



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	王充の「意象」観
Author(s)	凌, 玲
Citation	研究論集, 23, 17 (右) -30 (右)
Issue Date	2024-01-25
DOI	https://doi.org/10.14943/rjgshhs.22.r17
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/91118
Type	departmental bulletin paper
File Information	24_rjgshhs_23_p017-030_r.pdf



王充の「意象」観

凌 玲

要 旨

本論の目的は、『論衡』乱龍篇・遭虎篇・商蟲篇に見える土龍、虎、蟲の「意象」の特徴とそれらに付与された意味を解読した上で、王充の異なる「意象」に対する態度とその原因を分析し、さらに王充の「意象」観を明らかにすることである。従来の研究では、王充が、乱龍篇で初めて「意」と「象」を併用し、「意象」に「禮貴意象」（禮は意象を貴ぶ）といった定義をしたことを評価することがほとんどであった。しかし、王充は「意象」を判断する基準については十分に討論されたとはいえない。本論はその点に着目し、王充は「意象」の判断基準として「禮」を用いており、また『論衡』の主旨である「疾虚妄」と関係があることを明らかにした。しかし、「禮」にこだわる王充は、虎・蟲という「意象」が持つ文学表現上の意義をあまり重要視していなかったことも同時に確認できた。このような王充の独特の「意象」観の由来と後世にどのような影響を与えたかについては、今後の課題としたい。

キーワード…王充、『論衡』、意象、禮

はじめに

「意象」という語は、中国の文学理論上の言葉として用いられ、『詩經』に広く使われる文学の表現手法である¹⁾。『中国美学範疇辞典』によると、「意象」は、近代以前の中国美学の基本な範疇の一つであ

り、「意象」の「意」は審美者の「心意（心智と情意）」であり、「象」は「形象（形あるもののすがた）」、あるいは「物象（物のすがた）」のことである²⁾。外界の物象について内心で生起する主観的感覚と解説するのが無難である。換言すれば、「意象」というのは「象」に「意」を寓し、審美者の主観的な感情や文学的な意味が付与された客観的

な物象である。

「意象」は、文字通り、「意」と「象」の二部分から構成されているが、「象」は「実質上の象」と「表現上の象」の両方を指している。定義中の「形象」または「物象」は「実質上の象」、つまり本体としての「象」を指し、「表現上の象」は「実質的な象」の代替を指す。

実は、「意象」という概念が最初に登場したのは、漢代を代表する思想家、王充の『論衡』乱龍篇においてである。また、王充の「意象」に対する議論は、主に『論衡』乱龍篇・遭虎篇・商蟲篇に集中している。しかしながら、乱龍篇と遭虎篇・商蟲篇とを比較すると、それぞれの「意象」に対する王充の態度に相違が見られるようである。

この点について、王充が「意象」への認識に矛盾が生じるのは、彼の思想面においての矛盾が拠り所であるという指摘がある⁴。確かに『論衡』における王充の思想面に多くの矛盾が見受けられる。たとえば、王充は反迷信と標榜するにも関わらず、齊世篇、宣漢篇、恢国篇、驗符篇では、様々な瑞物・瑞兆を用いて、大漢王朝を賞賛した。そうすれば、このような考え方には一理あるかもしれないが、しかし、王充のこのような思想面上的矛盾を「意象」への認識に矛盾が生じる必然的な結果だと結論を下すのはあまりにも早計と思われる。

本論では、先行研究を踏まえた上で、『論衡』乱龍篇・遭虎篇・商蟲篇に見える土龍、虎、蟲の「意象」の特徴とそれらに付与された意味を解説した上で、王充の異なる「意象」に対する態度とその原

因を分析し、多角的にその「意象」観を考察したい。

I、乱龍篇における「意象」

まず、乱龍篇の土龍を例にして、土龍という「意象」について考察したい。雨乞いの「意」を伝達できるのは「実質上の象」の龍である、しかし、王充は「表現上の象」である土龍、つまり代替も「実質上の象」である龍と同じ効果を持つという。乱龍篇は王充が土龍を設けて雨乞いをするという董仲舒の説に対して、王充が十五条の論証と四条の意義をあげて弁護した篇であり、「実質上の象」と「表現上の象」と同様に、同じ内容の「意」を伝達することを証明する篇でもある。篇名の「乱」は篇の末尾に示されたように「終」の意である。王充は乱龍篇によって董仲舒の土龍の説⁵に結末をつけるという趣旨を示している。

王充は、土龍も雨乞いすることができることを論証するのに土龍という「意象」の合理性を検証しようとした。十五条の証拠のうち、最初の八条証拠は、すべて儒生からの質問、つまり「夫易言雲從龍者、謂真龍也、豈謂土哉。」（夫れ易に雲に従ふと言ふ者は、真龍を謂ふなり。豈に土を謂はんや。）（乱龍篇）への反駁である。続いて乱龍篇にいう。

神靈示人以象、不以實。故寢臥夢悟見事之象。將吉、吉象來、將凶、凶象至。（中略）神靈以象見實、土龍何獨不能以偽致真也。

神靈は人に示すに象を以てし、實を以てせず。故に寢臥・夢悟に事の象を見るに、將に吉ならんとすれば、吉象來るも、將に凶ならんとすれば、凶象至る。(中略)神靈は象を以て實を見すに、土龍何ぞ獨り偽を以て眞を致す能はざらんや⁷。

神靈は吉事や凶事を傳達するには本体を使わずに、その吉事や凶事に應じる形象を見せることによって傳達できる。王充は、土龍という「意象」を偽物という点で非難するのは妥当ではないと考え、土龍でも雨乞いの役目を果たすという。それを前提にして、第九条から第十五条において証拠を挙げながら、「意象」の特徴を検証した。以下、王充の検証過程を確認しよう。

魯般・墨子刻木爲鳶、蜚之三日而不集、爲之巧也。使作土龍者若魯般・墨子、則亦將有木鳶蜚不集之類。夫蜚鳶之氣、雲雨之氣也。氣而蜚木鳶、何獨不能從土龍。十也。

魯般・墨子は木を刻して鳶を爲り、之を蜚^とばすこと三日にして集らざるは、之を爲ること巧なればなり。土龍を作る者をして、魯般・墨子の若からしめば、則ち亦た將に木鳶蜚んで集らざるの類有らんとす。夫れ蜚鳶の氣は、雲雨の氣なり。氣而く木鳶を蜚ばすに、何ぞ獨り土龍に従ふ能はざらんや。十なり。

王充は、木鳶が三日も空を飛び続けることができるのは、木鳶と鳶とは「氣」が類似しているからだという。「氣」とは王充の思想に

において重要な概念であり、たとえば『論衡』自然篇にいう。

天地合氣、萬物自生、猶夫婦合氣子自生矣。
天地の氣を合はせ、萬物の自ら生ずるは、猶ほ夫婦の氣を合はせ、子の自ら生ずるがごとし。

天地間の「氣」が交わり、宇宙間のあらゆるものが自然に生まれる。これは夫婦の間に子供が自然に生まれるようなものである。王充は「氣」は物質的であり、「氣」は萬物の形成に必要なとする基本であることを自分の理論の出発点としている。「意象」である木鳶が持つ「氣」はいわゆる木鳶の性質である。木鳶は鳶と性質上に類似したから、鳶と同様に雲雨の「氣」と呼び合えることができ、空を飛べるといふわけである。つまり、龍と類似した「氣」を持つ土龍による雨乞いも成立できるのである。

この例から見れば「実質上の象」(龍、鳶)と「表現上の象」(土龍、木鳶)は「氣」が類似することを示したものである。これは「意象」の第一の特徴である。次に、意象の第二の特徴について確認したい。

匈奴敬畏郅都之威、刻木象郅都之狀、交弓射之、莫能一中。不知、都之精神在形象邪。亡也。將匈奴敬鬼。精神在木¹⁰也。如都之精神在形象、天龍之神亦在土龍。如匈奴精¹¹、在木人、則雩祭者之精、亦在土龍。十二也。

匈奴は郅都の威を敬畏す。木を刻して都の狀に象り、弓を交へて之を射るに、能く一も中る莫し。知らず、都の精神の形象に在るか。亡將匈奴、精神の木人の在るを敬畏するか。如し都の精神、形象に在らば、天龍の神も、亦た土龍に在らん。如し匈奴の精、木人に在らば、則ち雩祭者の精も、亦た土龍に在らん。十二なり。

匈奴の人は、郅都しとの威力を恐れて、郅都の肖像が彫られた木人を射ても一つも当たらなかつた¹²。この例は、匈奴の人の恐怖感情が「表現上の象」（木人）に乗り移り、「表現上の象」（木人）が「実質上の象」（郅都）と同じく匈奴の人を恐れさせる効果があることを示した。木人に宿る郅都の精魂あるいは木人に宿る匈奴人の恐怖感情は、いずれも人間から物への感情移入したことを示すもので、これは「意象」の第二の特徴であり、「意象」の最も重要な特徴である。王充はこの例を通して、人間の恐怖感情が「表現上の象」に移り、そして「実質上の象」のように機能できることを明らかにした。以上から見ると、王充は土龍の雨乞いの真偽を論証する際に、「意象」には二つの特徴があることを意識した。王充はこれらに基づいて「意象」の四つの意義を示したのである。それでは、「意象」の第一の意義を見てみよう。

立春東耕、爲土象人、男女各二人、秉耒把鋤、或立土牛¹³、未必能耕也、順氣應時、示率下也。今設土龍、雖知不能致雨、亦當

夏時、以類應變、與立土人・土牛、同一義也¹⁴。
立春東耕し、土象の人を爲り、男女各々二人に、耒らゐを秉り鋤を把らしめ、或いは土牛を立つるも、未だ必ずしも能く耕さざるなり。氣に順ひ時に應じ、下を率あるを示すなり。今土龍を設くるは、雨を致す能はざるを知ると雖も、亦た夏時に當り、類を以て變に應ずれば、土人、土牛を立つると、義を同じくす。一なり。

立春になると、東方の郊外で、土牛や鋤を握る男女の土偶を作り、畑に立て、耕作礼儀を行う。ここでの土牛や土人は、必ずしも耕せるものとは限らない、ただ春の訪れを暗示し、農耕の準備を始めるよう導くものである。これらは人間が意図的に作った土人・土牛である「意象」に「農耕を促す」という意味を付与した行為である。王充は、土人・土牛は「順氣應時」（氣に順ひ時に應じる）の「意象」であれば、土龍も「夏時」に適應する「意象」だという。ここに挙げられた「意象」の第一の意義は、「禮」の規定によって、ある決められた時期にある活動を通して人々を導くというポジティブな役割を果すのである。続いて「意象」の第二の意義も見てみよう。

禮、宗廟之主、以木爲之、長尺二寸、以象先祖。孝子入廟、主心事之、雖知木主非親、亦當盡敬、有所主事。土龍與木主同、雖知非眞、示¹⁵當感動、立意於象。二也。
禮に、宗廟の主は、木を以て之を爲り、長尺二寸、以て先祖に

象る。孝子、廟に入り、心を主として之に事へ、木主の親に非ざるを知ると雖も、亦た當に敬を盡し、事を主とする所有るべし。土龍と木主と同じにして、眞に非ざるを知ると雖も、亦た當に感動して、意を象に立つべし。二なり。

「禮」の規定によると、祖先を祭祀する際に、長さ二寸の木で宗廟の位牌を作る。位牌が先祖を象徴し、子孫は位牌を祖先と見なし、敬虔に参拝した。そもそも位牌自体は、金銭的な価値がない存在であるが、子孫により先祖の象徴という意味合いを付与したため、尊い存在に変わった。この例は、華夏文化の中で典型的な意味を持っている。平民の間で行われる祭祀活動から、国を主体としての祭祀に及ぶものであり¹⁶、このような祭祀行為により、礼教社会が構築されているといえるだろう。これもまた、儒家を核とする華夏文化の概括であろう。位牌という「意象」が表す第二の意義は、「禮」の儀式により華夏文化の継承である。次に「意象」の第三の意義を確かめよう。

塗車・芻靈¹⁷、聖人知其無用、示象生存、不敢無也。夫設土龍、知其不能動雨也、示若塗車・芻靈而有致。三也。

塗車・芻靈は、^{としや}聖人、其の用無きを知るも、生存に象るを示せば、敢へて無くんばあらざるなり。夫れ土龍を設くるは、其の雨を動かす能はざるを知りて、塗車・芻靈の致す有るが若きを示す。三なり。

塗車・芻靈は葬儀の時に陪葬のために作られた模造品である。これらの模造品自体は価値のないものだが、生身の人間の代わりに陪葬に使われたものと考えられる。ここに言及した「聖人知其無用、示象生存、不敢無也。」（聖人其の用無き知るも、生存に象るを示せば、敢へて無くんばあらざるなり）は、おそらく孔子の芻靈に対する評価である。『礼記』¹⁸ 檀弓下にいう。

塗車芻靈、自古有之、明器之道也。孔子謂爲芻靈者善。謂爲俑者不仁、不殆於用人乎哉。

塗車・芻靈は、古より之れ有り、明器の道なり。孔子謂ふ、芻靈を爲る者は善しと。俑を爲る者を仁ならず、人を用ふるに殆からずと謂ふ。

孔子は芻靈を作った人が善良であると評価し、その行動を称賛する態度を示した。「不敢無也」（敢へて無くんばあらざるなり）とは、塗車・芻靈という「意象」に含まれた人間の善良と社会の文明は心に刻むべきだと考えられる。『礼記』にも示した通り、芻靈は長い年月を経て、生身の人の代わりに陪葬に使われた。これらによると、「意象」の第三の意義は、「禮」の教化作用である。最後に、「意象」の第四の意義を確認したい。

天子射熊、諸侯射麋、卿大夫射虎豹、士射鹿豕、示服猛也¹⁹。名布爲侯、示射無道諸侯也。夫畫布爲熊麋之象、名布爲侯、禮貴

意象、示義取名也。土龍亦夫熊麋布侯之類。四也。

天子は熊を射、諸侯は麋を射、卿大夫は虎豹を射、士は鹿豕を射るは、猛を服するを示すなり。布を名づけて侯と爲ふは、道無きの諸侯を射るを示すなり。夫れ布に畫きて熊麋の象を爲し、布を名づけて侯と爲ふは、禮は意象を貴べば、義を示して名を取るなり。土龍も亦た夫の熊麋布侯の類。四なり。

ここで、諸侯と名づけた布を射撃することで諸侯を威嚇して君主と臣下のあるべき「道」、つまり君臣の秩序を守る目的が達成され、これにより「禮」が具現化された。「意象」の第四の意義は具体的な行動を通して「禮」を世間に伝えることである。王充は「禮貴意象」（禮は意象を貴ぶ）と述べ、「意象」が「禮」を体现する存在だという。

Ⅱ、遭虎篇と商蟲篇における「意象」

「遭虎」は虎がもたらした危害に遭うことを指している。遭虎篇の冒頭に、功曹が悪事を行い、役人から金銭を奪い取るから、虎が人を食い殺すという變復の家の説が示されているが、しかし、王充はこのような因果関係を認めず、「虎」という「表現上の象」を以て、功曹という「実質上の象」を象徴し、また虎が人を食い殺すことを功曹が悪事を行うという「意」に象るのは宜しくないという。次に、虎という「表現上の象」と官吏という「実質上の象」の間に対応関

係が成立できない例を確認してみよう。遭虎篇にいう。

且虎所食、非獨人也、含血之禽、有形之獸、虎皆食之。人謂應功曹之姦²⁰、食他禽獸、應何官吏。

且つ虎の食ふ所は、獨り人のみに非ざるなり。含血の禽、有形の獸、虎は皆之を食ふ。人を食ふを功曹の姦に應ずと謂へば、他の禽獸を食ふは、何の官吏に應ずるか。

虎の捕食する対象は、人に限らず、他の野獸も虎の捕食の対象となっている。そこで王充は、變復の家に、虎に捕食された他の野獸はどのような官吏を象徴しているか、と質問を投げかけた。つまり、虎という「表現上の象」は、「実質上の象」である官吏を象徴する唯一の選択ではないために、虎が人を捕食することを用いて功曹の姦という「意」を表すことはできない。ここから、「意象」の第三の特徴は「表現上の象」と「実質上の象」が一对一の対応関係があることも推測できよう。また、商蟲篇にも、次のように、「意象」の第三の特徴をうかがうことができる。

夫頭赤則謂武吏、頭黑則謂文吏所致也、時或頭赤身白、頭黑身黃、或頭身皆黃、或頭身皆青、或皆白若魚肉之蟲、應何官吏。夫れ頭赤なれば則ち武吏と謂ひ、頭黑なれば則ち文吏の致す所と謂ふなり。時に或いは頭赤身白、頭黑身黃、或いは頭身皆黃、或いは頭身皆青、或いは皆白なること、魚肉の若きの蟲は、何

の官吏に應ずるか。

ここでは頭が赤色の蟲という「表現上の象」が「実質上の象」である武吏を象徴し、頭が黒色の蟲の「表現上の象」は「実質上の象」である文吏を象徴すると認識されている。王充は「頭赤則謂武吏、頭黒則謂文吏所致也」（頭赤なれば則ち武吏と謂ひ、頭黒なれば則ち文吏の致す所と謂ふなり）という「意象」について、「頭は赤で身が白」、「頭が黒で身が黄」、「頭も身も皆黄」、「頭も身も皆青」、「魚肉のような白」の蟲は、一体何の官吏を象徴すべきかと疑問を呈した。ここから蟲という「表現上の象」は官吏という「実質上の象」との間に不統一性が認められることは一目瞭然である。次の例でも、蟲の「意象」における「表現上の象」と「実質上の象」の不統一性を見ることが出来る。商蟲篇にいう。

陸田之中時^レ有鼠、水田之中時^レ有魚、蝦蟹之類、皆爲穀害。或時希出而暫爲害、或常有而爲災、等類眾多、應何官吏。

陸田の中、時に鼠有り、水田の中、時に魚有りて、蝦蟹の類は、皆穀害を爲す。或いは時に出づること希にして暫く害を爲し、或いは常に有りて災を爲す。等類眾多、何の官吏に應ずるか。

王充は、蟲のみならず、鼠、蝦、蟹などの生物が異常に増殖すれば災害を引き起こす可能性もあると指摘した。「穀害」とは「意」であるが、しかし、「穀害」という「意」を伝える「表現上の象」は、

凌 王充の「意象」観

蟲の他に、鼠、蝦、蟹も「表現上の象」の役目を果す。そこで、鼠、蝦、蟹という「表現上の象」が対応する「実質上の象」は何かという問題が生じるのである。そして、「表現上の象」と「実質上の象」に統一性が欠けた場合は、「意」の伝達にも影響が生じるのである。このことについては、次の例で確認してみよう。商蟲篇にいう。

蝗時至蔽天如雨、集地食物、不擇穀草。察其頭身、象類何吏。變復之家、謂蝗何應。

蝗は時に天を蔽ふこと雨の如く、地に集まりて物を食ひ、穀草を擇ばざるに至る。其の頭身を察するに、何の吏に象類するか。變復の家は、蝗を何に應ずると謂ふか。

蝗は季節節によると、雨のように空を蔽い、地面に集まり、穀物も草も食い尽す。その蝗の頭部と体をよく観察すると、どんな官吏に擬え似るといえるか。また、蝗の大量発生は何に呼応しているか。この例において、「表現上の象」である蝗とそれに対応する「実質上の象」とは一对一の対応関係を構成しておらず、「表現上の象」が表す「意」が不明確になっている。蟲の「意象」に対する分析から、「表現上の象」と「実質上の象」の組み合わせが固定されていない限り、それが表す「意」が不明確になり、「表現上の象」と「実質上の象」は統一性がなくなり、当然「意象」化することができないということが読み取れる。

ここまで見たように、土龍、虎、蟲それぞれの「意象」に対する

分析を踏まえると、「意象」における基本的な特徴は、「表現上の象」が「実質上の象」と性質（気）上の一定的な類似性が必要だと考えられる。これも「表現上の象」が人の「実質上の象」に対する感情が移り、「表現上の象」を借りて「実質上の象」に対する「意」を表現することができる理由である。また、「意象」の第一の特徴と第二の特徴は、第三の特徴を決定し、それは「表現上の象」と「実質上の象」が一对一の対応関係を持ち、特定の「表現上の象」は特定の「実質上の象」と対応し合い、特定の「意」を表現するといえるのである。

Ⅲ、「意象」の判断基準

乱龍篇、遭虎篇、商蟲篇における「意象」の分析により、「意象」を構成する三要素、すなわち「意」・「実質上の象」・「表現上の象」の相互関係について、まとめると、図表のようになる。

図表によると、乱龍篇に取り上げた「意象」の「実質上の象」に対応する「表現上の象」はすべて単一である。つまり「実質上の象」

と「表現上の象」是一对一の対応関係を示し、表す「意」も固定されており、したがって、「意象」における「意」と「象」の間に統一性が保たれている。一方、批判対象とされる虎と蟲の「意象」の「実質上の象」は対応する「表現上の象」が複数（括弧内に示す）あるため、「実質上の象」と「表現上の象」是一对多数の対応関係になり、虎と蟲という「意象」の「意」と「象」の間に非統一性が生じている。また、王充は、「象」と「意」の間の統一性に影響を与えるのは、その「象」が表す「意」が「禮」と関連されるかどうかであるという。

このことについて、王充は「禮貴意象」（禮は意象を貴ぶ）と述べ、「意象」が「禮」を体现する存在だという。雨乞いするのに土龍を立たせ、春耕するのに土牛・土人を立たせ、祖先を祭祀するのに位牌を立て、副葬するのに塗車・芻靈を作らせる。このような行為は、全て「禮」の名義により行われた行事である。諸侯と名づけた布を射撃することによって、「道」無きの諸侯を射殺するを暗示するということもまた「禮」を重要視とする君臣父子の別²¹が具現化したものである。これらの「意象」は、例外なく「禮」に基づくものである。

	象		意	「表現上の象」と「実質上の象」との 対応関係	「意」と「表現上の象」の統一性	「意」と「禮」の 関連性
	表現上の象	実質上の象				
乱龍篇	土龍	龍	雨乞い	一对一	あり	あり
遭虎篇	虎（他禽兽など）	功曹	功曹の姦	一对多数	なし	なし
商蟲篇	蟲、（頭黑身黄など）	官吏	貪吏の惡	一对多数	なし	なし

り、特定の「表現上の象」を用いて「実質上の象」を象徴し、「禮」の教義が含まれた「意」を表したものである。

このように、王充は「意象」を判断するのに「禮」を用いたが、その理由として、明零篇にある一文が挙げられる。

夫零、古而有之、故禮曰、零祭²²、祭水旱也。故²³有零禮、故孔子不譏、而仲舒申之。夫如是、零祭、禮也。零祭得禮、則大水、鼓用牲于社、亦古禮也。得禮無非、當零一也。

夫れ零は、古よりして之れ有り。故に禮に曰はく、零祭は、水旱を祭るなり。古に零禮有り、故に孔子譏らずして、仲舒、之を申ぶ。夫れ是の如くんば、零祭は祀禮なり。零祭、禮を得れば、則ち大水、鼓して牲を社に用ふるも、亦た古禮なり。禮を得て非なくんば、當に零すべき一なり。

王充は零祭が古来からあると指摘し、『礼記』にも明確に記載されているという。そのために、孔子はそれを批判せず、董仲舒もその意味を敷衍し雨乞いを行った。要するに、零祭自体は、世間に受け入れられ、そして伝承し続けるのは「禮」と密接に関係しているためである。つまり、零祭する際に欠かせない土龍という「意象」も零祭の媒体として、当然、「禮」の範囲に含まれているからである。「禮」は一つ概念であり、人の言動のみを通じて表現できるものであるため、このように、土龍を媒体として行われた零祭自体も「禮」の具現化表現の一つであろう。換言すれば、土龍という「意象」は

「禮」の縮図といえよう。また、「夫以象類²⁴有十五驗、以禮示有四義」（夫れ象類を以て説くに十五驗有り、禮を以て意を示すに四義有り。）（乱龍篇）からもわかるように、土人、位牌、塗車、位牌なども「禮」の意を表すために立てられた「意象」である。

では、なぜ「意象」の成立の判断基準として「禮」を用いられたのか、その理由は、『論衡』の主旨である「疾虚妄」（虚妄を疾む）²⁵と関係があると考えられるだろう。「疾虚妄」とは迷信を排除し、人と天とのつながりを断ち切ることである。虎の「意象」について、王充は「天道偶會、虎適食人、長吏遭惡、故謂爲變、應上天矣。」（天道偶^{なだ}ま會し、虎、適^{なだ}ま人を食ひ、長吏、惡に遭ふ、故に變を爲し、上天に應ずと謂ふ。）（遭虎篇）と評価し、蟲の「意象」についても類似の評価をした「天道自然、吉凶偶會、非常之蟲適生、貪吏遭署、人察貪吏之操、又見災蟲之生、則謂部吏之所爲致也。」（天道自然、吉凶偶^{なだ}ま會し、非常の蟲適ま生じ、貪吏署せらる。人、貪吏の操を察し、又た災蟲の生ずる見れば、則ち部吏の爲し致す所と謂ふなり。）（商蟲篇）

ここから、王充は虎と蟲の出現を「天道偶會」（天道偶々^{なだたま}會し）あるいは「天道自然」によるものであり、それを長吏と貪吏に結びつけるのは「應上天矣」（上天に應ずる）に過ぎないという。つまり、この両者は王充が「疾」む「虚妄」に当たるものと考えてべきであろう。しかし、土龍については、前述したように、土龍という「意象」は教化の役割を持つ「禮」の象徴であるため、無くしてはならない存在である。

このことから、王充は「意象」が成り立つかどうかを判断する基準として「禮」を用いたといえよう。そして、この点から見れば、乱龍篇は、王充が董仲舒の雨乞い行動を擁護したという行為の裏に「禮」を尊重するという深い意味があると考えるべきだろう。

Ⅳ、文学表現上の「意象」

繰り返しになるが、『論衡』の主旨を一句で言い尽くせば、「疾虚妄」（虚妄を疾む）である。確かに、虎と蟲の「意象」は変復の家が偶然に起きた自然現象と人間の出来事を強引に結びつけるもので、「天人相関説」²⁶の産物であり、王充が批判した存在である。王充は、虎と蟲の「意象」に反論することを通して、天罰と自然物との間に物理的なつながりを断ち、「虚妄を疾む」という目的を達成できたが、「意象」が文学的表現手段として人の感情を表現できることを重要視はしなかった。遭虎篇にいう。

孔子行魯林中、婦人哭甚哀。使子貢問之、何以哭之哀也。曰、去年虎食吾夫、今年食吾子、是以哭哀也。子貢曰、若此、何不去也。對曰、吾善其政之不苛、吏之不暴也。子貢還報孔子。孔子曰、弟子識諸。苛政、暴吏甚於虎也。

孔子、魯の林中を行くに、婦人の哭すること甚だ哀し。子貢をして之を問はしめば、「何を以て之を哭すること哀しきか」。曰はく、「去年は、虎、吾が夫を食ひ、今年は吾が子を食ふ、是を

以て哭すること哀しきなり」。子貢曰はく、「此の若くんば、何ぞ去らざるか」。對へて曰はく「吾、其の政の苛ならず、吏の暴ならざるを善するなり」。子貢還りて孔子に報ず。孔子曰はく、「弟子、諸を識せ。苛政・暴吏は虎より甚しきなり。」

ここで挙げられた例は、孔子のいう「苛政猛於虎」²⁷（苛政は虎よりも猛なり）に由来することは明らかである。ここは、政治に対する不満という「意」を虎の「象」を通じて表現しようとするものであった。確かに、反迷信の立場から虎と政治との間には何の関係もないという王充の論述には一定の根拠があり、虎の「意象」に反対することが、世に蔓延する「虚妄」が横行する状況を改善するのに有効であったことは事実である。しかし、ここは、現世の政治に対する人々の不満という「意」を虎の「象」を通じて表現しようとするものであった。

前述のように、王充が虎の「意象」を否定する理由は、虎の「象」が表現した「意」は「禮」の象徴として使われず、人の行動に指導的な意義がないことである。しかし、王充は「意象」が文学的表現手段として人の感情を表現できることに着目しておらず、これもまた彼の「意象」に対する認識が「禮」の範囲にとどまっていることを意味するものと思われる。

そもそも虎などの野獣を政治と結びつけるという表現が盛んに行われていた。それは、人は虎が持つ凶暴な天性を活用して、暴政の比喩として用い、政治に対する不満などの感情を表現したためであ

る。このような例は、同時代の他の文献にも記載されている。『後漢書』²⁸ 宋均伝にいう。

遷九江太守。郡多虎暴、數爲民患、常募設檻阱而猶多傷害。均到、下記屬縣曰、夫虎豹在山、鼃鼃在水、各有所託。且江淮之有猛獸、猶北土之有雞豚也。今爲民患、咎在殘吏、而勞勤張捕、非憂恤之本也。其務退姦貪、思進忠善、可一去檻阱、除削課制。其後傳言虎相與東游度江。

九江太守に遷る。郡に虎の暴多く、數々民の患ひを爲す。常に募りて檻阱かんせいを設くるも、而れども猶ほ傷害多し。均到るや、記を屬縣に下して曰はく、夫れ虎豹こひょうは山に在り、鼃鼃げなは水に在り、各々託する所有り。且つ江淮の猛獸有るは、猶ほ北土の雞豚とん有るがごときなり。今、民の患ひを爲すこと、咎とがは殘吏に在り。而るに勞勤して張捕するは憂へ恤あはれむの本に非ざるなり。其れ務めて姦貪を退け、忠善を進めんことを思へば、一に檻阱を去すてて、課制を除き削るべし。其の後、傳へて言はく虎は相ひ與に東に游およいで江を度る。

郡には多くの虎がいて凶暴であり、たびたび民衆の心配となっていた。常に虎を捕らえる落とし穴を設置するように募ったが、それでもなお多くの者が傷害された。宋均が九州に赴任してきて、彼の下に属する県に布告した。そもそも虎や豹が山に棲み、鼃鼃が水に棲むのは、それぞれの拠り所が有るからである。長江や淮河に猛獸

がいるのは、華北の土地に雞や豚がいるのと同じである。今、民に害が及ぶのは、その責任は残忍な官吏にある。また清廉な政治を行い、虎退治の罾は撤去しようと命じた。すると、虎は宋均に心を打たれ、長江を渡って東へ去って行ったという。

この例において、宋均は虎害が頻発している原因を残忍な官吏が実施した暴政にあると帰結した。つまり、この虎という「表現上の象」は官吏という「実質上の象」を象徴し、人が苛政や重税に耐えられない「意」を表している。

虎が官吏の悪を感じて人を害する行為をするのも、虎が感化されて自ら去るのも、言うまでもなく、これらは「天人相関説」の産物である。ここで虎という「表現上の象」が表す「意」は「禮」とは全く関係が見受けられないが、虎の「意象」に含まれる文学上の意味は、虎の「表現上の象」を借りて官吏の操行を制限し、「退姦貪」（姦貪を退く）・「進忠善」（忠善を進む）・「除削課制」（課制を除き削る）という措置を講じ、民を慰めることである。また、『後漢書』²⁹ 蔡邕伝にいう。

政有苛暴、則虎狼食人。

政に苛暴有れば、則ち虎狼は人を食らふ。

悪政が行われれば、虎狼も人を食べることになる。このように、虎患の有無が政治の和平をはかる重要な指標と見做すことが珍しくないことである³⁰。これらの「意象」は、虎や豹猛獸など凶暴な動物

の「象」を通じて苛政・残吏を象徴し、民の不満の「意」を表している。これは、「禮」の範圍から逸脱した例である。また、このような例は商蟲篇にも見える。

詩云、營營青蠅、止于藩。愷悌君子、無信讒言。讒言傷善、青蠅汚白、同一禍敗、詩以爲興。

詩に云ふ、營營たる青蠅、藩に止まる。愷悌の君子は、讒言を信ずる無かれ。讒言は善を傷つけ、青蠅は白を汚し、禍敗を同一にし、詩以て興と爲す。

王充は、「豈弟³¹君子、無信讒言」（飛び回る青蠅は、垣根の先に止まる。君子は讒言を信用なさないよう）³²という一文を引き、讒言は青蠅と同じ、事実を汚し、善意を損うことという。また、王充は、『詩経』において、このような表現は「興」であることも指摘した『中國美學範疇辭典』によれば、「興」とは物事に託してことばを起こすことであり、景物をかりて趣向を表現する創作方法である³³。「興」の定義から見ると、「意象」の特徴と大体合致していることがわかる。『詩経』では青蠅の「象」を借りて君子の前に讒言をする小人を風刺する「意」を表し、生き生きとした小人の姿を書き上げた。当然、ここの青蠅という「意象」が伝えた「意」は、「禮」の意味を含めておらず、人に訴えるような感情も表現されておらず、ただ一つの文学創作法として使われている。要するに、虎と蟲の「意象」は、「意象」が持つ文学的、芸術的意味を反映したものといえよ

う。王充は、「意象」が文学の表現手法に属することを理解していたが、その「意象」が持つ文学表現上の意義を重要視していない傾向が認められる。

おわりに

本論は『論衡』の乱龍篇・遭虎篇・商蟲篇に取り上げられた土龍・虎・蟲という三つの「意象」を解説することを通して、王充が土龍という「意象」に対して肯定的な態度を示す一方で、虎・蟲という「意象」に対しては否定的な態度を示す理由として「禮」に関係するかどうかを検討した。その結果、王充は「意象」の判断基準として「禮」を用いており、また『論衡』の主旨である「疾虚妄」と関係があることを明らかにした。しかし、「禮」にこだわる王充は、虎・蟲という「意象」が持つ文学表現上の意義をあまり重要視していなかったことも同時に確認できた。

また、注目に値するのは、王充は「意象」における「表現上の象」と「実質上の象」と類似する性質を持つという「意象」の第一の特徴を導き出すことにあたって、「氣」という自分の世界観を解説するために類纂に使われた概念を再び用いたことである。このような「意象」に対する特殊な認識法は、王充の個人的特色ということもできよう。

すでに確認したように、これら調和し難い矛盾点こそ王充の「意象」観を探究する上で重要な点と思われる。さらに、王充の「意象」

観の由来と後世にどのような影響を与えたかについては今後の課題とした。

(りょう れい・中国文化論研究室)

〔附記〕本論は、北海道大学中国哲学会七月例会(二〇二三年七月二十八日)において、「王充の意象観」と題して口頭発表した原稿に加筆修正したものである。

注

1 『詩経』に用いられる表現技法としては、古来「賦」「比」「興」の三種が強調されてきた。(野間文史『五経入門…中国古典の世界』研文出版《研文選書》、2014)「興」とは物事に意あるいは情を託して、趣向を表現する創作方法である。しかし、劉勰の『文心雕龍』が「意象」という言葉を文学領域に分類して以来、「意象」は特定の文学表現となり、中国古典詩歌を解説するのに広く利用されるようになった。その代表的なものは『詩経』である。たとえば章學誠は『文史通義校注』(章學誠撰 葉瑛校注 中華書局 1985)において、詩経の象について言及している「唯鳩之於好逑、樛木之於貞淑、甚而熊蛇之於男女象之通於詩也。」

2 成復旺主編 中国人民大学出版社『中國美學範疇辭典』訳注第一冊 大東文化大學人文科學研究所 中國美學研究班 2002 P.229

3 黃暉撰『論衡校釋』(附劉盼遂集解)中華書局 1990 以下、このテキストを参照。また、胡雪岡は『意象範疇的流變』(百花洲文藝出版社 2017 P.134)において、王充が初めて「意象」を固有名詞として使用したという指摘がある。また、引用文は筆者が和訳・要約した

ものである。引用文原文は以下の通りである(值得我們重視的是,王充這裡第一次將「意」與「象」連綴成詞,使之成為完整的概念,在「意象」的內在含義上也為我們提供了足資參考的語源學上的依據。)

4 郭建国は「王充的思想矛盾对文学矛盾的影响」(遼寧師範大學碩士學位論文、2014)において、王充が「意象」への認識に矛盾が生じる理由について、「對於意象來說,他是文學的手段。而王充所注重從功用角度去看待。任何事物都具有兩面性,造成這種矛盾也是自然而然的。:正是由於他的思想方面的矛盾,他在文學方面也產生了矛盾。從文學思想、文學主題、文學表現手法都隨之產生了矛盾。」と述べている。引用文は筆者が和訳・要約したものである。

5 漢王朝に対する王充の賛美は『論衡』に散見する。たとえば、須頌篇にいう「宣漢之篇、論漢已有聖帝、治已太平。恢國之篇、極論漢德非常實然。乃在百代之上。」

6 董仲舒の降雨に関する実験の具体的な内容は『春秋繁露』求雨篇にみえる「以甲乙日爲大蒼龍一、長八丈、居中央。爲小龍七、各長四丈。於東方。皆東鄉、其間相去八尺。」

7 訓読文は『新釈漢文大系』論衡(山田勝美、明治書院、1979)を参照した。

8 「亡也將」の「也」は衍。「亡」は疑問詞、下句の句首となす。(吳承仕)「亡也將」を「亡將」に改めた。

9 「敬鬼」は「敬畏」に作るべし。(黃暉)「敬鬼」を「敬畏」に改めた。「木」は「木人」に作るべし。(黃暉)「木」を「木人」に改めた。

10 「匈奴精」は「匈奴之精」に作るべし。(劉盼遂)「匈奴精」を「匈奴之精」に改めた。

11 『史記』には「匈奴至爲偶人象鄧都、令騎馳射莫能中、見憚如此。匈奴患之。」とある。

12 『礼記』月令には「命有司大難、旁磔、出土牛、以送寒氣。」とある。下文の「二也」「三也」「四也」によれば、「同一義也」は「同義、一也」

15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
に作るべし。(黄暉)「同一義也」を「同義、一也」に改めた。

16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
上文の「亦當盡敬」によれば、「示當感動」は「亦當感動」に作るべし。

17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
(黄暉)「示當感動」を「亦當感動」に改めた。

18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
たとえば『春秋左氏伝』成公十三年にいう「國之大事、在祀與戎、祀

19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
有執膳、戎有受脤、神之天节也。」國の大事は、祭祀行為と軍事活動で

20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
ある。つまり、軍事が國を武装させる外的な武器であるならば、祭祀

21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
は國を構築する内的な精神である。また『舊唐書』馬周傳にも祭祀の

22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
重要さが説かれている「臣又聞國之大事、在祀與戎。孔子亦雲、吾不

23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
預祭如不祭、是聖人之重祭祀也如此。」

24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
『礼記』檀弓下には「塗車芻靈、自古有之、明器之道也。孔子謂為芻靈

25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
者善。謂為俑者不仁、不殆於用人乎哉。」とある。

26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
訓読文は『新釈漢文大系』禮記(竹内照夫、明治書院、1971)を

27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
参照した。

28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
『白虎通德倫』郷射には「含文嘉曰、天子射熊。諸侯射麋、大夫射虎、

29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
豹、士射鹿、豕。天子所以射熊何。示服猛、巧佞也。熊為獸猛巧者、

30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
非但當服猛也。示當服天下巧佞之臣也。諸侯射麋者、示達遠迷惑人也。

31 30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
麋之言迷也。大夫射虎豹何。示服猛也。士射鹿、豕者。示除害也。各

32 31 30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
取德所能服也。」とある。

33 32 31 30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
「人謂應功曹之姦」の「人」の上に「食」を脱す。(孫人和)「人謂應功

34 33 32 31 30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
曹之姦」を「食人謂應功曹之姦」に改めた。

35 34 33 32 31 30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
君臣父子の別とは人には主従関係があり、それぞれが分をわきまえ、

795 740 715 690 665 640 615 590 565 540 515 490 465 440 415 390 365 340 315 290 265 240 215 190 165 140 115 90 65 40 15
それぞれの役割を果たすということである。『論語』顔淵篇には「齊景

800 795 770 745 720 695 670 645 620 595 570 545 520 495 470 445 420 395 370 345 320 295 270 245 220 195 170 145 120 95 70 45 20
公問政於孔子。孔子対曰、君君、臣臣、父父、子子。公曰、善哉、信

805 800 775 750 725 700 675 650 625 600 575 550 525 500 475 450 425 400 375 350 325 300 275 250 225 200 175 150 125 100 75 50 25
如君不君、臣不臣、父不父、子不子、雖有粟、吾得而食諸。」とある。

810 805 780 755 730 705 680 655 630 605 580 555 530 505 480 455 430 405 380 355 330 305 280 255 230 205 180 155 130 105 80 55 30 5
『礼記』祭法には「雩宗祭水旱也。」とある。

815 810 785 760 735 710 685 660 635 610 585 560 535 510 485 460 435 410 385 360 335 310 285 260 235 210 185 160 135 110 85 60 35 10
「故」は「古」に作るべく、初めて下句と相応ず。(劉盼遂)「故有雩禮」

820 815 790 765 740 715 690 665 640 615 590 565 540 515 490 465 440 415 390 365 340 315 290 265 240 215 190 165 140 115 90 65 40 15
を「古有雩禮」に改めた。

825 820 795 770 745 720 695 670 645 620 595 570 545 520 495 470 445 420 395 370 345 320 295 270 245 220 195 170 145 120 95 70 45 20
「象類」の下に「説」字を脱す。「以象類説」は下句の「以禮示意」と

830 825 800 775 750 725 700 675 650 625 600 575 550 525 500 475 450 425 400 375 350 325 300 275 250 225 200 175 150 125 100 75 50 25
対文をなす。(劉盼遂)「以象類」を「以象類説」に改めた。

835 830 805 780 755 730 705 680 655 630 605 580 555 530 505 480 455 430 405 380 355 330 305 280 255 230 205 180 155 130 105 80 55 30 5
『論衡』佚文篇には「論衡篇以十數、亦一言也、曰疾虚妄。」とある。

840 835 810 785 760 735 710 685 660 635 610 585 560 535 510 485 460 435 410 385 360 335 310 285 260 235 210 185 160 135 110 85 60 35 10
「天人相関説」とは、前漢の董仲舒が唱えたもので、天と人との密接な

845 840 815 790 765 740 715 690 665 640 615 590 565 540 515 490 465 440 415 390 365 340 315 290 265 240 215 190 165 140 115 90 65 40 15
関係があり、相互に影響を与えあっているという説である。「天人感

850 845 820 795 770 745 720 695 670 645 620 595 570 545 520 495 470 445 420 395 370 345 320 295 270 245 220 195 170 145 120 95 70 45 20
応説」ともいう。董仲舒の「天人相関説」に関する論述が『漢書』董

855 850 825 800 775 750 725 700 675 650 625 600 575 550 525 500 475 450 425 400 375 350 325 300 275 250 225 200 175 150 125 100 75 50 25
仲舒傳に残されている「凡存心養性之理、窮神知化之方、天人感應之

860 855 830 805 780 755 730 705 680 655 630 605 580 555 530 505 480 455 430 405 380 355 330 305 280 255 230 205 180 155 130 105 80 55 30 5
機、治忽存亡之候、莫不畢書之。」

865 860 835 810 785 760 735 710 685 660 635 610 585 560 535 510 485 460 435 410 385 360 335 310 285 260 235 210 185 160 135 110 85 60 35 10
『礼記』檀弓下には「孔子過泰山側、有婦人哭於墓者而哀、夫子式而聽