

# 〈声〉の制度とエクリチュール

—— 閩齋学派と荻生徂徠 ——

佐々木 充

## 一 はじめに

日本における〈声〉とエクリチュールの問題を考える時、訓読という〈声〉の制度とその周辺の問題に突き当たらざるを得ない。漢文という古典中国語を読む方法として、平安後期以後の日本では訓読という、中国語の文字である漢字を日本語的中国音でそのまま読むか、あるいは日本語の訳を当てて読んで行くという〈声〉の方法が受け継がれてきた。そのように慣習化され、制度化されてきた訓読がはらんでいる問題を鋭く意識したのは荻生徂徠である。儒者としての徂徠は、当時流行しつつあった経書の講釈というもう一つの〈声〉の制度がはらんでいる問題をも強く意識していた。当時流行の講釈として徂徠の意識にあったのは、山崎闇齋門、いわゆる崎門である。徂徠はその学風と方法としての講釈を嫌い、その害について執拗に、繰り返し述べているが、その要点をまとめると以下のようになる。①素人を含む聴衆を相手にする講釈においては、経書の訓読、すなわち和訳を用いざるをえない。それはテキストの古代中国語としての本義から外れることになるが、そのことに対する意識がない。(訓読によるテキストからの逸脱)②闇齋派は講釈という耳学問を重視し、文字によ

る目の学問を軽視する。(エクリチュールに対する〈声〉の重視)③講釈では聴衆受けを重視するがゆえに、語りの技巧を重んじるようになり、典故・注釈を軽んじ、結果として学問の浅薄化を生む。(学問の狭小化、素人化)⑤講釈する教師とその言説を絶対化し、その姿形や仕草まで真似るようになる。(教師の絶対視・聖人化)

この徂徠の訓読を問題視し、講釈を非難する言説の中に、初期江戸儒学における〈声〉の問題が集約的に示されているように思われる。以下、山崎闇斎学派と荻生徂徠の〈声〉に対する態度を考えながら、初期江戸儒学の〈声〉制度とエクリチュールの問題について考察する。

## 二 講釈の害

徂徠は、綱吉の咎を受けて上総の国に流罪になった父の方庵に伴い、長柄郡二宮庄本能村で暮らした十三年間の間に独学で経書に対する知識を獲得する。後、赦免されて江戸に帰ってきた時、そこでは講釈が盛んになっており、またこの講釈の内容が自らが上総で自得した知識と性質の異なっているのに気づく。

予十四の時、先大夫に従ひて、南総に流落し、獨りみづから書を読み、未だ嘗て世師の講説を聴かず。赦に値ひて還るに及んで、世の書を講ずる者別に一種の俗學の氣習ありて纏繞するを見るなり。みな予が見る所と同じからず。(『護園隨筆』「荻生徂徠 一九七六、二五八」)

徂徠が嫌った「俗学の氣習」とは、講釈による学問の大衆化・浅薄化である。

講師みな一場の説話を作し、務めてその明幽めいゆうにして聴く者の耳に愜なひて阻滯あることなからんことを要む。それ道理はあに一場の説話の能く盡す所ならんや。これ必ず學者を淺迫せんとくに導きて、それをして深遠含蓄の思ひ、從容自得の味はひに乏しからしむるなり(同右)

講釈は、講師の口から出る言葉を直接耳で聞くことによって成り立つが、そのようにして得られた知識は浅薄であり、学問として役に立つものではない。「大氏、耳に由りて目に由らざる者は、能く己が用をすること鮮なし。」(同右)そして徂徠は、このような儒書の講釈を始めたのを山崎闇斎の責任に帰する。

これを訪へば則ち前年闇斎先生といふ者あり、首として朱學を倡ふ。これよりさき諸儒能く閩洛の學を攻むる者あることなし。しかうして闇斎なる者出づるに及びて、海内靡然として風に嚮かふ。凡そ經生たる者は、みなその餘流なり。(同右)

この闇斎学派のような「耳に由りて目に由らざる」講釈学問の仕方では、そこに道が説かれているはずの經書のテキストよりも教師の講釈が重視されるようになる。聴者は講師の言うことを一字一句違えずに筆記し、果ては、教師の咳払いや机をたたく仕草まで書き留めるにいたる。

師の尚ぶ所、弟子これに效ふ。旁ら従り筆を援きて、其の講ずる所の言を録し、前後次第、一字も差へず。甚しきは則ち曰はく、「師是の處に於て一聲咳す、」「此の句に至りて、一撃節す、」と。其の聲音を學び、其の容貌を擬し、自ら謂へり假饒たとひ曾參たることを得ざるも、必ず有若たらんと。(「訳文箋諦初編卷首」)

「荻生徂徠 一九七四、五五四」

講釈を聞いていけば、いちいち書は読まなくても、先生が内容を懇切丁寧に説明して、疑問をすべて解消してくれる。このようにして道の要諦を教えてくれる先生は聖人のように思われてくる。師の神聖視はその〈声〉と身体的行為の痕跡をとどめようとする欲望となり、師を崇拜するあまり、その中身は同じになれなくてもせめて外観だけでも似るように努めるようになる。孔子の死後、弟子の有若が師に外観が似ているということの後継者に持ち上げられようとしたということが起こった。孔子という偉大な精神を失った弟子たちは、せめてその外貌だけでも師に似ているものを師の代わりに立てようとしたのであるが、曾子によって否定された。

『孟子』「滕文公 上」このような、師の身体性の神聖視が、閻斎派の場合にも起こっていることを、徂徠は指摘しているのである。実際、たとえば、閻斎の講義をその高弟である浅見綱斎が筆記した「神代卷講義」には、閻斎の神道の講釈が記されていると同時に、その仕草も記録されている。

大事ヲ云テ聞ス。(中略)ツ、シミト云モノハ心デナケレバ生ゼヌゾ。面白イコトデハナイカ。心ニテナケレバ神ハヤドラセラレヌゾ。ソレデ火ノ神軻遇突智ヲ斬テ五段ニナサレタ。火生土ノワケヨリ合点ノユクコトゾ。サテアノ土ノバラヅシタ処ニハ何モ物が出来ヌモノゾ。土ノジツトカタマリタ処デナケレバ、物ノ生ズルト云コトハナイゾ。ソレデツ、シミト云訓ハ、土ヲシムルト云コトゾ。土ト云モノハ、ヂツトシマリタモノゾ。ヂツトニギリタモノゾ。○此時、先生ヂツト両手ヲ握リテ御見セ被<sub>レ</sub>成候。「山崎閻斎 一九七二、一四三―一四四」

儒教において、師の身体性をエクリチュールのうちに保存しようとする欲望はそもそもの初めからあった。『論語』という書物自体、孔子の語録であり、ここでは、その挙措を語る「郷党篇」だけでなく、その全体がある特定の時と場における孔子の言行が語られており、そこに孔子の〈声〉と身体的行為の痕跡をとどめようとする欲望が働いているのが見られる。『老子』における、言のみが残り、身体性の消失した書とは、この点で対照的である。孔子が弟子たちを魅了したのは、その精神性に依るが、彼らは、孔子の精神と切り離すことができないその身体を含めて、孔子という存在全体を欽慕していたのである。それが語録という形をとった『論語』という書物の特徴である。このように、孔子の弟子たちは、その精神の刻印たる言葉のみならず、〈声〉を含む身体にその聖性を認めていたのであろう。

この孔子の〈声〉の痕跡をエクリチュールに残した語録は、六経に順ずるものとして儒教の經典の中に含まれ、儒学の制度の中に取り込まれ、注釈という中国的学問の中に定着してゆく。朱子はその新たな再解釈を体

系化させ、儒学の新たな体制を作り出した。同時に、その弟子たちとの問答が、孔子の場合におけるよりもはるかに体系的に記録され、分類されて『朱子語類』として残された。そこには、朱子の話した言葉がほとんどそのまま記録され、朱子の〈声〉の痕跡がエクリチュール化される。孔子とその弟子達の行為が、ここでも繰り返される。闇齋学派においては、この師の〈声〉を含む身体をエクリチュール化しようとする欲望が繰り返されるのである。それは、彼らが、闇齋とその〈声〉を受け継ぐ弟子の〈声〉と身体において朱子や聖人の教えが具現化され、眼前に現れるさまを目撃したからである。徂徠は、闇齋派における師の身体性の神聖化を、エクリチュールを重んじる立場から戯画的に描いているが、闇齋の弟子たちにとっては、その身振りや声は違った意味を持って受け止められていただろう。彼らは、そこに説かれている内容が師の身体において聖化され現前するさまを見ていたのである。徂徠が崎門の講釈に不信感を抱いたのは、学問の大衆化、世俗化であるが、その向こうには、このような崎門の口承的方法がはらむさらに深刻な問題を予感していたに違いない。

### 三 崎門の講釈における〈声〉

崎門の講釈については種々の言説・伝説が残されている。それは、徂徠が非難する、学問の大衆化とは性質の異なる、というよりもそれとは一見して正反対に見えるものもある。たとえば、原念齋の『先哲叢談』は闇齋の講義の峭嚴苛烈な雰囲気을伝えている。

闇齋、天性峭嚴、師弟の間、儼として君臣の如し。教を受くる者は、貴卿巨子と雖も、之を眼底に置かず。其の書を講ずるや、音吐鐘の如く、面容怒るが如し。聽徒凜然として敢て仰ぎ見る無し。〔原念齋、一二

崎門の三傑の一人である佐藤直方は、入門を一時拒否されているが、闇齋に師事してからも、その講義の厳しさに辟易していたと『先達遺事』は伝えている。

佐藤子嘗て云ふ。昔、闇齋に師事せしとき、其家に到り戸に入る毎に、心緒惴々として獄に下るが如し。

退いて戸を出づるに及び、則ち大息して虎口を脱するが似しと。〔稲葉正信、一一〕

また、闇齋高弟の一人である浅見綱斎の講義は、師の講義に輪をかけた厳肅なものであった。

綱斎、晩に錦里に講授す。師弟の間の嚴峻なること又た闇齋よりも甚し。先君子、嘗て其講筵に侍す。課会の日、門人函丈に侍座すること實に臣下の君前に在るが如し。業を請ひ益さんことを請ひ、及び講談中、語勢の段落ある毎に聽徒唱諾して叩頭す。一章一節を解し了る毎に聽徒を呼んで曰く、「咸な且く此の如く会し去れ。」と。聽徒又た一々叩頭す。〔稲葉正信、二六〕

このように闇齋の講義の峭嚴苛烈さは、闇齋のみならず、崎門一般の特徴とも言うべきものであるが、その根本にあるのは、自らの学が堯舜・孔子・朱子と受け継がれてきた儒学の真のあり方を自らが忠実に受け継いでいるという「正統」意識「丸山真男、六一六以下」である。この意識は自らと異なるものを排除しようとする。闇齋の最初の著作は、「闢異」であり、朱子の異端・異学糾問の文を抜粹編纂したものである。異端を正すためには、まず宗とすべき学の正統がなければならない。それを闇齋は朱子に見出したのであった。山田慥齋の「闇齋先生年譜」（天保九年）には、闇齋晩年の天和二年、病の中で次のように言ったことが録されている。門人に語りて曰く、我が学朱子を宗とす。孔子を尊ぶ所以なり。孔子を尊ぶは其の天地と準ずるを以てなり。中庸に云ふ、仲尼は堯舜を祖述して文武に憲章すと。吾れ孔子朱子に於て亦竊に比す。而して朱子を宗とするも亦苟も之を尊信するに非ず。吾れ意ふに朱子の学、居敬窮理は即ち孔子を祖述して差はざる者なり。故に朱子を学んで謬る、朱子と共に謬るなり。何の遺憾か之有らん。是吾れ朱子を信じて、亦述べ

て作らざる所以なり。汝が輩堅く此意を守つて失ふこと勿れ。〔阿部隆一、五六五〕

闇齋はこのように朱子とともに誤つて悔いなきと言つてはばからなかつたが、その弟子は、闇齋とともに誤つて悔いなきと公言していた。「植田玄節篤く闇齋を信ず、嘗て云ふ。「師の説、若し差謬あらば、則ち吾れ同じく誤るを辭せず。」〔稲葉正信、一七〕この師に対する信仰の篤さは師から弟子へと受け継がれてゆく。闇齋派独特の強烈な正統意識のなせる業と言つていいであろう。

この正統意識と「闢異」の精神は、崎門内部においても破門や絶交を繰り返させ、「崎門の絶交」と呼ばれることになる。「丸山真男、六一六」崎門の外部に対しては、官学である林家に対しても容赦することがなかつた。批判された林春齋は、「今年聞く、性理を高談して、以て程朱の再生となし、而して文字を擲ち、博識を以て妨げありと称し、而して余輩を指して俗儒となす者、亦これあり。彼彼たり我我たり、道同からざれば則ち相爲に謀らず。余は唯家業を守らんのみ。」と言つて、「闇齋の攻撃には、一切相手とならぬ方針を取つた」。「徳富蘇峰、二八九―二九〇」この場合は、市井の一儒者に過ぎなかつた闇齋の学が自らを正統として官学の不純さを突いた例であるが、この正統意識が権力と結びついたとき、排他的な思想弾圧が生ずる。それが山鹿素行の場合である。

破門絶交で有名な闇齋ではあるが、会津の領主であり、家光の異母弟であつた保科正之との関係では、交わりを全うしている。闇齋の講釈は、ここでも効果を發揮したらしい。寛文六年八月十日、闇齋は正之の前で四書を講じ終わった。その講釈は、「吟味殊に詳しく、講釈の勝手能く仕り候由に候」と「千とせの松」にある。「前田恒治、三九」その寛文六年の冬、保科正之は山鹿素行を『聖教要録』において朱子学を誹謗したかどで赤穂に流罪にした。正之の言行録「土津靈神言行録」には、十月三日、山鹿素行が赤穂に配流されたという記事に続いて、正之が老中に言つた言葉が記されている。



十月三日置<sub>二</sub>造言者山鹿甚五左衛門於播州赤穂<sub>一</sub>、前<sub>レ</sub>是靈神謂<sub>二</sub>老中<sub>一</sub>曰、当世有<sub>二</sub>造言者<sub>一</sub>、是惑<sub>レ</sub>世誣<sub>レ</sub>民之賊也、可<sub>二</sub>嚴禁<sub>レ</sub>之、老中領<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>」〔統群書類従完成会、二六二―二六三〕

「惑世誣民」は、朱子の『四書集注』中の「大学章句序」にあつて、諸子百家等異端を非難するときに使われた言葉である。（「其他權謀術數、一切以就功名之說、與夫百家衆技之流、所以惑世誣民、充塞仁義者」）。すなわち、朱子の異端邪説としての諸子百家等に対する非難の言葉が、朱子学を『聖教要録』において批判した素行に対して、正之の口から発せられたものとして描かれている。山鹿素行の赤穂配流が、闇斎の四書講釈が行われて間もない時期に決定されたことを思えば、この正之が用いた朱子の言葉に、自らの正統性を強く意識していた闇斎の講釈の〈声〉が反響していても不思議ではない。

#### 四 崎門の文体

崎門の思想伝授の仕方に関しては、大江文城によれば、「室町時代明経家及び、五山僧の師説、抄本に模したもの」であらうと言われる。

この学派「闇斎学派」にては、その師の講義を、筆録し、また門人子弟相伝写し、之を熟読玩索したのである。今日に傳つてゐる、講義、講読、口義、師説、筆記等いふ類は皆それである。室町時代明経家及び、五山僧の師説、抄本に模したものであらう。氏名、年月の記されてゐないものは、確實にその講者を知ることが出来ない。而して此等崎門の人々は、丸本全体の講義をすることは極めて稀で、多くの場合は、その要処々々を揚げ、全力を之に集注したものである。「大江文城、一八八一―九」

ただ、家学伝授という伝統的な制度が、闇斎学派に受け継がれていったという単純なことにはならないであ



ろう。崎門においては、学説の正当性・正統性をめぐっての内外での議論・闘争がある。学問は単に知的な対象ではなく、全身全霊をかけた理解・「体認」が求められた。講義に用いられた言説のありようも、「体認」を迫る言葉である。

闇齋の講義には、言葉の〈声〉の「強制力」〔川田順三、一九四〕が遺憾なく発揮されていることは、次のエピソードに明らかである。

諸生毎に竊に相告げて曰はく、吾儕未だ伉儷を得ず、情欲の感、時に動きて自ら制すること能はず。則ち瞋目して先生を一想すれば、欲念頓に消え、寒からずして慄すと。〔原念齋 一九九四、一二〇〕

闇齋の峻厳な〈声〉を伴う身体イメージは、弟子の脳裏に刻印されて、彼らの行動を規制するものとなっていた。徂徠はこのような闇齋を筆頭とする崎門の厳格な人間像を「人柄悪敷」(「徂徠先生答問書」という言い方で表現している。このような厳格さは、江戸時代においても朱子学者一般の特徴と考えられていたが、日本におけるそれは、闇齋に始まると考えられていた。

君修云、朱子文集ヲミレバ朱子ノ人柄知ラル、也、今云、朱子ノ窮屈ナル様成人トハミヘズ。今ハ學問スル人ノ朱子流ノ人柄ノ偏屈ナルハ、大カタ山崎闇齋ヨリ始レルナルベシ。山崎ハ氣違ノ様成人也ト云傳ヘタリ。〔文會雜記〕〔湯浅元禎、六一二〕

「氣違ノ様成人」闇齋の厳格主義が、弟子に感染するような形で受け継がれて行く。

このような崎門の講義の言語の文体にも一種独特な性格がある。崎門朱子学のキーワードは「敬」であるが、この言葉の「真意」を伝えようとする闇齋の言語について、子安は以下のように言う。

崎門の〈講義〉における言語とは、講師の把握する〈真意〉が聴徒の心に直接的に伝えられ、体得されることを求めて語り出される言語なのである。それはあの多くの擬態語的表現を含み、メタフォリカルな表

現を多用する独自の口語的語法を交える言語であった。「敬」の〈真意〉はこの言語をもって、一七、八世紀の日本人の心に直接的に伝えられ、人々に「体認」されることが求められるのである。「子安宣邦、六八一七〇」

子安の言う「独自の口語的語法を交える」闇齋の言語とは、たとえば次のようなものである。

扱敬ト云ヘルハ何ノ子細モ無ク、此心ヲ鬱乎々々ト放チヤラズ、平生吃ト照シツメルヲ敬ト云ゾ。(山崎闇齋「敬齋箴講義」「山崎闇齋 一九八〇、八一」)

「鬱乎々々ト」「キツト」というような日本語の擬態語は、理性に訴える言葉ではなく、感性、つまり身体性に訴えかけてくる言葉である。闇齋はこのような言語を用いて「敬」の「体認」迫ってくるのである。

浅見綱齋の講義にも同じような傾向が見られる。朱子学では、「理」は「性」として人間に与えられ、初めから備わっているものである。したがって、「仁」という徳は、母が子にひたすら注ぐ愛情であると同時に、聖人の民を思う愛情でもあり、この両者に、差がないことを「誠意ノ工夫」によって「体認」することが大事だと綱齋は言う。

誠意ノ工夫ヨケレバ、天地ノ間キラリトミヘテ、明ニ万理ガミユルゾ。ナニモカモ疑ハナキ者ゾ。只人ハ誠実ガ本ナリ。母ノ子ニ乳ヲノマスルニ抱キカ、エテノマスルハ、カハイヒト思フノミ。子モ母ヲシタフ心ノミ也。コレヨリ外ニ仁ノ意ハナイゾ。道ト云モコ、ゾ。ソコデ子ガワルサスレバ、ツメリタ、キテナカセ、病アレバ灸ヲシテヤル、アツガツテナクゾ。メイワクガリケレドモ、本コノ心子ヲ悪ンデスルニアラズ、イトヲシイカハイ、ト思フ心カラスルゾ。コレ聖人天下ノ民ヲ思フ心コレニカハル事ナシ。コノ心ニ一毫ノマジリモノハナイゾ。ソレユヘ道ハ近ク教ヘ近ク心ニシルデナケレバ道トハイハレヌゾ。聖人ノ意味気象ヲシラネバ学問トハイハレヌゾ。ソレヲ知タモノハ異国ニモスクナシ。日本ニハナヲ開闢ヨリコ

ノカタナイゾ。山崎嘉右衛門殿ナラデハナイゾ。ソレデ聖人ヲヨフ知タメイヨナ人ゾ。常々ノタマフ処只右ノ意ゾ。(多田亀運筆録「浅見先生学談」〔阿部隆一、五八七〕)

学問は、「誠意ノ工夫」によって、「道ハ近ク教ヘ近ク心ニシル」というような形で天地の間の万理が「キラリ」と明らかに見えなければならない。このようにして「聖人の意味気象」を知り、道を行うことが重要なであつて、ひたすら経書を尊重し、その訓古注釈に精を出すことが大事なのではないと言う。

聖賢ノ道ハ尊ムベシ。ソレヲサイライシク経書ヲイタゞキナドシテ尊ハ、ソレガ異端ト云モノゾ。(同右) 経書というテキストが有難いのではなく、「聖賢の道」自体が大事なのであり、それは朱子を通じて山崎闇斎に受け継がれている。自分はただ師である闇斎の「落穂ヲヒラウテ」いるだけだ、と闇斎は言うのであるが、そう語る言葉の文体自体、闇斎の文体を引き継いでいる。

崎門の学の特徴として、その口承性が言われるが、それは、このような形で、始祖である闇斎の〈声〉が伴う峻厳性と、その口調、独特な文体を引き継ぐ形で行われたのである。

## 五 徂徠「目の学問」

初めに述べたように、徂徠はこのような崎門の講釈という学問伝授のあり方を否定した。それでは、徂徠自身は崎門の口承性を否定して、それに代わるどのような学問を目指していたのか。

徂徠が闇斎学派の講釈の害を言う時、彼はその前提となつてゐる日本人の一般的な漢文の読解法である訓読を否定する。仏典を読むときのように、漢字の音を連ねて読む読み方を当時の日本人が知らなかったわけではないが、それでは意味が通じない。日本語しか知らない聴衆を相手にして話すとき、テキストである漢文は伝

統的な方法である訓読によって読むしかない。儒家經典のテキストの「本義」に迫ろうとする時、徂徠の目に映じたのは、訓読という日本的漢文読解の方法が、それを阻害しているという状況であった。

講説の間、業已すでに和訓を廢すること能はず。故に其の字義を説く、且く和訓に依傍して、勢ひを趁おひて義を成す。聴者但だ其の説の通ずべきを見て、便ち本より然りと謂ひて、其の本義を離るること已に遠きを知らず。〔荻生徂徠 一九七四、五五四〕

聴衆には、あるいは場合によっては講師にも、原文である漢文が中国語であるという意識がそもそもない。講釈するほうは付されている返り点や送り仮名に依拠して、日本語で読んで意味が通ずればそれでよいとし、その訳に従って解釈し、講釈を行う。聞くほうも、その講釈が面白ければ、なるほどと思つて聞く。講釈が古代中国語の原文から離れているかどうかなどについて疑いを発することがない。このような状況では、講釈を聞くものの意識は、講釈者の話のほうに行つてしまい、講釈されているテキストの「本義」に向かうことはない。

当時の日本人は、漢文を和訓という、江戸時代の日本語としては変則である言葉に直して読んでいた。当然そこに中国語の本来の意味と、日本語の間で意味の違いが出てくる。また、日本語と中国語の語順が違うから、中国語を転倒させながら読んでいたが、それが習いとなつていくからその自覚がない。また、和訓の日本語も当時の日本語ではなく、読んですぐに分かるものではない。徂徠にとつては、この日本人が平安朝後期以来なずんできた訓読という習慣を排することがまず最初に為されなければならないことであつた。

文字はみな華人の言語、この方に廻ち和訓顛倒の讀あり。これと和語を華言に配する者、しかうして中華・この方の語言は、もとおのづから同じからず、得て配すべからず。故にこの方の學者字義を知らざるは、みなこれに由りて累を作す。仁齋が聰明と雖も、また未だ免れざる所なり。けだしその幼より習読する

所、知覚せざるの中に癩する者のみ。しかるに洛下の諸生、みな仰ぐこと山斗のごとくし、その書を服習し、その言を模楷とす。迺ちこの眼を移して以て中華の書に向かはば、その害あに尠なからんや。(中略) この方、字を讀むに、音あり、和訓あり。和訓はまた和歌の語、俚語と同じからず。しかうして音を以てこれを讀めば、大いに高遠艱深、人情に遠きことを覺ゆ。和訓を以てこれを讀めば、迺ちその平易にして、人情に近きことを覺ゆ。更に換ふるに俚語を以てすれば、いよいよますます平易なり。同じく一字にしてその殊なることかくのごとき者は、みな聲響のせしむる所なり。ただにこれのみならず。華人のその語におけるがごときも、またみな、義、音響に由りて殊なり。この方の學者、誤りて聖賢の言を會するは、みなこの累多し。予近ごろ華音を學び、かの方の俗語を識る。しかうしてのち見る所いよいよたた平易なり。〔荻生徂徠 一九七六、二五六一九〕

訓読の代わりに徂徠が勧めるのは、当時の中国音で經書を読むことである。すなわち、徂徠の同時代人の中国人と同じ方法で經書を読むこと、このことによって、訓読のような転倒して読むという不自然な読み方を防ぐことができ、テキストのあり方に忠実な読み方に一歩近づくことができるのである。〈声〉という観点からすれば、従来は、訓読という日本人が発明した〈声〉の制度によってテキストを読んでいた。しかし、この〈声〉はテキストが本来持っている意味作用を十全に發揮するような〈声〉ではない。テキストの本来持つ意味作用に近づくためには、同時代人の中国人が読んでいる〈声〉によってテキストを読むことが必要である。これは現代の中国文学・哲学・歴史研究者が行っていることであり、現代の常識と一致する。

この様な読み方をするので、和訓による転倒読みや、日本語の意味を中国語に転移するような読み方は防ぐことができるが、しかし、このような読法も十分な読み方ではないことを徂徠は意識していた。当時の漢字の発音が、古代中国語の発音と違っているということも当然徂徠は知っていたが、それだけではない。徂徠は、

中国語で書かれた経書のテキストは、日本語であれ中国語であれ、音声によってその意味作用を十全に捉えることはできないということを意識していたのである。これは表意文字という中国語のエクリチュールが本来持っている問題である。

中華の人多く言へり、「讀書、讀書、」と。予れば便ち謂へり、書を読むは書を見るに如かず、と。此れ中華と此の方との語言同じからざるに縁りて、故に此の方は耳口の二者、皆な力を得ず、唯だ一雙の眼のみ、三千世界の人を合はせて、総て殊なること有ること莫し。一たび讀誦に涉れば、便ち和訓と廻環顛倒とあり。若し或いは従頭直下、浮屠の経を念ずるが如きも、亦た此の方生來の語音に非ざれば、必ず思惟を煩はす。思惟纔に生ずれば、何に縁りて自然に中心に感發せんや。「荻生徂徠 一九七四、五五九」

徂徠にとつて、漢文を読むとき重要なのは、「自然に」感じ、理解できるということであつた。中国人のように漢文が母語でない日本人にとつて、音声によつて読もうとしても彼我の理解に差が出るのは当然であるが、漢字という文字を見ることにおいては、日本人も中国人と同等である。したがつて、日本人にとつて、漢文を読むときに大事なのは目であり、漢文は音声で読むのではなく、目で「見る」という形で読まれなければならない、ということになる。

普通本を読むときは声で読むものだと思われている。これは声に出して読む場合でも、黙読の時の内言による場合でも同じである。特に、表音文字による言語を使用している地域の人間、すなわちヨーロッパの人々はそう思っている。これは彼らの言語が音声中心的言語であることによる。日本人が漢文を訓読する場合は、中国語と日本語で語順が違つているので、原文とは順序を違えて読まなければならない。それはすでに原文の思考法からは遠ざかつている。お経読みにして順序を違えまいとしても、意味が自然に頭に入つてこないのか意味を取ろうとして頭脳をわずらわす必要がある。このときすでに、中国人とは「自然に中心に感發」するか

どうかで、読みの経験に差が生じている。このようにテキストを音声的に読むということでは、中国人と日本人の理解の中に差が出るが、幸いなことに中国語は音声中心的言語ではなくて、視覚中心的な言語である。漢字という文字は、その中に音符を含んでいたとしても、それが重要であるわけではなく、エクリチュール自体が意味作用の中心をなしているような言語なのである。この視覚に訴えるエクリチュールは、中国人であろうと、日本人であろうと、差別なくそれを見て、そこから意味を知ることができる。「三千世界の人を合はせて、総て殊なること有ること莫」いのである。

漢詩について詩趣というようなことが言われる場合、これも、訓読の〈声〉で分かるものではなく、目が文字に熟してそこに「一種の氣象」を感じ取るのでなければならぬ。

詩話・文評の類に、某の文は高華、某の篇は偉麗、或いは清雅、或いは間曠、或いは雄深、或いは雅健と説くが如き、又た杜詩に聲有り色有り、味有り力有りといふ類の如き、如し目の文字に熟することの久しき、義趣の外に、別に一種の氣象、來たつて吾が心に接する者有るを覺ゆるに非ずんば、則ち何に由りて識別せんや。(荻生徂徠 一九七四、五五九)

このように、エクリチュールという目に対して意味作用をなすものを媒介にしなければ、漢詩文を真に理解し味わうことはできないというのが、徂徠の根本的な考え方であった。徂徠が唐語を習得したことは、現代的な中国文学・哲学の学習法の先駆として、しばしば注目されるが、しかし、それは徂徠にあつてはさして重要な問題ではなかった。徂徠にとつては、〈声〉と耳による方法では漢文を十全に理解することはできず、エクリチュールと目による方法こそが漢文を真に理解する道であるということが重要なことであつた。さらに、講釈の〈声〉は、その威圧的で強制的な力により、訓読という不十分な漢文解釈法による解釈を押し付けようと、各人の自由で自主的な解釈の力を奪おうとするものである。訓読という〈声〉の制度による解釈は、徂徠にとつ



て、このように個人の自得の力を制限しようとする強制力として働くものであった。徂徠の言う「目の学問」とは、そのような〈声〉の束縛から精神を解放し、自由な解釈を獲得する方法として主張されたものであった。

## 六 「道」の黙識

以上述べた徂徠の思考は、徂徠の生涯の前期、四十歳のころまでに属するものである。しかし、ここに見られる徂徠の思考のパターンは、後期徂徠学における新たな「道」の理解を切り開く思考の原型となるものであった。

子安が言うように、後期徂徠学において、「道」は文<sub>ニ</sub>礼楽であると考えられ（「文とは道の別名、礼楽を謂うなり」）、それは概念的には捉えることのできないものであり、「黙して知る」しかないものであるとされた。「子安宣邦 一九九〇、一三三七」。『論語』「述而篇」の孔子の言葉、「黙してこれを識り、学んで厭はず、人を誨へて倦まざるは、何ぞ我れに有らん哉」に対して、徂徠は次のように解説する。

「黙して之を識る」は、言はずして諭<sub>さ</sub>るなり。學の道は、黙して之を識るに在り。何となれば、先王の道は禮・樂是れ已<sub>のみ</sub>。禮・樂は言はず、その義を識らんと欲する、あに言の能く盡<sub>つく</sub>すところならん哉。之を習ふこと久しければ則ち自然に諭ること有り。ゆゑに「子は言ふこと無からんと欲す」（陽貨篇）。門人之を問ふに及んで、しかうして曰く、「四時行はれ、百物生る」と（同上）。學の道はそれ斯<sub>かく</sub>の若き乎<sub>か</sub>。

（荻生徂徠『論語徴』「荻生徂徠 一九九四一、二五七」）

訓読の〈声〉がその限定性のゆえにエクリチュールの意味作用を尽くすことができなことを説いて、徂徠は「目の学問」を主張した。限定しようとする〈声〉を逃れて、「黙して知る」目による学問を、それに代わる

方法としたのである。礼楽とは「事」であり、黙して語らない。概念としての限定性を持つ言語によって、「事」としての礼楽の持つ意味を尽くすことはできない。それは習練によって、自得するほかないものである。

ああ、先王の思ひは深遠なり。千載の上に在りて、すでに言語の教への以て道を尽くすに足らざることを知る。この故に礼楽を制作して以て人を教ふ。しかるに後の学者はなほかつその教へを捨てて、ただ言語にのみこれ務む。それその礼を捨てて学ばしめずして、己の言を以てかの先王の礼を尽くさんと欲す。まさにその量を知らざるを見るのみ、これをかの規矩準繩を捨てて用ひずして、「汝いやくしくも吾が言を用ひば、すなはち規矩準繩を舍つといへども、また以て方円曲直をなすに足る」と曰ふに辟をふ。あに妄ならずや。(弁名 上 礼)〔荻生徂徠 一九七三、七三二〕

このことを理解せず、道を「理」捉えようとする朱子学のありようを、徂徠は「後人詩を知らず」という言葉で表現する。「子安宣邦 一九九〇、二二九」。漢文の豊かなニュアンスが訓読という〈声〉によっては十全に享受することができないものであり、「目の学問」よってはじめてそれが可能であったように、礼楽という「事」もまた言語や概念、あるいは「理」の思想によっては十全に捉えることができず、習熟という「黙識」によるほかないものである。

けだし先王の教へは、禮樂のみ。その意に以爲へらく言の益を爲すこと少なきなり、ゆゑに禮樂を以てこれを教ふ。(中略)夫れ禮樂は事のみ。言語あること莫し。亦たその 先王を尊ぶこと天の如し。ゆゑに天を引きて以てその言ふことを待たずしてこれを黙識すべきことを明らかにするなり。夫れ禮樂の教へは、黙してこれを識るに至りて、その義は窮盡する有ること莫きなり。(『論語徴』〔荻生徂徠 一九九四 三〇一—三〇二〕)

ここに、徂徠の思考にある根底的なパターンがあるといつてよい。礼楽は、言語によってそれを言い尽くす

ことはできない。この場合は目だけではなく、身体全体を用いた習練によって知るより他はないものである。概念による理解は、礼楽の豊かな味わいとしての風雅文采に到らせてはくれない。(声)という耳口による学問も、概念による理解も、事としての「文」に決して到達させてはくれないのだというのが、両者に共通する徠の思考のパターンである。

同時にまたこのことは、テキストを前にしての人間の自由の問題とも関わっている。徠は、宋儒の道の理解の仕方の観念性が、是非善悪を明確にすることを好み、「風雅文采のびやかなる」事としての「道」のありようを損なうとともに、人間の性格を狭歪にし、人格を損なうものであると考えた。

宋儒之経學につのり候人は、是非邪正之差別つよく成行、物毎ニすみよりすみ迄はきと致したる事を好み、はては高慢甚敷敷多く成申物に候。風雅文采之のびやかなる事は嫌ひニ成行、人柄悪敷成申候事、世上共ニ多御座候。(徠徠先生答問書)〔荻生徠徠 一九六六、二二八〕

この「人柄悪敷」なった典型的な例として挙げられているのは、山崎闇斎と浅見綱斎である。

山崎・浅見が人柄も大形御聞傳可被成候。是學様の悪敷而已ニても無之候。元來其學流之偏なる所より出たる事ニて候。世上にて俗人之申候は、學問したる人は人柄悪敷と申候事偽にて無之候。(同右)

それに対して、徠徠門の学風は、各人の自主独立を重んじ、自立性を尊重し、その個性に応じて学問を發展させる自由な学風であることが強調される。

愚老が門風は、只如此誰ニもたよらず直ニ古聖人之書より見開き候を専途に仕候。(同右)

かくして、徠徠学の目指したのは、自由で自立的な人格による、経書の新たな読解であり、「道」の風雅文采を存分に享受することであった。

## 七 結びにかえて

闇斎学派の思想が口承的な方法によって受け継がれていったことは、上に述べたとおりである。その〈声〉は強制的な力を持ち、弟子の行動を規制した。自らの学説の正統性を師闇斎の〈声〉の人格的強制力によって信じる彼らは、師の使用する言語的多様を特徴とする言語を用い、それがまたその弟子によって使用されていった。専門の使用する言語的・思想的同質性がここから生まれてくる。それは、そこに説かれている「道」の正統性を自らの身体のうち再現することを迫るような〈声〉であった。

このような専門において制度化されてゆく〈声〉に対して、前期徂徕学の「目の学問」の主張がある。それは闇斎の講釈の〈声〉を否定し、それが強制しようとする朱子学の正統性を「目の学問」によって否認し、テクストとのエクリチュールを通じての交渉によって、解釈の自由を取り戻そうとする試みであった。それは、理学の概念言語による解釈によって失われた「道」の風雅文采を、「黙識」によって取り戻そうとする後期の徂徕学の試みに通底する考え方であったのである。

しかし、この「黙識」において、徂徕の〈声〉はどこに行ったのか。まったく消失してしまったのか。このことについては、また稿を改めて論じなければならぬ。

## 引用文献表

- 阿部隆一、「崎門学派諸家の略伝と学风」『山崎闇斎学派』、岩波書店、一九八〇
- 稲葉正信、「先達遺事」『日本思想家史伝全集 第十八巻』、東方書院、一九二八
- 大江文城、「本邦四書訓点并に注解の史的研究」、関書院、一九三五
- 荻生徂徠、「徂徠先生答問書」『近世文学論集』、岩波書店、一九六六
- 荻生徂徠、「荻生徂徠」、岩波書店、一九七三
- 荻生徂徠、「譯文筌蹄初編卷首」『荻生徂徠全集 第二巻』、みすず書房、一九七四
- 荻生徂徠、「護園隨筆」、『荻生徂徠全集第十七巻』、みすず書房、一九七六
- 荻生徂徠、「論語徴1」、平凡社、一九九四1
- 荻生徂徠、「論語徴2」、平凡社、一九九四2
- 川田順三、「声」、ちくま学芸文庫、一九九八
- 子安宣邦、「事件」としての徂徠学』青土社、一九九〇
- 徳富蘇峰、「近世日本国民史一六 徳川幕府上期下巻 思想篇」、明治書院、一九三六
- 「土津靈神言行録」『統々群書類従三』統群書類従完成会、一九〇六
- 原 念斎、「先哲叢談」平凡社、一九九四
- 前田恒治、「会津藩における山崎闇斎」西澤書店、一九三五
- 丸山真男、「闇斎学と闇斎学派」『山崎闇斎学派』、岩波書店、一九八〇
- 山崎闇斎、「神代巻講義」『近世神道論 前期国学』、岩波書店、一九七二
- 山崎闇斎、「敬斎箴講義」『山崎闇斎学派』岩波書店、一九八〇
- 湯浅元禎、「文會雜記」日本随筆大成 第一期卷七、吉川弘文館、一九二七