

## 方法としての「信」——疑問・批判の根底（一）

豊澤

一

### 【要旨】

本稿は、近世中期の儒者・荻生徂徠（一六六六―一七二八）の思想の理解を通じて、学問における「信」と「疑」の問題の考察を試みる。われわれは、疑問を懐き、批判的であることの価値を信じて疑わない。確かな知は、懐疑から生まれる、というのが近代の常識である。この点は、福沢諭吉（一八三四―一九〇一）が『学問のすゝめ』で説いて、説得力がある。ところが、荻生徂徠の『徂來先生答問書』には、疑問を抱くことに対する抑圧とも読みとりうる部分がある。それは、時代遅れの思考と蔑棄するにはどうやら勿体ない何かを示唆しているようなのである。学問における懐疑の根底には方法的な「信」とも言うべきものがあつて支えており、そうしてはじめて懐疑も思考も豊穡となるのではないか、ということである。

まず、徂徠の学問観の成立の経緯を辿る。徂徠の方法としての「信」は、徂徠の学問観全体のうちに位置付くからである。徂徠は、人の心のあり方、知見、思考が、時間と空間とに制約されてあること、また、その制約故に、自らのあり方を自覚できないことを、「クルワ」論として展開する。そのいわば自閉的状态を越え出る営みが学問なのである。そしてその先に方法としての「古文辞学」が位置する。言葉を古代に返し、古代社会における言葉と、それに対応する制度文物を明らかにしようとする。制度文物をもたらしただ精神は、一朝一夕には知り得ない。それは、長い時間をかけて習<sup>な</sup>れ熟する果てに望みうることである。そこに「信」が要請される所でもある。（以下、次号）

## 方法としての「信」——疑問・批判の根底（一）

豊澤 一

われわれは、教育の場において、疑問を懐き、批判的であるように奨励されてきた。同時に、軽率に信じてはいけない、とも教えられてきたはずだ。教師自身が、冗談紛れに、「先生の言うことだっただって簡単に信じてはいけない」と言うことすらあったのではないか。信ぜず、疑い、批判することによって、はじめて確かな知が獲得される、と教えられてきた。そこでは、「信」は、「知」と乖離するものであって、たとえ「迷信」ではないとしても、せいぜいのところ根拠の定かでない「信念」でしかなかった。とりわけこの十数年は、オウム真理教事件やら、イスラム世界をめぐる解決困難な問題やらとからめて、「信」それ自体が危険視されかねない勢いであった。こうした事態そのものは、敗戦以前の近代日本の「臣民」創出教育に対する反省を踏まえたものでもあって、当然あるべき流れであったのだろう。それどころか、日本の精神風土には、懐疑精神、批判精神が欠如していた、い

や、未だに不足している、と「日本文化論」風に評されることがあることを想起すれば、担うべき「民族的」課題ですらあったのである。この点を、近代初頭において、福沢諭吉（1835～1901）がつとに指摘していたことを、後に見る。

さて、荻生徂徠（1666～1728）の書簡集『徂來先生答問書』に、疑問を抱くことに対する抑圧とも読みとりうる部分があつて、いささか奇異の念をおぼえるとともに、徂徠にしても所詮は前近代の儒者なのだ、と考えて長く放置していた。しかし、よくよく考えてみると、徂徠の論も一顧だに働かないかと言えば、どうもそうではないらしいのである。そこで、本稿はその論を紹介しつつ、学問における「信」と「疑」の問題を考察することとする。結論を予め提示しておけば、「疑」の根底には方法的「信」とも言うべきものがあつて、そうしてはじめて豊穡な思考となるのではないか、ということである。

まず、福沢に「疑」を先立てる思考を見よう。

## 一、疑のすゝめ

『学問のすゝめ十五編』（明治九年七月出版）は、「事物を疑つて取捨を断ずる事」との章題を掲げた後、冒頭において「信の世界に偽詐多く、疑の世界に真理多し」\*1と道破する。福沢に拠れば、世の人々は、他人の言、世間の風聞、神仏・卜筮、民間療法、等々を信じ、案に相違して不幸に陥っている。それらには真理が少なく、嘘偽り・欺瞞が多からざるを得ないからである。それに対して、文明の進歩は、あらゆる事柄について、その実際の「働きの趣き」（活動・作用とその効果・結果）を詳細に検討して真実を発見するところに由来する。そうした文明の源は「疑の一点」である。そう述べて、福沢は、先ず、ガリレオ、ガルヴァーニ（一八世紀イタリアの解剖学・生理学者。生体電気説創始者）、ニュートン、ワット等の自然科学における新説、発見、発明を例に挙げ、それらは、皆、「疑いの路に由つて真理の奥に達した」ものだと主張する。なるほど自然科学においては不審（不信ではない）の念を起こさなくては探究も始まらない。福沢は、さらに人間社会の事象についても同

様だと言う。たとえば、奴隷制度廃止、宗教改革、アメリカ独立、フランス革命等は、旧套・旧習に疑いを差し挟んだところに淵源する。疑いから様々な議論・諸説が生ずるが、その多様な「異説争論」こそが真理への道であり、人事を進歩せしめるものだ、と福沢は続ける。このように、欧米の人々が、疑いを出発点とし、議論の多様性を媒介として、真理、ひいては文明へと進歩したのに対して、日本を含むアジアの人々は、「虚誕妄説を轻信して巫蠱神仏に惑溺し」、また「聖賢」とされる者の言説に籠絡されている。この両者の「品行の優劣、心志の勇怯」は比較にならない——つまり、欧米人の品行は優れ、欧米人の心志は勇であるのに対して、アジア人の品行は劣り、アジア人の心志は怯（おじ、おびえる）である——とまで言うのである。

現代の多元的な価値観からすれば、こうした福沢の言に、啓蒙主義者に通有の典型的な倨傲を看取することは容易である。しかし、今はそれを描き、ここでは、多分われわれの模範となった疑問・批判の（近代日本における）初発の姿を見れば足りる。

さて、以上は、岩波文庫版で九頁強の『十五編』のうち最初の二頁で述べていることにすぎない。残り七頁は、それまでの論調をいささか転ずる。「信の世界に偽

許多」きが故にものごとを軽々しく信じてはならないとすれば、同様に軽々しく疑うべきでもない、と福沢は言う。開国以来の西洋文明の受容は、確かに、旧来の習慣に疑いを容れることによつて奏功しつつある。だが、その疑いは、西洋諸国を模倣しようとしてのことであつて、「自発の疑い」ではない。言い換えれば、自らに「取捨の明」（批判・判断の能力）があつてのことではなく、世の大勢に乗せられてのことである\*2。旧物に対する旧来の軽信を西洋文明に振り向けただけのことである。だから、当代の「改革者流」「開化者流」「開化先生」の旧習に対する疑いは、せいぜい、西洋文明に対する軽信の裏返しのの軽信にすぎない。そうであれば、これもまた一種の「惑溺」であつた。福沢は、これらについても具体例を挙げる。煙管、下駄、味噌、豆腐、鰻の蒲焼、茶碗蒸等々が、もしも舶来品であつたならば、どれほどもて囃されたことだろうか。また、逆に、西洋の風俗にして、もしも日本のものであつたならば、輦轡を買つたであろうものもある。さらに、貶損される親鸞と褒揚されるルターとが、東西所を代えて出現したと仮定したら、評価も逆転するだろうと言う。親鸞がもしも西洋に生まれていたらとすれば、彼は、自らの徳によつて人々を殺生から離れさせ、宗教の大趣意たる衆生済度を体した存在と肯

定的に評価されただろう。一方、ルターがもしも日本に生まれていたらとすれば、彼は、人々を塗炭の苦しみに陥れた殺伐野蛮な宗教戦争の元となつた敵対を始めた人として懐疑の目を向けられたであろう。福沢は、改革者流の軽信軽疑に、大勢順応のオポチュニズム、權威依存体質を見ていた。「西洋の文明固まより慕うべし、これを慕いこれに倣わんとして日もまた足らずと雖ども、軽々これを信ずるは信ぜざるの優まに若かず。」

このように見てくると、福沢の主張の眼目は、何でも彼でもことごとく疑いを差し挟め、と勧めることになつたわけではなさそうである。疑つて脱すべきは軽信軽疑の惑溺であつた。学問にいそしみ、自らに拠つて判断し得る「取捨の明」「明智」を具え、「虚心平気活眼」をもつて真実に到達することこそが目標であつた。疑いと言ひ、異説争論と言ひ、すべて、何が確實か、真実かを洗い出すための手段であつた。

こうした福沢の論は、疑問、批判の日本における良質な一典型だろう。それは、猜疑心を以て対象をつきまわし、それから何事も学び得ず、自己の旧来の信念から一步も踏み出すことができない、対象に対する単なる否定とは、一線を画す。どこまでも真理を洞察する手段であり、真に信すべきもの、真に価値あるものの発見を目

指して、自己を超えていく運動であつた。

## 二、徂徠の学問の淵源——南総体験

福沢の「疑」の論は、現代のわれわれにとつても納得が容易であろう。しかし、徂徠の「信」の論となると、おそらく、そうそう簡単には腑に落ちないのではなからうか。それ故、徂徠の学問論全体を素描しつつ、そのうち「信」の論の位置づけを試みよう。

徂徠の父は、館林侯綱吉の側医であつたが、綱吉の忌諱に触れたのだから、「江戸私」に遇う。徂徠十四歳の年（一六七九年）であつた。綱吉が第五代將軍となるのは、その翌年である。少年徂徠は、家族とともに上総に移住する。現在の千葉県茂原市だという。そこに住すること十二年、二十五歳にして江戸に帰還する\*。この間「日び田夫野老と偶処」した、というのが徂徠の表現である。

余幼きとき先大夫に従ひ、南総の野に遜る。都を距ること二百里にして近し。然れども諸侯の国せざる所なれば、君子是を以て居らず。乃ち田農樵牧海鹽

の民と之れ与に処る。性、書を読むを好めども、書借るべき無く、朋友親戚の驩無き者、十有二年なりき。其の時に当りて、心甚だ悲しみて以て不幸と為せし。然れども都人士の俗に染らず、外州民間の事に嫻ひ、此れを以て書を読めば、読む所皆解し、身親しく踐むが如し。後、赦に遇ひて還るを得るに及びて、乃ち都人士の学ぶ者と相離切し、寡陋の学、或は能く一識を發し、時にその右に出づ。是れに由りて遂に虚譽を海内に窃む者は、南総の力なり。仮に予をして天幸有りて、生れてより都下を離れざらしめば、何を以て能く爾らん。亦唯だ都人士たるを得しのみ。故に予、嘗て謂へらく、南総、憲廟（綱吉）の恩に沐する者、藩邸接見の時より多しとす。是れが為の故なり\*。

今や容易には想像しがたいことであろうが、当時の上総は、江戸に近いとはいへ、まったくの農村であつた。読むべき書籍もろくに手に入らず、就いて学ぶべき師もなく、ともに学ぶ友もない。数少ない手持ちの書冊を繰り返し読み抜く以外に、学問の手だてはなかつた。少年徂徠にとつて、それは「不幸」であつた。「不幸」は、江戸からの距離であり、言い換えれば江戸からの疎外で

あつた。しかし、この不幸こそが徂徠をして天下に傑出せしめることとなつた。時は元禄期である。貨幣経済が劇的に進展していた。やがて赦されて江戸に帰還してみると、その江戸という都市空間の十数年間の変貌の激しさ、また江戸と上総の都鄙の落差の甚だしさに圧倒され、徂徠は江戸に対する強い異和感を内にかかえ込むこととなつた<sup>10</sup>。時間・空間の隔たりのもたらすものが鋭く意識され、それが徂徠の思考・学問を他と異なる独特のものに鍛え上げる。自らの学は「南総の力」である、もしも「天幸」があつて江戸を離れなくて済んでいたら、平凡な「都人士」に終わつていたであろう、というのが徂徠のいささか屈折した自己認識である。

このいわゆる「南総体験」によつて、徂徠は(1)独力で書を読み抜く能力、(2)衆庶、農民の生活の実状、いわば人情世態に対する洞察力、(3)自らの置かれた時空を超えて、状況を捉えかえす能力、といった諸能力を身につけることになつた<sup>11</sup>。後年、(1)は古文辞学へと発展する。(2)は性不変化説(「米は米、豆は豆」)、相互に「親愛生養」する民への信頼、為政者の責任論(安民の主張)、等々の儒学説を生み出す。さらに(3)は徂徠特有の「クルワ」論と、「歴史」の学としての学問論——思考の存在被拘束性と、それを打破し超越する

学問——に結実する。本稿では、「クルワ」論から見ていくこととしよう。

### 三、徂徠の学問(二)——「クルワ」を越える

現代においては、関心がありさえすれば、たとえば遠く離れた地の民族対立の複雑な事情も、居ながらにして知ることができる。情報は、言葉であれ映像であれ、空間を越えて瞬時に伝達される。しかし、徂徠の生きた時代は、そうはいかない。徂徠は言う。「たとへば田舎人に都の事を語」としよう。その田舎人がたとえ聡明な人であつたとしても、また如何に巧妙に説き聞かせたとしても、実際に行つたことも見ないこともない都の事情にはなかなか理解力も想像力も及ばない。しかし、その人を「只都につれゆきて二三年も置きたらんには」いつのまにかその人の心のあり方が変化してしまふだろう。知らず識らずのうちに「都人となりて、後は己が故郷の人をみては、心より可笑く」思うようになってしまふ。このように「心まで替りゆくことは、是只染むと染まざるとの違」、都会の風俗に染まるか染まらないかの違い、それに慣れ親しんでいるか否かの違い、に由来する。そう述べて徂徠は、結局、人間とは「此国、今の風俗に染

まり居て、心あわひも智恵のはたらきも、悉く其クルワを出さる」存在であると結論する<sup>7)</sup>。詰まるところ、人間の心境、心のあり方は、自らの属する時代と社会とに規定される。当然、時代と社会とが変われば、それに応じて人間の心境も変化することになる。抽象的に言えば、人の心は時間と空間とに拘束されている、と徂徠は喝破したのである。

なお、付言しておけば、「クルワ」とは、「遊郭、遊里」の意ではなく、城砦の「曲輪」（防御のために土塁や石垣を築いて区画した一定の区域）を意味する。徂徠のこの比喩は巧みである。「クルワ」という言葉には、自らの思考様式を後生大事に保持して立て籠もる、といった自閉的なニュアンスがよくあらわされている。

われわれの心のあり方、物の感じ方、思考の働きなどは、われわれが現在その中に生活する習俗・環境・境遇によって、知らず識らずの内に制約されていて、その枠内から容易にはぬけ出られない。したがって、客観的に思考し判断している積りでも、実は自らの属する時空の「物ずき」<sup>8)</sup>（嗜好）からなかなか離れられないのである。こういった認識は、現代であれば、存在被拘束性の認識としてごく普通のものである。だが、徂徠当時にあつては、稀であつた。

こうした認識を獲得したことについては、先述したように、「南総体験」が与つて力があつた。少年時に江戸という「クルワ」の外に放逐され、時を隔てて青年になつてから再び「クルワ」の中に戻つたという体験は、その「クルワ」のありさまを鮮やかに徂徠の目に映じさせることとなつた。内にとどまつたままでも、外に出て行つたままでも、生じない事態である。往きて還るといふ空間の移動が、「クルワ」をその外に立つて見ることを可能とし、内外の比較の目を鋭敏にした。また、ほんの数ヶ月では、いや数年でも、時間の力はさほど感じられなかつたかもしれない。「十有二年」間というのが期間としては絶妙だつたか。なおかつ、十代から二十代にかけてであることが決定的であつたか。五十歳代であれば、たとえ時代の変貌に驚く感受性があつたとしても、慨嘆に流れてしまつて、認識のあり方を揺すぶられはしなかつたのではなからうか。ともあれ、時とともに世が遷ることとを強く意識することとなる。

徂徠の「時」の意識は、「十有二年」を越えてゆく。先ほどの田舎人の例は空間に関わつていた。一方、時間に関わる例は、直接体験を重視する無学の人である。何も机上の学問をさほど珍重することはない、実体験によつて学ぶことが重要だ、とはよく耳にする話である。その

こと自体を徂徠が決して否定しなかつただらうことは、後に言及する「格物」の論から推定可能である。だが、直接体験で事足りるだらうか。徂徠は言う。たとえばここに五十歳の人がいたとしよう。彼は、自らの耳目を以ては、せいぜい過去「三四十年のこと」しか知らないだらう。加うるに、自らの周囲の「父祖故老」から体験に基づく「云伝へを聞覚へ」たとしても、「漸百年にはみた（ぬ）」であらう。さらに自らの脚力の及ぶ限りに日本全国を行脚したとしても、日本全国「六十余州の事」を知り尽くすことはできない。しかく実際の見聞は有限である。したがって見聞ばかりに依拠するなら、結局、の人の知恵の働きは現在の「習俗の内」（先述の「クルワ」）を脱け出すことはできない。しかし、自らの見聞が有限であることも、自らの思考が「習俗の内」に閉じこめられていることも自覚できないまま、最近百年を以て過去を類推するのが人の常である。類推する以外に為す術はない。その結果、五百年も前の頼朝時代のあれこれも、三百年前の室町時代の事柄も、その固有性を理解できずに、江戸時代と同様のことと簡することになる\*。そのように徂徠は言う。直接体験に基づく知には、人生の短さに対応して、時間の点でも限界があるのである。

さて、この限界を突破する営みが学問である。徂徠は、しばしば、学問を『荀子』の「飛耳長目の道」を以て説明する。それは「坐ながら千里の外をも聞き、数千載の昔をも見る」\*ことだという。詰まるところ、自らの属する時空をはるかに超える営み、そのはるかに超える想像力を鍛え上げる営みが学問だ、と言つてよい。異なる時空と比較考量し相対化することによつてこそ、「今ここ」を超え出て、「今ここ」を自覚できるのである。

惣じて学問は飛耳長目の道と荀子も申候。此国に居て。見ぬ異国之事も承候は。耳に翼出来て飛行候ごとく。今之世に生れて。数千載の昔之事を今日にみる。ごとく存候事は。長き目なりと申事に候。されば見聞広く事実に行わたり候を学問と申事に候故。学問は歴史に極まり候事に候。古今和漢へ通じ不申候へば。此国今世の風俗之内より目を見出し居候事にて。誠に井の中の蛙に候。\*11

徂徠の有名な言葉、「学問は歴史に極まり候事に候」は、自己（自己の属する時空）を超越し、相対化しなくしては、自己認識に至ることはできないのであつて、それを可能にするためには、異なつた時空の事実に関する広

範な見聞が不可欠である、ということの意味している。<sup>\*12</sup> こうした点で、博識も積極的に肯定されることになる。<sup>\*13</sup> ここまでであれば、比較的よく見られる議論であると言つてよいだろう。しかし、儒者・徂徠には、もう少し先がある。

大量の人、飛耳長目の道を以て、古の聖人の制度と、漢唐宋明の制度と、吾国上古の制度と、今日の制度と、つき合せ見るときは、昔なくて今あること、昔ありて今なきこと、明らかに知るゝ故、当世のなりかたち見ゆるなり。当世のなりかたち見ゆるときは、病のあり所明白也。今の風俗の内より見る人の目にはみへぬなり。たとへば脈と云ものをつひにとらぬ医者に、始て病人の脈をとらずれば、数なる脈をも数としらず、虚なる脈をも虚としらぬが如し。人の平脈と云ものをよくしらねば、病脈を知らず、聖人の制度を知らねば、定規なくて、ゆがみを知るべきやうなし。故に聖人の道を規矩準繩としてみることなり。<sup>\*14</sup>

「今ここ」の有様を理解するためには、実は「古」と「異国」とを知らなくてはならない。和漢古今の制度

（「国土の替り時代の替り」<sup>\*15</sup>）を「つき合せ見る」ことによつて、はじめて「今ここ」が見えてくる。しかし、徂徠は相対主義を説いていたわけではないだろう。相対的な見方は、規準があつてこそ成り立つ。規準がなければ視線が浮遊して定まらず、判断など不可能である。徂徠には、中国古代の聖人の制度が判断の規準として確乎として存在した。結局、「今ここ」を照射する光源、規準としての「聖人の制度」Ⅱ「聖人の道」を獲得することが、学問という営みの究極の目標であつた。

徂徠の学問論は、上述のように、その「クルワ」論を出発点としていた、と理解できる。閉じこめられている時空（クルワ）から自己を解放することが学問であつた。<sup>\*16</sup> その時空に関わつて、時間意識と空間意識とを比較すると、徂徠の場合、どちらかと言えば前者に重きが置かれていたことが、「学問は歴史に極まり候事」<sup>17</sup> という言葉に窺われる。歴史的視点の重視である。その理由は奈辺にあつたのだろうか。容易に想像可能なのは、古典を読むこと、過去を思考の対象とすることによつてこそ儒学者は儒学者たり得るからだ、という理由であろう。しかし、そうした説明は外在的であり、陳腐であり、あまり面白いものではない。それよりは、空間の相違は

時間の相違よりも分かり易いので重視する必要を感じなかつた、ということではなかつたろうか。つまり、土地が違えば風俗習慣も異なる、といったことは、誰にも容易に想像可能であり、実際に体験も可能であろう。しかし、歴史的相違に思いを致すのは、よほどの知識と想像力とが無くてはできないことだ、と言ってよい。それ故、徂徠においては、歴史的視点の方が強調されたのだと考えられる。

#### 四、徂徠の学問(二)——物と言葉

上述のように、学問は、その規準である「聖人の制度」「聖人の道」を明らかにしなくてはならない。その学問の方法は「古文辞」の、すなわち古代の雅やかな言葉の、探求であつた。

言葉は時代とともに変遷する、だから、たとえ同じ言葉、同じ漢字であつても、その意味が現在といにしえとでは大いに、あるいは微妙に異なつてしまつてゐる、という事実は、今では誰でも知つてゐる事柄なのだが、徂徠の時代には必ずしもそうではなかつた。仁斎、徂徠といつた古学派の儒者たちの研究がもたらした新知見であつた。徂徠は、したがつて、いにしえの文献を読む際に、

今の言葉をもつて昔の言葉を理解しようとするなら、結局、自らの嗜好・恣意(「物ずき」)を古代文献に読み込んでしまうことになる、と警告する。

言葉もまた時空に制約される。以下、主として「學則」第二則<sup>\*17</sup>に拠りつつ述べよう。「世は言を載せて以て遷り、言は道を載せて以て遷る」という一文を含む章段である。

現在の言葉を理解するのと同様に昔の言葉を理解しようとしても理解が届かないのは時間的隔たりのゆえであつて、異郷の地の言葉が理解できないのは空間的隔たりのゆえである。時間、空間、二つの隔たりは、理解を阻むという点では同様である。この内の時間的隔たりが理解を阻むのは、時間とともに言葉が変化するからである。世の中の変遷は言葉の変遷をもたらす。世の中の文物百般が変化するとともに、言葉もその含意を変えていく。言葉は、それを以て道を表現するのだが、言葉の含意が変化するのであるから、言葉を以て表現される道の含意も変化せざるを得ない。そうした次第で、時間の變遷とともに、道の本来の含意が不明となつてしまふ。

空間的にどれほど隔たつていようとも、時間を同じくする場合には、幾たびもの翻訳を重ね、言葉の相違を越えて理解しようと試みることもできる。勿論、どれほど

の差異が生じてしまったかは、正確にはわきままえようがないのではあるが。

ともあれ、時間を同じくする場合は、まだしもである。時間が異なるとき、つまりはるか古代の言葉となると、その言葉が生きて働いていた時代は遠く過ぎ去り、その言葉の環境である当時の風俗も文物も跡形なく消滅してしまつてゐる以上、幾たびも言い換え、幾たびも解釈を重ねてみても、本来の含意は否として知れない。孔子の同時代に生まれて、子游・子夏の驥尾に付して親しく教えを受け、道の本来の含意を理解する、といったことは望むべくもない。詰まるところ、空間的隔たりに比して、時間的隔たりは決定的に重大なのである。

ところで、時間的隔たりは何ともいたしかたないのかといえは、必ずしもそうではない。古代の文献が伝存している。徂徠は、変遷する以前の言葉を、すなわち本来の道の内実を載せていた古代の雅やかな言葉（古文辞）を明らかにすれば、古代の風俗、文物が明らかにになり、やがて必然的に「道」も明らかにするはずだ、と考へる。そこで、先ず、文献による「辞」の習得へと進む。その際の研究対象は、古代の文献であるかぎり、儒家のものに狭く限定せず、思想内容に拘泥はしない。儒家の嫌う、いわゆる諸子百家の文献であろうと、雑書であろうと、

古代の「辞」の資料として貴重であり、幅広く読むべきであるとする。

時間・空間を越えて伝わつてきた言葉を、今、この親しい言葉として性急に理解しようとしても、恣意的になるばかりである。さしあたりは異和なる言葉としてもとの時間・空間に差し戻し、そのもとの時間・空間を復元するという、一見したところ迂路とも思われる道をたどることによつて、言葉の本来の含意も明らかにする、と徂徠は考へた。

徂徠は、自らの体験をこう述べる。——古代中国に目を凝らしつつ古代の言葉を繰り返し習ひ、熟し、長い時間の果てに古代の言葉と一体化した。その結果、言葉つきも精神の傾向性も、皆、古代中国人に似るようになった。目で見、口で言うことも、古代の人びとと何の違いもなくなつた。そうなつてみると、千年前の人も、明け暮れつきあうようなものである。我が身を孔子の同時代に置き、子游・子夏の後ろについて親しく教えを受けると同等である。これでこそ古人と同輩となつたと言ふことができる。

『学則』第一則の説くところは、ほぼ以上である。

さて、そうなれば中間に介入する解釈に頼る必要はなく、古代中国語をそれとして直截に理解できることにな

る。必然的に解釈とならざるを得ず、日本的な誤解に陥らざるを得ない訓読などは不要である。徂徠は、日本特有の技法である漢文訓読を廃止しなくてはならないと主張した。訓読の蔽は、他者感覚の、延いては自己意識の鈍麻にある。漢文を訓読している限り、それがそもそもは中国語であるにもかかわらず、そのことがあまり意識されない。漢文訓読は日本語であり、「彼を彼とし吾を吾と(する)」\*18こと、自他の異なりを明瞭に意識することを阻害する。したがって、自己を超えることができず、あの「クルワ」に自閉することになる。あくまでも中国音で、ひっくり返らずに(「廻環せず」に)読まなくてはならない。徂徠学派は漢文を外国語として学ぼうと志し、当時の中国語の発音に多大の関心を寄せ、江戸に出張してくる長崎通事たちから「華音」を習得しようとしたのだらうが、それでも、しかし、その限界を徂徠は克服可能だと考える。

口耳用ひず、心と目と謀り、之を思ひ又た思へば、  
神其れ之を通ぜん。則ち詩書礼楽は中国の言なるに、  
吾れ將に之を聴くに目を以てせんとするなり。\*19

外国語の習熟に口と耳とを用いないとは、現代からすれば、到底承服し得ない方法であるが、徂徠当時の環境では、口耳を用いることは訓読を意味する。訓読の蔽を防止しようとする以上、口耳に封印をし、「心と目」とに頼るしかない。頼るに価するのは、心が「不昧なるもの」\*20だからである。しかも「心と目」により、古文辞に繰り返し思いを潜めるなら\*21、神的な何ものかが洞察させてくれるはずだ、というのである\*22。逆に、神的な何ものかが通じさせてくれたと言わざるを得ないほどまでに、幾重にも「之を思ひ又た思(ふ)」という営みが要請されたのだ、と言ってよからう。

こうした営みの果てに漸く古代中国人と同じになり得るのだが、その経緯を徂徠は次のようにも表現する。

学問の道は俗語詩文章より学び入りて、異国の人の詞を知り、歴史を学びて、代々の制度風俗の違を知り、上代の書を学びて、古今の詞に違あることを知り、六経に心を潜めて、聖人の教に熟すれば、其詞其わざに習染む間に、いつとなく吾心あわひも移り行き、知恵のはたらきもおのづからに聖人の道に違はずなりて、其後、今の世のありさまをみれば、天下国家を治むる道も、掌を指すが如くになることな

長い時を費やして習い熟する（習染む）ことによつて、心境のあり方も思惟方法も「聖人の道」と合致するに至るのといふのである。

古文辞学による言葉の解明は、中国古代の具体的な「事物」解明へと進む。それは、聖人の制作した制度文物であり、範型・規準となる事実である。事物をもたらした聖人の精神それ自体を直截に把握しようとしても、不可能である。性急さは皮相さしか生まない、と徂徠は考えたのだろう。その背後に働く精神は、具体的諸制度（「礼楽」）に習い熟することによつて、徐々に理解することになる。

こうした経緯は、徂徠の「格物」の理解のうちにも見えてとることができ。そこで、次に、それを見てみよう。（以下、次号）

\*1 『学問のすゝめ』は、岩波文庫（一九七八年改版）に拠る。

\*2 こうした認識は、「皮相上滑りの文明開化」という、後の漱石「現代日本の開化」（一九二一年八月講演）の苦

い自己認識の先駆と言つてよからう。

\*3 辻達也校注『政談』（岩波文庫、一九八七）に拠れば、「十四歳の時上総国にゆき、元禄五年二十七歳の時ゆるされて江戸へ帰つて来たときである」という（三五六頁）。徂徠の伝記については、平石直昭『荻生徂徠年譜考』（平凡社、一九八四）が詳細を極める。また、黒住真「初期徂徠の位相」（『近世日本社会と儒教』ペリカン社、二〇〇三、所収）も、徂徠の前半生を考察して周到である。

\*4 「岡仲錫常に徂るを送る序」（日本思想大系36、岩波書店、一九七三、所収。原漢文）四九四頁。用字は現代通行の字体に拠る（以下、同じ）。なお、『政談』五九頁に同様の記述がある。「某幼少の時より田舎へ参り、（中略）十三年をへて御城下（江戸）に返りて見れば、御城下の風の抜群に替りたるを見て、書籍の道理をも考え合せ、少しは物の心も付きたる様也。始めより御城下に住みつづけたらんには、じねんと移る風俗なる故、うはうはとして何の心も付くまじきと存じ、げに御城下に常にすむ高官・世禄の人は何の心至も無く、また風俗につれて物をもえいわぬも、これまた余義もなき事也と存じ候也。」

\*5 平石前掲書、四一頁。

\*6 辻校注『政談』「解説」、および前掲黒住「初期徂徠の位相」を参照。

\* 7 『太平策』（日本思想大系36）四四八―九頁。原漢字片仮名混清文。

\* 8 「物ずき」の語は次のように使用される。「習俗の見（朱子学）に溺れたる心にて、書籍の道理を了簡すれば、皆己が物ずきになりゆくことなり」（『太平策』四五五頁）。自覚されないままに時代の好尚に支配される、といった事態である。

\* 9 『太平策』四五三頁以下。なお、『徂來先生答問書』（『荻生徂徠全集』第一卷、みずす書房、一九七三、四三三頁）に同様の主張がある。「然共無学之人はわが年に限有之候故。五六十年以来の事ならでは不存候。何程国を多く見候共。六十余州は見尽され不申候。是にて御了簡可被成候。經書を御覽候共。古之事實を御存知無之候へば。今世之事にて聖人の時代を思召やり候故。違候事のみ多く御座候。文官なる軍者之申候を承候に。頼朝卿之事を今之將軍家之様に存候。秩父・和田杯をも今世の大名之様に覚え申候も。時代を不存故に候。」

\* 10 同上、四五三頁。

\* 11 『徂來先生答問書』四三三頁以下。

\* 12 なお、「朱子流の理窟」に対する忌避が、「事実」に広く行き渡る「歴史」の評価をもたらししている。

\* 13 『学寮了簡書』には以下のような林春斎の言葉が、博学

の重視という観点から、多分に共感を籠めて記録されている。「春斎事之外立腹イタシ、学問狭事ニテハ儒者ノ御用向足り不申候故、道春ヨリノ家法ニテ、此方ノ家ハ嘉右衛門杯トハ違ヒ、ハ、広ク学問イタス事ニテ、只今講釈ヲ第一ニ為致候ハ、家之学問衰微可致候。異朝ニテモ道学先生ヲ立候者、不学ノ儒者ノ隠家ト云ル事ナリト申候而、曾而承引不仕候」（『荻生徂徠全集』第一卷、五六七頁）。道徳や精神ばかりを強調するのは、勉強不足を隠そうとするものだ、というのである。

\* 14 『太平策』四七三頁以下。

\* 15 『徂來先生答問書』四三三頁。

\* 16 補足すると、「クルワ」にとじこめられて人間は生きる、だからこそその「クルワ」＝世の「風俗」を移すことが、人心のいわば善導のために（延いては安民・安天下のために）重要となる。徂徠における政治の最重要課題は、「風俗」を移すことにあつたと言つても過言ではない。

\* 17 『荻生徂徠全集』第一卷、七四頁以下。なお、日本思想大系所収の『学則』を参考に、用字・書き下しを変更した所がある。

\* 18 同上、『学則』第一則、七三頁。中国語を異和なる外国語として明瞭に自覚したのは、徂徠が最初ではなからうか。敗戦後、しばらく廃されていた「漢文教育」が高等学校の

教育課程に復活する際に、中国文学者の間から反対の声があがった。漢文は、本来、日本語とは異なる中国語、外国語である。それにもかかわらず、漢文を訓読方式で教育するならば、中国語の異質性を隠蔽することとなり、中国を他者として理解しようとする態度を阻害し、再び「同文同種」といった幻想をもたらしかねない、という理由からであった。これは、はるかに時を隔てて、徂徠の考えと呼応するものであった。しかし、一方で、本稿筆者は、訓読の効用には無視し得ないものがあつたと考える。訓読の工夫によって、中国語の異質性をやわらげ、そのまま日本語として読むことが可能となつた。かなりの数の人々が漢文を読めるようになり、漢字を駆使しうるようになった。その結果、漢字が日本の文化の中に深く浸透し、文化的な底上げがなされたのではなからうか。そのことの文化的意義は否定できないだろうと考えられるのである。

\* 19 同上。「神其れ之を通ぜん」は、『訳文筌蹄初編卷首』(『获生徂徠全集』第二卷、五四六頁)によれば、「管子」に由来する。ここでは、「鬼神将に之れを通ぜんとす」と引用されている。

\* 20 同上、『学則』第一則、七四頁。

\* 21 とはいえ、初学者は訓点の施されたテキストを訓読することから始めざるを得なかつただろう。しかし、いつかは

訓読から離れ、漢字の列びをそのままに見、考えなくてはならぬ、ということであろう。

\* 22 徂徠は、こうした古文辞学の方法によって、中国古代の「本来の面目」、いわば本質を認識しなくてはならぬという。「学者の先務は、唯だ其の華人の言語に就きて、其の本来の面目を識らんことを要す。而うして其の本来の面目は、華人の識らざる所なり」(『訳文筌蹄初編卷首』、『获生徂徠全集』第二卷、五四八頁)。ここには、中国人も認識していないものを認識するのだ、という徂徠の強烈な自負を看取できよう。

\* 23 『太平策』四四五頁。

(山口大学人文学部)