

古文辞学における「表現」の問題

澤井啓一

I はじめに

荻生徂徠が漢文（中国古典語文）を用いて記述した著作としては、『辨道』『辨名』といった独自の議論を展開した著述、『論語徴』などの注釈書のほかに、多くの詩文を収録した『徂徠集』がある。これらの著作のなかで、徂徠は、頻繁に△古文辞▽について言及し、朱熹や仁斎などの先行する思想家は△古文辞▽に対する理解がなかったがために儒教を正しく認識できなかったと批判するばかりでなく、自らすすんで△古文辞▽による詩文を著している。こうした徂徠の活動を見ると、その思想と文学とを通底する核心部分として古文辞学があったと考えられる。ところが、いままでの研究において、徂徠の古文辞学は、文学理論として、あるいは思想的営為を補助する注釈学上の手法として扱われることが多かった。しかし、私見によれば、徂徠の思想・文学の中心は古文辞学にあり、それは、人間の言語活動に関わる問題、すなわち言語を媒介とした認識・表現の問題であったと考えられる。

このうち、言語を媒介としていかに世界を認識するのかという問題については、すでに拙稿「方法Vとしての古文辞学」⁽¹⁾において考察した。ここでは、古文辞学の特質を次のように指摘しておいた。徂徠は、世界の在り様を言語と事物との緊密な関係として把握していたこと、さらに、現在の世界は古代世界における言語と事物との緊密な関係が分裂・崩壊してきた過程として存在し、それゆえに言語と事物との関係が分断された「虚構V」として現前していると理解したこと、したがって、現実の世界を確実に認識するためには、古代の聖人によって認識され確立された言語と事物との確かな関係「 \wedge 古文辞V」に遡及したうえで了解する必要があると主張していたこと、などである。

本稿では、古文辞学における表現の問題について考察したい。ただ、この表現の問題は、上記の認識の問題と補完的な関係にある。徂徠が同時代の事象を記述するために「 \wedge 古文辞V」を使用したことは、文体における技巧などの問題にとどまるのではなく、現実世界「 \wedge 虚構V」を現実なものとして表現するという問題にまで関わってくる。なぜなら、徂徠においては、「 \wedge 古文辞V」の使用こそが言語と事物との確かな関係を、すなわち世界の適確な表現を可能とする唯一の経路だったからである。

表現の問題と認識の問題とが補完的な関係にあるということについて、もう少し述べておきたい。徂徠には、自己の眼前に現われたさまざまな事象が、個別的には明確であるにもかかわらず、それらの間には確かな意味的連関を認めがたいという現状認識と、こうした事態「 \wedge 虚構V」のなかで人間は生を営んでいるという自覚があり、さらには、自己を取り巻く「 \wedge 虚構V」的現象に一定の意味体系を付与したいという願望があった。そのために徂徠は、古代では言語と事物との緊密な関係に保証された意味体系「 \wedge 古文辞V」が確かに存在し、その意味体系が徐々に分裂・崩壊してゆく過程として人間社会の歴史があり、自分自身はその過程の末端に位置しているという構図を成立させたのである。したがって、認識の問題とは、この構図の経過的過程に沿いながら、自己が確実なる意味体系から隔絶された立場に置かれていることを自覚する

こと、また表現の問題とは、それとは逆に、△虚構▽である現前の事象に正しい意味体系を付与することだといえよう。このように考えると、△古文辞▽による表現の問題は、いわゆる文学の領域に限定して捉える必要がないのはもちろんのこと、「私情世界の解放」とか「虚構の創出」という従来の理解⁽²⁾とは異なる視角からの分析が要請されよう。

II △古文辞▽の喩的機能

徂徠が△古文辞▽をどのように把握していたのかに関する説明は、吉川幸次郎「徂徠学案」に詳しく述べられている。⁽³⁾「徂徠学案」をみると、主に『譯文筌蹄』題言に依拠しながらであるが、その特色が15条に分けて詳説されている。ここでは、本稿の内容に関わることだけを4点にまとめて取り挙げ、その拠り所となった徂徠の文章を参考に挙げながら検討することにしよう。

①△古文辞▽は後世の言語（今言）と非連続な言語であること。この非連続は、時代の変遷によってもたらされたが、「今言」との大きな差異は「助字」を多く挿むか挿まないかという点にある。「今言」が「冗にして俚」であるのに対し、△古文辞▽は「簡にして文」である。（3条・4条）

〔資料1〕……古書の語、皆な簡短、後世の文辞、皆な冗長。簡短なる者は、当に多少の言語・助字を加ふべくして、義始めて通ず。冗長なる者は、其の多少の言語・助字を芟去して、乃ち古辞と成る。

（譯文筌蹄・題言）

〔資料2〕且つ古辞は簡にして文なり、今文は冗にして俚なり。

（同前）

②△古文辞▽は事実密着した「修辞」であること。後世の文章が議論を主とするのに対し、△古文辞▽は「古代人の

特殊な修辭法」を用いて事実そのものの叙述をめざしたものである。△古文辞▽には、事実の伝達（達意）と文章の修飾（修辭）という二つの条件が渾然と分裂せずに存在しているが、このうち事実の伝達（達意）という条件はどのような文章にも必要であるから、△古文辞▽が優れている点は事実と密着した文章の修飾（修辭）が可能だったことにある。（5条・6条・7条）

〔資料3〕 六經の文の如きは、皆な叙事なり。

（譚園隨筆・卷四）

〔資料4〕 夫れ文章の道、達意・修辭の二派、聖言自り発す。其の実は、二者相ひ須つ。辞を修むるに非ざれば、則ち意達することを得ず。故に三代の時、二派未だ嘗て分裂せず。

（譯文筌蹄・題言）

〔資料5〕 夫れ六經は辞なり、而して法具さに在り。

（徂徠集・答屈景山・一書）

③△古文辞▽には「含蓄」が多いということ。△古文辞▽が優れている点は、「修辭」から派生した濃密な文体ということにもある。つまり、さまざまな方向に広がる意味の可能性をもちながらも、そこには一定の秩序性があり、やがて最後には明確な焦点を結ぶという文体が△古文辞▽である。この濃密な文体は、事態をそのまま一塊の言語（成句）によって捉えることから成立しており、単語を結びつけて一つの意味だけを述べようとする後世の単純な文体とは大きく違っている。こうした「含蓄」という理解がもたらされた背景には、古代の事実のなかに、現在ある限りの複雑な事実がすでに包摂されていたという認識がある。（8条・9条）

〔資料6〕 ……古書の辞、含蓄多く余味有り。後世の文辞、義趣皆な露れて、雋永有ること莫し。故に後世の文を読むに慣るる者は

止だ一条の路径を見、古文辞を熟読する者は、毎に数十の路径を有して、心目の間に瞭然として、条理紊れず、読みて下方に至るに及んで、数十の義趣、漸次に用ゐず。篇を終ふるに至りて、一路に帰宿す。

(譯文筌蹄・題言)

〔資料7〕予を以て古今の間に玄覽するに、均しく皆な是の物なり。是の物の外、別に它の物有らず。故に唐虞三代の時に有る所の者は、今も亦これ有り。而して今の有る所の者は、唐虞三代の時も自から無くんばあらず。

(護園隨筆・卷二)

④みづからの体験を「古文辞」で書くということは、原典の「古文辞」のなかに自己の体験を充填することであるが、このことによって、原典における「古文辞」は自己の体験と同様にはっきりと具体性をもって把握できる。これは、原典把握の新しい能動的な方法である。(1条・2条・10条・11条)

以上、吉川氏の説明の要点であるが、徂徠の主張にそって「古文辞」が優れた文体であり、学問的方法であるということが述べられている。ただし、④の説明については私見とは異なる。

「古文辞」による叙述が、原典把握のための方法という説明では、それがいかに「能動的」だと賞賛したところで、「経学」研究のための一手段にとどまることになる。吉川氏が、徂徠の個人史を、語学者から文学者、さらには哲学者へと発展したと理解していたことにも関わるが、この説明には、文学と思想とはそれぞれ別個の領域だという考えが前提になっていると推測されよう。そのためか、吉川氏の説明では、古文辞学と徂徠の哲学(思想)との関連が問題にされることはほとんどなかった。しかし、言語を媒介とした認識・表現の問題を扱うことが古文辞学の主たる命題であるという立場から考えれば、古文辞学は自己と世界との関係を確立するための方法であり、そこにおいて文学と思想とを区別する必要はない。

さらに、最初に述べたように、徂徠が自己を取り巻く状況を捉えがたい「虚構」として意識していたということを考慮

すれば、吉川氏の説明とは逆に、次のように述べることができよう。すなわち、「はっきりと具体性をもって把握できる」のはむしろ△古文辞▽であり、自己の体験は、△古文辞▽という媒介なしには確認しがたいものとして存在していた⁽⁴⁾と。(もちろん、古文辞学は経典などを解釈する方法としても機能しているが、その場合、解釈の根拠となるのは、吉川氏が指摘するような追体験的理解であるよりは、分裂・崩壊過程を前提としたうえで、その過程におけるそれぞれの位置を示す痕跡を経典から探り当てるといふ理解であった。)

徂徠の理解した△古文辞▽が、「修辞」すなわちレトリックを重視した文体であるという説明には異論はない。また、△古文辞▽には、確かに「助字」の使用が少なく「成句」の使用が多いのも事実である。それゆえ、吉川氏が、「含蓄」といふ徂徠の用いた術語を使用しながら、「さまざまな方向に広がる意味の可能性」があったと指摘する特色は、確かに認められる。これは、言語とその指示対象である事象との関係を、一元的なものとして把握するのではなく、むしろ多元なものとして把握するということである。一元的な把握がいまままでの思想的言語の機能であるとしたら、徂徠は、多元的な把握、すなわち詩的言語の機能に新たな意義を見いだしたのである。したがって、△古文辞▽とは、直接的な意味作用ではなく、比喻・隠喩などの喩的機能によって喚起されたイメージを伝達することに依拠した文体であるといえよう。

ところで、△古文辞▽が、レトリック(修辞)という喩的機能に基づく伝達作用であるとしたら、なにゆえにそれがもっとも確実な世界の認識・表現における方法となるのかという問題が生じよう。しかし、吉川氏が指摘するように、徂徠は△古文辞▽こそが「一定の秩序性」と「明確な焦点」をもつ文体であると確信していた。この徂徠の確信が何に依拠して成立したのかということに対する一つの回答は、充分とはいえないにしても、吉川氏が指摘する「古代の事実」に対する徂徠の認識、すなわち現在ある限りの複雑な事実は古代の事実には包摂されていたという議論に認められよう。もう一つの回答は、「聖人による道の制作」といふ徂徠の認識であり、私見によれば、それは言語と事象との確かな関係が聖人によ

って成立せしめられたという議論である。そして、この二つの議論は、相互に関連しているばかりでなく、 \wedge 自然 \vee の問題に大きく関わっているのだが、これについては後に述べよう。

III 聖人の制作と人情の不変性

徂徠における「聖人による道の制作」が、事物を具体的に創造することであるよりは、ある事象（物）に対する呼称（名）を確立すること、すなわち命名行為だったのではないかという点は、拙稿「 \wedge 方法 \vee としての古文辞学」においてすでに指摘した。それを要約すれば次のようになる。

誰でもが認識できる具体的な事物はともかくとして、たとえば、現前する世界を総体として認識し、それに一つの名称を与えることは至難のことであろう。そこで、特別な能力をもつ為政者 \parallel 聖人が現われ、喩的な表現 \parallel レトリックを効果的に用いて世界総体（物）に「道」という呼称（名）を与えた。この命名行為により、人々は「道」という呼称を通してであるが世界総体に始めて向かい合うことができた〔資料8・9〕。

徂徠の主張する「聖人による道の制作」とは、事象（物）としての世界に、呼称（名）を付与しながら意味の体系を確立することであった。言語という点に注目すれば、言語の自然な生成を前提としつつも、（とって、徂徠には自然言語の起源を問う視点はないのだが）、徂徠は「制度としての言語」に価値を置いていた。同時に、世界総体 \parallel 「道」が道路 \parallel 「道」からの比喩的転用であると説明されていたように〔資料9〕、ここでは、喩的機能に基づくイメージの伝達作用、すなわち詩的言語が用いられていたがゆえに正しく伝達できたとされている。

〔資料8〕生民自り以来、物有れば名有り。名は故より常人の名づくる者有り。是れ物の形有る者に名づくるのみ。物の形亡き者に

至りては、則ち常人の睹る能はざる所の者にして、聖人立てて名づく。然る後、常人と雖も見てこれを識る可きなり。(辨名)
〔資料9〕道なる者は統名なり。由る所有るを以てこれを言ふ。蓋し古先聖王の立つる所にして、天下後世の人をして此れに由りて以て行はしめ、而して己もまた此れに由りて以て行ふなり。諸を人の道路に由りて以て行くに辟ふ。故にこれを道と謂ふ。
孝悌仁義自り、以て礼楽刑政に至るまで、合せて以てこれに名づく。故に統名と曰ふなり。
(辨名・道1)

「聖人による道の制作」が具体的な事物の創造ではないとすると、「物」の世界について徂徠はどのように考えていたのだろうか。このことは、先に述べた「現在ある限りの複雑な事実が古代の事実に包摂されていた」という徂徠の議論とも関わっている。

この場合に留意しなければならないのは、事物が生成されるメカニズムには徂徠の関心が向いていないことである。これは、朱子学のコスモロジーとも称される生成論に対する拒絶から出発するのだろうか。「物」の世界それ自体の法則を見いだそうとする方向を閉じ、かえって「活物」的世界、刻々と変化する動的な世界という理解をもたらした。言語に関する議論と同様に、あるいは言語における認識がそうであるからかもしれないが、「物」の世界、すなわち事物の存在について、その発生論的起源が問題とされることはない。徂徠にとって重要なのは、つねに動的に変化する事物の意味を把握することであった。したがって、徂徠が関心を向けるのはあくまでも人間社会であり、「物」の世界も人間社会に関わる場合に限定される。

徂徠の見解によれば、この人間社会も動的な変化を遂げている「活物」的世界なのであるが、数千年という古代の時空のなかで素朴な社会から文明化された社会へという過程が構想され、したがって、事物の増大ないし多様化も極限を迎えたとされる〔資料10・11・12〕。この古代における極限期は、聖人による制作＝命名行為が行なわれた時期でもあり、「活

物」的世界を認識し表現することが可能であったがゆえに世界のモデルとなる。そして、この時点から徂徠の時代に至る数千年は、聖人によって確立された言語と事象の確かな関係が分裂・崩壊することによって、事物の多様化現象が再び進行した過程として構想された〔資料13〕。「現在ある限りの複雑な事実は古代の事実に包摂されていた」という議論は、こうした徂徠の構想に由来している。(もっとも、この過程は直線の変遷ではない。古代においても後世においても幾つかの王朝の交替があり、その各王朝において素朴な状態から文化の濫熟・崩壊の状態が構想されている。したがって、小さな循環を繰り返しながら徐々に進行するという変遷である。)

〔資料10〕畢竟天地は活物にて神妙不測なる物に候を、人の限ある智にて思計り候故(下略)。

(徂徠先生答問書・上)

〔資料11〕惣じて世間一切の事、人智人力のとどき候限り有之事に、天地も活物、人も活物に候故……先達而計知る候事は不成物に候。

(同前・下)

〔資料12〕伏羲・神農・黄帝もまた聖人なり。其の作為する所は、なほ且つ利用厚生の道に止る。顓頊・帝嚳を歴て、堯・舜に至り、而る後、礼樂始めて立つ。夏・殷・周よりして後、粲然として始めて備る。是れ数千年を更、数聖人の心力知巧を更て成る者にして、また一聖人一生の力の能く弁ずる所の者に非ず。

(辨道4)

〔資料13〕孔子すでに歿して、百家盆涌し、おのおの其の見所を以てしてこれに名づけ、物始めて舛へり。……漢代に遡んで、……顓頊の学廢して、名と物と舛へる者、また得て識るべからず。……唐に韓愈有りて、文、古今殊なり。宋に程・朱有りて、学、古今殊なり。……意もて自から諸を理に取りて、聖人の道、是に在りと謂へり。……名と物と失へり。

(辨名)

徂徠は、人間社会を「活物」的世界だと理解していた。刻々と変化するがゆえに、その全体像は容易には認識できない

ものであった。徂徠は、この人間社会の捉えがたい実態を「人情」と呼ぶ。徂徠における「人情」は、ありのままの姿「実情」と同義で、これは、人間の内にある自然が矯飾されずに外に現われたものや、それによって引き起こされた事態のことである。

別な角度から解説すると、人間の内面には制御（作為）できない自然な何か（性）があり、さらに、それが矯飾||思慮（作為）によらず自然に発露された何か（情）となる〔資料14・15・16〕。それは確かに存在しているのだが、個々の人間によってあまりにも多様であるためにその全体を一つの「物」として認識できなかった。そこで聖人が登場して、内なる自然性を「性」と、その自然な表出を「情」と命名し、そのことによって始めて「物」として認識できるようになった。徂徠にとって、「人情」とは、人間の内なる自然性がそのままに現前した自然的秩序||「実情」のことである。しかし、この自然的秩序は、内なる自然性||「性」が善悪不定であることと連動しているから、そのままでは善とも悪ともなる。つまり、基準がないかぎりは一一定せず、つねに不可視のもの・了解不可能なものとして現前しているのである。この現象は、古代においても、徂徠の時代においても同じであり、それゆえに徂徠は「人情」には古今の変化はないと述べている〔資料17〕。ただ、聖人による制作||命名行為だけが、自然性を歪めることなくそれを把握することに成功しており、徂徠は、このことを「道」は「人情」と乖離するものではなかったという言説で示している〔資料18・19〕。したがって、聖人がいた古代世界と徂徠の時代との差異は、言語と事象の緊密な関係、すなわち事象を確実に認識||表現できる方法が存在していたか否かにあった⁽⁵⁾

〔資料14〕性なる者は、生の質なり。……人の性は、万品にして、剛柔・軽重・遲疾・動静は、得て変ずべからず、然れども皆な善く移るを以て其の性と為す。

（辨名・性情才5）

〔資料15〕情なる者は、喜怒哀樂の心、思慮を待たずして発する者にして、おのおの性を以て、殊なるなり。 (同前)

〔資料16〕大氏、心・情の分は、其の思慮する所の者を以て心と為し、思慮に涉らざる者を以て情と為す。七者の発すること性に關わらざるを以て心と為し、性に關わる者を以て情と為す。凡そ人の性皆な欲する所有り。而して思慮に涉れば、則ち能く其の性を忍ぶ。思慮に涉らざれば、則ち性の欲する所に任す。故に心は能く矯飾する所有り。而して情は矯飾する所有る無し。是れ心・情の説なり。 (同前)

〔資料17〕総ジテ人情ニハ時代ノ替リ無テ古今同ジキコト也。 (政談・卷之二)

〔資料18〕蓋し先王の道は、人情に縁りて以てこれを設く。 (辨名・義5)

〔資料19〕夫れ聖人の道は、人情を尽くすのみ。 (學則6)

IV 〱古文辞〱という「表現」

「詩」が「人情物態」―人間社会の実態を活写しているという徂徠の議論は周知に属しよう〔資料20〕。これは、經典の一つである『詩経』が、いままで朱熹などが理解していたように教誡を主としたものではなく、唐詩に代表される後世の「詩」が人間社会の実態を描写したことと同じものだという議論である〔資料21〕。従来、この議論から「私的世界の解放」とか「主情主義」という解釈が導かれてきた。

しかし、このように結論づけるのは性急すぎる。というのは、朱熹を批判した徂徠にしても、『詩経』が孔子によって削定された經典であることは否定しておらず、『詩経』を文学作品として批評していたわけではないからである。徂徠の批判は、孔子による『詩経』削定が教誡のためではなかったこと、すなわち後世に教誡を与えるために原テキストの内容

を改定したり詩篇を削除したのではないという点にあった。

徂徠の理解によれば、孔子の『詩経』削定では、篇数も内容も原テキストのまま、むしろ「辞」は表現の改正という点が重要であった〔資料22・23〕。社会のあらゆる階層の人々によって詠まれ、それゆえ多様な「人情物態」をあますことなく示していた原テキストを、孔子は、内容を損なうことなく古文辞の表現として完成させたというのである。つまり、徂徠は、『詩経』の經典性を「修辞」は言語と事象の確かな関係に認めていたのだ。

〔資料20〕大氏、詩の言たる、上は廟堂より、下は委巷に至り、以て諸侯の邦に及ぶまで、貴賤男女、賢愚美悪、何のあらざる所ぞ。世変邦俗、人情物態、得て観るべし。……且つ其の義たる、典要と為らざるも、美刺皆な得、ただ意の取る所のままなり。引きてこれを伸ばし、類に触れてこれを長せば、窮り已むこと有る無し。故に古人の、意智を開き、政事に達し、言語を善くし、隣国に使用して専対酬酢する所以の者は、皆なここにおいて得。

(辨道22)

〔資料21〕夫れ古の詩は、なほ今の詩のごときなり。其の言は人情を主とす。あに義理の言ふべきことあらんや。後儒の以て勸善懲悪の設けと為す者は、皆な其の解を得ざる者の言なり。

(辨名・義5)

〔資料22〕孔子これを刪るは、辞に取るのみ。学者これを学ぶも、また以て辞を修むるのみ。

(辨道22)

〔資料23〕故に詩を刪るとは、乃ち字句を刪潤するの謂ひにして、三千を芟るに非ざるを知るなり。爾らずんば、田峻紅女の言、あに是のごとく其れ美ならんや。

(徂徠集・与平子彬・四書)

徂徠の「詩」に関する議論では、唐詩がモデルとされている。このことについて、吉川氏は、前述の「徂徠学案」のなかで、『詩経』が典型とならなかったのは「彼ら強烈な古典主義者にとっても、非実際的であり、困難だったから」とい

う理由と、後世の詩と『詩経』とが異質ではなく、唐詩が『詩経』への間接的なパイプとなっていたという理由を挙げている（13条・14条）。

この説明は、△古文辞▽と「詩」の関連については不充分である。第一に、徂徠が『詩経』に価値を認めるのは、△古文辞▽としての表現性であって、「詩」のスタイルとしてではない。つまり、『詩経』は、あくまでも他の六経と同じレベルで議論されるべきものであった。第二に、徂徠は、△古文辞▽の崩壊過程として「詩」「文」の分裂を構想している〔資料24〕。この点をもう少し説明すれば、次のようになる。後世では「詩」と「文」とに分けて説明される二つの表現様式が、△古文辞▽では渾然一体化したものと存在した。△古文辞▽が詩的言語であるというのは、このことによる。ところが、戦国から漢魏の頃にかけて「辞賦」が流行するようになると、「文」に乱れが発生した。詩的要素の揺らぎという事態であるが、「詩」という独自のスタイル（古詩）が出現することでもある〔資料25〕。唐になると、「詩」「文」は完全に分離する。「文」に詩的要素が欠落するという事態であり、一方分離した「詩」はそのスタイル（近体詩）が完成されたことになる。しかし、やがて宋になると「詩」においても詩的要素が欠落するまでに至るといのである〔資料26〕。

したがって、「詩」というスタイル（近体詩）の形成は、徂徠にとって直ちに肯定されるべき事態ではない。そこには、「道」などに関する議論と同様に、全的なものが分裂・崩壊してゆく過程が構想されている。ただ、唐代の「詩」を習得することは、徂徠などの後世の人々が、言語の詩的・喩的機能を理解し、△古文辞▽に向かうための必須の手段であると認められていた。

〔資料24〕 辞の道もまた時と与に汚隆するなり。

（徂徠集・与藪震庵・一書）

〔資料25〕 夫れ賦なる者は、古の詩の流なり。然れども辞賦興りて、文章の道濫りなり。

（徂徠集・与平子彬・四書）

〔資料26〕 唐を歴て宋に至りて、名理の言しきりに興る。是においてか、始めて其の精しきを攝して其の粗きを遺つ。……以て文章を語れば、則ち其の辞を糠粃し、理勝りて拙を掩ひ、強辨して巧を逞しくす。……而る後、詩と文とは、すなはち天下の裂と為る。李〔白〕・杜〔甫〕は文ならず、韓〔愈〕・歐〔陽脩〕は詩ならず、此自り而還、溜々と反らず。

（徂徠集・送雨頭允序）

△古文辞▽表現が「詩」「文」の両要素を充足させていたということは、どういうことなのか。徂徠によれば、「詩」は「情語」であり、「文」は「意語」である〔資料27〕。「情語」とは、声長く歌いあげた言葉であり、「情」＝内なる自然性の表出が直接に表現されたものである。音声が、人間の自然性（人情・実情）に結びついている点に注目したい。「唐音」を学んでいたことに関係しているが、徂徠は「文法」に自然の秩序があると述べていたが、それは音韻による一定のリズムを指しているよう〔資料28〕。それはまた、「情」の制御が、心意の働きではなく、音楽によるということにも関わっているよう。徂徠における音声の問題は、多方面に広がっているが、それらの議論は自然性の領域に収斂する。

一方、「文」が「意語」であることはどうか。「意」が意味・意義のことであるのはもちろんだが、人間の心意の働きでもあり、それは矯飾や礼という作為性と結びつく。さらに、初期の『訓譯示蒙』のなかで、日本語は「音」ばかりで、「意」がないのに対して、唐土の言語は「音」と「意」の双方をもつ「字」であると述べていたことが想起される〔資料29〕。（『訓譯示蒙』では、言語が象徴するように、唐土は「細密」な国であり、だから聖人も出現したと述べられただけであるが、聖人と言語が徂徠のなかで緊密に関わっていたことを示している。）

徂徠において、「意語」の問題は、漢字の字形（表意性）およびそれに基づく修飾という問題に結びついており、作為性の領域に収斂する。徂徠は、この自然性と作為性とを対比的に捉えると同時に、両者の調和状態が本来の在り様だと考

えている。△古文辞▽表現が優れているのは、そこに自然性と作為性の調和が存在するからだ。すなわち、△古文辞▽における喩的機能とは、音声と文字の双方に基づくイメージの連鎖作用であった。もちろん、△古文辞▽は「修辞」Ⅱレトリックであるから、文字による修飾（作為性）に傾くことは当然にしても、それによって情・音声（自然性）が損なわれるわけではない。徂徠にとって、△古文辞▽は、自然性と作為性との調和をはかるべく、聖人によって制作された言語と事象の関係であり、認識Ⅱ表現様式であった。

自然性と作為性とを対比的に捉えながらも、両者の調和状態が本来的在り様だとするこの徂徠の認識は、言語における表音・表意、表現様式における韻文（詩）・散文、人間における性情・心意、人間社会（道）における人情・制度というように、世界の普遍的な構造として定在している。

〔資料27〕夫れ、詩は情語なり。喜怒哀樂の中に鬱して外に発すれば、百千語を累ぬると雖も、其の気の平かにする能はず。是においてか已むを得ず、これを咨嗟し、これを咏嘆し、口に歌い手に舞えば、片言雙語、其の気は乃ち洩れ、吾が情は以て暢ぶ。故に詩の至りて長き者、わずかに文の至りて短き者とあい抵る。……詩は情語なり。文は意語なり。主とする所殊なればなり。

（徂徠集・答崎陽田邊生）

〔資料28〕予、文野を作り、備さに華人の言語は、わずかに口より出づれば、すなはち自ら天秩有り、位置森然として、得て紊すべからざる者有るを言ふ。

（徂徠集・与泉次公・三書）

〔資料29〕唐土ノ詞ハ字ナリ。日本ノ詞ハ仮名ナリ。……仮名ハ音バカリニテ意ナシ。仮名ヲイクツモ合セテ、ソコデ意ノ出来ルナリ。字ハ、音アリ、意アリ。……中国ノ詞ハ文ナリ。夷ハ質ナリ。中国ノ詞ハ密ナリ。夷ハ疎ナリ。

（訓譯示蒙・卷之一）

V 結語

徂徠にとって、△古文辞▽による認識Ⅱ表現世界は、調和のとれた親和的世界であった。しかし、徂徠の現実世界はそうではない。言語と事象は分断され、自然性と作為性とはとり違えられていて、まさに△虚構▽以外のなものでもない。確かに「人情」は不変であるが、こうした不定型のままに現前していた自然性のみには依拠することはできない。徂徠の理解に従えば、不定型な自然性を確実なものとして錯覚することによって、△古文辞▽の、すなわち世界の崩壊・分裂が進行してきたのだ。したがって、後世の言語（今言）によって現実をありのままに叙述することは、△虚構▽化をさらに促進することではしかない。そこで、すでに断片化されていた現実世界の事象を、断片のままではあるが△古文辞▽に還元して認識Ⅱ表現する方法が考えられたのである。もちろん、このことによって、直ちに親和的世界全体が回復されるわけではないにしても、断片に隠されていた意味を確認し活性化することができるとして、それは同時に、△虚構▽のなかで不可視のものとして存在していた不定型な自然性を回復することであった。

この△古文辞▽という方法は、徂徠およびその同調者にとっては意味があったのだが、グロテスクな異国趣味である。現在の我々からみても、そう感じとれるのであるから、同時代の人々にはなおさらのことだったろう。そこには、奇妙な音声と見慣れぬ文字によって構成された意味不明な世界が現われていたからである。

こうした△古文辞▽に対する反撥が、その後に様々なかたちをとって多くの人々から提出されたことは容易に想像できよう。しかし、△古文辞▽の世界が、たとえばグロテスクで意味不明なものであろうと、現実社会のグロテスクで意味不明な状況よりは解り易いだろう。徂徠の脳裏には、こうした意識が働いていたように思われる。

注

- (1) 『思想』七六六号（岩波書店、一九八八年四月）所収。
- (2) 「私情世界の解放」という評価は、丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二年）以来、多くの研究者によって指摘されている。また「虚構の創出」という評価は、日野龍夫「偽証と仮託——古代学者の遊び——」（朝日選書78『江戸人とユートピア』所収、朝日新聞社、一九七七年）が、徂徠の学問を「古語によって自己を隠蔽し、自己を古人に虚構する」ものと規定する見解に代表される。もちろん、江戸期の思想史・文学史全般における徂徠の位置づけという観点からいえば、これらの見解には見るべき点がある。ただ、徂徠の議論それ自体を内在的に理解する場合、これらの評価では不十分である。
- (3) 日本思想体系36『荻生徂徠』（岩波書店、一九七三年）所収。
- (4) 現在、筆者は、岡本光生氏との共同作業として、『徂徠集』所収の「序」の訳注を行っており（『徂徠集・序類訳注稿』として『埼玉工業大学紀要』五・六号に掲載、一九八七・八八年、未了）、そこで得た印象からいうと、△古文辞▽によって記述すること、すなわち同時代の人物や事象を「古語の成句」の綴輯によって表現することは、徂徠にとって、それらを確実なものとして認定する作業でもあったと推定される。もちろん、現在のところは、印象として語るのみであるが、この訳注作業の踏まえた議論の提出を今後の課題としたい。
- (5) このことの詳しい考察は、拙稿「荻生徂徠における『天』と『人情』」（『東洋の思想と宗教』五号、早稲田大学東洋哲学会、一九八八年）を参照のこと。

（本稿は、一九八九年七月、大正大学で開催された日本文学協会第九回研究発表大会における口頭発表を加筆・修正したものである。）