

# 「解 釈」の 成 立

——皆川淇園の開物学について——

櫻 井 進

1

皆川淇園（一七三四—一八〇七）の思想は開物学と称され、一貫した方法的自覚による特徴的な体系性を有していると思われる。しかし、その体系性は必ずしも明晰な思考によって支配されているとはいえない。むしろ煩瑣的な論理によって構築されているのであって、易学と音韻学の論理によって構築されている『易原』・『易学開物』などは著しく難解である。それらは「凡そ人心の物に感ずる所、夫の象を以てする者にあらざるなし」、「夫れ天地日月相推し運行するの道象、固に人の心神の観感するに与る」という精神作用の概念（心象）形成への関与の認定にもとづいて、「九籌」を用いて、音声によって形象された心象の意味を明らかにしようとするものである。そして「人心の分象」（事物の「観感」）認識によって形成された心象とそれに対応する音声の変化の法則性を求めようとするのが『易原』などにおける開物学の意図であろう。そこで注目しておきたいのは「人の心神の観感」という広義の認識作用への関心が存在するという点である。この主観的作用への着目は淇園

の開物学の最も重要な特質であると思われる。本稿では『易原』などにおける単語の段階ではなく、単語によって形成される文章の次で主観性の問題を考察してみたい。

永田広志によれば淇園の開物学には「創意ある世界観的思考はなく解釈学的学風があるだけ」（傍点永田）と断定される。問題は「解釈学的学風」の内実である。われわれはこの「解釈学的学風」こそが淇園の創造性にかかわると考える。淇園において「解釈」が成立しえたこと自体が思想的な問題なのである。中村幸彦は「詳細な、心理学的ともいえるべく、時代時代の書物にも即応した言語の研究」、「語の文理にかかわること精緻」を淇園の科学的「近代性格」と規定する。「心理学的」とは時枝誠記の「一助字をとつても、その内に動く思想の微妙な律動」への注目という評価に通じよう。このような言語における心的要素、すなわち主観性への着目が「解釈」の成立の鍵となるのである。淇園は言語の本質を事物の客観的な表象にではなく、主観による事物認識という点に求めたのであって、重要視されるのは、事物の把握のありかたや、それに対する心的な態度表明なのである。

古文辞学以降、所謂折衷考証学派が経典解釈を問題にすることは周知のごとくだが、そのことも、荻生徂徠（一六六六—一七二八）が、朱子の注釈を主観的だとして退け、経典の直読を要求したことにストリートではないが関連する。淇園は、技術的な経典解釈に陥ることなく、いかにして客観的な「解釈」が可能かを、言語主体（表現者）の主観性に着目することによって問おうとしたのである。

## 2

「『古文辞の学』によれば、秦漢の原典をその原典のままに直接に把握」しうるのであり、徂徠は注釈を「原典の破壊」として退けた。<sup>(8)</sup> 詳述は避けるが、古文辞学の方法で問題にしたいのは「習熟」についてである。「習熟」の方法の特徴は非分析性である。宋儒のような一見精緻な文章解釈は「六経」という「叙事」の言語には妥当しない。宋儒の尊ぶ議論的言語は否定され、その「修辭」が事実と言語と密着したものであるとして「古文辞」が価値化される。<sup>(9)</sup> ここで重要になるのは聖人への確信にもとづき「習ひてこれに熟し、久しうしてこれと化」すことである。<sup>(10)</sup> 「習熟」とは「和風甘雨」のごとき「先王の道」の価値を信じて、主観を去って、自己をそこに沈潜させることによって「心志身体、すでに潜かにこれに化す」という「身体的認識」である。<sup>(11)</sup>

文章は客観的存在であり、「六経」は価値を体現した規範であるとして「習熟」により体得されると同様に「物」も「習熟」によって捉えられる。徂徠の「物」は、聖人が民衆に仁義礼智といった

抽象的な概念を理解させるという実践的文脈において制作した「標準的事実」<sup>(12)</sup> である。そこで問題にしたいのは「胸中にあること、なほ物あるがごとく」<sup>(13)</sup> といわれる点である。

○一物あれば、ここに一名あり。山にして山、水にして水、草にして草、木にして木のごとし。華夷を通じてみな然り。独り中国の聖人は仁義礼智等の名を作る。その物を問へば則ちあることなし。この名や、外国のなき所なり。然れどもその原は庖犧氏の八卦に肇まりて、その弊は堅白に極まる。<sup>(14)</sup>

ここで「名」（名称）は客観的実在を直ちに示すはずのものである。「物」とは概念・心象であるよりは客観的実在に近い含みをもつ。「弁名」で「物の形ある者」は、「生民以来、物あれば名あり」とされるが、名物の結合は自明かつ緊密である。聖人は「物の形なき者」<sup>(15)</sup> にも、このような名物一体の緊密性をもたせようと意図したのである。この「物」は聖人の付与した意味作用を含みこみながら、それ自身は意味そのものではない。「物」とは *signifié* と *signifié* とを含んだ未分化な概念であり、実感性の強い性格を有する。「名」を中心に理解しようとするれば「義理孤行」<sup>(17)</sup> に傾くのであり、分析的理解を拒否して、「習熟」によって体得されるしかないのである。

淇園の開物学は「名に因て以て其の物を開く」<sup>(18)</sup> のであり、学説の中心に「物」が置かれるという点では徂徠と共通する。淇園は「物」を(1)「有形の物」、(2)「有象の物」、(3)「虚象」に分類する。<sup>(19)</sup> (3)は「虚にして目に遮ることなく、唯人心に其の一成したる処の様子のみありて、触れあたりて覚ゆる所の物」<sup>(20)</sup> であって、開かるべきなの

はこの「虚象」である。

凡そ若くは象、若くは形一成して、斥し名づくべき、皆之を稱して物と曰ふ。

「物」は「字義の其の実を成す所」であり、「物必ず其の象有り」とあるごとく心象であって、徂徠の「物」との相違は歴然としている。淇園の「物」は自明な実在性として捉えらるべきではなく、われわれの「斥し名づく」という指示行為を俟ってはじめて明らかにされる実在の対象のありかたなのである。

蓋し夫れ万物の名皆上世より起れり。上世の民其の淳粋精明の智を以て、物の情を觀るに理を窮め性を尽し、之を象るに声氣を以てす。夫れ然る後に万名出づ。

「物」とは人間の認識によって明らかにした事物の分析的形象である。ここでは徂徠では問題の前面に出ることのなかった意味作用が「物」の中心的な面として押し出され、「淳粋精明の智」という人間の認識能力が問題になってくるのである。そして「名は字なり、物は字義なり」という規定によって明らかであるように、淇園においては「物」は「signifié」に、「名」は「signifiant」に相当し、signifié と réalité の混同はない。「物」が客觀的実在から分離され、主觀による認識の形象化として捉えられる点に淇園の「物」の特質があつて、徂徠の名物一体の思考は破却されている。

### 3

古今、言に殊なる、人皆これを知る。然れども、秦漢以前を以て、概してこれを古へと稱し、混同して別なき者に至るは、則

ち疎なり。

皆川本の書き入れによればこの部分は明らかに古文辭批判である。淇園にとっては言語の歴史変化は既に常識であつて、徂徠の歴史変化の認識の粗雑さが問題なのである。『淇園文訣』では「古今文變の大略」がやや詳細に示される。王世貞すらも晩年には古文辭に懷疑的だつたとして「王氏スラ悔タル文ノ体ヲハ、後世ニ尚儼ハントスルハ、可咲コトナリ」とする。このような点から淇園が反古文辭派であることは充分予想されよう。

是の故に学は先づ其の小なる者を務むることを尚ぶ。小なる者既に積むときは、則ち大なる者、おのづから至る。是に於て、其の大なる者を挙るときは、則ち小なる者与に属す。是を之、学の方と謂ふ。

「小なる者」とは「匹夫匹婦の議する所の者」であり、伊藤仁齋の「卑近」尊重の発想に近い。この部分は「舟道」第十一則の完全な転倒であつて、徂徠の「大なる者」への反措定である。「小なる者」は一般的な学問の方法として述べられているのであり、後述のごとく經典解釈の方法にまで及ぶ。このように淇園の徂徠批判は徹底的なものであつて、「習熟」も二つの点で批判される。

第一に「習熟」によつては古言についての確実な知見は得られないのではないかという指摘である。われわれが最も「習熟」しているのは「今人日用ノ言語」である。しかし、われわれは「今人日用ノ言語」、すなわち現代日本語について対象的な理解を持っているわけではない。「一旦事ニ逢ヒ、思ヒニ滯」れば「言語差錯」し「疑迷」が生ずるのである。

凡ソ言語ノ道ニハ、本邦ノ人ノ平常言語ノ間トイヘトモ、ヤハリケ様ナル妙ナル道理ヲモチアルモノナリ、サル故ニ、西土ノ中古ノ諸名賢、古籍ニ博覧ニシテ、広識胸ニ満チ、文辭ニ熟習シテ、咳唾篇ヲ成スノ人トイヘトモ、古書ヲ解シ、文理ヲ弁スルニイタリテハ、謬誤冊ニ充チ、強誣帙ニ盈タルコト多キコトヲ致セルナリ<sup>(34)</sup>

「習熟」によつては「妙ナル道理」は捉えられない。「妙」であつてもそれが「道理」であるかぎりは対象化しうるのであり、それができなければ「文理ヲ弁スル」ことは不可能なのである。

次に、楚の優孟が孫叔敖の言語動作をまねた逸話を例にとり、

言語モ、其物ヲ弁シ、理ヲ晰スルノ用ニ施スベカラズンバ、口氣ハ似タリトモ、何ノ益アラランヤ<sup>(35)</sup>

と断定する。言語習得は外面的な模倣から始まるが、単なる模倣によつて内面が備わるとは淇園は考えない。詩は「物情を感動」させ、文は「情理ヲ曲写スル」<sup>(37)</sup>ための表現である。古書は「其作者ノ精意ニ通達スル」<sup>(38)</sup>ために読む。このように表現・理解という行為の過程に言語の本質が存するのであつて、それを措いて言語の習得はない。そして「習熟」が繰り返される「力を用ゆる」方法であるのに対して淇園は「心を用ゆる」方法を主張する。

大抵、人、心を用ゆるの難は、力を用ゆるに倍す。しかし其の精力を用ゆるも亦限り有り。物と遇ふ者は再遍に至り、唯以てその熟慣を加ふべくして、しかも復その全綱を牽し難し<sup>(39)</sup>。

そこで表現過程に注目して、言述の表層から内部への通路を見出すようにするのである。

辭は意の表なり。義は言の実なり。裡有りて後に表有り、実有るが故に華有り。裡無く、実無くんば辭何に由てか立たん。本を捨て、末を急にし、内を忽かにして、外を務むれば、其の形理に於ける、亦戻らざらんや<sup>(40)</sup>。

まさに言述の意味、内面の重視が述べられているのである。

徂徠では「意味」は言語そのものが活物であるために、一義的に決定されないとされていた。従つて注釈に対しては否定的であつたことは前に述べた。淇園は「字義はこれ精弁せざんばあるべからざるなり」とする。それは「依倚」のごとき同訓異義語の意味を相互の差異を明確にして記述することなのである。「凡ソ物ノ名ノ分ルトコロハ、並ニ皆外物ヨリ、其物ニウツリ合フトコロノ筋ニヨリテ立ツモノ」<sup>(41)</sup>であつて、子は父、臣は君、弟は兄から「ウツリ合」うことによつて、子、臣、弟たりるのである。子、臣、弟があらかじめ現実中存在するのではなく、父に対して子であり、子に対して父であるという関係の実質があつて、父子という相互主体的な規定が意味を持つのである。「喜悅怡欣」ということばがあつてはじめてよるこびの情動が相互の「ウツリ合」によつて四種の情動に分節するように、言語の意味は事物と一対一対応しているのではなく、同義語の相互規定によつて確定するのである。淇園によれば意味は言語の体系の内部で決定されるのである。

そして、具体的使用における意味の確定は、

凡ソ文字ハ、已前ニモ言タル如ク、符牒付ナリ、文一篇、又ハ一語ノ内ニテハ、又其内ニテノ意象ヲ立タル処ノ符牒付トナル故ニ、フト其文字ヲ其一事ニ呼ヒテ、其名ニ付ケタレバ、最早<sup>(42)</sup>

外へハ用ヒガタシ、用ユレハ、意象ノ紛キレトナリテ、文意語意ノ聞ヘスコトニナルコトナリ、サレバ、文字ノ義ト云モノハ、タトヘバ、手覆ニスル、メリヤスト云物ノ如クニナルモノニテ、其作者ノ意ノ命ズルダケノ象ニ応ジテ、大ニモ小ニモ、長ニモ短ニモ、ナリテ、ハマリテ、其活象ノ符牒付トナル、<sup>(44)</sup>という形で解決される。この考え方は「同字一律」と称される。徂徠は文章を「叙事」であるとしたが、淇園にとつては「叙事」なのである。文章とは人間が思考し、表現するための媒介であつて、「作者ノ意」、すなわち言語主体の主観の介入を避けることはできないのである。言語主体は「其ノ物ヲ弁ジ、理を断スル」過程で文章に主観的判断を刻印するのであつて、「意味」もそこでは「作者ノ意」によつて限定されるのである。

4

こうして淇園は徂徠の主観性を排除した客観主義に根底的批判を加えたのである。主観性を対象化し、客観の中へとりこまない限り、客観主義は擬似的たるをまぬかれまいと。しかし淇園の論理は完結したわけではない。淇園にとつて文章の本質はいかに捉えられているのか。

淇園は「文理は字義に因りて成る<sup>(46)</sup>」とするが、「文理」と「字義」は同一の本質、「象」によつて把握される。  
心ノ文ノ起リハ、象ナリ、象ナルガ故ニ、文ハ言語ヲヨセ合セテ、其物象ノ条理ヲ明カシタルモノナリ、<sup>(47)</sup>  
「名」と同様に「文」が「象」であるのは、

松ノ木ニ菊ノ如キ形ノ白キ花咲タリト言フニ、聞人心ニ松ノ木ノ象ヲ設ケ、ソレニ、白菊ノ花ヲヨセ合セテ想フコトナリ、<sup>(48)</sup>とあるごとく、「松ノ木」と「白キ花」の「象」が「ヨセ合」わされて、文章に対応する「象」が形成されるのである。「名」に対応する「象」は実在が言語主体によつて認識されて形象化された心象であつた。そのような点では「象」、「文」、「条理」は近似した性格を有する。

文ト云ハ天下ノ治ツテ大夫ハ大夫士ハ士ニ其外ソレノニ条理ノタツテアルコト兎角文ハ条理ニカムルナリニアツテ云ヘハ胸中ニ物ノ条理ノタツテアルコト天下デ云ハソノ物ソレノニ条理ノタツテアル易云物相雜曰文案雜而後有文<sup>(49)</sup>  
徂徠の古文辞は「古の文ある辞、古の文れる辞<sup>(50)</sup>」であつた。淇園では「文」は「修辞」ではなく、心の中の「条理」、あるいは「条理」が文章中にかたどりをもちてあらわれたものであつて、分析的・概念的な対象把握である。

此文ノ神理ト云モノハ、原来字義ノ積ミテ、文理ヲ成シタルモノニテ、其文理ノ中ニ、其語意ノハヅミヲ寓ス、<sup>(51)</sup>文章が形成されて、それを「条理」の分節という面からみるならば、「文理」と称される。「文理」を形成するものが「神氣」であるという面からは「神理」といわれるのである。文章は単語や句などに分節することが可能であり、「条理」は文章の内で言語によつて形成される。文章によつて表現される思考は、概念的なものであつて、思考の「条理」と、文章の「条理」とは、概念的な分析を加えうる明晰性を有しているのである。その限りにおいて「神理」と

も呼ばれる「文理」は神秘性をまぬかれるのである。「文理」の段階に至って「条理」が強調されるのも、このような理由によるものであろう。

さて、「字義ヲ積ム」という場合、それは単に文字を排列するというのではなく、排列された文字が相互に影響を及ぼしあうといったダイナミズムとして捉えられている。

文字モ、右ノ自鳴鐘ノ如キモノニテ、文字ト文字ノ義ノクミ合セニテ、其スレ合ノ間ヨリ、其文義ヲウミ出セリ、助語ハ其鉛墜アルガ如キモノニテ、其文字ト文字ノ持合ノ勢ノハヅミヲモタセル道具ナリト思フベシ<sup>(52)</sup>。

文章は「自鳴鐘」(時計)であり「文字」は歯車である。「文字」の擦れ合い、「象」の「ヨセ合せ」やぶつかりあいという単語の相互作用から文章の統一的なイメージが形成されるのである。そこで助字が特別な位置をもつのであって、鍾として「ハヅミヲモタセ」て、文章全体を統括するのである。

助字とは、虚字や実字という実体的な表現について、「関係や場面、あるいは話手の心の『はづみ』そのもの」<sup>(53)</sup>を表現しようとするものである。助字が文章の要訣であるのは、このような心的な態度表明によって「語勢」をつけ、そこから「文理」が生ずるからなのである。

語勢ト云モノハ、其時ニアタレル神用ノ活機ヲフクミタルモノガ、其語勢トナリタルモノナル故ニ、其活タル神彩氣勢ヲ、其儘ニシテ貫ヌカシテ書クコトガ、文ノ要ナル故ニ、タトヘバ緩ナルニハ、緩ニシテソレヲ承ケ、急ナルニハ、急ニシテソレヲ

承ル、即チ文理ノ生スル所ナリ、一切ノ語ノ詳略先後ノ宜モ、此処ヲ短トシテ考ヘテ、其宜不<sub>レ</sub>宜ヲ別ツコトナリ、<sup>(54)</sup>

助字が「心ノハヅミ」をつけることによって生じた「語勢」が、文章全体に及ぼされて「文理」が形成される。「文理」は「条理」の表現であるが、客観的な表現ではなく、実体的・客観的表現を主観的な表現が統括することによってはじめて可能になる。したがって、「文理」形成に助字が決定的な役割を果すとすれば、「解釈」にあたっては「文意ノ大段ハ、何事ニテモ、助字ノ引マハシニ由」<sup>(55)</sup>という原則が適用されるであらう。

## 5

文章の中に「条理」が形成されることが文章の本質であり、「字義」から「文理」が形成されるということから、われわれは「条理」と「文理」との関係はどう考えればよいのだろうか。「条理」が心的にまず存在し、しかるのちに「文理」に変換されるのであるか、あるいは同時進行的に両者が形成されるのか。

この問題は主に『淇園文訣』で扱われるが、そこで注意しておきたいのは、『淇園文訣』の性格である。『淇園文訣』は作文の教科書として、『問学拳要』の「晰文理」の章を補う目的で口述されたことである。<sup>(56)</sup>儒者にとってその文集が基本的には正格をめざした漢文によるごとく、漢文表現の習得は必要不可欠であったはずだ。淇園は漢文習得の過程で生起する言語上の事態を一つの衝撃として受け取り、そこから「条理」形成の問題を考えようとしたのではないか。

文理字義ヲ積ミテ、我文章ヲ為立ントスルニハ、殊ノ外心苦シキモノナリ、最初ニハ、イカ様ナル氣力アル人ニテモ、一二字四五字ノ間ヨリ外へハ、文理ノツヅキハ、見へヌモノニテ、ソレヨリ外へ、真闇ナルモノナリ、其ヲ、ヒタト、心ヲ付ケテ、吾書ント思フコトヲ、是非トモ、其文理ニ合フ様ニシテ、書キナラへバ、久シクシテ、彼真闇ナル処ニ、オボロニ取ツクベキ道路ヲ生ス、<sup>(57)</sup>

ここで事柄は經驗的に述べられているが、問題は本質的なものである。文章以前に「文理」に対応するような「象」が「条理」を持つて作者の心中に存在しているかということである。文章は文字という分節を有し、文字を書こうとする場合には、その文字に対応する「象」が心的に存在して、文字が喚起されるのは明らかであるし、作者の主観的な意識において、文字と「象」との連繋は必然的なものとして感じられているはずである。しかし、そういった状態が可能であるのは、最初の数文字であつて、文章全体にわたつての「文理」や「条理」があらかじめ見通しうるのではない。この段階では「吾書ント思フコト」が「象」として「条理」をなしているとは考えられない。「象」は「条理」を有するのであつて、ここでは「吾書ント思フコト」は漠然とした一種の雰囲気、心情のたゆたいにすぎず、方向性すらも明瞭ではないはずである。そのような「真闇ナル処」から模索を重ね、文字を連ねつつ、「文理」のおぼろげな輪廓が浮びあがってくるのである。「真闇」あるいは「オボロ」といった語で表現されているのは、「条理」の明晰さ、鮮明さの欠如した状態の形容であり、文章がある程度書かれなければ、全体的

な構想、「条理」もたたないのである。つまり、文章を書く過程は「文理」の形成であると同時に、「条理」を明らかにしてゆく過程でもある。

このような視点から、作文には「多ク古書ヲ讀ミテ、様々ノ文字ノ鎖ヲ、心目ニ熟記シテ居」ることが必要とされる。<sup>(58)</sup>

此〔筆者注「文字ノ鎖」〕貌付ト云フモノハ、我文章ヲ書キ出ス時ニ、我神氣ガ、我心ノ辭作リスル時ノ思索ヲ付クル際ニアタリテ、何トナク、其辭作りノ物好ノ条理ヲバ、様々ニ出シ、心ニアテガヒテ、工夫ヲ付サセ、筆ヲ動かサスル便トナルモノナリ。<sup>(59)</sup>

「心目ニ熟記」するという表現は、徂徠の「習熟」に類似するようにも思われるが、ここでは、「其熟記シタル文字ノ義理ヲ、預ジメ、トクト解シ覚へ」という分析的理解を前提とした「熟記」であつて「条理」と「文理」の対応のしかたを、表現過程の本質として記憶することである。従つて確信を前提とする「習熟」と分析を前提とする「熟記」とでは、それらの間に共通性を見出すことはできない。

古書古人ノ文ヲ搜索シテ、其書ントスルコトニ、似ヨリタル文面アラバ、ソレヲ抄録ラシ、書アツメ、見合ハセ切統綴リテ、吾文章ニ為立ルコトヲ、為習フベシ。<sup>(61)</sup>

と、初学者に勧められる方法がまさに「条理」と「文理」の対応であつて、「古人」の表現を借りて、内容と表現との対応関係を經驗的につかみとることが要求されているのである。

凡ソ天下ノ文理ハ、右ノ如クナルモノニテ、総テ天下ノ神明ノ

徳ノ弁別スル所ニ属シタル物ナル故ニ、天下ノ明德ハ、天下ノ文徳ト相合ス、即チ一ニシテ二、二ニシテ一ナルモノナリ、サレバ、一切ノ物ノ道理モ、其文ニヨルニ非サレバ、立ヌモノナリ、ソレヲ知ラズシテ、文字ヲ離レテ、物ノ道理ノスズヲ會得セントスル人、問アレトモ、此ハ究竟無理ナルコトニナル故、

〔中略〕往古ヨリソレヲ伝ヘタル、文字ノ証ナケレバ、其道理ヲ其心ノ内ニ執レルニモ、ソレヲ繫キ維持シテ、古人ニ引合セ付クル種ナキ故ニ、其中ノ実ニ信根立ムズ、〔下略〕

ここでは明瞭に「道理」は文章の側にあると述べられている。そして「文字」は、古えからの伝承であるという点で拘束性を有する。しかし、人間は、その拘束性を主体的に受けとめ、それを用いることによって、「文字」や文章によって世界の「道理」を開くことが可能になるのである。古代中国語の学習は、とりもなおさず、古代中国語による「条理」の確立の方法を学習することにはかならない。

淇園は古代中国語の学習の過程で「日用ノ言語」を用いていたときには感じていなかった言語の拘束性に気がついたのだといえよう。われわれは、常識的には、思考が存在し、それを言語によって表現していると考えている。また言語が存在しなくても、事物はわれわれにとって存在すると思っている。しかし、われわれが漢文によって文章を著すやいなや、「闇」の世界に迷いこんでしまうのはなぜか。それは、端的にいうならば、日本語と中国語では「条理」のたてかたがことなるのである。われわれが自明であると思っっている世界の秩序は、日本語による秩序化によって成立しているのだ

る。われわれは言語によって思考しているのであって、たとえば「喜悅怡欣」の四語を知らなければ、よるこびの感情は一つであるという既述の例を想起されたい。日本語に拘束されて思考しているかぎり、中国語を書こうとしても、中国語によって表現さるべき「条理」が存在しないのは当然なのである。淇園は古今の人間の「精神意思」<sup>65</sup>は変わりがないとするが、それは基本的には翻訳可能性という問題にかかわるものである。

淇園は、言語が思考を拘束していることを自覚し、逆に新しい言語を学ぶことは、積極的に「文理」と「条理」の対応を習得することであると見た。この拘束性は「条理」するための基本的な条件なのである。淇園にとって言語の拘束性は身動きのとれない桎梏ではない。中国語によって書かれた經典に述べられている事柄は、聖人の認識によって得られたものであって、自然にそうあったわけではない。「古人」の認識という人為として作爲されたものである。そして、その言語を主体的に選択し、「古人」の作爲を継承することによって「条理」が形成されるのである。

## 6

淇園は文語と口語との区別を非常に明確に考えたが、このことが解釈を必然的に可能にする一つの根拠を与えるのである。

今日用ノ言語ニテハ、人ノ百千言ヲ言フコトヲモ、聞者ノ意ニ、其言語ノ微細ナル処ニ渉ラズ、大略ノ旨ヲ、ソレニテ聴取リテ、合点ヲシテ、其事ヲ済マセ行クコトナリ、文ト云モ、ヤハリ言語ノ通リヲ書キタルモノナレバ、同様ニ心得タルモ、サ



アルベキニ似タルコトナリ、サレドモ、文章ニシテ見ル時ハ、言語ヲ聞トハ、又格別ノ心得アルベキコトナリ、其故ハ、直ニ其人ノ言語ヲ聞ニハ、其語氣ノ大小語勢ノ緩急、引ハナシニテ、其意味ヲ助ケテ聞コヘサスル故ニ、大略ヲ聞取リテ、合點ヲスルニモ、大方刷違ハナキノナリ、文字ニテハ、右ノ助ケナシ、助ケト云ハ、字義ト文理ノミナリ、此字義ト文理ヲ、粗略ニシテハ、何ヲ以テ、其作者ノ意ニ通スベキ。

「言語」と「文章」との相違は本質的なものであって、「言語」は語られた場面に依存する口頭言語である。それは「語氣ノ大小、語勢ノ緩急ノ引ハナシ」といった言語外の要素によって「意味ヲ助ケ」られているのである。話者の言述は言語外的状況にはめこまれていたのであって、語られた場面というコンテキストの中にある。従って、状況そのものが外的に言述の意味を決定しているのである。そして、ひとたび個々の具体的状況というコンテキストから言述が離れたときには、解釈はいちじるしく困難になるのである。それだからこそ「言語」にあっては言述そのものに注意していなくとも、外的コンテキストによってある程度の意味はつかみうるのだから、言述そのものに意味は深く刻印されているわけではないのである。それに対して、「文章」は意味決定に必要な外的なコンテキストをもたない。「文章」の意味は言述の内しか存在しない。そこで、「文章」は外的状況から、あるいは作者からも切り離されて、意味決定は、「字義ト文理」のみに依存するのである。「文章」のかかる本質が忘却されるならば、「当時ノ人ノ言語ヲ聞ク如クニ心得テ、古文ヲ取扱」<sup>66</sup>うという重大な誤謬を冒すのである。「文章」

は外的コンテキストの恣意的な設定によって解釈されるべきものではなく、それ自身、内的に解かれることを前提として書かれたものである。言述のありかたの質的相違をとりちがえることによって、誤った解釈がなされるのである。

このような「言語」と「文章」の相違の認識と、言語における主観性の関与という事態によって「文章」解釈は理論的な必然として提示されるのである。

聖人のその聡明睿智の如きは、則ち人固より企て及ぶべからざるのみ。述作する所の経の若きに至りては、乃ちその以て天下の人をして、賢愚となくこれに由りて講学せしむる所の者、縦ひその道至高なるも、豈に階梯の縁るべきなからんや。文字章句なる者在るに有らずや。この二者に由りて心を潜めば、豈に得て読むべからざるの理有らんや。その述作の本旨といへども、豈に又独り得てこれを原ぬべからざらんや。縦ひ乃ち深曠有るも、その以て鉤探して獲つべき者必せり。<sup>66</sup>

「述作の本旨」は「文字章句」を内在的に追及してゆくことによって得られるのである。言語は単なる自己表出ではなく、他者の存在を前提とするのであって、「文章」が表現主体から疎外された存在であっても、そこに言語主体は他者からも了解可能な形で自己の意思を定位することを要求されるのである。「文章」に投影された主観性は、言語主体から分離し、疎外されることによって普遍性を獲得するのである。「文章」が自律的存在であることと、言語の内に主観性が投影されていることは理論的にみても表裏一体の事態であって、この両者が内的コンテキストによる解釈を導出したのであ

る。  
このような淇園の立場を明確に示しているのが「成篇の旨」を求め  
る方法である。

古人の文、篇に必ず成篇の旨有り。句に必ず成句の旨有り。未  
だ孟浪と篇を成し、漫爾と章を成す者有らざるなり。<sup>(67)</sup>  
復数の文を一つの「篇」としてまとめる場合にも、その結合によ  
って明確にさるべき「条理」があるはずであって、それが「学而ナ  
レハ学而ダケノ主意」<sup>(68)</sup>といわれるものである。

古人の書を著す、篇を以て名づくる者、詩・書・儀礼・論語・  
孟子等の類の如く、皆その編次先後の間、各自らその意の統緒  
有りて、相接承して以て篇を成す者、故にこれに命ずるに、篇  
の名を以てして、本、漫書・抄撮、雑会して冊を成すの比にあ  
らざるなり。譬へば論語学而の篇の如き、僅かに十六章を以て  
篇を成す。しかして孔子の言と諸賢の語と、前後相錯へて、以  
てこれを書する者、亦編者の所旨有りて、その間に在るを以て  
の故なり。<sup>(69)</sup>

「篇」の排列そのものにも「統緒」、すなわち「末書デナイト云  
意」<sup>(70)</sup>があり、「編者の所旨」が介在しているのである。淇園は仁齋  
・徂徠の論語注釈を宋儒の注釈よりもすぐれるとするが、「二氏其  
の編次を成す所以の義」<sup>(71)</sup>については無知であるとする。「編者」は、  
「孔子ノ言バカリヲ以テハ道ヲサトシ難シ故ニ門弟子ノ言或編者ノ  
筆トヲマシエテ孔子ノ言ニ先後ヲナシテ明ニシタ」<sup>(72)</sup>のである。『論語』  
は孔子の語録ではなく、孔子や孔門の言行の排列や、「編者」の補  
筆の中に「編者」の判断が付与されているのであって、排列そのも

のがコンテキストを形成して、「編者」の取捨選択から意味を知る  
ことが可能になるのである。

淇園はこのような内的コンテキストに注目して「解釈」を行うの  
である。「文字章句」の「細叩」、すなわち「細密にその文字及び  
篇章の意旨条理を叩討」<sup>(73)</sup>し、「引微を審にし、比類を協へ、これが  
精熟を求むる」<sup>(74)</sup>ことを方法として提示する。ここにおいて淇園は、  
經典を、その内的要素と構造に注目し、精緻な分析を加えることに  
よって「解釈」が可能になることを理論的に根拠づけたといえよ  
う。

徂徠の「習熟」批判から出発していると考えられる淇園の經典解  
釈論は、徂徠において經典と聖人への確信という主観に依拠すると  
みなされる擬似客観主義的な經典の体得を完全に否定することによ  
って成立した。淇園は言語の内にみられる表現主体の主観性を恣意  
として退けることなく、それがすべての言語行為を成立させるもの  
として捉えた。そして、この主観性の精確な対象化によってのみ  
「解釈」は成立するとしたのである。

淇園の理論において、たとえば『論語』の「文字章句」の「細  
叩」によって得られるものは、『論語』の意味であることは明瞭で  
あろう。しかし、そこで得られた意味は「編者」の意図し、付与し  
たものであって、孔子の真意であるという保証はないのである。徂  
徠では、經典は絶対的確信によって支えられていたのであるが、淇  
園では、解釈されるテキストが確信されている必要は、少くとも理  
論的には存在しない。「解釈」は、經典の「文章」すらも、客観  
化、対象化せずにはやまない精神によって担われるのである。

「解釈」の具体的方法は『問学摘要』の「晰文理」に詳しいが、本稿では「同字一律」と「成篇の旨」の二者に触れるにとどめた。「解釈」の具体的諸相、開物学の哲学的側面、実践的側面については、いづれ稿を改めて論ずることとした。

註

- (1) 『易原』上、天明六（一七八六）年（自序）、序二オ。
- (2) 同前、二ウ。
- (3) 永田広志『日本哲学思想史』、法政大学出版局、一九六七、一六五頁。
- (4) 中村幸彦「近世後期儒学界の動向」、『近世後期儒家集』（日本思想大系47）、岩波書店、一九七二、四八五頁。以下『大系』47と略記。
- (5) 中村幸彦、同前「解説」、五一九頁。
- (6) 時枝誠記『国語学史』、岩波書店、一九四〇、一二八頁。この傾向は、淇園・北辺学派では、特に富士谷御杖に強く現れ、御杖の「倒語」もその発展とされる。この評言は淇園の字義の記述にも当然妥当しよう。
- (7) 淇園によれば助字は「助字猶更其虚字ヲ以テ、物若ハ事ノサマヲ形容スルニ付ケテ、其ヲ聞ク人ノ心ニ、ソレヲ持チ思フ処ニツケテ、其ソレヲ持チテ思ヒヤフノ、心ノハツミヲ活シテ、思ハセントテ用ユル」（『助字詳解』一、文化八一—八二—一年、戸部知底序、同一—一八一—一四—一年、刊記、六ウ—七オ、勉誠社文庫43、勉誠社、一九七八）ものであって、

志向作用のみを担う純粹に心的な要素である。

- (8) 吉川幸次郎「徂徠学案」、『荻生徂徠』（『大系』36）、岩波書店、一九七三、六七—一頁。
- (9) 同前、六七七—六七九頁。
- (10) 『弁名』下、『大系』36、一六四頁。
- (11) 古田光子安宣邦編『日本思想史読本』、東洋経済新報社、一九七九、一〇八頁。
- (12) 吉川前掲論文、六三一頁。
- (13) 『弁名』下、『大系』36、一八一頁。
- (14) 『護園二筆』、『荻生徂徠全集』17、みすず書房、一九七六、五七五—五七六頁。
- (15) 『弁名』上、『大系』36、四〇頁。
- (16) 中村春作「徂徠における『物』について」、『待兼山論叢』第一五号、日本学篇、一九八一。
- (17) 『弁道』、『大系』36、一一頁。
- (18) 『易学開物』下、西尾市立図書館岩瀬文庫蔵本（写本）。
- (19) 『易学階梯』上、三枝博音編『日本哲学全書』第九卷、第一書房、一九三六、三九四頁。
- (20) 同前。
- (21) 『大学釋解』、安永四（一七七五）年刊（『国書総目録』）、六オ。
- (22) 『易学開物』上、「〇開物の総論」。
- (23) 同前、「統述」。
- (24) 『名疇』一、「名疇序説」、天明四（一七八四）年、自序、同八（一七八八）年、刊記、一オ。

- (25) 『問学拳要』、「備資」、安永三（一七七四）年、刊記、『大系』47、八三頁。
- (26) 同前、「弁宗」、一〇三頁。
- (27) 「此段暗論明儒及本邦物茂卿以晚周及西漢之文概称古文之疎」（京都大学附属図書館皆川家旧蔵本『問学拳要』、二五才、以下『皆川本』と略記する）とある。なお『大系』でも『皆川本』の書き入れは詳細に示されているが、本稿では直接『皆川本』によったが、他意はない。
- (28) 『淇園文訣』上、三二ウ。
- (29) 松下忠『江戸時代の詩風詩論』、明治書院、一九六九、五五〇～五五一頁。
- (30) 「学を論ず」、『淇園文集』初編一、寛政四（一七九二）年、赤松滄洲序、同一一（一七九九）年、刊記、二七ウ。
- (31) 同前、二八才。
- (32) 「先王の道は、その大なる者を立つれば、小なる者おのづから至る」（『大系』36、二三頁）。
- (33) 『助字詳解』一、二オ～ウ。
- (34) 同前、二ウ。
- (35) 同前、三ウ。
- (36) 同前。
- (37) 同前。
- (38) 同前。
- (39) 『問学拳要』、「慎微」、八九頁。
- (40) 「歐陽修文集を刻する序」、『淇園文集』初編一、九才。
- (41) 『問学拳要』、「備資」、八一頁。
- (42) 『助字詳解』一、七才。
- (43) 同前。
- (44) 『淇園文訣』下、一一ウ～一二才。
- (45) 同前、一一ウ。
- (46) 『問学拳要』、「備資」、八三頁。
- (47) 『淇園文訣』上、一三ウ。
- (48) 同前、一四オ～ウ。
- (49) 『皆川本』、一才。
- (50) 吉川前掲論文、六七八頁。
- (51) 『淇園文訣』上、四才。
- (52) 『助字詳解』一、七ウ。
- (53) 竹岡正夫「言語観とその源流——皆川淇園の漢学との関係」、『富士谷成章全集』下、風間書房、一九六〇、二〇六九頁。
- (54) 『助字詳解』一、六才。
- (55) 『淇園文訣』上、二四ウ。
- (56) 「淇園文訣題言」（皆川允）。
- (57) 『淇園文訣』上、六ウ～七才。
- (58) 同前、一ウ。
- (59) 同前。
- (60) 同前、二才。
- (61) 同前、三才。
- (62) 『助字詳解』一、五才。
- (63) 『問学拳要』、「審思」、一二二頁。

(64) 『淇園文訣』下、七ウ～八ウ。

(65) 同前、八ウ。

(66) 『問学拳要』、「慎微」、八九～九〇頁。

(67) 『問学拳要』、「断文理」、一二〇頁。

(68) 『皆川本』、三九ウ。

(69) 『問学拳要』、「慎微」、九七頁。

(70) 『皆川本』、二〇オ。

(71) 『論語繹解』序、安永六（一七七七）年、自序、『日本名家四書註釈全書』第三卷、鳳出版、一九七三、二頁。

(72) 『皆川本』、二〇オ。

(73) 『問学拳要』、「審思」、一二三頁。

(74) 同前。

付記

(1) 原典の引用にあたっては、正字体、異体の漢字を通行の字体に改めた。連字符号は一切省略し、片カナの合字は二字に分ち、異体の片カナは通行の字体に、白ゴマ点は黒ゴマ点に改めた。漢文は原則として訓読文に改めたが、注記は省略した。

(2) 京都大学附属図書館・大阪府立中之島図書館・西尾市立図書館岩瀬文庫・刈谷市立図書館村上文庫・豊橋市立図書館羽田文庫には、資料の閲覧・複写・写真撮影に関して御高配にあずかった。記して謝意を示したい。