

徂徠の言語觀と「天命」の問題について

井 上 厚 史

一、はじめに

荻生徂徠は、その主著である『弁道』『弁名』の中で、孔子没後の後世の儒者の解釈を「儒家者流」として厳しく批判しているが、その主要な論点は、徂徠と彼らの「言語」認識の相違にあると思われる。それは具体的には、以下の三点に集約されるだろう。

(1) 彼らの解釈においては「名」と「物」が乖離している（「孔子すでに歿し、百家塗涌し、おのおのその見る所を以てして以てこれに名づけ、物始めて舛へり。」）

(2) 古言と今言との歴史的差異を認識していない（「殊に知らず、今言は古言に非ず、今文は古文に非ず。」）

(3) 言語の機能を過信している（「言語を以てその理を明らかにせんと欲せば、すなはち君子すらなほ能くせず。」）

徂徠のこのような後世の儒者の言語認識に対する批判は、現代において徂徠のテキストを読む私たちにも「解釈とは何か」あるいは「言語とは何か」を問い質すような、問題性を内包している。それはまるで、徂徠は、私たち自身の言語認識のあり方にも反省を迫っ

ているかのようなのである。このような「言語」に関する問題を提起する徂徠の言語觀とは、一体何を意味しているのだろうか。

徂徠が自身の言語論を形成する過程で、伊藤仁斎や程子・朱子の解釈との葛藤・克服があったことはすでによく知られているが、その中で徂徠は、次のような問題に直面していたのではないだろうか。それは、經書の解釈はどうすれば「定解」となりうるか、という問題である。

經は解すべきか。いづくんぞ解すべからざらんや。然れどもまた定解あることなきのみ。古人の詩書を引き、及び齊・魯・韓家のその義を異にするを觀るに、人みな意もて義を取るのみ。⁽⁴⁾

經書を解釈することは可能であるとしても、過去に堆積している解釈を眺めてみるかぎり、そこには「定解」という一定した解釈が存在してはいない。それは解釈者が、それぞれ「意」つまり各自が思ったり疑ったりしたことによって、經書の解釈を決定するからである。しかし、誰しもそうした「意」に依拠せずに「義」（義理）を決定することは不可能である以上、「意」自体を無視することは

できない。ではどうすればよいか。先ほどの引用に続いて、但徠は次のような解答を出している。

或は曰く、人みな意もてこれを取らば、その義を失はざる者ありといへども、幾希なりと。殊に知らず、「礼楽なる者は徳の則なる」ことを。故に学者、詩書において、意もてみづからこれを取るといへども、礼楽の在ることあれば、またその義を失ふ者あることなし。

すなわち、「礼楽」に依拠したうえで解釈するならば、「意」によつて解釈しても「義」は失われないというのである。ここに有名な但徠の礼楽論が登場するわけだが、問題はなぜ但徠が経書解釈の問題において「礼楽」を取り上げるのかである。なぜ但徠の言語認識に対する批判は、「言語」のみに終始せず、非言語的要素である「礼楽」にまで範囲を拡大するのだろうか。本稿ではこの問題を、但徠は経書解釈において、いかにして信頼しうる「言語」を発見するかという困難な作業に取り組んでいたと捉えて、分析を加えてみたいと思う。それは、いわば但徠における「真実の言語のあり方」の模索ではなかったか。

また、但徠の後世の儒者批判には以上のような言語論からばかりでなく、「先王の道は、天に本づき、天命を奉じて以てこれを行なふ。」のように、「天命」に言及している箇所も少なくない。なぜ、但徠はそれほどまでに「天」「天命」にこだわる必要があったのだろうか。私には、この「天」「天命」の問題は、但徠の言語観と密接な関係を有しているように思われない。つまり結論を先取りすれば、但徠は、仁斎や程朱の解釈批判を通じて、「言語」

の歴史の出発点に位置する「起源」の問題へと次第に導かれてゆき、そこで「天命」の問題に真正面から向き合うことになったのではないだろうか。以下、順を追って論じてみよう。

二、言語の道は微あるを貴ぶ

但徠は、程子・朱子などの宋儒が仁の解釈において「專言・偏言」の区別を立てたことを、次のように述べて批判している。

これその理学の説にして、言語の間に瞭然たらんことを欲する者のみ。いづくんぞ以て先王・孔子の道を知るに足らんや。

但徠にとつてこの宋儒の解釈は、「言語の間に瞭然たらんことを欲する」ような、言葉の精微を争うに過ぎない無意味なものとして映っていない。また但徠は、後世の儒者が「言語」によつて人を説得しようと信じていることを非難して、次のように「言語の弊」と呼んでいる。

その病はみな言語を以て我を信ぜざるの人を諭して、それをし我を信ぜしめんと欲するに在り。ただにそれをして我を信ぜしむること能はざるのみならず、すなはち千古紛紛の論を啓く。言語の弊は、あに大ならずや。学者はなほかつこれを先王の教へに求むること能はずして、ただ議論をのみこれ務む。悲しいかな。

つまり、但徠にとつて、「言語」とは、認識あるいは教育の手段として無条件に信頼できるものではなく、むしろ「千古紛紛」の議論を生み出す原因でしかなかった。また、「道」ということに関しても、

けだし孔子の時よりして、学者は言語を以て道を求めて、道は言語の能く尽くす所に非ざることを知らず。⁶⁰

と述べ、「道」は言語によって直接指示可能なものではなく、「教へ」の手段としても、また「道」の表現としても、「文」というメタファーによってしか表現できないものだと考えられている。⁶¹

以上のような「言語」の捉え方は、「言語」が認識・教育の手段として不完全なものであること、いわば「言語」機能の「有限性」を祖徠が強く自覚していることを示唆している。そこには明らかに、従来の無数に堆積された解釈の分裂・対立を通して、祖徠が「言語」自体の「恣意性」をはっきりと自覚していたことが関係していることは言うまでもない。前述したように、「意」(「各白の意思」)のレベルに固執しているかぎり、解釈はどこまでも分裂することをやめない。したがって、程朱二先生のように「不偏不倚、過不及なく、以て精微の至りを極めん」とした人であつても、また仁斎先生のように「聡敏」な人であつても、結局争っている所は、「言語」すなわち「名」のレベルであつて、「名ありて実なし」ということになる。要するに、祖徠が『弁名』等において再三再四「臆」「妄意」「私智」と呼称し批判しているものは、彼ら解釈者が言語(「名」)のみを問題にし、言語に真実性(「実」)をもたらずものを見ようとしないう所に起因しているといえよう。

ではどうすれば、言語が「実」なるものとなりうるだろうか。祖徠はこれについて次のように主張している。

信は言語の科たり。言語の道は、微あるを貴ぶ。故に信を以てこれに命ぐ。「言に物あり」と曰ふがときは、これ君子の言

の、微ある所以の故なり。後世の諸儒のごときは、議論は美なりいへども、空言にして微なし。あに敢へて宰我・子貢の言語の科を望まんや。⁶⁵

すなわち、「言語」を「実」にするには「微」が必要であり、そのためには「言に物がある」かどうかが決定的な条件となっている。したがって、もし言語が「微」を、すなわち「物」との関係喪失したならば、それは内容いかに関わらず、すべて「空言」として無化されてしまうことになるのである。それゆえ、程朱二先生であろうと仁斎先生であろうと、この「微」である「物」との関係性に思い至っていない以上、私智臆説、あるいは内聖外王の説として、しりぞけられねばならなかった。

以上のことを整理してみると、祖徠が後世の儒者を厳しく批判するのは、彼らの解釈が一律に「言語」のみを分析の対象として捉え、しかも、言語の限定された機能性にまったく無自覚であることへの苛立ちであるといえよう。なぜ、言語に内在する「有限性」に思い至らないまま、「名」のみを過信して無条件に解釈できるのか。それが祖徠には腹立たしかったのである。

このような祖徠の言語観をさらに明確にするために、ここで朱子の言語観との比較を試みてみよう。たとえば、朱子は経書解釈について次のように述べている。

書を読むものは当に聖人經を作る所以の意と、聖人の心を用いる所以と、聖人の聖人に至る所以にして、吾の未だ至らざる所以のもの、未だ得ざる所以のものとを觀るべし。句句にして之を求め、昼を誦して之を味わい、中夜にして之を思い、其の心

を平らにし、其の氣を易らかにし、其の疑わしきを闕くときは、則ち聖人の意をば見ん。⁽¹⁶⁾

ここで朱子が問題にしているのは、經書というテキスト中の句句一つ一つをよく「味わって」、そこから「聖人の心」や「聖人に至る所以」を読み解くという解釈のあり方である。つまり朱子の関心はあくまで、「言語が何を意味しているか」という言語の表象内容にあり、言語表現の限界性などは夢にも考えられていない。したがって朱子の場合、「言語」が置かれている状態・条件への関心は欠如しており、ひたすら「熟読」することが大切であった（「大凡読書は、須是らく熟読すべし。熟読し了れば、自ら精熟す。精熟して後に、理自ら見得ん。」⁽¹⁷⁾）。このような「言語」に対する直接の信頼は、『論語』の中の「言語」を細部にまでわたって究めつくすならば、その人はすでに孔子であるという解釈に象徴的に表現されている。⁽¹⁸⁾

蓋し論語中の言語、真に能く窮究して其の纖悉を極め、透徹る無く、孔子の肚裏より穿ち過ぐるが如く、孔子の肝肺、尽く知らば、豈是れ孔子ならずや。⁽¹⁹⁾

朱子のこのような「言語」の表象作用に対する全幅の信頼とは対照的に、徂徠の場合は、「言語自体」すなわち「言語」を取り巻く条件を分析の対象として捉えているといつてよい。つまり徂徠の視点は、言語がその表象作用によって何を表わしているかにはなく、むしろ言語表現に真実性を与えるための「条件」の確定にあるのである。それこそが、「言語の道は微あるを貴ぶ」という表現の本質的な重要性であろう。こうして徂徠の「古文辞」という言語論の

登場は、「言語」認識における一つの大きな転換を迫るものであった。

三、『六経』はなぜ「言語」ではなく「物」なのか

『六経』は言うまでもなく、中国の歴史的なテキスト（古文書）であり、文字言語である。ところが徂徠は奇妙なことに、この單純な事実にあえて目をつぶるかのように、執拗に「物」という非言語的概念によって解釈しようと試みている。

それ六経は物なり。道具にここに存す。「これを行事に施して、深切著明なり」とは、聖人の空言を惡むなり。……後儒はすなはち聃を非とすれども、その尤に倣ひ、これを言ひて已まず。名存して物亡ぶ。仁義道德の説盛んにして、道ますます明らかならず。……故に吾退きてこれを六経に求む。ただそれ物なり。⁽²⁰⁾

ここで徂徠は何を捉えて「物」と呼んでいるのだろうか。これを解く鍵は、「言に物あり」という説明において示唆される。

「言に物あり」。「物」とは、先王の法言なり。故に孔子といへどもなほいにしへの成言を援引す。これいはゆる「物」なり。⁽²¹⁾

「言に物あり」。「物」とは一物あるが如く然るなり。先王の法言を謂ふ。凡そ礼に拠りて言へば、「言に物ある」なり。⁽²²⁾

これを見ると、「物」とは「先王の法言」、すなわち先王の正しい言葉の意味する一方で、「先王の法言」が「物」でありうる根拠は、「礼」によってもたらされるといえよう。つまり『六経』が「物」として解釈される場合、二つの段階が想定されている。一つ

は言語的範疇に属する「先王の法言」によって、もうひとつは非言語的範疇に属する「礼（楽）」によってである。そして「礼」とは具体的には次のように、先王が制作した所の四教（詩書礼学の教へ）、六芸（礼楽射御書教）を意味している。

礼なる者は、道の名なり。先王制作する所の四教、六芸、これその一に居る。いはゆる経礼三百、威儀三千、これその物なり。⁽²³⁾

さて、ここで先ほどの「言語」における「徴」の問題に立ち返つてみよう。「言語」が真実でありうるには「物」との関係を喪失していないことが必要であった。そして徂徠は「物」とは「先王の法言」であり「礼」だという。とすれば、言語に「徴」があるとは、その言語が「先王」の言葉であることによって、またはその言語が「礼楽」との関係を有するということによって正当化されるということの意味している。しかし、問題がないだろうか。それは前者の命題、すなわち「言語」が「先王の法言」によって真実性を獲得することは、本当に正当化に成功しているのか、ということである。

すでに徂徠自身が「言語の弊」を主張していたのではなかったか。「言語」の過信を根拠として仁斎や程朱の解釈を無化していた以上、「先王の法言」という「言語」によって「言語」に「徴」があると主張してしまつては、仁斎や程朱と何ら変わらなくなつてしまふではないか。とすれば、「言語」の真実性を保証するものは、あくまでも「礼」に根拠を有すると考えなければならぬ。「先王の法言」が「礼」として再解釈される所以である。次の発言は、徂徠のこうした推論のあり方を端的に示している。

けだし先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを教ふ。政刑の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを化す。……学ぶの方は、習ひて以てこれに熟し、黙してこれを識る。黙してこれを識るに至りては、すなはち知らざる所あることなし。あに言語の能く及ぶ所ならんや。⁽²⁴⁾

言の喩す所は、詳らかにこれを書くといへども、またただ一端のみ。礼は物なり。衆義の苞塞する所なり。巧言ありといへども、また以てその義を尽くすこと能はざる者なり。⁽²⁵⁾

こうして「言語」は非言語的要素である「礼（楽）」によって救済されることになったが、しかしこの論理は根本的な矛盾をかかえている。つまり、ではこの「礼」はどこから導かれるのだろうか。それは『六経』というテキストの解釈において他にはありえない。『六経』という文字言語を通してはじめて、「礼」は私たちに認識可能なものとして表象されるのである。とすれば、「言語」によって「言語」を救済することから、「言語」を「礼」によって救済することに論拠を移行させても、やはり根本的には「言語」に依存せざるをえないというディレンマを抱えているといえよう。それゆえ、「言語」内に特殊な有効性を持つ「言語」を作り出すこと、すなわち「古文辞」「古言」を措定することは、一種の縄脱けような解決方法にとどまっているといつていい。では、根本的に「言語」の有効性を救済するものは存在するのだろうか。こうして徂徠は「言語」の誕生の謎に直面せざるをえなかったと思われる。

四、聖人これを立ててこれに名づく

但徠は『弁名』の冒頭で、「名」の誕生について次のように述べている。

生民より以来、物あれば名あり。名は故より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に至りては、すなはち常人の賭ること能はざる所の者にして、聖人これを立ててこれに名づく。然るのち常人といへども見てこれを知るべきなり。これを名教と謂ふ。⁽²⁶⁾

つまり、「名」の起源には、常人による命名と聖人による命名との二種類の経路を持っており、特に「道」「仁」などのような無形の「名」については、聖人のみに可能な行為であつたと考えられている。問題は、「言語」の中でも特に「名」と「物」が乖離しやすい無形の「名」の問題に集約されており、ここに聖人の特殊な役割が配当される。

では、但徠は「聖人」を指定することにより、本来に「言語」の誕生の謎を説明することができたのだろうか。注意すべきことが二点ある。まず第一点は、聖人が登場したことによつてはじめて「名」(言語)が誕生したというのではなく、人間の歴史はすでに始まつていたということである。たとえば、「統名」である「道」について但徠は次のように述べている。

それ道なる者は、上古の聖人の時より、すでに由る所あり。堯舜に至りてしかのち後道立ち、殷・周を歴てしかるのちますます備る。これ数千歳、数十聖人を更、その心力智巧を尽くして

以てこれを成す。あに一聖人一生の力の能くす所ならんや。⁽²⁷⁾

つまり、「道」はすでに聖人以前に存在しており、たとえ「道」という「名」を立てたのは堯舜という二人の聖人であつたとしても、「道」が整備・完成されるためには、数千歳、数十聖人を必要とするような困難な作業であつた。それは、「道」という「名」が「名教」という常人を導くような豊かな意味を獲得するために、数千歳の年月を要したこと以上に、聖人たちの夢のように長期間にわたつた努力という表現の中で、「言語」の謎が解明されないまま封じ込められていることを意味している。

注意すべき第二点は、但徠の「名」の捉え方の重点は、命名行為自体にあるのではなく、むしろそれが「名教」にまで仕上げられたことにあるのではないか、という問題である。命名行為自体は、常人であつても可能な営みであつた(「名は故より常人の名づくる者あり」)。つまり命名行為自体は、何も聖人のみに特権的に賦与された能力ではない。また常人には不可視な無形の物に対する命名であつても、孔子没後の諸子百家は、たとえ「名」と「物」との乖離を冒していても、「おのおの其の見る所を以てしてこれに名づけ」ることは行なつていた。したがつて、聖人のみに賦与された能力とは、無形な物に命名する行為自体にあるのではなく、それが「名教」という常人を導く「教へ」として定立されたことにあるというべきであらう。つまり、聖人の偉大さとは、孔子以後の学者には不可能であつた「名教」の定立にこそ存していたといわなければならない。また、後儒の恣意的な解釈にあつても常に命名行為は繰り返されているが、それらは「名教」たりえない。なぜか。それは彼ら

が「物」を見失つて、「ほしいままにその意を以てこれを言ひて」⁽²⁹⁾ 命名行為を行うからである。とすれば、聖人の特権性とは、「物」を定立したことによって、「名」を「名教」にまで仕立て上げることによつて賦与されているのである。換言すれば、『弁名』というテキストの中で徂徠が繰り返して行なっていることは、「言語」を「物」と「名教」とによつて救済することにあつたといつてよいだろう。

しかし結局、「言語」の誕生の謎は、「聖人」の命名行為によつても解明されてはいない。したがつて徂徠の関心は、「言語」の誕生の謎を解明することには向かわず、あくまでも「言語」の真实性を救済することのみにとどまつたのではないだろうか。

さて、もしわれわれが「聖人」になることができるならば、「物」と乖離しない「名」を定立し、「言語」を救済することができるだろうか。この問題を考えてみることは、徂徠の言語観を裏面から照らし出すことになるだろう。次の発言を見てみよう。

思孟よりしてのち、儒家者流立ち、すなはち師道を尊ぶを以て務めとなし、妄意すらく、聖人は学んで至るべし、すでに聖人となるときは、すなはち挙げてこれを天下に措かば、天下自然に治らんと。これ老・莊の内聖外王の説にして、外を軽んじて重きを内に帰す。大いに先王・孔子の旧に非ざるなり。⁽³⁰⁾

それ聖人の聡明睿智の徳は、これを天に受く。あに学んで至るべけんや。その徳の神明にして測られざるは、あに得て窺ふべけんや。故に古の学んで聖人となりし者は、ただ湯・武・孔子のみ。⁽³¹⁾

「学んで」聖人になると考えることは妄想であつて、理想的な三代の時においてもそれが可能であつたのは、わずかに「湯・武・孔子」のみにすぎなかつた。それほど困難であり、むしろ不可能というべきであらう。徂徠には、どうしても「聖人」になることを抑止しなければならぬ事情があつたのではないだろうか。

「言語」の根源を求めていった徂徠は、「聖人」以前に「言語」が成立していることを認識していた。しかしその問題にはそれ以上立ち入らず、無形の物に対する命名 すなわち「名教」の問題にのみ関心を集中させている。「言語」に内在する「歴史性」をはつきりと認識していた徂徠が「言語」の起源の問題を回避していることは、一種の後退であるかもしれない。「言語」の起源の謎に肉薄しているながら、徂徠はなぜそこで問題を「名教」という形で提出したのだろうか。そして問題関心はさらに、「名教」から「神明」にして測られざる「徳を身につけた「聖人」の存在へと移行している。つまり、「言語」の起源は、「妄意」という批判と「神明」という神秘性の中でついに明確にされることはなく、他方で「聖人」に接近することは否定されたまま、徂徠はその問題の一手手前で踏み止まっているのである。

したがつて、解釈の相対性を回避し「実」なる「言語」を求め、⁽³²⁾ 「名」と「物」の対応関係に注目した徂徠が直面したものは、「名」としての言語がその有意性・真实性を獲得するのは、最終的にわれわれには至ることのできない「聖人」が定立した「名教」という言説のあり方においてのみであるという認識であつたといえよう。すなわち「言語」の発生を示唆する命名行為が、いつどこで始

まったかを説明することではなかったのである。いかにすれば「言語」は「実」になりうるか。結局徂徕は、終始この問題にしか関心を向けなかったというべきであろう。

では最後に、こうした徂徕の営みの中で、なぜ「天」「天命」が執拗に繰り返して述べられるのか、を考察してみよう。

五、凡そ人の力は、及ぶことあり、及ばざることあり。

徂徕は『弁名』において、「先王の道」が「天に本づき、天命を奉じて以てこれを行なふ」⁽⁴²⁾、あるいは「天を敬するを以て本となし、天道を奉じて以てこれを行ふ」⁽³³⁾というように、「天」「天命」「天道」を尊重することの重要性をしきりに訴えている。なぜだろうか。徂徕は常に、「天」が不可知であり、不可測であることを力説する。

それ天なる者は、知るべからざるなる者なり。かつ聖人は天を畏る。⁽³⁴⁾

けだし天なる者は、得て測るべからざる者なり。故に曰く、「天命、常なし」、「これ命、常においてせず」と。古の聖人、欽崇敬畏にこれ違あらざりしこと、かくのごとくそれ至れる者は、その得て測るべからざるを以ての故なり。⁽³⁵⁾

「天」は不可知・不可測であるが故に、聖人はこれを欽崇敬畏していたという。しかし不可知・不可測であるからといって、なぜ崇敬しなければならぬのか。たとえばもしここで「天」を崇敬せず「天を知る以て自負する者」⁽³⁶⁾がいるならば、それは「私智を以て天を測る者」あるいは「傲然として聖人たらんことを求」⁽³⁷⁾める者として

で、徹底的に非難・排除されてしまう。一体、徂徕にとって何が問題であったのだろうか。

朱子は「天」について「天はすなはち理なり」と説いているが、そうした解釈は徂徕にしてみればつまる所、「天は我これを知る」として、「天」を知りえたと言語するに等しい。⁽³⁸⁾しかし「理」とは、「人のおおのその見る所」であり、「定準なき者」である。

人のおおのその見る所を見て、その見ざる所を見ず、故に殊なるなり。故に理はいやしくもこれを窮めずんば、すなはち能く得て一にすることなし。然れども天下の理は、あに窮め尽くすべけんや。⁽³⁹⁾

「天下の理」は窮め尽くすことができない以上、その「理」を「一」にすることは出来ない。そうであれば、「理」は解釈者ごとに異なり、まさに「定準なき者」に墮してしまふ。こうして「天」を「理」により解釈しようとする朱子の理解は、「私智」「臆説」として相対化されてしまふのである。したがって、「天」が不可知であるかどうかということが直接の問題ではなく、「天」の不可知を主張することによって、徂徕が「理」説を排除しようとしていることの方が重要である。徂徕が朱子に反発したのは、まさに「理」は窮め尽くすことができるかどうかをめぐってであった。「理」を窮め尽くすことができるならば、各人は「一」になった「理」に基づいて認識することができる。しかし「理」を窮め尽くすことができないならば、「理」に基づく言説の真実性は全く失われてしまうことになるだろう。

理を窮むるの弊は、天と鬼神と、みな畏るるに足らずとし、し

かうして己はすなはち傲然として天地の間に独立するなり。これ後世の儒者の通病にして、あに天上天下唯我独尊ならずや。かつ茫茫たる宇宙、果たして何ぞ窮極せん。理はあに窮めてこれを尽くすべけんや。その我ごとく知るという者も、また妄なるのみ。¹⁹⁾

こうして「理」は窮め尽くすことができないものとして措定され、「理」による認識自体が無化されたのである。つまり、「天」の不可知は、徂徠がもつとも怖れた解釈の分裂を回避するための戦略であつたといえるだろう。各人がそれぞれの観点から見出した「理」に基づいて「言語」が使用されてしまえば、解釈は分裂を止めず、ひいては「言語」自体も無力に墮してしまふ。それゆえ、ここでどうしても「理」による解釈の限界を定立する必要があるのである。すなわち「有限性」のたがをはめること、それが徂徠をしきりに「天」や「天命」「天道」に言及させた根本の動機であると思われる。人間の認識能力の「有限性」を代償として、「解釈」がひいては「言語」が救済されなければならなかつたのである。そして人間にとって最も克服困難な「天命」こそ、最もリアルに、かつ重大に認識されねばならない「有限性」を象徴するものであつた。凡そ人の力は、及ぶことあり、及ばざることあり。強いてその力の及ばざる所を求むる者は、不智の大なる者なり。故に曰く、「命を知らずんば、以て君子たることなきなり」と。²⁰⁾命なる者は、天の我に命ずるを謂ふなり。或いは生あるの初を以てこれを言ひ、或いは今日を以てこれを言ふ。²¹⁾

「天命」を知らなければ君子ではなく、人間の生から死まですべ

ての期間にわたって人間の運命を支配するものとして、「天命」は常に人々に認識されていなければならないものである。

こうして徂徠の「言語」の起源をめぐる旅は、最終的に「天命」という「有限性」にたどりついたといえるだろう。そして、それは人間には到達不可能な領域として、あるいは到達してはいけない領域として措定されたのである。なぜならば、もしそれを冒してしまふならばそのとんに「解釈」は分裂し、「言語」は無力化してしまふからである。

六、結語

以上、徂徠の経書解釈をもとに、徂徠における言語観と「天命」の関係を考察してきた。徂徠が直面していた最も切実な問題は、「実」なる言語、すなわち「真実な言語」のあり方をめぐっての模索にあつたのではないだろうか。朱子のような「理」による認識の有効性を認めてしまつては、「言語」は「定準なき理」によって無数に分裂し、ついにはその「真実性」を喪失してしまうのである。それゆえ徂徠は「物」によって根本的な救済を試みたが、それはあくまでも『六経』の解釈を通して帰納される「古文辞」を媒介とするより他になかつた。しかし「古文辞」を「古文辞」としてその正当性を保証するものは存在するのだろうか。推論はここで立ち止らざるをえない。たとえば「言語」の起源に可能性を求めても、徂徠は口をつぐんでいる。他方「聖人」に接近することには、歯止めがかけられている。なぜならこの困難をあえて冒すならば、たちまちに「解釈」の分裂を招来し、「言語」は再び無力化せざるをえない

からである。こうして、徂徠は人間の認識能力の限界を強く主張し、その象徴として「天命」の問題を取り上げたのではなかっただろうか。したがって、経験的な物として存在する「言語」の真実性の救済は、人間には思考されえない「天命」の提示を代償として、徂徠によってあくまでも経験的領域に閉じ込められた中で遂行されたのであった。

注

- (1) 日本思想大系『荻生徂徠』「弁名」(岩波書店、一九七三)四〇頁。
- (2) 同、四一頁。(3) 同、一三四頁。
- (4) 荻生徂徠全集第17巻『護園七筆』(みすず書房、一九七六)七七五頁。
- (5) 『譯文筆蹄』(大化書局)一三二頁。
- (6) 『護園七筆』七七六頁。
- (7) 「弁名」、五九頁。
- (8) 日本思想大系『荻生徂徠』「弁道」一九頁。
- (9) 「弁名」一三九頁。
- (10) 『護園四筆』七〇八頁。
- (11) 『現代思想』(一九八七、七、青土社)所収の、子安宣邦氏「二つの『論語』あるいは二つの「古え」を参照。二二八―三七頁。
- (12) 「弁名」一〇九頁。
- (13) 同、一二五頁。
- (14) 同、五〇頁。
- (15) 同、八七頁。
- (16) 中国文明選第四巻『近思録 上』(朝日新聞社、一九七二)二三頁。
- (17) 『朱子語類』巻第十(中華書局)一六七頁。
- (18) 『語・孟』から「聖人の意志語脈」を読み取るという仁斎の

言語認識は、単なる表象のレベルにおける読解を越え出たものだと思われるが、ここでこの問題には立ち入らないことにする。問題は、仁斎の読解の本質的性格が何かではなく、それを徂徠がどう捉えていたかにあるからである。

- (19) 朝日文明選第三巻『朱子集』(朝日新聞社、一九七〇)一六二頁。
- (20) 『荻生徂徠』「学則」一九二頁。
- (21) 『護園六筆』七五〇頁。
- (22) 同、七六八頁。
- (23) 「弁名」六九頁。
- (24) 同、七〇頁。
- (25) 同、七一頁。
- (26) 同、四〇頁。
- (27) 同、四二頁。
- (28) 同、四〇頁。
- (29) 同、七五頁。
- (30) 「弁道」一二頁。
- (31) 「弁名」六八頁。
- (32) 同、五九頁。
- (33) 同、九六頁。
- (34) 同、一二三頁。
- (35) 同、一二一頁。
- (36) 同、一二三頁。
- (37) 同、一二四頁。
- (38) 同、一二〇頁。
- (39) 同、一五〇頁。
- (40) 「弁道」、三〇頁。
- (41) 同、五九頁。
- (42) 同、一二四頁。