

仁斎・徂徠・仲基における漢籍の解釈学

井上克人

The Hermeneutics of Chinese Classics in Jinsai, Sorai, and Nakamoto

INOUE Katsuhito

Over the course of the 17th century, the methodology of interpretation of Chinese classical texts reached a pinnacle of sophistication, thanks to two great thinkers: Itoh Jinsai (1627-1705) and Ogyu Sorai (1666-1728). They rejected the contemporary mainstream thinking of *shushi gaku*, which followed the doctrines of Zhu Xi, the influential Chinese neo-Confucian of the 12th century.

Having read the *Anatects of Confucius* again and again, Jinsai understood its doctrines clearly. He also pointed out that the *Daigaku* was not the testament of Kong Zi. He called his methodology *Kogigaku*.

Sorai recommended reading the original classical texts directly, rather than through the intermediary Japanese, in order to capture the thinking of the old Chinese sages. He called this approach *Kobunji gaku*. He stressed the importance of confronting classical texts without the bias of prejudices formed in later times by other interpreters.

However, in the 18th century, Tominaga Nakamoto (1715-1746), did not accord the Classical textbooks absolute priority, but expounded them critically.

Keyword: hermeneutics, Jinsai ITO, Sorai OGYU, Nakamoto TOMINAGA, modern critical thinking

キーワード：解釈学、伊藤仁斎、荻生徂徠、富永仲基、近代的批判精神

はじめに

近世近代における日中文化交渉の実態を捉えるには、いわゆる中華の文化と正面から向き合った人々に焦点が向けられる。まずは日中貿易の実務に当たった商人であろう。通商外交のパイプとなるのは公的には僧侶であったかも知れないが、実務に当たったのはもちろん商人である。中国貿易に携わる以上、中国知識も必要であろう。商人たちにとっては最新の中国事情に関する情報は欠かせぬものであったに違いない。そうした人々は当然、日本において中国の書物に無知無関心ではありえなかった。子供向けの『十八史略』をはじめ、『資治通鑑』、そして『論語』や『孟子』などの四書を読み、更に杜甫や白楽天の詩を愛誦するのも、中国文化の摂取に違いない。しかし、長崎通詞は自分の肌で中国人を知っていたとはいえ、中国文化を知っていたとは言えない。通詞の職は朱子学を知らずとも、漢詩が読めなくて

も務まったのである。

さて、本稿では、そうした商人による文化交渉ではなく、主として日本の近世における漢籍受容のあり方、とくに伊藤仁斎の古義学、荻生徂徠の古文辞学、そして富永仲基の近代的学問方法を、ドイツ解釈学に照らし合わせて、それらの特質を探ってみたいと思う。

一 ドイツ解釈学

「解釈学 (Hermeneutik)」という名称は、「解釈する」という意味のギリシア語 ἐρμηνεύειν にもとづいて17世紀に造られたと言われている。それは聖書や古典文学、そして法典などの伝承された規範的〈テキスト〉を正しく解釈する技術であって、元来解釈学は聖書解釈学、古典文献学、法解釈学として成立したのである。個別的解釈学にとって、テキストはどこまでも規範的であって、任意に個人で取捨選択できるものではない。すなわち基本的テキストを核として結集し、蓄積された思想的伝承とそれを支える共同体が個々の解釈に先行し、これを規定するのである。ある教派、教会に属するということは、その集団の聖書の読み方の伝統に従うということにほかならなかった。しかしそれは伝統への盲従ではなく、伝統への能動的・創造的な参与を意味していた。

19世紀に入って、それまでの個別的解釈学を超える、〈理解〉の一般理論としての解釈学が成立した。その最初の代表者がシュライエルマッハー (1768~1834) であった。彼は「理解 (Verstehen)」という単純な事実から出発する。その際、理解する主体とテキストの間に一定の共通性が存在することを重視する通常の見解に対して、彼は理解の成立の条件として、むしろ理解を妨げる異質のものがあるからこそ解釈学的反省が誘発されるという側面を強調し、理解よりも誤解の方が自明であるという根本原則を打ち立てた。具体的な解釈の方法に関して、彼は二つの方法を提起した。一つは、解釈の対象となるテキストを、それが属する著作分野の中に位置づけ、同じ分野に属する他のものと比較対照することにより当該対象の言語的特徴を分析するという方法であり、他の一つは、テキストをその著者の個性的な創作の心的プロセスに遡って解釈するという方法である。後者のロマン主義的、心理主義的傾向をつきつめていくと、「著者自身より以上に著者を理解する」という夙に知られたスローガンが出てくる。これは、比較対照よりも直観性を重んずるロマン主義的傾向を強めることになった。

19世紀後半になって、自然科学とは区別された「精神科学 (Geisteswissenschaften)」の方法論としての性格を解釈学に与えたのはデイルタイ (1833~1911) である。人間が精神科学の対象となるのは、「体験」(自己覚知する生)、「表現」(生活様式や文化体系、社会組織などの形態をとった「精神」の客体化) および「理解」という、三者の連関に基づいてである。デイルタイが、理解を「感覚的に与えられた表出」から出発する認識過程と定義した上で、理解という回り道を通してのみ人間は自己の何たるかを学ぶとしたこと、すなわち内省的方法の限界を明確にしたことは重要である。理解は精神科学のすべての作業過程を基礎づける手続きであり、その中でも文字にして固定された生の表出の技術的理解が解釈と名づけられる。解釈が成功するためには解釈者の個人的、技術的天才を必要とするが、そのような技術を普遍妥当的な規則へと整理し、確保するのが解釈学の使命とされた。

さて、デイルタイのこうした「生の哲学」の基本的志向が歴史性の理解にあると見做し、これを存在

論的に徹底化させたのはM・ハイデガー（Martin Heidegger 1889～1976）である。主著『存在と時間（*Sein und Zeit*）』（1927年刊）によれば、デイルタイは生を歴史的・作用連関として捉えたが、その生とはほかならぬ人間がそれであるところのものである。解釈学とは、歴史的・存在としての人間のこの特別な在り方の自己解明なのである。したがって、デイルタイの解釈学の本来的な意図を貫くためには、歴史である存在者（人間＝現存在, *Dasein*）の構造をその他のものと峻別しつつ取り出すことが必要であった。

解釈とは理解を「仕上げる」ことである。その際、人は目立たない日常的な理解のうちに潜んでいるものを、ある特定の解釈可能性へ向けて照準を合わせ、ある特定の概念性へとすでに態度決定してしまっている。すなわち、「理解をもたらすべきすべての解釈は、すでに解釈すべきものを理解していなければならない」という理解の「先行構造」がある。これは古来、「解釈学的循環（*Hermeneutischer Zirkel*）」として知られていたものであるが、この「循環」は現存在の実存論的先行構造そのものに根ざしている。こうしたハイデガーの解釈学を引き継ぐかたちで1960年に刊行されたのが、H.G. ガダマー（Hans Georg Gadamer 1900～2002）の『真理と方法（*Wahrheit und Methode*）』であった。ガダマーは、ハイデガーの存在論的研究によって明確になった理解の先行構造を歴史解釈学に適用しようと試みた。われわれの個別的理解は、われわれが属している「伝承」によって先行的に規定されている。歴史的に問おうとするわれわれの関心の内には、われわれが否応なく有している「先入見（*Vorurteil*）」のはたらきかけがある。したがって理解とは、主体的活動というよりも「伝統」への参入と考えるべきである。ガダマーの伝統や先入見に対する積極的評価は、反省的主体の能動性を強調した近代合理主義に対する反撃でもあった。ガダマーは、かつて「古典」の理念が個別的な反省や懐疑をさえひとつの伝統の中に首尾よく吸収したことを念頭においており、この種の規範性（真理の生起）を彼の謂わゆる「伝統」に求めている。しかし、理解の歴史性の中で自己完結性を解かれ、流動化されるのは、解釈主体だけではない。ガダマーによれば、解釈の対象となるテキストを、過去に生存したある著者の意図を表現する、完結した実体と考えるのは誤りなのである。テキストの「意味」は、著者の主観的意図を超え、様々な解釈者の解釈をとおして成長していく。創造のプロセスの個別的・天才による直観（解釈）という美学が排除されている以上、シュライエルマッハーのように、「著者自身より良く」理解するという目標は問題にならず、常に「別様に」理解する可能性があるだけである。理解は再現的ではなく、創造的である。テキストそのもの、過去そのものは存在しない。テキストとは、ある問いに対する答えとして形成された歴史的・地平であるが、そのテキストに語りかけられた解釈者が自らの地平からその原初的問いを再構成することによって当初の地平は踏みこえられる。こうして、過去と現在とが絶えず対話のかたちで媒介され（「地平融合（*Horizontverschmelzung*）」）、一層高い普遍性をめざす、ひとつの大きな歴史的・地平（伝承）が生ずるが、現在の立場から見れば、それは過去のものを現在の状況に「適用」という実践的意味をもつ。

さて、本稿では、以上のようなドイツ解釈学に照らし合わせながら、日本近世の思想家たちが、漢籍をどのような姿勢で解釈しようとしたのかをふり返ってみたい。ただ日本における中国の古典籍に対する学問姿勢には、上記のような解釈学からはみ出る重要な問題が介在する。それは「講釈」における和訓すなわち訓読と、中国語音読の差異、そしてやがては黙読という読書形態に伴う学問姿勢である。

以下では、伊藤仁斎の古義学、荻生徂徠の古文辞学、そして富永仲基の「加上」説について論及してみたい。

二 伊藤仁斎の古義学

われわれが古典テキストを読む場合、まずそれに対する共感など情意的な作用は抑えて、字義どおりの知的理解が要請されるであろう。しかし要請は要請としても、実際はむしろその逆であって、情意的直観が先行し、これが基礎となって知解に達するのがその真相ではなかろうか。文の直観は読みによって得られるが、同じ読みにしても、読者の意向において全体的直観を主眼として行う場合と、部分的語句的詮索を目標として行う場合とでは著しい差異が生ずる。また、その直観の意義も個人的主観的なものとする場合と、普遍的客観的なものとする場合とでも、少なからぬ相違が生ずるのが常である。しかも、このような普遍的客観的意義を有する直観をもたらすものは、読みの反復熟読のほかにはない。ここに近世教育において行われた素読の方法的意義がある。知的理解よりも深い情意的把握と、敏捷さよりも重要な普遍的客観的な直観とを確立させるためには、素読の精神こそ必須の条件であった¹⁾。

ここで留意したいのは、「素読」という「読書」の形式が実は「普遍的客観的な直観」に至るということであり、また反復熟読することによるいわば規律＝訓練的な身体的了解の方法（型）が、「素読」の中心的要素として把握される点である。このような身体的な読書、身をもって読む「身読」がもつ有意義性は、やがて西欧近代化に伴って生じてきた「黙読」の時代には見失われていくことになる。

さて、上記の普遍的客観的意義を有する直観を読書の実践に適用したのが伊藤仁斎（1627～1705）であった。仁斎にとっては『論語』こそ「最上至極宇宙第一の書」にほかならなかった。彼は幼少の頃から当時輸入された限りの中国書を読もうとした。また中国語を読む能力においても優れた才能を持ち合わせていたようである。こうした語学者としての天才的な能力、つまり言語への敏感さが、彼の学説の形成にも大きな要素として働いている。彼の「古義学」は、孔孟の思想をそのまま「古義」、すなわち原意の再獲得を目標とするが、研究は『論語』、『孟子』その他の儒家の古典に用いられた中国古代語の単語としての意味、その検討をもって、出発点の少なくとも一つとすること、『語孟字義』がその総括的な表現である²⁾。

ともかく、仁斎は『論語』を何度も情念を以って反復熟読したのである。そのことによって、彼は『論語』がもつ精神、孔子その人の本性や考え方を自家葉籠中のものとなすに至った。まさにシュライエルマッハーが言うところの「著者自身以上によく、著者を理解する」ごとき解釈者となったわけである。そのような身をもつての熟読によって培われた直観によって、仁斎は四書に綿密な文献学的批判を加え、『大学』は孔子の遺書であるとする朱熹の定説を根底から覆し、漢代の作であることを主張した。『大学』では、「忿^{いか}り、恐^{おそ}れ、楽^{たの}しい、憂^{うれ}い」などの人間の情念のはたらきを否定しているが、愛弟子の顔回^{げんかい}の死に

1) 『西尾実国語教育全集』第二巻、教育出版、1974年、54頁を参照。

2) 吉川幸次郎「仁斎東涯学案」参照。日本思想史大系33『伊藤仁斎・伊藤東涯』（吉川幸次郎・清水茂校注）岩波書店、1971年、所収。

働哭する如き情感豊かで人間味あふれる孔子が、「三綱領・八条目」を金科玉条のように提唱し、人間の情念のはたらきを否定するような『大学』を書くはずがない、と。その他、『中庸』には原『中庸』と後の増成とがあり、かつ『論語』の衍義であると論じた。

では、仁斎の思想の特質はどこにあったのか。朱子学では「性」を形而上的な自然の理法である「理」に結びつけて静止したものとする。それに対し、仁斎は、「性」をもって現実の人間の生命の活動に結びつける。仁斎にとっては「性は生也」、つまり「性」とは生命のことなのである。存在は運動であり、運動のみが存在である。彼の思想の根底にあるのは、生動的・躍動的宇宙観である。「聖人は天地を以て活物と為、異端は天地を以て死物と為」（『童子問』巻の中第六十七章³⁾）、「蓋天の活物為る所以の者は、其の一元の氣有るを以てなり。（中略）唯天地は一大活物、物生じて物に生ぜられず、悠久窮り無し。」（同、巻の中第六十七章⁴⁾）「天地の間は、皆一理のみ。動有て静無く、善有て悪無し。蓋静とは動の止、悪とは善の変。善とは生の類、悪とは死の類、両の者相對して並び生ずるに非ず。皆生に一なるが故なり。」（同、巻の中第六十九章⁵⁾）。彼によれば天地も人間も自然も生命と活動に満ちている存在なのであって、この直観と確信に立って「天地の間、一元氣のみ」と断定する。この気の立場は、理があつてのち気が生ずるとする朱子学に対立するものであり、「理は氣中の条理」に過ぎないとする。彼のこの気の立場をさらに徹底させ、天地の開闢以前の理ともいべき「太極」「無極」という考え方を否定。彼の宇宙論は朱子学の形而上学的解釈を否定するものであった。

三 荻生徂徠の古文辞学 訓読と講釈批判

さて、次に荻生徂徠（1666～1728）だが、彼の「古文辞学」とはそもそもどのような性格のものだったのか。当時多くの塾で行われていた儒書の講義は「講釈」という形式であり、「和訓」すなわち訓読法によって荘重に読むのである。そして日本語に訓読したものについての「字義」を解説したあとは、そこに表現されている真意をめぐって説示し討論するといったものであった。そうした「講釈」に違和感をもった徂徠は、講釈の責任を山崎闇斎（1618～1682）と伊藤仁斎に帰し、それをこっぴどく批判した。徂徠によれば、こうした「講釈」は、古典的テキストの原文の変形であり、冒瀆にほかならなかった。

彼は言う、書物を読むとは原典をそのままに読むことである。世上の「講釈」のように、無用の附加をすることではない。われわれが読む中国の古典、その本来の面目は、何よりもまずそれが中国語であるということである。したがって、まずあくまでも中国語として読まねばならぬ。いかめしく荘重な雰囲気をもつ訓読をまずもって廃棄しなければならぬ。その代替として、平易な日本の口語に置き換える、すなわち「訓」を廃棄して「訳」を方法とすることが肝要なのである。「講釈」の師は「訓読」することによって、テキストの文言を何か特別に高遠なもののような錯覚をまず起こさせた上で、持って廻った

3) 日本古典文学大系『近世思想家文集』（家永三郎・清水茂・大久保正・小高敏郎・石濱純太郎・尾藤正編），岩波書店，1966年，140頁

4) 同書，140～141頁

5) 同書，142頁

「講釈」を附加して、一層高遠な真理に仕立て上げる。しかし日本人も中国人と同じく人間である以上、『論語』の内容とても、そうわれわれとかけはなれたことではない。

儒学を身に着けるためには、まず書物を読まねばならぬ。その書物は古代中国語である。中国語であるからには、理想的には中国音直読が必須であり、二次的には、解釈者が生きている現代の日本の俗語による明快な「訳」が重要である。そのためには原典の「古文辞」の中に自己の体験を充填する必要がある。そうしてこそ原典の「古文辞」は、自己の体験と同様に、自己身邊のものとして完全に把握される。そう考えた彼は、それを自己の学問の方法とした。それがすなわち彼のいわゆる「古文辞の学」である。ディルタイの解釈学で言われる「自己理解」を、徂徠はこうした形で捉えていたと見做すことができよう。

「蓋し古文辞の学は、^あ豈に徒だ^た読む^{のみ}已^やならん邪」。「亦た必ず^{これ}諸を其の^{しゅし}手指より出だすを求む焉」。つまり、ただ読むだけでは駄目であって、筆をもつ自分の手から吐き出さねばならぬ。「能く^{これ}諸を其の手指より出だせば、而うして古書は猶お吾れの口より自ずから出づることからん焉」⁶⁾。そうすれば、古書の言葉はあたかも解釈者自身の口からおのずと発するようになる、というのである。中国語を理解するにはその中に飛び込んで中国語を日本語のごとく身近なものにせよという論理である。それが今や古今を超越するものとしてはたらく。そうしてこそ古人と同じ座敷で対座して挨拶を交わし、対話することが叶うのである。「紹介」すなわち通訳や注釈は無用なのである⁷⁾。

要するに、徂徠は日本人が中国語のテキストを訓読して、自らの言語をもって書を読み、理解したつもりになっていることを痛撃するのである。訓読は実はすでに日本語にほかならない。それでは中国古代の聖賢の言葉の真意は了解できないのだ、と。かくして徂徠は、訓読ではなく、中国式的音読を推奨するのである。テキストが書かれた時代と今の日本は時代も隔たり言語も異なっている。しかし、中国本国といえども、古代の中国と今の中国の隔たりもまた同様である以上、「其の本来の面目が華人の識らざるところ」でもあるというのである。そしてそうでありつつも、普遍的「道」を求めるとはいかにすべきかと、徂徠は問いかけることになる。古代テキストに記載されている記述を、後世の論争的言辞による「解釈」を通じて理解するのではなく、その記述を記述として有意味たらしめていた当時の社会内の諸事情を、その内に読み込んでいくことを通じて、つまり彼の用語を使えば「物」＝「古言」として把握することを通じて理解しようとするものであり、これが徂徠独自の「方法」なのであった。その代表作が『論語徴』であった⁸⁾。まさにこれは、ドイツ解釈学では、ガダマー以前の解釈学的方法にほかならない。理解よりも誤解の方が自明であるという根本原則を打ち立てたシュライエルマッハーと同じ視座に立って、解釈の対象となるテキストを、徂徠の場合は、誤解を含む後世の解釈を排斥して、どこまでも当該テキストをそれが執筆された当時のままにその言語的特徴を捉えるという方法であり、あくまでもテキストの古代中国語をして語らしめる、いわばテキストに絶対服従するまったく受動的な姿勢であって、ガダマーが重視した、解釈者の置かれた伝統的先入見は、方法的に排斥されている。

6) 日本思想大系36『荻生徂徠』（吉川幸次郎・丸山真男・西田太郎・辻達也校注）、岩波書店、1973年、648頁以下。

7) 吉川幸次郎解説「徂徠学案」（同書所収）参照。

8) 中村春作『思想史のなかの日本語一訓読・翻訳・国語』勉誠出版、2017年、35頁参照。

敷衍して言えば、徂徠によれば、「先王」が語る真実（＝道）はあまりにも廣大無辺であって、一個人の制限された狭い見解でもってでは把握できないものなのである。われわれはテキストを解説する時、しばしばわれわれの先入見によって、いわば自身の都合のよいように限られた内容理解をしてしまいがちである。その結果、テキストが私たちに語りかけていることを誤解してしまうのである。しかしそれは当然なのであって、シュライエルマッハーのいわゆる「誤解の可能性（die Möglichkeit des Mißverständnisses）」がテキスト解釈には付きまとうからである。なぜならば、テキストが語る内容は、われわれの現実的なパースペクティブの外側にある超越的他者だからである。言うなればテキストが語る真実の覆蔽的超越性がそこにはあるからである。

徂徠の古文辞学の学問方法に見る特質は、今述べたように、後世の注釈を頼らずに、どこまでもテキストに即して理解することであった。つまり解釈は自己の主観性を方法論的に保留し、われわれが理解しようとするテキストの著者に自らを委ねなければならない。それは過去からのメッセージを現在の研究者仲間に伝える媒介者の役割を演ずることにほかならない。その場合、留意したいのは、解釈は「私ならこう考える」ではなく、テキストが語る通りに受け取ること、言いかえれば、「他者（著者）が私を通してこう考えている」ということでなければならない。思惟する主体は読者ではなく、テキストの著者自身なのである。

四 音読から黙読へ

さて、先に日本における漢籍受容が上記の解釈学からはみ出る問題があることを指摘しておいたが、次にこの問題について触れておきたい。それは「講釈」における和訓すなわち訓読と、中国語音読の差異、そしてやがては黙読という読書形態へと発展してゆく過程である。

前田愛は『近代読者の成立』において、「音読から黙読へ」という流れの中に「近代読者の成立」を位置づけ、近代以前、あるいは近代初期の「読者」像を「音読」による共同体の流れの中に見出そうとした。

漢籍の素読はことばのひびきとリズムとを反復復誦する操作を通じて、日常のことばとは次元を異にする精神のことば—漢語の形式を幼い魂に刻印する学習過程である。意味の理解は達せられなくとも文章のひびきとリズムの型は、殆ど生理と化して体得される。やや長じてからの講読や輪読によって供給される知識が形式を充足するのである。そして素読の訓練を経てほぼ同質の文章感覚と思考形式とを培養された青年たちは、出身地・出身階層の差異を超えて、同じ知的選良（エリート）に属する者同士の連帯感情を通わせ合うことが可能になる。しかも漢語の響きと律動に対する感受能力の共有を前提に、漢詩文の朗誦・朗吟という行為が、あたかも方言の使用が同じ地域社会に棲息するもの同士の親近感を強化するように、この連帯感情を増幅する作用を示すのである⁹⁾。

9) 前田愛『近代読者の成立』岩波書店（岩波同時代ライブラリー版）、1993年、181頁

ここで前田に指摘される、「素読」＝「音読」による共同性の感覚の醸成、近代日本知識人の「連帯感情」の形成とは、要約すれば、「日常のことばとは次元を異にする精神のことば」を身体的、規律＝訓練的に習熟することを通じて、地域性や出身階層の差異を超えた精神的同質性を確認することであった。

更に、辻本雅史は『「学び」の復権—模倣と習熟』の中で、江戸時代の学びの実態、学習の方法を具体的に明らかにし、「手習熟」の実相と、そこでの基本的教授法、「素読」学習の意義が説き明かされている。それを辻本は「浸み込み型」と呼び、その模倣と習熟の原理が、江戸期の思想家のみならず日本の広範な学習文化の文脈において広がりという意味を担っていたことが、「職人」の「ワザ」によって自得する教育・学習法をたどりつつ考察される。

ところで、模倣と習熟による「浸み込み」型教育とは何か。たとえば、「教える者」と「教えられる者」とが対峙しない教育、すなわち個々の学習者の自立的・自発的学習が可能になる教育、身体的な修得による教育、といったことがらである。「素読」学習や職人の世界の教育伝統は、それぞれ個別的色彩は異なっても、そうした「浸み込み」型教育の姿を伝えるものとして、著者に指摘される。そしてこのことが、近代の「教え込み」型教育システムの中で病弊してゆくことを示唆している。

素読を通じて〈身体化されたテキスト〉は、直ちに実用の役に立つような知識ではないであろう。しかしそれはやがて実践的な体験を重ねるうちに、自らの置かれたさまざまな状況のなかで新たなリアリティをもって実感され、それがよみがえってくる。いわば具体的な実践の現場において実感的にテキストの意味が理解され、かつそれが道徳的な実践主体と、人としての生き方のうちに具体化されて示されるようになる。経書というテキストの〈身体化〉によって獲得される「儒学の知」とは、このような性質をもっていたと思われる¹⁰⁾。

伊藤仁斎の古義学も、荻生徂徠の古文辞学も、それぞれ立場は異なっている、ともに「身読」であったことに変わりなく、そうした意味で、ともに「儒学の知」にほかならなかった。そしてもう一つ確認しておきたいことは、彼らはともに、江戸時代の歴史的現実生きていたのであり、まぎれもなく歴史的な存在であったことは無視できない。ガダマーのいわゆる「先入見」、言い換えれば「影響作用史(Wirkungsgeschichte)」を彼らは自覚していたかどうか、ということである。恐らく彼らは自ら意識していなかったであろうが、彼らが漢籍を解釈するに当たって、われ知らずにそれを踏まえているような「影響作用史」のなかに息づいていたと見ることはできるのである。彼らが共に、朱子学に特有の形而上学的「理」一元論を批判し、仁斎は「気」を重視して宇宙の躍動的な生命観を強調して「仁」への志向性を説き、荻生徂徠は先王の道を説いて「経世済民」と「礼楽刑政」を提唱したが、前者はおのずから躍動する自然のリズムと、おのずと沸きでる情感を、後者は「自然に対する畏怖」の感覚をもち合わせていた。荻生徂徠は次のように語っている。「夫れ先王の道は、天を敬うを本と為す。詩書礼楽、皆な然らざるは莫し」(『弁名』の「敬」の項)とある¹¹⁾。この宗教的な思考は、年とともに深まったようであって、天、鬼神、祖先神といった超自然の存在への畏れの感覚は、政治重視の説とともに、徂徠の学説の

10) 辻本雅史『「学び」の復権—模倣と習熟』角川書店、1999年、73～74頁

11) 日本思想大系36『荻生徂徠』、岩波書店、1974年、98頁

重点である¹²⁾。徂徠はまた『徂徠先生答問書上』でも、理一元論によって合理的な形而上学を説く朱子学を痛烈に批判して、人智の限界を説いている。「風雲雷雨に限らず、天地の妙用ハ、人智の及ばざる所ニ候¹³⁾」。要するに徂徠は、神秘を肯定する態度を、これまた宋儒への反発として有力に持っていたことは無視できない。つまりそうした自ずからなる自然のリズムへの共感と情感、そして自然に対する畏怖の感覚は、日本人が古代から伝統的に受け継ぎ、時代をこえて日本人の感受性の深層部分に潜む「影響作用史」にはかならなかつたのではないか。

五 富永仲基の近代的思惟—普遍主義への志向

さて、18世紀を迎えた日本は、それまでの中華意識から脱却する傾向を示してきた。自己の理性に対する信頼と伝統の相対化が行われ始める。つまり日本国のことをもはや東「夷狄」と称する精神的態度は消失する。本居宣長（1730～1801）のような国学者は当然のこと、儒学者であった服部南郭（1683～1759）でさえ、中国のことを「海外」あるいは「彼邦・彼方」と称し、「中華」・「中国」とは言わなかつた。後述する富永仲基（1715～1746）にいたっては、インド・中国だけでなく、日本国のことさえ客観化した。このような傾向は、洋学者の場合に特に顕著であり、大槻玄沢（1757～1827）は『蘭学階梯』の中で、自国を尊称する国々、たとえば中国の中華意識を批判するだけでなく、自国を「ミッテルラント（此翻中土）」〔引用者注：Middelland. middel（まん中の）land（土）の意〕と称するオランダにも、また本初子午線と定められているグリニッチ天文台を通過する経緯が首都ロンドンにあることから「天度ノ初メ」とするイギリスにも、更には「ナカツクニ」と誇称する日本国にも批判が向けられている¹⁴⁾。そして杉田玄白（1733～1817）も次のように語る。「古も今も何所の国にても、人間と言ふものは、上天子より下万民に至るまで、男女の外、別種なし。然るを上下を分ち、夫々の位階を立、又其人々に名を命じ、四民の名目を定しものにして、人なることは同じ人なり。」（『形影夜話』¹⁵⁾）

さて、次にとり上げたいのは、中国学の碩学、内藤湖南をして「大天才」と絶賛せしめた人物であり、それまで受け継がれてきた伝統を相対化し、上記の如き「儒学の知」とは異なる「近代知」の兆しを示す大坂懐徳堂の俊英、富永仲基である。

富永仲基は、彗星のように現れた天才的学者で、「加上」という思想発展の法則を発見することを通して、仏教・儒教・神道ら伝統的思想のドグマ性を否定した。彼は大阪の豪商、富永吉左衛門（懐徳堂出資者の一人）の三男として生れた。天才的少年であり、15、6歳にして『説蔽』を著して先秦諸家思想を成立論的に批判し、彼の師である三宅石庵の不興を買って懐徳堂から破門されたと伝えられている。

仲基は、「吾は儒の子に非ず、道の子に非ず、亦仏の子に非ず、傍ら其の云為を観て、且つ私にこれを論ずること然り」と述べ、儒教も神道も仏教も、あるいは老荘思想もすべて相対化して、それを歴史的

12) 吉川幸次郎解説「徂徠学案」（同書）参照。

13) 『荻生徂徠全集』第六卷、1973年、182頁

14) 日本思想大系64『洋学 上』（沼田次郎・松村明・佐藤昌介編）岩波書店、1976年、339頁

15) 同書、278頁

発展の相において捉えるという自由な批判的立場に立った。つまり、彼は徂徠の如き「先王の道」への絶対随順ではなく、「私はこう考える」といった「近代知」の兆しを示している。彼は懐徳堂で、仲間たちと多分に漏れず訓読と素読によって漢籍を読んだであろうが、その一方で、一人「黙読」に勤しんだのではないだろうか。仲基にとっての問題は、儒教・神道・仏教それぞれの伝統的な体系の中での違いをいかに扱うかということであった。仲基は自らの見解と在来の儒学者・神道学者・仏教学者との間に明確な一線を画し、朱子学派のように諸説を一体系に統合しようとしたり、あるいは儒教か仏教か、さもなくば神道かといったいずれかの選択肢を呈示してその絶対的権威付けをすることはしない。

仲基の夙に知られた「加上説」は、その著作『出定後語』（1745年）と『翁の文』（1746年）で論じられているが、この両者はそれぞれ相補的な関係づけがなされている。仲基の提唱した核心は次のとおりである。

彼によれば、一般に歴史的なすべての教説は、自説の正統性を主張するために、先行する説を凌駕すべく、より古い時代に典拠を求めたり、複雑精緻な議論を展開する傾向があると言う。敷衍して言えば、思想家が自らの立場を表明する心理と姿勢にまず留意し、これに基づく思想そのものの発展形態をその淵源に遡って追跡してゆくことによって歴史的経緯を把握する方法を確立し、それと同時にその思想を担う言語の用法が必然的に多岐に渉ることを踏まえてその種々様々な様相を解明してゆく。この認識に立てば、ちょうど生長繁茂した樹木が、萌芽期のそれに比べて面目を一新するように、後世発展的に成長した思想・言語は、始祖時代の原初の所説・用法に比べると、格段に進化した様相を示す。しかも自説の正統性を強調すべく、自説をそのまま始祖の所説であるかのように装い、その名に仮託し、その権威を笠に着て、主張鼓吹を繰り返すことになる。したがって裏を返せば、復古的権威にかこつけて説かれた内容ほど、じつは後世新たに発達分岐した主張であると言うことができ、時代的に新しい所説ほど原初の教説よりもはるかに組織立った体系を備え、擬古的装いを濃くしているということになる。いわば既存の思想を踏み台として、前説を凌ごうとする論者の心理が動機となって、前説の矛盾・背理・未熟さの指摘を通して、自説を「^{くわ}の^の加え上^のばす」方法となるのである¹⁶⁾。一例を挙げれば、大乘仏典がそうである。大乘仏教の経典は釈尊ゴータマ・シッダールタその人の教説ではなく、後代になればなるほど、オリジナルな教説から逸脱し、緻密で煩瑣な内容へと発展していくのである（大乘非仏説）。

こうした仲基の「加上説」を、やや強引かもしれないが、ガダマーの解釈学と比較してみよう。先に紹介したように、ガダマーによれば、解釈の対象となるテキストを、過去に生存したある著者の意図を表現する完結した実体と考えるのは誤りなのであって、その視点に立てば、仲基の加上説のように、解釈者が自説の正統性を強調すべく、自説をそのまま始祖の所説であるかのように装い、復古的権威にかこつけてその権威を笠に着るといった発想はガダマーにはまったくない。しかし、先行する説を凌駕し、面目を一新させ、いわば既存の思想を踏み台として前説を凌ごうとする「加上」の学問姿勢は、ガダマーのいわゆる「地平融合」の考え方とどこかで結びつくのではないだろうか。ガダマーによれば、テキストの意味は、著者の主観的意図を超え、様々な解釈者の解釈をとおして成長していく。テキスト理解は再現的なのではなく、創造的なのである。テキストとは、ある問いに対する答えとして形成された歴

16) 日本思想大系43『富永仲基・山片蟠桃』（水田紀久・有坂隆道校注、岩波書店、1973年）所収の解説を参照。

史的地平なのだが、そのテキストに語りかけられた解釈者が自らの地平からその原初的問いを再構成することによって当初の地平は踏みこえられる。こうして過去と現在とが絶えず対話のかたちで媒介され（地平融合）、一層高い普遍性をめざす、ひとつの大きな歴史的な地平（伝承）が生ずるのである。

ただ、ここで留意しておくべきことは、仁齋や徂徠が古典籍に対峙して、その文意もしくは真意を探究すべく、それをいかに忠実に解釈してゆくか、といったようなかたちで、仲基も古典的テキストに対峙しているのではないことである。つまり仲基にとっての関心は、「聖典」として絶対視された古典籍そのものではなく、テキストを通して表明されている諸思想が歴史的経緯とともに発展展開してゆくそのプロセスの法則なのであって、そのことは、言い換えれば、それぞれの時代の古典的テキストの解釈者が示す学問姿勢の構造的な特質であり、そうすると、仲基は仁齋や徂徠のような古典的テキストの解釈者ではなく、解釈学者の立場に立っていて、彼の「加上の説」も彼自身の「解釈学」的視座にほかならない、ということなのである。

六 富永仲基における比較思想的視座

以上の視点に立って仲基の加上説を更に敷衍して説明すると、この法則の基礎をなす理論として、仲基は「三物五類」という言語についての原則を立てている。まず三物とは次の三つである。

- (1) 言に人あり……部派・経論の相違
- (2) 言に世あり……同一の言葉の時代による相違
- (3) 言に類あり……用法による相違

次に五類は上記三物の（3）を更に五つに分けたもので、

- (1) 張……拡張・抽象・譬喩的用法
- (2) 泛……未発・一般・普遍的用法
- (3) 磯……激発・深化・徹底的用法
- (4) 反……反意・逆用・対義的用法
- (5) 転……推論・演繹・変革的用法

となっている。

仲基は更に民族性の相違に着目し、「言に物あり。道、これが為に分る。国に俗あり。道、これがために異なり。」として、加上の法則を国民性と思想形成との関連において次のように説く。

印度人＝幻……化幻性、神秘的性癖

中国人＝文……文辞性、修飾的性癖

日本人＝絞……絞直性、秘密的性癖

このように仲基は人・世・類とともに、国と俗、すなわち異なる地理的環境のもとで特色づけられた民族的傾向を、それぞれ固有の文化類型として捉えたのである。そしてこの文化的体臭とも言うべき一種独特の習性は、加上の原則にしたがって、ますます高濃度化する。仏教思想も諸子百家も神道も、いずれもその例に漏れず、この「あしきくせ」に淫し、そして他民族も、いつのまにかその傾向に染まってゆくとした。

以上のような比較思想的な特質をもつ独創的な「解釈学」は、町人仲基の真骨頂として特筆されるであろう。彼は残念ながら1746年に32歳の若さで夭折するのだが、振り返ってみるに、彼の登場は、江戸期に浸透していた塾における「講釈」および「訓読」、すなわち古典的テキストが語る真理に「音読」、「身読」によって肉薄してゆくといった学問姿勢、そして「模倣と習熟」を通じて形成されてきた知的共同体からの解放であり、また読書のかたちも「黙読」による思考、言い換えれば、古典的テキストに対して一定の距離をおき、それと対峙することによって、テキストと格闘しつつ自ら思考するという〈批判的精神〉への道が台頭してきたことを示していよう。更に言えば、古典的テキストを「聖典」として絶対視せず、すべて相対化して読み解くこうした〈批判的思考〉は、シュライエルマッハーやディルタイが標榜していたような、古典的テキストの中に自らの生の自己表現を読み取ろうとする解釈学的視座ではなく、むしろ ガダマーのいわゆる「地平融合」にも通じるような解釈学的視点が準備されていたのかも知れない。

本稿は2019年9月、中国杭州中山大学に於いて開催された『第6回中日哲学フォーラムにて発表した原稿をもとに、それを大幅に加筆修正したものであり、また編著『東アジア圏における文化交渉の軌跡と展望』（2020年3月刊）に所載の拙稿「近世日本における古典籍理解の解釈学的問題」と、内容的に一部重複する部分があることをお断りしておきたい。