

《特別寄稿》

西周と儒学・国学

澤 井 啓 一

- 一、はじめに
- 二、「徂徠学に対する志向を述べた文」をめぐって
- 三、「復某氏書」をめぐって
- 四、結論にかえて—西の「多面性」をどう捉えるか—

一、はじめに

本発表の趣旨は、西周（1829～97）の二つの作品——大久保利謙氏によって「徂徠学に対する志向を述べた文」と命名された文章と「西周関係文書目録」で「復某氏書」と呼ばれている文章——の検証から、西の儒学および国学に関する理解について考えてみることにあつた。西における儒学と国学を問題とするなら、本来はこうした前半期の作品ばかりでなく、晩年に至るまでの作品を対象としないとならないだろう。しかし、発表者の能力ではとうていそこまでの議論を展開することはできないので、若い頃から中年にかけての時期に限定することになるが、西の思想の基底にある儒学像と国学像とについて述べることにしたい。

もっとも前半期の作品といつても、この二つの作品は同時期に書かれたものではない。「徂徠学に対する志向を述べた文」は、識語に見える弘化五年（嘉永元年と改元されていた、1848）の日付から、西が20歳の時に書かれたものであり、また「復某氏書」は明治三年（1870）に書かれた、西が40歳の時の作品である。その間に西は、藩校・蕃書調所などで蘭学を学ぶほか、オランダに留学して本格的に西洋の学術を身につけているから、思想的に大きな転換を経ている可能性は高い。そして、そのことが儒学や国学に対する西の理解に決定的な影響を与えた可能性は十分に想定できよう。また西自身の境遇も、津和野藩から徳川幕府、さらには明治維新後は明治政府と、その所属する組織も大きく変わり、それによって暮らす場所も変化していた。「激動」と呼ぶにふさわしい状況の変化のなかで、その思想が変化しないことの方がむしろ想像しがたいことだろう。

ただこの二つの作品はともに西の生まれ故郷である津和野と深く関わっている。前者は津和野藩における西の身分や役職が変わることに関わっており、後者は明治維新後初めて故郷に帰った西が藩校の後身である学校の教育方針をめぐり問題に関わったことと関連し

ていたと考えられていて、津和野における「思想風土」を西がどのように理解していたかがその背景にある。津和野藩の藩校は、天明六年（1786）に八代藩主矩賢が設立した養老館であるが、西が在籍していた当時は朱子学を中心に医学や兵学を学ぶ藩士のための教育施設であった。養老館は、その後嘉永二年（1849）に十一代藩主茲監によって、国学と蘭医学が学習課程に加えられた。西が養老館に関わった時期はまだ儒学を中心とした時代であったが、養老館が廃止されたのは明治五年（1872）の廃藩置県に関わったことから、「復某氏書」が書かれた時期はまだ国学が大きな影響力を保持していたと見てよいだろう。それゆえ二つの作品が書かれた時期は異なるにしても、また西自身の思想的な問題以上に、津和野の「思想風土」との対峙が重要な意味を持っていたと考えられよう。本発表は、以上のような課題に対する一つの「仮説」を提出しようとするものである。

二、「徂徠学に対する志向を述べた文」をめぐって

もともとは無題であったこの作品に大久保利謙氏が「徂徠学に対する志向を述べた文」という名称を与えたことについては、現在では多くの研究者から疑問を呈されている。その後の西がいくつかの作品で語っている儒学のイメージと「徂徠学」とが一致しないというのがその主な理由のようである。もっともこの場合の「徂徠学」というのが、丸山眞男氏によって提示され、戦後日本の思想史研究で広く受け入れられた「近代主義」的な解釈に基づくものであり、西が生きた幕末におけるものとは異なっていた可能性があるという点には留意しておかなければならない¹。西が『徂徠集』を読んでいたことは「徂徠学に対する志向を述べた文」と呼ばれる作品のなかで自ら語っている「事実」であるが、むしろそこからどのような「徂徠学」のイメージが引きだされるか、言い換えると『徂徠集』のどのような議論に西が感銘を受けたのかについてはあらためて検討することが必要となるだろう。

「徂徠学に対する志向を述べた文」は、20歳になった西が藩に出仕する少し前の時期に自分の決意を漢文で著した作品であり、そのなかで、幼い頃から儒学に関心を向けていた西が、18歳の時に「家業」たる外科医に専念するといったんは決心をしたものの、その後藩主から「儒者」になるように命じられたことが語られている。さらに幼い頃から学んだ儒学は朱子学であったが、18歳の時たまたま読んだ徂徠の著作に感銘を受けたこと、しかし「儒者」になるに際して朱子学を「藩学」として遵守するように命じられたことも語られている。最終的に西は、「宋儒の伝注に随ふも、我は則ち我の是とするを説くのみ」

1 こうした指摘はすでに井上厚史「西周と儒教思想——「理」の解釈をめぐって」（島根県立大学西周研究会編『西周と日本の近代』、ペリかん社、2005）や菅原光『西周の政治思想』（ペリかん社、2009）においてされており、本発表もそれを受けている。

と述べ、因習的な解釈に縛られることなく、自由な思考に基づいて学業に研鑽することを宣言する。変化を恐れることなく歩み続けるという西のこの決意は、若さの反映であるにしても、その後の西の軌跡を暗示したものであったと言えるだろう。

これまでの研究では、蓮沼啓介氏が『徂徠集』書部・卷二十三に収録された藪震庵宛の書簡を挙げたうえで、それが医業に専念する契機となったと指摘する²。これに対して平石直昭氏は、『徂徠集』文部に収録された「七経孟子考文叙」（卷九）・「贈長大夫右田君」（卷十六）・「学則」（卷十七）を挙げ、それは医業専念の決意以後のことだと述べる³。細かな問題であるが、これら先行する研究について私見を述べておきたい。西における儒学を考えるうえで避けて通れない問題だと思われるからである。

まず、西に大きな衝撃を与えた『徂徠集』の作品が、書部ではなく文部を中心としているという平石氏の指摘は正しいと思われる。『徂徠集』は詩部（卷一～七）・文部（卷八～十九）・書部（卷二十～三十）からなり、それぞれ別の時期に出版されていた。西が読んだ『徂徠集』が三部揃ったものであったどうかは分からないが、詩に特別な関心を持っていなかったと思われる西が詩部から読みはじめたとは考えにくい。同様に前後の脈絡がつかみづらい書簡を熱心に読んだとも思われぬ。もちろん蓮沼氏が挙げている藪震庵宛の書簡（第一書）、とりわけそれに付けられた「答問」は徂徠学の骨子を説明したものであるので、まったく排除することはできないが、そこまで読み進めないと徂徠学が分からないとまで言うには無理があるだろう。平石氏が指摘しているように、その前に収録されている作品からも十分に「衝撃」を受けることは可能だったと考えられるからである。一方、平石氏が挙げた「七経孟子考文叙」などは、たしかに徂徠の儒学観や方法論が述べられていて、西が徂徠学を理解するための指針となったことは首肯できる。ただし、それらの作品がふさわしいと判断されたことには、医業専念の決意以後という平石氏の時期設定が大きく関わっている。儒学者として活動するからには、儒学に関する情報を『徂徠集』から得たに違いないという推定がそれである。それゆえ蓮沼氏が指摘しているような、『徂徠集』が医業専念の契機となったと解釈することは不可能なのかという問題は、平石氏の指摘によって完全に解決されたわけではない。

「徂徠学に対する志向を述べた文」の医業に関するくだりは、幼少の頃から儒学に関心を持っていた西が、ある時期に家業である医学、そのなかでも卑賤と見下されていた外科医に目覚めて、その道を究めようと決意したという内容が述べられている。奇妙なことに、この箇所だけに「余不佞」という語が2回も用いられている。その前後の文章では

2 蓮沼啓介『西周に於ける哲学の成立——近代日本における法哲学成立のためのエチュード』（有斐閣、1987）、とくに「西周に於ける哲学の成立（西周と森鷗外；徂徠学への転回；西周の儒教批判）」を参照。

3 平石直昭「西周と徂徠学」（『北東アジア研究』第29号、鳥根県立大学、2018）

「余」または「我」であるのに、この段落だけが「余不佞」という表現なのである。「不佞」という自称の言葉は、王世貞・李攀龍といった明代の擬古（古文辞）派の人々が好んで使用したもので、石川丈山や林鷺峰なども使用しているから⁴、かならずしも徂徠学派（古文辞学派）だけの表現ではないのだが、徂徠や服部南郭らによって「擬古」的な詩法が広められるとともに多く使用されるようになった言葉である。ただ「余不佞」、あるいはそれと類似した「予不佞」となると、日本では徂徠や南郭といった徂徠学派（古文辞学派）の人々にほぼ限定されると思われる⁵。もちろん「徂徠学に対する志向を述べた文」の医業に関するくだりでは、徂徠の名前は出てこないし、また後半の朱子学と徂徠学に関するくだりでは「余」という語が用いられ、「余不佞」ではない。それゆえ確証とはなりえないのだが、「余不佞」という表記は徂徠の文章に通じた者に向けてのある種の「暗号」という解釈も成りたつように思われる。

そうした目で『徂徠集』を眺めると、「送長藩医仲邨玄与序」（巻十）という作品が目される⁶。この作品は、徂徠の父方庵の指導を受けたことのある長州藩儒医中村玄与から、江戸の勤務を終えて帰郷するに際して何らかの言葉を贈って欲しいと徂徠が依頼されたことを受けて書かれたものである。このなかで徂徠はかなり露骨な表現で医者となって

-
- 4 石川丈山については『覆醬集』および『新編覆醬集』に、林鷺峰については『鷺峰先生林學士文集』に用例が見える。このほか釈元政・陳元賛『元元唱和集』や木下順庵『錦里文集』などにも用例が見える。徂徠以前に明代の擬古（古文辞）派の詩文集が受け入れられていたことについては藍弘岳『漢文圏における荻生徂徠：医学・兵学・儒学』（東京大学出版会、2017）の第四章「詩文論——徳川前期における明代古文辞派の受容と古文辞学」を参照されたい。
- 5 『徂徠集』における「余不佞」の使用例は「同齋越先生八十壽序」（巻九）と「與富春山人・第二」（巻二十二）ぐらいであるが、「予不佞」になると、「南郭初稿序」（巻九）、「賀香國禪師六十敘」（同）、「贈慧寂序」（巻十一）、「會津大夫西郷君徜徉亭記」（巻十三）、「崎陽大音寺傳譽上人碑」（巻十四）、「復水神童」（巻二十四、3例）、「與江若水・第十」（巻二十六）と多くある。なお徂徠門下で「余不佞」の使用例が多いのは服部南郭（『南郭先生文集』）、平野金華（『金華稿刪』）、本多忠統（『猗蘭臺集』）で、安藤東野には「不佞」の用例自体が少ないという特徴がある。なお中国では、「余不佞」の用例は、擬古（古文辞）派の王世貞には数多く見られるが、李攀龍はそれほど多くない。「予不佞」は、程敏政（篁墩集）が非常に多く、王世貞はほんの少ししか確認できない。そのほかに白居易「白氏後集自序」などといった唐代の文集に「余不佞」の用例が数例見え、「予不佞」の使用例がほんの1例であるが、『晦庵先生朱文公文別集』に見えるなど、かならずしも明代の擬古（古文辞）派に限られたわけではないが、日本の場合は明代の文人、とりわけ擬古（古文辞）の作品から影響を受けていると考えてよいだろう。
- 6 「送長藩医仲邨玄与序」については、澤井ほか『徂徠集序類1』（平凡社東洋文庫877、平凡社、2016）の現代語訳と注を参照してほしい。また後文で挙げた「郡司火技序」（巻九）、「皇和通歴序」（同）、「一刀万象序」（巻八）、「紫薇字様叙」（巻九）についても同様であるが、「郡司火技序」と「皇和通歴序」は『徂徠集序類2』（平凡社東洋文庫880、平凡社、2017）に収録している。

成功するための秘訣、重病人は診察しない、薬箱を背負ったお供をつれて通りを忙しく歩きまわって売られているかのようにみせる、取り入るべき貴人の趣味や交遊関係を調べるなどといったことを挙げたうえで、最後の方で『莊子』達生篇に見える「痾僕承蜩」の故事に触れる。孔子に蟬を捕る秘訣を聞かれた痾僕がただ蟬を捕ることだけに集中しているだけだと答えたという話をもとに、卑賤な人間の卑賤な技ではあるが、そこでは名誉や利益といったことに煩わされない意識（志）の集中があり、そうでなければ技術は向上しないのだと説く。このように話を展開した徂徠は、以前同じことを弟の観（北溪）に話した結果、彼は医者を辞めて儒者となったことを挙げ、あなたの御子息の活（庸軒）はどうでしょうと最後に述べる。つまりこの作品では、医者と儒学者とが暗に比較されているだけでなく、「卑賤」な芸術であっても、その状況に安んじて技術の向上に専念することが求められるという「教訓」がかなりの諧謔をもって語られていたのである。

もちろんこの作品を読んで西が発憤したというのはたんなる推測に過ぎない。ただし『徂徠集』には、この作品だけでなく、長州藩藩士の郡司信之が独自に工夫した火器についてまとめた著書への序文である「郡司火技序」（巻九）、京都の銀座役人で、算術や暦学を研究していた中根元珪の著書への序文である「皇和通歴序」（同）など、一芸に秀でた人物を賞讃した作品もある。池永道雲の篆刻に関する著作への序文の「一刀万象序」（巻八）や、細井広沢の書道に関する著作への序文の「紫薇字様叙」（巻九）なども、文芸の世界ではあるが、やはり一つの技術を極めたことを誉めた内容となっている。それは、道徳的修養だけを目的とする朱子学——現在の研究水準から見れば、これは朱子学の一面にすぎない——ではなく、多様な人間が多様な才能をそれぞれに極め、それによって「全体」として世の中に貢献しているという徂徠学の議論を具体的に示したものと言えるだろう。西が蒙を開かれたというのは、「政治の発見」という近代の徂徠学ではなく、「道徳的修養」以外にもそれぞれに目標が設定できるという「多様性」の肯定であり、「全体」からあることがらの必要性を構想してゆくという思考方法にあったと考えるべきではないだろうか。

「徂徠学に対する志向を述べた文」の最後に近い箇所では、「宋儒の伝注に随ふも、我は則ち我の是とするを説くのみ」と述べていたが、これを経学の問題だけで考えると、すでに「寛政異学の禁」で問題視された折衷学や考拠学を志すという話にしかならない。儒学者として藩に仕えるということなので、その方向で解釈することもできるだろうが、朱子学的修養という実践以外に、徂徠学に触発された社会的貢献を可能とするような実践を志すという内容として理解することもできるだろう。すなわち道徳的な修養を説く朱子学を否定し排斥するのではなく、道徳的修養については朱子学を基本とするが、それ以外にもさまざまな社会的実践につながるものが存在しており、自分はそれをも追究するという解釈である。というのも、ほぼ同じ時期に大坂（大阪）で徂徠学を標榜して泊園書院を運営していた藤沢東咳（1794～1864）・藤沢南岳（1842～1920）の学風も、現在知ら

れている政治思想としての徂徠学を主張するのではなく、朱子学との親和性を持った実践的な規範を提唱するものであったことが指摘されている⁷。泊園書院が近代の大阪を中心とする政治・経済の発展に貢献した人物を世に送り出したことを考えると、朱子学的な倫理観も排斥していなかったことはかれらの儒学思想だけではなく、幕末・明治初期における日本の儒学思想を考えるうえできわめて興味深い問題を投げかけていると思われる。西の儒学も、朱子学や陽明学を含めた「近代日本儒学」の動向のなかで検討する必要がある⁸。

西の儒学思想を考えるうえで、「徂徠学に対する志向を述べた文」のなかで語られている『論語徴』との格闘も重要だと思われる。病床に臥している時に、朱熹などの著述は畏れおおいので、たまたま手元にあった『論語徴』を読んだものの、すぐには分からず、3、4回繰り返し読んで、ようやく理解するに至ったと西は述べる。それは西の儒学に関する知識や読解力が低かったということではない。およそ注釈書と呼べるかどうかも分からない、不可思議な書物と格闘したということである⁹。『論語徴』は、『論語』のある章についての、徂徠の見解が「断片的」に語られているだけの書物である。そこには、『論語』の本文はおろか、批判されている朱熹の集註や仁斎の古義の文章も示されていない。『論語』の本文や朱熹の集註程度は、朱子学を熱心に学んでいた西であればそらんじていただろうが、仁斎の議論はまったく知らなかっただろう。それゆえ、そこで必要とされることは、「類推する力」、あることがらを全体－部分の関係のなかに位置づけて構想するような知的な能力である。徂徠の朱熹や仁斎に対する批判から『論語』本文に内包されていた問題を「発見」というプロセスをたどらなければならないからである。

7 横山俊一郎『泊園書院の明治維新——政策者と企業家たち』（清文堂、2018）を参照のこと。横山氏は「補章2 藤澤南岳の世界認識に関する考察——正徳・公平・天人の諸概念を中心に」と「結論 泊園書院の人々による変革と儒教——近世・近代を生きたく<実務家>たちの実践的軌跡」において、南岳をはじめとする泊園書院出身者の主張に徂徠学・後期水戸学・朱子学の「親和的な要素」が見られること、また南岳が西洋の学問・宗教を理解しようと努めていたことを指摘している。南岳と西とに交流があったとは思えないが、南岳が『弘道新説』で説いた「正徳・公平・天人」と、西が「人生三宝説」で独自の創案として提出した「健康（マメ）・知識（チエ）・富有（トミ）」とを比較検討することで、近代日本における儒学の変容を知ることができるかもしれない。

8 日本に限らず、東アジアにおける現象としてはあるが、私は近世の動向とは切り離して「近代儒学」として考えることを提起している。「近代儒学」の動向は19世紀初期あたりから始まるが、西洋の学術と接触することによって一気に開花する。このあたりの経緯については、拙稿「土着化する儒教と日本」（『現代思想』42巻4号、青土社、2014）を参照のこと。

9 『論語徴』の難解さについては、拙稿「『論語徴』という迷宮」（『季刊日本思想史』79号、ベリカン社、2012）を参照のこと。また相原耕作「荻生徂徠の『論語徴』の古文辞学と政治論——「過ぎたるは猶ほ及ばざるがごとし」は中庸の勧めか？」（同前）も『論語徴』を読解することの難しさと、それと同じくらの楽しさがあることを知るうえで役に立つ。

朱子学、とりわけ崎門系の儒学を学んでいた西であれば、集註や大全、あるいは朱熹や二程子などの道学者の書籍といった多くの経書をそらんじていただろう。科挙のない日本でも、朱子学系の学派における基本的な学習は膨大な経書を暗誦することから始まる。さらに崎門系であれば、多くは写本で伝承されていたが、経書のある箇所について、そこにおける要点を口語で語った「講説」のたぐいも読んでいただろう。これらはすべて「記憶」することによって理解するという方法である。そこでも一つの事柄を他の事柄と結びつけることが要求されるが、それはすでに示されている「原理」に従って行なわれるべきものであり、そこから逸脱する「想像力」はむしろ迷妄の元として排斥される。徂徠が朱子学の「原理」を仏教からの移入として批判し、また崎門の「講説」という学習方法を強く否定していたことはよく知られているが、西はそうした徂徠学のエッセンスを自分自身の体験によって知ったのである。徂徠学の実体験という点において、『論語徴』を繰り返し読むという体験が西の儒学思想の形成において大きな意味をもったことは明らかだが、この経験はその後の洋学書の翻訳においても大きな影響を与えたにちがいない。

三、「復某氏書」をめぐる

「復某氏書」は、その奥付から西が津和野に滞在中の明治三年（1870）に書かれたことが分かる。「復〇〇書」という形式から、誰かが出した書簡に対する返書ということになるが、一般的な候文による文書ではなく、漢字と変体仮名を用いた「擬古」的な和文である。「にし为天根」あるいは「西し天根」という署名からも、西が相手を意識した文体を使用したと推測されるが、同時期に書かれた「学原稿本」なども同じような文体であるので、あるいはこの頃の西が採用していた文体であったかもしれない。ここでは、議論の内容だけでなく、文体などの様式から西における思想的な変遷を検証する必要があることを指摘するにとどめたい。

問題は、誰とのやり取りであったかということである。『西周全集』を編纂した大久保利謙氏は解説のなかで、「某氏とは誰かわからないが、この稿本の批判の対象は主として大国隆正一派の学風をさしている」と書いており、多くの研究者はそれを受け入れているようである¹⁰。そうしたなかで菅原光氏は、「某氏は実在の人物ではない可能性も否定できない」とし、「架空の人物からの書簡に対する返信というかたちで思想的な主張を展開した著作」ではないかという推論を提出している¹¹。そう推測したくなるほどに情報が少

10 大久保利謙氏の引用は『西周全集』第一巻（宗高書房、1960）所収の「解説」による。また同氏の説を受けて「大国隆正一派」と考えるものとして、蓮沼啓介「西の国学批判」（『神戸法學雑誌』第59巻1号、2009）を挙げておく。蓮沼氏は同論文のなかで「おそらくは野々口隆正の門下である国学者と思しい人物から思想的な挑戦状が届けられた」という推測を述べている。

11 菅原光・相原耕作・島田英明訳『西周 現代語訳セレクション』（慶應義塾大学出版会、2019）に

ないのである。まず冒頭で、あなたの著述は、本居宣長と平田篤胤の模倣にすぎず、ただ「天地人三才の図」には創見が認められるが、これはあなたが秘匿したいというので論じないという思わせぶりなことが書かれている。その後の展開でも引用はほとんどされずに、西の自説が展開される。作品の中間において、宣長によって「和歌国語の道」と「我が国の古典」の研究たる「国学」が大成されたこと、中国の明代にきたキリスト教の宣教師たちの議論をよりどころにした篤胤の議論には牽強附会が多いことが述べられていて、西がある程度宣長・篤胤の著作を読んでいたことが知られるが、その議論からただちに本作品の相手が誰であるかを推測することは難しい。そのなかで、西が自分は「日本の一士人」であって、何かの説を墨守する者ではないと述べるくだりがあるが、そこで日本の書籍も読んできたからといって「本学者、国学者」ではないと述べていること、さらにはそれらの議論のなかで相手を2回「貴老」と呼んでいることは何かしらのヒントになると思われる。

「本学」という名称は、大国（野々宮）隆正（1793～1871）が「国学」という呼称を嫌って主張したもので、とくに嘉永四年（1851）秋に津和野藩の藩校教授に採用されるに際しては藩校の教授科目を「国学」から「本学」へと改称するように進言し採用されていたから、津和野では「本学」という名称はよく知られていたはずである。西は嘉永元年（1848）に儒学者として藩士に取り立てられ、大坂等に遊学した後に藩校の教授を勤めている。西の脱藩は安政二年（1855）のことだから、しばらくはお互いに面識があったと考えてよい。ただし大国が津和野に滞在したのは嘉永四年（1851）の冬から翌五年の秋までと、文久二年（1862）の秋から冬にかけての時期だけだから、それほど親しい交流があったとは考えられない。また本作品が書かれた明治三年（1870）に大国は津和野に滞在していないことも分かっている。もう一人、津和野で「本学」に関係深い人物として岡熊臣（1783～1851）がおり、岡は嘉永二年（1849）から津和野藩の国学教授を勤めていた。この点で西とも面識はあったと思われるが、嘉永四年（1851）に没しているから、本作品の元となる批評を岡自身が依頼することはありえない¹²。もちろん両者の門人から西が依頼

取された「復某氏書」の「解題」を参照。

12 すでに岡熊臣が死去しているにもかかわらず、ここで西の「反論」の対象として挙げるのは、本作品がフィクションである可能性という点にも理由があるのだが、岡の著述のなかに本作品の内容に関連するものがいくつか散見されるからである。このうち「五十音図」と兵制改革については後述することとし、ここでは「學本論」一之巻に収録された「徂徠家学論」について紹介しておきたい。これは「徂徠先生の学を好む」と言う人物からの質問を受けて返答するという形を取って、岡の徂徠学批判を展開したものである。内容は、徂徠の『學則』批判が中心で、そのなかで「吉備真備が和訓を始めた」という箇所を取りあげ、「五十音図」に言及しながら、徂徠を始めとする儒学者の理解を批判している。そのほかに『答問書』『南留別志』『辨道』『辨明（名）』の署名をあげて、これらは長くなるので別に論弁すると述べている。この作品の直前に収録されている「淫祠」でも

を受けたということは考えられるが、では具体的に誰かという、名前が挙がらない。両者の門人で、のちに西と交流があった福羽美静（1831～1907）は、西よりも年下であるから「貴老」と呼ぶにはふさわしくない。もちろん福羽や同世代の門人達が間にたって、どちらかの著作について批評を依頼したという可能性は排除できないにしても、作品の内容からはそのような記述を読み取ることはできない。本作品がフィクションであるという推測が生まれる所以である。

そこで「復某氏書」の内容から、本作品を解明する手がかりを探すことにしよう。西は「なまくら」だと謙遜しながらも、「天授の五官」に基づく「知」と「信」が自分の批評の武器だと述べる。「天授」というのは人間に生まれながらに賦与されたという意味で、儒学のテキストに多く見られる言葉である。「五官」とは感覚機能のことを指し、もともとは『荀子』天論篇あるいは正名篇に基づき、一般には「耳目鼻口心」とされ、外部からの刺激に反応する器官の働きが主であるが、そこに「心」も加えられているところに特徴があった。それゆえ『礼記』などの儒学テキストにも取り入れられて、いわゆる「性情論」もここから派生している¹³。もっとも「天授の五官」という表現は、近世の儒学者

徂徠学批判が展開されているほか、「儒学の用捨」などでは儒学全般への批判が、また二之巻に所収された「蘭学」ではやはり問答体の形式をとって蘭学批判が展開されている。岡の関心の広さを物語るとともに、彼の周辺に徂徠学や蘭学に関心を向けていた人物が存在していたことが分かる。岡の作品が直接西に向けてのものではなかったにしても、西が少年時代を過ごした津和野の「思想風土」を知るうえで興味深い資料だと思われる。なお岡熊臣については、加藤隆久『神道津和野教学の研究』（国書刊行会、1985）のほか、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究——幕末国学と民衆宗教』（文理閣、1992、増補改訂版、2005）、同「幕末国学像の再検討のために——「比考」としての言説構造の展開をめぐる」（『日本思想史学』26号、日本思想史学会、1994）、張憲生『岡熊臣転換期を生きた郷村知識人——幕末国学者の兵制論と「淫祀」観』（三元社、2002）などを参照した。

- 13 古代儒学では、『荀子』の議論が『礼記』学記篇や楽記篇などに受け継がれて、「うち」にある「性」が、「そと」の事物と触れあうことによって「情」として発露するという議論が生まれたとされる。これは「気」の感応という理解をもとに構築された考えであるが、近世儒学になると、仏教の議論、とりわけ唯識論の影響のもと、「うち」にある「性」は原理的存在（理）とされ、「そと」の事物に触れあう以前（本然之性）と触れあった後（氣質之性）とに分け、「氣質之性」から「悪」の要因を可能なかぎり取り除くことが主張された。ここには「情」として発露されてしまった後では対応できないという理解が背後にあったが、これが朱子学の「性情論」である。やがて「内在する「原理」への懐疑が生まれるとともに、「情」段階における統治論も生まれる。古代儒教で「礼をもって心を制す」（書経・仲虺之誥篇）と説かれていたことを解釈しなおし、礼（楽）制度の確立によって社会の安定が確保できるという議論が生まれる。徂徠の議論はその代表例であるが、ほぼ同じ頃に中国や朝鮮でも「礼学」への関心が高まっていたことに注意しておく必要がある。こうした人間の内面ではなく外部に秩序のモデルを見いだすという議論では、礼楽制度だけでなく言語秩序にも関心が向けられていたことに注意したいが、同時に礼楽制度にしても言語にしても、それらが完全なる外部ではなく、人間の内外の交差する地平において把握されていたことにも注意して

には使用が確認できないから、西が独自に考え出した言葉かもしれない。西は「五官」のうち「心」を「四体による知覚」とか「触覚」に置き換えているから、「心」の「認識作用」とは切り離して考えていた可能性がある。いずれにしても、ここで西が主張していたのは、人間に内在する「感覚」によるものがやがて「経験知」となり、さらにはそれが「学問知」へと積みあげられるというプロセスを経なければ、たんなる妄想・盲信に終わるということである。西は「実理」によって裏打ちされる必要性も指摘していたので、かりに「原理」のようなものがあるとしても、それは多くの人間によって経験的に検証された「法則」であり、人知を超えた神秘的な何かが先行しているわけではないということであった。まさしく「実証科学」を信奉する立場の表明であり、近代西欧の「経験的合理主義」を紹介した啓蒙家西周の面目躍如といった議論と言えるだろう。

問題は「本学者」あるいは「国学者」のどのような議論を前提にこうした主張を西が展開したのかということである。もちろん本作品のなかで西は儒学や洋学についても、学問そのものとそれを主張する学者とを分けて、かたくなに自分の学問のみを信じて疑わない一部の学者のあり方に苦言を呈していたから、「経験知」に基づいた実証的な研鑽を行わないことを批判するための議論だったと解釈することもできる。「孔孟の道」は素朴ではあるが、西洋の「哲学」に通じる普遍的な「道理」を説いているが、朱子学には仏老の説を取り入れた誤謬が多くあると述べているあたりに、西の学問観を伺うことができるだろう。ただ、そうした自己の主張を展開しただけだと割り切れないところに、本作品の叙述の難解さがある。というのも、西が本作品で対応していた「本学者」たちは、時枝誠記が「音義言霊学派」と呼んだ学説の一翼を担っていたからである¹⁴。近代の日本語論研究に従えば、宣長などの「文法」研究とは別に、日本語の「文字」あるいは「音」に神秘的な意

おく必要があろう。西が主張した「天授の五官」という議論はこうした文脈のなかで理解する必要があるからである。なお播本崇史「西周の儒学批判——『百一新論』巻之上再考」（『国際哲学研究』7号、東洋大学国際哲学研究センター、2018）は、「天授の五官」よりも「五官の実徴」という語句を重視し、それが熊沢蕃山の『集義和書』と関わっているという推定している。同時に播本氏は儒学以上にコントなどから得た「実証主義」に根拠をおいていたと指摘する。播本氏が指摘しているコントの「総合社会学」が日本に定着するのは明治中期のことだが、西は先駆的な紹介者として知られており、また『百一新論』の構想とは「哲学」と「社会学」という違いはあるものの、学問の統合性という考えは一致するので、注目すべき指摘だと思われる。さらに従来朱子学・徂徠学との関係だけでなく、幕末における熊沢蕃山の評価を視野に入れる必要があるという問題提起は、幕末の「陽明学」の流行とも関わる問題だけに留意しておきたい。

14 時枝誠記『国語学史』（岩波書店、1966）。時枝は「音義言霊学派」に関して、到達すべき極点に至って、そこから新しい理論が生まれる前に、西洋言語学にとって代わられたと評価している。なお「音義言霊学派」については、岩根卓史「言葉の〈始原〉とコスモロジ——幕末国言言語論の思想的位相」（『日本思想史研究会会報』第30号、日本思想史研究会、2013）、山東功「幕末国言言語論と国語学」（『立命館文學』第660号、立命館人文学会、2019）から多くの示唆を受けた。

味があるという学説が近世後期に流行した。篤胤は「五十音図」の各行に神秘的な意義があるとし、当初その説を受け入れていた大国はやがて「五十音図」の各文字に神秘的な意義を認めるに至るという相違はあるにしても、「音義」、すなわち人間の内から発せられる「音声」と天地の靈妙なる働きとの一致するところに大いなる意味を認める点は同じであった¹⁵。人間の「息吹（気吹）」が「音声」となるというある種の科学的思考と、古くからの「言霊」論とが融合された地点にかれらの議論は成立していた。それは言葉の法則性を、言葉そのものの働きとして見るような「文法」的な解釈から離れながらも、やはり秩序性を希求しようとする試みであったのである。

さらに「音義言霊学派」の議論で注目されるのは、それが『日本書紀』や『古事記』に記載された「天地剖判」神話の解釈と強く結びついていたことである。宣長が服部中庸の「三大考」を『古事記伝』に取り入れたこと、またそれを篤胤が批判的に継承したことから、宣長の「古道論」は大きな旋回を遂げることになる。西が本作品の冒頭で触れた「天地人三才の図」は、本草学から発展した博物学的な議論ではなく、国学的な宇宙開闢論を指したものであったかもしれない。とくに大国は、篤胤以上に「蘭学」を積極的に取り入れ、日本に影響を与えていたインドや中国の教説よりも蘭学の方が日本の「古伝」に合致するところが多いと主張した。もちろんもっとも重要な世界の始まりに関しては日本の「古伝」のみが伝えているとするが、そうした「古伝」が「正しい」ことを「実証」するものこそ日本語の「音声」とその秩序性を表わした「五十音図」であった。幕末の「音義言霊学派」における大国の特異性として、「未発の五十音図」説が指摘されている。すなわち天地の始まりや人間の「音声」に先だって「未発の五十音図」という根源的な原理が存在したという議論である。この「異様」と形容される大国の議論は、地動説や引力といった「蘭学」の自然科学的な理解を「そのまま」受け入れることを可能にしていた。なぜなら、それらはある意味で「形而下」の現象だったからである。西の「天授の五官」という議論はそれと真っ向から対立する。西は感覚的に捉えられた認識が経験則として確立され、やがて規則・法則となる過程を想定しているが、大国のような議論では経験則は原理の存在を証明する機能しか果たしていないからである。本作品が大国の著述を対象としていたかは不確かだが、そこで対象とされていたのが、この種の国学者たちの「原理主義」的な発想に基づく議論であったことだけは確かだと思われる。

西は本作品のなかで「唯方今にて苟も学に志あらむ輩は、我が国語を興すの道を謀らでやあるべき」と述べており、「国語」に対して強い関心を示していた。このことは、同時

15 以下の大国隆正の「五十音図」に関する議論については、岩根卓史「大国隆正における〈古言〉論——「言葉は後より出てきたるものと知られたり」（『日本思想史研究会会報』第31号、日本思想史研究会、2015）を参照した。なお大国の言語論と宇宙開闢論との関係性については、井上厚史「大国隆正の言語認識（1・2）——『古伝通解』の注釈について」（『鳥根県立国際短期大学 地域研究調査報告書』三集・五集、鳥根県立国際短期大学、1996・98）が詳しく説明している。

期に書かれ、福羽美静が写したとされる「ことばのいしずゑ」という稿本の存在からも確認できる¹⁶。「ことばのいしずゑ」で展開されている内容は、「音義言霊学派」の議論ではなく、宣長系統に属する「文法」体系を構築することを目指すものであった。そのなかで西は、「国語」をおおまかに「体言（タイノコトバ）」「用言（ヨウノコトバ）」「助言（テニヲハ）」に分け、それらを六種に、さらに十種に分けるといった分類を行っている。ほぼ同じ時期に書かれたと思われる「文武学校基本並規則書」のなかで西は「国語教育」の必要性を説いていたが、最初に「音便」「てにをは」を教えるべきだと主張しており、「国語」の用字法になみなならぬ関心を向けていたことが分かる。さらに西は宣長の『詞玉乃緒』や春庭の『詞八衢』などを教科書に用いることも主張していて、西が考える「国語を興すの道」がいかなるものであったかを知るうえでよい手がかりと言えよう。

さらに注目すべきことは、本作品のなかで西が「国学」の成立・発展を語る際に、「契沖阿闍梨が古事記を読しより伝へて荷田、岡部二氏に至り、本居の大人に至りて其学大に備はれり」と述べていたことである。すなわち『古事記』の読解から「国学」が始まるとしながらも、契沖・荷田春満・賀茂真淵・本居宣長という系譜を想定しているのである。ただ契沖には『古事記』に関する专著はなく、『古事記』以外に『万葉集』や『日本書紀』などをも含めて「かなづかい」を検証し、定家風ではなく独自の字の用法を提唱した『和字正濫鈔』を指して、西は契沖を「国学」の始まりとして配置したのかもしれない。そうであれば、西における「国学」とは、「国語」に関する実証的な研究を指すものだったと言えるだろう。それとともに『和字正濫鈔』のなかで契沖が悉曇学からヒントを得て「五十音図」を提示し、現在これが徳川日本における「五十音図」の濫觴と考えられていることは留意しておく必要がある。さきに述べた「五十音図」の「音義」的な解釈、すなわち「五十音図」を「音声」がたんに図表化されたものと見るのではなく、そこに秩序性が内包されていると解釈する議論は真淵から始まるとされるから、契沖の「五十音図」理解はそれとは異なることになる。それを西はわざわざ挙げているのである。じつは真淵の「五十音図」理解、とりわけ「五十音」が自在に音を伸ばしたり縮めたりしてあらゆることがらを表現できるとする議論を高く評価していたのは大国隆正であった（『通略延約弁』）。荷田春満・賀茂真淵・本居宣長に平田篤胤を加えた「国学の四大人」という系譜を広めたのも大国であったということを含めて、西の「国語」論の対抗言説が何であったかを考えておくことは重要だと思われる。

16 西の「ことばのいしずゑ」に関しては、服部隆「西周と日本語表記法：日本語文典の記述を中心に」（『上智大学国文学科紀要』22号、上智大学国文学会、2005）、蓮沼啓介「西の日本語論」（『神戸法学年報』25号、2009）をとくに参照した。また西の言語論全般については、小玉齊夫「西周と日本「語学」・素描（2）」（『論集』10、駒澤大学外国語部、1979）、石井雅巳「翻訳と日本語——西周の言語哲学」（『北東アジア研究』第29号、鳥根県立大学北東アジア地域研究センター、2018）を参照した。

その一方で、津和野の「音義言霊学派」の人々と西との間には共通する問題意識も確認できる。本作品が書かれたときにはすでに亡くなっていたにしても、岡熊臣には『兵制新書』という軍事研究書があり¹⁷、また大国には最晩年に近い慶應三年（1867）に「万国公法」を批判した『新真公法論』という著述もあった。「国語」に関する議論や教育制度改革に関する議論なども共通している。もちろん、こうした「本教学者」たちの議論から西が影響を受けたということを言いたいのではない。両者が問題の関心を共有していたことに注目したいのである。「国学」あるいは「本教学」は、儒学や仏教の教説を取り込みながら、それらへの「対抗言説」を作りだし、さらには「蘭学」「洋学」という西洋に知識を取り込んで発展してきたのだが、そうした人々と西とは、それぞれに進んださきの到達点は異なるにしても、当時の状況のなかで何を課題としなければならないかという関心は共有されていたのである。それゆえにこそ西は「本教学者」から自著の批評を依頼されたわけであり、本作品のなかで述べられた西の返答は、自分の立っている場所がかれらとは根本的に異なることを告げたのである。あるいは、そうした依頼があったということが西のフィクションだとするならば、西は「本教学者」たちと問題関心を共有していることを強く意識したうえで、かれらとの相違をはっきりと宣言したということになる。本作品をめぐる事実関係の究明も重要であるが、それ以上に本作品が津和野の「思想風土」との訣別を意味していたことに注目すべきだと思われる。

四、結論にかえて一西の「多面性」をどう捉えるか—

西周は変化する思想家である¹⁸。幕末・維新时期という動乱の時代に生きたということも

17 岡の『兵制新書』は幽・顕・正・奇・外の五部からなるが、幽之巻では「庄屋改革論」に始まる武士土着論的な議論と和漢の兵制の異同等が扱われている。興味深いのは、軍備に関する具体的な議論が展開されている顕之巻の冒頭で、幽之巻の内容は「是マコトニ鈴録ノ蛇足ニシテ、無用ノ論ニ近カルベシ」と述べていることである。文中の『鈴録』は徂徠の著書を指していると思われる。『鈴録』は『鈴録外書』とともに写本で流布して徳川後期にはよく読まれていたが、『鈴録』は安政四年（1857）に出版されているから、あるいは岡はそれを読んでいたのかもしれない。西と『鈴録』との関係は、前田勉が「節制」という概念の共通性を指摘し（『近世日本の儒学と兵学』、ペリカン社、1996）、さらに前掲の菅原光『西周の政治思想』で詳しく論じられている。ただし両氏ともに言及したのは「儒学者」の議論に限られていて、岡のような「国学者」が『鈴録』を読んだかどうかまでは及んでいない。西が岡の『兵制新書』の存在を知っていたかは不明であるが、同時代の津和野で『鈴録』が読まれていた形跡があったことには留意しておく必要がある。

18 石井雅巳は前掲「翻訳と日本語——西周の言語哲学」のなかで西のことを「百面相的な人物」と称している。たしかに西の儒学像だけを取りあげても、李暁東は「西周における儒教の「読み換え」——梁啓超との比較を兼ねて」（『北東アジア研究』第14・15合併号、鳥根県立大学北東アジア地域研究センター、2008年）において、これまでの研究史において「儒教否定」論と「儒教再

あるだろうが、さまざまな「論敵」を仮想して自己の言説を作りあげるといふ手法による
ところも大きかったのではないかと推測される。つまり西自身の思想が時代状況にあわせて
変化したということもあるが、西が書いた作品は、たとえそれが稿本のままに残され
たとしても、それを書く西には特定の対象が想定されていたのではないかということである。
西のすべての作品がそうだと断定するつもりはないにしても、西を取り巻く思想動向
についても配慮する必要があるように思う。これまでの西周研究では、西の作品間におけ
る異同が問題とされてきたが、それらの作品が書かれた時期の「外部の状況」との関わり
を考慮する必要があるだろう。もっとも幕末・維新时期から明治前期という変動の激しい時
期に、西における「外部の状況」がいかなるものであったかを確定すること自体が非常に
難しい問題ではあるのだが……。

たとえば西の代表作で、儒学批判の書としてよく知られている『百一新論』では、朱子
学・徂徠学が儒学の代表として挙げられ、それらの思想よりも「法家」の方が有益だと
述べ、さらに西洋の学術が「心理」と「物理」、すなわち人文学と自然科学に分かれてい
ることを説明し、さらにそうした分化された西洋の学術を統合するものとしての「フィロ
ソフィー（哲学）」を紹介するという構成になっていた。儒学、とりわけ朱子学を道徳修
養のための学問と考えていた当時の武士出身の若者に西洋の新しい学問を理解させるため
の「戦略」がそこには働いていたと考えるべきである。多くの研究者が指摘しているよう
に、『百一新論』では政治と道徳とを不可分と考える儒学が批判されているが、それは導
入であって、結論ではない。西が問答体、それも口述的な日本語の文章を用いて伝達した
かったのは、かつて丸山眞男氏が反省を籠めて指摘した「ささら型」のようなあり方が西
洋の学問の本質であって、西洋の学問を「たこつぼ」的に切り取って学ぶべきではないと
いうことであり、『百一新論』という作品は、そのことを的確に伝達するための文体と構
成とを考えたうえで叙述されたものではないだろうか。さらに想像を逞しくすれば、多く
の思想・学術に分化している「百教」が「一」に統合されるという発想は、中国古代に誕
生した「百家」の思想は「ひとつの聖人の道」から分岐したものだという、よく知られた
徂徠のテーゼを踏まえているのではないだろうか。こうした「戦略」に基づいて展開され
た『百一新論』の儒学像が、他の作品と異なる様相を示していたとしても不思議はない。
作品ごとに異なる儒学像を見せている西の議論は、その作品が何を目的に書かれたものか
を見極めることによって理解がもう少し進むのではないかと思われる。

さらに西の「国語」に関する議論のなかでも、「西洋かぶれ」として評判の悪い「洋字
を以て国語を書するの論」にしても、「日本語」の「音声」をどのように表記するかとい

生」論とも呼べるような真反対な議論があることを指摘している。そのうえで李氏は「読み換え」
という新しいコンセプトを提起している。本発表では扱った資料の制約から、これらの議論の地平
までは到達できていないが、徂徠に始まる「翻訳」の問題が近代にまで継承される過程を考えてゆ
けば、当然石井氏や李氏が提起する議論も課題となる。これについては後日を期したい。

う問題を提起するためのものであったことにもう少し留意すべきだと思われる。ほぼ同じ時期に書かれた西の稿本のなかにも「ひらがな」「カタカナ」だけを用いて表記したものが存在しているから、「日本語」の「音声」表記の問題は西自身が取り組もうとした課題であったことは確かであるが、漢学者・国学者・洋学者といった人々がこうした問題についてどのような議論を提出していたかを考えてみる必要もあろう。もちろん「音声」表記という課題を西が洋書の翻訳という経験から見いだしたというこれまでの研究は間違っているわけではない。西に限らず、多くの蘭学者・洋学者たちが「音声」を的確に表記できる文字が存在するという事実を西洋の書物から発見していたからである。ただ同時代の状況を眺めて見れば、さきに紹介した「音義言霊学派」の「五十音図」をめぐる議論は、「ひらがな」にはあらゆる意味を表現できるということを前提にした議論であった。そうした議論のなかには、東アジアにおける「表音文字」の代表ともいえる「ハングル」からヒントを得たと現在では推定されている、完全なる言語としての「神代文字」を主張した人々もいた¹⁹。とりわけ津和野で成長した西のまわりにはこの種の「音声」表記を論じていた「本教学者」が多く存在しており、かれらの議論によって西の「音声」表記に対する問題関心はより鋭敏なものになっていた可能性がある。もちろん西が議論しているところはいずれの議論とも真逆であった。「音義言霊学派」は「ひらがな」という文字と「音声」との間に神秘的な結びつきを認めていたが、西にとって文字は「音声」を表記するための道具でしかなかった。「ひらがな」でも「カタカナ」でも、あるいは「洋字」であっても、的確に「音声」が表記できればそれでよいという言語観、より正確に言えば文字の機能に対する認識を前提としたうえで、「音義言霊学派」のように「ひらがな」に特別な意義を認めないという含意を籠めながら、もっとも的確に「音声」が表記できる「洋字」を採用すべしという問題提起を西は「意図」的に行ったのではないだろうか。

18歳の時に西は『徂徠集』を読みはじめて、その半ばにしておおいに悟るところがあったと「徂徠学に対する志向を述べた文」で述べている。このとき西は『徂徠集』を、すくなくとも文部を最後まで読み終えなかったのだろうか。西が何も語っていないから、確かなことは言えないのだが、西の真面目な性格から途中で放棄したとは考えにくい。なぜこのような問いを発するかと言えば、文部の最後にあたる巻十九には「譯文筌蹄題言十則」が収録されているからである。『譯文筌蹄』は、徂徠の初期の作品であり、漢語の名詞や

19 平田篤胤の『古史本辞経』の最初に見える「五十音訂正図」は「カタカナ」や「万葉仮名」とともに「ハングル」文字を表記していて、篤胤が「ハングル」文字だと分かって論じていたわけではないにしても、篤胤の「神代文字」が何からヒントを得たかをよく示している。この篤胤の議論を継承した岡の「語学辨正」には、「五十音假字一覧表」という、やはり「ハングル」文字を組み込んだ「五十音図」が見える。なお「音義言霊学派」における「文字」と「音声」の問題に関しては、矢田勉「国語学史における音声・音韻の発見過程」（『神戸大学文学部紀要』39号、神戸大学文学部、2010）を参照した。

動詞・形容詞などの「訓」と「譯」——「訓」は漢字の日本語による読み方、「譯」は漢文を和文にする際の意味に相当する——を示して、漢文の読解や作文の能力向上を目的にした書物であったが、その「題言」には、漢語・漢文と日本語とはまったく異なる言語であること、それゆえ従来の「訓読」ではなく、漢語音による音読、和文による解釈によって理解すべきことが主張されていた。当時、新たに清朝から黄檗宗の僧侶が来たこと、「一子相伝」とされていた長崎の「唐通事」の技術が外部に広がりだしたことなどから「唐話」が流行しており、それらは「白話小説」の翻訳などに利用されたが、漢詩文の能力を高めることにも役立っていた。徂徠はそうした流行をいち早く取り入れ、「畿園の訳学」、あるいは「紀陽（長崎）之学」という新しい学風として確立したのである。

「譯文筌蹄題言十則」は、徳川日本に「翻訳」という行為から必然的に広がるさまざまな課題を惹起した。徂徠自身は、その後「古文辞」という、古代中国には事物をあますところなく伝達できる「完全言語」が存在したという議論へと向かうが、徂徠が「訳学」として提起した課題は、漢語・漢文の内容を的確に理解するための技法ばかりでなく、その意味内容を的確に伝達するための「日本語」の確立という問題をも突きつけていたからである。徂徠門下を中心に、副詞・介詞といった漢文の「助字」ばかりでなく、「テニヲハ」といった和文の「助詞」にも関心が向けられた。この問題関心は漢詩文の世界だけでなく、和文の世界にも影響を与え、「国学」の言語論へと受け継がれてゆく。もちろん、すでに指摘されているように徂徠学と真淵・宣長の言語論がまったく同質の問題を扱っていたわけではなく、そこには大きな相違もあった²⁰。だが、そうした動向とはまったく異なるように見える「音義言霊学派」の「五十音図」をめぐる議論でさえも、古代に「完全言語」が存在したという設定そのものが、徂徠の「古文辞」論の影を引きずっていると見ることもできる。漢文と和文、儒学と国学という相違を絶対視することなく、時代状況の推移として眺めれば、徂徠学が提起した問題は徳川後期の日本思想に大きな影響を与えていたと言えるだろう。

「唐通事」の技術が流出するという現象は、やがて「阿蘭陀通詞」にも波及し、そこから日本各地に「蘭学」が広がってゆく。この「蘭学」においても、意味内容を的確に伝

20 徂徠学と真淵・宣長といった「国学」における言語論の相違について、その共通性に関しては、拙稿「十八世紀日本における〈認識論〉の探究——徂徠・宣長の言語秩序観」（百川敬仁ほか『江戸文化の変容——十八世紀日本の経験』、平凡社、1994）、同「近世国学と歴史意識——「擬古」と「復古」のはざま」（岩波講座『文學9 フィクションか歴史か』、岩波書店、2002）、同「訓読から「辺境」を考える」（中村春作ほか『統訓読論——東アジア漢文世界の形成』、勉誠出版、2010）、またその異質性については、相原耕作「古文辞学と徂徠学——荻生徂徠『弁道』『弁名』の古文辞学的概念構成1～6」（首都大学東京法学会、『法学会雑誌』48～51号、2007～11）、同「本居宣長の言語論と秩序像1～3」（東京都立大学法学会編『東京都立大学法学会雑誌』39～40号、1998～99）を参照のこと。

達するための「日本語」という問題はやはり大きな課題であった。西が宣長・春庭などの「文法（統辞）論」に着目し、それらを読んでいたのもそこに理由があったと考えてよいだろう。西が「国語を興すの道」を構想した時、「国学者」の議論とは別に、かつて読んだであろう徂徠の「譯文筌蹄題言十則」を思い出したかどうかは分からない。しかし、たとえ想起しなかったとしても、西が徂徠が提出した問題圏のなかにいたことは確かである。さらに言えば、徂徠が提起した「翻訳」に関わるもろもろの問題のひとつの結節点として——換言すると、徂徠に始まるこの問題の「近世」的な展開は、時枝が言うように内在的に成熟することを待たず、外在的に収束させられたのだが、それを契機とする新たな「近代」的な展開が始まりかけた出発点に——西周という人物が立っていたことも確かである。本発表で取りあげた二つの作品はそのことをよく示していた。

キーワード 西周、徂徠学を志向するの文、復某氏書、論語微、譯文筌蹄題言、音義言霊学派、大国隆正、岡熊臣、五十音図、翻訳

(SAWAI Keiichi)

