

中国人のように漢文が読めるか ―『訳文筌蹄』題言十則―

武内 真弓

はじめに

日本人は中国語を二千年以上にわたって受容してきた。当初は外国の言葉を表す文字であった漢字も、日本語を表記する文字として定着していった。非常に単純化していえば、例えば古い時代の中国では、地面が高く盛り上がった所を「*gan*」に近い音で呼び、「山」という漢字で書き表していた。一方、日本人は、地面が高く盛り上がった所を「やま」と呼んでいたが、それを表記するための文字を持たなかった。そこで、同じような意味を表す中国語の文字である漢字を借りて、「山」を「やま」と読むこととし、「*san*」という中国語の読み方も日本語に取り入れて、「山」を「さん」とも読むことにした。大まかにはこのような段階を経て、中国語を表記する文字であった漢字は、日本においては日本の文字として認識されるようになったのだろう。しかしそれとともに、日本人からは、漢字は本来外国語を表記する文字であった

であるという認識が徐々に希薄になっていった。その一方で日本人は、中国の文字である漢字によって書かれた漢文をも受容してきた。漢文は日本語と言語体系が異なるため、漢文を読んで理解するには、本来であれば中国語の習得が不可欠だったはずなのだが、日本人は「訓読」という、書面語に特化した方法によって漢文を読んできたのである。漢文が中国語であるという事実は、中国文化への崇拜という側面もあり、日本人のなかで認識はされ続けていたといえよう。しかしそれと同時に、外国語である漢文を訓読という形の日本語で読むという作業を続けてきたがために、日本人からは、漢文が言語体系を異にする外国語の文章であるという認識は薄れてきたといえる。今日であっても、日本人は、漢字が外国語である中国語を表記するために作り出された文字という認識を、少なくとも日常生活にあつては意識の表面に浮かび上がらせることは稀であろう。

こういった、漢文が外国語であるという認識の薄さに

対して「漢文は日本語ではなく中国語である。したがって、そのように認識したうえで読まなければ正しく読めないのだ」と宣言したのが荻生徂徠（一六六六年―一七二八年）である。徂徠が最初に「漢文は中国語である」と主張した刊行物は『訳文筌蹄初編』六卷（二七一五〔正徳五〕年刊¹⁾、以下『訳文筌蹄』とする）だった。その巻頭部分の「題言十則」「訳準一則」「凡例三則」のうち、「題言十則」にそれが表明されている。

『訳文筌蹄』の本体は、同訓異義語の説明となつている。例えば日本人が「閑」という字を見たときには、日本人はそれを「しずか」の意味ととる。なぜなら和訓で「しずか」と読んでいるからである。では、日本人が「静」という字を見て、それをどういう意味にとるかといえ、それは同じく「しずか」であったりするのである。何故か。これも和訓で「しずか」と読んでいるからだ。同じ「しずか」であるがゆえに、両者を混同するということがしばしば行われているが、しかし「閑」と「静」とでは中国語としての本来の意味が違うのである。こういった、訓を同じくすることばの意味の違いを説明しているのがこの『訳文筌蹄』なのである。

徂徠は『訳文筌蹄』に先だって書かれた『訓訳示蒙』²⁾（一七三八〔元文三〕年刊行）巻頭言³⁾で次のように述べている。

書籍に書きたるは唐人語^{こしは}と心得るが学問の大意な

り。学問は畢竟じて漢学なりと心得べし。…（略）…
某^{それがし}簡様に存ずるゆへ、訳文と云ふことを立てて、
学者を教ふることなり。訳文とは唐人詞の通事なり。

今、学者、訳文の学をせんと思はば、悉く古より日本に習^{ならひ}来る和訓と云ふものと字の反^かりと云ふものとを
破除^{たふ}すべし。⁴⁾

『訓訳示蒙』巻頭言では、徂徠は非常に強い口調で和訓の排除を訴えている。和訓を用いて訓読するのではなく、〈唐人詞の通事〉つまり中国語を学んでそれを解釈することによって古典を読もうと言っていたのである。しかしその後書かれた『訳文筌蹄』では、徂徠は〈和訓〉の使用を完全には否定していないし、〈和訓〉が唐話に比べて劣るものであるとの言説も見えない。徂徠が〈和訓〉を用いない漢文の読み方を提唱したということはよく言われているが、正確には、「徂徠には〈和訓〉の廃止を強く提唱した時期がある」と言うべきであろう。

田尻祐一郎氏は『訓訳示蒙』巻頭言と『訳文筌蹄』「題言十則」の内容を検討し、このように結論づける。

徂徠は、和訓顛倒の〈訓読〉を否定して、十分にこなれた「訳」を作することを主張した。そのためには、中国語（唐話）の基礎的な素養が不可欠であると述べるが、中国人がそれを味わうように読めなければな

らないとは考えない。ポイントは、徹底した「看書」にこそあると考えて、その成果が「訳」という形式で表現（再現）されるとした。繰り返すが、理想は中国語、二次的には訳という枠組みではないし、その訳の表現も、今日イメーজするような原文から独立した翻訳ではない。（「訓読」問題と古文辞学―荻生徂徠をめぐる―）『続「訓読」論―東アジア漢文世界の形成（二五七頁）』

田尻氏は、徂徠が「崎陽の学」と「訳」とを対立させて、そこに「理想的」「二次的」という優劣上下の関係を置いてあるわけではないと、吉川幸次郎氏が『徂徠学案』で述べた論を否定する。そしてその上で、徂徠が重要視したのは「訳」であるとしているのである。「訳」が徂徠の学問全体から見て、いったいどのレベルで重要視されたかについては、また別に考える必要があるだろうが、徂徠は、漢文は中国語で書かれたものであるがゆえに、日本人である自分たちも中国人と同じ思考をもつて読むのが理想的であると考えた。しかしそこで採用しようとした方法は、中国人と同じ方法ではなく日本人オリジナルの方法で、なおかつ中国人の思考に迫れるものであった。それはどういう方法であったのか。そして、徂徠はなぜその方法を採用したのか。本研究では各「則」の内容を整理し、主な用語、特にこの文章のキーワードともいえる〈読書〉、その方法を表す〈和訓〉、〈訳〉に

いうよりも、むしろ、訓読を利用する方法こそが中心に述べられているのだと言っても過言ではないのである。以下、「題言十則」の順番に沿って徂徠の主張を見てみたい。

「題言十則」に最初に〈読書〉の語が見られるのは第二則である。その前の第一則では、徂徠はまず最初に自らの漢文学習体験を述べる。これはとりもなおさず、徂徠自身が実践した〈読書〉法といえよう。

予十四流落南総。二十五值赦還東都。中間十有三年。日与田父野老偶处。尚何問有無師友。独頼先大夫篋中藏有大学諺解一本。実先大父仲山府君手沢。予獲此研究。用力之久。遂得不藉講説。遍通群書也。（第一則）

徂徠は、自分は少年時に数少ない書物だけを読み、講説によらずに〈遍通群書〉となった、という。先ほど述べたとおり「題言十則」は、まず中国語口語を学んでその後書物を読む方法を〈最上乘〉とするが、徂徠自身はその方法で〈遍通群書〉となったのではない。

これについて吉川幸次郎氏はこのような説を立てている。

ひそかに考えるに、中国の口語による儒書の注釈で「諺解」と呼ばれるものが往々ある。これもその一

ついで、それぞれの用法を検討し、徂徠の発見した〈読書〉の方法に迫っていきたい。

徂徠の〈読書〉〈和訓〉〈訳〉

「題言十則」における徂徠の〈読書〉の方法に関する主張で他と一線を画しているのが〈崎陽之学〉を用いた〈読書〉法であろう。それは「題言十則」の第五則に示される。

予嘗為蒙生定学問之法。先為崎陽之学。教以俗語。誦以華音。訳以此方俚語。絶不作和訓廻環之説。始以零細者。二字三字為句。後使説成書者。崎陽之学既成。乃始得為中華人。而後稍稍説経子史集四部書。勢如破竹。是最上乘也。（第五則）

この〈先為崎陽之学。教以俗語。誦以華音。訳以此方俚語〉との方法論は『訓訳示蒙』巻頭言の「書籍に書きたるは唐人語と心得るが学問の大意なり。学問は畢竟じて漢学なりと心得べし。…（略）：某箇様に存ずるゆへ」訳文と云ふことを立てて、学者を教ふことなり。訳文とは唐人詞の通事なり」に近い。このような、〈訓〉を捨て去り〈訳〉をせねばならぬ、という主張こそが徂徠の「漢文直読論」である、と言われることが従来多かったようである。しかし徂徠が「題言十則」で言っているのは、このような類いの「漢文直読論」だけではない。と

つであり、それをもって中国口語研究の発足点としたのでないか。単に口語の語彙語法にはじめて接したばかりでなく、中国の口語と文語の関係を洞察し、おおむねの漢籍の用語は文語であることを、口語のリズムへの熟達によってよりよく読むという後年の方法、その開拓の手はじめとなったのではないか。（吉川幸次郎「徂徠学案」『吉川幸次郎全集二三』二九頁）

吉川氏は徂徠が「中国の口語」を用いて〈読書〉の方法を学んだのではないかとひそかに考えておられる。吉川氏の推測が正しいのであれば、徂徠は自分自身が〈最上乘〉の方法にかなり近い方法で〈読書〉できるようになった、ということになる。もしそれが事実ならば、徂徠が主張する、いわゆる中国の口語を用いた「漢文読解法」が学習に有効である証左のひとつとして、この件により頻繁に言及したのではなからうかと思われるが、実際にはこのような簡単な記述にとどめている。したがって、徂徠が「中国の口語」を用いて〈読書〉の能力をつけたという結論に達するには、些か疑念が残る。やはり徂徠自身は、唐話を学んだり、「中国の口語」を用いたりといった〈最上乘〉の方法で〈読書〉の方法を学んだのではないのではないか。漢文を学びはじめた時点では、徂徠はまだ「漢文は、言語体系の違う外国語である」ということを強く認識してはいなかったのではないかと

言えよう。しかし徂徠にとつては、父の流謫によって田舎にいて、《講説》が受けられなかったこと（全く受けられなかったかどうかは不明）、教材も乏しかったことが逆に幸いしたのである。

管子曰。思之思之。又重思之。思之而不通。鬼神將通之。故在能思者。則是編為贅旒矣。在不能思者。則是亦為贅旒矣。唯第二等根器。藉此榜樣。警發其機。別向和訓外。通一線路。則八角島直接壤明州。不見中間森漫吞天。日夜与華人交臂晤言者。庶或見之哉。（第一則）

徂徠はここで《能思者》と《不能思者》の間に位置する《第二等根器》の人についている。《第二等根器》の人が《和訓》の外に一本の道を見つけることができれば、日本と中国の間の海が無くなり、両国が直接つながる、という。《和訓外。通一線路》という《一線路》とは具体的に何か、ということも徂徠は明言していないが、この文章が「題言」であることからすると、この直前の《思》を受けて、《和訓》に頼ることなく《思》え、というのだらう。しかしここでは、どのような方法で《思》えばいいのかを徂徠は明示しない。学習者は、この箇所を読んだだけでは、具体的にどのようにして《和訓外》の道を見つけるかがわからない。もちろんそれは『訳文筌蹄』本体に具体例で示されるのだが、ここでは徂徠は、実践

順逆廻環。必移中華文字。以就方言者。一読便解。不解不可読。信乎和訓之名為当。而学者宜或易於為力也。（第二則）

つづく第二則では、徂徠の時代の日本人が行った《読書》法と中国の読書との違いについて語られる。

ここでは最初に、《此方学者》が《方言》を用いて《読書》し、それを《和訓》と名づけているが、それは実は《訳》なのだ、という。《方言》は《此方学者》のことばであるから、日本語を指す。日本語を用いて《読書》するという行為の総体を《和訓》と称している。つまり、《和訓》は中国語を読むという行為ではないのである。またここで中国語に対する日本語を《方言》と呼んでいるところから、中国が中心であり、日本はその周辺であるという意識も読みとれる。中国の文を読むには、漢文の中心地である中国の《読書》を指さなければならぬ。

徂徠はここで、《和訓》で読むという行為と、中国の《読書》が違うもののだと気づいたきっかけを紹介する。徂徠は幼少の頃、《読書千遍。其義自見》とはいふものの、《義》が《未見》である時にどうやって《読》むのか不思議に思った、という。これはつまり日本の《読書》は《義》がわからないと不可能な行為であることを説明している。対して中国の《読書》は、《義》がわからなくても行える、だから何回も繰り返し《読》んでいれば《義》

のための記述をしているわけではなく、《和訓》に頼らない方法があるのだということだけを表している。

徂徠が《八角島直接壤明州》《不見中間森漫吞天》と表現していることに注意したい。《八角島》は博多、《明州》は寧波であり、《八角島》《明州》それぞれが日本と中国の玄関口であるから、「日本と中国とがつながる」の意を表しているのだらう。徂徠は、自分たちのいる日本と、自分たちが読んでいた漢文を生み出した国である中国とはとても離れていて、両者の間には《森漫吞天》たる海が広がっているのだと指摘する。私たち日本人はこの《森漫吞天》たる海を越えなければ向こう岸に行けない。日本と中国は、ひいては日本語と漢文は大きくかけ離れているのだ、だから《読書》の際にもそれを考えなければならぬと徂徠は言っているのではないか。

《八角島直接壤明州》《不見中間森漫吞天》は、漢文は日本語ではなく、漢文と日本語は大きく違うのだという事実を、いわば映像的なイメージを用いて表現しているといえよう。この差を乗り越えるためには、今までの「漢文読解法」とは違う方法が必要なのだ。

此方学者。以方言読書。号曰和訓。取諸訓詁之義。其实訳也。而人不知其為訳矣。古人曰。読書千遍。其義自見。予幼時。切怪古人方其義未見時。如何能読。殊不知中華読書。従頭直下。一如此方人念仏經陀羅尼。故雖未解其義。亦能読之耳。若此方読法。

が《自見》するということがあり得るのだ。

この経験を通じて徂徠は、日本と中国の《読書》が、同じく《読書》と呼ばれていても実は全く違う行為であることに気づいた。このエピソードそのものは事実ではないのかもしれないが、このエピソードを紹介することにより、自分が日本と中国の《読書》の違いに気づいたことと、その違いの内容とを読者に訴えたのである。

但此方自有此方言語。中華自有中華言語。体質本殊。由何脗合。是以和訓廻環之説。雖若可通。実為牽強。而世人不省。読書作文一唯和訓是靠。即其識称淹通学極宏博。（第二則）

日本語と中国語は《体質本殊》であるのに、日本では《読書作文一唯和訓是靠》である。《和訓》では漢文の《読書》はできない。

始欲更為新訳。悉去和訓廻環之説。而其世久相承為読書法。終不可廢也。亦猶華音訛転為国音。而国音亦不可廢者。故但就和訓。附以新訳。使学者拠此推挹益精。以或得不即不離之妙于和訓廻環読之外者。是其筌蹄爾。（第二則）

そこで徂徠は《和訓》を全廃しようとしたが、それは不可能だった。《和訓》は長期間にわたって使われ続けて

きたためにすでに〈読書〉の方法として日本人の中に染みこんでいたからである。それを、元々外国語である中国語の漢字音（例えば「山」が日本語の発音に変換されて日本語の音となっていたこと（例えば「山」にたとえる。

徂徠が作ろうとした〈新訳〉は、おそらく『訳文筌蹄』の本文にある〈訳〉、例えば「閑（しづか）」の項には「閑はひまと訳す。むだと訳す」とあるが、この「ひま」「むだ」のようなものを指すのだろう。しかし、このような〈訳〉が完全に〈和訓〉に取って代わることはできないのだと徂徠はわかっていた。

訳之一字。為読書真訣。蓋書皆文字。文字即華人語言。如其荷蘭等諸国。性稟異常。当有難解語。如鳥鳴獸叫不近人情者。而中華与此方。情態全同。人多言古今人不相及。予讀三代以前書。人情世態。如合符契。以此人情世態作此語言。更何難解之有也。（第三則）

第三則の〈訳之一字。為読書真訣〉について村上雅孝氏は、『訳訳示蒙』巻頭言と『訳文筌蹄』題言十則とを比べて、このようにいう。

『訳筌』（稿者注…本文でいう『訳文筌蹄』では、和訓と訳は本質的には同じ次元のものであるとする。

訓〉を使わず〈訳〉で〈読書〉できれば、それに越したことはないのである。

〈訳〉については、〈訳之一字。為読書真訣〉と宣言した後に、〈訳〉とは直接関係のないように見える記述が続く。日本と中国とは文字（漢字）を共有しており、もの考え方や態度が全く同じである。これはオランダなどとは違う点である。ものの考え方や態度が全く同じなのだから理解は難しくない。第一則では、日本と中国の間には〈森漫吞天〉たる海が広がっていると云って、両者の距離の遠さを強調し、だからこそ〈読書〉の方法を見直すべきだと言っていたのであるが、ここでは両者の近さを言っている。日本語と漢文の距離は遠いが、日本語も漢文も漢字を共有しているので理解は難しくない、ということである。

能訳其語。如此方平常語言。可謂能読書者矣。（第三則）

これは第三則の終わりの部分である。〈能訳其語。如此方平常語言〉とは、漢文の言葉をこちらの平常のことばに訳せるということ、〈訳〉は、〈和訓〉ではなく日本語の日常の言葉に訳すということ、ここでの〈訳〉は動詞であるが、どのように〈訳〉すのかというと、〈和訓〉ではないことばに〈訳〉す、と言っているのだから、表面上は〈和訓〉は〈訳〉ではないということになり、

際だった差はないのである。ただ、和訓は、雅言であるし、何しろ語彙の数が少なかった時代のものである。ぴったりマッチするものではない。人情に遠いことばである。それに比べると、今のことばの方が、語彙の数も多いし細やかである。そうした人情に近い、易しいことばで訳したなら中国の書物は理解できるのではあるまいか。和訓に比べて訳が勝っているのはその点なのである。訳の方が、より対象に接近できると考えるのである。（『国語学から見た『訳訳示蒙』と『訳文筌蹄』七七頁）

ここで村上氏が「和訓と訳は本質的には同じ次元のものであるとする」としているのは、第二則でいう〈此方学者。以方言読書。号曰和訓。取諸訓詁之義。其実訳也〉と、この後の第四則に出てくる〈曰和訓曰訳。無甚差別〉を踏まえているのであろう。しかしこれは第二則および第四則においてそう言っているだけであり、すべての部分でそう言っているわけではないことに注意したい。徂徠はあくまで〈和訓〉と〈訳〉は両者ともに解釈の意であり、その点においては両者に顕著な違いはないと言っているにすぎない。第二則でいうように、〈和訓〉も〈訳〉も〈以方言読書〉であり、それは原文の解釈にすぎない（原文を読んでいるのではない）という点で同じである。しかし〈訳〉は〈和訓〉よりは「語彙の数も多いし細やか」で、「人情に近い、易しいことば」であるから、〈和

先ほどの「〈和訓〉も〈訳〉なのだ」という言説と矛盾してしまふことになる。しかしこれも、〈訳〉は「解釈すること」と考えれば説明がつく。「漢文をこちらのことばに解釈することができる」ということである。それができて初めて〈読書〉ができる人だねと言える、ということなのである。

曰和訓曰訳。無甚差別。但和訓出於古昔摺紳之口。侍読諷誦金馬玉堂之署。故務束雅言。簡去鄙俚。風流都美。誠宜人耳。且時属淳龐。語言之道未闡。以此而求於中華之言。其在當時尚已寥寥覓乏矣。況以世降時移。語言之道。益變益繁。益俚益俗。（第四則）

先ほども述べたとおり、〈曰和訓曰訳。無甚差別〉は第二則の〈此方学者。以方言読書。号曰和訓。取諸訓詁之義。其実訳也〉と同じ趣旨である。〈和訓〉も〈訳〉ではあるけれども、〈和訓〉は元々〈雅〉な言葉であるし、〈世降時移〉した今にあつては単純すぎる。〈和訓〉は徂徠の生きた江戸時代に合わないことばなのだ。

故予嘗為蒙生定學問之法。先為崎陽之學。教以俗語。誦以華音。訳以此方俚語。絶不作和訓廻環之説。始以零細者。二字三字為句。後使読成書者。崎陽之學既成。乃始得為中華人。而後稍稍読経子史集四部書。

勢如破竹。是最上乘也。(第五則)

第五則で徂徠は初めて〈崎陽之学〉による学習方法を提唱する。それは〈先為崎陽之学。教以俗語。誦以華音〉という方法である。この方法を具体的に検証してみると、ここである〈俗語〉が日本語なのか中国語なのかかわからないが、ここではその穿鑿は措くこととする。とにかく、この方法では〈和訓〉が介在する余地はないのである。徂徠の構想した〈読書〉法のなかで、これが一番中国人に近い方法であるといえよう。徂徠はこれを〈最上乘〉とする。

しかし第一則でも述べたとおり、徂徠自身はこの方法によつて「本が読める」ようになったのではない。〈崎陽之学〉、つまり当時の中国語の口語を学んで行うというこの方法は、〈最上乘〉であるが実際的ではない。実用に耐える方法は以下に詳述される。この〈最上乘〉の方法とはいわば理想の方法であり、誰もが受けられる方法ではない。

日本語を母語とする者が外国語の古典を理解するために、まずその外国語を学習するというのは、現代の我々からすれば当たり前のことである。例えばシェイクスピアを読む目的で現代英語を学んでも全く不思議はない。しかし中国語の場合は、中国語の古典を読むために現代中国語を学ばなくても良いという方法論は、現在においても依然として存在する。しかし中国語も外国語である。

至る間に〈和訓〉の使用を認める態度に転換したのは、あるいはそういった理由があったのかもしれない。

然崎陽之学。世未甚流布。故又為寒鄉無縁者。定為第二等法。先随例授以四書小学孝經五經文選類。教以此方読法。時時間挾其中極易解者一二語。随分俚言解説。使其自得。一日間不過一二次。切勿説章旨。及道德性命之理。大抵人心喜開通。惡閉塞。雖蒙生。日但誦全無分曉語。必生厭想。惰氣乘之。僅得可解者。輒生踴躍。由是精進。且其一二零細。後來合湊。必為自用力地。比五經皆畢。既自得。乃授以史漢有和訓者。使其自読副以字書。備其考索。(第五則)

次に〈崎陽之学〉が受けられない者に与える〈第二等法〉が述べられる。しかも、非常に詳しく述べられていることに注意したい。まず、慣例に従つて四書・小学・孝經・五經・『文選』のたぐいの基本的な書物を〈此方読法〉で教える。〈此方読法〉は中国の〈読法〉に対して言うのであるから、訓読を指すものと思われる。その上で、わかりやすいことばをほんの少しだけ選んで〈俚言〉で〈解説〉するという。〈俚言〉の指すところは明確ではないが、『訳文箋蹄』の本体に照らせば、共に「しづか」の訓を持つ「閑」「静」について、「閑」を「閑はひまと訳す。むだと訳す。忙字の反対なり」、「静」を「動字の反

漢文が中国の文である、外国語なのであるということを経徠はこうして示してみせた。

〈崎陽之学〉を用いた学習方法が、第一則で述べていた〈向和訓外。通一線路〉の〈一線路〉を指しているのだろうか。しかし、〈崎陽之学〉はあくまで理想の方法であり、ほとんどの者には実現不可能な方法である。これに対して〈一線路〉は

唯第二等根器。藉此榜樣。警發其機。別向和訓外。通一線路。則八角島直接壤明州。不見中間森漫吞天。日夜与華人交臂晤言者。庶或見之哉。(第一則)

と、〈第二等根器〉を対象として言及している。つまり、〈和訓外〉に道を開く方法は、〈崎陽之学〉を用いた方法も視野に収められたのかもしれないが、それだけではないと考える方が妥当ではないだろうか。なぜなら、〈第二等根器〉のために『訳文箋蹄』は編まれたものであり、結局のところ〈崎陽之学〉を学ぶ者のための書物ではないからである。また、繰り返しになるが、〈和訓外〉に道を開いた徂徠自身も、〈崎陽之学〉を用いて〈読書〉できるようにしたとは考えにくいからである。自分が〈崎陽之学〉以外で〈読書〉できるようにした具体例なのだから、仮に〈崎陽之学〉以外の方法を否定してしまえば、それは徂徠自身の学問を否定することにもなる。徂徠が『訓訳示蒙』巻頭言から『訳文箋蹄』題言十則に

対なり。されば、静かなりとは動かぬことなり」などと説明することを言うか。いずれにせよ、〈和訓〉によらない〈解説〉を経て、学習者に〈自得〉させる。五經を全部終えるころにはすでに〈読書〉の力がついているはずなので、その時になったら『史記』・『漢書』から〈有和訓者〉を選んで読ませ、学習者が自力で〈読〉めるように字書をプラスしてやる。

徂徠は、〈此方読法〉や〈有和訓〉の本を用いること、つまり訓読を用いて学習することを禁じていない。重要なのは学習者に〈使其自得〉させることであり、学習者に〈使其自読〉させることである。そのためには訓読を用いてもよいのである。というより、第二則に〈始欲更為新訳。悉去和訓廻環之読。而其世久相承為読書法。終不可廢也。〉とあるように、〈和訓〉が実際に日本に深く根付いていて、〈不可廢〉であるというのが現実だったであろう。

中華此方。年代世変。文物制度。地名人名。皆不同。若不先読此。則不識此為何世界。局盤不立。茫無措手。嘗見一宿儒。講大学序。宋徳隆盛。治教休明。輒謂如三代盛時。皆坐此故。(第五則)

第三則では、〈中華与此方。情態全同。人多言古今人不相及。予読三代以前書。人情世態。如合符契〉といい、人の〈情〉において中国と日本とは近いのだということ

を強調した。また第一則では、中国と日本との間には「森漫吞天」たる大きな空間的隔たりが存在することを言い、また、ことばによってその隔たりを超克できることを言う。しかし、実際に中国の文献を手に取り、何が書いてあるのかを理解しようとする時、文物や制度、広く言えば文化の違いによる難解な部分もやはり存在する。徂徠は自身が提示した「読書」法の有効性を主張する場合には、中国と日本との親近性を前面に押し出したのだが、「読書」法の具体的な段階を述べる場合には、やはり学習者に対して細かな留意点を指摘しなければならなかったのだろう。

況道理精微。非初学所宜。空虚無憑。易生臆度。事跡蹊突。便有依拠。故先授讀。不問其能解以不。逐次精讀。以終一部。倘未通曉。更讀二三遍。学者之病。在求從頭皆解。此雖似佳事。迺其心胸窄陋。不能優柔厭飫。非読書器。切勿為其解說。（第五則）

初學者には「道理精微」はわからなくてもよいから、まず先に「授読」、つまり読み方をオウム返しのように口真似させて教えて、理解の程度は問わずに「読」ませる。通曉していなくても更に二三遍「読」めという。ここでの「読」はどういう読み方なのか。この文脈では「崎陽之学」の恩恵に与ることが不可能な人について言っている。

してはいけない」という内容なのだと理解できる。繰り返すが、江戸時代当時の人にも、漢文が中国語であるということは知識としてはもちろんあったはずである。しかし漢文を中国語と見なして読むという発想はなかった。徂徠が『訓訳示蒙』巻頭言に「和訓を立る眼より見れば、唐人にも、和訓があると心得るなり」と書いていたように、中国人の「読書」は誤解されていた。あるいは、中国人が漢文をどう読むかというのを考えようとする発想自体がなかった。それを徂徠は考え、かつ実行しようとしたのである。しかも、日本人独特の読書法ともいえる訓読を用いて、中国人の「読書」をやるうと考えたのだ。

記予侍先大夫。七八歳時。先大夫命予録其日間行事。或朝府或客来。説何事作何事。及風雨陰晴。家人瑣細事。皆録。毎夜臨臥。必口授筆受。予十一二時。既能自読書。未嘗受句読蓋由此故。（第五則）

徂徠はあくまで、学習を身近なところから始めるように言っている。自分も最初は身の回りの出来事を書き取るといふことから始めた。幼いうちから、身の周りのことから学ぶというのは、唐通事の学習法に似ている部分がある。唐通事の中国語学習について本稿では詳細には論じないが、徂徠と同時代の雨森芳洲の『橘窓茶話』に

るので、この「読」は訓読と考えるべきであろう。しかしこの読み方は、むしろ第二則の「読書千遍。其義自見」の読み方に似ている。訓読を用いていながら、中国人の読み方に近い方法で読むことができるのである。こうして、「崎陽之学」によらずとも、中国式の読み方に近づけると徂徠は説明している。

この読み方は、現代風にいえば、文法構造がある程度まで類推できたとしても、その意味がとれないということだったのではないかと、現段階では考えている。例えば「過則勿憚改」を読む時に、「勿」は禁止を表すことばで、下に動詞を取ることが多い。すると「勿憚改」は「憚改」してはいけない、ということか：などと類推しながら、先生の「読」み方を真似することはできる。しかし、声に出して読めても、その意味はなかなかわからない。この状態が「未通曉」であろう。字が読めても文が読めていない状態である。「字」が読めれば「文」は自然と読めるのではないのだろうか、という疑問が残るが、しかし実は、「字」の「音読」はできていても意味がとれていない状態というものは存在するのである。つまり、「字」の意味をわかったつもりで、本当はわかっていないのだ。なぜならば「字」の読みに和訓を使っているからである。「閑」も「静」も「しずか」だと思っていたのでは漢文は読めない。だからこの『訳文筌蹄』が必要なのだ。「憚」がどういう意味か、「改」がどういう意味かが理解できて初めて、「憚改」してはいけない」が「改めるのに遠慮

通詞家咸曰、唐音難習。教之当以七八歳為始。殊不知、七八歳則晚矣。非從櫛櫟中則莫之能也。（『芳洲文集 二』一五七頁）

というくだりがあり、唐通事の中国語学習が幼時（櫛櫟中）から始まっていると言っている。『橘窓茶話』自体は徂徠没後の刊行であり、徂徠がこの原稿などを見ていたとは考えにくいだが、唐通事の教育がそのようなものであったという知識は岡島冠山から入っていた可能性があるし、それが自らの幼時の体験と重なる部分があると感じたかもしれない。

中華人多言。読書読書。予便謂読書不如看書。此縁中華此方語音不同。故此方耳口二者。皆不得力。唯一双眼。三千世界人。総莫有殊。一抄説誦。便有和訓。廻環顛倒。若或從頭直下。如浮屠念経。亦非此方生来語音。必煩思惟。思惟纔生。縁何自然感發於中心乎。（第六則）

これまで徂徠は中国人に近づくことを目的としていたが、ここで一転して「読書不如看書」といい、中国人が「読書読書」と盛んに勧める「読書」を一見否定しているかに見える。しかし実は徂徠は中国人の「読書」に近づくために、逆に日本人の「読書」を否定しているのだ。なぜなら「読書」は音読であり、日本語で行う「読書」

は〈和訓〉によるからである。

徂徠にとって中国人に近づくというのは、その方法論をそのままそっくり真似ることではなく、あくまで中国人の思考に近づくということなのだと考えられるだろう。中国人の思考に近づくために、中国人のやり方とは違う方法で対象に迫るのである。「題言十則」より前に書かれた『訓訳示蒙』巻頭言ではそうではなかった。徂徠は「題言十則」第二則で

故学者先務。唯要其就華人言語識其本来面目。而其本来面目華人所不識也。豈非身在廬山中故乎。我今以和語求之。然後知其所以異者。仮如南人在南。不自覺地候之異。北人来南乃識喧熱耳。(第二則)

対象の中にいる者より、外にいる者の方がその〈本来面目〉を識ることができるという。これについて田尻氏はこのようにいう。

徂徠が言うのは、「華人言語」の「本来面目」は中国人には分かりづらく、逆に「我今以和語求之」からこそ、客観的にそれを知りえるのだということである。廬山の中に居る人間には、かえって廬山の全体像が見えないように、また南方の気候の特徴は北人にしか分からないようにである。(「訓読」問題と古文辞学」二三八頁)

氏も「題言十則」の記述に矛盾があることを指摘する。

『訓訳』では、訳文の学の万能性が強調されていたが、『訳筌』では、より柔軟に現実的な方法をとるようになってきているのである。それは、和訓の有効利用である。ここでは、『訓訳』のように和訓を廃棄することをしない。訓読を利用しながら、結局は第一等之法と同じ効果を上げることができるのである。このことを突き詰めていくと、次は和訓そのものの内実が問題になってくるはずである。訳は、ここでは主役になりえない。いかに正確な和訓を定めるかということが問題になるのである。これには、これまでの和訓の誤りを正すということも含まれる。しかしながら、徂徠は、『訳筌』の巻首でこのような道筋を明確に、具体的に述べることはしなかった。終わりの方で相変わらず中華と日本を一にするのは訳学であると強調するのである。書名とともに、此の巻首は、あくまで訳学を論じた文章として筆を置くのである。(「国語学から見た『訓訳示蒙』と『訳文筌蹄』」八十頁)

村上氏はこのように指摘しておられるが、どうしてもその矛盾が生じるのかということははっきりと述べておられない。しかし稿者は、結局のところ徂徠は〈訳〉とは「解釈」なのだと言っているにすぎないのだと考える。

中国人ではない我々だからこそ、中国人よりも中国のことばの真相が見えるのだ、と徂徠は言う。

史漢各二三遍後。其聰明者。於有和訓者皆莫有不可読。至此時便禁其一有和訓者不得経目。授以温公資治通鑑類無和訓者。読之一遍。何書不可読。然後始得為中華諸生。(第五則)

徂徠のいう〈為中華諸生〉というのは、第五則にいうような、〈和訓〉なしでどのような漢文の書でも〈読書〉できる者を言うのだろう。しかしそこに至るまでには〈和訓〉を用いてもよいのである。私たちは中国人ではないからだ。

訳語之力。終有所不及者存矣。訳以為筌。為是故也。然訳之真正者。必須眼光透紙背者始得。(第六則)

第六則では〈訳語之力。終有所不及者存矣〉という。徂徠は「題言十則」の中で〈和訓〉と〈訳〉の関係について〈訳之一字。為読書真訣〉(第三則)といい、また〈日和訓曰訳。無甚差別〉(第四則)といい、またここで〈訳語之力。終有所不及者存矣〉という。結局〈和訓〉と〈訳〉とはどういうものなのか、両者はどのような関係にあるのかという説明が矛盾しているように感じられる。村上

第三則では「(和訓ではなく)解釈すること、これが読書をひとことであらわしたものだ」と言っているのであり、第四則では「和訓も訳も、(原文の解釈であるという意味では)大きな差はない」と言っているのだ。またこの第六則では「訳語の力も、結局は(解釈でしかないのだ)、行き届かないものもあるのだ。訳(解釈)とは目的に達するための手段にすぎないのだ、と言っているのはこのためである。正しい訳(解釈)とは、必ず、眼光紙背を徹してはじめて得られるのである」と言っている。つまりところ、解釈に頼っているとは及ばないところもあるのだ、結局、読むべきなのは原文なのだと言っているととらえていいのではないだろうか。

徂徠の漢文読解法に関する記述は第六則までであるといえよう。第七則、第八則はそれ以前とは内容が変わり、『訳文筌蹄』の本文を説明する。第九則は〈詩家語〉について説明している。続く第十則も『訳文筌蹄』本編とは直接関係がない。この則は〈無訓〉の本を読める境地に達した者に対して、どういう本を読むべきであるかをいう。「題言十則」の最後は

此等議論。大似与是編没交渉。其实亦有大關係存焉。故此附言爾。(第十則)

と言っている。「『訳文筌蹄』題言十則」はなぜこのような体裁になっているのか。当時すでに古文辞学派の学

者となっていた徂徠が、自分の著作に自分の意見を盛り込むために付け足したのか。あるいは、実はこういった内容を盛り込みたいがために、徂徠はわざわざ「題言十則」を書いたのかもしれないが、この点については稿を改めて論じたい。

おわりに

徂徠は中国人の〈読書〉の方法に近づくとした。そこで最初は、中国人の読書法をそのまま真似ようとした。つまり、唐話を学び、その知識を用いて〈読書〉しようとしたのである。しかし、実際にはそれは一般的ではない、無理であると徂徠は判断した。したがって、漢文を理解する方法としては甚だ適切ではないと自らもいう〈和訓〉を用いた読書法で、中国人の〈読書〉に迫ろうとしたのである。それでは、なぜ徂徠はそのような方法を選択したのであるうか。

「題言十則」は『訳文筌蹄』本体のために書かれた「題言」である。そして『訳文筌蹄』本体は〈崎陽之学〉を行う者のために書かれたのではなく、それを行えない者のために作られた〈第二等法〉で用いられる書籍である。第五則でいう、〈読書〉の力がついた者に〈和訓〉のある書を読ませる際にプラスしてやる〈字書〉、それがまさにこの『訳文筌蹄』であると考えてもよいだろう。このように、〈和訓〉を用いた学習法を説く書籍の「題言」で〈崎

陽之学〉の有効性を述べることは、書籍本体の内容にそぐわない。やはり〈崎陽之学〉に頼らない方法を説くのが理の当然であるといえよう。

また、そもそも徂徠が〈崎陽之学〉を漢文の学習方法として盛り込んだのは、もちろん、それが〈読書〉に有効だと考えたということが大きいだろうと考えられる。しかし徂徠が塾を開いた当初には、このようなもくろみがあったことも否定できないだろう。

儒学を講じる学塾はほかにいくらでもあり、新参者はどうしても特色を出さなければならなかった。それが「唐話」である。現代中国語で古典を読みます、というのが徂徠のセールス・ポイントだったのである。だがそれはただの技芸の問題ではなかった。徂徠は純粹に「中華」が好きだったのである。そうでなければ、原語の発音にそんなに入れあげられるわけではない。中華崇拜はほんものだった。（野口武彦『荻生徂徠―江戸のドン・キホーテ』五十三頁）

徂徠は自らの塾に特色をもたせるために現代中国語を対外的に利用したのではないのか。徂徠の「中華崇拜」が「ほんもの」であつただろうことはほぼ間違いないだろう。徂徠自身は真剣に中国語を学んだのかもしれない。だが、その精神を弟子に伝え継続させていくには、その理論上の基盤に何かしらの弱い部分があつたのだろう。

徂徠の弟子で中国語を学んだ者は太宰春台（二六八〇〔延宝八〕年―一七四七〔延享四〕年）など、数えるほどしかない。徂徠が本当に中国語を重要視し、その〈読書〉の理論にきちんと組み込んでいたのであれば、弟子にもそれが伝わるのではないか。

また、徂徠は実際に自ら中国語の口語の学習を行っている。しかしそれは成人してからであり、稿者は、徂徠の中国語の会話の能力は決して高くなかったと考えている。先ほど雨森芳洲の『橘窓茶話』にあつたように、唐通事の教育は〈襤褸中〉から始まるという。しかし徂徠が中国語の口語を学びはじめたのは、かなり遅い時期からである。徂徠が一七〇六〔宝永〕三年に書いた「送野生之洛序」に自らが〈崎陽之学〉を学び始めたと読める記述があるが、徂徠はこの年すでに四十一歳であつた。徂徠の中国語学習グループであるとされる「訳社」の決まり事を書いた「訳社約」が書かれたのは、さらに遅れて一七一「正徳元」年である。外国語を学ぶのには決して早くはない。あるいは徂徠は、自らの中国語学習に限界を感じたのではないだろうか。そして同時に、弟子をはじめとする自分以外の人たちに中国語学習を勧めることを、ある程度諦めたのではないかと思われる。

またそれ以外に、〈崎陽之学〉を学んで〈和訓〉を完全に捨て去って、中国人と同じ方法で〈読書〉しようにも、それを数多い弟子たちにやらせることが不可能だった、という面も考えられる。それには、弟子個人の資質の間

題や、〈崎陽之学〉の講師の不足などの理由もあるう。しかし最も大きな問題は、「題言十則」で徂徠自身も語るように、〈始欲更爲新訳。悉去和訓廻環之説。而其世久承爲読書法。終不可廃也〉ということなのではないか。〈和訓〉はすでに世の中に浸透し、それ無しで〈読書〉することはほぼ不可能となっている。その〈和訓〉を個々の弟子たちに〈廃〉させることは難しかったのだろう。徂徠の考えた方法は、理想と現実との間で徂徠が採らざるを得なかった妥協案なのかもしれない。

史料

雨森芳洲『橘窓茶話』雨森芳洲・関西大学東西学術研究所「日中文化交流の研究」歴史班編著『芳洲文集 二』（関西大学出版・広報部 一九八〇年）
荻生徂徠『訳文筌蹄』『訓訳示蒙』（戸川芳郎、神田信夫編輯『荻生徂徠全集 二「言語篇」』みすず書房 一九七四年）

参考文献

黒住真『「訳文筌蹄」をめぐる』（『近世日本社会と儒教』ペリカン社 二〇〇三年）
田尻祐一郎「〈訓読〉問題と古文辞学―荻生徂徠をめぐる」（中村春作・市来津由彦・田尻祐一郎・前田勉編『続「訓読」論―東アジア漢文世界の形成』

勉誠出版 二〇一〇年)
 野口武彦『荻生徂徠―江戸のドン・キホーテ』 中公新書 一九九三年
 村上雅孝「国語学から見た『訓訳示蒙』と『訳文筌蹄』」(『近世漢字文化と日本語』 おうふう 二〇〇五年)
 吉川幸次郎「徂徠学案」(『吉川幸次郎全集二三』筑摩書房 一九七六年)
 拙稿「話されない『唐話』―荻生徂徠の唐話観―」『中国学研究論集』 広島中国文学会 二〇一四年

注

- [1]『荻生徂徠全集 二』「解題・凡例」の「訳文筌蹄初編」によると、刊行時の帖外題(題簽)は「訳文筌蹄初編」、巻頭的首題などは「訳筌初編」。本稿では煩雑さを避けるため『訳文筌蹄』と呼ぶことにする。
 [2]初刻は『訓訳示蒙』、再刻は『訓訳示蒙』として刊行。
 [3]『訳文筌蹄』と『訓訳示蒙』の関係については黒住真『『訳文筌蹄』をめぐって』、『荻生徂徠全集 二』「解題・凡例」に詳しい。もともと、『訳文筌蹄』と名付けられた古い稿本が存在しており、徂徠在世時にそこから一部を抜粋し、「題言十則」などを付して刊行されたのが『訳文筌蹄』である。さらに、徂徠没後に、元の稿本の、『訳文筌蹄』とは別の一部を出版業者が剽窃して刊本にしたものが『訓訳示蒙』なの

である。刊行された『訓訳示蒙』の巻頭言は、元の古い稿本についていたものである。つまり、『訳文筌蹄』題言十則」と『訓訳示蒙』の巻頭言は、『訓訳示蒙』巻頭言が先に書かれているものの、『訳文筌蹄』題言十則」が先に刊行されている。

[4]『訓訳示蒙』巻頭言の原文は漢字・カタカナ書き。左側に付されたふりがなは体裁上の問題で省略した。

[5]「(訓読)問題と古文辞学」二四六頁。

[6]田尻氏は徂徠が言う「訳文」がどのようなものなのかについて『訓訳示蒙』の例をあげて説明しているが、本稿では『訓訳示蒙』と『訳文筌蹄』では漢文読解に対する徂徠の考えが違ふと考え、『訓訳示蒙』からは例を挙げないこととする。

[7]『橘窓茶話』は刊行されたもの及び活字版も存在するが、誤記が多いため、元の形に近いとされる写本を使用した。

[8]拙稿「話されない『唐話』―荻生徂徠の唐話観―」八三頁。