

開眼としての講義：子安宣邦著『思想史家が読む論語：「学び」の復権』

戸倉恒信

TOKURA Tsunenobu

懐徳堂の名の由来をどこに求めるか。道徳を思うことの自立性に君子(市民)であることの所以を見る仁斎の理解こそ、懐徳堂にふさわしいものであろう。

——第十講『徳を懐う』

一、

新聞報道によると、近年中国や日本では『論語』がブームなのだそうである。このことに就いて、今わたしが住んでいる台湾からひとこと述べれば、そもそも『論語』が「流行る」ということ自体、理解するのは容易なことではないといえる。なぜなら台湾に於ける『論語』とは、今でも流行り廃りの対象とはならない「教育史」の中の極めて重要な存在物だからである。しかし、各地のそうした事情が、『論語』解釈を多元化してきた、という事実を見落としてはならない。だから、敢えて異なる歴史的コンテクストからこの同時代的現象を見つめれば、相対的に共有されている知の痕跡にも迫ることはできるはずである。その認識作業は、決して『論語』を教育の道具にした、という問題意識だけを以って、『論語』にとってそれは不幸なことであった、と一義的に結論づけられるような内容なのではない。

知られるとおり、隣国に於ける『論語』とは二十世紀の初めまで幾世紀にも渡って続いた科挙の「教科書」として用いられ、今でも「教育」と名のつくあらゆる場を貫く典籍として存在し続けている。それは、嘗ての台湾に於いて人々の教化を目的に『教育勅語』が壇上から示されたように、『論語』と聴けば人々はそこに教育という概念が担うある種の重苦しさを感ずっているのである。しかし『論語』に記されていることは、『教育勅語』のように棒読みするだけで精一杯な意味的に朦朧としたものではなく、実際に隣人と享受できる、意味の把握可能な古典である。だからこそ、『論語』は異なる歴史的文脈から紐解かれる価値を有しているのだ。科挙の導入され

なかった日本では、却って試験制度から逸脱した形で読み直されてきた歴史があったという意味で。

しかし『論語』を代表とする儒家テキストは、嘗ての日本でもそういう硬直した教育制度の下での存在物であった。いや、厳密には「専門」領域の中では、今でも歴とした「典範」の意味をもち続けている。つまり教科書である以上、「正しい」問いから語句の把握までの全てが講壇に立つ者によって引き受けられ、「正しい」答えも予め準備されている。そういう場にあっては、「講義」に臨む者が、明日に出されるであろう問題の傾向のみならず、そこに出題方法までも想定し、今日のうちに対策を施していることであろう。しかし『論語』が「流行る」歴史から、逆にそうした問いに先んじて「正しい」答えを予測する他律的な教育制度への抵抗を認識できるのだとすれば、この種の現象のもつ今日的な意味を、もう少し真面目に考えられるはずである。仮に、『論語』流行りが、そういう戦後教育への抵抗でもなく、はたまた戦前教育の再興といった懐古趣味からでもなく、漠然と学校制度のカリキュラムから解放された古典を読み直してみよう、という気運だけで成立しているのだとしても、それはそれとして、この時代の可能性には期待してもよいはずである。「東アジア」に於いて官吏登用試験という制度の枠組みに収斂されない文脈には、『論語』の読みの多様性を反映させる契機は依然として存在しているからである。そういう問題意識の下で認識される「東アジア」とは、今日に言われるような政治・経済界が主導する競争の場として措定された戦いのリング、即ち国家的目標を具現させるための概念とは異なる方法的空間である。カッコの付されたこの「東アジア」と、その場に共有される『論語』の読みの可能性を拒否する理由はない。この前提での『論語』とは、もはや壇上に立つ一人の指揮者によって準備された楽譜を意味しないことは確かである。わたしたちは、ますます硬直する全体的な教育システムに向かって、開かれた『論語』を学べることを、同時に意識できる時代に遭遇しているのだから。

子安宣邦氏著『思想史家が読む論語：「学び」の復権』（2010年4月27日初版、以下『論語講義』）とは、そういう多様な可能性を有する「東アジア」で、著者によって「これほど長い期間、広い範囲で、くりかえし読み直されてきた経典は『論語』以外にない」と意識され、古義学を視点に、その読みの歴史が辿られた待望の一冊である。勿論、この書は著者の長年に渡る学びの記録であって、今の『論語』流行りに乗じて出された代物ではない。知られるように、子安氏は大学という機構での勤めを終えられてからここ数年、数多くの思想史関連の本を出されているが、氏の「精神史」が高度な完結性をもって凝縮されている傑作は、この『論語講義』において他にはないといえる。それは、この書を成り立たせる氏の実践を知りさえすれば自ずと明らかになるはずである。まず、自主的にこの本を手にし、そしてページを開こうとする人へ、台湾からわたしなりの紹介をさせていただこう。

二、

「思想史家が読む論語」という表題と、末尾に付された著者の略歴だけを見れば、動もすればその内容は大学の「思想史」という課程での講義記録ではないか、と想われるはずである。しかし実際には、この書は市民講座という、誰にでも開かれている場に於いて、子安氏が人々に披露された『論語』の読み直しの痕跡という学歴をもっている。ここに留意すべきことは、全く背景の異なる様々な聞き手の前で、『論語』の原構造を読み出してゆく過程には、官製システムを作らせない程の学びの達成を志す著者の思いが込められているという点である。そのことは、十八世紀に町人の手によって自主的に創建された学問所「懷徳堂」を、氏は大阪での「市民」講座の名称として象徴的かつ積極的に使用されることでも十分に伝わってくる。歴史的な意味を背負う看板は、誰にでも掲げられるものではない。現代の懷徳堂には、市井の人を均斉化された教育システムへと収斂してゆく活動への、「抵抗」のメッセージが刻み込まれているのである。

まず『論語講義』を開いてみよう。目次の後に配置された序には、確かに「序」とは称されてはいるものの、一般的な『論語』に付される序とは、その存在性と方向性のいずれにおいても異なった趣がある。それは、『論語』の解釈本に付される「序」ではなくして、思想史家子安氏自身の「論語講義・序」であることと関係している。「市民」（君子）の手によって、自主的に創建されてゆく学びへの志と、そして何よりも学びを好む、ということの意味が、導入部に著わされる所以である。わたしたちが、通常『論語』解説書に付される「序」として想起するものとは、例えば程樹徳の『論語集釈』のように、文化的な使命感を掲げた、いわば方法的に視角の限定を伴わせない、文献的集大成としての序文や、でなければ長々と学術的な背景を説明し、それでもって『論語』は断片的な短句を集めたものだから、どこからどう読んでもかまわない、と言い放つようなものが殆どである。だからこそ「論語講義・序」とは、そうした物事への制限を援用しない序とは比較することすら無意味に感じられる、まさに一読するだけで開眼の契機の得られる入魂の意味を担った序なのである。つまり内容的には思想史の方法論的展開があって、それでいて同時に『論語講義』に於ける総仕上げを意味する一論文なのである。翻って考えてみると、例えば『葉隠』がある時代に「鍋島論語」とよばれたように、わたしたちは「論語」という語彙が『論語』という書物を指すことを超え、時として読み直される古典に付されることを知っている。ならば『論語』を読み直してゆく書の序とは、読み手が一読すれば開眼の契機が得られる、そういうコンテンツがなくては「論語」としての意味など成さないはずである。今日の中国や日本で、「『論語』流行り」がいつまで続くかは、畢竟すれば如何なる序の付された『論語』の注釈書が広く読まれているのかと密接に関係しているはずである。

ところで、この『論語講義・序』から本文の「第一部」へと読み進めると、読み手は例外なく、教育史の只中にある切実な問題と向き合わざるを得ない。目を背けて

ならないのは、第一講の『学ぶこと』に於いて、「近代の制度としての学校教育とは、その教育課程に、すなわち知識の教授と習得の段階的進学過程に少年たちの学モチベーションを奪ってゆくものではないのか」と問われる、その命題の原初性についてである。教育とは、国家的な競争力の源として制度化されて久しい社会的機制である。この制度が遍く施行される現在、人々はそれを「義務」だとして、疑念を抱く暇もなく国民の当為として受け入れている。しかし青年たちは、この息つく間もない激しい知的競争を幼年の頃から不可逆的に通過する中で、身の回りの人・物・事をプリミティブに見つめる力を失い、次第に「卒業」という字義に対する批判的読解力をも失って、気がつけば高等「学」歴と称する証書を有している。皮肉なことに、「世の儒者が追い求めるものは、訓詁文字の間に過ぎない有様となる（『学ぶこと』）問題は、そもそも問題自体が何なのか、終始明確にならない「書式体裁」だけがきちんと施されて仕上がりとなる「卒業」論文を以ってアイロニカルに検証できる。子安氏が『論

<p>國立臺灣大學歷史學研究所</p> <p>研究生研討活動審核護照</p> <p>學生： <u>戸倉恆信</u></p> <p>學號： _____</p>	<p>研討活動審核表</p> <p><input type="checkbox"/> 一. 出席本系講論會或演講會 (碩士博士均 4 場)</p> <p><input type="checkbox"/> 二. 出席本系學位論文口試 (碩士博士均 2 場)</p> <p><input type="checkbox"/> 三. 碩士生參與校內外重要學術研討活動一次或於學術刊物發表書評、論文或研究討論一篇 博士生參與校內外重要學術研討活動三次</p> <p><input type="checkbox"/> 四. 於本系論文發表會發表寫作大綱及論文草稿 (碩士 1 萬字；博士 3 萬字)</p> <p><input type="checkbox"/> 五. 博士生在具匿名審查制度之學術刊物發表書評、論文或研究討論共二篇</p> <p>指導教授： _____ (簽章)</p> <p>中華民國 _____ 年 _____ 月 _____ 日</p>
--	--

史料：『研究生研討活動審査パスポート』（表紙・1頁）

語講義・序』に於いて、「その結果見失うのは「学ぶ」ことの意味であり、重要性である。それは普遍的な「教育」理念による学校教育が、少年における学への志を喪ぼすことと相関的である」と述べられる所以である。これについては、試しに今の教育現場に於いて「学制」と称して推し進めている、あの量化された規則を見てみればよい。今日の学制とは、もとより「学び」のためにある学制ではなくして、単に「偏差値」のための実定法と化しているではないか。

例えば台湾大学歴史学研究所では、学内の活動に参加する回数や、論文の字数を

院生に要求しているが、そこにはこの制度に乗りかかる師・生に、「古え」を学ぶことの意味や、その動機を自らに問う契機はない。現代教育の偏向性は、学ぼうとする者に時として不参加という消極的行為にこそ自律的な視点が要る、ということすら思考させない点に生じるのである。教育機構の経営者は、幼稚園から大学院に至るまで、ただ「能為而為」だけを盲目的に評価し、「能為而不為」に内在する積極的な意味を思考する事はない。仮に学生が主体的に「参加」をしているのであれば、このようなスタンプラリーをする意味などないはずである。裏を返せば、この量化された「学制」の存在が、学生たちが一連の活動に学びの意味を感じ取れない事を立証しているのである。思考すべきことは、この「参加」というカテゴリーが制度化することによって、却って根本的な問題は隠蔽され続ける構造である。この道理は、既に『論語』に、「中行を得て之と共にせずんば、必ずや狂狷か、狂者は進みて取り、狷者は為さざるところ有り。」(子路)と表されている。現代教育を駆け上ってゆく過程で、終始この「有所不為」の意味が明らかにならないのは、なんとも不幸な話である。(史料を参照) こうしてみると、『論語講義・序』と本文の第一部とは、「学び」という最も根源的な命題から、形骸化してしまった学制に拘り続ける教育の今を問わねばならない現実と密接な関係にあることがわかってくる。『論語講義』には、『論語』を読み直すことで得られるプリミティブな問いが埋め込まれているのである。

三、

だからこそ、敢えてこの書の体裁に沿って紹介しようではないか。『論語講義』は、全編が四部から構成されている。先に見たように、この導入部は『論語』を読む際、まず根源的な概念をどう考えるかが著者によって問われたイントロダクションであった。六回の講義で形成されている第一部は、「学ぶこと」によって仁と道、そして信、天、徳という『論語』を読む上で欠かすことのできない諸概念を包み込んでゆく。つまり『学ぶこと』を以って、全書を貫く基本概念の意味が紐解かれているのである。従って、著者は必然的に書式偏重型の『論語』解釈本にありがちな「学而第一」の第一節と第二節とを機械的に並列させてゆく編集法を採らない。『論語』を読む際、冒頭のこの二節が連続することで萌芽してくる、あの退屈さはここには皆無である。言い換えれば、体系化された定義を以って孔子とその弟子たちの発した諸概念を一義的に括ってゆくような、いわゆる哲学的読みの態度は存在する余地などないのである。それは近年、三木清を事例に「哲学的読書論」を批判的に読み直された子安氏だからこそ為しえる自覚化された方法的作業だといえる。(氏著『昭和とは何であったか：反哲学的読書論』2008年7月30日初版) そういう氏の視点をもつことで、はじめて孔子の発した概念が、弟子において更に概念的に定義が施されれば、「今度はこの定義によって『論語』の仁をめぐる孔子の言説が解釈されてゆくことになる」(『仁について』)という「学び」が本来的にもつ可逆性を指摘することが可能になるのである。

しかし、こうして「学び」の原初性から諸概念を捉えてゆく視点は、動もすればアカデミシヤンによって逆に「理論」を伴わない平凡な解釈だという批判を招くであろう。だが、そういう批判は、孔子の言説を後世が語り直していく上での基本構造（即ち、氏の述べる「ポスト孔子言説」）について、『論語』の何れの解説本に於いて言及されただろうかと問うことで、そうした知の独占を目論む「学者」の浅薄さも同時に露呈することであろう。批判にあるべきプライオリティが度外視されるとき、そのような単なる批判のための批判という倒錯が生じるのである。『論語』に著される問答に、予め師から弟子へという方向性を措定し、一義的に概念を解釈する態度からは、そもそも孔子が如何にあるべきかを弟子たちに問い、如何にあるべき物事とは何なのかを弟子たちが更に自問してゆく問・問への自覚も不在化せざるを得ないからである。そして更に注意すべきことは、この師弟間の「問い」の往来を以って「儒家教説の形成のありかた」を読むという方法論的視点が、『論語』巻頭のこの二節の関係性を以って第一部で示されるに留まらない奥深さを呈する点である。導入部に見る氏の視点は、最終の第四部『弟子たちの論語』に於いて見事に演繹されている。それは著者自らが、末尾に於いてそれを「決して最後の付け足しの章ではない。新たな『論語』の読み方を導くための始まりの章である」と意味づけていることから明らかである。これについては試しに弟子の子夏が「仁」を解する際に述べた、「博く学びて篤く志し、切に問いて近くに思う」という一章についての著者の言葉を読んでみればよい。読み手はここを一読すれば、エスカレートする教育の今が、その結果として「ただ博識だけをもたらすのか、あるいは学ぶ己の生と思想の充実と厚さをもたらすのかは」自ずと知り得るはずである。そして、氏は「篤く志すとは、切実に問うことでもある。学によって何を得るか、得ないかは、学者に切実な問いがあるかないかによるのである。問いのない学びとは、空疎である。」（『弟子たちの論語』）という。確かに省察すべきことは、人々が社会に敷かれた機構制度を通過してゆく際、そこで得るモノとは、何れの段階に於いても梯子（ディグリー）なのであって、「己の生と思想の充実と厚さ」をもたらす学びの歴史（学歴）ではなかった、という問題である。弟子の子夏は、仁を以って学びを原初的に問うている。そう述べれば、第一節の「学」と、第二節の「仁」との関係性への自覚が、そのまま『論語講義』のプロローグとエピローグを形成する著者のメッセージとなっていることが理解できるであろう。

それでは、第二部の中身はどうなってゆくのだろうか。第二部は『論語』に著わされた概念を問うことの多様性について考えられている。知られるとおり『論語』には、弟子たちが発した様々な「問い」が記録されている。しかし第一部とは異なって、ここでは先ず顔淵が孔子に問う「仁」が、師弟間で繰り広げられる問・答の事例として、「己に克ちて礼に復るを仁と為す」と定義される事実を始点に考えられている。特に台湾ではこの「己に克ちて」という語句は、ある種のモノ断ちを強要するような教義的イメージを溶け込ませている。著者は、この章節を「教誡的言語への反発や嫌悪感を与えていった」代表的な一節として扱っているが、その意図はわたしたちがこ

の章や『論語』に抱き続ける、あの嫌悪感を相対化させる「読み直し」を披露することにある。著者は『論語講義・序』で、この読み直しを仁齋にしたがって自覚化したことを述べ、その作業を伊藤仁齋の古義学の方法にならうことに言及されている。だからその実践は、嘗て朱子が「克、勝也。己、謂身之私欲也。」と教誡的な語を並べて解したこの章を、仁齋が町人の視点から読み直した「補注」を以って相対化する部分に著わされ、そして「補注」が著者によって訳される部分に本書が世に存在する価値を出現させるのである。訳文には、「一日、かたく志を立て、自分を捨て、人と共にする立場によって礼を反復するならば、きっと世間は慈愛の徳によって充たされ、天下は仁に帰するでしょう。仁とは己によるのであって、人によるものではありません。」(『仁を問う』)と記されている。気がつけば、読み手は先人のこの語りによって、そこに敬意をもって賛意を表しているはずである。なぜなら、この章を以って象徴とされた、あの教化を目的とした『論語』の教科書的容姿は消失しているからである。この「仁とは己による」という言葉には、もやは戒律的臭気はない。仁齋の古義学の方法にならうとは、他人による教化ではなくして、自らの意志によって為され、人と共にする姿勢にならう、ということなのだろう。この『論語講義』を貫通する著者の思弁の過程が、「克己復礼為仁」の読み直しの作業を通じて具現化されることを、読み手はこうして「知る」ことになるのだ。

四、

では、『論語』を「知る」とはそもそもどういうことか。それがはっきりしなくとも『論語』は読めても、やはり「『論語』知らず」のままではないのか。『論語講義』第三部では、長い時間の経過と共に、よく知られなくなってしまった「詩」や「楽」、そして「礼」といった概念を尋ねることを以って構成され、そして「知」についても、著者によって重層的に、また多義的に考えられている。わたしは、そういうはっきりしなくなった「古え」を辿る意味の多重性を、これまでこの書に出会うまで知ることはなかった。だからそこから「知る」ことを考える自覚も生まれるのである。例えば、温故知新という成語について、それが孔子の言葉であることは知っていても、わたし自身、これまで成語に古えを辿ることの同時代史の意味まで考えることはなかった。『論語』に於ける温故知新の意味を「知らない」証である。成語には、物事を喩えるその現実的効果に「意味」が求められている。逆説的なのは、だから時代に翻弄されるのが、人々に広く知られ「成語」と化していった『論語』の章節なのである。氏は、そういう時代に翻弄させられる『論語』本文の「温故而知新」の「而」という虚詞がもつ前後関係を以って、渋沢栄一の『論語』解釈を批判されている。いわく、「温故知新」は、一般に「温故」と「知新」と対置して解され、近代の俗流的理解を構成している。「温故」は東洋の伝統の学に、「知新」は西洋の新しい知識に置き直されて文明開化時代の言説が構成されるのである」と。(『温故知新』)確かに、中国の五・四

運動期に於いて、多くの知識人によって論じられた「問題」も、これと同じ原理によるものなのであって、ここには明言されてはいないけれども、わたしには文明開化の時代の後に、西洋に対峙する形で自己実体化されてゆく「東亜」が措定されているように思えてならない。今、台湾や日本の識者が口にする「東亜（東アジア）」というカテゴリーは、所詮は政治・経済が主導するブロック構想の延長物でしかない。つまり主体的に考えるべきこととは、そういう新・旧と東・西をせめぎ合わせる土俵そのものへの認識を如何に転換させるのかなのであって、時勢に乗じて自らの精神を如何に追隨させるか、といったことではない。

わたしがこのように述べる所以は、数年前に子安氏が台湾の某大学を幾度となく訪れ、中国を以って「東亜」の優位性を語る内外のアカデミシャンたちの思考を転換しようとしていたこと思い返すからである。ここで一言付け加えておくべきことは、「温故」は東洋の伝統の学に、「知新」は西洋の新しい知識に置き直され、る思考法は、何もメディア社会や経済界だけで展開されているのではない、という事実である。それは「学術」と称される教育システムの中枢部に於いても、自明の前提として繰り返されている現在進行形の思考形態なのである。しかもわたしがここで、それは「歴史学者」が群れを成して行った同時代的な言論活動だった、と補足説明をすれば、嘗ての氏の台湾での言説的介入に対し、いわゆる「東アジア史」を研究する専門家たちが如何に機構的優位性を笠に着て、そこに冷ややかな視線を浴びせたかも想像できよう。「而」という虚詞のもつ決定的な意味とは、まさに子安氏が示されるように、古えと先人に学ぶことによって「導かれてくる」意味を伴わせている。では「古え」を専門に研究している御歴々諸氏は、台湾に於いて一方で「東亜」における嘗ての日本の行いの否を認識しながら、何故他方で中国を以って「東亜」の中心性を語っているのだろうか。それは「專業化された学び」の過程で「温故而知新」を、単なる成語としての「温故知新」へと再解釈し、まさに「学而」の「而」の意味を逸脱していったからであろう。この事例を以ってすれば、アカデミズムの中で繰り広げられる『論語』の専門的な読みとは、はたして『論語』を本当に知るものであるか（『あとがき』）という著者の批判が、如何に的を射ているのかが理解できる。『論語講義』を読み進めてゆくうちに、わたしたちは現代の教育システムが、古えによって導かれる学びを逸脱していることを知り得るのだから。この本の副題にある「復権」とは、わたしにはそういう著者の問題意識を反映させた、「東アジア」への視点を求める叫びであるように思えてならない。この書が、流行り廃りの影響を受けず、隣国に於いても開かれた場で読まれる一冊になってゆくことを願って止まない。