

書 評

吉川幸次郎『讀書の學』

——フランス文學の一讀者による紹介と感想——

東京・筑摩書房 一九七五年十月 三一〇頁

一

吉川氏の『讀書の學』は一九七一年の夏から一九七五年の春まで、四年弱の間、ほぼ毎月、雑誌『ちくま』に連載された文章を、一冊にまとめ、これに「はしがき」と四つの「補注」を加えたものである。

この本の目的は、吉川氏の「はしがき」のことばによれば、吉川氏が日常實踐している學問の「方法の存在價值を主張」すること、あるいは「前世紀までの日本と中國の學問の方法の主流であつたものの復權を、主張」することにある。しかも著者は、それを「空言」として説くのではなく、著者自身による「實踐の報告」として語ろうとしてい

る（一二ページ）。

吉川氏はまたいう。「私の意圖は、『……』過去の日本なり中國の學問において有力であり顯著であつた方法が、ただいまでは不當に影が薄くなっているのを、徂徠と宣長、ことに宣長を祖述しつつ、その復權を主張しようとするものである。あるいは不確實な予想の上に、もしいささか壯語をなすならば、この方法が、過去の東方の學問の特技であるかと感ぜられるのを、その繼承祖述者として、外にむかつても説きたいという氣持ちがある」（七二ページ）。

吉川氏が、自ら繼承祖述者として説こうとする「方法」とはなんであろうか。——「言語は事實そのままではない。事實が人間に與える刺戟、それに反應する意識の所産である。」したがって、「事實そのものが重要であると共に〔そしてこの「事實そのもの」、あるいは「事實と事實との間の因果關係」を究明しようとする學問を、吉川氏は歴史學と呼ぶ〕、事實によって生まれた著者の意識、あるいは意識を處理する著者の態度、それを重視する方法が、同時に存在しなければならない。著者の傳達する事實が重要であ

ると共に、事實を傳達する著者その人が重要でないか」(七五ページ)。その人が重要である、とはどういうことであらうか。「本を讀むには、著者を讀もうということである」(八七ページ)。

では、いかにすれば著者を讀むことが可能になるのだろうか。——まず讀者がテクストを一讀した時、「言語が傳達せんとする事實を、理性が整理し把握するより前に、その言語の音聲の流れが感性を刺戟して、何らかの氣分を作るといふ段階が、先んじてある」(一二五ページ)。

吉川氏は、一例として業平の歌をあげる。

月やあらぬ 春や昔の 春ならぬ 我が身ひとつは
もとの身にして

二條良基の「筑波問答」がこの歌について説くところによれば、「理^{ことば}を聞かざるより、うち詠^{なぐ}むればまづ身にしむ心地ぞする」という。つまり、これが先にのべた「その言語の音聲の流れが感性を刺戟して、何らかの氣分を作る

という段階」、あるいは「感性がまずその音聲をうけつける段階」である(一二七ページ)。だが讀者はこの段階に止まらない。「その歌の傳達しようとする事實は、いかなる狀況のもとにおける失戀者の悲哀であり、したがっていかなる性質の感情であるかを追求し、追求したしかめられたものによって、感動を深めようとする段階が、次の必然のものとしてやって来る」(二四八ページ)。そしてこの第二段階においても、「さいしょの一讀の際に感動を生む條件となつたものは、効果を消失しない。單に消失しないばかりでなく、むしろ効果を深めて、感動の増大にあずかる」(二四九ページ)。

このように論じてきたあと、吉川氏は、自分の學問の方法、すなわち「讀書の學」の要諦を次のように規定する。——「要するに『代匠記』も『餘材抄』も、『萬葉』の歌なり『古今』の歌という個別的な言語を素材としての人間の研究なのである。それはフィロロギーの書であるとともに、フィロソフィの書なのである。というよりも、フィロロギーの書であることによって、フィロソフィの書なので

ある。」「そうしてかくフィロソフィーによるフィロソフィーであることこそ、『讀書の學』の要諦である」(二二二ページ)。

「讀書の學」は、必らず「個別の言語を素材とする」。それは、「個別こそ全體のもっともよき具現であるとする見解」、見解というよりも『讀書の學』に於ける確信」に支えられているからである(二二二ページ)。

だが文學は「個」を素材としつつも、決して「個」のうちに止まることなく、「個の周邊にひろがる事態」(普遍的な事態)を示唆しようとする(二三〇ページ)。しかしまた、事柄がたんにそれだけであるならば、文學の言語は、けっきょくまわりくどい過程をついやして哲學の普通の言語に到達するにすぎないであろう。

文學の言語の獨自な價值は、別のところにある。すなわちそれは、「空言」では追跡し切れない「微妙で複雑な部分」にまで及び得るといふ點にある。したがって「讀書の學」が目ざすものもまた當然「この方向への追跡」なのである(二二二ページ)。そして吉川氏は、このように「言語

という人間の意識にもっとも密着した人間の事實、それをば資料とする人間研究の學問」こそが、「讀書の學」にばかならない、と結論する(二八八ページ)。

吉川氏が本書のなかでのべている主張を、同氏自身のことばを借りて要約的に説明すれば、ほぼ以上のようになるであろう。だが、同氏の言わんとするところを、このようなフィロソフィーとして語ることは、實はほとんど意味をもたない。なぜなら、これらの主張は、すべて具體的なフィロソフィーのなかで、ひとつひとつのことばの讀み方に即して語られているからである。

すなわち吉川氏は、まず同氏の對極にある言語不信の立場を、『莊子』と『易』にかんして検討したあと主として次のテキストを讀み解きながら、「讀書の學」とはどのようなものであるかを説明していく。

劉昫の『舊唐書』、歐陽修らの『新唐書』——この二者がそれぞれ異なつたことばで記載している安祿山のせりふ。『舊唐書』、『新唐書』、司馬光の『資治通鑑』——この三者がそれぞれ異なる文章で記載している、武后が狄仁傑に

問うたことは（繆荃孫『藕香零拾』所收の李治の『敬齋古今註』に論じられているもの）。司馬遷の『史記』——「高祖、沛豐邑中陽里人、姓劉氏、字季、父曰太公、母曰劉媪（高祖は、沛の豊邑の中陽里の人、姓は劉氏、字は季。父を太公と曰い、母を劉媪と曰う）。おなじく『史記』——「高祖爲人、隆準而龍顏、美須髯、左股有七十二黑子（高祖の人と爲りは、隆準にして龍顏、須髯に美なり。左股に七十二の黒子有り）。前掲の業平の歌。契沖の『萬葉集代匠記』（初稿本と精撰本）——柿本人麻呂の「物乃部能 八十氏河乃 阿白木爾 不知代經浪乃 去邊白木母」の解釋。上記契沖の解釋中に引用された『論語』——「子在川上曰。逝者如斯夫、不舍晝夜（子、川の上に在して曰たまわく、逝く者は斯の如きか、晝夜を舍めず）」。

吉川氏の「讀書の學」がどのようなものであるかを、ひとつの具體例に即して紹介しよう。

子在川上曰。逝者如斯夫、不舍晝夜。

吉川氏によれば、この「逝く者は斯の如きか、晝夜を舍めず」ということばには、二つの異なる解釋が存在する。

一つは、孔子が「推移、喪失、滅亡」などの象徴を川の水に見たとする解釋であり（悲觀說）、もう一つは、「不斷の運動、進歩」の象徴をそこに讀みとったとする解釋である（樂觀說）（二二二ページ）。

さて吉川氏は、契沖が柿本人麻呂の歌（先述）の注釋のなかで引用する「論語」のこのことばの解釋について、次のようにいう。

「論語」のこの章についての契沖の説のもっとも卓拔な點、そうして私のもっとも感心する點は、更にその次の言葉にある。

いわく、

すでに逝者如斯夫といへり、生々の窮なきをいはんとてならは、此發端の詞かなはずや。

つまり章の發端としてあるのは、

逝者如斯夫

この五字であるが、この五字のリズムからいって、この章は、弱氣な詠嘆の言葉でなければならぬ。もし朱子など宋儒のいうように、「生生の無窮」をいう強氣の言葉であるとするならば、發端五字のかもしれないリズムに叶わない。そこに朱子など宋の儒者の根本的な誤謬があると、そういうのである。

これは大へんな卓見である。この五字のリズムは、まさしく契沖のいうごとくでなければならぬと、私も信ずる。少なくとも中心の方向は、そこにある。私も唐音の徒は、この發端の五字を

shì zhě rú sī fù

と讀むことによって、一そうそう感ずる。契沖が唐音を心得ていたかいないかを、私は知らない。たとい心得ていなかったとしても、もはやそれは問題でない。この五字が詠嘆のリズムであることを、彼は洞察しているのである。そうしてその洞察によって、朱子注のあるいはひろく宋學の、厚い壁をつき破っているのである。

書 評

このことは、契沖が、リズムによって本を讀む達人であつたことを示す。あるいは言語はリズムによってこそ把握されることを、身をもって示す偉人であつた。それはもはや「萬葉」の注解としては附帶である「論語」のこの章の解釋についてではない。彼の「代匠記」全體が、萬葉學發達ののちも、不朽の光芒を失なわないゆえんであらう（二〇三—二〇四ページ）。

では、吉川氏自身は、孔子の川上の嘆きをどう解釋するのであらうか。

私自身の考えをいえば、かく解釋が正反對といつてよい二つに分裂することは、しかく二方向への分裂を可能にするものを、未分のままに包有する⁽¹⁾のが、この言語の本來であらうと思う。かつての拙著「中國の知恵」の終章でも觸れたように、すべてを奪い去る滅亡の原理としての水、たゆみなき生長の原理としての水、雙方を同時に、東流する川水の上に見たのでないか。

私の全集五卷九七頁以下、新潮文庫本一一九頁以下。

「逝く者は斯の如き夫」^{かな}、その「逝」の字が、悲觀のひびきにあることは、契沖や徂徠の力説することくであるであらう。しかし言葉がそこでおわらず、「晝夜を舍めず」といいつぐこと、これはたくましさへの賛辭とひびき得る。それが果して孔子の語か、何人かが語を孔子に託したか、それは歴史家にまかすとして、話者自身も、この言葉を吐きおえてのちの反芻では、そのときどきの意識によって、重點をことにし、あるときは「逝者」に、あるいは「不舍晝夜」に、重點が動きおもむくこと、走馬燈のめぐりゆくごとくであったかも知れぬ。意識の直接の反映がまず音聲として表現されること、この稿でもよりよいったごとくだとすれば、意識のストレスの變化は、二句九字を読む音聲の變化となつても、顯在化しよう（二八八—二八九ページ）。

二

吉川氏の「讀書の學」の要諦として、私が理解しえたの

は、ほぼ以上のごときものであるが、この主張にたいして、フランス文學の一讀者としての私は、なにをいいうるであらうか。

吉川氏は、契沖の博引旁搜について語った一節で、こうのべている。「博引旁搜は、もとより博學にもとづく。博學にもとづけばこそ可能であつた。しかし單なる博學のための博學ではない。博學によって、人間を研究しているのである。發想を類似する文學の引用が、しばしば漢土に及ぶのも、人間は地域の別なく、共通の刺戟に對して共通の反應を示すという、普遍的な人間の事態を立證したいからにほかならぬ。〔……〕人間は、地域の差、時代の差を超越して、かくも發想の符節を合致させる。その實證を示すのである」（二〇八ページ）。

この碩學に、このことばのある以上、私が、まずなすべきは、フランス文學における類似の發想の存在という事實の指摘であらう。

「音聲の流れの生むリズム、そこに反映された事實の姿、それを讀みとらないかぎり、本當に本を讀んだことにはな

らない」(二六一ページ)とする吉川氏の立場、それはまた十七世紀以來のフランスの文學者・批評家たちの確信でもあった。

このことを、たとえばフランス十七世紀の詩人・批評家ボワロー＝デブレオー(一六三六―一七二一年)の一文に即して語ろう。

彼はギリシアのロンギノス(二三頃―二七三年)の著書『崇高論』の自らのフランス語譯につけた「序文」(一六七四年)のなかで、崇高な文體と、ある表現が崇高であることとの違いを次のように論じている(2)。

ボワローはいう。――『舊約聖書』「創世紀」第一章、第三節で語られている事實は、次の二通りの文章で示すことが可能である。

Le souverain arbitre de la nature d'une seule parole
forma la lumière (自然の最高支配者は、ただひとつで光を作られた。)

Dieu dit : Que la lumière se fasse, et la lumière
se fit. (神は「光あれ」といわれた。すると光があつた。)

兩者とも、確かにおなじ内容を表現しており、特に前者は「崇高な文體」(le style sublime)で書かれている。だが、神の崇高な御業を語るべき文體は、後者であつて前者ではない。なぜなら、前者は、いたずらに「大げさなことば」を使用しているだけで、讀者に崇高な印象を與えることができないでいる。これに反して、後者は、その「特異な表現」によつて、「造物主の命令にたいする被造物の服従」という事態を明確に描きだしており、したがつて讀者はそこから、崇高で神聖な御業が成就したという印象をうけることが可能になるからである、と。

ボワローがここでいわんとしていることは、一讀して明らかである。神の意志の内容を示す《Que la lumière se fasse》、その意志に即應した事態が直ちに起つたことを示す《et》、事態の内容を示す《la lumière se fit》。三者とも、

無用の修飾は一切はぎとられ、それぞれが、最小限度の要素によって構成されている。ボワローは、神の無からの世界創造という崇高な御業を語るには、この突然の意志の發現をあらわす[k]の音にはじまり、事態の一舉の完成を示す[h]の音に終る「音聲の流れの生むリズム」による以外の表現はありえない、と主張しているのである。「讀書の學」と類似の發想が、ここに見られないであらうか。

吉川氏はまた、「讀書の學」が「もつとも施さるべき對象」として、「文學の言語」、特に「詩の言語」をあげている(二二三ページ)。まず、音聲のリズムを感性的に把握することにはじまり、ついで詩の言語がその周邊にひろげる波紋を讀みとろうとする「讀書の學」。われわれは、フランス文學においてもまた、これに似た詩の讀み方であらう。

十八世紀の文學者・批評家・思想家ディドロ(一七一三—一七八四年)の言語論・詩論・比較藝術論『聾啞者にかんする手紙』(一七五一年刊行)をとりあげてみよう。

ディドロはいふ。——すべての文章は、「日常會話」、「説

教文」、「詩」の三種類に分けられる。

第一の「日常會話」に要求されるのは、「思想」が「明晰、判明、簡潔」に表現されることであり、第二の「説教文」に求められるのは、先の條件のほかに、「文章のリズムと調和」を生みだす「單語の選擇」である。第三の「詩」については、先の二つの條件のほかに、「單語の全音節を動かし、それらに生命を與える原動力(esprit)」が要求される。この「原動力」は、詩のなかで、さまざまな事柄が時間の流れにそつて「語られる」(音聲によって順次提示される)と同時に、それらの事柄があたかも空間藝術の繪畫のようなイメージとなつて、讀者の頭のなかに「再現される」(繪畫的に一舉に提示される)ように機能する。したがつて詩の讀者は、この「原動力」の働きかけによって、「悟性が事柄を把握すると同時に、心がそれに感動し、想像力がそれを見、耳がそれを聞く」ようになるのである。

その時、文章は、それまでたんに「力強く、上品に思想を表明するための、エネルギーにみちた單語の連續」(すなわち、時間の流れとともに消え去っていく、連續的イメ

イジ)にすぎなかったものから、「つみ重なった象形文字が織りなす全體」(すなわち、音聲の流れが消滅したあとまで、依然として残存し続ける空間的繪畫的イメージ)にまで高められる。したがって詩を読むというのは、音聲のリズムを通して、この繪畫的イメージ「詩的象徴畫」を読みとることなのである、と。

そしてディドロは、この読みとり方の實例を、ヴォルテールの敘事詩『アンリ大王の歌』「第二歌」の次の二行について示してみせる。

Et des fleuves françois les eaux ensanglantées
Ne portioient que des morts aux mers épouvantées
(かくして、フランスの河また河の、血の色に赤くそまりし水の流れが、はこび行くのは、ただ山なすむくろの群のみなれば、これを迎える大海原は、恐怖にかられておののきつ。)

ディドロはいふ。——第二行の最初の動詞《portioient

書
評

[por-te] (はこび行く)の第一音節 [por] は、「死骸によつてうず高くふくれあがった水」のイメージと、この [por] という音の「堤防によつてせきとめられた河の流れ」のイメージを興える。だが、この動詞の第二音節 [te] が發音されるやいなや、それまでせきとめられていた「うず高い水と死骸のかたまり全體」が大海原に向つて、一舉に「くずれかかり」、「流れくだつて行く」。

さらに、この死體の流れを迎えいれる大海原の恐怖は、第二行末尾の《épouvantées [e-pu-vā-te]》(恐怖にかられておののきつ)によつて示されているのであるが、特に第三音節の鼻母音 [vā] を強調して發音することによつて、大海原の上を、次々と傳わっていく恐怖の波紋の廣がりの印象がえられるはずだ、と説明している。——この説明のなかに、極東と類似の「讀書の學」を読みとることができないだろうか。

吉川氏はまた、次のようにのべている。——言語は音聲の流れであるゆえに、常に「リズムの調節」が行われる。それはただたんに詩の場合だけに限らず、散文においても

日常の言語においてもそうである。「それは必ずしも意識にのぼせての行爲ではない。しかし意識にのぼせずして行なわれるそれも、注目さるべきである」と(一五九ページ)。確かにその通りである。恐らくは、作者の意識にのぼっていないであろう散文のリズム。そのリズムを読みとらない限り、「本當に本を読んだことにはならない」。そのことをフランスの小説に即して示してみよう。

次に掲げるのは、十八世紀の小説家・思想家ルソー(一七一二—一七七八年)の書簡體小説『新エロイズ』(一七五八年完成、一七六一年刊行)第四部、書簡十七(サン＝ブルーよりエドワード卿あての書簡)の一節である。

Au milieu de ces grands et superbes objets, le petit terrain où nous étions étaloit les charmes d'un séjour riant et champêtre; quelques ruisseaux filtroient à travers les rochers, et rouloient sur la verdure en filets de cristal. Quelques arbres fruitiers sauvages pantoient leurs têtes sur les notes...

(この偉大で壯麗な風物に取巻かれたわたしたちの狭い地域は眺めの好い田園風の住地の魅力を繰り展開げていまして、幾條かの小川が岩を縫って湧き出で、緑草の上を水晶の網目をなして流れていました。幾本かの野生の果樹がわたしたちの頭の上に梢を傾け……)
(安土正夫氏譯)

このテキストに先立つ状況について説明しよう。——主人公サン＝ブルーは、かつての戀人で、現在はヴォルマル男爵夫人となっているジュリに、六年の離別のあとで再會し、今は客としてヴォルマル家に迎え入れられている。ヴォルマルは、サン＝ブルーと妻の昔の戀愛のことをよく知っているが、二人を信頼して旅に出る。そしてある日、サン＝ブルーはジュリをさそってレマン湖の舟遊びに行く。途中、岸邊で舟を修繕させている間に、サン＝ブルーは、かつて若かった自分が、彼女をしのんでも涙にくれていた山のなかの狭い空地に彼女を導いて行く。

先の引用文は、彼女とともに問題の空地に到着したサン

『ブルーが、いよいよその場所の情景描寫を開始した、その冒頭の一節である。その時、サン・ブルーと完全に一體化していた作者ルソーの心は、たちまち、深い感動にふるえはじめる。この心のふるえは、恐らくルソー自身も意識しないうちに、彼のペン先に傳わり、それまで續いていた普通の散文のリズムは、直ちに、次に示すような詩的音樂的リズムに轉換してしまふ（第五行だけを例外として、各行すべてが、十二音節「アレクサンドラン」、十音節「デカシラブ」、および八音節「オクトシラブ」によって構成されていることに注意しよう）。

Au milieu de ces grands et superbes objets (12)

Le petit terrain où nous étions (10)

Étalait les charmes d'un séjour riant et champêtre

(12)

Quelques ruisseaux filtroient à travers les rochers

(12)

Et rouloient sur la verdure en filets de cristal.

書 評

Quelques arbres fruitiers sauvages (13)

Panchoient leurs têtes sur les nôtres... (8)

先に引用した安士氏の翻譯は、意味を伝える、という點からいえば、正確な譯文であろう。だが、それは、このサン・ブルーの（つまり作者ルソーの）心のおのきまでは、到底讀者に傳えていけないのである。——したがって、「理を聞かざるより、うち詠むればまず身にしむ心地」がしなければ、本を讀んだことにならず、著者を讀んだことにならぬ、とする「讀書の學」の要諦は、このフランス小説のテクストにおいてもまた妥當するであろう。

三

吉川氏は、故安田二郎氏の『中國近世思想研究』（筑摩書房、一九七六年）に寄せた「序」のなかで、從來の中國思想史家が、思想家の矛盾したことにばであった時、これに對處する方法が、おおむね三つあった、と指摘している。第

一は、矛盾することばの一方を切り捨てる（すなわち、一方を後代の挿入とするか、それともその思想家の時間的發展の結果とみなすかのいずれかによって、とにかくその部分だけを切り捨てる）。第二は、兩者を超論理的神秘的に結びつける。第三は、この矛盾が、その思想家の論理性の缺如に由來する無責任な放言であるとする。

この三つの方法に反對して吉川氏はいふ。——この矛盾の問題は、「人間の善意の不滅に對する信頼が、自然に事を解決するのであるまいか。すべては同じく人間の言葉であり、同じく自己の言葉である。たとい『殊途』であつても、やがて『一致』に歸すべきことは、それが人間の言葉であり、同じく善意の顯現である點に於いて、保證されている」と（ivページ）。

だが、われわれはこの矛盾に具體的にどう對處すればよいのであろうか。「斷片的な言葉どもの奥にあって、それから斷片的な言葉、時には相矛盾しさをもする言葉どもの、共通の分母となるもの、それは思想というよりも、むしろ心情というべきものであろうが、その心情がいかなる傾斜

を示しているか、その探究こそ必要である」（iv—vページ）。

ここで語られている心情の傾斜の探究、それはたんに、思想家の研究だけに適用されるべきものではあるまい。それは文學者の研究においてもまた——あるいは文學者の研究においてこそ——妥當する。あらゆる思想家、あらゆる文學者の表面に露呈したこの矛盾を、その深い底において統一している心情の傾斜を讀みとる方法。これこそが、吉川氏のいう「讀書の學」である、と私は理解する。

しかし私は、ここで讀者の誤解をさけるために、ひとこと付け加えておかなければならないであらう。吉川氏は決してたんなる普遍主義者ではない。吉川氏は、世界の諸文明圏の差異性に、もっとも早い時期から着目し、それに付いてかずかずの發言を續けてきた、きわめて少數の先驅者のひとりなのである。

私が理解している限りの吉川氏の説をここでひとこと紹介しておこう（3）。

中國文明の特色——それは、神を拒否する文明であり、もっぱら事實そのものを價值とし、したがって、虚構の文

學、戯曲や小説の發生は比較的遅い。

ヨーロッパ文明の特色——中國文明とは反對に、神を必要とする。まず多神教のギリシアにはじまり、そこに一神教のヘブライ文明が流入し、キリスト教にひきつがれて現代にいたる。その文學は、ホメーロスの敘事詩以來、虛構性を價值としている。

日本文明の特色——中國文明の影響をうけつつ、理性的な學問における中國祖述、宗教における中國佛教からの發展において成功している。感性的分野、すなわち、文學、書畫の領域においては、中國模倣は成功していない。特に文學においては、中國文學に意識的に反撥したり、あるいは、その精神を攝取した場合にのみ獨自のものを生みだしている。中國とは逆に、虛構の小説（たとえば『源氏物語』）が價值とされている。

インド文明の特色——もっぱら空想が尊重され、そのため事實の記録さえ乏しい。

フランス文學を學んでいる私は、これらすべての事柄を、もっぱら中國文學研究を専門とする吉川氏の著書を通して、

今まで教えられてきたのである。

しかし、これら諸文明の差異を説く吉川氏の心のうちにあるのは、これらの異なる諸文明も人間の事柄である以上、自分にとってすべて理解可能であるという深い信念である。

もし私が、この立場に似たものをフランス文學のなかであげうるか、と問われたならば、躊躇することなく、モラリストの立場、と答えるであろう。モラリストとは、古典のテクストを讀みつつ、ないしは人間の諸事象を觀察しつつ、人間の生き方、人間の感情、性格、行爲などについて——あるいはむしろ『エッセー』の著者モンテーニュのことばかりをいえば、「人間の條件」について——反省し續けた文筆家たちのことをいう。そしてさらにいえば、人間の事柄は自分にとってすべて理解可能であるとする吉川氏の信念のうちに、私は「人間は誰でも自分のなかに人間の條件の完全な形をそなえている」（『エッセー』第三卷、第二章「後悔について」）と書いたあのモンテーニュと同質のものを感ずるのである。

『エッセー』のうちに、できあがって固定したフィロソフ

イの體系、あるいはなにか規範のごときものを求めても意味がないのとおなじように、われわれが吉川氏の『讀書の學』のうちに、フィロソフィの體系を探することは誤りであろう。そこに讀みとるべきものは、『エッセー』の場合とおなじく、すべてのフィロソフィを生みだす精神の働きのなのである。

だが最後に恐らくひとは問うかも知れない。この巨大な仕事をすでになしとげ、しかもさらになし續けている吉川氏を支えているものは、いったいなんであるか、と。

『讀書の學』は、契沖のことばを引用した、吉川氏の次のことばで終っている（二九三ページ）。

——よろずの奥義は誰かはきはむる人あらん、此理ありと信じて、いつはりをすてゝ、心のをよふ所まことにつかは、神明もこれをうけたまふへし。岩波版全集一卷二四六頁。⁽⁴⁾

よろずの書物の奥にひそむ眞實、誠心正意の讀書のいとなみが存在するかぎり、たといおのれによらずと

も、未來の學者によって必ず到達されるであろうという、謙虛な積極の語と讀める。ことに「此理ありと信じて」というのは、人間の理法に對する不斷の省察が、眼前の文字への誠實を生動させるものとして、必須であるという條件、これまたこの稿では深く考えるに及ばなかったそれが、「讀書の學」の成立にもっとも重要な條件であることを、指摘するごとくである。

これは、ひとりの學問の研究者がこれまでに書きえた、もっとも美しいことばである。そして吉川氏のすべての學問を支えているのは、契沖とおなじ、この信仰である。

注

(1) 中國文學に暗い私が、この解釋について云々することは不可能である。ただ「二方向への分裂を可能にするものを、未分のままに包有する」言語的表現が、まずひとりの思想家・文學者によってなされ、ついで、後代の解釋者たちがこのことばを、それぞれ異なる二方向から分析的に見ようと努力したという事實は、私にベルクソン『道德と宗教の二つの源

泉』(第四章の『二分法』と『二重狂亂』)のなかの次のことばを思いださせる。彼はいう。——今、オレンジ色をかつて世界にあらわれた唯一の色だと想像してみよう。その時には、まだオレンジ色一色が存在しているだけで、このオレンジ色は決して黄と赤の合成物ではない。だが一旦黄と赤が存在してしまつたあとからは、誰もがこのオレンジ色を、黄と赤という二つの観點からしか眺められなくなってしまうのである、と。

(2) 『崇高論』の著者が、ロンギノスであるかどうかにかんしては、現在疑義が提出されている。なお、『Dieu dit : Que la lumière se fasse, et la lumière se fit.』は、『崇高論』第七章「思想の崇高さ」のなかのことばである。ボワローは、『序文』におけるこの二通りの文章をめぐる論議を、『崇高論』の翻譯のあとで發表した『ロンギノス論考』「第十論考 ル・クレール氏のロンギノス批判にたいする反駁」(一七一〇年)のなかでより詳細に展開している。

(3) 私がこれらを學んだのは、『吉川幸次郎全集』第一巻、第一九卷、第二二卷所收の諸篇からである。

(4) 吉川引用のまま。二四六頁は、二一六頁の誤。引用文のかなづかい、濁點は、原文どおりではない。

(京都大學 中川久定)