

「崎陽の學」と荻生徂徠

——異言語理解の方法を巡って——

一、はじめに

十七世紀から十九世紀にかけての長崎や琉球では移民華人をルーツにもつ人々が中心となり、中國との外交や貿易の現場における通譯集團——通事——が形成されていた。琉球は琉球の、長崎は長崎の地域特性の影響を受けながら、境界における仲介者、そして媒介言語たる中國語の擔い手として重要な役割を擔つてきたことは、既に周知の事柄に屬するであろう。これら長崎の唐通事や琉球の久米村通事が、自らが編纂した官話教材の他に、中國の白話小説や戯曲を中國語學習に活用していたことは、夙に武藤長平や石崎又造により指摘されるところである。例えば、武藤長平「鎮西の支那語學研究」（『西南文運史論』岡書院、一九二六）は、長崎唐通事の中國語學習の順序を次のように記す。

唐通事は最初發音を學ぶ爲に『三字經』『大學』『論語』『孟子』『詩經』等を唐音で讀み、次に語學の初歩即ち恭喜、多謝、請坐などの短き二字を習ひ、好得緊、不曉得、吃茶去などの三字話を語んじて更に四字以上の長短話を學ぶ、その教科書が『譯詞長短話』

五冊である、それから『譯家必備』四冊『養兒子』一冊『三折肱』一冊『醫家摘要』一冊『二才子』二冊『瓊浦佳話』四冊など唐通事編輯にかゝる寫本を卒業すると此に唐本『今古奇觀』『三國志』『水滸傳』『西廂記』などを師に就きて學び進んで『福惠全書』『資治新書』『紅樓夢』『金瓶梅』などを自習し難解の處を師に質すといふのが普通の順序である。（上掲書、五一―五二頁）

實際、唐通事の子弟は日常的に話本小説や戯曲を讀んでいた。武藤が「唐通事編輯にかゝる寫本」とする著述の一つ、『小孩兒』に、私塾で學ぶ通事家の子弟が、『西廂記』を盗み讀むことを批判する一節が見える。

我若下樓，看我不在，不但是不肯讀，就是收起了書本，把書本做箇枕頭，兩脚照天睡倒在那裡，及至聽見我的脚步響，連忙把書本顛々倒々攤開來，假活兒讀。還有大漢子把曲本西廂這等的閑書藏在身邊帶過來。放在側邊假做讀書，低低兒唱曲子。把一箇學堂堂做戲臺上，你說煞野不煞野。

木津祐子

私が下に降りて、いなくなると見るや、本を讀もうとしないばかりか、本を閉じてその本を枕にし、兩足を天井に向けてねころがる。私の足音を聞きつけると、大急ぎで本を上下さかさまに廣げて讀む振りをする。さらに、いい男の子が芝居『西廂記』などのどうでもよい本をこつそり持ち込んで、傍らに置き讀書している振りをしながら、ひそひそと曲を歌う。學校を芝居小屋にするとは、粗野か粗野でないか、考えてみなさい。

また、同じく唐通事編輯の『譯家必備』『王道禮』には、當時九月七日と九日に行われていた「長崎くんち」で、『西漢演義』『漢高祖芒碭山斬蛇』故事や、『三國演義』『劉玄德三顧茅廬』故事が演じられるのを唐人が身を乗り出して見物する様子を次のように描く。

方纔三四條街的戲也過了，第五街的是做唐山的戲。唐人看見這箇戲喜歡不過，各各伸出頭來看，說：「好阿好阿。」老爹這箇戲文扮什麼故事呢。「那箇就是漢高祖芒碭山斬蛇的故事。」是了，是了，不差。「這一條街是什麼典故。」這箇是三國志裡頭的劉玄德三顧茅廬的故事。那箇頭上戴烏綸巾，手裡拿白羽扇的就是諸葛孔明。那進門來的是劉皇叔。」

三四條街の芝居が終わると、第五街のが中國になぞらえた出人物だ。唐人たちはその芝居を見たいそうおもしろがり、おのこの身を乗り出して見物し、「いいぞいいぞ」とはやし立てる。「通事どの、この演目は何の物語ですか?」「あれは漢の高祖が芒碭山で蛇退治をした物語です。」「たしかに、たしかに。違いない」「この街の出し物は何の話ですか?」「これは三國志の劉備玄德が

三度茅廬を訪ねる物語です。頭上に烏綸巾を冠り、手に白羽扇を持つのが諸葛孔明で、扉を開けて入ってきたのが劉皇叔ですな」。

そして、長崎唐通事は、白話小説を單に學習教材として受容するばかりではなく、自らが實作者として白話を模擬再生する當事者でもあった。現存する著述には、『譯家必備』『養兒子』『瓊浦佳話』『唐通事心得』『長短拾話唐話』『小孩兒』『官話纂』『鬧裡鬧』『請客人』『長短話』『小學生』など數多い。以下、唐通事たちの、學習と模擬再生という二方向の回路について、検討してみることとしよう。

二、長崎通事撰述の白話文

長崎唐通事が撰述した白話文の中で、内容的に一貫性の高いものとして、ここで相異なる性格を備える二作品を取り上げたい。一つは『瓊浦佳話』、もう一つは『譯家必備』である。

(一) 瓊浦佳話

『瓊浦佳話』は、長崎という土地に取材した數々の歴史逸話や對外的大事及び唐通事の日常を、話本小説の技法、つまり「定場詩・入話・正話・收場詩」という組み立てや、「話説」「閑話少説」「且聽下文分解」などの決まり文句を用いて敘述したものである。文の精度は現存する中で最も高く、寫本の數も多い。尙、本論文引用の表記は全て舊字體に改め、傍線等の記號も全て引用者による。

説來説去、做乙箇職事不是容易、做通事最艱難。……通事的職分非同小可、關頭甚大。爲何呢。看官有所不知、等我慢慢分説。(卷一)

あれこれ話してまいりましたが、何か仕事をするのは容易なことではない中で、通事はとりわけ難しい。…通事の職分は竝大抵のことではなく、責任重大です。どうしてか。觀衆の皆さんはご存じない所、私がゆるりとお聞かせいたしましょう。

雖然如此、明々把你吃虧、也不忍坐視。我們便著大膽、再求一番。若是加得幾分是你大家的造化了、萬一求不出、那時大家冷了念頭罷。我們也無法佈擺。說罷、出館回家。只因這一去、不知加幾分。要知端的、且聽下回分解。(卷四卷末)

そうはいつても、みすみす皆さんに損をさせるのも、忍びないことです。私たちが腹をくくつて、もう一度要求してみましよう。もしも幾らか取り分を増やせるなら皆さんにとっては幸運なこと、萬一要求通りにならなくても、どうか冷靜にお願いいたします。私たちもどうしようも無いのですから。言い終わると唐人屋敷を出て家に歸ります。さてこの一度の運びで幾らの加算がありますことやら。顛末が知りたければ、まずは次回の語りをお聞きあれ。

「看官有所不知、等我慢慢分說」や「要知端的、且聽下回分解」など話本小説の常套句を用いながらも、中に書かれているのは、通事の職掌であり(卷一)、通事が來泊唐商の取り分を増やしてやろうと腐心する様(卷四)が記される。しかも、卷四には、「把」を使役動詞に用いる「把你吃虧」という、唐通事資料に特徴的な句法も見えている。

この書については、本文中に、康熙帝第十四皇子胤禵(允禵)によるジュンガルのツェワン・アラブタン制壓(康熙五十六年、一七一七)

に言及しながらも、同皇子が雍正帝即位(二七三三)と同時に北京に召喚されたことには觸れず、「那皇子到如今還禁住人馬、在陝西地方看守」とのみ記すことや、享保元年(一七一六)一八)に集中した山口縣長門への不法唐船來着事案に言及することなどから、一七八年頃から一七二三年頃までの成立と考えられる。

(二) 『譯家必備』

一方の『譯家必備』四冊は、通事の職務に應じて「初進館」「唐船進港」「本船起貨」などの標題を立て、その標題の元に通事と唐商、或いは同僚通事との會話を記録する。冒頭の「初進館」から形式確認のため、一部を抜粹する。「屬鼠……屬猪」が實際の對話の記録ではなく、不特定の學習者を想定した選擇文形式となっている以外は、第三者の語りは含まずに模範對話を登場人物に振り分ける形式であることが見て取れよう。

…：施禮過了、方纔值日老爹、對唐人們說道；「這位是林老爹的阿郎、此番新補了學通事、今日頭一回進來、見見眾位。」那時唐人一齊來作揖、說道；「原來林老爹的令公子、恭喜恭喜。貴庚多少？」「不敢、屬鼠、屬牛、屬虎、屬兔、屬龍、屬蛇、屬馬、屬羊、屬猴、屬雞、屬狗、屬猪、今年交十七歲。」「尊姓呢？」「賤姓林。」「臺號呢？」「賤號某。」「尊翁好麼？」「托福托福。」「令尊今日爲什麼不進來？」「今日家父本該帶小弟進館、因爲早開王府裡有字兒叫、諒必此刻還在王府裡辦什麼公事。」

…：挨拶が終わると、當番通事が唐人に言う。「こちらは林通事のご子息、この度新たに稽古通事に任用され、今日初めて唐人屋

敷に参つて各位にご挨拶いたします」と。その時唐人たちは一齊に挨拶をして言う。「おや、林通事のご子息ですか。おめでとうございます。お幾つですか?」「恐れ入ります。鼠年……で、今年十七歳になります」「御姓は何と?」「林でございます」「尊號は?」「某々でございます」「お父上はお元氣ですか?」「ありがたいことです」「お父上は今日はどうしておいでにならないのですか?」「本来父も私をつれて参上するべきところですが、朝に王府より呼び出しの通知が参りました。この時刻は王府で公務をしていることと存じます」…。

冒頭に場面設定に相當する「卜書き」が挿入されるが、第一章に引用の「王道禮」ともども、本文はすべて對話によつて構成される點で、またそれがテーマ毎にシーンを分かち、所々に公式文書の文案例を伴う點で、長崎唐通事の著述の中では異色の體例である。と言うのも、琉球や朝鮮など、他の通事編纂の官話教材では、この對話型テキストが壓倒的に主流であるからだ。

さて、(一)は講談師の如き語り手の一人語り、(二)は場面ごとの具體的な會話を想定した對話用例集、別の言い方をするなら、(一)は話本小説、(二)は登場人物に臺詞を振り分ける戯曲的テキストとなる。前掲(一)では、語りの外枠部分を取り上げたが、さらに登場人物同士の會話が見られる部分を見よう。引用は、卷一の、寛文七年(一六六七)に摘發された、長崎在住の筑前商人伊藤小左衛門による、朝鮮への武器密輸事件を記した部分である。

有一日、五箇人著棋著得高興、其中一箇人說道：「我等靠着祖上

「崎陽の學」と狄生徂徠

的遺產、放債盤利、好便是好。只是人生一世、艸生一春、再把家私豪富起來、重振門風、弄出石崇一般的名聲來、叫天下的人欣慕一番、豈不是揚祖顯宗的了。」……。那時節還有一箇人、聽了這些說話便拍手打掌說道：「奇哉、奇哉。」連叫幾聲。四箇人不解其故、解說不出、忙問道：「你何出此言?」那箇人答道：「昨夜我見一箇夢、……」

ある日、五人が碁に興じていたところ、中の一人が、「我々はご先祖様の遺產を頼つて高利貸し、良い暮らしは良い暮らし。しかし人生は一度きり、さらに家財を富ませ、家門を起こし、石崇のような名聲を立て、世の中の人に羨望されれば、ご先祖様を顯彰することになるうものを」と申します。……その時、もう一人がこの話を聞いて手を叩き、「あな不思議、あな不思議」と連呼します。四人は理由がわからず、慌てて尋ねます、「お前さんは何でそんなことを言うのだい?」その人が答えて申しますに、「昨夜私が見た夢に……」。

登場人物の臺詞が導入される前には、「聽了這些說話便拍手打掌說道」や、「四箇人不解其故、解說不出、忙問道」などが用意されており、講釋師の一人語りが続り出す臺詞に、外側から脚色を加える工夫も顯著に見られる。對話が自立して應酬されていた『譯家必備』と比べると、こちらの會話は地の文に埋め込まれ、物語の外側にいる第三者の一人語りの形態をしっかりと保持していることが見て取れよう。

『瓊浦佳話』を話本小説の模擬再生版の典型と考えると、類似の著述には、『開裡鬧』『養兒子』などが挙げられる。これらは共に、撰者の「一人語り」の體裁を取るところにその特徴がある。『唐通事心

得』『長短拾話唐話』なども、話本小説の枠組みこそ持たぬまでも、内容は講釋師の「一人語り」に準ずる敘事の文である。風景描寫に意を盡くすこともなく、心理描寫を微細に描くわけでもない。唐通事の著述の中ではこの形式が主流で、『瓊浦佳話』が、話柄によつて登場人物の心理や風物描寫に修辭を凝らすことがあるのは寧ろ珍しい。

一方の『譯家必備』に類する他の資料としては、『官話纂』『請客人』『長短話』等が擧げられる。ただ、この三者は『譯家必備』が通事の職務内容、唐人との應酬が相當される場面毎に、内容に特化した緻密な對話を準備するのと比べると、取り上げられる場面も限定的で、零細な資料と見なさざるを得ない。

文體の相違はあるものの、『瓊浦佳話』型、『譯家必備』型ともに、その器の中に盛られる内容は通事の日常、或いは長崎という土地にまつわる史實や教訓である。『瓊浦佳話』に含まれる少數の虚構性を帯びた物語を除くと、事實を淡々と述べて、風景や心理の機微にも敢えて修辭を凝らす姿勢は見られない。文體の如何を問わず、それが「敘事」の文學であるのは共通する。これは一つには彼ら唐通事が文人ではないということ、通事でありかつ長崎奉行の下で仕える地役人という官職をよりどころに文に携わつていたことも關係があるかもしれない。あくまでも、中國製白話文のスタイルを學ぶのは、通事の職務を高いレベルで遂行するためであつたのだ。習得した文體に、習い覺えた「唐話」を用いて、自らの體驗した日常、或いは傳聞した教訓譚を流し込む。そして、この模擬再生された通事編纂の「模擬白話文」が、次には學習對象となつて學ばれることとなる。

長崎の唐通事は、題材をことごとく身近に取材する。長崎では、教訓を語るために敘事が存在した。教訓を帯びない敘事はあり得ないと

言つても過言ではない。歴史を記すにしても、基本はすべて長崎在住者の視線からの敘述であり、通事家に生を受けた者が教訓を汲むべき成敗である。『譯家必備』のように、業務マニュアルの性格を帯びるものでは教訓臭はやや低くなるが、それでも、言語習得を手段として處世を學ぼうとする態度は揺るがない。

『瓊浦佳話』が話本小説をモデルとしたのは明白であるが、『譯家必備』が傳奇や戯曲を模倣したとは、現時點では斷定できない。ただ、先に擧げた『小孩兒』や『譯家必備』『王道禮』に見る通り、通事が中國の傳奇や戯曲に親しんでいたことは明らかである。また、實用の便を考えると、雨森芳洲『橘窓茶話』(天明六年、一七八六)上巻で、「我東人欲學唐話、除小説無下手處。然小説還是筆頭話、不如傳奇直截平話。只恨淫言褻語、不可把玩、又且不免竟隔一重靴。總不如親近唐人、耳提面命之爲切矣」(第二十二葉裏)と、「小説は文章語なのだから、それならまだ傳奇が直截的な口語で書かれている方が手本としては優れている」と述べることから、同時代の唐通事が、傳奇や戯曲を、娛樂ではなく語學の教本として活用することがあつても不思議では無い。問題は、雨森芳洲も言う通り、「淫言褻語」や「隔靴」の文面に實踐に使える用例がどの程度あるか、である。戯曲から對話型の形式のみを借りて、中身を實用の文例で埋めたと考えるならば、『譯家必備』が唐話學習書として重寶されたことも肯われる。

このように、學習對象としての白話小説から、都合の良い形式を器として模倣し、その中に、習い覺えた通俗的な口頭言語を用い、身近な體驗や教訓、日常生活を流し込むのが、長崎唐通事の模擬再生の現場であつた。

三、荻生徂徠の異言語理解

長崎唐通事の唐話學を、江戸では荻生徂徠が「崎陽之學」と呼んで、日本で長い傳統をもつ「訓讀」を相對化する文脈に用いたことは、よく知られている。日本の中國古典讀書法の中心であり骨格となつていた「訓讀」を、荻生徂徠は、自分の血肉から切り離すことを提唱した。そこに到る導火線に火を付けたとされるのが、長崎の唐話學、つまり「崎陽之學」であつた。

ここでは、徂徠が「崎陽之學」を通して實踐した中國原典の讀解を、異言語習得という側面から光を當て、それがどのような時代性を有していたかについて考察してみようと思う。

徂徠は、和訓を厳しく批判し、「迴還顛倒」の訓讀を否定するに當つて、次の様に主張した。中國古典文にはそれ独自のリズムと音聲があり、日本人が作る漢文は和訓による似非漢文だ、そうなるのは、眞に中國古典を理解していない結果である、寧ろ和訓による讀書は、原文本來の意義からかけ離れた誤解をすら導くのだから、中國古典の正しい理解の爲には和訓を捨て、唐音を用いて讀み、理解するのが最上である、と。『譯文筌蹄』「題言」第五則を以下に引いてみよう。

故予嘗爲蒙生定學問之法、先爲「崎陽之學」。教以俗語、誦以華音、譯以此方俚語、絕不作和訓迴環之讀。始以零細者、二字三字爲句、後使讀成書者、崎陽之學既成、乃始得爲中華人。而後稍稍讀經子史集（ママ）四部書、勢如破竹。是最上乘也。

故に初學の爲に私が定めた學問の法は、まず「崎陽之學」を修

めることから始まる。中國の俗語（唐話）を教え、漢文を讀誦する時には華音（唐音）により、翻譯する時には日本語の俚語（日常語）を用いて、斷じて「和訓迴環之讀」（訓讀）を用いてはならない。最初は短い語、二字三字から取り組み、後で書物全體に讀み進む。崎陽之學が身につけば、ようやく中華の人となることができる。その後で徐々に經史子集四部の書を讀めば、勢いは破竹の如く、これが最上の方法である。

「最初は短い語、二字三字から取り組む」とする部分は、確かに長崎唐通事の唐話學習の階梯を彷彿とさせる。たとえば、岡島冠山の著した『唐話纂要』五卷（享保元年序、一七二六）の卷一は「二字話 三字話」で始まるし、第一節に引用した武藤長平「鎮西の支那語學研究」も、「…次ぎに語學の初歩即ち恭喜、多謝、請坐などの短き二字を習ひ、好得緊、不曉得、吃茶去などの三字話を諳んじてさらに四字以上の長短話を學ぶ」と記していた。

荻生徂徠と「唐話」つまり「崎陽之學」の關係を指摘する際、多くの場合は、この「迴還顛倒」から「從頭直下」への意識改革と、當時の中國語音（唐音）による讀誦を提唱したことを挙げ、そこに到る契機の一つに「崎陽之學」を捉える。しかし、荻生徂徠ほどの人物が、幼少期ならまだしも、「唐話」と接して始めて中國語と日本語との語順の違いに氣づくとは思えないし、單に「迴還顛倒」するという理由にのみ依據して訓讀を否定するとも思えない。『譯文筌蹄』は、徂徠が二十五、六歳の時に、江戸増上寺近くの塾で學生に講じた内容を、正徳四、五年（一七一四、一七一五）に『譯筌初編』として出版したもので、「題言十則」はその出版に備え、寶永八年（正徳元年、一七一一）まで

に執筆された序文である。『譯文筌蹄』の本文を見てみると、卷頭の「閑」字の譯を解説して、「ひま」と譯する際、和語の「ひま」には「閑」字と異なる用法があると論じ、「女房ノ夫ニヒマヲトルハ求去、求離異」、俗語ニハ求休トイフ、ヒマヲヤルハ休了他、把休休ナリ」など、文言と白話(俗語)雙方から説明を加え、文言の「求去、求離異」には訓點を、俗語には唐音讀みをルビで付す。二十五、六歳の口述時に、徂徠が既に唐音に接していたことが見て取れるが、それはあくまで中國語俗語を示す標識としての使用に過ぎない。では、徂徠にとつて訓讀はどのような位置づけであったのか。「崎陽之學」を通して、徂徠が最終的に實踐しようとした原典理解の方法とは何だったのであろう。

(一)「默讀」の主張

徂徠は音讀よりも默讀を優位に置いていた。「題言」第二則でも「古人曰、讀書千遍、其義自見。予幼時切怪、古人方其義未見時、如何能讀。殊不知、中華讀書從頭直下、一如此方人念佛經陀羅尼。(古人曰く、讀書千遍、其の義自ら見ゆと。予幼き時切に怪しむ、古人は其の義未だ見えざる時に方りて、如何でか能く讀むと。殊に知らず、中華の讀書の頭より直下して、一に此方の人の佛經陀羅尼を念ずるが如きを)」と言うように、徂徠が問題とする「讀書」は、聲を出して讀み上げる讀誦のことである。中華の讀書は「從頭直下」、此の方の讀書は「迴還顛倒」と、相異なりはするものの音讀して耳と口から理解するという点では同じである。徂徠の訓讀批判は、單なる「迴還顛倒」ではなく、それを用いて讀誦することの否定に向かっていることに注意せねばならない。下の引用を見てみよう。『譯文筌蹄』「題言」第六則である。

中華人多言讀書讀書、予便謂讀書不如看書。此緣中華此方語音不同、故此方耳口二者皆不得力。唯一雙眼、合三千世界人、總莫有殊。一涉讀誦、便有和訓、迴還顛倒、若或從頭直下、如浮屠念經、亦非此方生來語音、必煩思惟。(第六則)

中華の人はよく「讀書讀書」と言うが、私は書を音讀すること、は書を見ることに及ばないと思う。中華とこちらでは語音が異なるため、こちらの耳も口も共に役に立たないからだ。ただ雙眼のみは、全世界の人聞すべて同じである。ひとたび讀誦すると和訓が生じ、迴還顛倒し、假に頭からまっすぐ念じても、僧がお經を念ずる如く、やはりこちらの生來の語音とは違うので、必ず思索が煩わされる。

徂徠がここで、「中華」と「此方」で語音同じからずというのは、その直後に「和訓、迴還顛倒」と述べる通り、訓讀による讀誦、つまり音讀のことをいう。「看書」は文字通り眼で書物を讀むことであるから、「讀書は看書に如かず」とは、音讀よりも默讀を推奨するものに他ならない。田尻祐一郎「荻生徂徠の「訓讀否定論」(『訓讀から見なおす東アジア』所収。東京大學出版會、二〇一四)が「看書」を解説して、「崎陽之學」から階梯を積んで力を身に付けた者が、返り點に従って讀むのではなく、目でもって上からずつと默讀し、「心目」でもって文章の「氣象」を得る」と、と述べる通りである(二四二頁)。假に訓讀に因らず、唐音を用いて「從頭直下」したとしても、此の方の人間にとつては陀羅尼を念ずるようなもので、耳と口が理解に全く役立ってくれない、それならば「三千世界」共通に同じ力を發揮する

「雙眼」によつて默讀する方がずっと良い。徂徠が訓讀を、口で讀誦して耳で理解する讀書法として捉えていることは明白であろう。

この徂徠の考えについては、齋藤希史『漢字世界の地平』（新潮選書、二〇一四）がすでに、「文字が言語そのものであれば、それを音聲化せずとも、文字から直接「譯」を生み出すことができる。…：眼光紙背に徹してこそ真正の譯は得られる。ここには文字の音聲化という問題は存在しない。徂徠による訓讀否定の核心は、實にこの點にこそある」と指摘する（一〇二頁）。徂徠は、文字は即ち言語であると捉えた（「蓋書皆文字、文字即中華語言」「題言」第三則）。そして、學ぶ者がその文字を、それぞれの「方言」（現地語）を用いて「讀誦」する段階で、學ぶ對象の「文字（言語）」と學ぶ側の用いる「方言（現地語）」の差異が露呈すると考えた。音讀された言語は「不同」だが、「文字」を「文字」のまま學ぶのなら、誰が學んでもそれは同じ一つの言語であり、一體化することが可能となる。言語の音聲にまつわるこのような認識は、唐話を學習し、唐音を用いて原典を音讀する行爲を知つたからこそ獲得したものでなかつたか。「崎陽之學」が、徂徠の訓讀觀に變容をもたらしたその一つは、皮肉なことに單に唐音を活用しての音讀ではなく、默讀をより有効とし、耳と口に頼る訓讀を無用のものとした、その點にあつたのではないか。

(二) 古文辭の學

もちろん徂徠とて、訓讀を捨て、默讀しさえすれば原典の理解が飛躍的に進むと考えたわけではない。何を讀み、どのようにそれを血肉とするかについて、彼は厳しく目標を規定していた。その學習體系が「古文辭の學」である。つまり、どのような「文字〓言語」を自己と

一體化すべき對象とするかを徂徠は重視した。

狄生徂徠の學問を論じた著述として、我々にとつて重要なものは、やはり吉川幸次郎「徂徠學案」（『日本思想大系』三六、岩波書店、一九七三）であろう。ここではその議論をたどりながら、徂徠が「唐話」と「唐音」そして、學問法としての「古文辭の學」をどのように捉えていたのか、確認していくこととしたい。

中國古典の正しい理解の方法を探し求めていた徂徠は、李攀龍、王世貞の提唱した「古文辭」説に深い感銘を受けた。明代の「古文辭」はもとより文學論としての流派であり、徂徠自身も文章表現の理想としてそれを學んだのだが、さらにそれを独自の儒學説として、改めて「古文辭の學」を高く提唱するに到る。その發展の肝要な部分は、「古言」と一體化する手段として「古文辭」を獲得することであり、目的は無論、「六經」つまり「先王の道」を獲得することである。徂徠はそれを、何よりもまず「原典讀解の方法」として捉えたのである。吉川のことばを借りると次のようになる。

そうして文學者である李王二氏においては、文學實作の説に止まつたものを、彼はそこから發想し、擴大して、その儒學説とした。標準的事實と密着する「六經」の言語と自己を合致させることによつて、「六經」は獲得され、すなわちまた「先王の道」は獲得されるとするのは、李王の文學説を、儒學説に轉用したのであると、彼みずからいう。（吉川幸次郎「徂徠學案」六三七頁）

吉川が主として依據したのは下に引く書簡「答屈景山書」である。此の書簡は、徂徠の晩年六十一歳の、享保十一年（一七二六）に書か

れたものである。⁽¹²⁾

……古書之辭、傳注不能解者、二公發諸行文之際渙如也。不復須訓詁。蓋古文辭之學、豈徒讀已邪。亦必求出諸其手指焉。能出諸其手指、而古書猶吾之口自出焉。夫然後、直與古人相揖於一堂上、不用紹介焉。

……古書の辭で、傳注によつて解明し得ないものも、二公はそれを自らの行文の中に見事に明らかにする。これ以上訓詁の必要がない。思うに、「古文辭の學」は、單に讀むだけのものではない。同時に必ずそれを己の手指から紡ぎ出すことを求めねばならない。それを己の手指から紡ぎ出すことができれば、古書も自分の口から出たものようになる。そのようになって後は、古人と直接同じ堂上に挨拶をし、仲介の助けなど不要となるのだ。

〔答屈景山書〕（『徂徠集』卷二七。『學則』附録「先生五書」）

讀解と表裏一體のものとして、自ら「古文辭」で書くこと、それによつて、古人の言葉が自らの口から出るのと同然となる、こう徂徠が述べるのが注目される。先に、訓讀に頼つては日本人の耳も口も何の役にも立たないのだと、讀誦を切り捨てた徂徠であつたが、口の働きを等閑視しようとした譯ではなかつた。いや、言語において耳と口が重要であることは誰よりも痛感していたはずである。自らの口を古典理解の際に働かせること、その希求を捨てなかつたからこそその發言であろう。古人とともに一堂に會し、仲介の手間無く直接語り合う……徂徠の理想は、そこにある。つまり、原典讀解の法としての「古文辭の學」とは、讀むことのみにとどまらず、それを自らの手で自在

に模擬再生し得るまでに到ること、それが「古文辭の學」の心髓であつた。學ぶ對象は、言うまでもなく原典「古文辭」である。

この徂徠の言を敷衍して、吉川は次のように述べる。

……從來の方法は、原典をむこうに置いて讀むという、いわば受動的な方法であつた。そうではなく、能動的な方法として、李王のなしたごとく、みずからの體驗を、原典の言語で書く。「古文辭」で書く。つまり原典の「古文辭」の中に自己の體驗を充填する。そうしてこそ原典の「古文辭」は、自己の體驗と同様に、自己身邊のものとして完全に把握される。そう考へた彼は、それを自己の學問の方法として利用した。それがすなわち彼のいわゆる「古文辭の學」である。（吉川幸次郎「徂徠學案」、六七〇頁）

徂徠は、古文辭に傾倒する理由の一つに、それが「敘事」を専らにすることを擧げる。同じ「答屈景山書」の、「また二公の文は敘事を中心にする。そうして于鱗は古辭（の文體）を援用して今事を明らかにするのだ。……そもそも六經はすべて「事」であり、みな「辭」である。かりにもこの「辭」と「事」とに習熟すれば、古と今を共に自らの手中に収めて見るが如くとなる」⁽¹³⁾などがそれである。つまり、絢爛たる修辭の文ではなく、古文辭の敘事を通してのみ古と今とを連結しようと信じてるのである。「原典の古文辭の中に自己の體驗を充填」してこそ、「原典は自己身邊のものとして完全に把握される」という、吉川の言葉は極めて示唆的である。

上引の『譯文筌蹄』「題言」第六則において、徂徠は「教以俗語、誦以華音、譯以此方俚語、絕不作和訓迴環之讀」と述べて、唐音と

「譯」(此方俚語による譯)による理解を推奨したが、『訓譯示蒙』卷二で、徂徠はその「譯」の具體例を例示する。例えば、『大學』の「古之所以大學教人之法也」について、通常の「訓」とともに、「古の大學で以い所人を教うるの法也」など三種類の「譯」を挙げ、それぞれ「譯」に該当する返り點の付け方も指南する。確かに「訓讀」はしないが、原文と訓點は廢さない。復元の錯誤例がそれに續き、誤りの所在とそれを避ける法を詳述することを見ると、これらの原文と「譯」に、對應する訓點を併記することによって正しく原文に復元する手立てが得られると見したのである。『訓譯示蒙』に記される誤讀への對處法は相當に複雑な法則で、必ずしも有效な方法論とは言えないものの、徂徠が「譯」の場においても、一方の讀みではなく、模擬再生を正確に行つて始めて眞の理解に到るといふ信念を有していたことが窺える。

(三) 今言・倭訓・俚語の「冗長」

宋學や傳注によつて六經を讀み盡くした果てに徂徠が「古文辭の學」に到達したのは、本人が記すように「天の寵靈」に他なるまい。⁽¹⁾徂徠が李王の書に遭遇したのは、吉川「徂徠學案」によれば、既に三十九、四十歳になる頃であつたとされる(六六七頁)。内的な考究を窮めた上での必然的な邂逅であつたと見なすべきであろう。そのことに疑いはないものの、その「答屈景山書」、さらに『譯文筌蹄』『題言』の以下のようなことばを讀むと、徂徠の思想に「古文辭の學」が確信として定着する上で、もう一つ別の契機が有つたことが知られる。それは、古言に對したならば、中國の宋文以降の今言も、同時代中國語の俚語(白話)も、さらに日本の倭言(訓讀)も、すべて冗長な言語

であつて全く別物であるという認識、吉川の言葉借りるなら、古言は「後代の「今言」と非連續」だという理解である。

晩年、徂徠は「答屈景山書」において、古今の言の相違を指摘して、「故必須傳注以通之、猶之假倭訓以讀華文邪、尙隔一層髣髴已矣(そのために、どうしても傳注を使つてその本文に通じようとする、和訓を假りて中華の文を讀むのと同じで、やはり眞の理解からは一枚壁が隔たることとなる)」という。宋儒の傳注も倭訓もさらに同時代中國語の俗語もすべてが決定的に古言と非連續であるのは、それらが「冗而俚」という弊害を有するからである。倭訓も宋儒の傳注も、古言から乖離している點では同列で、それに頼つて古言に通じようとする限り、古言からはどんどん遠去かる。

徂徠が早くから、古今の語の違いをこのように見ていたのは、『譯文筌蹄』『題言』第十則に次のように言うことからわかる。

有謂古今自別、何苦強模擬上古科斗時語。此大不知道理者言也。若以模擬爲病、則此方人但作和語可矣。何更學中華文爲也。且古辭簡而文、今文冗而俚。雅言亦簡而文、俗語亦冗而俚。中國語又簡而文、此方語又冗而俚。故以此方之人求諸中國、宜其喜後世文辭也。以其所近求其所喜、其冗者益冗、其俚者益俚。

有る人が言つた、古と今とは自ずから異なるのだから、どうして無理に上古科斗の時代の言葉を模擬する必要があるか、と。これは誠に道理を知らない人間の言いぐさだ。もしも模擬がいけないというなら、此の方の人間は、和語で文章を書いていけばそれで良い。どうして中華の文を學ぶ必要が有ろう。また、古辭は「簡にして文」、今文は「冗にして俚」である。雅言もまた「簡に

して文」、俗語も「冗にして俚」である。さらに、中國の語は「簡にして文」、此の方の語は「冗にして俚」である。それ故に、此の方の人が中國に文を求めようとする時に、(古よりも)後世の文辭を好むも道理である。しかし、自らに近いという理由で好みを選擇すれば、冗はどんどん冗に、俚はますます俚となつてしまふだろう。

同種の言は、吉川も引く通り「答屈景山書」にも一貫して引き繼がれる。そこでは、倭言も中國の俚語も共に有する冗長という病、それを共に糺しうるのは、唯一「古文辭」のみだと明確に述べる。

且古言簡而文、今言質而冗。雅言之於俚言也、華言之於倭言也、亦猶如是歟。夫華言之可譯者、意耳。意之可言者、理耳。其文采粲然者、不可得而譯矣。故宋文之與俚言倭言、其冗長脆弱之相肖、亦必從事古文辭、而後可醫倭人之疾。

また、古言は簡にして文、今言は質にして冗である。雅言の俚言における、華言の倭言における關係は、それ(古言と今言との關係)と同じである。華言を譯すことができるのは意のみで、意を言語化できるのは理のみである。その文の粲然たるさまは、譯すことができない。故に宋の文は、俚言や倭言と、その冗長脆弱さにおいて相似ることとなる。やはり必ず古文辭に従事して、それから日本人の缺點を治療するしか方法はない。(答屈景山書)

「答屈景山書」は、徂徠六十一歳の時の書簡で、ここで言う「質而冗」が、「題言」第十則の「冗而俚」と同じ概念と呼べるかどうか、

徂徠の思想の變遷も併せて考えねばならない問題ではある。しかし、少なくとも引用の文脈では、「質」ではなく「冗」が弊害の中心になつてゐるのは間違いない。このように、徂徠が訓讀を否定したのは、單に「迴還顛倒」という點のみではなく、日本語であろうと中國語であろうと、後世の文すべてが有する冗長という病を斷ち切るためであつた。それら冗長の文では、たとえ古言の「意」は譯し得たとしても、「簡而文」なる表現の緊密さは到底譯し得ない。ひたすら「古文辭」による讀解とその模擬再生以外に、病を癒やす手立てはない。

この「宋文之與俚言倭言、其冗長脆弱之相肖」という徂徠の指摘を、吉川は非常に興味深く讀み解いてみせる。その箇所を、少々長文に涉るが以下に引用してみよう。

この非連續を生んだもつとも原因は、助字を多く挿むか挿まなにかにある。……この非連續は日本語が中國語との間にもつそれと同じである。日本語はテニヲハまた動詞の語尾變化、それらを必須とするゆえに、せっかく「簡にして文」な李于鱗の原文、始居約時、莫能厚遇を、始メ約ニ居リシ時ハ、能ク厚ク遇セララル莫シ、と、冗長にしてしまふ。あるいは中國後代の「今言」さえも、日本語による訓讀は、其ノ始メ貧約ニ居リシ時ハ、能ク厚ク遇セ見ルル莫キ也と、一そう冗長にしてしまふ。つまり日本語はかく常に「冗にして俚」なのに對し、中國語は一般的には「今言」といへども「簡にして文」なのであるが、同様の非連續の差違が、中國語自體の中でも、「古文辭」を構成する中國古代の「古言」と、中國後代の「今言」との間にある。要するに二者は、ひとしく中國の文章語であるけれども、同一の言語でない。更にあるいは後

代の中國語の中でも、文章語と口語を比較すれば、後代の文章語の其始居於貧約之時、莫能見厚遇也が、後代の口語では更に冗長に、起初他在窮約的生活的時候兒、他沒能勾受到很好的待遇、などとなるであろうことも、およそ言語には「簡にして文」なるものと、「冗にして俚」なるものが、非連續としてある旁證となる。

（「徂徠學案」六七三〜六七四頁）

吉川が獨用に用いた例文を下に改めて整理すると、「古文辭」に對しては、訓讀も今言も俚言（白話）も同じく冗長であるという指摘がたちどころに會得されるであろう。

古文辭 始居約時、莫能厚遇（李于鱗）

今言 其始居於貧約之時、莫能見厚遇也

訓讀 始メ約ニ居リシ時ハ、能ク厚ク遇セララルル莫シ

俚言 起初他在窮約底生活的時候兒、他沒能勾受到很好的待遇

まず宋學により中國の古典に接近し、のちに「唐音」を學んだ徂徠は「崎陽之學」の重要性を認識する。しかし、同時代中國語である唐語を自在に操り、中國人と同じ方法で理解することが最重要であつたのではない。彼は、同時代中國語の俗語も、實字の間に助字がちりばめられた「冗而俚」なことであり、その點においては和訓と何ら變わりは無いと斷じていた（前引「題言」第十則）。「崎陽之學」から徂徠が學び取つたものは、後世の中國語も、訓讀文と同等に「冗而俚」だという理解である。その共通の病を、學ぶ者は克服せねばならない。それには決して訓讀は用いずに、「冗而俚」の對極にある、實字のみ

で稠密な「古文辭」を默讀し、日本語とは異なる中國語の仕組みを會得するしかない。そして、會得した古文辭の仕組みを正確に模擬再生し、「古文辭の器に自己の經驗を流し込む」（吉川「徂徠學案」）ことができるようになって、始めて眞の理解に到達するのである。

このように、訓讀の病を「此の方」に限定せず、中華においても免れ得ぬ「冗而俚」の病の中に位置づけたこと。そして、「古文辭の學」を追求すれば、中華の人々でも困難な原典への精通を達成できると確信したこと。これらは一連の流れの中にあり、その契機の一つに「崎陽之學」が有つたと考えた。

（四）方便としての「訓讀」、そして同時代中國への意識

中華の言語であつても「今言」や「俚言」は「冗而俚」であり、テニヲハ混じりの和訓と同じく「古言」からは隔絶しているのだから、「此の方」の和訓を活用して、漢語の仕組みと古文辭の學を治めたならば、決して同時代中國人に劣ることはない。徂徠は、理解の據り所としての訓讀は否定する。しかし、中國語の文法構造を観察する立場からは、訓讀も方便として有効だと考えた。

「題言」第二則の、訓讀は中華の實際の語順とはかけ離れ、實際には「譯」に相當するものでしかないと指摘した箇所に續けて、彼は「訓讀をする此の方の人間であるからこそ、華人にはわからない中華の言語の實態が了解される」と述べる。

……故學者先務、唯要其就華人言語識其本來面目。而其本來面目華人所不識也。豈非身在廬山中故乎。我今以和語求之、然後知其所以異者。假如南人在南、不自覺地候之異、北人來南、乃識暄熱

耳。觀其順逆迴環，然後可讀焉，則知其上下位置體段之不同也。其正訓之外，字必加轉聲（原注「ステカナ」），然後可讀焉，則知此方用助聲多於彼也。……

……故に、學ぶ者まず務めるべきは、華人の言語についてその本來の面目を識ろうとするのが重要だ。それに、この本來の面目は華人にはわからないものだ。我が身が廬山中に在れば廬山が見えないという道理に他ならない。我々が、今和語によつて中華の言語の姿を探つて兩者の異なる理由を理解するというのは、たとえば、南人が南にいても、自分では地候の異なることを自覺せず、北人が南に來て始めて、土地の暄熱を理解するようなものである。文字を順逆迴環してようやく讀むことができるのを觀察すれば、中華の言語は、上下の位置體段が和語とは異なることがわかる。正訓以外に、字ごとに必ず送り假名を加えて、やつと讀むことができることを見ると、此の方は中華よりも助字を多用することがわかる。……

言うまでもなく、徂徠にとつて「華人言語」を「華人言語」として學ぶことは、動かせない前提であつた。正徳二年（二七二）に、入江若水に當つた書簡「與江若水書」其五（『徂徠集』卷二六）で、「中國語を中國語として會得した我々は、日常の雑談すら中國語なのだから、たとえ寢言であつても顛倒など起こりえない（吾黨學者雖睡中寢語亦不顛倒）」と述べるのは、『譯文筌蹄』「題言」中に語順の顛倒が存在すると論敵伊藤仁齋の高弟に批判されたことへの反撥であるが、語順を正しく習得することは、徂徠にとつて異言語習得の基礎の基礎であつたことを端的に示す。同じ書簡ではまた次のようにも述べる。徂徠に

とつては、中國語と同じ語順で話し書けるなどは、自慢にもならない事象であつたのだ。

……然吾於「文戒」中必諄諄乎此者、此乃受學之基址、故設以爲入門蒙生第一關。”透得此關，纔得爲無學識不會文章的華人耳。“
如年年來長崎張二官李三官輩商客何足尙焉。
……然るに吾「文戒」中に必ず此れに諄諄たるは、此れ乃ち受學の基址にして、故に設くるに以て入門蒙生の第一關と爲せり。”此の關を通過できてもやつと學識無く文章も書けない中國人になれるだけじゃ。“年々長崎に來たる張二官李三官輩の商客、何ぞ尙ぶに足りん。

この引用箇所は全體を訓讀し、「透得此關，纔得爲無學識不會文章的華人耳」の部分のみを口語譯したが、それはこの部分を徂徠が白話を用いて記しているためである。「無學識不會文章的華人」を文字化してみせたのであろう。和訓と中華の俚語を同列に見なした徂徠らしい。日本であろうと中國であろうと、それら冗長な言語しか扱えぬ無學の者よりも、我々ははるかに原典が讀めるし書けるのだという、高い自負の表れと見なすことができる。

徂徠が目指したのは、中國語を使つて同時代中國人に並ぶことではなく、古書に記される古人に並ぶことであつた。その爲には、古言の模範が何よりも重要で、古言のあり方を學ぶ爲になら、訓讀も十分利用價值がある。讀誦の訓讀ではなく、文法理解の爲の訓讀である。

雨森芳洲『橘窓茶話』下に次のような條が見える。「人皆欲知唐音、唯長崎人以訓讀爲便。各陷於一偏之見、不能據理透徹。學唐音者須

知其故」。さらにその條に續き、幼少より朱舜水の薰陶を受け、唐音にも精通し、後に水戸光圀の文學となつた今井小四郎を擧げて、「今井小四郎」固用唐音、訓讀亦不廢者、此乃學唐人之傑然者也」と言ふ。つまり、唐音と訓讀は、學者にとつて二つの重要な學習手段であり、どちらに偏つても道理に透徹することはできない、雙方の利點を見極めてこそ、異言語としての中國語に習熟することができる。この道理は、徂徠にとつても共通認識であつたのである。

四、おわりに——異言語習得の場での「模擬」

上述の通り、長崎通事は「讀習」と「模擬再生」を兩輪の齒車として、唐話を自らの血肉としようとした。荻生徂徠は、「古文辭」を默讀により習熟し、それを「自らの手指から」再生することによつて、古言と一體化しようとした。

兩者に共通するのは、異言語を理解し習得するための實踐を、讀むことと模擬を通して行つた點である。

正徳元年（一七一二）十月、徂徠が岡島冠山を講師に迎えて、中國語講習會「譯社」を立ち上げる以前、彼に唐話を教えたのは、悅峯ら黄檗僧、さらに中野搗謙らの、唐話に通じた長崎出身の儒者であつたといふ。『荻生徂徠年譜考』が寶永二年（一七〇六）に繫年する「送野生之洛序」（『徂徠集』卷十）は、その中野搗謙が京都へ移住する送別の文であるが、そこには唐話の學習仲間を列舉し、「崎陽之學」の有効を稱え、「嗚呼、吾之冥游崎者久矣哉（ああ、目を閉じて長崎に遊ぶこと何と久しいことであろうか）」と、長崎への憧れを述べている。この中野搗謙の伯父は、當時の著名な大通事であり初代唐通事目付に任ぜられた林道榮（移住華人の二世）であり、搗謙も道榮の下で實子同然に學

問を受け、「林家の神童」と稱せられたといふ。搗謙自身、恐らくは唐話の妙手の一人であつたろう。徂徠も彼を稱して、「闕其人、倭其衣冠、華其笑語、莫不愕眙相顧（その人となりを窺うに、姿形は日本人だが、談笑すると中國人、その場において驚愕しない者はいない）」と述べるほどである（『送野生之洛序』、『徂徠集』卷十）。唐通事については、「崎者夷夏之交也、……譯人居之、其爲俗也（長崎は夷夏の交錯地、……通事はその地にあつて、俗な存在である）」と、學者ではない俗人だとの立場を取るが、それは儒者たる徂徠の文脈としては當然のこととも言える。唐通事が讀書した中國白話小説は、もとより文章語であつて口頭で會話するには適さない。それについては、雨森芳洲『橘窓茶話』上で、「小説還是筆頭話」といい、同じ箇所で、「或曰、學唐話須讀小説可乎。曰、可也。然筆頭者文字、口頭者說話、依乎平家物語以成話、人肯聽乎（或る人が、唐話を學ぶのに小説を讀んでもよいだろうかと問うた。私は答えた。かまわないが、筆先が小説、口にするのが會話で、平家物語に従つて話をして、誰が聞こうとするだろうか。）」とも述べる。中國白話小説と實際の口頭語との違いは、唐通事たちも了解していたであろう。しかし、この行爲は、徂徠に言わせるならば、先に引用した通り、「以其所近求其所喜、其冗者益冗、其俚者益俚」（『題言』第十則）である。事實、長崎唐通事が中國の白話を模擬再生する時、踏襲したのは文體の枠組みのみ、實際に彼らが書記のために使用する言語は、彼らが習い覺えた、極めて通俗的な口頭語であつた。しかもそこには、彼らが學習對象とした中國語が有していた独自の方言的特徴を帯びることすら有つたのだ。

唐通事の模擬再生は、「冗而俚」な言語に依據して「冗而俚」を理解し再生産するのであるから、「其冗者益冗、其俚者益俚」とならざ

るを得ない。しかし、唐通事にとつては、その「冗而俚」なる言語こそが、職業言語として生命力を有し汎用性の高い価値あるものであった。「冗而俚」たる訓讀を、異言語の文法構造を理解するための手段として活用し、「簡而文」なる古語に肉薄して古人と對峙することを目指した徂徠とは、もちろん實踐の目的自體が異なっていた。

「崎陽之學」から、徂徠は中國語原典を異言語として理解する方法を學んだ。徂徠が、自覺的に古文辭を模擬再生しようとしたことは、従來「和習」などと呼んで泥んできた日本製の中國語文を否定した上で、改めて他者たる異言語を自らの手中に獲得することを目指した行為であった。

唐通事と徂徠は、肉薄すべき對象を異にはしていたが、異言語の眞髓或いは最も生命力のある部分を會得しようとした行爲として、同じ時代性を有していたと捉え直すことができるかもしれない。

注

(1) 武藤原文は「好得緊、不曉得吃茶去」とするが、誤植と認めて句讀を改めた。

(2) 主な所載は以下の通り。『唐通事心得』（長崎歴史文化博物館）、『長短拾話唐話』（長崎歴史文化博物館）、『養兒子』（早稲田大學）、『小孩兒』（關西大學、早稲田大學）、『官話纂』（早稲田大學）、『鬧裡鬧』（關西大學、早稲田大學に何良英舊藏・平氏舊藏二種。『鬧裏鬧』の表記も有り。）、『請客人』『長短話』『小學生』（以上、關西大學）。このうち、關西大學所藏の『小孩兒』『長短話』『請客人』『小學生』『鬧裡鬧』は、奥村佳代子編『關西大學圖書館長澤文庫所藏唐話課本五篇』（關西大學東西學術研究所資料集刊三十、關西大學出版部、二〇一〇）に影印及び翻刻され

る。『唐通事心得』は、拙稿『唐通事心得』譯注稿』（京都大學文學部研究紀要』三九、二〇〇〇、一〇五〇頁）に翻刻した。『瓊浦佳話』譯家必備』については後述。

(3) その文體上の特徴については、拙論「唐通事の「官話」受容—もう一つの「訓讀」(中村春作等編『續・訓讀論—東アジア漢文世界の形成』(勉誠出版、二〇一〇、二六〇—二九一頁)、また中村春作等編『訓讀から見なおす東アジア』第二章「長崎唐通事の言語世界」(東京大學出版會、二〇一四、一一〇—一二二頁)を参照されたい。

(4) 管見に、東北大學狩野文庫、早稲田大學圖書館、京都大學附屬圖書館所藏、長崎大學(卷四)。東北大學蔵本には、卷頭に「快鳳鄭郁文編著」と、撰者と覺しき人名が記されるが、この人物についても現時點では未詳である。なお、『國書總目錄』には九州大學・東京大學鴨軒文庫、また國文學研究資料館『日本古典籍總目録データベース』(<http://basel.nijl.ac.jp/~tkoten/about.html>)には茨城大學の所蔵も記す。この内、東京大學蔵本は、實際は『瓊浦佳話』ではなく『三折肱』である。裏表紙に「瓊浦佳話卷之四」と記すことから書誌の混亂が生じたのであろう(石田義充「小説瓊浦佳話 解題」、『圖書館學研究報告』一、一九六八)。尙、『三折肱』は第一章に引用の武藤「鎮西の支那語學研究」も言及する通事編輯寫本の一つであるが、これについては稿を改めて論ずることとした。

(5) 成書年代については、いしみのぞむ「大浦天主堂藏唐文禁教榜辨釋」(第三回長崎純心比較文化學會口頭發表配布資料、二〇〇九、<http://hdl.handle.net/2433/78314>)、許麗芳「長崎唐通事教材『瓊浦佳話』之研究」(彰化師大國文學誌』二十、二〇一〇年六月)などの先行研究がある。いしみの論文は『譯家必備』についても検討を加える。

(6) 長澤規矩也編『唐話辭書類集』卷二十所收。靜嘉堂文庫、筑波大學、

新村出記念重山文庫にも所蔵されるというが、未見（上記『日本古典籍総合目録データベース』）。

- (7) 琉球の官話教本では、『學官話』『官話問答便語』が「兩替」や「墓参り」「宴會」「書店での買い物」などのシーン毎に場面を分かち、また、一貫した時間の流れを有する『百姓』も、中身は細かなシーン毎に分割されており、寧ろこの形式が主流である。

- (8) 朝鮮や琉球も含めた通事の官話教本においては、『譯家必備』型の對話テキストが壓倒的に主流である中で、長崎がそうはなっていないことは興味深い事象であるが、この問題に關しては別に稿を改めて論ずることとしたい。

- (9) ただし、後に述べる岡島冠山は『通俗皇明英烈傳』二十卷や『通俗忠義水滸傳』四七卷などの白話小説和譯本、日本の『太平記』の翻案白話小説『太平記演義』五卷を著している。また、『假名手本忠臣藏』を『忠臣藏演義』という白話小説に仕立てた周文次右衛門などの通事も存在した（奥村佳代子『唐通事の白話文——日本語作品の翻譯を中心に』、『黄鑾宗與十七世紀的東亞文化交流 國際研討會 會議手冊』二〇一五、一一三～一三二頁）。

- (10) 「題言」の第一則に「是編予二十五六時所口說、僧天教及吉臣哉筆受成帙」という。また「題言十則」については、寶永八年の日付をもつ吉有隣（口述を筆受した吉臣哉）の「凡例三則」第三則に、「題言十則、不佞所請先生以載筆者、附於卷首」とある。初版の書誌に關しては、『荻生徂徠全集』（みすず書房、一九七四）第二卷の戸川芳郎・神田信夫「解題・凡例」が詳しい（七二七～七五五頁）。

- (11) 以下、吉川「徂徠學案」に付す頁數は、すべてこの『日本思想大系』本に據る。

- (12) 平石直昭『荻生徂徠年譜考』（平凡社、一九八四、一五六頁）など。

- (13) 原文は以下の通り。且二公之文主敘事。而于鱗則援古辭以證今事。故不語明事制者、雖熟古書、亦不能讀焉。夫六經、皆事也、皆辭也。苟嫻辭與事、古今其如詠諸掌乎。

- (14) 精天之寵靈、暨中年、得二公之業以讀之。（『答屈景山書』より）

- (15) 吉川幸次郎『徂徠學案』『日本思想大系』三六、六七三頁

- (16) 平石直昭『荻生徂徠年譜考』（平凡社、一九八四）によると、東北大學野文庫藏寫本「徂徠集」は、服部南郭・太宰春臺らによる稿本に相當し、そこでは、その批判を行った人物名が改められずに残っているという。それによると、「或人」というのは、徂徠の論敵である伊藤仁齋の高弟北村篤所であり、「或人所派」とされるのは、「仁齋一派」とされるという（同書一九頁）。

- (17) 石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文學史』第三章「江戸に於ける支那語學の流行」第二節から第八節は「冠山及徂徠の護園を中心とする支那語學」として、徂徠の唐語學を概説する。

- (18) 『先哲叢談後編』卷三。

- (19) 拙論「官話」の現地化——長崎通事書の二重他動詞「把」と琉球通事書の處置文——（『京都大學文學部研究紀要』五一、二〇一二、一二九～一四七頁）を参照されたい。