論説

横井小楠「寓言五首」註釈

内藤俊彦

横井小楠の漢詩文集「小楠堂詩草」に「寓言五首」と題される連作が収められている。(1)「寓」とは、他事にかこつけること。従って、「寓言」とは他事にかこつけて言うこと、あるいはその言葉、である。『荘子・雑篇』「寓言第二八」に「寓言」を定義して「外に藉りて之を論ず」としている。福永光司はこれを「他事にことよせて論述した文章」と説明している。(2)しかし、小楠の「寓言五首」は、必ずしも「他事にことよせて」彼の思いを述べたものではなく、むしろ表現は直接的である。彼がこの連作を「寓言」と題した意図は必ずしも明らかではない。

小楠が儒学を彼の思想の基本的な立場としたことについては疑問の余地は無いが、特に「酒失」による逼塞処分後の思想的回心以後の彼の思想の基本的な枠組みについて、研究者の見解はこれを朱子学であるとするものと陽明学とするものとに分かれる。多くの見解は前者に属するが、(3)後者の見解(4)も無視し得ない。しかるに小楠自身は一貫

して自己を「失子学徒」と同定していたこと、より精確には朱子学から派生し朝鮮の李退溪の影響を強く受けた大塚退野に淵源する熊本藩「心学」に自己を同定していたこと、は疑いない。客観的に彼が朱・王いづれに属するかの検討は別稿に譲り[5]、ここでは彼の言説の儒学に関わる部分については、主に朱子の言説と対応させてそれからの乖離を測定し、この事によって彼の思想の朱子学に対する独自性を明らかにすることに関心を限定したい。それゆえ本稿は小楠の思想の論理的構造を検討する試みの予備作業として進められている「小楠堂詩草」へ註釈を施す作業の一部である。

（一）　智唯在撰善　　智は唯だ善を撰ぶに在り
撰善即執中　　善を撰ぶは即ち中を執る
何以執其中　　何を以てか其の中を執らん
方寸一字公　　方寸　一字の公

［大意］　智の機能は専ら善を選ぶことにある。善を選ぶとは即ち中を執ることである。では何によって中を執ることができるのか。唯ひとつ、心を純粋に公のみで満たすことである。

第一句。「智」は、諸橋『大辞典』に「ちゑ。物事を知りわける能力」とあるが、ここでは特に「仁義礼智信」の「五常」の中の「智」である。小楠のこの句が『孟子』「公孫丑　上」の次の一節に基づいていることは明らかである。すなわち「惻隠（そくいん）の心無きは、人に非ざるなり。羞悪（しゅうお）の心無きは、人に非ざるなり。辞譲（じじょう）の心無きは、人に

非ざるなり。是非の心無きは、人に非ざるなり。惻隠の心は、仁の端なり。羞悪の心は、義の端なり。辞譲の心は、礼の端なり。是非の心は、智の端なり。人の其の四端あるは、猶其の四体あるがごときなり」(6)。なお、朱註によれば、右の条りの「悪」は去声である、すなわち「お」と発音され「にくむ」と訓まれる。

さて、「是非」について朱子『孟子集註』は「公孫丑　上」の右の条りに註して、「是は其の善を知りて以て是と為すなり。非は其の悪を知りて以て非と為すなり」としている(7)。ようするに「是非」は善悪の判断、ないしは判断力の謂である。朱子はさらに「仁義礼智」と「惻隠・羞悪・辞譲・是非」（「四端」）の関係を釈して次の様に述べている。すなわち「惻隠・羞悪・辞譲・是非は情なり。仁義礼智は性なり。心は性情を統ぶる者なり。端は緒なり。其の情の発するに因って性の本然得て見る可きは、猶お物の中に在る有りて緒の外に見わるるごときなり」と。あたかも何者かに覆われて中に隠れている物の端が外に現われる事によって隠れている物の存在を知ることが出来るように、外物の働き掛けによって「四端」＝「情」が発動することによって「性」の存在を知ることが出来るのである、と朱子は言うのである(8)。朱子学におけるこの「性」と「情」の両者の関係は、井戸に落ちる子供を見て誰でも知らず識らず「惻隠」の情が生ずるのだ、この事によってすべての人に「仁」が賦与されていることが解るのだと説く、『孟子』「公孫丑　上」の前引部分の直前で語られる良く知られた本文に最も簡明に説かれていると朱子は考えている。これを「智」について言えば、「智」のはたらきによって是非善悪の判断がなされるのだということになる。しかも「性」は人間に必ず賦与されているものであるから、この過程は必然的である。朱子は別の箇所で「天下性無きの物無し。蓋し、此の物有れば則ち此の性有り、此の物無くんば則ち此の性無し」（『朱子語類』巻第四）と語っている。それゆえ、外物が「智」に働き掛ければ必然的に「是非」の「情」が発するのである。

朱子は「性」に関連して程伊川の「性はすなわち理なり」と張横渠の「心は性情を統ぶ」との二つの命題をそのまま自己の哲学的立場として採用して、「顚撲破れず」、叩いても破れっこないと述べている(9)（『朱子語類』巻第五）が、この二つの命題は、朱子の哲学体系における基本的なカテゴリーである「理」・「気」が多分に存在論的な性格を残しているのを、一挙にしかも円滑に倫理学へ接続させるための鍵となる命題である。

「理」・「気」は朱子の宇宙（生成）論・存在論から人間論と倫理学まで彼の学の体系を貫徹している基本的なカテゴリーである。主に『大学章句』(10)と『大学或問』(11)に依拠し（両書からの引用は注記しない）『朱子語類』によって補いながら、以下の論述に必要な限りで、朱子の「理気」論を整理しておく。ところで、「理」と「気」は幾つかの異なった名称を持っている。それらの名称は、朱子の哲学体系の全体を通じて互換性を持って通行するのだが、他方体系のそれぞれの異なった次元に、勿論厳格にではないが、対応しているようにも見える。それは、宇宙（生成）論においては「太極」と「陰陽」と、存在論においては「理」と「気」と、人間論あるいは倫理学においては「性」と「情」あるいは「天理」と「人欲」と、呼ばれる。しかし全体系を通じて最も一般的に使われるのは「理」と「気」である。

朱子の「理気」論は、周知の様に、次の様なものである。一切の事と物は「理」と「気」からなっている。「太極は只是天地万物の理。天地に在って言えば、則ち天地中に太極有り。万物に在って言えば、則ち万物中に各太極有り」、「太極は只是一箇の理字」（両条、『朱子語類』巻第一）。「理」は「気」に「附着」・「掛搭」ないしは「該載」して、事事物物に丸ごと内在している。そして「理」は事事物物に賦与されている点では「無窮」であるが、しかし究極的な在り方としては「一」である。これを朱子は程伊川に従って「理一分殊」という、「伊川説き得て

好し、曰く『理は一にして分は殊なる』と。天地萬物を合わせて言えば、只是一箇の理のみ。人に在るに及んでは、則ち又た各々自ら一箇の理有り」[12]（同右）との謂である。それゆえ、「理」から見ると万事万物は同一である。万事万物がそれぞれに異なるのは、「気」に「偏正」・「清濁昏明」の違いがあるからである。「人と物の生、其の賦する形の偏正は、固より自ずから合下に同じからず。然るに其の偏正の中に随がって、又た自ずから清濁昏明の異なること有り」（同右　巻第四）。「理」は、「所当然之則」であり同時に「所以然之故」である。山田慶児は、「理」を「パターン」、「気」を「物質＝エネルギー」と捉えて、朱子の「格物致知」の方法について卓抜な解釈を与えている[13]。人間の生の営みの究極的な在り方は、「気」の「昏濁」を取り去って「理」の本来の輝きを取戻し（「明明徳」）、これを他人に及ぼし（「新民」）、「本来の性」に確固として留まること（「止至善」）である。これを別言すれば、「理」の（「所当然之則」と「所以然之故」との）体認である。さらにこれを「平常の理」から言えば、「執中」である（「執中」については、第二句の註釈で詳しく述べる）。この境地に至り着くための学問と修養の階梯的方法が一方では「格物致知」以下の『大学』の「八条目」であり他方では「居敬静坐」である。なお、学問と修養の方法に関しては、小楠の方法を検討する別稿に譲る。

第二句以下から推して、小楠は第一句において、「智」を右に略説した朱子の意味において用いていると、ここでは一応結論しておく。一応とは、以下の詩で小楠は「是非」の判断の拠擲を説いて朱子の立場から遠ざかるように見えるからである。しかしこの点は先で検討することにして、第一句は、智の機能は専ら善を撰び悪を却けることにある事をいう。

第二句。「執中」は朱子学の宣揚する「道統の伝」の核心をなす観念であり、堯が舜に伝えたとされる遺訓、「允

に厥の中を執れ」（『論語』「堯曰第二十」）、あるいはこれを敷衍して舜が禹に伝えたとされる「人心惟れ危うし、道心惟れ微かなり、惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」（『書経』「大禹謨」）のエッセンスである。そしてまた、「執中」は朱子学における倫理的完成の境位である。朱子『中庸章句　序』は「道統の伝」を簡潔に述べている。

「中」は「中・庸」、「中・和」の「中」である。「中・庸」に関して、朱子は『中庸章句』の冒頭の「中庸」に註して「中は不偏不倚過不及無きの名、庸は平常なり」としている。また「中・和」については、『中庸章句』第一章第四節本文に「喜怒哀楽の未だ発せざる、之を中と謂う。発して皆な節に中る、之を和と謂う」とある。朱子はこの条りに「喜怒哀楽は情なり、其の未だ発せざるは則ち性なり。偏倚する所なし、故に之れを中と謂う。発して皆な節に中るは情の正なり。乖戻する所なし。故に之れを和と謂う」と註している。本文のこの条りは、周濂溪の『太極図説』に述べられている宇宙生成の過程の人間の心における再現である。すなわち、宇宙の始原における絶対的な静謐が生成に向かって動き出して、陰陽の二気を生み出す論理的な（より適切に表現すれば、神話的無時間的[14]）過程が「無極にして太極。太極動いて陽を生じ、動くこと極まつて静なり。静にして陰を生じ、静かなること極まつて復た動く」、と述べられるのと全く同一の過程が心においても再演されるのである。始原の絶対的な静謐において「性」（「理」でありまた「太極」である）は「偏倚」するところがない、すなわち絶対的な均衡状態にある。そのような「性」、あるいはそのような「性」の状態、を「中」と言うのである。次にかかる「性」が外物によって発し動くときに「喜怒哀楽」の「情」が生ずる。「情」が過剰も不及もないとき、そのような状態を「和」と言うのである。ここからも明らかな様に、朱子は「情」一般を否定しているのではない。「情」の過剰と不及とを「人欲」として否定しているのである。すなわち、問題となるのは「情」一般の発動ではなく、それがその時々

に「過不及」なく的確に発動することである。これが「和」と呼ばれるのである。

ところで、『中庸章句』第二章の末尾で、この章で（この章の本文については直ぐ後で触れる）「中和」といわずに「中庸」という理由について、朱子は游酢の「性情を以て之れを言えば則ち中和と曰い。徳行を以て之れを言えば則ち中庸と曰う」を肯定して引用した後に続けて、「中庸の中は実に中和の義を兼ぬ」と書いている。つまり、游酢は哲学的な理論の観点から「中和」と言い、道徳的な実践の観点から「中庸」と言うと説いている、この考えは是認出来る。それ故、「中庸」の「中」は「中和」の二つの意味を兼ねているのだ、と朱子は注しているのである。然るに、「中庸」の「庸」は「平常の理」であって「中」の言い換えと見られるから、「中庸」を単に「中」と呼ぶことも出来る(15)。「執中」の「中」はこの最後の意味の「中」であることは言う迄もない。次にこの意味での「中」をもう少し詳しく見よう。

『中庸章句』第二章の本文は、「仲尼曰く、君子は中庸す、小人は中庸に反す。君子の中庸は、君子にして時中す、小人の中庸に反するは、小人にして忌憚なきものなり、と」となっている。ここで朱子は本文前半の「中庸」について、「中庸は、不偏不倚、過不及無し、而して平常の理なり。乃ち天命の当さに然るべき所にして、精微の極致なり」と註している(16)。そして本文の後半に註して、「君子の中庸を為す所以の者は、其の君子の徳有るを以て、而も又能く時に随がって中に処るを以てなり。小人の中庸に反する所以の者は、其の小人の心有るを以て、而も又忌憚する所無ければなり。蓋し中は定体無し、時に随がって在り、是れ乃ち平常の理なり」と述べている。すなわち、「中」は「偏倚せず、過不及無き」ものであるが、しかし／それ故に、人々の現実の日常生活の具体相に現われる時に、「中」は固定的実体ではなく、それぞれの時に応じて、あるいは個々の具体的状況に応じて、それぞれの「中」

がある。これを「時中」と言うのである。「和を問う。曰く、只是合当に喜び、合当に怒るべし。如し這の事、合に喜ぶべきこと五分なるに、自家喜ぶこと七八分ならば、便是ち其の節に過ぎ、喜ぶこと三四分ならば、便是ち其の節に及ばず」[17]（『朱子語類』　巻第六二）。君子の行為はいかなる時にもこのような「中」に合致しており、「執中」とはこのような「中」を把持することである。なお、このことについては、島田が指摘している次の点に留意しておく必要があろう。すなわち、このような「中」の把持の理想主義は、「原理的に到達しうるはずのない理想を、しかもあくまで追いつづけてやむことのないカント主義」とは、「すこぶる趣きを異に」するものである。[18]

小楠の「執中」はほぼ以上の様な意味に解して良いだろう。「時中」については、詩（三）でなお触れることにする。

第三句はこの「執中」に到達する方途を問い掛けている。

第四句。「方寸」は人間の肉体に備わる一寸四方のもの、すなわち心。「公」は、一般的には「公共」（万人が共有するもの）を意味するが、朱子の理気論によれば、「気」に関わる「私」＝「人欲」に覆われた心の状態にして、「理」＝「性」が本然の姿を表わした心の状態、あるいはその時顕現するもの、が「公」である。何故ならば、第一句の註解で見たように「性」は万事万物に遍く賦与されており、その意味ですべての事と物とが均しく共有する絶対善であり、そのような意味での普遍的な絶対善の顕現は「公」の顕現に外ならないからである。なお、「性」が絶対善であることについて、朱子の言説を一二引いておく。曰く「心に善悪有り、性に不善無し」と、あるいは「性　纔かに発すれば便是ち情。情に善悪あり、性は則ち全き善なり」と（両条、『朱子語類』巻五）。

この句で小楠は、心が「人欲の私」を拭い去って、一点の曇りもない純粋な「公」に満たされた時、「執中」が

可能になる、と詠うのである。尚、小楠の「公」観念はそれ自体個別の検討を要する。別稿に譲る。

（二）　衆言恐正議　　衆言は正議を恐れ
正議憎衆言　　正議は衆言を憎む
二者名利耳　　二者は名利のみ
別有天理存　　別に天理の存する有り

【大意】　衆言は正議を恐れ、正議は衆言を憎む。しかし両者が争うのは共に功名と利得に過ぎない。この両者とは別に天理は存するのである。

第一・二句。「衆言」（この連作の三つの「衆」字には「一に俗に作る」と傍書されている。『複製版』では「俗」が見せ消しになって「衆」と改められている。また第二句の「正議」は同じく最初に「清議」と書かれて、改められている[19]）は文字通り多人数の言葉、言論・意見の謂であるが、「正論」・「正議」などに対して、「衆論」・「衆議」などと共にネガティヴな含意が籠められる場合が多いように思われる。ここでも、差当たりは、そうである。「俗」もまた同様にネガティヴな含意を持つ。このことは、幕末期における藩レベルと全国レベルとを問わぬ、「正義」派と「俗論」派の対立抗争の猖獗を想起すれば容易に理解されるであろう。この両句は、そしてこの連作全体が、多分にこのような時代背景を意識して作られていると言ってよいだろう。また特殊には小楠の見て熊本藩人士の通弊とする気質に対する彼の批判が籠められているであろう。小楠の漢文のノート「戊戌雑志（寓館雑志）」（天

保九［一八三八］年）に次のエピソードと彼の感想が記されている。(20)

五月念一日。崎村某、刃して竹居某を死せしむ。是れより先、辛卯の歳井沢某の事有り。皆卯角の童子、紛争を以て殺刃に及ぶ。或るもの云く、我が藩士気の盛かんなる、童子も尚お窘辱を受けざること、他の能く及ぶ所に非ず、と。吾れは則ち然りと謂はず。是れ苦節なり、節を尚ぶに非ざるなり。夫れ、卯角の童子の争殴するは、是れ其の常の事なり。或いは奇辱を受けるも、何ぞ節を失すると為さんや。然るに勢の止どむ可からざるや殺刃に及ばば、則ち其の節の窮苦して地無きに出づると為す。豈に悲しむ可きに非ずや。然る所以は、理窟の風之れ大弊を為すなり。夫れ、其の理を究わむるときは則ち其の行を潔くせざるを得ず。其の行を潔くするときは、則ち其の弊たるや酷以て人を責む。是こに於いてか、互いに其の短を白うし、互いに其の過を訐き、朋党相比、一国の人を以て相視ること仇讐の如し。酷責の甚だしき、天地の大をして其の身を容るるの寸隙を無からしめ、積弊の余、責の童子に及びて殺刃に至るも厭わず。則ち苦節の極、痛心に非ずや。嗟乎、士の今日に処する、其れ亦難きかな。今にして此の弊を救わずんば、則ち積弊の極必ず救う可からざるに至らん。則ち当路の大いに心を苦しめるところに非ずや。

吾目撃する所の相殺刃する者、藪田岩次の河井清十郎に於ける、塚本文之允の鎌田某に於ける、井沢山の吉木某に於ける、春木某の養田平八及び崎村に於ける事有り。甚だしいかな相刃の多きや、春木の刃と崎村の事と日を同じくす。是れ又た人事の至変なるもの、焉(いずく)んぞ天の今日の大弊を戒めんとする所以に非ざるを知らんや。（是れ士以上の相刃する者。夫(か)の軽士以下の如きは枚挙に遑あらず。之れを書すこと惴々たり(21)）。

［（　）内は原割註］

右は要約すれば次の様になろう。熊本藩では少年達の刃傷事件が頻発している。人はこれを我が藩では少年すら節義を重んじて辱めを受けない証だとして称揚している。思うに、少年が殴合いをするのは在り来りのことであって、節義を守ることとは無関係である。然るに人は、殴合いの果ての殺傷事件を節を守るに窮したためだとする。悲しむべきことである。何故この様な事態が生ずるのか。自己の主張を正しいとして言張る「理窟」の気風による弊害である。ところで、「理」をとことん押し詰めれば、遂には自己を「理」に合致するものと強弁し、行為によって自己の「理」の正しさを証明しようとして、自己の見て正しいとする「理」に殉ずるに至る。そしてさらには、「理」の立場から相手を厳しく裁き、互いに欠点過ちを暴き立て非難することに発展し、結局は「朋党」の弊害に陥り一国の人士が仇讐の如くに対立するに至る。手の付けられない積弊となる前に藩当局は弊害の除去に努める必要がある。

以上は江戸遊学以前の小楠のノートの大意である。小楠自身がある場合には、例えば盟友長岡監物との絶交に至る論争において、あるいは福井藩率兵上京計画挫折後のこの問題を巡る熊本藩の同志元田永孚との応酬において、「理窟の風」に侵されて「酷以て人を責」める弊があったように思われるのだが、それはそれとして、彼の若い時代の文章に、「理」の探求に対する懐疑的な態度を含めて[22]、既にこの詩と同じ精神が述べられている様に見えることは注目してよい。

以上要するに第一・第二両句は、「正議」・「衆言」が相互に非斥しあうことを述べている。

第三句。「名利」は名声・功名と利益である。「正議」と「衆言」それぞれの主張の背後に利己的な利害関心が潜んでいる、と小楠は言う。ここで注意しておくべき点は、後に見るように『荘子』や仏教が「是」・「非」の対立

を論理的に、あるいは何等かの没主観的な根拠から、克服しようとしているのと対照的に、小楠が「是」・「非」の対立の発生の根拠を私的な利害関心という当事者の主観的動機の次元に還元しようとしているように見えることである。

第四句。「天理」は、「人欲」よって曇らされていない本来の「理」を、その窮極の根拠を天に求めて言う。[23] 先に指摘したように朱子の「理気」論において、「理」・「気」は存在論的レベルで多く用いられるのに対して、「天理」・「人欲」は人間論あるいは人倫論的レベルにおいて多く用いられる。

詩(二)は、「衆言」と「正議」はそれぞれ互いを非難し排斥しながら、しかし結局は両者が争うものは共に、功名と利益、すなわち「人欲」であると述べ、「衆言」と「正議」とを共に起えたところに真の正しい立脚点があることを詠う。そのような立脚点が、ここでは「天理」と呼ばれている。

(三)　既非衆與正　既でに衆と正とを非とす
　　天理何処求　天理　何処(いづこ)にか求めん
　　一生和同意　一に和同の意(こころ)を生ぜんか
　　忽乗子莫舟　忽ち子莫の舟に乗ぜんか

[大意]　既に「衆言」も「正議」も非とした。では我々はどこに「天理」を求めるべきであろうか。あるいは専ら無原則な附和雷同の意を生ずるべきであろうか。あるいは速やかに子莫の徒に與して「衆言」と「正議」との

中間の立場に固執するべきであろうか。

第一句。「既非衆與正」。前詩で「衆言」と「正議」を共に「名利」＝「人欲」に捉われたものとして否定した事を言う。

第二句。「衆言」と「正議」を共に否定した場合、両者を超えて存在する「天理」はどこに求めらるべきかを問い掛けている句である。

第三句は、第四句と共に、第二句の問いに対する試行的な解答である。従ってここでは疑問文として訓む。因みに、第三・四句は『複製版』によれば、始め次の様に書かれている。「更恐子莫中　併為三害論（更に恐る　子莫の中　併せて三害の論と為る）」。第三句は更に二度推敲された跡があるが、判読出来ない。そして「僅生和同意」とされた後「僅」が「一」に改められている。また第四句は、最初の句が見せ消しにされて「忽乗子莫舟」に改められている。従って小楠は第三・四句を、「一たび和同の意を生ぜば、忽ち子莫の舟に乗ぜんか」と読ませているのかもしれない。しかし両句を対句的に読むほうが形式上も意味上もこの場合適切であろう。また第二句に疑問の問い掛けがなされているから以下に、試行的であれ断言的であれいづれにしろ、問に対する解答が続くのが自然であろう。そしてこの詩に続く詩(四)・(五)との意味的連関から推して、ここには前者・すなわち試行的な解答が来なければならない。

「和同」は、諸橋『大辞典』によれば、「やわらぎむつぶ」として、『礼記』「月令」の「孟春　天地和同して万物萌動す」、『史記』の「天地和同」あるいは『漢書』の「上下和同」などを引いている。『大言海』・小学館『日本国語大辞典』ともに「和同」を同様に解説している。しかしここでは「和同」は「むつぶ」・「親しみ合う」の

意味を残しながら、より強く「共にする」の意味を持つと考えられる。この点から見れば、たとえば「和衷協同」を縮めた表現とも解釈され得るが、しかしこの連作全体の思考の論理的な展開と詩(三)全体の文脈と、とりわけ第四句との意味上の緊密な関係とから推して、「和同」は否定的な意味を帯びているように思われる。それゆえここでは、「和同」を「附和雷同」の意味に解しておく。この解釈は次の第四句の解釈と緊密に関係する。第四句を検討した後に改めて第三・第四両句の意味を考察する。

「一」は「もっぱら」である。「意」は心の動き、志・考え・思惑などである。

第四句。「子莫」は『孟子』「盡心　上」に楊子の「為我」と墨子の「兼愛」の中間の立場を取るものとして孟子に批判されている人物と解すべきである。この事は既に初稿の第三句に明らかである。『孟子』の本文は次の通り。「子莫は中を執る。中を執るは之れ（道）に近しとなすも、中を執りて権(はかる)ことなければ、猶一を執るがごとし。一を執るに悪(にく)む所は、其の道を賊(そこな)うが為なり。一を挙げて百を廃すればなり」。大意は次の通り。子莫は楊・墨の中間の立場を執る。中間の立場を執ることは道に近いといえるけれども、中間の立場に捉われて融通性が無いとすれば、一つの立場に固執するのと同じことである。私（孟子）が一つの立場に固執するのを悪むのは、道を害なうからである。一つの立場に固執して他の多くの立場の長所を捨ててしまうからである。[24] 朱子『孟子集註』はこの条りに「中を執りて権無きときは、則ち一定の中に膠せられて変を知らず、是れ亦一を執るのみ」、「執中は時中を害なう」と註記している。

以上を要するに、同じく「中」とは言っても、子莫の「中」は「一定の中」であって、「定体無き中」＝「時中」からは決定的に異なるのである。「乗舟」は、舟中の徒（ここでは、子莫とその徒輩）に與することを意味するの

であろう。

さて、小楠が前の二つの詩と前句までに述べてきた事に従って「是」と「非」とを判断と行動の依るべき基準として否定した場合、「時中」を別にすれば、残された判断・行動基準は論理的には、「一定の中」に固執する「子莫の中」と無原則な機会主義とであろう。それ故「和同」を「附和雷同」の意と解して、小楠がこの残された二つのオータナティヴを第三・第四両句で試行的に呈示して、最終的な解決を詩(四)・(五)に委ねたと解釈すれば、連作の前半から後半への意味的な展開を繋ぐ詩(三)を最もそれに相応しく位置付けることが出来るように思われるし、さらにその詩(三)の締括りとしての両句に相応しい解釈であるように思われる。ところで山崎『伝記篇』は、この詩の第三・四句を、「一生和同の意、忽ち子莫の舟に乗ぜん」と訓んでいる。[25] これだけでは文意を正確に把握できないが、第三句を「一生和同の心（やわらぎむつぶ心）を持ち続けよう」の謂と解釈しているように思われる。しかしそのように訓むと連作中の他の詩句との論理的な展開の流れが切断される憾が残る上に、そもそも、第三句の第四句との意味上の関係が理解できなくなるように思われる。この両句の理解の鍵は「和同」と「子莫」の意味の解釈にあることは明らかである。「附和雷同」は単に「雷同」とも用いられることは言う迄もないが、「和同」と縮められることは一般の用例にはないと思う。がしかしここでは連作の論理的な展開を重視して、敢えて先に示したように訓む。識者のご教示を待つ。

この詩で提起された設問に対する小楠自身の解答は、次に続く二首によって示される。

(四)　是彼又非此　　彼れを是とし又た此れを非とす

是非一方偏　是非　一方に偏す
姑置是非心　姑らく是非の心を置け
心虚即見天　心　虚ならば即ち天を見ん

［大意］　彼れを是とし又た此れを非とする、いづれであれ、事柄を是非する事がそもそも一方に偏った判断なのである。まづ事柄を是非する心それ自体を棄て去りなさい。心が虚になれば、天を見ることができるのだ。

第一句から第三句までは、「是非」することがそもそも一方に偏った態度である。それゆえまづ「是非」に捉われた心を棄て去るべきである、と述べられている。なお、「姑」は「しばらく」であるが、「少時・暫時」の意味ではない。「まあ。ともかく」（諸橋『大辞典』）の謂であり、荻生徂徠は『訓譯示蒙』で「シバラクトヨムトテ暫時ノ義ニ非ス當座マカナヒト云意ナリマア當分ト譯センカ」としている。(26) もっとも、「當分」も時間的な含意があるから、適切な解説とは思えないが、上田万年外編『大字典』が「且」と「姑」の異同を解説して、「姑は俗にマヅといふ意。カリソメにあしらふ語也。且は姑に近し。但し且は借レ日之辞、未レ定之辞となし落着かぬ意也。例へば後に表座敷へ通す人をシバラク他の室にマヅ此処に御スワリといふは且座也。立歩む人をマヅ座せよといふは姑座也」と言うのが明解である。「置」は「棄」あるいは「廃」であり、この意味で「舎」と同義である。『孟子』の「姑く是れを舎け」は、これまた前掲『大字典』によると「暫時之をオケにあらず。今の人先づ此の話は無用といふ類」と過不及無く的確である。したがって、「姑置是非心」は「まづ是非の心を棄てよ」の謂である。

ここでは前の二つの詩において呈示され、この詩において明瞭に述べられるに至った、小楠が事柄を「是非」す

ることを「一方偏」として否定することの思想的意味を、さしあたり朱子学との関連から、検討しておく必要があろう。詩（一）で見たように、「性」とその発動である「四端」は人間に本来賦されているものである。先に引いた『孟子』「公孫丑　上」のほかに、『孟子』「告子　上」は「惻隠の心は仁なり。羞悪の心は義なり。恭敬の心は礼なり。是非の心は智なり。仁義礼智は、外より我を鑠るに非ざるなり。我固より之を有するなり、思わざるのみ」と、「仁義礼智」の「性」と「惻隠」・「羞悪」・「恭敬（辞譲）」・「是非」の「四端」とが人間に本来備わったもの（「固有」）であることを言う。そして朱子は先に第一句で引いた「公孫丑　上」の「四端」のおのおのに対する解説の直ぐ後で、「言うこころは、人の若し此れ（「四端」）無くんば、則ち之れを人と謂うを得ず、其の必ず有るを明らかにする所以なり」と注解している。

詩（一）で述べた通り、朱子は「性」は「理」であるとする。そして「性」を「仁義礼智」の四つに分節化する。例えば、「程子の『性即理也』、此の説最も好し。今且く理を以て之れを言えば、畢竟却って形影無し、只是這の一箇の道理のみ。人に在っては仁義礼智　性なり。然るに四者何の形状ありて、亦た只是此の如き道理有らん。此の如き道理有って、便ち許多の事を做得て出来す、能く惻隠・羞悪・辞譲・是非する所以なり」（『朱子語類』巻第四）、あるいは「邵堯夫、性は道の形体、心は性の郛郭、と説く。此の説甚だ好し。蓋し道は形体無し、只だ性のみ便ち是れ道の形体」（同右）、また「此の理有れば、便ち此の気有って流行発育す。理は形体無し」（同右　巻第一）などと語っている。この場合の「形体」とは、「心」に対する「身体」の意味ではなく、[27]「形影」すなわち輪郭を持って区分され、それ故に我々に識別し認識することが可能となったもの、を意味するのではないかと思われる。「四端の未だ発せざる、所謂渾然たる全体にして、声臭の言う可き無く、形象の見る可き無し。……苟但だ渾然たる全

体と曰はば、則ち恐らくは其れ無量の秤無寸の尺、終いに以て天下を曉すに足らず。是において別けて之を言い、界ぎりて四破と為す」（「答陳器之　問玉山講義」『朱文公文集』巻五八）は、そのようなことを言うと思われる。

ところで、朱子は「智」と「仁義礼」との関係と、他者への働きかけの仕方における両者の差異とを、次の様に述べている。すなわち、「仁は四端を包ねて而も智は四端の末に居るは、蓋し冬は蔵なればなり、萬物を始め萬物を終わらす所以の者なり。智は蔵の義有り、終始の義有り。則ち惻隠羞悪恭敬　是の三者は皆為すべきの事有り、而るに智は則ち事の為すべき無し。但だ其の是為り非為るを分別するのみ。是こを以て之れを蔵と謂うなり。又た惻隠羞悪恭敬は皆是れ一面底の道理、而るに是非は則ち両面有り。既に其の是とする所を別ち、又た非とする所を別つ。是れ萬物の象を終始す。故に仁は四端の首にして智は則ち能く始を成し、能く終を成す」（同右「答陳器之問玉山講義」）。

ここで朱子は「仁義礼智」と「春夏秋冬」とを並列させ「智」と「冬」とを対応させて論じているのであるが、四季について言えば、朱子によれば「冬」は萬物が成長の過程を終えて自らの内に身隠もる（「蔵」）季節であり、同時に次の成長の開始を用意する季節である。それ故「冬」は萬物の終わりと始まりとを統括する。他方五常について言えば、第一に「仁義礼」が何等かの行動を志向するのに対して、「智」は精神（思惟）作用の領域に止まっており、また「智」が「仁義礼」を内に蔵している。「智は本来仁義礼を蔵す。惟是だ恁地きを知って、方じめて恁地し。是れ仁礼義都べて蔵して智の裏面に在り」（『朱子語類』巻第五三）。この二つの意味で「蔵」である。次に前者が「惻隠羞悪恭敬」それぞれに導かれた行動として「一面底（的）」＝一方向的であるのに対して、後者は「是」と「非」とを分別することにおいて「両面」的＝二方向性を備えている。そして第三に、「智」は萬物の始めと終

わりを統括しこれを成就する。「終始」とは、「朱子太極図説解」に即して言えば、「太極動いて陽を生じ、動くこと極まつて静なり。静にして陰を生じ、静なること極まつて復た動く」と述べられる「一動一静」の一サイクルであり、『中庸章句』に即して言えば、「喜怒哀楽の未だ発せざる、之を中と謂う。発して皆な節に中る、之を和と謂う」と表現される過程、すなわち外物によって「情」が発動して「中」が実現される一過程である。

以上に依って見れば、「智」は「為すべき事」を志向する「惻隠羞悪恭敬」の発動について「其の善を知りて以て是と為し、其の悪を知りて以て非と為す」（前引）機能を受持つものと考えられる。別言すれば「智」はその時々の具体的な「情」の発動を「中」（「時中」）を基準として判断する機能を担うと考えられるのではあるまいか。つまり、朱子の意味を具体的に敷衍すると次の様になろう。例えば、将に井戸に落ちようとしている子供を見ると誰でも知らず識らず「惻隠」の「情」が生じ、同時にこれを救けようという行動に出る。然るに「是非」は、この様にして発動した「情」の「過不及」を判断する機能を受持つ（勿論この場合、「惻隠」以下の「情」の発動と、同じく「情」である「是非」の発動との間には、理論的にも時間的にも、前後関係は無いはずであり、また発動した「是非」の「過不及」もまた問題となるはずである）、この意味で「智は本来仁義礼を蔵」し、「萬物の象を終始する」と説かれるのである。

以上の様に考えれば、小楠が「是非」を棄て去ることを説くことによって、㈠差当り直接には「中」の朱子学的意味を転換することになろう。そして更に一般的に言えば、㈡一方では思想的に朱子の「理気」論から大きく逸脱していく可能性を窺わせると共に、㈢他方では「窮理」（差当りここで「窮理」と呼んで置くが）の方法についても朱子学から大きく乖離していく可能性を孕むことになるであろう。このうち「中」の意味転換については、私は

以前検討した事がある。[28] 詳しくは拙稿を参照して戴ければ幸いであるが、その結論だけを言えば、『大学』において「中」に対応する観念である「至善」に関連して、小楠は「過不及」なき「中」の把握・維持の理想主義を離れて、無限追求の理想主義の立場に移行している。この事の小楠の思想全体における意味については違った角度から別稿であるいは触れる事があろう。またこの事の歴史的背景あるいは歴史的意味については幾つかの説明が可能であろうが、ここでは右の点を指摘するに留める。第二・第三の点に関しては、別稿で詳しく検討することにして、ここでは問題の展開の理論的な見通しを、第四句の「虚」の問題と関連付けながら述べて置くに留めたい。しかし第四句に移る前に、朱子における「性」の分節化の朱子学体系における機能的な意味を明らかにするために、『荘子』における「是非」の区別＝分節の否定について見ておこう。

思想史的に「是非」を棄て去ることを積極的に説いているものの一つは『荘子』である。そして『荘子』において「是非」の問題、あるいは一般的に言えば相対的立場を克服して絶対の境地に至る方法、が主要なテーマとして論ぜられるのは「斉物論篇第二」である。少し長くなるが関連する一節を引用しよう。「夫れ言は吹のおととは非なれり。言には言する所有り。其の言する所の者、特り未だ定かならざれば、果たして言有げせりとせんや、其れ未だ嘗つて言有げせずとせんや。其れ以て鷇の音きごえに異なると為すも、また弁ありや、其れ弁なきや。道は悪に隠りて真偽を有み、言は悪に隠り是非を有むや。道は悪にか往きて存せざる、言は悪にか存して可からざる。道は小れる成に隠り、言は栄やかに華るに隠る。故に儒墨の是非あり。以て其の非とする所を是として、其の是とするものを非とす。其の非とするものを是として其の是とするものを非とせんと欲すれば、則ち明かなることわりを以るに若くは莫し。物は彼に非らざるは無く、物は是れに非らざるは無し。彼よりすれば則ち見えず、自ずから知れ

ば則ち之を知る。故に曰く、『彼は是れに出で、是れもまた彼に因る』と。彼と是れと方び生ずるの説なり。然りと雖も、方び生じ方び死し、方び死し方び生ず。方び可にして方び不可。方び不可にして方び可なり。是に因り非に因り、非に因り是に因る。是を以て聖人は、由らずして之を天に照らす。亦是に因るなり。是れもまた彼なり、彼もまた是れなり、彼もまた一是非、此もまた一是非なり。果たして且も彼是ありや、果たして且も彼是なきや。彼と是れとその偶を得ること莫き、之を道の枢と請う。枢にして始めて其の中に得りて以て窮まり無きものへと応く。是もまた一つの窮まり無きものなり。非もまた一つの窮まり無きものなり、故に曰く、『明かなることわりを以るに若くは莫し。』と」。

この条りを福永に導かれて要約すれば次の通りになる。[29] 言葉は風の音とは異なって意味がある。無意味な言葉は雛の鳴声の無意味さと何等異ならない。さて、何によって道に真偽が生じ、言葉に是非が生ずるのだろうか。真偽は価値的偏見によって生じ、是非は虚栄とさかしらによって生ずるのである。儒墨は互いに相手の是を非とし、非を是とする。しかしこれらの言葉は真理に立脚していないから、雛の鳴声と異なる処がないのである。真実に立脚しようとすれば、「明を以てする」すなわち「一切の人間的相対性を超えた天地自然の絶対的真理に立脚する」にしくはない。彼れと是れと、是と非とは、絶対的な対立者ではない。彼れから是れを見れば、彼れは是れであり是れは彼れであり、非から是を見れば、非は是であり是は非である。彼れの立場からは見えない道理も、是れの立場からは明らかに知り得る。是れは彼れの存在に因て始めて存在し、是は非の存在に因て始めて存在しうる。これらのことは一切の対立物について妥当し、これらの逆もまた真である。かくして、両者の対立は相対的である。ないしは、両者は相即的存在である。すなわち、宇宙のすべての存在者、すべての価値判断はそれ自体の中に、彼れと

是れと・是と非と、すなわち一切の対立物と矛盾とを共に抱え込んでいる。そのような現実の世界を、彼れと是れ・是と非、に分別することは「人間の心知の妄執」である。それ故に、聖人はこのような分別に由らず、あるがままの万物の姿をそのまま自然＝「天」として観照し、真の是、一切の対立と矛盾を包み超える絶対の是、に因るのである。そこでは最早彼れと是れとの対立はなく、それ故（是れと彼れと、是と非との）対偶は消滅し尽くしている。このような境地を、荘子は「道枢」と呼ぶ。「枢」は、扉の回転軸である。この回転軸がこれを受ける環にぴったりとはまって始めて扉が自在に開閉するように、道の枢も真の是に立脚して、「千変万化する現象の世界に自由自在に応ずるのである」。このような「道枢」の境地においては、「是もまた一つの窮りなき真理を含み、非もまた一つの窮りなき真理を含む」。

以上が『荘子』の是非の立場を棄て去ること、より精確に言えば、是非の立場の超克についての思弁、である。ここでは、認識論的価値の相対性を拠点として「是非」の対立が相対化される。そしてこの相対性の克服は人間存在を無媒介に[30]原初の渾沌の中へ溶解した時に直接の全人格的な体験を通してなされることになる。そのような原初の渾沌が『荘子』における「虚」である。

こうした『荘子』の立場は禅と共通するように思われる。道元禅師「普勧坐禅儀」は「諸縁を放捨し、萬事を休息し、善悪を思はず、是非を管すること莫れ。心意識の運転を停め、念想観の測量を止めよ」と、坐禅の際の心の在り方を説いている。この境地の深奥は「心身脱落」と呼ばれるが、通常は禅家の修業の最初に与えられる公案「父母未生已前本来の面目」とは、この「心身脱落」によって得られた世界の分節化以前の始原の渾沌に他ならない。禅家はこれを「無」と呼ぶ。

さて次は第四句であるが、この句は次の詩(五)の第一句で反復されている。そこで便宜上これを詩(五)で検討することにしよう。

(五)　心虚即見天　心　虚ならば即ち天を見ん
　　天理萬物和　天理　萬物　和す
　　粉粉閑是非　粉粉たる閑是非
　　一笑付逝波　一笑して逝波に付さん

［大意］　心が虚であればそのままただちに天を見るであろう。天理のもとで萬物は和合しているのだ。くだくだしく無駄な是非の論などは、一笑して逝く波と共に流し去ってしまおう。

第一句。詩(四)の最後の句を繰返す事によってこの句を強調している外に、この反復は連作の展開の流れを最後の詩(五)詩に導き入れて、ここで連作全体に纏まりを与えて全体を結ぶ役割を果たしている。

「即」は、「スグサマ・ソノママ」の意である。この句は、「是非」を棄て去った心の状態、それが「虚」だ、心が「虚」であればそのままですぐさま「天理」を体認できる、というのである。

「心」と「虚」とについて。『朱子語類』は、読書の心構えに関して、「心を虚しく」するべきことを教えている。例えば曰く、「大凡、人　書を読むには、且らく当に心を虚しく意を一にして正文を熟読すべし。更ちに見解を立てて正文を看るべからず、却って深思を着して熟読し、更ち己の説う如し、此くの如くにして方めて是し」（『朱子

語類』巻第一一）。あるいはまた、「心定まらずんば、故らに理をみて得ず。今、且らく読書は、要らず先づ其の心を定めて、之れをして止水の如く、明鏡の如くあら使むる須し。暗鏡如何して物を照らさん」（同右　巻第一〇）と言うのも、同じ意味であろう。要するにここでは、読書の際に先入観や予断あるいは私見を取り去るべきことを言うのである。ではそのような先入観・予断・私見を取り去った心それ自体の構造はどうであろうか。

周知の様に朱子は『大学章句』冒頭の「明明徳」への註で「明徳なる者は、人の天に得て虚霊不昧、以て衆理を具して萬事に応ずる所のものなり」と述べている。すなわち「心」は「虚」である。「虚」は「不純なものが何もない」状態を言うが、それに止まらず更に進んで「不純なものが何もない」から「本来の純粋なものが森然とつまっている、あるいはつまる可能性がある状態」を言う[32]。「凡そ物に心あり、而して其の中　必ず虚なり。……只だ這些の虚処は、便ち許多くの道理を包蔵し、天地を弥綸し、古今を該括す。推し広得げ来たらば、天を蓋い地を蓋うは、此れに由らざるは莫し。此れ人の心の妙たる所以か。理の人の心に在る、是れを之れ性と謂う。性は心の田地の如し。此の中虚を充たすは、是の理に非ざるは莫きのみ。心は是れ神明の舎にして、一身の主宰たり。性は便ち是許多くの道理、之れを天に得て心に具わる者なり」[33]（同右　巻第九八）。「本来の純粋なもの」は「衆理」である。つまり「事事物物」に内在する「理」に対応する「理」が、「渾然たる一理」であり同時に「衆理」（「理一分殊」）として、「心」の中にすべて備わっているからである。それゆえ「理」は「衆理」として分節化されている。そしてこのような「理」の在り方に対応して実践（「窮理」）の過程もまた方法的に分節化（＝階梯化）される。この分節化は二つの側面においてなされる。一つは「分殊の理」を窮めることを通じて「理一」を体認する過程として、二つは個々の「窮理」の過程における所謂「大学の八条目」、

すなわち「格物・致知・誠意・正心・修身・斉家・治国・平天下」の階梯化としてである。この八条目は「窮理」の階梯であって、これを乱すことは「躐等」として戒められる。いまここでは第一の分節化が重要である。『大学或問』は「格物は必ず物物にして之れに格るや、将た止だ一物に格って萬理皆な通ずるや」との問いに、「一物格って萬理に通ずることは、顔子と雖ども亦た未だ此に至らず。惟だ今日一物に至たり、明日又た一物に至る。積習既に多くして、然る後脱然として貫通する処有るのみ」と答え、「徒に汎然以て萬物の理を観んと欲するは、則ち、吾れ恐らくは、其の大軍の遊騎　出づること太はだ遠くして帰する所無きが如くを」と教えている。つまり、「一事」「一物」についての「窮理」の積み重ねの後に、「人欲」に囚われた世界からさっぱりと脱け出して「萬理」に貫通することが出来る、然るに最初から直接に「渾然たる一理」を体認せんとすれば、大軍から余りに遠く離れてしまった小部隊が方向を失って本隊に還り付くことが出来なくなるようなものだと言うのである。同じことはまた「上にしては無極太極、下にしては一草一木昆蟲の微に至るまで、亦た各々理有り。一書を読まざれば、則ち一書の道理を闕き、一事を窮めざれば、則一事の道理を闕き、一物を格せざれば、則ち一物の道理を闕く。須べからく一件ごとに理会しもてゆくべし」[34]（同右　巻第一五）とも述べられる。

朱子の緻密な体系化への意思は「窮理」をも方法的に厳格な分節化された過程としたのである。そしてこの朱子的な「窮理」の対極にあるのが、右の一切の分節化を否定して直ちに「渾然たる」全体性へ同一化する途であろう。先に詩(四)で「是非」を始めとする一切の対偶を超克した始原の渾沌が『荘子』において「虚」と呼ばれると書いたが、これはまた「心斎」とも呼ばれる。「人間世篇」には次の様にある。「若は志を一にせよ。之を聴くに耳を以てする無くして、之を聴くに心を以てせよ。之を聴くに心を以てする無くして、之を聴くに気を以てせよ。聴くこ

とは耳に止まり、心は符るに止まる。気は虚しくして物を待るものなり。誰だ道は虚しきに集まる。虚しきこそ心の斎なれ」[35]。福永によれば、『荘子』において「気」は宇宙に遍満して万物を成り立たせる「原質」である。そして人間の成り立ちもその営みも「気」によっている。荘子は人間の宇宙の「原質」との同質＝一体において「あらゆる人間的な作為の浄化」を考える。このような人間の心的境地を「虚」と呼んでいる。「宇宙そのものと一つになった純粋さを『虚』というのである。虚とは何もない（nothing）ということではなくして、自己を宇宙的な自己にまで止揚することである」、こうした「虚」の境地において人間は「逍遥の遊」を遊ぶことが出来るのである[36]。

このように見ると、朱子的「虚」も荘子的「虚」も、何もない（nothing）のではなく、不純なものが雑らず宇宙的原理ないしは宇宙的原質が充満している状態を言うことが解る。この両者の「虚」を分かつものは充満しているものの違いである。そして小楠論を進める上で注目したいのは、既に何度か触れたが、充満しているものの存在形式である。朱子は「統体太極」・「太極渾然の体」あるいは「理一」を説く一方で「各具太極」・「分殊」あるいは「衆理」を認めているから、この限りで充満しているものに分節化の過程が入り込んでいることになる、つまり全体は幾つかに区分されているのである。「性は是れ太極渾然の体、本と名字を以て言うべからず。但だ其の中に萬理を含具す。而して綱理の大なる者四有り。故に之れを命づけて仁義礼智と曰う」（前掲「答陳器之　問玉山講義」）。他方荘子はそのような分節化あるいは対偶関係の存在を人為として否定している。小楠の「虚」がどちらに属するのかは必ずしも明らかではない。従って、小楠が「是非」の対立を否定したことが、彼の「理」論とどの様に関係するのか。彼の「窮理」の方法がその事によってどの様な制約の許に置かれるのか。これらの問題が他の

幾つかの問題と共に次に検討されなければならないであろう。

第二句。「天理」は先に説明した。輝かしい「天理」が遮るものなく明らかになれば、善美なる秩序の許に「萬物」がそれぞれ本来の在り方を遺憾なく暢達して和合することになる、これが「天理　萬物　和す」の謂である。

第三句。「粉粉」は「こまごまとしてくだくだしい」こと。「閑」は「むだな」。

第四句。「逝」は「ゆく、去る」である。「逝く者は斯くの如きか、昼夜を舎かず」（『論語』「子罕第九」）は、孔子が川の上に在って流れ去る水を見ての感慨である。『論語集註』で朱子はこの条りに、「天地の化は、往者は過ぎ来者は続き、一息の停まるなし。乃ち道体の本然なり」と註して、時の流れと世界の進運に対する孔子の楽天的肯定的な信頼を読取っている。「逝波」は「逝く者」＝流れ去る水の立てる波である。孔子は先の条りで悠久の時間の流れに思いをたしているのであるから、「逝波」にも時間の流れが含意されているのかも知れない。「付」は「付予（与）」あるいは「付託」の意味である。それゆえ「逝波に付す」は、流れ去る水に委ねて抛擲するとの謂であろう。またこの条りに時間の流れをも読込むならば、悠久の時間の中に置けば「是非」の論などは取るに足りない「粉粉」として「閑」なるものだとの謂になろうか。

「粉粉たる閑是非」を「逝く波」と共に流し去って抛擲した時、「萬物を和合させる」「天理」が顕現すると、小楠は言っているのである。

以上で「寓言五首」の註釈を終わる。もとより本稿には結論はない。小楠の思想の幾つかの特徴が明らかになったに過ぎない。これらの特徴が小楠の思想の全体像の中でいかなる位置を占めて、いかなる機能を果たしているか

についての検討は、別になされる予定である。

註

引用とその略記法については、拙稿「『小楠堂詩草』註釈」㈠（『法政理論』第二二巻第四号〔一九九〇年三月〕）　二四―七頁　参照。

（1）山崎正董『横井小楠遺稿』（第二版）（一九四三　日新書院）　八八五頁。山崎の訓み下しは、山崎正董『横井小楠　伝記篇』（一九三八〔覆刻一九六八　大和学芸図書〕）一〇七五頁　を参照。但し、詩(三)の訓み下しは本稿と異なる。

なお、「小楠堂詩草」の小楠自筆の草稿は一九二九年に徳富蘇峰と長野忠次によって複製されている。以下これを『複製版』として引用する。この連作自体は、『複製版』では「寓言」と題されている。

（2）福永光司『荘子・外篇雑篇』新訂中国古典選（一九七四　朝日新聞社）　二七二―三頁。

（3）山崎『伝記篇』、平石「横井小楠研究ノート」（『社会科学研究』第二四巻第五・六号）、松浦玲『横井小楠』（一九七六　朝日新聞社）など。

（4）井上哲次郎『日本陽明学派之哲学（一九〇〇　冨山房）』、衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』（一九七六　法政大学出版局）。

（5）本誌に連載中の「『小楠堂詩草』註釈」の㈡で詳説する積もりである。

（6）『孟子』の本文は、小林勝人訳注『孟子』上下（岩波文庫　一九七七）を参照。

（7）他の三者は次の様に解説される。すなわち「惻は之れを傷むの切なり、隠は之れを痛の深なり」。また「羞は己れの不善を恥じるなり。悪は人の不善を憎むなり。辞は解きて己れを去ら使むるなり。譲は推して以て人に与ふるなり」と。

（8）「何を以て此の四者有るを見得ん。其の惻隠に因って其の仁有るを知り、其の羞悪に因って其の義有るを知る」（『朱子語類』巻第五）。

『朱子語類』は、王星賢点校（全八冊）（一九八一　北京中華書局）により、『朱子語類大全』（寛文八年刊　鵜飼石斎・安井真祐訓点［一九七三　中文出版覆刻版］）及び吉川幸次郎・三浦国雄『朱子集』中国文明選3（一九七六　朝日新聞社）などを参照した。

（9）島田虔次『朱子学と陽明学』（一九六七　岩波新書）　六〇頁。

（10）『大学章句』と『中庸章句』については、台湾中華書局『四書集注』（四部備要）の外、島田虔次『大学・中庸』新訂中国古典選（一九六七　朝日新聞社）を参照。

（11）『四書或問』（一九八六　保景文化社［ソウル］）。

（12）前掲『朱子集』　二七三頁以下。

（13）山田慶児『朱子の自然学』（一九七八　岩波書店）　六八―九頁及び「終章　自然学から人間学へ」、同「パターン・認識・制作」（同『混沌の海へ　中国的思考の構造』［一九七五　筑摩書房］）。

（14）勿論この過程を事実上のあるいは時間的な過程と考える訳にはいかない。例えば朱子の次の答えを参照。「問。太極解は何を以て動を先として静を後とし、用を先として体を後とし、感を先として寂を後とするか。曰く。陰陽に在って言えば則ち用は陽に在って体は陰に在り。然るに、動静に端（はじめ）無く、陰陽に始め無し、先後を分つべからず。今只だ起処に就いて之れを言えば、畢竟動の前は又是（また）静、用の前は又是体、感の前は又是寂、陽の前は又是陰、而して寂の前は又是感、静

の前は又是動、何を将って先後と為さん。今日の動を便ち始めと為し、昨日の静を更らに説かずと只だ道うべからず。如し鼻息を呼吸と言わば、辞は順なり、吸呼と道うべからず。畢竟呼の前は又是吸、吸の前は又是呼」（『朱子語類』巻第一）。

(15) なお、島田　前掲『大学・中庸』　一八〇―八一頁　参照。

(16) 『中庸章句』首章の冒頭は、周知の様に、「天の命ずる之れを性と請い、性に率う之れを道と請い、道を脩める之れを教と謂う」とあるから、「天命の当さに然るべき所」である「中庸」＝「中」は、「道」の具体的な内容であると言えるであろう。

(17) 前掲『朱子集』　三二四頁。

(18) 島田　前掲『大学・中庸』　三三頁。

(19) ちなみに、「松平侯爵家蔵」として山崎『伝記篇』（一〇七五頁）に掲げられている小楠直筆の「寓言五首」の写真版には、「俗言」と書かれている。

(20) 山崎『遺稿』　七八五頁。

(21) 「念一」は廿一。「辛卯」は天保九年から最も近い過去であるとすれば、天保二年である。「卯角」は、「あげまき（總角）」、つまり前髪である。「窘」は「くるしめ」、「辱」は「はずかしめ」。「節」は操守・節操、「苦節」は「窮屈に過ぎた節操」である。『易』「節卦」に「苦節貞にすべからず」とあり、「彖伝」に「苦節貞にすべからざるは、其の道窮まればなり」と解いている。この条りを現代の註釈家は「苦節は固守すべきではない、そうした生き方はすでに行き詰まっているから」と解説している（本田済『易』新訂中国古典選［一九六六　朝日新聞社］　四三九―四四一頁）。「奇」は「不意・だしぬけ」であろう。「理窟」は「コトワリ。スヂ。道理。理」、あるいは「頑ニ条理ヲ守リテ言張ルコト」（両条、『大言海』。諸橋『大辞典』も略ぼ同じ）であるが、ここでは後者であろう。「白」は「白状」・「白奏」・「白事」などの「白」、「上

に向って所見を陳述する」こと（諸橋『大辞典』）であるが、現代語の「けなす・そしる」の意味が含まれていよう。「訐」は「あばく」。「朋党」は様々な縁故を介して官僚の間に形成される集団。「朋党」は皇帝権力を私物化し「党争」を惹起せしめて帝国の崩壊の遠因を作るものとして、革命前の中国においてはしばしば論難された。小楠はここで熊本藩における「朋党」の弊害を批判しているが、彼自身が「党争」に巻込まれて藩内で駿足を伸ばし得なかったことはよく知られている。「比」は「くみする、仲間をつくる、おもねる」こと（諸橋『大辞典』）である。

佐々友房によれば幕末の熊本藩には「学校党」・「勤王党」・「実学党」の三派が鼎立していた。「学校党は勤王実学二党を除くの外凡そ旧藩政府及藩立時習館に関係ある者にして固より一定の主義及確たる一団結を成したる者には非ざるなり。……勤王党は……癸丑甲寅の際に方て専ら尊王攘夷を主張し天下に奔走尽力し一新の頃迄は大に学校党と相軋り実学党とは稍尊王の義相合ふを以て相倶に往来尽力せしが明治二、三年の頃より時勢全く一変し西洋の風盛に行はれ実学党専ら洋風を主張するを以て之と大に隙を開き学校党……と相合するに至れり。敬神党は勤王党より分派する者にして……単に神力に因て攘夷の目的を達せんと欲し殆ど人事を廃し専ら敬神を以て務とせり。世人之を敬神党又は神風連と名づく。……実学党は弘化、嘉永の際時習館の学意専ら空理を談ずるの弊あるを歎じ、米田監物横井平四郎下津休也等首として実学を主張し一時藩政を掌握したりしも後黜けられ学校党松井佐渡等用ゐられ為に大に隙を開きたり後米田、横井の間不和を生ずる事あり。遂に大学講習の席に於いて議論相協はず米田は主として明徳を説き横井は主として親民（ママ）を説き遂に両派に分れ一を米田派又坪井実学或は明徳党と称す、一を横井派又沼山実学或は親民党と称し、独り元田永孚は常に米田、横井両派の間に在て交誼を全くせり。之を山崎実学と称すと云。要するに米田、横井両派互に相容れずと雖も勤王学校両党に対しては内自ら連合するの勢なりしと。維新の頃は両派共に勤王党と稍合体の勢を成し力を王事に致し独り学校党……と相軋れり。明治二、三年の頃坪井、沼山の両派又々分離せり。明治十三年忙吾会起るに至て坪井、沼山の両派始て合せ

り」云々（佐々友房「熊本各党沿革一斑」『克堂佐々先生遺稿』〔一九三六　改造社〕　五―一〇頁）。

（22）荻生徂徠が『徂来先生答問書　上』で、直接には朱子の『資治通鑑綱目』における歴史上の人物の道徳的な観点からする品評に関連して、「綱目に有之候歴代之人物之評判をよく覚候而評判致し候分にては。悉皆覚事にて人のうはさ計に候。人のうはさを致し候を学問と存候故。人柄之能人も。学問いたし候へば人柄悪敷成候事多く御座候は、皆朱子学流理学之害にて御座候。通鑑綱目を見候得ば。古今之間気に入候人一人も無之なり申候。此見解にて今世の人を見候故。人柄悪敷成候事ことはりに候」（『荻生徂徠全集』第一巻〔一九七三　みすず書房〕四三二頁）と、苛酷な「理」の探求の弊害を若干の皮肉を籠めて述べているのと、小楠の「窮理」に対する懐疑的な姿勢とには通底するものがあるように思われる。

（23）前掲『朱子集』　七九頁。

（24）小林　前掲『孟子』下　三五三頁　参照。

（25）山崎『遺稿』　一〇七五頁。

（26）『荻生徂徠全集』第二巻（一九七四　みすず書房）　五〇四頁。

（27）例えば、「問。形体の動は心と相関わる否。曰。豈に相関わらざらんや。自是から心　他れを使て動かしむ」（『朱子語類』巻第五）は、心と身体の相関関係についての問答である。

（28）拙稿「『学校問答書』における『人才』と『政事』」　『法政理論』第一五巻第一号（一九八二）　三七頁以下。

（29）福永光司『荘子・内篇』新訂中国古典選（朝日新聞社　一九七三）　四六―五二頁。本文の訓みも同書による。

（30）「無媒介に」とは、渾沌を秩序付けることなく、自他の区別を取り払って自己を直接渾沌と一体化することである。ここでは心身共に自他の輪郭が溶解して一切の対偶が消滅する。『荘子・内篇』「斉物論篇」（福永　前掲　七六―七頁）の次の文章は渾沌の分節化による宇宙の形成―始原の全体性の分裂を的確に叙述する一つの例である。「夫れ道は、未だ始

めより封ること有らず。言は、未だ始めより常まれるなかみ有らず。是れが為めにして、嚊らるること有り。請う其の珍りを言わん。左あり右あり、倫（論）うこと有り義（議）ること有り。分つこと有り辯（辨）むること有り、競うこと有り。此を之れ八徳と謂う」。

(31)　前掲『朱子集』　九三頁。

(32)　同右　三二八頁以下。

(33)　同右　三二五頁。

(34)　吉川幸次郎「中国文化への郷愁」（同『中国への郷愁』〔河出文庫　一九五四〕）　一四頁。

(35)　福永『荘子・内篇』　一四四頁。

(36)　同右　一四七頁。

(37)　友枝龍太郎『朱子の思想形成』（改訂版）（一九七九　春秋社）　一一五―六頁。