

論
說

横井小楠の「格致」について(一)

——「小楠堂詩草」註釈(二—1)——

内
藤
俊
彦

(七)

吾慕紫陽學	吾は慕う	紫陽の學
學脈淵源深	學脈	淵源 深し
洞通萬殊理	萬殊の理に洞通して	
一本會此仁	一本 此の仁に會す	
進退任天命	進退を天命に任せ	
從容養道心	從容として道心を養う	
嘆息千秋久	嘆息す 千秋の久しくして	

傳習有幾人 傳習 幾人か有るを（八七六）

「大意」 私は朱子学を敬慕する。この学問の系統は淵源するところ深い。万殊の理には仁が貫通しており、本を一にして仁に帰着している。進退を天命に委ねて、私欲を交えず天理の自然に即して道そのものである心の拡充に努よ。嘆息すべきは、聖人がこの教えを立ててから数千年の久しきを経て、師を通して伝えられたこの教えに習熟する者が僅かである事だ。

詩(三)と同じく、「感懐十首」と題された連作の中の一首である。

第一句。「紫陽學」とは朱子学を言う。「紫陽」は晦菴と共に朱熹の号である。

朱子学を成立させている基本的な哲学的要素はなんであるのか、いかなる要素を備えればある特定の思想を「朱子学」と同定できるのかについては、前稿でやや検討し、また本稿でも必要に応じて言及するが、少なくとも「遍塞」を契機とする思想的転機以後の小楠は、終始一貫して、自己の思想を「朱子学」と同定していたといつて良い。この句で小楠は自らの思想的立場を明白に確認したと見ることが出来る。

尤も、小楠が朱子の言説に無批判に盲従するものでなかったことは、彼の『論語』「学而第一」冒頭の「学而時習之」についての講義筆記から明らかである。曰く、「學の義如何ん、我心上に就て理解すべし。朱註に委細備はれども其註によりて理解すれば則朱子の奴隸にして、學の眞意を知らず。(中略)古人の所謂學なるもの果して如何と見れば全く吾方寸の修業なり。良心を擴充し日用事物の上にて功を用ゆれば総て學に非ざるはなし。父子兄弟夫婦の間より君に事へ友に交り賢に親づき衆を愛するなり、百工技藝農商の者と咄し合ひ山河草木鳥獸に至るまで

其事に即て其理を解し、其上に書を讀て古人の事歴成法を考へ義理の究まりなきを知り孜孜として止まず、吾心をして日々靈活ならしむる是則ち學問にして修業なり。堯舜も一生修業し玉ひしなり。古來聖賢の學なるものは舍て何に有んや。後世の學者日用の上に覺えなくして唯書に就て理會す、是古人の學ぶ處を學ぶに非ずして所謂古人の奴隸と云ふ者なり。今朱子を學ばんと思ひなば朱子の學ぶ處如何んと思ふべし、左はなくして朱子の書に就ときは全く朱子の奴隸なり」と。ここには小楠の學問の目的と方法について重要な示唆がある。この問題は後に検討したい。しかし差当りここでは「其事に即て其理を解」することを學問の基本的な方法とする点で、小楠は朱子の「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會してもゆくべし」(『朱子語類』卷第一五³) という立場と一致するように見えることを指摘しておきたい。

第二句。「學脈淵源深」について。「學脈」は學問上の師弟相伝の系譜、學統であるが、朱子学の「學脈」、所謂「道統の伝」は、たとえば朱子の「中庸章句」「序」に述べられている。それによればこうである。「道学」の核心をなす内容は、堯が舜に伝えた「允に厥その中を執れ」(『論語』「堯曰第二〇」)であり、これを敷衍すれば、舜が禹に与えた「人心惟これ危うし、道心惟これ微かなり、惟れ精惟れ一、允に厥その中を執れ」(『書経』「大禹謨」)となる。そしてこれらの数語の精粹は「執中」に要約される。これが朱子による「道統の伝」、小楠の所謂「學脈」、の哲學的「淵源」である。この「道学」の伝統は、朱子に従えば時間的には、朱子から北宋の程顥・程頤・周惇頤を経て、孟子・子思子・孔子へと遡り、唐虞三代(すなわち堯・舜・禹・成湯・文・武・周公)を経て「上古」の「聖神」へと至る。これがその歴史的「淵源」である。

第三句。「洞通」について。「洞」は「突き抜ける」が原義である。⁽⁴⁾「洞通」は従って「貫徹・貫通」を意味する。「萬殊理」について。ここでは差当り、程伊川の「理一分殊」を引いて朱子が敷衍して解説しているところと同義であると解しておくことにする。「差当り」とは、後に見るように、小楠の「理」は朱子のそれと決定的に異なる側面を持つように考えられるからである。朱子は次の様に説く。理と氣を問う。曰く、『伊川説いで得て好し。曰く、理は一にして分は殊^{（五）}なると。天地萬物を合わせて言え、只是一箇の理のみ。人に在るに及んでは、則ち又た各おの自ずから一箇の理有り』と（『朱子語類』卷第一⁽⁵⁾）。「理」は窮極的な在り方としては一であるが、事事物物万事万物それぞれにこの「理」が割り付けられており、そしてこれらの「理」はその具体相においては「理」を覆っている「氣」の在り方、すなわちその「偏正」・「清濁昏明」に応じて異なっている（「分殊」）、との謂である。吉川幸次郎はこれを次の様に説明している。「『理学』の説明によればすべての個物は、一様に『理』というものの支配を受けている。それを『理一』という。かく『理一』ではあるけれども、個物の変化は無限である。それを『分殊』という。人間の任務は、『分殊』から『理一』を求め、みずからをも、『理一』に合致させるにある。『書』読んで理を明かにする』にある。しかし個物と『理』の中間に、細かな法則を設けることは好まない⁽⁶⁾」。

第四句。「一本會此仁」について。「一本」は「本を一にする」の意味である。『孟子』「滕文公 上」に「天の物を生ずるや、之をして本を一にせしむ」とある。『會』は「ひとつになる」の意味。「萬殊理」は本を一にしており、窮極には「仁」に帰着することを言うのである。ここで「仁」と呼ばれているものが、前句に関して述べた「理一」である。

周知のように朱子は程伊川の「性は即ち理なり」を、張横渠の「心は性と情とを統ぶるものなり」と共に、自己

の哲学体系を構築する上での要石の一つとして採用しているが、さらに「性」を分節化して「五常」の内の「仁・義・礼・智」の四者に限定している。たとえば『論語集註』「学而第一」の「孝弟なるものは其れ仁を為すの本か」への朱註は「性中只だ箇の仁義礼智の四者有るのみ」としている。⁽⁷⁾ところで朱子は「玉山講義」(『朱文公文集』巻第七四)において、「五常」の中の「仁・義・礼・智」の関係を論じて、「仁の字、是箇の生底の意思は四者の中に通貫周流す、仁は固より仁の本体なり。義は則ち仁の断制なり。礼は則ち仁の節文なり。智は則ち仁の分別なり」と述べ、更に程伊川『易伝』(巻之二)の「四徳の元は、猶お五常の仁の如く、偏言すれば則ち一事にして、專言すれば則ち四者を包む」⁽⁸⁾を引いている。ここから、「仁・義・礼・智」の一つとしての「仁」を「偏言の仁」、四者に「通貫周流」する「仁」を「專言の仁」と呼ぶ。小楠が「洞通萬殊理、一本會此仁」という場合の「仁」は、後者の「仁」をいうのであると理解される。なお、朱子が「仁」を「愛の理、心の徳」(たとえば、『論語集註』「学而第一」)と註していることはよく知られているが、その場合、「愛の理」は「偏言の仁」について言い、「心の徳」は「專言の仁」について言うと言明される。

元田永孚は小楠を含む彼の同志の学問の中心命題が、「天下ヲ治ムルハ吾心ノ仁ニ在リ外ニ求ムヘカラス」であったと書いている。⁽⁹⁾また、小楠は「仁」の「体・用」を論じて次の様に説いている。「仁ノ用ハ利ヲ以テ人ニ及スニアルコトニ候譬バ子タル者ノ孝道ハ十分心ヲ親ノ身ニ懸ケテ只々親ノ心ヲ安スル様ニイタスコトニ候人君愛民ノ道ハ是又専ラ民ニ氣ヲ付ケテ民ノ便利ヲハカリ世話ヲイタスコトニ候天日ノ恩ト申テモ専万物ヲ煖メ養フテ是ヲ育ツルニアルコトニ候是皆己ヲ舍テ人ヲ利スルコトナリ故ニ利ノ字己ニ私スルトキハ不美ノ名タリ是ヲ以テ人ヲ利スル時ハ仁ノ用タリ仁ノ体ハ固ヨリ己ニ在テ仁ノ用ハ利物ニアルコトニ候」⁽¹⁰⁾。これによって見れば、小楠は元田の所謂「吾

心ノ仁」を「仁ノ体」と捉え、「吾心ノ仁」を究明して、これを「利物」という仕方では他人に推し及ぼすことを「仁ノ用」と捉えていると考えられる。

後に詳しく検討するが、小楠が「國是三論」において、「政事」は「民を養ふが本體」であるとして「天地間固有の定理」である「通商」・「交易」によって人民の生活の物質的安定を計ることが、君主の「仁政」であると説いているのは、右の元田の「仁」観、小楠に即して言えば「仁ノ用」、の具体的な展開であると考えられる。

第五句。「進退任天命」は小楠の当時の境遇からする偽らざる心境の一面であろう。小楠が「天命」をいかなるものと捉えていたかは、後に検討しよう。

第六句。「従容」は「思慮を働かせずに自然にふるまうこと」（諸橋『大漢和』）であるが、『中庸章句』「第二〇章第一七節」の人口に膾炙した一節「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり。誠は勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る、聖人なり。之を誠にするは、善を択んで固く之を執るものなり」とあるのを見れば、「従容」はここでは、私欲を捨てて天に従うことを意味しているよう。

「道心」は先きに引いた「人心惟れ危うし、道心惟れ微かなり」に基づく。この条りの意味については、朱子が『中庸章句』「序」に彼の理氣論に基づいて説いている。曰く、「心の虚靈知覚は、一なるのみ。而も以て人心・道心の異有りとなすものは、則ち其の或いは形氣の私に生じ、或いは性命の正に原くを以て、知覚を為す所以のもの同じからず。是を以て或いは危殆にして安からず、或いは微妙にして見難きのみ」と。つまり「道心」とは氣の偏濁に係わりなくある「本然の性」それ自体あるいはそのような「本然の性」が発現した状態を言う。それ故に「道心」な「微か」なのである。これに対して「人心」とは「氣」の「偏濁」すなわち「人欲」によって覆われた「性」を

いう。故に「人心」は「危うい」のである。

第七句。「千秋」は、文字通りには千年であるが、聖人が教えを立ててから今日までの悠かな時間の隔たりを意味するであろう。

第八句。「傳習」は『論語』「学而第一」の「曾子曰わく、吾れ日に三たび吾が身を省りみる。人の為めに謀りて忠ならざる乎。朋友と交りて信ならざる乎。習わざるを伝うる乎」の最後の一節に基づく。「伝」える内容は師を介して伝えられる聖人の教への謂と解してよいだろう。朱註は「伝は之れを師に受けるを謂う」としている。つまり「伝」は伝える行為と同時に、伝える内容を意味しているようである。また、同じく「習は之れを己れに熟するを謂う」としている。つまり「傳習」は師を通して伝えられた聖人の教への習熟して、これを後世に伝えることと謂である。門人が王陽明の言語と書簡とを編纂した書物を名付けて『伝習録』としたのは、『論語』の右の条に由来して、「先生の言を得て、時時に対越して之を警発」(徐愛「伝習録序」)せんがためであった。

この詩について更に一言すべきは、当初第一句が「吾慕退翁學」と、そして第七句が「嘆息百年久」と、それぞれ作られていたことである(複製版『小楠堂詩草』)。「退翁」は熊本藩士大塚久成である。彼は致仕して退野と号した。「退野」の号は彼の敬慕した李退溪の号に肖ったものであろう。退野は一六七八年(延宝五年閏一二月)に生まれ一七五〇(寛延三)年に七三才で没した。号は塞齋のちに孚齋あるいは退野と称した。「千秋」と「百年」の違いは、小楠からそれぞれ「上古の聖神」と大塚退野へ遡る、一方は神話的・詩的、他方は歴史的、時間の隔たりの違いである。

小楠自身が大塚退野を紹介した文章がある。曰く、「初陽明を学び専心氣を脩養いたし良知を見るが如に是あり候。

然れ共聖經に引合て平易ならず疑ひ思ひ候うちに、李退溪の自省録を見候て程朱之學の意味を曉り、年二十八にして脱然と陽明之學を絶ち程朱之學に入り申候。其の曉り候處は格致之訓にて有之候。退野天資の高のみならず脩養の力格別に有之、知識甚明に御座候間治國之道尤會得いたし候。代々世祿の人にて候へ共時之否塞に逢ひ終に用られ不申。乍然老年に至り候ても國を憂へ君を愛するの誠彌以深切に有之眞儒とも可申人物にて御座候。(中略)拙子本意専此人を慕ひ學ひ候事に御座候」と。小楠・元田永孚等のグループに冠せられる熊本実学の名称は、この大塚退野とその弟子の平野深淵まで遡る。小楠と大塚退野の思想的関連については、後に個別具体的に取り上げることになる⁽¹⁴⁾。また大塚退野の朱子学への思想的転機が「格致之訓」、つまり「格致」の解釈の転換に由来するものであると小楠が述べていることに注目しておこう。本稿の主たる関心は小楠における「格致之訓」の具体的検討である。

大塚退野は晩年の数年が熊本藩中興の英主とされる細川重賢(銀台公)の治世と重なっている。重賢襲封は一七四七(延享四)年である。重賢は先代細川宣紀以来寵遇されていた藩儒秋山定政(号は玉山)を信任して、襲封後藩校時習館教授に任命して藩の文教を委ねた。玉山は初め林家の昌平齋に学んだが、後に徂徠学に近付き藩儒としては新注と古注とを共に用いて折衷の立場に立ち、学风は自由であった。そのため熊本藩に徂徠学が風靡した。小楠が退野について「時之否塞に逢ひ終に用られ不申」と述べているのはこの事と関係するかも知れない⁽¹⁵⁾。退野自身こうした状況を「殿下文字御好之旨、先に承り申候、玉山時を被得と存候、為己の学は天下寥々たるよし左可有之候、其上に徂徠学流行と承候得者、我輩は抱経伏窮山候事、当然の勢にて御座候⁽¹⁶⁾」と書いている。文中の「殿下」は世子重賢を指すのだが、たかが徂徠学の風靡する熊本藩で李退溪の影響を受けた朱子学を信奉して不遇を託つた

けで「抱経伏窮山」⁽¹⁷⁾とはいささか大袈裟で滑稽である。がしかしこれはこれで江戸時代の文人の月並みで貧困な修辭法の一つではある。徳田は退野の玉山批判の中に「玉山への嫉みの情が幾分か加わっている」ことを見逃してはいない。⁽¹⁸⁾ いづれにしる「為己の学」は「論語」「憲問第一四」の「子曰く、古えの学者は己の為にし、今の学者は人の為にす」に由来する。そして「為己の学」はとりわけ李退溪が力説するところでもある。小楠は自己の学問の基本的態度を示すものとしてしばしばこの句を引くことになる。

(八)

不流功利不流禪

功利に流れず 禪に流れず

大丈夫心希聖賢

大丈夫 心に聖賢を希う

盡得終生堅苦力

終生堅苦の力を盡し得て

欲披雲霧見青天

雲霧を披いて青天を見んと欲す (八七四)

〔大意〕

功利に流れず禪に流れず、大丈夫たるものの、心に慕い学ぼうとするものは聖賢の教えである。一生涯堅忍刻苦の力を尽くし、視界を覆う雲や霧が晴れて輝かしい青天を見るように、心の迷妄を披らいて真理を仰ぎ見よう。

第一句。「流」は「流連荒亡」の「流」である。孟子はいつもの癖でこれらの語を一つひとつ積して訓戒を垂れている。「流に従い下りて反るを忘る、之を流と謂い、高に従い上りて反るを忘る、之を連と謂い、獸(田獵)に従いて厭くなき、之を荒と謂い、酒を楽しみて厭くなき、之を亡(芒昧)と謂う。先王には流連の樂と荒亡の行と

なかりき」(『孟子』「梁惠王 下」)と。ようするに、「流連荒亡」はそれぞれ、あることに惑溺して本心を喪失することを意味するであらう。

「功利」は榮達と利得・功名と利欲、あるいは功績と利益の意味である(諸橋『大辞典』)。朱子の撰した「白鹿洞書院掲示」の一節に、「其の義を正して其の利を謀らず。其の道を明らかにして其の功を計らず」(『朱文公文集』卷第七四)とあり、この条が『漢書』「董仲舒伝」に董仲舒が主君の易王を諫める言葉として載せられているのを出典とすることはよく知られている。なお楠本正継はこの一節に関して「此の語の宋学的解釈で注意すべきは、謀計の念の否定であつて、利並びに功そのものの否定ではないことである」と述べている。⁽¹⁹⁾この指摘は小楠の功利観を検討する上でも重要である。たとえば小楠自身は「利」に関して「夫れ古人の利を起こすを戒むる所以は、其利を憎むに非ずして利を以て利とする者を憎む、是所謂聚斂の事にして下を損し上を増す、天下生民の害之より大なる者あること無し」と述べている。「利を以て利とする」とは「利」の追求を自己目的とすること、治者と被治者の関係について言えば前者が後者を「聚斂」することである。

小楠は幾つかの文章でとりわけ荻生徂徠とその門流を「功利」として批判しているのであるが、彼が何を「功利」と批判しているかを具体的に検討すれば、それらの批判の反面として的小楠学の幾つかの特徴が明らかになると思われる。ここではこうした観点から小楠の文脈に即して彼の「功利」批判を検証しておこう。

まず中井竹山を批評した文章で小楠は次のように述べている。曰く、「近世朱學を唱へ強有力之人は中井竹山にて有之候。餘程為す事あるの力量相見えへ申候。然るに此人道をかしこに見て我が事にいたさず候。唯天授明達之人にて朱子格物之學をいたし候間、人事之義理は明に有之候へ共尊徳性之實地は一向に忘却し、心術全功利之上に

馳せ候間、存養省察唯其義を説候迄にて終に何事たる事を不辨候。是を要するに徂徠にして朱學を唱候ものにて、此學の大くるひは竹山にて御座候。(中略) 徂徠は公然と功利を押し出候間其非明に相見候へども、竹山は表に飾候間其非中々見へ不申、且其人力量見識御座候て世の陋儒よりは格別にて候間、于今尊信も被致、所謂似而非なる所にて甚以正道を妨げ申候⁽²¹⁾。ここで述べられている小楠の竹山批判の要点は、竹山が「道をかしこに見て我が事」としていいないこと、小楠の常用する表現を用いれば、学問が真に「爲己」のものとしてなされていないこと、すなわち「道」の探求が真に自己自身の内面の問題として捉えられていないことである。このことは「尊徳性之實地は一向に忘却」とも批判されている。

「尊徳性」は元来『中庸章句』「第二十七章第六節」に聖人となるための君子の道を説いて、「故に君子は徳性を尊んで問学に道り、广大を致して精微を尽くし、高明を極めて中庸に道り、故きを温ねて新しきを知り、厚きを敦くして以て礼を崇ぶ」とあるところに由来するであろう。島田によれば「尊徳性」は「自分の天から受けたところの正理」を「恭敬捧持」することであり、他方「道問学」は「そのような道徳的な修養に対して、むしろ対照的な客観的な格物致知的な学問、それに依拠しようとする」ことである。そしてこの第六節の趣旨は「要するに、儒教的な意味での学(『尊徳性・存心』と『道問学・致知』との統一としての学)すなわち徳に入るための方法を示したものであるが、存心によらなければ致知することはできず、致知によらなければ存心することは不可能である。この五句はそのような意味での相互依存の系列的対応を見事に示している⁽²²⁾」。

島田が指摘しているように朱子は右の一節への注において「蓋し心を存するに非ずんば以て知を致すことなく、而も心を存する者は又以て知を致さざる可からず。故にこの五句は大小相資し、首尾相應じ、聖賢示すところの入

徳の方、これより詳なるはなし。学者宜しく心を尽くすべきなり」と両者の緊張関係を明確に指摘している。小楠の立場も基本的には同じであると考えてよい。ところで他方周知のように、「尊徳性」と「道問学」の両者は、どちらにより多く力点を置くかの違いによつて、陽明学と朱子学の対立を導きだすことになる。この点では小楠の立場は「尊徳性之實地は一向に忘却」と「尊徳性」を「道問学」と切り離して取り上げているところに示されているように、朱子のそれから微妙に乖離するようである。すなわち「道をかしこに見て我が事といたさず」とは、竹山が自己の内面の「天理」の「存養省察」に勉めずして、外在的な事物の客観的な探求に向っている（と小楠には見える）こと、具体的には竹山の『草茅危言』に見られるような治者の心術の修養を舍いて直ちに統治術を主眼とした時務策の得失を論ずる姿勢、についての批判であろう。⁽²³⁾そしてこのような立場が「徂徠学」とされるのは、荻生徂徠において「理」の相対化とそのコロラリーとしての客観的な事物の尊重とが当時の儒学の思想圏内で最大限に展開されたことによるものであろう。そもそも例えば徂徠の「古文辞学」は、物としての「文辞」に関する、学者の同時代的な規範意識に制約された主観的意味を捨象した、客観的な歴史的制約性の研究であつた。⁽²⁴⁾人口に膾炙する「世は言を載せて以て遷り、言は道を載せて以て遷る。道の明かならざるは、職としてこれにこれ由る」とは、⁽²⁵⁾徂徠の「古文辞学」の大前提にある言語観であつた。

小楠の功利観をこのように解するならば、小楠の一方での朱子学徒を自認する立場と、他方での「格物致知」よりも「尊徳性」を尊重するように見える言説とはどのようにして整合するのであろうか。詩(七)の注解で引いた本庄一郎宛書簡で小楠が、熊本実学の祖である大塚退野の陽明学から朱子学への思想的轉換の契機が「格致之訓」にあつたと述べているところがこの問題の解決へ光を投げ掛けているようである。このような観点から以下の詩の註

釈の過程で小楠の「格致之訓」の内容を具体的に明らかにしていこう。

『遺稿』に散見する小楠の功利批判の論旨は右に検討した中井竹山批判のそれと基本的には同じである。例えば肥前鍋島藩政を批判して次のように述べているのがそれである。「肥前之容體以前略拜話仕候通り彌以功利に落入り士俗至て輕薄に相成、近比は學者押出候て功利を唱へ、道學を忌み嫌候様に成行申候。大抵當時之士風を申せば種々様々の黨脈に分れ相互に媚疾甚しく、己を是とし人を非とするけわしき人氣に相成申候。御政事之上を見候へば御家督足下より御儉約嚴敷被仰出、御領内中三吟線之聲を不聞事既に二十餘年不相替行れ、學校御建立居寮生二百人斗も平生相詰、專文武御勵、將又武事は炮術は申に不及劍槍等嚴敷御力を被入、長崎表之御防禦に至り候ては尤も以十分之御力至れり盡せりとも可申候。既長崎湊口のまへこふやきと申嶋より海上八丁餘り御築出に相成船入出來仕候。此處深さ十八尋以上之由、誠に非常之事に御座候。佐賀藩士之内話に十餘年來御軍備一條之物入大抵三十萬兩餘と申事にて御座候。箇様に御心志を被盡御政事向種々御配意に相成候へ共前條通り士風益以悪しく相成人之人才も出來不申、必竟功利之學可恐事に奉存候⁽²⁶⁾。ここでは教育・軍備を初めとする制度の改革を志向する政治一切が「尊徳性」を欠く故に「功利」として却けられ、「尊徳性」による人々の内面にそなわる「天理」の「存養省察」||「道學」に第一義的な優位が与えられていることが理解されるであろう。福井藩から学校創設の諮問を受けた小楠が、学校の制度化に反対して「學校之儀は彌以御取り懸り無御座、やはれ此儘にて只々君臣御講學のみ彌以盛に罷成り、朝廷之間警戒講習朋友之道行れ候處實に御國家之大根本と奉存候。是さへ盛に相成候へば餘之事柄は次第に漸々擧り可申⁽²⁷⁾」と述べるのも、右と同じ発想からである。彼の「尊徳性」の尊重は過剰の余りバランスを失しているように思われる。もともと小楠が一切の制度化を否定したのかと言えば必ずしもそうではない。彼が

直接藩行政に関与した事業として代表的なものは福井藩における国産仕方の創設であろうが、これについての検討は別の機会に行なう予定である。

ところで先に、宋儒の功利が功と利の否定ではなく、むしろ謀計の否定であることの楠本の説を紹介した。小楠の功利批判では謀計の観点が表面には出ていないようである。しかし彼の水戸学批判の主要な動機の一つはその謀計性にあつたと思われ⁽²⁹⁾。

「禪」について。年譜に徴するに、小楠が、禪はもとより、そもそも仏教自体に特別な積極的な関心を抱いた形跡はない。むしろ福井藩の村田巳三郎に宛てた小楠の書簡に、西欧における「天主教」に比較すべき、全国民の精神生活を嚮導すべき強力な宗教がわが国に存在しないことを指摘して、「然處我 皇國是迄大道之教拂地無之、一國三教之形御座候へ共聖人之道は例の學者之弄びものと相成、□□は全く荒唐無經些之條理無之、佛は愚夫愚婦を欺のみにして、其實は貴賤上下に通じ信心之大道聊以無之、一國を擧全無宗旨之國體にて候へば何を以て人心を一致せしめ治教を施し可申哉、方今第一義之可憂所は、萬弊萬害何も扨置此所にて可有之候⁽³⁰⁾」と述べて、仏教に殆ど重きを置かなかつたことが注目される。

第二句。「丈夫」は、「をとこ、ますらを」、尊称として「才能の、衆に抜きんでた人物」を意味する（諸橋『大辞典』）。ここでは、さしあたり前者の意味で使われている。「男子たるもの」といつたほどのことであろうか。

「希」は、「のぞむ、あふく、こひねがふ、したふ」である（諸橋『大辞典』）。「聖賢」は、聖人賢者、あるいはその教えである。この句の意味は、もちろん第一義には聖賢の教えを慕い学ぶことであるが、自らが聖賢の境地に学び至ることへの希求をも含意するであろう。

第四句。「雲霧」は文字通りには「青天」を覆い隠している雲と霧の謂であるが、哲学的には、輝かしい「天理」を覆っている混濁した「氣」を意味しよう。従つてこの場合「青天」は「天理」のメタファーである。「寓言五首」に「心虚即見天」の句があること、ならびにこの句の解釈については、前稿で検討した。⁽³¹⁾ 哲学的には両句は同じ觀念を表現しよう。また小楠の現在の境遇をここに読込めば、「雲霧」は彼の世俗的榮達の願望を阻んでいる熊本藩の官僚機構とその中で巻込まれた彼の蹉跌の前歴であろうか。彼を取巻くそのような桎梏の「雲霧」を切開いて「青天」の下に自己の輝かしい未来を望み見たいとの、小楠の願望をここに読取つて良いであろう。

(九)

道既無形跡

道は既でに形跡無し

心何有拘泥

心 何ぞ拘泥有らん

達人能明了

達人は能く明了にして

渾順天地勢

渾べて天地の勢に順う (八八五)

〔大意〕 道は既に形跡がないのだから、心に拘泥するところがあつてはならない。達人は明晰であるから、何事も天下の勢いに順うのである。

第一句。「道無形跡」(「跡」は「體」の俗字である。以下「體」のわが国における簡略体である「体」を使用する) については既に別稿で検討した通り、⁽³²⁾ 朱子が『朱子語類』でしばしば言及している。「既」は「道無形体」が自明のこととして既に確定していることを示しているように思われる、と共に小楠が『朱子語類』の関連記事を意識し

ていることを示しているかもしれない。「既」は「もとより」、また「既、定也」（諸橋『大漢和』）である。既に別稿で述べたことであるがいささか敷衍しながら、「道無形体」について朱子の考えを見よう。朱子は「道無形体」を次のような文脈で述べている。「邵堯夫、性は道の形体、心は性の郭郭、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」（『朱子語類』巻第四）。あるいは「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、畢竟却つて形影無し、只是この一箇の道理のみ。人に在つては仁義礼智は性なり。然るに四者何の形状あらん、亦た只是此の如き道理有るのみ。此の如き道理有れば、便ち許多の事を做得て出来ず、能く惻隱・羞惡・辞遜・是非する所以なり」（同右）、また「此の理有れば、便ち此の氣有つて流行發育す。理は形体無し」（同右 巻第一）。あるいは「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。何を以て其の燦然として条の有ること此の如きを知らん」、「苟但渾然たる全体と曰はば、則ち恐らくは其れ無星の秤無寸の尺、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、界ぎりて四破と爲す。四端の説是において立つ」（両条 『答陳器之 問玉山講義』 『朱文公文集』巻五八）。

すなわち朱子に従えば「道」も「理」も「形体」がない、つまり「道」も「理」もそれ自体としては、「声臭の言う可き無く、形象の見る可き無く」して、形而下的感覚的所与ではなく、しかも分節化されていない「渾然たる全体」である。しかし人が「道」を志し「理」を窮めるには何らかの識別可能な手掛りあるいは計量器の目盛りのような目安が必要である。こうして「性」は「仁・義・礼・智」の四者に分節されるのである。しかるに「性」の具体的内容である「仁・義・礼・智」にも「形状」がない。「四端」の「情」に至つて初めて「道」・「理」・「性」は「形体」を持つに至ることになる。「性は道の形体」とはこのような意味である。すなわち「性」が「仁・義・礼・

智」に分節化され、この四者が「惻隱・羞惡・辭讓・是非」として人々の日常において具体的な「形体」を持って顕現することによって、形而上の「道」(「理」・「性」)は形而下の人間の実存との結節を果たし、人は「道」に志し「理」を窮める具体的手掛りを得るのである(『朱子太図説解』に朱子は「易」「繫辭上」中の一節「形而上なる者、これを道と謂い、形而下なる者、これを器と謂う」を敷衍して、「太極は形而上の道なり。陰陽は形而下の器也」と書いている。言うまでもなく、朱子学では「太極」は「理」であり、「陰陽」は「氣」である)。「性は言う可からず。性を善と言う所以の者、只他ただの惻隱辭遜四端の善を見て則ち以て其の性の善を見るべし。水流の清きを見て則ち源頭の必ず清きを知るが如きなり。四端は情なり、性は則ち理なり。発するものは情なり。其の本は則ち性なり。影を見て形の意を知るが如きなり」(『朱子語類』巻第五)。朱子の右の説明は、『大学章句』の冒頭の「明德」への註で彼が次のように述べているところと同じである、「故に学者は其の発する所に因りて、遂に之を明らかにし、以て其の初めに復すべきなり」。その「発する所」は「惻隱・羞惡・辭讓・是非」であり、「之」は語釈上は「明德」であるが哲学的には「性」であり「理」であり、すなわち「道」である。

以上要するに「道既無形体」は「道」が形而上的存在であって感覺的所与ではないことを言うのである。これを、道は影も形もないものだと思われればより適切であろうか。「畢竟却つて形影無し」あるいは「何の形状あらん」はこのことの端的な表現であると思われる。なお李退溪「聖学十図を進るの割」に「道は形象なく天は言語なし」の語句がある。この場合の「形象」は先の「形体」と同じ意味である。後半は、天は自己の意思を人々に伝える手立としての言語を持たない、との謂である。李退溪はこれに続けて、それ故天は河図洛書を下し、聖人がこれを解説して経を作り、「道」は初めて人々の前に明らかになったが、「道」は浩大であって人々は着手の所を知らなかった。

その後賢者が幾多の伝註を作り、これを要約して「図」と「説」とを示した。ここにおいて人々はようやく「道」に入るの門、徳を積むの基³³を得たのだ、と述べている。

しかし勿論、道は影も形もないということと、実体がないということは同じではない。朱子は「理」・「性」・「道」の三者の関係を『朱子語類』で様々に説明しているが、これらの関係は周知のように、『中庸章句』第一章第一節に簡潔に定式化されている。曰く「天の命ずる、之れを性と謂い、性に率^{したが}う、之れを道と謂い、道を脩める、之れを教と謂う」。この内の「教」を除いた前二者への朱子の註は周知の通り、「命は猶お令のごときなり。性は即ち理なり。天は陰陽五行を以て万物を化生す。氣は以て形を成し、理も亦た焉^なれに賦す。猶お命令のごときなり。是において人と物との生各々其の賦する所の理を得るに因つて、以て健順五常の徳を為す。所謂性なり。率は循なり。道は猶お路のごときなり。人と物と各々其の性の自然に循えば、則ち其の日用事物の間、各々当さに行べきの路有らざるなし。是則ち所謂道なり」である。そして朱子は『中庸章句』のこの部分の趣旨を要約して、「道の本原の天に出でて易うべからず、其の実体の己れに備わりて離るべからざる」を言うのであるとしている。

「道既無形体」が以上のような意味に解されるとすれば、第二句以下は論理的な飛躍を含むように思われる。換言すれば、第一句と第二句以下とが意味的な整合性を持ち得ないように見える。従つてこの詩全体の検討を一応終わつたのちに、再び第一句に戻つて、第二句との論理的な関係を中心として検討したい。

第二句。「拘泥」は特定の事物にかかわりなずむこと、固着して変通を知らないことである（諸橋「大漢和」）。小楠はこれを「一偏」とも表現している。例えばペリー来航後の国内政治の目標設定について、「近來は西洋之變動其沙汰紛々と有之、定て夏中には浦賀へ參り可申候。去れば彌益天下之勢武でなければならぬと、士氣を興すと

一偏の所に參り可申候。成程士氣を興し武備嚴重にならねば決して相成不申候得共、此一偏に根本定候へば甚以恐敷事に御座候³⁴と述べる場合、小楠は武備充実・士氣作興を最優先課題としながらも、これに「拘泥」して他の課題とのバランスを失うこと、あるいは状況の変化への対応の柔軟性を失うことの危険を指摘していると思われる。

経綸家としての小楠の現実に対するこうした姿勢・スタンスの在り方は、勝海舟の小楠評を思い起させる。すなわちこうである、「おれが深く横井の見識に服したのは、おれが長州の談判を仰せ付かつた時、横井に相談した時である。おれが長州に行くにつき、かれの見込みを手紙で聞いたが、かれは、ひと通り自己の見込みを申し送り、なほ、「これは今日の事で、明日の事は余の知るところにあらず」といふ断言を添へた。おれは、この手紙を見て、初めは、横井とも言はるる人が今少し精細の意見もがなと思つたが、つらつら考へて、大いに横井の見識の人に高さのあることを悟つた。世の中の事は時々刻々変転窮まりなきもので、機来り機去り、その間、実に髪を容れずだ。この活動世界に應ずるに死んだ理屈をもつては、とても追いつくわけでない。／横井は確かにこの活理を認めて居た。当時この辺の活理を看取する眼識を有したるは、ただ横井小楠あるのみで、この活理を執行するの胆識を有したるは、西郷南洲あるのみで、おれがこの兩人に推服して措かざりしは、これがためである³⁵」。

このような小楠の現実への対応の仕方が内面的には小楠の哲学に根拠付けられており、両者が不可分の関係にあることは疑いがないのであるが、ここでは小楠思想の（分節言語を主たる媒体とせず、具体的な身体の動作・音・形象などを媒体として表現される思想と区別される）哲学的側面にのみ関心を限定しておこう。ここでの問題は、心がこのような自在な働きを獲得するために課される修業の在り方である。

第三句。「明了」は、「明」も「了」もともに「あきらか」である。

第四句。小楠はしばしば「勢」について語っている。まず以下それらの幾つかを取り出してみよう。

文久三年二月に書かれた意見書で、小楠は世界情勢の変化を根拠として鎖国政策の維持が不可能であることを説いて、「然ば、天地自然之勢に随ひ舊來之鎖鑰を開き、彼が所長を取り富國強兵之實政被行候へば數年を待ずして一大強國と相成候事は是又分明之勢にて有之候⁽³⁶⁾」と述べている。また他の草稿には我國の将来について「天地の道窮すれば則變ず、變ずれば則通ず」と一定の理なし。國勢の卑弱今日に及ぶと雖も、變通の道其宜きを得れば元來地勢の靈・人民の殖數年の後大に興るべきは必然なり⁽³⁷⁾と書いている。この条の前半は「易」「繫辭 下」の「道は窮まれば變ず。變ずれば通ず。通ずれば久し。是を以て天よりこれを祐く、吉にして利あらざるなし」⁽³⁸⁾に基づく。ところで小楠は後輩の井上毅との対談で「勢」を「理」と關係付けて次のように語っている。(問 井上)「洋人ノ万国一体四海兄弟ト申唱ヘ候ハ天理ニ叶候哉」、(答 小楠)「是ラ全体ヲ申シタルモノニテ其実ヲ申セバ親疎ノ差別アルベキコトニ候然ルニ華夷彼此ノ差別ナク皆同シ人類ニテ候エバ互ニ交通イタシ交易ノ大利ヲ通シ候ガ今日自然ノ理勢ト被存候」。(問)「西洋ニモ航海交易ヲ起シ候ハ三百年ノコトト見エ候ガ其以前ハ万国皆天理ニ悖リ候歟」、(答)「古今勢異候勢ニ随ヒ理亦不同候理ト勢トハイツモ相因テ離レザル者ニ候」。(問)「今日ノ勢有バ社今日ノ理御座候歟」、(答)「左羊ニテ候」⁽³⁹⁾。

「勢」は政治・歴史叙述に多く現われる。たとえば『史記』『項羽本紀』の論贊で、司馬遷は項羽の目覚ましい歴史への登場を「勢」によって説明しようとする。「羽は尺寸あるに非ず、勢いに乗じて隴畝の中より起こり、三年にして遂に五諸侯を將いて秦を滅ぼし、天下を分かち裂きて王侯を封じ、政、羽より出で、号して霸王と為す。位終えずと雖も、近古以来、末だ嘗てあらざるなり」と。「勢」はかくして時代の変動の中で浮沈する人間を外在

的に制約する、人間的な要素を超えた非合理的な力あるいは潮流である。そしてこの「勢」に乗じて大を為すものは人間の力量である。しかし「勢」はまた人間の愚かな行いによって忽ちにして人間を見捨てることにもなる。項羽の急速な没落を太史公の論贊は「羽の漢に背きて楚を懐い、義帝を放逐して自ら立つに及び、王侯の己れに叛くを怨みしは、難し。自ら功伐を矜り、其の私智を奮いて古を師とせず、霸王の業なりと謂い、力征を以て天下を経営せんと欲せしも、五年にして卒に其の国を亡ぼし、身は東城に死す」と論断する。一度び「勢」に乗じて「霸王」を称えた項羽もその愚行によつてたちまちのうちに身を滅ぼすに至るのである。

さて朱子において「分殊」が「理一」に帰着するならば、あらゆる変動の諸相とそのダイナミクスにも「理」が内在しているのであるから、更めて「勢」の概念を導入する必要はないようにも思われる。しかし朱子にあつても、「勢」は聖人すら従わなければならぬ、人間的な制約を超越した、歴史の原初的な推進力として、彼の歴史哲学の中で重要な位置を占める⁽⁴⁰⁾。それは次のような文脈で言及される。「曰く、勢い自是ら此くの如し。人主の出で来たる有るも、也た只だ這箇の勢いに因るのみにして、自ら住め得ず、這裏に到りて、方めて做すこと是れ如何なるかを看ん。惟是聖人のみ能く這の勢いに順い得、這の道理を尽くし得」(『朱子語類』卷二四)。そして朱子においては、「勢」は「事」と結びついて「事勢」と表現されると共に、「理」と結びついて「理勢」とも表現される。「子厚(柳宗元の字)の『封建は聖人の意に非ざるなり、勢いなり』と説くは亦た是なり。但だ説いて後面に到れば偏処有り。(中略)且つ封建は古より便ち有り。聖人の但だ自然の理勢に因りて之れを封ずるに、乃ち聖人の公心を見る。且如えば周の康叔を封ずるの類は亦是古に此の制有り。其の功有り徳有り親有り、当に封ずべきに因りて之れを封ず。却て聖人 已むを得ざる処あるには是す。子厚の説く所の若如きは、乃是ち聖人之れを呑まんとするも

得べからず、乃ち奈如ともすべき無くして此れを為すと。所謂勢いなる者は自然の理勢にして、已むを得ざるの勢いには有らざるなり」(「朱子語類」卷一九)⁽⁴¹⁾。

朱子の「勢」観あるいは「理勢」観をみれば、小楠のそれとの間に無視し得ない相違があることが理解されるであらう。衣笠安喜はこの両者の相違を捉えて「(小楠においては)朱子学的な理の規範的固定的把握が否定され、理は勢と不可分な運動変化においてとらえられている」と述べている⁽⁴²⁾。そして確かに朱子の「理」は「規範的固定的」な性格が強いように思われる。そしてこのことは朱子の「勢」・「理勢」にも「規範的固定的」な性格として投影されているように思われる。すなわち朱子の「勢」||「理勢」は聖人といえども従わなければならないものであり、同時に聖人のみが順うことのできるものであるが、それは「已むを得ず」に従わなければならないものではなくして、「当さに従うべきである」が故に(先程の柳宗元「封建論」に関連させて言えば「当に封べきに因りて」従うのである。そしてこれに従うことが「聖人の公心」の現われであるとされる。とするならば「勢」は限りなく「理」に近付いて来るであらう。そしてこの「理」は究極において「理一」として「固定的」なのである。

然るに小楠にあつては、「理」は明らかに「勢」と共に変化するものと捉えられていると言える。先に引いた問答における小楠の井上毅に対する答を敷衍すれば次のようになる。西欧においても交易の途が開ける以前は、「航海交易」は「天理」ではなかった。それ故に「独立鎖国ノ旧見」も「天理」であり得た。然るに「宇内ノ勢」が「交通可致ノ形勢」となった「今日」においては、「独立鎖国ノ旧見」は「天理ニ悖」るものとなり、「航海交易」こそ「天理」となったのである。「今日ノ勢」に「随」がって「今日ノ理」も変化するのである。

このロジックは、日米和親条約締結によるわが国の外交政策のドラステックな転換に対して具体的に適用され

ると次のようになる。「惣じて和と云ひ戦と云ひ遂に是一偏之見にて時に應じ勢に随ひ其宜敷を得候道理が眞道理と奉存候。既に墨夷に和を許し候へば英夷にも何にも許さねば成り不申候へば墨夷に許さるる時に一決するが戦之道理なり。最早墨夷に許し大計を誤たるなれば今日之勢必ず和を絶之論は事勢を不知と可申か⁽⁴³⁾。因みに右書簡の「道理」は、「理」あるいは「自然之理」と同義と考えてよい⁽⁴⁴⁾。

このように見て来れば、前引の「天地の道窮すれば則變ず、變ずれば則通ず」と一定の理なし⁽⁴⁵⁾は、単に朱子学的な「萬殊の理」についての言明でないことは明らかであろう。小楠の「理」論については別稿で詳細に検討したいと思っているが、小楠がここで述べているのは、「理」それ自体が「勢」と共に変化すると言うことなのである。「理」にその時間的制約性を含意する「今日ノ」という時代的限定が示されていることが、小楠の「理」の変易するものとしての性格を雄弁に物語っている。

以上は、小楠における「理」の時間的相対性であるが、更に彼は「理」の認識論的相対性あるいは実践論的相対性についても指摘している。一八六二(文久二)年の幕政改革で政事総裁職に就任した松平春嶽の政治顧問となつた小楠は、生麦事件の下手人差出しを廻る幕府と薩摩藩との折衝について老中板倉勝静に次のように述べている。なお引用文中の「政府」とは幕府のことである。「畢竟何事も条理に基きて御処置あらは何の子細もあらざるへきをさはなくて事ある毎に只管利害にのみ御注目ありて程能き所に帰せしむへしとせらるる故容易く辨すへき事も手重になり徒に御困難のみ多きに至るなり薩藩の下手人も政府は出さするか条理薩は出す事か条理なれば政府はどこまでも出さては得あられざる様に仕向らるへししてしか仕向られても尚出さざる時は更に出さざるに就ての条理ある事故最初より若出さざる時はいかかすへきや忤案勞せらるるは無益なり又夫か為め薩藩か京師に登りて姦計を行

ふへきかとの御懸念あるよしなれと是も姦計を行なひたる時は其行ひたるに就ての条理あるへければ今日より懸念せらるるは無益なり⁽⁴⁶⁾。

特に引用文の後半では「条理」は「理由」あるいは「事情」と置換ても文義がさほど変わらないように使われている。が小楠の語法においては「条理」は「天理」に等しいのである。ところで小楠のこの論理を突き詰めて行けば、たとえ「姦計」であつたとしても、当事者の行為にはそれぞれ「条理」がある、ということになるであろう。周知のように朱子は『大学或問』において「理」を分析して「所以然之故」であると共に同時に「所当然之則」であると説明しているが、朱子のこの説明に引付けて小楠のこの一条における「条理」を性格づければ「所当然之則」を欠いた「所以然之故」と言うことが出来るかもしれない。小楠の「理」からは規範性が欠落してしまつたように見える。あるいはまた、小楠の「理」は、荻生徂徠における、当事者の主体的な価値意識の相違に応じた「理」の相対性の主張に近いと言うことも出来るかもしれない。

徂徠は言う。「理は形なし。故に準なし。その以て中庸となし当行の理となす者は、すなわちその人の見る所のみ。見る所は人人殊成り。人人おのおのその心を以て「これ中庸なり」「これ当行なり」と謂ふ、かくのごときのみ。人間、北より看れば南となる。また何の準とする所ぞや」(『弁道』⁽⁴⁷⁾)。また「理なる者は、事物にみな自然にこれあり。我が心を以てこれを推度して、その必ずまさにかくのごとくなるべきと、必ずかくのごとくなるべからざるとを見ることあり、これこれを理と謂ふ。凡そ人、善をなさんと欲するときも、またその理のなすべきを見てこれをなし、悪をなさんと欲するときも、またその理のなすべきを見てこれをなす。みな我が心そのなすべきを見てこれをなす。故に理なる者は定準なき者なり。何となればすなわち理なる者は適くとして在らざることなき者なり。

しこうして人の見る所は、おのおのその性を以て殊なり」。それ故に、同じ飴を見ても、古代の賢人伯夷は「以て老を養ふべし」と言うだろうし、古代の大盗である盜跖は飴を夜盜の道具と見て「以て柩に沃ぐべし」と言うであろう。そして聖人のみがこのような「定準なき」理を窮めることが出来るのである(「弁名」⁽⁴⁸⁾)。

さて以上見たように「理」が時間的にも認識論的にも相対的であるとするとするならば、先に留保した、第一句の「道は形体無し」と第二句以下との論理的飛躍はどのように克服され得るのであるうか。

先に検討したように「道は形体無し」とは、「道」が「声臭の言う可き無く、形象の見る可き無き」ものとして、形而下的感覚的所与ではないこと、裏返して言えば、形而上的超感覚的所与であること、を意味するに過ぎなかった。それ故この第一句は、次の「心何有拘泥」あるいは「渾順天地勢」という要請とは論理必然的な関係を持ちにくいように思われる。換言すれば「道は形体無し」という認識と「心何有拘泥」・「渾順天地勢」という行為の選択との間には、必然的關係が必ずしも自明のものとして存在する訳ではない。なぜならば、朱子学においてのみならず儒学一般において、「心」の働きを、放恣への横流を防いで、正しく導く規範は形而下的感覚的所与ではなく、寧ろ形而上的超感覚的所与だからである。朱子にあっては、形而下の「情」は「窮理」の、それ故に「道」へ至るための「端緒」に過ぎなかつたのである。それにもかかわらずなぜ小楠は前者の認識から後者の行為選択があたかも必然的に導き出されるものであるかの如くに表現した、あるいは表現し得たのであろうか。

ここで想起されるのは、『中庸』の「中」について、朱子が下した「中は定体なし」というよく知られた命題である。朱子は「時中」の「中」について周知のように「中は定体なし」と述べている。この命題、「中は定体なし」については別稿⁽⁴⁹⁾で比較的詳しく検討したので詳細はそれに譲るが、簡単に要約すれば、「中は定体なし」とは、「中

は一定の固定的実体（「定体」）ではなく、それぞれの具体的な時に応じて、あるいは個々の具体的な状況に依じて、それぞれの「中」があるとの謂である。「具体的な時」が如何なるものであるかについて一言すれば、「中庸或問」は「庸」について、「所謂平常にして、亦事理の当然、脆異する所無きを曰う。是れ固より甚だ高くして行ない難きの事有るに非ず。而も亦豈に流に同じ汗に合するの謂ならんや。既に当然と曰うときは、則ち君臣父子日用の常より、推して堯舜の禪授、湯武の放伐に至るまで、その変窮まり無く、適として平常に非ざるは無し」と述べ、⁽⁵⁰⁾「事異常と雖も、然れども皆是れ合当に此の如し。便わち只是常事」（『朱子語類』卷第六二）と説いている。つまりそれは、日常一般の事態から易姓革命までを含む無限の事態を指しているのである。「中は定体なし」を比喩的に説明すれば、凧の際にも疾風怒濤の際にも、いかなる場合にも船が均衡を維持して進路を誤らない状態である、と言えようか。このような状態を「時中」と呼ぶのである。

ところで、朱子は『中庸章句』（第一章第四節）で「中・和」について、「中」を「道の体」、「和」を「道の用」と注釈しているから、「中」は「道」の主要な内容である。このように見えてくると、小楠が、「道」∥「中」、「形体」を「特定の形」∥「固定的実体」と読み取った可能性、すなわち「道は形体無し」∥「中は定体なし」と理解した可能性、いな殆どその蓋然性、が浮び上ってくる。そしてこのように理解すれば、第一句と第二句以下との意味的な連関はある程度説明可能となる。しかしまだ問題が残らない訳ではない。右のような意味に理解した「道は形体無し」との認識と「格物窮理」とを、小楠がいかに関係付けているかの問題である。

先に見たように、小楠は「理」を「勢」と同じく変易するものとして捉えていた。「道は形体無し」を「中は定体なし」と同義と理解した理由の多くはこの点にあるように思われるのだが、これについては今は触れない。「理」

が変易するものであるならば、朱子の意味における「格物窮理」は理論的に不可能となるように思われる。言葉を変えて言えば、変転する具体的な状況の中であって、「中」を把持し続ける主体の内面はどのようなプロセスを経て形成されるのであろうか。先程の比喩に引付けて言えば、朱子学においても小楠学においても、人間は意思を持たずに波濤に翻弄される木の葉ではない。然らば「天地の勢いに順」いながら、しかもその中で「均衡を維持して進路を誤らない」精神を小楠はいかにして確立しようとするのであろうか。

「道は形体無し」という認識と「天地の勢いに順う」という行為の選択との間であってオポチュニズムすなわち「付和雷同」に墮する危険を回避すべく、ここに主体の精神の涵養の問題が取り上げられなければならない。すなわち小楠のいわゆる「格致之訓」の問題が小楠学を基礎付ける要石の一つとしてここに浮び上ることになる。

註

- (1) 拙稿「横井小楠『寓言五首』註釈」『法政理論』第三三卷第三・四号(一九九一年三月)。
- (2) 山崎「遺稿」九三二頁。なお、小楠は朱子学に対するこのような考えを別の機会にも何度か述べている。
- (3) 吉川幸次郎「中国文化への郷愁」同「中国への郷愁」(一九五四 河出文庫) 一四頁。
- (4) 三浦國雄「中国人のトポス 洞窟・風水・壺中天」(一九八八 平凡社) 一一八頁。
- (5) 『朱子集』二七三頁。
- (6) 吉川「中国人と法則」前掲「中国への郷愁」二二頁。
- (7) 「五常」はいまでもなく「仁・義・礼・智・信」の五者であるが、朱子は「五者の中所謂信は、是箇^ニ眞実無妄底の道

理にして、仁義礼智の如きは皆な真実にして無妄なる者なり。故に信字は更に説くを須すいず。只だ四字中に各おの分別あり、弁ぜざるべからず」(『玉山講義』 『朱文公文集』 卷第七四)と述べている。すなわち「信」は「真実無妄」の意味である。しかるに他の四者それぞれは「真実無妄」に「仁」であり、「義」であり、「礼」であり、「智」である。それ故に「信」を特別に取り上げて論ずる必要はない、というのである。こうして朱子は、厳密には「性」を四者に限定する。

なお、右に述べた意味において「信」は「五行」の「土」とパラレルであると朱子は語っている。

(8) 「四徳の元」は『易』の「乾の四徳」すなわち「元・亨・利・貞」の「元」である。なお、程子は「仁・義・礼・智・信の五者は性なり。仁は全く四者を体す。四は仁の体を支う。義は宜なり。礼は別なり。智は知なり。信は実なり」(『河南程子遺書』 第二上)と、「仁」が五常を貫いていることを述べている。朱子はこの立場を基本的には踏襲している訳である。

(9) 元田永孚「遺暦之記」 前掲『元田永孚文書』 第一卷 二六頁。

(10) 井上毅「横井沼山問答書留」 井上毅伝記編纂委員会編『井上毅伝 伝記編』 第三(一九六九 国学院大学図書館) 七頁。

右は、元治元年に当時時習館居寮生であった井上毅が、沼山津閑居中の小楠を訪ねて交わした問答を、井上自身が筆記した文書である。同文書は山崎『遺稿』にも「沼山對話」と題して収められている。両文書には字句上の若干の異同がある。『井上毅伝』所収文書が井上自筆文書を底本としていること、山崎『遺稿』所収文書に若干の伏字と脱句があることから、本稿では『井上毅伝』から引用する。なお、書誌的事項については『井上毅伝』(七二―七三頁)参照。また、「沼山」は小楠の別号である。

小楠と井上とのこの問答を、井上の思想形成過程の分析視角から論じたものとして、坂井雄吉「幕末・青年期の井上毅

—その政治意識をめぐる一考察— 同『井上毅と明治国家』(一九八三 東京大学出版会)がある。

(11) 「国是三論」 山崎『遺稿』 三八頁。

(12) 大塚退野の事績は「肥後先哲偉蹟 巻一」 『肥後文献叢書 別巻一』(一九七一 歴史図書社)に載せられている。

また同じく『肥後文献叢書 四』は、「孚齋存稿」三巻と「孚齋存稿拾遺」一巻を収めている。

(13) 横井小楠簡 嘉永二年八月一日付本庄一郎宛 山崎『遺稿』 一三〇—一頁。

(14) 熊本実学については、楠本正継「実学思想についての試論」並びに同「大塚退野ならびにその学派の思想—熊本実学思想の研究」(国士館大学附属図書館編『楠本正継先生 中国哲学研究』(一九七五 国士館大学附属図書館)、阿部吉雄「日本朱子学と朝鮮」(一九六五 東京大学出版会) 四七—四八七頁、及び徳永新太郎『横井小楠とその弟子たち』(一九七八 評論社) 参照。

(15) 細川重賢については「銀台遺事」を参照(銀台は重賢の号)。小楠の重賢と彼の実施した宝暦の改革についての評価の転換は平石「天帝」参照。また、詩人としての秋山玉山に焦点を当てたものであるが伝記として、徳田武『江戸詩人伝』

(一九八六 べりかん社) 参照。

(16) 「孚齋存稿」巻之三 前掲『肥後文献叢書』第四巻 六五四頁。

(17) 「抱経伏窮山」は類似の表現が『後漢書』にしばしば現われる。たとえばその「儒林列傳 序」に「昔 王莽更始の際、天下散乱して、礼樂分崩、典文残落す。(中略) 四方の学士多く凶書を懐挾して林藪に遁逃す」とあり、また「卓茂傳」に安衆の劉宣が王莽の篡奪に当って「名姓を變じ、經書を抱いて、林藪に隱避す」とある。また「桓榮傳」にはやはり王莽の篡奪前後の混乱の際「榮 其の經書を抱き、弟子と逃れて山谷に匿る。常に飢え困しむと雖も、而かも講論して輟ま_らず」とある。

- (18) 徳田 前掲書 一六七頁。
- (19) 楠本正継「宋学を導いたもの」 前掲『楠本正継先生 中国哲学研究』 二二七頁。
- (20) 横井小楠「海軍問答書」(元治元年) 山崎『遺稿』 二七頁。
- (21) 横井小楠書簡 嘉永二年八月一〇日付本庄一郎宛 山崎『遺稿』 一三二頁。
- (22) 島田「大学・中庸」 三一六―八頁。
- (23) 周知のように、中井竹山は朱子学者を以て自ら任じている。彼には朱子学の立場から荻生徂徠の『論語徴』に対してなした戦闘的な論難の書『非徴』(天明四年刊)がある。
- (24) 前掲 拙稿。
- (25) 荻生徂徠「学則」 『荻生徂徠』 日本思想大系(一九七三 岩波書店)。
- (26) 横井任楠書簡 嘉永六年五月一日付吉田悌藏宛 山崎『遺稿』 一九六―七頁。
- (27) 横井小楠書簡 嘉永五年五月二日付吉田悌藏宛 同右 一七三頁。
- (28) 前掲 拙稿。
- (29) ここで小楠の水戸学批判を検討するべきであろうが、別稿を予定しているのでそれに譲る。
- (30) 横井小楠書簡 安政三年二月二日付村田巳三郎宛 山崎『遺稿』 二四二頁。引用文中の「□□」は「神道」である。なお、井上毅との対談にも同一の趣旨が語られている。
- (31) 前掲 拙稿。
- (32) 前掲 拙稿。
- (33) 阿部吉雄『李退溪』(一九四四 文教書院) 一四一頁以下。

- (34) 横井小楠書簡 嘉永六年五月三日付岡田準介宛 山崎『遺稿』 一九一頁。
- (35) 講談社版『勝海舟全集21』(一九七三 講談社) 五八頁。
勝海舟のこの談話は、期せずして小楠の詩の解説となっている趣があり、それなりに興味深い。
- (36) 横井小楠「外交問題に關して」(文久三年二月) 山崎『遺稿』 九九—一〇〇頁。
- (37) 横井小楠「海外の形勢を説き併せて国防を論ず」 同右 六四頁。
- (38) 本田濟『易』新訂中国古典選(一九七五 朝日新聞社) 五三〇頁。
- (39) 井上毅「横井沼山問答書留」 前掲『井上毅伝 伝記編』第三 八頁。
- (40) 朱子の「勢」については、前掲『朱子集』 四二七—四三〇頁 参照。
- (41) 同右 四三〇頁。
また、柳宗元「封建論」は『柳宗元集』に収められてあるが、手輕には『唐宋八家文』でも見ることができる。
- (42) 衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』(一九七六 法政大学出版社) 二六八頁。
- (43) 横井小楠書簡 安政元年九月二〇日付吉田悌藏宛 山崎『遺稿』 二一六頁。
- (44) 本文の引用部分に直ぐ続けて小楠は、「然れば墨・英等之夷に處するは應接之人其人物を撰び道理の已れざる自然之筋を以て打明け咄合、聊たり共彼が無理成る筋は論破いたし、又聞へたるは取用ひ、信義を主として應接する時は彼又人も理に服せざる事不能、扱此上にも無理を申立なれば、不得已戰に及候に我義也彼不義也、決して萬國を敵に取るの道理無之、是我が道を四海に立る國是に決し候へば今日に至り和戰之ニツを爭事とは存不申」と述べ、また同書簡の「追啓」で「今日に至り候ては、内は講學を以て列藩君臣を一致せしめ、外は應對之人物を撰び自然之道理を以て夷人之心を服せしめる此兩端内外之所と奉存候」と述べている(同条 同右 二一六—一七頁)。

ところで、小楠がここで頼用している「道理」については、相良亭が中世の「道理」観の特徴とその歴史的な変容を論じて次のように述べている（『日本人の道理観』 『講座 日本思想』 3 秩序）〔一九八三 東京大学出版会〕。

①道理には、「大方の道理」と当面の具体的事態に処する道理とがある。②前者は慣習的なもので、習・例・定として客観的に捉えられるが、後者はそのつと捉えられなければならない。③後者は、前者をふまえつつ状況に即して修正されたものとして捉えられる（一七七頁）。

そして相良によれば時代が降るに従って「大方の道理」（相良はこれを「一般論的な道理」〔例えば、一六二頁〕と説明しているが、換言すれば、普遍度が高く従って必ずしも個別具体的な事態に直ちに妥当するものではないと考えられた「道理」である。尤も相良は「大方の道理」あるいは「一般論的な道理」は「原理的に統一されたものではない」〔例えば、一七四頁〕とも述べている）を客観的知的に捉えようとする傾向は後退し、個別具体的な事態における「道理」は当事者の主観の純粋性（「無私無欲」あるいは「正直」など）に求められるようになった（一九五頁以下）。そして道理について生じたのと同様の変容が近世儒学の「理」にも生じている（二〇六頁以下）。なお、同「日本の「理」」（『文学』第五五巻第五号〔一九八七〕、同「日本人の理法のとらえ方」・「江戸時代の儒教」（同『誠実と日本人』一九八〇 ぺりかん社）参照。

これによってこれを見れば、小楠の「道理」が「理」あるいは「自然之理」と同義であると見るよりも、むしろ小楠の「理」あるいは「自然之理」の観念がわが国の中世以来の「道理」観の変容の辿った軌跡と同一軌上にあると捉えた方が適切かもしれない。しかし、ここでは初心のまま、中国哲学の側から小楠思想に接近していくこととする。

(45) 小楠は、嘉永三年六月一九日付藤田東湖宛書簡で、「変易難測は天理にて御座候」（山崎『遺稿』 一四四頁）と述べている。

- (46) 日本史籍協会叢書『統再夢紀事 一』 一五―一六頁。
- (47) 荻生徂徠「弁道」 前掲『荻生徂徠』 二八頁。
- (48) 荻生徂徠「弁名」 同右 一五〇頁。
- (49) 前掲 拙稿。
- (50) 島田『大学・中庸』 一六三―四頁 参照。