



Title	皆川淇園の文学論
Author(s)	櫻井, 進
Citation	待兼山論叢. 日本学篇. 1983, 17, p. 1-15
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/56560
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

皆川淇園の文学論

櫻井進

1

皆川淇園の文学觀の基底にあるのは表現者の窮迫した心情への視線である。しかも、表現への欲求はその心情をそのものとして表出することでは決して満たされぬものであるはずだという認識がある。表現者の表出への内発性を支えるものは、世界から窮迫されることによって生じた孤立の意識である。孤立、すなわち世界あるいは他者となる存在であることの自己認定は、獨我論的世界觀を形成することもあるろうが、ここではそうではない。近世中期、就中一八世紀後半の文人たちの自己意識のありようが、一方で自己を夜郎自大に主張するその陰に、世間にに対するおびえるような意識をもつのは、所詮世間から孤立してゆく、反逆者とまでは明瞭にいえぬ疎外者、遁走者であることから由来しよう。淇園の人格も道徳的使命を體現し、公的学校『弘道館』を設立した、道義的儒者である一方、その放蕩飲酒はたれひとりしらぬものはないという。その學問の近代性と中世性の混淆も既に指摘されている⁽¹⁾。本稿ではかかる自己意識がいかに淇園の文学論に反映しているのかを検討してみたい。

然りと雖も、情を吟じ性を咏じ、風に哦し月を弄す、人の必ず有る所の事、而して其れ既に之れを辞することあらば、則ち安んぞ又之れを文らざることを得んや、其れ既^す_で已に之れを辞^{かき}に^{する}ときは、則ち五言七言、其れ已に之れを文るときは、則ち必ず格調体裁、此の数者を捨てば、詩、詩ならず、⁽²⁾

この一節はとりもなおさず、「風雅論的文学觀」⁽³⁾と規定されるものであるが、淇園はこの引用の直前に、「風雅」、すなわち「辞氣文采」が「詩」の本來的な価値であることを否定しているのである。⁽⁴⁾淇園にとって「詩經」とは「聖人、其の民の謳歌する所の辞を採り、因て纂緝し以て之れを次序し、編列して以て之れを先後す」という「聖人」の作為により刪定されたものであり、その「次序」「先後」のうちに「聖人」が民衆に示そうとした「道」や「志」⁽⁵⁾がこめられているのである。「詩經」は民衆（「田畯紅女」）⁽⁶⁾が性情を吟詠したものであることによつて価値をもつのではない。それにもかかわらず、人間には表現意欲があり、「暇ありて而して学び、感ずることありて而して作」⁽⁷⁾るのであるならば、「作詩」も容認されるのである。であるならば、「感^{かく}ずる」ことも、人間がやむをえずしてなす表現行為を肯定するに足るほど深くなければならないはずである。

では『詩經』が性情を吟詠するものとして規定されないとするならば、淇園の『詩經』把握は古学派のそれとは大きくことなる。例を荻生徂徠によってみる。徂徠では『詩經』が和歌との共通性に基いて捉えられる。まづ五經之内に詩經と申物御座候。是はたゞ吾邦の和歌などの様なる物にて。別に心身を治め候道理を説たる物にても。又国天下を治候道を説たる物にても無御座候。古の人のうきにつけうれしきにつけうめき出したる

言の葉に候を。其の中にて人情によく叶ひ言葉もよく。又其時その国の風俗をしらるべきを。聖人の集め置き人に教へ給ふにて候。⁽⁸⁾

『詩経』は和歌同様に非政治的なものであり、宋学における文のごとく、「普遍的な実在者として存在する『道理』」の流出でもない。『詩経』の価値は「天下ニアリトアラユル人情義理ヲ納メタル府庫」⁽¹⁰⁾である点にある。「人ノ心」は「感ズルコト」により喜・怒・哀・楽・愛・惡といった情がおこり、それが「自然ト言ニアラハレ声ニ発ス」⁽¹¹⁾る。その「呻吟」⁽¹²⁾「咨嗟咏嘆」⁽¹³⁾があらわれたものが詩である。『詩経』が民衆のさまざまな感情や風俗を含むことにより、その読者は生活世界のうちに生起するありとあらゆる事に対する感じかたを知ることができる。

徂徠のこの議論は当然のことながら、本居宣長の「もののあはれ」論への影響を予想させるものがある。しかししながら、ここでは吉川幸次郎氏が「『石上私淑言』の重要な議論がその〔朱子『詩集伝』序〕の日本版と感ぜられるいではない」とされる点に注目しておきたい。徂徎も『詩集伝』序を下敷にしている。

人生まれて静なるは天の性なり。物に感じて動くは性の欲なり。夫れ既に欲有れば則ち思ひ無き能はず。既に思ひ有れば則ち言無き能はず。既に言有れば則ち言の尽す能はずして、咨嗟咏歎の余に発する者は、必ず自然の音響節族有りて已む能はず。此れ詩の作る所以なり。

改めて引用するまでもない一節であるが、冒頭の「人生まれて」以下「欲有れば則ち」の部分、すなわち理氣説による「欲」の位置づけの部分を除外するならば、卻つて「風雅」説を補強することになる。 「天の性」は「本然の性」であり、「欲」は「氣」の發動としての「已発の性」である。「欲」は「過」「不及」のある状態で「中正」をえた本質態」としての「静」を破るものとしての「惡」である。⁽¹⁴⁾しかし「已発の性」である「心の感ずる所」にも「邪

正」があり、「言の形はるる所」にも「是非」がある。朱子は『詩經』のすべてを「勸懲」で説明してしまうわけではない。「周南」・「召南」のみは「親しく文王の化を被むり以て徳を成して、人皆以て其の性情の正を得る有り」とあり、少くとも「懲惡」の論はいらぬ。徂徠のように理氣説を否定し、氣質不変化説を代置するならば、この一節から人情論ないしは風雅論を導き出しうる。しかし問題は朱子が欲から発したやむをえぬものとして、「思ひ無き能はず」、「言無き能はず」と否定的に述べた点を、どのような根拠によつて肯定的なつながりにするのかということである。「思ひ」→「言」→「自然の音響節奏」をまさに自然な過程としてではなく、どう説明するのかということである。

徂徠はそこで「喜怒哀樂ノ起ルノハ・皆心ノ不平ナリ」⁽¹⁵⁾とし、それは「不平」であるがゆえ他人に直接向けて述べることができないとした。しかし『詩經』では「僅ノ詞ニテ、人ヲソシル」「モ怨ル」「モ云ツクサル」⁽¹⁶⁾のは、『詩經』の修辞性によるのである。

詞の巧なる物ゆへ。其事をいふとはなしに自然と其心を人に会得さする益ありて。人を教へ諭し諷諫する益多く候。⁽¹⁷⁾

「其事をいふとはなしに」とは比喩表現の巧みな使用により他者に感動を与えるのである。徂徎は『新古今和歌集』の「よそにのみ見てややみなん葛城や高間の山の峯の白雲」（恋一、九九〇、読入しらず）を引き、この一首は「及バヌ恋ノ意」であり、

雲ニヨソヘテ高間ノ山峯ニカヘリシ白雲、日ニ見ルノミニテ我手ニハ入ヌユエ。ヨソニノミニ見テ、モウ思ヒ切テ休^(ヤマ)フト思ヘトモ。ドウモヤメラレヌ。心ニ思フハカリ、口ニモ云レヌ⁽¹⁸⁾（傍点筆者）

と解釈している。「ヨソヘテ」で明らかなように、この一首は「葛城」「高間」「雲」といった「仮物」によって「彼ヲ仮リテ我情ヲ述タ」⁽¹⁹⁾ものである。しかも一首の意を必ずしも「及バヌ恋」にのみ限定することはなく、さまざまな解釈が可能だとするのである。「詩経」でも同様であり、要するに重要なのはこの一首にあらわれているような、「修辞」としての面であり、表現こそが価値であるという思考である。

こう考えるならば、徂徠と淇園の文学観の相違は、文学の本質を言辞そのものであるとするのか、言辞を支えている表現主体の内発性を尊重するのかという点に帰結するものと思われる。風雅論に依拠する本居宣長の「物のあはれ」論も、表現主体の「強い心情の発露なり、情緒的な衝迫を基礎にしているような歌論ではない」⁽²⁰⁾という点では徂徠の側に立とう。それに対し淇園は詩を「格調」、「体裁」、「精神」の三者を俟つて成立するとし、「精神」こそが詩の全体を統括するのだという。「精神」によって全体を統括し、表現主体の衝迫が詩の真実性を保証する。このような意味で、徂徠と淇園の両者は、文学論における修辞か主意かの両端を示しているのである。しかし、淇園は心に思うことが、表現せざるを得ないほどの衝迫力を持つならば、感情の表出は、そのことのみで他者に感動を与えるというような主情主義の主張は持たない。むしろ、その主情がそのまま表出しえないといった事態こそが文学の真実性を保証するのだといえよう。後に述べるように、現実の世界との疎隔によって行動を閉ざされた者こそ詩人たるにふさわしいとする思考が淇園にはあり、それは主情主義と相い容れぬ内容を持つ。淇園の文学観の基底にあるものは、主情の屈折の意識であり、それは淇園の「詩経」観にも明確に反映している。

3

詩の言たるや承なり、章相ひ承け以て其の志を陳ぶ、志は心の之く所、之く所之れを安んずるの道なり。是の故に其の志積めば則ち其の徳、昭らかに著はる。且つ人の血氣の蕩さるれば則ち惑ふ。惑へば則ち溺る。是の故に民禁令有れども能く之れを抑ふる能はず、刑殺之れを威する能はず。是れ以て先王徳を尚び詩を修め、文をして以て其の志を繼ぐに足らしむ。⁽²²⁾

この部分で述べられているのは人情論の否定である。淇園は聖人の治下にあってさえその政治から逸脱してゆかざるを得ぬ民衆の性情を捉えているのである。「血氣」によって惹起されるところの民衆の惑溺放蕩への志向が「禁令」「刑殺」＝法規範によつてしても抑圧することができないのは、「血氣」そのものが生存を保証するものでもあるからである。「血氣」とは「血中の氣」⁽²³⁾であり、人間の身体を形成する。淇園は天地と人間を生成するのは根源的質料としての「氣」であり、「氣」の運動の厚薄精粗によつて多様な存在が形成されると考える。

蓋し天地の間二氣満盈し、形感ずること有れば則ち凝る。凝るときは必ず物著はれて心生ず。凝る者は即ち气血の精是れなり。物は神機是れなり。其の物と天地の氣と相ひ貫通して生生⁽²⁴⁾已まず。形數の尽くるに及んでは、則ち心熄み物散す。死生是れなり。

「一氣」は本来は非感覚的な物質的素材であるが、運動し凝縮されると、われわれの感覚に立ちあらわれる感覚的存在＝「物」（身体）となる。

是の故に人心の神機も亦た凝るに因つて著く者なり。人已に自ら其の形に拋つて其の心因つて限を内外に生じ、

内に見て「己」と為し、外に見て彼と為して、彼と「己」と俱に皆な其の物機の存亡の由を知ること莫し。⁽²⁵⁾

人間の心も「二氣」の凝縮によつて生成されたものであり、「物」に憑くことによつてあらわれる。そして、われわれが自己以外の存在を「他」として認識することが可能なのは「二氣」の凝縮によつて形成された肉体が天地から分離され、限定された地点で「二氣」が作用するからである。限定的な天地間の一点で「心」が「神」（「二氣」）の活動の生生的、無限定的な側面の形容）として作用するありかたが、「彼」「己」といった判断形式なのである。「神」は本来的には「二氣」の無限定なはたらきであるはずだが、人間の肉体を根拠とするや、そのはたらきは限定的たらざるを得ない。

従つて「血氣」が「二氣」の凝縮として形成されたものであるにせよ、「二氣」の凝縮は逆に天地からの孤立であり、天地を貫通する「二氣」の「神」としてのありかたが疎外される方向性を「血氣」は与えよう。

そこで「血氣」によつて民衆が道德から逸脱しようとする傾向性をもつのは人間のありようとしては、天地無窮のうちでの生存的存在としての「二氣」が、全体的統一を有した活動から、人間の身体という限定的な場に制約されるのであるから、やむを得ない側面をもつ。しかも「血氣」は生生のエネルギーとしては善なるものであるのだから、そのエネルギーの方向の転換が必要なのである。

淇園はその方法として『詩經』を「詠歌優游」して『詩經』の「先後相承の間」にこめられた「道」を不知不識のうちに体得せよとするのである。⁽²⁶⁾『詩經』の本質は表現（「文」＝「字を輯め彩飾を成して其の物に象る者」）ではなく、「辭」＝「言の次叙を成して其の旨を明す者」すなわち「道」にある。

山川草木鳥獸を借りて、義は孝悌忠信仁義を喻し、辭の從ふ所を視、之れが次叙を第²⁷で、道の協^{かな}ふ所を考へ、

之れを篇章に合し、然して後に用ゐて以て之れを其の民人に教へ、日に歌詠を学び以て其の道に習ふ。久しうして皆な自から其の徳性を成す。是れ乃ち詩の志を言ふの民人を教ふることを為すの旨なり。⁽²⁹⁾

孔子が「断章取義」の方法によつて『詩經』を解したことは、「切磋」により「学を喻し」、「绚を為る」によつて「礼を喻ぶる」⁽³⁰⁾ ごとくである。すなわち「山川草木鳥獸」によつて直接指示されるものに『詩經』の意味があるのではなく、それらによつて隱微に示される「孝悌忠信仁義」に意味があるのである。「血氣」は『詩經』の「某と某事とを比し、某、某の物を喻す」という比喩表現をたどることによつて、惑溺への志向が次第に和順なもの、「道」への志向にそらされてゆくのである。すなわち「凡そ人志すに仁義を以てすれば仁義を行ふ人為り」とあるごとく、『詩經』は「仁義」への志を述べたものであり、それを聖人の作為した「先後次序」に従つてたどり「吟咏」するうちに、それを「吟咏」する者の心もまた屈折転回して「仁義」を志向するのである。

『詩經』のこのような表現の特徴は、その制作の過程にも帰因する。

周既に微弱、王化行なはれずして、礼樂荒欠す。孔子春秋の季に生まれて、聖道の遂に壞するを悼みて、盛徳の復た作らんことを冀ひて、是に於て詩を刪り、樂を脩む。⁽³¹⁾

孔子の刪詩事業は春秋の末期の道徳的混迷に対するやみがたい心情に発している。そして『詩經』の「其の錯雜を釐し、其の次序を止す」ことによつて、聖人の意図を正しく顯彰し、「先後次序」によつて暗示されるところの「道」を後世に伝えたのである。

東遷に至りて、遂に廢れて講ぜず。孔子其の時に生まれて、既に位を得ず。以て勸懲黜陟の政を行なふこと無し。是に於て特に其の籍を挙げて、之れを討論し、其の重複を去りて、其の紛乱を正す。

『詩集伝』序にみられるこの孔子像は、現実的実践の道を閉ざされることによって、その行動のエネルギーを経典の刪定に向けたというものであり、淇園の孔子像とも重なる部分を持つ。表現とは現実から疎外されることによってなされるがゆえに他者を感動せしむるという思考を「発憤著書」とするならば、次の舉例はそれにほどんど近い。雅の変なる者に至りては、亦た皆な一時の賢人君子、時を閔れみ俗を病むの所為にして、聖人之れを取り、其の忠厚惻怛の心、善を陳べ邪を閉づの意、尤も後世能言の士の能く之れに及ぶ所にあらず。(『詩集伝』序)

淇園の「血氣」をそらすものとしての『詩經』の捉え方は、『詩經』を「吟咏」する民衆の側の主情の屈折であるとするならば、ここにみえる「時を閔れみ俗を病む所為」は表現主体の側の屈折である。淇園が『詩經』を憂世の情にもとづくと考えたことは明白であるが、それを「発憤著書」の結果であると考えたかは明らかではない。その問題は一般的な詩について述べられている。

4

淇園において「発憤著書」説が明確にあらわれているのは『淇園文集』初編(寛政十一—一七九九一年刊)卷之一に収められる「歐陽脩の文集を刻する序」と「高山人の東に還るを送る序」の二則である。

老聃・莊周・韓非が如き、其の書固より亦た世を憤りて為す所なり。數子の時に当りて天下分裂して、乱弊極まる。而して數子皆な其の材を抱いて、用施することを得ず。卒に憤激発露して、自ら世に眞す。其の著書、唯だ恐らくは言の罄からずして、意の晦ざらんことを。中に積んで、誠に専らに、已むことを得ず。然して後に發す。故に其の之れを言ふや皆な沛然として御すべからず。⁽³⁴⁾

『史記』の「太史公自序」にもとづくのは当然であるが、韓非の「説難」「孤憤」がみえる。老莊に関しては焦竑の『莊子翼』序・附録、「読莊子」、ないしはそれを受けた太宰春台・渡辺蒙庵らにもとづくものであろう。⁽³³⁾

現実の行動を閉ざされ鬱屈した情念を表現にむけるとき、その表現がなぜ価値をもつのかという問題を発すべきであろう。なぜならば、内發的衝迫が感情として流露したとしても、それがやむをえざる必然性をもつことは理解できても、その衝迫の強さや主觀的な真実性のみでは他者を感動させることの理論的根拠として不充分であると考えるからだ。高橋和巳氏によれば、司馬遷の「發憤著書」説の根底にあるのは、「人窮すれば本にかえる」という認識であり、人間にとって本源的存在である「父母」や「天」に還帰することによって、「人の本性から発せられる言葉は、さまざまなる非本性的打算に立つ術策を超える真実を具現する」という「形而上学」だとされる。⁽³⁴⁾

淇園はこの前提に立脚しながらも、人間と本源的世界としての「天地」との連繫を「氣」の理論によって根拠づけようとしたのである。

然れども古への詩を善くするを以て称する者、率ね感慨不平の士多し。蓋し其の世を憂え俗を憤るの以て窮愁憔悴を為す所の氣、素と已に其の胸に紛蕪、鬱積す。而して一旦夫の造物の盤薄扶輿詰曲恠奇と遇へば、則ち心憮然として感ぜざる能はず。氣沛然として溢れざる能はず。是に於て其の言錚然として皆な異響有り。然して後、以て之れを天下後世に伝へて復た亡びざるを得。⁽³⁵⁾

「感慨不平の士多し」は韓愈「董邵南を送る序」に拠り、論の大半は歐陽脩の「愈窮すれば愈工みなり」に依拠するものであろう。これらの論の中心にあるのは、詩人と造物との相感、「ことばを持たぬ造物が、詩人に醇乎たる詩を成さしめ、美を完成しよう」といわれるような造物と詩人との協働関係の産物としての詩という捉え方である。「造

物の盤薄扶輿詰曲恠奇」と「感慨不平の士」の「鬱積」した「氣」が相感することによって不朽の詩がなる。「造化の奇」が「文采の義」によって発露されるのである。⁽³⁹⁾

故に天地を本と為し、人心を末と為す。而して是の中氣の神氣を含む者、本末に相ひ衝み、往来相ひ通じて生
生已まづ。⁽⁴⁰⁾

「二氣」によって形成された「人心」は「末」であり、限定的な存在ではあるが、「天地の本」と相感する可能性がある。「名疇」によれば、「天地の性」を「受けて深くする」のが「君子」であり、「浅うする者」が「小人」であつて、「受の深きを欲する者は必ず聖人に法らずんば則ち得べからず」といった儒家的視点に立脚して議論が展開されている。⁽⁴¹⁾その場合でも「聖人にならう」とは「末」から「天地の本」への還帰として捉えることができよう。

故に天地より下、凡そ物の能く永久を持して、悠遠を致す者、皆な是の気に因らざる無し。氣の少しく積む者は其の色枯瘠にして中道にして殞落^(たおれ)。積むこと愈々盛なる者は貌華榮を増して其の伝増々遠し。古への文の以て伝へて顯はる所の者も、亦た是れのみ。⁽⁴²⁾

淇園の「発憤著書」説はここで表現者の内的衝迫力の強固さにのみ表現の眞実性を求める主情論からの脱出を「氣」を媒介としてなそうとするのである。

故に其の意識に至れば則ち其の氣必ず憤す。其の思ひ誠に専らなれば則ち其の精必ず聚まる。氣積みて精聚まれば則ち其の言と辞と之れを求むることを待たずして自ら至る。是れを文の至要と謂ふ。⁽⁴³⁾

「発憤著書」説は、表現者の社会からの孤立や疎外を前提とする。人間は自然から生はれたものであるにもかかわらず、自然の生生の「氣」から疎外されるという存在形態が必然的であるとするならば、これはまさに二重の意

味での疎外であつて、窮することの強さは極限的なものであろう。しかし、社会からの疎外が「氣」の「鬱積」に作用するならば、限定的存在として疎外された人間のうちに、造物の佳景とも相感しいうような「氣」が備わることを意味しよう。従つて、負性として捉えられるはずの社会からの人間の疎外がここでその価値を転じて、本源的世界としての「天地」に還行することによって疎外を解消しようとするのである。主意（主情）か修辞かの対立はここで止揚され、「天地」の生生の本源的エネルギーとしての「氣」の「発露」としての詩という認識が提示されるのである。表現が価値であるのは、窮ることによって「天地」の生生に還帰する人間のありかたが、「天地」の本然のありよう、「氣」を媒介としてつながっているからである。ここにみられる淇園の表出理論は、「人窮すれば本にかえる」というテーゼの「氣」の理論による再構築であり、司馬遷の「より基本的な形而上学と価値体系との美しき齊合」⁽⁴⁴⁾という「發憤著書」説の根拠を、理論的な正しさへ方向づけた点にその特質がある。

そして、このような思考が成立しえた一つの根拠には淇園の自己意識のありようが微妙にからみあつているともいえる。

吾が性僕媚を喜ばず。毎に人と交はるに其の行、不可なる所有るを見れば則ち我れ必ず其の顔を犯して之れを匡す。蓋し匡さずんば則ち内に慊らず。是を以て人皆な我が強抗にして触犯するを悪む。吾れ屢々好みて忠信礼義を言ひて、内自ら省るに尚ほ未だ信ならず。人是れをして我れ矯めて偽ると疑ふ。行常に疎脱多くして動もすれば輒ち憤厲激昂す。人我れ佻にして薄と譏る。「中略」言語応酬の間、吾が心時に悸動し、自ら歛束、省繹、状屢々^{かたち}樂まざる者に類せり。故に其の知らざる者見て、不遜と為す。⁽⁴⁵⁾

この一節は淇園が自らの性格を語ったものであるが、ここで述べられているのは、淇園の自己意識のうち含まれ

ている矛盾なのである。淇園はその道義感の強さゆえにかえって社会的関係からの疎隔に悩まなければならなかつたし、他者に対する異和感を持たざるを得なかつた。「言語応酬の間」の淇園の態度は、あきらかに他者との距離が計測できないことの不安であり、対人恐怖である。これらの性格上の問題は淇園の自己の内部にあるなものかがあまりにも強烈であるため、淇園の側からの自己認識と世間の側からの評価が決定的に分裂してしまつてゐることから、自已意識の歪みをあらわしている。だから社会的に認定された価値によつて自己を明確に位置づけることができず、世間に對する態度が状況によつて揺れ動かざるを得ないのである。従つて、淇園も社会における安定した自己イメージを得ることができないという点においては、社会からの疎外者と共通の精神構造をもつのである。

そういう状況にあつて、社会から孤立し、そこから疎外されたものであるという自己意識を救済するものとして、氣一元化された自然觀が導き出され、自然を捉え直すことによつて、自己のありようを社会ではなく自然との連関において明確に位置づけようとしたのである。「発憤著書」説も淇園にあつては、古文運動からの繼承という以上の一、すぐれて現代的な意義を有していたのであつた。

注

- (1) 中村幸彦「解説」、中村幸彦・岡田武彦編『近世後期儒家集』、日本思想大系47、岩波書店、一九七二、五二九頁。
- (2) 池田四郎次郎編『日本詩話叢書』、文会堂書店、一九二〇、卷五、二二四頁。
- (3) 中村幸彦「風雅論の文学觀」、「中村幸彦著述集」、中央公論社、一九八二、第一巻、三四四～三五二頁。
- (4) 『日本詩話叢書』卷五、二二四頁。
- (5) 同前、一二二三頁。
- (6) 同前、一二二三頁。

- (7) 同前、二二四～二二五頁。
- (8) 「徂徠先生答問書」中、「荻生徂徠全集」、みすず書房、第一卷、一九七二、四六〇頁。
- (9) 野口武彦「近世朱子学における文学の概念」(中)、「文学」、三五卷八号、一九六七、五九頁。
- (10) 「經子史要覽」、「荻生徂徠全集」、第一卷、五〇八頁。
- (11) 同前、五〇六頁。
- (12) 同前、五〇七頁。
- (13) 吉川幸次郎「文弱の価値」、「文弱の価値」、筑摩書房、一九七一、二〇一頁。
- (14) 島田虔次「朱子学と陽明学」、岩波書店、一九六七、九二頁。
- (15) 「經子史要覽」、五〇七頁。
- (16) 同前。
- (17) 「徂徠先生答問書」中、四六〇頁。
- (18) 「經子史要覽」、五〇九頁。
- (19) 同前。
- (20) 子安宣邦「宣長と篤胤の世界」、中央公論社、一九七二、五一頁。
- (21) 「淇園詩話」、一八一頁。
- (22) 「詩經繹解」、安永九年(序)――一七八〇――、卷之一、一才。
- (23) 「論語繹解」、季氏、「日本名家四書註釈全書」、鳳出版、一九七三、第三。
- (24) 「名疇」、天明八年――一七八八――、卷四、三〇ウ～三一オ。
- (25) 同前、三一オ。
- (26) 「詩經繹解」卷之一、一才。
- (27) 「名疇」卷六、七才。
- (28) 同前、七才。
- (29) 同前、九才。

(30) 『詩經繹解』卷之一、四〇。

(31) 同前、三〇。

(32) 『名鷗』卷六、九〇。

(33) 『詩經繹解』卷之一、一〇。

(34) 『歐陽脩の文集を刻する序』、『淇園文集』初編卷之一、九〇～一〇〇。

(35) 中野三敏「寓言論の展開」、「秋成」日本文学研究資料叢書、有精堂、一九七九、二八九頁。当該部分は秋成についての言及だが、淇園の場合にも妥当しよう。

(36) 高橋和巳「表現者の態度I——司馬遷の發憤著書の説について」、「高橋和巳作品集」、河出書房新社、一九七一、二一頁。

(37) 「高山人の東に還るを送る序」、『淇園文集』初編卷之一、一八〇。

(38) 山本和義「詩人と造物——蘇詩剖記」、「アカデミア」文学・語学編、第二七号（一三三集）、一九七九、二〇頁。

(39) 「高山人の東に還るを送る序」、一七〇。

(40) 『名鷗』卷六、一六〇。

(41) 同前、一五〇～一六〇。

(42) 『歐陽脩の文集を刻する序』、九〇～一〇〇。

(43) 同前、一〇〇。

(44) 高橋前掲論文、一九頁。

(45) 『清君錦の越藩へ赴くを送る序』、『淇園文集』初編卷之一、一九〇～一九〇。