

## 幕末維新における新朱子学の展開 (Ⅲ)

— 並木栗水及び楠本碩水の史的地位 —

望月 高明

あらまし 本稿では前号に引き続いて、楠本碩水の生、わけても退隱

後の梅林山莊時代について述べる。読書と講学の両者は、碩水の後半生におけるアルファであり、オメガであった。そして、本稿では主として「講学」という私塾における講義を中心とする碩水と塾生たちとの共同という象面に焦点を当てて、その後半生を追跡しようとした。棄禄とともに始まった碩水の後半生は、始めから終わりまで貧窮とともにあった。その日常は、名利の生というものはおよそ縁遠いものであった。

そして、そのような清貧の生が、明治という時代に対するアンチテーゼとしての象徴的意味を担っていることを論じた。碩水はまた、私塾における教育の苦心を語っている。その主旨は、今日の学人は「古人の意思気象」を合点していないために、その弊害が少なくないというものである。このことが、碩水の講学において重要な地位を占めていることを指摘して、それが宋学の学問の本質に根差したものであること、更にはその意義について論じた。また、碩水は「塾規」を制定しているが、その中で伝統思想が筋道立った秩序性を失つていよいよ断片的性格を強めていった明治以後においても、依然として孔子・朱子の精神を標榜している。このことは突き詰めていけば、明治時代において朱子学者であることとは、畢竟どういふことかという問いへとわれわれを導く。そして、この問いを解くキー・ワードとして「例外者」という概念に着目した。

## 四

梅林山莊は何よりも先ず退隱後の碩水の「読書の処」(なお、この表現自体は、草庵の「青谿書院記」に由来する)であった。碩水にかかる明文はないけれど、このことは「梅林山莊記」に徴すれば判然とする(上述の理由によって、小論では同記からの引用は差し控える)。もっとも、このことは「梅林山莊記」に待つまでもなく、S・II書簡の「実二宿年之素志ヲ遂ケ候間、自是以後静坐読書専ら従事可仕候」、あるいは「最早山中二引入候へハ、珍書毛手二入り不申候。在京中所得之諸書、是ヨリ閲覽一過可仕。只々夫耳相楽居申候」という文面に徴しても窺い知ることができるところであろう。ところで、上掲の文に「静坐読書」と両者を併記しているごとく、碩水の学を構成するものとして、「読書」と並んでもう一つのモメントとして「静坐」を指摘しておかなければならない。このことは、碩水の学が居敬と窮理の斉頭並進を説いている朱子学の精神を忠実に踏襲するものであることを示している。そして、読書と静坐の二つは、それぞれ格物窮理——主体の経験する個々の事功に即してその理を窮め、貫通の域に至れば物我ともに明らかになるとする知的功夫——と、居敬存養——本体としての性、並びに作用としての情のいづれにも偏せず、人倫を内に含む全体としての心を活かす行的功夫——の主要内容を構成している。朱子学の学問の功夫は、このように居敬と窮理の二端によって完成する。これ碩水が学の要を静坐と読書とに求め、「半日静坐、半日読書」という朱子の語を掲げて、これを千古の鉄案と

する所以である。すなわち、「窮理の功夫に許多般在り、而して要は読書に在り。存心の工夫も亦た許多般有り、而して要は静坐に在り。朱子の半日静坐、半日読書の語、真に易うべからず」(『碩水遺書』十)。

しかるに、S-II 書簡には、「梅林山莊記」においては全く触れられていない梅林山莊での開学授徒、門生のこと、塾規制定等に言及している。上來繰り返し述べたごとく、三十九歳という働き盛りの年齢で家禄を棄てて帰郷した碩水は、爾後四十七年間を針尾島で過ごすのであるが、その生は読書講学と農耕という極めて簡素なものであった。農耕はしばらく措いて、読書と講学の両者は、碩水の後半生におけるアルファであり、オメガであった。ところで、「読書と講学」といった場合、固よりこの両者は密接に関係し合っていて截然と領域を限ることはできないけれど、ひとまず「読書」が主として碩水個人を対象としているのに対して、「講学」の方は梅林山莊における講義を中心とする碩水と塾生たちとの共同というように、その対象を拡げて解することが可能である。そして前者に、すなわち「読書」という主として碩水個人に係る領域に対象を限定したとき、それは碩水思想を構成する方向へと開展していくであろう。しかし、碩水思想の解明は、ひとまず小論の直接の課題ではない(なお、碩水思想については、岡田武彦先生の「楠本端山・碩水兄弟の生涯と思想」(『江戸期の儒学』)に詳しいので参照せられたい)。従って、以下では後者に、すなわち「講学」という主として碩水とその塾生たちとの共同という象面に焦点をあてて、碩水の後半生を追跡するとしてしよう。

S-II 書簡で碩水は、「小塾ヲ開キ候ニ付、余力ニハ諸生教授可仕奉存候」と開学授徒のことを述べた後、小浜藩の山口正市郎・称平の兄弟が京都から碩水に伴われて針尾に従遊したと報知している。二人は遠く笈を負うて西海の僻邑に來たつて入門を請うたのである。碩水は京都に滞在した二年有余の間に彼の地で私塾を開いているが(碩水が平戸藩士として上京したのは明治元年六月十五日であるが、同年の七月八日には早くも高島孝之丞・田代篤次郎の兩名が入門している(『碩水先生日記』)、各藩の士人や少壯華族でその学徳を慕って入門する者が幾人にも上った。

碩水は別の草庵宛の書簡で、京都での私塾の模様、塾生たちの気質、また「中庸」を講じていること等を報じている。

当所学校、依然相変義無御座候。私塾も追々書生相集、不得止事向ハ引受申候。小浜・宮津・舞鶴・新発田・上田・豊津等之藩士何れも相心ニ読書ハ出来候得共、兎角温和底之人物勝ニ而、激昂直進之氣象ニ乏ク、斯学依頼之見込更無御座候。講日ニハ外来生も余多有之候得共、是亦同様之事ニ御座候。貴塾如何。次第御繁昌之御事奉遙想候。帰山之一念実ニ難堪候処、因循不果、何共不堪恐縮之至候。日々繁務ニ而、自己之読書進歩ハ更出来不致困入申候。(中略) 近来「中庸」ヲ講居候処、道体之妙用、知行之用功、愈以親切ニ相覚へ申候。若シ朱子之「章句」無之候ハ、千古闇夜ノ如ク、子思喫緊為人之处モ空ク可相成、実ニ後学之大幸此ニ極リ候事ト奉存候。(『朱子書』二二六頁、二二七頁)

碩水が私塾に入門している各藩の在京の藩士たち、あるいは外来生を評して、彼等はいずれも相心に読書はできるけれども、得てして人物に温和な傾向が強く、「激昂直進の氣象」に乏しくて、この学(儒学、勝義には朱子学)を依託するに足る人材がないというコメントは注意を要する。このことは、「聖人学んで至るべし」という根本関心をモチーフとして形成せられたところの宋学—明学が要求している人間像の一斑を端なくも垣間見ることができよう。このことは、朱子が人が学問するということとは、失ったものを原状に復すること(恢復—なお、それが「復性」の説—人間の本性に復ることを意味していることは言うまでもない)だといって、それを祖宗の失地未回復という自己の時代の苛烈な現実に引照している一事をもつても明らかである。

人の学を為すは、正に恢復を説くが如く相似たり。且如えは東南にも亦た自ら許多の財賦、許多の兵甲有り。儘自めて好し、如何んぞ必ず恢復せんことを要せん。只だ祖宗の元有の物たるが為めに、須當らく復し得べし。若し復し得ざれば、終に是れ不了なり。今人の学を為すは、彼は此れより善く、分に随つて箇の好人と做れば、亦た自ら足る。何ぞ必ず聖賢と做らんことを要するを須たん。只だ天の我に与うる所

以の者は、復し得ざるべからざるが為めなり。若し復し得ざれば、終に是れ不了なり。所以に須らく講論せんことを要すべし。学は聖賢を以て準と為す。故に問学は須らく性命の本来に復し、聖賢の極に造らんことを求むべくして、方に是れ学問なり。」(『朱子語類』一一八)

周知のように、靖康元年(一一二六)、金軍の南下によって北宋の首都開封府は陥落し、金は徽宗・欽宗以下宋室等三千余人を捕虜として北帰した。ために南宋は領域・財政規模ともに約四分の三に縮小したといわれる。上の朱子の文に「激昂直進」という表現を直接見出すことはできない(もつとも、このパラグラフを含む『朱子語類』の当該文はもつと長文で、引掲文の前にはそれに類する表現がいくつも見える)。しかし、自己を圍繞している社会的病弊に鋭いメスを入れ、擬装された平和論に抗して人心を改革し、卑弱に陥った士風を作興して民族的義氣を回復するには、どれほど「激昂直進の氣象」を必要とするかは、もはや喋々するを要しないであろう。

右の草庵宛書簡を読む者は、碩水が『中庸』について立入って論評していることに気付くであろう。碩水がその後半生を、仕途に就かず針尾島に静居して読書と講学に過ごしたことは、彼の学問を非常に博学なものにした。例えば碩水晩年の講友内田遠湖は、碩水の学問を次のように論評している。

先生は学殖宏博、上は六經四子、漢註唐疏より、下は濂洛閩五君子の書、及び歴代の史、諸家の著に至るまで、其の收儲する所、数千万卷なり。一室に俯仰し、左右に繙閲す。凡そ聖賢の言行、家国の治乱と、夫の幽人逸士の清節苦行と、考尋して研窮せざる莫し。(『碩水先生余稿』巻首、碩水楠本先生七十寿序)

われわれはここに、六經とともに四書(四子)があがっているのを見るであろう。また、朱子学が聖人の心を直接伝えるものとして、五經より四書へとその重心を移していったのは周知の通り。従って、碩水が朱子学者として四書に特別な関心を寄せるのは固よりであるが、わけても『大学』と『中庸』については通俗的な解釈を排して、朱子学の原意に沈潜した者にして始めて言い得るような洞見に富んだ言葉の幾つかを残

している。それらの言説の多くは断片的な形で、主としてその『随得録』に散見している。ここでは立入って論ずることはできないけれど、次に掲げる一文などにも、その創見の片鱗を窺わせるに足るものがある。すなわち、

大学は知を主とし、窮理を主とす、性学の書なり。程子曰く、性は即ち理なりと。又た曰く、物に在るを理と為すと。序(大学章句序)の性を言う所以なり。中庸は行を主とし、存養を主とす、心学の書なり。程子曰く、孔門伝授の心法と。序(中庸章句序)の心を言う所以なり。大全に云う、大学は心を言ひ性を言わず。故に序に於いて性を言うことと詳かなり。中庸は性を言ひ心を言わず。故に序に於いて心を言うことと詳かなりと。恐らくは誤りならん。(『碩水遺書』八)

なお、梅林塾が発足した明治四年から、鳳鳴書院(後述)の閉鎖する明治三十年頃までの入門者の姓名を録した「登門録」(碩水門人録)が存する(『楠本全集』所収)。上記山口正市郎・称平の兄弟は、最初の梅林塾生としてその姓名が「登門録」の劈頭に掲げられている。明治四年一月、梅林山荘が完成すると、「其外旅生も頼来有之、藩中之者も追々集来候事二御座候。乍然又々官辺之紛紜ヲ生シ候モ難計。是レハ誠ニ恐懼之事二御座候」(S-I Ⅱ書簡)というごとく、兄端山と並んで碩水が当藩きつての儒者であることは、藩内外の注目するところとなり、こうして彼の学徳を慕って教えを請う子弟が、遠近から次第にこの茅屋を訪ね初めた。碩水の高弟の貞方士精はその『碩水先生言行雜記』に、梅林山荘の佇まいを次のように叙している。

先生の梅林の居は極めて狭陋、僅かに十数席を容るのみ。妻兒婢僕雜処す。客至れば、茶を喫し酒を飲み、談笑して飲を尽くす。別に小室有りて、多く書冊を置く。夜は則ち其の間に寝ぬ。

士精が碩水の許に従学したのは、明治二十年のことである。時に二十歳。明治二十年といえは、既に梅林塾は廃されて、碩水は鳳鳴書院の経営に当たっていた。従って、「研(士精の名) 明治二十年秋八月二十有五日を以て、贅を門下に執る」(『柳甫文集』祭天逸楠本先生文)という表現は、直接には鳳鳴書院に入学したことを指している。士精が梅林塾に学

んでいないとすれば、上の梅林山荘の記事は、直接あるいは間接に碩水か、あるいはその周辺の者からの聞き書きに他なるまい。ともあれ、われわれは碩水に親炙した者の証言によつて、退隠後の碩水の住居（梅林山荘）がどのようなものであったかを窺い知ることが出来る。このことは、碩水が単に茅屋に住まいしているという事実にとどまらず、後述するごとく、彼の生きる時代に対する一つの象徴的な意味を担っている。また、『碩水先生言行雜記』の「先生は敝衣破帯、貧農に異ならず。曰く、此れ乃ち庶人の常態なり」と。其の人に接するも亦た必ずしも更めず、あるいは「先生の居る所、陸田多く水田少く、山野之に半ばす。居民多く藩藩を以て食に充つ。先生も亦た常に之を食す」という記事も、針尾での碩水の日常を語るものである。何よりも「赤貧才立十余年」(S書簡)という表現は、端的に棄禄後の碩水の十数年間の生活がどのようなものであったかを語っている(既述のごとく、この文の前に「弟年三十九之時京師より帰候処、家禄毛新二賜り候得共、直三奉還仕候」という文がある)。そして、「……然シ次第租税ハ増シ米価ハ低落、且種々不得已之費用も有之、今日ニ而ハ四五百円も負債ヲ生シ実ハ極貧同様之事ニ御坐候」(同上、文中の「今日」は、明治二十二年を指す。碩水五十八歳)という表現は、棄禄とともに始まった碩水の後半生が、始めから終わりまで貧窮とともにあったことを告げている。碩水において貧窮という事態は、単に一時的突発的なものではなく、実に彼の後半生における持続的な状態であった。その日常は、名利の生というものはおよそ縁の遠いものであった。これ碩水に

子曰く、「粗食を飯い水を飲み、脰を曲げて之を枕とす。樂しみ亦た其の中に在り」と(『論語』述而)。又た曰く、「士の道に志して悪衣悪食を恥ずる者は、未だ与に議するに足らざるなり」と(『里仁』)。又た曰く、「敝れたる緇袍を衣、狐貉を衣る者と立ちて恥じざる者は、其れ由なるか」と(子罕)。学者宜しく日に三省すべし」(『碩水遺書』十一)

という言のある所以である。孔子のこれらの周知の言説は、清貧を質とするという士の在り方を規定する上で大いに力があつた。碩水の詩集を

読む者は、名利に言及した詩が多いことに気付くであろう。曰く、「一間中志を尚くし、榮頭を忘る、静処に澄心せば、利名を脱す」(同一、呈敬斎源君)。曰く、「書を抛ち堅坐し、且つ勞を忘る、頗る喜ぶ、利名の軽きこと毛の似くなるを」(同一、初冬夜坐)。また曰く、「癯然たる清骨衣に勝えず、只だ覚ゆ、胸中利念稀れなるを」(同一、懷郷)……等々。そして、その代表的なものといへば「名利吟」であろう。すなわち、名を求むれば則ち名を得、利を求むれば則ち利を得。所以に世間の人、営營として求めて置かず。一念苟しくも焉に向かわば、心術の累と為るに足らん。此の兩関を透了して、始めて吾が義を全くすべし。丈夫大成を期するには、須らく且く其の志を尚くすべし。請う看よ、嶺頭の松、終年晩翠を含むを。(同四)

この詩の劈頭の二句は、世間の人々が名利の念に駆られるのは何故かという問いに答えたものである。この一見平凡な答えは、これを明治という時代の境位に置いたとき、俄然その鋭鋒を明らかにする(われわれは「名利吟」が明治三十八年の作であることに注目しよう)。何となれば、「名を求むれば則ち名を得、利を求むれば則ち利を得」ということが、事実として可能になった時代こそ、武士身分が解体されて四民平等が実現し、一面において自由の精神が抬頭した明治時代に他ならないから。例えば『論語』には子貢が孔子から聞いた言葉として、有名な「死生有命、富貴天に在り」(顔淵)という文がある。これによれば、富貴を得るか否かは、正当な意味では多分に運命的なものと考えられていた(同様に貧賤もまた然り)。また、孔子の「富にして求むべくんば、執鞭の士と雖も、吾れ亦た之を為さん。如し求むべからずんば、吾が好む所に従わん」(述而)という言も、同じ消息を語つたもの。朱子はその文を把り来たつて「言を設けて富若し求むべくんば、則ち身賤役を為して以て之を求むと雖も、亦た辞せざる所なり。然れども命有り。之を求めて得べきに非ざれば、則ち義理に安んずるのみ。何ぞ必ずしも徒らに辱を取らんや」(『論語集注』四)と解釈している。蓋し各人がそれぞれ指定された分に安んずることがその社会の秩序維持にとって生命的な要求になっている封建的な身分社会においては、富貴と貧賤とは多分に運命

的なものとして、その欠乏はほとんど原理的に充たされることのできぬ欠乏であった。わが国でも一時代前においては、願望の対象でありつつ、一般庶民にとつてはその実現が不可能視されていた支配階級への進出が、その制約が掃き除かれることによつて実現可能となつた時代が、明治時代であった。従つて、碩水が「貧ハ士之常、清苦自守之外無御坐候」（『朱子書』一七六頁、その他、同趣旨の文言を碩水の詩中に見出すことができる）と断然と言ひ放つたとき（碩水が梅林山莊の茅屋に住んでいてということ）、そのことゝの具体的な形象化である）、いささか大仰にいえば、明治という時代——一國の次元においては、工業生産と商業の国家管理に殖産興業を企図し、それを通じて強國への途を突き進んだ時代、個人の次元においては、旧下級士族などが維新政府の官吏となることを願う形で立身出世が社会思潮となつた時代——に對する一つのアンチテーゼとしての象徴的な意味を担つていたといえないであらうか。

次に「名利吟」の「一念苟しくも焉に向かわば、心術の累と為るに足らん……」については、『随得録』劈頭の「一念利に向かわば、即ち是れ市井の人なり」（『碩水遺書』四）という文が参考にならう。この簡潔な文からは、読書人の世俗に對する優越意識を読み取ることが出来る。そして、その優越意識とは、世俗において無条件に、しかも直接的に是認されている功利的傾向に對して、断じて「否」を言い得る精神の高貴性——後述の「尚志」とはこれをいう——、これである。ところで、碩水の上の文は直ちに伊川の「学者は須らく是れ実を務むべく、名に近づくことを要めずして、方に是なり。名に近づくに意有れば、則ち偽を為すなり。大本已に失す、更に何事をか学ばん。名の為めにすると利の為にすると、清濁同じからずと雖も、然れども其の利心は則ち一なり。」（『程氏遺書』十八）という文を想起させるであらう（なお、この伊川の文は『論語』顔淵篇の「子張問士何如斯可謂之達矣」集注にも引かれ、また、その一部が『随得録』の第二条に引かれている）。現在のわれわれの多方面にわたる様々な行為や活動も、その中から名誉心や功利心を除いて、果たしてどれだけの純粋な内面的自発的な動機が残存し得るかを考えたとき、名と利の両関を透脱することがどれほど「剛毅な氣象」（このこ

とについては後述する）を必要とするかは、思い半ばに過ぎるものがある（なお、ここで上來論じた「激昂直進の氣象」の意義を想起してもよい）。このことは、碩水が「名利吟」の中で、学者（丈夫）に「尚志」ということ、すなわちその志を高尚にすることを要求していることと決して無関係ではない（『尚志』は『孟子』「尽心上に基づく言葉」。そして事実、碩水の針尾島での後半生とは、いかにもそのようなものであつた。例えば「述懐」という一詩などは、碩水の「尚志」がどのようなものであつたかをよく表している（なお、同詩は本稿11頁に引くので参照せられたい）。その生は、陋巷にあつて清貧に甘んじ、その貞を守るといふ清浄玲瓏な心境と、一介も取与を謹しみ、溝壑の心を抱いてひたむきに斯学に進んでいったという真摯さが渾然一体、不思議な調和を示している。

上來述べたごとく、塾生が次第に集まつてくるのに伴い、梅林の住居は極めて狭陋で塾生を收容しきれないため、親旧相謀つて、塾生が増すごとに一舎を増すこと画三度に及んだ。すなわち、

初め梅林に在り、從遊の士日に多し。親旧相謀り、為めに一舎を開く。容るること能わず、又た一舎を増す。亦た容るること能わず、又た一舎を増す。誦読の声、溪山の間に湧く。夜は則ち書灯の影、樹林の際に輝けり」（『碩水先生言行雜記』）

と云う所以である。また、草庵宛の書簡にも、こういう。

拙塾生も次第相増シ不得止事、又一塾ヲ添へ申候。先度も申上候通り、教学仰食之所存ハ更ニ無之、遠近從学願候者も一切相断リ候向ニ推移候処、諸生共申談シ建立仕候事ニ御座候。追々東国筋ヨリも此山中ニ來集仕候。虚名之程不堪一笑候。（『朱子書』一九二頁）

これによれば、退隱後の碩水には開学授徒の意思などもはなかつた。ところで、平戸藩学は端山・碩水の時代に一つの画期を見た。端山はその若き日に国学教員に補せられ、経筵侍講を兼務していたが、従來の経筵がただ裝飾と形式に墮した一文具たるにすぎず、平戸藩学が旧態依然として因襲と記誦に染め尽くされている現実に黙し難く、勇を鼓して旧弊の改革に乗り出そうとした（安政元年）。端山は訥庵宛の書簡において

藩学の旧弊を、次のように痛烈に指摘している。

乍然吾藩風殊之外頑愚故、儒術有用之具なる事存付候者無之、儒官と申候得者ハ甚以輕微之役之様相心得居、師儒之任ニ当り候而も其威權不被行候。此仕向ニ而如何様狂走匡救仕候而も一向參り不申、賢明之君上を得不申候而ハ万分之一を補候事無覺束、横渠先生之所謂此亦徒爾耳ニ而可有之奉存候。(同三二頁)

そして、その後幾たびかの曲折を経ながら、遂にその旧弊を刷新して平戸藩に講学の風が盛んになったのは、偏えに端山、そして碩水の両兄弟の苦心経営に負うところが大きかった。これ「殊ニ貴藩ニテモ從來講学之風ハ乏しく、講学之風ハ実ニ足下昆仲より始ルとか承り申候」(同二九四頁、草庵書簡)、「今日ニ而ハ文教之盛西州ニ限り候由書生風説。畢竟二楠卅余年戮力講学之力ニ非スヤ」(同三六七頁、沢瀉書簡)と言う所以である。開学授徒の意思のものはやなかった碩水の思惑に反して、その風を聞いて来たり学ぶ者が、近隣は固より遠国からも輻湊来集したのは、蓋し当然であった。碩水を中心とする学舎は、こうして自ら生まれ、育つていったのである。上掲の「誦読の声、溪山の間に湧き、夜は則ち書灯の影、樹林の際に輝く」という表現は、西海の僻邑が変じて礼楽の地となったことを表すもので、梅林塾の隆盛を物語っている。なお、草庵宛の次の書簡では、塾生の中に将来を望むべき者がいないことに触れた後、今日の学者の弊が那辺にあるかを指摘して、その教育の苦心を語っている。すなわち、

塾生も次第相増候得共、将来可望者更無御座。加之不肖之身、教授も行届不申、愧入候事ニ御座候。(中略)今日之学者、兎角古人之意思気象ヲ合点不仕候間、其弊不少。依之「伊淵源録」之講義相始メ候。引続キ「朱子行状」等ニ及ヒ申度奉存候。(同二八頁、二九頁)

読書ニ学問するということにおいて、「古人の意思気象を合点する」ということは、碩水の講学において相当に重要な地位を占めていたらしく、例えばその「誠子十三条」の第四条にも、次のごとく同じ基調の表現を見出すことができる。

読書は必ずしも博なるを要せず、熟読詳味して、以て其の知を明らか

にし、以て其の徳を養う。且つ古人の氣象風采を考え、諸を身に体するを以て、最も切要と為す。(「碩水先生余稿」一)

そもそも学という文字は、效、すなわちならう・見ならう・まねをするという意味である(「論語」学而篇の「学而時習之」章の朱注「学の言たる效なり」を参照)。

学は、效なり。是れ其の人に效う。未だ孔子なること能わざれば、便ち孔子に效い、未だ周公なること能わざれば、便ち周公に效う。巫医も亦た然り。(「朱子語類」二十、淳)

この文自体は短いものではあるけれど、私は宋人の学問の本質というものを非常に簡潔な形で洞破していると思う。つまり、学とは端的にその人に見ならうこと。自分がまだ孔子であることができなければ、孔子に見ならう、周公であることができなければ、周公に見ならうこと、以上に尽きる。もともと、「其の人に效う」といっても、「效う」対象は勝義には既に名前のがつている孔子や周公などという、歴史的な人格に聖人である。そして、そのような人格に学問によって到達することが可能であるというのが、宋学の前提であり、牢固とした確信でもあった。次の文などはいわば骨髄だけの上の文に具体的に肉体を纏わせたような概がある。

人言う有り、論語を理解し得れば、便ち是れ孔子なり。七篇を理会し得れば、便ち是れ孟子なりと。子細に看れば、亦た是れ此くの如し。蓋し論語中の言語、真に能く窮究して其の緘悉を極め、透徹せざる無く、孔子の肚裏より穿ち過ぐるが如く、孔子の肺肝尽く知り了らば、豈に是れ孔子ならずや。七篇中の言語、真に能く窮究透徹して、一として尽くさざる無く、孟子の肚裏より穿ち過ぐるが如く、孟子の肺肝尽く知り了らば、豈に是れ孟子ならずや。(同十九、淳)

この文は直接には読書、中でも経書について言われたものであるが、宋人の学問観を洞破した上の文と決して別のことを語っているのではない。それは同じ一つの事態をそれぞれ別の象面から述べているにすぎない。すなわち、前者が道そのものであるところの聖人の人格面を把り来たつて表現しているのに対して、後者は聖人の実質をなしている道という象

面を把らえ来たって表現しているところに、相異が存するにすぎない。なお、後者が道的象面を表現したものであるのは、やや分かりにくいかも知れないが、ここに名前のあがっている『論語』や『孟子』が、道そのものともいべき聖人の言説を記載した載道の書に経書であるということが前提されている。上來見来たったごとく、学とは端的にその人に見ならうこと（效其人）であつた。その人そのものであらうとして「未だ能わざる」現実—聖賢と自己との間の距離—を埋めようとする真摯な努力の過程こそが、学ということに他ならない。そして、これと同じことが、『論語』や『孟子』などの経書に対する態度においても貫徹されているのを、われわれはこの文から読み取るであらう。一言もってこれを蓋えば、「なりきる」ということ、そのような精神態度が朱子の二つの文を貫通している。聖人の人格についていえば、そのような人格に「なりきる」こと、『論語』と『孟子』についていえば、孔子・孟子の心に「なりきる」こと、これである。かかる読書態度において最も忌避されるのは、自己と対象との距離を埋める努力を始めから放棄して、書かれてあるということの安定性に依存しようという精神態度であらう。これ朱子が古人の糟粕をのみ事とする外面的な学修を把らえて、「俗儒の記誦詞章の習い」（大学章句序）と酷評する所以である。

このように、学とは端的にその人に見ならうことであるとすれば、碩水が「古人の意思気象を合点する」ことを学問することにおいて最も切要であるというのは、朱子問学の精神を忠実に踏襲したものだといわなくてはならない。そして、恐らく碩水のかかる言表には、中国の思想とは畢竟人格の表現であるということが鋭く洞察せられている。（なお、ここでは言及することができなかったけれど、『近思錄』十四篇目の次第と配列は、朱子精微の意の存するところであつて、最終巻に「聖賢気象」篇が位置していることは、朱子問学の精神を考へる者にとつては有力な資料を提供する）。なお、学問することにおいて「古人の意思気象を合点する」ことが切要だという主張は、碩水に止どまらず、彼と同時代の講友たちの間にも共通して観て取れる傾向である。それは彼等が幕末から維新にかけてのわが国曠古の危局に処して、陽明門下あるいは陽明を通

過した明末朱子学、あるいは朱子学を通過した明末陽明学の真切な体認の学を受容し、深刻な体認の学に務め、それが時世を導く真正の学であるとの自覚を持っていたことと決して無関係ではない。

また、碩水が読書についても、「博」（読書人的な博覧通籍）であることを必ずしも要求せず（上來指摘したごとく、碩水自身は後半生を読書と講学に過ごしたこともあつて、その学問の性格は博学なものを特徴としていた。しかし、碩水においても依然として単なる博学は「玩物喪志」として排斥せられた）、「熟読詳味」ということをやかましくいうのも、上來の学問観から導来される当然の帰結である。

なお、碩水が今日の学者の弊を矯める手立てとして、『伊洛淵源録』と『朱子行状』の二つの書目をあげていることの意義について考えてみたい。『伊洛淵源録』は朱子の撰、十四巻。今日では『伊洛淵源録』というと、要するに程朱学の正統系図を意図した書というのがその書の通り相場のようである。しかし、このような評価は精精暗暗裡に裏返された形において後代からのドグマ的な潤色を交じえたものにすぎない。碩水がこの書に対してそうした理解を排して、「古人の意思気象を合点する」ことを可能とする底のものとして理解していることは、やはり注目しなければならぬ。ここで再び明代初期の先駆的思想家呉康斎のことを想起しよう。すなわち、康斎は国子司業呉溥の子として生まれたが、十九歳の時に『伊洛淵源録』、わけても程明道の「殫心」の話柄を読むことを機縁として、これまで自己の生を全領していた挙業を断然と放擲して、全く新しい生存の次元を選び取った。そして、康斎をしてかかる行為へと駆り立てた原動力こそ、「聖人学んで至るべし」という根本関心であつた。なお、康斎のかかる鮮明で劇的な心霊上の体験が、康斎個人において、また、その時代にとつていかなる意義をもっていたかという問題については、かつて別の小論において論じたので繰り返さない。ただ一つはつきりしているのは、康斎が他ならぬ『伊洛淵源録』を読むことを機縁として、既往の古き自己を断然と捨て去って、新しい生存の次元へ躍入したという厳然たる事実が存するということ、これである。康斎において典型的に観て取れるかかる心霊上の出来事が、ドグマ的に潤色せら

れた眼でその書を繙いたところで絶対に生起しないことだけははっきりしている。碩水は明儒の中では最も康斎の人となりに服すると告白しているから、今日の学者の弊を矯める書目として『伊洛淵源録』が選定せられたとき、その動機として康斎の体験などが有力に作用したのかも知れない。次に「朱子行状」は、朱子の高弟にして女婿の黄勉斎の撰、一卷。この書は、その「英偉明俊の資」（朱子の講友呂東萊の語）をもって鬱然たる朱子学を組織し、また、論敵陸象山をして「泰山喬嶽」と言わしめた朱子の生涯とその履歴を、深い理解をもって簡勁な筆致で叙したものの。わが国では殊に崎門学派において、朱子の人格と学問の真面目に直に触れ得る書として尊崇されてきた。碩水が同様に「朱子行状」を古人の意思気象、親切な処を合点することを可能とする底の書として理解しているのも、かかる伝統に負っている。

S-II 書簡の末尾で、碩水は塾規に言及している。『碩水先生余稿』一に「塾規」を収録するが、年次を欠いているため、それが直ちに梅林塾規を指すのかは判然としない。もつとも、「塾規も務て占人之風ヲ追ヒ、俗礼俗格一切禁止、師弟之道ハ愈々以嚴重仕度候」という表現は、「塾規」の

一、凡そ我が門に入る者は、束修の礼を具してより、師弟の道を厳にして、終身替わること勿からんことを要す。（第一条）

一、学は孔朱を以て準的と為す。俗儒異端の説は、必ず禁ずる所に在り。（第二条）

一、俗節俗礼は拘泥すること勿かれ。非礼の礼、非義の義は、必ず為さざらんことを要す。（第八条）

という文言と符合するから、あるいは「塾規」は梅林塾規を指すのかも知れぬ。「塾規」はすべて九条から成る簡略なものである。碩水は草庵に「塾規」一通を送致して意見を求めているが、草庵は返書で「右二付御塾規も一覽」（『朱子書』三三四頁）といっているだけで、特別コメントはしていない。これは「塾規」の内容に異論がなかったからであろう。

（なお、後述するように、沢瀉には「沢瀉塾教条十三則」（『沢瀉雜稿』中）が、また、栗水には「螟蛉塾々規」がそれぞれ存する。そして、碩

水の「塾規」の性格を占うためには、三者の塾規の比較を試みるのも一法であろう。しかし、ここでは塾規の存在を指摘するに止どめる。なお、草庵の私塾青谿書院にも、明治四年八月に制定せられた「塾規」（豊田小八郎「但馬聖人」に所収）が存する。それはすべて六条から成り、碩水のそれに比して一層簡略なものである。曩にちよつと触れたように、草庵が郷里宿南村に卜居して青谿書院に居を移したのは、弘化三年（一八四六）六月のことである。しかし、明治四年に至るまで四半世紀の間塾規が特に制定されることはなかった。青谿書院の中心に厳然として草庵が在って、彼の人格の白熱する光が周囲に溢れ、触れる者を燃えさせたせるところでは、塾生を特に塾規で規制せずとも、書院の秩序は自ずと維持されたのであろう。草庵の塾規が碩水のそれよりも一層簡略なのは、如上の理由によるであろう。豊田小八郎氏はその「但馬聖人」において、青谿書院における塾生の日常の生活に触れた後、「塾則は斯く簡易なれども、紀律自ら立ち、塾舎清浄にして、一塵なく、諸生の坐臥動靜整然案れず、而も和氣藹々たりき」と記している。

ところで、碩水の「塾規」の性格についてであるが、その規約は徳川時代の家塾一般のそれと特に異なるところはなく、当時としては極めて標準的な水準といつてよからう。ただ、「塾規」の第二条に焦点を当ててみると、色々な形で諸地方に分散して存在していた江戸時代産のすべての学派が学派としての筋道立った秩序性を失って、いよいよ断片的性格を強めて有効性を喪つていった維新以後においても、依然として学問は孔子・朱子を準的となし、俗儒や異端を排して断然と「正学」を標榜していることは、やはり注目に値するといわなければならない（なお、「誠子十三条」の第四条にも、「学は孔孟程朱を以て標的と為す。異端の書を讀みて、以て聖賢の道を乱すこと勿かれ」という同趣旨の表現が見える）。このことは突き詰めていくと、明治時代において朱子学者である（栗水・碩水）こと、あるいは陽明学者である（沢瀉）こととは、畢竟どういうことかという問いへとわれわれを導くであろう。そして、この問いは決して皮相に考えられてはならず、われわれに熟慮を要求する底の問題だということ、力一杯主張したい。沢瀉の嗣子東正堂は、その『沢瀉先



生伝」(明治三十四年刊)において、父沢瀉の陽明学者としての史的地位を、日本陽明学派の中に次のように位置づけている。

故に今更に後起のもの、続出あるはいざしらず、暫らく已往を以てこれを論ずれば、我邦の最近世中の陽明学に巋然として以て斯道の殿たるやの状態あるものは、今に於て独り我沢瀉先生を推すの外はあるべからず。

事実、明治十年代ともなると秋陽・潜庵・草庵(以上はAグループの陽明学者)、更には斐山・端山(以上はBグループ)等はすべて病没しているから、正堂の陽明学者としての沢瀉の史的な位置づけは決して根柢のないものではない。そして、このようにひとり沢瀉が日本陽明学派の殿に位置するのみに止どまらず、朱子学者として栗水・碩水もまた日本朱子学派の殿に位置していた。例えば次の真方士精の、碩水及び栗水の両者に対する史的評価などは、そのような理解を示している。すなわち、朱学の我が邦に行なわるるや、其の真腴を得る者は、我が山崎闇斎先生一人のみ。而して浅見・佐藤・三宅等の諸賢は、実に其の門に出ず。其の後寛政三博士の如きは、一時傑出する者なり。而して近世は則ち東に大橋子有り、西に月田子有り。皆な超世の才を以て、洛閩の統に接す。其の學術の正、氣象の高き、称して稀世の碩儒と為す。而して月田子の門に、碩水楠本先生有り、大橋氏の門に、栗水並木先生有り。共に名教を扶持して、卓然として汚れず、真に当世第一流の人傑なるかな。方今世道日に衰え、人心日に壞れ、復た正学を講明する者有らず。幸いに此の二先生有れば、則ち後世の宜しく就いて道を問うべき所なり。(『柳甫文集』贈石井万年序、なお、以下に引く士精の文は、断りが無いものはすべて右文集所収のものである)

士精が碩水門下の高弟であることについては既に指摘した。また、彼はかつてその若き日に栗水の螟蛉塾に遊学した経験の有する(時に明治二十三年、士精二十三歳。その折、彼は「性説」なる一文を草して栗水の批正を仰いでいる―「書性説後」)。士精が師碩水と並んで、栗水の史的な位置づけを試みているのは、彼のそのような経歴に由来している。士精が上の文の劈頭で、日本近世の程朱学の複数的な源流にもかかわらず、

山崎闇斎とその高弟たち、浅見綱斎・佐藤直方・三宅尚斎の叙述から始めているのは、後述するごとく崎門学派の朱子学者碩水の精神を継承するものである(なお、士精に「祭山崎闇斎先生文」という文があるが、それは碩水を介して相承せられた崎門学派の朱子学を継ぐ者の惻々たる敬虔の情に充ちている)。続けて士精が寛政三博士後の江戸時代末期の最も傑出せる朱子学者として、江戸(東)の大橋訥庵及び肥後(西)の月田蒙斎の二人の名をあげているのは、やはり注目に値する。士精のその解釈は、客観的・認識論的な解釈とは異なった、原始的に行的かつ主体的な歴史観に基づいて構成せられたものといわねばならない。それは客観的な解釈からすると、極端に独断的か、あるいは恣意的な解釈かと思紛うほどに独自の史観によって貫かれている。一体、訥庵及び蒙斎の両者を抱え来たって、「皆な超世の才を以て、洛閩の統に接す。其の學術の正、氣象の高き、称して稀世の碩儒と為す」などと、誰が言い得たであろうか。前者は幕末の攘夷思想家として非常に著名ではあるけれど(それだけに、訥庵のかかる象面については現在に至るまで抜き難いステロ像ができ上がっている)、朱子学者としての思想的象面については現在においてもその意義が十分に解明されているとは決して言い難い。まして、後者に至っては朱子学者としての思想の解明はおろか、その存在すら忘れ去られているといっても過言ではない。概してわが国の幕末維新の思想史研究は、これらの人々が開拓した思想的な成果、また問題提出の仕方とその内容を取り込むことなく、その存在を無視し排除するところに成立しているように私には思われる。われわれはもう一度、訥庵・蒙斎の思想的意義を再発見するためにも、士精のかかる史的評価に真摯に傾聴すべきではないだろうか。そして既に明らかなく、栗水と碩水の両者は、それぞれ訥庵と蒙斎の門下から輩出した門人中の傑出せる者であった(なお、碩水が江戸遊学中の若き日に、訥庵の講筵に親しく列していたことは既に指摘した。しかし、碩水がけつきよく訥庵の学派をでなく、蒙斎のそれを相承したという事実は、碩水の思索、その学が訥庵の学風に飽き足らず、それを克服する形で形成せられたものであることを示唆する。このことは、端山の学についても同じことがいえ

るであろう)。士精は上の文で、栗水を訥庵の学統を継承する者、そして碩水を蒙斎の学統を継承する者として定位し、ヨーロッパ産の思想が盛行する維新以後においても、依然として東西にあつて卓然として名教を扶持せる、当世一流の人傑と称揚している。もつとも、士精は正堂の沢瀉の史的位づけがそうであつたのとは異なつて、碩水・栗水の両者を把らえ来たつて日本朱子学派の殿などと明確に定位しているのではないといわれれば、それはそうかも知れない。しかしそれにもかかわらず、「方今世道日に衰え、人心口に壊れ、復た正学を講明する者有らず。幸いに此の二先生有れば、則ち後世の宜しく就いて道を問うべき所なり」という表現には、殊にそういうニュアンスが込められていると思う。そして、沢瀉・碩水・栗水に対するかかる史的位づけは、彼等の一世代後の世代からは殊更にしかく考えられていたことは想像に難くない(上掲の正堂及び士精の言説は、そのことを物語っている。また、内田遠湖も明治時代における碩水の地位を、「巋然として独り存し、猶お碩果の食われざるがごとし」(碩水楠本先生七十寿序)と形容している)。

ところで、われわれは正堂や士精のかかる言説に同調して、栗水・碩水・沢瀉を把らえ来たつて、こともなげに彼等は明治時代最後の朱子学者・陽明学者である、などといわないであらうか(もつとも、このように言つたからといって、彼等をそのように史的に定位すること自体に問題があるなどといっているのではない)。われわれは正堂や士精と同じ事態を語りながらそれにもかかわらず、われわれと彼等の言説とは埋め難い懸隔が存している。沢瀉没後の正堂の軌跡を顧みるとき、その生には家学(沢瀉陽明学)を継ぐ者という強烈な自負の念を見出すことができる。また、士精については、碩水が既にそうであつたように、彼もまた甘んじて世を避け、僻郷(彼の郷里は五島小値賀島)に在つて「斯文一綫の命脈」を保任しようと努めた生涯であつた。彼等が沢瀉・碩水・栗水を把らえ来たつて、明治時代最後の陽明学者・朱子学者であるといつたのは、かかる境位においてであつた。自己の全人格を賭けて選び取つた朱子学・陽明学の伝統がわが父、わが師を最後に断絶するかも知れないという、いわば絶体絶命の境位においてであつた。

それにしても、明治時代において依然として朱子学者・陽明学者である(あるいは、朱子学者・陽明学者であり続ける)ということは、畢竟どういふことなのであらうか。それはいかなる事態を意味しているのだろうか。彼等が明治時代において依然として朱子学者・陽明学者である(あるいは、朱子学者・陽明学者であり続ける)ということは、必然的に彼等を駆つて「例外者」の境位へと立ち至らせた。「例外者」といふこの概念は、明治以後の彼等の生を規定する最も特徴的な指標だといつてよい(その他、これに類した概念としては「単独者」「アウトサイダー」「異邦人」(以上はヨーロッパ的範疇)、「無用者」「隱逸」「遺臣」(以上は東洋的範疇)等があげられよう)。ここで再び義に小論(Ⅰ)において、彼等(栗水・碩水・沢瀉)の生が世代的には明治の啓蒙思想を担つた最初のインテリゲンティア集団明六社同人のそれとほとんど重なるという事実を指摘して、両者の若干の比較を試みたことを思い起こそう。その結論のみを摘記して示すと、(1) 彼等が明六社同人と決定的に異なっている点は、後者が明治という時代に自己の抱懐する課題を具現化する積極的な展望を見出し得たのに対して、前者は自己の現実に対して断念し、その時代を「例外者」としての自覚に生きたところであつた。(2) そして、両者の生の分岐をなすのは、明六社同人のほとんどが、始め儒学を修め、その後に洋学に転じたという学問上の経歴を有するのに対して、彼等は自己の奉ずる儒学(宋明学)とその基本的範疇に始めから終わりまで頑固に固着し続けたところにあつた。なお、栗水・碩水・沢瀉の三人は、偶然にもそれぞれ自己の肖像画に自題・自賛を残している。そして、それらとともに彼等が自己の現実に断念し、「例外者」として生きてきたところの自覚がどのようなものであつたかを、非常に簡潔な表現でもつて伝えている。

先生に嘗て自ら肖像に題するの語有り。言は矯激に出ずと雖も、以て先生を概るべし。今謹んで録して以て銘に代う。其の辞に曰く、「古道是れ尊び、古俗是れ存す。惟れ新と奇と、之を厭い之を棄つ。好爵に糜がらず、美禄も食まず。吁今の愚は、蓋し古の直ならん」と。(『朱王合編』附録、松平良郎「栗水並木先生碑」)

経世の才有らず、亦た時に徇うの志無し。學術の正を守り、出処の義を審らかにす。噫山中の人たり、其の位に素するに幾し。明治甲午（二十七年）仲春、六十三翁天逸自ら題す。〔碩水余稿〕一、自題画像

なお、碩水には同題の文が他に二篇ある）蓋し人の先生を知るは、未だ先生の自ら知るに若かざるなり。先生に嘗て自像自賛有り。曰く、「寧ろ悪名に没すとも、直に性心に透らん。一醉陶然として、古今に俯仰す。唯だ爾と我とのみ、同心にして金を断つ」と。〔沢瀉先生年譜〕明治二十四年条、なお、この「自像自賛」は「沢瀉雜稿」上に収録する）

もっとも、沢瀉の「自像自賛」は、栗水や碩水のそれに比べると、やや色調を異にしていて、例外者としての自覚さえも突き抜けてしまったところがあつたように私には思われる。沢瀉の晩年は、風雅高懐の中に日を送つたというから、そのような境涯が自ずと表出しているのかも知れぬ。

なお、「整規」第九条の「猥りに門を出ずること勿かれ。出ずるときは必ず花辰月夕ならん。或いは山に登り、或いは水に泛かび、優游自適して、以て襟懐を濶くするは、必ずしも禁ぜざるに在り」という表現も、やはり注目に値するであろう。誤解を恐れずにいえば、この簡潔な表現の中に私は碩水が宋—明思想の最も良質なものを継承しているのを感じず。それとともに、かかる点にも碩水の詩人としての胸懐を見出すことができるのである。もっとも、これを単に世に用なき閑人の風流趣味と解したのでは誤ろう。かつて北宋の詩人黄山谷が周濂溪の人品を把らえ来たつて、「茂叔人品甚だ高く、胸中灑落にして、光風霽月の如し」（濂溪詩序）と形容したのは周知の通り。そして、朱子の師李延平はその表現を通じて、濂溪の人物・思想に篤い敬慕の情と、並々ならぬ理解とを寄せ、自己の求道生活の最高の理想をこの灑落（洒落）に見出した。また、程明道はその若き日に弟の伊川とともに濂溪に従学した経験を有するが、後に往時を回顧して「再び茂叔に見えてより後、吟風弄月以て帰り、吾は点に与せん意有り」（『二程全書』四）という述懐を残している。碩水の「整規」第九条の表現は、かかる脈絡の中に定位したとき、始めてその真意を開示するであろう。

以上、退隱後の梅林山莊時代における碩水の生について、S—II書簡に基づいて主として講学という碩水と門生との共同という象面に焦点を当てて論じた。碩水の「述懐」という長詩は、梅林山莊における碩水の心境を韻文としては最もよく表している。なお、碩水はこの詩を草庵宛の書簡（『朱子書』二二九頁）において披露している。同詩は明治四年という、梅林山莊の完成した年に作られたこともあつて、上來指摘したような、ようやくにして宿願を果たしたという安堵感や開放感、あるいは全く新しい生に踏み出すのに際して伴った期待感や決意の念……等々の感情が、純粹な形で流露しているのを観取することができる。

茅を結ぶ 松岳の下、陋巷 其の貞を守る。始めて知る 幽人なれば吉なるを、今日 其の情に愜し。農桑 利を計らず、教授 豈に生を治むるならん。一介 取与を謹しみ、聊か以て枯榮を忘れん。此の溝壑の心を抱き、孜孜として短檠に対す。願う所は古訓を尊び、斯の学研精細かなり。洙泗 遺教を垂れ、新安 發明を極む。吾が道 自ら信ずること篤ければ、必ずしも他と争わず。独坐 間靜に耽れば、怡然として百年清し。嗟夫 松栢樹、歳寒の盟を結ばんと欲す。〔碩水遺書〕一）

## 注

(1) 「寧ろ性命を將て風塵に委するとも、寢食相親しむは 只だ古人のみ。乱書堆裏に老ゆるを妨げず、蠹魚は 畢竟是れ前身ならん」〔碩水遺書〕三、読書。この詩は明治二十三、四年頃（碩水五十九—六〇歳）の作で、直接には梅林山莊時代に成つたものではない。それにもかかわらず、既に老境にある碩水がこのように自己の生涯を傾けて読書に精進してきたことを述懐していることから逆推して、しかく断定するのも故なしとしないであろう。そして、このことはそのまま碩水の生において読書がいかに重要な地位を占めているかを物語っている。

(2) なお、明の学者陳清瀾はその『学部通弁』において、「主敬涵養以て其の本を立て、読書窮理以て其の知を致し、身体力行以て其の

実を践み、二者交々修め並びに尽くす、此れ朱子の定論なり」(提綱)と  
 いて、函養・窮理・力行の三者の並修を朱子学の定本と見なしてい  
 る。清瀾の意見には、立入って検討してみると首肯しがたいところが  
 多く存するのであるが、これなどは標準的な解釈として、朱子学の性  
 格を考える上で便利なので示した。もともと、清瀾の言う通り、朱子  
 学の定本が右のようなものであるとすると、碩水の朱子学にはやはり  
 その枠組から溢出するものがあつて、それが碩水の学を特徴づける独  
 自なものを構成しているといえる。

(3) 学問することにおいて学人に「激昂直進の氣象」を強く要求し  
 た学者の典型的な人物として、私はわが国では大橋訥庵に指を屈した  
 と思う。すなわち、

兎角此学は、豪傑而聖賢と申様に無之而は、相叶不申。志は伊尹、  
 工夫は顔子と申物故、兼併之難き筈に而、其人なきも尤之事に御座  
 候。貴兄杯近來御頼母數存候故、折角御勉勵之段、乍失敬喫緊奉存  
 候。聊内省之功に心付候者は、籠統之弊を生候而、講治精究之方を  
 欠き、講究に向候者は、支離破碎に相成候而、一理貫通之妙を悟候  
 者無之。故に真之學術不明様に相心得申候。されば当今之人物を壹  
 人も眼中に置候様之事に而は、逆も古人の藩籬は相分り申間敷と存  
 候。(『朱子書』一六頁、訥庵の端山宛書簡)

なお、「志は伊尹、工夫は顔子……」は、周濂溪の『通書』志学篇を  
 踏まえたもの。濂溪はその中で宋学を担う主体として新しい士大夫像  
 を提示しているのであるが、それは殷の湯王の名宰相伊尹と、孔子の  
 最高の弟子顔淵とを結合したような士大夫像であつた。

(4) 貞方士精については、九大教授柴田篤氏の「貞方弥三郎と柳甫  
 文集」(『中国哲学論集』二十一)を参照せられたい。右論文は「弥三郎  
 小伝」及び「柳甫文集」の二部から成っている。なお、『柳甫文集』  
 は士精が自ら撰輯した自筆原稿を翻刻したもので、文二十二篇から成  
 る。

(5) なお、この後に「惟だ祭祀には則ち別に衣帯を具して、以て誠  
 敬の道を致す」という表現が続く。

(6) 紙幅の制約もあつてここには引用することはできなかったが、  
 『曙陽明学者書簡集』所収の池田草庵書簡(一七〇頁)を参照せら  
 れたい。その書簡は、講友吉村秋陽から一時託された実子吉村深藏  
 (驥)の讀書指導について述べたもの。本書簡などにはある意味で青谿書  
 院における草庵の講学の本質の一斑を典型的に表している。それはそ  
 の主張において、碩水のそれと全く符合する。

(7) なお、後來の叙述が明らかにすることく、碩水を蒙斎の学統を  
 継承する者という士精の断言は、決して根拠のないものではなく、師  
 碩水の心事を積極的に代弁するものといえる。蒙斎と碩水の二人はと  
 もに崎門学派、わけても三宅尚斎学派の朱子学者というくつきりとし  
 た一筋の学脈によつて結ばれている。そして事実、碩水の学の検討を  
 通して、蒙斎学の継承の跡を辿ることが可能である。しかるに、訥庵  
 の場合は、彼がその講学の過程において暫くも同一の宗旨に止どまり  
 得ず、次々に学の対象を替えていったこと、あるいは、彼が四十七歳  
 の若さで奇禍に遭遇したことも手伝つて、訥庵門下における学問継承  
 の跡というのは判然としない。否、それ以前に、すぐ前にも触れたよ  
 うに、訥庵の朱子学者としての思想的営為すら十分に解明されてい  
 るとはいえない現状では、このことは望むべくもない。なお、栗水を  
 訥庵の学統を継承する者という士精の断言については、既に碩水及び  
 沢瀉にこれと同趣旨の発言があるから(この両者がその若き日にとも  
 に訥庵の講筵に列していたという事実は、この場合、千金の重みがあ  
 る)、士精の評価は彼等の発言を踏まえたものである。その事実は  
 しばらく措いて、ここでは碩水と沢瀉の両者がともに訥庵の衣鉢を継  
 ぐ者として、栗水の地位をしかく認識していたという事実に注目した  
 い。なお、栗水の学問を解明することを通して、訥庵門下における学  
 問継承の跡を辿るといふ問題については、目下論文を準備している。  
 また、栗水から遡つて、更にはその師訥庵の思想的意義を解明するこ  
 とについては、他日を期したい。

(平成十九年十月一日受理)