

幕末維新における新朱王学の展開 (V)

— 並木栗水及び楠本碩水・東沢瀉の史的地位 —

望月 高明

あらまし 私は前号で、碩水にかなり強い気質上の偏癖があったこと、しかし同時にそれが碩水における原理的なるものを堅持するために長所として作用していることを指摘した。退隠後の碩水を把らえていた最も喫緊な問題とは、「斯文一綫の命脈」をして窮山の間存せしむること、これであった。事実、碩水の後半生とは、確かにその剛直な気象によって「斯文一綫の命脈」を堅持したところのものだといってよい。碩水には、直接には崎門学派の朱子学者月田蒙齋の学を介することによって、道統を継ぐ者という強い自覚があった。「道統」といったが、碩水によれば、それは朱子後、その高弟の黄勉齋及び蔡九峰、元においては許衡、明においては薛敬軒及び胡敬齋、そして朝鮮の李退溪、更にはわが国の山崎闇斎、崎門三傑を貫いて嫡々と相承せられたところの、儒教教学の近世的自覚の表現としての朱子学であった。碩水のこの道統観には、北宋五子によって準備され、朱子に至って大成せられた朱子学が、元明代を経て、朝鮮の退溪を介して崎門学という一路へと脱体現成せしめられていった概がある。しかし、一口に崎門学派といっても、闇斎後のその学派の学統は立入って具体的様相をみると、まことに区々である。そして、碩水において、崎門学派の中でその宗統^{オリエント}を得たものこそ、三宅尚齋を淵源とする尚齋学派であった。行論上、尚齋学及び尚齋学派の本質が明らかにされなければならないが、その準備として崎門学の本質―その碩水的理解について、その輪廓をスケッチした。

六 承前

しからは、ここにわずかに「此道」(小論(IV) 10頁)と提示された、碩水における原理的なるものとは、具体的には何であろうか。碩水の「奉寄月田蒙齋先生」という一詩は、この問いに対して一字の増減の余地もないような明瞭さでもって答えている。すなわち、

成周千載の後、趙宋文明に属す。偉なるかな濂溪子、斯の氣運に乗じて生まる。誰か能く其の統を承く、洛の弟と兄と。更に見る関中の傑、一変して醇精を極む。楊・羅宗派を伝え、延びて李延平に至る。卓たる彼の朱夫子、継述して集めて大成す。勉齋と九峰と、能く道学の名を持つ。降って胡元の世に及んで、僅僅として許衡有り。明は則ち薛・胡の外、異端横行を奈んせん。清に至って遺響絶え、此の道棒荆塞ぐ。独り幸いに東方の国、此の李真城を出だす。元明の際を歴視するに、諸儒与に京いなるもの莫し。吾が邦闇齋氏、勃興して正声を倡う。及門の三君子、又た拔群の英を見る。先生其の学を伝え、此の道実に榮に向かう。存養功方に熟し、窮格理も亦た瑩^{あき}らかなり。始めて知る洛閩の学、万古公評有るを。天涯首を回らして望めば、征鴻雲鳴を隔つ。(『碩水遺書』一)

上の詩中の「道学」という言葉は、周濂溪・二程子・張横渠を経て朱子に至って大成される学問体系の呼称として、朱子によって自覚的に用いられるようになった。南宋時代の朱子によって樹立せられた教学、いわゆる

る朱子学の成立は、東アジア世界における世界史的な事件だといわれる。朱子学の影響するところは単に中国のみに止どまらず、朝鮮、そしてわが国にも及んでいて、それぞれの国において大きな個性に担われて、独自の複雑な展開を遂げている。そして、碩水が自ら正統の保任を自覚しているその学とは、朱子後、その高弟の黄勉齋及び蔡九峰、元においては許衡、明においては薛敬軒及び胡敬齋、そして朝鮮の李退溪、更にはわが国の山崎闇齋・崎門三傑を貫いて嫡々相承せられたところの、儒教教学の近世的自覚の表現としての朱子学であった。なお、朱子学の日本的展開——というよりは、むしろ一層正確には崎門学派の朱子学（山崎氏の宗伝—碩水の語）の展開——については、次にあげる「端山先生楠本伯子墓碑」の叙述が委曲を尽くして便利である。われわれは上の「奉寄蒙齋先生」とこの文とを併せ見ることによって、碩水がその剛直な気象によって堅持したところの原理的なるものが何かということを一層精細に把握することができるであろう。すなわち、

道の方策に在る、流れて東海に入り、千有余年なり。其の間、聞きて之を知る者は、山崎闇齋先生一人のみ。先生は之を三宅尚齋に伝え、尚齋は之を久米訂齋に伝え、訂齋は之を宇井黙齋に伝え、黙齋は之を千手廉齋に伝え、廉齋は之を其の子謙齋に伝え、謙齋は之を月田蒙齋に伝う。其の授受の間、皆な親炙に出でて、卓然として樹立し、聞くこと有るに与かる。則ち之を山崎氏の宗伝と謂わざるべからざるなり。而して蒙齋の学を伝うる者は、吾が伯子端山先生蓋し其の人なり。（同九、なお、崎門学派の朱子学の展開について論じたこの文と同基調のものが、端山の『学習録』下（『端山遺書』六）にあるので参照せられたい（むしろ、碩水は端山の右の文を基にしてこの文を作ったという方が真相に近い）。そこには端山と碩水とを貫いて相承せられているところのものが観て取れるであろう）

われわれはここに、近世日本の程朱学の複数的な源流にもかかわらず、「洛閩の正脈」（『碩水余稿』一、送泥谷子敬序）を得た唯一の学派として、闇齋を領袖とする崎門学派、わけても崎門三傑の一人の三宅尚齋に淵源する尚齋学派がクローズアップされているのを見出す。碩水のこの道統

観念には、北宋五子によって準備され、朱子に至って大成された朱子学が、元・明代を経て、朝鮮の李退溪^[1]を介して崎門学という一路へと脱体現成せしめられている概がある。碩水の次の発言などには、一層端的に程朱の学と闇齋学とが中間項を取り払われて直下に連続しているのが観て取れる。

孔孟の宗伝、惟だ程朱有るのみ。程朱の相伝、惟だ山崎氏有るのみ。今山崎氏を宗とするは、即ち程朱を宗とする所以なり。程朱を宗とするは、孔孟を宗とする所以なり。学者山崎氏を捨てて程朱を学ばんと欲し、程朱を捨てて孔孟を学ばんと欲するは、是れ何ぞ階梯に由らずして楼台に登らんと欲するに異ならんや。（『碩水余稿』一、送泥谷子敬序）

なお、われわれは上来、碩水における「原理的なるもの」という表現を用いたが、この「原理的」という言葉は、とりわけ崎門学派の朱子学の性格を形容するのに相応しい。「山崎氏の宗伝」という表現は、このことを集中的に表している。

ここで再び碩水の「奉寄月田蒙齋先生」に立ち返るとしよう。周濂溪・二程子・張横渠を経て朱子に至って大成される学問体系、いわゆる道学の伝統を叙述したこの詩は、国でいえば中国・朝鮮・日本の三国、王朝でいえば宋・元・明（なお、碩水の道統論では清朝に至って道学の遺響は絶えたといつて、清には及んでいない）、そして朝鮮時代、徳川時代の五朝にわたっており、更に三国において朱子学を準備しかつ担った思想家たち十九人の名前があがっている。

積老を学ぶ者は、皆な積老の徒なり。聖人を学ぶ者も、亦た皆な聖人の徒なり。積氏の徒すら、猶お自ら称して仏弟子と曰う。長兄（碩水を指す）謙讓して、聖人の徒と為ることを肯ぜず。是れ僕の通曉し難き者一なり。（『朱王合編』四、与楠本碩水書）

宋学が「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教学であることは周知の通り。上の文は、「自分は浅学で聖人の徒とすることができない」と言った碩水に対して、栗水が言い放った疑問の一撈である。栗水の「積老を学ぶ者は、皆な積老の徒なり。聖人を

学ぶ者は、亦た皆な聖人の徒なり」という、一見自明に見える表現は、よく考えてみると決してしかく自明とはいえない。少なくともそれは、桜の木に桜の花が咲き、梅の木に梅の花が咲くことが自明だと観ずるほどに自明なことではない。現代の間人はもはや生まれながらのキリスト教徒として、あるいは仏教徒として——本文の脈絡に即していうと、儒教徒として生きていくのではない。キリスト教徒に、仏教徒に、あるいは儒教徒に、なるのである。ところで、道学の展開の歴史は、「聖人の徒」としてこの史観に対する場合と、ただ客観的に学的対象として捉える場合とは、非常に違った意義をもつこととなる。この詩は一見すると、碩水が朱子学の展開の歴史を、それを準備しかつ担った思想家たちの名前十幾人かをあげて、非常に無造作にまた軽率にそう比定しているように誤解されるかも知れない。少なくとも韻文としてはむやみに人名ばかりを羅列していて、人間生命の流露という趣に乏しい、乾燥無味な内容と思われるかも知れない。しかし、それはそうではない。この詩に記された中国・朝鮮・日本に及ぶ道学の伝統は、例えば一般に思想史家がそうであるように、自らはその外側に立って、朱子学の展開の歴史を客観的に叙述しようとする態度とは決定的に異なっている。これを川の流れるに譬えていうと、後者（一般思想史家）は川岸に立って流れを見送るのに譬えられるであろう。この立場ではどこまでも対象を前に置いて観るという態度を離れ得ない。一方、前者はざんぶと水の中にわが身を投じ、水とともに流れ、流れそのものに化するのに譬えられるであろう。朱子学の伝統といっても、現在では既に過去のもの、伝統として埋もれている。その伝統は現在のわれわれには失われているものである。しかもわれわれは旧態のままの過去へ復することはできない。旧態は死せるもの、否定されるべきもの、少なくとも根本的に批判されるべきものである。そして、このところに朱子学にアプローチする様々な方法が問題となる。再び粟水の表現を借りていうと、現在の思想史家の立場とは「今の学者は、儒に似て儒に非ず、仏に似て仏に非ず。程朱に非ず、陸王に非ずして、務めて両是両可の説を為し、闡然として世に媚びる者、是れ亦た郷原の尤なる者なり」（同上）というのを免れない。この詩の叙述は、道学の

伝統が中国、更には朝鮮の李退溪を経て、わが国の山崎闇斎及びその門下の三傑に伝承せられた後、蒙斎に至ってひとまず、その系譜は終わっている（なお、尚斎以後、蒙斎に至る日本道学の伝統については、「端山先生楠本伯子墓碑」に詳しい）。それはこの詩の標題に「奉寄月田蒙斎先生」というごとく、元来それが蒙斎自身に奉呈せられたものである以上、当然である。しかし、われわれは紙背に徹してこの詩を読まなくてはならない。するとどうだろう。蒙斎後を継ぐ者として兄端山の名前（碩水は上の「端山先生伯子墓碑」において、蒙斎の学の直接の継承者はわが伯子端山その人だと断じている）とともに、碩水自身の名前が透明なインクで記されているのを見出すであろう。碩水には、直接には蒙斎の学を介することによって、朱子以来嫡々と相承せられてきた道統を継ぐ者という強い自覚があった。かくいうと、人は反射的に蒙斎がその晩年（慶応元年四月）、その師千手謙斎の遺著『中庸講義』を碩水に贈って、崎門学相伝の印とした一事を想起するかも知れない。それもあがあるが、しかしそれは飽くまで結果にすぎない。このこと——碩水が蒙斎の学を継ぐ者であることは、何より碩水の晩年に蒙斎との遭遇を詠んだ一詩が作られたことが、最も雄弁に物語っている。わけても、このことはその詩の「此の一夜の晤微かりせば、殆ど百年を虚過するならん」という詩句が、最も集中して表現している。小論（I）で触れたように、碩水が蒙斎と出会ったのは、彼の生涯においてただ一度限りであった（時に碩水二十三歳、蒙斎四十八歳）。碩水はこの頃肥後木下韓村の門下に在ったが、師の韓村は固より、その他肥後在住の沢村西岐や横井小楠等著名な儒学者からも余り触発されるものがなかった。しかし、蒙斎の場合はそうではなかった。蒙斎との会見は、初めから常ならず静かな共感に支配されていた。出会いという存在論的な事件を光に譬えるならば、碩水と蒙斎との遭遇は、確かに森の中に樹が伐られてきた空間のように、存在の明るみが開かれているといつてよい。碩水の叙述は、かつて自身が若き日に辿った蒙斎塾に至る道すがらの風景、及び蒙斎塾から聞こえてくる塾生たちの朗読の声から始まるのであるが、それは割愛しよう。この日、碩水と蒙斎は、蒙斎手作りの鯛の刺身を肴に樽酒を酌み交わしな

がら相對した。

坐すること久しくして情愈々密、出だして示す書一編。開卷第一則、已に聖学の伝を見る。条条皆な自得、道体目前に在り。豈に特だ存養熟するのみならん、窮理も性天に徹す。乃ち知る知と行と、終に一偏に墜ちざるを。(『碩水遺書』四)

それは正しく人格への傾倒であり、精神への共鳴であった。それは碩水にとつて、ちょうど医者が患者の心臓の鼓動を聴診器を通して直接に感受するように、眼前の蒙斎の人と学とが何か物に直に触れるようにありありと現れてくる体験であった。しかし、その共感は一方向的なものではなかった。蒙斎もまた目の前の青年の並々ならぬ資質と学問に対する横溢する情熱を見抜いていた。碩水にとつては、このときの交わりがその後六十年の学者としての生涯を決定した。上掲の「此の一夜の晤微かりせば、殆ど百年を虚過するならん」という一句は最もよくこのことを証している。そして、このときの蒙斎に対する共感が率爾のものではなく、どれほど嚴肅を極めたものであったかは、その後の彼の生涯に徴すれば、ある程度まで事実それ自身が明らかにする。蒙斎晩年の碩水に対する付囑は、このときの共感の上に既に予料されていた出来事であった。

碩水が蒙斎との遭遇において体験した満腔からの共感、水面に起こった波紋に喩えられるであろう。投ぜられた一石によつて、水面はその点を中心にして次々に波紋を拡げてゆく。この場合、小石が水面と接触することによつて起こった衝撃を、私はひとまず「共感と信服」を特徴としていくが、ごとき情動であると定義しておこう。小石の接した水面の点を中心として平面に繰り拡げられるいくつもの波紋の一つ一つは、中心点で起こった「共感と信服」の情動をそれぞれ伝えていく。しかし、内から外へと波紋の同心円が拡散してゆくに従つて、そうした激しい感情の泡立ちもやがては弛緩して平板な日常的世界へと組み込まれて拡散していく。従つて、こうした日常化を避けるためには、それは一回的なものに止どまらないで、衝撃の起こった中心点へと立ち還るといふ仕方で、主体のうちにおいて常に反復され続けられなければならない。そして、碩水の生涯とは確かにそのような反復の努力が、現実には絶えず破

れながら、そのつど比類のない真摯さでもって行じられたものであった。碩水やその講友たち(Aグループ・Bグループの学者)の奉ずる宋明の性命の学も、それが儒教という歴史的範疇に属している以上、そのような教学が成立するための一定の条件や前提が予測されねばならない。何故なら学問や理論や体系というものは必ず一定の前提をもつてその上にだけ成立することのできるものなのであって、無前提に妥当性を主張することのできる体系的なものはないから。儒教もまたその例外ではあり得ない。そして、碩水やその講友たちの堅い信念や決意にもかかわらず、開国という半ば強制的に世界史過程に編入される形で進められたわが国の近代化は、そうした一定の条件や前提を急速に突き崩していったのではないだろうか。碩水の遺著を読む者は、時として次のような同基調の表現を見出すであろう。

論するに方今の学弊云云を以てす。僕も亦た竊かに此れが為めに懇ると雖も、然れども既に之を回すの力無し。將た之を如何んせん。惟だ念ず、日夕講磨して、能く斯文一綫の命脈をして窮山の間に存せしむるを得ば、則ち死して瞑目せんことを。(同五、答東沢瀉)

而るに予や浅学、訓詁は以て偏く究むるに足らず、諸注考拠は以て博く証するに足らず、百家詞章は達せず、史学は通ぜず、視然として日に擧比の上に坐す。其の自ら量らざること甚し。然りと雖も篤く正学を信じ、高尚にして自ら守り、斯文一綫の命脈をして天壤の間に墜ちざらしめんと欲する所以の者は、是れ亦た後学の得て已むべからざる所なり。(同六、鳳鳴書院記)

上の二つの文は、退隱後の碩水を把らえていた最も喫緊な問題が何であったかをよく物語っている。すなわち「斯文一綫の命脈をして窮山の間に存せしむること」、「斯文一綫の命脈をして天壤の間に墜ちざらしむること」、これである。そして、このように碩水が「斯文一綫の命脈」の保持に苦心するのは、わが国の近代化の進展に伴つて伝統思想を成立させるための前提条件が急速に突き崩されて、在来の諸体系が崩壊して漸次断片的性格を強めていったという歴史的現実とパラレルであった。従つて、かかる表現が碩水に止どまらず、他の同時代の講友たちにも見

出されるのにはや不思議はない。彼等が己が身を置く歴史的現実を降れる世、末世澆季と観じた所以である。曰く、「向來有志之士も稀少之事、此道之至患此事ニ御坐候。何卒千万御鼓舞開來学之御工夫、此衰世一大急務」(『朱子書』三五頁、端山書簡)。曰く、「何分衰季之風俗、真学問は勿論、読書文字杯拔群之人も追々稀少に及候様子」(『陽明書』三二六頁、秋陽書簡)。ここでは試みにこの問題に關説した草庵の文をあげる

としよう。

只当今之勢、士心散乱、風俗頹潰、諸事解紐と申様子有之、大ニ御新政之累ヲ為シ候事不鮮。殊ニ洋夷之風教、浸々然熾盛之兆ニ有之、此儘ニテ押移シ候ハ、數年之後本邦固有之美俗国体ヲ喪失いたし、人心より始リ政体民事迄サツハリ一変いたし復古トコニテハ無之、却而洋俗ニ流陷。第一租税益重ク賦斂益急、科令ハ密ニ過ぎ、風俗ハ奢ニ流レ、廉恥ハ薄ク相成リ、耿介之氣ハ漸尽いたし、上下靡然只征利之外、又仁義ノ忠厚ノ廉恥ノと申事ハ次第第二之乏ク相成候様ニ相成り候ハ、當時眼前の事実ニ不勝浩歎。セメテ迂濶ノ談ニ而も此一縷之学脈廟堂之間ニ残り候様ニいたし、時々士大夫之耳目ヲ激発いたし候正謙公論ヲ存シ度思フノミ。草莽中杞人之憂ニ御座候。貴契杯ハ當時其地ニ被為居候事、何卒此処御担当被成主張候様ニ仕り度奉存候。学校中努而正論御維持ニ御座候ハ、自然廟堂上ニモ波及いたし可申、自然又主上御学問之助輔ニ及ひ申間數も難測。何分既ニ出頭之人ニ而候ハ、精々力ヲ尽され度ニ奉存候。又別ニ當時山林間罷在者ハ、是ハ又人々進退出処之意趣有之可申事也。且又當時之読書人皆々時ヲ逐ひ候心持有之、経ヲ遺シ史ヲ復シ、常ヲ思ヒ變ヲ語り、元來持論之根柢相立チ不申之人ノミ多く都会之間ニ多カルヘク、困入候事ニ御座候。恐入候事ニハ御座候得とも当今主上御幼冲、尤御学問御風習、後來之御成就天下安危之所關係。廟堂之際是等之処深く憂思深慮御手当ヲいたし候様之御方御座候様子哉。万々一主上ニ而も洋夷之風習ニ御傾キ被為遊候様之事ニ相成り候ハ、実ニ可歎之至リ。其外御幼冲ナレハ著縦驕泰、專恣自用之御癖も出来ヤスク、是等尤天下之深憂如何やらと草莽中尤不勝深念之至奉存上候次第也。(『朱子書』三〇三頁、碩水宛書簡)

碩水宛のこの書簡は年次を欠いているが、文面から碩水が平戸藩貢士に充当せられて上京した明治元年以降のものであることは疑いない。長文にもかかわらず煩を厭わず引用したのは、草庵のこの書簡がわれわれの主題に対してまことに委曲を尽くしているからに他ならない(その他、『陽明書』二八一頁、草庵の斐山宛書簡も参照されたい)。「セメテ迂濶ノ談ニ而も此一縷之学脈廟堂之間ニ残り候様ニいたし、時々士大夫之耳目ヲ激発いたし候正謙公論ヲ存シ度思フノミ」という表現には、後に碩水を把らえたのと同じ問題が、喫緊な問題として草庵の心を深く揺さぶっていたことが知られる。(なお、草庵の遺文にはこれと同基調の表現がその他にも多く見られるのであるが、事実、草庵晩年の努力は「一縷の学脈」を維持することに費されたといつてよい)。これ草庵が「草莽中杞人之憂ニ御座候」と繰り返す所以である。そして、碩水や草庵を捉えたかかる感慨(斯文一縷の命脈をして天壤の間に墜ちざらしむること)は、幕末から明治にかけて生存した学者の幾人かについては、朱子学派に属するか、陽明学派に属するかは別にして、教学の枠を超えた共通の底流となつていたといつてよい。

ところで、「斯文一縷の命脈」(碩水)、「此一縷之学脈」(草庵)という類似した表現が、上來述べたごとく宋明の性理学を指していることは疑いないけれど、しかし崎門学派の朱子学者碩水(ここでは行論上碩水の名をあげたが、その他、端山でも、あるいは訥庵や栗水であつてもよい)と、陽明学者草庵(同様にその他、秋陽でも、あるいは潜庵や良齋であつてもよい)とでは、やはりニュアンスを異にしているのではないだろうか。かくいうと何を瑣末なことに拘泥しているかと思うかも知れないが、実は幕末維新の新朱子学者の間で、朱子学と陽明学の性格規定、評価、あるいはその基本的な範疇をめぐって論争が繰り広げられた主要な動機の一環は、このところに胚胎しているといつてよい。

例えば論争のその一は、秋陽が自らの陽明学理解を披瀝した「格致賸議」(『朱王合編』二)をめぐって、同門の訥庵との間に催起した論争である。王陽明が自己の学問を形成するに当たって、『大学』に着目し、朱子の『大学章句』の立場を批判しつつ朱子学との思想的な対決を深めて

いったことは、周知の通りである。わけでも、『大学』の「格物致知」説の解釈などには、単なる解釈上の次元を越えて、朱子学と陽明学との思想上の懸隔が最も尖鋭的に現れている。秋陽の上の書はその標題からも明らかのように、「格物致知」説についての彼の陽明学理解を示したものであるが、それは訥庵をして「陽明の説を回護するもの」と言わしめるほどに、陽明の説の忠実な祖述者たろうとするものであった。その消息の一斑は、例えば次の言からも観取し得るであろう。

蓋し人の生まるる、惟だ一箇の天理のみ。天理の靈明は、所謂不慮不学の良知なり。而して身は其の形わるる所を言うなり。心は其の主と為るを言うなり。意は其の流行を言うなり。物は其の感應を言うなり。須らく知るべし、即形即主、即流行即感應、層次無く、彼此無く、起滅無く、燦然として条有り、而して渾然一体なる者、指す所に随って名を異にするのみを。故に曰く、身心意知物は一なりと。統べて之を言え、一の良知の作用に過ぎずして、大本達道此に備わる。(「格致論議」)

秋陽の「格致論議」に対して、訥庵は同書をほとんど逐条的にあげて解釈した長文の「与吉村秋陽論格致論議書」(『朱王合編』二)を著して、その立場を批判した。訥庵がその序文で「僕近歳、劉念台の誠意の説を推覈す。其の言確乎として易うべからず。姚江の大学を釈する、猶お罅漏有るを知る」というごとく、その主張は劉念台の誠意・慎独説に基づいて構成されたものである。その後、秋陽は長文の「答大橋周道書(弁復書)」(『朱王合編』二)を著して、最も信頼するに足りて不可変のもの「致良知」の三字だけであること、また、念台の学が「明季の巨擘」であつて、『大学』の解釈が独自の見に基づくことは疑いないとしつつも、その陽明批判は根拠の乏しいものであること、念台の説は陽明説の論理的欠陥を補うものでないこと等を論じた。なお、この秋陽と訥庵との間で行なわれた論争は、両者の応酬に止どまらないその影響圏の拡がりを見せた。殊にこの論争に直接的、間接的に応答した講友の良斎・草庵等がともに念台の思想に深く傾倒し、また聶双江・羅念庵等王門帰寂派の思想に親和的であつたことは、この論争の主題に波紋を繰り返り拡げるのであるが、ここではその起伏に立入ることはできない。

また、論争のその二は、栗水の編著『朱陸太極問答合編』に対して、碩水と沢瀉とが応答して三者の間で行なわれた論争である。朱子学の徒訥庵は、その為学の過程において「あれかこれか—朱子学か陸王学か」という激しい葛藤を生きながら自己の思想を形成してきた。しかし、その師訥庵とは異なつて、この時期の栗水には表面的には「朱子学か陸王学か」という葛藤はまだ見出し難い。彼は最初から朱子学の徒として出発した。朱子学こそ絶対的真理を最も正しく具現化している唯一の教義であるという牢乎たる信念(程朱の説は、中正純粹、体用該備、本末具に挙がる。聖人復た興るとも、必ず其の言に従わん)(『朱王合編』四、与東沢瀉)の上に立つて、陸学が異端—偽装した禅学であることを弁証しようとしたのが『朱陸太極問答合編』であつた。上の書はその標題からも観取し得るごとく、宋儒周濂溪の『太極図説』の劈頭の「無極而太極」の五文字をめぐつて、朱子と陸子兄弟(陸梭山と陸象山)との間に催起した論争にまで遡つて朱陸の真理・非真理を弁証しようとしたものであつた。もつとも、栗水のこの企図にはいくつか問題点が存しないのではなかつた。例えば問題のその一は、栗水の朱陸の弁証論はその問題把握の方法的なモデルとして陳清瀾の『学部通弁』の発想形態・批判視角にはほぼ全面的に依拠していたこと。清瀾のこの書は親朱子学的な親陽明学的かによつて、両派の学者の間でその評価が大きく二分されるなど、その執筆意図にはとかくスキヤンダル(もつとも、その意味が明らかにされなければならぬ)なものを伏在させていた。その二は、朱陸の弁は甲論乙駁、先儒に既に成説があつてもはや後人の容喙の余地はないのに、しかも正しくこの今において『朱陸太極問答合編』が成つたのは明治十八年である)事新しく問題を提起するのは何故かという、同書の時代性、その現代的意義に関わること。その他……等々。そして、これらの同書に対する論難が、栗水の朱陸の弁証を不安定なものにしたことは否み難い。ともあれ、栗水の『朱陸太極問答合編』をめぐつて、栗水及び碩水・沢瀉の三者の間で朱子学と陸王学の性格規定・評価、あるいはその基本的範疇の定義をめぐつて論争が繰り返り広げられたのである

が、それが明治時代におけるわが国の宋明学の水準を卜する試金石としての地位を占めていることは疑いない（なお、この論争の起伏については、近年の中に論文を準備してその詳細を明らかにしたい）。

以上、幕末から明治にかけて新朱王学者の間で行なわれた二つの論争をあげてそのアウトラインをスケッチしたのであるが、上乗の論争はとも様々な解釈を容れる余地が存するにもかかわらず、われわれの主題に還して論ずると、それは「斯文一縷の命脈」（碩水）、「此の一縷の学脈」（草庵）という表現をめぐって、彼等において何が正統かという問いに肉薄しようとする努力を示している。そして、碩水が「斯文一縷の命脈」といった場合、それが近世日本の程朱学の複数的な源流にもかかわらず、洛閩の正脈を得た唯一の学派として、闇齋を領袖とする崎門学派を指していることは、改めて喋々するを要しない。このことは、例えば次の「復舞田養浩」が明らかにしている。

老兄篤く斯学を信じ、浅見子全書を編纂するを承く。甚だ盛ん甚だ盛ん。問目数条、鄙見批答、僭越の罪、幸いに其れ之を恕せよ。方今邪説の横流、齋だに洪水猛獣のみならず。弟衰老日に甚しく、経を空山に抱き、屋を仰いで長歎するのみ。方祈る、老兄徳に進み業に居り、益々其の功を用い、以て斯学一縷の命脈をして天壤の間に墜ちざらしめんことを。則ち千里の望、何を以て之に加えん。（『碩水余稿』一、なお、この書簡には「辛卯」（明治二十四年）の年次が付してある）

舞田養浩は、伊勢桑名の崎門学者秋山罷齋（端山の嗣海山は、その若き日に二〇日間ほどその門に從学している。なお、臨別の時、罷齋は「親切」の二大字を書して海山に与えた）の高弟。養浩が『浅見子全書』を編纂したという浅見とは、むろん闇齋の高弟の浅見綱齋のこと。碩水は東京に在った貞方士精を介して養浩のことを知り、爾来親交をもつに至ったが、また彼の『浅見子全書』編纂に便宜を与えている。『碩水遺書』五に「与舞田養浩」を収録するが、碩水は其中で綱齋の全書の編纂は後学の責務だといって、彼を策励している。また、養浩は碩水の『崎門学脈系譜』に跋文を執筆しているなど、両者の締交の程を窺うに足る。因みに、養浩は『浅見子全書』の排印を企てたが、志を抱いたまま逝去

したらしい。主題に立ち返ると、「復舞田養浩」では「斯文一縷の命脈」に作っている。ただ、上掲の二文（『答東沢瀉』・『鳳鳴書院記』）がともに碩水自身の固い決意を語ったものであるのに対して、この書簡では「斯文一縷の命脈」をして天壤の間に墜ちざらしめないようにと後学（ここでは養浩）を策励している点が異なっている。ともあれ、碩水の「斯文一縷の命脈」「斯文一縷の命脈」という表現が、洛閩の正脈を得た唯一の学派として、直接には闇齋を領袖とする崎門学派を指していることは、もはや疑いない。

ところで、闇齋学が程朱学としての正統性を占めていることについては、なるほどよろしい。しかし、一口に崎門学派といっても、一步その内面に立ち入って具体的様相をみると、闇齋後のその学派の学統がいかにかに区々に分化していったかは、視覚的には例えば碩水の『崎門学脈系譜』を披見してみれば、思い半ばに過ぎるものがある。碩水はその序文において、こう言う。

夫れ崎門の学、分かれて数派と為り、各々門戸を立つ。所謂七十子の喪ぶるを待たずして、大義已に乖くなり。源遠くして未益々分かれ、斯学の伝脈に与るに足らざる者、往往にして有り。後の学ぶ者、門流を私せず、偏心陋見を去り、一に闇齋氏を以て法と為さば、即ち其れ庶幾からんか。（『崎門学脈系譜』序）

しかも、闇齋直門のうちの最も錚々たる者ともいべき直方・綱齋・尚齋のうち、直方に淵源する直方学派について、既に碩水に次のごとき口を極めた痛罵が存するという一事は、崎門学派内部における多様な評価を予想させるとともに、闇齋学の内部における正統とは何かという問いへと、われわれを導くであろう。

高嶮崎門学之流弊、弟も御同意ニ御坐候。関東筋之崎門学と申ハ多クハ佐藤直方之一派ニシテ、稲葉黙齋ニ至テハ、其質ハ狂者ニ近ク、其所得者ハ異端ニ陥ル事ヲ免レズ。奥平（棲遲庵）・三上（是庵）輩ハ真ニ仏見ニ過キズと存候。経説ニ至テハ只々其意味合ヲ説キ立ニ而一面向白存不申候。弟も道学協会ニハ加入不仕、門人之内入会之者も有之候間、孤松全稿も間々一覽仕候得共、更ニ有益之書とも覺へ不申。

且文字拙陋ニシテ意義難通処も不少、絮々弁論可厭也。〔朱子書〕一三二頁、碩水の栗水宛書簡)

ここに名前のあがっている三上是庵は奥平棲遲庵に学を受け、棲遲庵は稲葉黙齋に学を受け、黙齋は父稲葉迂齋より家学を承け、また命によって父と同門の野田剛齋に從学している。そして、迂齋と剛齋はともに直方門下の最も傑出した門人であるから、ここに示された学統は、なるほど直方学派といつてよい。わけても黙齋は闇齋及び直方学派中興の祖と目されていて、その史的地位といい、学問的な影響力といい、黙齋後学においては鬱然たるものがあつた。すなわち、「抑々闇齋先生の学、佐藤先生の伝、先生に至つて集めて之を大成す。若し先生微かりせば、即ち誰か能く斯学を将来に伝えんや。文稿語録数百卷、皆な道要を發揮し、蘊奥を開示する者、共に門人の家に蔵すと云う。」〔淵源統録〕五、碑陰) という所以である。「孤松全稿」(前、後篇五十卷、附録二卷) は黙齋の語録。碩水は別の栗水宛の書簡で、この学派の人達(関東筋の崎門学)が黙齋の『孤松全稿』を金科玉条としていることに触れ、漢文の拙劣なるは問わないとしても、その言説は儒語にして実は仏見たることを免れないと難じている。碩水は黙齋↓棲遲庵↓是庵とその学が相承されてゆくに従つて、層一層と儒者の矩矱を逸脱してついに仏見に墮していったと、その流弊をいささかの仮借もない筆致で批判しているが、かかる同基調の言説はその他にもいくつも見出し得るから、碩水の率爾の言とは見なし難い。(それにしても、碩水が直方に淵源し、黙齋を中興の祖と仰ぐ「関東筋の崎門学」をかくも激しく論難する実践的意図は那辺にあるのか、その究明は興味なしとしない)。なお、道学協会は明治十六年六月、是庵門下の石井周庵が中心となり、同志を糾合して設立された學術結社で、同年十一月から月刊の機関誌『道学協会雑誌』の刊行を始めた。道学協会は周庵をはじめ、当時の発起者はいずれも是庵門下の高足で占められていたから、学統としては直方のそれである。また、道学協会がいかなる実践的意図の下に組織せられたかについては、『道学協会雑誌』第一号の「……以て將に地に墜んとするの道学をして再び世に振起闡明ならしむるの基礎を立て、駸々乎として進んで已まず、遂に能

く風化の万一を稗補し、道学を無窮に伝ふるの域に達せんことを庶幾する而已」(発行の主旨) という文言が、その主旨を雄弁に語っている。

以上、碩水の直方学派論難の一斑を見来たつたのであるが、再び繰り返すと、碩水が「斯文一綫の命脈」「斯学一綫の命脈」といった場合、それが勝義には崎門学派のうちの尚齋に淵源する尚齋学派を指すことは、改めて喋々するを要しない。関東筋の崎門学について、その流弊を指摘した上の文に続けて、碩水が尚齋学派について次のように述べていることからも、その地位は明らかである。

三宅尚齋一派二於テハ決而不然。經説も甚々鎮(鎮の誤りならん)密精詳ニシテ、朱子文集・語類ト本註トノ異同より後來諸儒之得失取捨も有之、学者必読之書ト存候。

なお、碩水が尚齋、あるいは尚齋学派に言及した遺文は当然いくつもあげることができるが、「重編三宅子全書序」(『碩水遺書』五)などは、尚齋の史的地位について論じた最もまとまったものの一つだといつてよい。碩水はその劈頭において、「山崎闇齋氏の学、分かれて三派と為る。曰く佐藤直方氏、曰く浅見綱齋氏、曰く三宅尚齋氏。而して三宅氏の伝、蓋し其の伝を得たり」と述べて、尚齋及びその門流が崎門学の正統の保任者であることを宣言している。上の「蓋し其の伝を得たり」という表現は、直ちに「三千の徒、蓋し其の説を聞かざるは莫く、而して曾氏の伝、独り其の宗を得たり」(大学章句序)、あるいは「……然れども是の時に当たりて、見て之を知る者は、惟だ顔氏曾氏の伝其の宗を得たり」(中庸章句序)という表現を想起させるであろう。碩水が同序の中で「先生の崎門に於けるは、猶お曾子の孔門に於けるがごとし」と述べて、尚齋を孔門における曾参の地位に措定しているのは、崎門学派における尚齋の地位というものを象徴的に表している。

しからば、日本近世の程朱学の複数的な源流にもかかわらず、唯一洛閩の正脈を得た崎門学、わけても崎門学派の中でその宗統を得た尚齋学及び尚齋学派の本質とは何か―その碩水的理解が明らかにされなければならぬ。もともと、この問題に主題的に答えるためには、優に独立した論文を必要とするであろう。上來指摘したごとく、闇齋に淵源し、尚

齋を領袖とする尚齋学派とは、尚齋後、久米訂齋↓宇井黙齋↓千手廉齋↓千手謙齋↓月田蒙齋↓楠本端山・碩水と、宗教的(儒教的)真理がただ師から弟子へと最も直接的に「間接伝達」せられたところの重層的な構造を形成して、その全体について論ずることは目下の私の能力を超えた問題でそれはある。従って、以下の叙述ではひとまず問題を縮減して、その準備として崎門学の本質―その碩水的理解について、その輪廓を簡単にスケッチすることで満足しなければならぬ。

この問題に立ち入るためには、始めに朱子学とはいかなる教学か、その学の性格が改めて明らかにされなければならない。陳清瀾はその『学部通弁』において、朱子には朱子の定論(この言葉に注意せられたい。なお、ここでは「定論」という言葉を、ひとまず思想体系としての最終的結晶、あるいは思想体系としての最後の完成形態と定義しておく)があり、象山には象山の定論があつて、両学を無理やり同一視することはできないといつて、ことさらに朱子学を歪曲して受け取り朱陸(あるいは朱王)一致を唱える風潮に敢えて異議を唱えている。そして、象山の学を把り来たつて「専ら虚静を務めて、精神を完善する」のがその定論であると規定している。(なお、清瀾の象山学の性格規定の可否については、小論の直接の課題ではないのでここでは立ち入ることはできない)。その後が続いて、朱子の「定論」を次のように定義している。

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踐む。三者交々修め並びに尽くす、此れ朱子の定論なり。(中略)乃ち或いは専ら涵養を言い、或いは専ら窮理を言い、或いは止だ力行を言うは、則ち朱子の人に因るの教、病に因るの薬なり。惑う者は乃ち単に専ら涵養を言う者を指して定論と為して、以て象山に附合す。其の朱子を誣うること甚し。(提綱)

冒頭の表現から明瞭に観取し得るように、清瀾によれば主敬涵養・読書窮理・身体力行の三者の交修並尽こそが、朱子(あるいは朱子学)の定論であつた。朱子の言説には、なるほどある時には他の二つのカテゴリーに比べて「涵養」がクローズアップされて主張されることがあり、またある時には他の二つのカテゴリーに比べて「窮理」が、あるいは

「力行」がそれぞれクローズアップされて主張されることがあつても、それは飽くまでそのつど現実の機根に応じて設けられた方便にすぎず、三者の交修並尽が朱子学の定論であることは動かない。このように、涵養・窮理・力行の三つのカテゴリーの交修並尽を朱子学の定論と規定する清瀾の考え方は、その当否はしばらく措いて、朱子学の性格を考える上において標準的な解釈――一つの思惟上のモデルを提供するものとして便利だと思われるので示した。なお、涵養・窮理・力行の三者の位置関係及びその定義については、海山の次の文が委曲を尽くしているので参照せられたい。この場合、三つのカテゴリーの位置及び定義について、朱子の解釈ではなくて海山のそれを提示するのは何故かという点、一つには海山の解釈が朱説に飽くまで即して朱子学の精神を逸脱しているものではないこと、またその一は海山の文を紹介することによつて、この問題に関する端山・碩水門下における学問継承の跡を示すことができることと信ずるから(既述のごとく、海山は端山の嗣であるとともに、端山没後は常に碩水の膝下にあつて崎門朱子学者として成長する)。

夫れ致知・存養・力行、三者の功夫、古人之を説くこと既に詳らかなり。学者は宜しく其の立言同じからず、用功各々当たる所有り、而れども下手の地に至りては、則ち一時に並びに到り、相資りて進み、固より区々として分別すべからざるを明弁すべきなり。之を戦に譬うるに、彼我の形勢兵力・運籌建策を審らかにするは、則ち致知なり。壁を堅くし銳を養いて以て自ら守り、而して敵をして来たり攻むること能わざらしむるは、則ち存養なり。進んで奮戦力闘し、堅塁を摧陥して、以て故土を恢復するは、則ち力行なり。決して全く分別無くして以て其の一を修め、而して余は則ち其の自ら至るに任ずと為すべきに非ず。致知は理を明らかにするなり。存養は心を存するなり。力行は氣稟物欲の蔽を克治して之を身に踐むなり。蓋し心は則ち虚靈洞徹、一身の管する所、衆理の具する所、乃ち其の総脳なり。故に曰く、学問の道は致知・力行の二に在り、而して存養は則ち其の二を貫く者なりと。之を分ければ三と為り、又た之を帰すれば一と為る。苟くも是の意を得れば、則ち三者の功夫も亦た終に一途に帰せん。(『鳶魚詩

文』復生田吉卿書)

海山の文において先ず気づかれることは、致知・存養・力行の三者が、一応はそれぞれ独立した範疇を形成しているとともに、また全体的統一においてあること、これであろう。清瀾が上の文の末尾で、「涵養」の一路をことさらにクローズアップして、それこそが朱子学の定論だとして、陸学に附合する立場を、朱子学の本姿を歪曲するものと断じて激しく論難しているのは、翻って彼自身の学問の性格をくつきりと映し出しているといえる。(なお、涵養・窮理・力行の三者の交修並尽を特色としている清瀾的な朱子学とは、いかなる性格の教学か、その学の性格規定が明らかにされなければならない)。ともあれ、清瀾の主張するように、主敬涵養・読書窮理・身体力行の三者の並修交尽こそが朱子(あるいは朱子学)の定論であるとするならば、それと崎門学者碩水の奉ずる朱子学との間には、やはり大きな懸隔が存しているといわなければならぬ。碩水の立場とは、むしろ清瀾が論難する「涵養」(『中庸』のカテゴリーで表現すると「尊徳性」)の一路にこそその学の命脈を見出したところのものであった。碩水には、平戸藩で最初に崎門学を唱えたのは自分であるという強い自負があった。幕末から維新にかけて、平戸藩は崎門学の有力な拠点の一つであったことを考えると、碩水のこの言に些かの自負の念が感じられるのも蓋し当然であろう。

崎門ノ学ヲ唱ヘタモ予ゾ。江戸カラ下ツタトキ、輪講ノトキナド、尚齋ノ説ヲ云ウテミタガ、端山モ是トセラレナシ。其ノ後イヨク論ジテミタルニ、端山モ尤ト云ウテ、ソレカラ崎門ノ学が始マツタモノゾ。尊王説ト崎門学トハ、予が平戸デハ始メタモノゾ。(『過庭余聞』)

そして、碩水はその晩年に彼の崎門学者としての面目を窺うに足る『崎門学脈系譜』及び『日本道学淵源録』の二著を編纂している。もともと、前者は闇齋に端を発し、明治・大正年間に至るまで連綿と伝承された崎門学派の学統の文字通り系譜である。また、後者は崎門学派の伝統と行実を明らかならしめようとの意図の許に編纂された資料集であって、碩水の直接の著書ではない。このように、碩水が闇齋及びその学派について言及したものは枚挙するに遑がないにもかかわらず、意外にもそのほ

とんどは断片的なものに止どまっている。また、碩水は現在のわれわれがそうするのは異なつて、自分の文を他人の文の引用によって飾るようなことはほとんどしていない。つまり、碩水が闇齋及びその学派についてコメントするとき、彼等の言説を生そのまま引用することは極端に少ないのである。しかしそれにもかかわらず、その断片的堆積を貫いて一つのくつきりとした通奏低音を聴き取ることができる。すなわち、近世日本の程朱学の複数的な源流にもかかわらず、「洛閩の正脈」を得た唯一の学派として碩水が闇齋及びその学派を江戸時代の他の儒学派から区別する場合、その徴証としての地位を担ったのは、常に闇齋の次の言説に他ならない。

山崎闇齋先生曰く、学の道は致知・力行に在り、而して存養は則ち其の二を貫く者なり。漢唐の間、知る者無きに非ず、行う者無きに非ざるなり。但だ未だ存養の道を聞かざれば、則ち其の知る所の分域、行う所の気象、終に聖人の徒に非ずと。又た曰く、高卑を一にし遠近を合する者は、聖人の道なり。高きに升るに卑きよりし、遠きに行くに近きよりする者は、聖人の教なり。或いは高遠に馳せ、或いは卑近に滞るは、皆な道に非ず教に非ざるなりと。先生の学、是に於いて以て見るべし。(『碩水遺書』八)

(闇齋の二つの文は、ともに「近思録序」(『垂加草』十)に見える。なお、便宜上、以下では前者をA文、後者をB文と称する)。換言すれば、崎門学という教学はA文・B文を成立根拠としているということができるのである。フランスのベルクソンは、どんなに複雑な相貌を呈している思想体系も、その起動の原初的行為においては非常に単純な直感に導かれて構成されているという意味のことを言っている。「その名にふさわしい真の哲学者はただ一つのことしか語らなかつた。……この接触が衝撃を生み、その衝撃が運動をもたらしただのである」(『哲学的直観』)というベルクソンの簡潔な表現は、その消息を余すところなく語っている。崎門学は言うまでもなく日本近世儒学史上に鬱然として屹立する巨大な思想体系である(もともと、崎門学を把り来たって「巨大な思想体系」などと形容すると、直ちに異議が唱えられるであろう。しかし、こ

の「思想体系」という表現を、崎門学が既に一個の完結した思想体系として現成してあるということを直ちに意味するものではなくて、そのような結構を具えるものとして可能性において捉えるならば、かかる言い方もあながち的外れだとは言ひ得まい。そして、闇齋学は碩水の眼前にそのようなものとしてある。碩水が幾度も繰り返して読んだ闇齋の残した膨大な文献の中からけつきよくはこの二つの言説を選び取ったというのは、いわば上のベルクソンの発言をちよつと反転して逆方向に向かつて行ずるもので、それは思想（ここでは崎門学）の地下水脈を探るような形而上学的作業である。その行為は、崎門学という巨大な思想体系の原始構造に向かつて、碩水の渾身からする徹底的な追体験の作業である。それは宛ら様々な要素から成り立ち、複雑な思想構成をもっている崎門学が、夾雑的な諸要素をすべて捨て去り、あらゆる余剰を極限まで剝離されて最も単純な原始構造にまで還元されたような概がある。あるいはエックス線の照射を通して、その物の全像を潜勢的に構成している最も枢要な材料（部品）が浮かび上がったような概がある。私はすぐ上で碩水が闇齋の膨大な遺文の中からけつきよくは二つの言説を選び取ったと言った。ところで、この二つの言説に崎門学の命脈・心髓が圧縮して示されているとする理解は、単に碩水に止どまらず、端山についても、遡っては彼等の共通の師蒙齋においても同様の事態を指摘することができ。ここではそれに関連した蒙齋の文をあげることとしよう。

闇齋先生曰く、夫れ学の道は、致知・力行の二にあり、而して存養は此の二を貫く者なり。漢唐の間、知る者無きに非ず、行う者無きに非ざるなり。但だ未だ此の存養の道を知らず。故に知る所の分域、行なう所の氣象、終に聖人の徒に非ずと。予、力を存養に用うることを三十年なりき。而るに昏愚の質、分寸の得る所を見ず。然れども凡そ自ら処し物に接し事に応ずる所以、皆な此に資らざること莫し。夫れ学の道、尊性問学の二者は、猶お鳥の両翼、車の両輪のごとし。……

〔朱王合編〕四、批答

蒙齋の表現は簡潔を極めてるだけに、一層彼もまた幾度も繰り返して読んだはずの闇齋の膨大な遺文の中からけつきよくはこの一句（A文）を

取り得た者であることが窺われる。ただ、厳密にいうと、この主題については蒙齋は碩水に対して（同様に端山に対しても）原型的な地歩を占めていて、その逆ではない。そして、蒙齋の学の独自の史的意義はかかる処に見出すことができるであろう。それは崎門学派の展開の歴史において、近代における一つの原型であるが故に、そこからする新たな歴史形成の原動力を本質的にもっている。それはともあれ、最も単純化していえば、闇齋に淵源し、尚齋を領袖とする尚齋学派とは、闇齋の膨大な遺文の中から崎門学の命脈・心髓が最も圧縮してるとして端的にこの二つの言説を選び取り、闇齋のこの立場を断然と標榜することを自己の課題として、その課題を真摯な努力によって把持し、反復し続けた教学であった。

（附記）「竜頭蛇尾」という言葉があるが、崎門学の本質―その碩水的理解について、その輪廓をスケッチするという所期の目的は、そのようなものに終わってしまった。実はこの問題について、一応は終わるまでデッサンしてみたのであるが、その結論は到底満足のものではないため、以下の叙述は削除することにした。なお、この問題は今後の課題として位置づけ、他日を期したい。

注

（1）次の発言などは、李退溪の朱子学史上に占める地位というものを語っているであろう。もつとも、それは退溪の高弟たちの評価であるから、些か過褒なのは免れず、むしろ退溪後学の退溪観を語るものであろう。

良齋李徳弘曰く、惟れ我が先生、塵編蠹簡の中に特起して、聖賢相伝の妙に暗合す。周孔程朱の道をして、復た千載絶学の後に明らかならしめ、海外朴陋の郷をして、化して鄒魯道義の方たらしむ。先生の功、晦翁の下に在らず、而して百世斯文の祖と為す。〔李子粹語〕四、記善録。

又た実記に曰く、先生は集めて群儒を大成し、上は以て絶統を継ぎ、

下は以て来学を開き、孔孟程朱の道をして、煥然として復た世に明らかならしむ。之を東方に求むるに箕子後一人のみ。南冥曹植曰く、斯の人王佐の才有り。高峯奇大升曰く、其の心秋月寒水の如し。門人趙穆曰く、其の学朱子の嫡統を得たりと。世以て知言と為す。

(同四)

(2) 蒙斎が碩水に示した書とは、『蒙斎隨筆』二巻のこと。同隨筆は碩水がその後明治二十六年に刊行するから、その時示されたものももちろんその草稿である。なお、碩水はその他でも『蒙斎隨筆』を読んで甚だ感ずるところがあったことを告白しているから、「条条皆な自得」というのは、決して率爾の言とはいえない。参考までに『蒙斎隨筆』の開巻第一則を示しておく。

苟に能く存養すれば、則ち衣ずして暖かく、食わずして飽く。当に春風中に在りて坐するが如くなるべし。

(3) 道学協会については、丸山真男氏「闇斎学と闇斎学派」(日本思想体系31『山崎闇斎学派』所収)、梅澤芳男氏「明治時代の崎門学—道学協会を中心として—」(『稲葉黙斎先生と南総の道学』所収)を参照せられたい。

(4) なお、この後に次の文が補足してあるので指摘しておく。

但直方所著ノ講学鞭策録と申一冊之書ハ初学者坐右不可闕、朝夕閲讀仕度、是ハ禪家ニ禪関策進アルモ同様之書ニ可有之奉存候。

そして、これと同趣旨の発言がその他にも繰り返し見えるから、碩水の評価が直方とその学派とを厳密に区別していたことを示唆している。このことは、碩水が一宗の領袖(ここでは直方)の本来の思想と、学派が形成され、その領袖の思想が反復される過程で固定化され教条化されるときに生起する問題とを、厳密に区別していたことを物語っている。

(5) 「学問の道は……」は、山崎闇斎の「近思録序」に見える表現。なお、海山が闇斎の他の言説ではなくて、他ならぬこの言説を引用しているのには、決して偶然ではない思想的な意義が存するのであるが、今はその事実を指摘するに止めておく。

(6) 此翁(蒙斎を指す)四子六経小(学)近(思録)之類ニ至り候而ハ、何れも暗記と相見へ、集注ニ至ル迄同様之旨。所謂聖人六経之旨、耳順心得、如出諸己と申ハ、実ニ翁之謂と奉存候。夫故平生文字ニ相記シ候処、何れも暗誦ニ而御座候ニ付、引合セ見候へハ本書ト異同不少。隨筆御覽之上相分可申候。(『朱子書』二一〇頁、碩水の草庵宛書簡)

碩水が報知しているのは、読書といっても直接には闇斎の著書についてはではないが、これによっても蒙斎の読書の性格がいかなる底のものであるかを髣髴させるであろう。なお、文中の「聖人六経之言、耳順心得、如出諸己」というのは、程伊川門下において篤行をもって謳われた尹彦明の学を形容した表現(『伊洛淵源録』十、墓誌銘)を踏まえる。蒙斎が彦明の気象に擬せられているのも、彼の学問の性格を窺うに足る。

(平成二十年九月三十日受理)