

幕末維新における新朱王学の展開 (VI)

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 本稿では楠本碩水晩年の境涯を探ることを主題とする。碩水は並木栗水宛の書簡で、他日国史(明治史)を編纂する者がいたら、自己の姓名を「隠逸伝」に列すれば足りるとその心境を披瀝している。この告白は碩水晩年の境涯、碩水が自ら安んずる究竟の境地を表していると考えられる。しかし、碩水がその生涯を儒者としての強い自覚に生きたことを考えると、彼のかかる結着のつけ方は、その背後に存する自己の現実に対する深い断念や諦観を抜きにしては凡そ考え難い。碩水の文面を支配している基調意識は、例えば彼と同時代の夏目漱石や「ころ」の主人公(ともに明治のエートスの体現者)のものとはやはり異なっている。小論ではこのことについて両者の若干の比較を試みた。また、碩水が晩年、天逸を号に止どめないで俗称に用いようとしたことに触れて、それが端的に碩水が自己の姓名を国史「隠逸伝」に列すれば足りるといったことの日常化、日常におけるその具体的形象化及びその反復という事態を含蓄していることを指摘した。また、上巻の告白が碩水の高風を偲ぶに足るものであるとともに、それがわれわれを躓かす語であることについても考察を怠らなかつた。

七

われわれはこの碩水の部を終えるに当たって、最後に碩水晩年の境涯を探るとしよう。もつとも、かかる言い方には問題が伏在しないのではない。例えば次に掲げる池田草庵の文はそのことを端的に証示してい

る。これは吉村秋陽の養嗣子吉村斐山から秋陽の碑文執筆の依頼を受けた草庵が、その執筆方針について報知したものである。

又晩年之造詣と申てもケ様申セバ如何ナレトモ、畢竟吾輩之学問、克羅念庵・念台アタリ之様ナ得力造詣と申程ノ事ハ無之。ソレ故聡と申事ヲ不欲、向道之志至老不倦と申て世間一種浮泛底之学者と異なり候位之事ニテ可然哉。且其文集中ニモ造詣之一班も不可認者有之。又最初之一段動静一致、以静為入手之要と、固より識見上ノ事ナレトモ右様之辺迄定論アリ候事ナラ、尋常之造詣ニハ有之間敷と存申候。吾輩も平生只有志之人と人ニ云フテモラヘハよし。得力杯と申処ハ不敢承当ト申心持。ソレ故是等筆ヲ下シ候処千古人ニ不愧様二十分斟酌商量いたし居候。(『陽明書』二四七頁)

上の草庵の文によると、「晩年の造詣」ということがその言葉の有する本来の意味において言い得るのは、羅念庵や劉念台(このように念庵及び念台の名があげられているのは、蓋し念台私淑の徒草庵の好みを物語るものであろう)などのように、陽明思想を継承して新展開を来たし、一時代を画したような大きな個性においてであつて、自分達のような群小の学者(草庵は直接こういふ言い方はしていないけれど、上記二人の大きな個性と比較したときは、かく言うことも甘受するという口吻が観て取れる。このことは、陽明学がかの中国において王陽明及びその門下の高弟達の特異な人格と体験とによって形成せられた思想であつて、わが国の読書人はいわばそれを既成のものとして受容したにすぎず、陽明思想の創造的展開に主体的に関わり、直接寄与していないという負い目

のような意識が伏在しているように思われる)について、そのような表現を用いることを注意深く避けている。それよりもむしろ「向道之志至老不倦」とか、「有志之人」とか言ってもらえば足りるとしている(もともと、このように言ったからといって、私は秋陽や草庵等幕末期の学者の幾人かの陽明学接受のプロセスの中に、数十年を費して彼等が現実化していったところのものに、わが国における陽明学の真の受容の一つの在り方を見ることができるといふこと、それ自体を否定するものではない)。かく見來たると、私が碩水について「晩年の境涯」などとことさらに言挙げすることは、右の草庵の趣意に背くものといえよう。とはいへ、草庵も一方では「且其文集中ニモ造詣之一班も不可誣者有之……」と述べて、秋陽の学について、陽明学理解における彼の独自の透徹した体験を認めるのに吝かではない。とすると、碩水についても同様にその「晩年の境涯」には誣うべからざるものが存すると主張することも、あながち理由なしとしないであろう。

ここで再び海山の「碩水先生伝」の叙述を引用すれば、碩水晩年の生とは、凡そ次のようなものであった。

其の晩年に及ぶや、生徒を謝遣し、輜晦すること益々深く、独り詩を頌し書を読み、古人を尚友するを以て自ら楽しむ。嘗て曰く、古人は四十にして仕う。吾は則ち三十九にして禄を棄てて山に入る。漢の光武は明主なり、而して嚴子陵屈せず。張徳遠は賢相なり、而して蘇雲卿逃れ去る。人各々志有り、必ずしも同じからざるなりと。又た曰く、他日国史を修する者有れば、吾が姓名を隠逸伝に列すれば足れりと。

上來指摘したごとく、読書と講学の両者は、退隠後の碩水の生の中核を構成する二つのモメントであった。そして、小論では「講学」という主として碩水とその門生たちとの共同という象面に焦点を当てて論じた。

此時ニ当リ愈以正学講明不可怠事ニ奉存候。正学之盛衰ハ一国之命脈ニ懸リ、中々小事ニ而無御座候。吾人今日ニ相当リ、此外心ヲ尽シ候処無御座候。(「朱子書」一九七頁)

この草庵宛の書簡は文面から推定して慶応元年(一八六五)の頃のもので、碩水の退隠後のものではない。しかし、「正学之盛衰ハ一国之命脈

ニ懸」かるといふ碩水の牢乎とした信念は、彼の退隠以前と以後とを貫いていて、退隠後の碩水を駆って講学へと従事させたのも、読書人としての責任意識、己むに己まれぬ伝道の熱情によるものであった。上來見來たつたごとく、三十九歳という働き盛りの年齢で棄禄した碩水は、退隠後すぐに梅林塾を開いて授徒講学したが、その後も江下村舎、あるいは鳳鳴書院等を開いて講学に情熱を傾けてきた。しかるに、上の海山の「碩水先生伝」によると、碩水は晩年には生徒を謝絶して、輜晦することいよいよ深く、独り古人の詩を誦し、その書を読み、古人を尚友して自ら楽しんだ(「詩を頌し書を読み」以下は、「孟子」万章下を踏まえた表現。碩水の遺文を読んでいると各処で「孟子」のこの表現を見出すが、碩水の後半生とはいかにもそういうものであったのだろう。それは最も地理的空間的に自らを限定した人間——同時にそれは取友の道において現実世界に最も強く飽き足らぬものを抱く精神(孟子の言葉でいえば「天下の善士を友とするを以て、未だ足らずと為す」者)——が、書物を媒介にして、過去に遡って、精神的空間的次元においては古典という最も開けた重層的な世界へ自由に出入し、その住人に親炙して現実には満たされなかつた渴望を癒やしていることを表している)。なお、碩水晩年に係る次の発言などは、海山の記事を裏づけるものであろう。すなわち、今の世に生まれて古の道を学ぶ。其の世用と為らざるは、言うを待たざるなり。然らば即ち如何ん。曰く、古の書を読み、古の詩を頌して、以て古の人を尚友するのみ。用舎行蔵、毀譽得喪は、懷を置くに足らざるなり。(「碩水遺書」十)

これは推測の域を出ないけれど、碩水にかかる転機を促した直接の機縁は、明治二十九年十二月、鳳鳴書院がその歴史的使命を終えて閉鎖されるに至つたこと、これであろう。また、その時碩水が既に六十五歳と高齢の域にあつたことも考慮すべきであろう。「生徒を謝遣し……」については、「碩水遺書」に「告諸友」・「掲牌」の二文が収録されていて、間接的にその消息の一端を窺うことができる(この二文はともに年次を欠いていて、果たして鳳鳴書院閉鎖後の晩年のものであるか、正確なところは分からない)。両者にはともに捨てがたいものがあるが、ここで

はひとまず後者を示すとしよう。

山人性迂、世と俯仰すること能わず。故に動不動もすれば輒ち人と合わず。況んや貌醜く言動真率、憲の恥有りて張やの堂堂無きをや。諸君一見せば、必ず面を掩つて走らん。嘗に我に応酬の勞有るのみならず、諸君も亦た必ず人を知らざるの誚めを取らん。因りて掲げて以て過訪せる諸君に謝す。(同六、掲牌)

便宜上、この文を三つに分節して論ずるとしよう。劈頭の「山人性迂」については、既にこの語(迂)を把らえ来たつて、碩水の生が例外者としての自覚に生きたところのものであることを指摘したので、ここでは繰り返さない。「貌醜く……」について、碩水が然く言うほどその容貌が醜いものか否かはともあれ(因みに「楠本碩水全集」の口絵に碩水の写真を載せるので即いて見られたい)、彼の言動が「真率」だというのは、碩水の言う通りであろう。次に「憲の恥有りて張やの堂堂無」しについて。憲は孔子の弟子の原憲、字は子思。張は同じく孔子の弟子の顛孫師、字は子張のこと。前者は「論語」憲問篇の「憲恥じを問う。子曰く、邦道有るに殺し、邦道無きに殺するは、恥じなり」という表現を踏まえる。朱子はこの箇所を「邦道有るに為す有る能わず、邦道無きに独り善くする能わず、而して但だ禄を食むを知るは、皆な恥すべきなり」(「論語集注」七)と解釈していて、通常われわれがその文面から想像するものとはやや異なっている。原憲は清廉で世才に乏しく、孔子の卒後、草沢中に隠れて窮死したといわれるが、その生は確かに「邦道無キニ殺スルハ、恥ジナリ」というのを極限まで徹底したものであった。朱子は同じ注の中で、彼の気象を「憲の狷介なる」と形容しているが、その一斑は例えば衛の宰相となった同門の子貢が美々しく供回りを整えて窮巷に訪ねて来たときに、原憲が子貢に向かって放つた言葉などに窺うことができるかも知れない。すなわち、「吾れ之を聞く、財無き者之を貧と謂い、道を学びて行なう能わざる者、之を病と謂う。憲の若きは貧なり。病に非ざるなり」(「史記」六十七、仲尼弟子列伝)。「憲の生活は貧しくはあるが、疲れてなどいません」という原憲の一撈を聞いて、子貢は恥じ入ったという。原憲の言葉から、彼の清貧の生もまた、巧者の態度をもって

しては決して求めることのできない一層高次の価値を、富貴・幸福・快樂などがわれわれの生の価値や自明の目的になっている滔々たる歴史的现实から隠して純粹に自己の内面に確保した底のものであることが窺われる。ともあれ、碩水が原憲の清貧の生、その狷介な気象に、「憲の恥有り」といつて自己の生を重ね合わせているのは、蓋し当然であろう。

後者は「論語」子張篇の「曾子曰く、堂堂たるかな張や。与に並んで仁を為し難し」という表現を踏まえる。子張については、「言うところは、其の外を務めて自ら高ぶるや、輔けて仁を為すべからず、亦た以て人の仁を輔くる有る能わずとなり」(「論語集注」十)、「范氏曰く、子張は外余り有り、而して内足らず」(同十)、あるいは「子張は行高きに過ぎて、而して誠実惻怛の意少し」(同十)、「尹氏曰く、子張の学、病は実を務めざるに在り」(同六)……等々という宋人の論評が物語っていること、その学は内面の充実を欠いた、いわゆる積を買って珠を還すに類する、外面的な知識、事項尊重の立場に他ならなかった。そして、宋学の一つの特色は、かかる外面的な知識、事項尊重の立場を遺憾として、もつと心に直接即した体験尊重的学を主張したところにあった。この「掲牌」などの簡潔な文を読んでいると、宛ら晩秋の木立が一切の余分なものを脱ぎ去つて、そのものの赤裸々な相を現したような概がある。これ講友の沢瀉が碩水のことを「今の古人」と形容する所以である。すなわち、夙に経学に志し、深く紫陽を信ず。紅塵を超脱し、白雲に高臥す。吾が吉甫の若き、今の古人と謂うべし。余の交わる所多からずと為さず。寔に未だ其の儔を見ざるなり。(「碩水遺書」跋)

海山の「碩水先生伝」に、巖子陵及び蘇雲卿の二人に触れている。両者はともに絶俗の高士である。子陵は「後漢書」逸民伝に、また雲卿は「宋史」逸民伝にそれぞれその伝記を載せる。碩水はかつて栗水宛の書簡で、「近頃、「巖光伝」「蘇雲卿伝」を史書から析出して、その気象風采を想像致しております」(「朱子書」一三三頁)と報じている。碩水がこの二人の高風峻節に深い思慕の念を抱いていたことは、「書巖光伝」「碩水遺書」(六)を始め(もつとも、一四六字の小文にすぎないが)、その他「隨得録」の諸条が物語っている。しかし、ここではその事実を指摘するに

止どめ、彼等について主題的に論ずることはできない。

われわれはそれよりも一層重大なこと——碩水が他日国史を修する者がいたら、自己の姓名を「隱逸伝」に列してくれれば足りるといった事実に注目しよう。碩水の履歴に限って言えば、海山の「碩水先生伝」がこの記事をもってその叙述を終わっているのに倣って、われわれもまたこの問題を論ずることによって、ひとまず碩水の部を終えよう。ところで、碩水の高風を偲ぶに足るその言説（同時にそれはわれわれを躰かず語でもある）は、講友栗水宛の書簡において吐露せられたものであった。それには「丁亥（明治二十年）啓塾前七日」の年次が付してある。ひとまず、当該の文を示すしよう。

嗚呼茫茫たる天地、太陽始めて出で、雲霧随つて至る。一明一晦、窮極する所無し。吾が輩微力にして、能く之を救う莫し。惟だ高尚の二字有るのみ。他日国史を修する者の、幸いに姓名を其の間に列すること有れば、則ち隱逸伝中の人と為らん。（『碩水遺書』五、答並木栗水書、便宜上、以下この文をS-III書簡と称する）

（なお、『朱王合編』四にも同じ文を載せるが、同書には栗水・碩水の往復書簡が各二通ずつ収録されていて、S-III書簡の起伏を考えようとする者にとつては便利である）。S-III書簡は読んで非常に感銘が深い。何度も繰り返し味わってみると、碩水という人の人間性の高貴さというものがこの一節に圧縮して示されていて、彼の高邁な精神に直に触れる思いがする。思うに、碩水のこの言説は二方向へと延びている。時系列でいえば、それは過去と未来の二つの方向である。初めにわれわれの視界を過去へと延ばすと、碩水のかかる言説も、それが発せられるために、それに先行して、それを胚胎し醗酵し生長したところの様々の状況が予想せられなければならない。一方、未来の方向へと視界を転ずると、碩水のこの言説が惹起したところの起伏のいくつかを観取することができであろう。このように、S-III書簡はそれが吐露せられた時（丁亥啓塾前七日）を現在にして、双方向にわたって説明せられねばならないことを示唆している。しかし、S-III書簡についてその起伏を双方向にわたって主題的に論ずることは、他日の論述に譲らなければならない。

従つて、以下の叙述ではひとまずそうした歴史的背景は捨象して、S-III書簡が指示する事実を事実として受け取めるとしよう。すぐ上で指摘したごとく、碩水のこの言説が吐露せられたのは、年次から明治二十年、碩水五十六歳の時である。明治二十年というのは、微視的には（碩水に即して言えば）、時代の趨勢を反映して鳳鳴書院が既に最盛期を過ぎて、漸次衰退期に向かつていく、そういう微候が顕著に現れた転機となった年である。一方、巨視的には政治・軍事・財政・教育などあらゆる分野における基礎的な制度づくりが明治の前半期において一段落し、天皇制が「国体」としての思想性をほぼ確立し得たのがこの時期である（なお、「微視的」「巨視的」といっても、直ちに価値的な判断を伴うものではない）。碩水は行年八十五歳という当時としては長命に恵まれたから、五十六歳という年齢はいまだ晩年とはいえない（因みに、晩年を年齢的に確定することはできない。それはその人が長生きの場合にのみ、老年と合致する）。例えば兄の端山（行年五十六歳）は逝去する二週間前、病中かつて「俟天休命」の四大字を書いてその心境を示した。蓋しその絶筆である（なお、『楠本端山全集』の口絵五頁にその遺墨を載せているので参照せられたい）。「天の休命を俟つ」は、「書経」武成の語。天の大きいなる言いつけにしたがうとの意味である。端山はその書に附記して、「病中書して以て自ら誓う。事に処し物に應ずる皆然り」と述べている。端山はこの四大字を書して後数日して、碩水にこう語ったという。「天寿貳わす、身を修めて之を俟つは、即ち是れ此の意。老仏の徒は此れを知らず。異端と為す所以なり」（同七、端山先生楠本伯子墓碑）。端山がこの四字を解釈するのに用いた「天寿貳わす……」が、「孟子」尽心上に由来する表現であることは、周知の通り。ともあれ、この四大字が端山の晩年の境涯を圧縮して表していることは疑いない。端山の令孫楠本正継博士はかつてこの四大字を把り来たって、次のように解釈している。

端山の所謂天とは仁に帰りゆく愛である。慈祥温和である。生々である。故に端山によれば、体とは実体に外ならぬ。曰く「体は即ち用、用は即ち体なり」と。「静復」の功夫が立つのはまさにここに在る。「天の休命を俟つ」といふ書経の語は、端山が自ら靖んずる究竟の境地を

表はしていることは疑へない。実はこれこそ、其一生を貫き、政治、学問、詩文に亘り、生活の根柢を支へてゐたものであらう。(岡田武彦「楠本端山―生涯と思想―」所収)

碩水は有為の才を抱きながら志を得ずして早世した同門の知己、小笠原敬齋の「志は程朱の学を慕い、義は伯夷の節より高し」という文(万延元年、江戸遊学を終えて帰郷する碩水のために敬齋が贈った送序)を把り来たつて、「私は常々君のこの語は君の小伝だと思つてゐる。この語を誦するたびに、その人を追想しないことではないのである」(「碩水遺書」七、小笠原敬齋君伝)と述べてゐる。碩水の輩に倣つて、「俟天休命」の四大字も同様に端山の「小伝」ということができるのではないだらうか。

しかるに、端山の四大字とは異なつて、碩水のそれ(S-III書簡)は、年齢からいつてもいまだ晩年のものとは言いがたい。碩水はその晩年、自己の求道の過程を回顧して、古人が若くして学問が大成したのと比較して、自分は刻苦勉励して、六十歳以後に至つてようやく学問の見処を得たと、控え目に語つてゐる。すなわち、

古人は才有り、記性有り。又た読書を能くす。早成する所以なり。余は則ち刻苦勉励し、六十以後に至つて、稍々見る所得る所有るに似たり。但だ篤信の二字、義利の二字、忠孝の二字は、則ち始終未だ嘗て少変せざるなり。(「碩水余稿」附録一)

碩水のこの文などを読むと、私はやはりどこまでも意匠惨憺して義理を体認していこうとする者の経営、その苦心を禁じ得ない。いかにも碩水は刻苦勉励、自ら錬り上げて最後に高い境地に到達したのであらう。曩に三島中洲がその詩の中で、兄端山を明道に、弟碩水を伊川に擬してゐることに論及したが、中洲のこの比喻は深くその機微に触れてゐるといふわねばならない。ところで、碩水のこの文面を額面通りに受け取ると、彼の学問は六十歳を画期として、それ以前に比して、それ以後において一の深化を遂げていることを、碩水自身が認めるものでなくてはならない。次の文もまた同様の事態を証するに足るものである。すなわち、

余、生徒を謝絶すること、已に十数年。既に佔畢の累無く、又た応酬

の勞無し。竊かに謂えらく、天の靈に頼り、稍々進む所有り。如し之に仮すに数年を以てすれば、則ち或いは得ること有るに庶幾からん。今年六十九、歲月幾くも無し。知らず、願うが如きを得るや否やを。

(「碩水遺書」十)

これは碩水六十九歳の述懐であるが、天の靈によつて学問に進展のあつたことが、やはり控え目に語られてゐる。この事實は、碩水の思想を追求する者にとつて、六十歳という年齢がその思想の起伏を解明する際の重要な指標となることを示唆する。(なお、上の文の後半の「篤信の二字……」に着目すると、別の新たな主題へとわれわれを導くのであるが、この興味ある問題については立入ることはできない)。かく見来たれば、われわれが碩水の晩年の境涯について云々する場合、碩水の学問が一深化を見た六十歳以降の言説にその資料を求めるとが当然であらう。しかしそれにもかかわらず、S-III書簡には碩水晩年の境涯、碩水が自ら安んずる究竟の境地を表したものと解することを可能にするところがある(もつとも、かく言つた場合、それがいかなる意味においてか、その理由が明らかにせられなければならない)。再び繰り返すと、碩水の言説が吐露せられたのは、年次から明治二十年、碩水五十六歳の時である。それにしても、劈頭の「嗚呼茫茫たる天地、太陽始めて出で、雲霧随つて至る。一明一晦、窮極する所無し」という表現は、余りに象徴的な表現を取つてゐる。それだけにいわば事實の含蓄に止どまつていて、それが具体的にはいかなる歴史的現実・いかなる事態を指しているのか、これだけでは判然としない。われわれはその事実性に具体的な衣装を纏わすことができないのを、遺憾としなければならない。(なお、このことはけつきよく碩水において明治二十年代とはいかなる時代・状況であつたかをトータルに問うことにつながると思われるが、その時代の性格の一端については曩に略述した)。とはいへ、碩水が「吾が輩微力にして、能く之を救う莫し」といつて自己の無力をかこち、ただ「高尚」(この語、「周易」上経、蠱卦上九の爻辞に「王侯に事えず、其の事を高尚にす」とあるのに由来する。「周易」のこの表現は「後漢書」隱逸伝の序に引かれてゐるように、俗塵の外に在つて清節を全うする隱逸者の境涯を讚

美するものとして後世慣用される)の二字あるのみといって、国史(文脈からいって、それは直接には「明治史」を指すものと考えられる)を編纂する者があれば、自己の姓名を「隠逸伝」に列してもらいたいという結着のつけ方は、その背後に存する自己の現実に対する深い断念や諦観を抜きにしては凡そ考え難い。(もつとも、「碩水先生伝」の「明治天皇登極するに及びて、天下一新す。乃ち曰く、吾が願ひ畢れり」という言に徴すると、退隠後の碩水の生を、このように「自己の現実に対する深い断念や諦観」と表現することには、困難が伴うのではないだろうか。私はこの疑問に対しては、碩水の退隠という出来事は決して一本調子のものでなく、様々な要素が錯綜した複合的なものから成っていることを指摘しておこう)。そして、この自己の現実に対する深い断念や諦観は、例えば沢瀉宛の次の書簡を支配しているものと、恐らくその基調は同じであろう。

諭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)

これらの文面を支配している基調意識は、例えば明治期に鋭く近代化の矛盾と破綻を見抜いていた夏目漱石が、それにもかかわらず「明治の歴史は即ち余の歴史である」(「マードック先生の日本歴史」といって、自己の人格的發展と明治社会の發展とをびったり重ね合わせようとした意識とは、やはり異なっている。漱石は晩年の傑作の一つ「こゝろ」において、主人公の「私」(先生)をして次のように言わしめている。

すると夏の暑い盛りに明治天皇が崩御になりました。其時私は明治の精神が天皇に始まつて天皇に終つたやうな気がしました。最も強く明治の影響を受けた私どもが、其後に生き残つてゐるのは必竟時勢遅れだといふ感じが烈しく私の胸を打ちました。(下 先生と遺書 五十五)

私は殉死といふ言葉を殆んど忘れてみました。平生使ふ必要のない字だから、記憶の底に沈んだ儘、腐れかけてゐたものと見えます。妻の

笑談を聞いて始めてそれを思ひ出した時、私は妻に向つてもし自分が殉死するならば、明治の精神に殉死する積だと答へました。私の答も無論笑談に過ぎなかつたのですが、私は其時何だか古い不要な言葉に新らしい意義を盛り得たやうな心持がしたのです。(同下 五十六)

同じく明治時代を生きながら、碩水は漱石や「こゝろ」の主人公のように、「明治の歴史は即ち余の歴史である」、あるいは「最も強く明治の影響を受けた私ども」、「もし自分が殉死するならば、明治の精神に殉死する積だ」とストレートに言い得た人々(明治のエートスの体現者)とは、やはり存在類型を異にしていた。漱石の「影響」という言葉を借りて表現するならば、碩水が本質的な点において最も強く影響を受けたものは江戸時代産の学問や思想(わが国における近世儒教の思想的展開が中国における儒教の単なる模写ではなく、そこに主体的な契機が見出し得る以上、こういう表現の仕方に問題がないのではないが、半面の真実は認めてよいであろう)であつて、明治時代産のそれではない。明治時代の始まりとともに、役職及び家禄を一切辞退して僻庵に隠棲した碩水は、自らを「迂愚」「迂疏」「迂頑」等々と規定して、明治時代を「例外者」としての自覚において生きた。しかし、その自覚は例えば風流に墮し懐慨に流れ詩酒に沈湎した底の、頹落した自暴自棄的なものとは異なつて、「能く斯文一綫の命脈をして窮山の間に存せしむる」という苛烈な責任意識、激しい熱情に息吹かれた伝道の意識であつた。もつとも、碩水が明治時代産の学問・思想から本質的な影響を受けなかつたということとは、彼が後半生を徳川の遺民としての自覚に生きたことを直ちに意味するものではない。このことは「平戸テ勤王説ヲ唱ヘタハ予ゾ。幕府ガ盛ニナツテ御一新ニナラヌナラバ、予ガ首ハナカツタゾ」(「過庭余聞」)、「予ガ尊王説モ名分カラゾ。幕府大名ヲ嫌フモ名分カラゾ」(同上)という江戸時代の政治支配体制に対するラディカルな批判的な言説に徴すれば明らかである(ここではひとまず、碩水の言説が幕藩体制の既存の権力体系の否定を含蓄するものと文字通りに解する)。しかしそれにもかかわらず、碩水がその後半生を徳川の遺民としての自覚に生きたことは疑えない。碩水の語録(「隨得録」)の末尾が「魏莊渠の蘇駕部に答うる

書に曰く、校、不才多病、天の棄つる所なり。亦た天之を逸して間民と為さしむるなり」(『碩水遺書』十二)という表現でもって終っているのは、いかにも象徴的である。碩水は晩年、天逸と号したが、『過庭余聞』によれば天逸の号は明儒魏莊渠(一四八三—一五四三)の文から取ったという。すなわち、

天逸ノ号ハ晩年ノコトゾ。明ノ魏校ガ莊渠集ニ校不才多病天所棄也。亦天逸之使為閑民也、トアルヲ取ツタモノゾ。俗称ニシタイト思ツタガ、コレモ物好キノヤウダト云ウテヤメタゾ。手紙ナゾニハ天逸ト書イテ名ノヤウニ用ヒタコトモアルゾ。

(なお、『荅蘇駕部』は、『莊渠遺書』四に収録する)。碩水は「手紙ナゾニハ天逸ト書イテ名ノヤウニ用ヒタコトモアルゾ」と言っているが、『碩水遺書』『碩水余稿』所収の書簡には「天逸」の文字を見出すことはできない(もつとも、上記二書が碩水の書簡を収録するに当たって、編集上の制約が伴ったことが考慮に入れられなければならない)。その他、『蘇末朱子学者書簡集』所収の碩水書簡についても、書簡末尾の署名の多くは「楠本孚嘉」か、あるいは「孚嘉」であって、「天逸」の文字を見出すことはできない。ただ、同書簡集所収の沢瀉の碩水宛書簡に一回、粟水の碩水宛書簡には九回「天逸」の文字が見出せることから、間接的に碩水の語を裏付けることができる。なお、次の五文には「天逸」の文字が用いられている。すなわち「守待室記」附記(『碩水遺書』六)、

「月田蒙齋先生伝」(同七)、「小笠原敬齋君伝」(同七)、「書北沢遜齋真蹟一故神阿故化説後」(『碩水余稿』一)、「自題画像」(同二)。その中、「自題画像」には「明治甲午(二十七年)六十三歳翁天逸自題」と年次が附してあって、碩水が六十歳前半において既に「天逸」という号を用いていたことが判明する。

ところで、碩水が天逸を号に止どめないで、俗称として用いたいと思つたというのを、われわれは無雑作に受け取ってはならないだろう。一体、天逸を俗称として用いるということは、煎じ詰めて言えばいかなる事態を意味しているのだろうか。それは端的に碩水が曩に自己の姓名を国史「隱逸伝」に列すれば足りるといったことの日常化(既定化)、日常にお

けるその具体的形象化及びその反復、という事態を含蓄していると考えられる。碩水の期待にもかかわらず、中国とは政治支配体制を異にして、従来万世一系の皇室を中心に国史が記述されてきたわが国においては、国家的規模において「明治史」が編纂されるといふことは遂になかった。事態かくのごとくである以上、国史「隱逸伝」に碩水の姓名が列せられることなど実際的には不可能であった。そして、その可能性を碩水はよく承知していた(他日有国史者、幸列姓名於其間者、則為隱逸伝中之人也)が、仮定表現を取っているのは決して偶然ではない。しかし、その可否はいずれにせよ、国史「隱逸伝」に碩水の姓名が列せられるというのは、彼の死後のことであろう。しかもその採否は後の史官の判断に委ねられていて、畢竟未定である。そこにはいまだ抽象性が伏在している。それに比すると、碩水が「天逸」を俗称として用いるということは、よほど具体的・実践的な契機をそこに認めることができるといわなくてはならない。もつとも、「俗称ニシタイト思ツタガ、コレモ物好キノヤウダト云ウテヤメタゾ」というごとく、碩水のせつかくの苦心も中途的なものに終わり、その意図が最後まで貫徹せられることはなかった。現代のわれわれの周りからは、自分の名(本名)以外に字とか号とか、あるいは諱とかを用いるという伝統はもはや失われてしまった。『碩水遺書』六、『碩水余稿』一には、「濱本氏兄弟名字説」「武藤生名字号説」……という表題の文がいくつもあって、碩水が門人の請に応じて名・字・号を名づけている。思えばわれわれの一人一人に名前があること自体、既に不思議に属する。まして名前の外に更に字や号を用いるというのは、その源底にまで遡ると、畢竟どういふことなのだろうか。また、いかなる歴史的伝統があつてかかる慣習が生まれたものなのか、私は寡聞にして詳らかにしない。「俗称」とは、本名以外に一般に通用している呼び名の意である。それは流通性という観点からいっただら、名のように使用範囲が制限されているのは固より論外であるが、比較的流通範囲の広い字や号と比べても格段に流通性に富んでいる。俗称とは、その人の属する地域社会においてその名(俗称)をあげれば、共同体の誰もがその人であると認知するの謂である。謙三郎・孚嘉(ともに碩水の名)とか、吉

甫(その字)とかいったのでは、土地の人に尋ねても誰のことか分からないけれど、「天逸」といったら、誰でもその名とともにその隱逸者然とした風貌を想起して、「ああ、あのお方じゃ。あのお方は……」と答える。

八

曩に私はS-III書簡を把り来たつて、それが碩水の高風を偲ぶに足るものであるとともに、同時にそれがわれわれを躓かす問題的な表現を含んでいることを指摘しておいた(小論4頁)。以下ではこの問題について主題的に論ずることとする。碩水の「答並木栗水書」は、S-III書簡のすぐ後に「敢えて相愛を待み、敢えて腹心を布けり。門外漢の看を為すこと勿くんば幸甚なり」という表現が来て終わっている。この文面からは、碩水が自分の意見を腹藏なく主張したことが窺われる。ところで、「門外漢の看を為すこと勿くんば幸甚なり」という入念な物言いは、「答並木栗水書」全体の内容(それは当然幾つかの事項に分節される)について然く言われたというよりは、直接にはすぐ直前のS-III書簡を指して言ったものと考えられる。固より栗水と碩水の書簡の応酬は、この場合、栗水の『朱陸太極問答合編』をめぐつて、両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……等々をめぐつて論争が繰り広げられた生々しい跡を留めている。その意味においては、「答並木栗水書」の幾つかの事項はどれも思想的に重要かつデリケートな問題を孕んでいないものはいわなくてはならない。それにもかかわらず、私は次の原則を主張したいと思う。すなわち、一般に文章を書く主体においては、前半の内容よりは中間のその方が、中間の内容よりは後半のその方が心理的により鮮明に記憶に留まっているということは、首肯してよいであろう(むしろ、こういうことが積極的に主張し得るのは、文章を読む主体においてであろう)。まして、後半に重要な内容が記述されている場合は一層端的にこのことは妥当する。そして、S-III書簡はそのような典型的なケースだといつてよい。「答並木栗水書」の末尾で碩水がわざわざ「門外漢に示さないように」と断わつ

ているくらいであるから、自己の姓名を国史「隱逸伝」に列すれば足りるという碩水の思念を知る者は、彼の周囲に在つてその心事をよく理解する門人とごく少数の講友とに限られていたのではあるまいか。それかあらぬか、S-III書簡に対する応答は管見の及ぶ限り少数に止どまる。以下に示すのはその中の二例である。一つは書簡の応酬相手である栗水のもの、そして他の一つは碩水晩年の講友内田遠湖⁵⁾のものである。

更に望む、高明猥りに自ら遜讓せず、勇往直前、益々道德を高くし、他日を以て道学伝中の人と為り、其の隱逸伝中の人と為るを願わざらんことを。(『朱王合編』四、復楠本碩水書)

先生嘗て謂う、吾れ道学伝に入ること望まず、隱逸伝中の人と為るを得ば足れりと。然れども周平竊かに以為えらく、先生は終に道学伝中の人たることを免るる能わざるなりと。(『碩水余稿』巻首、碩水楠本先生七十寿序)

上の二つの文を成心なく読む者は、両者はそれぞれニュアンスを異にしているながら、その内容は不思議と酷似しているのに気付くであろう。二つの文がニュアンスを異にしているといったが、時間的様態でいえば、栗水の場合は希望⁶⁾という形で碩水の未来に向かって発言せられているのに対して、遠湖の場合は認知⁷⁾という形で碩水の現在(この現在の認知は、当然碩水を現在の碩水たらしめているこれまでの歴史の認知に繋がっている)に向かって発言せられているところに両者の相異を認めることができる。もつとも、碩水を「道学伝」(後述)の枠の中に留めようとしている意図においては両者は一致している。しかるに、栗水や遠湖の応答に徴すると、S-III書簡は儒者としての自覚に生きる者にとっては額面通りにはにわかには受け取り難いもの、積極的に人倫の上に立つ儒者としての在り方とは根本的に相容れないものが存していることは疑えない。事実、古来逸民の立場は、倫常的世界に生きる儒家の立場に対して、自然の道を説く老子、外物に役せられず、外物に待つことなく自然と冥合一致するをもって真の逍遙遊となすところの莊子等、道家者流の立場に著しく接近するものである。なお、ここでは立入つて論ずることはできないけれど、「復楠本碩水書」を読む者は、栗水がS-III書簡の本意

を理解しようと愚直に悩みながら、それでも頑固に自分の立場に固着して相手の立場に抵抗し、自分の主張を貫徹しているのを見るであろう。けれども、碩水においても隠逸閑居はそのままに、いわば即自的に肯定されているのではなかった。このことについては既に指摘した。

伊洛淵源録中の人と為らんと欲するか、将た名臣言行録中の人と為らんか。儒林伝中の人と為らんと欲するか、将た文苑伝中の人と為らんか。(『碩水遺書』十一)

碩水のこの文は、それが彼自身のモノログの言葉なのか、それとも誰かある対象に向かつて発せられた言葉なのか、これだけでは判然としない(恐らく前者であろう)。「伊洛淵源録」及び「名臣言行録」(前集十卷、後集十四卷)はともに朱子の撰。宋代に儒学の革新運動として興った宋学は、周濂溪・程明道・程伊川・張横渠・邵康節などいわゆる北宋五子を中心とその基礎が確立されたが、それには一の顕著なる特色があった。その特色とは、彼等が理氣の概念を駆使しながら、従前の漢唐の儒学がその必然性から取り扱うことのできなかつた人間の心という形而上学的次元を開鑿して、宇宙の生成や構造、人間の心性の模様、社会の在り方などについて深い思索を凝らし、時代の要請に応じた新しい儒学思想を形成したこと、これである。わけても朱子とその学(朱子学)を形成するに当たって思想的に最も大きな地位を占めているのは二程の学説(特に伊川のそれ)であった。これ「程朱学」の称があつてその思想的血脈が指摘される所以である。「伊洛淵源録」は、道学の系譜に属する前記北宋五子を始め、程子の交遊門人等四十六人の事蹟略伝を録して、朱子自身の思想の淵源を明らかにしたものだ。なお、「伊洛淵源録」に見られるかかる図式化は、後に朱子自身の意図を超えて朱子後学による程朱学の正統系図の定立という事態を結果する機縁を直接準備した。後の「宋史」が「儒林伝」と區別して「道学伝」を立てたとき、そのモデルとなつたのが本書であった。碩水が今日の学者はとかく古人の意思氣象を合点していいことを憂えて、その弊を矯める手立てとしてその書目をあげていることについては、既に触れた。「名臣言行録」は朱子の「自序」によると、近代の文集及び記事の書に載せる国朝の名臣の嘉言善行

の跡に多く世教に裨益するところがあるのを観て取つて、その要を撮取して編纂したものである。前集はすなわち「五朝名臣言行録」で、載録するところは太祖・太宗・真宗・仁宗・英宗の五朝の名臣五十七人で、趙晋・曹彬に始まり蘇洵に終わっている。後集はすなわち「三朝名臣言行録」で、神宗・哲宗・徽宗朝の名臣韓琦・富弼・歐陽脩以下、陳師道に至る四十二人の言行を載せている。要するにこの書は宋学の主体である士大夫の官僚としての象面において顕著な事蹟を有する賢良の臣の群像といえるであろう。「儒林伝」は「史記」及びその体裁を襲つた「漢書」に伝が立てられて以来、爾後の主要な正史に載録されている。このことは、儒教が「統一帝国の基調が定まった漢の武帝のとき董仲舒の教説によつて正統教学に国定され、以後官吏登用の教課として郡県制中国の支配層に臣僚の指導精神、家父長制支配の原理となつた」こととパラレルな現象である。「儒学は方法的には経学である。儒教教学は歴史社会とともに変化したが、漢学と宋学に大別できる」。なお、「文苑伝」は文苑家の列伝であるが、それについての説明は省略する。

このように、碩水は「伊洛淵源録」の住人、「名臣言行録」の住人、「儒林伝」中の住人、「文苑伝」中の住人と四つの選択肢をあげて、自分の帰属すべき地位を問うているが、これはけっきょく学者に読書人としての自己の生を規定することであろう。ただ、上の碩水の文には最も主要な選択肢であるはずの「隱逸伝」中の住人という項目が含まれていないことは、注意しなければならぬ。一体、自己の生を定義するとはどういうことであろうか。人間は桜の木が桜であるように、梅の木が梅であるように、初めから何ものかであるのではない。何ものかになるのである。人間が何ものかになるということは、自然発生的な遺伝現象とは異なつて、飽くまで自己の決断によつてそれであるところのものになるような自己の決意性の問題である。それは生の自己限定であるといえよう。碩水の文に即して表現すると、自分が「伊洛淵源録」の住人になろうとするか、「名臣言行録」の住人になろうとするか、それとも「儒林伝」中の住人になろうとするか、「文苑伝」中の住人になろうとするかは、いかなる道筋を取るかわからない混沌未分の無方向・無限定なわれわれの

生を、時をかけて輪郭のはっきりした、確かなものへと塑成せしめるはたらきをいうのである。そして、碩水が「特色」と表現しているのは、そういうはたらきに命名したものであろう。すなわち、

孤高絶俗は、蘭の特色、挺立して空を摩するは松の特色なり。菊に菊の特色有り、蓮に蓮の特色有り。人にして特色無くんば、則ち凡卉庸草のみ。観るに足らざるなり。(同十二)

碩水によれば、孤高絶俗なるのが蘭の特色であり、直立して天空を摩するのが松の特色である。また菊には菊の特色が、蓮には蓮の特色がある。この場合、蘭が蘭として現成しているということ、菊が菊として現成しているということは、蘭は自己をそのようなものへと塑成し、菊は自己をそのようなものへと塑成し、箇々に円成して外に待つところがないうの謂である。そして、この「特色」ということは、勝義には人間において最も妥当する優れて人間的な事態なのである。従って、われわれの一人一人に人間という事実が存在するにもかかわらず、人間としてその特色を欠く者は、植物に譬えれば凡卉庸草にすぎず、觀賞するに足りないかと断ぜられる。そして、碩水においてその「特色」とは何かというのが、われわれの問題である。

ところで、われわれは曩に碩水の「奉月田蒙齋先生」という一詩を把り来たつて、碩水には直接には蒙齋の学を介することによつて、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ことを指摘した。一層詳細には、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斎、崎門三傑を貫いて脈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ることを指摘した。上乗の結論を承認する限り、碩水の生を「伊洛淵源録」Ⅱ「道学伝」の住人として措定するといふ帰結は、十分に首肯せられねばならない。裏からいえば、碩水の言表にもかかわらず、彼の生を「隠逸伝」中の住人として措定するといふ帰結がそれほど独占的に主張せられねばならぬ必然性があるとは到底思えない。そして、上掲の遠湖の応答とはかかる理解の上に立ったも

のである。また、碩水の高弟の岡直養及び遠湖が、碩水原輯の「崎門学脈系譜」に追補して、その中に碩水の名を載せているのも同様の理解を示している。この場合、碩水の生を「伊洛淵源録」Ⅱ「道学伝」中の住人として措定するという帰結は、例えば遠湖であるとか、あるいはこの論文の著者であるとか、ひとまず碩水以外の第三者に由る判断である。しかし、碩水を主語にしても同様の結論を導来することができるであろう。すなわち、碩水自身が自己の生を「伊洛淵源録」Ⅱ「道学伝」中の住人として措定するという帰結は、上乗の文脈からいって十分に首肯せられるはずである。(そうでなければ、碩水が晩年の精力を傾けて「日本道学淵源録」を編輯したことの意味は理解し難いものになる)。しかるに、碩水が選り取ったのは四つの選択肢の中のいずれでもなかった。ここには確かにわれわれを躓かすものがある。このことは碩水の「隠逸伝」中の住人という選択肢が、事態の自然的な展開ではなく、屈折せられ、讓歩を強いられた不幸な展開であったことを強く示唆していないだろうか。次にあげる碩水の「再答並木栗水書」は、図らずも間接的に上の彼自身の問いに対する彼自身の周到な回答としての地位を担っている。「間接的に」といったのは、碩水の問いの中に「隠逸伝」中の住人という選択肢が含まれていないからに他ならない。

古の人、耕桑に隠るる者有り、漁樵に逃るる者有り。如し聖賢の君に遇わずんば、則ち終に隠逸伝中の人と為らん。宋史に道学伝を立つるは、別に是れ一種の創例にして、之を国史に望むべきに非ず。若し夫れ儒林伝は、則ち彼の墳策を挾んで相授受する者、純雑を論ぜず、異同を問わず、悉く其の中に収め、学者の尤も喜ばざる所なり。僕の彼を捨てて此れを取るも、亦た平生の志なるのみ。(「朱王合編」四)

冒頭の「古の人、耕桑に隠るる者有り、漁樵に隠るる者有り」については、碩水の次の語がよき注釈となるであろう。「躬行して仕えず、齊民皆な是れなり。古は以て躬行して仕えざるの人に非ずして、而も躬行して仕えざる者有り。乃ち千古に高き所以なり」(「碩水遺書」十)。そして、自分も当世において非常な遭遇がないならば、古のそのような人々に倣つて「隠逸伝」中の住人としてその身を終えようという、決意とも

諦観ともつかぬ心境を語っているのであろう。かかる辺に実は碩水が隠逸を志向する真の理由を見出すことができるかも知れない。上の文を成心なく読むと、碩水は自己の伝が「道学伝」に立てられることを問答無用底の態度で頭から否定してかかっているのではないことが窺われるであろう。「宋史」に「道学伝」が立てられたのは、飽くまで「宋史」に限った例外的な措置であった。事実、「明史」編纂の時に、「宋史」に倣って「道学伝」を立てるか否かをめぐってやかましい議論があったが（周知のごとく、明一代は正統教学として朱子学が思想的ヘゲモニーを掌握していたが、一方では陽明学の成立及びその盛行（特に「心学の横流」と呼ばれる現象をひき起こした左派の展開においてこのことは著しい）を見た時代でもあった）、けつきよく朱彝尊などの主張が容れられて、「道学伝」は立てられず「儒林伝」の中に含めることに定まった。まして、維新後、急速な近代化に伴って江戸時代産の学問や思想（わが国における近世儒教はその有力なものの一つ）はいよいよ断片的な性格を強めて最終的にスクラップと化し終わったのが明治時代であったことを考えれば、国史（明治史である）にそれを望むべくもないことは火を見るよりも明らかである。しかし、百歩譲って万が一國史に「道学伝」が立てられるのであれば、自己の姓名が列せられることに吝かではないという含みがそこには観て取れる。かく解することによって、アポリアはひとまず解消する。アポリアとは言うまでもなく、道統を継ぐ者という強烈な自覚に生きる碩水が、一方では何故自己の姓名を「隱逸伝」に列すれば足りると告白しなければならなかったかということ、これである。國史に「道学伝」が望むべくもなければ、次善の策として残るのは「儒林伝」か「隱逸伝」かということになるが、前者の難点については既に碩水が懇切に論じている。なお、「文苑伝」について碩水が何も言及していないのは、忘れたというよりも、彼が初めから自己の生を文人として限定することを潔しとしなかったからであらう。

注

(1) 池田草庵の書簡を読んでいると、しばしばかかる口吻を含んだ表現を見出すが、これは彼の常語だったのであろう。草庵は実に志の人であった。草庵は早くから官途に意を絶ち、僻陋に在って処士として終生簡素な生活に甘んじたのであったが、そのような人の中にかくも烈々たる志が維持され続けられたことは、やはり注目しなければならぬ。そして、このことは同時に草庵の学問の性格を占う場合の一つの重要な指標となるであろう。次にあげるのはそのような典型というのではない。多くの文の中の一つにすぎない。

追々齒髮衰頽いたし候ニ付テハ、進取之志も日宵迫切、何卒歩々結果之地ヲ占メ申度。左ナクテハ平生之学問悠々泛々、実ニ何之所用も無之事と存申候。別而近来奮発忘食、樂以忘憂、不知老之将至也之一語、時々提起服膺いたし度存念ニ御坐候。（『朱子書』一〇七頁、楠本端山宛書簡）

(2) 「講学」という現象は、主として明時代の学問研究のスタイルをいうが（固より宋代の学問についてもいられないことはないが）、それは書院を拠点とした心学運動の盛行と深く関係している。陽明学成立以後、書院あるいは講会は士大夫の時尚となった。しかし、碩水においてはそのような意味における講学が即目的に是認されているのではないことは、やはり注意しなければならない。次の文は、そのことをよく物語っている。

孫夏峯・李二曲・黄梨洲、当時称して三大家と曰う。徵書海りに至るも、皆な辭して就かず。氣節凜然として、自ら千古に足る。然れども開門授徒し、会に赴き講に主たり。其れ亦た以て已むべからざるか。張楊園は書を授け農を課し、僅かに衣食を給するのみ。未だ嘗て講学を以て人の師と為らず。之を三家に比するに、但だに学問純粹にして夾雜無きのみならず、其の革命の際に於いて、尤も之に処するの道を得たり。（『碩水遺書』九）

碩水は孫夏峯（一五八五—一六七五）・李二曲（一六二七—一七〇五）・

黄梨洲(一六一〇〜一六九五)の三大儒が、たびたび微命がありながら清朝に仕えようとしなかった高潔な気節は、凜然として千古に照耀するに足るものがあると賞讃を惜しもうとはしない。しかし、一方では彼等が開門授徒し、講会に赴いて主宰していることを遺憾としてゐる。碩水の不満は、書院講学の風が純粹に学問者の関心より出でずして、その美名にかこつけて様々な社会的弊害を派生したことへの顧慮が与かっていると考えられる。それに対して、同時代の張楊園(一六一一〜一六七四)が門人に書を講授し農業を課して(彼には「補農書」(二巻)という農業に関する著述がある。因みにこの場合、楊園が民間に在って躬耕しながら濠洛閩閩の学を門人に講じた処士呉康斎に私淑した人であることも想起すべきである)、自らは清貧の生に甘んじ、講学して人の師となろうとしなかった処し方を高く賞揚している。ともあれ、楊園の学的態度に対する評価によって、碩水の針尾島での「講学」がいかなる性格のものであったか、思い半ばに過ぎるものがある。

(3) 因みに明治天皇の死は明治四十五(大正一)年七月三十日、大葬は同年九月十三日。試みに『碩水日記』の当該条を見ても、身辺の雑事がごく簡潔に記されているだけで、このことには全く触れていない。このことは、漱石の『日記』(『漱石全集』十三所収)の七月三十日・三十一日の記事(ことに後者)がすべて明治天皇の死に関する内容で埋められているのとは甚だ対照的である。

(4) 便宜的に「徳川の遺民」と「徳川の遺民」とを区別することによって、碩水の明治時代における生を後者において理解しようとする試みなのであるが、碩水が自己のことを直接「徳川の遺民」とか「徳川の遺臣」とか表現(実は定義すること)している文を見出すことはできない。確かなのは、碩水が晩年に到って魏莊渠の文を取り来たって天逸を号として用いたということである。なお、東沢瀉は「錦帯橋歌」という一詩で、自己のことを「遺臣」と表現している。沢瀉もまた尊攘運動に挺身して敗れ、柱島流謫(慶応二年〜明治二年)を機縁として、官途に意を絶ち明治時代を例外者の自覚に生きたのであった。

誰か憐れむ遺臣、病みて未だ死せざるを、重ねて橋上に來たり立ちどころに晷移る。往事を説かんと欲するも涙雨の如し。(『沢瀉文約』下)もつとも、この場合の「遺臣」というのは、沢瀉の意識においては尊攘の志士の生き残りの意であつて、直ちに「徳川の遺臣」を意味するものではあるまい。とはいへ、攘夷論も尊王論ももともとは幕藩制的封建秩序を合理化し、補強するための大義名分論であつたことまで視野に入れると、そのような差異などほとんど極小にまで相対化されてしまう。なお、この問題についてはこれ以上論ずることはできない。

(5) S-III書簡を含む「答並木栗水書」を収録するのは、上來指摘したごとく『碩水遺書』『朱王合編』の二書である。なお、前者が刊行されたのは大正七年十二月、後者の刊行は昭和七年九月で、ともに碩水の没後である(碩水の没年は大正五年十月であるから、『碩水遺書』は碩水の没後二年にして刊行せられた)。上の遠湖の「碩水楠本先生七十寿序」は、もともと碩水の古稀を記念した論集『碩水楠本先生七十寿序』(明治三十五年十月刊、著者は未見)のために準備されたものである。因みに同書の末尾には海山の「楠本先生事略」なる文を載せるが、これは後に『碩水遺書』等の巻頭に冠せられる「碩水先生伝」の原型という。してみると、自己の姓名を国史「隱逸伝」に列すれば足りるという碩水の思念は、初めに海山や遠湖の文を介して、碩水の生前中に間接的にその一端が江湖に知られたが、人々がその起伏の詳細を知るためには、碩水の没後を待たねばならなかった。

(6) 別に『宋名臣言行録』ともいう。なお、『名臣言行録』とは朱子の撰した前集十卷、後集十四卷の外に、李幼武の補編した統集八卷、別集二十六卷、外集十七卷を合わせた総称である。

(7)(8) 儒教の史的変遷については、『岩波小辞典 哲学』の「儒教(西順蔵氏執筆)」の項目の表現を用いた。この項目は、同じ著者のその他の項目がそうであるように、簡潔な表現の中に非常に鋭い洞察が散りばめられている。

(平成二十一年九月三十日受理)