

幕末維新における新朱王学の展開 (VII)

並木栗水及び楠本碩水の史的地位

望月 高明

あらまし 退隠後の楠本碩水の生というのは、「退一步」の三字において理解することが可能である。彼は世俗に対する非政治的な態度を持つることにおいては、この三字を護符のように捧持している。そして、碩水が明治時代を「例外者」としての自覚に生き、国史「隠逸伝」に自己の姓名を列すれば足りるといったのは、このことの必然的な帰結であった。なお、この象面については、上来主題的に論じた。一方、碩水は「退一步」の三字が進学の道においては鳩毒^{ちん}どころではないといつて、かかる退嬰的な態度を断然と排している。そして、このポジティブな面とネガティブな面という相反する事態が、退隠後の碩水の生において結び合わされているのである。本稿では碩水の学に対するかかる一の特徴的な態度について、陽明学者東沢瀉との若干の比較を試みることを通して、この問題に係る碩水の独自の性格を明らかにしようとした。その過程で碩水の学問へのひたむきな精進が、伊川から朱子に至る一系の思想に見られる問学の精神を真つ直ぐに承けるものであることを指摘した。ことに朱門の高弟黄勉齋の『朱子行状』の一節を把り来たつて、それが碩水の内面に刻みつけた深い刻印の跡、その起伏について様々な象面から論じた。

八 承前

碩水は自分が彼(儒林伝)を捨てて此れ(隠逸伝)を取るのも、平生の志だというが、それはどうということだろうか。上来、碩水が巖子陵・

蘇雲卿の高風峻節に深い思慕の念を抱いていたことは指摘した。碩水はこの二人に止どまらず、一般に隠士に対して強い憧憬の念を抱いていた。碩水は『随得録』の中でしばしば夢について語っているが、彼は隠士を夢みる人であった。このことは碩水が明儒の中で最もその人となりに服すると告白している呉康齋が、その一人の史、『日録』においてやはり夢について語りながら、その内容が孔子や朱子などの聖賢を基調としてい

るのとは対蹠的である。すなわち、
夢に一隠士を訪う。余を延きて座に上せ、経を談じ道を論じ、少しも倦色無し。其の案上を視るに、宋明理学の諸儒の文集語録に非ざる無し。余に謂いて曰く、学は心性に在り。文字訓詁は屑しとする所に非ざるなりと。既に覚む。竊かに謂えらく、昔者呉康齋孔子を夢み、又た朱子を夢む。今余聖賢を夢みずして隠士を夢む。蓋し其の好む所に於いて僻するか。(『碩水遺書』十一)

乙巳(明治三十八年)の上巳、夜夢に海浜に遊び、一隠士を訪う。蓬頭藍縷、爐頭に盤坐す。妻子雜処し、塵埃座に満つ。一長物無く、只だ書教卷有るのみ。五六人有り、敝衣徒跣にて、役を庭に執る。曰く、門人なりと。既に覚む。尚お宛然として目に在るを覚ゆ。(同十一)

前者の「経を談じ道を論じ、少しも倦色無し。其の案上を視るに、宋明理学の諸儒の文集語録に非ざる無し」「学は心性に在り。文字訓詁は屑しとする所に非ざるなり」という表現などを読むと、これは正しく碩水が鏡に映し出された自己の像について語っているような概がある。碩水の高弟が報じている針尾島における彼の日常とは、いかにもそのような

ものであった。すなわち、

先生は諸儒の文集語録を閲することを好めり。毎に曰く、尚友の道は焉に過ぐる無しと。陸(象山)・陳(白沙)・劉(念台)・顧(涇陽)・高(中憲)・李(二曲)・黄(宗義)・孫(奇逢)等の集も亦た涉獵せざる無し。門人の清国に遊ぶ者有れば、必ず託して以て之を求む。呉康斎・曹月川等の集は、皆な岡安節の購贈する所なり。但だ訓詁詞章・考証雑駁の書は読むことを屑しとせず。(『碩水余稿』附録一)

とあるのはそれである。「其の好む所に於いて僻す」というのは、直接には『大学』(伝八章)を踏まえるもの。「昔者呉康斎……」以下の表現などは、碩水の「亦た平生の志なり」という言の注釈と見なすことができるであろう。また、これに類したものに次のような夢の記事がある。上の二文がともに「一隠士を訪う」とあるだけで姓名を欠いているのに對して、それには具体的にその人物の名前が挙がっていて、碩水の関心が那邊に在るかを窺うに足る。

戊申(明治四十一年)四月三日、夜夢に劉静修の、山に在りて薪を採るに遇えり。顔貌風采、其の集中に載する所の遺像と異ならず。屋の外に出ずる者を指して曰く、是れ吾が廬なり。子其れ来たりて宿せと。既に覚む。尚お宛然として目に在り。(『碩水遺書』十一)

浅見綱齋がその『靖献遺言』七の劈頭に「処士劉因」と書して、例外的にその上に王朝名を冠していないことは碩水の注意を惹いた(同十一)。一時、元の徴辟に応じたが間もなく辞して、処士をもって終わった劉静修(二二四九〜二二九三)の生は、同時代の元の代表的な儒者許魯齋が、異民族征服王朝に出仕して集賢大学士兼国子祭主という顯官に昇つたのと比べて、極めて対蹠的であった。明初の朱子学者薛敬軒は、彼のかかる孤高の生を把り来たつて「劉静修は鳳凰千仞に翔けるの氣象有り」(『讀書録』九)と形容しているが、碩水は敬軒のこの言をよく静修を知るものと評価している(『碩水遺書』十二)。(因みに、敬軒は元朝に出仕することによって名望を低めた魯齋の意義を、朱子以後の第一人者として、明儒では最も早く評価した。)ともあれ、隱逸的傾向を多分に濃化させた静修に遇つたという夢などにも、碩水の「平生の志」の程が窺われるであろう。

九

碩水晩年の境涯をめぐって色々述べてきたのであるが、それに関連して更に一、二のことを注意しておきたい。それは学に対する碩水の一の特徴的な態度についてである。ここでは行論上、碩水の講友の陽明学者東沢瀉の境涯を把り来たつて、それとの若干の比較を試みることによつて、この問題に係る朱子学者碩水の独自の性格というものが見えてくることを自ら期待したい。沢瀉の生涯を回顧したとき、三年にわたる柱島流謫を境にして、その後では景観は著しく異なつて見える。その前半生がまことに振幅の大きい波瀾と曲折に富んだものであったのに比較すると、その後半生はさして人目を惹く眺めのない、起伏の乏しい平坦なものであった。沢瀉にとつて柱島流謫という出来事は罪禍として外(岩国藩政府)から強いられたものであったが(沢瀉の国事への傾斜は彼自身の決断による已むを容れざる行為であったが、その後には生起した柱島流謫という出来事は、外から他律的に強いられたものという性格が色濃い)、後年彼はわが学力が入微に至つたのは、多くを柱島での体験に負つていると述懐している(『沢瀉年譜』慶応二年甲寅先生三十五歳条)。このことは、沢瀉の生涯の思想は、彼の柱島における体験を光源にして判読せられなければならないことを示唆する。このように、沢瀉の生涯は柱島流謫を境にしてその後で景観は著しく異なつて見えるけれど、柱島以前と以後とを貫いて脈々と相承せられた一つの教学がある。その教学とは、陽明学がそれである。沢瀉の晩年は、風雅高懐の中に日を送つたといわれる。沢瀉の嗣子東正堂はその『沢瀉年譜』で沢瀉晩年の風光を把らえ来たつて、「晩年は風月を以て自ら娛しみ、襟懷灑落たり。人以て邵康節・陳白沙の風有りと為す」(天保三年条)と形容している。沢瀉の晩年の風光が、洛陽に住し、その居を名づけて安樂窩といい、自ら安樂先生と号して自適の生活を送つた「風流の人豪」邵康節と、その後継ともいべきひたすらその身を高尚にして林下の高士たらんとした静虚自然の思想家陳白沙に擬せられているのは、よくその消息を伝えている。沢瀉

はある文の中で自らを「大快活底人」だと言っている。すなわち、

吾も亦自ら大快活底人と謂わん。諸生曰く、何ぞや。少小にして心性の学を知り、死生安危の地に処し、頗る風浪の揺蕩する所と為らず。況んや詩の志を言うこと有り、文の事を記すこと有り、史を誦し経を讀み、画を為り書を作り、酒を飲み肉を食い、日々無窮の樂を享くるをや。独り此れのみならず、近来、悪説天下に流行す。曰く仏、曰く妖、曰く官權、曰く民權。紛紛紜紜として、大抵名利傾險の間を出でず。十余年前、我既に彼の情を洞知して、之を厭い之に苦しむ。幸いに吾が邨民の俗の愚蒙なること、禽獸魚鱉の如し。知解する所無く、但だ飯食醉飽を貪るのみ。故を以て此れ等の風習に染まらず。最も我が傲情を縦にすべし。(『沢瀉隨筆』)

因みに、正堂によると『沢瀉隨筆』は沢瀉中年の作と言っているから、上の文を直ちに彼の晩年の述懐とすることはできない。しかしそれにもかかわらず、沢瀉についてもこの表現には彼の晩年の境涯を既に髣髴とさせるものがある。沢瀉において陽明学とはいかなる教学であつたかという問題は、次の「沢瀉の部」に待たねばならないが、この「大快活底人」という表現は、その生涯を陽明学者としての自覚に生き、深く陽明学にその生を規定せられた人間——陽明学を主語にして表現すれば、陽明学が鑄出した人間——が到達し得た自ら安んずる究境の境地を集中して表したものであると思う。そして事実、「樂」ということに積極的な価値を認めるのは、陽明学あるいは陽明学派の一の特徴をなしている。(なお、朱子学においても「樂」ということを言わないのではないが、陽明学に対したときその特色は著しく乏しいといわなければならない。何となれば、「樂とは『戒懼』に対し『主静無欲』に対し『収斂翕聚』に對比して理解せらるべき開放的肯定的な心的態度、能動的生命の自からなるパトス」(島田虔次氏著『中国における近代思想の挫折』)であり、かかる象面こそ陽明学の特徴をなすものであるから。このことはけっきよ、その学を構成する両学の世界観・人間観、なかならず心性情論の相違に帰せられるであろう)。そして沢瀉がそのユ、ニ、ク、な書、『近思録参考』において、「昔受学於周茂叔」条(『近思録』二)に載せる、かつて周濂溪

が二程を教育するに当たって、顔子・仲尼の樂しむ処を尋ねさせたという話柄。なお、この話柄はその後公案のように儒者の間に頼用せられたというが、それが通常の經典解釈からは出てこないような心術の内面を問うているからであろう)を解するのには、王陽明の「樂は是れ心の本体」(『伝習録』中)及び王心齋の「樂学歌」(『王心齋全集』四)を引用しているのは、そのような伝統を承けていると思われる(なお、陽明の「樂は是れ心の本体」から、心齋の「樂学歌」に至る王門の樂道觀の起伏については、荒木見悟博士の「樂道歌」(『陽明学の位相』所収)に周到な考察があるので参照せられたい)。それはこの言葉(樂)が理よりも心(教学成立の原点としての心〓良知)の自由載量を重んずる陽明学の開かれた性格、その自律的性格を形容するのに最も相応しいからであろう。同時にこのことは、陽明学がいかなる人間を鑄出するかという一面では物語っている。そして、心齋の「樂道歌」は、王門の樂道觀を最も端的に歌い上げたものだといわれる。沢瀉はわが国では最も現成説に近づいた人物。事実、自ら「余の欽う所は一に心齋一流に在り」(『沢瀉雜稿』中、書陽明先生全集後)といっているから、彼の「大快活底人」と「樂学歌」との間には思想的な血脈を辿ることができるかも知れない。

上来見来たったごとく、沢瀉の「大快活底人」という表現は、沢瀉といういわば陽明学が鑄出した人間が到達し得た自ら安んずる究境の境地を集中して表している。ところで、朱子学者碩水の場合、それが「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」、あるいはこのことの日常化・反復である「天逸」という表現を取ったことについては、既に指摘した。しかし、その事實はいまだ盾の半面を指摘し得たにすぎない。従って、他の半面の事實を逸したのでは、けっきよ碩水の言表に躓いて、それを儒家的矩矱を逸脱して人間の国の異邦人の群れに投じたものとして皮相に解することに終わるであろう。そして、他の半面の事實においてこそ、朱子学にその生を深く規定せられたところの真に碩水なるものが見出せるというものが、われわれの予想である。なお、このことは碩水の生が明治時代を「例外者」としての自覚に生きながら、しかも自らは正統の保任者を自覚す

るといふパラドクシカルな性格を有することと深く関係している。例えば次の文などは非常に簡潔ながら、碩水の退隠後の生に纏い付いている。そういう根本的な基調をよく表している。

退一步の三字、進学の道においては皆に鳩毒のみならず。然れども人に接し世に応ずるに至つては、則ち弟平生^{わたくし}以て三字符と為せり。(『朱子書』一三八頁)

「退一步」ということが、一方では鳩毒どころではないといつて断然と排されているかと思えば、他方では「三字符」として捧持されている。これは文字面から判断する限りにおいては、磁石の両極のように二つの方向に分化した相反する事態である。そして、このポジティブな面とネガティブな面という相反する事態が、退隠後の碩水の生において結び合わされていのである。「退一步」の三字を護符のように捧持するというのが、碩水の世俗に対する非政治的—広義における—な態度を表していることは、固よりである。碩水が明治時代を「例外者」としての自覚に生き、国史「隱逸伝」に自己の姓名を列すれば足りるといったのは、このことの必然的な帰結であった。一方、進学の道においては「退一步」の三字が鳩毒どころではないとほとんど本能的に渴望されているのは、碩水の問学に対する特徴をよく表している。そして、このことは「斯文一綫の命脈」を江戸時代産のすべての学派が学派としての首尾一貫性を完全に失つて断片的スクラップと化し終わった維新後に伝えるという自覚と固く結びついている。

私は曩に碩水の学が刻苦勉勵して、六十歳以後に至つてようやく学問の見処を得たことを指摘した。思うに碩水は学に努めた人であった。例えば次の文を見てみよう。

濂溪は卒年五十七、明道は五十四、伊川は七十二、横渠は五十八、晦庵は七十一、退溪は七十、閻齋は六十五。(『碩水遺書』十二)

ここには碩水が自己の学を形成するに当たつて最も多くを負っている近世思想の諸高峰—中国・朝鮮・日本の三国にわたる道学の系譜に属する頂点的な思想家たちの行年が記されているにすぎない。かくいえば、それはなるほどそうに違いない。しかし、その行年が丹念に、実に丹念に記してあ

るのは、やはり尋常のこととは思えない。その前条の「今年八十、学徳少進せず。如何ん、如何ん」(同十二)というのを併せ読むと、既に晩年の直中にある碩水が自己の死をひたと見据えていることは疑えない。しかもわれわれがそこに見出すのは、意外にも、名利の念を超脱し俗塵を洗い去つたところに自ずから開かれる晩年の澄明なる風光^{ふうこう}などとは断然異なつて、八十の晩年に及んでなお学徳に進展が見られないことに対する焦慮、あるいは悲嘆である。そして、学問に対するかかる迫切せる基調は碩水の晩年に限つたことではなく、実は彼の青年期に既に胚胎していた。すなわち、

道の本原を見ざれば、則ち死すら且つ已めず。(癸亥。同八)

日月逝く。歳我と与にせず。今にして勉めずんば、則ち其れ終わるのみ。(同八)

然ル処頃日眼病指起り、読書一切放下罷在候。煎湯点薬一日十五六次相用、養生耳二取懸り、其他ハ瞑目送日居申候。尤一兩日ハ大分快方二而、不遠内快復可仕奉存候。御懸念ハ被下置間敷候。乍併此学問向前之念ハ未嘗一日相忘也。縦万一此儘^{まよ}賢者と相成候共、漢唐以後之学ハ出来申間敷候得共、三代以上之学ニハ格別指支無之、四書六經黙誦ニ而事済可申。左候へハ於斯道退歩ハ仕間敷と決心罷在候。御一笑可被下置候。依之夜分諸生論講等へも瞑目坐仕居候。(『朱子書』一八一頁)

上の三文は年次、その他からそれぞれ碩水の青壮年期のものである。第一文には青壮年期に特有の苛烈な求道の念が簡潔な文の中にストレートに表れている。癸亥は文久三年(一八六三)、碩水三十二歳。同年の七月に桜谿書院(桜谿書院が、藩校維新館の旧態依然たる学風に不満を抱いていた碩水が、友人の桑山栗齋・朝川尚綱と謀つて建てた私塾であること、また崎門学の精神に基づいて教育が行なわれたことについては既に指摘した—小論Ⅱ)が落成しているが、同文はこのことと関係があるのかも知れぬ。事実、池田草庵宛の次の文は強くこのことを示唆している。すなわち、

孚嘉ニも先頃より二三之同志申論シ、義塾同様之稽古所相建、近日中成就可仕候。名ケテ桜谿書院と申候。孚嘉之学術愈以居敬窮理並頭面進之外無之と相極メ申候。然ル処、居敬之功兎角相怠り困り入申候。(同

上、二〇六頁)

居敬窮理が朱子学の功夫論を構成する最も中心的な範疇であることは、改めて喋々を要しない。そして、碩水が「孚嘉之學術愈以居敬窮理並頭兩進之外無之と相極メ申候」と言ったとき、「洛閩の正脈」を得た唯一の学派として崎門学派の朱子学をイメージしていたことは想像に難くない。碩水が上の文で「道の本原を見ざれば……」と言っているが、この「道の本原」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。第二文の「日月逝く。歳我と与にせず」は、「論語」陽貨篇に由来する表現。第三文からは、読書人の常として、碩水もまた壮年の頃から眼病に悩まされてきたことが窺える。後述することく、碩水は晩年にはその明を失うに至っている。ともあれ、われわれは上の三文から、碩水の青壮年期を貫いて迫切せる向学意欲が持続せられていたのを見指すれば足りるであろう。ところで、碩水の遺文を注意深く読む者は、老年期に近づくにつれてこれと同基調の文を各処に見出すことに気付くであろう。すなわち、

学に了期無し。一息尚お存すれば、猶お進むべきの道有り。古人孜孜として斃れて後已む所以なり(『碩水遺書』九)

進まざれば則ち必ず退く。一息の停まること無し。(同九)

白髪の書生未だ死せざる身、孜孜として尚お短檠と親しむ。光陰駐まらず流ること水の如し、六十六年又た春に値う。(同三、丁酉元旦)
一日には一日の工夫有り、一年には一年の工夫有り。而るに作輟常無く、一生を虚過す。如何ん如何ん。(同十一)

ここでは上來指摘したこと——老年期に近づくにつれて学問に進展が見られないことへの焦慮・悲嘆が顕著に見られることを確認すれば足りるのであって、一々の文についてコメントすることは差し控えねばならない。劈頭の「学に了期無し」(学問にはけりのつく時がない)について。このような言葉は、碩水の体験の事実を語ったものでなくてはならない。学問に従事するほどの者ならば、誰だつてそのくらいのこととは知っており、そう思わない者はいない。しかし、多くの場合その理解は単に言葉の上か、頭の中のそれに止どまって、身にこたえて得心が行くという分

かり方ではない。「一息尚お存すれば……」という表現は、碩水のそれに対する応答であるが、その表現は莊重な古典的な形式を取りながら、碩水の問学に対する嚴肅かつ真摯な態度を示している。また、第三文の「一生を虚過す」という表現から、私は反射的に碩水の次の詩の一節を想起する。

……爾来遥かに教を請い、往復幾箋を累ぬ。此の一夜の晤微かりせば、殆ど百年を虚過するならん。(同四)

この詩が、碩水がその若き日(二十三歳)に月田蒙齋に謁した往時を回顧して詠んだものであることは、既に指摘した(小論V)。この詩の一節は、碩水にとつてこの時の交わりがいかに決定的なものであったかをよく物語っている。彼のその後六十年の学者としての生涯は、この一瞬によつて決定したといつてもよい。私は曩に碩水が蒙齋との遭遇において体験した満腔からの共感を、水面に起こつた波紋に喩えた。この場合、小石が水面と接触することによつて起こつた衝撃を、私は「共感と信服」を特徴としているがごとき情動であると定義した。蒙齋との遭遇を機縁として生起した共感は、波紋のように碩水のその後六十年の生涯に深く滲透していった。碩水が「而るに作輟常無く、一生を虚過す。如何ん如何ん」と詠んだとき、若き日の蒙齋との遭遇が彼の脳裏を過らなかつたなどとは断言できないであろう。もつとも、ここでは否定的な表現を取っているけれど。否、むしろそれ故に一層彼の求道講学の過程というもの、軽信の時代に生きるわれわれの一面の自得満足などの知らぬ、比類のない真摯なものであったことを窺わせる。かくて、「如何ん如何ん」という学問工夫に対する焦慮・悲嘆は、裏返せばそのまま直ちに自己策励となるような転換の機を胎んだ弾力のある情動である。「一日未だ死せざれば、須らく一日の工夫有るべし。衰老を以て自ら廢するべからざるなり」(同十二)という、程伊川の問学の精神を髣髴とさせる文がある。事実、伊川の「懈意一たび生ずれば、便ち是れ自棄自暴なり」(『程氏遺書』六)「学ばざれば便ち老いて衰う」(同七)という文(上に引く二文は、二程いずれのものか明記はないが、その口吻からいつて恐らく伊川の語であろう)を引いて、その後「蓋し進まざれば則ち退く。一息尚お存

すれば、勉めざるべけんや」(『碩水遺書』十二) というコメントを加えている。なお、この「一息尚お存すれば、勉めざるべけんや」という表現は、曾参が士としての有り様を論じた『論語』泰伯篇の「士不可以不弘毅」集注「一息尚お存すれば、此の志少しも懈るべからず。遠しと謂うべし」を踏まえたものであろう。そして、碩水が学問に関説した文の中には、そのバリエーションを幾つも見出すことができる。このことは碩水の学問の性格というものを考える場合、やはり注意しなければならない。それが碩水においていかなる事態を表しているかについては、後に改めて触れるであろう。碩水はどこまでも忠実な学者であって、八十五年の生涯をひたむきに斯道を歩んでいった人である。また、次の文を見てみよう。

眼疾にて書を廢す。然れども書外に豈に進むべきの路無からんや。朱子の潘叔度に答うる書に曰く、頗る盲廢の早からざることを恨むと。(同十二)

碩水がその晩年、眼病のため読書を廢するに至ったことについては、例えば「与内田仲準」第十七(『碩水余稿』一)などに、その記述が見える。左眼は全く失明し、そのため書信は一切廢したと、また、丘瓊山の『世史正綱』を正翼(海山の名)が近年支那で入手したが、一読したいと思いつながらできないのが残念だ、瓊山の学術はやはり同書をもって首(第一)とすべきであるなどの感想を漏らしている。碩水はその詩の中で、「乱書堆裏に老ゆるを妨げず、蠹魚は畢竟是れ前身」(同三、読書)、あるいは「今年又た云に暮れ、旧に依りて吾が愚を守る。居常書冊に耽り、復た蠹魚に異なること無し」(同四、戊申歲晩作)と詠じて、学者としての己の日常を一蠹魚に譬えている。(再び繰り返すが、蠹魚である)。また、こうも言っている。

雪月風花枉げて心を費す、書を読めば惟だ覚ゆ味尤も深きを。珍籍と音冊とに遭う毎に、傾け尽くす囊中米を買う金。(同四、読書偶賦)

これらの詩句の存在は、碩水の学において読書がいかに大きな地歩を占めているかを物語るものでなくてはならない。以上のごときは、その若き日に既に「己に是れ書を読めば、豈に斯の道を以て自ら任せざるべけんや」(同八、年次から碩水二十八歳以前の語)と喝破した学者の面目

を示すものといわねばならない。これほどまでに読書に精魂を傾けてきた碩水(彼にはまた「早に一身を擲ちて読書に付す、区区の得る所果して何如ん。妻兒は識らず吾が心の苦を、漫りに道う先生の樂しみ余り有り」と(同四、読書偶賦)という詩がある)が、眼病のために明を失つてもなお書外に向上の道(心地一段の功夫)を求めるところなどには(実にかかる口吻は前出の壮年期の資料に既に現れていた)、学問とか、学問するとかいうことが、われわれが「生きる」という原本の事実と同じ深い処から捉えられているのを見る。学問を知らないということが、直ちに自家底に欠けたところができる(『朱子語類』八)ような根源性において把らえられている。そして、碩水をこのように激しく学へと駆りたてたものとは、道と呼ばれた者として「斯文一綫の命脈をして天壤の間に墜ちざらし」めんとする責任意識であることは、もはや明らかである。これをもっとオーソドックスに——朱子学の原意に還つてその動機を探ってみると、それは次のような表現を取るのでないだろうか。固よりそれは同じ一つの事態を語っているにすぎないけれど。

学者は須らく聖賢と作るの志を立てて、直に身心上に向いて切実に功を用うべし。文字書冊の間に区区たるべからざるなり。(同十一)

なお、朱子の「答潘叔度書」は、『朱子文集』四十六に収録する。朱子の「頗る盲廢の早からざることを恨む」という言説は、いかなる脈絡において発せられたのだろうか。それに至る当該の文を示すとしよう。

熹の衰病は、今歳幸いに劇に至らず。但だ精力益々衰え、目力全く短く、文字を看ること得ず。瞑目閑坐して、却つて放心を收拾することを得て、目前外面に走作すること少なからざることを覚え得、頗る盲廢の早からざることを恨む。

上の書簡に特徴的なのは、本来の存在に沈潜してゆく瞑目閑坐という行的・内面的工夫が積極的に主張せられているのとは対照的に、読書が外面的な工夫と位置づけられて、その限界が示されているところにある。このことが後に王陽明の注意を惹き、朱子とその晩年に至つて旧説の非を悟つたとされる一資料としてその一部が『朱子晩年定論』に採録されるに至るのであるが、その起伏については立入ることはできない。

上來、碩水晩年の述懐に伊川及び朱子の言説が引用されているのを見ただのであるが、それは決して偶然ではない。碩水の熱烈なる求道精神、学問に対するひたむきな精進は、伊川から朱子に至る一系の思想に見られる問学の精神を真つ直ぐに承けるものであった。(なお、以下では便宜上、朱子の問学の精神に限って闡説することとする)。例えば『朱子行状』後半の朱子の学問・思想を叙述した箇所は碩水の注意を惹いた。このことは、碩水晩年の編著『聖学要領』にその箇所を載録していることから判然と窺うことができる。『朱子行状』の朱子の学問・思想を叙述した箇所といえば、固より朱子の全体大用の思想こそその白眉であるが、今はそのことがわれわれの直接の主題なのではない。むしろ、われわれがここで注目しようとするのは、その後に来る叙述である。なお、それに至る箇所はやや長文にわたるが、行論上煩を厭わず引用することとする。

先生の道に於ける、諸を天地に建てて悖らず、諸を聖賢に質して疑い無しと謂うべし。故に其の己に得て徳と為すや、一心を以てして造化の源を窮め、性情の妙を尽くし、聖賢の蘊に達し、一身を以てして天地の運を体し、事物の理を備え、綱常の責に任ず。明は以て其の微を察するに足り、剛は以て其の重を任ずるに足り、弘は以て其の広を致すに足り、毅は以て其の常を極むるに足る。其の之を存するや、虚にして静に、其の之を発するや、果にして確に、其の之を用いるや、事に応じ物に接して窮まらず、其の之を守るや、変を歴険を履みて易わらず。本末精粗、其の或いは遺すを見ず、表裏初終、其の或いは異なるを見ず。其の養うこと深く積むこと厚きに至りては、矜持せる者純熟し、嚴厲なる者和平なり。心操るを待たずして存し、義索むるを待たずして精し。(『朱子行状』)

劈頭の「諸を天地に建てて悖らず、諸を鬼神に質して疑い無し」は、『中庸』(第二十九章)の表現を踏まえたもの(なお、『聖学要領』所引の文は「聖賢」を「鬼神」に作るが、これだと『中庸』の原文に忠実な形になる)。黄勉齋は朱子の全体大用の思想を叙述し終わって(因みに『朱子行状』の勉齋の叙述は、朱子から勉齋へと継受された体用の学の展開の跡をよく示していて、勉齋の学は朱子体用の学の最もすぐれた後継と

しての地位を担っている)、それが天地の道、聖賢の教説に徴しても違悖せず、疑問の余地のない完全無欠なものであることを示すために、『中庸』の表現を引用したものとと思われる。「一心を以て造化の源を窮め……」以下には、恐らく楠本博士の「此際、人が造化に於て働くのではなく、造化が人に於て働く。天地が人を場として作用し運行する。そこには個人が全体の働きに参加するといふよりも、寧ろ全体が個人を通して働いてゐる」(『二程子論——明道の部——』)という、天においてある者の自在なる境地、その消息が語られているのであろう。しかし、勉齋の叙述はこれで終わりなのではない。既に指摘したごとく、むしろわれわれの当面の主題から言つたならば、次の一節こそ深淵的な含蓄を蔵しているものとして注目されなければならない。また、その文は朱子学形成の心機にも触れていて、その点においても注意を惹く。勉齋はさすがに高弟というに相応しく、朱子その人の心事を忖度してその秘義を次のように表現している。

猶お以為えらく、義理は窮まり無く、歲月は限り有り。常に憊然として足らざるの意有り。蓋し日に新たに又た新たに、自ら已む能わざる者有りて、後学の擬疑すべき所に非ざるなり。

この叙述は恐らく朱子の膝下に久しく侍して、勉齋がその目で実見したところのものであつたろう。ここには時代の貴重な証言がある。

一般に教祖の本来の思想と、教団が形成され、その教祖の思想が固定され教条化されるときに生ずる問題とは、やはり厳密に区別されねばならない。教団の現実を弁護するために、教祖の言葉の一二が便宜的に援用されたとしても、それは教祖の思想にとつて大きな意味をもち得ない。教祖の個々の表現は、その根本的な思想的立場との関連において理解されねばならぬことは言うまでもないことである。(石田慶和氏著『親鸞の思想』)

このことは、朱子その人とその教学(朱子学)についても、同様の事態を指摘することができるのではないだろうか。朱子学とはいかなる教学かという問いに一義的に答えることは必ずしも容易ではない。とはいえ、朱子後学による多くの学問的な営みは、それぞれの位相においてその教

学の特徴を様々に定義している。プラトン以後の哲学の歴史はプラトンの解釈史であるといわれるが(例えばホワイトヘッドなど)、このことは類比的には朱子学の展開史についてもある程度までは妥当である。しかるに、勉齋の上の言には、朱子後の学者のように、朱子学を既成の教学、しかも原理的に最後まで展開せられた、極めて完成度の高い教学、その意味においては閉じられた、固定的・静態的な体系として受取るのとは異なっており、それを現に成りつつあるものとして、形成過程においてその展開の様相を理解しようとしているところに、一の特徴を見出すことができるであろう。(もともと、『朱子行状』が朱子没後に成ったもの(その成立は嘉定四年(一二二二))であることを考えると、これもまた朱子(朱子学)の一解釈(しかもそれは単に最も早い時期に属する)というに止どまらず、朱子の直弟子の手に成る唯一の伝記として、それ以後の朱子の解釈の一つの範型としての地位を担った)として、全く反対の結論を導き出すことも可能となる)。朱子は朱子学という鬱然たる体系を樹立した思想家として、その人格はとりわけ後世様々に潤色されドグマ化されるに至った。しかし、そういう潤色やドグマ化を一切捨象して一個の裸の人間——朱子「一人」という宗教的(=儒教的)実存の単独者の立場に還してみるとどうであろう。われわれがそこに見出すのは、自ら樹立した壮大かつ鞏固な体系の中に自足している思想家の姿などは断然異なっており、その生涯は何か大きな現実的な関心に駆られて、作業仮説の形で概念装置を作っては壊し作っては壊しの作業を繰り返しながら、問題そのものを捕捉する絶えざる創造的な営みであった(なお、上の「作業仮説」「概念装置」等の語については、内田義彦氏著『読書と社会科学』を参照した)。あるいはもつと端的に言うると、そういう営々と繰り返す作業仮説の絶えざる過程で、時間・空間的に「今——ここ」に限界づけられた自己の人間としての有限性に否応なしに直面した者の焦慮・悲嘆の表出でそれはあった。試みに朱子の「勤学文」(朱文公勸学文)を読んでみよう。それには「学」という語が二回、また同文は八句から成るが、実に七句に時間の様態を表す言葉が用いられている。(これは単なる修辭というには尽きない、この詩の主題と深く関わっている

のであろう)。何を今更と言われるかも知れないが、このことは私には新たな驚きであった。「学」という一字において命名されるところのものが一つの形を取って結晶するためには、途方もなく長い時間の堆積を必要とする。そして、生涯をかけて忍耐強く学に従事してきたこの文の作者——このことは朱子の今わの際の「堅苦」という門人への遺戒に最も集中的に表れている——は、既に老境に在って悔恨・焦慮・困惑などのこもこも入り交じった感情とともに、ただ時間が音を立てて過ぎ去っていくのを鋭く感じている。「勤学文」を支配しているこのような感慨は、勉齋の上の言を裏付けるに足るであろう。殊に傍点を附した箇所(猶以為、義理無窮、歲月有限、常慊然有不足之意)は碩水の注意を惹いた。次に引く二つの文の存在は、そのことを強くわれわれに印象づける。なお、後述することく、朱子学の徒碩水にとってこの箇所は一つの発見というか、一種の啓示のような作用を果たしたのではないだろうか。

学ぶ者は須らく欲然として自ら満たざるの意有るべし。(『碩水遺書』九)

朱子行状に曰く、義理は窮まり無く、歲月は限り有り。常に慊然として足らざるの意有り。此れ朱子の朱子たる所以にして、希聖に志し有る者の、宜しく知るべき所なり。(同十一)

上の二文がともに断片的なものにすぎないからといって、われわれはそれを不用意に読み過ぎしてはならない。何となれば、『聖学要領』といい、またこの二文といい、これらの文は上來述べ来たった朱子問学の問題が碩水の内面に刻みつけた深い刻印(その断片)を物語るものでなくてはならないから。これらの断片には、一つの大きな人格に向かつて尋常ではない迫り方をした者の、同質的な力の独自の共感(5)が端なくも呈露している。私はこのことを力一杯主張したい。前文はこれだけで文が完結しているため、それがいかなる文脈において言われたものなのか、これだけでは判然としない。しかし、この文が『朱子行状』の件の文を多分に意識した表現であることは、その文面からいってほとんど疑いない。このことは後文において明らかとなる。碩水が『朱子行状』の件の文を把り来たって、これこそ朱子の朱子たる所以であると断然と言っているのは、やはり注目するに足る。というのは、上述のごとくどこかに同質的

な独自の共感がなければ、こういう論評はできないであろうから。

なお、「此れ朱子の朱子たる所以」（此朱子之所以為朱子）という形の表現は、碩水の遺文を読んでいると一再ならず見出すことができる。すなわち、

呂涇野、朱子の著述太多きを以て病と為す。余謂えらく、此れ乃ち朱子たる所以なり。居業録に曰く、參同契・陰符経、朱子の之を註すること甚だ謂われ無し。人をして異端に入れしめ去く。調息箴も亦た当に作るべからずと。敬齋は嚴肅端毅、其の異学に於ける、深く弁じ詳らかに闡け、毫も仮貸無し。此れ亦た敬齋たる所以なり。（同十）

というのは、その一例である。かかる表現形式は碩水の思考様式の一つの特質を啓示するものであると思う。しからば、かかる表現形式は、碩水のいかなる思惟傾向というか、特徴を表しているであろうか。この表現形式がほとんどの場合、宋明時代の諸儒の学問人物を評価論定することに関係していることは注意を要する。それとともに、その議論が人の意表に出ていることも、その特徴をなしている。宋明時代の諸儒の評価論定といったが、例えばディレクタントがただ関心の赴くに任せて取捨選択をなし、己が趣味によって自由に批評し評価する単なる月旦評でないことは固よりである。「此れ朱子（むろん、ここに入るのは朱子に限らない）の朱子たる所以なり」という表現形式が端的に物語っているように、その人物の、あるいは同じことだがその学問の本質・根柢をすばり主体において確認しようというすさまじい構えをもっている。それは当然のことながら、その学問人物の評価論定において、従前の定論・定説としてその評価が一定して動かない既成の枠組・概念装置をラディカルに疑って、その枠組から漏れたもの、溢出したものを救い出して所を与え、その思想の新たな地平を拓こうとする志向性をもつ。

私は上来、『朱子行状』の「猶お以為えらく、義理は窮まり無く、歲月は限り有り。常に慊然として足らざるの意有り」という表現を把り来たって、それが朱子学形成の心機に触れたものであるとともに、学問に他のどの営みにも増して崇高な意義を認めてその実現に尽瘁した朱子の生涯を貫いている主調音であることを指摘した。ところで、勉齋が朱子

の生涯を貫く迫切せる向学意欲を解するの用に用いた「日に新たに又た新たにして、自ら已む能わざる者有り」という表現が、『大学』伝三章の「湯の盤の銘に曰く、苟に日に新たにせば、日々に新たに、又た日に新たなり」を踏まえていることは周知の通り。（なお、「自ら能む能わざる者」については、『詩経』周頌の維天之命、あるいは同詩を引く『中庸』（第二十六章）などがそのオリジンとして指摘し得るであろう）。『大学』のこの表現は、直接には明るい輝かしい徳（明德）を昏ますところの利欲を取り除いて本来の明を回復するという、間断なき道德的自己革新のプロセスを説いたものである。朱子がその『大学章句』においてこの個所を次のように解釈しているのは、かかる消息をよく物語っている。すなわち、

言うところは、誠に能く一日も以て其の旧染の汗を滌ぎて自ら新たに
する有らば、則ち当に其の已に新たなる者に因りて、日日之を新たに
し、又た日に之を新たににして、畧は間断有るべからざるべきなり。（『大
学章句』第二章）

しからば、学問は直ちに道德であろうか。そうではない。同様に道德はそのまま直ちに学問なのではない（もつとも、このように言った場合、学問とは何か、道德とは何かという定義の問題、あるいは学問・道德という言葉において、いかなる事態が表現せられているのが明らかにせられなければならない）。道德は人間存在が個人的にして同時に共同的存在である限りにおいて、宗教や法や経済などと密接に関連しながらも、その純粹形態においては、それから区別されるべき、一つの根源的現象である。次に学問についてであるが、私にはその輪郭をわずか数行で尽くすことなどできない。それはともあれ、倫理学は「人間の学」の自覚として道德や倫理を直接対象としているけれど、道德や倫理そのものではない。そして、現代の学問分類においては、倫理学は哲学という個別科学の一つの分科、更には哲学は人文科学に包摂される。なお、このように学問を広義における科学として規定しているのは、現代の歴史の根底にそのような理解を可能にする形而上学が存していると言わなければならない。このように、学問と道德の両者は互いに範疇的に領域を

異にしている、両者を同一平面上において捉えることはできない。そして今日、われわれが学問・道徳の言葉の下に理解しているものは、意識的にも無意識的にもヨーロッパに起源を有するところのものであろう。しかし、かかる定義の問題に答えることは、小論の主題を超えた問題であり、これ以上立入ることはできない。ともあれ、朱子学は畢竟道徳の学である。学問において悪の、人欲の克服ということは必須の契機である。このように、学問と道徳とが未分化で領域的に不可分な——即自的に（無媒介に）結合されている——思惟の支配的な社会においては、両者の領域的な差異は容易に乗り越えられて、自由に読み替えられていく。上来指摘したごとく、『大学』の上の表現は、ひとまず間断なき道徳的、自己革新のプロセスを説いたものである。しかし、それがそういう制限を乗り越えて学問の態様を表現するものとして転釈せられることは見易い。事実、上の朱子の注などは、既にそういう読み替えを十分に可能にするような表現を取っている。このことは、朱子学の工夫論の枢軸を成す「居敬存養」と「格物致知」の両者が、聖賢というモデルに向かつて自らの氣質を矯正し、天理と人欲との交戦を契機として自己変革を遂げるための工夫であることを考えたならば、思い半ばに過ぎるものがある。そして、既に勉斎の解釈にすぐれた先蹤を見出すことができるように（「蓋し日に新たに又た新たにして、自ら已む能わざる者有り」は、それを指す）、われわれも彼とともに、『大学』の一節ほど朱子問学の精神を形容するのに相応しい表現はないことを主張したい。

しからば、碩水についてはどうか。実は伊川から朱子に至る一系の思想に見られる問学の精神を真つ直ぐに承ける碩水においても同様の事態を指摘し得るといえるのが、われわれの予想である。次の文は碩水が「日新」をどのように捉えているかを示している。すなわち、

先生深を戒めて曰く、聖人は時時刻刻、造化と共に日に新たに、又た日に新たななり。学者は聖人の如くなること能わず。故に時に触れ物に触れ、感発興起して、以て日新を図らざるべからざるなり。菊を見れば則ち陶淵明の高操に感じて、以て己の節を厲まし、蓮を見れば則ち周茂叔の光霽に感じて、以て己の徳を進む。滄浪の水、水なるかなの

歎は、皆な此の類なり。今日歳除、將に何物を除かんとするか。必ず当に除くべき所の者有り。明日歳新、將に何物を新たにせんとするか。必ず当に新たにすべき所の者有り。（『碩水余稿』附録二）

初めに凡例的なことを指摘すると、深は碩水の門人の宇都宮深、字は伯濟（因みに彼の名と字は碩水の命名による——『碩水遺書』六、宇都宮生名字説。なお、上の文を収録する「碩水先生要語」は、彼の編纂に係る）。また、「滄浪の水」「水なるかなの歎」は、ともに『孟子』離婁下に由来している。この文によると、碩水は「日新」について、聖人の「日新」と学者のそれとを区別しているように思われる。あるいは、「日新」というのは勝義には聖人の境界において始めて言い得る底の事態だと考えているのかも知れぬ。それとともに、碩水が「日新」の原イメージ、あるいはモデルを造化において見出していることも、やはり注目してよい。「造化」あるいはそれに近い「造物」という表現は、古くは『莊子』、その他『列子』『淮南子』等の文献に類出するように、道家を本来の故郷としている語である。すなわち「偉なるかな造化」「天地を以て大鑑と為し、造化を以て大治と為す」「造物者と人と為りて、天地の一気に遊ぶ」（ともに『莊子』大宗師篇）、あるいは「天地を宮とし、万物を懐みて、造化を友とし」（『淮南子』六、覽冥訓）……等々。もつとも、これは単にこの語のオリジンを指摘したにすぎず、ここでこの語の帰属をめぐって道家の、儒家の……という学派的な議論をしようとしているのではない。「生生之を易と謂う」（『周易』繫辞上）、「天地の大徳を生と謂う」（同、繫辞下）というごとく、自己の現実を生産活動の場として捉えることは、学派の別を越えた固有に中国的な思想、もしくは世界観の共通の前提をなしている。聖人の「日新」は真に日往けば月来たり、月往けば日来たり、寒往けば暑来たり、暑往けば寒来たり、どこまでも自然で造化そのままの感が深い。それに対して、学者の「日新」は意識的に行ずるのでなければならぬ。学者とは、周濂溪の『通書』志学章の語を借りて表現すれば、端的に「聖を希む」者と規定される。このように「聖」が飽くまで希まれる対象である以上、学者と聖人との間には人格的距離が予め前提されている。そして、両者を隔てる距離を縮小して埋めようとす

る実践の総体を称して「功夫」という。従って、この功夫という語は、学者の態様を最も特徴づける徴標といわねばならぬ。これ碩水が学者の「日新」を把り来たって、「学者は聖人の如くなること能わず。故に時に触れ物に触れ、感発興起して以て日新を圖らざるべからざるなり」と言う所以であろう。

注

(1) 孔子・文王の二聖人の、南京崇礼街の旧居せし官舎の東廂に在るを夢む。二聖人は中間に在り、与弼は西間に在り。孔聖の容貌を見ること詳らかと為す。二聖人の生知安行の心如何んと問わんと欲す。又た彷彿として文王の書一冊を將て案に在りて披翫せり。文王の世系に似たり。(『日録』)

夢に晦庵先生の側に待す。先生は顔色譏然として、礼甚だ恭しく、肅焉として敬を起こし仰を起こさしむるなり。(同)

なお、康斎の夢については、小論『日録』について(Ⅱ)——「一人の史」ということ——において主題的に論じているのを参照せられたい。

(2) なお、この文の前に沢瀉より一世代先輩の陽明学者吉村秋陽及び池田草庵の陽明門下の正統についての認識が示されている。

其の門人を論ずる、諸家も亦た一ならず。秋陽翁は東郭・南野を以て嫡統と為し、池田子は念庵を以て弊無しと為す。

(3) 碩水に「答人問近況」という詩(二首)がある。その標題のごとく、そこには彼の晩年の日常とともに、上述した名利の念を超脱し俗塵を洗い去ったところに自ずから開かれる澄明な風光が、彫琢を用いず真味自ずから流露しているのを見るであろう。

菜根を咬み得又た烟を喫す、一生の性癖転た憐れむに堪えたり。時に佳茗を煎じて明月に坐す、自ら笑う斯の身卻って禪に似たるを。

七十九年無事の身、早に名利を抛^{なげ}つて風塵を絶す。山深く終歳人蹤少れなり、儘だ好し優游として性真を養うに。(『碩水余稿』三)

(4) 「全体大用」の語は、『大学』補伝に「吾が心の全体大用も明

らかならざる無し」と見えるように、元來人心についていわれたものである。朱子のこの思想は、北宋の胡安定の明体適用の学、程伊川の「体用一源、顕微無間」の思想等を先駆として、それらを包摂して構成せられたものであるが、その思想形成の動機については楠本博士の次の文が委曲を尽くしている。

古來体を立て、これを尊重する思想は用を離れて体を立つるが故に、体の絶対性を保つことによつて、事物の限定あり、その相対なる訳を反省することが出来たけれども、またその為、超越に陥つて、此世に働きかける力を失ひ、社会的な存在としての人間の具体的問題を解決出来ぬ憾を持つに至つてゐた。例えば老莊垂流の隱遁者達の如く。また逆に、古來用を重んずる思想は社会の具体的問題の場に於て、政治的経済的、技術的な面では一応の解決に役立つ事が出来たけれども、動もすれば偏倚に陥つて包擁を欠き、權謀術数以て一時を凌ぎ、暫定的立場を越え難い憾を持つに至つていた。例えば、所謂法家功利の垂流の如き。全体大用の思想はこれ等を不満として、老莊の思想を内に含んでこれを越え、また法家功利の思想を内に含んでこれを越えんとして構成された思想であり、創始者は南宋の朱晦庵であるが、伊川の体用相即の思想は右雙提の点に於て、此思想の前駆をなすものであらう。(『宋明時代儒学思想の研究』) また、楠本博士には「全体大用」を主題的に論じた、その名も「全体大用の思想」という雄篇がある。

(5) 参考までに碩水が黄勉齋についてコメントした文を挙げておく。余謂えらく、勉齋は朱門に従游すること最も久しく、最も親密なり。其の朱子に於ける、蓋し体を具えて微なる者なり。今其の文集を閲するに、其の諸友と討議弁論する者、一にして足らず。講学精審、朱門中に在りて恐らく其の右に出ずる者無からん。(『碩水遺書』九) 因みに勉齋の朱門における位置付けがしかく高いのとは対照的に、同じく朱門の高弟の陳北溪に対する碩水の論評はほとんど酷評というに近く、その論調には甚だ懸隔がある。

北溪ハ義理ニ器用ナル人ユヘ兎角想像臆度ニ出ルヲ免レズ。性理字

義ノ如キモ程能取合セタルノミニテ、素人ダマシニハヨケレトモ、畢竟見得タル所アルモノニ非ス(『朱子書』一二八頁)

なお、このことは翻つて碩水自身の学問の傾向を物語るものであろう。

(6) 朱門の李果齋の「紫陽年譜後論」(真徳秀『西山読書記』三十二)に、これと全く同じ文が見えるから、同文は勉齋の独創というよりは、彼が『朱子行状』を執筆するときに、果齋の文を取り込んだのかも知れぬ。果齋は何よりも『朱子年譜』の作者として知られる。なお、同年譜は早くに散佚して見るを得ない。

(7) なお、『碩水遺書』十一(『随得録』四)の本文は、同文の前に「同じく一貫なり。而して曾子は精察力行より入り、子貢は積学多識より入る。則ち物格り知至るの謂いにして、能く道を聞くと謂うべし。然れども猶お未だ聖人の地位に到らざるなり」という文が置かれている。ただ、碩水が前文と後文とをいかなる脈絡において理解しているのか、私にはよく分からない。

(8) 「カスタニエン」(京大独逸文学研究会刊)第五冊の大山定一氏の後記。その前後の文を示すと、次のごとくである(なお、同文は「カスタニエン」からの引用ではなく、『大山定一』(創樹社)所収の本野亨一氏「二十九歳の序章」からの引用である)。

世に所謂ゲーテ学者というのがある。一つの大きな人格にむかつて尋常でない迫り方をしようという以上、どこかそこに同質的な力の独自の共感があり、或は異質的な反撥から生ずる強烈な発光があるべきだが、彼等のおおくは何等そのような動揺を外にあらわさない。

(9) 造化の典型あるいはモデルを、古典時代の中国人が天体の運行、あるいは植物の生殖力において見出していたことは疑えない。従つて、「造化」という言葉で表現せられている事態は、これを時間的様態で表現すると、循環的・回帰的時間である。それは永遠の反復である。「日新」(その他、「生」「生生」という表現が端的に物語っているように、中国思想においてはその積極面、生命の絶えざる進歩・革新という象面に向けられた。しかし、造化は畢竟永遠(永遠である!)の反復、来る日も来る日も同じことの繰り返し、「今日かくてあ

りけり、明日またかくありなん」である。一般に世界が移り変わるその過程は、単に無意味な過程ではなく、目的を含むと考えられている。しかし、その過程から意味や目的、方向すらも剝離したらどうだろう。目標も目的もなき、徒勞の刻印を帯びた持続という考えは、最も人を麻痺させる思想である。そして、それを現に経験しつつある主体の心に静かに緊張の弛緩が忍び寄るのはいかんともしがたい。このことは自ずと人を深い悲哀へと導かないであろうか。しかし、かかる象面は中国思想、わけても儒学思想においては積極的に顧慮されることがなかった。

(平成二十二年十月一日受理)