

## 幕末維新における新朱王学の展開 (X)

— 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 本稿では楠本碩水の、陶淵明が志を得たならば、諸葛孔明のように経綸の才を発揮して、胡賊国家の打倒と中原回復に尽力するであろう(『日涉園記』)という言説に注目しようとした。これは直接には淵明について言われたものであるが、そこには次のごとき内容が暗号文字によって、あるいは透明なインクで記されている。すなわち、碩水が志を得たならば、幕末の具体的現実において積極的に政治的实践に身を投じて、然く田園隴畝の民に終わらなかつたとする含蓄、これである。そして、碩水の「敬齋が志ヲ得レバ予モ得ルニ相違ハナイゾ。予モソノ心ゾ」という意味深長な述懐は、その暗号文字を解説する手掛かりを与えるもの。本稿では彼の述懐を輪郭のはっきりした判然としたものにするために、ここにその名前の直指せられている小笠原敬齋のその時代における史的地位——殊にその政治思想的象面の特色について明らかにしようとした。その場合、決定的に重要な意味を担っているのが、『關邪小言』の著者大橋訥庵の存在に他ならない。なお、その準備として敬齋の学問の経歴から叙述を始めたが、それは本稿の方法論的自覚の問題と密接に関連している。敬齋の学の形成を考える場合、その師訥庵とともに端山・碩水兄弟の影響が著しい。

## 十二

上来、碩水の「日涉園記」を把り来たって、淵明と孔明の境遇について検討を加えたのであるが、しからば碩水の境遇はどうかというと、差

し詰め淵明のそれに近いであろう。とりわけ、淵明がともかくにも十数年の官界の生活を過ごし、しかもその経歴を「わが志に違うたもの」、「誤つて塵網に落ちたもの」と追憶して後半生の逸民の生活を選んでいる点において、形式的にいっても碩水のそれと照応するものをもっている。上来指摘したごとく、碩水は淵明が志を得たならば、孔明のように経綸の才を発揮して、胡賊国家の打倒と中原回復に尽力するであろう(得志焉、則淵明可以為孔明)と言っている。些か穿つた見方をすると、このことは碩水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。すなわち、その言説を碩水自身の身に引き当てて、彼が志を得たならば、幕末の具体的現実において積極的に政治的实践に身を投じて、然く田園隴畝の民に終わらなかつたという含みが、そこには暗号文字によって、あるいは透明のインクでもって記されていると改釈することができないであろうか。(われわれは碩水の文を紙背に徹して読まなければならない)。例えば次のごとき碩水晩年の意味深長な述懐は、暗号文字を解説する一の手掛かりを与えるものではないだろうか。

知己ト云フハ敬齋ノコトゾ。敬齋ガ志ヲ得レバ予モ得ルニ相違ハナイゾ。予モソノ心ゾ。コレデゴソ真ノ知己ト云フモノヂヤ。敬齋ガコンナコトヲハナシタコトハナイガ、心ハソレニ相違ハナイゾ。(『過庭余聞』)もつとも、碩水のこの文はこれだけでは途中の脈絡は一切省略されていて、わずかにその結論——しかも断片の一部分だけが示されているにすぎない。少なくとも読者の側にそれを立体的な構造をもった出来事として受け取るだけの準備が要求されよう。従つて、碩水の文が輪郭のはつ

きりした判然としたものなるためには、ここにその名前の直指せられている碩水の知己なる小笠原敬齋（一八二八—一八六三）のその時代における史的地位——殊にその政治思想的象面の特色が顧みられなければならない。なお、予め結論を先取りするならば、このことの究明においては決定的な意味を担っているのが大橋訥庵の存在に他ならない。それには彼の思想家にかつ状況的存在であるという、その特異な地位が大きく作用している。そして、敬齋は潜勢的には訥庵の二つの象面を継いだ嫡統であるというのが、われわれの予想である。上来、敬齋についてはその都度必要に応じて断片的に言及したのであるが、ここでは上の主題が明らかになる範囲において論ずるとしよう。既に指摘したごとく、敬齋の著書には『新策弁』二卷、『強国要議』四卷、『擎天管語』一卷、詩文稿若干巻が存するが、目下のところ著者はそのいづれも触目する機会を持たない。幸い敬齋の伝記資料については、碩水の雄編の「小笠原敬齋君伝」（『碩水遺書』七）にその著からの引用がなされていて、われわれの主題を究明する上において甚だ便利である。

碩水の上の文面を読むと、彼が心中深く敬齋に嘱望するところがあったことが窺われる。これには敬齋の英邁な気象が直接与っていることは固より争えないが、同時に彼の出自もまたこの場合、重要な意味を持つていたと思われる。出自といったが、敬齋は大名の子として生まれた。父は播州安志藩（食禄二万石、豊前小倉藩の支藩）藩主小笠原長武。長子は棟幹、嗣。敬齋はその第二子であった。事はそれのみに止どまらない。後述するように、万延元年（一八六〇）、宗藩の小倉藩（食禄十五万石）藩主小笠原忠嘉が国許で病んで起たず、敬齋をその嗣に迎えようという議が起こった。このことは彼が固辞し、木曾山中に身を避けたため遂に実現しなかった。なお、敬齋のこの高拳は講友たちの間に深い感銘を与えたいらしい。例えば端山はその讓国という行為を把らえ来たって伯夷・叔斉の清節の事跡を追慕するものと称し、「其の事高潔、鳳凰の千仞の上を翔けるが如し」（『端山遺書』四）と形容している。また、端山からその拳の報知を受けた吉村秋陽は、「小笠原公子之御拳動驚人候。満世、功、利、之、毒、浸、汪、中、右、様、之、人、有、之、候、ハ、、実、二、御、説、之、鳳、凰、翔、千、仞、と、も、可、申、

候」（『朱子書』九七頁）と応答している。一方、碩水はその名分論の立場から、その心事を「君の意は蓋し其兄に譲ると幕府に事えずとに在り」（小笠原敬齋君伝）と表現している。けつきよく兄の安志藩主棟幹が宗藩を継いだ、その請により敬齋は翌文久元年八月には小倉に至り、学校の事を司り、政治顧問として藩政に参与した。上来、敬齋の出自についてその履歴の概略を述べたのであるが、大名の子という彼の社会的地位は、鎖国論・開国論・攘夷論・和親論など諸々のイデオロギーが沸騰する幕末の政治的状况においては、その英邁な気象・識見とともに前途に望みをかけるに足るものとして、大きな意味を担っていたものと思われる（その理由の詳細については後文の考察に譲るが、大橋訥庵の建白書類を読んでいると、このように草莽微賤の自分（訥庵は宇都宮藩士籍に列していたが名義のみで、実は処士であった）がどれほど委曲を尽くして国家の急務を主張しても、幕府当局者に聞き届けられず黙殺されるということを繰り返して託っている。このことは翻って、自己の政治的所信を実効性あるものたらしめるためには、一定の社会的・政治的地位というものを必要とするということを反証してはいないであろうか。殊に攘夷運動の主体が藩の下級武士に移る以前においては、有力諸侯やその側近の発言力というのは、その実効性という点において大きな比重を占めていたと思われる）。

行論上、敬齋の学問の経歴から叙述することとしよう。なお、炯眼なる読者は、著者が直接主題に就かないで、一見迂遠ともいうべき敬齋の学問の経歴から叙述を始めることに疑問を持たれるかも知れない。まことに迂闊なことではあるが、私は敬齋の学問の経歴を考察する過程で、改めてその足跡が端山・碩水兄弟のそれとほとんど軌を一にしていることを思った。敬齋と端山・碩水兄弟とはともに朱子学という一線によって血脈的に固く結ばれていた。であるから、内田遠湖がその「朱王合編序」において、佐藤一斎後の傑出せる朱子学者の一人として、訥庵及び端山・栗水等の名とともに敬齋の名をあげて然るべき地位を与えているのも、決して故なしとしない（既に私は小論（I）においてこのことを指摘しているにもかかわらずである）。また、ここで次の一事を指摘し

てもよい。月田蒙齋は最晩年にその師千手謙齋から伝えられた『博柔儒海』(大塚観瀾原著、千手旭山校補)と『自求録』(千手廉齋著)の二書を、崎門の相伝ここにありとして端山に贈り、授受相伝の印とした。(その後、『中庸講義』(謙齋著)は碩水に贈られた)。碩水によれば、蒙齋は初めこれらの書を敬齋に伝えるつもりであったが、彼が不慮の事故で早世したから、端山に伝えたい(『過庭余聞』)。以上の事実は、ともに敬齋が相伝の学問的骨格を有する幕末期の朱子学者の錚々たる者の一人であることを証している。何を今更と言われるかも知れないが、それは私の率直な感想であった。そして、その理由の一斑が敬齋の遺文のほとんどが写本で伝わっていて容易に触目し得ないこと、また、一部遺文が活字に付されてはいても断片的なものに止どまって、敬齋の学の全体について統一的な像を結び難いという事情が与っているように思われる。(このことは、既に『大橋訥菴先生全集』三巻が、また『楠本端山全集』全一卷が刊行せられていて、可能的には彼等の学の全体が像を結ぶ途が開かれているのとは、全然事情が異なっている)。事情がかくのごとくであるから、われわれは上来の執筆方針を些か変更して、訥庵從学に至るまでの敬齋の為学の過程(敬齋の学問の経歴を然く限定したのは、われわれの主題に対応するものである)を、端山・碩水兄弟との交渉という象面にも十分配慮して、併せて論ずることとした。このことは小論全体の構成を著しく損ねるものであり、本来ならば別に論文を準備して主題的に論ずるべきなのかも知れない。しかし、敬齋のその時代における史的地位——殊にその政治思想的象面の特色を論ずるといっても、そのことが彼の学問と全く別体のものとして存在しているのでは固よりない。事と学の両者はともに相依相待的な交互関係においてある。従って、適切せる歴史的現実には迫られて発せられた敬齋の政治的発言の片言隻語も、恰もモナドのように一つ一つが彼の根本思想を映しているといえなくもない。

敬齋が江戸小石川の藩邸に移ったのは嘉永元年(一八四八)。時に二十一歳。なお、彼が江戸に出て来るまでの経歴は判然としないが、国許にあって公子に相応しい教育が施されたものと推測される。因みに安志藩には藩校明倫堂があったが、文学所と武学所の二つから成つてい

た。この明倫堂教育の基礎を作った稲垣隆秀は、大阪懷徳堂の儒者中井竹山の門下で、安志藩学は懷徳堂の学風を汲むものであった。

君初め安積良齋に従つて学ぶ。後に佐藤一斎先生の門に入り、楠本伯暁及び新宮士敬・川田履道等と相交わり、専ら姚江の説を攻む。又大橋訥庵に就正して、遂に一変して洛閩に帰せり。(中略)晩年、月田蒙齋の学を慕い、往きて業を受けんと欲し、書を以て之が先容を為す。未だ答書に及ばずして卒せり。蒙齋嘗て其の後に書して曰く、卑孫擣謙の言を極めて、正気矯然たり。風度軒昂にして、人をして敬を起さしむと。又た曰く、癸亥(文久三年)の秋、君此の書を賜う。未だ時を逾えずして君世に即く。故を以て此の文を読む毎に、未だ嘗て斯の知己の人に負くを歎ぜずんばあらざるなりと。甲子の冬(元治一年)、蒙齋從軍して小倉に在り。君が幽栖に過り、其の墳墓を展ず。又た文を作りて之を祭らんと欲するも、當中倥傯なるを以て果たせずと云う。(小笠原敬齋君伝)

碩水は敬齋の学の変遷を、国許における前史ともいべき時代を除いて、その師承関係に依じて凡そ四期に分けていくことである。安積良齋(一七九一—一八六二)は奥州の人。十七歳の時に江戸に出て一斎の学僕となり、次いで林述斎の門に学ぶ。二十四歳の時に神田駿河台に帷を下したが、著すところの『文略』は当時すこぶる紙価を高からしめた。一時、二本松藩校の教授となつたが、嘉永三年、幕府儒者を拜命し、昌平塾教授として師一斎とともに育英に従事した。なお、良齋の学問の性格については、一斎の高弟にしてその衣鉢を継いだ吉村秋陽の論評がまことに委曲を尽くしている。すなわち、

良齋之事御尋被下、同人今年は六十七位に成可申。読書相応に相調、且文才ありて能出来申候。尤其体は軽佻、且俗に云小手前之文に御座候。平素朱学致主張候得共、理義は毫も自得無之と相見、学問之議論体には浅露不堪読候。人物は極下劣、惟俗人之氣に合候様巧に周旋致候人にて、無此上輕薄人に御座候。学者より見申候得ば、右之通俗徒は殊外致感心候故、利達を得申候。其内近年は俗人も其機巧を見付候者も多、評説不宜由承及候。可惜々々。(『陽明書』三九〇頁、

## 草庵宛書簡

秋陽の筆致は、同門の先輩に対して「読書相応に相調、且文才ありて能出来申候」と一応は敬意を表しているけれど（また、別の書簡では「是も一老宿凋謝。弥文字学者も稀少に相成候」（同上、三八〇頁）と良斎の死を報じて惜しんでいる）、接続詞「尤」以下では論調は一転して、その鋭鋒は寸毫も仮借するところがない。（さすがに秋陽も齒に衣着せぬ峻厳な物言い）に気が引けたとみえて、池田草庵にこの一段は一読後、火中に投ずるように依頼している程である。秋陽が朱子学を基調としている良斎の学を捉えて、「理義は毫も自得無之と相見、学問之議論体に到候ては浅露不堪読」と批判している件りは、翻って彼の学問の血脈生命が那邊に存しているかを反証するものでなくてはならない。例えば次あげる文などは、その一斑を窺うに足るものがある。

抑夫も朱子の説は、道の膏腴なり。惟だ躬に反りて力踐して、而る後始めて其の味を知るのみ。若し徒らに其の言語を守りて、己に関わる所無くして、以て学は此くの如きのみと謂えば、膏腴も亦た猶お糟粕のごときのみ。知らず、学者是の編に由りて朱子に沍（あかのぼ）るに、果たして以て膏腴と為すか。且た以て糟粕と為すか。（翻彫四書大全後序）

読書聞見を外部的なものとして排斥することにおいてラディカルな陽明説の展開の中にあつて、些か奇異に感じられるかも知れないが、秋陽は『四書大全』（三十六卷）を翻刻している（『四書大全』である！）。『四書大全』が『五経大全』（一五四卷）・『性理大全』（七十卷）とともに、天下の学校に頒かつて科擧その他士大夫の学問の標準を示した勅撰書として明代に盛行したことは、爾後の中国の思想・文化を大きな枠で規定した。なお、前二者については夙に顧炎武が前人の書を拙劣に剽窃したにすぎぬと指摘して、経学の棄廢は実ここに始まると嘆いている（『日知録集釈』六、四書五経大全）。最も問題なのは、『四書大全』が朱子学の原意への理解を塞ぐような仕方において朱子学を問題にしていることだと思われるが、それはともあれ、『四書大全』翻刻という一事は、彼が朱子学についても深い造詣を有していることを物語っている。なお、秋陽が『四書大全』のような性格の書物を翻刻している意図が那邊に存し

ているのは、それ自体一の論題とするに足るが、彼は「自警三条」（『読我書樓遺稿』附存）を掲げて、その一で「訓詁の陋に落ち」ぬことを標榜しているから、それが一義的にそういう立場からなされたものでないことは、飽くまで注意せられなければならない。また、それは「門戸の見を立てず」という彼の学問の開かれた性格を物語るものである。上の文は行論上、直接には朱子の教説について言われたものであるが、これに徴しても性命の学を講ずる者の立場を窺うに足るものがある。秋陽は端山宛の書簡で、学問において「約ニシテ深ク踏込」（『朱子書』九九頁）むことをひとまず、首肯している。このように、秋陽の学問観の根本基調とは、その教説から本来的な行的性格を剝離して、それを際限のない一連の説明の中に分解することを断然と拒絶して、学問することの根本義が本来、即今の自己に直接関わるものとして、どこまでも行為（原語は「反躬力踐」）においてあるという、単純な事実を回復しようとしたところにある。そして、上來秋陽において指摘したような学の特徴は、江戸末期の学者の幾人かについては、朱子学に傾斜するか、陽明学に傾斜するか、その志向は異なるにせよ、教学の枠を越えた底流となっていた。そして、かかる象面こそ、その時代において彼等の学問を諸他の外面的な知識や事功尊重の立場から判然と弁別する微標（メルクマール）であった。事態かくのごとくであるとするならば、良斎の学風が真実を求めて激しい情熱を滾らす求道心迫切せる青年の心魂を十分に満足する底のものであつたとは到底考えられぬ。敬斎が数年で一斎の門に転じたのは宜なるかなとしなければならない。

なお、佐藤一斎の史的地位については、既に小論（Ⅰ）で論じたので、ここでは繰り返さない。一斎門下における敬斎の動静については、次の二つのことを指摘すれば足りる。すなわち、その一は既に一斎の塾にあった端山を始め、その他新宮士敬・川田履道等の俊秀と締交して、専ら陽明学を攻究したこと。敬斎が一斎の門にあつて専ら陽明学を攻究したという碩水の指摘は、彼が旧来の雑駁な学風を脱離して陽明学に自己の主体性を見出し、それを自覚的に選び取ったことを意味するものと思われる。（因みに、ここでは一人の人間が朱子学なり陽明学なり、あ



るいはその他何であれ、一つの特定の生を選び取るということが、本来いかなる事態を意味しているかが、敬斎の学問の転回において非常に素朴な形で現れていることを指摘しておこう。もともと、碩水のこの指摘は、後述することくこの一事に関する端山の叙述とは些かニュアンスが異なっている。なお、敬斎の講友中、士敬や履道はともに陽明学を奉じていた人たちであったから、敬斎が専ら陽明学を攻究したのには彼等の影響が強く作用したのかも知れぬ。しかしその二、碩水の文は敬斎がけつきよく陽明学によっては最後の安立地を見出すことができなかつたことを告げている。そして、その機縁を直接準備した者、これすなわち大橋訥庵その人である。なお、訥庵が秋陽とともに、朱王兼取という一斎の学風の両方向をそれぞれ深化させた一斎門下の双壁であることは、既に指摘した。敬斎は訥庵と遭遇することを機縁として、既往の古き生を捨て去って、新しい異質の高次の生を選び取った。新しい高次の生とはすなわち洛閩の学、これである。漢学つまり礼楽制度の攻究と訓詁考証を中心とした文献主義的学問に対して、人間の心という従前の儒学が閑却してきた深次元を新たに開鑿して、そこに人間の本来の基地を据え、心性の反省と理論的整備に努めた周・張・程・朱の学である。ここに訥庵の名前が直指せられているのは、敬斎の学の形成において彼が退つ引きならぬ役割を演じていることを表している。碩水の「又大橋訥庵に就正して、遂に一変して洛閩に帰す」という表現には、以上のごとき含蓄が込められている。このように、われわれの主題を究明する上において、敬斎の訥庵との遭遇という一事は決定的に重要な地位を占めている。なお、碩水の文には直接言及されていないが、敬斎が陽明学から程朱学へと転入するに際して、講友の端山の存在が与かって力があったことを附言しておこう。

続けて碩水は敬斎が晩年、崎門学派の朱子学者月田蒙斎の学風を慕って、従学の意志を抱いていたことを伝えている。敬斎の学問に係る碩水の叙述は、ほとんど事実だけを伝える底の簡潔を旨としたような概がある。しかるに、この一事に限っては例外的に多くの文字を費やしている。それだけ碩水の思い入れが強く感じられる。そして、それは決して

偶然ではない。後に碩水が蒙斎との遭遇を回顧して詠じた「此の一夜の晤微みかりせば、殆ど百年を虚過せしならん」という一節に集中して表現せられているように（人はこの表現が、後述する端山が訥庵との遭遇を告白した文に酷似していることに気附くであろう）、端山において訥庵が占めていた地位を、碩水においては蒙斎が占めていた。既に敬斎が陽明学から程朱学へと転ずるに際して、端山の影響が直接間接はたらいていたように、敬斎が訥庵の羈絆を脱して（このことは勝義には敬斎が訥庵風の程朱学を漸次克服していく過程として理解することができる）、晩年に蒙斎の崎門の学風を慕うに至ったのには、碩水の存在が与えて力があった。そして、このことの究明はわれわれを新たな主題へと導くが、ここでは立ち入ることはできない。

端山に「敬斎公子履歴聞見畧録」（『端山遺書』四）という小文がある。同文は標題のごとく敬斎の学問の経歴を主題的に論じているけれど、端山自身の学問の経歴、並びに敬斎との交渉にも言及していて、資料的にも大変興味深いものがある。何よりも敬斎の学問がダイナミックに転換してゆく現場に立ち合った者（端山は単に傍観者というのではなく、自らもその過程において学問の転換を経験し来たった主体である）の記録だけに、それは事件の目撃者の証言としての地位を占めている。

嘉永四年辛亥、後覚一斎先師の塾に在り。公子も亦た来たり学ぶ。公子の学、甚だ博雑にして宗とする所無し。且つ氣象豪邁にして、小節に拘々たらず。（第一条）

嘉永四年（一八五二）は、端山が平戸藩の特命で一斎の許に従学した年を指す（同年の二月）。敬斎も同年に端山に遅れて一斎に従学したのであるが、後に彼は端山との出会いを、次のように記している。

余始めて楠本伯暁に愛日楼に遭えり。時に未だ其の人の蘊奥を知らずと雖も、竊かに以て後進の巨擘はと為す。其の後、交漸く親しむ。論談討讎、未だ嘗て一句を曠あしくせざるなり。（『端山遺書』八、松島紀行序）

愛日楼は一斎の塾の名。上の「竊かに以て後進の巨擘と為す」という表現からは、端山が同世代の講友中において異彩を放っていたことが観て取れる。それとともに、敬斎がこの俊秀に竊かに敬畏の念を抱いて濃密

に交わったことが窺えるであろう。ともあれ、端山の敬斎の学が甚だ博雜で別に一派の学宗というものがなかったという指摘は、ある意味において良斎の門下での学問的影響の反映といえるかも知れない。ひとまず、この時期の敬斎の学の傾向は、朱子学なり陽明学なりを主体的に選び取って自己の生をそれによって規定する以前の、生という強烈な中心点を欠いた、雑多で断片的な知識を無秩序に抱擁する底の段階に止どまるものであった。

此の冬、後覚初めて吉村秋陽丈に謁す。丈、姚江の学を講ず。壬子の春、亦た大橋訥菴丈に謁し、始めて性理の論を聞く。人吉藩の新宮士敬と同に、日々門に踵る。此の時公子昌平に來たり、後覚輩と講論して合せず、猶お旧見を株守せり。後覚輩攻撃して已まず。既にして公子幡然として改むるの志有り。此の冬公子訥菴の門に入らんと欲す。(第二條)

端山が一斎の門に在って、その高足の秋陽、続いて訥庵の講筵に列してその性命の学に触れたことは、まことに彼の生を画期する決定的な出来事であった。なお、ここに「此の冬、後覚初めて吉村秋陽丈に謁す」「壬子の春、亦た大橋訥菴丈に謁す」というように、わざわざ年次(遭遇した時期)が明記せられているのは、単なる偶然でないのは固より、また単に慣例(例えば同文は履歴文であるという文体の性格上、時系列的に叙述する必要に迫られたとか)に従ったというには尽きぬものがある。端山の生において両者との遭遇がやはり特別な地位を占めていたことをそれは示すものでなくてはならない。嘉永四年の冬、秋陽から性命の学を聞くことを機縁として、端山はそれまで事としていた博覽に務める底の記誦文辞の学問を翻然と改めた。後者の学を古典の言葉によって定義すると、それは「人の為めにす」るの学(『論語』憲問)と表現せられる。古人「为己之学」「己の為にするの学」を標榜する宋学(宋明学)が、記誦博識を事とする学を親切な功夫を欠いたもの、「玩物喪志」として否定し去ったことは周知の通り。その背景には端山のそういう自覚の深まりが伴っていた。そして、その時の心事を一篇の文に著したのが「悔堂記」(未刊草稿)である。その中で端山は後悔することを知りなが

ら前非を改めることのできない者が時として見受けられるが、どんなものだろう」という問いを立てて、それにこう答えている。

是れ悔いを知ると謂うべからず。何となれば則ち悔いなる者は、痛く責め自ら咎むること、進退維れ谷ま<sup>ま</sup>つて身を容るる所無きが如くして、而る後に能く悔ゆ。然らずんば悔いに非ざるなり。自ら安んずるのみ。余、今春命を受けて一斎先生の門に学ぶ。羈旅<sup>きりよ</sup>の艱苦、且つ逆境に遭うこと亦た多し。是に於て悔いに出で改に成る者、固より庶幾する所なり。遂に自ら号して自ら警しむ。

上の文に徴しても、旧学の非を悔いた端山の自責の念がいかに深刻を極めたものであったかを窺うに足る。なお、端山から「悔堂記」を示された秋陽は、それに応えて「悔堂説」を著して再び聖学の本旨を述べた。

上來、端山において秋陽の占める地位を述べたのであるが、それ以上に彼にとつて訥庵との遭遇は一つの事件であった。そして、このことは端山自身にも深く自覚せられていたのだ。例えば彼の「訥庵の学甚だ遼<sup>ふか</sup>く行甚だ高し。余慨然として歎じて曰く、此の人に逢わずんば、殆ど一生を虚過せしならんと」(『端山自著年譜』)という告白は、端山が訥庵と遭遇した歴史的事実が自己の生を画期する決定的な出来事であったことを如実に物語っている。いわば秋陽によって聖学の端緒に目を開かれた端山は、更に訥庵によって旧来のものとは全く異質の新しい精神的次元を開かれたのではなかったか。その鮮かな生の方向転換は、宛ら「古きものは過ぎ去り、そして見よ、すべてが新しくなった」(コリント後書)という概がある。爾来、端山は一往不返の気概で性命の学の習得に邁進した。

このことに関連して、ここで重要な一事を指摘しておこう。その一事とは、すなわち『学習録』二卷(原名は『時習録』)であったが、後に現行の名に改められた)執筆の動機に係ることである。端山に『学習録』という劄記が存することは周知の通り。彼の遺文のほとんどがその時々機縁に応じて執筆せられた断片的なものであることを考えると、同録は最もまとまりをもったものとして、端山の主著といっても過言ではない。(『学習録』の文もその時々機縁に応じて執筆せられた断片的なもの

のであることにおいては、その他の遺文と変わりはない。(因みに同録は端山の二十五歳から五十五歳までの所録であるが、三十四歳頃までのものが大部分を占めている)。しかし、断片の集積とはいえ全体的なまとまりを持ったものとして、その他の文とは些か性格が異なっている。そして、次の文は『学習録』の執筆の動機を語るものである。

一夜静坐して、滿腔子惻隱の心の旨を悟ること有るが如し。痛く旧習を絶ち、復た為さざらんことを誓う。遂に得る所を割して学習録を著す。(同上)

「滿腔子惻隱の心」という表現は、すぐ後で述べるように宋儒程明道の語である。「惻隱の心」は、『孟子』の「惻隱の心は、仁の端なり」(公孫丑上)という表現を踏まえる。端山において、この明道の語と次の「痛く旧習を絶ち、復た為さざらんことを誓う」という文とがいかなる脈絡を有しているのか、私にはよく分からない。ただ、この場合「旧習」が端山がそれまで従事していた博覧を務める底の記誦詞章の学問を指していることは疑いない。なお、「誓う」という語には非常に深い意味があつて、今日の言葉でいえば決断ということだと思ふ。「滿腔子惻隱の心」という表現は、端山が訥庵の許で新たに聞いた「性理の論」の象徴的表現とみなすことができるであろう。そして事実、その表現はいかにもそういう形容するのに相応しい歴史的な来歴と根源的な意味とを担わされてきたのだ。このことは、孔子を開祖とする教学の体系＝儒教の史的展開において仁が常に儒学思想の最高範疇として位置づけられてきたこと、あるいは朱子学それ自体は飽くまで実践的課題を学的自覚として形成せられた教学であり、その精緻な存在論(理気説)や心性論も、最終的に仁の思想に帰するということ、その顯著に道德主義的な教学である事実を指摘すれば、思い半ばに過ぎるものがある。かく見來たると、端山は上の二つの表現によって、自身の既往の古き自己を脱然と棄てて、新しい異質のより高次の生を選び取ったという体験を語ったものと解釈し得るであろう。そして、この出来事は文脈から言つて、端山が訥庵に從学中に生じたことはほとんど争えない。なお、この時の体験が彼が生においていかに決定的な意味を有するものであつたかは、それが端山を

驅つて後に『学習録』と名づけられる主著を成立せしめる端緒をなしたことを指摘すれば、思い半ばに過ぎるものがある。試みに『学習録』の劈頭に配せられている文をあげてみよう。

滿腔子はれ惻隱の心なれば、即ち天地の間は是れ惻隱の心なり。故に井に入るの孺子、堂下の鬻牛を見れば、戚然として之を傷み、吾が身子を刺すと一般なり。(『端山遺書』五)

「滿腔子はれ惻隱の心」が明道の語であることは、既に指摘した(『二程全書』四)。明道は生を性と見たが、生すなわち生命こそは実は天地の働きに他ならなかつた。もともと彼の考えた性(人間性)は、宇宙の生意(天地の心)と通ずる人間の生命であつた。(このことは、人間が天を具体した小宇宙であることの必然的な結果である)。であるから、明道が手足が痺え痺れたものを不仁という医書の慣用言をあげて、「此の言最も善く名状せり。仁者は天地万物を以て一体と為し、己に非ざる莫し。己たるを認め得ば、何の至らざるを所かあらん……」(同二)と言つたのは、よく理解できる。明道においては万物の生意は即ち仁であつた。万物万人の己とともに生きることを願う心が仁であつて、これが人間の本来の在り方である。このように、人間の心は宇宙の生意をその本質としている。そして、その心は外界の様々な機縁(井に入るの孺子)「堂下の鬻牛」などはともにそういうものの典型的な例)に活潑潑地に応じて至らざるところはない。その場合、心の仁は自らを惻隱の情として具体的現実に具体化してゆく。なお、上記「井に入るの孺子」「堂下の鬻牛」は、ともに『孟子』に由来する表現。明道の語は以上のごとき含蓄を有している(なお、上の明道の「滿腔子はれ惻隱の心」をめぐる叙述については、楠本正継博士の「二程子論―明道の部―」を参照した)。あるいは端山の上の文は孟子の二文を引いて、いまだ含蓄に止どまっているものを、輪郭のはつきりとした明確な自覚に上せたといえるかも知れない。なお、端山の上の文には「静坐中、心体を小悟し、即ち此の条を書す」という割注が附してある。このわずか七文字の表現は、『学習録』成立の基調というものをその端緒においてよく物語っている。それとともに、静坐によって心性の本来の面目を悟るといふ端山の学の宗旨を端的

に表している。なお、当たり前ではないかと言われればそれはそうかも知れないが、端山のケースに圧縮して示されているごとく、私は心性の本来の面目＝仁が主体において「悟る」（この語は直ちに仏教的なそれを意味するものではなくて、宋学者が好んで用いた体認・体察・体験・体悟・体貼：等と類縁関係にあると思われる）という行為を伴うことなしには把握し得ないという事実、改めて注意を促したいと思う。（例えば明道が「吾が学受くる所有りと雖も、天理の二字は却つて是れ自家体貼し出で来たる」（『二程全書』三十九）と言った事実を想起せられたい）。これは『端山自著年譜』の「一夜静坐して、満腔子惻隱の心の旨を悟ること有るが如し」という表現と照応するものである。（因みに端山は後に自己の学問の一層の深まりとともに、この時の経験を回顧して、「余の悟る所の者も、亦た鑑中の空影たるを免れず」（『学習録』下）と自己批判を加えている。私は「鑑中の空影」なる表現に基づくところを詳かにしないが、その発想は恐らく禪門に由来するものであろう。ここでは端山が「心体の妙」を悟ったと自負したところのものが、畢竟いまだ口頭上の観念的なものに止どまって、真に実地に即したのではないことを言ったものと思われる）。なお、ここでは単にその重要性を指摘するに止どめねばならぬが、端山はわが国の儒者の中ではとりわけ「静坐」の意義を高く認めて、功夫に努めた人であった。そして、それによって彼が得ていた学識も到達した境地も同時代の他の学者の追隨を許さぬ独特の深みを湛えたものであった。例えば蒙斎が指摘している次の事実などは、確かにかかる消息の一斑を窺うに足るものがある。なお、引用する文は直接には碩水が草庵に宛てた書簡の一節である。同書簡によると、端山の静存の功夫の消息は蒙斎が碩水に報じたもの。因みにこれとほとんど同文を碩水の「端山先生楠本伯子墓碑」にも引く。

長昆先生（端山を指す）静坐中線香の焼く処を見る。爐中に墜つる毎に、一々胸中に感ずる所有るが如し。因りて悟る、天地万物元と吾が一体なる者、此の機活有り。（『朱子書』一八九頁）

なお、上の文は原資料をそのまま示すに止どめて（もつとも、書き下し文に改めたが）、その理解については読者の深き心に委ねたい。

以上、端山において秋陽及び訥庵の占める地位について述べたのであるが、わけても訥庵との遭遇は彼にとって一つの事件であった。次の二文は、端山において訥庵の占める地位がいかなるものであったかを窺うに足るものがある。

近來性理學掃地、歳々其志有之候者、恰も朝星之如ク兩々三々相隔、胡越二而朝暮聚首切磋出来兼、次第凋衰之姿、浩嘆罷在候。但訥菴先生吾道之所在、東方二壁立万仞被成居候間、先頼母敷奉存候。何卒御互二相羽翼シ万分之一為此道挽回倒波仕度、夫ヲ期望仕候。（『朱子書』七五頁、端山の東沢瀉宛書簡）

夫人君者治一國、百姓之所瞻仰ニ御座候得者、中々御幼年之時御保傅之任甚以重ク有之。此時聖言賢語得と染込候様御承知無之候而者、讀書詩文之才子流ニ而ハ甚以治國候事六ヶ敷可有之存付、聊杞人之憂ニ而御座候得共、是亦猷芹之懷不可已者故、先達而佐内殿迄右之一件申越、何卒名儒御招格言御承知可然。就而ハ只今都下ニ而道德性命之学第一者大橋順三ニ而可有之ニ付、右仁御頼ニ而如何可有之哉申出候處、先便返答三者至極可宜ニ付左様取計度申参り候。如何相成候哉。（同上、五九頁、端山の山田梅窓宛書簡）

上の二文はそれぞれ論ずる内容を異にしているけれど、ともに同じ一つの事態を語っている。一つの事態とは、伝統的な儒学思想が漸を追うて断片的な性格を強め、それを担うに足る人材が払底した乏しき時代において、その代表的なイデオログとしてひとり訥庵がその孤塁を守っているということ、これである。なお、後文については儒学が自ら修め他を治めるところの道を説ける、修身―齐家―治国―平天下を標榜する学であることに注意しよう。佐内殿とは、平戸藩家老職にあった葉山鎧軒のこと。端山は若年の平戸藩主松浦公の師傅として訥庵招聘を鎧軒に進言しているが、「此時聖言賢語得と染込候様御承知無之候而者、讀書詩文之才子流ニ而ハ、甚以治國候事六ヶ敷可有之」という表現などには、道德と政治との一致、あるいは士大夫（端山は平戸藩士）としての責任意識が、儒教的な衣装の許に披瀝されている。ともあれ、上の文の「吾訥菴先生吾道之所在、東方二壁立万仞被成居候」、「只今都下ニ而道德性

命之学第一者大橋順藏二而可有之」という二つの表現は、若き日の端山が訥庵との遭遇を把らえ来たつて「此の人に逢わずんば、殆ど百年を虚過せしならん」と告白したことを、それ自体において定義している。このように、この時期の端山にとつて、訥庵の人格は通常の儒教的教師以上の絶対的な意味を担うものであった。そして、このことは敬斎の学問を語る場合、甚だ重要な意味を持つていた。端山と敬斎とともに文政十一年生まれの同庚であったが、こと学問に限つていえば端山が常に先行者であつたようである。そして、敬斎は影の形に従うがごとく、端山の後を忠実に辿つていった。例えば敬斎は端山宛の書簡で、「示教を受けて以来、静坐の功夫に務めて些か見処があつたように思えるといつて、その消息を伝えてゐる（『朱子書』七五頁）などは、その一例に他ならない。しかし、後述するごとく敬斎がわずか三十六歳で非命に倒れることによつて、その同行の歩みは中途でぶつとりと断たれてしまつた。

再び主題へ立ち返るとしよう。端山はこの時期の敬斎の学を把らえ来たつて、端山たちと講論しても合致せず、依然として旧見を固守してゐたと述べている。この場合、「旧見」というのは直接には前条の「甚だ博雜にして宗とする所無し」という表現を指していると考えられるが、そうすると、敬斎が一斎の許に従学して後は専ら姚江の説を攻究したという曩の碩水の指摘とは些かニュアンスを異にしている。あるいはさうか知れない。（碩水が後に一斎の許に従学して敬斎と交つたとき（安政六年三月）、彼は既に朱子学の徒としての牢固たる自覚に立つてゐた。しかるに、碩水とは異なつて端山は敬斎の学の転回を直に目撃した者である）。あるいは両者のアポリアはひとまず次のように考えることによつて止揚することができるのではないだろうか。すなわち、一斎の門に従学することによつて、敬斎の駁雜で一派の学宗というものが無い旧来の学風はひとまず後景に退いた。この時期の彼は殊に一斎門下の俊秀才たちに触発されて、これまで以上に朱王両学の学修に自覚的に勤しんだものと思われる。（かく考えなければ、すぐ後にあげる敬斎がやがて程朱学を自覚的に選り取つて、その立場から陽明説を攻撃する志を抱くに至つたという端山の指摘は理解し難くなる）。そして、このことは「朱王

兼取」という一斎門下の学風にも添うものであつた。ただ、朱王兼取といつても、敬斎の場合ほどどちらかという陽明学の方に傾斜したものであつた。（すぐ後で指摘するごとく、それには敬斎の講友中、士敬・履道の両者がともに陽明学の徒であつたことが与かつてゐたと思われる）。もつとも、端山からするとこの時期の敬斎の修学態度には依然として旧習の残滓が拭拭せられないまま残存していると観ぜられたのではないだろうか。恰も人間がかつて類人猿を遠い祖先とする名残りを尾骶骨に留めてゐるようである。こうして敬斎は端山を始め、その他同学の諸友との切磋琢磨を通じて、翻然と旧来の学を棄てる志を抱くに至つた。なお、彼が訥庵の門に入らうとしたのにも、端山の影響がはたらいてゐたことは想像に難くない。このことは資料的にも裏付けることができる。すなわち、

御在塾之節ハ受慇懃之思忝耳提之教、依靈有見此学。分袂以来、訥庵ニ追從而聖学之蘊底相質、存養省察之工夫無他事候。（『朱子書』七五頁、敬斎の端山宛書簡）

上の「依靈有見此学」という、簡潔にしてかつ意味深長な表現には、敬斎の学問が旧套を脱して新しい生存の次元（「此学」と直下に脚下に引き寄せられてゐるのを見られたい）に躍入したことが圧縮して表現せられてゐるのを観て取れる。そして、このことに在塾中の端山の懇切を極めた示教が直接間接に与つて力があつたことは、既に明らかである。なお、後半の叙述では敬斎が訥庵の許で朱子学の功夫論に従事していることを伝えているが、そのことにはすぐ後で触れるであろう。

癸丑の春、後覚西帰す。公子訥庵の門に入る。尋いで書を後覚に寄す。正学を講究し、始めて程朱を主張して、姚江を攻むるの志有り。然れども公子の学、猶お未だ程朱に純ならず。（第三条）

端山の帰国は父養齋公の病氣に起因するものであつた。癸丑は嘉永六年（一八五三）。言わずと知れたペリー提督が軍艦四隻を率いて浦賀に入港したのは、同年の五月であつた。爾来、慶応三年（一八六七）の幕府倒壊に至る十数年間は、二百数十年來の幕藩体制の最後のドラマが展開されるとともに、近代日本が誕生する陣痛の苦しみを味わう時期でもあ

る。更にそれは、極東に位置する小国日本が、ブルジョア文明とパワー・ポリテイクスが支配する世界史過程に多少なりとも強制的に編入される一連の過程に他ならない。折りしもこの年に敬齋が正式に『關邪小言』の著者訥庵の許に入門したという事実は、後来の叙述それ自身が明らかにすることなく、二重の歴史的現実を指示するものとして理解される。その一とは言うまでもなく、敬齋という一個人の間が幕末期を代表する傑出した朱子学者へと変貌していく過程を意味するし、また他の一つとは、本来非政治的な志向を抱懐している人間が、幕末開国期の迫切せる時勢に迫られて政治的発言を行なっていく一連の過程として理解される。そして、敬齋の思想的な位置をこの二つの象面からの照射が交錯する地点に求めようというのが、以下の小論の枠組である。敬齋が端山宛の書簡で、「正学（この「正学」という言葉は注意を要する。なお、端山の若い頃の作に「正学論」（『端山遺書』三）がある）を講求し、始めて程朱学の旗幟を鮮明にして、その立場から陽明説を攻撃する志を抱くに至ったことを披瀝しているが、その「關異」の意識はやはり訥庵の薫陶の然らしめるところであつたらう。（なお、『幕末維新朱子学者書簡集』には敬齋の端山宛の長文の書簡凡そ三通を収録しているが、敬齋の書簡を網羅するものでは固よりないから、それに該当するものは見当たらない）。既に端山が訥庵によってその学の帰趨するところが朱子学に定まったように、敬齋においてもその学が訥庵によって定位されたことについては事情は全く同じであつた。前出の「分袂以来、訥菴ニ追従而聖学之蘊底相質、存養省察之功夫無他事候」という表現は、敬齋が訥庵の許でいかなる底の学問に従事していたかの一斑を語っている。「存養省察之功夫」というごとく、それが動静・未発已発の両界に張り渡された人間の心という性と情とを統合する主宰者につけて行ぜられるところの朱子学的な功夫論であることは、改めて喋々を要さない。また、それが『中庸』首章を典拠とする、朱子学の実践論の重要な課題を構成していることは周知の通りである。このように、既に訥庵との遭遇を機縁として、朱子学こそ絶対的な真理を具現した唯一の教学であるという牢固たる確信を得た敬齋が、その修学にひたすら精進したのは、蓋し当然である

う。なお、上来些か敬齋が従学した訥庵門下における講学の一端に言及したのであるが、このことについては後に改めて主題的に論ずるのである。

なお、端山は敬齋の学の性格を把らえて、「猶お未だ程朱に純ならず」と断じているけれど、それはいかなる事態を表しているのだろうか。ここでは、その言に伏在している問題について考察を加えることとする。端山のその言は、文脈からいってその後の「此の間数々書を後覚に寄す。議論明確にして、純ら程朱の学を奉ぜり」（第七条）という表現と緊密に照応している。そして、これらの言説からわれわれはここに端山の一の思惟傾向に気附かざるを得ない。すなわち、学問とか思想（ここでは便宜的に一括して扱う）とかにおいて、どこまでもその純粹性を追求して、二つの学問の習合折衷などという中間領域的な余地などを些かたりとも許容しない態度、これである。端山のこの立場は、これを当時一の有力な思潮であつた「朱王合一論」的な脈絡に定位したとき、その対蹠性が判然と際立つ。例えば次の草庵宛の書簡などからも、端山の「あれか——これか」「朱子か——陽明か」という鋭角的な形で問題を設定する態度が顕著に観て取れる。

首春御報信被下学脈之義二付、諄々御訓誨、朱王合一之御論等拜謝仕候。乍然此処ハ後覚少々持論有之。何分殊途同帰之義二付調停仕候事御同心不申上候。王ハとこまでも王ニ而、朱ハ亦とこまでも朱ニ仕不申候而ハ、聖賢之微旨分明不仕候。是ハ其説甚長シ。何分紙上ニ難相尽候間相略シ申候。所謂各所聞を尊、所知を行ニ仕置可申候。（『朱子書』六六頁）

私には学問や思想が人間の生においていかなる地位を占めているものなのか、実はよく分からぬ。しかし、例えば信仰が人間の求める最も窮極的なものに関わっているように、学問や思想もそれとは区別されながら、やはり人間の生において原理的な領域を構成していることは、ほとんど争えない。私は曩に敬齋の学の転回を把り来たって、一人の人間が朱子学なり陽明学なり、あるいはその他何であれ、ある特定の生を選び取るのが、本来いかなる事態を意味しているかが問題になつてい

とを指摘した。端山が草庵の「朱王合一論」的な立場を退けて、「王八とこまでも王二而、朱八亦とこまでも朱二仕不申候而ハ、聖賢之微旨分明不仕候」と断然と主張したとき、彼にとつては朱子学こそ絶対的真理を具現化した唯一の教学であることは、既に自明のことであった。そして、端山のこの自覚の根柢には、その前史として彼がかつて朱子学によって覚醒に導かれた原点としての体験的背景が存していることは、改めて喋々を要しない。(かく見来ると、一般に朱子学者の特定教学の絶対真実性を墨守して、他の教学や思想に対しては頭から異端邪説のレッテルを張る底の意識を、一義的に、朱子学の強烈な理意識の反映とする理解が、一面の真実性を語りながら、それにもかかわらず事態の本質に即したものでないことが明らかになると思う)。なお、その覚醒が端山の訥庵従学中に生じたものであることは、上來繰り返し指摘した。このように、その思想の理解・解釈に解釈者の実存的覚醒が賭けられているような場合、とりわけその理解・解釈によって既に、そのような覚醒に導かれ、全く新しい精神的次元を開かれたような場合、そのことを経験し来たった主体においては、「あれも——これも」と無限抱擁することが許されぬところがある。端山の指摘は、この時期の敬斎の学問が朱子学の本姿を歪める非朱子学的な教説や実践を並列的にか重層的にか結合させていることを示唆するものではないだろうか。そして、この予想にして大過がないとするならば、実はかかる事態はひとり敬斎の問題に止どまらないで、彼等の共通の師である訥庵の学問の体質それ自体に胚胎している問題でそれはあった。例えば碩水はその「端山先生楠本伯子墓碑」において、その間の消息を次のように述べている。

時に訥庵の学、高劉の間に出入して、尚お未だ姚江の藩籬を脱せざる者有り。(『碩水遺書』七)

われわれは今日、大橋訥庵というと反射的に江戸時代末期の古典的な攘夷論者という像に附帯して、朱子学者というイメージを強く想起するのであるが、固よりそれが直ちに誤っているというのではない。しかし、それは例えば同門の秋陽を把らえ来たって、「秋陽は陽明学者である」と規定するのは、やはり些かニュアンスを異にしている。高劉は高景

逸(一五六二〜一六二六)と劉念台(一五七八〜一六四五)。ともに明末の代表的な思想家。なお、私には片言隻語をもって彼等の思想の特色を尽くすことなどできない。であるから、ここでは津を草庵に問うこととしよう。

此意近来相心得、人より申セバ朱学と申も王学と申も人々呼にマカセ候心持に御坐候。(併シ含湖隴侗二相成候心持ニハ無之、成丈ケ商論之間タも精密ニいたし度存念に御坐候也。平生申候に朱学と申ても陸王ノ学ヲ経タル朱学ニ、王学と申ても朱程之学ヲ経タル王学尤妙に御坐候。)(『陽明書』一七三頁、草庵の秋陽宛書簡)

上の文は直接には草庵の関心が那邊にあるかを語ったものであるが、それは原朱子学・原陽明学に止どまらないで、それを超えて陽明門下あるいは陸王学を通過した明末の新朱子学、あるいは程朱学を通過した明末新陽明学こそ、彼の趣向するところであった。この場合、景逸は前者の、また念台は後者の立場をそれぞれ代表している有力な思想家である。なお、碩水が訥庵の学について指摘している事態、また草庵の関心からも窺えるように、江戸末期の朱子・陽明両学の学者は深い体認を宗とした明末清初の新儒学を、幕末開国期の彼等を圍繞している歴史的現実に即して真摯に受容しようと努力した。碩水の言によれば、この時期の訥庵の学問はいまだ景逸・念台という朱王折衷的な立場に止どまっていた、陽明学の範疇を脱するものではなかった。

なお、ここで訥庵の学問の経歴について主題的に論ずることはできないけれど、彼がその為学の端緒において一斎の許に従学したことは、当然のことではあるがその学問の体質を深いところで規定した。(因みに、訥庵は弱冠の頃は泛濫の学を好み、四子六経から百家に至るまで、あるいは文字を校訂し、あるいは衆説を排纂して、それぞれ成書があったが、壮年に至って慨然として思いを道義に寄せて、精力を訓疏辞章に費すことはなくなったと、その為学の過程を回顧している——「文選正本序」)。従って、彼が聖学に頭緒を得た壮年の頃に陸王学を宗旨としていたことは、何ら怪しむに足りない。(なお、その頃の思想は彼の「与人論陸王書」によって窺うことができる。粟水はその「訥庵先師論陸王書



後序」において、同書の立場を明の日程輩の朱王合一の論と断じ、先師初年の見としている。そして、訥庵の学において特徴的なことは、後述することく彼が暫くも同一の宗旨に止どまり得ず、最後のな安立地（栗水のいわゆる「定説」、碩水のいわゆる「晩年定論」を求めて、一生の間にその学的対象を幾たびか変えたということである。曩にあげた碩水の「時に訥庵の学、高劉の間に入出して……」という指摘も、彼の思想の過渡期の段階における消息である。例えばある時期に訥庵に濃密な関わりを持った二人の学者は、その消息をこう伝えてゐる。

蓋し先師の学屢々変ぜり。初め陽明を学び、又た禅理を窮め、最後は朱子に帰せり。其の言に曰く、学は須らく日に新たなるべし。始終一説を守る者は、其の識長進せざるなりと。(訥庵先師論陸王書後序)  
貴先師初メハ陽明ニ入り、中程高劉ニ転シ、最後ニハ張楊園ト存候。老兄張楊園ノ書ヲ把テコレヲ見ヨ。(『朱子書』一二九頁、碩水の栗水宛書簡)

前文は訥庵の衣鉢を継いだ栗水の文。そして、後文は江戸遊学時に訥庵に従学した碩水の文。両文は訥庵の学問の履歴についてはそれぞれ見解を異にしているけれど、その学が一生の間に自己の安立地を求めて幾たびか変遷したことについては、ともに同じ事態を伝えてゐる。殊に栗水の文によれば、訥庵門下においては為学の変遷という事態が積極的な意義を担うものとして肯定的に受け止められていたことを窺わせる。このように、最後のな安立地（それは訥庵において畢竟朱子学であった）を求めて一生の間に学的対象を次々と変えた訥庵の生とは、私はキェルケゴールにならつてひとまず、「成りつつある朱子学者」と表現し得るのではないかと思う。そして、そこに近世的な聖人の伝統（朱子学が「聖人学んで至るべし」という根本関心を動機として形成せられたところの、新興士大夫階級の理想主義の哲学的表現であることを想起せられたい）と訣別した近代的人間の苦渋に充ちた学問選択の一つの真摯な姿が見られると思う。

秋陽の書簡を読む者は、その中に同門の訥庵について彼の齒に衣着せぬ言説が少なからず存するのを見出すであろう。そして、その論難の内

容は多岐にわたるものであるが（その一因として、われわれが今日「儒者」という言葉によつて自然に想定するような範疇には訥庵が単純には収まりきらない、そうした儒家的矩矱や類型によつて彼を規定しようとするその器からは溢れ出す何ものかがある多面的な人物であることがあげられる）、それらを貫いて一つの通奏低音<sup>グラントパス</sup>を聴き取ることが出来る。それは例えば次の文からも判然と読み取ることが出来るであろう。

此生至極英敏に候得共、世機には深き質之様に被存、万一右様にては実学は六ヶ敷可有之。姚江念台風など追々相変、今以一向定見不立、議論のみに日月を過候様子に相見へ、実践之処行末無覚束存候故、此義は今度も毎々何となく致忠告置候得共、此後来着落如何にや分り不申。可惜事に存候。近来朱学に相傾候義、実は心中に考へも有之、世間一様之学者に成り候積りともにと氣遣申候。拙門人都下に罷居候者より、其後大橋へも度々話を承りに参り候処、姚江之良知説どもは一向聖学の為には相成不申様に相聞へ候話に候由申越候。何とも不審之事に被存候。(『陽明書』三四一頁、秋陽の草庵宛書簡)

## 注

(1) 例えば端山の敬齋宛の次の書簡などには、訥庵風の程朱学が伴つて欠陥が、これ以上を望み得ない簡潔さで、肺腑を突くような鋭鋒をもつて別抉せられている。それとともに、端山は訥庵の学を批判することに於いて、彼の学問の特徴を語っている。

大橋丈の学、窮理偏勝にして、存養の終始を為すを知らざるに似たり。故に其の説たる、誇張修大にして、慤実淵深の味に乏し。渠常<sup>かれ</sup>に陸稼書を愛すと云うは、蓋し其の証なり。吾が曹の病、此の説に坐すること亦た多し。省みざるべからざるなり。(『端山遺書』一一、与源義卿書)

(平成二十四年九月二十八日受理)