

幕末維新における新朱王学の展開 (XII)

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 大橋訥庵はその思想的遍歴の途次において、最後の安立地を求めて陸王学を棄てて朱子学へと転回するに至ったが、一時その門にあった新宮士敬は終生陽明学の範籬を守つてその外に出ることがなかった。本稿ではこの両者の生の体験をモデルケースにして、朱子学と陽明学という中国近世を代表する二つの教学間に「改宗」という事実が成立（あるいは不成立）するためには、いかなる事態が介在するかという問題を究明しようとした。続けて、訥庵が学問することにおいて学者に「激昂^{イキハヤシ}之氣象」を要求している事実注目して、このことから彼の学の性格規定、あるいは思想的個性を理解するには、その思想の激昂の性格を把握することが決定的な大前提をなしていることを仮説として提示した。なお、この事実はその思想自体が訥庵という一箇の人間の気質^{キシツ}性格の刻印を受けていることを示唆するものである。そして事実、訥庵の学者^{ガク}思想家としての地位・存在が乏しき時代において嶄然と際立っていたごとく、その気質^{キシツ}性格もまたその時代において燦然と異彩を放つものであった。そのことを証するための準備として、彼の頼三樹三郎刑屍収葬一条について立ち入って論じた。

十三（承前）

以下の叙述は、前稿の末尾に士敬の書簡を引用しているのを承けている。近來『朱子文集』を通読しているが、改めて朱子の学が「精密の正学」（陽明学の徒の士敬が朱子学を取り来たつて「正学」と称していること

は、やはり注目に値する）であることに得心が行った……こと、訥庵の浩然章（『孟子』公孫丑章句上）の講義を聴聞しているが、朱子の工夫の精密・苦心の処が『孟子集注』浩然章にも観て取れること、また、張横渠の『西銘』（同書は片々たる小文にすぎないが、民を吾が同胞とし物を吾が与^{ともがら}として、同胞愛の精神を高調したもの）を読んでいるが、発明するところが少なくないことなどは、いずれも士敬の宋学に対する造詣の一斑を語るものである。あるいは前出の端山宛の書簡で、彼が敬斎と胡安国の『春秋胡氏伝』の講会を始めたと報じていることなども、宋学に対する関心の一斑を伝えるものである。なお、これは単なる指摘に止どめて、今後の検討に待たねばならぬが、士敬の師の一斎の「朱王合一」論的な立場というのが、本来朱子学に対してもこういう関心を示しているものと思われる。もつとも、このことは例えば一斎の著述が広く宋学の文献にも及んでいること、そして何よりも幕末昌平黌儒官としての彼の史的地位を指摘すれば、思い半ばに過ぎるものがある。しかしそれにもかかわらず、われわれが敢えてこのように言う所以は、朱王両学に対して広範な知識、関心を擁している一斎の「朱王合一」論的な立場が、朱子学的なエレメントと陽明学的なそれとをどのような仕方において結合させているかということが、依然として問題であるからに他ならない。曩に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持つものとして肯定的に受け止められていたことを指摘した。例えば栗水はどのような例証の一つとして訥庵の次の言説をあげている。

先師（訥庵を指す）観省録ノ事、僕嘗テ謄写セン事ヲ請フ。先師許サ

ズシテ曰く、此書前年見ル所ヲ録シテ一斎翁ノ鑑定ヲ乞ヒシニ、翁大ニ嘆賞セリ。然レトモ近來說頗ル変ゼリ。故ニ一応改刪セザレバ人ニ示スコト能ハズト云ハレキ。因テ云フ、人少ヨリ老ニ至ルマデ、一説ヲ固守スルハ其学進歩ナキ故也。若シ学識一步ヲ進ムルトキハ、説亦從テ変ズルモノ也ト。僕大ニ其言ノ味アルヲ感ゼリ。所謂蘧伯玉ガ四十九年ノ非ヲ知ルモ、是等ノ類ナルベシ。(『朱子書』、四二六頁)『観省録』は二巻、更に附録として「学問四真」及び「与人論陸王書」を附載する(『大橋訥菴全集』中巻に収録)。因みに「所謂蘧伯玉云々」は、『論語』憲問篇を典拠とする。なお、栗水の次の文は直接には訥庵の「与人論陸王書」についての論評であるが、『観省録』の基調もほとんどこれを出るものではないので、紹介の意も兼ねて参考として掲げることとする。栗水は「与人論陸王書」を読むこと再三、然る後にそれが先師初年の見であつて、後来の定説ではないと断じている。それに続けて先師の学はその宗旨がしばしば変遷し、初め陽明を学び、更に禅理を窮め(なお、訥庵が『観省録』において禅心学の論難に力を尽くしている辺りに、その痕跡を窺うことができる)、最後に朱子に帰したとその消息を語っている。その際、訥庵の「学は須らく日に新たなるべし。始終一説を守る者、其の識長進せざればなり」という例の言を示すことを忘れていない。以下にあげるのはそのコメントである。

此の書は陸王を排せざるを以て主と為す。大意は以為えらく、陸王と朱子と同じく孔子を学ぶ者なり。其の造詣の異なるは、猶お孔門四科の倫のごとく、人人同じきを必せざるなり。而して孔門の諸賢、未だ曾て相聚訟せず。今の専ら陸王を排する者は、竟に聚訟を成し、大いに孔門の和衷相済すの義に非ずと。嗚呼、是れ程篁墩輩の朱王合一の論なり。苟しくも其れをして朱子と同じく聖門の正伝に出でしめんか。何ぞ排斥するを用いん。誠に聖学と塗を殊にして端を異にすれば、則ち邪説なり。烏ぞ痛く之を斥けざるべけんや。(訥菴先師論陸王書後序)このように栗水が明の人程篁墩の朱王合一論に比擬しているのに徴すると、この時期の訥庵の立場というのは、大体陸王の心学を本とし、朱子の窮理を体認的な功夫と解して両者の同旨を論ずる折衷論的なもので

あつた。

右のごとく訥庵及びその門下においては、為学の変遷ということが積極的な意義を有するものとして肯定的に受け取られていた事実に徴すると、士敬の学というのは訥庵の目には一説をどこまでも固守して学識に進展の見られない、旧態依然たる底のものと映ったのかも知れない。かく論じ来たつて、われわれは必然的に次のごとき問いを禁ずることができない。すなわち、訥庵においては陸王学から朱子学への転回という事態が生じたのに(このことはかつて一斎の強力な磁場、羈絆に捉えられた訥庵一人に止どまらない。敬斎や端山等も同様であつた)、士敬においてそういう事態が惹起しなかつたのは何故だろうか。このように陸王学から朱子学への転回という象面(アスペクト)に焦点を当てて論ずるのは、そういうパターンが幕末期の朱子学派の代表的イデオログの訥庵の生において典型的に観取し得るからに他ならない。従つて、それとは逆のパターンとして朱子学から陸王学への転回という象面が、同等の資格において主張せられなければならないことは固よりである。そのような典型的な例の一つとして、時代は異なるが日本陽明学の祖の中江藤樹があげられる。藤樹は最初朱子学から出立したが(当時、本邦儒学の中心勢力はいうまでもなく朱子学であつた)、王竜溪の語録を読んで触発すること多きを喜び、朱子学を棄てて陽明学へ転向した。なお、宗教学的な範疇を借りて「改宗」という言葉を用いて表現すると、このことの究明は朱子学・陽明学という中国近世を代表する二つの教学間に「改宗」という事実が成立(あるいは不成立)するためには、どういう事態が介在するかという問題へとわれわれを導くであろう。

初めに陽明学から朱子学への転回という事態が士敬において生じなかつたのは何故かという問いに答えるとしよう。その問いには端的に、人間の根本にある問題がそこで一切落着いているような原点を陽明学が保持しているからに他ならないと答えることができるであろう。陽明学において既に人間の根本の問題が真に解決されているのであれば、朱子学に敬意を払うことはあつても、別にそれに改宗する必然性は見出し難い。上來見来たつたごとき士敬の宋学に対する関心というのは、恐らく

そういう性格のものであったに違いない。(もつとも、士敬の学が「朱王合一」論的立場を標榜するものであるならば、最初から彼においては陽明学から朱子学への転回という事態は射程に入ってこず、精々主体における朱王の重心の位置の移動(朱王両学のエレメントの濃淡強弱)というに止まるとも考えられる。であるから、上乗の叙述は論点を際立たせるために意図的に単純化したものに他ならない)。そして、士敬の学の原型が彼やその講友たちの共通の師である一斎において典型的に観取し得るところの「朱王合一」論的な立場に淵源していることは固よりである。もつとも、このことは士敬の学を一斎の学のミニアチュア、あるいはその亜流化とする理解とは根本的に異なっている。むしろ、士敬を含めて、その他一斎門下の陽明学者(例えば秋陽・沢瀉等)の幾人かの学とは、一斎の立場を一層深めたものであり、同じく「朱王合一」ということを標榜していても、両者の間には質的な差異が認められるというのが、小論を貫いている根本的な理解である。なお、士敬においてはその学の性格を占う資料が決定的に不足していて判然としないけれど、このことは一斎直伝の弟子のうち特に錚々たる者、秋陽並びにその高弟の沢瀉の学を検討することによって明らかにすることができるであろう。

次に陸王学から朱子学への転回という事態が訥庵において生じたのは何故かという問題に答えるとしよう。彼がその為学の端緒において陽明朱陸王の学風の一斎の許に従学したことが、その学問の性格を深いつとで規定していることはほとんど疑えない。訥庵の学問が最初朱王折衷的な立場から出立していることは、彼の初期の著作「与人論陸王書」や『観省録』に徴すれば明らかである。なお、訥庵の陸王学から朱子学への転回の跡を語る資料はほとんど断片的なものに止どまるが、一、二の資料をあげてその様相を辿ってみよう。

走近年益々陽明學術之非を看破致候て、最早確乎不動様被存候。程朱之説ハ平易著実、陽明派之説は高妙直捷。此が正邪の分途にて、迂遠ニ似たる方儘ニ正学ニ候得共、今世之儒者ニ眼光之透り候者は無之様存候。吉邨重介事、古本大学之注解を著し愛日楼へ寄来候由、小生は一閱不仕候。吉邨なとも世儒ニ比スレハ鍊中之錚々にも可有之候得共、

何分半上落下之学にて聖学之路径を認得て清楚なる者ニ無之段は遺憾之至。畢竟志之猛烈ならぬニ坐し候事と存候。只々今日ニ在てハ正学を商量すべき者、海西千里之外ニ貴兄を恃候外無之候間、憚乍折角々御研鑽被成候様奉存候。(「大橋訥庵書翰集」楠本確蔵宛自筆書翰) 余ハ嘗テ陽明ノ学ヲ喜テ、其説ヲモ研鑽シ、其工夫ヲモ体験セシガ、推數多年ノ中、一旦悟ル所アリテ、其学ノ紕謬多ク、純正ナラザルコトヲ知レリ。其紕謬ハ、全ク窮理ノ功ヲ外馳ト思ヒ、只管心ヲモテ事物ヲ御セント欲シテ、物ニ即テ理ヲ窮メザレバ、心モ其正当ヲ得ガタキコトヲ知ザルニ由レルナリ。其他致良知・知行合一ナド、皆謬レル説ナレバ、竊ニ余ガ疑フ所ヲ記シテ、疑王学ヲ草シタレトモ、事故多クシテ、未ダ業ヲ果サズ。近日脱稿ノ時ヲ俟テ、其学ノ純正ナラザル所アルヲ見ルベシ。(「關邪小言」二)

前文の劈頭において、訥庵は近年ますます陽明の學術の非を看破して、もはや確乎不動の立場に至つたと、その自信の念を吐露している。この端山宛の書簡には「安政二年(一八五五)六月既望」の年次が附してあるから、訥庵四〇歳の頃に成つたものである。後述するごとく、彼の主著たる『關邪小言』は専ら程朱の「關異」の精神に依拠して西洋学の異端性を排撃した書であるが、同書はそのような枠を越えて、晩年の訥庵の朱子学理解、その到達点を窺うに足る書でもあつた。なお、同書が成つたのは嘉永六年六月、折しもペリー率いるアメリカ艦隊来航の前夜であつた。従つて、右の文の劈頭の告白はそれから既に二年を閲して、朱子学者としての彼の一層の自覚の深まりを表していると見てよい。殊に彼が同時代の陽明学者のうち特に錚々たる者、秋陽を批判している件りなどはこのことを強く示唆している。なお、秋陽の「古本大学之注解」とは『旧本大学贍議』を指す。それに續けて訥庵は「程朱之説ハ平易著実、陽明派之説は高妙直捷」と、朱王両学の性格を非常に簡潔な表現で規定して、それがその学の正邪を占うメルクマールであると断じている。それは文字通り「一句に道断す」るの概がある。もつとも、彼のその規定は途中の論証は一切省略してその結論のみを提示したような趣があつて、われわれにその言説に肉付けする作業が伴わない限り、その面

霖は必ずしも判然としない。しかるに、後文はその肉付けの作業に一手掛かりを与えるものと考えられる。上來、われわれは訥庵が陸王学を棄てて朱子学へと転回した事実は一巡り指摘しながら、その主動機については必ずしも言及してこなかった。そして、後文はその動機の一斑を直接語るものとして重要な資料たるを失わない。その文に徴すると、彼が朱子学へと転回するに至った直接の機縁とは、陽明の「格物致知」の解釈が誤謬であることを悟ったところに胚胎している。陽明学において最も大切なことは心を重んずることである。「朱子の格物説も、それを最も基礎的な範疇において考えるならば、内外の關係ということができる。つまり朱子学においては、宋学の志向していた内面主義というものがまだじゅうぶんに自己の原理を実現しきらないで、なおいまだ「外」をも承認せざるをえないであるという段階、であった。そしてこの内面主義を徹底せしめて「外」の權威を「内」に奪ってしまったのが、陽明であったのである」(島田虔次氏著『朱子学と陽明学』)。陽明は一事一物に至ってその理を窮める朱子の格物致知説を頭腦を欠いたものとするけれど(『伝習録』下)、訥庵に従えばこのような考え方は実践論の裏付けとして精緻な客観界への洞察をむさむさと犠牲にするもので、一心に人間の存立根拠を求める余り、主観に墮して偏倚するところあるを免れないとされた。

なお、文中にその名のあがっている『疑王学』という著作は、その標題からも判然と窺われるごとく、朱子学へと転回してその自覚を深めた訥庵が、その立場から陽明学説を疑ってその非を論駁したものである。同書の名は彼の他の遺文中にも見えるが、果たして脱稿したかは詳らかでない。例えば曾我静治宛書簡では「疑王学之義被仰越候得共、是ハ未タ蕪雜之草稿之儘にて淨写にも至り不申。其中清書にも相成候ハ、差出可申候」(「大橋訥菴書翰集」)と述べていて、同書が依然として草稿段階に止どまっていることを物語っている(因みに右書簡の年次は安政六年(一八五九)九月十日で、訥庵の没年(文久二年(一八六二)七月七日)から隔たること凡そ三年である)。養嗣子大橋陶庵によれば、訥庵には著書目録は多数存在するが、成稿のものは少ないという(なお、訥庵の

「其外著述之致し掛ヶ種々有之候得共、何分繁忙之上精力薄く手廻り兼候て脱稿と申物ハ一向無之候……」(同上)という言は、陶庵のそれを裏付けるものである。「何分繁忙之上……」(こういう言表は彼の書簡には繰り返し見える)というごとく、幕末開国期の「疾風勁草之時節」(訥庵の端山宛書簡中の言葉)に際会して、晩年の訥庵は国事に奔走して文字通り席の暖まる暇がなかったから、結局『疑王学』は成稿を見ないまま終わったのではないだろうか。(なお、寺田剛氏の指摘によると、成編とはならず草稿のままで伝わった訥庵の著書の中、大正十二年の関東大震災の時、大橋・菊池二家の罹災によって灰燼に帰したものが多くあるという。また、同氏は『疑王学』について「未見」といつているから、同書の草稿も他の草稿類とともに亡失したのかも知れない)。

後文の叙述に徴すると、『疑王学』の構想・執筆は恐らく『關邪小言』と同時期であるらしい。同書については例えば栗水が訥庵の生において占めている地位を「關邪小言は、則ち晩年の著作、専ら程朱の説に拠りて、以て異言を排す。以て先師の學術の純正なるを觀るべし」(訥菴先師論陸王書後序)と位置付けているのが参考となる。『關邪小言』はその標題から端的に窺われるごとく、朱子学の「關異」の精神に基づいて異端を排撃した書である。その場合の異端が、「夫れ所謂兼愛(墨翟)、為我(楊朱)、成党・焚衆(少正卯)」(關邪小言序)をことごとく兼ね有するところの異端中の異端である西洋学——科学とキリスト教によつて武装されたヨーロッパ近代において成立した西洋文化の総体——を直指していることは、同書に徴すれば判然とする。それとともに、『關邪小言』の成立は当時の訥庵を把らえていた最も喫緊な問題が那邊にあったかをよく物語っている。なお、丸山眞男氏の論文「開国」の一節は十九世紀中葉以後における極東地域の諸民族、特に日本と中国(その他)とが「国際社会」に強制的に編入される過程で直面した課題について論じたもので、直接には個人の位相について言及したものではない。しかし、これを幕末開国期の知識人が直面した課題として読み換えることが可能である。一層端的に言えば、その文は訥庵の「關異」の精神、その時代批判の構えを考える者にとっては、大変示唆するところが多い。

日本も中国も、西洋諸国のように、所与としての国際社会のなかで近代的民族意識を徐々に成長させたのではなく、ある歴史的時点においていけば一体として外から迫って来た「国際社会」にたいして、否応なく「世界」と「われ」の意識を目覚めさせ、国際的環境との調整の問題に急激に直面したのであった。ヨーロッパで長期的に成長した諸々の文化的要素が——キリスト教も「資本」も、養老院も大砲・軍艦も、義務教育も「テレグラフ」も、国家主権も選挙制度も——一度に重なり合い、「西洋」という巨大な塊となって殺到したわけである。この自己と全く価値体系と伝統を異にする「西洋」にトータルに屈服するか、それともこれをトータルに拒否して、自足的な体系を固守するか——このディレンマが、なにより「開国」の中核的な課題であり、このディレンマに対応する仕方が日本と中国（ないし他のアジア諸地域）との歴史的運命の別れ道を決定してゆくのである。（『忠誠と反逆』）なお、その後のわが国の近代化政策、特に開国政策——ヨーロッパ文明の採用が、佐久間象山等の「東洋道德・西洋芸術」という機械主義的な方式をスローガンとして、前者の方向において強力に推し進められたことはその後の歴史が証している通りである。それに対して、訥庵の立場が後者の立場を代表するものであることは改めて言を待たない。その場合、彼のこのヨーロッパ的なものをトータルに否定する狂熱的な排外主義が、その対外的危機意識を鋭く反映していることは言うまでもない。そして、その排外主義を具体化したものが『闢邪小言』であった。

ところで、私が主張したいと思うのは、訥庵の「闢異」（異端排撃）の精神には、西洋学の排撃と並んで、もう一つの喫緊の課題として陽明学批判という一項がその心を深く把らえていたのではないかということ、これである。ただ、前者については『闢邪小言』という成書が存在するのに対して、後者については『疑王学』その他が草稿のまま遂に未完に終わったために前者ほどにその意図が顕在的でないというにすぎない。後文の劈頭の叙述が物語っているごとく、訥庵は最初陽明学の徒として出立している。しかも、その文面は彼の学問の単に端緒を成したというに止どまらないで、陽明の教説を身を挺して学んで自得するところ

があったことを窺わせる。しかしそれにもかかわらず、訥庵は結局同一の宗旨には止どまり得ず、その後かなり複雑な思想的遍歴を辿って最後の安立地を朱子学に見出したのは、彼のだいたい晩年のことに属する。なお、「推賢多年ノ中、一旦悟ル所アリテ、其学ノ紕謬多ク、純正ナラザルコトヲ知レリ」という表現は、彼の転回（陽明学離れ）の前後に長い躊躇と熟慮とが存在していたことを自ら告白するものでなくてはならない。少なくとも訥庵の主観的意図においては、かくのごとく長き懷疑を通じての転回であった故に、それだけ転回も率爾でない厳肅な体験として自覚せられていたことを窺わせる。右の言説は「嘗テ陽明ノ学ヲ喜テ、其説ヲモ研鑽シ、其工夫ヲモ体験」してきたと自任する者が、陽明学との多年にわたる対立葛藤、思想的相剋を経来たつて、遂にその教説を超克し来たつたことを告白するものでなくてはならない。訥庵は今や陽明学的な立場を既に自己において克服せられたものとして、自分の後方に、既に過ぎ去つたものとして過去性において見ている。恐らく『疑王学』が完成していれば、朱子学者訥庵の最も組織的な陽明学批判の書となる筈であつただけに、同書が未完に終わったこと、そして何よりその亡失は大変惜しまれる。組織的な陽明学批判の書と言つたが、「……其他致良知・知行合一ナド、皆謬レル説ナレバ」という文脈に徴すると、同書の結構及びその批判の眼目が「致良知」「知行合一」などの陽明学をして朱子学から截然と際立たせている最高標識に及んでいることはほとんど疑えない。転回後の訥庵は直接には陽明学者秋陽との論争を介して、その途次において陽明学批判を展開していて、それに係る述作を残している（例えば「与吉村秋陽論格致贖議」など）。しかし、それらの述作は姚江を以て姚江を論ずるという朱子学以前の、彼がいまだ劉念台……などの朱王折衷的な立場に依拠した、陽明学的な残滓を払拭しきれていない過渡的な段階に止どまるものであつた。であるから、訥庵が最後の安立地を朱子学に定位して構想・執筆せられた『疑王学』は、彼の陽明学克服の跡を詳細に叙述し論理化したものととして、恐らく『闢邪小言』の規模を凌駕して訥庵畢生の名著になる筈であつたと考えられる。しかし、同書が結局成稿を見なかったのには、一路その死へと収斂される訥

庵の攘夷思想家としての一連の政治的行動に妨げられたこと、並びに彼の陽明学克服の過程の論理化作業——彼のその陽明学理解の錯綜を陽明学の全体的パースペクティブの中に定位して歴史内在的に批判するという作業が必ずしも平坦ではなかったこと、そのためにはやはり大力量を必要としたことなどがその要因としてあげられるであろう。

上來、訥庵の未完の書『疑王学』について些かその位置付けを試みたのであるが、上述の仮定は直ちに行き過ぎた解釈であるとの印象を喚び起こしはしないであろうか。殊に同書が草稿の段階に止どまって未完に終わったこと、まして、今となつては亡失してその構成のアウトラインは固より、その排撃の仕方、論議の手法、宋明学の範疇の力学的操作……さえ判然としないものを取り来たつて、『闢邪小言』の規模を凌駕して訥庵畢生の大著となる筈であつたなどと主張しようものなら、正に噴飯もので、ほとんど荒唐無稽な空想、否な妄想として一筆に勾下せられても仕方があるまい。しかし、果たしてそれはそうであろうか。例えば碩水の次の文は直接には『疑王学』に言及したものでは固よりないが、訥庵の当時における朱子学者としての地位というものを髣髴とさせる。

余初め三魚堂集を読み、其の異学を排斥するを見て、心甚だ之を喜ぶ。

一日、大橋訥庵を訪い、談、京西の諸儒の陸王の学に及ぶ。訥庵笑いて曰く、他日我將に西遊して、直ちに巢窟を擣つて以て其の旗を奪かんとす。亦た可ならずやと。余謂えらく、訥庵の学の博、識の明を以てすれば、之を闢くこと其の廓如たるや必せり。既にして訥庵世を棄て、其の言果たさず。志有る者憾み無きこと能わざるなり。(『朱王合編』四、書朱陸太極問答合編後)

『三魚堂集』(正しくは『三魚堂文集』十二卷、外集六卷)は清の朱子学者陸稼書の文集。彼は程朱の説を奉じ、力を極めて陽明学排撃の衝に当たつて功があつた。なお、いうところの陸王の学を奉ずる京西の儒者が、この場合直接誰を指しているのかは必ずしも明らかでない。訥庵と同時代の陸王の学を奉ずる者のうち特に錚々たる学者といえ、直ちに安芸の秋陽、賛岐の良斎、京都の潜庵、そして但馬の草庵等の名前を想起する(ただ、良斎のみは他の三者に先んじて早世した)。であるから、碩

水や訥庵はこの四人(三人)の陽明学者をイメージしているのかも知れない。ともあれ、訥庵の「他日我將に西遊して……」という些か大風呂敷を広げた倨傲の観さえある言は、彼の朱子学者としての堂々たる自負を語るものであろう。そして、私がここで注目したいと思うのは、碩水がその言を大言壮語と見なさないどころか(碩水は訥庵に有言不実行の謗りを免れない弊のあることは固より承知していた——『碩水余稿』二)、その言を首肯して、当時陸王学排撃の衝に当たつて最も力量のある学者として真つ先に訥庵に指を屈している事実である。われわれは碩水の「訥庵の学の博、識の明を以て、之を闢くこと廓如たるや必せり」という表現を率爾に受け取つてはならない。この表現は訥庵が朱子学者として陽明学に対抗するに堪える思想的骨髄を有する思想家であることを、碩水が端的に肯つていることを証している。それだけ彼の存在は當時に在つて朱子学の味方、陸王学の敵として意味が深かつたのである。事態かくのごとくであれば、われわれが『疑王学』を取り来たつて最も組織的な陽明学批判の書として、『闢邪小言』の規模を凌駕して訥庵畢生の大著になる筈であつたと主張しても、強ち奔放な空想とばかりいい難いのではないだろうか。(もつとも、かかる言説はいまだ仮説的言辞に止どまるもので、果たして訥庵が陽明学的な立場を既に自己において克服せられたものとして過去性において見ているか、また陽明学批判の視角がその思想的弱点を押さえた核心を衝いたものであるかは、直接彼の著述についてその跡が検証せられなければならないのは固よりである。なお、その検討の作業は課題として今後に待ちたい)。

上來、訥庵の生において生起した陽明学から朱子学への転回の様相の一斑を瞥見してきたのであるが、初めの問いに立ち返つて、陽明学から朱子学への転回という事実が成立するための前提について些か考察を加えるとしよう。朱王の精神はそれによつて代表される人間精神の二つの典型と考えられるが、朱王両学の対立には、絶対的な真理要請相互の対決という相矛盾する事態が当然含まれている。しかしそれにもかかわらず、そういう矛盾した事態の中で改宗という出来事が起こつてこざるを得ないのは、宗教的(儒教的)真理の問題に宗教的実存の問題が介在し

てこざるを得ないからである。曩に指摘したように、陽明学において既に人間の根本の問題が真に決着がついているのであれば、朱子学に改宗する必要はないが（士敬の立場とは正にそのようなものであった）、しかし、陽明学において問題の根本的解決ということがいわば客観的精神の形態として具現化せられているとしても、それが実存的に真理となるのでなければ（訥庵の場合は、これまで実存的に真理であると信ぜられていたものが、根本的に動揺を来たして真理ならざるものへと転落していったケースである）、一つの教学に真に立ったとはいえないであろう。それ故、実存的真理——不真理の問題が介在すると、陽明学説の真理がたとえ疑われていない場合においても、そこに改宗ということの可能性があるとみえる。以上の叙述は、朱子学と陽明学という二つの精神の間に改宗という事実が成立するための前提を、ある限られた象面から、しかも単に形式的に論じたにすぎない。（なお、この問題については、東專一郎氏著『同時性の問題』を参照した）。

十四

再びT O書簡（小論（XI）十頁）に立ち返るとしよう。同書簡において訥庵が門下の諸生を取り来たつて「未だ感発の模様も無之」「是も激昂之気象乏く」と評しているのは、最も注意を要するであろう。二つの言説は彼が学問とか学問することにおいて（あるいは結局は同じことであるが、学問する主体に対して）「激昂之気象」を要求していることを物語っている（もつとも、ここでは門下にその人無しという否定的な言辞をもって表現せられているけれど）。そして、結論を先取りして言えば訥庵の学的人格規定、あるいは思想家としての思想的個性を理解するには、その思想の激昂の性格を把握することが決定的な大前提をなしているというのがわれわれの予想である。もつともかく主張しようすると、このように学問することにおいて学人に「激昂之気象」を要求しているのは一人訥庵に止どまらない、危機意識のはたらいっている限り、当時の誠実な学者たちの幾人かについては朱子学に属する人たちにも陽明学に属す

る人たちにも、時代の共通の底流でそれはあったと指摘するかも知れない。然り、いかにもその通りである。むしろ、かかる時代の共通の底流が訥庵において集中して表現せられていると考えられるのではないだろうか。なお、このことは後来の叙述それ自身が明らかにするであろう。

それでは、彼等が然く共通して学問することにおいて「激昂之気象」を要求しているのは何故であろうか。これを訥庵の境位に即して表現すると、そこには一貫して朱子学が理論と実践にわたる世界観としてその力動性において一個一身に具体化せられるためには、思想を貫きこれを裏づける強烈な人格の力を必要とするというモチーフが支配しているからに他ならない。そして、この要求は系譜的には遠く宋人—明人の主張にまで遡ることができるとであろう。その言説は当然のことながら、「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に強く規定せられている。（後述するごとく、このことは訥庵がT O書簡の後半で『通書』に基づいて伊尹と顔淵の二人——周知のごとく、周濂溪は同書において宋学を担う主体として、伊尹と顔淵とを結合したような新しい士大夫像を提示した——をあげていることに徴しても明らかである）。例えばわれわれは既に朱子の言説に、訥庵において見たところの学問することにおいて学人に「激昂之気象」を要求するという基調意識が、既に原型的に示されているのを見出すであろう。

再び見、即ち問いて曰く、三年相見わず、近日如何ん。対えて云う、独り学び悠悠として、未だ進む処を見ず。曰く、悠悠は学者に於て最も病有り。某此れより前の説話も亦た悠悠なるを覚ゆ。而して某に学ぶ者皆な己に切なる工夫を作さず。故に亦た特然として恃むべき者を見ること少れなり。且如えは孟子初め滕文公に語るに、只だ性善を道う。善学する者は只だ這の上に就いて便ち工夫を做せば、自ら心に得ること有るべし。後に再び孟子を見るに及んで、則ち復た端を更えず。只だ世子吾が言を疑うか。夫れ道は一のみ。顔淵は曰く、舜何人ぞや。予何人ぞや。為す有る者亦た是くの若しと説うのみ。以て若し葉暝眩せずんば、厥の疾瘳えずに至るまで、其の言の激切なること此くの如

し。只だ是れ其の著緊に工夫を下さんと欲するのみ。又た曹交に語る一段の如きも、意亦た此れに同じ。大抵学を為すは、須らく是れ自家発憤振作し、勇を鼓して做し去くべし。直だ是れ一日には須らく一日の效を見るべく、一月には須らく一月の效を見るべきに到らんことを要す。諸公若し做さんことを要すれば、便ち今日より做し去け。然らずんば、便ち截ちて今日より断じ、務めて説話を為すを要せず。徒だ益無きなり。大雅云う、従前は但だ寸進を覚ゆるのみにして、特然の效を見ず。曰く、正に此れが為めに便ち曾て旧窟を離れ得ず。何に縁りて旧氣質を変化し得ん。(『朱子語類』一一三)

宋人において学問することとは、勝義には超凡入聖ということ、すなわち凡位にある人間が、凡位にある己が境涯を超えて聖人の境位へと躍入することであった。その場合、「学んで聖人に至る」といっても、それは人間が現在の境位を超えて、何か別体の境位へ転ずることではなくして、飽くまで人間が人間となるの道を尽くすこと——人間の実存の本来の面目を現じることには他ならない。(なお、私はかつてその名も『超凡入聖』ということ(Ⅰ)(Ⅱ)——朱子の部——なる小論において、かかる周辺のことを主題的に論じた)。このことは、即今の自己がそのままで直ちに聖人であることを標榜する人間理解とは判然と異なるもので、飽くまで「学」ということを媒介させることが入聖という事態を成立させるための条件を成している。従って、その功夫が聖人と自己とを隔てる霄壤もただならぬ距離を埋める切実な内的衝動に裏付けられているのは、蓋し当然でなければならぬ。顔淵の言葉とされる「舜何人ぞや。予何人ぞや。為す有る者亦た是くの若し」(『孟子』滕文公上)という表現は、そういう迫切せる衝動、劇しきバトスを語ったものと理解することが可能である。なお、一斎の「憤の一字は是れ進学の機関なり。舜何人ぞや。予何人ぞやとは、方に是れ憤なり」(『言志録』)という文も、同様の消息を指摘したものであろう。

しかし、それにもかかわらず、(この接続語は率爾に附したものでない)、訥庵が門下の諸生を評して昂然と「未だ感発之模様も無之」(『是も激昂之氣象乏く』)と言った時、私は必然的に訥庵という一個人の人間の気

質＝性格というものに想到せざるを得ない。ここで訥庵の性格論に立ち入ることは固よりできないけれど、彼の学者としての地位・存在が乏しき時代において、訥庵の学者としての地位について、その一斑は既に小論(X)において論じた)、その氣質＝性格もまたその時代において燦然と異彩を放つものであった。それだけにそのような人物の評価は一体に毀と譽、褒と貶の両面価値が一箇の人間の中に錯綜するというアンビヴァレントなのを避け難い。そして事実、訥庵の生にはそういうスキャンダルが常に付き纏っていて、その評価・位置付けを困難なものにしている。その一の例として、例えば安政の大獄で刑死した頼三樹三郎(一八二五―一八五九)収屍一件をあげることができであろう。三樹三郎は江戸後期の儒者・歴史家にして『日本外史』『通議』『日本政記』の著者の頼山陽の三子。彼の政治的生の概略について述べると、嘉永三年京都に帰って家塾を守り、四方の志士と交わり、尊王の大義を唱えて幕政の非を鳴らした。安政二年母を喪つて以来、家を忘れて国事に奔走、父の旧友梁川星巖及び梅田雲濱らと有志公卿の間に往来し、しばしば意見を開陳した。同五年將軍継嗣問題には一橋派と結んで公卿間に入説した。同年八月戊午の密勅が水戸藩に降下すると間もなく幕府は安政の大獄を起し、十一月これに連座して捕えられて六角獄に下り、翌六年正月江戸に檻送され、訊問の後死罪に処せられた。以上が三樹三郎の生の概略である。刑場小塚原に棄てられた三樹三郎の死体は狐狸が食らい、蠅蛆が嘔めるに委せられた無残な姿であった。彼と同時に刑に遭った他の二人は、姻戚がその屍を乞うて収めたが、独り三樹三郎のみは収葬する人としてなく、狐狸の噬嚼するところとなっていた。非命に斃れた志士の無残な姿を見て人は心を痛めたが、しかし、何人も幕府の嫌疑を憚って手を出す者はなかった。この時に当たって、惻然と情を動かし、敢然とその遺屍を収葬するの挙を起こしたのが訥庵その人であった。この三樹三郎収屍一条の消息を窺う資料としては、訥庵の碩水宛の二つの書簡、殊に「復佐佐吉甫書」(『大橋訥庵文集』三)が委曲を尽くしている。(後述するごとく、碩水は訥庵の収屍の挙に甚だ不満で、訥庵その他に激越な調子の書簡を送って異議申し立てを行った。

刑屍収葬は彼の江戸遊学中の出来事であった。以下は訥庵が刑屍収葬の挙に出た動機について語った、その文の取意である。三樹はなるほど一介の書生で論ずるに足らないかも知れぬが、山陽の遺児ではないか。山陽はなるほど雑覇の儒であつて、聖学とは何ら交渉はないかも知れぬが、平安一時の名家ではないか。しかるに、三樹の遺屍をして狐狸がこれを食らい、蠅蚋がこれを嘍めるに委せしめるのは、三樹のために忍びざるに止どまらず、窃かに山陽のためにも忍びざるものがある。しかし、一步譲つて三樹がもし不軌乱民の徒であるとしたら、その人が字を識り、学を講ずること大塩平八郎のごときであつても、僕は決して収屍の挙に出たりはしないであらう。果たして不軌乱民の徒でないとしたら、たとえ乞食流氓の民であつても、僕は速やかに尽力して収めようとするであらう。まして（三樹のごとき）一介の書生、名家の遺児においてはなおさらのことである。これが僕の惻然と情を動かす所以である。聞くところによると、山陽は人となり慷慨、言の延元南狩の事に及ぶごとに、流涕しないことがなかったというではないか。してみると、三樹が刑網に触れたのも、夷狄が跋扈し、神州の陸沈するのを憤つての過挙に出でたものかも知れぬ。これもまた僕の惻然と情を動かす所以である。

上來、訥庵の刑屍収葬の挙の動機の概略について一瞥したのであるが、彼の「近日僕の三樹の遺屍を収めんと欲するは、江木生の囑に因るに非ざるなり。僕の惻隱の情の致す所なり」という表現は、その動機の所在を端的に語っている。寺田剛氏によれば、訥庵は塾生数名を伴つて刑場に至り、彼等をして水を汲みその屍を洗い、帛衣を被らせて棺に入れ、石を建てたという。同氏がこれは当時従つて刑場に赴いた森退蔵（平戸針尾島漁夫の子。訥庵最晩年の弟子で、彼の捕縛から出獄後の死に至るまでその門に在った）の実記であると言っていること、また訥庵の小塚原を詠じた「述懷」なる詩を引用していることに徴しても、彼が自ら事に当たつたというのは恐らく事実であらう。（最初訥庵は山陽及び三樹とは直接縁故もないことから、三樹の門生の江木某（名は戡、字は晋戈、福山藩儒医）をして収葬の事に当たらせようとした。しかし、彼は幕府の嫌疑を恐れて柔惰逡巡して果たさなかつたため、資を捐て事に当た

らざるを得なかつたと釈明している）。寺田氏はそれに続けて、訥庵のこの挙は瞬く間に洩れ拡まり、一世の評判となり、知るも知らぬもその義心を讃えたが、幕府の奸吏は甚だしくこれを憎んだ（『大橋訥庵先生伝』）と言っているが、いかにもそうであつたらう。ともあれ、われわれは三樹刑屍収葬一条を介して、訥庵の気質＝性格がその時代においていかに粲然と異彩を放つていたかを理解すれば、それで足りるのである。（上來、主として「復佐佐吉甫書」に依拠して三樹刑屍収葬一条について立ち入つて論じた。であるから、ここでは彼のこの挙を取り来たつて事新しく言挙げすることは謹んで、その評価は読者の深き心に委ねることとしたい）。

それにしても、世俗がそうしたように碩水が訥庵の挙を手放しで称讃しようとはせずに、かえつてその挙に対して執拗に異議申し立てを行つたのは何故であらうか。右の問いに答えることによって、訥庵の性格＝氣質の他の一面が明らかになることを期するとしよう。（因みに碩水が刑屍収葬一条について訥庵に異議申し立てを行つた書簡は亡失して見るを得ないため、上記訥庵の二書簡によつてその概略を髣髴するにすぎない）。ところで、上來の訥庵に対する評価は、彼の刑屍収葬の挙を好意をもつて肯定的に解釈し、一点の故意も作爲もない惻隱の情の流露する純粹相において捉えようとしたものといえるであらう。しかるに、かかる評価はいまだ楯の半面を捉えているに止どまり、形式的で一面的なのを免れないとの反論を直ちに喚び起こさないであらうか。すなわち、そのような理解はいまだ人情の機微、人心の複雑な様相に思いを致さぬ素朴で無邪気な論にすぎないという指摘、これである。であるから、訥庵のこの美、挙を取り来たつて、ひどく偽善の匂いのするものとして意地悪く解釈できないこともない。彼が幕府の忌諱に触れるのも顧みずに敢えて刑屍収葬の挙に出たのも、初めから大向こうを喰らせるためのスタンドライであったとする解釈も当然成り立つ。そして事実、刑屍収葬一条は彼が周到に自己の姓名が顕れるのを忌んだにもかかわらず（このことは後述）、美、挙として瞬く間に喧伝されて、知るも知らぬもその義心を讃えたというではないか。また、一方において訥庵の身辺には「訥庵

だつて？彼ならそんなことを企むぐらい訳ないことだ」という底の負のイメージが常に付き纏っていたことも否定し難い事実であつた。例えば次の文を見てみよう。

大橋生不相替絶信故、近状不詳候処、今度之御状にて大略承知。乍然格別意外之事にも存不申。此人徹底名譽之念深く世味に厚く、実修杯之事は一切難出来。御書中之評語、一々覚切当候。今般の挙動もやはり好名より出候事と被存候。初交以来十五六年、其学も幾度となく相変、此節朱学信奉と申も一向心底分り不申、見解も今以徹底之処は無之と相考申候。此間外よりも書状差越、大橋転居之条、言語道断之仕合、江戸表さんぐの不平之由、如何と申来。何事か不詳候得共、旧知之事故老夫迄も赤面之次第、気毒に存候。扱も是迄同志と相唱、相与に致商量候人に、追々化けの皮あらはれ、一向頼に成不申。〔陽明書〕三四五頁、吉村秋陽書簡

夫れ翁の人と為りや、才気秀穎、學術高俊、方今実に少ななり。其の比只だ恨むらくは名を好み利を営むの念、猶お肺腑の裏に膠葛して、未だ方寸の間に瞭然たること能わざるのみ。此の一点の黒氣道を害すること甚だし。嘉言善行或いは画餅と為る。惜しむべきなり。執事若し能く誠意を以て其の迷路を摘すれば、則ち翁も亦た人傑なり。豈に断然として諒解せざることをらんや。〔朱子書〕八四頁、小笠原敬斎書簡

右の二文の中、前者は秋陽の草庵宛書簡、後者は敬斎の端山宛書簡である。文中の「此人徹底名譽之念深く世味に厚く」、「其の比只だ恨むらくは名を好み利を営むの念、猶お肺腑の裏に膠葛して」という表現が、それぞれ具体的に訥庵のいかなる事態を直指しているのかは、これだけでは必ずしも判然としない。しかし、このことは余り問題ではない。むしろ、訥庵の講友たちがそれぞれかかる表現によって彼の人格を然く形容している事実こそがここでは重要である。この場合、敬斎が人となり豪邁で俗気というものが寸毫もなく、胸中洗い上げられたようだと形容せられた人物であつたこと、また秋陽が自己の内奥に蟠踞している名利の根株に終生苦しみ、その念を克去する功夫に努めた学者であつたことは注意を要する。かくのごとくであるから、それらの表現がともに訥庵の

人間性の一斑を伝えていることは恐らく間違いない。かつて訥庵の周辺にあつて、誰よりも彼のことをよく理解している人たちが異口同音に然く主張している事実を徴すると、その生に名利の念が深く根を張つていくという指摘は、恐らく肯綮に当たつていと思われる。因みに訥庵が江戸日本橋の豪商大橋淡雅の養子となつて大橋姓を冒したこと、また幕末開国期の「疾風勁草之時節」に際会して、強い危機意識に迫られ政治的傾斜を加速させて尊攘運動に参画したことが、陰に陽に彼のかかるイメージを醸成するのに影を落としていたことは争えない（事実、右の秋陽の書簡はその文脈からも観取し得るごとく、訥庵の政治的行動に關説したものであり、また敬斎書簡は彼の養子一件に係るコメントである）。ともあれ、敬斎の書簡に端的に表現せられていくごとく、訥庵の人間性というのは、一個の人間の中に人をして瞠目せしめるに足る偉大なものと、それとは対蹠的に慥然として顰蹙せしめる卑小なものが混在しているアンビヴァレントなものであることは、やはり注目してよい。

事態かくのごとくであるとするならば、一事も苟くもせざる（訥庵の碩水評）青年客氣に駆られた碩水が、訥庵の挙に鋭敏に偽善の匂いを嗅ぎ取つて再三にわたつて忠告したとしても、必ずしも故なしとしないであろう。訥庵の次の文は、既にその生に名利の念が深く根を張つていくという事実を知る者にとっては、甚だ意味深長な響きをもっている。是の故に僕の此の挙を図るは、名の為めにするに非ず、利を徼むるに非ざるなり。忍びざるの情を達するに過ぎざれば、則ち未だ始めより賤名を表褻せず、竊かに医生某なる者をして代わりて其の事に当たらしむれば、必ず嫌忌に触れ禍患に罹かるの理無し。僕学問迂疏と雖も、明哲身を保つての説を聞くこと久し。豈に敢えて漫然として禍患を買いて、以て江木生の瞞する所と為らんや。（復佐佐吉甫書）

訥庵が刑屍収葬の挙を企図したのは、名のためでも、利を求めるのではない、忍びざるの情を達したにすぎないと抗弁しているのは、彼の碩水宛の二つの書簡に一貫した主張である。それにもかかわらず、訥庵が「名の為めにするに非ず、理を徼むるに非ざるなり」と釈明しているのは、この挙が彼の周到な配慮にもかかわらず（未だ始めより賤名を表褻せず、

医生某なる者をして代わりて其の事に当たらしむ……」という表現はそのことを指す）、その意図を軽々と裏切つて美挙として瞬く間に世間に喧伝せられた事実を踏まえたものであらう。訥庵が自分の名前が露顕するのを恐れて伏せようとすれば、その名はいよいよ顕らかになるというパロドックス、皮肉な現象が現出したのである。ここでは現実が彼の意図を完全に裏切っている。であるから、刑屍収葬が美挙として喧伝せられた事実を踏まえて、溯つて訥庵の「忍びざるの情を達するに過ぎず」という意図それ自体に偽善性を嗅ぎ取ることも可能となる。こうして訥庵は刑屍収葬の挙とその後に生じたことによつて、毀と誉、褒と貶の両面価値の錯綜する困難な境位に身を置くことを余儀なくせられたのだった。（この場合、訥庵の挙の評価において負の価値を代表する者が碩水であつた）。

訥庵が急死した同門の川田履道（彼が伊予大洲藩儒にして陽明学者の川田雄琴の曾孫であることは既に指摘した）の遺骸を引き取つて埋葬した事実は、三樹刑屍収葬一条を考へる場合、一の手掛かりを与えるであらう。因みに履道が没したのは安政三年（一八五六）一月、享年四十六。なお、訥庵の晦蔵収葬一条（晦道はその号）が三樹のそれに先んずること三年前になされたことは、この場合注意を要するであらう。例えば次の文はそのことを報じた彼の草庵宛の書簡である（その他、同傾向の文に「楠本確蔵宛自筆書翰」（「大橋訥菴書翰集」所収）がある）。川田観平、御逢も被成候者之処、当正月近在へ教授に参居候て暴に病死致候故、遺骸を弊廬へ引取、葬埋致遣候。右は格別之事も無之者に候へ共、只薄命之至、可憐之事に御座候。御一面之者故、乍序御報迄申上候。（『朱子書』三〇頁）

因みに草庵は嘉永二年（一八五一）、三十九歳の時に独学固陋の弊を矯める目的で一斎の許を訪問したが、江戸滞在中に訥庵を始め、その他昌平齋の儒者たちと締交した。その際、履道は訥庵からの依頼により草庵のために昌平齋所蔵の『高子遺書』抄写の労を取つたりしている。

注

（１）『疑王学』と同傾向の、程朱学の正学たるを疑う説を論駁した訥庵の著書には、その他『正学卮言』『正学御侮』『心学莠紫弁』などの書名が『關邪小言』に見える。因みに『心学莠紫弁』なる書は、「心学」という語から直ちに予想せられるごとく、朱子学を「理学」と称するのに対抗して、陽明学の最高標識を表す表現として「心学」という語が用いられる場合のそれとは異なつて、直接には石田梅巖を領袖とする石門心学を駁したものである。なお、これらの著書も草稿に止どまつて成稿を見なかつたものであるが、同様に大正の震災によつて亡失したらしい。

（２）ここで訥庵の主観的意図という表現を附加したことについては、些か注釈が必要であらう。上來、一再ならず指摘したごとく、訥庵の学において特徴的なことは、彼が暫くも同一の宗旨に止どまり得ず、最後のな安立地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。その場合、われわれは訥庵の転回（陽明学離れ）の前後に長い躊躇と熟慮とが存在していたことを、彼の言説に徴して指摘した。しかし、そういう事情は一切顧慮せずに一刀の下に裁断すると、例えば左のごとき秋陽の評価が成立する。

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、今以一向定見不相立、議論のみに日月を過ぎ候様子に相見へ、実践之処行末無覚束存候（中略）。近來朱学に相傾候義、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やと氣遣申候。（『陽明書』三四一頁）

（３）客氣ハヨクナイゾ。予ハ少イ時客氣が多カッタゾ。訥庵ト論ジタ事モ、今カラ思ヘバ客氣デアッタゾ。理窟ハヨイデモ、客氣がアツテハイカヌゾ。（『過庭余聞』）

（４）敬斎の氣象については既に主題的に論じているので繰り返さない。ただ、碩水の次の文は敬斎の氣象というものを形容していて、この問題に係る訥庵の氣象との対蹠性を窺う上でも興味深いので、参考までに掲げることとする。

源敬齋、胸中灑然たること、冰壺秋月の如し。富貴功名、毫も念に入らず。而して善を聞けば則ち遷り、義を見れば則ち勇なり。余嘗て之が伝を為りて曰く、平生事を論じ物を処するに、必ず義利を弁別するを以て先と為す。而して義の在る所之を為すなり。水の壑に赴くが如し。其の義に非ざるや、千駟万馬も視ざるなり。乃ち実事実語なり。(『碩水遺書』十一)

「伝」とは碩水の「小笠原敬齋君伝」を指す。なお、劈頭の表現は周濂溪の氣象を形容した「人品甚だ高く、胸中灑然たること、光風霽月の如し」という句と、李延平を形容した「冰壺水月の瑩徹して瑕無きが如し」という句とを合採した概がある。また、次の草庵宛の秋陽の書簡は、この人の学問功夫が心術隱微の間にわたって深刻を極めていることを具さに語っていて、甚だ感銘が深い。殊に自己自身の恥ずべく痛むべき真相を蔽い隠すことなく率直に告白している件りなどはそのである。秋陽は「自反」ということを学の宗旨とした学者に相応しく、その言は道德の功夫が結局自省に帰することを語っていてほとんど余蘊がない。

課功御尋被下、慚羞之至に御座候。近来相応に致刻苦候積に候得共、拙老稟賦元来世味に濃なる故、名利根盤屈、断絶不容易。其内十年以来、名根は稍除候様に被考候得共、利根は差当薄相成候趣ながら、事に触候はば免角計較心を生じ申候。右に而は此根依然として一向退不申事可知。此根退不申候ては名利本同物同病故、名根除候と存候事も実は不然乎。此両根不断除内は、とても万累超脱之地位難致希望、不堪慨嘆。依之色々相考、近頃は追々文字の功程脱却、凡虚文に涉り候類は成丈相省き、愈専志用功之事に決心居申候得共、何分遅暮之歳、此余之得力いが可有之や。右等御憐察、御心付之処為御聞被下度、良友之大益可致虚受志に御座候。(『陽明書』三五〇頁、吉村秋陽書簡)

(5) 訥庵の書簡中に見える「表襮」という言葉は、若き碩水の心を把らえて、彼の学者としての生に何らかの影響を与えたと考えられる。次の文はそういう消息を語るものである。もっとも、影響といっても

それは訥庵に負うものではない。

嘗て曰く、学者の患は、表襮の二字に在り。余始めて草庵に見えしとき、草庵「学を為むるの道は、尤も表襮を忌む。黙黙として体究す、是れ即ち其の要」(為学之道、尤忌表襮、黙黙体究、是即其要)の十六字を書して示さる。草庵豈に我を欺かんや。(『碩水余稿』附録一)

碩水が但馬の青谿書院に草庵を訪れたのは、江戸遊学を終えて帰国する途次のことであつた(安政七年四月二十六日)。従つて、碩水が草庵から「為学の要」を書した十六字を示されたのは、訥庵の刑屍収葬一件より後の出来事である。但馬滞在中の数日の間に碩水は同じく「表襮」を忌むということを標榜しながら、訥庵の生と草庵のそれとがいかに対蹠的であるかを具さに目撃したに違いない。そして事実、早くから官途に意を絶ち、僻陋に在つて茅屋を水竹の間に構えて、読書と講学という簡素な生活に甘んじた草庵の生というのは、紛れもなく「表襮」を忌んだところのものであつた。その時、その事実を目の当たりにした碩水は確かにそのことを肯ったのだつた。こうして草庵の言葉は次第に彼の魂の核心に滲透していった。右の文の存在はそのことを証している。

(平成二十六年十月一日受理)