

幕末維新における新朱子学の展開 (XIV)

— 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 前稿の叙述を承けて、引き続き本稿では窮理辺において顕著な特色を有する訥庵の学に胚胎する起伏について論じた。その過程で彼の学の性格規定をめぐって、清儒陸稼書及び張楊園との聯関に言及した。続けてH E 文— I に即して、その独得の窮理説が訥庵の思想の激昂の性格を如実に映し出していることを指摘した。しかし、再び問題なのはどこまでもその窮理説から観取し得る激昂の性格も、むしろ勝義にはその成立からして非常に政治性の色濃い論争的^{ポレミック}な『關邪小言』の性格に浸潤せられた、その反映にすぎないとする疑問である。『關邪小言』が一義的に關異（異端排撃）の書によっては尽くされぬ、訥庵の朱子学者としての識見を盛り込んだ学術の書であることを、実は訥庵自身が首肯している。しかるに、同書成立後の評価、その位置付けは關異の面のみがクローズアップされて、学術の面については顧慮せられることがなかった。かくして『關邪小言』＝關異の書という通行イメージが漸次形成せられるに至り、現在のわれわれもその固定したイメージから決して自由ではない。

十五（承前）

かつて私は別のある小論において、端山が草庵の学を論評した「聞く、文の学姚江を慕うと。然れども其の言たる、外に馳騫^{ちけん}奔走して、縝密醜郁の味に乏し。是れ其の故を知らざるなり」（『端山遺書』二、与吉甫論吉村景崧書）という文を把り来たって、次のように指摘した。「私はそ

の時直観的に、その批判の一撈はまことに手厳しいもので、例えていえば人の咽喉上に刀を著けるような概があつて、取りようによっては草庵の学の全体を否定する底のものであることを思った」と。そして、このことは右端山の訥庵の学の論評についても、恐らく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。端山の訥庵批判はそういう犀利なモメントを蔵している（もつとも、これはいまだ結論の先取りを出ないので、われわれの予想が正しいか否かが明らかにされるためには、当然精確な考察を伴った論証過程を必要とするけれど）。慧眼なる読者は端山が訥庵の学を論評した「其の説たる、誇張修大にして、慤実淵深の味に乏し」という表現が、同じく草庵の学を論じた上記表現と驚く程酷似していることに気附くであろう。右の文は文面からもその一斑が窺われるごとく、直接には月田蒙斎を介して闇斎を領袖とする崎門学に接した端山が、崎門学派の朱子学者としての自覚を深めていくとともに、かつて師として仰いだ訥庵風の朱子学を体認の功を欠いたいまだ浮浅を免れない未徹在なものとして、強い不満を漏らしたものに他ならない。端山は訥庵の窮理辺に偏位した学風を取り来たって、「誇張修大にして、慤実淵深の味に乏し」と論評¹しているが、翻ってかかる表現を介して自己の学問の性格を語ろうとしているように私には思われる。そして、このことは恐らく端山の人品・学問が高識と称せられた宋儒程明道の学問風趣に類似せる面を濃厚に持っていたことと無関係ではあるまい。なお、このことの究明はわれわれを新たな課題へと導くが、このまことに興味深い問題に立ち入って論ずることは固よりできない。

このことに関連して、以下に覚え書風に一つのことを記しておくこととする。私は上来、端山が訥庵の窮理辺に偏位した学風についてコメントした文に閑説しながら、直接訥庵の学の性格規定に係る、思想的に一層重要な問題には少しも触れるところがなかった。その問題とは、端山が上の文（小論（XII）十頁に引く）に続けて、訥庵が清初の学者陸稼書（一六三〇～一六九二）の学問風趣を愛好していた事実をあげて、そのことを彼の学問の体質を占う一の徴表としてしていることである。なお、この思想的に一層重要だと考えられる問題に毫も閑説しなかった所以は、係って私が稼書の学問に不案内なことにある。このことに加えて、端山は訥庵が稼書の学問風趣を愛好している事実を指摘しているけれど、私は訥庵が——わけても一斎陽明学の羈絆を脱して朱子学へと転じて以後の訥庵が、いかなる脈絡において稼書の学に論及しているのか詳らかにしない。あるいは端山のこの指摘は、彼がかつて訥庵の許に従学していた頃に講論の場において直に聞いた口伝であったのかも知れぬ。（もつとも、ここでは訥庵の稼書に係る資料の有無ということとはひとまず副次的な意義しか持ち得ず、本質的な事柄とはいえない。一層重要なことは飽くまで端山が訥庵の学（朱子学）を取り来たって、稼書風のそれに比擬してそれとの親和性を指摘している事実でなければならぬ）。

ところで、稼書は朱子学の信奉者であった。楠本博士の指摘するところによると、その思想には尊徳性、道問学、体用兼該、知行並至の風があった（『全体大用の思想』）。そして、彼の「理を窮めて而も敬に居らざれば、則ち物を遊び志を喪いて、支離に失す。敬に居りて而も理を窮めざれば、則ち將た見聞を掃い善悪を空しゅうし、其の仏老に墮して、以て師心自用に至り、而して猖狂恣睢と為らざる者鮮し」（『清儒学案』十、三魚学案）という言説などは、いかにもそのことを証するに足る。もつとも、これも朱子学のセオリーとして稼書においてもこのように道問学と並んで尊徳性（ともに『中庸』のカテゴリ）が主張せられていると言った方が、あるいは一層事態に即しているといえるかも知れぬ。朱子の構想した儒教的な意味における学問というのは、尊徳性（『存心』）と道問学（『窮理』）の二端の統一であるような学であったが、朱子学の徒稼書の

学の体質というのは、前者においてよりはむしろ一層顕著には後者において特徴づけられる。そして、かかる象面においては訥庵の学についても同様の事態を指摘することができることは、改めて喋々を要しない。尊徳性と道問学の二のカテゴリをいかなる力学的操作、あるいは遠近法によって按排布置するかによって、同じく朱子学を奉ずるといつても様々な起伏・相貌を呈するけれど、稼書と訥庵の両者はともに窮理を重んずる傾向がある点において共通の基盤に立っている。その場合、注意を要するのは上記端山の論評（『其の説たる、誇張修大にして、慤実淵深の味に乏し』）が、飽くまで訥庵風の朱子学を体認の功を欠いた浮浅を免れない未徹在なものとして捉えている事実でなければならぬ。端山において、訥庵の学が浮浅を免れない未徹在であることを証する一の徴証として稼書が引照せられているのであるから、稼書に対する評価というのは、当然そういう脈絡において理解せられなければならない。ひとまず端山において稼書……訥庵という系譜が比定せられていても、その全体を覆う基調は負によって隈取られた、朱子学の展開史において意に満たないものであった。

その他、両者の類似せる点をあげると、稼書は明末の陽明学を尊崇する風気の色濃く残存している清初の思想界にあって、濂洛閩閩を聖学として奉じ、力を極めて陽明学を排斥し余力を遺さなかった。かかる象面は陸王学の羈絆を脱して朱子学に転じた後の訥庵が、陽明学批判の書『疑王学』（未完）を著し、朱子学派のイデオログとしてその衝に当たったことと同じ傾向を指摘することができるであろう。しかし、稼書についてはこれ以上論ずることはできない。

端山が訥庵の学を清儒陸稼書のそれとの脈絡において捉えているのを承けて、ここでは同じく訥庵について碩水が指摘しているもう一人の清儒との聯関について論ずることとする。すなわち、張楊園（一六一一～一六七四）その人である。碩水は栗水宛の書簡で訥庵の思想的遍歴を凡そ三期に分けて、次のごとくデッサンしている。

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。老兄ノ所見ト同シキヤ異ルヤ。（『朱

『朱子書』(一二九頁)

上来、訥庵が暫くも同一の宗旨に止どまり得ず、自己の最後の安立地を求めてその立場を幾たびか変えたことについては、既に一再ならず指摘した。碩水の言に徴すると、初め一斎の許で陽明学から出立した訥庵が長途にわたる思想的遍歴の果てに自己の安立地を求めて最後に辿り着いたのが楊園であった。その言説には、朱子学の徒訥庵の学問の性格というものは、楊園の学問風趣に最も近似せるものがあるという含意がある。碩水は明末清初の学者の中では最も楊園に服している。妥当か否かは別にして、楊園に比すると碩水が明末清初の三大儒(孫夏峰・李二曲・黄宗羲)に与えている思想的地位というのも些か見劣りするのを免れ難い。そして、それは明らかに碩水の好みを語っている。

孫夏峰・李二曲・黄黎洲、当時称して三大家と曰う。徵書游しよりに至るも、皆な辭して就かず。氣象凜然として、自ら千古に足る。然れども門を開いて徒に授け、会に赴いて講に主たり。其れ亦た以て已むべからずか。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。之を三家に比ぶるに、但だに学問純粹にして夾雑無きのみならず、其の革命の際に於て、尤も之に処するの道を得たり。(『碩水遺書』九)

(楊園の学については碩水との関連をめぐって、曩に小論(IX)においてある程度纏って叙述しているが、ここでは簡略に附するとする)。右の文に徴してもその一斑が窺われるように、碩水はまことに楊園私淑の徒というに相応しい。このことは飽くまで注意を要する。事態かくのごときであるから、碩水が訥庵の学の趨向帰宿を楊園に置いているのと、曩に端山が訥庵の学を取り来たって稼書のそれに親和的であることとを指摘したのでは、質的に判然と異なっていることが首肯せられるであろう。端山と碩水の両者は訥庵の学の性格規定をめぐってともに清儒に比定していても、その評価のベクトルはほとんど対蹠的であった。

なお、私は訥庵の遺文中に直接楊園に關説した資料が存するの詳らかにしない。(因みに栗水もやはり碩水宛の書簡で訥庵の為学の変遷について、「高・劉二軫シ、最後張楊園ト成り候ナドノ曲折ハ更ニ存シ不

申候」(『朱子書』四四五頁)と答えて、碩水の楊園……↓訥庵という系譜

附けは与り知らないと告白している)。しかし、上来も指摘したごとく、ここでも問題の本質は訥庵の楊園に係る資料の有無というところに存するのではない。一層重要なことは碩水が訥庵の学を取り来たって、楊園風のそれに比定している事実でなければならぬ。楊園の述作に『備忘録』(四卷)が存するが、稼書はその書に心折した。この一事においてひとまず楊園↓稼書という脈絡を比定することが可能となる。そして、右の端山や碩水の言説を雑揉して述べると、その矢印を更に未来(楊園↓稼書……)へと推及していくと、その系譜の延長上において訥庵その人を捕捉することが可能であることを含意している。端山・碩水の指摘はそれぞれ位相を異にしながら、ともに訥庵の学の性格規定(しかも中途的な過程的なものとは異なつて最後のなそれ)が明儒に止どまらないで、清儒との聯関にまでその領域を拡げて捉えられなければならないことを物語っている。一口に訥庵の学の性格規定と言っても、このように事は錯綜して決して単純ではない。以上、訥庵の学の性格をめぐって粗いタッチで叙述したが、その問題が孕んでいる起伏、錯綜した脈絡の究明については、今後の課題として将来を期することとする。

私は曩にH E 文—I(小論(XII)七頁に引く)を取り来たって、訥庵の「窮理」説の解釈の独特なることを指摘したが、それは文字通り単なる指摘に止どまっていた。従つて、このことが右文に即して主題的に論じられなければならない。H E 文—Iにおいて気附くことは、ひとまず、訥庵の着眼が朱子の「窮理」説について、それをパラフレーズするところには向けられていないことである。その着眼はどこまでも窮理する主体の心術の内面に向けられたものである。それは窮理する主体の脚下を掘り起こして、その前提をなすところの最も根本的な心術を問題にしている。また、そのことを通して窮理の功夫の地床、あるいはその底部を明るみに出そうとしている趣がある。訥庵のこの指摘は一見すると何でもないことのようにあるが、よく考えてみるとやはりすぐれた着眼であるといわなければならない。窮理の功夫が「先ツ大志願ヲ興発シテ」、「我今五行ノ秀ヲ稟テ、三才ノ一二居ル上ハ、慥ニソレヲ洞察シテ、疑ナ

キニ至ラズンバ、誓テ此世ニ立マジト、激昂スルヲ第一トス」というごとく、その生源が主体の激しい衝動的なもの、劇しいパトス的なものに基礎附けられているという指摘は、朱子学的な功夫論の深底に存しているある含蓄を閃光のごとく明るみに示したものと見て、注目に値するであろう。

それでは、H E 文—Iにおいて訥庵が謂うところの「大志願」の四項が「天ト我トハ果シテ一カ」、「道理ノ万古一日ナルハ、果シテ実ニ然ル事カ」、「人皆可為堯舜トハ、果シテ誇言ニ非ルカ」、「我ノ人タルヲ得ル所以ハ、果シテ何物カ然ラシムル」というように、いずれも疑問の形を取っているのは何故であろうか。この事実はよく考えてみるとやはり看過し難いものを含んでいる。それにしても、一体に自信家の訥庵は何故人は天の全体を具体した小宇宙であるから、元来天と人とは間隔なく渾然として一味である、道理の万古一なるはまことに然り、「人皆な以て堯舜為るべし」という孟子の言説は決して誇張した表現ではない（否、もっと端的にわれわれは即今の自己がそのまま堯舜である）……と、直下に肯わないのであろうか。そして、そこには後述のごとく即今の自己の現実をそのまま直ちに肯う底の神秘主義（？）的な人間観に立脚する人間理解とは異なった、朱子学に独自なる人間観が色濃く反映せられている。このことを例えば「大志願」の一項と三項とについて言うと、(1)天と人間とが一つながりのものであるとする儒教のセオリーが客観的にはどれほど明晰判明であったとしても、依然として自己の現実が天と一体のものではないという冷徹な事実をそれは示している。また、(2)「聖人学んで至るべし」という根本関心は、朱子学が一般思想教育界の常識となっていた近世においては、それが三尺の童子でも言い得る底の自明な教説であったとしても、即今の自己はそのままでは直ちに堯舜ではない、依然として凡位に止どまる、本来の人間に向かって途上においてある存在に他ならないという現実を示している。人間が現実にごうして人間として在るということは、日常的世界のうちへと頹落してその本来性を喪失した非本来的な自己としてあるということ、従ってそれ自体は未完結な存在として本来的な自己に向かって常に途上における存在であ

ることを含意している。その本来性を喪失した非本来的な自己として現実の自己はあるという事実、かかる苛烈な自己の現実に対する強烈な否定の自覚が前提せられていることをそれは示唆する。この自己の現実に対する否定の自覚は、即今現在の自己がそのまま直ちに本来人（＝聖人）であることを標榜する人間理解とは極めて対蹠的なものと言わなければならない。そして、この自己の現実に対する否定の濃淡こそ、朱子学を禅門や陸王学から截然と別ける標識であると考えられる。朱子学の人間理解が禅門や陸王学のそれに比して多く「将来」という時間的様態に力点を置いているのも、この強烈な否定の自覚の反映に他ならない。

（なお、私はかつて「超凡入聖」ということ（I・II）——朱子の部——なる小論において、「聖人学んで至るべし」という根本関心を儒教的な本来的自己の自覚形態として捉え、その起伏について主題的に論じたことがある。また、上来の叙述には一部その文を利用した。このように現実の自己と本来の自己（聖人）との間には霄壤もただならぬ離間・乖離が介在している。そして、この無限の距離を埋めようとする努力・精進・思索・読書を総じて「功夫」（工夫）と称する。思えば「作聖の功夫」とは、凡位に在る人間が凡位という自己の境位を超えて聖人の境涯へと躍入しようとするその過程におけるその都度の体験（超凡入聖）の謂に他ならない。（因みにその術語については朱子に次のごとき用法があるのを参照。「学を為むるは、須らく凡を超えて聖に入る所以を思うべし。如何にして昨日は郷人たりて、今日は便ち聖人と為る。須らく是れ竦抜して、方に始めて進むこと有るべし」〔『朱子語類』八〕）。従って、その功夫が自己と聖人との間に介在する無限の距離を埋めようとする迫切せる内的衝動に裏づけられていることは、蓋し当然でなければならぬ。その場合、その情動を内的衝動という以上、その功夫の先端においては直接的でかつ強烈な昂揚した感情の表出を伴っていることが首肯せられるであろう。そして、上記「大志願」の四項に伴って催起する情動は、外的事物からの触発に基づくそれとは異なって、人間の存在根柢に直接する精神の内部における経験に由来していることを物語っている。H E 文—Iはかかる事態を端的に標榜したものと見て独特の地

位を占めている。そして、訥庵の学を理解においてこのことを逸すれば大きな誤謬に陥るであろう。

再び繰り返すと、宋人において学問とか学問することというのは、このように勝義には聖人になるための工夫＝作聖の工夫を意味していた。作聖の工夫とは、凡位にある常人が凡位という自己の境位を超えて聖人の境位へと躍入する体験の謂に他ならないから、その工夫が主体の激しい衝動的なもの、劇しいパトスのなるものを不可欠な要素として前提としていることは固よりである。なお、かかる消息については朱子及びその後学が夙に指摘していることで、事実彼等の遺文中からH E文—Iと同基調の資料を見出すことはさして困難なことではない。例えば朱子の次の文を見てみよう。

須らく常常自ら問うべし、人人の性は善にして、己の性は却って其の善を見ず。人皆な以て堯舜為るべしと。而るに己の身は即ち未だ其の堯舜為る所以を見ざる者は、何の故ぞと。常常自ら問い、愧恥する所を知らば、則ち勇厲奮発して志立たん。更に孟子の告子篇を將て反復して之を読み。指の人に若かざるの類の数段、以て人を助けて必ず為すの志を興発せしむべし。〔朱子語類〕一一八

もっとも、人は右の朱子の文が精々H E文—Iの三項の「人皆可為堯舜トハ、果シテ誇言ニ非ルカ」という文に照応するに止どまって、「大志願」の全局を覆う委曲を尽くしたのではないことを指摘して、その同質性に異を唱えるかも知れない。しかし、ここでは作聖の工夫に係る朱子なり訥庵なりの定義や価値判断をあらかじめ厳密に確定して、それを対照させることが課題なのではないから、二人の思想家の間の概念構成の相違点よりは、凡その共通点が着目せられれば足りる。問題はどこまでも言葉ではなくて、それが指し示す事態の一般的傾向性なのである。もっとも、わざわざこんな持つて回った言い方をしなくても、右の二文がその基調を同じくし深処において通底していることは全然疑えない。このことは例えば朱子が孟子の「性善」〔滕文公上〕、「人皆な以て堯舜為るべし」〔告子下〕という根本語を取り来たってそれを一個の鏡に見立て、学人がその鏡を覗き込んで自己の苛烈な現実(例えば「人人の性は善にして、

己の性は却って其の善を見ず」、「人皆な以て堯舜為るべし。而るに己の身は即ち未だ其の堯舜為る所以を見」ずという二文などは、ともに即今の自己がその本来性を喪失した非本来的自己として止どまっている現実を指している)を映し出して自問したならば、猛烈に愧恥の念を起こして志が立つであろうと言っている件りに徴したならば、その同質性については寸毫も疑問の余地はない。既にH E文—Iにおいて、訥庵について指摘したごときその思想の激昂の性格というのは、上記朱子の文においてもそれと同様の基調を如実に観取することができた。

それでは、かかる事態はいかに理解したらよいのだろうか。もっとも、右の疑問に答えるのはさほど困難なことではない。作聖の工夫をめぐって、訥庵の言説が朱子及びその後学のそれとその基調が似ているからといって、それを単なる受け売りや模倣などと解したのでは大きな誤謬に陥る。この事實はむしろ勝義には「反復」とか「呼応」とかいう事態として理解せられるべき消息ではある。このことを考える場合、私は武藤一雄博士がその著書に引いているE・フックスの含蓄のある次の言説を想起する。すなわち、「すべてのテキストは単なる研究の資料となりうる、なぜなら、それらは言葉であつたからである。しかしそれらは、その都度、ふたたび言葉に到来すべきである」〔宗教哲学の新しい可能性〕。その言説が含意するところをここでパラフレーズすることは固よりできないけれど、訥庵の境位に即してそれを翻案して表現すると、凡そ次のごとくである。すなわち、訥庵が言葉を介して朱子の教説を記載したテキスト〔朱子文集〕、〔朱子語類〕、四書集注、…その他等々)を、多くの時代史的制約を超えてテキストの本源の意味を顕わにすることを、今—ここにおいて再び新しい言葉・新しい意味として捉え直したと、その事実の端的をそれは物語っている。

十六

上来、私は『關邪小言』中の訥庵の「窮理」説を論じた文(H E文—I)を取り来たって、それが彼の思想の激昂の性格を如実に映し出している

資料であることを指摘した。もともと、かく論じ来たつてわれわれは再びブーメランのごとく直ちに次のごとき反論に直面するのを避けられないであろう。すなわち、H E 文——が他ならぬ『關邪小言』中の文であることは、この場合飽くまで注意せられなければならない。訥庵は宮川加兵衛（越後高田藩士）宛の書簡において、同書執筆の動機に触れて、「近年洋学流行、神州之元気を損傷致候を憤激之余り、自己之固陋をも不顧關邪小言草定仕候。折柄癸丑之六月夷船渡来、愈神州之浮沈此時と存候て、草莽微賤之身を忘れ、兩度迄上書仕候事二御坐候」（大橋訥庵書翰集）と述べている。右の文脈に徴しても判然と窺われるごとく、『關邪小言』は純然として学事を論じた學術の書とはいい難く、むしろ勝義には非常に政治性の色濃い論争的な性格の書である。『關邪小言』の性格は、その基調意識においては同書執筆直後に出来したペリー来航を直接の機縁として執筆せられた兩度の上書（浦賀表御防禦之義二付今日之急務愚存之趣奉申上候）（嘉永上書）、並びに「鄰疇臆議」を指す）と同じ系列に属している。また、訥庵がその「關邪小言序」において、朱子の「邪說横流し、大いに吾が道の害を為す。故に之を極言せざるを得ず。信と否とは則ち人に在り」という文を引いて、続けて『關邪小言』執筆の動機を語った件りを見られたい。

余や謏劣と雖も、嘗て正学に従事して、頗る其の要を与り聞けば、則ち寧ろ流俗の譏議するを顧みて、大道の汚穢を受くるを忍びんや。乃ち竊かに自ら揆らず、洋学の原由を究覈して、其の世を惑わし民を誣い、仁義を充塞する所以を弁じ、此の編を作爲して、以て天下後世に諗ぐ。嗚呼、豈に敢えて雲霧を撥き白日を掲ぐると謂わんや。聊か吾が分を尽くさんと欲するなり。

山崎闇斎に『關邪』なる周知の異端排撃の書が存するが、同書において彼の念頭にあった主たる異端とは程朱の異端觀をそのまま踏襲している、楊・墨・老莊、とりわけ禅仏教であった。（なお、弘化三年（一八四六）頃に成った最初の纏った著述『観省録』において訥庵が最も力を込めて排撃している異端とは、従前の異端觀を踏襲して依然禅仏教に他ならなかった）。しかるに、Aグループの学者の活躍する嘉永以後になると、

恐らく闇斎が想像だにできなかったような、西洋学——訥庵の表現を借りて形容すると楊朱の爲我、墨翟の兼愛と少正卯の党を成し衆を榮まわするとを兼ね具えた——というキリスト教を根柢として科学技術と実験の精神とによって武装せられた異端中の最大最強なる敵が眼前に障壁のごとく擡頭するに至った。すぐ上で西洋学を取り来たつて、キリスト教を根柢として科学技術と実験の精神とによって武装せられたと形容したが、かかる消息は例えば訥庵と同時代の佐久間象山（一八一—一八六四）の言説を借りれば、凡そ次のごとく形容せられる。すなわち、

方今の世は和漢の学識のみにては何分不行届、是非とも五大洲を総括致し候大経済に無之候ては難叶候。全世界の形勢、コロンピユスが究理の力を以て新世界を見出し、コペルニキユスが地道の説を發明し、ネウトンが重力引力の実理を究知し、三大發明以来、万般の學術皆其根柢を得、聊かも虚誕の筋なく、悉皆著実に相成、是に由て欧羅巴・弥利堅諸洲次第に面目を改め、蒸汽船・マグネチセ・テレグラフ等創製し候に至り候て、実に造化の工を奪ひ候義にて、可憐可怖模樣に相成申候。（『象山全集』五、梁川星巖宛書簡）

そして、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、伝統的所与を擁護するか——このディレンマに対応する仕方が、国家的な次元においても、また個人のレヴェルにおいても喫緊の課題としてクロウズアップせられたのだった。なお、国家の位相について言えば、その後のわが国の近代化政策、特に開国政策が前者の方向において強力に押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。その際、象山の「東洋道德、西洋芸術」という機会主義的方式がそのための理論的（？）根柢を準備したことは周知の通りである。また、個人の位相について言えば、その勢の趨くところ象山などは前者の立場を典型的に表現する最大のイデオログであるということができるであろう。それに対して、訥庵が後者の立場を最もラディカルに代表する思想家であることは改めて喋々を要しない。上來も指摘したごとく、彼は自己と全く価値体系と伝統を異にする西洋をトータルに拒否して、伝統的所与を擁護するに至ったが、ほ

とんどオールオアアーンナツシグ底を髣髴させるその狂熱的な排外主義の最も基礎的な底部には、次のような西洋観が抜き難く横たわっていた。

モト我神州ノ貴キ所以ハ、聖道明ニ倫理正シク、精悍果鋭余リアリテ、義ヲ重ンジ恥ヲ崇トビ、利ノ為ニ動カザル所アルヲ以テナラズヤ。彼戎狄ノ賤キ所以ハ、邪教ヲ信シテ倫理乱レ、利ニ勇ニシテ、饜クコトナク、吞噬妖蠱ヲ事トナシテ、毫髮モ義ヲ知ラザルヲ以テナラズヤ。

〔『關邪小言』一〕

訥庵はいかにも儒教の徒に相応しく、わが神州の貴き所以と戎狄(西洋)の賤しき所以とを探つて最も基礎的な範疇において捉え、それを義と利との二項対立へと収斂させている。かくして、右の文を結ぶにほとんど独断的としか名状しようのない次のごとき恐るべき結語をもつてしているのも、蓋しそれが訥庵の境位からは自然に導来せられたものに他ならないからであろう。すなわち、「サレバ神州ノ民ハ人ノ人ニテ、戎狄ノ民ハ、人ノ禽獸トモ云ツベシ」というのがそれである。彼は朱子の「關異」の精神を忠実に受け継ぎ、儒者としての責任意識から情熱を傾けて「衛道關邪ノ任」(『關邪小言』一の言葉)に当たつたが、ヨーロッパ的なものをトータルに拒否して、伝統的所与を擁護することを自己の使命とした。こうして洋学の原由を究明して、それが世を惑わし民を誣い、仁義を充塞する所以を弁証することを目的として成つたのが『關邪小言』四巻であつた。なお、右の「關邪小言序」の叙述は『孟子』滕文公上の術語に依拠しているけれど、『關邪小言』一の表現を用いて言えば、西洋学の正体、その実相というのは凡そ次のごときものであつた。

今ノ西洋ノ学ノ如キハ、邪誕妖妄ノ尤ナル者ニテ、其説天下ニ盛ナレバ、生民ノ耳目ヲ塗リ、人ヲ汚濁ニ溺ラシテ、自然ト社稷ノ命脈ヲ壞リ、聖人ノ大道ヲ榛蕪セシムルコトナルニ……。

あるいはヨーロッパについて様々な美辞麗句によって形容されるあらゆる外装(既にヨーロッパの根柢にキリスト教が枢軸として働いていることを鋭く洞察していた訥庵は、西洋諸国が国是として「貿易ノ説」が次のごときイデオロギー的粉飾を伴うことを指摘している。「元来西洋諸国ノ者ノ、貿易ノ説ヲ主張スルハ、其原因ヲ推究スルニ、彼祇教ヨリ

出タルコトニテ、天主ヲ世界ノ公父トナシ、凡ソ万国ノ人民ハ、総テ皆天主ノ子ナレバ、親疎厚薄ノ差等ヲ立テズ、均シク貨財ヲ交易シテ、友誼ヲ篤クナサンコソ、天主ノ意ナレト思ヘル処、彼等ガ宗旨ノ脳髓ナリ」(同上、四)を剥ぎ取つて最も基礎的な物理的次元にまで下つていくと、訥庵にとつてヨーロッパ——そのリアルな実像というものは、ほとんど権力意志むき出しのブルータルなものであるとしてその眼に映じていた。

然ルニ今ノ西洋ハ、諸邦ヲ吞噬蚕食シテ、豺狼ニ均シキノミニハアラデ、久ク異志ヲ蓄ヘテ、覬覦ノ念アル賊ニアラズヤ。覬覦ノ念アル賊ナレバ、即国家ノ大讐ナリ。(同上、一)

そして、右と同じ基調の文をその他『關邪小言』中において幾つも見出し得る事実は、彼の西洋観というものをそのことにおいて圧縮して語っているであろう。

『關邪小言』の成立の事情かくのごときであるから、その書の全体的基調が激昂の色調を帯びているのは、その政治的・論争的な性格に由来しているものであつて、同書において学事に関する彼の「窮理」説が激昂の色調に着色せられているのは、蓋し当然でなければならぬ。例えば徳川時代末期にヨーロッパ思想が流入してきたとき、「近世西洋ノ説ヲ奉スル輩」は「洋学者が「窮理」という朱子学の術語を転釈(訥庵の原意に即して言えば、むしろ「剽窃」と表現した方が一層真相に近い)して、その自然科学を撰取する積極的な態度を表示する標語として「窮理学」という呼称を使用するに至り、遂には窮理と称すれば洋学の専売特許と化した「破天開荒」の歴史的現実を不満とする訥庵が、朱子学者としての自覚に立つて窮理の真旨を倡明せんとする動機を語つた次の文を見られたい。

苟モ孔孟ノ学ヲ講シテ、儒名を冒セル程ノ者ハ、カヲ協セ義旗ヲ挙テ、窮理ノ真旨ヲ倡明シ、速ニ其賊ヲ誅シテ、先聖在天ノ靈ニ報スベキニ、今ノ儒生ハ反テ然ラズ。蒙俗ト共ニ奔走シテ、彼徒ヲ窮理ノ宗主ト仰キ、賊ニ党シ逆ヲ助ケテ、刃ヲ聖人ニ推サントスルハ、抑々亦何事ゾヤ。コハ全ク儒生タル者、己ガ職ノ先務ヲ知ラズ、空詩浮文ニ汨没シテ、世ニ媚ルヲノミ事トナスヨリ、遂ニ瞞昧ヲ受ケタルナレバ、其罪ハ悪

ムベシト云ヘトモ、其実ハ憫レムベキノ甚キナリ。因テ吾今僭踰ヲ忘
レテ、聖人ノ学ノ略ヲ論シ、西洋ノ莠紫ヲ扶撥シテ、窮理ノ二字ヲ恢
復スベシ。(同上、一)

右の文面に徴する限り、訥庵の意図は直接窮理に関説していても、純粹に客観的・学問的関心に基づいて、そのことを介して程朱問学の精神を闡明ならしめようとする動機に出でたものとは考え難い。その実践的意図というのはどこまでも西洋学の出現によって著しく歪曲された「窮理学」の迷妄性を暴路して——その過程において「今ハ窮理ト称スレバ、洋学ノ事ナレルガ如キ」「破天開荒ノ怪事」を招来せしめた張本として、当今の儒者の責任意識と怠惰な態度とが告発せられている——、程朱学の窮理ニ格物致知の精神を恢復して、時人を覚醒せしめようとするところに向けられている。

ともあれ、以上の叙述に徴しても訥庵の窮理説が『關邪小言』に胚胎する政治的、論争的^{ホレミック}な基調に浸潤せられて激昂の性格を帯びていることが首肯せられるであろう。しかるに、同書の学事に関説した断章の一、二を取り来たつて、それを根拠にして遡つて訥庵の思想の激昂の性格それ自体を導出しようとするのは、彼の存在とその運命を持った意味を撥無した、その意味において本末を顛倒した見解というより他はない。

しからば、右の周到な反論に対してわれわれはどのように再反論したらよいであろうか。この問題は結局『關邪小言』をいかなる性格の書として規定するかという権利問題として捉えることが可能である。私はその書名が端的に表示しているごとく、『關邪小言』が朱子学的な關異の精神に基づいて西洋学を異端の尤なるものとして主題的に弁駁することを企図して執筆せられた、その意味では優れて政治性の色濃い論争的な性格の書であることを否定するものでは固よりない。何よりこのことは著者自身が折に触れて繰り返し指摘していることであつた。例えば次の一事を指摘してもよい。訥庵は安政三年(一八五八)六月の端山宛の書簡において、『關邪小言』の刊行の経緯について詳説している。それによると、訥庵は当時江戸遊学中の端山(彼の江戸遊学期間は嘉永四年二月から同六年の一月)に同書執筆の計画を語つたらしい。こうして『關邪小

言』は四年以前に脱稿したのであるが(『關邪小言序』末尾に附する年次「嘉永五年倉龍壬子重陽後二日」(重陽後二日)は九月十一日)は、その脱稿の日を指すものと考えられる)、試みに上編の第一・第二の両巻を林家に提示したところ、殊のほか激賛を受け、上梓するのが適當であるとの官許を得た。それに意を強くした訥庵は引き続き下編の第三・第四巻も官許を得んと提出した。しかるに、嘉永六年六月にペリー率いるアメリカ東インド艦隊が来航するに至つて、同書を取り巻く環境は劇的なまでに變化した。事は訥庵の一主著の刊行という恐ろしく瑣末な問題にもかかわらず、些か誇張して言えばペリー来航に伴つて生じたわが国曠古の危機的な状況化によつて、今や時代は『關邪小言』の性格規定をめぐつて集中的に表現せられるに至つた。以下に引くのはその原文である。

……其内米夷船渡来、天下騷擾にて世態一變致候故、走の拙論一々時
事ニ抵触致候様ニ相成候二付、林家初昌平之俗儒輩も摸稜依違之手段
にて、今サラ拙論をあしきと申して擯斥致候事も不相成、去バとて左
袒致候程之氣骨は猶以無之事故、唯今迄既二三年、後二卷之稿本を下
ケ呉不申。度々督促も致見候得共、兎や角遁辞を設ケ、官許之沙汰無
之候ハ、扱々表裏反覆之甚者、無識と可申歟、無恥と可申歟、浩歎之
至御坐候。前之二卷は彼より刊布を慫慂致候程之事故、走之方にてハ
何之子細も無之事と存し、上木ニ取掛候。中途ニ至て右之仕合、不都
合可申様無之候。(『大橋訥菴書翰集』楠本確蔵宛自筆書翰)

右の文において注意すべきは、ペリー来航を画期として十九世紀中葉にわが国がブルジョワ文明とパワーニポリティクス^{Power Politics}の支配する国際社会に強制的に編入される過程において、『關邪小言』がスキヤンダルなまでに問題の書に化したという事実でなければならない。そして、その主たる所以が訥庵が自ら「走之拙論、一々時事ニ抵触致候様ニ相成」と告白しているごとく、係つて同書のヨーロッパ的なものをトータルに拒否する狂熱的な排外主義の基調が、「世態一變」した後の幕府有司の対外政策と鋭く背馳して、その忌諱に触れる底のものであることに胚胎していることは改めて喋々を要しない。『關邪小言』の前二巻については「殊

之外激讚」して上梓が適當であるとする御墨付を与えた林家が、ペリー来航後の制度的なもの流動化の状況に伴って掌を返したように後二巻の裁可を躊躇逡巡するに至ったのも、同書のそういう性格に由来している。それにしても、訥庵の筆致は『關邪小言』刊行の認可をめぐって、いかにも両可的な優柔不断な態度を持って周章狼狽する林家及び昌平黌儒者たちの変節振りをカリカチュアライズして活写してはいないか。

上來、『關邪小言』刊行の経緯について若干のことを指摘したのであるが、この一事に徴しても同書が優れて政治性の色濃い論争的な性格を帯びていることは争えない。しかしそれにもかかわらず、問題はどこまでも『關邪小言』をそのような性格の書として一義的に覆うことが、果たして可能であるかということである。『關邪小言』を政治性の色濃い論争的な書として一義的に規定して、そのことの自明性の上に立って純粹に學術に關説した同書の色調までも単なるその反映にすぎないと一刀の下に断じ去つて、その器から溢れ出る余剰がないかということである。そして、例えば『關邪小言』に關説した次の言説などは、同書に対するかかる一面的な見方に対し修正を要求するものと考えられないであろうか。

右は洋学弁駁之為ニ著述致候物ニハ候得共、學術之鄙見も約略吐露致置候間、何率御熱読之上十分ニ御指摘被下候様仕度、千万々々奉希候。

(同上)

訥庵は右の文においても『關邪小言』が西洋学の洪水ある所以を弁駁するために執筆した書であることを首肯するのに吝かでない。そして、それはいかにもそうであるに相違ない。しかし、それにもかかわらず、(なお、傍点を附したこの接続詞は無雑作に用いているのではない。その逆接の表現は、右の文中において訥庵が「右は洋学弁駁之為ニ著述致候物」と、「學術之鄙見も約略吐露致置」との二文を連結している逆接の接続語と緊密に対応するものである)、この言説は短文にもかかわらず、端的に訥庵自身による『關邪小言』の性格規定としての地位を担っている。このことは同書が一義的に異端排撃の書によっては覆うことのできぬ、彼の朱子学者としての識見を盛り込んだ學術の書であることを訥庵自身が

首肯していることを物語るものでなければならぬ。そしてそうである以上、われわれは同書の理解に当たっては従前の「關異」の書という一義的な定義、あるいはそういう通行イメージ(通り相場)を大胆に疑って、今一度虚心坦懐にその書に就いて、奥から呼びかけてくる声(声と云ったが固より比喩的な表現に他ならない。あるいは『關邪小言』の当体と言つてもよい)に耳を傾けてみる必要があるのではないだろうか。

『關邪小言』はそれに相応しい新たな定義を求めている。このように言つても、それは私の独断の見なのでは固よりない。右の訥庵の言が何よりもかかる態度をわれわれに要求しているのである。彼の「右ハ洋学弁駁之為ニ著述致候物ニハ候得共、學術之鄙見も約略吐露致置」という逆接的な表現の中には、そういう含蓄が圧縮して表示せられている。しかるに、訥庵がこのように老婆心宛ら注意を怠っていないにもかかわらず、後述するごとく『關邪小言』成立後の評価、あるいはその位置付けをめぐる消息というのは、前者のみが一方的にクロージアップせられて、後者についてはほとんど顧慮せられることがなかった(このことについては後述する)。事情かくのごときであるから、上來の文脈に徴してわれわれの以下の叙述が主として後者に力点を置いて進行することが首肯せられるであろう。

再び繰り返すが、このように訥庵において『關邪小言』はいかにも西洋学の洪水ある所以を弁駁するために製作せられた著述であるけれど、儒者としての本領に係る學事に關する自己の識見も大略披瀝したところの學術の書であつた。以上の事實はわれわれが成心なく直接同書に就く労を惜しみさえしなければ、直接の事実としてある程度まで事實自身が明らかにするであろう。これはどこまでも体験の事実であつて、論証の余地がないほどまでに判然としている。例えば試みに『關邪小言』二の「論西洋不知窮理」、「論西洋不知天」、卷三の「論西洋不知仁義」を一読してみよう。それらの諸篇は「論西洋不知……」という表題からも容易に観取せられるごとく、ひとまずどこまでも洋学弁駁のための衣装を纏つていて、それだけにかかる象面について甚だその旗幟を鮮明にしている。そして、『關邪小言』が時人の熱狂的な支持を受けて歓迎せられ

た所以が、係って同書の關異の象面に存していたことはほとんど疑えない。しかるに、右の三篇に立ち入って検討を加えてみると些か事情は異なっている。われわれは訥庵が洋学弁駁のための基礎づけ、あるいはその前提として程朱の窮理、格物致知説、仁義説、あるいは漢民族伝来の天の觀念について周到かつ明晰な解析を加えて、その原旨を闡明ならしめようと努力を怠っていないのを見出すであろう。(因みに格物致知説及び仁説(仁義説)が、朱子の思想の枢軸をなすものとして、その教説中において占める地位の重要性については改めて喋々を要しない)。

なお、ここで右三篇を取り来たって、その傾向を組織的に論述することは固より本稿の直接的な課題ではない。(後述することく、私は『關邪小言』に開陳せられている朱子の教説に係る学術上の識見などは、ひとまず、訥庵の朱子学者としての力量、その朱子学理解の透徹の程を窺うに足るものがあること、何より訥庵晩年の思想の到達点は同書によって判定せられねばならないと思っている。もつとも、こうして私が『關邪小言』に關異の書という一面的な通行イメージを破って、同書が訥庵の朱子学者としての本領を窺うに足る優れて学術の書であることを主張する以上、このことを主題的に扱った専著を準備してその責を寒く必要があるが、それについては他日を期することとする)。ただ、『關邪小言』が単に一義的に西洋学弁駁の書という規定よっては尽くされない、訥庵の朱子学理解をある程度組織的に論じたところの優れて学術の書であることの一斑を証する限りにおいてのみ、簡単なスケッチを試みるとしよう。例えば端山が『關邪小言』中の仁に關説している件りを取り来たって、訥庵に以下のごとき疑問を提示していることなどは、同書のかかる傾向を窺うに足るものがある。

御尊著中、万物一体之御論、管見之彷彿仕候処ニ而ハ無之候得共、朱子仁説、博施濟衆と對説有之。且使人含糊緩而無警切之功、其蔽或至於認物為己者有之矣云云ニ拠候得ハ、少々御解説之処不至尚処有之間敷哉。朱子之言ニ拠候得ハ、或之説之如相成候処、即認物為己之蔽、此事ニ而候ハン歟。如何被思召上候哉。但其仁之義ニ於ハ少シも異議ハ無之候得共、只□面之所易左様ニハ承り不申共ニ而ハ無御坐哉ニ

奉存候。恐れ々々。敢御質申上候。(『朱子書』三六頁)

訥庵が仁について主題的に論じているのは、既述のごとく『關邪小言』三、「論西洋不知仁」においてである。しかし、右の巻には万物一体論に係る文は見出すことができない。彼が万物一体論に關説しているのは同書の巻四においてであることに徴すると、端山が「御尊著中、万物一体之御論……」と言っているのは、右の文を指すのであろう。巻四「或問」は凡て八条から構成されているが、万物一体論に言及しているのはその第四条においてである。なお、端山の右の書簡には闕字、また明らかに誤字と覚しきものが一、二混在していること、しかもほとんど言葉を惜しむかのような簡潔な文面、そして何よりその文は朱子の「仁説」の理解を前提にして、その上に立って訥庵の仁に係る所説が粗上に載せられている……というように、事は幾重にも錯綜して甚だ晦渋なのを免れない(少なくとも私にとってはそのように思われる)。事情かくのごときであるから、委曲を尽くした叙述は期し難く簡略を旨とする。以下に若干書誌学的な事項を指摘しておく、朱子の「仁説」は『朱子文集』六十七に収録する。右「仁説」は八百字程度の短文にもかかわらず、その篇が朱子の仁説の結晶ともいふべき重要な資料であることは、例えば關齋が『朱子文集』から別行し、「仁説図」(『朱子語類』一〇五)、その他若干の資料を附して『仁説問答』を編纂して表章した一事に徴しても明らかであろう。「博施濟衆」は『論語』雍也篇を典拠としている。その劈頭の文をあげると、次のごとくである。「子貢曰く、如し博く民に施して、能く衆を濟う有らば、何如ん。仁と謂うべきか」。また、文中の「使人含糊……者有之矣」は、「仁説」中の表現である。

仁は孔子以来、儒教道德の最高範疇として位置づけられ、孔門の教法に係ってこの仁を求めることに傾注せられたといっても過言ではない。朱子学が儒教の近世的自覚の表現であることから、仁についてもその中に蔵されている深淵的な含蓄が開示されて、その教説は従前にはかつてない透徹した深さを加えるに至った。朱子は仁を「愛の理、心の徳」(『論語集注』一)と規定するが、これは上句において仁が公理を含んだ愛であることを示し、下句において本来的具徳であることを示すもの

と思われる。彼のこの命題は、程子門下の仁に関する二つの代表的な見解に対する言わばアンチテーゼとして提出せられた節がある。二つの説とは、朱子はその「仁説」に引いている「愛は仁に非ずと謂いて、万物我と一たるを以て仁の体と為す者有り」（楊龜山）と、その系ともいべき「亦た愛は仁に非ずと謂いて、心に知覚有るを以て仁の名を積する者有り」（謝上蔡）というのがそれである。（もともと、程門の二人の教説も既に程明道の生もしくは生生を基調とする学説においてその先駆が認められるのであって、それを程門における特異な現象として定位することとは正しくない）。既に程伊川は「愛は情、仁は性、愛を以て直ちに仁と為すべからず」として、体用の関係において仁を捉えているのに、程門の高弟たちは愛を仁に非ずとして判然と切り離すことによって、けっきよく仁の意思滋味親切なる処を見失うに至った。従って、朱子は仁を定義した上句「愛の理」において短絡的な万物一体論を容認し得ないことを表し、下句「心の徳」において天地生成の生意をそのまま賦与されているということを表して、上蔡に代表されるその脈々たる生機そのものを仁と規定する知覚主義を批判した。（上来の朱子の仁に係る叙述については荒木見悟博士の所説を参照した）。なお、端山の書簡に引く「使人含糊昏緩……」という「仁説」の文は、物我一体を主張している龜山の立場に伴う弊害を指摘したものである。朱子は自覚的に万物一体説を警戒した。そして、朱子が警戒したときその説に伴う弊害を、われわれはすぐ後で『關邪小言』四においてその具体的形象を目撃するのである。（因みに上蔡の知覚主義に対しては、朱子は次のごとき弊害が伴うと言って批判している。「専ら知覚を言う者は、人をして張皇追蹙して沈潜の味無からしむ。其の弊或いは欲を認めて理と為すに至る者之れ有り」）。

端山の書簡中の「朱子之言ニ拠候得ハ、或之説之如相成候処……」という件りは、このままでは文意が判然としないが、『關邪小言』四、第四条のある人の問いを踏まえたもの。ある人の問いというのは、地球上の人間は等しく天地父母に基づき、五官百骸に異同もなければ、畢竟一家の兄弟に他ならない。一家の兄弟であれば、互いに賑恤すべきことに

て、有無を通じて交易するは、すなわち友愛賑恤の道というべし。西洋の子どもが交易をもって国是となし国を立てて四方万里に航海するのは、天理に違つたもので排斥すべきではない。その行為は営利をもっては目すべからず。直ちに天地の功を補い、化育を賛くというも可である。かくして明道の「仁者は天地万物を以て一体と為す」という『程氏遺書』二の語を引いて、万国互いに通行し有無を通じてその生を遂げることが所期する西洋諸国こそ、天地も喜んで仁者の道にも叶うと言って、かえって訥庵の旧態依然の偏狭な鎖国主義に疑問を呈している。ここでは質問者によって万物一体の仁という明道の教説が、西洋諸国の交易を支持補強する武器として援用せられている。

注

(1) 東沢瀉は碩水宛の書簡で、訥庵後字の中の直系ともいべき並木栗水・大橋義三（訥庵の実子）・菊池晋二（訥庵の養嗣子の陶庵の子）の三者を取り来たって、次のごとき月旦評を試みている。

並木子正学自居レトモ恐クハ偏執固滞之弊難免カ。涵養省察如何。光明洒落之氣象ハ無覚東見受候。大橋義三も小説杯ハ夙好ニテ優戯之月旦ハ驚人候由ニ候得共、家学再興之志ハ手薄キカ。菊池晋二ハ豪商杯ト申合社取立、不遑講学躰□訥翁之業亦衰矣ト云ベシ。於是並木子ハ魯トモ云ベシ。唯老兄所謂讀書講学以待死矣、八字功德無量。吾輩可書一通也。（『朱子書』三七七頁）

ここでは沢瀉の三者に係る右の月旦が正鵠を得ているか否かを直接問題にしているのではない。われわれが注目しようとするのは、彼が栗水の学問風趣を取り来たって、「涵養省察如何。光明洒落之氣象ハ無覚東見受候」と重大な疑問を呈している事実でなければならない。ところで、上来見来たった端山の訥庵評と、右の沢瀉の栗水評とを比べてみると、その用語・文面といいニユアンスといい、明らかに異なっている。しかしそれにもかかわらず、そのような相異を越えて両者にはその基調意識において互いに通底し合うものが認められる。訥庵朱

子学の衣鉢を継いだ栗水が、その師の没後二十数年を隔てて再び、然く評せられなければならなかったという事実は、遡ってその源流たる訥庵の学の性格というものを逆照射していかないであろうか。なお、このことを本文中で触れた端山の訥庵並びに草庵に係るコメントと重ね合わせることで、興味深い思想上の問題の糸を手繰り寄せることができるであろう。

(2) ヨーロッパの思想・学問・文化の根柢にはキリスト教（訥庵のいわゆる「祇教」）が歴史の形成力として常に働いていて、それを枢軸にしてその上に発展し来たったものであることを、当時既に訥庵は犀利に洞見していた。例えば次の文などはそのことの一斑を示している。

彼西洋ニ祇教アルハ、和漢ニ聖学ノアルガ如ク、万事ノ根柢トセザルハナシ。サレバ西洋ニ出タルコトハ、総ジテ凡百ノ技芸マデモ、畢竟祇教ノ枝葉ノミ。〔四庫全書提要ニ拠ルニ、西洋ノ学凡ソ六科ヲ分ツ。訳シテ文科ト云ヒ、理科ト云ヒ、医科ト云ヒ、法科ト云ヒ、教科ト云ヒ、道科ト云フ。文科ハ入門ノ初ニシテ、道科ハ其極致トスル処即祇教也ト云ヘリ。然ラバ余ノ五科ハ、祇教ノ枝葉ニシテ、祇教ハ根柢ナルコト明ナリ。〕〔『關邪小言』一、なお、括弧内は双行注を表す〕

(3) 『關邪小言』巻四は「或問」という表題のごとく、ある人の問いに訥庵が答えるという形式を取っているが、その第五条に引く「某儒ノ洋学ヲ治ル者」の言説というものは、正しく象山の「東洋道德、西洋芸術」という実践標語を髣髴させる。

道ハ仁義五典ヲ除キテ、更ニ大道アルコトナシ。故ニ聖人ノ經ニ依テ、其理ヲ研覈体認セバ、固ヨリ余蘊ナキコトニテ、万古ニ亘テ変スベカラズ。西洋諸戎ノ道トスルハ、天主耶穌ノ教法ニテ、所謂左道ナル物ナレバ、只是レ荒誕怪謬ノミ。豈觀ルベキノ所アラシヤ。独リ彼等ガ技芸ノ類ハ、精巧古今ニ超軼シテ、他国ノ及バヌ所ナレバ、決シテ採用セザルベカラズ。サレバ漢土聖人ノ教ヲ以テ、仁義五典ヲ明ラカニシ、西洋諸戎ノ説ニ拠テ、技芸ヲ精究練磨シナバ、始テ真ノ全材ナルベク、本末遺憾ナキニ近シ。

右の文の「独り」という屈折を表す接続語を挟んでその前後の抑揚のある文脈は、いかにも「東洋道德、西洋技術」＝伝統的精神とヨーロッパ技術との接点的結合という立場を表示している。従って、この立場に対する訥庵の反論を検証することは、ひとまず彼が「東洋道德、西洋芸術」という言葉によって表示せられる立場（この場合、飽くまで重要なのはその後のわが国の近代化政策がこの方向において文字通り国家ぐるみで強力に推進せられた事実（他ならない）を論難するに当たって、いかなる理論的視座を準備していたかを占うテストケースとしての地歩を担うことになる）。

(4) 訥庵は既に『關邪小言』の劈頭から、西洋学が時潮となつて風靡する現実に対する儒生の責任意識ということを鋭く問題にしている。彼によれば、儒生の地位というのは「悍然ト百家ノ上ニ位スル」高いものであった。しかるに、訥庵の目にした歴史的现实というのは、次のごとくほとんど危機的な状況にあった。すなわち、

今ハ神州ノ民トナリテ、夷説夷器ヲ貴重シテ、禽獸ノ途ニ向フ者、殆ト天下ニ半バニシテ、心術氣象モ次第ニ化スレバ、百年ノ後ニ至リテハ、其禍終ニ救ヒ難カラン。カ、ル時ニ在テコソ、常ニ孔孟ノ学ヲ講ジテ、世道ノ責ニ任スル者、力ヲ戮セ排撃シテ、蒙士ノ惑ヲ關カンニハ、或ハ狂瀾ヲモ挽回スベキニ、儒生モ亦春秋ノ義ヲ知ラズ、霜氷ノ戒ヲ忘レハテ、蒙士ト俱ニ陥溺シテハ、急流ノ砥柱ノ類レシ如ク、天下ニ恃ムベキ命脈アルコトナシ。是豈痛哭ヲセザルヲ得ンヤ。〔『關邪小言』一〕

例えば私は「焦燥」という言葉を知っているけれど、実はその語においていかなる事態が表現せられているのか、本当には知らない。しかし、儒者の責任意識を鋭く問うてわが国の前途に思いを馳せる彼の文面は、それ自体において悲痛な呻き声とともに「焦燥」という言葉を定義している。それはそういう文である。

（平成二十八年九月三十日受理）