

楠本碩水の『朱王合編』について —並木栗水と楠本碩水—

申 緒璐

翻訳：早坂 俊廣

16世紀末から17世紀にかけて、藤原惺窩や山崎闇斎といった学者たちの熱心な宣揚により、朱子学は江戸時代の正統思想となった。江戸寛政2年（1790）、幕府は異学の禁令を頒布し、日本の最高学府である昌平坂学問所が、朱子学以外の学説を討論することを禁止したことで、朱子学の独尊的な地位は絶頂に達した。時を同じくして、陽明学が日本に伝来し、民間において流行した。特に幕末期には、陽明学の思想がますます隆盛を極め、官営学府においても佐藤一斎のような学者が出現し、陽明学を大いに提唱するに至った。注目すべきは、幕末の学者が陽明心学を信奉する時に、決して朱子学を否定しないという点であり、このことは、理学と心学が合流する思想傾向を表している。日本近代の九州儒学の重要人物である楠本碩水¹が編纂した『朱王合編』は、このような思想観念を存分に展開したものである。『朱王合編』²は四巻からなり、理学と心学における工夫^{じっせん}の異同について幕末の学者が討論した漢文の書簡を収録している。そこでは、朱陸論争に関わる問題について、深く踏み込んだ議論が行われている。本論は、このような文献について紹介を行うとともに、その中に反映されている理学の問題に対して分析を行うものである。

1、「知先后」と「知行合一」

前半の三巻の内容が陽明心学を主とするのとは異なり、『朱王合編』巻四は一転して朱子学の観念を強調する。一般的には、陽明学思想は、幕末期の倒幕運動に積極的な影響を与え、明治になると、今度は日本の近代化に対して多くの陽明学者が重要な作用を発揮した、と考えられている。巻四に収録されている楠本端山・楠本碩水兄弟および並木栗水・佐久間象山といった人々の書簡は、朱子学の立場に立つ儒者が当時の社会思潮に対して抱いていた焦慮の念や、朱子学の正統的な地位を改めて確立したいという願望が反映されている。

万延元年（1860）正月、28歳の楠本碩水は、熊本の学者である月田蒙齋（名は強、字は伯恕、通称は右門、1807-1866）に宛てた書簡のなかで、当時の心学者の品格と行為に対する不満を既に漏らしていた。碩水は、以下のように言う。

学嘉^{わたくし}（楠本碩水）は、東游して以来、儒学で名の知れていると世間で言われている方をいろいろと見てまいりましたが、おおむね記誦詞章^{ことばづらだけ}の徒に過ぎず、道学をもって自ら任ずる者には会えませんでした。その躬行踐履の実態に至っては、下劣ででたらめなことだらけの者までおりました。そこで、古の君子は知と行とが一致しており、知が極まれば行もまた極まるのだと思い至りました。最近の儒者は、どうしてここまで知と行とが背いてしまっているのでしょうか。つらつら考えまして、その学術に間違いが必ずあるからだということに始めて気づきました。つまり、学術がひとたび間違ってしまうと、知識が明確で見聞が広がったとしても、道に達することは望むべくもないのです。（学嘉東游以来、歴観世所謂以儒名家者、大抵不過記誦詞章之徒、難以道學自居者。至其躬行踐履之實、則或有卑鄙乖謬不可勝言者。因謂古之君子知行一致、知之所至行亦至。今之儒者、何故知行相背至於如此。反復考之、始知其學術必有所誤也。蓋学術一誤、則雖知識明、見聞博、然

達道則遠矣。)

碩水は、月田蒙齋に向かって、東遊の見聞を述べている。当時の儒学者のなかで、記誦詞章の人は言うまでもないが、いわゆる践履の士も、その品格が儒者の身分と符合しなかった。碩水のいう「躬行踐履」の士とは、明らかに、活発に活動していた心学の士人を指している。碩水は、これらの人々が、知と行とが一致せず、説くところの道理と行うところの行為とがはっきりと背いてしまっていることを、とりたてて批判した。知と行とが一つでない原因は、その学術に間違いがあることによる。

最近の儒者には、高遠な境地に馳せ参じて日常卑近なところをないがしろにする者や、博雅な境地に熱心になるあまり順序を失ってしまう者がいます。学術が明らかでなく、知と行とが背いてしまっているのも、無理はありません。もし学術が明らかであるのならば、日常卑近な行住坐臥から、遠大な「天地位し、万物育す」ところまで、その努力実践には必ず順序次第があって、混乱するはずがないのです。(今之儒者、或馳高遠而略卑近、或務博雅而失循序、宜乎學術不明而知行相背也。苟學術明焉、則自行住坐臥卑且小者、至天地位萬物育遠且大者、其用功必有次第階級而不可亂矣。)

ここで碩水は、学術の鍵は「必ず順序次第があって、混乱するはずがない」という点にあることを提示している。学問の工夫は、近くから遠くへ、順序に従って段々と進み、「下学して上達」するものであって始めて、日常のふるまいから天下の統治に至る行為において知行の一致を実現することができると、碩水は主張する。碩水の、順序次第や「下学上達」を強調する思想は、明らかに程朱理学の基本的立場である。これに対し、当時の心学活動家が巻き起こしている種々の問題は、知行の先後順序を知らない点にこそあると、碩水は考えた。

知ってから後に行うのでして、知らずに行える者などおりません。ですから、知が先に在り、行が後に在るのです。姚江のいわゆる「知行合一」のようなことではありません。……知が極まっているのに行がそこに追いつかないという人はいます。譬えるならば、目は十歩先を見ているのに、足は必ず第一歩から進み出すようなものです。……最近の儒者で知と行とが背いてしまっている者がいるのは、知見が真か真でないのかの問題ではなく、学術が明らかか明らかでないかの問題に他なりません。(知而後行、未有不知而能行者、故知在先而行在後、非如姚江所謂知行合一也。……有知能至而行未遽及者、譬之目在十歩外、而足必自一歩進。……今之儒者知行相背者、不在知見之真不真、而在學術之明不明而已矣。)

ここに至って、碩水は自己の観点を明確にした。当時の学者が知行不一致なのは、陽明の「知行合一」を鼓吹して、朱子の「知先行後」を知らないところに原因があった。このため、これらの人々は、持っている観点到正確なところがあるのだけれども、その行為が当を失って背いてしまい、順序に従って行うということを知らないのである。碩水が例を挙げているように、たとえば十歩前の場所を既に見ていたとしても、やはり一歩一歩歩みを進める必要があり、一気に片を付けるといふわけにはいかないのである。

以上の観点を、碩水は、親友の小笠原敬齋にも伝えた。碩水は敬齋のことを「爲人は敬邁特達にして、程朱を確守す」と評価していたけれども、碩水が列挙した同時代人の病弊に対して、敬齋は「真に知れば必ず実行する。実行が追いついていないのは、知が明らかでないからに他ならない(真知必實行、行之不至、便由知之不明)」と主張した。実際、陽明は、自己の「知行合一」思想を表明した時に、まさしくこの観点を提示した。明らかに、小笠原敬齋はこの場面で、あのような心学活動家は、行為が下品ででたらめなだけでなく、その知るところ見るところもまた真の知ではないと非難しようとしている。しかし、碩水は「知と行とは、譬えるなら溪流を隔てて山を見るようなものです。足はまだ山に至ってはいませんが、見ているもの〔山〕は実体のないものではありません。山に至ることができなかつれば、それは、道筋を知らないからに過ぎません(知行譬猶隔溪而見山、雖足未至山、然其見者非虚見也。其不能至者、是由不知其路徑耳。)」と考えた。同時代人の病弊は、知の問題ではなく、行の問題なのである。

知行の問題において、碩水は「能知（知ることができる）」と「能行（行うことができる）」とを区別した。心学家の見解には正確な内容もあるので、「能知」であると言うことができる。しかし、「能知」は決して「能行」とイコールではない。そうであるにもかかわらず、同時代人たちは却って陽明心学の「知行合一」をスローガンにし、「真に知」れば「実に行う」ことができると考えて、行う方法が順序に従って段々と進むべきものであることが分かっておらず、そのため多くの病弊が出現してしまうのである、と碩水は考えた。このことから、碩水が、同時代人の「知」の正確さを認めていたけれども、その「行」の方法を否定していたことが分かる。まさにこれは、「能知」と「能行」とが、「知の方法」と「行の方法」とがイコールなのではないとする立場に基づいて、碩水が陽明の「知行合一」のスローガンに批判を加えたものなのである。

月田蒙齋の返信のなかに、特別に「批答」という一文が附されており、そこでは、楠本碩水の問題提起に対する応答がなされている。蒙齋は碩水の観点到賛成するだけでなく、さらに陽明の「知行合一」の観点到に対する批判が特になされている。蒙齋は冒頭で、江戸時代初期の朱子学者である山崎闇斎の「<徳性を尊ぶ>ことと<問学に道る>ことは、鳥の両翼、車の両輪のようなもの（尊性問学二者、猶鳥兩翼車兩輪）」という観点を掲げ、どちらも欠くことができず、「徳性を尊ぶ」と「問学に道る」とを貫通するのが「存養」の工夫であるとした。このほか、「真知必實行」「知行合一」という心学の観点到対して、蒙齋は、自身の批評を提示した。

「真に知れば必ず実に行う」、この言葉には問題があるように思われます。何故ならば、知が真であって後に行うことができるからです。そうであるのに、「必ず実に行う」と言うのは、「知行合一」の意味ではないでしょうか。そもそも学びを通して「あることを」知っているけれども、行いがそれに追いついていないということは、「知る者は仁を利とす」『論語』里仁篇』というレベル以下の人なら誰もがあてはまります。ですから、夫子は「知がそこに到達していても、仁がそれを固守できなければ、一時的にそれを手に入れても、必ず失ってしまうだろう」『論語』衛霊公篇』と言ったのです。そもそも「知がそこに到達している」と言うわけですから、「知がまだ真でない」とは言えません。「仁がそれを固守できなければ、失ってしまう」のですから、「必ず実に行う」と言うことはできません。「仁がそれを固守できない」からといって、それを知の罪だとすることはできません。『中庸』には「知」「仁」「勇」の三達徳が述べられていますが、「知」一つで「仁」「勇」の二つを兼ねることができるとでもいうのでしょうか。ましてや、「徳性を尊ぶ」工夫や「浩然の気を養う」技術は、その成否を「知」一つにゆだねることができるとでもいうのでしょうか。（真知必實行、此言似有病、何則知已真而後能行也。然曰必實行、無乃知行合一之意乎。夫學已知而行未至、知者利仁以下皆然。故子曰、知及之、仁不能守之。雖得之、必失之。夫人已曰知及之、是不可曰知未真。而仁不能守之³、則失之也、然則不可謂必實行。復仁不能守之者、未可歸罪於知也。中庸知仁勇三達徳、以一知能兼得仁勇二者哉。况尊徳性之工夫、養浩然之氣術、責功於一知而可乎。）

蒙齋の考えによれば、孔子の「知及之、仁不能守之」という言葉は、特に初学の段階について述べたものであり、完全に知行合一であるを見なすことはできない。「知及之」とは「すでに知っている」ことを表している。「仁不能守之」とは、個人の行為が「すでに知っている」そのレベルに到達できない場合があることを孔子も認めていたことを表している。このほか、『中庸』にいう「知」「仁」「勇」の三達徳が、三つの異なる方面の道德目標と工夫修養とが存在することを表していると、蒙齋は考えた。そのため、単に知の工夫だけで仁と勇の二方面の修養を覆い尽くすこともまた不可能なことであった。

このような観点到に基づき、蒙齋は、『論語』子罕篇の「顔淵喟然として歎じて曰く、之を仰げば彌々高く、之を鑽れば彌々堅し。之を瞻るに前に在り、忽焉として後に在り。夫子は循循然として善く人を誘ふ。我を博むるに文を以てし、我を約するに禮を以てす。能めんとして欲すれども能わず。既に吾が才が竭くす。立つ所有りて卓爾たるが如し。之に従わんと欲すと雖も、由未き也已」という章における顔子の感歎が、まさしく顔子が「知已至、而行未至」[十分に知っているけれども、行いが追いついていない]「雖欲從之、末由也已」[着いていきたいけれども、その術がない]ことを表している、と指摘した。

蒙齋はまた程伊川の「至りを知っているならば至るべきであり、終わりを知っているならば終わるべきである。

知ることを基本としなければならない（知至則當至之、知終則當遂終之、須以知爲本）⁴という文章を引用している。原文のなかで程伊川は、「至りを知ることは知を致すであり、＜博く学び、明らかに弁じ、審らかに問い、慎んで思う＞とは、全て知を致し至りを知ることであり、＜篤く行う＞とは、終えることである。＜條理を始め、條理を終える＞という言葉などは、その條理を始めるが故に條理を終えることができるのであり、＜至りを知ることが、とりもなおさず終えることができること＞というような意味である（知至是致知、博學明辨審問慎思皆致知知至之事、篤行便是終之。如始條理終條理、因其始條理、故能終條理、猶知至即能終之。）」と述べている。伊川は、知と行とは異なるものであり、行は知を前提にすべきであるが、「知れば必ず行うことができる」ということは決して無いということを強調した。「始條理」「終條理」とは、『孟子』万章下篇「始條理者、智之事也。終條理者、聖之事也」から来ている。この語に対して蒙齋は特別に解釈を加え、「始條理者、智之事也」とは「致知」に他ならず、「終條理者、聖之事也」とは行のことに他ならず、「終わるところを知ったのならば、努め進んで終えよ（既知所終、則力進終之）」とした。孟子の説く「智之事」と「聖之事」の相違により、蒙齋は再び知と行の相違およびその先後の順序を強調したのである。

最後に、月田蒙齋は楠本碩水の「溪流を隔てて山を見る」という譬喩を批判した。碩水は、同時代人たちはすでに山を見ているけれども、山に至る道筋を知らない、つまり行の方法を知らないと考えた。これに対し、蒙齋は、「いわゆる＜知る＞とは、経路や距離も含めて知っていることです。……山峰をはるか遠くに望み見るばかりで、そこに至る経路を知らないのであれば、知見を有しているとは、とても言えません（所謂知、並其徑路遠近而知之也。……乃遙望山峰而未知路蹊所由、則不可謂有所見也。）」と指摘した。蒙齋は、行の方法を知らないということも「不知」なのであり、真の見識があるのではない、と考えたのである。総じて、楠本碩水と同様に、月田蒙齋も、知と行とはイコールではなく、知が行の基礎であり、順序に従って段々と進むべきとする工夫論の思想を同じく強調した。心学思想に対する両者の批判は、主に心学の「知行合一」という観点に対するものであり、孔孟の材料に基づいて知と行との相違を指摘した。批判の際に、蒙齋と碩水は、単純に先人の観点を反復したわけではなく、「能知」は「能行」とイコールではない、「知及之、仁不能守之」などといった方面から、独自の議論を提出した。

2、並木栗水と楠本碩水の朱陸観

楠本碩水は東游の過程で、幕末期の一部の心学活動家に「下劣ででたらめなことだらけ」で、知と行とが一致しない病弊が存在していることに気づいた。しかし、一般的には、倒幕運動と明治初期の改革過程のなかで、心学家は巨大な作用を発揮したと考えられている。明治維新から20年近くが経ち、54歳の楠本碩水の、社会に対する見方および心学に対する批判には、若いころの鋭気がすでに失われていた。碩水より四歳年長の並木栗水は、依然として朱子学の立場に立ち、心学に対して鋭い批判を展開していた。

「與東澤瀉書」のなかで、並木栗水は、自らが尊崇する「聖學之要」を提示し、「程朱の説は中正純粹で、本体と作用とを兼ね備えています。聖人が再び現れても、必ず彼らの言葉に従うでしょう（以爲程朱之説、中正純粹、體用該備、本末具舉。聖人復興、必從其言）」と語った。明治以降の社会と学風に対し、栗水は、人々が有用の学を好み、伝統的な理学が日を追って衰微していることを嘆いた。

そもそも近世において斯学は衰退し、学者はみな、六經四書を無用で迂遠なものとし、歴史詞章を有用で優れたものと考えようになりました。聖賢君子たらんことを望むことなく、英雄豪傑と為ることを願うようになってしまいました。このため、人心は壊乱し、風俗は頹廢しています。邪でゆがんだ学説が、さらにその風潮に便乗しています。そうでありながら、天下に墮落しない者がいるならば、何とも幸運なことであると言えるでしょう。（抑近世斯學陵夷、學者皆以六經四書爲無用迂闊、以歷史詞章爲有用達才。不庶幾爲聖賢君子、願欲爲英雄豪傑、是以人心壞亂、風俗頹靡。邪說之説、又從乘之。然而天下不敗亂者、幸也。）

栗水は、幕末以来、六經四書を基礎とした心性学説である理学は、もはや世間の人々から重視されなくなってし

まったと指摘する。社会の人々は、歴史・詞章を重視する者や英雄豪傑になって功業を成し遂げんとする者ばかりである。「仁義を迂闊で無用なものに見なし、功利を政治に有用なものに見なす（以仁義爲迂闊無用、以功利爲經濟有用）」、「毎日『左伝』『国語』『史記』『漢書』の類いを読誦し、英雄豪傑の活躍を喜んで口にする（日誦左國史漢之書、喜談英雄豪傑之利）」、「経義を修める者は、高遠に過ぎる場合は陸王の頓悟に流れ、卑俗に過ぎる場合は漢唐の訓詁に流れる（其修経義者、高則陸王之頓悟、卑則漢唐之訓詁）」、栗水は、まさにこの社会の風気が「人心壞亂、風俗頹靡」をもたらしたと考えた。その濫觴について、栗水は指摘する。

私の考えでは、近世の学風が一変したのは、その淵源が頼山陽にあり、藤田東湖・佐久間象山・藤森弘庵といった連中がそれを鼓舞したのです。彼らはみないわゆる豪傑の士ですから、その流弊は国内を風靡し、その災禍は激烈を極めています。象山の学問は陸氏を祖述するものです。陸王の学はしばしば功利に流れますが、熊沢蕃山や大塩中斎はこの類いです。

そもそも、程子は蘇東坡に対して、朱子は陸象山・陳龍川に対して非難しましたが、それは末流の弊害を考慮したからです。程朱は純正でありますので、その学を奉ずる人はだいたい謹嚴整肅な人士です。蘇・陸・陳の学問は雑駁なものですから、その教を奉ずる人は磊落不羈な人士が多いのです。俗士はこういう人を喜びますが、こういう人は法規を破り乱しがちです。謹嚴整肅な人は、俗士に忌み嫌われますが、義に安んじ礼に従う人ばかりです。

（僕竊謂近世學風之一變、其源出於山陽頼氏、而藤田東湖、佐久間象山、藤森弘庵之徒鼓舞之。彼皆所謂豪傑之士也、故其流弊風靡於海内、其禍最烈也。象山之學、祖述陸氏。陸王之學、往往流爲功利、如熊沢蕃山、大塩中斎皆是也。

夫程子於蘇東坡、朱子之於陸象山陳龍川、每排抑之、蓋慮其末流之弊也。程朱純正也、故奉其學者、往往謹嚴整肅之士也。蘇陸陳之學偏駁也、故奉其教者、多磊落不羈之士、俗士喜之、然或違法亂紀。嚴整肅之士、俗士忌之、然必安義循禮。）

栗水は始めに、以下のように指摘している。日本の学風が改変した発端は頼山陽（名は襄、字は子成、号は山陽、1781-1832）であり、その後、藤田東湖（名は彪、字は斌郷、号は東湖、1806-1855）、佐久間象山（名は国忠・啓、字は子迪・子明、号は象山、1811-1864）、藤森弘庵（名は大雅、字は淳風、号は天山・如不及斎等、1799-1862）等の人々がさらに一歩進めて心学を鼓吹し、心学の風勢が一気に盛んになったのである。以上の人々はみな、幕末期の、いわゆる「豪傑之士」として有名な活動家であり、彼らの影響を受けて、心学思想の影響はますます盛行した。栗水は次いで、佐久間象山の思想が陸象山から来ており、陸象山と王陽明の心学思想はしばしば功利思想に流れたので、熊沢蕃山（名は伯継、字は了介、号は蕃山、又は息游軒、1619-1691）、大塩中斎（名は正高・後素、字は子起、通称平八郎、号は中斎、1793-1837）たちの弊害は全て心学に由来する、と指摘した。

まさしく心学の流弊がきわめて深いために、程伊川が蘇東坡に対して、朱子が陸象山・陳龍川たちに対して行ったように、全力で批判を行う必要があることを強調した。純正な程朱学は、謹嚴整肅なものであり、普通の人間に喜ばれないのが常である。対照的に、蘇氏の詞章、陸王学の磊落不羈は、極めて容易に人心を籠絡するものである。しかし、程朱学は謹嚴整肅であるけれども、義に安んじ礼に従うものである。陸王学は磊落不羈であるけれども、法を破り風紀を乱すことが多い。先に楠本碩水が同時代人における知行の不一致の多さを指摘していたが、その背後の原因はおおむね栗水の言う通りであろう。

東沢瀉は「答並木栗水」という返信のなかで、自分は最初、禅学に心を溺れさせていたが、後に陽明心学を崇拜し、程朱学を批判するようになったと述べている。そして、いま二十数年の精進の後に、「程朱の学説は、もともと陸王の言葉と相矛盾するものではありません。ひとえに、自分がどういう見方をするかにかかっています。つまり、絶妙な円通さを身につければ、粗雑な形跡のレベルに滞ることはないのです。靈光がひとたび貫徹すれば、言語文字が障害となることはあり得ないのです（程朱之説、與陸王之言、本不相悖。一在吾所見如何。蓋得圓通之妙、則不滯在形迹之粗。靈光一徹、則言語文字不能爲之障礙）」と考えるようになった。最後に東沢瀉は「だいたい、ちゃんと学べば、あらゆる学説がわが道を補佐してくれるようになりますが、ちゃんと学ばなければ、道を守

る志が失われて、かえって門戸の争いが生じるものなのです（大抵善學則百家之說、可心翼吾道。不善學則失衛道之志、反生門戸争矣）」と強調した。東沢瀉は、表面的には程朱陸王を調停し、それらの学は「本不相悖」としてはいるけれども、「靈光一徹」すれば言語形迹にとらわれないという主張は、明らかに陸王心学、ひいては仏家禅学の基本観念である。東沢瀉は栗水が百家を兼ね取り、門戸の争いに陥らないことを望んでいるけれども、これは明らかに、栗水が朱陸の争いに執着しており、それは道学において無益であるという批判である。

この辺りの経緯について、並木栗水は1886年の「與楠本碩水書」のなかで言及している。

私は山中にわび住まいしており、学問を講じあう益友のいないことを苦にしております。都会に住む学士は志を異にし、ともに語り合うことができません。斯学に進歩利益がなく、一生を無駄に過ごすのではないかと思い煩っています。周防に東沢瀉という方がおられ、先師（大橋訥庵）の門下で学んだことがあり、正しい学問を地方で唱導されていて、付き従う門徒も多いと噂に聞きました。私は、この方であれば、ともに学問を講じあって進歩利益があがるものと喜んだのですが、陸王禅学を兼ね修めておられるという噂も耳にして、不審に思っておりました。そこで、一書を贈って試してみたら、やはり噂の通りでした。そういうわけで、その間違いを痛烈に叩き、「朱陸太極論合編」を執筆してみました。（僕僻居山中、苦無講學益友。都下學士、又往往異趣、不能相爲謀。所患斯學無進益、以辜負一生。聞周防有東澤瀉者、亦嘗及先師之門、能唱正學於一方、從游之徒彼多。僕喜以爲斯人可相與講習進益、又聞兼修陸王禪學、因復竊怪焉。乃贈一書試之、果如其信然。於是痛斥其非、朱陸太極論合編所由作也。）

栗水は、自身と碩水の兄である楠本端山、東沢瀉らがかつて大橋訥庵に学んだことに言及している。ただし、端山はすでに3年前に世を去っており、自身の周囲で学問を講ずる人の多くは心学の徒であったため、ともに程朱学を宗とする人を特に探し求めている、そこで、地方で学問を唱導していた東沢瀉に書簡を送ったのである。東沢瀉の返信から明らかなように、その思想は陸王禅学を交えたものであったため、栗水は深い失望を感じた。このことから分かるように、栗水が対象を転じて楠本碩水に書簡を送ったのは、楠本兄弟が九州地方で学問を講じ、「程朱の學をして、海西に盛んたらしめ」ていることを聞きつけて、同志を探し求め、理学を守り抜こうとしたからであった。

栗水の『朱陸太極論合編』に対し、碩水は「書朱陸太極問答合編後」という跋文を記した。その中のある表現に関して、栗水は批判を行った。碩水が「私は浅学でして、聖人の徒となることができません（余淺學雖未能爲聖人之徒）」と謙遜した点に対し、栗水は、『孟子』滕文公下篇のなかに「能く言いて楊墨を距ぐ者は、聖人の徒なり」とあるように、「仏教や老莊を学んだものはみな仏老の徒を名のりますし、聖人を学んだ者はやはり聖人の徒です（學釋老者皆稱釋老之徒、學聖人者亦聖人之徒也）」と主張した。そこで栗水は、碩水が聖人の徒を自任し、異端を批判してくれることを望んだのである。前述のように、碩水は若いころ「知行先後」の方面から心学を激烈に批判したことがあった。ただ、54歳の碩水は、思想の面でわずかに変化していた。碩水は「君子反經而已矣。經正、則庶民興。庶民興、斯無邪慝矣。〔君子は正道に立ちかえるのみ。道が正しければ、万民が興起し、万民が興起すれば邪悪は消えて無くなる〕」（『孟子』尽心下篇）という語を引き、張載の「反約、默養」はほとんど一種の独善的な態度であると指摘した。これに対し、栗水は碩水が孟子のようになってくれることを依然として願い、「一生かけて熱心に不正邪悪を弁じて、まだ足りません。後生の者たちを叱咤激励し、彼らもみな不正邪悪を弁じることができるようにさせなければなりません（畢生汲汲焉辨邪諛、猶以爲未足。獎勵勤勉於後生小子、令其皆得以辨之）」と述べた。

朱陸論争に対して、碩水は二度と論争に巻き込まれるつもりはないようで、「朱陸論争につきましては、何が正しく何が間違っているか、既に先儒による議論がありますので、我が輩が今さら発言する必要はありません（朱陸之辨、甲是乙非、先儒各有成說、不必待吾輩之言）」と述べているが、これと類似の表現が、かつての東沢瀉の返信にも「蘇氏・陳氏・陸氏・王氏の学問につきましては、古来、議論の已むことがなく、それぞれ書物となっていますので、それにもとづいて検討すればよいことです。それなのに、何のかんのと大きな声でがなり立てるのは、人を憂鬱な気分させるものです（至蘇陳陸王學術之辨、古今聚訟、各有成書、可就考焉。喋喋強聒、亦似爲人担

憂。)」という形で見えていた。碩水に同様の物言いが見られたため、栗水は鋭く批判した。これは、「自分が弁じないだけでなく、さらに他人が弁じることをも無くさせようという意図がありますので、孟子の意とは違っています（不徒自家不辨、其意又使人無辨之、則與孟子異矣）」である。栗水は、「既に先儒による議論がある（先儒各有成説）」けれども、「何が正しく何が間違っているかについて定論は無いので、その弊害は今に至るもまだ収まっていないのです（甲是乙非、未有定論、是以其害至今猶未熄也）」と指摘した。もし全力で白黒を付けなければ、「世道が衰微し、人々がみな自分勝手な説を唱えるようになって、邪悪が並び起こる（世衰道微、人人爲異説、以濟其私、而邪慝並起）」こととなり、挙げ句の果てには、「儒学のようにでありながら儒学ではなく、仏教のようにでありながら仏教ではない。程朱でもなく陸王でもなく、一生懸命＜どちらも正しくてよい＞と唱えて、世間に媚びへつらっている。こんな有様もまた郷原きげんしやの最たる者です（似儒而非儒、似佛而非佛。非程朱、非陸王、而務爲兩是兩可之説、闔然媚於世者、是亦郷原之尤者矣）」。これらの言葉から、碩水が立場を明確にして陸王学に対し断固とした批判を行ってくれることを、栗水が望んでいたことがうかがえる。

だが、碩水の返信には、自分に世間と争うつもりはなく、ただ「後日、国史を編纂する方がいて、幸いにも我が姓名をそこに記してくださるのであれば、ぜひ隠逸伝のなかの人になりたいもの（他日有修國史者、幸列姓名於其間、則爲隱逸傳中之人也）」と願うのみであると記されていた。これに対し、栗水は、勇気を出して任に当たって欲しいと碩水に望み、「貴殿が猥りに謙遜されることなく、勇猛果敢に前進し。ますます道徳を高め、後に道学伝に載る人となられ、隠逸伝のなかの人となることを願ったりはされなことを切望いたします（更望高明不猥自遜讓、勇往直前、益高道徳。以他日爲道學傳中之人、不願其爲隱逸傳中之人也）」と述べた。この点について、楠本碩水は、最後の返信で弁明している。

古の人のなかには、農耕に身を隠した人もいれば、漁業林業に逃れた人もいました。聖賢の君に会うことがなければ、最後には、「隠逸伝」のなかの人になったのです。『宋史』には「道学伝」が立てられていますが、これは一種の特例でして、我が国の歴史に望むべきではありません。「儒林伝」に関しましては、典籍を携えて相授受した人が載せられ、純駁異同が取りざたされることはありません。そのなかに放り込まれることが、学者がとりわけ嫌がることです。私があちら「儒林伝」を捨ててこちら「隠逸伝」を取ったのも、平素の志によるものなのです（古之人隱於耕桑者有焉、逃於漁樵者有焉、如不遇賢聖之君、則終爲隱逸傳中之人矣。宋史立道學傳、別是一種創例、非可望之于國史。若夫儒林傳、則彼挾墳策以相授受者、不論純雜、不問異同。悉收其中、學者之尤所不喜也。僕之舍彼而取此、亦平生之志也已）。

周知のように、『宋史』は独自に「道学伝」を設けたが、これは中国の正史のなかでも特別な例であった。このため、碩水の見ると、並木栗水が望んでいる「道学伝」は、日本の歴史書のなかに現れるべくもないものであった。儒学を自らに任じている士人からすれば、「儒林伝」に収められる他はないのであって、理学派であれ心学派であれ、みな同様である。しかし、若いころの碩水が目にした、一部の心学活動家における言行不一致の有様は、依然として深く忌み嫌うべきものであった。「隠逸伝」に入れられたいという碩水の希望は、要するに、これらの輩と同列に扱われることを望まないという意思の表れであった。

このことから分かるように、碩水は激烈な主張を展開しなかったけれども、それは、決して心学を受け入れたわけではなく、単に、現実の社会に対してどうすることもできない無力感を表明したものに他ならなかった。碩水思想の着地点は、依然として程朱理学であった。碩水は、「そうであるならば、異説を弁別しなければならぬのは、明々白々なことです。……仏老が道理に近似していることは、楊墨の比ではありません。陸王は、表向き儒者でありながらひそかに仏教徒であるので、なおさら危険です。これが、程朱以来の諸儒が、彼らを余すことなく論駁し排斥した理由です（然則異説之不可不辨也、昭昭明矣。……佛老近理、又非楊墨之比。況陸王陽儒陰釋之説乎。此程朱以來諸儒之所以辨駁排斥不遺餘力也。）」と強調する。碩水から見れば、「君子は、何をすることも根本にひたすら力を注ぐものであり、根本が確立されれば、その道は自ずとしっかりしていく（君子凡事專用力於根本。根本既立、則其道自主）」、これに尽きるのであった。それ故、碩水は、外に向かって論弁をする前に、まずは自己の修養と認識をちゃんとすべきであると強調する。碩水は「仁義を立てるには、まずは自己において確立するこ

とが大切です。王覇を弁別するには、まずは自己において弁別することが大切です。朱陸の異同を弁別するにも、自己において弁別するのみなのです（所謂立仁義者、在先立之於己也。辨王霸者、在先辨之於己也。若夫辨朱陸異同、亦在辨之於己而已矣）」と主張しているが、このように自己から他人へと推し及ぼして行ってこそ、はじめて真の意味で大義を究明することができるのである。

楠本碩水が編纂した『朱王合編』は、幕末心学家の大量の思想資料を収録しているけれども、やはり『朱紫合編』と命名されるべきものであった。その要旨は、碩水の書簡のなかで引用されていた「君子反經而已矣。經正、則庶民興。庶民興、斯無邪慝矣」という言葉の通りであった。実際、なぜ『朱王合編』全四巻のうち、前三巻が心学を主にし、最後の一巻になってやっと理学に回帰しているのか。このことは、「再答並木栗水書」のなかでも暗示されていた。そこで碩水は『近思録』は、異端の弁別を第十三巻で取り上げ、[その直後の第十四巻で] 聖賢を取り上げて終わっている。その微意の在処を見て取ることができる（夫異端之辨、近思録載之第十三篇、而以聖賢終焉、其微意之所在可以見也）」と述べていた。「序言」のなかで、内田周平は「碩水先生がこの書に命名した所以に関しては、微意があつてのことであろう（至於碩水先生所以名斯編、蓋有微意在焉）」と述べていた。碩水の微意も、概ねこの点にあったのであろう。

注

- 1 楠本碩水（1832-1916）とその兄の楠本端山（1828-1883）は、共に九州地方で理学を宣揚し、「東海の二程」と称された。楠本端山の孫にあたる楠本正継は、九州大学中国哲学史研究室の初代教授として、岡田武彦・荒木見悟・佐藤仁といった、世界の儒学研究に多大な影響を与えた弟子たちを育成し、東京学派・京都学派と並び称される九州学派を創建した。
- 2 『朱王合編』巻首に載る、内田周平が昭和6年（1931）に記した「序言」によれば、楠本碩水が編纂したこの書物は、もともと『朱紫合編』と名づけられていた。楠本碩水の没後、その門人である岡子直が増補をしたうえで、刊行した。刊行する際、岡子直と内田周平が相談して『朱王合編』に改名した。
- 3 二箇所出てくる「仁不能守之」は、原文では「不仁能守之」となっている。
- 4 『程氏遺書』巻十五、『二程集』第164頁。書簡中の引用と原文は少し異なっている。