

退溪学を形成するもの(序)：『朱子書節要』の史的 地位

望月, 高明
都城工業高等専門学校：教授

<https://doi.org/10.15017/1462278>

出版情報：中国哲学論集. 39, pp.105-127, 2013-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

退溪学を形成するもの（序）

——『朱子書節要』の史的地位——

望 月 高 明

一

副題を「『朱子書節要』の史的地位」としたのであるが、小論は『朱子書節要』二十巻の全体にわたる研究ではない。直接には同書に附載せられている李退溪（一五〇一〜一五七〇）の「朱子書節要序」並びに「附退溪李先生答李仲久書」（以下、「答李仲久書」と略記する）の二つの述作を取り来たつて、退溪の学を形成する一つのモメント（固より有力な）として、『朱子書節要』に注目して若干のことどもを論じようとするにすぎない。もう少し補足というと、退溪の『朱子書節要』観というものを思想的象面において最もよく示していると考えられる上の二文に忠実に依拠しながら、他の若干の資料を雑採して小論の主題が自ずから解かれてくることを期するというものである。小論の主題が何かといふことは、後來の叙述それ自身が明らかにするであらう。『朱子書節要』の全体にわたる周到な研究は、目下の私の能力を超えた課題でそれはある。

熊本実学派の祖大塚退野（一六七七〜一七五〇）は、退溪の『自省録』を読んで程朱の学の意味を暁り、二十八歳の時にそれまで奉じていた陽明学を脱然と棄てて、程朱の学へと転入した（『退野語録』、その他）。われわれは退野

において生起したこの出来事を率爾に受け取つてはならぬ。というのは、彼が『自省録』を読むことを機縁として、陽明学を棄てて程朱学に転入したという一事は、『自省録』を読む（そして、実はこのことは『自省録』だけには止どまらない）ということの深淵的な含蓄、その極限的な意味が図らずもこの一事において集中的に語られているとせばならないから。それは単に退溪の著書を解釈する（その多くは実は一つの現象を際限のない一連の説明へと分解してしまふことを結果する）というのとは全然異質の、形而上的次元における固有の出来事であるといわなければならぬ。その出来事とは例えばわれわれ一人一人の人間に一つの特別の顔が与えられているように、それほどまでに特殊な性格を帯びている。儒学が全盛の江戸時代において、朱子学もしくは朝鮮儒学——退溪の学に関心を有しているほどの者にとつて、『自省録』を読むということはさして異とするに足りぬ、むしろ平凡な事実に属するといつてよい。しかし、誰もが『自省録』を読んで新たな生存の次元を選び取るわけではない。これは退野にのみ属する固有の出来事であった。ともあれ、退野は同書によつて退溪の手になる『朱子書節要』の存在とその意味とを知り、続いてこれを読む機会を持った。しかし、事はそれで終わりなのではない。次の退野晩年の述懐は、彼の『朱子書節要』への傾倒が単に一時的なものに止どまらないで、実にその生涯を通じてのものであることを物語っている。すなわち、余壯歳、退溪先生の言に本づき、朱子書節要を熟読し、竊かに朱夫子の為す所、是くの如くなる者を窺い得て之を記し、終に之を胸臆に蔵し、信じて斯に従事すること幾ど四十年。未だ得る所有らざるを知ると雖も、復た他に求めず、將に此の生を終えんとす。（『孚齋存稿』一、送克齋渡瀬秀才游学於京師序）

上の文に附する年次によると、この退野の述懐は没前二年の寛延元年（一七四八）のものである。「將に此の生を終えんとす」というごとく（また、同文には「嗚呼、余齡古稀を過ぎ、此の行七年を期すれば、再会を得べからざるや必せり」という文がある）、その言は彼が既に「自」に遠からず迫つてくる死を冷静に見据えている。そこには人生の終盤に立つて自分が背後にしてきた遙けき途を振り返つて、やはりそれしかなかつたのだ、だからこれでよかつたのだとする感慨がある。この単純にして率直な主張は、思うに退野の胸底の確信を端的に披瀝したものであり、また彼の生涯の基調を表すものである。劈頭の表現は、すぐ上で指摘した退野が『自省録』によつて退溪の編纂に係る『朱

『朱子書節要』の存在とその意味とを知ったという事実を示唆している。退野は『朱子書節要』を熟読して、「竊かに朱夫子の為す所、是くの如くなる者を窺ひ得て之を記」すと言つて、同文において二、三の言（もつとも、それは彼の旧稿に属するけれど）を記している。今、その幾つかをあげてみると、「夫れ朱夫子の学を為すや、固より仁を求め性に復するを以て志と為し、初めより榮悴休戚を以て心に容れず」、「百不能百不解の心を以て、専ら力を分殊の実に致して、敢えて急に理一の極に思わず」、「唯だ世の学者、徒らに居敬窮理の四字の、朱夫子の学たるを知りて、其の用功の実に在りては、則ち分寸の相近き者有らざるを憂う」というのが、それである（なお、最後の文は楠本碩水もその「月田蒙齋先生伝」に引用している―注（5）参照）。私はこれらの言説には、退野が壮歳より『朱子書節要』に沈潜して得來たつたところの朱子学の精神が結晶のごとくに表現せられているのを信じたい。しかし、ここでわれわれが注目したいのは、むしろ上の文の後半である。私には『朱子書節要』に対する退野の読書態度というのは、宛ら信仰者のそれを髣髴させるものがあるように思われる。その態度には特定の信仰に生きている者が經典の所説を絶對的な真理として信じて、それを所依とするような敬虔が支配している。そして事実、彼ほどに學問とか學問することにおいて「信心を具」することを要求した学者は他に余りいのではないだろうか。なお、退野自身がこのことを深く自覺していたことは、例えば「右一篇ノ趣、ステニ流布ノ書ニ見エ候得バ、事フリ候様ニ御坐候得共、信心ノ要旨ハ説明ラメ候書少ク御坐候。此旨ハ愚昧ナガラ數年心ヲ用候シルシニ自家体認シ出シ來リ申故、ハヽカリヲカヘリ見ス申上候」（『孚齋存稿』拾遺、与某）という言に徴すれば判然とする。そして、この事実を主題的に論じているのが「体驗説」（同二）並びに「与某」の二篇である。右二文は一部の表現及び字句に若干の異同があるだけで、全体的基調についてはほとんど同じである。（なお、「拾遺」は『孚齋存稿』に漏れた文を集録したというのに徴すると、二文は恐らく同一人物に示したものではあるまい）。以下の叙述では行論上、主として「与某」に拠つた。しからば、退野において「学」とは何であろうか。彼によれば、「聖人の教」とは、人に本具していないことを強制的に設置したものでなく、「天ヨリ人々ニ授与給フ道理一身ニ具足イタシ候ヲトリ出シテ教ヲ立給フ」たものに他ならない。従つて、「学」とは聖人が立てた教えを信用して務めること、これである。このように「学」の直接の対象は「我ニ

得ル所本来具足ノ道理」に他ならないが、凡人は弁え知らぬために、聖人はこのことを經書に開示した。であるから、聖人の教えによつて我に具わる道理を学びならつてわが身に回復することが学問の本意。以上が退野の「学」の定義であるが、それが朱子の「大学章句序」の精神を深く体したものであることは明らかである。なお、以下に示す件りは退野が学問することにおいて、いかに學者に「信心を具」することを要求しているかを語つていて余蘊がない。

此信心学問ノ命脉ニテ御坐候。其信心ハ即聖人ノ教ヲ信スル心ノ骨ニトホリテニツナキ味ニテ御坐候。此信心立候得バ、毀譽得喪貨色生死モ障礙ヲナスコトアタハヌ位御坐候。此故ニ程子モ信レ道篤則必果ト説カレ候。此信心学問ノ根本、一身ノ主宰是ニマサレルコトコレナク候。

聖教ヲ信ズルト申候ハ、心ノ全体ニヒツスヘテ信ズル実心ヲ申候。此実信アリテ後、聖人ノ教書ニ見ヘ候ヲ一言半句モ其実心ニウケカヒ候カ、ハヤ学問ノ実地ソナワリタルニテ御坐候。

このように、この「与某」は学問することにおいて「信心を具」することの重要性を揚言したものと異彩を放っているが、このことはそのまま退野の学問の基調を語るものでなくてはならない。なお、上の文の末尾で退野が日蓮の立場を批判しているのは、翻つて鏡のごとくに彼の立場を映して興味深いものがある。

此信モ取チカヘ外ニツキ候得バ、今時日蓮宗ノ法華經ヲ信シ候様ニ似申ヘク候。左候ハ、却テ吾ヲ是トスル大病ノタスケト成リ申スヘク候。

「日蓮の教えは佛教の中での教典中心主義である点で注目される。彼は『法華經』そのものが真理の絶対のあらわれであると考え、『法華經』の行者は『南無妙法蓮華經』と經典の題目をとなえれば、『法華經』の真理は行者に直接に伝え与えられると教えた」（『日本の佛典』）。しかし、ここでは退野の日蓮の批判の当否が直接問題なのではない。むしろ、われわれは日蓮の教典中心主義の立場、信の宗教でさえ、退野においてははまだ外面的なのを免れていないとする主張にこそ注目すべきであろう。「其教ハ人ニ具ラヌ事ヲシイテナサシメ給フニアラズ。天ヨリ人々ニ授与給フ道理一身ニ具イタシ候ヲトリ出シテ教ヲ立給フ。其後（後）は「教」の誤りか？）ヲ信用イタシテ務候ヲ学ト申候」という件りは、退野の立場がひとまず、教典中心主義に立つものであることを物語っている。そもそも「信」とか「信

心」とかいう術語は、予め信の対象を前提にしている表現である。退野においてそれは聖人の教えに他ならなかった。そして、教えは聖人により経書に示され、経書によって教えを知る努力が彼においては学であった。その立場は、若き日に退野が棄てた陽明学のように、六経はわが心の註脚（陸象山）であるとか、六経はわが心の記籍（王陽明）であるとかする、教典成立の根源である一心に信を置く立場とはやはり異なっている。その立場はひとまず、教典中心主義に立つもので、聖人の教えを載せた教典こそが一切の真理の源泉であって、あらゆる教説はそれから湧出すると考えられた。もつとも、教典中心主義と言っても、それが経書古典の文字を金科玉条とする漢唐の記誦訓詁の立場と根本的に異なっていることは固よりである。（でなければ、朱子学が漢唐の儒学を否定して起こった所以は理解し難くなる）。「経は道を載する所以なり。其の言辞を誦し、其の訓詁を解して、道に及ばざれば、乃ち無用の糟粕のみ」（程伊川）、「経の解有るは、経に通ずる所以なり。経既に通ずれば、自ずから解を事とすること無し。経を借りて以て理に通ずるのみ。理得らるれば則ち経に俟つ無し」（『朱子語類』十一）という程朱の言説に徴すると、経書は言わば道理を盛る容器としての地位を与えられているにすぎず、それ以上の上位の概念として位置付けられているのではない。であるから、経を心の経とする右陽明の立場は程朱学のかかる傾向の徹底といってもよい。ただ、程朱は固より退野においても、道・理を専ら心のみかけず、内外の事象にかけている点、陸王学と異なるにすぎない。

上來、退野の読書態度には信仰者のそれを髣髴させるものがあることを明らかにする一環として、「与某」に拠って検討したのであるが、この文は学問において「信心を具」することを揚言したものととして殊採を放っている。もつとも、「信心を具」するといっても、それは直接には経書について言われたものであって、『朱子書節要』について言ったものではないと主張するかも知れない。しかし、退野の「我が学全く節要より来たる。之を信すること神明の如く、之を尊ぶこと父母の如し」（『肥後先哲遺蹟』一、中村持実与芳賀某書）という言説は、彼の『朱子書節要』に対する態度が、宛ら経書に対するごとく敬虔なものであることを語っている。（なお、上來の信仰を有する者が所依の經典に絶対的に対する態度といつても、それが体験の事実に属していることは改めて喋々を要しない。そして、私のようにそういう体験的な背景を欠いた者がこのように言ったところで、何のリアリティーも有していないことは、蓋し

当然でなければならぬ。

ともあれ、上の文の後半の「終に之を胸臆に蔵し、信じて斯に従事すること幾ど四十年。未だ得る所有らざるを知らずと雖も、復た他に求めず、將に此の生を終えんとす」という言葉は感銘が深い。否、それ以上に驚くべき内容を圧縮した恐ろしい言葉であると思う。何故なら、その表現は烈々たる信樂が『朱子書節要』には幾十年も集注せられてきたことを物語るものであるから。三木清氏（彼が西田幾多郎博士の高弟であることは周知の通り）が読書について論じたエッセイの中で、一冊の本の読者を自分は恐れる、という意味のことを言っていたと記憶する。なお、彼のその若き日に既にどれほど膨大な量の書物に目を曝していたかは、例えばその「読書遍歴」（『三木清著作集』一）を一読すれば判然とする。その三木氏にしてこういう言葉が存しているという事実は、われわれに三思を要求するであろう。三木氏の言葉の意味は、万巻の書を広範に涉獵するのは対蹠的な、ある特定の書物を自己の行住坐臥に関わりのあるものとして把らえ、その指示するところを生涯の課題として読み去り読み来たるような態度をいうのではないだろうか。そして、退野の上の文からはなるほど三木氏が指摘したごとき、一冊の本の読者を自分は恐れる、と言ったことの具体的な形象を觀て取ることができるようと思われる。

退野が『朱子書節要』二十巻を手ずから筆写するに至ったというのも、その生涯における出来事である（後述する「ごとく、その事実は彼の講友の藪慎庵が伝えている）。なお、これらの事実は退野の生が『朱子書節要』の指示するところを端的に肯ったところのものであることを証している。その生涯とは紛れもなく『朱子書節要』の指示するところを自己の課題とする単純な意志に駆られ、その単純な意志を真摯な努力によって把持し、反復し続けたところのものであった。それにしても、『朱子書節要』が「天下の孤本」というなら別だが、例えば同書の江戸時代刻本に限っても、退野の生まれる以前に既に二本が、またその在世中に一本が刊行せられていて、広く巷間に流布した書籍でそれはある。そして、退野の財力からいってこれらの諸本が入手不可能だとは到底考えられない（彼の家は代々熊本藩の世祿の臣にして禄高二百石）。それにもかかわらず、退野はなぜあの浩瀚な『朱子書節要』（改めて言う、二十巻である！）を手ずから筆写するに至ったのであろうか。中国や朝鮮の朱子学者・陽明学者の著書や文献が自己の読書や

講学上不可欠であるにもかかわらず、時域的・地域的な制約によって流通が限られているとか、既に稀覯に属して入手困難であるとかの事情で筆写を余儀なくされるというのであれば、話はまた別である。(例えば但馬の陽明学者池田草庵は万延元年(一八六〇)三月(時に三十九歳)、独学固陋の弊を矯める目的で佐藤一斎の許を訪ねているが、江戸滞在中にかねて渴望していた明初の思想家呉康斎の文集『康斎集』十二卷)を筆写している。なお、江戸時代を通じて最高学府であった学問所の所蔵する『康斎集』が刊本ではなくて写本であったことは、同書がいかに稀覯に属していたかを証するに足る。草庵をして筆写へと駆り立てたのは一にこの単純な事実であった。講友の大橋訥庵は江戸で目の当たりにした草庵の学問風趣を把り来たつて「康斎の流亜」と形容しているが、康斎の思想的理解の道を開いたのは、わが国では劉念台私淑の徒草庵に始まるといつてよい)。しかるに、退野の場合、既に数本を架感している(?)にもかかわらず、わざわざ『朱子書節要』を筆写するというのは、いかなる意図に出ずるものであろうか。その心事たるやいかん。

現代を覆う一つの大きな特色は、技術連関の時代に全く新しい一つの抽象が成立したことである。それはいかなる事態かという点、過程を極端に圧縮して結果を極端に効果的にすることである。換言すると、過程の持つている時間性を圧縮して、効果の持つている空間的な力を尊重することである(なお、「技術連関」については今道友信博士の『愛について』を参照)。このように現代の効用価値の世界に住し、単に知的に啓蒙されたわれわれには、浩瀚な書物を長年月をかけて一字また一字と筆写していくことなどは、到底理解し難いであろう。殊に複写機などの普及によって、筆写という行為が一部の特殊なケース(例えば写経や書道、その他)を除いてはほとんど無意味なものに化してしまった現代においては、そのような行為は閑人の手すさび・高踏趣味か、さもなければ奇癖^③としか形容しようがないのではあるまいか。また、そのような行為は現代の効用価値の世界の住人にとつては時間の経済学から言っても、ほとんど無駄、徒労の堆積ともいふべき愚かしいことなのではないだろうか。(もつとも、かく言ったからといって、私は退野の『朱子書節要』の筆写という行為を取り来たつて、それが無意味であるとか、徒労であるとか主張しようとしているのでは固よりない。むしろ、ここではそういう行為を無意味、徒労視する現代人の心性こそ

が問題でなければならぬ。それかあらぬか、例えば退野に兄事した上記慎庵は既に、その「題繕本朱子書節要首」において、「且つ謄写徒勞に非ざる者と称すと云う」（『慎庵遺稿』六）とわざわざ釈明して、退野の『朱子書節要』筆写という行為が受けるべき誤解を予想し、かかる誤解に先んじて予めそのような考えを封じている。彼の『朱子書節要』筆写という行為が確信をもつて行われたのは（人は牢固たる確信もなしにかかる事業を遂行することなど恐らく不可能であろう）、そういう行為を価値のあること、意義深いこととして支持し必然的にする人間の在り方が前提せられていたからに他なるまい。そして、慎庵もそのことを熱烈に信じ深く肯つていればこそ、然く表現したものと考えられる。（なお、慎庵が自ら「吾が儕の此に興起する所以は、実に翁之が倡首と為ればなり」（同上）と告白しているごとく、彼もまた退野を介して『朱子書節要』にインスパイヤせられた人であった。彼は右の文において退野の『朱子書節要』筆写の動機に触れて、その消息を簡潔に「吾が友孚齋翁一たび之を読み、乃ち其の親切なるを知りて、以て尊信すること神明の如くに至る。遂に一本を謄写せり」と述べている。ここで慎庵が報じている、退野が『朱子書節要』の基調を端的に「親切」の二字において観取したという事実は、極めて注目し得るであろう。なお、この「親切」という言葉は、そのオリジンは禪語（『玄沙語録』『景德伝灯録』、その他に見える）に由来していると考えられるが、例えば朱子なども自己の学問の根本的基調を占う表徴として、「親切」（その他、同傾向の語に「切己」「着実」などがある）という言葉に特殊な含蓄を込めている。そして、退野の学が系譜的にかかる精神を嫡々と相承した宋学の学問観の伝統の上に立つものであることは改めて喋々を要しない。もつとも、かく言つたからといって、退野に特定の師承関係（例えば後述する山崎闇斎を領袖とする佐藤直方並びにその門流のごとく）が指摘し得るといふことではない。むしろ、彼はそういう師資相承には由らないで、直接退野の書を介して朱子学の精神を自得した学者であった。退野はこのように原型的な地位を占めていて、彼の学の独自の史的意義はかかる処に見出すことができるであろう。それは朱子学の展開の歴史において、一つの原型であるが故に、そこから新たな歴史形成の原動力を本質的に持っている。なお、後年の月田蒙斎は崎門学者であるが、本源解悟の会得においては深く造るところがあり、退野とその郷を同じゅうすることも偶然でなかつたことを、夙に楠本碩水がその「月田蒙斎先生伝」において指

摘している。かく見来たれば、慎庵が「吾が友孚齋翁一たび之を読み、乃ち其の親切なるを知り」と言ったとき、その表現において退野自身の学問の性格を形容していることは争えない。それとともに、その表現は延いては退野を領袖とする熊本実学派の学問の基調を語る表徴でもあることを予想させる。(因みに秋山罷斎は崎門学者であるが、その門に一時従学した楠本海山(端山の嗣)との別れに及んで「親切」の二字を大書して贈り、「此れ乃ち学の要。汝善く之を識れ」と告げた。もつてその学風的一端を知るに足る)。なお、慎庵が上掲の言に続けて退野の言説を引用して総括している件りなどは、それ自身においてこの学派の学問の基調ともいべき「親切」の二字を定義している。すなわち、「翁毎に予に謂いて曰く、此の書(『朱子書節要』を指す)特だに紫陽の闡奥を窺うのみならず、殆ど撰者の造詣の深きを知ると。亦た之を採つて庸ならず、之を体して倦まざる者と謂うべし」。

次に「尊信すること神明の如し」について述べると、この表現が退野の『朱子書節要』に対する仄々として人の心魂に直接に迫る深い敬虔を表示していることは疑えない。そして、この表現は曩に退野の同書に対する読書態度には信仰者のそれを髣髴させるものがあると指摘したことを補強する一の証拠でもある。この場合、何よりも慎庵のこの言説が退野の講友として常に身边に在った者のそれであることは重要である。ところで、これは固より推測の域を出ないけれど、慎庵が退野の『朱子書節要』に対する態度を取り来たつて「尊信すること神明の如し」と形容した時、私は彼の脳裏には退溪の「心経後論」の次の表現が鮮やかにイメージせられていたのではないかと思う。すなわち、「許魯齋嘗て曰く、吾の小学に於ける、之を敬すること神明の如く、之を尊ぶこと父母の如しと。愚の心経に於けるも亦た云わん」。もつとも、かく言つたからといって、それは単に三者(文面上はひとまず許魯齋及び退溪・退野の三者であるが、われわれの文脈に即していうと、後二者の關係が直接には問題でなければならぬ)の表現が酷似しているという表面的な事実を指摘しようとしているのでは固りない。退溪が元儒許魯齋の「吾の小学に於ける、之を敬すること神明の如く、之を尊ぶこと父母の如し」という表現を援用して、私の『心経』に対する態度もそれと同じだと告白したとき、それは決して率爾の言なではなかった。事実、退溪ほどその若き日に『心経附註』に遭遇してインスパイヤーせられたという事実を愚直に守り、一生涯にわたつて引用集成よりなる同書を様々な解釈学的な潤色を越

えて読み去り読み来たつた学者は稀である。私はかつて「退溪学を形成するもの(Ⅱ)——『心経附註』の史的地位——」なる小論において、かかる事態を「『心経附註』を読むということの日常化」と表現した(なお、『心経附註』の退溪の生において占める地位については、既に上の小論において主題的に論じているのでここでは繰り返さない)。そして、退溪について指摘した『心経附註』を読むということの日常化という事態が、退野の『朱子書節要』においても同様に指摘し得るのではないかというのが、われわれの予想である。曩に引用した「終に之を胸臆に蔵し、信じて斯に従事すること幾ど四十年。未だ得る所有らざるを知ると雖も、復た他に求めず、將に此の生を終えんとす」という晩年の述懐などは、その一の証拠であると思う。再び繰り返し返すと、この述懐は彼の『朱子書節要』への傾倒が一時のものに止どまらないで、実にその生涯を通じてのものであることを語っている。また、後述するごとく退野には『朱子書節要』二十巻の手批本が残されていて、全巻にわたってその墨痕とともにその思索の跡を窺い知ることができるのは、その具体的形象化であるといつてよい。

ところで、退溪の『心経附註』に対する心的態度と退野の『朱子書節要』に対するそれとが、それぞれ「之を敬すること神明の如く、之を尊ぶこと父母の如し」(退溪)、「尊信すること神明の如し」(退野)というごとく、非常に類似した表現を取っているのは、この場合いかに解釈すべきなのであろうか。(曩に指摘したように、門人山本感齋によれば退野は自己の『朱子書節要』に対する尊信の念を形容するのに、「心経後論」を髣髴させる表現をもってして、むしろ慎庵の右の表現は退野の告白を踏まえたものであることを示唆している(なお、注(6)を参照)。しかし、ここでは便宜上、慎庵の表現に基づいて叙述する)。この場合、慎庵が退野の『朱子書節要』に対する心的態度を形容するのに、たまたま、「心経後論」の表現を援用したというのであれば、むしろ話は極めて単純であつて、そもそもこのような問いの起こる余地はない。慎庵が退野の『朱子書節要』に対する心的態度を形容するのに、「尊信すること神明の如し」という表現をもつてした時、退野と退溪との間には緊密に呼応し合うものがなければならぬ。あるいは退野を主語にして表現すれば、退溪私淑の徒退野が退溪から相承したところのものがなければならぬ。(もつとも、かく言った場合、呼応し合うもの、相承したものとは何かということが明らかにせられなければならない)

いが、私はひとまずその消息を「リアリティー」という術語によって把握し得るのではないかと思ふ。退野における朱子学理解の現実化は、直接には退溪によって辿られた朱子学接受の歩みにおいて顕わとなったもの（リアリティー）を、彼の数十年にわたる真摯な生涯において自らのもの（リアリティー）としていったということなのである。そして、慎庵は退溪並びに退野に働きかけ、彼らを動かして学へと駆り立て、そこにおいてそれぞれが触れたリアリティー、あるいは退野と退溪との間に働いているリアリティーを把らえ来たつて、それを「尊信すること神明の如し」という言によつて表現しようとしたと考えられる。なお、ここでは立ち入つて論ずることはできないが、慎庵が「尊信すること神明の如し」と表現した時、退野においてその相承は勝義には「反復」（この「反復」は「過去として再来する未来」という形で非連続のまま連続する時間を成立させる）という事態として理解するとき、その深義を開顕するのではないだろうか。

二

なお、われわれのここでの問いは、退野はなぜあの浩瀚な『朱子書節要』を手ずから筆写するに至ったかということとの究明であった。因みに退野が『朱子書節要』を筆写したのは、彼の四十歳の頃のことである（慎庵の「題繚朱子書節要首」に「丁酉の年、予齋役にて江都に在り。翁遠く簡を寄せて曰く、謄写既に成る。子に其の首に題せんことを欲す」とあつて、その年次を確定することができる。「丁酉之歳」は享保二年（二七一七年）。実は右の問いに對して私のように信も薄く学も浅い者には固よりその消息を窺うべくないのであるが、既に慎庵の上記の表現が一手掛りを与えているのではないだろうか。退野が『朱子書節要』二十卷を一字また一字と長年月にわたつて丹念に筆写していく過程、その心事というのは、「尊信すること神明の如し」という簡潔な言表に圧縮して表現せられている。その心事というのは、特定の信仰に生きる者が經典の所説を絶対的な真理のあらわれと奉じて、一字一字に祈りを込めて筆写するのに比擬し得るのではないだろうか。そして、退野の筆写という行為が、遙かに退溪がかつて『朱子書

節要』を編纂する過程で伴った筆写（『朱子書節要』は朱子の平日精思力踐の功、後学の入頭下手の地がとりわけ『朱子文集』の書簡に存するとした退溪が、その中から学問に關係して日用に切なる文を抄略して成った）という行為の反復、その追体験という意味を担っていることは争えない。その場合、『朱子書節要』を一字また一字と筆写していく一瞬一瞬が、その都度退野をして同書の身読、透徹した理解へと導いていく過程であったことは言を待たない。（退野の『朱子書節要』の理解が他に比類のない透徹したものであることは、右慎庵の「題繕本朱子書節要首」がその消息を伝えている）。このことを考える場合、例えば次の文は退野門下における読書の一の特徴をよく物語っている。峻的である。

只此書（『太極図説』を指す）を讀候ては、色々の安排之説を掃除去而、周子の言意、朱子の解説に打任せ、あなたより其意の間へ来るを相待、いく返しも図解より説にかけすら〜と讀下し、大全などだん〜に看過仕候。若此書言意の表に脱然と聞へ候はゞ、此書を作りたる人の意も一般にて可_レ有_レ之歟と被_レ存候。安排之知に而知りたる斗は、如何程候とも進学之意にては有間數被_レ存候。（『字齋存稿』三、答中村感齋）

上の読書に關説した文は直接には退野自身の言説ではなくて、感齋のそれである。もつとも、この文に対して退野が「此一段読書の要法、不_三惟読_二此書_一也」とコメントをしてその態度を肯っているのに徴すると、これは感齋一人の意見というよりは、読書に関する退野一門の共通理解と考えてよいと思われる。朱子が宋人に相応しく学問＝読書において「自得」ということを要求しているのは固りであるが、ただいわゆる「自得」とは必ずしも独自の自ではなく、自然にして得ることであると注意を与えている（『朱子文集』三十九、答柯国材）。そして、上の言説は朱子のいわゆる「自然にして得る」ということがいかなる消息であるかをそれ自体において定義している。それはそういう文である。退野のこの読書論の性格は、これを朱子の読書論を特徴付けている術語で規定して言うところ、一応「虚心」「熟読」「涵泳」の三語によって覆うことができるのではないだろうか。その場合、ひとまず、「色々の安排之説を掃除去」は「虚心」に、「いく返しも図解より説にかけすら〜と讀下し……」は「熟読」に、「周子の言意、朱子の解説に打任せ、あなたよりその意の間へ来るを相待」は「涵泳」に、形式的には当てはめることができるであろう。そして、

結論を先取りしてしまうと、退野の読書論というのは、『朱子書節要』筆写という行為までその射程に収めたとき、結局この「虚心」「熟読」「涵泳」の三者の忠実な実践の過程、その徹底的な理解であったというのがわれわれの予想である。なお、朱子の読書論の術語の一つである「涵泳」(その他、同傾向の語に「涵養」「存養」等があつて、朱子学ではその術語は人性として内在せる理の愛護の功夫として重要な位置付けがなされていて、読書一辺に限られないのであるが、そのことはしばらく措く)は特殊な含蓄を有している。朱子は「先生の涵泳の説は、杜元凱の「優にして之を柔にす」の意でありましょうか」という門人の問いに対して、その思想的典拠が元凱の「春秋左氏伝序」の数句に由来していることを認めている。しかし、続けて「そのように解説する必要はない」と注意を与えて、「涵泳」という語を次のように定義している。すなわち、「所謂涵泳とは、只た是れ子細に読書するの異名なり」(『朱子語類』一一六)。なお、「春秋左氏伝序」の「優にして之を柔にし、自ら之を求めしむ。麤にして之を飢にし、自ら之に趨かしむ。江海の浸し、膏沢の潤すが若く、渙然として冰積し、怡然として理順う。然る後に得たりと為すなり」という語は、程伊川の愛するところであつた。また、朱子もその句をしばしば門人の前で朗詠している。右の事実に徴すると、恐らく退野の『朱子書節要』筆写という行為は、元凱の語を介して宋人によつて標榜せられた境地の具体的形象化、その極限的形態であつたといふことができるのではないだろうか。あるいはかく言つと、小論の読者はここに導き出された結論の余りに陳腐なのを思うかも知れない。しかし、実はこの結論は退野の「与某」並びに「終に之を胸臆に臆し、信じて斯に従事すること幾ど四十年。未だ得る所有らざるを知ると雖も、復た他に求めず、將に此の生を終えんとす」という晩年の述懐に徴して自ずと導き出されたものであつた。そして、彼のこの述懐はそれ自身において「尊信すること神明の如し」という表現を定義してはいないであらうか。

ロシアの小説家ドストエフスキの描く作中人物の多くは、「憑かれた人々」である。その対象が主義であれ、思想であれ、あるいは信仰(神)であれ、その他何であれ、彼の作中人物はそれぞれの仕方で自分が何者であるかを情熱的に知ろうと努めて、それらの対象に偏執的にまで固執する。例えばラスコーリニコフ、スヴィドリガイロフ(『罪と罰』)、マイシキン、ナスターシヤ、ラゴージン(『白痴』)、スタヴローギン、キリーロフ、シャートフ及びピョー

トルヴェルホーヴェンスキー（『悪霊』）、イワン・カラマーゾフ、スメルジャーク（『カラマーゾフの兄弟』）、その他……等々。些か奇矯な言辞を弄するようではあるが、私はドストエフスキーの響みに倣つて、退野は退溪に「憑かれた人」と言い得るのではないかと思う。もつとも、ドストエフスキーの作中人物の多くは公然たる、ないしは隠然たる犯罪人たちである。彼等はそれぞれの仕方でも自分たちが何者であるかを知ろうと努めている。そのような自己追求の激しさの中で、彼等はいずれも人間の限界を極めようとし、自我の根源を知り尽くそうとして、ある場合には神にまで上昇し、ある場合には獣へと墮落する。であるから、退野を退溪に「憑かれた人」として、直ちにドストエフスキーの創造する主要人物に比擬することは、見当違いも甚しいとの謗りを免れないかも知れない。しかしそれにもかかわらず、両者はその実存形式においては直接関係がないにもかかわらず、露出した生地においては深い相似を指摘することができるのではないだろうか。退野の「終に之を胸臆に蔵し、信じて斯に従事すること幾ど四十年。未だ得る所有らざるを知ると雖も、復た他に求めず、將に此の生を終えんとす」という晩年の述懐、あるいは彼が『朱子書節要』二十巻を手ずから謄写するに至つた事実などには、通常の人における精神活動の振幅を遙かに踏み越えたフアナティック（この場合、この表現が適當でないことは固よりである。「フアナティック」と言つても、退野においてはそれは決して無軌道なものではなく、よく抑制せられたものである。あるいは「劇しきパトス」とでも表現した方が適切かも知れない）なものを感じさせないであらうか。退野の生を取り来たつて退溪に「憑かれた人」と形容するのが妥当性を欠くというのであれば、あるいは「例外者」という範疇によつて彼を捉えることができるかも知れない。もつとも、「例外者」といつた場合、例えばヤスパースがニーチェとキエルケゴールとの両者を然く呼んだのを想起するかも知れない。しかし、ニーチェといい、キエルケゴールといい、後代から見ればその精神の代表者は模範というより、その人間性は偏執者のそれに近い。そして、退野がそういう偏執性を免れているとしたら、それは彼が儒学の徒であることと決して無関係ではあるまい。そして、このことを考える場合、例えば楠本先生の「中国の思想は人格の表現である時、最もその力を感じしめる」（『宋明時代儒学思想の研究』）という表現は、われわれに一の手掛かりを与えるであらう。

すぐ上で退野の生を退溪に「憑かれた人」と規定して、ドストエフスキーの作中人物に比擬したのであるが、この比較はむしろ「吾党ノ学ハ、ハヅミガヌケルト役ニ立ヌ。ハズミ斗リテ持テオル」（稲葉黙齋）とその自負を披瀝し、また一方では「平生狂者ヲ以テ自ヲ居リ自ラ安ンジ多言肆行、忌憚スル所ナシ」（楠本碩水評）と、その儒家的矩矱を逸脱する底の偏向性を論難せられた直方後学においてこそ、一層妥当するのではないかと考えている。もつとも、退野にしても、直方後学にしても、彼等の生をドストエフスキーの創作した作中人物に比擬するのは、多分に試案の域を出でない問題仮設的なものにすぎない。このような試みがいかなる展望を開くかは私自身いまだ判然としないが、そういう可能性を予感させる何ものかが存することも否み難いので、覚書として説き及んだ次第である（なお、小論のドストエフスキーに関する叙述については、勝田吉太郎氏著『ドストエフスキー』を参照した）。

恐らく『朱子書節要』の精神を深く汲み取ったところに成立する歴史内在的な理解というものは、退野のような人にして始めて可能なのではないだろうか。そして、幸いなことに退野には『朱子書節要』二十巻の手批本が残されていて、全巻にわたってその墨痕とともにその思索の跡生々しい相を窺い知ることができる。なお、楠本先生はかつてその「大塚退野ならびにその学派の思想」という名篇（その他、楠本先生には同系統の論文に「実学思想についての試論——所謂実事求是の方法の可能な条件とその限界とに関連して——」がある）において、自らの所蔵に係る上記朱批本を素材にして、退野が『朱子書節要』を介して朱子学の造詣を深めていった足跡を丹念に掘り起こしている。右論文によれば、心の功夫を尊ぶ退野の態度は陸王学—陽明学の経験がその底にあったとして、しかしこれが朱子学に転じた後においても続いているのは、退野がたまたま退溪の著書に接したことがこの事情に決定的な事情を与えたという。続けて、朱子学は退溪によって人間の心の学問としての深さを増していったと見るべきであり、退野がこの人の思想に接触したのは心機に触れたものであつたらうと述べて、退溪の著書への濃やかな触入があつた事実を指摘している。以上、退野のことどもについて些か立ち入って言及したのであるが、小論は彼の生と学について主題的に論じようとしているのは固よりない。であるから、再び元の文脈に立ち返るとしよう。元の文脈といたが、その問題は小論が『朱子書節要』に附載する「朱子書節要序」並びに「答李仲久書」を論題とする場合の方法論に関わっている。

曩にも少し触れたが、私はかつて「退溪学を形成するもの（ⅠⅡⅢ）——『心経附註』の史的地位——」なる小論（以下、前稿と称する）を明らかにした。その副題が示しているように、前稿は退溪の学を形成する一のモメントとして、明の人程篁墩の『心経附註』に注目しようとした。中でも退溪の「心経後論」は、彼の『心経附註』観というものを思想的象面において最も組織的に示している資料である。であるから、前稿では「心経後論」に忠実に依拠しながら、他の若干の資料を交えて執筆する方針を取った。右の叙述を小論の劈頭の表現に重ね合わせてみると、何のことはない。有体に言えば、小論の立場とは方法的には前稿の叙述形式を跡襲しているにすぎないかと指摘されれば、いかにもそうに違いない。また、私自身もあながちにそれはそうではないと主張するつもりはない。この二つの論文はその標題からも容易に窺われるごとく、同じ基調の問題意識によって貫かれていて、ひとまず姉妹の篇を成している。なお、『朱子文集』並びに『心経附註』の両者が、宋明の性理学史においてそれぞれ独自の地歩を占めていることについては、改めて喋々を要しないであろう。（その他、退溪の注意を惹いた性理学の文献には「延平答問」が存する。同書について退溪は「延平答問跋」及び「延平答問後語」（ともに『退溪文集』四十三）の二つの述作を物している、朝鮮における同書の受容の消息を窺うことができる）。互いに姉妹の篇を成す所以は、「朱子書節要序」及び「心経後論」の二つの述作の解析を通して、上記二書が退溪の学を構成する上においていかなるモメントを成しているかを究明し、両々相待つて退溪学の精神、その全的構造（固よりその一斑にすぎないけれど）が成り立つと考えられるから。

上來、二つの小論を底流している問題意識について些か閑説したのであるが、何といっても二つの論文に共通する叙述形式が方法的意識を欠いた非常に無雑作なもの、方法的に無自覚で安易な産物にすぎないことは覆つべくもない。また、そのことを私自身承知してはいないのである。かかる叙述形式はその方法的な制約から、往々にして関連する資料を博渉して実証的な記述に終始するか、さもなければ退溪やその思想について伝記的に、あるいは形成史的に記述するのを免れ難い。わけてもかかる手法が退溪学という朱子学を主調とする心術（8）に基づき、性命をその全体生命、本質としている学問について取られるとき、それがその学問の生命を扼殺するに等しい致命的な欠陥を露呈するに至

ることはほとんど覆い難い。朱子学が仏教唯心論の長所を否定的に媒介しながら、従前の礼楽制度の攻究と訓詁考証を特色とする漢唐の儒学を超剋して、人間の心性という形而上的次元を新たに開撃して起こった教学であることは、周知の通りである。宋明の学者は総じて訓詁になずむことを嫌ったが、このことは彼等の立場が心に功夫をつけることを特色としてるところから必然的に導出されてきた帰結に他ならない。そして、その背後に宋明の学者の、人間の心性という形而上的次元が訓詁考証を事とする実証的な方法によつてはその限界に縛られて到底手に負えないもの、そういう方法によつては捕捉し得ない深処に嚴存する高次の実在であるとする人間觀が横たわっていることは、改めて指摘するまでもない。例えば幕末の陽明学者吉村秋陽の「心なる者は、乃ち学者用力の地にして、靈昭の機存す」(『読我書樓遺稿』四)という簡潔な言説などは、様々な解釈学的な潤色を越えて、宋明の学を通底している基盤が那邊に存しているかを一言の下に道破している。このように宋明の儒学をして学中の学、諸他の学から判然と弁別する標識は、それが「心」に直接する功夫を特徴としてるところにあつた。そして、退溪が朱子学者としてかかる系譜上に屹立している錚々たる者であることは、例えば心学の淵源と心法の精微なるを教えてくれた『心経附註』に對して仄々たる深い敬虔の念を告白している一事に徴しても明らかである(『退陶先生言行通録』一一)。また、次の言説をあげてもよい。

夫れ史を看、書を抄する、昔の躬行君子も、此の事を為さざるには非ず。但だ今本原心地上に於いて、細かに涵養省察、内を直くし外を方にするの工を加えずして、惟だ匆匆たる意緒を以て、日に故紙堆中に向かい、已陳の粗迹を尋逐し、搜羅抄掇して、是れを以て能事と為して止む。則ち是れ定めて徳を蓄え尊ぶの功無くして、反つて癡心浮気を之れ長ずるを益せり。(『退溪文集』二十六、答鄭子中)

上の文は直接には、高弟の鄭文峰に宛てた書簡であつて、退溪の他の書簡がそうであるように、その内容はある特定の個人に向けられた特定の意図をもつた、言わば為めにするところのものであることを免れない。例えば劈頭の「夫れ史を看、書を抄する……」という表現などは、退溪が旧來の文峰の学の中に抜き難く存していた偏向性(「史学の熱鬧」に捉えられて、史書を耽読し好んで古人の書を抄出することを第一義とする、文峰の玩物喪志底の学的態度)を鋭く

突いたものに他ならない。しかしそれにもかかわらず、その文面には上來指摘した宋学の伝統を承ける退溪の学問の特色が自ずからよく表れている。上の文もそれを最も基礎的な範疇において捉えるならば、内外の關係として理解することが可能である。ここには「本原心地上に於て、細かに涵養省察、内を直くし外を方にするの工」、「徳を蓄え性を尊ぶの功」という心に直接功夫をつける内面性の立場が、「匆勿たる意緒を以て日に故紙堆中に向かい、已陳の粗迹を尋逐し、搜羅抄掇」することを能事とする底の外面性の立場と、鮮やかな対照をなしている。事態かくのごとくであるとすれば、小論は方法的には叙上のごとき叙述形式を取っているけれど、著者の意図においては常にその方法に「否」を言い続けるところの問題提示的な叙述を標榜し続けなければならない（なお、言うところの問題提示的な叙述がどういふものかということについては、既に前稿（殊に（Ⅱ））において些か言及しているので、ここでは繰り返さない。）

上來、小論が「朱子書節要序」並びに「答李仲久書」を直接取り来たつて論ずる場合、方法的に伏在している負の象面について指摘した。しかしそれにもかかわらず、両文を直接素材とする積極的な意義とは那辺に存しているのだろうか。なお、然く問うことが、この問いにおいて退溪の二つの述作が資料的にかなる価値を有し、いかなる位置付けが可能かという、その文の権利問題が問われていることは固よりである。そして、このことの究明は遡って退溪後学における二つの述作の性格規定・評価、その史的的位置付け、延いては退溪直門が両文を『朱子書節要』に附載した動機を探ることにもつながっていく。小論が直接「朱子書節要序」並びに「答李仲久書」を対象としているのは、この二文が『朱子書節要』に附載せられているという既成の事実には依存したものでいえば、あるいはそうかもしれない。いかにも上の二文を『朱子書節要』に附載したのは私ではなくて（かく言うこと自体、愚かしいほどにそれは自明なことである）、退溪の高弟たちに他ならない。（後述することく、「朱子書節要序」並びに「答李仲久書」の二文が最初に附載せられた『朱子書節要』は、陶山書院刊本（二十卷十冊）である。同書の刊行は退溪没後の隆慶六年（一五七二）以後のこと）。そして、それには彼等の一の動機が有力に働いていることはほとんど争えない。しかし、上述のごとく小論が飽くまで問題提示的な叙述を標榜するという以上、上の二文が『朱子書節要』に附載せられている

という事実の安定性に胡座をかいた非主体的な態度を排して、進んでそこに働いている動機に触れる必要があるであろう。

行論上、先ず前者について述べるとしよう。後来の叙述それ自身が明らかにすることく、「朱子書節要序」が退溪の『朱子書節要』編纂の実践的意図を直接語るものとして、思想的に極めて重要な資料であることはほとんど疑えない。その事実はある程度までは事実それ自身が明らかにするであろう。こう言ってしまうと誠に身も蓋もないが、事實はそういうことである。退溪の遺文を検査して気附くことは、彼が『朱子書節要』に関説している文はほとんど枚挙するに遑がないという事実である。このことは、退溪が彼の他のいかなる述作においてよりも、最も多くこの書の中で自己の学問について語って、文字通り彼の平生の精力を傾けて成った労作であることの必然的な結果である。それにもかかわらず、「朱子書節要序」と銘打った文はこれ以外には見出すことができない。また、彼の手になる同書の跋文は存在しない。(なお、現行の「朱子書節要序」も草稿段階においては、退溪自身序文とするか跋文とするか判然としなかったようである。その他、退溪の注意を惹いた宋明の生理学の文献には『朱子文集』以外に、『延平答問』並びに『心経附註』が存することについては既に指摘した。退溪は前者については「延平答問後」と「延平答問跋」を、また後者については「心経後論」を物しているが、『朱子書節要』についても前二者と同様に例えば「朱子書節要後論」とでもしないで、結果的に現行のごとき名にしたのには、何らかの意図が働いているのか、私には詳らかではない。あるいは錦溪が既に「星州印晦菴書節要跋」を執筆しているので、重複を避けて序としたのかも知れない)。この一事にも徴しても、「朱子書節要序」が直接『朱子書節要』について語るものとして、その地位の重要性には思い半ばに過ぎるものがある。事実、嘉靖癸卯（一五四三年）に退溪が『朱子文集』と遭遇することを機縁としてインスパイヤー（退溪のいわゆる「感発而興起」）「發端興起」——「朱子書節要序」せられたという事実、また、その遭遇の出来事が退溪の生において孕んでいる意味、更には『朱子書節要』成立の由来とそれに伴う事情已むを得ざるの心事、その他……等々は、「朱子書節要序」を待つて明らかになることが多い。『朱子書節要』に関説した文の多くは、概して断片的な記述に止どまるか、さもなければ一側面からの限られた問題に焦点を当てて論ずるのを特徴

としている。一方、「朱子書節要序」は直接『朱子書節要』を組上に載せていて、副次的なものが論題から大胆にカットされることによって簡潔さが方法的に貫かれている。退溪は叙上の事項をわずか一千百有餘字の小文の中に簡潔な凝集度をもって結晶させた。「朱子書節要序」は全体の論構の緊密度、その主題の鮮明さと透徹度、そしてその深い思索と渾融してそれを盛るのに相応しい香気溢るる文体等、どれをとっても同傾向の文中において出色の一篇たるを失わない。

次に「答李仲久書」について述べる。この文は直接には友人の李湛仲の『朱子書節要』の批評に対するコメントリである。次いで、「朱子書節要序」が同書に関する主要な問題の幾つかにわたって周到に解説を加えているのに対し、これは同書編纂における特殊の問題を追及している。なお、湛中の論評というものは「義理の精深、事為の酬酢、吾が身と吾が心とに切なる者、当に先ず取るべき所なり。而るに其の間或いは緊ならずして収めらるるもの有り云々」というものである。そして、湛中のこの疑問は『朱子文集』の根本的基調が那邊に存するかを考える者にとつては、当然起こるべくして起こった避け難いものである。一体、同書の根本的基調が「学問」に存していることは、改めて喋々を要しない。しかるに、このように『朱子文集』の根本的基調が「学問」の二字によって覆うことができるという事實は、『朱子書節要』を編纂する上で退溪を一つのアポリアへと追い込み、その解決のために一の苦心を要求することとなった。「苦心」と言ったが、それは一言もってこれを蓋えば退溪が『朱子文集』を介して触れたリアリティーを、『朱子書節要』を編纂する上においていかに再構成するかという課題であったと考えられる。そして、そのアポリアの克服は結果的に同書をして、その他の類書に比して異彩を放った非常に特色あるものたらしめた。ともあれ、退溪が湛仲の提示した疑問にいかにか答えているかは固より後文の解明に待たねばならぬのであるが、良工の苦心経営を思わせるその着想が思いもかけず反通念的なものを拉し来たり、われわれに新しい局面を開示したことは疑えない。それは正しく禪語の「一転語」を髣髴させる概がある。なお、そこに開示せられた新たな次元が、退溪という一個人の間と一味のものであり、その人間的基盤を地床として導来せられたものであることは言を待たない（この場合、退溪においてこのことは殊に顕著であつて、彼の固有に属する事實であることを私は力一杯主張したい。このことは人間

の経験において通有的であるとして、一般論にまで拡張して理解されるべきではない。このことに思いを致したとき、廻つてわれわれは彼の人となりの真摯さ、人間性の高貴さというものの極みのない深さを思うのを禁じ得ない。

附記 本稿は平成二十五年三月に開催された第一三七回「中哲懇話会」において発表した原稿に加筆して成ったものである。些か長くなったこともあつて、九大教授柴田篤先生のご好意により、本誌の今号及び次号の二回にわたつて分載することとした。なお、小論の続篇に当たたる同題の(Ⅰ)は、著者の勤務する都城工業高等専門学校「研究報告」第48号に掲載される(平成二十六年一月刊行)。

〔注〕

(1) 既に小論(Ⅰ)において指摘したごとく、退溪を領袖とする退溪学派というのは、『朱子文集』によつてインスパイヤーせられた熱を、恰も火花から火花へと移つていくように、師から弟子へ、実存から実存へと最も直接的に「間接伝達」していったところの学統である。そして、その師から弟子への「間接伝達」の跡を最もよく示しているのが、高弟黄錦溪の「星州印晦菴書節要跋」であると考えられる。事情かくのごとくであるから、初めの方針を変更して、小論では退溪の上記二つの述作に加えて「星州印晦菴書節要跋」を併せて主題的に検討することとした。この作業過程を通して、『朱子文集』をめぐる退溪門下における学問継承の一形態を明らかにすることを期する。

(2) 正田啓佑氏の考証によると、『朱子書節要』の日本刻本には次の四種が存するという(『朱子書節要 成立とその版本』)。(1) 明曆二年(一六五六) 刊本 二十卷五冊。(2) 寛文十一年(一六七二) 刊本 二十卷二十冊。(3) 宝永六年(一七〇九) 刊本 二十卷二十冊。(4) 明治四年(一八七二) 刊本 二十卷二十冊。その中、前二者は退野の生まれる以前に、(3)は退野の存生中に刊行せられた。

(3) 草庵、訥庵の唐本羅念庵集を蔵するを聞き、余をして代わりて之を請わしむ。訥庵復書して曰く、願わくは草庵の手書を得んと。因りて草庵をして手書を致さしむ。何くも無くして訥庵没す。是に於て書を陶庵に致し、求むること約の如し。陶庵

復書して曰く、此れ先人の遺物なり。人に与えるを得ずと。訥庵前に諾し、陶庵後に拒む。志を継ぐと謂うべきか。草庵已に鈔本有り、又た刻本を求む。亦た是れ一癖。(『碩水余稿』二)

池田草庵のケースと退野の『朱子書節要』の筆写とを同日に論ずることは固よりできない。しかし、碩水が既に『羅念庵集』の鈔本を所有しているのに、更に唐本のそれを求めようとした草庵を「一癖」と言い放つたのに徴すると、退野の筆写という行為についても形式的には、そのように表現し得る余地が存しているといえないであらうか。

- (4) 致知は是れ吾の知識を推し極めて切に至らざる無し。切字も亦た未だ精ならず、只だ是れ一箇尽字の道理。見得し尽くして、方に是れ真実。酒を喫すれば解く酔い、飯を喫すれば解く飽き、毒薬は解く人を殺すと言うが如し。須らく是れ酒を喫して、方に解く人を酔わすを見得し、飯を喫して、方に解く人を飽かすを見得すべし。曾て喫せざる底は、人の是れ解く酔い解く飽くと說道を見れば、他も也た是れ解く酔い解く飽くと道う。只だ是れ見得して親切ならず。見得して親切なる時は、須らく是れ伊川の所謂曾て虎の傷を経る者の如く一般なり。(『朱子語類』十八)

上の文は直接には『大学』の八条目の「致知」に關説したものであるが、「親切」という語がいかなるニュアンスで用いられているかが窺えるであらう。朱子の「致知」の解釈は、自己の知識を推し極めていつて、その知るところ(知識内容)が尽きざるところがないようにするといふごとく、中途的な知の段階に止どまらないで、どこまでも「真知」(程伊川の虎に傷つけられた者の比喩はそれを指す)を目差して深まっていくという徹底性を特徴とするが、「親切」という語はそういうニュアンスを表すものとして用いられている。例えば「飲酒」で譬えていふと、飲酒という行為の中にその属性として「酔っぱらう」という効用が内在しているという知識次元に止どめないで、酒を飲むという現実の行為を通じて酔うということを検証していく。このように、「致知」というのは単なる知識一般、中途的な知の段階に止どめないで、行にまで深められた知¹¹体験知にまで徹底していく過程であるが、「親切」という語はその場合の主体の側の認識の透徹度について言われた表現に他ならない。

(5) 天逸子曰く、寛保延享の間、肥後に隱君子有り。曰く、大塚退野先生、壯歳李退溪の朱子書節要を読み、潜心之を求め、信じて学ぶ者四十年。毎に世の学者、徒らに居敬窮理の朱学たるを知りて、其の用功の実に至つては、則ち分寸の相近き者有らざるを慨く。後五六十年を経て、蒙齋先生其の郷に生まる。刻苦勉勵、実理の本原に見ること有りて、本領一段の工夫も、

亦た深く得る所有り。蓋し亦た予象・延平の流なり。嗚呼、二先生道を見るの深淺、徳を成すの大小、敢えて妄議せずと雖も、然れども要は皆な一代の純儒なり。而るに世之を知る者鮮し。故に併論して以て後の学者を待つ。(『碩水遺書』七)

(6) 例えば門人山本感齋は、その「芳賀某に与うる書」の中で退野自身の語として次のごとく言う。

退溪先生一生精神學術、全在「節要」。我学齋先生の為「先生」、又在「節要」。其言曰、我学全自「節要」得來。信_レ之如_レ「神明」、尊_レ之如_レ「父母」と。又其說「節要」之手記、述_レ其意_一こと詳也。見_レ之_レて其學術心法の二先生に不_レ背を可_レ信也。(『肥後先哲遺蹟』一)

上の言に徴すれば、退野の言表は「心経後論」に引く魯齋の表現に非常に似ていて、慎庵が「尊信すること神明の如し」と表現した時、魯齋の表現をイメージしていたというわれわれの予想を裏付けるものである。そのみならず、慎庵のその言表が彼の確信であったという以上に、それが退野自身の言表に由来しているという、その体験的背景が明らかである。(上掲の感齋の文は、『朱子書節要』を介して退溪と退野の両者を緊密に結びつけようとしていて、われわれの文脈からいっても興味深いので、引用は一部に止どめなかつた。なお、謂う所の「説節要之手記」とは、『朱子書節要』の手批本であると楠本先生は推定している)。

(7) 大塚退野手批本の「朱子書節要」は楠本先生旧蔵に係り、現在は国士館大学所蔵に帰する。寛文十一年黒岩慈庵跋和刻本、全巻にわたり朱筆をもつて圈点を施し、朱墨の書き入れが加えられている。なお、同書は阿部博士編に係る『日本刻本李退溪全集』(上)に収録せられていて、容易に繙読することが可能である。

(8) 程篁墩ノ心経附註ノ事御申越被_レ下辱存申候。拙も尚又折ヲ以て一見いたし度奉_レ存候。只最初心経と申題目ヲ一度聞クと何とナク「不面白」書やと疑ひ申候丈ケ也。儒者之学問、元來心術ニ本ツキ候ハシレタル事也。ソレヲコトノシク心経杯と題し候ハ、どふか偏ナ様ニ存じ申候也。(『維新朱子学者書簡集』二六四頁、池田草庵の楠本碩水宛書簡)

池田草庵の儒者の学問とは勝義には心術に基づいたもので、それ以外ではあり得ないという断言は、区々たる解釈を越えて宋明学の基調意識を喝破して余蘊がない。