

## 退溪学を形成するもの

## 『心経附註』の史的地位

あらし 本稿は曩に『退溪学論叢』第十四輯及び第十六輯に掲載された同題の小論の後を継ぐものである。なお、上記二つの論文はともに二〇〇八年、二〇一〇年に韓国釜山で開催された「韓・日・中 退溪学国際学術大会」参加のために準備せられたものである。李退溪の「心経後論」は、彼の『心経附註』観というものを思想的象面から最もよく表している資料である。そして、「心経後論」が朝鮮本『心経附註』の卷末に附載されているという一事は、同文の占める地位というものを端的に物語っている。小論は「心経後論」に忠実に依拠しながら、他の若干の資料を交えつつ執筆する方針を取った。本稿が直接扱うのは、「心経後論」末尾の問答をめぐって生起する起伏についてである。

## 一

曰く、其の他は固より然り。末章の註に至りては、既に朱子の説を以て初晩の異を分けて、草廬の説を以て終う。此れ正に道一編と同一規模の議論なり。子何ぞ道一を譏斥して反って此の註に取ること有りや。曰く、徒らに博文を務めて少しく約礼を緩くすれば、則ち其の弊必ず口耳の習に至る。故に朱子当時に於いて其の之を憂え之を戒むるの切なる、誠に此の註の如き有り。引く所の十二条の説は、其の門人の述ぶるにして、行状又た云う、晩に諸生の文義に繚繞するを見て、始めて頗る本体を指示す云々と。則ち徳性を尊んで以て文義の弊を救うは、篁墩の説に非ざるなり。乃ち朱子の意固より然るなり。篁墩此

に於て但だ当に初晩の分に区々たるべからざるのみ。若し其の朱子の意に遵いて、西山の経を賛し、此れを篇の終りに註して、末学の誤りを抹わんと欲すれば、実に亦た至当にして易うべからざるなり。況んや只だ朱説を引いて補うに諸儒の朱説を發明するの条を以てするのみにして、未だ嘗て一言も陸氏の学に及びて、以て朱子晩に悔いて此れと合すと為すこと、道一編の謂う所の如くならざるをや。故に混竊かに以謂えらく、今の学者当に博約両つながら至るは、朱子の成功にして、二功相益するは、吾が儒の本法なるを知るべし。此れを以て此の経此の註を読み、篁墩が道一編の繆りを以て其の間に参乱せざれば、則ち聖と為り賢と為るの功、端に此に在り。其の之を尊び之を信ずること当に如何にすべきや。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。惟だ草廬公の説は、反復研究するも終に伊蒲塞の気味有り。羅整菴の論之を得たり。学者当に其の意を領して其の言を捉び、同じき者は之を取り、同じからざる者は之を去るべし。其れ亦た其の可なるに庶からん。(後論―IXの2)

『心経附註』(四卷)を読んだ者は、その著者の編纂の意図がその他の巻においてよりは、巻四、わけても末章の「尊徳性齋銘」において際立つて鮮明に提示されているのに気付くであろう。私は初めて同書を読んだ時、巻四に至ってそれまでの論調とは明らかに異質なものを感じ、その理解に少なからず戸惑いを覚えたのを鮮明に記憶している。それは宛ら

望月 高明

起伏の余りない平坦な陸地に、そこだけ地層や岩石が急崖をなして露出していて、それまでとは著しく異なった景観が続いているような概がある。そして、断層を思わせるようなその屈折を定式化したのが、上引の文の劈頭の「末章の註に至りては、既に朱子の説を以て初晩の異を分けて、草廬の説を以て終う。此れ正に道一編と同一規模の議論なり」という表現である。すなわち、質問者は『道一編』において提起せられた「朱陸早異晩同」説は、暗暗裡に『心経附註』においてもその構成・企図が貫徹されていると主張しているのである。(因みに『道一編』が成ったのは、その序によると弘治二年(一四八九)、『心経附註』はそれに後れること三年にして成った)。事態かくのごとくであるならば、退溪のように『道一編』を譏斥しながら、それにもかかわらず依然として『心経附註』は擁護し続けるというのは、些か煮え切らない不徹底な態度といわざるを得ない。後述することく、『心経附註』だけを把り来たって考察する際には、『道一編』のように朱子学を陸学に牽合しようとする企図は十分明瞭であるとはいいい切れない。精々朱子の教説の展開変遷を三期に分けて、『道一編』の「朱陸早異晩同」説への方向を暗示しているというにすぎぬ。しかるに、端的に「此れ正に道一編と同一規模の議論なり」と問題の所在を直指しているのは、やはり質問者の鋭鋒を思わせる一撻と言わねばならぬ。その問いには退溪に先んじて予めその退路を断とうとする趣さえ感じられる。

以下に『心経附註』に即してその起伏を検討することとしよう。上来指摘したごとく、『心経附註』の編纂意図が際立って提示されているのは、巻四「尊徳性齋銘」においてである(「尊徳性齋銘」は朱子の撰。『朱子文集』八十五に収録する)。その自序によると、内弟の程允夫が書斎を「道問学」と名付けようとしたのを、朱子が「尊徳性」に変えるべきだといって、允夫の請を容れて銘を書いたのが同文である。『心経附註』が宋元にわたる性理学者の文献の引用集成より成っていることは既に指摘したが、その全体は篁墩の強靱な思索によって貫かれていて、その脈絡・起伏は引用文と引用文との間に適宜挿入された篁墩自身の按語によく示されている。すなわち、

(1) 朱子平日人を教うるに、尊徳性・道問学を以てす。二者偏重の失有るべからず。其の言に見わるる者見るべきなり。尽くは録すること能わず。今摭附すること凡そ六条。(『心経附註』四)

(2) 朱子中歳、学者交々修むるの功速ばずして、或いは振わざるに至り、且つ善を択ふこと未だ精しからずして、或いは異学の空虚に流るるを恐るるなり。故に道問学に於いて重しと為す。今摭附すること凡そ十条。(同上)

(3) 朱子晩歳、学者講説を専らにして涵養を廢し、將に言語文字の陋に流れて自ら覚らざらんとするを以て、故に又た尊徳性に於いて重しと為す。既に程允夫の爲めに銘を作る。且つ屢々從遊する者に懲すること有り。蓋し定論なり。故に心経是れを以て終う。後の学者、誠に斯くに力めて帰宿する所を知らば、徳修むべく道凝るべくして、作聖の功幾すべし。今摭附すること凡そ十一條。(同上)

ここに朱子の教説の展開変遷を説明するのに用いられている「尊徳性」と「道問学」の二つの範疇が、『中庸』に由来していることは改めて喋々を要しない。(1)の「朱子平日」が、朱子の早歳を直ちに指しているのか、これだけではにわかには断定しがたい。しかし、(2)の「朱子中歳」、(3)の「朱子晩歳」という、「尊徳性」と「道問学」の二つのカテゴリーを用いて朱子の教説の展開を時間的概念によって把らえようとする手法は、明らかに『道一編』のそれを髣髴とさせる。また、(3)に「定論」という語が見えるが、注意を要する。朱子中歳の徳性を疎外した問学一路から、人間存在の血脈骨髓たる徳性へと重心を移した晩年の立場こそ最後のなものとするとともに、『道一編』との共通点を認めることができよう。

ただ、退溪が注意を怠らなかつたように、『心経附註』が『道一編』と顕著に異なっているのは、前者においては朱子が晩年に至って象山の学と合致したと敢えて言挙げしていない点である。なお、篁墩は(3)の自説を証拠立てる資料として朱子の語凡そ十一條を引用している。そして、その後が続いて朱門の高弟の陳北溪の文を引用して、それに按語を附してその立場を駁している。後述することく、その可否はにわかには断じ難いが、それはともかくとして、北溪に代表される思想的立場と篁墩

のそれとの対蹠性がクローズアップされていて、大変興味深い。

北溪陳氏曰く、老先生平日人を教うる、最も喫緊の処は尊徳性・道問学なり。二件の工夫、固より偏廃せず。而して大段力を著くる所の処は、却って多く道問学上に在り。江西の一派は、却って只だ是れ煩を厭い簡に就き、偏えに尊徳性上に在りて去く。先生蓋し深く之を病えり。(同上)

朱子晩年、項平父及び林択之・劉子澄・何叔景・程允夫・黃直卿に答うる書、其の言此くの如し。朱子没するの後、陳氏の言彼の如し。則ち考亭の学、固より一再伝を俟たずして、未だ真を失うを免れざる者なり。宜なり、臨川の呉氏、北溪に於いて満つること能わざるもの有ること、殆んど此の類なるか。(同上)

朱子学の精神の特色は、一言もってこれを蔽えば、「生」としての自覚の学」と「学」としての自覚の学」のバランスの上に立つ教学であると言えるところと思う。そして、この二つの範疇は、それぞれ朱子学の主観的(主体的)側面と客観的側面を表していると一応は考えられるであろう。朱子学の有する二つの側面、すなわち「生」としての自覚の学」と「学」としての自覚の学」は、これを古典の言葉によって定式化すると、「徳性を尊んで問学に道る」がそれに相当するであろう。「今、子静の説く所は専ら是れ徳性を尊ぶ事にして、意の平日論ずる所は、却って問学上多し」(『朱子文集』五十四、答項平甫)というごとく、同時代の論敵陸象山の思想と朱子のそれとの葛藤が、常にこの「尊徳性」「道問学」の二の範疇をめぐる対立であったことは、既に中国思想史の常識に属する。そして上引の朱子の語が物語っているように、朱子学の学としての特色は、その「格物致知」の精神に典型的に表現されているように、大体において人間の根本存在である徳性を知識的に根拠づけようとして、「道問学」の中に「尊徳性」を吸収し定位しようとする方向が取られたと思う(その限りに於いて、上引の陳北溪の言説は朱子学の学としての特色を正確に把握したものと見える)。ところで、朱子学のかかる象面は、朱門において最も概念的・分析的思弁に長じた陳北溪において一層強力に推し進められた。このことは陸学に対して朱子学の一の有力な特色をなした

が、それだけに陸学との間に思想上の懸隔が最も尖鋭的に顕在化し、両学が調停不能なまでに対蹠的に至ったことは何といっても蔽い難い。また、北溪が朱子没後、朱門において陸学(ことに楊慈湖及びその亜流)を調伏するのにも最も与つて力があつた人であることも、この場合忘れてはならない。彼の「嚴陵講義」は固より、その他の著作もその目的のため成った。

恐らく篁墩にとつて北溪の朱子観―その北溪的理解といふのは、朱子の学のダイナミックな展開変遷の過程を全く顧慮しないで、「道問学」―一路の中歳の立場を固定化して、そこに停滞するものと映つたのではないだろうか。彼は上引の北溪の文を、「道問学」から「尊徳性」へと重心を移したとする朱子晩年の資料と対照させて、一再伝を待たずして北溪において朱子の学の本質的傾向が失われたとし、続けて呉草廬が北溪に対して不満の意を表明している(草廬の「道問学齋記」に見える)のも当然だと述べている。なお、楠本博士は篁墩や草廬等陸学同調者の北溪批評には、それだけ北溪の陸学排撃が有効に作用して陸学陣営に打撃を与えたことへの反感から来ていることを指摘されている。因みに篁墩が朱子晩年の資料だとして挙げてある「答何叔景書」(『朱子文集』四十)は、朱子が定論を樹立する以前の、いわゆる「中和旧説」時代の未定説である(篁墩は『道一編』四にも「答何叔景書」を引いて、朱子晩年の資料としている)。「心経附註」に見られる篁墩のかかる資料操作(ここではこの問題に立ち入って網羅的に論ずることはできないが、この一事は言わば氷山の一角にすぎない)にも、朱子学を陸学に牽合させようという意図がはたらいているといえる。これ既に篁墩の在世中に「尊する所の心経附註の大意、道一編と同じ」(『篁墩文集』五十五、答汪僉憲書)という一揆を蒙らなければならなかつた所以であろう。そして、質問者が指摘するごとく、「心経附註」は末尾に元代の朱陸折衷論者の巨頭、草廬の「尊徳性道問学齋記」を配することによって、その幕を取つていよいよその編纂の真の意図を鮮明にしていると言わねばならない。(正確にいうと、『心経附註』は「尊徳性道問学齋記」の前に、それと基調を同じくする朱門の黄勉齋及び李果齋の文、また宋末の黄慈谿の文を

配置して自説の補強を図っている。しかし、質問者（かく言っても、固より退溪の自問自答であるのだが）はこれらの資料については「其の他は固より然り」、すなわち『心経』を理解するに資する後世の諸賢の「至言」として、むしろ積極的・肯定的に捉えていて、「尊徳性道問学齋記」とは著しい対照をなしている。

事態かくのごとくであるならば、退溪がそれにもかかわらず『道一編』を排斥して、『心経附註』に取るべきものを認めるのは何故だろうかという疑問が、質問者ならずとも起こるのを禁じ難いであろう。以下はそれに対する退溪の応答であるが、それが明晰性を欠いた、場合によっては微温的な弥縫策に見紛われる恐れなしとしないことについては、曩に予め指摘しておいた。退溪の講じた手法というのは、篁墩が『心経附註』において提起した上記(1)(2)(3)の朱子学理解——朱子学という本来「尊徳性」と「道問学」の二つの範疇のバランスの上に立つ教学が、門人の教導をめぐって、朱子の中歳においては「道問学」の一路へと舵を取ったが、晩歳にはそのことへの反省から「尊徳性」へと重心を移したというように、朱子の生涯を回顧したとき、「尊徳性」と「道問学」の二のカテゴリをめぐって抑揚があったとする認識——を朱子の教説の変遷展開の相を正しく把握したものとして全面的に承認しながら（退溪が篁墩の朱子学理解を肯定する根拠は、「……則ち徳性を尊んで以て文義の弊を救うは、篁墩の説に非ざるなり。乃ち朱子の意固より然るなり」という表現に端的に示されている）、他方では篁墩が『道一編』において試みたような時間的な概念を基軸とする「朱陸早異晩同」説——朱子の教説が初年・中歳の「尊徳性」を抑えた「道問学」の一路から、晩年の「尊徳性」尊重へと進展していく過程が、陸氏の学との懸隔を縮めて、遂にはそれに合致する過程であるとする理解——を謬説として断乎排斥するということであった。その手法の一の特徴は、篁墩の朱子学の展開の相をひとまず初年・中歳・晩歳という時間的な概念を基軸として、「尊徳性」と「道問学」の二のカテゴリの対立・葛藤・交渉の歴史として理解するということ象面は保存しながら、朱子学の象山の学との関係交渉という象面は截然と切り離しているところに見出すことができる。（上來少しく

示唆しておいたように、この場合、『道一編』とは異なって、篁墩が『心経附註』においては朱子学を陸学に牽合しようとする企図が直接的な表現を取っていないということは、退溪が自説を主張する上で好都合であった）。われわれは退溪の講じた手法の前者において、朱子学は彼によって人間の心の学問としての深さを増していったことを観て取るであろう。また、後者において良工の苦心を髣髴する底の彼の慘憺たる経営を観て取るであろう。なお、そのことに伏在する問題についてはすぐ後で述べる。

このように、退溪の朱子学理解が陸学との関係交渉という象面を切り離しているのは、陸学を禅心学の「改頭換面」と規定していることから導来される必然的な帰結である。それとともに、朱子学は他の教学の補完を待たずとも、それ自身において一切の真理を具現化し完結している教学であるとする、単一真理観と教界独占意識の表れであろう。従って、「是れ則ち二氏の平日、未だ嘗て一語も相許すに道の同じきを以てすること有らざるなり。而るに後人は牽合附会して強いて之をして、帰を同じくせしめんと欲す。豈に得べけんや」（心経後論）という言が圧縮して示しているごとく、退溪の立場からは朱子・象山後の朱陸折衷論の系譜（篁墩の『道一編』はその集大成としての地位を占める）というのは、精々中国近世思想史上における誤謬の歴史の連続にすぎないとする、極めて独断的な結論が不可避となる。そして、退溪のその結論が「此れは儒にして彼は禅、此れは正にして彼は邪、此れは公平にして彼は私狼なり」（同上）という、文字通り「あれか—これか」、「朱子か—象山か」という鋭角的な形で選択を迫る、その朱陸観に胚胎している思想上の死角であることは覆うべくもない。ただ、退溪のように（むしろ退溪だけではなく、このことについては諸他の朱子学者も同様の責めを負わねばならない）陸学（及び陽明学）を異質なもの、異端分子として排除するという排他的かつイントレラントな態度は、陸学が開拓した領域、また陸学がその時代において果たした意義や社会的機能・役割、提起した課題（しからば、それは何かということが改めて明らかにされなければならぬ）までも無価値・無意義なものとして黙殺するという事態を結

果することは疑えない。そして、このことが延いては朱子学それ自体を瘦せこけた平板で滋味の薄いものにして、教学としての生命とその深さを喪失することにならないかということは、依然として問題であり続けるであろう。

ところで、上来見来たった退溪の『道一編』を排斥して『心経附註』を取るという操作は、翻って退溪自身の学問の性格・基調（Ⅱその朱子学理解）というものを照射するものでなくてはならない。それとともに、このことは『心経附註』に対する退溪の共感を抜きにしては考え難いという、彼が「心経後論」の劈頭で語っている事実——その若き日に『心経附註』にインスパイヤーされて新しい精神的次元を開かれたという事実へと、再びブーメランのように還っていく。しからば、退溪が『心経附註』に強く共感を覚えたところのものは何かというと、同書が端的に人間共同生活の原理を内に湛え活潑潑地にはたらく心の功夫、すなわち居敬の功夫（「中庸」のカテゴリーで表現すると「尊徳性」）に朱子学の命脈を見出しているところであった。上引の退溪の応答というのも、最も単純化して言ったならば、畢竟この一事を語っているにすぎない。そして、このことの究明は、けつきよく篁墩の『心経附註』述作の意図は何か、という問題へとわれわれを導くであろう。なお、上引の「徒らに博文を務めて少しく約礼を緩くすれば、則ち其の弊必ず口耳の習に至る」という表現は、文脈から推して退溪が朱子の学的精神・態度を代弁したものと解するのが妥当である。しかし、私はこの言説などには彼自身の学問の性格・基調を圧縮して表現した概があるように思う。

私はこれまで『心経附註』の編纂意図ということを幾度か言いながら、そのものを直指して主題的に論ずることがなかった。『心経附註』が先賢の語の引用集成よりなっていることは既に一再ならず指摘したが、このことは篁墩が自説を積極的に開陳することはなるだけ抑えて（引用資料と引用資料との間に挿入された篁墩の按語のほとんどは、非常に簡潔なものにすぎない）、資料をして自ら語らしめるという手法を取っていることを示している。なお、ここでは立ち入ることはできないが、篁墩が『心経附註』を編纂する上でかかる手法を取っていること

と、彼が同書において所期した企図との間には深い内面的なつながりを指摘することができるであろう（このことは一層積極的には『道一編』について妥当する）。しかし、その全体が篁墩の思索によって貫かれて、そのユニークな世界観（この場合、何といつても『心経附註』が退溪のごとき一世の俊髦の心を強く把らえたという事実を逸することはできない。そして、草廬の「尊徳性道問学齋記」の後に附されたやや長文の按語（全二一四字から成る）こそは、『心経附註』の立場を述作の高い調子で最も集中して語るものである。篁墩はこの按語をもって『心経附註』を閉じているが、それに相応しい透徹した内容で自己の立場を語っていて、それ自体一篇の佳品たるを失わない。殊に退溪のように朱子没後三〇〇年後に、しかも朝鮮という明王朝の周辺国に生まれて、その生を朱子学の徒として生きることを自ら余儀なくされた者にとつて、ここに自己に先んじて剔抉されている時代の病弊、真摯に示されている時代の課題……等々が、強くその心魂を把らえたことはほとんど想像に難くない。そして、曩に指摘した退溪がその若き日に『心経附註』にインスパイヤーされて新しい精神的次元を開かれた事実、その独自の体験的背景は、この按語などにその根柢が最も集中して見出されるのではないだろうか。なお、上述のごとく『心経附註』の立場を論じた篁墩の按語はやや長文にわたるけれど、その重要性に鑑みて、また、資料をして自ら語らしめるといふ篁墩の掣みにわれわれも倣って、以下に全文を引用することとする。すなわち、

学者の弊は、心を簡捷に馳せて、蕩して異学の空虚と為るに非ざれば、則ち意を鑽研に極めて、流れて俗学の卑陋と為る。先哲の時に在りて已に然り。而るを況んや此れに後ること三百年の久しきをや。勉齋黄氏、果齋李氏は、親しく業を考亭に受けて其の伝を得る者なり。其の隱憂すること此くの如し。慈溪の黄氏、臨川の呉氏は、皆な考亭に私淑して、斯の道を与り聞く者なり。其の公誦すること又た此くの如ければ、則ち其の知ることの真、見ることの的、誠に天の其の間に相

り。学者此に於いて心を痛ましめ骨に刻みて、朱子を以て師と為し、敬を以て道に入るの要と為し、放心を求め、徳性を尊んで、之を輔くるに学問を以てし、之に先んずるに力行を以てし、之を堅くするに持守を以てし、空虚なる者をして反つて平実にかしめ、卑近なる者をして高明に上達せしむれば、則ち聖門の全体大用の学、或いは庶幾からん。而して此の経の據う所も、亦た空言と為らざらん。有志の士、願わくは相与に之に勉めよ。〔『心経附註』四〕

篁墩のこの文は、「朱陸早異晚同」説を暗暗裡に標榜するという『心経附註』全体の脈絡から切り離して、それだけを取り出したとき（固よりかかる試みは不可能であり、実際問題としてはナンセンスであるとしか言いようがないが）、それが朱子学の原姿を、あるいは朱子学の最も本質的傾向の当然なる展開相を端的に標示するものとして、退溪の心を激しく揺さぶらなかつたであらうか。殊に退溪が「朱陸早異晚同」説を標榜した篁墩の「道一編」を、またその立場をラディカルに論難した清瀾の『学葩通弁』の両書に触目する機会を遂に持たなかつたことを思うとき、この想像は必ずしも荒唐無稽なものとは言いつて切れない。ここに「学者の弊」として剔抉せられている二つの立場の中、前者の「心を簡捷に馳せて、蕩して異学の空虚と為る」というのは、直接には楊慈湖一派の学によつて代表される象山学末流を、また、後者の「意を鑽研に極めて、流れて俗学の卑陋と為る」というのは、陳北溪・饒双峰一派の学によつて代表される朱子学末流をそれぞれ指している。そして、『心経附註』の立場が、右の二つの立場をそれぞれ不満として止揚しようと企図したものであることは言を待たない。ところで、同書のこの立場は人をして直ちに空虚に溺れず、功利に流れぬことを所期する『大学』の思想を標榜するものであることを想起させぬであらうか。そして事実、篁墩が上引の文において朱子の「格物補伝」中の「全体大用」の語を引用しているのは、決して偶然ではない。（なお、上来の叙述の一斑からも窺われるごとく、『心経附註』の立場の解明はそれ自体優に一本の論文を要求する底の巨大なテーマを構成する。従つて、ここでは篁墩の資料をして自ら語らしめるに止どめて、その主題の解明は別の論文を準備して、他

日その責を塞ぐこととする）。

## 二

私は曩に篁墩の按語を把り来たつて、退溪がその若き日に『心経附註』にインスパイヤーされて新しい精神的次元を開かれた事実、その独自なる体験的背景は、同文などにその根拠が最も集中して見出されることを指摘した。かく見来たれば、彼が他のいづれにもまして『心経附註』に対して特別な思いを寄せるのは当然でなくてはならない。「許魯齋嘗て曰く……」という退溪の文が、『心経附註』に対する仄々として人の心魂に直接迫る深い敬虔を告白したものであることについては、改めて喋々を要しない。なお、この種の話柄は退溪自身がその他の箇所においてもしばしば語り、また彼の門人たちもこのことに言及しているから、恐らく退溪門下においてよく言われた常語だつたのではないであらうか。

ただ、退溪の『心経附註』に対する深い敬虔を語つた有名な(?)の言葉も、後世の人々(私もまたその一人である)によつて繰り返し言揚げされ弄ばれることによつて、その言葉が本来有していたリアリティーが見失われて、手垢の付いた流通貨幣のように通りのいいもの、陳腐なものに化し去るということがないであらうか。従つて、現在のわれわれに喫緊に要求されるのは、退溪のこの告白を把り来たつてあれこれと解釈することではない。むしろ、その言葉がいかなるリアリティーを指しているかのように言われたのかを、退溪の生に即して内面から省察し、これと共に感じつつ自覚の深まりゆく道を自ら歩むことではなければならない。元の許魯齋がかつて『小学』に対して、「之を敬すること神明の如く、之を尊ぶこと父母の如し」と言つた言葉を把り来たつて、退溪が私の『心経附註』に対するのも同じだと言つたとき、それは彼の日常と固く結びついた、文字通り体験の事実であつた。その告白は紙の上に記された単なる記号なのではない。退溪がこのように言つたとき、その言葉は確かに肉体を纏っていた。そして、私が小論(Ⅱ)において指摘した『心経附註』を読むといふことの日常化という事態などは、このことの具体的な形象化としての地位を担っている。

なお、以下では退溪のこの告白がいかなる事態を含蓄しているのかを、主としてその表現に着目して少しく考察してみよう。このことを考へる場合、『旧約聖書』の次の文は一の手掛かりを与えてくれる。

神は「光あれ」と言われた。すると光があつた。(『創世記』)

この「創世記」の深淵な文は様々な含蓄をもつて解釈することができるであろう。しかし、ひとまずそういう神学的・形而上学的な脈絡は一切捨象してその文を源底に還したとき、それは一つのリアリティーを語っていないだろうか。すなわち、端的に光があつたという事実、これである。もつとも、このように同語を反復しただけでは、実は何も言わないのに等しいことはよく承知している。しかしそれにもかかわらず、敢えて同語を反復したのは、私はこのように同語を反復することによつてしか表示し得ないようになりリアリティーが存在するのではないかと思うからだ。例えば「机の上に本がある」、「その部屋に人がいる」という文を取り上げてみよう。何の変哲もない陳腐な文ではある。この外国語の初歩の教科書にでも出てくるような文も、よく考えてみると、なるほど一つのリアリティー、単純な事実を語っている。すなわち、端的に机の上の本があるという紛れもない事実、同様にその部屋に人がいるという紛れもない事実。実は退溪が「私の『心経附註』に対するのも同じだ」(愚於心経亦云)と告白したとき、それはそういうリアリティーを語っているように思われる(便宜的に、「同じだ」と訳したが、厳密には「同じだ」とも言い得ないような事実)。私は漢語文法の知識に乏しいため断定的なことは言い難いが、退溪が「愚於心経亦云」という、古典的な調性を破つた漢文としては不完全な形(?)を敢えて取つてまで表現しようとした事実とは何かということを思う(正確に文意が伝わるためには、退溪の文は少なくとも「愚於心経亦云爾」(愚の心経に於けるも爾云う)などと訂正されるべきであろう)。そして、私はそれを上來指摘した同語反復することによつてしか表示し得ないようになりリアリティーを伝えるための苦心であると解したい。それは「愚の心経に於けるも爾云う」とも言い得ない事実。「爾」(周知のように「然」に置き換えられて、「如此」と同義)の一字を付け加えることによつて、魯齋が告白しているリアリ

ティーとの間にズレが生じて、たちまち比喩へと転落してしまうような危うさが、退溪の表現には洞見されていないだろうか。なお、ここではこれ以上論ずることはできないが、退溪が魯齋の「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」という言を把り来たつて、「愚の心経に於けるも亦た云わん」と言つたとき、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。

退溪は「心経後論」の劈頭で『心経附註』と遭遇して「此事」にインスパイヤーされたことを印象深く語つた後、続けて「故に平生此の書を尊信すること、亦た四子・近思録の下に在らず」と、同書に対する平生の念を告白している。ところで、一時的に自己の感激を語ることならば、退溪ならざるもできるであろう。しかし、彼のこの告白は決して一時の感激の言葉ではなかつた。退溪においてそれは卒爾でない厳粛な体験として、終生自覚せられた。このことは、彼が『心経附註』にインスパイヤーせられて以来、自己の行住坐臥に絶えず関わりのある抜き差しのならぬ問題として、その生涯を通して『心経附註』を読み来たり読み去つてきた一事を指摘すれば、思い半ばに過ぎるものがある。私はそれを上來、『心経附註』を読むということの日常化という事態であると表現した。しかも退溪のこの度の告白(再告白?)は、彼が『皇明通記』に接して生じた様々な煩悶動揺の試練を潜り抜けた上で発せられたものであつた。退溪ほどに比類のない厳肅さ、真摯さをもつて一生涯(一生涯である!)『心経附註』の一条一条を、現実の自己に対して語りかけ、迫り来る力として受け止めた思想家は、他に余り例を見ない。それはいわば日常底がそのまま異常底な事態である。そして、このことこそ退溪に固有の出来事であつた。もし退溪についてその思想的個性ということが言い得るならば、私はかかる象面においてその特色を見出すことができるのではないかと思う。

ともあれ、退溪の上の告白はこれ以上手の加えようのない完璧な内容であつて、われわれがその領域に立ち入るためには、彼が「愚の心経に

於けるも亦た云わん」と言ったのと何らかの意義で同質の体験を持ち来たるのでなければならぬ。そうでない限り、それはそういう立場からは全く立ち入れない領域であって、このことは思想を理解するというところと固く結びついた事実から必然的に導き出される則である。われわれは退溪の告白を論ずる場合、よくよくこのことを心得ておかなければならない。

こうして退溪は『皇明通記』の記事を機縁として、一方では篁墩が朱子学を陸学に牽合しようとする企図した学者であることに深い落胆を示しながら（退溪は別の遺文では、篁墩の学が陸禪に陥ったものであることは掩うべくもないときっぱり裁断している）、他方では『心経附註』の立場は承認するという、明晰性を欠いた微温的な弥縫策に見紛われる恐れなしとしない隘路（『道一編』において提起せられた「朱陸早異晚同」説は、暗暗裡に『心経附註』においてもその企図が貫徹されていて、そのアポリアを退溪がいかなるプロセスを経て切り抜けたかについては、上来指摘した）を通じて、再び『心経附註』に対する尊信の念を回復してきた。しかし、いわば喉の奥に突き刺さった骨のように、最後まで退溪の釈然としない未解決の問題が残された。その問題とは、『心経附註』の末尾に引く草廬の「尊徳性道問学齋記」の処遇についてである。「反復研究」という表現は、退溪がその処遇をめぐって熟慮に熟慮を重ねたことを物語っている。なお、「伊蒲塞」とは梵語で、その他「優婆塞」「鄒波索迦」なども表記する。要するに、元の朱陸折衷論者の巨頭草廬（草廬に対するかたる認識は、既に「心経後論」の初めに示されていた）の「尊徳性道問学齋記」には、禅心学の口吻が最後まで払拭し難いというのである。このように、退溪が草廬の言説を把り来たって「伊蒲塞の気味有り」と断するのは、陸学の体質に禅心学と隠微に気脈を通じ、互いに通底するものを直観的に洞見し得たからに他なるまい。なお、退溪の草廬の学に対する疑念が、『心経附註』に遭遇したその若き日に既に胚胎していたことについては、曩に指摘した。そして、「心経後論」の末尾に至って再びこの問題が繰り返されている。しかも、草廬の学に対する疑念の表白をもって同文が終わっていることは、退溪のそれが最後

まで決着の付かない未済の問題として残されたことを物語っている。

すぐ上で少しく触れたが、私は退溪の草廬の学に対する抜き難い疑念が、実は思考実験的な、あるいは問題仮設的な形を取った非常にすぐれた洞察であることを、力一杯主張したいと思う。そして、以下の叙述では退溪のこの洞察に伏在する問題について論ずるとしよう。その問題とは、今日われわれが過去の思想を顧みる場合に往々にして陥りやすい陥穽についてである。近代の先端に位置している現代は、朱子学と陽明学という中国近世の儒学界を二分するほどの大きな勢力を持った二つの思想が、既にその展開を原理的に最後まで遂げ、その筋道立った秩序性を完全に喪って最終的に断片的スクラップと化し終った時代であるといつてよい。従って、その学術や思想の価値や意義といつても、それは精々歴史的に回顧される程度のものでしかない。（このように主張すると、それに対して直ちに反論を催起するであろうことは、固より承知していい。また、私自身このように主張することについて問題を感じていないのではない。ただ、朱子学・陽明学といつても、それはもはや即目的に存在するものではないということだけは断言してよい。その伝統は現在のわれわれには既に失われているもの、飽くまでそれはわれわれの一人一人によつて発見され、見出されるべきものでなくてはならない。このように、朱王両学は既に旧態のもの、伝統的思想として様々な構成要素に解体され、断片的な性格を加速せられていったことを、われわれは事実として承認せざるを得ない。それが好むと好まざるとにかかわらず、現代という時代を特徴づける大きな徴表であり、全き意味における歴史的現実なのではないだろうか。このように、現代のわれわれは恰も一人の人間の誕生から成長、その死に至る生涯を顧みるように、その思想の揺籃期から展開期、成熟期を経て崩壊期に至るまでの全過程を一望のもとに見渡すことのできるパースペクティブを手中にしていると言い得る。また、出版技術の飛躍的な発展、学校制度・施設の充実等、その他のいくつかの主たる要因によつて、その思想の展開の全過程を資料的に跡づけることのできる膨大な（然り、実に膨大な！）文献が整備されていることも、現代を特徴づける大きな要素である。このことを上来の文



脈に即して具体的に述べてみよう。われわれは退溪が『皇明通紀』の叙述を機縁として『心経附註』の再検討を余儀なくされたとき、触目する機会を得ないのを嘆いた同じ著者の『道一編』を、また、同書の立場をラディカルに論難した清瀾の『学部通弁』を容易に読むことができる。それだけに止どまらない。退溪は「心経後論」の中で「又た未だ篁墩の人と為りと学を為すと、畢竟何如んを知らざるのみ」と嘆いたが、われわれは篁墩の人となりとその學術・思想を知るのに不可欠な彼の文集『篁墩文集』九十三卷、拾遺一卷を、始め、その他の著書や編纂書を読むことができる便宜をもっている。なお、このことは歴史的には篁墩の論敵としての地位を担うに至った清瀾についても、同様のことを指摘することができる。更には退溪が晩年に至るまでその疑念を遂に払拭することができなかつた草廬についても、われわれはその文集『呉文正公集』四十九卷、外集三卷を、始め、その他の著書・編纂書を読むことができる。そして、今日では篁墩が朱子学を陸学に牽合しようと企てた学者であること、また草廬の学がかなり象山思想の心髄を得ていた朱陸折衷的な立場であつたことなどは、ほとんど評価が一定している。

上来指摘した事実は、今日われわれが過去の思想を顧みる場合にきわめて有利に作用することを物語っている。われわれの時代ほど、上記の思想家について具体的な知識量が豊富な時代はないと言つてよい。しかし、ここでは飽くまでそのことに伏在している陥穽が問題でなければならぬ。つまり、われわれが既に今日までに到達した知識、わかっている結末を自明の前提として歴史的な過去を振り返つた場合、そういう心性が冥々の裡にはたらいで思想理解のパスpekティブを見誤らせてしまふ恐れなしとしない。今日ではその思想的展開を遂げて既定となつたコース、その思想について定説化した価値の規準を、現在から遡つて未知の領域にまで浸透させてしまふ。その結果、その時点（この場合、歴史的に分節される時間は常に「過去の現在」という時相で表記される）においては混沌として様々な可能性を孕んでいかなるコースを辿るのか分からぬ思想の展開の相を、初めからある特定の限られたコースを辿るものとして一義的に平板化して捉えようとする。それはちやうど数

学の問題を解くのに、傍らで解答を見ながら問題を解くのに似ている。数学の問題を解く主体において、問題を解くという行為は、その一瞬一瞬が常に現在から未来（将来）へという方向において行じられる。しかし、傍らで解答を見ながら問題を解く場合は、解答という本来未来という時相に属するものが、絶えず逆流して現在へと浸透してくる。

「心経後論」を読む者は、退溪の疑念が非常に煮え切らない歯痒い底のものであることを指摘するかも知れない。例えば草廬の評価をめぐる（篁墩の評価についても然り）彼が何故にかくも苦慮しているのか、今日から見ればかえつて奇異に思われるほどではある。しかし、そうだとしたならば、われわれは一切が明らかにされたきわめて安全な地帯から、気安く過去の思想を裁断しているにすぎない。『心経附註』だけを把り来たつて考察する際には、『道一編』のように朱子学を陸学に牽合しようとする企図は、十分明瞭であるとはいいい切れない。客観的に観察すれば、『心経附註』は言語文字を離れ得ぬ朱門末学の弊を救わんとして、徳性を尊び、本体を指示することを主張したものに他ならない。あるいは精々朱子の教説の展開変遷を三期に分けて、『道一編』の「朱陸早異晚同」説への方向を暗示しているというにすぎぬ。これ退溪が「況んや只だ朱説を引いて補うに諸儒の朱説を發明するの条を以てするのみにして、未だ嘗て一言も陸氏の学に及びて、以て朱子晩に悔いて此れと合すと為すこと、道一編の謂う所の如くならざるをや」という所以である。しかしながら、朱子学に対して心髄微に入る底の工夫・体験を有する者にとつては、この暗示の方向は決して見過ごされることがなかつた。そして、それを端的に表明しているのが、「心経後論」劈頭の「其の毎に読みて篇末に至るに及んで、又た未だ嘗て疑を其の間に致さずんばあらず。以為えらく、呉氏の此の説を為すは何の見ぞ。篁墩の此の条を取るは何の意ぞ。其れ乃ち天下を率いて陸氏に帰せんと欲するの意有ること無からんや」という表現であつた。退溪の疑信半ばするこの告白こそ、実は極めて限られた文献、不完全な断片的な資料だけを手掛かりにして、資料的に空白な部分は卓越した歴史的な想像力を駆使した操作によって埋め、その思想の展開の帰趨を正確に洞察したものであつた。

なお、退溪が賛意を表している明の儒者羅整庵（彼は同時代の王陽明の論敵としての地位を担った）の論とは、例えば次の文などを指すのであろうか。

元の大儒、許魯齋・呉草廬の二人を称す。魯齋は始終朱子を尊信し、其の学行皆な平正篤実なり。世祖に遭逢し、位を通顕に致す。未だ尽くは其の志を行なうことを得ずと雖も、然れども其の時に当たつて儒者の道廢せず。虞伯生謂う、魯齋実に之を啓くと。斯文に功有りと言ふべし。草廬は初年篤く朱子を信ず。其の進むこと甚だ鋭し。晩年の所見は、乃ち陸象山と合す。其の出処の一節、自ら之を魯齋に例え難し。夫の一生倦倦として聖経を羽翼して、終老倦まざるが若きは、其の志も亦た尚ぶべし。（『困知記』続卷上）

もつとも、この文面に徴する限り、初め朱子学の徒として出発した草廬の学が晩年には陸象山と合すると言っているのであって、これだけで直ちに草廬の学に禅心学の臭味が覆い難いという結論を導くには些か躊躇を覚えるかも知れない。しかし、整庵の学的前提に既に陸学が禅の「改頭換面」——偽装した禅心学であるとすする朱子以来の伝統的思考が予想されているとしたならば、上引の文面はまた別の様相を呈することになる。すなわち、退溪のいうごとく端的にその事実を直指する語と化する。そして事実、整庵の遺文を読むと、随所で象山の学を禅の体質に類似した面貌を色濃く持つ（否、下に引く文面に徴すると、かかる言い方ではいまだ隔靴搔痒の感は否み難い）として、激しく論難しているのを見るであらう。すなわち、

象山の学、吾は分明に是れ禅と見得す。弟は則ち以て禅に似たりと為す。似の言たる、彷彿の謂なり。余を以て之を觀るに、仏氏は心に見ること有りて、性に見ること無し。象山も亦た然り。其の所謂至道は、皆な靈覺の妙を出でず、初めより其の少異有るを見ざるなり。豈に直にに彷彿と云うのみならんや。（同上、附録、答允恕弟）

このように、象山の学の性格規定・評価をめぐって、季弟の羅允恕が「禅まがい」（似禅）と規定するのを退けて、その学の体質を「紛うことな

その消息の一斑を窺うことができるであらう。

上引の文に戻ると、整庵が魯齋と草廬を把り来たつて論評しているのは、劈頭の文が物語っているように、彼等がともに元代南北の儒教界を代表する思想家であるからに他ならない。そして、彼等が二大儒と呼ばれるのは、その學術・思想上の仕事の大きさと影響力とによつていふことは固よりである。ところで、この整庵の論評を成心なく讀んだとき、南宋末にはいまだ地方学の一つ（固よりその有力な）にすぎなかつた朱子学が、元代に盛行するその直接の担い手であつた魯齋に対する評価と、陰にその学に陸学を雜えるところのあつた草廬に対するそれとの間に、些か抑揚が存することは否み難いように思われる。すなわち、整庵の両者に対する論評は、その学の体質を占う場合の評価基準・価値尺度が那邊に在るかをよく物語っている。なお、このニュアンスの相異が、両者の朱子学に対して取る距離の遠近濃淡に由来していることは、喋々を要しない。（このことは翻つて、整庵自身の学の傾向を語るものであろう）。そして事実、上引の「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」という言に圧縮して示されているように、魯齋は朱子その人に対して仄々として人の心魂に直接に迫る深い敬虔をもつて、その学を構成した。なお、魯齋のかかる傾向は例えば最初の朱子学派の巨頭薛敬軒（敬軒は朱子以後の第一人者として魯齋の意義を大きく認めたが、両者は朱子の人格と学問に対して取る宗教的敬虔において照応するものがある）の次の言に徴しても明らかである。すなわち、「許魯齋に至りては、専ら小学四書を以て己を修め人を教うるの法と為して、文辞を尚ばず、務めて実行を敦くす。是れ則ち朱子の統を繼ぐ者は魯齋なり。」（『読書録』一）。もつとも、朱子に対するかかる精神態度はアンビヴァレントなものであつて、他方では彼等の学の特徴は一言以てこれを蔽えば、朱子学の藩籬を一步も越え出ようとはしない、その思想のオリジナリティーに乏しいものという否定的な評価を蒙らなければならなかつた。それはともあれ、この場合、退溪が朱子の人格と学問に対して取る態度において、魯齋や敬軒に通底するものを持つていふことは重要である。例えば退溪の講友の李栗谷が現代の名儒として羅

整庵・李退溪・徐花潭の三人をあげて、その学の特徴について次のごとく論評しているなどは、その一の徴証である。

近ごろ整菴・退溪・花潭三先生の説を觀るに、整菴最も高く、退溪之に次ぎ、花潭又た之に次ぐ。中に就いて、整菴・花潭は自得の味多く、退溪は依様の味多し。一に朱子の説に従う。(中略)退溪は則ち深く朱子を信じ、深く其の意を求む。而して氣質は精詳慎密にして、功を用うることも亦た深し。其の朱子の意に於いて、契せずと謂うべからず。

其の全体に於いて、見無しと謂うべからず。而して豁然貫通の処の若きは、則ち猶お未だ至らざる所有り。故に見ること未だ罄ならざる有り、言或いは微しく差う。理氣互発、理發氣隨の説、反つて知見の累と為るのみ。(『栗谷全書』十、答成浩原)

栗谷の三者に対する論評は、それだけを取り来たつても論題として極めて興味深いものがあるが、ここではそのことが直接目的なのではない。

また、退溪の四端七情に関する精緻な論弁——理發・氣發のごとき、朱子学の心性論に深く触入したものであるが(もつとも、栗谷はその説を誤謬として批判しているが)、同様に立ち入ることはできない。ここでは退溪の学の性格が、整庵や花潭のそれが「自得」の味が多いのに比べて、「依様」の味が多いもの、一に朱子の教説に従うものであることを確認すれば足りる。このように、退溪においても朱子の人格は文字通り絶対的な意義を担っていた。彼の態度はほとんど宗教的な態度ともいべき信仰の立場に近づいているといつてよい。そして、退溪が自覚的にその立場に立っていることは言うまでもない。しからば、退溪の立場から觀たとき、草廬の学とはいかなる体質のものとして映し出されるであろうか。このことは、上引の文において整庵が既に指摘しているごとく、草廬の講学の過程が判然と物語っている。すなわち、草廬の立場というのは、畢竟朱子の教説に対して自己の意見を尺度にして取捨するもの——かかる講学の態度は終局的には陽には朱子を尊びながら、陰には戈を朱子に執るといふ事態を結果する——として、その心術は暗暗裡に異端に陥るのを免れ難いものである、と。

以上、退溪の『心経附註』觀といふものを思想的象面から最もよく表

していると考えられる「心経後論」に忠実に依拠しながら、その問題の所在について論じた。小論を終えるに当たつて、論及すべきでありながらそれから漏れた問題は余りに多いが、ここでは覚え書風に、あるいは問題仮設的に一つのこと(些か空想的な、場合によっては荒唐無稽でさえある)について、ざっとデッサンしておこう。「心経後論」は「皇明嘉靖四十五年、歲丙寅、孟秋の日、真城の李滉謹んで書す」という表現をもつて結ばれている。嘉靖四十五年は西紀一五六六年、退溪六十六歳。

退溪の死は一五七〇年であるから、「心経後論」の成立は彼の晩年に属している。退溪は『心経附註』の熱烈な愛読者であった。しかし、彼は在世中と同じ著者の『道一編』を、またその書をラディカルに論難した清瀾の『学部通弁』を触目する機会を遂に持つことがなかった。それは朝鮮が明王朝の周辺地域に位置して、その当時両書がはまだ舶載されていなかったという地理的・歴史的条件が然らしめた。篁墩は『道一編』において端的に「朱陸早異晚同」説を標榜したが、同書は王陽明の『朱子晚年定論』に影響を及ぼした痕跡がある。しかし、陽明において『朱子晚年定論』はけつきよく過渡的な地歩を占めたにすぎなかった。同書が編纂された時代は、朱子学が体制教学として強大なヘゲモニーを握っていた時期と重なり、陽明においても朱子学との調停妥協を余儀なくされた。しかし、朱子学的窮理論を超えて本来の基地としての一心の確立を第一義とする陽明は、次第に朱子学との距離を拡大して、「致良知」を中核とする自己の思想的立場を發揚して以後は、『朱子晚年定論』に見られるような朱王折衷的な立場は揚棄せられるに至つた。かくして『朱子晚年定論』、更にはその思想的前駆をなす『道一編』『心経附註』等の類書は、過渡期の所産としてその歴史的な使命を終え、中国近世思想の展開過程における一段階を示す中途的なものとしての評価に止どまつた。言葉はそれぞれその運命をもつといわれる。このことは一冊の書物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。私はこう言つたとき、『心経附註』のことを考えている。『心経附註』は朝鮮においては、中国とは異なつてそのような思想的脈絡からは切り離されて、特殊の位置づけがなされ独自の評価が行なわれた。そして、その中

心に位置していたのが退溪及びその後学であった。わけても、退溪の「心経後論」はその最も代表的な著作であったというに止まらないうで、爾後の朝鮮における『心経附註』の性格規定・評価、あるいはその史的地位を方向づける上で決定的な意義を担った（このことは「心経後論」が朝鮮版『心経附註』の巻末に附載されている一事を指摘すれば、思い半ばに過ぎるものがある）。かかる思想的事象の背景には、朝鮮時代を通じて朝鮮の思想界が朱子学一色に塗りつぶされて、陽明学が遂に支配的な地位を占めることがなかったという特殊な事情が、与って力があつたこととは否み難い。

それでは、退溪が在世中に触目することのできなかつた『道一編』や『学部通弁』が、その後朝鮮に舶載せられたならば（寡聞にして私はこれらの書が何時ごろ伝わったのか詳らかにしないが、そういう時が必ずあつたはず）、いかなる事態が生起するであろうか。その時、私は『心経附註』は朝鮮において、その評価をめぐって再び激しい論争を催起する（催起した）のではないかと思う。殊に退溪以来、連綿として『心経附註』に独自の地位・評価を与え続けてきた退溪後学においては、このことは不可避であると思う。何となれば、同じ著者の『道一編』が、また、それとは対蹠的な地位にある『学部通弁』が読まれることによって、『心経附註』の性格、あるいはその編纂意図というのは、より輪郭のはつきりしたものになるはずであるから。併せて退溪においては資料的な限界から未済として残された問題も、そのことによつて判然とするはずであるから。そして、その論争の中から、退溪でない別の士人（殊に『心経附註』を尊信し続けてきた退溪後学の誰か）によつて、改めてもう一つの「心経後論」が書かれねばならないのではないだろうか。

周知のように、退溪の学の影響するところは単に朝鮮のみに止まらないで、わが国にも及んでいる。こういう事実が存する以上、ある条件さえ備わつていれば、その思想的規模は別にして類比的には上来指摘した『心経附註』の再検討という事態は、わが国においても生起する可能性が考えられるのではないだろうか。ある条件とは、退溪が「二書恨むらくは皆な未だ之を見ざるなり」（『退溪文集』二十一、答李剛而別紙）

と言つたごとく、『心経附註』は読むことができるが、『道一編』及び『学部通弁』の両書は読む便宜を持たないこと、これである。そして、ここではそのケーススタディとして幕末維新の朱子学者楠本碩水について一瞥してみよう。かつて退溪がそうであつたように、時代は既に近代に属するが『心経附註』に深い関心を示した碩水も、同じ著者の『道一編』を触目し得ないことを託<sup>か</sup>つている。このように碩水が『心経附註』に関心を示しているのは、下に言うごとく同書が「尊徳性」の一路において裨益するところがあることは固よりであるが、その背景には崎門学派の朱子学者に相応しく、彼もまた精切な体認の学を宗とした退溪私淑の徒であつたことが指摘されねばならない。

近来学嘉程篁墩之心経附註読過仕候処、尊徳性之一路ニ於テ得益候事不少相覚申候。只恨、同人之道一編と申書手ニ入り不申候。心経ハ和版ニ而四冊ニ相成居、大分都合宜敷、弊邑之後生何れも好而相読申候。夜寐箴と申書、是亦持敬之法ニ於而多少之得力候様奉存候。尊意以為如何。頃日愈以李退溪之自省録・退溪書抄等読過仕候処、面白相考申候。（『<sup>幕末維新</sup>朱子学者書簡集』二二二頁、池田草庵宛書簡）

上引の書簡には年次が附されていないが、その中で講友の東沢瀉が九州諸藩の動向調査に赴いたことに触れていることから、文久三年（一八六三）と推定される。時に碩水三十二歳。なお、いまだ壮年期に属する彼が、その後果たして『道一編』を触目し得たかについては、記述がなく判然としない。仮に碩水が在世中に同書を繙読する機会を持ったならば（あるいは碩水没後、碩水後学がそういう機会を持ったならば——彼は上の書簡で門人たちが好んで『心経附註』を読んでいる事実を指摘している）、やはり上来指摘した朝鮮におけるのと同じ事態が、わが国においても生起する可能性があつたかも知れない。しかし、すぐ後に来る明治という時代は、一方では江戸時代産の学問を完全に断片的なスクラップと化し去つた時代でもあり、既にそういう問題それ自体を前時代の遺物として、真に思想的な課題として俎上に載せることもなく終つた。

（平成二十三年十月三日受理）