

## 退溪学を形成するもの(II)

## 『朱子書節要』の史的地位

あらまし 明儒呉康斎の『伊洛淵源録』との遭遇の体験は、突如性と徹底性とを特徴としている。その場合、「突如性」とは時間的様態を、「徹底性」とは空間的様態を表す概念として理解することが可能である。本稿では癸卯に生起した李退溪の『朱子文集』との遭遇を理解するための一手掛かりとして、康斎の体験との比較を試みようとした。唐代華嚴学を故郷とする仏教語を借りて表現すると、康斎の体験が頓悟的であるのに対して、退溪のケースはそれとは対蹠的に漸修的であった。退溪には浩瀚な『朱子文集』をどこまでも意匠慘憺して全体にわたって理解していこうとする持続的な意志、執拗な熱情を認めることができる。そこに彼の一生をかけたバトスがあった。また、退溪は『朱子文集』が非常に浩瀚なために要領が得がたいことをかこっている。もっとも、その指摘は直接には同書の編纂に係るいわば技術的な次元における問題を含意するものであって、朱子学それ自体の基本的性格、あるいはその結構に胚胎している問題とはいいい難い。

## 二 承前

以下の叙述は、前稿の末尾に退溪の「答鄭子中」二書を引用したのを承けている。「われは学者（朱子学者）である」と言いながら（自負しながら）、その一方で直ちに「われは学者ではない」と言うのは、同一性的論理の立場からは明らかに矛盾である。しかし、その矛盾は論理的に破綻を来たしているというよりは、むしろ事態の真実に即した矛盾で

望月 高明

あるといわなければならない。これが学問というものの真の消息であると思う。そこには学者である自己の現実を自負し首肯する自己肯定と、そういう自己の現実を首肯する自己に否を下す自己否定という二つの相反する力が、同時に絡まり合って、互いにそのポテンツを激成するような趣が感得される。そして、退溪において自己の二重性を映し出すものとして恰も鏡のような役割を果たしているのが、この場合『朱子書節要』及び『心経附註』の二書であった。（第二文に『朱子書節要』と並んで『心経附註』の書名が出ていることは、退溪において同書の占めている地位の重要性を語っている）。固よりこのような境位が、学問において究極的なものでないことは明らかである。学問はなお途上にあり、学者は「成りつつある朱子学者」である。そこには依然として不徹底なものを残している。しかし、そこにまた苦悶があり、戦いがあり、真摯さがある。ともあれ、かかる基調の言説が退溪の遺文の中に多く見出すことができるという事実は、癸卯に『朱子文集』によってインスパイヤーせられた情動（退溪のいわゆる「感発而興起」「発端興起」）を、彼が爾後の生涯の時々においてその都度真摯な努力によって把持し反復し続けてきたことを証している。

「情動」と言ったが、それは一瞬にして一切が決定してしまう底の「突如性と徹底性」（例えばパウロの回心のように、ダマスコへの途上で彼が経験したごとく、突然思いもかけず外から現われてきた聖霊の力によって、昨日の自己が一挙に否定し尽くされ、そこにキリストと一体である新しい自己が生まれ変わるとせられる場合）とを特徴として

いるものとは、固よりその類型は同じではない。このダマスコ途上におけるパウロの回心のごとく、突如性と徹底性とを表徴としている典型的なケースとして、例えば明初の開端的思想家呉康斎（一三九一—一四六九）の『伊洛淵源録』との遭遇という出来事をあげることができらるであろう（なお、康斎のこの体験については、私はかつて別の幾つかの小論において一再ならず主題的に論じていて、結論も目下のところそれ以上を出さない。とはいえ、退溪の遭遇の体験との対照性を際立たせることに主眼を置いて、従前とは些かなりとも異なった観点から新たに問題を提示するよう努めたい）。

永楽己丑（一四〇九）の冬、姑蘇の別駕李侯能白、此の集（伊洛淵源録）を先君に寄す。与弼灯火に之を閲し、伏して道統一脈の伝を觀、覺えず心酔す。而して明道先生の獵心の説に於いて、尤も人を悚動せしむ。蓋し平昔は謂えらく、聖賢の道の統に任ずる者は、皆な天実に篤く生じて、人力の勉むべきに非ずと。遂に聖賢を度外に置きて、自棄に甘んず。此の事を觀るに及んで、乃ち所謂程夫子なる者も亦た嘗て過ち有りて、亦た学に資るを知るなり。是に於いて自ら奮勵を思ひ、竊かに慕向す。既にして尽く旧時の挙子の文字を焚き、必ず聖賢に至つて後己まんと誓う。（『呉康斎集』五、跋伊洛淵源録）

康斎のこの跋文を貫いて、ここには『伊洛淵源録』を読むことを機縁として、これまで自己の生を全領していた挙子の業を断然と放擲し、既往の古き自己を碎き破つて、全く新たな生存の次元を選び取つたという、彼の全存在のその根柢からの転換が語られている。「人間は学問することによって聖人になることができる」という根本関心は、周知のようにならぬに宋学を導いた根本的モチーフであるが、右跋文を貫いてこの基調意識が支配している。しかも、彼においてはこの根本関心が一片の教説に墮することなく、現在の実存に対して呼びかけ迫り來たる力として働いていて、飽くまで注意せられなければならない。それは康斎が直接には宋儒程明道の人格を介して、ゆくりなくも儒教的人間像（それはキリスト教的に表現すれば「神の似像」に相当するであろう）と邂逅した魂の端的な事実である。康斎の『伊洛淵源録』との遭遇の体験が

突如性と徹底性とを特徴としていることは、彼の「跋伊洛淵源録」を成心なく讀んだならば、その事実はある程度まで事実自身が明らかにするであろう。その場合、彼の生の転回の突如性と徹底性も、それに対応する実存の内的歴史における時熟と相即するということが当然首肯せられなければならない。そして、康斎の実存の内的歴史における時熟がいかなる経過を辿つてその転回を準備し、成就せしめるに至つたかということの究明は、遡つて彼の青少年期の生を考察することをわれわれに要求する。その場合、「突如性」とは文字通り「突」という文字のニュアンスが端的に表しているがごとく、時間的様態を表す概念として理解することが可能である。一方、「徹底性」というのはそれとの対比でいえば、ひとまず空間的様態を表す概念として捉えることができるであろう。（このように康斎の遭遇の体験を突如性と徹底性とに分けて解析するのは固より便宜的なものであつて、二つの概念は相互に無媒介に成立しているのではない）。初めに「突如性」について述べると、康斎の生の転回は、精々彼が『伊洛淵源録』（十四卷）を読み始めてから讀了するまでの間に惹起したものと考えられる。劈頭の「与弼灯火に之を閲し、伏して道統一脈の伝を觀、覺えず心酔す。而して明道先生の獵心の説に於いて、尤も人を悚動せしむ」という表現は、すぐ後で述べることく彼が既に開卷の端緒において『伊洛淵源録』に圧倒的に捉えられたことを物語っている。それはかつてない新しい印象で康斎を圧倒し、新しい経験の領域へと導くものであつた。そして、このことは彼が同書を他の用途のために利用しようとはせず（例えば康斎の跋文中に見える「尽く旧時の挙子の文字を焚き」という表現は、既に克服せられたものとして過去性においてではあるが、例えば当時の科目による官吏登用試験、いわゆる科挙の準備教育などが他の用途のうちの最も尤なるものであることを窺わせる）、現在の自己に対して呼びかけ迫り來たる力として受け止めていたことと、恐らく無関係ではあるまい。かくして、康斎がその「跋伊洛淵源録」において告白しているがごとく青年時代の身心を打ち震わす劇しき生命体験が、彼の生を諸他の明儒の生に比して際立った独特の精彩あるものたらしめていることは、ほとんど疑いない。それは

ともあれ、康斎が最もインスパイヤーせられて、直接彼の生の転回の機縁となった明道の「獵心」の話柄は、同書の巻一に収録せられている。その場合、彼が『伊洛淵源録』を自らの関心の赴くままに出まかせに披いたのでなければ（そして、われわれはひとまずこの仮定を積極的に肯定する理由を見出すことができない）、巻一「濂溪先生」、当然巻二・三「明道先生」、巻四「伊川先生」……の順で読み進めていったことはほとんど疑えない。（因みに巻一「濂溪先生」は「事状」及び「遺事」十四条から構成されていて、明道の「獵心」は「遺事」の第七条に位置する）。このように、明道の「獵心」の話柄が『伊洛淵源録』の巻一に位置していて、康斎が同書を読み始めるとほとんど同時にこの話柄に逢着し、このことを直接の機縁としてインスパイヤーせられた事実は、彼の生の転回が「突如性」を特徴としていたことの一の鉄証でなければならぬ。この「跋伊洛淵源録」が執筆せられたのはもちろん後来のことに属していて（同文に年次は附されていないが、文中の父の呉溥は既に亡く、康斎が小陂に住んでいるところから推定すると、彼の三十八歳頃の劳作と思われる）、十九歳の時に生じた『伊洛淵源録』との遭遇が胎んでいる意味というのは、いまだこの時点（遭遇の現在）においてはその畧を明らかにしていない。遭遇の直中においては現実（通俗的な歴史的時間系列を、上からの垂直的次元からの衝撃として断ち切るような自己の根源的な転回）がほとんど一種の強制力をもって康斎を拉し去るように進行していった、その理由を問うことができないというのが恐らく真相に近い。自己の生の転回を催起せしめたのが、何故その他の書物ではなくて『伊洛淵源録』でなければならぬのか？これまで自己の生を全領していた挙業を断然と放擲して、聖人の学へと振り向けさせたのが、何故明道の「獵心」の話柄であつてその他の話柄ではないのか？……等々。こういう問いは恐らくその理由を問うことができない。というより問うこと自身が封じられている。康斎の生の転回を催起せしめたその決断の行為は、かくのごとくほとんど恣意性とすれすれなまでに過剰に主體的なものであった。まして、康斎において『伊洛淵源録』との遭遇がその後彼にいかなる課題を課し、前途にいかなる困難を孕んでいるか

については、ほとんど何の見通しもつけ得なかつたに相違ない。ただ彼がなした得たことといえば、日常性を超越的な次元から垂直に断ち切るようにして催起した出来事に聴従することだけであった。康斎にとって『伊洛淵源録』との遭遇はそれほどまでに突然の出来事であった。

次に「徹底性」について述べると、その消息は跋文の「既にして尽く旧時の挙子の文字を焚き、必ず聖賢に至つて已まんことを誓う」という件りに対してよく観取し得ると思う。「挙子の文字」（科挙の受験参考書）の前に「旧時」という形容語を冠しているのは、康斎が科挙の受験勉強を既に克服せられたものとして自己の後ろに、過去性において捉えていることを物語っているが、かかる事態の急激な変化の背後に、それに対応して（一層正確にはむしろ逆対応して）彼の実存の内面において意識の急激な変化、価値観の劇的な転換が惹起したことを予想させる。（なお、すぐ前では「康斎の実存の内的歴史における時熟」と表現して歴史性（彼の生の転回を準備するに至る青少年期の生）を問題にしたのであるが、ここでは焦点を極端に狭めて康斎の生の転回が惹起した尖端Ⅱ遭遇の現在に注目しようとした。「意識の急激な変化」という表現にはそういう含蓄を持たせている。その場合、「意識」というごくそれは勝義には時間的概念として捉えられるが、その尖端の消息は一層正確には突如性と徹底性とが渾然と一如に成つていくべきである。そして、ここでは康斎の実存の内面における意識の急激な変化という突如性Ⅱ時間性に注目するのではなく、その生の截断面Ⅱ空間性に注目しようとするのである）。一般に士大夫の子弟がそうであったように、康斎もまた当然のように科挙の試験勉強に従事していた。しかるに、『伊洛淵源録』との遭遇を機縁として、これまで自己の生を全領していた挙業を断然と放擲して、全く新たな高次の生を選び取った。このことについては既に述べた。曩にも指摘したごとく、人間の一生というものは、誕生から死に至るまで、それ自体は継起する時間の連続から成つていて、即時的には切れ目というものは存在しない。従つて、人間の生涯をある特定の起伏によつて劃するということは、優れて自覚的な営為であり、それだけに常に作業仮設的な意味が避けられない。「尽く旧時の挙子の文

字を焚き」という文に即して表現すると、その日、決断の現在（永樂己丑（七年）某月某日——これは資料が不備なために（直接には体験の当事者である康斎がその日附を明記しなかったことに起因している）考証的に限界があつて、その日附を特定できないというにすぎない。これを反面から言えば、その生の截断面は「永樂己丑某月某日」と特定できるほどに鮮明であることを意味している——を境にして、康斎の生が以前の生と以後の生とに大きく二つに割されたことを意味している。その体験は宛ら一人の人間が一身にして二身に裂かれるような、あるいは一生にして二つの生を生きたるとき消息であるといつてよい。そこにはどこまでもその日（決断の現在）を境にして、昨日までの古き既往の自己を一挙に碎き破つて、新しい異質の高次の自己がそこに生ずるといふ消息が首肯せられなければならない。それは文字通り、端的に「前後際断」である。些か断章取義の誇りは免れ難いけれど、あるいは『新約聖書』の句を借りて表現すれば、「古きものは既に過ぎ去り、視よ、新しくなりたり」（コリント後書）という底の消息でそれはある。康斎の生の截断面（このことは「徹底性」がひとまず、空間の様態を表す概念として理解可能なことを表している）を境にして、以前の生を過去へと遡っていくと、青年前期（十五歳から十八歳）、更には彼が挙業の手ほどきを受け始めた幼少期を通過して、彼の誕生（洪武二十四年（一三九一）某月某日）にまで続いている。（曩に少しく指摘したごとく、以前の生が思想的に問題になるとすれば、それは挙げて康斎の生の転回に対応する実存の内的時熟がいかなる経過を辿つてその転回を準備し、成就せしめるに至ったかといふことの究明にあると考えられる）。その場合、康斎の以前の生というのは、彼の用語を用いて表現すると「挙業」の二文字によって象徴的に表示することができるであろう。一方、反転して以後の生を将来へと伝つていくと、人間の生涯というものが須らくそうであるように、青年後期（十八歳から二十一歳）、更には壮年期を経て老年期へと達し、遂には彼の死（成化五年（一四六九）某月某日）をもつて七十八年にわたるその生涯は完結する。そして、康斎の思想家としての史的位付けが問題になるのは、挙げて彼の以後の生をどのように解

釈するかに係っていることが首肯せられるであろう。この場合、彼の以前の生が「挙業」の二字によって形容せられたのに対照して言えば、以後の生は「聖賢」の二文字によってその全体を象徴的に表現することができるであろう。二つの生は徹底的に対蹠的であつて、両者を習合折衷するといふ中間領域的な余地など些かたりとも許容することはできない。何となれば、康斎において以前の生は既に過去のものとして以後の生によって完全に否定せられたものであるから。これ曩に彼の生を取り来たつて、一身にして二身に裂かれ、一生にして二つの生を生きた体験と形容した所以である。

上来、康斎の『伊洛淵源録』との遭遇の体験を突如性と徹底性との二面について概観したのであるが、その出来事は『伊洛淵源録』を読む過程で、わけても明道の「獵心」の話柄に接することを機縁として、突如として恰も雷電のごとく打たれるところに生起した。頓悟と漸修という唐代華嚴学を故郷とする仏教語を借りて表現すると、その出来事は飽くまで頓悟的であつて漸修的ではない。それとは対蹠的に、退溪のケースは『朱子文集』との遭遇といつても、ひとまず、その中のある特定の書簡、あるいは特定の句を、それとの関係が自己にとつて退つ引きならぬものとして選り取つたというのではない。もう少し周到に表現すれば、幾度も繰り返して読んだ『朱子文集』を打ち捨てて一篇の書簡を、しかも結局はその中のある特定の句との全存在を賭けての遭遇がその後の彼の生的一切を決めてしまったというのではない。退溪には地負い海涵がごとく、有らざるところのない（『朱子書節要序』の表現）浩瀚な『朱子文集』を、どこまでも意匠慘憺して全体にわたつて理解していかうとする持続的な意志、執拗な熱情が観て取れる。そこに彼の一生を賭けたパトスが<sup>4</sup>あつた。その進行の過程はどこまでも漸修的であつて頓悟的ではない。このことは、例えば『朱子文集』一二一巻を通読するだけでもかなりの時日を要するという単純な事実を指摘すれば、思い半ばに過ぎるものがある。（例えば月瀾（地名）に仮寓して『朱子文集』を読もうと意気込む士人（豊山の柳季魯）に、退溪がその志趣を多としながら、「但だ全書は浩汗にして、一、二年の能く業を窮むる所に非ず。恐ら

くは力未だ包羅せずして心先ず倦怠せん」と間接的に注意を与えて、『朱子書節要』を読むように勧めているのを見られたい（『退溪文集』二十、与黄仲举）。まして『朱子文集』を全体にわたって周到に理解するともなると、それ自体極めて遠大なロングランな課題であつて、一朝一夕に成就し得ることではない。『朱子文集』の周到な理解と言つたが、そのためには何はともあれ浩瀚な同書を読むという途方もなく地味な行為から出立する以外にない。この『朱子文集』を読むという恐ろしく単純な一事を描いて他に同書を理解する途はない。もつとも、このよくなことを事新しく主張しようものなら、何を今更分かりきつたことを言揚げするかといつて非難するかも知れない。しかし、それはそうではない。自明なことを事新しく述べたのは、実はこの『朱子文集』を読むということにおいて、退溪の学問の類いなき特色が際立って現れているからに他ならない。（行論上、ここでは『朱子文集』を読むことが論題になつてゐるから然く言うにすぎず、同書に止どまらずその他の性理学の文献においても事態は同じである）。なお、この問題については私がかつて「退溪学の基層」なる小論において主題的に論じているので、ひとまずその結論の箇所を示すことでその責を塞ぐこととする。すなわち、かく見來たると、退溪が朱子の書を「読む」といつた場合、その「読む」という行為は、紙の上に印刷された文字という符号を機械的に目で辿るようなこととは根本的に異なつて、相手の全存在の本質の表現としての言葉への渾一の傾倒から把握される底の、いわば実存的な「読む」ことであるといわなければならない。あるいは「須らく諸々の聖賢の言を信取すべし。聖賢は必ず人を欺かず」（同三十五、答李宏仲）という文に即して言うのと、退溪において朱子の著作を読むということは、「信ずる」ということと一味であるような「読む」ということであつた（慶北大学校退溪研究所刊「韓国の哲学」第三十号所収）。次にあげる二文の中、一は直接『朱子書節要』に閲説したもの、二は程一朱門の読書法に閲説したものであるが、ともに退溪の読書の特色がよく表れている。

但だ節要書は義理浩博淵深にして、実に未だ読み易からず。只だ心を専らにし志を致し、研究精深なるに在るのみ。未だ曉らざる処有りと

雖も、遽かに舍置すること母かれ。時時に抽繹し、游意玩味し、久久に漸熟すれば、自然に悟解せん。正に速やかなるを欲すること得ざるなり。（『退溪文集』二十九、与金而精）

因りて思う、両君の読む所太だ多し。但だに病人に於いて力の堪え難き所のみ非ず、両君の学を為す方に在りても、亦た宜しき所に非ず。尹彦明程門に在ること半年にして、方めて大学・西銘を得て看たり。朱門の人に書を看るを教うる、極めて是れ遅鈍にして、日に課すること一、二章に過ぎず。毎に云う、学者の書に於ける、進前せざるを思えず、退歩する能わざるを思うと。然る所以の者は、此の学は専ら沈潜反覆、精思熟玩、久しくして後漸く其の門路を得るに在り。其の多きを貪り得ることを務め、匆匆として趁逐するは、自ら学問の事に干せざる故なり。今者尽く両夫子の門法の如くすること能わずと雖も、亦た当に力を量つて裁省するを佳と為すべし。当に期するに旬月の間に、幾件の書を了得するを以て心と為して、自ら倥偬を作して一得も無かるべからざるなり。（同二十八、与金而精）

前文劈頭の『朱子書節要』は義理が広大かつ深淵で、実に読みにくいという述懐は、その他に幾つも類似した表現が見られることから、それは恐らく半生の精力を傾けて『朱子文集』を読み去り読み來つた者の体験の事実ではなかつただろうか。なお、右の『朱子書節要』に記載せられてゐる義理が然く広大かつ深淵（その他「義理淵微深奥」）であるという理解が、同書を読む主体（あるいは同じことではあるが、その義理を講究する主体）に対して、当然それに似つかわしい態度を要求するということが首肯せられるであろう。何となれば、義理は精深微密であるのに主体の渙散せる精神でもつて沈潜研究の功を下すことなど到底不可能であるから。かくして、義理が広大かつ深淵で実にいまだ読みやすからざる『朱子文集』を理解するための方途として要求せられたのが、「専心致志」（そのオリジンは『孟子』告子上に由来する）、「研究精深」などの修辞でもつて形容せられるところの態度であつた。これらの修辞に特徴的なことは、ともに対象に対する主体の深い没入・集中を表していることである（かかる消息は孟子が既に奕（囲碁）を例に取つて

原型的に示している)。それは外部の刺激に鋭敏に反応し、対境に引かれて容易に外界の末梢的な事象へと散乱していく人間の意識をどこまでも一つの対象につきなぎ止め、その語るところに虚心坦懐に耳を傾け、一つの心像が静かに結ばれてくるのを待つ対象への深い沈潜である。(かかる事態については、例えば朱子が同安県の主簿であった頃のことを回想して、夜間に鐘鼓の音が聞こえてきたが、その一声がまだ耳から去らないうちに、この心は既に別の対象に引かれて散乱してしまつたと述べて、その文を「此れに因りて警懼し、乃ち学を為すは須らく是れ心、を専らにし志を致すべきを知る」(『朱子語類』一〇四)という表現で結んで学者を戒めているのを参照)。張横渠の言だと記憶するが、彼の「書は此の心を維持する所以なり。一時放下すれば、則ち一時徳性懈ること有り」という言説は、かかる脈絡に置いて理解したとき深い含蓄を有するものとなるであろう(その後、同文は『張子全書』三に見えること、また『近思録』三にも収録することが判明した。原文に比べて若干の文字の異同があるのは、『退溪文集』所引の文に依拠したためである)。その他、同文中の「時時抽繹」、「游意玩味」、「久久漸熟」などの修辭は、ともに退溪の『朱子文集』読法の要訣を語っている。これらの表現は『朱子書節要』に記載せられている義理が容易に悟得されるものではなく、そのためには常に長途の、あるいは曲折に富んだ困難な過程を含んでいることを、自明のこととして前提している。「……久久に漸熟すれば、自然に悟解せん」という脈絡(同様に後文にも「……久しくして後漸く其の門路を得る」という同基調の表現が見える)は、退溪の読書法が学人(『朱子書節要』を読む主体)に対してそれに記載せられている義理を悟得する機制が働き上がるのを辛抱強く待つという、ひどく時間にかかるものという印象を与える。例えば「不確かな、気紛れな、いわゆる人間という存在が示すのは、一つのが静かに形成されてゆくのはおよそ逆の現象である。この「時時抽繹」「游意玩味」「久久漸熟」などの修辭は、この不確かな人間が自分に抗し、自分に規律を与えて、この堆積作用を醸成する行為を示すとき深い意味をもつ」(なお、右の鉤括弧の叙述は森有正氏著『旅の空の下で』の文を一部改変し

て用いたが、それは退溪の読書法を特徴付けているこれらの修辭を定義するのに同氏の文が有効であると考えたからである。なお、私がわずかなばかりの想像力を持ち合わせていれば、「時熟」という元来キリスト教を故郷とする語を一手掛かりにして退溪の読書法の特徴について論じたいと思うのであるが、遺憾にしてその準備を欠いている)。そして事実、彼はこのようにして幾十年の間『朱子文集』を読み去り読み来たつたのではないだろうか。

後文は退溪の読書の精神が系譜的に伊川から朱子に至る学問功夫論に淵源していることを語っている。「沈潜反覆」「精思熟玩」などの表現は朱子の読書法の要訣というに止どまらないで、程朱学の学問論において「居敬」と並んで重要な地位を占めている「格物致知」の功夫の要訣でもあった。そして、われわれの主題に即していうと、朱子の「格物致知」説に表現せられているように、主体の経験する個々の具体的事功に即してその理を窮めるとする窮理の過程が飽くまで漸修的であつて頓悟的でないことは、改めて喋々を要しない。もつとも、仏教の立場に近似するのを嫌って「悟り」という語を注意深く避けてきた朱子も、その格物致知説の最後の段階においては「豁然貫通」ということを主張していることをあげて反論するかも知れない。しかし、それは学問の究極的な境地を語るものとして要請せられたものであつて(仮に事々物々についてその理を窮めるとする窮理の過程、あるいは人間の認識が、どこまでも一事一物という相対の次元に止どまつて一理貫通の境地に至らないとするならば、そのような学問ないし行為は究極の真理を与え得ないものとして、そもそも人間にとって意義あるものとはいえない)、禅仏教や禅まがいの学問などの「一超直入如来地」底の頓悟的な立場と同日に論ずることはできない。退溪があげている程門の尹彦明や朱門の読書の教法は、ともに一つの事実を象徴的に語っているように思われる。なお、彦明が程門にあること半年にしてようやく『大学』や『西銘』を読むことを許されたという話柄、また朱門の読書の教法が遅鈍で、学人に精々一日に一、二章読むことを課しているという事実などは、ともにその功夫の過程がどこまでも漸的であつて頓的でないことを語っている。謂う

ところの一つの事実とは何であるか。その一つの事実とは、すなわち漸修的な功夫の過程が沈潜反覆・精思熟玩ということを成立させる地床、もしくは可能根柢をなしているということ、これである。このことを裏返して表現すると、沈潜反覆・精思熟玩などの程朱学における学問論の標識たる根本語は、常に長途の、曲折に富んだ困難な過程を含む漸修的な功夫を行ずる過程において自から醗酵し醗成せられてきたことを物語っている。それでは、何故に学問が主体に対して然く常に長途な漸修的な功夫と、沈潜反覆・精思熟玩などの対象への深い没入・集中を要求するかというと、それは究極的には恐らく朱子学の人間観——中間者のな人間把握に胚胎している問題であろう。

以上の叙述に徴しても、退溪が嘉靖癸卯中に『朱子文集』に遭遇してインスパイヤーせられたといっても、実際にはその昂進の過程が極めて緩慢なものであったことは疑えない。「朱子書節要序」の「……猶お未だ其の何等の書たるかを知らざるなり」という簡潔な表現は、そういう事態を含蓄するものとして理解することが可能であろう。そして、天の配剤というべきか、「退休」という一事は退溪に『朱子文集』に沈潜するための天来の機会を準備した。それに続けて退溪は「是れより漸く、（上来、退溪が『朱子文集』にインスパイヤーせられた体験が、漸的であつて頓的でないことを指摘したのであるが、そういう位相的な構造を表すものとしてこの「漸」という一字はいかにも意味深長である）其の言の味有り、其の義の窮まり無きを覚ゆ。而して書札に於いて尤も感ずる所有り」と述べている。それは退溪が浩瀚な『朱子文集』に沈潜し理解を深めていく過程で、その中でも特に書簡類にインスパイヤーせられたことを告白するものである。あるいは同書を主語にして表現すれば、『朱子文集』は再び退溪によって今——ここで発見され、見出された、ということができようであろう。もともと、このように言うといかにも奇矯な言辞を弄していると思われるかも知れない。しかし、そうではない。ここで特に留意すべきは「見出す」という言葉である。『朱子文集』が退溪によって発見され、見出されたというのは、ある「もの」が客観的にそこにあると同じ仕方ですらに既にあるというようなものではない。話

を分かりやすくするために例を私自身に取ってみると、宋明学を研究する者の端くれとして私もなるほど『朱子文集』を所有して、現に机の傍らに存している。しかし、このように単に『朱子文集』があるというだけでは、それを見出したことにはならない。そのあり方は例えば路傍に偶然石ころが転がっているというのとほとんど選ぶところがない。

このように何かがあるというだけでは、存在は露わにならない。見出すということは、自らを露わにしない存在を存在者にまでもち来たらす働きをいっているのである。このように人間が自発的に働きかける時、始めて事物もまた自らの本質存在を露わに示してくる。そこでは人間の側での自己から出ていくという行為と対応（逆対応）して、事物の側でもその本質の開示という自発的な働きがある。退溪において『朱子文集』との遭遇の出来事というのは、こうした人間と事物との自発的な相依的な関係として理解することができるであろう。ここで再び退溪が『朱子文集』に沈潜し理解を深めていく過程で、その中でも特に書簡類にインスパイヤーせられたことを告白している事実に立ち返るとしよう。この事實は重要である。私はこのことを力一杯主張したいと思う。曩に小論（Ⅰ）の劈頭で、嘉靖癸卯に生じた『朱子文集』との遭遇という出来事は、退溪にとつて一つの事件であつたと言つたが、『朱子書節要』の結構に思いを致したとき、彼の『朱子文集』の書簡類の着眼というものは、最もそういうのに相応しい。『朱子書節要』の成立に及んで、『朱子文集』の意義はようやく朝鮮における影響を現わしてきたように思われる。

なお、「節要序—Ⅲ」の「病に因りて官を罷め、載せて溪上に帰り、日に門を閉じ静居して之を読むことを得たり」という表現は、病気を機縁として退休した退溪が溪上にあつて『朱子文集』に沈潜したことを髣髴とさせるものである。因みに佐藤直方学派の驍将稲葉黙齋は、深く「日に門を閉じ静居して……」という文面に感ずるところがあつたらしい（その「節要開卷大意」を参照）。すぐ上で私は『朱子文集』を読むことにおいて、退溪の学問の類いな大きな特色が際立っていることを指摘した。最初の構想では黙齋が着目した点にも配慮しながら、そのことに続けて彼の同書に対する沈潜の跡の具体相を辿るつもりであつた。

しかし、既に「節要序―Ⅲ」の叙述が冗長にわたってしまったことから、この問題は別の個所で改めて論ずることとする。

蓋し其の全書に就いて之を論ずれば、地負い海涵すが如く、有らざる所無しと雖も、而も之を求めて其の要を得難し。書札に至っては、則ち各々其人の材稟の高下、学問の浅深に随つて、証を審らかにして藥石を用い、物に応じて鑪錘を施す。或いは抑え或いは揚がり、或いは導き或いは救い、或いは激して之を進め、或いは斥けて之を警む。心術隱微の間、其の纖惡を容るる所無く、義理窮索の際、独り先ず毫差を照らす。規模宏大、心法嚴密、戰兢臨履、時として或いは息むこと無く、懲窒遷改、及ばざるを恐るるが如し。剛健篤実輝光、日に其の徳を新たにす。其の勉勉循循として已まざる所以の者、人と己とを問つること無し。故に其の人に告ぐるや、能く人をして感発して興起せしむること、独り当時及門の士に於て然ると為すのみならず、百世の遠しと雖も、苟に教を聞くことを得る者、耳を提して面命するに異なること無し。嗚呼至れり。(節要序―Ⅵ)

このパラグラフは、前節の退溪が『朱子文集』の中でも特に書簡類にインスパイヤせられるところがあつたという告白を受けて、懇切にその理由を述べたものである。なお、大塚退野の「書札の要領を序して余蘊無し」という簡潔にしてしかも深淵的なコメントは、このパラグラフの占める地位というのを一言の下に道破するものであろう。もつとも、彼のコメントは途中の論証は一切省略して、その結論の部分だけが、しかも断片的に不完全な形で示されているという印象を免れ難い。比喩的に譬えていえば、それはいまだ単にその骨格——しかもその一部分を示したというに止どまって、肉体を欠いている。そして、その骨格に肉体を纏わせる作業が果たされるならば、このパラグラフの占める地位も自ら明らかになるというのがわれわれの予想である。従つて、以下の叙述ではこのパラグラフの占める地位がいかなる辺にあるかを明らかにしながら、併せてその骨格に肉体を纏わせる作業が自ら成就されることを期

待して筆を進めたい。

劈頭の文において退溪は『朱子文集』が非常に浩瀚なために(「其の全書に就いて之を論ずれば、地負い海涵すが如く、有らざる所無しと雖も」という表現は、そういう消息を形容するものと思われる)要領が捉えがたいことをかこつている。もつとも、その指摘は直接には同書の編纂に係る、いわば技術的な次元における問題を含意するに止どまって、朱子学それ自体の基本的な性格、あるいはその学問の結構に胚胎している問題を衝いたものとは考え難い。それでは、退溪の遺憾とするところは那辺に存しているのであろうか。『朱子文集』が朱子の若年の頃より晩年に至るまでの詩文を能う限り収録して、その巻数が一二一巻(正集一〇〇巻、続集十一巻、別集十巻)と非常に膨大な分量に上ることとは曩に指摘したところであるが、このことは必然的に以下の幾つかの難点を予想させるであろう。すなわち、その一は『朱子文集』の構成が朱子の撰した詩・上奏文・公文書・書簡・雑著・序・記・跋・銘・贊・祭文・碑文・墓表・墓誌銘・行状などを分類していることに胚胎する問題である。このように文章のスタイルに基づいて同書が編集排列されていることは、朱子の思想を年次を追つて、いわば形成過程における朱子学の展開の様相を理解するためには必ずしも便利とはいひ難いこと。その二は同書の内容が非常に多岐にわたつていて、儒者としての本分に係る経子類に関するものより、史学・文学・兵学・音楽……等に至るまで、ほとんど全文化領域を網羅するエンサイクロペディアの様相を呈することに起因する問題である。かかる事態が朱子学の核心を、中心円の幾つも存在する焦点の定まらぬ茫漠なものにして、単刀直入にその教学の真髓を把握するのを困難なものにしていることは争えない。その三は朱子の思想家としての生涯に徴しても明らかのように、彼が四十歳で心意識論に係るその已発未発説に圧縮して表現せられる定論を樹立するまでには、その思想形成の途次においてかなり起伏に富んだプロセスを経ており、また、定論樹立後は彼自身の思索の深化と異学批判を通じて次第に円熟していったと考えられる。しかるに、『朱子文集』には朱子の定論に雑つて早年未定の資料が甚だ多く収録されていて、読書主体が朱

子の思想に対する一定のペースタイプを持って読み進めない限り、膨大な資料の前後矛盾する表現に撞着して、その思想を最後のな完成形態において把握することが著しく困難であること。その他<sup>⑤</sup>など。

次の文は朱子がいまだ若年の頃に様々なジャンルに対して広範な関心を抱いていた事実を語るものである。

某旧時亦た学ばざる所無からんと要す。禪・道・文章・楚辞・詩・兵法、事々学ばんと要す。出入する時無数の文字、事事両册有り。一日忽ち之を思いて曰く、且く慢にす。我只だ一箇の渾身、如何んぞ許多を兼ね得ん。此れより時を逐つて去り了る。大凡人箇の心を用うる処を知れば、自ら事に及び得るに縁無し。〔朱子語類〕一〇四

劈頭の「某旧時亦た学ばざる所無からんと要す」という文には、青年時代の朱子の「何でも学んでやろう」という底の旺盛な知的好奇心、新知識開拓に対する強い意気込みを感じさせる。士大夫の子弟としての日々の講学の過程で、読書力の向上に伴って開かれた新たな知の領域への関心は、一旦堰を切るや、たちまち怒濤のような勢いをもって溢れ出し、今や己が本来仕えるべき本分としての儒学の枠組を易々と乗り超えて幾つもの水路を切り開くのだった。そして事実、その関心は本来の儒学の経子類の範囲を遙かにはみ出て、禅仏教・道教などの異学、文章、楚辞などの文学方面、更には兵法にまで及んでいて、ほとんど全文化領域を網羅するエンサイクロペディアの感がある。因みに禅は当時の士大夫の習尚であった。禅仏教（そして老荘思想も）が中国思想を形成する一の有的なモメントとして中国の歴史の中に開拓したものは、既に単純に否定できるものではない。そして、朱子が青年期に禅仏教（殊に活人格を介してのそれ）に触れたことは、後にこれを自己の否定契機として、儒教主義の立場からその人倫主義を心性に基礎付けて克服する準備を用意した。もつとも、右の文面からも判然と窺われるごとく、青年時代のほとんど全文化領域を網羅する底の百科全書的な知識は、後には聖学の旧に復した朱子によって外面的なもの、副次的なものとして位置付けられて克服せられるに至った。（程朱学においてはその道德主義の立場から、単なる博学は「玩物喪志」（無用なものを玩んで本心の誠を失うこと）と

して排斥せられた）。しかしそれにもかかわらず、朱子の学問には青年時代のほとんど全文化領域を網羅する底の百科全書的な博学の痕跡が、尾氈骨のように最後まで纏綿しているのを否み難いように思われる。例えばこのことは「居敬」と並んで朱子学の学問功夫論の枢軸を成している「格物致知」説において最も顕著にその特徴を見出すことができるであろう。朱子は『大学』の格物致知を解して、物に即いてその理を窮め、貫通の域に至れば物我ともに明らかなる意に取っている。理は人間の内なる理（性）であるとともに、人間の外なる天地万物の理でもある。このように理の存在様態が多様であることから、格物窮理の功夫は行為主体の内外両界にわたって実際には多端であるが、学者が着実に下手する処は読書辺にある。これ「学を為すの道は、窮理より先なるは莫し。窮理の要は、必ず読書に在り」（『朱子文集』十四、行宮便殿奏簡）という所以である。朱子はその『大学或問』において、格物の實際的功夫として「或いは之を事為の著に考え、或いは之を念慮の微に察し、或いは之を文字の中に求め、或いは之を講論の際に索」むと四条をあげていて、その方法は必ずしも「読書」の一事に止どまらない広がりを示している。（このことの一斑は、例えば後に王陽明が朱子の格物、すなわち事物について窮理の功を加えんとする説を頭脳を欠いたものと非難して、第一条の「或いは之を念慮の微に察」すを取り来たって、その他の三条に比して一層高次のものと位置付け、致良知としての格物を説いて本あるの学問であることを標榜した（『伝習録』下）事実に徴しても明らかである）。しかしそれにもかかわらず、「窮理の要は、必ず読書に在り」と限定して、格物の功夫の全局を読書の一事によって覆い、格物の功夫における読書の重要性を極度に強調したことが、朱子学の性格を自ずから主知的傾向に導いたことは想像に難くない。何故に読書の重要性が然く強調されるのかというと、事物の理は既に聖人によって誤りなく把握され、経書に記載されているからに他ならない。伝統的に儒学は方法的には経学であるが、原理的には既にその立場を超越しながら、学問に崇高な意義を認め学問尊重の精神に立脚する程朱学は、一面では依然としてそういう象面を色濃く残存させている。再び繰り返すが、このよ

うに格物窮理のための最も有力な手段、簡捷法が読書に、すなわち儒教の經典を読み、義理を講究することにあることが、朱子学の性格を主知主義的なものにしたことはほとんど疑えない。この傾向は朱子と同時代の陸象山の学と比較したならば判然とする。その場合、朱子の次の文はかかる消息を窺うのに極めて便利な資料である。

大抵子思以来、人に教うるの法は、惟だ徳性を尊び問学に道るの両事を以て、力を用うるの要と為すのみ。今子静の説く所は、専ら是れ徳性を尊ぶの事にして、熹の平日論ずる所は却つて是れ問学上多くする。所以に彼の学を為す者は、持守観るべきこと多きも、義理を看得ること全く子細ならず。又た別に一種の杜撰の道理を説きて遮蓋し、肯えて放下せず。而るに熹自ら覚ゆるに、義理上に於て敢えて乱説せずと雖も、却つて緊要己の爲めにし人の爲めにするの上に於て多く力を得ず。今当に身に反り力を用いて、短を去り長を集めば、一辺に墮せざるに庶幾からん。(『朱子文集』五十四、答項平甫)

劈頭の文は朱子が構想したところの儒教的な意味における学問、あるいは道徳への方法論が、『中庸』のカテゴリーで表現すると「尊徳性」(心を保持して道体の大を極める)道徳的主体を確立するための存養の工夫)と、「道問学」(事物に即して知識を拡充し、道理の精微をきわめる窮理の工夫)との二端の統一であるような学であることを物語っている。そして事実、中国近世の思想というのは尊徳性と道問学という二つの最も基礎的な範疇をいかなる力学的操作、あるいは遠近法によって自己の学問、思想体系の裡に布置するかということの試みの歴史として解釈し得る一面を存している。その場合、右の文において朱子が定式化しているごとく、象山(及び王陽明)の思想と朱子のそれとの対立・葛藤が、常に尊徳性・道問学の二のカテゴリーをめぐる対立・葛藤と見なされてきたことは、中国近世思想史上におけるそのような試みの最も典型的なものとして既に常識に属する。ともあれ、われわれは象山の学の特徴たる徳性主義に対して、朱子が自己の学問の特徴を道問学上において見出していることを確認すれば足りる。朱子学はどこまでも宋学の主体である士大夫の読書人的な博覧通籍に対応した、その哲学的表現であつ

た。『朱子文集』一二二卷(改めて言う、一二二卷である!)が朱子という一人の人間によって紛れもなく書かれたのだという事実を改めて思いを致した時、宋学の主体である士大夫の読書人という存在類型の一種の極限的な位相、あるいは可能性の限界がそこに端なくも表れている。

上来、「節要序」IVの劈頭の文を手掛かりにして『朱子文集』成立に係る体験的背景について些か閑説したのであるが、退溪の意図というのが朱子学の教説の実質的内容そのものへの疑問ではないということでは、この場合飽くまで注意しなければならない。例えば彼の「今此に読過して、更に先生(朱子を指す)の人の爲めにするの意此くの如く其の深切なるを覚ゆ。而して自ら年齢衰晩にして、痛く工夫を下すこと能わざるを恨む。日用の間、存するが若く亡するが若く、旋ち得旋ち失う。他日將に以て先生に地下に見ゆる無からんとす」(『退溪文集』二十三、与趙士敬)という告白が如実に語っているごとく、退溪にとつては朱子の人格は通常の学問上の教師以上の絶対的な意義を担っていた。朱子のた所与として、それへの関係が彼にとつて自己の存在そのものの最後の拠り所となるという仕方でも成立するところの、寸毫も疑問を容れる余地のない完璧な教学と観ぜられていた。このように朱子学が絶対的な真理を具現化した所与の教学として無誤謬のものであるとすれば、講学上において起こるあらゆる不如意、一切の誤謬の責任は必然的に完全ならざる自己の側に帰せられることとなる。例えば退溪の次の言説からもそういうメンタリティーを読み取ることが可能である。

意を晦菴書に留むるを諭する所甚だ好し。其の或いは暁り難き処有るも、亦た固より免れず。蓋し先生の文字は青天白日の如く、本と纖翳無し。只だ義理は淵深微奥なり。学者意を用いること未だ深からず、工を用いること未だ熟さず、猝かに入処を得難きこと多し。当に把りて久遠の功夫を作し、真積力久に到りて如何んと看るべきを要するのみ。(同十四、答南時甫張甫)

もつとも、右のごとく言ったからと言って、往々通俗的に考えられているように、退溪のかかる觀念のうちに専ら朱子学の正統教学としての権

威への他律的な随順や朱子の人格に対する消極的な恭順のみを読み取るとしたら、それは必ずしも正しい歴史内在的な理解とはいえない。既に明初の朱子学者の薛敬軒や呉康斎（もつとも、康斎の思想はその弟子胡敬斎のそれと比較すると、同じく朱子学を奉ずるとはいえかなり陸学の趣を有しているから、彼を通常の意味で朱子学者として規定することに問題がないのではない）がそうであったように、退溪の学的態度にもまた朱子に対する仄々として人の心魂に直接迫る深い敬虔が支配している。その態度には朱子の学問に対するあらゆる言揚げを排して、ひたすらその教説に随順していこうとする精神が貫徹している。それはほとんど論者のいわゆる宗教的態度であるが、われわれはそこに朱子学の展開の歴史と歴史の発展の必然性とを暗暗裡に癒着させてバラレルなものとして捉え、人間はその必然性の傀儡のごときものであって、決断の自由というごときものはないか、または問題とならないことを指摘するに止どまってよいであろうか。むしろ、われわれは朱子の教説にひたすら随順していこうとする退溪の態度の中に、思想的には朱子学と鋭く背馳し、心学を標榜して朱子学を超越しようと企図した学者とはまた異なった意味における恐るべき精神力の燃焼、思想形成の能動的なモメントを見出す努力が必要であろう。上来、退溪の指摘が『朱子文集』の編纂に係る技術的な次元における問題を含意するに止どまって、朱子学それ自体の基本的性格、あるいはその構成に胚胎している問題を衝いたものではないと述べたのは、以上のごとき事情を背景として負っている。

注

(1) 退溪において『心経附註』が占めている地位については、小論「退溪学を形成するもの(ⅠⅡⅢ)——『心経附註』の史的地位——」なるやや纏った述作において主題的に論じているのを参照せられたい。なお、次の文なども退溪において同書の占める地位が那邊に存しているかを髣髴とさせている。

混鄙鈍にして聞こゆる無し。幸いに此の経此の註中に於て、略々路脈を窺尋する処有るに似たり。年来分に随つて工を用うるに、多

く這裡に在り。只だ黙念として其の経文を声誦すれば、已に一生知り得て尽くすこと能わず、行ない得て窮むべからざるを覚ゆ。矧んや附註は実に濂洛閩の淵海なるをや。其の中に入る毎に、自ら其の望洋向若の歎に勝えざるなり。願わくは公且く文字上の瑕痕を抉摘するを以て務めと為す勿かれ。須らく虚心遜志、一向に其の書を尊尚すること、許魯齋の小学に於けるが如く然すべし。則ち其の中の一言一句、之を師法奉持することすら且つ暇あらず。更に安んぞ工夫の其の他を点検する有らんや。(『退溪文集』二十三、答趙士敬)

(2) 康斎が『伊洛淵源録』、わけても明道の「獵心」の語柄に接して「自ら奮励を思い、竊かに慕向」したこと、「尽く旧時の挙子の文字を焚き、必ず聖賢に至つて後已まんことを誓」ったことが、彼の生の転換の表徴として一系の行為にカテゴライズされるのは固よりである。しかし、厳密にいうとこの二つの行為の間には些かのタイムラグが認められる。二つの行為をつなぐ「既而」の二字はこのことを表している。ここでは論点を鮮明にさせるために便宜的に一つながりの行為の中の「尽く旧時の挙子の文字を焚き……」を切り取って述べたが、この行為に先行して生起した明道の「獵心」の語柄に接して「自ら奮励を思い、竊かに慕向」したでも、その決断の現在は某月某日と日附をそれと指定できる底のものである。

(3) 退溪について、『朱子文集』の中のある特定の書簡、特定の句との遭遇がその後の彼の生の一切を決めてしまったというのではないと言ったとき、特定の句は実際には存在するのだが、資料的・考証的に制約があつて見出すことが困難であるというのと、退溪の場合は、康斎のケースなどとは類型を異にしている、そもそもそういう特定の句というものは存在しないというのでは、固より事情は異なっている。上来も指摘したごとく、退溪の『朱子文集』との遭遇の体験は、康斎の明道の「獵心」の語柄のごとく、それを直接の機縁として一切が決定し、もう底の突如性と徹底とを特徴としているケースとは、その類型が同じでない。であるから、退溪においてはそういう特定の句を

指摘することはできない。もつとも、かく言ってもこのことは退溪が『朱子文集』との遭遇を機縁としてインスパイヤせられた事実それ自身を否定するものでは固よりない。曩に指摘したごとく、「朱子書節要序」には『朱子文集』との遭遇を機縁として生起したこの事実に対する身心を打ち震わす劇しきパトスが全体に漲っている。次の言説は『朱子文集』を節略して得来たった膨大な書簡文の中には、「感発興起<sup>インスパイヤ</sup>」の催起において自ずと濃淡起伏が存していたことを、間接的な形で伝えている。

圏点は自ら其の意思を警発する処を表す所以にして、甚だ昏滞に於て益有るを覚ゆ。然れども之を以て并せ刊して人に示さば、則ち大いに恐らくは罪を具眼識理の人に得ん。何ぞ安心して之を為すべけんや。(『退溪文集』三十五、答柳応見)

右の文は直接には『朱子書節要』(定州刊本)の刊行に関説したものであるが、退溪が同書を編纂する過程で「警発<sup>インスパイヤ</sup>」せられた箇所については圏点を附していた事実を示唆するものである。そして、いかにもそういう事実があったに相違ない。もし退溪の主著たる『朱子書節要』に、彼が手ずから圏点を附したものが原形を止どめたまま刊行されていたならば(そういうアイデアは恐らく直接『朱子書節要』の刊行に関わった門下の諸友やその周辺から出たものであろう)、彼が朱子の書簡文のどの箇所に強く感動や共感を覚えたかが判然として、後来の『朱子書節要』研究、延いては退溪学研究において新紀元を画し、新生面を開いたことはほとんど疑いない。そして、退溪自身も圏点を附する意義については裨益するところのあることを認めていた。しかし、その意義は認めながらも、具眼識理の人に罪を得ることを恐れて、その企図が実行に移されることは遂になかった。

(4) 退溪は学問とか学問するということが、それに従事する者に對して、その人の一生を要求する底のものであることをよく知っていた。そして、彼の遺文の中に然く学問功夫を終身の事業とする底の基調の文を幾つも見出し得る事実は、右の消息を証するものである。わけても『朱子書節要』などは学人が終身の事業として平生の精力を費

やすに間然するところのない書であった。

大抵道の浩浩たる、何れの処にか手を下さん。惟だ聖賢の遺訓のみ、才かに方めて是れ手を下す処なり。而して其の中に就いて其の至切至要を求むれば、朱書より先なるは莫し。苟に能く以て終身の事業と為し、此箇の道理をして時常に心目の間に在りて、敢えて廢墜せざらしむれば、則ち人生一大歡喜の事を見ることを得るに庶幾からん。但だに老謬の虚声を徒攬して卒に実得無きが如くのみならざるなり。(『退溪文集』十五、答朴上舍光前尹秀才欽中)

(5) 上来、『朱子文集』について退溪の遺憾とするところと考えられるもの凡そ三点をあげたのであるが、それ以外にも例えば夙に丸山眞男氏がその『日本政治思想史研究』において指摘している次のごとき事態も考慮せられねばならない。

以下に述べるのは必ずしも朱子哲学のみの特性ではない。儒教思想一般に内在してある性格が朱子哲学においてとくに顕著にあらはれたものもある。一体すべての体系は自足性を具へて居りあらゆる精神傾向を一応悉く己れのうちに包括してゐる。従つてある体系から如何なる精神傾向を引出すかといふことはその体系をとる人格の性格や社会的状態に応じて複雑多岐な様相を帯びる。とくに朱子学のごとく一切の矛盾を悉く直接的、統一において連続せしめる体系からは、極端にいへば好みに応じて如何様な傾向乃至特性をも抽出することができよう。

明の人程篁墩は朱子学を陸学に牽合しようとして『道一編』を著し、「朱陸早異晚同」説を提唱したが、『道一編』の立場を不満としてその論難に余力を残さなかった陳清瀾が、その『学菴通弁』において全く対蹠的な「朱陸早同晚異」説を導来したことなどは、丸山氏が右で指摘したごとき事態の思想実験の一のモデルケースとして位置付けることが可能であらう。

(平成二十七年九月三十日受理)