

## 退溪学を形成するもの (IV)

## 『朱子書節要』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「節要序Ⅳ」の「心術隱微之間、無所容其纖惡」について、その具体的形象の一として朱門の陳北溪をめぐる問題を論じた。続けて(1)「義理窮索之際、独先照毫差」、(2)「規模廣大、心法嚴密」、(3)「戰兢臨履……無間於人与己」、(4)「故其告人也……嗚呼至矣」の順に解釈を試みた。なお、(3)は古經典からの引用より成っていて私にはその脈絡が依然判然としないため、立ち入って論ずることはしなかった。また、(4)では朱子の書を読むということにおいて、退溪は「眼の人」というより、一層正確には「耳の人」であることを論じた。そして、退溪によって開かれた朱子の書を読むということの独自性がここにあることを指摘した。

## 二(承前)

最後に至り、ここで補足として一つのことを指摘しておこう。上乗の叙述が明らかにしているごとく、碩水は朱子学の訓詁儒学化、支離外馳という頹廢化への端緒を開いたイデオログとして、その歴史的な負の遺産の帰属を朱子直門の高弟に限って、更に遡って朱子自身に帰するとは慎重に避けている。そして、このことは翻っていかにも朱子の人格に対する碩水の絶対的敬仰を語るものであるに相違ない。しかし、彼のそういう折角の苦心にもかかわらず、中国思想の展開の歴史に照らしたとき、その思想的操作というのは精々わが仏尊しとする底の已むを得ない苦肉の策か、さもなければ問題の焦点を曖昧にする弥縫の策程度の意

義しか持たないのではないだろうか。何となれば、朱子学の頹廢化への傾向、その因子が原朱子学の思想構造そのものに胚胎するとして、一切の中間の媒介項を排してその責を直接朱子その人に帰することは固より可能であると考えられるから。殊に原朱子学がその成立の出立点において尊徳性と道問学の二つのバランスの上に成立している教学であったことは、強くこのことを示唆する。(かく見來たれば、北溪の史的地位というのは朱子の思想の一変とはいいい難く、精々自己の傾向性に忠実に従って朱子学を構成する主要な一端の本質的傾向を展開させたというにすぎず、むしろその方向は朱子学が当然辿るべき一つの形態を示しているとする解釈も成り立つ)。事実、陸象山や王陽明などの心学を標榜して歴史的に朱子学に鋭く対抗し批判する役割を担った思想家は、一切の中間の媒介項を排して直接その傾向性を原朱子学の思想構造の中に見出して、その弊を犀利に剔抉している。その場合、彼等の取った方策というのは、やはり『中庸』のカテゴリーで表現すると、道問学を尊徳性の中へ従属してその系にすぎぬとし、学問の目的や意義を尊徳性の一路に収斂させたことである。「純然タル朱子学」の徒碩水にとつて、朱子の理の哲学は宗教的信条であった。彼の「敢テ其同ヲ求ルニ非ス。只朱子ニ帰セン事ヲ欲スルノミ。朱子学ノト申候テモ純然タル朱子学ハ絶テ無之候間、御互ニ朱子如シ差謬アラバ、吾同誤ヲ辞セザルノ心ニテ篤信仕度希望ニ堪ヘズ候」(『朱子書』一五八頁)という、ほとんど山崎闇斎を髣髴させる告白はこのことを語っている。碩水にとって朱子の教説に疑念を差し挟む余地など寸毫も存していなかった。かくしてこのアポリ

アを切り抜ける方策として彼が案出(?)したのが、一宗(朱子学)の開祖としての朱子の人格とその門流とを厳密に区別して、朱子学の原意に反する一切の要素は朱子の教説からの逸脱もしくは根本原理の修正・歪曲として、係ってその責を門下に帰するといふものであった。

話が些か脇道に逸れてしまったので元に戻すこととしよう。退溪は上の文において(小論(Ⅲ)七頁に引く)更に言を續けて、朱子が講席の場で北溪に誤った処があるのに気付いて極論して論そうとしたところ(この場合、朱子が朱門の生の共同である講論の場において「劇論」を好んだ人であることを想起しよう)、北溪がその説を隠匿したことをあげて(退溪の右の指摘は『朱子文集』四十五、答廖子晦第十八書の叙述を踏まえる)、その人物思想に疑念を差し挟んでいる。かくして「是れを以て之を觀れば、其の心術隱微の間、病も亦た少なからず。云々」という表現は、北溪の生と学に対する断案である。(その文面に「節要序Ⅵ」の「心術隱微の間、其の緘惡を容るる所無一」という表現を髣髴とさせるものがあることを感ずるのは、恐らく私だけではあるまい)。

上來、北溪をめぐって種々論じてきたのであるが、ここで彼のことを論題に上せたのは、飽くまで上記の表現を理解するための手掛かりを得るところにその主眼があるのであって、北溪の思想人物の評価それ自体が直接われわれの目的なのではない。であるから、退溪の北溪に対する結着の付け方についてはその判断を保留することにしよう。ひとまずわれわれは上記北溪のエピソードを介して、朱子の接引の仕方が学人の心術隱微の間に及んでいる事実に着目すれば足りるのである。ただ、この問題について些か弁明しておく、北溪の評価をめぐって退溪が右のごとき断案を下していても、ひとまずそれはわれわれ常人には思いも及ばぬ山嶺の高みにおけるところの(余り厳密に語句の意味にとらわれなければ)、言わば日常的な意識の立場とは異なった領域における出来事ではなかっただろうか。退溪の学の性格が「心学」という術語によって規定せられることは疑えない。その場合、彼が「心学」という語の深い意味を理解するに至った直接の機縁は、壮年の時に明の人程篁墩の『心経附註』と遭遇したことに端を発する。高弟(李良斎)の伝える退溪の告

白はそういう消息を語っている。すなわち、

先生自ら言う、吾れ心経を得て後、始めて心学の淵源、心法の精微を知る。故に吾れ平生此の書を信ずること神明の如く、此の書を敬すること嚴父の如し。(『退陶先生言行通録』二)

このように、退溪が自己の思想形成の初期において心学の淵源と心法の精微なるを教えてくれた書たる『心経附註』と遭遇してインスパイヤーせられた事実は、後に退溪学として形成せられる彼の学問の独自の成立の体験的背景が那邊に存しているかを語っている。ところで、道德や倫理の立場が厳しくその「資格」を問題にすることは容易に首肯し得るであろう。例えばかつて盗みをはたらいたことのある者は、他の者に向かつて「盗みをしてはいけない」と咎め立てることはできない。たとえその言葉が肯綮に当たっていようと、それは論者の資格の有無という問題を惹起してくる一事に徴しても明らかである。これを退溪の境位に引き寄せて言うと、自ら「心学」の伝統に立っている者、あるいは自ら古人の「心学」を一身に荷負していると自負する者においては、その資格の有無ということが鋭く問われなければならない。その場合、退溪においてその「資格」とは端的に宋学・明学を担う主体たる士大夫「讀書人」としての人格の謂に他ならない。(仮に「人格」と言ったが、この言葉は無造作に用いているのではない。この人格という言葉は、退溪がその「心経後論」において、程篁墩について「又た未だ篁墩の人と為りと学を為すと(為人与為学)、畢竟何如んを知らず」、「然る後に畧ほ篁墩の人と為りと学を為すと、乃ち此くの如くなるを知る」と言っているのを然く言い換えたものに他ならない)。宋人がその人物の生と学を論ずる場合、「気象」ということをやかましく言うことの深い理由がここに存している。その場合、かかる有道者の気象(李延平の語)、純粹至善なる聖人の完成された境地が、飽くまで人心の内奥に具備している人間性を成就するところに成立するというのが、宋人の牢固たる確信であった。学問とか学問するということも、これと決して別のことではない。ここでは純粹至善なる聖人の完成された境地、あるいはその気象というものが宛ら鏡の役割を負っている。鏡を覗き込んで北溪の行為を映し出

したとき、そこにわずかな歪みが認められた（朱子の「答廖子晦書」の論評は、判然とこの事実を伝える一の鉄案であった）。その場合、鏡は鋭敏な道徳的感覚でいかなる虚偽・不正も隠蔽することなくありのままに映し出すとしてもよい。であるから、時間的にはより後のその行為の善悪の結果に止どまらないで、更にその行為を決定する動機（人間がある状況においてその行為を決定する意識的・無意識的原因）にまで遡ってその善悪が判定せられることが避けられない。かくてその自然の趨くところ、北溪の思想人物を論じ来たった退溪の「是れを以て之を觀れば、其の心術隱微の間、病も亦た少なからず」という断案においても、道徳や倫理の立場が寸毫も値引き、されることがなく、真とか実とかの定義（周知のごとく、朱子は『中庸』の「誠」を取り来たって、「誠は、真実無妄の謂、天理の本然なり」（『中庸章句』第二十章）と定義している。ここでは便宜的に朱子の右の語を使用した）が峻厳に適用されるに至るのは蓋し当然である。（なお、この問題をめぐってはかつて前稿（Ⅰ）で程篁墩に纏わる特殊な問題についてその退溪的理解を主題的に論じていたので簡略に付した。そのため、かえって文意が判然としなかったのではないかと恐れる。読者が就いて見られたい）。

次に「義理窮索の際、独り先ず毫差を照らす」について論じる。右の文はその用語からも、それが反射的に「居敬」と並んで朱子学の学問功夫の二端を成す「格物致知」説を連想させることが首肯せられるであろう。朱子の「格物致知」説の一の特徴は、その功夫の過程において常に一種の徹底性が要求されることである。かかる消息は例えば格物致知に對する注として最高度の重要性をもつ『大学章句』の一節に徴しても明らかである。

致すは、推し極むるなり。知は猶お識のごとし。吾の知識を推し極め、其の知る所尽くさざる無からんことを欲するなり。格は、至るなり。物は猶お事のごとし。事物の理に窮め至りて、其の極処到らざる無からんことを欲するなり。（『大学』経、「致知在格物」章句）

知を致す（推し極める）主体において、その功夫はどこまでも知るところ（知の対象）が尽くさざることのないようにする。致知と格物の両者

は、同じ一つの事態を、前者は行為主体としての我（心）の側から言い、後者は対象としての物（理）から言ったものに他ならない。このことは朱子の教説が、ひとまず行為主体としての人の心と客觀的規範としての天の理とを分けて、両者の一致を當為としていることを物語っている。このように、知の対象は要するに事物における理に他ならないから、致知はまた「窮理」（『周易』に由来する術語）とも呼ばれる。その窮理の過程は、個々の事物に即してその理を窮め……。否、ここでは乾燥無味で退屈な「格物致知」説の解説をすることが目的なのではない。試みに右の『大学章句』の文を劈頭から読み進めてみよう。「致すとは、推し極むるなり。知は猶お識のごとし。吾の知識を推し極めて、其の知る所尽くさざる……。こうして書いていくと、けつきよく上掲の文と同じものができ上がるから止めにするが、一種の徹底性というのは、『大学章句』の斉整なる文面において全体呈露している。解説などそもそも不要なのである。

上来、「義理窮索の際、独り先ず毫差を照らす」という文を取り来たって、ひとまず、格物窮理の功夫に見られる一種の徹底性ということに焦点を当てて論じた。もつとも、退溪のその文面は狭義における格物窮理を指示するのとは異なつて、どこまでも『朱子文集』に見られる朱子の学人に対する接引の様相として理解し得るとするならば、それはア、ナ、ロ、ジ、ーとしての意味合いを濃化してくる。すなわち、朱子の「格物致知」説の特徴が一種の徹底性において捉えられるように、『朱子文集』における朱子の学人に対する接引（それが勝義において「学問」を基調としていることは固よりである。このことは曩に小論（Ⅲ）で黄錦溪の文を引いて論じた）が、委曲を尽くして精微（人間の心という形而上的次元）にわたっていることを述べたものである。

次に「規模廣大、心法嚴密」について論じる。上来一再ならず指摘したごとく、この文面もまた主語が直接には『朱子文集』の書簡類を介して観取し得る朱子の学問の結構組織を指していることは争えない。このことは錦溪がその「星州印晦菴書節要跋」において退溪編纂に係る『朱子書節要』を取り来たって、朱子学の組織とその精神を把握する格好の



入門書として普及した『近思録』と同等の地位に据えて四書の階梯となし(『近思録』が朱子の後学によって四書の階梯として位置付けられた事実を想起せられたい)、続けてその規模の大、心法の厳に至っては四先生(周濂溪・張横渠及び二程子)のいまだ発明しなかったところがあると云っている文面に徴しても明らかである。朱子学の組織と言ったが、この「規模宏大」という語はいかにも朱子学という教学の結構を形容するのに相応しい。なお、朱子学が形而上の基体としての理と形而下の原質としての気との二元によって、身心性情の徳、人倫日用の常から天地鬼神の変、鳥獸草木の宜に至る、宇宙・自然・人間にわたるあらゆる事象を解釈しようとした壮大な意図を有する思想体系であること、それがまことに儒教という本来的に実用的な性格を担った思想が持ち得た空前にして恐らく絶後の大規模な理論体系であることは、既に周知のこととに属する。

上来、「規模宏大」という術語が形而上・形而下の両界にわたる膨大な思想体系を有する朱子学を形容するのに似つかわしいことを指摘した。なお、ここでは朱子後の「一人のみ」と称せられた退溪の学問が、退溪後学からほとんど同じ基調の言葉をもって形容せられている事実を指摘しておく。

試みに其の学の大槩を挙げれば、則ち主敬の功、始終を貫き動靜を兼ねて、尤も幽独得肆の地に嚴たり。窮理の功、体用を一にし本末を該ねて、深く真知実得の境に造る。工を日用語黙の常に用い、察を幾微毫忽の間に致す。平易明白を以て道と為して、人知る及ばざるの妙有り。謙虚退讓を以て徳と為して、人踰ゆべからざるの実有り。規模甚だ大、寧ろ聖人を学んで至らざるも、一善を以て名を成すを欲せず。進修甚だ勇、寧ろ吾が才を竭して逮ばざるも、未だ嘗て老病を以て自ら懈らず。……(『退陶先生言行通録』一、実記)

右の文は高弟の金鶴峰によって、「試みに其の学の大槩を挙げれば……」と言って示された退溪の学問の結構組織のアウトラインである。「実記」の作者の文はそれだけを取り来たって読んだならば、師退溪の学問の結構組織を隠然と朱子のそれに匹敵するものとして史的に定位しよう

とする概がある。固よりそれは退溪の没後、及門の士の意識において退溪との時間的距離が増大していくのにつれて、烈しい憧憬の念とともに師の生と学の偉大さ・卓越性の象面が漸次中心的な位置を占め、支配的なものとなった結果であることは恐らく争えない。なお、ここでは立ち入って論ずることはできないけれど、退溪において朝鮮に朱子学がその力動性において移植せられたことは紛れもない事実であり、右の鶴峰の文もそういう脈絡の下に置いたとき、その真の意味を開示するのではないだろうか。退溪の学の組織をデッサンした右鶴峰の文において気付くのは、朱子の構想した儒教的な意味における学問が既にそうであったように、退溪においてもその学が居敬と窮理の二端によって構成せられていと理解せられていることである。このことは同文中の「学を為す工程は、一に朱子を以て的と為す」という簡潔な文が証示しているごとく、退溪がその生涯を忠実なる朱子学の徒として歩んだことの必然的な帰結であった。退溪の学の結構の広袤は、固よりその思想成立以前の様々な思想的傾向との交渉葛藤を経て生成発展したのであるが、それにもかかわらず、そこにはそれがその本質的傾向として本来辿るべき必然的な展開として理解し得るものがある。そして、それは退溪においてその学問の根本を支える朱子学的な体験が一貫しているということによる。右の簡潔な言説はそういう含蓄を語っている。居敬と窮理の二端は朱子思想の主要なる部分を構成するものとして、その学の体質が朱子学か非朱子学かを規定する徴表としての地歩を集中的に表現しているといつてよい。従つて、鶴峰が退溪の学問を朱子思想の主要なる部分を継承したものととして、そういう結構組織において形容するのは蓋し当然のことである。退溪の学が組織される過程で、それがその思想成立以前の様々な思想的傾向の中でも、とりわけ原朱子学から多くのものを得ていることは、鶴峰の上述の言が証している。退溪にとつて朱子の学問といふのは、それが生まれるための母体であった。しかし、そうはいつても退溪の学問は朱子のその単なる模写、コピーなどでは固よりない。退溪の学問がその母体であるところの朱子の思想的傾向と密接な関係があることは当然であるが、もしその思想的傾向の中に現れている一般的

なメンタリティーに全面的に相応するものとして出てくるとするならば、一体思想の獨創性ということは考え難いものとなる。そしてそうである以上、退溪の学問が原朱子学を母体としながら、それと比較してその枠組を溢出した余剰を検討することは、退溪学の性格規定を占う重要な標識となる。この場合、ひとまず、私は右「実記」の「謙讓を以て徳と為して……一善を以て名を為すを欲せず」という件りに於いて、退溪に固有のオリジンを端的に認め得るのではないかと思う。ともあれ、ここでは朱子の学の結構組織を形容するのに相応しい「規模廣大」という術語が、退溪後学によって退溪の学問を形容するものとして使用せられている事実を指摘すればそれで足りる。

続けて「心法嚴密」について述べる。「心法」という術語については、周知のごとく程子が『中庸』を取り来たつて、「此の篇は乃ち孔門伝授の心法……」（『中庸章句』）と規定している用例が見えるが、恐らくこの術語のオリジンはもともと人間の心について比類ない精緻な思索を展開した仏教心学を故郷としているであろう。「心法」という術語は退溪の遺文中においても幾つか用例を見出すことができるが、わけても曩にあげた一文はこの場合非常に重要な地位を占めている。であるから、直接には彼の文ではないけれど再掲することとする。

先生自ら言う、吾れ心経を得て後、始めて心学の淵源、心法の精微を知る。故に吾れ平生此の書を信ずること神明の如く、此の書を敬すること嚴父の如し。

些か凡例的なことを記しておく、『心経』とは、南宋の朱子学者真西山が聖賢心を論ずるの格言を集めて編纂した書物（一卷）。程篁墩は『心経』の補注に不備があるとして、先賢の語を大幅に増補して『心経附註』（四卷）を編纂した。なお、退溪が朱子の後継真西山の原本に篁墩が先賢の語を附した右『心経附註』の愛読者であった事実は注意を要するであろう。否、単なる愛読者というに止どまらないで、高弟の鄭寒岡によると、『心経』成立以後、退溪以上に同書に対して深い関心と敬意（その消息の一斑は右の神明・嚴父の喩えからも窺われる）を払った学者は、同書の故郷の中国においても見出し難いという（退溪先生言

行録一）。言わば退溪は『心経附註』最大の理解者というも決して過言ではない。このように自他ともに『心経附註』の愛読者・理解者と認める人が、『心経附註』の立場を何がしか自分自身に対して要求しないなどということは到底考え難い。（かく論ずるに至つて、右の「吾れ心経を得て後、始めて心学の淵源、心法の精微を知る」という言説は、非常に意味深長な色調を伴つて響いてくる）。なお、『心経附註』がいかなる実践的意図の下に編纂せられたかという問題については、既に篁墩が同書において述作の高い調子で懇切に答えている。ただ、その文はかなり長文であること、また何の注釈も加えないで長文の資料を裸のまま引用することは避けねばならない。であるから、ここではこの問題について要領を衝いている楠本博士の文を提示することで代えることとする。

程篁墩は別に道一編を著して朱学を陸学に牽合しようと企てた学者で、王陽明の朱子晚年定論はこれに拠つた痕跡もあるが、心経附註の立場は言語文字を離れ得ぬ朱門末学の弊を救はんとしたもの、徳性を尊び本体を指示することを主張したもの、精しく云へば、心を簡捷に馳せて異学の空に走らず、又意を鑽研に極めて俗学の卑陋に流れず、これを二つながら踏まへて人間共同生活の原理を内に湛へ活潑々々に働く心の功夫、即ち敬の功夫を本とする学問の道に進む。かくて空虚なるものをして平実に就き、卑近なるものをして高明に達せしめようと図つた思想である。（楠本正継「大塚退野ならびにその学派の思想——熊本実学思想の研究——」）

因みに退溪が『心経附註』と遭遇したのは、三十三歳の時のことである。彼は後にその時——遭遇の現在——を回顧して、自分が心学の淵源と心法の精微なるを始めて知つたのはこの書の恩恵であるといつて、『心経附註』に対する仄々たる敬虔の念を語っている。それはそういう文である。右の文は一見すると淡々と事実を語っている報告文のように思われるかも知れない。しかし、そうではない。「吾れ心経を得て後、始めて……を知る」という件りに、日常的な眼によって隠されていた全く新しい精神的次元の開けが、「今——ここ」においてあつたという事実の端的が圧縮して表明せられている。それは退溪を新しい印象で圧

倒し、かつてない新しい経験の領域へと拉し去る底のものであった。上の文にはそういう概がある。(その場合、「心学」という術語によって仏教心学は固より、更には心即理説に立脚する陸象山の力動的な心学、その後の王陽明に至る良知を中核とする心学とも異なつたその退溪的な理解——「心学」という術語によって、退溪においていかなる事態が表現せられているかという問題——が明らかにせられなければならない)。

そして、ここで一層重要なことは、かつて右『心経附註』において使用せられた術語が、後来の『朱子書節要』についても然く「心法嚴密」というほとんど同じ表現を取って用いられていることである。かかる事實は退溪において『心経附註』を介して開始せられた「心学の淵源・心法の精微」に対する関心が、その後も引き続き『朱子文集』へと相続せられていることを物語るものでなければならない。もつとも、この場合注意を要するのは「心学の淵源・心法の精微」ということをめぐる『心経附註』から『朱子文集』への関心といつても、それを過程的なものとして時間的な先後において捉えることは、必ずしも実情に即した正しい理解とはいひ難いということである。(その場合、然く主張しながら退溪の『心経附註』から『朱子文集』への関心について、上乗の叙述がひとまずそれを過程的な時間的先後において表現していることの弁明がなされなければならない。実はこのことは退溪において『心経附註』と『朱子文集』との遭遇の時期がそれぞれ異なっていて、その間に十年以上の時間的な間隔が存していることを反映したものに他ならぬ)。もし然りとすれば、退溪の『心経附註』に対する関心が一時的なものに止どまらないで、爾後その死に至るまで終生続いた事実(私はかつて前稿(Ⅱ)においてこの事実を取り来たつて、『心経附註』を読むというこの「日常化」と規定した)は解し難くなる。むしろ、退溪において『心経附註』によって開示せられた関心というのは、いわば原経験として保存せられたまま、後来の『朱子文集』へと脱体现成せしめられて一層高い次元において止揚せられたといえないであらうか。私は曩に小論(Ⅰ)の劈頭において、嘉靖癸卯(一五四三年)に生起した『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述

べた。『朱子文集』との遭遇は『心経附註』とはほとんど比較にならない規模において、一層深刻に一層透徹した形で人間の心の問題が精緻に展開せられた書物として受容する機縁を直接準備するものとして、彼ら生において文字通り記念碑的な意義を有するものであつた。かくて癸卯の『朱子文集』との遭遇は、潜勢的には退溪学の全展望を開く。「心法嚴密」の四字は、彼の『心経附註』から『朱子文集』への関心を、その表現において圧縮した形で証している。この事實は甚だ重要である。

次は文脈から言つて、「戦兢臨履」から「人と己とを問つること無し」に至る文を論ずる予定であつた。しかし、このパラグラフは古経典からの引用より構成せられていて、私には依然としてその脈絡が余りよく分からない。私はこのことを卒直に告白しなければならない。そして、そうである以上、このパラグラフについては立ち入つて論評することは避けて、思索が熟し結晶するのを待つこととしたい。(私は自らかく記した時、大塚退野が「節要序Ⅳ」の「書札に至つては……」という件りの欄外に「書札の要領を序して余蘊無し」と書して退溪の筆致に満腔からの共感を表し、続けて「書札に至つては」以下の一二四字に丹念に朱点を附していること、そして、その朱点が「人と己とを問つること無し」で終わることを想起している。私が脈絡が判然としなうと言っているのはそういうパラグラフに他ならない。なお、退野の右の消息については小論(Ⅲ)を参照)。ひとまず稲葉黙斎の「節要開卷大意」(写本)の中から、このパラグラフに關説した文を参考までに提示しておく。もつとも、彼の文は途中の論証は一切省略して、その結論の部分だけが断片的に示されている趣は免れ難いけれど。

戦兢ト頓トコ、ヲ敬ニハ説ヲトシタモノ、上ノ規模広大、心法嚴密ハ全体デ云。戦兢無時或息ハ存養ト見、コ、ノ懲窒遷改ハ克己ト説オトシタモノ。剛健云云、全体ノ仕上ケノ処ヲ云タモノ。最初規模広大、心法嚴密カラ段々説テ、トッノ出来アカリハ剛健篤実輝光也。功夫ヲ損益ノ大象ノ詞ヲ用ヒ、トッノ処ヘ大畜ノ象伝デトメタ也。

右の文で黙斎が指摘しているように、なるほど「戦兢臨履」は居敬存養の功夫を、「懲窒遷改」は克己の功夫を、そして、「剛健篤実輝光」は窮



理・居敬・克己……等の功夫が成就したところに実現せられる高い境地（右黙齋の「全体ノ仕上ケノ処」とはかかる意味か？）を言っているのかも知れない。しかし、かく論じ来たって直ちに想到するのは、退溪は何故に直截居敬や克己……等の術語を用いないで古典の文言の引用に終始しているのかという疑問である。（朱子の構想した学問が居敬と窮理の二端から構成せられていることは既に周知に属するが、退溪の学問の特徴は後者においてよりは、むしろ一層積極的には前者——人性として内在せる理の愛護のための居敬の功夫において見出すことが可能である。この事実は例えば彼の「吾れ心経を得て後、始めて心学の淵源、心法の精微を知る」という文に徴してもほとんど疑えない。朱子学といっても心の主体性を立てていく敬の功夫を重んずる傾向の朱子学、これぞ退溪の思想に触れて先ず氣附かれることであり、それは始終を通じて一貫している。このように朱子の学問の枢軸を成している居敬に係る退溪的理解というのは、それ自体主題的に検討するに足る一の領域を形成している。上來、一再ならず指摘したごとく、このパラグラフに係る退溪的理解について、私にはその脈絡が判然としない。事情かくのごときであるのに、ここで存養や克己について機械的に解釈を試みることは、いたずらに言葉から言葉へと横這いする底の外面的な理解に止どまって、そもそも方法的に問題提示的な叙述を標榜している小論の立場、その意図を自ら裏切ることになる（方法的に問題提示的な叙述ということについては、同題の小論（序Ⅰ）を参照）。

次に「節要序Ⅳ」末尾の「故に其の人に告ぐるや」から「嗚呼至れり」に至る文を論ずる。「朱子書節要序」が退溪の『朱子書節要』編纂の実践的意図を語るものとして、思想的に最高度の重要性をもつ資料であることは改めて喋々を要しない。『朱子書節要』に闡説した彼の文の多くが断片的な記述に止どまるか、あるいは特定の象面からの限られた問題に焦点を当てて論じているのに対して、右の序文は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。かくして退溪が一千百有余字の小文の中に簡潔な凝集度をもって結晶させたものこそ、同序を貫いている二つの基調意識に他ならない。二

の基調意識の中、その一つが退溪が癸卯に『朱子文集』と遭遇してインスパイヤーせられた心身を打ち震わす底の独自の劇しき情動（行論上、以下ではこの基調意識をひとまず基調意識Aと呼ぶこととする。それに対して、他の一つを基調意識Bと呼ぶ）であることは固よりである。退溪は「朱子書節要序」において繰り返し繰り返しこの事実を語っている。表面から見て直接それを取り上げていないものも、根本においてこのモチーフによって貫かれているといつてよい。試みに右の序文中からそういう文を摘記してみると、凡そ次のごとくである。すなわち、

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讀むことを得たり。是れより漸く其の言の味有り、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。

夫れ人の学を為むる、必ず端を發して興起する所以の処有り。乃ち是れに因つて進むべきなり。且つ天下の英才、多からずと為さず。聖賢の書を読み、夫子の説を誦すること、勤めずと為さず。而して卒に力を此の学を用いる者有ること無し。它無し、未だ以て其の端を發して其の心を作すこと有らざればなり。

此の書、論語の旨有りて、誘奪の害無し。然らば則ち將た学者をして感發興起して、真知実践に従事せしむる者、是の書を捨てて何を以てせんや。

今のはこの書を読む者をして、苟に能く心を虚しくし志を遜り、煩に耐えて理會せしむること、夫子の訓の如くならば、則ち自然に其の入処を知らん。其の入処を得て、然る後に其の味の嗜むべきを知ること、啻に芻豢の口を悦ばしむるが如くのみならずして、所謂規模を大にし心法を嚴にする者、庶わくは以て力を用うべし。

然り而して区區の端を發すること、実に此の書に頼ること有り。

以上、些か繁に過ぎる嫌いを免れないのを承知で、「朱子書節要序」において見出し得る「感發而興起」と同基調の文を列挙してみた。このようにわずか一千百有余字の小文に「感發而興起」を髣髴とさせる類似する表現が繰り返し用いられていることは、やはり尋常なこととはいえない。ここには誠に驚嘆すべきことが語られている。私はこの素朴な初発

の印象というのは、われわれが考えている以上に冥冥の裡に重要な問題に触れているのではないかと思う。これまで直接には同序を読むことを介して絶えずこの事実を触目しながら、それにもかかわらず殊更に意にも留めなかったとすれば、それはよほど意識が鈍磨して日常の中に惰性化しているのに相違ない。私は上掲の基調意識Aをそれぞれの位相において語っている表現群（「表現群」という言葉は適当ではないが已むを得ず用いた）を理解する一つの前提として、そういう素朴な感覚の一項を差し挟むことが不可欠なのではないかと思う。ともあれ、これらの表現群は判然と単純な一つの事実を語っている。その一つの事実とは、すなわち退溪が『朱子文集』と遭遇して「感発而興起<sup>インスパイヤ</sup>」せられたということ、これである。<sup>(1)</sup> わけても、上記「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りと為すのみならず、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」というパラグラフには、このことが最も圧縮して表明せられている。私は改めてこのことを力一杯主張したい。（なお、上にあげた基調意識Aを語る表現群は、右のパラグラフが加わることによってひとまず網羅的なものとなる。そういう次第で改めてその文を示した）。

禅語に「没交渉」とか、「言語不及」とか、「言語道断」という言葉がある。これらの禅語は（余り厳密にその定義にこだわらなければ）それぞれニュアンスを異にしながら、ともに一つの事態を指している。その一つの事態とは、すなわち禅がその成立の原初から言語や文字の限界を定めて、それらの支配する領域を超脱した立場を確保し標榜しているということ、これである。私はこのように「感発而興起」、その他これに類似せる語が処々に鏤められた「朱子書節要序」を読んでいて、否応なしにそれらの禅語を想起せざるを得なかった。その序文は退溪が半生の精力を傾けて『朱子文集』の書簡類を読み来たり読み去る過程で、その都度経験し来たった心身を打ち震わす劇しき情動を率直に吐露したものに他ならない。われわれは曩に小論（I）で「朱子書節要序」には二つの異なった基調意識の流れが認められること、またその両者が錯綜するこ

とよって同序をいかなる底の性格に織り成しているかという問題を提示しておいた。その場合、試みにひとまず、基調意識Bを後景へと押しやってそれに無の枠を嵌め込み（もつとも、基調意識Bについてはこれまでその存在だけを指摘するに止どまって、その性格・内容についてはいまだ何らの規定もしていないのに然く主張することは、乱暴な議論といえはいかにもそうに違いない）、基調意識Aだけを取り出して前景に据えて一義的に支配的な地位を占めさせたならば、われわれが「朱子書節要序」に見出すのは「感発而興起」ということの独用（ひとりばたらき）という事態ではないだろうか。（固より退溪はかかる物言いを直ちに首肯するとは到底考え難いけれど）。その消息は文字通り退溪の「感発而興起」ということの独壇場、ひとり舞台であって、読者のことなどそもそも毫も眼中になどない。仮に仏教用語を用いて表現すれば、その消息はただ覚者（仏）と覚者とのみが互いに了知合うという「唯仏与仏」の境涯であって、置いてきぼりを食った門外漢たるわれわれには取り付く島もない。取り残された観客（読者）はほとんど茫然自失の体で舞台で演じられる劇をただただ眺めるより他に術はない。私は初めほとんど何の準備も用意もなく、無造作にこの「朱子書節要序」を理解できると考えていた。この時点で私は既に距離を見誤っていた。この序文を理解するためには、かつて退溪が先駆的にそうであったように、人は先ず「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りと為すのみならず、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」という体験を、何らかの意義で自己において体得しなければならぬ。そして、自己のその体験を雛形にして退溪の体験に重ね合わせて、恰も二つの深淵が水脈を通じて相互に呼応し合っているように、われわれがそれによって喚起せられ、その間接に指示する余韻を精神の自己内反省のうちで繰り返し反芻する操作が避けられない。そうでない限り、われわれの前にその門は堅く閉ざされて一歩も立ち入ることを得ず、文字通り門外漢たることを免れない。

上來、「朱子書節要序」を貫流する二つの基調意識の中、便宜的に基



調意識Aだけを取り出して前景へとクローズアップしたときに現出する消息について瞥見したのであるが、以下に補足としてこのことに伏在している問題点を指摘しておこう。基調意識Aが退溪が後半生の精力を傾けて『朱子文集』を読み来たり読み去る過程で、その都度経験し来ったところの心身を打ち震わす劇しき情動であることは既に指摘した。そして、それだけを取り来たってその境位をひとまず仏教用語を用いて表現すれば（固より余り厳密にその定義にとらわれなければの話であるが）、「唯仏与仏」とか、「遊戯三昧」とか、「自受用三昧」とかいう消息でそれはある。（このようにに仏教語の中にそういう境涯を表示する言葉が多く保存せられている事実は、仏教の立場が本来的に世俗的な立場を否定超克して一層高次なる人生の価値や意義を標榜していることを物語っている）。しかし、然く種々の仏教用語を用いて形容せられる境涯も、裏を返して言えば直ちに皮相上滑りな単なる放縦の横溢とほとんど紙一重といえないであろうか。基調意識Aだけにアクセントを置いてそれだけが一義的に支配的な地位を占めるとき、下手をすると「朱子書節要序」の文面は退溪の単なる自得満足の過剰な表白、その氾濫に終始するという事態を結果する恐れ無しとしない。しかし、彼の生と学に徴して寸毫もそういうことを容れる余地は見出し得ない。このことは断言することができ。そして、そういう一面的な自得満足、単なる放縦の横溢に否を突き付け、抑止するもの、これぞ基調意識Bに他ならない。

（かく言った場合、基調意識Bの性格、その内容が明らかにされていなく、行論上からいっても跋行状態を免れず余り説得的でないのはよく承知している。しかし、その究明はやはり後来の叙述に委ねることとしたい。ここではひとまずそれが基調意識Aに対して否定的な抑止力として作用していることを確認すれば足りる）。なお、以上の叙述は多分に試論的なデッサンの域を出ないものであって、思索も推理の仕方とも皮相で透徹せず、何よりその思考や論理を載せる容器であるところの言語表現が甚だ貧弱なのは覆い難い。この問題についてはできたら基調意識Bを主體的に論ずる過程で改めて論題に上せたいと考えている。

些か奇矯な言辞を弄しているように聞こえるかも知れぬが、私は「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無し」という文を繰り返して読んでみると、退溪は「眼の人」というより、一層正確には「耳の人」であった（ある）ことを思う。このことの一斑は既に小論（Ⅲ）において些か指摘したのであるが、以下にこの問題をめぐって少しく展開してみよう。上来、退溪が『朱子文集』と遭遇して「感発而興起<sup>イェンスバイヤ</sup>」せられたといったけれど、その場合、この心身を打ち震わす劇しき情動が催起する前提として、時間的にこのことに先立って『朱子文集』を「読む」という行為が成立していなければならぬ。それは退溪において『朱子文集』を読むということの中に「可能的内容」として含まれている「感発而興起<sup>イェンスバイヤ</sup>」ということが取り出されて現成せられたことを含意している。そして、ここでは『朱子文集』を読む、ということの退溪的な特異な相に注目しようというのである。例えば高弟の趙月川がその「言行総録」において退溪の生と学について論じている文も、こういう文脈において理解せられるであろう。

先生の生まるる、上、朱子の世を距たること四百年に幾く、地の相距たること亦た万余里に幾し。而して先生は尚お且つ其の書を読み、其の義を求めて以て其の道に達す。後の人、若し先生の晦翁を学ぶの心を以てして、先生の学を求むれば、則ち其の道に至るや遠からず。

（『退陶先生言行通録』一）

右の文においても「以て其の道に達す」、すなわち退溪が朱子学の精神を理解する（月川はいかにも聖人教学の權威を個人の内面的心性に直結させた朱子学の徒に相応しく、退溪がその書を介して朱子の心を学んだと形容している）に至ったことの前提として、時間的に「其の書を読み、其の義を求め」という行為が先行している。かかる自明なことを事新しく述べたのは、月川が退溪について「其の書を読み……」と言ったとき、その文面が朱子の言葉を「聞く」ような「読む」ということとして理解せられるからに他ならない。私は退溪によつて開かれた朱子の書を読む、ということの独自性がここにあると思う。ところで、朱子の書を「読む」という行為において支配的にはたらく感覚（あるいは感覚器管）は、言うまでもなく視覚（あるいは目）でなければならぬ。甚だ

乱暴で語弊の避けられないのを承知で言えば、「読む」という行為において聴覚（あるいは耳）はひとまず、読書において集中している意識を外界へと散乱させるじゃま者（？）でしかあるまい。人間の耳の形状からして、それが本来外部の様々な情報を感じ取るための形で形成せられた外に開かれた器管であることを窺わせる。（もつとも、読書における自己内対話ではそこに成立する擬似的な問いと応答は、自分が問い自分が答えるのであるから、声ならぬ声として自分が語り、自分が聞く、ということが避けられない。そうである以上、読書において聴覚（あるいは耳）のはたらく重要性は争えない。従って、右の論は余り説得的なものとはいえない）。このように「読む」という行為において支配的にはたらくのは、どこまでも視覚に他ならない。事情かくのごときであるにもかかわらず、退溪について「眼の人」ではなく「耳の人」であるというのは、いかにも奇妙に聞こえるかも知れない。しかし、朱子及門の直弟子などとは異なつて、朱子没後の朱子学の徒にとつて「耳の人」という表現以上に「其の書を読み……」ということの真実の相を道破し得た形容語は見出し難いのではないだろうか。少くとも「眼の人」という表現が、「朱子の書を読み……」ということにおいて依然表面的なところにおいて足踏みするのを免れないのに対して、「耳の人」というのはそのことの本質の相をその表現において端的に表示している。また、それはその表現（上掲の「百世の遠しと雖も……」の文を指す）において朱子の書を読む、ということに伏在している深淵的な含蓄、あるいは同じことではあるが朱子学の精神を理解するということの極限的な位相を語っている。

以上の叙述から、退溪が癸卯に『朱子文集』と遭遇して「感発而興起」せられたことが、彼の体験の事実であることはもはや明らかであろう。体験の事実ということの意味は、どこまでもそれが「退溪一人」の立場を離れ得ず、彼に固有の出来事として体験せられたということに他ならない。体験の事実ということのうちには、そういう規定が烙印されている。いまだかつて退溪以上に「感発而興起」ということが『朱子文集』を読むということの可能的内容を成していることを、一個一身をもつ

て明らかにした学者は見出すことができない。因みに退溪は燕山君七年（一五〇一）十一月、慶山北道安東郡礼安県温惠洞に生まれ、宣祖三年（一五七〇）十二月に郷里において七十歳の生涯を終えた。以上の事実は、彼が時間的には道学の大成者朱子と隔たることほとんど四百年の、また地理的・空間的には一万余里の距離を隔てていることを物語っている。しかしそれにもかかわらず、退溪は直接には『朱子文集』の書簡類を読むということを紹介して、朱子及門の直弟子たちがかつてそうであったように、宛ら朱門の生の共同（朱子の私塾）においてその教説を朱子自身が彼の耳を引っぱって口もとに近づけ、面と向かつて話しかけている（提耳而面命）ごとくに聞いた。退溪の意識において、朱門の生の共同においては師と弟子との間に「感発而興起」という劇しい情動を伴った直接的な同一性が事実として存在していたことが、自明のこととして暗暗裡に前提せられていた。かくして直接にはどこまでも『朱子文集』を読むということを紹介して、長途にわたる準備と期待の後に自己の現在と朱子とを隔てる時間的・空間的な限定を越えて、「今ここ」において確かに自分もまた師朱子との間に直接的な同一性を経験したのだという感慨が吐露せられるに至ったのである。上記末尾の「故に其の人に告ぐるや……」というパラグラフには、そういう概がある。さればここに繰り返して言う、退溪によって開かれた朱子の書を読むということの独自性がここにある。その場合、「百世の遠しと雖も、苟に教を聞く、ことを得る者」と仮設して、それを「耳を提して面命するに異なること無し」と受ける件りは、退溪が紛れもなく「耳の人」である（あった）ことを証している。われわれが上来、退溪のことを『朱子文集』の言葉に傾聴する「耳の人」として規定する所以も、実は係つてこの一文に負っているといつてよい。（なお、その文は形式的には「苟に教を聞くことを得る者」（苟得聞教者）に作つて仮定の表現を取っているけれど、このことが退溪の体験の事実を心中窺かに告白したものであることはもはや喋々を要すまい）。

更に言を続けよう。上来、退溪のことを『朱子文集』の言葉に傾聴する「耳の人」であると規定したが、その場合、飽くまで『朱子文集』の

書簡を介してその教誡を宛ら「耳を提して面命」せるごとくに聞いているのは退溪であり、一方、その教誡を語っている当体は朱子その人に他ならない。これは当然である。ところで、「聞く」ということが成立するためには、その前提として「語る」ということが成立していなければならない。語るということも、聞くということにおいて始めて成立すると考えられる。退溪は「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」と言ったが、その文面は聞くということにも種々の意味があり、種々なる段階があることを示唆している。例えば宋明学を研究する者の端くれとしてなるほど私の机辺にも常に『朱子文集』が置いてある。しかし、このように机辺にあるからといって、必ずしもそれは語っているものとはいえない。それは路傍に石ころが偶然転がっているのとほとんど選ぶところがない、そういう在り方である。存在が語り出すというのは、その意味では聞くものの側に属している。単なる存在は直ちに語っているものとはいえない。それが語るものとなるためには、語らしめるものがなければならぬ。その語らしめるものが「聞く」ということである。ここにおいて退溪が「苟に教を聞くことを得る者……」と言ったとき、その「聞く」というのは語らざるもの、沈黙せるものをして語るものとして現成せしめるということではなければならない。(なお、「聞く」ということを考える上で、中山延二博士の『聞 人間存在の根源的理由』を参照した)。

以上、直接には「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」という文を手掛かりにして、退溪が『朱子文集』の言葉に傾聴する「耳の人」であることを論証した。些か冗長にわたったこの「節要序Ⅳ」を終わるに当たり、右文中の「提耳而面命」(耳を提して面命す)という表現に着目して、この言葉に附随する一、二の問題について指摘しておこう。その言葉の意味は師匠が直接弟子の耳を引っばって口もとに近づけ、面と向かって話しかけ警覺することである。この「提耳而面命」は、その字面からしていかにも両者の間の身体的な近さを具象的に表示している、そういう語でそれはある。このことを主題に立ち返って朱門に引き寄せて言う、「提耳而面

命」ということが恒常的に活潑々地に行じられる場所こそ、朱門の生の共同であるところの朱子の私塾であることは容易に首肯し得るのである。「提耳而面命」ということの不断の反復、それが朱門における生の共同に他ならない。その場合、朱門の講席において朱子が弟子に向かって放った言葉を、ほとんど師の口吻のままに忠実に活写した劄録といえ、誰もが『朱子語類』に指を屈するであろう。荒木見悟先生は主に唐代禅僧の語録を念頭に置いて、「語録の強みは、何といっても師のなまなましい息づかいやひらめき、それに師弟問答の場面を眼前に彷彿とさせ、そこから読者の深い感銘を喚起するところにある」(『朱子 王陽明』所収「近世儒学の発展——朱子学から陽明学へ——)とその特徴を指摘している。そして、右の消息はわれわれが直接朱門の語録『朱子語類』に就いて見たならば、至る所でその具体的な形象を見出すであろう。例えば山崎闇斎の高弟の浅見綱斎の次の言説なども、『朱子語類』の有する顕著な特徴が師弟問答におけるそういう活作用に存していることを認めている。すなわち、

朱先生の雅言成説は、固より学者の講磨誦する所なり。而して其の、面命耳提、当時の親炙請問に得る所の者は、語類より詳らかなるは莫し。惟だ語意諭すと雖も、記録の或いは疑わしき者、読む者問之を苦しむ。(『綱斎文集』語類会約)

右の文の劈頭に「節要序Ⅳ」の「耳を提して面命するに異なる無し」と酷似した表現が、「而して」という屈折を表す接続語を受けて使用せられていることは注意を要する。もともと、然くほとんど同じ表現が使用せられていても、そこには判然とした相違が存している。因みに綱斎が正徳元年(一七一)にわが国で刊行せられた『朱子文集』の校点者であることを指摘しておくことは、小論の文脈からいっても意味なしとしないであろう。生涯を朱子学に徹した学者の業績に相応しく、その読書力は高く評価されてよい。右の文の学人が平生から講磨誦を心掛けるべき朱子の雅言(常言)成説というのが、文脈からいって『朱子文集』や四書集注、『詩集伝』……等々、朱子の自著に係る述作を指していることは疑えない。続けて彼は『朱子語類』がその成立の事情から



いって不可避免的に免れない不安定性（朱子自身の述作とは異なつて、朱子学という複雑な思想構成を持った教学が「今―ここ」において織り出されてくる形成過程の消息、その筆録が係つて門人たちの手に成るが故に生起する様々な問題）を一応は認めつつも、同書の長所は自ら別のところ――一言もつてこれを蓋えば「直接性」ということ――にあるとしている。綱齋によれば、身体的な一種の皮膚感覚を伴つて、朱門における師と弟子との間に成立している直接的な同一性、その消息を最もリアルに伝えている書、それが『朱子語類』であつた。ここで注目したいことは、「其の面命耳提」という言葉において、師と弟子の相互の身体的な近さが現わされているという事実である。「直に會つて」「直接に向かい合つて」という時、相互の身体的な近さを現わしている。「膝を交えて」話をするという表現がある。いづれにしても、単に声を聞き得るため以上の近さ、相手の手に触れることのできるような至近距離での全身的な向かい合いである。対話の白熱においては身をのり出して話すのであり、一歩迫つて問うのである。（相互の身体的な近さという問題をめぐつては、上田閑照氏の『禅仏教 根源的人間』を参照）。そして、師と弟子との間においてそういう活作用が恒常的に活潑々に練り広げられる場所こそ、朱門における生の共同であつた。であるから、師と弟子との応酬の臨場感を能う限り忠実に活き活きと描写しようとした『朱子語類』が、それ以外の第三のものに媒介されない直接性の特徴としていることは、容易に首肯されるであらう。『朱子語類』一四〇巻はそうした朱門の講席における師弟問答の記録の集成である。事情かくのごときであるから、あるいは語学の天才をもつてしたならば、『朱子文集』のような整った文章語とは異なり、ふんだんに当時の俗語を用いてほとんど師の口吻そのままに書き留めた『朱子語類』においては、その文面から「語つている朱子」という趣を観取することが可能であるかも知れない。綱齋の右の文はそういう文脈において読むことができると思う。それとともに、彼が『朱子語類』を取り来たつて「其の面命耳提、当時の親炙請問に得る所の者」と言つたとき、それが綱齋の体験の事実であつたことを私は信じたい。

しかるに、「節要序―IV」末尾の文面は退溪が直接には朱門の語録においてではなく、どこまでも朱子自身の述作に係る『朱子文集』において「提耳而面命」ということを読み取つている事実を伝えている。同じく「面命耳提」ということを言いながら、かかる事態を綱齋が『朱子語類』において顕著に観取しているのに対して、退溪が同じ事態を『朱子文集』の書簡類において見出しているところに、両者の判然とした相違が認められる。すぐ上で指摘したごとく、綱齋は日本刻本の『朱子文集』の校点者であつた。しかるに、「其の面命耳提」ということを同書においてではなく、『朱子語類』において見出している。そして、彼のこの結着のつけ方というのはどこまでも穏当な、それだけに常識的なものであるとさえいえる。この一事に徴しても、退溪が「耳を提して面命す」という事態を『朱子文集』において見出していることが、語弊のあるのを憚らずに言うとはれほど破天荒でかつ非常識なことであるかが了解せられるであらう。ひとまず途中の論証を一切省略して結論を先取りして述べると、私はかかる象面においてこそ退溪学説の有する独自の成立の体験的背景、あるいはその思想的個性というものが認められるのではないかと思う。

注

(1) かく論ずるに止どまつたのでは、従前の結論をほとんど同語反復するにすぎないので、このことに伏在している他の一事を指摘しておくとしよう。退溪が癸卯に『朱子文集』と遭遇して「感発而興起<sup>イェンスバイヤ</sup>」せられたということは、いまだ楯の半面の真実を明らかにしたにすぎない。他の半面にはわれわれは彼のこの体験を介することによつて、「感発而興起<sup>イェンスバイヤ</sup>」ということが『朱子文集』を読むということの可能的内容を成しているという事実を今更のごとくに認識（再認識）したといえないであらうか。

所属 都城工業高等専門学校 一般科目文科

(平成二十九年九月二十九日受理)