

# 熊本実学派の退溪学の受容と影響

## — 退溪学の観点からみた日韓関係の模索 —

嚴 錫 仁

### 一 はじめに

本稿では、日本思想史のなかで朝鮮儒学者の李退溪（一五〇一—一五七〇）の学問と人格に最も傾倒したといわれる、熊本実学派<sup>(1)</sup>の元祖格の大塚退野（一六七七—一七五〇）の思想を中心として、後に彼の学問を継承した横井小楠（一八〇九—一八六九）と元田永孚（一八一八—一八九一）の関連する言説も加えて、この学派の退溪学の受容様相を再検討し、これを通して日韓関係の望ましい未来像を模索してみたい。

熊本藩学者たちの略伝や学説を網羅的に紹介する『肥後先哲偉蹟』は大塚退野について、「名は久成、丹左衛門と称し、初号蹇斎、後字斎と改む、致仕して、退野と称しき、世祿二百石、番士組協たり、寛延三年五日歿す、年七十四」<sup>(2)</sup>と記している。そうした退野の学問を論ずる際に、よく利用される資料として、門人の森省斎（一七一四—一七四四）が記録した『大塚退野先生語録』

（筆写本）<sup>(3)</sup>と『肥後文献叢書』巻四に載せられている『孚斎存稿』<sup>(4)</sup>がある。後者の『孚斎存稿』は、退野の没後からほぼ百年近い年月を隔てて、小楠や元田らの実学派の構成員たちが、彼らの講学会を前後して輯録したのが原型となる<sup>(5)</sup>。元田の『還暦之記』には、彼が講学に熱心であることを祖父が喜び、『孚斎存稿』『深淵存稿』などの未筆写の遺稿を謄写し、整理を助けたという内容がみえる<sup>(6)</sup>。『退野語録』は全部九十八条、『孚斎存稿』は三巻・拾遺から構成されているもので、これも分量としてあまり多くなく、たとえば退野が批評する山崎闇斎や荻生徂徠などの文集と比べてみてもそれらに及ばない。

ここでわざわざ以上のようなことを言い出した理由は、小楠や元田などの発掘と顕彰によつてはじめて、地方の一儒学者として日本思想史（江戸思想史）のなかで知名度の低かった退野がいわば全国的な儒者となり、その背景には何よりも退野の退溪学への心酔があったことを喚起させたかったからである。十七—十八世

紀の東アジア思想史、狭くは江戸思想史のいくつかの版図のなかで退野は、朱子—李退溪の正統朱子学を選んで自分の学問の根本とし、これが後日、同郷の後輩の学者たちが「実学」という新しい学問を試みるときの基礎となり、幕末維新期の思想の重要な一軸を形成したのであった。

本稿では、退野や彼の後継者たちは李退溪思想のどういう点に共感したのか、それは日本思想史のなかでいかなる位置を占めるものなのかを検討し、最後にそれと関連して日韓関係への示唆についてすこし考えてみたい。熊本学派を論ずるに先立って、韓国において日本での退溪学の影響を語るこの意味を、元田永孚が草案した「教育勅語」をめぐる論議を通して見てみよう。

## 二 退溪学の影響をみる視角—元田永孚の「教育勅語」

熊本実学派への李退溪の影響をいうときに、しばしば取り上げられる代表的な言説の一つが、朝鮮総督府嘱託であった松田甲（一八六四—一九四五）が紹介する次の言葉であろう。松田は、これを元田永孚が明治天皇に進講していたときの言葉として引用している。

程朱の学は朝鮮の李退溪に伝はり、退野先生その所撰の朱子書節要を読み、超然として得る所あり、吾れ今退野の

学を伝えてこれを今上皇帝に奉ぜり<sup>(7)</sup>

松田は元田のこの言葉の後に、「実に退溪の撰する『朱子書節要』は、彼れの『自省録』とともに、日本の教化に貢献せる甚だ大なるものであつた」<sup>(8)</sup>という評価を付け加えている。この元田の言葉が引かれている「自省録と朱子書節要」という文は、他の李退溪関連の五篇の論文とともに昭和六年（一九三〇）に出版した『日鮮史話』第六編に収録されている。松田はこの昭和六年の出版年について、「是れ今年は退溪の歿せる庚午の年より恰も六周の庚午に回還し、春秋を経ること正さに三百六十年、最も追遠の意を表すべき歳次たるが故で、乃ち記念の爲めに外ならぬ」<sup>(9)</sup>という所懐を述べている。松田が認識していた日本思想のなかでの退溪学の影響力と、彼自身も退溪に深く傾倒していたことを窺わせる言葉といえよう。

注意したいのは、松田のそうした認識と姿勢が、指向する目的地はどこにあったかということである。松田は、前出の「自省録と朱子書節要」の末尾において、「教育勅語」を元田が明治天皇の命によって草案したことを知っている人は多いが、「併し東野の李退溪の学を尊信したことを知れる人は甚少い。予は此の書の遍ねく知らるゝに至らんことを希望する。殊に朝鮮の人、又朝鮮に居る内地人にして知るあらば、大に融和資料となるべきものと思ふのである」<sup>(10)</sup>といい、自身の李退溪に関する研究や出版

作業が日本と朝鮮の間の「融和資料」として活用されることに期待を寄せていた。ここで松田のいう「融和資料」とは、植民地統治の永続化のための資料に他ならない。

東野は日本国民として、常に服膺すべき教育勅語の大勲者である。而してその学説に於て、朱子—李退溪—大塚退野—元田東野と繋かれるを稽ふる時は、内鮮関係の甚且大なるに想到せざるを得ない。言ふまでも無く、教育勅語は、内鮮いづれの学校に揚げられてある。之れを其の起草者たる東野は退溪の尊信者であり、又退溪は朝鮮の人々の尊敬する儒学の泰斗たる事を弁まへて奉読する時は、其処に明治天皇の大御心も偲はれて無量の感が起こるのである。内鮮同和と云ひ内鮮融和と云ふ事に就ては、能く此等の関係を研究し且つ之れを永久に持続する必要があると思ふ<sup>(11)</sup>。

李退溪を称賛し、元田との関係を強調する目的の底辺には、永続的な「内鮮同和」「内鮮融和」のための植民地政策が見え隠れしているのが分かる。韓国人の立場からして日本思想における退溪学の影響力を誇りばかりに思うわけにいかない部分であろう。

日本においても朱子—李退溪の学統に繋がる儒学者（朱子学者）の元田が関与した「教育勅語」は、複雑な位相を持つ。「日本人の良質な精神、行動を生みだした教育勅語」<sup>(12)</sup>といった肯定

的な評価ももちろんあるが、一方で根深い違和感も存在する。近年（二〇一七年）、学校の道徳教材として「教育勅語」を使用するという議論に対して、教育史学会が反対声明を出したことも、その一例といえる。「教育勅語」を歴史的資料として用いることは必要であるが、児童生徒に教育勅語を暗唱させたり、道徳の教材として使用したりすることは、主権在民を理念とする日本国憲法や教育基本法に反する、という趣旨の反対声明である。その反対する理由の一つには、「教育勅語」に列記されている儒教徳目を含む多くの徳目が、天皇による国民（臣民）支配の主たる手段として、「以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」という文言で集約している、ということが提示されている<sup>(13)</sup>。

元田が儒学者であったことを考えれば<sup>(14)</sup>、「教育勅語」の弊害は、元田の言葉として儒教思想を「皇道ノ訓解」<sup>(15)</sup>「皇道ノ註釈」<sup>(16)</sup>として位置付ける、皇道主義と儒教の一体化または儒教の皇道主義への従属という面にあったといえよう<sup>(17)</sup>。「教育勅語」は、皇道主義的な儒教による「我邦ニ於ケル国民教育ノ大方針ニシテ、下臣民ノ依ルベキ綱常ノ存スル所ナリ」<sup>(18)</sup>であって、これに対する反発が現代まで影を落としているのである。

このこと（皇道主義的な儒教）についての李退溪の責任はもちろんないが、問題はそれへの批判が朱子学にまで及んでいるということである。山住正巳の次のような辛辣な批判である。

こういう先達の考えは、十九世紀後半、明治十年代初頭に「教育の体系」確立をめざす為政者の目には入らなかった。というより、それに目を向けなかったのである。教育勅語を作成し発布した人たちの考えは、仁斎や徂徠ら徳川期のすぐれた儒学者たちのそれと正反對のものであり、これは日本の教育にとつて不幸なことであつた<sup>(19)</sup>。

「教育勅語」の作成者（元田）と対比して、徳川時代のすぐれた儒学者として言及されている伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）と荻生徂徠（一六六六—一七二八）の学問が、朱子学のアンチテーゼとして登場してきたのは、言うまでもない。ここで山住が言及する「正反對のもの」とは、仁斎と徂徠の道徳的な「寛容主義」に対する朱子学者の「厳格主義」であり<sup>(20)</sup>、より具体的には「率性」と「性善」に関する両側の対立を指す。山住は、朱子学者の元田が性善の普遍性を信じてその性に率うことを主張したことに対して、仁斎と徂徠は人々の性を個別的で有限なものとして見なし、後天的な学問の重要性を強調したという観点で、両側を対比させている<sup>(21)</sup>。特に山住は、徂徠の『学則』の最後の「学は、むしろ諸子百家曲芸の士為らんも、道学先生為ることを願わず」という言葉を引用し、道徳修養を強調する道学先生＝朱子学者への批判姿勢を明らかにしている。山住は、そうした朱子学者の元田によって「教育勅語」が作られたことが、「日本の教育にとつ

て不幸なこと」であつたというのである。山住の論議に李退溪が登場することはないが、こうした論調であれば、退溪に対する肯定的な評価も、またそれを通して両国の友好的な関係を模索することも当然期待することはできなくなる。

しかし、朱子学の道徳重視の姿勢や性即理としての普遍的性善の観念を、いわば後日の全体主義的な国体論に直結させることは、無理な論議であらう。山住は「教育勅語」の発布以後の、前述の教育史学会が指摘するような歴史的な弊害を勘案して朱子学を批判し、普遍よりは個別性を重視する仁斎や徂徠の思想に好感を表したのであらうが、そうした結果論的な弊害は「教育勅語」の作成者たちにおいても決して本意ではなかつたはずである。和辻哲郎の「もし教育勅語を以て明治時代の倫理思想を代表させ得るとすれば、その特徴は古今東西に妥当すべき道を説くといふ点であつて、天皇尊崇とか忠孝とかを力説することではない。これはあの勅語の内容を平静に検討すれば解ることである」<sup>(22)</sup>という擁護的な評価も、こうした立場を反映したものといえよう。

本稿で検討する熊本実学派の三人の学者は、みな徂徠を批判するという共通項を持つ。本論でまた言及するが、おおむね批判の焦点は、徂徠が礼楽刑政の外的な制度を重視し、道徳や内面の心を軽視したところに注がれる。小楠の言葉を借りれば、徂徠は「西洋器械の術（文物・制度）」のみに集中して、その根本となる「堯舜孔子の道（道徳）」を無視したことになる<sup>(23)</sup>。退溪学と熊

本実学派との接点や影響は、まさにこの点（儒教の核心を術ではなく道としての伝達）にあった。すこし飛躍になるが、こうした主張が歴史においてより力を発揮できたとすれば、近代の出発点において帝国主義の植民地支配―被支配の関係ではない、日韓関係の新しい場面もあったのではないかと想像することもできよう。

### 三 大塚退野の退溪学受容の再整理

大塚退野の退溪学への心酔の様子は、すでに前述の松田や阿部などの研究のなかで紹介されているが<sup>(24)</sup>、ここではもう一度重要なものを取り出して前後の脈略を補充しながら、退野は退溪学はどこに魅せられていたのかを考えてみよう。

① 先生云、吾二十八より程朱の学に志す。其前陽明の学を信じて良知を見るが如くにあり。然れども聖經に引合て平易ならず、密に疑を起す。然して自省録を讀内程朱の学の意味を曉りて志し候也<sup>(25)</sup>。

② 自省録一看仕候、久々にてよみ申候。ますます退溪の至不可測と奉存候。此人なくんば、紫陽の微意不明にして、俗学となりかわり候事と奉存候<sup>(26)</sup>。

③ 右一篇、余壯歳、退溪先生の言に本づき、朱子書節要

を熟読す。密に朱夫子の為す所、是の如き者を窺い得て之を記す。終に之を胸臆に藏し、信じて斯に従事すること幾四十年、未だ得る所有らざるを知ると雖も、復た他を求めず、將にこの生を終えん<sup>(27)</sup>。

④ 學術多端に分かれ、後学従事するに迷うこと、実に嘆ずべし。己に在りて差わざるを欲せば、則ち朱子書節要を讀むに若くは莫し。此の故に退溪先生、学を憂うるの志、全く此に在り。信じべく敬うべし<sup>(28)</sup>。

⑤ 朱子の学、本朝に行わるること久し。而して吾が肥、西海に僻在するを以て、未だその人有らず。大塚先生有りて、奮然として興起し、乃ち始めて専ら朱子の学に力めて、既に朝鮮退溪李氏所撰の朱子書節要を得て之を讀み、超然として心に得ること有り。喜びて曰く、是れ朱子の心を獲る者なり、遂に其の書を尊信すること神明の如しと云うと。先子繼興し、大塚先生に兄事し、同心同徳、遂に大いにこの学を啓き、我が後人を恵む。蓋し二君の学、朱子を宗びて李氏に得ること多しと為す。故に大塚先生の言に曰く、勉斎の朱子を状す、節要の朱子を書くに如かざるなりと。先子亦た曰く、百世の下、紫陽の緒を繼ぐ者、退溪その人なりと。二君の李氏を称すること此の如し。其れ必ず見る所有り<sup>(29)</sup>。

⑥ 李退溪の工夫深密にして、文公の余意を発得すること、

極めて精詳なり<sup>(30)</sup>。

①と②は『自省録』、③と⑥は『朱子書節要』に関わる論評である。①は、退野が二八歳のときに『自省録』を読むことによつて、それ以前の陽明学追従から朱子学に転換したという学問的転機を伝えている。②では、『自省録』によつて朱子学問の真髄を得ることができ、俗学に陥らなかつたという退溪尊信の様子が窺える。

③では、退野が彼の学問生活四十余年を振り返りながら、俗学ではない正統朱子学に従事することができたのは退溪の言葉（『自省録』か）に導かれて『朱子書節要』に接したことによるものであることを明らかにしている<sup>(31)</sup>。冒頭の「右一篇」とは、退野が『朱子書節要』を通して理解した朱子学の本質と学問方法をいう。中心となるところを引いてみる。

夫れ朱夫子の学を為すは、固より求仁、復性を以て志と為して、初より榮悴休戚を以て心に容れず。更に又た天下後世とこれを共にせんと欲して、独りその身を善くしてと止まらんことを欲せざるなり。是に於て先師の格言を佩し、先烈の余矩を奉じ、百は能わず百は解らざるの心を以て、専ら力を分殊の実に致して、敢えて急に理一の極を思わず、寸を得れば寸を守り、尺を得れば尺を守りて、既に知る所

能う所の一切その迹を靈台に認めず……これを約するに敬を以てし、終日乾乾して已まされば、是れ義精しく仁熟するに至る所以なり<sup>(32)</sup>。

学問の根本を求仁・復性に置き、心修養と敬工夫によつてそれを達成しようと目指すのは、朱子―退溪の正統朱子学に従う学者としては当然の立場であろう。しかし、退野のように普遍的な性や心修養を重視する立場は日本思想史、特に徂徠学以降の江戸思想界においてはむしろ少数であつたことを勘案すれば<sup>(33)</sup>、退溪学に基づく正統朱子学の興起が持つ意味は少なくない。後で検討するが、退野、小楠、元田が徂徠と同じ朱子学派の闇齋に対する批判は、この点がすべてであつたといつて過言ではない。

もう一つ注目すれば、退野のいう「榮悴休戚を以て心に容れず」「その迹を靈台に認めず」などの表現は、小楠が門人たちを激励するために彼らに与えたという文で知られている（後にまた言及『自省録』のなかの、「第一に須らく先ず世間の窮通・得失・榮辱・利害を將て、一切これを度外に置き、以て靈台に累わざざるべし」<sup>(34)</sup>という言葉を彷彿させる。これも退野―小楠に繋がる退溪の影響力を伝えるものの一つといえよう。

④は中村感齋という門人が送つてきた学問上のいくつかの質問に対して、退野が質正して答えた文の一節である。中村の質問は、「靜に学者の趣を考へて見るに各得る処有りと覺申候。……



然るに其大法は朱子格物居敬之教、主としたる如くにて候と相見申候。然るに其学の不同は何ぞや。後來になりては同じく格物の学にて各宗旨が立、私如きの学に力を得不申者はいつくによらんかたもなく相成可申と被存候<sup>(35)</sup>というものであり、これに対して退野は、退溪もそうした学問上の分裂を憂慮していた、と退溪を借りて追認しながら、『朱子書節要』の重要性を強調したものである。

⑤は、熊本藩校の時習館の第二代教授を歴任した藪孤山（一七三五～一八〇二）の『孤山遺稿』に見える文である。退野は黄勉齋（一一五二～一二二二）の『朱子行状』よりも退溪の『朱子書節要』を高く評価し、退溪が『心経附註』を神明のように大事に扱ったように<sup>(36)</sup>、退野も『朱子書節要』を「神明の如く」尊信したという言葉を紹介している。藪孤山の先父の藪慎庵（一六八九～一七四四）は退野の知己であり、徂徠とも親交があったが、徂徠の学問には疑って従わず、朱子学を尊んだという<sup>(37)</sup>。孤山は、日本における朱子—退溪学の系譜を闇斎を継いで先父の慎庵が直接継承したと位置づけ、「孔子の道、これを曾子・子思に伝えて、孟子に伝う。孟子歿後、久しく其の伝を失い、宋の程朱二子に至り、深く求めて始めて得たり。其の学朝鮮李退溪に伝え、退溪にしてこれを我国の山崎闇斎に伝えて、闇斎にしてこれを先府君慎庵先生に伝う」<sup>(38)</sup>という。日本における退溪学の伝承関係の真相は別として、退野の周辺の初期熊本実学派における李退溪の

存在感を如実に物語る言葉といえよう。

⑥は、退野が『朱子書節要』巻六の「答何叔京」という文において、朱子のいう敬と静の関係をめぐって疑問を抱いている何叔京の見解を論破する退溪の言説（研究態度）を是認する言葉である。何叔京に与えた朱子答弁の内容は、敬を主として存養に勉めることが重要であるが、思慮・作為が発動する以前の静工夫も軽視してはならないことをいうもので、これに対して退溪は、程子の「纔に静を説けば便ち釈氏の説に入るなり。静字は用いず、只だ敬字のみを用う。纔に静を説き着れば便ち是れ忘るるなり」<sup>(39)</sup>という言葉と、これに関連する『孟子』公孫丑上の「必ず事とすること有りて、正めすること勿れ。心に忘るること勿れ、助長すること勿れ」などの言葉を引用しながら、朱子が何叔京に答えたものよりも倍以上の分量で子細に朱子の真意を追究している。退溪は、「叔京は程子の此の語に因りて先生に疑い問うこと有り。其の説考う可からず。今己の意を以て代りに説いて云う、程子の静字を用いざるは、只だ学者の禅に誤り入りて去るを慮るのみ。静は廃す可からざるなり」といい、「先生（朱子）の答辞を看れば、曉然として疑い無かるべし」と断言している<sup>(40)</sup>。退野の評価（手批）は、このような退溪の緻密な学問追究の態度を称賛するものであった。

以上、六つの退野の退溪尊信の言葉について前後脈絡を考慮しながら検討してみた。これらに加えてもう一つ紹介すれば、前出

の④の「答中村感齋」にみえる次のような言葉である。

「中村の質問」心術の工夫は只心中に物無やうに致斗と被存候。退、溪先生の心術是に近く覚申候。其他之病痛不足の事は性（せい）の事にて候へば急にいかんともいたしがたく覚申候。只此上には致知の功を用、天人一致の処を融合仕候迄と被存候。如何。

「退野の論評」此論甚善<sup>(41)</sup>。

中村の質問に対して「此の論甚だ善し」という退野の簡単な論評だけがあるので、これまで注目されることはなかっただろうが、退野と彼らの学派の思想的な特徴を考える上で重要な手がかかりがこの問答のなかにあると思われる。中村が直接退溪学の特徴として言及する「心術」工夫であり、「致知」の重視、そして「天人一致」の観点である。本稿では、特に主題と関連して心術工夫（修養）と天人一致論に焦点を合わせて論議を進めてみたい<sup>(14)</sup>。

#### 四 熊本実学派の退溪学受容—心術工夫と江戸儒学史への

##### 批判的観点

##### (一) 荻生徂徠批判

中村が退溪の心術工夫を取り上げて、そこから天人一致の概念

を導き出し、退野がそれを「甚だ善し」とはつきりと認定する状況は、前出の③と関連した言説（心術工夫に基づいた求仁復性）からも知られるように、彼らが退溪学の本源、さらには儒学の根本を心学において求めていたことを物語る。退野や彼の門人たちが間違ひなく読んでいただろう『自省録』は、退溪の言葉として「心気の患」「心恙」をいかに治めるかという心術工夫が核心主題であったといつて過言ではない。彼らのいう「榮悴休戚を以て心に容れず」「その迹を靈台に認めず」といった言葉は、退溪の「心気の患」<sup>(43)</sup>「心恙」<sup>(44)</sup>に対する処方をも、彼らなりに理解して表現したものといえよう。退野と彼の門人たちは、こうした退溪学を通して儒学（朱子学）の根本を心学として探究したのであった。

しかし、前述したように、儒学の根本は心学にあるという考え方は、江戸思想史、少なくとも退野の時代の熊本藩では少数派であった。次は当時の熊本藩の学術界の状況を伝える退野の言葉である。

玉山時を被得候と存じ候。為己（い、己、の、学、は、天、下、寥、々、た、る、の、よ、し、左、可、有、之、候、）其上に徂徠学流行と承候得者、我輩は抱經伏窮山候事当然の勢にて御座候<sup>(45)</sup>。

秋山玉山（不明—一七六三）は、藩校の時習館の創設を建議し



てその初代教授職を歴任し、「学は古注を本として新注を廃せず」<sup>(46)</sup>という、いわば折衷学派の学者であるといわれる人物である<sup>(47)</sup>。元田の『還暦之記』では小楠の評価として、「先生〔小楠〕曰ク、藩校ノ興ル宝暦ノ盛時アリテ、其挙ハ素ヨリ美ナリト雖トモ学問正大ナラス。秋玉山徂徠ヲ主トシテ専ラ文辞ノ学」<sup>(48)</sup>という言葉がみえる。折衷学というものの、彼ら実学派の立場において玉山は単に徂徠に従つて「為己の学」を損なつた学者であり、そのために「正大」な学問（正統朱子学）が熊本藩で基盤を失つたという認識である。

『論語』が出典である「為己の学」について、朱子は『集註』の解釈で「聖賢、学者の心を用うるの得失の際を論ずる、其の説多し。然れども未だ此の言の切要なるが如き者有らず」<sup>(49)</sup>といい、それが基本的に心術工夫であることを明らかにした。退溪においても「為己の学」は、「此れを以て為己の学に譬うれば、心を内に用いて、銖累寸積して得る有るなり」<sup>(50)</sup>「方に学者の為己の学有るを見んとすること、所謂る心と事と、何を以て之を分かたんと謂う」<sup>(51)</sup>などとして、朱子に従つて心学として理解する。当然、退野も「為己の学」は心術に関わるものであることを次のように現わしている。

「問」何故今の朱学者外に向ひ候や。「答」学者の志、為

己の意、無之。言語文字の上にのみ心を用候故、聖教を講明し候事は全朱子の説を用ひ詳審にあかし候へども、彼仏氏教家の経さばきと同前にて、心術のたすけには成り不申候<sup>(52)</sup>。

退野において「為己の学」は、「心術のたすけ」になる工夫に他ならなかつた<sup>(53)</sup>。

この「為己の学」に対する徂徠の解釈をみると、「孔子の言は、以て学を語るなり。学とは詩書礼楽を学ぶを謂ふなり。君子は詩書礼楽を学びて徳を己れに成す。小人は徒だ人の為に之れを言ふのみ。孔子の言ふ所は、此に止まる耳。宋儒此れを以て心術と為すに至りては、則ち其の弊必ず天下を弁髦として独りその身を善くするを免れざる者は、深きの失なり」<sup>(54)</sup>という。孔子のいう「為己」の意味は、朱子学という心術とは何の関係もなく、詩書礼楽としての具体的な文物・制度を研究して、その結果として得られる利益（知識）を自分が有する以上のことではない、という見解である。

よく知られているように、徂徠は朱子学で強調する内面の心術工夫を、狂者が自ら自分の精神病を治そうとすることと違わない行為だと非難し<sup>(55)</sup>、礼楽刑政の先王の道は、自然的なものではなく、聖人が作為したものであり、この文物・制度に基づいて天下を太平にするための方策であるということを至る所で主張した

(56) 道德と政治の分離であり、自然から作為への理念を提示したもので、いわば近代的思惟の萌芽をみる事ができる。

しかし一方で、天下のためのことであっても、結果として外面的な制度や利益を強調したという点において功利主義者としての批難を受ける余地もあった。小楠の指摘である。

近世朱学を唱へ強有力之人は中井竹山にて有之候。余程為す事あるの力量相見へ申候。然るに此人道をかしこに見て我が事にいたさず候。唯天授明達之人にて朱子格物之学をいたし候間、人事之義理は明に有之候へ共尊徳性之実地は一向に忘却し、心術全功利之上に馳候間、存養省察唯其義を説候迄にて終に何事たる事を不弁候。是を要するに徂徠にして朱学を唱候ものにて、此学の大きくるひは竹山にて御座候。……徂徠は公然と功利を押し出候間其非明に相見候へども、竹山は表に飾候間其非中々見へ不申<sup>(57)</sup>。

これは、小楠が江戸遊学から帰郷し塾居している間に、朱子学中心の実学派の講学会を通して新しく定立した見解を、久留米藩の儒学者の本庄一郎に送った書簡の一節である。朱子以後の東アジアの儒学史（朱子学史）を整理したもので、退溪に対する重要な評価もここに収められている。

まずそれを紹介すれば、「明一代之真儒薛文靖と奉存候。其外

朝鮮之李退溪有之、退溪却て又文靖之上に出候様に相見古今絶無之真儒は朱子以後此二賢に止候。故に読書録・自省録等之書は程朱之書同様に学者可心得奉存候」<sup>(58)</sup>といい、退溪を薛文靖よりもすぐれた、朱子以後の東アジアの儒学史において第一人者として評価している。重要なのは、小楠がこのように退溪を高く評価する理由であるが、それは他ならない退溪の心術工夫の重視にあった。前述した小楠が引用して門人に与えたという、『自省録』のなかの「以て靈台に累わさざるべし」に関わる言説からもこれを確認することができる。

小楠は、福井藩の門人の三寺三作（一八二一～一八九五）に与えた文のなかで退溪のこの言葉を引用しながら、「学者当に先ず本領を立つべし。本領已に立てば居る可きの処有り。所謂る本領は此の一言に在り。而して真心に修養して洒然として脱却すれば、則ち順地逆地にも適して泰然たらざるは無し。是れ学の本領を立つるを貴ぶ所以なり」<sup>(59)</sup>という。また、徳富一敬（一八二一～一九一四）に与えた策問では、「本領は仁義礼智の性を指して言うことにては無之候。……然るに本心の感発に心付き、成程このことと心に真実に合点したるが本領の合点と云ものなり。此の合点なるときは世間窮通得失荣辱等の一切の外欲実々度外のことと思ひ絶て、此心を累らわさることなし」<sup>(60)</sup>と答えている。つまり、儒学の「本領」は心術工夫にあることを明確に述べている。

先の引用文に戻ろう。この書簡のなかで小楠が評価している日

本の学者は、退溪とも関係の深い藤原惺窩（一五六一～一六一九）、山崎闇斎とこの学派の浅見綱齋（一六五二～一七一一）、そして鳩巢（一六五八～一七三四）とここでの中井竹山（一七三〇～一八〇四）の五人の学者である。いつてみれば、ここでの小楠の話題は主に朱子学派に分類される学者たちに向けられたもので、徠徠が中心ではない。懷徳堂の学主として朱子学者と称される竹山の学問を評価する比較基準として徠徠を登場させたのであり、そのことにおいてむしろ尊徳性と存養省察を軽視し、「公然と功利」を主張した徠徠の功利主義的な点が浮き彫りになる。言い換えれば、徠徠を功利主義者として断定する小楠の認識は、朱子―退溪―退野を継承し、その伝承のエッセンスを心学において把握する彼の立場を鮮明に現わしているといえよう。

元田永孚の徠徠評価も同一線上にある。「徠徠ノ経済ハ其原本スル所ナキヲ看破シ」<sup>(61)</sup>という言葉である。この言葉は、元田が時習館での学習を辞めて、独学のなかで徠徠の『政談』『鈴録』などを読み、その感想を記したものである。このとき、『孟子』の「仁義有るのみ」（梁恵王上）、「人皆な人に忍びざるの心有り」（公孫丑上）といった言葉に啓発されて、徠徠の主張が間違っていることを覚ったという。元田は『孟子』のこれら言葉の意味を「謂ラク天下ヲ治ムルハ吾心ノ仁ニ在リ、外ニ求ムヘカラス」<sup>(62)</sup>と理解し、これに照らして徠徠学には「源本」がないと批判したのである。儒学の本源は、外側の文物制度ではなく、内面の心に

あるという自覚であった。

再び退野に戻り、徠徠批判の言説をもう一つ引いてみよう。

此頃論語徴を借見申候。いまだ一覽もおへ不申。奇論怪辯驚耳申候。然ども其意鄙陋、氣象我慢、少有識人は可致見得候間、中々不百年にして世に行はれ申間敷候。憂に不足と存候<sup>(63)</sup>。

痛烈な批判である。徠徠学は百年を待たずして世の中からなくなるという憎悪めいた退野の予言は、今日において顧みると、ある面では当たり、ある面でははずれたといえよう。前述の山住が惜しんでいたように、明治から終戦までの時代に大勢を占めたのは徠徠学ではなく朱子学だったのであり、現在の学界では徠徠学がより魅力的な思想として取り扱われている面もあるからである。ともあれ、こうした退野の激しい批判は、徠徠学が流行している当時において、退溪学を通してやつとつかんだ、内面の心術工夫を重視する正統朱子学を守ろうとする切実さの別の表現であったと理解できよう。

## （二）山崎闇斎批判

退野や彼の後継者たちが儒学（朱子学）の核心を内面の心術工

夫として捉えていたことは、江戸儒学史のなかで退溪尊信派ともいべき同じ朱子学者の闇齋に対する批判からも確認することができる<sup>(64)</sup>。

次は、小楠の闇齋評価である。これはすでに紹介した「本庄一郎へ」の書簡にみえるもので、小楠は『退野先生語録』のなかの発言を引用しながら、自分の見解を加えている。

方今程朱之学行れ候は惶窩に本き山崎闇齋に成り、此二賢は後学のもの篤く尊重いたすべき事に被存候。別て山崎四書之点を正し或問輯略を付し、朱子以後易之混雜を弁明し本義を独行し朱易衍義を著し、朱子之本意を明に被致しは無比類見識にて御座候。其外小学・近思録等の如一切朱子の旧本に復し、俗儒を弁じ功利を斥此道を天下に明し被申候は闇齋の功勲莫大に奉存候。唯恨むらくは此学を世に明にするに主となり候故自家修養之本地恐は薄く有之、所謂専用力於内とは少しく相替り、氣癖荒々數相見へ其門人も又此弊習有之候。拙藩先儒大塚退野語録に云「山崎の学は致知して一事を知れば一事を行う底の意あり、是ならず。又云学は初入之志の通りになるものなり。男兒豈空死なんと、其志功業にあり故に其学如此。山崎は初程朱之書を世に広めん事を志す、故に山崎に至りて書大に広まる」。此論至当かと被存候。是を要するに山崎の学は押しかたに相成

り弊害無之学にては無御座重々可心得所にて候<sup>(65)</sup>。

括弧で表示した部分が退野の発言である。小楠はその退野の言葉を用いし、「此論至当」として賛成を現わしている。退野と小楠の闇齋評価の要点は、彼が日本において朱子学書の編纂や著述などを通して朱子学を普及させたことには貢献があつたが、結局朱子学の核心となる「自家修養之本地」と「専用力於内」の心術工夫は等閑視した学者であり、それによる弊害も多い、ということに集約される。ここでの小楠の闇齋批難の程度は、「恐は薄く有之」「少しく相替り」としてやや控えめになっているが、次の言葉ではより露わな表現を見せる。

学校は林門・崎門の二派有之、崎門の学は其弊甚固陋に陥り、林門派は専ら其弊を矯め詩文多識を務め、各一偏に相成畢竟識力有る人無之よりの事と相見申候<sup>(66)</sup>。

此者近來大にくたびれ、縄も綱も掛け不申甚以迷惑に奉存候。畢竟例の山崎家講義説之学者にて、一切心術之工夫無之、外馳大病甚數、其故同家中之面々より一統に見限られ、うち合候者も無御座候<sup>(67)</sup>。

引用の前者は小楠が姫路藩の学風を評したもので、闇齋学派の何を指して「固陋」といったのかははっきり分からないが、そこ

には間違いない自分を修養する心術工夫の欠如状態も含まれていよう。後者は、闇齋学は「心術之工夫無之」として、或人が周囲の人々に迷惑をかける原因も彼が闇齋学を学んだことによるという、小楠の闇齋学への厳しい評価が窺える。

次は、元田の闇齋批判である。まず元田の漢詩集の『講筵餘吟』のなかの「退野深淵二先生」という詩の最後の部分である。

海内名儒可屈指

海内の名儒指を屈すべし

道德真伝誰也是

道德の真伝是れ誰か

嗚呼非林非伊非崎

嗚呼林〔羅山〕に非ず伊〔仁斎〕に非

ず崎〔闇齋〕に非ず

吾服東肥両夫子

吾れ東肥の両夫子に服す<sup>(68)</sup>

「東肥両夫子」とは、詩題から分かるように、退野と平野深淵（一七〇五〜一七五七）<sup>(69)</sup>をいう。ここで元田は、林羅山、伊藤仁斎、山崎闇齋の三人を取り上げ、彼らは儒学の「道德」を正しく伝えた学者ではないとぼつさり切り捨てて、儒学の核心は「道德」にこそあるという認識であるが、この「道德」は元田の別の表現で「内に求めて下学致され」「堯舜孔孟の心法」、つまり心学と関わる概念となる。元田が退溪に触れながら退野の学問を評する次の言葉である。

我退翁、退溪を信じ程朱の学を伝へられて、孔孟の道を窺ひ得られしも、其入処の跡を見れば、信心の深きよりひたもの内に求めて下学致され、終に本領を会得したるに可有之<sup>(70)</sup>。

慶長偃武以来の儒者、熊沢先儒道德経論千載の一人、此外には退野大塚子の学、朝鮮の李退溪より伝へ、程朱の真髓を会して孔子仁の旨を得たり、その門人深淵平野子は程易の道德に深く伊尹の志を体せり、この三師の学派、真に堯舜孔孟の心法を得て、後世の師標となすべきなり<sup>(71)</sup>。

前者の引用は、熊本で講学会を行っていた時期（二八四七年）に作成した「読西依答問説」の一節であり、後者は熊本藩主の侍読を務めて講義したとき（一八七〇年）の「教育大意私議」のなかの言葉である。若い時期の学問形成期から二十余年を経た後も、一貫して儒学の本領（孔孟の道）を内面の心術工夫・心法に求めていることが分かる。こうした確固たる信念があったからこそ、羅山や仁斎のみならず、江戸思想史のなかで自他が認める大物朱子学者の闇齋に対しても、儒学の道（道德＝心学）を間違えて伝えた学者であると一蹴することができただろう。これは言い換えれば、日本思想史において朱子―退溪の正統朱子学を誰が正しく継承したのか、という道統論の問題であつたといえよう。

元田と退溪との関係に焦点を合わせてみると、元田の退溪言及

は、現在知らされている資料としては、前出の松田の未確認の言説を含めて、退野を媒介とした間接的なものが少し残っているだけである。直接に退溪を取り上げて称賛したりする退野と小楠の場合とは異なる。それにはおそらく「夙ニ尊王経世ノ志アリ」<sup>(72)</sup>、または「孔子の教は、吾国にありては吾君を愛し、……唯日本は日本の道を立、日本の教育を行はんことを熱心に堪へざるなり」<sup>(73)</sup>などといった、いわば皇道論も関係していよう。

しかし一方で、元田は、退溪を通して形成された退野の儒学思想、特にその基盤をなしている為己の学の心術工夫も晩年まで堅持していたことも見落としてはならない。次の言説は、元田六五歳のとき（一八八二）、宮中でのある新年進講において心学の出处となる『書経』大禹謨篇の「人心惟れ危うく、道心惟れ微なり、惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」を主題として講義したものである。

唯此人心ト道心トノ取扱ヒ次第ニテ、聖人トモナリ凡人トモナリ、善人トモナリ悪人トモ成リマスル、其取扱ヒヤウ如何ニモ大事ノモノニテコサリマスル。……耳ノ聴ク所ニツイテ、人心ノ動キニ任セラレマシテ、道心ヨリ制スル所コサリマセネハ、終ニ搖声俗楽ヲ好ミ歌舞遊興ニ耽リ声妓前ニ満ルヤウニ相成リマシ、其身修マリマセスシテ、天下決シテ治マリマセス<sup>(74)</sup>。

これを退溪の「紛華波蕩の中、最も移入し易し。余嘗て力を此に用い、動く所を為さざるに庶し。而して嘗て議政府の舍人と為りて、声妓の満る前、便ち覺有一端の喜悅の心有るを覺ゆ。その機則ち生死の路頭なり。懼れざるべけんや」<sup>(75)</sup>という言葉と比べてみると、退溪が強調してやまなかった日常生活のなかでの心術工夫を、元田も彼の学問の基盤として晩年まで重視していたことが分かる。

## 五 結びに代えて―天人一致論と日韓関係への示唆

以上、退野と彼の後継者である小楠と元田の退溪学受容の様子を心術工夫・心学を中心として検討した。すこしこたわり過ぎたくらい彼らの心学関連の言説を検討したのは、前で言及したように、儒学の核心は心にあるという彼らの主張が近代の転換期においてもうすこし力を発揮できたとすれば、過去の歴史の植民地支配―被支配の関係ではなく、日韓関係の別の場面もありえたのはなかったかという遺憾が残るからである。

退溪の日常生活のなかでの心術工夫は、単に個人的な修養の次元に止まるのではなく、「其の動きて事に応じ物に接するに及びては、事事物物の理、即ち吾が心に本より具わるの理」<sup>(76)</sup>として、「吾と天地萬物と其の理本より一」<sup>(77)</sup>、つまり天地萬物の理と人

間の理(性)が一つであるという「天人一致」の雄大な世界観を志向するものであった。退溪はこれこそ「仁の本体」を覚る境地であり、この境地に到達すれば「実に乾父坤母、民胞物与、涵渾惻怛にして、内外遠近の間無く、親に事え天に事えること、真に是れ一理なるを見得する」(78)という。

天人一致論は退野もこれを是認していたことはすでに言及した。以下、結論に代えて、心術工夫に基づいた天人一致論を退溪の対日本論と熊本実学派の対外論に適用して日韓関係への示唆を考えてみたい。

退溪の対日本論は、彼の四五歳の時(一五四五年)に明宗に提出した「甲辰乞勿絶倭使疏」にその立場がよく現わされている(79)。この上疏は、一方では日本を夷狄禽獣として見なす華夷論の形式を取っているが、窮極的には和親を要求する日本の要請を受け入れることを主張したものである。その要請を受け入れる基本前提は、夷狄だというのが、日本人と同じ人間である(80)ということ、許諾の条件は「王道蕩蕩として逆詐せず、不信を億せず。苟しくも是の心を以て至れば、斯にこれを受くるのみ」(81)という「是心」があるかどうかであった。

また、日本の要請を受け入れるべきだという理由としては、「兵凶戦危うし。社稷を利し生靈を安くするを以て急と為す。……何ぞ必ずしも之れを甚だしくして怨みを生じ、搏噬の患いを致さんや」(82)というように、戦争を防止して人民の生活を平安に保つこ

とにあった。その効果としては、「其の勢いを忘れて無心<sup>、</sup>を以て之れに処すれば、則ち彼れ必ず以て大徳と為して、其の心に感悦し、相率いて投款<sup>、</sup>す。是れ所謂る之れを化するなり」(83)という、真心をもつて交わり(投款)、日本の「(変)化」を得ることができるといふ。

退溪が当時優勢であった和親に反対する世論に対抗して、このように切実に和親を受け入れることを主張した背後には、心術工夫による天人一致論とそれに伴う「体仁」への強い信念が働いていたのであろう。「是心」「無心」をもつて相手に対応する、これが退溪式の外交術であった。

退野は天人一致論を、別の言葉で「天人無間」として現わしている。日本思想史においてこのように明確に天人一致や天人無間の概念を駆使する例はあまりなかったように思うが、退野の言説は次のようなものである。

夫人物の性、以本然論之、則平等而無差別、即天命也。  
一天命なる、則天人無間也。然るに命の字をくだし候事は、  
人物の生する夫ぞれの形あり形につめて、其具る処の性が  
天とひとしきを明らめ為に、しばらく今日の君命の命をか  
りて申たるにて候(84)。

万物は本質において「其具る処の性が天とひとしき」がゆえに、



「平等にして無差別」であり、それが「天人無間」であると。退野には対外論・対朝鮮論はみえないが、こうした思想からすれば、その基本的な立場は退溪のそれと同一線上にあったと推察できよう。

小楠と元田思想には退野とは逆に直接的な天人一致・天人無間の言葉はないが、彼らの思想の背後にあつて対外論に反映されている精神は看取することができる。対外論において小楠は、最初は攘夷を主張し、後に開港派に転向することになるが、外国に対する基本態度は一貫している。

我国の万国に勝れ、世界にて君子国とも称せらるゝは天地の心を体し仁義を重んずるを以て也。されば亜墨利加・魯西亞の使節に応接するも、只此天地仁義の大道を貫くの条理を得るに有り。此条理貫かざれば、和すれば国体を損ひ戦は破れ、……凡そ我国の外夷に処するの国是やるや、有道の国は通信を許し、無道の国は拒絶するの二ツ也<sup>(85)</sup>。

我応ずる処のものも道理を以てするより外は無之、縦い彼は二重三重に城府を構へ参り候共、我は至誠惻怛を以て交るべきことに候えば、世界に透ぬ処はなかるべく、所謂煙管一本にて事足ると申処に候<sup>(86)</sup>。

引用の前者は攘夷論を主張した時期の彼四五歳（一八五三）の

ときのものの、後者は円熟な開港論を主張する五六歳（一八六四）のときの言説である。小楠が表明する対外論の原則が退溪―退野の天人一致や体仁思想と同一脈絡にあることは、「天地の心を体し仁義を重んずる」「天地仁義の大道」「道理」「至誠惻怛」などの言葉に注目すれば十分であらう。

そして、小楠は「天地仁義の大道」の国となるための根本は、儒学の「心徳の学問」にあると、次のように説く。

西洋の学は唯事業之上の学にて、心徳上の学に非ず。故に君子となく小人となく上下となく唯事業の学なる故に事業は益々開けしなり。其心徳の学無き故に人情に亘る事を知らず、交易談判も事実約束を詰めるまでに、其詰る処ついに戦争となる。……心徳の学ありて人情を知らば、当世に到りて戦争は止む可なり<sup>(87)</sup>。

このように幕末の時期において小楠が描いていた日本の未来像は、帝国主義の富国強兵の国ではない、「大義を四海に布くのみ」の道徳が中心となる国家であつた<sup>(88)</sup>。

もし小楠が征韓論が沸騰していた時代まで生きていたならば、当時の朝鮮に対してどういう立場を取っていたのだろうか。彼のいう対外論の原則からある程度類推してみることもできるが、それはともかく、実際に征韓論論争の渦中にあつた元田の対朝鮮観

は次のようである。

従来朝鮮ノ国タル、支那の保護ヲ受ケ其附庸国タルニ過キス、然トモ外国ニ向ツテハ独立ノ体面ヲ維持セン欲シ、我国及米英独ト条約ニハ対等ノ体ヲ顯ハセリ……我國ハ世、界ニ中立スルヲ以テ国是ト為スヘシ、決シテ朝鮮ニ干涉スヘカラス、其独立ノ成ルト否トハ米英諸大国ノ為ス所ヲ觀、從來ノ勢ニ随テ漸クニ処置シテ可ナリト<sup>(89)</sup>

この説で注目したいのは、日本は朝鮮に干渉せず、中立を守るべきだと主張する部分である。退溪の上疏が戦争を防止して人民の生活を守ろうとしたことに主眼点があったように、これは西欧列強の植民地争奪の戦場において日本国民の安全を優先する考えの表明であったといえよう。

蓋し人君の大徳は仁に止まりて、治道は人を愛するに在るのみ。若し人を愛するの心至らざる時は、事業大なりと雖、国家富強なりといえども、天職の仁に悖れば其の余は觀るに足らず。蓋し今陸海軍を皇張するも人を愛するが為なり。憲法民法を布くも人を愛するに因てなり。教育勸業も人を愛するが為なり。鉄道電信も人を愛するに由てなり。凡そ国家の施す所、一として人を愛する事にあらざることを

なし。若し人を愛する心より出でずして、徒に事業を盛にして、欧州の文明と競争せんと欲するが如くならば、則ち是れ国家の長たる人の心に非ずして、民心亦服す可からず<sup>(90)</sup>。

侍講として明治天皇を堯舜のような聖君にしようとする元田の帝王学講義の一節である。ここでの民はむろん当時の日本国民に限られるが、このように「人を愛する大徳の仁」の実現を主張する元田が、自国民優先とはいえ、他国（朝鮮）を侵略し虐待してもいいという考えの所有者であったとは想像し難い。

要するに、他国に対するときの「是心<sup>ココロ</sup>」、「天地仁義の大道」と「至誠惻怛」の態度、そして虚構的な「国家」の体面や競争ではなく、実生活において「人を愛する心の仁」に基づいてこそ望ましい日韓関係も築かれることを、退溪と彼の後継者としての熊本藩の学者たちが示唆しているのである。

## 注

\* 本稿は、『退溪学論集』一三三号（嶺南退溪学研究院…韓国、二〇一八、七三―一〇頁）に発表した韓国語論文

（『그마모토실학과의 퇴계학 수용과 영향』）に基づいて、日本語に翻訳し修正・加筆を加えたものである。

\* 原文の引用に当たっては、旧字体は常用漢字に変え、適宜句読

点を加えた。さらに漢文は基本的に書き下し文にし、傍点は筆者によるものである。

- (1) 阿部吉雄は熊本実学派と退溪学の関係について、「九州熊本に、崎門学派の朱子学と同調共趣の朱子学派が興っている。大塚退野と、戴慎庵・戴孤山に始まり、幕末維新に横井小楠、元田永孚らの人物を出した。これを熊本実学派ともいう。……この一派の人たちは、李退溪を尊信することが、佐藤直方派以上であった」(『日本朱子学と朝鮮』、東京大学出版会、一九六五、四七二頁)という。李退溪に対する熊本実学派の尊崇態度は、崎門齋学派のなかでも李退溪を特別に尊敬していた佐藤直方を凌駕するという評価である。

- (2) 武藤巖男編『肥後先哲偉蹟』正統(隆文館、一九二二)二七頁。

正編の初出版は一九八三年。

- (3) 上妻博之『新訂肥後文献解題』(舒文堂、一九八八)一七九頁。上妻はここで、七十カ条の記録であり、退野学問の変遷、諸学者の評論、修養談論などの内容で退野の思想を知るに足るものが多いという。本稿での引用は九州大学所蔵本を利用した。ただし、ここに見える記録は九十八カ条となっている。以下『退野先生語録』と略す。

- (4) 武藤巖男・宇野東風・古城貞吉編『肥後文献叢書』四(隆文館、一九一〇)。

- (5) 同前、例言二頁。前記の上妻の『新訂肥後文献解題』にも、「天

保(一八三二〜一八四五)・嘉永(一八四八〜一八五五)の頃に米田・横井・荻・元田等諸先輩の協力輯録したもの」(二三七頁)と紹介されている。講学会の開始時期は小楠が江戸遊学中に酒失で熊本に帰還され、七〇日間の謹慎処分を受けた一八四〇(天保一一)年十二月以後の、一八四一年からのことと推定している。

- (6) 元田竹彦・海後宗臣編『元田永孚文書』一(元田文書研究会、一九六九)三六頁。「祖父君余ガ実学ニ従事シテヨリ……其力行怠ルコト無キヲ喜ヒ……自ラ筆ヲ執テ之ヲ謄写シ……茲ニ於テ又孚齋存稿深淵存稿程易夜話雑話等、余ガ写シ能ハサル所、皆写シ繼レテ家訓ノ助トナサレタリ」とある。

- (7) 松田甲『日鮮史話』三卷第六編(原書房、一九七六)四七頁。

阿部吉雄も前掲『日本朱子学と朝鮮』(四八四頁)と『李退溪―その行動と思想』(評論社、一九七七、一九六頁)で再引用している。この言葉の出処について、山崎正董は「又其の進講につき左の如く云つた事が元田家に蔵せる東野の手録中にある」(『横井小楠伝記篇』、明治書院、一八八〇、九五頁)と記しているが、阿部は後者の『李退溪』において「元田家文書」の中には見えていない。その他「元田家文書」の中には李退溪に言及している言葉は見当たらない」という(同前)。韓国では朴鐘鴻が松田のこの言葉を引用しながら「後日、さらに新しい資料が発見されることにより、日本の近代精神史ないし明治維新の

基本精神に与えた（李退溪の）より深い影響が明らかになるかも知れない」（原韓国語）という期待を表していた（姜海守「도의의 제국론의 사정（道義の帝国論の射程）」、『日本空間』一一、国民大学校日本学研究所、二〇二一、一四五頁）。

(8) 前掲『日鮮史話』三卷第六編、四七頁。

同前、はしがき。

同前、四九頁。

同前、四七頁。

(11) 伊藤哲夫『教育勅語の真実』（致知出版社、二〇一一）九頁。

(12) 教育史学会「教育ニ関スル勅語」（教育勅語）の教材使用に関する声明（二〇一）。

(13) <http://kyouikushigakukai.jp/info/2017/0508115621>

(14) 元田の助言を得て最終案を整理した井上毅も、横井小楠と元田永孚が学問を錬磨した熊本藩校時習館の居寮生出身で、儒教に理解があった。

(15) 『元田永孚文書』二、一〇八頁。

(16) 『元田永孚文書』三（一九七〇）、一三二頁。

(17) 山住正己は「教育勅語」と儒教の関係について、「十九世紀の日本では、日常の徳育の方針としては、儒教以外に見当たらなかった。そこで教育勅語では……「五倫の徳目に対して」若干の手直しをしたうえで、徳目として並べた」としながら、「勅語の全体的な構造を見ると、国家に緊急の事態が起れば、あけて国

に生命を捧げるべきことを説き、日常の道徳も、この究極目的のための手段として位置付けられていた。儒教は、みごとに利用されたのである」という『教育勅語』、朝日選書、朝日新聞社、一九八〇、一三〇頁）。

(18) 井上哲次郎『増訂勅語衍義』（文盛堂、一八九九）一頁。

(19) 山住正己『教育の体系』（日本近代思想大系、岩波書店、一九九〇）五一五頁。

同前、五一五頁。

同前、五二二頁。

(20) 山住、前掲『教育勅語』、一六六―一七〇頁。

(21) 和辻哲郎『日本倫理思想史』上（岩波書店、一九五三）二七頁。

(22) 原文は「堯舜孔子の道を明らかにし、西洋機械の術を尽さば」（山崎正董『横井小楠遺稿』、日新書院、一九四二、七二六頁）とあり、東洋と西洋の長所を一緒に追求する姿勢である。これについて松浦玲は、小楠の力点はあきらかに前半の「東洋の道徳」「堯舜孔子の道」にかけられている、という（理想のゆくえ―思想は政治となりうるのか、『佐久間象山・横井小楠』、日本の名著30、中央公論社、一九七〇、一〇頁）。

(23) このほか、退溪学の影響に触れながら退野及びその門人たちの思想特徴を検討した本格的な研究に、楠本正繼「大塚退野並びに其学派の思想：熊本実学思想の研究」（『九州儒学思想の研究』、一九五七）がある。ここでは退野が『朱子書節要』を読みながら自らの意見を記入した手批本の内容も紹介されている。この退野手

批本『朱子書節要』は、阿部吉雄編『日本刻版李退溪全集』上(李退溪研究会、一九七五)に収録されている。近年では難波征男によつてはじめて退溪著作の日本語現代語訳となる『自省録』が出版された(平凡社東洋文庫、二〇一五)。

『退野先生語録』三十六条。

『肥後文献叢書』四、「贈中瀬某」、六四四頁。

同前、「送克齋渡瀬秀才游学於京師序」、六〇七頁。

同前、「答中村感齋」、六六一頁。

『孤山遺稿』、「送赤彦礼序」(『日本刻版李退溪全集』上巻解題所収から再引用)。

(25) (26) (27) (28) (29)

『日本刻版李退溪全集』上、一五七頁。

(30) (31)

楠本正継は、退野が『朱子書節要』巻三「答張敬夫」に記入した

「昔年期右之疑、今又反復熟讀、始知李公節要之有深意。寶永二

乙酉年仲春」(『日本刻版李退溪全集』上、五六頁)に依拠して、

彼が『朱子書節要』を研究しはじめた年を寶永二年(一七〇五)

の二九歳のときと推定する(前掲論文、四頁)。

(32) (33)

『肥後文献叢書』四、「送克齋渡瀬秀才游学於京師序」、六〇七頁。

たとえば、源了圓は「徂徠以後、思想界の空氣は一変する。それ以前の儒者の世界は内面的・求道的であつたが、徂徠以後の思想家たち―儒者を中心とするが、洋学者・国学者もその中に含まれる―の知的関心は外面の世界へと変わり、彼らの生に対する態度は遠心的になつていた」と述べる『徳川合理思想の系譜』中央

公論社、一九七二年、一五六頁)。

(34) (35) (36) 『日本刻版李退溪全集』下、『自省録』「答南時甫」、三二二頁。

『肥後文献叢書』四、「答中村感齋」、六六一頁。

(37) 『增補退溪全書』四(成均館大学校大東文館研究院・韓国、一九八五)、「心經後論」、三三八頁。「許魯齋嘗曰、吾於小学、敬之如神明、尊之如父母。愚於心經亦云」。

(38) (39) 『肥後先哲偉蹟』正続、二二頁。「藪慎庵……少好讀書、崇尚程

朱学、巍然有立、以文学行儀聞。嘗祇役江都、從物徂徠、問文辭、而於其學術、心疑之卒不從也」。

同前、一七九頁。

(40) (41) (42) 『日本刻版李退溪全集』上、一五七頁。「主敬存養雖說必有事焉、然未有思慮作為亦靜而已」。

同前、一五七―一五八頁。引用した部分は「(程子曰)纔說靜便入於釈氏之說也。不用靜字、只用敬字。纔說着靜便是忘也。孟子曰、必有事焉而勿正、心勿忘、勿助長……叔京因程子此語而有疑問於先生、其說不可考。今以己意代說云、程子不用靜字、只慮學者之誤入禪去耳、靜不可廢也……看先生答辭、可曉然無疑矣」。

『肥後文献叢書』四、「答中村感齋」、六六一頁。

退野(学派)の致知の重視は陽明学批判に関わっている。退野が二八歳のときに『自省録』を読んで陽明学から朱子学に転換した

ということはすでに述べた。退野は陽明学の知行一致について、「知行兼進て明德の本来に全く返り申候」(同前、「体験説」、六

一一頁）といい、中江藤樹を評して「本源格致一貫の実理を見得なきが故に、其心偏狹にして、聖人博約の旨にかなはず。工夫の手段も危殆艱難にして仏氏に近し」（同前、「藤樹学意弁」、六一三頁）などとして批判し、朱子学の致知論を重視した。

『日本刻版李退溪全集』下、『自省録』『答南時甫』、三二二頁。

同前、「答鄭子中」、三三三頁。

『肥後文獻叢書』四、「答栗崎某・又」、六五四頁。

『肥後先哲偉蹟』正統、五〇頁。

下田一喜『稿本肥後文教史』（第一書房、一九八一、初出版は一九二二）三三二頁。

『元田永孚文書』一、一二二頁。

『論語集註』憲問章。

『增補退溪全書』四、「答李宏仲問目」、二二九頁。

同前、「答蕃姪問目」、三二〇頁。

『肥後文獻叢書』四、「体験説」、六一一頁。

退野の「為己の学」について、楠本正繼は「学問の第一歩として、己以外に目的がないこと、従つて己自身に反つていくことであり、人々がそれぞれ己の心に反ること」であると説明する（前掲論、一二〜一三頁）。平石直昭は、退野の「回輻」という言葉を用いて「世俗的な価値を追求する主体がその方向を一八〇度転回して自己の内面に向かい、そこに内在する「明德」という絶対的価値を指向する逆転」とあるという（大塚退野学派の朱子学思想、

『横井小楠一八九〇・一八六九』藤原書店、二〇〇九、五〇頁）。

(54) 『获生徂徠全集』四、『論語徴』憲問（みすず書房、一九七八）五四頁。

(55) 『获生徂徠』、『弁道』（日本思想大系、岩波書店、一九七三）二七頁。「心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり。何となれば、これを治むる者は心なり。治むる所の者は心なり。我が心を以て我が心を治むるは、譬えば狂者みずからその狂を治るがごとし」。

(56) たとえば、「道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合わせてこれに命くるなり。礼楽刑政を離れて別にいわゆる道なる者あるに非ざるなり」（同前、一二頁）、「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。けだし先王、聡明叡知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。その心は、一に、天下を安んずるを以て務めとなす。ここを以てその心力を尽くし、その知巧を極め、この道を作爲して、天下後世の人をしてこれに由りてこれを行わしむ。あに天地自然にこれあらんや」（同前、一四頁）、「先王の道は、天下を安んずるの道なり」（同前、一七頁）。

(57) 『横井小楠遺稿』、「本庄一郎へ」、一三二頁。

同前、一三〇頁。

(59) 同前、「李語書後」、七二三頁。

(60) 同前、「聖学問答」、九四四頁。  
(61) 『元田永孚文書』一、『還暦之記』、二六頁。  
(62) 同前。

(63) 『肥後文獻叢書』四、「答栗崎某」、六四六頁。

(64) 闇斎に関しては李退溪との関係もあり、心を重視した学者であるという評価も多いが、闇斎が『心経附註』を大事にする退溪を批判したこと、心よりも行動の結果を重視する言説などは、退溪と闇斎の心・心術工夫への視角はすれ違ふものがあり、筆者はそうではないと考える。これに関しては、拙稿「元田永孚の思想形成と展開」(『倫理研究所紀要』二七号、倫理研究所、二〇一八) 一二八～一二九頁参照。

(65) 『横井小楠遺稿』、「本庄一郎へ」、一三〇～一三二頁。

同前、「遊歴見聞書」、八四二頁。

同前、「岡田準介へ」、一九二頁。

『講筵余吟』巻二、二〇頁。国立国会図書館蔵本。

(66) 深淵は退野の門人で、退野が他の門人の栗崎履斎に送った書簡で、「平野権九郎……近來者程朱之学に専ら力を用い内に向之意切実に御座候。……其上にも易程伝を信、三四年も熟読にて御座候。此故条理も活、当世之務にも通し被申候。書生之論にては無御座候。如此之人者外には見及不申候。當時有学之賢者なるべしと鄙意には信し申候」(『肥後文獻叢書』四、「答栗崎某・追啓」、六四九頁)と絶賛している。

(70) 沼田哲『元田永孚と明治国家』(吉川弘文館、二〇〇五) 六六頁から再引用。

(71) 海後宗臣『元田永孚』(文教書院、一九四三) 一九二頁。

(72) 『元田永孚文書』一、『還暦之記』、一二六頁。

(73) 海後、前掲『元田永孚』、二〇九頁。

(74) 『元田永孚文書』二、「明治十五年進講」、五三頁。

(75) 『増補退溪全書』四、『退溪先生言行録』巻一、一九頁。

(76) 『日本刻版李退溪全集』下、『自省録』「答鄭子中」、三二七頁。

(77) 同前、「西銘考證講義」、三九六頁。

(78) 同前、『自省録』「答金惇敘」、三三八頁。

(79) これは、一五四四年四月に日本の船二十余隻が慶尚南道蛇梁鎮へ侵入した事件があり、朝鮮朝廷では対馬島を経由して行っていた日本との貿易関係を断絶するかどうかの議論が行われたなかでの、上疏である。結果的には一五四七年に貿易を再開することになる(張源哲「退溪と日本儒学——退溪学と山崎闇斎の影響関係についての一考察」、『懷徳堂研究』四、大阪大学、二〇一三、五一頁)。

(80) 『増補退溪全書』一、一六七頁。「人有恒言、皆曰夷狄禽獸、夫夷狄亦人耳」。

(81) 同前。

(82) 同前、一六八頁。

(83) 同前。



- (84) 『肥後文獻叢書』四、「答中村某」、六三六頁。  
 (85) 『横井小楠遺稿』、「夷虜応接大意」、一一頁。  
 (86) 同前、「沼山対話」、九〇九頁。  
 (87) 同前、「沼山閑話」、九二六頁。  
 (88) 同前、「送左・太二姪洋行」、七二六頁。「明堯舜孔子之道、尽西洋器械之術、何止富国、何止強兵、布大義於四海而已」。  
 (89) 『元田永孚文書』一、『古稀之記』、二〇〇頁。  
 (90) 徳富猪一郎『増補元田先生進講録』（明治書院、一九一〇）五九  
 ～六〇頁。

（おむ・そぎん 筑波大学人文社会系准教授）