

# 李退溪の哲学

猪 城 博 之

## 上、李退溪と日本の儒学

一、日本に儒教が伝わったのは、六世紀の半ばごろ、百済の王仁博士が日本に帰化して論語と千字文をもたらしたのがその初めと言われていますが、日本の文教史において「第二の王仁」とも言うべき方が李退溪であるというのが、我が国における李退溪研究の第一人者であった阿部吉雄博士の説であります。(1) それは、鎌倉・室町・安土桃山時代と約四百年間、日本の有識階級の素養はおもに禅学でありましたが、それを儒学へと切りかえる端緒を作ったのが江戸初期の藤原惺窩であり、その惺窩をして禅林から儒林へと転ぜしめるのに退溪の学問が大きな働きをしたからであります。日本では秀吉の朝鮮出兵と言われている、壬辰の倭乱以来、陶磁器や書物や使節の渡来が多くなりますが、日本の文教史上で最も有意義であったのは、退溪の学問が伝えられたことでもあります。一昨年この学会で、私は始めて、私どもが今日手紙の最初に「拝啓」と書くのは、実は退溪に始まるということを教えられましたが、江戸時代の日本の儒学の歴史を少し調べてみますと、惺窩に続く林羅山や山崎闇斎、大塚退野など、退溪の学問がどんなに大きな影響を与えているかがわかります。そしてその朱子学の伝統は、江戸時代で絶えたのではなく、明治以降も続いたのであって、このことを知ると、李退溪が日本の文教史において「第二の王仁博士」とも言うべき位置を占めると

いう阿部博士の説が妥当なものであることがわかります。

二、さてそれなら、次の問題は、なぜ李退溪はそんなに大きな影響を日本の儒学者に与えたのかということであります。特に山崎闇斎の学説を継ぐ人たちは、退溪を「朱子以来の一人」と尊敬しましたが、その理由はどこにあったのでしょうか。この問を解くための手懸りとして、江戸後期の熊本<sup>の</sup>儒者、大塚退野のことを述べてみたいと存じます。この人は、横井小楠や、明治天皇の侍講となり教育勅語の草案を作ったと言われる元田東野などの先生筋に当る方ですが、この大塚退野は退溪の書翰集である「自省録」を読んで、陽明学から朱子学に転じた人であります。その大塚退野について、友人の藪慎庵が次のように述べております。

「私の友達の大塚退野翁は、退溪先生の編まれた『朱子書節要』を一読して、ただちにその親切なのを知り、これを尊信すること神明の如きに至った」(2)

ちなみに、この大塚退野が読んだ『朱子書節要』という書物は、江戸初期に日本で公刊されますが、その再刊本に訓点を施しその跋を書いた黒岩慈庵は、この福岡の黒田藩に仕えていた儒者であります。大塚退野は退溪の学問にふれてその「親切さ」に感銘を受けたというのでありますが、江戸末期に佐賀の出身で江戸の昌平黉の教授になった、朱子学者の古賀精里もまた、退溪の書翰集に序文をよせて、「その工夫の仕方が親切である。眞に師と仰ぐべし」(3)と述べておられます。退溪の学問、あるいはその学問の仕方が「親切」であるということ、恐らく退溪の学問に推服したその他多くの日本の朱子学者たちの一様に認める所であつたろうと存じます。

三、そういったしますと、次にすぐ問題となるのは、退溪の学問が親切と言われるのはどういう意味かということでありましょう。ところが、実は退溪自身が朱子の学問に推服するその理由として、この「親切」という語を用いているのです。退溪の語を引用しますと、次のように述べておられます。

「私がこれまで講義してきたことは、大ていは、広大ではあるけれども、遠くかすかな世界でしかありませんで

した。しかし近ごろ朱子の手紙類を読んで、その親切な心ざしをいくらか窺い知ることができ、今までの自分の誤りを知りました。」<sup>(4)</sup>

あるいはまた次のようにも述べておられます。

「朱子の手紙類を今ほとんど写しおりました。友人子弟が写してきてくれるたびごとに、元本と照し合わせて校正しましたので、病中たいへん心力を使い果しましたが、しかしこのことによって親切なところがよくわかるようになりました。」<sup>(5)</sup>

学問、あるいは学問の仕方が親切であるということが、退溪が朱子に学ぶところであり、また日本の朱子学者が退溪に学ぶところでもあります。そうしますと、当然、その「親切」ということはどういうことかという問題が出てきますが、この間に対する答えも、退溪その人から聞くのが近道であろうかと存じます。退溪は、その書翰集である「自省録」の中で何度も朱子の若いころの師、李延平に言及し、また延平と朱子との間の手紙や問答を集めた「延平答問」という本を校定して出版させましたが、この書物が藤原惺窩や伊藤仁斎など日本の儒学者に大きな恩恵を与えていることになります。この「延平答問」について退溪は次の如く書いております。

「私は、朱晦庵先生の書かれた四書集注、或問を読んで、朱子が先師に聞くと、その師説のいくつかを述べるところを見て、その李延平の四書についての読み方の精しく深く、その言葉の味わいの深く永く続くのに感嘆しないことはありませんでした。それで、その李延平の全集を見ることができないのを大へん残念に思っただけで、始め延平答問という二巻の書物をするのができました。それで病中その始めから終りまで目を通しましたが、それは盲目の人が目があき、渴いている者が水を飲むが如くでありました。私はまだその果てしなく深く広い思想を究め盡すことは到底できませんけれども、わが儒学が禅学と似ているように見えて、実はこれとはつきり違っている点の端緒がこれでわかり始め

たようで、みなもとをしつくりと養うために、どこに力を用いたらよいかがわかったように思います」(6)

このように「延平答問」という書物を始めて読んだ、その喜びを語っているわけですが、さらにこの書物について次の如く述べております。

「今いきなりその言葉を読むと、それは平明で淡々と、ありのままを素直に書いてあるだけで、特別に変わったことなど書いてないように見えますが、しかし、その意味の精しく深く、広大であることは、その果てを到底究め難いほどであります。明るいことは日月と並び、奥深いことは造化自然の働きの如くありますが、しかしその工夫を用いること親切なところは、常に人との応対における日用の立ち居、ふるまい、動いたり静かにしたり、語ったり黙っていたりする、そのことからけっして離れないのです。これこそ、延平先生の『静坐して中を求めるの説』が、卓然として禅学に淪まず、しかも天下の大本が萬事に順応してそれらを貫き通さざるはないと言われるその理由であります。」(7)

この退溪の言葉によって、学問が親切であるとはいかなる意味かがわかります。それは一言で言えば、学問の工夫が「身心日用の間」(8)を離れないということです。このことを説くことに退溪がどんなに「懇篤」(ねんごろ)(9)であったかは、その書翰集の「自省録」を読む者の容易に気付く所であります。

四、禪者もまた「平常心これ道」と説き、道は平常底にあることを教えました。その平常日用の道が、父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の間の、いわゆる五倫を離れないと説く所に儒者の道がありました。それが人と人とが相ともに生きる仁の道であります。儒者はこの仁道を体すること親切でなければなりません。そしてそのことは、朱子学においては「大学」の説く「至善に止まるの道」であり、同時に「中庸」の説く平常底なる「中和を致す道」であります。それは、宇宙の大本である中心が立つことが、この世の対立する様々なものが調和してゆく道であるということであり、退溪はそのことを教えてくれていると言わねばなりません。その学問の全体については、退溪の編んだ「聖

学十図」の研究にまたねばなりません、それについては退溪自身が「この十図、みな敬を以て主となす」(第四大図)と言ひ、さらに「けだし心は一身(からだ)の主宰(主人公)にして、敬はまた一心(こころ)の主宰なり」(第八心学図)と述べていることを指摘するにとどめたいと存じます。しかし、唯一言だけ付け加えさせて頂くと、先師楠本正継先生が「朱子学は李退溪によつて人間の心の学問としての深さを増してゐた」<sup>(10)</sup>と述べておられるのは、まさしく、いかなる時、いかなる処においてもこの「日用を勉めて、敬畏を崇ぶ」(第十夙興夜寐箴図)心の工夫に關して言われたのだらうと存じます。退溪自身「書物を読むときには、多くの文字の中で、どの字が最も要切であるかを看よ」(自省録)と教えていますが、「敬」の一字こそ、いわゆる「字眼」(眼目である字)であり、「聖学の始めと終わりをなす」(第九敬斎箴図)ものと云つてよいでしょう。そして聖学十図の中の「敬斎箴」の中で朱子は、「心を潜めて以て居り、上帝に對す」と述べていますが、その言葉は、李延平の「学問の道は多言にあらず、ただ黙坐澄心、天理を体認す」との教えをそのまま受けたものであり、それがまた真直ぐに李退溪から日本の朱子学者へと流れて行つたのであります。先師楠本正継先生の学問もまさしくその流れを正しく継ぐものであります。

五、以上、中韓日とわたる東洋儒学史における李退溪の位置について私見を述べて参りましたが、次に世界思想史における李退溪、ひいては朱子学のもつ意義について、いくらかの私見を述べてみたいと存じます。

退溪の学説の中で特に有名なものは、その「四端七情、理氣を分つの弁」でありますので、それを取り上げることにいたします。朱子学において、「心は性情を統ぶ」の語と、「性即理」という語とは、二つの鉄案でありましたが、それは、人間の心について、その本体すなわち性と、発用すなわち情とを分けて考え、発用としての情には理に当たらないものも出て来るが、本体としての性は、理に当たる直しいもので、そういう本性が人間の心の奥底には厳存しているという思想であります。そして、その本性が作用として外に表れたものが、四端、すなわち惻隱(いたましさと

いう思い）、羞惡（おのれやひとの惡を羞じ憎む思い）、辭讓（へりくだる思い）、是非（事の眞偽、善惡を分別する思い）であります。これは、愛、憎、遜、知と言いかえることができます。これらはみな理に当たる、直しいもの、言わば良心の發露であります。それらに對して、七情と言われるのは、喜怒哀懼愛惡欲であります。これらのいわゆる感情の中には、理に当たるものもありますが、疖癰をまわしたり欲望に走ったりする理に当たらないもの、言わば道にはずれたものも出て参ります。そこで、問題は次の点にあります。

「それ四端は情である、七情もまた情であり、どちらも同じく情である。どうして、四端と七情という違った名前前で呼ばなければならないのか」<sup>(1)</sup>

というのが論争の發端であります。先ず論敵の議論から先に紹介しますと、四端も七情ともに情であつて性ではないのだから、どちらも「理と氣が相循うて離れない」所から發するのであつて、その間に區別はないというのであります。言いかえると、四端も七情も、ただ人間の心からだけ發するのではなく、からだをもっているから出てくるのだから、その点において區別はないのではないかというのが論敵の主張であります。これに對して退溪は、それはたしかにそうではあるが、心の本性である理に發する四端と、人間の身体的な氣に發する七情とは、きびしく分けねばならないのであつて、もしそうでなければ、「人欲を認めて天理となすという困ったことになる」と批判いたします。この問題は、朱子学における理と氣の問題、心と性情との問題に關係して来て、それらを要約して語るとはまことに難事ではありますが、次のように言えるかと存じます。

先ず、心は身の主宰、からだの主人公であります。一人の人が生きているというとき、心とからだとが別々のものとしてあるわけはありませんが、言わば一つのものにおける中心と周辺のように、中心としての心が周辺としてのからだを言わば統治し支配するのであります。しかし、その心が動くのも、実は周辺としての何らかのからだの動きなくして心の動きはありません。たとえば、惻隱の心、いたましいと思うあわれみの心が發動するというのも、幼な

子が井戸に落ちようとするのを見て、思わず走り寄ってそれを助けるわけですから、何らかの事に応じ、言わば外のものに觸発されて、内心の心が発動するわけであります。しかし、そういう外の、事に応じて内なる心が発動してくるためには、心の中核に、その本体とも言うべき本性が内在しておらねばなりません。その心の本体が仁義礼智であり、それらの四つは結局は仁の一字に帰すると言われます。それは春夏秋冬の四季を春生の気が貫いているようなものであります。そして、その心の本体である仁は、「心の徳、愛の理」と言われますが、それが「愛の理」と言われるのは、惻隱という愛を可能ならしめる根拠という意味であります。しかし仁という性が直ちに愛するという思いをなすのではなくて、愛するという思いをなすのは理気合一体としての心であります。だから、仁という本性は心があって始めて発動すると言わねばなりません。このことを退溪は「心の動くのは、性がそうさせるのである。そして性が動くのは、心があって始めて可能なのである」<sup>(12)</sup> と言い、さらにそれを説明して、次のように言っておられます。

「性というのは、自分から発し自分からなすことはできない。その性を主宰し運用するのはまさしく心である。だから、心等待ってはじめて性は発するのだから、性が最初に動くのだとは言えない。しかし同時に、心は性があるおかげで動くのだから、心が先ず動くのだとも言えない」<sup>(13)</sup>

このように、「性は心等待って発するのであり、心は性に由って動く」というこのことが、「心が性情を統ぶ（統率する）」ということであり、退溪先生の語はまことに懇切と言わねばなりません。しかしながら、人間の心はからだと切り離すことはできません。そして、そういうからだと切り離せない心であればこそ、その心の作用としての情のうちには道にはずれたものも出てくるのであります。「七情はもともと善いものなんだけれども、悪に流れ易い」<sup>(14)</sup> と言われるゆえんであります。しかし、よしんば七情のうちに道にはずれたものが出て来ようとも、かかる七情が身体的な氣に発するのは、やはり心の本体としての性が、心の中核に厳然と存在するからであります。言わば心の受動としての情が発するためには、かかる受動を可能ならしめる根拠として、心の中核に能動的理性がなければなりません。

ん。この理性こそ、光り輝く「明德」としての「心の徳」であり、「愛の理」「未発の愛」としての仁であります。そしてかかる朱子の学説は、遠く洋を隔てて、西洋のアリストテレスやトマス・アクィナスの説く所と、その符を合するのであります。(15)

そして更に、我々の興味をひくのは、退溪から約一世紀おくれて、西洋に、我々の感情に理に発するものと氣に発するものとの二種類があることを説く学者が現れたことであります。それは、ほかならぬフランスのルネ・デカルトであります。この人は、我々の心の「意志の動き」に、「純粹に精神的なもの」と、「心の受動」である「諸情念」との二種類があることを指摘して、両者の区別と関連について種々のことを教えておりますが、(16) このデカルトの説は、退溪の説と相呼応するものであります。このデカルトの哲学が、ヘーゲルによって「西洋近世哲学の父」と呼ばれるように、今もなお、研究するに足る価値をもつならば、退溪の教えもまた今日なお学ぶに足るものを充分持っていると言わねばなりません。

六、御承知のように日本は一九四五年度の終戦によって、君主主義から民主主義へと国情は大いに変わりました。それに従って、儒教のもっていた大きな意味も減じ、その修身道德もほとんど減びかけているように見えます。そしてそれに代わる新しい道德の確立には、途のまだ遠いのを思わざるを得ません。しかし、この日本人の混迷は、けっして日本だけのものではなく、恐らく全人類のものであるかと存じます。韓国の事情には羞ずかしいことに通じませんが、恐らくお国にも難しい多くの問題が起こっているのだらうと存じます。それで、戦後約四十年間儒教教育を忘れて来た日本に現在どういう問題が起こっているか、その幾つかを述べて、御参考に供するとともに、御教示を得たいと存じます。

一つの問題は、男の男らしさ、女の女らしさはどこにあるかという問題であります。五倫の第一は「父子有親」と

あるように、父と子との間に親しみの情があることが、人倫の最初のものであるというのが儒教本来の立場であります。これに対して、明末に出た儒教道德の批判者の李卓吾は、「夫婦を以て最終存在とした」<sup>(17)</sup> そうですが、現在の日本もほぼその方向に動いていると言えます。親子関係を中心に置く儒教では、朱子が申しましたように、男の男らしさはその父親性であり、女の女らしさはその母親性であると考えられてきました。ところが、この「父子有親」が人倫の第一のものという考えが稀薄になるにつれ、男における父性の喪失、女における母性の喪失ということが、戦後における一つの問題であります。

もう一つの問題は、儒教が教えて来た五倫の第二にある「君臣有義」に関係して出て来た問題であります。近代日本の動きは、朱子学が説いた「愛君憂国」を「忠君愛国」の語に置きかえ、韓国をはじめアジアの国々に大きな被害を加えることになりましたが、終戦によってこの忠孝の倫理が崩壊することによって、敬語において国語が紊れて来たことになりました。堀口大学という詩人は、天皇制という、その人に対しては必ず敬語を使わねばならない方がなくなっただから、敬語が紊れてくるのは当然と申されましたが、この敬語の問題は、あらゆる人間関係において揺らいで来たと言えます。このことは、儒教が教えて来た、言わば「長学」とも言うべきものがなくなり、年長者と年下の者、上長と部下との間の新しい道德を模索せざるを得なくなったということでもあります。

これらの問題は恐らく韓国にも波及しましょうし、あるいはすでにもうそういう問題が起こっているのかも知れません。そしてそういう問題は恐らく全世界の何れの国においても多かれ少なかれ、問われていることかと存じます。

こういう世界的情況の中で、李退溪の学問はいかなる意味をもつのか、それを私たちは問わねばなりません。私は朱子が五倫の「朋友有信」の朋友のうちに、師弟を含めているのを意義深く感じて参りました。また「孟子集注」の中で、公孫丑が「君子がその子を教えないのはなぜですか」と問うたのに対して、孟子が「古えは子を易えて教えました。父子の間は善を責めないのです。善を責めれば離れます。離れてしまうと、これより大きな不幸はありません」

と答えた箇所注に、朱子は「善を責めるは朋友の道」と書いてあります。日本の戦後間もないころ、「自由」と「平等」とが声高く叫ばれる中で、心ある人々、たとえば佐藤春夫氏や柳田国男氏などは、なぜそれと一緒に「友愛」(フラテルニテ)を言わないのかと嘆声を洩らし、また警告を発しましたが、その言葉は大勢を動かすには至り得ませんでした。私はこんどあらためて、李退溪先生の諸著を読み、多くのことを学ばせて頂きましたが、とりわけ感銘を受けたのは、「朱子書節要」の最後に付けられた李仲久あての手紙でした。

これは、朱子の呂伯恭に答える書の中の、「数日来、蟬の声、ますます清し。これを聴くごとに高風を懷わずんばあらず」の語を引用することを無意味とした人に対する退溪の答えの手紙であります。その中で退溪は、「私は常日ごろから、こういう箇所が好きで、毎夏緑樹のもとと蟬の声が耳に満つるほど鳴くのを聞きたびに、両先生の高風を懐い仰がないことはない」と申しておりますが、その手紙の中で退溪先生は次の如く述べておられます。

「私はこの朱子の書翰集を読んで、師友の義がこのように至って重いことを知りました。ただその義が重い、だから情が深いのです。情が深い、だからこんな沢山の師友の間の、うちとけて身辺のことを述べる手紙のやりとりがあるのです。もしも、それらは義理を論じていないから、身心に切実なものではないと言って、それらを全部捨て去ってしまったら、古人の師友の道がこのように重くかつ大きかったことを見るのがどうしてできませんか」(18)

私は、「その義重く、故に情深し」とは何という、いい言葉かと感嘆久しくいたしました。人をして感奮興起せしめるのは、そこに情があるからであります。この師友の道の確立こそ、我らの努め学ぶべき第一の事かと感じた次第であります。それは、人と人との間だけのことでなく、また国と国との間においても、まさしくその通りであろうと存じます。

注

- (1) 阿部吉雄『李退溪』二頁。一九四四年、文教書院。
- (2) 日本刻版李退溪全集解題、一九七五年、李退溪研究会。
- (3) 同書下巻、三頁。
- (4) 同書、三二二頁。
- (5) 同書、三二六頁。
- (6) 増補退溪全書二。三七八頁。一九七一年、成均館大学校、大東文化研究院。
- (7) 同書、三七八頁。日本刻版李退溪全集上巻、四七〇頁。
- (8) 日本刻版李退溪全集下巻、三三一頁。
- (9) 同書、三四二頁。
- (10) 『楠本正繼先生中国哲学研究』六四七頁、一九七五年、国士館大学附属図書館。
- (11) 日本刻版李退溪全集下巻、三五三頁。
- (12) 増補李退溪全集五。二二〇頁
- (13) 同所。
- (14) 日本刻版李退溪全集下巻、三五四頁。
- (15) Aristoteles: De Anima. 430a10-25. 『アリストテレス全集9』一〇一二頁。一九六八年、岩波書店。  
 なおアリストテレスにおける能動理性については Franz Brentano: Die Psychologie des Aristoteles, 1967. その他フレンタノの諸著を参照。Thomas Aquinas: Summa Theologiae. Pars 1, Qu. 79, art. 3 & 4. トマス・アキナス『神学大全第6冊』、一四八一五八頁。一九六二年、創文社。

(16) Descartes : Les Passions de l'âme. art. 91, 92, 147. デカルト、野田又夫訳『方法序説、情念論』、一九七四年、中公文庫。

(17) 楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』補遺(二)、二八頁。一九六九年、広池学園出版部。

(18) 日本刻版李退溪全集上巻、四一八頁。

## 中、李退溪の「聖学十図」における「敬」の諸相

一、「聖学十図」は、李退溪が朱子学の立場から、聖学すなわち儒学の本領を明らかにするために擇び著されたものでありますが、今さら言うまでもなく、朱子学あるいは広く宋学は、長い間仏教思想に洗われ養われていた中国民族が、孔孟の先秦儒学を新たに復興した新儒学であります。それで、その先秦儒学の特色がどこにあったかを思い出して頂くために、いくつかの話を先ず述べてみたいと思います。

二、最初に「孟子」のことを述べますと、その初めのほうに、齊の宣王と孟子との、牽牛についての次のような問答が載っております。<sup>(1)</sup> すなわち、宣王があるとき、犠牲のために牽かれてゆく牛を見て、あたかも罪なくして死地におもむく者のように、その恐れおののいている姿に、これを殺すに忍びない心がおこって、思わず、この牛は放免してやれと言われました。しかし、犠牲を捧げることはやめるわけにはいかないので、臣下の者がそれではどういたしましょうかと問うた時、王は羊にかえよと申されました。それで人民は王は吝嗇(けちんぼ)と言いましたが、孟子は宣王に向かって、牽牛を見てそれを殺すに忍びないと思われたそのあわれみの心こそ、仁心であって、この仁心を萬物、萬人にまで拡げていくのが王道であると申しました。朱子はこの箇所注して、この「殺すに忍びない心こそ、惻隱の心であり、仁の端である」と書いております。

もう一箇所「孟子」から引用いたしますと、これも有名な言葉であります。「老いて妻なきを鰥と言ひ、老いて

夫なきを寡と言い、老いて子なきを独と言い、幼にして父なきを孤と言う。この四者は天下の窮民にして、告ぐる無き者なり。文王の政を発し仁を施すに、必ずこの四者を先にす」(2)とあり、この鰥寡孤独という語は、「孝経」にも出て来て、こういう放つて置いたら先に死んでゆくほかない弱い者が、生きること喜ぶような政治こそ王道であるというのは、先秦儒学の常識でありました。

三、こんどは「論語」から引用してみますと、孔子の言葉に「天何をか言わんや、四時行われ、百物生ず。天何をか言わんや」(3)とあります。この言葉に朱子は、「四時が行われ、百物が生ずるのは、天理の発現流行の実でないものはなく、言をまたないで見ることができると注していますが、人間が惻隱の心をもって動植物や他の人間と共に、生きていくことができるのは、春夏秋冬の四季の運行が秩序正しく行われ、萬物がその自然の恵みの中で生成してゆくことができるからであります。天地自然のその造化の恵みがなければ、人間の農耕や牧畜や漁撈など、およそ人間の生業は成り立たないのであります。だから私は、これも有名な箇所ですが、子路と曾皙と冉有と公西華との四人の弟子がそれぞれの志を述べたとき、曾皙が「莫春には春服すでに成る。冠者五、六人、童子六、七人、沂に浴し、舞雩に風じ、詠じて帰らん」と言ったとき、「夫子喟然として歎じて曰く、吾は點に與せん」と孔子が語られた箇所についても、造化の自然とともに生きる人間の生き方が教えられているように思います。この箇所の朱子の注には「曾點の学は、思うに、かの人欲の盡くるところ、天理が流行して至る所に充滿して少しも欠けることがないのを見ているのである。だから、その動静の際もこのように従容としてゐるのだ。そして、その志を言うにあたって、自分がおおるところの地位に即して、その日用の常を楽しんでいるだけにすぎない。はじめから、自分を捨てて人のためにするような気持ちはないのだから、その胸中もゆったりとしていて、すぐに天地万物と一緒に同じように流れてゆき、おのおのがその居場所を得ている妙趣が、知らず知らずのうちに言外に表れている」(4)とあります。

四、この天地自然の造化の動きには、一年の四季の運行だけでなく、太陰曆における月の盈ち欠けや、一日におけ

る晝と夜の交代など、天理とも言うべき或る秩序をもった運行があるのであって、天地自然がこのように言わば礼儀正しく動いてくれるおかげで、人間もまた安らかな生活ができます。その天理のもつ一つの性格が、偏倚することなく、また過不及のない「中庸」と言ってよいかと存じます。夏の暑さも冬の寒さも、それぞれ中庸を得ているからこそ、人間を含め動物も植物も生きていくことができるのであります。だから、その中庸の道は同時に、萬物を養い育てる生々の道でもあります。そういう天地自然の生道の中でこそ、はじめて人間の道、家や国や天下の秩序ある共同体もまた成立してくると言わねばなりません。

このような天地自然の造化の道と、家や国という共同体の中での人倫の道と、この両者を統一して考えたのが「周易」であつたと言えるかと存じますが、広く考えますと、朱子学と陽明学という宋明理学は、この「周易」の哲理の新解釋にはかならないと言ふこともできます。このことが、李退溪が「聖学十図」の最初に、周濂溪の「太極図」を置いたその理由と存じます。御承知のように、この「太極図」は、その図説の最後に「大いなるかな易や、これ其れ至れるかな」とあるように、周易の哲理の要点を説いたものであります。すなわち、天地人三才を貫く天理を述べたものであり、あとに続く九図もまた、この天理のもつ條理と、それを体得するための工夫を説いたものと言えます。

五、それで「聖学十図」全体の構成をみますと、前半の五図、すなわち第一太極図、第二西銘図、第三小学図、第四大学図、第五白鹿洞規図の五図は、退溪の語をそのまま引用すれば、「天道に本づき、その工夫は人倫を明らかにし、徳業をつとむるに在る」のであり、後半の五図、すなわち、第六心統性情図、第七仁説図、第八心学図、第九敬斎箴図、第十夙興夜寐箴図の五図は、「心性に原づき、その要は日用を勉め敬畏を崇ぶに在る」ということを明かにしたものであります。この十図の順序に関して、退溪は最初は、「心学図」を第七とし「仁説図」を第八としていて、和刻本ではそれを踏襲していましたが、後年に「奇大升の注意によって第七に仁説図、第八に心学図を置くことの一層可なることを認めこれを改めて」<sup>(5)</sup> いますが、その方がよい理由はあとで述べます。

この十図の構成について、さらに分析を加えてみますと、前半の五図のうち最初の二図は特に、天地人三才を貫く天理、言いかえれば天地自然の道と人間の道との相即を説き明かしたものと云えます。第一太極図は朱子の言う「道理の大頭腦の処」でありますが、周子はこの実理としての太極を「通書」では「誠」として説きます。そしてその太極は萬物化生の窮極の根拠でもあります。その「誠」は同時に「仁」ともよばれ、そして更に、その誠と仁との道は「中庸」の道でもありますので、朱子学においては「誠、中、仁の三者は、義理をあばき明らかにするもので、多くの名称をそれぞれ持つとは言え、実はただ一つの理である」<sup>(6)</sup>と言われることになります。

次の第二図の西銘図は、第一図を受けて、人間を天地乾坤の子として把握することによって、雙峰饒氏が言うごとく、「人が天地に事えること、まさに子が父母に事えるが如くすべきことを言う」のであって、父母に事えるの道が天地乾坤を敬うがごとく敬虔なものとなると同時に、天地乾坤への敬が父母に事えるが如く情愛に満ちたものとなるのであります。そして、家族への敬愛の情が天下の萬民にまで拡充されることになりましたが、特に「およそ天下の疲癯殘疾・悖獨鰥寡（重い病人や不具者や身寄りのないひとり者）は、みなわが兄弟の倒れて助けを求める人のない者である」と、孟子以来の儒学の伝統が強く意識されてまいります。萬人を我が同胞と感じるこの王者の道が、同時に萬民、萬人の道であることを自覺的に主張する所に、宋明の新儒学の特長があります。

六、それに続く、第三小学図、第四大学図、第五白鹿洞規図の三図は、この萬人の教育施設、すなわち学校における教育と学問の方法論を述べたものであります。朱子の大学章句序によれば、中国古代の学校制度は次の如くでありました。

「人が生まれて八歳になると、王公から以下庶人の子弟に至るまで、みな小学校に入れて、水を打ったり掃除をしたり、人との受け答え、立ち居ふるまいの身のこなしや、祭りなどの礼儀作法や音楽、弓を射ったり馬を御したりの術、文字の成り立ちや算数を教える。十五歳になると、天子の御子たちから、公、卿、大夫、元士などの身分

の高い人たちの適子と、一般の家の秀才たちとはみな大学校に入れて、理を窮め、心を正し、己れを修め、人を治めるの道を教えるのである。」

このうち、大学校の法は礼記に伝わっているが、小学校の法は失われたので、朱子は新たに考えて「小学」の書を作りました。大学が言わば選良の「聡明を開発する」の道であったと言えるなら、小学は「本源を涵養する」の道であったとも言えますが、両者は「いわゆる一にして二、二にして一なるもの」であって、一方は行的、他方は知的というふうに分別されるものではありません。どちらも知的な面とともに行的な面をもつのであって、その知行の両面を眞に生かすものとして「敬」の工夫が説かれるのであります。

この第四大学図において、大学の道は、明德を明かにすることと、民を新たにすることと、至善に止まることとの三者にあるとされますが、その三者は単に並列的にあるのではなくて、明明徳も新民も言わば「至善に止まる」ことを標的としているのであって、この「至善に止まる」ことが、大学あるいは広く学問の究極の目的であるということが、この大学図の眼目かと思えます。「正」という字は、一つの点に止まるという字ですが、「至善に止まる」ことが、誠、中、仁の道であり、その工夫の最初の着手の所が「格物致知」でありますから、朱子学者たちがこの「格物致知」という窮理の工夫にその精力を傾けたのは、まことに当然でありました。しかし、その窮理の工夫が居敬の工夫に支えられ貫かれていなければならないというのが、朱子ならびに退溪の説く所であります。

次の第五白鹿洞規図も、白鹿洞書院という民間の学校に掲げられた朱子の教えであります。ここでは家族における父子、夫婦、長幼と、国家における君臣と、社会における朋友という、この五倫こそ人倫の綱紀であること、ならびにそれらを身に体し徳業をつとめる工夫が、博学、審問、慎思、明辨、篤行の五つにあることを簡明に説いております。これ以外に学問はないのであります。

七、そして、この学問の道が結局はおのれの心の問題に帰着するというのが、宋明理学の立場であります。それは

遠く孟子の「存心養性」の伝統を継ぐものでありますが、仏教特に禅学に洗われ、それを潜って新しく再生してきた新儒学のもたねばならない性格でありました。退溪が「聖学に大端あり、心伝に至要あり」と言い、「思うに聖門の学、これを心に求めなければ、昏くして得ることなし」<sup>(7)</sup> と言ひ、さらに、第六心統性情図以下の五図を「心性に原づく」というゆえんであります。

これらの五図のうち最初の二図、すなわち第六心統性情図と第七仁説図との二図が、心のもつ「全体大用」（完全な本体と大きな作用）の特性を明らかにしたものとすれば、あとの三図、すなわち第八心学図と第九敬斎箴図と第十夙興夜寐箴図とは、その心の生命を活かすための敬の工夫を述べたものであります。そして第八心学図が敬の総論を述べたものとすれば、退溪自身が述べているように、敬斎箴は敬の工夫の場所すなわち地頭を述べ、夙興夜寐箴図は敬の工夫の時刻すなわち時分を述べたものであり、両者相まって、何れの場所、何れの時刻にせよ、須臾も離れずに「日用を勉めて敬畏を崇ぶ」ことを述べたものであります。

八、この五図の排列において、退溪が第七図と第八図とを入れ替えたことをさきに申しましたが、私はそのことを大へん興味深く思う者であります。それは、張横渠の「心は性情を統ぶ」の語と、程伊川の「性すなわち理」の語との二語は、朱子が「顛撲不破」（ぶったたいでも破れない）<sup>(8)</sup> と申しましたように、朱子学の鉄案でありましたが、そのことの理会において李退溪がどんなに透徹していたか、またその表現がどんなに懇篤であったかは、一昨年のこの学会で発表いたしましたので、ここで繰り返すことはいたしません。ただその要点だけ述べれば、心が何らかの思い（情）をなすとき、その思いをなさしめる根拠が心の本体としての性であるということでありまゝ。だから、第六心統性情図のすぐ次に第七仁説図をもってきたことは、朱子学から言ってまことに当然のことでもあります。ところが退溪は、次の敬の工夫を説くにあたって、その間に第八心学図をもってきたのは「思うに心は一身の主宰にして、敬はまた一心の主宰なり」ということを説くためにほかなりませんが、第七仁説図と第九敬斎箴図という、どちらも

朱子の説でありますが、その両図の間に、第八心学図を置いたという所に、朱陸折衷の風があると言われた「心経附注」の愛読者であつた退溪の学問の一つの性格を私は見るのであります。そしてそこにまた、醇乎として醇なる朱子学者であつたにもかかわらず、李退溪の学問が陽明学という明学に洗われ、それを潜つて來た朱子学であつたことに思いあたるのであります。退溪先生もやはり時代の子であつたと言えましよう。そのことは「存心養性」という語に歸つて言えば養性よりも存心のほうに学問の工夫の重点が懸つてゐることであり、敬の工夫はその心の全体性を活かす工夫でありました。

九、さてそれなら最後に、その心の全体性を活かすとはいかなることでありましようか。それは先ず第一に、人間の生命を尊重することと言えます。おのれの生命だけではなく、他の人々の生命も尊重することであり、さらにその生命の尊重は、人間以外の動植物の生命を尊重することでもあります。他の動植物の生命の尊重なくしては、人間の生命もまた維持されないのであります。そして第二に、この生命の尊重は、この生命が天の下、地の上で営まれる以上、天地自然の造化への敬畏に結びついてまいります。人間や動植物もまた、天地乾坤の子であります。そして第三に、天地自然への敬畏は、天地自然の造化の妙を統べる上帝への敬畏と結びつきます。この点、中国思想には自然への敬畏はあつても、上帝への敬畏という有神論的考えはないとの説もありますが、私は詩經や書經に説かれた上帝敬畏の思想は、儒教の根底に流れてゐると考えます。朱子は「敬斎箴」の中で「心を潜めて以て居り、上帝に對す」と述べていますが、「西銘」の解においても「天を畏れ」「天に事える」の語をくりかえし用いております。これは孟子の「その心を存し、その性を養うは、天に事えるゆえんなり」<sup>(9)</sup>の語を受けたものと解されますが、この天人の關係について朱子は「人はけだし未だ始めより天を離れず、而して天もまた未だ始めより人を離れず」<sup>(10)</sup>と述べます。「離れない」というのは、別なものが離れないという意味に解したいと私は思います。易經に「君子は以て惡をとどめ善を揚げ、天のよき命に順う」<sup>(11)</sup>とありますが、この「天のよき命」に順うことが、朱子学における天人合一の

真意であろうと存じます。これは、天地の造化の妙用の最尖端に、またその中核に人間が置かれているということでもあります。

このように見てまいりますと、「天のその大いなるよき命」すなわち天理は、宇宙の運行と、国家社会の秩序と、人間の心の本体と、この三者を貫いているのであって、李退溪が説く「敬」の工夫は、この三つの相においてその三相を一貫する工夫であったと言えます。このように考えて始めて、わたくし達は、その敬の工夫が「身心日用の工夫」<sup>(12)</sup>であると同時に、聖学十図の第一太極図において「始めを原ね終りに反る、故に死生の説を知る」と言われ、第二西銘図において「存するときは吾れ順い事え、没するときは吾れ寧し」と言われた、その理由を理會することができます。李退溪の「敬」の思想は、私どもにこのような生きるにも死するにも安らかで和やかな道を教えていると言えるかと存じます。

#### 注

- (1) 孟子集注卷一、梁惠王章句上。なお、この箇所については保田與重郎氏のすぐれた和訳と注がある。『保田與重郎全集』第三十八卷、六九―七十頁。一九八八年、講談社。
- (2) 孟子集注卷二、梁惠王章句下。
- (3) 論語集注卷九、陽貨第十七。
- (4) 論語集注卷六、先進第十一。倉石武四郎訳『口語訳、論語』、一六八頁。一九七〇年、筑摩叢書。
- (5) 阿部吉雄『李退溪』一三六頁。一九四四年、文教書院。
- (6) 朱子語類卷九十五、中華書局、理学叢書、一九八六年、二四一―五頁。
- (7) 聖学十図笥子。

(8) 朱子語類卷第五、中華書局、理学叢書、一九八六年、九三頁。

(9) 孟子集注卷十三、盡心章句上。

(10) 朱子文集卷六十七、太極說。

(11) 易經、大有。

(12) 自省錄、答鄭子中、日本刻版李退溪全集(下) 三三一頁。

## 下、退溪學受用の二つの道

一、退溪學は今さら言うまでもなく、理学であり道學でありますが、この宋明理学は先秦儒學が古典として尊んだ詩經、書經、易經などを新しく解釈し直した、言わば「溫故知新」の「經學」であります。それで、退溪學の現代的役割を理解するための一つの手懸りとして、「詩經」卷頭の「閔雎」の詩を詠んでみたいと思います。

「閔閔たる雎鳩、河の洲にあり、窈窕たる淑女は君子の好速」と歌い出したこの詩は、次の二節では恋人を思うて添い得ない苦しさを「寤寐これを求む」と歌い、「輾転反側す」と嘆きますが、最後の二節では、その思う人と一緒にすることができた嬉しさと喜びを、「窈窕たる淑女は琴瑟もていつくしまん」「鐘鼓もて楽しまそう」と歌うのであります。

この「閔雎」の詩が「詩經」の卷頭に置かれているということは、儒教本来の立場が人間の男女の間に自然に成立してくる恋愛の情を抑圧し否定するどころか、それを肯定し讃美するところにあることを示していると言えます。そのことは、宋明理学にまで続いているのであって、「近思錄」第八卷にも「明道先生がおっしゃるには、必ず閔雎や麟趾の心があって、そのあとではじめて周代の法律制度を行うことができるのだ」とあります。

二、しかし、ここに注意せねばならぬ一つのことがあります。周知の通り、「論語」(八佾第三)には、「子曰く、

関雎は楽しみて淫せず、哀しみて傷らず」とあり、朱子はそれに注して次のように言っております。

「淫するというのは、楽しみの過ぎてその正しさを失うものである。傷るといのは、哀しみの過ぎて和を害するものである。関雎の詩は、后妃の徳が君子にめ合せるのに適当なことを言うのである。求めてもまだ一緒にいなければ、あけくれ反側する憂いがないというわけにはいかない。求めて一緒にいることができたなら、琴瑟や鐘鼓の楽しみがあるのが当然だ。思うに、その憂いがどんなに深くても、和を害することがなく、その楽しみがどんなに盛んであっても、その正しさを失わない。だから孔子先生がこのように称讃されるのだ。それは、学ぶ者が、その辞を玩味し、その音韻を審らかにして、その性情の正しいことを知るようにと願っておられるのだ。」

この朱子の「和を害せず、正を失わない」という語から考えるかぎり、関雎の詩の美しさは、人間の生命の自然に根ざすところの、男女の間の恋愛という激情が、どんなに激しくても、礼の道からはずれていない点にあると見たのではないのでしょうか。日本における詩経研究の第一人者である目加田誠博士は、「色に淫する心を互の敬愛の情にまて高めて、熱き思ひを深くたたへ、美しい調和の世界をうたつてゐるところ」〔一〕に、この詩の美しさがあると説いておられますが、激情が敬愛の情にまで高められることが、礼に適うことであります。その意味で私は、「論語」(為政第二)の「子曰く、詩三百、一言以てこれを蔽えば、曰く、思い邪まなし」の語と、「礼記」巻頭の「敬せざることなかれ」の語とを結びつけて、程明道が「思い邪まなし、敬せざることなかれ、のこの二句さえ循守して行えば、どうして間違つたことがあり得ようか」(「近思録」第四卷、第十五条)と言ひ、そして李退溪がこの「思無邪、母不敬」の語を親書(退溪学報表紙)してあるのを、まことに意味深く拝見してゐる者であります。〔二〕

三、このように見てくると、朱子や李退溪の理学は礼学でもあると言ひことができます。そして、そのことを認めることによって始めて、朱子が「顔子の楽しみは平淡、曾點の楽しみはすでに勞攘(ほねおり)しおわる」〔三〕と評した意味が理解できます。すなわち、「沂に浴し、舞雩に風じ、詠じて帰らん」と造化の自然に遊ぶ曾點よりも、博

文約礼の誨えに従事し、克己復礼の学に励む顔回のほうが、眞に道を学ぶ者の本来の姿、その楽しみと喜びを示していると言っているのであります。

四、さてそれなら、その礼とは何かということが次の問題であります、それは人と人とは相ともに生きるところに生じてくる、しきたりや法制と言つてよいでしょう。すなわち、家族や村（郷）や国における、人間の共同体の礼制であります。こういう言わば文化国家としての礼が周代に確立されたというのが、先秦儒学の考えで、それは孔子の「周は夏殷の二代に監みて、郁郁乎として文なるかな。吾れは周に従わん」（論語八佾第三）という語に表われておりますが、その周の礼の実態は詩經、書經に見ることができるといのが、詩書が尊ばれた理由であります。

五、そして、この周王朝という国家体制の確立によって、人間の平和で安楽な生活が確保されたのだから、王政は言わば上帝の天意に基づく天秩であり天理であるというのが、儒学の立場であります。国家の政治秩序が天帝という言わば宗教的權威によって支えられ根柢づけられているというのが、儒教の立場だろうと思います。<sup>(4)</sup> なぜそう言うかと言えば、老荘の思想においてはそのことがはっきり否定されているからであります。すなわち「老子」には、「それ礼は忠信の薄きにして乱のはじめ」（第三十八章）、「大道廢れて仁義あり」（第十八章）、「朝廷の甚だ清いのに、田はひどく荒蕪し、倉はひどく空っぽである。それにはなやかな衣服を着け、するどい劍を帯び、飲食に飽き、財貨余りあるというのは、これは農民から盗み誇るものである。非道なるかな」（第五十三章）、「民の飢えるのは、その上に立つものが税を徴収することの多いからだ」（第七十五章）、「天の道は、余りあるところから取って、足らないところを補うのだが、人の道はそうではない。足らないところから取って、これを余りあるものに捧げる」（第七十七章）とあります。ここには王政を否定して、王政以前の言わば黄老による「小国寡民」（第八十章）の素朴な原始社会を讃賞する考えがあります。そのことは周王朝以来の王政を武力に基づく権力国家と見ることであって、ここに法家が老荘系の思想から出てくる根柢があり、「韓非子」（巻の六）に「解老篇」があるゆえんであります。

六、しかし、儒家はそうは考えません。国家社会の秩序、すなわち礼を、人間の本性に根ざしたものと考えます。その「人間の本性」とは仁であります。すでに「論語」（八佾第三）に、「子曰く、人にして不仁ならば礼をいかにせん。人にして不仁ならば樂をいかにせん」とありますが、朱子の「仁説」もまた、家、村（郷礼の郷、社倉の社）、国、天下という人間共同体の礼制の基礎づけという、言わば哲学的な意味をもったものと考えられます。その際、聖学に反する異端として斥けられねばならなかったのは、一つは老荘であり、他の一つは仏教であったと言えます。<sup>(5)</sup> この仏老の二者を斥けることが、聖学が説く理が実理であり、聖学が実学と呼ばれるゆえんであります。すなわち、「中庸」（第二十七章）には、「大いなるかな聖人の道、洋々乎として萬物を發育し、峻きこと天に極まる。優々として大なるかな、礼儀三百、威儀三千。その人を待って、しかるのちに行わる」とあり、「近思錄」（第一卷、道体篇）には張横渠の「天は物を体して遺さず。ちようど仁が事を体して在らざることなきがごとし。礼儀三百、威儀三千、一物として仁にあらざるはなし」の語が載っております。<sup>(6)</sup>

七、そして、その「礼儀三百、威儀三千」の大綱を、儒学は「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有別、朋友有信」の五倫に見るのであり、「聖学十図」の第五に、「白鹿洞規図」があるゆえんであります。そして、その五倫と五常の眼目が「仁説図」として説きだされるわけであります。

そのように考えて来ますと、天地宇宙の道理と人心固有の本然の道理と、この二者の言わば中間に、礼儀三百、威儀三千と言われる人倫の道理が位置すると言えます。そして、その三者を貫く同一の道理をまず我が心の「全体大用」において体認せよと説くのが、朱子であり、李退溪であります。

御承知の通り、朱子は仁を定義して「心の徳、愛の理」と申しましたが、ここには心と性情との関連をどう説くかという問題があります。そしてその問題は、朱子学における理氣の問題ともつながりがあって、まことに難問と言わねばなりません。この難問に対する李退溪の理會は、明透であり、その表現も懇切と言ってよいかと思われる

ます。

すなわち、仁とは「心の徳、愛の理」と説くときの、前半の「心の徳」については、大学章句巻頭の明德に注して、朱子が「明德とは、人の天に得る所であつて、虚靈にして不昧、以て衆理を具えて萬事に応じるものなり」と言っている所から、心のもつ卓越性と解して誰しも異存のない所かと存じます。だから、問題は次の「愛の理」をどう解するかにあります。李退溪の語は直接にこの「愛の理」を取り上げて論及したものではありませんが、それと深く関連がある、心と性情との問題にふれて、退溪は次のように説きます。

まず「心の動はすなわち性の所以然なり。性の動はすなわち心の所能然なり」<sup>(7)</sup> というのが、前人未到の李退溪の卓見であります。これを説明して「心は性がなければ、因つて動をなすことがない。だから、心が先ず動くと言ふことはできない。しかし、性は心がなければ、自分から動くことはできない。だから、性が先ず動くとも謂ふことはできない」と言い、さらに「思うに、性は一つの物のようなものではなく、ただ心が具えている理である。性は心に具わっているのだが、自分から発し自分からなすことはできない。その性を主宰し運用するのは実に心にあるのである。性は心を待つて発するのだから、性が先ず動くと言ふことはできないが、しかし心も性に由つて動くのだから、心が先ず動くと言ふこともできない」と言います。これらの言葉は明らかに、朱子が「心はその性としての仁があるのに由つて、このゆえにその情が愛することができのだ」と言い、さらに、「義礼智もまた性の徳である。義は悪むことの根本、礼は遜ることの根本、智は知ることの根本である。性に義があることに由つて、ゆえに情が悪むことができる。性に礼があることに由つて、ゆえに情が遜ることができ。性に智があることに由つて、ゆえに情が知ることができる」<sup>(8)</sup>と続けているのを受けて言っているであります。そして朱子の「動処はこれ心、動底はこれ性」<sup>(9)</sup>について「いわゆる動底なるものは、すなわち、心の動くゆえんの故」と説きますが、それは朱子が「大学或問」で、「天下の物に至つては、必ずおのおの所以然の故と、その所当然の則とがあるが、これがいわゆる理である」と

言っている「所以然の故」として「性」を説いていることを意味します。「所以然の故」<sup>10</sup>とは、ある物が存在し、ある出来事が起こっているときに、それらの物事の「何故」を問うて、それらの物事をして物事たらしめている「原因」や「根拠」という意味ですから、李退溪の解釈によれば、仁を「愛の理」と定義することは、われわれの心が愛するという働き（動き、用）をするとき、その働きを可能ならしめる根拠としての仁が、心の本体（性）として、心に内在していることを意味します。孟子が「心の官はすなわち思い」と言ったように、思いをなすのは心ですが、その心の思いを可能ならしめる根拠が、理としての性であるということです。

そうすると、よしんば心の情としての愛に、「所当然の則」としての「理」に当たるものと当たらないもの、言いかえれば善いものと悪いものとが出て来ようとも、それらの愛を可能ならしめる根拠としての仁は、すべての人の心の奥底、あるいは中核に、厳存していることになります。そのことは、賢愚、善悪、聖凡の差別があるとは言え、すべての人の心には「天地、物を生ずるの心」（朱子「仁説」）が内在していることであります。この人間の心の本源のところに目を付け、その本源を涵養することが、朱子の言う「日用の際、本領の工夫」「平日涵養一段の工夫」<sup>11</sup>であります。そしてそこから「易經」（乾卦文言伝）に言う「寛もって居り、仁もって行う」という「寛裕雍容」<sup>12</sup>の氣象が出て来ます。この「寛」の氣象こそ儒者の氣象であり、それに反するのが、力をもって迫る「迫」の氣象であり、この「迫」が王霸の別と言われる霸道のなす所かと存じます。

儒学の儒の意味については、「濡」という意味だと説く人もありますが、「柔」という意味だと説く人もあると聞いております。王道が霸道ではないという意味では、儒の道は「柔」だという解釈も大いに意味があると言わねばなりません。朱子も「中国の恃む所のは徳、夷狄の恃む所のは力」<sup>13</sup>と言いますが、この立場こそ儒教本来のものであります。

朱子学ひいては儒学には、厳肅なきびしい面と、温和なやさしい面とがあります。五倫の第一に、「父子有親」と

言つて、母子有親とは言わないのは、親の子に対する慈愛と、子の親に対する敬虔との間には、天と人との関係にも似た厳しい面があることを示しています。しかし、その天の意思が物を生じるといふ生々の意思であるかぎり、父子の間には温かい親しみの情があります。その温和な面は朱子学にも流れており、特に李退溪はその面から朱子学を継承していると云えます。<sup>(14)</sup>

そして、この「天地、物を生ずるの心」（朱子「仁説」）が、すべての人の「本然の性」として各人に内在しているところから、先に述べた「寛もつて居り、仁もつて行ふ」（易經、乾卦文言伝）という儒者の道が出て来ます。この天地のように広い心である「寛」の氣象こそ、延平から朱子、朱子から退溪へとつながる「喜怒哀楽、未発の中」という「靜」を尊ぶ氣象であり、それは同時に、朱子の語を用いれば「未発の愛」<sup>(15)</sup>としての仁愛の心でもあります。この儒者の道は、誰れに対しても高慢にもならず卑屈にもならないという民主主義の精神とも相通じるものがあり、かかる「寛」の氣象こそ、我々が退溪学から学ぶべき一つの道であろうと存じます。

八、さてそれなら、退溪学から学ぶべき、もう一つの道とはいかなる道でありましょうか。今まで述べて来たことを、もしもかりに、心の全体大用の「全体」性を活かす道であったとすれば、その「大用」性を活かす道が考えられねばなりません。それは言いかえれば、その「全体」性を活かすことを「所以然の故」としての理の存養とするならば、「所当然の則」としての理の窮理という道が考えられねばならないということです。

すなわち、「寛」ということは、けっしてただ単に「ほんやり」なつてしまつて、何でもかんでも肯定するということではありません。仁はそのうちに義礼智を含みますから、憎むべきものを憎み、羞ずべきを羞ずるといふ面がなければなりません。そのことは、情が発してくるときに、その理非曲直をはっきり省察してゆくことであり、「論語」（顔淵第十二）に次の問答があります。

「樊遲仁を問う。子曰く、人を愛すと。知を問う。子曰く、人を知ると。樊遲いまだ達せず。子曰く、直を挙げ

て多くの枉れるものを錯げば、よく枉れるものをして直ならしむと」

ここの集注には、「直を挙げて、枉れるを錯く（しりぞける）」というのが、知である。枉れる者を直ならしむるは、すなわち仁である」とあります。そのことは、「論語」（雍也第六）の「子曰く、人の生や直」の集注に、「程子曰く、生理もと直」とあり、また朱子自身が「伊川が中、直、静の字を論ずるのは、常体についてこれを形容しているのであって、その説はよろしい」<sup>(16)</sup> と言っていることなどから考えて、朱子が人間の心の本体としての、喜怒哀楽未発の中を、静とともに「直」なるものとして把握していたことを思わしめます。張横渠も「天は直を以て萬物を養う」（正蒙、至当篇、第九）と言いますが、朱子が没する五日前の語として、次の語が遺されており、

「学問をする要点は、ただそれぞれのことについて、その是なるところを審らかに求め、その非なるところを断乎としてしりぞけることだ。このことを毎日毎日積み重ねていくこと久しければ、いつか心は理と一つになり、自然に発する所も、みな私曲がないようになる。聖人が萬事に応じ、天地が萬物を生ずるのも、ただ直だけだ」<sup>(17)</sup>

この「直」なるものを「直」なるものとして、真直ぐに通じさせること、このことがゆるがせにされたら、朱子学はその真面目を失うと言わねばなりません。この真直ぐな「直」なるものとしての「理」の具体的なものが、「礼」であります。その礼の中には、司直の「法」も含まれており、理非曲直を正し裁くのも、礼のもつ大きな意味かと存じます。

九、それなら、この「直」ということの具体的内容として、いかなることが考えられるかということが次の問題になりますが、その問題には入る前に、さきに朱子が仁を定義して「心の徳」と言った、その「徳」の字が実は「直」と密接な関係があることを指摘して置きたいと存じます。「徳」という字の古い形は、「徳」であり、<sup>(18)</sup> その意味は「直なる心で歩む」ということであります。だから、古代中国においては、それは天を真直ぐに受けて歩むということの意味していたかと思われれます。<sup>(19)</sup> そしてそのことが天子の第一の徳であるということは、書經、詩經が強調

して説く所であります。

しかし、その「直」ということの具体的内容としては、先ず「論語」(子路第十三)の次の文が取り上げられねばなりません。

「葉公孔子に語げて曰く、吾が党に直躬なる者あり。その父、羊を攘みて、子これを証せり。孔子曰く、吾が党の直なる者は、これに異なる。父は子のために隠し、子は父のために隠す。直その中に在り。」

ここで「党」というのは「村」というほどの意味ですが、孔子たち儒教徒は、家族の間はどんな悪事を働いてもかばい合うのが「直しいこと」だと考えてきました。そして驚くべきことに、中国二千年の法制はこれを是認してきたのであります。<sup>(20)</sup> これは恐らく、家族制度を認めなければ、村の農業生活は成り立たず、その農民の生産労働がうまく行かなければ、国家の税の徴収もまた不可能になるからであらうと考えられます。儒教は先秦儒学以来、王政を認めるとは言え、言わば家族の間の親しみを、人倫のうち最も優先させるものであります。

しかし、その儒学の長い伝統の中で考えると、朱子学は、君臣の關係に重点を置く考え方が強いと言わねばなりません。これは、朱子の置かれた当時の政治状況とも關係があるかもしれませんが、朱子は君に対する「忠」を強調いたします。そのことは、たとえば「書經」の洪範九疇の中の第五、「建つるに皇極を用いる」の皇極について、これまでの「大いなる中」という注釈をしりぞけて、一般人民の標準であり模範となるべき人君のことと解します。<sup>(21)</sup> そこには、天子を中心とする道德的な国家共同体こそが、人と人々が相ともに生きていくために不可欠なものという確固とした信念が吐露されております。儒者とはそういう天子の師傳(傳はおもひ役)たるべきものであります。

それなら、その天子を中心とする国家のなすべき政治のうちで、何が最も大切なことでありましょうか。「孟子」や「孝經」に、この世の弱い者として「鰥寡孤獨」という「天下の窮民」のことが記されていることは、皆さん方の周知のことと存じますが、実はこの「けっして鰥寡を侮らない」<sup>(22)</sup> ということは、「書經」の多くの箇所ですべら

れていることで、この世の弱者の味方であることが政治のなすべき第一のことでありました。そこには、政治が経済の優位に立つべきであるとの考えがあります。経済的に貧しい人たちが弱い者たちであることを考えると、民主的社會主義とも言うべき考えがそこに表明されているといえましょう。そして、かかる考えは、朱子の説く「直」なる理の中にも流れていると言わねばなりません。

先師楠本正継先生は、その「全体大用の思想」という論文の中で、「社倉法などの荒政と儀礼經伝通解の編纂とは、其精神を論ずれば、（縦へその形骸は倒れても）恐らく朱子学のうちで最も長くその価値を有する方面であらう」<sup>23</sup>と申されました。そして、「社倉法の如きも礼制の一種として取扱ふことが出来るのは当然」<sup>24</sup>とも申されました。李退溪の考えた「郷約」の中に、朱子の社會法的な考えがどこまで取り入れられているか、私はよく存じませんが、朱子学における「直」なる理は礼制となって表れると考えられるかぎり、退溪学を受用する第二の道として、韓国と中国と日本というそれぞれの国における礼制の研究に取り組むべきであろうと存じます。礼制はそれぞれの国の歴史と深くつながっておりますから、当然、韓中日という三国の礼制のなかには、相通じるものもあるとともに、異なるものもあります。それらをはっきりと認めることが、国と国が相ともに生きていく「寛」の態度を育てるとも言えましょう。かかる方面での研究の発展を願って、私の発表を終わらせて頂きます。

#### 注

(1) 目加田誠『詩經、詠注篇第一』、昭和二十四年、丁子屋書店。一四頁。

(2) 朱子もこの明程道の語を意識していたのであろう。論語の「思無邪」の箇所の集注に、次の語を記している。

「范子曰、經礼三百、曲礼三千、亦可以一言以蔽、曰、毋不敬」

(3) 朱子語類、卷三十一。理学叢書、七九八頁。

(4) 「中庸」(十九章) には「郊社之礼、所以事上帝也。宗廟之礼、所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘嘗之義、

治国其如示諸掌乎」とあり、「說文解字」には「礼、事神致神」とあり、その段注には「礼有五經、莫重於祭」とある。朱子もまた道家を批判して、「道家之徒、欲倣其所為、遂尊老子為三清、元始天尊、太上道君、太上老君、而昊天上帝反坐其下、悖戾僭逆、莫此為甚」(朱子語類卷一二五、理学叢書、三〇〇五頁)。

(5) 大学章句序、中庸章句序。近思錄第十三卷「辨異端篇」の冒頭には、「明道先生曰、楊墨之害甚於申韓、佛老之害甚於楊墨」とある。仏教批判については「讀大紀」(朱子文集、卷七十)がある。

(6) 「聖人將那広大底、收拾向実処来、教人従実処倣將去。老仏之学則向高遠処去、故都無工夫了。聖人雖說本体如此、及倣時、須事事著実。如礼案刑政、文為制度、觸処都是。体用動靜、互換無端、都無少許空闕処。若於此有一毫之差、則便於本体有虧欠処也。『洋洋乎、礼儀三百、威儀三千』洋洋是流動充滿之意。」(朱子語類、卷六十四、理学叢書、一五八四頁)

(7) 増補退溪全書、二。成均館大学校、八九頁。日本刻版李退溪全集(下)、一六四—一六五頁。張立文主編『退溪書節要』中国人民大学出版社一九八九年、二二四頁。

(8) 朱子文集、卷三十二、答張欽夫、又論仁說。朱子学大系第四卷、朱子文集(上)、明德出版社、昭和五十七年。一五九頁。

(9) 朱子語類、卷第五、理学叢書、八八頁。

(10) 「所以然」という語は、莊子齊物論郭注に「物各自然、不知所以然而然」(漢文大系本、莊子翼卷一、齊物論第二、二二頁)とある。また墨子卷之十、經下第四十一に「物之所以然、與所以知之、與所以使人知之、不必同、說在病」(新釋漢文大系本、四九四頁)とある。

(11) 朱子文集、卷六十七、已発未発説。

- (12) 朱子文集、卷三十二、答張敬夫。
- (13) 朱子文集、卷三十、答汪尚書。
- (14) 張立文主編『退溪書節要』、二十七頁。
- (15) 朱子文集卷三十二、答張欽夫論仁說。
- (16) 朱子文集卷四十三、答林擇之。
- (17) 王白田、朱子年譜。蔡沈、夢覺記。
- (18) 說文解字段注、中華民國五十五年、藝文印書館。七十六頁。
- (19) 貝塚茂樹氏はだから、「甲骨文には徳という字の原形の直という字がある。これは、まっすぐ道に従って歩くという意味をもっている。つまり神の心にまっすぐに従って怒りを招かないようにするのが第一の徳であると考えられていた」と説く。平凡社『思想の歴史2』昭和四十年。一五頁。
- (20) 桑原隲藏『支那の孝道―殊に法律上より觀たる支那の孝道』、昭和十年。三島海雲發行。
- (21) 朱子文集卷七十二、皇極辨。朱子語類、卷七十九、理学叢書、二〇四四―四七頁。楠本正繼『宋明時代儒学思想の研究』、昭和三十七年、広池学園出版部。二一八―二二二頁。
- (22) 書經、康誥。『世界古典文学全集2』筑摩書房、昭和四十四年。三七〇頁。
- (23) 『楠本正繼先生中国哲学研究』、国士館大学附属図書館編、昭和五十年。三六〇頁。
- (24) 楠本正繼『宋明時代儒学思想の研究』二六八頁。

(附記)

ここにまとめた論稿は、それぞれ次の学会で発表したものに、若干の手を加えたものである。附記して、厚く感謝の意を表する。

上篇は、第三回日韓（福岡、釜山）退溪学国際学会。一九九〇年一月六日、西日本新聞会館。  
 中篇は、第五回日韓（福岡、釜山）退溪学国際学会。一九九二年一月一八日、西日本新聞会館。  
 下篇は、第六回韓日中退溪学国際学会。一九九三年八月九日、釜山日報社大講堂。