

退溪学の基層 — 回心ということ —

望月高明*

はじめに

私は文部科学省(日本)2001年度在外研究員として、李退溪を中心とする朝鮮儒学思想の研究に従事するため、彼の故国大韓民国に赴いた。私が赴いた本年は、奇しくも退溪生誕500周年に当たる。500年といういわば節目の年に、私自身が外国人客員研究員として籍を置く慶北大学校退溪研究所主催の学術大会において論文を発表できることは、私の惨とした貧しい生においてこの上ない光栄であるといわねばならない。しかし、率直に言えばこのことは今の私にとってはそれ以上に苦しいことである。何故なら、私の退溪研究は文字通り、掛値なしにようやく緒についたばかりであるから。それに何よりも思索が十分に熟するのを待たずに、短期間のやっつけ仕事で論文を発表することは、学問において章句口耳の末習を排して、熟読精思・反覆体験ということを揚言した退溪の精神に照らして明らかに反することだから。それ故、此の度の発表においては、既に現在に至るまで鬱然と堆積され続けられている退溪研究史において、これまで難透とされる未解決な問題に対して解決の途をつけるとか、あるいは退溪の学について従来見落とされてきた新しい領域に光を当てるとかいうことは、全く期待することができない。むしろ、私自身としては退溪学の根本問題について何か新しい解決を示すというよりは、初学者(然り、初学者)が退溪の著作をたどたどしく読んでいく過程で自ずと像を結ぶに至った問題点を提出することで、その責を塞ぎたいと思う。なお、これは将来に属すること

* 日本 国立都城工業高等専門学校 教授

であるが、私が慶北大学校退溪研究所に留学することを機縁として、退溪が私の生涯の研究課題となり、退溪の著作が自分自身の生の行住坐臥に絶えず即するものとなることを、私自身に期待したい。

I

李退溪(1501~1570)の高弟の趙月川(1524~1606)は、退溪の生と学について述べたその「言行総録」の末尾において、こう言う。

先生の学、学ぶ者多しと雖も、而も知る者鮮し。知る者存すると雖も、而も得る者尤も寡し。是を以て能く其の徳美を形容する者難し。然れども先生の文俱に在り。後の善読する者、当に此に於て之を求むべし、則ち亦た先生の心を知らん。先生の生まるる、上、朱子の世を距つること幾んど四百年、地の相距つことも亦た幾んど万余里なるに、而も先生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速からざらん。嗚、我が東僻陋にして、士、見聞に局せられ、上は以て伝うる無く、下は承くる所無し。作者有りと雖も、克く必ず至るもの鮮し。其の学問の正大、義理の精深、工夫の至到、操履の堅確、潜心発憤、体道成徳の者を求むるに、穆が所見を以てすれば、一人のみ。(『退陶先生言行通録』一、以下、言行通録と略記する)

月川のこの文を成心なく読む者は、意外にも退溪の学が彼の在世当時においてさえ既に十分なる理解者を持ち得なかったことを語っていることを承認するであろう。この場合、「得者尤寡」の「得る」については、例えば朱子の師李延平の「大率須らく洒然たる処を見て、然る後に得たりと為すべし。説き得て行くと雖も、未だ敢えて然りと為さざるなり」(『延平答問』)というのが参考になる。それは古典の言葉で表現すると「自得」ということであろう(周知のように、この言葉は『中庸』、『孟子』離婁下等に見える)。ところで、自己の学の存立の意味がそこに賭けられているような試金石として、この自得という言葉に深淵的な含蓄を見出したのは、宋明時代の

儒学思想家たちの大きな功績であると思う(上記、延平が「洒然」という言葉を用いて解釈しているのはその好簡の例)。この言葉は、従って宋学・明学の学問観の基調をなすもので、その学の真か偽かを占う一つの重要な徴標といえる。ともあれ、ここでは退溪の学の真の理解者が、退溪の同時代において極めて少数に止どまったということ指摘すれば足りる。

しからば、翻って退溪生誕500年後の現代においては、退溪の学の理解は容易なのであろうか。退溪の学の理解が困難であるというのは、例えば彼の文の多くが古典漢文(中国の文章語)で書かれていてその意味が理解しにくいというような、外面的なこととは根本的に異なっている。大韓民国では多大な努力を傾注して夙に立派な『退溪全書』の国訳が完成しているが(私が直接目睹し得たものに、例えば社団法人退溪学研究院刊行の退溪学訳注叢書『退溪全書』28冊がある。また、中国においても賈順先主編『退溪全書今注今訳』(四川大学出版社)全8冊が1996年に完成している)、そのことによって退溪の学の理解が容易になったかという、私にはそうは思われぬ。退溪の学の理解には、そういうこととは異なった何か根本的な困難さというものが伴っているのではないか。殊にわれわれが生存している科学技術、しかも高度なそれに象徴される現代の社会の滔滔たる進行というものは、ある本質的な形で退溪の学の根本精神を理解するのを一層困難なものにしているように私には思われる。かく見来たれば、「…以穆所見、一人而已」という言を取り来たって、人々が「我が国には東方の晦庵(朱子の号)ともいうべき偉大な儒学者がいる。どんなもんだ!」と自慢するのは勝手だが、恐らく月川の言はそのような意味ではあるまい。この場合、「一人而已」という言説は、これをその本来の脈絡に定位して理解するならば、それが退溪の生と学の比類のない偉大さ、卓越性を表明するものであることは論を待たないにしても、その卓越性とは、むしろ同時に退溪の学の理解不可能性、その孤絶性と一味であるということを押縮して表現したものと理解すべきではないだろうか。1) そうでなければ、「言行総録」が「山梁頽壞して、吾が道

1) 群儒を集大成して、上は以て絶緒を継ぎ、下は以て來学を開き、孔孟程朱の道をして、煥然として復た世に明らかならしむ。之を東方に求むるに、箕子以後、一人のみ。(『言

托する無し。嗚呼、痛ましいかな」という表現をもって終わっていることの意味は理解しがたくなる。

しからは、退溪の学を理解するにはいかにするべきであるか。誤解を恐れずにやや誇張した言い方をするならば、私は退溪は『退溪全書』をいってほかにはないと思う。退溪の精神を『退溪全書』を描いて他に求められるように思うのは間違いだと思う。従って、退溪の学を理解するためには、ひとまず退溪の文について読むよりほかはない。これ月川が「然先生之文俱在、後之善読者、当於此求之、則亦知先生之心矣」という所以である。この場合、「読む」という言葉は不用意に受け取ってはならない。何故ならば、月川によれば、退溪は自己と宋学の大成者朱子とを隔てる400年余りの時間的な距離を越えて、また地理的・空間的には万余里の距離を隔てながら、それにもかかわらず朱子の著作を読み、その精神を求めて(聖賢の)道に達したのであるから。すぐれた人格性を具えもった良師友と人生の途上において出会うという勝縁は、これを空間的に表象するならば、森の中にそこだけ木が代られて光が射し込んでいるような根源的な経験として、その人の生において特別な意味を有するであろう。退溪の「古人云う、敢えて自ら信ぜずして、其の師を信ぜよ、と。如今の師は信ずるに足らず。須らく諸聖賢の言を信取すべし。聖賢必ず人を欺かず」(『退溪先生文集』三十五、答李宏仲、以下、文集と略記する)という言は、退溪がその青年期にかかる経験をついに持ち得なかったことを告白するものである。これは

行通録』一、実記)

先生、東国学絶の後に生まれ、師承に由らず、超然として独得す。其の純粹の資、精詣の見、弘毅の守、高明の学、道、一身に積みて、言、百代に垂れ、功、先聖に光きて、訳、後学に流る。則ち之を東方に求むるに、一人のみ、(同一、言行通述)

私のかかる発言に対して、この「一人のみ」という門人たちの平価は、退溪の生と学の偉大さ、卓越性を直接に表現するものであって、退溪の学の超絶性、理解不可能性という象面は観て取れないという反論がなされるかもしれない。事実、上に挙げた二例は、いずれもそのことを立証しているかのように見える。しかし、それは退溪の没後、退溪との時間的距離が次第に増すにつれて、門人たちの意識において、後者、すなわち退溪の学の超絶性、理解不可能性の象面が後景に退いて、前者、すなわち退溪の生と学の偉大さ、卓越性の象面がクローズ・アップされるに至った結果である。殊に後に「退溪学派」という、師退溪の精神を相承するべく学派が形成されていく過程において、このことは一層顕著であると思われる。

直接には、己卯(1519年)、退溪19歳の時に出来した勲旧派による士林派の少壮学者趙光祖一派に対する過酷な弾圧事件、いわゆる己卯土禍によって醸成せられた社会的風潮と関係があるらしい。退溪が生きた16世紀は、幾次かの土禍が引き起こされた激動の時代であったが、大量の士林派が処刑または配流に処せられて、官僚士大夫の気節をおしつぶしたことは想像に難くない。上の退溪の突き放したような告白は、退溪個人の次元を超えて、広く退溪をとりまく時代全体に張りわたされた否定的な歴史的現実であった。退溪の「信取諸聖賢之言」という表現は注意を要する。上の「読む」という言葉は、ここでは直ちに「信じる」ということと一味である。従って、退溪において朱子の著作を読むということは、「信じる」ということと一味でなるような「読む」ことでそれはあった。このことは結局、一人の人間がある一つの思想を受容するということが、突き詰めていけば、その思想を信じることができ、それとも信じることができないかという境位において決せられるものであることを含意している。月川は上の言に続けて、後世のわれわれが、退溪が朱子を学んだ心でもって退溪の学を求めたならば、(聖賢の)道に至るのは遠くない、と述べている。かく見來たると、退溪が朱子の書を「読む」といった場合、その「読む」という行為は、紙の上に記された文字という符号を機械的に辿るようなこととは根本的に異なっており、相手の全存在の本質の表現としての言葉への渾身の傾倒から把握される底の「読む」ことであるといわなくてはならない。

上掲の月川の「言行総録」は、非常にシンプルな表現で、非常に簡潔な形で、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を示している。そして、このことは東アジアにおける朱子学の展開、わけても朝鮮及び日本の朱子学に対してともに劃期的な事件であったばかりでなく、原朱子学(この言葉は南宋の朱子によって樹立せられた教学をそれは意味する)に対しても教理において大きな貢献をなしたといわれる。この場合、最も重大なことは、かかる思想的大事業を遂行するためには比類のない人格の力、烈しい意志を必要としたこと、これである。月川の「我東僻陋、土局見聞、上無以伝、下無所承、雖有作者、鮮克必至、求其学問之正

大、義理之精深、工夫之至到、操履之堅確、潛心發憤、体道成徳者、以穆所見、一人而已」という表現は、端的にそのことを指している。退溪の学を顧みるとき、その思想を貫きこれを裏づける強烈な人格の力を没却した場合には、その思索がどれほど精緻をきわめるものであっても、それが人格といういわば思想が結晶する中核に目をそらしているものである以上、けっきょくは退溪学の本質を見失って、滋味に乏しい皮相浅薄なものに終わらざるを得ないことを力一杯主張したい。儒教教学の近世的自覚の表現である朱子学理解においては、このことはとりわけ顕著である。

上来の叙述において、私は「言行総録」を手がかりにして、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、また、かかる思想的大事業を遂行するためには、比類のない強い人格の力、烈しい意志を必要とすることなどを指摘した。しかし、比喩的にたとえていうならば、それはいまだ単にその骨骼のみを示したに止どまって、肉体を欠いたままである。従って、以下の叙述ではその骨骼に肉体を纏わせるための作業が講じられなければならない。そして、それこそがわれわれの主題でなければならない。

ところで、「言行総録」の簡潔な叙述によっては十分に明らかであるとは必ずしも言い難いが、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といったとき、そこには朱子学の精神(それが何かということは、それ自体の問題である)を身を挺して一身に体認しようと格闘し、その前に自己の人格の全量を賭けて全存在的に決断するという主体の行為が見逃されてはならない。

一般に退溪は朱子学者であるといわれる。私には固より退溪の学を規定して、彼を朱子学者の系譜に属せしめることについて異論はない。そもそも退溪が朱子学者であるというのは、例えば退溪がその半生の精力を傾注して『朱子書節要』を完成させたからであろうか。我が国の崎門学派の領袖山崎闇斎は退溪を最も内面的に深く理解した人であるが、彼は「朱子書節要、李退溪の平生の精力尽く此に在り」(『文会筆録』二十)と絶賛して、その価値(恐らく『朱子書節要』が有するところの歴史的地位とその意義)を極めて高く評価している。あるいは、退溪が少壮気鋭の高足奇高峰(1527~1572)との間に、有名な四端七情に関する論弁——理発・気発説を繰

り広げて、朱子学の実践論の中核である心性論に深く触入してそこにある思想的含意を比類のない明察をもって洞見しているからであろうか。ここでは立ち入って論ずることはできないけれども、退溪が高峰に放った「夫れ学を講じて分析を悪み、務めて合して一説と為すは、古人之を鶻圖吞棗と謂う。其の病少ならず。而るに此くの如くにして已まざれば、知らず覚えずの間、駸駸然として気を以て性を論ずるの蔽に入りて、人欲を認めて天理と作すの患に墮つ。」(『文集』十六、答奇明彦、論四端七情第一書)という一擲は、端的にそのことを表していると思う。あるいは、退溪が朱子以上に理の絶対性・尊厳性を主張して、陳白沙、更には王陽明の理よりも一層高次の存在として心に重心を置いたその心学の異端性を摘撥して、それを改頭換面、すなわち儒学を擬装した覆面した禅学であると批判しているからであろうか(なお、退溪が白沙及び陽明について主題的に論及したものに、「伝習録論弁」・「白沙詩教伝習録抄伝因書其後」(ともに『文集』四十一に収録)がある。)

なるほど、ここにあげた一つ一つは、どれを把り来たっても退溪の学において重要な地歩を占めるもので、その一つが退溪の朱子学としての深い自覚の上に成立したものであることは間違いない。それにしても、「退溪は朱子学者である」という命題は、一般に然く考えられているほど自明なことなのだろうか。このようなことを正面切って主張しようものなら、何を今さら痴人の夢のようなことを言っているかといって非難されるかもしれない。しかし、私にはそうは思われたい。われわれにとって最も手近な自明な事柄が、改めてその木質を問う場合、容易に説き得ぬ問題として自覚されてくることは、普通の経験の事実には属する。われわれにとって第一に明らかな事柄は、そのことの本質そのものを立ち入って求めるとき、かえって最後に解かるべき困難と化するのである。退溪が朱子学者であるというのは、一般に然く考えられているほど自明なことでも当然なことでもない。退溪もまた初めから朱子学者であるのではない。朱子学者になるのである。²⁾ 退溪のように東アジ

2) 人が朱子学者である(あるいは、朱子学者になる)とはどういうことかという問題は、正面きって論じるとなるとその定義は非常に厄介な問題を孕んでいるが、ここでは退溪が「朱子は吾が師とする所なり」(『文集』十六、答奇明彦)と告白している事実を根拠を置いている。なお、退溪の朱子学が原朱子学と比較して、その枠組を溢出する余剰があると

アにおける朱子学の展開史において枢要な地位を占める大きな個性については、とりわけこのことは顕著である。

宋代の時代精神を最も典型的に表現している思想が朱子学であるとすれば、明代の時代精神を最も集中的に表現している思想は陽明学である。殊に朱子学(この場合の朱子学とは、科举制度と結合して、正統教学として思想的覇権を握り君臨したところのものを指す)のアンチ・テーゼとして形成せられた陽明学の成立は、それ以後の思想の展開に巨大な波紋を投じた。かくて、陽明学成立以後の思想史は、朱子学と陽明学という中国近世を二分する学派の対立・抗争・葛藤・調停の歴史であるといつてよい。その中から、明末には陽明良知説のもつ時代的意義に汲んで成った陽明学を通過した新朱子学(東林学の顧憲成や高忠憲)、朱子学を通過した陽明学(王陽明の良知心学の秘蘊を啓発した劉念台)が登場して、明末の思想界に活況をもたらした(なお、その規模においては中国のそれに遠く及ばないにしても、日本の幕末維新时期についても同様な事態を指摘することができる)。しかるに、明王朝を宋主国として、教義面において朱子学が強力に思想的覇権を握り、正統教学として君臨し続けた朝鮮においては、学派の対立といっても中国明代のそれとは異なって、同じ朱子学派内部の対立・抗争であった。朱子以後の朱子学は、しばしば思想界をそれ一色に塗りつぶし、士大夫層にその教養の粹あるいは基礎を与えたといわれるが、このことは朝鮮の朱子学において最もよく当てはまるであろう。固より一時的には例外的な現象も見られないのではなかった(例えば17世紀、鄭霞谷の陽明学提唱、18世紀、金阮堂の清潮考証学の提唱等)。しかし、キェルケゴールの言葉をもじって、極端な言い方をすれば、「儒学者といえば万人が朱子学者である」という境位においては、「人が朱子学者になる」(あるいは、人が朱子学者である)ということは、余りに自明で、改めて自覚に上りにくいところがあるように思われる。

宋学の主体は誰であるか。それは「士大夫」にほかならない。「士大夫とは、その儒

仮定しても、それはまた別の問題である。ここに「仮定」といったのは、それを朱子学が必然的に辿る成果と考えるか、それとも朱子学からの逸脱と考えるかは、退溪学の性格決定に関わる重大な問題で、改めて検討を要するから。この場合、原朱子学はいわば鏡に譬えられるであろう。

教的教養のゆえに道徳的能力においてすぐれ、その十全なる型態においては、科挙を通過して進士—官僚たるべき者と予想せらるる如き教養階級の謂(島田虔次氏『中国における近代思惟の挫折』)である。(なお、この規定は飽くまで「士大夫」という中国宋代の社会階級についていわれたもので、直接には朝鮮のそれではない。とはいっても、朝鮮の儒者の属する両班官僚についても、ある本質的な相違を除いてはある程度まで「士大夫」と同様の性格を指摘することができるのではないだろうか。)このように、士大夫とはその儒教的教養のゆえに、その十全な在り方としては科挙を通過して為政者—官僚となるべき者と期待されるような人々からなる階級と規定された。しからば、士大夫=読書人の子弟として、儒教的な環境の裡に生まれ、儒教的な教養を呼吸して育ち、儒教的な学問・教説を習得して科挙に応ずるということは、それで直ちに儒者になる(あるいは儒者である)ことと同義なのであろうか。また、儒教の経典を暗記し、あるいは濂洛閩閩の性理の書を取り来たって、それを縦横に駆使しつつ時に応じ事に応じて文章を作って、そこに自己の思想を披瀝したり、あるいは意匠惨憺して古体や新体の詩を作るということは、それで直ちに儒者である(あるいは儒者になる)ことと同義なのであろうか。否、断じて否である。退溪が書齋において侍坐せる諸生に向かっていった、「儒家の意味は自ら別なり。文芸に工みなるは儒に非ざるなり。科第を取るは、儒に非ざるなり。困りて歎じて曰く、世間の許多の英才、俗学に混汨して、更に人の能く此の科臼を擺脫し得るもの有らんや、と」(『退溪先生言行録』五、鄭士誠、以下、言行録と略記する)という言葉は、端的にそのことを語っている。万人がキリスト者であるという途方もない錯覚が支配するいわゆる「キリスト教界」において、「如何に人はキリスト者になるか」ということをその生涯にわたって自己の課題として思索し続けたデンマークのキリスト教思想家キェルケゴールは、その『死に至る病』において、信仰(と知恵)に触れて次のように述べている。

信仰や知恵というものが、たとえば歯や髯などが年をとるにつれて実際にひとりではえてくるようなふうに、なんの造作もなくいたり着けるものだと考えたとしたら、なにはともかく、それは愚かなことであり、それこそ、精神が

何であるかを解していないものであり、さらに、人間が精神であって単なる動物でないことを見誤るものである。まったく、たとえ人間がそのようにひとりでに何にいたり着けるにしても、また何が無造作にできてくるにしても、信仰と知恵というこの一事だけは、断じてひとりでにできてくるものではない。

かく見来たれば、人が儒者になるということは、それ自身としてはどれほど明白自明なことがらであるにしても、それを恰も歯や髯などがひとりでに生えてくるように、何の造作もなく至りつける自然発生的なものだと考えるとしたら、それは大きな間違いだといわなければならない。人間が儒者になるということは、飽くまで自己の決断によって、それであるところのものになるような自己の決意性の問題でそれはある。

このことを最も典型的に表しているのが、明代初期の朱子学者呉康斎³⁾(1391～1469)の『伊洛淵源録』との遭遇を機縁とする自己の根源的転換としての「回心」の体験だと思われるので、行論上、一瞥することにしよう。

永樂己丑(1409)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(康斎の名)灯火に之を閲し、伏して道統一脈の伝を視、覚えず心酔す。而して明道先生の獵心の説に於いて、尤も悚動せしむ。蓋し半昔は謂えらく、聖賢の道の統に任ずる者は、皆な天実篤く生じて、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。是に於いて自ら辱励を思い、竊かに慕向す。既にして尽く旧時の挙子の文字を焚き、必ず聖賢に至りて而る後已まんことを誓う。(『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って、全く新たなる生存の次元を選び取ったという、彼の全存在のその根柢からの転換の自覚が語られている。「学問することによって人間は聖人になることができる」という

3) 呉康斎の学は、同じく朱子学を奉ずるとはいえ、その弟子胡敬斎に比すればかなり陸学の臭味をもっているといわれる。

根本関心は、周知のように宋学を導いた根本的なモチーフであるが、『伊洛淵源録』の道統の伝、わけても宋儒程明道の「獵心」の話柄との遭遇の記述に集中的に表れているように、この根本関心を康斎ほど「驚異と戦慄」の情動をもって受け止めた思想家は他に余り例を見ないように思われる。しかのみならず、康斎の生において特徴的なことは、19歳の時を原点として生起した「驚異と戦慄」の情動が、一時的なものに止どまらないで、その80歳になんなんとする生涯にわたって真摯な努力によって把持され、反復され続けられていることである。

II

しからば、退溪の生には上來述べ来たった康斎の体験と同質の体験を指摘することができるであろうか。私はそのようなものとして、退溪43歳(中宗38年癸卯、1543)の時に出来した「退休」⁴⁾という一事を指摘したいと思う。すなわち鄭文峰(1533～1576)謂うところの「先生は本と宦情少し。又た時事に大機関有るを見て、始めて退休の志を決す。是の時先生蓋し四十三なり。是れより以後、一意退帰し、累ねて召還を被ると雖も、常に朝に久しからず」(『言行録』一、言行通述)というのが、それである。ここで文峰がわざわざ「是時先生蓋四十三矣」と退溪の年齢を明記しているのは注意を要するであろう。この文言は、文峰の意識において「四十三」という年齢が、退溪の生を劃する特別な意義を有するものとして自覚せられていたことを強く示唆する。そして、文峰のかかる断定は決して彼の独断に出ずるものではなくて、退溪の生

4) 「退休」といい、「退帰」といっても、このように表現したのでは、退溪の士大夫＝官僚としての出处という象面しか見えてこないという懸念なしとしないであろう。かかる表現を用いたのは、鄭文峰の「言行通述」中の用語をそのまま踏襲したという以外に出ない。後述するように、かかる表現によっては楯の平面の事実を示し得るにすぎない、従って、以下ではこの「退休」(あるいは退帰)という語に象徴的な意味を持たせて用いることにしたい。そうすることによって、退溪の官僚としての出处という象面に止どまらないで、「回心」という彼の今存在のその根柢からの翻りという象面もこの二文字に含意させることができるであろう。

の軌跡を忠実に祖述するものであった。なぜなら、このことは退溪にも十分自覚せられていたから。すなわち、

澁の人と為り、亦た異ならずや。澁の身を処する、其れ亦た難きかな。何ぞや。大愚なり、劇病なり、虚名なり、誤恩なり。四者身に叢まりて、制肘矛盾し、互いに相妨奪す。古の人に及ばんと欲すれば、則ち古人に我の似く大愚なるもの無し。今の人に同じからんと欲すれば、則ち今人に我の似く劇病なるもの無し。虚名を逃れんと欲すれば、則ち虚名毎に相逐う。誤恩を辞せんと欲すれば、則ち誤恩転た益ます加わる。大愚を以てして虚名を実たさんと欲すれば、則ち妄作と為る。劇病を以てして誤恩を承げんと欲すれば、耻無しと為す。夫れ耻無きを挟んで以て妄作を行なうは、徳に於いて不祥、人に於いて吉に非ず、国に於いて害有り。澁の仕を楽しまず常に身を退く、豈に他有らんや。凡そ以て四叢の困しむ所、二患の迫る所と為るが故のみ。顧うに澁、年四十三歳の時より、已に此の意を見得て退を図り、今に至るまで二十有五年なりき。(『文集』十七、答奇明彦)

澁、四十三歳より以来、今に至るまで二十三年間、万死を出でて退計を為す所以の者は他無し、只だ此の二字(不能)の身の累と為るを被るが故のみ(『文集』九、答朴参判)

両書簡にともに「自四十三歳以来」・「自年四十三歳時」という表現が見えるのは、やはり注目しなければならない。殊に退溪の高峰宛の書簡には、彼が四十三歳より以来、晩年(この時退溪は67歳)に至るまで、士大夫=官僚として常に退休を乞うて出仕を楽しまなかった理由が実に委曲を尽くして懇切に説かれている。その理由とは、一言もってこれを蓋えば「凡以為四叢所困、二患所迫耳」というのに尽きる。なお、「四叢」の冒頭の「大愚」についてであるが、私は反射的に退溪の「墓碣銘」(『言行通録』)の劈頭の「生而大癡」という表現を想起している。このことは別の小論によって改めて主題的に検討が加えられるが、この表現には退溪の生における秘義(高峰のいわゆる微意)が最も単純化せられた形で圧縮して言表せられているのではないかと思う。

ところで、高峰宛の上記書簡において気づかれることは、その内容が退溪の官僚としての辞受出処の一事に限定されていること、これである。事実、上掲の「言行通述」の表現では、「先生本少宦情、又見時事有大機関、始決退休之志」というごと

く、退溪に退休を決意せしめた直接の機縁となったものが、自らが身を置く当時の中央政界に抜きがたくはびこった権力闘争にあるとしている。あるいはそうかも知れない。果して退溪が退休を決意した2年後(1545年)には、中宗の異腹の二子による王位継承問題をめぐって両班官僚が派閥を形成し、小尹派の尹元衡が大尹の尹壬一派数十名を処刑するという乙巳土禍が起こっている。退溪の門人知友に宛てた書簡を読む者は、学術について言及したものとともに、自身の出処に關説したものが極めて多いことに気づくであろう。彼がその「答朴參判」において、朱子の「士大夫の辞受出処は、又た独り其の身の善なるのみに非ず。其の処る所の得失は、乃ち風俗の盛衰に關わる。故に以て審らかにせざるべからざるなり。」(『文集』九)という言葉を用いているのは(朱子の言は『朱子文集』二十五、答韓尚書書に見える)、彼が士大夫=官僚としての自らの辞受出処をいかに厳肅に受け止めていたかを物語るものでなくてはならない。

しからは、「四十三歳」という退溪の生を判然と前後に劃する出来事は、このように「時事有大機関」という言に象徴されるごとく、いわば外部的な情勢に迫られて出来たものであろうか。上述のごとく、高峰宛の書簡においては問題の所在が出処という象面に限られていて、われわれの主題の上からいってもいまだ一面的なのを免れない。それはいまだ楯の半面の事実を示しているにすぎない。「啐啄同時」という禅の言葉がある(『碧巖録』二、第十六則)が、この比喩に余り厳密にこだわらなければ、高峰宛の上記書簡は「啐啄」の「啄」(卵が孵化しようとするとき雛が殻内で突つつく——これを「啐」という——)のに応じて、母鶏が外から殻を突つつくこと)を明らかにしているに止どまっている。すなわち退溪の生涯とその史的地位とを顧みるとき、一層重要な彼の士大夫=学者・思想家としての象面についての言及が全く欠落している。それに対して、退溪が「当今南州の高士は、独り此の一人を数うるのみ」(『文集』二十一、答李剛士)とその高風を称した処士曹南冥宛の書簡からは、自らが経験し来たった自己の魂の転回の跡が鮮やかに読み取ることができるように思われる。なお、同書簡はやや長文にわたるけれども、それはわれわれの主題の上からいって極めて重要であるので、煩を厭わず引用することにする。

澁、資稟朴陋、又た師友の導くもの無し。少より徒らに古を慕うの心有り。身、疾病多し。親旧或いは勸むるに意を放ち邀適すれば、則ち以て疾を已むべきに庶からんを以てす。復た家貧しく親老なるに縁り、強いて之をして科第に由りて利禄を取らしむ。澁、彼の時に当たりて実に見識無し。輒ち人の言の動く所と為り、一向身を誕妄の地に措く。偶たま薦書に名ありて、塵埃に汨没し、日に暇あらざる有り。他尚お何をか説かんや。其の後病益ます深く、又た自ら度るに世に齟り為す所無し。然る後始めて乃ち頭を回し脚を止め、益ます古聖賢の書を取りて之を読めば、則ち向や凡そ吾の学問趨向、処身行事、是れ皆な人に占の人に謬れり。是に於いて惕然として覚悟し、追いて塗を改め轍を易えて、以て之が桑榆の景を収めんと欲すれば、則ち志慮衰晩、精神頽蔽す。疾病又た従りて纏繞して、將に以て其の力を用いること無からんとす。而して以て已を遂ぐるべからざるなり。則ち身を乞い位を避け、墳典を抱負して、故山の中に来たり投じて、將に以て益ます其の未だ至らざる所を求むれば、天の靈に頼り、万に銖累寸積の余に一得有りて、一生を虚過するに至らざるを斬むるに庶幾からんとす。此れ澁十年以来の志願なり。而るに聖恩垢を含み、虚名人に迫る。癸卯より壬子に至るまで、凡そ三たび退帰して三たび召還せらる。『文集』上、与曹捷仲

本書簡を注意深く読む者は、「然後始乃回頭住脚」、あるいは「於是惕然覚悟」、「改塗易轍」等の表現を草々に読み過ごしてはならない。一体、退溪がこれらの言表によって表現しようとした事態とは何であろうか。ここには紛れもなく退溪自身の言葉でもって、上来見来たった康斎の『伊洛淵源録』との遭遇を機縁とする「回心」と同質の、決断によって、古き既往の自己を砕き破って、全く新たなる生存の次元を選び取ったという、自己の全存在の根柢からの転換という事態が語られている(後述するごとく、同じく「回心」といっても、康斎と退溪のそれとでは自ずとその類型は異なる)。本書簡の末尾に「此澁十年以来之志願」、「自癸卯至壬子、凡三退帰而三召還」とあるのは、再び繰り返すが、この癸卯、すなわち退溪四十三歳の時に出来した出来事が、自身の生を以前の生と以後の生というように大きく二つに劃する前後截断の体験であったことが、退溪自身に深く自覚せられていたことを物語るものでなくてはならない。⁵⁾ (なお、退溪のこの「与曹捷仲」書が「回想」という形を取って

5) 『退溪先生年譜』一、嘉靖二十二年癸卯条に、この「与曹捷仲」書を引用しているのは、同年譜の作者(すなわち柳西庄)が、退溪四十三歳の時に出来した「退休」という一事を、彼の生を前後に劃する重要な出来事と解している証拠であるとともに、同書簡がその消息

いることは注意を要するであろう)。

ところで、これをこのように一般的な境位においてではなく、本書簡の内容に密着して表現すると、こうなるであろう。すなわち、ここには「言語を綴緝し、文辞を造作して、但だ科名爵禄の計を為す」(『朱子文集』七十四、玉山講義)いわゆる「人の為めにする」学から、天命を真っ直ぐに受ける人間の本性から来る「己の為めにする」学への転換の自覚が実に力強く語られていると。謂うところの「人の為めにする」・「己の為めにする」が、『論語』憲問篇の「子曰く、古の学者は己の為めにす。今の学者は人の為めにす」に由来する表現であることは周知の通り。孔子のこの言説には、同じく「学」といわれながら、もはや調停不可能なまでに二極に分化してしまった現実が叙せられている。鐘は大きく打てば大きく鳴り、小さく打てば小さく鳴る(礼記)といわれる。原文にしてわずか十二文字にすぎない孔子の言葉は、それ自体は極めて簡潔な表現のために、この語だけをとって考察する際には、主体の受け止め方いかんに応じて、極めて平面的な浅薄なものにも、また、それとは対蹠的に意味深長なものにも、あるいはそのいずれでもないという風に、様々な解釈を容れる余地が存するであろう。ただ、地下水脈が深いところで相互に浸透し合うように、そのように孔子の言葉に呼応し得る者がこの文に面するとき、彼は自己の深さを基準にして、その深淵的な含蓄を閃光のように照らし出すことができるのである。このように、それ自体はいかようにも解釈可能な文字を取り来たって、その平明さに目を惑わされることなく、その深淵的な含蓄を開鑿して、例えば「聖賢の学者の用心得失の際を論ずる、其の説多し。然れども未だ此の言の切にして要なるが如き者有らざるなり」(『論語集注』七、なお、同集注所引の程子の語を併せて参照されたい)、あるいは「学は義利の弁より先なるは莫し。而して義なる者は、本心の当に為すべき所にして自らしむこと能わず、為めにする所有って之を為す者に非ざるなり。一も為めにする所有って後之を為せば、則ち皆な人欲の私にして、天理の存する所に非ず」(『朱子文集』八十九、右文殿修撰張公神道碑)⁶⁾と断然と言い得たところに、宋

を語るのに最も相応しいと考えていたからだと思われる。なお、同年譜が孕んでいる問題点については後述する。

人の従前の漢唐の儒学には見られない斯学に対する深切な体験、透徹した思索と苦心の跡を読み取ることができると思う。退溪もまたいかにもその人柄に相応しく、美しい含蓄の深い比喻を用いて君子が「人の為めにする」の義を解釈している。そして、この文を一読すれば、退溪が紛れもなく嫡嫡と相承せられた宋学の歴史的伝統の上に真っ直ぐに立つ人であることが了知せられるであろう。すなわち、

君子の学は己の為めにするのみ。所謂己の為めにするとは、即ち張敬夫の所謂為めにする所無くして然るなり。深山茂林中に一蘭草有りて、終日熏香して自ら其の香りたるを知らざるが如し。正に君子己の為めにするの義に合す。宜しく深く之を体すべし。7) (『言行録』一、李徳弘)

そして、宋人が既にそうであったように、退溪がまたかかる主張をする場合、直ちに問題になったのは当時の科目による官吏登用試験、いわゆる科擧の準備教育との対決であった。退溪が応擧の理由を述べて、科第、すなわち科擧の学を直ちに利禄と結合させていることは、飽くまで注意を要する。

一般に士大夫の子弟がそうであるように、退溪もまた幼少の頃より長い間の科擧の受験勉強(擧業)を経て、世習に従って応擧している。ただ応擧の理由について「縁家貧親老、強使之由科第取利禄」(再び繰り返すが、ここに科第、すなわち科擧の学が直ちに利禄の学と断じられていることは、注意されなければならない)と述べているごとく、それは主として家庭の経済的な逼迫に迫られたものであった。これは直接には退溪の父親の埴(字は器之)が、辛酉(1501)の年に進士の試験に合格した翌年、41歳を一期として病没したことと関係があるらしい。末子の退溪はその時生後7箇月の乳飲み子であった(因みに埴と退溪の母朴氏との間には五男・一女が存

6) なお、この解釈は直接には朱子の講友張南軒の「孟子講義序」(『南軒集』14)に見えるものである。朱子の引用は「孟子講義序」の文面とはやや文字の異同があるが、一層簡潔で意味が汲み取りやすいので、便宜的に『朱子文集』から引用した。朱子は南軒のこの解釈を、前聖の未だ発せざる所を括したもので、孟子の性善・養気の功に等しいとその意義を絶讃している。

7) なお、『言行録』三の李徳弘録にも同趣旨の話頭があって、かかる解釈がいかなる境界において着想せられたものであるかを伺い知ることができる。

した)。後に退溪は、その「先妣贈貞夫人朴氏墓碣識」(『文集』四十六)において、少年時代の思い出に似つかわしく、寡婦として夫の亡き後、門戸を維持し、娘の結婚、子供たちの教育にと精魂を傾けた母親の孤軍奮闘ぶりとともに、今(この「朴氏墓碣識」が書かれたのは、退溪56歳)も耳底に残る彼女の訓戒を記している。すなわち、「世常に寡婦の子の教えられざるを瞥る。汝が輩、其の功を百倍するに非ずんば、何を以て此の譏りを免れんや」(『文集』四十六)。

「況当彼時実無見識、輒為人言所動、一向措身於誕妄之地、偶名薦書、汨没塵埃、日有不暇」という、内面の道德意識への強い関心を基調としている表現は、必然的に自己・己内に集中した閉じられたものになっている。その意味は砕いていえば、退溪が、官途を禄利の道と考え、栄進利達にのみ汲々としている士人の姿態を、自らはその外に在って(例えば高路の士がそうであるように)その低俗性を批判するのとは異なって、ここでは、かつて他ならぬ自分自身が獵官に奔走する低俗な者であった(退溪が事実その通りであったというのではない、退溪が自己自身をそういう者として意識していた事実を指して、ここではかくいう)と、前非を容赦なく告発しているということである。あるいは結局は同じことであるが、退溪が、官途を禄利の道と考え、栄進利達にのみ汲々としている士人の姿態を把え来たって、自身はその外に在って、世間に身売りをしているような人々と批判するのとは異なって、かつて他ならぬ自分自身が世間に身を売りわたした人間としてその渦中に在ったと、そのような自己自身の恥ずべく痛むべき真相を覆い隠すことなく赤裸々に語っているということである。既に科学の学を直ちに利禄の学と観ずるに至った主体が、自己自身が十有余年の間その渦中に在った過ぎ来し方を回顧して、「一向措身於誕妄之地」、「汨没塵埃」と断ずるのは、もはや当然でなければならない。科学に及第して利禄を得んがためには、なるほど巧者の才能・技倆というものを必要とするであろう。しかし、応学の士人のそういう器用な才力によって得られたものが、けっきょくは外部から得来たった偶然なるもの、自己本来のものでないという最も単純な事実が、かかる主張の根柢には存していると思われる。退溪の

君は知る 世に処すること虚舟の如きを、我は信ず 散材 樗櫟に同じきを。富貴は我に於いて 浮雲に等しく、偶然之を得るも 吾が求には非ず。(『退溪先生年譜』一、嘉靖二十二年条所引送金厚之修撰乞仮歸覲、以下、年譜と略記する)

況んや所謂爵秩なる者は、片雲の太空に在り、風に随って過ぎ去るが如し。初めより我が有に非ず。君以て我が有する所と為すや。(『文集』十五、与李大成)

という表現は、最もそのことを語っている。わけても、前者の詩「送金厚之修撰乞仮歸覲」が癸卯の年に詠まれたものであることは、強くそのことを示唆する。上の二つの文は、一見すると共に彼の孔子の言葉(『論語』述而)を思わせるような文で——もっとも、『論語』の本文では「不義にして富み且つ貴きは、我に於て浮雲の如し」とあって、富や貴が直ちに退けられているわけではない——、取りようによってはまことに自明で常識的な道徳を語っているにすぎないといえ、それはそうかも知れない。しかし、そう思うのはいわば透明な水の深底が浮かび上がって見えているようなもので、われわれはその平明さに目を眩まされてその深度を見誤ってはならない。われわれは富貴や爵禄がいかに人心を魅了し、どれほど深く人間を繫縛するものであるかを考えてみよう。そうすれば、この一見深みを欠いた主張を、言葉の表層面においてでなく、その言葉の有する本来の深みにおいて理解することが、本当はどれだけ容易でないかは、われわれが自己の現実に目を向けさえすれば、その事実はある程度まではそれ自身が明らかにする。かく見来たると、退溪のこの言は先人の単なる模倣でないのは固よ、また先人の単なる踏襲とも異なる。むしろ、それは「呼応」とか、あるいは「反復」とか称せられるべき事態であると思う。退溪の「偶然得之非我求」、「初非我有」という表現には、既に孔子の言がそうであったように、富貴とか爵禄とかが畢竟は外から得来たったもので、自己に本来的に具足するもの、自己本来の所有ではないという最も単純な原事実が語られているのである。ここで富貴や爵禄がそれぞれ「浮雲」や「片雲」に譬えられているのは、人間の生において「已むを容れざる」相状をもって最もリアルにその実在性を主張して現前するものの前では、それがその存在性の稀薄なものか、でなければ、精々ある条件の下において初めてその存在性を主張し得る底のものだということであろう。孟子は

極めて卓抜な表現によって、われわれに人間であるという事実が存する限り、常に「己むを容れざる」相状をもってその実在性を主張して現前するところのものが、道徳的本性の流露(これを情という言葉で表わす)であることを明らかにした(『孟子』公孫丑上「人皆有不忍人之心」条、梁恵王「齊宣王問曰」条)。そして、この道徳的本性こそ天命の内在にほかならないという信念は、常に不安動性の支配している人間の生の現実をして真に根柢あるものたらしめる。何故ならば、そこには絶対帰依の精神があるから。宋人、そして明人が「自慊」(もと『大学』に由来する表現で、「慊」は「快足する」の意)ということをやかましく主張する最も深い意味は、かかる辺に存する。

このように富貴や爵禄が、偶然に得來たった外部的なもので、自己本来のものでないにもかかわらず、官途を禄利の道と考え、榮進利達にのみ汲々としている士人の心性とは、しからばいかなる性格のものであろうか。このことは、けっきょく彼等の生(従って、彼等の従事している禄名のための学問)の根柢が空虚であること、常に不安動性が支配していることを予想させないであろうか。人が自らの功利心、すなわち幸福とか快樂とかを自己の生の第一義として自己目的的に是認し、功名心、権勢欲、経済的財の所有、あるいは知識欲等々の様々な慾望を充足させるためには、なるほど禄名のための学に従事することによって、一応は所期の目的を實現することができるであろう。しかしながら、功利性を本質とする学=科学の学は、果して人間の精神の深処にまで浸透して、人間に真に生きるための人生の価値や意義を提示するような力を有しているであろうか。あるいは、時として拭っても拭っても生起する人間存在の脚下に運命的に開かれる極限状況に対して、それは十分な解答を準備するだけの活機を有しているだろうか。否である。前出の「一向措身於誕妄之地」、「汨没塵埃」という表現には、禄名のための学問が、人間の根本の問題がそこで真に解決されているような原点をもたない、根のない皮相な学問であることが、その嘘偽性とともに摘撥されている。もっとも、人生の意義や価値の問題に対して真に答えることができないという点では、その他、俗儒の記誦詞章の習いも、また禮樂制度の攻究と訓詁考証を特色とする煩瑣な文献学も、あるいは源頭上の功夫を欠いた理念

拔きの功業優先を説く事功の学も同罪であるといわなければならない。退溪においても、学問とは勝義には儒者の学であった。彼の「儒家意味自別、工文芸、非儒也、取科第、非儒也」(前出)という言は、このことを最もよく語っている。この場合、儒者の学とは、従って功利を本質とする外面的な学習と化した科擧の学でないのは固より、更には上記俗儒の記誦詞章、煩瑣な文献学、あるいは功業の学とも異なった一層高次の学であることを意味した。そして、この儒者の学をして、学中の学、高次の学として、その他の学から判然と区別する標識は、それが「心」に直接する功夫を特色としている点にあった(後述するごとく、退溪が心学の淵源と心法の精微なるを彼に教えてくれた『心經附註』に対して、終生仄々たる深い敬虔の念を捧げ続けた事実は、最もこのことを証している)。かくて、今や退溪の「其後病益深、又自度無所猷為於世、然後始乃回頭住脚、益取古聖賢書而讀之、則向也凡吾之学問趨向、処身行事、是皆大謬於古之人、於是惕然覚悟、欲追而改塗易轍、以収之桑榆之景」という表現には、官途を禄利の道と考え、榮進利達にのみ汲々としている、宛ら世間に身を売りわたしたかのような、古き既往の自己を断然と放擲して(再び繰り返して言うが、退溪が事実その通りであったというのでは飽くまでない、退溪が自己の官僚としての生を把え来たってしかく観じている事実が大切なのである)、全く新たな異質のより高次の生(従って、同時により高次の学)を選び取ったという、自己の全存在のその根底からの転換の自覚が語られていることはもはや明らかであろう。

なお、退溪は中歳以後、その半生にわたって繰り返し科擧の弊害を論じてその批判に意を用いたが、その成果としては学問・教育の目的と方法を説いた朱子の「白鹿洞書院揭示」(『朱子文集』七十四)の精神を深く体した「答黄仲学論白鹿洞規集解」(『文集』十九)、及び「重答黄仲学」(同上)等がある。朱子の揭示は、一見すると雉然と儒家の古典からの引用より成っていて、いかにも平凡で、そこには道体類(周知のごとく朱子の編纂した『近思録』一四卷の劈頭はこれより成る)のごとき深遠な哲理が語られているわけではなく、常識的な道徳が断片的に語られているにすぎないように思われる。闇斎はその「白鹿洞学規集註序」において、朱子のこの文は久しく

『朱子文集』の中に埋もれたままで、その精神を開顕する者がいなかったと述べている。それに続けて、自分がかつてこの文を表出して書齋に掲げ、心を潜めて玩索した。近ごろ、退溪の『自省録』を読むとこの文を詳論していて、かくてこの学規の学規たる所以を知った(『垂加草』十)、と述べている。闇斎のこの言によれば、『自省録』所載の黄仲挙宛の二つの書簡の存在は、朱子の揭示の精神を懇切に説き明かしたものととして、同揭示のその後の東アジア世界における影響するところを考えると、文字通り記念碑的な意義を担っているといわなければならない。ここでは同書簡の内容に立ち入って論ずることはできないが、朱子の揭示の精神を深く開顕した同書簡の存在は、退溪において科学との対決はひとまず済んだことを証している(なお、両書簡はともに執筆年次を欠いていて、今のところ正確な時期を特定できない。『自省録』が成ったのは嘉靖戊午十三年(1858)、退溪五十八歳のときである)。

III

上来、私は退溪の「与曹樾仲」書を取り来たって、「如何にして人は儒者(朱子学者)になるか」ということを、退溪の生に即して明らかにしようと試みた。そして、退溪四十三歳の時に生起した「退休」という象徴的な一事が、単に一官僚としての出处というに止どまらないで、古き既往の自己を断然と砕き破って、全く新しい高次の生を選び取ったという、自己の全存在のその根柢からの転換の自覚という事態を含意するものであることを論じた。その際、そのような典型的な事例として明儒康斎の「回心」の体験に触れて、同じく回心といっても、康斎と退溪のそれとでは白ずとその類型が異なることを指摘した。従って、以下では残されたこの問題について論じるとしよう。

ここで再び康斎の『伊洛淵源録』との遭遇の体験を思い起こそう。康斎が自らの回心の体験を語った「跋伊洛淵源録」を読む者は、康斎の決断がただ一度の出会いを通

して、一切が決せられてしまった底の、突如性と徹底性とを特徴としていることを認めるであろう。それは例えば、パリサイ人としてのパウロがキリスト教迫害の只中、ダマスコ途上において経験したごとき、突如として顕現した十字架上より甦ったキリストに接して、昨日までの旧き自己が一挙に滅び尽くされ、そこにキリストと一体である新しい自己——もはやわれ生くるにあらず、キリスト我が内に在りて生くるなり(ガラテヤニノニ。)——が生まれ変わるとせられるような体験に比擬することができるであろう。康斎の回心について、突如性と徹底性とを指摘したが、それが生起したのは遅くとも『伊洛淵源録』十四巻を読み終える期間と考えてよい(「与弼灯火に之を閲し、伏して道統一脈の伝を覩、覺えず心酔す」と述懐しているごとく、『伊洛淵源録』が極めて注意深く、かつ強い感動をもって読まれたことを忘れてはならない)。康斎の跋文には、明道の「獵心」の話柄との遭遇が直接回心を催起せしめた主因のように書かれているが、明道のそれは同書巻一に載せる。「既にして尽く挙子の文字を焚き、必ず聖賢に至りて而る後にしまんことを誓う」という、康斎の青年らしい迫切さを示すこの言は、科挙の受験勉強の教科書を焼き棄てた日が、今となっては記録が残されていないから不明というだけで、事実としては永樂己丑、すなわち永樂七年の某月某日というように、それと指定することが可能である。また、康斎の高足の妻一斎(彼は王陽明の若き日の師でもあった)は、その「康斎先生行状」において、康斎が科挙の受験勉強を放棄したというのに続けて、「人事を謝絶し、独り小楼の上に処り、日々四書諸經、洛(二程子)閩(朱子)の語録を遊び、身心を収斂し、義理に沈潜す。世の尚ふ所を視ること、拳げて為すに足らずとす。其の志、直ちに聖賢の域に造らんと欲す」(『呉康斎集』巻首)と、その功夫の切実な内的衝動を叙している。これも同様に、康斎が人事を謝絶していつ楼に上ったかは、記録が残っていないから不明というにすぎず、事実としては永樂七年の某月某日というように、それと指定することが可能である。その体験は、宛ら「今日またかくてありけり、明日もまたかくてありなん」底の日常性に、上からの垂直的次元からの衝撃として楔が打ち込まれて、日常の時間流が一挙に否定し尽くされ、昨日までの自己とは全く面目を新たにしたような概がある。それは文字通り、回心の体験者にとっては驚

天動地の思いであった。

このように、康斎の回心とは、パウロのダマスコ途上の体験にも比擬すべき底の突如性と徹底性とを特徴とするような体験であった。しからば、退溪の回心とはいかなる類型として規定し得るであろうか。そのことを占うのに便利な資料が存している。高峰はその「墓碣銘」において、「先生、幼にして端序、長じて益ます揉を涵み、中歳以後は、意を外慕に絶ち、精を専らにして講究し……」(『言行通録』一)と述べている。高峰のこの退溪評は、少しく穿った解釈をすると、中歳以前には退溪にもやはり外慕(「外慕」とは、外的条件に引っぱられて心の本来的な在り方から逸脱する、その心の志向一般をいうが、ここでは直接には科擧及第とか爵位秩禄など世俗的な名利の念を指すのであろう)の念が存したと取れなくもない。果せるかな、同門の月川が高峰の撰文を取り来たって、次のような不満の意を漏らしているのはその一証拠であろう。すなわち、「高峰撰する所の先生の碣文の、『中歳以後は、意を外慕に絶つ』と云う者、未だ穏やかならざるに似たり。先生は気稟穎悟、天資篤実、少より沉静にして学を好み、勢利紛華に於いて、泊如たり。何ぞ中歳以後、乃ち意を外慕に絶つを待たんや」(『言行録』五)。かかる事態は、退溪の没後、その門下において退溪学の継承ということと絡んで、改めて師退溪の人格が検証し直されたもので、それだけにその評価が非常にデリケートな問題を孕んでいることを伺わせる。ともあれ、両者の意見はひとまず矛盾である。これを「あれか——これか」という鋭角的な形で問う限り、どちらか一方が正しければ、他の一方は間違いだということになる。しかし、この二つの異見は、どちらか一方が正しくて、他の一方が間違っているというように解せられるべきではない。退溪の生の評価をめぐるかかる矛盾は、われわれの主題に即していえば、決して矛盾なのではない。かかる消息は、むしろ退溪の決断の行為が、康斎のそれのようにただ一度の出会いを通して一切が決せられてしまった底の、突如性と徹底性とを特徴とするような類型とは異なっていることを証するものである。

行論上、高峰説から先に述べる。中歳以後、退溪が世俗的な名利の念を絶つたとする高峰説は、何よりもその根拠を退溪自身の言葉に置いているように私には思わ

れる。このことは他ならぬ高峰自身に宛てた退溪の書簡の「滉之不榮仕常退身、豈有他哉、凡以為四叢所困、二患所迫故耳。顧滉自年四十三歲時、已見得此意而凶退、至今二十有五年矣」(前出)という一節が、最も雄弁にこの事実を証している。また、上掲の「与曹樾仲」書中の、自己の応挙の理由を語った「復縁家貧親老、強使之由科第取利祿、滉当彼時実無見識、輒為人言所動、一向措身於誕妄之地、偶名薦書、汨没塵埃、日有不暇、……自癸卯至壬子、凡三歸而三召還」という表現が、やはり同様の事態を物語っていることは、もはや改めて喋々を要しないであろう。その他、これと同じ基調の退溪の文を数多く見出すことができるという事実は(例えば『文集』二十三、答趙士敬等)、高峰の主張が率爾に下されたものではなく、むしろ退溪の事実認識を忠実に反映するものであることを強く示唆している。

なお、上の高峰の簡潔な表現からは明確に観取することはできないけれども、上來繰り返し指摘したごとく、退溪が事実として官途を祿利の道と考え、榮進利達にのみ汲々していたというのではなくて、彼が官僚としての十有余年の来し方を回顧して、自己自身をそういう者と観じている事実を指していることは、飽くまで注意しなくてはならない。両者は固より無関係だとは言いがたいが、明らかにそのレベルを異にしている(私はひとまず前者を「事実としての名利」、後者を「観念としての名利」と呼ぶことにしよう)。高峰の言に対して月川が不満の念を漏らしているという事実は、あるいは、高峰の意識においては、両者の区別が判然とはなされていないと考えた方がよいかも知れない。かく見来たれば、われわれのように両者を判然と区別することによって、高峰説と月川説との間に存する矛盾を調停する道が開けるのではないだろうか。

次に月川説について述べる。曩に述べたように、高峰の退溪評には少し意地悪く解釈すると、中歳以前には退溪にもやはり世俗的な名利の念が存したのだと受け取れなくもない抑揚が存している。月川の批判の眼目は、高峰説の有しているそういう曖昧さを払拭して、退溪は天性すぐれ、世利紛華に対して泊如としていて、世俗的な名利の生というものは中歳以前においてもなかったとするところにある。高山峯説がその根拠を直接退溪の言葉に置いているのに対して、月川のそれはその性格

からいって、退溪の言葉に直接に根拠を見出し難いのは想像に難くない。例えば退溪が、上記康斎がそうであったように、早くから官途への志を絶ち、山田に屏居して、処士として簡素な生活に甘んじつつ家居講学したというのであれば、あるいは白己の生を取り来たって、月川が表現したように見得を切ることができるかもしれない。しかし、退溪はれっきとした応挙の士人であり、晩年には崇政大夫、判中樞府事、兼知経筵、春秋官事(『退溪先生年譜』三、墓識、以下、年譜と略記する)にまで陞任した高官である。従って、われわれが退溪自身の口から聞くことができるのは、後述するように精々間接的な表現に止どまって、月川説を積極的に支持するような直接的な形の表現は期待することができない。それでは、月川説は高峰説に比べて根拠が薄弱かというとは決してそうではない。むしろ、月川説こそ退溪門下の有力な門人間における退溪の生の評価についての共通の認識を示しているように思われる。例えば、上記文峰の「先生本少宦情」(前出)という言説は、その代表的なものである。また、高峰さえ「少より学を好み、官と為るを喜ばず」(『年譜』三、墓識)とあって、退溪にもともと宦情が稀薄であったという事実を認めるのに吝ではない。更に鶴峰の次の言を見てみよう。「性、簡淡寡言にして、名利紛華に於いて泊如たり。嘗て挙子の業を廢せんと欲するも、父兄の敦く勤むる所と為り、遂に挙に応ず」(『言行通録』一、実記)。鶴峰の退溪の評価は、月川のそれに基調が似ているというに止どまらないで、表現においても酷似している。

なお、月川の「言行総録」には、争点となっている退溪の中歳以前の行蔵事蹟について比較的まとまった叙述が存するので、以下に引用しよう。

弱冠にして国庠に遊ぶ。時に己卯の禍を経、士習日に浮蕩に趨く。先生の為す所を見て、人皆な笑侮す。先生以て志を易えず、之に処すること超然たり。雅より林壑を意い、聞達を求めず。中ごろ苦学に困りて、頗る羸悴の疾を得たり。且つ俗情の与に俯仰し難きを知り、司馬の選に預りしより、復た榮進の意無し。泉石に逍遥し、菽水を權と為し、將に身を終えんとするが若し。竟に家貧しく親老なるを以て、黽勉として挙に就き、以て顕途に至るも、而も其の楽しむ所に非ざるなり。(同卷)

退溪が国庠(国立大学である成均館)に遊学したのは、『年譜』によれば彼が三十三歳の時、また、司馬の選、すなわち進士の会試(少科)に合格したのは、退溪が二十八歳の時である。なお、刻苦して学問したために羸悴(疲れやつれる)の疾を得たというのを、同年譜では退溪二十歳に繋げている。このことについては、退溪の月川宛の書簡があって(『文集』二十三、答趙士敬)、月川はそれに拠って叙述しているのであるが、同書簡には「早年」とあるだけで、年齢は明記されていない。「言行総録」の叙述では、退溪が羸悴の疾を得たのを彼が国庠に遊学した後に繋げているように思われるが、月川は事実、そのように判断しているのかも知れない。ともあれ、ここでは「雅意林壑、不求聞達」という表現から、退溪が弱冠の頃には既に山居の生活を憧憬して、世味に対して薄かったということを指摘すれば足りる。月川は退溪が司馬覆試に合格して以後、もはや栄進の意志がなく、むしろ山水の間を逍遙し、清貧な生活の中で親を奉じながらその身を終えようと欲していたと言っている。そのことについて、一つのエピソードが残されている。戊子(1528年)の春、中央で行われる司馬覆試に赴いた退溪は、榜(合格発表の掲示板)を見るのを待たずに帰郷の途についた。そして、漢江を日前にして合格の報に接したが、何事もなかったように南行を続けて、ついに顔に喜色は現れなかった、と(『言行通録』四、鶴録)。本注には、このことは伝聞に基づくものでその然否は定かではないが、退溪が自己の進退に果敢で、名利の念に心を動かさないのは、既にこの行に兆しているとコメントしている。なお、良録ではこれを伝聞とはせずに退溪自身の言葉に繋げて、退溪の孫の李逢原が司馬試に合格して、親戚や旧友が祝賀に来た場においてほぼ同内容のことが彼の口から語られたとしている。その時、門人の琴夾之が「先生はその時以来、もはや青雲の念を断ったのですね」と尋ねると、退溪はそれには答えなかった、と(同上)。その他、『言行通録』の同巻には、上の月川の文と同じ基調の鶴峰の劄録を載せているけれども、重複を避けてここには引用しない。

かく見來たると、月川の説は、高峰の説が退溪の書簡中の言葉に根拠を置いているのに対して、むしろ『言行通録』の所録に多く符合するといつてよい(『言行通録』が編纂されたのは、権斗經の序文によれば肅宗の三十三年丁亥(1707)であるから、嚴

密にはこういう言い方は正しくないのだが、今は便宜に従う)。かかる事実、退溪が書簡等によっては直接言うのを憚られる事柄でも、書院におけ読書講学を中心とする師と弟子との生の共同の場においては、自己の心の内を腹藏なく語ったものと思われる。『言行通録』とは、及門の諸賢の箚録である。退溪の書簡が直接退溪の言葉からなっているのに対して、箚録とはいわば門人を媒介にした退溪の言葉でそれはある。一般に語録というものが常にそうであるように、『言行通録』もまた師退溪の示教を筆記する主体の能力や問題意識、あるいは造詣の浅深に応じて、浅深濃淡・厚薄軽重、詳略緩急等々、様々な抑揚起伏が存しているのは避けがたい。しかし、それにもかかわらず『言行通録』の各条は、どれもかつて師と弟子とからなる生の共同の場において、白熱せる人格の力をもって語られ、そして深い感銘とともに静かに聴かれた言葉、すなわち一切の媒介を排して、師から弟子へと直接に「間接伝達」せられた言葉なのである。そして退溪に親炙すること最も久しきに及んだ月川もまた確かに退溪の言葉をそのようなものとして聴いたのである(もっとも、かくいったからといって、高峰がそうでなかったというのではないことを私は信じたい)。かく見來たるならば、上來月川説について、その性格からいって、退溪の言葉に直接に根拠を置きがたいと言ったのは、訂正を要するか、さもなければ、ある限られた局面において妥当性を有するにすぎないことはもはや明らかであろう。

このように、高峰と月川の両説がともに退溪の言葉に根拠を置いている以上、もはやこれを「あれか——これか」という鋭角的な形で問うことの不可なるは明らかであろう。両者はもともと矛盾する事態で、一方は真実を正しく伝えているが、他の一方はを正しく伝えていないとして排除することは、結局その間に存する原本の事実から目をそらすことになろう。むしろ、退溪の生の評価をめぐるかかる撞着は、必然的に退溪の回心が、上來述べ来たった康斎のそれとは類型を異にした別の自覚の形態として究明せられなければならないことを強く示唆する。すなわち康斎の回心が、彼のパウロのごとくただ一度の出会いを通して一切が決せられてしまった底の、突如性と徹底性とを特徴とする類型であるとすれば、退溪のそれは宛ら「仏陀

のごとく長い準備と期待の後に、突然に、しかも静かに自己の内奥からより深きより本来の自己がめざめる」⁸⁾のに比擬することができるであろう。そして、このことは退溪の思想形成に決定的な意味を有ち、新たな生を開く端緒となった転機に至るまでの彼の前半生の生の軌跡をたどるとき、資料的な制約にもかかわらず、ある程度までは事実それ自身が明らかにするであろう。

IV

退溪は、及門の士の錚々たる人たちが証言しているように、生来、世味に対して淡泊で、進んで官途に就いて榮進利達しようという志は稀薄であったようである。退溪の「自少徒有慕古之志、身多疾病」(前出)、「澁、少時も亦た嘗て聞きて興起する者有り。顧だ師友の導くもの無く、夙に沈痼に嬰り、旋で自ら廢墮す」(『文集』十、与盧伊齋寡悔)、あるいは「澁、少より嘗て学に志有り。而も師友の導くもの無く、未だ少しも得ること有らずして、身病に深し」(同十六、答奇明彦)等々の回想文は、いずれもかかる消息を語っている。上の文は直接自己の経歴、しかも外的な力によって不本意にねじ曲げられた、負の価値を有すると自覚せられたそれに触れているために、抑えられた非常に簡潔な表現であるが、退溪の青少年期の関心が、科挙と結合した禄名のための学問とは異なった、一層高次の学問に向けられていたこ

8) 武内義範氏「回心」(現代宗教講座Ⅲ『信仰と人生』所収、創文社)33頁。なお、同氏は主として宗教哲学の立場から、回心を以下の三の形で類型化している。

1. 自己のより高き自我の出現は、意識にとって新しき覚醒に他ならぬ故に、回心はいわば古き眠りより本来のあるべき自我に目醒めたことの自覚として。
2. 古き自我と高次の新しきそれとは、自己の心靈の裡での二つの力の死闘として、体験せられる。回心はその結果後者の前者に対する完勝、乃至は決定的な勝ち目の意識として。
3. 又さらに二つの自我が同時に私の自己であるところから、古き自己の否定と新しき自己の肯定は、死して生れる所謂新生の体験として。

小論が康齋及び退溪の回心について類型ということを言う場合、同氏の論文に負っているところが多い。

とはやはり注目してよいであろう。一層高次の学問といったが、このことは次の言と符合する。すなわち「先生は年十七歳より、始めて此の学有るを知りて、企向の心有り」(『言行通録』二、秋録)。「此の学」が退溪自身の語った言葉なのか、それとも筆録者(禹景善)の言葉なのか、これだけでは判然としない。一見、禅語を思わせるこの言表は、「此の学」と自己の脚下に引き寄せることによって、その学の内実が世俗的な学問とは異なった一層高次の学問であることを端的に表している。退溪の青少年期の学問には、もちろん直接の動機としては科挙の試験に備える意味が存したことは想像に難くない。

先生自ら言う、十九歳の時、初めて性理人全首尾二巻を得て、試みに之を読むに、覚えず心悦びて眼開け、玩熟すること蓋し久しゅうして、漸く意味を見、其の門路を得るに似たり。此れより始めて性理の学、体段自ら別なるを知れり、と。(同二、良録)

ここにいう『性理大全』が、『四書大全』『五經大全』とともに、明代に至って朱子学が思想的覇権を握り、正統教学として君臨するのに対応して、科挙試験のための国定テキストとして編纂されたものであることは周知の通りである。三大全の成立は、科挙の標準注釈書が指定されたということ、更には士大夫の学問の標準が確立されたという意義を担うもので、このことが爾後の中国の思想・文化(従って、その影響を直接的な形で受容した朝鮮の思想・文化)を最も大きな枠で規定したことは忘れてはならない。なんとしても、朱子学は皮肉にも科挙と結合し、科挙の準備教育の具として普及することによって、学としての根本的活力を沈滞させるに至ったことは覆いがたい。退溪が既にこの時期に科挙と結合して思想的な創造的活力を去勢された形骸化した朱子学の外装を剥ぎ取って、朱子学の原姿(性理の学)に触れていた事実は、後に例えば『朱子書節要』の編纂という大規模な形でその実践的意図が実現される事業の原型的祖型としての意義を担っていると考えられなくもない。⁹⁾ ともあれ、退溪がその青少年期において、かかる基礎体験を有したこと

9) もっとも、このように言ったからといって、その限界が自ら指摘されなければならない

はひとまず記憶されてよいであろう。また、同時期に詠まれた詠懐詩には、

独り愛す 林廬万巻の書を、

一般の心事 十年余。

邇来 源頭と会するに似たり、

都て吾が心を把りて太虚を見る（『年譜』一、正徳十四年己卯条）

とある。なお、この詩については、転句の「似与源頭会」が、朱子の「観書有感二首」（『朱子文集』二）のはじめの詩の「源頭の活水来たる有るが為めなり」と親縁性¹⁰⁾を有しているらしいこと、また結句の「太虚」は直ちに北宋の太虚思想家張横渠の『正蒙』の言葉を連想させることなどが指摘されるであろう。これも詩中の語を取り来たってやかましくいえば、様々に解釈することができるであろうが、私は上来述べたように、退溪が既にこの時期において朱子学の原意を掘り当てていたというように解したい。「邇来似与源頭会」という表現は強くそのことを示唆している。

退溪が二十歳の時に、羸悴の疾を得たことについては既に触れた。『年譜』正徳十五年条では、『周易』を読んで、その哲理を講究してほとんど寝食を忘れるに至ったことが直接の引き金だとしている。その他、『言行通録』には退溪自身の言葉として、「発憤して学を為め、終日輟めず、終夜寝ねず、遂に痼疾を得た」（艮録）とか、「探索して置かず、或いは終夜静坐して、未だ嘗て枕に就かず、仍りて心恙を得た」（鶴録）

い。「吾れ十八歳の時作るなり。当時以て得ること有りと為すも、今に到りて之を思えば、則ち極めて笑うべし。此の後、若し更に一步を進むれば、則ち必ず今日の前日を笑うが如からん」（『言行通録』二、艮録）。退溪のこの言は、直接には彼が十八歳の時に詠んだ「遊春詠野塘」（注10）に引用）についていわれたものであるが、後にこのように十八歳の時に自得したところのものを一笑に符しているという一事は、退溪学というものが青年期の基礎体験を遥かに超出した地平において成立していることを示唆している。従って、青年期のかかる基礎体験を余り過度に評価することは、事態の真相を見誤る恐れなしとしないであろう。

10) 退溪が十八歳の頃詠んだ詩に「遊春詠野塘」なる一絶がある。

露草天天として 水涯を繞り、
小塘清活にして 淨くして沙れ無し。
雲飛び鳥過ぎ 元と相管わるも、
只だ怕る 時時 燕の波を蹴るを。

『言行通録』二、鶴録によれば、この詩は朱子の「観書有感」が作詩の契機になっているらしい。

とか記されている。かかる言はいずれも退溪の学問に対するひたむきな迫切せる情熱の迸りを語っている。なお、退溪が病を得るに至った直接の原因が青年期の苦学によるものであることは固よりであるが、退溪の述懐によれば、青少年期に彼を学問に駆り立てている抑えがたい情熱をして、然るべき道へと導くような明師友にめぐり合うことがなかったところに、一層直接的な原因を帰している。ところで、退溪の青年期の学問に対する情熱は、その後の退溪の学においていかなる意味を有するであろうか。私は小論の冒頭において、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に関説して、思想的大事業を遂行するためには比類のない強い人格の力、烈しい意志を必要としたと言ったが、青年期の学問に対する熱誠に既にその元型を見る思いがする。

二十一歳の時に、退溪は初めの大人許氏を迎え、二十三歳の時に長子篤が生まれている。退溪は応学の理由を述べて「家貧親老」の四字を挙げているが、彼がこの時期に家庭を持ったことも応学を余儀なくされた一因であろう。事実、同年に始めて太学成均館に遊学している。そして、爾後、三十四歳の三月に科擧の最終試験である大科殿試に及第するまでの十年余の歳月は、退溪の応学の時期であった。なお、後に退溪学として構成せられる彼の学問の体質を占う上においても重要な出来事がこの期間に生起している。すなわち退溪三十三歳の時の『心経附註』との出会いがこれである。『心経附註』(四卷)とは、明人程篁墩が、朱子の後継真西山が心学に関する材料を集めて作った『心経』(一卷)に大幅に注を増補して成ったものである。篁墩が『心経附註』を撰述したその実践的意図は、同書四「尊徳性斎銘」の末尾に附された彼自身の按語に最もよく表れている。すなわち、

学者の弊は、心を簡捷に馳せて、蕩して異学の空虚と為るに非ざれば、則ち意を鑽研に極めて、流れて俗学の卑陋と為る。先哲の時に在りて已に然り。而るを況んや此れに後ること三百年の久しきをや。…学者此に於いて心を痛ましめ骨に刻みて、朱子を以て師と為し、敬を以て道に入るの要と為し、放心を求め、徳性を尊んで、之を輔くるに学問を以てし、之に先んずるに力行を以てし、之を堅くするに持守を以てし、空虚なる者をして反って半実に就かしめ、

卑近なる者をして高明に上達せしむれば、則ち聖門の全体大用の学、或いは、庶幾からん。

『心経後論』は退溪六十六歳の時に書かれたものであるが、彼はその中で自分が初めて『比の事』(此事)に感奮興味したのは、全くこの書物のお陰であるといつて、『心経附註』に対する仄々たる深い敬虔の念を率直に告白している。

混少時、漢中に遊学し、始めて此の書を逆旅に見て、求めて之を得たり。中ごろ病を以て廃して晩に成り難きを悟るの嘆有りとも雖も、然り而して其の初めて此の事に感奮興起する者は、此の書の力なり。故に平生此の書を尊信すること、亦た四子・近思録の下に在らず。…許魯齋嘗て曰く、「吾の小学に於ける、之を敬うこと神明の如く、之を尊ぶこと父母の如し」と。愚の心経に於けるも亦た云う。(『文集』四十一)

この場合、「此事」はもともと禅の用語で、第一義、すなわち仏を悟ることを意味しているように、それは仏教における主体性に係わる言葉である。「心経後論」が退溪の晩年に執筆されたことを考えると、彼が「見ると禅のレトリックを思わせる表現を用いて、「此事」の二文字に圧縮して示そうとした内容とは、いわば退溪学の本質を規定する底のものでそれはあるといわなくてはならない。そして、それは端的に「心学」¹¹⁾という言葉でもって表現することができるであろう。次の言は、退溪が『心経附註』と遭遇して初めて感奮興起したところの「此事」が何であるかを証している。すなわち「先生自ら言う、吾れ心経を得て而る後、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、と」(『言行通録』二、良録)。このように、退溪がその壮年期に心学の

11) もっとも、「心学」という、そのオリジンを六朝時代の仏教学に有するこの用語は、宋代以降には儒教の中にも取り入れられ、朱子学にも、またその論敵である陸象山、陽明の学にも使用された。従って、この語をきわめてルーズに使用するならば、この二文字によって、隋唐の仏教学から宋明の儒学までのすべてを包括することが可能であると言われる(荒木見悟氏『仏教と陽明学』参照)。かく見來たると、退溪の学を「心学」と規定しただけではいまだ曖昧なのを免れず、実は何も言っていないのに等しい。むしろ、かかる言表によって、退溪学においていかなる事態が語られているのか、その言表によって触れているその事実の究明!こそ、最も喫緊であるといわねばならない。

淵源、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、爾後、死に至るまで宛ら神明のごとく、また父母のごとくに尊信し続けたという事実は、退溪がいかによりによって深く刻印せられたかを物語るもので、退溪学の体質を占う上で重要なモメントであるといわなければならない。

かくして、三十四歳三月、大科殿試に合格した退溪は、翌四月に選ばれて承文院知副正字(正九品)に補せられて、官僚としての第一歩を踏み出した。そして、「臣、少より世に随い俗に混じり、名を争い利を逐い、従仕すること十有余年」(『文集』七、乞退筭子)というごとく、爾後十有余年、世俗の習いに従って官僚としての道を歩んできた。ところで、われわれがひとまず知り得るのは、癸卯、すなわち退溪四十三歳の時に、決断によって、既往の古き自己を砕き破って、全く新たなる生存の次元を選び取ったという、自己の全存在の根柢からの転換が出来たという事実であって、退溪の回心を催起せしめた直接的な理由であるとか、それが生起する過程については知ることができない。われわれが知り得るのは、「其後病益深、又白度無所猷為於世」(前出)というごとく、精々退溪が退休(この場合の「退休」は、文字通りの意味であって、象徴的な意味におけるそれではない)を決意するに至った直接の理由が、彼自身の病気と、経倫の才を欠いているという自己の「拙者」としての自覚というにすぎない。そして、退溪の「澁之不樂仕常退身、豈有他哉、凡以為四叢所困、二患所迫耳、顧澁自年四十三歳時、已見得此意而罔退」(前出)という表現は、最も委曲を尽くしてそのことを語っている。謂うところの「四叢」とは、大愚・劇病・虚名・誤恩の四つであった。かく見来ると、少なくとも退溪のそれは、康斎が自己の生をこれまで全領していた挙業を断然と放擲して、新しい生存の次元を選び取った直接の機縁が『伊洛淵源録』との遭遇であったというように、直接的な形でそれと示せるのとは対蹠的である。この事実は、同じく回心といっても、その自覚の形態は回心を経験し来たった主体によって区々であり、回心について類型ということが考えられなければならない所以である(なお、回心の類型については注8を参照)。なお、柳西庄(1542~1607)の編纂した『退溪先生年譜』は、退溪の伝記資料としては最もまとまったものであるが、それに徴しても退溪の回心の体験の事実は知るこ

とができて、彼の回心を催起せしめた直接的な理由であるとか、それが出来る過程については、ほとんど語るところがない。退溪が退休を決意した癸卯条に、友人金河西の朝を去って郷に帰るを送る詩「送金厚之修撰乞仮歸觀とともに、前掲「与曹楗仲」書を挙げていることについては既に指摘した(なお、便宜上、この両者を資料Aと称する)。その他、精々その伏線としてその前年、すなわち嘉靖二十一年壬寅条に、「先生は趣尚高潔にして、常に急流勇退の志有り。榮官に処ると雖も、其の樂しむ所に非ざるなり」と述べて、同年春に玉堂(弘文館)の宿直処で詠んだ「憶梅」詩という一絶を配しているにすぎない。

一樹の庭梅 雪 枝に満つ、
 風塵の湖海 夢差池たり。
 玉堂坐して対す 春宵の月、
 鴻鷹声中 思う所有り。(『年譜』)

既述のごとく、退溪は天性すぐれ、世利紛華に泊如としていて、世俗的な名利の生というものは中歳以前にもなかったというのが、門人間の共通した認識であった。事実、退溪がその書簡において繰り返す「白少徒有慕古之志」・「浼少時亦嘗有聞而興者」・「浼少嘗有志於学」(前出)と、応挙以前の青少年期に彼を把えていた固有の問題がいかなるものであったかを語っているから、一旦は余儀ない応挙出仕によって意識の後景に退いて周辺に迫いやられていたその固有の関心が、退休を決意するまでの九年の間に徐々に賦活せられて、再び退溪にとって中心的な位置を占め支配的なものとなったと、『年譜』の作者西涯は考えているのかも知れない。彼が『年譜』癸卯条に上掲の資料とともに、文峰の「先生本少宦情…」(便宜上、これを資料Bと称する)という言葉を用いているのは、強くそのことを示唆している。この場合、青少年期から夙に山居の生活を憧憬して、世俗的名利に対して淡薄であったという退溪の生は、一筋の川の流れるに喩えることができるであろう。例えば扇状地のように厚い砂礫層からなる地形や、火山麓斜面、石灰岩地域を流れる川では、川の水は伏流して地下水となり、部分的には水流が消失することもある。そうではなくて、厳しい日照りが幾日も続いて長い間雨が降らないとか、あるいは、一時に大量の水を

集中して使用したために、地上流水が極端に減少するか、伏流して地下水として流れるとしてもよい。このように、恐らく退溪の応挙・出仕の期間(退休を決意する四十三歳までの凡そ二十年間)というのは、外部的条件に制約せられて一時的に地表流水が極端に減少して地下に浸透して伏流していた時期と考えられているのであろう。地上に大量の雨が降ったとか、あるいは水の使用に制限が加えられたとか、外部的な条件が整ったとき、伏流していた水は一つの機縁を迎えて再び地上へと噴出していく。これ文峰が「先生木少宦情」に続けて、「又見時事有大機関、自癸卯始決退休之志」という所以である。

ただ、資料Bの立場が暗々裡に伏在させている人格的自己同一性を余り過度に強調することは、資料Aから観取し得る退溪の決断の契機を撥無してしまって、川流の喩えが示しているように、結局は退溪の生というものを何らの否定・断絶面の介在しない、直接的な現在の自己の在り方の単なる連続的な進行の過程として、平板化して把えることを結果する恐れなしとしない。

況、数月病中に於いて、晦菴書を看ること一過、其の言の懇到通快、喫緊に人の爲めにせし処に遇う毎に、未だ嘗て三復省発すること、針の身を筭すが如く、寐の醒を得るが如し。益ます日前の学を爲すこと、浮泛にして親切なるざること、正に程門の所謂隔靴爬痒の病の如くなるを知る。是くの如くんば、何ぞ曾て絲毫も得力の処有らんや」(『文集』二十六、与鄭子中)

これは直接には『朱子書節要』(原文には「晦菴書」とあるが、そのように解して差し支えないであろう)を読むという一事について言われたものである。しかし、本文から読み取ることのできる基調意識は、単に読書ということに止どまらないで、退溪の学の地床に深く根差しているもので、退溪の学がそういう直接的な自然性、直接的な事実性に対する絶えざる否定の上に成立していることを証している。そうでなければ———ということは、資料Bの立場においては———資料A、わけでも「与曹楫仲」書中において、退溪が「古の聖賢の書」をちょうど鏡のようにして、骨に徹するような痛酷なる自己反省とともに自己自身の恥づく痛むべき真相を覆い隠す

ことなく剔抉することを跳躍坂として、全く新しい生存の次元へと躍入¹²⁾していることの厳粛な意味というものは、真実には理解し難い。これ高峰説の有する真実性が顧みられなければならない所以である。上の川流の喩えが示しているように、退溪は生来、世味に対して淡泊で、山居の生活を憧憬して、進んで官途について榮進利達しようという志は稀薄であった。そして、退溪の生来のかかる傾向性は、家庭的な事情に迫られて応挙、そして出仕を余儀なくされた期間においても一貫して維持され続けられたと、退溪のこの間の自己の生の事実認識とは異なって、有力な門人間においては然く考えられた(かかる傾向が退溪の没後、一層増幅せられたであろうことは見易い)。退溪の生来の傾向性に力点を置いたのが月川説であり、退溪自身の自己の生の事実認識を忠実に反映しているのが高峰説であることは、もはや喋々を要しない。そして、資料B(月川説はこの範疇に属する)の立場を余りに強調しすぎることの危険性を指摘して、資料A(高峰説はこの範疇に属する)の有する真実性が顧みられなければならない所以については、既に述べた。かく見來たれば、上來指摘したごとく、高峰の意識においては判然とは自覚せられていない「事実としての名利」と「観念としての名利」の両者を截然と区別することによって、高峰説と月川説の間に存する矛盾を調停する道が開けるといったのは、もはや明らかであろう。

なお、出仕以来、退溪が四十三歳で退休を決意するに至るまでの官界における九年間の履歴は、退溪の回心を準備した期間として、われわれの主題からいっても特別に重要な意義を担っている。それにもかかわらず立ち入って論及しなかったのは、日下のところ全く資料的な制限によるというほかない。退溪のその間の官僚としての事蹟を丹念に検証することによって、退溪の回心を準備するに至った直接の機縁であるとか、回心の過程とかが明らかになるのであれば別だが、そうでない限り、機械

12) 退溪が好んで引ん朱子の「若し其の病を知りて之を去らんと欲すれば、則ち即ち此の去らんと欲するの心、便ち是れ能く去るの薬なり」(例えば『文集』十四、答南時甫)という文言は、例えば夢が「夢であった」と自覚せられたときは、既にその夢(悪夢としてもよい)から解放されて覚醒しているのに驚えることができるであろう。この文言は、本来はこのように根拠の解明が直ちに自己超越に転ずるような、ダイナミックな意味において理解せられなければならない。

的にその跡を辿ることはわれわれの主題の範囲を超えている。上述のごとく、西厓の『年譜』もかかる象面については何も語っていない。あるいは、退溪が退休を決意するに至るまでの九年の間に詠まれた詩を検討することは(事実、退溪は三十三歳(嘉靖十二年癸巳)以降、多くの詩を残している)、この問題に対して一条の光明を投げかけているように思われるが(とはいえ、それが実現されるためにはなお多くの曲折が予想される)、目下のところその準備を欠いている。

「学(聖学)とは、人の為ることを学ぶ所以なり」(『朱子文集』七十四、記和静先生五事)という定義が端的に表しているように、現実の人間は初めから人間であるのではなく、むしろ学問することを介して人間になると言わねばならない。このように、人間は既に人間であるのではなく、課題的に人間となるべきものである。その場合、「なる」とは、上記康斎の『伊洛淵源録』との遭遇を機縁とする自己の根源的転換の自覚としての回心の体験に典型的に表われているように、それは決断によって、既往の古き自己を砕き破って、全く新しい生存の次元を選び取る行為、低次の自己が超えられて新しい異質のより高次の自己がそこに生ずるという前後截断の消息である。退溪の場合、この決断の前に彼の官僚としての九年間の歳月が存在していることは注意されてよい。そして、ひとまずわれわれが知り得るのは、退溪の官僚としての九年の歳月の間に、彼の回心の基は胚胎し、幾多の曲折を経ながら徐々に識野の辺縁から意識の中心へと位置を占め、ついに成熟の飽和に達した果が落ちるようにその時(決断の現在)を迎えたということである。それは宛ら古き眠りより本来のそれであるところの新しい自己に目覚めたときのような概がある。これ曩に退溪の回心を取り来たって、仏陀のごとく長い準備と期待の後に、突然に、しかも静かに自己の内奥からより深きより本来の自己がめざめるのに擬した所以である。

そして、決断に至るまでの官僚としての九年間の歳月が、直接には退休という形で退溪に長い熟慮と躊躇とを要求したことは、何よりも彼の書簡がそのことを雄弁に語っている。このように長き懷疑を通じての決断であったために、それだけ決断もまた率爾でない厳粛な体験として終生自覚せられたのに違いない。退溪において、癸卯の年というのはかかる象徴的な意味を有していた。しかし、話はこれで終わる

のではない。退溪が退休を決意した癸卯の年には、恰も符節を合するかのよう、勅命によって『朱子大全』が朝鮮において印出頒行せしめられた。そして、退溪と『朱子大全』との遭遇(むしろ、『朱子大全』と退溪との遭遇と表現した方が、一層事態の本質を適切に表しているかもしれない)という一事は、他のもう一つの主題へとわれわれを導くが、この問題については別の機会に詳論したい。

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り立っていて、直接的な形においては(即時的には)切れ目というものは存在しない。従って、人間の従って、人間の生涯をある特定の起伏によって劃するということは、極めて自覚的な行為であり、それ故に常に作業仮説的な意味が避けがたい。私が上来、退溪の生涯の劃期を彼の四十三歳時に措定したのに対して、その他、退溪が(1) 養真庵を退溪の東嶺に築いて、爾来退溪と号した四十六歳、(2) 解官の許可を待たずに、病をもって豊基郡守を辞して帰郷し(四十九歳十二月)、退溪の西に居をトし、寒栖庵を構えてここに隠棲した五十歳等が劃期としては考えられるであろう。(1)・(2) はともにそれぞれ然るべき根拠を有しているにもかかわらず、私が退溪の生涯の劃期を四十三歳に措定したのは、けっきょく彼の回心の自覚の形態と深く関わっている。何故なら、退溪の決断の前に存在した長い熟慮と躊躇とは、決断の後にも相続され続けられているのであるから。