

---

# 退溪門下から旅軒・張顯光にいたる「公共」 —— 人間主体・社会・自然 ——

## “Doing Public” (公共) from the Toegye (退溪) School to Yeoheon Jang Hyeon-gwang (旅軒・張顯光) : Human Subjectivity, Society and Nature

片岡 龍  
Ryū Kataoka

### Abstract:

This paper attempts to locate Toegye's view of “Gong-gong (公共)” within the intellectual currents of the Toegye school. The key terms that apply throughout the intellectual history of the Toegye school are “Human Subjectivity” and “Society”. Yeoheon inherited this thought and developed it, expanding its range to include concepts of “nature” and “universe”.

“Mind-Heart learning” (心學) and “Mind-Heart is Reason” (心即理) became slogans that spread throughout the intellectual circles of East Asian from the time of the emergence of neo-Confucianism (based on the teachings of Wang Yangming and his followers). In relation to such slogans, The Toegye school took as an issue for consideration the reconfirmation of the importance of the theory of “Nature is Reason” (性即理). We may surmise that the notion of nature (性) in particular as the reason (理) of “Doing public” (公共) was commonplace in the frequent discussions of “Doing public” (公共) centering on the Imperial Court at the time.

From this point in time onward, we may observe in the Toegye school a trend toward emphasizing nature (性) in the dimension of “Doing public” (公共) in a way that had not been seen in Chinese Zhu Xi neo-Confucianism. At this time, we may understand there to have been a search within that school for a logic focusing on the human subjectivity inherent in body and mind as a device for the approaching in practical terms of nature (性), which implies essential character and substance.

This Toegye school logic of stepping into the world of “Doing public” (公共) via the volition of the subject, has gradually come to be elucidated in terms of its significance and content. This logic transcended the framework of theories of self-improvement and cultivation of the mind, and became something which would have effect within the social and historical environment. Yeoheon's view of “Doing public” (公共) brought together the Toegye school's theories of self-improvement and cultivation of the mind and an active context within society. This represents a unique and

*original development within this area of Japanese intellectual history.*

*“The Record of Towering Rock” (「立巖記」) may be regarded as the work that synthesizes Yeoheon’s thought as described above, relating to discussions of “Doing public” (公共). Though the term “Doing public” (公共) was frequently used at the time, in criticizing the lack of thoroughgoingness with regard to the essence of the concept, the deliberate considerations of “Doing public” (公共) in Yeoheon’s thought may be considered an unusual case.*

キーワード：公共、旅軒、張顯光、退溪、李滉

## 【目次】

### はじめに

#### 1、概観

(1) 『旅軒先生全書』における「公共」の用例の分類

(2) 『朝鮮王朝実録』と『韓国文集叢刊』正編における「公共」

#### 2、性理学的な「公共」の用例の検討

(1) 鄭惟一・李徳弘

(2) 曹好益

#### 3、歴史・社会的文脈における「公共」(柳成龍と旅軒)

#### 4、旅軒思想における「公共」

#### 5、「立巖記」における「公共」

### おわりに

## 【本論】

### はじめに

本稿は、17世紀後半から18世紀前半の朝鮮の儒学者、張顯光(1554-1637。以下、号の旅軒を用いる)の「公共」観を、鄭惟一(1533-1576)・李徳弘(1541-96)・曹好益(1545-1609)・柳成龍(1542-1607)といった李退溪(1501-70)門下の思想的流れの上に位置づけようとするものである(このうち旅軒と実際の交流があるのは、曹好益と柳成龍)。

退溪門下から旅軒にいたる思想的流れを貫くキーワードは、「人間主体」・「社会」である。旅軒は、それを継承・発展し、「自然」あるいは「宇宙」にまで拡大した(なお、退溪門下における「公共」の使用は自覚的とは言えないが、旅軒の場合は自覚的に「公共」を論じている。これは東アジアの「公共」概念史というものを仮に考えた場合、稀な例と思われる)。

本稿の構成は、以下のとおりである。まず、初めに旅軒の「公共」の用例を分類して提示し、その思想史的特性を考察する準備として、『朝鮮王朝実録』と『韓国文集叢刊』における「公共」の用例を概観する。次いで、退溪門下における性理学的な「公共」の用例を検討した上で、旅軒の「公共」観の特色を考察する。

なお、本稿における「公共」とは、publicの翻訳語としての概念ではなく、『旅軒先生全書』や『朝鮮王朝実録』、『韓国文集叢刊』などに頻出する史料用語としてのそれである。なお、朝鮮時代の公共については、筆者にはこれまで、①『『朝鮮王朝実録』に見える「公共」の用例の検討』＜日本語＞、②「14世紀末から16世紀半ばにおける「公共」の用例の検討—『朝鮮王朝実録』と『韓国文集叢刊』を中心に—」＜日本語、韓国語＞、③「退溪門下から旅軒・張顯光にいたる「公共」—人間主体・社会・自然—」＜韓国語＞、④「朝鮮時代の公共とソンピ」＜日本語、韓国語＞の論稿がある<sup>\*1</sup>。本稿は、③を日本語化した上で、論旨が異ならない範囲で、加筆修正を施したものであることをお断りしておく。

韓国(また東アジア)の歴史的「公共」の概念の内包は、今後いっそう研究を積むことで明らかにしていきたいと考えるが、ここではとりあえず、以上の論稿をふまえて、以下の点のみ指摘しておく。

前近代韓国における「公共」の語の使用は、14世紀末に始まり、16世紀後半から18世紀前半をピークとする。その用例は、当初は言官が王を諫言するという文脈に限られるが、次第に発話主体は士林（ソンビ）全般へと裾野を広げ、最後には王が多用する。『朝鮮王朝実録』における「公共」の用例の時代別の特徴を、用例数・発話主体という点から区分すると、次のようになる。

	王代	年数	用例数	発話主体
i	第1代太祖～第13代明宗（1392～1567）	約180年間	10%	言官
ii	第14代宣祖～第20代景宗（1567～1724）	約160年間	70%	士林
iii	第21代英祖～第27代純宗（1724～1926）	約200年間	20%	王

その内容は＜参加共働性＞を特徴としており、そのことは、「公共」が「公共する」という動詞として用いられる場合が多いことにも表れている。「公共」の対概念は「私」である。この場合の「私」とは、時間・空間の私的独占による硬直化といった意味合いである。したがって、「公共」は誰もがそこに参加でき、共に活動する時空間的要素をもつ。また、前近代韓国の「公共」には＜不正に対する義憤＞という特色が認められる（不正とは、すなわち私的独占の謂い）。憤りの主体には、祖霊や後世の人々も含まれる。

『朝鮮王朝実録』において、「公」と「公共」を自覚的に区別した例はない。ただし、iiiの時期になって、「私」と「公共」の共存の道が模索されるようになる。そこから「公共」を「公」とは区別して捉える萌芽的発想が読み取れる（たとえば英祖19年3月27日②）。それを準備した思想的水脈が、退溪門下から旅軒にいたる「公共」観に認められるというのが筆者の展望であり、本稿執筆の動機である。また、そこには「公（共之）論」が政治的に利用されることで形骸化し<sup>\*2</sup>、「真箇公共」（正祖24年3月5日①）が求められたという歴史的な伏線もある。

そうしたところから、以下の論述において、前近代韓国の「公共」に、「社会」的意味合いを読み込んだような箇所もあるだろうが、これはpublicの訳語としての「公共」から類推して、近代西洋の「市民社会」と似たものが前近代韓国にも存在していたといったことではもちろんなく、きわめて一般的な意味で「社会」という語を用いている。なにも、「公共」について考える場合に、近代西洋ばかりを引照基準にする必要もないだろう。

## 1、概観

### (1) 『旅軒先生全書』における「公共」の用例の分類

周知のように、『旅軒先生全書』（仁同張氏南山派宗親会、1983）には、旅軒の著作として、『旅軒先生文集』十三卷、『旅軒先生続集』十卷（以上、上冊）、『性理説』八卷、『易学図説』九卷、『龍蛇日記』二卷（以上、下冊）を収める<sup>\*3</sup>。

このうち「公共」という語句の使用例が確認できるのは、『旅軒先生文集』巻九「立巖記」（6例）、巻十「奇高峯文集跋」（1例）、『旅軒先生続集』巻二「擬疏」（1例）、巻四「記夢」（1例）、巻五「晩學要會」（1例）、巻五「録疑俟質」（1例）、巻六「平説」（1例）、『性理説』巻一「図書發揮」（1例）、『龍蛇日記』巻一「避乱録」（1例）の計14例である。

これらの文章を年代順に並べてみると、「平説」（1594以後）<sup>\*4</sup>、「避乱録」（1595）、「立巖記」（1597）<sup>\*5</sup>、「記

夢」(1609)、「晩學要會」(1628)、「奇高峯文集跋」(1629)\*6、「図書發揮篇題」(1634)「擬疏」(1636)\*7と、旅軒四十一歳から八十三歳まで、すなわちほぼその著作活動期の全般にわたっている。

ここでは、まずこれらの用例を短く列挙して、概観しておこう。詳細は、後で検討する。

14例のうち、「公共」が「(義)理」の修飾語となったり、「理」の性質に関連して用いられている場合が、数例ある。

## 【I】

①その公共の名称は、「理」と言い、「太極」と言う。＜「平説」＞\*8

②公共の理は、私する（＝独占する）ことはできず…＜「図書發揮」＞\*9

③この道は、我が人が「性」とする公共の理である。＜記夢＞\*10

ただし、①「平説」の引用部に続く文章を見てみれば、以下のように「理」も「太極」も「性」も「心」も「徳」も「常」も「道」も、すべて同じ物の別名称にすぎない

これ（＝「元亨利貞」「仁義禮智信」）は、（天地と人にそれぞれ）「固有」するものである。その公共の名称は、「理」と言い、「太極」と言う。それぞれが形体を成したもののの中に在るという点では、「性」と言う。その形体の主という点では、「心」と言う。これは本然の善を獲得したものなので、「徳」と言う。固有であって移り変わらないものなので、「常」と言う。中に蔵するもの、外に発するもの、口に言うもの、身に行うもの、物に接するもの、事に応じるもの、すべてこの理であり、つまり日用に常に由るものなので、「道」と言う。\*11 ＜「平説」＞

したがって、以下の用例も旅軒においては同範疇である。

## 【II】

④天地万物公共の常に存する「性」＜「晩學要會」＞\*12

⑤公共の本性を保持する人々の取捨選択＜「奇高峯文集跋」＞\*13

⑥「義」は、わが人の本性を保持する公共の天性である。＜「避乱録」＞\*14

⑦公共の義理は、それぞれ自らの会得した見解を発するのが、分内のことだからである。＜「録疑俟質」＞\*15

⑧正大公共の義が、国脈を維持する。＜「擬疏」＞\*16

⑨造物翁の公共の心＜「立巖記」＞\*17

【I】【II】の用例は、一見、朱子学者の常套句にすぎなく見える。しかし、実は【II】の「公共の性」「公共の義」「公共の心」といった表現は、たとえば『朱子語類』中には、一例も見えないのである。おそらく、これは朝鮮の性理学の独自の発展と、固有の歴史的・社会的環境の中で、生まれてきたものと予想される。本稿で主に論じたいのは、この点である。

しかし、【I】にせよ、【II】にせよ、「公共」という語が、独自の意味合いをもつ語として、自覚的に用いられたとは言えず、この点では、『朝鮮王朝実録』や『韓国文集叢刊』に出てくる膨大

な数の「公共」の用例も、同断である。

ただ、②と⑦はやや「公共」の性質を述べているように見える。そこで、前後の文を併せて挙げておく。

「河図」の出現は、必ず伏羲の時代を待たねばならない。そこには運数のおのずからやむを得ないものがある。当時伏羲は、ただ一人でその理を会得して、卦を画くという大業をなしただけではない。さらに図を留めて、それを万世に示したのである。これは、公共の理は、独占すべきものではなく、必ず天下万世に、みな目で見えて心で会得できるようにさせたということではないだろうか。これは伏羲が継天立極した、第一の事業ではなからうか。<sup>\*18</sup> <「図書發揮」>

義理の公は、人々が同じく得ているものであり、きわめて愚かで賤しい者にあっても、一筋の道が真っ直ぐ通じていて、同じ義をそうだと分かるところがあるのだから、そこに取るべきものもある。舜が問うことを好み、身近な言葉を察して、大知となったのは、これによってではなからうか。『大學』『中庸』の二書は、もちろん程朱の眼と手を経たものである。しかし明道が正したところに、伊川はすべては従っておらず、二程が正したところに、朱子もまたすべては従っていない。そして、すべては従わないことをみずから避けていないのは、公共の義理は、それぞれ自らの会得した見解を発揮することが、「分内」のことだからである。<sup>\*19</sup> <「録疑俟質」>

「公共」が独占してはならないことというのは当然だが、自ら会得（自得）<sup>\*20</sup>したことを發揮して、他人と共有できるようにすることも、また「分内」であるというのは、やや特色ある見解である。

こうした旅軒の「公共」観が自覚的に論じられているのが「立巖記」である。これは東アジアの「公共」概念史の中では、稀有な例と思われる。「立巖記」の内容は、後に検討することにして、ここでは、⑨以外の「立巖記」の用例を、【Ⅲ】として列挙しておく。

### 【Ⅲ】

⑩溪山は造物翁の公共の物である。<sup>\*21</sup>

⑪溪山はもとより公共の物である。<sup>\*22</sup>

⑫公共の溪山を、自分の所有物としようとする。<sup>\*23</sup>

⑬公共というものは、この物を虚しく棄てられた地に置くことを言うのではない。ただ独占しないというだけである。<sup>\*24</sup>

⑭それぞれ感得するところにしたがって楽しめば、どうして公共であることを妨げようか。<sup>\*25</sup>

「公共の物」という表現は、さほど珍しくもないが、その「物」の内容は「溪山」という自然である。このような自然を対象として「公共」という語を使うのは、『韓国文集叢刊』などにも皆無である。また⑬⑭に、独占ではなく、それぞれ自得するところに従って、共楽世界に参加し、宇宙間の万物を活かそうとする旅軒の「公共」観が表れている。



## (2) 『朝鮮王朝実録』と『韓国文集叢刊』正編における「公共」

旅軒の「公共」の考察に先立ち、『朝鮮王朝実録』と『韓国文集叢刊』正編それぞれにおける、旅軒在世時の「公共」の用例の内容を、概括的に整理・比較しておきたい。

まず500年を越える記録である『朝鮮王朝実録』における「公共」の用例約500件のうち、旅軒在世時である明宗九(1554)年正月から仁祖十五(1637)年九月における用例数が全体の2分の1(約250件)を占めていることから、「公共」という語が、この時期最も頻繁に使用されたことが確認できる。その背景としては、士林派による政権の掌握(1565年)と東西分党(1575年)という当時の政治状況を挙げられる<sup>\*27</sup>。すなわち、自派・自党の主張の正当性を保障するものとして、その主張が「公共之論」(約150件)「公共之議」(約30件)であるとする例が大半を占めている。

一方、『韓国文集叢刊』正編350輯における「公共」の用例約720件のうち、仮に没年が1554年以降、生年が1637年以前である人物<sup>\*28</sup>の用例を数えてみると、全体の3分の1(約240件)を占めており、その大半はやはり「公共之論」(約100件)である。『朝鮮王朝実録』における割合よりは低くなっているが、『韓国文集叢刊』においても、16世紀後半から17世紀前半にかけて「公共」という語の使用される頻度が、他の時期よりも高いことには変わりはない。

このように、『朝鮮王朝実録』と『韓国文集叢刊』双方において、ちょうど旅軒在世時に「公共(之論)」という語が盛んに用いられたことが確認できる。しかし、後者には、前者にはほとんど見られない「公共」の用例もある。

たとえば『韓国文集叢刊』正編に約40件<sup>\*29</sup>の用例が見られる「公共之理」は、『朝鮮王朝実録』には1件もない。また前者に見られる「天地公共」18件、「公共之氣」13件、「公共道理」12件、「公共之性」3件、「衆人公共」3件も、後者はやはり1件もない。そのほか「公共底(道理)」の用例は前者44件(7件)に対し後者1件(1件)のみ、「天下公共」は前者26件に対し後者15件、「公共之道」は前者8件に対し後者4件である。「公共之義」は前者・後者ともに8件数えられる。

ところで、これらは、「公共之道」「公共之義」「公共之性」を除いて<sup>\*30</sup>、すべて『朱子語類』中に見られる用例である。しかし、朱子の思想体系中において、「公共」という語がとくに重い意味を荷なっているわけではない。また、それが後続の中国の儒学者たちによって、自覚的に取りあげられ、発展されたようにも見えない。

朝鮮の性理学においても、「公共」という語が特別な思想的意味をもつ語として自覚的に使用されたとはまでは言えないだろう。しかし、『韓国文集叢刊』正編における性理学的な「公共」の用例は、個々の件数はさほど多くは見えないが、合計すればかなりの数に達することや(約160件)、中国朱子学的な文脈とは異なる「公共」の用例が、朝鮮王朝全体を通じて連綿と続いていることなどからは<sup>\*31</sup>、一見『朱子語類』などの表現をそのままなぞっているように見える「公共」の用例も、あらためて韓半島の精神史の底流と関係させて見直す必要があると思われる。

## 2、性理学的な「公共」の用例の検討

### (1) 鄭惟一・李德弘

前節で確認したように、『朝鮮王朝実録』と『韓国文集叢刊』正編における「公共」は、旅軒在世時である16世紀後半から17世紀前半にかけて、「公共之論」という用例を中心に盛んに使用されるという点では共通するが、一方、前者にはほぼ皆無である「公共之理」などの用例が、後者に収

められた個人文集には多々見られる。そして、このような性理学的な文脈における用例の頻出し始めるのが、やはり旅軒在世時ころからなのである。そこで、まずは旅軒にいたる性理学的な「公共」の用例がどのように始まっているかを、それぞれ概観しておこう。

「公共之理」の初見は、金時習（1435–1493）『梅月堂文集』である。これは旅軒よりも1世紀以上先立つ用例である。その次は鄭惟一（1533–1576）『文峯集』、李徳弘（1541–96）『艮齋先生續集』、柳成龍（1542–1607）『西厓集』であり、その次が旅軒となる。鄭惟一・李徳弘・柳成龍は、旅軒より一回りから二回りほど上で、いずれも李退溪（1501–70）の門人である点が注目される。なお旅軒は柳成龍とは親交があった。

「公共之氣」の初見は、やはり鄭惟一（1533–1576）『文峯集』である。その次が曹好益（1545–1609）『芝山集』で、その後は宋時烈（1607–1689）『宋子大全』まで飛ぶ。曹好益も、やはり退溪門下であり、旅軒と交流があった。

「公共之性」の初見も、鄭惟一（1533–1576）『文峯集』である。「公共底」の初見は、やはり金時習（1435–1493）『梅月堂文集』まで遡るが、その次は曹好益（1545–1609）『芝山集』である。なお、「天地公共」「公共道理」「衆人公共」の初見は、宋時烈（1607–1689）『宋子大全』となる。

このように、性理学的な「公共」の用例は、金時習に先駆的な使用があり、またいくつかの用例は宋時烈まで待たなければならないが、おおむね16世紀後半ころから、一部の退溪門人を中心に、かつ旅軒の周辺において、しだいに使用が目立ってくる事が確認できる。

もちろん、それらの個々の用例は断片的であり、その多くが朱子（1130–1200）や陳淳（1159–1223）の語を援用する際に、偶然に含まれていたものにすぎない。しかし、援用する側には、援用する側の文脈がある。それが、援用された語にも、なんらかの色彩を帯びさせることもあるだろう。たとえば、1556年に鄭惟一が退溪に提出した質問中に、次のような「性」と「氣」を対比した語が見える。

「性」は、天下公共の「理」です。「氣」はわが身体の所有です（理氣を融合して言えば、氣も公共の氣です）。「氣」には生死がありますが、「理」には生死がありません。まだ生まれない前に、別に一つの物が一つの場所にあって、「氣」を待って形を成すというわけではありませんが、天下公共の「性」は、本来自若として存在しています。たとえば、日光が一つの物を照らすようなもので、物の有る無しに従って、光が増えたり減ったりするわけではありません。朱子の言う「まだこの氣がなくても、此の性はある。氣は存在しないことがあるが、理はかえって常に存在している」というのは、このようなことでしょうか。<sup>\*32</sup>

ここでは「(天下) 公共」という語が、それぞれ「性」、「理」、「氣」（「理」と一体不可分であるという点から）に冠せられている。すなわち、これらの概念を価値区別する際に、「天下公共」であるか否かが標準になっているのである。先に、「公共之性」という表現自体、『朱子語類』にないことを見たが、このように「公共」を冠する概念群が一堂に会するような例もないのである。

鄭惟一の質問に対して、退溪はそれをおおむね肯定しながら、日光はやはり形体をもつものなので、なくなる時もあるが、「理」は感覚の対象にならず、空間中に位置する形体をもたず、永遠であると述べ、



仏教では、「性」が「理」であることを知らず、「精霊神識」を「性」に当て、死んでも減びず、去ってもふたたび来ると言うが、どうしてそのような理があるのか。

と結んでいる<sup>\*33</sup>。

退溪の答えは、朱子らの説の範囲をまったく越えるものではない。しかし、仏教の影響を克服しなければならなかった中国宋代や、朝鮮王朝建国時ならともかく、16世紀という時点で、こうした儒仏辨を繰り返すのは、陽明学登場以降、東アジアの思想界に蔓延した「心学」のインパクトを考えざるをえない。「心即理」のスローガンに対して、朝鮮半島の性理学者たちは、「性」こそが「理」であることを、改めて確認しなければならなかった。その際に、当時朝廷を中心にした言論活動で常用されていた「公共」の語が、価値判別の標準として用いられたと推測される。

日光の譬喩は、退溪から形氣に堕したものとして一蹴されたものの、この後の半島の性理学の修養論的展開を考えた場合には、興味深い。いくら「性」「理」を「天下公共」によって価値づけても、具体的な身体次元での修養の手がかりがなければ、「公共の性」も「公共の理」も、たんなる名目上のお題目にすぎなくなるからである。その意味で、「氣」は限定された身体（形氣）に属するとはいっても、理氣不可分という点では「公共の氣」である。日光は、そのような「公共の氣」であり、同時に「公共の理」であるもの（おそらく「太極」）の譬喩であるようにも見える。

なお、こうした「公共の氣」への注目は、徐敬徳（1489–1546）の「氣」哲学から示唆を得たところも多いと思われる。鄭惟一と退溪のやりとりの中には、しばしば徐敬徳の説の検討がなされるが、以下が、鄭惟一の見る退溪の徐敬徳評価として、最も要を得たものである。

わたしはかつて徐敬徳先生の学問を退溪先生に聞いたことがある。退溪先生は「徐敬徳の議論を見てみると、「氣」を論じているところは、至って精密であって、余すところがない。しかし「理」においては、まだ十分には透徹していない。氣を主とすることがあまりに行き過ぎていて、氣を理と見ているところがある。しかし、わが東方でそれ以前にここまで論じ切った者はいない。理氣について新たに明らかにしたのは、この人が初めてである」と言われた。<sup>\*34</sup>

徐敬徳の「氣」論が、退溪の「理」の再構築にどのような影響を及ぼしているのか否かについては、いま十分に論じる余裕はない<sup>\*35</sup>。この問題については、あとで退溪門下の曹好益の「公共の氣」を検討する際に、もう少し具体的に見てみることにし、また晩年の旅軒の机の上に徐敬徳の『花潭集』が置いてあったことを指摘するだけにとどめよう<sup>\*36</sup>。

ただ、鄭惟一が「性」と「氣」を対比させたのと同じく、やはり退溪門下の李徳弘が、「公共」という語を標準にして、「性」と「明德」を対比していることについて、簡単に触れておく。李徳弘の語は次のとおりである。

「性」とは、人々万物が稟受した「公共」の理である。一方、「明德」は人が獲得した「虚靈不昧」（性・情を統括する「心」の働きの形容）の名称である。理は本来同じであるが、名づけられた意味は、やや異ならざるをえない<sup>\*37</sup>

これは、以下の陳淳（1159－1223）の「道」と「徳」の対比に似ている。

「道」と「徳」とはきっぱりと二つに分かれるものではないが、おおよその違いを言えば、「道」は公共のものであり、「徳」は具体的に身体に獲得され、わが所有となったものである。<sup>\*38</sup>

ところが、陳淳にはまた次のような「理」と「性」の対比がある。

「理」と「性」の字を相対して言うと、「理」とは物にある理であり、「性」とは我にある理である。物にあるものは、天地人物公共の道理である。我にあるものは、この理がすでに具体的に獲得されて、わが所有となったものである。<sup>\*39</sup>

ここでは、鄭惟一と李徳弘が「公共」を冠していた「性」が、むしろ個別的なものとして位置づけられている。以下のように並べてみると、その対応関係とずれが、はっきりするだろう。

陳淳 1	「道」—公共底	「徳」—実得於身為我所有底
陳淳 2	「理」—天地人物公共底道理	「性」—理已具得為我所有者
鄭惟一	「性」—天下公共之理	「氣」—吾身之所有
李徳弘	「性」—人物所稟公共之理	「明德」—一人之所得虚靈不昧之名

李徳弘の「明德」だけが、同列中やや異質に見えるかもしれないが、「明德」は現実態としては「氣稟」に拘束されているので、やはり身心レベルである<sup>\*40</sup>。

ここから言えることは、朝鮮半島の性理学においては、中国の朱子学には見られなかった、「性」を「公共」の次元に（上表で言えば右側から左側に）高めようとする傾向性があり、さらにそこに至るための具体的な着手点として、身心（氣）という人間主体への着目があるという点である。ただ、そこから「公共」世界（時空間）に向かっていく筋道は、鄭惟一や李徳弘の論理では、まだ曖昧である。そこで次に、同じく退溪に学びながら、彼らよりもやや遅れる曹好益（1545－1609）の「公共」の用例を見てみよう。

## (2) 曹好益

曹好益の「繼善是公共底。成性是自家得底」（『芝山先生文集』卷之六「理氣辨」）は、やはり『朱子語類』からの援用である。『朱子語類』自体は、次のような内容である。

張載（1020－1077）流の万物一体観を示したものとされる『西銘』について、朱子は『西銘』が「理一分殊」を説いている点に留意して読まなければならないと述べ、さらに『易』の「（一陰一陽之謂道。）繼之者善。成之者性」を例に挙げて、次のように説く。

「之を繼ぐ者は善」は公共のものである。「之を成す者は性」は自分が得たものである。ただ一つの道理にほかならず、これはよく、あれはよくないと言うのではない。水の中にいる魚の、

腹の中の水は、そのまま外側の水と同じであるようなものである。<sup>\*41</sup>

天理が流行して万物にそれぞれの性を賦与することを、賦与する側から言えば「公共」、賦与される側から言えば「自家」の違いはあるが、本来一つの道理であると言う。こうした朱子の考えは、程伊川が倫理的次元<sup>\*42</sup>で捉えた「理一而分殊」(『二程集』巻九「答楊時論西銘書」)を宇宙論的な規模に発展させたものと言える。この場合、「公共」という語は、宇宙論的な万物一体の構造を貫く道理を形容するものとなる。朱子において、「天地公共」「公共道理」などの表現が好んで用いられるゆえんである。

曹好益は、『易』の繼善・成性を「理一分殊」構造によって捉える朱子の理解をふまえながら、さらに陳淳の語を援用して、そこに『孟子』の性善を重ね、また『太極図説』の宇宙発生論とも結びつけている。

陳北溪：『孟子』が「性善」を言うのはどこに由来するだろうか。孔子の『易』繫辭伝に「一陰一陽することを道と言う。これを継続するものは善であり、これを完成するものは性である」とある。一陰一陽する根本の理を道とする。これは太極の本体を総論したものである。「これを継続するものは善である」は、その本体に即して、造化が流行して、万物を生み育てて性命を賦与することに、「善」以外のなにものもないことを言う。これは太極が動いて陽となる時である。「善」というのは実理という点から言っている。つまり、道の流行そのものである。「これを完成するものは性である」となると、人や物がこの「善」の道理を受けて、それぞれの性を完成させることを言うのである。これは太極が静まり陰となる時である。…孔子の言う「善」は、まだ物が生まれる以前の造化の根源のところから言っている。孟子の言う「性善」は、「これを完成するものは性である」というところから言っている。しかし、実際には造化の根源のところ、「これを継続するものは善である」があるので、それで「これを完成するものは性である」段階になって、はじめて「性」が「善」であり得る。したがって、孟子の言う「善」は、実は孔子の言う「善」に淵源するのであり、根本が二つに分かれるのではない。<sup>\*43</sup>

また『中庸』の「天命之謂性」を『易』の「一陰一陽之謂道。繼之者善。成之者性」と重ね合わせて、「天」＝「道」、「命」＝「繼善」、「性」＝「成性」というように対応させてもいる。整理すると、次のようになる。

『易』	道	—	繼善	—	成性
『孟子』					性善
『太極図説』	太極の本体	—	太極の動（陽）	—	太極の静（陰）
『中庸』	天	—	命	—	性

曹好益の問題関心が、たんに宇宙論的な「理一分殊」構造を精密化する点にあるのではなく、師である退溪と同様に、修養の手がかりとしての「理発」を求める点にあることは、上の引用に続け

て、さらに朱子の別の語（実際は弟子の語）を引いているところから、容易に推測できる。

朱子：『易』に「繼善」と言うのは天道が流行するところであり、『孟子』に「性善」と言うのは人性が流出するところである。『易』は天において、『孟子』は人において、それぞれ流出するところを語っている。思うに、その発するところの「善」によって、本来「善」でないものはないことがわかる。ちょうど流れに従って、水源を知るようなものである。<sup>\*44</sup>

すなわち、「分殊」である自己の本性の次元において、それが発動するところから遡って、「理一」である天理の流行を体認することを、修養の着手点とするのである。

さらに、曹好益は、四端を「性善の性」に、七情を「氣質の性」に当てて、次のように説いている。

四端は「性善の性」のようなものであり、七情は「氣質の性」のようなものである。「性」は本来二つあるのではない。指すところが異なっているだけである。そもそも「性」と言うのは、天理が形氣に存在したものを言うのである。…理は氣の中にあつて本来互いに離れない。理は動くことがなく、氣は動く。氣が動けば、氣の中にある理も動かないわけにはいかない。そして発するときには同時に発する。その発するものの中で、理を指して言ったものが四端であり、氣を指して言ったものが七情である。理は善そのものなので、拡充することが必要であり、氣には善悪があるので、引き締めて中正さに合うようにすることが要求される<sup>\*45</sup>。

このように、いわゆる四七論辨的な流れの上に、「性」を天理が形氣に存在するもの、すなわち理氣一体的に捉えることで、修養の着手点を確保しようとするのが、曹好益の「理氣辨」の意図である。

こうした文脈から、曹好益における「繼善是公共底。成性是自家得底」という語を捉え直すと、「公共」の万物一体的な側面は後景に退き<sup>\*46</sup>、むしろ主体（「自家」）における「性」の発動から、「公共」世界に踏み込んでいくという構図が前面に出ていることがわかる。同時に、「性」を理氣一体的なものと捉えることで、「公共」世界も、宇宙論的な理が貫くだけでなく、氣の次元でも流通するものとなる。

これは、後で見るように、旅軒の「公共」の用例の含意と共通している。ただし、旅軒は理氣を一体とするのではなく、「経緯」という概念によって、その関係を捉える。このことは、後で検討しよう。

氣の次元での「公共」も、もちろんすでに朱子らの先例がある。ここでは、陳淳の語を挙げておく。

人と天地の万物は、みな天地の間で一つの氣を公共している。子孫と宗祖は、さらにこの公共の一氣の中で、ひとすじの脈絡がつながっていて、その関係がとりわけ親密である。謝上蔡は、「祖考の精神は、つまり自家の精神である」と言っている。したがって、子孫がよく誠敬を尽くせば、自己の精神が集まって、祖先の精神もまた集まり、おのずからやってくる。<sup>\*47</sup>

氣の次元の「公共」が、万物との空間的なつながりを前提としながらも、祭祀における生命の時間的な連続に、中心的関心のあることを確認できよう。

ただ、祭祀における氣の連続の問題に関しては、朱子らの説明も微妙な曲折がある。問題のポイントは、①天地間で一氣がつながっているとした場合、仏教における「神」(靈魂)の不滅とはどこが違うのかという点、②輪廻のように同一の氣が永遠に形を変えながら存在し続けるのではなく、つねに古い氣は消え新たな氣が生ずるという見方をする場合、祖先の「精神」(氣)が子孫の祭祀に感応できる根拠をどこに求めるかという点にある。

朱子は、基本的には、謝上蔡の「祖考の精神は、つまり自家の精神である」を立論の根拠にする。しかし、子孫における祖先との氣の連続を、天地間の万物との氣のつながりから際立て、特権化することには、以下のように慎重である。

問：昔の聖賢の言う「氣」とは、天地の間の公共の氣にほかなりませんが、祖先の精神のごときは、結局のところ自分の精神なのでしょうか。答：祖先もまた公共の氣にほかならない。<sup>\*48</sup>

これは、子孫における祖先との「精神」の連続を強調しすぎると、仏教における「神」の不滅と大差がなくなってしまうからである。朱子は、氣の個別性(形氣)を維持しながらも、それが相互に響きあうという形で全体性を捉えるのである(以上、①)。ここに「公共一氣」や「公共之氣」という言い方がなされる理由があると思われる。すなわち、対仏教の文脈で「公共」という語が用いられているのである。

とはいえ、祖先との氣の感通は、基本的には「祖考の精神は、つまり自家の精神である」という考えを前提とし、子孫が誠敬を尽くすことによって可能となる。ここに祭る側の主体の立場が現れる。朱子の弟子たちの間には、祖先祭祀の根拠を、理に見たり(萬人傑)、氣に見たりするが(廖徳明)、祭る側の主体の立場をはっきりと出したのは、上に見たように、陳淳であった(以上、②)。

曹好益は、この陳淳の立場に従っているようである。徐敬徳(1489-1546)が「鬼神死生論」で、「淡(湛)一清虚」である氣の本体には、始めもなく終わりもないと述べたことに對し、曹好益は、氣は必ず散じて無くなると批判し<sup>\*49</sup>、祖先の氣が散じて無くなりながらも子孫の祭祀に感応できる根拠(「長存不滅者」)を、廖徳明が「天地間公共之氣體」に見るのに対して、陳淳が「祖考精神、便是自家精神」とするのを肯定している<sup>\*50</sup>。

また、曹好益は、朱門の呉必大の次の説を、きわめて高く評価する<sup>\*51</sup>。

わたしのこの身体は、祖先の遺し与えてくれた体である。祖先が具有していた祖先たるものは、思うに我に具有されていて、けっして亡んでいない。魂は天に昇り、魄は地に降り、すでに変化して存在していないといっても、しかし彼に根拠している理は止むことがない上に、我に具有している氣もまた途切れることがない。わたしがよく精誠を尽くして求めれば、この氣は純一で雑なことがないので、この理もおのずと明らかに現れて隠すことができない。ここにその苗脈(きざし)をはっきりと見つけることができる。<sup>\*52</sup>

呉必大は、この説を『太極図説』に対する朱子の解釈からヒントを得たものと言う。理氣妙合と



しての自分自身の身体から、氣が響き合う根拠としての理の苗脈（きざし）を見つけていくというこの説は、先に見た、修養の着手点として自己の「性」を理氣一体的に捉え、その発動から太極の本体へと遡ろうとする曹好益の考えと、ほぼそのまま重なりあうものである。

ただ、氣の次元での「公共」が、朱子のように天地間の万物とのつながりにまで展開しないのは、主体を重視するからということもあるが、徐敬徳が氣の本体を無始無終とするのに対して、「形氣」としての氣の有限性に拘るからであろう。ここには、やはり李栗谷（1536－84）の「理通氣局」説を経たあとの四七論辨的な問題関心の影響を見ることができる<sup>\*53</sup>。

### 3、歴史・社会的文脈における「公共」（柳成龍と旅軒）

以上の曹好益の論理を、前節の鄭惟一・李徳弘らの説明と比べてみると、修養の具体的な着手点としての人間主体への着目という問題意識を引き継ぎながら、論理の体系化という点では、格段の進歩があることがわかるだろう。ただ「公共」という語は、その体系化のための概念整理の目印的な意味合いが強く、理の次元においても、氣の次元においても、天地間の万物とのつながりを積極的に主張するまでには至っていない。これは人倫を断ち切ろうとする仏教の影響をさほど意識する必要のない時代状況と、むしろ万物一体は「心学」の強調するところであったことによると思われる。

しかし、1592年、壬辰倭乱が起こり、良賤を問わない多くの老若男女が虐殺、連行され、家や村が焼き払われた中での流離生活中の餓死・病死によって、人口は激減、耕作地も約3分の1に減少し、郷村社会に基盤を置いた共同体が崩壊の危機に瀕すると、あらためて人々の道義的つながりの構築が必要になってくる。ここでは、旅軒の語によって、当時の状況を垣間見ておこう。

当時の倭乱の惨状は、東国始まって以来、これほどの酷虐な変事はなかった。一境すべてが賊の往来する通路となり、全ての城民が虐殺されて、賊の兵營が列なる巢窟となった状態が、ほとんど一年半に及んだ。郷村は灰燼に帰し、雑草の茂る荒れ地となった。刃にかかって殺され、死体を溝に投げ捨てられた者以外の、千百中の一、二人のわずかな生存者は、流離して散り散りになり、賊が退却して十年近くになって、やっと少しばかりの生き残った者たちが少しずつ集まってきた。<sup>\*54</sup>

こうした状況の中で、「公共」も本来それが内包するところの社会的意味合いを帯びるようになる。次に挙げるのは、柳成龍（1542－1607）の1595年の文章に見える「公共の理」の用例である。

私奴婢を軍に編成することを時弊とする論は、近年の風習から論じれば、たしかにこの言葉どおりの事があります。しかし、天下公共の理から言うなら、私奴婢も国民の一員です。<sup>\*55</sup>

これは、その前年に彼が「士族、庶孽、公・私賤」を問わず、ただ勇力ある者1万名をソウルに集めて、操練すべきことを進言、実現したことへの批判に答えた箇所である<sup>\*56</sup>。「近年の風習」というのは、朝鮮は本来狭小なのに、人々の間に両班・常人を分けて、貴賤の区別を設け、三国・高麗時代に10万単位あった兵数が、朝鮮王朝以来1万余にしかない上に、公役を担わない私奴婢が日ごとに増加し、地主たちは自分たちの奴婢が他の役につくことを嫌い、反対運動に余念がないと



いった事態を指している\*57。

柳成龍は、軍の改編だけでなく、広く人才を取ることを提言し、「有職・無職、庶孽、公・私賤、僧・俗」を問わず実才をもつ者、また抱負を有しながら人に知られようと求めない者を探し出し、挙げ用いるべきであると述べている\*58。『懲毖録』中に曹好益の募兵活動を取りあげて、忠義の士として高く評価し\*59、また旅軒を何度も朝廷に推薦したりしたのは\*60、後者の一例であろう。

こうした柳成龍の考えが、壬辰倭乱に際しての共同体再編の意識から出ていることは明らかである。ただし、そこでの「公共」という語が、多数の私奴婢を有して権勢を張る地主階層（私門）の非公共性に対して用いられていることから推測されるように、国家における公役の衰勢は、一朝一夕のことではないと言われているのである。

一般に、柳成龍は東人の領袖とされるが、士林が東西に分党し、対立を激化させたのも、国家の元気が衰勢に向かった要因であると、彼自身は考えていた。1579年、同じ東人の金宇頤（1540—1603）に送った書簡の中で、次のように述べている。

今日われわれがこの事態に処する態度としては、わが党が激化した端を深く究めて自ら反省し、誠心を開き、公道を敷くことによって、和平の福を望まざるを得ません。\*61

ただ、士類がここまで分裂すると、周囲で揚げ足をとろうと待ち構えている者が必ずいるので、自分のような非才の者では、調停役として不足である。だが、天下の事は一家の事とは異なり、甲がやらなければ乙がやるものだとして、当時栗谷が東西の党争を調停しようとして誤解され、怨望の渦に取り巻かれていた窮境を救うよう、金宇頤に勧めている\*62。その際、次のように付言している。

およそ論議することがあれば、行き過ぎや不足を調整し、言いにくいこともはっきりと言うことを切望します。かつ我々側の考えを、さらに栗谷らの考えと磨き合わせ、逆に疑惑を残し、互いに一隅の見解を守って、公共の理を傷つけないようにするのが、とりわけ今日の急務です。\*63

ここでは「公共」は、士林が分裂し、互いに猜忌し、自派の意見を固執することで、対立を激化させるのではなく、過不足のない、かつ踏み込んだ議論によって、双方の立場を調整するような姿勢を意味している。

このように柳成龍の場合、同じ「公共の理」という語を用いても、もはや朱子らの文脈とはまったく異なる歴史・社会環境によって色づいたものとなっていることが、確認できよう。

先に述べたように、旅軒は柳成龍と親交があった。『旅軒先生年譜』によれば、旅軒が柳成龍の寓居を訪れたのは、1598年（旅軒45歳、柳57歳）のことである。ただ、それ以前から、柳成龍は旅軒の品行を聞き及び、何度も朝廷に推薦しようとしていたことも、いま触れたとおりである。年譜は、次のように記している。

（柳成龍は旅軒に）戦乱中に出会って、騒忙たる間にも、立ち居振る舞いが落ち着いているのを見て、稀なこととして尊敬し、子の衿に「この人の志操は、凝集し安定し堅固（なること巖のよう）で奪うことができず、その器量は、和気があり人情に厚く深沈（なること海のよう）

で窺うことができない。対面する者の心を酔わせる。後日、世に名高い大儒となり、斯道を牽引するのは、必ずやこの人に違いない」と言い、旅軒に従学させた。<sup>\*64</sup>

巖のような主体と、海のような包容力というこの評価は、旅軒の人物のみならず、その思想の骨格をよく伝えている。柳成龍が旅軒に出会ったころには、旅軒の学問の骨格はすでに定まっていたと思われる。柳成龍の思想が、旅軒に直接的な影響を与えたというようなことは考えがたいが、同じ時代の空気を吸った人間として、おのずと問題関心の方向性が重なるところはあったであろう。

たとえば、士論の分裂が国家の元気を衰えさせるという主張は、旅軒にも次のような「公共」と関わる用例がある。

朝廷は、邦域の根本です。士林は、国家の元氣です。朝廷に威儀が整い譲り合う徳があってこそ、同僚たちが恭しく協和して勤める風化が、四方まで及びます。士林に和を通じて一に帰する道があってこそ、正大公共の義が、国脈を維持します。<sup>\*65</sup> <「擬疏」>

士林の葛藤対立を疎通和諧してこそ、国家の元氣（國脈）たる「公共の義」が正常に機能すると言っているのである。朝廷と士林が別々に述べられているように見えるが、本来それは一道一理である。

わたしが古今の天下を見ますに、朝廷が不和でありながら、国家が国家たることを得、士論が分裂しながら、教化が教化たることは、今までありません。思うに、宇宙の間は、一道一理のみです。この道理に外れれば、人は人でなく、物は物でなく、天は天でなく、地は地でなく、家は家でなく、国は国ではありません。必ずこの道理に従って、はじめて人と物はその「性」を得、国家は安定を得、天地はその位を得るのです。<sup>\*66</sup>

この一つの道理が、「理」と呼ばれ、「太極」と呼ばれ、「性」と呼ばれ、「心」と呼ばれ、また「義」と呼ばれて、本来同一物であることは、最初に見たとおりである。次は、旅軒が壬辰倭乱時の義兵の「義」を「公共の天性」として述べた用例である。

この時、各道では、みな義兵が起こった。ただ忠義の心胆の憤激によるものであり、国のために賊を討ち、君父のために復讐し、わが心を尽くし、わが義を伸ばし、わが力を出し尽くして、死生、成敗、利鈍を計らない者たちばかりであって、その数は把握できないほどであった。その中には、功名や名誉の足がかりにしようとし、必ずしも忠心に根ざし、義胆から出たのではない者もないわけではなかっただろう。しかし、「義兵」と言う以上、「義」は、わが人の本性を保持する公共の天性なのだから、当時、この名に拠った者は、どうして貴くないだろうか。大きなものはいくつかの村を集めて一隊とし、小さなものは、一村をまとめて一隊とした（あるいは同志が結んで隊となり、あるいは壮勇を募集して隊とした）。道路に迎え撃つものがいたり、後尾を攻撃するものがいたり、巨大な軍陣を陥落させ、強敵を挫くことはできなかったといっても、なお賊に自分たちを仇敵とするものが多いことを知らせることはできた。一つの「義」なるものが、我が国の天地を経緯する大きな防ぎとなったので

ある。<sup>\*67</sup> <「避乱録」>

「公共の天性」である一つの「義」なるものが、大小・公私さまざまな単位で人々を結びつけ、半島の自然と社会を経緯する防御となったとするのは、柳成龍が「士族、庶孽、公・私賤」を問わないうで軍を再編し、国防に当てたのと同じところがあるだろう。また、国防とはたんに「国の為に賊を禦ぐ」だけでなく、「人民を護活」することが本質であるという考えも<sup>\*68</sup>、柳成龍と共通するものである。壬辰倭乱の際には、旅軒自身は義兵活動に関わっていないが、1627年の丁卯胡乱（74歳）、1636年の丙子胡乱（83歳）の際には、義兵の興起を唱え、みずから「義兵条約」を定めるなど、積極的な動きを見せている<sup>\*69</sup>。

1595年、報恩縣監に任命された時には、郷約を実施しようとして、次のように述べている。

乱によって離散して以降、人は恒性を失い、郷には古俗がなくなった。昔の正しい道が行われていた時代から変わらないわが民は、不幸にして今日、夷狄へと落ちぶれ、禽獣に帰し、その風潮が蔓延している。<sup>\*70</sup>

いま人は喪乱を経て、寇賊は国境にとどまっているため、みな仮初めの心を抱き、長久の計をなさない。……これによって士は勉学の志がなく、兵には技を習う考えがなく、善を振興する誠がなく、悪を懲戒する念もなく、農は力耕の意がなく、村は定住の心がない。<sup>\*71</sup>

壬辰倭乱の被害は、たんに人口や耕地が減少したといった経済的損失だけでなく、人々が共働して社会を経営する紐帯である人心（「恒性」）を、荒廃させたと言うのである。

また、1601年には、張氏の族契を重修し、次のように述べている。

壬辰倭乱を経て以来、一族すべてが一掃して敗亡し、いま生き残っているのは、年長の者は10人に満たず、幼少の者はわずかに6、7人のみである。またさらに流離し苦しみ疲れ、衣食を給するに暇がなく、族を合し睦を修する道に意のある者はいない。<sup>\*72</sup>

しかし賊軍が海を渡って帰ってからすでに数年が立ち、駐屯していた明軍も撤退し、課役もしばし緩んで、資業もやや整ってきたので、そこで改めて族契を結び、「憂喜必ず共にし、好悪必ず同じく」して、助け合うことを約そうと述べている。

この郷約や族契の実施において興味深いのは、彼が官奴婢や異姓疎遠の者らも、その社会的紐帯の再構築の範疇に取り込んでいるところである。これは旅軒の思想の万物流通・万物賦活の側面と関係するが、またそれは、壬辰倭乱時の流離生活中に、奴婢から食糧を恵んでもらったり、みずから耕作したりした体験に由来するものでもあろう。

こうした旅軒の姿勢は、次の祭文に最もよく表れている。執筆年次は不明だが、壬辰倭乱時の無名の死者に関わる内容である。

ああ、天地がこの民を生んだのは、初めはどのような心だったのか。しかし、今また民にこ

のような残酷な戦禍を降し、生きようとする民に、その生命を生かさせず、死体を溝に投げ捨て、白骨を川原や林藪に曝させるのは、いったいどのような心なのか。この思いを天地に訴えようとするが、天地はただ茫茫として答えてはくれない。したがって、この時の天地にいる人間は、ただ嗚咽するのみである。ああ、いまこの白骨は、何の姓の族か。どの村、どの里の人か。刃にかかって命を落としたのか。飢餓でもだえ死んだのか。どちらにしても、ともに戦乱による死である。どんな姓、どんな村、どんな里の人であろうと、みな同胞の民である。彼が生きている間に、善を積んだのか、悪を積んだのか、あるいは善も悪も積まず、ただ衆生の中の一人として生きた者なのか、わたしには分からない。ああ、善を積んだか、悪を積んだかには関わりなく、しかしその死は、誠に冤罪ではないか。天地は無言である。わたしが何を言うことができよう。しかし、わたしと汝は同胞である。ここに一年も仮眠・仮食しながら、汝の骨を埋蔵することができていないのは、実に生きている私にとって慚愧である。ここに同志の者と、白骨を収拾して、日当たりの良い山麓に埋蔵した。汝の靈魂よ、安かれ。謹んで告げる。<sup>\*73</sup>

旅軒にとって、「公共」とは、このような「某姓・某郷・某里の人」も、「同胞の民」とするような社会的広がりをもつ点で、柳成龍の用例と通じるところがある。

#### 4、旅軒思想における「公共」

一方、祭祀における氣の流通を考える際に、曹好益の「公共」の性格が、万物への広がりをもたなかったのに対し、旅軒の場合は、上の引用に見えるように、善を積んだか、悪を積んだか、善も悪も積まず一庶民として暮らしたかも問題とせず祭っている点で、より寛大である。

おそらく、ここには壬辰倭乱時に、彼の一族が二十余世暮らし続けてきた地が賊軍の進路となり、母親以外の先祖の本主をすべて失い、彼自身、流離の身の上となった経験も、反映しているだろう。彼は「旅軒」という号について、以下のように述懐している。

(わたしの居る)「軒」はどこにあるのか。常なる場所はない。どうして「旅」というのか。わたしは常に旅をしているからである。……わたしは玉山の人間である。幼くして両親を失い、四方に遊学し、若いころから家にいることができなかった。壬辰(1592)年の夏ころ、玉山は倭賊の進路となった。さらにわたしの家は道路の傍にあったので、誰よりも先に奔走して逃げ隠れた。家は兵火に焼かれ、ただ廢墟が残っただけであった。敵が退却した後においても、故郷に帰ることができなかった。これより親戚に身を寄せるのでなければ、必ず朋友を頼り、家財を携えて、あちこち引越すことになった。あるときは一年に三四回も引越し、かくて東西南北の人となったのである。旅することが、わたしにまさるものがあるか。そうであれば、「旅軒」と号するのも、ふさわしいではないか。……もしも天地から見れば、天地の間に生を寄せるものは、すべて旅でないものはない。天地は万物の逆旅である。その間に生まれるものは、あつというまに来て、あつというまに行く。行く者は去り、来る者は続く。かつて天地と終始を同じくしたものは一人もいない。旅でなくて何だろうか。天地に生まれることも、また旅というのなら、その道を尽くそうと思い、一生涯詭ずかしくなくできるこ

とを、勤めないわけにはいかない。<sup>\*74</sup>

『龍蛇日記』では、先祖の木主を失ったことに対する悲痛の念から、儒教祭祀の範疇をはみ出す生命の連続の可能性に想いを馳せている。彼は言う。木主を失うことは父母を失うことと同じ事であり、人は一人の父、一人の母を失っても、罪人をもって自身を処する。ましてやいま自分は、父母から四代にいたる木主を失った。これを水火の難に失うのでさえ、惨痛の極みである。ましてや倭賊の手によって失ったのである。

想うに、わが諸父母の精霊は、この禍乱に遇った日に驚いて飛散し、禍乱が過ぎた後に昇降し彷徨って、寄り付くべき香火も床席も堂宇も木石もない。ここに思いがいたれば、言うに忍びない。言うに忍びない。あるいは、こんなふうにも考えられないだろうか。この親の遺し与えてくれた体である我が身の知覚には、精魂の往来を感知できないが、霊明な精魂は、遺し与えられた体（我が身）の所在を照らし出して、凝聚して明るく光り、飛揚してやって来て、不肖無状としてわたしを見棄てず、かくてわたしの呼吸の喘ぎの息の中に寄りついて、四代の父母が混じて一体となり、東に西に、逃げ隠れるこの身の在るところに随って、一瞬も離れないのだと。<sup>\*75</sup>

「旅軒説」で、この世に生まれることが、本来「旅」であるなら、「旅」の中で人間が行うべき道を尽くさねばならないと言っていたように、彼は家を失い、故郷を失い、一族の多くを失い、先祖の木主を失うという現実の中で、もういちど人間が、他の人間、天地間の万物、死者の霊魂と流通して、社会・自然・宇宙を再構築していく事業を、それぞれの「分内」で担当することを主張するのである。郷約実施の際、彼は県民に次のように呼びかけている。

天が人間を生じれば、それぞれその職を職とさせ、その道を道とさせる。ただ憂えるところがあってみずから尽くさせるのである。どうして外から来るものが阻み挫くことができようか。たとえ倭寇が再び盛んになっても、わが民たる者、まだ倒れないうちには、ただそれぞれそのなすべきことを尽くすのみである。士はみずからその学を守るべきであり、兵はみずからその技を守るべきであり、善はますます勧めるべきであり、悪はますます懲らすべきであり、農は力耕すべきであり、人はみずから定まって、ひとえに天の為すところに耳を傾けるべきである。ましてや、天がどうしてついにわが東土の生民を滅ぼす理があろうか。願わくは、わが一県（の）民よ、わが皇天が上にあることを頼み、またわが国家の深仁を頼んで、倭寇の去留によって、わが民の死生の係わるものとせず、それぞれその職を職とし、その道を道とすることに務めれば、福慶はここに存し、天神の助けがあるであろう。<sup>\*76</sup>

「分」には「性分」と「職分」がある。そして「性分」は「道理（道徳）」に、「職分」は「事業」に関わる<sup>\*77</sup>。したがって、次のように言われる。

われわれ人間は、この形氣（身体）を得て、天地の間に三才（天・地・人）の一として参与



する者である。本来、性命の道理を完全に發揮し、その職分の事業を尽くすことで、いわゆる「人の形を踐む」ことのできる理由である。<sup>\*78</sup>

また、「分内」のことは必ずなさねばならず（尽分）、「分外」のことは必ずなしてはならない（守分）。前者の「分」は天地古今万事万物の理をその中に包んでいる心性に存し（性分）、後者の「分」は居かれた位、職務とする事、遭遇する時などの無限のバリエーション中の身体に存す（職分）。そして、この二つの「分」は、結局同じ「道理」である<sup>\*79</sup>。

したがって、「性」に「本然の性」と「氣質の性」があると言われるのも、二つの「性」があるのではない。

宋の程子・張子にいたって、はじめてさらに「氣質の性」の説が出た。そこで、「本然の性」とは同じではないので、二つの「性」があるかと疑わしい。しかし、これはその「体」に、元来二つの「性」が並立していることを意味するのではない。ただ「体・用」、「経・緯」の分によって、同じではあり得ない点を示しただけである。つまり「体」となり「経」となるものを指して「本然の性」と言い、「用」となり「緯」となるものを指して、「氣質の性」と言ったのである。しかし、「氣質の性」は、本来「本然の性」の中にあるとはいえ、天地流行の「用」に受けたものには、必ずみな等しくないところがある。したがって、これもまた「性」と名付けたわけだが、その「性」は、真実の「性」ではない。ただ一物一時の「性」であるにすぎず、天地万物公共の常に存する「性」ではない。<sup>\*80</sup> <「晩學要會」>

天地古今万事万物の理を内包する「公共常存之性」が縦糸（経）となり、無窮の位・事・時に置かれた「一物一時之性」が横糸（緯）となって、この宇宙の織物が永遠に産出され続けていく。

そして、宇宙を産出し続けている根本（「道之大原」）、すなわち「公共常存之性」たる道理の「最上原頭之稱」こそが、「太極」である<sup>\*81</sup>。この産出行為にはどんな人（物）でも参与できる。これが旅軒の説く「宇宙間の事業」である。

こうした旅軒の思想は、理氣一体的な「性」の発動から太極の本体へと遡ろうとする曹好益の説を踏まえながら、「経緯」説の導入によって、主体性を重んじつつ同時に宇宙の万事万物と流通する広さ深さをもつものへと発展していると言ってよからう。

1607年、旅軒は門人たちとともに曹好益を訪問し（旅軒54歳、曹好益63歳）、『心経』『近思録』などの書を、数日間ともに講論している<sup>\*82</sup>。旅軒は、曹好益の行状中で、彼の学識を高く評価している<sup>\*83</sup>。また旅軒の亡くなる直前に立巖精舎に彼を訪れた門人の一人によって、旅軒が曹好益と韓百謙（1552-1615）の制によって新たに深衣と幅巾を製したことが記されている<sup>\*84</sup>。曹好益は、旅軒が訪れた2年後に亡くなっているので、実際の交流期間は長くないが、その間にも旅軒は『易学図説』の草稿を送り批正を請うたりしたことが、曹好益の書簡から確認できる<sup>\*85</sup>。

次の曹好益の旅軒宛書簡は、彼らの交流圏とその共通の関心事を示すものとして貴重である。

柳成龍が突然亡くなったのは、わが党の不幸です。どうして憂国の嘆きのみでしょうか。先日、鄭四震（旅軒の門人）が「柳成龍は事業の人でしょうか、学問の人でしょうか」と質問した



のに対して、わたしは「旅軒先生はなんと仰っているのか」と問い返したところ、「まだ質問していません」との答えでした。わたしは「すべて事業は学問の中から出るのであって、二つの事ではない。柳成龍は早くに大賢（退溪）に出会い、彼に帰依した。学問をしているときから、すでに国を治める道を知っていた。後日それを事業に施したものは、すべて平日に学んだものである。しかしまだ展開し尽くせなっただけである。もしも彼のもっているものを敷き尽くしたなら、天下を治めることも可能である。どうしてこの国だけにとどまろうか。ああ、聖主（宣祖）に出会うことが彼（柳成龍）のようであってすら、いまだその道を行い尽くせない。君子が世に容れられないのは、昔からこのようなものである。嘆かわしいことだ」、おおむね以上のように彼に伝えました。鄭君はこのことを報告したでしょうか。あなたのお考えはいかがですか。<sup>\*86</sup>

ここでは、柳成龍が事業人か学問人かという問いに対する旅軒の考えは見えないが、その後、柳成龍の文集の跋文においては、「德行」と「事業」を兼ね備えていると評価している<sup>\*87</sup>。上に見たように、本来それらは同じ織物の縦糸と横糸の关系到すぎないからである。その点では、曹好益の答えと似ていながら、やはり異なっている。曹好益からすれば、「天下を治めることも可能」な「学問」をもちながら、それを「事業」に施し尽くせなっただけなのは、「君子が世に容れられない」嘆かわしいことだが、旅軒からすれば、そうした考え方は「分」に対する理解が精密でないものである。旅軒は「分」には大小があるとする。

われわれ人間の分には、大きいものも小さいものもある。分の小さなものは、一時にかかわる。分の大きなものは一生にかかわる。これは理に大小があるのではない。その事物の大小にしたがって、その分も大きい場合には大きく、小さい場合には小さいということである。一時にかかわるものは、その時が過ぎれば、分もまた変じる。一生にかかわるものは、一身が終わった後に事が完成する（死ぬまで変わらない）。ただ、その事業の遠大な場合には、一身の始終をもって始終とせず、天地の始終にわたるものもある。したがって、分には、一動一静、一事に応じ、一物に接する範囲にかかわるものもあり、一家・一地域・一国の範囲にかかわるものもあり、上下四方の空間（「宇」）、古往今来の時間（「宙」）、千千万万世の範囲にかかわるものもある。<sup>\*88</sup>

曹好益の「形氣」という個別性への着目が、「分」の概念によって、さらに空間的にも時間的にも細分化され、小宇宙・大宇宙の事業へと発展していることがわかるだろう。

したがって、世が無道であれば、大宇宙の事業を巻いて懐にし、山水の中で小宇宙の事業に勤めればよい。どちらも一つの道理を縦糸に張り、位・事・時に応じた横糸を左右に運んで織り成す事業の一環だからである。すなわち、旅軒からすれば、もしも「学問」（德行）が「天下」を治めるに足るものなら、それはすでに「天下」を治める（宇宙を経緯する）「事業」を果たしているのと、同じことなのである。

このように主体と宇宙との関係が、論理的に精密化されることで、主体の方も、その担当の重みと公開性をいっそう増す。その一例を挙げてみよう。

1609年、すなわち光海君元年、旅軒は不思議な夢を見る。孔子の子孫から、孔子の邸宅を買い取った夢である。これは一見、不遜とも言える内容だが、旅軒はこう考える。孔子の死後から、今にいたるまで二千二百余年なのだから、その旧宅は当然壊され、その後どうなっているかわからない。しかし、理によって考えれば、聖人が大邸宅とするのは、「中庸」の道である。そして、次のように言う。

本来この道は、わが人が「性」とする公共の理なのだから、その邸宅には、人々みなに住むべき「分」がある。ただ人が「中庸」を選びとって守り続けることができるか否かの如何にあるのみである。<sup>\*89</sup> <記夢>

だれでもこの道に参与できる「分」があり、その「分」に即して宇宙間の事業を担うことができる。ただ、その宇宙の事業主となる資格は、道徳を守り続けられるか否かの一点にかかっていると言うのである。

この文章が光海君元年の時に書かれていることは、暗示的である。当時の中国に関して、旅軒がどのように考えていたかは不明である<sup>\*90</sup>。ただし、仁祖代になると、旅軒は上疏中に、なんども皇極を建てるべきことを提言している。この「皇極」は、朝鮮の君主に対する常套句的表現に過ぎないかもしれないが、その「建極」の内容は、やはり宇宙間の事業である。

## 5、「立巖記」における「公共」

最後に「立巖記」の内容を検討しておこう。

これは、その題名からもわかるとおり、卓立する巖について記された文章であるが、旅軒は冒頭で、自分は今まで色々な立巖を見てきたが、この立巖ほど「独立不倚の象」をもったのを見たことがないと述べる。のちに三田渡の盟約（1637）を聞いた旅軒は、終焉の地としてこの地に隠れ、「立巖」を祭り、「狂瀾衝突の中にあっても特立して挫けない」という意味で「立卓」と命名し、また周囲に桃花を植えさせ「桃源」の区域とする。旅軒の子の應一は、微意を寓したものと言う<sup>\*91</sup>。

さて、この立巖は人跡未踏の溪山にあるが、それは壬辰倭乱の際に、世の乱れを避けて隠棲した旅軒の4人の友人が発見したものであり、彼はそこに招かれ、この立巖を見る。『年譜』によれば、1596年、旅軒43歳の夏である。「立巖記」の書かれたのは、おそらくその翌年である。

旅軒は、この立巖の周囲の地を遊賞し、その景勝を28数えて、その一つ一つに名前をつけ（この28の命名にはまだ立巖は入っていないことに注意）、次のように述べる。

開闢以来、この溪山は存在したが、幾万年ものあいだ荒廢蕪没の境域であったが、今日始めてわれわれの遊賞するところとなった。ここにはなにか運数が働いているのではないだろうか。<sup>\*92</sup>

これに対するある人の質問と旅軒の答えが、「公共」についての問答になっている。まず、ある人の質問からである。

ある人の質問：溪山は美しい。しかし、溪山は造物翁の公共の物である。かつそもそも情意もなく、名号もない。ここに住む者は、ただ農耕・漁獵・樵採して、自分にある楽しみを楽しむことができるのみ。ここに遊ぶ者は、ただ行歴して賞玩し、一時の目を快くするまでにすべきである。そうしてこそ、造物翁の公共の心に順って、溪山の自然の天を全うするとなせるのではないか。今、かえって情意のない溪山に対して、情意を用いて悩ませ、名号のない川や石に、名号を立てて累を及ぼすのは、公共の溪山を、自分の所有物としようとするものである。ましてや、その命名には実体になっていないものが多い。だとすれば、これは造物翁の心ではなくて、溪山をはずかしめることではないか。<sup>\*93</sup>

本来「情意」も「名号」もない自然に、勝手に名前を付けることは、「公共」を独占するものではないかという問いは、旅軒からすれば、「分」に「尽分」（分内のことは必ずする）と「守分」（分外のことは必ずしない）があることをわきまえないものである。すなわち、立巖の周囲の景勝に命名することは、旅軒にとっては「分内」のことである。それが、初めにこれは「運数」ではないかと言われている理由である<sup>\*94</sup>。

旅軒は、まず次のように答える。

わたしの答え：そうではない。あなたの言葉のようであれば、山河大地はわれわれには関係ないものとなり、天地の間の万物はこの身に関与しないものとなり、われわれの形跡を没し、心を空無にさせねばやまないものとなる。これがどうして平常の理、光大の道だろうか。造物翁が万物を造るにあたって、どうしてむだに造物の功を費やして、ただ無用の物とさせるようなことがあるか。一物があれば、必ず一物の用がある。万物があれば必ず万物の用がある。まずこの用の理があつて、はじめてこの物がある。もしもこの用の理がなければ、この物を生じるはずがない。だから天地が万物を生じれば、また必ずこの人を生じ、そうしてはじめて万物を掌り、それぞれの用を致させる。田畑は耕作し、平野は居住し、五穀は食べ、糸や麻は織って着る。どうして溪山だけが、人に用を致させないだろうか。物がありながら用いないのは、かえって造物者の心に背くことではないか。<sup>\*95</sup>

ここで「用」と言われているのは、「分」と同じことであるが、「経・緯／体・用」の「用」であり、すなわちそれを横糸（緯・用）として、心性の理を縦糸（経・体）として、主体が宇宙間の事業を織り成していくという観点からの表現である。それは、天・地・人・物、それぞれの事業があるが、

われわれ人間は、天と地の間に位し、天・地を上下に見ないものはない。人や物の中に居て、人・物と横に向き合わないものはない。これが、この世に生まれた者のふだん接する範囲である。…天・地の事業に参加して助け、天・地を正しく位置させ、人・物を育み、過去を継ぎ、未来を開く存在が、人である。<sup>\*96</sup>

と、人間の存在と事業の特色が捉えられているからである。したがって、人間が自然に「名号」を加えるのは、「用を致させる」ためである<sup>\*97</sup>。

しかし、天・地・物と同じく、人間にも人間の「分」がある。その「分外」に越えることはできない。「用を致させる」というのは、人間が自己中心的に物を利用するという意味ではなく、万物がそれぞれ互いに「分」を発揮し合おうとすることを率先するという意味である。

それが可能となるのは、「有情」の人間と「無情」の自然との間にも、「一理感通之妙」が働いているからである<sup>\*98</sup>。この「理」の性質について、「萬活堂賦」では、次のように述べられている。なお、萬活堂とは、旅軒が立巖に建立した堂の名前である。

「活潑潑」というのは、一つでありながら多様な万物とつながっており（一本万殊）、流動充満して、おのずから存在し、おのずから継続して、隙間もなく、休息もないもののことである。しかし、（鳶が天まで飛び、魚が淵に躍る場合だけでなく）この理は宇宙の間において、いかなる物にあっても、いかなる時にあっても、このようである。…わが心は実際に天地万物と互いに流通していて、天地万物の理は、すべてわが心の中に備わっている。…宇宙に満ちているものは、すべてこの理の活潑さである。<sup>\*99</sup>

人間は、この生命的な理が、宇宙間の万物に流通し続けていることに支えられながら、それぞれの存在が、その生命を賦活できるよう、宇宙間の事業を率先的に担当するのである。これが先に述べた、旅軒の万物流通・万物賦活的な思想である。

以上をふまえて、旅軒の「公共」観を見てみよう。先のある人への答えに続く部分である。

そもそも公共というものは、この物を虚しく棄てられた地に置くことを言うのではない。ただ独占しないというだけである。溪山はもとより公共の物である。しかし、わたしがそれを得て、わたしがそれを楽しみ、他人がそれを得て、他人がそれを楽しみ、千万人がそれを得て、千万人がみなそれを楽しみ、それぞれ感得するところにしたがって楽しめば、どうして公共であることを妨げようか。前の人がそれを楽しめば、後の人もそれを楽しむ。こちらの人がそれを楽しめば、あちらの人もそれを楽しむ。互いに譲り合わないでも、みな自分に満足するのだから、どうして（公共でない）疑う必要があろうか。<sup>\*100</sup>

これが、上に見たような万物流通・万物賦活的な思想にもとづくものであることは、あらためて指摘する必要はないだろう。

ある人も、旅軒の答えに納得するが、しかしわれわれの事業は、ただこのような山野に身をひそめるだけでよいのかと、さらに問う。旅軒は、道はどこにでもある。もしもその時に遇わなければ、山野に退いて、生涯を自然の中に寄せ、自給自活しながら、風や雲や花や草を友とするところにも、道はあると答えている。これが、旅軒の「分」の思想にもとづいた、たんなる消極的な知足安分ではないことも、もはや繰り返さないでよいだろう。

旅軒にとって、「公共」とは、天地の間に立って、「分」に随って、みずからに接する万物の生命を賦活する行為である。儒者である旅軒にとっては、見棄てられた物に名を与えて活かす言語活動もその重要な一つであっただろう<sup>\*101</sup>。「公共というものは、この物を虚しく棄てられた地に置くことを言うのではない」と言うのは、朝廷や士林で「公共」という語が多用されながら、その実質が

まったく果たされていない現実を批判するものであろう。ことは朝鮮一国だけの問題ではない。当時の東アジア全体に無道の嵐が吹き荒れ、名もなき無数の生命が蹂躪され、見殺しにされていった。

もちろん、旅軒が「天下」(東アジア)の運命に思いを馳せようとしたといったことはない。それは「分」を越えることであった<sup>\*102</sup>。しかし、その「分」は同時に宇宙全体とつながっているのである。宇宙の運数という問題は、彼の哲学における最重要の探求課題であった。

「立巖記」の主眼は、人から見棄てられた溪山に卓立する巖の「独立不倚の象」に擬えて、

われわれもまた天地の間に立つのだから、どうして立つところがなくて、人となることができようか。<sup>\*103</sup>

と説くところにある。その立つところのものは「道徳」である。なさなければならないことは必ずなし(尽分)、なしてはならないことは必ずなさない(守分)。「ただ義を立てるもののみが、節を守ることができ、ただ節を守るものだけが、義を尽くすことができる」<sup>\*104</sup>。彼がこのとき立巖のみに、命名しなかったのは、「分」を守るものであっただろう。

その約10年後の1608年、宣祖が亡くなり、光海君が即位すると、彼は立巖の地に入る。そこにある萬活堂で、孔子の邸宅を買い取った夢を見たことは、先に記したとおりである。光海朝になると、もはや柳成龍も、曹好益も世を去っていた。旅軒はしばしば、官職に任命されるが、赴こうとしない。

1623年、仁祖が即位すると、彼の周囲の多くの者が登用されていった。旅軒にもなんども任命が降るが、すでに70歳を越えていることを理由に疏を上呈して、辞退を繰り返している。しかし、1627年、1637年の胡乱の際には、義兵活動を率先していること、また上疏中で、しばしば仁祖に皇極を建てるべきことを説いていることも、先に見たとおりである。

しかし1637年、仁祖が三田渡で清に降伏し、臣下の礼をとったことを聞くと、旅軒はふたたび立巖に入る。その際、弟子に「いまわたしは永遠に祖先の墓のある地を去り、ここに居を定め、立巖とともに老年を終えようと思う」と述べている<sup>\*105</sup>。そのときはじめて、旅軒は立巖に「立卓」と命名して、祭っているのである。

すでにこのとき、旅軒にとっては、この立巖こそが、またそれに倣って「道徳」を擇びとって守り続けることのできる者こそが、宇宙に卓立する皇極にほかならないとすることは、もはや「分外」の行為ではなかったのだろう。旅軒の「公共」観の底には、このような厳格な人格崇尚の要素が流れていることも、忘れてはならないだろう。

## おわりに

最後に、本稿の内容を要約しておく。

まず、本稿が退溪門下の「公共」の用例に注目したのは、『朝鮮王朝実録』を一貫して多く見られる「公共之論」などとは異なる、「公共之理」「公共之氣」「公共之性」「公共之義」「公共之心」などの性理学的な文脈における用例が、まさに彼らから多用され始めているからであった。

性理学的な文脈といっても、これらの用例は、中国朱子学の表現をそのまま踏襲しているものではない。たとえば、「公共之性」「公共之義」「公共之心」という表現は、『朱子語類』には一カ所も



出ない。同じく『朱子語類』には見られない「公共之論」が、朝鮮半島の社会的・歴史的環境から生まれた表現であるのと同様に、性理学的な「公共」の用例も、朝鮮の性理学の独自の発展と、固有の社会・歴史環境によって生み育まれたものと思われる。

退溪門下においては、陽明学登場以降、東アジアの思想界に蔓延した「心学」の「心即理」のスローガンに対して、「性即理」であることを改めて確認することが、課題となっていた。その際に、当時朝廷を中心にした言論活動で常用されていた「公共」の語が、「性」こそ「(天下) 公共」の「理」であるという形で用いられたと推測される。

ここから、退溪門下においては、中国朱子学には見られなかった「性」を「公共」の次元に高めようとする傾向性のあることを確認できる。同時に、本体である「性」に至るための工夫の具体的な着手点として、身心（氣・明德）という人間主体に注目する論理を模索していることが推測される。

曹好益においては、こうした修養論的模索が、理一分殊（太極と万物の関係）の枠組の導入によって、いっそう体系的に洗練されている。「性」は、天理が形氣に存在したものとして修養の出発点（分殊）に位置づけられながら、同時に「太極」の本体（理一）が人において発動したものであるとされる。したがって、自己の「性」の発動から「太極」の本体に遡ることは、流れに従って、水源を知るように自然なこととなる。しかし、本来、「理一分殊」とは、朱子においては、「万物一体」と密接な関連をもつ概念であり、「公共」という語は、そのような万物一体の世界を統括している道理のあり方を形容するものである。一方、曹好益の場合、「公共」は、概念整理の目的的な意味合いに止まっており、天地間の万物とのつながりを積極的に主張するまでには至っていない。

しかし、主体の発動から「公共」世界に踏み込んでいくという、しだいに明確化されてきた退溪門下の論理は、柳成龍において、修養論の枠組みを越えて、社会・歴史的な環境の中で働くようになる。すなわち士林の分裂や壬辰倭乱によって危機に瀕した人々のつながりを、士論の積極的な調停や幅広い人材登用などによって再構築しようとする文脈で、「公共」という語が用いられる。柳成龍が、曹好益の義兵活動を高く評価するのも、こうした文脈から理解できる。

旅軒の「公共」観は、退溪門下の中でも、とくに曹好益における修養論的な展開と、柳成龍における社会的な広がりとの二つの流れを総合し、独創的に発展させたものと見ることができる。

旅軒は、曹好益らにおける、修養の出発点としての身心という個別性を、独自の「分」の思想によって、空間的にも時間的にもさらに細分化する。また、本体としての「太極」を、空間的にも時間的にも無限なものとする。そして、この唯一不変の「太極」が経（縦糸）となり、各種各様の「分」が緯（横糸）となって、宇宙が織り出されていくと考える。

「太極」と「分」の関係は、一本万殊とされる。旅軒において一本万殊という表現は、静止的な世界理解に傾きがちな理一分殊や万物一体よりも、宇宙間の万物・万時・万事に流通する理の生命性を反映している。各種各様の「分」には、それぞれこのような一本万殊の理が流通している。天地人物それぞれに「分」に即した事業があるが、とくに人間は、心に備わる理の生命性を完全に発揮する「道德」実践によって、上下左右・過去未来に接するあらゆる物の生命を賦活させる「事業」を担っているとされる。

このような旅軒の思想は、柳成龍と同じ時代認識のもとに、各人が「分」に応じて他者（無名の自然や靈魂まで含む）と主体的に疎通し合うことで、人と社会と自然の生命的なつながりを再構築



しようとしたものと評価できる（郷約や族契の実施も、その具体実践と見られる）。

また各種各様の「分」の設定は、喜好益や柳成龍においては解決できなかった、あらゆる時・処・位における「道德」と「事業」の一致を可能にしている。そこから、どのような場所にしようと、道德を確立した者こそが、真の宇宙の事業主の資格をもつという、旅軒の厳格な人格崇尚的原理が出てくる。

「立巖記」は、以上のような旅軒の思想を、「公共」という語の中に、総合したものと考えられる。それは、当時すでに「公共」という語が多用されながら、その本質が果たされていないことに対する批判である点で、前近代の東アジアにおいて、自覚的に「公共」を論じた稀有な例と言える。

#### 注

- \* 1 ①『国際日本学叢書 18 相互探求としての国際日本学一日中韓文化関係の諸相一』（法政大学国際日本学研究所センター、2013.3）、②韓国学中央研究院主催公共意識国際学術会議「韓国と日本の公共意識比較研究」2012.11.21 での発表原稿、③2013 韓中日公共意識比較研究国際学術会議「朝鮮王朝の公共性」韓国学中央研究院、2013.10. 1 での発表原稿、④アサン書院開院 2 周年記念学術会議「ソンビ精神と韓国社会」アサン政策研究院、2014.9.26 での発表原稿。
- \* 2 薛錫圭『朝鮮時代 儒生上疏と公論政治』（ソニン出版社、2002）参照。
- \* 3 その他に、上冊には『世系図』、『旅軒先生年譜』三巻、下冊には『及門諸賢録』一巻を収める。
- \* 4 『旅軒先生年譜』1594 年条。『旅軒先生続集』では「蓋壬癸以後書」と注記されている。壬癸は壬辰倭乱の始まった 1592～1593 年。以下、特に注記を記さないものは、本文中、または『旅軒先生年譜』に明記。「録疑俟質」は未詳。
- \* 5 本文から、旅軒が初めて永陽の立巖を訪れた 1596 年（『旅軒先生年譜』）の翌年であると推測される。
- \* 6 『旅軒先生文集』には年代を記さないが、『高峯先生文集』『高峯集序』には「崇禎己巳臘月日。玉山張顯光志」とある。
- \* 7 本文から仁烈王后没年の翌年ころのものであることが推測できる。
- \* 8 「其公共之名稱、則曰理也、太極也」<「平説」>。
- \* 9 「公共之理、不可自得以私焉…」<「圖書發揮」>。
- \* 10 「此道、即吾人所性公共之理也」<記夢>。
- \* 11 「此所謂固有者也。其公共之名稱、則曰理也、太極也。而其各在于成形之中則曰性也。其爲各形之主則曰心也。此莫非所得本然之善。故曰德也。既爲固有而不可移易。故曰常也。藏諸中而此理。發諸外而此理。言諸口而此理。行諸身而此理。接於物而此理。應諸事而此理。乃爲日用之所常由。故曰道也」（『旅軒先生続集』卷六「平説」）。
- \* 12 「天地萬物公共常存之性」<「晩學要會」>。
- \* 13 「秉彝公共之取舍」<「奇高峯文集跋」>。
- \* 14 「義是吾人秉彝公共之天性」<「避乱録」>。
- \* 15 「公共義理、各發其所見、乃亦分內事也」<「録疑俟質」>。
- \* 16 「正大公共之義、維持國脈」<「擬疏」>。
- \* 17 「造物翁公共之心」<「立巖記」>。
- \* 18 「河図之出、必待伏羲之時、其亦有數不得已者哉。當時伏羲非独自會其理、用見做画卦之大業、又留其図以示万世。豈不以公共之理、不可自得以私焉、必使天下万世、皆得以目睹而心會焉。此非伏羲繼天立極之第一事業耶」（『性理説』卷一「圖書發揮」）。
- \* 19 「義理之公、人所同得。雖在至愚極陋、亦或有一條路通得直、一般義見得是處、則當在所取焉。大舜之好問察邇、而爲大知者、不以是耶。大學中庸二書、固經程朱之眼與手也。而明道所正、伊川既不盡從、兩程所正、晦庵亦不盡從。而不以不盡從爲自嫌焉者、公共義理、各發其所見、乃亦分內事也」（『旅軒先生続集』卷五「録疑俟質」）。
- \* 20 ここで「自得」という語は、「此則先儒所未言、乃希春思索自得之説、誠至論也」（『眉巖先生集』卷之十八「經

筵日記（甲戌）」というような例を念頭に置いて用いている。「理」を「自得」することの大事さは朱子学の強調するところだが、特に朝鮮の性理学ではそれが重んじられており、旅軒の文章でも、それが前提になっていると判断される。

- \* 21 「溪山乃造物翁公共之物也」＜「立巖記」＞。
- \* 22 「溪山固是公共之物也」＜「立巖記」＞。
- \* 23 「以公共之溪山、便作自家之己物」＜「立巖記」＞。
- \* 24 「公共者、非曰置是物於虚棄之地也。但不私之而已」＜「立巖記」＞。
- \* 25 「各随其所得而樂之、何害其為公共也」＜「立巖記」＞。
- \* 26 内訳は、「明宗実録」（1571）5件、「宣祖実録」（1616）115件、「光海君日記」（定草本1633）93件、「仁祖実録」（1653）33件。
- \* 27 片岡龍「『朝鮮王朝実録』に見える「公共」の用例の検討」『国際日本学研究叢書18相互探求としての国際日本学研究一日中韓文化関係の諸相一』（法政大学国際日本学研究センター、2013.3）参照。
- \* 28 正編350輯のうち、第22輯の申光漢（1484 - 1555）『企齋集』から第147輯柳世鳴（1636 - 1690）『寓軒集』まで。
- \* 29 没年が1554年以降、生年が1637年以前である人物における用例は8件。
- \* 30 なお「公共之論」「公共之議」も、『朱子語類』中には用例が見られない。
- \* 31 片岡龍「『朝鮮王朝実録』に見える「公共」の用例の検討」『国際日本学研究叢書18相互探求としての国際日本学研究一日中韓文化関係の諸相一』（法政大学国際日本学研究センター、2013.3）参照。
- \* 32 「性者、天下公共之理也。氣則吾身之所有也（渾淪言之、氣亦公共之氣也）。氣有生死、而理無生死。非未生之前、別為一物在一處、待氣以成形。而天下公共之性、固自若也。比如日光照一物。是物既無、光非隨之而無也。物自有無、而光則無加損也。朱子所謂未有此氣、即有此性、氣有不存、而理却常在者、蓋如此耶」（鄭惟一『文峯先生文集』卷之三「上先生問目 丙辰」）。
- \* 33 「答、氣有生死、理無生死之說、得之。以日光照物比之、亦善。然日光猶有時而無者、以有形故也。至於理則無聲臭、無方體、無窮盡。何時而無耶。釋氏不知性之為理。而以所謂精靈神識者當之。謂死而不亡、去而復來、則安有是理耶」（鄭惟一『文峯先生文集』卷之三「上先生問目 丙辰」）。
- \* 34 「余嘗聞先生之學於退溪先生。先生曰、觀其議論、論氣則精到無餘。而於理則未甚透徹。主氣太過、或認氣為理。然吾東方前此未有論著至此者。發明理氣、始有此人耳」（鄭惟一『文峯先生文集』卷之五「閑中筆錄」）。
- \* 35 この点については、片岡龍「日本思想史から見た韓国思想史の特徴——山崎闇斎と李退溪の「心は神明の舎」観の比較から——」（『東北大学文学研究科研究論集』64、2015）参照。
- \* 36 『旅軒先生續集』卷之九附録「就正錄（門人趙任道）」。
- \* 37 「性者、人物所稟公共之理。明德、乃指人之所得虚靈不昧之名。則理雖本同、而所以得名者、不無小異」（『艮齋先生續集』卷之一「中庸質疑」）。
- \* 38 「道與德不是判然二物。大抵道是公共底。德是實得於身為我所有底」（『北溪字義』「德」3）。
- \* 39 「理與性字對說、理乃是在物之理、性乃是在我之理。在物底、便是天地人物公共底道理。在我底、乃是此理已具得為我所有者」（『北溪字義』「理」2）。
- \* 40 「明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而應萬事者也。但為氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏。然其本體之明、則有未嘗息者」（朱子『大学章句』）。
- \* 41 「繼之者善、便是公共底。成之者性、便是自家得底。只是一箇道理、不道是這箇是、那箇不是。如水中魚、肚中水便只是外面水」（『朱子語類』卷九十八）。
- \* 42 墨子の「兼愛」を「二本而無分」と批判。
- \* 43 「北溪陳氏曰、孟子道性善、何從而來。夫子易繫曰、一陰一陽之謂道。繼之者善。成之者性也。所以一陰一陽之理者為道。此是統說箇太極之本體。繼此者為善、乃是就其間、說造化流行、生育賦予、更無別物、只是箇善而已。此是太極之動而陽時。所謂善者、以實理言。即道之方行者也。到成此者為性、是說人物受得此善底道理去、各成箇性耳。是太極之靜而陰時。…夫子所謂善、是就一物未生之前造化源頭處說。…若孟子所謂性善、則是就成之者性處說。其實由造化源頭處、有是繼之者善。然後成之者性時、方能為此之善。則孟子之所謂善、實淵源於夫子之所謂善、非有二本也。朱子曰、易言繼善、是說天道流行處。孟子言性善、是說人性流出處。易與孟子。就天人分上各以流出處言」（『芝山先生文集』卷之六「理氣辨」）。陳淳の引用は『北溪字義』「性」4。
- \* 44 「朱子曰、易言繼善、是說天道流行處。孟子言性善、是說人性流出處。易與孟子。就天人分上各以流出處言。／蓋因其發處之善。是以知其本無不善。猶循流而知其源也」（『芝山先生文集』卷之六「理氣辨」）。朱子の引用は『朱子語類』卷九十五の二つの条を組み合わせたもの（前半は、實際は弟子の語）。

- \* 45 「四端猶性善之性。七情猶氣質之性。性非有二也。所指不同耳。夫所謂性者、指天理之在形氣者而已。…理在氣中、元不相離。理無動而氣有動。氣動、則在氣之理、亦不容不動。而發則一時俱發。於發之中、指理而言者、四端是也。指氣而言者、七情是也。理無不善。故要擴而充。氣有善惡。故約而求合於中」(『芝山先生文集』卷之六「理氣辨」)。
- \* 46 金時習 (1435 - 1493) が陳淳の「理は泛言人物公共之理。性是在我之理」(『北溪字義』「性1」)によって「理」と「性」の位相を区別し、さらに「性」は人々万物それぞれ異なることを述べながら、しかし、その源は一つであると結論し、その根拠として『西銘』の「民吾同胞。物吾與也」を挙げるのとは対照的である(『梅月堂文集』卷之二十三「雜說」)。
- \* 47 「人与天地万物、皆是両間公共一箇氣。子孫与宗祖、又是就公共一氣中、有箇脈絡相關係、尤為親切。謝上蔡曰、祖考精神、便是自家精神。故子孫能尽其誠敬、則己之精神便聚、而祖先之精神亦聚、便自来格」(『北溪字義』「鬼神」13)。
- \* 48 問:上古聖賢所謂氣者、只是天地間公共之氣。若祖考精神、則畢竟是自家精神否。曰:祖考亦只是此公共之氣。(『朱子語類』卷三)
- \* 49 ここで、曹好益が特に徐敬徳の「一片の香燭の氣が、目の前で散じるのを見たとしても、その餘氣は終には散じない」という譬喩を取りあげ疑問としているのは、先に見た鄭惟一の日光の譬喩との類比を思い起こさせる。ただ、彼は「徐敬徳の門に遊んで、直接このことを質問できないのが残念である」と、この文章全体を結んでいて、その評価は微妙な点がある。
- \* 50 「陳淳問、先生答李堯卿鬼神說曰、所謂非實有長存不滅之氣魄者。又須知其未始不長存者爾。寥子晦見此、謂長存不滅者、乃以天地間公共之氣體言之。淳恐只是上蔡所謂祖考精神、即自家精神之意耳。不知是否。朱子曰、上蔡說是」(『芝山先生文集』卷之五「題徐花潭鬼神死生論後」)。
- \* 51 「此說、於鬼神祭享之理、甚精」(『芝山先生文集』卷之六「諸書質疑」(性理大全))。
- \* 52 「吾之此身即祖考之遺體。祖考之所具以爲祖考者、蓋具於我而未嘗亡也。是其魂升魄降、雖已化而無有、然理之根於彼者既無止息。氣之具於我者復無間斷。吾能致精竭誠以求之。此氣既純一而無所雜、則此理自昭著而不可掩。此其苗脈之較然可睹者也」(『朱子文集』卷五十二「答吳伯豐書」)。
- \* 53 曹好益の「理氣辨」の執筆着手は1609年。栗谷の「理通氣局」説の提出は1572年。
- \* 54 「寇亂之慘、有東國以來、蓋未有如當日之酷變。亘一境爲往來之賊路、屠全城爲列營之賊窟者、殆一年有半。閭閻灰燼、轉爲蓬蒿。人於鋒鏑溝壑之餘、千百中一二僅存者、流離四散、在賊退後近十年、然後子遺稍集」(『旅軒先生文集』卷之九「慕遠堂記」)。
- \* 55 「至於私賤爲軍之弊、自近日之習論之、則誠有如此言矣。若以天下公共之理言之、則私賤獨非國民乎」(『西厓先生文集』卷之八「柳祖詒上疏回啓 乙未」)。
- \* 56 『西厓先生文集』卷之五「陳時務劄 甲午四月」。
- \* 57 『西厓先生文集』卷之八「柳祖詒上疏回啓 乙未」。
- \* 58 『西厓先生文集』卷之七「請廣取人才啓 九月」。
- \* 59 朴鍾鳴訳注『懲忿録』(平凡社東洋文庫、1979) 144 - 146 頁。
- \* 60 『旅軒先生年譜』卷之一 (1598 年条)。
- \* 61 「至於吾輩今日之所以處此者、不得不深究吾黨激成之端而自反焉、開誠心布公道、以望和平之福也」(『西厓先生別集』卷之三「答金肅夫 己卯」)。
- \* 62 実際に、金字顯は同年七月、栗谷を伸救する劄文を書いているが、その中で栗谷を攻撃する東人の議論に対して、柳成龍からの書簡中にあった「和平之福」という語を用いて、「殊無愛護善良之意、而頗有攻撃不靖之氣。恐非國家和平之福」と述べている(『東岡先生文集』卷之七「論宋應洞擬劄 己卯七月」、附録卷之四「年譜」1579 年条)。
- \* 63 「凡有論議、切要調護過不及、勿憚苦口。且以儕輩之意、更相磨礱於叔獻諸公、毋使至於疑阻眩惑、各守一隅之見、以傷公共之理、尤今日之急務也」(『西厓先生別集』卷之三「答金肅夫 己卯」)。
- \* 64 「及相見於亂中、觀其造次顛沛之間、行止安詳、異而敬之、命其子珍曰、此人擬定確固、渾厚沈潛。志不可奪、量不可窺。對之令人心醉。異日爲名世大儒、主盟斯道者、必此人也。使之就職學焉」(『旅軒先生年譜』1598 年条)。
- \* 65 「朝廷、邦域之大本也。士林、國家之元氣也。朝廷有濟濟相讓之德。然後同寅協恭之化、達於四方。士林有通和歸一之道。然後正大公共之義、維持國脈」(『旅軒先生統集』卷二「擬疏」)。
- \* 66 「臣見古今天下、未有朝廷不和、而國家得爲國家、士論不一、而教化得爲教化者也。蓋宇宙之間、一道一理而已。違此道理、則人不人、物不物、天不天、地不地、家不家、國不國矣。必順此道此理、然後人物得其性、國家得其安、天地得其位」(『旅軒先生文集』卷之三「謝賜藥物疏 丙子」)。
- \* 67 「是時各道、皆有義兵。惟其忠心所憤、義胆所激、爲國討賊、爲君父復讐、吾心是盡、吾義是伸、吾力是竭、而

其死生、其成敗、其利鈍、皆在其所不計者。固未知幾何人。其間或擬功名之階梯、或爲聲譽之機軸、而不必根於忠心、出於義胆者、亦豈無其人哉。然既曰義兵、而義是吾人秉彝公共之天性、則當此時仗是名者、豈不貴哉。大者、聚諸邑而爲一陣、小者、統一邑而爲一陣（或結同志而爲陣、或募壯勇而爲陣）。要於路者有之、擊其尾者有之、雖不能陷巨陣挫勍敵、猶能使賊知夫替我者多、敵我者衆。一箇義者、爲我國經天緯地之大防」（『龍蛇日記』卷一「避亂錄」）。

- \* 68 『龍蛇日記』卷之二「避亂後錄」。
- \* 69 『旅軒先生年譜』、『旅軒先生續集』卷之九附錄「言行日錄略（門人趙遵道）」、卷之十附錄「景遠錄（門人張槩）」。
- \* 70 「亂離以後、人失恒性、鄉無古俗。惟吾三代直道之民、不幸而今日淪夷狄、歸禽獸、滔滔皆然」（『旅軒先生續集』卷之四「論鄉所文」）。
- \* 71 「方今人經喪亂、寇賊在境、而皆懷姑息之心、不作長遠之計。……以此而士無勉學之志、兵無効技之慮、善無振勸之誠、惡無懲畏之念、農無力耕之意、村無奠居之心者」（『旅軒先生續集』卷之四「論一鄉文」）。
- \* 72 「壬癸經亂以來、舉族一掃、而敗亡焉。今其存者、在長未十、在稚纔六七耳。亦且流離困頓、衣食焉不暇。孰有意於合族修睦之道哉」（『旅軒先生文集』卷之八「張氏族契重修序」）。
- \* 73 「嗚呼。天地之生斯民也。始何心也。而又爲之降此酷亂、使斯民之生者、不得生其生、而至棄於溝壑、暴白骨於沙磧林莽之間者、抑何心也。欲將是意、訟之于天地、而天地茫茫。則爲此時天地之人者、嗚咽而已。嗚呼。今此白骨、其何姓之族也。其何鄉何里之人也。其殞於鋒鏑者耶。其顛於凍餓者耶。或于鋒鏑、或于凍餓、而同是亂中之死也。其某姓某鄉某里之人、而皆與同胞之民也。我未知其生也、積善耶、積惡耶、其或無積善無積惡、而例生於衆生之中者耶。嗚呼。不論其積善與積惡、而其死也、誠冤矣哉。天地無言。我何言哉。我與爾乃是同胞也。而既一年假眠假食于此、迨使爾骨不得其藏者、實我生人之愧也。茲與同志者、收而藏之於向陽之麓也。爾靈其安之。謹告」（『旅軒先生文集』卷之十一「收瘞白骨文」）。
- \* 74 「然則軒在何所。無常處也。曷謂之旅。以余常爲旅也。……余玉山人也。幼而孤露、遊學四方、其不能在家也。自少然矣。頃於壬辰夏、玉山爲倭賊直路。余家又在路傍、奔而竄之、最在人先。而家燼兵火、只有丘墟。雖在寇退之後、不能返於故土。自是不托於親戚、則必依於朋友。攜挈家累、遷此移彼。或一歲而三四遷。遂作東西南北之人。其爲旅也、孰有如我乎。如是則號以旅軒、不亦宜耶。……若以天地觀之、凡寄生於天地間者、孰非旅也。惟天地萬物之逆旅也。生于其間者、忽爾而來、忽爾而往、往者過、來者續、曾未有一人與天地相終始焉、則非旅而何。生天地者。亦謂之旅焉、則其所以思盡其道、得無愧於一生者、其可不力焉哉」（『旅軒先生文集』卷之七「旅軒說」）。
- \* 75 「想我諸父母精靈、其必驚散飄揚於遇禍之日、升降彷徨於遇禍之後、香火焉無可倚、床席焉無可倚、堂宇焉無可倚、木石焉無可倚。思之至此、不忍言也。不忍言也。安知遺體之知覺、自不及於精魂之來往、而孔昭之精魂、有以照於遺體之所在、凝聚光明、登揚飛越、不以不肖無狀、而棄絕之、遂於喘息呼吸之中、合四代父母、混而一體、于東于西、攸攸攸、隨此身所在、未嘗須臾離也」（『龍蛇日記』卷之一）。
- \* 76 「天生斯人、使之各職其職、各道其道、惟在所憂而自盡耳。豈可以自外至者、而有所沮挫乎。設令倭寇再熾、爲斯民者、其未顛仆之前、惟各盡其所當爲者而已。士當自守其學、兵當自守其技、善當益勸、惡當益懲、農當力耕。人當自定、而一聽於天之所爲矣。況天豈有終絕我東土生民之理哉。願我一縣之民、恃我皇天之在上、又恃我國家之深仁、勿以倭寇之去留、爲吾民死生之係。而務各職其職、道厥道、則福慶斯存、天神是佑矣」（『旅軒先生續集』卷之四「論一鄉文」）。
- \* 77 『旅軒先生續集』卷之二「擬筭 五條」3、卷之六「究說」。
- \* 78 「吾人得此形氣、參爲三才於兩間者。固所以使之能充其性命之道理、能盡其職分之事業、有以踐夫爲人之形也」（『旅軒先生文集』卷之六「人心道心說」）。
- \* 79 『旅軒先生文集』卷之六「明分 并五段」。
- \* 80 「至宋程張子、始又有氣質之性之說。則似與本然之性不同、而疑於有二者之性矣。然此非謂其體也、元有二性之并立也。特就其體用經緯之分、而見其有不能相同者。乃指其爲體爲經者、曰本然之性。指其爲用爲緯者、曰氣質之性。然而氣質之性、本在於本然之性之中、而所稟乎天地流行之用者、必皆有不一之端。故亦名之曰性矣、而其爲性也、非真性也。則止自爲一物一時之性、而非天地萬物公共常存之性也」（『旅軒先生續集』卷五「晚學要會」）。
- \* 81 『旅軒先生文集』卷之七「道統說」。
- \* 82 曹好益『芝山先生文集』附錄「年譜」1607年条。
- \* 83 「顯光晚拜於永陽之陶村、一接容儀、知公學識非俗儒所及」（『旅軒先生續集』卷之八「芝山曹公行狀」）。
- \* 84 『旅軒先生續集』卷之九附錄「拜門錄（門人申悅道）」。
- \* 85 『芝山先生文集』卷之二「答張旅軒」4。



- \* 86 「西厓遽至於斯、吾黨不幸。奚但疹瘁之慟而已。向日、鄭君燮問西厓是事業底人。是學問底人。好益却問曰、旅翁云何。曰、未之間耳。好益曰、凡事業、從學問中出、非二事也。此老早得大賢、爲之依歸。爲學之時、已知爲邦之道。後來施諸事者、皆是平日之所學。然亦未盡展耳。若使盡布其所有、則雖天下可矣。豈止於此乎。噫、得聖主如彼、而猶未盡行其道。君子之不容於世、自古如此。可勝歎哉云云。未知鄭君以告之否乎。而高見以爲如何」(『芝山先生文集』卷之二「答張旅軒」4)。
- \* 87 『旅軒先生文集』卷之十「西厓先生文集跋」。
- \* 88 「吾人之爲分也、有大有小焉。分之小者、係於一時。分之小者、係於一生。此非其理之有大小也。隨其事物之大小、而爲其分者、在大而大焉、在小而小焉者也。係於一時者、時過而分亦變。係於一生者、身終然後事當畢矣。而惟其事業之遠且大也、則不以其身之始終爲始終、而有以窮夫天地之始終焉。故其爲分也、有所關於一動一靜一應事一接物之間者。有所關於一家一鄉一邦國之間者。有所關於上下四方之宇、古往今來之宙、千千萬萬世之間者焉」(『旅軒先生文集』卷之六「明分 并五段」)。
- \* 89 「固以此道、即吾人所性公共之理也。其爲宅也、人皆有可宅之分焉。惟在人擇守之能不能如何耳」(『旅軒先生續集』卷四「記夢」)。
- \* 90 1630 年、ある弟子が、「現在中国社会が弊風におちいつているのは、おそらく、陽明学が天下に蔓延った余烈でしょう」と言ったところ、旅軒は色を正して、「われわれの力量がどうして中国にまで憂いを及ぼせるだろうか。ただ自分がなすべき職分をなすべきのみである」と答えている(『旅軒先生續集』卷之九附録「就正録(門人趙任道)」)。また、1637 年、三田渡の盟約直後、旅軒は弟子に「古今天下にどうしてこのような事があるか。わたしは四方に周流して、のたれ死にたいと思う」と言い、子孫に「わたしが死んだら厚く葬ることなく、ただ鳥や鳶の餌にならないようにしさえすればよい」と遺言したとある(『旅軒先生續集』卷之九附録「拜門録(門人申悅道)」)。
- \* 91 『旅軒先生續集』卷之十附録「趣庭錄(子應一)」。
- \* 92 「有開闢以來、即有此溪山、而幾萬年荒廢蕪沒之境、今日始爲吾儕之所遊賞。不亦有數存乎其間耶」(『旅軒先生文集』卷之九「立巖記」)。
- \* 93 「或曰、溪山則美矣。然溪山乃造物翁公共之物也。且初無情意、又無名號焉。居于此者、止可耕漁樵採、樂在己之樂而已。遊于此者、但當行賞歷玩、快一時之目而已。則茲不爲順造物翁公共之心、而全溪山自然之天耶。今乃於無情意之溪山、用情意以惱之、無名號之水石、立名號以累之、欲以公共之溪山、便作自家之己物。況名之不以其實者多焉。則無乃非造物翁之心、而爲溪山之辱乎」(『旅軒先生文集』卷之九「立巖記」)。
- \* 94 おそらくこのあたりの議論には、元の許衡(1209 - 1281)の「夫名、美器也。造物者忌多取。非忌多取、忌夫無実而得名者」(『魯齋遺書』卷之一「語錄上」)、すなわち「実」にかなっていない「名」は、造物者の忌むところとなるという語が意識されていよう。
- \* 95 「余曰、不然。如子之言、則是以山河大地、爲不干於吾人、以兩間萬物、爲無與於此身、欲使吾儕沒形跡心空玄而後已也。此豈平常之理、光大之道哉。造物翁所以造萬物者、豈是徒費造化之功、只令爲無用之物哉。有一物則必有一物之用。有萬物則必有萬物之用。先有用之理、然後有是物。若無是用之理、則當不生是物矣。故天地既生萬物、又必生是人、然後有以主掌乎萬物、而各致其用焉。田野而耕耘焉、原陸而居宅焉、五穀焉食之、絲麻焉衣之。何獨溪山而不致用於人哉。有物而不用焉、則反有悖乎造物之心矣」(『旅軒先生文集』卷之九「立巖記」)。
- \* 96 「吾人位天地之間、莫不俯仰天地。居人物之中、莫不傍臨人物。此乃生於一世者所常接矣。…參贊位育、繼往開來者、人也」(『旅軒先生續集』卷之五「吾人常接」)。
- \* 97 『旅軒先生文集』卷之九「立巖記」。
- \* 98 『旅軒先生文集』卷之九「立巖記」。
- \* 99 「所謂活潑潑者、乃是一本萬殊、流動充滿、不容自無、不容自己、無空缺無停息者是也。然此理之在宇宙間者、何物不然、何時不然哉。…吾心實與天地萬物相爲流通、而天地萬物之理、皆具於吾方寸之中。…夫盈宇宙者、皆是此理之活」(『旅軒先生文集』卷之一「萬活堂賦 并序」)。
- \* 100 「夫所謂公共者、非曰置是物於虛棄之地也。但不私之而已。溪山固是公共之物也。而我得之而我樂之、人得之而人樂之、千万人得之而千万人皆樂之、各隨其所得而樂之、何害其爲公共也。前人樂之、後人亦樂之。此人樂之、彼人亦樂之。不相讓而皆自足矣。何嫌乎哉」(『旅軒先生文集』卷之九「立巖記」)。
- \* 101 「窮理正心、體道修德、一天人通古今、師世範俗、繼往開來者、謂之儒」(『旅軒先生文集』卷之六「學部名目會通旨訣」)。「繼往開來之文、則必由於言」(『旅軒先生文集』卷之六「文說」)。
- \* 102 注 90 参照。
- \* 103 「吾人也立於天地之間、亦豈可無所立而能爲人哉」(『旅軒先生文集』卷之九「立巖記」)。
- \* 104 「能守分限、不敢違越之謂節。惟立義者能守節。守節者能盡義」(『旅軒先生文集』卷之六「學部名目會通旨訣」)。

- \* 105「丁丑再入立巖之日、先生顧語小子曰、今吾永辭先壠、而卜居于茲。將欲與立巖而終老」（『旅軒先生續集』卷之十「景遠錄（門人權對）」。