

星湖心學

——朝鮮王朝の四端七情理氣の辨とアリストテレスの心論——

小序

李瀼(이익、一六八一—一七六三)は、字を子新といい、自ら星湖と號した。本貫は京畿道驪州。朝鮮王朝後期を代表する在野の思想家である。

李瀼の學問は、根幹は性理學にあり、學統は退溪李滉(一五〇一—七〇)↓寒岡鄭逵(一五四三—一六二〇)↓眉叟許穆(一五九五—一六八二)とつづく畿湖南人の系列に屬している。だが李瀼は自らの師承關係が李滉につながるばかりではなく、個人としても退溪の學徳を心から尊崇した。『近思錄』にならって退溪の言行を編集して『李子粹語』をつくり、退溪の四端七情論を辨護すべく『四七新編』をあらわし、退溪の遺集の中から禮について論じた書札を抄出分類して『李先生禮說類編』を編纂したことなどがそれである。

朝鮮王朝における漢譯西學書を介したヨーロッパ學術の受容は、普通、芝峰李睟光(一五六三—一六二八)に始まるとされるが、當時、輸入された漢譯書は絶対量も多くなく、いまだ断片的にすぎない。朝鮮の西學研究が本格的なレベルに達したのは、李瀼の學術研究と積極

的な評價をへてからのことである。李瀼の論及した西學書にはカトリック教理書の『天主實義』『主制群徴』、科學書の『天問略』『幾何原本』など二〇種があり、かれが相當量の西學書を讀み、その意味を十分に咀嚼していたことは疑うべくもない。

一方、李瀼は礪溪柳馨遠(一六二二—一七三)に始まる朝鮮實學派の一つ、經世致用學派の大宗として論じられることも多い。かれは農本主義者として、土地の兼併と富の偏在を防ぎ農村經濟を安定させることを社會繁榮の第一の要件として、限田論の實施を提案した。また農業不振や社會矛盾の原因として身分制度・科擧制度・兩班門閥の存在などをあげ、それらの解決策として商工業の抑制・貨幣使用の縮小・官制や税制の改革・奴婢所有の制限・科擧と薦擧の併用・士農合一の推進ほかを提案した。

本稿執筆の目的は、上にのべた李瀼思想の三分野のうち、根幹をなす性理學について思想的な分析を行い、その思想の獨自性を明らかにするところにある。思想分析にあたっては對象を限定し、四端七情理氣論を中心にしたが、それは朝鮮性理學史上の最大の争點がそこにあり、朝鮮儒教を特徴づける最大の理論がその理氣論だからである。

川原秀城

一 退溪と栗谷の四端七情理氣論

蔡濟恭「星湖李先生墓碣銘」は李滉による四端七情論展開の動機について、「朱子の旨を發揮し、退陶(退溪)の説を羽翼す」ところにあると説明している。だが李滉の『四七新編』が、李滉四七論を「羽翼」しようとして書かれたものとすれば、星湖の四端七情論の特徴や意義を明らかにするには最低限、その分析に先だって、退溪の心性論とそれを反駁した栗谷李珥(一五三六〜八四)の四七論の内容をみさだめることが必要であろう。

退溪心學——道德感情の研究

李滉の四端七情論は、朱熹の理氣三元論のフレイムワークのもと、人間の道德感情とは何か、道德感情は何に由來するかを説明しようとしたものである。だが退溪による心性論展開の経緯をみれば、李滉一人の創作というよりは、高峰奇大升(一五二七〜七二)との八年にわたる議論を通じて深化されており、高峰との共同成果というほうがより實情に近い。それゆえ、主に退溪高峰の四七理氣往復書にしたがいつつ、退溪心學の内容を明らかにしたい。

(1)『天命圖説』の修訂 李滉は一五五三年秋、秋巒鄭之雲(一五〇九〜六一)の要請をうけて、『天命圖説』を修訂した(一六〇〇)。「天命圖説」は鄭之雲が『太極圖説』を参考にしつつ、朱熹の心性説を圖示し、解説をつけたもので、その特徴は理氣論的な心性分析、すなわち「人物の稟賦に因りて、理氣の化生を原ね」、天人の道を明らかにするところにある。天命圖の原圖には、「人の心」が具える四端と七情について、「四端發於理、七情發於氣」の説明が附せられていたと

いう。「四端は理に發し、七情は氣に發す」とは、四端は心の深部に位置する理から發動し、七情は外郭に位置する氣から發動することを意味している。

(2)李滉「四端之發純理、故無不善。七情之發兼氣、故有善惡」と改訂 李滉修訂の『天命圖説』は士友の間に廣まり、はては退溪が認可した「四端發於理、七情發於氣」について、疑問をもち批判する者もあらわれた。李滉は一五五九年正月、その下語の穩當ならざるを認め、自ら「四端の發は純理、故に不善なし。七情の發は氣を兼ね、故に善惡あり」と修正した。

(3)奇大升の批判 一五五九年三月、奇大升は李滉に書簡(上退溪四端七情説)を送り、退溪の理氣互發説を批判した。兩者の奉じる朱子學によれば、天下の一切事物はみな「理と氣の合」からなり、氣(理の材料)が凝集して形がつくられ、理(氣の主宰)がこれに付着してできあがる。現實世界ではそれゆえ、理と氣は相互に不離かつ不雜の關係にある。奇大升は具體事物における理氣不相離に注目し、それを根據にして、理氣互發の理論上の齟齬を指摘した。高峰の論理はこうである。

「人心の未發」を性、「已發」を情(感情)という。『中庸』の喜怒哀樂や『禮記』の七情は、感情の全體をさすのにたいして、『孟子』の四端は、全感情の中から善情を「別撥」したものにすぎない。四端すなわち七情中の善一邊は、性(理)が發し、氣が用事せず、本然の善が直遂したものであるが、七情中の惡一邊は、理氣混淪の中、氣が強く理が弱いため、性の本體(天命の本然)が自らの働きを全うしえず、氣稟の過不及が生じたものであり、七情の外にまた四端があるわけではない(一情論)。

(1) 癸丑 (1553) 年秋	退溪 (53歳) 秋鬱の『天命圖說』を修訂 ……「四端發於理、七情發於氣」は改めず
(2) 己未 (1559) 年正月	退溪 (59歳) 「四端之發純理、故無不善。七情之發兼氣、故有善惡」と改訂
(3) 己未 (1559) 年三月	高峰 (33歳) 上退溪 (59歳) 四端七情說
(4) 己未 (1559) 年十月	退溪 (59歳) 答高峰 (33歳) 論四端七情第一書……「四端理之發、七情氣之發」と改訂
(5) 庚申 (1560) 年八月	高峰 (34歳) 答退溪 (60歳) 論四端七情書
(6) 庚申 (1560) 年十一月	退溪 (60歳) 答高峰 (34歳) 第二書……「四端理發而氣隨之、七情氣發而理乘之」と改訂
(7) 辛酉 (1561) 年正月	高峰 (35歳) 答退溪 (61歳) 再論四端七情書
(8) 壬戌 (1562) 年十月	退溪 (62歳) 答高峰 (36歳) 第三書
(9) 丙寅 (1566) 年七月	高峰 (40歳) 上退溪 (66歳) 四端七情後說與四端七情總論
(10) 丙寅 (1566) 年閏十月	退溪 (66歳) 高峰 (40歳) 一應團圓

退溪四端七情分理氣辨一覽

したがって「四端は理に發し、七情は氣に發す」と命題化すれば、理と氣が完全に分離してしまい、理氣不相離の原則に矛盾し、七情は氣に發するが性(理)には發せず、四端は理に發するが氣には乗ることができず、妥當ではない。また「四端の發は純理、故に不善なし。七情の發は氣を兼ね、故に善惡あり」と改めても、四端は七情中「發して節に中る」者の首脈であり、七情の内に含まれている以上、四端と七情を對擧互言するのは、やはり無理があり適當ではない。

(4) 李滉「四端理之發、七情氣之發」と修訂 一五五九年一〇月、李滉は奇大升に手紙(答高峰論四端七情第一書)を書き、その理氣共發說を批判し、互發說の正當性を主張した。退溪が自說を大謬なしと判斷した理由の一つは、『朱子語類』卷五三に輔廣の記録がみえ、朱熹自身が「四端是理之發、七情是氣之發」と斷じ互發說をのべていることを新たに發見したからである。李滉が天命圖の表現を「四端は理の發、七情は氣の發」に改めたのも、理由は同じところにある。

奇大升は事物の現實態を重んじ、理氣の不相離を強調するが、李滉は逆に、理氣の一般原理にたちかえり、理氣論の要は不相離と不相雜のバランスにあるとのべ、それにもとづいて四端は理發、七情は氣發と表現可能と主張し、高峰の批判に一步も譲らない。李滉はいう。

性情の關係については先儒が詳しく發明しているが、四端七情を理氣で分說する者があることをいまだみることがない。そもそも理と氣は事物の中、相須って體をなし、相待って用をなす。もとより無理の氣もなく、無氣の理もない。だが理と氣は存在の次元を異にし、相雜することはない。理と氣からなる情にあっても、同中に異があり、さしいうところそれぞれあって、四七の別がそこにはないことはない(二情論)。だが「情に四七の分あるは、猶お性に本性(本然の性)氣

稟（氣質の性）の異なるがごとし。性に理と氣の區別が認められる以上、情を理と氣に分屬して四端理發、七情氣發とのべうることは疑いをいれない。

四端は仁義禮智の性に發した（内出の）ものであり、理氣の合ではあっても、感情の實質を主導しているのは理であり、その機能主體をさしては、理を主とする（主理）といふことができる。一方、七情は外物が身體に接觸して心中の感動をひきおこし、心の外郭から發出した（外感の）ものである。理もそこに存在しないわけではないが、外物と接觸する際、感じやすく最初に動くのは、形氣であり、氣に勝るものはない。七情の實質的な機能は氣が擔當している（主氣）とのべうるゆえんである。それゆえ四端は、心中にあつて純理であり、發しても氣と雜らない（理發の）ため、性の本善を保全することができ、みな善である。七情はそれに反して、外部の形氣に感じて發し、理の本體が發するものではない（氣發の）ため、善惡ははまだ定まらない。四端七情は從りて來るところが違ふのである。

(5) 奇大升の批判 一五六〇年八月、奇大升は李滉に答書（答退溪論四端七情書）を送り、退溪からの前書（答高峰第一書）を二二節にわけて、その一つ一つに反論した。退溪互發説は「氣を雜せて性をいえば、則ち以て性の本善を見わすなし」とあるとおり、道德感情の定立を最終目標としたものであるが、高峰共發説は論理的整合性の追求を目的としており、理論構築の姿勢は二者で大きく異なっている。

奇大升の心情論（一情論）の基本構造は、きわめて單純である。かこれによれば、「心は性情を統べ」「情は性より發す」「人の情は一なり」。七情は人間の感情全體をさし、理氣を兼ね善惡がある。四端は道德感情（善情）のみをさし、理に發する。七情中、發して節に中る者（善

情）は、理に根ざし、四端と同實異名であるが、逆に節に中らない者（惡情）は、氣稟物欲のしからしめたところであり、性の本然ではない。

奇大升は退溪の四端主理、七情主氣の大綱を認めながら、曲折には異なるところがあるとし、徹に仔細にわたつて徹底的な批判をくわえていく。退溪の「情に四端七情の分あるは、猶お性に本性氣稟の異なるがごとし」については、命題自體としてはその正しさを認め、本性の理一邊、氣稟の理氣相雜と組みあわせて、自らの四端の理發、七情の理氣共發の正當性を導きだす（第一節）けれども、退溪による二性二情、互發の解釋については一性一情の觀點から全面的に否定し、四端を理發、本性の發した感情、七情を氣發、氣質の性の發した感情などと解すれば、論理矛盾に陥るといつてはばからない。本然の性と氣質の性とはいっても、氣質の性は理（本性）が氣質の中に墮ちたものであり、兩者は性の所在にしたがつて命名されたものにすぎず、もともと別なものではないからである（第五節）。

奇大升は自らの一情、理氣共發説にもとづいて、退溪の互發、とりわけ七情氣發の論理矛盾を指摘してやまない。退溪の「七情の發は、……外物の來る、感じ易くして先に動く者、形氣に如くはなし。七者はその苗脈なり」については、七情だけが形氣に感じて動くの（外感）ではなく、四端も同様であるとのべる（第六節辨曰之四）。また退溪が七情の氣發を説明して「いづくんぞ外感するは則ち形氣にして、その發するは理の本體たることあらんか」というのについては、七情が外物に感じて動いたとき、氣發のみを認め、理が關與しないとすれば、七情は理の與り知らぬ「性外の物」に墮する。だが七情が性外の物であれば、理本體の發動などないことにならうが、事實はそうではなく、

聖賢の七情を典型とする、七情中の善情が天理の發現であることと矛盾をきたす、云々とのべている(同辨曰之五)。

(6)李滉「四端理發而氣隨之、七情氣發而理乘之」と改訂 一五六〇年一月、李滉は奇大升に手紙(答高峰第二書)を送り、前の答書(第一書)に不適切な表現や主張があったことを自ら認め、答書の字句を一部修正した。「第一書改本」がそれである。改本中、新テゼ「四端は理發して氣これに隨い、七情は氣發して理これに乗る」は、今回の修正の歸結するところであり、あわせて退溪互發説の終着點も示している。だが李滉が自説を修正したことは確かに事實ではあるけれども、それはしよせん表面的な修正にすぎず、理氣互發を堅持することは依然とすこしも變わらない。修改のポイントは、高峰説を勘案し、理氣の不相離を理論に反映させたところにある。退溪の主張と反論はおおむね次のとおりである。

李滉は高峰による第五節の批判、すなわち二性二情の否定については、『朱子語類』卷四「氣は自ずからこれ氣、性は自ずからこれ性、また相來雜せず」を論據として、高峰説を「性の不可離をいい、以て情の不可分を明らかにす」るものとして一蹴し(第二三條)、性にあつても情にあつても、理氣は不相離でありながら、互いに發用し、それぞれ主とするところがあり、その二面性からして分別してのべることができないわけではない、と反論する(第二條)。二性二情の認定はそくぎに主理主氣、ひいては理發氣發の肯定につながることは、贅言を要しないであろう。

だが李滉は第六節辨曰之四の批判、すなわち「四端の物に感じて動くこと、固より七情に異ならず」には耳を傾け、渾淪していえば、七情が理と氣を兼ねることは、多言を待たずして明らかであるとのべ、

高峰の指摘を妥當なものとうけられる(第五條)。また第六節辨曰之五の、七情のみ外感氣發とすれば、七情は性外の物に墮さざるをえないという批判にも再考をくわえ、「語に未だ瑩らかならざるあるを覺え」、互發説を守るべく、「四端は理の發、七情は氣の發」を修改した(第一四條)。「四端は理發して氣これに隨い、七情は氣發して理これに乗る」は、主に上記の二批判を自説に反映させた結果にはかならない。

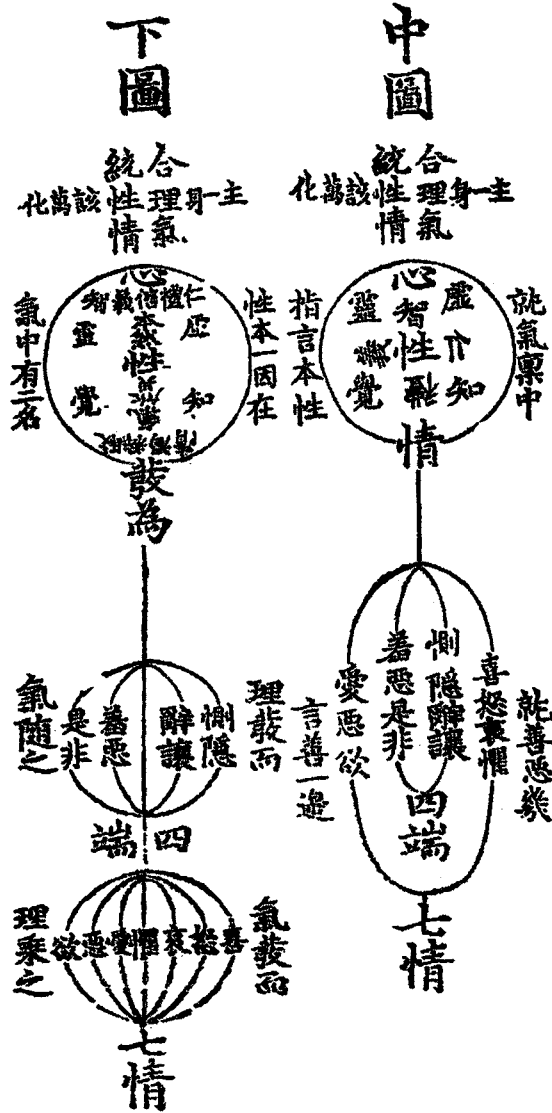
(7)奇大升の再批判 一五六一年正月、奇大升は李滉に手紙(答退溪再論四端七情書)を送り、退溪の新互發説を批判した。批判の要は、理氣分屬の非合理をのべるところにある。

第一の批判は、理氣分説のもと、喜怒哀樂の發して節に中る者は理發か氣發か、それは四端と同じか否かを問うものである。高峰はいう。七情中節者は理發で、兩者の善は同じととらえれば、七情の理一邊は四端に屬するため、分説自體が崩壞する。また七情中節者は氣發で、兩者の善は違ふとすれば、四七分説は一應成立するが、七情兼理氣の原則と矛盾する。

李滉は「七情の外また四端ありと謂うべからずと雖も、若し遂に以て異義あるに非すとせば、則ち恐らくは不可なり」とのべ(第九條)、四七が包含關係にあることを明白には認めようとしなが、第二の批判はそれが理氣分屬に發展する契機をもつことを問題にする。高峰によれば、四端七情については七の理氣兼有、四の理一邊を示すだけでよく、理氣によって主理主氣と分説して「四端理發而氣隨之、七情氣發而理乘之」などとすべきでない。退溪にたいし「情之發也、或理動而氣俱、或氣感而理乘」と改めることを請うのは、そのためである。

(8)李滉の反論 一五六二年一〇月、李滉は奇大升に答書(答高峰第

退溪心統性情圖



これ理の發、七情はこれ氣の發」を引きながら、自らの新たな理氣互發説(退溪互發説の修正説)を展開した。「夫れ四端は理に發して善ならざるなし。これ理の發と謂う者は、固より疑うなかるべし。七情は理氣を兼ね善惡あれば、則ち其の發する所、専らこれ氣にあらざると雖も、また氣質の雜なきにあらず。故に「これ氣の發」と謂う」。また「七情は理氣を兼ねと雖も、理弱く氣強し、他を管攝するをえず、惡に流れ易し。故にこれを氣の發と謂うなり。然れども其の發して節に中る者は、理に發して不善なれば、則ち四端と

三書)を送り、反論した。だが高峰書の數段に反論するのみであり、從來の學説をくりかえし、互發と表現可能とのべるにすぎない。

(9)奇大升の妥協 一五六六年七月、奇大升は李滉に手紙を書き、考察の未詳未盡を認めて、自説を根本から修正した。「四端七情後説」と「四端七情總論」がそれである。後説と總論は道德感情の定立を重視し、理氣分説を認め、七情は氣發と表現可能とのべるなど、退溪互發説に大きくあゆみよっており、初説とはまったく性格を違えている。奇大升は從來の論理に優れた理氣共發説とは完全に訣別し、朱熹の「心、物に感じて動けば、則ち性の欲者(情)出づ」および「四端は

初より異ならず」(總論)。高峰の互發説は退溪とすこしも變わらない。だが學説の細部では從來の自説をそのまま展開したところも多くある。すなわち、「孟子の所謂四端の若き者は、則ち情の理氣を兼ね善惡ある上に就き、其の理に發して不善なき者を剔出してこれを言うなり」(總論)や、「七情は氣に屬すと雖も、理固より自ら其の中に在り。其の發して節に中る者は、乃ち天命の性本然の體なれば、則ち豈これ氣の發にして四端に異なると謂うべけんや」(後説)などがそれである。

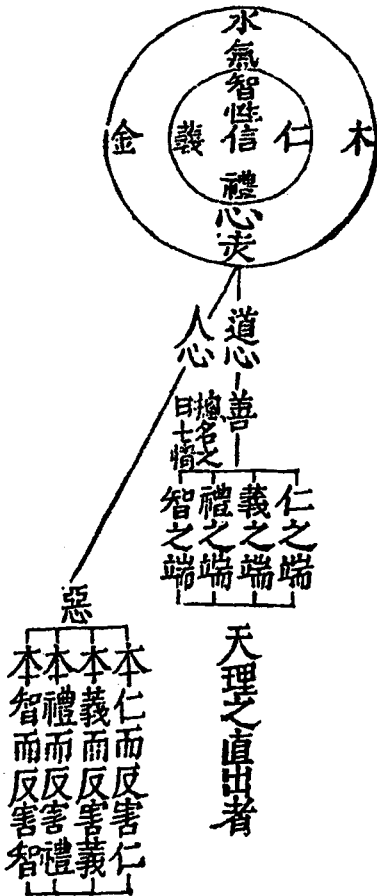
(10)李滉の認可 一五六六年閏一〇月、李滉は奇大升に手紙を書き、

議論の明快さと視點の正當なことを認めた。かくして八年にわたる四端七情分理氣辨は曖昧なところをのこしつつも、退溪の允可をうけて一應團圓にいたつたのである。

李珥——性・情・意の心學

李珥は直感や洞察にすぐれ、學說の搖れが極端に少ない思想家である。李滉哲學が時の推移にしたがって深化し、恆常的な變化相の中にあり、それがその時期の眞の思想か定めにくく、内容の詳細を説きたいのとくらべて、實に好對照をなしている。また李珥の四端七情論も、退溪とは違いが大きい。李滉は道德感情の理氣論的な説明を第一義におき、人間の善性の證明を目的として、理氣互發説をつくりあげたが、李珥の心性論はそれに反して、同じ朱熹の理氣二元論ののりながら倫理的な説明よりも、むしろ本體論的なし主知主義的な性格が強い。それゆえ栗谷心學について説明するには、時間軸上の思想

栗谷人心道心圖



の微小な變化を捨象し、主に論理構造にしたがいながらその内容を明らかたにしていくのが妥當であろう。

(1)背景 李珥は朝鮮性理學の一大テーゼ、氣發理乘一途説を提示したことで名高いが、わたしのみるところ、栗谷が思想的な飛躍をうまく成功させたゆえんは、第一に退溪高峰の四七理氣往復書を研究し、第二に牛溪成渾(一五三五—九八)と心性にかんする哲學論議を行つたところにある、というべきであろう。

事實、李珥の心學は、退溪高峰の四七往復書の議論を昇華させたところが多い。李珥は奇大升の初説と基本的な考えを同じくしたが、高峰は「氣稟」に限定して自説を展開しており、一般論としてはいまだ不備なところも少なくない。栗谷はその理論的な脆弱さを解消すべく、退溪の主理主氣パラダイムに立脚しながら、高峰の着想を理論化し、普遍的な命題へと昇華させた。高峰説の核心、すなわち一性一情論、理氣分屬非合理説などを受容しつつ、高峰の弱點、本體論を補強したのが、それである。

成渾による問題提起も重要である。一五七二年、成渾は李珥に書簡を送り、退溪の互發説に左袒せざるをえない旨を告げた。成渾によれば、朱熹の人心道心説「或い(人心)は形氣の私に生じ、或い(道心)は性命の正に原づく」は、人心の氣發、道心の理發を示しており、退溪の意と合致する、と。兩者による

四端七情理氣の論辨の發端がこれである。栗谷牛溪の論辨は、退溪高峰の間では副次的な議題にすぎなかった、人心道心説がトリガーとなつて新たにおこつたものと理解しなければならぬ。

(2)理氣論 李珥の理氣二元論は、基本的には朱子學のそれと同じであるが、論理や内容、表現には獨特なところがある。栗谷は「理氣の妙」について、(a)「一而二、二而一」と説く。理(形相)と氣(質料)は渾然として閒なく、氣は理を離れず、理は氣を離れず、さして二物とすることはできないが、また渾然の中にあつても、相互に難ることなく、さして一物とすることもできない。理(氣の主宰)と氣(理の乗ずるところ)は、理がなければ氣に根底がなく、氣がなければ理はよるところがなく、兩者はすでに二物でなく、また一物でもないからである(栗谷答牛溪論理氣第二書。以下、第二書と略記)。

李珥によれば、理氣が不相雜と不相離の性格をもつのは、(b)理が「形而上者」で「無形無爲」であり、氣が「形而下者」で「有形有爲」だからである(第四書と第六書)。だが理氣が形而上下の關係にあれば、必然的に、(c)兩者には「離合なく先後なく」、また氣の「動靜に端なく、陰陽に始なし」。氣には不動不靜の時などありえず、理の存在のもと、かならず「一動一靜」「一陰一陽」の状態にある。「太極は未だ陰陽の前に立たず」「陰陽は無始無終」の命題が成立するゆえんである。

栗谷の「理通氣局」も有名な命題である。本然の理はもともと純善であるが、氣に乗じて流行すれば、不斷に昇降飛揚して、あるいは本然を失い、あるいは本然を失わず、變化萬端、そこに萬物が生じる。そのとき、(d)天地萬物が理(本然の妙、自然法則)を同じくし、人の理が物の理と等しいことを「理、通ず」といい、他方、天地萬物がそ

れぞれ氣を異にし、人の性と物の性が違うことを「氣、局す」という。だが、(e)本然の理が理の體として純善である(理一)のたいして、理の用にあたる流行の理(萬殊の理)は、本然の理の乗ずるところの氣の不齊(清濁全偏など)に應じて、善惡が生じる。これが理の萬殊(分殊)である(第十六書)。

李珥によれば、(f)氣の發動(氣發)は、氣に内在する働き(機)がしからしめたものであつて、それを命じた何者かがあるわけではない。氣の動は、理が動かしたのではなく、理が動の機に乗つたにすぎない(理乘)。發するのは氣であるのたいして、理は發するゆえん、氣の機に乗ずるもの自體を意味している。「理無爲而氣有爲」であれば、天地の化であれ吾心の發であれ、すべて例外なく「氣發理乘」とならざるをえない(第十六書)。

(3)心一本説 栗谷心學の核心にあるのが、「心は一なり」という本體論にもとづく確信である。栗谷答牛溪論理氣第二書に「それ人は、天地の帥(理)を稟け以て性をなし、天地の塞(氣)を分け以て形をなす。故に吾心の用は、即ち天地の化なり。天地の化は、二本なし。故に吾心の發は、二原なし」というのが、そのことをよく示している。李珥によれば、「理通」すなわち「天地の理、即萬物の理」「萬物の理、即吾人の理」である以上、「天地の化」が一種しかないのと同じく、心も一本とならざるをえない。

(4)心と性・情・意 李珥は自己心學の根本命題として、「心を性・情・意の主となす」と主張する(第一書)。退溪が性と情のみから心を解しようとするのたいして、栗谷は性・情にさらに意をくわえて心の説明を企てる。性情二要素からなる分析では、推論はかならず善情の道徳的な解明に終わり、價值論の枠組みから逃れられないからで

ある。栗谷のいわゆる意とは、「情動く後、情に緣りて計較する者」(雜記)、「感ずる所に因りて(舊日發する所の情を)紬繹し思量する者」(聖學輯要・窮理章)のことである。「意はこれ情に緣りて計較するも、ただ念頭(心思)するのみにあらず」(記大學小註疑義)、「念・慮・思の三者は、みな意の別名なり」(聖學輯要・窮理章)ともいう。以上の用例からみて、栗谷の意は感情をコントロールする、思考・計算・判斷などの理性的な精神活動を意味するにちがいない。

(5)道心と人心 李珥によれば、道心と人心は相對する概念であり、それぞれ性命の本来を直遂した道德的な感情(理性的な感情)と、形氣におおわれて性命の本来を直遂する能わざる私欲の混じる感情(非理性的な感情)をさしている(第四書)。主理の道心も主氣の人心も、形氣に感動して發し、理が氣に乗ること(氣發理乘)は同じであるが、氣が本来の理に順う(「性命の正に原づく」と)、氣もまた「本来の氣」である。理が本来の氣に乗れば、氣は命を理に聽くことができる。道心である。一方、理通氣局のため、氣が本来の理に順わず、それを變じた(形氣におおわれて過不及が生じた)とき、氣はもはや本来の氣ではない。理がその所變の氣に乗っても、氣は命を理に聽くことができない。人心がこれである(第六書)。道心は純粹に天理からなり、善はあっても不善はないが、人心は天理と人欲からなるため、善もあり惡もある(人心道心圖說)。

李珥が「心は情意を兼ね」と斷じたことは、栗谷心學の理性重視(主知主義的)の性格をよく示しているが、特に人心道心を論じる際、意の重要性は計りしれない。情が發出するとき、意の働きがなければ、「人心道心は相終始をなす」ことができないからである。「人心道心相爲終始」とは、人心道心が相互に轉換可能なことであり、初め道心で

あっても、私意をさしはさみ、性命の正に順わなければ、最終的には人心に墮すが、逆に最初正理に反しても、自らその非を知って私欲を制すれば、最後には道心に終わることを意味している(第一書)。人心と道心は固定的な關係にはなく、意による情のコントロール次第でどちらにも轉化するのである。

(6)四端と七情 李珥の四端七情論は基本的には奇大升のそれと變わらない。栗谷はいう。四端は七情の善一邊をさし、七情は四端の總會者である。四端はもっぱら道心に對應し、七情は人心道心を合わせたものと一致する、と(第二書)。

退溪の四端の理發、七情の氣發については、栗谷は「これを發する者は氣なり、發する所以の者は理なり。氣に非んば則ち發する能わず、理に非んば則ち發する所なし。(理氣に)先後なく離合なければ、互發と謂うべからざるなり」と論じる。天人合一を理氣論の根幹におく栗谷にとって、「天地の化」はただちに「吾心の發」であり、したがって「性發して情をなし、心發して意をなす」については、「氣發理乘」以外の解釋はありえないのである。

二 星湖の四端七情論とアリストテレスのアニマ論

李滉の心情論は人間感情のもつ道德性の説明を第一義におき、體認擴充省察克治を重んじ、倫理的な傾向がいたって強い。「心は性情を統ぶ」とのべ、情發における性の意義を強調するが、心の理性的な活動にはほとんど注意を払っていない。一方、李珥の心情論は「性發して情をなし、心發して意をなす」を學說の根底におき、心發における意(思考・判斷)の重要性を強調する。理性重視の心學である。

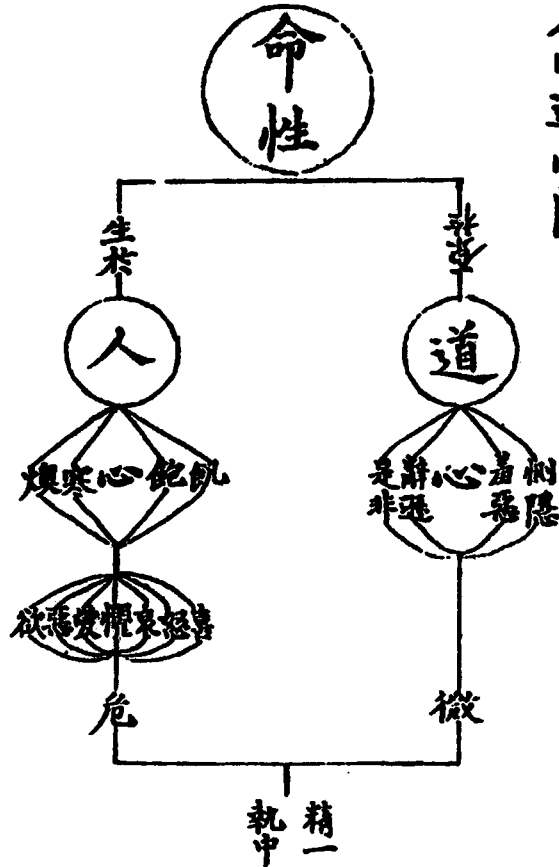
李漢による新たな心情論創出の動機は、李滉の學統を繼ぎ、道德重視の四端理發七情氣發説の妥當性を明らかにし、栗谷心學の主知主義的な傾向を是正するところにある。だが李漢は『四七新編』執筆前、一時期、李滉の四七論が「詳悉に似たりと雖も、或いは直截を缺く」ため、李珥に論破され、互發説を捨て氣發理乘一途説に従おうとしたこともであると告白している（四七新編序。以下、新編序と略記）。

李漢——公私の心學

李漢『中庸疾書』は朱熹章句序の人心道心説について、「公私」二字は、道心人心の標準をなす。詳しくは『四七（新）編』に著す」という。この一文は、星湖心學の肯綮が公情と私情の區分にあることをみごとに示している。

(1)公私の二情論　李漢は、李珥が心情論における理性の意義を高く評價するのにたいして、人間の知覺・感覺の重要性を強く主張し、それが心の基層を構成すると説く。朱熹の語類などを引いて「義の存する所、道心なり」（語類卷五九）とのべながら、「飢寒痛痒、人心なり」（語類卷六二）と定義するのがそれである（新編第八）。李漢は飢寒痛痒などの知覺・感覺を心の重要な活動の一つととらえることによって、表面的には李滉のエピゴーネンを装いつつ、實質はまったく異なる心情論を展開したのである。李漢は人心を身體感覺（知覺の心）と定義したあと、生理的な感覺に付随して、つねに種々の感情や欲求、すなわち七情が生まれることを認め、それを根據として廣義には、七情も人心と稱することができ

人心道心圖



ると主張する。そこに成立するのが、退溪の二心（二情）のシステム「人心は七情これなり、道心は四端これなり」（答李平叔）である（新編第八）。

だが李漢による二情の分類は、李滉の「七情の外また四端ありと謂うべからずと雖も、若し遂に以て異義あるに非ずとなせば、則ち恐らくは不可なり」のように曖昧ではなく、截然と區分する。李漢は退溪の分類の不徹底さを嫌い、明確に「七情の外、恐らくはまた四端あり」と主張する。星湖にとって、七情と四端あるいは人心と道心は完全に

二路であり、本質から異なる二つの感情を意味している（新編附録）。星湖の人心論を認め、それを前提にすれば、人心は身體感覺を元とすることになり、理性による人欲の制御を根幹におく李珣の主知主義的な解釋などなりたつべくもない。「人心は人欲に非」ざるため、道心とはもともと質を異にし、「相終始をなす」ことなどありえないし、また人心道心には利害の計較はなく、情外に別に意があるわけではないからである（新編附録）。

李漢の考えるところ、人道二心ないし四七二情が根本的に違っているのは、人心は「形氣の私に生じ」、道心は「性命の正に原づく」（中庸章句序）からであり、また「七（情）は學ばずして能し」（禮記・禮運）、「四端は學ばずして能する所に非」ざるからである（新編第四）。「人心（七情）を私となし」「道心（四端）を公となす」（答李汝謙庚申）が、その本質的な相違を簡潔にのべた命題にほかならない。自ら「公私」二字、實に此の論の肯綮たり」（同上）とのべるゆえんである。李漢は事實、四端の惡は七情の惡ではない、四の惡は不善をにくむことであり、公に屬し、七の惡は己を害するをにくむことであり、私に屬する、などという（新編第一）。また聖人にも人心ありと公言してはばからない（新編第八）。

(2) 發現二路と感應一路の心發論 李漢は李滉の二情論を徹底化し、感性重視の新心情論を展開したわけであるが、星湖の心情二路の主張は、退溪の理氣互發説を擁護し完遂するためといわねばならない。だが理氣互發説を主張するには、乗りこえるべきハードルがある。立論の際すくなくとも、理氣不相離の原則にのっとる理氣分屬の非を論破するか、奇大升以來のその原則を承認して、それを前提に學説を組み立てるか、しなければならぬ。

李漢は、その論理上の分岐に際して、(1) 理氣不相離の原則を承認し、心の活動において理氣が共發する以上、「理發して氣載す」と「氣發して理乘る」には異義はないと主張する（答李汝謙庚申）。また、(2) 心情論で理發とか氣發とかいうのは、發する主體による命名ではなく、「専ら發處を以て言う」にすぎないとのべ（新編附録）、退栗とは異なった觀點から心發を考えようとする。以上の基本原理にもとづいて、李珣の氣發理乘一途説の矛盾點を指摘し、李滉の「四端は理に發し、七情は氣に發す」は命題として正しいことを論證していく。

李漢の心情論は、心發の際、發現のルートと感應のルートをわけるところに特徴がある。かれはいう。最初、性が「物に感じて動き」、そこに「性の欲」としての情が生じる（禮記・樂記）が、それは四端も七情もまったく同じである。ただ「吾が性、外物に感じて動き、吾が形氣と相干らざる者は、理發に屬す。外物、吾が形氣に觸れ、而る後吾が性始めて感じて動く者は、氣發に屬す」（新編第八）。「四端は形氣に因らず直ちに發す、故に理發に屬す。七情は理、形氣に因りて發すれば、則ち氣發に屬す」（新編重跋）。星湖にしたがえば、情の發動は、理發が理の直發を意味するのにたいして、氣發は外物が形氣すなわち身體に觸れ、身體感覺が生じ、それが心に傳達され、理が發することを意味している。星湖の氣發は、形氣（身體）に觸感して發するところから命名されたものであり、發する主體からいえば依然として理發にはかならない。

李漢によれば、心の發現のルートは理發（理直發）と氣發（形氣發）の二路からなるが、感應のルートは理發氣隨（理應氣隨）のわずか一路にすぎない。「理發し氣隨うことは、四七同じく然り。七情の若きは、則ち理發上面、更に一層の苗脈あり。所謂形氣の私、是なり」

(新編重跋)。「心の感應、ただ理發氣隨一路あるのみ。四七何ぞ嘗て異あらんや」(答李汝謙庚申)。星湖心學の發の構造を示せば、

四端・道心(道德的な感情) 理發氣隨

七情・人心(身體感覺を経て生じる感情) 形氣の私 ↓ 理發氣隨

と書くことができる。

李瀼の發現二路と感應一路の心發說で注意すべきは、發現については理氣互發が説かれ、感應については理氣共發が説かれていることである。一見、論理矛盾のようであるが、實はそうではない。

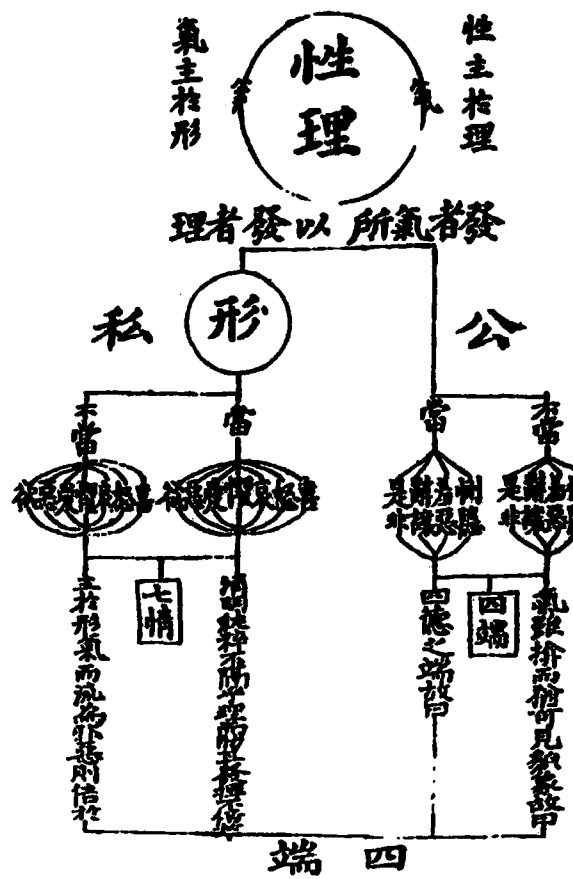
かれはいう。七情氣發の氣は形氣をさし、理發氣隨の氣と同じでない。七情の氣發とは、理發氣隨の知覺が形氣に因りて發することである。「氣には大小あり。形氣の氣は身に屬し、氣隨の氣は心に屬す。形(形氣)は大きく心(心氣)は小さい」(答慎耳老辛酉)。形氣(一身混淪の氣)と心氣(神明の氣)は大小や靈妙さに相違があり、働きが根本的に違うのである。

奇大升は七情を氣發、七情の善一邊を理發とし(後説)、李滉もそれに同意した(既述)が、李瀼はこれにたいし、中節するか否かをもって理氣の發をわければ、二情のシステムが壊れるとのべ、強硬に反對した。星湖のみるところ、「經に所謂未發は本なり、所謂中節は末なり」。理に發すれば、節に中ろうと中るまいと、理發であることは變わらず、氣に發すれば、同様に氣發である。中節か否かで發を論じてはならない(新編第四)。李瀼の二情論は二情の絶對的な區別をその特徴としてあげることができる。

(3)理發の惡情と氣發の善情 李瀼の心情論を特徴づける

星湖心學

四端七情圖



命題としては、(1)「四端有不中節」と(2)「聖賢之七情」も名高い。星湖によれば、二情の相違は中節與否によって決まるものではなく、發動如何が直接それをひきおこすため、各情における中節與否の結果は理發や氣發と連動しない。理發にも氣發にも善情と惡情が生じるのは、そのためである。

四端と七情の善一邊を同一視し、それに善情のみを配するのは、退溪も栗谷もまったく等しいが、星湖はそれについて、四端にも節に

中らざるところ、すなわち悪情があるとのべてはばからない。朱熹の「惻隱羞惡にもまた中節不中節あり。當に惻隱すべからずして惻隱し、當に羞惡すべからずして羞惡するが若きは、便ち是れ節に中らざるなり」(語類卷五三)が、そう判断する根據の一つである。星湖によれば、理が氣におおわれて顯れないとき、節には中らず善情とはいえない。氣昏が不中節をいたすが、「其の迹は未だ嘗て一分も私己に涉らざれば、則ち其の發する所は依舊これ公」であり、本來の貌象を失っていないため、四端以外には配しようがない(新編第三)。

李瀛心學の中心命題の一つは、「七情は畢竟形氣より發する者なり。故に私有の情たり」であるが、氣發の七情に分類される感情の中には、一見「私に涉らざるに似たる者」がある。これが「節に中る者」である。七情の中節者には大きく二種類ある。一つは「私中の公」という。吾私に繋がらないけれども、他者の事を自己の事と同一視し、天下の共に欲するところを欲し、天下の共に惡むところを惡む。「聖賢同仁の私」がそれにあたっている。他の一つは「私中の正」という。飲食男女の欲や死亡貧苦の惡は、聖愚いずれも有する。だが情が道理にあり、「欲は當に欲すべき所に止まり、惡は當に惡むべき所に止ま」れば、本質は私情を離れないけれども、邪惡に流れない。氣發中の正情がそれである(新編第四)。

アリストテレス心論の影響

李瀛の心情論は、退溪以來の理氣パラダイムに即していえば、高峰が初めて唱え栗谷が大成した心發の理氣不相離の基本原理をうけいれ、それにのっとって退溪の主理的な理氣互發説を再解釋し、新たな生命力を吹きこんだものといえることができる。だが心情論で論じられる心

の機能や構造についていえば、退溪が宋の張載「心統性情」(朱子語類など)を論理の根幹において「性」「情」の觀點から心を論じ、栗谷が元の胡炳文「性發爲情、心發爲意」(大學章句大全・經一章・小注)の啓發をうけて性・情と同様に「意」を重んじるのにたいして、性・情・意にくわえて「知覺」も問題にしており、論點の變化と範圍の擴大がみられる。それはあたかも朱子學の擴大變質と軌を一にしているかのようである。

李瀛心學の核心は「公」「私」にあり、「人心」を「知覺の心」とし、それを私の領域に分類するところにあるが、「心説」(全書卷三二、全集卷四一)においては、李瀛は自らの公私による人心道心説の妥當性を論證すべく、草木の心と禽獸の心と人間の心を對比することによって、人間のもつ心の構造を分析している。星湖はいう。土石は無心であるけれども、「人は、これを草木に較べれば、均しく生長の心あり。これを禽獸に較べれば、また均しく知覺の心あり。其の義理の心は、則ち彼の草木禽獸の未だ有せざる所なり」。「人に至りては、其の生長及び知覺の心あるは、固より禽獸と同じきも、また所謂理義の心なる者あり」。星湖によれば、植物と動物と人間の心は、

草木 生長の心のみがある

禽獸 生長の心と知覺の心がある

人 生長の心と知覺の心と理義(義理)の心がある

のような階層構造をもつものにほかならない。また人間の知覺の心が人心、理義の心が道心にあたることも明言している。

李瀛の説く草木・禽獸・人と進化する階層的な心論は、構造が非常にユニークであり、一見して明らかなく、アリストテレスの魂論(心論)と内容も構造も基本的に同じである。一方、李瀛には「天主

實義辨」(全書續集卷一五)⁽⁸⁾があり、星湖が利瑪竇 (Matteo Ricci, 一五五二—一六一〇)の『天主實義』を読み天主教の教理について研究していたことも間違いない。『天主實義』は、天主教ひいてはアリストテレスのアニマ論を東アジアに紹介したことで知られる著作である。以上のことからいって、星湖の公私心學が『天主實義』を介してアリストテレス魂論の影響をうけたものと推定せざるをえない。⁽⁹⁾

利瑪竇は『天主實義』第三篇の中で、天主 (Deus) が人間のみにあたえた「靈魂」についてのべながら、「人魂不滅」を次のように説明している。

この世に存在する魂には三段階があります。(1)第一の段階を「生魂」といいます。すなわち草木の魂がこれです。この生魂は草木の生長を助けるもので、草木が枯れてしまえば、生魂も消滅します。(2)第二の段階を「覺魂」といいます。すなわち禽獸の魂です。これは禽獸の長育を助け、また目で視、耳で聴き、口で味わい、鼻で嗅ぎ、肢體で物の實態を知覺することができるようになります。ただ、道理を推論することはできません。死ぬと覺魂も消滅します。(3)第三の段階を「靈魂」といいます。すなわち人の魂です。これは生魂と覺魂を兼ねており、人の長養を助け、物情を知覺させる上に、事物を推論し理義を明辨することができるようになります。人の身體は死んでも魂は死ぬものではありません。永遠不滅のものなのです。そもそも知覺というものは、身體に依存したもので、身體が死滅すれば覺魂は働きようがありません。ですから、草木や鳥獸の魂は身體に依存して、それを本來の所としています。身體が滅びるとその魂も一緒に滅びます。事物を推論し理義を明辨することとなると、必ずしも身體に依存するものではなく、そ

の靈はそれ自體で存在します。身體は滅んでも、その靈魂はなおも働くことができるのです。ですから、人は草木・禽獸と同じではありません。⁽¹⁰⁾

彼世界之魂、有三品。下品、名曰生魂、即草木之魂是也。此魂扶草木以生長、草木枯萎、魂亦消滅。中品、名曰覺魂、則禽獸之魂也。此能附禽獸長育、而又使之以耳目視聽、以口鼻嗅、以肢體覺物情、但不能推論道理、至死而魂亦滅焉。上品、名曰靈魂、即人魂也。此兼生魂・覺魂、能扶人長養、及使人知覺物情、而又使之能推論事物、明辨理義。人身雖死、而魂非死。蓋永存不滅者焉。凡知覺之事、倚賴于身形。身形死散、則覺魂無所用之、故草木禽獸之魂、依身以爲本情、身歿而情魂隨之以殞。若推論明辨之事、則不必倚賴于身形、而其靈自在。身雖歿、形雖渙、其靈魂仍復能用之也。故人與草木禽獸不同也(論人魂不滅大異禽獸)。

利瑪竇は、アリストテレス以來の、(1)自育的な魂 *anima vegetabilis* — 榮養攝取と繁殖の能力のみをもつ、草木の魂を「生魂」、(2)感覺的な魂 *anima sensitiva* — 榮養と繁殖にくわえて感覺と運動能力をもつ、禽獸の魂を「覺魂」、(3)理性的な魂 *anima rationalis* — 榮養・繁殖・感覺・運動にくわえて推論明辨の能力をもつ、人の魂を「靈魂」と命名する。また生魂と覺魂は身體器官に依存するが、靈魂(理性)は身體器官を必要としないため、生魂と覺魂は死滅しても靈魂は死滅することはないとのべている。

李瀛心學は構造や内容にくわえて用語法も利瑪竇にもとづいていることは、『天主實義』原文の傍點部分をチェックすれば自ずから明らかであろう。また「魂」と「心」が交換可能な概念であることも、改めて説明するまでもあるまい。

李漢が西學の斬新な觀點と知識を利用して傳統の四端七情論を組みかえ、それに新たな息吹を吹きこんだのは、わずかに「知覺（感覺）の心」を心論に導きいれ、それを私情に分屬し、公私の心學をつくりあげたところだけではない。形氣と心氣に大小を考え、機能がそれぞれ違つたところなどにも、西學の影響を認めることができる。

『星湖僊說類選』（安鼎福編）には「西國醫」と題した一文がある。その文章は、李漢が湯若望 (Adam Schall von Bell, 一五九一—一六六六) の『主制群徵』『五以人身向徵』を引いて西洋醫學の内容を説明し、それに解説をくわえたもので、とりわけ腦に知覺と運動の中樞があることを朝鮮王朝に初めて紹介したものととして有名である。

『主制群徵』によれば、生理上の重要器官は「心（心臓）」と「肝（肝臓）」と「腦」であり、「人は三肢を身内に備え、君と爲し」、「餘肢は悉く命をこれに待つ」。肝臓は血液と體性の氣をつくる。體性の氣は、血液が身體の隅々まで滞りなく行きわたるようにする。心臓は内熱と生養の氣をつくる。生養の氣の働きは、熱勢を導き體熱を保つところにある。腦は動覺の氣をつかさどる。動覺の氣は、「五官四體をして動覺各おの其の分を得しむ」。

體性の氣と生養の氣と動覺の氣はそれぞれ働きが異なるのみならず、大小もおのおの同じでない。體性の氣は、血の精分がさらに變じて血露になつたものをいう。生養の氣は、本血の一分が大絡から心臓に入り、右竅（右心房）から左竅（左心房）へと移り、次第に細微を致し、半ば變じて露となつたものこと。また動覺の氣は、その露の一二分が、大絡から昇つて腦中に入り、また變じていよいよ細いよいよ精になつたものである。氣は體性・生養・動覺の順に細微になり精妙さを増していく、云々と記している。

李漢は『主制群徵』を引いたあと、中醫や儒家の學說と比較しつつ、西洋の醫學理論について解説をくわえる。東アジアの文化傳統に反して、腦に知覺と運動の中樞があることを認め、腦は一身の主たりと宣するところが、議論の白眉であり、その集約點である。だが李漢は精神作用のすべてを、腦の機能と認めただけではない。星湖の結論は東西折衷的であり、人間の精神作用を大きく二分し、「覺（感覺、知覺）は腦に在り、知（思考、理性）は心に在り」と總じる。知は心に在ると論じたのは當然、性理學や東洋醫學の傳統を踏まえたところであるが、李漢は退溪の學統を繼承する者として、別の選擇肢はなかつたにちがいない。

李漢は『主制群徵』の説く西洋醫學知識の分析を通して、(1)氣にも大小粗細があり、大小が違えばそれぞれ機能が異なることを學び、(2)感覺と思考は作用部位の異なる精神の働きであると判断をくだしたが、第一点のみならず第二点も、星湖の人心道心論と親和性がきわめて強く、星湖は公私心學を構築する際、それを援用して思想的な前提にした可能性がいたつて高い。知覺（感覺）に言及し二心（知覺と理性）の峻別を説いたのは、當時の歴史的な文脈では、『天主實義』をのぞけば『星湖僊說』『西國醫』以外にはないからである。西洋醫學知識が李漢におよぼした影響はアリストテレスのアニマ論のそれに勝るとも劣らない、と推測することができるゆえんである。

小結

星湖李漢（一六八一—一七六三）は、朝鮮朱子學の雙璧と目される退溪李滉と栗谷李珥より約一〇〇年後に生まれた、朝鮮王朝後期を代

表する思想家である。退溪に源を發する畿湖南人の系列に屬し、その道徳重視の學問を繼承した。

星湖は退溪の學徳を慕い、かれを目標として性理學の研究に従事した。勉學の際、一五五九年から六六年にかけて交わされた四端七情と理氣論をテーマとする退溪と高峰奇大升の往復書簡と、一五七二年に集中的に交わされた栗谷と牛溪成渾の四七理氣往復書簡の存在を知り、早くから眞劍にそれらを研究したらしい。だが後年、述懐するところによれば、研究したことはしたが、要領をえず、意倦みて投げだすことも一二度ならず、退溪の學統に連なりながら、當時、退溪を批判する栗谷の學說に親近感を覚え、退溪説を捨てようとしたこともあったという。

そもそも退溪の心情論は、人間感情のもつ道徳性の説明を第一義におき、體認擴充省察克治を重んじ、倫理的な傾向がいたって強い。「四端は理の發、七情は氣の發」あるいは「四端は理發して氣これに隨い、七情は氣發して理これに乗る」など、理氣の互發を説きながら、基本命題「心は性情を統ぶ」にもとづいて情發における性(理)の意義を強調する。一方、退溪を批判した栗谷は、自然界に理氣の分屬などないところえ、理氣互發を論理矛盾とし、四端も七情も「氣發して理これに乗る」にすぎないと主張する。また「性發して情をなし、心發して意をなす」を學說の根底において、心發における意(思考・判斷)の重要性を強調する。

星湖は、退溪の理氣互發説の妥當性を證明し、栗谷心學の主知主義的な傾向を是正すべく、高峰や栗谷の強調する理氣不相離の原則を承認しながら、知覺と思考を峻別する公私の二情論を案出し、人心と七情を知覺の心(私情)、道心と四端を理義の心(公情)にそれぞれ分

屬した。また心情には發現のルートと感應のルートがあるとのべ、發現のルートは道心・四端の理發(理直發)と人心・七情の氣發(形氣發)の互發二路からなるのにたいして、感應のルートはいずれも理氣共發の「理發氣隨」一路によるという。星湖によれば、心情論で理發とか氣發などとのべることができるのは、發する主體による命名ではなく、「専ら發處を以て言う」からである。

星湖心學は性理學史としては、退溪の理氣互發と栗谷の理氣不相離の二原理を無矛盾に結合したものと位置づけることができるが、他方、心情論に「知覺(感覺)」を導入した點に限定していえば、アリストテレスのアニマ論や西歐醫學などの影響をうけたものであることは疑えない。星湖はマッテオ・リッチ『天主實義』やアダム・シャル『主制群徴』などを讀み、西歐傳來の生物學的な心論や生理學的な腦機能論に新鮮な驚きを覚え、その啓發のもと、退溪以來の四端七情論を構築しなおし、知覺を私情に分屬する公私の心學をつくりあげた、二々と考證することができるからである。

星湖心學は東西の二大心論、すなわちアリストテレス心論と朱子心論の邂逅として、その思想史上の意義は計り知れない。

注

- (1) 李漢の一生は、一七世紀末葉に激化した黨争の煽りをうけ、政治の激變に翻弄された兩班知識人のそれである。家系は科擧合格者を輩出した南人の名門に屬する。曾祖父の李尙毅は議政府左贊成になり、祖父の李志安は司憲府持平をつとめた。父の李夏鎮も司憲府大司憲にいたったが、肅宗六年(一六八〇)の南人大黜陟(庚申大黜陟ともいう)にあい、失脚して平安道雲山に流配された。

李瀛は肅宗七年(一六八二)一〇月十八日、後夫人の安東權氏(大後の娘)を母として、その父の流配地で生まれた。翌年、李夏鎮が死去したため、母にしたがって先墓の地である京畿道廣州の瞻星里に居を移した。李瀛は資質は聰穎、人並みはなれて優れていたものの、生まれつき病弱であり、外傳につくこともままならず、學問をうけたのは、やや長じて仲兄の李潛からである。

だが仲兄の李潛は肅宗三二年(一七〇六)、老論の金春澤などが王世子の危害を企てていると上訴し、老論の右議政、李頤明の更迭をもとめたが、それが肅宗の激怒をかい、糾問のすえ杖殺された。李瀛は黨争に起因する仲兄の無惨な死に大きな衝撃をうけ、立身出世や世事に意欲を失い、科擧の試験勉強を放棄し、それ以後、在野の學者として讀書と著述に専念した。英祖三年(一七二七)、繕工監假監役に推擧されたが、辭退して仕進しなかった。英祖三九年(一七六三)二月十七日、逝去。享年八三である。

(2) 李瀛思想の概略を知るには、김용걸 『성호이의』(한국인물유학사편 관위원회 『한국인물유학사』, 한길사, 一九七六所收) や韓國哲學會 『韓國哲學史』(東明社, 一九八七) や崔英成 『韓國儒學思想史』(아세아문화사, 一九九五) や李相益 『실학의 학파적 성장—성호이의』(한국철학사연구회 『한국실학사상사』, 도서출판다운센, 二〇〇〇所收) などが便利であろう。

(3) 李瀛の性理學については、張志淵『朝鮮儒學淵源』(亞細亞文化社, 一九七三) や『星湖全書』文集附錄卷一・李秉休「家狀」などを参照。
 (4) 李瀛はまた、直接に經書や性理學書の研究をとおして眞理に到達し、社會の實用に供しようとした。三經四書などにたいする大量の讀書ノートが存在がそのことをよく示している。『詩經疾書』『書經疾書』『易經疾書』などがそれである。

(5) 朝鮮王朝期の西學受容については、李元淳『朝鮮西學史研究』(一志

社, 一九八六) や姜在彦『西洋と朝鮮』(文藝春秋, 一九九四) などを参照。

(6) 李瀛の西學研究は質的にも優れており、ヨーロッパ起源の新たな知識を紹介しながら、妥當かつ説得力のある評價をくだしている。たとえば、『星湖僊說』などにみえる、アダム・シャルルの時憲曆の正確さをのべたところや、東アジアの傳統に反して、大地が球形をしていることや、腦が知覺運動の中樞であることなどを認めたところなどがそれである。

(7) 李瀛の實學研究については、韓祐勅『星湖李瀛研究—人間星湖斗二의 政治思想—』(서울大學校出版部, 一九八〇) や李佑成『韓國의 歴史像』(창작과비평사, 一九八二)、李佑成著・旗田巖監譯『韓國の歴史像』(平凡社, 一九八七) などを参照。

(8) 張志淵『朝鮮儒學淵源』はそれについて、「吾東儒教性理之學、自麗季鄭圃隱(鄭夢周, 一三三七〜九二) 始倡、而歷數百年……其遺言微旨、多不傳於世。惟退陶(李退溪) 先生深究性理之源、始有四七理氣之發明、而於是諸家異同之論起矣」とのべている。

(9) 患退翁以後、四七理氣之說、與朱子所解「道心發於義理、人心發於形氣」、語類所載「四理、七氣」有所抵牾、撰『四七新編』、發揮朱子之旨、羽翼退陶之說(星湖全書・文集附錄卷一・蔡濟恭・基福銘)。

(10) 退溪の四端七情論については、高橋亨「李朝儒學史に於ける主理派主義派の發達」(『朝鮮支那文化の研究』京城帝國大學法文學會, 一九二九) や玄相允『朝鮮儒學史』(民衆書館, 一九四九。玄音社, 一九八二)、裴宗編『韓國儒學史』(延世大學校出版部, 一九七四)、友枝龍太郎「李退溪—その生涯と思想」(退溪學研究院, 一九八五) などを参照した。

(11) 因人物之稟賦、原理氣之化生(李滉・天命圖說後敘)。

(12) 四端七情の定義をのべれば、「四端」とは、人のもつ道德感情のこと。『孟子』公孫丑上篇にみえる「仁の端」「惻隱の心」と「義の端」の「羞惡の心」と「禮の端」の「辭讓の心」と「智の端」の「是非の心」

をいう。一方、「七情」とは、『禮記』禮運篇にみえる「喜」「怒」「哀」「懼」「愛」「惡」「欲」のこと。七情の特徴はだれもが「學ばずして能くする」ところにある。

(13) だが當時、後に大問題に發展する圖說第六節の「所謂五常者、純善而無惡。故其所發之四端、亦無有不善。所謂氣質者、非本然之性。故其所發之七情、易流於邪惡。然則性情之名雖一、而性情之用、則不得不異矣」などについては、いまだ十分には注意されていない。

(14) 喜怒哀樂之未發、謂之中。發而皆中節、謂之和(中庸・第一章)。

(15) 『天命圖說』第六節は「所謂五常者、純善而無惡。故其所發之四端、亦無有不善。所謂氣質者、非本然之性。故其所發之七情、易流於邪惡。然則性情之名雖一、而性情之用、則不得不異矣」とのべて、四端は本然の性に發し、七情は氣質の性に發するとしているが、一五五九年の退溪は「情に四端と七情の異名があるのは、性に本性(本然の性)と氣稟(氣質の性)の違いがあるのとよく似ている」とのべ、實際に理發氣發があるとはいっていない。

(16) 高橋亨は退溪が四七分理氣について二様の解釋をしたと分析する。第一の解釋は、實際に理の單發と氣の單發があるとすることで、理と氣を分離せんとする傾向がきわめて強い。第二の解釋はこれにたいして、「四端七情共に理氣の共發ではあるが其中に就て主なる所を指して理發氣發と謂はんとする」ものである。第二の解釋にしたがう者は、互發そのものは實際には存在しないが、互發と表現しうる現象は確かに存在すると主張するであろう。

高橋の分析は、基本的に正しいといふことができる。だが高橋が退溪第一書の互發說を稱して第一の解釋にあたるとするのは、殘念ながら同意することはできない。退溪自身が明白に「由是觀之、二者(四端七情)雖曰皆不外乎理氣、而因其所從來各指其所主與所重而言之、則謂之某爲理、某爲氣、何不可之有乎」(第一書・第六節)とのべているから

である。

(17) 高峰は常人の情について、「若泛就情上細論之、則四端之發、亦有不中節者、固不可皆謂之善也」とものべている(奇大升・答退溪論四端七情書・後論)。

(18) 『朱子語類』卷四「論天地之性、則專指理言。論氣質之性、則以理與氣雜而言之」を引いている。

(19) 退溪の「七情は善惡いまだ定まらざるなり」にたいしても、論理矛盾の指摘はきびしい。高峰によれば、四端はもとよりみな善であるが、七情もまた善である。七情中、發して節に中らず、一邊に偏ったものが、惡になるにすぎない。それゆえ七情において善惡のいまだ定まらないことなどありえない、云々という(李滉・答高峰論四端七情第一書・第六節・辨曰之七)。

(20) たとえば、舊本の「七情之發、朱子謂本有當然之則、則非無理也」を「七情之發、程子謂之動於中、朱子謂之各有攸當、則固亦兼理氣也」と改めた。これは高峰書第六節辨曰之四の批判を考慮にいれた結果である。

(21) なお第六節辨曰之七の善惡未定の說については、李滉は明白に自說の非を認め、「七情善惡未定也」を「七情本善而易流惡」と改めた。

(22) 『聖學十圖』(一五六八)第六心統性情圖は、中圖と下圖はともに退溪自身の作であるが、中圖は七外四内、下圖は四上七下になっており、そのことからいって退溪は最晩年まで四端七情の關係を二様にとらえていたことは疑えない。なお情については、中圖は「其發而爲情、亦皆指其善而言」ものであり、下圖は「以理氣之相須或相害處言」ものである。

(23) 人心道心說については、高峰が一五六六年五月、退溪に書簡を送り、「人心道心を以て理氣に分屬す」べきことをのべているが、閏一〇月の時點では、その説はいまだ退溪の許可をえていない。同説が後、「人心は七情これなり、道心は四端これなり」(答李宏仲問目)に發展することについては、贅言を必要としないであろう。また聖賢七情の位置づけ

や四七それぞれに従りて來るところがあるか否かなどについては、いまだ問題があり、再考すべきことを、退溪自身も認めている。

(24) 栗谷の四端七情論については、高橋亨「李朝儒學史に於ける主理派主義派の發達」(『朝鮮支那文化の研究』京城帝國大學法文學會、一九二九)や玄相允「朝鮮儒學史」(民家書館、一九四九。玄音社、一九八二)、裴宗鎬「韓國儒學史」(延世大學校出版部、一九七四)などを参照した。

(25) 周知のごとく、主理主義による朝鮮思想史の分析・論述方法は、高橋亨が最初に採用したものである。朝鮮後期の思想家の四七論が退溪と栗谷のそのの深刻な影響下にある以上、高橋の方法が原則的に正しいことは間違いないところであろう。だが主理主義を強調する論述方法は、つまるところ退溪と栗谷を高く評價することに歸結し、兩者を高く評價するあまり、それ以降の四七論の發展を等閑視するベクトルをもつように思えてならない。本稿で主理主義を必要以上に強調しなかつたのは、そのためである。

(26) 中庸章句序にみえる。

(27) 栗谷が理を無爲・無造作とみるにたいして、退溪は理の體は無造作であるが、理の用は能造作と主張する。退溪が理の有爲性を確信したのは、最晩年、理發論者の奇大升の指摘をうけてからのことである。退溪は一五七〇年一〇月、奇大升に書簡を送り、「物格與物理之極處無不到之說、謹聞命矣。前此混所以堅執誤說者、只知守朱子理無情意無計度無造作之說、以爲我可以窮到物理之極處、理豈能自至於極處。故便把物格之格、無不到之到、皆作已格、已到看。……然則方其言物格也、則固是言我窮至物理之極處。及其言物格也、則豈不可謂物理之極處、隨吾所窮而無不到乎。是知無情意造作者、此理本然之體也。其隨寓發見而無不到者、此理至神之用也。向也但有見於本體之無爲、而不知妙用之能顯行、殆若認理爲死物。其去道不亦遠甚矣乎。今賴高明提論之勳、得去妄見而得新意長新格、深以爲幸」云々という(退溪集・卷一八・答奇明彦別紙)。理

の有爲を前提にすれば、理氣互發説には新たな展開の可能性があったであろうが、退溪は同じ年の一二月、逝去。實際には新たな展開をみせていない。

(28) 栗谷が心論における意の重要性をいつ認識したか、正確にはわからないが、高峰答退溪論四端七情書の後記にすでに、後の四七論辨によく引用される『大學章句大全』雲峰胡氏(胡炳文)説、「性發爲情、其初無有不善。心發爲意、便有善有不善」がみえることからいって、早い時期から(おそらく退溪高峰四七理氣往復書讀後まもなく)意の重要性を認識していた可能性が高い。

(29) 栗谷答牛溪論理氣第二書によれば、「人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也。感動之際、欲居仁、欲由義、欲復禮、欲窮理、欲忠信、欲孝於其親、欲忠於其君、欲正家、欲敬兄、欲切德於朋友、則如此之類、謂之道心。感動者固是形氣、而其發也直出於仁義禮智之正、而形氣不爲之奔蔽、故主乎理而目之以道心也。如或飢欲食、寒欲衣、渴欲飲、癢欲搔、目欲色、耳欲聲、四肢之欲安佚、則如此之類、謂之人心。其原雖本乎天性、而其發也由乎耳目四肢之私、而非天理之本然。故主乎氣而目之以人心也」という。

(30) 栗谷は人心道心圖説(一五八二)の中で、人心には「有善有惡」とし、(1)「四端、即道心及人心之善者也」とのべ、また(2)「四端、固可謂之道心矣」とものべている。二つの命題は一見、矛盾するようであるが、「人心道心相爲終始」ことを考えれば、人心中の善情はただちに道心であり、論理矛盾とするには當たらないのではなからうか。

(31) 李瀛の四端七情論については、主に張志淵「朝鮮儒學淵源」(亞細亞文化社、一九七三)、金容傑「星湖李瀛の哲學思想研究」(成均館大學校大東文化研究院、一九八九)、李相益「譯注 四七新編」(도서출판다은社、一九九九)などを参照。

(32) 李瀛は「互發斷無是理」という(答權臺仲乙丑)が、その互發は氣が

先に動き、後に理がそれに乗じるという時間的先後を含めた發動のことであり、理直發と氣直發などをあわせてのべているわけではない。本稿では説明の便宜を考え、星湖の意味では互發を一切もちいていない。

(33) 李珥は「天地の化は即ち吾心の發なり」とのべ、理氣論上の天人一貫を主張するが、李滉は天人の分を認めて「天と人、少異なし」などとはいえないとし、李珥のように天地萬物の生成論をそのまま心發に適用することに反対する。

(34) 李珥によれば、道心(四端)は形氣に感動して發するものであるが、李滉は形氣と心氣を區別し、それを論據として道心(四端)を理發に屬すると判断している。

(35) 中節か否かによって理發と氣發をわければ、結局のところ、聖人は理發のみ、悪人は氣發のみとなり、ただ一般人についてだけ理氣互發を指摘しうるにすぎない。

(36) 實際のところ、李滉は『四七新編』では聖賢七情を氣發に分屬したが、四七新編重跋では理發に改め、晩年、尹幼章などの批判をうけ、ふたたび初説に復歸した。この点については、詳しくは金容傑前掲書を参照されたい。

(37) アリストテレスと星湖の命名法は大きく異なっている。アリストテレスの理性的なアニマ(魂ないし心)は、星湖の生長の心と知覺の心と理義の心をあわせたものをさす。感覺的なアニマは生長の心と知覺の心のこと、自育的なアニマは生長の心のことである。命名法は異なっているが、實質的な内容に違いはない。

(38) 星湖全集卷五五では、題名が「跋天主實義」に換わっている。

(39) 李滉は心の生長・知覺・義理の三層構造を説明したあと、『性理大全』にみえる荀子の「草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有生有知而有義」を引き、自らの心論が荀子の影響をうけたかのように装っているが、引用文は實は、『性理大全』卷五七に引く眞德秀の「荀子云、水火有氣而

無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣有生有知亦且有義、故最爲天下之貴也。其論似矣。至其論性則以爲惡、論禮則以爲僞、何其自相戾耶」から一部省略して引用したものであり、眞德秀の語も荀子の文も、心の構造について論じたものではない。荀子の議論は人間を頂点とした生物の本質的な違い(生物の進化)についてのべており、心の問題とは直接には關係がない。心を説く際の引用としては、強引との誇りを免れることはできないであろう。

(40) 翻譯に際して、柴田篤『天主實義』の研究(三)―第三篇現代語譯―『哲學年報』第五六輯、一九九七)を参照した。

(41) 星湖は、運動の中樞が腦にあることは儒家の説に等しいが、知覺の中樞が腦にあることは儒家の説と同じでないとしながらも、ついには「覺(知覺作用)は腦に在り、知(思考作用)は心に在り」と結論している。