

# 朝鮮実学の源流

許穆と尹鑄の朱子学

川 原 秀 城

朝鮮朱子学は総じて、李滉に由来する二つの学術規範をもっている。すなわち、(1) 正偽の分を明らかにし、正学を扶け異端を闢ける(「精」を重視)、(2) 「問学に<sup>しりぞ</sup>道りて」知を致し道体の細を尽くし、「徳性を尊びて」心を存し道体の大を極め、全体大用の学として朱子心学を追究する(「博」を重んじ学問の自由を尊ぶ)、がそれである。退溪学の学術規範は歴史的には、朝鮮朱子学を大きく異なる二つの方向に推し進めた。一つは規範1を強調する朱子学の絶対化であり、他の一つは規範2をより重視する朱子学の相対化である。

朝鮮朱子学の歴史的発展については党争とからめて説明するとわかりやすい。朝鮮朱子学の発展は宮廷政治に翻弄されたところがあり、党争と関係が非常に深いからである。朝鮮朝の士林学は東西分党(1575)後、栗谷学が退溪学から離脱し、大きく退溪学や南冥学などからなる東人の学と、栗谷学を奉じる西人の学にわかれた。東人の学は当初、栗谷学の攻勢に対して大同団結したが、主に南冥学を奉じる北人の学の壊滅後、基本的に李滉に私淑する南人の学に収斂した。だが南人の学は退溪学を中心にした士林諸学の連合でもあり、学の内部に対立の要素を抱えた。退溪学の学術規範の一方を重んじる李滉一尊(闢邪を尊ぶ)と諸学兼修(博学を尊ぶ)の方法論の相違対立がそれである。南人の学は倭乱胡乱期、方法論の相違が顕在化し、退溪主流派と寒旅学派(鄭述・張顥光スクール)に分裂した。

南人の学の二つの流れのうち、主流派／正統派は柳成龍・金誠一を経て鄭経世などにいたって、栗谷後学の金長生・宋時烈の強烈な刺激のもと、問題意識を西人と共有しつつ、退溪心学の理論整備を粛々と実行した。一方、反主流派の許穆や尹鑄などは寒岡鄭述および旅軒張顥光の研究方法論を深化して、西人／栗谷後学の「精」の理念とその成果を完全に無視し、李滉の「博」の理念にもとづく学的発展を試みた。朱子のドグマを金科玉条としない朱子学の相対化がその成果である。

周知のごとく朝鮮史上、朱子学の相対化の試みは古くから少なくない。朱子学立国の朝鮮王朝を転覆せんとした反乱者はいうにおよばず、高麗末期、朱子学を朝鮮に導入した李齊賢・李穡、朝鮮初中期、諸学を兼修した金時習・鄭礪・李之菡、朝鮮最古のハングル小説『洪吉童伝』の著者の許筠、最初に西欧の事情を朝鮮に紹介した『芝峯類説』の作者の李睟光などもこぞって、朱子学の理念を相対的に解釈した。だがその学問の特徴はいずれも朱子学の相対化を自学の主要課題とはせず、朱子学の相対化自体を理論化して意識的に朱子学を否定してはいない。朱子学の相対化をその個性的な研究の副次的な特徴とみるのが妥当であろう。

一方、許穆や尹鑄、ひいては実学者たちは一方で朱子学を信奉しながら他方で朱子命題を多く批判した。朱子学のプラス評価とマイナス評価の併存がその学問を特徴づけている。許穆などにとって朱子学は批判を許さぬ憲法／最高法規の地位から時の流れに伴って変化する一般法規のレベルに下がり、朝鮮朱子学は朱子学の桎梏から一部ではあるが逃れはじめたのである。新たな研究方法の根底を支えたのは朱子学への絶対的な信頼ではなく、普遍的な真理を求める真摯な願望とのおべることができる。

本稿の課題はその許穆と尹鑄の学問の内容を分析し、それをもたらした思想的な原因を考察するところにある。

## 一 許穆

許穆（1596－1682）、字は文父・和父・熙和といい、号は眉叟・台嶺老人という。本貫は陽川。顯宗・肅宗期の南人四先生の1人、西人の宋時烈・宋浚吉などと鋭く対立した。また退溪学寒族学派の後継者として、退溪学を大きく刷新した。

### （一）許穆略伝

許穆の文集『記言』に収める「自銘碑陰記」「自銘碑」「自序一」「自序二」と五代孫の許磊「年譜」（1772）、朝鮮実学始祖の李滉（1681－1763）『星湖全集』に収める「神道碑銘」、李万敷（1664－1732）『息山集』に収める「遺事」などによれば、許穆の一生は以下のごとくまとめることができる。

許穆は宣祖二八年一二月一日（1596.1.10）、漢陽の彰善坊に生まれた。父は抱川県監の許喬、母は羅州林氏、礼曹正郎悌の女である。

陽川許氏は名門。駕洛国首露王の苗裔という。始祖の許宣文は高麗太祖に事えて甄萱を伐ち、孔巖村主を拝した（村主は官名。孔巖は現ソウル陽川区一帯にあたる）。朝鮮朝に入るも、冠冕は絶えず。曾祖父（19世）の許磁は議政府左賛成。全州李氏、讓寧大君（太宗の長子）の曾孫を妻とした。祖父の許樞は典艦司別提、李滉もその志行を称した。曾祖父は金安国の門人、祖母（晋州姜氏）は金安国の外孫、父は朴枝華の門人。許氏は時代を動かした朱子学者との深い関係を誇っている。

光海君七年（1615）、許穆は鄭彦嘗（号は葱山）に従い、古文／古経を学ぶ（～1622）。鄭彦嘗は名だたる文章家、『騷学三体』の著者である。同門は李滉の祖父の李志安や許穆の従兄の許厚、鄭希聖などが名高い。光海君九年（1617）、文緯（号は茅溪）の門下に出入し、鄭述・張顕光に及門し、為学の方を聞く。「年譜」は鄭述に師事するといい、「遺事」は尤も寒岡に服し、終身衰えずという。

仁祖四年（1626）、西人の朴知誠が元宗追崇論を提起するや、東学の斎任としてその儒籍を削除した。仁祖は激怒し、許穆から科挙に応じる資格を剥奪した。仁祖五年（1627）、丁卯胡乱、嶺西に避難した。仁祖一四年（1636）、丙子胡乱、嶺東に避兵した。落拓羈旅し、数年いまだ帰らず（～1645）。

孝宗元年（1650）56歳、推挙によって初めて筮仕した（靖陵参奉）。供職1月にして謝去し、以下8年間、県監郎署に除せられるもみな就かず。孝宗八年（1657）、孝宗は林下人を得て共治するを思い、司憲府持平をもって召し、ついに入対した。孝宗一〇年（1659）、司憲府掌令に陞る。当時、西人の宋時烈・宋浚吉の兩人（両宋という）が朝政を専らにし、北伐を強行せんとしたが、許穆は「玉几銘」を上げ、用兵を諫め、また上疏して屯田の弊を訴えた（「論事疏」「因辞職更申前事疏」）。孝宗は上疏をうけ、ただちに屯田の中止を命じた（実際は同年後月、孝宗が昇遐。衙門は葬に乗じて屯田を罷めず）。朝鮮が清との戦争を回避することができたのは南人、特に許穆の功績が大きいとのべてよいであろう。

同孝宗一〇年五月、孝宗が昇遐、顯宗が即位した。大葬に際して、両宋は『儀礼』喪服の齊衰三年章に「母為長子」とあるにもかかわらず、慈懿大妃（孝宗の継母）の服制を定めて、期年とした。論拠は孝宗の倫序が次適であること、すなわち仁祖の長子でないところにある（仁祖の長子は昭顯世子）。顯宗元年（1660）三月、許穆は尹鑄と計り、上疏して大葬時喪服の誤りを追正することを請うた（「追正喪服失礼疏」）。主張は単純である。孝宗は仁祖の適妻所生

の第二長子。昭顯世子が亡くなったとき、孝宗を長子とした。孝宗は正体をもって承重したからには、大王大妃は孝宗を弔うため齊衰三年を服さなければならない、云々。両宋は許穆を憎み、三陟府使に左遷した。三陟は国の極東海上嶺処にある。三陟を治すること2年、顯宗三年(1662)、官を罷めて帰省した。顯宗一五年(1674)二月、孝宗王妃の仁宣大妃が昇遐した。南人は慈懿大妃の服制について、西人の大功に対して期年を主張した。七月、顯宗はついに邦礼の釐正を命じ、礼官などを処罰した。礼訟における南人の勝利である。

だが同年八月、顯宗が昇遐し、肅宗が即位した。一一月、南人が執権するや、肅宗は許穆を首擢し、大司憲に任命した。また先王の遺旨をうけ、邦礼を釐正し、誤礼諸臣を追罪した。宋時烈を遠竄したのがそれである。肅宗元年(1675)、許穆は吏曹参判兼成均祭酒に移り、右参贊や吏曹判書を経て、右議政を拝した。当時、南人の領袖は領議政の許積。先王礼遇の臣を嚴罰に処すべからずと主張し、宋時烈の処罰の軽減をもとめた。濁南という。一方、許穆や尹鑄は宋時烈をもって国家大礼を乱した孝廟の罪人と規定し、処罰の嚴格化／遠惡地への移配をもとめた。清南という。許穆は以後、朝廷にあって、讓寧大君を祭る至徳祠の建立を請い、五家作統法・紙牌法・築城の弊害を陳べた。また尹鑄が遂行せんとする戸布に反対し、それを阻止した。肅宗四年(1678)、判中樞府事に任じられるや、ただちに辞職して帰田した。

肅宗五年(1679)六月、「論執政節」を上げて、領議政の許積の庶孽子、許堅の不法行為を指摘し、西人と同調して許積の政治責任を追及した。肅宗六年(1680)四月、西人は濁南の賄賂政治と執権党内部の不和を好機とみて南人の逆謀を捏造し、大獄を起こし、許積のみならず事変に無関係の尹鑄も処刑した。庚申大黜陟／庚申換局という。換局の結果、西人は朝廷の要職を独占し、南人は政治上再起不能に陥った。許穆は官爵を削奪され、村舎に寓居し著述に専念した。

肅宗八年(1682)四月二十七日、正寝に卒した。享年88である。

## (二) 眉叟学

許穆は王朝の進むべき方向を定めた南人の偉大な政治家であるが、その政治活動を支えたのは広い分野にわたる豊富な知識と旧来の規範にとらわれない自由な発想である。それは朱子学の絶対化を通して理想社会を実現せんとする宋時烈のアジェンダ、あるいは朱子の命題／原則にもとづいて世界のあらゆる事象を説明する宋時烈の教条主義<sup>1</sup>と大きく異なっている。

### 1 反教条主義

許穆は退溪後学の一員として退溪学を尊崇し、栗谷学を全面的に否定したが、一面、退溪学にも反旗をひるがえすところがあり、李滉ひいては朱子の命題を金科玉条のごとくは尊ばなかった。許穆は自らの学問遍歴を述懐して、「長じては、従兄の許厚より為学の方を聞いた。平生、他に嗜好がなかったため、読書に勤しみ、三十年にわたって諸子百氏の書に力を肆にした(約20歳～50歳)。だが卒に得るところがなく、最後に六經の研究に回帰した」云々という(「自序一」)が、その述懐は朱子学者の許穆が長年、異端の学を涉獵したことを説明している。

許穆の反教条主義を育んだ原因については大きく、(1) 早く挙学を放棄した、(2) 鄭述の門下で朱子学を研鑽した、(3) 家学の影響が深い、(4) 一生を通じて古学／古文の研究に従事したことなどをあげることができる。

<sup>1</sup> 尤庵学の批判者からすれば、宋時烈は朱子学を無批判に妄信しているとみえるにちがいない。

まず第1点であるが、この点の分析は難しくない。許穆は孝宗元年（1650）56歳、初めて出仕したが、それは科挙ではなく、推挙による。薦目は「博学能文、高尚其志」と伝えられている（「年譜」）。許穆が科挙に応じなかった理由は結局のところ、青年期、自ら「聖賢の学を志し」挙学を無用と判断しそれに従事しなかったからである<sup>2</sup>（「神道碑銘」）。だが科挙の試験内容は朱子学と親和性が高い。試験勉強を放棄したことは朱子学と一定の距離をおくのに陰に陽に影響したにちがいない。

第2の許穆が鄭述に師事したことであるが、許穆は寒岡学の嫡伝（鄭述→許穆）あるいは寒旅学の嫡伝（鄭述→張顯光→許穆）と称されることが多い。一方、学派の創始者の鄭述は李滉と曹植の薫陶をうけた。学問の系譜からして、眉叟学に退南両学の影響がみられることは疑うべくもない。

許穆の朱子学の本質が退南兼学にあり、退溪学のみならず南冥学の深甚な影響をうけたことは、許穆の文集『記言』に収める序・跋・丘墓文などによって簡単に説明することができる。記録は許穆が直接親炙あるいは尊敬私淑した人物をあぶりだすからである。仮に退南兼学派と純退溪学派と純南冥学派にわけて、許穆が顕彰した人物名をあげれば<sup>3</sup>、当然、兼学派の学者が最も多い。鄭述（「文穆公壙銘」）を初めとして金宇頤・李楨などがそれであり、鄭述門下の張顯光・文緯・鄭蘊・許厚・沈大学などがそれにつづいている。また許穆は兼学派の常として正統の退溪学も非正統の南冥学も重んじたが、単に顕彰した人数からいえば、李滉以上に曹植に親近感をもった可能性が高い。正統派の退溪後学の顕彰は柳成龍と曹好益にとどまるが、正統ならざる南冥学の顕彰は曹植（「徳山碑」）のみならず郭再祐・崔永慶・趙宗道、金孝元の孫の金世濂にもおよんでいる。

退溪学は博学を尊ぶが、異端を徹底的に排除する。一方、南冥学／寒岡学は博学を尊ぶだけでなく、異端書の涉猟も禁じない。許穆の異端を含む広い読書は曹植の方法論により接近している。

第3の家学の影響であるが、これは実に興味深い。許穆は漢城の名門出身。科挙に合格すべく正統朱子学の習得のみに終始した地方寒品出身の英才とは家庭教育の質を異にしている。『記言』所収の序・跋・丘墓文などによれば、許穆が重んじたのは朝鮮道統に連なる朱子学者ばかりではない。先祖と関係の深い碩学の学問にも多くの関心を示した。たとえば許穆は金安国を高く評価したが、曾祖父の許磁は金安国の門人、祖母の晋州姜氏は金安国の外孫である。許穆が評価したのは、道統に連なる安珣・趙光祖にくわえて、李穡・權近・朴英・盧守愼など、退溪学が批判した学者にもおよんでいる。とりわけ顕著であるのが、父許喬が師事した朴枝華とその学派（花潭学派）に対する顕彰である。

朴枝華（1514-1692）は花潭学の創始者の徐敬徳の高弟。許穆は易学と修鍊術の大家として朴枝華を描写し（「朴安庵事」）、くわえて多数の花潭後学の丘墓文を書いた。鄭介清・徐起・崔豈・朴洞・鄭礪・鄭碯・洪可臣・李楠・羅緯素などがそれである。李滉は花潭学を聖賢説と符合するところなしと誇り排斥するが、逆に思考の自律を追究する花潭学の研究姿勢は退溪学のおよぶところでない。退溪学／朱子学を客観視する許穆の自由な発想に、徐敬徳や盧守愼の思想も深く影響したとみてよいであろう。

<sup>2</sup> 仁祖四年（1626）、許穆は科挙の受験資格を剥奪された。また仁祖一四年（1636）、胡乱を避けるべく漢城を逃れた。これらも許穆が科挙に赴かなかった理由である。

<sup>3</sup> 許穆は金時習や趙綱なども高く評価した。金時習は仏跡儒行の学者、趙綱は尹根寿の門人。分類外の人物である。



朝鮮朝知識人の思想形成には、母親や外家が寄与することも多い。許穆の母親は羅州林氏。外祖父の林悌は白湖と号し、文人／名文家として当時を代表した。特に社会風刺に富む「愁城誌」「元生夢遊録」「花史」など漢文小説の作家として名高い。林悌は党争を嫌い、官職を辞して全国の名山古迹を遊覧した。許穆の日常には文学／古文を好むところ（後述）にくわえて旅行を好むところがある。同様な性癖の存在からいって、孫への文化的遺伝／ミームを想定することができる。許穆の自由な思考などもその一つである。

第4の古学／古文の研鑽は、許穆の一生の事業というのがふさわしい。許穆の反教条主義を実際に方法としてささえ、為学の大患／朱子学の私意の勝つ推論を理論的に是正したのがその古人の学である。

許穆は始学の年より、古聖賢の書に力を勤め（「進経説序」）、光海君七年（1615）、鄭彦寧より『礼記』檀弓を学んだ（「年譜」）。また鄭彦寧後も、篤く古書を好み、「三代古文を嗜読し」、『春秋左氏伝』『国語』『戦国策』、先秦西漢の司馬遷・司馬相如・揚雄を読み、はては諸子百家の書に旁及し、唐の韓愈・柳宗元も愛読した。行年60にして、万有余千を読破したが、得たところの流蕩放肆、心術の要に裨益するなきに思いたり、経伝の典雅純正にふたたび回帰し、古学の研鑽を継続した（「自評」など）。これが自ら述懐する古学研究の概要である。また「年譜」によれば、許穆は仁祖一八年（1640）、諸子諸家の語を集めた『文叢』50巻に序し、顯宗五年（1664）、研究書『古文韻律』4巻を著し、顯宗八年（1667）、六経の大義とその滅亡をのべた「釈乱」、諸子諸家の内容を簡潔に紹介した「談評」を書いた。いずれも許穆の古学研究の代表的な成果である。

だが許穆の「三代古文」は最終的には、六経／五経の謂いにほかならない。「上古の載籍は伝わらない。虞夏以来の姚姒（舜と禹）の渾渾、殷周の皞皞噩噩は、六経にみることができる。聖人の文はただちに天地の文であり、孔子の門はそれを文学と称した」とのべる（「文学」）のがその明証を提供している。逆に、許穆にとって後世の文学、たとえば老莊の虚無・楊朱の為我・墨子の兼愛、屈原の怨・司馬遷の感憤・楊雄の縦諛などは、聖人の心／教人の道を伝えず、古学の散乱残欠したものにはすぎない。許穆の定義や分析にしたがえば、孔門の文学の当為は「心の知覚」を通して、道德と文章すなわち六経の学と文章の作が相互に貫通することを意味している。

許穆は「天地の文は、人に在りて文章をなす」「文は天地の文なり。文は一芸を以ていうべからず」といい、「文学」の意味を拡大し六経の学と同義とする（「答客子言文学事書」）。また煩蔓を厭わず六経の奥義を闡明にした「宋時程氏朱氏の学」を「注家（注釈家）の文体」ととらえ、古文と同じからずと断じる（「答朴徳一論文学事書」）。眉叟学を称して、朱子学全盛の時代に浩瀚な六経の学の造詣にもとづいて、朱子の恣意的な解釈（妄意躐等）を是正し朱子学を客観化せんとした試みとのべてよいにちがいない。

許穆の反教条主義は上記諸点が複合的に結びついて完成したものであり、朱子学／退溪学を全体として信奉しながら朱子／李滉の原理・原則を機械的に適用しようとはしない、ある意味きわめて健康的な特徴を誇っている。

## 2 理気一本の心学

眉叟学は李滉→鄭述直系の退溪心学である。『記言』が冒頭巻1「学」に収録した最初の哲学論文は宇宙論の「天地変化」と心情論の「心の知覚」からなる<sup>4</sup>が、それは許穆の哲学のフレームワークが李滉『聖学十図』の二重構造——「天道に本づく」宇宙論と「心性に原づく」心情論を継承したことを端的に示している。

### 2.1 「天地変化」

顯宗一一年（1670）76歳、許穆は「書篋中の乱稿数十紙」を整理して、「学十篇」「礼十四篇」を編纂した（巻1序）。許穆のいう「学」10篇が現行『記言』のどれにあたるか、正確に同定することはできないが、序の存在や文章の記載順などからして上篇巻之一「学」がその第1篇であることは疑うことができない。一方、『記言』巻1「学」の構成は心学の内容を詳説する「天地変化一」「天地変化二」「天地変化三」「心之知覚」と、古学の衰退を概説する「釈乱」「談評」と、論説の不足を補う「答学子」「答学者」「又答」「答問目」「答存心養性」「答文翁」よりなり、内容の関係深浅からみて冒頭4論文の重要性が突出している。

特筆すべきは、その許穆心学の「天地変化」と「心之知覚」の二重構造が内容を含めて、李滉『聖学十図』の宇宙論と心情論のシステムと基本的に等しいことである。『聖学十図』は合計10図よりなるが、周敦頤『太極図説』や張載『西銘』などを説く前5図は「天道に本づき、功は人倫を明らかにし徳業を懋むるところにあり（本於天道、而功在明人倫懋徳業）」、他方、「心統性情図説」や「心学図」を載せる後5図は「心性に原づき、要は日用を勉め敬畏を崇ぶところにある（原於心性、而要在勉日用崇敬畏）」、『聖学十図』の構成は許穆の天道を説く「天地変化」と存心養性を説く「心之知覚」と構造・内容がみごとに一致している。眉叟学の本質が退溪心学であることはある意味、自明であるが、許穆の学術論文の内容を分析すればその点はより明白になるにちがいない。

まず「天地変化一」であるが、天道に焦点をあてて、天が道を万物に賦与し、万物が道によって存在生成することを説明している。

天地は変化し（『易』形而上伝）、万物が資りて生じる（『易』坤卦・彖伝）。万物は蠢動して知覚し、藹然と感応し、能く類を愛し生を養い、生得の良能を固有する。日び化生して已むことがなく、品流が群生し、鷺音（雛鳥の鳴き声）が自ら和し、萌孽（植物の新芽）が日び長じ、川谷が江海に達する。飢えて食べ渴して飲み、冬に裘を着て夏に葛を着、群居して生死することはみな一である。品物にはそれぞれ差異があるがその化自体は均しく、庶事は緒を殊にするがその道は同じである。天命が流行し、万物は共に道によるけれども、万物はそれぞれ自らの性を遂げながら道の存在を知らず、洋洋乎として天地に満ちあふれ、四方に著くのみである。

道は万物を包括しながら終始がなく、昼夜に運行しながら窮まらない。これこそ、まさに至教というにふさわしい。礼は自らその道を履んで生じ、楽は自らその道に順って作り、聖人はその道によって天を治め、孝子はその道によって親を享る。だが道は精深極微であり、思勉するも近づく能わず、論説するも及ぶ能わず。至高というほかないであろう<sup>5</sup>。

<sup>4</sup> 『記言』の構成は許穆自身が決めたものである。許穆は巻1を「学」と題しその冒頭に心学論文を収録したが、それは眉叟心学における「天地変化」「心の知覚」の重要性をみごとに説明している。

<sup>5</sup> 原文「天地變化，萬物資生。蠢動知覺，藹然相感。能愛類養生，故生有良能。日用而不已，品流群生。鷺音自和，萌孽日長，川谷達於江海。飢食渴飲，冬裘夏葛。群居而生死，其故一也。品物區別，其化

論文の内容は“道”の哲学である。「太極」に対する言及がなく、表現も『周易』にもとづくところがあり、周敦頤『太極図説』や張載『西銘』などと同じでないが、内容自体は基本的に朱子学のそれである。

「天地変化二」は「人心の活動は、外物がそれを誘発し然しからしめる」こと（「楽説」）を説明し、天地の大業と聖人の功用が密接に関係することを論じている。

天地は変化し、吹<sup>ふ</sup>き煦<sup>あたた</sup>め闔<sup>と</sup>じ歛<sup>おさ</sup>める。品物はこれに従い、心中、怵<sup>おそ</sup>惕<sup>おそ</sup>・惻<sup>あは</sup>隱<sup>れ</sup>・愛<sup>あい</sup>欲<sup>よく</sup>の感情が動く。かくして善悪が分かれば万事が出、紛<sup>ま</sup>綸<sup>ま</sup>参<sup>さん</sup>錯<sup>さく</sup>し、万不<sup>ばん</sup>齊<sup>せい</sup>が生じる。これが生物の実情である。

だが物は極まれば乱を致し、情は蕩<sup>ほ</sup>にすれば熾<sup>し</sup>烈<sup>れつ</sup>さを益す。それゆえ、楽は（徳が中に）盈<sup>えい</sup>ちて反<sup>かえ</sup>り、礼は減<sup>げん</sup>じて（謙<sup>けん</sup>卑<sup>ひ</sup>退<sup>たい</sup>讓<sup>じやう</sup>して）進<sup>しん</sup>み（『礼記』楽記）、融<sup>ゆう</sup>融<sup>ゆう</sup>秩<sup>ち</sup>秩<sup>ち</sup>として、天地の正を遂<sup>すい</sup>げねばならない。聖人が人に教えるのがまさにこれである。その息まず已<sup>や</sup>まざるのが天地の大業であり、裁<sup>さい</sup>成<sup>せい</sup>し（『易』泰卦・大象）位<sup>ゐ</sup>育<sup>いく</sup>する（『礼記』中庸）のが聖人の功用にほかならない<sup>6</sup>。

『聖学十図』と同じく、「天道に本づき」ながら「人倫を明らかにし徳業を懋<sup>も</sup>むる」べきことを明らかにしている。

「天地変化三」は氣に即して、天地万物の化生を説明している。

天地は変化し、一盈一虚する（『易』豊卦・彖伝）。形が氣に生まれ、氣が形を冒<sup>おお</sup>うからである。天は外がなく地は方<sup>はて</sup>があり、日月は明を代え、寒暑は行を序<sup>ついで</sup>じ、往きてまた来る。万物はそれ（その氣の循環運動）によって生死し、それによって盛衰し、それによって遊衍<sup>ゆうえん</sup>し、それによって窮まりがない。人事の淑慝<sup>しよくてき</sup>や世道の汚隆<sup>おうれう</sup>は、まさに一氣が遷移するのみ。

人の氣が正しければ天地の氣も正しく、人の氣が乱れれば天地の氣も乱れる。禎<sup>てん</sup>祥<sup>しやう</sup>や妖<sup>よう</sup>孽<sup>ねつ</sup>は邪<sup>じや</sup>正<sup>せい</sup>・治<sup>ち</sup>乱<sup>らん</sup>の表徴<sup>ひょうてい</sup>であり、氣の相感召<sup>さうかんしやう</sup>する者が然らしめるにすぎない。かくして聖人は違<sup>ちが</sup>わず惑<sup>まど</sup>わず、懼<sup>おそ</sup>れず憂<sup>うれ</sup>えず、仁<sup>に</sup>を篤<sup>あつ</sup>行<sup>こう</sup>するが、その本が何かは自明<sup>じめい</sup>であろう<sup>7</sup>。

論文の内容は“氣”の哲学である。一氣が遷移して万物が化生することをのべ、それを根柢<sup>こんでい</sup>にして陰陽の失調<sup>しつてう</sup>、禎<sup>てん</sup>祥<sup>しやう</sup>妖<sup>よう</sup>孽<sup>ねつ</sup>などに論究<sup>ろんきゅう</sup>している。内容自体は花潭学派の氣一元論に接近している、とのべることができないわけではない。

「天地変化」は心情論の前提として“性命天人の本”を説明したものであり、その基本テーゼ（本体論的命題）を正確に提示している。内容自体は朱子学のそれと大差ないが、朱子学が同じ命題を展開するのに理氣論にもとづき、理氣・陰陽・性情・体用など（本体論的な）テクニカルタームを常用するのに対して、眉叟学は明らかにその使用を忌避<sup>きひ</sup>している。一般的に言って、テクニカルタームの不採用はその学問体系への反対・否認と同じであるが、許穆のば

均也。庶事殊緒，其道同也。天命流行，萬物共由。各遂其性而不知，洋洋乎察於天地，著於四方。包括萬物，而無終始，行乎晝夜而不窮。是爲至教。禮自履此生，樂自順此作。由是而聖人事天，孝子事親。夫精深極微，思勉不能幾，論說不能及，至矣」。

<sup>6</sup> 原文「天地變化，吹煦闔歛。品物從之，怵惕惻隱愛欲形焉。於是善惡分而萬事出矣。紛綸參錯，有萬不齊，生物之情也。物極則致亂，情蕩則益熾。故樂盈而返，禮退而進，融融秩秩，以遂天地之正，聖人之教人也。不息不已，天地之大業，裁成位育，聖人之功用也」。

<sup>7</sup> 原文「天地變化，一盈一虛。形生於氣，氣冒於形。天無外，地有方。日月代明，寒暑序行，往而復來。萬物以之而生死，以之而盛衰，以之而遊衍，以之而無窮。人事之淑慝，世道之汚隆，一氣而遷耳。人之氣正，則天地之氣正。人之氣亂，則天地之氣亂。禎祥妖孽，邪正之表，治亂之徴，氣之相感召者然也。故聖人不違不惑，不懼不憂而篤仁。其本何也」。

あい、単純にそうのべることはできない。論述の目的が朱子学のそれと同じでないからである。

許穆は自らの意見のみを喋々する程朱学の文章を嫌い、程朱学の文体＝説明注疏の文体、本文の奥義を闡明にする煩瑣な「注家の文体」とみ（「答朴徳一論文学事書」）、逆に事実のみを的確に主張する古文の文章を好み、六經の学の文体＝叙事の文体、一字一句も散漫にしない「簡奥」な「古論撰者の文体」とみた（「答学者」）。眉叟学の文体改革の試みには、過度に polemick で内容の空疎な論争の文章に対する反省と、古学を訓詁のみと卑しむ朱子学者への反発が根幹にあるとのべよいであろう。無論、許穆の古文運動は思想改革を内に含んでいる。

許穆は「天地変化」を“道”と“氣”にわけて説明したが、朝鮮朱子学史を繙けば、その選択には必然な理由がある。周敦頤『太極図説』は「太極動而生陽、静而生陰」というが、太極＝理から陰陽＝氣が生じるとすれば、形而上と形而下が混乱し、形而上学と自然学の境界が消滅し、術数学に墮する。徐敬徳は初めて、論理上の要請にしたがって、形而上学と自然学を完全に区別して朱子学の論理を救済したが、許穆の試みは徐敬徳を継ぐとみてよいであろう。花潭学の嗜好／重視は、眉叟学の顕著な特徴の一つにほかならない。

## 2.2 「心の知覚」

許穆は「天地変化」の“性命天人の本”の命題を根拠として、“理氣一本”の心性情論を展開した。具体的な内容をいえば、『書経』大禹謨の「人心惟危、道心惟微。惟精惟一、允執厥中——人心はこれ危うく、道心はこれ微かなり。これ精これ一、まことにその中を執れ」について解説するのがそれである。

心の知覚の中で、天理に感ずる者を「道心」といい、形氣に感ずる者を「人心」という。天理は性命至善の本であり、形氣は飲食男女人欲の私である。だが理と氣は二本ではない（理與氣非爲二本）。形は氣に生まれ、氣は理にもとづく。理は氣の性、氣は理の才（材料）であり、才は性より出て、理は氣に行う。惻隱は性より直出するが、その相感ずる者は氣である。愛欲は氣に形われるが、その理はただちに性である。天理に循えば理は一、氣は正を保持する。人欲に循えば氣は一、理は変質する。それゆえ「人心はこれ危うく、道心はこれ微かなり」という。

人は天地の中（正氣）を受けて生じ、仁を性とする者である。仁を性としながら不仁に変ずるのは、性の罪ではない。人が才用を過まるためである。人欲を肆にすれば、天理は滅ぶため、君子はそれを懼る。善を択び悪を去るのは、「精」に如くはなく、篤く信じ固く守るのは、「一」に如くはなく、徳を成し民を教えるのは、「中」に如くはない。これが堯舜禹の相伝えた心法であり、学者の則るべき大宗である<sup>8</sup>。

許穆の心性情論は、李滉・李珥の四端七情説ではなく、人心道心説である。許穆の解釈は自ら奉じた李滉ではなく盧守愼のそれに大きく接近している。その盧守愼への接近は一面、眉叟学の反教条主義をよく明らかにしている。

本論文でもう一つ注意すべきが、理氣を一本とすることである。原文の「理與氣非爲二本」

<sup>8</sup> 原文「心之知覺，感於天理者，謂之道心。感於形氣者，謂之人心。天理者，性命至善之本也。形氣者，飲食男女人欲之私也。理與氣非爲二本。形生於氣，氣本於理。理者氣之性，氣者理之才。才出於性，理行於氣。惻隱出於性，而其相感者氣也。愛欲形於氣，而其理則性也。循天理則理壹而氣正，循人欲則氣壹而理變。故曰，人心惟危，道心惟微。人受天地之中以生，以仁爲性者也。仁而變不仁，非性之罪也，才用過也。人欲肆者，天理滅，故君子懼焉。擇善去惡，莫如精。篤信固守，莫如一。成徳教民，莫如中。堯舜禹之傳法，而學者之大宗也」。



の「二」を「一」と誤る版本もあることからして、その理気一本を疑う研究者もいるが、正しい解釈ではない。詳しくは後説するが、原注に「理は気の理であり、是理があれば是気がある。気は理の気であり、是気があれば是理がある（理者氣之理、有是理則有是氣。氣者理之氣、有是氣則有是理）」とみえる以上、理気一本を疑うことはできない。

「心の知覚」とほぼ同様な主張を展開するのが『記言』巻50の「進心学図」である。「進心学図」は肅宗元年（1675）81歳、新たに即位した朝鮮王に「心学図」と「堯舜禹伝授心法図」を進めたときの上奏文であり、両図を併記している。「心学図」「堯舜禹伝授心法図」には詳細な概念相互の関係図にくわえて簡潔な説明文もみえ、「心の知覚」の内容を補完することができる。まず「心学図」（図1）であるが、

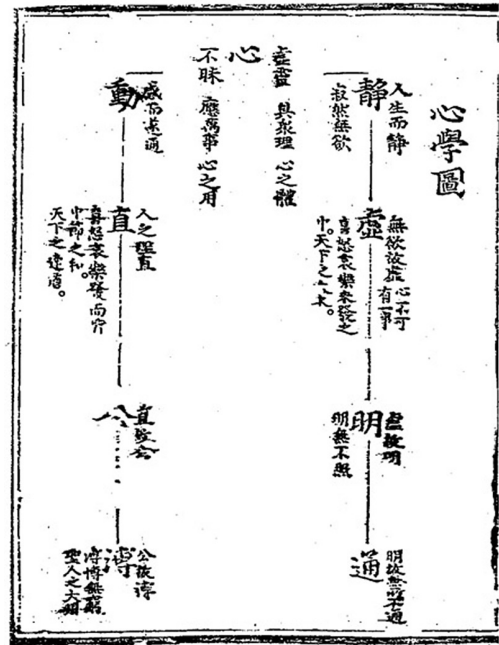


図1. 心学図

事物がいまだ交わらざるとき、知覚はいまだ萌さず。この心は虚明であり、寂然として物が無い。心と物が交わるにおよび、知覚は自然に生じる。

人は生まれながらに静であり、静であるゆえ心は虚明であり、通じないところがない。一方、人の理は直であり、直であるゆえ公、大にして無窮に至る。

それゆえ「静虚なれば明、明なれば通ず。動直なれば公、公なれば溥<sup>ひろ</sup>し」という。明通公溥は心学の大要である<sup>9</sup>。

許穆「心学図」は朱子学の命題「心は性と情を統ぶ」を解釈したものであり、李滉『聖学十図』の「心統性情図」と対応している。許穆の構造図や解説に「性」「情」の用語はみえないが、程復心の「心中、寂然と静まりかえって自ら動かないもの（『易』繫辞上）が性であり、心の体である。外物に感じて（知覚思考し）遂に天下の故に通じるもの（『易』繫辞上）が情であり、心の用である（其心寂然不動爲性、心之體也。感而遂通爲情、心之用也）」をよく図式化している。簡潔にまとめれば、「心学図」は朱子の中和新説の説明図。心の体＝性を未発／静、心の用＝情を已発／動とすることを明らかにしている<sup>10</sup>。

一方、「堯舜禹伝授心法図」（図2）は十六字心法の「人心惟危、道心惟微。惟精惟一、允執厥中」が『中庸』『大学』の命題と完全に一致することを説明するものである。

程子曰（「人心人欲、故危殆。道心天理、故精微。惟精以致之、惟一以守之、如此方能執中」）であるが、聖人心法を最もよく明らかにしている。事実、『中庸』の「善を択び固執する」（20章）は、「擇善」が惟精であり、「固執」が惟一である。また「中庸を択び、一善を得れば、拳拳服膺して失わず」（8章）は唯一にあたる。また同じく「博学」「審問」

<sup>9</sup> 原文「事物未交、知覺未萌。此心虚明、寂然無物。及心與物交、知覺自生。人生而静、静故此心虚明、至於無所不通。人之理直、直故公、至於大而無窮。故曰静虚則明、明則通。動直則公、公則溥。明通公溥、心學之大要」。

<sup>10</sup> 中和旧説は性を未発、心を已発とする。

「慎思」「明弁」(20章)はみな惟精であり、「篤行」(20章)は惟一である。「明善」(20章)は惟精、「誠身」(20章)は惟一を示している。『大学』の「格物」「致知」は惟精であり、「誠意」「正心」は惟一である。学とはこの道理を学ぶことであり、孟子の後その伝を失うとは、この心法を失うことを意味している<sup>11</sup> (『朱子語類』巻78など)。

許穆は朱子「中庸章句序」の解釈をそのまま援用し、人心と道心を情の範疇に含め、心が発動(已発)したとき、道心は「義理の正」にもとづき、人心は「形気の私」に発するとしている。

許穆の心性情論は盧守慎の解釈より李滉のそれに近い。盧守慎は性の道心(未発)vs 情の人心=四端+七情(已発)とするが、李滉は道心=四端(已発)vs 人心=七情(已発)とするからである。事実、許穆は「心の四徳は四端に現れる。これが天理の発露するところである(心之四徳、見於四端。此天理發露處)」とのべている(「答問目」)。

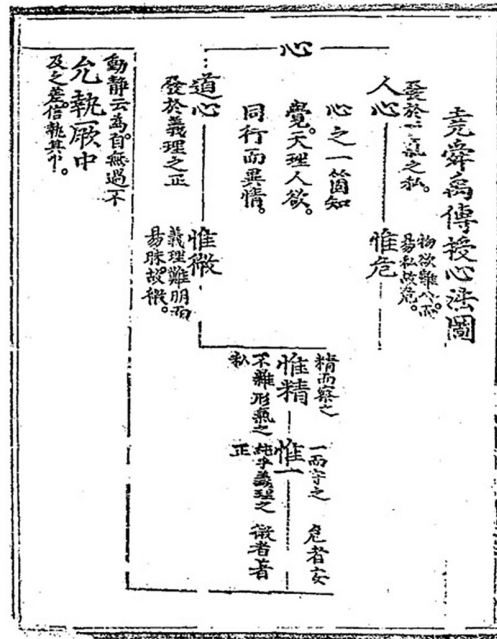


図2. 堯舜禹傳授心法図

### 2.3 理気一本と眉叟心学

眉叟心学は許穆の党色や学歴にくわえて、「為学の序」が心法の修得を学問の第一におき、「天地変化」「心の知覚」が心法の二重構造を説明するにあたって『聖学十図』の宇宙論と心情論のシステムに則ることなどからいって、本質が退溪心学であることは疑うべくもない。だが退溪心学でありながら、「心の知覚」は李滉にならって四端七情を分析せず、盧守慎にならって人心道心を分析する。また人心道心説には盧守慎の影響が深いにもかかわらず、盧守慎の人心道心の解釈をとらず、李滉の解釈に接近している。

眉叟心学には李滉と盧守慎の混淆がみられるが、許穆の心学を最も特徴づけるのは、張顕光に始まる“理気一本”の命題である。許穆は「論理気」の中で、詳細にそれを説明している。

気は理より出て、理は気に行く。その本は無声無臭、息まず貳かず、往きてまた来る。理気の顕著な現象は天地の化育・四時の代序・万物の終始・人事の盛衰などであるが、はては生物の栽培・傾覆(『中庸』17章)、興滅もそれにかかわっている。一往一來するのが消長の常であるけれども、その無形は気の本／本質であり、有形は気の完成するところである。有形は時に生まれ、時に死ぬが、無形は死ぬことがない。心中、神明の変化は終始が

<sup>11</sup> 原文「程子曰、聖人心法、無以易此。如擇善固執、擇善惟精也、固執惟一也。又如擇乎中庸、得一善則拳拳服膺而勿失之、是惟一也。又如博學審問、慎思明辨、皆惟精也。如篤行、惟一也。至如明善、惟精也。誠身、惟一也。大學格物致知、惟精也。誠意正心、惟一也。學所以學此者也。孟子之後失其傳、所以失此者也。冒頭の「程子曰」は誤植の可能性が高い。一般的な語法によれば、「聖人心法」以下を程子の発言とすべきであるが、『朱子語類』巻78を按ずれば、「聖人心法」以下は間違いなく朱子の発言である。そのため「程子曰」下に欠文があるとして邦訳した。

なく、遺すこともなく窮まることもないが、理外に気はなく、気外に理はない。理は目で見ることではできないからには、顕著な現象を推してその故を知りうるにすぎない。死生終始も興滅盛衰もその故は一である<sup>12</sup>。

許穆は「理気一本」について、「気は理より出て、理は氣に行う」「理外に気はなく、気外に理はない」などと説明するが、別の文脈においては端的に「理と氣は二本ではない（理與氣非爲二本）」（「心之知覺」）あるいは「氣は理の氣であり、理は氣の理である（氣是理之氣，理是氣之理）」（「答學子」）とものべている。

許穆「心之知覺」は「理気一本」を根拠にして、「形は氣に生まれ、氣は理にもとづく。理は氣の性、氣は理の才であり、才は性より出て、理は氣に行う」といい、「惻隱は性より直出するが、その相感ずる者は氣である。愛欲は氣に形われるが、その理はただちに性である」という。「理気一本」を心法の第一命題とすれば、退溪心学の煩瑣かつ不正確な論理を簡潔かつ正確にすることができる。許穆の試みをかくのごとく形容してよいかもしれない。

だが許穆自身は言及しないが、許穆の理気一本論は論理上、退溪心学のレゾンデートル、四端七情理氣互発説を破壊する<sup>13</sup>。理と氣は一本であれば、「理は氣の性である」ゆえ、有形の氣が動くとき連動して無形の理も動き、「氣は理にもとづく」ゆえ、無形の理が動くとき連動して有形の氣も動き、理論的に理氣が単独でそれぞれ発動することなどありえないからである。

許穆は退溪心学を継承して自らの眉叟心学を構築しながら、退溪心学の核心命題の理氣互発についてはそれを全面否定したのである。

### 3 反教条主義の限界

最後に許穆の反教条主義の限界について一言のべたい。許穆の反教条主義は眉叟学の本質が退溪心学にあるながら、その核心命題の四端は理發、七情は氣發とする李滉の理氣互發説を否定したところにみごとに表れているが、その朱子学の相対化をもたらす是々非々の命題構築は危うい論理バランスの上に成立しており、厳密には論理法則に矛盾する可能性を完全に拭い去ることができない。たとえば許穆は道心を天理に發する感情、人心を形氣に發する感情と定義するが、その定義は理気一本説に由来する一心説（人心＝道心）と矛盾する、などと容易に批判することができる（正確なことは、許穆の説明が不足するため不明）。一方、許穆の文章が内容は朱子学、文体用語は古学であること、すなわち自己の心法を説明するにあたって、可能なかぎり朱子学のテクニカルタームを使用しないよう心がけたところも、その反教条主義をよく示している。朱子の用語法には思想連鎖をもって簡単にドグマに達するところがあるからである。

許穆の反教条主義については、既述したごとく、古学／六經の学を根拠にして朱子学／四書の学を相対化した、云々と命題化することができる。だが厳格にいえば、許穆による朱子学の相対化は中途半端であり、いまだ朱子学の核心命題には達していない。その明確な証拠は、『記言』には十六字心法を論じた「心之知覺」や古学を論じた「經說」はあっても、四書の内容を

<sup>12</sup> 原文「氣出於理，理行於氣。其本無聲無臭，不息不貳，往而復來。其著者天地之化育，四時之代序，萬物之終始，人事之盛衰，至栽培傾覆而興滅係焉。此一往一來，消長之常也。無形者氣之本，有形者氣之成。有形者有時而生，有時而死。無形者不死。神明變化，無終無始，不遺不窮。理外無氣，氣外無理。理不可見，推其著者而求其故則得矣。死生終始，興滅盛衰，其故一也」。

<sup>13</sup> 鄭經世は氣發理乘一途説や理氣一本論に対して、李滉の理氣互發説を救うべく、四端理發は理が發動を主管することを意味し、七情氣發は氣が發動を主管することを意味するとした。

専門的に論じた文章がまったくみられないことである。

だが許穆に四書の専門研究がないことはただちに、その朱子学批判がいまだ徹底しておらず、表面的な段階にとどまることを意味している。実は許穆の古学研究にも、同様な欠点を指摘することができる。『記言』巻31は肅宗三年（1677）、上進した「経説」20篇を収めるが、これが現存する許穆古学の唯一の専門論文である。だが内容自体は古学の概説にすぎず、内容に目新しいところはない。専門研究とするには高度の理論分析を欠いている。その価値はむしろ、許穆の考える古学の内容や全体像を知ることができるところにある。

『記言』「経説」は易説4篇・春秋説1篇・詩説1篇・書説1篇・洪範説1篇・礼説2篇・楽説5篇・刑説1篇・政説2篇・時令説1篇・鬼神説1篇よりなり、六経概説である。「易説四」には河図と洛書を論じるなど、宋易に近づくところもあるが、総じて朱子学の内容ではない。古学を代表する「洪範九疇」を説明するのみならず、礼説2篇に対して楽説5篇を説き、礼楽の価値が朱子学と逆転している。また古学として“刑”“政”“時令”“鬼神”にかんする学説を説明するのも、独特である。これは許穆が古学を実学と理解していたことを示している。その点は『記言』巻1「答文翁」にも同様な見解がみえ、実学重視を眉叟学の特徴の一つに数えることができる。

眉叟学には六経の学を利用することによって四書の学を相対化したところがあるが、逆に六経の学についてはその内容を深く信頼し、朱子学に対したごとく分析検証しようとはしていない。顕宗七年（1666）における『書経』『堯典』『洪範』をめぐる尹鏞との論争がそのことを明らかにしている。尹鏞の書翰は残っておらず詳細な内容は不明であるが、許穆は尹鏞が「堯典」「洪範」、くわえて「中庸」を「考定」したことの誤りを指摘し、古学の則るべきことを縷々と主張している。「答堯典洪範中庸考定之失書」がそれである。許穆はいう。自己の分析を信じ「堯典」などを偽書とし、恣意的にそれを去れば、「六経は全経がなく、古文は全文がない」状態にいたる、「六経の文は聖人継天立極・開物成務の文であり、天地の至教をなす」以上、「聖人の言は畏るべく、乱すべからず」云々。許穆の主張は六経と四書を完全に区別し、朱子に反して、六経の価値を四書以上とするところもあるが、具体的な分析検証がなくその根拠に乏しい。

総じて眉叟学は四書以上に六経を重んじる朱子心学／退溪心学であり、宋時烈など栗谷後学の朱子教条主義とは一線を画している。だが許穆の反教条主義は朱子学を全面的に論破せんとする強い意志が欠落しており、きわめて穏健温和である。あるいは朱子修正主義と称すべきかもしれない。また論理的に不徹底なところも少なからずあり、その限界は顕著である。ただ許穆の限界は、時代に先駆けたゆえの限界であり、先行研究の必然にほかならず、低く評価すべきではないであろう。

## 二 尹鏞

尹鏞（1617－1680）、初名は尹鎭。字を希仲といい、白湖・夏軒と号した。本貫は全羅道南原である。朝鮮朱子学史上、最大の改革思想家として名高い。

### （一）尹鏞略伝

『白湖集』（1927刊）に収める門人李三達の「年譜」、『白湖全書』（1974刊）に収める次子尹



夏済の「行状」(家状)などによれば、尹鐸の一生は以下のごとくまとめることができる<sup>14</sup>。著名な思想家にもかかわらずその文集の刊行が異常に遅いのは、朝鮮朱子学が宋時烈／老論の主張をいれて、尹鐸を「斯文乱賊」と規定したからである。同時代の朱子学者による墓誌銘が存在しないのも同じ理由にもとづいている。

尹鐸は光海君九年(1617)一〇月一四日、慶州府衙舎に生まれた。父は大司憲の尹孝全(1563-1619)、母は慶州金氏、僉知中枢府事の徳民(1570-1651)の女である。

南原尹氏の始祖は高麗の国子司業の尹威。湖南廉察使になり南原叛賊を討降し、南原君に封じられた。高祖は忠翊府都事の尹寛。趙光祖に師事し、奇遵など己卯名賢と道義の交を結んだ。曾祖は成均館生員の尹虎。尹寛に学ぶ金貴榮と同道の交をなし、29歳で夭逝した(尹鐸「成均館生員訥軒府君墓誌」)。祖父は宣務郎の尹喜孫。尹喜孫も33歳で夭逝したが、尹寛門人の宗室李準に四書経史の講読をうけ徐敬徳の高弟の李仲虎(1512-1554)に受学した(尹鐸「宣務郎静斎府君墓誌」)。父の尹孝全は家学にしたがい徐敬徳の高弟の閔純(1519-1591)に遊学したが、くわえて李滉後学を代表する碩学、鄭述にも受学した。尹孝全は宣祖三八年(1605)、増広試に合格。党色は小北として栄達し、光海君五年(1613)、翼社功臣二等をうけ、司憲府大司憲を拝した。だが光海君七年(1615)、仁穆大妃を廃せんとする大北の政策に反対し、同九年(1617)二月、乞養求外して慶州府尹に移り、同一年(1619)七月、官に卒した。尹孝全は李舜臣の庶女を側室としたが、それは両家の親密な関係を明らかにしている(事実、尹鐸には「統制使李忠武公遺事」もある)。

母家の慶州金氏は、高麗末、版図判書の金将有の後裔。尹鐸の外曾祖父の金可幾は尼山県監。初め昌寧成氏、成遇の女を娶る。成遇は成運(1497-1579)の兄。成運は徐敬徳・曹植と並び称される代表的な清隠学者である。金可幾は後年、全州柳氏、贈承政院左承旨潤祥の女を娶り、徳民を生む。外祖父である。金徳民は鄭仁弘が割子を上げて李滉を誣毀するや、上疏して李滉を弁護した(尹鐸「外祖僉知中枢府事金公墓誌銘」)。父可幾の志を継ぎ、成運の文集『大谷集』を刊行した(1603)。金徳民には西人の宋時烈・宋浚吉・李惟泰の挽詞も残っている。一方、母金氏の生母、高霊申氏は司憲府大司憲湜の女。丁酉倭乱(1597)にあたって、倭賊と剣を交え、節を抗して死んだ烈女である。金徳民は申氏の死後、海州呉氏、繕工監役贈議政府領議政希文の女を娶った。呉氏には5男3女がある。

光海君一一年(1619)、尹鐸は3歳にして父を失い、偏母膝下に成長した<sup>15</sup>。仁祖二年(1624)、李适が反乱を起こしたときには漢城を逃れ驪州の旧宅に兵を避けたが、丁卯(1627)と丙子(1636)の胡乱にあたっては、報恩三山にある母の実家に避難した。初学の詳細は不明であるが、本家の影響にくわえて外家の深いそれを想定すべきであろう。事実、尹鐸は丁卯胡乱時、母家において難解で知られる『皇極經世書』を精読した。このエピソードはおそらく外家の薰陶を受けて、尹鐸の読書範囲が『性理大全』まで広がっていたことを示している。

仁祖七年(1629)、尹鐸は上言して父孝全の冤を訟い、その官爵を復した。仁祖反正(1623)にあたって、反正臣が光海君に仕えた尹孝全を(悪政に加担した)奸臣として生前の官爵を削ったからである。尹孝全は光海君末期、自らの属した小北の政治的衰弱に応じて、西人や南人系の人士との交遊を盛んにしたが、尹鐸も小北が仁祖反正を経てほぼ消滅したこともあつ

<sup>14</sup>『朝鮮王朝実録』なども参照したが、特に『白湖全書』附録の韓栄国・李泰鎮「解題」(1974)は書の内容と著者の伝記を簡潔にまとめており、略伝の作成にあたって重宝した。

<sup>15</sup>「外祖僉知中枢府事金公墓誌銘」には、自ら「鐸早失父、育於外家。事外王父母餘三十年」とのべている。

て、父親にならい党色を問わず広く交流した。仁祖九年（1631）、父の伝を頼って南人の元老の李元翼を訪問し、同一年（1633）、西人の重鎮の呉允謙を問候した（尹鐸は「領議政呉公行状」も書いている）。尹鐸の党色は間違いなく南人であるが、厳格には礼訟（1659と1674）にあたって南人と行動を共にし、出仕（1675）にいたって南人の一員として活動した、等々といわねばならない。礼訟時の政治活動は所詮、小北系布衣のそれにすぎないからである。

仁祖一五年（1637）、朝鮮王は軍事的敗北を喫し、清の太宗に降伏した。尹鐸は俗離山福泉寺で宋時烈から屈辱的な講和の顛末を聞き、痛哭。屈辱を忘れざることを誓い、応挙仕官を断念した。以後38年間、度重なる伝論にもかかわらず出仕しなかったのがそれである。

仁祖一六年（1638）、先塋のある公州柳川に居を移し、同二二年（1644）、驪州に還り白湖に卜居し、寝食を忘れて為己の学に専念した。当時書いた論文が「四端七情人心道心説」（1638）「洪範説」（1642）「周礼説」（1643）「中庸説」（1644）などである。学問上の名声があがるにしたがって、一時名儒が西南を問わず、みな踵を接して門に至った。権認を始めとして、宋時烈・宋浚吉・李惟泰・俞樾・尹文挙・尹宣挙などが莫逆の交をなし、閔鼎重兄弟が白湖の傍に室を築き（1653）、受学したのがそれである。上にあげた人士はいずれも西人の名家に属している<sup>16</sup>。

転機が訪れたのは、孝宗一〇年（1659）である。五月、孝宗が昇遐し、顕宗が即位した。宋時烈と宋浚吉は大葬に際して、孝宗の継母の慈懿大妃の服制をめぐって、闕外哭班に使者を送り、専門家の意見を徴した。尹鐸は齊衰三年を提言したが、両宋／西人は聞かず期年を主張し、廷議をもってそれを決した。翌年（1660）、南人の許穆や尹善道が己亥服制の誤礼を上疏し、それによって西人による執権を転覆せんとした。服制をめぐる名分論がかくして、党争の主題に浮上した。礼訟という。西人系の人士は尹宣挙など一部を除いて、三年説を発案したことを理由に尹鐸を攻撃し、絶交した。

顕宗三年（1662）、尹鐸は漢城雙溪洞の夏軒に居を移し、失意の中、杜門却掃し学問研究に没頭した。齋名の夏軒には「夏をもって夷を变じる」の意がこめられている。当時、「中庸章句補録」「大学古本別録」「大学後説」などを完成したが、いずれも白湖学を代表する著作である。

だが顕宗一五年（1674）二月、孝宗王妃の仁宣大妃が薨去した。南人は西人による慈懿大妃の服制（庶子婦大功）を批判し、ひいては西人の執政を糾弾した。南人の服制は基本的に尹鐸の礼論にもとづいている。七月、南人の礼訟は成功し、顕宗は礼官を拿推した。

同年八月、顕宗は昇遐し、肅宗が即位した。礼訟は肅宗によって決着した。宋時烈など己亥議礼諸臣の追罪が決定し、西人の政権掌握が終了した。一一月、南人が執権するや、朝廷は礼賓寺正、また司憲府掌令に除したが、就かず。だが翌肅宗元年（1675）正月、史官を遣わす伝論に対して、尹鐸は突如、59歳の老軀に鞭打って成均館司業の職についた。最初の仕官である。尹鐸が在野の志を改めて官途についた理由は、前年、呉三桂などの三藩の乱が勃発したことを聞き、興明雪恥の絶好の機会と考えたところにある。尹鐸は出仕後、異例の昇進をかさねて、同年五月、司憲府大司憲、六月、議政府右參贊、七月、吏曹判書を拝し、肅宗五年（1679）九月、議政府右賛成を除授した。在職中、南人として悲願の北伐を追求したが、南人主流の許積一派／濁南と政見を異にし、許穆と活動を共にした。清南という。

<sup>16</sup> 西人が大挙して交遊したのは、宋時烈の高評が影響した可能性が高い。「年譜」はそのことについて、「初先生在三山。宋時烈聞先生聲譽，躬造請交。抵書宋浚吉曰，吾至三山，見尹某，與之論學三日。吾輩三十年讀書，誠可笑也」とのべている。

肅宗六年（1680）四月、西人は謀反を捏造し、南人政権を崩壊させた。庚申大黜陟／庚申換局である。五月、「慈聖（大妃）の動静を照管すべし」と肅宗に進言し母子の離間を謀ったとの罪状をもって、尹鑄を死刑にした。享年64である。

## （二）白湖学

白湖学を特徴づけるのは、理論の比類なき独創性である。尹鑄は真摯な朱子学者であるにもかかわらず、朱子定説を否定して独自の解釈を展開した。また退溪後学であるにもかかわらず、李滉の理論に異を唱えたところがある。理論の独創性からして間違いなく、東アジアの朱子学史を彩るキーパーソンの一人に数えなければならない。他方、白湖学の各種理論は論述が多岐にわたり、いずれも独創的であるけれども、朝鮮王朝が公式に尹鑄を朱子学の論敵と認定して処刑しており、朝鮮の朱子学史に即するかぎり、広い理論のサーキュレーション／大きな学的影响を想定するのはむずかしい。

白湖学を称して、超一流の理論体系を誇りながら学的影响が理論レベルに即さない不幸の朱子学とのべることができるであろう。

### 1 朱子学の相対化

尹鑄は宋時烈／西人が推進した朱子学の絶対化に反対し、朱子学を大きく相対化した。宋時烈は倭乱胡乱後の社会的な危機を克服すべく、朱子学の絶対化／思想統制を通して朱子学精神を朝鮮社会に広範に普及しその原理を厳格に施行し、それによって社会的に朱子学一尊を達成せんとした。朱子定説／正統的な体制イデオロギーを絶対的な価値基準とし、「天理を明らめ人心を正し、異端を闢け正学を扶ける」ことを権威主義的に追いもとめたのがそれである。朱子学を改革せんとした尹鑄を斯文乱賊とよび処断したのも、自らの教条主義の論理的帰結以外の何者でもない。一方、尹鑄は朱子定説に固執する応用の効かない宋時烈の権威主義／教条主義を嫌悪し、原理原則を機械的に社会に適用することに反対した。朱子学命題間の論理的整合を突き詰め、朱子定説を超える命題の可能性を示すことによって、朱子学を相対化するのがその自ら追求したところである。白湖学の最終目標については、朱子学から絶対的規範性を取り去って、朱子学の新たな可能性を模索したものとのべることができる。

尹鑄の朱子学相対化の精神は「読書記」に最もよくみることができる。「聖人は六経を垂れ、先儒は其義を発してこれを暢べ、殆どまた遺憾なし。然るに数千載の後に生まれ、数千載の上を講討するに、また烏ぞ能く後の人（の発明）を待つ者なきか。蓋し天下の義理、無窮なればなり。読書の暇、随得随筆し、前人未発に因りて、我が謏聞を綴り、用て就正の地と作す」（「読尚書」）。「理義は人心の同じき所に出づ。然るに天下の理は、一人の知の能く周したしむ所にあらざれば、則ち其得を推し其有を発し、択言深思し、先王の道を明らめ、以て天下とこれを共にするも、また豈に聖賢の心、学者の事にあらざるか。これ古昔先覚の孜孜として道術の立たざるを惧れ、天下の憂を懷き、敢えて自ら暇逸せざる者なり」（「読書記序」）。白湖学の本質は「天下義理無窮」を信じ、苟且雷同を厭う朱子の読書法にもとづいて<sup>17</sup>、思考／解釈の自由を追求するところにある。朱子自身の謙虚な精神（読書法に顕現する）に回帰し、現実朱子学の抜き

<sup>17</sup>「読書記」中庸の序に「晦翁之釋諸經書也、既集衆說而折衷之、有成說矣。然猶每與門人講習而身體驗之、或有說未透見未到行未得處、又必爲之討論更定、不住修改、至于屬纊而未已焉。常曰比因朋友辨質、始覺某前說有未安者、如是者不一不再、其取善求是、不憚遷徙又如此。此又余之所則效而思勉焉者也」という。



差しならぬ閉塞状況を打開せんとした試みであり、徹底して朱子学に準じた考察ということができる。奇妙に聞こえるかもしれないが、白湖学には朱子学を標的とした反教条主義／反權威主義だけでなく、朱子学理念を厳格に護ろうとする原理主義的なところもある。換言すれば、反朱と護朱の原理的併存／共存が白湖学の思想内部に存在している。その反朱と護朱の併存／共存は、後世の朝鮮実学を彷彿とさせるところである。

尹鐸が朱子学の相対化を希求した理由は実のところ、許穆ほど明白ではないが、いくつか指摘することができる。(1) 挙学の放棄、(2) 本家母家の学的影響、(3) 孤立の学問などがそれである。

まず第1点であるが、仁祖一五年(1637) 21歳、尹鐸は丙子胡乱／三田渡の盟約の一部始終を聞き、痛哭。「今より以後、また赴挙せず。あるいは時に遇い政に従うも、今日の恥辱を忘れず」と宣し、杜門韜晦した(「行状」)。事件後、40年近く在野を貫いたのが、その決意の結果である。最初の出仕は肅宗一年(1675) 59歳、伝諭をうけ、出て司業の命に謝した(「年譜」)。尹鐸の履歴は挙学の放棄をみごとに説明している。

だが朝鮮王朝の科挙の試験は朱子定説をめぐって出題されるため、応試者に否応なく、朱子学に対する全力の学習と心からの賛同を強要する。朱子定説の刷り込み(imprinting)である。刷り込みの特徴は無前提的かつ選択の余地のないところにある。逆に挙学の放棄は結果的に、朱子定説の刷り込みを回避し、朱子命題を自由に解釈することを可能にする。是非はともかく、刷り込みは無意識的のみならず、学習効果を長時間持続することができる。まして朱子学を体制教学／建国理念とする朝鮮王朝においては、その社会的効果は絶大である。宋時烈など多数の科挙出身者の朱子学への過度の執着についても結局のところ、朱子学の排他的な性格にくわえて挙学の刷り込みが大きく作用したということが出来るにちがいない。

第2の内外家学の影響も小さくない。白湖学には顕著に、退溪学の総合主義／折衷主義にくわえて、趙光祖の朱子原理主義や徐敬徳の自得の学風などがみられ、それが本家外家の奉じる学問の特徴とよく一致しているからである。

白湖学の特徴の一つは李滉の総合主義／折衷主義に則って朱子学内部の命題相互の整合を追究するところにあるが、内容や方法論に即すれば間違いなく退溪学である。また論文中、許穆の学説の援用も確認することができる。尹鐸ひいては南原尹氏の家学が寒旅学派(学統は李滉→鄭述→許穆)の影響下にあるは疑うことはできない。事実、父の尹孝全は李滉後学の鄭述に師事した。鄭述は李滉の嫡伝ともいわれ、特にその「博」の理念を重んじた。父の尹孝全と鄭述の関係は深く、「年譜」も、尹孝全は尹鐸が誕生した当日、鄭述が府舎に至ったことを喜び、「大賢臨訪し、兒子適に生ず。豈にますます私門の光慶と為らざらんや」といい、鄭述に小字の作成を依頼したことを記している。尹鐸は小字を斗魁いう。

尹鐸は確かに許穆にくらべれば、恵まれた個人の才能をのぞいて、家門にも学歴にも特別なところはない。出身は平凡な家庭であり、読書したのも普通の朱子学者の四書五経である。だが退溪学の影響など、許穆と共通のところも多いが、白湖学には眉叟学の及びもつかないところがある。物事／論理に対する一途さである<sup>18</sup>。宋時烈との交流と絶交など伝記のエピソードの一つひとつがそれをよく明らかにしている。純粹を重んじる趙光祖の朱子原理主義の影響ということができるであろう。高祖の尹寛が趙光祖に師事し、曾祖の尹虎も祖父の尹喜孫も家学

<sup>18</sup>「年譜」に「宋時烈嘗升堂拜于大夫人。既出、夫人召先生誡之曰、汝性博愛好善、然不能辨君子小人、每謂人如己、難以處世。吾觀此人面貌、死非吉士也」という。生母慶州金氏の評価は宋時烈へのそれもふくめて的確ということが出来るであろう。



を継ぎ、趙光祖主義を実践した。また尹鑄の外祖母の高霊申氏も抗節の烈女である。趙光祖に着目すれば、白湖学を称して、先祖代々の静庵学の朱子原理主義が耐え難い現実の壁にぶちあたり、現実批判に向かった結果とのべることができるにちがいない。

また花潭学の影響も深い。祖父の尹喜孫は李仲虎に学び、父の尹孝全は閔純の学をうけた。李仲虎も閔純も清隱学を代表する徐敬徳の門人である。母系の慶州金氏も清隱学者の成運と血縁が繋がり、正統の朱子学者とは学風をやや異にするところがある。尹鑄が花潭学を好んだことは「重刊徐花潭集序」の存在によって自明である。徐敬徳主義の自得／独自の思考の意義は、白湖学の完成にあたって非常に大きい。

第3の孤立の学問については、党籍を小北としながら見解を完全には同じくしない南人や西人と交流せざるをえなかったことが結果的に学問の孤立をもらした、等々と説明することができる。事実、顕宗三年（1662）46歳から顕宗一五年（1674）58歳にかけての政治的逆風の時期、特にその学問上の孤立が著しい。尹鑄は同時期、漢城の夏軒で、南人の支持もなく、西人の非難に耐えながら、孤独に学問研究に没頭した。

孤立の学問は反面、尹鑄を学派／外在理論の桎梏から一部解放し、限定的とはいえ思想の自由にいざなった。家伝の徐敬徳主義にしたがい、研究考察の独自性を意識しながら直接に朱子の思想体系と向かいあったのがそれである。孤立の結果は朱子学の相対化に結実したが、当時、朱子定説と命題を異にする尹鑄の代表論文が多数完成したことがそのことを証明している。

孤立の学問は尹鑄に対して、独自の考察になる独創性の高い至玉の研究成果をもたらした。だが尹鑄の研究が学術的に時代の先端を行く優れたそれであることは事実であるけれども、反面、その欠点／限界も大きい。孤立は他者の有益な批判を聞く機会を奪うからである。たとえば大学中庸論。尹鑄は『大学』『中庸』を表裏の関係にあるとし、命題間の整合と補完を徹底的に追究することによって、従来の朱子学を超える思想システムを新たに構築した。その相表裏するとみることは十分、朱子定説とのべることができるが、過度に整合性を追究することは一面、別の朱子の基本命題と矛盾するところがあり、朱子学と対立する契機を内包している。周知のごとく、朱子は『大学』を「初学入徳の門」（『大学章句』）にとらえ、『中庸』を「聖門伝授極致の言」（『大学或問』）とみて、両書に初学と奥義の相違を想定した。だが『大学』『中庸』に高低のレベルの差があれば、両書の命題は価値的に対等ではない。同等な価値がない以上、論理的必然として、両書の命題相互の整合と補完を徹底して追究することなど許されない。

確かに朱子学の正統イデオロギーに合うか否かを無視して、理論の完成度やオリジナリティ自体からいえば、尹鑄の解釈を高く評価すべきことは当然であるが、逆に朱子定説を論理の前提とすれば、朱子が『大学』を初学書、『中庸』を奥義書としたことを度外視して論理を展開することはできない。宋時烈が白湖学を異端の学術と規定し尹鑄を「斯文乱賊」と排斥したことも、正統の朱子学者として正当な思想行動とみることができる。朱子定説を前提にする思考／朱子学の絶対化にも、朱子定説の限界を克服せんとする思考／朱子学の相対化にも、客観的にはそれなりの正当性がある。朱子学に正統イデオロギーがあり、自由な思考を阻むベクトルが厳然と存在するからには、尹鑄は他者の批判を聞きいれ、用心深く推論すべきであったと認めてならない。

## 2 命題相互の整合の追究

尹鑄は朱子学命題間の整合を徹底的に追究することによって、独創性の高い優れた研究成果を数多く獲得した。本節は其中より心性情論と大学中庸論を選び、その内容を分析する。尹

鐫の考察はあくまで朱子学のそれに即するが、最終的には定説と矛盾をきたし、朱子学の範囲を超え出るところもある。

## 2.1 尹鐫の心性情論

『白湖全書』巻25の「四端七情人心道心説」(1638)や巻35の「人心道心図」3図などにみえる、尹鐫の心性情論も独特である。

尹鐫の心性情論は『書』大禹謨の「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」(十六字心法)と朱子「中庸章句序」の「心之虚靈知覺，一而已矣，而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳」を基本命題として、心理／精神の構造を分析する。分析内容からいって大きく道心人心説と四端七情説にわけることができる。

### 2.1.1 道心人心説

尹鐫の心性情論の構成上の特徴は李滉や李珥とは異なり、論説の中心を四端七情説から道心人心説に移すところにある。その道心人心説の独自の点については尹鐫が自ら説明している。「四端七情人心道心説」が或者の「朱子の意は則ちいかん」「子の説の異なる所以の者はまた得て聞くべきか」の質問に答えて、詳細に自説を展開するのがそれである。

尹鐫はいう。かつて朱子「中庸章句序」の十六字心法の解釈について考えたことがある。愚見によれば、人心道心とはいうけれども、その心をなすゆえんは一である(一心論)。そもそも心中、仁義礼智の性が天／天理より発した者を道心といい、声色臭味の情が人に係わる者を人心という(白湖学の「理／氣が発す」と「理／氣より発す」は意味するところが同じでない。「理之發氣之發云者、從所發而推言之也。發於理發於氣云者、就所原而分言之也」。前者は発動者／発動する主体を指し、後者は発動の統制者／発動するゆえんを指している)が、声色臭味の発であっても、最後に仁義礼智の正に合えば、それは道心(の範疇)に属し、人心の正を得た者(人心→道心)にほかならない。然らばすなわち人心は欲、道心は理にあたり(人心＝人欲、道心＝天理)、人心は物、道心は則である(人心＝事物、道心＝法則)。欲は本質が危であり悪に流れやすく、理は微／微妙であり見がたい。欲にしたがう理を忘れるとき、危者はいよいよ危、微者はいよいよ微になり、結果的に人欲が勝つ。逆に物を制し則に因るとき、危者は安んじ微者は著われ、結果、天理を得ることができる。十六字心法が「精にする(惟精)」というのは、かの人心道心の間を察し、危微の別を審らかにするゆえんであり、また「一にする(惟一)」というのは、かの道心の正を守り、人欲の流を制するゆえんである。それゆえ、耳が声を欲し、目が色、鼻が臭、口体が甘美を欲するがごときが人心であり、仁の父子における、義の君臣、礼の賓主、智の賢否におけるがごときが道心であるが、声色がその正を得、臭味が則るべきにあたるのは実に、人心に発しながら道心がそれを制した者といわねばならない。これはたとえ人心であっても道心に転化することを意味している。それゆえ、朱子が「好からざるにあらざる者、豈に能く無からんや」という<sup>19</sup>のは、形氣の情も聖人といえどもなきことがないからである。李珥の説のごとく、氣を主とするわけではない(李珥が「情之直遂其性命之本然者、屬乎理、而目以道心。情之撝乎形氣而、不能直遂其性命之本然者、屬乎氣、目以人心」とするのは「流行」に即した命題であり、朱子Bが「本原」に就いて或原と説くのと同じで

<sup>19</sup>『朱子語類』巻62に「大雅云、如此、則人心生於血氣、道心生於天理、人心可以為善可、以為不善、而道心則全是天理矣」。曰「人心是此身有知覺、有嗜欲者、如所謂我欲仁、從心所欲、性之欲也、感於物而動、此豈能無。但為物誘而至於陷溺、則為害爾」とある。

ない)。また朱子が「善悪を兼ね定向がない」というのも、情の発動にあたって善悪がわかれなことを示している。盧守慎の説のごとく、情（人心）を用とするのではない（盧守慎「人心道心弁」に“以人心兼善惡說觀之而知道心必爲體”という）。これがすなわち朱子経訓の意味するところである。愚説も、これを外れて論をなすわけではない。ただ道心も性命に本づき、人心も性命に原づくとして、内発する道心はどうして性命にあらざるなく、外感する人心は形氣にあらざるなきか、また危微の用を異にし、立教の義を殊にするのかについて説明するのみ。だが或者は、本然の一に対してそれを二とし、二本の疑を起すこともあるが、その理致は明白でない（退溪互発説の批判）。また離者／理氣を合わせて、岐用の惑を抱くこともあるが、その功は充分ではない（栗谷一途説の批判）。必ずや人道を合わせて本原を同じくし一心とすれば、人心の大本は正しく挙がり、理を追求することができる。危微を審らかにして教を立てれば、聖人の微意は著われ、充分の功を期すことができる。然りといえども、これは余の説ではない。朱子が飲食男女の情について、天則が存するといい、聖人の教について、陽を扶け陰を抑え、

此を伸ばし彼を細くというのがその明証を提供している。以上の論述は固より朱子訓経の説ではなく、窃に朱子立教の意をとっていささか愚見を披露するものにすぎない<sup>20</sup>。

「四端七情人心道心説」の説く心性情論は「その心をなす所以の者はまた一のみ」と規定し、人心の道心への昇華を容認する。まさに一心論である。だが尹鐸はその一心論について、別様に説明もする。「人心道心を以て已発未発と爲す」がそれであり、その一心論の発展命題を専

# (中) 圖 心 道 心 人

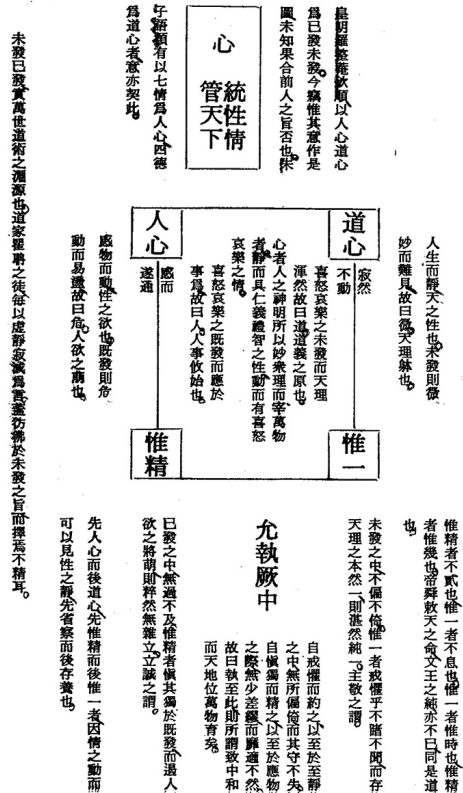


図3. 人心道心図中図

<sup>20</sup> 原文「蓋嘗竊考夫子之意，蓋曰人心道心，其所以爲心者，亦一而已。抑其中，仁義禮智之性出乎天者，謂之道心，聲色臭味之情係乎人者，則謂之人心。雖聲色臭味之發，而合乎仁義禮智之正，則道心之爲，而人心之得其正者耳。然則人心欲也，道心理也。人心物也，道心則也。欲危而易流，理微而難見。以欲而忘理，則危者愈危，微者愈微，而人欲勝矣。制物而因則（原文「因物而制則」），則危者安微者著，而天理得矣。精之者，所以察夫二者之間，而審危微之別也。一之者，所以守夫道心之正，而制人欲之流也。故若耳之於欲聲也，目之於欲色也，鼻之於欲臭也，口體之於欲甘美也，即所謂人心也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢否也，即所謂道心也。而其聲色之得其正，臭味之當其可則，即人心之發，而道心之所制命者耳。蓋所謂人心亦爲道心者然也。故其曰豈能無非不好者，蓋謂形氣之情，亦聖人之所不能無也。非曰氣之爲主，如石潭之說也。其曰兼善惡無定向者，蓋指情之發而未分乎善惡者云耳。非曰情之爲用，如寡悔之說也。此蓋朱夫子經訓之意也。今此所質，亦非能外乎是而爲說也。特曰道心固性命也，人心亦性命也。由中者何莫非性命也，外感者何莫非形氣也。直危微之異用，而立教之殊義耳。或者由一而二之，起二本之疑，而其理不明。即離而合之，有岐用之惑，而其功不全。必也合人道而同原，則人心之大本既舉，而理有可推矣。審危微而立教，則聖人微意可觀，而功有所措也已矣。雖然，此非余之說也。夫子之說不曰，飲食男女之情，莫不有天則者存乎。又不曰，聖人之教，每扶陽而抑陰，伸此而細彼乎。此固非夫子訓経之說也。蓋竊取夫子立教之意也」。



門的に論ずるのが「人心道心図」中図（図3）である。「心」は「人の神明の衆理を妙し、万物を宰するゆえん」として一であるが、「静かなとき仁義礼智の性を具え、動くとき喜怒哀楽の情が生じる」、静（寂然不動、未発）・動（感而遂通、已発）の変化に応じて道心・人心と位相を変えるという（原文は図を参照）。

人心道心已発未発説の由来は最上層「心」の両辺にみえる短文がそれをよく明らかにしている。「皇明の羅整庵欽順は人心を已発、道心を未発とした。いま窃に其意にしたがって是図を作る」「朱子語類に七情＝人心、四徳＝道心としたところがあるが、是図の意は此に契う」。また道心を未発の情、人心を已発の情とすることについて、簡にして要を得た説明を図第二層に附している。まず「道心」であるが、「人が生まれながら静であるのは、天の性である（『礼記』楽記）。未発のとき、微妙にして見がたいゆえ、十六字心法に微という。天理の体である」「喜怒哀楽が未発であれば天理は渾然。それゆえ道という。道義の原である」。また「人心」についてはこう説明している。「物に感じて動くのは、性の欲である（『礼記』楽記）。已発のとき、危殆して盪きやすいゆえ、危という。人欲の萌である」「喜怒哀楽が已発して事為に應ずる。それゆえ人という。人事の始まる場所である」。

尹鐫の人心道心説は、（１）朱子定説／朱子学の正統理論を根拠にして心の位相を二つにわかれ、道心は性命の正より発し、人心は形気の私より生じるとし、（２）朱子が最終的に否定した程子初説にしたがって道心＝天理（天の性）、人心＝人欲（性の欲）とし、（３）李滉が退けた羅欽順／盧守愼の理論を援用して道心は未発の情（未発の中という）、人心は已発の情とした、とまとめることができる（「人心道心図」跋文を参照）。

### 2.1.2 四端七情説

尹鐫の四端七情説も独創的である。李滉の気随理乗や李珥の気発理乗に対抗して乗気循理の命題を案出し、自らの心情説の妥当を主張した。「四端七情人心道心説」によれば、尹鐫の心情説は以下のとおりである。

尹鐫はいう。仁義礼智は性であり、七情は性が氣に乗って発した者である。喜怒哀楽は情であり、四端は情が理に循って動いた者である。然らばすなわち七情も情、四端も情であり、特に四端は七情が動いて其正を失わない者を意味している。まさに子思／『中庸』第1章のいう喜怒哀楽の未発の中、其節に中る者がそれである。情とは人心が外物に感じて中より発することであり、端とは天命の性がただしく外に出ることであれば、七情が四端の質をなし、四端が七情の用をなすことは疑うべくもない。けだし就いていうところが異なるのみ。一にして二、二にして一であり、合しても、四七の分について弁なきべからず、離れても、四七の原について二あるべからざるのが、その七情と四端である。だが七情は氣に乗る者ゆえ、よく善になりよく悪になり、四端は理に循う者ゆえ、善があり悪がある。かくして君子が学を論ずるや、七情の動を察しては、軌に循い理を正さんと欲し、四端の発を推しては、本体を拡充せんと欲する。理の能行と気の能載、気の為用と理の為宰はそれぞれ同じ事象の一面であるからには、発するに先後があり（李滉は“四端理發而氣隨之、七情氣發而理乗之”という）、行くに強弱がある（奇大升は“四端純善無惡、故云理之發。七情理弱氣強、故云氣之發”という）ことなど、あるはずもなく、また理発気発について専兼をいう（李珥は“朱子於發於理發於氣之說、亦不過曰四端專言理、七情兼言氣云爾。”という）ことも、できはしない。かつ人心に二本なきの説／一心説のごときは、李珥の講ずるところが正しいが、四端は即七情、七情は即四端とし、混同に過ぎあるべき別がない。主理主気の説にいたっては、李滉の主張するところが正しいが、四端の理発（主理）に氣隨が伴い、七情の氣発（主氣）に理乗がつづき、分析に過ぎ必要以上



に分岐することも否めない<sup>21</sup>。

尹鑄の四端七情説は心／情の已発の位相，人心に限定してその特質を論じるものである。論述の要点は（４）李珥の一心説を換骨奪胎して七情＝四端の質，四端＝七情の用とし，（５）李滉の互発説を修正して七情は性が氣に乗り，四端は情が理に循うとするところにある。

### 2.1.3 四端七情人心道心説

簡潔に尹鑄の四端七情人心道心説をまとめれば，尹鑄は「心」について，情が未発／心が寂然として動かないとき，本然の「道心」＝天理（の位相）を保ち，仁義礼智の性具えるが，情が已発／心が物に感じて動くとき，「人心」＝人欲（の位相）に変じ，喜怒哀楽など七情を発するという。また「情」について，「七情」中，その正を失せざる者が「四端」と規定する。

一見して明らかなごとく，尹鑄の心性情論は李滉の理氣互発説や李珥の氣發理乗一途説に異なるだけでなく，羅欽順・盧守愼，ひいては朱子自身の心性情論とも同じでない。また論理上，厳密性と妥当性も備えている。驚くべき学説である。

## 2.2 大学中庸論

尹鑄の大学中庸論はやや複雑であるが，論理上，大学論に帰結するとのべてよい。大学中庸論の要点を示せば，（１）『大学章句』が『礼記』大学篇の語順を入れ換え，三綱領・八条目の哲学に改編するのに対して，尹鑄は朱子の改編を否定し大学古本に完全にしながら，朱子の三綱領・八条目の論理を支持して哲理を解析する，（２）朱子定説に反旗を翻して，『大学』の最終命題を「誠意」におき，朱子学総体を十六字心法の学，すなわち誠敬の心学と規定する，（３）退溪学の影響は深い，李滉の敬の心学とも哲学の帰結を異にする，云々とまとめることができる。

尹鑄の大学中庸論は『白湖全書』巻36「読書記中庸」と巻37「読書記大学」にみえる。また巻35に収める「大学之図」「中庸之図」も簡潔に大学中庸論の構造を図示している。

尹鑄の『大学』『中庸』解釈は朱子章句のそれと異なり，朱子学の正統理論と真向から対立する。朱子正統を自認する者にとって，『中庸章句』の改竄としかみえない。宋時烈が尹鑄を「斯文乱賊」と罵り，白湖学を全面的に排除したのは，その驚天動地の中庸解釈の存在を知ってからのことである。

### 2.2.1 相互補完

朱子学は上古以来，聖賢は同じ「道」／倫理規範を遵守継承してきたと主張し，経書，特に四書の命題が相互に重なりあい哲理を共有することをその証拠とした。『大学或問』のいう「『中庸』の明善は即，『大学』の格物・致知の功であり，誠身は即，誠意・正心・修身の效である。『孟子』の知性は『大学』の物格に等しく，尽心は知至，存心・養性・修身は誠意・正心・

<sup>21</sup> 原文「仁義禮智，性也。七情者，性之乘氣而發者也。喜怒哀樂，情也。四端者，情之循理而動者也。然則七情情也，四端亦情也。特四端者，七情之動而不失其正者耳。正子思所謂喜怒哀樂之中其節者也。謂之情者，人心之感而發乎中也。謂之端者，天命之性而出之外也。七情也者，四端之爲質也。四端也者，七情之爲用也。蓋所就而言之不同而已矣。一而二，二而一者也。合而同之，四與七之分，不容無辨也。離而析之，四與七之原，不容有二也。然而七情乘氣者也，故能善能惡。四端循理者也，故有善有惡。是以君子之言學也，於七情之動而察之者，欲其循軌乎正理也。四端之發而推之者，欲其擴充乎本體也。理之能行，氣之能載也。氣之爲用，理之爲宰也。豈日發之有先後，行之有強弱哉。又何專兼之可言也。統人心無二本之說，石潭之論確矣。然曰四端即七情，七情即四端，則是無乃太混同而無別乎。主理主氣之說，退陶之見正矣。然曰氣隨理乘，則是不可不分析而有岐乎」。

修身に等しい」などがそれである。

尹鑄も朱子学者として同じ信念を共有したが、研究視座を一步進めて、經書に対して哲理の共有だけでなく、その一体化／体系化も追究した。特に『大学』『中庸』を表裏の関係にあるとし、二書の論理／命題を完全に統合したのがそれである。『白湖全書』卷37「読書記大学」は大きく「大学古本別録」「大学全篇大旨按説」「大学後説」にわかれるが、その「大学全篇大旨按説」が『大学』『中庸』二書が経緯表裏をなすことについて詳しく説明している。

尹鑄は「大学全篇大旨按説」の中でいう。『大学』はいまだ作者が明らかでない（朱子は曾子の門人の作とする）。『漢書』賈逵の言によれば、「孔伋／子思は宋に窮居し、家学の不明、先聖の道の衰退を懼れて、大学を作って經とし、中庸を作って緯とした」という。論拠は定かでないが、二書が相表裏をなすこと自体は疑えない。けだし『大学』は直接、格致の事に論及しないが、『中庸』は学弁の義を詳論する（大學不言格致之事、而中庸悉學辨之義）。『大学』は直接、持敬の説を論じないが、『中庸』は戒慎恐懼の事を第一に説く（大學不言持敬之説、而中庸首言戒慎恐懼之事）。『中庸』は直接、君子小人好惡利義の説に言及しないが、『大学』は実に反復して、慎独幾微の際を懇説するだけでなく、国家天下の治乱得失存亡も嘆じてやまない（中庸不言君子小人好惡利義之説、而此篇則實反復之不置、既懇懇於慎獨幾微之際、又屢嘆之乎國家天下之治亂得失存亡）。二書が経緯表裏の関係にあることは確かである。

一言でいえば、尹鑄は朱子定説の「『大学』『中庸』は相表裏をなす」を論理の前提として、『大学』は性命の理について詳しく説明しないが『中庸』がそれをし、『中庸』は格致の義について詳しく説明しないが『大学』がそれをするとし、二書の命題を章句以上に緊密に結合することによって、朱子の思想を拡張かつ厳格化して不変の哲学体系を構築せんとしたのである。

だが尹鑄は『大学』『中庸』が経緯表裏の関係にあることについて、別様の解釈も提示する。「大学全篇大旨按説」の或説がそれである。同説は白湖学の最終目的が朱子学の体系化にあることを如実に示している。尹鑄はいう。「『大学』『中庸』は孔門伝道の書であることは変わらない。だが『大学』は最初に「学」の一字よりはじまり（発語の辞は「大學之道」）、その三綱領も八条目も志学の事である。一方、『中庸』は最初に「天」の一字よりはじまり（発語の辞は「天命之謂性」）、「慎其獨」も「致中和」も事天の道にほかならない。『中庸』は性道（原文は「性情」）をいうが心をいわず、『大学』は明德至善をあげるも性をいわないが、それはなぜか。『中庸』が性命の理を説かなければ、学者は何を明らかにすべきかわからず、『大学』が格致の義を説かなければ、どこより入るべきかわからないからである（中庸不言性命之理、於何可明。大學不言格致之義、將何以入）」云々と説明している。尹鑄の基本的な研究方法としては、相互補完、不足する論理を他書で補うことをあげねばならない。

また「中庸之図」（図4）は同じ命題をめぐる、「『大学』は性をいわず、『中庸』は心をいわない。だが『大学』「明德」は却って性のこと、『中庸』「中和」は心のことであり、『大学』「明德を明らかにす」は性を尽くすこと、『中庸』「中和を致す」は心を存することである。けだし二書はみな不言をもって意を示している（大學不言性、中庸不言心。明德性也、中和心也。明明德盡性也、致中和存心也。蓋皆以不言示意也）」と説明する。「不言を以て意を示す」とは、二書が経緯表裏の関係にあることにくわえて、深甚な内容は言をもって伝えることができず、学者自身が深く求めて自得すべきことを意味している。後者の指摘には、朱子による補亡伝の作成を批判する口吻がある。

## 2.2.2 分章／分節

尹鑄は『大学』『中庸』二書が相互補完することを明示すべく、朱子章句の分章を改め、章

句を掃去した。それは特に『大学章句』が『礼記』大学篇（大学古本）の章節／文字の順序を大きく入れ替え（現在の視点からすれば原書の改編にあたる）、伝5章（補亡章）を「程子の意を取って」作文する（偽造にあたる）など、先賢になる原書を改竄したからである。朱子による『礼記』大学篇の改訂／改竄の目的は、自らの奉じた三綱領八条目のシステムを喧伝するところにあるが、尹鐸は『大学』『中庸』の相互関係を根拠にして、朱子の錯簡考定を真向から否定した。

尹鐸のみるところ、『大学』と『中庸』は経と緯の関係にある。朱子学体系は緯の『中庸』が経の『大学』を補完する構造をもたねばならない。

尹鐸は『大学』について、章句の経1章伝10章を採用せず、『礼記』大学篇／大学古本を4節／4章にわけてそのまま使用した。両者の分章の相互関係を示せば、表1のとおりである。尹鐸本の一節は章句の経1章・伝5章にあたり、二節は伝6章・伝3章の後半（「詩云瞻彼淇澳」以下）、三節は伝1章・伝2章・伝3章の前半・伝4章、四節は伝7章・伝8章・伝9章・伝10章にあっている。

『大学章句』の補記が明言することく、朱子の経1章伝10章のシステムは経1章の説く三綱領と八条目に対して、伝1章が三綱領の「明明徳」、伝2章が同じく「新民」、伝3章が同じく「止於至善」を解釈し、伝6章が八条目の「誠意」、伝7章が「正心」、伝8章が「修身」、伝9章が「齐家」、伝10章が「治国」を解釈するものである（伝4章は経1章の「本末を釈す」という）。だが朱子の構成は優れた解釈と称賛しようとしても、「格物」「致知」「平天下」の伝が欠落している。これは朱子にとって伝5章を補う補亡章の作成が必要な理由をみごとに説明するが、同時に経1章伝10章のシステムの論理上の限界（失前人傳授之意）もよく示している。

尹鐸の『大学』解釈は朱子章句の経1章伝10章に対して、経1節伝3節の構成を採用する。尹鐸にとって、一節は大学の経である。修己治人志道迪徳の全体を備挙し、本末始終先後の序を申々する。けだし先王教人の法にあたる。以下3節はその伝である。孔門弟子が師平日の教えを伝授したものであり、序次を考論し、経旨を発揮している。

尹鐸の経1節伝3節は「親民」→「新民」の改字もふくめて朱子の三綱領八条目のシステムに賛同し、それを前提としながら大学古本にもとづく自らの4節の構成の妥当性を主張するところに特徴がある。朱子章句の部分否定ないし拡張理論というのが最もふさわしい。総じて『大学』の主旨を明性／誠敬の哲学とするのが、尹鐸の解釈である。その尹鐸本の一節であるが、大学経として、明性の道を提示するという。すなわち、（１）「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」をもって己の性を尽くし、「明徳を天下に明らかにする」。「明明徳」は道の全体を示している。（２）「齐家」「治国」「平天下」をもって推して人の性を尽くし、「民を新らたにする」。「新民」は道の大用を示している。（３）「至善に止まり」「止を知り」「能く得て」己を成し物を成す。「止至善」は体用の表準である。明徳新民の道はかくして完備する、云々。尹鐸は「これ

表1. 尹朱の大学分章

尹鐸『読書記』大学	朱子『大学章句』
一節	経1章 伝5章
二節	伝6 釈誠意章 伝3 釈止於至善章（後）
三節	伝1 釈明明徳章 伝2 釈新民章 伝3 釈止於至善章（前） 伝4 釈本末章
四節	伝7 釈正心章 伝8 釈修身章 伝9 釈齐家章 伝10 釈治国章

を知本という。これを知の至りというなり（此謂知本。此謂知之至也）」について、大学経の結語として「大学の道」を称賛する語句とし、朱子による大学古本の改編／補亡伝の作成に反対している。古本にしたがい、『大学』の主旨を明性の道と規定するのが、尹鏼の解釈にほかならない。

尹鏼の二節は大学の伝文。「誠意」を積するものである。総じて誠の哲学を展開すると解釈する。尹鏼によれば、伝文が学問の道を解しながら、最初に格致をいわず誠意を積するのは、尊徳性が道問学の本をなすからである。誠意は学問進修の際、立心の初めに努むべきところにあたり、君子小人の分や為己為人の別を示している。また正心の始であるだけでなく、格致の道も修斉治平の道もこれに本づかないことはない。『詩経』淇澳を引くのも、窮理が修己と交修並進すべきことを示すためである。また尹鏼の三節も大学の伝文である。経の三綱領を釈し、終始・本末の義におよぶ。経文の解釈が誠意の後にあるのは、誠意の功が学者の最先下手の地であり、嚮望帰宿の表準であるからである。尹鏼が二節の誠に対して三節を敬の哲学と位置づけるのは、朱子の三綱領解釈に原則したがったことを示している。最後の四節も大学の伝文である。目的は八条目のうち、正心・修身・齐家・治国を積するところにある。治平の道を極陳し、民と好悪を同じくし財用を共にするの義におよび、尤も君子小人の用捨に兢々し、忠信驕泰義利心術の弁に終わっている。

表2. 尹朱の中庸分章

尹鏼『読書記』中庸	朱子『中庸章句』
一章「天命」：1節「天命」	1群：第1章
二章「中庸」：2節「中庸」	2群：第2章，第3章
3節「不行」	第4章，第5章，第6章
4節「知駆」	第7章，第8章
5節「天下」	第9章，第10章
6節「索隱」	第11章
三章「費隱」：7節「費隱」	3群：第12章
8節「遠人」	第13章
9節「素位」	第14章
四章「行遠」：10節「行遠」	第15章
11節「鬼神」	第16章
12節「大孝」	第17章
五章「文王」：13節「文王」，14節（前）	第18章
14節（後）「武王」	第19章
15節「哀公」	第20章（前）
六章「博学」：16節「博学」	第20章（後）
17節「自誠」	4群：第21章，第22章，第23章
18節「前知」	第24章
七章「自成」：19節「自成」	第25章
20節「至誠」，21節「天地」	第26章
八章「聖人」：22節「聖人」	第27章
23節「自用」	第28章
24節「三重」	第29章
九章「仲尼」：25節「仲尼」	第30章
26節「至聖」	第31章
27節「至誠」	第32章
十章「尚綱」：28節「尚綱」	5群：第33章





尹鑄の考える『中庸』の主旨は、「中庸之図」とその補説が特にわかりやすい。「中庸之図」はそれについて、「性道教」「中和」の「誠敬」の学（明性／誠敬の哲学）と定義している。また補足している。「性（天命の性）」と「道（率性の道）」「教（修道の教）」は天にもとづき、主敬の「戒慎」と主誠の「慎独」は日用の常を離れない。「中（未発の中）」と「和（已発の和）」は心にもとづき、正しく存心（致中和）すれば「天地は位し」「万物は育つ」。上天の載は無聲無臭ながら、吾心に帰着し、君子の守は至近至邇ながら、天下に達する。これこそ、天人を一し内外を合する、中庸の主旨である。「君子は正しく心を存し（存心）性を養う（養性）ことによって天に事え」「親親の仁、長長の義を守り、ただそれを天下に達すればよい」（『孟子』尽心上）。孟子が子思にうけた教えがこれである。また『書経』益稷に「天の命を<sup>ただ</sup>勅し、惟れ時、惟れ幾なり」というが、その「天命」は『中庸』の性と道のこと、「勅」は道を修めるゆえん、「惟時」は時として戒慎せざるなきこと、「惟幾」は微に慎独することである。これも中庸主旨の淵源である。「人心惟危、道心惟微。惟精惟一、允執厥中」について、あるいは中庸の理を説くというが、まさに或説ののべるとおりであろう<sup>24</sup>、云爾。

尹鑄の解釈によれば、『大学』の学も『中庸』の学も、同じく明性／誠敬の哲学と定義することができる。その解釈を支えたのが、相互補完の方法論と独自の分章（特に『大学』の分章）であることは、先に指摘したとおりである。

### 2.2.3 按説

尹鑄の信じるところ、『大学』『中庸』は学問上、経緯の関係にあり、『大学』が経として聖学の基本構造を定め、『中庸』が緯としてそれを補完する。具体的には、聖学の基本構造を定める最も重要な命題は『大学』一節の「明德を天下に明らかにする」である。「明明徳」自ら明德を明らかにし／己の性を尽くし、「新民」それを推して人に及ぼし／人の性を尽くし、「止於至善」天下が上下を問わずみな明明徳を完成する／己を成し物を成すのがその基本構造をなし、あらゆる命題が「明明徳於天下」に収斂している。一方、『中庸』は聖学の基本命題を別様に説明し、性道は天に原づき、戒慎は日用に存する、中和は心に本づき、位育は上下に極まるという。「天命之性」性／明德は天より出て易うべからず、「率性之道」道／明德の行くところは物に体して離るべからず、「修道之教」教／明德の法度は人に存して已むべからざることを示し、「致中和」万化は吾心に出て、君子の学は吾心に本づくことを示している。以上は『大学』が明德至善をあげるも性に言及しないことを正す／補うため、『中庸』が性命の理を詳論することを説明するものである。

尹鑄はまた、「『大学』は格致の事をいわない（格物致知の義を釈する伝がないこと）が、『中庸』は学弁の義を詳論する」と主張してやまない。これは尹鑄が朱子『中庸章句』の分章に反対し、その第20章を分割して後半部を新たに六章16節とし、同節が「格物致知の方」を詳論すると解したことを指しており、最終的に尹鑄が『大学章句』の分章の妥当性を疑問視し、補亡伝作成の意義を認めないことを意味している。格致をめぐる解釈の相違が、『大学』『中庸』の分章の分岐をもたらしたのである。上記の命題は、『中庸』は性・道に言及するのに篇中、心字がみえない（中庸言性道而不言心）が、『大学』は不言をもって格致の義を明示している（其

<sup>24</sup> 原文「性道原乎天、而戒慎存乎日用。中和本乎心、而位育乎上下。上天之載、無聲無臭、而反之乎吾心。君子之守、至近至邇、而達之乎天下。此一天人合内外、中庸之主旨也。故曰、君子存心養性、以事天也。親親仁也、長長義也。無他、達之天下也。此孟氏之受於子思者也。書曰勅天之命、惟時惟幾。勅之者所以修道也、時者無時而不戒慎也、幾者欲其慎之於微也。此又其淵源所自也。或曰帝舜所謂人心道心精一執中、亦說此理」。

不釋格致，又以夫子予欲無言之旨焉），等々と言ひ換えることもできる。詳細は後述するが、言ひ換えるのは尹鑄本『中庸』の六章は主題が「致中和」を論じるところにありながら、「格物致知の方」を詳論しているからである。

格物致知にかんする朱子と尹鑄の解釈の相違は本質的である。朱子は主知主義を奉じ、「道を学ぶのは知を先にする」（『経筵講義』），『大学』の旨は綱領が三、条目が八からなり、格物致知が最も先務である」（同上）といい、格物をただちに窮理のことと解する（補亡伝には「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也」という）。それに反して、尹鑄は道德主義を奉じ、尊徳性（居敬持志，立誠存養）を道問学（審問精思）の本／本原の功ととらえ、居敬と窮理を兼ねる概念として格物を解釈し、学問（修己・思弁）を通して誠敬と物理がともに心に感通する／物我が感通することという。解釈の相違は訓詁の違いに最も顕著に表れている。朱子が「格は，至ること（格，至也）」とする<sup>25</sup>のに対して、尹鑄は「格は，誠が至りて通ること（格者誠至而通也）」とするのがそれである。

尹鑄の『大学』格物解釈の優れた点は、相互補完，論理的整合性を『中庸』に拡大したことである。尹鑄は「至理の学は，至誠にあらざれば至らず（至理之學，非至誠則不至）」（邵雍『皇極經世書』観物外篇下）を明らかにすべく、『大学』の格物致知を解釈するにあたって、『中庸』が天命の性を論じて修己（戒慎・恐懼）を先に言及することをあげ、自己の解釈の根拠とする。『大学』『中庸』が相互に補完する，すなわち『大学』は直接，持敬の説を論じないが、『中庸』は戒慎恐懼の事を第一に説く」ことが，格致解釈の根拠を提供するのである。また先賢は後学による格物の解釈が窮理一辺に偏ることを恐れて，経にあたる一節につづけて誠意を専論する二節をおいたといい，朱子『大学章句』の分章を真向から否定するのも，同じ精神の発揚といえることができる。

尹鑄による批判は，『大学章句』の補亡伝すなわち朱子が『大学』格物致知の義を釈する伝（伝5章）を「今亡ぶ」として「竊かに程子／程頤の意を取りて以てこれを補う」ことをめぐって極点に達する。尹鑄はいう。朱子が「此謂知本」を伝5章の衍文，「此謂知之至也」をその欠文とするのは正しくない。文脈／経文立言の体からすれば両句が一節／経1章の総結にあたること（至此則可謂成已成物而盡其性矣，又可謂知性知天而盡其心矣）からして，古本や程頤の分章にしたがって一節／経1章の末尾におくべきである，と。またいう。伝者／伝の作者が格致を釈さなかった理由は，言語をもって深い真理を伝えることができず，言語による教えは不言の教えにおよばないからである。伝者の意は，「学者が深く求めて自得し，自ら感通の域を踏む」ところにある。事実，孔子は天理発見流行の実について「予れ言うこと無からんと欲す（予欲無言）」という（『論語』陽貨）。また格物の字義にはあらかじめ「反己存省，真積力久」「体己務本，鞭辟近裏」の意が備わり，致知の用語にはもともと「近思切問，推広良知」の義が備わっている。云々。尹鑄によれば，『大学』格物致知については「不言を以て意を示す」と解さなければならない。

## 2.2.4 後説

尹鑄は『大学』と『中庸』が経と緯の関係にあり，『中庸』が緯として経の『大学』を補完するという。『大学』『中庸』の相互補完は，『中庸』の命題が『大学』の哲学上の不足を補い，逆に『大学』の命題が『中庸』の不足を補う。『中庸』の論理構造を根拠にして堯舜禹相伝の十六字心法が『大学』『中庸』の学，引いては朱子学の存心の道／最終テーゼと主張するとこ

<sup>25</sup> 朝鮮朱子学においては，李滉も李珥も「物を格む」と読んでいる。

ろなどは、その相互補完の最たるものということができる。尹鑄は二書の相互補完をもって『大学』『中庸』の学の本質を心学／誠敬の哲学と規定するのである。

尹鑄は『大学』『中庸』の学を心学と規定するや、ただちにその実践、現実への適応を論じる。「大学後説」に記される実践倫理の各種徳目がそれである。倫理徳目の記載は基本的に朱子の八条目の順序にしたがうが、ほとんどの用語が『大学』『中庸』にみえず、多くは出典／論拠を特定することができない。尹鑄自身の考案に出るものも少なくないであろう。

最初の記載は「格物致知の方」である。「博学」「審問」「慎思」「明弁」をあげる。これは『中庸』尹鑄本六章の冒頭（『中庸章句』20章の後半部）にみえる「博くこれを学び、審らかにこれを問い、謹みてこれを思い、明らかにこれを弁じ、篤くこれを行う（博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之）」から、最初の4題をぬきだしたものである。朱子「白鹿洞（書院学）規」は「為学の序」として篤行を含む上記5題をあげ、学・問・思・弁について理を窮めるゆえんと説明している。

第二は「誠意正心の方」である。「本忠信」「崇敬畏」「体仁恕」「主剛毅」「戒逸欲」をあげる。忠信は本を立つゆえん、敬畏は誠を存するゆえん、仁恕は元を体するゆえん、剛毅は執あるゆえんという。「戒逸欲」は文字通り逸欲——好名・怠荒・縦暴・邪惑を戒める。ちなみに真徳秀『大学衍義』は「崇敬畏」と「戒逸欲」を「誠意正心の目」としている。

第三は「修身の道」、第四は「齊家の道」である。それぞれ「謹言行」「正威儀」「安身」（細目：節飲食・時劳逸・慎疾瘳）「遊芸」（細目：修六芸・戒喪志）、「惇孝敬」「篤親親」「忒配」（細目：簡名家・正大婚・刑内治・謹廢立）「定本」（細目：早諭教・豫建立・忒師友・簡嬖御・戒説乱・誅不孝）「謹内外」（細目：宮闈与政之戒・刑人在側之戒・苞苴女謁之戒・弁内外之治）「正名分」（細目：妃妾之分・嫡庶之分・孽嬖之戒）を徳目としている。

第五は「治国平天下の道」である。大目が11条よりなり、「正紀綱」「經土地」「本天道」「正官職」「敬鬼神」「尚賢能」「体百工」「謹宵人」「子百姓」「懷諸侯」「馭夷狄」という。大目には小目、小目には細目が付いており、説明は詳細である。たとえば大目「正紀綱」は、小目として「立上下」「明授受」をあげ、「立上下」の細目として「五等之爵・四等之官」，「明授受」の細目として「継統・禪讓・征伐・乱繼之戒・暴逆之戒」をあげる。また大目「尚賢能」は、小目として「広賓興」「開辟召」「重推遷」「嚴試取」「平銓衡」「明黜陟」をあげ、「広賓興」の細目として「郷取・貢取・学選・計偕・延聘」，「開辟召」の細目として「公府之辟・州府之辟」，「重推遷」の細目として「推遷・自代・得人之賞・繆舉之罰」，「嚴試取」の細目として「觀射・対策」，「平銓衡」の細目として「久任・序進・超敘」，「明黜陟」の細目として「考績」をあげる。尹鑄は「本天道」以下の9条について、天下を治める大規模なりと説明している。ちなみに尹鑄の治国平天下の道は『中庸』五章15節／章句の第20章の「九經」を想起させる。「凡為天下國家有九經。曰脩身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體羣臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也」。内容にはよく似たところがある。

「大学後説」は最後に、治人の綱とその要をあげ、それが「心術の微に本づく」ことを明らかにしている。「奮治庸」「通廢政」「端政本」がそれである。「奮治庸」すなわち治庸／治績を奮うとは、名器／人材を重んじ（重名器）、財用を節し（節財用）、典教を惇くし（惇典教）、礼楽を達し（達礼楽）、刑憲を慎み（慎刑憲）、武備を修め（修武備）、本務を重んじ（重本務）、技工を壮にし（壮技工）、道術を明らかにする（明道術）こと。「通廢政」すなわち廢政を通ずるとは、異端を去り（去異端）、科選を廢し（廢科選）、文武を一にし（一文武）、兵農を合し（合兵農）、宮府を通じ（通宮府）、小大を紀め（紀小大）、諫官を革め（革諫官）、奄宦を省



き（省庵宦），外内を均くし（均外内），郡国を維ぐ（維郡国）ことを意味している。

「大学後説」が結語としてのべるのは、「端政本」すなわち政本を端<sup>ただ</sup>すことの要諦である。小目として「体君道」「察民情」「弁賢邪」「審朋党」「任将相」「正邇臣」「尊老成」「抑浮薄」「去猜防」「戒偏私」「密事機」「定国論」「遠貨色」「達聰明」「端好惡」「慎喜怒」「決疑慮」「戒貳事」「明号令」「公賞罰」「歛威福」「体剛柔」「尚儉素」「載清静」「畏天戒」「采民謠」「遵祖憲」「考時變」「察幾微」「戒満盈」をあげている。一見して明らかなごとく、内容はすべて心学にかかわる命題である。尹鑄も大部の徳目について「心術の微に本づき、戒慎の義と持満の道をもってそれを申す」と説明している。

尹鑄が『大学』『中庸』の読書記を終わるにあたって心術に言及したことの意味は大きい。修己にくわえて治人も一律に心学として解釈し、治人の学を修己の学に収斂させる（修己≡治人）からである。尹鑄が『大学』『中庸』の学を心学／誠敬の哲学と定義し、十六字心法を最も重要な根本命題とすることをあわせ考えるとき、その事象は白湖学が朱子学のみならず退溪学の発展形態であることを示している。修己の学と治人の学の間に絶対的な相違／矛盾を設けないのが退溪心学の基本的性格だからである。

尹鑄は間違いなく、李滉の学統を引く偉大な朱子学者である。

### 2.3 白湖心学と朱子学

尹鑄の大学中庸論を心性情論と合わせ考えれば、白湖学をもって退溪説の修正理論／発展理論といわねばならない<sup>26</sup>。白湖学の本質が退溪学であることは、十六字心法を自学の最重要命題とすることがそれを証明している。尹鑄は李滉の理念型の哲学にもとづいて理之能動＝氣之能動、理之能行＝氣之能行とし（許穆の影響がある）、その退溪後学（許穆）の理氣一本説を根拠にして朱子「中庸章句序」の人心道心の或生或原説を新たに解釈しなおし、また李珥の一心説や理氣無先後無離合説に賛同して李滉の四端（＝道心）理発、七情（＝人心）氣発の命題を修正し、道心主理（道心＝天理）、人心主氣（人心＝人欲）説を主張した。くわえて本原未発の道心について、発動するゆえんを「性命の正より発す」とし、発動の主体を理発氣随としながら、流行已発の人心について、発動するゆえんを「形氣の私より生ず」といい、発動の主体を氣発理乗という。これは『太極図説』の「太極動而生陽、靜而生陰」に道心の理発／主理をみ、『中庸』第1章朱子注の「天以陰陽五行化生萬物、氣以成形、而理亦賦焉」に人心の氣発／主氣をみるものにほかならない。

だが尹鑄の心性情論は一見、朱子「中庸章句序」の或生或原説を基本命題としそれに全面的にしたがうようにみえるが、厳密に言えば朱子定説と矛盾する。「中庸章句序」は人心道心について、「或いは形氣の私に生じ、或いは性命の正に原づき、知覺を為すゆえんが同じでない」という（『書經集伝』大禹謨の蔡注は朱子説を言い換えて「心者人之知覺、主於中而應於外者也。指其發於形氣者而言、則謂之人心。指其發於義理者而言、則謂之道心」とのべている）。これは「知覺を為す」後すなわち已発の範疇に人心道心を分属し、道心を已発と解釈することにほかならない。明らかに、羅欽順や盧守愼、尹鑄が道心を未発と分類することとベクトルを逆にしている（尹鑄の未発は朱子の已発に含まれることもある）<sup>27</sup>。尹鑄は窃に朱子正統理論の解釈

<sup>26</sup> 栗谷説に対しては、尹鑄は退溪後学が李珥を主気論者と批判するのを踏襲して、流行化成の分析に特化し、本原と流行を兼ねない一辺に偏った未備の学説と強く否定している。

<sup>27</sup> 朱子定説の未発已発は心／“知覺”（思考・感覺）が発動するか否かであるのに対して、尹鑄の未発已発は“情”（感情）／喜怒哀楽の発動をめぐる概念である。“情”は“知覺”後に生じ、同一視する

に挑戦したとみるべきかもしれない。

## 小結

朝鮮朱子学の寒旅学派は李滉主義／退溪心学を奉じて「尊徳性」を学術の第一原理におき、第二原理として「博」を重んじ、博く問学することによって朱子学の排他性を克服しその限界を突破した。具体的には、寒旅学嫡伝の許穆は一生にわたって古学研究を続行し、朱子学の教条主義から距離をおく批判的な考察を展開した。また尹鑄は朱子学命題間の整合を徹底的に追究し、それによって朱子学固有の本質的閉塞を開くことに成功した。許穆の方法論も尹鑄の方法論も朱子定説と矛盾する結果をもたらす論理上問題もあるが、広い応用を可能とする優れた方法であることは間違いない。朱子学は独善的排他的であり、総じて異学の優秀な理論／外部原理の導入を拒絶するが、許穆や尹鑄の方法によれば朱子学の欠点を改善することができるからである。護朱のみならず反朱にも向かうことができ、リスクの多い方法であるが、反面、豊穡な研究成果を期待することができる。

眉叟学も白湖学も朝鮮後期朱子学を代表する優れた学術研究であるが、朝鮮朱子学／朝鮮王朝は公式に尹鑄を斯文乱賊と規定し、断乎として白湖学を正当な朱子学とは認めない。白湖学や尹鑄にかんする情報が絶対的に不足し、不明なところが多いゆえである。事実、許穆と尹鑄の師承関係にも明文／確実な記載がなく、「年譜」も「行状」も尹鑄が許穆に師事したとはのべていない。だが両者の寒旅学派や清南の一員としての濃厚な接触や、朱子学をめぐる慎重かつ厳密な学術討論があったことは、既述したとおりである。同じ退溪後学に属する尹鑄に20歳近く年長の碩学、許穆の影響を想定するのは論理上、不自然な推論ではない。特筆すべきは、尹鑄の論考／哲学の基本論理に眉叟学を特徴づける理氣一本説がみられることである。この思想史上の事実、朱子学理論をめぐる白湖学に許穆の深い学的影响があることを証明している。特殊な根本命題の学理的継承があるからには、許穆と尹鑄に親密な師承関係を想定しなければならない。また両者の師承関係を前提にすれば、許穆→尹鑄の学統を設定し、許穆の反教条主義が尹鑄に影響して、朱子学の相対化を導き出した、等々とのべることができる。総じて許穆と尹鑄は、退溪学／寒旅学の新たな展開をみごとに体現している<sup>28</sup>。

また時代を画する朝鮮実学の成立についても、許穆の反教条主義と尹鑄の朱子学の相対化が後を継ぐ近畿南人に影響をおよぼして実学を醸成した、と推定することができる。実学の創始者の李滉が許穆の神道碑銘を書き、李滉の父の李夏鎮が許穆や尹鑄と同じく清南に属して親しく交流したことにくわえて、眉叟学・白湖学と李滉以下の実学の基本精神が一致することがそれをよく示唆している。原理的な護朱と反朱の併存／共存がそれである。朝鮮実学が朱子原理主義を奉じながら朱子学の相対化を計ることは、まさに眉叟学・白湖学の再現といわねばならない。

許穆・尹鑄は朝鮮実学の源流として、朝鮮朱子学史上、偉大な足跡をのこしたとのべてよいであろう。

---

ことはできない。また朱子学の未発已発は『中庸』第1章の「喜怒哀楽之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和」にもとづいている。朱子の解釈が経義を引伸／逸脱することからすれば、経説としては尹鑄の解釈を朱子以上に高く評価することができないわけではない。

<sup>28</sup> ちなみに尹鑄の学理的孤立が白湖学の確立を導いたことは確かであるが、学的に孤立したことと許穆の影響下にあることは相矛盾する命題ではない。

**Origin of Korean Silhak:  
The Variant of Zhu Xi's Philosophy Developed by Heo Mok and Yun Hyu**

KAWAHARA Hideki

The Yi Hwang school split into the mainstream group as well as the sect led by Jeong Gu and Jang Hyeongwang during the period of foreign invasions of the Korean Peninsula. Unlike the mainstream group, the non-mainstream sect of the Yi Hwang school did not regard all teachings of Zhu Xi as inviolable principles, so that the latter group could consciously criticize some of the conventional ideas. Of scholars from the non-mainstream sect of the Zhu Xi's philosophy, Heo Mok and Yun Hyu are particularly famous for their critical spirits.

Distancing himself from the dogmatism of the traditional Zhu Xi's philosophy, Heo Mok continued engaging in classical studies throughout life in order to present his critical findings. Meanwhile, Yun Hyu pursued the consistency between principles of the Zhu Xi's philosophy thoroughly, which allowed him to succeed in breaking through the essential impasse unique to the Zhu Xi's philosophy.

Heo Mok's anti-dogmatism, along with Yun Hyu's relativization of the Zhu Xi's philosophy, had a grave impact on their successors, collectively referred to as Geungi Namin. This resulted in the establishment of the unique-style Korean Silhak school. Representing the origin of Korean Silhak, Heo Mok and Yun Hyu left their significant mark on the Zhu Xi's philosophy's history in Korea.