

博士論文

星湖心学形成の研究―堅守と自得の折衷そして西学

金 光 来

目次

星湖心学形成の研究—堅守と自得の折衷そして西学

序論	1
第1章 人物と学問的背景	23
第1節 星湖小伝	23
第1項 家系と生涯	23
第2項 著述	39
第2節 学問的背景の二重構造	52
第1項 強烈な道統意識：朱退への帰依	52
第2項 家学伝統の継承：博学と自得の精神	60
第2章 星湖李瀼の為学の方	87
第1節 堅守と自得の調和：不苟新・不苟留・不苟棄の三原則	87

第 1 項	問題意識の背景	87
第 2 項	致疑・自得の追求	97
第 3 項	朱子経解の堅守	103
第 4 項	堅守と自得の調和・均衡	109
第 2 節	真知獲得の技術的方法	113
第 1 項	妙契疾書：精読・思索と疾書	113
第 2 項	麗澤の益：無犯無隠と不恥下問の実践	120
第 3 節	知識プールの拡大	128
第 1 項	博采旁証の精神	128
第 2 項	小道可観の異端観	132
第 3 章	星湖李瀾と西学	143
第 1 節	西学の東伝	145
第 1 項	イエズス会の東方進出と適応主義	145
第 2 項	マテオ・リッチの学術宣教と『天主実義』	151
第 2 節	星湖と西欧靈魂論の思想的接点	157
第 1 項	西学の朝鮮流入と星湖	157
第 2 項	慎後聃の『遯窩西学弁』	167
第 3 項	星湖の靈魂論学習の痕跡	182

第 4 章	四端七情論弁と星湖の心性論	197
第 1 節	退溪と栗谷の心性論	197
第 1 項	退溪李滉と高峰奇大升の論争	198
第 2 項	栗谷李珥の心情論	218
第 2 節	星湖李瀾の四端七情論	229
第 1 項	公私の二情論	229
第 2 項	外感二路と内応一路	232
第 3 項	「四端有不中節」と「聖賢之七情」	235
第 5 章	星湖心学と西欧の靈魂論	241
第 1 節	本体論における影響：心の在り方	246
第 1 項	三魂説：人間心の独自領域の確保	246
第 2 項	アニマの存在方式：人間心の独自能力の確保	253
第 2 節	心性論における影響：心の機能	261

結 論	269
-----	-----

参 考 文 献	285
---------	-----

序論

朝鮮王朝後期を代表する思想家として名高い星湖李瀾（1681～1763、字は子新、星湖は号。以下、星湖と略す）は、今日の朝鮮思想史研究において主につぎの三つの方面から論じられることが多い。すなわち、

第一、実学者としての星湖である。庚申換局（1680）による南人政権の没落と父李夏鎮（1628～1682）の失脚に伴い、一生野にあって半農半学の生活を余儀なくされていた星湖は、皮肉にもそれが契機となって、当時の現実社会が抱える様々な問題を目の当たりにし、その原因を追究して、教育・法律・財政・国防・科挙・官僚・貨幣・土地など、諸分野にわたってその改革案を提示した。こうした経世論の持つ現実批判的な性格が、歴史学界が主導した初期の星湖研究によって近代的な思惟の萌芽として注目され始め、いわゆる「朝鮮実学」における「経世致用学派」の大宗として評価・規定されるようになった。

第二、性理学者としての星湖である。星湖は上記の制度改革論者としてのイメージとは異なり、強烈な道統意識のもと、朱子経解にもとづく精緻な経書研究を始め、退溪李滉の流れを汲む近畿南人の一員として、退溪関連の著述も数多く残した。とりわけ星湖は、本論文の本題である心性論においては、退溪が「四端七情論弁」の中で唱えた理気互発説の正当性を証明するために、新たな四端七情論を創案しているが、その新説の実質は、既存の性理学説とは一線を画する独特で斬新な発想に富んでおり、その点は多くの性理学者によってかつてより指摘されてきた。

第三、西学研究の先駆者としての星湖である。イエズス会宣教師らによる漢訳西学書は16世紀末以降、中国を介して朝鮮にも伝来するが、西学受容初期の西学一般に対する研究は、単なる好奇心による断片的な紹介にすぎなかった。朝鮮王朝における西学研究が本格的なレベルに達したのは、星湖の積極的な評価と研究を経てからのことである。星湖の膨大な量の著述の中で論及されている漢訳西学書は、その分野が天文・暦算・地理・科学・宗教・倫理など多方面にわたっており、当時の文人の中では群を抜いている。特に星湖が西欧の天文学や靈魂論に対して人

並みならぬ関心を持っていたことは、門人の慎後聃が記録した「紀聞編」(河濱先生全集・遯窩西学弁所収)を通じて確認することができる。

それでは理解の便宜を考え、まず上記の星湖研究の三分野の相関関係について簡単に整理しておきたい。

そもそも儒学の目的は修己(個人)と治人(社会)の両方面における真知の獲得とその実践にある。星湖本人が奉じていた朱子学でいえば、性理学と経世学がそれである。知識の獲得が実践・適用の前提条件であることはいうまでもない。すなわち、星湖の学問的成果の中で、第一の制度改革案は治人の学(我对社会・経世致用)にあたり、第二の新四端七情論の案出は修己の学(我对我・自己修養)にあたる。両者は基本的に経書(おおむね性理学は四書に、経世学は六経にもとづくといえる)がその立論の根拠となっており、この星湖学の両分野が経書に対する立場、つまり経学観において密接な関係を持っていることは多言を要しない。それでは、第三の星湖学における西学研究の位置づけの問題であるが、その時代におけるまったく新しい外来の新学術に対して、星湖本人は何をどのように理解しており、それが星湖学の第一・二の両方面にいかなる影響を及ぼしているのか、言い換えれば、経書の理解にどのように影響しているのかが焦点になるであろう。

しかし、今日の星湖研究の現状は、以上のようにバランスの取れた星湖本人の研究姿勢とはかけ離れたものになっているといわざるを得ない。というのは、第一の実学者としての星湖のイメージは非常に強く、それが星湖思想の理解に何らかの形で影響を与えているからである。この問題は第一の「朝鮮実学」研究が始まって以来の学界の研究傾向、すなわち、主に北人系南人や少論系学者の経世に関する言説にもとづき、そこから近代的思惟の萌芽を見つけ、その思想内容を伝統的な朱子学と対立する近代志向・民族志向の性格を持つ学問の新潮流、「実学」と定義しようとする傾向に起因する。星湖研究においても、主に星湖の経世論(『藿憂録』・『星湖僊説』・文集の「雑著」など)から近代的な思惟の前兆を確認しようとした実学研究は、やがて星湖学の根幹ともいえる経学や性理学思想から実学の哲学的基盤を見出そうと試みた。この試みは当然ながら、目的がすでに決まっているため、星湖性理学の歴史的脈絡を捨象し、

実学という型に合わせて思想内容を裁断する結果をもたらした。結局星湖の性理学は本来の意味を失い、星湖思想の中で副次的な地位に落ちてしまった。それがまさに今まで続く、星湖の性理学は既存の性理学説とはっきり区別される近代的思惟の「実学」か、それとも斬新なところはあるが、結局伝統的な性理学の延長にすぎないかという論争の原因である。西学もまた、実学研究によって近代の代名詞となり、西学との接触は現実の問題を打開するための実証的な真理探究の始まりと評価された。だが、西学と星湖学の影響関係について言及する研究も、具体的な証拠や論証がないまま、「抽象的な影響論」に止まっているのが現状である。

1980年代になると、星湖学の理解に対する見直しが迫られ、星湖学における性理学の重要性を強調する研究がなされるようになったが、にもかかわらず、依然として実学本位の研究風土は根強く、性理学研究においても何らかの形で実学との関連性について言及するものがほとんどである。つまり、つねに実学あるいは近代を意識する研究、具体的には星湖の性理学から既存の性理学説とは異なる点を発見し、それを実学が持っているはずの近代性と結びつけようとする傾向が強いことは否定することができない。

以下では、以上の現状に留意しながら、まず、星湖研究史の具体的な内容を時系列にたどっていき、星湖研究の論点あるいは課題を明確にした。

星湖が一般大衆に知られるようになったのは、鄭寅普によってである。鄭寅普は1929年、自らが校閲した『星湖僊説』（実際は『星湖僊説類選』と『藿憂録』の合本）の刊行にあたり、同年12月、東亜日報を通じて星湖李瀾とその著述について紹介するとともに、礪溪柳馨遠→星湖李瀾→茶山丁若鏞へとつながる朝鮮近世の経世学の系譜を提示した。鄭寅普はこの系譜を「実学」と明確には規定しなかったが、のちの研究者による星湖の実学者としての位置づけに重要な根拠となった¹。当時は、国運

¹ 安泳翔「星湖学派の性理学と脱性理学の葛藤」、『韓国儒学思想大系Ⅲ：哲学思想編（下）』、韓国国学振興院、2005、80頁

の衰退という時代情勢が影響して、知識人たちは自国の思想の歴史から近代的思想の萌芽を見出そうと活発な研究活動を展開していた。すなわち当時は、1899年丁若鏞が皇城新聞に「経済学大先生」として紹介されて以来²、丁若鏞の経世論から近代思想の萌芽を確認しようとする研究の気運が高まっていた時代であり、1934年、鄭寅普・文一平・安在鴻などが丁若鏞の学問を整理したのをきっかけに³、その動きはいわゆる「朝鮮学運動」へと発展した。「実学」という学術用語もこのとき使われ始めた⁴とされる。星湖の経世論に対する研究者の関心は、丁若鏞という特定人物の経世論から概念化された「実学」の学問的淵源として、礪溪柳馨遠の経世論とともに注目されるようになったのが始まりといえる。

しかし、忘れてはならないのは、時を同じくして、星湖の修己的学問成果、つまり、性理学者としての星湖に関する研究、そして初歩的ではあるが、星湖の西学との接触に触れ、西学の星湖思想への影響の可能性に言及する研究もすでに始まっていたことである。以上の両方面の研究は1917年の星湖文集の刊行がきっかけになったと考えられる。

星湖文集の刊行に深くかかわっていた張志淵は、1922年に刊行した『朝鮮儒教淵源』の中で、星湖の「洪範説」と「後天図下図説」、そして「四七理気説」を紹介しているが、取り上げられた星湖の四端七情論の内容（小気大気説）を見る限り、張志淵は星湖四七論の持つ独創性をすでに見抜いていたことがわかる。なお、興味深いことに張志淵は、朝鮮学運動にもかかわっていたが、朝鮮後期の「経済家」として柳馨遠・丁若鏞・朴趾源・洪大容・李德懋などを挙げながら、その中に星湖は入れなかった。星湖の持つ道学者としての面をより重視していたのであろう。

そのほか、日本人学者の高橋亨にも言及しなければならない。高橋は朝鮮朝の党派性や非自立性を強調する立場から、星湖の性理学説を把握

² 白敏禎『丁若鏞の哲学』、理学社、2007、410頁

³ 翰林大学校韓国学研究所編『再び、実学とは何か』、푸른역사、2007、25頁

⁴ 白敏禎『丁若鏞の哲学』、理学社、2007、412～413頁

した。彼は星湖の性理学説を退溪以来の南人の学説である主理派の伝統の中に位置づけている⁵。高橋は星湖の田制改革論に関しても研究を残しているが、星湖の均田論を分析し、宋代の林勲の主張にもとづいていると結論づけた⁶。

一方、西学関連研究においては、初期からすでに実学と結びつけて考える傾向が見受けられる。

李能和は、柳馨遠・丁若鏞とともに星湖を経世学者として紹介しながら⁷、星湖の西学認識についても論及した。特に彼は、星湖の「天主実義跋」を紹介し、星湖には天主教を完全に排斥しようとする意図はないように見えると評している⁸。

少し時代は下るが、洪以燮は自身の『朝鮮科学史』において、星湖李瀾に至り自然科学説の色々な理論が全面的に導入され、『僊説』で論述される地理学説は朝鮮地理学史上最初の科学的な自然地理観であったと述べ、星湖の西学受容の事実を強調している⁹。すでに西学は、近代の代名詞として認識されていたことが窺える。

ほかに、朝鮮におけるキリスト教の受容と迫害について論じる中で、星湖学派にも言及した日本人学者、山口正之の研究もある¹⁰。

今まで見てきた星湖に関する初期研究の特徴を整理すれば、一、断片的ではあるが、星湖の持つ三つの顔、すなわち、実学者・性理学者・西学研究者と、現代の星湖研究において論じられているテーマはすでに取り扱われており、二、なかでも経世論を中心とする実学研究が時代の研究潮流として台頭し、親和性ゆえ西学との関連性についても言及され始

⁵ 高橋亨「最も忠実なる退溪祖述者権清臺の学説」、『小田先生頌寿記念朝鮮論集』、昭和9年

⁶ 高橋亨「朝鮮学者の土地平分説と共産説」、『服部先生古稀祝賀記念論文集』、昭和11年

⁷ 申恒秀「星湖李瀾の研究史」、『星湖学報』1、2005、14頁

⁸ 李能和『朝鮮基督教及外交史』、朝鮮基督教彰文社、1928

⁹ 洪以燮『朝鮮科学史』、正音社、1949

¹⁰ 山口正之『朝鮮西教史』、雄山閣、1967

めていたことであろう。なお、性理学方面の研究においては、研究者本人は実学という時代の潮流を読んでいながらも、星湖の性理学を伝統性理学の枠の中で論じていた。時代の要請としての星湖の性理学と実学の連携の必要性は、まださほど大きくなかったかもしれない。

解放（1945）後、歴史学界では朝鮮学運動の理念を継承し、さらに丁若鏞の経世論に限定して概念化された実学研究の限界を克服するための努力が傾注された。

まず、千寛宇によって、実学は実正・実証・実用を特徴とする朝鮮後期の新学風という意見が提出された¹¹。千寛宇によって定義された実学は、近代志向性と民族主体意識を持つ近代的思想であり、当然ながらその反対側には「封建的思惟」の朱子学があった。封建と近代の対立としての把握である。千寛宇によって星湖は、柳馨遠とともに実学の萌芽期の人物として規定・評価された。千寛宇が柳馨遠の制度改革論を整理する中で、星湖は柳馨遠に私淑したとし、柳馨遠→星湖につながる系統を設定して以来、星湖は実学者としての研究対象になった。だが、実学者としての星湖研究が本格化したのは、韓祐勲・李佑成によってであるといわなければならない。

韓祐勲は、まず千寛宇の実学定義に反対し、朱子学を実学の範疇に入れて考えるべきであると主張した。韓祐勲は「実学」とは高麗朝末以降朝鮮朝にかけて程朱学を指す用語として使われていたことを明らかにし、それを朝鮮朝後期の新学風に限定して使用するのとは正しくないと主張した。韓祐勲は代わりに、朝鮮朝後期の新学風を前代の学風と区別して「経世致用の学」と呼ぶことを提案した¹²。そして韓祐勲は、経世致用学の代表的な学者として星湖に注目し、主に星湖の『藿憂録』と文集の「雑著」を分析対象として、朋党論や科薦合一論などの政治改革論、限田論

¹¹ 千寛宇「礪溪柳馨遠研究（上）—実学発生から見た李朝社会の一断面」、『歴史学報』2、1952；千寛宇「礪溪柳馨遠研究（下）—実学発生から見た李朝社会の一断面」、『歴史学報』3、1953

¹² 韓祐勲『李朝後期の社会と思想』、乙酉文化社、1960；韓祐勲『星湖李瀾研究：人間星湖と彼の政治思想』、서울大学校出版部、1980

や貨幣論などの経済改革論に関して精緻な研究を行った。韓祐成の星湖研究は、実学にかかわる資料の発掘や問題の設定の面において、後の実学研究者に大きな影響を与えた¹³。

上記の両者の見解が対立する中、李佑成は、実学という概念を積極的に解釈し、朝鮮後期の新学風を実学と呼ぶことを提案し、星湖を実学の先駆者と規定した。李佑成は、1973年に刊行された「実学研究序説」(『実学研究入門』所収)の中で、実学を経世致用・利用厚生・実事求是の三つの分野に分けることを提案し、制度改革を唱えた星湖を中心とする近畿南人の学者群を、初期実学者の学風である経世致用を追求した「星湖学派」と規定した。李佑成はさらに、経学観や西学に対する態度を基準に、星湖の門人を星湖左派と星湖右派に分けて体系化した。星湖の学問を実学と規定した李佑成の研究は、後の研究者の星湖に対する観点に大きな影響を与えた¹⁴。この時点で星湖は完全に「実学者」となったといえる。

上記の三人の見解を整理すれば、実学の概念をめぐっては意見を異にするところがあるが、その朝鮮後期の新学風の実体を近代的な思惟と考える点においては同じであるといえることができる。すなわち、星湖の経世論を中心に分析を行い、その中から近代的思惟の萌芽を見つけようとしたのは三人に共通することである。だが、三人が使用する用語の曖昧さを考えれば、実学概念の確立の土台が脆弱であることがわかる。たとえば、千寛宇の場合、近代と封建が正確に何を意味するのか、つまり朝鮮王朝が封建社会であったということは果たして証明することができるかという点であり、韓祐成の場合は、修己治人や経世致用という言葉は、どの時代にも適用できる超時代的で抽象的な用語である点であり、また、李佑成の場合、経世致用・利用厚生・実事求是という三つの用語は、表現は異なるものの、その内容は相通じるところがあり、ニュアンスの差こそあれ、いずれも本質的には相対立する概念ではないという点である。

¹³ 申恒秀「星湖李瀾の研究史」、『星湖学報』1、2005、17頁

¹⁴ 申恒秀「星湖李瀾の研究史」、『星湖学報』1、2005、18頁；翰林大学校韓国学研究所編『再び、実学とは何か』、푸른역사、2007、33～36頁

すなわち、既存の性理学と実学というのが、具体的に何であり、いかに異なるかを説明することが難しいという指摘がなされた¹⁵。なお、上記三人は主に文集の「雑著」と『星湖僊説』・『星湖僊説類選』と『藿憂録』を利用して星湖の経世論を分析しており、特に千寛宇と韓祐勲の場合は、星湖思想の重要な部分である経学や性理学の方面に対する分析がなされていない点も指摘されてきた。

実学を近代思想の萌芽と規定する千寛宇の見解は、朝鮮後期の社会から資本主義を始め、自生的近代化の萌芽を見つけようとする後輩歴史研究者たちに積極的に受け入れられ、今日まで通説の地位を守っている。こうした千寛宇の実学論を哲学的に正当化する見解を提出したのが尹絲淳である。

尹絲淳は、李恒老・李震相（伝統性理学者）と崔漢綺（実学者）の理気論を対比し、実学の哲学的基盤には経験論的思考にもとづいた近代西洋哲学の要素があるとし、それを主気論と規定した。尹絲淳によれば、性理学の主気論が依然として理を实在視するのに対して、実学の主気論は、理の实在性を否定し、性理学的思考から脱していると主張した¹⁶。

一方で、この時期には西学と実学の関係を積極的に解釈しようとする研究も本格的に行われ始めた。李元淳は『朝鮮西学史研究』において、朝鮮儒学が西学に対応する過程を接触期（1601～1750）、探究期（18世紀中葉）、実践期（1777～1800、正祖在位期中心）、弾圧期（1801年以後）に分けて理解し、西学と実学の関係については、西学に対する探究が伝教の次元ではなく、現実の弊害を打開するための実証的な真理探究の自律的学問活動であったため、広義では実学の一様相と見なすべきであると主張した。なお、星湖の西学理解について扱いながら、星湖は多方面にわたって真摯で学究的に西学を理解したとし、こうした理解は単純な学問的好奇心ではなく、探究的な学問精神の産物であり、朝鮮西学

¹⁵ 翰林大学校韓国学研究所編『再び、実学とは何か』、푸른역사、2007、29～36頁

¹⁶ 尹絲淳「近代（朝鮮末期）儒学研究—性理学実学区分点—」、『東洋学』12、1982

の始源となったと評価している¹⁷。

だが 1980 年代に入ると、依然として星湖の制度改革論あるいは国家運営論から「近代」を発見しようとする研究も続いていたが、そうした研究風土に変化も出始めた。すなわち、実質的に当時の思想界を主導していた性理学に対する研究の深化や、研究範囲の拡大に伴い、星湖研究においても、家系・学統・学問方法論・經学・性理学・西学・陽明学受容・学派の分岐など、研究のテーマが細分化され分析が行なわれるようになったのである。

特に注目される研究傾向といえ、星湖学の重要部分である性理学に対する関心が高まったことである。先に少し触れたが、星湖学の根幹は經学・性理学といえる。それは、膨大な量の經学研究書の存在や充実な性理学関連著述、また礼学や四七論に関する議論がそのほとんどを占める士友との間で交わされた書簡の存在がそれを裏付けているからである。まず李光虎と李楠永の研究を皮切りに¹⁸、星湖の性理学は退溪李滉を継承する主理的なものであることが論じられ、星湖の持つ、いわゆる「近代」の実学と「伝統」の性理学という構図が矛盾として浮かび上がった。すなわち、星湖の性理学が退溪李滉の性理学を継承するきわめて伝統的でしかも主理的であることは、既存の実学研究、すなわち星湖の經世論からは近代思想の萌芽が見えるとの主張と背馳するからである。この矛盾を解決しない限り、いわゆる実学者の性理学から近代的要素を確認し、それを気哲学と規定しようとする尹絲淳の試みは、少なくとも星湖においては有効ではないことになり、星湖の思想は実学と規定することができなくなる。

その結果、經世論は近代、性理学は伝統・封建という矛盾的構図をどうしても合理的に説明しようとする試みが星湖性理学研究において重要

¹⁷ 李元淳『朝鮮西学史研究』、一志社、1986

¹⁸ 李楠永「星湖李滉の退溪觀と彼の実学論」、『退溪学報』36、1982；
李光虎「星湖李滉の思想—『孟子疾書』を中心に—」、『泰東古典研究』
2、1986

な研究課題になったといえよう。

まずこの課題に対して最初に説明を試みた研究としては柳仁熙の研究を挙げることができる。柳仁熙は、主に『星湖僊説』の中の星湖の心説を分析し、実学は性理学の現実化という観点から両者を連続的に理解することができるかと主張した。すなわち、星湖は、その性理学説を現実の具体的な状況に立脚して、宗教的な次元ではなく、現実的な次元で意味を持つことができるように新しく解釈したとし、その証拠として星湖の「格物致知」の解釈を挙げ、現実を処理し理を弁別する実際的な方法として「格物致知」を再解釈したと主張した。しかし柳仁熙は、星湖の心説はこのように独自性・部分的な相違点は持っているが、根本的には程朱理学を継承するものであり、程朱など宋儒の問題意識をさらに発展させたと見るべきであると結論づけた¹⁹。

これに比べて金容傑は、星湖の経世論が実学的性格を持つことと、性理学説が退溪のそれを継承するという矛盾的な状況を合理的に説明しようとする意図が強く、星湖の性理学説を朱子学と連続的に理解する方式に反対する。金容傑によれば、星湖は気に対する理の優位的または会通的地位を認めておらず、理を気と一対一の相応関係にあるものとして理気説を再定立したとし、心性論においても星湖は、心と性に独自性を与え、心が知識軸機能を有するようにし、なお格物致知論に関しても、それを知識論的な認識方法として拡大解釈できるようにしたと主張した。最後に彼は、星湖のこうした思惟体系は、新しい方法論を必要とする時代的要求に対応したものであったと結論付けた²⁰。

安泳翔は、文集所載の心説や『四七新編』などを幅広く活用して分析を行い、星湖の性理学説自体には程朱学的な性格と脱程朱学的な性格が共存するが、星湖が四端七情論を宇宙論と区分して、価値論的な側面か

¹⁹ 柳仁熙「実学の哲学的方法論（1）－柳磻溪と朴西溪、李星湖を中心に」、『東方学志』35、1981；柳仁熙「『星湖僊説』の哲学思想－程朱理学との比較研究」、『震檀学報』、59、1985

²⁰ 金容傑『星湖李瀾の哲学思想研究』、成均館大学校大東文化研究院、1989

ら解明しようとしたのは、実学と関連して発展的な側面であると評価した²¹。金容傑と安泳翔は、星湖性理学説の独自性について、西学との関連の可能性についても言及している点が目を引く。

総じていえば、上記三人の研究は、星湖の性理学説に関して本格的で精緻な研究を行っているが、一方で星湖の経世論から認められるとされる近代性を、星湖の性理学説からも確認しようとした。しかし、星湖の性理学を実学として統合的かつ整合的に説明しようとした三人の目的は、成し遂げられたとはいいがたい。というのは、三人の研究、つまり星湖の性理学と経世論を、実学（近代）をもって関連づけようとする試みは、「独自性はあるが、大体において程朱学を継承」（柳）「退溪を継承しているが程朱学とは明らかに違いがある」（金）「性理学においては程朱学を継承する面と脱程朱学の面が混在」（安）という主張から見て取れるように、それぞれ少しニュアンスは異なるが、結局星湖の性理学の中にも、いわば「近代」と「封建」、中立的な言葉を使えば、旧と新あるいは伝統と斬新の要素が混在していること、結局星湖の性理学は、いわば封建なのか近代なのかを確定することができないという事実だけを再確認する結果となってしまったということができるからである。

この事実は、四端七情理気論をもって主気と主理に思想家を類型化し、いわゆる主気または気哲学を実学に結びつける方法論が、たとえば経世論へ拡大して適用した場合、現実的には整合的に説明できないということの意味する。特に星湖の場合は、その性理学説自体に伝統と斬新の要素が混在していた。

なお、最近では星湖の経世論そのものについても、その実質は至極伝統的な性理学的思惟によるものであるとの意見も出されている。たとえば、星湖が主張した限田論は、実学論者には星湖の現実志向性・改革性を規定する重要なものさしとなっているが、これをめぐっては少なからず異見が提出された。つまり、柳馨遠の均田論につづく農民の立場を代弁する土地改革論と評価される反面、閉鎖的な農業社会を理想とする重

²¹ 安泳翔「星湖李瀾の性理説研究」、高麗大学校博士学位論文、1998

農主義的な性格を強く帯びるものという評価もあるのがそれである²²。改革性というのを必ずしも近代とは言い切れないとのこと、すなわち、どの時代であっても、どの思想にもとづいても、現実批判は改革的であり、それが近代を保障するものではないことを物語っているということが出来るかもしれない。

こうした矛盾的な研究状況に対する反省からか、性理学や經世論に限らず、多様な分野にわたる最近の星湖研究において共通している点は、研究者によって星湖の持っている伝統の面を重視するか、斬新な面を重視するかで、重点をおくところはそれぞれ異なるが、星湖の学問の中には、伝統と斬新の、相反するような二つの要素が共存しており、その一方を過大評価することはできないということを前提にして論を進めている点であろう。

西学関連研究においても、実学は中世封建的な社会体制を克服し近代社会を志向する性格を持っているという前提のもと、その近代性ないし進歩性と西学を関連づけて行われてきた、名づけるならば「抽象的影響論」に対する見直しが進んでいる。たとえば、最近の科学技術史の研究者たちは、実学者の言説から、伝統的な思惟からの脱皮を追求する進歩的な傾向ではなく、西欧的要素を伝統的な思惟の中に包括しようとする折衷的・保守的な態度を見つけようとする。要するに「実学者」たちは、西欧の科学技術の多様な要素の中から、彼らが「合理的」であると判断したものを選別して、伝統的な要素を補完・改良する目的でそれを利用したというのである。そして進歩と保守、変化と連続性を判断する「比較の準拠」については、朝鮮朱子学からの離脱だけでは特定人物の認識論的・世界観的な転換を解釈するに無理があるとして、その準拠を東アジアの古典的伝統に求めている²³。

今までの議論を整理すれば、星湖の学問思想には「伝統」の要素と「斬新」の要素が混在ないし共存していること、特に性理学と經世論の関係

²² 원재린 「星湖学関連資料の検討」、『星湖学報』1、2005、38頁

²³ 翰林大学校韓国学研究所編『再び、実学とは何か』、푸른역사、2007、171～176頁

についていえば、実学近代の論理では両者の同質性を整合的に説明できないということである。おそらく星湖は自らの理念または方針にしたがって、自らが考えている真知を追究しているからであろう。つまり、今までの実学近代議論は、星湖本人の意思を等閑視した議論であったかもしれない。

以上の事実は、すでに近代対封建という二分法的思考は、星湖学を解明するキーワードとして有効ではないことを物語っているということである。具体的にいえば、星湖の経世論からは近代性が見えるが、性理学は依然として伝統的（退溪の流れを汲む主理）な要素が強い、それは矛盾であるという従来の議論は、もうすでに論ずる意味がなくなったといえよう。

こうした星湖研究における試行錯誤は、実学研究が、当時の思想家としての星湖自身の問題意識を等閑視し、星湖性理学から近代性を発見しようとする、今日の期待を成し遂げるために、恣意的な解釈を加えてきたことに起因する。実学近代という型に合わせて、旧と新あるいは伝統と斬新と、思想的多様性に富む星湖の性理学を裁断してきた結果である。正確に星湖の性理学を理解するためには、実学近代の束縛から脱し、新たな視座を備えることが必要である。星湖は何を目的として自身の性理学説を打ち出したのか、何をもってどのように解決したのかがそれである。そののち、その持つ思想史的な意味を考えるのが妥当な順序であろう。言い換えれば、星湖を理解するためには、星湖の経世論に伝統的あるいは保守的な要素があっても、それは決して星湖が現実批判的な「経世致用」の実学者であることを妨げないということ、また、星湖の心性論に既存の性理説と異なる斬新な要素があるとしても、それは決して星湖が性理学者であることを妨げない、という認識を持つことが必要である。

以上のような結論から考えれば、星湖性理学の思想史的な意味を解明するためには、星湖思想の特性、すなわち、修己と治人を包括する学問であり、特に星湖の性理学には伝統的な面と斬新な面が混在していることを理解し、その疑問を繙くための新たなキーワードを設定する必要がある。

星湖学の思想史的な意味を繙くための新たなキーワードを考えるに際して、星湖の死後、その門人によってなされた星湖の学問に対する二通りの相反する評価は示唆するところが大きい。星湖の、伝統を重んずる面を強調する尹東奎（行状）と、「自得」の面を強調する李秉休（家状）の評価がそれである。すなわち、尹東奎は、星湖を程朱と退溪の遺言を忠実に実践した学者として評価し、李秉休は、星湖の学問は「自得」を通して「前人未発処」を発明したところが多いとして、その独創性を強調した。

そもそも二人を代表格として進んだ学派の分岐は、星湖の生前から星湖の性理学説をめぐる認識の差によってすでに始まっていたといえてよい。「聖賢の七情は理発か気発か」に関する意見の差がそれである。理解の便宜を考え、その内容を簡単に紹介すればつぎのとおりである。

完全無欠な人格体とされる聖賢の喜怒哀楽、すなわち「聖賢之七情」を理の発現と見るか気の発現と見るかについての議論は、実は退溪・高峰間の「四七理気論弁」の中で、高峰が最初に提起したものであった。人間の道德感情の根源を理に求める退溪は、四端と七情を理と気に分属し、四端理発・七情気発と主張したが、これに対して高峰奇大升が、孟子の喜・舜の怒など、「聖賢之七情」を例に挙げ、このような七情中の善情は、天理の発現にほかならないと反論したのがそれである。このテーマについて、星湖は最初、退溪の四端理発・七情気発を守るために、聖賢の七情を気発に分属したが、慎後聃の指摘を受け、「四七新編重跋」では理発に改めた。その後、再び尹東奎らの反対に遭い、『四七新編』説に復帰した経緯がある²⁴。

星湖の生前からこの問題をめぐっては聖賢七情理発を支持する李秉休系と、気発とすべきとする尹東奎・安鼎福系の間に論争があったが、それが星湖死後、文集の編集過程で再び問題となった。星湖の修正説（聖

²⁴ 安泳翔「星湖李瀾の性理説研究」、高麗大学校博士学位論文、1998；姜世求「星湖学派の理気論争とその影響」、『亀泉元裕漢教授定年紀念論叢（下）』、2001

賢七情理発) が書かれた「新編重跋」を李秉休は収録すべきと主張し、尹東奎側は、最終的に星湖は聖賢七情気発説に復帰したとして収録に反対したのである。その後、対立はさらに激しくなり、やがて学派分裂の様相を帯び始めた。李秉休の学問的立場は権哲身・李基讓・李森煥・李家煥などに受け継がれ、尹東奎や安鼎福の学問的立場は黄徳吉を経て、許伝に継承された。

以上のような星湖学派の分裂・対立は、自得重視で開放的な学風の李秉休系門人が陽明学と西学を受容することによって、より鮮明になった。李秉休系門人の西学への傾倒に学派存亡の危機を感じた安鼎福は、異端の排斥に全精力を注いだ。学派の分裂は 1801 年の辛酉邪獄によって李秉休系の門人が没落することで幕を閉じ、その後「醇正性理学者」としての星湖の学問は、安鼎福の門人を通じて継承されることになった。金海府使を務めた許伝によって星湖の学問伝統が慶尚道の密陽に根を下ろすことになったのはそのためである²⁵。

星湖の併せ持っている二つの学問性向、すなわち伝統を重んずる面と自得を重んずる面が現実的に学派の分裂につながったことも興味深いが、その学問的立場の差による対立は、星湖文集の刊行において再燃した²⁶。星湖の文集は 1917 年刊行の『星湖先生文集』と 1922 年刊行の『星湖先生全集』の二種類がある。当初星湖の文集は、星湖死後 11 年のときに、甥でもある李秉休が 70 巻の分量で編集した。先に少し触れたが、その過程でも聖賢七情理発気発に関する立場の差によって、「四七新編重跋」の収録をめぐって対立があった。李秉休の編集本は 1794 年蔡濟恭が主導して刊行を試みたが、実行に移すことができなかった。李秉休編集本は、その後火災に遭い、編集本の中の 2 巻が焼失するなど紆余曲折を経て保管されてきたが、1890 年、安鼎福系の李南珪と李明翊などによって 50 巻分量に縮小編集された。しかし、それも刊行までは至らなかった。

²⁵ 姜世求『星湖学統研究』、慧眼、2000

²⁶ 以下の星湖文集刊行の経緯については、柳鐸一『星湖学派の文集刊行研究』、釜山大学校出版部、2000；申恒秀「李瀾の文集刊行とその性格」、『韓神人文学研究』3、2002 を参照

星湖の文集が初めて刊行されたのは 1917 年のことである。密陽退老里の李炳禧と李徳九が主導して、1890 年の李南珪・と李明翊編集本を『星湖先生文集』（以下、『星湖文集』と略す）という題号で刊行したのがそれである。

しかし、『星湖文集』が刊行されるや、まもなく星湖の残したすべての文章を収録すべきであるとの反論が起こり、近畿南人系儒林内部の葛藤が表面化した。こうした葛藤の末、ついに 1922 年、文集反対派の安禧遠と金鎬承などが主導し、李秉休編集本を『星湖先生全集』（以下、『星湖全集』と略す）という表題をつけ刊行するに至った。

李秉休編集本（のちの『星湖全集』）には星湖の遺文がほとんどそのまま残っているのに対して、『星湖文集』には先に述べた聖賢七情理発の「四七新編重跋」を含め、尹東奎・安鼎福系にとって都合の悪い内容が大幅に刪削されている。つまり、文集の二つの版本の中身の違いは、星湖を朱子・退溪を忠実に継承した学者として評価すべきか、「前人未発処」を「心解自得」した学者としての面を強調すべきか、という二つの食い違う立場の葛藤の表れということができるであろう²⁷。

それでは、『星湖全集』と『星湖文集』の比較を通じて、安鼎福系によって刪削された内容とその意味について詳しく見ていきたい。申恒秀の分析によれば、まず、『星湖全集』（李秉休編集本）は 68 巻、『星湖文集』は 50 巻と、分量の面で大きな差がある。詳しく見てみれば、『星湖全集』に収録されている詩 178 篇、書 200 篇、序 14 篇、雜著 57 篇、記 6 篇、題跋 22 篇、祝文・祭文・哀辞 8 篇、墓表 2 篇、行状 1 篇、遺事・伝・小伝・雜伝 2 篇が『星湖文集』にはない。反面、『星湖文集』にはあるが『星湖全集』にない文章は、わずか詩 1 篇、書 7 篇、雜著 2 篇、記 1 篇、祭文と墓碣銘各 1 篇にすぎない。『星湖文集』の編集者は刪削した文章のほとんどを筆写して『続集』として残しているが、しかしもっと大きな問題は、『星湖文集』に載っていても原形を留めていない文章がかなり多いということである。この刪削分は『続集』にも収録されなかつ

²⁷ 安泳翔「星湖学派の性理学と脱性理学の葛藤」、『韓国儒学思想大系Ⅲ：哲学思想編（下）』、韓国国学振興院、2005、78～79 頁

た。特に「書」の場合、『星湖文集』には原形を維持している文章があまり多くない。『星湖全集』に収録されている 498 の手紙の中、『星湖文集』に原形そのまま載っているのは 139、全文が削除されているのは 229、一部が削除されたのは 140 で、すなわち、わずか 30% にも満たない数の手紙のみが『星湖文集』に原形のまま残っているのである²⁸。

それでは、どのような内容の文章が刪削されているのか。申恒秀によれば、まず、李秉休編集本（のちの『星湖全集』）から刪削され、『星湖文集』に収録されていない文章の中で、もっとも多く部分を占めているのは性理学説に関する内容である。先に述べた聖賢七情理発気発の問題をめぐって星湖が聖賢七情理発を受け入れた形跡はほとんど削除された。星湖は慎後聃の意見を受容し（1741 年）、自身の聖賢七情気発説の誤りを認め、慎後聃の意見に従う旨の手紙を少なからぬ士友・門人に送っているが、これらの手紙は削除され、『星湖文集』には載っていない。なお、注目されるのは、聖賢七情理発気発に関する内容とともに「小気大気説」が『星湖文集』から完全に姿を消している点である²⁹。

第 4・5 章で詳しく論じることになるが、この「小気大気説」は、聖賢七情理発気発の問題と異なり、星湖の四端七情論が持つ論理構造の根本的な部分を支えている星湖特有の斬新な発想である。星湖は「小気大気」を用いることによって、本体論においては天（自然）と区別される人間の心の独自性を獲得し、心性論においては、理気不相離という朱子学の原則を守りながら、理気互発を説明することができた。もう少し説明すれば、星湖は退溪の四七理気互発を証明するために、一身周流の大気（形気）と心臓出入の小気（心気）の二つの気を想定し、四端は「理発（心）気随」、七情は「（形）気発,理発（心）気随」という大胆な説を打ち出したのである。それが『星湖文集』には収録されなかった。この事実はおそらく、星湖の生前からあった「小気大気説」に対する嶺南南

²⁸ 申恒秀「李瀼の文集刊行とその性格」、『韓神人文学研究』3、2002、223 頁

²⁹ 申恒秀「李瀼の文集刊行とその性格」、『韓神人文学研究』3、2002、223～237 頁

人の反発を意識した措置であろう。たとえば嶺南の権相一は、星湖の「小気大気説」に対して、退溪のいう「理発気随、気発理乗」の気はその軽重緊歇はやや異なるが、気であることはすこしも変わらないとして小気・大気の区分に反対し³⁰、また、七情も結局理発になっていることに不満を漏らしていた³¹。星湖が小気・大気をテーマに士友と交わした手紙もすべて削除された。ほかに、天地の心と人間の心の区別や、三心説（生長の心・知覚の心・理義の心）の内容が含まれている文章も一部削除されている。

つぎに、星湖の学問観や学習法に関する内容も『星湖文集』から多く姿を消している。星湖は経書学習において、朱子の注釈を尊重しながらも、真知の獲得という目的を達成するために、致疑（検証）を経て自得に至る方針を取っていた。通説とは異なる経書解釈、つまり程朱と退溪の説に対して疑問を提起することも珍しくなかった。『星湖文集』には、

³⁰ 『清臺集』巻 6・答李子新「蓋両気字同異、従前泛看。及読来論、可知不易看得。到此頓覺聳歎。然鄙意氣随之氣字、是從理帶來説。氣発之氣字、是与理对待説。其軽重緊歇、微有不同、而祇是一般氣也。既云氣発理乗、則氣発之時、理已乗之。不可謂不合於理有動静故氣有動静之訓也。祇如此看得知得而體驗於心好矣。似不必翺出新意、別立話頭、求異求多於先賢已定之論也」(蓋し両気字の同異には以前から泛看してきたが、大兄の来書を読むにおよび、看得の容易ならざるを改めて自覚した。卓越した見解には深く感服するが、わたしは「氣随」の気の字は理に附随して出てくるものをいい、「氣発」の気の字は理に相對するものをいうと考える。その軽重緊歇はやや異なるが、気であることはすこしも変わらない。すでに「氣が發して理がそれに乗る」といえば、氣が發するとき理はすでに乗っているということであって、朱子の命題「理に動静がある、それゆえ氣に動静がある」(朱子文集・巻 56・答鄭子上)と矛盾する、などということはできない。ただかくのごとく見て理解し、心で體驗すればよいのであって、かならずしも新意を創り、別題を立てるなど、先賢の定論に多義をもとめ異論をとる必要はないのではなかろうか)

³¹ 『清臺集』巻 15・觀書録

星湖の「為学の方」の根底にある「致疑」、「自得」の方針を始め、經書に対する星湖の独自の解釈や、程朱や退溪に対する批判的言説は相当数削除されている。

なお、星湖の西学関連記録も刪削の対象であった。星湖は天文・地理などの西洋科学や、『七克』や『交友論』などの倫理書に対しては積極的な評価をくだしていた。この事実は、冒頭で触れたが、門人の慎後聃が記録した「紀聞編」(『遯窩西学弁』所収)を通じても確認することができる。星湖の西学に対する肯定的な言説は、『星湖文集』にはほとんど収録されていない。徹底した削除に政府による西教弾圧が深く関連していることはいうまでもない。

以上の事実から読み取ることができるのは、一、当時を生きた思想家としての星湖の評価においてもっとも重要な要素は性理学であり、星湖の新たな四端七情論は、小氣大氣説や三心説など星湖の独特な発想の産物であること、二、そのような星湖の独特な発想の背景には、既存の権威にとらわれない致疑・自得を重視する開放的な学問理念と学習方法があったこと、三、そして全く新しい異質の学術である西学は、星湖の学問的好奇心を大きく刺激していたことである。この事実は言い方を換えれば、李秉休編集本から削除され『星湖文集』に収録されていないこの三要素が、星湖学の独創性の近因であるということであろう。

ここで注目されるのは、西学と星湖四端七情理氣論との関係である。というのは、かつてより小氣大氣説と三心説は、星湖四七論の特徴を規定する独特な発想として指摘されており³²、特に最近の研究では、その三心説と小氣大氣説が西洋の学術に由来するものであるという意見が出されている。詳しく受容の論理構造まで論じてはいないが、その出所を特定して、三心説は『天主実義』に解説されているアリストテレス由来の三魂論(生魂・覺魂・靈魂)、小氣大氣説は星湖自身が『星湖僊説類選』「西国医」で紹介している西洋の医学理論であると主張しているのである³³。これらの見解は、安鼎福系により李秉休編集本から削除された内

³² 張志淵『朝鮮儒教淵源』、亜細亜文化社、1973

³³ 主要な研究に、川原秀城「星湖心学－朝鮮王朝の四端七情理氣の弁と

容、すなわち、星湖性理学の特徴を規定する発想と一致しており、また、「紀聞編」に見える慎後聃の証言³⁴とも一致する。これらの先行研究を信頼し、その主張をもとに考えるならば、星湖は自身の新たな四端七情論の創出に西洋靈魂論から学んだ知識を利用しており、その独創性の原点は西洋の靈魂論にあるということになる。

以上の推定に従えば、西学近代＝実学の構図は崩れることになる。至極「伝統的」な退溪理気互発説を証明するために、西学の靈魂論を利用したことになるからである。なお、この推定が正しければ、星湖の西学観に対する従来の通説、すなわち、星湖は西洋の科学は受容しているが、宗教は拒否したという見解についても、少し微調整を行わなければならない。『天主実義』などの靈魂論書は、紛れもない伝道目的の教理書であった³⁵。

本論文の目的は、星湖の思想を解明するキーワードとして伝統（旧）と斬新（新）の共存を想定し、二種類の文集の比較から抽出された星湖学の三つの特徴（星湖の新たな四端七情論は、小気大気説や三心説など星湖の独特な発想の産物である・星湖の独特な発想の背景には、既存の権威にとらわれない致疑・自得を重視する開放的な学問理念と学習方法がある・見慣れない異質の学術である西学は、星湖の知的好奇心を大き

アリストテレスの心論」、『日本中国学会報』56、2004；安泳翔「東西文化の融合衝突過程に現れた星湖学派の哲学的特徴の一断面－人体観に見える *pneuma* と心気論を中心に」、『民族文化研究』41、2004 がある。

³⁴ 第3章第2節を参照されたい。

³⁵ この問題については少し説明が必要であろう。『天主実義』の巻上でなされている靈魂の実体と能力に関する解説は、トマス・アクィナスによって中世キリスト神学に吸収された、アリストテレスの生物学的魂論がその中心をなしている。この事実は、星湖が靈魂論を学習し、人知を超えた宗教的言説と、普遍的知識としての人間心に関する議論を正確に区別・選別して、自身の性理学的課題の解決に利用しているとのことである。

く刺激した）と、先行研究の成果（星湖は自身の四端七情論の創出に西洋の靈魂論から学んだ知識を利用した可能性が高い）を手掛かりにして、星湖が自らの性理学的課題（栗谷李珥と高峰奇大升が強調する理気不相離の原則を守りながら退溪の理気互発説を証明すること）を解決するために、西洋の靈魂論の知識を利用して、独創的な四端七情論を形成していく過程を復元することである。

論を進めるにおいては、まず大きく二つの段階を設け、1・2・3章では、星湖四端七情論と西洋靈魂論の接点を探る準備段階として、星湖が西学を受容することができた土台は何であったのかを明らかにしたのち、星湖の西学受容の事実とその内容を確認する。そして、つぎの段階の4・5章では、靈魂論の星湖四七論への影響の様子を鮮明にするために、まず、星湖四七論の目的と特徴を簡潔かつ具体的に特定し、その後、それを星湖が受容したとされる靈魂論の内容と突き合わせ、その論理構造を分析することによって、最終的に星湖の四端七情論は、西洋の靈魂論の強い影響のもとで形成されたことを確認したい。

第1章では、星湖思想の持つ伝統と斬新の共存という特徴の淵源を探るために、まず、星湖の家系と生涯、そして著述の特徴的な面を確認したのち、家系と不可分の関係にある党色に留意しながら、星湖の学問的な背景を探る。

第2章では、学問的背景の特徴にもとづく星湖の学問観と学問方法を確認する。まず、学問に臨む基本姿勢を確認するために、星湖の經学観の特徴を探ったのち、そのような学問理念の具体的な実践の様子、すなわち星湖が真知を獲得するために用いた学習の具体的または技術的な方法について考察する。

第3章では、星湖の学問理念がもたらした結果としての西学に注目し、星湖と西学の思想的接点と、星湖が実際受容した西学の内容を確認する。まず、西学の実体とイエズス会の宣教方針を確認することによって、星湖が西学を受容することができた理由を探り、その後、星湖が門人の慎後聃と行った「西学問答」と、その問答がきっかけとなって著述された慎後聃の『遯窩西学弁』を通して、星湖がいかなる論理で西学を受容し、そして受容した知識はどのようなものであったのかを確認する。

第4章では、星湖の四端七情論と靈魂論の影響関係进行分析する前の準備段階として、星湖四端七情論の目的と特徴を抽出する。まず、新たな四七論の創出目的を確かめるため、その淵源である「四端七情論弁」の内容を確認したのち、星湖新説の内容と特徴の分析を通して、星湖説の独自性が持つ、朝鮮性理学史における意味を考察する。

第5章では、第3章で抽出した星湖受容の靈魂論知識と、第4章で確認した星湖四七論の特徴を対照分析し、星湖四七論の独創性が靈魂論にもとづくものであることを確認する。分析は本体論における影響と心性論における影響に分けて進める。

第 1 章 人物と学問的背景

第 1 節 星湖小伝

第 1 項 家系と生涯

星湖李瀼（1681：肅宗 7～1763：英祖 39）、字は子新、星湖は号である。京畿道広州の瞻星に住んでいたため、自ら星湖³⁶と号した。本貫は驪州である。学統もしくは党色は、自ら退溪李滉の流れを汲む南人の一派、近畿南人をもって自任した。驪州李氏家門は、高麗朝中期に仁勇校尉を務めた李仁徳を始祖とし、代々郷吏の戸長層として下級管理職や武官職を受け継いできたが、星湖の 8 世祖、李繼孫が始めて「文学を以て家を起し」て以来、大いに繁栄を遂げた³⁷。

李繼孫（1423：世宗 5～1484：成宗 15）は、1447 年（世宗 29）、式年文科に及第して校書館校勘に補任されて以降³⁸、1455 年（世祖 1）には兵曹佐郎をもって原従功臣二等に録され³⁹、その後は江原・永安・黄海・京畿の 4 道の観察使や、刑曹判書・漢城府尹・大司憲・兵曹判書など、様々な要職を歴任した。世宗朝から成宗朝に至る六朝に歴事して名

³⁶ 星湖本人の記録に「余自十數年來、築于星湖之濱、先隴實在焉」とあり、居処の近くに「星湖」という名の湖があったことが窺える（『星湖全集』巻 53・憑烏小窩記）。

³⁷ 李成茂「星湖李瀼の生涯と思想」、『朝鮮時代史学報』3、1997、101 頁；『星湖全集』巻 53・丙谷祠堂記「我李自高麗仁勇校尉、九傳至敬憲公。其間固有爵命、然皆栖栖下位、及敬憲公而大顯」；『星湖全集』附録巻 1・家狀（李秉休撰）「本驪州人也。八世祖諱繼孫、以文學起家。仕至兵曹判書、贈左參贊諡敬憲」

³⁸ 『成宗実録』巻 170・成宗 15 年 9 月 15 日乙亥条「繼孫、字引之、驪州人。正統丁卯、中生員試、擢文科、補校書館校勘」

³⁹ 『世祖実録』巻 2・世祖 1 年 12 月 27 日戊辰条

を史牒に残したという⁴⁰。また、明への使行経験があり⁴¹、日本や琉球との外交にも携わっていたことが『世祖実録』を通じて確認される。特に李繼孫は、1470年（成宗1）永安道觀察使兼永興府使在任時に郷学制度の整備に尽力し、北路（永安道、のちに咸鏡道）の儒風を振作した功績を称えられ、のちに文会書院（咸興）・興賢書院（永興）・玉洞書院（安邊）に配享された⁴²。李繼孫のこうした功労は模範先例として認められ、1480年（成宗11）、他の諸道の郷校に学田が賜給されるきっかけとなった⁴³。星湖はこのことについて、李繼孫が「弓刀之俗」の北路を「衣冠之郷」に一変させたとし⁴⁴、北路に李繼孫があることは、まるで「東国に太師（箕子）があり」、「中華に唐虞（堯舜）がある」ことのようにであるとして非常に誇りに思っていた⁴⁵。なお、李繼孫自身が原従功臣録に載っていることや、当代の有力家門（鄭麟趾・李仁孫・韓明澮）との通婚関係からして、当時の李繼孫一門は、世祖功臣系列の勲旧派として栄達を遂げていたことが窺える⁴⁶。

⁴⁰ 『成宗実録』巻170・成宗15年9月15日乙亥条；『星湖全集』巻58・大司憲李公神道碑銘「及聖朝有兵曹判書諱繼孫……歷事六朝、名垂史牒」

⁴¹ 『成宗実録』巻170・成宗15年9月15日乙亥条

⁴² 『成宗実録』巻6・成宗1年6月15日壬戌条；『星湖全集』巻58・大司憲李公神道碑銘；『星湖全集』巻56・文会書院故事録跋「時則我先祖敬憲公受命按節、首闡休明之化、設庠序頒典籍、優以養之、掖以導之、不啻若慈母之食其病兒。……當時北民之俎豆享祀、遠邇同然、或燬于兵亂、在今修典不廢者、在咸興曰文會書院、在永興曰興賢書院、在安邊曰玉洞書院、余所聞止此也」

⁴³ 『成宗実録』巻116・成宗11年4月16日丙寅条

⁴⁴ 『星湖全集』巻51・序・送李通判来慶赴任鏡城序「我先祖敬憲公以文化、一變弓刀之俗、爲衣冠之郷」

⁴⁵ 『星湖全集』巻56・題跋・文会書院故事録跋「北路之有敬憲公、猶夫東國之有太師、中華之有唐虞」

⁴⁶ 李成茂「星湖李瀾の生涯と思想」、『朝鮮時代史学報』3、1997、101頁

驪州李氏家門が勲旧派的色彩から脱し、士林の列に合流し始めたのは、李繼孫の曾孫である李士弼代からであった。李士弼（1503：燕山君 9～1556：明宗 11）は 1538 年（中宗 33）、別試文科に合格し、主に文翰職の藝文館検閲・承政院注書・成均館典籍などを経て、侍講院司書として東宮（のちの仁宗）の輔養官を数年間務めた。弘文録に選ばれたことがあるほど、文翰が出色で経世にも造詣が深かった李士弼は、士林系の名士らと広く交友し、宋麟寿（1499～1547）や南応雲（1509～1584）からはその行宜を認められた⁴⁷。さらに、李士弼の甥の李友直（1529～1590）が李珥（1536～1584）や鄭期遠（1559～1597）など士林の重鎮から信望を得ることになるや驪州李氏家門の家格も大きく伸長した⁴⁸。なお、李士弼と李友直にも明への使行経験がある（李士弼は 1548 年の千秋使、李友直は 1585 年の謝恩使）。

だが、驪州李氏家門を名実ともに文閣家門の地位に引き上げたのは、李繼孫の 5 世孫で、星湖の曾祖にあたる李尚毅というべきであろう⁴⁹。李尚毅（1560：明宗 15～1624：仁祖 2）は、1586 年（宣祖 19）別試文科に合格して承文院権知正字に補任されて以来、司憲府持平・兵曹正郎・司諫院司諫・弘文館直提学・吏曹参判・司諫院大司諫・成均館大司成・刑曹判書・吏曹判書・司憲府大司憲・議政府左賛成など、要職をあまねく歴任した。1597 年（宣祖 30）には陳慰使の書状官として、1611 年（光海君 3）には東宮誥命冕服奏請使として明に使行している⁵⁰。李尚毅は光海君の即位（1608）に伴い登場した北人政権の中心人物であり、1612 年（光海君 4）には、壬辰倭乱（1592～1598）当時光海君に扈從した功が

⁴⁷ 김학수 「星湖李瀾の学問淵源一家学の淵源と師友關係を中心に一」、『星湖學報』1、2005、60 頁

⁴⁸ 김학수 「星湖李瀾の学問淵源一家学の淵源と師友關係を中心に一」、『星湖學報』1、2005、60～61 頁

⁴⁹ 李繼孫から李尚毅までの世系は、李繼孫（兵曹判書）→李之時（県監）→李公礪（啓功郎）→李士弼（応教）→李友仁（僉正）→李尚毅（賛成）とつながっている（『星湖全集』巻 68・從兄素隱先生家伝）。

⁵⁰ 『少陵集』年譜；『少陵集』巻 4 附録・高祖考家狀（李震休撰）

認められ衛聖功臣三等に録される⁵¹など、当時驪州李氏家門は繁栄を極めていた。星湖の記録によれば、驪州李氏家門は 1590 年（宣祖 23）から 1611 年（光海君 3）までの 22 年間に、文科及び重試合格者 11 人、武科合格者 4 人、生員・進士試合格者 18 人、合計 33 人の科挙合格者を輩出しており⁵²、特に李尚毅は七男四女を儲けたが、息子のうち 4 人と、すべての女婿が登第し顕達した⁵³。その後、仁祖反正によって北人政権が崩壊し、廢母庭請に参加した李尚毅も官爵を削奪されるが⁵⁴、党色に囚われない人事など平素の円満な処世が幸いしてその禍が子・孫には及ばなかった⁵⁵。

李尚毅家門は当時、海平尹氏・延安李氏・全義李氏・東萊鄭氏・南陽洪氏・綾城具氏・金海金氏・龍仁李氏など西人の名門のみならず、広州李氏・韓山李氏・豊川任氏・幸州奇氏・宜寧南氏など北人家門や、陽川許氏・泗川睦氏・安東権氏・文化柳氏・同福呉氏・平康蔡氏・晋州柳氏・晋州姜氏など南人家門とも通婚していた。朝鮮朝中期の段階ではまだ党色の分裂がさほど甚だしくなかった証拠といえることができる。しかし、時代が下るにつれ、驪州李氏家門の通婚圏も次第に狭くなるが、これは党内婚が一般化する朝鮮朝後期の慣行と軌を一にすることである⁵⁶。

⁵¹ 『少陵集』年譜「四十年壬子、公五十三歳……十一月、以壬辰春坊時陪扈功、録衛聖功臣三等、封驪興君」；『少陵集』卷 4 附録・高祖考家狀（李震休撰）「冬以壬辰衛聖功、録三等、進階崇祿、封驪興君」

⁵² 『星湖全集』卷 53・登科記「自庚寅至辛亥二十二年之間、文武大小榜節次著名、其文科及重試合十一、進士及生員合十八、武科四、合三十三人」

⁵³ 『星湖全集』卷 56・先祖少陵公簡帖跋「維我曾王考貳相公有七子四女、四子暨四女壻皆登第顯仕」

⁵⁴ 『仁祖実録』卷 4・仁祖 2 年 2 月 15 日己亥条

⁵⁵ 김학수 「星湖李瀾の学問淵源一家学の淵源と師友關係を中心に一」、『星湖学報』1、2005、63 頁

⁵⁶ 李成茂「星湖李瀾の生涯と思想」、『朝鮮時代史学報』3、1997、111 頁

李尚毅の息子 4 人（李志完・李志宏・李志定・李志安）は文科に及第し、宣祖朝から仁祖朝にかけて政界で活躍した。

李尚毅の長子の李志完（1575：宣祖 8～1617：光海君 9）は、1597 年（宣祖 30）庭試文科に合格し、司諫院正言・司憲府持平・弘文館修撰などを経て、1607 年（宣祖 40）には侍講院弼善として王世子に經史を講義した。光海君朝に入っては戸曹參議・承政院右承旨・議政府右參贊・刑曹判書などを歴任した。李志完の経歴では、1608 年（宣祖 41）宣慰倭使となり、翌年日本の使臣（平景直・玄蘇）を応対したとの記録が目を引き⁵⁷。なお、明への使行記録も 2 回確認される⁵⁸。このように驪州李氏家門が外国とかかわる職務に代々携わっていたことは、星湖の西学研究や博学的な研究態度と関連して注目に値する。

李尚毅の四子の李志定（1588：宣祖 21～1650：孝宗 1）は、1616 年（光海君 8）別試文科に合格し、戸曹佐郎・礼曹正郎・正言・献納などを歴任したことが『光海君日記』から確認できる。黄耆老（1521～？）に書法を学び、草書と隸書をよくしたことが知られる。新羅の金生（711～？）から朝鮮朝 17 世紀以前までの名筆 51 人の字を木刻、拓本を取って作った法帖『大東書法』を編纂したともいわれ、これは朝鮮書道史における貴重な資料である⁵⁹。

李尚毅の七子の李志安は、星湖の祖父である。李志安（1601：宣祖 34～1657：孝宗 8）は、1633 年（仁祖 11）に進士となり、金井道察訪・工曹佐郎などを務め、1651 年（孝宗 2）別試文科に合格して以降は、礼曹佐郎・司憲府持平・司諫府正言・成川府使などを歴任した。『大学』と

⁵⁷ 『星湖全集』巻 67・從祖考斗峯公行録「戊申（1608）……冬受宣慰倭使之命、壬辰兵燹之後、倭始來乞和也。又明年己酉春、倭使平景直暨玄蘇等至、公令先習祇迎宣醞儀於門外」

⁵⁸ 『星湖全集』巻 67・從祖考斗峯公行録「癸卯（1603）差書狀官赴燕還」「（壬子：1612）冬差奏請副使赴燕、明年春復命、陞資憲階」

⁵⁹ 우응순 「聴蟬詩稿解題」、『近畿実学淵源諸賢集』一、大東文化研究院、2002

『中庸』を始めとして経・史に詳しく、文詞は典雅、詩文をよくした⁶⁰。

李尚毅の孫 3 人も文科に合格し、文閥家門としての伝統をつないだ。中でも特に興味深い人物は、李志完の子で星湖の従祖叔父にあたる李元鎮である。李元鎮（1594：宣祖 27～1665：顯宗 6）は、1630 年（仁祖 8）別試文科に合格し、司諫院正言・平安道都事・司憲府持平・弘文館修撰などを経て、1647 年（仁祖 25）、右承旨となった。1640 年（仁祖 18）には東宮弼善として瀋陽で人質になっていた昭顯世子に仕えた⁶¹。特に李元鎮は、1653 年（孝宗 4）、オランダ人のヘンドリック・ハメル（Hendrick Hamel、1630～1692）一行が済州島に漂着した際の済州牧使であり、政事に供するために済州の地理を調べ、風謡を採集して『耽羅志』を編纂したことでも有名である⁶²。なお、李元鎮は『礪溪随録』で有名な柳馨遠（1622：光海君 14～1673：顯宗 14）の外叔であり、幼少期の柳馨遠の教育を担当していた⁶³。李元鎮の学問は、経伝子史はもちろん、声律・陰陽・兵陣・卜筮・星經・地理・書射・計数の類にも詳しいと知られ⁶⁴、星湖によれば柳馨遠の学問は李元鎮の博学的学風に源を発するという⁶⁵。

東西間の政争の中でも代々にわたって繁栄していた驪州李氏家門が凋落の一途を辿り始めたのは、肅宗（在位 1674～1720）朝に入ってから本格

⁶⁰ 『星湖全集』卷 67・祖考司憲府持平贈吏曹参判府君行状

⁶¹ 『星湖全集』卷 67・従祖叔父太湖公行録「庚辰移東宮弼善、時昭顯世子質留瀋館、公承命往從」

⁶² 『星湖全集』卷 67・従祖叔父太湖公行録「濟古耽羅國、在南海中七百里。風俗殊別、民卒悍獠、號稱難治。公不以左屈爲嫌、撫御有法。又察其地理、採其風謡、纂成耽羅志、爲出治之資、至今刊行于世」

⁶³ 『星湖全集』卷 68・礪溪柳先生伝「其舅李監司元鎮、世所稱太湖先生者也。博學多聞、先生從而受業」

⁶⁴ 『星湖全集』卷 67・従祖叔父太湖公行録「經傳子史、無不旁通午貫、凡聲律陰陽兵陣卜筮星經地理書射計數之類」

⁶⁵ 『星湖全集』卷 68・礪溪柳先生伝「先生之學、源於太湖。太湖授之以博、先生濟之以世務。據始要終、協義而協」

化した党争の煽りを受けてからのことである。その激烈を極める党争の渦中にあった人物が、李志安の長子で星湖の父の李夏鎮である。

李夏鎮（1628：仁祖 6～1682：肅宗 8）は、肅宗朝初期の南人政権に参加し、許積（1610～1680）・許穆（1595～1682）・尹鑄（1617～1680）・権大運（1612～1699）・権愈（1633～1704）・呉挺昌（1634～1680）らとともに政界を主導した人物である。李夏鎮は 1666 年（顯宗 7）式年文科に合格して以来、成均館典籍・礼曹佐郎・兵曹佐郎・司憲府持平・侍講院弼善・工曹參議・大司成・都承旨・大司憲などを歴任した。1678 年には清へ使行している⁶⁶。

政界の情勢は、1674 年（顯宗 15）の甲寅礼訟の勝利によって南人が政権を掌握したが、早くも南人は政治的未熟さを露呈していた。兵車の製造や五家統法・紙牌法の実施、そして都体府の設立など、尹鑄の急進的な主張によって南人内部に不和が生じ始め、ついに徳源に配流中であった西人の宋時烈の処分をめぐって対立が表面化し、宋時烈に寛容的な濁南（許積・権大運）と厳しい処罰を主張する清南（許穆・尹鑄）に分裂した。結果、先王の遺臣として南人に信頼を寄せていた肅宗の心も次第に離反し始めた。その後、清濁の区別も曖昧になり、許穆が許積の専横を非難する疏を上げれば、尹鑄がまた許穆の非を指摘するなど、朝臣の間には連日誹謗中傷が繰り広げられた⁶⁷。政情が混乱を極める中、李夏鎮は相臣の先王廟庭への追配や城・墩臺の築造など肅宗の政治的判断に対して苦言を呈し、また尹鑄の朝廷への召還を強く求める内容の疏を上げ、それが「党論を暗に擁護し、朝廷の臣下を凌蔑する意図がある」として肅宗の怒りを買って、晋州牧使に左遷された⁶⁸。

まもなく政情は急変することとなった。南人政権に見切りをつけよう

⁶⁶ 『星湖全集』巻 67・先考司憲府大司憲府君行状「三月始辭朝赴燕。至平壤聞燕有喪、朝廷召王孫福平君榼還、假公上卿、銜爲進香正使、別差副价、追及于道」

⁶⁷ 韓治勲『星湖李瀾研究：人間星湖と彼の政治思想』、서울大学校出版部、1980、6～8 頁

⁶⁸ 『肅宗実録』巻 9・肅宗 6 年（1680）2 月 25 日乙酉条

と思っていた肅宗は、まず兵権を西人に渡し、直後に起きた「三福の変」を機に南人を除去した。三福とは仁祖の孫であり、麟平大君の息子 3 人の福昌君・福善君・福平君をいうが、許積の庶子の許堅が三福と結託し、逆謀を企てているとの告発が寄せられたのである⁶⁹。事件は即刻処理され、首謀者の福善君と許堅は死刑に処され⁷⁰、福昌君も賜死し⁷¹、福平君は配流された⁷²。なお、刑罰はそれに止まらず、首謀者の父としての責任を問われた許積が賜死し⁷³、逆謀と直接的な関係がなかった尹鐸も、体察府を復設して兵権を独占しようとしたという罪名で賜死した⁷⁴（庚申換局）。南人は三福の変が起きてから三か月足らずにして、主要人物がほとんど除去される甚大な打撃を被ったのである。この煽りを受け李夏鎮も一旦その年（1680）の 5 月に晋州牧使を罷職されるが⁷⁵、9 月になって再び「教文を撰改した」という嫌疑で「極辺遠竄」の議論が起こり⁷⁶、ついに 10 月には平安道雲山郡に竄逐された⁷⁷。李夏鎮は謫所の雲山で

⁶⁹ 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）4 月 5 日甲子条

⁷⁰ 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）4 月 12 日辛未条「罪人許堅凌遲處死於軍器寺前路、杳處絞」

⁷¹ 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）4 月 26 日乙酉条「是日賜楨死、罷鞠廳」

⁷² 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）4 月 26 日乙酉条「引見鞠廳諸臣、命桎定配遠地。金壽恒請圍籬、從之」

⁷³ 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）5 月 5 日癸巳条「憲府連前啓、答曰、許積賜死」；5 月 11 日己亥条「禁府啓曰、罪人許積賜死命下矣。卽遣都事、賜死之意敢啓。傳曰、知道」

⁷⁴ 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）5 月 15 日癸卯条「（柳）尙運曰……先以此兩件事及復設體府、圖占兵權事、鞠問似可」；5 月 20 日戊申条「尹鐸賜死命下、以臺啓請更鞠、不得舉行。至是臺啓始停、遂賜死」

⁷⁵ 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）5 月 11 日己亥条

⁷⁶ 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）9 月 4 日己未条

⁷⁷ 『肅宗実録』卷 9・肅宗 6 年（1680）10 月 2 日丁亥条

1682 年（肅宗 8）6 月 14 日他界した⁷⁸。

星湖は父が他界する前年の 1681 年（肅宗 7）10 月 18 日に、その雲山で李夏鎮の五子として生まれた⁷⁹。まさに星湖の一生は誕生そのものから党争の暗い影を背負っていたのである。李夏鎮の死後、星湖一家は先塋のある京畿道広州の瞻星里に戻った。星湖は結局この瞻星里で自身の 80 年に及ぶ生涯を送ることになる。

星湖は生まれながらに「清羸多疾」で、母の権太夫人はつねに薬囊を身佩して薬を飲ませるほどであったため、師に就いて学を受けることができなかった⁸⁰。受学が遅れていた状況は、星湖本人の述懐を通して確認することができる。星湖は従姉（李殷鎮の娘）の息子金履萬（1683：肅宗 9～1758：英祖 34）のために撰した墓碑銘の中でつぎのようにいつている。

（金履萬は）幼い頃から優れた才能を持ち、8 歳ですでに五言詩をよく作った。わたしがいくつか歳は上であったが、未だ書を読むことができなかったため、公に会うたびにいつも恥ずかしい思いをした⁸¹。

星湖は 10 歳を過ぎてようやく本格的に学を受けることになるが、その訓導にあたったのはすなわち仲兄の李潜（1660：顯宗～1706：肅宗、号は剡溪）であった。入門は遅かったが、星湖は「穎悟絶人」の資質に「独黙坐手卷、終日不輟」の努力が加わり、群書を博覧し、前言往行を強記するうえに、詩文もよく作り、周りの人々を驚かせるものが多かったという⁸²。こうした日々の努力が実を結び、星湖は 25 歳（1705：肅宗 31）

⁷⁸ 『星湖全集』巻 67・先考司憲府大司憲府君行状

⁷⁹ 星湖は李夏鎮の後夫人の安東権氏の所生である。

⁸⁰ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「先生既早孤、且清羸多疾、権太夫人常身佩薬囊而餌之、由是未嘗就傳受書」

⁸¹ 『星湖全集』巻 65・金執義鶴皋子墓碑銘「幼有奇才、八歳已能成五字詩。余年長數歳、猶未知讀書、毎見之懷慙也」

⁸² 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「然生有異質、穎悟絶人、

の時、増広科の初試に策問をもって入格するが、試所での録名が規式に合わなかったため、会試に進むことができなかった⁸³。

翌年の 1706 年（肅宗 32）9 月、星湖一門には再び殃禍が降りかかった。仲兄の李潜が、王世子（張禧嬪の所生、のちの景宗）の地位を脅かす老論の金春沢らは除去すべきであるという内容の疏を上げ、それが当時老論側に立っていた肅宗を震怒させ、7 日間 18 次にわたる刑問の末、47 歳で命を落としてしまった⁸⁴。李潜は「凶人」のレッテルを貼られ、その連座を恐れた星湖一門は、一時身を隠すことを余儀なくされた⁸⁵。この出来事は星湖のそれ以降の生涯に大きな影響を及ぼすことになる。科挙の放棄と道学への精進がそれである。すなわち、当時は甲戌換局（1694：肅宗 20）により南人が政治の舞台から完全に排除されて 10 年余が経った時点であり、そうした状況で起きた李潜事件は、星湖の立身出世を不可能に近いものにしてしまったのである⁸⁶。星湖は科挙をあき

稍長從仲兄剡溪公學、則自奮刻意讀書。羣居講業、衆皆喧笑嬉戲、而獨默坐手卷、終日不輟。太夫人窺見喜曰、是兒不待課督而嗜學如此、吾無憂矣。既而博覽羣書、強記前言往行、又善屬文、作詩多驚人語、同學諸人皆自以爲莫及焉」

⁸³ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「乙酉朝家設増廣科、先生以策發解、因試所録名違式、不赴會試」

⁸⁴ 韓祐勲『星湖李瀾研究：人間星湖と彼の政治思想』、서울大学校出版部、1980、11～12 頁；송혁기「剡溪李潜の丙戌年上疏研究」、『民族文化研究』60、2013、94～96 頁。李潜の上疏は『剡溪先生遺稿』に全文が載っており、『肅宗実録』・『承政院日記』・『燃藜室記述』などには縮約されたものが載っている。

⁸⁵ 『星湖全集』卷 53・李司成旌閭記「昔在丙戌、我剡溪公之葬鮮也、親朋操文哭者相繼。……既虞祔、余西遁海上、咸送我於山之下、相顧爲之惻然」；『星湖全集』卷 55・權上舍遺稿跋「吾友權上舍某、幼從我仲氏講大小學及楚屈平離騷。後吾兄弟遭罹世患、禍不測、當是時親戚朋舊搖手諱避、某能宛轉詭隨於刀山劒樹之間」

⁸⁶ 實際李潜事件は、以降の星湖家門の政界進出の障害となった。星湖の

らめ、「杜門畏影⁸⁷」、三兄の李澈（1662～1723）及び従兄の李（1654～1706）の指導のもと、道学に邁進する道を選んだ。

その時の勉学の様子を「家状」はつぎのように伝えている。

太夫人の昏定晨省以外は、部屋に危坐して、聖經賢伝及び宋の程朱の書や我国の退溪の文を取り、丁寧読み、深く考え、繰り返し参看・考証したため、概してその叡智が照らし、その精神が及ぶところは、いくら深奥なことでも現せないものではなく、いくら隠微なことでも解けないものはなかった。たとえ一字一義のあやまりでも、はっきりと弁識しないものはなかった。研究の精密で敏捷なところからすれば、先儒の中で及ぶ者は稀であった⁸⁸。

星湖が学者として大成することができたのは、天性の学者的資質に加え、生活に困らない程度の相続田荘や、父の李夏鎮が中国から購入してきた数千巻の古書⁸⁹、そして優れた学者でもあった兄たちから良質の教育を

息子の李孟休と従孫の李家煥の仕宦の際も、李潜との血縁関係が問題となった（신항우「星湖李瀾家門の学問」、『星湖学報』4、2007、54頁）。

⁸⁷ 『星湖全集』巻 24・答安百順戊辰「及棄舉業、杜門畏影、作辛苦生活」

⁸⁸ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「朝夕定省之外、危坐一室、即取聖經賢傳及有宋程朱之書及我國退溪之文、俯讀仰思、反覆參考、蓋其明叡所照、精神所存、無奧不透、無微不釋。雖一字之訛、一義之舛、無不明辨詳識。用功精敏、前儒罕及」

⁸⁹ 星湖の父李夏鎮は 1678 年（肅宗 4）、進香正使として清へ使行しているが、その際、清帝からもらった饋賜銀段で古書数千巻を購入してきた。星湖はその書籍を自身の学問研究の糧にしていると明かしたことがある。

（『星湖全集』巻 67・先考司憲府大司憲府君行状「及將還、例有饋賜銀段、乃舉以買古書數千卷以歸」；『星湖全集』巻 9・答息山李先生甲辰「只奔走於應俗求名、中罹禍難、隕穫失圖、便無意於舉業文字、則其勢將杜門跽伏、日與世齟齬、家有藏書數千、以時繙閱、爲消遣之資」）

受けることができたためということができよう。星湖の兄の李潜と李澈は、当時嶺南を代表する学者であった李玄逸（1627～1704）が交友を願っていたほど⁹⁰、学行をもって士林の間に名望を得ていた。仲兄の李潜は早くから文名を馳せ、弱冠で文科初試に合格したが、「少年登科一不幸」と父の李夏鎮に反対され、会試に就かなかった経緯があり⁹¹、三兄の李澈は字をよくし、「玉洞体」あるいは「東国真体」の創始者として知られる。李澈の書法は以降、尹斗緒（1668～1715）→尹淳（1680～1741）→李匡師（1705～1777）へと伝わり、18世紀朝鮮書道の主脈を形成したといわれる⁹²。特に李澈は死後、諸門人から「弘道先生」という私諡を贈られた⁹³。

星湖は学問に励む傍ら、自らも直接農事に携わっていたようである。「昔科場で失敗してから、退いて農事を業とした⁹⁴」、「わたしは自ら星湖の荘で田を耕した⁹⁵」、「わたしもまた星湖の野であれこれと田を耕して久しい⁹⁶」などとあるのがそれである。星湖の士農合一の考え方は、以上のような半農半学の経験から生み出されたものであろう。星湖はいう。

天は士農工商の四民を生んだが、士と農は帰を同じくする。農は鉄で

⁹⁰ 『葛庵集』巻 11・答権天章 庚午「李君潜聞是佳士、而未曾接一日之款。又聞其弟名澈者、不事場屋、有志尙風致、固嘗願交而不可得」

⁹¹ 『星湖全集』巻 67・先考司憲府大司憲府君行狀「每持盛滿之戒、公子潜弱冠有聲譽中解額、公曰少年登科一不幸、命不就會試」

⁹² 안대희 「弘道先生遺稿解題」、『近畿実学淵源諸賢集』一、大東文化研究院、2002

⁹³ 『弘道先生遺稿』序「及卒諸門人集議、私諡曰弘道」；『星湖全集』巻 68・三兄玉洞先生家伝「癸卯三月十二日考終、壽六十二、諸門人集議、私諡弘道先生」

⁹⁴ 『星湖全集』巻 23・答慎耳老 辛酉「在昔瀛不得於科場、退而業農」

⁹⁵ 『星湖全集』巻 49・郷居要覽序「余躬耕於星湖之荘」

⁹⁶ 『星湖全集』巻 53・二耕窩記「余亦雜耕于星湖之野久矣」

耕し、士は筆で耕して、相助けることがないように思えるが、士があるいは時を得ず、貧賤に陥れば、農でなければ将に生きるすべがない。それゆえ必ず農を頼みとするのである⁹⁷。

なお、星湖の経世論書『藿憂録』（「生財」・「均田」など）に見える重農主義的改革案や、『星湖僊説』のいたるところで見かける人民への温かい眼差しも、同じくこの半農半学の経験に裏打ちされたものであろうことはいうまでもない。

星湖は平素、奇矯な行動や名利を追うことがまったくなく、ひたすら修身と実践に務め、自らを厳しく律し、家は正道を以っておさめた。また人に接しては礼儀があり、郷党での身の処し方は道理にかなっていたため、士林の誰もが皆推重するところとなった⁹⁸。こうした学徳によって名声が広がり、1718年（肅宗 44）頃からは遠近を問わず多くの士人が教えを求めて集まり始め、次第に学派としての体裁をなしつつあったと考えられる⁹⁹。李秉休の証言によれば、星湖は門人各々の才能に合わせて教えを施したといい、そのため始めは各々の会得の度合いに差があったが、皆次第に努力が実を結び、学問が成就する効果があったという¹⁰⁰。

星湖は 47 歳（1727：英祖 3）の時、名声を聞いた朝廷から繕工監仮

⁹⁷ 『星湖全集』巻 53・二耕窩記「天生四民、士與農同歸。農以鐵耕、士以筆耕、疑若不相周、然士或不得於時、貧且賤、不農將無以爲生、故必於此依止」

⁹⁸ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「平居絶無矯異之行近名之事、惟以自修力踐爲務、律己既嚴、刑家以正。接人有禮、處鄉有道、士林之間、已翕然推重焉」

⁹⁹ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「乙未遭太夫人喪、毀容叶禮、三年之内、只食疏飯苦鹽、不近滋味、縗經未嘗去身也。服闋遠近從學之士漸衆」

¹⁰⁰ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「先生爲之各隨其才而施教、是以居門下者、雖其所得之淺深不同、而莫不有蛾述之效」

監役を授けられるが、その官に就かず、終身星湖莊を離れず学問の道を突き進んだ。実践はますます純一なものとなり、造詣もさらに深まった。経伝を探究討論し、著した文章が家中に満ちた¹⁰¹。

それでは星湖の日常の姿はいかなるものであったのか。簡略ながら「家状」にもとづいてその家行を整理すればつぎのとおりである。

星湖は孝心が非常に厚く、1715年（肅宗 41）、母の権太夫人の喪に服した際は、三年間、疏飯に苦塩だけを口にし、縗経を脱がなかったという¹⁰²。また幼くして亡くした先考の顔や風貌を知らないことを至極無念に思い、話が先考に及べば、晩年に至っても悲しみに暮れて涙を流し、嗚咽するほどであった¹⁰³。

星湖の両親への思いは、祖先や親族への心遣いにもつながっていた。星湖は毎日早朝必ず家廟に拝謁し¹⁰⁴、遠代の墓にはすべて祭田を置き¹⁰⁵、幼くして死んだ姉、子息のない庶母や乳母、そして高祖の側室に至るまで、みな祭祀が途絶えないように気を配った¹⁰⁶。なお、遠い宗族に対し

¹⁰¹ 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「今上丁未、朝廷聞先生名、除繕工監假監役。先生爲一謝恩命至京、則監吏告無謝恩例、當投刺於本監提調。先生曰今來只爲謝恩。既無仕進之意則何投刺爲也、即日棄歸。因而終老於星湖莊、踐履益純、造詣益深、討論經傳、著書滿家」

¹⁰² 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「三年之内、只食疏飯苦鹽、不近滋味、縗経未嘗去身也」

¹⁰³ 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「先生孝友根於性。生纔二歲、大憲公不諱、常以不識先考面爲至慟。……雖在衰老之後、語及大憲公及太夫人、未嘗不慟然垂淚、咽不成聲」

¹⁰⁴ 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「毎日晨興盥漱、整齊冠服、謁于家廟」

¹⁰⁵ 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「又十一世祖以下高祖以上墓皆不遠、而近代有墓田者外、多不能祭……於是方便鳩財、各置墓田、令每歲十月上丁、逐位行事焉」

¹⁰⁶ 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「其次則姊有殤死者、忌祭墓祭、未嘗或闕。又其次則庶母有無後而外孫奉祀者墓祭時或不來、則亦

ても、飢えた者があれば救恤し、病気の者があれば医者に診せ、死んだ者があれば必ず賻儀を贈った¹⁰⁷。婚期を逸した者には自らが婚主となり婚具を援助して¹⁰⁸、倫常が廃されないようにした。

家を治めるにあたっては儉約で節制があった。星湖は嘗て「入儉説」（『星湖全集』巻 41 の雑著）を撰して、世に蔓延する奢侈と浮華の風潮を風刺したことがある¹⁰⁹。星湖は凶年になると、豆粥と豆醬と黄卷菹（豆油で和えた白菜の浅漬け）を用意し、よく族人と夜を明かして歓談を楽しんだが、その集まりを三豆会と称した。また半菽歌（『星湖全集』巻 5）を作り、自ら楽しんだ¹¹⁰。まさに安貧樂道の生そのものである。先に述べた星湖の親族に対する経済的支援も、以上のような儉約の実践によって可能であったであろうことは想像に難くない。星湖は生前、自らの身後の礼を定めておいたが、大斂布と柩衣は用いず、衾と銘旌以外は、また紙を使うようにと頼んでいる¹¹¹。李秉休はこれについて「浮華と文飾

令分饌祭之。又高祖側室墓歲久崩頽不可識、增築封塋、訪其墓田而託宗人、俾不絕香火。又乳母有死而無子者、築壇屋側而祭之、因令歲一奠卮、此蓋孝思之所推而旁及遍逮者也」

¹⁰⁷ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「其飢餓者必探其急而饋之、其疾病者必診問之、其死葬者必賻弔之、不計家之窘絕、不卹身之勤勞也」

¹⁰⁸ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「其貧弊孤弱婚嫁失時者、或主其婚、或助其具」

¹⁰⁹ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「其治家儉而有制、世業甚薄、而就其中自有規模。……食取充肚、而禁其奢、衣取掩身而禁其華、祭取芳潔而不要其豐。又朝夕饌羞有定數。自奉既約、待人亦然、不以貴客而有加、不以卑賤而或降。又無故未嘗殺雞犬、其佗苟可以已者無所費、故雖無別般調度、而歲計粗足。時或有贏而周窮、終無不給而干人。嘗撰入儉説、諷世之好羞闇飾」

¹¹⁰ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「每謂救飢莫過於豆、歲荒則必煮豆爲粥、以賠其乏。嘗設豆粥一杆豆醬一柸黃卷菹一盃、與族人終夕驩譙、名曰三豆會。又作半菽歌以自娛」

¹¹¹ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「其記身後定禮則不用大斂

を略し、根本と実質を敷く」、孔子から朱子へとつながる礼の精神を深得した結果であると評している¹¹²。

だが、星湖の晩年は寂しく苦しいものであった。不幸にも星湖と息子の李孟休（1713～1751）には大小の疾病が絶えず、その治療のために家財を蕩尽した。星湖の献身的な看病にもかかわらず、1751年（英祖 27）仲夏、文科に状元で合格し、将来を嘱望されていた一人息子の李孟休が死んだ¹¹³。星湖も持病の瘰癧の症状がますます重くなっていった¹¹⁴。そのうえ、世の中は凶年が続き飢饉に見舞われ、その惨状は見るに忍びないものであった¹¹⁵。こうした艱難辛苦の末、星湖は 1763 年（英祖 39）12 月 17 日、83 歳を一期として永眠した。永眠の直前に朝廷から老人に対する恩典として僉知中樞府事を授けられるが、すでに無用の長物であった¹¹⁶。

布、不用樞衣。繡用稿索、窆用葛蓆。又衾旌之外、亦多以紙爲之」

¹¹² 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「凡此訓辭、不知者或疑其過儉難行、然此習俗之見也。……朱子之作家禮也、曰略浮文敷本實、竊附於從先進之意。彼豈知先生之訓、深得孔朱之心也哉」

¹¹³ 『星湖全集』卷 31・答金斯文 乙未「瀟貞疾不死、一子亦恒病、憂歎纏繞」；『星湖全集』卷 18・答李致和 庚午「瀟衰剝且置、子疾恰過六百有餘日、肚腫遍蝕、腰脊膿流益增、藥餌都廢、拱手待其自瘳」；『星湖全集』卷 24・答安百順 辛未「老身夙夜躬護、筋力竭、家産從而蕩盡、藥餌滋味、幾未免都停矣」；『星湖全集』卷 67・亡子正郎行録「既出身登仕、内外遊歷……志未遂而病則崇矣、至辛未仲夏卒不起」

¹¹⁴ 『星湖全集』卷 13・答樞台仲 甲子「瀟背瘰癧、殆浹二期、不能慎疾、全歸無望」

¹¹⁵ 『星湖全集』卷 20・答尹幼章 乙亥；『星湖全集』卷 14・答樞台仲 丁丑

¹¹⁶ 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「癸未先生年八十有三、適值國家舉優老例典、陞資授僉知中樞府事。其年十二月十七日、以微疾啓手足於寢室」

第 2 項 著述

李秉休は、星湖学の意義を「その心は朱子を学ぶところにあり、その目標は聖人となることを希求するところにある¹¹⁷」と総括し、その目標を成し遂げるために星湖自身が採用した学習法については、基本的に「朱子の『集注』によって六経の本旨に遡った¹¹⁸」が、それに止まらず、「六経と子・史以外に、たとえ小編や漫録といえども採用すべきものがあれば、必ず得てそれを読んだ¹¹⁹」と記録した。また尹東奎は、星湖の学習過程について「先賢の定めた課程にしたがい、まず先に経書を読み、つづいて史記や諸子百家を読んだ。いずれも究めないところがなかった¹²⁰」とし、「経書を読むにあたっては、字句ごとにその意味を探究し、また思索を重ねた。要するに、深く研究して自身の力で会得することを目標においた¹²¹」と評した。

以上のように、経書の理解に際して「ひろく学び、詳しく奥義を説いて、会得したところをすぐに記録した¹²²」のが星湖の研究成果、すなわち星湖の膨大な著述である。星湖学の最終目標は「学朱期孔¹²³」にあるが、経書や朱子書以外にも広く学び、それを経書の理解に活用していたことがわかる。このような一連の研究行動が、最終的には真理の根源である経書の本旨を正確に理解し、儒学ないし朱子学の両方面である修己

¹¹⁷ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「其心則學朱而其詣則希聖也」

¹¹⁸ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「由集註以溯六經之旨」

¹¹⁹ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「又先生於書、無所不讀、六經子史之外、雖小編漫錄、苟有可採、必得而閱之」

¹²⁰ 『星湖全集』附録巻 1・行状（尹東奎撰）「循先賢所定課讀、以經書爲先、繼以史記諸子百家、無所不究」

¹²¹ 『星湖全集』附録巻 1・行状（尹東奎撰）「其讀書也、字求其訓、句索其旨、思之又思、要以深究自得爲期」

¹²² 『星湖全集』附録巻 1・行状（尹東奎撰）「博學詳說奧、隨得有錄」

¹²³ 『星湖全集』附録巻 1・行状（尹東奎撰）

と治人における課題に答えるためであったことはいうまでもない¹²⁴。星湖学の道程あるいは全体像については、許伝がそれをよく整理している。

慨然として求道の志を持ち、まず先に経伝、そして宋の程朱や我東の退溪の書を繰り返し読んで、深く考え、なおかつ細密に分析し、奥義を探索して、その根本を立てたのちに、天下の群書を遍く閲読して、宇宙間の三才に属する事物に関して、窮めない理がなく、達しない道がなかった。そうしてさらに造詣を深め、独りで会得したところがあり、先人が未だ明らかにしていないところを明らかにしたのである。古の聖人の教えを受け継ぎ、将来の学問の道を切り開いた功は、いちいち数えあげることができない¹²⁵。

すなわち、星湖は経書の中から真知を獲得するために、経伝や程朱書や退溪書の精読・深思に止まらず、それ以外の様々な分野にも関心を寄せ、その博学によって得られた知識をも動員し、経書の理解に努めたということである。こうした研鑽の結果、星湖の「才覚は万物にあまねく及び、知識は古今に通達し、六経の奥義から百家の異説に至るまで深く研究し、精密に選別して、はっきりと胸中に納めておく¹²⁶」ことができ、なお、修己の方面だけでなく、経世すなわち「当世の現実問題においても関心が及ばないところがあった¹²⁷」のである。その学問の「範囲の大きいことでいえば、地が万物を載せ、海が川を包み入れるようであり、分析

¹²⁴ 『星湖全集』附録卷 1・墓碣銘（蔡濟恭撰）「若其進學之方、行必以知爲先、故以致知爲力行之本。知之將以行之、故以力行爲致知之實」

¹²⁵ 『星湖全集』附録卷 2・諡狀（許伝撰）「慨然有求道志、先取經傳及有宋程朱我東退溪書、俯讀仰思、毫分縷析、探蹟窺奧、以立其本。然後遍讀天下書、凡於宇宙間三才所屬事物之上、靡有不窮之理、靡有不達之道。深造獨得、發前未發、其所以繼往聖開來學者、不可摟指也」

¹²⁶ 『星湖全集』附録卷 1・行狀（尹東奎撰）「才周萬物、識達古今、至於六經之奥義、百家之異説、研窮搜抉、判然胷中」

¹²⁷ 『星湖全集』附録卷 1・行狀（尹東奎撰）「亦於當世之務、無所不周」

の緻密なことでいえば、まるで細かい蚕絲や牛毛のようである¹²⁸」。広くてしかも精密な学問である。なお、星湖の学問は「静存動察、真知力行」、修己と治人の両方に関心を持って研究に励み、そこで得た知識をその両方に実践することを目標にしていた¹²⁹。儒学もしくは朱子学の理想を追い求めた学者といってよいであろう。

もう一度星湖学の性格または内容を整理すれば、星湖は儒学の目標を達成するために、まず、朱子と退溪の研究成果をもっとも重要な参考書にして真理の源である経書の探究に取り組んだ。ただし、星湖の学問は朱子と退溪の研究成果を鵜呑みにするものではなく（不喜依様）、自身にとってどうしても理解できないところに対しては、博学を通して得た様々な分野に関する知識をも動員し、その総合・折衷という手法を用いて、最終的に自得に至る（要以自得）ことであつたといえることができる。

以下では、以上のような星湖学の特徴に留意しながら、星湖の著述を「経学・性理学」、「退溪学」、「経世論・名物度数の学」、「礼学・国学・その他」とカテゴライズして、その全体像を鳥瞰したい¹³⁰。

[経学・性理学]

星湖の経学・性理学に関する研究成果といえば、まず『星湖疾書』を挙げなければならない。四書・三経を始めとして、『近思録』・『心経』・『小学』・『家礼』と 11 種類があり、経書と性理学書全般に対する研究書、あるいは朱子学の研究叢書といえることができる。まず、「行状」をもとに、

¹²⁸ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「若語其範圍之大則地載海涵也、語其分數之密則蠶絲牛毛也」

¹²⁹ 『星湖全集』附録巻 1・墓碣銘（蔡濟恭撰）「其靜存動察、眞知力行、用工之無所偏倚有如是者」

¹³⁰ 著述の概要を作成するに際しては、『星湖全集』附録巻 1 の「家状」・「行状」・「墓碣銘」、附録巻 2 の「諡状」を基本資料とし、そのほか、各著述の「序」などを参考した。

『星湖疾書』の著述動機を復元すればつぎのようになるであろう。

星湖は、世俗の学問が模糊ではっきりせず、前説を踏襲するばかりで得るものがないため、天理を晦まし、人欲に囚われるようになったとし、そのほとんど途絶えた斯学の脈をつなぐためには、程朱以来の為学の心法を復元・継承することが急務であると認識した。程朱以来の為学の心法とは、經書を読んで意味を解釈し、義理を弁別して意志を篤くすること、単純な知識の習得に終わるのではなく、その知識を体得することである。すなわち、經書の知識を現実に適用するための準備段階または前提として、經書の本旨を正確に理解し、それを体験して完全に自分のものにすることである¹³¹。星湖はその目標を成し遂げる方法として、まず基本的に朱子の『集注』を通じて六經の意味を探究したが、その内容をそのまま踏襲するのではなく、細部にわたって、字句ごとにその意味を探究した。その過程において、朱子説を以てしても解決できない疑問がある場合は、必ず考え、考えて得るものがあれば、すぐさまそれを記録したという。その研究過程の記録がまさに『星湖疾書』である。星湖はこうした研究姿勢こそ、受け継ぐべき朱子の「為学心法」、学問精神と認識したのであり、研鑽の結果、星湖は先儒が未だ明らかにしていないものも多く発明することができた¹³²。「疾書」とは張載の「会得したところがあれば、すぐさま記録した（妙契疾書）」から取ったものである¹³³。ただし、星湖が『疾書』の中で、自得を重んじ、深思して自説を提示しているのは紛れもない事実であるが、基本的に星湖の研究は「朱子の『集

¹³¹ 『星湖全集』附録卷 1・行狀（尹東奎撰）「蓋讀書解義、辨別篤志、此程朱以來爲學心法、觀於此二序（孟子疾書・論語疾書の序）、亦可見先生之於此學、傳聖賢之心法、而繼斯學之幾絶、亦可以知先生之眷眷切切於憫俗學之含糊鶻突、因循無得、至於晦天理窮人欲也」

¹³² 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「先生之學、不喜依樣、要以自得。經文注說之間、有疑必思、思而得之則疾書之、不得則後復思之、必得乃已。故疾書中槩多前儒未發之旨」

¹³³ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「其曰疾書者、取橫渠畫像贊妙契疾書之義也」

注』を通じて六経の本旨を探究」しており、その自説の提示は「朱子説を篤く信じる中で、あるいは解けない疑問がある場合」に限るものであったことも忘れてはならないであろう。星湖の学問観と学問方法については、第2章において詳述する。

「家状」などは、星湖が『疾書』の中で提示した代表的な自得の成果として、三代の井田について論じたもの（孟子疾書・滕文公上）、河図と洛書、先天と後天について論じたもの（易経疾書）、王風・鄭風について論じたもの（詩経疾書）、中庸10章の主旨について論じたもの（中庸疾書）などを挙げている。

[退溪学]

星湖の研究成果としては、退溪李滉関連の著述にも言及しなければならない。星湖が「退溪の学問が独り朱子の道を伝えた」と認識していることからわかるように、星湖の退溪に向けた尊慕の念は朱子へのそれと変わらなかった。その尊慕は「私淑」という言葉通り、学問の継承に止まらず、日常生活の言行にまで及ぶものであった¹³⁴。

星湖の退溪への尊慕の念はつぎのような著述を通して顕現された。退溪が「四端七情論弁」において提起した「理気互発説」の正当性を証明するために著した『四七新編』、後学が暗誦して倣うことができるように遺集と門人の記録に見える退溪の言行を『近思録』の体例に従って編集した『李子粹語』、そして遺集の中から礼を論じた書簡を選び分け、類別に分類・編集した『李先生礼説』がそれである。この三書について簡略ながらその概要を紹介すればつぎのようである。

まず『四七新編』であるが、朝鮮儒学史上最大の論点である「四端七情論弁」は、退溪李滉と高峰奇大升の論争に始まった。退溪が人間の道

¹³⁴ 『星湖全集』附録巻1・家状（李秉休撰）「其在我東先賢、謂退溪之學、獨傳朱子之道而最盛、尊慕退溪、無異於朱子、其日用踐履之際、倣而行之者居多」

徳感情の根源を理に求め、四端と七情を理と氣に分属し、「四端理之發、七情氣之發」としたのに対して、高峰は四端と七情はともに情であり、情は理と氣の合であるため、四端と七情を理と氣に分属するのは論理的に正しくないと反論した。退溪は高峰の批判を受け入れ、「四端は理が先に發して氣がそれに随い、七情は氣が先に發して理がそれに乗る（四端理發而氣随之、七情氣發而理乗之）」と修正するが、その後、栗谷李珥によって再び非難された。栗谷は四端が七情中の「善一邊」であることを再確認した後、「理氣は渾融しているものであつて、属性上もともと相離れることができない。心が動いて情になるとときには、發するのは氣であり、發するゆえんは理である。氣がなければ發することはできず、理がなければ發するところがない（理氣渾融、元不相離。心動為情也、發之者氣也、所以發者理也。非氣則不能發、非理則無所發）」と反論する。星湖はこのような栗谷の説が、朱子の人心道心説「人心は形氣に生じ、道心は性命にもとづく」や、『朱子語類』の朱子の語「四端はこれ理之發、七情はこれ氣之發」と食い違っている点を憂慮し、この問題を条目ごとに分け、いちいち分析して『四七新編』を著した。なお、晩年に至っては、再び門人らとともに『四七新編』の余意を講求し、蘊奥を究め、内容がさらに備わった¹³⁵。星湖は『四七新編』において退溪の「理氣互發

¹³⁵ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「又如四七理氣之說、見於朱子語類、而中國之人未聞有疑之者。至我東退溪、取其語載於鄭秋巒之雲天命圖、奇高峯始疑之曰四七之分屬理氣者非是、與退溪往復難辨、其說許多、未乃悟其說之非而歸一。其後李栗谷則爲說益浩汗、而大要與高峯之初見無異。於是主退溪者謂栗谷有理氣爲一之病、主栗谷者謂退溪有理氣互發之差、兩相詆議、未有定案。先生謂今之所爭者、皆非朱子之意也、朱子嘗註大禹謨曰道心發於義理、人心發於形氣。又於語類曰四端理之發、七情氣之發、與禹謨註同一語脈、則其言理之發氣之發者、猶曰義理之發、形氣之發云爾。其義本無可疑也、栗谷不察乎此、乃云發者氣也、所以發者理也。此只以方寸間發動之理與氣言、其與語類理發氣發之義、有何交涉耶。又云四端卽七情之善一邊、若然則四在七之中、此豈語類四理七氣之本旨耶。遂撰四七新編、發揮晦菴之旨、而羽翼退溪之說。逮其

説」の正当性を主張しているが、しかしその結論は星湖の自得の成果であり、単純な退溪説の墨守ではない。星湖自ら『四七新編』の序で告白しているように、星湖の「四七論弁」に対する本格的な研究は「非常に詳しくて漏れのないように思えるが、回りくどくてわかりにくい」退溪説に対する疑問から始まっており、星湖の最終結論は、『孟子』・『礼記』などをもって参考・対照し、長い間思索を重ねてたどりついたものであった¹³⁶。星湖の自得重視の研究姿勢は、退溪研究においても一貫していることがわかる。

『李子粹語』は、星湖が日頃退溪の遺集及び『三経釈義』・『四書釈義』・『啓蒙伝疑』・『理学通録』などを読みながら、道学にかかわる要語に傍点を打って印をつけたのち、それらを抄録して 40 年間身近において愛読したものである。その後、門人の安鼎福や尹東奎などと話し合い、添削を加え、類門別に編集したものに、退溪の門人らが撰した年譜や李徳弘が撰した『溪山記善録』、そして『言行総録』・『言行拾遺』・『言行実紀』・『言行録』・『言行通述』・『行略』などからも選り分け、それらを追加して完成された。朱子とその門人の編纂である『近思録』の体例に従っている。この書物は最初に東国の道を記録したとの意味で『道東録』と命名したが、1753 年、完成に伴い『李子粹語』と書名を変えた¹³⁷。

晩年、復與門人講求新編之餘意、窮盡底蘊、尤爲詳備。其說俱在集中、此不煩録」

¹³⁶ 『四七新編』序「予自夙歲、繙閱紬繹、不得要領、輒意倦而止者非一二。竊嘗謂退溪雖似詳悉、或欠乎直截、則寧舍此從彼、又以有朱夫子之證援、故有所未敢焉。既而曰義理公天下之物、古人自古人、今人自今人、何必同。乃取孟子禮運等本書、參互究極、忽若有契、體之於心、驗之於事、益見意趣。反求之退溪之書、始鑿鑿可徵。始知如海滾波之談、本非初學破的之訣、而重有信於先生之書不亶辭而已矣。余將以此往質於先覺、懼夫思起旋塞、無以爲考證之地、遂成此編」

¹³⁷ 『星湖全集』附録卷 1・家狀（李秉休撰）「既取其言行之見於遺集及其門人所記者、編輯如近思録之例、名曰李子粹語、使後學得而誦法」；『李子粹語』序「灑生也後、不得爲其徒、徒能讀其書而悅之。竊自以不克該

そのほか、遺集の中から礼を論じた書翰を選別し、その内容を類別に分類・編集して作った『李先生礼説』がある。この書物が現存するか否かは確認されていないが、現伝する「序」(『星湖全集』巻49・李先生礼説類編序)によれば、星湖は退溪の意見と異なる学者の説もすべて収録したといい、それは実に、退溪の包容の心を継承したものであり、事師にあたって隠すことがあってはならないという教えに従ったものであると明かしている¹³⁸。

[経世論・名物度数の学]

星湖学の特徴の一つは、その研究関心が経学や性理学の分野にとどまらず、博学や経世の分野にも行き届いていることである。経世済民に関する『藿憂録』、絶えることのない知的好奇心の産物である『星湖僊説』がそれである。

『藿憂録』は、星湖が「天下の事は、もし甲がしなければ乙がするものである」として、日頃現実社会の弊害の根源を黙々と探究し、その救済策を常に考えた結果である。星湖は、「(君子は) 思うこと其の位より出でず」(周易・艮卦) というが、まさにすべきことをその地位にないという口実で考えない場合があればそうではないと否定し、「其の位に在らざれば、其の政を謀らず」(論語・泰伯) というけれども、平素何も考え

識其遺訓爲大羞吝、輒採其要而録之、名以道東編。爾來四十有餘年、未及刊正、吾友安百順鼎福欲更加添刪、一遵紫陽之近思定例、與朋友共之。是吾望也、然瀛精魂剝盡、自無力可以及此、遂託百順與尹幼章東奎反覆商量而共圖之、書成易其目曰李子粹語云爾」

¹³⁸ 『星湖全集』巻49・李先生礼説類編序「義理者天地間一公物。無古無今、無彼無此、恐不可以人之高下而一切揮斥之也。是以書中各條之下、摭附諸説、而雖與先生説有些異同、皆在收録。非敢有所輕重、實體先生包容之度、竊附事師無隱之義、若躬承警欬然者、庶幾彷彿乎日在春風座上也。知此意者、必有以恕我矣」

ずにぼんやりとしていては、のちに政事を任されてもいかなる措置も取ることができないとして、自らの経世論提示の正当性を訴えた。畎畝の中に埋もれている身であったが、政治参加への意志が消えてはいないことが窺える¹³⁹。書名の「藿憂」は豆の若葉を食べる者、つまり在野の人間の憂いという意味である。

星湖は『藿憂録』の中で、国家が解決すべき喫緊の問題を条目ごとに論述している。総 18 条目あり、その題目を記せば、「経筵」・「育才」・「立法」・「治民」・「生財」・「国用」・「捍辺」・「兵制」・「学校」・「崇礼」・「式年試」・「治郡」・「入仕」・「貢举」・「錢幣」・「均田」・「朋党論」・「科举之弊」である。

つぎは星湖の博覧強記の成果『星湖僊説』であるが、博学はある意味、星湖学全体に絶えずに刺激を与える、いわゆる学問活動の動力であったかもしれない。読経中に起きる疑問を解決するためには、博学による知識の拡大は欠かせないことであった。李秉休が「六経と子・史以外に、たとえ小編や漫録といえども採用すべきものがあれば、必ず得てそれを読んだ¹⁴⁰」と証言しているように、星湖は書物を読み、事に応じる暇に、見聞や思索を通して得た知識があれば、その都度記録した。これらが積まれて巻帙をなし、名付けて『僊説』としたという。その中には、経書に関する文章もあり、歴史に関する文章もあり、音楽に関する文章もあり、象数に関する文章もあり、国家の経綸に関する文章もある。上は天地から下は万物に至るまで、遠くは遙かないにしえから近くは当代に至るまで、内は中華から外は夷狄に至るまで、包括しないものもなければ、

¹³⁹ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「其於經濟則雖身處畎畝之中、而未嘗不以斯世爲己憂。嘗謂易稱思不出位者、欲其安分守常也、若曰事之當爲者、諉以非位而不思則未然也、聖人戒不在其位不謀其政者、謀是干與也、匹夫而干國政、固爲罪矣、若平日邈然不思則授之以政、將何以處之、觀於孔孟可見。是以自爲學之初、留心世務、凡於國政之弊壞、民事之艱難、默究弊原、咸思揅策、乃撰藿憂録」

¹⁴⁰ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「又先生於書、無所不讀、六經子史之外、雖小編漫録、苟有可採、必得而閱之」

論じないものもない。ほとんどが考究し立証したものであり、助けとなり役に立つものばかりである。漫録というものが生まれて以来、これに比肩すべきものはなかった¹⁴¹。星湖本人は細々しくてつまらない話（僊説）と謙遜するが、実はただの漫録ではなく、もう一つの「疾書」といえるものである。「天地門」・「万物門」・「人事門」・「經史門」・「詩文門」の五つの門に大きく分類されており、総 3000 余項目が収録されている。

[礼学・国学・その他]

星湖の学問的成果の中では、忘れられがちであるが、礼学も重要である。本論文では立ち入らないが、『家礼疾書』や『李先生礼説』、そして『喪威日録』などの著述をさておいても、ほとんどが学術的討論を目的とする星湖文集に伝わる膨大な量の書簡でも、心や四端七情など性理学関連の内容に並んで、実際喪祭礼や『朱子家礼』の礼説に関する内容が圧倒的に多い。道学者ないし礼学者の姿そのものである。

星湖礼学の基本理念については、星湖自身によるつぎの言葉がそれをよく示しているといえる。

朱子の『家礼』はすなわち帝王の法制であるため、今日の礼を行なう者が必ず従うべきものである。しかし、古今の事情が異なり、貴賤の分が変わったものについては、またそれを変えなければならない¹⁴²。

¹⁴¹ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「又於讀書應事之暇、或得於見聞、或得於思索、則輒隨而記之、積纂成帙、名曰僊説。其中有經説有史説有樂説有象數之説有經綸之説。上自天地、下至萬物、遠自邃古、近至昭代、內自中華、外至夷狄、無所不該、無所不論、而舉皆有考有徵、有裨有用。蓋有漫録以來無此比也」

¹⁴² 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「則常謂朱子家禮、便是一王之制、今之行禮者、所當必遵。然其古今異宜、貴賤殊分者、又不容不變」

礼学においても星湖学の基本理念が一貫していることがよくわかる。朱子の礼説は標準解釈としての機能を果たしてはいるが、星湖はまた時代の変化に合わせた修正を積極的に認めているのである。現実的かつ合理的な礼学ということができる。

星湖の『家礼疾書』は、朱子の『家礼』を基本としたが、根源に遡って『儀礼』にまで及び、さらに『礼記』・『通典』などの書物まであまねく統括・折衷した成果であった。星湖は自身の『家礼疾書』の著述意義をつぎのようにいう。

礼は天理の節文である。天には一つの理があるのみであるが、三代の礼が同じでないのはどうしてであろうか。季節の節序が変わることをもって証明してみれば、四時の気運が同じでないため、寒ければ裘衣を着、暑ければ葛衣を着る。その生活方式こそ異なるが、その中の理が同じでなかったときがあったのでであろうか。理が出逢う状況によって、その生活方式は異ならざるを得ない。それゆえ、礼は時（時宜）というのである。時宜を重視し、これを以って節約すれば、天にもまた背かないことであり、この意味を知る者こそ、礼を語ることができる¹⁴³。

すなわち、星湖礼学の核心は「時」である。礼は今を生きる者のためにあるものであり、古経や『家礼』に書いてあるままに実践するよりは、礼の根本精神を理解することが第一義であるという意味であろう。

このような認識を持っている星湖にとって、虚栄に満ちている現実には耐え難いものであった。星湖は世の中の風潮が日に日に虚勢と奢侈に流れ、士友の中に貧賤ながら権貴の真似をし、家計を支えることができな

¹⁴³ 『家礼疾書』序「禮者、天理之節文。天有理一而已矣、而三代之不同禮何也。驗之於時月之代序、四時不同氣、故寒而裘暑而葛、不同其養也、理何嘗不同。理有所值、養不得不異、故曰禮者時也。以時爲大、因以撙節、天亦不違、知此意者、可以言禮矣」

くなった者があることを慨嘆した。そこで古今の機宜を斟酌して冠婚喪祭の規式を作り、一家の礼としてそれを士友と共有しようとした。その記録がまさに『喪威日録』であり、時宜を得た適切な礼の実践の勧めである。以上は、孔子の「贅沢な人は傲慢になりがちで、儉約な人は頑固になりがちだが、傲慢になるよりは、まだしも頑固になる方が良い」（論語・述而）という教えと、朱子の「浮華と文飾を略し、根本と実質を敷く」（家礼・序）という教えを守ったものである¹⁴⁴。実際星湖は、生前自らの身後の礼を定め、家族に質素な葬礼を頼んでいる¹⁴⁵。

そのほか、博学の延長ともいえるが、星湖の著述にはいわゆる「国学」の研究もある。『海東楽府』・『百諺解』・『観物編』などがそれである。『百諺解』は 360 首程度の朝鮮のことわざを八言で漢訳したものであり、『観物編』は日常に対する観察と思惟の記録である。

過去のほとんどの学者は文集一種に自身の学問思想を集注するのが一般的であったが、星湖の場合は 58 巻にも上る文集のほかにも、膨大な量の諸経『疾書』を始めとして、6、7 種の別著がある。また星湖の博覧強記は驚くべきものがあり、例えば星湖が『星湖僊説』の中で引用した書籍を整理してみれば、経類が 80 余種、史類が 110 余種（中国史書 100 余種・朝鮮史書 10 余種）、子類が 10 余種、集類が 180 余種（中国文集 110 余種・朝鮮文集 70 余種）である。そのほかの書籍も 450 余種に上るが、その内訳は朝鮮の書籍が 70 余種、中国の書籍が 380 余種、易書が 40 余種、漢訳西学書が 10 余種である¹⁴⁶。上述したように、門人の尹東奎が星湖の学問を評して「広くて豊富であり、簡略ながら核心があっ

¹⁴⁴ 『星湖全集』附録巻 1・行状（尹東奎撰）「又慨風俗日奢、士友間貧賤既甚、而慕效貴勢、莫可支吾。於是參酌古今之宜、撰冠昏喪祭之式、以爲一家之禮、而要與親友共之。蓋出於孔聖與其不孫也寧固及朱夫子略浮文敷本實之遺意、而其規法節目、在喪威日録、可考而法也。此不詳著」

¹⁴⁵ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「其記身後定禮則不用大斂布、不用柩衣、繡用稿索、窆用葛蓆、又衾旌之外、亦多以紙爲之」

¹⁴⁶ 姜敬遠『李瀾：人間疎外克服の実学者』、成均館大学校出版部、2002、68 頁

た¹⁴⁷」といい、「才覚は万物にあまねく及び、知識は古今に通達した。六経の奥義から百家の異説に至るまで、深く研究し、精密に選別して、はっきりと胸中に納めておいた。当世の時務についても関心が及ばないところがなかった¹⁴⁸」といているのも頷くことができる。

なお、星湖の高弟の一人である慎後聃（1702～1761）は、星湖の学問を退溪のそれと比較して「退溪は徳（道德）をもってなし、星湖は智（理智）をもってなす¹⁴⁹」と評したが、まさに星湖学のもっとも重要な特徴である主知主義的な性格をよく表しているといえよう。

総じていえば、星湖の学問は自得を目標とする緻密な研究姿勢をさておいても、星湖の著述全体を見渡せばわかるように、経学・性理学・退溪学・経世学・名物度数の学・礼学・国学などと、その研究範囲が非常に広い。その点こそ、当代の他の学者と差別化される星湖学の特徴であるにちがいない。星湖のこのような朝鮮儒学史上屈指の朱子学者・性理学者・退溪学者・経世学者・博学者（*polymath*）としての多重的な面貌は、星湖自身の学問的背景が、決して単純な一直線的なものではないことを強く物語っているといえよう。

¹⁴⁷ 『星湖全集』附録巻1・行状（尹東奎撰）「若夫先生之學則博而瞻、簡而核」

¹⁴⁸ 『星湖全集』附録巻1・行状（尹東奎撰）「才周萬物、識達古今、至於六經之奥義、百家之異説、研窮搜抉、判然胷中、亦於當世之務、無所不周」

¹⁴⁹ 『星湖全集』附録巻1・行状（尹東奎撰）「門人慎後聃嘗有言曰、退翁以徳造、先生以智造」

第 2 節 学問的背景の二重構造

第 1 項 強烈な道統意識：朱退への帰依

第 1 節を通して見てきたように、星湖は朝鮮儒学史上屈指の朱子学者もしくは退溪学者と称しても何ら違和感を覚えない。その根拠として最初に挙げることができるのは星湖の学問の目標であろう。すでに星湖の学問の意義については「家状」（李秉休撰）の記録を借りて、「その心は朱子を学ぶところにあり、その目標は聖人となることを希求するところにある¹⁵⁰」と紹介したが（第 1 節・第 2 項）、一方の退溪学者としての星湖の立ち位置に関しては、以下のような記録が参考になる。たとえば李秉休は、自身一人の私言ではないと前置きしたうえで、宋において二程以降、朱子はその学問を大成したのと同様、朝鮮においては退溪以降、星湖に至ってようやく学問が大いに備わった¹⁵¹と述べ、なお『貞山雜著』「貞山自序」においては、より具体的につぎのようにいう。

（星湖）先生の学問は、すなわち退陶李子の学問である。先生は「我東においてはただ退陶李子だけが朱子正学の統緒を得た」といい、一步ごとに追ってそれに倣うことが、また退陶が朱子に対してしたことのようにあり、ついにその学統を継承した。嶺南では退陶の学問の統緒が受け継がれ、鄭述・張顥光・鄭經世のような方々が最も有名であり、そのほかにもみな先生の教えを心に刻み、遺訓がまだ滅んでいない。それに比べて、嶺北は嶺南と異なり、時折傑出した才能で世に聞こえた儒賢がないわけではないが、必ずしも退陶の学問の規範を守ってきたとはいいがたい。嶺北千余里の地に生まれた人でいえば、ひそかに私淑して、退陶の統緒に接することができたのは、ただ星湖先生

¹⁵⁰ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「其心則學朱而其詣則希聖也」

¹⁵¹ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）「我東自退溪以後、非無儒賢之繼作、然至先生而大備。有如有宋兩程夫子之後、有晦翁之大成也」

一人のみである¹⁵²。

以上を整理すれば、星湖の学問の根幹は朱子・退溪の学問であり、星湖自身、自らの学問の終着点ないし目標を、孔子→朱子→退溪→自身へとつながる強い道統意識のもとで考えていたことは疑うべくもないであろう。こうした推定は、星湖本人の言葉からも明らかである。星湖は『李子粹語』序において当書の著述意図をつぎのようにいった。

周が衰亡すると、典礼は魯に残ったが、孔子が魯に帰り、それを伝述して、系統が伝わるようになった。千五百余年を経て朱子が生まれ、先王の道を大いに明らかにして、天下に尊び親しまない者はない。これはすなわち、周の礼が再び行われたことである。……（我東には）二千余年を経て退溪子李子が生まれ、六経を学ぶにあたり、朱子を依歸処とした。……今幸いにしてこの地に生まれた者であれば、どうして退溪の言葉をいい、退溪の行いを行って、ひとすじの斯文を扶持しようとしなないであろうか¹⁵³

まさに周公→孔子→朱子→退溪へとつながる強烈な道統意識の表明であり、身近にある退溪の教えを学問の入り口として考えていたことがよく

¹⁵² 『貞山雜著』・貞山自序「先生之學、即退陶李子之學也。先生謂、我東惟退陶李子得朱子正學之統。步步趨趨、是效是則、亦如退陶之於朱子、而卒承其統焉。嶺之南退陶之學、統緒相續、有若鄭寒岡張旅軒鄭愚伏諸先生、最其顯者、其餘莫不佩服師訓、遺韻未泯也。嶺之北則不能然、間或有儒賢挺生傑然鳴世者、而未敢遽謂必遵退陶之規繩也。若論其生於嶺北千有餘里之地、竊竊然私淑而得接其統、則惟先生一人而已」

¹⁵³ 『李子粹語』序「周衰典禮在魯、聖人歸而述之、統緒有傳。歷千五百有餘年、而紫陽子朱子生、大明先王之道、薄海內外、莫不尊親、是周禮之復行也。……歷二千有餘年、而退溪子李子生、步趨六經、以紫陽爲依歸。……今幸而生此域中者、豈不欲言退溪言、行退溪行、有以扶持一脈斯文哉」

わかる。

ほかにもこのような発言は、星湖著述のいたるところに見られ、たとえば「李先生礼説類編序」では、朱子の『家礼』は周礼の精神を受け継いだものであると前置きしたうえで、「我東方に至っては、退陶李先生が辺境の外にそびえ立ち、古い書物の中から手がかりを捜し求め、ひろく物事に通じ、自らを省みて実践した。宋以後の道学の嫡伝であることはあざむくことができない¹⁵⁴」とし、退溪の文集などに見える礼論は、まさに朱子の『家礼』を受け継いだものであり、それらを自分自身が継承していることを明らかにした¹⁵⁵。なお、星湖は自らの四端七情論に関しても、その淵源は舜→孟子→程子→朱子→退溪へとつながる道脈の中にあると明言している¹⁵⁶。

すなわち、星湖の描く学問の理想像は、退溪の学行を入り口として、朱子→孔子へとさかのぼることであると整理することができるが、こうした事実は言い換えれば、星湖の現実における学問行動は、もっとも信頼できる道標としての退溪・朱子の学問成果を頼りに経書を理解することであったということができよう。実際、星湖経学の集大成ともいえる各種の『疾書』は、いずれも基本的に朱子注釈を通してたどりついた研究成果であり、とりわけ四書に関する四種の『疾書』に限っていえば、それらは内容上、「四書集注疾書」と理解して差支えないからである。

¹⁵⁴ 『星湖全集』巻 49・李先生礼説類編序「至我東方、退陶李先生崛起於荒服之外、尋緒於蠹簡之中、淹貫該洽、反躬踐實、自宋以後適傳不可誣也」

¹⁵⁵ 『星湖全集』巻 49・李先生礼説類編序「嘗與諸生論周公朱子之餘意、形諸筆札、備在集中、蓋多因土風而方便從善、愜諸義而愜者也、東人重之不翅拱壁、而不誦者爲沽、是又家禮之復明於東也、瀛自始學禮、尊信是書」

¹⁵⁶ 『四七新編』序「於是六經四子、若濂洛羣哲、若我東儒賢之書、爛爛在人目、使有志者可得沿流溯源也、雖然舜有人心道心之訓、學者祖此爲頭腦、各有所指、互明厥義、孟子主言四端、禮運主言七情、好學論述禮運、仁說述孟子、其言不翅詳盡、其義若可以炳然」

星湖にとって朱子の研究成果は、経書学習におけるもっとも重要な参考資料であった。たとえば星湖が『近思録』について、理を窮め、性を尽くして天命に至るという儒学の目標を達成するためには、性命の本源や人事の会通の秘密を秘めている『易』を理解しなければならず、またその『易』を理解するためには四書の理解が必須であり、その四書の理解に至るための階梯がまさに朱子の編纂した『近思録』であると明言するのがそれである¹⁵⁷。ちなみに、星湖は『近思録疾書』序において、朱子の儒学における功績をつぎのように称えている。

心を集中して身近なところから考えていき、理解できずともやめようとしなければ、この書物でなければならない。朱子のこの書物を纂輯した功が、また四子（周敦頤・張載・程顥・程頤）に劣らないということ、まさに信じることができる¹⁵⁸。

星湖によれば、朝鮮においてこの偉大な経学者、朱子の学問を受け継いだ唯一の人物が退溪である¹⁵⁹。退溪はまさにもっとも身近にある学問の教科書であり、学問の完成へと導くもっとも信頼できる手本であった。

星湖が退溪を本格的に学び始めたのは、「家状」などの記述による限り、党争に起因する仲兄の死（1706：肅宗 32）に衝撃を受け、科業を放棄し、求道の道に入ることを決意した 26 歳頃と見られる¹⁶⁰。星湖はその 3 年後にあたる 1709 年には嶺南地方巡訪の旅に出、白雲洞書院¹⁶¹や清涼山¹⁶²などを経て、安東の陶山書院を訪れた。星湖はその時の感動を「百

¹⁵⁷ 『星湖全集』巻 54・跋近思統録

¹⁵⁸ 『近思録疾書』序「要其專意近思、不得不措、非此書不可。信乎朱子纂輯之功、又不在四子下也」

¹⁵⁹ 『貞山雜著』貞山自序「先生謂、我東惟退陶李子、得朱子正學之緒」

¹⁶⁰ 『星湖全集』附録巻 1・家状（李秉休撰）；『星湖全集』巻 54 退溪禮解跋

¹⁶¹ 『星湖全集』巻 53・訪白雲洞記

¹⁶² 『星湖全集』巻 53・遊清涼山記

年が過ぎた後も人々がその遺績や徳行に対して、今なお観て感興を起すものがあるのであるから、ましてや当時先生に親炙した者であればなおさらであろう¹⁶³」と書き綴っているが、しかしその感動は、簡単に消え去るものではなかった。実に星湖は晩年に至るまで、その若い頃の陶山訪問の記録を随時取り出して見ては、当時を回想し、改めてその感動に浸るほどであった。

わたしは昔陶山に寄り、退溪先生の遺居を訪れた際、徘徊しながら先生の跡を辿って想像することを自ら已めることができず、先生がお使いになっていた小さい物や埃をかぶったり蝕んだりしたものに至るまで、必ず詳細に謹んで記録し、帰ってはそれらを箱に入れ、大切に保管しておいたが、時折それらを取り出してみれば、悦然と「一月春風の思い¹⁶⁴」が起きるようであった¹⁶⁵。

星湖は日常生活における些細なことまでも、退溪を手本にして行動していた。たとえば、食事の際に匙や箸の音を立てないこと、洗顔の際に水を滴らさないこと、書札には実名を用いることなどがそれである¹⁶⁶。

ほかにも星湖は、当時入手した「陶山図」に描かれた退溪の「動息遊

¹⁶³ 『星湖全集』巻 53・謁陶山書院記「百載歸來、人於遺躅餘芬、尙有觀感而興起、況當時親炙之者乎」

¹⁶⁴ 朱光庭（1037～1094）が、汝州で初めて程顥に謁見し、一か月ぶりに帰ってきて周りの人々に「一か月春風の中に坐っていた（光庭在春風中坐了一月）」と話したという故事（『伊洛淵源録』巻 4）。

¹⁶⁵ 『星湖全集』巻 55・跋五賢録「余昔過陶山、訪李先生遺居、徘徊撫想、不能自已、雖杖几之間、塵蠹之餘、必詳識而謹書、歸而藏在巾笥、時復閱之、悦然起一月春風意思」

¹⁶⁶ 『星湖全集』附録巻 1・行狀（尹東奎撰）「又謂東方之學、莫盛於退溪李子、以其常時效法之小者言之、匙箸之無聲、盥洗之無滴、書札之自名是也」

憇」を眺めながら、退溪の生前のことを想像したり¹⁶⁷、また、自身の生年が退溪の生年の 181 年後にあたる同じ「辛酉」であることに感動し、さらには退溪とゆかりのある建物が建てられた年とその時の退溪の歳、それに自身の歳を重ね合せて意味を与えるなど、退溪への尊崇の念の深さは想像を絶するものであった¹⁶⁸。星湖はそれについて、自身の気持ちをつぎのように明かしている。

退溪先生のような方は、当時すでに世の人の模範となり、後世に伝わるべき人物であったが、わたしは先生とは比較にならない田舎の者であるうえ、日頃の行いから考えてみれば、古人に似たところなどいくら探してもひとつもなく、ただ偶然同じ辛酉年に生まれたことだけを深い光栄と大きな幸いに思うのみである¹⁶⁹。

ちなみに、星湖は先考（李夏鎮）を幼くして亡くしたため、その顔や風貌を知らないことを一生無念に思い、先考が他界して甲年となる年を迎え追服を行おうとしたが、結局あきらめてつぎのようにその理由を述べたことがある。

退翁もわたしのよう先君を幼くして亡くしたが、追服は行わなかった。退翁はわたしが師と仰ぐ方である。どうして敢えて超えることな

¹⁶⁷ 『星湖全集』巻 56・陶山圖跋「今又於陶山圖、得其動息遊憇、無不詳也。凡一巖一汀、摩挲嚮想、優然若鬚眉可數、愀然若警咳可聞」

¹⁶⁸ 『星湖全集』巻 56・陶山圖跋「按年譜先生生於弘治辛酉、至五十八築天淵臺、越三年而巖栖翫樂隴雲次第皆成。今瀾之生、實後先生百八十一歳、第三辛酉也。亦嘗遊嶺外、祇謁陶山祠、親扳杖屨遺塵、徘徊顧戀、不能去之。今犬馬之齒五十有九、乃天淵始築之明年、而明年又是巖栖新成之歳、於此益覺興感」

¹⁶⁹ 『星湖全集』巻 56・陶山圖跋「如先生者、爲法當時、可傳後世。余殆郷人之不如、思量平生百爲、求似於古人、而曠無一存、惟以偶同白雞之年、爲深榮大幸」

どできようか¹⁷⁰。

おそらく星湖は、退溪を致知と力行—知識と実践の両方面における完成体、聖人と考えていたのであろう。星湖にとって退溪は、朱子を超えてすでに聖人孔子そのものであった。星湖が事あるごとに「そもそも我東に退陶があるのは、あたかも中国に孔子があるようなものである。それゆえ、百姓が現れて以来、未だ退陶より立派な人物はなかった¹⁷¹」といい、「東邦に退陶があることは、中国に孔子があるようなことである¹⁷²」といい、「東方に退陶があるのは、周末に聖人が現れたようなものである。泰山喬嶽のように仰ぎ、金石のように信ずるべき¹⁷³」であるなどと、口を極めて賛辞を贈っているのがその証拠である。星湖が退溪を「退陶子」、「李子」と呼ぶことに躊躇がないのも同じ理由であろう。

しかし、星湖の退溪への尊崇は、個人的なレベルでの欽慕や学問的私淑に止まらない。星湖は退溪の学徳の継承ないし普及をも自身の使命として認識していた。星湖が平素、嶺南学界の動向に強い関心を寄せ、退溪の遺訓の保全に関して「退溪の嫡伝」である嶺南儒林の奮起を促すほか、退溪文集の闕誤問題や退溪門人録の編纂作業についても積極的に助言を行っていたことがそれである¹⁷⁴。星湖の嶺南学界との交流は、近畿

¹⁷⁰ 『星湖全集』附録巻1・行状（尹東奎撰）「以早失大憲公、未識顔範爲至慟、後遭大憲公不諱之歲、欲追服、已而曰退翁之於其先君、亦如吾之所遭、然退翁莫之行、退翁吾所師也、豈敢過也、是以不果焉」

¹⁷¹ 『星湖全集』巻50・聾隱先生喪祭禮序・「夫我東之有退陶、猶之華夏之有夫子、故自有生民以來、未有盛於退陶也」

¹⁷² 『星湖全集』巻56・書退溪先生筆後「東邦之有退陶、猶中國之有孔子」

¹⁷³ 『星湖全集』巻54・退溪禮解跋「東方有退陶、如周末生聖人、仰如喬泰、信如金石」

¹⁷⁴ すなわち、まだ『退溪集』に収録されていない退溪の文章があり、『退溪集』の本文に闕誤が多いとの星湖の指摘は、退溪の6世孫の李守淵（1693～1748）によって『退溪集続集』の刊行時に反映された。また、

南人出身で慶尚道尚州に移居し活動していた李萬敷（1664～1732）と、その李萬敷と親交のあった権相一（1679～1759）を窓口として行われていたが¹⁷⁵、晩年には星湖の居処を直接訪れる嶺南の学者も多かった。だが、嶺南において星湖の存在が注目を浴び始めたのはすでに若い頃にさかのぼる。たとえば、嶺南儒林の核心人物であった権斗経（1654～1725）は星湖の学問について、その井田説（孟子疾書）は三代の制度と朱子の説を総合・折衷した不易の見解であると評価し、退溪の言行録である星湖撰の『李子粹語』に対しても深い関心を示していた¹⁷⁶。嶺南における星湖の学問的影響力は、星湖の各種『疾書』が嶺南の学者によって多く写され、広く読まれていたことから十分想像できることである¹⁷⁷。星湖は、紛れもない朝鮮儒学史上屈指の退溪学者である。

星湖は畿湖出身退溪門人の事蹟を広く蒐集し、小伝を立てるなどして、その散逸の防止に努めたが、その成果は後日、退溪の門人録である『陶山及門諸賢録』に収録された（김학수「星湖李瀾の学問淵源一家学の淵源と師友関係を中心に―」、『星湖学報』1、2005；安秉杰「星湖李瀾の退溪と嶺南に対する関心―権相一との手紙を中心として―」、『韓国実学研究』18、2009などを参照）。李秉休は「家状」において、星湖のそうした作業の目的が「衛道之意」、すなわち退溪の遺訓の保全にあったと記録している（又退門羣弟子事蹟多逸、爲之博考、各立小傳、俾不湮沒、此可見衛道之意也）。

¹⁷⁵ 李萬敷は権相一に、星湖を大儒と評価する手紙を送っている（『息山集』巻8・答権相一「歸時訪亡友玉洞舊居……惟其弱弟、久不見得、屢訪於旅舍、言論風采、奄成大儒、吾道可望」）。

¹⁷⁶ 김학수「星湖李瀾の学問淵源一家学の淵源と師友関係を中心に―」、『星湖学報』1、2005、96頁

¹⁷⁷ 이동욱「星湖の筆写本疾書 11種異本研究」、
『泰東古典研究』30、2013

第 2 項 家学伝統の継承：博学と自得の精神

前節で触れたように、星湖は仲兄の李潜が杖殺されて以降、三兄の李澈と従兄の李 の訓導のもと、経伝及び程朱・退溪書の学習に本格的に取り組み始めた。李秉休は「家状」において、そのことをつぎのよう記録した。

丙戌年（1706）に仲兄が殃禍に遭うと、それ以降は世に意がなく、遂に科業を放棄し、再び三兄の玉洞先生（李澈）及び従兄の素隱先生（李 ）に従学した。慨然として求道の志を持ち、……聖經賢伝及び宋の程朱の書や我国の退溪の文を取り、丁寧読み、深く考え、繰り返し参看・考証したため、概してその叢智が照らし、その精神が及ぶところは、いくら深奥なことでも現せないものではなく、いくら隠微なことでも解けないものはなかった。たとえ一字一義のあやまりでも、はっきりと弁識しないものはなかった。研究の精密で敏捷なところからすれば、先儒の中で及ぶ者は稀であった¹⁷⁸。

また、それに関連して李秉休（星湖の甥で門人）は、自身の家学の淵源について、李繼孫（1423～1484）と李尚毅（1560～1624）が顕達して文閥家門に成長し、それを土台に李元鎮（1594～1665）が「墳籍を博究し」、「礼教を敦尚して」世の師表となり、そののち、李澈と星湖が「为己の学」に専念して世の儒宗になった¹⁷⁹と述べ、その星湖が行なった学

¹⁷⁸ 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「丙戌仲兄遭禍、自は無意於世、遂棄舉子業、復從第三兄玉洞先生及従兄素隱先生遊、慨然有求道之志……即取聖經賢傳及有宋程朱之書及我國退溪之文、俯讀仰思、反覆参考、蓋其明叢所照、精神所存、無奥不透、無微不釋、雖一字之訛一義之舛、無不明辨詳識、用功精敏、前儒罕及」

¹⁷⁹ 『貞山雜著』・貞山自序「九世大父敬憲公、始起身顯仕、至大司馬、嘗爲咸慶道觀察使、大闡儒化于北方、變弓馬爲冠紳、北民俎豆膺享、迄今不廢。至高大父翼獻公、始居于漢陽皇華坊小貞陵洞、翼獻公位至貳相、

問は、退溪のそれであると言明した¹⁸⁰ことがある。李秉休のこれらの発言は、自身の家学の性格あるいは内容が、李滌・星湖代に至り、為己の学（性理学）へと大きく変化を遂げたことを仄めかしているようにも見えるが、こうした推定は、つぎに引用する李滌『弘道先生遺稿』の「行状草」の記述とも一致する。

ああ、吾家の性理の学は、その実、玉洞先生（李滌）が始めた。星湖先生はその門に親炙して、斯文を大いにひらいた。貞山公（李秉休）・萬頃公（李孟休）・木齋公（李森煥）・可山公（李九煥）もみな星湖先生に親炙して徳を成した。例軒公（李嘉煥）・錦帶公（李家煥）・稀軒公もみな家学に私淑して、成道は一変し、詞藻の習（文学）から詩礼の家（性理学）となって繁栄した¹⁸¹。

なお、のちに茶山丁若鏞（1762～1836）が星湖の学問に言及して「星湖先生は家が殃禍を蒙って以降名儒になられた¹⁸²」と述べるのも、上記の諸記録の内容と軌を一にする評価であろう。

以上の事実をもとにさらに論を進めれば、前項で確認した、星湖の強烈な道統意識にもとづいた朱子・退溪への帰依は、星湖家門の伝統的な家学からの、あるいは星湖が仲兄の李潜から学を受け始めた当初からの

以厚德稱搢紳間、諸子簪纓蟬聯詞翰輝映、人艷之謂貞李。族大父太湖公早謝軒冕退處江湖、博究墳籍、敦尚禮教爲世之師表焉。至我叔父玉洞先生及季父星湖先生、隱居求志、專務爲己之學、朝廷徵以官不就、爲世儒宗。此余家學之淵源也」

¹⁸⁰ 『貞山雜著』・貞山自序「先生之學、乃退陶李子之學也」

¹⁸¹ 『弘道先生遺稿』附録・行状草（玄孫李是鉉撰）「嗚呼、吾家性理之學、實自先生創始之、星湖先生親炙其門、而大闡斯文。貞山公萬頃公木齋公可山公又皆親炙於星湖而成徳。例軒公錦帶公稀軒公皆私淑於家學、而成道一變、詞藻之習蔚爲詩禮之家」

¹⁸² 『与猶堂全書』第1集卷21（詩文集）・書・寄兩兄「星湖自禍家而爲名儒」

傾向ではなく、三兄の李澈と星湖本人の代に至って起きた家学の性格の変化によるものであるということになるであろう。また、もしそうであれば、この文学から性理学への家学の転換は、李秉休撰の「家状」や丁若鏞の言葉から窺えるように、仲兄の李潜の死がその直接的な契機となったことになる。これは星湖自身が「あの丙戌年（1706、肅宗 32）のことは思い起こせば、今なお恐ろしい。18年間わたしたち兄弟は涙の中を過ごしてきた¹⁸³」と述懐していることから十分推測できるが、李潜の非命の死というのは、星湖個人はもちろん、家門全体の存亡にかかわる重大な出来事であった。もう少し説明すれば、この家学の転換は、甲戌換局（1694）による南人の政治的な没落に加え、星湖一門としては、老論に対抗し非命に倒れた李潜が「凶人」というレッテルを貼られることによって¹⁸⁴、挙業どころか、連座の恐怖の中で家門の命脈を保つことだけでも精一杯な状況の中で起きた変化であったといえることができる。李澈・星湖兄弟に残された他の選択肢はなく、ある意味、性理学への入門というのは、彼らにとっては世俗を捨て、文字通り求道の道に入るといって、宗教への入信とも似た意味合いを持っていたかもしれない。

そこで、星湖の学問は朱子と退溪のそれを忠実に継承するものであると早速結論を出したいところだが、しかし問題はそう簡単ではない。星湖が残した膨大な研究成果を見渡せばわかるように、星湖の学問は強烈な道統意識のもとで程朱書・退溪書の学習に沈潜した痕跡が顕著でありながら、一方では当時の一般の朱子学者とは明らかに異なる学問内容と性格を見せているからである。すなわち、経書研究書の『疾書』の中に

¹⁸³ 『星湖全集』巻 57・再祭玉洞文「維昔赤狗之事、追念尙悸、十八年中、昆季對泣」

¹⁸⁴ 李潜の杖殺は、それ以降の星湖家門の政界進出に障害となった。李潜は景宗年間、しばらくの間伸冤されたことはあるが、英祖即位後には辛壬獄事の原因となったとの理由で再び忌避人物となった。星湖の息子の李孟休が仕宦する過程でも李潜との血縁関係が問題となり、正祖年間、星湖の従孫の李家煥の仕宦の過程でも再び問題となった（신항수 「星湖李瀾家門の学問」、『星湖学報』4、2007、54頁）。

見られる自得の強調や『僊説』に代表される博学的な学風、そして『藹憂録』で確認できる経世への強い関心がそれである。

それでは、性理学へ本格的に入門する前の星湖家学の実体はいかなるものであったのか。単純な消去法を用いて考えてみれば、忠実なる朱子・退溪学者としての星湖の研究成果から異彩を放っている上記の三要素、つまり自得の強調・博学的学風・経世への強い関心が転換前の星湖家学の実体であり、その傾向は家学が性理学へと大きく性格を変えたのちにも、星湖の学問の中で生きつづけていたと推定することができるであろう。上記の引用文（弘道先生遺稿・行状草）の表現を借りれば、「詩礼の家」になってからも「詞藻の習」は消滅せず、星湖の学問の特徴として依然として生命力を維持していたということになる。星湖が初めて学を受けたのは仲兄の李潜からであり、李潜の死後は三兄の李澈及び従兄の李 に従学したことはすでに述べた。星湖の学問が家学の強い影響の中で形成されたことはいうまでもない。もし以上のような推定が間違っていなければ、「自得・博学・経世」と予想される性理学入門前の星湖家学の特徴は、星湖の先祖代々の学問に共通して現れるはずであり、性理学入門の当事者とされる李澈、そして李 の学問からは、星湖のそれと同じく、強烈な道統意識と「自得・博学・経世」という二つの要素の併存が認められるはずであろう。

以下の議論の目的は、性理学入門前の星湖家学の内容あるいは性格を確かめることで、星湖の学問的背景は家学の転換前後の両傾向を併せ持つ、いわゆる二重構造をなしていることを論証するところにある。作業はまず、李秉休が示した系譜に従い、星湖の父李夏鎮以前の学問について、家系と不可分の関係にある党色に留意しながら分析を行い、そのつぎに、星湖の教育に当たり、星湖の学問形成に直接的な影響を及ぼしたと考えられる李潜・李澈・李 の学問について考察を試みたい。

前節ですでに詳しく述べたが、驪州李氏家門は星湖の 8 世祖の李繼孫（1423：世宗 5～1484：成宗 15）が世祖功臣系列の勲旧派として栄達を遂げ、そののち、李繼孫の曾孫である李士弼（1503：燕山君 9～1556：明宗 11）の代に至って勲旧派的色彩から脱し、士林派に転向したと考え

られる¹⁸⁵。時代はまさに、成宗朝から台頭した士林と勲旧派の間に政治的な衝突が起き始め、燕山君朝に入ると士禍が頻発し、官職社会は混濁を極めていた。やがて宣祖の即位に伴い、朱子性理学で理論武装した士林派が最終的に勝利を収め、世は士林の時代となった。

驪州李氏家門は、李士弼の孫で星湖の曾祖にあたる李尚毅（1560：明宗 15～1624：仁祖 2）によって、名実ともに文閥として確固たる地位を築くことになるが、この李尚毅は、花潭（徐敬徳）門人系・南冥（曹植）門人系の人物が主軸となっていた光海君朝（1608～1623）の大北政権に参加していたことから窺えるように、政治的に北人として振る舞っていたと見られる¹⁸⁶。当時の李尚毅一門の通婚関係からは、北人に限らず、西人や南人家門との交わりが確認されるのも事実であるが¹⁸⁷、学縁の方面を重視すれば、特に北人の花潭徐敬徳門人系列との強い結び付きが目立つ。たとえば、李尚毅は花潭門人系列の海平尹氏尹睨の娘と結婚しており、李尚毅の外祖の許洞は花潭門人の朴民献・李後白と交友が深く、なお李尚毅自身、閔純・李芝菡を通して花潭徐敬徳の学統を引き継いだとされる金蓋国・閔馨男・李慶全・李必栄などと親睦契を結成（1620）していることなどがそれである¹⁸⁸。しかし、なかでももっとも注目すべきことは、李尚毅の息子の李志定（星湖の従祖父）・李志安（星湖の祖父）兄弟が許穆（1595：宣祖 28～1682：肅宗 8）とともに鄭彦訥に学んだ事実であろう¹⁸⁹。鄭彦訥は花潭徐敬徳の門人の朴枝華（1513：中宗 8～

¹⁸⁵ 김학수 「星湖李瀼の学問淵源一家学の淵源と師友関係を中心に一」、『星湖学報』1、2005、60～61頁

¹⁸⁶ 李成茂 「星湖李瀼の家系と学統」、『韓国実学研究』2、2000、13～16頁

¹⁸⁷ 李成茂 「星湖李瀼の生涯と思想」、『朝鮮時代史学報』3、1997、111頁

¹⁸⁸ 김학수 「星湖李瀼の学問淵源一家学の淵源と師友関係を中心に一」、『星湖学報』1、2005、61～62頁

¹⁸⁹ 『星湖全集』巻 67・祖考司憲府持平贈吏曹参判府君行状「既而登鄭蕙山彦訥之門、同學如眉叟許公穆之倫、咸推重焉」；『眉叟記言』別集巻

1592：宣祖 25）の弟子である。後日星湖が、花潭が祭られている花谷書院に参拝し、花潭門人の閔純の弟子である李慎儀の子孫と文字を交わし、世誼を続けていたことも、星湖家門の花潭門人系列との関係を考えるうえで、良い傍証になりうる¹⁹⁰。

李尚毅には文集の『少陵集』が現存するが、残っているのはわずかな詩文だけで、それをもってその学問全般を把握するには限界がある。しかし、断片的な記録ではあるが、李尚毅の学問傾向を推測できる資料がないわけではない。たとえば、大北系列の李瑞雨（1633：仁祖 11～？）が神道碑文の中で「箋注に囚われず、人に対しては性理説を談論しない¹⁹¹」といい、蔡濟恭が諡状の中で「平素読書に際して、箋解に囚われなかった¹⁹²」と評していることから窺えるように、経書の学習において既存の注釈に囚われない「自得」の姿勢を持っていたことがわかる。特に李尚毅は、『小学』と『周易』を重視したと知られるが、特に『周易』に対する関心は、邵雍の象数学の影響を受けた花潭系学問の特徴でもあった¹⁹³。そのほか「少陵李公、才堪經世、遠承九佐之風¹⁹⁴」といった評価があるように、李尚毅は経世への関心も高く、国王に屯田税の縮小や塩

10・許上舍書帖跋「吾平生樂觀蓬萊書、嘗聞其書、入山中學藤葛爲之云。嗟乎、吾嘗與蟬翁、俱學於蔥山、吾甚愛其筆法奇詭、尤見古氣」

¹⁹⁰ 김학수 「星湖李瀾の学問淵源一家学の淵源と師友關係を中心に一」、『星湖学報』1、2005、62頁

¹⁹¹ 『驪江世乗』卷5・神道碑未刻本（『近畿実学淵源諸賢集』六所収）

¹⁹² 『樊巖集』卷41・贈大匡輔国崇祿大夫議政府領議政行崇祿大夫議政府左贊成少陵李公諡状「平居讀書、不規規於箋解」

¹⁹³ 이근호は、『周易』に対する関心は資料の限界のため、その学問の内容や立場などを明確にすることができないが、おそらく花潭系列の『周易』と象数学に対する関心と軌を一にすることであろうという（이근호 「少陵李尚毅の学問と経世論」、『星湖学報』6、2009、15～20頁）。

¹⁹⁴ 『驪江世乗』卷6・奉送李少陵赴天朝[任叔英撰]（『近畿実学淵源諸賢集』六所収）

の専売に関連して積極的に建議を行っていたことが確認できる¹⁹⁵。

16世紀末から17世紀にかけての近畿地域の思想界は、開城を中心に活動していた花潭徐敬徳（1489：成宗20～1546：明宗1）の影響を受けた学者群の活動が目立っていた。その花潭系学者の学問傾向は一般的に、朱子性理学に執着せず、道教や陽明学など「異端的」思想に寛容的で、雑学を包括する博学的あるいは百科事典的な知識を重視したと知られ¹⁹⁶、かつ理気心性論よりは自得と実践を重んじ、現実政治にも関心が高かったといわれる¹⁹⁷。したがって、以上のように李尚毅の学問から、経学における自得の重視、性理学に対する不執着、経世への関心などの特徴が確認できることから考えれば、その学問は当時の花潭系近畿学人の一般的な学問傾向の中に収まるものと看做してよいであろう。

だが、星湖家門の学問傾向が当時の近畿学人のそれと深い関係があることをより鮮明に示しているのは、李尚毅の孫で星湖の再従叔にあたる李元鎮（1594：宣祖27～1665：顯宗6）であるといわざるを得ない。李元鎮は李秉休によって驪州李氏家学の開祖として位置づけられている¹⁹⁸。李元鎮に対しても李尚毅と同様、可用資料の限界によって具体的な学問傾向を分析することは難しいが、星湖の撰した李元鎮「行録」は、その一端を解明するうえで大いに参考になる。

才学は物事にひろく通じ、経伝・子・史に遍く通曉しているのはもちろん、声律・陰陽・兵陣・卜筮・星経・地理・書射・計数の類もそれぞれ奥妙な境地に至っていた。嘗て「六藝の中で御だけは代々習うも

¹⁹⁵ 李尚毅の学問については、이근호「少陵李尚毅の学問と経世論」、『星湖学報』6、2009を参照した。

¹⁹⁶ 고영진「16世紀後半－17世紀前半서울枕流臺学士の活動と意義」、『서울学研究』3、1994

¹⁹⁷ 신병주「朝鮮中期処士型山林の学風研究」、서울大学校博士学位論文、1999

¹⁹⁸ 『貞山雜著』・貞山自序「族大父太湖公早謝軒冕退處江湖、博究墳籍、敦尚禮教爲世之師表焉」

のではなく、そのほかはすべてわたしが能くする」といった。鳥獸・草木の名前や、その他付随的なものまで、知識が豊富であった¹⁹⁹。

まず星湖は、經書を含む古典に精通していることと、博学的な性格を持っていることを李元鎮の学問の特徴として挙げているが、つづけて、その博学的研究姿勢が単なる知識の摂取ではなく、經書そして經世と深い関係を持っていることをつぎのようにいう。

嘗て章本清の『図書編』を得ては、「經書にもとづいて諸事業を取り計らっているので、これで十分である」といい、深く研究して、その要領を得た²⁰⁰

すなわち、『図書編』に対する李元鎮の評価、「謂本諸經、措諸事業」からは、經書の理解とその現実への適用こそが博学の目標であることを読み取ることができる。言い換えれば、博学によって摂取された様々な知識は、その総合・折衷を経て經書の理解に援用されるということである。博学は常に經書を意識しての研究活動であり、最終的には經書に収斂されるものであった。こうした理念にもとづいた学問成果がまさに、『耽羅志』であろう。李元鎮は 1653 年（孝宗 4）濟州牧使在任時に、地誌の『耽羅志』を編纂し、地方行政に活用していたが、このような作業は、当時の小北系の中心人物であった李睟光の『芝峯類說』や、韓百謙の『東国地理志』のような博学的かつ經世的な著作と同一の問題意識から出た成果であるといえる²⁰¹。

ところで、星湖による「行録」以外に、李元鎮の經書に対する考え方、

¹⁹⁹ 『星湖全集』卷 67・從祖叔父太湖公行録「才學博達、經傳子史無不旁通午貫、凡聲律陰陽兵陣卜筮星經地理書射計數之類、各極臻妙。嘗曰、六藝惟御非世習也、其餘吾皆能之。至於鳥獸草木之名、緒餘多識」

²⁰⁰ 『星湖全集』卷 67・從祖叔父太湖公行録「嘗得章本清圖書編、謂本諸經、措諸事業、斯足以有裕。翫習得其要」

²⁰¹ 신항수 「星湖李瀾家門の学問」、『星湖学報』4、2007、51 頁

すなわち經學觀を窺える資料は見当たらないが、上記の李睟光と韓百謙の持つ当時の近畿思想界における比重を考えれば、二人の經學觀の分析を通して李元鎮のそれを類推することは可能であろう。特に李睟光（1563：明宗 18～1628：仁祖 6）は李元鎮の祖父である李尚毅とは交友が深く、1611年には東宮告命冕服奏請使として、李尚毅とともに明に使行したこともあり、党色からしても學風を共有していた可能性が高い²⁰²。なお、両家門は星湖の代に至るまで強い紐帶を持続していた。星湖の婿の李克誠は、まさに李睟光の5代孫の李啓胄の息子である²⁰³。

それではまず、李睟光の經學觀であるが、それは以下に示す李睟光の朱子注釈に対する考え方に鮮明に現れている。簡略ながらその特徴を紹介すればつぎのとおりである。

李睟光によれば、朱子の『中庸章句』のような研究成果は、衆説を集め折衷したものであり、それは朱子自らが明かしているように、疑問を持って読經に臨んだ結果である。李睟光が考える後学の役目は、こうした朱子の研究姿勢を継承して、読經の際に起きる疑問に対して繰り返し商確し、その本旨を正確に理解しようと努力することであった²⁰⁴。自ら考えて理解してこそ、聖人の言葉は真の知識として自分のものになり、他人の説を鵠呑みにしては、經は自ら經、我は自ら我のままである²⁰⁵。

²⁰² 李睟光本人は党色に超然としていたが、後日彼の門人と息子の李敏求の門人は大概北人や南人に参加して活動した。

²⁰³ 『星湖全集』卷 55・誕隱稿跋

²⁰⁴ 『芝峯集』卷 26・題蔡子履中庸集伝賛後「但章句一篇、朱子本會衆説而折衷之者、其序文曰、自蚤歲、即嘗受讀而竊疑之。夫以朱子之殆聖、尙不能無疑、況後學乎、此或問之所以作也、然則其間訓詁之有可疑處、反復商確」

²⁰⁵ 『芝峯集』卷 29・警語雜編「聖人之言、著在六經、學者讀經而有得焉、則六經爲我之言、不然則經自經我自我矣。爲學講經、雖賴師友、精進之功、唯在自脩、有不可絲毫假借於人者」（『朱子語類』卷 16・103 条・余大雅録に「今不知爲此、則書自書、我自我、何益之有」とある）

經書學習における致疑・自得の強調は韓百謙の經學觀でもそのまま繰り返される。韓百謙（1552：明宗 7～1615：光海君 7）は朱子の懷疑精神を学ぶことを自身の學問の目標に掲げ、疑問があっても質問しないことこそ、自らを欺くことであり、朱子が最も警戒したことであると述べた²⁰⁶。韓百謙にとっては、程朱の嫡傳であっても師と見解が一致しないことがあったように、程朱の説ですら致疑の例外になることはなかった²⁰⁷。以上のように上記の二人の經學觀からは、致疑による自得という共通の理解が確認できるが、ほかに、二人ともそのような學問方法が朱子のそれにもとづいていると強調する点も注目すべきである。

李尚毅や李元鎮の經學觀は、柳馨遠を通して類推することができる。前節で少し触れたが、制度改革論の『礪溪隨錄』で有名な柳馨遠（1622：光海君 14～1673：顯宗 14）は李元鎮の姉の息子にあたり、李元鎮は、柳馨遠の父方の叔母婿である金世濂（1593：宣祖 26～1646：仁祖 24）とともに、幼少期の柳馨遠の教育を担当していた。星湖が「礪溪柳先生伝」において、柳馨遠の博學的・經世的な學風は、李元鎮に源を発すると記録しているように²⁰⁸、柳馨遠の學問形成に強い影響を及ぼしたと考えてよい。したがって、柳馨遠の經學觀を通して李元鎮のそれを推定することは十分可能であろう。

柳馨遠の經學觀は基本的に上記の李睟光や韓百謙のそれと変わらない。

²⁰⁶ 『久菴遺稿』・上・啓蒙撰著辨「余所願則學朱子也、豈敢故爲無稽之說、自取不韙之罪乎、顧疑而不辨、苟焉自欺、實非讀書之法、而亦朱子之所深戒、故漫錄以記疑」

²⁰⁷ 『久菴遺稿』・序（李植撰）「今觀此集、理氣性情等說、闡明宗旨、折衷衆言、學者得之、宜有啓牖之益、惟於象數之變、制度之宜、研究極深、有不泥於前說者、此等見解、雖以程朱嫡傳、亦互有同異、不容後賢更着一辭不得也」

²⁰⁸ 『星湖全集』卷 68・礪溪柳先生伝「其舅李監司元鎮、世所稱太湖先生者也。博學多聞、先生從而受業。未成童、已有偉器之稱」；「先生之學、源於太湖。太湖授之以博、先生濟之以世務。據始要終、協義而協。如有用我、將舉以措之。蓋國初以來論經世之才、皆以先生稱首」

致疑による自得がそれである。柳馨遠は、聖賢の遺経の間から本意を体得するためには、疑問のないところから疑問のあるところに至るまで、深く考察しなければならないとし、また懷疑の対象として朱子の注釈でも例外になることはないと言明したうえで、疑わしい個所に対しては繰り返し思索することを再三強調している²⁰⁹。

一方、時代は動き、仁祖反正（1623）によって北人が没落し、西人政権が登場すると、多くの小北系は南人に吸収されていった。驪州李氏家門も例外ではなかった。その後、再起を図っていた南人は次第に勢力を拡大し、2次にわたる礼訟（1659 己亥礼訟、1674 甲寅礼訟）において最終的に勝利を収め、肅宗の即位と同時に政権を握ることになる。当時驪州李氏家門は、南原尹氏の尹鑄系列、陽川許氏の許穆系列、文化柳氏の柳馨遠系列、韓山李氏の李山海・李徳洞系列、全州柳氏の柳永慶系列、延安李氏の李光庭・李昌庭系列、羅州丁氏の丁胤福系列などと並んで肅宗朝近畿南人の核心家門の一つであった²¹⁰。星湖の父の李夏鎮が、許積・許穆・尹鑄らとともに肅宗朝初期の政治を主導した人物であることはすでに述べた²¹¹。

李夏鎮（1628：仁祖 6～1682：肅宗 8）については、星湖が「行状」において、日々経書の学習に励み、諸子百家にも精通したと記録しており²¹²、また世子の教育を担当する世子侍講院の弼善を務めた経歴からして²¹³、学識の高い人物であったことは間違いないであろうが、その学問

²⁰⁹ 元在麟『朝鮮後期星湖学派の学風研究』、

慧眼、2003、24～25 頁

²¹⁰ 김학수 「星湖李瀾の学問淵源一家学の淵源と師友関係を中心に一」、
『星湖学報』1、2005、64～66 頁

²¹¹ 注 66 を参照されたい。

²¹² 『星湖全集』巻 67・先考司憲府大司憲府君行状「惟日講廟經旨、旁通百氏之書」

²¹³ 『星湖全集』巻 67・先考司憲府大司憲府君行状「癸丑夏四月、復入春坊爲弼善。當今上在貳極、公動引經史、啓迪弘多。上每有疑義、輒付標下曰問于李弼善、其見敬重如此」

の具体的な実情がわかる資料はほとんど伝わらない²¹⁴。しかし、李夏鎮の經学觀を窺うことのできる事例はある。

主上が昼講に臨席し、尹鑄も入侍した。鑄が「論語の注（論語集注）は読む必要がない」というと、同知事金錫胄は「論語の注は捨てることできない」と反論した。これに対して鑄は「（經筵での論語講義は）科挙を準備する儒生の勉強とは異なるため、必ずしも読む必要はない」といった。検討官の李夏鎮は「鑄の言が全くもっともである」といった²¹⁵。

すなわち、西人が無誤謬の定説と考える朱子の『論語集注』に対して、尹鑄（1617：光海君 9～1680：肅宗 6）が必ずしも読む必要がないと発言し、李夏鎮がそれに対して積極的に賛成したという事実は示唆するところが多い。經筵という公の場における発言であり、また同席した西人の反発の中でなされた意思表示であることを考えれば、それは李夏鎮自身の学問傾向として理解してよいであろう。なお、尹鑄家門と李夏鎮家門は、政治的基盤はもちろん、学問的基盤を共有していただけに、こうした推定の信頼性は非常に高い。

この尹鑄について簡略ながら紹介すれば、李夏鎮の祖父の李尚毅が小北系として柳希奮（1564：明宗 19～1623：仁祖 1）・南以恭（1565：明宗 20～1640：仁祖 18）らとともに光海君朝の大北政權に参加して活動する際、尹鑄の父である尹孝全（1563：明宗 18～1619：光海君 11）も大司憲を務めるなど、同じ北人系政治家として活躍していた²¹⁶。星湖家

²¹⁴ 李夏鎮には文集『六寓堂遺稿』が伝わるが、わずかな詩文が収録されているのみである。

²¹⁵ 『肅宗実録』卷 2・肅宗 1 年（1675）1 月 18 日丁丑条「御晝講、尹鑄亦入侍、鑄言論語註不必讀。同知事金錫胄曰、論語註不可舍。鑄曰、異於科儒用工、不必讀。検討官李夏鎮曰、鑄言甚是」

²¹⁶ 元在麟『朝鮮後期星湖学派の学風研究』、
慧眼、2003、25～26 頁

門の花潭系人物との交流様相についてはすでに述べたが²¹⁷、尹鑑家門もやはり、花潭系人物との関係が深い。尹孝全は花潭徐敬徳(1489～1546)の門人である閔純(1519～1591)に学んだ人であり、こうした学縁によって尹鑑は花潭系の李睟光(1563～1628)の次子の李敏求(1589～1670)と師弟の縁を結んだ²¹⁸。李睟光家門と星湖家門の関係についても既述した²¹⁹。以上のような学問的・政治的紐帯からして、尹鑑の經学観を通して李夏鎮のそれを推定することは十分可能であろう。

尹鑑の經学観は、基本的に朱子の功績を尊重するところから始まる。たとえば尹鑑が、孔門の伝道の書物である『中庸』について「伊洛の諸君子がすでにそれを發明し、朱子が後を継いで訓釈して、遺すことなく蘊奥を究めた」といい²²⁰、「朱子の章句はすでに完成された書物であり、敢えて援引・分離し、取捨選択しようとしなさい」と述べるのがそれである²²¹。だが、実際尹鑑は、読經時に起きる疑問や、新しい見解があれば、それを隠さず提示しているが、尹鑑にとってそうした行動は、決して朱子の教えに背くことではなかった²²²。尹鑑によれば、朱子本人すら「諸經書を注釈する際、衆説を集めそれを折衷して自説を成した」のであり、それでもまた、士友門人と弁質し、自身の前説に穏当でない点が見つかれば、必ず修正し、また討論を経て、臨終に至るまで修正を重ねたのである。すなわち、朱子は自らの注釈を完結した論説とは見ておらず、後学の叱正を積極的に望んだからである。これがまさに、朱子の「取善求是、不憚遷徙」の精神であり、その精神を継承することこそが、後学に

²¹⁷ 注 188・189・190 を参照されたい。

²¹⁸ 『白湖全書』卷 24・書東洲司馬回年宴詩帖後

²¹⁹ 注 202・203 を参照されたい。

²²⁰ 『白湖全書』卷 36・読書記中庸・中庸朱子章句補録「中庸之書、孔門傳道之書也、烏可易以言哉。況伊洛諸君子、既發明之、晦菴朱夫子、從而訓釋之、無遺蘊矣。是又奚以言爲也哉」

²²¹ 『白湖全書』卷 36・読書記中庸・中庸朱子章句補録「其朱子章句既有成書、不敢援引分裂、有所取舍於其間。且其宏綱大體、既已舉之矣」

²²² 『白湖全書』卷 25・四端七情人心道心說などを参照。

与えられた役目であった²²³。

以上のような認識のもと、尹鑑は自身の学問研究の意義を「ただ朱子の余韻や遺義を明かそうとする思いから、自らの小聞・浅見を略録しただけである」と位置づけているのである²²⁴。すなわち、朱子の『大学章句』を「脈絡もはっきりしており、天下の永久不滅の書となるに足りる」といいながら、同時に古本『大学』の序次を根拠に朱子が確定した次序に問題があると指摘することのできるゆえんである²²⁵。

尹鑑のこうした思考法は、理義は万人共通の心から出たものであり、決して一人の人間の知恵をもって明らかにすることのできる性質のものではないという論理に支えられているにちがいない²²⁶。致疑・自得の経学観である。

尹鑑の持つ経世への関心については、第1節第1項で触れたが²²⁷、そのほか、尹鑑には小北系南人に共通する博学的な学問傾向も確認される。

²²³ 『白湖全書』巻36・読書記中庸・序「抑晦翁之釋諸經書也、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、至于屬續而末已焉。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」

²²⁴ 『白湖全書』巻36・読書記中庸・中庸朱子章句補録「只略錄愚小聞淺見、發其餘韻遺義」

²²⁵ 『白湖全書』巻37・読書記大学・大学全篇大旨按説「按此篇章句、兩程子朱子以及後賢、皆各有更定、唯朱子所定經傳得所、而脈絡分明、足爲天下不刊之書。抑今若以古本次序言之、當分作四節。上節爲經文、備舉修己治人志道迪德之全體、而申申於本末始終先後之序。蓋夫子所謂自古昔先王教人之法也。次三節則孔門傳授、因平日所聞於夫子、而考論序次發揮經旨者也」

²²⁶ 『白湖全書』巻24・読書記序「理義出於人心之所同、然天下之理、非一人之知所能周也。則推其得發其有、擇言深思、明先王之道、以與天下共之、又豈非聖賢之心、學者之事哉」

²²⁷ 注67を参照されたい。

彼の「年譜」46歳条（1662）には、天下の書に読まないものではなく、三代以来の礼楽・刑政・治乱・得失についてはもちろん、天文・地理・撰著・韜鈴の書に至るまで研究・思索したという記録が見える²²⁸。

以上を整理すれば、李尚毅から李元鎮・李夏鎮へとつながる星湖家門の家学は、経学における自得の重視、博学による知識の拡大、そして経世への関心などをその特性として持っていたと推定することができよう。またその学問傾向は、近畿地域を中心に活動していた、花潭徐敬徳の学統を受け継ぐ小北系学者に共通していたものと考えてよいであろう。

肅宗朝初期の6年あまり、星湖の父の李夏鎮は南人政権を主導する立場にあったが、政情は急変し、1680年の庚申換局によって南人は大きな打撃を受け、許積と尹鑑は賜死し、李夏鎮も1682年（肅宗8）、配謫の地の平安道雲山で死去した。南人にとっては暗黒時代の到来であった。

星湖が10歳頃から仲兄の李潜から学を受け始め、1706年、李潜が杖殺されて以降は三兄の李澈と従兄の李 に学び、程朱・退溪の性理学に入門したことはすでに述べたが、この星湖の青少年期こそ、星湖の学者としての基本姿勢の形成において、もっとも重要な時期であったと見て間違いのないであろう。尹東奎は「行状」の中で、星湖が当時、李澈・李

から「為学の方」、すなわち学問する方法を教わったと記録している²²⁹。それでは、星湖の学問に直接的な影響を及ぼしていたはずの李潜と李澈、そして李 の学問はいかなるものであったのか。少し具体的にいえば、この三人の学問からは、性理学入門前の家学の性格とされる「自得・博学・経世」の要素は確認できるのか。特に家学転換の当事者である李澈

²²⁸ 『白湖全書』附録5・年譜「先生四十六歳、在夏軒。……杜門却掃、於天下之書無不讀、天下之理無不究、自三代以來、禮樂刑政治亂得失、皆演其義而極其趣、以至天文地理撰著韜鈴之書、亦且研窮而思索之、其有疑辭奧義箋解同異者、皆討論折衷、與學者論其得失而不憚改易」

²²⁹ 『星湖全集』附録卷1・行状（尹東奎撰）「丙戌仲兄罹世禍、畏約屏居、無意世事、遂棄舉業、遊第三兄玉洞先生、從兄素隱先生之門、習聞爲學之方。朝夕定省之外、危坐一室、日取聖賢書、俯讀仰思、有得必書焉」

からは、家学の転換前後の両要素の共存が認められるのかである。

まず、この三人の学問については、星湖による記録が参考になる。最初は李潜であるが、星湖は李潜の墓誌文字を頼む李萬敷宛の書翰の中で、李潜の学問傾向についてつぎのように説明した。これは李潜の学問に関する言及としてはほとんど唯一の記録である。

公は晩年、經学に頗る留意しました。いつも「先賢の注解はもしそれによって經文の本旨を究明しようとするのであれば、輕重の区別がないとはいえない。……それゆえ、すでに慣れたのちには、經文に専念してこそ、得るところが人と異なる自分のものになるであろう。……」
といました²³⁰。

李澈の場合は他の李潜、李 と異なり、わずかな量ではあるが、文集『弘道先生遺稿』の中に性理学関連の思想論説が伝わる²³¹。そこから確認される李澈の姿は、家学の転換を主導した人物だけに、すでにすっかり退溪に私淑した性理学者としての面貌である²³²。その点においては、星湖の撰した「家伝」もおおむね同様の評価を与えている。星湖はいう。

その学問は忠信を主とし、精進して赴くところは周公・孔子・程子・朱子であった。たとえ師説を守り、達することができないとしても、観るべきものがありそうな異端でも顧みることはなかった。著述を事とし、その巻帙が箱に溢れた。心身（性理学）以外にも、治家・治民（經世学）に至るまで、なお、律曆の書、甘石（天文）・岐黄（医学）

²³⁰ 『星湖全集』巻9・上息山「公之晩年、頗留意經學、毎日先賢註解、要使之究極乎經文、非欲其無輕重別也。……故既熟之後、便可專心經文、所得自別」

²³¹ 李澈の性理学関連論説は、『弘道先生遺稿』巻6から11上までの「雜著」に収録されている。

²³² 신항수 「星湖李瀾家門の学問」、『星湖学報』4、2007、54～55；58～62頁

の学術にも限なく及び、大小が重なり合い、本末を兼ね備え、相互に参照・証明され明らかになり、すべてが六経・四書に帰宿し、安宅・正路となった²³³。

星湖の記録による限り、転換前の家学の特徴とされる要素をもっとも強く持っているのは従兄の李 潜である。星湖は李 潜「家伝」においてつぎのようにいう。

読書に際しては既存の学説に囚われず、往々にして新しい意味を明らかにした。昼夜深思し、著書は壁に満ちた。六経と四書、そして程朱の書籍についても理解が深く、さらに天文・地理・医薬・算術・星命の学術にも精通した²³⁴。

身内の星湖による記録ではあるが、以上からは、李潜に目立つ道統意識のほかに、性理学入門前の家学の伝統とされる、経書学習における自得の重視や、強烈な知的好奇心としての博学的研究態度が、三人に共通して見られる。とりわけ李潜の記録に明らかであるが、転換前の家学の伝統が転換後にもそのまま受け継がれていることが確認できる。

しかし、以上のような推定は、その分析に用いたすべての記録が家学転換後のものという点などからして、転換前の星湖家学の状況をどの程度正確に伝えているのか疑問が残るのも事実であるが、幸い、李潜と李潜に関して、その若き頃の経学観あるいは学問傾向を克明に示す貴重な記録が残っている。李潜兄弟と親交のあった李萬敷の『息山集』に収

²³³ 『星湖全集』巻 68・三兄玉洞先生家伝「其學忠信爲主、歩歩趨趨、維周孔程朱、寧守師說而未達、不顧小道之可觀、業著書卷裒溢匱、自心身以外、至治家治民、汎及於律歷之書、甘石岐黃之術、大小相銜、本末兼該、無不參互著明、歸宿於六經四子、爲安宅正路」

²³⁴ 『星湖全集』巻 68・従兄素隱先生家伝「讀書不拘前說、往往發新義、夙夜覃思、著書滿壁、淹貫六經四子伊洛文字、旁通于仰觀俯察、醫藥籌數星命之術」

録されている「中原講義」という一篇がそれである。1699 年²³⁵、李潜（当時 40 歳）と李澈（当時 38 歳）、そして二人の姉の夫である曹夏疇は、忠州の弾琴臺で李萬敷²³⁶（当時 36 歳）と会い、学問研究の在り方について討論を行ったが、その生々しい記録がまさに「中原講義」である。この際、星湖（当時 19 歳）も同行しているが、討論には参加していない²³⁷。

²³⁵ 実是学舎編『星湖李瀾研究』（実是学舎実学研究叢書 1）、成均館大学校出版部、2012 所収の「星湖年譜」による。

²³⁶ 李萬敷（1664：顯宗 5～1732：英祖 8）は、小北系近畿南人の核心家門である延安李氏の出身で、祖父の李觀徴（1618～1695）は肅宗朝南人の領袖であり、父の李沃（1641～1698）は尹鑰・李夏鎮とともに肅宗朝の清南系として活動した。母は李晬光の曾孫である。父の李沃は李晬光の次子の李敏求に文学を学んだ。李萬敷は幼い頃から小北系の家学を授かったが、父の配流（1678）以後、科挙を放棄し、程朱学に専念することを決心した。その後 1697 年（34 歳）、妻の実家のある慶尚道尚州に移居し、退溪門下の金誠一系の李玄逸（1627～1704）と、退溪私淑学脈である小北系南人の丁時翰（1625～1707）に師事して、退溪学に本格的に接することになる。李萬敷の妻は柳成龍（1542～1607）の曾孫である。星湖家門とは、李晬光を媒介とした世交と、政治的運命をとともにした李夏鎮と李沃の関係により深い親交を維持していた。李萬敷と李潜・李澈兄弟の交友はそのまま星湖に受け継がれ、星湖は李潜の死後も、訪問・書翰を通じて李萬敷と交流を続けた。特に李萬敷は、星湖の退溪学入門後の学問形成に少なからぬ影響を与えたと見られる（李萬敷『息山集』の「世系」・「家状」・「行状」のほか、김학수「星湖李瀾の学問淵源一家学の淵源と師友関係を中心に一」、『星湖学報』1、2005；함영대「星湖李瀾の学問形成と息山李萬敷」、『星湖学報』4、2007 などを参照）。

²³⁷ 『星湖全集』巻 66・息山李先生行状「瀾記昔齟齬、從諸兄旅遊於忠原之彈琴臺、先生在座、雖望見其顔色、當時蚩蒙無識知、不能有以請肆簡諒」；『息山集』附録上・行状（李瀾撰）「瀾記昔髣髴、從諸兄旅遊於忠原之彈琴臺、先生在座、雖望見顔色、當時蚩蒙無識知、不能有以請肆簡

少し長くなるが、四者の間で交わされた討論の内容を整理して紹介したい。「中原講義」は曹夏疇の朱子『大学章句』に対する疑問・批判から始まる。

曹夏疇：『大学章句』には「窮至事物之理²³⁸」とあるが、経文に「窮理」という語はない。ただ格物の本意をいうだけである。「格物」と「窮理」がどうしても同じものであろうか²³⁹。

李萬敷：経では「格物」というが、学問する者が研究することでは、実際「格物」というのは「窮理」のゆえんである²⁴⁰。

李潜：「物」は「事」の質料であり、「事」は「物」の務めであり、「格」は「事」・「物」をうまく取り計らうゆえんである。もし「窮理」といえば、「理」は「事」・「物」を超越するものになってしまう²⁴¹。

李萬敷：もしそうであるとすれば、物は道の外にあり、道は物の外にあることになり、体・用は相離れ、本・末は二つに分かれてしまうであろう²⁴²。

諒」

²³⁸ 『大学章句』経 1「致、推極也、推極吾之知識、欲其所知無不盡也。格、至也。物、猶事也。窮至事物之理、欲其極處、無不到也」；伝 5「所謂致知在格物者、言欲致吾之知、在即物而窮其理也」

²³⁹ 『息山集』卷 12・中原講義「曹君叙曰、大學章句曰、窮至事物之理、非經文、不言窮理、只言格物之本意也。格物窮理、豈其同乎」

²⁴⁰ 『息山集』卷 12・中原講義「曰、經言格物、爲學者用功而言。其實格物、所以窮理也」

²⁴¹ 『息山集』卷 12・中原講義「仲淵曰、物者、事之質也。事者、物之務也。格者、所以措置事物也。若言窮理、則理超於事物者也」

²⁴² 『息山集』卷 12・中原講義「曰、如此說、道外有物、物外有道、體用離本末分矣」

曹夏疇：そもそも経伝の輯註というのが、あまりにも乱雑煩瑣である。
すべて取り除いてもいいのではないであろうか²⁴³。

李萬敷：経伝の輯註にはもとより解釈上の誤謬が含まれる場合もある
だろうが、しかしながらやはり緊要なことを明らかにしており、廃す
ることのできないところがある。どうしてすべてを取り除いてもいい
ということができようか²⁴⁴。

李潜：ただ经文だけを読んでも、義理を理解するにはすでに十分であ
る。複雑で煩わしい諸説を、どうして隈なく看ることなどできようか
²⁴⁵。

李萬敷：たとえ（経伝の輯註に）緩急の区分があり、主客の区別があ
るとしても、当に繰り返し参考・検証すべきである。近来の学者の病
弊はなによりも、それらの注釈の煩わしさを厭い、その検証作業に持
ち堪えることができないところにある。この点はまさに懼れなければ
ならない²⁴⁶。

李澈：兄たちの発言には、少し言い過ぎたところはあるが、経書を読
むにあたり、もし古人の説をただ信じるだけで、自得の味がなければ、

²⁴³ 『息山集』卷 12・中原講義「君叙曰、経傳輯註太雜亂煩瑣、一切去
之不亦可乎」

²⁴⁴ 『息山集』卷 12・中原講義「曰、固或有語病、然亦發明緊要不可廢
處。何可盡去以爲高耶」

²⁴⁵ 『息山集』卷 12・中原講義「仲淵曰、只讀經文、義理已足。紛紜之
說、何以遍看」

²⁴⁶ 『息山集』卷 12・中原講義「曰、雖有緩急之分、主客之別、亦當反
覆參證。學者之病、最在厭煩不耐久、是可懼也」

それもまた実得とはいえない²⁴⁷。

李萬敷：今の話はまさにそうである。ただし經書を読む際に、最初から不信の念を抱いて自身の見解を打ち出したり、正義を未だ見ずにして自分勝手にこじつけて解釈したりしては、すぐさま自得したと思ってしまう。このようなことは、学問の根本的な部分に弊害を生じさせ、結局見解が当たっているか否かを論ずる暇はなくなる²⁴⁸。

曹夏疇：朱子の前に注釈はなかったが、ひたすら研究に取り組み実得する者が多かった。朱子の後に始めて注釈ができ、他人の説を取り集め、また枝葉末節に走り、実得する人が少なくなったのである。注釈というのが經書の理解にまったく役に立たないことがよくわかる²⁴⁹。

李萬敷：注釈というのは朱子に始まったわけではない。漢唐以来、家ごとに学問が異なり、人ごとに師が異なったため、十三經にはみなそれぞれ注・疏・箋があった。……朱子が煩雑な注釈を刪削し、そのあやまりを正して、聖賢の本旨を再び明確にしたのである。今の学者は一生それを誦んで、猶も理解していないことを心配すべきであるのに、どうして突然嫌気を起こし、近道へ向かうことなどできようか²⁵⁰。

²⁴⁷ 『息山集』卷 12・中原講義「澄叔曰、二兄之言似過高。然讀書若徒信古人之說、無自得之味、則亦非實得也」

²⁴⁸ 『息山集』卷 12・中原講義「曰、此說固是。但讀書時、先以不信之心作私主、正義未及見、而以私意穿鑿、遽以爲自得、如此者、大爲本原之病、見義當否、不暇論也」

²⁴⁹ 『息山集』卷 12・中原講義「君叙曰、朱子之前無註釋、然專門實得者多、朱子之後、始有註釋、掇拾趨末、少實得之人、儘知註釋之無益於經也」

²⁵⁰ 『息山集』卷 12・中原講義「曰、註釋非扞於朱子。漢唐以來、家異學人異師、十三經皆有註疏箋。……朱子刪其雜正其訛、使聖賢本旨、燦然復明。今之學者、終身誦之而猶患不得、豈可遽生厭之之心、趨徑約之

… …

曹夏疇：仲舒（李萬敷）は囚われすぎる問題点がある。どうしてそのような考え方を捨てないのか²⁵¹。

李萬敷：むしろ囚われないに勝るのではないであろうか²⁵²。

李澈：学ぶ者は、勝手気ままであってはいけないが、囚われすぎることもよくない²⁵³。

李萬敷：それはまさにそうであるが、身勝手な行動を取り、でたらめを言いながら、自らは囚われていないと思うならば、老莊の輩と何が違うのだろうか。この点が最も畏れるべきことであり、戒めなければならないことである²⁵⁴。

李潜：行いは古例に依拠せずとも義に合致し、言葉は前例を踏襲せずとも理に当たっていれば、それはすなわち、君子である。どうして程子にはこうした行いがあり、朱子にはこうした説があるという必要などであろうか²⁵⁵。

路乎」

²⁵¹ 『息山集』卷 12・中原講義「君叙曰、仲舒有拘束之病、何不去之乎」

²⁵² 『息山集』卷 12・中原講義「曰、猶勝於不拘束耶」

²⁵³ 『息山集』卷 12・中原講義「澄叔曰、學者雖不可放肆、然不可太拘束也」

²⁵⁴ 『息山集』卷 12・中原講義「曰、此言雖是。人有肆行妄說、而自以爲不拘束、則與老莊何異。此最可畏、不可不戒也」

²⁵⁵ 『息山集』卷 12・中原講義「仲淵曰、行不依古、而合於義、言不襲前、而當於理、則是乃君子也。何必曰、程子有此行、朱子有此説也」

李萬敷：行動が義に合致し、言葉が理に当たっていればもちろんよいが、もし平素から義理に関して講論を行わず、いわゆる義が義ではなく、いわゆる理が理ではなくなれば、どうするのだろうか。……学者は聖賢の遺した言行から多くを学び、それをもって義理を講明してはじめて、言行は大抵義理の正に背かないようになるのである。どうしてそれを疎かにすることなどできようか²⁵⁶。

曹夏疇：宋末の学者が末端に走り、実得がないことが、どうして朱子が始めた弊害ではないだろうか²⁵⁷。

李萬敷：朱子は学問を論ずるにあたって、心法を厳しくし、門路を正すことに尤も丁寧であった。人々はその文字言語の多いことを見て、朱子が文勝の弊を遺したというが、これはすなわち後人の自流の弊である。どうして朱子が始めたことであろうか²⁵⁸。

曹夏疇：朱子が経伝を注釈して以降、儒者たちは注釈に注釈を重ね、経伝の本旨は反って分かりにくくなった。朱子が始めたことでなければ何だろうか²⁵⁹。

李萬敷：朱子が経伝の本旨を解明する際、群説を折衷することで、聖

²⁵⁶ 『息山集』卷 12・中原講義「曰、行合義言當理則可、若不素講義理、所謂義者非義、所謂理者非理則奈何。……學者多識前言往行、以講明義理、然後言行庶不背於義理之正、其可忽哉」

²⁵⁷ 『息山集』卷 12・中原講義「君叙曰、宋季學者、趨末無實、豈非朱子啓之乎」

²⁵⁸ 『息山集』卷 12・中原講義「曰、朱子論學於嚴心法正門路、尤致丁寧、人見其文字言語之多、以朱子遺文勝之弊、此乃後人自流之弊、豈朱子所啓也」

²⁵⁹ 『息山集』卷 12・中原講義「君叙曰、朱子註經傳而後之儒者、枝生枝葉生葉、經傳本旨反晦、非朱子所啓而何」

賢の道は世に大いに明らかになった。公とわたしが馬襟牛裾を免れることができたのも、朱子のおかげである²⁶⁰。

以上の李潜・李澈兄弟の発言からは、「経文だけを読んでも、義理を理解するにはすでに十分である（李潜）」、「経書を読むにあたり、古人の説を信じるだけで、自得の味がなければ、実得とはいえない（李澈）」、「学ぶ者は、勝手気ままであってはいけないが、囚われすぎるのもよくない（李澈）」云々とあるように、経書学習における自得の重視という転換前の家学の伝統が克明に確認できるが、それにとどまらず、その予想をはるかに上回る過激な意見が噴出していることには驚かざるを得ない。「行いは古例に依拠せずとも義に合致し、言葉は前例を踏襲せずとも理に当たれば、それはすなわち君子である。どうして程子にはこのような行いがあり、朱子にはこのような説があるという必要などあろうか（李潜）」、「経伝の輯註はあまりにも乱雑煩瑣すぎる。すべて取り除いてもいいのではないだろうか（曹夏疇）」、「朱子の後に始めて注釈ができ、他人の説を取り集め、枝葉末節に走り、実得する人が少なくなった。注釈というのが経書の理解にまったく役に立たないことがよくわかる（曹夏疇）」、「宋末の学者が末端に走り実得のないことが、どうして朱子が始めた弊害ではないだろうか（曹夏疇）」などあるように、朱子の学問的権威を認めない、いわゆる朱子注釈の無用論とも捉えられる発言がそれである。朝鮮儒学史上屈指の朱子学者・退溪学者としての星湖のイメージからは想像しがたいことであるが、実際星湖はこうした学風の中で青年期を送っていたのである。もっとも過激な発言に徹している曹夏疇については、ほかに彼の学問や人物像を把握できる資料はなく、李澈も「思而不学之病」があると評していることから²⁶¹、その学問観を直接星湖家門のそれと結びつけることはできないが、義兄弟という家族関係や、討論全体の脈絡を考慮すれば、三人の基本的な立場はある程度一致

²⁶⁰ 『息山集』巻12・中原講義「曰、朱子發揮經傳折衷羣說、聖賢之道大明於世、公與吾能免馬襟牛裾、亦其力也」

²⁶¹ 『息山集』巻12・中原講義「澄叔嘗言、曹兄有思而不學之病」

していると見て差支えないであろう。以上の討論内容から考えれば、「中原講義」当時の星湖家門の家学は、嶺南南人の学風とは異なり、まだ朱子・退溪の性理学とは一定の距離を置いていたといえることができる。

ただし、討論の中の李萬敷についても一言いわなければならない。李潜兄弟に対する李萬敷の穏健な対応は、まるで彼を一般の老論朱子学者のように思わせてしまうところがあるが、実は李潜兄弟の過激な発言に対比されてそのように映るだけであり、李萬敷もまた經書学習において自得を何よりも重んずる立派な小北系南人学者であった²⁶²。李萬敷すら憂慮し、制止しようとした朱子説無用論ともいえる李潜兄弟の過激な発言は、おそらく父の李夏鎮を死なせた老論への憎悪の念と、そしてその老論によって醸成された朱子学の絶対化という不穏な学問風土への嫌悪感によって誘発されたものと見たほうがもっとも妥当であろう。これは李潜自らを死に追い込んだ老論批判の上疏からも十分納得できることである。

今まで論じてきた内容を整理すれば、星湖著述の全貌から窺える自得・博学・經世の要素は、小北系南人に共通する学問傾向であり、そのような家学の伝統は、李澈・星湖による性理学への入門以降も、学者精神の根幹として通奏低音のように連綿に流れつづけているということである。言い換えれば、こうした学問的背景の二重構造こそが、星湖の学問の中で、強烈な道統意識と致疑・自得の追求という、相容れないよう

²⁶² 李萬敷は星湖と再会（1724）して行なった問答の中で、經書を記誦するよりは自得することを星湖に教示している（『息山集』巻12・鶴城問答）。ほかにも李萬敷は、先賢の学説を無条件で尊信する態度を批判し、集註・章句に対しても常に問目を書疏して、その疑惑に対して弁解すべきであるといい（『息山集』巻17・四書講目序）、そのように程朱の大訓に対しても疑問をもって窮究してこそ、より正確に經書の本旨を理解することができ、自らの創見を提示することができるといった（『息山集』巻10・答李致和 国春）。実際に李萬敷は、退溪学に入門したのちにも、退溪を一方的に尊信する嶺南学者の態度に批判的であった（『息山集』巻8・答權台仲）。

な二つの要素が矛盾なく共存できる理由であるということが出来る。

次章では、星湖の学問的背景の二重構造、つまり強烈な道統意識と致疑・自得という家学伝統の共存が、具体的に経書学習の過程において、どのように折り合いをつけ、接点を模索していたのかを確認したい。

第2章 星湖李瀼の為学の方

第1節 堅守と自得の調和：不苟新・不苟留・不苟棄の三原則

第1項 問題意識の背景

星湖は自身の学問の目的、すなわち經学の目的をつぎのようにいう。

經書を研究する目的は、まさに実用に供するためである。經を説きながら天下万事に適用することができなければ、それはただ読むことができるにすぎない²⁶³。

だが、実用に供するためには、当然ながらその前提条件として、經書の本旨を正確に把握し、会得しなければならない。星湖はいう。

經書を研究する者は、必ず經書本来の趣旨を推究し、旁証まで徹底させ、修己と安人両方面の基にしなければならない。一句がはっきりしなければ、一事が欠けるのである²⁶⁴。

星湖の考えるところ、「昔、一つの經書以上に明るい者を取ったのは、ひたすらその研究に取り組み、理解が深まれば、実用に供することができた²⁶⁵」ためであり、本来の意味もわからず、多数の經書に手を出すよりは、一つの經書でも正確に理解したほうが実用には役立つということである。

²⁶³ 『星湖僊説』卷20・誦詩「窮經將以致用也。說經而不措於天下萬事、是徒能讀耳」

²⁶⁴ 『星湖僊説』卷27・窮經「窮經者、必能推究本旨、到底旁證爲修己安人之基。一句不明、一事有闕也」

²⁶⁵ 『星湖僊説』卷27・窮經「古者取明一經以上、爲其力專而見深、資于實用也」

ある。「知識が進まなければ、実践も進まず²⁶⁶」、知識が確固たるもの、つまり自分のものになる前に実践に努めても、結局「循塗守轍」、一定のきまりにだけ従う弊害を生ずるのみである²⁶⁷。星湖が「士であれば、まさに知識をもって主とすべきである²⁶⁸」といい、その知識は自らの心で理解したものでなければならぬと強調するゆえんである²⁶⁹。

以上を整理すれば、星湖の經学の目的というのは、一、經書の本旨を正確に会得すること（致知）、二、その真の知識を修己と治人、すなわち個人と社会の両方面に実践・適用すること（力行）であろう。蔡濟恭（1720～1799）が星湖の「進学の方」に言及して、「行は必ず知を先とするため、致知を力行の根本とし、知ることはまさに行うことが目的なため、力行を致知の結実とした²⁷⁰」と述べるのもそれと軌を一にする評価である。致知と力行が合わさって、ついに学問は完成し、いわゆる「実得の学²⁷¹」となる。星湖は学問を農事にたとえて「読誦は種を播き、苗を植えることであり、思繹は雑草を抜き取ることであり、体行は収穫して腹いっぱい食べることであり²⁷²」ともいうが、読誦と思繹が致知の過程、体行が文字通り力行を意味することはいうまでもない。

星湖のこうした認識は、經書は聖人の教えの総体、人間知性の根源であり、個人及び社会が抱える諸問題の解決策はすべて經書の中にあるという発想から来る。昔のように「聖賢の言葉一つ一つをすべて發揮して

²⁶⁶ 『星湖僊説』巻 23・顔淵進止「知不進則行不進」

²⁶⁷ 『順庵集』巻 16・函丈録「先生曰。士當致知爲學、歸重于實行、然而淳謹之人、止務踐履、循塗守轍而已。故見處終不灑然」

²⁶⁸ 『順庵集』巻 16・函丈録「士當以知識爲主」

²⁶⁹ 『順庵集』巻 16・函丈録「然學貴自得、必也眞知此事之貴而自得于心、然後無勉強矯僞之習、而日趨眞正之域」

²⁷⁰ 『星湖全集』附録巻 1・墓碣銘（蔡濟恭撰）「若其進學之方、行必以知爲先、故以致知爲力行之本。知之將以行之、故以力行爲致知之實」

²⁷¹ 『星湖全集』巻 31・与李景祖祉承 辛巳（1761）を参照。

²⁷² 『星湖全集』巻 53・二耕窩記「讀誦者其播植也。思繹其耘也。體行是穡而飽也」

実際に適用できれば²⁷³」、人間社会はうまく回るはずである。しかし、現実社会はそうはいかない。様々な問題を露呈している。先に見た星湖の学問の目的からすれば、現実社会で起きている様々な問題の原因は、その解決策の根源である経学の在り方に問題があるからであった。すなわち、星湖の著述のいたるところに散在する当時の学問風土への批判は、結局学問の本然の姿を修復するための提案であり、星湖自身が目指す学者像の表れでもある。

星湖の現実診断によれば、当時の学問状況には致知と力行、つまり知識と実践の一体化を妨げる構造的な問題があった。星湖が最初に指摘したのもまさに知識と実践の乖離である。星湖はいう。

おおよそ読書人たちは、みな文を誦説するだけであって、自身の身に切実に体験して事業へ発展させることを考えない。それゆえ、六経と時務は明らかに二つの物になってしまったのである。今日の科挙の勉強をする者は、聖賢の言をゴタゴタと引用して華麗な文章は作るが、その実、経書と時務を合して一つの物と考えることができない²⁷⁴。

誦説するだけで終わるため、経書の本旨を理解することが難しく、意味がわかったとしても最初からその知識を体験し実践しようとする意志がない。星湖の考えによれば、このように経書の学習が現実問題の解決において無用の長物となった原因は科挙にある。星湖は科挙が「學術の差」や「異端の害」より厄介なものであると断言する。

もっとも妨げとなるのは、習俗が科挙のための学に染まっていることである。天下が激浪にさらわれるように、幼い頃から老年に至るまで、すでに耳で聞き、目で見ただけの勉強に慣れてしまい、到底そこから

²⁷³ 『星湖僊説』巻 27・窮経「聖賢之言一一、皆可以發揮致用」

²⁷⁴ 『星湖僊説』巻 16・六経時務「凡讀書之士、皆依文誦説、不思真切著己、發之爲事業、故六経與時務、判爲二物。如今舉業者、雜引聖賢之言、文飾爲篇、其實不能合爲一物」

抜け出すことができない。これは物欲だけがそうさせることではない。……幼い子どもに、必ず先に箋・表・詩・賦といった性を害する文章を学ばせ、その心術をふさいでしまう²⁷⁵。

科挙の合格だけが目的である、いわゆる「口耳の学」に慣れてしまい、経書の本旨の体得と実践という儒学の目的は忘却されていった。星湖が科挙の持つもっとも深刻な問題点として認識していたのがまさにそれである。すなわち科挙が、学問の道—儒学の学問精神を害しているということである。とりわけ星湖が、科挙の課している箋・表・詩・賦のような文体の文章を、科挙の弊害の元凶として重視している点が興味深い。合格のために文飾ばかりに没頭する風潮が、うわべだけで実質が伴わない、虚栄に満ちた精神状態につながったと見ているのであろう。星湖本人も言及しているように、そうした「心術」の問題こそ、「物欲」とも次元を異にする諸害悪の根源であるにちがいない。すなわち科挙は星湖にとって、軽薄で不誠実な、名だけの学者官僚を増産するシステムにほかならなかった。つぎに示す星湖の表現を見れば、星湖がその現状をいかに深刻に受け止めていたかがよくわかる。星湖が「科挙の課程の詩・賦・表・箋は、実に文章の魔鬼であり、心術の害虫である²⁷⁶」とまで酷評し、四六言の駢儷文や五七言の詩は廃止すべき²⁷⁷などと唱えるのがそれである。なお、星湖が科挙の弊害の現実的な改善策として試験科目を減らし、少ない科目でも経書への深い理解のある人材の採用を求めている²⁷⁸のも、学問精神の崩壊に対する危機感の表れであったといえよう。

星湖の危機感は、当の科挙の勉強のために、笈を負い山寺へ旅立つ族

²⁷⁵ 『星湖僊説』巻 26・科学害道「最妨者、習俗之染科学、是也。天下滔滔、從幼至老、耳目既慣、無能脱出。此不獨物欲之爲機括也。………髻鬢才免、則必先去學箋表詩賦害性無用文字、任錮其心術」

²⁷⁶ 『星湖僊説』巻 8・科程「科程詩賦表箋、實爲文章之魔鬼、心術之蠱賊」

²⁷⁷ 『星湖僊説』巻 23・四六可禁；巻 17・禁五七言を参照。

²⁷⁸ 『星湖僊説』巻 8・学礼講を参照。

孫の李復煥（1690～1719）に与えた「学者の心得」を通して生々しく伝わる。

經書を読むことは、まさに聖人の本旨を知るためである。今日、様々な書物をあさり文章を作ることや、あれこれ拾い集め言葉を作る行為は、ただ箱だけを買ひ、その中の珠は還すようなものである。どうしてまた著述した人の本心がわかり、自身のために受用することなどできようか²⁷⁹。

同じく族孫の李森煥（1729～1814）は、星湖の学問の特徴として「真知」と「実得」を挙げ、「世の傭耳剽目・浮偽不誠の習俗を恥と思い、必ず本源に遡り窮理し、上は古の聖賢の書を調べ、その来歴と顛末に通曉した²⁸⁰」と評しているが、「世の傭耳剽目・浮偽不誠の習俗を恥とした」ことをあえて入れて強調しているのも、以上のような星湖の問題意識が彼の学問の出発点であったことを物語っているといえることができる。

星湖の考えるところ、輕佻浮華に満ちた学問風潮が始まってすでに久しい。思弁的あるいは観念的な性質の強い四書中心の程朱性理学が官学の地位に上り、明代に科学科目の解釈の標準となって以来、儒学は現実とかけ離れたものになっていった。星湖はいう。

宋代以降、儒者の学問はますます深く、かつ隱微になり、一字二字の意味に対してすら、深く追究し、探討を極めて、弁説は箱に満ちた。人々はすぐに没頭して、その知ることを急ぎ、その行うことを後回しにしてしまった。聖人は「行いて余力有らば、則ち以て文を学べ」（論

²⁷⁹ 『星湖全集』巻 48・書贈克己讀書山堂「讀是書者、將以求其意也。今之獵爲詞章擲爲說話者、只買櫝還珠而止耳。寧復見立言之本心而爲己受用也耶」

²⁸⁰ 『星湖全集』附録巻 2・祭文（李森煥撰）「恥世之傭耳剽目浮偽不誠之習、必窮源溯本上勘於古聖賢之書、洞貫其來歷原委」

語・学而) というが、その気像の食い違いがこのようなであった²⁸¹。

すなわち、性理学はそもそも思弁性の強い学問のうえ、さらに科举制度と相俟って人々は哲学的知識の探究に没入した。ついにその議論は、枝葉末節にまで及び、ますます観念の遊戯に陥っていく。経験によらない純粹理論の探究ゆえ、その学問は現実感覚を伴わない。朱子学あるいは性理学一辺倒の風潮からは、あたかも儒学の中には性理学しか存在しないといわんばかりに、自然と他の存在を認めない排他性が芽生え、結果、学問の多様性は失われていった。その後、朱子学一辺倒がつぎの段階である朱子学絶対化へと移っていくのは、理の当然である。

星湖はこの芳しくない性理学一辺倒の思弁的風潮を、太極説を取り上げ批判したことがある。星湖の考えるところ、太極説は読んでみれば、形体はないものの、そこに道理があることは一目瞭然なはずなのに、朱子以降、数多の者がそれぞれ数多の解説をして、かえってわかりにくいものになってしまった。『大学』に限ってみても、その注釈には『章句』と『或問』、さらに『章句語類』と『或問語類』と大全諸子説があり、人それぞれ『大学』一篇に対する同異、得失を最後まで追究して、他のことに目を配る暇がない。星湖はこのような現実こそ、世教一世の中で行われる儒教教育の水準がつねに落ちる原因があると結論づけた²⁸²。星湖が、朱子ですら晩年に門人の文義に囚われる実態を憂慮したと紹介するのは、同じ理由である²⁸³。

²⁸¹ 『星湖僊説』巻 19・儒学「自宋以還、儒者之學、轉深轉隱、一字兩字之義、深究極討、辨說盈篋。人便汨汨沒沒、又不免急於知而緩於行。聖人曰。行有餘力、則以學文。其氣像之不侔、如此矣」

²⁸² 『星湖僊説』巻 19・儒学「如讀太極說、既知這一句爲無形有理之義。然而後朱子許多人必各有許多說。又如大學、有章句、有或問、有章句語類、有或問語類、有大全諸子說。人却去窮詰於同異得失、而無暇乎及他。亦世教所以每下也」

²⁸³ 『星湖僊説』巻 19・儒学「朱子晩年、亦以門人之繳繞文義爲憂。此正吾輩所當深念」

一方、宋代以降、朱子経解が権威を獲得し始め、朝鮮においても高麗王朝末期に朱子学が輸入されて以来、朱子の七書大全は科挙の標準となった。星湖は「中庸疾書後説」において、絶対化されていく朱子学の弊害をつぎのように嘆く。

『中庸章句』が世に普及され、人々は太陽や月のように尊び、四季のように信じ、親族のように愛し、刑罰のように畏れる。しかし、研究して理解し、理解して実践することを、日常生活において豆や水を食べて飲むようにすることができなかった²⁸⁴。

星湖はこの問題の原因について、朱子説のみを信じて頼り、自身の力では全く理解しようとしないうためであるといい、このような人は朱子の教えに逆らうこととは異なるが、愚かにも理解していない点では変わらないと揶揄する²⁸⁵。なお、星湖は当時の朝鮮の学者の研究姿勢を「始めは信じて疑わず、半ばは尊ぶばかりで勉強はせず、終わりは放っておいて考えない²⁸⁶」と断定し、学者精神の弛緩を厳しく批判した。

以上のような星湖の現実批判、すなわち科挙制度と相俟って四書中心の性理学が絶大な地位を確立し、学問が現実世界からだんだん遊離していく思弁的な風潮に対する批判は、おそらく皮肉にも、党争の煽りを受けて科挙を放棄し、半農半学の生活を余儀なくされていた星湖自身の境遇が、逆に学問の在り方を客観的に見直す機会を与えてくれた結果であろう。特に現実問題を等閑視する学問に対する強い批判は、苦痛にあえぐ人民の生活を目の当たりにした経験がもたらした結果であるにちがいない。それは道学の目的が結局、困窮した人民を無くすことにあると言

²⁸⁴ 『中庸疾書』後説「自章句之行於世、人尊之如日月、信之如四時、愛之如骨肉、畏之如鈇鉞。但不能究而得之、得而行之、如日用菽水也」

²⁸⁵ 『中庸疾書』後説「其故何也。比如家長老整頓叢務、一齊無缺、羣子弟或恃以爲重、全不理會、凡厥有事、輒曰吾父兄必有處也、詰之則無所發、此與違悖訓令者、差等不同、其茫無所知則均也」

²⁸⁶ 『中庸疾書』後説「始也信而不疑、中也尊而不熟、終也置而不念」

い切る星湖の発言²⁸⁷からも推し量ることができる。

星湖が指摘しているように、宋代以来の朱子学一辺倒の状況は大抵似ているが、なかでも朝鮮がもっとも甚だしい状況に陥ったのは²⁸⁸、両乱（壬辰倭乱：1592～1598、丙子胡乱：1636～1637）以降、政権を掌握した老論が動揺する社会を立て直す方策として朱子学理念の強化に走ったことに原因があるといえることができる。あえて表現すれば、朱子学の一辺倒からさらに朱子学の絶対化あるいは朱子の神格化へと変化したということである。星湖は当時の思想統制の現状、すなわち朱子の経解に対して「一文字でも疑問を抱けば妄説となり、比較考証・相互対照すれば罪となる²⁸⁹」厳しい現実をつぎのように批判している。

（朱子説を）篤く信じる中で、あるいは解けない疑問がある場合、講習の際にそれを表したり、私的な記録として残したりして、さとするようになることを求めるのは、またやめることができない。だが、人々はすぐに目上を誹謗した罪で取り締まりをする。取り締まりをすることは峻法刻刑の意図があるようである。どうして孔門において峻法刻刑を行うことができようか。ゆえにわたしは、今日の学者は儒家の申不害や商鞅であるという。そこで、盲目的な順従の気風だけが育ち、深く考える習俗は消え去り、学問が無くなる危機に陥ったのである。これは今日の学者の過ちである²⁹⁰。

星湖は、学問の自由を抑圧し、朱子の経解と少しでも異なる見解を提示

²⁸⁷ 『星湖僊説』巻 7・拯拯「聖人鶉居鷔食、不遑安息者、志在行其道也。何謂道、其要使天下無窮民是也」

²⁸⁸ 『中庸疾書』後説を参照。

²⁸⁹ 『星湖僊説』巻 21・儒門禁網「一字致疑則妄也。考校參互則罪也」

²⁹⁰ 『孟子疾書』序「其或篤信之餘、疑有未釋、露於講貫之際、藏於筆筭之私、求有以至於發蒙、斯亦不得已也。人輒繩之以訕上、繩之、固若有意峻法刻刑、奚爲於孔子之門。余故曰。今之學者、儒家之申商也。於是唯諾之風長、考究之習熄、駸駸然至于無學、則今之學者之過也」

すれば、刑罰すら憚らなかった当時の老論学者らを法家の申不害や商鞅にたとえて批判したのである。そのような殺伐とした学問風潮からは、盲目的な順従だけが蔓延し、自らの力で考える学者本然の姿は影を潜める。まさに「学問が無くなる危機」、学問の暗黒時代であり、学者精神失踪の時代である。

また星湖は、朱子自身ですら、言路を開いて門人弟子の意見を積極的に受け入れており、門人弟子もそれを喜んで隠すことなく疑問点を質問し、自身の識見が足りないといって自らやめることがなかった²⁹¹と紹介し、つづけてつぎのように現実を批判した。

しかし、今はその書物（論語集注）は尊重するが、その精神は失い、その文は読みながらもその意には背を向けている。すなわち、深く考えればでたらめといい、疑問を提起すれば僭越といい、敷衍すれば余計なことという。ごく些細なところまできまりを定め、人々を締め付けているため、愚者と智者の区別がつかなくなった。これがどうして古人が後世に望んだところであろうか²⁹²。

朱子学絶対化の弊害は計り知れない。経書の理解どころか、朱子から受け継ぐべき学問精神も忘れてしまったのである。他のことを考えれば罪となるため、人それぞれの独自の见解はありえず、結局大差のない陳腐な話が世に氾濫するばかりである。愚智の区別もなければ、愚智の判断基準もない。星湖からすれば、当時の老論政権は、口では朱子継承をうたっているようであるが、実際には朱子の学問精神に逆らう集団にすぎない。星湖の表現を借りれば、当時の現実は、まるで「禁網」を仕掛けておき、「刀や鋸を持って人を待っている」ようなものであり、そのよう

²⁹¹ 『論語疾書』序「其門人小子、又樂其開納、盡情質疑、不以淺劣而自沮」

²⁹² 『論語疾書』序「其在于今、尊其書而失其心、誦其文而後其義。思量則爲妄、致疑則爲僭、發揮則爲剩。尺尺寸寸、一切卑近、勒爲禁網、而愚與智無別。此豈古昔人所望於後來哉」

な状況の中で、人々は何も考えずにそのまま信じ、意味もわからずに強いて答えることを高尚な趣と思うようになった。星湖が、儒者と自負する者は牛毛のように多いが、まことに会得している者はごく稀であると嘆くゆえんである²⁹³。

なお星湖は、異説を許さない排他的風潮がますます激しくなっていく状況を受け、今度は老論学者らが尊慕してやまない栗谷李珥を取り上げ、彼らが犯している論理の破綻をつぎのように追及した。

中世に李晦齋（李彦迪）は『大学章句』を変更して補遺書を著し、李栗谷（李珥）は『中庸章句』の「氣以成形、而理亦賦焉」（第一章）にあやまりがあるとして、『聖学輯要』で言及したことがある。だが、これらはみなすでに刊行され、あるいは進講もされた。そうであるならば、儒門の禁網というのは、後になるにつれてますます激しくなったということになる²⁹⁴。

今まで見てきたように、このような朱子学の絶対化、つまり学問思想の根源である經書の理解に朱子の注釈が絶大な影響を及ぼしている状況を考えれば、星湖を含め、当時の学者の学問観あるいは經学観の具体的な特徴を知るためには、当の本人にとって朱子の注釈はどのような意味ないし重みを持っていたのか、具体的には、經書学習において朱子注釈はどのように扱われていたのかを分析することが、もっとも有効な手段であろう。そういった意味からすれば、星湖の学問観あるいは經学観は、「対朱子注釈観」ということができる。

以下では、星湖による朱子注釈の「扱い方」について具体的に考察を

²⁹³ 『星湖僊説』巻 21・不恥下問「設爲禁網刀鋸以待人。尺寸之外開吻不得昆侖吞棗依樣畫葫、強說臆對、以爲高致、其於帖骨帖肉處却未必有得、是以標榜爲儒者、其衆如牛毛、其得如麟角噫」

²⁹⁴ 『星湖僊説』巻 21・儒門禁網「中世李晦齋、改換大學章句、有補遺書。李栗谷謂、中庸章句、氣以成形而理亦賦有病、有聖學輯要。皆已刊行、或爲進講、然則儒門禁網、後來轉急矣」

試みたい。

第2項 致疑・自得の追求

星湖の經書学習における基本的立場、言い換えれば、朱子經解に対する星湖のスタンスは、つぎの言葉がそれをよく示している。

經書を読むにあたっては、定訓を固く守るべきではあるが、また色々考えをめぐらせ、幅広く搜し求めて、ついに正に帰ってこそ、深く会得したといえることができる²⁹⁵。

前項を通して見てきたように、星湖の考える学者の役目は、經書の本旨を正確に把握し、それを体得して、修己・治人の両方面に実践・適用することであった。すなわち、星湖が理想とする学者の研究姿勢は、經書中の聖人の言葉の本来の意味が何であるかを自分で理解すること、朱子の定訓を鵜呑みにするのではなく、疑問が生ずれば納得のいくまで思索、対照・検証し、心で理解することである。つまり、星湖にとって

箋注というのは、導いてその路脈を指し示すものにすぎない。その境地に至り、心で理解することができるかどうかは、読む者自身にかかっているのである²⁹⁶。

箋注はそれ自体が目的ではない。いわば参考書にすぎない。星湖が出した結論は、本旨追究という大目標のためには、学者一人ひとりが学問主体としての自覚を持って、朱子説に対してすら検証を行い、最終的に自

²⁹⁵ 『星湖僊説』巻21・論語首章「看經雖合牢守定訓、亦須通換旁求、卒歸于正、方是深得」

²⁹⁶ 『星湖僊説』巻27・窮經「箋註者、不過導而指示其路脈。及足到心通、則在讀者矣」

らの力で経義を「心通」しなければならないということであった。

星湖は自身の経学の出発点ともいえる「致疑」の重要性についてつぎのように述べているが、それはまさに星湖の学者としての決意であった。

わたしは平素より「教えることはすでに難しいことであるが、学ぶことも容易くない」といつてきた。古経を学ぶ人々が古人の解釈に対して、いかなる疑問も提起しないとすれば、これは他人が笑えばつられて笑うだけであって、ついに自身の見解はないことのようになるであろう。そうせずに、ひろく蒐集し、深く研究して証明しようとするれば、卑しい身で勝手なことをいうことのように、罪に陥りやすくなるであろうが、道理に暗く愚かであるよりは、むしろ徹底的に追究したほうがいい²⁹⁷。

このような致疑の目的が、経書の本旨を正確に理解し体得すること、星湖本人の言葉を借りれば、致疑によって朱子がいわないことを「時には憚らずにいうこともあるが、その意図はただ正しい道を探して、孔子の本旨に帰ろうとつとめるため」であることはいうまでもない。にもかかわらず、そのころをわかってくれず、致疑の行為すべてを僭越というようであれば、それこそ朱子に対する無理解にほかならない²⁹⁸。皮肉にも、朱子学一辺倒の世態に対して星湖が提示した是正案は、まさに朱子の学問精神に戻ることであった。朱子を理解することは、朱子の教え通り、疑問を持って経書の学習に取り組むことである。星湖はいう。

朱子は「少し疑えば少し進み、大いに疑えば大いに進む。多く疑問を

²⁹⁷ 『中庸疾書』後説「余嘗曰教既難、學亦不易。使經生學子、將尺寸古訓、無容議意耶、有似乎隨人嘻笑而卒無見解。將旁採博究、要歸證明耶、有似乎處下橫議、易陷罪過。然與其昏也、寧覈」

²⁹⁸ 『中庸疾書』後説「是書也、堅守章句。莫敢移易、而章句之所不言、時或不憚言之。其意都只爲探討蹊徑、務歸於夫子之本旨。若曰章句之外、一字皆濫云爾、則是不但不識愚之所存、亦非所以知朱子也乎」

持っても構わない」といった²⁹⁹。内では疑いながら外では従うならば、その心構えがよくわかる。疑問のあるところから疑問のないところへ至ることが、まさに君子の学問の階段、次第である。世俗の学問は大抵疑問を持たない者が多いが、実にこれは滑稽な話である³⁰⁰。

經書学習に際して疑問を持つことは、現実の教学の場面においても重要である。星湖の考えるところ、疑問を持たなければ、その知識は確固たるものにはならない。疑問を持つことは決して優柔不断を意味するものではない。これが正しいと知って終わるのではなく、あれがいけない理由も知らなければ真の理解とはいえない。疑問を持つことは疑問を無くすためである。そうしなければ、間違った主張をする者に対して、その非を正すことができなくなるのである³⁰¹。

このように疑問を持つことは、知識を確固たるものにするため、すなわち本当に知るためであった。星湖は再び朱子の遺訓「少疑則少進、大疑則大進」を引きながら、疑問を持つことの重要性をこうもいう。

疑問を持つというのは、新奇を好むことにかかわるが、始めて学ぶ者が道を探索し、深奥なところの解明につとめることは、ただ聖經の義に合致しないのではないかと懼れるためである。どうしておおまかに

²⁹⁹ 『朱子語類』卷 115・8 条・訓萬人傑に「大疑則可大進。若自覺有些長進、便道我已到了、是未足以爲大進也」とあり、なお『陸九淵集』卷 36・年譜・紹興十九年己巳先生十一歳条には「後嘗語學者曰。小疑則小進、大疑則大進」とある。

³⁰⁰ 『星湖全集』卷 24・答安百順 壬申「朱子謂少疑則少進、大疑則大進、多著疑不妨。若内疑而外順、所存可知也。有疑而至於無疑、固君子之階級次第、俗學大抵不致疑者多、是實可咍」

³⁰¹ 『中庸疾書』後説「故學必要致疑、不致疑、得亦不固。所謂疑者、非謂狐疑猶豫、無所決擇也。若知如是而是、則必兼審如是而非、方始是見得、不然則人或以非爲是、將無以應也」

みて、遂に止めることなどできようか³⁰²。

星湖の考えるところ、みな緩怠で考究する者が非常に稀な世態においては、新奇を求める害悪より模糊・渾淪を喜ぶ害悪のほうが大きい³⁰³。疑問を持って臨めば学問は進歩するが、疑問を持たなければ一步も前に進まない。星湖は朱子も經書研究にあたってつねに疑問を持ちつづけたとし、その持つ意味を「言路開放」の面からつぎのようにいった。

疑いを抱くことは言路を開くことである。その言葉があたらなければ、罪はその言葉を発した者にあるのである。『集注』にまたいかなる害があるであろうか³⁰⁴。

星湖によれば、經書学習において絶対という概念は存在しない。致疑の対象に例外がないことはすでに朱子が後学に示した道であった。星湖はいう。

ああ、朱子は孟子を尊慕し、後人は朱子を尊慕する。ところが、後人の朱子を尊慕する度合が、おそらく朱子の孟子を尊慕する度合より甚だしいようである。賢人が聖人になることを希求し、士が賢人になることを希求することは自然な趨勢である。賢人は知恵がそれに及ぶことができたため、孟子の気像が未だ十全でないところに対して、かつて孟子を尊慕する念が篤いといつて、それを隠したことがなかった³⁰⁵。

³⁰² 『星湖僊説』卷 13・尹彦明質魯「疑者涉乎好新。然始學之士探討谿徑務在深奥、惟懼不合乎聖經之義。豈可泛看而遂止耶」

³⁰³ 『星湖僊説』卷 13・尹彦明質魯を参照。

³⁰⁴ 『孟子疾書』序「置疑所以開言路。言之不中、罪在言者、於集註又何損」

³⁰⁵ 『孟子疾書』序「嗚呼、朱子尊孟子也、後人尊朱子也。後人之尊朱子、殆有甚於朱子之尊孟子。賢希聖士希賢、其勢然也。賢者智有能及之、故於孟子氣像未化處、曾不以尊之之篤而諱焉」

尊慕するといって無条件で従うのではなく、真理を獲得するためには、先人が及ばなかったところを補完し、それをより精密なものにすることが後学に与えられた使命であり、また先人が後人に望むところであるという意味であろう。

なお、以上のように星湖が經書探究において絶対はなく、後世による前説の修正ないし補完が必ず必要であると考え背景には、經書に対する合理的で客観的な認識、言い換えれば、確固たる実証的な思考法が存在していた。星湖はいう。

近くにいる人には指し示してさとらせることができ、遠くにいる人にはなお、言葉で伝えることができる。しかし、百世の後には、その意はまさに消え去るであろう。そこで古の人は文字を作り、後世の人に繰り返し告げて、これによって道をさとることを願ったのである。これもまた文というが、文というのは道の画である。しかし天地は自然であり、人事は人為的であるため、古今に風俗が異なり、言語が脈絡を異にする。そうであるのに、今日の考えであの蝕んだ書物や文字の間から古の聖人の心を想像し、その蘊蓄をすべて明らかにすることを、どうして望むことなどできようか³⁰⁶。

すなわち、經書の研究は、必然的に「古今に風俗が異なり、言語が脈絡を異にする」などの制約によって、その本旨を把握することは容易ではない。星湖は『論語』を例に挙げ、その解釈の難点をつぎのようにいったことがある。

³⁰⁶ 『星湖僊説』巻 21・不恥下問「然近則可以指喻、遠猶可以言傳。百世之下、其意將泯。故古之人作爲書字、諄諄反覆以告未來生靈、庶幾因此而有得。亦謂之文。文者、道之畫也。然天地自自然而人事有爲。故古今殊俗言語異脈。從今日意度、響想於蠹簡墨畫之間、寧有望於悉發其所蘊乎」

『論語』はその意味が非常に深く、表現が非常に簡潔である。聖人の言葉は意味が通じればそれで終わるが、上から下まで筋が通っているため、すぐに全体の意味を把握することができない。また、前にあった経緯は切り捨て、孔子の結論だけを書いているため、『中庸』や『大学』のように体系を備えていたり、『孟子』のように多く敷衍説明をしているのとは異なって、さらに理解することが難しい。どうして疑問がないことなどあるであろうか³⁰⁷。

以上のような理由で経書の研究には、体系的な学習段階が必要となる。星湖は宋の四儒（真派）→四書（嫡伝）→六経（正宗）へと遡る学習の流れを提示しながら、それが達成できない現状をつぎのように診断した。

蔡虚斎（蔡清）は「六経は正宗となり、四書は嫡伝となり、宋の四儒（周敦頤・張載・程頤・朱熹）は真派となる³⁰⁸」といった。この言はまさにそうである。学者が真派からさかのぼり、嫡伝・正宗に至ることができれば、その道は砥石のように平坦であろう。ところが、今日の人々はもっぱら程朱の数多の論説に力を入れ、ついには道程の半分も行かずにやめてしまう。また戒めるべきことである³⁰⁹。

星湖によれば、程朱の説は決して学問における終着点ではない。目標は四書・六経の本旨を会得することである。先に述べたが、「箋注というの

³⁰⁷ 『論語疾書』序「論語義最奥、語最簡、聖人之言、達則便止、而徹上徹下也、固非一俾可透。又截去上面所爲發、而只存夫子之結辭、不似庸學之有規矩、孟子之多敷衍、所以爲尤難曉解也。烏可以無疑哉」

³⁰⁸ 蔡清『虚斎集』卷首・虚斎集原序（林俊撰）に「溫陵蔡介夫虚斎、飾躬砥行、動準古人。其學以六経爲正宗、四書爲嫡傳、四儒爲眞脈」とある。

³⁰⁹ 『星湖僊説』卷10・真派嫡伝「蔡虚斎云。六経爲正宗、四書爲嫡傳、宋四儒爲眞派。此固然矣。學者泝眞派而上、至嫡傳正宗、周道如砥。今人專用力於程朱許多説話、終未及半道而輒廢則。亦可戒也」

は、導いてその路脈を指し示すものにすぎない」。程朱の注釈はそれ自体が目的ではない。最終的に「その境地に至り、心で理解することができるかどうかは、読む者自身にかかっている」ことを再三強調する意見であろう。

星湖のこうした思考法を背後で支えているのは、經書の中の「義理というのは天地間の公物であり、古今の区分もなければ、彼此の区分もない。人物の高下をもってすべてを取捨してはならない」³¹⁰という信念にちがいない。

第3項 朱子經解の堅守

前項では、星湖經学の特徴として、致疑による自得を見てきたが、ここでもう一度確認しておきたいのは、星湖は致疑・自得を強調しながらも、一方ではその前置きとして、朱子の定訓は固く守るべき³¹¹であり、朱子の注釈を信じるのが学者の正法³¹²であると発言している点である。したがって、致疑による自得という方針とは別に、星湖の実際の經書学習において、朱子注釈はどのような影響力を持ち、またどのように扱われていたのかを客観的に評価することも星湖經学の特徴を把握するうえで重要な意味を持つであろう。

先に紹介したように、星湖は經書の本旨追究という目標を達成するためには、学者一人ひとりが学問主体としての自覚を持って、朱子説に対してすら検証を行い、最終的には自身の力で經義を会得することを勧め

³¹⁰ 『星湖全集』巻 49・李先生礼說類編序「義理者、天地間一公物。無古無今、無彼無此。恐不可以人之高下而一切揮斥之也」

³¹¹ 『星湖僊說』巻 21・論語首章「看經雖合牢守定訓、亦須通換旁求、卒歸于正、方是深得」

³¹² 『孟子疾書』序「士者固在下列、故於集註無事乎黑白。茲所謂不自信而信可信。此雖學者之正法、其或篤信之餘、疑有未釋、露於講貫之際、藏於筆筭之私、求有以至於發蒙、斯亦不得已也」

た。すなわち、

箋注というのは、導いてその路脈を指し示すものにすぎない。その境地に至り、心で理解することができるかどうかは、読む者自身にかかっているのである³¹³。

これはいうまでもなく朱子注釈が終着点あるいは目標ではないという宣言的な発言にちがいないが、星湖は一方ではつぎのようにもいっている。

朱書の学がどうして儒術の路脈ではないであろうか。貴方からのお手紙を繰り返し拝読したが、改めたり、批評したりすべきところがない。ただ始終おこたることなく願い求めれば、頂点に達してもさらに一步を進めることができる。吾が儒道の幸いである³¹⁴。

朱子の学は単に路脈を指し示すものではなく、それ自体が儒術の路脈であり、非の打ち所がない経書解釈の実質的な標準であるという認識からの発言であろう。星湖が朱子注釈の権威ないし正当性を認める発言は星湖著述のいたるところで見受けられる。たとえば、星湖は『論語集注』について、聖人孔子の思想がもっとも備わっている書物であるとして、つぎのようにいう。

ああ、天地の間にどうしてこの書物を無くすことなどできようか。周代の人々はこの教えを排斥したが、諸弟子はこれを伝え、秦代の人々はこれを燃やしたが、壁の中からこの書物が再び発見された。そして、様々な解釈が紛々としたが、朱子がこれを整理・折衷し、標準を定め、この学問は一つに統合され、朱子の『論語集注』だけが行われるよう

³¹³ 『星湖僊説』巻 27・窮経「箋註者、不過導而指示其路脈。及足到心通、則在讀者矣」

³¹⁴ 『星湖全集』巻 31・与李景祖辛巳「朱書之學、豈非儒術之路脈。反覆來教、無可改評。惟希始卒不懈、進步於百尺竿頭。吾道之幸也」

になった。世を正す教育において、どうしてこの注解書がなくてよいであろうか。これは幸い中の幸いなのである³¹⁵。

『論語』の思想をもっとも正確に今日に伝えているのは朱子であり、朱子の注釈がこの上ない価値を持つのは、「天地のように広大であり、時代を超越した公正性を持ち、ほんの少しも囚われることなく、正しいことだけを追究した³¹⁶」、諸説の総合・折衷という研究方法による。星湖にとって朱子説は経書解釈の実質的な基準である。朱子の『論語集注』は『論語』を知るための、周代以来の唯一の道標であり、世教における必須の書である。このような評価は『孟子集注』に対しても変わらない。星湖はいう。

朱夫子の『集注』が出るや、群言が遂に定まり、また海外にまで広まって、みなが軌を一にして一つになった。なんと立派なことであろう³¹⁷。

星湖によれば、朱子の注釈は経書の本旨、つまり真理に至るもっとも早い近道であり、確固たる経書解釈の標準であった。朱子に対する尊崇は単なる賞賛ではない。朱子の注釈は星湖にとって、致疑・自得という学問上の高い目標とは別に、現実的にもっとも信頼できる経書解釈の教科書であったことは紛れもない事実である。実際に『論語疾書』を見れば、星湖は朱子の注釈を中心において、朱子以前の先学と朱子以後の後学の論語注釈の妥当性を検討し、反駁しているという。その批判の対象とし

³¹⁵ 『論語疾書』序「噫。天地間何可以無此書。周人擯之、而諸子傳之、秦人火之、而壁簡復出。異說紛糾而折衷於朱子、斯文定于一而集註於是乎孤行。噫。世教何可以無此解。此幸之幸也」

³¹⁶ 『論語疾書』序「與天地同恢、與古今同公、無一毫繫吝、而惟義之從也」

³¹⁷ 『孟子疾書』序「至朱夫子集註出、而羣言遂定、播之海外、舉同軌而一之。盛矣哉」

ては程子も例外ではなかった。朱子注釈を確固たる基準にして、他の学者の論語解釈を批判している箇所は、枚挙にいとまがない³¹⁸。星湖はいう。

『論語』を読むためには、必ずまずこの注釈書（論語集注）を研究すべきであり、この注釈書を研究するためには、必ずまず朱子の精神を理解すべきである。朱子の精神を理解すれば、孔子の精神もほとんど推量することができるであろう³¹⁹。

この発言を逆方向から考えてみれば、朱子の『集注』は朱子の精神、すなわち公正性を持って諸説を総合・折衷する研究姿勢によって出された成果ゆえに、現実的にもっとも信頼できるという論理も成立するであろう。星湖にとって朱子は、決して単なる一介の注釈家ではない。前項の議論を入れて整理すれば、星湖は朱子の注釈を完全なるものとは思っていないが、少なくともそれを正確に理解することがまず、自身に課せられた最大かつ喫緊の課題であると考えていたことは疑うべくもない。

以上のような推定は、星湖がつねに自身の諸経『疾書』の執筆目的について、朱子の注釈を改変しようとする意図はなく、自らが理解できないところに対して疑問を提示し、明師に教えを仰ぐ目的で書いたと発言することからも窺うことができる。星湖の目的はいうまでもなく経書の本旨を会得することであるが、現実的には『朱子集注』を読む過程で起きた疑問を質問項目として作成したのが『疾書』であると見たほうが実情に近いからである。星湖の諸経『疾書』の序に見える「著述動機」をいくつか紹介すればつぎのとおりである。

わたしがこの書物を撰するのは、従来の箋釈の外から意味を求めよう

³¹⁸ 이영호 「星湖李瀾の論語学を通じてみた実学派経学の特徴」、『陽明学』34、2013、293～296頁

³¹⁹ 『論語疾書』序「欲看此書、須先究此註。欲究此註、須先得其心。得朱子之心、夫子之心、又庶幾可推也」

とするわけではなく、ただわたしの意見を書くにすぎない。これは朱子門下の諸弟子が質問する項目を用意したように、明師を待って正したのちには止めるつもりである³²⁰。

日頃に疑問を持っていれば、朋・師のところへ行き質問するための資料を共に記録した³²¹。

わたしがこの書物を撰するのは、あえてこの書物の内容を表明するところに本意があるのではなく、ただこの暗くて長い夜のような時こそ、自身の精神を奮い起こし、時折一部分でもその意味を明らかにすることができることを切望するからである³²²。

この書物は『中庸章句』を堅く守り、あえて動かしたり、変えたりすることはないが、『中庸章句』でいわないことを、時には憚らずにいうこともある。しかし、その意図はただ正しい道を探して、孔子の本旨に帰ろうとつとめるためである³²³。

ちなみに、星湖の經書学習の目的が、現実的には朱子を知るところにあったことは、『孟子疾書』序のつぎの発言も参考になる。星湖は『孟子疾書』の執筆目的を、明の大全本の根拠のない取捨によって歪曲された朱子の本意を復元するところにあると明言している。

永楽年間に、胡広の輩が身を起こし、学問を侮蔑した。取捨に根拠が

³²⁰ 『論語疾書』序「余之爲此書、非敢求志於箋釋之外也、只是姑錄己見、如朱門諸子之問目一般、擬待明師而就正」

³²¹ 『大学疾書』跋「於是遂並著所嘗疑晦、爲往質朋師之謀」

³²² 『中庸疾書』序「予之爲此書者、非敢有意於昭揭、只欲趁此黑暗長夜之前、抖擻我精神、庶幾時窺一斑焉」

³²³ 『中庸疾書』後説「是書也、堅守章句。莫敢移易、而章句之所不言、時或不憚言之、其意都只爲探討蹊徑、務歸於夫子之本旨」

なかったため、箋釈の本来の意味が埋もれてますます歪曲されていく状況を免れなかった。そこで疾書の作成に取り掛かったのである³²⁴。

星湖經学における朱子注釈の重要性は、星湖が經書を学習する際、朱子注釈をどのように扱っていたかを見ても明白である。星湖は士友の陸時敬（1694～1739）に宛てた書翰（1735）の中でつぎのようにいったことがある。

疑わしいところに遭うたびに、また必ずすでに確定している旧義と詳細に牽き合せたのちにやめようとした。しかし、どうしても一致しないことがあった。まだわからないことをすでにわかったように思い、それ以上考えないようにしても、どうすることもできなかった³²⁵。

引用文は、星湖が『論語』の学習にあたり、朱子注釈を以てしても解決できない疑問をめぐって生じる心的葛藤を、士友の陸時敬に吐露する内容である。要点を整理すれば、星湖にとって朱子注釈は、疑問の解決においてもっとも重要なよりどころであり、「必ず既定の旧義と詳細に牽き合せたのちにやめようとした」、「まだわからないことをすでにわかったように思い、それ以上考えないようにした」とあるように、星湖による、朱子説と異なる意見の提示は、むしろ制限的で異例に属するものであることが窺える。すなわち、星湖にとって朱子の注釈は簡単に無視し、動かせる性質のものではなく、特別な重みを持っている対象であることがよくわかる。言い換えれば、原則的に従うべきもの、經書理解の標準であった。老学者の気心の知れた士友への告白に偽りはないであろう。

先に引用したように、星湖が『疾書』の著述動機について、「従来の箋

³²⁴ 『孟子疾書』序「永樂胡廣輩起身蔑學、去取無據、使箋釋之意、或未免湮埋轉譌則疾書之作」

³²⁵ 『星湖全集』卷 16・答陸士懋論語疾書問目「故每於有疑處、又必欲委曲牽合於已定之舊義而後已也。然終亦有不可強者在、雖欲以未通爲已通、而不加重思、不可得也」

釈の外から意味を求めようとするわけではない」とする数々の発言が、決して建前ではなく、星湖の本心の表れであることを推し量ることができる。さらに、朱子の定訓は固く守るべきであり、朱子の注釈を信じることが学者の正法であるという発言の真意も確認することができる。

第4項 堅守と自得の調和・均衡

以上のように星湖の經学観は、朱子説の堅守と自得の追求という二つの要素が、それぞれ無視しえない比重を持って同時に存在している、いわゆる「二重構造」をなしているといえることができる。この堅守と自得の調和ないし均衡は、つぎに示す星湖自らの発言がそれをよく整理しているといえよう。

一般の学者は知恵が足りないゆえ、『集注』の説に対して白黒を論ずる余裕がない。これがすなわち、自身を信じることができず、信じるべきものを信じるということである。だが、これが学者の正法とはいふものの、篤く信じる中で、あるいは解けない疑問がある場合、講習の際にそれを表したり、私的な記録として残したりして、さとするようになることを求めるのは、またやめることができない³²⁶。

引用文は、堅守と自得の両要素が緊張感の中で均衡を保っている状態を見事に表現しているが、このように相容れないような二つの事象を兼ね備えた星湖經学の特徴は、物事を一面だけで判断することの危険性を理解するうえで大いに参考になる。つぎの言葉も星湖經学観の全体の構図をよく表しているにちがいない。

³²⁶ 『孟子疾書』序「士者固在下列、故於集註無事乎黑白、茲所謂不自信而信可信。此雖學者之正法、其或篤信之餘、疑有未釋、露於講貫之際、藏於筆筭之私、求有以至於發蒙、斯亦不得已也」

それゆえ「弟子職」に「教えを全的に受け入れながらも、自身を欺くところには至らず、疑問を起こしながらも、過度に限界を超えたり、軽率に振る舞ったりしてはならない」とある。これはまさに対抗することもなく隠すこともしない（無犯無隠³²⁷）姿勢である。わたしはこの言葉が好きであったが、実践することができなかった³²⁸。

すなわち、自得と堅守の間を揺れながら、その両者の調和ないし均衡を図ろうとする学者の苦悩が垣間見える。朱子注釈を経書解釈の標準として尊重しながら、それを以てしても解決できない疑問に出遭えば、隠すことなく自身の見解を示す。ただその中でも度を過ぎさないようにつねに謙虚な態度を心掛ける。まさに、「教えを全的に受け入れながらも、自身を欺くところには至らない（専聴受而不至於自欺）」、「対抗することもなく隠すこともしない（無犯無隠）」といった言葉こそが、星湖の経学観もしくは為学の理念が凝縮されたスローガンであるということができよう。

この理念は、星湖経学においてつぎの三つの命題によってより明確に表現される。「不苟新」・「不苟留」・「不苟棄」がそれである。星湖は自らその意味をつぎのように解説した。

朱子はこの注釈（論語集注）を撰する際、まず昔の学説の中から受容すべきものは受容し、あえて新しい解釈は下さず（不苟新）、逆に時代によって見解が異なるものは、異なるものに従い、あえて昔の学説を残さなかった（不苟留）。なお、門下の弟子たちが思い浮かぶままに述べた意見からも、少しでも優れたところがあれば、みな採用し捨てな

³²⁷ 『礼記』・檀弓上に「事師無犯無隱、左右就養無方、服勤至死、心喪三年」とあり、なお、『小学』・明倫にもその引用がある。ここで星湖は「無犯無隱」を、師の前でも疑問を持つことを躊躇ってはならないという意味で用いた。

³²⁸ 『中庸疾書』後説「故弟子之職、専聴受而不至於自欺、發疑難而無傷於躡易。此爲無犯無隱氣像、吾固悅而不能得也」

かった（不苟棄）。このような点から考えれば、朱子の心は天地のように広大であり、時代を超越した公正性を持ち、ほんの少しも囚われることなく、正しいことだけを追究したことがわかる³²⁹。

この三つの命題についてもう少し敷衍すれば、つぎのようにいうことができるであろう。すなわち、星湖が考える經書研究の理想は、「周代以来の唯一の道標」である朱子注釈を堅く守りながらも、經書の中に秘められた「義理は天地間の公物であり、古今・彼此の区分もなく、人物の高下をもって取捨すべきものではない」という認識のもと、朱子の注釈に対しても疑問を持って読經を進める。その結果、朱子の注釈をもって十分に説明・理解できるものに関してはそれを受容し（不苟新）、どうしても理解できないものに関しては、繰り返し思索、参証して自得を目指す（不苟留）。さらに、その個人の意見を検証すべく、師に尋ね、士友と討論を行い、そこで得た知識を自身の研究に反映する（不苟棄）。それでも残る課題は後世に委ねる。經学には絶対もなければ終わりもない。

ただし、一つ忘れてはならないのは、堅守（不苟新）と自得（不苟留）いずれも、その作業は致疑の過程を経ているということである。すなわち、結果的に堅守ということになる場合でも、それは単なる朱子説の墨守ではなく、致疑あるいは検証後の、取捨選択としての堅守であり、自得の場合も、それは単なる思いつきではなく、様々な検証を経てたどりついた、熟考の末の公正な判断であった。

総じていえば、星湖經学における学問方法としての堅守と自得の構図は、単純な二分法的なものではなく、関連資料を広く集め検証し（博采傍証）、そこからもっとも妥当な知識を選別し、それらを総合・折衷して最終的な答えを出すという、非常に理にかなった思考法であったという

³²⁹ 『論語疾書』序「朱子之爲此註、其於舊說、苟可以因則因之、不苟新也。或前後異見則易之、不苟留也。雖門人小子、隨意發難、一曲之長、咸在採收、不苟棄也。用此知朱子之心、與天地同恢、與古今同公、無一毫繫吝、而惟義之從也」

ことができよう。星湖のいう「集長就中³³⁰」がまさにそれである。

³³⁰ 『論語疾書』序「雖愚下之言、必將導以諦聽、祈或有中、使有乖妄、亦且詔而不爲、所以集長就中、而爲朱子也、集註也」

第2節 真知獲得の技術的方法

真知の獲得もしくは本旨の会得のために、星湖が經書をどのように読んでいたのかは、前節で確認した星湖の經書学習の三原則（不苟新・不苟留・不苟棄）に沿って考えれば、「まず朱子の注釈を基本にして読経を進めながら、そのまま理解できるところに関しては受容し、疑問が生じるところに関しては繰り返し熟考する。熟考の結果、朱子説で納得できれば受け入れるが、納得できなかった場合は他の根拠を捜し求め参証し、再び熟考して自身の意見を出す。その後、それを質問項目として提出し、周りの指導を仰ぐ」のように整理することができるであろうが、それではその過程における具体的な様子はいかなるものであったのか。

本節では、星湖が実際の經書学習の過程において、いかなる技術的な方法を用いて經書の理解に取り組んでいたのかを、個人レベルの研究と集団レベルの研究にカテゴライズして、その分析を試みたい。言い換えれば、星湖經学の理念である堅守と自得の調和ないし均衡は、いかにして維持されていたのかを確認する作業である。

第1項 妙契疾書：精読・思索と疾書

星湖は、難解な『中庸』の学習にあたる学者の心構えとして、真理へ向けた地道で不断な努力を強調した。

千里の道程は、一朝の僥倖で行くものではなく、次第に進んで到達するものである。かりに道が遠いからといって、初めからあきらめてしまえば、終に到達することができない。……世の中には目指して進んでも及ばない人もあるが、わたしは目指さずにして及ぶことのできた人を見たことがない。それゆえに、行うか行わないかは意志であり、至るか至らないかは運命である。運命に関してはどうすることもでき

ない。ただ努力することのできることに對して努力するのみである³³¹。

目指す学問の境地に至ることができるかどうかは運命であり、それは自身の力で勝ち取ることのできる事柄ではない。星湖によれば、学問する者にまず要求されるのは、道德的自我完成（修己）と理想社会の具現（治人）という儒学の目標に向かつて、不断かつ誠実に努力することであった。

実際に星湖が、学問する者の心構えとして、平素門人に立志と誠実な努力の重要性を繰り返し強調していたことは『言行録』からも確認できる。その『言行録』には興味深い記録が残されている。ある日、科挙をあきらめ、星湖に学業を請う若者が訪れるが、星湖はその人の誠力が足りないことを察してつぎのように訓戒した。

あなたが自ら時俗を抜け出し、斯学に志したことは、まことに容易くできることではありません。ただし、学問をするには方法があります。高い境地に向けて熱心に学問に取り組み、絶えずに努力することです。……その立志が堅固でなければ、あるいは名利に心を奪われたり、あるいは貧窮のため節操を曲げたりもします。始めは勤勉でも終に怠慢になり、進歩は鈍く、退歩は速くなれば、徳において過ちとなり、將に士友の笑いものになるでしょう³³²。

学問する者が何よりもまず備えなければならないのは、世俗の名利に惑

³³¹ 『中庸疾書』序「千里非一朝之徼幸、所進者漸也。苟使道遠而自畫則終無可達之理。……世固有企而不及者、吾未見不企而能及也。是以行不行力也。至不至命也。將於命何哉。就其所勉而勉焉而已也」

³³² 『星湖先生言行録』・議論「君能自拔於俗、有志斯學、儘不易得。但爲學有道、能篤學向上、勉勉不已、懋成大業、則豈非吾儒極工。苟立志不固、或爲名利奪志、或因窮貧易節。始勤終怠、進鈍退速、則於德爲訾、爲士者將笑」原文は召남형「『星湖先生言行録』に對して」、『韓國學論集』39、2009 から再引用（以下同じ）。

わされず、回り道を恐れず、簡単には結果が出ない学問の道を突き進む強固な心構えであった。真摯で誠実な学者精神を強調する星湖の言葉の裏には、学問を名誉や官職獲得の手段としてしか考えない、当時の世俗的な学問風土に対する批判が含まれていることはいうまでもないであろう。

星湖がつぎの段階である読書においてもっとも重視した実践法は、精読とそれに伴う思索であった。星湖は精読の効用について「読書にあたってはあまり広く読む必要はなく、いかに精密に読むかが重要であり、精読してこそ知るとは確実に知ることになり、知らなくても知らないことが害にならない³³³」といい、多数の書物を誦習するよりは、精読を通じて深い意味を自ら悟ってこそ知識が自身のものになり、ひいては実際に役に立つ学問になりうる³³⁴と強調している。星湖は実際、日頃の生活の中で自ら精読と思索の実践に努めていた。すなわち『言行録』の証言によれば、星湖は精読を試みても意味がはっきりと理解できない場合には、その疑問を久しく忘れずに心の中にしまっておき、後日他書をみたり、あるいは他人と談論中にふとその意味を悟ったり、また深い夜、寢床に入った後も深く思索して悟ることが多かった³³⁵という。

この思索については、星湖はその有用性を『大学疾書』の序においても明かしたことがある。すなわち、星湖は『大学』の理解をしにくくする原因として、『大学章句』自体が持つ錯誤錯簡や大本細注の誤りなど、四つの問題点を挙げ³³⁶、本人もそのために『大学』の学習と理解に苦し

³³³ 『星湖先生言行録』・学問「先生嘗曰載籍極博、窮老屹屹、終未可盡讀……故讀書不必務博、惟在精之而已。精則知者知之、不知者不害其爲不知」

³³⁴ 『星湖先生言行録』・学問「先生曰、讀書不在貪多、亦不以誦習爲能、惟考求義例、鉤探深明而後、方始爲有用之學」

³³⁵ 『星湖先生言行録』・学問「先生觀書有疑、久久思索、藏在心中不忘、後觀他書、或與人談論、有可以相照互發者、輒解其義、又於深夜就寢後、枕上默究、多所領悟」

³³⁶ 『大学疾書』序「註解文字、日覺愈多、人之聰明、每不及古人、以

んでいると明かし、その打開策を、思索を通して探そうとしたと告白している。

わたしは現在、この四つの過ちによって苦しんでいる。それらの過ちによって得るものがあることを求め、これを思索から探そうとした。思索が久しくなるにつれ、時折、狭い穴を通して美しい文様の一部分を見ることができた。豹全身の文様はわからなくても、その一部の鮮やかな文様の蔭で、間違った主張には騙されないようになった³³⁷。

不断な思索の結果、その本旨を完全に体得するまでは至らなかったものの、是非を分別するレベルには達することができたと言っているのである。星湖が「学んだものがわたしにあるということは体で実践することであるが、それ以前、精読し、思索を徹底することは心で実践することである」として、実践の前提である知識の獲得の過程に対しても「行」として積極的に解釈していることも、星湖が精読・思索という研究法を如何ほど重視していたかを物語っているといえよう。

つぎに示す星湖の述懐も、彼自身が精読と思索を読書研究法として強く認識しており、『疾書』のような経書に関する研究成果は、絶えることのない精読と思索の結果であることを証言しているといえる。

不及之聰明、欲盡究乎愈多之文字、未及半塗、已力竭心怠矣、其失一也。章句者、諸儒之所傳授、歷代之所尊尚、非有秦火燬滅之厄、其間猶未免錯誤、而無人辨識、則況於說心說性、沒有箇捉摸者乎、其失二也。大全語類或在講貫之際、各明一義、推演餘意、或前後修潤異說、或記者未必皆出於本旨、今人尚隘者膠守偏曲、不能以考較去取、貴通者傳會絮繁、卒靡靡而無統、其失三也。若夫章句大全則後儒之漫辭訛箋、雜然而並採、不見有緊要、徒惹惑亂、至朱子明訓的訣、太半不收、使蒙士曾不知有此箇議論、其失四也」

³³⁷ 『大学疾書』序「余方困於四失者也。因失求得、責乎思、思之久、故有時乎管中窺斑、雖不知全身是豹、而其一點蔚文、不可以青黃誣也」；『晋書』卷80の王献之列伝に「管中窺豹、時見一斑」とある。

わたしは晩年になってようやく読書法を会得した。心中に見解があるように思えても、時間をかけてじっくり考えることによって、さらにその意趣をさとることができた。あるいは、今日会得することができなくても翌日会得することができ、すぐに会得することができなくても後日会得することができた³³⁸。

すなわち、星湖經学において、思索の持つ意味は非常に大きい。読經中に起きる諸疑問に対する最終的な解釈ないし判断は、結局本人の思索に委ねられているからである。「箋注というのは、導いてその路脈を指し示すものにすぎない。その境地に至り、心で理解することができるかどうかは、読む者自身の熟読玩味にかかっている³³⁹」というのがそれである。自らの力で考え抜き、検証して選択すること、星湖の經学における研究成果は、彼自身の熾烈な思索の結果以外の何物でもない。

ここで一つ興味深いことは、思索活動においては、星湖自らが定めておいた思索マニュアルともいえるルールが存在するということである。「再思」がそれである。

（ある問題について）理解することができなかった場合には、もとより多く考えることが望ましい。一旦理解したのちには、それでも自身の考えがあるいは間違っていないか心配し、再び百方深く考え、自身の考えに間違いがないことを確認すること、これがまさに「再思」である。あるいは新しい考えが浮かび、今までの考えに間違いがあったことがわかった場合には、再びもう一度考え、確認したのちに決定することになる³⁴⁰

³³⁸ 『星湖僊説』卷 27・窮經「余晚曉讀書法、心中雖若有見、玩味滋久、益覺意趣、或今日不得而明日有覺、目前不得而異日有得」

³³⁹ 『星湖僊説』卷 27・窮經「箋註者、不過導而指示其路脈。及足到心通、則在讀者矣」

³⁴⁰ 『論語疾書』（国立中央図書館蔵本）・公冶長・第 19 章「方其未得、

繰り返し思索し、理解できれば、それに間違いがないかを検証する。既存の考えを修正した場合にも、その新しい考えをもう一度検証してから、答えとして確定する。星湖の、真理に向けた学者としての慎重な姿勢が窺える。なお星湖は、過度な思索の危険性についても十分認識していた³⁴¹が、その周到さは驚くべきである。

だが、以上のような星湖の読書研究法においてもっとも注目されるのは、「これを自ら娛しみながら、記録に残さざるを得なかった³⁴²」とあるように、精読と思索に並行して、その結果をすかさず書き留める作業を行っていたことであろう。書名にもなっている「疾書」がそれである。その作業は「(朱子集注の説を)篤く信じる中で、あるいは解けない疑問がある場合、講貫の際、それを表したり、私的な記録として残したりして、さとりようになることを求めるのは、また已めることができない³⁴³」とも明かしているように、読経中に得た新しい考えや疑問を記録し、後の理解に活用するための技術的学習法であったといえよう。

こうした「疾書」の作業は、周りの門人の目にも星湖の独特な学習法として映っていたらしく、李秉休はそのことを「家状」においてつぎのように証言している。

先生の学問は、他人の説にそのまま従うことを喜ばず、自得しようと努めた。経文と註説の間に疑問があれば、必ず考え、考えて得るものがあれば、すぐさまそれを記録した。理解に至らなければ、後に再び考え、必ず会得した³⁴⁴。

固多思之爲貴。既得猶疑夫吾見之或錯、又百分審思、果見吾前日之不錯、是爲再思也。其或出得新意知前見之有錯、又必待再思而得、然後有定也」

³⁴¹ 『論語疾書』(国立中央図書館蔵本)・公冶長・第19章参照。

³⁴² 『大学疾書』序「聊以自娛、而不容不識」

³⁴³ 『孟子疾書』序「其或篤信之餘、疑有未釋、露於講貫之際、藏於筆筭之私、求有以至於發蒙、斯亦不得已也」

³⁴⁴ 『星湖全集』附録卷1・家状(李秉休撰)「先生之學、不喜依樣、要

致疑・自得の方法として、その研究過程をより効率的なものにするために、ある意味、技術的な方法として精読・思索と並行して行っていたのがわかる。またその記録が、のちの更なる思索の材料として利用されていたことはいうまでもない。星湖は自らその疾書の意味についてつぎのように明かした。

疾書とは何か。良い考えが浮かべば、すぐに記録したが、それはまたすぐに忘れることを恐れるからである。考えが熟していなければ忘れ、忘れれば考えは再び浮かばない。それゆえ、考えを十分に固めることが最もよく、疾く書くことはその次であるが、疾く書くこともやはり、考えが熟することを期待するからである³⁴⁵。

なお星湖は、その疾書が張載の学習法にもとづくものであることをつぎのように説明している。

朱子の張横渠賛に「妙契疾書³⁴⁶」という言葉があるが、……横渠が正蒙を撰する際、起居するところごとに筆硯を備えておき、あるいは夜中でも会得したものがあれば、起きて蠟燭を灯し、書き留めておいたが、このように素早く書き留めなければ、すぐに忘れるのではないかと心配したからである。……わたしは經書をみながら会得したところがあれば、すぐさまその疑問点を記録し、その題名を疾書とした³⁴⁷。

以自得、經文注說之間、有疑必思、思而得之則疾書之、不得則後復思之、必得乃已」

³⁴⁵ 『孟子疾書』序「疾書者何、思起便書、蓋恐其旋忘也。不熟則忘、忘則思不復起、是以熟之爲貴、疾書其次也。亦所以待乎熟也」

³⁴⁶ 朱子が撰した「横渠先生賛」に「精思力踐、妙契疾書」とある（『晦庵集』卷 85・六先生畫像賛）。

³⁴⁷ 『星湖僊説』卷 29・妙契疾書「横渠賛云妙契疾書……横渠之作正蒙、隨處置筆硯、又或夜中有得起而取燭書之、恐其不疾則旋遺也。……余者

この「妙に契すれば疾く書く」作業は、「解けない疑問がある場合、……私的な記録として残して、さとりようになることを求めるのは、また已めることができない」、「疾く書くこともやはり、考えが熟することを期待するからである」とあるように、また自らの思索の材料となり、思索は繰り返され、より正確な經書理解へとつながる。先に述べた「再思」がそれであろう。すなわち、妙契（思索）疾書は、いわゆるフィードバック機能を果たし、精度の高い考察と選択へ導く、經書研究の技術的方法であった。まさに個人研究段階の「不苟新」・「不苟留」の実践にほかならない。

第2項 麗澤の益：無犯無隱と不恥下問の実践

星湖がもう一つ『疾書』作成の目的として挙げているのが、士友との学問的交流あるいは意見交換である。その目的が經書の本旨の会得にあることはいうまでもない。星湖はいう。

従来の箋釈の外から意味を求めようとするわけではなく、まずわたしの意見を書くにすぎない。これは朱子門下の諸弟子が質問する項目を用意したように、明師を待って正したのちには止めるつもりである。……後世にこの書物を覽る者の中に、逐一間違いを駁正して、論語を理解しようとしたわたしの意に少しでも呼応する者があれば、どうして誠に心に愉快的なことではないだろうか³⁴⁸。

そうして、平素疑問を持っていれば、朋師のところに往き、質問する

經有見便卽筭疑題曰疾書」

³⁴⁸ 『論語疾書』序「余之爲此書、非敢求志於箋釋之外也。只是考錄己見、如朱門諸子之問目一般、擬待明師而就正……後之覽者有或逐一駁正、少酬求通之意、則豈不誠快心也哉」

ための資料を共に著録した。討論して正され、わたしが最初に考えたことが間違っていたことがわかれば、その後、さらに記録し削除して、整理するつもりである³⁴⁹

以上のように、星湖自身が明かす『疾書』著述の現実的な目的は、自身の持つ疑問や新しく得た考えを、朋・師に質問、または討論の材料とするところにもあった。「討論して正され、わたしが最初に考えたことが間違っていたことがわかれば、その後、さらに記録し削除して、整理する」とあるように、妙契疾書的学习法による個人レベルの研究成果は、士友門人との意見交換を通じて、より正確なもの、本旨に近いものになっていく。集団レベルの技術的学习法、まさに「不苟棄」の実践である。そうして得られた成果は、再び個人レベルの研究にフィードバックされ、また循環されるのであろう。

引用の星湖の言葉から見えてくるのは、自身の個人的な研究成果は、あくまで謙虚に留保的結論として認識していたことである。これは星湖のつぎの発言、すなわち「義理というのは天地間の公物である。古今の区分もなければ、彼此の区分もない。人物の高下をもってすべてを取捨してはいけない³⁵⁰」という問題意識が、単なる宣言的な性格のものではなく、自身の実際の経書研究にも一貫していたことがわかる。すなわち、星湖の経書研究の成果である各種の『疾書』は、個人的な「妙契疾書」という研究法に加え、士友門人との活発な学問的交流によって完成されたものであるということが出来るであろう。まさに不苟新・不苟留・不苟棄の三原則の総合的成果である。

星湖のこうした姿勢が彼の全学問領域に通底していることは、第4章で詳述することになるが、性理学方面における「疾書」ともいえる『四

³⁴⁹ 『大学疾書』跋「聊以自娛而不容不識、於是遂並著所嘗疑晦。爲往質朋師之謀。若得磨礪糾繩、儘覺吾始心之謬妄、然後更加筆筭剗革而整頓之」

³⁵⁰ 『星湖全集』卷49・李先生礼説類編序「義理者天地間一公物、無古無今、無彼無此、恐不可以人之高下而一切揮斥之也」

七新編』を参考にしても明らかである。星湖は実際、『四七新編』を物してから長い間公開せず、より完全なものにするために、さらに個人的な思索を重ねることはもちろん、同テーマを持ちかけ、士友門人と活発な議論を交わしていたのである³⁵¹。

星湖の慎重な研究態度は、過度な自得に走ることをつねに警戒し、定訓を堅守しようとする意識、言い換えれば、堅守と自得の調和あるいは均衡を重んずる意識が働いているからこそその態度であろう。すなわち、星湖自身の意見も結局一介の注釈家の箋注にすぎず、検証の対象である。星湖は自らを戒めることを忘れない。星湖は門人の安鼎福に宛てた書簡の中で、学問における致疑・自得の重要性を力説しながらも、最後につぎのような胸中を打ち明けた。

しかしながら、わたしのような人は、疑問を抱く癖はあるものの、またそれを正してくれる明師はおらず、今死に際に差し掛かってもお直し難い。またどうしても大いに戒めるべきことではあるまいか³⁵²。

以上の告白からは、星湖の真理探究への真摯な姿勢、さらにそれに関連して士友門人との積極的な学問交流を重視していたことが確認できる。学説の正否は別として、学者の本然の姿である。それでは、星湖が経書の理解という目的を達成するために、平素積極的に実践していた集団レベルの学習法、すなわち士友門人との学問的交流というのは実際どのようなものであったのか、また背後からそれを支えていたのは何であるのかを確認しておきたい。その教学ないし講論の様子はまず、つぎの引用文を通して類推することができよう。星湖は『論語疾書』序において朱子の教育法をつぎのように賞賛した。

朱子はいくら足りない人の見解であっても、必ず注意深く聴いて、正

³⁵¹ 『四七新編』序参照

³⁵² 『星湖全集』巻 24・答安百順 壬申「而如鄙人者癖於蓄疑、而又無明師以正之、今垂死難悔、亦豈非大可戒耶」

しい解釈があることを期待したのであり、間違ったところがあれば、これを食い止めた。そうして、すべての長所を集め、正しいものを把握したのである。これが朱子であり、すなわち『論語集注』である。その門下の弟子たちも、すべてを受け入れる師の態度に喜んで、隠すことなく疑問を質問し、識見が足りないといって自らやめることがなかった。これはあの大君子の教育方法がそうさせたのである³⁵³。

「門下の弟子たちもすべてを受け入れる師の態度に喜んで、隠すことなく疑問を質問した」という内容から明らかなように、星湖が上下間の意思疎通をいかに重視していたかがよくわかる。権威意識のない開放的な学問態度こそ、偉大な大学者の教育法、ひいては自身が目指すべき学者の本然の姿であった。

星湖は日頃、「偉大な大学者の教育法」の実践に励んでいた。それは「麗沢の益」を得るための取り組みであった。すなわち星湖は、古人のように「疑問のあるところの有無をもって自身の学問が進歩したかどうかを検証する」ためには「難解なところについてはその疑問を記録し」、「書札を通じて聞いて共に考察し明らかにする」のが深奥な意味を探究する方法としてもっとも有益である、このように朋友が共に助け合いながら学問を修める（朋友麗沢）ことは聖賢の教えであり、後学が従わなければならない教学法であるという³⁵⁴。なお、星湖は学問に対する真摯な態度と誠実さを維持するためには、学習時の不断努力、連続性が重要であるとし、その方法としては、朋友麗沢、すなわち朋友同士が集まって学問を講論することより勝るものはないと強調している³⁵⁵。星湖が「大

³⁵³ 『論語疾書』序「雖愚下之言、必將導以諦聽、祈或有中、使有乖妄、亦且詔而不怒、所以集長就中而爲朱子也集註也。其門人小子又樂其開納、盡情質疑、不以淺劣而自沮、是則大君子門法有然者也」

³⁵⁴ 『星湖全集』卷48・書贈克己讀書山堂を参照。

³⁵⁵ 『星湖僊説』卷7・書牘勝面論「凡爲學貴乎工夫接續、一或間斷精神漏泄誠意消散如何、能透看底蘊朋友麗澤宜莫如蓋」（『周易』「兌」大象に「麗澤、兌。君子以朋友講習」とある）

君子の門法」と賞賛した朱子の教育方法は、まさに「麗沢の益」にほかならない³⁵⁶。

星湖が『論語』・学而の解説において、「学而時習之」のつぎにつづく「有朋自遠方来」の意味を「学而時習之」の実践、あるいは自説の検証の場としてとらえているのも「麗沢の益」と軌を一にすることであろう。星湖はそれを「友道」と表現し、つぎのようにいった。

その次は友道である。すでに学んで習ってからは、朋友に頼って仁を引き立てなければならないが、まるで飢渴のときに飲食を待つように、ひたすら自らの実践にあやまりがあるのではないかを心配する。ゆえに、朋友とともに講明するのであり、これはすなわち、学んだところが我にあれば、それを実践してこそ始めて実得になるということである³⁵⁷。

今まで見てきた星湖の講学方針の具現方式は、師弟という関係を考えれば、つぎの二つに分かれるであろう。上下双方向の意思疎通である。まず星湖は、下意上達の重要性を強調する。麗沢の益を得るためには上下が相互隔意なく意見を出し合う環境が必要であると認識していた。その根底には相互尊重、相互責任、そして各自が学問の主体であるという強い意識があったにちがいない。

その証拠に星湖は、日頃弟子門人に積極的に疑問を持つことを促していた。星湖は自身が疑問を持つ読書法を学ぶきっかけになった朱子の言

³⁵⁶ ちなみに、星湖は麗沢の手段としては退溪が強調しているように、「そもそも言葉というのは、いうのは容易いが痕跡がなく、手紙は細心に考えて詳考し合って深い境地に至ることができる」（『星湖全集』巻48・書贈克己読書山堂）といい、直接会っての討論よりは書翰を通じた意見交換を勧めている。

³⁵⁷ 『星湖全集』巻31・与李景祖祉承 辛巳「次之以友道、既學而習、須資朋友以輔仁、如飢渴之待食飲、惟恐躬行之有愆、故相與講明則是謂所學在我、踐以行之、方是實得」

葉を借りて、「思するだけで、疑問を持たないことは、下学の地位にある者が取るべき態度ではない³⁵⁸」と強調する。さらに、『孟子疾書』序ではまるでその根拠を明かすかのように、つぎのようにいった。

古経に「師に事うるに隠すこと無し（『礼記』・檀弓上）」とあるが、これは疑問を抱くことを禁じないことである。末学の身で学問に進展があることを欲しながら、自ら疑問がないという者は、愚かな者でなければ、媚びる者である。わたしは実にそれを恥とする。……疑問を抱くことは言路を開いておくことである。その言葉が中らなければ、罪はその言葉を発した者にあるのみである。『集注』にまた如何なる害があるだろうか³⁵⁹。

星湖の以上のような指導方式によって、弟子門人も発奮され、積極的に講論に参加した。李秉休はこの様子について「弟子門人は経講の席で、理解できず、疑わしい点があれば、繰り返し質問し、自身の意見を曲げてまで従おうとする姿勢は少しも見せなかった³⁶⁰」と証言しているが、朱子の教育方法が少なくとも星湖の門下では実現されていたといえることができる。

以上が下意上達、つまり下から上への意思疎通の真相であるが、各自が責任ある学問主体ゆえ、星湖は下に問うことも恥としなかった。上から下への意思疎通、「不恥下問」がそれである。真理の獲得という目標のためならば、星湖にとって歳や地位の高下は重要ではない。繰り返しになるが、経書に秘められた「義理というのは天地間の公物であり、古今

³⁵⁸ 『星湖全集』巻 17・答李景祖辛巳「灑幸聞朱先生教云學者多著疑不妨、小疑則小進、大疑則大進、其思而無疑者、非下學地位、故對卷多疑」

³⁵⁹ 『孟子疾書』序「傳曰、事師無隱、蓋不禁其有疑難也。處下欲進而便自謂渙然者、非愚則諛。余實恥之。……置疑所以開言路。言之不中、罪在言者、於集註又何損」

³⁶⁰ 『貞山雜著』巻 11・祭龍湖尹丈文「其於念經講旨之際、苟有疑晦、必質于師席、反覆難疑、不得不措、無一毫苟合外循之意」

の区分もなければ、彼此の区分もない。人物の高下をもってすべてを取捨してはいけない³⁶¹」からである。星湖はいう。

それゆえ、君子は心と力を尽くして、広くかつ誠実に搜し求め、その本旨を会得するために、衆説を集めて揀別し、冗談や妄説といえども詳細に調べ、理に背く誤った説も容赦し、責めることはない。これが「下問を恥じず」(論語・公治長)という言葉ができた所以である³⁶²。

「不恥下問」は孔圉の故事、すなわち、孔圉自身は勤勉、好学で、非常に聡明な人であったにもかかわらず、自身がわからないことがあれば、相手の地位・知識・身分に関係なく、謙虚に教えを仰いだという故事である³⁶³。知らなければ、たとえそれが間違った情報である危険性があったとしても聞くべきである。星湖はいう。

また例えるならば、まるで病人が技術にたけた医者があるとの噂に接すれば、遠近を憚らずに必ずそのところへ行き、処方聞いて、あるいは裨益があることを願うことのようにであり、また、旅人が日の暮れた分かれ道で、道に迷うことになれば、樵夫・牧童や愚かな婦人・子どもにもいちいち道を尋ねるが、その中から騙されたり、間違ったりしたものをすべて見分けることができないことのようなのである。いわゆる「葛藟に詢う」(詩経・大雅)は、まさにこのことである³⁶⁴。

³⁶¹ 『星湖全集』巻 49・李先生礼説類編序「義理者天地間一公物、無古無今、無彼無此、恐不可以人之高下而一切揮斥之也」

³⁶² 『星湖僊説』巻 21・不恥下問「故君子盡心殫力誠求博訪、冀得其本旨、集衆説而揀別之、雖譚言妄談、莫不詳審、苟使乖舛倍理容焉而不罪、此不恥下問之所以爲文也」

³⁶³ 『論語疾書』・公治 451

³⁶⁴ 『星湖僊説』21・不恥下問「如病身得醫苟有術、必就而詰之不憚遠近冀或有裨、又如行子問路日暮途遠歧歧皆疑、刈草取柴愚蠹婦孺一一採訪、其或紿或錯皆不計、所謂詢于葛藟是也」

星湖はまた、門人を啓発させるために、指導の一環として下問を活用していた。問答の中で、門人が自得できる機会を与えたのである³⁶⁵。なお、星湖は自身の研究成果、自得した成果を検証する方法としても下問を利用した。すなわち星湖は、古の善学者の中でも自身がわからないところだけでなく、自らよく知っている内容までも「不知」の者、知識の「寡」なる者に質問した³⁶⁶とし、そして自らそれを実践していた。李森煥(1729～1814)は丁若鏞の前でつぎのように証言している。

わたしの従祖（星湖）は、一生下問を恥としなかった。ご自身の著述に対して意見を述べる人があれば、その人がたとえ蒙昧な初学者であっても、姿勢を正し、受け入れないことがなかった。その意見に取るべきものがあれば、つかさずなおして、少しも時間を置くことがなかった。その謙虚さと勇猛さがこのようであった³⁶⁷

すなわち、下問は単純な質問ではなく、門人の指導はもちろん、自説の誤謬をただすことのできる、自説検証の場として活用されたのである。まさに麗沢の益を得るための学習法であった。星湖学派において教祖的学派説が存在しないのは、以上のような学風によるものであろう。

³⁶⁵ 『星湖全集』附録卷 2・祭文（李森煥撰）「虚懷下問、善取諸人、後生末學、一言而善、必見採録、奨掖生徒、推誠導和、微示一端、啓發其憤、諄諄善誘、動輒移晷」

³⁶⁶ 『星湖僊説』卷 23・顔淵進止「古之善學者、以知問於不知、以多問於寡、下問而不恥」

³⁶⁷ 『与猶堂全書』第 1 集卷 21（詩文集）・西巖講学記「履中問、先生博識傍通如此、猶或有質問於人者否、木齋曰從祖平生不恥下問、或其所著述、有人陳其愚見、雖在蒙駭初學、未嘗不動容翕受、苟其言之有可取、亟改而易之、不留晷刻、其謙勇如此」

第 3 節 知識プールの拡大

第 1 項 博采旁証の精神

星湖が採用した經書学習法、「妙契疾書」と「麗沢の益」の過程と結果が有効なものになるためには、その前提条件として、該博な知識が要求される³⁶⁸。読經中に起きる疑問に対して適切な解釈を下すためには、その解決の引き出しとして客観的で普遍性をもつ知識を蓄えておかねばならないからである。もう少し具体的にいえば、個人レベルの学習（不苟新・不苟留）において自身の立論に自信をもつためには、また集団レベルの学習（不苟棄）において自説の妥当性を主張するためには、提出した説が客観的で普遍的な知識によって裏付けられていることが要求される。それこそ、星湖が博学に励んだゆえんであろう。星湖における博学は、総じていえば、正確な經書理解のための、参照・検証に用いられる客観的かつ普遍的な知識の確保である。

星湖自身、博学の重要性については熟知していた。星湖によれば、看經に際しては「色々考えをめぐらせ、幅広く捜し求めて、ついに正に帰ってこそ、深く会得したといえる³⁶⁹」とし、また經書の「義理の趣を益す」、つまり經書の本旨を正確に把握するためには「四書の学習に務めたのちに」、「事例を広く採集しその意味をあまねく証明する」ことが必要であるという³⁷⁰。なお、その実際的な学習行動においては、すなわち、經書の意味を確定しがたいところにあたった場合には、朱子が經書を解釈する際にそうしたように、「広く関係資料を採集し、至極穩当なところ

³⁶⁸ 前提条件といってもそれは実際には同時進行的に学習、獲得されるものであることはいうまでもない。

³⁶⁹ 『星湖僊説』・論語首章「亦須逋換旁求、卒歸于正、方是深得」

³⁷⁰ 『星湖全集』卷 31・与李景祖 辛巳「先用力於孔曾思孟之書、然後博采傍證而益義理之趣」

へ帰結させるべき³⁷¹」であると述べている。以上を整理すれば、經書にある事実や内容に関する疑問について、遍く經史子集の古典から傍証を求め、それを総合的に考察、「義理の趣」を明らかにするに有用な「至極穩当」で「正に変える」信頼できるものを選別する。そうして、例えば朱子がそのような方法で最終的に「音が近く、字が似ている類は資料を集めてほとんど疑問を解決した³⁷²」とあるように、良いものを選択して解釈を下すか、あるいは良いものを総合・折衷して判断を下すことになる。まさに繰り返される「通換旁求」「博采傍証」「傍采博求」などの言葉からもわかるように、考証的な特徴を強く持つ学問法である。

星湖が読經時に起きる疑問を解決する原則としていた朱子の「集長就中」は、まさしく博采（関連資料を集め）して、そこから良いもの（客観的で普遍的な知識）を選別し、それらを総合・折衷して最終的な判断を下すという、非常に考証的な特徴を持つ学習法であることを最もよく示している言葉といえよう³⁷³。その学習法こそ、朱子の心のように「天地のように広大であり、古今を超越した公正さを持ち、ほんの少しも縛られることなく、ただ正しいことだけを追求する³⁷⁴」解釈を保障してくれる為学の方であった。いうまでもないが、星湖が以上のような「博学して証明する」学習法を実際充実に実践してことは星湖自身の經学に関する研究成果である各種『疾書』や『僊説』などを通じて惜しみなく体现されている。その成果は枚挙にいとまがないが、いくつか重要なカテゴリーを紹介すれば、孟子の子思受業説³⁷⁵や『孟子』の孟子自著説³⁷⁶の

³⁷¹ 『星湖全集』巻 31・与李景祖 辛巳「故朱先生註經時、傍采博求、務歸至當」

³⁷² 『星湖全集』巻 31・与李景祖 辛巳「如聲近字似之類、無不會聚成說」

³⁷³ 『論語疾書』序「雖愚下之言、必將導以諦聽、祈或有中、使有乖妄、亦且詔而不怒、所以集長就中而爲朱子也集註也」

³⁷⁴ 『論語疾書』序「與天地同恢、與古今同公、無一毫繫吝、而惟義之從也」

³⁷⁵ 『星湖僊説』巻 18・「孟子受業」；『孟子疾書』序を参照

ような事実に対する考証を始めとして、諸経書の版本の形成に関する細密な考証³⁷⁷や、諸経書の随所にみられる錯簡説の提起などが挙げられる。このような星湖の引証の広さは『論語疾書』のなかに引用されている典籍に限ってみてもわかる。星湖の『論語疾書』には四書五経を始めとして『漢書』・『説苑』・『易林』・『爾雅』・「内則」・『孔子家語』・「天文志」・『管子』・『荀子』・『老子』・『莊子』・『韓非子』・『国語』・『戦国策』・「晋史」・『法言』・『淮南子』・『新序』・『説文解字』・『事文類聚』・『通鑑綱目』・十三経注疏本等々、総 43 種の古典を引用している。また断言はできないが、明代学者の楊継盛、楊慎、朱善などの説が何カ所か見えることからすれば、部分的にそれらの研究成果をも参考したように考えられる³⁷⁸。

星湖学問に対する門人の評価、すなわち、李秉休が「家状」において「六経と子・史以外に、たとえ小編や漫録といえども採用すべきものがあれば、必ず得てそれを読んだ³⁷⁹」といい、尹東奎が「行状」において「才覚は万物にあまねく及び、知識は古今に通達した。六経の奥義と百家の異説に至るまで、深く研究し精密に選別して、はっきりと胸中に納めておいた³⁸⁰」といい、許伝が「諡状」において「天下の群書を遍く閲読して、宇宙間の三才に属する事物に関して、窮めない理がなく、達しない道がなかった³⁸¹」といい、李森煥が星湖の学問姿勢について「世の傭耳剽目・浮偽不誠の習俗を恥と思い、必ず本源に遡り窮理し、上は古

³⁷⁶ 『孟子疾書』序を参照

³⁷⁷ 『論語疾書』郷党第 8 章

³⁷⁸ 權文奉「星湖の経書解釈方法とその観点」、『漢字漢文教育』8、2002、129～134 頁

³⁷⁹ 『星湖全集』附録卷 1・家状（李秉休撰）「又先生於書、無所不讀、六経子史之外、雖小編漫録、苟有可採、必得而閲之」

³⁸⁰ 『星湖全集』附録卷 1・行状（尹東奎撰）「才周萬物、識達古今、至於六経之奥義、百家之異説、研窮搜抉、判然胷中」

³⁸¹ 『星湖全集』附録卷 2・諡状（許伝撰）「遍讀天下書、凡於宇宙間三才所屬事物之上、靡有不窮之理、靡有不達之道」

の聖賢の書を調べ、その来歴と顛末に通曉した³⁸²」と評するのも、博学の精神に目を付けた評価であるにちがいない。

しかし星湖は、学者が犯しやすい博学、そして観念的な学問態度への警戒も忘れない。星湖における博学は単なる広い知識ではない。広くかつ精微な知識でなければならず、また、根拠に裏付けられていない主観的で観念的な学問態度は自己満足以外の何ものでもない。星湖は学問あるいは致知の過程における心得として、中庸第 27 章の「故に君子は徳性を尊んで問学に道り、広大を致めて精微を尽くし、高明を極めて中庸に道る」（故君子尊徳性而道問学、致広大而尽精微、極高明而道中庸）に対して論評する中で、つぎのように自らを戒めている。

「致広大」というのは、博く学ぶことであるが、博ければ溢れ出て、精密に調べることができず、高明を極めれば、通り過ぎて中庸を失うことがある。したがって、にわかに悟ってまたにわかに忘れたり、あるいはわずかなことを理解して満足に思ったりする弊害をすべて警戒すべきであろう³⁸³。

星湖の言葉を敷衍すれば、真知あるいは経書の本旨を獲得する工夫としての博学は、広く知りながらも皮相的理解であってはならない。各分野における精微な道理を理解するものでなければ、具体的な物事に応用することができないからである。またその知識は、客観的で普遍的なものでなければならぬ。根拠に裏付けられていない高遠なものになれば、観念的で主観的な解釈にならざるを得ず、人を納得させることができないのは当然である。こうした学問傾向は星湖の学問が「知」を重視する、すなわち客観性や普遍性を特徴とする主知主義的なものであることを予感させているといえよう。第 1 章で紹介した慎後聃の評価、「退溪は徳

³⁸² 『星湖全集』附録巻 2・祭文（李森煥撰）「恥世之傭耳剽目浮僞不誠之習、必窮源溯本上勘於古聖賢之書、洞貫其來歷原委」

³⁸³ 『星湖僿説』巻 23・道問学「致廣大博學也。博則恐泛濫而不能精察、極高則恐過高而失中。其旋得旋失或得少爲足、皆可戒也」

をもってなし、星湖は智をもってなした³⁸⁴」は、まさに的を射ていると
いうことができる。星湖の「博采旁証」は、博学による知識プールの拡
大と、それにもとづく考証学的証明を表しているにちがいない。

第 2 項 小道可觀の異端觀

星湖は經書の本旨の会得という目標のためであれば、麗沢の益を願い、
目下に聞くことも恥としなかった。經書の義理は天地間の公物であり、
古今の区分もなければ、彼此の区分もなく、人物の高下をもって取捨す
るものではないからである³⁸⁵。星湖は、その「下問」の必要性和意義に
ついてつぎのようにいう。

しかし天地は自然であり、人事は人為的であるため、古今に風俗が異
なり、言語が脈絡を異にする。そうであるのに、今日の考えであの蝕
んだ書物や墨畫の間から古の聖人の心を想像し、その蘊蓄をすべて明
らかにすることを、どうして望むことなどできようか。それゆえ、君
子は心と力を尽くして、広くかつ誠実に搜し求め、その本旨を会得す
るために、衆説を集めて揀別し、冗談や妄説といえども詳細に調べ、
理に背く誤った説も容赦し、責めることはない。これが「下問を恥じ
ず」（論語・公冶長）という言葉ができた所以である³⁸⁶

³⁸⁴ 『星湖全集』附録卷 1・行狀（尹東奎撰）「門人愼後聃嘗有言曰、退
翁以德造、先生以智造」

³⁸⁵ 『星湖全集』卷 49・李先生礼說類編序「義理者天地間一公物、無古
無今、無彼無此、恐不可以人之高下而一切揮斥之也」

³⁸⁶ 『星湖僊說』卷 21・不恥下問「然天地自然而人事有爲、故古今殊俗、
言語異脈、從今日意度響想於蠹簡墨畫之間、寧有望於悉發其所蘊乎、故
君子盡心殫力誠求博訪、冀得其本旨、集衆說而揀別之、雖譚言妄談、莫
不詳審、苟使乖舛倍理容焉而不罪、此不恥下問之所以爲文也」

「広くかつ誠実に搜し求め」、「衆説を集めて揀別する」という言葉から明らかなように、星湖は「不恥下問」の意味を博学の論理（博采旁証）につなげて理解していることがわかる。すなわち、「冗談や妄説といえども詳細に調べ、理に背く誤った説も容赦し、責めることはない」とあるように、不恥下問の学問精神は偏見や先入観がなく、謙虚で寛容的な博学精神へとつながっており、星湖にとって博学と不恥下問は別物ではないからである。経書の本旨の会得のためであれば、学習の対象が誰、何であれ、先入観なくよく聞き、よく調べ、有益であれば、選別して取り入れるのみである。星湖にとって不恥下問と博采旁証は軌を一にするものであった。

星湖の博学は、こういった開放性・寛容性を大きな特徴とする。有用なものがあれば、採用すればよく、間違いと思う一部を理由に、そのものを全否定する閉鎖的な姿勢は取らない。重要であるのは、真理獲得という大きな目標である。星湖は下問の意義についてこうもいった。

また例えるならば、まるで病人が技術にたけた医者があるとの噂に接すれば、遠近を憚らずに必ずそのところへ行き、処方を書いて、あるいは裨益があることを願うことのようにであり、また、旅人が日の暮れた分かれ道で、道に迷うことになれば、樵夫・牧童や愚かな婦人・子ともにいちいち道を尋ねるが、その中から騙されたり、間違ったりしたものをすべて見分けることができないことのようにである。いわゆる「蓊薨に詢う」（詩経・大雅）は、まさにこのことである³⁸⁷。

間違っている危険性があっても、わからないことについては、まず誰にでも聞くべきという思考法は、星湖の学問研究において、彼自身の知識プールの範囲を儒学または朱子学の範疇にとどまらないようにさせた。「異端の書であっても、その言が是であれば採用するのみ」という発想

³⁸⁷ 『星湖僊説』巻 21・不恥下問「如病身得醫苟有術、必就而詰之不憚遠近冀或有裨、又如行子問路日暮途遠歧歧皆疑、刈草取柴愚蠢婦孺一一採訪、其或給或錯皆不計、所謂詢于蓊薨是也」

へと発展しているのがそれである³⁸⁸。わからないことについては、異端にも聞くべきである。異端に対する星湖の学者的立場は、麗沢の益を得るための、謙虚・寛容・開放性にもとづいた「不恥下問」の延長である。異端にも聞くべき目的が、聖人の教え、經書の本旨を正確に理解するためであることはいうまでもない。星湖にとって知識の出所は重要ではない。重要なのはその知識が普遍性を持っているか否かである。星湖「行状」に見えるつぎのような証言は、星湖のこうした研究姿勢を克明に表しているものであるにちがいない。

その義が正しければ彼我の区分に囚われず、その理が通れば毀誉褒貶など気にしなかった。勇猛に突き進み、他人の評価など顧みなかった³⁸⁹。

『僊説』には「異端」と題する一文があるが、異端を眺める星湖の眼差しを理解するうえで参考になる。

子曰く、異端を攻むるは、これ害あるのみ（論語・為政）と。異端を専ら研究することは禁じたものの、厳格に排斥したわけではない。むしろ（子夏曰く）小道と雖も、必ず観る可き者有り（論語・子張）の範囲内に在るのである³⁹⁰

星湖の考えるところ、異端というのは、基本的に儒教の価値とは思想的な志向点を異にしているため、その研究を専一にする必要はないが、すべてが間違っているわけではなく、個別的には見るべきもの、学ぶべきものがある、それを確認することなく、無条件で排斥してはいけな

³⁸⁸ 『天学問答』附録「異端之書、其言是則取之而已」

³⁸⁹ 『星湖全集』附録卷1・行状（尹東奎撰）「如其義安則不規規於人己、理得則不切切於毀譽、勇往直前、不顧傍人是非」

³⁹⁰ 『星湖僊説』卷14・異端「子曰、攻乎異端斯害也已。雖禁其專治而未嘗排去甚嚴。猶在小道可觀之内也」

いう思考法である。

しかし、星湖の異端観は基本的に他の性理学者と異なるものではない。例えば、楊墨のいわゆる兼愛説と為我説を孟子の解釈のように無君無父の邪説と断定し、老仏の地獄・神仙説に対しても儒教的現実主義を否定するものとして厳しく批判しているからである³⁹¹。さらに、第1章で確認したように、星湖が儒学の道統論を完全に受け入れている点も、彼が朱子学の枠から脱した思想家であるという評価を躊躇させている。

だが、また星湖は、その思想のすべてを否定するのではなく、その中から儒教的価値に触れない小さな価値、つまり文字通りの「小道」を見つけようとした。もちろんその価値とは儒教に裨益すると、相容れられると考えられるものであった。中心は朱子学にあるが、他の思想に対しても小さな価値を認める制限的多価値主義といえるかもしれない。なお、星湖の異端論からは、当時の厳しい思想統制、またそれによる学問の思弁化や、学者精神の失踪などに対する批判の意味が含まれていることも確認される。すなわち星湖は、百姓は困窮を極め、太平政治が行われないう原因は、異端の弊害だけではないと不満を漏らしており、そういう意味では、韓愈が「原道」で老仏を排斥しているのは枝葉的な問題であり、一般論としては成立しないと論評しているのがそれである³⁹²。

星湖は当時の俗儒たちの閉鎖性や倫理意識の低下、知性の停滞に対する批判の念を含ませながら仏教の持つ長所についてつぎのように評価した。

今儒術をする者たちは、事あるごとに異端を排斥するが、その心が果たして、これは取るべきか、あれはしりぞけるべきかを、はっきり知っているのかまだわからない。もし道を見分けることが明らかでなければ、信じることも誠実にはならない。わたしはこの道を信じて守ること、佛門でその師を崇めるようにする者を未だ見たことがない。その程度の識見を持って、将にどうして精純専一な篤学をしりぞけるこ

³⁹¹ 『孟子疾書』などを参照

³⁹² 『星湖僊説』巻14・異端を参照

となどできようか。まさに滑稽であり、見るに忍びない³⁹³。

星湖によれば、「道」が異なるとして他の思想のすべてを否定してはならない。知性にもとづいた個別的な判断によって、長所があれば認めるべきである。佛家の篤実に道を追究する真剣な姿勢は、俗儒の及ぶところではなかった。

聖人の教えは、「篤く信じて学を好み、死を守りて道を善くす（論語・泰伯）」るところにある。禅家の学がたがい、道がまちがっていることについてはまずはさておき、ただその心を存することが十分篤実であることを見たまえ。その過ちは致知が穏当でないにすぎず、誠意の勉強には余力を遺さない。世の儒術を見てみれば、嘗てこれに及んだことがあっただろうか。その理由は何か。功名と嗜欲など許多な私意が存在するからである³⁹⁴。

星湖の考えるところ、仏教の過ちは致知の学習法が間違っているところにすぎず、誠意の面では俗儒よりもはるかに真剣であり、純粹である。星湖はそのほか、仏教の、慈愛にはげみ殺生をしない生活態度、つまり慈悲と不殺生の倫理的に優れている面を高く評価してやまない³⁹⁵。

星湖は老荘についても暖かいまなざしでその有益なところを素直に認

³⁹³ 『星湖僊説』巻 5・俗儒斥佛「儒今術信口斥異端、其心果明知、此可扶而彼可斥耶未可知也。若見道不明則信之不篤、吾未見信守此道如佛之尊師者也。用此見識、將何以闢去精專之篤學耶。可笑又可憫」

³⁹⁴ 『星湖僊説』巻 5・俗儒斥佛「聖人之教、篤信好學、守死善道。姑置禪家之學差而道誤、只觀其存心十分如此。其失不過在致知之未當而誠意之功則不遺餘力。察世之儒術、何嘗及此。其故何也。有功名嗜欲許多私意在也」

³⁹⁵ 『星湖僊説』巻 5・俗儒斥佛「余謂俗儒不能逮彼者有四、尊師信道一也、無偷心二也、絶食色三也、慈物四也。食色慈愛雖惑過中、比俗儒之恣情窮欲、果何如也。余嘗居山寺、輒歎緇徒之勝似冠紳也」

める。星湖はいう。

仙家では清浄と無欲をもって要訣とする。その道たるものが吾儒とは明白に異なるといえども、その功を取り上げていえば、互いによく似ているものがある。……すなわち、道の違いは論ぜずにして、これをもって心を治めれば、どうして役に立つことがないだろうか³⁹⁶。

老荘の清浄と無欲の説は孟子の養気説（孟子・公孫丑上）や夜気説（孟子・告子上）とよく似ており、もちろん道は明白に異なるが、その功は非常によく似ており、心を収めるには良いと評価した。注目すべきことは、「道がまちがっていることについてはまずはさておき」、「道の違いは論ぜず」のような前置きから明らかなように、道が異なることは認めたうえで、儒教に裨益する良いところを見つけ、それを素直に評価し、学ぼうとする合理的で開放的な姿勢である。

星湖の異端観を確かめるには、つぎに提示する方法が有効であるかもしれない。引用文は、前節において、星湖自身が偉大な学者の教育法として、権威意識のない、開放的な意思疎通の重要性を述べた内容であるが、「異端」をもって文章を置き換えて読んでも、それ自体がまさに星湖の異端論としてほとんど無理なく成立することがわかる。

いくら足りない人（異端）の見解であっても、必ず注意深く聴いて、正しい解釈（是）があることを期待したのであり、間違ったところ（地獄説・神仙説）があれば、これを食い止めた。そうして、すべての長所を集め、正しいものを把握したのである。これが朱子であり、すなわち『論語集注』である。その門下の弟子たちも、すべてを受け入れる師の態度に喜んで、隠すことなく疑問を質問し、識見が足りないといって自らやめることがなかった。これはあの大君子の教育方法がそうさせたのである。

³⁹⁶ 『星湖僊説』巻6・遠遊「仙道之家、以清浄無欲爲要、其爲道雖與吾儒判別、語其功則有恰相似者……則無論道之異同、用此治心、豈非有益」

星湖の、寛容的で真理に向けた先入観のない学問精神は、星湖の異端論はもちろん、彼の全学問領域にわたって通奏低音のように流れる精神であることがわかる。このような態度はそのほかの諸家に対しても一貫しており、星湖はその有用性を認めた。特に法家に対する評価は至って高い。星湖が法家から注目したのは富国強兵の施策であった。星湖は商鞅の「務農」と「嚴法」の現実的な必要性を認めた。特に強力な刑法の適用は、乱世においては徳治とともに社稷を保全するための有効な統治手段と見なしていたのである。星湖の考えでは、商鞅の失敗の原因は商鞅自身にあり、「富強」のための政策にあるのではなかった³⁹⁷。星湖は韓非子に対しても高い評価を与えている。星湖は韓非子が荀子の「槩枯」（荀子・勸学）を引いて刑政の強化を唱えたことを根拠にして、為政者の積極的な刑政確立の必要性を主張した。星湖の考えるところ、利欲に目がくらんだ、弱肉強食の時代においては、徹底した刑法制度は必ず必要なものであった³⁹⁸。星湖のいう「王霸並用」、「徳刑互資」はまさにそれであろう³⁹⁹。

以上のような寛容的で現実的な態度は、陽明学に対しても変わらない。その長短は論ずるが、積極的に排斥はしない。基本的に否定的であったが、全的に異端邪説と見なしていた当時の一般的な朱子学者とは異なる。陽明学の持つ長所を先入観なく肯定しているのがそれである。星湖は陽明学について、禪家の風味を帯びており⁴⁰⁰、偏僻した学説である⁴⁰¹と批判し、またすでに退溪を享祀せざるを得ない以上、陽明もまた並享することができないのはあまりにも明白である⁴⁰²として基本的に否定的

³⁹⁷ 『星湖僊説』巻 23・商鞅餘烈

³⁹⁸ 『星湖僊説』巻 15・政刑

³⁹⁹ 『星湖僊説』巻 26・王霸並用

⁴⁰⁰ 『星湖僊説』巻 20・丘文莊「余見明朝二百年間儒紳輩出、如白沙陽明之類、皆未免禪味」

⁴⁰¹ 『星湖僊説』巻 18・王陽明「陽明學術、雖甚頗僻」

⁴⁰² 『星湖僊説』巻 9・王陽明「東人既不能不祀退溪、陽明之不可並享亦

である。しかし、部分的ではあるが、客観的に理解しようとした。星湖の陽明の学術に対する基本的な否定は、陽明が朱子学の格物窮理説を批判し、理の外在性を否定した点によるものと思われるが⁴⁰³、一方では陽明の人となりについて「その自好することもまた浅くなく、百姓に獐猛に振る舞ったり、財物を食ったりすることはない。陽明が提案した十家牌法は、奸悪さと偽りが付入る余地がないので必ず直ちに施行すべきである」というなど、その長所を先入観なく認めている⁴⁰⁴。なお、星湖は陽明学の知行合一説についても一定の評価を下している。すなわち、星湖はまず「学」の意味が知行を兼ねているという論理で陽明の知行合一説を評価する。たとえば星湖は、学は身体で学ぶものもあれば、心で学ぶものもある、学自体は行といえる、学の目標は知であるが、学の行為自体は行であるため、学は知行を兼ねているとすることができるといった。しかし星湖は、実践においては知が前提にならなければならないという、先知後行の立場を堅持し知と行を二つに分離させる⁴⁰⁵⁴⁰⁶。

明矣」

⁴⁰³ 한정길 「実学の異学観—実学者たちの陽明学に対する理解を中心に」、『韓国実学思想研究』1、혜안、2006、106頁

⁴⁰⁴ 『星湖僊説』巻18・王陽明「其自好則亦不淺矣。虐民瀆貨其有是耶。余觀陽明十家牌法、奸僞無所容、即必可施者也」

⁴⁰⁵ 『星湖僊説』巻18・知行合一「愚謂學有兼知行而言者、如學而時習之類是也。人有孝弟、我去學爲孝弟、果是行也。見人窮理讀書、爲求知工夫、我去學窮理讀書、亦豈非學乎。學有以身學者、有以心學者、學則皆可謂之行。然則孝弟之類、是身之行也、讀書窮理之類、是心之行也。由是而得至於明察、方是爲知、則疑若先行於知也。然自躬行孝弟而言、則先知而後行也、固無可疑。若以讀書窮理之心而言行、則彼矇然無識之人、亦何能遽讀書窮理」

⁴⁰⁶ 星湖による陽明の「知行合一説」の理解については、その理解が適実なのかを疑問視する意見がある。한정길は「星湖はただ「学」は知と行を兼ねているとの次元で陽明の知行合一説を理解するのみで、陽明の知行合一説が知行の本体上から合一関係をなしていることに対してはわ

やがて星湖の博学の対象は 16 世紀末から朝鮮に伝来した西学にまで及んだ。第 3 章で詳述することになるが、星湖が閲読した西学書は、その分野が天文・暦算・地理・科学・宗教・倫理など多方面にわたっている。偏見のない「不恥下問」の精神は西学にも有効であった。特に星湖は、『交友論』や『七克』のような倫理学書については論評を残し、他の異端に対する評価のごとく、長所については素直に認めている。特に『七克』についてはつぎのように評価した。

『七克』は西洋の人龐迪我的著述で、すなわち、我が儒教の克己の説である。……この七枝の中にはまた節目が多く、条款に順序があり、比喻が切実で、なかには我が儒教で未だ明らかにしていないものもあるので、その克己復礼の功程に大いに助けになるといえる。ただし、天主鬼神の説が紛れていることが奇怪であるのみで、もしその雜説を取り除き、名論だけを取るのであれば、まさにすなわち儒家之流である⁴⁰⁷。

星湖の西学研究の中で、『七克』に関しては非常に興味深く、重要な意味を持つ事項がある。すなわち西学も星湖の經学において、博采旁証の対象、あるいは不恥下問の対象として扱われていることである。星湖の經書研究の成果である『論語疾書』には、多くの筆写が存在するが、もっ

かっていない。いわば陽明のいう「知」が単純な「知識」ではなく認識と実践の主体である「良知」であることに気づいていないのである。このため李瀾は、陽明の知行合一説はそれなりに理由があるといいながら、結局は朱子学のように知と行を二つに区分し、先知後行の見解を取ることになる（한정길「実学の異学観—実学者たちの陽明学に対する理解を中心に」、『韓国実学思想研究』1、혜안、2006、308 頁）。

⁴⁰⁷ 『星湖僊説』卷 11・七克「七克者、西洋龐迪我所著、即吾儒克己之説也。……七枝之中更多節目、條貫有序、比喻切己、間有吾儒所未發者、其有助於復禮之切大矣。

但其雜之以天主鬼神之説、則汰沙礫抄採名論、便是儒家者流耳」

とも原型をとどめているとされる「星湖記念館本가」・「星湖記念館本나」と「国立中央図書館星湖疾書本」の『論語疾書』・顔淵には、「小人」と「大人」の区別を論ずる第 15 章に「外国人有言」と始まる星湖の注釈が書き込まれている⁴⁰⁸。原文を引用すればつぎのようである。

君子小人、只決於公私之間。君子在己者既美、而要與同成。小人在己者不能無惡、而又要人之下於己、故人之有美、無美不妨於己也。其處心之相反、如此。苟或有一種人心存向善、而却以學驕人、務出人上、不樂成人之美者、其歸則小人也。若此類甚多、而以其稍自矜持、有所不爲、故或以爲君子之徒、殊不知其私意綢繆、不能拔得、畢竟出此而入彼也。此乃心術隱微處、不可不猛省。

比如行道、己即健步、要人之俱趨者、君子也。己不肯進、而惡人先己者、小人也。又或己既健步、而惡衆之能及者、小人之徒也。己或力弱難進、而勸他人之猛前者、君子之徒也。

喜人之惡而惡人之美者、妬媚也。

外國人有言、傲情雖大、遇讓則止。怒心雖甚、值謙忍則息。貪念雖深、得財暫輟。諸如此類尚可救治、惟妬不然。忌人德美、故隨人德美與滋長、爾愈忍、妬爾能忍、爾愈謙、妬爾能謙。若不喪爾德美、妬亦無已時、孰肯自喪以救其妬哉。此說可爲小人之切戒。

「外国人有言」以下を訳すればつぎのような内容になる。

外国の人が言うには「傲情が大きいといえども、讓に遇えば止み、怒心が甚だしいといえども謙忍に出会えば息み、貪念が深いといえども財を得れば暫くやむ。これらの類いは、まだ救済することができるが、ただ妬だけはそうにはいかない。他人の徳美を忌むゆえ、他人の徳美について、ともに育つ。爾が忍べば忍ぶほど、爾が能く忍ぶことを妬

⁴⁰⁸이 동옥 「星湖の筆写本疾書 11 種異本研究」、
『泰東古典研究』30、2013、14～17 頁

み、爾が謙れば謙るほど、爾が能く謙ることを妬む。爾の徳美を喪くさないかぎり、妬も已む時がない」と。いったい誰が自ら喪くしてその妬を救済しようとするだろうか。この説は小人の切戒とすべきである。

驚くべきであるが、実は星湖の經書研究書である『論語疾書』に書かれている「外国人有言」以下の文章は、西洋の倫理学書である『七克』の引用である。『七克』の当該箇所を引用すればつぎのようである。

傲情雖大、遇讓則止。怒心雖甚、值謙忍則息。貪念雖深、得財暫輟。諸如此類尙爲可救、惟妬不然。忌人徳福、故隨人徳福與爲滋長、爾愈忍、妬爾能忍、愈謙、妬爾能謙、不及喪爾徳滅爾躬不獲息焉。夫妬人財物勢位等、可退舍以止之。若妬人之善、孰肯自喪己徳、捐己命以救其妬哉。

この事実が示唆する意義は計り知れない。星湖は先の引用文において『七克』を紹介しながら、儒教の克己復礼に大いに助けになるといっているが、まさに西学書の『七克』の読書が単なる好奇心に終わるのではなく、經書の理解に援用されている。星湖の最後の言葉、「この説は小人の切戒とすべきである」からも明らかなように、西学研究の結果は經書の理解に収斂されているのである。

第 3 章 星湖李瀼と西学

16 世紀後半、反宗教改革運動の中心団体であるイエズス会（*Societas Jesu*、耶蘇会）は、東アジアに対する宣教を積極的に開始した。中国におけるイエズス会の宣教活動は、利瑪竇という中国名でも知られるマテオ・リッチ（*Matteo Ricci*、1552～1610）によって本格的に始まるが、リッチは西洋の優位を印象づけるために、西洋の自然科学の知識を積極的に紹介する一方で、カトリック教理書の作成においては、中国人に天主の存在や靈魂の不滅などを理解させるために、儒教の經典を巧みに引用しつつ、カトリックと儒教の共存可能性を強くアピールした。『天主実義』の中に提示されたカトリックの「天主」と儒教の「上帝」は同じであるという主張は、その代表的な例である。こうした中国伝統の文化や慣習に適應しようとする補儒論的な教理解釈は、中国の知識人の間に大きな反響を呼び、共鳴する者も現れた。

17 世紀初め、西学⁴⁰⁹は朝鮮にも伝わり、18 世紀に入ると「星湖学派」を中心に活発な研究と議論が行われることになる。特に『天主実義』や『靈言蠡勺』の中に説かれている「靈魂」に関する言説は、西欧伝来の心論として注目され、議論の的となった。一般に朝鮮の西学は、1784 年の李承薫（1756～1801）の受洗を境に、初期の学問的研究の段階から後期の宗教的信仰の段階へと性格を大きく変えたといわれるが、西学流入の初期に限っていえば、その特徴は、宣教師を介さず、純粹に書物だけを通じた理解であった。なおその理解は、濃厚な朱子学的な環境のもとでなされたものである。そうした意味においては、朝鮮は当時の東アジア諸国の中で、カトリックと朱子学の本質が真正面から向き合うことのできる、もっとも最適な場所であったかもしれない。

本章の狙いは、まず、イエズス会の「適應主義」宣教方針、とりわけ

⁴⁰⁹ 西学とは、広義には宗教を含めた西洋の学術全体を指す用語であるが、狭義には、キリスト旧教（カトリック教）を意味する「西教」に対して、西洋の自然科学を含めた学術を意味する用語である。本稿で用いている用語の「西学」は、広義の西学である。

補儒論的な教理解釈と、朝鮮朝における西学受容の先駆、星湖李瀼の西学観を主な分析対象として、西学と星湖の間の接点は何であったのかを確認し、つぎに、星湖との西学に関する問答がきっかけとなって著述された、星湖の門人である慎後聃のカトリック教理批判書『遯窩西学弁⁴¹⁰』を取り上げ、その内容構成の特徴に留意しながら分析を行い、そこで浮き彫りになった思想的争点は何であったのかを明らかにすることで、星湖が西学の中でもっとも関心を寄せ、その研究に取り組んでいた事柄は何であったのかを確定することである。

⁴¹⁰ 慎後聃の著作は写本の状態のまま各所に散在していたが、2006 年、蒐集・整理され、影印本の『河濱先生全集』（全 9 巻 9 冊）として亜細亜文化社より刊行された。『遯窩西学弁』（韓国国立中央図書館蔵：古 3649-58）もその際、巻 7 に収録された。

第 1 節 西学の東伝

第 1 項 イエズス会の東方進出と適応主義

16 世紀の前半、宗教改革の嵐がヨーロッパのカトリック社会を席卷している中、イグナチオ・ロヨラ（1491 頃～1556）は、フランシスコ・ザビエルを含む 6 人の同志とともに、1534 年 8 月 15 日、パリのモンマルトルで「貞潔・清貧・エルサレム巡礼」の誓願を立て、新しい修道会（後のイエズス会）の創設を準備していた。一方、スペインとともに当時のヨーロッパ世界を両分していたポルトガルは、ローマ教皇から与えられた布教保護権を盾に東方経略に拍車を加えていたが⁴¹¹、ロヨラらイエズス会の新進気鋭は、ポルトガル王ジョアン 3 世の目に留まり、ついにイエズス会はポルトガルの東方進出における布教上のパートナーとなった。それは「神のより大いなる栄光」を目指し、不屈の闘魂と高度の学力を持って海外宣教に強い意欲を見せていたイエズス会の性格が、自らの広大な植民地に溢れている人々を教化しようとするポルトガル王室の思惑と合致した結果であった⁴¹²。イエズス会は 1540 年 9 月、教皇の

⁴¹¹ 大航海時代の布教保護権は、布教予定地のカトリック教会の保護者に、大航海時代の主役であるポルトガル・スペイン両国の国王を据えたものである。その布教保護権の境界線を画定したのは、1493 年の教皇アレクサンデル六世の勅書であるが、この勅書では、ポルトガルとスペイン両国に対して、新たに発見された土地の住民に福音を伝えることを義務づけていた。ただし、両国の国王には、宣教に関して、聖職性を伴わないあらゆる権力が与えられた。つまり、未知の世界に航海し、武力でそこを奪い取り、そしてそこで貿易などを行う独占的権限が授けられた。高瀬弘一郎『キリシタンの世紀』、岩波書店、1993、11～21 頁；フィリップ・レクリヴァン著、垂水洋子訳『イエズス会-世界宣教の旅』、創元社、1996、19～21 頁。

⁴¹² イエズス会士より先に、ポルトガル人の渡航とともに若干数のフランシスコ会士、ドミニコ会士がインドに入っていたが、この人たちは概

勅書によって正式に認可される。

最初に東方宣教の任務に当てられたのは、「オリエントの使徒」と名高いフランシスコ・ザビエル（1506～1552）であった。1542年、ゴアに到着したザビエルは、インド、マラッカ、モルッカ諸島を駆けめぐり積極的な宣教活動を広げた。その後ザビエルは日本に向かい、1549年8月から1551年11月まで日本に滞在するが、彼の2年3ヶ月にわたる日本での宣教活動は、来日前から関心を持っていた中国宣教の必要性を改めて目覚めさせる契機となる。ザビエルは日本における中国の圧倒的な影響力を肌で感じ、また、多様なルートで得た中国情報にもとづいて、日本の人々をイエズス・キリストの道に導くためには、「来世のことについても、国家の政治についても⁴¹³」すこぶる造詣が深いと、日本人が尊敬してやまない中国人をまず改宗させなければならないという結論に至ったのである。中国入りを決心したザビエルは、1552年1月29日、コーチンからローマの総会長イグナチオ・ロヨラ宛に手紙を書き、つぎのように中国宣教への計画と抱負を明かした。

中国はたいへん大きく平和であり、優れた法律によって〔全国が〕支配されている国で、たった一人の国王に完全に従っています。たいそう豊かな王国で、あらゆる種類の生活必需品が十分にあります。中国から日本へはごくわずかな日数で渡航できます。この中国人は優れた才能を持ち、よく勉強し、とくに国家を統治する諸法律をよく〔研究し〕、知識欲が旺盛です。……彼らは自由を愛する国民で、とくに平和を愛し、国内では戦いがありません。もしもここインドで今年1552年に私の出発を妨げる事情がなければ、中国でも日本でも主なる神への大きな奉仕を成し遂げることができるよう、私は中国へ行きたいと思っています。中国人が神の教えを受け入れるようになったと日本

して無学・不勉強で、異教徒改宗ということまでには手が回らない状況であった。矢沢利彦『東西文化交渉史』、中村出版社、1957、52～53頁。

⁴¹³ 河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』、平凡社、1985、531頁。

人が知れば、〔中国から渡来した〕宗旨を信じている日本人は、〔中国の教えよりも優れた神の教えがあることを理解して〕自分たちの信仰をすぐさま捨てるに至るでしょう。イエズスの御名の会の働きによって、中国人も日本人も偶像崇拜をやめて、神であり、すべての人びとの救い主であるイエズス・キリストを崇めるようになるだろうと大きな希望を抱いております⁴¹⁴。

これが固く閉ざされた帝国、中国宣教への第一歩であった。イエズス会の中国宣教方針については後に詳しく述べることになるが、ザビエルが日本から中国へと布教の目標を転換し、北京の宮廷に入って国王からの改宗をはかろうとした事実⁴¹⁵、また中国行きに備えて漢字で書かれた信仰簡条の説明書を用意した事実⁴¹⁶などからすれば、すでにザビエルの段階で中国宣教の方針の大枠はできていたといえよう。

ザビエルが中国入国の熱望を果たせないまま 1552 年上川島で倒れてから 20 余年もの後に⁴¹⁷、東方宣教の大役を任されたのはアレッサンドロ・ヴァリニャーノ（中国名は范礼安、1539～1606）であった。1573 年イエズス会の総会長に就任したエベラルド・メルクリアンは、ただちにヴァリニャーノを東インド総巡察師に任命した⁴¹⁸。巡察師というのは、常任役ではなく、総会長が或る特殊な役目を遂行するために派遣する「特使」で、現行会則（*Epitome Instituti S. J.*）によれば、巡察師の使命

⁴¹⁴ 上掲書、554～555 頁。

⁴¹⁵ 上掲書、627 頁。

⁴¹⁶ 上掲書、555～556 頁。

⁴¹⁷ ザビエル死後も、ローマ・カトリック派の宣教師は中国入国を企てたが、すべて失敗に終わった。その原因は、明の政府が外国人居住不許可を国是としていたからであるが、明が国を鎖した原因の一半は、実は倭寇を怖れていたからだという。平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』1、平凡社東洋文庫、1969、31 頁。

⁴¹⁸ 当時は、インドといえは、インド本国だけでなく、アフリカ以東の全地域を称していた。

は（一）修道会本部と会員との関係・連絡を促進させる、（二）修道会の会憲および精神の遵守を促し、もしくはその障害に対する適切な処置を決める、（三）当該地方の状況について総会長に報告することなどであるが、当時ヴァリニャーノは、事実上東洋における総会長の代理となり、必要と認めるならば、インドにおいて新しい管区を設立し、自ら管区長を任命し、住院やコレジヨを設置するなど、普通の巡察師の権限をはるかに超えることまでできた⁴¹⁹。

1574年9月6日、ヴァリニャーノはインドのゴアに着き、数年にわたってこの地方の教務を監督した後、1578年日本へ向かった。彼はその途中マカオに立ち寄り、ここに約10ヶ月間滞在するが、中国宣教の可能性を探っていたヴァリニャーノは、マカオ在住の宣教師たちの無気力さと旧態依然とした宣教方法を目の当たりにして、新しい宣教方針の必要性を思い知ることとなる。というのは、ザビエル死後イエズス会士の中国入国はことごとく阻まれ、宣教師たちの意欲は地に落ちており、またマカオにいる一部の中国人を改宗させるやり方も、もっぱらポルトガル語を覚えさせ、入植したポルトガル人の生活態度に同化させる方法をとっていたからである。ヴァリニャーノは新宣教構想として、異教徒文化への適応ないし妥協という方針を考えだしたのであるが、彼はこのいわゆる「適応主義（*accommodatio*）」の第一歩として、中国に入国し布教に従事する会士は、まず中国語を自由に駆使できるようにしなければならないという方針を決めた。言葉は思想文化の仲介者であり、その習得は、福音を伝えるにも、相手の文化を理解するにも、基本前提となるものであった。こうして始めてイエズス会の中国宣教事業は、目に見える形となって動き出したのである。

ヴァリニャーノは、ただちにゴア管区長ヴィンセンテ・ルイスのもとに手紙を送り、中国語を学べる気鋭の宣教師をマカオに派遣するよう要請し、中国語の習得を強く要望する旨の指令書を書き残して日本に向かった。その結果、1579年にマカオに送られてきたのがイタリア人イエズ

⁴¹⁹ A. ヴァリニャーノ著、矢沢利彦・筒井砂共訳『日本イエズス会士礼法指針』、キリシタン文化研究会、1970、14～15頁。

ス会士ミケーレ・ルッジェーリ（中国名は羅明堅、1543～1608）であった。

中国語を「中国人の心を捉える大きな手段⁴²⁰」として正確に理解していたルッジェーリは、その学習に精進する一方で、ポルトガル交易船に同乗してマカオと広東沿岸を往来しながら、中国入国の機会を窺っていた。なお 1580 年には、ヴァリニャーノに手紙を書き、中国布教事業の同志として、当時ゴアにいた、気心の知れたマテオ・リッチの派遣を強く願い出た。周知のように、この二人は後にヴァリニャーノの志を受け継ぎ、中国における適応主義宣教の開拓者となった。

それでは、ヴァリニャーノによって創り出された「適応主義」という新宣教構想は、一体いかなるものであったのか。これについては、彼が第一日本巡察旅行の際に、日本イエズス会員の生活様式の手引きとして作成した『日本イエズス会士礼法指針』（以下『礼法指針』⁴²¹）にもとづき、簡略ながらこの適応主義の持つ意味と内容について触れておきたい。

ルッジェーリに中国語の学習を命じる手紙を残して日本に向かったヴァリニャーノは、1579 年から 1582 年まで約 3 年間、総巡察師としての任務にあたり、宣教組織の整備と宣教師の養成において並々な成果をあげた。特に布教の方針としては徹底した適応主義を採用し、日本固有の文化の価値を全面的に認める、土着化したキリスト教を目指した。そのためにヴァリニャーノはまず、前述した中国宣教の場合と同様、日本在住のイエズス会員に対して日本語の習得を積極的に奨励した。

しかし、宣教師にとって言語の会得が最優先の課題ではあるが、現実的な問題として浮上したのが会員の生活様式の問題であった。つまり、

⁴²⁰ ルッジェーリ、1580 年 11 月 8 日付のイエズス会総会長宛の書簡。平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』1、平凡社東洋文庫、1969、33 頁所収。

⁴²¹ A. ヴァリニャーノ著、矢沢利彦・筒井砂共訳『日本イエズス会士礼法指針』、キリシタン文化研究会、1970 を使用した。原題は、「日本の習俗と気質に関する注意と助言」(Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão) である。

日本の慣習と礼儀に合わない宣教師たちの生活様式は、日本の人々には度々無礼や非常識に感じられたため、あらゆる不満と誤解を招いていた。ヴァリニャーノは来日直後から、大村純忠（1533～1587）や有馬晴信（1567～1612）といったキリシタン大名たちから苦情を聞かされたこともあり⁴²²、この芳しくない事態がイエズス会に対する「評判並びにキリスト教にひどい損害を与え、また異教徒の間にあつてと同様にキリシタンの間にあつてもあげることのできる成果を大いに傷つけることになる⁴²³」と強く認識した。ヴァリニャーノはこの切迫した問題の解決に早急に取り組み、1580年10月に開かれた第一管区会議において、これについて神父たちの意見を聞き、「巡察師の名をもって、我々会員同士と他人との交際において守るべき習慣および気質の適切な指針が作成さるべきである⁴²⁴」と決め、1581年10月豊後でこの『礼法指針』をしたためたのである。

『礼法指針』は全7章からなる。ヴァリニャーノ自身の説明によれば、まず第1章では権威を得てこれを保持する方法について、第2章ではキリシタンの信頼を受ける方法について述べ、次にこの両目的に達するために必要な会員の順応を要する具体的な礼法を第3・4・5・6章に書き、最後の第7章では日本の慣習に合う住院と聖堂の建て方について述べたという⁴²⁵。その内容は、イエズス会士の服装・食事・話し方・表情等に関する規則はもちろん、日本の礼儀・もてなしに合わせるために教会建築物の設計構造にまで気を配るなど、その目指すところは日本文化への完全なる順応であった。特にヴァリニャーノは、禅宗の制度に則って宣教師の外面的な振る舞いに関する規則を定めているが⁴²⁶、中国宣教の初期、ルッジェーリとリッチが僧服をまっていたことを思い出せば、ヴ

⁴²² 上掲書、41～43頁。

⁴²³ 上掲書、53頁。

⁴²⁴ 上掲書、43頁。

⁴²⁵ 上掲書、44～45頁。

⁴²⁶ 上掲書、54～67頁。

アリニャーノの東アジア宣教における影響力を窺うことができる⁴²⁷。

第2項 マテオ・リッチの学術宣教と『天主実義』

一方、ヴァリニャーノの適応主義は中国宣教にも受け継がれ、ルッジエーリとリッチによって本格的な活動が開始された。だが、そうした活動の背後に、布教上の指導や財政的な支援など、あらゆる面においてヴァリニャーノの手腕が働いていたことはいうまでもない⁴²⁸。

一般に、中国宣教におけるイエズス会の具体的な行動指針としては、中国の思想文化への理解や完全な言語駆使能力を前提に、社会の指導層である文人に働きかけること、しかもその足がかりとしてヨーロッパの先進科学技術を利用し、著述と対話を通じた接近をはかること、などを挙げることができるが⁴²⁹、こうした方針は、リッチの中国宣教の期間のみならず、リッチ死後のイエズス会の活動においても、変わらず実行された。

中国宣教の先駆者リッチは、1583年、広東省肇慶に居を定めてから1610年に北京で没するまで、とりわけ著述を通じた福音の伝播という学

⁴²⁷ イエズス会士の服装問題については、矢沢利彦『中国とキリスト教』、近藤出版社、1972、17～26頁を参照。

⁴²⁸ たとえば、ヴァリニャーノは、1597年8月にリッチを中国イエズス会士の上長に抜擢し、居所移転の自由など、北京入りのために必要とされる措置を講ずる自由裁量の余地を与えた。平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』1、平凡社東洋文庫、1969、266～268頁。

⁴²⁹ イエズス会の中国布教方針として、矢沢利彦氏は、読書人重視主義・北京中心主義・科学主義・礼物主義を挙げており（『中国とキリスト教』、64～66頁）、ウィリアム・バンガード氏は、中国人の価値観への共感・完全な言語の駆使能力・科学知識の宣教への活用・著述と対話による使徒職の展開・中国政府の基層である知識階級への関心などを挙げている（『イエズス会の歴史』、原書房、2004、194頁）。

術宣教の方針を打ち立て、イエズス会の初期中国宣教において輝かしい成果をあげた⁴³⁰。これは中国社会における文字の持つ力や、学者としての権威と名声が何よりも役に立つという事実を看破した結果であった。リッチは、いわゆる「報告書⁴³¹」の中で、自身の出版した著作がもたらした効用についてこう振り返る（リッチの「報告書」は、3人称で書かれている）。

この王国では、先にも述べたように、学問がたいそう盛んであり、多少とも書物に関する知識のない者はほとんどいない。彼らの宗派はいずれも、民衆に説教や議論を行なうよりも、むしろ書物をつうじて広まり、普及してきた。……わたしたちは、この方法を用いれば、この異教徒の改宗のために多くのことができるのを知ったので、最初から全員が彼らの書物の研究に専念してきた。……マッテオ神父は、他の者に先がけて始めていたうえに、師匠や書物にも不自由しなかったばかりか、長年、彼らの書物を読んだり、あとから来たわが会員たちに教えたりしてきたので、いくつかの著作を著わすようになった。神の恵みで、それはチーナの文人たちに絶讃された。彼らはかつてこういう事柄において、何事かを学び取れるような著作を著わした外国人にめぐり会ったことがなかったのである。この点は注目すべきところであり、報告に値する。誰もがこのようなすぐれた手段を役立てることができるからである⁴³²。

リッチの漢文著作は、大きく人文科学と宗教教理に分けることができるが、「世界地図」『交友論』などの人文著作は主に中国南部宣教時代に、『幾何原本』『乾坤体義』などの科学著作は北京入りを果たした後に、徐

⁴³⁰ マテオ・リッチの伝記については、羅光『利瑪竇伝』、光啓出版社、1960；平川、前掲書などを参照。

⁴³¹ マッテオ・リッチ著、川名公平訳『中国キリスト教布教史』1・2、岩波書店、1982、1983。以下、『布教史』と略称。

⁴³² 『布教史』2、14～15頁。

光啓や李之藻などの協力を得て集中的に書かれることとなる。

一方、キリスト教教理に関する著述は、早くもリッチが肇慶にいた頃に始まっていた（1584年頃）。この頃、ルッジェーリによって、「自分たちの宗派に疑いを抱き、神父たちの教義について尋ねにくる⁴³³」来訪客のために「十戒」（祖伝天主⁴³⁴十誡）が中国語に翻訳され、「十戒に書いてある以上のことを強く知りたがる⁴³⁵」文人たちのために『天主実録』が中国語で書かれた。

しかし、イエズス会の中国での活動が年を重ねるにつれ、カテキズム（教理問答書）としての『天主実録』はいくつかの問題点を露呈することになった。入華当初、イエズス会士らは中国における宗教として仏教を重視していたため、ルッジェーリの『天主実録』では「神父を和尚と同じ名で呼ぶなど⁴³⁶」仏教的色彩が濃厚であり、とりわけ儒教に対する理解と考慮がまったく払われていなかった。そのことは中国思想における儒教の重要性に気がつき、仏教を捨て儒教への接近を目論んでいたイエズス会にとっては都合の悪いことであった。このような理由から儒教的伝統をふまえた新しい教理書の必要性が高まり、その結果、リッチによって作成されたのがかの有名なカテキズム『天主実義』である（1596年頃稿本完成・1603年初刻）。

『天主実義』は、上下2巻、全8篇からなり、上巻の4篇では主に万物の根源としての天主の存在と、人間の本質としての靈魂が論じられ、下巻の4篇では、天主と人間の関係、来世に関する事柄が語られている。リッチ自身は『天主実義』の特性と内容を次のように説明している。文中の「神父」とはリッチ自身を指す。

これはわたしたちの聖なる信仰の神秘をすべて論じたものではなかつ

⁴³³ 『布教史』1、177～178頁。

⁴³⁴ 上掲書、176～177頁。キリスト教の神「Deus」の訳語である「天主」は、すでにこの時期にルッジェーリによって使われていた。

⁴³⁵ 上掲書、180～181頁。

⁴³⁶ 上掲書、353頁。

た。そういう事柄は受洗志願者や信者だけに明かすべきことだったからだ。そこにはいくつかの重要な神秘だけが、とりわけ生得の理性で証明できるものや、自然の光で理解できるものだけが、論じられていた。……それはたとえば、天地にはあらゆる事物の主であり創造主である者が存在し、たえず事物を維持しているとか、人間の魂は不滅であり、その善悪の行ないは来世において神の報いを受けるとか、魂が他人の肉体や他の動物の体に転移するというのは、当地には信奉する者も多いが、偽りであるとか、その他それに類することであった。神父はこういうもろもろの事柄を、わたしたちの教会博士のさまざまな説明や議論を引用しながら証明する一方で、この国の古い書物を読んだ折に書き留めておいた多くの権威ある言説をつかって証明した。それゆえ、この著作は大きな権威と信用を獲得した⁴³⁷。

すなわちリッチによれば、この『天主実義』という書物はキリスト教の教義をすべて網羅する信者向けのカテキズムではなく、まず天主の存在や靈魂の不滅といったキリスト教の根本概念だけを取り上げ、「生得の理性」でもって解説したものである。さらにリッチは、実際の生活の中で出会う中国人が、キリスト教に対して投げかける様々な質問をまとめ、そのすべてに答えを示したと述べており⁴³⁸、『天主実義』が当時の中国人の関心や疑問を反映した極めて現実的かつ実用的な教理入門書であったことがわかる。

それではリッチは、中国人にキリスト教の根本概念を理解させるために、具体的にいかなる方法を使ったのであろうか。リッチ自身、「報告書」では、中国古来の権威ある言説を使ったと述べるだけで、詳しくは言及しないが、彼の儒教への適応ないし妥協を端的に表すのは、『天主実義』第2篇に提示された「吾が天主は、すなわち古経書に称するところの上帝なり」という命題であるにちがいない。リッチはキリスト教と儒教との共存をはかるべく、中国の古経書から中国人が至尊の存在として崇敬

⁴³⁷ 『布教史』2、17～18頁。

⁴³⁸ 上掲書、20頁。

する「上帝」という言葉を探し出して、その上で「天主＝上帝」と主張し、儒教をキリスト教に引きつけて解釈を試みた。

つまりリッチは『天主実義』の中で、まず天主が天地万物の創造主宰者であり、最根源者であることを説き（第 1 篇）、キリスト教の観点から、道仏二教の「空・無」と宋学の太極理気説を批判した後、四書五経等に見える「上帝」は最高の神格者である天主への尊崇を意味するとし（第 2 篇）、さらに靈魂の不滅や鬼神に関する信仰は、古代儒教においても認められたことであり、結局上帝・鬼神を奉ずる儒教と、天主を信仰するキリスト教は帰を一にする（第 3・4 篇）と主張した。すなわちリッチは、自ら儒服をまとい社会的な権威を引き上げようとしたように、ついに自分たちの天主にも上帝の服を着せ、儒教への接近をはかったのであった。

『天主実義』に提示された「天主＝上帝」という補儒論的な教理解釈は、一部の中国知識人に共感を呼び、所謂「奉教士人」と呼ばれる、良き協力者を得ることに成功するが、その反面、宋学の理気太極説および道仏二教への否定的な見解は、当然ながら一般の保守的士人や仏教界から激しい反発を呼び起こした。さらに、カトリック教会内部においても、「天主＝上帝」という表現は、キリスト教の唯一神である「天主」の本質的理解を歪曲するとの意見が起こり、その後の「典礼論争」の火種となった⁴³⁹。

『天主実義』は、出版後まもなく朝鮮と日本にも伝わり、両国の思想

⁴³⁹ リッチのキリスト教を儒教に合わせようとする適応主義を疑問視する見方は、早くから存在していた。特に、1597 年に入華してリッチの伝道の協力者となり、やがてリッチの後任者となったニコラス・ロンゴバルディ（中国名は龍華民、1559～1654）は、自身が上長になって責任者の地位に就くと、天または上帝という言葉で神を表現することを禁止し、さらに孔子崇拝・祖先崇拝をも異端的な儀礼と看做して、信徒にそれらの儀礼への参加を禁止する方針を打ち出した。後藤基巳『天主実義』、明德出版社、1971、30～36 頁；平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』3、平凡社東洋文庫、1997、164～173 頁。

界に大きな波紋と反響を巻き起こすことになる。朝鮮においては、18世紀に入って「星湖学派」と呼ばれる学者一派を中心に活発な研究と議論が行われた。特に、『天主実義』の3・4篇などで一部紹介されている「霊魂論」については、1624年、イエズス会士のサンビアーシ（中国名は畢方濟、1582～1649）によってその専門書の『霊言蠡勺』が出され、この両書はともに李之藻が編んだ初期西学書の叢書『天学初函』に収められ、朝鮮の初期西学研究者の間でよく読まれる文献となった。

第 2 節 星湖と西欧靈魂論の思想的接点

第 1 項 西学の朝鮮流入と星湖

朝鮮における西洋学術の受容⁴⁴⁰は、17 世紀の初葉から始まるとされるが、それは西洋人宣教師の入国によるものではなく、中国の北京に往来する使臣一行が将来した漢訳西学書によるものであった。17 世紀に入ると、はやくも西学に対する朝鮮知識人の反応が見え始める。16、17 世紀を生きた朝鮮の儒学者李睟光（1563～1628）は、自らの著書『芝峯類説』の中で、リッチの著『天主実義』と『交友論』の内容を簡単に紹介している（巻 2・諸国部・外国）。李睟光の『芝峯類説』が出たのは、『天主実義』が 1603 年に初刻された 11 年後の 1614 年のことであり、『天主実義』はリッチの存命中（1610 年卒）にすでに朝鮮に入っている可能性が高い。つづいて李睟光は、1603 年北京に派遣された使臣李光庭らが、「欧羅巴国輿地図一件六幅」を持ち帰ったことも記録しているが、この地図は、李之藻がリッチの世界地図を、1602 年に北京で刻板して刊行した「坤輿万国全図」のことだという⁴⁴¹。

リッチの『天主実義』に対する李睟光の論評が客観的な紹介であったのに対し、同時代を生きた儒学者柳夢寅（1559～1623）の立場は断固たるものであった。柳夢寅はその著『於于野譚』の中で『天主実義』を批判して、内容には一理あるものも多いが、天堂地獄説や伝道士の妻を娶らざることなどは、世を惑わす罪を免れないとした（巻 2・西教）。

また 1631 年には、陳奏使として北京に派遣された鄭斗源が、山東半島の登州でイエズス会士ロドリゲス（陸若漢）と出会い、朝鮮国王への贈物として『治暦縁起』『天問略』などの天文暦算書と、千里鏡・火砲などの西洋機器を預かって帰国したと伝えられる（『国朝宝鑑』巻 35・仁祖 9 年 7 月条）。

⁴⁴⁰ 朝鮮王朝期の西学受容については、李元淳『朝鮮西学史研究』、一志社、1986；姜在彦『西洋と朝鮮』、文藝春秋、1994 を参照。

⁴⁴¹ 姜在彦『西洋と朝鮮』、文藝春秋、1994、23 頁。

だが、17世紀初めに西学が朝鮮に紹介されてから約100年の間、西洋新法による時憲暦が政治的な目的で導入されたことを除けば⁴⁴²、他の西学一般に対する研究は単なる好奇心による断片的な紹介にすぎなかった。朝鮮の西学研究が本格的なレベルに達したのは、星湖李瀾(1681～1763)の積極的な学術研究を経てからのことである。

星湖の学統は、退溪李滉の流れを汲む近畿南人の系列に属し、学問の根幹は、朱子経学と性理学にあることは間違いない事実であるが、彼は、社会の現実的問題にも多大な関心を寄せ、土地・身分・科举・貨幣・商工業など、多方面にわたってその改革案を提示した。星湖のこのような学問的成果は、彼の博学的学問態度によるものであるが、やがて彼の探究心は西学にも及び、それ以降の学問・思想に無視できぬ影響を与えることとなる。

星湖の西学との接触は、随分早い時期に始まったらしく、記録によれば、使臣として北京に往来した、父の李夏鎮が持ち帰った数千巻の蔵書があり⁴⁴³、その中には相当量の漢訳西学書が含まれていた可能性が高い。星湖の膨大な量の著述の中で言及されている漢訳西学書は、その分野が天文・暦算・地理・科学・宗教・倫理など多方面にわたっており、当時の文人の中では群を抜いている。特に星湖は、『天主実義』・『天問略』・『職方外紀』については跋文を書き、自身の文集に遺している。

それでは、以上のように西学書を耽読していた星湖は、西学に対していかなる考えを持っていたのであろうか。これについては星湖の門人慎後聃(1702～1761)が西学を話題に師星湖と行った問答を記録した「紀聞編」(『遯窩西学弁』所収)を取り上げ、その分析を試みたい⁴⁴⁴。

⁴⁴² 上掲書、74～88頁。

⁴⁴³ 『星湖全集』巻67・先考司憲府大司憲府君行状「及將還、例有饋賜銀段、乃舉以買古書數千卷以歸」；『星湖全集』巻9・答息山李先生甲辰「只奔走於應俗求名、中罹禍難、隕穫失圖、便無意於舉業文字、則其勢將杜門跽伏、日與世齟齬、家有藏書數千、以時繙閱、爲消遣之資」

⁴⁴⁴ 『遯窩西学弁』の「紀聞編」を利用して星湖の西学思想を分析した研究としては、李元淳「星湖李瀾の西学世界」、『教会史研究』1、韓国教

慎後聃は、1724年から1726年まで、4回にわたって星湖を訪ね、当時師星湖が没頭していた西学について質問した。慎後聃は1724年3月に初めて星湖を訪れ、西泰（マテオ・リッチ）という人物と彼の学問の宗旨について聞いた。これに対して星湖は、次のように答えた。

この人の学問は、疎かにすることのできないものである。今彼が著した文字として、『天主実義』『天学正宗』⁴⁴⁵などのような書物を見れば、その道が我が儒教に必ず合致するかはまだ知らないけれども、その道に就きその至るところを論ずれば、また聖人ということができる⁴⁴⁶。

その書物にいうに、「頭は生命を授かる根本である。頭には脳囊というものがあり、記憶の主体となる」とし、また「草木には生魂があり、禽獣には覺魂があり、人間には靈魂がある」とする。これらがその学問において論じている大体の要点である。これはたとえ我が儒教の心性の説と同じでないとしても、またどうして全く異なるといえるだろうか⁴⁴⁷。

会史研究所、1978；徐鍾泰「李瀾と慎後聃の西学論争」、『教会史研究』16、韓国教会史研究所、2001がある。

⁴⁴⁵ 『天学正宗』は、引用文の中ではリッチの著としているが、書名はまったく知られていない。ただ、慎後聃がそれに言及して（「紀聞編」・丙午冬見李星湖紀聞）、第3篇の冒頭で儒教の「誠」と「有」を語っているというが、同内容は、『天主実義』第2篇にも見える。

⁴⁴⁶ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学辨・紀聞編・甲辰春見李星湖紀聞「今以其所著文字如天主実義天学正宗等諸書觀之、雖未知其道之必合於吾儒、而就其道而論其所至、則亦可謂聖人矣」

⁴⁴⁷ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学辨・紀聞編・甲辰春見李星湖紀聞「其言云、頭者受生之本也、頭有脳囊、為記含之主。又云、草木有生魂、禽獣有覺魂、人有靈魂、此其論学之大要也。此雖与吾儒心性之説不同而亦安知其必不然也」

すなわち星湖は、マテオ・リッチの書物には儒教にはない言説も含まれているが、その議論の緻密さや完成度からすれば、リッチは「聖人」と呼んでよろしいとし、『天主実義』『天学正宗』といったキリスト教教理書の宗旨については、天主の存在や靈魂の不滅など宗教的言説には一切言及せず、「三魂説」と「脳囊説」ばかりをその「大要」としている。しかも、すでに靈魂論（三魂説・脳囊説）と儒教心性説との共存可能性を模索しているかのように見受けられる。

西学の来世観に違和感を覚えていた慎後聃は⁴⁴⁸、師の予想外の返答を

⁴⁴⁸ 慎後聃は、星湖との問答を契機に西学書の研究に取り組み、1724年、キリスト教靈魂論に対する批判論である「靈言蠹勺弁」「天主実義弁」（『遯窩西学弁』所収）を著すが、その内容は、師星湖の柔軟な態度とは違って極めて手厳しく、キリスト教の死生観と儒教の死生観との違いを鮮明に表すものであった。彼の靈魂論批判の焦点は、大きく以下の二つに絞られる。その一つは、果たして人間が死んでもその靈魂は不滅でありうるか、という点である。慎後聃は、キリスト教靈魂論の、「人間の靈魂は、自らが体をなして他物に依頼しないため、自立の体をなす」という主張を、「しかし人間は生まれるとき、先に形体があり、然る後に陽氣が来附して魂となる。……朱子が、魂氣が天に帰ると言ったのは、この氣が散ることを意味する。これから推して考えると、魂は形体に依頼しており、形体が亡びれば、消散して無となる。どうして自立の体でありうるだろうか」として一蹴する。こうした食い違いは、非物質性を特質とするキリスト教のアニマの訳語として、儒教（朱子学）では氣と捉える「魂」が採用されたことに直接的な原因があるが、それ以前に、そもそも人間のたましいを物質的なものとして考える東アジアの文化伝統からすれば、受け入れがたいものであったといえよう。他の一つは、慎後聃にとってキリスト教は、現世を否定し、人倫を破壊する教説であったという点である。慎後聃は、「世間万事は水が流れ、花が散るようなものであって、いつまでも未練を持ってはならない。心と力を尽くして天上に常に存在する福を求めなければならない」というキリスト教の主張に対して、「君子の道は日用常行のほかにあるものではない。近くは親に事

受け、天神を尊奉し、天堂地獄を説く西学は、仏教と変わらないのではないかと、再び聞いた。星湖は次のように答えた。

こういったところは、仏教と大体同じといえども、仏教はただ寂滅を求めるのみである。だが、西泰の学には実用的な面がある。……私がいう實用というものは、あの『天問略』『幾何原本』などのような書物の中で論じているところをいう。(彼らの)天文籌数の法は、前人がまだ明らかにしていないことを明らかにしており、世の中に裨益するところが大きい⁴⁴⁹。

星湖は、西学の天堂地獄説は仏教のそれと同じであると認めながらも、天文学や数学など西学の持つ実用的な面を強調することによって、西学に対する全面的な否定を戒める。周知のように、星湖は西洋の天文暦算に対する関心が大きく、その理解の正確性は別として、終始全幅の信頼を寄せた。「その説極めて是なり」、「これは不易の論である」、「聖人がふたたび生まれても必ず此れに従うであろう」など、彼の著述に散見する

え、遠くは君に事え、大きくは経綸と制作、小さくは酬酢と云為とが、道にあらざるものはない。……今彼らが言う通り、世間万事にいつまでも未練を持ってはならず、天上に常に存在する福を求めねばならないとすれば、息子たる者は親に事えることを考えず、臣下たる者は君に事えることを考えないだろう。また治国する者は経綸や制作に留意せず、修身する者は酬酢や云為に心掛けなくなり、日用万事がすべて廃れてしまうことになる」と非難する。つまり、現世をいかに正しく生きるかが最大の課題である儒教にとって、来世の求福のために生きるキリスト教は、まさに「悖倫蔑理、徇私要利」の邪惡な教説にほかならなかったのである。(引用箇所は「靈言蠡勺弁」)

⁴⁴⁹ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・紀聞編・甲辰春見李星湖紀聞「李丈曰、此等处、雖与佛氏略同、而佛氏則寂滅而已。西泰之学、則有实用处。……吾之所謂实用者、取其天問略幾何原本等諸書中所論、天文籌数之法、發前人之所未發、大有益於世也」

西洋の天文暦法への賛辞は、それを示す良い例である。星湖の西洋科学への信頼は、まるで中国の「奉教士人」の場合のごとく、彼の西学全般に対する好意的な態度に、大いに影響しているといわざるを得ない。

1725年7月、慎後聃が「西泰の学を斥けるに余力を遺さない」との噂に接した星湖は、自分のもとを訪れた慎後聃に対して、次のように西学を弁護する。

西学の天堂地獄の説のようなものは、まことにいまだ仏氏に染められていることを免れないが、その星暦の数を論じるにおいては、実に前古のいまだ発明していないところのものがある。要するに、天堂地獄の説もまた、目に見えないところにかんするものではあるが、仏氏のやることのように、世の中をあざむこうとする意をもっているわけではない。……その天主の説にいたれば、愚昧な人はおどろいて目をみはるかもしれないが、今経伝に載せられているところの上帝鬼神の説をもってそれをみれば、その説もまたしずかに符合するところがある。これこそ中士が天主の説を斥けるものの、ついに西士に屈するゆえンである。だとすれば、君が今西学を斥けることも、おそらくいまだそれを深く考察していないからであろう⁴⁵⁰。

星湖の西学への好意的な態度に変わりはない。星湖自身来世を信じない儒者として、西学の天堂地獄説を受け入れることはなかったものの、西洋天文暦法への信頼に加え、四書五経などを引用しつつ儒教への接近をはかったリッチの補儒論的教理解釈が、一理ある見解として肯定的に捉えられていたことがわかる。ただ、天堂地獄説に対する見解からもわ

⁴⁵⁰ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・紀聞編・乙巳秋見李星湖紀聞「西学如天堂地獄之説、固未免染於佛氏、而其論星暦之数、則実有前古之所未発者、要之天堂地獄之説、亦是其見不到处、非故有誣世之意……至其天主之説、昧者瞠焉、而今以経伝所載上帝鬼神之説觀之、則其説亦有相契者、此中士斥天主之説、所以見屈於西士者也。然則君之今日之斥、亦恐有未深考者也」

かるように、星湖の西学への立場は、あくまで儒教を基準においた主観的・選別的な理解であり、儒教的普遍に立脚した制限的な肯定であった⁴⁵¹。次の問答は短いながらその事実を明快に示している。1726年11月慎後聃が、西学のいう「靈応之蹟類」は、でたらめが多く、道理に外れていると不平を漏らすと、星湖は簡単明瞭にこう答えた。

西士たちがどうして必ず世の中を欺く者であろうか。ただ鬼神を酷信してそうであるのみだ⁴⁵²。

当時、星湖が西学の研究に打ち込んでいることは、士友の間に広く知られていたらしく、慎後聃は1728年1月に李栻（1659～1729）を訪ねた際、師星湖の西学研究について次のように伝えた。

亜尼瑪（靈魂）の文字は、『天学正宗』『靈言蠡勺』などのような書物で、その学の大略を見ることができます。先の脳囊説及び、三魂等説のようなものは、安山先生（星湖）受け入れたものです。しかし、天堂地獄説のようなものは、安山先生が排斥したものです。所謂三魂というものは、生魂、覚魂、靈魂をいいます。草木の類いは生魂だけがあり、禽獣の類いは生魂と覚魂があり、人間は生魂と覚魂と靈魂があります。これがその学の大略です。その天堂地獄を論ずることは、すなわち仏教と同じであります。このほか、また受暦籌数を論じた説を、『天問略』『幾何原本』などの書物から見ました。安山先生はそれらを皆深く受け入れ、その暦学を賞賛して、この世で一番優れていると言われました⁴⁵³。

⁴⁵¹ この点については、平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』3（平凡社東洋文庫、1997）の第13部「なお未解答の諸問題」に教えられたところが多い。

⁴⁵² 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・紀聞編・丙午冬見李星湖紀聞「星湖曰、西士豈必欲誣世者哉、但酷信鬼神而然耳」

⁴⁵³ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・紀聞編・戊申春見李翊衛紀聞「亜

星湖が『天主実義』や『天学正宗』の大要を三魂説と脳囊説といい、儒教の心性論との接点を模索するような発言をしたことについてはすでに述べたが、ここでも慎後聃は、師星湖が『天学正宗』『靈言蠡勺』などの書物から、三魂説と脳囊説を取り入れたことを明確にしている。それでは、天主の存在や靈魂の不滅を伝播することが真の目的である両書が、星湖によって、三魂説と脳囊説だけが語られる理由は何であろうか。そのヒントになりうる重要な言葉が、慎後聃の発言に隠されている。慎後聃は上の引用文と同じ日付の問答の中で、李栻に星湖の言葉をこう伝えたことがある。

安山先生（星湖）は、……「今亜尼瑪の文字を見るに、脳天の後ろには脳囊というものがあり、記憶の主体となる（『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之靈能）、などとしている。これらの説は、我が儒教の經典にはない見解といっても、またよく会得したものがあって、自ら一般道理となることを妨げない」と言われました⁴⁵⁴。（『遯窩西学弁』・「紀聞編」・戊申春見李翊衛紀聞）

第 1 節第 2 項ですでに触れたように、リッチは『天主実義』を著す際、中国人向けの教理入門書を目指して、天主の存在や靈魂の不滅など、「生得の理性」で証明できるものや、「自然の光」で理解できるものだけを論

尼瑪文字、如天学正宗靈言蠡勺等書、可見其学之大略、而如上項脳囊説及三魂等説、安山之所取也、如天堂地獄之説、安山之所斥也。所謂三魂者、曰生魂、曰覺魂、曰靈魂。草木之属、只有生魂、禽獸之属、有生魂又有覺魂、人則有生魂有覺魂又有靈魂、此其略也。其論天堂地獄、則如佛氏同、此外又有論受曆籌数之説、見於天問略幾何原本等書、安山皆深取之、称其曆学冠絶万古」

⁴⁵⁴ 『河濱先生全集』卷 7・遯窩西学弁・紀聞編・戊申春見李翊衛紀聞「今見亜尼瑪文字、謂有脳囊顱恩之際、為記含之主云云。其説雖不經見、亦頗有会、自不害為一般道理」

じたと述べているが、ついに朝鮮の朱子学者の星湖にはキリスト教の本質的内容は受け入れられず、靈魂論の中の自然科学的要素である三魂説と脳囊説だけが、「一般道理」として受け入れられているのである。

最後にやや長くなるが、次節の議論と直接的な関係があるので、引用文に登場する『靈言蠡勺』という書物について触れておく。

『靈言蠡勺』は、イエズス会士のフランシスコ・サンビアーシ（中国名は畢方濟、1582～1649）の手による、人間のアニマ（靈魂）について論じられた漢訳西学書である（徐光啓筆録・1624年刻）。サンビアーシはイタリア人で、1610年、マカオに到着し、1613年には北京に入ったという⁴⁵⁵。靈魂については、リッチが『天主実義』第3篇で、魂三品や靈魂不滅などを簡略に紹介したことはあるが、中世キリスト教の神学で説く靈魂の概念について本格的に扱ったのは、この『靈言蠡勺』が初めてである。

『靈言蠡勺』は上下2巻、およそ5篇からなり、5篇の名称はそれぞれ「亜尼瑪の体（実体）を論ず」「亜尼瑪の生能・覚能（生魂と覚魂の能力）を論ず」「亜尼瑪の靈能（靈魂の能力）を論ず」「亜尼瑪の尊、天主に似るを論ず」「（亜尼瑪の指向する）至美好の情を論ず」である。上巻の第1・2・3篇は、問答の形式をとっており、主に哲学的議論である靈魂の実体と能力（生命・感覚・理性）について論じている。次に下巻の第4・5篇は、天主と靈魂の関係や、靈魂の最終目的である天主に至る過程について論じており、神学的内容が中心を占める。とりわけ上巻でなされている靈魂の実体と能力に関する議論は、トマス・アキナスによって中世キリスト神学に吸収された、アリストテレスの生物学的魂論が中心をなしているという⁴⁵⁶。

リッチの紹介によって中国知識人の間に靈魂に対する関心が高まり、

⁴⁵⁵ 『靈言蠡勺』の概説とサンビアーシの伝記については、徐宗沢編著『明清間耶蘇会士訳著提要』、台湾中華書局、1958；方豪『中国天主教史人物伝』第1冊、台中光啓出版社、1970などを参照。

⁴⁵⁶ フランシスコ・サンビアーシ著、金喆凡・申昌錫訳『靈言蠡勺』、一潮閣、2007を参照。

それがサンビアーシをして『靈言蠡勺』を書かせたことは十分想像できることであるが、それではサンビアーシは、中国知識人にキリスト教靈魂論の理解ないし学習を促すために、どのような接近をはかったのだろうか。サンビアーシが自ら附した「靈言蠡勺引」には、彼の狙いが鮮明に表されている。サンビアーシは、靈魂は天主と万物の中間者であり、その靈魂の尊嚴と本性を理解することこそ、自分自身を知り、デウス（天主）を知って、永遠の幸福を享受する道だと主張するが、一方で、靈魂の学の現実的な効用にも言及してこう述べている。

格物窮理の学〔費祿蘇非亜、*philosophia*〕を営む学者が、その亜尼瑪（靈魂・靈性）の美妙さを明らかにしようとする所以は、自分自身を知るためであり、ひいては家をととのえ、国を治め、天下を平らかにするためである。おおよそ、人の師牧たる者は、いっそうこの亜尼瑪の学を学ぶべきであり、この道理をもって家をととのえ、国を治め、天下を平らかにする方法とすべきである⁴⁵⁷。

引用文に登場する「齊家・治国・平天下」は、いうまでもなく『大学』の八条目のことである。靈魂の理解が天主信仰への入口であるだけに、サンビアーシはまず、現世的儒教を信奉する中国の士人層にアピールすべく、儒教の言語を使用して靈魂学の現実的な効用を強調する。つまり、靈魂の尊嚴と本性を知ることは、儒教的理想を具現するためにも役立つものであり、そうした点においては、キリスト教の靈魂の学は、儒教の自己修養の学と少しも変わらないと訴えたのである。これもまた見事な儒教への適応であり、『靈言蠡勺』に「補儒論的靈魂論」という称号を与えても大きな間違いではないであろう。

⁴⁵⁷ 『靈言蠡勺』靈言蠡勺引「格物窮理之君子、所以顯著其美妙者爲此、推而齊家治國平天下、凡爲人師牧者、尤宜習此亞尼瑪之學、借此理以爲齊治均平之術」

第2項 慎後聃の『遯窩西学弁』

前項で言及したように、星湖の門人の慎後聃は、1724年、星湖と行った問答をきっかけに西学批判書『遯窩西学弁』を著した⁴⁵⁸。本項の目的は、この『遯窩西学弁』の内容構成の特徴に留意しながら分析を行い、そこで浮き彫りになった思想的争点を確認することで、星湖と慎後聃が西学の中で関心を寄せ、学術的な研究の対象としていた事柄は何であったのかを明らかにすることである。思想分析にあたっては対象を限定し、『遯窩西学弁』所収の「霊言蠡勺弁」と「天主実義弁」を中心にしたが、それは慎後聃の西学批判の矛先は、主に『天主実義』と『霊言蠡勺』に盛り込まれた中世キリスト教神学の靈魂論に向けられているからである。それではまず、慎後聃の生涯と学問について簡単に紹介したのち、本題である「霊言蠡勺弁」と「天主実義弁」の分析に入りたい。

[慎後聃の生涯と学問]

慎後聃（1702～1761、字は耳老、号は河濱・遯窩、本貫は居昌）は、18世紀の近畿南人の大学者星湖李瀾（1681～1763、字は子新、星湖は号）の門人として知られており、若い頃に立身出世を断念し、性理学に志して以来、読書と著述で一生を終えた朝鮮朝後期の在野の学者である。彼の家門は、成宗・燕山君時の朝廷の実力者、慎承善（1436～1502）・守勤（1450～1506）父子の顕達によって繁栄を極めたが、慎守勤が中宗反正に反対して処刑されて以降、急激に凋落の一途をたどった。慎後聃の学統は、父の慎龜重（1682～1744）が張顥光→許穆といった南人の系

⁴⁵⁸ 『遯窩西学弁』に関する研究には、洪以燮「実学の理念的一貌——河濱慎後聃の「西学弁」の紹介」、『人文科学』1、1957；朴鍾鴻「西欧思想の導入批判と摂取」、『亜細亜研究』12、1969；崔東熙「慎後聃の西学弁に関する研究」、『亜細亜研究』15、1972；Donald Baker「実学の歴史性と天主教」、『朝鮮後期 儒教と天主教の対立』、一潮閣、1997 などがある。

譜につながっていること⁴⁵⁹や、彼自身の星湖との師弟関係、そして同門の尹東奎（1695～1773）との姻戚関係などからして、近畿南人の系列に属するといっていよいであろう。慎後聃の科举放棄と性理学への傾倒は、当時の南人がおかれていた厳しい政治的状況を考えるとき、やむを得ない選択であったかもしれない⁴⁶⁰。

慎後聃の生涯と学問については、庶子の慎信が作成した「年譜」に詳しい。まずその「年譜」を頼りに、慎後聃の青年期における学問上の主な出来事を整理しておきたい。

1706 年（5 歳）：文字を学び始める。

1713 年（12 歳）：各種の兵書を求め攻守の法を研究する。

1714 年（13 歳）：黄白之術の「金華外篇」「続列仙伝」、方外文字の「太平遺記」「龍王記」「奇門図説」等を著す。

1715 年（14 歳）：四書三経を終える。老莊説に耽溺し、「続道家」「玉華経」を著す。

1716 年（15 歳）：『周易』を読み始める。

1718 年（17 歳）：父の勧めで『大学』を読む。『性理大全』を読み、道学を目指す。

1719 年（18 歳）：「自警説」を作り、程子・朱子に尊崇の念を表し、道学への奮発を誓う。

1723 年（22 歳）：進士に合格するも大科をあきらめ、性理学に専念することを決心する。

1724 年（23 歳）：星湖を訪れ、『近思録』・『大学』・『中庸』、四端七情説について議論する。また西学について聞き、その研究に取り組み、『遯窩西学弁』を撰する。

⁴⁵⁹ 慎亀重は祖父の庶弟である慎懋（1629～1703）に師事したが、慎懋は許穆の兄の許厚（1588～1661）の門人であり、許厚は張頤光に学んだ（『河濱先生全集』巻9・年譜）。

⁴⁶⁰ 南人は甲戌換局（1694）によって政治の場から完全に排除され、再起不能の状況に陥っていた。

以上の記録で注目されることといえば、慎後聃が幼い頃の家学の段階では老莊説をはじめ兵書や小説・稗史など、様々な分野に興味をもっていたことや、17・18歳のとき、『性理大全』を読み、性理学へと思想的転換を遂げたこと、そして23歳のとき、初めて星湖のもとを訪れ、師弟の縁を結び、また西学に接したこと、などを挙げることができるが、特に星湖との出会いは、それ以降の慎後聃の学者としての生涯に大きな影響を及ぼしたと思われる。慎後聃は星湖の教えに従い、経書の研究に一層邁進し、膨大な量の著作を物した。星湖との深い学問的交流は、星湖の文集に伝わる多数の書簡がそれを証明している⁴⁶¹。以下、「年譜」にもとづいて慎後聃の主要著作を整理すれば次のとおりである⁴⁶²。

『小学筭疑』(24歳)、『心経筭疑』・『易図外篇』(32歳)、『周易象辞新編』(33歳)、『孟子筭疑』(35歳)『四七同異弁』(40歳)、『中庸解』(41歳)、『大学後説』・『中庸後説』(42歳)、『大学解』(44歳)、『周易通義』(46歳)、『書経集解』(48歳)、『春秋経伝摠按』・『春秋雑識』・『詩経通義』(49歳)

慎後聃の学問は、虚学化した当時の学風に対する批判や、朱子注釈にとらわれない経書解釈など、星湖学派の学問傾向を共有する面があることも事実であるが、星湖を始め、他の門人が博学的な研究態度を取ったのとは対照的に、経学・性理学への傾倒が目立つ。彼が著した代表的な著作を見渡す限り、慎後聃の一生を通しての学問的関心は、主に経学・性理学にあったといえることができる。

⁴⁶¹ 星湖の文集には、21通もの慎後聃宛の書簡が収録されているが、その中では、四端七情論や礼論などを含めた多様なテーマについて活発な議論が交わされている(『星湖全集』巻22・23)。

⁴⁶² 慎後聃は膨大な量の著述を遺したが、庶子の慎信が年譜を作成する時点(1811年)では、すでに相当の量が忘失していた(『河濱先生全集』巻9・年譜)。

[宗教的言説に対する拒否]

先に述べたように、そもそもマテオ・リッチは『天主実義』の中で、中国人にカトリック教理の基本概念である天主の存在や靈魂の不滅などを理解させるために、『詩経』・『書経』など、儒教の古経書から中国人が至尊の存在として崇敬する人格神的存在「上帝」を見つけ、天主＝上帝と主張し、ひいては朱子学の無神論的な太極理気説を論破しようとした。天主や靈魂のような事柄は、思想体系あるいは信念体系の本質にかかわるものであり、存在論的伝統を異にするカトリックと朱子学の対立は避けられないものであったといえよう。

両者の間で最初に問題となったのは最根源者としての天主の存在であった。『天主実義』はその「首篇」において、天主は天地万物を創造し、主宰・安養する唯一の存在であると宣言したのち、天主による万物創造について次のように補足した。

およそ物は自分で自分に成ることはできない。必ず外につくるものがあり、できあがるのである。楼臺や屋敷は自分で自分をつくることはできない。つねに大工の手によってできあがるものである。このことがわかれば、天地が自分でできあがることはなく、必ずつくるものが存在するということがわかる⁴⁶³。

これに対して慎後聃は、主宰・安養については程子と朱子の語に似た言及があるとして認めるが、万物創造に対しては、自然に属する開闢を大工と屋敷の関係にたとえて説明することに強い不快感を示し、次のように反論した。

⁴⁶³ 『天主実義』巻上・首篇「凡物不能自成、必須外為者以成之。楼臺房屋不能自起、恒成於工匠之手。知此、則識天地不能自成、定有所為製作者」

天地というのは太極の真にもとづき、陰陽の実からなるにすぎない。所謂上帝もまた、天地が形を成した後にその間で主宰し、道と器を合わせて名づけたものである⁴⁶⁴。

しかし、まるでこうした反論を予想していたかのように、『天主実義』はさらに踏み込んで、朱子学では万物の根源とされる太極を次のように攻撃した。

もし、太極というものが理で説明されるだけであれば、天地万物の根源になることはできない。そもそも理というものは、やはり他のものに依存して存在する類いのもので、それ自体で存在することはできないのであるから、どうして他のものを存在させることができようか⁴⁶⁵。

朱子学では、天地万物は理と気の合からなり、この理というのは万物の根源である太極の内在であると説明するが、『天主実義』は具体事物における理の属性的な性格を見抜いて、太極は理である以上、他のものに依存して存在する属性的なものにすぎず、天地万物の根源になることはできないと主張したのである。

これに対して慎後聃は、太極すなわち理は決して物の属性でないことを次のように主張した。

この理があればこの物があり、この物があればこの理がある。理と物はそもそもはっきりと相離れ二つのものになることはない。したがって、理は物の外に存在するのではないとすれば間違いではないが、も

⁴⁶⁴ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・天主実義弁・首篇「天地者、不過原於太極之真、成於両儀之実而已。而所謂上帝則蓋亦天地成形之後主宰乎其間、合道器而為之名」

⁴⁶⁵ 『天主実義』巻上・第2篇「若太極者止解之以所謂理、則不能為天地万物之原矣。蓋理亦依頼之類、自不能立、曷立他物哉」

し物が存在する前に、この物の（根源である）理が存在しないとすれば、所謂物はどこから出てくるのであろうか⁴⁶⁶。

慎後聃にとって、理は物から離れることはないけれども、決して物に従属しているものではない。理は物の存在の根拠であり、完全なる自立体であった。慎後聃は上帝を太極の下に配当するなど、説明に窮しているが、あくまで朱子学的存在論に立って、天主の万物創造を斷乎として拒否しているのである。

つぎは、靈魂をめぐる両者の攻防であるが、『靈言蠡勺』は、靈魂は天主によって無物（無、*ex nihilo*）から創造されたものとしたうえで、その特性について次のように説明した。

魂には生魂（植物のアニマ、*anima vegetabilis*）・覺魂（動物のアニマ、*anima animalis*）・靈魂（人間のアニマ、*anima rationalis*）の3種がある。……人間のアニマは、生魂・覺魂・靈魂の能力をすべてもっている。……靈魂は人間に存在するが、質（質料、*materia*）から出たものでないため、その形体に依存しない。人間は死んでも靈魂は不滅であり、それゆえ、もともとそれ自体で存在するもの（本自在、*ens per se*）という⁴⁶⁷。

これに対する慎後聃の反論は、極めて簡単かつ明瞭なものであった。

人間は生まれるとき、先に形体があり、然る後に陽氣が来附して魂と

⁴⁶⁶ 『河濱先生全集』卷7・遯窩西学弁・天主実義弁・第2篇「才有此理、即有此物。才有此物、即有此理。理与物、初未嘗判然離絶而為兩事。今若以此而謂理之不外於物、則固無不可。而若謂無此物之先未有為此物之理、則所謂物者何自而出乎」

⁴⁶⁷ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之体「魂有三、生魂覺魂靈魂。……人之魂、有生有覺有靈。……靈魂在人、非出於質、非賴其体而有。雖人死而不滅、故為本自在也」

なる。……魂は形体に依存しており、形体が亡びれば、消散して無となる⁴⁶⁸。

人間の一身にはただ一つの魂があるのみである。ただ万物の中で人間だけが天地の秀気を稟受する。それゆえ、その魂が他の物に比して靈妙である⁴⁶⁹。

すなわち慎後聃は、朱子学の理気説をもって靈魂の自立と不滅をあっさり否定していることがわかる。また慎後聃にとっては、魂に3種類があり、靈魂は生魂と覺魂の能力を併せ持つという主張も妄説にすぎなかった。慎後聃の考えるところ、植物と動物と人間の魂は決して異質なものであるのではない。天地の気を受けてできあがるのは三者が全く同じであるが、そこに優劣の差が生ずるのは、ただ稟受した気の質に差があるからである⁴⁷⁰。

天主の万物創造や靈魂の不滅を主張する西学書の目的が、結局朱子学の根本を否定し、死後の天堂地獄の存在を信じさせることであると判断した慎後聃は、西学書の説く宗教的言説に対して強い不信感をあらわに

⁴⁶⁸ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之体「人之生也、先有形體然後方有陽氣來附而為魂。……魂者乃是依於形體而為有形體既亡則消散而歸於無」

⁴⁶⁹ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之体「人之一身、只有一魂。……但万物之中、人稟天地之秀氣、故其魂比物為靈」

⁴⁷⁰ 「魂」をめぐるこうした対立は、非物質性を特質とするキリスト教の「アニマ」の訳語として、朱子学では氣と捉える「魂」が採用されたことに直接的な原因があるが、それ以前に、そもそも人間のたましいを物質的なものとして考える東アジアの文化伝統からすれば、靈魂不滅説は受け入れがたいものであったということができよう（川原秀城「形と神—中国医学の“たましい”論」、平成10年度～14年度科学研究費補助金、特定領域研究（A）研究成果報告書V『論集 古典の世界像』、2003.3を参照）。

する。以下では、額辣濟亜（*Gratia*、ガラシア、聖寵）と至美好（最高善、*bonum ultimum*）という二つの宗教的な認識対象を取り上げ、それらの言説に対する慎後聃の批判を分析し、彼の批判を背後から支えているものは何であることを明らかにしたい。

まず額辣濟亜であるが、『靈言蠡勺』によれば、人間のアニマ、すなわち靈魂は、人間に存在しながら他のところに向かうことがなく、ただ聖寵に頼って、全身全靈をささげ天主につかえることによって、天上の真の幸福を享受するようになるという。『靈言蠡勺』はこのように、靈魂がその目的である天上の真の幸福を得る過程を述べたのち、その中で聖寵すなわち額辣濟亜に言及した理由について次のように説明した。

額辣濟亜に言及した理由は、天上の真の幸福は人間の意志で得られるものではなく、天主の普遍的たすけによって得られることを明らかにするためである。また必ず額辣濟亜の特別なたすけがあつてこそ義者になることができ、それで天主の愛を受けることになれば、天上の真の幸福を享受するようになる⁴⁷¹。

これに対して慎後聃は次のように反論した。

（真の幸福が）人間の意志で得られるものではなく、必ず天主の特別なたすけに頼らなければならないとすれば、……善行に留意する必要はなくなる。……善行があつても、……人間の意志によるものでないとすれば、いかなる功があつて天堂の福を享受できようか⁴⁷²。

⁴⁷¹ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之体「曰額辣濟亜者、以明天上真福、非人之志力、与天主公祐、所能得之。必有額辣濟亜之特祐、然後能為義者、為天主所愛、而当受真福也」

⁴⁷² 『河濱先生全集』卷7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之体「夫非人志力之所能得、而必頼天主之特祐而得之、……而不必留意於為善。……如此而設能為善、……而非其志力之所与、此有何功之可賞而得享天堂之福乎」

慎後聃からすれば、人間の意志が来世の幸福にいかなる影響も及ぼすことができず、天主によってすべてが決定されるということは、到底受け入れがたいことであり、それはむしろ、天主が「天下の人々をあまねく愛せず」、「偏僻で公平ではない」ことを証明することであった。

つづいて『靈言蠡勺』は、靈魂を生んだ原因であり、靈魂が窮極的に志向すべき目的として至美好（最高善・絶対善）という宗教的な認識対象について紹介しているが、全知全能で超越的な存在である至美好は、現世では自然の光で認識することができるが、来世では、超自然の光に頼らなければ見ることができないという。ここでいう自然の光と超自然の光は、各々人間のもつ知性と天主から与えられた聖寵にあたる。『靈言蠡勺』によればこの二つの光の特性は次のようである。

人間には二つの光がある。一つは自然の本光である。理を推し量り、知を致すように、人間の力で及ぶことのできるのがそれである。もう一つは超自然の真光である。理の上に位置し、天主から与えられたもので、人間の知見では及ぶことのできないのがそれである⁴⁷³。

これに対して慎後聃は次のように批判した。

真光というのが、すでに理の上にあるとすれば、これは理をもって推量できるものではない。理で推量できないものを、どのようにしてその有無を検証できるか、まだわからない⁴⁷⁴。

⁴⁷³ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪所向至美好之情「人有二光。其一自然之本光。推理致知、人力可及者是。其一超於自然者之真光。在理之上、惟天主賜与、非人知見所及者是」

⁴⁷⁴ 『河濱先生全集』卷7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪所向至美好之情「至如真光、既曰在理之上、則此非以理而可推者也。理所不能推之物、未知於何而驗其有無乎」

人間の知性を超越する言説はすでに慎後聃の関心の対象ではなかった。慎後聃にとってもっとも耐えられないのは、至美好は「目で見ることができず、耳で聞くことができず」、「言葉で形容することができず」、「人間の思惟擬議でも認識することができない」対象という点であったに違いない。慎後聃が次のように、高らかに朱子学の人間論・学問論への確信を口にするのがその証拠であろう。

我が儒学はそれと違って、実然の心で実然の理を探究し、知に必ず精密を期し、見に必ず明確を期する。これこそ『大学』に格物致知の説があるゆえんであり、『中庸』に明誠の説があるゆえんである⁴⁷⁵。

[靈魂論への関心と理解の限界]

以上のような宗教的言説に対する慎後聃の強い拒絶反応は、彼の関心を、朱子学からしても普遍性をもつと認められる事柄へと移動させたと推測することができるが、それは『遯窩西学弁』の内容構成における特徴を見れば明らかである。すなわち、イエズス会の東アジア宣教において、『天主実義』はもっとも影響力のあった教理書であるが、『遯窩西学弁』の中ではその存在感を失い、前章で紹介した天主の存在を説く箇所を除けば、わずかな論評だけで終わっている。

これに比べて慎後聃は、靈魂論の専門書である『靈言蠡勺』の批判に力を入れており、なかでも第3篇「アニマの理性能力を論ずる（論亜尼瑪之靈能）」に対する批判が、「靈言蠡勺弁」全体の半分以上を占めている。すなわち、慎後聃の主な関心事は、彼自身西欧伝来の心論と看做していた「靈魂の理性能力」であったということができる。こうした推定は、第3章で述べた星湖のカトリック教理書に対する関心の構図と一致

⁴⁷⁵ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪所向至美好之情「吾儒之為学也則不然、以実然之心而窮実然之理。知之必期於精、見之必期於明、此大学所以有格致之訓、中庸所以有明誠之説也」

するものであり、星湖と慎後聃両者にとって「靈魂の理性能力」がもっとも重要な議論の対象であったことを裏付ける証拠になりうるであろう。以下では、理解の便宜を考え、まず『靈言蠡勺』の説く靈魂論の全体像を概観し、それに続いて「靈魂の理性能力」に対する慎後聃の考えを、記含、明悟、愛欲の順に分析していきたい。

『靈言蠡勺』によれば、魂（アニマ）には、生魂（植物のアニマ）、覺魂（動物のアニマ）、靈魂（人間のアニマ）の 3 種があり、靈魂は、生魂と覺魂の能力を併せ持つ。すなわち人間は、靈魂固有の能力（理性能力）である記含（記憶、*memoria*）・明悟（理性、*intellectus*）・愛欲（欲求、*appetitus*）以外にも、生魂の能力に属する育養之能（養育能力、*potentia nutritiva*）・長大之能（成長能力、*potentia accrescitiva*）・伝生之能（繁殖能力、*potentia generativa*）と、覺魂の能力に属する動能（運動能力）・覺能（感覺能力）をもっている。なお、この覺能はさらに外覺（外感、*sensus exteriores*）の五司（五官）と、内覺（内感、*sensus interiores*）の公司（共通感覺、*sensus communis*）・思司（表象力、*imaginatio*）に細分されるという。

また『靈言蠡勺』は人間の認識プロセスについても詳述しているが、それによれば人間の認識は、五司（五官）→公司（共通感覺）→思司（表象力）→明悟（理性）と、段階を踏んで成されるものであり、記含（記憶）は、思司（表象力）と明悟（理性）の間に位置して、必要に応じてその都度出されるという。

さて、人間のアニマ、靈魂の理性能力として最初に紹介されているのは記含（記憶）である。『靈言蠡勺』は記含（記憶）について次のように説明している（以下に提示する『靈言蠡勺』の内容は、慎後聃が抜き書きしている原典の当該箇所を、双方の論点に合わせて筆者が整理翻訳したものである⁴⁷⁶）。

五司（五官）が収めた物は、みな形（形相）・質（質料）を有するため、

⁴⁷⁶ 『靈言蠡勺』の翻訳に際して、金喆凡・申昌錫訳『靈言蠡勺』、一潮閣、2007 を参照した。

内司（内部器官）に入ることができない。そういうわけで、その像だけを取り、公司（共通感覚）に入るが、その像はまだ非常に粗い状態である。さらに思司（表象力）を通じて分別し、細密を取る過程を経て、記含（記憶）の器官に入る。記含（記憶）は二つに分かれる。司記含（感覚的記憶）は有形の物を記憶し、宿る場所は頂骨の後ろの脳嚢である。霊記含（理性的記憶）は無形の物を記憶し、像自体がないため外覚（外感）の過程は要らず、直ちに内覚（内感）に入る。宿る場所は靈魂である（『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之靈能・論記含者）。

この見慣れない西洋の「心説」に対して、慎後聃は次のように批判した。

心というのは、光明発動する神明の舎である。それゆえ、虚靈知覚、一身の主宰となる。およそ記蔵・思惟・酬酢・云為する所以のものは、何れも心の所為でないものはない⁴⁷⁷。

心霊は不測であり、思は万微の妙を徹することを知らず、……道器は一致し、頭微にすぎがなく、有形と無形は二物でないことを知らない⁴⁷⁸。

以上の批判からは、『靈言蠡勺』が人間の精神活動を段階的に分割して理解し、さらに記憶を感覚の領域と理性の領域に分けて説明することに対して、慎後聃自身が非常に違和感を覚えていることが窺える。それは、心の作用は理と気が合わさって成されるものであり、また心は人間の精神活動全体を統合していると考えた朱子学者にとって、当然の反応であ

⁴⁷⁷ 『河濱先生全集』卷7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之能「心之為物光明発動而神明升降於是乎舎焉。故虚靈知覚以為一身之主宰。凡所以記蔵思惟酬酢云為者、莫非此心之所為」

⁴⁷⁸ 『河濱先生全集』卷7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之能「不察乎心霊不測、思徹万微之妙。……又不念乎道器一致、頭微無間、有形無形之不可為二物」

ったといえよう。

つづいて『靈言蠡勺』は、明悟（理性）について次のように解説する。

思司（表象力）によって分別され、細密になった外物の像は、その後、明悟（理性）の作用によって認識として成立する。明悟には、作明悟（能動理性、*intellectus activus*）と受明悟（受動理性、*intellectus passivus*）がある。作明悟は万像（理性的原像、*species intelligibilis*）を作って受明悟の作用を助け、受明悟はそれに光明を加え、万物の道理をさとり（『靈言蠡勺』巻上・論亜尼瑪之靈能・論明悟者）。

まず慎後聃は、作明悟について次のように批判する。

そもそも陰陽の二気が交運し、五行が順布して、森羅万象はその間に生ずる。これは天理の自然であり、人間の明悟が助けてそれを作るのではない⁴⁷⁹

この発言で興味深いことは、認識論的伝統の相違を論ずる以前に、訳語による誤解が生じている点であろう。すなわち慎後聃は、認識のために明悟（理性）によって作られた、外物のイメージといえる理性的原像の訳語「万像」を、理気陰陽説をもって解釈しているのである。さらに慎後聃は、受明悟については次のように批判した。

人間に身体があれば必ず心があり、この心が神明升降の舎となって、そこから知覚が出てくる。……外から受け入れるものではない⁴⁸⁰。

⁴⁷⁹ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之能「夫二氣交運、五行順布而林林之属得必能生於其間。此莫非天理之自然而非為助人之明悟而作之也」

⁴⁸⁰ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之能「人有是身必有是心、為神明升降之舎、而知覚出焉。……非自外而受之也」

物の理を明悟することは、その物に因ってその理を明らかにすることにすぎない。どうして人為で光を加えることなどあろうか⁴⁸¹。

慎後聃から見れば、『靈言蠡勺』の間違った主張は、「心がもっている靈妙さを察することができず、ただ事物を認識する面だけを見た」ためであり、「物の理の本質は人間の知力で添減できるものではないことを知らない」ためであった。

靈魂の理性能力として『靈言蠡勺』が最後に挙げているのは、愛欲（欲求・意志）である。

愛欲（欲求、*appetitus*）は靈魂の能力であり、諸物を愛惡するのがその役目である。愛欲は三つに分かれる。性欲（本性的欲求、*appetitus naturalis*）・司欲（感覺的欲求、*appetitus sensitivus*）・靈欲（理性的欲求、*appetitus intellectivus*）がそれである。その中の靈欲は至美好（最高善）を志向する精神的な欲求である。司欲（感覺的欲求）と靈欲（理性的欲求）の違いはいろいろある。靈欲（理性的欲求）は理義に随うが、司欲（感覺的欲求）は思司（表象力）に随う。思司（表象力）に随うとは、義・不義を問わず、もっぱら形樂に従うことを意味する。司欲（感覺的欲求）が行うことは、性（本能）に随うのみであり、義には随わない（『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之靈能・論愛欲者）。

これに対して慎後聃は、次のように批判した。

もっぱら形樂（感覺）に偏したものを‘思’（にしたがう）といっているのではない。心は神明不測であるのに、‘思’したところのものが形氣の私（感覺）だけに止まるということができらるであらうか⁴⁸²。

⁴⁸¹ 『河濱先生全集』卷7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之能「且所謂明悟物理者、亦不過因其物而明其理而已。豈以人為而加之光哉」

⁴⁸² 『河濱先生全集』卷7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之能「若專以其偏於形樂者而謂之思、則曾謂此心之神明不測、而所思者止於形氣

心は一身の主宰にして思慮するものである。……心思の上にまた一物があって、心思を引っ張るのではない⁴⁸³。

ここでもやはり訳語に起因する誤解が生じていることがわかる。慎後聃は自ら司欲と靈欲の区分を朱子の人心道心説（人心は形気の私に生じ、道心は性命の正に原づく）に似ているといっており⁴⁸⁴、もっとも対話の余地のあるテーマであったが、結局彼は‘思司（*imaginatio*、表象力）’の意味を理解することができなかった。さらに慎後聃は、『靈言蠡勺』のいう「司欲（感覺的欲求）は、性（本能）に随うのみであり、義には随わない」の‘性’を‘本能’の意味で理解することができず、「性は即ち理」という朱子学のテーゼに従って「理義が性の中に具わっていることを知らず、性と義を分けて両物とし、性に随うのは非であるとする。大本を知らないことが、よくわかる」と強く批判している。

[小結]

以上を整理すれば、つぎのようになるであろう。

師の星湖を通じて初めて西学に接した慎後聃は、その研究に取り組み、1724年、西学に対する自身の感想をまとめた『遯窩西学弁』を著述した。慎後聃は『遯窩西学弁』所収の「靈言蠡勺弁」と「天主実義弁」を通して、カトリックの教理を強く批判しているが、これらの両著作からは次のようなことを読み取ることができる。

之私乎」

⁴⁸³ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之能「心為一身之主而思慮焉。……非心思之上更有一物、為心思之所引也」

⁴⁸⁴ 『河濱先生全集』巻7・遯窩西学弁・靈言蠡勺弁・論亜尼瑪之能「其論司欲靈欲之說、以司欲為随思司所引而偏於形樂之美好、靈欲為随理義所引而向於義美好者、近於吾儒人心道心之說」

まず慎後聃は、カトリックの天主と儒教の上帝は同じであるというイエズス会の補儒論的な教理解釈には戸惑いを感じながらも、あくまで朱子学的合理主義に徹し、天主の万物創造や靈魂の不滅や天堂地獄など、人知を超えた宗教的な言説を一笑に付している。その結果、慎後聃の関心と批判は主に靈魂に関する専門書である『靈言蠡勺』に集中し、なかでも慎後聃自身が西欧伝来の心論と看做していた靈魂の理性能力（記憶・理性・欲求）に対する批判がその中心をなす。結局靈魂をめぐる東西の対話は、認識論的伝統の相違や言語の壁によって遮られたものの、慎後聃自身が学術的批評の対象としているのは普遍性をもつと認められる事柄であり、それはまた朝鮮朱子学の最大の特徴である人間の心の解明という課題が投影された結果であるということができよう。

すなわち、慎後聃の主な関心事は、彼自身西欧伝来の心論と看做していた「靈魂の理性能力」であったということができる。こうした推定は、第1項で述べた星湖のカトリック教理書に対する関心の構図と一致するものであり、星湖と慎後聃両者にとって「靈魂の理性能力」がもっとも重要な議論の対象であったことを裏付ける証拠になりうるであろう。

第3項 星湖の靈魂論学習の痕跡

第1、2項を通して見てきたように、「紀聞編」の西学問答に見える星湖の西学観を手掛かりにし、またその問答をきっかけに著述された慎後聃の「靈言蠡勺弁」・「天主実義弁」を傍証として考えてみれば、星湖が西学の中でも、特に靈魂論の「三魂説」や人間のアニマ（靈魂）の機能などについて非常に興味を持っており、しかもそういった知識を受け入れるべき普遍的知識として認識していたことは間違いない。すなわち、星湖がマテオ・リッチの著述である『天主実義』や『天学正宗』を取り上げ、「その道が我が儒教に必ず合致するかはまだ知らないけれども、その道に就きその至るところを論ずれば、また聖人ということができる」とし、そしてその学問の大要として「頭は生命を授かる根本である。頭には脳囊というものがあり、記憶の主体となる」、「草木には生魂があり、

禽獸には覺魂があり、人間には靈魂がある」などという点を挙げているのがそれである。また、「これはたとえ我が儒教の心性の説と同じでないとしても、またどうして全く異なるといえるだろうか」とし、「これらの説は、我が儒教の經典にはない見解といっても、またよく会得したものがあって、自ら一般道理となることを妨げない」とまでいうのを見れば、靈魂論の知識と儒教の心性説との接点を模索していたであろうことも否定することができない。なお、「今経伝に載せられているところの上帝鬼神の説をもってそれを見れば、その説もまたしずかに符合するところがある」とあり、それがイエズス会の補儒論的教理解釈が功を奏した結果であることも確認できた。まさに第2章で見た「その義が正しければ彼我の区分に囚われず、その理が通れば毀誉褒貶など気にしなかった。勇猛に突き進み、他人の評価など顧みなかった⁴⁸⁵」という学問姿勢の表れにはかならない。星湖にとって重要なのは、その知識が普遍性を持っているか否かであり、決して出所ではない。西洋靈魂論の中の宗教的言説を除けば、三魂説や靈魂の機能などに関する説は、「もしその雜説を取り除き、名論だけを取るのであれば、まさにすなわち儒家之流である⁴⁸⁶」と考えたのであろう。

本項の目的は、以上のような推定を手掛かりに、星湖心性論と西洋靈魂論との関係を本格的に分析する前の作業として、星湖の「心」関連文章から靈魂論学習の痕跡を確認することである。分析は星湖が受容したとされる「三魂説」と、記憶を含む「靈魂の理性能力」に分けて行いたい。

⁴⁸⁵ 『星湖全集』附録卷1・行狀（尹東奎撰）「如其義安則不規規於人己、理得則不切切於毀譽、勇往直前、不顧傍人是非」

⁴⁸⁶ 『星湖僊説』卷11・七克「七克者、西洋龐迪我所著、即吾儒克己之説也。……七枝之中更多節目、條貫有序、比喻切己、間有吾儒所未發者、其有助於復禮之切大矣。但其雜之以天主鬼神之説、則汰沙礫抄採名論、便是儒家者流耳」

[三魂説]

三魂説に関連しては、『星湖全集』巻41・「心説」に興味深い内容がある。星湖はいう。

土石には心がない。草木にいたれば生長衰落があり、心があるかのようだが、知覚がないため、ただ生長の心といえるのみである。禽獣が生長の心を有するのは、まことに草木と同じであるが、またいわゆる知覚の心がある。……人間にいたれば、生長の心と知覚の心を有するのは、まことに禽獣と同じであるが、またいわゆる理義の心がある。知覚の心は、知覚するに止まるため、その働きは利に走り、害を避けるにすぎない。人間でいえば、人心がそれである。人間はかならず天命をまさにしかるべきものとして主宰となすため、生にたいする欲と死にたいする嫌悪を超越するが、道心がそれである⁴⁸⁷。

星湖によれば、一般に「草木の心」・「人物の心」・「天地の心」などというが、その「心」の意味は実際同じではない。植物には生長の心のみが、動物には生長の心と知覚の心が、人間には生長の心と知覚の心と理義（義理）の心がある。植物には知覚をつかさどる心臓がないため、本来ならば心とはいえない。星湖の説く万物の「心」の在り方は、上位の心が下位の心の機能を内包する形である。なお星湖は、動物も持っており、知覚によって生じた欲求のままに働きをする知覚の心が人心にあたり、天

⁴⁸⁷ 『星湖全集』巻41・心説「土石謂之無心。至於草木生長衰落、若有心然者、而無知覺、只可道生長之心而已。禽獸之有生長之心、則固与草木同、而又有所謂知覺之心。……知覺者、知寒覺煖欲生惡死之類是也。……至於人其有生長及知覺之心、固与禽獸同、而又有所謂理義之心者。知覺之心、知之覺之而止、故其用不過乎趨利避害。在人則人心是也。若人者必以天命所当然者為主宰、而欲或甚於生、惡或甚於死、則道心是也。故人者較之於草木、而均有生長之心。較之於禽獸、而亦均有知覺之心。其義理之心、則彼草木禽獸所未有也」

命によって主宰される理義の心が道心にあたると述べる。

ここで注目すべきことは、星湖のいわゆる「三心説」が、マテオ・リッチとサンビアーシが各々『天主実義』と『靈言蠡勺』において解説している魂論、すなわち「三魂論」と内容も構造も基本的に同一であることである⁴⁸⁸。リッチは『天主実義』第3篇「人の魂は不滅であり、鳥獣とはまったく異なるということを論じる」において、「魂」についてつぎのように述べる。

この世に存在する魂には三段階があります。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。第二の段階を「覚魂」といいます。すなわち禽獣の魂です。これは禽獣の長育を助け、また目で視、耳で聴き、口で味わい、鼻で嗅ぎ、肢体で物の実態を知覚することができるようにします。ただ、道理を推論することはできません。死ぬと覚魂も消滅します。第三の段階を「靈魂」といいます。すなわち人の魂です。これは生魂と覚魂を兼ねており、人の長養を助け、物情を知覚させるうえに、事物を推論し理義を明弁することができるようにします。人の身体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。そもそも知覚というものは、身体に依存したもので、身体が死滅すれば覚魂は働きようがありません。ですから、草木や鳥獣の魂は身体に依存して、それを本来の所としています。身体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弁することになると、必ずしも身体に依存するものではなく、その靈はそれ自体で存在します。身体は滅んでも、その靈魂はなおも働

⁴⁸⁸ 星湖は自身のこういった「心」の区分が荀子に淵源があり、先儒によってすでに検証されたものであると述べているが、その機能に関する説明を見る限り、星湖の「三心論」が『天主実義』や『靈言蠡勺』の「三魂論」から来たものであることを否定することはできないであろう（『星湖全集』巻41・心説「荀子曰草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有生有知亦有義、此已經先儒勘定之論、見性理大全」）。

くことができるのです。ですから、人は草木や禽獣と同じではありません⁴⁸⁹。

つまり、リッチによれば、この世に存在する魂には、草木の生魂・禽獣の覚魂・人間の靈魂の三段階があり、生魂と覚魂を兼ね備えている靈魂は、人の長養を助け、物情を知覚させる上に、事物を推論し理義を明弁する能力があると述べているのである。

一方、第2項ですでに触れたが、この「三魂」についてサンビアーシはつぎのように解説した。

なぜ「もともとそれ自体で存在するもの」というのか。「もともとそれ自体で存在するもの」ということによって、生魂・覚魂と区別するためである。[魂には三種類があるが、生魂・覚魂・靈魂がそれである。草木の魂には、生はあるが、覚と霊がなく、禽獣の魂には、生と覚はあるが、霊がなく、人間の魂には、生と覚と霊がある]。生魂と覚魂は質料[materia]より出、みなその体に依存して存在する。だから依存していたものが滅びれば、生魂・覚魂もともに滅びる。靈魂は人間にあるが、質料から出るものではなく、その体に依存して存在するものでもない。人間が死んでも靈魂は滅びない。だから、「もともとそれ

⁴⁸⁹ 『天主実義』卷上・第3篇・論人魂不滅大異禽獸「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、以口鼻啖嗅、以肢体覺物情、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、依身以為本情、身歿而情魂隨之以殞。若推論明辨之事、則不必倚拋于身形、而其靈自在。身雖歿、形雖渙、其靈魂仍復能用之也。故人与草木禽獸不同也」

自体で存在するもの」というのである⁴⁹⁰。

この両者の説く「三魂論」は、アリストテレス以来の心理学（魂論）的伝統にしたがって、自育的魂（*anima vegetabilis*）を生魂に、感覺的魂（*anima sensibilis*）を覺魂に、理性的魂（*anima rationalis*）を靈魂に命名したものである。生魂は栄養摂取と繁殖の能力のみをもつ草木の魂を、覺魂は栄養と繁殖に加えて感覺と運動能力をもつ禽獸の魂を、靈魂は栄養・繁殖・感覺・運動にくわえて推論明弁する能力をもつ人の魂を意味する。なお、靈魂は身体に依存しないため、生魂と覺魂は死滅しても靈魂は死滅することがない。『天主実義』と『靈言蠡勺』の三魂論もやはり星湖のそれと同じく上位の魂が下位の魂を内包する構造をなしている。

すでに確認した通り、星湖が三魂説を『天主実義』の大要と捉え、しかも、すでに靈魂論と儒教心性説との共存を模索しているかのような発言をしていたことを思い出せば、この言葉の出所は西洋靈魂論であるといっていいいであろう。

このように、心の構造を感覺の部分と理性の部分に分け、階層的に把握しようとする星湖の考え方は、『星湖僊説』巻18の「心」からも窺うことができる。星湖はいう。

心を鑑に譬えれば、鑑は空しいが活物ではなく、心を水に譬えれば、水は活物であるが知覚がなく、心を猿に譬えれば、猿は、知覚はあるが靈妙さが無い。それならば、心はついに喩えることができないのか。

空は鑑に、活は水に、覺は猿に喩えた後、これらに靈妙さを加えれば

⁴⁹⁰ 『靈言蠡勺』巻上・論亜尼瑪之体「何謂本自在者。言本自在、以別於生魂覺魂也。[魂有三、生魂覺魂靈魂。草木之魂、有生無覺無靈、禽獸之魂、有生有覺無靈、人之魂、有生有覺有靈]。生魂覺魂、從質而出、皆賴其体而為有。所依者尽、則生覺俱尽。靈魂在人、非出於質、非賴其体而有。雖人死而不滅、故為本自在也」

よろしい。ゆえに人をもって心を喩えることもできる⁴⁹¹。

星湖によれば、人間の心の特性は感覺的認識と理性的認識を併せ持つところにある。すなわち、知覚はするが、靈妙さのない動物では、心を表現するに足りず、人間の理性的な精神活動（靈）は心の説明に欠かせない要素である。また、心としての人間が、下位の猿・水・鑑の機能を包括していることはいうまでもない。階層的な心論である。

[靈魂の理性能力]

星湖は『星湖僊説』巻 24 の「知覚」において、人間の認識過程をさらに精密に分析する。星湖は、感覺・知覚を未発（静）に、理性・判断を已発（動）に配当して心の解釈を試みている。

まず、星湖は「知覚はすなわち動である」と主張する程頤に対して、つぎのように自身の意見を述べる。

耳で聞き、目で見れば、心はすぐそれを知覚する。聞けばそれが声であることを知り、見ればそれが色であることを知る。心が未だ愛惡の情を動かさなければ、これは静といってもさしつかえない。静はすなわち未発である。もし見たり聞いたりしても、その色と声を知らなければ、事が起こったときに、なにをもってそれに対応するだろうか。心は本来靈明であって、物が鏡に映されることのようなのであるが、どうして白黒と方円を知らないようにすることができるだろうか。白黒・方円であることを知っていても、愛惡の情が芽生えなければ、どうし

⁴⁹¹ 『星湖僊説』巻 18・心「心譬於鑑、鑑空而不活、心譬於水、水活而不覺、心譬於猿、猿覺而不靈、然則心終不可喩乎。空處喩鑑、活處喩水、覺處喩猿、加之以靈則得矣。故以人喩心亦可。人居室中、如心在身内也。動静云為、主張有在、故曰君」

て未発であることを害うだろうか⁴⁹²。

星湖によれば、感覚・知覚は外部刺激に伴って必然的に発生し、人間の認識活動の基礎資料として機能するが、これに理性的な精神活動が加えられなければ、認識は成立しない。星湖が感覚・知覚を「未発」に規定するゆえんである。

また星湖は、程頤の言葉に対する朱子の論評「まだ何らかのことについて知覚はせず、ただ知覚のみが存在すれば、静といってもよい」に対しても⁴⁹³、精密でないと指摘し、つぎのようにいう。

まだ外物と接触していないときでも、まさしく知覚の理はおのずから存在しており、すでに外物と接触することになれば、白は白、黒は黒というのを、すぐわかるようになる。こういう知覚が、心が動く前より具えられているから、あの白と黒がいかなるものであり、名前は何であり、またいかに処理すべきかを思量することができるのである。これを発という。この発は動のことであるが、思量の前にたとえ知覚が存在していても、心はまことに寂然たる状態にある⁴⁹⁴。

⁴⁹² 『星湖僊説』巻 24・知覚「耳有聞、目有見、而心有知覚。聞而知其為声、見而知其為色、心未嘗動愛惡之情、如此者、不害為静。静便是未発。若聞見而不知其為声色、則及其有事、将何以応之。心本靈明、如物之照鏡、寧可使不知其白黒方円耶。知其為白黒方円、而不萌愛惡之情、何害為未発」

⁴⁹³ 『朱子語類』巻 96「曰、伊川卻云、纔説知覚、便是動。曰、此恐伊川説得太過。若云知箇甚底、覚箇甚底、如知得寒、覺得煖、便是知覚一箇物事。今未曾知覚甚事、但有知覚在、何妨其為静。不成静坐便只是瞌睡」

⁴⁹⁴ 『星湖僊説』巻 24・知覚「如物之未来、当云知覚之理自在、物既来矣、白便知白、黒便知黒、皆在未動之前、然後方是思量白黒之何物何名、何以有何以処、是之謂発。発者動也、当其未思量之前、雖有知覚、心固寂然矣」

星湖によれば、認識の基礎資料としての知覚がなければ、思考・理性は働きようがなく、認識は成立することができない。星湖の「発」は思考・理性の働きを意味し、「未発」は「ただ知覚のみある」段階だけをいうのではなく、感覚・知覚の全段階をいう。認識過程における感覚・知覚と思考・理性の徹底した区分である。

一方、サンビアーシは『靈言蠡勺』卷上「亜尼瑪の生能と覚能を論じる」において、覚魂の感覚能力（覚能）をつぎのように説いた。

覚魂の感覚能力には、また二通りがあるが、一つは外部感覚〔外覚・*sensus exteriores*〕であり、もう一つは内部感覚〔内覚・*sensus interiores*〕である。外部感覚は外的能力を通して行われるが、外的能力には五つの感官〔五司〕があり、耳・目・口・鼻・皮膚がそれである。また、内部感覚は内的能力を通して行われるが、内的能力には二つの器官〔二司〕と四つの機能〔四職〕がある。その器官の一つは、共通感覚〔公司・*sensus communis*〕で、これは五官の収めた声・色・臭・味等を受け取り、分別することをつかさどる。その器官のもう一つは、表象力〔思司・*phantasia*〕であるが、表象力には三つの機能がある。その一つは、五官の収めたものを保管することであるが、すべてを受け取って保管するのが、まるで倉庫のようである。もう一つは、客体について自然にさとったことを収めることである。〔羊が、狼があだであることを知り、懼れることのようにである〕。最後の機能は、収めた様々な物事の意味を保管することである⁴⁹⁵。

⁴⁹⁵ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之生能覚能「覚能又有二、一者外覚、二者内覚。行外覚以外能、外能有五司、耳目口鼻体、是也。行内覚以内能、内能有二司、有四職。一公司、主受五司所收聲色臭味等、受而能分別之。二思司、思司有三職。其一、主蔵五司所收、皆受而蔵之、如倉庫然。其二、主收覚物自然曉達之意〔如羊知狼是其讐、即知懼也〕。其三、主蔵所收諸物之意也」

サンビアーシによれば、感覚・知覚のプロセスは、大きく三つの段階からなる。すなわち、五官を通じて収められた感覚は、共通感覚の分別作業を経て、表象力によって組織化され、つぎの段階、すなわち靈魂の領域（記憶〔記含・memoria〕・知性〔明悟・intellectus〕・欲求〔愛欲・appetitus〕）に入るのである。

感覚・知覚の重要性に言及し、認識の過程を知覚（知覚の心・猿・静・未発・覺魂）と理性（理義の心・人・動・已発・靈魂）に明確に区分して把握することから見て、星湖心説と『靈言蠡勺』の間の論理的な類似性を認めざるを得ない。

驚くべきことに、星湖は記含（記憶）についても言及している。星湖は『星湖僊説』巻14の「心体」においてつぎのようにいう。

心は活物であって、喩えるべきものがない。ただ鑑とか水とかいうしかない。鑑と水は外物が接触してくると、それを受け入れることができるが、靈妙に応じることはできない。鑑と水は、外物が来ると映し、去ると空しくなる。……その変化は外物にあり、鑑と水の靈妙さにあるわけではない。……だが、ある人を十数年後にめぐりあっても、すぐその顔がわかり、その名前を聞けばどんな人かを知る。これは留めないうちに留めるものがあるためである。だから、耳目がすでに接触すれば、すぐ認識することができるのである。これがまさに「靈応」なのである。……もし鑑と水のように、ただ外物を映すだけであれば、無知蒙昧な人になるだろう。過ぎたことを貯蔵することは陰に属し、靈応することは陽に属する。過ぎたことを貯蔵することは種が土の中にあることのようにであり、靈応することは芽が外に出ることのようにある⁴⁹⁶。

⁴⁹⁶ 『星湖僊説』巻14・心体「心活物無可取此、不過曰鑑曰水。鑑与水可以受物之来、而不足以靈応也。物来則照、物去則空。……其変在物、不繫於鑑水之靈也。……然有人相逢於十数年之後、便識其面、聞其名而知其為何人、是不留之中、有留者存、故耳目既接、便能識認、方是為靈応也。……若只如鑑水之閱物、則乃一迷罔無覚之人矣。蔵往属陰、靈応

星湖によれば、鑑、水など性理学の伝統的な比喻方式では、認識の主体としての心をうまく説明することができない。客体をそのままうつすことはできるけれども、心が「靈応」するに必要な知覚資料の蓄積を説明する方法がないからである。星湖の「心」は、感覚・知覚と記憶と思考・理性を通じて完成するのである。

一方、サンビアーシは『靈言蠡勺』巻上の「論亜尼瑪之靈能」において、記憶〔記含・memoria〕を体系的に解説している。彼は記憶の生成過程についてつぎのようにいう。

なぜ（記憶が）物の像を貯蔵し、時になれば使用するというのか。これは記憶の担当する役目として、ほかの器官と区別されるゆえんである。およそ外部の五官が収めた物は、みな形質を有するため、内部器官に入ることができない。それで、その像だけを取り、共通感覚〔公司〕に入るが、その像はまだ非常に粗い状態である。さらに表象力〔思司〕を通じて分別し、細かさを取る過程を経て、記憶の器官に入る。その後、必要となれば、待っている像を、随時取って使うようになる。無形の物は、外部感覚を経ず、内部の二つの器官が直接納める。やはり共通感覚に入るが、本来粗い像がないため、かならずしも細かさを取る必要はない。同じく表象力を経、記憶の器官に貯蔵された後、必要となれば、随時取って使うようになる⁴⁹⁷。

ここで注目すべきことは、記憶の概念だけでなく、有形の事物と無形の事物が、記憶の段階に入るルートの違いにもある。サンビアーシによれ

属陽、蔵往如種在土中、靈応如萌芽外見」

⁴⁹⁷ 『靈言蠡勺』巻上・論亜尼瑪之靈能「何謂蔵物之像、以時而用。是則記含之分職、所以別於他司也。凡外五司所收之物、皆有形質、不能入於内司。則取其像、入於公司、此像甚粗。既從思司分別取細、入於記含之司。待至、欲用、隨時取之。若無形之物、不属外司、為内二司所收。亦入公司、本無粗像、不必取細。徑從思司、蔵於記含之司、以時取之」

ば、有形の事物の認識は、身体感覚（五官）→共通感覚→表象力→記憶の順であり、無形の事物の認識は、身体感覚を経ず、共通感覚→表象力→記憶の順となる。つづいてサンビアーシは、記憶には感覚的記憶と理性的記憶の二通りがあり、それをつかさどる場所が、それぞれ異なることを明かしている。すなわち、感覚的記憶は脳の役目であり、理性的記憶はアニマ（靈魂）の役目である。彼はいう。

なぜ（記憶の）やどる場所が、アニマでもあり、脳でもあるというのか。理性的記憶〔靈記含〕は、理性〔明悟〕や欲求〔愛欲〕と同じく、アニマの体に依存して存在する。そして、感覚的記憶〔司記含〕のやどる場所である脳囊は、脳天の後ろにある。……天主がわれに有形の物をみる能力を賜ろうとして、有形の目を賜ったが、無形の物を明らかにするためには、無形の目が必要である。また、有形の味を味わわせようとして、有形の舌を賜ったが、無形の味を味わうためには、無形の舌が必要である。有形の器官は有形の物を収めるため、それを記憶するには、有形の場所が必要であり、無形の器官は無形の物を収めるため、それを記憶するには、無形の場所が必要である。有形の場所は脳囊であり、無形の場所はアニマである⁴⁹⁸。

以上のようにサンビアーシは、感覚と理性は各々管轄が異なる精神活動であることを述べているが、これもまた星湖の見解と一致するところがある。すでに慎後聃との「西学問答」にも脳の機能についての言及が見えるが、星湖は『星湖僊説類選』巻5下の「西国医」において、感覚・

⁴⁹⁸ 『靈言蠡勺』巻上・論亜尼瑪之靈能「何謂其所為亞尼瑪、為腦囊。靈記含、依亜尼瑪之体、与明悟愛欲同。司記含之所在者腦囊、居箕句之後。……天主賜我能視有形之物、既有有形之目、則能明無形之物者、必有無形之目。能嘗有形之味、既有有形之舌、則能嘗無形之味者、必有無形之舌。有形之司、收有形之物、其所記含、必有有形之所。無形之司、收無形之物、其所記含、必有無形之所。有形之所則腦囊、無形之所則亜尼瑪」

知覚は脳の働きであり、思考・理性は心の働きであることを述べているからである。

外物が接触したとき、思量を待たずにすぐ動くのは、脳の所為であり、外物と接触してそのように動くことを知るのは、心である。それならば、覚（感覚・知覚）は脳にあり、知（思考・理性）は心にあるのである⁴⁹⁹。

これは慎後聃が「靈言蠡勺弁」において、サンビアーシが人間の精神活動を段階的に分割して理解し、さらに記憶を感覚の領域と理性の領域に分けて説明することに対して非常に違和感を覚えていたこととは異なる考え方である。星湖は確かに感覚と理性を区分して人間心の活動を理解しようとする。星湖のこうした考え方は、経書の理解にも適用されていた。星湖の経書研究書『大学疾書』からは、その片鱗を窺うことができる。星湖が「大学章句序」にある「聰明睿智⁵⁰⁰」に対して、いたって認識論的な解釈を下しているのがそれである。星湖はいう。

聰明というのは、耳目がさといとの意味である。耳が小さい音までも聞き、目が遠くにあるものまでも見ることができるという意味ではない。最高の聴力が聡であり、最高の視力が明である。それゆえ、音を聞くや否や心へと通じることは最高の聡であり、目で見ると否や道へと通じることは最高の明である。それは聴力や視力が音や色によって妨げられないということである。だが、耳や目の機能は思惟することではない。睿智は心に属する。心の機能は思惟することである。思惟

⁴⁹⁹ 『星湖僊説類選』巻5下・西国医「物触之時、不待思量便即惕動者、脳之為也。知其有物触而然者、心也。然則覚在脳而知在心」

⁵⁰⁰ 『大学章句』序「大學之書、古之大學、所以教人之法也。蓋自天降生民、則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟、或不能齊。是以不能皆有以知其性之所有、而全之也。一有聰明睿智、能盡其性者、出於其間、則天必命之、以爲億兆之君師、使之治而教之、以復其性」

があつてこそ、耳は最高の聴力を得ることができ、目は最高の視力を得ることができる。朱子は「睿はあまねく通じるとのことであり、それを智と対比しているものである」といったが、智は本体であり、睿は深く通じるとのことである。すなわち、深く通じることが智の作用である⁵⁰¹。

星湖は、性を保持・発揮する能力としての「聡明睿智」の理解にあたって、一旦道徳論的な解釈態度を保留し、まずは心の普遍的な機能について考えようとしたと思われる。「心の機能は思惟することである。思惟があつてこそ、耳は最高の聴力を得ることができ、目は最高の視力を得ることができる」、「智は本体であり、睿は深く通じることである。すなわち、深く通じることが智の作用である」などとあるように、星湖は人間の認識活動について、五官を通して獲得された感覚資料に、心の理性的判断が加われることによって、始めて認識として成立することをいっているにちがいない。

以上を整理すれば、「西学問答」に見える慎後聃の証言通り、星湖は西洋靈魂論の「三魂説」や「靈魂の理性能力」などを普遍的な知識としてとらえ、その学習を通して要点をつかみ、儒教の心性論の理解に活用していたということができよう。

つぎの第4、5章においては、この推定を手掛かりにして、星湖が朝鮮性理学史における最大の争点である「四端七情理氣論弁」に対して提出した、独創性に富む四端七情論との関係を探り、星湖の新たな四端七情論の形成に西洋靈魂論の知識が決定的な役割を果たしていることを論証したい。

⁵⁰¹ 『大学疾書』・序文篇題「聰屬耳、明屬目、非謂耳目之力能聽微而眺遠也、耳徹爲聰、目徹爲明、故聲入心通聰之至也、目擊道存明之至也、蓋不爲聲色所壅也、然耳目之官不能思者也、睿智屬心、心之官則思、思而後耳得其聰、目得其明也、朱子曰、睿只訓通、對智而言、則智是體、睿是深通處也、深通卽智之爲也」

第4章 四端七情論弁と星湖の心性論

第1節 退溪と栗谷の心性論

朝鮮儒学史上の最大の争点は、四端七情理気論にあった。いわゆる朝鮮性理学史における「四七理気論弁」は、人間感情の根源を理気論的に解明しようとした試みであるが、その起点となったのが、四端七情の理気分属をめぐる始まった退溪と高峰奇大升（1527～1572、字は明彦、高峰は号。以下、高峰と略す）の間の論争である。二人の論争は、7年にわたる攻防の末、一旦終熄したが、その後おおむね高峰の見解に同調する栗谷李珥（1536～1584、字は叔献、栗谷は号。以下、栗谷と略す）の登場によって再燃した。さらにその学説の違いは、退溪と栗谷を学祖とする両政派の党議として機能することになり、論争発生以降約300年間続く朝鮮儒学の一大テーマとなった。

朱子学によれば、天下万物はみな「理と気の合」からなる。理は形而上の道であって、天地が万物を生ずる根本原理であり、気は形而下の器であって、天地が万物を生ずる際の材料となるものである。すなわち天下万物は、気が凝集して形がつくられ、理がそれに付着してできあがる。それゆえ、理と気は性質を異にする紛れもない別物（決是二物）であるが、現実世界での両者は、渾淪としていて分離することのできない状態で存在する。「不相雑、不相離」の関係である。そして本体論の基礎概念としての理気は、同時に人間存在の解明においては心性論となり、人間の心の働きを規定する概念として機能する。つまり、理と気の矛盾対立が説かれ、道徳的に理を中心とすべきであるとされた。

退溪の四端七情論は、人間の善性の証明を目的とし、人間の道徳感情の根源を理に求める。すなわち退溪は、四端と七情を理と気に分属し、四端理発・七情気発と主張した（理気互発の二情論）。これに対して、心性論における論理的整合性を重んずる高峰は、具体事物における理気の「不相離」を強調する。すなわち性より発する人間の情は一つであり、四端は人間感情の全体を指す七情の中の「善一辺」にすぎず、四端理発・

七情気発とすれば、理と気が完全に分離してしまい、「理気不相離」の原則と矛盾すると反論したのである（理気共発の一情論）。高峰の強い批判に遭った退溪は、理気の「不相離」を自説に反映させ、「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」と修正するが、それは形式的な修正にすぎず、なお「理気互発」を固守することは少しも変わらなかった。しばらくして論争は、高峰の不自然な妥協をもって一段落がついたが、のちに登場した栗谷によって、再び問題となった。栗谷の四端七情論は、基本的に高峰と変わらない。彼は四端が七情中の「善一辺」であることを再確認した後、退溪の理気互発説に対しては、「発するのは気であり、発するゆえんは理である。気がなければ発せず、理がなければ発するところがない。（理気に）先後がなく、離合がなければ、互発ということはできない」と反論する。天人を一貫した論理で説明しようとする栗谷にとって、「天地の化」はただちに「吾心の発」であり、天地の造化に理化と気化が両立しない以上、人間の心発にも理発と気発が両立するはずがないのである（気発理乗一途説）。

第 1 項 退溪李滉と高峰奇大升の論争

〔論争の発端〕

退溪は 1553 年秋、秋巒鄭之雲（1509～1561）の要請を受け、『天命図説』を修訂した。『天命図説』は鄭之雲が『太極図説』を参考にしながら、朱子の心性論を図示し、解説をつけたもので、天命図の原図には、「人の心」が具える四端と七情について、「四端発於理、七情発於気⁵⁰²」との説明が附せられていたという。その意味は、四端は心の深部にある理から発動し、七情は外郭に位置する気から発動するということである。

退溪が修訂した『天命図説』は、士友の間に広まり、退溪が認可した「四端発於理、七情発於気」については、疑問を持ち、批判する者も現

⁵⁰² 『退溪集』巻 41・天命図説後叙 附図

れた。それを受け退溪は、1559年正月、表現の曖昧さを認め、「四端の発は純理であるため、不善がなく、七情の発は気を兼ねるため、善悪がある」と修訂する。

[高峰の問題提起]

1559年3月、高峰は退溪に手紙を書き、退溪の理気互発説を批判した。高峰の問題提起は、まず性と情、四端と七情の概念定義から始まる。高峰の四端七情についての立場が明白に表れている。

子思は「喜怒哀楽のいまだ発せざる、これを中という。発してみな節に中る、これを和という」(中庸)といい、孟子は「惻隱の心は仁の端、羞惡の心は義の端、辞讓の心は礼の端、是非の心は智の端」(公孫丑上)といった。これらは性情についての説で、先儒がことごとく明らかにしたところである。だが私の考えるところ、子思の言葉はその全体をいったものであり、孟子の論はその一部分を取り出したものである。思うに、人の心の未だ発していない状態を性といい、すでに発した状態を情という。また、性は不善がなく、情は善悪がある。これはもともとからそうである理である。ただし、子思と孟子の指していったところが異なったため、四端と七情の区別があるだけで、七情の外にまた四端があるわけではない⁵⁰³。

⁵⁰³ 『両先生四七理気往復書』上篇・高峰上退溪四端七情説「子思曰、喜怒哀楽之未発、謂之中。発而皆中節、謂之和。孟子曰、惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辞讓之心、礼之端也。是非之心、智之端也。此性情之説也、而先儒發明尽矣。然窃嘗考之、子思之言所謂道其全者、而孟子之論所謂剔撥出来者也。蓋人心未発則謂之性、已発則謂之情。而性則無不善、情則有善惡。此乃固然之理也。但子思孟子所就以言之者不同、故有四端七情之別耳。非七情之外復有四端也」

すなわち、高峰は『中庸』の喜怒哀楽や『礼記』の七情は、人間感情の全体を指すのに対して、『孟子』の四端は、全感情の中から善情を「剔撥」したものにはすぎず、四端と七情はともに情であり、七情の外にまた四端があるわけではないと主張した。退溪のように「四端は理に発するため不善がなく、七情は氣に発するため善悪がある」とすれば、理と氣が完全に分離してしまい、七情は氣に発するが、性（理）には発せず、四端は理に発するが、氣には乗ることができない。また「四端の発は純理であるため不善がなく、七情の発は氣を兼ねるため善悪がある」と改めても、四端は七情中の、発して節度の中るものの苗脈であり、七情の外から出てくるものではないため、対挙互言するのはやはり無理があるのである。すなわち、

もし「四端は理に発するため不善がなく、七情は氣に発するため善悪がある」とすれば、理と氣は分かれて二つの物となり、七情は性より出て来ず、四端は氣に乗ることができなくなる。……また「四端の発は純理であるため不善がなく、七情の発は氣を兼ねるため善悪がある」と改めても、前説よりは少し勝るかのようだが、私の考えでは、やはり妥当ではない。おもうに、性がたちまち発する際、氣が用事せずに、本然の善が直遂したものが、まさに孟子のいう四端である。これはまことに純然たる天理が発したもののだが、七情の外から出てくるものではなく、七情の中で発して節の中るものの苗脈である。そうであるのに、四端と七情を対挙互言して、四端を純理、七情を兼氣ということが出来るだろうか⁵⁰⁴。

⁵⁰⁴ 『両先生四七理氣往復書』上篇・高峰上退溪四端七情説「今若以爲四端發於理而無不善、七情發於氣而有善惡、則是理與氣判而爲兩物也。是七情不出於性而四端不乘於氣也。……若又以四端之發純理、故無不善。七情之發兼氣、故有善惡者而改之、則雖似稍勝於前說、而愚意亦恐未安。蓋性之乍發、氣不用事、本然之善、得以直遂者、正孟子所謂四端者也。此固純是天理所發、然非能出於七情之外也。乃七情中發而中節者之苗脈也。然則以四端七情對舉互言、而謂之純理兼氣、可乎」

最後に、高峰は朱子学における理と気の間係を整理することにより、自身の論理の整合性を確認しようとする。

理は気の主宰、気は理の材料であって、二者にはもとより分別がある。だが事物中にあっては、混淪としていて分開することはできない。ただし、理は弱く気は強い。また理にはきざしもないが気には形跡がある。ゆえに、その流行発現の際、過・不及のちがいがいいわけがないのである。これがまさに、七情の発が、あるいは善となり、あるいは悪となるゆえんであり、また性の本体にも十全でないときがあるゆえんである。そうではあるが、善は天命の本然であり、悪は氣稟の過・不及であって、いわゆる四端と七情は、はじめから二つの意味があるわけではない⁵⁰⁵。

すなわち、天下の一切の事物は、気（理の材料）が凝集して形がつくられ、理（気の主宰）がこれに付着してできあがる。それゆえ、概念的には理と気を区分して理解することができるが、具体事物に即していえば、理と気は渾淪として相離れない存在である。したがって、心の発する場合においても、四端と七情というのは、気の「用事」があるか否かによる理の発現の程度の差であるのみ、理と気が別々に発することはない。

[退溪「四端理之発、七情氣之発」と修訂]

1559年10月、退溪は高峰に手紙を書き、高峰の理氣共発説を批判し、

⁵⁰⁵ 『両先生四七理氣往復書』上篇・高峰上退溪四端七情説「夫理、氣之主宰也。氣、理之材料也。二者固有分矣。而其在事物也、則固混淪而不可分開。但理弱氣強、理無朕而氣有跡、故其流行發見之際、不能無過不及之差。此所以七情之發、或善或惡、而性之本体、或有所不能全也。然其善者、乃天命之本然。惡者、乃氣稟之過不及也。則所謂四端七情者、初非有二義也」

自身の理気互発説の正当性を主張した。先に述べたごとく、高峰の反論の要点は、一、四端と七情はともに情であり、七包四の関係にあるため、決して両者を相対的な概念として見ることはできない。二、具体事物において、理と気は不相離の状態にあるため、「兼理気」の四端と七情を、各々理発、気発と分属することはできない、といった二点であった。退溪はまず四端と七情はいずれも情であることを認めたうえで、つぎのように自身の論理を展開した。

そもそも四端は情であり、七情も情である。両者は均しく情なのである。そうであるのにどうして四端と七情の異名があるのだろうか。送ってきた手紙に「就いていうところが同じでない」というのがそれである。思うに、理と気は、もともと相俟って体をなし、また用をなす。もとより理のない気はなく、また気のない理もないのである。だが、就いていうところが異なれば、分別がないとはいえない。……それゆえ、かつて私は、情に四端と七情の区分があるのは、性に本性と気稟の違いがあるのと同じであると考えたのである。それならば、性をすでに理と気に分けていうことができるということになるが、どうして情を理と気に分けていうことができないだろうか⁵⁰⁶。

退溪によれば、四端と七情がみな情であることは確かであるが、「就いて言うところ」すなわち「指して言うところ」が異なるため、区別しなければならず、性を本然の性と氣質の性に分けていっている以上、情も四端と七情に分けて見ることができる。退溪がこのように考えるのは、彼にとって四端と七情とは、「従りて来るところ」が異なるものだからであ

⁵⁰⁶ 『退溪集』巻16・答奇明彦論四端七情第一書「夫四端情也、七情亦情也、均是情也。何以有四七之異名耶。來喻所謂所就以言之者不同是也。蓋理之与氣、本相須以爲体、相待以爲用、固未有無理之氣、亦未有無氣之理、然而所就而言之不同、則亦不容無別。……故愚嘗妄以爲、情之有四端七情之分、猶性之有本性氣稟之異也。然則其於性也、既可以理氣分言之。至於情、獨不可以理氣分言之乎」

る。退溪はいう。

惻隱・羞惡・辭讓・是非の心は、どこから発するのか。仁義礼智の性から発するのみである。喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲は、どこから発するのか。外物が身体に接触して心中の感動を引き起こし、心の外郭より発するのみである。四端の発を、孟子がすでに心といったとすれば、心はまことに理気の合である。それなのに、指していうところのものが、理を主とするというのは、どういうことか。仁義礼智の性が粹然として心中にあり、四端はその端緒となるということである。また、七情の発を、朱子が「もとより当然の法則がある」といったとすれば、そこには理がないことではない。それなのに、指していうところのものが、気にあるというのは、どういうことか。外物と接触する際、感じやすく最初に動くのは形気であり、七情はその苗脈だということである。どうして心中にある純理が、発するや否や気と雑ざることなどあろうか。また、外感するのは形気であるのに、どうしてその発が理の本体となることなどあろうか⁵⁰⁷。

すなわち、四端は仁義礼智の性から発したものであり、理気の合ではあっても、その感情の実質は心中の純理であるため、理を主とするということができる。四端は心中にあって純理であり、発しても気と雑ざらないため、「みな善である」。一方、七情は外物が身体に接触して心中の感動を引き起こし、心の外郭から発出したものである。理もそこに存在し

⁵⁰⁷ 『退溪集』卷 16・答奇明彦論四端七情第一書「惻隱羞惡辭讓是非、何從而發乎。發於仁義礼智之性焉爾。喜怒哀懼愛惡欲、何從而發乎。外物触其形而動於中、緣境而出焉爾。四端之發、孟子既謂之心、則心固理氣之合也、然而所指而言者、則主於理、何也。仁義礼智之性粹然在中、而四者其端緒也。七情之發、朱子謂「本有当然之則」、則非無理也、然而所指而言者、則在乎氣、何也。外物之來、易感而先動者、莫如形氣、而七者其苗脈也。安有在中爲純理而才發爲雜氣、外感則形氣、而其發爲理之本体耶」

ないわけではないものの、外物と接触する際、感じやすく最初に動くのは形気であり、その感情の実質を主導しているのは形気であるため、気を主とするということができる。七情は外部の形気に感じて発し、理の本体が発するものではないため、「善悪はまだ定まっていない」。

また、退溪は自身の「二性二情論」を堅持するために、理気不相離の大原則に立脚している高峰の「兼理気有善悪」という反論に対して、「異中有同」「同中有異」という論理をもって反駁した。

送ってくれた手紙の意味を詳しく考察して見れば、理気が互いに循い離れないことを深く理解し、その説を強く主張している。ゆえに、理のない気はなく、また気のない理もないとして、四端と七情は異なる意味があるわけではないという。これはたとえ正しいかのように見えても、聖賢の旨をもって揆って見れば、恐らく合致しないところがあるだろう。おおよそ義理の学の細密な点は、必ず心を大きくし眼目を高くしなければならない。また、むやみにまず一説をもって主としてはいけない。心をむなしくし気を平らげて、徐々にその義趣を観、同中においてその異があることを知り、異中においてその同があることを見なければならない⁵⁰⁸。

以上のように退溪は、理気の不相離を強調する高峰に対して、不相離と不相雑に関するバランスの取れた認識を促しているが、退溪の真の狙いが「同中有異」にあることはいうまでもない。退溪が、高峰のように「四端と七情の所從來を究めず、おおざっぱに理気を兼ねて善悪があると思ってしまえば」、「知らず知らずのうちに気をもって性を論じることとなり、ついには人欲を天理に認めることに至る」と警戒するのがその証で

⁵⁰⁸ 『退溪集』巻 16・答奇明彦論四端七情第一書「竊詳来喻之意、深有見於理気之相循不離、而主張其説甚力。故以為未有无理之気、亦未有无気之理、而謂四端七情非有異義。此雖近是、而揆以聖賢之旨、恐有所未合也。大抵義理之学、精微之致、必須大著心胸、高著眼目。切勿先以一説為主。虚心平気、徐觀其義趣、就同中而知其有異、就異中而見其有同」

ある。

最後に、退溪は『朱子語類』巻 53 の輔広の記録に、朱子自身が「四端是理之發、七情是氣之發」と理氣の互發を述べていることを新たに発見し⁵⁰⁹、これを根拠にして、自身の立論のみならず、当初鄭之雲の説(四端發於理、七情發於氣)にもあやまりがなかったという確信を持った。退溪が天命図の表現を「四端は理の發であり、七情は氣の發である」と改めたのも、理由は同じところにある。

[高峰の批判]

1560 年 8 月、高峰は退溪に返事を書き、退溪からの前書を 12 節に分け、その一つ一つに対して緻密な反論を展開した。退溪は前書において、四端と七情は各々その發生の根源（所從來）を異にすると主張した。すなわち、四端は本然の性の發した感情（理發）であり、七情は氣質の性の發した感情（氣發）ということであった。高峰は、退溪が四端と七情の「所從來」の根拠として挙げている本然の性と氣質の性について、つぎのようにいう。

また朱子は「天地が物を生じるゆえんは理であり、物を生じるのは氣と質である。人と物がこの氣質を得て形をなすが、この形の中にある理を性という」ともいう。この言葉は、天地と人物をもって理と氣を分別したもので、まことに一物が各々一物になることを害わないが、

⁵⁰⁹ 『退溪集』巻 16・答奇明彦論四端七情第一書「近因看朱子語類論孟子四端處末一條、正論此事、其說云、四端是理之發、七情是氣之發。古人云乎、不敢自信而信其師。朱子、吾所師也、亦天下古今之所宗師也。得是說、然後方信愚見不至於大謬。而当初鄭說亦自爲無病、似不須改也。乃敢粗述其區區、以請教焉、不審於意云何。若以爲理雖如此、名言之際眇忽有差、不若用先儒旧說爲善、則請以朱子本說代之、而去吾輩之說、便爲穩当矣。如何如何」

もし性をもって論じれば、いわゆる気質の性というのは、この理が気質の中に堕ちたものであり、別に一つの性があるわけではない。そうだとすれば、性を論じながら、本性とか気稟とかいうのは、天地と人物について、理氣に分別して各自一物になることをいうのではなく、一つの性を、その所在にしたがって、分別していうだけなのである⁵¹⁰。

高峰によれば、本然の性と気質の性というのは、ただ一つの性（理）をその所在に随って命名したものにすぎず、もともと別のものではない。すなわち、気質の中に堕ちる前の理は本然の性であり、堕ちた後の理は気質の性であって、両者は同実異名の存在である。このように、一つの性（気質の性）と一つの情（七情）のみを認める高峰にとって、退溪の「四端は理發で本性の發した感情、七情は氣發で気質の性の發した感情」といった二性二情論的な解釈は、論理矛盾にしか見えない。高峰はこうした観点のもと、退溪の理氣互發、とりわけ七情氣發の問題点を集中的に批判する（第六節）。

まず、高峰は退溪の「四端は仁義礼智の性に發し、七情は外物が身体に接触して心中の感動を引き起こし、心の外郭から發する」については、「性發為情」という根本命題にもとづいて、七情も性から發する情であり、心中の性より出てくる（内出の）と反駁する。

私の考えでは、四端はまことに仁義礼智の性から發するが、七情もまた仁義礼智の性から發すると思う。そうでなければ、朱子がどうして「喜怒哀樂は情であり、その未發は性である」といい、「情はこの性が

⁵¹⁰ 『両先生四七理氣往復書』上篇・高峰答退溪論四端七情書「又朱子曰、「天地之所以生物者、理也。其生物者、氣与質也。人物得是氣質以成形、而其理之在是者、則謂之性也」。此就天地及人物上、分別理与氣、固不害一物之自為一物也、若就性上論、則所謂氣質之性者、即此理堕在氣質之中耳、非別有一性也。然則論性、而曰本性、曰氣稟云者、非如就天地及人物上、分理氣而各自為一物也、乃以一性、隨其所在、而分別言之耳」（第五節）

発したものである」といっただろうか。……「外物が形気に接触し、中を動かす」との一句は、程伊川の「好学論」にある。だが、本文を考察してみれば、「形気がすでに生じた以上、外物がその形気に接触して中を動かし、その中が動いて七情が出てくる」とある。「中を動かす」といい、「中が動く」というのは、すなわち心の感動であり、心が感じて性の欲が出てくるということである。いわゆる情である。それならば、情が外に発現するのは、心の外郭から出てくるかのようなのであるが、実は心中より出てくるのである⁵¹¹。

つづいて高峰は、退溪の「七情の発は、……外物と接触する際、感じやすく最初に動くのは形気であり、七情はその苗脈である」については、理の関与しない七情などありえないとし、外物に感じて動く（外感）のは、四端もまた同じであると反論する。

「楽記」では「人が生じて静かなのは天の性であり、物に感じて動くのは性の欲である」といい、朱子は「性の欲はいわゆる情である」という。そうであれば、情が物に感じて動くのは、自然の理である。その中にまことに理があるため、外辺で感じられるものと互いに符合するのであり、その中に本来理がないのに、外物と接触する際、偶然互いにくっついて感動するのではない。そうだとすれば、「外物と接触する際、感じやすく最初に動くのは、形気である」との言葉は、恐らく七情を説明するには適合しないだろう。もし物に感じて動くのをいうならば、四端もまたそうである。赤子が井戸に入るのを感じれば、仁

⁵¹¹ 『両先生四七理氣往復書』上篇・高峰答退溪論四端七情書「愚謂四端、固発於仁義礼智之性、而七情、亦発於仁義礼智之性也。不然、朱子何以曰、喜怒哀楽。情也。其未発則性也乎。又何以曰、情是性之発乎。……外物触其形而動於中一句、出好学論。然考本文曰、「形既生矣、外物触其形而動於中矣、其中動而七情出焉」。其曰動於中、又曰其中動云者、即心之感也、心之感而性之欲者出焉。乃所謂情也。然則情見乎外、雖似縁境而出、実則由中以出也」（第六節弁曰之一・二）

の理がすぐに応じて、惻隱の心があらわれる。また宗廟と朝廷の前を通りかかる際に感じれば、礼の理がすぐに応じて、恭敬の心があらわれる。外物に感じるのは、七情と変わらない⁵¹²。

また高峰は、退溪が四端の理発、七情の気発を説明しながら「四端は心中にあって純理であり、発しても氣と雜ざらず、七情は外部の形氣に感じて発し、理の本体が発したものではない」というのに対しては、四七兼理氣の原則を再び強調して、一、心中の純理(性)は、発して始めて情となり、情というのは、氣に乗って発現する。こうした意味では、四端もまた氣であるといい、二、七情が外物に感じて発する際、気発だけを認め、理の本体が関与しないとすれば、七情は「性外の物」に落ちてしまい、子思のいう「和」や、聖賢の七情が天理の発現であることと矛盾をきたすといった。すなわち、

一、

心中にあるときは、まことに純然たる天理であるが、このときはただ性といえるのみで、情とはいえない。はじめて発すればすぐ情となり、和と不和の違いが生じる。思うに、未発はもっぱら理であるが、すでに発すればただちに氣に乗って流行する。……四端もまた氣である⁵¹³。

⁵¹² 『両先生四七理氣往復書』上篇・高峰答退溪論四端七情書「樂記曰、人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也。朱子曰、性之欲、即所謂情也。然則情之感物而動者、自然之理也。蓋由其中間實有是理、故外辺所感便相契合。非其中間本無是理、而外物之來偶相湊着而感動也。然則外物之來、易感而先動者、莫如形氣一語、恐道七情不著也。若以感物而動言之、則四端亦然。赤子入井之事感、則仁之理便応、而惻隱之心於是乎形。過廟過朝之事感、則礼之理便応、而恭敬之心於是乎形。其感物者与七情不異也」(第六節弁曰之四)

⁵¹³ 『両先生四七理氣往復書』上篇・高峰答退溪論四端七情書「在中之時、固純是天理、然此時只可謂之性、不可謂之情也。若才発則便是情、而有和不和之異矣。蓋未発則專是理、既発則便乘氣以行也。……四端亦

二、

七情を、心の外郭から出るものとか、形気が感じたものとかいうのは、みな妥当ではない。そして、外部の形気に感じて発し、理の本体が発するものではないというのは、決して同意することができない。もしそうだとすれば、七情は性外の物となり、子思のいう和というのは、正しくないことになる⁵¹⁴。

ほかにも高峰は、退溪の「七情は善悪がいまだ定まっていない」に対して、「四端はもとよりみな善であるが、七情もまた善である。ただ発して節度に中らず、一辺に偏ったものが悪となるのみ」(第六節弁日之七)といい⁵¹⁵、なお、四端も情である以上、「広義の情をもって細論すれば、四端の発にも節度に中らないものがある」と主張した。「理が氣に乗って発現する際、理は弱く氣は強く、理が氣を管摂することができなければ、その流行の際、不中節が生じるのは当然⁵¹⁶」(第十二節)だからである。

氣也」(第六節弁日之五)

⁵¹⁴ 『両先生四七理氣往復書』上篇・高峰答退溪論四端七情書「以七情為縁境而出、為形氣所感、既皆未安。而至乃謂之外感於形氣、而非理之本体則甚不可。若然者、七情是性外之物、而子思之所謂和者、非也」(第六節弁日之五)

⁵¹⁵ 退溪は、つぎの手紙(第一書改本)において、自身のあやまりを認め、「七情善悪未定也」を「七情本善而易流悪」と改訂した。

⁵¹⁶ 退溪は、四端にも不中節があるという高峰の説に対して、孟子の本旨でないとしてつぎのように非難する。「且四端亦有不中節之論、雖甚新、然亦非孟子本旨也。孟子之意、但指其粹然從仁義礼智上發出底説来、以見性本善、故情亦善之意而已。今必欲舍此正当底本旨、而拖拽下来、就尋常人情發不中節处、滾合説去。夫人羞惡其所不当羞惡、是非其所不当是非、皆其氣昏使然。何可指此僂説、以乱於四端粹然天理之發乎」(退溪答高峰第二書・後論)

〔李滉「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」と改訂〕

1560年11月、退溪は高峰に手紙を送り、自身の互発説の正当性を再び主張した。まず前書（答高峰第一書）に表現上の問題点があったことを自ら認め、その字句の一部を修改して前面に記録し（第一書改本）、つづけて高峰の反論の中、「根本は同様であるが、趣旨が異なり」、「見解が異なって、ついに従うことのできない」条目について、その一つ一つに対して反論した。その要点が、自身の「所従来」説の弁護にあることはいうまでもない。

まず退溪は、高峰が一性一情論にもとづき、本然の性と気質の性の峻別を拒否し、四七の理気分属を非難する（第五節）のに対して、つぎのように反論した。

思うに、人の一身は理と気が合わさって生じるため、両者は互いに発用し、発するときは互いを須って発する。互いに発するとすれば、それぞれ主とするところがあるのを知ることができ、互いを須つとすれば、互いにその中にあるのを知ることができる。互いにその中にあるため、渾淪していうことができ、それぞれ主とするところがあるため、分別していってもさしつかえないのである。性を論じるにおいて、理が気の中にあるけれども、子思と孟子は本然の性を指摘し、程子と張子は気質の性を論じた。そうであるのに、どうして情を論じるにおいてだけ、性が気質の中に堕ちているとして、それぞれ発するところにより四端・七情の所従来を分別することができないだろうか⁵¹⁷。

⁵¹⁷ 『退溪集』巻16・答奇明彦論四端七情第二書「蓋人之一身、理与気合而生、故二者互有発用、而其発又相須也。互発則各有所主可知、相須則互在其中可知。互在其中、故渾淪言之者固有之、各有所主、故分別言之而無不可。論性而理在気中、思孟猶指出本然之性、程張猶指論気質之性。論情而性在気質、獨不可各就所発而分四端七情之所従来乎」(第二条)

退溪によれば、理気は不離と不雜という二つの側面を持っており、こうしたバランスの取れた観点から見れば、性にあっても情にあっても、理気は不相離にして互いに発用し、各々主とするところがある。ゆえに、分別していうことができないわけではない。

退溪は手紙の第十三条においても、朱子の語を引用する高峰の意図が、結局理気不相離を主張するところにあることを批判し、朱子の相反（不相離と不相雜に）する言説を、自身の「異中有同」・「同中有異」の論理で再解釈する。退溪の意図もやはり「同中有異」、すなわち不相雜の強調にあることはいうまでもない。

私の考えでは、公がこの言葉（孟子是剔出而言性之本、伊川是兼氣質而言、要之不可離也）を引用したのは、性の不可離をいって、情の不可分を明らかにしただけだと思う。だが、上文で引用した朱子の説に「性がたとえ気の中にあっても、気はおのずから気であり、性はおのずから性であって、互いに雜ざることはない」といわなかったのだろうか。私の考えでは、朱子が、孟子が一辺をとりだしていったことと伊川が氣質を兼ねていったことについて「不可離」といったのは、すなわち私のいった「異中見其有同」を意味すると思う。また、性があるところについて「氣自氣、性自性、不相夾雜」といったのは、すなわち私のいった「同中知其有異」を意味すると思う⁵¹⁸。

つづいて退溪は、高峰による「第六節弁曰之四」の批判、すなわち「外物に感じて動くのは、四端もまた同じである」に対しては、高峰の指摘を受け入れ、七情の兼理気を承認し、「四則理発而氣随之、七則氣発而理

⁵¹⁸ 『退溪集』卷 16・答奇明彦論四端七情第二書「滉謂公之引此、蓋言性之不可離、以明情之不可分耳。然上文所引朱子説、不曰性雖其方在氣中、然氣自是氣、性自是性、亦不相夾雜云乎。妄意朱子就孟子剔言、伊川兼言處而言、則曰、要不可離、即滉所謂異中見其有同也。就性在氣中而言、則曰、氣自氣、性自性、不相夾雜、即滉所謂同中知其有異也」（第十三条）

乗之」という折衷案を案出するに至った。だが、「その主とするところに随い」、理気の分属を堅持することは依然として変わらない。

思うに、渾淪していえば、七情が理気を兼ねたというのは、多言を待たずに明らかである。だが、もし七情を四端と対挙して、それぞれ区分していえば、七情と気の関係はまるで四端と理の関係のようである。その発動にそれぞれ血脈があり、その名称にそれぞれ指すところがあるため、その主とするところに随って、理気に分属することができる。私も七情が、理とかかわりがなく、外物と偶然互いにくっついて感動するものだとは思わない。また、四端が外物に感じて動くのは、まことに七情と変わらないと思う。ただし、四端は理が発して気がこれに随い、七情は気が発して理がこれに乗じるのみである⁵¹⁹。

退溪は、高峰の「第六節弁曰之五」の批判、すなわち、一、「四端も氣に乗って発現する情である以上、こうした意味では、四端もまた氣である」、二、「七情が外物に感じて発するとき、氣発だけを認め、理の本体が関与しないとすれば、七情は性外の物に転落してしまう」に対しても、七情の兼理気を認めながら、四端と七情は、「その発におのおの血脈があり、その名にみな指すところがあるため、その主とするところに随い、分属することができる」という主張を繰り返した。一、「四端は氣に乗じるとはいえ、孟子の指すところ（四端）は、氣に乗じるところにあらず、ただ純理の発するところにあり」、「剔撥して善一辺をいうのみ」（第六条）といい、二、「理が発して気がこれに随うというのは、理を主としていうのみ、理が気の外にあることをいうのではない。四端がこれである。氣が発して理がこれに乗るといえるのは、氣を主としていうのみ、氣が理の

⁵¹⁹ 『退溪集』卷 16・答奇明彦論四端七情第二書「蓋渾淪而言、則七情兼理氣、不待多言而明矣。若以七情對四端而各以其分言之、七情之於氣、猶四端之於理也。其發各有血脈、其名皆有所指、故可隨其所主而分屬之耳。雖滉亦非謂七情不干於理、外物偶相湊著而感動也。且四端感物而動、固不異於七情。但四則理發而氣隨之、七則氣發而理乘之耳」（第五條）

外にあることをいうのではない。七情がこれである」(第十四条)と述べているのがそれである。

以上のように、退溪は高峰の主張した七情の兼理氣有善惡、四端の七情中善一辺⁵²⁰などを承認し、「四端理發而氣随之、七情氣發而理乘之」という新互發説を妥協案として提示するものの、「各有所主」の論理を用いて、四端と七情は「所從來」が異なるという自らの主張は、ついに曲げていないのである。

[高峰の再批判]

1561年正月、高峰は退溪に返事を書き、退溪の新互發説、「四端理發而氣随之、七情氣發而理乘之」を批判した。論理的整合性を追求する高峰にとって、七情の兼理氣有善惡、四端の七情中善一辺を認めながら、四七の理氣分属を主張し続ける退溪の態度は、どうしても受け入れがたい。退溪の反論を受けた高峰は、つぎのような論理的矛盾を指摘し、その解決を退溪に要求する。

喜怒哀樂が發して節に中るのは、理に發するものか。氣に發するものか。そして、發して節に中り、どこに往っても善でないときのない善と、四端の善は、同じものか。異なるものか。もし發して節に中るのが、理に發したものであって、その善が四端と同じとすれば、以上の五つの条で云々したことは、的確な論となることができない。また、もし發して節に中るのが、氣に發したものであって、その善が四端と異なるとすれば、『中庸章句』、『中庸或問』及びその他の諸説が、みな七情は理氣を兼ねていると明らかにしていることを、またいかに説明することができるだろうか。もし説明できなければ、手紙でしばしば

⁵²⁰ 退溪は、「七情の外にまた四端があるとはいえないとはいえ、もしついに異義がないとすれば、おそらくいけないであろう」と述べ、四七が包含関係にあることを明白には認めようとしない(第九条)。

七情は理気を兼ねているといったことも嘘になってしまう⁵²¹。

すなわち高峰は、退溪の四端理発、七情気発という二元論のもとで、七情中発して節に中るもの（子思の「和」）は、果たしていかなる存在なのかを問うのである。厳密に言えば、退溪の二元論は、四端以外の理発を認めることのできない論理構造を持っているからである。もし七情中の中節者が理発で、四端の善と同じとすれば、七情中の善一辺は四端に属することとなるため、退溪の理気分属は成り立たない。また七情中の中節者が気発で、四端の善と異なるとすれば、一応四七の理気分属は成立するが、七情兼理気の原則と矛盾する。

つづいて高峰は、退溪の新互発説は非常に精密な説ではあるが、依然として理気分属の弊害を抱えていることを指摘し、「情之発也、或理動而気俱、或気感而理乗」と改めることを請った。これは兼理気である七情の発動を、四端と非四端に分け、合理的に説明するためのものであり、七情の外にある退溪の四端を、「七包四」という自身の心性論の構造の中に引き入れるための試みであった。

「四端は理が発して気がこれに随い」、「七情は気が発して理がこれに乗る」の両句は、非常に精密ではあるが、私の考えではこの両句の持つ意味は、七情は理気を兼有するが、四端はただ理発の一辺だけを有するということだと思う。そこで、この両句を「情の発は、或いは理が動いて気がともにし、或いは気が感じて理が乗る」と改めたいと思う。……子思がその全体をいうときには、まことに所従来の説を用いなかったが、孟子が（善一辺を）とりだして四端をいうときに、理発

⁵²¹ 『両先生四七理気往復書』下篇・高峰答退溪再論四端七情書「喜怒哀楽之発而中節者、爲発於理耶、爲発於氣耶。而発而中節、無往不善之善、与四端之善、同歟異歟。若以爲発而中節者、是発於理、而其善無不同、則凡五条云云者、恐皆未可爲的確之論也。若以爲発而中節者、是発於氣、而其善有不同、則凡中庸章句或問及諸説、皆明七情兼理氣者、又何所著落。而誨論縷縷以七情爲兼理氣者、亦虚語也」

の一边を指していったということができる。だが、七情は子思がすでに理気を兼ねているといっているのに、どうして孟子の言葉をもって急に変更し、氣一边ということが出来るだろうか。……「氣が理にしたがって発し、一毫のさまたげもない」ものが理の発である。もしこれを無視してさらにほかの理の発を求めるとすれば、恐らく揣摩・模索をすればするほど、得られるものは何もないだろう。これはまさに理氣分説への拘泥がもたらした弊害なのである⁵²²。

[奇大升の妥協]

その後、退溪は高峰の質疑に対する答書（退溪答高峰第三書）を作成するが送らず、その代わりに論争を終わりにしたい旨の手紙を送る（1562年）。これに対して高峰は退溪に手紙を書き、自身の「前日の説に考察の未詳未尽なところがあったことを知り」、退溪の主張する「四端是理之発、七情是氣之発」をそのまま受け入れるとの旨を伝えた（1566年7月）。「四端七情後説」と「四端七情総論」がそれである。高峰はつぎのように述べる。

そもそも四端は理に発して不善がないため、理の発というのはまことに疑えない。七情は理気を兼ねて善悪があり、その発したものがもっぱら氣だけではないとしても、また氣質の雜じりがないわけがないた

⁵²² 『両先生四七理氣往復書』下篇・高峰答退溪再論四端七情書「四則理發而氣隨之、七則氣發而理乘之兩句、亦甚精密。然鄙意以謂此二箇意思、七情則兼有、而四端則只有理發一边爾。抑此兩句、大升欲改之曰、情之發也、或理動而氣俱、或氣感而理乘。……子思道其全時、固不用所從來之說、則孟子剔撥而說四端時、雖可謂之指理發一边。而若七情者、子思固已兼理氣言之矣、豈以孟子之言、而遽變為氣一边乎。……氣之順理而發、無一毫有碍者、便是理之發矣。若欲外此而更求理之發、則吾恐其揣摩模索愈甚而愈不可得矣。此正太以理氣分説之弊」

め、気の発というのである。これはまさに気質の性の説のようである。思うに、性が本来善であるといえども、気質に堕ちれば偏勝がないわけがないため、気質の性といい、七情が理気を兼ねているといえども、理は弱く気は強く、理が気を管摂することができなければ、悪に流れやすいため、気の発というのである⁵²³。

確かに、高峰は理気分説を認めており、とりわけ七情は気発と表現してもいいと述べるなど、従来 of 自らの説とはまったく異なる主張を展開している。このような高峰の新たな互発説は、いままで何度も繰り返されてきた退溪の主張と少しも変わらない。ただし、高峰のつぎのような発言を見れば、彼が退溪の互発説を受け入れる真の理由が、論理の妥当性にあるのではなく、修養・実践の必要性にあることが窺える。

孟子が四端を論じるにあたって、「およそわが心に四端を有する者は、そのすべてを拡充すべきであることを知っているだろう」といい、人をして四端を拡充させようとしたのを見れば、四端が理の発であることは、まことにそうである。程伊川が七情を論じるにあたって、「情が盛んになり、ますます動くようになると、性がだいなしになる。そこで、道理のわかった者は、情をおさえ中にあわせようとする」といったのを見れば、七情が気の発であることは、またそうではないだろうか。これをもって見れば、四端と七情を理気に分属することができるのは、疑いの余地がなく、四端と七情の名義にも、まことにそれぞれ所以然があることを、察しなければならない⁵²⁴。

⁵²³ 『両先生四七理気往復書』下篇・四端七情総論「夫四端発於理而無不善、謂是理之発者、固無可疑矣。七情兼理気有善惡、則其所発雖不專是気、而亦不無気質之雜、故謂是気之発。此正如気質之性之説也。蓋性雖本善而堕於気質、則不無偏勝、故謂之気質之性。七情雖兼理気而理弱気強、管摂他不得、而易流於悪、故謂之気之発也」

⁵²⁴ 『両先生四七理気往復書』下篇・四端七情後説「孟子論四端、以為凡有四端於我者、知皆拡而充之、夫有是四端、而欲其拡而充之、則四端

四端はただ理の発であり、孟子の考えがまさに人をしてそれを拡充させようとしたのであれば、学ぶ者はそれを体認し、拡充しなければならない。七情は理気の兼発であり、理の発は、あるいは気を主宰することができず、気の流行は、あるいはかえって理を蔽うときがあるため、学ぶ者はそれを省察し、克治しなければならない⁵²⁵。

すなわち高峰は、依然として七情気発の問題点を指摘するなど、多くのところで自身の従来主張をそのまま展開しているのである。

だが、七情の、発して節に中るものは、四端とはじめから異なるものではない。思うに、七情は気に属するといえども、理はもとよりおのずからその中にあるため、その発して節に中るものは、すなわち天命の性であり、本然の体である。そうであるのに、どうしてこれを気の発として四端と異なるということができるだろうか⁵²⁶。

いわゆる「氣質の性は、理を気と雑ぜていったものである」（朱子語）は、本然の性が氣質の中に堕ちているため、「雑ぜていう」といったのである。そうであるならば、氣質の性の善は、すなわち本然の性であり、別に一つの性があるわけではない。そうだとすれば、私の説に「七

是理之発者、是固然矣。程子論七情、以為情熾而益蕩、而欲其約之以合於中、則七情、是氣之発者、不亦然乎。以是而觀之、四端七情之分属理氣、自不須疑、而四端七情之名義、固各有所以然、不可不察也」

⁵²⁵ 『両先生四七理氣往復書』下篇・四端七情総論「四端、只是理之発、孟子之意、正欲使人拡而充之、則学者於四端之発、可不体認以拡充之乎。七情、兼有理氣之発、而理之所発、或不能以宰乎氣、氣之所流、亦反有以蔽乎理、則学者於七情之発、可不省察以克治之乎」

⁵²⁶ 『両先生四七理氣往復書』下篇・四端七情後説「然而七情之発而中節者、則与四端初不異也。蓋七情雖属於氣、而理固自在其中、其発而中節者、乃天命之性本然之体、則豈可謂是氣之発而異於四端耶」

情が発して節に中るものは、四端と実質は同じであり、名称だけが異なる」といったのは、まだ理を害っていないと思う⁵²⁷。

喜怒哀楽が発してみな節に中るものは、すなわち理であり、善である。発して節に中らないものは、気稟の偏りによるもので、不善があるものである。孟子のいう四端は、理気を兼ねており善悪のある情から、理に発して不善のないものをとりだしていったものである⁵²⁸。

[論争の終結]

その後、「後説」と「総論」を見た退溪は、高峰に手紙を書き、「両篇の議論はごく明快で、眼目が正当であり」、「旧見のほんのわずかなあやまりまで分弁し改訂して、新意に従った」とほめたたえた（1566年閏10月）。かくして8年にわたる四端七情分理気弁は、曖昧なところを残したまま、退溪の承認のもと、大団円を迎えたのである。

第2項 栗谷李珥の心情論

[理気論]

⁵²⁷ 『両先生四七理気往復書』下篇・四端七情後説「所謂氣質之性、以理与氣雜而言之者、蓋以本然之性、墮在氣質之中、故謂之雜而言之。然氣質之性之善者、乃本然之性、非別有一性也。然則鄙説謂七情之發而中節者、与四端同実而異名云者、疑亦未害於理也」

⁵²⁸ 『両先生四七理気往復書』下篇・四端七情総論「喜怒哀楽、發皆中節者、即所謂理也善也。而其發不中節者、則乃由於氣稟之偏、而有不善者矣。若孟子之所謂四端者、則就情之兼理氣有善惡上、剔出其發於理而無不善者言之也」

栗谷李珥の理気二元論は、不離不雜である理気のことを「一而二、二而一」と説明するところにその特徴がある。いわゆる「理気の妙」がそれである。栗谷は「理気の妙は、わかることも難しく、説くことも難しい」と前提しながら、つぎのように述べる。

理気は渾然無間であり、もともと相離れぬものである以上、二物と考えてはならない。それゆえ、程明道は「器（氣）もまた道（理）であり、道もまた器である」と述べたのである（程氏遺書・卷一）。だが、相離れぬからといっても、渾然としながら相雜じらないため、一物ととらえてもならない。ゆえに、朱子は「理はおのずから理であり、気もおのずから気であって、相挟雜したりしない」と述べたのである（朱子語類卷 4 に「氣自是氣、性自是性、亦不相夾雜」とある）。二説をあわせて玩索すれば、理気の妙は、理解されるにちがいない⁵²⁹。

そもそも理は気の主宰であり、気は理の乗ずるところである。理がなければ氣に根柢がなく、氣がなければ理はよりつくところがない。すでに二物でなく、また一物でもない。一物でないために一にして二であり、二物でないために二にして一である⁵³⁰。

栗谷によれば、理気が「一而二、二而一」の特性を持つのは、理は「無形無為」の「形而上者」であり、気は「有形有為」の「形而下者」だからである（論理氣第四書・第六書）。しかし、こうした形而上下の関係にあるがために、「両者は相離れることができない。すでに相離れることが

⁵²⁹ 『栗谷全書』卷 20・聖學輯要二「理氣渾然無間、元不相離、不可指為二物。故程子曰器亦道、道亦器。雖不相離、而渾然之中、實不相雜、不可指為一物。故朱子曰理自理、氣自氣、不相夾雜。合二說而玩索、則理氣之妙、庶乎見之矣」

⁵³⁰ 『栗谷全書』卷 10・答成浩原「夫理者、氣之主宰也。氣者、理之所乘也。非理則氣無所根柢、非氣則理無所依著。既非二物、又非一物。非一物故一而二、非二物故二而一也」（論理氣第二書）

できなければ」、「理気には離合もなく、先後もなく」、気の「動静には端がなく、陰陽には始まりがない」。「理に始まりがないため、気にも始まりがない」。すなわち、栗谷は理と気を明確に区別するが、彼の言いたいことは理気不相離にある。栗谷の理気不相離の強調は、朴淳（1523～1589、字は和叔、号は思庵）宛の手紙からも窺うことができる。

陰陽は始まりもなければ、終わりもなく、外もない。いままで不動不静の時などあったことがない。一動一静、一陰一陽するが、理はない時がない。ゆえに、聖賢の極本窮源の論は、ただ太極を陰陽の根本とただけなのである。しかし、その実相においては、もともと陰陽が未だ生じていないうちに、太極が独り存在することはない⁵³¹。

聖賢の説にも未尽なところがある。ただ太極が両儀を生じたといい、陰陽は本来存在するものであり、はじめて生じたときがあるのではないということを行わなかったからである。こういうわけで、文字にとられ解釈する者は、「気が生じる前に、理だけが存在していた」というが、これは実に一つの弊害である。また、ある議論では「澹一清虚の太虚の気が、陰陽を生じる」というが、これもまた一辺に偏っており、陰陽が本来存在するものであることを知らない意見である。また一つの弊害である。おおよそ陰陽の両端はたえず循環し、もともとその始まりというのがない。陰が尽きると陽が生じ、陽が尽きると陰が生じる。一陰一陽するが太極はない時がない。太極が万化の枢紐、万品の根柢となるゆえんである。もし澹一寂然の気が、陰陽を生じたとすれば、これは陰陽に始まりがあるということになる。始まりがあれば、終わりもある。そうだとすれば、陰陽の機が息んだこと、久しいであろう⁵³²。

⁵³¹ 『栗谷全書』巻 9・答朴和叔「陰陽、無始也、無終也、無外也。未嘗有不動不静之時。一動一静一陰一陽而理無不在。故聖賢極本窮源之論、不過以太極為陰陽之本、而其實本無陰陽未生太極獨立之時也」

⁵³² 『栗谷全書』巻 9・答朴和叔「聖賢之説、果有未尽處。以但言太極生

栗谷は、以上のような理気觀のもと、理氣が現實に具体化する過程を、「理通氣局」・「氣發理乘」といった二つの命題をもって説明する。栗谷は成渾（1535～1598、字は浩原、号は牛溪）宛の手紙において「理通氣局」をつぎのように説く。

理通とは何をいうのか。……理が氣に乗って流行する際、参差不齊となっても、その理の本然の妙はないことがない。氣が偏れば理も偏るが、偏ったのは理ではなく氣であり、氣が十全であれば理も十全であるが、十全なのは理ではなく氣である。……万物がおのおのその性をなしても、理の本然の妙は、その自若さを妨げられない。これを理の通という。氣局とは何をいうのか。……氣は升降飛揚して、いままでやんだことがない。だから参差不齊となつてあらゆる変化が生じるのである。このとき、氣は流行によって、その本然を失わないものもある。すでにその本然を失えば、氣の本然はすでに存在するところがない。……万物における理の本然の妙が、ないときがないこととは異なる。これがいわゆる氣の局である⁵³³。

兩儀、而不言陰陽本有、非有始生之時故也。是故緣文生解者、乃曰氣之未生也、只有理而已、此固一病也。又有一種議論曰、太虛澹一清虛、乃生陰陽、此亦落於一辺、不知陰陽之本有也、亦一病也。大抵陰陽兩端、循環不已、本無其始。陰尽則陽生、陽尽則陰生。一陰一陽而太極無不在焉。此太極所以為万化之樞紐、万品之根柢也。今若曰澹一寂然之氣、乃生陰陽、則是陰陽有始也。有始則有終矣。然則陰陽之機、其息也久矣」⁵³³ 『栗谷全書』卷 10・答成浩原「理通者何謂也。……乘氣流行、参差不齊、而其本然之妙、無乎不在。氣之偏則理亦偏、而所偏非理也氣也。氣之全則理亦全、而所全非理也氣也。……各為其性、而其本然之妙、則不害其自若也。此之謂理之通也。氣局者何謂也。……升降飛揚、未嘗止息、故参差不齊而万變生焉。於是氣之流行也、有不失其本然者、有失其本然者。既失其本然、則氣之本然者已無所在。……非若理之於万物、本然之妙、無乎不在也。此所謂氣之局也」（論理氣第六書）

すなわち、純善である本然の理（理の体）が、氣に乗って流行するとき、氣は絶えずに昇降飛揚して、そこにあらゆる変化が生じる。理の万殊（理の用）である。氣によって流行・変化しても、無為の体（本然の妙、本然の理）は変わらず、天地万物はこの本然の理を共有する。つまり、「人の理と物の理が等しい」側面が「理通」である。これに対して、氣の昇降飛揚する属性によって、あらゆる変化が起こり、天地万物はおのおのその性を異にする。つまり、「人の性と物の性が異なる」側面が「氣局」である。結局、流行の理（万殊の理）の善悪は、本然の理の乗ずるところの氣の属性にかかっているのである（第三書）。

「理通氣局」が「理無形・氣有形」の理氣概念から案出されたものであるとすれば、「氣発理乗」は「理無為・氣有為」から出たものである。栗谷は「氣発理乗」についてつぎのようにいう。

氣が発して理が乗るとするのは、何をいうのか。陰が静かになり陽が動くのは、機がおのずからそうであることであり、しからしめたものがあるわけではない。陽が動くのは、理が動に乗っただけであり、理が動かしたことはない。陰が静かになったのは、理が静に乗っただけであり、理が静かになるようにしたことではない。……陰静陽動するのは、その機がおのずからそうであるが、陰静陽動する所以が理である。……いわゆる「動而生陽、静而生陰」は、未然にもとづいていったことであり、動静の乗るところの機というのは、すでにそうであることを見ていったことである。動静に端がなく、陰陽に始まりはないが、理氣の流行はみなすでにそうであるのみである。どうしてまだそうでないときがあるだろうか。だから、天地の化であれ吾心の発であれ、「氣発理乗」でないものがないのである⁵³⁴。

⁵³⁴ 『栗谷全書』巻 10・答成浩原「氣発而理乗者、何謂也。陰静陽動、機自爾也、非有使之者也。陽之動、則理乗於動、非理動也。陰之静、則理乗於静、非理静也。……陰静陽動、其機自爾。而其所以陰静陽動者、理也。……所謂動而生陽、静而生陰者、原其未然而言也。動静所乗之機

栗谷によれば、陰陽の動静（気発）は、何者かがしからしめたものではなく、氣に内在する働き（機）によって、おのずから動静する。氣の動は、理が動かしたのではなく、理は氣の機に乗ったにすぎない。理は「陰静陽動の所以」であるものの、氣の動静に直接的な影響を及ぼすことはできない⁵³⁵。また、「理無為而氣有為」であるならば、「天地の化」であれ「吾心の発」であれ、「氣発而理乗」とならざるをえないのである。

[心の解釈]

栗谷は、天人合一の観点から自身の心論を展開する。人間の精神活動もやはり、本体論の一般原理にしたがってなされるものであり、そこに

者、見其已然而言也。動静無端、陰陽無始、則理氣之流行、皆已然而已、安有未然之時乎。是故天地之化、吾心之発、無非氣發而理乗之也」（論理氣第六書）

⁵³⁵ 栗谷の理発否定は、いたって厳しい。「発する所以は理である。理がなければ、発するところがない」といいながら、理の無為性を強調したあまり、理の氣に対するいかなる働き（主宰性）も認めていない。氣の機に乗っているだけのものに、発する所以としての地位をあたえるのは、どうしても理解しがたいところがある。朝鮮末期の蘆沙奇正鎮（1798～1879）は、このような理乗の乗の字に対して、その性能の無力さを指摘する。「我東方近世、説理説氣、何其滯也。其言大概以混淪一塊、無適莫没、主張者為理、故理發二字、為今日學士家一大禁避語。而纔見有段落行變化成条理者、則曰氣也。問孰主張是、則曰其機自爾、非有使之者。問所謂理者落在何方、則曰乗之矣。初既無使之然之妙、末又非有操縱之力、寄寓來乗、做得甚事。有之無所補、無之靡所闕、不過為附肉之疣、隨驥之蠅。嗚呼可憐矣。究厥端由、原於乗字失其本旨、駸駸致得理輕而氣重、直至氣奪理位、為万事本領而後已。一字之失其本旨、其禍乃至於此乎」（蘆沙集・卷12・猥筆）

「理氣の妙」「理通氣局」「氣發理乘」といった命題が適用されることは、多言を要しない。栗谷は「栗谷答牛溪論理氣第二書」においてつぎのように述べる。

そもそも人というのは、天地の帥（理）をうけて性をつくりあげ、天地の塞（氣）をともにして形をなすものである（張載の『正蒙』に「天地之塞、吾其体。天地之帥、吾其性」とある）。それゆえ、吾心の用がただちに天地の造化である。天地の造化に根本が二つでないならば、吾心の發にも根源が二つあるわけがない⁵³⁶。

天地の化（造化）は、すなわち吾心の發である。もし天地の化に理化と氣化があるのならば、吾心にもまた理發と氣發があるべきであろう。天地にもはや理化と氣化の相違がないのならば、吾心にも理發や氣發の違いなどありはしない。もし吾心は天地の化と異なるというのであれば、それこそ、わたしの知ったところではない⁵³⁷。

栗谷心論の最大の特徴は、意の重要性の再発見にある。栗谷は元の胡炳文「性發為情、心發為意」（大学章句大全・経一章・小注）に大いに啓發され、性・情にさらに意を加え、心の解釈を試みる。栗谷は「雜記」（栗谷全書・巻14）において「性發為情、心發為意」をつぎのように説明する。

性は心の理であり、情は心の動であり、情が動いた後、情によって計

⁵³⁶ 『栗谷全書』巻10・答成浩原「夫人也、稟天地之帥以為性、分天地之塞以為形。故吾心之用、即天地之化也。天地之化無二本、故吾心之發無二原矣」（論理氣第二書）

⁵³⁷ 『栗谷全書』巻10・答成浩原「天地之化、即吾心之發也。天地之化、若有理化者氣化者、則吾心亦当有理發者氣發者矣。天地既無理化氣化之殊、則吾心安得有理發氣發之異乎。若曰吾心異於天地之化、則非愚之所知也」（論理氣第二書）

較するものが意となる。もし心と性が二つに分かれれば、道と器は相離れることができ、情と意が二つに分かれれば、人心には根本が二つあるということになる。どうして大きなあやまちではないであろうか。当然として、性・心・情・意は、ただ一路ではあるが、それぞれに境界があることを知らなければならない。そののちにこそ、真理に背いていないといえるであろう。どうして一路というのか。心の未発を性といい、已発すれば情となり、発したのちに商量すれば意となる。これが一路である。また、どうしてそれぞれに境界があるというのか。心が寂然と動かぬときが性の境界であり、感じてついに通じたときが情の境界であり、感じたところにもとづいて紬繹・商量するのが意の境界である。ただ一心でありながら、おのおの境界を有するのである⁵³⁸。

栗谷によれば、心とは、性・情・意という連続線上（一路）の三つのプロセス（各有境界）からなる、一つの精神作用（一心）である。それゆえ、「心は性・情・意の主となる」（答成浩原・論理氣第一書）。そうであれば意とはなにか。意は「情が動いた後、情によって計較するもの」（雜記）であり、「感じるところによって紬繹して思量するもの」（聖学輯要・窮理章）である。「念・慮・思が、みな意の別名であるが、思は比較的重く、念と慮は比較的軽い」（聖学輯要・窮理章）。すなわち、栗谷のいわゆる意とは、感情を統制して、つぎの行動を決定する人間の理性的な思考活動を意味するといえる。また栗谷によれば、「人心と道心は、情と意を兼ねていうものであり、情だけを指すものではない」。一方、四端と七情は、「発出した情が、まだ計較には及んでいない」ものである（論理氣

⁵³⁸ 『栗谷全書』卷 14・雜記「性是心之理也、情是心之動也、情動後縁情計較者為意。若心性分二、則道器可相離也。情意分二、則人心有二本矣。豈不大差乎。須知性心情意、只是一路、各有境界、然後可謂不差矣。何謂一路。心之未發謂性、已發為情、發後商量為意、此一路也。何謂各有境界。心之寂然不動時、是性境界。感而遂通時、是情境界。因所感而紬繹商量為意境界、只是一心、各有境界」

第一書)。

[道心人心と四端七情]

栗谷によれば、「心は一つであるが、それを道心ともいい、人心ともいうのは、性命と形気の違いがあるためである」。すなわち、道心と人心はみな性に発するが、心発の際、性命の本然が形気におおわれる（気の用事）ことなく、直遂されたものが道心であり、形気におおわれ、性命の本然を直遂することのできないものが人心である（第一書と第四書）。栗谷は、「栗谷答牛溪論理氣第二書」において道心と人心をつぎのように説く。

人が生じて静かなのは、天の性であり、物に感じて動くのは、性の欲である。……感動するのはまことに形気であるが、その発するのは仁義礼智の正から直出し、形気に蔽われることがないため、理を主として道心というのである。……その根源は天性から出たといえども、その発するのは、耳目と四肢の私から出、天理の本然ではないため、気を主として人心というのである。……人心と道心は、名称は二つであっても、その根源はただ一つの心であり、その発が、あるいは理義のために発し、あるいは食色のために発するため、その発に随って名称が異なるのである⁵³⁹。

また、「第六書」においては、自身の理氣論、すなわち「氣発理乗」「理

⁵³⁹ 『栗谷全書』巻 10・答成浩原「人生而静、天之性也。感於物而動、性之欲也。……感動者固是形氣、而其発也直出於仁義礼智之正、而形氣不為之翕蔽、故主乎理而目之以道心也。……其原雖本乎天性、而其発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。……人心道心雖二名、而其原則只是一心、其発也或為理義、或為食色。故随其発而異其名」（論理氣第二書）

通氣局」にもとづいて、さらに精巧な論理を構築し、道心人心に対して最終的な判断を下す。

道心は性命にもとづくが、発するのは気であって、理発とってはならない。人心と道心はともに気発であるが、気が本然の理にしたがえば、気もまた本然の気である。ゆえに、理が本然の気に乗って道心となるのである。気が本然の理を変じれば、また本然の気も変じるため、理もその変じた気に乗って人心となる。……気が本然の理にしたがうのは、まことに気発であるが、気が命を理に聴くため、その重点が理にあって、主理としていう。気が本然の理を変じるのは、まことに理にもとづくが、すでに気の本然ではなく、命を理に聴くとはいえないため、その重点が気にある、主気としていう⁵⁴⁰。

栗谷によれば、道心と人心、いずれも「気発理乗」の心であるが、理が本然の気（浩然の気）に乗れば道心となり、その変ずる所の気に乗れば人心となる。すなわち、流行の理（万殊の理）の善悪は、本然の理の乗ずるところの気の属性にかかっているのである。「理通氣局」がそれである。栗谷が「人心道心図説」（栗谷全書・巻14）において、「道心は純粹に天理からなるため、善はあっても悪はない。人心は天理もあり人欲もあるため、善もあり悪もある」というのも、理由は同じところにある。だが、栗谷にとって、人心と道心は固定的なものではなく、相互に転換可能な概念である。「人心道心相為終始説」がそれである。先にも触れたように、人心と道心は情と意を兼ねており、その感情を統制する意の作

⁵⁴⁰ 『栗谷全書』巻10・答成浩原「道心原於性命、而發者氣也、則謂之理發、不可也。人心道心、俱是氣發、而氣有順乎本然之理者、則氣亦是本然之氣也。故理乘其本然之氣而為道心焉。氣有變乎本然之理者、則亦變乎本然之氣也。故理亦乘其所變之氣而為人心。……氣順乎本然之理者、固是氣發而氣聽命於理、故所重在理而以主理言。氣變乎本然之理者、固是原於理、而已非氣之本然、則不可謂聽命於理也。故所重在氣而以主氣言」（論理氣第六書）

用如何によっては、人心と道心はどちらにも転化するのである。栗谷が道心の拡充と人心の節制を強調するのは、そのためである（人心道心図説）。

人心と道心が互いに終始をなすというのは、何をいうのか。いま人の心が性命の正から直に出ても、あるいは順調にそれを遂げることができず、私意がその間に介在すれば、道心として出発しても、終わりには人心になってしまう。また形気から生じて、正理に逆らわなければ、実に道心と異ならない。あるいは正理に逆らったとしても、その非たるを知り、制してその欲に従わなければ、最初は人心であってもついには道心に終わるのである⁵⁴¹。

栗谷の四端七情論は、基本的に高峰奇大升の初説と変わらない。栗谷によれば、「七情の外に他の情はありえない。四端はただ善情の別名にすぎず、七情といえ、四端はその中にある」。四端と七情は「一辺」と「總會者」の関係であり、人心と道心のような相対概念ではない（第二書）。退溪の「四端理発而氣随之、七情氣発而理乗之」に対して栗谷は、「氣発而理乗之」だけを認める。栗谷の理氣論によれば、「発するものは氣であり、発する所以のものは理である。氣がなければ発することができず、理がなければ発するところがない。（理氣に）先後もなく離合もなければ、互発ということができない」からである。また、「天地の化」が「氣発理乗」であれば、「吾心の発」も「氣発理乗」とならざるをえない（第二書）。

⁵⁴¹ 『栗谷全書』卷 9・答成浩原「人心道心相為終始者、何謂也。今人之心直出於性命之正、而或不能順而遂之、間之以私意、則是始以道心而終以人心也。或出於形氣、而不拂乎正理、則固不違於道心矣。或拂乎正理、而知非制伏、不從其欲、則是始以人心而終以道心也」（論理氣第一書）

第 2 節 星湖李瀾の四端七情論

星湖は、若い頃から四端七情理気論に関する研鑽を重ね、35 歳頃にはそれまでの研究成果を集大成して『四七新編』を撰した⁵⁴²。だが、星湖はそれを世に公開せず、晩年に至るまで修正を加えたようである。退溪の流れを汲む星湖の四端七情論の目的は、自ら『四七新編』序に明らかにしているとおりの⁵⁴³、退溪説の妥当性を証明するところにあるが、その具体的な課題は、第 1 節で見た「四七論弁」争点から考える限り、「理気不相離」と「理気互発」の調和、すなわち「理気不相離」の原則を承認したうえで、退溪の「四端理発、七情気発」を説明するところにあつたにちがいない。

第 1 項 公私の二情論

星湖の心情論は、「公」と「私」の概念を用いて、四端（道心）と七情（人心）を厳格に区分するところにその特徴がある。星湖によれば、四端と七情は発出の根源を異にする別個の情であり、「公私の二字は実はこの論議の肯綮となる」（答李汝謙）。星湖はいう。

四端の隠は、七情の哀ではない。隠は外物をあわれむことであつて、

⁵⁴² 『星湖全集』巻 14 の・答樞台仲乙丑に「瀾三十年前、妄撰四七編一部」とあるが、乙丑は 1745 年であり、当時星湖は 65 歳であつた。

⁵⁴³ 『四七新編』序「予自夙歲、繙閱紬繹、不得要領、輒意倦而止者非一二。竊嘗謂退溪雖似詳悉或欠直截、則寧舍此從彼。又以有朱夫子之證援、故有所未敢焉。既而曰、義理公天下之物、古人自古人、今人自今人、何必同。乃取孟子禮運等本書、參互究極、忽若有契。體之於心、驗之於事、益見意趣。返求之退溪之書、始鑿鑿可徵、始知如海滾波之談、本非初學破的之訣、而重有信於先生之書、不亶詞而已矣。余將以此往質於先覺、懼夫思起旋塞、無以爲考證之地。遂成此編、非敢與有傳後之功」

公であり、哀は自己をあわれむことであって、私である。四端の悪は、七情の悪ではない。四端の悪は不善をにくむことであって、公であり、七情の悪は自己を害するのをにくむことであって、私である⁵⁴⁴。

星湖による公私二情の区分は、朱子の人心道心説「人心は形気の私に生じ、道心は性命の正に原づく」（中庸章句序）を根拠にしている。星湖が「答李致和」（『星湖全集』巻 18）において、人心と道心をつぎのように説明するのがそれである。

道はすなわち理である。それゆえ、知覚がただちに理にもとづき、形気とかかわりのないものを道心という。人はすなわち形気である。それゆえ、知覚がわれの形気の私によって発するものを人心という⁵⁴⁵。

すなわち、人間の心の発動は、理（公）より直出する道心と、私的な身体感覚が原因となって発する人心との二つの根源と経路からなる。ここで注目すべきことは、星湖の人心に対する認識であるが、星湖は朱子の言葉を借りて「飢寒痛痒は、人心である」（朱子語類巻 62 など）と定義することによって、人心は身体感覚であり、知覚・感覚は人間の心の重要な構成要素であることを明らかにした（四七新編第八）⁵⁴⁶。「七（情）

⁵⁴⁴ 『四七新編』第 1・四端字義「四之隠、非七之哀也。隠者、隠於物、公也。哀者、哀在己、私也。四之悪、非七之悪。四之悪、悪不善、公也。七之悪、悪害己、私也」

⁵⁴⁵ 『星湖全集』巻 18・答李致和 甲子「道即理也。故知覚之直原於理、不与形気相干者、謂之道心。人即形気也。故知覚之因吾形気之私而発者、謂之人心」

⁵⁴⁶ 星湖は、人心を身体感覚と定義した後、生理的感覚に付随して、つねに感情や欲求、すなわち七情が生じることを認める。「先有飢寒痛痒而後、欲悪形焉。欲悪者、七情之大端也。喜怒哀楽、各因其得失順逆而発。故朱子論人心、不举七情、而乃以飢寒痛痒之類、与四端相对説下、其旨微矣。然謂七情不可遽以人心看則可、若舍七情、而論人心則不可」（『四

は学ばずにして能くし」(礼記・礼運)、聖人にも人心があるのはそのためである(四七新編第八)。星湖の知覚・感覚に対する新たな理解は、栗谷や退溪ともまったく異なる発想によるものであり、彼の心情論の展開において重要な役割を果たすことになる。

以上のように徹底した二心の分類をとなえる星湖にとって、退溪の「七情の外にまた四端があるとはいえないとはいえ、もしついに異義がないとすれば、おそらくいけないであろう」のような曖昧な表現は理解しがたい。星湖からすれば、七情(人心)と四端(道心)は発出の根源を異にする、まったく異なる二つの感情であって、「七情包四端」のような命題は成立しえないからである。

七情の外に、恐らくまた四端がある。惻隱の心は喜怒哀樂ではなく、辞讓の心は喜怒哀樂ではない。そのほかのものも類推して知ることができる。もし七情の外に、また四端がなければ、理発気発の二路は、ついに分けることができないだろう⁵⁴⁷。

星湖は栗谷の「人心道心相為終始説」にも反対の意を表す。星湖によれば、人心は身体感覚であるため、道心とははじめから本質を異にし、互いに終始をなすことはありえない。また、人心の飢寒痛痒と道心の惻隱羞惡に計較はなく、情の外に別に意があるわけがないからである(四七新編附録・読李栗谷書記疑)。

道心はただ四端であり、四端はただ情である。これはすべてすでに朱子の説にあらわれており、私はその計較有無による区別を知ることができない。人心道心に、みな計較の意味を含めていうとすれば、また大きなあやまちである。人心道心は情意を兼ねるが、意はすなわち計

七新編』第8・七情便是人心)

⁵⁴⁷ 『四七新編』附録・読退溪先生書記疑「七情之外、恐復有四端。惻隱、非喜怒哀樂也。辞讓、非喜怒哀樂也。餘可類見。若七情之外、不復有四端、理発気発二路、終不可分矣」

較とすれば、人心道心もまた計較を兼ねていうことになる。人心の飢寒痛痒と道心の惻隱・羞惡に、どうして計較があるだろうか⁵⁴⁸。

第2項 外感二路と内応一路

星湖による新たな心情論創出の動機は、栗谷の気発理乗一途説のあやまりを是正し、退溪の理氣互発説の正当性を論証するところにある（四七新編序）。上述したように、高峰と栗谷による退溪説批判の焦点は、「理氣不相離」の原則のもとでは、四端七情の理氣分属は論理的に成立することができないということであった。すなわち、栗谷の表現を借りていえば、「発するものは氣であり、発する所以のものは理である。氣がなければ発することができず、理がなければ発するところがない。（理氣に）先後もなく離合もなければ、互発ということができない」（栗谷答牛溪論理氣第二書）からである。こうした退溪説の論理的弱点を解決するために案出されたのが、星湖の心の発動における「外感二路、内応一路」の説にほかならない。すなわち、これは理氣不相離の原則を守りながら、退溪の理氣互発を論理的に説明するための試みであった。星湖はいう。

外物に感じて動くのは、四端と七情がみな同じである。感じるというのは、外物が来て、われに感じさせることである。……われの性が外物に感じて動くとき、われの形氣とかかわりのないものは、理發に属し、外物がわれの形氣に接触した後、われの性がはじめて感じて動くものは、氣發に属する⁵⁴⁹。

⁵⁴⁸ 『四七新編』附録・読李栗谷書記疑「道心只是四端、四端只是情也。此皆已見於朱子之説、愚未見其計較与否之別也。以人心道心、皆攙入計較之意而為説、則又見大錯。人心道心、兼情意、而意乃計較、則人心道心、亦兼計較而言。人心之飢寒痛痒、道心之惻隱羞惡、有何計較」

⁵⁴⁹ 『四七新編』第8・七情便是人心「感物而動、四七皆然。感者、物来感我也（程子説）。……吾性感於外物而動、而不与吾形氣相干者、属之理

四端七情の理発気発は、至極の道理である。四端は形氣に因らず理が直発するため、理発に属し、七情は理が形氣に因って発するため、気発に属する⁵⁵⁰。

星湖によれば、人間の心の発動の根拠は二つある。一つは形氣とは関係なく発する理発であり、もう一つは形氣（身体）が原因となって発する気発である（外感二路）。すなわち、四端（理発）は外部刺激が直接心に伝達され、理が発することを意味し、七情（気発）は外部刺激が身体に触れ、身体感覚が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味する。星湖における理発と気発は、外部刺激が心に伝達される経路の違いによる区分であるのみ、理発（四端）であれ気発（七情）であれ、発する主体が理（発）であることは変わらない。事実上、星湖は退溪の理気互発説ともまったく異なる心情論を展開しているのである。

なお、星湖によれば、四端であれ七情であれ、外部刺激が心に伝達された後は、同じく理発気随の過程を経て発出される。内応一路である。

理が発し気が随うのは、四端と七情が同じである。ところが、七情には理発のうえに、さらに一層の苗脈があるが、いわゆる形氣の私がそれである⁵⁵¹。

四端と七情、どちらが理発でないだろうか。その縁由の違いをもっていえば、外物に感じるとき、この理がすぐに応じて、はじめから形氣の媒介がないものを四端という。また、外物が形氣に接触し、形氣が媒介となって、理がこれに応じたものを七情という。理の応じた後か

発。外物触吾形氣而後、吾性始感而動者、属之氣発」

⁵⁵⁰ 『四七新編』重跋「四七之理発気発、至也。四端不因形氣而直発、故属之理発。七情理因形氣発、則属之氣発」

⁵⁵¹ 『四七新編』重跋「理発気随、四七同然、而若七情、則理発上面、更有一層苗脈、所謂形氣之私、是也」

から見れば、同じく理が氣を統御して動く。理の応じる前から見れば、七情は本来形氣の媒介によるものであるが、四端はそうではない⁵⁵²。

形氣の情も、理がなければ発出することができない。……七情の発のなかに、どれが四性から出たものではないだろうか。だが形氣とかかわりがない四性には、ただ四端だけがあるが、すでに形氣と交渉すれば、その輕重・深淺の差によって、名目が非常に多くなる⁵⁵³。

心の感応には、ただ理発氣随一路があるのみである。四端と七情にどうして違いがあるだろうか。ただ七情は、はじめに形氣に因って生じるのである。ゆえに、氣の発というのであり、その発出の際、氣が先に動いてから理がはじめて乗ることではない⁵⁵⁴。

星湖によれば、四端と七情は、それぞれ公と私にその発出の根源を異にするが、「心は理氣の合」であり、「性が発して情となる」ため、情の発動においては、両者はいずれも理発氣随の過程を経なければならない。これは理氣不相離の遵守であると同時に、理を無為の「死物」と見なす栗谷の氣發理乘一途説に対する批判でもある。

星湖の四端七情論において注意すべきことは、彼が氣を二つに区分していることである。すなわち、七情氣發（外感二路）の氣と理發氣随（内

⁵⁵² 『四七新編』附録・読李栗谷書記疑「四端七情、孰非理發。以其緣由之分言、則外物感、而此理便應、初無形氣之媒者、謂之四端。外物触於形氣、形氣為媒、而理於是應者、謂之七情。自理應以後看、則均是理御氣而動。自理應以前看、則七情本因形氣之為媒、而四端不然矣」

⁵⁵³ 『星湖全集』卷 18・答李致和 丁卯「形氣之情、亦無理做出来不得。……七者之貌象、孰非四性發出来者乎。然四性之不涉形氣者、只有此四端、既涉形氣、則其輕重淺深之間、名目甚繁」

⁵⁵⁴ 『星湖全集』卷 17・答李汝謙 庚申「心之感應、只有理發氣随一路而已。四七何嘗有異哉。惟其七者、初因形氣而有。故曰氣之發、非謂其發之之際、氣先動而理方來乘之也」

応一路)の気は、いかに異なるかということである。星湖はいう。「知覚の気と形気の気は同じでない」。理発気随の気は知覚の気を指し、気発理乗の気は形気の気を指す。「気には大小がある。形気の気は身に属し、気随の気は心に属す。形気は大きく、心気は小さい」(答慎耳老)。形気(一身混淪の気)と心気(神明の気)は大小や神妙さに相違があり、働きが本質的に異なる(答李斯文)。

星湖の外感二路・内応一路の心発説は、その目的が栗谷の気発理乗一途説を批判し、退溪の理気互発説を弁護するところにあるが、ここでもっとも注目すべきことは、人間の心(認識過程)を感覚・知覚と思考・理性の段階に分けて把握しようとする試みである。それは、「外感二路」を、外部の刺激が心に伝達されるまでの過程に、「内応一路」を、入ってきた感覚資料が思考判断を経て情として発出される過程に理解しうるからである。

第3項「四端有不中節」と「聖賢之七情」

星湖の四端七情論を特徴づける命題としては、「四端有不中節」と「聖賢之七情」も有名である。これら二つの命題は、実は退溪李滉・高峰奇大升間の「四七理気論弁」の中で、高峰が最初に提起したものであった。簡略ながら、その経緯を紹介すればつぎのとおりである。

人間の道德感情の根源を理に求める退溪は、「四端之発純理、故無不善。七情之発兼気、故有善惡」などと述べ、両者は「所從來」が異なると主張した。これに対して高峰は、朱子の語「惻隱羞惡にもまた中節不中節あり。当に惻隱すべからずして惻隱し、当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」(『朱子語類』卷53)を根拠に、四端にも惡情の場合がある⁵⁵⁵とし、また孟子の喜・舜の怒⁵⁵⁶など、「聖

⁵⁵⁵ 『両先生四七理気往復書』上篇・高峰答退溪論四端七情書「夫以四端之情、爲發於理而無不善者、本因孟子所指而言之也。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。有如尋常人、或有羞

賢之七情」を例に挙げ、こうした七情中の善情は、天理の発現にはかならないと反論したのである⁵⁵⁷。高峰の考えによれば、情は性の発で、一つしかなく、四・七の区分というのは、性が発して情となる際、気の「用事」(妨害)があるか否かによるものにすぎず、そもそも理発・気発の「所従来」の違いなど、ありえないからである。高峰の反論に対して退溪は、「四端有不中節」は「氣昏」によるもので、「尋常人」の情の領域に限るとし⁵⁵⁸、また「聖賢之七情」は、気が理にしたがって発したもので、気発といっても差し支えない⁵⁵⁹と再反論したが、それはかえって、四端理発・七情気発の区分を曖昧にし、結局自説の論理的な弱点を露呈する結果となった。

惡其所不當羞惡者、亦有是非其所不當是非者。蓋理在氣中乘氣以發見、理弱氣強管攝他不得、其流行之際、固宜有如此者、烏可以爲情無有不善、又烏可以爲四端無不善耶」

⁵⁵⁶ 「孟子の喜」は、孟子が、愛弟子の樂正子が魯の国の大臣になったと聞いて、眠れないほど喜んだという故事（孟子・告子下）。「舜の怒」は、舜が共工を幽州に流し、驩兜を崇山に放ち、三苗を三危に竄ち、鯀を羽山に殛ったという故事（書経・舜典）。

⁵⁵⁷ 『両先生四七理氣往復書』上篇・高峰答退溪論四端七情書「孟子之喜而不寐、喜也。舜之誅四凶、怒也。孔子之哭之慟、哀也。閔子子路冉有子貢侍側而子樂、樂也。玆豈非理之本體耶」

⁵⁵⁸ 『退溪集』卷 16・答奇明彦論四端七情第二書「四端亦有不中節之論、雖甚新、然亦非孟子本旨也。孟子之意、但指其粹然從仁義禮智上發出底說來、以見性本善故情亦善之意而已。今必欲舍此正當底本旨、而拖拽下來、就尋常人情發不中節處、滾合說去。夫人羞惡其所不當羞惡、是非其所不當是非、皆其氣昏使然、何可指此僞說、以亂於四端粹然天理之發乎。如此議論、非徒無益於發明斯道、反恐有害於傳示後來也」

⁵⁵⁹ 『退溪集』卷 16・答奇明彦論四端七情第二書「孟子之喜、舜之怒、孔子之哀與樂、氣之順理而發、無一毫有碍、故理之本體渾全。常人之見親而喜、臨喪而哀、亦是氣順理之發。但因其氣不能齊、故理之本體亦不能純全。以此論之、雖以七情爲氣之發、亦何害於理之本體耶」

星湖は『四七新編』において、特別に二つの章を設けて、この二命題について自説を展開した。その目的が、退溪にかわって高峰の説を論破するところにあることは、多言を要しない。

まず星湖は、「四端有不中節」については、高峰が反論の根拠として取り上げた朱熹の語をそのまま利用して、四端の悪情を説明する。星湖の考えるところ、理は氣に妨害されて十全に顕れないときがある。だが、「氣昏」が不中節をいたすとはいえ、その「迹」が未だ少しも「私己」に涉らなければ、その発するところは依然として「公」であり、純善の四端であることを妨げない⁵⁶⁰。すなわち朱熹のいう「四端有不中節」の意味は、その「迹」について論じたものであり、四端を指して悪というわけではない。もっぱらその罪過は氣にあり、四端にあるわけではない⁵⁶¹。以上が星湖にとって、四端と七情を必ず「分開」すべき理由であり、両者を混同して、その本領を乱すことのできない理由である⁵⁶²。

つぎは「聖賢之七情」であるが、この命題については、退溪が明快な解答を提出できなかったこともあり、星湖の立論は緻密かつ明確である。星湖の考えるところ、七情は結局形氣によって発するものであり、「私」（感覺）的な感情ではあるが、七情の中には聖賢の七情のように、「私」に涉らざるものがある⁵⁶³。つづいて星湖は、このような七情の「中節者」には大きく二通りあるという。「私中の正」と「私中の公」がそれである。

⁵⁶⁰ 『四七新編』第3・四端有不中節「氣昏則理不顯、如人在簾箔裡看物樣、僦侗不明、以草看作木、以玉看作石者、或有之矣。然其迹未嘗一分涉於私己、則其所發、依舊是公。以四端爲純善、又似無妨」

⁵⁶¹ 『四七新編』第3・四端有不中節「朱子所謂卽是惡者、就迹上論、非指惻隱爲惡也。惻隱自是仁之發、仁何嘗不善。惟其不善之罪過、在氣不在惻隱」

⁵⁶² 『四七新編』第4・聖賢之七情「此所以四七之必可分開、而公私善惡、更互消長、爲生死路頭。故不可混淪替換、以亂其本領者也」

⁵⁶³ 『四七新編』第4・聖賢之七情「其未治之前、只有私有底情。已治之後、便却有不涉於私者」

飲食男女の欲と死亡貧苦の悪は、聖人であれ愚かな者であれ、みなもっているものであるが、欲が当に欲すべきところに止まり、悪が当に悪むべきところに止まるのが、すなわち「私中の正」である。「正」とはなにか。「己私」から離れないとはいえども、邪惡に流れないことである。天下がともに欲するところを欲し、天下がともに悪むところを悪むのが、すなわち「私中の公」である。「公」とはなにか。「吾私」とかかわりがないとはいえども、自身のことと同一視することである。これらのことは、すなわち理の所為である⁵⁶⁴。

星湖によれば、「私」（感覚）的欲求である七情は、自然に起きるものである。本来必ずしもみな悪ではないけれども、「私」を離れないため、悪に流れやすい。だが、天理（四端）をもって七情を治めれば、そこには「私」に涉らざるものがある⁵⁶⁵。まさに「私中の正」と「私中の公」がそれである。ただし、こうした「公」的な感情は、七情の本然の姿ではなく、天理によって「管摂」された結果である⁵⁶⁶。言い換えれば、理は七情をして「公」（善情）となるようにすることはできるが、七情をして「私」（感覚）から出ないようにすることはできないのである⁵⁶⁷。

すなわち星湖にとって、理発（四端）と気発（七情）の違いは、その根源が「公」にあるか「私」にあるかによるものであり、発出の後、中節するか否かは、理発・気発たる本質にいかなる影響も及ぼすことがで

⁵⁶⁴ 『四七新編』第4・聖賢之七情「飲食男女之欲、死亡貧苦之惡、聖愚同有、而欲止於所當欲、惡止於所當惡、乃私中之正也。正者、何也。雖不離己私、而不流於邪。欲天下之所同欲、惡天下之所同惡、乃私中之公也。公者、何也。雖不繫吾私、而一視於己也。此即理之爲也」

⁵⁶⁵ 『四七新編』第4・聖賢之七情「惟喜怒之類、無一不備、不繫於學與不學。但不離於私而已、故人之於七情、治之則純善、不治之則易流於惡」

⁵⁶⁶ 『四七新編』第4・聖賢之七情「此則天理管攝之功也。非七情之本然也」

⁵⁶⁷ 『四七新編』第4・聖賢之七情「理能使七情爲公、而不能使七情不出於私」

きない。経でいう未発とは根本であり、中節とは末端である。理に発すれば、中節であれ不中節であれ、いずれも理発であり、氣に発すれば、中節であれ不中節であれ、いずれも氣発である⁵⁶⁸。星湖の四七論の中で「四端有不中節」と「聖賢之七情」の命題が成立するゆえんである。高峰は四端理発・七情氣発説の枠組みを崩すために、四端にも悪情の場合があり、聖賢の七情は理発であると反論したわけであるが、星湖は四端七情の理氣分属を維持しながら、四端の悪情と七情の善情を矛盾なく説明することができたのである⁵⁶⁹。なお星湖は、七情の「中節者」が理発であれば、四端の「不中節者」は氣発なのかと問いかけ、高峰説のもつ矛盾への指摘も忘れない。高峰もすでに、四端が理の発であることは認めているからである。

一つ興味深いことは、星湖が「聖賢之七情」に関して立論する際、七情が善情と化するゆえんを、四端による七情の制御と説明している点であるが、これについて星湖は、朱子の語「人心聽命於道心」（朱子語類・卷七八）を根拠に、「七情聽命於四端」という命題を立てて敷衍した。星湖の考えるところ、人間にとって七情は、吾が身の血氣形体から生ずるものであって、必然的な感情である。本来必ずしも悪ではないけれども、肉体を離れないため、悪に流れやすい。そこでつねに四端をもって感覚から生ずる欲望を檢束しなければならない。これがまさに七情が四端に命を聴くことである⁵⁷⁰。すなわち星湖にとって、人間の持つ、道徳に向

⁵⁶⁸ 『四七新編』第4・聖賢之七情「豈宜專以中節與否、分理氣之發乎。經所謂未發者、本也。所謂中節者、末也。發於理則其中不中、猶是理發也。發於氣則其中不中、猶是氣發也」

⁵⁶⁹ 星湖は、『四七新編』では聖賢の七情を氣發に分属したが、慎後聃の指摘を受け、「四七新編重跋」では理發に改めた。その後、再び尹東圭などの反対に遭い、『四七新編』説に復歸した。詳しくは前掲の金容傑『星湖李瀾の哲学思想研究』を参照されたい。

⁵⁷⁰ 『四七新編』第9・七情聽命於四端「是皆我之私底、然聖人不能無私。故論人心、只曰危、危者、易墜之名。一有是情、而不以道心節制之、則其將熱而焦火、寒而凝氷、必汨天理反倫常、而後止耳。……孟子曰、所

かう意志は、理性による肉体的欲求の制御にほかならない。

以上を整理すればつぎのようになるであろう。

星湖李瀾による新たな四端七情論創出の動機は、退溪李滉の理氣互発説の正当性を証明するところにあった。星湖は四端七情の理氣分属を証明するために、感覚と理性を峻別する公・私の二情論を案出し、高峰奇大升や栗谷李珥の強調する「理氣不相離」との調和を図って、心発における「外感二路」・「内応一路」の説を打ち立てた。星湖によれば、人間の心の発動には、理直発の四端と形氣発の七情があり、心の内部においては、両者はいずれも「理発氣随」の過程を経て発出する。星湖がこのように主張する理由は、四端と七情は本来それぞれ、純粋な天理＝公と個人の感覚＝私にその発出の根源を異にするが、「心は性情を統べ」、「情は性より発する」ため、両者はいずれも「理発氣随」の過程を経なければならないからであった。

以上のように、朝鮮性理学史における星湖四七論の意義は、「理氣互発」と「理氣不相離」の二原理を矛盾なく調和させたところにあるということができよう。

惡有甚於死。死可惡、而義之端爲宰也。……是爲七情聽命於四端也」

第5章 星湖心学と西欧の靈魂論

第5章の本題に入るに先立ち、理解の便宜を考え、第4章を通して見てきた「四端七情論弁」の争点をもう一度整理しておきたい。朱子学の世界観によれば、天下万物はみな「理と気の合」からなる。理は形而上の道であって、天地が万物を生ずる根本原理であり、気は形而下の器であって、天地が万物を生ずる際材料となるものである。すなわち天下万物は、気が凝集して形がつくられ、理がそれに付着してできあがる。理と気は性質を異にする紛れもない別物であるが、また具体的事物においては、渾淪としていて分けることができない。いわゆる「不相雜、不相離」の関係にある。そして本体論の基礎概念としての理気は、同時に人間存在の解明においては心性論となり、人間の心の働きを規定する概念として機能する。つまり、理と気の矛盾対立が説かれ、道徳的に理を中心とすべきであるとされた。

朝鮮性理学史における最大の争点である「四端七情論弁⁵⁷¹」は、こうした理気二元論のもと、人間感情の善悪を解明しようとする試みであった。この四七論弁は、退溪李滉と高峰奇大升の論争に始まるが、退溪が理と気をそれぞれ善情と悪情の根源と捉え、「四端理発、七情気発」としたのに対して、高峰は四端と七情はともに情であり、情は理と気の合であるため、理気分属は論理的に正しくないと反論した。退溪は高峰の批判を受け入れ、「四端は理が先に発して気がそれに随い、七情は気が先に発して理がそれに乗る（四端理発而気随之、七情気発而理乗之）」と修正するが、その後、栗谷李珥によって再び非難された。栗谷は四端が七情中の「善一辺」であることを再確認したのち、「理気は渾融しているものであって、属性上もともと相離れることができない。心が動いて情にな

⁵⁷¹ 「四端」とは、人間が生まれながらに持っている道徳感情の総称。『孟子』公孫丑上に見える「仁の端」の「惻隠の心」、「義の端」の「羞惡の心」、「礼の端」の「辞讓の心」、「智の端」の「是非の心」を指す。これに対して「七情」とは、『礼記』礼運に見える「喜」「怒」「哀」「懼」「愛」「惡」「欲」のことであり、「学ばずして能くす」るものである。

るときには、発するのは気であり、発するゆえんは理である。気がなければ発することはできず、理がなければ発するところがない(理気渾融、元不相離。心動為情也、発之者気也、所以発者理也。非気則不能発、非理則無所発)」と反論する。

星湖の学統は退溪李滉の流れを汲む近畿南人の系列に属する。星湖は特に退溪の学徳を慕い、退溪に関連する著述を多数残しているが、退溪の四端七情論の妥当性を証明するために著わしたのが『四七新編』である。星湖はこの『四七新編』を通して非常に独創的な四端七情論を提出しているが、退溪の理気互発を説明するために、一、感覚と理性を峻別する公・私の二情論を案出し、二、高峰・栗谷が強調する「理気不相離」との調和を図って、小気大気を想定した四端理直発、七情形気発の説を打ち出したのがそれである。

その新四七論の創出に至るまでの経緯を『四七新編』序にもとづいて振り返ればつぎのとおりである。最初に「四端七情論弁」の研究に取り組んだ星湖は、「非常に詳しくて漏れのないように思えるが、回りくどくてわかりにくい」退溪説に対して疑問を持ち、天人合一の原則や具体事物における理気不相離の原則に合致する論理明快な栗谷の説に従おうとした。しかし、師表として尊慕する退溪の説を簡単に捨てるわけにはいかない。星湖は再びその研究に取り組み、『孟子』・『礼記』などをもって参考・対照し、長い間思索を重ねた。結果、朱子の人心道心説「人心は形気に生じ、道心は性命にもとづく」や、『朱子語類』巻53の朱子の語「四端はこれ理之発、七情はこれ気之発」という証拠通り、退溪の説は間違っていないという結論に至ったのである⁵⁷²。星湖の「四端七情論弁」

⁵⁷² 『四七新編』序「予自夙歲、繙閱紬繹、不得要領、輒意倦而止者非一二、竊嘗謂退溪雖似詳悉、或欠乎直截、則寧舍此從彼、又以有朱夫子之證援、故有所未敢焉、既而曰義理公天下之物、古人自古人、今人自今人、何必同、乃取孟子禮運等本書、參互究極、忽若有契、體之於心、驗之於事、益見意趣、反求之退溪之書、始鑿鑿可徵、始知如海滾波之談、本非初學破的之訣、而重有信於先生之書不亶辭而已矣、余將以此往質於先覺、懼夫思起旋塞、無以爲考證之地、遂成此編」

研究における「一次自得」といってよい。星湖の結論は、星湖の自得の成果であり、単純な退溪説の墨守ではない。星湖はまず四端七情論の意義を考え、人間の善性の根源を理に求めなければならないという結論に至ったのであろう。性命から出てくる善なる感情を区分・独立させなければ、道德論としての性理学はその存在価値を失ってしまうという危機感があったかもしれない。

しかし、一方で、すでに言及したように、実際栗谷の主張こそ、紛れもなく朱子学の大原則に合致しており、論理的整合性からすれば、退溪説よりはるかに優れているのも事実である。結局星湖は、実際両方とも間違っていると思えない問題に対して、その解決に取り組んだわけである。退溪の道德論の正当性を証明する論理を展開し、栗谷に対しては手厳しい批判を繰り返してはいるが、星湖の目指す真の目的は、理気の不相離・不相雜という両原則を矛盾なく総合・折衷するところにあったにちがいない。そもそも矛盾を抱えているこの朱子学の課題を理解するうえで、のちの丁若鏞（1762～1836）の解説は大いに参考になる。

退溪や栗谷より以降、四端七情論はすでに斯学の大訟となっており、もとより後生末学のあえて容喙するところではない。だがかつて両家の文字をとって反復検証したことがある。その検証によれば、両家の理字気字は、字形は同じであるが、字義は判然と異なっている。思うに、退溪が論じたところの理と気は、専ら吾人の性情について立説したものであって、理は道心であり、天理や性霊にあたり、気は人心であり、人欲や血氣にあたっている。それゆえ「四端は理が先に発して気がそれに随い、七情は気が先に発して理がそれに乗る」という。およそ心の発するところは、天理・性霊から来たものが本然の性の感発であり、人欲・血氣から来たものが氣質の性の触発であるからである。他方、栗谷が論じたところの理と気は、天地万物を総括して立説したものであって、理は無形であり、事物の所由然にあたり、気は有形であり、事物の体質にあたっている。それゆえ「四端七情より以て天下万物にいたるも、気が発して理がそれに乗らないことはない」という。およそ事物が発動するのは形質をもっているからであり、この形質が

なければ、たとえ理があっても発動のしようがない。それゆえ未発の前に理が先に存在しても、その発動にあたっては気がかならず先に動く。栗谷の主張はすべてそのことにもとづいている⁵⁷³。

総じていえば、「天人合一」と「理氣不相離」にもとづいた栗谷の「氣発理乗一途説」も捨てることはできず、人間の心性に関する定案である人心道心説にもとづいた退溪の「理氣互発説」も守らなければならない。結局その解決には総合・折衷が求められるのであり、必然的に星湖の新説は、根本的に矛盾を持っている事柄に対する説明という背景もあって、その目的が道德論としての性格が強い退溪説の擁護であるにもかかわらず、整合性を持つ論理的な説明に終始するしかない運命を持っていることを予感させられる。

星湖の課題を整理すれば、まず本体論においては「天人合一」の解決、つまり天との関係を切らずに、人間心の独自性を確保し、つぎに、心性論においては「理氣不相離」を守りながら四七の理氣互発を説明することであろう。心性論としての栗谷説の弱点は、理に規範性を持たせがたいところであるが、星湖が理氣に関する栗谷説の枠組みを維持しながら、どのように理に規範性を持たせているかも注目される。

本章の目的は、第4章で見た星湖四端七情論の特徴—感覚と理性を峻

573 『与猶堂全書』第一集・詩文集・卷二一・西巖講学記「退溪栗谷以後、四七已成大訟、固非後生末学所敢容喙。然嘗取両家文字、反復参驗、則其云理字氣字、字形雖同、字義判異。蓋退溪所論理氣、專就吾人性情上立説。理者道心也。天理分上也、性靈辺的也。氣者人心也。人慾分上也、血氣辺的也。故曰四端理発而氣随、七情氣発而理乗。蓋心之所発、有從天理性靈辺来者、此本然之性有感也。有從人慾血氣辺来者、此氣質之性有触也。栗谷所論理氣、総括天地万物而立説。理者無形的也、物之所由然也。氣者有形的也、物之体質也。故曰四端七情以至天下万物、無非氣発而理乗之。蓋物之能発動、以其有形質也。無是形質、雖有理乎、安見発動。故未発之前、雖先有理、方其発也、氣必先之。栗谷之言、其以是也」

別する公・私の二情論、小気大気を想定した四端理直発・七情形気発説、聖賢七情の気発説と、星湖が西洋の靈魂論から受け入れたとされる「三魂説」と「靈魂の理性能力」を突き合わせ、両者の影響関係を確認し、最終的に星湖四端七情論の形成に靈魂論知識が絶対的な役割を果たしていることを論証することである。つぎの議論は、いわゆる星湖の「四端七情論弁」研究における「二次自得」の記録といえるかもしれない。

第 1 節 本体論における影響：心の在り方

第 1 項 三魂説：人間心の独自領域の確保

栗谷李珥は「四端七情論弁」に対して、高峰奇大升の「理気共発」と「七情包四端」の理論を継承し、具体的事物における理気不相離の強調、理の発動の否定という立場に立って、退溪の理気互発説、「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」を強く批判した。栗谷によれば、「理は形而上のものであり、気は形而下のものである。二者は相離れることができない。すでに相離れることができない以上、その発用は一である⁵⁷⁴」。それは「理は無為、気は有為である」ためであり、「ゆえに気が発して理がそれに乗る」ことしか考えられない⁵⁷⁵。

最終的に栗谷は、退溪の「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」に対してつぎのような判断を下した。

天地の化（造化）とは、すなわち吾心の発することである。もし天地の化に理化と気化があるのならば、吾心にもまた理発と気発があるべきであろう。天地にもはや理化と気化の相違がないのならば、吾心にも理発や気発の差異などありはしない。もし吾心は天地の化と異なるというのであれば、それこそ、わたしの知ったところではない⁵⁷⁶。

天人を貫く論理で人間心の発動を説明しようとする栗谷にとって、「天地

⁵⁷⁴ 『栗谷全書』巻 10・答成浩原「理形而上者也、気形而下者也。二者不能相離。既不能相離、則其発用一也」（第四答書）

⁵⁷⁵ 『栗谷全書』巻 10・答成浩原「理無為而気有為。故気発而理乗」（第六答書）

⁵⁷⁶ 『栗谷全書』巻 10・答成浩原壬申「天地之化、即吾心之発也。天地之化、若有理化者気化者、則吾心亦当有理発者気発者矣。天地既無理化気化之殊、則吾心安得有理発気発之異乎。若曰吾心異於天地之化、則非愚之所知也」（第二答書）

の化」はただちに「吾心の発」であり、天地の造化に理化と気化が両立しない以上、人間の心発にも理発と気発が両立するはずがない。栗谷は退溪の「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」の中から「気発而理乗之」だけを認める。栗谷の理気論によれば、「発するのは気であり、発するゆえんは理である。気がなければ発せず、理がなければ発するところがない⁵⁷⁷」。「(理気に) 先後もなく離合もなければ、互発ということができない⁵⁷⁸」からである。結局、「天地の化」が「気発理乗」であれば、「吾心の発」も「気発理乗」とならざるをえないのである。栗谷は高峰よりも断乎たる態度で理の運動性を否定し、朱子がもし理気互発（朱子語類・巻 53）をいったとすれば、それもまた誤謬であると断言した。栗谷にとって七情は人間の感情の総体であり、四端は七情の善一辺にすぎなかった。

星湖はこれに対してつぎのように反論し、自身の立論を始めている。星湖の急務は、「天地の化」と「吾心の発」の差別化であった。

天地の常はその心が万物にあまねく及ぶが、心（心臓にもとづいた心）がないため、人間の心が情意と知覚を発出することとは異なる。天と人間の間に少しの違いもないとすれば、よくわからないけれども、天道にも兼善悪（七情）と善一辺（四端）があるのだろうか。どうして黙然と運行する理と、人間の心が外物に感じて応ずることを無理やり同じであるということができようか⁵⁷⁹。

星湖によれば、天地には心（心臓）がなく、人間には心がある。天地には心がないため、外物に感応するすべがなく、したがって四端七情のよ

⁵⁷⁷ 『栗谷全書』巻 10・答成浩原壬申「大抵発之者気也、所以発者理也。非気則不能発、非理則無所発」（第二答書）

⁵⁷⁸ 『栗谷全書』巻 10・答成浩原（論理気第二書）

⁵⁷⁹ 『四七新編』「蓋天地之常、以其心普萬物、而無心、非有情意知覺之發、如人心之爲矣。如曰天與人、無小異、則未知天道亦有兼善悪、善一辺之情乎。豈可以混、元默然之理、與人心應物而生者、強化而同之」

うな情意はない。人間は心臓を通して外物を知覚し、そこから感情が発生する。星湖は正確には心臓の有無をもって天と人間、本体論と心性論を区分し、人間心の独自性を確保しようとする。こうした論理は、すでに第3章で紹介したが、星湖が「心説」(『星湖全集』・巻41)において、三心説を主張することと同じである。

土石には心がない。草木にいたれば生長衰落があり、心があるかのようだが、知覚がないため、ただ生長の心といえるのみである。禽獣が生長の心を有するのは、まことに草木と同じであるが、またいわゆる知覚の心がある。……人間にいたれば、生長の心と知覚の心を有するのは、まことに禽獣と同じであるが、またいわゆる理義の心がある。知覚の心は、知覚するに止まるため、その働きは利に走り、害を避けるにすぎない。人間でいえば、人心がそれである。人間はかならず天命をまさにしかるべきものとして主宰となすため、生にたいする欲と死にたいする嫌悪を超越するが、道心がそれである⁵⁸⁰。

すなわち星湖は、一般に「草木の心」・「人物の心」・「天地の心」などというが、その「心」の意味は実際同じではないと前置きしたうえで、植物には生長の心のみが、動物には生長の心と知覚の心が、人間には生長の心と知覚の心と理義(義理)の心があるといい、知覚によって生じた欲求のままに働きをする知覚の心が人心にあたり、天命によって主宰される理義の心が道心にあたると明言していた。星湖が四端と七情が所従

⁵⁸⁰ 『星湖全集』巻41・心説「土石謂之無心。至於草木生長衰落、若有心然者、而無知覺、只可道生長之心而已。禽獸之有生長之心、則固与草木同、而又有所謂知覺之心。……知覺者、知寒覺煖欲生惡死之類是也。……至於人其有生長及知覺之心、固与禽獸同、而又有所謂理義之心者。知覺之心、知之覺之而止、故其用不過乎趨利避害。在人則人心是也。若人者必以天命所当然者為主宰、而欲或甚於生、惡或甚於死、則道心是也。故人者較之於草木、而均有生長之心。較之於禽獸、而亦均有知覺之心。其義理之心、則彼草木禽獸所未有也」

来を異にする別の感情であることを証明するために、身体感覚を人心と規定し、感覚ないし知覚を心の重要な構成要素として捉えている証拠である。これは星湖が、朱子の語「飢寒痛痒は人心であり、惻隱・羞惡・是非・辞遜は道心である」(書大禹謨小註)を挙げ、四端はすなわち道心であり、喜怒哀樂の七情も、生理的な感覚(人心)に付随して起きる必然的な感情であるため、結局七情も人心ということができると主張する根拠となっている⁵⁸¹。星湖の四端は道心、七情は人心という公私二情論がそれである。これがまた朱子の人心道心説、「人心は形気の私に生じ、道心は性命の正に原づく」(「中庸章句序」)を自身の四端七情論に適用した結果であることも既述した。

星湖の説く人間心の構造あるいは在り方は、第3章第2節で触れた、『天主実義』や『靈言蠡勺』などが紹介するアリストテレスの魂論に酷似していることがわかる。つまり、星湖のいわゆる「三心説」は、『天主実義』と『靈言蠡勺』において解説されている魂論、すなわち「三魂説」と内容も構造も基本的に同一である。

もう一度引用すれば、まずリッチは『天主実義』第3篇「人の魂は不滅であり、鳥獣とはまったく異なるということを論じる」において、靈魂(人魂)についてつぎのように説いた。

この世に存在する魂には三段階があります。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。第二の段階を「覚魂」といいます。すなわち禽獣の魂です。これは禽獣の長育を助け、また目で視、耳で聴き、口で味わい、鼻で嗅ぎ、肢体で物の実態を知覚することができるようにします。ただ、道理を推論することはできません。死ぬと覚魂も消滅します。第三の段階を「靈魂」といいます。すなわち人の魂です。これは生魂と覚魂を兼ねており、人の長養を助け、物情を知覚させるうえに、事物を推論し理義を明弁することができるようにします。人の身体は死んでも魂は死ぬものではありません。

⁵⁸¹ 『星湖全書』・「四七新編」・七情便是人心

りません。永遠不滅のものなのです。そもそも知覚というものは、身体に依存したもので、身体が死滅すれば覚魂は働きようがありません。ですから、草木や鳥獣の魂は身体に依存して、それを本来の所としています。身体が減びるとその魂も一緒に減びます。事物を推論し理義を明弁することになると、必ずしも身体に依存するものではなく、その霊はそれ自体で存在します。身体は滅んでも、その霊魂はなおも働くことができるのです。ですから、人は草木や禽獣と同じではありません⁵⁸²。

一方、サンビアーシは、同三魂説を『靈言蠡勺』巻上「亜尼瑪の本質を論じる」において、人間のアニマ（霊魂）は植物の生魂・動物の覚魂と異なり、「もともとそれ自体で存在するもの」であるとして、つぎのように説明した。

なぜ「もともとそれ自体で存在するもの」というのか。「もともとそれ自体で存在するもの」ということによって、生魂・覚魂と区別するためである。[魂には三種類があるが、生魂・覚魂・霊魂がそれである。草木の魂には、生はあるが、覚と霊がなく、禽獣の魂には、生と覚はあるが、霊がなく、人間の魂には、生と覚と霊がある]。生魂と覚魂は質料[materia]より出、みなその体に依存して存在する。だから依

⁵⁸² 『天主実義』巻上・第3篇・論人魂不滅大異禽獸「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、名曰覚魂、則禽獸之魂也。此能附禽獸長育、而又使之以耳目視聽、以口鼻啖嗅、以肢体覚物情、但不能推論道理、至死而魂亦滅焉。上品、名曰靈魂、即人魂也。此兼生魂覚魂、能扶人長養、及使人知覚物情、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。凡知覚之事、倚頼于身形。身形死散、則覚魂無所用之、故草木禽獸之魂、依身以為本情、身歿而情魂隨之以殞。若推論明辨之事、則不必倚拠于身形、而其靈自在。身雖歿、形雖渙、其靈魂仍復能用之也。故人与草木禽獸不同也」

存していたものが滅びれば、生魂・覚魂もともに滅びる。靈魂は人間にあるが、質料から出るものではなく、その体に依存して存在するものでもない。人間が死んでも靈魂は滅びない。だから、「もともとそれ自体で存在するもの」というのである⁵⁸³。

すでに述べたように、星湖が「三魂説」を『天主実義』や『靈言蠡勺』の大要と捉えており、しかも、すでに靈魂論と儒教心性説との共存を模索しているような発言をしていたことを思い出せば（第3章・第2節）、彼が感覚と理性を峻別する自身の二情論を組み立てる際、『天主実義』や『靈言蠡勺』が紹介する三魂説を援用した可能性は非常に高い。星湖の独創的な発想の出所は靈魂論であるといっても差支えないであろう。

第3章で星湖の靈魂論学習の痕跡として紹介した、つぎの一文も、その斬新な発想の根拠が靈魂論にあることを裏付ける傍証になりうるであろう。心の構造を感覚の部分と理性の部分に分け、階層的に把握しようとする星湖の考え方がそれである。

心を鑑に譬えれば、鑑は空しいが活物ではなく、心を水に譬えれば、水は活物であるが知覚がなく、心を猿に譬えれば、猿は、知覚はあるが靈妙さが無い。それならば、心はついに喩えることができないのか。空は鑑に、活は水に、覚は猿に喩えた後、これらに靈妙さを加えればよろしい。ゆえに人をもって心を喩えることもできる⁵⁸⁴。

⁵⁸³ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之体「何謂本自在者。言本自在、以別於生魂覺魂也。[魂有三、生魂覺魂靈魂。草木之魂、有生無覺無靈、禽獸之魂、有生有覺無靈、人之魂、有生有覺有靈]。生魂覺魂、從質而出、皆賴其体而為有。所依者尽、則生覺俱尽。靈魂在人、非出於質、非賴其体而有。雖人死而不滅、故為本自在也」

⁵⁸⁴ 『星湖僊説』卷18・心「心譬於鑑、鑑空而不活、心譬於水、水活而不覺、心譬於猿、猿覺而不靈、然則心終不可喩乎。空處喩鑑、活處喩水、覺處喩猿、加之以靈則得矣。故以人喩心亦可。人居室中、如心在身内也。動静云為、主張有在、故曰君」

星湖の考えるところ、人間の心の特性は感覺的認識と理性的認識を兼備するところにある。人間の理性的な精神活動（靈）は心の説明に欠かせない要素である。なお、心としての人間は、下位の猿・水・鑑の機能を包括している。リッチとサンビアーシがいう階層的な心論である。

さらに注目すべきことは、『天主実義』などからの影響は、「三魂論」の学習と適用に終わるのではなく、星湖独自の発想へと進展している点である。性理学への発展的適用といえるかもしれない。

人間は心臓を持っているため、事物に感応することのできる知覚を有するが、草木にこういったものがないのは、心臓がないためである。草木の心というものと天地の心は同じである。それゆえ、天においては四季が変わり、あらゆる万物が生ずるところから心があることを見ることができ、草木が春に花を咲かせ秋にしぼむことには、一つの運用秩序が存在するのであって、それがすなわち心である⁵⁸⁵。

天地や草木には心臓がない。人間に知覚・理義があるのは心臓を持っているからである。動物にも心臓があるため、知覚の心を有するのである。ここで注目すべきことは、星湖が天地の心と草木の心（生長の心）を同次元のものであると述べている点である。すなわちこれを生長・知覚・理義の三つの心を併せ持っている人間に適用すれば、知覚または理性の統制が効かない人間の生理的な領域を天地の心（理氣）の段階のものと見做し、心臓が根拠となる人間の精神的な領域と区分していることになる。人間における「生長」にかかわる領域の理氣と天地宇宙の理氣は同段階のものである。この天地の心＝生長の心という設定の意味は大きい。というのは、天地と人間、あるいは本体論と心性論を区分し、人間心の

⁵⁸⁵ 『星湖全集』卷 13・与金上舍仲鎮 辛丑「人有心藏故有應物之知覺、草木無此者、無心藏故也、所謂草木之心與天地之心者同然、故在天則四時行百物生、可見其有心、在草木則其春榮秋謝之類、自有一箇運用、這便是心也」

独自性を確保しながらも、分離ではなく両方をつなぐ方法として天地の心＝生長の心という設定を用いていると考えられるからである。この発想は、星湖にとって「天人合一」の保持を意味するということができる。すなわち、星湖四七論の課題という観点から見れば、人間心の独自性を確保すると同時に栗谷が要求する「天人合一」という課題を解決するための工夫であったということができよう。

星湖は本体論と心性論の完全な分離は望まない。星湖の目的は、天人合一・理気不相離を承認したうえでの理気互発説の証明であり、それは星湖が栗谷に対する反論の中で用いた歯切れの悪い表現を見ても明白である。すなわち星湖は「天と人間の中に少しの違いもないとすれば、まだわからないけれども、天道にも果たして七情と四端が存在するのだろうか」といって、朱子学の大原則である理気不相離を意識しており、その解決も課題として考えていたことが窺える。星湖四七論の真の目的は、退溪説と栗谷説の折衷である。

ただし、それによって問題が解決されたわけではない。星湖に課せられたつぎの課題は、人間心と天地心における理気の性質がどのように異なるかも解明しなければならないからである。人間存在における生理的な領域と精神的な領域を区分するためには、形式的な分類だけでは足りないからである。

第2項 アニマの存在方式：人間心の独自能力の確保

星湖は天地の心（天地宇宙の理気・万物生成運用の理気）と人間における生長の心（生理的領域の理気・一身流行の理気）を同段階・同次元のものと見た。しかし、星湖はつぎの課題として人間存在における生理的領域の理気と精神的領域の理気を区別しなければならない。すなわち一身流行の理気と心臓流行の理気の性質の差を説明しなければ、人間心の独自性を証明することができない。

そこで星湖は、独自性を持つ人間の心の具体的な在り方について考える。つまり、天地宇宙の理気は人間にいかん賦与され、いかん存在し、

またその性質はいかに異なるかについての思索である。この課題について星湖は、一身全体を流行する気（大気）と心臓を本拠に流行する気（小気）を想定して、人間心の精神性あるいは靈妙性を引き出そうとした。第4章において星湖四七論の特徴として紹介した「小気大気説」がそれである。人間存在における気の存在方式とその性質の差について星湖はつぎのように説明した。すなわち、気には一身混淪の気と心臓出入の気がある。同じ気とはいえ大小の区別がある⁵⁸⁶。気發理乗の気は形体周流の気であり、理發氣隨の気は方寸神明の気である⁵⁸⁷。形氣の気は身に属し、氣隨の気は心に属する。形氣と心氣は、大小はもちろん、本質的にその働き（舒翕生養・神明寂感）に違いがある⁵⁸⁸。精神作用にかかわる小気あるいは心氣は、一身全体を周流する大気より小さく、靈妙である。

星湖はすでに李栻との論争を通じて自説の妥当性を検証していた。小気大気説に至るまでの星湖の立論の過程を整理すれば、つぎのとおりである。

星湖の考えるところ、天地宇宙全体には具体的な形質は具えていないが、五行を内包した気が流行しており、この気の離合集散によって、特定の形質を持つ個別的存在者である万物が生まれる。各々の存在者はそれをなしている気（五行）の構成方式によって固有な性質を持つことになる。星湖はいう。

天地の気は宇宙内をあまねく流行して、寒暑と昼夜が自らのびたりあつまったりする。四時が冬から始まり、十二支が子からまた始まるのを見れば、おおむね知ることができる。しかし、そういう中で、各々

⁵⁸⁶ 『星湖全集』巻 17・答李汝謙 辛酉「若形氣之氣、却指一身混淪者充滿百體、無乎不在、與心臓出入之氣、原有大小之別」

⁵⁸⁷ 『星湖全集』巻 15・答洪亮卿 重寅 庚午「其所謂理發氣隨之氣、即方寸神明之氣也。氣發理乗之氣、形體周流之氣也」

⁵⁸⁸ 『星湖全集』巻 18・答李致和 甲子「有氣而有形、形者身也。凡周流一身、舒翕生養者、大底是也。其方寸間神明寂感、小底是也」

部居をなして変化しないものもある。水の気や火の気のようなものがそれである。形質が具われば、水たるものは流れ下り、火たるものは燃え上る。各々特性を具え、あるいはのび、あるいはあつまりながら、その形質の範囲を離れない。それゆえ、海は水の根となり、日は火の精となって、これでできているのに、あれの特性を持つ理はないのである。ただ形質を具えていないものが、五氣（五行）をすべて具えてあまねく流行するのみである⁵⁸⁹。

すなわち、気は五行を内包してあまねく流行しながら、何らかの方式によって結合（部居）し、特定の形質を有する具体的な事物となり、同時に固有な性質（主張）を帯びることになる。すなわち、天地宇宙の気は、各々の事物に賦与されると独自性を持つ小気と化するのである。具体事物において気質の性のみを認める星湖の考え方は、こうした気論から来るものであろう。星湖の性理説において本然の性（理一分殊）は実質的に意味を持たない。星湖は性を気質の性と本然の性に区分することに反対している。

理が事物の上にあることでいえば、ただ気質の性のみであるといわなければならない。理は自ら行うことはあるが、形質によって各々同じではない。それゆえ、（理が）水にあれば水の性となり、火にあれば火の性となる。牛に牛の性があり、馬に馬の性があることは、たとえば、水は同じ水であっても丹が混ざれば赤くなり、墨が混ざれば黒くなることと同じである⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ 『星湖全集』巻 9・答李畏庵 戊戌「天地之氣、包括流行、寒暑晝夜、自有舒翕、四時起於冬、十二辰復於子、此可以論其槩矣、然其間有各成部居不相推移者、如水之氣火之氣之類是也、形質既具則潤下炎上、各有主張、或舒或翕、不離于形質之内、故海爲水之根、日爲火之精、而未見有斂此歸彼之理也、惟其不具形質者、五氣亦皆備具、而包括流行而已」

⁵⁹⁰ 『星湖全集』巻 15・答洪亮卿 重寅 庚午「從理在物上說則只須言氣質之性、理自有爲而質各不同、故在水爲水之性、在火爲火之性、牛爲牛

星湖によれば、天地宇宙の気は各々の万物に賦与され、各々の形質をなすが、その気はまた形質を具えない気となり、その下位の各々の部分の形質をつくりあげる。たとえば、天地から賦与され形成された人間の一身の気は、また形質を具えない気となり、一身の中の各々の部分の形質をつくりあげるのである。星湖はいう。

人間の一身の気で、四肢と百体を流行するものは、一身の中で形質を具えていないものである。だが心臓や腎臓の類は、一身の中で各々形質を具えているものであるが、また自ら舒びたり翕まったりする気があり、動いても未だ家を空けて出ることなく、静かになっても未だ他のところに寄寓することもない。たとえそうであってもその気は、もとよりこの家を中心として一身に行き渡るのである。ただ心臓のみならず、すべての臓器がみなそうである⁵⁹¹。

すなわち、天地宇宙の気と形質的存在としての人間の関係は、そのまま人間と人間の心臓との関係に適用される。人間の一身全体を流行する気によってつくりあげられた各々の部分は、また他の部分とは異なる各々の特性を持つことになる。精神作用にかかわる心臓の気の特性は、一身の気と異なり、他の臓器の気とも異なる。星湖の考えるところ、全体は各部分に分かれ、その部分はさらに下位の部分に分かれる。各部分は固有な特性を持ち、その特性は自身の形質を離れない。

しかし、今まで気を中心に議論を進めてきたが、そこに理が同時に存在していることはいうまでもない。天下万物はみな「理と気の合」から

性、馬爲馬性、比如水一也、和丹則渥然、和墨則黦然、此理無不通、而爲氣所局、以此看其說亦有理」

⁵⁹¹ 『星湖全集』巻9・答李畏庵 戊戌「是以人之一身之氣、流行於四肢百體者、卽一身中不具形質者也、其心臓腎臓之類、乃一身中各具形質者、而亦自有陰陽舒翕、動未嘗空舍而出、靜未嘗寄寓於佗也、雖然其氣也、原主乎此而遍通於一身、非特心、衆臓皆然」

なる。すなわち天下万物は、気が凝集して形がつくられ、理がそれに付着してできあがる。具体事物における理気は「不相雜、不相離」の関係にある。星湖によれば、理にも大小の区別がある。

もし理と気が一緒になって作用し合っており、気にすでに大小の区別があるとすれば、理にもまたまさに大小の区別があるであろう。耳・目・口・鼻が心官につながっているといえども、心が耳をして見るようにし、目をして聴くようにし、口をしてにおいを嗅ぐようにし、鼻をして食べるようにすることができないことと同じである。これはすなわち、一身の中にある様々な器官が各々一つの性を持っているためである⁵⁹²。

理は共公の名称であり、性は形気に墮在したものである。だが、理をもって性を解釈するということは、理一文字で性の意味を尽くすことができるという意味ではない。まず理をもって性を説明することは、ただ性が理から出たからである⁵⁹³

すなわち、星湖の考えでは、理は特定の形質的対象に限定せず、あまねく流行する原理に対する汎称であり、各事物あるいは各部分に賦与され、その範囲だけを支配する原理を指すときは性というとのことである。しかし、そうなれば性は理との同一性を失う。これは宇宙内にあまねく流行する理の存在とそれが特定の形質に墮在し変化した性の存在を同時に認めることであり、程朱学の理一分殊論をもっては説明がつかないところである。退溪四七論を説明するために考案した発想が思わぬ結果をもたらしているといえるかもしれない。星湖は、理義の心を人間だけが有

⁵⁹² 『星湖全集』巻 23・答慎耳老 壬戌「若曰理與氣相須、氣既有大小之別則理亦宜然、如耳目口鼻雖繫于心官、心不能使耳見而目聽口嗅而鼻吃、這便是一身之中、衆體各一其性也」

⁵⁹³ 『中庸疾書』第一章「理是共公之名、性は墮在形氣者。然以理訓性、非謂一理字、可以盡性之義也。姑舉理以明此性、非他、只從這裏做成也」

する独自のな本性と見ているが、このように自然界と人間存在を区分する星湖の態度は、伝統的な性理学者とは異なる。他の存在者と区別される存在である人間には、理義の心が先天的に賦与されるという考え方は、西洋靈魂論の「三魂論」の影響にほかならない。

全体から部分へと分かれる構図や、分かれた各部分は固有な特性を持つという思考法、そして天地宇宙の理気が人間に賦与されるとき、理義の心という道徳的本性が心臓に宿り、人間の精神活動を管掌するという星湖の独創的な考え方は、「三魂説」だけでなく、「靈魂の存在方式」を理解し、それを自身の心性論に適用した結果であろう。『靈言蠡勺』はアニマの存在方式をつぎのように解説している。

アニマは一身の全体にわたって十全に存在して、その一身を活かし、その一身の形相をなす。もし一部分に存在すれば、すなわちその部分に十全に存在して、その部分を活かし、その部分の形相をなす。……だがアニマは、すべてのところに十全に存在して、それを活かしたり、その形相をなしたりはするけれども、つねに心中において、生命に関連した諸々の物事を運用する。あたかも身中の熱と血がみな心臓から出、水が源泉から支流に分かれることのようなのである。ゆえに心はアニマの起点であり、終点でもあるというのである。起点というのは、初めは心中に存在するが、その後それぞれに分かれるというものではない。生命に関連したもろもろの物事は、心によって運用されるため、運用の初めは、まるで心にありながら働き始めるようなことをいうのである。終点というのは、まず様々な部分に存在するが、退いてふたたび心に帰ってくるというものではない。人の命が終わると、……心はなお運用をしつつ、しだいに終わりにいたるため、運用の末には、まるでアニマは心にありながら働きを終えるようなことをいうのである。おもうに、アニマは心に存在しながら各々の部分にも存在し、心を活かしながら各々の部分も活かし、心の形相をなしながら各々の部分の形相もなす。時間的な先後はなく、ただ根源的な先後が

あるのみである⁵⁹⁴。

すなわち、天主から賦与されるアニマは、人間の一身を活かし、その形相をなす。またそのアニマは、一身の中の各々の部分を活かし、その形相をなす。人間の心臓に賦与され、精神作用にかかわるアニマは、心臓を本拠にしながらも、その外の一身全体のアニマとも通じる。つまり、「心臓に存在しながら、他の各々の部分にも存在し、心臓を活かしながら他の各々の部分も活かし、心の形相をなしながら各々の部分の形相もなす。時間的な先後はなく、ただ根源的な先後があるのみ」である。星湖が小気大気説と関連して述べている全体と部分の関係に関する解説との類似性は歴然である。星湖は、朱子学の理解に従い、万物を生成する始原的存在としてのアニマの性質を、「理気の合」として想定していたのであろう。

以上のように、星湖の小気大気説とサンビアーシのアニマ説の間には、外形的な類似性が目立つだけでなく、内容的な類似性を認めざるを得ない。アニマと理気は、みな始原的な存在、もしくは認識の根拠であり、靈魂（人間のアニマ）と心の理気の主な場所は、いずれも心であるからである⁵⁹⁵。サンビアーシは、「アニマは神の一種であり、我々の一身に

⁵⁹⁴ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之体「亞尼瑪、全在全體而活其體、模其體。若在一分、即全在其分而活其分、模其分。無有方所、何得言但居中心而遙制各分。然亞尼瑪、雖全在所在、活之模之、而每於中心、施爲運用諸關生命之事。如身中之火身中之血、皆從心而出、若水自泉源、分別枝派。故謂心爲亞尼瑪之初所、又爲亞尼瑪之終所。初所云者、非謂初居中心、次及各分也。爲諸關切生命之事、由心運用、故運用之初、似在心始。終所云者、非謂先在諸分、退歸於心。而人命終、爲諸關生之事、既由心運、及於末際、諸分謝事。心猶運用、漸至終絶、故運用之末、似在心終也。蓋亞尼瑪、在心而在諸分、活心而活諸分、模心而模諸分。無有時先後、止有原先後耳」

⁵⁹⁵ ただし、アニマであれ、心気であれ、その活動の範囲が、心臓に限定されているわけではなく、両者ともに、心臓を中心として、一身に行

十全に存在し、また一身の中のすべてのところにも十全に存在する。あたかも天主は存在しないところがないため、天地の間に十全に存在し、また天地の間のすべてのところにも十全に存在することと同じである⁵⁹⁶」と述べるが、これを星湖が、「神とは、気の精英で、一身に流行するものと、心臓に出入りするものがある。比喻すれば、天地に流行する気と、一物に出入りする気が同じでないことと同様である⁵⁹⁷」というのと対比してみれば、内容はもちろん、用語法においても、その影響関係を認めることができる⁵⁹⁸。

き渡ることはいうまでもない。

⁵⁹⁶ 『靈言蠡勺』卷上・論垂尼瑪之体

⁵⁹⁷ 『星湖僊説』卷 20・神入于腎

⁵⁹⁸ 『星湖僊説類選』「西国医」を根拠に、星湖の二気説を西洋医学の影響と考える見解もある。主要な研究に、川原秀城「星湖心学-朝鮮王朝の四端七情理気の弁とアリストテレスの心論」、『日本中国学会報』56、2004；安泳翔「東西文化の融合衝突過程に現れた星湖学派の哲学的特徴の一断面-人体観に見える pneuma と心気論を中心に」、『民族文化研究』41、2004 がある。

第2節 心性論における影響：心の機能

星湖に残った解決すべき課題は、心の発動における理気互発、すなわち、退溪の「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」に対する説明である。星湖は靈妙性を持ち、精神作用にかかわる心臓のなかの「心気・心理」の存在を前提にして、理気不相離の原則に触れない四端理発・七情気発を説明していく。その内容をもう一度確認しておきたい。

外物に感じて動くのは、四端も七情もみな同じである。感じるというのは、外物が来て、我に感じさせることである。……吾が性が外物に感じて動くとき、吾が形気とかかわりのないものは理発に属し、外物が吾が形気に接触したのち、吾が性が始めて感じて動くものは気発に属する⁵⁹⁹。

四端は、形気に因らず理が直発するために理発に属し、七情は、理が形気に因って発するために気発に属する⁶⁰⁰。

すなわち、星湖によれば、人間の心発の根拠は二つある。一つは、形気（身体）とは関係なく発する理発であり、もう一つは、形気（身体）が原因となって発する気発である（外感二路）。言い換えれば、四端（理発）は外部刺激が直接心に伝達され、理が発することを意味し、七情（気発）は外部刺激が身体に触れ、感覚が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味する。星湖における理発と気発は、外部刺激が心に伝達される経路の違いによる区分であり、理発（四端）であれ気発（七情）であれ、実際に発する主体が理であることは変わらない。しかし、星湖の

⁵⁹⁹ 『四七新編』第8・七情便是人心「夫感物而動、四七皆然。感者、物來感我也。……吾性感於外物而動、而不與吾形氣相干者、屬之理發。外物觸吾形氣而後、吾性始感而動者、屬之氣發」

⁶⁰⁰ 『四七新編』重跋「四端不因形氣而直發、故屬之理發。七情理因形氣發、則屬之氣發」

考えるところ、外部刺激が心に伝達された後は、四端・七情ともに「理発氣随」の過程を経て発出する（内応一路）。

四端と七情、いずれも理発でないものはない。その縁由の違いをもつていえば、外物に感じるとき、この理がすぐに応じて、初めから形気の媒介がないものを四端という。一方で、外物が形気に接触し、形気が媒介となって、理がこれに応じたものを七情という。理の応じた後からみれば、いずれも理が氣を統御して動く。理の応じる前からみれば、七情は本来形気の媒介によるものであるが、四端はそうではない⁶⁰¹。

星湖がこのような主張する理由は、四端と七情はそれぞれ「公」と「私」に、その発出の根源を異にするが、「心は性情を統べ」、「情は性より発する」ため、両者はいずれも理発氣随の過程を経なければならないからである。この外感二路・内応一路説の目的が、「理氣不相離」と「理氣互発」の調和にあることはいうまでもない。なお、星湖の外感二路・内応一路の説が、小氣（心臓出入の氣）・大氣（一身混淪の氣）と、心の理を前提にしていることもこれ以上説明を要しない。

星湖の外感二路・内応一路という独特な発想は、『靈言蠡勺』の中で解説されている靈魂の能力に関する内容と、その論理構造が基本的に同一である。サンビアーシは、靈魂の能力の一つである理性能力には、有形の事物と無形の事物をともに明らかにする能力があるとして、こう述べている⁶⁰²。

⁶⁰¹ 『四七新編』附録・読李栗谷書記疑「四端七情、孰非理發。以其縁由之分言、則外物感、而此理便應、初無形氣之媒者、謂之四端。外物觸於形氣、形氣為媒、而理於是應者、謂之七情。自理應以後看、則均是理御氣而動。自理應以前看、則七情本因形氣之為媒、而四端不然矣」

⁶⁰² 翻訳に際して、金喆凡・申昌錫訳『靈言蠡勺』、一潮閣、二〇〇七を参照した。

おおよそ、物を明らかに悟ろうとすれば、必ずその物をして理性の器官に合致させねばならないが、有形相・有質料の物が入ることができず、すなわち合致することができないため、必ず個別的質料〔私質〕を脱ぎ捨て、その普遍〔公共〕のものを取った後、ともに合致をなして、はっきりと悟ることになる。一方、無形相・無質料の物は脱ぎ捨てる必要もなく、自ら理性的原像〔靈像〕をなして合致する。ゆえにアリストテレスは、「アニマは、すなわち万物である」と言ったのであり、これは、形相を有するすべての物が、みな五つの感覚器官に帰れば、アニマは理性を用い、その肖像を取って通曉するということである。形相のないものはみな理性に帰り、その理性的原像を取って保管する。そうして通曉すれば、アニマは万物に化せずにして万物を備えることになる⁶⁰³。

すなわち、サンビアーシによれば、理性的認識の対象は、個別的な物ではなく、普遍的な物である。そこで有形の物は、個別的な質料から離れなければ、普遍的な物になることができない。無形の物はそれ自体ですでに理性的原像であり、普遍的である。こうした認識経路の違いは、星湖のいう心発の構造とよく似ているといえることができるが、それは、星湖における道心（四端）は、外部刺激が、直接心に伝達され、理が発することを意味し、人心（七情）は、外部刺激が、身体に触れ、身体感覚が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味するからである。

さらに、サンビアーシは『靈言蠡勺』で、記憶には感覺的記憶（司記含）と理性的記憶（靈記含）の二通りがあり、有形の物を記憶する場所は脳である反面、無形の物を記憶する場所はアニマであると述べている

⁶⁰³ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之靈能・論明悟者「蓋欲明悟此物、必令其物合於明悟之司、有形有質者、不可得入、即不可得合。故必脫去私質、取其公共者、與作合而明悟之。若無形無質者、不須解脫、自能成靈像而作合也。故亞利斯多曰、亞尼瑪者、是萬物。謂一切諸物、凡有形者、盡歸五司、亞尼瑪得用明悟者、取其像而通之。無形者盡歸明悟、取其靈像而有之、而通之則亞尼瑪不化爲萬物、而萬物皆備」

が⁶⁰⁴、この説明もまた、星湖の二情論とは極めて親和性が高い。星湖が『靈言蠡勺』を読んで、脳の持つ記憶の機能を知っていたことは、3章ですでに述べた。

西学書の影響はこれだけではない。星湖心学の重要な命題の一つである「聖賢之七情」(七情の中節者・氣発の善情)に関する星湖の解釈にも、西欧の靈魂論の影響を見ることができる。星湖はいう。

もしただ七情の中節者を理発とすれば、四端が昏い気にとらわれ、中節することができなかつたものは、また氣発ということができるだろうか。七情が中節しても、氣に発したものであることは、易えることができない。また、四端が昏く蔽われても、理に発したものであることは、易えることができない。……だから、混淪してかえることによって、その本領を乱すことができないのである。どうしてもっばら中節与否をもって、理発と氣発を分けることができるだろうか。經でいう未発とは根本であり、中節とは末端である。理に発すれば、中節であれ不中節であれ、みな理発であり、氣に発すれば、中節であれ不中節であれ、みな氣発である⁶⁰⁵。

すなわち、星湖は自身の四七論の構造との整合性を考え、「七情の中節者は四端による制御の結果である。しかし、善情（公）と化してもその本質が氣発であることは変わらない」と主張した。そしてその根拠として、朱子の語「人心聽命於道心」を引いている。星湖の立論は、外見だけ見れば、忠実な朱子学的論議であることに疑問の余地はないが、しかし少

⁶⁰⁴ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之靈能・論記含者

⁶⁰⁵ 『四七新編』第4・聖賢之七情「若但以七情之中節者為理發、則如四端之拘於氣昏而不能中節者、亦可謂氣發乎。七情雖中節、而發於氣則不可易。四端雖昏蔽、而發於理則不可易。……故不可混淪替換、以乱其本領者也。豈宜專以中節与否、分理氣之發乎。經所謂未發者、本也。所謂中節者、末也。發於理則其中不中、猶是理發也。發於氣則其中不中、猶是氣發也」

し見方を変えて、その中で実際に論じられている具体的な内容や論理構造に注目するならば、それが『靈言蠡勺』の説く欲求〔愛欲〕についての解説と基本的に同一であることがわかる。『靈言蠡勺』は、靈魂の能力の一つである欲求一般について次のように説明している⁶⁰⁶。すなわち、欲求〔愛欲〕は靈魂の能力であり、諸物を愛惡するのがその役目である⁶⁰⁷。欲求は三つに分かれる。本性的欲求〔性欲〕・感覺的欲求〔司欲〕・理性的欲求〔靈欲〕がそれである。その中の感覺的欲求は、本能と肉体にとられ、人間にとっては下級の欲求〔下欲〕であり、理性的欲求は、「義美好」を志向し、靈魂の本体に宿る上級の欲求〔上欲〕である⁶⁰⁸。

それでは、星湖の「聖賢之七情」との関係であるが、『靈言蠡勺』の解説の中で特に注目されるのは、つぎの文章である。『靈言蠡勺』は、感覺的欲求と理性的欲求の相違をこう解説する。

感覺的欲求と理性的欲求の違いはいろいろある。一つは、理性的欲求は理義に随うが、感覺的欲求は表象力〔思司〕に随うということである。表象力に随うとは、義・不義を問わず、もっぱら快樂に従うことを意味する。もう一つは、理性的欲求が行うことはみな自制すること

⁶⁰⁶ 『靈言蠡勺』の翻訳と理解に際しては、金喆凡・申昌錫訳『靈言蠡勺』、一潮閣、2007を参照した。

⁶⁰⁷ 『靈言蠡勺』卷上・論亞尼瑪之靈能・論愛欲者「愛欲者、分之有三、總之歸一。爲亞尼瑪之能、任令愛惡諸物。得自專、不必自明。不能受強、其所向爲先所知之美好。惟於至美好不獲自專、而爲至自專、巍巍尊高、王於内外」

⁶⁰⁸ 『靈言蠡勺』卷上・論亞尼瑪之靈能・論愛欲者「何謂分之有三、總之歸一。三者、其一性欲、其二司欲、其三靈欲。性欲者、萬物所公共、生覺靈之類、皆有之。是各情所偏宜、專欲就之、不待知之。……司欲者、生物所無、覺類人類則有之。是各情所偏、偏於形樂之美好。其在人爲下欲。下欲者、令人屈下近於禽獸之情、令人失於大公、專暱己私也。……靈欲者、生覺物所無、惟靈才之天神與人則有之。是其情之所向、向於義美好。故在人也、居於亞尼瑪之體、爲上欲、爲愛欲」

ができるが、感覺的欲求が行うことは、自制によらず、もっぱら外物のさせるところにより、本能に随うのみであり、義には随わないということである。この欲求が禽獸にあれば、まったく自制することができず、欲するものを一度見れば、追いかけるを得なくなる。……この欲求が人間にあれば、欲するものを一度見て直ちに追いかける場合もあるが、選択して捨て去る場合もあり、また追うかどうか決着しないままにいる場合もある。このような場合は、いくらか自制しているかのように見えるが、実は理性的欲求から命令をうけて、そうさせられているのである。これは本質によるものではない⁶⁰⁹。

『靈言蠡勺』によれば、「人間は肉体に支配される感覺的欲求と、道德を志向する理性的欲求を併せ持っている。必然的に起こる感覺的欲求は、理性的欲求の制御（命令）によってその節制を保つことができる」ということになるが、以上のような解説は、人間の心の構造を知覚の心（人心）と理義の心（道心）に把握する星湖の思考法と完全に一致しており、とりわけ、「七情の中節者は、四端による制御の結果である。しかし、善情（公）と化してもその本質が気発であることは変わらない」と主張する星湖の論理とは高い親和性をもっているといえよう。なお、引用文中の感覺的欲求と理性的欲求を、七情と四端に置き換えて読んでも、まったく違和感を覚えないのは、決して偶然ではあるまい。

こうした推定は、星湖が植物・動物・人間を対比しつつ、四端と七情の根本的な相違を説明する「四七有異義」を見ればより明白になる。星湖によれば、植物には情がないが、動物と人間はいずれも知覚の情を有する。しかし、動物の情と人間の情の間には、根本的な違いが存在する。

⁶⁰⁹ 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之靈能・論愛欲者「司欲與靈欲、其所以異者、數端。一者、靈欲隨理義所引、司欲隨思司所引。隨思者、不論義否、惟所樂從也。二者、靈欲所行、皆得自制、司欲所行、不由自制、惟外物所使、隨性不隨義。其在禽獸、絕不自制、一見可欲、無能不從。……其在於人、一見可欲、或直從之、或擇去之、或從否之間、虛懸未定。如是者、稍似自制、實則稟於靈欲以使其然。非由本質」

動物には道德的知覺の四端はなく、感覺的知覺の七情のみがある。両者の間にこのような違いが生ずる理由は、道德的根源である天理に通じているか否かにある。理に通じることのできない動物は、道德的認識をすることができず、感覺的認識にとどまるが、人間の場合は理に通じているため、七情以外に、道德的知覺の四端を有することができる⁶¹⁰。最後に、星湖が、人間の「欲」について論じる中で、生を捨て、義を取る君子の行為を「義理之欲」としていることも⁶¹¹星湖と西洋靈魂論の影響関係を裏づける良い証拠になるであろう。『靈言蠡勺』では「義美好」を志向する上級の欲求の理性的欲求を「靈欲」と訳している。

⁶¹⁰ 『四七新編』第7・四七有異義「草木無情、故全塞不通。禽獸有情、故或通一路。或通云者、以理言也。……余見大而禽獸、小而蟲魚、雖無四端、莫不有七情。故其發於氣一路、則無不備具、而理亦乘而發。然是發也、特因形氣也、非理之通也。既謂之塞、則其知覺之情、雖或不背於理、莫非氣之發也。……然是發也、實理之通也、非因形氣也。既謂之通、則其知覺之端、雖或爲氣所局、莫非理之發也」

⁶¹¹ 『星湖僊説』卷7・欲「凡有血氣心思想者、不有欲。其生與飲食陰陽之欲、人與禽獸同有。苟可以避死趨生、則飲食陰陽可廢、是生之欲尤甚也。……富貴之欲、惟人有之。……名之欲、惟自好者有之。……義理之欲、惟君子有之。故其捨生取義者、億萬一人矣」

結論

本論文は、星湖李瀼（1681～1763、字は子新、星湖は号。以下、星湖と略す）の思想を解明するキーワードとして伝統（旧）と斬新（新）の共存を想定し、星湖の二種類の文集の比較から抽出された星湖学の三つの特徴（星湖の新たな四端七情論は、小気大気説や三心説など星湖の独特な発想の産物である・星湖の独特な発想の背景には、既存の権威にとらわれない致疑・自得を重視する開放的な学問理念と学習方法がある・見慣れない異質の学術である西学は、星湖の知的好奇心を大きく刺激した）と、先行研究の成果（星湖は自身の四端七情論の創出において西洋の靈魂論から学んだ知識を利用した可能性が高い）を手掛かりにして、星湖が自らの性理学的課題（栗谷李珥と高峰奇大升が強調する理気不相離の原則を守りながら退溪李滉の理気互発説を証明すること）を解決するために、西洋靈魂論の知識を援用して、独創的な四端七情論を形成していく過程を復元することを目的としたものである。

論を進めるにおいては、まず大きく二つの段階を設け、第1・2・3章では、星湖四端七情論と西洋靈魂論の接点を探る準備段階として、星湖が西学を受容することができた土台は何であったのかを明らかにしたのち、星湖の西学受容の事実とその内容を確認した。そして、つぎの段階の第4・5章では、靈魂論の星湖四七論への影響の様子を鮮明にするために、まず、星湖四七論の目的と特徴を簡潔かつ具体的に特定し、その後、それを星湖が受容したとされる靈魂論の内容と突き合わせ、その論理構造を分析することによって、最終的に星湖の四端七情論は、西洋の靈魂論の強い影響のもとで形成されたことを確認した。

第1章では、星湖思想の持つ「伝統」と「斬新」の併存という特徴の淵源を探るために、まず、星湖の家系と生涯、そして著述の特徴的な面を確認したのち、家系と不可分の関係にある党色に留意しながら、星湖の学問的な背景を探った。

星湖李瀼は、庚申換局（1680）による南人の没落と父李夏鎮の失脚に

伴い、一生野にあって半農半学の生活を余儀なくされた。星湖は 10 歳頃から仲兄の李潜（1660～1706）に学を受けるが、1706 年（肅宗 32）9 月、老論を激しく批判する疏を上げた李潜が杖殺されるや、科挙をあきらめ、三兄の李澈（1662～1723）及び従兄の李（1654～1706）に従学し、道学に邁進した。

星湖は、朱子と退溪の研究成果をもっとも重要な参考資料にして真理の根源である経書の探究に取り組んだが、朱子や退溪の説を鵜呑みにするのではなく（不喜依様）、自身にとって理解できないところに対しては、博学を通して得た様々な知識をも動員し、その総合・折衷という手法を用いて、最終的に自得に至る（要以自得）ことを目標とした。星湖の学問は、自得を目標とした緻密な研究姿勢をさておいても、著述全体を見渡せばわかるように、経学・性理学・退溪学・経世学・名物度数の学・礼学・国学などと、その研究範囲が非常に広い。その点こそ、当代の他の学者と差別化される星湖学の特徴である。星湖のこのような朝鮮儒学史上屈指の朱子学者・性理学者・退溪学者・経世学者・博学者としての多面的な面貌は、星湖自身の学問的背景が、決して単純な一直線的なものではないことを強く物語っているといえよう。

星湖の学問は退溪→朱子に遡るものであり、自らの学問的目標を孔子→朱子→退溪→自身へとつながる強烈な道統意識のもとで考えていた。星湖によれば、朝鮮において朱子の正学を受け継いだ唯一の人物が退溪である。退溪の学問はもっとも身近にある教科書であり、学問の完成へと導くもっとも信頼できる手本であった。星湖は学問的私淑だけでなく、退溪の学徳の継承ないし普及をも自身の使命として認識していた。退溪文集の闕誤問題や退溪門人録の編纂に深くかかわっていたのがその証拠である。

だが、星湖の退溪尊崇は、受学当初からの傾向ではなく、李潜の杖殺以降に起きた家学の性格の変化によるものである。文学から性理学への転換である。星湖が残した研究成果を見渡せばわかるように、星湖は強烈な道統意識のもと、程朱書・退溪書に沈潜した痕跡が顕著であるが、一方で、当時の一般の朱子学者とは明らかに異なる学問内容と性格を見せているのも事実である。経書研究書の『疾書』に見られる致疑・自得

の強調や『僊説』に代表される博学的な学風、そして『藹憂録』で確認できる経世への強い関心がそれである。この事実は、家学が性理学へと大きく性格を変えた後にも、星湖の学問の中で家学の伝統が生き続けていたことを意味する。

星湖の家学は、経学における自得の重視、博学による知識の拡大、そして経世への関心などをその特徴としていたが、これは花潭徐敬徳の学統を受け継ぐ小北系学者に共通するものであった。李萬敷と李潜・李澈兄弟の問答の記録である「中原講義」を見れば、転換前の星湖家学は、朱子・退溪の性理学とは一定の距離を置いていたことがわかる。

以上を整理すれば、星湖の著述から窺える「自得・博学・経世」の要素は、小北系南人に共通する学問傾向であり、こうした家学の伝統は、李澈・星湖による性理学への入門以降も、学問に臨む基本姿勢として通奏低音のように流れつづけていたということになる。言い換えれば、このような学問的背景の二重構造こそ、星湖の学問の中で強烈な道統意識と致疑・自得という研究姿勢が矛盾なく共存できる理由であるということができる。

第2章では、学問的背景の特徴にもとづく星湖の学問理念と学問方法を確認した。まず、学問に臨む基本姿勢を確認するために、星湖の経学観の特徴を探ったのち、そのような学問理念の具体的な実践の様子、すなわち星湖が真知を獲得するために用いた経書学習における具体的あるいは技術的な方法について考察した。

星湖の学問的背景の二重構造、つまり強烈な道統意識と致疑・自得という家学の伝統は、学問の過程においてどのように折り合いをつけ、接点を模索していたのか。

星湖が著述のいたところで強調していることであるが、星湖の考える学者の役目は、経書の本旨を正確に把握し、体得して、それを修己・治人の両方面に実践・適用することであった。すなわち、星湖が理想とする学者の研究姿勢は、経書中の聖人の言葉の本来の意味は何であるかを自分で理解すること、朱子の定訓を鵜呑みにするのではなく、疑問が生ずれば納得のいくまで思索、対照・検証し、心で理解することである。

だが、星湖の言説からは、朱子や退溪の学問に対する尊崇の念も顕著である。朱子の経解は星湖にとって、致疑・自得という学問上の高い目標とは別に、現実的にもっとも信頼できる経書解釈の教科書であったことは紛れもない事実である。実際に『論語疾書』を見れば、星湖は朱子の注釈を中心において、朱子以前の先学と朱子以後の後学の『論語』注釈の妥当性を検討し、反駁していることがわかる。星湖の目的はいうまでもなく経書の本旨を会得することであるが、現実的には『朱子集注』を読む過程で起きた疑問を質問項目として作成したのが星湖の経書研究書『疾書』である。

以上のように星湖の経学観は、朱子説の堅守と自得の追求という二つの要素が、それぞれ無視しえない比重を持って同時に存在している、いわゆる二重構造をなしているということができる。朱子注釈を経書解釈の標準として尊重しながら、それを以てしても解決できない疑問に出遭えば、隠すことなく自身の見解を示す。星湖が経書学習において心掛けていた「不苟新」・「不苟留」・「不苟棄」という三原則の実践にほかならない。

ただし、一つ忘れてはならないのは、堅守（不苟新）と自得（不苟留）いずれも、その作業は致疑の過程を経ているということである。すなわち、結果的に堅守ということになる場合でも、それは単なる朱子説の墨守ではなく、致疑あるいは検証後の、取捨選択としての堅守であり、自得の場合も、それは単なる思い付きではなく、様々な検証を経てたどりついた、合理的な選択としての自得であった。

総じていえば、星湖経学における学問方法としての堅守と自得の構図は、単純な二分法的なものではなく、関連資料を広く集め検証し（博采旁証）、そこからもっとも妥当な知識を選別し、それらを総合・折衷して最終的な答えを出すという、非常に合理的なシステムであったということができよう。

それでは以上のような学問方針の具体的な実践の様子はいかなるものであったのか。星湖が実際の学習過程において、どのような技術的な方法を用いて経書の理解に取り組んでいたのかは、個人レベルの研究と集団レベルの研究に分けて理解することができる。

個人レベルの研究実践といえは、「妙契疾書」がそれである。妙契疾書とは、精読と思索に並行して、その結果をすかさず書き留める作業をいう。書名にもなっている「疾書」がそれである。この作業は、読経中に得た新しい考えや疑問を記録し、のちの理解に活用するための学習法であったといえよう。いわゆるフィードバック機能を果たし、精度の高い考察と選択へ導く、経書研究の技術的方法であったにちがいない。まさに個人レベルの「不苟新」・「不苟留」の実践である。

つぎは集団レベルの研究実践である「麗沢の益」である。星湖自身が明かす『疾書』著述の現実的な目的は、自身の持つ疑問や新しく得た考えを、朋・師に質問、または討論の材料とするところにもあった。精読と思索、そして「妙契疾書」という学習法による個人レベルの研究成果は、士友門人との意見交換を通じて、より正確なもの、本旨に近いものになっていく。集団レベルの技術的学習法、「不苟棄」の実践である。こうして得られた成果は、再び個人レベルの研究にフィードバックされ、また循環されるのであろう。

今まで見てきた星湖の講学方針の具現方式は、師・弟という関係を考えれば、つぎの二つに分かれるであろう。上下双方向の意思疎通である。まず星湖は、下意上達の重要性を強調する。「麗沢の益」を得るためには上下が相互隔意なく意見を出し合う環境が必要であると認識していた。その根底には相互尊重、相互責任、そして各自が学問の主体であるという強い自覚があったにちがいない。

星湖は下に問うことも恥としなかった。上から下への意思疎通、「不恥下問」がそれである。真理の獲得という目標のためならば、星湖にとって歳や地位の高下は重要ではない。経書に秘められた「義理というのは天地間の公物であり、古今の区分もなければ、彼此の区分もない。人物の高下をもってすべてを取捨してはいけない」からである。下問は単純な質問ではなく、門人の指導はもちろん、自説の誤謬をただすこともできる、自説検証の場として活用された。星湖学派内に教祖的学派説が存在しないのは、以上のような学風によるものであろう。

星湖が採用した経書学習法、「妙契疾書」と「麗沢の益」の過程と結果が有効なものになるためには、その前提条件として、該博な知識が要求

される。読経中に起きる疑問に対して適切な解釈を下すためには、その解決の引き出しとして客観的で普遍性をもつ知識を蓄えておかなければならないからである。星湖における博学は、正確に経書を理解するための、すなわち、参照・検証に用いられる客観的かつ普遍的な知識の確保である。その過程を簡単に説明すれば、経書にある事実や内容に関する疑問に対して、遍く経史子集の古典から傍証を求め、それを総合的に考察し、信頼できるものを選別する。そうして、良いものを選択して解釈を下すか、あるいは良いものを総合・折衷して判断を下すことになる。星湖著述のいたるところで見受けられる「逋換旁求」、「博采旁証」、「傍采博求」などの言葉からもわかるように、考証的な特徴を強く持つ学問法である。

星湖は「不恥下問」の意味を博学の論理（博采旁証）につなげて理解した。すなわち、「冗談や妄説といえども詳細に調べ、理に背く誤った説も容赦し、責めることはない」とあるように、不恥下問の学問精神は偏見や先入観のない、謙虚で寛容的な博学精神へつながっており、星湖にとって博学と不恥下問は別物ではないからである。経書の本旨の会得のためであれば、学習の対象が誰、何であれ、先入観なくよく聞き、よく調べ、有益であれば、選別して取り入れるのみである。星湖にとって不恥下問と博采旁証は軌を一にするものであった。星湖の博学は、こういった開放性・寛容性を大きな特徴とする。有用なものがあれば、採用すればよく、間違いと思える一部を理由に、そのものを全否定する閉鎖的な姿勢は取らない。重要であるのは、真理獲得という大きな目標である。星湖の以上のような学問態度は、彼自身の知識プールの範囲を儒学または朱子学の範疇にとどまらないようにさせた。「異端の書であっても、その言が是であれば採用するのみ」という発想へと発展しているのがそれである。異端に対する星湖の学者的立場は、麗沢の益を得るための、謙虚・寛容・開放性にもとづいた「不恥下問」の延長である。星湖にとって知識の出所は重要ではない。重要なのはその知識が普遍性を持っているか否かである。その中から儒教的価値に触れない小さな価値、つまり文字通りの「小道」を見つけようとした。中心は朱子学にあるが、他の思想に対しても小さな価値を認める制限的多価値主義といえるかもしれ

ない

やがて星湖の博学の対象は 16 世紀後半から朝鮮に伝来した西学にまで及んだ。星湖の西学研究の中で、カトリック倫理学書『七克』に関しては非常に興味深く、重要な意味を持つ事項がある。星湖の經書研究書の『論語疾書』には、星湖が『七克』の内容を直接引用し、『論語』解釈に援用しているところがある。西学研究の結果は、經書の理解に収斂されているのである。

第 3 章では、星湖の学問理念がもたらした結果としての西学に注目し、星湖と西学の思想的接点と、星湖が実際受容した西学の内容を確認した。まず、西学の実体とイエズス会の宣教方針を確かめることによって、星湖が西学を受容することができた理由を探り、その後、星湖が門人の慎後聃と行った「西学問答」と、その問答がきっかけとなって著述された慎後聃の『遯窩西学弁』を通して、星湖がいかなる論理で西学を受容し、そして受容した知識はどのようなものであったのかを明らかにした。

16 世紀後半、反宗教改革運動の中心団体であるイエズス会（*Societas Jesu*、耶蘇会）は、東アジアに対する宣教を積極的に開始し、西洋の優位を印象づけるために、西洋の自然科学の知識を積極的に紹介する一方で、カトリック教理書の作成においては、中国人に天主の存在や靈魂の不滅などを理解させるために、儒教の經典を巧みに引用しつつ、カトリックと儒教の共存可能性を強くアピールした。『天主実義』の中に提示されたカトリックの「天主」と儒教の「上帝」は同じであるという主張は、その代表的な例である。こうした中国伝統の文化や慣習に適応しようとする補儒論的な教理解釈は、中国の知識人の間に大きな反響を呼び、共鳴する者も現れた。

朝鮮における西洋学術の受容は、17 世紀の初葉から始まるとされるが、それは西洋人宣教師の入国によるものではなく、中国の北京に往来する使臣一行が将来した漢訳西学書によるものであった。17 世紀初めに西学が朝鮮に紹介されてから約 100 年の間、西洋新法による時憲暦が政治的な目的で導入されたことを除けば、他の西学一般に対する研究は単なる好奇心による断片的な紹介にすぎなかった。朝鮮の西学研究が本格的な

レベルに達したのは、星湖の積極的な学術研究を経てからのことである。

当時西学書を耽読していた星湖は、西学に対していかなる考えを持っていたのであろうか。星湖の門人慎後聃（1702～1761）が、西学を話題に師星湖と行った問答を記録した「紀聞編」（『遯窩西学弁』所収）を見れば、星湖はマテオ・リッチの書物には儒教にはない言説も含まれているが、その議論の緻密さや完成度からすれば、リッチは「聖人」と呼んでよろしいとし、『天主実義』・『天学正宗』といったカトリック教理書の宗旨については、天主の存在や靈魂の不滅など宗教的言説には一切言及せず、「三魂説」と「脳囊説」ばかりをその「大要」としている。しかも、すでに靈魂論（三魂説・脳囊説）と儒教心性説との共存可能性を模索しているような発言をしていた。星湖自身来世を信じない儒者として、西学の天堂地獄説を受け入れることはなかったものの、西洋天文暦法への信頼に加え、四書五経などを引用しつつ儒教への接近をはかったリッチの補儒論的教理解釈が、星湖には一理ある見解として肯定的に捉えられていることがわかる。ただ、天堂地獄説に対する見解からもわかるように、星湖の西学への立場は、あくまで儒教を基準においた主観的・選別的理解であり、儒教的普遍に立脚した制限的な肯定であった。慎後聃は星湖が「三魂説」と「脳囊説」を受け入れたことを明白に証言している。星湖も靈魂論を西洋の心論として認識し、「一般道理」となることを妨げないと明言していた。なお、『遯窩西学弁』からは、星湖と慎後聃の靈魂論に対する主な関心が、靈魂の理性能力（記憶・理性・欲求）にあったことを読み取ることができる。

星湖著述のいたるところには、靈魂論受容の痕跡が残っている。その代表的なものが「三心説」と、人間の心を感じ覚の部分と理性の部分に区分する思考法である。「心説」（『星湖全集』巻41）に見える心の区分、すなわち「生長の心」・「知覚の心」・「理義の心」は、マテオ・リッチとサンビアーシが各々『天主実義』と『靈言蠡勺』において解説している魂論、すなわち「三魂説」（生魂・覚魂・靈魂）と内容も構造も基本的に同一である。人間の心の特性は感覺的認識と理性的認識を併せ持つところにあり、知覚はするが、靈妙さのない動物では、心を表現するに足りず、人間の理性的な精神活動（靈）は心の説明に欠かせない要素である

（『星湖僊説』巻 18・心）という発言を見ても、星湖が靈魂論を学習し、影響を受けていた可能性は極めて高い。星湖は西洋靈魂論の「三魂説」や「靈魂の理能力」などを普遍的な知識としてとらえ、その学習を通して要点をつかみ、儒教の心性論の理解に援用していたということができよう。

つぎの第 4・5 章においては、以上の推定を手掛かりにして、星湖が「四端七情理氣論弁」に対して提出した、独創的な四端七情論との関係を探り、星湖の新たな四端七情論の形成に西洋靈魂論の知識が決定的な役割を果たしていることを論証した。

すなわち、第 4 章では、星湖の四端七情論と靈魂論の影響関係を分析する前の準備段階として、星湖四端七情論の目的と特徴を抽出した。まず、新たな四七論の創出目的を確かめるため、その淵源である「四端七情論弁」の内容を確認したのち、星湖新説の内容と特徴の分析を通して、星湖説の独自性が持つ、朝鮮性理学史における意味を考察した。

朝鮮儒学史上の最大の争点は、四端七情理氣論にあった。いわゆる朝鮮性理学史における「四七理氣論弁」は、人間感情の根源を理氣論的に解明しようとした試みであるが、その起点となったのが、四端七情の理氣分属をめぐる始まった退溪李滉と高峰奇大升の間の論争である。二人の論争は、7 年にわたる攻防の末、一旦終熄したが、その後おおむね高峰の見解に同調する栗谷李珥の登場によって再燃した。さらにその学説の違いは、退溪と栗谷を学祖とする両政派の党議として機能することになり、論争発生以降約 300 年間朝鮮儒学の一大テーマとなった。

朱子学によれば、天下万物はみな「理と気の合」からなる。理は形而上の道であって、天地が万物を生ずる根本原理であり、気は形而下の器であって、天地が万物を生ずる際の材料となる。すなわち天下万物は、気が凝集して形がつくられ、理がそれに付着してできあがる。それゆえ、理と気は性質を異にする紛れもない別物（決是二物）であるが、現実世界での両者は、渾淪としていて分離することができない。「不相雜、不相離」の関係である。そして本体論の基礎概念としての理気は、同時に人

間存在の解明においては心性論となり、人間の心の働きを規定する概念として機能する。つまり、理と気の矛盾対立が説かれ、道徳的に理を中心とすべきであるとされた。

退溪の四端七情論は、人間の善性の証明を目的とし、人間の道德感情の根源を理に求める。すなわち退溪は、四端と七情を理と気に分属し、四端理発・七情気発と主張した（理気互発の二情論）。これに対して、心性論における論理的整合性を重んずる高峰は、具体事物における理気の「不相離」を強調する。すなわち性より発する人間の情は一つであり、四端は人間感情の全体を指す七情の中の「善一辺」にすぎず、四端理発・七情気発とすれば、理と気が完全に分離してしまい、「理気不相離」の原則と矛盾すると反論したのである（理気共発の一情論）。高峰の強い批判に遭った退溪は、理気の「不相離」を自説に反映させ、「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」と修正するが、それは形式的な修正にすぎず、なお「理気互発」を固守することは少しも変わらなかった。しばらくして論争は、高峰の不自然な妥協をもって一段落がついたが、のちに登場した栗谷によって、再び問題となった。栗谷の四端七情論は、基本的に高峰と変わらない。彼は四端が七情中の「善一辺」であることを再確認したのち、退溪の理気互発説に対しては、「発するのは気であり、発するゆえんは理である。気がなければ発せず、理がなければ発するところがない。（理気に）先後がなく、離合がなければ、互発ということはできない」と反論する。天人を一貫した論理で説明しようとする栗谷にとって、「天地の化」はただちに「吾心の発」であり、天地の造化に理化と気化が両立しない以上、人間の心発にも理発と気発が両立するはずがない（気発理乗一途説）。

退溪の流れを汲む星湖は、若い頃から四端七情理気論に関する研鑽を重ね、35歳頃にはそれまでの研究成果を集大成して『四七新編』を撰した。星湖に課せられた具体的な課題は、「理気不相離」と「理気互発」の調和、すなわち「理気不相離」の原則を承認したうえで、退溪の「四端理発、七情気発」を説明するところにあつたにちがいない。

星湖は四端七情の理気分属を証明するために、感覚と理性を峻別する公・私の二情論を案出し、高峰奇大升や栗谷李珥の強調する「理気不相

離」との調和を図って、心発における「外感二路」・「内応一路」の説を打ち立てた。星湖によれば、人間の心の発動には、理直発の四端と形気発の七情があり、心の内部においては、両者はいずれも「理発気随」の過程を経て発出する。星湖がこのように主張する理由は、四端と七情は本来それぞれ、純粋な天理＝公と個人の感覚＝私にその発出の根源を異にするが、「心は性情を統べ」、「情は性より発する」ため、両者はいずれも「理発気随」の過程を経なければならないからであった。朝鮮性理学史における星湖四七論の意義は、「理気互発」と「理気不相離」の二原理を矛盾なく調和させたところにあるということができよう。

第5章では、第3章で抽出した星湖受容の靈魂論知識と、第4章で確認した星湖四七論の特徴を対照分析し、星湖四七論の独創性が靈魂論にもとづくものであることを論証した。分析は本体論における影響と心性論における影響に分けて行った。

星湖が新四七論の創出に至るまでの経緯を『四七新編』序にもとづいて振り返ればつぎのとおりである。最初に「四端七情論弁」の研究に取り組んだ星湖は、「非常に詳しくて漏れのないように思えるが、回りくどくてわかりにくい」退溪説に対して疑問を持ち、天人合一の原則や具体事物における理気不相離の原則に合致する論理明快な栗谷の説に従おうとした。しかし、師表として尊慕する退溪の説を簡単に捨てるわけにはいかない。星湖は再びその研究に取り組み、『孟子』・『礼記』などをもって参考・対照し、長い間思索を重ねた。結果、朱子の人心道心説「人心は形気に生じ、道心は性命にもとづく」や、『朱子語類』巻53の朱子の語「四端はこれ理之発、七情はこれ気之発」という証拠通り、退溪の説は間違っていないという結論に至ったのである。星湖の「四端七情論弁」研究における「一次自得」といってよい。

しかし、一方で、すでに言及したように、実際栗谷の主張こそ、紛れもなく朱子学の大原則に合致しており、論理的整合性からすれば、退溪説よりはるかに優れているのも事実である。結局星湖は、実際両方とも間違っていると思えない問題に対して、その解決に取り組んだわけである。退溪の道德論の正当性を証明する論理を展開し、栗谷に対しては手

厳しい批判を繰り返してはいるが、星湖の目指す真の目的は、理気の不相離・不相雜という両原則を矛盾なく総合・折衷するところにあったにちがいない。

星湖の課題を整理すれば、まず本体論においては「天人合一」の解決、つまり天との関係を切らずに、人間心の独自領域を確保し、つぎに、心性論においては「理気不相離」を守りながら四七の理気互発を説明することであろう。

星湖の急務は、「天地の化」と「吾心の発」の差別化であった。星湖はまず、「天地の常はその心が万物にあまねく及ぶが、心（心臓にもとづいた心）がないため、人間の心が情意と知覚を発出することとは異なる」として、知覚をつかさどる心臓の有無をもって天と人間、本体論と心性論を区分し、人間心の独自領域を確保しようとする。星湖の説く人間心の構造あるいは在り方は、第3章で触れた『天主実義』や『霊言蠡勺』の三魂説（生魂・覚魂・霊魂）の影響である。すなわち星湖は、一般に「草木の心」・「人物の心」・「天地の心」などというが、その「心」の意味は実際同じではないと前置きしたうえで、植物には生長の心のみが、動物には生長の心と知覚の心が、人間には生長の心と知覚の心と理義（義理）の心があるといい、知覚によって生じた、欲求のままに働きをする知覚の心が人心にあたり、天命によって主宰される理義の心が道心にあたると明言した。星湖はそこからさらに発想を進展させ、性理学へ発展的に適用する。天地の心と生長の心は同じであるという主張がそれである。すなわち星湖は、天地の心（天地宇宙の理気・万物生成運用の理気）と人間における生長の心（生理的領域の理気・一身流行の理気）を同段階・同次元のものとみなしているのである。天地の心＝生長の心という設定の意味は大きい。というのは、天地と人間、あるいは本体論と心性論を区分し、人間心の独自領域を確保しながらも、分離ではなく両方をつなぐ方法として天地の心＝生長の心という設定を用いていると考えられるからである。この発想は、星湖にとって「天人合一」の保持を意味するということができる。すなわち、星湖四七論の課題という観点から見れば、人間心の独自領域を確保すると同時に栗谷が要求する「天人合一」という課題を解決するための工夫であったということができよう。

星湖のつぎの課題は、人間心と天地心における理気の性質がどのように異なるかの解明であろう。すなわち、人間存在における生理的な領域と精神的な領域を区分するためには、形式的な分類だけでは足りないからである。人間存在における生理的領域の理気と精神的領域の理気を区別しなければ、つまり、一身流行の理気と心臓流行の理気の性質の差を説明しなければ、人間心の独自能力を証明することができない。そこで星湖は、独自能力を持つ人間の心の具体的な在り方について考える。つまり、天地宇宙の理気は人間にいかん賦与され、いかん存在し、またその性質はいかに異なるかについての思索である。この課題に対して星湖は、一身全体を流行する気（大気）と心臓を本拠に流行する気（小気）を想定して、人間心の精神性あるいは靈妙性を引き出そうとした。星湖四七論の特徴として紹介した「小気大気説」がそれである。人間存在における気の存在方式とその性質の差について星湖はつぎのように説明した。天地から賦与された気には、一身混淪の気と心臓出入の気がある。同じ気とはいえ大小の区別がある。気発理乗の気は形体周流の気であり、理発氣随の気は方寸神明の気である。形気の気は身に属し、氣随の気は心に属する。形気と心気は、大小はもちろん、本質的にその働き（舒翕生養・神明寂感）に違いがある。精神作用にかかわる小気あるいは心気は、一身全体を周流する大気より小さく、靈妙である。

すなわち、気は五行を内包してあまねく流行しながら、何らかの方式によって結合（部居）し、特定の形質を有する具体的な事物となり、同時に固有な性質を帯びることになる。天地宇宙の気は、各々の事物に賦与されると、独自性を持つ小気と化する。具体事物において氣質の性のみを認める星湖の考え方は、こうした氣論から来るものであろう。その在り方を星湖はつぎのようにいう。星湖によれば、天地宇宙の気は各々の万物に賦与され、各々の形質をなすが、その気はまた形質を具えない気となり、その下位の各々の部分の形質をつくりあげる。たとえば、天地から賦与され形成された人間の一身の気は、また形質を具えない気となり、一身の中の各々の部分の形質をつくりあげるのである。つまり、天地宇宙の気と形質的存在としての人間の関係は、そのまま人間と人間の心臓との関係に適用される。人間の一身全体を流行する気によってつ

くりあげられた各々の部分は、また他の部分とは異なる各々の特性を持つことになる。精神作用にかかわる心臓の気の特性は、一身の気と異なり、他の臓器の気とも異なる。星湖の考えるところ、全体は各部分に分かれ、その部分はさらに下位の部分に分かれる。各部分は固有な特性を持ち、その特性は自身の形質を離れない。

しかし、今まで気を中心に議論を進めてきたが、そこに理が同時に存在していることはいうまでもない。天下万物はみな「理と気の合」からなる。すなわち天下万物は、気が凝集して形がつくられ、理がそれに付着してできあがる。具体事物における理気は「不相雑、不相離」の関係にあるからである。星湖は理にも大小があり、心には小の理が関与するというのである。

全体から部分へと分かれる構図や、分かれた各部分は固有な特性を持つという思考法、そして天地宇宙の理気が人間に賦与されるとき、理義という道徳的本性が心臓に宿り、人間の精神活動を管掌するという星湖の独創的な考え方は、「三魂説」だけでなく、「靈魂の存在方式」を理解し、それを自身の心性論に適用した結果であろう。『靈言蠡勺』はアニマの存在方式について、「天主から賦与されるアニマは、人間の一身を活かし、その形相をなす。またそのアニマは、一身の中の各々の部分を活かし、その形相をなす。人間の心臓に賦与され、精神作用にかかわるアニマは、心臓を本拠にしながらかも、その外の一身全体のアニマとも通じる」といい、「心臓に存在しながら、他の各々の部分にも存在し、心臓を活かしながら他の各々の部分も活かし、心の形相をなしながら各々の部分の形相もなす。時間的な先後はなく、ただ根源的な先後があるのみ」というからである。

星湖が小気大気説と関連して述べている、全体と部分の関係に関する解説との類似性は歴然である。星湖は、朱子学の理解に従い、万物を生成する始原的存在としてのアニマの性質を、「理気の合」として想定していたのであろう。

星湖に残された解決すべき課題は、心の発動における理気互発、すなわち、退溪の「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」に対する説明である。星湖は靈妙性を持ち、精神作用にかかわる心臓のなかの「心気・

心理」の存在を前提にして、理気不相離の原則に触れない四端理発・七情気発を説明していく。すなわち、星湖によれば、人間の心発の根拠は二つある。一つは、形気（身体）とは関係なく発する理発であり、もう一つは、形気（身体）が原因となって発する気発である（外感二路）。言い換えれば、四端（理発）は外部刺激が直接心に伝達され、理が発することを意味し、七情（気発）は外部刺激が身体に触れ、感覚が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味する。星湖における理発と気発は、外部刺激が心に伝達される経路の違いによる区分であった。

星湖のこうした独特な発想は、『靈言蠡勺』の中で解説されている靈魂の能力に関する内容と、その論理構造が基本的に同一である。サンビアーシは、靈魂の能力の一つである理性能力には、有形（形而下）の事物と無形（形而上）の事物をともに明らかにする能力があるとしてこう述べている。すなわち、サンビアーシによれば、「理性的認識の対象は、個別的な物ではなく、普遍的な物である。そこで有形の物は、個別的な質料から離れなければ、普遍的な物になることができない。無形の物は質料を脱ぎ捨てる必要がない。それ自体ですでに理性的原像であり、普遍的である」。こうした認識経路の違いは、星湖のいう心発の構造とよく似ているといえることができる。それは、星湖における道心（四端）は、外部刺激が、直接心に伝達され、理が発することを意味し、人心（七情）は、外部刺激が、身体に触れ、身体感覚が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味するからである。

以上、星湖が自らの性理学的課題を解決するために西洋の靈魂論の知識を利用して、独創的な四端七情論を形成していく過程をたどってみた。この論証が正しければ、その意味の重要性は計り知れない。朝鮮儒学史における最大の論点である「四端七情理気論弁」の中に西洋の靈魂論が入っているということは、東アジア思想文化史上、他に類を見ない東西思想文化交流の一例となるからである。

参考文献

- 『礼記』（『十三經注疏』）中華書局、2009
- 『詩經』（『十三經注疏』）中華書局、2009
- 『周易』（『十三經注疏』）中華書局、2009
- 程頤・程灝『二程全書』台灣中華書局、1982
- 陸九淵『陸九淵集』中華書局、1980
- 朱熹『朱子語類』（『朱子全書』所収）上海古籍出版社・安徽教育出版社、2002
- 朱熹・呂祖謙『近思錄』（『朱子全書』所収）上海古籍出版社・安徽教育出版社、2002
- 朱熹『四書章句集注』（『朱子全書』所収）上海古籍出版社・安徽教育出版社、2002
- 朱熹『晦庵先生朱文公文集』（『朱子全書』所収）上海古籍出版社・安徽教育出版社、2002
- 朱熹『伊洛淵源錄』（『朱子全書』所収）上海古籍出版社・安徽教育出版社、2002
- 朱熹・劉子澄『小学』（『朱子全書』所収）上海古籍出版社・安徽教育出版社、2002
- 蔡清『虛齋集』台灣商務印書館
- 『天主實義』（『天學初函』所収）台灣學生書局、1965
- 『靈言蠡勺』（『天學初函』所収）台灣學生書局、1965
- 『七克』（『天學初函』所収）台灣學生書局、1965
- 『國朝寶鑑』朝鮮研究会、1917
- 『成宗實錄』（『李朝實錄』所収）學習院東洋文化研究所、1958
- 『世祖實錄』（『李朝實錄』所収）學習院東洋文化研究所、1957
- 『仁祖實錄』（『李朝實錄』所収）學習院東洋文化研究所、1962
- 『肅宗實錄』（『李朝實錄』所収）學習院東洋文化研究所、1964—1965
- 李彥迪『晦齋集』（『韓國文集叢刊』所収）民族文化推進會、1989

- 李滉『退溪集』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、1996
- 李珥『栗谷全書』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、1996
- 『兩先生四七理氣往復書』(『高峰全集』所収) 成均館大學校大東文化研究院、1979
- 李晬光『芝峯集』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、1991
- 韓百謙『久菴遺稿』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、1990
- 尹鑄『白湖全書』慶北大學校出版部、1974
- 柳馨遠『礪溪隨錄』明文堂、1982
- 樞相一『清臺集』(『韓國文集叢刊』所収) 韓國古典翻譯院、2008
- 李玄逸『葛庵集』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、1994
- 李萬敷『息山集』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、1996
- 丁若鏞『與猶堂全書』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、2003
- 蔡濟恭『樊巖集』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、1999
- 安鼎福『順庵集』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、1999
- 奇正鎮『蘆沙集』(『韓國文集叢刊』所収) 民族文化推進會、2003
- 『於于野譚』韓國國立中央圖書館藏(古 3638-19)
- 『遯窩西學弁』(『河濱先生全集』所収) 亜細亜文化社、2006
- 李尚毅『少陵集』(『近畿実学淵源諸賢集』所収) 大東文化研究院、2002
- 李潜『剡溪先生遺稿』(『近畿実学淵源諸賢集』所収) 大東文化研究院、2002
- 李澈『弘道先生遺稿』(『近畿実学淵源諸賢集』所収) 大東文化研究院、2002
- 李瀾『星湖先生文集』(『星湖全書』所収) 驪江出版社、1984
- 李瀾『星湖全集』(『韓國文集叢刊』所収)
- 李瀾『星湖疾書』(『星湖全書』所収) 驪江出版社、1984
- 李瀾『四七新編』(『星湖全書』所収) 驪江出版社、1984
- 李瀾『李子粹語』(『星湖全書』所収) 驪江出版社、1984
- 李瀾『藿憂錄』(『星湖全書』所収) 驪江出版社、1984
- 李瀾『星湖僊說』(『星湖全書』所収) 驪江出版社、1984
- 李瀾『星湖僊說類選』明文堂、1982

李秉休『貞山雜著』（『近畿実学淵源諸賢集』所収）大東文化研究院、2002
『驪江世乗』（『近畿実学淵源諸賢集』所収）大東文化研究院、2002

姜敬遠『李瀼：人間疎外克服の実学者』、成均館大学校出版部、2002

姜世求「星湖学派の理気論争とその影響」、『亀泉元裕漢教授定年紀念論叢（下）』、2001

姜世求『星湖学統研究』、慧眼、2000

姜世求「星湖文集編集過程と『星湖先生文集』」、『星湖学報』5、2008

고영진「16世紀後半－17世紀前半서울 枕流臺学士の活動と意義」、『서울 学研究』3、1994

權文奉「星湖の考証的經学觀」、『漢文教育研究』10、1996

權文奉「星湖の經書解釈方法とその觀點」、『漢字漢文教育』、2002

琴章泰『朝鮮後期儒教と西学』、서울 大学校出版部、2003

김남형「『星湖先生言行録』に対して」、『韓国学論集』39、2009

金容傑『星湖李瀼の哲学思想研究』、成均館大学校大東文化研究院、1989

김종석「近畿退溪学派研究のための予備的考察」、『退溪学報』、2002

金喆凡・申昌錫訳『靈言蠡勺』、一潮閣、2007

김학수「星湖李瀼の学問淵源一家学の淵源と師友關係を中心に一」、『星湖学報』1、2005

김흥경「李瀼の自然認識」、『実学の哲学』、藝文書院、1996

김흥규「星湖李瀼の詩經論」、『現象と認識』5、1981

柳仁熙「実学の哲学的方法論（1）－柳磻溪と朴西溪、李星湖を中心に」、
『東方学志』35、1981

柳仁熙「『星湖僊說』の哲学思想－程朱理学との比較研究」、『震檀学報』、
59、1985

柳鐸一『星湖学派の文集刊行研究』、釜山大学校出版部、2000

문석윤「星湖李瀼の心說に関して」、『哲学研究』86、2009

朴鍾鴻「西欧思想の導入批判と摂取」、『亜細亜研究』12、1969

裴宗鎬著、川原秀城監訳『朝鮮儒学史』、知泉書館、2007

白敏禎『丁若鏞の哲学』、理学社、2007

白敏禎「儒教と西学との出会い」、『韓国儒学思想大系』10、韓国国学振

興院、2010

徐鍾泰「李瀼と慎後聃の西学論争」、『教会史研究』16、韓国教会史研究所、2001

송혁기「剡溪李潜の丙戌年上疏研究」、『民族文化研究』60、2013

신병주「朝鮮中期処士型山林の学風研究」、서울 대학교 博士学位論文、1999

申恒秀「李瀼の文集刊行とその性格」、『韓神人文学研究』3、2002

申恒秀「星湖李瀼の研究史」、『星湖学報』1、2005

신항수「星湖李瀼家門の学問」、『星湖学報』4、2007

実是学舎編『星湖李瀼研究』（実是学舎実学研究叢書 1）、成均館大学校出版部、2012

안대희「弘道先生遺稿解題」、『近畿実学淵源諸賢集』1、大東文化研究院、2002

安秉杰「星湖李瀼の退溪と嶺南に対する関心一権相一との手紙を中心として一」、『韓国実学研究』18、2009

安泳翔「星湖李瀼の性理説研究」、高麗大学校 博士学位論文、1998

安泳翔「東西文化の融合衝突過程に現れた星湖学派の哲学的特徴の一断面－人体觀に見える pneuma と心気論を中心に」、『民族文化研究』41、2004

安泳翔「星湖学派の性理学と脱性理学の葛藤」、『韓国儒学思想大系Ⅲ：哲学思想編（下）』、韓国国学振興院、2005

안영석「星湖性理説の展開と変容」、『東洋哲学研究』41、2005

元在麟『朝鮮後期星湖学派の学風研究』、慧眼、2003

원재린「星湖学関連資料の検討」、『星湖学報』1、2005

원재린「星湖学派の致疑学風と經典学習法」、『韓国実学の新たな模索』、京仁文化社、2001

李光虎「星湖李瀼の思想－『孟子疾書』を中心に－」、『泰東古典研究』2、1986

李光虎「星湖李瀼の西学受容の経学的基礎」、『韓国実学研究』、2004

이근호「少陵李尚毅の学問と経世論」、『星湖学報』6、2009

李楠永「星湖李瀼の退溪觀と彼の实学論」、『退溪学報』36、1982

- 李能和『朝鮮基督教及外交史』、朝鮮基督教彰文社、1928
- 이동욱「星湖の筆写本疾書 11 種異本研究」、『泰東古典研究』30、2013
- 이봉규「儒教的秩序の再生産としての実学」、『哲学』、2000
- 李相益「星湖李瀼の四端七情論」、『韓国思想と文化』、1999
- 李成茂「星湖李瀼の生涯と思想」、『朝鮮時代史学報』3、1997
- 李成茂「星湖李瀼の家系と学統」、『韓国実学研究』2、2000
- 이영호「星湖李瀼の論語学を通じてみた実学派経学の特徴」、『陽明学』34、2013
- 李佑成『韓国の歴史像』、創作と批評社、1982
- 李元淳「星湖李瀼の西学世界」、『教会史研究』1、韓国教会史研究所、1978
- 李元淳『朝鮮西学史研究』、一志社、1986
- 우응순「聴蟬詩稿解題」、『近畿実学淵源諸賢集』1、大東文化研究院、2002
- 尹絲淳「近代（朝鮮末期）儒学研究—性理学実学区分点—」、『東洋学』12、1982
- 張志淵『朝鮮儒教淵源』、亜細亜文化社、1973
- 차기진『朝鮮後期の西学と斥邪論』、韓国教会史研究所、2002
- 千寛宇「礪溪柳馨遠研究（上）—実学発生から見た李朝社会の一断面」、『歴史学報』2、1952
- 千寛宇「礪溪柳馨遠研究（下）—実学発生から見た李朝社会の一断面」、『歴史学報』3、1953
- 崔東熙「慎後聃の西学弁に関する研究」、『亜細亜研究』15、1972
- 崔錫起「星湖経学の基底—懷疑精神と本旨研究」、『韓国漢文学研究』19、1996
- 翰林大学校韓国学研究所編『再び、実学とは何か』、푸른역사、2007
- 韓治勲『李朝後期の社会と思想』、乙酉文化社、1960
- 韓治勲『星湖李瀼研究：人間星湖と彼の政治思想』、서울大学校出版部、1980
- 韓治勲『星湖李瀼研究：人間星湖と彼の政治思想』、서울大学校出版部

、1980

한정길「実学の異学観—実学者たちの陽明学に対する理解を中心に」、『韓国実学思想研究』1、혜안、2006

洪以燮「実学の理念的一貌—河濱慎後聃の「西学弁」の紹介」、『人文科学』1、1957

洪以燮『朝鮮科学史』、正音社、1949

岡本さえ「徐光啓と「夷狄」」、平川祐弘編『異文化を生きた人々』、中央公論社、1993

川名公平訳『中国キリスト教布教史』1・2、岩波書店、1982

河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』、平凡社、1985

川原秀城「形と神—中国医学の“たましい”論」、平成10年度～14年度科学研究費補助金、特定領域研究（A）研究成果報告書Ⅴ『論集 古典の世界像』、2003

川原秀城「星湖心学—朝鮮王朝の四端七情理気の弁とアリストテレスの心論」、『日本中国学会報』56、2004

姜在彦『西洋と朝鮮』、文藝春秋、1994

後藤基巳『天主実義』、明德出版社、1971

柴田篤訳注『天主実義』、平凡社東洋文庫、2004

高瀬弘一郎『キリシタンの世紀』、岩波書店、1993

高橋亨「朝鮮学者の土地平分説と共産説」、『服部先生古稀祝賀記念論文集』、昭和11年

高橋亨著、川原秀城・金光来編訳『高橋亨朝鮮儒学論集』、知泉書館、2011

平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』1、平凡社東洋文庫、1969

平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』3、平凡社東洋文庫、1997

矢沢利彦『東西文化交渉史』、中村出版社、1957

矢沢利彦『中国とキリスト教』、近藤出版社、1972

山口正之『朝鮮西教史』、雄山閣、1967

徐宗沢編著『明清間耶蘇会士訳著提要』、台湾中華書局、1958

方豪『中国天主教史人物伝』第1冊、台中光啓出版社、1970

羅光『利瑪竇伝』、光啓出版社、1960

A. ヴァリニャーノ著、矢沢利彦・筒井砂共訳『日本イエズス会士礼法
指針』、キリシタン文化研究会、1970

Donald Baker「実学の歴史性と天主教」、『朝鮮後期 儒教と天主教の対
立』、一潮閣、1997

フィリップ・レクリヴァン著、垂水洋子訳『イエズス会-世界宣教の旅』、
創元社、1996