

博士論文

栗谷李珥思想研究  
—その Trilogy 思想—

東京大学大学院人文社会系研究科

韓国朝鮮文化研究専攻

金東熙

## 【目次】

序文	4
<b>第一部 李栗谷の理気思想研究</b>	
・はじめに	18
・第一章 理気思想に現れた二つの原理と三つの理論の分析	19
第一節 理気思想の二つの原理	19
第二節 理気思想の三つの理論	24
2-1. 「理氣之妙」	24
2-2. 「氣發而理乘」	30
2-3. 「理通而氣局」	39
・第二章 理気思想の分析の総合	47
第一節 「宇宙的存在論」と「存在宇宙論」の構成要素	48
第二節 「宇宙的存在」と「存在宇宙」についての叙述	53
第三節 「存在宇宙」へ向った宇宙的存在の自己展開	56
第四節 「宇宙的存在論」と「存在宇宙論」	62
・おわりに	65
<b>第二部 李栗谷の性心思想研究</b>	
・はじめに	66
・第一章 性心思想に現れた二つの原理と三つの理論の分析	66
第一節 理気思想に立脚した性心思想の二つの原理	67
第二節 理気思想に立脚した性心思想の三つの理論	70
2-1. 「性心之妙」	71
2-2. 「心發而性乘」	73
2-3. 「性通而心局」	102
・第二章 性心思想の分析の総合	124
第一節 宇宙万物の生成	124
第二節 宇宙における人間の地位と役割	136
第三節 「死生の道」	138
第四節 「社会 - 宇宙的靈性」とその三つの思想意識	144
・おわりに	147
<b>第三部 李栗谷の誠敬思想研究</b>	
・はじめに	148

・第一章 誠敬思想に現れた二つの原理と三つの理論の分析	148
第一節 理気－性心思想を総括した誠敬思想の二つの原理	148
第二節 理気－性心思想を総括した誠敬思想の三つの理論	154
2－1. 「誠敬之妙」	154
2－2. 「敬發而誠乘」	158
2－3. 「誠通而敬局」	164
・第二章 誠敬思想の分析の総合	170
第一節 志の美学	171
第二節 知行の弁証法的会通	176
第三節 安民の士林政治	194
第四節 「實理－實心の實学」とその三つの実践綱領	211
・おわりに	214
<b>結論</b>	215
<b>参考文献</b>	221

## 序文

### 1. 小伝<sup>1</sup>

この小伝では、李栗谷（1536～1584、名は珥、字は叔獻、号は石潭・栗谷、諡号は文成、本貫は京畿豊徳府徳水縣<sup>2</sup>）の生涯を四つの時期に区分して、「元・亨・利・貞」で略述する。「元・亨・利・貞」は天にある道であり、その性を四季に言い換えれば、「春・夏・秋・冬」である。春夏秋冬は、比喩的に言えば宇宙万物の生成から消滅にいたる死生の道である。

#### 一、元（春）：中宗 31 年(1536)～明宗 6 年(1551)

林亭の秋はすでに深まり、詩人の心象には窮まりがない。遠くに見える川の水は天空と連なって碧く、霜楓は日と向き合って紅い。辺境の鴻はどこかに消えて、その声は雲中に暮れる<sup>3</sup>。

「元(春)」の時期は、栗谷の誕生から母の喪に服する時期まで（1歳～16歳）である。栗谷は中宗 31 年(1536)12月26日寅時に江原道江陵府北平村(外家)で、父李元秀と母申師任堂の三男として生まれた。中宗 36 年(1541)に母とともに江陵から漢城府の壽進坊にある本家に帰った。栗谷の学問については、七歳（1542年）に母から修学したが、特に努めなくても学問が日々成就し、文理を貫き四書などの経書を自分で会得した。当時近所に住んでいた陳復昌の人柄を見て、志を得ると国の災いになるだろうという「陳復昌傳」を書いたが、実際その通りに陳復昌は尹元衡、李芑等の勳戚勢力とともに「乙巳之禍（1545）」を起こした<sup>4</sup>。上に引用した詩は栗谷が八歳の時、京畿道坡州の臨津江のほりにある花石亭で書いたものであり、明宗 3 年(1548)には進士初試に合格した。明宗 6 年(1551)5月に母が死去した。当時栗谷は、水運判官として漕運を行う父に随行して漢城へ行く途上であった。栗谷は、漕運を終えて海州に帰る途中の西江で母の訃音に接することとなった<sup>5</sup>。

#### 二、亨(夏)：明宗 7 年(1552)～明宗 16 年(1561)

---

<sup>1</sup> 李栗谷の小伝は『栗谷全書』卷三十三・附録一の「世系圖」「年譜上」、『栗谷全書』卷三十四・附録二の「年譜下」、『栗谷全書』卷三十五・附録三の「行狀(門人金長生撰)」、『栗谷全書』卷三十六・附録四の「諡狀(行大提學李延龜撰)」を主に参考した。

<sup>2</sup> 李栗谷は徳水李氏の十三世である。

<sup>3</sup> 林亭秋已晩、騷客意無窮。遠水連天碧、霜楓向日紅。山吐孤輪月、江含萬里風。塞鴻何處去、聲斷暮雲中。(『栗谷全書』卷一・詩上・花石亭 19a)；花石亭は京畿道坡州にある。

<sup>4</sup> 「乙巳之禍（1545）」については本論文の第三部の第三節でより詳しく扱っている。

<sup>5</sup> それについては栗谷が作った『栗谷全書』卷十八・先妣行狀に詳しい。

道を学ぶことは即ち執着を無にし、縁に従って到るところで楽しむことである。暫く青鶴洞を離れ、白鷗洲に来て逍遥する<sup>6</sup>。

栗谷の「亨(夏)」は、母の三年の喪が明けた後に、成牛溪と交遊する時から父親の喪に服する時期まで(17歳～26歳)である。栗谷は母親の喪祭において『朱子家禮』に遵って三年間墓を守り、明宗8年(1553)の秋に心喪(心の中で喪に服すること)を終えて冠礼を行った。明宗9年(1554)に成牛溪と道義の交を結び、互いに聖賢となることを約束して、その交分は一生変わらなかった。その年の三月に金剛山に入山し、翌年の春まで修道に勇猛精進した。上の詩は、僧侶の普應とともに金剛山から下りて白鷗洲の李廣文の草堂に泊まる時に書いたものと見られる。下山した栗谷は江陵に帰って十一条の「自警文」を書いたが、その第一条は“先に志を大きくして、聖賢を準則とすべきであり、一毫だけでも聖人に及ばなければ吾の事業を成し遂げられていないのである”<sup>7</sup>とあって、人生の方向を聖人に置いた。明宗11年(1556)に帰郷して策問に対する漢城試で首席合格し、翌年には星州牧使盧慶麟の娘と婚礼を挙げた。明宗13年(1558)の春、栗谷は禮安の陶山書院で、学問的師匠であり靈的なメンターである李退溪に謁見した。その歴史的な出会いを、二人の巨儒は詩をもって応じた。栗谷が“襟懷は霽月を開き、談笑は狂瀾を止める。わたしは道を向うことを望みますが、半日の安閑を盗むことではないでしょう”と問いかけると、退溪は“病んだ我は門を閉じて春が来たことも知らなかったが、貴公が来て豁然と目が覚め心が爽快である”と答えた<sup>8</sup>。その年の冬、栗谷は「天道策」で別試に首席で合格した。明宗16年(1561)五月に父の喪に服した。

### 三、利(秋) : 明宗 17 年(1562)～宣祖 10 年(1576)

深谷に臨んでいるように兢兢とし、大川を渡るように戦戦としている。閭闔(官闕)には心の奥底を奉られるようにし、祈りが天に通じることを願う<sup>9</sup>。

栗谷の「利(秋)」は、父の三年の喪が明けた後に登用されて官職の生活を始めた時から、引退して京畿道坡州の栗谷に戻った時期まで(27歳～41歳)となる。栗谷は明宗19年(1564)

<sup>6</sup> 學道即無著、隨緣到處遊。暫辭青鶴洞、來玩白鷗洲。(『栗谷全書』卷一・詩上・與山人普應下山至豐巖李廣文之元家宿草堂 23a)

<sup>7</sup> 先須大其志、以聖人爲準則、一毫不及聖人、則吾事未了。(『栗谷全書』卷十四・雜著一・自警文)

<sup>8</sup> 珥自星山向臨瀛、因過禮安謁之、呈一律云、「溪分洙泗派、峯秀武夷山。活計經千卷、行藏屋數間。襟懷開霽月、談笑止狂瀾。小子求聞道、非偷半日間。」退溪和云、「病我牢關不見春、公來披豁醒心神。始知名下無虛士、堪愧年前闕敬身。嘉穀莫容稊熟美、游塵不許鏡磨新。過情詩語須刪去、努力功夫各日親。」(『栗谷全書』卷十四・雜著一・瑣言 39a-39b)

<sup>9</sup> 兢兢恍若臨深谷、戰戰茫如涉大川。閭闔可能呈肺腑、臯音冀得徹穹玄。(『栗谷全書』卷一・詩上・釋褐登龍門 31a)

父の三年の喪が明けた後、引き続いて科挙(生員、進士、文科の覆試と殿試)に応じ、戸曹佐郎として朝廷に出仕する。上の文句は当時明宗が下した「釋褐登龍門」という題目に、出仕に対する自身の抱負を込めて書いた三十韻の七言律詩の一部である。前半の二首が敬(恐れ慎む)を意味するとしたら、後半の二首は天人の合一点である「眞實無妄」の「誠」を示す。明宗 20 年(1565)の春に禮曹佐郎となって、8 月には勲旧戚臣尹元衡を論駁する疏を上げ、同月に尹元衡が失脚する。11 月に司諫院の正言を拝し、同年の冬に吏曹佐郎となったが、明朝 21 年(1566)の 3 月に再び除授される。5 月に司諫院の同僚と共に「時務三事」(「正心以立治本」「用賢以清朝廷」「安民以固那本」)についての疏をたてまつる。これが栗谷の士林政治の骨子となった。明宗 22 年(1567)の 6 月に明宗が崩御すると、退溪と国葬を論じ<sup>10</sup>、挽歌を書いた。9 月に外戚沈通源を論駁する上疏を六曹郎官と進言し、十月には奇高峰と「格物致知」を中心にする「至善」と「中」の関係について論じる。宣祖 1 年(1568)の 2 月に司憲府の持平となり、4 月に義父の廬慶麟の死に哭する。5 月に成牛溪と「至善」と「中」の関係について論じ、千秋使の書状官に任命され、成均館の直講に除授されて明の京師へ行った。同年の冬に朝廷へ戻り、弘文館の副教理に除授された。11 月に再び吏曹佐郎に除授されるが、母方の祖母の看病のために辞職して江陵へ帰った。

宣祖 2 年(1569)の 6 月弘文館の教理として朝廷に復帰する。9 月に讀書堂に属しながら『東湖問答』を献上し、「乙巳之禍(1545)」の「衛社偽勲」の削勲を求め<sup>11</sup>、館四館の風習の革新を請って<sup>12</sup>、玉堂(弘文館)の同僚と「玉堂陳時弊疏」を進言した。以後栗谷は「衛社偽勲」の削勲を引き続き要請した<sup>13</sup>。10 月に休暇を得て江陵へ帰り、祖母の死に哭の礼を行った。宣祖 3 年(1570)4 月、弘文館の教理に再び除授され朝廷に帰った。退溪と書簡の遣り取りを通して、朝廷を進退する問題について相談し、10 月に妻の実家である海州の野頭村へ帰った<sup>14</sup>。12 月、退溪の訃に接して位を作って哭し、後に挽歌を書いた。宣祖 4 年(1571)1 月、海州から坡州の栗谷に戻ってから吏曹佐郎に除授されたが進まず、夏に教理となって朝廷に出た。議政府の檢詳・舎人、弘文館の副應教・知製教を兼ねた經筵の待講官、春秋館の編修館に除授されるが、病のためすべて辞職して海州に帰った。この時に居を定め、以降朝廷への進退を繰り返す。6 月に清州牧使に除授され、専ら教化に力を尽くして郷約を作った<sup>15</sup>。

<sup>10</sup>これについては『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生(丁卯)に見える。

<sup>11</sup>「乙巳之禍」を起こした尹元衡をはじめとした勲旧戚臣の勢力は、偽りで「衛社之功」を立てたと記録した。それについては本論の第三部の二章「士林政治」を参考されたい。

<sup>12</sup>四館は成均館、藝文館、校書館、承文館であり、当時四館では登用された新進を「新来」と指して、衣冠を破り泥の中に転がして威儀を損傷させる習俗があったと見られる。

<sup>13</sup>これに対しては『栗谷全書』卷四・疏筭二・玉堂論乙巳偽勲筭に詳しく論じている。

<sup>14</sup>『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生(庚午)によると、退溪は、家業がなければ朝廷を退かないことを勧めた。

<sup>15</sup>その郷約は、『栗谷全書』卷十六・雜著三所収の「四原郷約」を示す。四原は清州の旧名

宣祖 5 年(1572)の 3 月に病気で官職を入れ替え、夏には副應教に除授されたが病で辞職して栗谷へ帰った。この時、成牛溪に「理気」「四端七情」「人心道心」を論じた。8 月に遠接使の従事官に任命されるが、これも病で辞職する。この時、朋党に関する李東臯(1499～1572、名前は浚慶、字は原吉、南堂)の遺箚に対して反駁する<sup>16</sup>。9 月に司諫院の司諫に除授されるが応じず、12 月には弘文館の應教に除授されて、兼職は前と同様であったが上疏して辞職する。宣祖 6 年(1573)7 月、弘文館の直提學に除授され朝廷へ戻って謝恩し、8 月に栗谷へ帰った。9 月に再び直提學に除授されて辞職を願ったが不許となって経筵に進んだ。11 月に経筵で才能がある人は科挙に合格しなくても司憲府の臺官として登用することや退溪の贈諡の要請に従うことを求めた。宣祖 7 年(1574)1 月に右副承旨に昇進した後、命に従って「萬言封事」を進上する。2 月に兵曹の参知に、3 月には司諫院の大司諫に、4 月に再び右副承旨を拝したが、辞職して栗谷へ帰る。6 月、庶子李景臨が生まれ、10 月には黄海道觀察使を拝した。宣祖 8 年(1575)1 月、明宗の妃である仁順王后が死去する。3 月に官職を入れ替えられ、弘文館の福提學を拝受する。6 月、王命に従って『四書諺解』を終えて四書の小註を刪削したが、『論語』『孟子』は壬辰倭乱の時に焼失され『中庸』『大學』だけが残っている。9 月には『聖學輯要』を編纂して、箚子とともに宣祖に献上し、10 月に『大學衍義』を進講する。同月に沈義謙と金孝元が先輩(西人)と後輩(東人)に分かれて朝廷での対立が激しくなると、外職に入れ替えられることを請願した。栗谷は彼らの対立について、双方とも深い嫌疑がないのに、小人政治家たちがこの対立を朋党と言って双方を計略に嵌め込もうとすれば、士林の災いが起こり得るから警戒すべきであると進言した<sup>17</sup>。しかし、その後先輩と後輩は栗谷を恨み、また宣祖も朴思菴との経筵の席で栗谷の行動を過激であると評価した。宣祖 9 年(1576)の 2 月に引退を決心して坡州の栗谷へ帰った。以降、右副承旨、大司諫、吏曹参議、全羅監司を拝受したが、進まなかった。10 月に海州の石潭へ帰って聽溪堂を建てた。12 月、仁順王后の祥祭のために入京し、兵曹参知に除授されるが応じなかった。

#### 四、貞(冬) : 宣祖 11 年(1577)～宣祖 17 年(1584)

四方の遠い雲はすべて黒いが、中天の日だけが明らかである。主君に見捨てられた孤臣の一掬の涙が漢陽城に向かってしきりに落ちる<sup>18</sup>。

栗谷の「貞(冬)」は、辞職した後に海州の石潭と坡州の栗谷で生活する時から、約四年

---

である。

<sup>16</sup>これに対しては『栗谷全書』卷四・疏箚二・論朋黨疏に見えるが、本論では第三部の第二章「士林政治の革新課題」で詳しく扱っている。

<sup>17</sup>『栗谷全書』卷三十五・附録三・行狀(門人金長生撰)。

<sup>18</sup>四遠雲俱黒、中天日正明。孤臣一掬涙、灑向漢陽城。(『栗谷全書』卷二・詩下・去國舟下海州 41b)

後に再び朝廷へ出て生涯を終えるまでの時期（42歳～49歳）である。宣祖10年(1577)の5月に栗谷は石潭へ戻り、12月に『擊蒙要訣』を完成する。宣祖11年(1578)、聽溪堂の東側に中国の武夷九曲にある大隠屏の意味を取って隠屏精舎を建てた<sup>19</sup>。また、朱晦庵を祭る祠を精舎の北側に建てることを計画したが成し遂げられず、栗谷の逝去から2年経った宣祖19(1586)年に諸生が師の遺志を継いでその祠を建立した。3月に大司諫を拝受したが、謝恩して4月に坡州の栗谷に帰った。5月と6月に大司諫に除授されたが、上疏して辞職し、冬には石潭へ帰った。石潭に帰る前に、雪の中で牛に乗って成牛溪を訪ねた<sup>20</sup>。宣祖12年(1579)の3月に庶子の李景鼎が生まれ、栗谷は『小學集註』を完成した。宣祖13年(1580)の5月に『箕子實記』を編纂した。12月、大司諫として呼ばれて、宣祖と対面して謝恩した。宣祖14年(1581)の3月、病気のために三回も辞職したが、許諾を得られなかった。6月に司憲府の嘉善大夫大司憲に特進され、藝文館の提學を兼任した。9月に大司諫に拝受したが、病のため免職した。10月、資憲大夫戸曹判書を拝受した後、趙光祖と李退溪の文廟従祀を懇請し、弊政を改革するための經濟司を建議したが、宣祖は許さなかった。11月には、朝廷に出仕した後、明宗20年(1565)7月から宣祖14年(1581)の当月までを楷書で記録した『経筵日記』(全三卷)を完成した。宣祖15年(1582)の1月、吏曹判書に除授され、7月に教令に従って「人心道心説」「金時習傳」「學校模範」を作って進上した。8月は刑曹判書に、9月は議政府の右参贊に拝受し、特命で崇政大夫右贊成に上進された。当時、三つの時弊についての改革案（「改貢案」「省吏員」「久任監司」）を陳べた<sup>21</sup>。10月、遠接使となって皇子の誕生日を伝える明の使臣に應對し、11月に詔使を国境まで送り出した。12月に復命した後、兵曹判書に除授された。宣祖16年(1583)の2月に時務6條（「任賢能」「養軍民」「足材用」「固藩屏」「備戰馬」「明教化」）を陳べて啓する<sup>22</sup>。4月、前年9月に進上した時弊の改革案を極言し、先代朝廷の歴史的事実を録して一冊の歴史書を作り、当代の考拠にするための纂集廳を設けることを請願した。6月、三司によって、権勢を勝手に振り回して君王を蔑ろにする<sup>23</sup>という弾劾が栗谷に返って来た。上に引用した詩は、栗谷へ帰る道で書いた詩句の一部である。7月に居所を石潭に移し、9月に吏曹判書となった。10月に朝廷に出て、謝恩して上疏で辞職したが、受け入れられなかった。宣祖17年(1584)の1

<sup>19</sup>朱晦庵が武夷九曲に建てた武夷精舎を見習ったものと思われる。

<sup>20</sup>当時の栗谷の感懐は、「雪中騎牛訪浩原絃別」(『栗谷全書』卷二・詩下)に良く表れている。

<sup>21</sup>若積弊之可祛者、則今難枚舉。愚臣之每達于經席者、是改貢案、省吏員、久任監司三者耳。(『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 35b)『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 35b)

<sup>22</sup>『栗谷全書』卷八・啓・六條啓 18b。

<sup>23</sup>栗谷は、王に申し上げずに、軍役を免除する代わりに馬を納めろという令を下して行ったことがあって、また、王の御呼びを受けて病気のため承政院に出なかったことがあったが、前者は権勢を勝手に振るうという名目となり、後者は王を蔑ろにしているという名目となった。これについては『栗谷全書』卷三十五・附録三・行狀(門人金長生撰)40a-40bを参考されたい。



月 16 日、京城の大寺洞で卒する。享年 49 歳であった。仁祖 1 年(1623)、領議政に追贈され、仁祖 2 年(1624)には文成という諡号<sup>24</sup>を拝受した。肅宗 8 年 (1682) には文廟に従祀された。光海君 3 年(1611)、海州で初の文集(全 10 卷)が刊行され、英祖 25 年(1749)に栗谷全書(全 38 卷および拾遺 6 卷)が李緯の跋文とともに刊行された。

## 2. 先行研究の検討

本論文は、李栗谷の Trilogy(トリロジー)<sup>25</sup>思想である、理気 - 性心 - 誠敬思想についての研究である。このトリロジー思想は、大きく三つの先行研究によって次のように規定されている：1)「主理派」と「主気派」のフレームワークにおける主気論的思想、2)「唯物論」と「観念論」のフレームワークにおける観念論的思想、3)「理氣之妙」的思想。本節では、それらの先行研究を理気 - 性心を中心にして考察した後に、誠敬思想を加えて先行研究を総括的に検討する。

### 1-1. 「主理派」と「主気派」のフレームワークにおける主気論的思想

栗谷の思想を、「主理派」と「主気派」のフレームワークにおける主気論的思想として位置付けた研究は、高橋亨(1878~1967)をもって嚆矢とする<sup>26</sup>。そのフレームワークを東アジア的次元に適用して拡大させた研究には、阿部吉雄(1905~1978)の比較研究があつて<sup>27</sup>、高橋亨の研究方法に従って朝鮮儒学を思想史的に一括したものは、裴宗鎬(1919~1990)の儒学思想研究である<sup>28</sup>。裴宗鎬の研究は韓国内に拡散されており、現在の韓国朝鮮儒学思想研究において新たな研究方法が模索されているが、裴宗鎬の研究が基本研究資料となるのは厳然たる事実である。ゆえに、高橋亨の「主理派」と「主気派」のフレームワークは検討に値するといえる。

高橋亨の「主理派」と「主気派」のフレームワークは、所謂「四端七情」論議に基づいて理と気を理解したものである。言い換えると、そのフレームワークは、程朱学の共通命題、“心は「理氣之合」である”での「合」の字に対する理解を根拠としている。高橋亨は、心の「理氣之合」における「合」を、水が「酸素と水素の化合物」であるように化学的結合として理解し<sup>29</sup>、その発動的側面では理と気をプラトンの「『ファイドーン』の靈魂

<sup>24</sup> 「文」は「道德博聞」の意であり、「成」は「安民立政」の義である。

<sup>25</sup> 本論ではトリロジーと表記する。

<sup>26</sup> 高橋亨著／川原秀城・金光来編訳、「李朝儒学史に於ける主理派主気派の発達」『高橋亨朝鮮儒学論集』(知泉書館、2011)

<sup>27</sup> 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』(東京大学出版会、1965)

<sup>28</sup> 裴宗鎬『韓國儒学史』(延世大学出版社、1974)

<sup>29</sup> 高橋亨著／川原秀城・金光来編訳、前掲「李朝儒学史に於ける主理派主気派の発達」(知泉書館、2011)190 頁。

と肉体」のように理性と感性という二つの排他的な実体の作用として把握し<sup>30</sup>、退溪と栗谷の思想が程朱学を継承した「理気二元論」に基づいていると論じる<sup>31</sup>。理と気を、「酸素と水素の化合物」として理解したのは、理気の存在論的構造とその関係についての論理的説明に繋がり、「『フアイドーン』の靈魂と肉体」として把握したのは、その宇宙論的実存についての実在に関わり、退溪と栗谷の思想を「理気二元論」として論じたのは、その理解と把握を総括した思想体系を示す。思うに高橋亨は、「理気之合」という心の実在において、その作用を二つの排他的な実体の発現とする「主理」と「主気」が「四端七情」の根拠であると論じたのであろう。言い換えれば、「四端七情」の本源に遡って理気の実在構造を化学的要素の結合体として把握し、退溪の「理氣互發」を拠りどころとした「四端七情」論的傾向と栗谷の「氣發而理乘」を基礎にした「四端七情」論的傾向を、それぞれ「主理派」と「主気派」に位置付けたと考えられる<sup>32</sup>。それゆえ、高橋亨は退溪と栗谷の思想体系は「理気二元論」であると論じることができたのである。

ところが、退溪の思想は、「理先気後」による理一元的存在構造の体系であり、さらにその「理一」には活物的な属性があるので、それに相応しい「理氣互發」の「四端七情」論を持っている<sup>33</sup>。栗谷の思想は、理と気を分離できない全体性として把握する「理氣之妙」

---

<sup>30</sup>高橋亨著／川原秀城・金光来編訳、前掲「李朝儒学史に於ける主理派主気派の發達」189頁。プラトンの『フアイドーン』によると、肉体と靈魂は排他的な実体に描写され、靈魂による理性の思惟は真理を追究するが、肉体による感性は臆見を齎して真理の追究を妨げる。

<sup>31</sup>高橋亨著／川原秀城・金光来編訳、前掲、36頁・227頁。

<sup>32</sup>このように退溪と栗谷の思想を「主理派」と「主気派」というフレームワークで対立させる高橋亨の研究は、歴史的状況から見ると、幣原坦(1870～1953)を起点として韓国朝鮮の歴史を対立と葛藤の党争史と見る小田省吾(1871～1953)や瀬野馬熊の皇国植民史観を反映した思想史分野の研究であると言える。これに対しては、高橋亨著・川原秀城・金光来編訳、前掲「緒言・李朝儒学史に於ける主理派主気派の發達」；幣原坦、『韓国政争志』(三省堂、1907)；小田省吾、「李朝政争概説」(『朝鮮』101、1923)；瀬野馬熊、「朝鮮近世史」(『朝鮮史講座(一般史)』、朝鮮史学会、1925)；瀬野馬熊、「朝鮮党争の起因を論じて土禍との關係に及ぶ」(『白鳥博士還暦記念東洋史論叢』、1925)；朝鮮王朝の政治を党争と規定する党派性論については李泰鎮の「黨派性論 비판」『朝鮮儒教社會史論』(知識産業社、1989)と六反田豊訳「党派性論批判」『朝鮮王朝社会と儒教』(法政大学出版局、2000)を参照されたい。

<sup>33</sup>退溪は、『聖學十圖』の第一圖『太極圖』は太極でありながら無極である理と、陰陽である気との「不相離」や「不相雜」の關係原理を論じた周濂溪の『太極圖』を引用しているが、理気の「不相離」の原理を指す部分を削除して存在論的次元である理の体の独立性を浮き彫りにした。(周濂溪の『太極圖』の原文は“○、此所謂無極而太極也、所以動而陽、静而陰之本體。然非有以離乎陰陽也。即陰陽而指其本體、不雜乎陰陽、而爲言耳。”であるが、退溪は「不相雜」の前提である「不相離」の原理を削除して“○、此所謂無極而太極也、即陰陽、而指其本體、不雜乎陰陽、而爲言耳”と『聖學十圖』の第一圖として『太極圖』を解説した。(『退溪集』卷七・第一太極圖)；これは存在論的次元において理の体の無為的属性を言おうとしたのである。ただ、退溪は存在論的次元に発用の動因を置いて、その理に活物的性格を与え、宇宙論的次元に展開する祭に、あらゆる事物に「無所不在」して「格物致知」が可能だという独創的な理の体用の論法を啓発した—“無

的存在構造の体系であり、その上に、理と気を「無爲」と「有爲」として区別することに適合した「氣發而理乘之一途」の「四端七情」論を備えている。よって、退溪と栗谷は、程朱学の伝統を継承したものの、各々独創的思想体系を構成して理気 - 性心を展開したので、彼らの思想を二分法的「理気二元論」であると論じることはできないだろう。ひいては、高橋亨が栗谷の「理氣之妙」を認めると同時に、「四端七情」の根拠としての「主理派」と「主氣派」という「理気二元論」的フレームワークに分けた以上、「情」が発現されるためには、心の構成要素である「理」と「氣」が共に発するべきである。高橋亨が、栗谷の「四端七情」を「共發」<sup>34</sup>または「共同發動」<sup>35</sup>という「理気共發」であると主張し続けるのは、そのフレームワークの体系的整合性を維持するための論理的な帰結である。「理気共發」は厳密に言って、理と氣が時間的な先後なく同時に発するという意味であるから、高橋亨の「主理派」と「主氣派」のフレームワークにおいては、栗谷の思想体系は退溪とは異なる「理気二元論」であると論じることが適合したのであろう。但し、栗谷は「理發」を決して認めず、「四端七情」をすべて「氣發而理乘之一途」に一貫させている<sup>36</sup>。要するに、高橋亨の研究は、理と氣がすべて「發」する属性を付与し、その属性を心の作動的側面に適用させ、栗谷の「氣發而理乘」を「理気共發」と解釈して「四端七情」を論じたため、栗谷の「理氣之妙」を「理気二元論」であると論じたのであろう。これは、理気存在構造である「理氣之妙」とその構造の中で理と氣の力動的有機体関係について深層的に分析することに欠けていると考えられる。

## 1-2. 「唯物論」と「観念論」のフレームワークにおける観念論的思想

栗谷の儒学思想を「唯物論」と「観念論」のフレームワークを用いて観念論的思想であると位置付けた研究は、北朝鮮の朝鮮哲学史研究から窺える<sup>37</sup>。北朝鮮の哲学史研究は中国とソ連が採択したマルクス・レーニンの弁証法的唯物論に基づいている。哲学的範疇としての「唯物論」と「観念論」とは、宇宙万物の始原が物質であるか観念（精神）であるかという宇宙万物の存在根拠の問題であり、「弁証法」というのは、その根拠を静態的に見る形式論理学に反してそれを動態的に見る哲学的論証方法である。『朝鮮哲学史』による

---

情意造作者、此理本然之體也、其隨寓發見、而無不到者、此理至神之用也。向也、但有見於本體之無爲、而不知妙用之能顯行。殆若認理爲死物、其去道不亦遠甚矣乎”『退溪集』(卷一八・答奇明彦別紙)。故に、高橋亨が理の宇宙論的次元に注目し奇高峰(1527~1572、名は大升、字は明彦、号は高峰・存齋)との論争を通して退溪の「理氣互發」に基づいた「四端七情」を「理気二元論」と分析したのは正しいが、その存在論的次元ですでに一元なので「理気二元論」という言葉は正しくないと考ええる。

<sup>34</sup>高橋亨 著／川原秀城・金光来編訳、前掲「李朝儒学史に於ける主理派主氣派の發達」233頁。

<sup>35</sup>高橋亨 著／川原秀城・金光来編訳、前掲「朝鮮儒学大観」40頁。

<sup>36</sup>それに対しては本論の第一部の第一章の「氣發而理乘」を参考されたい。

<sup>37</sup>정진석, 정성철, 김창원 共著 『조선철학사(상)』(과학원출판사, 1960)  
; 최봉익 『조선철학사개요』(사회과학출판사, 1986)。

と、退溪と栗谷の思想は「理」を始原として、その存在を認める「客観的観念論」的思想であり、また朝鮮の封建中小地主階級の利益を代弁した歴史発展の弁証法的論理に反する静態的な形而上学の論理であり、程朱学の「理先気後」の二元論に基づいたものである<sup>38</sup>。詳述すると、退溪と栗谷の思想は程朱学の理気二元論に基づいているが、程朱学を教祖的に受け入れた退溪の思想は、徹底した「客観的観念論」的思想であり、栗谷は素朴な唯物論的要素を持った「客観的観念論」的思想で程朱学に批判的な態度を堅持したと述べている。歴史的状況から論じると、北朝鮮の哲学史研究は、形而上学的観念論を旧時代の古い思想と見なすマルクス・レーニンの弁証法的唯物論を基盤として、韓国朝鮮の哲学を体系化する作業を通して韓国戦争の後の社会主義建設における思想学習を幫助するという目的を持ったものである<sup>39</sup>。

ところが、前述したように退溪の思想は、「理先気後」という存在論的「一元」体系であって「二元」体系ではない<sup>40</sup>。また、その存在論的次元の「理」にすでに発動的動因を含んだ活物的な属性を置く独特な動態的思想体系を持っているので、「理」を単に静態的観念として理解することはできない。なお、栗谷の思想においては、宇宙万物の存在論的根拠は存在論的次元の「理氣之妙」の宇宙論的次元への展開過程なので、理気の分離を前提とした「理先気後」の論理は元より不可である。さらに、宇宙万物の「心」は物質的側面と精神的側面という両面をすべて具えているため、性心（理気）を観念と物質に図式化する二分法的二元論に基づくことはできない。要するに、北朝鮮の栗谷思想についての研究は、マルクス・レーニンの唯物論的弁証法で宇宙万物の始原を明らかにするために使われる観念（精神）と物質を、図式化して理（性）と気（心）に代入させる範疇的誤謬を犯している。つまり、栗谷思想を、物質が観念より優先する（観念論に対する唯物論の優位性）という弁証法的唯物論に拠る北朝鮮の哲学史研究に吸収させ、「客観的観念論」であると規定したところに誤りがある。これは、精神と物質の有機体的関係を表す「理氣（性心）之妙」の存在構造と理（性）と気（心）の固有な属性による思想的範疇についての深層的分析の欠乏から来る論理的帰結であると考えられる。

### 1-3. 「理氣之妙」的思想

栗谷の儒学思想を「理氣之妙」的思想として理解する試みにおいては、黄義東が先駆的な役割を果たした<sup>41</sup>。彼は栗谷の哲学の基本原則を「理氣之妙」と捉え、「理氣之妙」の淵

<sup>38</sup>정진석, 정성철, 김창원 共著, 前掲「15~16 세기 관념론의 제조류에 반대한 유물론의 투쟁」『조선철학사(상)』(과학원출판사, 1960)

<sup>39</sup>정진석, 정성철, 김창원 共著, 前掲「序文」。

<sup>40</sup>「理先気後」はすでにその始原で「一元」を意味するので、「理先気後」を用いて「理氣二元論」を述べることは二律背反である。ところで、「理先気後」の「理氣二元論」が程朱学の常識のように言われるのが周知の事実であるが、私としては、どうして「理先気後」なのに「理氣二元論」が言われることが可能なのか理解し難い。

<sup>41</sup>柳承國は韓国の思想的特徴を「理氣之妙」であると規定し、その「理氣之妙」的観点から

源を「易理」「宋代性理学」「韓国性理学」の伝統から考察し、「理氣之妙」を「存在論」「人性論」「価値論」「立体的思惟」「存在と当為の一致」で説明しつつ、栗谷の思想の現代的意味を明らかにした<sup>42</sup>。さらに、黄義東は栗谷の「理氣之妙」思想を経世思想に適用させ、理氣 - 性心 - 誠敬思想にわたって体系的に理解しようと試みた。歴史的状況から見ると、黄義東の研究は、韓国の経済成長や民主化と統一運動で現れた“物質的価値と精神的価値、進歩と保守、理想主義と現実主義などの葛藤や対立”のなかで、韓国伝統の調和思想を継承した栗谷の「理氣之妙」の思惟を通して「対等な両價」を追求したものである<sup>43</sup>。

ところが、黄義東は“分割できない独立した単位としての実態的概念”として「理氣之妙」の存在構造を把握し、「理氣之妙」の存在論的意味を「相補性」または「相補的關係」と解して、理の「精神的価値」と気の「物質的価値」の調和という「理氣之妙」の価値論を追求した<sup>44</sup>。そして、「理氣之妙」について、韓国性理学の伝統の中で「主理」の退溪と「主氣」の花潭の対立的思惟を止揚して調和を求めたのが、栗谷の独特な学風であると述べた<sup>45</sup>。このような黄義東の解釈と論述は、「理氣之妙」の本意を完全には明かせないものと思われる。とりわけ、「理氣之妙」の存在構造を“分割できない独立した単位としての実態的概念”と把握したのは、高橋亨と北朝鮮の哲学研究と同様に、理と氣を実体的概念として理解する二分法的二元論の体系の構成要素と見なしたことにほかならない。そのために、「理氣之妙」の存在論的意味を「相補的關係」として解し、結局のところ、理と氣を精神と物質という価値に分離してしまったのである。ただ、黄義東の研究で、栗谷の「理氣之妙」を独立単位の原子論的な二つの実体として把握したのは、栗谷の「理氣之妙」の内部的結合様態で、これは理と氣の対立的属性を示したものである<sup>46</sup>。この点は、高橋亨の研究とは異なるところであると言える。なぜならば、高橋亨の場合は、栗谷の「氣發而理乘」を「理氣共發」と解釈したので、彼が論じる「理氣之合」は元より理と氣が分離して合した外部的結合であるしかないからだ。しかし、栗谷において理と氣(性と心)の関係は、高

---

韓国思想を展開している。柳承國『東洋哲学研究』(謹域書齋、1983)203頁；但し、栗谷の思想を「理氣之妙」的観点から体系的に理解しようとした点においては、黄義東が先駆的な人物であると言える。

<sup>42</sup>黄義東「章栗谷の哲学的特性」『栗谷思想の体系的理解1』(ソクァン社、1998)；黄義東「栗谷哲學の根本問題と理氣之妙の淵源的考察」『人文科学論集18』(清州大学、1985)；黄義東「栗谷經世思想の理氣之妙的理解」『人文科学論集5』(清州大学、1986)；黄義東「栗谷‘理氣之妙’の現代的の意味」『儒学研究12』(忠南大学、2005)。

<sup>43</sup>黄義東、前掲「序文」『栗谷思想の体系的理解1』。

<sup>44</sup>黄義東、前掲「栗谷‘理氣之妙’の現代的の意味」182-185頁。黄義東は、退溪の思想と栗谷の思想を対立的に理解した高橋亨の考え方の代わりに、退溪の思想と花潭の思想を対立的な思惟と見なしたが、高橋亨の「主理」と「主氣」のフレームワークはそのまま維持している。

<sup>45</sup>黄義東、前掲「栗谷‘理氣之妙’の現代的の意味」179-180頁。

<sup>46</sup>厳密に言うと、原子論的の二つの実体は相互に作用できず、第三の超越的実体が要求されるため、黄義東の「相補性」の論議は論理的矛盾に陥る恐れがある。第三の超越的実体に対する論議は第一部・第二章の「予備的陳述」を参考されたい。

橋亨の「靈魂と感性」、北朝鮮での「觀念と物質」、黄義東の「精神的価値と物質的価値」と同様に理解することはできない。「靈魂と感性」、「觀念と物質」、「精神的価値と物質的価値」はすべて気の側面である。その気に隙間無き理が根本として実在するため、両端に分かれず調和する可能性を持つのである。要するに、「理氣之妙」を言いながら「理氣二元論」を論じる黄義東の研究は、栗谷の儒学思想についての研究方向においては正しいと言えるが、理氣の存在構造を示す「理氣之妙」とその構造の中で理と氣の関係を分析することにはまだ徹底していないと考えられる。

#### 1-4. 栗谷の誠敬思想による先行研究の総括的検討

栗谷の誠敬思想の研究に関して、高橋亨は「四端七情」を論ずる前の予備的叙述で『聖學十圖』に現われる退溪の「主敬」を説明しつつ、修養論的観点から栗谷の誠敬思想に言及しただけであり<sup>47</sup>、北朝鮮の哲学研究においては経世論的観点から栗谷の誠敬思想が朝鮮後期の実学思想に及ぼした影響に触れただけであり<sup>48</sup>、黄義東もまた退溪の「主敬」に対比させて栗谷の「主誠」を強調しつつ経世思想の「務實」的側面を論じて朝鮮後期の実学思想に及んだ栗谷の思想の影響力を述べるに止まった<sup>49</sup>。ただ、栗谷の誠敬思想において、黄義東の研究は、栗谷の「理氣之妙」の観点から性心だけではなく誠敬思想にも論理的に適用させたもので、最も体系的な研究であると考えられる。高橋亨の研究はまだ詳細なものではなく、北朝鮮の研究はすでに黄義東の研究によって論証されたものだからである<sup>50</sup>。ところが、誠敬思想についての黄義東の研究は、栗谷の誠敬思想が朝鮮後期の実学思想に及んだ影響力に偏っており、栗谷の「誠敬之學」そのものがすなわち「實理實心の實学」であるということに注目しなかった。その上で、実学を近代志向的实用主義とした論述は、恐らく栗谷の「實理實心」の意味に対する分析が緻密ではなかったことに起因していると思われる<sup>51</sup>。これは、高橋亨や北朝鮮の哲学研究はもちろん、「理氣之妙」を論ずる黄義東

<sup>47</sup>高橋亨、前掲「李退溪」83-92頁；阿部吉雄は高橋亨に続いて「主理派」と「主氣派」をその構図に従って朝鮮と日本の「主理派」「主氣派」を比較研究しているが、栗谷のような主氣論者の修養法、「氣を強くする修養法」は日本で発展しなかったと述べる。(阿部吉雄、前掲528頁)。高橋亨によると、退溪は晩年に養生法として「養氣」の修養法の書籍を涉猟し、自ずから実践し、これを伝授したという。(高橋亨、前掲「李退溪」73頁)。

<sup>48</sup>정진석, 정성철, 김창원 共著、前掲「15~16세기 관념론의 제조류에 반대한 유물론의 투쟁」169頁；정성철『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』(사회과학출판사, 1974)。

<sup>49</sup>如近世李栗谷多言更張、當時議者不聽也。以今考之、明快切實、八九可行。蓋國朝以來之識務最、惜乎今之尊之也『星湖全集』(卷四十六・雜著・更張論)。；(嘗曰)我朝、惟李栗谷柳磻溪爲識務之最、而或抑而不施、或蘊而未顯、是爲可恨『星湖全集』(附錄卷二・諡狀)。

<sup>50</sup>黄義東、前掲「修氣論」『栗谷思想の体系的理解1』；黄義東は磻溪柳馨遠と星湖李瀾を例にあげて、朝鮮後期の実学思想に対する李栗谷の影響を論証した。

<sup>51</sup>小川晴久が朝鮮の「近世実学」を修己-治人の学としての「実心の実学」と規定し、実用の学である「近代実学」を含んでいると論じた文章は、近代志向的实用主義の盲点を正確

の研究さえも、「理氣之妙」を理氣の二元論的構造として把握したため、価値論において精神と物理の価値が分離され、修養論において「主敬」に対する「主誠」へ偏る傾向が現れたと考えられる。

栗谷の儒学思想研究において真に注目すべき点は、彼の誠敬思想は理氣 - 性心思想の総体的実状を明かしたもので、理氣 - 性心 - 誠敬思想は互いに疎通するトリロジー思想だという点である。言い換えると、理氣思想は性心 - 誠敬思想の立脚点となり、性心思想は理氣 - 誠敬思想の実存状況であり、誠敬思想は理氣 - 性心思想の総体的実状と志向であって、誠敬思想は栗谷思想の研究において欠かせないトリロジー思想の一つの軸である。ところが、栗谷思想の研究の中で、理氣 - 性心思想に論理的に一貫する誠敬思想についての研究は未だ行われていないようである。これは、誠敬思想を修養論や経世的治人のための道具的側面から見てきて、栗谷のトリロジー思想が互いに疎通する全体的な思想体系であることを見ていないからであろう。このような研究実態やこれまでの栗谷の儒学思想についての先行研究を見ると、栗谷思想の研究において、高橋享の研究、北朝鮮の哲学研究、黄義東の研究は何れも理氣の存在構造を二元論的構造で把握しているが、その研究方向において理氣思想から性心思想を経て誠敬思想を「理氣之妙」の観点から体系的に理解しようとした黄義東の研究が、最も妥当性を持つといえる。しかし、黄義東の研究も理氣 - 性心 - 誠敬の存在構造とその関係の本体を示す「理氣之妙」に対する深層的分析に徹底していないため、「理氣二元論」の沼にはまって、理氣 - 性心 - 誠敬思想の体系が整合性を失い、論理的に一貫性を保てなかったと評価することができる。

### 3. 論文の構成と研究方向

本論文は、「栗谷の Trilogy (トリロジー) 思想は、二分法的二元の体系や還元論的一元の体系ではない、相互疎通が可能な『之妙』的思惟に基づいた通全的な (holistic) 有機体的体系を備えている」という研究仮説を立てて、「序文・本論 (全三部・六章・十八節)・結論」という順序をもって行う研究である。研究方向や方法としては、先行研究についての総括的な検討を踏まえた上で、二つの排他的実体に基づいた理氣二分法的二元論を止揚し、黄義東の「理氣之妙」的思惟を批判的に継承して、理氣 - 性心 - 誠敬思想という栗谷思想のトリロジーを分析と総合という大きい枠で、上の研究仮説を証明して行く。分析の過程では、理氣 - 性心 - 誠敬が持つ固有な属性と機能に従って存在論的次元と宇宙論的次元からの深層的分析を展開する。また、総合の過程においては、わたしの社会 - 生態学的視座や解釈学的想像力<sup>52</sup>を通して、分析された内容を総合しつつ、栗谷のトリロジー思想が

---

に了解した分析であるといえる。小川晴久、「序章」『朝鮮実学と日本』(花伝社、1994)  
<sup>52</sup>わたしの社会 - 生態学的視座や解釈学的想像力は、解放神学者であるレオナルド・ボフ (Leonardo Boff) の社会正義や生態的正義の相互関連を述べた次の文句が良く表してくれる - “social injustice leads to ecological injustice, and vice-versa.” Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Maryknol, NY: Orbis Books, 1997) p. 27.

内包している現代的意味を掘り出していく。このような分析過程と総合過程という研究方法は、栗谷のトリロジー思想を体系的に理解するとともに、このトリロジー思想が持つ現代的意味を再構成する、本研究の目的に中るものである。

本論の第一部は、栗谷のトリロジー思想における理気思想(マクロ思想：macro-idea)を性心・誠敬の基礎理論とした上で、全二章・六節にかけて研究していく。ここでは、宇宙万物の存在根拠(究極的実在)を明らかにすることに注目する。第二部は、栗谷のトリロジー思想における性心思想(ミクロ思想：micro-idea)を理気・誠敬の精密理論とした上で、宇宙万物が究極的実在の在りところであることを全二章・六節に分けて論議する。ここでは、宇宙万物の実存状況を究明することに注目する。第三部は、栗谷のトリロジー思想における誠敬思想(プラクシス思想：praxis-idea)が理気・性心の総体的実状であることを、全二章・六節にかけて考察していく。ここでは、善の志向と連帯に注目する。結論では、本論の分析および総合の研究過程を要約・再検討し、本論文の研究仮説の妥当性を論じる。なお、その仮説を修正可能な結論として提示し、本研究が持つ意義や限界を述べる。さらに、有機体哲学者である A. N. ホワイトヘッドの思想との比較研究—概念中心ではない思想体系の比較研究の可能性を展望して、次の研究の構想に繋げたい。

#### 4. 論文資料の説明と使用範囲

本研究の主要テキストは、『栗谷学研究叢書』(栗谷學會、2007)の資料編(全10巻)と論文編(全10巻)である。『栗谷学研究叢書』の資料編(第一巻～第八巻)は『栗谷全書』(大東文化研究院)の影印版で、これを本論の一次資料として使用する。四書の『栗谷先生諺解』が編集された第九巻は、本論文で引用した四書を解釈する際に参照した。第10巻には기태완訳の『精言妙選』(寶庫社、1999)と유성선訳の『醇言』(国学資料院、2002)が再収録されたが、本論文に引用された『醇言』に関してはソウル・奎章閣の図書番号「7743」を参考にした。そして『栗谷学研究叢書』の論文編は、1945年から2006年まで国内外で発表された栗谷学の関連論文を総類、哲学(理気論、性心論、修養論)、文学、歴史、教育、経世、その他という主題別に分類され、索引を含んだ全10巻で編集された。本研究では主に哲学(第二巻～第四巻)を参照しており、総類(第一巻)は、資料編(第六巻)の『語録』の附録である『栗谷全書』(巻三十三・年譜上)、『栗谷全書』(巻三十四・年譜下)、『栗谷全書』(巻三十五・行状)と共に栗谷小伝の参考資料となった。歴史(第六巻)と経世(第八巻)は、資料編(第一巻)の『栗谷全書』(巻三・疏筭一)、『栗谷全書』(巻四・疏筭二)、『栗谷全書』(巻五・疏筭三)、『栗谷全書』(巻六・疏筭四)、資料編(第二巻)の『栗谷全書』(巻七・疏筭五)、『栗谷全書』(巻八・啓)、資料編(第五巻)の『栗谷全書』(巻二十六・經筵日記一)、『栗谷全書』(巻二十七・經筵日記二)と並行して本論の第三部の二章の「士林政治」の参考資料になった。その他(論文編第九巻)は、栗谷思想と実学の関連性を把握する際に有効に使わ



れた。『栗谷学研究叢書』の外に、李退溪と奇高峰との四七論争や李巍巖(1677-1737、名は東、字は公舉、号は巍巖・秋月軒、諡号は文正)と韓南塘(1682-1751、名は元震、字は徳昭、号は南塘、諡号は文純)との人物同異性論争のような議論の展開に必要な資料は『韓國文集叢刊』(古典翻訳研究院、1986~1997)を参照、栗谷が引用した中国儒学者の文句は該当の文集を通して確認した。その他に栗谷思想研究の動向と新しい情報は『栗谷思想研究』(栗谷学会)を通して収集し、必要な場合に引用した。本論文の研究資料の範囲は、2014年(5月30日)の栗谷学の韓国内学術大会の資料集『栗谷李珥の人性と哲学に対する歴史的評価』(栗谷研究院、2014)の以前に制限する。

## 第一部

### 李栗谷の理気思想研究 －「宇宙的存在論」と「存在的宇宙論」－

#### はじめに

本論文の第一部は、李栗谷の理気思想についての研究である。理気思想は、栗谷のトリロジー思想の中における基礎理論であり、性心思想と誠敬思想の立脚点となる。即ち理は性 - 誠と相通じ、性 - 誠は理に収まり、気は心 - 敬と相応じ、心 - 敬は気に収まる。このように基礎理論として理気思想は、性心 - 誠敬思想を疎通可能な体系にする根幹を成す。したがって、栗谷の理気思想に現れる二つの原理と三つの理論は性心 - 誠敬思想を貫通している。二つの原理とは、理気は「元より相離れない」という「元不相離」と、理気は「実に相雑じらない」という「實不相雑」であり、三つの理論とは、「理氣之妙：理氣の妙」、「理通而氣局：理は通じ気は局す」、「氣發而理乘：気は発し理は乗る」である。とりわけ「理氣之妙：理氣の妙」は、栗谷思想の独創で独自の思想の境地を拓く中核的な役割をする。「理氣之妙」は二つの原理の総合的表現であり、「理通而氣局」と「氣發而理乘」は「理氣之妙」を理の「無形無爲」と気の「有形有爲」の対立的属性にしたがって分析した理論であるからだ。さらに「理氣之妙」は、一見矛盾対立するように見られる理と気を一元化や二元化させることなく、力動的有機体関係が維持できる会通構造を持つからである。

本論文の第一部ではその「理氣之妙」的思惟を体系的に理解すると共に、第二部と第三部の性心 - 誠敬思想研究の基礎を構築することを試みる。そのため、本の第一部は、分析と総合という大きな枠の中で、全二章に分けて展開していく。第一章では、李栗谷の理気二つの原理と三つの理論を、存在論的次元と宇宙論的次元によって分析する。より詳しく言えば、「理氣之妙」においては「無形無爲」の理と「有形有爲」の気の存在構造とその中における理気の有機体関係を究明する。なお、その「理氣之妙」に現れる「無形無爲」「有形有爲」の理気の対立的属性を発動的側面と形象論的側面の観点から「氣發而理乘」と「理通而氣局」を用いてさらに精密に分析する。第二章では、まず前章で分析した理気二つの原理と三つの理論を太極と元氣を用いて総合的に再考察する。その上で、宇宙万物の存在論的次元と宇宙論的次元の究極的實在を「宇宙的存在」と「存在的宇宙」として叙述し、「宇宙的存在」の「存在的宇宙」への展開過程を理気二つの原理と三つの理論によって再構成する。そうして、存在的宇宙論と宇宙的存在論を李栗谷のトリロジー思想の基礎理論として提案する。

## 第一章 李栗谷の理気思想に現れた二つの原理と三つの理論分析

### 第一節 理気思想の二つの原理：「元不相離」と「實不相雜」

李栗谷の理気思想の特徴は、理気の二つの核心的原理である「元不相離」と「實不相雜」が存在論的次元と宇宙論的次元を貫通しているという点にある。この二つの原理について、栗谷は次のように論述している。

ある人が“理気は一物ですか、二物ですか”と私に問うので、私は、“先儒の教えから考えれば、理と気は一つでありながら二つであり、二つでありながら一つである。理と気は間もなく渾然一体で、元より相離れないから、二物であるとすることはできない。故に程子は「器もまた道であり、道もまた器である」と言った。理気は相離れないけれども、渾然一体の中では実に相雜じらないから、一物であるとすることはできない。故に朱子は「理は自ずから理であり、気は自ずから気であるため、相雜じらない」と言った。…（中略）…これが理気を究め尽くす大きな端緒である”と、答えました<sup>53</sup>。

上の引用によると、「元不相離」の原理は、程明道(1032～1085、名は顥、字は伯淳)の「器亦道、道亦器」という文句を根拠にして言ったのである。程明道はその解釈を『周易』繫辭上傳の「形而上者、謂之道、形而下者、謂之器：形而上は道であり、形而下は器である」<sup>54</sup>という説が表そうとした本意であると言う<sup>55</sup>。李栗谷は『聖學輯要』の中で、この文句について朱晦庵(1130～1200、名は熹、字は晦庵、元晦、仲晦、号は晦翁、紫陽、考亭)と陳北溪(1159～1223、名は淳、字は安卿、号は北溪)の言葉を引用し、「元不相離」の原理を通して格物致知を進言している。それによると、朱晦庵は“(卦爻の)陰陽はすべて形而下のものであり、その理は道である”<sup>56</sup>、陳北溪は“道は事物と外れ空虚なところにあ

<sup>53</sup>有問於臣者曰、“理氣、是一物、是二物。”臣答曰、“考諸前訓、則一而二、二而一者也。理氣、渾然無間、元不相離、不可指爲二物。故程子曰、「器亦道、道亦器。」雖不相離、而渾然之中、實不相雜。不可指爲一物。故朱子曰、「理自理、氣自氣、不相挾雜。」…（中略）…此是窮理氣之大端也。”（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・59b-60a）；中略の部分には栗谷の三つの理論が述べられているが、これは第二節の中で引用して扱うことになる；形而上爲道、形而下爲器、須著如此說、器亦道、道亦器。（『二程全書』卷一・二程先生語録）；性猶太極也、心猶陰陽也。太極只在陰陽之中、非能離陰陽也。然至論太極、則太極自是太極、陰陽自是陰陽。惟性與心亦然、所謂一而二、二而一也。（『朱子語類』卷五・性理二）；雖其方氣中、然氣自是氣、性自是性、亦不相挾雜。（『朱子語類』卷四・性理一）

<sup>54</sup>（是故）形而上者、謂之道、形而下者、謂之器、化而裁之、謂之變、推而行之、謂之通、舉而錯之天下之民、謂之事業。（『周易』繫辭上傳）

<sup>55</sup>形而上爲道、形而下爲器、須著如此說、器亦道、道亦器。（『二程全書』卷一・二程先生語録）

<sup>56</sup>朱子曰、(卦爻)陰陽、皆形而下者、其理、則道也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・38a）。

るものではなく、その実道は事物と離れない。事物と離れたら道とは言えない”と語っている<sup>57</sup>。『周易』繫辭上傳の道と器は、朱晦庵によって理と氣(陰陽)として形而上学化され、陰陽(氣)の理は道であるという不相離の關係から再定義される。また陳北溪は『周易』繫辭上傳の器を形象化された事物として解釈し、道は事物から離れられないだけでなく、元より離れたこともないという道と事物の「元不相離」の原理を語っている<sup>58</sup>。

ところが、陳北溪の解釈が示唆しているように、程明道の文句は、厳密に言うと宇宙における道と具体的な事物である器の關係を語っている宇宙論的次元の論述である。これは『中庸』の“道者、不可須臾離也、可離非道也：道は須臾にも(物と)離れることができず、離れることができれば道ではない”という伝統に繋がる。栗谷は、『周易』や『中庸』の道器思想から発源し、明道や北溪に至ったその伝統を踏まえ、理氣「元不相離」の宇宙論的次元の観点から「氣發而理乘」についての議論に「人馬」の比喩を用いて答えた<sup>59</sup>。

『太極圖說解』で朱晦庵は「動靜は乗るところの機である」と言いました。わたしは「氣發而理乘」というのは氣の動においては確かに「乗」字を使えるが、その靜においては恐らく乗ったということはできないと思われ、と疑問した。それに対して栗谷は、理と氣は元より相離れられないため、かくの如く「氣發而理乘」について言ったのである。これを人と馬に例え、馬に乗って行くことも「乗」と言え、馬に乗って行かないこともまた「乗」と言える、と答えた。

上の議論の核心は、動靜は陰陽の動靜であり、陰陽は氣であるという点にある。よって、陰も氣であり陽も氣であるので、理氣の「元不相離」にしたがって太極が陰の靜にあるしかないというのが栗谷の論理である。「人馬」の比喩からいうと、既に人が馬に乗った以上、馬の動くことに関わらず人と馬は相離れられないという意味を指して言ったのである。しかし、「人馬」の比喩は限界を持っている。人が馬に乗らなくてはならないため、理氣の時

---

これは『周易本義』卷五・第十二章の中に出てくる文言である。

<sup>57</sup>北溪陳曰、“道非是外事物、有箇虛空底、其實道不離乎物。離物則無所謂道”(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・38a)。これは『北溪字義』卷下・道に出てくる言句である。

<sup>58</sup>このような脈絡から、栗谷は「元不相離」の原理に基づいて「格物致知」を述べる。

<sup>59</sup>問、太極圖註曰、「動靜者、所乘之機。」愚意以爲氣發而理乘之云者、於氣之動底、固當下乘字、而於其靜底、恐不可謂之乘也。曰、理氣元不相離、故如是云云。譬之於人馬、則騎馬而行者、謂之乘、騎馬而不行者、亦謂之乘也。(『栗谷全書』卷三十一・語錄上・5a-5b)

間的な分離が連想されるからである。『語録』の心の発動や水と器の比喻についての議論は、理気の先後の問題に対する栗谷の根本的な立場を明らかにしている<sup>60</sup>。

“物が心に感じられるのは、先に気に感じられてから理がこれに随って乗ずるのですか”と質問した。(栗谷は)“理と気をどうして時間的な先後に二分させることができるのか”と反問した。“理と気を水と器に例えると、器が先に動いてから水が随って動くことになると思うのですが”と答えに、(栗谷は)“器の動きも水の動きも皆一時のことなので、時間的な先後に二分させることはできない”と教えた。

この議論は理と気を時間的な先後に二分させて心の作動を論じることはできないという栗谷の哲学的な立場を明白に表している。よって、「氣發而理乘」で「而」の字は時間的な先後を表す接続詞ではない。これは、器に入っている水の比喻が象徴する核心と言えるが、その比喻で“器の動きも水の動きも皆一時のこと”という言葉に拘ってはならない。また、この比喻で言う水と器の「動き」は、理気が相発する「互発」、あるいは同時的な「共発」を意味するのではない。却って理気が時間的な先後の無い渾然一体であるという「元不相離」に主調があるから、その「発動」の主体は器であると理解した方がよい。同一な比喻をもって栗谷が“器が動き水が動くのが、気が発し理が乗ることである。…(中略)…器が動くとき水も必ず動く。水だけが自ら動くことができないのは、理が「無爲」であり気が「有爲」であるのと同じである”<sup>61</sup>といったのは、理の「無爲」と気の「有爲」の属性を通して「発動」の主体を器で論証したことにほかならない。これは“およそ情の発現において、発するのが氣であり、発する所以が理である”<sup>62</sup>という性心思想を徹底的に理気思想に立脚させて展開するのが栗谷の根本的な哲学的立場だからである。

なお、栗谷の水と器の比喻では、『周易』から明道や北溪に至る道器「元不相離」の思想的伝統を再確認することができる。しかし、明道や北溪は前宇宙が消滅し後宇宙が生成される直前の潜在的状態、いわば理と気存在論的次元については、未だ詳しく語っていない。これについて李栗谷は、朴思菴(1523～1589、名は淳、字は和叔、号は思菴)に答え、

<sup>60</sup>問、“物之感於心也。先感於氣、而理隨之乘耶。”曰、“理氣何以分先後。”曰、“譬之於水器、則器先動、而水隨而動也。”曰、“器動水動、皆一時之事、不可分先後也。”(『栗谷全書』卷三十一・語録上・5a)

<sup>61</sup>器動而水動者、氣發而理乘也…(中略)…器動、則水必動。水未嘗自動者、理無爲而氣有爲也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 24a)

<sup>62</sup>凡情之發也、發之者、氣也、所以發者、理也。(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・窮理章第四 57a)

理気の「元不相離」原理の存在論的次元を太極と陰陽の関係から捉え、次のように説いている<sup>63</sup>。

前天地が既に消滅した後、太虚は寂然としている。ただ陰だけであれば、太極は陰にある。後天地が今にも開闢しようとする時、一陽がはじめて生ずれば、太極は陽にあるから、(太極が)虚空に掛かろうとしても、それは可能であろうか。(いや、そうではない。)

上の文章は前天地の消滅から後天地の生成への宇宙的パノラマをビビッドに描いている。栗谷はその宇宙的パノラマの根本を栗谷は理気「元不相離」の存在論的次元の「寂然不動：寂然として動かず」で明らかにする。その理気の「寂然不動」を陰陽の動静によって言えば、太極は陰の静にも陽の動にもあって、陰陽と渾然一体として間がない。ゆえに理気は時空間の契機によって離れることができず、元々離れない関係なので、太極は陰陽無しに空虚であることはできない。これは、栗谷が『周易』繫辭上傳の“易有太極：易に太極がある”における「易」を“氣の変易”と解すると同時に、その文句でも“理気の二分され得ないことが理解できる”<sup>64</sup>としたのと同じ文脈である。要するに理気「元不相離」による宇宙的パノラマは時間的先後のある直線運動でも、上下左右の空間的断絶のある平面運動でもない。却って時空の連続性を持つ立体的な循環運動と言える。

したがって理気の「元不相離」原理における「元」字は単なる副詞ではなく、李栗谷の理気思想の存在論的次元を表すキーワードとなる。もし存在論的次元で理と氣に隙間があるとしたら、理と氣の先後・動静の問題を避けられない。言い換えれば、理と氣が存在論的次元で二分され、理一氣の双概念の中で一方が時間的に先に立てば、もう一方は先行した方の産物または属性として還元されるしかない。例えば、理が元々氣より先立つとしたら、氣は理の産物となり、氣を生むために理は活動的的属性を持たねばならない<sup>65</sup>。つまり、「元不相離」の原理は宇宙論的次元のみならず、存在論的次元をも貫いている。このように理と氣は渾然一体として元々離れないし、離れたこともない。栗谷はこれを“理気は二

<sup>63</sup>前天地既滅之後、太虚寂然。只陰而已、則太極在陰。後天地將闢、一陽肇生、則太極在陽、雖欲懸空、其可得乎。(『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔・18a)

<sup>64</sup>往精舍、與諸友旅謁。汝龍問、“「易有太極」、易字指理而言乎、指氣而言乎。”曰、“指而言氣之變易、於此亦可見理氣之不可岐也。其釋當曰、於陰陽變易之中、有太極之理、是生兩儀云爾。”(『栗谷全書』卷三十一・語錄上・52a-52b)

<sup>65</sup>この問題は、存在論的次元と宇宙論的次元から栗谷の三つの理論を分析する際に詳しく扱う。

物ではないがゆえに二つでありながら一つである”と論じている<sup>66</sup>。ゆえに二分法的な理気二元論に基づいた思想体系を栗谷の理気思想に適用させることはできないと考えられる。

また、栗谷によると、理気は“既に二つではなく、又た一つでもない。”<sup>67</sup>理は自ずから理であり、気は自ずから気であるため、理と気は渾然一体ではあっても相互に雑じることはできない。程明道が言ったように、道は器であり器は道であるため理と気は相互に離れないが、理と気を一物と考えてはならない<sup>68</sup>。ただ、上の引用句での「既に」は「又た」以後の情報の前提となるのに注目しなければならない。この「實不相雜」の原理は、朱晦庵の言葉、「理自理、氣自氣」を引用して裏づけられているが、その言葉にこだわって理と気が“断じて二物である（決是二物）”<sup>69</sup>と考えるべきではない。実は朱晦庵も理気の「實不相雜」を「元不相離」を指す、“太極はただ陰陽の中に実在するだけだから、陰陽から離れることはできない”や“理ははじめから気の中にある”という文句を前提にして論述している<sup>70</sup>。ゆえに栗谷において「決是二物」は理と気を同一化することはできないという意味であり、理と気が二分されることではない。すでに「元不相離」の原理の節で述べたように、理気を二分するとそれらの先後と動静の問題が発生し、結局心性と誠敬も二分され、先後と動静の論争に至るだろう<sup>71</sup>。そうならば、栗谷の理気「實不相雜」の典拠である朱晦庵の「理自理、氣自氣」や「決是二物」は、「元不相離」原理の前提の下で、理と気をもつ側面を説明しようとしたことに過ぎない。よって、「實不相雜」の原理は理と気が二物だという意味ではなく、理と気は固有な属性と機能においてそれぞれを分析したものである。もっと言えば、理は「無形」「無爲」の属性を、気は「有形」「有爲」の属性を持っている<sup>72</sup>。

<sup>66</sup>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。（『栗谷全書』卷十・書二・2a）

<sup>67</sup>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。（『栗谷全書』卷十・書二・2a）

<sup>68</sup>程子曰、「器亦道、道亦器。」此言理氣之不能相離、而見者遂以理氣爲一物。（『栗谷全書』卷十・書二・8a）

<sup>69</sup>所謂理與氣決是二物、但在物上看、則二物渾淪、不可分開各在一處、然不害二物各爲一物也。（『朱子大全』卷四十六）

<sup>70</sup>太極只在陰陽之中、非能離陰陽也。然至論太極、則太極自是太極、陰陽自是陰陽。（『朱子語類』卷五・性理二）；雖其方氣中、然氣自是氣、性自是性、亦不相挾雜。（『朱子語類』卷四・性理一）

<sup>71</sup>朱子曰、「理氣決是二物。」此言理氣之不相挾雜、而見者遂以理氣爲有先後。近來所謂性先動心先動之說、固不足道矣。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 8a-8b）

<sup>72</sup>理氣元不相離、似是一物、而其所以異者、理無形也、氣有形也、理無爲也、氣有爲也。無形無爲、而爲有形有爲之主者、理也、有形有爲、而爲無形無爲之器者、氣也。理無形、而氣有形、故理通而氣局。理無爲、而氣有爲、故氣發而理乘。（『栗谷全書』卷十・書二・答

言い換えると「理氣之妙」はその対立的属性の妙合であり、「理通而氣局」と「氣發而理乘」はその理氣の対立的属性を「通」「乗」と「局」「發」のような機能として説明した理論である<sup>73</sup>。それゆえ、栗谷の理氣思想は対立的属性や機能を同一化させる、理一元論または氣一元論に準えることはできない。

栗谷は、このような理氣の二つの原理について、「既に二つではなく、又た一つでもない”という否定語法の論理と、「一物ではないため、一つでありながら二つであり、二物ではないため、二つでありながら一つである」という肯定語法の論理で説いた<sup>74</sup>。これはコレではなければアレという「A、or B」の排他的論理ではなく、肯定と否定の包括的逆説の論理で表現したものである。つまり、「一而二、二而一」は理と氣を「Both A and B」という肯定の方式で、「非二物、又非一物」は「Neither A nor B」という否定の方式で、表現したものと考えられる。ただ、「理と氣は一物ですか、それとも二物ですか（理氣是一物、是二物）」という問いに応じて、栗谷が理と氣は「一つでありながら二つである（一而二、二而一）」と答えたのは、否定の方式の「非二物、又非一物」を経た肯定の方式である。したがって、この答えを二重否定の方式によって言い換えれば、「一物でないものでもなければ二物でないものでもなく、二物でないものでもなければ一物でないものでもない（非非一物非非二物、非非二物非非一物）」というふうに表すこともできるだろう。

これまでの分析をまとめてみると、宇宙論的次元だけでなく存在論的次元においても理と氣はそれぞれの固有な属性と機能を失わず、空間的に一切の間もなく、時間的に一切の先後もない、渾然一体の関係にある。李栗谷は、理と氣を二分化や同一化することもなく、また理 - 氣の双概念の一方をもう一方の属性として還元させることもなく、それらが元々離れないという含意を、二つの原理を通して論述したのである。そして、彼はこのような含意を包括的逆説の論理を通じた肯定と否定の方式で説明したと考えられる。

## 第二節 理氣思想の三つの理論

### 2-1. 「理氣之妙」

#### 2-1-1. 予備的陳述：理氣の存在構造「理在氣中」

李栗谷の理氣思想において「元不相離」と「實不相雜」の原理は、「理氣之妙」、「理通而氣局」、「氣發而理乘」、この三つの理論で具体化されている。「理氣之妙」は二つの原理を

---

成浩原 25b-26a)。

<sup>73</sup>これについては、次の第二節で詳しく扱うことにする。

<sup>74</sup>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。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 2a)。



総合した上での理論であり、「理氣之妙」を細かく分析した理論は「理通而氣局」や「氣發而理乘」であると言えられる。ところが、その三つの理論は「理在氣中：理は気の中に実在する」という構造になっている。上の第一節で触れたように、“太極が虚空に掛かろうとしても、それは可能であろうか（いや、そうではない）”と栗谷が理氣の「元不相離」原理を論じたのはその構造を示唆する文句である。この示唆は『周易』繫辭上傳の「易有太極」に対する彼の解釈、“その繫辭上傳の文句は陰陽の変易の中に太極の理があり、これが両義を生むとただけである”で実証される<sup>75</sup>。これは周濂溪（1017～1073、名は敦頤、字は茂叔、号は濂溪）の「無極而太極：無極でありながら太極である」における太極と無極は別のものではないことを明らかにした朱晦庵の文言と一脈相通じる。

太極はただ陰陽の中に実在するだけである。いま人々が陰陽の外に別に一個の「無形無影」のものがあつて、これが太極であると説くのは正しくない<sup>76</sup>。

朱晦庵は、周濂溪が「無極」といったのは人々が太極を有形と誤解する恐れがあるためだと解説した。その解説は無極は即ち太極であり、その太極は陰陽の中に実在するという「理在氣中」の構造にはかならない。さらに栗谷は『中庸』の「天命之謂性」を理氣の「元不相離」の原理として、“氣に即して理はその中に実在する”と論述した<sup>77</sup>。これは「即体即用」と同じの語法で「即氣即理」と言え、「理在氣中」を尤も切実に表現したものである。要するに、栗谷は朱子学の第一命題である「易有太極」「天命之謂性」「無極而太極」を「理在氣中」の構造に立て理氣の三つの理論を展開し、この構造が性心誠敬につながる基本的な仕組みになると思われる。

## 2-1-2. 「理氣之妙」の存在論的次元と宇宙論的次元

李栗谷の理氣思想において「元不相離」と「實不相雜」の原理は、「理氣之妙」、「理通而氣局」、「氣發而理乘」、この三つの理論で具体化されている。「理氣之妙」は二つの原理を総合した上での理論であり、「理氣之妙」を細かく分析した上での理論が「理通而氣局」や「氣發而理乘」だと言える。これは、「元不相離」の原理を、「實不相雜」の原理を通して

<sup>75</sup> 汝龍問、“「易有太極」、易字指理而言乎、指氣而言乎。”曰、“指而言氣之變易、於此亦可見理氣之不可岐也。其釋當曰、於陰陽變易之中、有太極之理、是生兩儀云爾。”（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・52a-52b）；汝龍は栗谷の門人で朴松厓（1541～1611、名は汝龍、字は舜卿、号は松厓、諡号は文溫）である。

<sup>76</sup>（又曰）太極者只是在陰陽裏、今人説陰陽上面、別有一箇無形無影底、是太極非也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・39b）；

<sup>77</sup>天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教（『中庸』）；朱子曰、「天以陰陽五行、化生萬物、氣以成形、理亦賦焉」（理氣元不相離。即氣而理在其中。此承陰陽化生之言、故曰氣以成形、理亦賦焉、非謂有氣、而後有理也、不以辭害意可也）（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統說第一 12b）；括弧の内は栗谷自身の割注であり、朱晦庵の文言は『中庸章句』に見える。

もっと細密に分けたことと同じ文脈として考えることができる。李栗谷はその三つの理論の概要を次のように語った<sup>78</sup>。

この二つの原理を合わせて深く味わってみると、「理氣之妙」の意味が殆ど理解できるだろう<sup>79</sup>。その大概を論じれば、理は「無形」であり気は有形であるがゆえに「理通而氣局」であり、理は「無爲」であり気は「有爲」であるがゆえに「氣發而理乘」である<sup>80</sup>。「無形無爲」であるが、「有形有爲」の「主」となるのは理であり、「有形有爲」であるが、「無形無爲」の「器」となるのは気である。これが理氣を究め尽くす大きな端緒である。

李栗谷は、「理氣之妙」の意味は理解することも説明することも難しいが<sup>81</sup>、「元不相離」と「實不相雜」の原理を合わせて深く吟味すればその意味をほとんど理解できる。言い換えると、「理氣之妙」は二つの原理を総合したものである。また、理氣の「之妙」をその「無形無爲」「有形有爲」の属性と機能にしたがって「理通而氣局」と「氣發而理乘」を論じる。いわば「理通而氣局」と「氣發而理乘」は「理氣之妙」を形象的属性と発動的機能によって分析したものである。よって“「無形無爲」であるが、「有形有爲」の「主」であるのは理であり”における「主」は能動的「主宰」ではなく、「有形有爲」の中に実在する「根本」である。例えば、コンパスが常に北極を指しているように「主」は善に定まっているベクトルである。この善のコンパスが東を指したり西をさしたりすれば宇宙万物の進むベクトルが失われてしまう。このように理と気は属性と機能が対立的性質を有するが元より「離合」無く一体であるが、実に同一化される混合物ではないので「之妙」である。理氣の「之妙」ではないと、宇宙が秩序を失い、その変化化生は絶える。その「之妙」を数学的な計算で説明しようとしても、それを宗教的なドグマの論理で理解しようとしても、知るどころか表現することすらも容易ではない。だからこそ、その「之妙」の「極本窮源：本源を極め尽くす」探究が持続可能なのである。

元氣はどうして終始があるだろうか。「無形」が「有形」に実在する。根源を窮め

<sup>78</sup> 合二説而玩索、則理氣之妙、庶乎見之矣。論其大概、則理無形而氣有形、故理通而氣局、理無爲而氣有氣、故氣發而理乘。無形無爲、而爲有形有爲之主者、理也、有形有爲、而爲無形無爲之器者、氣也。此是窮理氣之大端也。(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・59b-60a)。

<sup>79</sup> 栗谷は「理通而氣局」論の中に次のような割注を書き入れた。理通者、天地万物同一理也、氣局者、天地万物各一氣也。所謂理一分殊者、理本一矣、而由氣之不齊、故隨所寓、而各爲一理。此所以分殊也、非理本不一也。(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・60a)。

<sup>80</sup> 栗谷は「氣發而理乘」論の中に次のような割注を書き入れた。“陰陽動靜、而太極乘之。發者、氣也、乘其機者、理也。故人心有覺、道體無爲、孔子曰、「人能弘道、非道弘人。」”(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・60a)；孔子の言葉は『論語』衛靈公に出てくる語句である

<sup>81</sup> 理氣之妙、難見、亦難説。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 17b)。

尽し「本合」を知り(理気が「本合」であるのは、始めから合する時があることではない。理気を以って二分させることを欲する者は皆道を知る者ではない)、派に沿って多くの精を見る。(理気は「原一」であるが、二五(陰陽五行)の精に分かれる)。水は方円の器にしたがい、空気は小大の瓶にしたがう。(理が気に乗って流行し、それぞれ別々であって斉しくないことはこのようである。「空瓶」の説は仏家より出たが、その比喩が適切であるので用いた)。あなたは、二分に惑わず、性が情になるのを默驗するようにしなさい<sup>82</sup>。

栗谷は「無形在有形」を通して「理在氣中」の「理氣之妙」を叙述している。「無形」の理が元より有形の氣に実在するから、元氣には終始がない。また理は「有爲」の氣に乗って流行するから「無所不在」や「無所不爲」することができる。水が器の模様によるように、空気が瓶の大小のサイズによるように、性が心の発用によるように、千差万別に現われることと同じである。そのような説明は「之妙」の全体性の部分的論述であり、常に限界がある。その「之妙」はあらゆる学問が求める「極本窮源」の真理としての「究極的実在」であるが、それは井蛙大海を知らず、群盲象を撫でるようなものである。しかし、井蛙の臆見にも、群盲の断想にも、「之妙」の全体性に属する切片がある。ここに認識活動により得る知の限界を認める「默驗」の本義がある。それにもかかわらず、「極本窮源」の真理を求める栗谷の止むことのない哲学精神を牛溪に呈した上の「理氣詠」に見ることができる。栗谷は「理氣之妙」を「理氣本合」や「理氣原一」と「理氣之流行」や「理氣之妙用」<sup>83</sup>で説明しており、前者は存在論的次元を、後者は宇宙論的次元を論述したのである。

「理氣之妙」の存在論的次元に関しては、それを「元不相離」の原理からみると、その「元」は「理氣本合」の「本」や「理氣原一」の「原」と通じ、それは皆「もとより」である。上の「詠」に称えたように理と氣は“始めから合する時があることではない。理気を以って二分させることを欲する者は皆道を理解する者ではない、”即ち“渾淪”であるから「無間」であり、「先後」がないから「無離合」である”<sup>84</sup>という意味である。存在論的に厳密にいうと、時空間の区分そのものが未だないので、主客に分けて認識することはできない。そうであれば、“理の根源も一つのみであり、氣の根源もまた一つのみである”<sup>85</sup>。理と氣は排他的実体として別々にあるのではなく、存在論的に「理在氣中」や「無形在有

<sup>82</sup>元氣何端始。無形在有形。窮源知本合(理氣本合也、非有始合之時。欲以理氣二之者、皆非知道者也)、沿派見羣精(理氣原一、而分爲二五之精)。水逐方圓器、空隨小大瓶(理之乘氣流行、參差不齊者、如此。空瓶之説、出於釋氏、而其譬喻親切、故用之)。二岐君莫惑、默驗性爲情。(『栗谷全書』卷十・書二・理氣詠呈牛溪道兄 22a); 括弧内の文句は栗谷自身の割注である。

<sup>83</sup>「妙」は「妙」の異体字である。

<sup>84</sup>非一物者、何謂也。理氣雖相離不得、而妙合之中、理自理、氣自氣、不相挾雜、故非一物也。非二物者、何謂也。雖曰、理自理、氣自氣、而渾淪無間、無先後無離合、不見其爲二物、故非二物也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 2a-2b)

<sup>85</sup>夫理之源、一而已矣、氣之源、亦一而已矣。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 17b)。

形」のように内包的「原一」である「本合」状態にある。故に、その本源を推してみれば、理と気はその根源や発源も一つであり、これは「理氣之妙」の存在論的次元での「元不相離」の原理を指していると思われる。

このように「原一」の「本合」状態にある理気は、その本然としての一理一気と言っても差し支えないだろう。その一気と「妙応」する一理は「本然之理」である。本来、偏っている－正しい、通じている－塞いでいる、清い－濁っている、純粹－雜駁に差はない<sup>86</sup>。その一理に「妙応」する一気は「本然之氣」である。その根本は「湛－清虚：澄んで清らか」であるだけだ<sup>87</sup>。しかし、「實不相雜」の原理から見ると、「本然之理」は「本然之氣」にしたがって澄んで清らかであるが、「本然之理」が元から澄んで清らかな性質そのものを持っているとは言えない<sup>88</sup>。清浄なものは気であり、理ではない。ただし、理は、清らかな気や澄んだ気のあらゆるところに在り、その本然の妙には変わりがないのである。理が清浄な性質に局限されるとしたら、濁って汚いところにある理は、これ以上清浄ではないので、本然が自若であるとは言えない。ところが、理が濁って汚いところにあっても、濁って汚いことも清浄なことも理の本然ではない<sup>89</sup>。理は気と和しても同じないため、その自若な本然は、何も雜じっていない純善なのである<sup>90</sup>。このような「理氣之妙」の存在論的次元、つまり「湛－清虚」の「本然之氣」中に「本然之理」が実在するから、所謂「性善説」が可能なのである。

栗谷は「理氣之妙用」を「理氣之妙」の宇宙論的次元において説明する。「理氣之妙用」は『易數策』に出てくる言葉で、宇宙の生成と変化の根源として「理氣之妙」を指しており、これについて李栗谷は“一つの理が混成して二つの気が流行し、天地の大きなことと事物の変化に理氣の妙用でないものはない”と説いている<sup>91</sup>。存在論的次元の一理と一体である一気が二気に分化する。その二気の動静に乗って理が分殊し、宇宙を生成し万物の成

---

<sup>86</sup>夫理一而已矣、本無偏正・通塞・清濁・粹駁之異、而所乘之氣、升降飛揚、未嘗止息、雜糅參差、是生天地萬物、而或正或偏、或通或塞、或清或濁、或粹或駁焉。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 2b)

<sup>87</sup>氣之本、則湛一清虚而已。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 26a)

<sup>88</sup>「理通而氣局」論の中で詳しく扱うことになるが、「理氣之妙」の存在論的次元で本然之氣と形氣の差異には注目すべきである。存在論的次元で本然之氣は、宇宙論的次元で形態を持った気としての形氣とは言えない。

<sup>89</sup>夫理之本然、則純善而已、乘氣之際、參差不齊、清浄至貴之物、及汚穢至賤之處、理無所不在、而在清浄、則理亦清浄、在汚穢、則理亦汚穢。若以汚穢者、爲非理之本然、則可、遂以爲汚穢之物無理、則不可也。(『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 39a)

本脚注に引用した翻訳文には濁って汚いことだけが理の本然でないと書かれているが、私は清浄なことも理の本然になれないと解釈してこのように論述した。

<sup>90</sup>夫理之本然、則純善而已、乘氣之際、參差不齊、清浄至貴之物、及汚穢至賤之處、理無所不在、而在清浄、則理亦清浄、在汚穢、則理亦汚穢。若以汚穢者、爲非理之本然、則可、遂以爲汚穢之物無理、則不可也。(『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 39a)

<sup>91</sup>一理渾成、二氣流行、天地之大、事物之變、莫非理氣之妙用也。(『栗谷全書』卷十四・雜書一・易數策 48a)

長と消滅の根源となる。「元不相離」の原理から見ると、流行する気に必ず理が無ければならず、栗谷はその理を「流行之理」<sup>92</sup>または「萬殊之理」と論じた<sup>93</sup>。これは「理氣之妙用」によって形成された性である。栗谷はその性の形成過程を次のように述べる<sup>94</sup>。

性は理氣の妙用であり、そもそも理が氣の中に実在した後に性となるからである。もし理が形質の中に実在しなければ、当然これを理と謂わなければならない、性と謂うべきではない。

“理が氣の中に実在した後に性となる”における「氣」は、この場合次の文章にくる「形質」であり、「本然之氣」ではない。いわば陰陽五行によって形成された具体的な事物の形氣である。この形氣に実在するのが性、所謂「本然之性」に対する「氣質之性」である。詳述すれば、「本然之氣」が流行して万物の形体を具え、理も与えられるが、その理は万物それぞれの性になるという意である。しかし、万物の形体を具えてから理が与えられる理氣の時間的先後があるという意味ではない。却ってこれは「理氣之妙」の宇宙論的次元による理氣の異なる機能を表現したのである。流行して宇宙万物の形体を具えるのは氣であり、理ではない。その氣の流行に乗って流れ、万物に及ぶことで、一理が分殊されるのである。いわば、「理氣之妙」の宇宙論的次元の「實不相雜」の原理である。しかし、朱晦庵の“天は陰陽五行をもって万物を化生し、氣が形成すれば、理もまた付与される”という文言に対する説明の中で理氣の「元不相離」の「理在氣中」を再び論述し、「理氣之妙用」にも理氣先後がないことを明らかにした<sup>95</sup>。思うに、これは、「理氣之妙用」の「元不相離」を、「實不相雜」に現れるその対立的機能を通して宇宙万物の生成を力動的に論述したのであろう。

これまでの「理氣之妙」の論議をまとめると、「理氣之妙」は「元不相離」と「實不相雜」を総合した理論である。その存在論的次元は理と氣がもとより妙合しているという「理氣本合」によって説明できる。その核心内容は、理と氣は空間的に一切の間もなく、時間的

---

<sup>92</sup>夫本然者、理之一也、流行者、分之殊也。捨流行之理而求本然之理、固不可。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 39a）

<sup>93</sup>理有体用、固也。一本之理、理之体也、萬殊之理、理之用也。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 19b-20a）

<sup>94</sup>性者、理氣之合也、蓋理在氣中然後爲性。若不在形質之中、則當謂之理、不當謂之性也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 22a-22b）

<sup>95</sup>天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教（『中庸』）；朱子曰、「天以陰陽五行、化生萬物、氣以成形、理亦賦焉」（理氣元不相離。即氣而理在其中。此承陰陽化生之言、故曰氣以成形、理亦賦焉、非謂有氣、而後有理也、不以辭害意可也）（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統說第一 12b）；この括弧の内は栗谷自身の割注である。朱晦庵の文言は『中庸章句』に出てくる「天以陰陽五行、化生萬物、氣以成形、而理亦賦焉」を栗谷が再説明したものである。栗谷が原文の「而」字を外した理由は、正に「元不相離」の原理に透徹したためだと言えるだろう。

に一切の先後もなく、渾然一体としてその根源と発源が一つだということである。一方、「理氣之妙」の宇宙論的次元は「理氣之妙用」によって説明できるが、「理氣本合」の状態にある一氣一理が各々の機能によって分殊され、宇宙の生成と変化の根源になるという意である。

## 2-2. 「氣發而理乘」

### 2-2-1. 予備的陳述：「乘」と「主」の内在的超越論理

「理通而氣局」と「氣發而理乘」の理論は、「理氣之妙」の理論をより細密に、理と気の固有な属性や機能によって分析した理論である。「理氣之妙」を離れて「氣發而理乘」と「理通而氣局」の理論を論ずることはできない。つまり、この二つの理論は、「元不相離」原理を前提にした上で、「實不相雜」原理によって「理氣之妙」を分析したものと言える<sup>96</sup>。このような脈絡から、李栗谷は、理と気は元々相離れないため一物に見えるもののそれらが異なる理由を次のように説いている<sup>97</sup>。

理と気が元より相離れないため一物のように見えるが、それらが異なる点を持っているのは、理は「無形」で気は「有形」であり、理は「無爲」で気は「有爲」であるためである。「無形無爲」であるが、「有形有爲」の「主」であるのが理であり、「有形有爲」であるが、「無形無爲」の器であるのが気である。

「氣發而理乘」とは、“理は「無爲」であるが気は「有爲」であるゆえに、気は発し理はその気に乗る”という理論である<sup>98</sup>。言い換えれば、「理氣之妙」の状態にある気の「有爲」と理の「無爲」を作用的側面から見た理論と言える。しかるに「氣發而理乘」における「理乘」は「氣發」を受けるレトリカル用語であり、実際に「乗る」と読むとはいけない。「氣發而理乘」においての「而」字は時間的先後を指す接続詞ではないのみならず、「理在氣中」の「理氣之妙」を前提しているからだ。そこで「理乘」の「乗」は“「無形無爲」であるが、「有形有爲」の「主」となるのは理であり”においての「主」の意味で理解する方が良いだろう。上述したように「主」は能動的性質をもつ「主宰」ではなく「根本」の義であるが、そうであっても「死物」として理解できるものではない。栗谷は天地の化生だけではなく人の情の発現も皆「氣發而理乘」に立脚して説明しているからだ。

<sup>96</sup> 「元不相離」の原理にしたがって、「氣發而理乘」と「理通而氣局」での「而」は、時間的先後を指す接続詞ではなく、逆接または順接を表す並列の接続詞として解釈した方が良いでしょう。

<sup>97</sup> 理氣元不相離、似是一物、而其所以異者、理無形也、氣有形也、理無爲也、氣有爲也；無形無爲而爲有形有爲之主者、理也、有形有爲而爲無形無爲之器者、氣也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 25b-26a）

<sup>98</sup> 理無爲而氣有爲、故氣發而理乘。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 26a）

孺子が井戸に入っていくところを見た後に忽ち「惻隱之心」を發する。これを見て「惻隱」の情を發するのは氣であり、これが所謂「氣發」である。「惻隱」の根本は即ち仁であり、これは所謂「氣發」に理が乗るという「理乘」である。ただ人の心だけがそうするのではない。天地の化生においても「氣化」に理が乗らなかったことは無い。そのゆえに、陰陽は動靜であり、太極はこれに乗るのである<sup>99</sup>。

「惻隱之心」は『孟子』公孫丑上に見える人の本心であり、「天地之化」は万物を生ずる「天地之心」である。これらの心はそのように發動する所以である理を根本とする。その理は「生生之理」（「生理」）である。性の本体である「正理」に欲することがあるということについての疑問に、ある人が“もし「生理」が無ければ、木石と同じである。孺子が井戸に入っていくのを見ても「惻隱之情」を發することができず、義ではないことを見ても「羞惡之情」を發することができないと答え、それに栗谷は正しい”と同意した<sup>100</sup>。質疑者は、理は「無爲」であるのにどうして欲することができるのかという疑問を表したのであろう。

しかし、これは言葉だけで「無爲」を知っているということである。栗谷が上の質問に対する答えに同意したことは、理の存在論的次元の「正理」が「無爲」であるから、その宇宙論的次元の「生理」が万物の「有爲」に乗って「無所不爲」であるという内在的な超越の論理が含蓄されている。栗谷が『道德經』三十七章の“道は常に「無爲」であるが、「無不爲：為さざることはない」である”という文言を『醇言』第三章で“上天の事は声も無く臭いも無いが、万物の生は実にこれを根本とする。人に在っては思うことも無く為すことも無いから、寂然として不動であり、感じて遂に天下の事に通じることである”<sup>101</sup>と解説した。そして『道德經』に現れる道について“道の本体は「無爲」であるが、妙用は「無不爲」である”<sup>102</sup>と結論づけた。これは、「正理」と「生理」の内在的な超越論理にびつ

<sup>99</sup> (何則)、見孺子入井、然後乃發惻隱之心。見之而惻隱者、氣也、此所謂氣發也。惻隱之本則仁也、此所謂理乘之也。非特人心爲然。天地之化、無非氣化而理乘之也。是故、陰陽動靜、而太極乘之。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 5a-5b)

<sup>100</sup> (齋中諸友、相與講論曰) … (中略) … 曰。性之本體、亭亭當當、只有一箇正理而已。所謂有欲者、何也。曰。性是生理、安得不生。若無生理、則同於木石、見孺子入井、而無惻隱之情、見非義而無羞惡之情矣。先生曰、是。(『栗谷全書』卷三十一・語錄上・18a) ; 「正理」というのは朱晦庵が『中庸』の「尊徳性」を解釈する際に使った言葉であり、栗谷は『聖學輯要』二・立志章の冒頭に引用した文言である。君子、尊徳性、而道問學(『中庸』) 朱子曰、尊者、恭敬奉持之意。徳性者、吾所受於天之正理。道、由。(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・立志章第二・2a-2b) ; 「正理」に対する「生理」は「生生之理」であり、「生生之氣」に乗って流行・發現される「正理」の宇宙的次元である。それにたいしては第二部の二章「宇宙万物の生成」を参考されたい。

<sup>101</sup> 道常無爲、而無不爲。(『道德經』三十七章) ; 上天之載、無聲無臭、而萬物之生實本於斯。在人則無思無爲寂然不動、感而遂通天下之故也。(『醇言』第三章)

<sup>102</sup> 右第三章、亦承上章、而言道之本體無爲、而妙用無不爲。是一篇之大旨也。栗谷の『醇

たりと当てはまる。要するに「無爲」の理を「死物」と理解してはいけない。むしろ「無爲」であるためにこそ、宇宙万物は木石のような「死物」とはならないのである。

ところが、「無爲」の理がもつその内在的な超越論理は外在的超越論理とは違う。存在論的次元で「有爲」ならば、その「爲」にはどうしても限りがある。その「有爲」が宇宙万物と質的に異なる超越性を持つためには、天地自然を外れた外在的な超越論理を使うしかない。即ち、理が気の外に実在するという「理在氣外」の超自然的論理である。この超越的論理は理に「能動性」の「無所不爲」的な性質を付与するが、この理が社会－生態的靈性の観点から解釈されると宇宙万物の上に君臨する暴君または独裁者の「無所不爲」の規範になり得るというイメージを脱することができない。これに反して栗谷においては気を離れた理はあり得ない。ゆえに理は天地万物のあらゆる個別的「有爲」に実在する「無爲」で、宇宙万物との有機体的な関係の中で「無不爲」する内在的な超越性の象徴だと言える。思うに栗谷は、理の「無爲」は「有爲」の「主：根本」で、この「主」が存在論的次元から宇宙論的次元へ展開される際、内在的な超越論理として「無不爲」と論じた。これは「氣發而理乘」の存在論的次元と宇宙論的次元の分析において念頭に置くべき基礎的な陳述である。

## 2-2-2. 「氣發而理乘」の存在論的次元と宇宙論的次元

「氣發而理乘」の理論は発動的側面から理気を分析したものである。この理論を理解する核は、「氣發而理乘」の存在論的次元と宇宙論的次元を良く分別することにあるが、栗谷はこの二つの次元を発動する主体である気の二つの側面によって説明する。その気の二つの側面は循環的側面と對待的(流行的)側面である<sup>103</sup>。循環的側面は「氣發而理乘」の存在論的次元で、「理氣之妙」の「本合」における一理に対応する一気の「本然之氣」を示している。これは宇宙万物の本体である。また、對待的側面は「氣發而理乘」の宇宙論的次元で、「理氣之妙」の「妙用」における「流行之理」や「萬殊之理」に対応する「萬殊之氣」を示している。これは陰陽二気の発動による宇宙万物の生成と消滅の過程である。「氣發而理乘」の宇宙論的次元に関しては、李栗谷は「已然」の「氣發而理乘」で説明する。これは成牛溪(1535～1598、名は渾、字は浩原、号は牛溪・黙庵、諡号は文簡)に送った書簡に良く現れている。

「氣發而理乘」というのはいかなる意味なのか。陰が静まり、陽が動くのは、陰陽の機が自ずからそうするのであり、陰陽に動静させるものがあるのではない。陽が動けば、理は動に乗り、理が動くのではない。陰が静まれば、理は静に乗り、

---

言』は老子の『道德經』を40章で編んで解釈した。その一篇は第一章～第三章で、道の本体を扱っている。

<sup>103</sup>曰、陰陽、或謂之一氣、或謂之二氣者、何也。曰、以循環言之、則謂之一氣、以對待言之、則謂之二氣也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・34b)



理が静まるのではない<sup>104</sup>。

栗谷は「氣發而理乘」の意味を説明する際に、はじめから発動する主体を明らかにする。陰陽の氣は動靜の機が自ずから動靜するのであり、そのようにさせるものはない。それから理は氣に動靜を命ずるものでもなければ、自ら動靜する能動的なものでもないことを明晰に論じている。理はただ陰陽の動靜の機に乗るだけである。これは所謂「理一分殊」の過程を「氣發而理乘」によって論証した論述であることに間違いない。“理にはどのように「萬殊」があるのか。氣が齊しくないが故に氣に乗って流行するから「萬殊」があるのだ。理はどのように流行するのか。氣が流行すると、理はその機に乗るからである”<sup>105</sup>と栗谷はその過程を詳しく精密に論じた。「有爲」の氣に乗って、「無爲」の理が分かれて「萬殊之理」になる。この分析をまとめて言ったのが「氣發而理乘」の義である。栗谷は続けて論じた。

故に朱晦庵は「太極は本然の妙であり、動靜は乗るところの機である」と言った。  
(中略)…動靜が乗るところ機であるというのは、その「已然：すでにそうなっている」をみて言われたのである<sup>106</sup>。

前述した自分の「氣發而理乘」についての説明を朱晦庵の言葉で裏付けながら、栗谷は「已然」の「氣發而理乘」を展開している。朱晦庵の言葉における“太極は本然の妙である”というのはその「無爲」の「無不爲」を示し、これを善悪の価値観からみれば理は陰陽の動靜に乗っても「純善」であるのは変わらないという意である。ゆえに、“理はもとより「無爲」であるが、氣に乗って流行し、様々に変化する。しかし流行と変化があってもその「無爲」の体は、たしかに「自若」である”<sup>107</sup>と栗谷は論述したのである。それならば、理が一介の事物のように変化可能な属性を持つとしたら、その流行・変化は局限されるだろう。しかし、その「本然之妙」の自若性はすでに理が氣の機に乗っていることを示すの

<sup>104</sup>氣發而理乗者、何謂也。陰靜陽動、機自爾也、非有使之者也。陽之動、則理乗於動、非理動也、陰之靜、則理乗於靜、非理靜也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 26b)

<sup>105</sup>理何以有萬殊乎。氣之不齊、故乘氣流行、乃有萬殊也。理何以流行乎。氣之流行也、理乘其機故也。(『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 20a)。

<sup>106</sup>故朱子曰、「太極者、本然之妙也、動靜者、所乘之機也」…(陰靜陽動、其機自爾、而其所以陰靜陽動者、理也。故周子曰、太極動而生陽、靜而生陰。夫所謂動而生陽、靜而生陰者、原其未然而言也)…動靜所乘之機者、見其已然、而言也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 26b-27a)；朱晦庵の「太極者、本然之妙也、動靜者、所乘之機也」は『太極圖說解』の中に出てくる語句である。括弧内の文句は中略されたところを表しているが、「氣發而理乘」の存在論的次元を扱う際に引用する。ここで栗谷が「已然」という言葉を使ったのは、成牛溪が李退溪の互発論を借りて自分の意見を展開した時に心の「已發」を主理と主氣によって説明したことに対する栗谷の答えである。

<sup>107</sup>理本無爲、而乘氣流行、變化萬端、雖流行變化、而其無爲之體、則固自若也。(『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 20a)

で、これを栗谷は「已然」の「氣發而理乘」と言ったのである。

栗谷において「已然」の「氣發」は、単に物理的作用だけに限られない。彼は『聖學輯要』の中の「氣發而理乘」論についての割注で、「氣發」の物理的動静を精神的な知覚活動にまで拡大させている。

陰陽は動静し太極はこれに乗る。発するのは氣であり、その機に乗るのは理である。故に人の心は「有覺」であるが、道体は「無爲」である。孔子は、人が道を広げるのであって、道が人を広げるのではないといった<sup>108</sup>。

これは栗谷が「氣發而理乘」の外延を拡大させ、理気を性心に適用した文句である。即ち気の「有爲」は心の「有覺」に適用させた、つまり「有覺」は心の知覚である。その知覚は単なる感覺的知覚も含まれた認識活動の全般を示す。栗谷はこれを「性心情意」の「一路」で表し、“心の「未發」を性といい、心の「已發」を情といい、発した後に商量することを意という”<sup>109</sup>と論じているが、情と意がその認識活動の全般を意味する。道体は心に実在する理、つまり性であり、これが心の「已發」である情にも意にも実在するから、「無爲」なのである。道は自ら発動することができず、人の心の知覚を通して広まるので、栗谷は孔子の言葉を「氣發而理乘」論に書き入れたのであろう。そのゆえに、栗谷においては所謂「性發爲情：性が発して情となる」の「情」や「心發爲意：心が発して意となる」の「意」はすべてすでに発した心の知覚活動に乗った性の道(理)が流行するものである<sup>110</sup>。決して性は実際に作用するものではなく、心の発動に乗って現れるものである。これを栗谷は朱晦庵の言葉を借りて「天道が流行する」<sup>111</sup>と表現し、“性發爲情はただ「氣發而理乘」であるだけであり、<sup>112</sup>” “天地の化生と我々の心の発動は「氣發而理乘之」でないものはない”<sup>113</sup>と論じた。これは「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」の宇宙論的次元の展開であるだろう。要するに、「已然」の「氣發而理乘」は、「理氣之妙」の宇宙論的次元である「理氣之妙用」と相通ずるが、渾然一体の一氣一理が流行して「萬殊之理」になること

<sup>108</sup>陰陽動静、而太極乘之。發者、氣也、乘其機者、理也、故人心有覺、道體無爲。孔子曰、人能弘道、非道弘人。(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・60a)；孔子の言葉は『論語』衛靈公に出てくる語句である。人心を人の心と訳したのは、ここにおいて人心は道心に対するものではなく人の一般的心を示しているからである。

<sup>109</sup>須知性心情意只是一路、而各有境界、然後可謂不差矣。何謂一路。心之未發爲性、已發爲情、發後商量爲意、此一路也。(『栗谷全書』卷十四・雜著一 33b)

<sup>110</sup>「性發爲情」の「情」と「心發爲意」の「意」に関しては第二部の「心發而性乘」の宇宙論的次元で精密に扱う。

<sup>111</sup>朱子所謂天道流行者、指理之乘氣者也。(『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 20a)；この文章は、理が氣に乗って流行し万種に殊なることを、理が自ら作動し有為すると考えた安應休に対して、栗谷が「已然」の「氣發而理乘」論をもって答えた部分である。

<sup>112</sup>凡性發爲情、只是氣發而理乘等之言、非珥杜撰得出。乃先儒之意也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 29a)

<sup>113</sup>天地之化、吾心之發、無非氣發而理乘之也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 27a)

は宇宙の生成と消滅の過程であり、「心發而性乘」の宇宙論的次元の基礎理論になると考えられる。

栗谷は「氣發而理乘」の存在論的次元を「未然」の「氣發而理乘」で説明する。

陰が静まり陽が動くのは、その機が自ずからそうするものであるが、陰が静まり陽が動く所以は理である。故に周濂溪は「太極が動いて陽を生み、静まって陰を生む」と言った。そもそも「動いて陽を生み、静まって陰を生む」と言ったのはその「未然：いまだそうならないこと」に遡って言ったのである<sup>114</sup>。

栗谷は周濂溪の『太極圖說』の文句を挙げ、「未然」における「氣發而理乘」の存在論的次元を裏づけた。ところが「已然」の「氣發而理乘」の場合と比べれば、二点の矛盾があるように見られる。一つは理は無為であるのに、「太極が動いて陽を生み、静まって陰を生む」といった点であり、もう一つは、陰陽の動静が自ずからそうするものであるのに、「陰が静まり陽が動く所以」が理だといった点である。しかし、語句にこだわらずにその意を考察すると、矛盾のように見られるこの二点には論理的な一致点が見い出せる。「未然」の「氣發」は一気で、“陰陽の両端が循環して已まず(循環不已)本よりその始めがない。陰が尽きれば陽が生じ、陽が尽きれば陰が生じ、「一陰一陽」である<sup>115</sup>。”確かに陰と陽は「一陰一陽」または「一動一静」して、互いを生むのであり、太極が陰陽を生むのではない。陰陽は本より存在し、循環が已まないことで互いを生むのである。ただし、

一動一静の一陰一陽に理は実在しなかつたことが無い。故に聖賢の本源をつきつめて求めた論(周濂溪の『太極圖說』)は太極を以って陰陽の根本となしたにすぎない。しかし実相は本より陰陽がいまだ生じず太極が独りで存在している時はない<sup>116</sup>。

無為の理は、循環の已まない陰陽の一動一静に実在するので、太極が陰陽の根本となるのは、周濂溪の文句、即ち「太極が動いて陽を生み、静まって陰を生む」の実相であると、栗谷は解釈した<sup>117</sup>。実際に太極が陰陽を創造したのではなく、存在論的次元から陰陽の動静

<sup>114</sup>陰静陽動、其機自爾、而其所以陰静陽動者、理也。故周子曰、太極動而生陽、静而生陰。夫所謂動而生陽、静而生陰者、原其未然而言也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 26b)

<sup>115</sup>大抵陰陽兩端、循環不已、本無其始。陰盡則陽生、陽盡則陰生、一陰一陽。(『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 19a)

<sup>116</sup>一動一静一陰一陽、而理無不在、故聖賢極本窮源之論、不過以太極爲陰陽之本。而實本無陰陽未生、太極獨立之時也。(『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 18b)。

<sup>117</sup>『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・39a-39bでも栗谷はそのような解釈した。第以氣之動静也、須是理爲根柢、故曰、太極動而生陽、静而生陰。若執此言、以爲太極獨立於陰陽之前、陰陽自無而有、則非所謂陰陽無始也、最宜活看而深玩也。(『栗谷全書』卷二十・聖學

に実在するから、強いてその根本と言えるということである。よって、栗谷は“始めも終わりもなく、(内と)外もないため、未だ嘗て「不動不静」の時がない”という陰陽の「循環不已」だけを知って“陰気を以って陽気の根本としているが、まったくこの陰はその前にあった陽の後であることを分かっていない”<sup>118</sup>といい、徐花潭(1489～1546、名は敬徳、字は可久、号は花潭、復齋)のような気一元的思考を牽制した。いわば、「氣發而理乘」の存在論的次元で「循環不已」の根本になる理を理解していないという意である。

しかし、その「循環不已」の根本という実相は本より陰陽がいまだ生じず太極が独りで存在することを示すものではない。存在論的次元から陰陽の気は自ずから動静するものであり、理と気の後を問うことはできない。そこで周濂溪が太極が陰陽の気を生むといたので、栗谷は朴思庵に、“聖賢(周濂溪)の言葉にも結局は不十分なところがある。それはただ太極が両儀を生んだと言っただけで、但し陰陽が本よりあって、はじめて生じる時が無いとは言わなかったからである”<sup>119</sup>と指摘している。ところが、“陰が静まり陽が動く所以は理である”とした場合、理が陰陽の動静する動因であるように思われる。だが、理が陰陽の「循環不已」の根本である以上、その循環の所以を推論することができる。したがって、“理氣に始めがないため、実際に先後があるということとはできない。その然る所以を推論してみると、理が樞紐・根柢になるので、やむを得ず理が先と考えたのである<sup>120</sup>。”これは“所謂「氣發理乘」は氣が理より先にあるということではない。氣は「有爲」で理は「無爲」であるから、「氣發理乘」という言葉はやむを得ざるだけだ”<sup>121</sup>という言述と同じ文脈である。故に「氣發而理乘」の存在論的次元は「氣先理後」の論理でもなければ、「理先氣後」の論理でもない。これは「理氣之妙」の「本合」を発動的側面から分析してその発動する主体と発動する「所以」を明らかにした理論である。

よって、“陰が静まり陽が動く所以は理である”というのは、「太極が動いて陽を生み、静まって陰を生む」という文が表そうとする意味に通じ、矛盾のように見える両文句は論理的な一致点を持つことになる。すなわち、これらの表現は論理的推論によって理が動静の根本になるという意味であり、実際に理が気より先在するとか氣發の動因になるという意味ではない。もし理が気より先在して氣發の動因になるとすれば、理はすでに発動し、無

---

輯要二・39a-39b)

<sup>118</sup>陰陽、無始也、無終也、無外也。未嘗有不動不静之時…(中略)…今者、極本窮源、而反以陰氣爲陰陽之本、殊不知此陰是前陽之後也。(『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 18a-18b)。

<sup>119</sup>聖賢之說、果有未盡處、以但言太極生兩儀、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、太極澹一清虛、乃生陰陽、此亦落一邊、不知陰陽之本有也、亦一病。(『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 18b-19a)

<sup>120</sup>理氣無始、實無先後之可言、但推本其所以然、則理是樞紐根柢、故不得不以理爲先。(『栗谷全書』卷十・書二・與成浩原 38b)

<sup>121</sup>所謂氣發理乘者、非氣先於理也。氣有爲而理無爲、則其言不得不爾也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 27a)

為ではなく有為の属性を持つことになるだろう<sup>122</sup>。いわゆる「性發爲情」の「性發」は「氣發而理乘」の存在論的次元から理解できる。人間のすべての情、つまり四端を含めた七情は心（氣）が発動したものであり、その所以や根本を推論して「性發」といったのである。しかし推論された「性發」の「性」は断じて存在論的次元において心（氣）が無く独立して発したという意味ではない。性の存在論的次元からみると「本然之性」は即ち純然な一理であり、この一理は「循環不已」の一氣、つまり「湛一清虚」である「本然之氣」に実在する。そこで、李栗谷は李退溪（1501～1570、名は滉、字は景浩、号は退溪・退陶、諡号は文純）が「理先氣後」の「理發而氣隨」の理論で四端を論じたことに“知見の累であるだけだ”と不満に感じていた<sup>123</sup>。ところが退溪の「理發」に因る四端は理の宇宙論的次元を指すその「用」であり、理の存在論的次元であるその「體」である。退溪は理の「體」と「用」を次のように論じた。

情意の作用が無いもの、これが理の「本然之體」であり、その發現にしたがって「到らざる」ところがないもの、これが理の「至神之用」である。従来は、但し「本體之無爲」は分かっているが、「妙用之能顯行」が分からず、殆ど理が死物であると認めてきたのであろう。それは道から離れることも、またなんと甚だしく遠いことではないのか<sup>124</sup>。

退溪もまた栗谷と同じく、存在論的次元における「本然之理」は「無爲」であるとした。これを性心思想に適用して、その存在論的次元の「未發」における性は“情意の作用が無い”と論じたのである。しかし、栗谷との分かれ目は理の宇宙論的次元にある。退溪は、その次元を「妙用之能顯行」といい、自ら流行して顕わす理の能動性を付与したのである。これは従来の理気思想の核心を明察した後、理の「死物」となるのを恐れたあげく画期的な発想の転換をしたものである。「無不到」の「到」の字をみれば、退溪が理の能動性をどれほど重んじたのかが推測できる。その結果、元より気無く独立した高遠な理の存在は「到

---

<sup>122</sup>「氣發而理乘」の存在論的次元を理解すれば、宇宙論的次元で展開される四端七情や人心道心の論争の核心も理解できるであろう。

<sup>123</sup>退溪則深信朱子、深究其意、而氣質精詳慎密、用功亦深、其於朱子之意、不可謂不契、其於全體、不可謂無見…（中略）…理氣互發、理發氣隨之說、反爲知見之累耳。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 37b）；退溪の「理發氣隨之說」は彼の七情に対する四端を論じる際に論説したものである。出典はつぎのとおりである。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。（『退溪集』卷一六・答奇明彦）

<sup>124</sup>無情意造作者、此理本然之體也、其隨寓發見而無不到者、此理至神之用也。向也、但有見於本體之無爲、而不知妙用之能顯行、殆若認理爲死物。其去道不亦遠甚矣乎。（『退溪集』卷一八・答奇明彦別紙）

らざる」ところがないものになったが、宇宙論的次元においては「理氣互發」に由る四端と七情の二分法を免れることができないわけである。このような意味から論じると、李退溪の理氣思想は理一元的「互發論」という判断は妥当なものであり、道德の名分である理は生かされたものの、「氣發而理乘」の「理氣之妙」の道からは遠ざかったと考えられる<sup>125</sup>。

上述した「氣發而理乘」の理論を簡単にまとめてみよう。「氣發而理乘」はその発動的側面によって、「未然」と「已然」の存在論的次元と宇宙論的次元に分けて分析できるが、いずれの次元でも理と氣は「元不相離」であるため「氣先理後」や「理先氣後」の論理で説明することはできない。なお、「已然」の「氣發而理乘」での「氣發」は、氣が自ら動静し、生み続けて息まぬ（生生不息）という意味であり、「理乘」は、その氣の「生生不息」に「乗る」、即ちその根本だという意味である。これは「氣發而理乘」の宇宙論的次元である。いわゆる「性發爲情」の「情」および「心發爲意」の「意」は、「已然」の「氣發而理乘」の次元から理解されるべきであろう。また、「未然」の「氣發而理乘」での「氣發」は、循環して已まない（循環不已）という意味で、「理乘」は、その循環の根本だという意味である。これは「氣發而理乘」の存在論的次元である。いわゆる「性發爲情」の「性發」は「未然」の「氣發而理乘」の次元から理解されるべきである。

その「宇宙的存在」の様態を、「無爲」と「有爲」の発動的側面から分析することができる。これが「未然」と「已然」の存在論的次元と宇宙論的次元という両次元をもつ「理氣之妙」の「氣發而理乘」論である。その理論は氣の能動的「有爲」に「無爲」の「理」が「乗る」または「主」だというものである。ゆえにこの「乗る」と「主」というのは「主宰」の能動性ではなく、発動する氣の根本であるという意であり、これを栗谷は「氣發」と「理乘」であると説いたのである。「未然」の存在論的「氣發」と「理乘」の次元から説明すれば、一氣の「一動一静」する「循環不已」に理は「無不爲」して「陰陽動静」において無い所が無いという意である。だからこそ理を「死物」と理解してはいけない。

「宇宙的存在」の「存在的宇宙」への自己展開は天道が流行する過程である。天道がいかに流行することができるかに関しては、「理氣之妙」の作用的側面である「已然」の「氣發而理乘」によって説明できる。宇宙論的次元の「氣發」は、氣の対待的側面からの分析であり、陰陽二氣が動静しつつ流行する側面を見出したものである。それは陰陽二氣が一動一静して宇宙万物を生みつづけることを息まない（生生不息）という意である。陰陽の動静は氣の機であり、その機に乗って流行するのが宇宙論的次元の「理乘」である。その「理乘」は陰陽二氣の動静・流行する根本の義である。これが天道の「元亨利貞」であ

---

<sup>125</sup>厳密に言えば、栗谷は李退溪の互發論を批判したのではなく、「理發」を批判的に思ったのである。しかし、李退溪が理の存在論的次元と宇宙論的次元を「體」と「用」に区分して理の能動性を付与した以上、「理發」は当然であり、彼の互發論は論理的に整合性がある。そうであれば、栗谷と退溪は互いに異なる思想的体系を持っているだけである。ただ、李退溪は存在論的次元の「本然之氣」と宇宙論的次元で形氣が発する意味について詳しく述べないが、これは理氣の「元不相離」の原理に忠実でなかったためだと考えられる。

り、宇宙万物が当に行くべき道である。所謂「性發爲情」「心發爲意」における「情」「意」はすべて心の「已發」であり、その根本は性である。これが「已然」の「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」である。また、宇宙万物は当に行くべき道である「元亨利貞」の「天道」から外れる時がある。けれども、栗谷によると、敬によって理 - 性の本然の実状である誠に至ることができるから<sup>126</sup>「敬發而敬乘」が論じられ、それが「氣發而理乘」が性心と誠敬の「發乘」理論の基礎になる所以である。

## 2-3. 「理通而氣局」

### 2-3-1. 予備的陳述: 「有形」の「形」と「無形」の「無」

「理通而氣局」理論は「理氣之妙」の理論を理と気の形態的側面からより細密に考察した理論である。ところが気の「有形」的属性は固体的結晶体として具体的な形態を具えた物質の形氣(形質)と認識される可能性がある。しかし、気の存在論的側面からみると、固体的な物質の形氣とみることはできない。栗谷は『醇言』において、老子が述べた道体の無為的性質を通して存在論的次元の非形体的な様態を示唆する。

この書物は「無爲」を以って宗旨となすが、それは「無不爲」を用いるから、「虚無」に溺れることはない<sup>127</sup>。

引用文での書物は『道德經』であり、その本の宗旨が「無」であるということは周知のとおりである。ただ、その「無」が「虚無」ではないと解説したのは珍しいことである。栗谷がそのように解したのは、「理氣之妙」の「元不相離」原理を徹底的に適用させたからであると思われる。前節で論述したように、栗谷は道体を「無爲」の理であるとし、「無不爲」を気の根本であると理解したのである。「無爲」の理が元より気に実在して理と気が離れないので、その「無爲」が「虚無」であることはできない。従って、絶対の無ではないことは自明である。といってもこの時の存在論的次元の気を、形体を具えた「有形」と見ることは難しい。むしろ、「妙有の象:アーキタイプ Archetype」と理解した方が正しいと思われる。これについては、「卦画」が存在する以前の太虚の易を描写した栗谷の「賦」に良く現れている。

ああ、太虚の寥廓は「妙有」を運行して測ることができない。諒にその「虚」は「虚」ではなく、理が「象」をかりて昭かに顕す。卦を画く以前に遡りじつ

<sup>126</sup>敬是用功之要、誠是收功之地。由敬而至於誠矣。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・正心章第八 35b-36a）

<sup>127</sup>大抵此書以無爲爲宗、而其用無不爲、則亦非溺於虚無也。（『醇言』終）；栗谷は『道德經』三十七章に見える「道常無爲、而無不爲」という文言を出典としたようだ。

と考え込んで、自ずから然る変易を窺った<sup>128</sup>。

寥廓は寂然の義で太虚の理を形容し、「妙有の象」は陰陽の「一動一静」で極まりが無い変易の気を示す。その気は天地の初めである「混沌之氣」<sup>129</sup>であり、太虚はその「混沌之氣」に実在して天地開闢の根本である。そのような意味で「妙有の象」は形体がある宇宙万物の「原象」ということができ、宇宙万物を象った「卦画」に顕われる象の「原型」だと言える。なので、「妙有の象」をアーキタイプ (archetype) と論じることができる。このような「妙有の象」は形体をもつ具体的な事物だと理解してはいけない。例えば、『周易』繫辭上傳には変易の気と結びつけて「象」を「器」に対応させ、“顕われるものはすなわちこれを「象」といい、形体があるものはすなわちこれを「器」という”<sup>130</sup>と説いている。その「器」は確かにそのままが「有形」の事物であるが、真に「妙有の象」は、そのようには言い難い。そうであっても理を示す「無形」であるとも言えない。ゆえに、いわゆる「有形」の気は、存在論的次元においては「妙有の象」と言うのが妥当である。そうであれば、この「妙有の象」の気は、「循環不已」である一気の「湛一清虚」の属性として形体を具えた固体のイメージというよりは、形体に変化可能な気体または液体的なもの論述できる。ただ、「無形」の理と対照的に見たときに「有形」はその「妙有の象」はもちろん形而上学的なすべての観念を包括した多次元の形而下学的な具体的事物を表す象徴として理解すれば、「無形」と「有形」の「理氣之妙」の「妙」を深く吟味することができるだろう。さらに、上述した存在論的次元の「妙有の象」は、「本然之性」と「氣質之性」は一つでありながら異なる側面を究明する「性通而心局」の基礎になる。

なお、形象論的な側面から「理氣之妙」を分析する「理通而氣局」を「絶対的な無からの創造 (Creatio Ex Nihilo)」思惟の「有無」の概念と比較すればその意味を明らかにすることができる。この論理の核は、有無の属性を超越した全知全能な絶対者にある。この論理において有無の属性は自然に属したものであり、「無」は「有」より上位の概念である。それに「無」を「絶対的な無」と「相対的な無」に分け、「絶対的な無」からの創造を教理とする。ところが無の属性そのものはいずれにしても有限性を意味する。このような意味から、自然は自ずから然る存在ではなく、逆にその属性によって決められた物質世界としてどこかに依存する有限者である。これに反して、絶対者は自然に属さない超自然的な属性が内在された自ずから存在する究極の実在である。その属性がほかならぬ全

<sup>128</sup>繫、太虚之寥廓、運妙有、而不測。諒厥虚之不虚兮、理假象而昭晰。游畫前而冥思兮、觀自然之變易。(『栗谷全書』卷一・賦・畫前有易賦 16a)

<sup>129</sup>混沌之氣、雖爲天地之始、而又未知混沌之前、天地萬物、幾聚幾散耶。往復無際、終始無端、眇而視之、其惟無極乎。(『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 49a)

<sup>130</sup> (是故)、闔戸謂之坤、闢戸謂之乾。一闔一闢謂之變、往來不窮謂之通。見乃謂之象、形乃謂之器。制而用之謂之法、利用出入、民咸用之謂之神。(『周易』繫辭上傳)



知全能である。その属性が絶対者に内在する以上、自然からこれを推論することは不可能である。ゆえに「不可能である」という否定の方法を通してだけその絶対者を証明することができる。結局、「相対的な無」ではない「絶対的な無」から「有」を創造するという論理は、全知全能な絶対者を証明するための教理の核心となる。しかし、栗谷において「無」とは絶対無や相対無ではなく、多様な様態の「有」に一瞬も離れず実在するという意味での無である。無有の「之妙」が究極の実在であり、生成された宇宙の本然である。「有」が無い「無」は虚無となり、「無」が無い「有」は虚象となる。栗谷の「之妙」の思惟によって「絶対的な無」からの創造の思惟をみると、空虚な虚無に陥ったと見える。さらに、その二つの思惟を社会-生態的構造から分析すると、「絶対的な無からの創造」の思惟は「絶対者」-「絶対的な無」-「相対的な無」-「有」という位階秩序 (hierarchy) の関係が成立し、「之妙」の思惟は自然の全体性に含まれた対立する属性の統一的関係であると論じることができる。

### 2-3-2. 「理通而氣局」の存在論的次元と宇宙論的次元

「理通而氣局」は、“理は「無形」で気は「有形」であるがゆえに理は通じ気は局す”という理論である<sup>131</sup>。言い換えれば、この理論は「無形」の「理通」と「有形」の「理通」を存在論的次元と宇宙論的次元から分析したものである。栗谷は成牛溪に対して「理通」の存在論的次元と宇宙論的次元を「未應：いまだ応じなかったこと」と「已應：すでに応じたこと」という概念を用いて次のようにに説く。

「理通」というのはいかなる意味であるのか。理には本末もなければ、先後もない。理が本末も先後もないが故に、『未應』は先でもなく、『已應』は後でもない（程子説）。気に乗って流行し、長短と高低がいずれも斉しくないが、その本然の妙は無い所が無い。…（中略）…清いものにも濁ったものにもあつて、純粋なものにも雑駁なものにもある。「糟粕煨燼：酒かすや灰燼」と「糞壤汚穢：くさった土や汚物」の中にも理の無い所が無く、各々それらの性になるが、その本然の妙における自若を害うことはできない。これを理の通という<sup>132</sup>。

上の引用句は「理通」を通して所謂「理一分殊」を説明しているが、二つの面から独創

<sup>131</sup>理無形而氣有形、故理通而氣局。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 26a）

<sup>132</sup>理通者何謂也。理者無本末也、無先後也。無本末先後、故「未應不是先、已應不是後（程子説）。是故乘氣流行、參差不齊、而其本然之妙、無乎不在。…（中略）…至於清濁粹駁、糟粕煨燼、糞壤汚穢之中、理無所不在、各爲其性、而其本然之妙、則不害其自若也。此之謂理之通也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 26a）；「理通」についての説明の中の「未應不是先、已應不是後」は程伊川(1033-1107、名前は頤、字は正叔、号は伊川)の言葉であるが、原文は次のとおりである。「沖漠無朕、萬象森然已具、未應不是先、已應不是後。」（『二程集』程氏遺書・卷十五・伊川先生語一）

性を持っている。一つはすでに前述したように、「氣發而理乘」を以て「理一分殊」を説明したところにある。理は能動的側面を持っていないため、自ら発動して万殊となることができない。“氣に乗って流行し、長短と高低がいずれも斉しくない”という文句が意味するところがこれである。「理通」のもう一つの特徴は、多様な次元の種類の氣にあっても理の本然の妙は自若なことにある。理は分割不可能な実体ではなく、宇宙万物の多様な形態で分割可能な実在である。しかし、その純善（性心思想における本性）または「眞實無妄」（誠敬思想における誠）であることには変わりがない。言い換えると、理は「本」でありながら「末」であり、「先」でありながら「後」であるから、「未應」と「已應」の時空間的な連続性を持つのである。これが、程伊川が“理が本末も先後もないが故に、「未應」は先でもなく、「已應」は後でもない”という文言の意義であろう。続けて栗谷は「理通」の双概念である「氣局」を次のように論じる。

「氣局」というのはいかなる意味であるのか。氣は既に時空間の形跡を経たもので、本末も先後もある。氣の本然は「湛一清虚：澄んで清らかなこと」であるだけだが、どうしてこれ以前に「糟粕煨燼」や「糞壤汚穢」の氣があるのだろうか。…（中略）…その氣の流行においてはその本然を失ったものもあれば、失っていないものもある。既にその本然を失うと、氣の本然というものは、すでに在る所が無い。…（中略）…「糟粕煨燼」は「糟粕煨燼」の氣であり、「湛一清虚」の氣ではない。（氣は）宇宙万物における理が「本然之妙」で無い所がないことと同様ではない。これが所謂氣の局である<sup>133</sup>。

この「氣局」の説明は時空間的な連続性を持つ理に対する氣の時空間的な分節性を通じた「理一分殊」についての論じたものである。「氣一」とは「湛一清虚」である本然の氣であるが、この氣には応じる前と応じた後がある。その「氣一」が「分殊」され多様な形態の宇宙万物になって、「糟粕煨燼」や「糞壤汚穢」にまで至る。栗谷はこの「理一分殊」を「同一氣：同じく一氣であること」と「各一氣：各々一氣であること」の概念で、“合わせて言うと天地万物は「同一氣」であり、分けて言うと天地万物は「各一氣」である。「同一氣」であるが故に理は一つにする所以であり、「各一氣」であるが故に「分殊：分かれてそれぞれに異なること」の所以である”<sup>134</sup>と論述した。これは「理一分殊」の過程と一致するので、“所謂「理一分殊」というのは理は本より一つであるが、氣に由って斉しくないが故

<sup>133</sup> 氣局者何謂也。氣已涉形跡、故有本末也、有先後也。氣之本、則湛一清虚而已、曷嘗有糟粕煨燼、糞壤汚穢之氣哉。…（中略）…糟粕煨燼、糟粕煨燼之氣也、非湛一清虚之氣也。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。…（中略）…非若理之於萬物、本然之妙、無乎不在。此所謂氣之局也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 26a-26b）

<sup>134</sup> 合而言之、則天地萬物、同一氣也、分而言之、則天地萬物、各有一氣也。同一氣、故理之所以一也、各一氣、故分之所以殊也。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・壽夭策 21a）

に宿るところに随って「各一理」となる。これが「分殊」の所以であり、理が本より一つである”<sup>135</sup>と論じることができたのである。注意しなければならないのは「一致する」のは理気の「離合」ではなく、その存在論的次元における「本合」であることだ。「本體之理」と「本體之氣」の「本合」については『語録』の議論だけで十分である。

ある人が「本體之氣」について質問した。これに対して振綱は人を含んだ万物より天地をみれば、「天地之氣」は本体であり、天地より「元氣」をみれば、「元氣」は「本體」であると答えた。「本體之氣」については分かりました。もう「本體之理」についてお聞きたいしたのですがといった。すると、(振綱は)理気は元より相離れないから、その「本體之氣」を言えば、「本體之理」もまたその中に実在すると答えた<sup>136</sup>。

この理気の「之妙」を極言したのが“太極は陰陽の根本であり、或いは陰に在り或いは陽に在って測ることができないので、神には一定の所在がなく、易には実体がない”<sup>137</sup>という文言である。そうすると、その「本體之理」と「本體之氣」の「本合」は「未應」の「理通而氣局」の存在論的次元であり、またそれらの「妙用」の「分殊」は「已應」の「理通而氣局」の宇宙論的次元である。一言で言うと、「理通而氣局」は「理氣之妙」の「元不相離」原理に基づいた「理一分殊」と「氣一分殊」の創造的総合である。

「理一分殊」と「氣一分殊」の創造的総合である「理通而氣局」の宇宙論的次元に関しては、『聖學輯要』において「理通而氣局」を「無形」と「有形」で定義した一文に対する割注に良く現れている。栗谷が、“理通”は天地万物の「同一理」であり、「氣局」は天地万物の「各一氣」である”<sup>138</sup>と書き入れ「理通而氣局」の宇宙論的次元について論述したものである。敷衍すると“事物に局するのが「氣局」であり、理は自ら理であるため、相

<sup>135</sup>論其大概、則理無形而氣有形、故理通而氣局（理通者、萬物天地同一理也、氣局者、天地萬物各一氣也。所謂理一分殊者、理本一矣、而由氣之不齊。故隨所寓而各爲一理。此所以分殊也。非理本不一也。）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・60a）；括弧の内は栗谷自身の割注である。

<sup>136</sup>或問本體之氣。振綱答曰、自人物而觀天地、則天地之氣爲本體也、自天地而觀元氣、則元氣爲本體也。曰。本體之氣則然矣、願聞本體之理。曰、理氣元不相離、言其本體之氣、則本體之理、亦在其中矣。曰、人物各有元氣乎。曰、天地以所稟之氣爲元氣、而陰陽屈伸、根柢於其中。人以所稟之氣爲元氣、而呼吸往來、生生於其中也。雖然、天地之稟氣消盡、則天地之壽窮且滅矣、而至於統體之元氣、則分數不增不減、亘古亘今、而未嘗消息也。先生曰、大概近之。但氣有本末、理無本末、只有寓氣、故有不同者耳。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・29a-29b）

<sup>137</sup>（且）太極陰陽之根柢、而或陰或陽、兩在不測、故曰、神無方、而易無體。（『栗谷全書』卷九・書一・朴和叔 19b）；「神無方而易無體」は『周易』・繫辭上傳に出てくる文句である。

<sup>138</sup>論其大概、則理無形而氣有形、故理通而氣局（理通者、萬物天地同一理也、氣局者、天地萬物各一氣也。所謂理一分殊者。理本一矣。而由氣之不齊。故隨所寓而各爲一理。此所以分殊也。非理本不一也。）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・60a）

に雑じらないというのが「理通」である<sup>139</sup>。したがって、「理通而氣局」の宇宙論的次元が「各一氣」に実在する「本然之妙」の「同一理」を意味すると論じても差し支えないと思われる。このような栗谷の「理通而氣局」の宇宙論的次元は、徐花潭（1489～1546、名前は敬徳、号は花潭）の「元不相離」に基づいた「理氣説」と対比させた時、さらにその特徴が明らかになる。花潭は「元不相離」に基づいて「理通而氣局」の存在論的次元から宇宙論的次元へ展開させる時に栗谷の思想構造に最も近接したと見られる。ただ、「理通」の時空間的連続性と「氣局」の分節性を違う方式によって展開する。栗谷において「同一氣」は応じる前と応じた後が異なる面があるので、「同一理」の自若性とは違う。ところが徐花潭は“理は気の「宰」であるが、いわゆる「宰」というのは外から来て気を宰るものではなく、その気の発動である”<sup>140</sup>と言ったように、「理」を気の内在的属性とする理氣「元不相離」の氣一元論的体系をもっている。よって、気が発動して宇宙論的次元へ展開する際における一つの契機が理の「宰」であり、これを花潭は「理之時」と説明した<sup>141</sup>。結局、栗谷の「元不相離」の「理通而氣局」からみると、理は気の内在的属性に還元されるので、「理通」は「氣通」に吸収される。これは理氣の「元不相離」の別の方式であるが、理が気の内在した以上、「元不相離」を必要としない氣一元的な思考である。ゆえに栗谷は、花潭が理氣の不相離の妙を瞭然として会得したのは他者に比肩するところではないものの、彼が“「湛一清虚」の気が実在しない万物は無い”と言ったのは「理通而氣局」を十分に知らなかったのであると評して、「理一分殊」と違って「氣一分殊」は「湛一清虚」の気が在らざるものが多いと論じた<sup>142</sup>。実は、花潭は“「湛一清虚」の気が実在しない万物は無い”とは言わず、“その気は始めもなく又終わりもない”<sup>143</sup>と論じた。しかし、栗谷の氣局の観点からすると、気は必ず始終があり本末があるので、花潭の本意を「氣通」と解釈したのである。そこで栗谷は、花潭は気を理に間違えて認識する誤りがあると一蹴した<sup>144</sup>。

<sup>139</sup> 局於物者、氣之局也、理自理、不相挾雜者、理之通也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 33b）

<sup>140</sup> 理者氣之宰也。所謂宰、非自外來而宰之、指其氣之用事。（『花潭集』卷二・理氣説 14a）。

<sup>141</sup> 倏爾躍、忽爾關、孰使之乎、自能爾也、亦自不得不爾。是謂理之時也。（『花潭集』卷二・理氣説 14a）

<sup>142</sup> （花潭）其於理氣不相離之妙處、瞭然目見、非他人讀書依樣之比。故便爲至樂、以爲湛一清虚之氣、無物不在、自以爲得千聖不盡傳之妙、而殊不知向上更有理通氣局一節。繼善成性之理、則無物不在、而湛一清虚之氣、則多有不在者也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 37b-38a） 氣の「湛一清虚」についての言葉は『花潭集』卷二・鬼神死生論に出てくる文句である。「繼善成性」は『周易』に見られる文句である。一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也。（『周易』繫辭上傳）

<sup>143</sup> 其氣終亦不散、何者。氣之湛一清虚者、既無其始、又無其終。此理氣所以極妙底、學者苟能做工、到此地頭、始得覷破千聖不盡傳之微旨。（『花潭集』卷二・鬼神死生論 16a）

<sup>144</sup> 元氣生生不息、往者過、來者續、而已往之氣、已無所在、而花潭則以爲一氣長存、往者不過、來者不續。此花潭所以有認氣爲理之病也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 38a）；「理通而氣局」の観点からみると、栗谷の花潭に対する批判は正しい。花潭は「氣局」を言わずに「理通」ではない「氣通」を論ずるからである。しかし、「理通」が気の内在的属性に

このように、花潭と気一元論的「元不相離」が議論される時、「理氣之妙」に基づいた「理通而氣局」の「元不相離」が浮き彫りにされる。忠実に「元不相離」にしたがって、「已應」の「理通而氣局」の宇宙論的次元から言うと、「萬殊之理」は元より様々な形態の「各一氣」である形気を離れられないので、実は「理通」だけを言うことはできない。理の不通、すなわち理が物に局限されるという「氣局」によって「理局」が言えなければならない。「氣局」からいうと、人の性は物の性ではないためである<sup>145</sup>。その様態は性心思想の「氣質之性」で、氣質の中に実在する理、つまり性である。しかし、「萬殊之理」において性の本体そのものからみると、理が物に局限されるとは言えない。人の理がすなわち物の理だからである<sup>146</sup>。その様態を性心思想でいうと、「理通而氣局」の存在論的次元における「本體之理」、つまり「本然之性」であるから、「性即理」である。結局、「已應」の「理通而氣局」の宇宙論的次元において、事物の「氣質之性」における「性」だけを抽出して「本然之性」を言ったものが「理通」であるが、その「氣質之性」の全体を言えない「氣局」による「理局」も論じることができる。このような点から、荀子と揚雄は「氣局」が示す「氣質之性」だけを知りながらも「理通」を見落とししたため、荀子は性悪説を揚雄は善悪混合説を主張したと栗谷は評した<sup>147</sup>。逆に孟子は、「理通」の「本然之性」だけを述べ、「氣質之性」に現れる「理局」は言及しなかったため、告子を説得できなかったと説いた<sup>148</sup>。その故に、栗谷は“性を論ずる際に気を論じなければ、気の不備であり、気を論ずる際に性を論じなければ、性の不明であるので、性と気を二分するのは正しくない”と総合的に論じたのである<sup>149</sup>。要するに「理通而氣局」の存在論的次元と宇宙論的次元を深く理解すれば、恐らく人物性同異論争の核心を見ることができるだろう。

これまでの議論を簡略にまとめると、「理通而氣局」の理論は「理一分殊」と「氣一分殊」の創造的総合であり、「無形」の「理通」と「有形」の「氣局」を「未應」の存在論的次元と「已應」の宇宙論的次元から分析したものである。その「未應」の存在論的次元は「本體之理」と「本體之氣」の「本合」である。その「本體之理」の「無形」の属性は「本體

---

なる気一元論的な論理体系では氣局が言えない。自己の属性が通であるのに局すると言えれば、却って矛盾に陥る。したがって、栗谷と花潭は互いに異なる思想的体系を築いているだけのことである。

<sup>145</sup>人之性非物之性者、氣之局也。(『栗谷全書』卷十・書二・與成浩原 40a)

<sup>146</sup>人之理即物之理者、理之通也。(『栗谷全書』卷十・書二・與成浩原 40a)

<sup>147</sup>荀揚、徒見零碎之理、各在一物、而不見本體、故有性惡善惡混之說。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 33b)「零碎」は「細かでわずらわしい」の意で、「零碎之理」は「氣質之性」とみても差し支えないであろう。

<sup>148</sup>孟子只舉本體、而不及乘氣之說、故不能折服告子。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 33b)

<sup>149</sup>故曰、「論性不論氣不備、論氣不論性不明、二之則不是。」(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 33b)。この文言は『二程集』卷六・二先生語六に見える。朱晦庵はこの説を、以前の聖賢が未だ明らかにしていない見解として、その功績が大きいと高く評価した；程子云、「論性不論氣不備、論氣不論性不明、二之則不是」、所以發明千古聖賢未盡之意、甚爲有功。(『朱子語類』卷四・性理一)

之氣」と「元不相離」であるから「虚無」を意味するのではない。また「本體之氣」の「有形」の属性は 形体を具えた形気ではなく、形体に変化可能なものとして理解できる。なお、「已應」の「理通而氣局」の宇宙論的次元は「本體之理」と「本體之氣」の「分殊」の過程である。「理通」は「本體之理」が万物に分殊されてその性になるが、形気を雑ぜていない「本然之妙」の「同一理」を指し、「氣局」は形体を具えた事物に限られる「各一氣」を示したものである。ところで理と気の「元不相離」にしたがって「氣局」に因る物に局限される「理局」も論じることができる。ゆえに、性心思想の本然之性および氣質之性、また人物性同異論争は「理通而氣局」に基づいて「性通而心局」から再考察することができる。

## 第二章 理気思想の分析の総合

### 予備的陳述：存在論と宇宙論の関係構成

一般に、存在論はあらゆる存在者の存在の根拠である究極的実在についての理論であり、宇宙論は宇宙万物の生成と消滅過程についての理論である。ところが存在論と宇宙論の関係の構成方式によって多様な思惟の類型が生起する。前章で論じたように、徐花潭は存在論的次元で一気とその気の宇宙論的次元に向かう不滅な展開を論じる際に、理（正確には「理之時」）を気の作用における内在的属性または合法則性と規定したため、気一元的な「氣通」論の思惟類型となった。反面、李退溪は存在論的次元での「無爲」の一理に、能動的「理發」の属性を付与して宇宙論的次元を展開したために、気と同様に互発する、理一元的な「互發」論の思惟類型となった。

ほぼ同じ時代に近代西洋の哲学においても存在論と宇宙論の有機体的関係を構成するための痕跡を辿ることができる。近代西洋の哲学は、精神と物質という二つの排他的な実体に基づいた二分法的二元論から始まり、この二元論が一元論 (Monism) および多元論 (Pluralism) に展開される、様々な思惟方式に現れる。このような近代西洋の哲学における多様な思想的分化に関しては デカルト Rene Descartes (1596～1650) からスピノザ Baruch Spinoza (1632～1677) を経て Gottfried Wilhelm Leibniz (1644～1716) に至る西洋哲学史の例を挙げ簡略に説明することができる。デカルトにおいては精神と物質という排他的実体の二元的関係は、「靈的な神 (Spiritual God)」という超越的媒介を通して相互に有機体的作用が可能になった。またスピノザは、精神と物質を「神的実体 (Divine Substance)」が持っている「思惟 thought」と「外延 extension」という属性の変形に還元させる単一論的な思考を展開した。ライプニッツに至っては、宇宙万物を能動的で非物質的実体である「モナド (Monad)」と見なすことによって、精神と物質の排他的関係は非物質的精神を軸にした多元論的思考に転化された<sup>150</sup>。

このように、存在論と宇宙論の関係の構成方式によって、思惟類型が多様に分岐し得る。そして、これらの思惟類型にはそれぞれの特色が現れるが、共通する特色もある。それは存在論と宇宙論を二分させず論理的整合構造を構築すること、即ち相通じて相互に作用する有機体的関係を維持し得る思考を追究するという点にある。花潭の「氣通」による存在

---

<sup>150</sup>デカルトからライプニッツにわたる近代西洋の哲学については、Frederick Coplestonの *History of Philosophy 4* を参考されたい。そしてデカルト、スピノザ、ライプニッツの哲学思想の概括的要約は Robert Audi (ed) の *The Cambridge Dictionary of Philosophy* の各項目を参考されたい。このような非物質的な精神はヘーゲルの絶対理性で最高潮に至るが、マルクス・レーニンの弁証法的唯物論によって覆り、むしろ理性は物質によって規定される。北朝鮮の研究の唯物論と観念論というフレームワークの場合、マルクス・レーニンの弁証法的唯物論に基づいた研究であることは間違いない。なお、高橋亨の場合ははっきり明かしてはいないが、彼が古代のプラトンの靈魂と肉体を理性と感性または精神と物質という排他的な二つの実体と解釈して理気に適用させたことから推測すると、その研究の「主理論」と「主気論」というフレームワークの構成においては近代西洋哲学の二分法的二元論の影響がどうしても少なくないように思われる。

論的次元の「湛一清虚」な気の不滅性と退溪の「理發」の能動性はそのような学問的追究の一環として解釈することができる。花潭の「氣通」と退溪の「理發」はもちろん、近代西洋の哲学者の「靈的な神」、「神の実体」や「モノイド」は、存在論的次元と宇宙論的次元の二分を克服し、相互に作用する整合な思想構造を形成するための試みである。それが彼らの固有な思惟類型を生んだのである。栗谷の場合、一元論的思惟と二元論的思惟を止揚する「理氣之妙」的思惟に基づいた「理通而氣局」と「氣發而理乘」を通して存在論と宇宙論の論理的整合性とその有機体的関係を追究したのである。

それでは、徐花潭の気一元論的思惟と李退溪の理一元論的思惟、そして近代西洋の二元論から分化した単一論と多元論的思惟を、栗谷の「理氣之妙」の観点から探って、その思考の特徴を再確認したい。栗谷の「理氣之妙」の観点からみると、前章で述べたように徐花潭には「理通」が見られず、李退溪は「理乘」を十分に理解しなかった。また、栗谷においては、近代西洋の哲学者が精神と物質の二分法的二元論を克服するために必要とした靈的な神、神の実体、モノイドのような靈的でまた非物質的な第三の実体という存在論的次元の究極的実在の概念は必要ない。なぜならば、栗谷は「理通」の「無形」が元より精神と物質を示す「氣局」の「有形」の根本だという「理通而氣局」の「理氣之妙」の思惟を持っているからである。また、デカルトのように精神と物質の相互作用を案じる必要もなければ、ライプニッツのように敢えて宇宙万物の実在を非物質に還元して能動的な実体を持ち出す必要もない。なぜなら、栗谷は、「氣發而理乘」の「理氣之妙」の思惟、即ち宇宙万物は物質的面だけでなく精神的面も共に具えている「有爲」の気であり、その気が自ずから発し、その気に理が乗るという理論を持っているからだ。「氣發而理乘」と「理通而氣局」は、理と気が時空間的に隙間無く一体でありながら、一方に還元・同化されずに各々の固有な属性を維持し、存在論的次元と宇宙論的次元を貫通させた「理氣之妙」の「元不相離」と「實不相雜」に基づいて創出されたものである。そのゆえに、栗谷の「理氣之妙」的思惟は、二分無き存在論と宇宙論の「妙合」的構造とその中で理と気の対立的でありながら力動的関係を維持した理氣思想を保つことができたのである。

本章では、そのような栗谷の「理氣之妙」的思惟の特徴を前提にして、第一章において分析した理氣の二つの原理（「元不相離」と「實不相雜」）と三つの理論（「理氣之妙」、「理通而氣局」、「氣發而理乘」）を総合しつつ、まず宇宙的存在論と存在的宇宙論の基本的な構成要素となる太極と元気を全面的に取りあげる。その後、この太極と元気をもって宇宙的存在と存在的宇宙を叙述してその展開過程を跡付け、栗谷の三つの理論に基づいて宇宙的存在論と存在的宇宙論を提案することにした。

## 第一節 「宇宙的存在論」と「存在的宇宙論」の構成要素



李栗谷の宇宙的存在論と存在的宇宙論の基本構成要素は、太極(理)と元氣(氣)である。李栗谷において太極は“天においては道であり、人においては性である<sup>151</sup>。”天と人は氣であり、道と性は理である。ゆえにこの栗谷の言葉を総合して言うに「理在氣中」、すなわち「理氣之妙」である。なお、太極は“「萬化之樞紐：宇宙万物の變化の樞紐」で、「萬品之根柢：宇宙万物の根柢」である<sup>152</sup>。”樞紐は物事の中樞を指すもので、自らは動かないけれど物事の活動を左右するという意から、太極は「萬化之樞紐」であると言える。理は「無爲」で自ら動かないが、「有爲」である氣の「主」または「乗」である。即ち「氣發而理乘」である。これは“太極は陰陽の根底であり、或いは陰に在ったり或いは陽にあったりして測ることができない。ゆえに「神には方向と場所もなく、易には形体もない”<sup>153</sup>という論述と相通じる。即ち一氣(元氣)の「循環不已」に通じる一理(太極)を形容した「理通而氣局」の存在論的表現である。「神」と「易」は「有形」の氣であるから時空間的な形跡があるけれども、方向と場所もなければ、形体もないから、自ら宇宙論的次元の時空間に展開し、形体に変化可能な「妙有の象」である。つまり宇宙万物のアーキタイプ Archetype である。

なお、太極が「萬品之根柢」であるというのは、ありとあらゆる存在者の存在根柢ということである。あらゆる存在者には始めと終わりがあり、存在する空間が必要なので時空間に制約される。これに比べて太極は、すべての存在者の始めでありながら終わりである時間の「無極」、これらが存在する空間の「無極」である。前章で上述したように、栗谷はそのような「萬品之根柢」である意味から理の「無不爲」と「無所不在」を論じたのである。その例として大黒柱と垂木の関係についての比喩が挙げられる。垂木は大黒柱にかかって屋根を成すが、大黒柱なき垂木は存在することができないという意味から、大黒柱は垂木の存在根柢になるといえる<sup>154</sup>。しかし、太極は元より独立しているものではない。栗谷は「理一分殊賦」で太極を太虚と詠んだ。

遙かで万物の初に心を遊ばせ、萬殊の一本を悟る。はじめには太虚は「無睽：一切の兆しがないこと」であり、声臭が混沌に解けて消えている<sup>155</sup>。

栗谷はこの宇宙万物の根源を太虚といったが、原初に「無睽」で、宇宙(天地)が開闢

<sup>151</sup>臣按、太極、在天曰道、在人曰性。(『栗谷全書』卷十二・聖學輯要 I I・43b)

<sup>152</sup>此太極、所以爲萬化之樞紐、萬品之根柢也。(『栗谷全書』卷九・書一・朴和叔 19a)

<sup>153</sup>太極、陰陽之根柢、而或陰或陽、兩在不測、故曰、「神無方、而易無體」。(『栗谷全書』卷九・書一・朴和叔 19b) ; 「神無方、而易無體」は『周易』繫辭上傳に見える。

<sup>154</sup>大黒柱は具体的な形態をもっているため、あらゆる存在者の存在根柢の例としては限りがあると考えるだろう。ただ、太極についてのイメージを想像するには適合していると考えられる。

<sup>155</sup>廓遊心於物初兮、悟萬殊之一本。俟太虚之無睽兮、泯聲臭於混沌。(『栗谷全書』卷一・賦・理一分殊賦 14b)

する以前の混沌状態には音も臭いもなかったと詠んだ。その混沌の状態は「沖漠無朕：寂然として一切の兆しも無い」であるが、その「無朕」は「虚無」ではなく、その「無」の中に「妙有の象」のようなものが存在する。それが正に「混沌之氣」である。この「混沌之氣」は元々太虚と妙合の状態にあった。この「混沌之氣」について栗谷は“宇宙万物のはじめだといえるが、その気より以前にどれほど多くの宇宙万物が集まってまた散らばったのかに関しては分からず、その気の往来に限りがなく終始の端がないので、これを打ち見れば、ただ「無極」だけなのであろう”<sup>156</sup>と論述した。その「無極」は「無爲」「無形」の「太極」であり、「混沌之氣」ではない。なので、その文言は「妙有の象」の「混沌之氣」と「太極」の「之妙」していること、即ち「理氣之妙」の「元不相離」を表現した優れた文章である。ゆえに、栗谷は「沖漠無朕」の太虚は「混沌之氣」と妙合していると詠み、太極が独りで存在して「沖漠無朕」に陰陽が無い時は無いと論ずることができたのである<sup>157</sup>。

この太虚の「混沌之氣」を、元氣ということが出来る。語録によると、

ある人が“天地は本来元氣の中の一つの気を受けて生成したものであり、天地の気は時空間的に有限で窮まりがあるけれど、元氣は無限で窮まりがないのですか”という問いに対して、栗谷は“そうである。たとえ天地は大きいとしても、元氣の中にある一介の事物に過ぎない。天地の中にある万物もまた大きな事物の中の小さな事物に過ぎない”と答えた<sup>158</sup>。

しかし、元氣が無限で窮まりがないというのは常に一定して変わらないという意味ではない。たとえ元氣の「分數」には加減がなくても、この元氣は“常に生々するもの、すなわち新たな気である”の意である。池の水に例えると、池の水は満ち引きは無いけれど、流れ出て流れ入ることが続き、毎日新しくなり、古くなる時がないのと同じである<sup>159</sup>。宇宙の生成と消滅も、元氣の生み続けて息まない活動によるもので、“たとえこの天地が終わっても後天地がまたこの元氣から追いかけて出る”のである<sup>160</sup>。けれども、天地の気と元氣は

---

<sup>156</sup>混沌之氣、雖爲天地之始、而又未知混沌之前、天地萬物、幾聚幾散耶。往復無際、終始無端、眇而視之、其惟無極乎。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 49a）

<sup>157</sup>且所謂沖漠無朕者、指理而言、就理上求氣、則沖漠無朕、而萬象森然、就氣上求理、則一陰一陽之謂道。言雖如此、實無理獨立、而沖漠無陰陽之時也。（『栗谷全書』卷九・書一・朴和叔 17a-17b）

<sup>158</sup>問、天地之生本稟元氣中之一氣、天地之氣則有限有時、而可窮也、元氣則無限無時、而不可窮耶。曰、然。天地雖大、不過爲元氣中一物、則天地中之一物、亦不過大物中之一小物也。學者知得此理、則天下之物、何足以累吾心哉。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・17a）

<sup>159</sup>曰、元氣分數、雖無加減、而常生生底乃新氣也。譬如潭水、雖無盈縮、而往者過、來者續、日常新而非舊也。人但見其無無盈縮、而謂之一定不易、則是理也、非氣也。…（中略）…曰、此言是。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・17a）

<sup>160</sup>大抵元氣生生不息、故此天地雖終、而後天地亦從而出也。曰、此言是。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・17a）

二つではなく、その根本をみると一気であるだけだが、天地(宇宙)は元気の中から出た気なので、元気は天地の気の根本になるものである<sup>161</sup>。

このように、太極と元気は元々離れない。ただ、元気の陰陽動静の所以が太極だということからみると、太極がなければ元気の根柢もありえない<sup>162</sup>。ゆえに、“前天地が消滅した後には太虚が静まって陰だけであれば、太極は陰にあり、後天地が今にも開闢しようとして一陽が初めて生じる時は太極が陽にあるから、太極が虚空にかかろうとしても、そうすることはできない”と栗谷は言った<sup>163</sup>。そうであれば、前宇宙(前天地)が消滅し、静まって陰に満ちて、宇宙が生成する前の気は「妙有の象」であるので形気とは言えない。その「妙有の象」を“復卦を用いていうと、まだ一陽が出てくる以前は蓄積された気が地の内であっても見難い”ということができる<sup>164</sup>。そして、一陽が動いてこの宇宙が生成された時、太極である理は「無形」であるとしても、その「有形」の宇宙万物によって広大に顕れるところを分かることができる<sup>165</sup>。これは太極(理)と元気(気)が「妙用」して分殊する宇宙論的次元から詳述すること、所謂「理一」「氣一」の分殊である。それは太極の流行である天道を用いて説明することができる。栗谷はこれを次のように考えた<sup>166</sup>。

天においては道であり（この道の字は天命が流行する道であり、「率性之道」は人

<sup>161</sup>或曰、天地之氣與元氣有二耶。振綱答曰、推其本則一氣而已、但以所生之氣論之、則天地者、元氣中所出之氣也、元氣者、天地氣之所根柢也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・19a)

<sup>162</sup>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。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 2a)

<sup>163</sup>台論又曰、然則太極懸空獨立、此又不然。前天地既滅之後、太虚寂然、只陰而已、則太極在陰、後天地將闢、一陽肇生、則太極在陽、雖欲懸空、其可得乎。(『栗谷全書』卷九・書一・朴和叔 18a)

<sup>164</sup>或問、理雖無形無爲、而或有有形而可觀處乎。振綱答曰、理無氣外之理、故因有形之物、而可見其理之費處。曰、氣雖有形有爲、而或有無形而不觀處乎。曰、以復卦言之、則一陽未生之前、積分之氣、雖在於地中、而便是難看處也。先生曰、是也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・27b) ; 形がないという意味での無形であり、象がないという意味ではない。

<sup>165</sup>或問、理雖無形無爲、而或有有形而可觀處乎。振綱答曰、理無氣外之理、故因有形之物、而可見其理之費處。曰、氣雖有形有爲、而或有無形而不觀處乎。曰、以復卦言之、則一陽未生之前、積分之氣、雖在於地中、而便是難看處也。先生曰、是也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・27b)

<sup>166</sup>(臣按)太極在天曰道(此道字、以天命流行之道言、率性之道、以人物當行之道言)、在人曰性。元亨利貞、道之流行者也、仁義禮智、性之所具者也。元於時爲春、在人爲仁、亨於時爲夏、在人爲禮、利於時爲秋、在人爲義、貞於時爲冬、在人爲智。(元亨利貞、以流行之用爲序、仁義禮智、以對待之體立名。)(『栗谷全書』卷十二・聖學輯要 I I・43b) ; 「元亨利貞」を「過程」と訳し、「仁義禮智」は「様態」と訳したのは、栗谷が「元亨利貞」は「流行之用」を序とし、「仁義禮智」を心に具えた性を「對待之體」と論じたためである。「元亨利貞」については、「乾、元亨利貞」(『周易』・乾)に見え、「天行健、君子以自彊不息」(『周易』彖傳・乾)でその意味を説き、これが「元者善之長也、亨者嘉之會也、利者義之和也、貞者事之幹也。君子體仁足以長人、嘉會足以合禮、利物足以和義、貞固足以幹事。君子行此四德者、故曰、乾、元亨利貞」(『周易』文言傳・乾)にいたって尤も詳しくなった。

と物(宇宙万物)がまさに行くべき道である)、人においては性である。「元亨利貞」は天道が流行する過程であり、「仁義禮智」は性が(心に)具わった様態である。

「元」は季節においては春であり、人においては「仁」である。「亨」は季節においては夏であり、人においては「禮」である。「利」は季節においては秋であり、人においては「義」である。「貞」は季節においては冬であり、人においては「智」である(「元亨利貞」は「流行之用」をもって序とし、「仁義禮智」は「對待之體」をもって名づけたものである。)

天道は天命が流行する道であり、より詳しく言うと「元亨利貞」である。すなわち「元亨利貞」の「天道」は「一陰一陽之謂道」であり、これが即ち「率性之道」である<sup>167</sup>。天道の「元亨利貞」は天地の春夏秋冬に発散し、それは宇宙万物が経験する生成と消滅の過程と同じであるであり、所謂“宇宙万物がまさに行くべき道である。”ところが太極が自ら流行することではなく、一動一道の気に乗って流行する「氣發而理乘」である。そうであれば、「天道」「一陰一陽之謂道」「率性之道」というのはすべてそのものが理気の宇宙論的次元の「理氣之妙用」であり、ただ理だけを示す言葉ではない。その「理氣之妙用」が栗谷の性心思想と誠敬思想の宇宙論にも貫かれている。例えば「率性之道」の範囲を人に縮めていうと、天道は即ち人が当に然るべきところの人道である。また栗谷は“天道は即ち「實理」であり、「人道」は即ち「實心」である”<sup>168</sup>と論じたので、「天道」「一陰一陽之謂道」「率性之道」は無論、「實理」「人道」「實心」も理氣-性心の「元不相離」である。言い換えると、「天道」の「實理」は理氣総体的表現であり、「人道」の「實心」は性心の理氣総体的表現である。その「人道」の「實心」には「仁義禮智」が具われ、それが人の道德行為の準拠である。ところで太極が持っているこのような準拠の意味は、外から行われる強制的な法規ではない。むしろ人を含む宇宙万物の中に存在する自律的な準則である。宗教的な象徴言語でいうと「内在的超越性」といえる。これは有限な宇宙万物の実存に内在する無限で、有限者が実存の制約を乗り越え自ら由って生きることができる内在的パワーである。それは宇宙万物が形体を具え、そこに与えられた性であり、何によっても壊されることがない天命である。

そのような栗谷の理氣思想に現れる「内在的超越性」の宇宙は「絶対的な無からの創造(Creatio Ex Nihilo)」思惟に基づいた「外在的超越性」の理神論的宇宙と比べれば、そ

<sup>167</sup>首章小註、雲峯胡氏曰、「一陰一陽之謂道、此道字、統體一太極。率性之謂道、此道字、各具一太極。」愚按、一陰一陽之道、即率性之道、兩道字一也、胡氏分而二之、非是。栗谷先生亦以鄙見爲是。蓋一陰一陽之謂道、對却繼善成性、而有先後之分矣。統體之太極、則不可與各具者分先後矣。(『栗谷全書』卷三十二・語録下・21b~22a) 鄙見の鄙は金沙溪(1548~1631、名は金長生、字は希元、号は沙溪)である。

<sup>168</sup>天道即實理、而人道即實心也。(『栗谷全書』遺卷六・雜著三・四子言誠疑 39a) ; 栗谷は天道と人道を誠といい、その誠を通して「實理」と「實心」と論述した。これは「實理」と「實心」の誠敬思想の根幹となる。

これらの特色が明らかになる。「外在的超越性」の理神論的宇宙というのは、独立している神の計画によってたった一度に絶対的な無から創造された後に自ら変化・発展するというものである。「内在的超越性」の宇宙というのは太極の理と陰陽の元気の「妙用」によって無数の宇宙が生成と消滅され、現在この宇宙にまでいたったのである。したがって、宇宙が生じる前に太極である理だけが独りで存在することはできない<sup>169</sup>。前宇宙が消滅して、この宇宙が生成する過程における元気の陰陽動静を詳しく探ってみると、前宇宙が消滅する時は静まって陰に満ちており、まだこの宇宙を見ることができない。潜在態として元気の中に在って段々成長し動くことから天地が開闢するのである。例えば、子時(午後 11 時から午前 1 時まで)から言うと、前天地が消尽した途端、後天地が既に元気の中に根を下ろして、子の半ばに至ってその気が増して発動し、子の末には充満しかつ盛大になり天地の形体を成すが、宇宙が成立する前に気が全くないといってしまうと、太極の理が頼って顕れることができないのである<sup>170</sup>。なお、李栗谷においての化生された宇宙は陰陽の動静によって自ら変化・発展するが、その変化・発展の中にそうである所以の太極を秘めているから、創造した神と離れて自己発展するという理神論的宇宙とは異なっている。

## 第二節 「宇宙的存在」と「存在的宇宙」についての叙述

栗谷が六十四卦の構成を論ずる時、その卦の変化は「有限」であるが、その「用」は「無尽」であるといい、一は「根源」または「本體」を意味して二以上は「本體」の「無窮」な流行または「用」を顕わすといった説明と繋がる<sup>171</sup>。その卦は陰陽で成り立っており、陰陽一気が循環して一つであるため一切の間もなく、痕跡を測れないほど神妙であり、二氣に分かれて流行し宇宙万物を生み続ける。栗谷は「用」は広く及んで明らかに現れるが、「本體」は隠れて現れない；(ただ)まことにその広く及んで現れたところ(宇宙万物)を深く考えると隠れたところ(本體)が分かるため、この隠微なものより明らかに現れるものはない”と述べた<sup>172</sup>。したがって、栗谷において「本體」の概念は、これ以上分割できないという意味をもつ近代西洋哲学の「実体」とは違う。栗谷の六十四卦の説明によると、一は

<sup>169</sup>一動一静一陰一陽、而理無不在、故聖賢極本窮源之論、不過以太極爲陰陽之本、而實本無陰陽未生、太極獨立之時也。(『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 18b)

<sup>170</sup>問、或曰、前天地消盡之後、此天地未生之前、只有無極之理而已、愚意以爲此時、豈獨有理、而全無氣乎、先天地才盡、後天地已根於元氣之中、至子之半、其氣滋息發動、而及子之末、充滿盛大、爲天之形體也、若以天地未立之前、爲全無氣、則所謂太極之理、寓於何氣乎。先生曰、天地消盡之後、則全陰之氣也、若曰無氣、則不成義理矣。(『栗谷全書』卷三十一・語錄上・23a)

<sup>171</sup>人知六十四卦之變有限、而不知六十四卦之用無盡也。自一而二、則一者二之本也、其可謂二多而一少乎。自二而四、自四而八、自八而六十四卦亦猶此也。自六十四而至於無窮、則六十四亦無窮之本也。其可以無窮爲多、而六十四爲少乎。其卦則六十四、而其理無窮、其用亦無窮也。(『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 50b-51a)

<sup>172</sup>用雖費而孔彰兮、體則隱而未現。苟玩費而知隱兮、信厥微之莫顯。(『栗谷全書』卷一・賦・理一分殊賦 15b-16a)

二（陰陽二氣）の根本だという意から「本體」であるように、二は四（四象）の「本體」であり、四は八卦の、八は六十四卦の、そして六十四は無窮の「用」の「本體」なのである。結局、彼において「本體」の意味は、過程とその「用」の意味からみて動詞的といえ、ば、「実体」は固定されて名詞的なものである。例えば、元氣は天地の氣の本体であり、天地の氣は父母の氣の本体であり、その根本を推し考えると、天地の氣と父母の氣は一氣であり、一氣は元氣なのである。なお、栗谷において「本體」の概念は近代西洋哲学の「実体」がもつ排他的性質ではない。例えば、近代西洋哲学における思惟と外延およびその属性である物質と精神は排他的「実体」であり、断じて合することができない。合したら、それらがもつ固有な属性はなくなり、これ以上「実体」ではない。ゆえに、近代西洋の哲学者たちはその排他的な二つの「実体」が宇宙的次元で作動できるように「靈的な神」「神の実体」や「モノイド」という第三概念を思惟体系に設けたのである。それに比べて、栗谷において「本體」は「理氣之妙」である。「理氣之妙」そのものが「宇宙的存在」であり、「存在的宇宙」である。

「本體」の中に流行が具わり、流行の中に「本體」が存在する<sup>173</sup>。

一つであるから神妙で、二つであるから宇宙万物を化生する。無には妙有が含まれており、有には真無が顕われている<sup>174</sup>。

「本體之中、流行具焉、流行之中、本體存焉」「無涵妙有、有著眞無」、この二つの文言は「理氣之妙」の「本合」（存在論的次元）と「妙用」（宇宙論的次元）を叙述したものである。前者は「理氣之妙」を発動的側面から分析した「未然」と「已然」の「氣發而理乘」を述べたものであれば、後者は「理氣之妙」を形象的側面から分析した、「未應」と「已應」の「理通而氣局」を描写したものである。“一つであるから神妙で、二つであるから宇宙万物を化生する”というの、陰陽の氣を「循環」と「流行」の二つの側面を用いて存在的次元の「一氣」が宇宙的次元へ分殊する宇宙万物の化生過程を詠んだ文言である。

しかし、“一つであるから神妙で、二つであるから宇宙万物を化生する”という文言は、陰陽の氣を「循環」と「流行」の二つの側面を用いて読むことができるが、理氣の「元不相離」原理に基づいて読まなければならない。「本體之中」と「流行之中」の「中」の字はむろん、「無涵妙有」と「有著眞無」の「涵」と「著」の字も理氣の「元不相離」を示しているからである。「本體之中」における「本體」は専ら理だけを示すものではなく、理と氣の「本體」を兼ねて言うものであり、「流行の中」における「流行」はまったく氣だけを指すものではなく、氣の流行に乗っている理も共に言うものである。しかし、発して流行す

<sup>173</sup>本體之中、流行具焉、流行之中、本體存焉。（『栗谷全書』卷十・書二・與成浩原 40a）

<sup>174</sup>一故神妙、兩故化物。無涵妙有、有著眞無。（『栗谷全書』卷一・賦・理一分殊賦 16a）

るのは気であり、流行する気の根本は理である。その流行によって本体の気は変化するが、気に乗って流行する理は気の変化があっても本体は自若である。それは理気の「元不相離」に基づいて「無爲」「有爲」という属性を「理乗」と「氣發」の理論から分析し、それぞれの固有な機能を明かしたものである。すなわち理気の「元不相離」原理の下で「實不相雜」の原理を發動的側面から理解したものである。なお、「無涵妙有」における「無」に対する「妙有」や「有」に対する「眞無」はすべて理と気の「無形」と「有形」という属性を暗示する。栗谷における「有形」というのは、宇宙的次元の形体をもつ具体的事物だけではなく、「有形」の存在論的次元である「妙有の象」も含め論じた概念である。たとえ「妙有の象」は宇宙間のありとあらゆる事物のアーキタイプ (archetype) であっても、理の「眞無」に比べると、それもまた「有形」の事物である。一介の事物であるから、宇宙的次元の具体的な事物と同様に制限がある。それがつまり「氣局」である。理は存在論的次元から宇宙論的次元にいたる「有形」の事物に無いところがない。物があれば理が必ず存在する。これが「理通」である。それは理気の「元不相離」に基づいて「無形」「有形」という属性を「理通」と「氣局」の理論から分析し、それぞれの固有な機能を明らかにしたものである。すなわち理気の「元不相離」原理の下で「實不相雜」の原理を形象的側面から理解したものである。

上の引用した二つの文言を合わせて存在論的次元と宇宙論的次元で説明することができる。「本體之中、流行具焉」と「無涵妙有」は存在論的次元の究極的實在たる「理氣之妙」であり、「流行之中、本體存焉」と「有著眞無」は宇宙論的次元の究極的實在たる「理氣之妙」である。本論文ではその存在論的次元の究極的實在を「宇宙的存在」と呼び、その宇宙論的次元の究極的實在を「存在的宇宙」と呼ぶことにする。存在論的次元の「宇宙的存在」とは、「無形」の理と宇宙万物の原型である「妙有の象」の気が「本合」している存在である。その様子は存在論的「本體」に宇宙的次元の「流行」を潜在している「本體之中、流行具焉」の模様である。そして、宇宙論的次元の「存在的宇宙」とは、「無形」の理と「妙有の象」の気の「妙用」(流行して分殊する)である宇宙万物を意味する。そのありとあらゆる事物と現象は「宇宙的存在」の現実態であり、つまり「宇宙的存在」の在り処である。その模様が「流行之中、本體存焉」である。そのゆえに、本然として「存在的宇宙」は「宇宙的存在」なのである。

さて、「宇宙的存在」と「存在的宇宙」の関係について論理的により深く論議したい。栗谷は理気の離しても離れない有機体的な関係の中で、發用的で形象的な側面の対立的力動性の総合表現である「理氣之妙」の存在論的次元と宇宙論的次元を、次のように描写した。

所謂「冲漠無朕」は理を指して言うが、理に「就いて」気を求めれば、「冲漠無朕」でありながら「萬象森然」であり、気に「就いて」理を求めれば、「一陰一陽

之謂道」である<sup>175</sup>。そうであっても、実は理が独立して陰陽なきの「冲漠無朕」の時はない。

上の描写で用いている栗谷の叙述方法の特徴は「即體即用」にある。「即體即用」を訓読すると「体に即せば即ち用である」になるが、訳すると、「体を挙げ論じればこれがつまり用である」となる。その訳をより簡潔にすれば、「体はつまり用である」という意味である。さらに、「即體即用」はその意味を循環的に理解することができるから、それを「即用即體：用はつまり体である」だと読んでも差し支えない。上の文言における「就」は「即體即用」の「即す」と同じの意味でみれば、その構造は「即體即用」の構造と一致する。「冲漠無朕」は存在論的次元における理の「本體」であり、「一陰一陽之謂道」の「道」は理の宇宙論的次元における理の用である。「萬象森然」は気の宇宙論的次元であり、その存在論的次元は「一陰一陽」の気である。合わせて言えば、「冲漠無朕」と「一陰一陽」は理気の存在論的次元である「本體」であれば、「道」と「一陰一陽」は理気の宇宙論的次元の「用」である。“所謂「冲漠無朕」は理を指して言えば、「冲漠無朕」である”という文言は、その理気の「本體」から理を専ら指して論じたのである。なので、“そうであっても、実は理が独立して陰陽なきの「冲漠無朕」の時はない”といい、“「冲漠無朕」は単に太極を示しただけであり、実は陰陽なきの「冲漠無朕」がある時はない”と栗谷は明かした<sup>176</sup>。すると“理に「就いて」気を求めれば、「冲漠無朕」である”という語句は「理氣之妙」の存在論的次元と宇宙論的次元を「即體即用」「即用即體」の叙述方法によって明かすことができる。「冲漠無朕」はつまり「萬象森然」であり、「萬象森然」はつまり「冲漠無朕」である。即ち、本然として、「宇宙的存在」はつまり「存在的宇宙」であり、「存在的宇宙」はつまり「宇宙的存在」である。そのような「即體即用」「即用即體」の叙述方法を用いるから、「本體之中、流行具焉、流行之中、本體存焉」という総合叙述ができる。

### 第三節 「存在的宇宙」へ向かった「宇宙的存在」の自己展開

ああ、一氣が運化し(運行して変化すること)、散らばって万殊となる。分けて言うと、天地万象は「各一氣」であるが、合わせて言えば、天地万象はすべて「同一氣」である<sup>177</sup>。

天地・万物・人間それぞれには理があるが、天地の理は万物の理であり、万物の理は

<sup>175</sup>且所謂冲漠無朕者、指理而言、就理上求氣、則冲漠無朕、而萬象森然、就氣上求理、則一陰一陽之謂道。言雖如此、實無理獨立、而冲漠無陰陽之時也。(『栗谷全書』卷九・書一・朴和叔 17a-17b)

<sup>176</sup>(以此)知所謂冲漠無朕者、只是單指太極、而實無冲漠無陰陽之時也。(『栗谷全書』卷九・書一・朴和叔 17b-18a)

<sup>177</sup>嗚呼、一氣運化、散爲萬殊。分而言之、則天地萬象各一氣也、合而言之、則天地萬象同一氣也。(『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 59b-60a)



人の理である。それがいわゆる「統體一太極：全体が太極を一つにする」である。たとえ一理といっても、人の性は他の物の性ではなく、犬の性は牛の性ではない。それがいわゆる「各一其性：それぞれその性を別々にする」である<sup>178</sup>。

宇宙万物の生成と消滅の過程は、「宇宙的存在」の「存在的宇宙」へ向けての無窮の自己展開である。栗谷は『易數策』の中で、この過程を「理氣之妙用」として<sup>179</sup>、形而上者である自然の理と形而下者である自然の気の関係から説いており、“自然の理があれば、自然の気も存在せざるを得ず、その気があれば、万物が生成せざるを得ない”といった<sup>180</sup>。自然の気によって宇宙万物の生成過程を簡単にみると、一氣（元氣）—二氣（自然の気）—天地（宇宙）開闢—万物化生の順である<sup>181</sup>。このように一氣が陰陽二氣へ分化し、その調和によって多様な万物に生成される。まさに「氣一分殊」なのである<sup>182</sup>。その一氣は元氣である。「氣一分殊」は元氣という「宇宙的存在」を、論理的に展開して宇宙万物に至る演繹的推論である。この推論は宇宙万物の存在根拠を論述したもので、元氣からみれば宇宙万物がすべて「同一氣」であることを表す。一方、宇宙万物から帰納的に推論して得た結論が「存在的宇宙」であり、それが宇宙万物の生成する自然の気である。この推論は宇宙万物を各々に分けて言ったもので、宇宙万物が「各一氣」であることを表す帰納的論理である。本然としては「宇宙的存在」は「存在的宇宙」と同一であるが、「存在的宇宙」は宇宙万物がもつ形体の気質によってすべてがそれぞれ別々である。この自然の気に相応する自然の理を通して宇宙万物の生成と消滅の過程を捉えることができる。「理一分殊」による、所謂「統體一太極」と「各一其性」がそれである。演繹的推論によって合わせて言えば、天地・万物・人間は「同一理」で「統體一太極」であり、帰納的推論によって分けて言えば、天地・

<sup>178</sup>天地人物、雖各有其理、而天地之理、即萬物之理、萬物之理、即吾人之理也。此所謂「統體一太極」也。雖曰一理、而人之性、非物之性、犬之性、非牛之性。此所謂「各一其性」也。

（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）；「統體一太極」は朱晦庵の『太極圖說解』に見えるが、原文は「蓋合而言之、萬物統體一太極也、分而言之、一物各具一太極也」である。「各一其性」は周濂溪の『太極圖說』に見えるが、原文は「五行、一陰陽也、陰陽、一太極也、太極、本無極也。五行之生也、各一其性」である。

<sup>179</sup>一理渾成、二氣流行、天地之大、事物之變、莫非理氣之妙用也。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 48a）

<sup>180</sup>夫形而上者、自然之理也、形而下者、自然之氣也。有是理、則不得不有是氣、有是氣、則不得不生萬物。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 48b）

<sup>181</sup>是氣動則爲陽、靜則爲陰。一動一靜者、氣也、動之靜之者、理也。陰陽既分、二儀肇闢、二儀既闢、萬化乃生。其然者、氣也、其所以然者、理也。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 48b-49a）

<sup>182</sup>李栗谷の「氣一分殊」についての論議は多様であるが、栗谷の「氣一分殊」思想は未だ見い出せないという意見が大多数である。しかし、栗谷の思想の核心が「理氣之妙」であるのに、「理一分殊」に当たる「氣一分殊」の思想が現れていないはずがない。これを論証できなければ、栗谷の思想は論理的に整合しないだけでなく、彼の思想体系そのものが崩れるであろう。

万物・人間はそれぞれその性を別々にする。

このような「宇宙的存在」の自然の気に乗って自己展開が宇宙の生成と消滅の過程である。それを陰陽五行の分化からあらゆる自然現象に至る過程を通して探ってみることができる。気を二つの側面から考察することは前章の「氣發而理乘」論の中で触れているが、気を循環的側面からいうと一気であり、対待的側面からいうと二気である。循環的側面とは、陰は陽を生み、陽は陰を生み、陰陽が互いに根本となり循環して已まない（循環不已）ため、始めと終わりの跡が見られないという意味である<sup>183</sup>。一方、対待的側面とは、一気が陰と陽に分かれて流行し万物を生み続けて息まない（生生不息）という流動的側面である。つまり、循環してその跡が見られないほど、その作用が神妙なので一気であり、流動して宇宙万物を生成しその跡が見られるので二気である<sup>184</sup>。

この両側面は、陰陽と五行の関係においても適用できる。陰陽と五行は循環的側面からみると一気であり、対待的側面からみると陰陽は気であり五行は質であるが<sup>185</sup>、必ずしも陰陽が気で五行が質だとは言えない。五行は気でありながら質である。五行の気は、まだ兩儀（天地）が成り立つ以前にでき、その質は、天地が既に分かれた後に成された<sup>186</sup>。この場合、「氣先質後」であるから、五行の質は気の産物である。ゆえに、栗谷は『聖學輯要』で周濂溪の『太極圖說』を引用して“陽は変わり陰が合して五行を生み、五気が運用され四時が行われる”論じたのである<sup>187</sup>。しかし、彼は陰陽と五行は“合わせていうと陰陽であり、分けていうと五行であるが、五行、ここには気もあれば質もある”と門人の論議の一部分を指南した<sup>188</sup>。五行というのは、質が地に具えられ、気が天に行われるもので、質をもってその生成される順序をいうと、「水」「火」「木」「金」「土」となるが、「水」と「木」は陽で、「火」と「金」は陰である。気をもってその行う順序をいうと、「木」「火」「土」「金」

<sup>183</sup>大抵陰陽兩端、循環不已、本無其始。陰盡則陽生、陽盡則陰生、一陰一陽、而太極無不在焉。（『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 19a）；陰陽、無始也、無終也、無外也、未嘗有不動不靜之時。（『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 18a-18b）

<sup>184</sup>金敬一問、「一故神、兩故化」、何耶。答曰、陰陽之氣非一、則不能循環、而有所間斷、非兩、則不能獨運、而無主成之功乎。兩故陽變陰合、而萬物化生、一故體物不遺、而妙用無方也。大抵神字之意、無迹可見、化字之意、有迹可見也。先生曰、然。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・11b）；「一故神、兩故化」という文言は『正蒙』參兩に見える。

<sup>185</sup>曰、陰陽五行對舉、則有異耶。曰、陰陽、氣也、五行、質也。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・34b）

<sup>186</sup>問、五行、質先生乎、氣先生乎。曰、氣生於兩儀未立之前、質成於天地已分之後。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・55b）

<sup>187</sup>「陽變陰合、而生水火木金土、五氣順布、四時行焉。」（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・39b）；栗谷は周濂溪の『太極圖說』の原文のとおり引用した。

<sup>188</sup>先生曰、此段議論、大概亦是、但以陰陽爲氣、五行爲質、則恐非也。摠言之則陰陽、而分之則五行也、五行也有氣質。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・36a）；栗谷の答えは門人の相論じた内容における次の論議を指南しているものである—「曰、陰陽五行對舉、則有異耶。曰、陰陽、氣也、五行、質也。」（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・34b）

「水」である。「木」と「火」は陽で、「金」と「水」は陰である<sup>189</sup>。

気をもって四季を言う時、五行の陽気である「木」と「火」は「春」と「夏」に、陰気である「金」と「水」は「秋」と「冬」に当たる。また、冬の寒さを表す「水」と、夏の暑さを表す「火」を、二気とも表現できるが、五行の「水」と「火」は寒さと暑さの始まる秋と春に生成されず、むしろ寒さと暑さが極限に達した時に生成される。「火」は、一陰が極に達した陽の中に根を下ろして生んだものであり、「水」は、一陽が極に達した陰の中で動いて生んだものである<sup>190</sup>。さらに詳しく言うと、一陽が多数の陰の中で動けば、陰気が融合して「水」が出て、一陰が多数の陽の中に根を下ろせば、陽気は激動して「火」が生成されるという意である<sup>191</sup>。これを陰陽の象数をもって言うと、いわゆる「天一生水」と「地二生火」である<sup>192</sup>。そして、五行の「水」・「火」について、気と質を合わせて言うと、「水」は陽が陰を質にしたものであり、「火」は陰が陽を質にしたものである<sup>193</sup>。五行の生成の順序からいえば、「水」は万物生成の始原である。この五行の「水」を窮めて人間を含めた万物の生成をみると、“陽は気となり、陰は質となるが、陽気は軽くて清く、陰気は重くて濁り、陽は必ず陰を基盤にした上でこそ、形態を有する事物を成すようになる”<sup>194</sup>。

今まで「宇宙的存在」の「存在的宇宙」への自己展開の過程を、自然の気を中心に探ってみたが、次は自然の理を中心にして探ってみよう。栗谷は具体的な事物である万物から帰納的に推論し、太極に至る過程について語っている。

万物は一つの五行であり、「五行は一つの陰陽であり、陰陽は一つの太極である」が、太極もまた強いて付けた名に過ぎないものである。その「體」は易といい、その「理」は道といい、その「用」は神という<sup>195</sup>。

---

<sup>189</sup>朱子曰、「有太極、則一動一静而兩儀分、有陰陽、則一變一合而五行具、然五行者、質具於地、而氣行於天者也、以質而語其生之序、則曰水火木金土、而水木、陽也、火金、陰也、以氣而語其行之序、則曰木火土金水、而木火、陽也、金水、陰也。」(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・39b)；この文言は『太極圖說解』に見えるが、周濂溪の『太極圖說』に出る「陽變陰合、而生水火木金土、五氣順布、四時行焉」を解釈したものである。

<sup>190</sup>曰、秋冬皆陰也、而水陰不生於秋、而生於冬、春夏皆陽也、而火陽不生於春、而生於夏、何也。曰、水火不生於寒暑之始、而生於寒暑之極也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・34b-35a)

<sup>191</sup>曰、陰中陽動則水生、陽中陰生則火出、何義也。曰、一陽動於衆陰之中、則陰氣融而生水、一陰根於衆陽之中、則陽氣激而生火也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・35a)

<sup>192</sup>或曰、動而生陽、静而生陰時、天地之名與形都無、而其曰天一生水、地二生火者、何也。振綱答曰、此所謂天地、指陰陽象數而言。先生曰、然。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・36b)

<sup>193</sup>愚意以爲一陰根於盛陽之中而生火、一陽動於盛陰之中而生水、故陰生陽、陽生陰也。大抵水則陽以陰爲質也、火則陰以陽爲質也。先生曰、是也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・28b-29a)

<sup>194</sup>曰、人物之生、陽爲氣而陰爲質者、何也。曰、陽氣輕清、陰氣重濁、陽必以陰爲基、然後可以成有形之物也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・36a)

<sup>195</sup>萬物、一五行也、「五行、一陰陽也、陰陽、一太極也」、太極亦強名耳。其體則謂之易、其

このように帰納的に推論すれば、宇宙万物は五行で構成されており、その五行は陰陽であり、五行と陰陽はいずれも気であるが、その気は変化する易であるから、太極の「體」は易なのである。換言すれば、易に太極があることと同様である。なお、理と気は元々離れないため、健は陽の理であり、順は陰の理であり、五常の徳は仁義禮智信であり、これが五行の理である<sup>196</sup>。その「陰」「陽」「五行」の理を総括すると太極である。この太極の宇宙論的次元は天道であり、「元亨利貞」はその天道の流行である。栗谷は程伊川の言葉を引用して、「元とは万物の始まりであり、亨とは万物の成長することであり、利とは万物が（実に）遂むことであり、貞とは万物が（実を）成し遂げる」と天道の流行する路を詳述した<sup>197</sup>。この天道の流行によって四季をみると、“元は春、亨は夏、利は秋、貞は冬である”<sup>198</sup>。なお、太極が強いて付けた名であるというのは、太極は陰陽一気を離れ独立していたことがなく、元々合していたという意である。この太極と陰陽は宇宙論的次元における自然の理と自然の気であると論じることができ、この理と気の妙用は正に宇宙的存在が存在的宇宙へ無限に自己を展開させる過程なのである。伏羲の易学（八卦）、文王と周公の易学（卦辭と爻辭）、孔子の易学（繫辭）は、自然の気と自然の理の妙用を基本にした自然の易学を時代変化によって説明しただけであると栗谷は論述した<sup>199</sup>。

存在的宇宙に向かった宇宙的存在の無窮の自己展開は、宇宙の生成と消滅過程のみならず、宇宙のあらゆる自然現象と社会－歴史的事件を含んでいる。栗谷は『天道策』の中で、自然現象と社会－歴史的事件との関係から宇宙的存在の無窮の自己展開を論じている。

「上天のことは音もなければ臭いもない」。その理は極めて隠れており、その象は極めて顕れる。この説を理解している者なら、ともに天道を論ずることができる

---

理則謂之道、其用則謂之神。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 48a-48b）；「五行一陰陽也、陰陽一太極也」という文言は『太極圖說』に見られる。

<sup>196</sup>健是陽之理、順是陰之理、五常之徳、乃仁義禮智信、是五行之理也。（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統説第一 12b）

<sup>197</sup>程子曰、元者、萬物之始、亨者、萬物之長、利者、萬物之遂、貞者、萬物之成。（『栗谷全書』卷十二・聖學輯要二・43a）

<sup>198</sup>臣按、太極在天曰道、在人曰性。元亨利貞、道之流行者也、仁義禮智、性之所具者也。元於時爲春、在人爲仁、亨於時爲夏、在人爲禮、利於時爲秋、在人爲義、貞於時爲冬、在人爲智。（『栗谷全書』卷十二・聖學輯要二・43b）

<sup>199</sup>其體則謂之易、其理則謂之道、其用則謂之神。是故、有天地自然之易、有伏羲之易、有文王周公之易、有孔子之易。自然之易、則不可以八卦求也、伏羲之易、則不可以文字求也、有文王周公然後、易道之用明於世、有孔子然後、易學之義昭於後。厥後、道統不傳、人懷異見、雖窺易學、不本其初、文辭象數、或肆或拘。有宋眞儒、克紹遺緒、發前聖之餘蘊、而斯道復明矣。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 48a-48b）

噫、伏羲之易只有卦爻、初無文字、天地之理、陰陽之變、畢具於此。降及中古、民僞日滋、文王是憂、乃本卦義、以繫彖辭、爰及周公、因事設教、鉤深闡微、昭示天下。周徳既衰、斯道復晦、惟我夫子乃作繫辭、發揮經義、三聖一心、以衍義易、垂象千古。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 50a）

だろう<sup>200</sup>。

天の流行に音もおいもないというのは、道の流行が神妙で痕跡を見つけ難いという意で、存在的宇宙に向けた宇宙的存在の神秘的自己展開の過程を描写しているのである。天の流行は道として流行する理であり、最も微々たるものであるが、宇宙のあらゆる現象と社会—歴史的現象において最も顕著である。このすべての自然現象と社会—歴史的イベントは、自然の気である陰陽の調和であるが、その調和には必ず自然の理が存在する。

日、月、星が天に麗かり、雨、雪、霜、露が地に降り、風と雲が起こり、雷と電が起こることに、この気でないものはない。日、月、星が天に麗かる所以、雨、雪、霜、露が地に降る所以、風と雲が起こる所以、雷と電が起こる所以には、理でないものはない<sup>201</sup>。

このような自然現象は気の流行によって発生するものである。しかし、これらは正気や歪んだ気が集まったものや、陰陽の二気が互に激突したり融合したりして成されたもので、すべてが陰陽の調和によるものである。栗谷は、「五行の正気が集まったのが日、月、星になり、天地の乖気（所變之氣）を受けたのが陰霾（泥の雨）、霧、雹となり、雷、電、霹靂は二気が互いに激突して生じ、風、雲、雨、露は二気が互いに融合して生じるものである」という<sup>202</sup>。しかし、この自然現象は自然の気である陰陽動静の調和によっておのずからそうなることに過ぎないが、敢えて論理的に推論し、理がその所以（樞紐根柢）だと言い、<sup>203</sup> 陽を動かし陰を静めるものが理だと言ったのである<sup>204</sup>。

このように自然の気である陰陽の調和によってすべての自然現象が起こる。だが、陰陽二気が調和しないとその流行が節度を失い、その発して働くこと（発用）が時を失って異常現象が起こる；理（自然の理）は必ずこのような異常現象にもあるという意味で、その異

---

<sup>200</sup> 「上天之載、無聲無臭」。其理至微、其象至顯、知此說者、可與論天道也。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 55a）；「上天之載、無聲無臭」は『詩經』大雅・文王と『中庸』に見える。

<sup>201</sup> 日月星辰之麗乎天、雨雪霜露之降于地、風雲之起、雷電之作、莫非是氣也。其所以麗乎天、其所以降于地、其所以風雲之起、其所以雷電之作、莫非是理也。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 55b）

<sup>202</sup> 鍾五行之正氣者、爲日月星辰、受天地之戾氣者、爲陰霾霧雹。雷電霹靂則出於二氣之相激、風雲雨露則出於二氣之相合。其分雖殊、其理則一也。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 60a）

<sup>203</sup> 理氣無始、實無先後之可言、但推本其所以然、則理是樞紐根柢、故不得不以理爲先。（『栗谷全書』卷十・書二・與成浩原 38b）；「氣發而理乘」論の中で理氣の先後について論じた部分を参照されたい。

<sup>204</sup> 竊謂萬化之本、一陰陽而已。是氣動則爲陽、静則爲陰、一動一静者、氣也、動之静之者、理也。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 55a-55b）

常現象によって局される<sup>205</sup>。しかも、理の「本然之妙」は自若である。また、栗谷は自然現象を政治歴史的事件と繋げて天人合一の思想を展開し、月食や日食のような異常現象は徳で治められる時代（修徳之治世）には現れず、道義が地に落ちた末世の衰えた政治（叔季之衰政）からみな出現するといった<sup>206</sup>。それから具体例をあげて、雹による災害は、或いは理由もなく戦争をする時代（黷武之世）に現れ、或いはその戦争を起こした君主に警告する自然現象であるとした<sup>207</sup>。それゆえ栗谷は、「(そうでありながらも)人は天地の心であるため、人の心が正しければ天地の心も正しく、人の気が順であれば天地の気も順である。そうであれば理の自若たる本性(常)と変わることを天道にだけ一任して良いだろうか」<sup>208</sup>と論述することで、宇宙内での人間の役割の重要性を反語的に説いた。

#### 第四節 「宇宙的存在論」と「存在的宇宙論」

これまで本章では栗谷の理気思想に現れた二つの原理（「元不相離」と「實不相雜」）と三つの理論（「理氣之妙」、「理通而氣局」、「氣發而理乘」）を太極と元氣を通して再考察し、理気の存在論的次元から宇宙論的次元への展開過程を叙述してきた。これからは、その再考察した三つの理気理論に基づく「宇宙的存在論」と「存在的宇宙論」を提案することにした。

李栗谷において太極の理と元氣の気は、存在論的次元で言う究極的實在の「宇宙的存在」である。その「宇宙的存在」は天地の父母であると、栗谷は隠喩的に表現した<sup>209</sup>。彼の三つの理論の存在論的次元を総合して、「宇宙的存在論」を再構成することができる。まず理気の「元不相離」と「實不相雜」という二つの原理を総合的に表現した「理氣之妙」から論じると、その核心は、理気は「理在氣中」の存在構造の中で力動的有機体関係にあるという点である。これは「理通而氣局」と「氣發而理乘」の理論に貫通している。「宇宙的存在」は「理氣之妙」の存在論的次元である理気の「本合」また「妙合」によって説明できる。「本合」は理と気は元より「離合」したものではなく、元より離れないという意であり、「妙合」はそれらの「無形無爲」と「有形有爲」の対立的属性の有機体的力動関係を意味する。言い換えると、「本合」は「理在氣中」という理気存在構造を指し、「妙合」はそれらの固

<sup>205</sup>二氣不調、則其行也失其度、其發也失時、風雲雷電、皆出乖氣矣。此則理之變也。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 55b）

<sup>206</sup>而況兩日竝出、兩月共俱見、則其爲非常之變、莫非乖氣之使然也。愚嘗求諸古昔、災異之作、不見於修徳之治世、而薄蝕之變、咸出於叔季之衰政、則天人交與之際、斯可知矣。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 56a）

<sup>207</sup>稽於往古、則大如馬頭、小如雞卵、傷人殺獸者、或出於黷武之世、或警于基禍之主、則其爲足戒於歷代者、不必縷陳、而推此可知矣。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 59b）

<sup>208</sup>（然而）人者、天地之心也。人之心正、則天地之心亦正、人之氣順、則天地之氣亦順矣。然則理之常、理之變者、其可一委於天道乎。（『栗谷全書』卷十四・雜著一・天道策 55b-56a）

<sup>209</sup>推本、則理氣爲天地之父母、而天地又爲人物之父母焉。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）

有な属性を失わず保つ関係性を示す。そのゆえに、理と気は空間的に一切の間もなければ時間的に一切の先後もなく、元より渾然一体であり、これが即ち「宇宙的存在」の様態である。

その「宇宙的存在」の様態を、「無爲」と「有爲」の発動的側面から分析することができる。これが「未然」と「已然」の存在論的次元と宇宙論的次元という両次元をもつ「理氣之妙」の「氣發而理乘」論である。その理論は気の能動的「有爲」に「無爲」の「理」が「乗る」または「主」だというものである。この「乗る」と「主」というのは「主宰」の能動性ではなく、発動する気の根本であるという意であり、これを栗谷は「氣發」と「理乘」であると説いたのである。「未然」の「氣發」と「理乘」の存在論的次元から説明すれば、「一動一静」する「循環不已」の一氣に理は根本となって「陰陽動静」において無い所が無いという意である。だからこそ理を「死物」と理解してはいけない。また、「宇宙的存在」の様態は、「無形」と「有形」という理氣の形態的側面から論じることができる。これは「理一分殊」と「氣一分殊」の創造的総合という「理氣之妙」の「理通而氣局」論である。その理論は「無形」の「理通」と「有形」の「氣局」を「未應」の存在論的次元と「已應」の宇宙論的次元から分析したものである。ところが「有形」は形体をもつ宇宙万物の多様な形態だけでなく、そのやそのアーキタイプである「妙有の象」の意味も含んでいる。「未應」の「理通而氣局」からみれば、「妙有の象」は「循環不已」する一氣の「湛一清虚」な「本體之氣」を示す。ゆえに存在論的次元の「氣局」は、「理通」の「無形」ではないが、物に局限される形気ではないという意味としての「通」の性格を持つ。この「本然之氣」は一理の「本體之理」と「本合」している。この「本體之理」は「無形」であるが、「妙有の象」の「有形」と「妙合」しているから、「虚無」や「絶対的な無」ではない。上述した三つの理氣理論の存在論的次元をまとめると、「宇宙的存在」は「理氣之妙」の全体性であり、その全体性は「氣發而理乘」と「理通而氣局」に現れる対立的属性の「妙合」としての究極的実在である。本論文では、この理論を「宇宙的存在論」と称して提案したい。この宇宙的存在論は究極的実在である宇宙的存在から宇宙万物に至る演繹的推論の方式によって導出された理論である。

李栗谷の理氣思想における「宇宙的存在」は「存在的宇宙」に向かって無限に自己を展開する。その「存在的宇宙」は、宇宙論的次元の究極的実在であり、彼の三つの理論の宇宙論的次元を総合して、「存在的宇宙論」を再構成することができる。とりわけ理氣の「元不相離」と「實不相雜」を総合的に表現する「理氣之妙」の核心、即ち「理在氣中」という理氣の存在構造とその有機体関係は、宇宙次元の「理通而氣局」と「氣發而理乘」にも貫かれている。そうであるからこそ、「理通而氣局」と「氣發而理乘」の「而」は理氣を二分させる「理先氣後」や「氣先理後」を示す時空間的先後を意味する接続詞ではない。むしろ、理氣がもつ対立的属性の妙合の意外性を含む並列の接続詞とみななければならない。栗谷は、「宇宙的存在」から「存在的宇宙」への宇宙的展開過程を「理氣之妙用」とし、それを天道の流行であると論じ、自然の理と自然の気を用いて説明した。「理氣之妙用」は自

然の氣と自然の理の神妙な作用であるが、その理は分殊した「流行之理」または「萬殊之理」としての宇宙万物それぞれ別々にしている「各一其性」である。その性は宇宙万物それぞれの心に実在するもの、即ち「性在心中」である。その性は本然的に「本體之理」と同一なものを指す、「性即理」である。いわゆる宇宙全体が太極を一つにする「統體一太極」である。その「本然之性」に即して言えば、それが隙間無く一体となっている心が本心である。ひいては誠は理 - 性の本然を明らかにした「眞實無妄」であり、敬は心を保つ要領(方法)であるから、誠敬の道理は性心より離れることができない<sup>210</sup>。これが「存在的宇宙」の本然の様態であり、正に「宇宙的存在」にほかならない。そのゆえに「理在氣中」と「性在心中」に対応する「誠在敬中」を論じることが可能であり、それが「理氣之妙」が性心と誠敬の「之妙」理論の基礎になる所以である。

「宇宙的存在」の「存在的宇宙」への自己展開は天道が流行する過程である。天道がいかに流行することができるかに関しては、「理氣之妙」の作用的側面である「已然」の「氣發而理乘」によって説明できる。宇宙論的次元の「氣發」は、氣の對待的側面からの分析であり、陰陽二氣が動静しつつ流行する側面を見出したものである。それは陰陽二氣が一動一静して宇宙万物を生みつづけることを息まない(生生不息)という意である。陰陽の動静は氣の機であり、その機に乗って流行するのが宇宙論的次元の「理乘」である。その「理乘」は陰陽二氣の動静・流行する根本の義である。これが天道の「元亨利貞」であり、宇宙万物が当然行くべき道である。所謂「性發爲情」「心發爲意」における「情」「意」はすべて心の「已發」であり、その根本は性である。これが「已然」の「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」である。また、宇宙万物は当然行くべき道である「元亨利貞」の「天道」から外れる時がある。だが、栗谷によると、敬によって理 - 性の本然の実状である誠に至ることができるから<sup>211</sup>、「敬發而誠乘」を論じることが可能であり、それが「氣發而理乘」が性心と誠敬の「發乘」理論の基礎になる所以である。

なお、「宇宙的存在」の「存在論的宇宙」への自己展開による多様な分殊は「已應」の「理通而氣局」として説明できる。「理通」は応じる前も応じた後もその本然は自若だという「本然之妙」の時空間的連続性を意味する。一方、「氣局」は応じる前後の形跡を経る時空間的分節性を意味する。「湛一清虛」な「本然之氣」の一氣は時空間的分節性にしたがって分殊して多様な形態の宇宙万物に変化し、宇宙万物が各々一氣になる。しかし、その各々一氣は「湛一清虛」な「本體之氣」の一氣とは異なる。例えば、「糟粕煨燼」は「糟粕煨燼」の氣であり、「湛一清虛」の氣ではない。宇宙論的「氣局」とは、物に局限される形体の氣

---

<sup>210</sup>蓋仁者、吾心之全德、而萬善之長也、心者、吾身之主宰、而性情之統也。非誠、無以存天理之本然、非敬、無以檢一身之主宰。則仁果不出於性乎、心果不兼於德乎、而誠敬之理、所以不離於仁之中・心之上者、於此亦可見矣。(『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・四子立言不同疑二首 43a)

<sup>211</sup>敬是用功之要、誠是收功之地。由敬而至於誠矣。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・正心章第八 35b-36a)



質を指して言ったもので、その本体が変化して、存在しない所が多い。ゆえに、「理通」における「本體之理」と「萬殊之理」は同一な性を意味するが、「萬殊之理」が実在する宇宙万物の形気を兼ねていけば、「本體之理」とは相異なる「理局」的側面もある。所謂「本然之性」「氣質之性」「人物性同異」の性心思想は「性通而心局」から論じることが可能であり、それは「已應」の「理通而氣局」に立脚したものである。また、「理通」と「性通」のように「本然之誠」は変わらないという「誠通」も述べられ、時空間の経過による「不敬」と「敬」の「敬局」に因る「誠局」も論述できる。その「不敬」は「放心」から始まる「實心」を失うことにもいたるから、栗谷は「求放心」の「収斂」と「正心」を敬の始終である<sup>212</sup>といったのである。このように「理通而氣局」は性心と誠敬の「通局」理論の基礎になる。宇宙論的次元の三つの理論をまとめると、一氣としての自然の気が二氣に分化して「陰陽動静」しながら断絶なく膨張し、理がその動静に乗って流行するが、各々の固有な属性と機能を失うことなく一体となり、宇宙万物の生成の根源となり、その変化の所以になる。本論文では、このような理論を「存在的宇宙論」と称し提案したい。この「存在的宇宙論」は、宇宙万物の生成と変化の根源へ遡って行く帰納的推論によって、究極的実在である「存在的宇宙」を結論として導き出した理論である。

## おわりに

本論文の第一部は、李栗谷の理気思想を構成している二つの原理（「元不相離」と「實不相雜」）と三つの理論（「理氣之妙」、「理通而氣局」、「氣發而理乘」）を中心にして存在論的次元と宇宙論的次元から分析的に考察し、それらを総合しながら「宇宙的存在論」と「存在的宇宙論」を前面に立てて性心 - 誠敬思想の土台構築を試みたものである。その結果、栗谷の理気思想の中核は「理氣之妙」的思惟にあることが明白になった。さらに、その「理氣之妙」的思惟は、理気の「本合」的存在構造や力動的有機体の「妙合」関係を表す。それによって、二分法的二元論と還元的一元論に落ち込むことなく、究極的実在たる太極 - 元氣（理気）が存在論的次元の「宇宙的存在」から宇宙論的次元の「存在的宇宙」へ展開し、宇宙万物の性心 - 誠敬の根本になることも明白になった。これが栗谷のトリロジーにおいて理気思想が性心 - 誠敬思想の基礎理論になる所以である。第一部の結論を出すと、栗谷の理気思想は、彼のトリロジー思想の基礎理論として、二分法的二元論や還元的一元論ではない「理氣之妙」的思惟を根本とし、性心 - 誠敬思想が疎通可能な体系の根幹を成した。その基礎理論としての理気思想は、性心思想に至ってさらに精緻な理論となる。

---

<sup>212</sup>第三章収斂、敬之始也、此之章、敬之終也。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 20a）

## 第二部

### 李栗谷の性心思想研究 －「社会 - 宇宙的靈性」とその三つの思想意識－

#### はじめに

本研究の第二部では、李栗谷の「性心思想」を研究する。栗谷の「性心思想」の特徴は、「理氣思想」に立脚した理論体系を立て、それと整合性を維持しつつ論理的な一貫性を用いて展開されるという点にある。したがって栗谷の理氣思想に現われた二つの原理と三つの理論が彼の性心思想を貫通している。本論文の性心思想研究において、性心の二つの原理とは性心が「元より相離れない」ということと性心は「実に相雜じらない」ということであり、これらを「性心元不相離」と「性心實不相雜」と称す。また、性心の三つの理論とは「性心の妙」「性は通じ心は局す」「心は発し理は乗る」ということであり、これらを「性心之妙」「性通而心局」「心發而性乗」と称す。とりわけ「理氣之妙」に立脚した「性心之妙」は性心の存在構造とそこでの性心の有機体関係を表す理論である。これは理氣の在り処とその「分殊」・「流行」を明らかにし、これをより詳しく分析したものが「性通而心局」と「心發而性乗」理論である。このような意味で性心思想は栗谷のトリロジー思想の中におけるミクロな精緻理論と言える。

本研究の第二部では、そのような栗谷の性心思想に現われる二つの原理と三つの理論に関する分析と、その分析を社会 - 宇宙的靈性の論述によって総合して究明する。その構成は次の通りである。第一章の第一節では性心の二つの原理（性心の「元不相離」と「實不相雜」）を、第二節では性心の三つの理論（「性心之妙」、「心發而性乗」、「性通而心局」）を分析する。第二章では第一章の分析に基づいて「宇宙万物の生成」、「宇宙における人間の地位と役割」、「死生の道」、「社会 - 宇宙的靈性」を各々中心テーマとする全四節に分けて総合的に論じ、「社会 - 宇宙的靈性」に符合する三つの思想意識を提案する。

#### 第一章 性心思想に現れた二つの原理と三つの理論の分析

栗谷の性心思想に現れた二つの原理に関する論議について、「即」と「是」の論法を通して論述していく。この論法は、本章の第一節に引用される、栗谷が理氣と性心の関係を論じた「性、理也、心、氣也」という文句に基づいたものである。この文句には、性と理および心と氣の間に「即」の字が入り得る蓋然性と、「是」の字が入り得る蓋然性がある。本章では、栗谷の性心思想に現れた二つの原理の存在論的次元を「即」の論法によって、宇宙論的次元を「是」の論法によって展開する。「即」の論法は、「即」字の「AはつまりBである」の意味を応用した「性即理」または「心即氣」を論述する方法である。「是」の論法

は、存在論的次元の「即」を保つことができない「非」の意味に対する「是」字の「AはBである」を考慮した「性是理」または「心是氣」を論述する方法である。この論法に基づいて、性思想に現れた二つの原理、つまり性心は「二而一：二でありながら一である」という「元不相離」と「一而二：一でありながら二である」という「實不相雜」の原理が導出される。

## 第一節 理氣思想に立脚した性心思想の二つの原理

### 1-1. 「元不相離」と「實不相雜」の存在論的次元

栗谷は「理氣思想」の二つの原理を「性心思想」に適用し、それを論理的に整合して展開する。栗谷は理氣と性心の相通を次のように述べている<sup>213</sup>。

大抵「有形有爲」であり、「動」があつて「静」があるものは氣である。「無形無爲」であり、「動」にも実在して「静」にも実在するものは理である。理は「無形無爲」であるが、氣は理がなければ根本がない。ゆえに、「無形無爲」であるが「有形有爲」の「主」であるのは理であり、「有形有爲」であるが「無形無爲」の器であるのは氣である」という。このゆえに、「性、理也、心、氣也」であり、情は心の動である。先賢が心と性において、合わせて言ったことがあり、孟子が「仁、人心也」と言ったのがこれである；分けて言ったことがあり、朱晦庵が「性者、心之理也」と言ったのがこれである。分析してその奥義を得て、合わせてその宗旨を得た然る後に理氣を理解することができる。

上の引用で見られるように、栗谷において理は「無形無爲」で、「有形有爲」の属性と機能を持つ氣の根本であり、「有形有爲」の氣は「無形無爲」の理が実在する器である；同じく、性理—心氣は「性、理也、心、氣也」であるから、性は心の根本となり、心は性の器である。それなら、理と氣の関係が二つでありながら一つであり（二而一：元不相離）、一つでありながら二つである（一而二：實不相雜）ように、性と心の関係もそうである。栗谷は孟子と朱晦庵に準拠して「合」と「分」の論理で性心の「元不相離」と「實不相雜」の関係を簡単明瞭に論述したのである。“合わせてその宗旨を得る”というのは、性と心は

<sup>213</sup>大抵有形有爲、而有動有靜者、氣也、無形無爲、而在動在靜者、理也。理雖無形無爲、而氣非理、則無所本。故曰「無形無爲、而爲有形有爲之主者、理也、有形有爲、而爲無形無爲之器者、氣也。」是故、「性、理也、心、氣也」、情是心之動也。先賢於心性、有合而言之者、孟子曰、「仁、人心、」是也。有分而言之者、朱子曰、「性者、心之理、」是也。析之得其義、合之得其旨、然後知理氣矣。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 20b-21a）；孟子の言葉は『孟子』（告子上）に見え、朱子の言葉は『朱子語類』（卷五・性理二）に見える。「無形無爲、而爲有形有爲之主者、理也、有形有爲、而爲無形無爲之器者、氣也」の文言は栗谷の『栗谷全書』（卷十・書二・答成浩原 25b-26a）や『栗谷全書』（卷二十・聖學輯要二・60a）にも見える。

元々お互いに離れられないため、性心の「本合」という大義を悟るということである。理と気がそうであるように、性と心がそれぞれ別途の空間にあって特定の時間に合する「離合」ではなく、本来妙合しているという意である。このような性心の「元不相離」の典拠として栗谷は『孟子』に見られる「仁、人心也」という文句を提示している。“分析してその奥義を得る”というのは、性と心は実際にお互い雑じらないため、性と心の本合を詳しく分析して、その各々が指している極意を会得するという意味と同じである。“性者、心之理也”という、朱晦庵の性についての定義がそれであるが、これを栗谷は性心の「實不相雜」の根拠としてあげている。このように栗谷は「理氣思想」に現れた核心的な二つの原理である「元不相離」と「實不相雜」を、性心の「合」と「分」の論理によって展開している。

ところが、「理氣思想」と同様に、性心の「元不相離」と「實不相雜」は存在論的次元と宇宙論的次元を持ち、「實不相雜」は「元不相離」原理のなかで性と心の固有な属性と機能を説明した原理である。「仁、人心也」と「性者、心之理也」は両次元で解釈することができるが、存在論的次元からみると、性心の「未發」を指すようになる。ただ、「仁、人心也」は「元不相離」原理の「未發」を、「性者、心之理也」は「實不相雜」の「未發」を指す。また孟子の「仁、人心也」における「仁」は、仁・義・礼・智の四徳のうちの一つである仁、すなわち「惻隱之心」の端緒ではなく、四徳を総称した「仁」として存在論的次元の混然の「一性」である。これに相応して「人心」は、いわゆる道心に対する人心ではなく、人間の心を総体的に指した「人の心」であり、存在論的には人の「本心」である。栗谷は“仁は本心の全徳である”という朱晦庵の文句に割注をつけ、“仁義礼智はすべて心の徳であるが、仁は義礼智を包括するので本心の全徳である”という輔潛庵（名は廣、字は漢卿、号は潛庵）の言葉を書き入れ、「仁、人心也」の意味を論証した。<sup>214</sup>

それでは、「元不相離」の存在論的次元で性心の関係は「性即心」と言え、これを「實不相雜」の原理によって「性」と「心」に各々分析してみることができる。心で察すると、「性即心」の心は「本心」として澄んで清らかである（湛一清虚）「本然之氣」を追認できる。本然上「本心」は「本然之氣」にほかならないものだから、存在論的次元の「心」と「氣」の関係を「心即氣」とすることができる。さらに、「性即心」での性は朱晦庵の“性者、心之理也”での「性」と合致し、全て混然の「一性」を指す。つまり、「理一分殊」の「一理」に相当する「一性」だということができる。よって、朱晦庵の述べた「性者、心之理也」での「性」に関する定義は、孟子の「仁、人心也」での義礼智を包む「仁」と同じである。いわば存在論的次元での「性」はつまり「理」であり、これを命題化すると「性即理」となる。

---

<sup>214</sup>朱子曰、「仁者、本心之全徳。」（慶源輔氏曰、「仁義禮智、皆心之徳、而仁包義禮智、故曰本心之全徳。」）（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・矯氣質 8a）；朱子の言葉は『朱子語類』卷二十五・論語に見え、輔潛庵の言葉は『四書大全』論語集註大全・卷二十に・顔淵第十二に見える。

これまでの論述から得た性心の存在論的な次元を指す「性即心」「心即氣」「性即理」という三つの命題を総合して、理氣思想の「二而一」と「一而二」の論理によって「元不相離」と「實不相雜」を再び表現すると、次の通りである。性心の「元不相離」原理からいうと、「心即氣」「性即理」でありながら「性即心」である。理と氣が二つでありながら一つであるように、性と心もまた二つでありながら一つなのである（二而一）。「實不相雜」原理からいうと、「性即心」でありながら「心即氣」「性即理」である。理と氣が一つでありながら二つであるように、性と心も一つでありながら二つなのである（一而二）。

## 1-2. 「元不相離」と「實不相雜」の宇宙論的次元

性と心の関係を宇宙論的次元から言う時、心はその本心を守ることも失うこともできる。栗谷は心の「已發」を通して性心の宇宙論的次元を次のように述べる<sup>215</sup>。

性は心の理であり、情は心の動である。情が発動された後、情に従って（心が）思考するのが意である。もしも心と性を二分させれば、道と器が相離れなければならず、情と意を二分させれば、人の心に二つの根本が実在しなければならないが、どうして大きい錯誤ではないだろうか。

上の引用で栗谷の「性は心の理であり」という文句は、朱晦庵の「性、心の理であり」という言葉を宇宙論的次元から解釈して、性から意に至る過程を心の属性と機能によって論述しているのである。栗谷は“情は心の動である。情が発動された後、情に従って（心が）思考するのが意である”といい、心の「已發」によって情と意をそれぞれ定義している<sup>216</sup>。ところが、性と心は宇宙論的次元でも元々お互いに離れられない。“もしも心と性を二分させれば、道と器が相離れなければならず、情と意を二分させれば、人の心に二つの根本が実在しなければならないが、どうして大きい錯誤ではないだろうか”という反語表現は、性心の「元不相離」を上手く表現したものである。これは、理氣の宇宙論的次元の「元不相離」の関係で議論されていた程明道の「器亦道、道亦器」<sup>217</sup>という文句を、性思想に適用させ、性と心が元よりお互いに離れられないことを簡明に再表現したものである。いわば、『中庸』の“道者、不可須臾離也、可離非道也：道は須臾にも(物)と離れることができず、離れることができれば道ではない”という義になるだろう。天道が氣の機である動静から一時も離れられないことのように、性が心の「未發」と「已發」から暫時も離れ

<sup>215</sup>性は心之理也、情是心之動也。情動後、緣情計較者爲意。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。（『栗谷全書』卷十四・雜著・雜記 33b）

<sup>216</sup>心の發用作用は情・意だけではない。心は一つであるが、その發用作用によって情・意・念・慮・思などのように様々な名で呼ぶことができ、この全てはただ心が感じて応じる多様な方式であるだけだ。

<sup>217</sup>形而上爲道、形而下爲器、須著如此說、器亦道、道亦器。（『近思錄』卷一）

られないため、性心を二分させることはできない。若しも、性と心が元より離れて各々異なる所に排他的な二つの実体として存在してから合して発用するとしたら、すでに性も心も各々自ら発して自ら発する根本となり、情の発用源も発用根本も二つになる。そこで栗谷はこれを大きな錯誤であると言ったのである。彼にとって理気の関係がそうであるように、性心はお互いに一寸の隙間もなく渾然一体となり妙用であるため「元不相離」なのである。なお、情は性心が「元不相離」の「妙用」であるためにこそ、性と心はその対立的属性と機能によって分析することが可能なのである。栗谷の“情の発においては、これを発するものは気であり、発する所以は理である。気でないと発することができず、理でないと発するところがない”<sup>218</sup>という論述は、「性心妙用」の情を「無爲」「有爲」の理気で分析したものである。これは「性心妙用」の「元不相離」の中で、情を発するものとその発の根本を理と気で明らかにし、性（道）と心（器）の「實不相雜」を示したものにほかならない。

しかし、性心の宇宙論的次元は存在論的次元がそのまま発することも、発しないこともあり得る。宇宙万物は情を発する時に本心を失って不善が発生することもあるからだ。それなら、存在論的な元の「性即理」に対して宇宙論的次元の「性是理」という基本命題を、また「心即氣」に対して「心是氣」という基本命題を、存在論的な次元の「性即心」に対して「性是心」を立てることができるだろう。ただ、この命題は存在論的次元での演繹的命題ではなくて帰納的仮説命題に修正できるという特徴を持つ。栗谷において善と不善というのは、「相對」しながらも「終始」する変化可能な実在の概念であるからだ。さて、前記した「性是理」「心是氣」「性是心」という三つの基本命題の上で、性心の宇宙論的次元の関係を「元不相離」と「實不相雜」の原理によって論述すれば、次の通りである。「元不相離」の原理から論ずると、「性是理」「心是氣」でありながら「性是心」である。理と気が二つでありながら一つであるように、性と心もまたそうである（二而一）。「實不相雜」の原理から論ずると、「性是心」でありながら「性是理」「心是氣」である。理と気が一つでありながら二つであるように、性と心もまたそうである（一而二）。性心の関係を論じた性心の二つの原理の意味を簡単に述べると、栗谷は理気思想に現れた理気の二つの原理に準じて性心の関係を論理的に整合して究明したと言える。なお、性心の二つの原理を通して、性心の統一性の中で性と心は各々の固有の属性を維持していると論じることができるだろう。

## 第二節 理気思想に立脚した性心思想の三つの理論

### 予備的陳述：性心の存在構造「性在心中」

栗谷は理気思想の三つの理論「理氣之妙」「理通而氣局」「氣發而理乘」に準じて、性心

---

<sup>218</sup>凡情之發也、發之者、氣也、所以發者、理也。非氣則不能發、非理則無所發。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・57b）

思想の「性心之妙」「性通而心局」「心發而性乘」という三つの理論を開陳する。実際にこのように三つの性心理論を明らかに立言したところは無いけれど、理気との関係の中で性心を理路整然と論述している。これは彼が理気の構造である「理在氣中」に立脚して性心の構造である「性在心中」を立てたところで確認することができる。

理は必ず氣に「寓」り、氣は必ず理を載せる。「未發」というのは「理在於心」であってその名が性であり、「已發」というのは「理在於情」であってその名が道である<sup>219</sup>。

“理は必ず氣に「寓」り、氣は必ず理を載せる”のは理気の二つの原理を圧縮して表現した文言である。この構造は、「寓」字に「泊まる」や「宿る」の意味が含まれているから、「理在氣中」を示唆する。「理在於心」の理は心に実在する性であるから、性心の構造を「性在心中」と言うことができる。上の引用文で栗谷はその「性在心中」を「未發」と「已發」、つまり性心の存在論的次元と宇宙論的次元で論述している。本節ではこのような性心の構造である「性在心中」に基づいて性心思想の三つの理論を分析していく。

## 2-1. 「性心之妙」

栗谷の「性心之妙」理論は「理氣之妙」に立脚している。それは「性は理気の合であり」<sup>220</sup>、「性と氣を合して、一身を主宰するものを心といい」<sup>221</sup>、「七情は理と氣を合したものである」<sup>222</sup>と、性心情を定義したところに良く現れている<sup>223</sup>。栗谷において理気は存在論的次元でも宇宙論的次元でも元より相離れないから、上の「合」は「離合」ではなく、「本合」または「妙合」である。この点は「合理與氣、而成氣質：理と氣を合して氣質をなす」についての栗谷の解説、“この言葉は穩当ではない。氣を言えば理が其の中にある”を挙げるだけで十分に確認することができる<sup>224</sup>。「理氣之妙」の理論から栗谷の性心情の定義を簡略に述べると、性と心とは、理気が「本合」の存在論的次元より「妙用」の宇宙論的次元への展開によって生成されたものである。また、情とは「理氣之妙」と同様

<sup>219</sup> 夫理必寓氣、氣必載理。未發也、理在於心、而其名爲性、已發也、理在於情、而其名爲道。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 21b）

<sup>220</sup> 性者、理氣之合也。蓋理在氣中、然後爲性。若不在形質之中、則當謂之理、不當謂之性也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 22a-22b）

<sup>221</sup> 臣按、天理之賦於人者、謂之性、合性與氣、而爲主宰於一身者、謂之心、心應事物而發於外者、謂之情。（『栗谷全書』卷十四・說・人心道心圖說 32a）

<sup>222</sup> 四端專言理、七情合理氣、非有二情。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・窮理章第四 56a）

<sup>223</sup> 第一章に論述したように、栗谷において理気性心の「合」は「離合」ではなく、「妙合」である。

<sup>224</sup> 合理與氣、而成氣質。栗谷曰、合理與氣、此言未穩、言氣則理在其中。（『栗谷全書』卷三十二・語錄下・16b）

に、性心の「本合」存在論的次元からその宇宙論的次元への展開過程で発現されたものである。

「性心之妙」の存在論的次元である「本合」に関しては、“たとえ性には善悪があっても、ちょうど「未發」の際に、幾微がおこらず四徳が渾然として、気が未だ働いていない。ゆえに『中庸』はこれを「中」と謂い、「中」とは「大本」である”と栗谷は論じた<sup>225</sup>。また朱子に従って、「幾微不動」は心の「思慮未芽」であり、「四徳渾然」はその心に全ての仁義礼智が備えられている「一性渾然」であり、『中庸』の言った「中」は心の体として「寂然不動」である。<sup>226</sup> それならば、栗谷において『中庸』の「未發之中」と「大本」というのは性心の存在論的次元である「性心本合」となり、性または心だけを指している概念ではない。いわば、「未發之中」とは性心の「本合」を指し、「大本」とは情の根源と発源処である心の「全體」と読むことができるため、栗谷は「本合」の性と心の総称を『大學』の「明德」と言ったのである<sup>227</sup>。また、栗谷は性と心の「本合」である「未發之中」の様態を、朱晦庵の『中庸章句』に従って、かたよったところが無いという意を持つ「無所偏倚」といった<sup>228</sup>。それならば『中庸』の「未發之中」と「大本」、『大學』の「明德」はいずれも「寂然不動」の心と「一性渾然」の性の存在論的次元である「性心之妙」の「本合」を意味し、その様態は「無所偏倚」であるため、「性即心」である。

「性心之妙」の宇宙論的次元は「性心之妙用」であり、情は「性心之妙用」を通して発現する。言い換えると、外物に感応して通じる（感而遂通）心によって「一性渾然」の性が「分殊」する過程であると言える<sup>229</sup>。栗谷によると、“すでに動くことに及んでは、その気が清明でただ理だけに従えば、節に中たる情であり、これが達道である”<sup>230</sup>。「節に中たる情：中節之情」とは、発現された情が節度に当たったの義で、『中庸』はこれを「和」や

<sup>225</sup> “性雖有善惡、而當其未發之際、幾微不動、四徳渾然、氣未用事、故中庸謂之中、中者、大本也（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 22b）；未發之中と大本に関する『中庸』の文句は“喜怒哀樂之未發、謂之中、發而皆中節、謂之和。中也者、天下之大本也、和也者、天下之達道也。”である。

<sup>226</sup> （又曰）心主於身、而無動靜之間。方其靜也、事物未至、思慮未萌、一性渾然、道義全具。其所謂中、是乃心之體、而寂然不動者也。（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統說第一 14b）；朱子の言葉は『理學類編』卷七・生命に見える。

<sup>227</sup> 合心性而摠名曰明德、指其情之發處曰四端耳。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 21b-22a）

<sup>228</sup> 朱子曰、「喜怒哀樂、情也、其未發則性也、無所偏倚、故謂之中。發皆中節、情之正也、無所乖戾、故謂之和。」（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統說第一 14a）；朱子の文言は『中庸章句』第一章に見える。

<sup>229</sup> （又曰）「心主於身、而無動靜之間。方其靜也、事物未至、思慮未萌、一性渾然、道義全具、其所謂中、是乃心之體、而寂然不動者也。及其動也、事物交至、思慮萌焉、七情迭出、各有攸主、其所謂和、是乃心之用、而感而遂通者也。」（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統說第一 14a）；朱子の言葉は『理學類編』卷七・生命に見える。

<sup>230</sup> 性雖有善惡、而當其未發之際、幾微不動、四徳渾然、氣未用事、故中庸謂之中、中者、大本也。及其既動、其氣清明、惟理是從、則乃中節之情、而是達道也。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 22b）



天下の「達道」という<sup>231</sup>。「中節之情」とは「性心本合」の「未發之中」に対して「性心之妙用」の「已發之中」であり、これは「明德」が発したところとしての「四端」であり<sup>232</sup>、  
 “四端は即ち明德の発したものである<sup>233</sup>。”さらに栗谷は、「性心之妙用」の「中節之情」である「和」を、朱晦庵に従って理である性にたがうところが無いという意の「無所乖戾」と言ったので<sup>234</sup>、これは「中節」の善を意味する「無過不及」と同様である。ところで、  
 “四端は「七情之善一邊：七情における善処」であり、七情は「四端之總會者：四端を含んだ情の全体を総称したもの」である”<sup>235</sup>のために、七情には「中節」の善だけでなく、「不中節」の悪も含まれている。それゆえ、『中庸』の「中節之情」、「和」、「達道」と『孟子』に出る「四端」は、いずれも「性心之妙」の宇宙論的次元である「妙用」を意味し、その様態は「無所乖戾」であるが、七情には「過不及」による「不中節」の悪も有り得るため、性心の二つの原理から導出した「性是心」なのである。思うに「性心之妙」の「性是心」は、宇宙万物が善悪に直面した実存の状況である。性は一つであるが「本然之性」と「氣質之性」に<sup>236</sup>、心は一つであるが「道心」と「人心」に<sup>237</sup>、情は一つであるが「四端」と「七情」に<sup>238</sup>、このように栗谷が性心情を論じているのは、宇宙万物が置かれた善悪の実存状況に対する栗谷の応答であろう。

## 2-2. 「心發而性乘」

「心發而性乘」は「元不相離」の前提の下に、性と心の「無爲」と「有爲」の属性として「性心之妙」を分析した理論で、「氣發而理乘」に立脚している。栗谷が情の発現を論じる時、「理氣互發」に即した「性心互發」に反駁した核心論理が「心發而性乘」理論である<sup>239</sup>。

<sup>231</sup>喜怒哀樂之未發、謂之中、發而皆中節、謂之和。中也者、天下之大本也、和也者、天下之達道也。（『中庸』）

<sup>232</sup>合心性而摠名曰明德、指其情之發處曰四端耳。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 21b-22a）

<sup>233</sup>四端即明德之發。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 21b）

<sup>234</sup>（朱子曰）「喜怒哀樂、情也、其未發則性也、無所偏倚、故謂之中。發皆中節、情之正也、無所乖戾、故謂之和。」（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統說第一 14a）；朱子の言葉は『中庸章句』第一章に見える。

<sup>235</sup>四端是七情之善一邊也、七情是四端之總會者也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 5a）

<sup>236</sup>性既一、而乃以爲情有理發氣發之殊、則可謂知性乎。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 22b）；氣質之性、本然之性、決非二性。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 29b）

<sup>237</sup>心一也、而謂之道謂之人者、性命形氣之別也。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 34b）

<sup>238</sup>情一也、而或曰四或曰七者、專言理兼言氣之不同也。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 34b）

<sup>239</sup>夫以心性爲二用、四端七情爲二情者、皆於理氣有所未透故也。凡情之發也、發之者、氣也、所以發者、理也、非氣則不能發、非理則無所發。理氣混融、元不相離。若有離合、則動靜有端、陰陽有始矣。理者、太極也、氣者、陰陽也。今日太極與陰陽互動、則不成說話。太極陰陽、不能互動、則謂理氣互發者、豈不謬哉。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・窮理章第四 57a-57b）

そもそも「性心」を二つの発用と考えて「四端七情」が二つの情であるというのは、すべて「理氣」において未だ透徹していないことがあるからだ。およそ情の発現においては発するのが「氣」であり、発する所以が「理」であるので、「氣」でなければ発することができず、「理」でなければ発されることがない。「理氣」は混融して元より相離れない。もしも離合すれば、動静に終わりが有り陰陽に始まりが有るだろう。「理」は太極であり、「氣」は陰陽である。もしも太極と陰陽が互いに発動するとしたら理屈に合わない。「太極陰陽」が互いに発動することができないのに、「理氣互發」と言うのは、誤謬ではないだろうか。

上の引用文の論述方式は、発現した情の根源を極め尽くして「太極陰陽」へ至った帰納的推論である。それは、「有爲」の氣は発して、「無爲」の理はその「氣發」の根本になるという「氣發而理乘」論に準拠している。なお、「氣發而理乘」で「氣發」と「理乘」を繋ぐ接続詞の「而」は理氣の「元不相離」の原理を指すので、「元不相離」の原理は「氣發」と「理乘」の前提条件である。栗谷が「氣發而理乘」論の「氣發」と「理乘」の機能を「性心」に適用させて二つの発用（性心互發）が無いと論じたのは、その「元不相離」に基づく「心發而性乘」を示唆する。さらに、栗谷は心が性の在り処であることを明かしてその「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」を論証した。

心の中に有る理はすなわち性なので、未だ「心發」しながらも性が発現しない道理がなければ、どうして「理乘」でないことがあるか<sup>240</sup>。

仮に四端と七情が「性心互發」にあると見なせば、「理氣互發」に帰納され、「理氣互發」は理と氣の時空間的な分離と先後を引き起こす。よって、理氣の「元不相離」原理に基づいた「心發」と「性乘」の体系からみると、「理氣離合」の「性心互發」という論理は誤謬に陥るしかない。ところで、「理氣互發」に即した「性心互發」も「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」も、性心の存在論的な次元と宇宙論的な次元から構成されており、深層分析を要している。

## 2-2-1. 予備的陳述：心の構造と機能「心統性情」

---

<sup>240</sup>且朱子曰、「心之虛靈知覺、一而已矣。或原於性命之正、或生於形氣之私。」先下一心字在前、則心是氣也。或原或生、而無非心之發、則豈非氣發耶。心中所有之理、乃性也。未有心發、而性不發之理、則豈非理乘乎。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 28b)；朱子の言葉は『中庸章句』序に見られるが、朱子の文言では「人心」と「道心」に対応して「或生於形氣之私」が「或原於性命之正」の前である；心之虛靈知覺、一而已矣。而以爲有人心道心之異者、則以其或原於性命之正、或生於形氣之私。(『中庸章句』序)

「心發而性乘」の存在論的次元と宇宙論的次元についての深層分析のために、心の構造と機能を先ず理解する必要がある。栗谷が理解した心の構造と機能に関しては、「心統性情」の解釈学的な過程に良く現れている。「心統性情」の典拠は張横渠(1020-1077、名は載、字は厚、号は横渠)の「心統性情者也」(『張子全書』卷十四・性理拾遺)という文言である。栗谷は、それについて“統は主宰の意味である。性とは心の理であり、情とは心の用であり、心とは性と情の主宰である。即ちこの理を具え、情を行うものである”と述べた朱晦庵の解釈を従う<sup>241</sup>。それを踏まえて栗谷は次のように詳述した<sup>242</sup>。

天理が人に付与されたものを性といい、性と気の妙合として一身を主宰するものを心といい、心が事物に応じ外に発したものを情という。性は心の「體」であり、情は心の「用」であり、心は「未發」と「已發」の総称であるが故に「心統性情」と言うのである。

引用文から見ると、栗谷は「心統性情」を二つの意味で理解している。一つは、心の主宰的な機能である。栗谷は心を「理氣妙合」として一身の主宰者と捉え、朱晦庵が理解した心の主宰的性格に従っているが、朱晦庵が心を“性と情の主宰である”と規定したため、それに解釈学的な違いが窺える。栗谷にとっては理(性)が気(心)の「主：根本」であるから、心が性を主宰するというのは論理的に不可能である。たとえ気(心)に「有爲」の属性があっても、それが性を司るわけにはいかない。それゆえ、栗谷は心が性と情を主宰するというよりは、心と一身の關係に轉換して一身についての心の主宰的性格を明確にしたのである<sup>243</sup>。もう一つは、性を含めた心の構造における理解である。朱晦庵は性と情を“心の理”と“心の用”であると定義したが、栗谷は“心の用”である「情」に対応して「性」を“心の體”と論じ、心の「未發」に実在する性を明白にした。これは「性在心中」の存在論的次元を「心統性情」の構造に当てはめ、「心發」の根本としての「性乘」を明らかにしたものであろう。そのうえ、「心統性情」の構造における宇宙論的次元の情、すなわち「心の用」を加え、“心は「未發」と「已發」の総称”であると「心統性情」を捉えた。これで、「心統性情」という性心の存在構造で「心發(未發と已發)」

<sup>241</sup>朱子曰、統是主宰。性者、心之理、情者、心之用、心者、性情之主。即所以具此理、而行此情者也。(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 53b)；朱子の言葉は『理學類編』七・性命に見える。

<sup>242</sup>臣按、天理之賦於人者、謂之性、合性與氣、而爲主宰於一身者、謂之心、心應事物、而發於外者、謂之情。性是心之體、情是心之用、心是未發已發之總名、故曰「心統性情」。(『栗谷全書』卷十四・說 32a)

<sup>243</sup>朱晦庵も心の体に対する主宰的性格を述べた。ところが張横渠の「心統性情」についての解説(『朱子語類』卷九十八・張子之書)よりは『大學章句』で心と体の關係についての意味が明らかになったと考えられる。朱子は『大學』の「心不在焉、視而不見、聽而不聞、食而不知其味」という文言に「心若不存、便無主宰、無以檢其身。」(『大學章句』第七章)と解した。

とその二つの次元に実在する理、即ち「理在於心」と「理在於情」を、栗谷は理路整然と明らかにさせることができた<sup>244</sup>。栗谷は「心統性情」における「統」の字を、一身との関係における心の主宰的性格を述べて、心の「未發」と「已發」の総括的表現として再解釈したのである。彼の「心發而性乘」の存在論的次元（未發）と宇宙論的次元（已發）の構造は、このような「心統性情」についての理解に起因する。

心を性と情の統括的構造として再解釈した栗谷は、心の「已發」の範囲を拡大させて「心統性情意」の構造を立てる。「心統性情意」は栗谷の「性發爲情」と「心發爲情」を理解するためのキーワードとなる。栗谷は「性心情意一路」説で次のように述べた<sup>245</sup>。

「性」「心」「情」「意」はただ「一路」であるだけだが、それぞれの境界があるということを必ず理解した上ではじめて錯誤がないと言える。「一路」とは何を意味するのか。心の「未發」を「性」といい、心の已發を「情」といい、発した後に商量する（發後商量）ことを「意」というが、これが一路である。それぞれの境界があるというのは何を意味するのか。心の「寂然不動」の時が「性」の境界であり、「感而遂通」の時が「情」の境界であり、感じたところに因って「紬繹商量」の時が「意」の境界である。ただ一つの心であるのに、それぞれ境界を持っている。

上の文章で栗谷は心の「未發」「已發」「發後商量」という発動的側面から「性」「情」「意」の一路であることを論じた。これは「無爲」の性に対する心の「有爲」的機能を明かしたものである。また、「一心」の中に「性」「情」「意」の境界を設けた。これは「心統性情意」の構造から「性」「情」「意」を理解したのである。しかし、「寂然不動」という心の「未發」時の存在様態に対比させて言うと、「感而遂通」という「情」とその端緒を類推して思惟する「紬繹商量：比較判断し予測する認識過程」という「意」は、実際には心の全般的な認識活動であり、それらはすべて心の「已發」の時であるだけだ。なお、心が「性」「情」「意」を総括する「心統性情意」の構造から見て、性は心に実在する理であるので、「感而遂通」の「情」にも「紬繹商量」の「意」にも実在する。言い換えると、「理在於心」は「理在於情」だけでなく「理在於意」も統括するという意味である。このような脈絡で栗谷は、「性發爲情」と「心發爲意」の意味を論述し、性と心が各々発するものではないのに「情」と「意」を「二路」と考える「性心互發」の論理について次のように説いた。

<sup>244</sup>夫理必寓氣、氣必載理。未發也、理在於心、而其名爲性、已發也、理在於情、而其名爲道。  
（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 21b）

<sup>245</sup>須知性心情意只是一路、而各有境界、然後可謂不差矣。何謂一路。心之未發爲性、已發爲情、發後商量爲意、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、而紬繹商量爲意境界。只是一心、各有境界。（『栗谷全書』卷十四・雜著一 33b）

「性發爲情」と「心發爲意」というのはその意味が各々あり、心と性に二分させ「二用：性心互発の意味」としたのではないが、後学がそのまま情と意を以って「二路」としてしまった。（「性發爲情」に心が無いのではなく、「心發爲意」に性が無いのではない。ただ、心は性を尽くすことができるが、性は心を律することができず、「意」は「情」を運用することができるが、「情」は「意」を運ぶ（運用する）ことができないため、「主情」でいえば性に属し、「主意」でいえば心に属す。しかし実状は、性は心の「未發」（未だ発していないもの）であり、「情」と「意」は心の「已發」（已に発したもの）である）

246。

これは性心の「元不相離」原理に基づいて「性發爲情」と「心發爲意」を論述したものである。“「性發爲情」に心が無いのではなく、「心發爲意」に性が無いのではない”という文言がその原理を明証している。この内容は「心發而性乘」における「有爲」である「心發」と「無爲」である「性乘」によって「心統性情意」の構造を分析したものである。「性發爲情」における「情」は「性」のように「無爲」の属性がある。“性は心を律することができない”ように、“「情」は「意」を運ぶ（運用する）ことができない。”情は“心が(外物に)感じて発動したものである。わずかに動いたものこそ「情」であり、それは自ら由ることができないものである。<sup>247</sup>”なお、情は「紬繹商量」する「意」の思惟活動によって運用されるので、独立して「自在：自ら有る」であることができるものではない。このような情の「自由自在」ではない側面を「性」からも説明できる。元より心に実在する理が性なので、自在に独立して自ら有ることができず、「心發」の「情」と「意」を通して発現・流行するので、自ら由ることができないのである。それゆえ「性發爲情」は「心發爲意」によって運営される。「心發爲意」における「意」は「心」のように「有爲」の属性がある。“心は性を尽くすことができる”ように、“「意」は「情」を運用することができる”という論述がこれである。

しかし、性と「情」は「死物」ではない。性は心の理であり、「情」は「意」の「データ」である。言い換えると、性は心の根本であり、情は「意」の比較判断する基本材料である。とりわけ「意」の「データ」である「情」にすでに現れた「善」を見ることができる。性の善は「情」とは別に在るものではなく、その「情」に顕れ、その「情」の「紬繹商量」

<sup>246</sup>性發爲情、心發爲意云者、意各有在、非分心性爲二用、而後人遂以情意爲二岐。（性發爲情、非無心也、心發爲意、非無性也。只是心能盡性、性不能檢心、意能運情、情不能運意、故主情而言、則屬乎性、主意而言、則屬乎心、其實則性是心之未發者也。情意是心之已發者也）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 55b-56a）

<sup>247</sup>情者、心有所感而動者也。纔動便是情、有不得自由者。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・窮理章第四 58b）；括弧内は栗谷自身の割注である。「岐」の字は、わかれ道の意味であるが、「一路」に対比させて「二路」と解釈した。

を通して社会化する。継承されてきたあらゆる学問的伝統や宗教的信仰は、この「情」と「意」の循環的な過程によって形成された社会 - 文化的コードとなる。ただ、栗谷において「情」の無い「意」の追求は、材料なしに家を建てようとする事と同じである。性は心の情と意の根本であり、きちんと構想された設計図や材料があっても家を建てる土地がないことと同様だと言える。

要するに、栗谷は「性發爲情」は「無爲」の属性を主として「情」と「性」の意味を論じ、「心發爲意」は「有爲」の属性を主として「心」と「意」の意味を述べたが、その核心は、「性發爲情」と「心發爲意」は、性心が元より離れないことを前提にしているということである。言いかえれば、「性發爲情」と「心發爲意」はそれぞれ意味するところによって立言したものであるが、「性發爲情」も「心發爲意」もすべて「心統性情意」構造の中で運営される。その「性發爲情」と「心發爲意」は「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」にほかならない。栗谷は「性發爲情」を挙げ、それは先儒がすでに明らかにしたものであると述べる。

性と情には本より「理氣互發」の道理はない。凡そ「性發爲情」というのはこの「氣發而理乘」などのような意味である。それは私が粗略に作ったものではなく、先儒の見解である<sup>248</sup>。

## 2-2-2. 「心發而性乘」の存在論的次元

心の「未發」時の実在様態である「寂然不動」は「心發而性乘」の存在論的次元である。本節の「心發而性乘」の存在論的次元の分析はその「寂然不動」の意味の考察にかかっている。栗谷は、まるで宇宙生成の直前の太虚の寂然を連想する如く<sup>249</sup>、「寂然不動」の心を次のように述べた<sup>250</sup>。

「未發」時に心は寂然として固より少しも思慮がない。ただし「寂然不動：寂然として動かないこと」の中にも知覚が不昧であるのは、「沖漠無昧：空漠として兆しがないこと」でありながら万象が整然として已に備えられていることと同様である。この心の「未發」時は非常に理解し難い。

<sup>248</sup>性情本無理氣互發之理。凡性發爲情、只是氣發而理乘等之言、非珥杜撰得出。乃先儒之意也。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 29a)

<sup>249</sup>前天地既滅之後、太虚寂然、只陰而已、則太極在陰、後天地將闢、一陽肇生、則太極在陽、雖欲懸空、其可得乎。(『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 18a)

<sup>250</sup>(臣按)未發之時、此心寂然、固無一毫思慮。但寂然之中、知覺不昧、有如沖漠無昧、萬象森然已具也。此處極難理會。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心第八 21b)；栗谷はこの「虚靈不昧」の心を敬によって涵養できると述べる。涵養については、省察とともに栗谷の誠敬思想を扱う際に詳しく考察する。

朱晦庵と同じく、栗谷もまた心が発していない時、ただ「虚靈知覺」の「一心」が実在するのみであると述べた<sup>251</sup>。心が発すると多様な境界に分殊されるが、発していないから「一心」なのである。「虚靈」の「虚」とは天地開闢寸前の宇宙の元気である太虚の如く心の「寂然」とした模様であり、「靈」は心に内在した知覚能力である魂魄の靈である。「耳目」の見て聞く感覚知覚は魄の靈が主宰し、「心官」が思慮する知覚は魂の靈が主宰する<sup>252</sup>。栗谷が、「未發」時に虚でありながら靈の知覚能力（「虚靈知覺」）が備えられた心を「冲漠無朕」に喩えたのは、理気および性心の本合に関する深い洞察力に起因している。栗谷において“「冲漠無朕」は「理気之妙」の存在論的次元であり、「冲漠無朕でありながら万象が整然とする”というのは宇宙の潜在態を表現した文句である<sup>253</sup>。

さらに、栗谷は宇宙の現実態である“「寂然不動」の中でも知学が不昧である”「虚靈知覺」の心を、“「冲漠無朕」が実在する在り処として確かに描写し、その心に万理が具備された“と述べた<sup>254</sup>。理気の宇宙的存在が自己展開し、何の屈折もなく「虚靈洞徹」の心において存在的宇宙として実現された様態である。

このような文脈から、栗谷は『大學』の「明明徳」に対して盧玉溪(名は孝孫、字は新之、号は玉溪)が書き入れた小註、“明徳はただ本心であるのみで、虚とは心の寂然であり、靈とは心の感応である”について、“靈とは心の“「知処：知覚するところ」であるが外物に感応しないならば、固より自若なものなので心が感じたとは言えない”とその義を疑ったのである<sup>255</sup>。「未發」時に「虚靈知覺」の心は“寂然として固より少しも思慮がない”。しかし、“少しも思慮がない”というのは見もせず聞きもしないという意味ではない。

---

<sup>251</sup>且朱子曰、「心之虚靈知覺一而已矣。或原於性命之正、或生於形氣之私。」先下一心字在前、則心是氣也。或原或生、而無非心之發、則豈非氣發耶。心中所有之理、乃性也。未有心發、而性不發之理、則豈非理乘乎。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 28b)

<sup>252</sup>蓋人之知覺、出於精氣焉。耳目之聰明者、魄之靈也、心官之思慮者、魂之靈也。其聰明思慮者、氣也。其所以聰明思慮者、理也。理無知、而氣有知。(『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・死生鬼神策 22a-22b)；心官を心と混同してはならない。栗谷は、耳目が感覚器官であることのように、心官は思惟器官としての身体にある器官であると言った。これに反して心は身体に対して魂魄の靈であり、一身の「耳目」と「心官」を主宰するものである。心は一身の主宰というのはこの意味である。人之一身、魂魄之郭郭也。魂者、氣之神也、魄者、精之神也。(『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・死生鬼神策 21b)；精気と魂魄については、後に第二章の「死生の道」を扱う際に詳しく考えてみる。

<sup>253</sup>且所謂冲漠無朕者、指理而言。就理上求氣、則冲漠無朕而萬象森然、就氣上求理、則一陰一陽之謂道。(『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 17a-17b)

<sup>254</sup>惟人也得氣之正且通者、而清濁粹駁、有萬不同、非若天地之純一矣。但心之爲物、虚靈洞徹、萬理具備、濁者可變而之清、駁者可變而之粹。故修爲之功、獨在於人、而修爲之極、至於位天地育萬物、然後吾人之能事畢矣。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a-3b)；「虚靈洞徹」は「虚靈知覺」と同じ意味であり、それは人にして「矯氣質」を通した「修己」を可能にさせる鍵である。

<sup>255</sup>小註玉溪盧氏曰、「明徳只是本心、虚者、心之寂、靈者、心之感」。靈者、心之知處、雖未感物、靈固自若、不可曰心之感也。(『栗谷全書』卷十四・雜著一・記大學小註疑義 34b)；盧玉溪の文言は『四書大全』大學章句大全上に見える。

却って“事物を見て音を聞いてから念慮が発すると真に「已發」に属するが”、“事物が目の前に過ぎて行くのを見るだけで見ようとする心は起こさず、耳に聞こえる音を聞くだけで聞こうとする心は起こさないで、見て聞くものがあったとしても思惟が作用しなければ、「未發」になることに害はない”といった<sup>256</sup>。見えるものを見て聞こえるものを聞き、ありのまま見て聞こえるまま聞くのである。それに対して勝手に比較や判断をしないという意である。よって、「心發而性乘」の存在論的次元の心は今眠りから目覚めたばかりでぼんやりしている意識の状態ではなく、むしろ真理に目覚めている靈的状态である。そして、このような心の靈的状态を維持するための「涵養」術は“ただ「寂然」として思いを起こさず、「惺惺：澄み切っている状態」として少しも昏昧がないのみ”にある<sup>257</sup>と栗谷は説いた。

「心發而性乘」の存在論的次元である「虚靈知覺」の、目覚めた靈である心には、天理が実在する。この天理は純善であるというのが栗谷の持論である。宇宙論的次元の情に現れたすべての善の本源なので敢えて純善なのである。なお、宇宙論的次元のすべての不善は「心發」の「過不及」であるが、その「心發」の根本は天理である。その「過不及」の「不善」にも天理はある。もし天理が「不善」にも実在しなければ、もはや「無所不在」である「無爲」の理ではない。それゆえ栗谷において「悪」とは純善である天理の不在ではない。ただし、「不善」において天理の「純善」を見出すことはできない。天理は「不善」ではないからだ。それにもかかわらず、「天理」がそこ（心）にあるために「不善」から「善」に復すことが可能である。その天理は心が「不善」から「善」に復す心のコンパスであり、その道である。ゆえに、存在論的次元から「悪」という実体が「善」という実体と排他的に対峙しているわけではない。所謂「悪」はその道から外れて歩くようなことであり、「過」それとも「不及」である宇宙論的次元のものである。よって栗谷は、明道めの「善と悪は皆天理である（善惡皆天理）」という言葉と晦庵の「天理によって人欲がある（因天理而有人欲）」という文言に基づいて次のように論じた。

情の善と悪は何れも性から発したのではないか。その悪というのは本来悪ではなく、ただ形気に覆われて「過不及」があるため悪になるのである<sup>258</sup>。

<sup>256</sup>或問、未發時、亦有見聞乎。臣答曰、若見物聞聲、念慮隨發、則固屬已發矣。若物之過乎目者、見之而已、不起見之之心、過乎耳者、聞之而已、不起聞之之心、雖有見聞、不作思惟、則不害其爲未發也。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・正心章第八 21b）

<sup>257</sup>臣按、未發之時、此心寂然、固無一毫思慮。但寂然之中、知覺不昧、有如沖漠無朕、萬象森然已具也。此處極難理會。但敬守此心、涵養積久、則自當得力。所謂敬以涵養者、亦非他術、只是寂寂不起念慮、惺惺無少昏昧而已。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・正心章第八 21b）；「寂然不動」して「虚靈知覺」した「惺惺無少昏昧」の心は、敬を持って心を正すこと、即ち不敬がら復しようとする「本然之心」である。

<sup>258</sup>情之善惡、夫孰非發於性乎。其惡者、本非惡、只是掩於形氣、有過有不及而爲惡。故程子



また、朱晦庵の「因天理有人欲」の説に疑心を抱いた或る者に対して、次のように説いた。

天理と人欲に原初から二つの根本があるのではない。性にはただ仁義礼智の四徳があるだけなのに、どうして以前に人欲が性に根を下ろして溢れ出たものであろうか。ただその気に清濁があつて、修治（気質をおさめる）と汨乱（正道から外れる）が同一ではないだけなので、「性發爲情」に「過不及」がある<sup>259</sup>。

存在論的次元の「心發而性乘」の「虚靈知覺」に実在する純善たる天理、つまり「本然之性」は情の根本である。ところが、その宇宙論的次元において気質に因る人欲は天理に逆らうこともあるから、「不中節」の不善が発生すると、また詳細に論じたのである。これは「心發而性乘」の宇宙論的次元の中心テーマになる。

### 2-2-3. 「心發而性乘」の宇宙論的次元

「心發而性乘」の宇宙論的次元は、「心統性情意」の構造における心の「已發」としての「情」と「意」についての論述である。「心發而性乘」の宇宙論的次元の分析における核心は、心の「感而遂通」と「紬繹商量」の過程を察するところにある。本節では、「感而遂通」である「情」と「紬繹商量」である「意」を兼ねる「人心道心」を中心に、細密に考察する<sup>260</sup>。いわゆる「人心道心」は、「氣發而理乘」論に立脚した「心發而性乘」と、「理氣互發」に即した「性心互發」の思想体系が克明に看取できる理論で、心の「已發」である「感而遂通」の「情」を分析する過程で退溪の「互發」論も考察する。また、心の「紬繹商量」である「意」を分析する過程で「中節」と「不中節」の問題を扱う。その際に、栗谷の「氣發而理乘」論を継承しながら栗谷の四端の「中節」に関して指摘している宋尤庵（1607～1689、名前は時烈、字は英甫、号は尤庵、尤齋など、諡号は文正）の独特な思惟形態を窺うことにする。

#### 1) 心の「已發」、「感而遂通」：「性發爲情」

栗谷の「人心道心」説は理氣思想が一貫されており<sup>261</sup>、その説は「情」「意」を統括する

---

曰、善惡皆天理、朱子曰、「因天理而有人欲。」（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・56b）；明道の文言は『二程集』二程遺書・卷二上に見え、晦庵の文言は『性理大全』卷五十・學八に見える。

<sup>259</sup>或以因天理有人欲之説、爲可疑、臣解之曰、天理人欲、初非二本、性中只有仁義禮智四者而已、人欲何嘗有所根脈於性中哉。惟其氣有清濁、而修治汨亂之不同、故性發爲情也、有過有不及。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・56b）

<sup>260</sup>蓋人心道心、兼情意而言也、不但指情也。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 35a）

<sup>261</sup>理氣之説、與人心道心之説、皆是一貫、若人心道心未透、則是於理氣未透也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 11a）

「心統性情意」の構造の中で運営される。人心と道心の概念に関しては、堯が舜に伝授した「允執厥中」という言葉を<sup>262</sup>、舜が禹に再び伝えた“人心は危く、道心は微かである。精一にして允にこの中を執れ”という文言に起因する<sup>263</sup>。これについて朱晦庵は“堯と舜が順々に伝えた道”と述べ<sup>264</sup>、『中庸章句』序で“心の「虚靈知覺」は一つだけであるが、人心と道心の差異があるのは、或いは形氣の私から発生し、或いは性命の正に基づくところにある”と論じた<sup>265</sup>。朱晦庵は形氣の私と性命の正によって人心と道心の差異を明らかにしたが、形氣と性命（理）が人心と道心という異なる根源から「互發」するものと解釈される余地を残した。朱晦庵の言葉を受けた栗谷は“先に文章の前に心の字を置いたが、心は氣である。「或原或生」であるが、「心之發」でないものが無ければ、どうして「氣發」でないものがあるだろうか”と解して、「或原」と「或生」とは心の「已發」であり、人心と道心の同一な「發用處」が心であることを明かした<sup>266</sup>。これは即ち「氣發」に立脚した「心發」を示す。なお、栗谷は“道心を發するのは氣であり、性命でなければ道心は発生しない。人心の根源であるのは理であり、形氣でなければ人心が発生しない”といい、人心と道心の同一な根源を心に実在する理、つまり性（性命）であると論証した<sup>267</sup>。これは即ち「理乘」に立脚した「性乘」を示す。「或原或生」の「人心道心」は心の「已發」した「情」であり、その根源から言えば性（理）であり、その「發用處」から言えば心（氣）である。これが「心發而性乘」の宇宙論的次元なのである。要するに、人心と道心は「未發」の存在論的次元の同一な源泉から流れた二つの支流、即ち「源一」の「流二」である<sup>268</sup>。このような文脈から栗谷は「氣發而理乘」、「心發而性乘」の「人心道心」（「或原或生」）、その例となる「人信馬足馬從人意之說」を一貫して論述する。

「或原」はその理の大事なところを言ったものであり、「或生」はその氣の大事なところを言ったものであり、当初に理と氣の二つの「苗脈：兆し」があるのではない。立言して人を教え知らせるために已むを得ずそうしたが、学ぶ者が誤るかどうかにについては朱晦庵の預かり知るところではなかった。そのように観れ

<sup>262</sup> 「允執厥中」という語は『論語』堯曰第二十に見える。原文は次の通りである。「堯曰、咨爾舜、天之曆數在爾躬、允執其中。四海困窮、天祿永終。」

<sup>263</sup> 人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中。（『書經』大禹謨）

<sup>264</sup> 此便是堯舜相傳之道。（『朱子語類』卷 58）

<sup>265</sup> 心之虚靈知覺、一而已矣。以爲有人心道心之異者、則以其或生於形氣之私、或原於性命之正。（『中庸章句』序）

<sup>266</sup> 且朱子曰、「心之虚靈知覺、一而已矣。或原於性命之正、或生於形氣之私。」先下一心字在前、則心是氣也。或原或生、而無非心之發、則豈非氣發耶。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 28b）；朱晦庵の文言は『中庸章句』序に見えるが、その原文は前の脚注を参考されたい。

<sup>267</sup> （故）發道心者、氣也、而非性命、則道心不生。原人心者、理也、而非形氣、則人心不生。此所以或原或生公私之異者也。（『栗谷全書』卷十四・說・人心道心圖說 4b）

<sup>268</sup> 人性之本善者、理也、而非氣則理不發。人心道心、夫孰非原於理乎。非未發之時、亦有人心苗脈與理相對於方寸中也、源一而流二。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 12a）

ば、「氣發而理乘」と「或原或生」の説は果たして相異であるものだろうか<sup>269</sup>。

「氣發理乘一途之説」「或原或生」「人信馬足馬從人意之説」はすべて互に通貫できる<sup>270</sup>。

「或原」は理の要所を用いて論じた「道心」であり、「或生」は氣の要所を用いて論じた「人心」である。「道心」は「人心」ではなく、逆もまた然りである。例えば、「湛一清虛」は「湛一清虛」の氣であり、「糟粕煨燼」は「糟粕煨燼」の氣であるから、「湛一清虛」の氣は「糟粕煨燼」の氣ではないのと同様である。しかし、これは一心から発した後の「情」を示しており、発する以前に二つの心があるという意味ではない。なお、「或原」の「道心」にも「或生」の「人心」にも性がないわけではない。栗谷は性心の「元不相離」の視座を「心發而性乘」論に置き、「氣發理乘一途之説」を用いて「或原或生」の「道心人心」を貫いた。さらに「或原或生」だけではなく、「人信馬足馬從人意之説」にまでも至って「心發性乘」を性心思想の全面に出すことができたのである。「人信馬足馬從人意之説」は理氣の「元不相離」を説明する時、「道心人心」を「心發而性乘」によって導出した栗谷の比喻である。その内容は大体次の通りである—人は性で馬は氣であるが、馬に従順なものや荒いものがあるのは、その氣質に「清濁粹駁」の違いがあるからだ。馬に乗って門を出る時、馬が人の意志に従えば道心で、人が馬に頼れば人心である<sup>271</sup>。—この「人信馬足馬從人意之説」において人が馬に乗っていない時を想定することができるから、性心の「元不相離」の例えには不適切な面があるが、性心の存在論的次元から心に性が実在しなかったことはない。したがって、理と氣が分離して道心と人心の二つの苗脈にはなり得ない。栗谷は李退溪の「理氣互發」に従って「人心道心」の二つの苗脈を唱える牛溪に次のように答えた。

もしも、送られた書簡の如くいわゆる「理氣互發」すれば、理と氣という二つの物が各々心の中の根本となる。「未發」の時に、すでに人心と道心の苗脈があって、

<sup>269</sup>心中所有之理、乃性也。未有心發、而性不發之理、則豈非理乘乎。或原者、以其理之所重而言也、或生者、以其氣之所重而言也、非當初有理氣二苗脈也。立言曉人、不得已如此、而學者之誤見與否、亦非朱子所預料也。如是觀之、則氣發理乘與或原或生之説、果相違忤乎。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 28b-29a）

<sup>270</sup>氣發理乘一途之説、與或原或生、人信馬足馬從人意之説、皆可通貫。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 27b）

<sup>271</sup>且以人乘馬喻之、則人則性也、馬則氣質也、馬之性、或馴良或不順者、氣稟清濁粹駁之殊也、出門之時、或有馬從人意而出者、或有人信、（信字與任字、同意而微不同、蓋任字、知之而故任之也、信字、不知而任之也）馬足而出者、馬從人意而出者、屬之人、乃道心也、人信馬足而出者、屬之馬、乃人心也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 15b）；括弧内は栗谷自身が割注したものである。

理が発すると道心になり、気が発すると人心になる。そうすると、我々の心に二つの根本があることになって、なんと大きな錯誤ではないだろうか<sup>272</sup>。

牛溪は堯舜の「人心道心」説から朱晦庵の「或原或生」論を経て李退溪の「理氣互發」にいたる伝統を不易の正論であると述べた<sup>273</sup>。上の引用文はそれに対する栗谷の答えである。ここで退溪と栗谷における、性思想の決定的な差異を見ることができる。

退溪においては性心の存在論的次元ですでに「道心・四端」と「人心・七情」の「苗脈」、つまりその根源を各々理と気に分けて語る。退溪は人心道心に関して、“人心は固より形氣から生じたもので、道心は固より性命に基づいたものである”と論じた<sup>274</sup>。その典拠となるのは、“心の「虚靈知覺」は一つであるだけだ。人心と道心の差異は、或いは形氣の私から発生し、或いは性命の正に基づくところにある”といった朱晦庵の『中庸章句』の序である。これは栗谷の「性・情・意」を統括する心の構造の確立において基本になった文言である。退溪は同一な文言を、人心の名は“すでに道心と相対して立てられたもの”であり、その実際は“自家體段：身体”の私有に属するものなので、すでに一辺に落ちているもの”であって、“道心と分別せずの一つのものとして称することはできない”と解釈し<sup>275</sup>、人心と道心を各々形氣と性命に基づく二つの心と見なした。なお、四端と七情に関しては、退溪は“その發現(四端と七情)には各々「血脈」があり、その名にはすべて指すところがあるため、その「主：根源」となったところによって(四端と七情を)分属させただけであり”<sup>276</sup>、“人心は七情になり、道心は四端になる”<sup>277</sup>と論述した。したがって、退溪においては道心と人心の「血脈」は四端と七情の「血脈」と同一な根源、即ちそれぞれ理と気である。ゆえに、“「惻隱・羞惡・辭讓・是非」の四端は何にしたがって発するのか。「仁・義・禮・智」の性から発したものであるだけだ。「喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲」の七情は何にしたがって発するのか。外物が形氣に接触して心を動かせば、境界にし

<sup>272</sup>若來書所謂理氣互發、則是理氣二物、各爲根柢於方寸之中。未發之時、已有人心道心之苗脈、理發、則爲道心、氣發、則爲人心矣。然則吾心有二本矣、豈不大錯乎。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 4b)

<sup>273</sup>頃日讀朱子人心道心之說、有或生或原之論、似與退溪之意合。故慨然以爲在虞舜無許多議論時、已有此理氣互發之說、則退翁之見、不易論也。(『栗谷全書』卷十・書二・附問書 9b)

<sup>274</sup>人心固生於形氣。道心固原於性命。(『退溪集』卷三十九・答洪胖)

<sup>275</sup>但若各就其名實、而細論之、則人心之名、已與道心相對而立、乃屬自家體段上私有底。蓋既曰私有、則已落在一邊了。但可聽命於道心而爲一、不得與道心、渾淪爲一而稱之。(『退溪集卷』三十七・答李平叔)

<sup>276</sup>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。(『退溪集』卷一六・答奇明彦)；栗谷と同じく、退溪においても「主」とは「根本」の意味であるが、退溪の場合には、理と気はすべて能動性があるから「主」を「主宰」と解しても差し支えないと思われる。

<sup>277</sup>人心爲七情、道心爲四端。(『退溪集』卷三十七・答李平叔)

たがってここに発したものであるだけだ”<sup>278</sup>と、退溪は四端と七情の根源を明らかにして、それぞれ性(理)と形氣(氣)で論ずることができたのである。

ところが、退溪の言葉を探って見ると、四端と七情の同一な根源は明白にさせたものの、四端と七情の発する時の理と氣の關係が不明である。これについての奇高峰(1527～1572、名は大升、字は明彦、号は高峰・存齋)の反論は鋭く、退溪の弁論は老巧である。四端について“別途に一つの情があって、ただ理から出ただけで氣から出なかったものはいない”といった奇高峰の反論に対して、退溪は“四端の發に確かに氣が無いのではない”と答えた<sup>279</sup>。また高峰は、七情は“心の中にこの理が無い状態で心が外の物と偶然として相感應して発動したものはない。物に感應して発動したのは、四端もまたそうである”と反論したが、退溪は“確かにそうである”と述べた<sup>280</sup>。それに続いて、“四端が物に感應して発動したのは確かに七情と違わない。但し四端は理が発して氣が随ったもの「理發而氣隨之」であり、七情は氣が発して理が乗ったもの「氣發而理乘之」であるだけだ”と論述した<sup>281</sup>。これは退溪の「理氣互發」に基づいた四端七情の最終案で<sup>282</sup>、その解説も明快である。

「理發而氣隨之」とは、理を主として(「主理」)言っただけで、理が氣から外れるという意味ではない。四端がこれである。「氣發而理乘」とは氣を主として(「主氣」)言っただけで、氣が理から外れるという意味ではない、七情がこれである<sup>283</sup>。

退溪は、確かに四端と七情の根本としての「主理」と「主氣」に分けて「理氣互發」を論じるが、情を発する時の理氣の「不相離」を述べている。情は、理が氣から、氣が理

---

<sup>278</sup>惻隱羞惡辭讓是非、何從而發乎。發於仁義禮智之性焉爾。喜怒哀懼愛惡欲、何從而發乎。外物觸其形而動於中、緣境而出焉爾。(『退溪集』卷十六・答奇明彦・論四端七情第二書・改本)

<sup>279</sup>辯誨曰、非別有一情、但出於理、而不出於氣。混謂四端之發、固曰非無氣。(『退溪集』卷十六・答奇明彦・論四端七情第二書・改本)

<sup>280</sup>辯誨曰、非中無是理、外物偶相感動。感物而動、四端亦然。混謂此說固然。(『退溪集』卷十六・答奇明彦・論四端七情第二書・改本)

<sup>281</sup>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。(『退溪集』卷十六・答奇明彦・論四端七情第二書・改本)

<sup>282</sup>大升と論弁をしながら退溪は四端七情説を三次にわたって修正した；第一次修正案は「四端理之發、七情氣之發」(『退溪集』卷十二・書・答李仲久)であり、第二次修正案は「四端之發純理、故無不善、七情之發氣、故有善惡」(『退溪集』卷十六・書・與奇明彦)であり、第三次修正案は「四則理發而氣隨之、七則氣發而理乘之」(『退溪集』卷十六・答奇明彦・論四端七情第二書)である。

<sup>283</sup>(大抵)有理發而氣隨之者、則可主理而言耳、非謂理外於氣。四端是也。有氣發而理乘之者、則可主氣而言耳、非謂氣外於理。七情是也。(『退溪集』卷一六・答奇明彦・論四端七情第二書・改本)

から外れて発現したものではない。栗谷の用語で言うと、情は性心の宇宙論的次元である「理氣之妙用」である。退溪の「理發而氣隨之」と「氣發而理乘之」は「而」の字によって文句の前後が時空間的先後を指しているが、「理發」と「氣發」そのものが情を示すのではない。退溪において情の発現過程での「理發」と「氣發」というのは、性心の存在論的次元に属する。“中にあるものは純理であるが、どうして「才發」して氣と雜じわり、外の物と感応するものは形氣であるが、どうして「其發」するのが理の本体であろうか”<sup>284</sup>という退溪の反語的な論述がその証拠である。「才發」と「其發」はそれぞれ「理發」と「氣發」、つまり四端七情の「苗脈」の「初動」(または「纔動」)であり、その「初動」時には理と氣は「不相雜」の原理にしたがう。

この性心の存在論的次元に対する「情」の発現は「不相離」の原理によって運営される性心の宇宙論的次元である。退溪において理氣の存在論的次元には氣無き「無爲」の理が独立して存在する。それはその理が宇宙論的次元で能動する「理先氣後」がある理一元論的な思惟形態を退溪が持っているからである<sup>285</sup>。その理一元論的思惟は「理發而氣隨之」と「氣發而理乘之」である「四端七情」論を貫通する。存在論的次元の一理が宇宙論的次元で氣と合する、つまり理氣の「不相雜」から「離合」を経て「不相離」にいたる過程が「情」の発現過程である。ゆえに、奇高峰が四端と七情の発現における理氣の「不相離」を唱える時、“確かにそうである”と論じ、「理發而氣隨」と「氣發而理乘」は理が氣から、氣が理から外れるという意味ではないと述べたのである。

実は、退溪において宇宙万物の生成過程は「理與氣合而生」である。むろん、これは存在論的次元の理氣「元不相離」ではなく、宇宙論的次元の理氣「離合」の「不相離」である。体の生成の例を挙げると、“思うに人の一身は理と氣が合して生じたものである。ゆえに、二者(理と氣)は互いに「發用：能動性」がある。その「發」はまた「相須：互いに待つこと」である。「互發」するから各々に「主」とするところがあることが分かり、「相須」するからお互いがその中(心)にあることが分かる”<sup>286</sup>という言述が適切である。ここで理と氣が互いに相待つという意味である「相須」は、四端と七情の「苗脈」、つまり心に存在する二つの根源を言ったのである。その過程をより詳しくいうと、人の体は理と氣が「相須」し、「才發」し、遂に合して生ずる(「合而生」)ものである。このように、四端と七情も「相須合生」の方式で発現する。したがって、その合は「妙合」ではな

<sup>284</sup>安有在中爲純理、而才發爲雜氣、外感則形氣、而其發爲理之本體耶。(『退溪集』卷一六・答奇明彦・論四端七情第一書)；「安」は「耶」までかかって反語的表現となるが、文言が長いため、二節に分けて両節に反語的表現を入れて解釈した。

<sup>285</sup>退溪の「本體之無爲」の理とその宇宙論的次元の「妙用之能顯行」については第一部の「氣發而理乘」を参考されたい。

<sup>286</sup>蓋人之一身、理與氣合而生、故二者互有發用。而其發又相須也。互發則各有所主可知、相須則互在其中可知。(『退溪集』卷一六・答奇明彦・論四端七情第二書・改本)；「須」の字には動詞として「要る」という意味もあるが、この文脈では理と氣の「互發」を受けて論じているので、その能動性を生かして「待つ」と読んだ。

く「離合」である。結局、退溪は性心の存在論的次元で「道心・四端」と「人心・七情」の「苗脈」を理気の両辺に分けてまたは「相須」させて、「已發」の際に「離合」の「不相離」を言おうとしたのである。ここで存在論的次元における気なき一理が宇宙論的次元の宇宙万物と隙間なく、一体となっている退溪の理一元的「理氣互發」の思惟を精密に見ることができる。

これに反して、栗谷においては退溪が述べた「相須」する性と心（理と氣）の「未發」時に人心と道心の「苗脈」は、却って心が「感而遂通」した人心道心の情と同様である。栗谷は濂溪の『通書』にある「誠無爲、幾善惡：誠は無為であり、幾は善惡である」という言葉を引用して、“「誠無爲」とは「未發」であり、「幾」は動の微々たるものである。動の微々たるものにはすでに善惡があつて、幾とは情である”と論じ<sup>287</sup>、『近思録』の“心は種子と同様でそれを生んだ性は仁であり、陽氣が発したものが情である”という伊川の言葉を引用し、“陽氣が発したものが「芽」である”と述べた<sup>288</sup>。さらに、この「芽」または孟子の仁義礼智の「端」のような糸口を強調して、“その「初動」から已然であり”<sup>289</sup>、“「纔動」は情である”<sup>290</sup>と論述した。それならば、栗谷の場合「初動」、「纔動」、「血脈」、「苗脈」、「芽」、「端」などはすでに心が発した「人心道心」である。その発する過程を探ってみると、人心と道心は“たとえ二つの名であっても、その根本はただ一心であるだけ”である<sup>291</sup>。人心と道心は“すべて内(心)から出て、その働きはすべて外に感じることによって”<sup>292</sup>起きるので、それらは「寂然不動」の心が外物に感じて遂に通じる「感而遂通」の情と同様である。「感而遂通」の根源を性で言えば人心と道心の情はすべて「心發而性乘」における「性乘」を意味する「性發爲情」である。そこで、道心と人心の二つの苗脈である理と氣の「離合」に基づいた退溪の「互發」について、栗谷は“退溪か論じた「互發」という二つの字の場合、言葉に誤りが無いように見えるけれども、恐らく「理氣不相離之妙」を深く分かっていない”と判断したのである<sup>293</sup>。

要するに、退溪は理一元論的な思考に準じて性心思想を展開している。退溪は理の存在

<sup>287</sup>故周子曰、「誠無爲、幾善惡」。誠無爲者、未發也。幾者、動之微者也。動之微也、已有善惡、幾乃情也。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 22b）

<sup>288</sup>程子曰、「心如穀種、其生之性、乃仁也。陽氣發處、乃情也」、陽氣發處、是芽也。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 22a）；『近思録』の原文は次のとおりである；問、仁與心何異。曰、心譬如穀種。生之性便是仁、陽氣發處乃情也。（『近思録』卷一）

<sup>289</sup>自其初動而已然。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 22b）

<sup>290</sup>情者、心有所感而動者也、纔動便是情、有不得自由者。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・窮理章第四 58b）

<sup>291</sup>人心道心、雖二名、而其原則只是一心。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 4b）

<sup>292</sup>蓋退溪則以內出爲道心、以外感爲人心。珥則以爲人心道心皆內出、而其動也、皆由於外感也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 29a）

<sup>293</sup>若退溪互發二字則似非下語之失、恐不能深見理氣不相離之妙也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 29a）

論的次元である「無爲」の「本體之理」を心に実在する理（性）と論理的に関連させ、性心の「未發」的な存在論的次元として見ているのである。その存在論的次元は即ち「相須」する「苗脈」であり、これは能動的な理が気との「離合」によって生成されたものである。一身の生成の例から見られるように、退溪において宇宙万物は宇宙論的次元で理気が離合した「理氣之合」の生成物である。この脈絡から退溪が高峰に「理在氣中」という理気の存在構造を論じることができたのである。このような宇宙論的次元の理氣離合は、性心思想において人心道心と四端七情の宇宙論的次元でも同一な原理で運営される。

「相須」する「苗脈」から理氣（性心）が発し、離合して人心と道心が四端と七情になるのである。よって、退溪において「相須」する「苗脈」は、性心の存在論的次元を指すテクニカルターム(technical term)であり、その「苗脈」から発した「人心道心」と「四端七情」は性心の宇宙論的次元となる。これが、退溪が持つ理一元の性心互發論の思惟形態に見られる特徴である。栗谷の場合、退溪のテクニカルタームはすべて性心「已發」の宇宙論的次元を示す用語であり、これは「性心之妙」の「心發而性乘」の存在論的次元である「虚靈知覺」な心の「寂然不動」の様態とは違う。既に「苗脈」の「相須」というのは心が発した情であり、ここには善悪があるからだ。「理氣之妙」に立脚した「性心之妙」の観点から見て、「性心互發」論の根拠を遡ってみると、気無き理一元の本体に至るので、栗谷は退溪が「理氣不相離之妙」を理解していないと指摘したのである。

## 2) 奇高峰における情の発現過程：「理之發」

奇高峰と李栗谷は、四端七情を展開する基本的な原理において共通点を持っている。それは、理気の「元不相離」原理を前提とする「不相雜」によって情の発現過程を論ずる点である。しかし、奇高峰は退溪と違って性心の宇宙論的次元における「理氣離合」ではなく、より徹底的な理気の「元不相離」を求めた。言い換えれば、「相須」する二つの「苗脈」とその「互發」はあり得ないというのが彼の論議の要点である。奇高峰は論じた。

気が理にしたがって、発する時にわずかな妨害がないことこそ「理之發」である。もしこれを除外してまた「理之發」を求めようとすれば、わたしは探求して模索すればするほど一層分らないことを恐れる<sup>294</sup>。

高峰において「理之發」は理が実際に発するという事ではない。却って気が理に遵って発したものが「理之發」である。そのゆえに“気が自然に発現すると、これこ

---

<sup>294</sup>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、則吾恐其揣摩摸索愈甚、而愈不可得矣。（『退溪集』卷一七・答奇明彦・論四端七情第三書）



その他でもない理の本体が「然：そのようにした」のである”<sup>295</sup>という文言中の“「然：そのようにした」”は、理の能動性を示すものではない。むしろ、その「然」は「所以然」であり、栗谷のように「氣發」の根本の意味として読んだ方がいい。それは、高峰が“「惻隱羞惡」のような四端もまたどうして気が自然に発現したものではないであろうか。しかるにその「所以然」は理であるがゆえに理から発したものであるだけだと言ったのである”<sup>296</sup>と論じた文言から検証できる。

このように高峰は理気の「不相離」原理を前提とする、気は発して理はその「所以然」であるという理気の「不相雜」に立脚して四七論弁を展開した。しかし、栗谷の観点から見ると高峰は理気の「不相離」原理を徹底していないと思われる。ただ、その不徹底な思惟に彼の独自性がある。奇高峰は退溪の四端七情の最終案、即ち「四則理發而氣隨之、七則氣發而理乘之：四端は理が発して気が随ったものであり、七情は気が発して理が乗ったものであるだけだ」に対して“「情之發也、或理動而氣俱、或氣感而理乘：情の発現は、あるいは理が動いて気とともにし、あるいは気が感じて理が乗る」<sup>297</sup>という修正案を提案した。言い換えると、これが奇高峰の四端七情の最終案なのである。その案の特異な点は、四端と七情を区分せず「情之發」で総括して理気「不相離」を論じたところにあると言える。ところが「或氣感而理乘」の「理乘」はどうしても「氣感」の根本という「理之發」の意味で読むことができるが、「或理動而氣俱」の「理動」はその「理之發」ではなく実際に理が発することとして読むしかないであろう。「氣俱」を積極的な能動性の意味として見ることはできないからだ。そうであれば、たとえ「或理動而氣俱」と「或氣感而理乘理氣」の「而」の字には「不相離」原理に従って時空間的な先後がないと言えとしても、理が発することを避けられないので理気「共發」による情の発現過程を言うしかないであろう。

理気の「不相離」原理を前提とする「不相雜」による「氣發」とその根本として「理乘」を通した情の発現過程を論ずる栗谷の場合、理気の「共發」はあり得ない。ところが、高峰の思惟構造を考察すると、彼が「共發」を語ることは逆に当然であると言える。退溪と四七論弁を始めた最初の書簡で高峰は「共發」の端緒を提供している。

そもそも理は気の「主宰」であり、気は理の「材料」である。理と気には元より分別できる意があるが、理と気は宇宙万物（「事物」）においては元より渾然一体であるから分離することができない<sup>298</sup>。

<sup>295</sup>(第十節)氣之自然發見、乃理之本體然也。(來辯分滉前書爲十二節)。右一條、來語本無病、滉錯看妄論者、今改之。(『退溪集』卷一七・答奇明彦・論四端七情第三書)

<sup>296</sup>且如惻隱羞惡、亦豈非氣之自然發見者乎。然其所以然者則理也、是以謂之發於理爾。(『高峰集』「兩先生四七理氣往復書上篇」卷一)

<sup>297</sup>大升欲改之曰、情之發也、或理動而氣俱、或氣感而理乘。(『退溪集』卷一七・答奇明彦・論四端七情第三書)

<sup>298</sup>夫理、氣之主宰也、氣、理之材料。二者固有分意矣、而其在事物也、則子固渾淪、而

高峰は理と気を「主宰」と「材料」として確実に分別している。ただし、その分別は情の発現過程を「理氣不相離」の観点から論じた高峰の思惟形態内で理解しなければならない。言い換えると、彼の理気に対する分別は「不相離」の中で「不相雜」を論じた機能的な分類として理解するのが望ましい。高峰は確かに理は「主宰」であり、気は「材料」であると論じているのではなく、“理は気の「主宰」であり、気は理の「材料」である”と論じているからである。理は「主宰」であるが気の「主宰」であり、気は「材料」であるが理の「材料」である。それは即ち理と気は元より離れることができないという「元不相離」を意味する。しかし、その「元不相離」の内における理と気の関係的属性が栗谷とは違う。その相違点が「共發」の根拠となり、高峰の独創的な思惟の決定的な面を成す。栗谷において気はただ物のもとになる原料としての「材料」ではない。むしろ、気は「妙有の象」として宇宙万物のアーキタイプであるが、その気は自ら変化する。高峰が規定した所謂「材料」は、能動性を持つ理がそれを造作するという意味を含蓄している。ゆえに、気(材料)に対する能動的「主宰」が理であると論じることができらる。

このような理についての概念は栗谷は勿論、理気の存在論的次元において“情も意も人為的造作もないのが理の「本然之體」”<sup>299</sup>と述べた退溪とも確実に異なる思惟形態である。このような立場から、高峰は四端七情の根本になる性を論ずる。それによると、

天地・人間・その他の万物においては理と気を分離しても害がない。性においては理が墮ち(分殊)気の中にあるものを論じることができる。このように情を論じると、性は墮ち氣質にあるものであり、理気を兼ね善悪があるから(主理と主気に)分属することには満足できない<sup>300</sup>。

第一書に比べると、第三書の論述には大きな差異があるように見られる。第一書では理気の「不相離」を述べたが、第三書では分離しても害が無いと論じたことである。しかし第一書では「事物」は宇宙万物の本然の理を示す「統體一太極」が中心的な論議であるが、第三書においては天地・人間・その他の万物各々の性を指す「各一其性」が中心的論点である。よって、論理的な矛盾ではない理気「不相離」に基づいた性心「不相離」をより精密に論理的に展開していると言える。これは、「性在心中」の性心の存在構造の中で性と情を一貫した構造として見ようとする思想的な発想が窺える、上の論述によ

---

不可分開。(『退溪集』卷一六・答奇明彦・論四端七情第一書)

<sup>299</sup>無情意造作者、此理本然之體也、其隨寓發見而無不到者、此理至神之用也。(『退溪集』卷一八・答奇明彦別紙)

<sup>300</sup>辯誨曰、就天地人物上、分理與氣不害、就性上、論理墮在氣中。若論情則性墮在氣質。兼理氣、有善惡、分屬未安。(『退溪集』卷一七・答奇明彦・論四端七情第三書)

って証明される。このような思想的発想は、栗谷に至って、「氣質之性」が「本然之性」を包括し、七情が四端を含む性情の相互同一構造に体系化したと論じることができる。ところが、上に引用した第三書の論述に対する退溪の返答は奇高峰の虚をつく— 宇宙万物においては渾然一天地・人間・その他の万物においてもまた理は気の外にあるのではない。ただしこれを分別して言うしかない—<sup>301</sup>。宇宙万物を合して論じた「統體一太極」も、分けて論じた「各一其性」も、「理在氣中」の存在構造を言うことができる時、それに一貫した「性在心中」を言うことができるという指摘である<sup>302</sup>。

これは奇高峰の思惟の盲点でもある。たとえ彼は理気の「元不相離」を前提とした「不相雜」を論じているとしても、その「不相雜」の理に能動的な主宰性を与えている。したがって、理気は時空間的な先後は無いが、存在論的に互いに異なる空間に存在して同時に発するしかない論理なのである。これは、高峰が退溪に要求した修正案で「共發」を言わずにはいられなかった理由である。

要するに、高峰は理気の「元不相離」内でその「不相雜」な機能を通して情の発現過程を展開した。その「不相雜」な機能に関しては退溪の場合のように、理に能動的な主宰性を与えることで、「理氣共發」に立脚した「心性共發」論が可能となった。これは、情を「理氣互發」に基づいた性心離合と見なす退溪と、「氣發而理乘」に基づいた「心發而理乘」と見なす栗谷の異なる思惟形態であると言える。しかし、理と気が存在論的にお互い異なる空間に存在して同時に発する論理の基礎が理気存在構造を築いてはいないと思われる。こういった理由からであろうか、栗谷は奇高峰の「人心道心」および「四端七情」の弁論が明白かつ簡単明瞭で竹が割れるようだと褒め称えたが、彼に退溪の学識を望むことはできず、ただその弁論に才知があったただだと高峰を評した<sup>303</sup>。

### 3) 心の「已發」、「紬繹商量」：「心發爲意」

心の「已發」における「感而遂通」の情から「紬繹商量」の意を分析する時、「人心道心」と「四端七情」の関係を明白にすることが重要である。栗谷は「心統性情意」の構造の下で「四端七情」を論じているのに、却って「四端七情」論に根拠して「主理派」と「主氣派」に分離させ栗谷を主氣論的思惟に位置付ける高橋亨のような研究があるからである。また、「人心道心」と「四端七情」の関係の究明は、栗谷の四端についての尤庵の批判に答

<sup>301</sup> 渾謂就天地人物上看、亦非理在氣外。猶可以分別言之。（『退溪集』卷一七・答奇明彦・論四端七情第三書）

<sup>302</sup> 一般に退溪の理気思想について「互發」論が強調され、理気「不相離」についての彼の主張は埋もれているように見られる。しかし、わたしは理気思想に基づいた四端七情に対する退溪の最終案には理気「不相離」への苦心が如何に真摯であったかを見なければならぬと考えられる。

<sup>303</sup> 退溪與奇明彦論四七之說、無慮萬餘言、明彦之論、則分明直截、勢如破竹、退溪則辨說雖詳、而義理不明、反覆咀嚼、卒無的實之滋味。明彦學識、豈敢冀於退溪乎、只是有箇才智。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原6a）

える根拠になる。退溪の場合、性心の存在論的次元で人心と道心の「苗脈」である理と気が「相須」して四端と七情が発現するが、栗谷の場合はそのような方式で「人心道心」と「四端七情」を論じることはできない。栗谷は次のように論じた。

心は一つであるのに道心といい人心というのは、性命と形気の区別のためである。情は一つであるのに或いは四端或いは七情というのは専ら理だけを言うもの（「專言理」）と氣を兼ねて言うもの（「兼言氣」）が同一ではないからである。よって、人心と道心は互いに兼ねることができず（「不能相兼」）、互いに終始となるが（「相爲終始」）、四端は七情を兼ねることができず、七情であれば四端を兼ねる（「七情則兼四端」）<sup>304</sup>。

四端を「主理」と言うのは可であるが、七情を「主氣」と言うのは不可である。七情は理と氣を包括して言ったものであって、氣を主として言ったものではないからだ。（人心と道心は「主理」と「主氣」の説を立てられるが、四端と七情はそのように説を立てられない。四端は七情にあり、七情は理氣を兼ねるからである）

<sup>305</sup>。

したがって、栗谷において人心と道心は「不能相兼」である。「不能相兼」とは“すでに道心を言えば人心ではなく、すでに人心を言えば道心ではないので（「主理」と「主氣」で）両辺にわけて説くことができる”という文言のように人心と道心の相対性を意味する<sup>306</sup>。言い換えれば、人心と道心の相対性は心の発した後の性命と形気の区別を示す言述で、理と氣を兼ねることはできない。それゆえ、人心と道心の相対性は性心の「已發」時の宇宙論的次元であるから、性と心が「未發」時に理と氣で「相須」する相対性を意味するのではない。これに比して四端と七情は相対的關係ではない。七情は四端を兼ね（「七情則兼四端」）、四端は七情の中で善を示す端緒としての部分集合だからである。四端は「專言理」だから、七情の中における善の一辺であるという点から道心のように「主理」と言える；しかし、七情は「兼言氣」、つまり理と氣を包括して言ったものなので「主氣」ではない。なお、栗谷において人心と道心は兼ねることができないだけでなく、互いに終始する<sup>307</sup>。それは「絀

<sup>304</sup>心一也、而謂之道謂之人者、而謂之道謂之人者、性命形氣之別也。情一也、而或曰四或曰七者、專言理兼言氣之不同也。是故、人心道心、不能相兼、而相爲終始焉、四端不能兼七情、而七情則兼四端。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 34b）

<sup>305</sup>且四端謂之主理、可也、七情謂之主氣、則不可也。七情包理氣而言、非主氣也。（人心道心、可作主理主氣之說、四端七情、則不可如此說。以四端在七情中、而七情兼理氣故也）（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 7b-8a）；括弧内は栗谷が自身の文に割注を入れたものである。

<sup>306</sup>蓋人心道心、相對立名、既曰道心、則非人心、既曰人心、則非道心、故可作兩邊說下矣。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 7a）

<sup>307</sup>人心道心、不能相兼、而相爲終始焉。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 34b）；前に引用しているが、新たな論議のため再引用した。

繹商量」の「意」と関わる。その「意」は「感而遂通」の情に現れた「善」と「不善」を比較判断する過程の上での概念である。したがって栗谷は人心と道心の終始を論じて、それが「紬繹商量」の知覚活動に由る転換可能な人心と道心の過程を述べたのである。これに反して、四端と七情は善悪が固定化され転化不可能なものを意味する。このように栗谷が四端と七情を人心と道心と同じく「主理」と「主氣」に分けることはできないと確かに述べたにも関わらず、四端七情を根拠として栗谷を主氣論者に規定する先行研究はテキスト批評の誤謬による思想の誤解なのである<sup>308</sup>。

前述したように栗谷の場合、「性發爲情」と「心發爲意」は何れも「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」である。「性發爲情」は心の「感而遂通」である「情」を主として「人心道心」の「不能相兼」の相対性を示し、「心發爲意」は心の「紬繹商量」である「意」を主として「人心道心」の「相爲終始」の過程を表わす。それらの意味するところの差異がここにある。したがって、栗谷の性心思想は「主情」 - 「主意」という両面を含んでおり、とりわけ「情」は「意」のデータであるから、「主情」無き「主意」は論じることができない。よって、栗谷の性心思想は「感而遂通」の「情」を徹底に排除する近代的「主知主義」ではなく、むしろそれを踏まえ「紬繹商量」の「意」に進むという過程的「主知主義」であると論じることができる。栗谷の「心發而性乘」は「性發爲情」を基礎とする「心發爲意」を論じるからである。彼は「心發爲意」の過程を通した人心と道心が終始するという意味を詳しく説いている。

(または「主知」)

人心と道心が互いに終始になるというのはいかなる意味であるのか。もし人の心が「性命の正」から直出しても、或いはこれにしたがって最後まで成し遂げることができず、その間に「私意」が起れば、これは道心から始めたが人心で終わるのである。或いは形氣から発生しても「正理」に違わなければ、真に道心と異ならない。或いは「正理」に違っても人欲を知覚し屈服せず、その欲に従わなければ、人心から始めたが道心で終わるのである<sup>309</sup>。

この文言に見えるように、栗谷の「人心道心終始」説は人心と人欲に対する解説とその終始の肝心な点を「紬繹商量」の意に置いている。人心と人欲の関係においては、人心はすなわち「人欲」ではない。人心は正理を外れなければ真に道心と違わないからである。人心とは身体の生理的な欲求で“腹がすくと食べようとして、寒ければ着ようとして、疲

<sup>308</sup>序文の先行研究を参考されたい。

<sup>309</sup>人心道心相爲終始者、何謂也。今人之心、直出於性命之正、而或不能順而遂之、聞之以私意、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。(『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 34b-35a)

れたら休もうとして、精気が盛んになれば妻を思い出す類と同様なもの”<sup>310</sup>である。これは天理であり、天が与えた生命を繋ぐ善である。栗谷によると、善は清明な気に乗った天理が直出したもので、その根本である仁義礼智の端緒が見られるため四端である。むしろ食わず休まず禁欲し過ぎることは、心に備えられた天理に反する行為である。ただ、度が過ぎると「人欲」に陥りやすいので人心は危ういといったのである。「人欲」に陥ることは不善である。不善は汚濁した気に乗った天理が横出したもので、その根本である仁義礼智を害するため四端とは言えない<sup>311</sup>。栗谷によれば、“人心には天理も人欲もあるため善も悪もあるが、”体の生理的欲求から発生した人心は“聖人も免れられないところ、これは天理”なので善であり、“食色の考えが流れ悪となるのが人欲”なのである<sup>312</sup>。

このような脈絡で栗谷はこのような人間の天賦の生理的欲求を「寡欲」に、悪に流れた「人欲」を「窒慾」に区分して次のように述べた。

窒慾の欲は専ら「私欲」だけを指して言ったもので、寡欲の欲は一般に心が欲するところを指して言ったものなので人に無ければならないものである。但し度が過ぎて節制できないものこそが「私欲」である<sup>313</sup>。

人心は、「寡欲」と「人欲」を指す「窒慾」または「私欲」を包括した言葉である。それ自体が「不中節」の不善を意味するのではない。むしろ度が過ぎずに天理に違うところが無ければ、「中節」の道心と同様である。従って、人心が即ち天理の善に対する「人欲」の不善ではない。このように、栗谷において人心道心の情に現れた善と不善というのは、存在論的次元で相対して存在する二つの実体ではない。心が「已發」時に存在論的次元の「性善」を直出したのが「中節」の善であり、「過不及」によって横出したのが「不中節」の悪である。ゆえに、栗谷は『聖学輯要』三・修己第二中・矯氣質章第六では「窒慾」の氣質の変化を、養氣章第七では「寡欲」を節制して治める方法を論述した。また、道心が再び人心に変わらないように道心を保って拡充させる存養の方法を『聖学輯要』三・修己第二中・正心章第八と檢身章第九で扱っている。

栗谷は「人心道心終始」説の肝心な点を「紬繹商量」の「意」に置いている。道心に介入した「私意」と、「人欲」についての自覚は何れも「感而遂通」の「情」を「紬繹商量」

<sup>310</sup>情之發也、有爲道義而發者、如欲孝其親、欲忠其君、見孺子入井而惻隱、見非義而羞惡、過宗廟而恭敬之類、是也。此則謂之道心。有爲口體而發者、如飢欲食、寒欲衣、勞欲休、精盛思室之類、是也。此則謂之人心。(『栗谷全書』卷十四・說・人心道心圖說 4a)

<sup>311</sup>四端と言えないからといって七情であるという意味ではない。その根本である仁義礼智を害したので、不善からは仁義礼智の端緒を見つけれないという意味である。

<sup>312</sup>道心純是天理、故有善而無惡。人心、也有天理、也有人欲、故有善有惡。如當食而食、當衣而衣、聖賢所不免、此則天理也。因食色之念而流而爲惡者、此則人欲也。道心只可守之而已。人心易流於人欲、故雖善亦危。(『栗谷全書』卷十四・說・人心道心圖說 4b)

<sup>313</sup>窒慾之慾、專指私欲言、寡欲之欲、泛指心所欲而言、故曰人之所不能無。但多而不節、則便是私欲。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中 15a)

する「意」と関連がある。「人欲」についての自覚は道心を用いて人心を節制することなので、始めは人心であるが道心で終わると栗谷は論じたのである。例えば、所謂聖人も食べなければ生きていけないので、人心の欲は必要不可欠である。自身に道心だけがあって人心はないと言う聖人はすでに聖人ではない。ただ、聖人は、常に道心が人心を主宰しているので「私欲」が起きない人であり、起こった「人欲」を自覚する者はその聖人に近いと言える。いずれも“道心は専ら天理であるため善はあっても悪がない”という様態である<sup>314</sup>。その様態の発現については、“その親に孝であろうとし、その君主に忠であろうとし、幼い子が井戸に入ることを見て「惻隱」になり、義ではないことを見て「羞惡」になり、宗廟の前を通る際に「恭敬」になる類のようなものがこれである”と栗谷は道心の発現の例を挙げた<sup>315</sup>。

しかし、道心に「私意」が介入することで人心で終わってしまう場合もある。栗谷は「私意」による道心の転倒を次のように語る<sup>316</sup>。

「仁」に違えば「愛」が流れて「貪欲」になり、「義」に違えば「裁断」が流れて「残忍」になり、「禮」に違えば「恭敬」が流れて「阿諛」になり、「智」に違えば「智慧」が流れて「詐欺」になる。

「愛」「裁断」「恭敬」「智慧」は心がすでに「感而遂通」した情である。この四つの情はいわゆる『孟子』公孫丑上の四端に言うところ<sup>317</sup>、「惻隱之心」「羞惡之心」「辭讓之心」「是非之心」のような類であり、即ち道心である。これらはその根本の「仁義禮智」から「直出」したものなので善である。しかし「私意」の介入によってその根本が害され、「愛」が貪欲に、「裁断」が残忍に、「恭敬」が諂いに、「智慧」が詐りになって人欲に陥る。この四つの情、即ち「貪欲」「残忍」「阿諛」「詐欺」は「私意」による道心の転倒された情であり、自身の私利のための私欲で不善であるので、それは道心から始めたが人心で終わったことと同様である。ゆえに、栗谷における四端の情は「不中節」の不善に変わり、四端上での「不中節」であると論じることができる。要す

<sup>314</sup>道心純是天理、故有善而無惡。人心也有天理也有人欲、故有善有惡。如當食而食、當衣而衣、聖賢所不免、此則天理也。因食色之念而流而爲惡者、此則人欲也。道心只可守之而已。人心易流於人欲、故雖善亦危。（『栗谷全書』卷十四・說・人心道心圖說 4b）

<sup>315</sup>情之發也、有爲道義而發者。如欲孝其親、欲忠其君、見孺子入井而惻隱、見非義而羞惡、過宗廟而恭敬之類、是也。此則謂之道心。有爲口體而發者、如飢欲食、寒欲衣、勞欲休、精盛思室之類、是也。此則謂之人心。（『栗谷全書』卷十四・說・人心道心圖說4a）

<sup>316</sup>仁之差也、則愛流而爲貪、義之差也、則斷流而爲忍、禮之差也、則恭流而爲諂、智之差也、則慧流而爲詐。推此可見其餘、本皆天理、而流爲人欲。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・58b）

<sup>317</sup>惻隱之心、仁之端也、羞惡之心、義之端也、辭讓之心、禮之端也、是非之心、智之端也。（『孟子』公孫丑上）

るに栗谷の「人心道心終始」説は情の「中節」と「不中節」を比較判断する知覚活動の過程を説き、善と不善が互いに变化可能な過程概念として把握することにその核心がある。

#### 4) 宋尤庵における「四端七情」

「人心道心終始」説に至って、栗谷の四端に関する宋尤庵の指摘を検討しなければならない<sup>318</sup>。宋尤庵は次のように述べた。

栗谷先生はこの弁論(四端七情)について甚だしく詳しい。但し四端を七情の中で「中節」となすと述べたことには満足できない<sup>319</sup>。

これは“四端は七情の中で善の一辺であり、七情は四端を包括する情の全体である”<sup>320</sup>という文言に対する指摘である。続いて、その指摘の典拠を朱晦庵の“「惻隱」と「羞惡」に「中節」と「不中節」がある”という文句を提示しつつ“なんと栗谷は偶然にこれを見なかったのであろうか”と<sup>321</sup>尤庵は自問した。尤庵の指摘は、栗谷が四端を「中節」とし、ここに「不中節」があることを深く理解しなかったというのである。四端は七情の中で、善の一辺ではないという論駁である。より詳しく尤庵の論拠を遡れば、“『中庸』と『孟子』を合わせてみると、七情と四端は皆性から出たもの”に至る<sup>322</sup>。それは『中庸』（七情の出

<sup>318</sup>尤庵の栗谷に対する批判については、川原秀城「宋時烈の朱子学」『韓国朝鮮文化研究』第12号(東京大学、2013年)の中で簡単明瞭に分析されている。その論文によると、尤庵の「四端七情有善不善説」は栗谷の修正説である。

<sup>319</sup>栗谷先生於此辨論甚詳。而但以四端爲七情中中節者而言、此爲未安。(『宋子大全』卷百三十三・雜著・退溪四書質疑疑義二)

<sup>320</sup>「四端是七情之善一邊也、七情是四端之總會者也。」(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原5a)

<sup>321</sup>朱子曰、「惻隱羞惡有中節不中節。」是則四端亦有不中節者、豈栗谷偶未之見耶。(『宋子大全』卷百三十三・雜著・退溪四書質疑疑義二)；朱晦庵の文言は『朱子語類』に見えるが、原文は次のようである：「惻隱羞惡、也有中節、不中節。」(『朱子語類』卷五十三)。尤庵は、栗谷はむろん、退溪、高峰、牛溪も四端を純善たるものと見るため、彼らは皆“四端にも不善がある”という朱晦庵の説をまだ見ていないのか分からないと自問した一退溪・高峰・栗谷・牛溪皆以四端爲純善、朱子以爲四端亦有不善者、未知四先生皆未見此説乎(『宋子大全』卷百三十・雜著・朱子言論同異考)一。上述したように栗谷は「人心道心終始」説によって四端の「不中節」を論じ、高峰もまた四端の「不中節」を述べた。次は高峰が四端の「不中節」を述べたところである；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…(中略)…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。(『高峰集』第二書))

<sup>322</sup>大抵以中庸孟子合而觀之、則七情四端、皆出於性者也。故朱子曰仁自是性、却是愛之理發出來、方有惻隱。此豈非四端七情合一之意耶。惟其發出之時、理乘氣而發。而四端不爲氣



典)と『孟子』(四端の出典)に依拠して「性發爲情」という命題を適用し立言したものに間違いはない。しかし、「性發爲情」の性が実際に発したのかそれとも栗谷のようにその性を「氣發」の根本としたのかはまだ分からない。尤庵は引き続き述べる。

ゆえに朱晦庵は「仁は自ずから性であるが、却って「愛之理」が発出してこそまさに惻隱がある」といった。これをどうして四端七情が合一する意ではないと言えるだろうか。「愛之理」が発出する時、ただ「理乘氣而發：理が氣に乗って発する」であるだけだ。四端は氣に掩われなかったため、これを「理之發」と謂い、七情は或いは氣に掩われ「直遂：直出」することができなかつたため、これを「氣之發」と謂う<sup>323</sup>。

上の朱晦庵の文言を分析すると、所謂「愛之理」は仁であり、その仁が発した後に惻隱がある。そうであれば、“仁は自ずから性であるが、却って「愛之理」が発出してこそまさに惻隱がある”という朱晦庵の文言は「性發爲情」の「性」は実際に発するものを示し、尤庵はそれにしたがってあらゆる情は理が発して起こるもの、つまり四端と七情が合致するところだと論述している。その論述の理論が「理乘氣而發」である。この尤庵の理論は、形式的な面では栗谷であり、内容的な面では退溪の理氣「互發」についての批判的受容である。より正確に言えば、これは「氣發而理乘」の変形である「理乘氣而發」を通して理氣「互發」を論じたものであろう。「理乘氣而發」と「氣發而理乘」における理は同じく「乘氣：氣に乗る」であり、それは氣の機(動静)の根本を意味する。ところが、「理乘氣而發」と「氣發而理乘」における発する主体が違う。「理乘氣而發」において氣に乗って発するのは理であれば、「氣發而理乘」において発するのは氣である。尤庵において氣は動静し、理は発する。この場合、氣の動静は理を乗せる器であり、それは理が発するための手段となる。言い換えると、尤庵において氣は消極的な発動的側面しかない。しかし、

---

所掩、則謂之理之發、七情或掩於氣而不爲直遂、則謂之氣之發。(『宋子大全』卷百三十三・雜著・退溪四書質疑疑義二)；四端の「理之發」と七情の「氣之發」は『朱子語類』に見えるが、原文は次のとおりである。「四端是理之發、七情是氣之發。」(『朱子語類』卷五十三)

<sup>323</sup>大抵以中庸孟子合而觀之、則七情四端、皆出於性者也。故朱子曰「仁自是性、却是愛之理發出來、方有惻隱。」此豈非四端七情合一之意耶。惟其發出之時、理乘氣而發、而四端不爲氣所掩、則謂之理之發、七情或掩於氣、而不爲直遂、則謂之氣之發。(『宋子大全』卷百三十三・雜著・退溪四書質疑疑義二)；朱晦庵の文言は『孟子』の仁義の端緒である「惻隱羞惡」を説く際に出るものであるが、尤庵は惻隱の説明を要約して引用したようである。原文は次の通である。「惻隱羞惡、是仁義之端。惻隱自是情、仁自是性、性即是這道理。仁本難説、中間却是愛之理、發出來、方有惻隱。義却是羞惡之理、發出來、方有羞惡」(『朱子語類』卷五十三)；「愛之理」と「愛」の意味については『朱子語類』卷二十・論語二の「仁是愛之理、愛是仁之用」という文言が詳しい。

氣なき理は発することができない。その尤庵の「理乘氣而發」によれば、「理之發」の四端と「氣之發」の七情は実際に理と氣が発したものであり、これは即ち「理氣互發」である。要するに、尤庵は「理乘氣而發」に立脚した理氣「互發」によって四端と七情を論じることができたのである。

尤庵において四端と七情の合致するところは「理乘氣而發」を通して発現することにある。たとえ四端を「理之發」と言っても、四端の「理之發」そのものが「中節」であるという意味ではない。たとえ七情を「氣之發」と言っても、七情の「氣之發」そのものが「不中節」であるという意味ではない。「理之發」も「氣之發」も実際には「理乘氣而發」であり、四端も七情もすべて「理乘氣而發」である。そうであれば、四端を言ってもここには「中節」だけではなく「不中節」もある。これは氣に乗って発する理（「理乘氣而發」）の帰結点である。このように尤庵の発現過程における「理乘氣而發」は形式的な面からみると、栗谷の「氣發而理乘」を取ったと見られるが、その内容は「理氣互發」を唱えている。しかし、彼の「理發」は奇高峰の「理氣共發」でもなければ、李退溪の「理氣互發」でもない。情の発現過程を論理的に貫通する理氣の存在構造において、体系的側面に不備なところがある奇高峰を論外にしても、尤庵の「理氣互發」は退溪の「互發」論の基礎となる理一元論の思惟ではないようだ。尤庵の「理發」を運用する理氣の思想体系は、栗谷を弁論する上疏でその糸口を見出すことができる。その弁論の背景は孝宗の即位年(1649)に栗谷の文廟從祀を請う疏<sup>324</sup>に反対した上疏に起因する。その上疏によると、

栗谷の学問は専ら「氣」の字を主として理とするから、理と氣を一物とし、二度とは分別したことがなかった。性心にいたっては「心是氣」であり、四端と七情はすべて「氣之發」と見なしたのである。この誤りの根本は元より陸家から出たが、それは道と器を分別しない見解である。その害は仏家と同じところに帰着するところにあるが、それは作用を性とする説である。<sup>325</sup>

この上疏は栗谷の理氣思想と性心思想に反駁し、その思想的根源と害を陸家と仏家から見出だし、栗谷の学問における異端的側面を捜し出している。よって、文廟に配享するのは不可だという論旨である。尤庵は栗谷の学問的誣告について次のように論弁する。

<sup>324</sup>その疏は『孝宗實錄』卷二・即位年己丑十一月 36a-37bに見られる。それに対して孝宗は許さなかった。

<sup>325</sup>且珥之學、專主氣字爲理、以理氣爲一物、而無復分別。至以爲心是氣也、四端七情、皆氣發。是其病根、元出於陸家、不分道器之見、而其爲害、同歸於釋氏、作用爲性之說也。（『宋子大全』卷二十一・疏・擬兩賢辨誣疏）；この文言は『栗谷全書』卷三十八・附録六・前後辯誣章疏 50aにも見える。

「理と気を一物とし、気が理であると認める誤り」と言ったところは非常に栗谷の本意とは違う。陸家が道と器の分別に暗いことや仏家が性を作用であるとする事とは黒と白、氷と炭火のように自ずと分かれるだけではなく、さらに栗谷の高明で純正な学問は確かに優れて尋常を超えていることが分かる…(中略)…聖賢が心を論じるとき知覚を主とし、知覚は即ち気であることを理解すれば、栗谷の「心是氣也」という説は説得力があつて明快なもので、聖賢の意に合致して後学に功があることが分かる<sup>326</sup>

尤庵は栗谷の学問に異端的傾向があつて宗廟に祀ることができないという上疏に明快な弁論の疏を進言した。栗谷の理気思想は、性心思想は陸家や仏家の説に従つたものではなく、聖賢(朱晦庵)の正統を繋いだ卓越な学問であるという論弁である。ゆえに、彼の立場からすると、後学の師表である栗谷を師と仰ぎ文廟従祀することは可である<sup>327</sup>。この論弁では尤庵が栗谷思想から継承した思想一般の側面を如実に表している。それにもかかわらず、上に引用した論弁において尤庵自身がいかなる思想的な枠で栗谷の思想を論じたのかは表れていない。事実、次の文言では、栗谷と区別される尤庵の独特な思想の面貌が見出せる。

「理気という二物」の関係は、一つでありながら二つであり、二つでありながら一つであり、渾然に「妙合」してもまた雑じらない実相が分かれば、栗谷の学問は道体を洞察し聖賢が未だ發明しなかつたところを明らかにしたことが分かる<sup>328</sup>。

最初のボタンをかけることが思想家の思惟形態を定める。その最初のボタンを定める瞬間、思想家の冒険がはじめて始まる。尤庵の最初のボタンは「理気二物」であり、栗谷は「理気之妙」である。退溪の最初のボタンは「理一」であり、花潭の最初のボタンは「氣

<sup>326</sup>所謂理氣一物、認氣爲理之病、太不著題。而陸氏之味道器、釋教之言作用、不翅黑白氷炭之自別、益見珥高明純正之學、迥出尋常者矣…(中略)…知聖賢論心以知覺爲主、而知覺即氣、則知珥心是氣也之說、說得明快、妙契于聖訓、而有功於後學也。(『宋子大全』卷二十一・疏・擬兩賢辨誣疏)

<sup>327</sup>栗谷は肅宗七年(1681)七月に文廟に従祀された。(『栗谷全書』卷三十四・附録二・年譜下・52a-52b) ;しかし、その文廟従祀は肅宗十五年(1689)三月に廃止され、尤庵は死薬を受けた。それから約五年後、肅宗二十年(1694)六月に栗谷は復享された。(『栗谷全書』卷三十四・附録二・年譜下・53b-54a)

<sup>328</sup>知理氣二物、一而二、二而一、渾淪妙合、亦不夾雜之實、則知珥之所論、洞見道體、發前聖所未發。(『宋子大全』卷二十一・疏・擬兩賢辨誣疏)

一」である。高峰は最初のボタンをかけることができなかつたのである。「一而二、二而一、渾淪妙合、亦不夾雜之實：一つでありながら二つであり、二つでありながら一つであり、渾然に「妙合」してもまた雑じらない実相」という文言は尤庵が理解した栗谷の理気思想を圧縮して表したもので、それがつまり栗谷の「理氣之妙」である。ところが、尤庵の文言その前提は「理氣二物」である。それは“栗谷の学問は専ら「氣」の字を主として氣が理であると認めるがゆえに理と氣を一物とし、二度とは分別しなかつた”という上疏に対する論駁としては効果的であろう。

しかし、これは尤庵が単にそのような効果のために書いた文言だとは考えられない。「理氣二物」というのは栗谷の「理氣不相離之妙」より「理氣不相雜之妙」を重視した証拠である。すでに栗谷の理気思想の中で探ってみたところであるが、栗谷の「理氣之妙」は「元不相離」と「實不相雜」を総合的に表現した言葉である。とはいえ、「理在氣中」や「性在心中」のような理気と性心の存在構造における理気の「元不相離」、即ち「理氣不相離之妙」は存在の全体性を意味する原理であり、理気の「實不相雜」原理はその中で理と氣の力動的な関係を示した原理である。言い換えると、理気の「實不相雜」というのは「元不相離」内で運営される原理である。尤庵はこの二つの原理を反対に適用した。いわば、「實不相雜」を主として「元不相離」を言ったのである。これを論理的に言うと、理気が「不相雜」から「不相離」へ進むのである。そのような論理的方式で、尤庵は、理気「不相離」から、四端と七情の根拠をもって「理之發」と「氣之發」で各々説明した。一方、理気「不相離」に至ると、四端と七情は区分がなくなり、いずれも「理乘氣而發」に統合され、四端にも七情のように不善な「不中節」があるわけだ。要するに、尤庵の思惟形態は「理氣之妙」であるが、その「實不相雜」を存在論次元とし、「元不相離」原理を通して性心の宇宙論的次元である情を論じたのである。これは存在論的次元では理と氣に分け宇宙論的次元では統合させる論理である。

その代表例が「形」「道」「器」の分離と総合という尤庵の論法である。尤庵によると、「道」と「器」をその存在論的次元においては理と氣に分け、宇宙論的次元に至る「形」によって総合している<sup>329</sup>。ゆえに、「形」「道」「器」は「三件の物事」となるから、宇宙論的次元の「形（氣）」と存在論的次元の氣を区分することができる。そのように理氣の二つの原理による尤庵の分離と総合の論法を詳しく見ると、

思うに道は理であり、器は氣である。理と氣は「妙合」して凝りかたまれば、万物

<sup>329</sup>形而上形而下、退溪・沙溪二先生所釋、殊不甚安。故嘗以爲當以形字爲主、而處道字器字於形之上下、以形道器爲三件物事、則所釋井井無難見矣。二先生、則以形與道爲二、而以形與器爲一、似與孔子本旨不合矣。（『宋子大全』卷百三十・雜著・朱子言論同異攷）

が形体を備え生成する。ゆえに、『中庸』首章に朱晦庵は天は陰陽五行を以って万物を化成し、気が形体を成すとき、理もまた賦与すると註を加えたのである<sup>330</sup>。

とある。これは朱晦庵が『中庸』の「天命之謂性」について朱晦庵の注釈に従った論述である。尤庵は「不相雜」によって「道」と「器」を理と氣に分別し、「不相離」を適用して理氣が「妙合」して形体を備える宇宙万物を生成すると述べた。理は形(宇宙万物)の道であり、氣は形(宇宙万物)の氣だから、「不相離」である。その宇宙論的次元の「不相離」原理に基いて、尤庵はまた朱晦庵の文言を引用して“天が氣でなければ、人に命ずることができず、人が氣でなければ、天から命じたところを受けることができない。思うに理と氣は「元不相離」のものである”と論じた<sup>331</sup>。天と人は宇宙万物の一つであり、宇宙万物は「理氣之妙」の宇宙論的次元である「理氣妙用」である。その理氣の宇宙論的次元における「理氣妙用」は栗谷と同様である。しかし、朱晦庵の原文を精密に見ると、理氣の「元不相離」が前提である。栗谷はちょうど尤庵が引用した朱晦庵のその注の中に理氣「不相離」の原理を書き入れた。

理と氣は元より互いに離れられない。氣に即して理はその中に実在する。これは「陰陽五行、化生萬物」という言葉を受けたから氣が形体を成すとき、理もまた賦与されると言ったのである。それは氣が存在した後に理が存在すると言ったのではない。言葉で意を害してはならない<sup>332</sup>。

尤庵と栗谷は共に「理氣之妙」を論じるが、優先する原理が違う。この違いが思惟形態を定めたのである。尤庵の思惟は「理氣之妙」の「實不相雜」を、栗谷は「理氣之妙」の「元不相離」を前提とする形態である。栗谷は「理氣之妙」の「實不相離」を前提とするからあえて宇宙論的次元で理氣「元不相離」を論じる必要がない思惟形態を持っている。それに比べて、尤庵は存在論的次元において離れている理と氣を合致する必要がある。そうしなければ、思想体系の上においては理と氣の二つ宇宙が運行することになるからだ。

<sup>330</sup>蓋道則理也、器則氣也。理氣妙合而凝、以生萬物之形。故中庸首章註、「天以陰陽五行、化生萬物、氣以成形、理亦賦焉。」(『宋子大全』卷百三十・雜著・朱子言論同異攷)

<sup>331</sup>先生嘗言天非氣、無以命於人、人非氣、無以受天所命。蓋理與氣元不相離故也。(『宋子大全』卷百三十一・雜著・看書雜錄)；朱晦庵の文言は次のとおりである。安卿問、「命字有專以理言者、有專以氣言者。」曰、「也都相離不得。蓋天非氣、無以命於人、人非氣、無以受天所命。」(『朱子語類』卷四・性理一)

<sup>332</sup>(朱子曰)天以陰陽五行、化生萬物、氣以成形、理亦賦焉。(理氣元不相離、即氣而理在其中。此承陰陽化生之言、故曰氣以成形、理亦賦焉。非謂有氣而後、有理也。不以辭害意可也)(『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統說第一 12b)；括弧内は栗谷自身の割注である。

尤庵はこのような思惟を情の発現に一貫させ、性心の四端と七情を二分してまた統合する過程に適用したのである。それが「理之發」と「氣之發」を合一させる「理乘氣而發」である。

要するに、尤庵は存在論的次元では「實不相雜」な「理氣二物」から自身の思想を展開したため、宇宙論的次元で「理之發」（四端）と「氣之發」（七情）を各々論じることと同時に、「元不相離」の「理乘氣而發」を通してそれらの合致するところを論じ、四端にも「中節」と「不中節」があると論述することができた。そのような理氣の「實不相雜」を経た「元不相離」の「理乘氣而發」からみると、栗谷の四端についての論述は平面的である。しかし、栗谷の「氣發而理乘」の観点からみると、尤庵の情についての説明は蛇足にすぎない。あらゆる情は、氣が発し理はその発の根本となる「氣發而理乘」（栗谷が理解した「性發爲情」）であり、その情が七情である。なお、尤庵は「理乘氣而發」論によって四端と七情を統合して、四端の中に「不中節」（不善）もあると論述しつつ栗谷の四端に対して指摘する。その論述は、彼の統合論理に従えば、四端が「中節」であると同時に「不中節」であると解釈するしかない。これは彼の論理内では矛盾ではないが、「氣發而理乘」の観点からみると支離滅裂な論理である。あらゆる情は心の「已發」したもので「中節」または「不中節」である。その情が自ら「中節」でありながら「不中節」であることはできない。ただし、「中節」の情から「不中節」の情へ、「不中節」の情から「中節」の情へ変化する可能性をもって「中節」と「不中節」がある。すなわち、栗谷の「人心道心終始」説がそれであり、そのキーワードは「意」である。このような側面が、栗谷の「人心道心」による「四端七情」の立体的な面である。結局栗谷の四端に対する尤庵の指摘は情を思惟作用するその「意」を深く理解しなかったところに起因するが、二分的な「理氣之妙」に基づいた彼の思惟形態が免れない論理的帰結である。その論理的帰結が示しているところは退溪の理氣「互發」についての批判的受容であるだろう。

## 2-3. 「性通而心局」

### 2-3-1. 予備的陳述

「性通而心局」は「理通而氣局」に立脚した性心理論の一つである。これは性心の「無形有形」の形象的な属性が持つ「通」と「局」という機能にしたがって「性心之妙」を分析したものである。栗谷は安應休に、「理通而氣局」に立脚したその「性通而心局」論を次のように述べた。

「天命之性」は理が人に実在するものであるが、人は氣ではないか。「率性之道」は理が宇宙万物（「事物」）に実在するものであるが、その他の様々な物は氣ではないか。「達道之道」は理が情に実在するものであるが、情は氣ではな

いか<sup>333</sup>。

宇宙万物の根源は「理氣之妙」である。その「理氣之妙」が宇宙論的に展開する時、「湛一清虚」な「一氣」が「分殊」して形体を備え、その氣の「分殊」に乗って「理一」が「分殊」する。これが宇宙万物の生成過程である。しかし、「理氣之妙」の存在論的次元と宇宙論的次元における理と氣は「元不相離」である。とりわけ「理氣之妙」の宇宙的次元の「元不相離」を宇宙万物の中で見出すことができる。「天命之性」「率性之道」「達道之道」がこれである。それらを栗谷の論述にしたがって分析すると、「天命之性」は「天・命」と「人・性」の複合語であり、それは「理氣之妙」に立脚した「性心之妙」の存在論的次元を示している。天と人は氣であり、命と性は理である。性が人に実在する理であるように、命は天に実在する。これは宇宙万物が「天理」の在り処であることを明らかにしたものである。より詳しくその在り処を言えば、宇宙万物の心である。「天命之性」についての論述は「率性之道」を経て「修道之教」を暗示する「達道之道」にいたるため、栗谷はただ人を挙げ文のリズムを調整しただけである。「率性之道」は「率・性」と「事物・道」の複合語であり、それは「理氣之妙」に立脚した「性心之妙」の宇宙論的次元を示している。「率う」ものと「事物」は氣であり、性と道は理である。これは宇宙万物（「事物」）に乗って流行する「天道」をあかしたものである。「達道之道」は「達・道」と「情・道」の複合語であり、それも「理氣之妙」に立脚した「性心之妙」の宇宙論的次元を示している。「達する」ものと「情」は氣である心の「已發」であり、「（達）道」と「道」は理である。ただ、「達道之道」には「修道之教」の意味を内包するから、それは人間を主として論述である。

要するに、「天命之性」「率性之道」「達道之道」は「理氣之妙」の存在論的次元と宇宙論的次元の「元不相離」に基づいた「性心之妙」の両次元を論じたものである。その「性心之妙」の両次元を「理通而氣局」に立脚した「性通而心局」で論じれば、「天」「人」「事物」「情」「率う」ものや「達する」ものはすべて「有形」の氣であり、天理の在り処である心である。それらはそれぞれ境界がある。これが「氣局」である。心は「性」「情」「意」を統括するが、それは「未發」の存在論的次元（「性」）と「已發」の宇宙論的次元（「情」「意」）によって境界がある。これが「氣局」に立脚した「心局」である。理は「天」「人」「事物」「情」「率う」ものや「達する」ものが持つ境界を貫通して実在する。これが「無形」の「理通」である。心は「未發」と「已發」の時空間的形跡によって「局」するが、その中に実在する理（「性」）は「未發」と「已發」においても「自若」である。これが「理通」に立脚した「性通」である。このような「理通而氣局」に立脚した「性通而心局」を簡明に論じた栗谷の説明は、次のようである。

---

<sup>333</sup>天命之性、理之在人者也、人非氣耶。率性之道、理之在事物者也、事物非氣耶。達道之道、理之在情者也、情非氣耶。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 20a-20b）

「未發」にもまた理が心に実在しており、その名は性である。「已發」にもまた理が情に実在しており、その名が道である<sup>334</sup>。

前に論じた「心發而性乘」を用いて解説を補足すると、性は心の「未發」である「寂然不動」に実在する理、「一性渾然」である。情は心の「已發」の「感而遂通」と「紬繹商量」であるが、その「中節」に実在する理が道である。心には「未發」と「已發」または本末と先後などの時空間的分節性を経る境界があるが、性はその時空間的分節性を貫通するから、その「本然之性」の妙は自若でありながら無境界なのである。そのゆえに、心の「未發」と「已發」の境界や性の無境界を、存在論的次元と宇宙論的次元から詳しく考察することが本節の課題である。

### 2-3-2. 「性通而心局」の存在論的次元と宇宙論的次元：「至善」と「中」

栗谷の「至善」と「中」の議論は、退溪に与えた「上退溪先生問目」で窺うことができ、これは奇高峰との論弁で本格化し、成牛溪との論弁で深化する。まず、退溪との議論としては「中和」と「中庸」の関係についての議論が見られる。栗谷は、「中和」と「中庸」を内と外の修養方法に分離した饒雙峰(生没年未詳、名は魯、字は伯輿、仲元、号は雙峰)の説に対する質疑の条目を退溪に送った<sup>335</sup>。栗谷の「中和」と「中庸」についての理解は、遊廬山(1053~1123、名前は酢、字は定夫、子通、号は廬山、廣平)の“性情で言えば「中和」であり、徳行で言えば「中庸」である”という言葉を典拠とする。したがって“「致中和」(「中和」を致す)というのは性情に徳行を包括して言ったものであり、「中庸」の中は実際に「中和」の意義を兼ねるといえるのは徳行に性情を兼ねて言ったものである”と<sup>336</sup>論じることができる。なお、“大本達道(中和)は性情であり、大本(「中」)を立てて達道(「和」)を行う徳行”が即ち「踐中庸」なので、「中和」を存在論的次元と宇宙論的次元に分け“大本(中)を立てることを内を養うことと見なして、「達道(和)」を行うことを外を養うことと見なせば、可能である”と<sup>337</sup>論じることもしきる。しかし、饒雙峰のように「致中和」

<sup>334</sup>未發、也理在於心。而其名爲性。已發、也理在於情。而其名爲道。(『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 24a)

<sup>335</sup>饒氏中庸中和分内外之説、雖承下論、終不免有疑。(『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生問目 10b)；饒雙峰の説は「四書大全」中庸章句大全上・第二章に見える。栗谷はすでに饒雙峰の説に疑心を持っており、以前に退溪に書簡を送って教えを受けたが、その疑心が解けなかったため再び文を送ったようである。

<sup>336</sup>蓋「以性情言之、則謂之中和、以徳行言之、則謂之中庸」、游氏之説精當矣。然而致中和云者、以性情包徳行、而爲言也、中庸之中、實兼中和之義云者、以徳行兼性情、而爲言也。(『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生問目 10b)；遊廬山の言葉は『遊廬山集』卷一・中庸義・君子中庸章に見えるが、恐らく栗谷は朱晦庵の『中庸章句』を参照したと思われる；變和言庸者、游氏曰、「以性情言之、則曰中和、以徳行言之、則曰中庸」、是也。然中庸之中、實兼中和之義。(『中庸章句』)

<sup>337</sup>夫大本達道者、性情也、立大本行達道者、徳行也。若以立大本爲養内、以行達道爲養



と「踐中庸」を内と外の修養方法に分けてはいけない。むしろ「中和」と「中庸」（または「致中和」と「踐中庸」）は言い方の違いであって、その意味は同じだ。もし徳行を包括する「致中和」を内を養う方法とすれば、性情を兼ねて徳行を行う「踐中庸」も内を養う方法となって雙峰が言う「踐中庸」はなくなる<sup>338</sup>。そうであれば、“子思が「致中和、則天地位焉、萬物育焉：中和を致せば、天地は位し、万物は育つ」と明らかに言ったが、その外を養う方法が無ければ、再び位育の至極の功に至ることができない”<sup>339</sup>。ゆえに、そのような雙峰の修養方法は「中庸」（「踐中庸」）を「大本達道」（「中和」）の外から求めることと同様であり、それはその論理的誤謬は牀の上に牀を重ねる以上の無意味なことであると<sup>340</sup>栗谷は評したのである。それに対して退溪は次のように答えた。

饒雙峰は「致中和」は内的な修養方法であり、「踐中庸」は外的な修養方法だと言ったのではなく、ただ内と外が交々相互に養う道理を言っただけである。これは「致中和」を言えばまた「踐中庸」のことがあって、「踐中庸」を言えばまた「致中和」の意義があって、相互にますます益するため、「交々相互に養う」と言ったのである<sup>341</sup>。

退溪の答えには饒雙峰の修養方式についての弁論とその理由が現れている。弁論というのは饒雙峰が述べた「致中和」と「踐中庸」は内と外の修養方式に分けたものではないということである。その理由は「致中和」と「踐中庸」は「交々相互に養う」からである。その弁論は栗谷の疑問が解けるに足りる。ところがその弁論を展開する根拠である「交々相互に養う」は既に「致中和」と「踐中庸」を内と外に分けていることと同然である。雙峰についての栗谷の論点は、「中庸」の中は「中和」の意味を兼ねるため、「致中和」と「踐中庸」を内と外の修養方式に二分することはできないというところにある。「中和」と「中庸」（または「致中和」と「踐中庸」）は言い方の違いであって、その意味は同じだという観点である。それに対して退溪は、その観点には肯定し得るが、「致中和」と「踐中庸」は分離しなければならないという立場を持っていたと言える。要するに、饒雙峰の「致中和」と「踐中庸」の説に対する退溪と栗谷の弁論の仕方を見ると、

---

外、則可也。（『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生問目 10b-11a）

<sup>338</sup>今以致中和爲養内、則是以立大本行達道、皆爲養内也、此外又安有踐中庸功夫耶。（『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生問目 11a）

<sup>339</sup>且子思子明言、「致中和、則天地位焉、萬物育焉」、豈其無養外功夫、而便致位育之極功耶。（『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生問目 11a）；「致中和」の「致」は“推して極めり（『中庸章句』）”といったから、中和を広く施して行う意味として徳行である。

<sup>340</sup>若求中庸於大本達道之外。則其病不翅牀上疊牀也。（『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生問目 11a）

<sup>341</sup>觀饒氏不曰此是内功夫、彼是外功夫、只云内外交相養之道也。此言致中和、亦有踐中庸底事、踐中庸、亦有致中和底意、互相滋益、故謂之交相養耳。（『栗谷全書』卷九・書一・上退溪先生問目 11a）

彼らの思考する方式を窺える。退溪の場合は「理一元論」的「理氣互發」に基づき、内（理または性）と外（形氣）の分離を通して「情」の発現を論じるため、内と外の修養方式を二分することができるだろう。一方、栗谷は「理氣不相離之妙」に基づき、内から外にいたる全過程を「情」の発現過程とするため、「致中和」と「踐中庸」を内と外の修養方式として二分することができない。栗谷の論理に従えば、たとえ「致中和」の「中」と「和」を「内」と「外」の修養方法に分けて言うことができても、「致中和」と「踐中庸」を「内」と「外」の修養方式に二分してはいけない。「致中和」と「踐中庸」を二分すれば、結局どちらか一方は他の方式に吸収されてしまうからである。

「至善」と「中」という論題から見た時、退溪と栗谷との議論のポイントは中庸の「中」という字にある。中庸の「中」に「中和」が含まれる構造関係の上で、饒雙峰の「致中和」と「踐中庸」を論じたからである。さて、奇高峰との論弁の軸は『大學』の「至善」に転換される。高峰は『大學』の「止至善：至善に止る」を窮理の知の段階を経て力行した後で始めて到達する究極の境地として考えたようである。結局、「至善」は知の段階には無くても行の段階でのみ実在するものとなり<sup>342</sup>、窮理の段階では「止至善」にいたることができなくなる<sup>343</sup>。これに対して栗谷は、“知と行がすべて一寸の瑕疵もなく、万理がすべて明らかになった後になれば、まさに至善に止ると言える”<sup>344</sup>という「止至善」の総論に基づいて、高峰は“統言した「止至善」のみを取って「分言」した「止至善」を取っていなかった”と、「統言」と「分言」の論法を用いて力説した。栗谷において“「至善」とはただ事物の「當然之則：当然な法則」であるだけで、その法則はほかでもなく、ただ「十分恰好處：十分にぴったりしているところ」であるだけだ”<sup>345</sup>。これは“天下に名を付けて呼べるものはすべて「物」である”<sup>346</sup>という事物に対する理解と“「物」があれば法則がある”という「物」の存在根源についての洞察から始まる<sup>347</sup>。よって、栗谷において「物」とは、

---

<sup>342</sup>若如先生之言、則於行只有至善、而於知無有至善也。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 15a）

<sup>343</sup>且先生所謂明明德雖盡、猶未到窮理盡性地位者、尤爲未安。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦（丁卯）15b）；「窮理盡性」は万物に宿る理（性）を窮め明らかにすることによって人間の本性をさとることの意味である。原出典は「窮理盡性、以至於命」（『周易』説卦）である。栗谷は窮理を『大學』の「明明德：明德を明らかにする」の一条目である「格物致知」を窮理に、「誠意」「正心」「修身」の条目を盡性に説いた。「明明德之目、有格物致知、此則窮理也、有誠意正心修身。此則盡性也。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 15b）

<sup>344</sup>統而言之、則知行俱到一疵不存、萬理明盡之後、方可謂之止至善。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 14b）

<sup>345</sup>夫至善云者、只是事物當然之則也、其則非他、只是十分恰好處耳。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 14b）

<sup>346</sup>天下之有名可名者、皆可謂之物。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 15a）

<sup>347</sup>有物必有則、知是何物而獨無至善耶。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 15a）  
「有物必有則」という文言は『詩經』大雅・烝民に見える「天生烝民、有物必有則」である。

物化した形体を持つ形而下学的な事物だけでなく、形而上学的な觀念および人間の実際の行動やあらゆる自然現象が包括された範疇である。況して「知」が「物」であることは言うまでもない。宇宙万物には「十分恰好處」として「至善」があり、「至善」があるため「止至善」が可能である。「知」と「行」で言うと、“「知」の「十分恰好處」に到り、更に移しかえることがなければ、これを「知」が至善に止ると謂い、「行」の「十分恰好處」に到り、更に移り動くことがなければ、これを「行」が至善に止ると謂える”<sup>348</sup>。

「止至善」は「知」の段階を経て力行した後で始めて到達する究極の境地ではない。「至善」と「中」がそれぞれ極致に到達すること自体が「止至善」である。『大學』の三つの綱領とそれによる八つの条目から言うと、「明明徳」にも「新民」にも「止至善」があり、「明明徳」の五つの条目である「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」と「新民」の三つの条目である「齊家」「治國」「平天下」にもそれぞれ「止至善」がある<sup>349</sup>。

栗谷は、退溪との『中庸』の「中」についての議論や高峰との『大學』の「至善」についての議論を経て、牛溪との議論を通して「至善」と「中」の相関性を総合し、「至善」と「中」についての体系的な陳述を展開する。実は、「至善」と「中」の相互関係についての基礎的な議論はすでに高峰との間で始まっていた。高峰は栗谷に“「至善」は「中」ではない”と言ったようで<sup>350</sup>、栗谷は“「至善」これこそ「天然・自有」の中である”と答えた<sup>351</sup>。その答えを分析したら、「至善」の「体」は「天然之中」であり、その「用」は「自有の中」である。この答えは牛溪との論弁にも適用される。牛溪が“「至善」が即ち「中」であると見なしたら、ただ「至善」であるというかそれとも「中」であると言えば足りるはずなのに、どうして必ず「至善」と「中」を二つに言うのだろうか”<sup>352</sup>と栗谷に質疑したことから見れば、かれは「至善」と「中」の論弁においては高峰の立場を堅持していたからである。牛溪の質疑の論点は、「中」と「至善」を「同實異指（「中」と「至善」は同じ実在であるが示すものが異なること）」の「體」と「用」と見なして<sup>353</sup>、再び「至善」を「事理」で解釈して「中」は人の心にだけ実在する「天理」であることを示したところにある<sup>354</sup>。これに対する栗谷の返答は明快である；“「至善」の「體」は即ち「中」の「體」であり、“「至善」

<sup>348</sup>知到十分恰好處、更無移易、則謂之知之止於至善、行到十分恰好處、更無遷動、則謂之行之止於至善、何害哉。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 14b-15a）

<sup>349</sup>大學之止至善、分而言之、則明德亦有止至善、新民亦有止至善。就明德上分言之、則修身亦有止至善、正心亦有止至善、誠意亦有止至善、格物致知亦有止至善。新民亦然。合而言之、則明德新民、皆止於至善。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 15b）

<sup>350</sup>且先生所謂至善非中者、亦未安。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 16b）

<sup>351</sup>至善、乃天然・自有之中也。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 16b）；「天然・自有之中」は「自然之中」と「自有之中」である。その意味については、「至善」と「中」に関する、牛溪との議論を扱う際に明らかにさせる。

<sup>352</sup>足下前日以爲至善即中、則但言至善、或但言中、足矣、何必兩言之耶。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 26a）；「足下」は牛溪を指している。

<sup>353</sup>足下、乃以中爲體、以至善爲用。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 25a）

<sup>354</sup>足下以爲章句釋至善、不曰天理、而曰事理。其下曰天理者、總會吾心而言之。以此究其立名之義者、頗不可曉。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 30a）

の「用」は即ち「中」の「用」である<sup>355</sup>。従って、『大學』の「至善」はつまり『中庸』の「中」である。もし「至善」と「中」に関する牛溪の理解に従えば『大學』は究極的実在の宇宙論的次元である「用」だけを教える。これが牛溪が述べた「事理」である。なお『中庸』はその実在の存在論的次元である「體」だけを教えることになる。これが牛溪が述べた「天理」である。そうであれば、『大學』と『中庸』は全く関連性がなくなってしまう。これに反して栗谷は「至善」と「中」の論議を通して論在論的次元と宇宙論的次元を貫通させて牛溪に応じたのである。その応じる方式は正に牛溪が述べた「同實異指」という説明方式にはかならない。栗谷は、先ず牛溪が「同實而異指」と告示したのは至当であるが、その主とした意義は正しくないと指摘した<sup>356</sup>。そして“「至善」は太極の異名であり、明德の本体である”という盧玉溪(生没年未詳、名は孝孫、字は新之、号は玉溪)の文言を典拠にして次のように論じた。

『周易』の「易有太極」における「太極」は「水」の本源である（それは「至善」と「中」の「所從出」である）<sup>357</sup>。

おもうに、「至善」の体は即ち「未發之中」でありながら「天命之性」であり、「至善」の用は即ち事物の上の「自有之中」でありながら「率性之道」であり、「止於至善」は即ち「時中之中」でありながら「修道之教」である。「至善」については「性」と「道」に分けたが「教」の字を用いず表現したのは「至善」は専ら「正理」だけを指したのであり、人事を兼ねて言わなかったからである(ただ「止於至善」は即ち人事であり、徳行である)。「中」の字を、「性」と「道」と「教」を貫通させて言ったのは、性情と徳行を兼ねて言ったからである(「中」には二つの意義があるが、聖賢の言葉においては徳行を指すことが多い)<sup>358</sup>。

「至善」は『大學』の三つの綱領と八つの条目を貫き、『中庸』の「中」は「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」という『中庸』の首章を通じている。栗谷は、「至善」を「太極

<sup>355</sup>易有太極之太極、水之本源也。(至善與中之所從出。)吾心之一太極、水之在井者也。(至善之體、即中之體。)事物之太極、水之分乎器者耳。(至善之用、即中之用。)(『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 25b)；括弧内は栗谷自身の注である。

<sup>356</sup>若曰至善與中、同實而異指。(足下同實異指之示、至當、但其主意不是。)(『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 25b)；括弧内は栗谷自身の割注である。

<sup>357</sup>易有太極之太極、水之本源也(至善與中之所從出)。吾心之一太極、水之在井者也(至善之體、即中之體)。事物之太極、水之分乎器者耳(至善之用、即中之用。)(『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 25b)；括弧内は栗谷自身の割注である。「水」は宇宙万物の「性」である。

<sup>358</sup>蓋至善之體、即未發之中、而天命之性也、至善之用、即事物上自有之中、而率性之道也、止於至善者、即時中之中、而修道之教也。至善上分性道、而著教字不得者、至善是專指正理、不兼人事而言故也。(惟止於至善者、乃人事也、徳行也。)中字上通性道教、而言者、中字兼性情徳行、而言故也。(中有二義、而聖賢之言中、多指行處。)(『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 24b)；括弧内は栗谷自身の注である。

の異名」や「明德の本体」とし<sup>359</sup>、これを『中庸』の首章と繋ぎ『大學』と『中庸』の「至善」と「中」を宇宙論的存在論と存在論的宇宙論で明らかにした。『大學』の「大学之道、在明明德、在新民、在止於至善」という文言はまるで宇宙万物に実在する理を論じる存在論的宇宙論のように見えるため、栗谷は「至善」をただ「用」だけだと見なす牛溪に宇宙論的存在論の命題である「易有太極」によって「至善」を説いた。また、栗谷は「中」をただ「體」だけだと論じる牛溪に宇宙論的次元の「已發」を論じて「中庸」の存在論的宇宙論を明らかにしたのである。そうすることによって栗谷は『大學』と『中庸』の継承史的正当性を明かすことと同時に、理気-性心の思想的整合性を論証している。言い換えれば、『大學』と『中庸』の存在論的次元を「至善」の「體」、即ち「未發之中」である「天命之性」を通して、その宇宙論的次元を「至善」の「用」、即ち「自有之中」（「已發之中」）である「率性之道」によって明かし、理気-性心思想を理路整然と論じていた。これが所謂「至善」と「中」の「同實異指」における「同實」である。その「異指」については「至善」は「正理」だけを論じたものであり、「中」には「正理」だけではなく「人事」の「修道之教」を含めて論じたものである。「正理」というのは朱晦庵が述べた「不偏不倚、無過不及」であり、明道伊川兄弟が説いた「天下之正道」である<sup>360</sup>。ただし、「止於至善」を言うとき、これがつまり「時中之中」の「修道之教」である。言い換えれば、「止於至善」と「時中之中」の「修道之教」は人の心にある天理（性）を行う「致中和」であり、「踐中庸」である。そのような文脈に従って栗谷は「事理」と「天理」の関係を次のように論じる。

「事理」とは「天理」が事物にあるものをすべて言うもので、文字を省いて「事理」という。我々の心にあるものもまたその中にある。恐らく「天理」と「事理」を我々の心にある理と事物にある理という別の理であると考え、その名を立てた意義を考究することはできないだろう<sup>361</sup>。

「事理」は「天理」の在り処を示す文言を縮約して論じたものである。言わば、「事理」はつまり「天理」であり、これは宇宙万物の「當然之則」であり、その「十分恰好處」である「至善」である。「事理」「天理」「至善」の存在様態を存在論的次元と宇宙論的次元から形容して言えば、「自然之中」（「未發之中」）であり、「自有之中」（「已發之中」）

<sup>359</sup>玉溪盧氏曰、「至善、太極之異名、而明德之本體。得之於天、而有本然一定之則者、至善之體、乃吾心統體之太極也、見於日用之間、而各有本然一定之則者、至善之用、乃事事物物、各具之太極也。」（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 24a）；盧玉溪の文言は『四書大全』大學或問大全に見える。

<sup>360</sup>中者、不偏不倚、無過不及之名。庸、平常也。子程子曰、「不偏之謂中、不易之謂庸。中者、天下之正道、庸者、天下之定理。」（『中庸章句』）；朱晦庵が『中庸』を註解する前「中」と「庸」を解釈した文言である。

<sup>361</sup>事理者、摠言天理之在事物者、而省文曰事理、而吾心之理、亦在其中矣。恐不可以天理・事理爲在心・在事之別、而究其立名之義也。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 30a）

である。「中」は心(氣)の「無所偏倚」「無過不及」に実在する「正理」を形容したのである。それなら牛溪が考えた「中」(「體」)たる「天理」は、人の心にだけある実在ではなく、宇宙万物にある実在である。これがつまり「至善」の「體」である。それは宇宙万物がすべて「本有」している「同一性」である所謂「統體一太極」を示す。それを命題化したのが「性即理」であり、「心即氣」の本心のなかでその「性即理」の在り処を明らかにした理論が「性通而心局」の存在論的次元である。その「性通而心局」の存在論的次元における宇宙万物にある「天理」の存在様態は「自然之中」によって論じることができるだろう。また、牛溪が考えた「至善」(「用」)たる「事理」は「天理」であるため、事物だけにある実在ではなく人の心にもある実在である。これが「中」の「用」であり、性心の宇宙論的次元の宇宙万物に実在する「天理」を形容した「自有之中」である。言い換えれば、宇宙万物が各々自身の性に従う過程にある「事理」の実在様態である。それは宇宙論的次元の過程を論じたため本有的「自然」の「中」ではなく「自有」の「中」である。ところが、宇宙万物の自有な生活にはその存在論的次元を保つ「中節」もあれば、それを失う「不中節」もある。これは不善(悪)に直面した宇宙万物が免れえない実存状況である。それを命題化したものが「性是理」であり、「心是氣」の心にあるその「性是理」の実在様態を明かした理論が「性通而心局」の宇宙論的次元である。ゆえに、もし「中」(「體」)たる「天理」を人の心にだけ実在するものとするのであれば、その「中」には「定體」があることになる<sup>362</sup>。「中」は「性」と「道」の「至善」と徳行を兼ねる「教」を貫いており、その「定體」がない。これか栗谷が「至善」と「中」についての論弁の中で明かした「理通而氣局」に立脚した「性通而心局」の存在論的次元と宇宙論的次元である。

### 2-3-3. 「性通而心局」を通して見た「本然之性」と「氣質之性」

「心發而性乘之一途」は心が発し(「心發」)その「發」の根本(「性乘」)が性であるという理論であり、それは「心統性情」構造から情の発現過程においてその道は一つであることを論じたものである。その発現過程の根本をより直接に述べたものは「性發爲情」であるが、それは情の発現における根本が一つの性だけであることを論じた理論である。ゆえに、情の発現の道は性を根本とする一つだけである。それは“性はすでに一つであるのに、情の発現に「理發」と「氣發」の違いがあるとすれば、性を理解していると言えるだろうか”<sup>363</sup>と述べた栗谷の論述に明白に顕れる。栗谷における情の発現は性心は「元不相離：元より相離れない」という原理に基づいた「理氣妙用」であるから、その「元不相離」の観点からみれば、理氣の「離合」に基づいた「理氣互發」による情の発現論理は誤りになる。情の発現において李退溪の「理氣互發」論に従った成牛溪は「本然之性」と「氣質之

<sup>362</sup>蓋中無定體、隨時而在、是乃平常之理也。(『中庸章句』第二章)；『中庸』の「君子之中庸也、君子而時中」を註釈した文言である。

<sup>363</sup>性既一、而乃以爲情有理發氣發之殊、則可謂知性乎。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 22b)

性」に二分し、「主理主氣」説を開陳した<sup>364</sup>。それに対して栗谷は次のように答えた。

兄の性に「主理主氣」があるという説は、害が無いように見えるが、恐らくその誤りの根源はここに隠れているようである。「本然之性」は専ら理だけを言い（「專言理」）、氣に言及していないものであり、「氣質之性」は氣を兼ねて言い（「兼言氣」）、氣の中に実在する理を包括したものである。さらに、「主理主氣」の説によって判然と両辺に分けるのは不可である。「本然之性」と「氣質之性」を両辺に分ければ、理解していない者はどうして二つの性があると見なさないだろうか<sup>365</sup>。

この論述は「四端七情」を「主理主氣」の両辺に分けられない理由が「本然之性」と「氣質之性」の関係にあることを明快に説明している。「本然之性」は“専ら理だけを言い（「專言理」）氣に言及していないもの”というのは氣の中に実在する理だけを示したものであり、氣なき理を論じたのではない。論証すれば、“冲漠無朕の名称は氣において「本然之性」を示したもののようである。たとえ「本性」を言っても、実は「本然之性」が氣を離れた時はない”<sup>366</sup>という栗谷の論述を挙げることができる。その論述は「理在氣中」または「性在心中」の構造から理氣-性心「之妙」の「元不相離」原理から論じたものである。言い換えれば「本然之性」は氣の「本然之性」または心の「本然之性」を示す言葉である。「氣質之性」は“氣を兼ねて言い（「兼言氣」）、氣の中に実在する理を包括したもの”である。したがって、「本然之性」は「專言理」であり、「氣質之性」は「兼言氣」であり、「氣質之性」が「本然之性」を含む構造である。「兼言氣」である七情が「專言理」である四端を包括する構造と同様である；“「四端」と「七情」はちょうど「本然之性」と「氣質之性」のようなものである”<sup>367</sup>。「四端」と「七情」の情だけではなく、「本然之性」と「氣質之性」の性も両辺構造ではなく包含構造である。「心發而性乘」の論理から「性發爲情」を論じる栗谷においては、「性」と「情」の構造が同一な構造であるのは当然である。性の側面からも情の側面からも、「主理」と「主氣」の両辺に分けて論じることはできない。それにもかかわらず、栗谷思想を「主理派」と「主氣派」のフレームワークにおける主氣論的思惟であると規定することはなおさらできない。

<sup>364</sup>愚以爲於性亦有主理主氣之分言、則於發於情也、何以無主理主氣之異乎。（『栗谷全書』卷十・書二・附問書 10b）

<sup>365</sup>吾兄性有主理主氣之説、雖似無害、恐是病根藏于此中也。本然之性、則專言理、而不及乎氣矣、氣質之性、則兼言氣、而包理在其中。亦不可以主理主氣之説、泛然分兩邊也。本然之性與氣質之性分兩邊、則不知者、豈不以爲二性乎。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 7b）；吾兄は成牛溪である。

<sup>366</sup>是故冲漠無朕之稱、如就氣上、指本然之性也。雖曰本性、而實無本然離氣之時。（『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 19b）

<sup>367</sup>四端七情、正如本然之性氣質之性。本然之性、則不兼氣質而爲言也、氣質之性。則却兼本然之性。故四端不能兼七情、七情則兼四端。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 35a-35b）

なお、「本然之性」と「氣質之性」が「四端」と「七情」と同一な構造であるというのは、善の端緒である「四端」が七情の中にあるように、情の善の根源である「本然之性」も「氣質之性」<sup>368</sup>の中にあるということである。しかし、性と情が持つ概念的な位相が同一であるということではない。なぜならば「心通性情」の統括的構造で七情は性心の結果的側面(已発的次元)に属して“人心道心の善悪の総合”であるとしたら、性は心から離れられないため「未發」と「已發」を貫く過程的側面に属するからである。よって、「本然之性」は心の存在論的次元と宇宙論的次元である「未發」と「已發」の全過程から考察する必要がある。性の存在論的次元である「本然之性」に関しては、栗谷は基本的に朱晦庵と程明道に従っている。

朱晦庵は、「氣質之性」は「ただ此の性が（この性の字は本然之性である）氣質のなかに墮ちて実在するものである。ゆえに氣質に随って自ら一つの性（この性は「氣質之性」である）と言っているのではないか。程明道は、「性はつまり気であり（性即氣）、気はつまり性であり（氣即性）、生のことを謂う」といった。これを見れば「氣質之性」と「本然之性」は決して二つの性ではない<sup>369</sup>。

上の朱晦庵の性についての論述は、“形体を備えた後に「氣質之性」があり、その性を良く省みれば、ここに「天地之性」が実存する。故に君子は「氣質之性」は性ではないと見なしたのである”という『正蒙』に出る張横渠の文言に小註を付けたものである<sup>370</sup>。栗谷は本註の冒頭に「氣質之性」を挿入し、小註に「本然之性」と「氣質之性」を付け加えた。栗谷の観点から朱晦庵の文章を読むと、氣質に墮ちる前の「本然之性」は「氣質之性」の体である。性の本体は天理で、天理は「未發」の「虚靈知覺」な心に在る純善である。

<sup>368</sup>人生氣質之性、固有善惡之一定者也。故夫子曰、「性相近也、習相遠也」、又曰、「上智與下愚不移。」但非其性之本然、而昏昧雜擾、故不可謂未發之中也。未發者、性之本然也、昏昧雜擾、則氣已揜性、故不可謂性之體也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 16b）；孔子の文言は『論語』陽貨に見える。「氣質之性」に固より善悪があるという文言は「氣質之性」の善悪を示すものではなく、「性發爲情」として「性」は「情」の根本であることを意味する。言い換えれば、「情」に善悪があることをその根本を遡っていたのである。

<sup>369</sup>朱子不云乎、「氣質之性、只是此性（此性字、本然之性也）、墮在氣質之中、故隨氣質而自爲一性（此性字、氣質之性）。程子曰、「性即氣、氣即性、生之謂也。」以此觀之、氣質之性、本然之性、決非二性。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 29b）；括弧内は栗谷自身の割注である。朱晦庵の文言は『朱子語類』卷四・性理一に見えるが、栗谷は次のような出典を略して引用したのである。「天地之性、專指理而言、氣質之性、則以理雜氣而言。只是此性、在氣質之中、故隨氣質而自爲一性」；程明道の文言は『近思錄』卷一・道體に見える。

<sup>370</sup>形而後、有氣質之性、善反之、則天地之性存焉。故氣質之性、君子有弗性者焉（『正蒙』）；栗谷は『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・窮理章第四 50 b からこれを引用した。朱子曰、天地之性、專指理而言、氣質之性、則以理雜氣而言。只是此性（本然之性）在氣質之中、故隨氣質而自爲一性。（氣質之性）。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 50 b）；朱晦庵の文言は『朱子語類』卷四・性理一に見える。



これは性心の存在論的次元を示す「性即理」「心即氣」「性即心」から論じることができる<sup>371</sup>。明道が述べた「性即氣、氣即性」は「性即心」と同様であり、これが性心は“「性即理」「心即氣」でありながら「性即心」である”という性心の存在論的「元不相離」原理を表現したものにほかならない。これは性と心は二つでありながら一つである（「二而一」）という意味である。一方、「氣質之性」はその「本然之性」の宇宙論的次元である。「本然之性」は宇宙万物の「氣質」によってその本然が発現されることも、発現されないこともあり得る。「本然之性」の変化ではなくその性の発現が「氣質」の発することによって相違があるという意味である。これが所謂「心是氣」である。そのような意味を表したのが性心の宇宙論的「元不相離」原理である<sup>372</sup>。したがって、「本然之性」と「氣質之性」は互いに異なる二つの性ではない。ところが「氣質」に墮ちる前の「本然之性」も性であるとした以上、「氣質」を持つしかなく、そうすると「氣質」に墮ちたことになってしまう。「氣質之性」の「氣質」という言葉が急に処理し難い言葉になる。栗谷はその「氣質」についての問題を「氣」と「形質」に分けて次のように説明する<sup>373</sup>。

おもうに理が「氣」に実在した後でこそ性と言える；もし「形質」の中にいなければ、これは当然理というべきものであり、性といつてはならない；ただし形質のなかで専らその理だけを指して言えば、「本然之性」であり、「本然之性」は氣を混じえることはできない<sup>374</sup>。

上の三つの文は栗谷の示す「氣質之性」における「氣質」がいかなる意味なのかを表している。とりわけ、三行目の文では「氣」と「形質」の性を統合し、その中から専らその理だけを指して「本然之性」を述べている。ゆえに一つ目の「氣」とは二つ目の「形質」の気であり、これは形体を備えた具体的な事物の気を示す。ゆえに理気思想のところで述べた「妙有の象」、即ち「湛一清虚」な「本然之氣」ではない。その「妙有の象」は宇宙万物の変化や多様な形体のアーキタイプであり、理が元よりその氣に実在しなかった時はないからである。「易有太極」の「易」や「太虚」の「混沌之氣」などが「本然之氣」と同様である。この「本然之氣」と「形質」の気を対比して言えば、「本然之氣」は「妙有の象」としての「非形質」であり<sup>375</sup>、これは「形質」以前の「湛一清虚」な「氣質」をもつ気であ

<sup>371</sup>性心思想の第一章・一節で論じた性心の二つの原理における存在論的次元を参考されたい。

<sup>372</sup>性心思想の第一章・一節で論じた性心の二つの原理における宇宙論的次元を参考されたい。

<sup>373</sup>事実この「氣質」という言葉の解釈によって「人物性同異」論弁が発生する。栗谷はこの問題を抱えて苦心したようである。次の文章は、彼の主張が強力であるだけに、難解で集約的である。

<sup>374</sup>蓋理在氣中、然後爲性；若不在形質之中、則當謂之理、不當謂之性也；但就形質中、單指其理而言之、則本然之性也、本然之性、不可雜以氣也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 22a-22b）；論議の便宜のため、わたしが三つの文に分けた。

<sup>375</sup>「非形質」という言葉は「形質」に対応するものであり、引き続いて用いるから、わたし

ると論じることができる。「無形」の理から見るとその「非形質」と「形質」は何れも「有形」の氣に属し、「無形」の属性上、理はその両局面の「氣質」を貫いて実在する。よって、あらゆる「氣質之性」の中から専らその理だけを指して「本然之性」を言うことができる。「形質」的「氣質之性」に関しては張横渠の『正蒙』に現れる“形体を備えた後の「氣質之性」”や朱晦庵が述べた一つ目の「氣」と二つ目の「形質」の中にある性がこれである。「非形質」的な「氣質之性」についての論証は、それが重要なだけに複雑である。論証の手がかりは、朱晦庵の『中庸章句』を通した栗谷の「天命之謂性」の理解に見出せる<sup>376</sup>。

天（地）が「陰陽五行」で万物を化生する時、「氣」が形体を成せば、ここに理もまた賦与される。（理氣は元より相離れられない。氣にくっ付いて理はその中に実在する。これは、「陰陽五行で万物を化生する」という文句を受けたため「氣」が形体を成せば、理もまた賦与される」と言ったのである。それは氣が存在した後には理が存在すると言ったのではない。言葉で意を害してはならない）それはなお命令のようなものである。そこで「人・物之生：人を含んだ万物が生ずる時、各々賦与された理を得て健順と五常の徳とする。それが所謂性である（健は陽の理であり、順は陰の理である。五常の徳は仁義礼智信であり、五行の理である）。

この論述における冒頭の「天」は天地のことである。ところがその天地はただ物理的天地だけではなく、「人物之生」の根源をも示す。栗谷が述べた「人物之父母」や「聖人之準則」という意味である<sup>377</sup>。言い換えると「天命之性」を「天地之性」と見なしたのである。なお、朱晦庵の論述を精密に読めば、その天地が万物を化生する前に、「陰陽五行」は先に存在し、“「氣」が形体を成せば”における「氣」はその「陰陽五行」にはほかならない。そうであれば、天地の「陰陽五行」は「非形質」的な「氣質」である。栗谷は天地の「氣質」を「至正・至通」と述べ、また、天地の「氣質之性」はその「本然之性」と差がないという意味から、性が定まって変化がないと論じたのである<sup>378</sup>。言い換えれば、天地には「陰陽五行」の理、即ち「健順元亨利貞」をすべて備えている「天理」がある。この天地の性は形体を備えた宇宙万物の所謂「形質」の「氣」において専ら理を指して言う「本然之性」の根拠である。ひいては「本然之性」である「天命之謂性」は儒学が唱える所謂「性

---

が鍵括弧を入れたのである。それは所謂「形氣」以前の氣を意味するが、本研究では「非形氣質」と「形氣質」を「形氣」以前と以後に分けて表記している。

<sup>376</sup>（朱子曰）天以陰陽五行、化生萬物、氣以成形、理亦賦焉。（理氣元不相離、即氣而理在其中。此承陰陽化生之言、故曰氣以成形、理亦賦焉。非謂有氣而後、有理也。不以辭害意可也）猶命令也。於是、人物之生、因各得其所賦之理、以爲健順五常之徳。所謂性也。（健是陽之理、順是陰之理。五常之徳、乃仁義禮智信、是五行之理。）（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統説第一 12b）；括弧内は栗谷自身の割注である。天は天地のことである。

<sup>377</sup>推本、則理氣爲天地之父母、而天地又爲人物之父母矣。（『栗谷全書』卷十・書二・3a）；天地、聖人之準則、而聖人、衆人之準則也。（『栗谷全書』卷十・書二・3b）

<sup>378</sup>天地得氣之至正至通者、故有定性而無變焉。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）

善」の根拠となる。栗谷が「天命之性」は「未發之中」であり、宇宙万物の「當然之則」としての「十分恰好處」である「至善」の「體」だと論じた理由がここにある<sup>379</sup>。天理は宇宙万物の「本有」的価値として純善である。その「本有」的価値に関して、栗谷はその範囲を人に縮めて“天の元亨利貞は人の仁義礼智である”と論じたのである<sup>380</sup>。

ここからは、これまでの論述を踏まえ「本然之性」と「氣質之性」を「理通而氣局」に立脚した「性通而心局」によって論じたい。まず「理通而氣局」に立脚した「性通而心局」の存在的次元を論じれば、栗谷の次の論述が適当である。

天地の理は即ち万物の理であり、万物の理は即ち我ら人の理である。これが所謂「統體一太極」である<sup>381</sup>。

人の理は即ち物の理というのが「理之通」である<sup>382</sup>。

「人」と「物」の同一なところは理である（天地之性は「人」と「物」が同一である）<sup>383</sup>。

この三つの文における一つ目の文は「理一分殊」の帰納的陳述である。その結論が「統體一太極」であり、それが帰納的な一般命題になる。二つ目の文は「理一分殊」についての栗谷の解釈である「理之通」である。三つ目の文は「理通」に立脚した「性通」である。その「性通」は「天命之性」を中心とし、宇宙万物の性がその「天地之性」に収斂される。「天地之性」の「性通」は、「理一分殊」によって導き出した帰納的な一般命題の「統體一太極」を「理」の「通」の機能を通して解釈し、それを具体化した精緻な理論である。それゆえ、「天地之性」は理気と性心の分岐点でありながら連続するところである。あらゆる宇宙万物の「本然之性」は「天地之性」を通して「太極」を示す。これが天にある理、即ち「天理」である。しかし、「天地之性」は「天地之氣」にある性である。「天地之氣」が無いと、その理の在り処もなければその理が流行して「分殊」することもできない。このような文脈で栗谷は『孟子集注』の次のように文言を引用する。

<sup>379</sup>蓋至善之體、即未發之中、而天命之性也、至善之用、即事物上自有之中、而率性之道也、止於至善者、即時中之中、而修道之教也。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 24b）

<sup>380</sup>天之元亨利貞、是人之仁義禮智也。（『栗谷全書』卷十二・書四・答安應休 24a）

<sup>381</sup>天地人物、雖各有其理、而天地之理、即萬物之理、萬物之理、即吾人之理也。此所謂統體一太極也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）

<sup>382</sup>人之理即物之理者、理之通也。『栗谷全書』卷十・書二・與成浩原 40a』

<sup>383</sup>（又曰）、人物之所同者、理也、（天地之性、人物一也）所不同者、心也。（氣有偏正通塞、故心不同也）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 54b）；括弧内は栗谷自身の割注である。この論述は朱晦庵の文言を用いて論じたものであるが、その出典は次のようである。曰、「人與萬物都一般者、理也、所以不同者、心也。」（『朱子語類』卷五十六）；これは『孟子』離婁の「孟子曰、人之所以異於禽獸者幾希」という文言に対する朱晦庵の答えである。

「幾希」というのは少ないの意味である。「人・物之生」は同じく「天地之理」を得て「性」を成し、同じく「天地之氣」を得て形体を成す<sup>384</sup>。

この論述は孟子の“人と禽獣が異なるところは「幾希」である”<sup>385</sup>という文言を朱晦庵が註釈したものである。栗谷の理気の「元不相離」の観点からより精密にいうと、「天地之氣」なき「天地之理」である「天理」は抛る所も無ければ、流行することもできない。天地の「理氣之妙用」によって宇宙万物は同じく「天地之理」と「天地之氣」を受けたのである。さらに、天地の理気が「元不相離」であるから、宇宙万物が形体を成す時と性を成す時の時間的先後がないのである。要するに「性通而心局」の存在論的次元から分析することができる。宇宙万物の「本然之性」が「天地之理」を通した「本然之理」である「太極」であると言う時には、すでにそこに「天地之氣」を通した「本然之氣」がある。この「本然之氣」はあらゆる「形」「象」のアーキタイプの「妙有の象」である<sup>386</sup>。その「本然之性」は「本然之氣」から元より離れたことがない。この「本然之氣」は「非形質」的な気質であり、天地は形体がある形質の気である。ただし、栗谷は“天地は氣の至極に正しく（「至正」）至極に通じる（「至通」）気質を受けたものなので、性が定まっていてこれに変化がない”と論じ、天地が「湛一清虚」な「本然之氣」の体現しているものであることを表した。言い換えれば、その「湛一清虚」な「本然之氣」は天地の「至正」「至通」の気質を通して具体的に現れる。そのような天地の「本然之氣」を宇宙万物は共有しているから、朱晦庵は「天地之氣」を「公共之氣」とし、“人がこれを占有して所有することはできない”<sup>387</sup>と約800年あまり前にすでに述べていたのである。理気の「元不相離」に基づいた「本然之氣」にある「本然之性」を「性通而心局」の存在論的次元から論じれば、「天地之氣」に実在する「天理」は、宇宙万物の「未發」の本心に実在する性の本然であり、人の「虚靈知覺」の本心に実在する「一性混然」の理である。「性通而心局」の存在論的次元を通して見た「氣質之性」における「本然之性」がこれである。これが「至善」と「中」の論議で論じた「未發之中」「自然之中」「天然之中」の「天命之性」であり、「至善」の「體」である。

なお、「氣質之性」における「本然之性」は「性通而心局」の宇宙論的次元を通して論じることができる。次の栗谷の論述はその端緒である。

<sup>384</sup>幾希、少也。庶、衆也。人物之生、同得天地之理以爲性、同得天地之氣以爲形。其不同者、獨人於其間得形氣之正、而能有以全其性。（『孟子集注』離婁下）

<sup>385</sup>孟子曰、人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之、君子存之。（『孟子』離婁）

<sup>386</sup>「妙有の象」については第一部の「理通而氣局」を参考されたい。

<sup>387</sup>問、「堯舜生丹均、瞽叟生舜事、恐不全在人、亦是天地之氣。」曰、「此類不可曉、人氣便是天地之氣。然就人身上透過、如魚在水、水入口出腮。但天地公共之氣、人不得擅而有之。」（『朱子語類』卷四・性理一）

「天地」「人」「物」は各々その理がある（「各有其理」）<sup>388</sup>。

人の性は物の性ではないというのが「氣之局」である<sup>389</sup>。

「人」と「物」の同一ではないところは心である（氣に「偏正：偏っているものと正しいもの」と「通塞：通じることとと塞がること」があるため、心が同じではない）<sup>390</sup>。

この三つの文における一つ目の文は「氣一分殊」の帰納的陳述である。その結論が「各有其理」であり、それが帰納的な一般命題になる。二つ目の文は「氣一分殊」についての栗谷の解釈である「氣之局」である。三つ目の文は「氣局」に立脚した「心局」である。存在論的次元において「天地之氣」は万物の「公共之氣」として「本然之氣」を示したが、宇宙論的次元では一介の事物である。上の三つの文に現れる「天地」「人」「物」は宇宙万物の一介の氣である。その氣を晦庵と栗谷は各々宇宙万物の心と述べ、その心の作用によって万物を区別したのである<sup>391</sup>。その「心局」は、「氣一分殊」によって導き出した帰納的な一般命題の「各有其理」を「氣」の「局」の機能を通して解釈し、それを具体化して「氣質之性」を精緻に述べた理論である。その「氣質之性」を栗谷は「各一其性」と論じた。

万物は偏りながら塞がった氣質を受けたものなので、性が定まっていてこれに変化がない<sup>392</sup>。

「一理」といっても、「人」の性は「物」の性ではなく、犬の性は牛の性ではない。これが所謂「各一其性」である<sup>393</sup>。

天地は「非形質」な氣である「陰陽五行」を用いて宇宙万物を生成する。その「陰陽五行」が物化して事物の形体を備えると、「天命」という「天理」がその中に宿る。形体には氣質があり、その氣質には濁って雑駁な氣が入り混じっている。たとえその形体の氣質に

<sup>388</sup>天地人物、雖各有其理、而天地之理、即萬物之理、萬物之理、即吾人之理也。此所謂統體一太極也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）

<sup>389</sup>人之性非物之性者、氣之局也。（『栗谷全書』卷十・書二・與成浩原 40a）

<sup>390</sup>（又曰）、人物之所同者、理也（天地之性、人物一也）。所不同者、心也。（氣有偏正通塞、故心不同也）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 54 b）；括弧内は栗谷自身の割注である。この論述は朱晦庵の文言を用いて論じたものであるが、その出典は次のようである。曰、「人與萬物都一般者、理也、所以不同者、心也。」（『朱子語類』卷五十六）；これは『孟子』離婁の「孟子曰、人之所以異於禽獸者幾希」という文言に対する朱晦庵の答えである。

<sup>391</sup>それに対しては次の第二章の一節に詳しく論じる。

<sup>392</sup>天地、得氣之至正至通者、故有定性而無變焉。萬物、得氣之偏且塞者、故亦有定性而無變焉。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）

<sup>393</sup>雖曰一理、而人之性、非物之性、犬之性、非牛之性、此所謂各一其性者也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）

よって天命の性が隠れることがあり得るとしても、その形質の気なければ、天命の在り処がない。また、その形質の気が多様であるだけに宇宙万物は千差万別であるが、そこに必ず性がある。人は人の性を、犬は犬の性を、牛は牛の性をもっており、「人」「犬」「牛」は動物であっても、その中でもその気質に相違がある。まるで「白羽」「白雪」「白玉」はすべて「白い」が、「羽」「雪」「玉」はその気質に相異があるようなものである<sup>394</sup>。そのように宇宙万物は「性通而心局」の宇宙論的次元によって形体の多様な気質的局面に区別することができる。この「性通而心局」の宇宙論的次元を「至善」と「中」の論議から述べると、「已發之中」「自有之中」の「率性之道」であり、「至善」の「用」である。人間も宇宙の一つの気質的な断面に過ぎない。しかし、人の気質は宇宙万物の多様な境界を区別することができる。その宇宙万物から「本然之性」を窮究する「格物致知」を通して「至善」に至ることができる。ひいては、自分自身を「涵養省察」して心を正すことができ、天地との関係や社会的関係において「本然之性」の善を力行して「至善」にいたることができる。これが「至善」と「中」の論議で述べた「時中之中」の「修道之教」であり、それが人事のことである「踐中庸」「至中和」なのである。

#### 2-3-4. 人物性同異論を通して見た「性通而心局」

李巍巖(1677-1737、名前は東、字は公舉、号は巍巖、秋月軒、諡号は文正)と韓南塘(1682-1751、名前は元震、字は徳昭、号は南塘、諡号は文純)の「人物性同異」についての議論は、栗谷の「理通而氣局」に立脚した「性通而心局」の「本然之性」と「氣質之性」についての理解の差異から始まったと言っても過言ではない。特に、「本然之性」と「氣質之性」を収斂している「天命之性」における「天命」と「性」の関係についての差異である。彼らの論争を通して、性についての理解は深化したと言えるが<sup>395</sup>、これに関する考察を通して栗谷の「性通而心局」の論理や意味をさらに明らかにすることができる。

前に論じたように、栗谷の「本然之性」と「氣質之性」についての理解の鍵は「非形質」の気と形質の気に実在する性にあり、それぞれ「本然之性」を指して言う「性通而心局」の存在論的次元と宇宙論的次元を持つ。李巍巖は「性通而心局」の存在論的次元を、韓南

<sup>394</sup>「孟子」と「告子」の「性」についての論弁で「孟子」の反語的な質問を引用したものである。孟子曰、「生之謂性也、猶白之謂白與。」曰、「然。」(孟子曰)「白羽之白也、猶白雪之白、白雪之白、猶白玉之白與。」曰、「然。」(『孟子』告子); (孟子曰)はわたしが朱晦庵の解釈にしたがって書き入れたものである。白之謂白、猶言凡物之白者、同謂之白、更無差別也。白羽以下、孟子再問。而告子曰然、則是謂凡有生者、同是一性矣。(『孟子集注』告子上)

<sup>395</sup>実は、「四端七情」や「人心道心」についての議論が深化すればするほど、情と意の根本を明らかにするための性についての議論は避けられず、性についての議論は栗谷の当時から深く進行されていた。ところが、当時は人の性に対する理解に重点を置いていて、人間以外の事物に対する議論の拡大は本格化しなかった。ただ、栗谷の思想には人物性同異の議論のための十分な思想的根拠があったと言える。その根拠は、次節で万物の生成と順序を取り扱う際に出てくるだろう。

塘は「性通而心局」の宇宙論的次元を深化する。それに関しては『中庸』の「天命之謂性」での「命」と「性」の関係についての彼らの理解に良く現れている。李巍巖は“「天命之謂性」という五つの字の冒頭にたとえ「天命」という二つの字があっても、子思の語意は分明であり、天が命じたものはつまりこの性である”<sup>396</sup>と論じたため、次のように「人物性同論」を唱えたので有る。

天はその理をもって「人」と「物」に命じ、「人」と「物」はこの理を受けてそれを性とする。それならば性は「人・物」の理であり、理は「人」と「物」の性である<sup>397</sup>。

「天命」の命は天にある理である。その天理が「人・物」の性であり、「人・物」の理が「天」の性であると巍巖は論じている。これは性心の存在論的次元である「性即理」に基づいた「性即命」の論理である。「非形質」の「本然之氣」の中にある「本然之性」を「天命之性」で論じた栗谷の存在論的次元の「性通而心局」が深化されていることが分かる。これに対して南塘は論じた。

天がこの性を万物に与えたものが「命」であり、万物がこの「命」を天から受けたものが性である。それならば、「命」と「性」は元より二つの物ではない。ただし、命は「氣質」を超然として専ら理だけを説くがゆえに「不全：欠けているところ」がない。性は「氣質」に随って同一ではないが故に「偏：不全の意味」と「全」がある。そこで「命」と「性」を区別しないことは決して許されない<sup>398</sup>。

この論述は「命」と「性」は二つの物ではないが、必ず区別しなければならないとする反論である。その反論の要点は命は性と違って「氣質」から超越したものだということにある。その「氣質」に関して南塘は“「氣質」によって名付ければ、健順と五常の名がこれである。したがって「人」と「物」の性は同一ではない”<sup>399</sup>と述べ、「人物性異論」を

<sup>396</sup>一句五字之首、雖有天命二字、而子思語意、則分明、在天所命者、即是此性也。（『巍巖遺稿』卷七・答韓德昭）

<sup>397</sup>天以此理、命於人物、而人物得此理以爲性。則性只是人物之理也、理只是人物之性也。（『巍巖遺稿』卷五・上遂菴先生）

<sup>398</sup>天之賦是性於物者爲命、物之受是命於天者爲性。則命與性固非二物。但命則超然專說得理、故無不全。性則隨氣質而不同、故有偏全。性又不容無別也。（『南塘集』卷九・與李公舉）；巍巖はその南塘の「隨氣質」について論議を批判する。

<sup>399</sup>理本一也、而有以超形氣而言者、有以因氣質而名者、有以雜氣質而言者。超形氣而言、則太極之稱是也、而萬物之理同矣。因氣質而名、則健順五常之名是也、而人物之性不同矣。雜氣質而言、則善惡之性是也、而人人物又不同矣。（『南塘集』卷十一・擬答李公舉）

導出したのである。その論述からみると、南塘は「氣質」を形質の気とし、そのなかに「陰陽五行」を含めている。これは「性是理」の論理に基づいて「命」と「性」の差異に着眼したもので、形質の気にある「本然之性」を論じた栗谷の宇宙論的次元の「性通而心局」が深化していることが窺える。

事実、韓南塘の「人物性異論」の根拠は「超形氣」「因氣質」「雜氣質」という気の三つの存在方式に対応する理についての理解に基づいている<sup>400</sup>。: 1) 「超形氣」: 「形氣」を超越して言えば、理は太極という名称であり、宇宙万物の理は同一である、2) 「因氣質」: 「氣質」に因って言えば、理は「健順五常」であり、「人」と「物」の性は同一ではない、3) 「雜氣質」: 「氣質」を雜ぜて言えば、理は善悪の性であり、各々宇宙万物は同一ではない。南塘はこのような三つの理気関係方式における二番目の「因氣質」を「人物性異論」の根拠としたのである。これに対して、巍巖は南塘の「因氣質」と「隨氣質」の論述の限界を明かして、師匠の權遂庵（1641～1721、名は尙夏、字は致道、号は遂庵、寒水齋）に南塘の誤謬を指摘した。

性に「本然之性」と「氣質之性」の区別があっても、「本然之性」がその「主: 根本」である。もし一条は「因氣質」で、二条は「隨氣質」で性が同一ではないと言うなら、断じて「本然之性」に達することができない。ゆえに、子思から言われて来たところ（「本然之性」）を全て「氣質」に帰した。これは三番目の誤謬である<sup>401</sup>。

これは、南塘が「形氣」を中心とする「氣質之性」に重きを置き、『中庸』から伝えたきた「本然之性」をすべて「氣質之性」に向けたという指摘である。巍巖の批判は栗谷の「性通而心局」の存在論的次元からみれば、妥当である。南塘は子思の「天命之謂性」がもつ「非形質」的氣質の側面を見落とししたのである。所謂「本然之性」を論じる際に、「形質」の気の中で専ら理を指すと、その理は気なき独立しているものだと言えない。その理は気の中にあるものになり、その気は「非形質」的気である「本然之氣」である。その理気関係を性心関係での存在論的次元から論じた理論が「天命之謂性」を

<sup>400</sup>理本一也、而有以超形氣而言者、有以因氣質而名者、有以雜氣質而言者。超形氣而言、則太極之稱是也、而萬物之理同矣。因氣質而名、則健順五常之名是也、而人物之性不同矣。雜氣質而言、則善惡之性是也、而人人物又不同矣。（『南塘集』卷十一・擬答李公舉）

<sup>401</sup>蓋性命元是一實而二名者。而今德昭成仲、因名而各求二物、此一誤也。在一處、而指其異同、則無甚分別。故一指於一原之全、一指於異體之偏、此二誤也。性雖有本然氣質之別、而本然其主也。今一則曰因氣質、二則曰隨氣質不同、而斷然不入於本然。故自子思所言、盡歸之氣質、此三誤也。知性之具五常、而不知命之具四德、知四德之在天、五常之在人、而不知此四德之外、更無五常、天命之外、更無物性、此四誤也。（『巍巖遺稿』卷四・上遂菴先生）；続いて巍巖が指南する南塘の一番目、二番目、四番目の誤謬を論ずる。「隨氣質」



貫通した栗谷の「性通而心局」の存在論的次元である。もし、「形氣」の氣質の中で「本然之性」を言っても、その性の本然がなければ、「形質」にある「本然之性」は名目だけであり、その実在を打ち消す唯名論 (Nominalism) となる。巍巖の“もし一条は「因氣質」で、二条は「隨氣質」で性が同一ではないと言うなら、断じて「本然之性」に達することができない”という批判は正に南塘の唯名論的傾向を狙ったのである。南塘の唯名論的傾向は彼の「超形氣」「因氣質」「雜氣質」によって理と性を分類する方式で窺うことができる。南塘は「因氣質」と「雜氣質」とを分離して「超形氣」を説明し、“「形氣」を超越して言えば、太極の名称がこれであり、宇宙万物の理が同一である”と論じた。しかし、栗谷の観点から見ると、太極である「本然之理」は「本然之氣」にある。この「本然之氣」は「妙有の象」として万物(象)のアーキタイプである。確かに「本然之氣」は「形氣」ではないが、「氣質」がある。その「氣質」が「湛一清虚」であり、これは「非形質」の気である。それは「天地之氣」の「至正」「至通」という「氣質」で表現することができる。南塘は「因氣質」の「氣質」にはその「本然之氣」の「非形質」的側面を含めているから、「太極」も一介の「氣質之性」となって「本然之性」には達することができなくなる。そうであれば、その「本然之性」はただ名前であり、その実在は否定される。

「本然之氣」から多様な宇宙万物に至るあらゆる気には質があるが、その氣質は「非形氣質」と「形氣質」がある。「非形質」の気は「形質」の気より時空間的に先である。そのように気は時空間的形跡を経る。これが理の「無形」に対する気の「有形」の意味であり、それを解したのが「氣局」である<sup>402</sup>。いかなる氣質にも理はその中にある。これが理の「無形」を解した「理通」である。その「理通」を用いて巍巖は“おもうに「性」と「命」は元より実状は一であるが、名は二つである。徳昭と成仲は名によって各々二物を求めるが、これが一番目の誤謬である。「一處」において其の同異を指せば甚だしい分別がないのである。ゆえに(徳昭と成仲が)一度は「一原之全」を指し、一度は「異體之偏」を指すが、これが二番目の誤謬である”<sup>403</sup>と南塘に対して指摘した。それは「性通而氣局」の存在論的次元に基づいた「本然之性」についての言述である。ゆえに天にある「命」と宇宙万物にある「性」は「同一理」であり、それを「一原之全」と「異體之偏」に分離するのは誤謬になる。栗谷の「性通而心局」の存在論的次元から論ずると、巍巖が言及した「一處」は「心即氣」の「本心」にある「性即理」の「本然之性」であり、その「偏全」を論じることができない。このような脈絡で、李巍巖は三つの誤謬を総合して韓南塘の四番目の誤謬を指摘した。

<sup>402</sup>詳しくは第一部の「理通而氣局」を参考されたい。

<sup>403</sup>蓋性命元是一實而二名者。而今徳昭成仲、因名而各求二物、此一誤也。在一處、而指其異同、則無甚分別。故一指於一原之全、一指於異體之偏、此二誤也。(『巍巖遺稿』卷四・上遂菴先生); 徳昭は韓南塘であり、成仲は崔梅峰(生没年未詳、字成仲・徴厚、号は梅峰)である。

性が五常(仁義礼智信)を具えていることは知りながら命が四徳(元亨利貞)を具えていることは知らず、四徳が天に存在して五常が人に実在することは知りながら、その四徳のほかにまた五常が無く、天命のほかにまた万物の性が無いことは知らない<sup>404</sup>。

前述したように、栗谷は「天命之謂性」を註釈した朱晦庵の『中庸章句』の文言内に割注を書き入れ、陰陽と五行の理を健順と五常であると論じた<sup>405</sup>。李巍巖はそれに基づいき、天から宇宙万物にまで貫通させる「非形質的」な気質にある「天命之性」の意味を洞察したと言える。このように李巍巖は「人物性同論」を通して栗谷の「性通而心局」の存在論的次元を深化したのである。

しかし、巍巖は「性通而心局」の宇宙論的次元を看過した。宇宙論的次元においては「氣質之性」は「性是理」であり、「本然之性」から直出する「中節」の善のみならず、悪に直面している宇宙万物の実存的状況を直視した言葉である。巍巖が「性通而心局」の存在論的次元を宇宙論的次元に直接適用させると、「本然之性」と悪の実存を含んだ「氣質之性」は、二つの性になってしまう。巍巖が南塘の誤謬を指摘する時に使った「一原」と「異體」は「一處」ではなく「二處」になってしまう。この文脈で南塘の巍巖に対する指摘は鋭い<sup>406</sup>。

「虚靈不昧」を方寸に具えているものを「心」とし、血気の「清濁」を百体に備えているものを「氣稟」とした。そして「心」は自ら「心」であり、「氣稟」は自ら「氣稟」であるというなら、境界の区分もまた甚だしく井然としている。また「心」を「本然之心」とし、「氣稟」を「氣質之心」とした。そして「本然之性」は「本然之心」に即して専ら示したものと言い、「氣質之性」は「氣質之心」に即して兼ねたものというから、「一處」を常に説くことができない

<sup>404</sup>知性之具五常、而不知命之具四徳、知四徳之在天、五常之在人、而不知此四徳之外、更無五常、天命之外、更無物性、此四誤也。(『巍巖遺稿』卷四・上遂菴先生)

<sup>405</sup>(朱子曰)天以陰陽五行、化生萬物、氣以成形、理亦賦焉。(理氣元不相離、即氣而理在其中。此承陰陽化生之言、故曰氣以成形、理亦賦焉。非謂有氣而後、有理也。不以辭害意可也)猶命令也。於是、人物之生、因各得其所賦之理、以爲健順五常之徳。所謂性也。(健是陽之理、順是陰之理。五常之徳、乃仁義禮智信、是五行之理)(『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統説第一 12b)；括弧内は栗谷自身の割注である。

<sup>406</sup>竊觀其辨、縱橫往復、屢數千言、而要其大意所主、則不過曰心與氣稟有辨。以虚靈不昧具於方寸者爲心、以血氣清濁充於百體者爲氣稟、而曰心自心、氣稟自氣稟、界分部伍、亦甚井井。又以心爲本然之心、氣稟爲氣質之心、而曰本然之性、就本然之心單指、氣質之性、就氣質之心兼指、而不可滾説一處。(『南塘集』卷十一・擬答李公舉・未發五常辨)

巍巖は「性通而心局」の存在論的次元である「虚靈不昧」の「本然之性」が示す「天命之性」を明らかにして、人間を含んだ万物の「同一性」を論証したが、「性通而心局」の宇宙論的次元（「已發」時）の形氣（血氣の清濁）にある性を深く洞察できなかつた。結局は「本然之性」－「虚靈智覺」の本心に実在する理と「氣質之性」－血氣の清濁に実在する性、つまり「未發」と「已發」の心に各々性が実在する体系に至らざるを得ない。これが巍巖の急所である。栗谷の「性通（理通）」とは「非形質」の氣にも「形質」の氣にも自若であるが、「非形氣質」的な「本然之氣」と違って「形氣」にある性には善悪があるという「性通而心局」の宇宙論的に深く立ち入らなかつたと考えられる。その側面から見ると南塘の指摘は正しく、「因氣質」と「隨氣質」による彼の「人物性異論」は栗谷の「性通而心局」の宇宙論的次元を深化させたと言論じることができる。

上に叙述したように、栗谷の「性通而心局」の存在論的次元と宇宙論的次元は、各々巍巖と南塘によって深化・発展した。しかし南塘は性心の宇宙論的次元である「性是理」の論理に基づいて、「形氣質」によって隠れ得る「本然之性」を「因氣質」を中心に「人物性異論」を明らかにしたが、「本然之性」と同一である「天命之性」が「非形氣質」に実在する理だったことに深く踏み込むことはできなかつた。結局、氣質なき理である「超形氣」の太極が宇宙万物の同一な性だという論は、栗谷と見解が違ふようである。これに反して巍巖は、「命即理（性即理）」に基づいて「天命之性」と「非形氣質」的意味として心に実在する理である性の本然を深化させ、「人物性同論」を明らかにすることで、栗谷の「性通而心局」の存在論的次元を発展させたと言える。ただし、栗谷の「性通而心局」の宇宙論的次元において心は「形氣質」と有機体的な関係を持っているため、「形氣質」によって性が局限される可能性があることを見落とした。「性局」、つまり「人物性異」を洞察できなかつたのである。

<sup>407</sup> 竊觀其辨、縱橫往復、屢數千言、而要其大意所主、則不過曰心與氣稟有辨。以虚靈不昧具於方寸者爲心、以血氣清濁充於百體者爲氣稟、而曰心自心、氣稟自氣稟、界分部伍、亦甚井井。又以心爲本然之心、氣稟爲氣質之心、而曰本然之性、就本然之心單指、氣質之性、就氣質之心兼指、而不可滾說一處。（『南塘集』卷十一・擬答李公舉・未發五常辨）

## 第二章 性心思想の分析の総合

第一部で論じたように、宇宙万物の生成と変化は、「理氣之妙」の宇宙的存在が存在的宇宙へ無限の自己展開を行う過程である。また、このような究極的実在の自己展開過程において多様な社会 - 自然現象の変化を大まかに論じてきた。本節では、天地万物の生成を「生理」と「生氣」という概念を用いて詳しく分析し、宇宙における人間の地位と役割、死生の道を論じた後、社会 - 宇宙的靈性を提案する。

### 第一節 宇宙万物の生成

#### 1-1. 天地の生成：「生理」と「生氣」の継承と伝授者

栗谷は『易數策』で宇宙万物の生成と変化の過程を「理氣之妙用」<sup>408</sup>といい、具体的に「形而上者」である自然の理と形而下者である自然の氣の神妙な作用として宇宙万物の生成を論述した<sup>409</sup>。そして、自然の理と自然の氣に意味を与えて「生理」と「生氣」として論じ、これを継承することが正に善であることを明らかにする。彼の論述は、『周易』の“これ(天道)を継ぐものは善であり、これを成すものは性である”を典拠としており、これについての程伊川の解釈に従っている。

生々のこと、これを易と謂う。これは天が道となる所以である。天はただ生むことを道と為すだけであり、この「生の理」を継ぐものはつまり善である。「善」には更に一個の「元」の「意思」がある。元は善の長であり、万物みな「春意」があり、とりもなおさず「これを継ぐものは善である」。「成す」というのは却って万物が自ら其の性を成すことを待って、受けるという意味であろう<sup>410</sup>。

<sup>408</sup>一理渾成、二氣流行、天地之大、事物之變、莫非理氣之妙用也。(『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 48a)

<sup>409</sup>夫形而上者、自然之理也、形而下者、自然之氣也。有是理、則不得不有是氣、有是氣、則不得不生萬物。(『栗谷全書』卷十四・雜著一・易數策 48b)

<sup>410</sup>(一陰一陽之謂道) 繼之者、善也、成之者、性也。(『周易』繫辭上傳) 程子曰、「生生之謂易。是天之所以爲道也。天只是以生爲道、繼此生理者、卽是善也。「善」便有一箇元底意思。元者、善之長。萬物皆有春意、便是「繼之者善也」。「成」、却待萬物、自成其性、須得。」(『栗谷全書』二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 37a) ; 程伊川の文言は『二程集』二程遺書・卷二上に見えるが、出典の原文は次のようである(ただし、下線部が栗谷が省略されて引用したものである) ; 生生之謂易。是天之所以爲道也。天只是以生爲道、繼此生理者、卽是善也。善便有一箇元底意思。元者、善之長。萬物皆有春意、便是繼之者善也。成之者性也、成、却待他萬物、自成其性、須得。 ; 天は命を与え、万物はそれを受けて性を成すから、「得」の字は前の「須：かえって」の意味を生かして受ける」と解釈した。天が与えても万物が受けなかったら性をなすことができない。これが「須：かえって」の字が持つ意味だと考えられる。さらに、栗谷の観点から見ると、天と万物は「有爲」の「氣」であるため、「命」を与えることとそれを受けすることができる。理は「無

程伊川の言葉は、宇宙万物は天道、即ち「生の理」を継承した善の体現者である、と簡明にまとめることができる。「生生之易」の「易」は気であり、それは「生生不息」の陰陽二気の生成的な側面である。「生の理」とはその「生生之氣(易)」の理であり、即ち「天道」である<sup>411</sup>。「生理」は「生氣」に乗って流行し、その気が宇宙万物を生成するとき、その中に実在するもの、すなわち性である。したがって宇宙万物は善である。「元」とは天道である「元亨利貞」の「元」であり「亨利貞」を包括するので、善の長である<sup>412</sup>。これは人の「仁義禮智」の「仁」のようなものである。「元」の意味とは「生理」の本体である「正理」の欲と同じであり、それは「正理」の宇宙論的次元である「生理」または「天道」の発現である。それが「継ぐ」の意味である<sup>413</sup>。万物は「生氣」によって形体を備えることと同時に、その中に「生理」を具えるものであり、それが「成す」の意味である<sup>414</sup>。ところが「元」と「正理」には実際に意思や欲が有り得ない。むしろその意思や欲は「生氣」のものである。そのように宇宙万物は「生氣」の生の意味を受けたため、宇宙万物にはすべて「春意」、即ち「生意」がある。なお、宇宙万物は「生氣」の理を継承したから、善の体現者である。宇宙万物は元々「生理」を継承し、「生意」に満ちた存在者である。

天地は「生理」と「生氣」の善の継承者であり、再び万物に「生理」と「生氣」を伝える伝授者でもある。栗谷は「壽夭策」で、天地の生成と万物の生成への参加を、次のように述べている<sup>415</sup>。

天地万物の理は太極を一つにするだけであり、その気は陰陽を一つにするだけである。その気には大小があつて、偏正があつて、厚薄があつて、清濁がある。清は陽の気で、濁は陰の気である。陽気の最も大きく最も正しく最も厚いものが、

---

爲」であるから「命」を与えることができず、「性」も理と同じく「無爲」だから、自ら「性」になるのができないだろう。

<sup>411</sup> 「生生之易」とは「生生不息」の陰陽二気で、気の生成的側面から考察したものである。詳しくは理気思想の第三節、存在的宇宙へ向った宇宙的存在の自己展開を参考されたい。以後「生生之易」は「生氣」に、その理である「生の理」は「生理」に表記する。

<sup>412</sup> (問) 元包四徳、仁包五常、而木則不包五行。愚意以爲元亨利貞、在天之理、仁義禮智、在人之理。夫理者、渾然一體而已、故元包四徳、仁包五常、而至於五行、生質各一其氣、故木不能包五行耶。曰、然。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・11b)

<sup>413</sup> 朱子曰、「道具於陰而行乎陽。繼、言其發也。善、謂化育之功、陽之事也。成、言其具也。性、謂物之所受。言物生則有性、而各具是道也、陰之事也。」(『栗谷全書』二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 37a-37b)；朱晦庵の文言は『周易本義』に見える。

<sup>414</sup> 朱子曰、「道具於陰而行乎陽。繼、言其發也。善、謂化育之功、陽之事也。成、言其具也。性、謂物之所受。言物生則有性、而各具是道也、陰之事也。」(『栗谷全書』二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 37a-37b)

<sup>415</sup> 天地萬物之理、則一太極而已、其氣、則一陰陽而已。其爲氣也、有大小焉、有偏正焉、有厚薄焉、有清濁焉。清者、陽之氣、而濁者、陰之氣也。陽氣之最大最正最厚者、極其動之之理而爲天、陰氣之最大最正最厚者、極其靜之之理而爲地。天地得氣之最厚者、故其數不可量已、萬物者、天地之餘耳。(『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・壽夭策 22a-22b)

その動く道理の頂点に至って天となり、陰気の最も大きく最も正しく最も厚いものが、その静まる道理の頂点に至って地となる。天地は気の最も厚いものを得たので、その「分数：分殊した理数」を完全に量ることができず、万物は天地の余分であるだけだ。

宇宙万物は「生理」と「生氣」の妙合である。「生氣」の本然は「湛一清虚」であるが、分殊して宇宙万物が形体を形成する時、受け入れた気質によって各々「大小」、「偏正」、「厚薄」、「清濁」がある。天地の気質は最も大きく、最も正しく、最も厚い至極の気を受けて生成し、その「分数」を量ることができない。その天地が万物を生成するので、万物は天地の余分である。そのゆえに、天地は至極の気質で成り立った「生理」と「生氣」の継承者であり、その伝授者である。伝授者としての天地に関して、栗谷は聖學輯要の中で張横渠(1020-1077、名は載、字は厚、号は横渠)の『西銘』の初句に拠っており、これについての朱晦庵の小注をもって補充している。

乾は父と称し、坤は母と称する。吾のこの小さな体が（天地の）中に渾然と居て、（朱晦庵は小さな体が渾然と分離なくその中に居ると言った）天地の塞は吾の体になり、天地の帥は吾の性となる。（朱晦庵は乾は陽であり、坤は陰である。天地の気が両間に充塞し、万物はこれを資って形体をなすものである。乾は健であり、坤は順である。天地の志は気の帥であり、万物はこれを得て性とするものであると云った）<sup>416</sup>。

天地は乾坤であり、天地の「塞」は天地に満ちている「生氣」である。乾坤の理は健順であり<sup>417</sup>、それは天地の理である「生理」である。栗谷において心は気であるので、乾坤は天地の心であり、乾坤にある四徳（元亨利貞）は天地の性である。それは即ち「生理」である。栗谷は“乾坤にこの四徳（元亨利貞）がある”という程伊川の文言に対して、“乾坤は天地の性情である”と述べ、それは「心統性情」の構造を天地の性心に一貫して適用したものである<sup>418</sup>。志とは心の意が定まったものであり、それは心のベクトルを意味する。天

---

<sup>416</sup>西銘曰、乾稱父、坤稱母。予茲藐焉、乃混然中處（朱子曰、以藐然之身、混合無間、而位乎中）、天地之塞、吾其體、天地之帥、吾其性（朱子曰、乾陽坤陰、此天地之氣塞乎兩間、而人物之所資以爲體者也。乾健坤順、此天地之志爲氣之帥、而人物之所得以爲性者也。深察乎此、則父乾母坤、混然中處之實、可見矣。）（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上 3a）；二つの括弧内の文言は朱晦庵の註釈であるが、前者は『理學類編』卷六の言葉であり、後者は『性理大全』卷四である。

<sup>417</sup>健是陽之理、順是陰之理、五常之徳、乃仁義禮智信、是五行之理也。（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統説第一 12b）

<sup>418</sup>程子曰、元者、萬物之始、亨者、萬物之長、利者、萬物之遂、貞者、萬物之成。乾坤有此四徳（乾坤、天地之性情也。）（『栗谷全書』卷十二・聖學輯要二・窮理章第四 43a）；

地の心には元々私意がないため、その意を新たに定める必要がない。天地の心が即ち天地の意であり志である。その心が変わることはない。言い換えると、天地の乾坤（心）はつまり健順（性）である。その天地の志すところは専ら万物を生ずることにあり、それが天地の心である。宇宙万物はその天地の心（性心）を継承したのである。人に万物を哀れむ「不忍之心」が有ることもその心の継承である<sup>419</sup>。

天地の万物生成への参与は具体的な生活空間でも行われる。『語録』によると、栗谷の門人の間に“万物が天地の気から生成され形体を整えた後は各々一気になって天地の気と関係なく種別の生殖的結合によって繁殖する”と講論した人がいたようだ；金振綱は“陰陽二気が天地に充満して人の動静言動は皆この気に囲まれている。したがって、生殖的な性的結合に「游氣」が合して人物が生成する”と述べ、栗谷はその振綱の答えを肯定した<sup>420</sup>。「游氣」は、天地に充満した天地の気である「生氣」であり、陰陽の生成的側面である<sup>421</sup>。天地の気が人の性的生活に参与した例は舜の誕生にみえる。栗谷は舜が聖人に至ったのは“父母の気は「分數」が少なく、天地の気は「分數」が多いので瞽叟の濁った気が天地の清い気に匹敵することができなかつたから”とした<sup>422</sup>。

しかし、父母の気が天地の気より「分數」が少ないとしても、父母の気がなければ天地の気は拠り所がなく生理が途切れて形体を備えることができない。それで、天地の気と父母の気の差異について栗谷の門人たちが互いに意見を交わす時、“その根本を追求すると一気であるだけだが、それが気に局限されたものとして論じると、父母と天地は各々その一気を持っている。大抵父母の気がなければ天地の気は拠り所がなく形化する理が絶たれる

---

程子は程伊川であり、その文言は伊川の『易傳』周易上經・乾卦に見える。括弧内な栗谷の割注である。

<sup>419</sup>朱子曰、天地以生物爲心、而所生之物、因各得。夫天地生物之心以爲心、所以人皆有不忍人之心也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・46a）；朱晦庵の文言は『四書大全』孟子集註大全・卷三に見える。

<sup>420</sup>齋中諸友、相與講論曰、當初氣化之時、萬物做出於二氣之氤氳、而及其形化之後、萬物各一其氣、牛生牛、馬生馬、而天地之氣無與焉。振綱答曰、陰陽二氣、充塞兩間、人之動靜云爲、皆囿於是氣之中、故構精之際、游氣合而生人物也。是以、先儒曰、人居天地之氣中、如魚之在水中也。…（中略）…曰、陰陽五行對舉、則有異耶。曰、陰陽、氣也、五行、質也。…（中略）…先生曰、此段議論、大概亦是。但以陰陽爲氣、五行爲質則恐非也。摠言之則陰陽、而分言之則五行也、五行也有氣質。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・33b-36a）；栗谷が“この議論はだいたい正しい”と言いながら指摘したところは、引用した金振綱の答えではなく、後に議論された陰陽を五行に関する議論で、“陰陽を気で、五行を質で言うことは恐らく間違っているようだ”といった。

<sup>421</sup>問、陰陽循環不已之中、游氣出焉。陰陽之氣本清、而及其游氣之生焉、然後始分清濁乎。曰、陰陽游氣、非是兩氣。以生身言之、則謂之游氣、以循環言之、則謂之陰陽也。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・3b）

<sup>422</sup>問、男女構精之際、游氣合於其間、然後人得而生焉。舜之生也、瞽叟之氣雖濁、而稟游氣之至清、故爲聖人耶。曰、然、大抵父母之氣分數少、天地之氣分數多、故瞽叟之濁氣、不能當天地之清氣、此舜之所以爲聖人也。譬如一勺辛水、投於一瓮蜜水、則辛味渾化爲甘味也。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・3b）

だろう”と論じたのである<sup>423</sup>。天地の万物を生もうとする心も父母の生殖的結合による情の疎通なしには生育できないのである。よって、栗谷は“本源を追求すれば、理気は天地の父母であり、天地はまた人間と万物の父母”<sup>424</sup>と論述したのである。

要約すると、天地は生理と生気を継承した、最初に形体を整えた継承者であり、継承した生理と生気を万物に伝授する伝授者として、それ自体が生きた生命体であり、万物生成の最も基本的な生態環境である。なお、生成された万物は天地から生理と生気を継承し、その本然において善であり、生の「意志」を持っている。ただ、天地の万物の生成活動の参加は、父母の気に依存しなくては形化することができない。

## 1-2. 万物の生成順序と知覚の同異

『語録』を見ると、『周易』と『太極圖』を中心にした万物の生成順序についての議論が窺える。『語録』によれば、“『周易』は「万物があってから男女がある」としたので、万物の生成が人（男女）より先行する”；また“『太極圖』によれば、「乾道は男を成し、坤道は女を成し、二つの気が感応して万物を化生する」としたので、人（男女）の生成が万物の生成より先行する”と言って人と物の生成順序に疑問を提起した門人がいた。これに対して金振綱は、『周易』の言葉は“人と物が生成した後に男女があるという意なのでそのように説明したのであり、万物の生成が必ず人間より先行するとは言えない”といい、また『太極圖』の言葉は“陽は健で陰は順なので男女の道が成された訳を言ったのであり、人が必ず万物より先に生成したという意味ではない”と答えた<sup>425</sup>。振綱の答えの男女についての答えを分析すると、『周易』の男女は様々な種別社会の生理的雌雄を意味し、『太極圖』の男女はその社会の生理的雌雄の道理を意味するので、『周易』と『太極圖』の男女とは人間社会の男性と女性だけを指すのではない。

ところで、『周易』と『太極圖』で万物が意味するところはまだ不明である。これに対して振綱は“だいたい人と物を分けて言えば人は人であり物は物であるが、総括していうと人は物の中にあるもの”で、『周易』と『太極圖』において万物はすべて“人と物を兼ねて言ったもの”である。このような生成順序の疑問は“万物は専ら草木と禽獣だけを指し、男女は専ら人間だけを指すので”生じるしかないと付け加えた<sup>426</sup>。振綱の言葉を振り返ると、

<sup>423</sup>曰、然則天地之氣、父母之氣、一而無異耶。曰、推其本則一氣而已、以其局於氣而論之、則父母天地、各一其氣也。大抵無父母之氣、則天地之氣無所寓、而形化之理絕矣。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・33b-34a）

<sup>424</sup>推本、則理氣爲天地之父母、而天地又爲人物之父母矣。（『栗谷全書』卷十・書二・3a）

<sup>425</sup>或問、天地之初、人物之生、孰先孰後。易云、有萬物、然後有男女、以此觀之、則男女之生、後於萬物也。太極圖云、乾道成男、坤道成女、二氣交感、化生萬物。以此觀之、則萬物之生、後於男女也。振綱答曰、易所謂有萬物、然後有男女者、人物生、然後有男有女、故其說如是、非謂萬物之生、必先於人也。太極圖所謂乾道成男、坤道成女、化生萬物者、此言陽健陰順、所以成男女之道也、非謂人必生於萬物之先也。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・36b-37a）

<sup>426</sup>大抵人與物對舉、則人自人、物自物也、總舉萬物則人在其中矣。易所謂有萬物、太極圖所



『周易』から『太極圖』を経て『語録』に至る、人と物に関する基本的思考においては、雌雄（男女）の道理である「生理」を具えた万物は生の本然で同一であり、人は宇宙を構成する物の一構成員だと見る思考が主流を成したようである。栗谷の門人の中で万物の生成順序に関する議論はさらに具体的に展開される。それは“草木、禽獸、人間の順で万物は生成したのか”という質問に対する答えによく現れている。

その言葉の通りであれば、最初から天地の気が先に濁った気を出して草木と禽獸になった後に、始めて清い気を出して人になるのだから、全く考えていないと言うべきだ。草木は五行の木気に属するので、恐らく人より先に生成したと言うこともできるが、血肉の種類に至っては正に我々人間と共に生成したのであろう<sup>427</sup>。

栗谷はこの議論が正しいと応じた。その答えをより詳しく見ると、清濁の発生の問題と宇宙に血気を持った動物の出現することによる知覚運動に関する二つの重要な議論を見出すことができる。栗谷において気の本然は「湛一清虚」であるだけだ。そのため門人の間では、天地にどうして清濁が均等ではない気が発生するのかに対する議論が提起され、“清い水が動いて揺れるものが止らなければ、些少なかすが自然に生じることと同様である”という比喩を、栗谷は正しいと認めた<sup>428</sup>。気は本来「湛一清虚」の一気だけであるが、その「有爲」の属性（動静および乗降飛躍）によって「大小」、「偏正」、「厚薄」、「清濁」、「粹駁」などに分かれて宇宙万物の様々な形体の気質となる。したがって、天地、草木、禽獸、人は各々の「形氣質」によって説明できるが、「形氣質」での血気は知覚の可否を表す指標になる。『語録』によると、

栗谷の門人の一人が「天地と人は理を一つにするが、天地には血気がなく人が血気を持っているのはどうしてなのか」と聞いたところ、金振綱が「天地の氤氳（天地に充満した生氣または元気）の中で万物が化生して各々の形体を成す。大抵血肉がある動物はそれぞれその気の一つにするから、牛は牛を生んで、馬は馬を生むだけである。天地がもしも血肉を持つ動物の一つであれば、万物は生成できず天地の造化の功用も止るだろう」と答えた；「そうであれば、天地に知覚の心がな

---

云化生萬物者、皆兼人物而言也。今以萬物、專指草木禽獸、以男女、專指吾人、故於此二說、不能無彼先此後之疑也。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・37a）

<sup>427</sup>又問天地之初、草木先生、禽獸次生、然後人生焉乎。曰、信斯言也、則當初天地之氣、先做出濁氣、爲草木禽獸、然後始出清氣而爲人也、可謂不思之甚也。草木則屬五行之木、恐或謂之先人、至於血肉之類、當與吾人而竝生也。先生曰、來說是。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・37a）；「草木則屬五行之木」という文句については、再び注目して探ることにする。

<sup>428</sup>齋中諸友相與講論曰…（中略）…曰、本體之氣既清、則其中所出之氣、清濁不齊、未知其故也。曰、譬如本清之水、動盪不已、則些少查滓、自然以生矣…（中略）…先生曰。此段議論是。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・13a-13b）

いのか」と反問されると、「血気の体があってから知覚の心がある」と答えた；それに対して栗谷は、「天地は一つの大きい器なので多くの万物を包容し、血気の知覚がないため天地は万物を覆い載せるに公平無私である。そうでなければ、これ（天地）もまた一介の事物であるが、どうして多くの万物を包容できるだろうか」と述べた<sup>429</sup>。

門人たちの問答は興味津々としており、栗谷の教えには深い洞察力が染み込んでいる。上の議論で“血気の知覚がない”という栗谷の言葉に注目する必要がある。“天地に知覚する心がないのか”という質問に対して“知覚がない”のではなく、“血気の知覚がない”と言ったからである。知覚とは感覚器官の感覚知覚と思惟作用を統称した全ての認識過程を意味するが<sup>430</sup>、心の魂魄の霊と関連している。栗谷は「氣局」を論じる際に、宇宙万物の異なるところは心だと説いたので、宇宙万物は心があるわけである<sup>431</sup>。なお、その心の心の魂魄の霊は感覚知覚と思惟作用を司るので<sup>432</sup>、生きている宇宙万物は感覚知覚の物理的な側面と思惟の精神的な側面の両側を全て具えている。宇宙万物は同じく「陰陽五行」を受けて形体をなすが、その「形氣質」によってその知覚の発現が違う。また天地にも両側面が具えられている。天地は「生理」と「生氣」を継承して伝授する生きた生命体として、当然感覚知覚の物理的側面があり、前に述べたように栗谷は“人というのは天地の帥を付与されて性とした”と論じたが<sup>433</sup>、天地の志がその天地の帥なので天地は精神的側面がある<sup>434</sup>。ただ、血気がないだけである。天地の心である「意」と「志」は、その性と違わない。栗谷が「性即心」という性心の存在論的次元で「天地之性」を「天命之性」とし、これをあらゆる宇宙万物の性の根拠とした意味をここにも見ることができる。

なお、天地は公平無私の大器であるから修己して性を回復する必要がない。栗谷が天地は“性が定まっていって変化がない”と牛溪に言ったのはこのような脈絡からある<sup>435</sup>。

---

<sup>429</sup>或問、「天人一理也、然天無血氣、而人則有之、何也。」振綱答曰、「天地氤氳之中、萬物化生、而各成其形也。大抵血肉之物、各一其氣、故牛生牛、馬生馬而已。天地若但爲血肉之一物、則萬物不得做出、而造化之功用息矣。」；曰、「然則、天無知覺之心耶。」曰、「有血氣之身、然後有知覺之心也。」；先生曰、「天地是一大器、包得許多萬物、以其無血氣知覺、故能覆載公平。不然則是亦一物、安得包得許多。」（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・26b-27a）  
<sup>430</sup>知覚が全認識過程の統称であるというのは近代西欧の認識論と大きく違わない。ただ、認識の構造においては大きな違いを見せている。これについては、誠敬思想の「志の美学」（「格物致」の節で詳細に扱う。

<sup>431</sup>（又曰）、人物之所同者、理也、（天地之性、人物一也） 所不同者、心也。（氣有偏正通塞、故心不同也）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 54 b）

<sup>432</sup>それについては次節で人の地位と役割を論ずる際に詳しく扱う。

<sup>433</sup>夫人也、稟天地之帥、以爲性、分天地之塞、以爲形。故吾心之用、即天地之化也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3b-4a）

<sup>434</sup>前節で引用した『西銘』についての朱晦庵の註釈を参考されたい。

<sup>435</sup>天地得氣之至正至通者、故有定性而無變焉、萬物得氣之偏且塞者、故亦有定性而無變焉。

結局、栗谷が述べた“血気の知覚”は、涵養と省察による人間の修己に強調点を置いたものであって、天地に知覚が無いという意ではない。朴松厓(1541~1611、名前は汝龍、字は舜卿、号は松厓、諡号は文溫)が“性が定まっていて変化がない”という言葉の意味を聞いたことに対する振綱の講論において、“血気の知覚”が強調しようとするところが明白に実証される；振綱が直ぐに答えられず、その問いを思い返して栗谷に“およそ人間は「氣稟」が或いは清く或いは濁って必ず「修爲」の働きを加えた後にその本善の性に返ることができる。天地の気は「至正」「至通」で、「修爲」の働きを加えなくても理が本来純一であるため“天地は性が定まっていて変化がない”と言ったのですか”と聞くと、栗谷は「是」と答えた<sup>436</sup>。人間と違って天地は“血肉の気がないために、ただ道心があるだけ”で、血肉の形体がある人間は物欲によって知覚が起こるので“人に人心の発動がある”<sup>437</sup>。天地の心は道心だけなので、人間のように人心の物欲を修める働きが要らない。ゆえに“性が定まっていて変化がない”のである。

ところが、性が定まっていて変化がないものは天地だけでなく、塞がった気を受けた草木も該当する。草木の場合には五行の「木氣」に属して“血気の知覚”がない。血気の知覚がないという点から天地と同様で、草木もまた天地の「生氣」を受けた生命体として感覚知覚の物理的側面と精神的側面を具えている。また、天地の如く性に変化はないが、天地は「修爲」の働きが要らない反面、草木は「修爲」の働きを実行し難い。天地は“氣の「至正」「至通」であるもの”を与えられ、草木は“氣の「偏・塞」であるもの”を得て生成したからである<sup>438</sup>。草木が“氣の「偏・塞」であるもの”を得たというのは感覚知覚と精神的作用がないことではない。ただ、その知覚が発現する限界を意味する。それは“五行の「木氣」に属す”という文言で細密に考察できる。五行は「氣(陽)」でも「質(陰)」でも言えるが、「質」をもってその順序を言うと、水・火・木・金・土であり、水と木は陽であり、火と金は陰である；また、「氣」をもって順序を言うと、木・火・土・金・水であり、木と火は陽で、金と水は陰である。したがって、水や火と違って、五行の木と金は陽

---

是故、天地萬物、更無修爲之術。惟人也得氣之正且通者、而清濁粹駁、有萬不同、非若天地之純一矣。但心之爲物、虛靈洞徹、萬理具備、濁者可變而之清、駁者可變而之粹。故修爲之功、獨在於人、而修爲之極、至於位天地育萬物、然後吾人之能事畢矣。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a-3b)

<sup>436</sup>朴舜卿問、天地有定性而無變、何謂耶。振綱不能答、追思以質於先生曰、夫人者、氣稟或清或濁、必加修爲之功、然後復其本善之性矣。至於天地之氣、則至清至通、不加修爲、而理本純一、故曰天地有定性而無變也。曰、是。(『栗谷全書』卷三十一・語錄上 11a-11b)

<sup>437</sup>問、元亨利貞、天之性也、仁義禮智、人之性也。天人之性一也、而其發也、人有人心道心之分、天則無人心、何也。曰、天無血肉之氣、故只有道心而已、人則有血肉之形、故有人心之發也。(『栗谷全書』卷三十一・語錄上・6a)

<sup>438</sup>天地得氣之至正至通者、故有定性而無變焉、萬物得氣之偏且塞者、故亦有定性而無變焉。是故、天地萬物、更無修爲之術。惟人也得氣之正且通者、而清濁粹駁、有萬不同、非若天地之純一矣。但心之爲物、虛靈洞徹、萬理具備、濁者可變而之清、駁者可變而之粹。故修爲之功、獨在於人、而修爲之極、至於位天地育萬物、然後吾人之能事畢矣。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a-3b)

と陰でそれぞれの位置が固定されて変わらないので、その性が定まっていると言える<sup>439</sup>。「金氣」である陰は、体は強いが用は柔らかく、「木氣」である陽は、体は柔らかいが用は強く<sup>440</sup>、草木は五行の「木氣」である陽に属する。ところが、“草木は五行の「木氣」に属す”とは「木氣」だけを受けたという意ではなく、火と水の気の「分数」の量が少ないという意である。その「火氣」と「水氣」の分量が知覚活動と関連する。「属」の字は専ら五行の「木氣」を指しているのではなく、五行の「木氣」を兼ねることを意味する<sup>441</sup>。天地は「陰陽五行」を用いて宇宙万物を化生する（天以陰陽五行、化生萬物）ので、万物は同じく「陰陽五行」の「天地之氣」を受けたが、その「分数」の量が違う<sup>442</sup>。これが「形氣質」による「氣質之性」である。よって、草木も感覚 - 精神的側面の知覚能力を心に具えているけれど、「木氣」の塞がった気の「分数」が多いため知覚活動に制限があるだけであるだろう。

草木のような植物と違って、血肉がある動物は五行の気で水と火の稟受が多い。それで栗谷は“「火氣」の稟受が多いものは聡明で、「水氣」の稟受が多いものは落ち着いて思慮が深く智恵がある”といった<sup>443</sup>。ところで、禽獸は知覚に優れた面があるけれど、「格物致知」に及ばないようである。栗谷は“禽獸が生ずる時に五行の気を稟受されないものはない。しかし、その気は物欲に拘泥が深くて塞がりが厚く、自己保存のための運動と知覚において或いは聡明な面があるけれど、事物（に至って）を推し量ることはできませんか”という質問に、“そうだ”と肯定しているからだ<sup>444</sup>。これは、禽獸も「水氣」と「火氣」を受けて一つの方面に通じることができる。たとえば、“虎と狼は父子の親があり、蜂と蟻は君臣の忠があり、雁の行列には兄弟の序があり、雉鳩は夫婦の別があり、鳥獸の住処には予知の智があり、季節によって現れる虫は時を待つ信がある”という例を挙げることができるが、禽獸は皆物欲に拘りがとても深く、塞がりがとても厚いので氣質を変化させ通じさせることができない<sup>445</sup>。禽獸は自己生存のために卓越した物理的感覚と或る程度の比較・判断する思惟的精神的側面を所有している。しかし、高度の思惟能力と自身を「省

<sup>439</sup>問、五行中、木金生數發用、而水火則成數發用耶。曰、木金、陰陽定位而不變、水火則互爲陰陽也。曰、如冬至一陽生、夏至一陰生、此亦謂陰陽互爲其根耶。曰、然。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・3b）

<sup>440</sup>問、木氣、陽也、不曰剛、而曰柔、金氣、陰也、不曰柔、而曰剛。何也。曰、陰體剛而用柔、陽體柔而用剛故也。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・3b）

<sup>441</sup>同じ脈絡の「属」の字に関しては、『栗谷全書』卷三十一・語錄上・8b-9aに見える「誠意之属」と「正心之属」の議論を参照されたい。

<sup>442</sup>前章の「性通而心局」を通して見た「本然之性」と「氣質之性」を参考されたい。

<sup>443</sup>問、水木、體柔而用剛、火金、體剛而用柔耶。曰、然。但水火則互爲剛柔也。曰、稟水氣多者聰明耶。曰、稟火氣多者、聰明、而稟水氣多者、深沈而有智慧也。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・4a）

<sup>444</sup>問、禽獸之生、莫不稟五行之氣。然而其爲氣也、蔽之深、塞之厚、故在己之運動知覺、或有明處、而不能推於物耶。曰、然。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上 3a）

<sup>445</sup>禽獸之或通一路者、有虎狼之父子、蜂蟻之君臣、雁行有兄弟之序、雉鳩有夫婦之別、巢穴有預知之智、候蟲有俟時之信、而皆不可變而通之。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a-3b）

察」「涵養」の「修己」を通して「治人」にいたる「変通」能力がない。ゆえに、凡人の気と禽獣の気の「通塞」について聞かれると、栗谷は“凡人の気は濁った水のように清く修めることができるが、禽獣の気は泥の中の水のように清く修めることができないものだ”<sup>446</sup>と言ったのである。また、禽獣の中でもその種差の気質によって“鳳凰は鳥類で優秀な気を稟受されて生まれ、魚類は陰気の中における至極の陰気を稟受されて生まれた”<sup>447</sup>といった。鳳凰の優秀な気とは魚類に対応して言えば、至極の陽気である。このように物化された陰陽五行の「形氣質」によって種を区別することができて、種別の内でも千差万別の様々な固体が説明できるだろう。

これまでの議論をまとめつつその意味を再考察してみると、先ず『語録』には人間は宇宙万物の一構成員という思考が見出せる。宇宙万物は天地の「生理」と「生氣」を継承したため、その生の本然の同一性を内包している。同一性、このアイデンティティーは、宇宙万物の同一本性であり、宇宙万物の「本有価値」であると解釈できる。それは人間や人間共同体だけのために、天地自然を「使用価値」とする思考を警戒する。なお、「形氣質」によって天地・草木・血気のある動物に至る宇宙万物の多様性を探ることができる。とりわけ血気は知覚による行動を決める要因として人間を含んだ動物の特徴であることが分かる。これは公平無私な天地と天道の流行に順応する草木の生の実存様態と異なる。その「異」、差異 (difference) は差別 (discrimination) ではない。差異は多様性に関する叙述 (description) で、差別は排他的思考に基づいた優劣または善悪に対する価値判断の形式である。「形氣質」によって宇宙万物を分類する時、「形氣質」の差異を善悪の価値判断の物差しにしてはいけない。むしろ、「形氣質」は宇宙万物が本有の価値を保存して享有できる各々の個体の実存様態を決める固有の性質である。特に、宇宙万物の多様性の議論において人間に対する理解は重要である。少なくとも『語録』に表れた人間とは、草木や禽獣のように「偏・塞」がある気を受けた。一方、清く通じる気を受けたというのは自身を省みる省察的な人間、さらに責任的な人間を意味すると言える。それは生態的な位階秩序というピラミッドで最頂点を占める人間、自然を数学的に計算可能な機械の組み合わせと思考する非省察的で反理性的な人間ではない。

### 1-3. 人間は天地の心

栗谷は万物の中で人が尊い理由を論ずる時、『禮記』の“人というのは、およそ天地の徳であり、陰陽の交合であり、鬼神の会合であり、「五行の秀氣」であるがゆえに人

---

<sup>446</sup>問、凡人之氣、雖濁而通、故可開也、禽獸之氣、填而塞、故不可開、願聞通塞之辨。曰、凡人之氣如濁水、可以澄治之也、禽獸之氣如泥土中水、不可以澄治之也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・3a-3b)

<sup>447</sup>問、稟游氣之至濁者、爲禽爲獸、而禽則稟濁氣中輕清之陽氣、獸則稟濁氣中厚重之陰氣耶。曰、然。鳳凰、稟飛禽中秀氣而生、魚則稟陰氣中至陰者而生也。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・13b-14a)

は天地の心である”という言葉、『聖學輯要』で引用する<sup>448</sup>。ところが、万物は「天地の徳」、「陰陽の交合」、「鬼神の会合」でないものがない。万物は「生理」と「生氣」を継承した生命体として、物理 - 精神的な側面があり、それを司る心を具えている。そうであれば、前掲の『禮記』経文の「五行の秀氣」は人間の知覚作用における固有な特質を天地の心と結び付けようとするものである。栗谷は「五行の秀氣」の正体を「精氣之神」と「魂魄之靈」によって論述した。

思うに、人の知覚は「精氣」から出たものである。耳目が聡明であるのは「魄之靈」であり、「心官」が思慮するのは「魂之靈」である。その聡明で思慮するものは気であり、その聡明で思慮する所以は理である<sup>449</sup>。

人の体は「魂魄」の城郭である。「魂」とは気の神であり、「魄」とは精の神である<sup>450</sup>。

「精氣之神」は人の心に集まった陰陽の「神」で、その神妙さの測れない知覚の働きが「魂魄之靈」である<sup>451</sup>。「魄之靈」は耳目のような感覚器官を通した物質的な側面の知覚を司り、「魂之靈」は「心官」のような思惟器官を通した精神的側面の知覚を司る。「魄之靈」と「魂之靈」は全ての認識過程を司る心の靈であり、その靈にある理を「靈性」と言える。靈は気であり、性は理なので感覚知覚の聡明と思惟は靈の働きであり、この働きの根本は理である。ところが、生きている宇宙万物には程度の差はあるものの物質 - 精神の両側面の知覚を司る心の靈が存在する。よって、たとえ「魂魄」とは人間の体に具えられた心の固有な知覚能力（靈）を指すとしても、宇宙万物に心の知覚能力である「靈」が無いとは言えない。天地を含んだ宇宙万物は物質 - 精神的側面の知覚能力である靈を具えており、その靈には理がある。言い換えると、宇宙万物の物質 - 精神的側面はその「靈性」に収斂される。

その「靈性」は宇宙万物の物理的側面と精神的側面が有機体関係にあることを明証する。上の“城郭”の比喻から見ると、体と心（魂魄）は内外で互いに対峙しているので、物理的側面と精神的側面は対自的な関係に見える。栗谷に現れるこのような例として、“心は体

---

<sup>448</sup>人者、其天地之徳、陰陽之交、鬼神之會、五行之秀氣也。故人者、天地之心也。

<sup>449</sup>蓋人之知覺、出於精氣焉。耳目之聰明者、魄之靈也、心官之思慮者、魂之靈也。其聰明思慮者、氣也。其所以聰明思慮者、理也。理無知、而氣有知。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・死生鬼神策 22a-22b）；「心官」は思惟器官で、感覚知覚と思惟知覚の全認識過程を含んだ心ではない。

<sup>450</sup>人之一身、魂魄之郭也。魂者、氣之神也、魄者、精之神也。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・死生鬼神策 21b）

<sup>451</sup>「精氣」の精は陰で、氣は陽である。魂魄の魂は心官の思惟活動を司る陽気で、魄は人の感覚器官の感覚知覚を司る陰気である。

の主宰で、体は心の器”という比喻でも対峙的な面を容易に見出せる<sup>452</sup>。文字通りに体と心（魂魄）の関係を対峙的に見ると、体と心の媒介体が必要になる。感覚器官と「心官」は外（体）の一部であり、魂魄の霊は内（心）であるので、感覚と思惟器官の情報を得て魂魄の霊に伝える媒介がなければならない。つまり、体と心を超越した第三の霊的な存在があって、その情報を魂魄の霊に伝達せざるを得ない。しかし、前記した比喻は、体と心の排他的関係の媒体として体と心の外にある超越者を要求しようとするのではない。むしろ、心がその中に実在する理を含んでいるように、体が心を含む妙合の関係を説明するための対峙である。栗谷は“心と体は互いに表裏を成すのか”という質問に次のように答える<sup>453</sup>。

その気は一つでありながら二つで、二つでありながら一つである。心の気は体の気の中に含まれており、体の気は心の気に根を下ろしている。内に心氣の虚靈のものがなければ、体の疾病の苦痛や痒みも知覚できないため、砂石の頑物と同じであろう。

体と心は一つでありながら二つだというのは「實不相雜」原理であり、二つでありながら一つだというのは「元不相離」原理である。心と体は、心が体の内に実在する内在的存在構造で、体の気が心に根を下ろしている有機体関係を形成している。栗谷はその二つの原理を通して、心体の妙合構造を先ず明らかにし、その構造の中で体と心を有機体的関係に具体化した。例えば、体という木が心の大地に根を下ろしているようである。体の知覚は「魂魄」の霊が主宰するため、心が無ければ体は砂石と同様だと言っているように、これはまるで大地から抜かれて根が頭れになった木のようなものである。栗谷は『聖學輯要』二・修己第二中での「正心章第八」と「檢身章第九」を分けたことについて、修己の方法としての分離であって二つは「一時：同時に並行すること」のことだと述べたが、体と心の有機体的な妙合関係による論述として理解しても差し支えがないと考えられる<sup>454</sup>。栗谷において心と体は排他的な精神と物質の関係でもなく、その排他的な二つの実体を繋ぐ媒体として外在的な超越者を必要とするのでもない。心と体は妙合の存在構造における有機体的関係だからである。心 - 身の妙合的有機体関係から理 - 氣及び性 - 心の「元不相離」「實不相雜」の妙合原理を推してみると、これ以上二つの原理について明かすことはない。栗谷は魂魄の霊による人間の固有な知覚能力を通して人間が天地の心である所以をさ

<sup>452</sup>心爲身主、身爲心器、主正則器當正。（『聖學輯要』二・修己第二中・檢身章第九・43b）

<sup>453</sup>曰、心氣身氣、相爲表裏耶。曰、其氣一而二、二而一也。心氣包於身氣之中、身氣根於心氣之中矣。内無心氣之虚靈、則身之疾痛痲痒無所知、而同於砂石之頑物也。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・35b-36a）

<sup>454</sup>（臣按）正心、所以治内、檢身、所以治外、實是一時事。非今日正心、明日檢身也。第其工夫有内外之別、故分爲二章。（『聖學輯要』二・修己第二中・檢身章第九・38a）

らに詳しく論ずる<sup>455</sup>。

天地の情性は人でなければ「體認」して参与できず、天地の功用は人でなければ精密に察して見習うことができないため、天地が生んで生むことを止まらない所以は「人道」を行った後でようやく分かる。これが、人が天地の心である所以である。

天地の情性は、万物を生んで生む天地の心である。この心を「體認」して精密に察することができるのは、人の固有な知覚能力による。ひいては天地を準則として、人が当然行うべきところである「人道」を行って「致中和」すれば天地の徳と合するから、始めて「生生不息」する天地の心を推し量ることができるのである。「體認」と精密に察することは修己で、「人道」を行うことは「治人」である。修己と治人は人間だけが行える「修爲」の働きであり、これが宇宙における人間の地位と役割である。

## 第二節 宇宙における人間の地位と役割

「樂意」が歌い関々として鳥が嘯り、「生香」が止まず木と花が交わる。

宋の石延年（994～1041、字は曼卿）の「金郷張氏園亭」という詩に出てくる七言絶句である。「樂意」と「生香」の意味を聞く門人に栗谷は『詩經』の「鳶は飛び天に至り、魚は淵に躍る」の意と同じだと答える<sup>456</sup>。ところが、『詩經』の「鳶飛魚躍」の意に関しては、その文句に対する『中庸』の解釈、「言其上下察也」も含めて議論される<sup>457</sup>。謝上蔡（1050～1103、名は良佐、字は顯道、号は上蔡）は「鳶飛戾天、魚躍于淵」というのは、私意が無いことを表し、「其上下察也」というのは道体の「無所不在」を明らかにしたものであって、鳶や魚を指して言ったのではない」と論じ<sup>458</sup>、朱晦庵は“（『中庸』の）「言其上下察也」で「其」は道体を指して言ったものであり、「察」は明らかに現れるという意で、道体が流行發見して明らかに現れるのがこのようであることを言う”と述べた<sup>459</sup>。謝上蔡は『中庸』の

<sup>455</sup>（龍泉葉氏曰）天地之情性、非人則不能體而參之。天地之功用、非人則不能察而法之。天地之所以不息者、由人道而後見之。此人所以爲天地之心。（『聖學輯要』二・修己第一上・窮理章第四・45b）；龍泉葉氏は葉龍泉（名は濤、字は致遠）であり、彼の文言は『禮記集說』卷五十六に見える。

<sup>456</sup>問、樂意生香。曰、古詩云、樂意相關禽對語、生香不斷樹交花、蓋亦鳶飛魚躍之意。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・48a）

<sup>457</sup>詩云、「鳶飛戾天、魚躍于淵」、言其上下察也。（『中庸』）；詩は『詩經』大雅・旱麓である。

<sup>458</sup>「鳶飛戾天、魚躍于淵」、無些私意、「上下察」、以明道體無所不在、非指鳶魚而言也。（『上蔡語録』卷中）

<sup>459</sup>今書所論中庸大旨、蓋多得之。但「言其上下察也」、其者指道體而言、察者昭著之義、言道體之流行發見昭著如此也。（『晦庵集』卷四十九・答王子合）



文言を道体の「無所不在」を人が観察するという意で理解し、朱晦庵は却って道体の「流行發現」が明らかに現れることと同義だと論駁した。

ところが、「其」と「察」の主体に対する解釈の是非と関係なく「樂意」と「生香」は道体の「無所不在」と「流行發現」の中の何れかであると見ても良いだろう。「無所不在」と見れば栗谷の「理通而氣局」であり、「流行發現」と見れば「氣發而理乘」である。しかし、栗谷の理気は『中庸』の「道也者不可須臾離也」と意味が相通じる妙合構造なので、道体である「樂意」と「生香」は「禽」「樹」「花」「鳶」「魚」を離れられず、それぞれを通して流行するしかない。その道体の世界は高遠な他の世界ではない。言い換えれば、「禽」「樹」「花」「鳶」「魚」はそれぞれの中に実在する「樂意」と「生香」を享有しながら「生氣」を發散する。鳥の轉り、木と花の交わり、鳶の飛翔と魚の躍動は、宇宙万物の生氣澆刺とした生として明らかに現れる道体である。宇宙万物は天理の流行の器となって、彼らの固有な地位と役割をこのように遂行する<sup>460</sup>。

『語録』を見ると、宇宙での人間固有の地位と役割も『詩經』の「鳶飛魚躍」という言葉に結び付けて議論している。栗谷は「鳶魚之飛躍」を『孟子』の「忘れもしないで、助長もするな」という言葉と同じ意味だと述べたが、朴松厓が結局理解できずに再び説明を求めると、「鳶魚飛躍」というのは天理の流行であり、忘れもせず助長もしなければ、天理がまた流行する“と説いた<sup>461</sup>。『詩經』と『孟子』の文句を何れも天理の流行だと栗谷は述べたが、『詩經』の文句が道体の無為自然であるとしたら、『孟子』の文句には人為の条件が含蓄されている。ただ、人為は苗の生長を助けようとして無理に引っ張る愚かな農夫の助長ではない。栗谷が“忘れるなと言ったが、どうして専ら力を入れないという意になるだろうか”と述べた<sup>462</sup>。無理やりにしなくて、九仞の功を一簣に虧かさないように切磋琢磨の精神をもって修己治人に力を尽くし、全身に乗じて道体が流行するようにせよという教えである<sup>463</sup>。人間が当然行うべきことである「人道」であり、これが行うことができ、また行わなくてはならない、固有の地位と役割である。

ただ人々もまた正しく通じる気を付与されたもので「清濁」と「粹駁」に万種の差異があるが天地の純一とは同様ではない。但し、心は「虚靈洞徹」のもので天理が具備され、濁った気質は変化させて清くすることができ、粹駁な気質を変え

<sup>460</sup>鳥が魚のように池で躍り、魚が天を飛翔すれば、道体の異変であって、流行ではない。故に、宇宙万物の形気質によって固有な地位と役割が有るのである。

<sup>461</sup>問、前日先生云、鳶魚之飛躍、與勿忘勿助同意。汝龍思而終不得其意、敢請。曰、鳶魚飛躍、是天理流行也、勿忘勿助、則天理亦流行矣。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・61b）

<sup>462</sup>問、鳶飛魚躍、與勿忘勿助之意同。曰、思而又思、然後問可也。曰、此不用力之意乎。曰、謂之勿忘、則豈專爲不用力之意耶。（『栗谷全書』卷三十一・語録上・60b）

<sup>463</sup>栗谷は『聖学輯要』で窮理力行の修己を上中下に分け、『大學』の「格物致知」、「誠意」、「正心」、「修身」によって13章にかける条目を置いて「明明徳」を明らかにした；なお、治人に関しては、「正家」8章と「爲政」10章の全18章にかける条目を置いて「新民」を明らかにした。

て純粹にすることができる。したがって、「修爲」の働きは専ら人にだけあって、「修爲」の至極が天地が安定し万物を養うところに至った後ようやく吾々人間がすべき事を全て果たした言える<sup>464</sup>。

天地は極めて正しく極めて通じる気を受けたので「修爲(修己と治人)」の働きが要らず、草木と禽獣は偏って塞がった気を受けたので「修爲」の働きを進めることができない。天地のように純一ではないが、ただ人間のみが正しくまた通じる気を得て、濁って粹駁な気質を変化させる「修爲」の働きが可能である。これが宇宙における人の固有な地位である。しかし、「修爲」の道は重くて遠い。天地が安定し万物を養うところに至ってからようやくその道を止めることができる。宇宙における人の役割を、極めて重大な責任意識として明らかにしたのである。五行の「秀氣」を備えた人間の知覚能力は生態的環境を支配する能力ではなく、それに対する責任意識なのである。

### 第三節 「死生の道」

#### 3-1. 予備的陳述

ああ、昼夜は死生の道である。昼があれば必ず夜があつて、生まれれば必ず死ぬ。人の生は気の集まりで、死は気の散らばりである。自ずからそう集まって、自ずからそう散らばるのに、どうして生死に人力を容認するだろうか<sup>465</sup>。

これは「神仙策」の文言である。「神仙策」は丹砂で黄金と白銀を作つて服用するという黄白説の養生法を通して不老長生を計る神仙術に対応する「死生の道」を明らかにした栗谷の策文である。栗谷は宇宙万物の「死生の道」を「理數：分殊された道理」と述べ、この神仙術に対して“天から気を受けて地で形体を整えるものがこの理の中にあるが、「理數」を離れようとするものは間違つたもの”と指摘した<sup>466</sup>。なお、その「理數」を“日が往けば月が来て、寒さが往けば暑さが来て、盛んになれば衰えがあり、始めがあれば終りがあるから、「天地之實理」でないものは無い”<sup>467</sup>と「天地之實理」を通して明らかに

<sup>464</sup> 天地得氣之至正至通者、故有定性而無變焉、萬物得氣之偏且塞者、故亦有定性而無變焉。是故、天地萬物、更無修爲之術。惟人、也得氣之正且通者、而清濁粹駁、有萬不同、非若天地之純一矣。但心之爲物、虛靈洞徹、萬理具備、濁者可變而之清、駁者可變而之粹。故修爲之功、獨在於人、而修爲之極、至於位天地育萬物、然後吾人之能事畢矣。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a-3b）

<sup>465</sup> 嗚呼。晝夜者、死生之道也。晝必有夜、生必有死。人之生也、氣之聚也、其死也、氣之散也。自然而聚、自然而散、豈容人力於其間哉。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・神仙策 4 b）

<sup>466</sup> 稟氣於天、受形於地、囿於是理之中、而欲逃於理數之外者、豈不謬乎。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・神仙策 5a）

<sup>467</sup> 日往則月來、寒往則暑來、有盛則有衰、有始則有終、莫非天地之實理也。（『栗谷全書』

した。「天地之實理」は天道であり、即ち宇宙万物が当然行くべき道である「死生の道」である。宇宙万物の死生は日月・寒暑の往来、盛衰と始終のようなものである。そのゆえに、「死生の道」は専ら天にあるだけで、人はそれに関与できない<sup>468</sup>。したがって、“万物は「天地之實理」に依拠しないものが無い<sup>468</sup>ため”その天理である「實理」を脱した黄金説と神仙術は“事物の理を究め尽くす君子が信ずるべきものではない”と、栗谷は「神仙策」を展開したのである。いわば、宇宙万物の死生は気の集散にあるがその集散の根本は「實理」であり、「實理」とは「生氣」にある「生理」で、気の集散とは「生氣」の集散と言える<sup>469</sup>。

ただ、死生の道は「理數」にあるけれど、“但し人の血氣に旺盛な時があれば衰弱する時があるのは、保養の如何にかかっている。氣が足りれば精が足りるのであり、精が足りれば外部の病が浸透できない。これが長生きする方法である”<sup>470</sup>と策を立て、人間における精氣の保養を通した養生を栗谷は論じている。より少し詳しく述べると、精氣の保養は陰である精を保存し陽である氣を養う方法であり、当時の医術の基本と言える。“五臟にはそれぞれの精があり、五臟が傷めば陰が虚弱になるが、それは五臟の精が全て陰だからである。陰が虚弱になれば氣が無くなるが、それは精が氣に良く変化するからである。氣が集まれば生き氣が散れば死ぬ。そうであれば死生が氣にあって、氣は精を根本にする”という張介賓(1563~1640)の『類經』の文句は良い例になる<sup>471</sup>。ひいては栗谷は“人間の一身は魂魄の城郭である。魂は氣の神であり、魄は精の神である。その生とは伸びて神となり、その死とは屈して鬼となる。「魂氣」が天に上り、「精魄」が地に帰れば、その氣が散じる”<sup>472</sup>と述べて死生の道を精氣及び魂魄と関連させて明らかにした。これは“母を根本にして父を根本を守る盾にするため、神を失えば死に神を得れば生きる”；“精氣が心に宿って魂魄がついに整えられて人になる”と語った岐伯の言葉と相通ずる<sup>473</sup>。その脈絡からみると、栗谷の「神仙策」は、社会風潮を乱す

---

拾遺卷五・雜著二・神仙策 5a)

<sup>468</sup>至於死生則在天而已、吾何與焉。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・神仙策 5a)

<sup>469</sup>栗谷において「實理」は天道で、天道は「眞實無妄」つまり誠である。「實理」は「實心」とともに栗谷の「實学」（誠敬の学）思想の中核的な概念である。「實理」と「實心」の構造は、誠敬思想の「敬發而誠乘」の節で明らかにしたい。

<sup>470</sup>稟氣於天、受形於地、囿於是理之中、而欲逃於理數之外者、豈不謬乎。但人之血氣、有旺有瘵、在於保養之如何。血氣足則精足、精足則不爲外病所侵。是乃益壽之方也。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・神仙策 5a-5b)

<sup>471</sup>五藏各有其精、傷之則陰虛、以五藏之精皆陰也。陰虛則無氣、以精能化氣也。氣聚則生、氣散則死、然則死生在氣、氣本於精。（『類經』藏象類)

<sup>472</sup>人之一身、魂魄之郭也。魂者、氣之神也、魄者、精之神也。其生也伸而爲神、其死也屈而爲鬼。魂氣升于天、精魄歸于地、則其氣散矣。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・死生鬼神策 21b)

<sup>473</sup>黄帝問于岐伯曰、「願聞人之始生。何氣築爲基、何立而爲楯、何失而死、何得而生。」岐伯曰、「以母爲基、以父爲楯、失神者死、得神者生也。」黄帝曰、「何者爲神。」岐伯曰、「血氣已和、榮衛已通、五藏已成、神氣舍心、魂魄畢具、乃成爲人。」（『黄帝内經』靈樞二・

「黄白説」や「神仙術」を指摘したもので、「養生術」そのものを批判したものではないと考えられる。

### 3-2. 社会 - 宇宙的次元の死生の道

栗谷の「精氣之神」と「魂魄之靈」を通した「死生の道」は社会 - 宇宙的次元を保持する。社会 - 宇宙的次元の「死生の道」は、生きた者の誠敬を通した祭祀論に見える。栗谷において知覚活動は「魂魄之靈」が主宰し、「魂魄之靈」は「精氣之神」を根本にするので、「精氣之神」が散じた死者は知覚できない。ところが、祭祀の理屈を説明しながら、「精氣」が散じて直ちに痕跡まで無くなってしまわないから、生きた者の「誠敬」が至極であれば祖考と感通できる。これが「綏我思成」「神明來格」「焄蒿悽愴」などの文言が意味するところである<sup>474</sup>。生きた者の「誠敬」によって「精氣之神」がまだ消滅していない死者の靈と感通できるという意味である。しかし、「精氣」が散じて久しいと「魂魄之靈」は消滅するので感通できない。よって、“もし世系が遠い祖先であれば、その気はたとえ消滅したとしても、その理は消えないので、また誠によって感通することができる”<sup>475</sup>と言い、“まして子孫の精神が祖先の精神であれば、私の「有」をもって祖先の「無」に感通することはまた何が疑わしいだろうか（疑う余地がない）”と述べたのである<sup>476</sup>。盤庚（第十九代の殷王）が黄河の北側の「奄」から黄河の南の「亳」に遷都す

---

天年五十四）。母は「精氣之神」の精で陰であり、父は「精氣之神」の氣で陽である。そして神は神氣で「精氣之神」を指す。

<sup>474</sup>「神明來格」は鄭玄の言葉であるが、朱晦庵が『詩經』商頌の「綏我思成」という文句を解する際に用いた。栗谷がこれを『聖學輯要』で朱晦庵の注釈を引用した。「朱子曰、綏、安也。思成。鄭氏曰安我以所思而成之人、謂神明來格也。蓋齊而思之、祭而如有見聞、則成此人矣。」（『栗谷全書』卷二十三・聖學輯要五・正家第三・孝敬章第二15a）；朱晦庵の注釈は次のようである；綏、安也。思成、（未詳。）鄭氏曰、「安我以所思而成之人、謂神明來格也。」（禮記曰、「齊之日、思其居處、思其笑語、思其志意、思其所樂、思其所嗜。齊三日、乃見其所爲齊者。祭之日、入室、僂然必有見乎其位、周旋出戶、肅然必有聞乎其容聲、出戶而聽、愴然必有聞乎其嘆息之聲。」此之謂思成。蘇氏曰、「其所見聞、本非有也、生於思耳。」此二說近是。）蓋齊而思之、祭而如有見聞、則成此人矣。（『詩集傳』商頌・那篇）；括弧内の下線部は栗谷が省略したところである。禮記は『禮記』祭義である。「焄蒿悽愴」は『禮記』祭義の「骨肉斃於下、陰爲野土。其氣發揚於上爲昭明、焄蒿悽愴。此百物之精也、神之著也。」に見える文言であるが、これを栗谷が引用したのである。人之爲鬼也、其死不久、則精氣雖散、而未即消滅、故吾之誠敬、可格祖考矣。彼已散之氣、固無聞見思慮矣、而以吾之誠、思其居處、思其笑語、思其所樂、思其所嗜、而宛見祖考常在目前、則已散之氣、於斯亦聚矣。孔子所謂焄蒿悽愴者、其不在此歟。（『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 22b-23a）

<sup>475</sup>若其世系之遠者、則其氣雖滅、而其理不亡、故亦可以誠感矣。（『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 23a）；ここで誠は誠敬である。厳密に言うと、敬として誠に至り祖先の理に感応するのである。誠を取り上げれば敬がそこにある。氣に理が存在し、心に性が実在するように、誠は敬にあるからだ。また、範疇から言えば誠は理 - 性の範疇で、敬は氣 - 心の範疇である。これについては栗谷の誠敬思想の章で深く論ずる。

<sup>476</sup>遠代先祖、固無能感之氣矣、而一念至誠、遂致感格者、雖無能感之氣矣、而亦有能

る時 “高后(商の成湯)が禍福を降す”と民に言い聞かせたことや、周公が“我は才も藝も多く十分に鬼神に仕えることができる”と三王に告げた文言が良い例である<sup>477</sup>。栗谷は盤庚が告げん他高後の鬼が禍福を降せるかの可否、周公が告げた鬼神の正体と鬼神に仕える理屈に関する策文<sup>478</sup>に答えて、盤庚と周公の誠敬を論ずる。

栗谷は、“商の成湯は、その生において稟受された理を完全に保って「人の帝王」になり、その死においては「自然の理」に帰って「天の帝」と向き合った。それならば、聖人の鬼と上天の帝はどうして異なるだろうか”<sup>479</sup>と考えているから、禍福は高后が降すものとなる。確かに、高后は死んで、禍福を降すことができない。しかし鬼神を信ずる商の文化的風俗に従い、盤庚は高後の精神を忘れず(「不忘」)禍福を降すと信じたのである<sup>480</sup>。盤庚は遷都をして昨日の高后を今日生きようとしたから、高後の精神を継承しようとしたのである。子孫が父母や祖先の義を継承して忘れず記念することが祭祀の本質である。その現存を心中で忘れないために敬畏せざるを得ない<sup>481</sup>。そのように儀式は死生の道を社会化する過程である。故に、盤庚が民に告げ諭したのは、同意されている文化的状況下で遷都の正当性を社会化する過程であり、その核心は成湯に対する「不忘」の誠敬にあると言える。

また栗谷によれば、“周公の告げた鬼神は三王の鬼神であり、三王の気は屈して屈んで鬼になったが、周公の誠敬で伸びて神になった”という<sup>482</sup>。周公が三王に告げた言葉

---

感之理故也。是故、其死不久、則以氣而感、其死已久、則以理而感、或有氣或無氣、而其感格則一也。而況子孫之精神、乃祖考之精神、則以我之有、感彼之無者、亦何疑哉。此所以孝子慈孫、不敢死其親、而祭則致其嚴者也。(『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 23a)

<sup>477</sup>盤庚のことは『書經』盤庚に見える。周公のことは『書經』金縢の「予仁若考、能多材多藝、能事鬼神。乃元孫不若且多材多藝、不能事鬼神」という文言で見られる。予は周公を示し、且は彼の名である。元孫は武王である。

<sup>478</sup> 盤庚之遷都也、以高后之降禍福、告諭其民。則人死爲鬼、而果能禍福之歟。周公告三王曰、我多才多藝、能事鬼神。所謂鬼神者、指何神歟、死後果有能事鬼神之理歟。(『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 20b-21a)

<sup>479</sup>商之成湯、其生也、全其所受之理、而爲人之帝、其死也、反乎自然之理、而配天之帝、則聖人之鬼、與上天之帝、夫豈異哉。(『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 23b); 殷末周初に殷の「上帝」と天が混用される前まで、殷には「上帝」を絶対的な超越者として的人格神に仕える風俗があった。

<sup>480</sup>昔者、商俗信鬼、盤庚諭以禍福者、不忘高后也。(『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 23a-23b)

<sup>481</sup>是故、先王之孝也、色不忘乎目、聲不絶乎耳、心志嗜欲、不忘乎心。致愛則存、致慤則著、著存不忘乎心、夫安得不敬乎。(『禮記』祭義)(『栗谷全書』卷二十三・聖学輯要五・正家第三・孝敬章第二 14b)

<sup>482</sup>人以爲三王之氣已散、而周公則不見其已散也。其曰能事鬼神者、不過三王之鬼神也。三王之氣、屈而爲鬼、而以公之誠、伸而爲神矣。(『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 24a-24b); 「能事鬼神」は『書經』金縢の「予仁若考、能多材多藝、能事鬼神。乃元孫不若且多材多藝、不能事鬼神。」という文言で見られる。予は周公を示し、且は彼の名である。元孫は武王である。

は「三壇の冊」(周公が太王、王季、文王のために三つの祭壇を積んで捧げた祝文)であり、周の初期に基盤が強固ではない政治的状况のなかで、武王の疾病を見て発した周公の憂国の心である<sup>483</sup>。三王の鬼が神になったというのは周公の誠敬を通した天との感通であって、死者の身の復活ではない。“三王の霊が天に昇っているので、その霊もまた天である。文王が上天に在って、ああ、天で明るく輝いている”と栗谷は「祈禱策」を明らかにして三王の霊を天に属すものと見ている；よって、“三王に告げたことが即ち天に告げたこと”<sup>484</sup>、「三壇の辭」は生きた者と同様に死者に仕える周公の誠敬の心なのである<sup>485</sup>。

高后は盤庚の遠い祖先であり、三王は周公のより近い祖先であるが、いずれの場合にあって生きた者の誠敬によって、天に属した死者の理と感通または合一したと言える。栗谷が“凡そ天下の物は有ればあり、無ければない。ただ死んだ人の鬼は有るとも無いとも言えない。どうしてなのか。誠敬があれば、その神があるから有と言ひ、誠敬がなければ、その神がないから無と言える。有無の枢機がどうして人に無いだろうか”と述べたのはこの脈絡からである<sup>486</sup>。死生の道を明らかにした「死生鬼神策」で注目に値するのは、良霄(生年未詳～前 543、名霄、字伯有)の厲鬼と趙氏一族の怨鬼に関する議論である。栗谷において気の集散は死生の恒常で順理である。彼らが厲鬼と怨鬼になったのは変理で逆理であるが<sup>487</sup>、一理はあると述べた。栗谷によると、伯有は三卿の列で多くの精気を集めたが、その死は「非命」であって集まった精気が発散して厲鬼となり、代々に功勳があつて良心的な臣下であつた趙氏一族は、一朝にして滅族となったが、その死には罪がなかつたため気が激動して怨鬼になったという<sup>488</sup>。伯有の厲鬼

---

<sup>483</sup>當周室初定、王業未固、武王遘疾、人心危懼。惟周公、恩則兄弟、義則君臣、愛兄之念、憂國之心、非若他人之比。則其三壇請命、出於至誠、懇懇於祖父之前、卒使王疾乃瘳。(『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・祈禱策 8b-9a)

<sup>484</sup>夫以周公之元聖、必致鬼神之感格矣、不可謂無此理也。其所以告于三王者、乃所以告天也。何則。三王之靈、昇而在天、是亦天也。詩不云乎、「文王在上、於昭于天」。天與三王、豈有異哉。(『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・祈禱策 9a)

<sup>485</sup>武王遘疾、周公請于三王者、事死如事生也。(『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 23b)

<sup>486</sup> 凡天下之物、有則有、無則無。惟人死之鬼、則不可謂之有、不可謂之無。其故何哉。有其誠、則有其神而可謂有矣、無其誠、則無其神而可謂無矣。有無之機、豈不在人乎。(『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 21b)；鋭い洞察力であり、凄まじい人文精神であり、真の宗教的靈性である。栗谷の論述を近代の人間中心的な思考や二神論的宗教観によって解釈しては困る。徹底した天人合一の観点の論述だからである。天命があらゆる宇宙万物に具えられているという前提は、誠敬の人文精神の胎動の出発であり、天との感通の原理である。人間の誠敬による修己が深くなればなるほど天道の流行が拡張する。

<sup>487</sup>生而有氣、死而無氣者、理之常者也、順者也。其或死而不能無氣、發爲妖妄者、理之變者也、逆者也。(『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 25b)

<sup>488</sup>若夫鄭之伯有、貴列三卿、而其族强大矣、聚精甚多、而其死非命矣。其氣發而爲厲鬼者、別有一理也。晉之趙氏、世有勳業、而爲國良臣矣、一朝滅族、而其誅非罪矣。

と趙氏一族の怨鬼は、心に蟠った気が散ることができずにそうなったものだから、一理あるというのだ。伯有の厲鬼は子産が宗廟を建ててその厲鬼を祀ると直ぐ解けたものの、趙氏一族の怨鬼は恨みと憤りが凝結した気なので晋の景公が横死してからようやく気が徐々に散じたのだらうという<sup>489</sup>。伯有の厲鬼と趙氏の怨鬼は中国戦国時代の社会 - 政治的環境を背景にしているが、栗谷はこれに引き合いに出して世道と民心の衰退を歎ずる<sup>490</sup>。

ああ、世道はすでに落ちて、民心は日々変わって行き、天神と人鬼は雑ざって区別が付かない。梁に嘯き門柱に立っている妖怪と、陰湿な天気や雨の中で出る妖怪が行き着く先々にいるが、なんと恒常は少なくて変理は多く、順理は珍しくて逆理が有り夥しいことか。

栗谷の憂患の意識に満ちた文言である。社会-政治的異変が天地の逆理的な現象と同時に作動する。何が生きたもので何が死んだものなのか区別できないほど、天に帰れなかった厲鬼や怨鬼のような妖怪が天地の間に満ちて死生の逆理現象を引き起こす。滅絶させられた趙氏一族の怨恨が染みついた政治的事件はもちろん、非命を遂げた伯有の個人的な死もすでに社会-宇宙的事件として昇華される。世道の衰退と洶洶とした民心はもちろん、自然の逆理的な現象のような“妖しいことは自ずから起らず、災いは

---

其氣激而爲怨鬼者、亦有一理也。（『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 24b）良霄は鄭の大夫だったが、『春秋左氏傳』襄公三十年の記録によると、鄭の人に殺された。『春秋左氏傳』成公八年に記録よると、晋の景公は趙同、趙括とその一族を滅族させたという。

<sup>489</sup>伯有之氣、則鬱結乎不祀者也。子産見其然、而爲之立廟、則其氣有所洩、而釋然自散矣。若子産者、可謂知鬼神之情狀矣。趙氏之氣、則鬱結乎怨憤者也。晋景雖知其故、尙無奈何、而況不知其然耶。晋景既死、則冤氣亦以漸散矣。此皆理之或然者也。（『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 24b）；『春秋左氏傳』昭公七年によると、良霄の厲鬼が現れ鄭の人を驚かし、子産が彼を宗廟に祀った記録がある。子産立公孫洩及良止以撫之。乃止；『春秋左氏傳』によると、鄭氏一族の怨鬼を晋の景公に滅族された趙同と趙括の先祖と解した。晋侯夢、大厲被髮及地、搏膺而踊曰、殺余孫不義。（厲、鬼也、趙氏之先祖也。八年、晋侯殺趙同・趙括、故怒。）（『春秋左氏傳』成公十年）

<sup>490</sup>嗚呼、世道既降、民心日訛、天神人鬼、雜糅無辨。嘯梁立堂之怪、天陰雨濕之妖、觸處皆有。是何常者之少、而變者之多、順者之鮮、而逆者之夥也。（『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 25b-26a）；天神にキリスト教の神の意味を与えて解釈してはならないであろう。天神と人鬼は対応する句で、それぞれ生と死の意味だから天地の生氣と死んだ人間の死気、つまり死生の気で解釈しても良いだらう。死んだ人間の死気がまだ散らずに厲鬼や怨鬼になって天地の生氣と分別できないほど猖獗した姿を栗谷は形容しているようだ。神と鬼を対句にして論じた朱晦庵の文句は良い例である。「天地間、如消底是鬼、息底是神、生底是神、死底是鬼」（『朱子語類』卷六十八・易四）；栗谷はこの文句を『聖學輯要』二・修己第一上・窮理章第四・45a から引用した。

人由り興る”<sup>491</sup>と進言した。当時朝鮮の士林の一人であった栗谷の憂患に対する責任意識を窺うことができる。このような憂患と責任意識は徳治と王道政治の中核である。その効効は「天地位焉、萬物育焉」という「致中和」思想であるが、この思想に基づいて栗谷は社会-生態的な変理と逆理を変革して天地と共に永生する死生の道を力説する<sup>492</sup>。

日月はその軌道に従って運行し、四時はその節気に従って広がり、陰陽は均等で風雨は時を守る。天災地変、昆虫と草木の災いは消えて、あらゆる幸福で縁起の良い事がことごとく付いて来るだろう。天が覆わないものが無く地が載せないものが無いように、一身の徳が天地の化育に参与して天地の長久と生を共にするのに、どうして短命と長寿をもってその死生を論ずるだろうか。

#### 第四節 「社会 - 宇宙的靈性」とその三つの思想意識

宇宙万物はその生成自体に社会 - 宇宙的な性格を帯びる。宇宙万物は宇宙的存在が社会 - 生態的環境の中で、またその環境を通して、存在的宇宙として「分殊」された社会 - 宇宙的な事象だからである<sup>493</sup>。社会 - 宇宙的な事象に「分殊」される過程において、宇宙万物の靈（心）に宇宙的存在（理）が実在するが、その理は宇宙万物の「靈性」である。社会 - 宇宙的靈性の中核は、宇宙万物の社会 - 生態的環境との関係構造と関係過程で発生した社会 - 宇宙的な事象としての宇宙万物の本質に対する理解にある。本節では、理気 - 性心の二つの原理に基づいて論じた心と性または体と心の有機体的な妙合関係の外延を拡大し、宇宙万物と社会 - 生態的環境の構造との関係を論ずる。また、理気思想に基づいた性心の「性心之妙」、「心發而性乘」、「性通而心局」の存在論的次元と宇宙論的次元を通して宇宙万物の本質を明らかにしつつ社会 - 宇宙的靈性の三つの意識を提案する。

宇宙万物の社会 - 生態的環境との関係構造に関しては、胎児と妊婦の有機体的な妙合関係に例えることができる。母親の子宮は胎児の社会 - 生態的環境で、胎児に「生氣」を吹き入れて「生理」を伝授し、胎児は母親の子宮の中で生長する。母親が胎児に「生氣」と

---

<sup>491</sup>臨御以来、十有五年之間、治效蔑聞、世道日敗。三光失常、水旱極備、變異之作、式月斯興。方此惕念勵精之日、又覩白虹貫日之慘、臣民驚懼、罔保朝夕。妖不自作、孽由人興。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・辭大司諫兼陳洗滌東西疏 2b）

<sup>492</sup> 夫如是則天地位而萬物育。日月以之順其度、四時以之順其節、陰陽調風雨時。天災時變、昆蟲草木之妖、莫不銷息、諸福之物、可致之祥、莫不畢至。而一身之徳、如天之無不覆、地之無不載、則可以參贊化育、而與天地長終矣、豈可以夭壽議其死生耶。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・神仙策 6a）

<sup>493</sup>宇宙的存在（宇宙万物の存在根拠）と存在的宇宙（宇宙万物の生成と変化の根源）については、理気思想の宇宙的存在論と存在的宇宙論を参照されたい。



「生理」を伝達する通路は臍の緒である。これで宇宙万物の社会 - 生態的環境との有機体的妙合関係をイメージ化することができ、有機体的な妙合関係は、何より社会 - 生態の最も基礎的な環境である宇宙（天地）と人間を含んだ万物の関係で規定できる；宇宙は“万物の父母”である<sup>494</sup>。万物の生成はそれ自体が社会 - 宇宙的性格を帯びた社会 - 宇宙的事態なのである。また、有機体的な妙合関係は社会 - 生態的環境での人間とその他の事物との関係を規定できる。万物は“吾の與(なかま)”であり、“吾の儕輩”である<sup>495</sup>。即ち万物は宇宙を父母としてそれに仕えるシブリン（sibling：동기동기(同気)）である。したがって、宇宙万物の社会 - 生態的環境との関係を、父母とシブリンの有機体的な妙合関係と見なすことができる。本研究では、宇宙万物の社会 - 生態的環境との有機体的な妙合関係を、宇宙的靈性の「우리우리（我々）意識」として提案する。

宇宙万物の社会 - 生態的環境との有機体的な妙合関係は、社会 - 宇宙的事態である宇宙万物の本質の根本となる。宇宙万物の本質に対する理解は性心の三つの理論の、存在論的次元と宇宙論的次元を通して探ることができる。「理氣之妙」に立脚した「性心之妙」の核心は“心に理が実在する”ことにある。“心に理が実在する”という言明を存在論的な次元から言えば、宇宙万物の本有的価値だと言える。宇宙的存在が存在的宇宙に「分殊」した社会 - 宇宙的事態である宇宙万物は、本来そのものが善良で完全である。そして、そのような意味から宇宙万物は同一である。なぜなら、本有的価値とは純善である理氣の本合の宇宙的存在がそのまま宇宙万物の性心本合の次元に実在することを指して言ったものだからである。この本合の実在は「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」の存在論的次元から言える。「未發」時に心の「寂然不動」に実在する「一性渾然」が正にそれであるが、音も匂いもない「未發」の混沌の氣に存在する「沖漠無朕」の太虚と同じである。しかし、「未發」の性心の存在論的次元は、ぼんやりしている意識の状態ではない。

「沖漠無朕」でありながら万象が森然と具えられた天地開闢前夜の太虚の混沌の氣のように、四徳が渾然と具えられた「惺惺」として目覚めている社会 - 宇宙的な「靈性」を意味するからである。この存在論的次元の社会 - 宇宙的な靈は宇宙万物の本心で、「形氣質」的「妙有の象」である「湛一清虚」な「本然之氣」をその根源とする。さらに、存在論的次元の社会 - 宇宙的な靈に実在する性の本然は、「理通而氣局」に立脚した「性通而心局」の存在論的次元によって論じることができる。これが「天命之性」の「自然之中」であり、『中庸』の「未發之中」と大本である。この社会 - 宇宙的な靈に実在する「本然之性」は、「理通而氣局」に立脚した「性通而心局」での「性即心」の存在論的次元である。「性通而

<sup>494</sup>臣按、天地爲萬物之父母、元后爲斯民之父母、此言甚切矣。（『栗谷全書』卷二十四・『聖學輯要』六・爲政第四上・3a）；此の言葉は『書經』泰誓の「惟天地、萬物父母、惟人、萬物之靈。亶聰明作元后、元后成民父母。」という文言を踏まえているようである。

<sup>495</sup>張横渠の『正蒙』に見える「物吾與也」という文言における「與」字を「儕輩」と解釈した。『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上 3a-4a）を参考した。

心局」の存在論的次元の上で宇宙万物の性は同一である。宇宙万物の「同一性」は宇宙万物の本質であり、宇宙万物の社会 - 生態的環境と有機体的な妙合関係がぴったりしている「至善」を意味する。本研究では、「性即心」の存在論的次元から推論した宇宙万物の社会 - 生態的環境との「至善」関係を宇宙万物の本質と見なし、これを社会 - 宇宙的な靈性の「本有的価値論」として提案する。

“心に理が実在する”という言明は「性心之妙」の宇宙論的次元からも言える。「形氣質」による多様な実存様態に基づいた宇宙万物は社会 - 生態的環境の有機体的な妙合関係の中で相互作用を通して本有の価値を享有して生長する。「性心之妙」の宇宙論的次元である「性是理」が意味するように宇宙万物は元々善であるけれど、悪の実存状況に直面している。しかし、悪とは本来、善と排他的な関係の実体として存在するのではない。悪の発生は「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」で説明できる。「湛一清虚」な「本然之氣」は昇降飛躍する過程で「所變之氣」によって宇宙の「變理」または「逆理」の現象が生じる。同じく、宇宙万物の本心は天地の心（道心）と等しく存在論的次元の社会 - 宇宙的靈性であるだけだが、相互作用の過程における「過不及」によって「無所偏倚」の中を失い「不中節」が発現して流行する。悪とは存在論的次元の社会 - 宇宙的靈性（宇宙万物の心に実在する理）が直出できず横出したものである。ところが、「過不及」であるのは靈（心）であり、その根本は性なので「善惡皆天理：善と悪は皆天理である」、「因天理而有人欲：天理によって人欲がある」という文言がある。悪からは社会 - 宇宙的靈性の至善を見ることができない。

しかし、「心發而性乘」の宇宙論的次元は、悪の実存状況にも関わらず社会 - 宇宙的靈性の至善の滔々たる発現と流行が持続される。これは「性通而心局」の「形氣質」から見た「本然之性」によって説明可能である。宇宙万物は「非形氣質」的な「妙有の象」の陰陽五行の物化で、「形氣質」によって種の区別が可能であり、その種別の中にも固体の多様な実存様態を持つ。多様な実存様態は、その氣質による社会 - 宇宙的靈性を持った宇宙万物が社会 - 生態的環境と関係する方式である。例えば、「鳶飛魚躍」と「樂意相關禽對語、生香不斷樹交花」は、「形氣質」が異なる宇宙万物が継承した天道を、具体的な社会 - 生態的環境との関係方式によって新たな形態で伝授している詩として読める。「鳶飛魚躍」、「樂意」、「生香」は同一な天道でありながら多様な形態として述作されたものである<sup>496</sup>。ひいては、社会 - 生態的環境の変化によって宇宙万物の実存様態は新たに創作されるであろう。天地の間に新しいものは一つもないが、全てのものが新しい。本研究では「性是心」の宇宙論的次元から推論した宇宙万物の社会 - 生態的環境との関係における述作過程を宇宙万物の本質と見なし、これを社会 - 宇宙的靈性の創造的な「過程意識」として提案する。

---

<sup>496</sup>孔子の「述而不作」（『論語』述而）に着眼した。栗谷は『聖學輯要』を述而不作といった。わたしが見るには孔子も栗谷も各自の社会 - 生態的環境を考慮しつつ、伝わった道を大胆に新しく解釈した創作者である。

## おわりに

本研究の第二部は、栗谷のトリロジー思想における性心思想を研究した。これは、性心の「元不相離」と「實不相雜」という二つの性心原理とこの原理が貫かれている三つの理論（「性心之妙」「心發而性乗」「性通而心局」）の分析と同時に、その原理と理論を宇宙万物の生成と消滅に適用・総合して社会 - 宇宙的靈性とその三つの意識（「우리우리思想意識」「本有的価値論」「過程意識」）を提案したものである。その分析・総合の過程を辿った結果、栗谷は性心思想において「理氣思想」に立脚した理論体系に立て、理氣 - 性心の体系的整合性を維持したことと共に、その思想的展開において論理的一貫性を押し通したことが明白に分かった。さらに、二つの原理と三つの理論に基づいた性心思想は「理氣之妙」の宇宙的存在が宇宙万物にいかにかに実在するか、またその存在がいかにかに宇宙万物を通して流行するか、を明らかに表した「性心之妙」についての精緻理論であることも明晰になった。ところが、宇宙万物は「不中節」の「不善」という宇宙的に重大な実存状況に瀕している。その実存状況はそれを人間の責任とする省察的人間を要求する。これは宇宙における人間の地位と役割と繋がり、理氣 - 性心を総括するプラクシス理論としての誠敬思想の中心テーマである。

## 第三部

### 李栗谷の誠敬思想についての研究 - 「實理 - 實心の實学」とその三つの実践綱領 -

#### はじめに

本論文の第三部では、李栗谷の誠敬思想を研究する。栗谷の誠敬思想の特徴は、理気性心思想を総括するプラクシス思想(praxis idea)であるという点にある<sup>497</sup>。栗谷において、誠は理 - 性の実状であり、敬は気 - 心の実状である。したがって、理気性心思想に現われた二つの原理と三つの理論を誠敬思想に適用することができる。誠敬の二つの原理というのは、誠敬は「元不相離：元より相離れられない」と「實不相雜：実に相雜じられない」という原理である。誠敬の三つの理論というのは、その二つの原理を総合したものである「誠敬之妙：誠敬の妙」と、それを各々の属性によって分析した「誠通而敬局」と「敬發而誠乘」というものである。ところが、栗谷の誠敬思想については誠敬を「主誠」と「主敬」に二分して「主誠」的側面を重視する研究傾向が一般的である。そのうえ、その研究も人間の道徳的な生のための修養論に編入させてきた。これらの研究態度は、誠敬の関係を理気と性心思想に結び付けて明白に究明しなかったところに問題がある。本研究では、栗谷の誠敬思想は人間の修己論を含んだ理気性心の総体的実状を明らかにした思想であり、「誠敬之學」そのものが「實理 - 實心の實學」であることを論ずる。方法論としては、理気性心思想の研究と同様に、分析と総合の枠組みを用いる。第一章では理気性心思想の二つの原理と三つの理論を適用させ誠敬思想を分析し、第二章では「志の美学」、「知行並進の弁証法」、「士林政治」をテーマとして論じ、「誠敬之學」としての「實理 - 實心の實學」を提案する。

#### 第一章 誠敬思想に現れた二つの原理と三つの理論の分析

##### 第一節 理気 - 性心思想を総括した誠敬思想の二つの原理

栗谷において誠敬は理気と性心の総括的実状である。したがって、理気性心思想が「元不相離」と「實不相雜」の二つの原理に貫かれたように、同一の原理が誠敬思想を一貫している。本節では、理気性心の実状である誠敬の意味を明らかにしつつ、誠は理 - 性の範疇で、敬は気 - 心の範疇で再構成し、理気 - 性心の二つの原理に基づいた誠敬の二つの原

<sup>497</sup>本研究においてプラクシス(praxis)という概念はテオリア(theoria)と対立的なものでありながら、それと弁証的に会通する言葉である。詳しくは第二章の「知行の弁証法的会通」を参考されたい。

理を導出する。誠敬の意味に関しては、周濂溪の『太極圖說』の“無極の「眞」と二五の「精」が妙合して凝り”という言葉や、これに対する朱晦庵の『太極圖說解』やそこに書き入れた栗谷自身の割注からその端緒を見出すことができる<sup>498</sup>。

朱晦庵は、「眞」は「理」で言うと、「無妄」のことを言うのである。「精」は「氣」で言うと、「不二」の名である。「妙合」とは太極と陰陽五行が本より混然として隙間がないということである、と述べた。（「理」「氣」は元より相離れないのにどうして離合があるだろうか。これは理氣が混然として隙間がないがゆえに「妙合」と述べたから、これもまた活看しなければならない。）

朱晦庵は、『太極圖說』の「眞」を「無妄」と解し、それによって理の実状を明らかにした。また、「精」を「不二」と釈し、それによって氣の実状を明かしたのである。言い換えれば、晦庵は「無極」と「二五」、つまり理と氣の実状を「無妄」と「不二」であると明白に解釈したのである。この晦庵の解釈は栗谷の誠敬の意味を形成することにおいて基本的な論述となり、なお、一般に性心の修養論的側面で用いる誠敬の概念を理氣の次元で根本的に明かして、理氣 - 性心思想とともにトリロジー思想体系として立て得る端緒となる。とりわけ、栗谷がその解釈において関心を持ったところは「無妄」（理の実状）と「不二」（氣の実状）の「妙合」の存在構造である。これは栗谷がその解釈に理氣の「元不相離」原理を用いて割注を書き入れ、それに活看（行間をよく読む）することを要求したところに良く現われる。思うに栗谷は理氣 - 性心と同じように誠敬の「元不相離」を堅持し、理氣 - 性心の総体的な実状を「無妄」「不二」という誠敬思想で展開しようとしたのであろう。これは程朱学における「誠」と「敬」の意味が形成される過程を考察することによって窺える。

陳北溪によると、程伊川に至って「誠」の意味がはじめて明らかになったというが、伊川は誠を「無妄」と述べた<sup>499</sup>。また北溪は朱晦庵が「無妄」に「眞實」を加え、誠を「眞實無妄」と述べた後に、誠の意味が尤も明らかになったと論じた<sup>500</sup>。朱晦庵は『中庸』の“誠とは天道であり、これを誠にするというのは人道である”という文言に対して、“誠とは「眞實無妄」を謂い、天理の本然である。これを誠にするというのは、未だ「眞實無妄」となることができず、その「眞實無妄」を欲することを謂い、人事の当然である”と述

<sup>498</sup> 無極之眞、二五之精、妙合而凝、乾道成男、坤道成女。二氣交感、化生萬物、萬物生生而變化無窮焉（『太極圖』）。朱子曰、眞以理言、無妄之謂也。精以氣言、不二之名也。妙合者、太極二五本混融、而無間也。（理氣元不相離、豈有合哉。只是混融無間、故曰妙合、亦可活看）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・40a-40b）；括弧内は栗谷自身の割注である。

<sup>499</sup> 誠字後世都説差了、到伊川方云、「無妄謂之誠」、字義始明。（『北溪字義』卷上・誠）；伊川の誠についての定義、「無妄謂之誠」は（『二程集』卷六）に見える。

<sup>500</sup> 至晦翁又增兩字、曰「眞實無妄之誠」、道理尤見分曉。（『北溪字義』卷上・誠）

べた<sup>501</sup>。朱晦庵は『太極圖説解』や伊川の誠についての定義を基盤にして、誠を「眞實無妄」と規定して理の本然を明らかにし、人事における所当然の根本にしたのである。栗谷はその『中庸章句』に従い、また『中庸』について“「眞實無妄」とは天道であり、その「眞實無妄」を欲するのは人道である”と簡明に論じた<sup>502</sup>。『中庸』の文言は「天道」と「人道」という「誠」の宇宙論的次元の論述であれば、『中庸章句』の文言は「誠」「天道」「人道」の意味を「眞實無妄」と解すと同時に「天理の本然」「人事の当然」という言葉を加え形而上学化した存在論的次元の論述である。栗谷はその宇宙論的次元の『中庸』と存在論的次元の『中庸章句』を総合し、「誠」の「眞實無妄」を通して「天道」と「人道」を合一させ、その意味を総体的に明かしたのである。この「天道」と「人道」は「誠」を理 - 性の思想的範疇で再構成できる端緒となる。

性は即ち天であり、誠は天道である<sup>503</sup>。

「性は即ち天である」における「天」は「理」であり、「性」は宇宙万物の同一な「本然之性」である。その「本然之性」を天と人に制限して言うと、天においては「命」であり、人においては「性」である。栗谷は上の引用した文言を用いて所謂「天命之謂性」の実状を「誠」と明らかにしている。したがって「性は即ち天である」のは「性は即ち理である」と同じでありから<sup>504</sup>、「人道」の「誠」は本然においては「天道」と一致する。即ち、これが誠の存在論的次元である。「人道」は“「眞實無妄」を欲すること”であるが、「天道」の「眞實無妄」が人に本より実在するから、それを欲することができる。要するに栗谷は「性即理」「性即天」を「誠」で貫き、その理 - 性の実状が「眞實無妄」だと明らかにしたのである。その論議を踏まえれば、「誠」を理 - 性の思想的範疇によって再構成することができる。

しかし、栗谷において「天道」と「人道」は「誠」の「眞實無妄」だけを意味するものではなく、これは「誠敬之妙合」、つまり「誠」の双概念たる「敬」を総合した表現である。「天道」というのは天の道で「理氣元不相離」の「理氣之妙合」であり、「人道」というのは人の道で「性心元不相離」の「性心之妙合」である。それを分析して論じると、「天道」の道は「元亨利貞」の理であり、「人道」の道は人の心に実在する「仁義禮智」の性であり、その道を行うのは気である天と人である。これは理気 - 性心の「妙

<sup>501</sup>【経】誠者、天之道也、誠之者、人之道也。【集注】誠者、眞實無妄之謂、天理之本然也。誠之者、未能眞實無妄、而欲其眞實無妄之謂、人事之當然也。（『中庸章句』第二十章）

<sup>502</sup>眞實無妄者、天道也。欲其眞實無妄者、人道也。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・四子言誠疑 39a）

<sup>503</sup>性即天也、而誠者天之道也、則中庸之論誠、不得不爾也。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・四子立言不同疑二首 43a）

<sup>504</sup>「天」の字は、「理」と解釈することも、天地と解釈することも可能である。文脈の流れにしたがって解釈できるが、ここでは「性」に対応するので「理」と見るべきである。

合」の「實不相雜」である。要するに「天道」と「人道」は「理氣之妙合」と「性心之妙合」を総体的に明かした「誠敬之妙合」であると論じることができる。「誠敬之妙合」における「敬」の実状に関しても栗谷は伊川と晦庵に従う。

陳北溪は、伊川が“「主一」を敬と言ひ、「無適」を一”と言ったが、朱晦庵が伊川の二つの定義を合わせ『論語』の“事を敬しんで信にす”に“敬は「主一無適」を謂う”と注をつけ、敬の意味がさらに明白になった、と述べた<sup>505</sup>。その意味は心があちこちに乱れる(千頭萬緒)ことなく専ら一つの事に「専一」するという意である<sup>506</sup>。これは、舜が禹に再び伝えた“人心は危く、道心は微かである。「精一」にして允にこの中を執る”<sup>507</sup>という文句の「精一」と同じ文脈にある。「精一」の「精」は細密に察するという意味で、心との関係での規定である。これは無極の「眞」と妙合した陰陽五行の「精」、即ち、まじりけがない純一な「湛一清虚」の「本然之氣」を根本とする。したがって、本然における心の「精一」は陰陽五行の「精」と同じであり、いずれにしても純一な「湛一清虚」を指している。栗谷が道心を「氣發而理乘」で論じる際に、“氣が「本然之理」に従えば、氣もまた「本然之氣」であるがゆえに理がその「本然之氣」に乗って道心となる”<sup>508</sup>と述べたのがこれである。「本然之氣」と「道心」はその存在論的次元で同一なのである。その実状を総体的に「敬」で論じれば、「主一無適」である。ただ、その体系上、性心思想は理氣思想に立脚したので、「本然之氣」の「純一」は心の「専一」の根本となる。即ち、「本然之氣」の「純一」は「敬」の体であり、心の「専一」は「敬」の用である。このような「敬」の「體」と「用」は具体的に天地と人の働きと関係を通して論じることができる。

天地は「實理」をもって化育の「功」を現わし、人は「實心」をもって感通の「効」を致す。いわゆる「實理」と「實心」は誠に過ぎない<sup>509</sup>。

<sup>505</sup>程子謂、「主一之謂敬、無適之謂一」、文公合而言之、曰「主一無適之謂敬」、尤分曉。(『北溪字義』卷上・敬)；伊川の文言は『二程集』河南程氏遺書・卷十五・伊川先生語一に見える。『論語』と『論語集注』の原文は次のとおりである；【經】子曰、道千乘之國、敬事而信、節用而愛人、使民以時。【集注】敬者、主一無適之謂。敬事而信者、敬其事而信於民也。(『論語集注』學而第一)

<sup>506</sup>問主一無適。朱子曰、只是莫走作。如今人一事未了、又要做一事、心下千頭萬緒、學問只要專一。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・正心章第八 28b)；栗谷は「正心」を涵養と省察で通論しつつ朱晦庵の文句を引用した。

<sup>507</sup>人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中。(『書經』虞書・大禹謨)

<sup>508</sup>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。故理乘其本然之氣、而爲道心焉。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、而爲人心。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 28a)

<sup>509</sup>天以實理而有化育之功、人以實心而致感通之效。所謂實理實心者、不過曰誠而已矣。(『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・誠策 15a)；ここで「天」は「人」に対応するので、「天地」と見なすのが適當であろう。

「功」と「効」は皆働きの実効の義であり、この実効は「誠敬之妙用」で解釈できる。栗谷は「實理」「實心」を誠に過ぎないと述べたが、その「誠」は誠敬を指し示す。上述したように「天道」と「人道」は「誠敬之妙合」の総体的な表現であるが、栗谷は“「天道」は即ち「實理」であり、「人道」は即ち「實心」である”<sup>510</sup>と述べたからだ。より詳しく論じると、上の引用文を含んでいる「誠策」の結論で、栗谷は「誠」の「體」と「用」を通して「不誠無物」を論じた後に、その「誠策」を「天道」と「人道」の「誠敬之學」であると締め括ったところからその根拠が見出せる<sup>511</sup>。したがって、栗谷がその結論において陰陽動静の循環、四季の錯行、日月の光明、山嶽の高さ、河海の深い水をすべて「誠」をもって論述したが、これは「誠」を根本とする「敬」の「發」と理解することができるだろう。これは周濂溪の『太極圖説』の文句を挙げ、「理氣之妙」の「氣發而理乘」を裏づけた論法と同じである<sup>512</sup>。即ち、上で引用した文言における「實理」「實心」というのは「天道」と「人道」のように、「誠敬之妙合」であり、それは「誠」は「敬」の働きの根本であるという意味である。それゆえに、「誠敬」の宇宙論的次元で天地と人の「化育」と「感通」の実効は天地と人の「敬」の働きであるが、その「敬」の宇宙論的次元においても「誠」はその敬の根本である。これは、発用するのは氣-心であり、その根本は理-性である理氣-性心の基調と同じなのである。要するに、栗谷における「敬」は氣-心の思想的範疇であり、それらの発動的実状が敬の「主一無適」であると論じることができるだろう。但し、天地は万物を生じる心が純一なのでその「敬」の「化育」は自然であり、人の感通の働きは天地の純一な敬を求める「居敬」の修養が要る。言い換えれば、天地の心を主宰する敬は専ら化育の善に定まっている「専一」の敬である。人は父母の天地より「秀氣」を付与され、「居敬」による「感而遂通」の「効」を致すことができる。ひいては、天地と人の「敬」はその本源を尋ねることができる。

本源を推し考えれば、理氣は天地の父母であり、天地はまた人物(人間を含む万物)の父母である<sup>513</sup>。

天地は広大なものであるが、元氣の中における一物にすぎない<sup>514</sup>。その天地の「敬」の存

<sup>510</sup>天道即實理、而人道即實心也。(『栗谷全書』遺卷六・雜著三・四子言誠疑 39a)

<sup>511</sup>嗚呼、誠之爲體、至微而至妙、誠之爲用、至顯而至廣。體乎萬物、而爲物之終始。故元亨利貞、天之誠也、仁義禮智、性之誠也。二氣無此誠、則不可以竝運、四時無此誠、則不可以錯行、日月以之明、山嶽以之高、河海以之深。故曰不誠無物。…(中略)…愚也螢窓末流、其於誠敬之學、不免於面牆、不知何者爲天道、何者爲人道、況有涵泳之功、沿涉之力乎。(『栗谷全書』拾遺卷六・雜著・誠策 18a - 18b)

<sup>512</sup>詳しい論議は第一部の「氣發而理乘」の存在論的次元を参考されたい。

<sup>513</sup>推本、則理氣爲天地之父母、而天地又爲人物之父母矣。(『栗谷全書』卷十・書二・3a)

<sup>514</sup>天地雖大、不過爲元氣中一物、則天地中之一物、亦不過大物中之一小物也。(『栗谷全書』卷三十一・語錄上・17a)；「不誠無物」は『中庸』の「誠者、物之終始、不誠無物。是故君子誠之爲貴」の文言に見える。



在論的次元は「本然之氣」に遡ることができ、その「純一」な「本然之氣」こそあらゆる「敬」の本源である。また、「本然之氣」の働きこそ「主一無適」そのものであろう。ところが、人の心は「本然之氣」を保たず、「所變之氣」の「過不及」によってその働きは敬の存在論的次元を失うことがある。そこで栗谷が人心を「氣發而理乘」で論じる時、“氣が「本然之理」に違えば、氣もまた「本然之氣」に違うことであるがゆえに理もまたその「所變之氣」に乗って人心となる”<sup>515</sup>と言ったのである。この「所變之氣」についての論述を一言で言うと、「不敬」である。これは人間の実存状況に直面した「敬」の宇宙論的次元であると言える。栗谷の“天地は聖人の準則である”<sup>516</sup>という論述は、人の「所變之氣」の「不敬」から「本然之氣」の「純一」な「敬」に復帰する基準を論じたものであろう。

以上のように、誠敬は理気 - 性心の実状を全面的に照らす総体的思想であり、その思想的範疇を各々理 - 性と気 - 心に分け、誠敬思想の論議を展開することができる。その理 - 性の実状を誠の存在論的次元でいえば、太極（無極）から宇宙万物の性はその本然として「眞實無妄」であり、「誠即理(性)」という等式を立てることができる。また、その気 - 心の実状を敬の存在論的次元でいえば、元気から宇宙万物の心はその本然として「主一無適」であり、「敬即氣(心)」という等式を立てることができる。それらを合わせて、誠敬の「元不相離」（二而一）から論じると「誠即理(性)」「敬即氣(心)」でありながら「誠即敬」である。誠敬の「實不相雜」（一而二）から論じると、「誠即敬」でありながら「誠即理(性)」「敬即氣(心)」である。理気 - 性心を総括したその意味を述べれば、理気 - 性心の「寂然不動」で「無所偏倚」の「未發之中」という実状は「主一無適」に実存する「眞實無妄」であると言える。ところが誠敬の存在論的次元は、その宇宙論的次元への展開過程で変化が起こることがある。つまり宇宙論的次元には「不敬」による「中節」の誠や「不中節」の誠がある。その「不中節」を考慮して存在論的次元の「即」に対する「是」をもって「誠是理(性)」「敬是氣(心)」「誠是敬」という三つの誠敬の宇宙論的次元等式を立てることができる。これらを以って誠敬の「元不相離」（二而一）を論述すれば、「誠是理(性)」「敬是氣(心)」でありながら「誠是敬」である。誠敬の「實不相雜」（一而二）から論じれば、「誠是敬」でありながら「誠是理(性)」「敬是氣(心)」である。このような誠敬の「元不相離」「實不相雜」等式は「敬是氣(心)」によって「中節」や「不中節」が定められ、また「不中節」の「不善」に直面しても「敬」による「中節」の誠へ復帰することができる。

<sup>515</sup>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。故理乘其本然之氣、而爲道心焉。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、而爲人心。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 28a)

<sup>516</sup>天地、聖人之準則。(『栗谷全書』卷十・書二・3b)

## 第二節 理気－性心思想を総括した誠敬思想の三つの理論

### 2－1. 「誠敬之妙」

予備的陳述：誠敬の存在構造「性在心中」

栗谷における誠敬思想の三つの理論、即ち「誠敬之妙」「敬發而誠乘」「誠通而敬局」は、理気と性心思想がそれぞれ持っている三つの理論を総体化したものである。栗谷はこのような三つの誠敬理論を明白には立言していないが、理気性心との関係の中で誠敬を整合的にして論述している。前節では、誠と敬を「天道」「人道」と「實理」「實心」を通して各々理-性と気-心の思想的範疇で再構成し、それらの総体的実状を「眞實無妄」と「主一無適」として考察した。よって、「天道」「人道」「實理」「實心」は単なる「誠」或いは「敬」ではなく、「誠敬之妙合」であることが明らかになった。その存在構造に関しては、理気－性心の「理氣之妙」－「性心之妙」が「理在氣中」－「性在心中」という存在構造であるように、「誠敬之妙合」は「誠在敬中」の構造であると論じられる。

#### 2－1－1. 「誠敬之妙」の存在論的次元と宇宙論的次元

「誠敬之妙」は誠敬の「元不相離」と「實不相雜」の総合であり、存在構造上、理気－性心の「理在氣中」と「性在心中」のように「誠在敬中」である。それゆえに「誠」と「敬」を元より二分させることはできず、また、相雜じらずに各々の属性と機能を維持する。言い換えると「誠」は理－性の「無形」「無爲」の説明範疇に属し、「敬」は気－心の「有形」「有爲」の説明範疇に属する。本節では、「誠敬之妙」の「誠在敬中」という存在構造を論証しつつ、誠敬のそれぞれの説明範疇をプラクシス理論に当てはまる「目的」と「方法」として再解釈する。次の栗谷の言明は「誠敬之妙」の「誠在敬中」を論証する端緒を開くものである。

敬でなければ、至善に止まれない。敬のなかにまた至善がある<sup>517</sup>。

栗谷における「至善」は太極の異名で<sup>518</sup>、事物の「當然之則」「十分恰好處」である<sup>519</sup>。即ち、「至善」は「理」であり、「性」であり、「誠」であり、これは「敬」のなかにある。そうであれば、その「誠」は「敬」の中に実在するという「誠在敬中」の存在構造が論証される。さらに、「誠」は「無爲」であり、「實理」は「自然」なので、いかなる人為的

<sup>517</sup>非敬、則不可以止於至善。而於敬之中、又有至善焉。（『栗谷全書』卷九・書一・上退溪李先生（別紙）3a）

<sup>518</sup>玉溪盧氏曰、至善、太極之異名、而明德之本體。得之於天、而有本然一定之則者、至善之體、乃吾心統體之太極也、見於日用之間、而各有本然一定之則者、至善之用、乃事事物物、各具之太極也。（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 24a）；詳しい論議は第二部にある「性通而心局」の存在論的次元：「至善」と「中」を参考されたい。

<sup>519</sup>夫至善云者、只是事物當然之則也、其則非他、只是十分恰好處耳。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 14b）

作為も無い<sup>520</sup>。そして「止於至善：至善に止まる」というのは、窮理と躬行が究極的に至る所を意味する。しかし、栗谷においてその究極処とは、窮理を尽くし躬行を経て至善に到達した後によりやく止まる最終目的地ではない。却って、「至善」は「無爲」であり、事物の中で一つである窮理にも躬行にも「至善」はある<sup>521</sup>。故に、窮理でも躬行でも「止於至善」ができるのである<sup>522</sup>。いまここで (here and now)、我の窮理と躬行が当然の法則に従って十分にぴったりしていれば、それらが「止於至善」である。最終の目的地としての遠い未来ではない。いまここで、即座に窮理と躬行の「至善」に止まることができる。ところが、「敬」でなければ、「至善」に止まれないから、その方法が「敬」である。「敬」は気-心の「有形」「有爲」の説明範疇なので、栗谷は“敬というのは学ぶ者にとって始めと終わりになるものであり<sup>523</sup>、“聖学の始終である”<sup>524</sup>と論じ、窮理と躬行の基本方法論を明らかにしたのである。思うに「誠」は窮理と躬行によって向かう目的または内容なのである。しかし、「敬」を通してからでないと「誠」に至ることはできない。

敬は用功の要領であり、誠は収功の境地である。敬によって誠に至る<sup>525</sup>。

窮理と躬行の要領が「敬」であり、それらが究極的に至る境地が「誠」である。誠敬思想の特徴は理気-性心思想と異なる、プラクシス理論によって構成されているから、「無形無爲」と「有形有爲」の属性と機能を目的と方法の観点から論ずることができる。そうすることで、思想的特性が生かせるのである。ところが「誠在敬中」、誠が敬の中に実在するという「誠敬之妙」の存在構造は、プラクシスの方法と目的の関係を規定することに決定的な役割を果たす。栗谷においては「敬」の中に「誠」があるから、目的はすでに方法に内在し、一瞬も離れたことがない。「誠」と「敬」が離れていて、「敬」によって外部に実在する誠に到達して合一するような離合ではない。したがって、“敬によって誠に至る”における「至」の字は、内在的な目的または究極の所を指示する修辭学的な

---

<sup>520</sup>誠無爲、幾善惡。(『通書』)朱子曰、實理自然、何爲之有。(未發時也) 幾者、動之微、善惡之所由分也。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・正心章第八 23a) ; 朱子の文言は『通書解』誠幾德第三に見える。括弧内の「未發時也」という言葉は栗谷が書き入れた割注である。

<sup>521</sup>栗谷において事物とは、物化した事物だけでなく、明德のような形而上学的な觀念および人間の実際の行動やあらゆる自然現象が包括された範疇である

<sup>522</sup>それに対しては本論文の第二部における「性通而心局」の存在論的次元：「至善」と「中」を参考されたい。

<sup>523</sup>敬也者、學者之所以成始成終者也。(『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・四子立言不同疑二首 40 b)

<sup>524</sup>敬者、聖學之始終也。(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・收斂章第三 9b)

<sup>525</sup>敬是用功之要、誠是收功之地。由敬而至於誠矣。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・正心章第八 35b-36a)

表現である。栗谷が“邪を防ぐことがそのままその誠を存つことである”という孔子の言葉や“敬は邪を防ぐ方法であり。邪を閑ぐことと誠を存つことはただ一事である。善を捨て去ることはつまり悪であり、悪を捨て去ることはつまり善である”といった程伊川の言葉をもって詳しく述べたために、その意が深いと言える<sup>526</sup>。邪を防ぐ方法である敬において鍵となる語は「禮」と「義」である。

「敬」をもって「禮」に帰り、天理を全うすれば 此れは「誠」の道に至ったことではないだろうか<sup>527</sup>。

「敬」は“己に克ち「禮」に復える”方法で、“すべての邪に勝ち”<sup>528</sup> “「敬」は人欲に抵抗する所以である；人が「敬」を守れば天理は自明になり、人欲が起こることができない”ので<sup>529</sup>、「誠」そのものである天理を全うすることができる。「元亨利貞」の天理は即ち「仁義禮智」の性であり、「誠」は天理と性の実状である；“「元亨利貞」は天の「誠」であり、「仁義禮智」は性の「誠」である”<sup>530</sup>、“性は即ち天である”から、「禮」(性)に復ることがつまり「誠」に至ることであり、「禮」に復ることと「誠」に至ることにはわずかの隙間もない。しかし、「禮」に復ることも「誠」に至ることも「敬」でなければできない。このような論法によって、所謂『周易』の「敬以直内、義以方外」：「敬」を持って内を正し、「義」を持って外を方す」での「敬」と「義」の関係を明らかにすることは、栗谷の誠敬の存在構造を理解するための鍵となる。程伊川は「敬以直内、義以方外」を“「敬」が立って内が正されれば、「義」が形われて外が正される。「義」が外に形われることは外に存在するからではない”と論じ<sup>531</sup>、朱晦庵は“本領は

<sup>526</sup>子曰、閑邪存其誠。（『周易』文言傳・乾卦・九二）程氏曰、…中略…（又曰）敬是閑邪之道、閑邪存誠、只是一事。去善即是惡、去惡即是善。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 34a）；程伊川の文言は『二程集』卷十九に見える。出典の本文は次のようである；敬是閑邪之道。閑邪存其誠、雖是兩事、然亦只是一事。閑邪則誠自存矣。天下有一箇善、一箇惡。去善即是惡、去惡即是善。（『二程集』卷十九・伊川先生語四）；下線部は栗谷が中略したところである。

<sup>527</sup>理則仁之在乎天者也、仁則理之賦於人者也。敬以復禮、以全天理、則此非至誠之道乎。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・四子立言不同疑 41a-41b）ここで「至」の字も本然に「反える」または「復える」と読むべきである。前に進んで至るのではなく、帰るのである。性善の実状である「眞實無妄」に帰るのである。

<sup>528</sup>程子曰、「敬勝百邪」。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 29a）；程明道の文言であり、これの出典は『二程集』卷十二・明道先生語第一に見える。

<sup>529</sup>朱子曰、…（中略）…又曰、敬所以抵敵人欲。人常敬、則天理自明、人欲上來不得。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 29a）

<sup>530</sup>元亨利貞、天之誠也、仁義禮智、性之誠也。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・誠策 18a）

<sup>531</sup>君子敬以直内、義以方外、敬義立而德不孤。（『周易』坤卦・文言）程子曰、君子主敬以直其内、守義以方其外。敬立而内直、義形而外方。義形於外、非在外也。敬義既立、其德盛矣、德不孤也。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 31 b）；『周易』の言葉は、坤卦の六二に見える。

まさに「敬」を根本とすべきである。さらによく「義」の功を集めて利欲の蔽いを払えば「敬」に対してますます助けになる”と「敬」と「義」の関係を明かした<sup>532</sup>。栗谷は程伊川と朱晦庵の論述を考慮しつつ、「體」と「用」の論理をもって「敬」と「義」の関係を究明した<sup>533</sup>。

「敬」は「體」であり、「義」は「用」である。たとえ内と外に分けられても、その実相は「敬」はその義を備えている。「敬以直内」の「敬」は「敬」をもって心を保つものであり、「義以方外」の「義」は敬をもって事に応じるものである。

この文言を細かく見ると、程伊川の「敬立」と「義形」および朱晦庵の「敬爲主」と「集義之功」という言葉が、栗谷の「敬體」「義用」という「敬」と「義」との関係論理の根幹を成したようである。ところで、心が性を備えているように、“「敬」はその義を備えている”という文章は妙合的思惟の特徴であり、前の「敬體」「義用」による「内外」の言述に対する解釈の枠である。朱晦庵において「義」は利欲の心を制裁して本心を保存する敬の意味を持つが、「敬」を助ける外部的手段として「内」と「外」の間隙が窺える。たとえ程伊川が“「義」が外に現われることは外に存在するからではない”と述べたとしても、その前の文章を見ると「敬」と「義」は先後の条件的関係で、「体用」の発生論的な思考が生じる。これに比べて栗谷の妙合的思考では、「敬」は「義」を備わり、即ち、「義」は「敬」に内在され、「義」は「敬」の「發」に乗って外に現れる。思想範疇でいうと、「義」は理-性-誠の範疇であるが、氣-心の範疇である「敬」の中に実存する。よって「義」の発現は「氣發而理乘」と「心發而性乘」のように「敬發而誠乘」で説明される。要するに、「敬」と「義」は内在的包含の関係であり、「内外」及び「體用」はわずかの隙間もなければ、先後の発生的関係でもない。

「禮」と「義」は「仁義禮智」の性で、「誠」と同じ思想的範疇なので、その実状は「眞實無妄」である。「誠」は「敬」の中に実存するため、「主一無適」の敬が「禮」と「義」を含む「誠敬之妙合」的存在構造が成立する。この構造の上で、栗谷は性心を通して、誠と敬を目的と方法の観点から次のように論ずる<sup>534</sup>。

<sup>532</sup>朱子曰、本領則當以敬爲主。更得集義之功、以祛利欲之蔽、則於敬益有助。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 31 b）

<sup>533</sup>（臣按）敬體義用、雖分内外、其實敬該夫義。直内之敬、敬以存心也、方外之義、敬以應事也。朱子曰、本領則當以敬爲主。更得集義之功、以祛利欲之蔽、則於敬益有助。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 32 b）

<sup>534</sup>蓋仁者、吾心之全德、而萬善之長也、心者、吾身之主宰、而性情之統也。非誠、無以存天理之本然、非敬、無以檢一身之主宰。則仁果不出於性乎、心果不兼於德乎、而誠敬之理所以不離於仁之中・心之上者、於此亦可見矣。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・四子立言不同疑二首 43a）

思うに、仁は私の心の完全な徳として万善の長であり、心は我一身の主宰として性と情の統括である。誠でなければ天理の本然を保存できず、敬でなければ一身の主宰を律することができない。それでは、仁は結局誠から出ていないのか。心は結局徳を兼ねていないのか。そして、誠敬の理が仁（性）心から離れられない所以はここにおいてもまた分かる。

心の完全な徳として「仁」は「一性渾然」の「性」であり、一身の主宰である「心」は「心通性情」の「心」なので、心は徳を兼ねる。これは、“仁は未だ嘗て心から外れたことがなく、心は嘗て仁から外れたことがなく、性徳もまたその中に含まれなかったことがない”という論述と同じ脈絡である<sup>535</sup>。“天理は「眞實無妄」であり、「純善無惡」のものである”<sup>536</sup>、“誠は天の「實理」であり、心の本体である”<sup>537</sup>というのは、天理の本然と心の本体としての「誠」を明らかにしたもので、これは天理と宇宙万物の本性の善い実状が誠だという意である。「誠」を通して、天理の純善と「性善」はすでに空論ではなく、いよいよ「眞實無妄」という実質的な意味が与えられる。「敬」は心の体用を「涵養」「省察」する方法であり<sup>538</sup>、「敬」は心を主宰して「眞實無妄」に至る方法である。その「敬」に「誠」が実在するので、「誠敬之妙」である。また、誠敬は性心の実状なので、誠敬は仁心を離れられないのである。

要するに、「理-性-誠」と「氣-心-敬」の思想的範疇から見ると、「誠」は「無形-無爲」の説明範疇に属し、「敬」は「有形-有爲」の説明範疇に属する。栗谷の誠敬思想は、この思想的説明範疇に従い、それを目的と方法というプラクシス理論として再解釈することができる。そのうえに、その目的と方法とは「敬中在誠」という「誠敬之妙合」の存在構造、即ち敬が誠を包含する関係の表現であり、これは「敬」と「禮」および「義」の関係から究明することができた。

## 2-2. 「敬發而誠乘」

### 2-2-1. 予備的陳述：先秦儒学での誠敬概念の胎動<sup>539</sup>

「氣發而理乘」と「心發而性乘」は、氣-心は發し理-性はその發用の根本だという理論

<sup>535</sup> 仁未嘗外乎心、心未嘗外乎仁、而性與德、亦未嘗不包括於其中、則表裏之序詳矣、體用之學悉矣。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・四子立言不同疑二首 43 b）

<sup>536</sup> 蓋天理者、眞實無妄、純善無惡者也。（『栗谷全書』拾遺卷四・雜著一・死生鬼神策 23b）

<sup>537</sup> （臣按）誠者、天之實理、心之本體、人不能復其本心者、由有私邪爲之蔽也。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・正心章第八 35b-36a）

<sup>538</sup> 栗谷は「未發」時の「涵養」と「已發」時の「省察」の修己方式を二つに分けるが、「敬」は「涵養」「省察」を貫通する。

<sup>539</sup> 本節は金聖基「先秦儒學の天人關係についての解釋學的接近」、『儒教思想研究 13』（韓国儒教学会、2000）と李世鉉「古代中国における天と人間の出会いとその方法」、『儒教思想研究 14』（韓国儒教学会、2000）を参考した。

であり、「敬發而誠乘」はその理気-性心の二つの理論に現われる実状を総体的に明かした理論である。本節では、誠敬の概念の形成過程とかみ合っている天人思想を簡略に探って、天人思想における栗谷の「敬發而誠乘」がもつ意味を論じることとする。

「誠」の思想は「上帝」または「天」と「人」の相互関係の転換過程に起因する。先秦儒学において天人の関係は「天人相分」「天人相通」「天人合一」の三段階の過程を経て発展する<sup>540</sup>；「天人相分」の天人関係は、人が一方的に天の命を受けるまたは聴く「受命」や「聴命」の思想構造を持っている。卜辞と金文、『詩經』『書經』がその主な資料となる。「天人相通」は、人が天命を知る「知天命」の思想構造を持ち、孔子の『論語』がそれについての主な資料となる。「天人合一」は、人が天命を全うしその命を正して相對する「立命」「正命」「配命」の思想構造であり、主な資料となるのは『周易』の十翼と『中庸』『孟子』である；誠は「天人合一」の段階に現れるが、人間に内在された宇宙の運行秩序であり、天と人の合一点である。『中庸』の「誠者、天之道也、誠之者、人之道也」は「天人合一」の良い例である。栗谷は、その「天人合一」思想を継承して、天道の「實理」と人道の「實心」に誠があると述べたのである。

「敬」の思想は、「上帝」または「天」のような超越者に対する人間の思惟方式の変遷過程にその起源を置く；超越者である殷の「上帝」が周初に至って天と混用され<sup>541</sup>、ついには天に転換されるが、「天命靡常：天の命には「常」がない」というのが周代の天の思想がもつ特色の一つである<sup>542</sup>。「天命靡常」の思想に至っては人はもはや「受命」や「聴命」のような命について受動的対象ではなく、却って天は人の「徳」に呼応して命を下す。文王が“よく徳を明らかにして刑罰を慎む。鰥寡の民を侮らず、用いることは用い、慎むべきことは慎み、威すべきこと威す”「徳」に感応して“上帝が聞き帝が喜び、天はすぐに文王に大命を下した”という『書經』康誥の物語りはその代表的な例である<sup>543</sup>。栗谷が、天には親しみがなく、「明德」に順応する者は吉であり、逆行する者は凶であるといって「天人感応」の理を論じたのは、彼が「天命靡常」思想の伝統

<sup>540</sup> 金聖基、上掲書、18～25頁。

<sup>541</sup> 韋政通は西周の「上帝」と「天」の混用現象について、周が殷の文化を継承して殷の上帝觀念を収容せざるを得なかったが、その全体を受け入れず天の概念を創造したという。(韋政通、『中國文化概論』83～85頁)；池田末利は、『詩經』と『書經』で混用されている上帝と天の意味は、同一な意を持った二つの異なる名であると言う。(池田末利、『中國古代宗教史研究』38頁)；李杜も『詩經』と『書經』で、「天」と「帝」は異なる名(概念)であるだけで、その異なる属性が同一な意で並んで表記されたと語る。(李杜、『中西哲學中的天道與上帝』15～20頁)；以上の「上帝」と「天」の混用に関する資料は、上掲したの李世鉉の論文を参考にした。

<sup>542</sup> 「天命靡常」は『詩經』大雅に見られる。

<sup>543</sup> 惟乃丕顯考文王、克明德慎罰。不敢侮鰥寡、庸庸、祗祗威威。顯民用肇造我區夏、越我一二邦以修。我西土惟時怙冒、聞于上帝、帝休、天乃大命文王、殪戎殷、誕受厥命。(『書經』康誥)

を継いでいる証拠となる<sup>544</sup>。「明德」による「天人感応」は、「敬」または「敬徳：徳を慎む」との密接な関係を通して発展する。それについては殷の中宗、高宗、祖甲と周の文王に対する周公の言述に良く現れている；“或者が彼らに「小人があなたを怨みあなたを罵る」と言えば、(彼らは) おおいに自ら徳を慎み、その過ちについて、「私の過ちが允にこのようである」といい、敢えて怒りを抱かなかつた”と周公は述べた<sup>545</sup>。「敬徳」は、その過ちに驚いて「畏れる」心である。栗谷は「以己心爲嚴師：自分の心を厳かな師と為す」「竦然：竦むこと」「肅然：心が厳かになる」「惕然竦然：驚いて竦むこと」、この四つの条目にかけて敬を「畏れる」心と解釈した<sup>546</sup>。ゆえに、殷末周初に胎動した敬の思想を継承していると言える。要するに、誠と敬は天人関係の変遷による天人感応および合一の思想構造での中心的概念であって、栗谷がこれを継承していることが分かる。

### 2-2-1. 「敬發而誠乘」を通した「理-性-誠」と「氣-心-敬」の思想的範疇

先秦儒学の誠敬観念は、第一節で述べたように程伊川と朱晦庵に至ってその意味が明確になり、修養論が発展した。栗谷は「誠敬妙合」の構造でこの伝統を継承し、「敬發而誠乘」を通して「氣發而理乘」と「心發而性乘」の実状を明らかにさせている<sup>547</sup>。それについては、『道德經・三十七章』の“道常無爲而無不爲：道は常に「無爲」であるが、「無不爲：為さざることはいない」である”<sup>548</sup> という文句に対する栗谷の解釈から見出せる。

「上天之載：上天のこと」は、「無聲無臭：声もなく臭いもないこと」であるが、万物の生成は実にこれを本とする。「在人：人において」は、「無思無爲：思うこともなければ為すこともないこと」で、「寂然不動：寂然として動かないこと」であるが、「感而遂通：物に感じて遂に天下のことに通じること」な

<sup>544</sup>皇天無親、惟徳是輔、順徳者吉、逆徳者凶、天人感應之理、斯可知矣。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・天道人事策 9a）

<sup>545</sup>厥或告之曰、「小人怨汝詈汝」、則皇自敬徳厥愆曰、「朕之愆允若時」、不啻不敢含怒。（『書經』無逸）；「敬徳」の二字を分けずに合わせて「敬む」と読んだ。

<sup>546</sup>張子曰、正心之始、當以己心爲嚴師…（中略）…朱子曰、敬是竦然、如有所畏之意…勉齋黃氏曰、敬者、主一無適之謂、程子語也。然師說、又以敬字、惟畏爲近之。蓋敬者、此心肅然有所畏之名、畏則心主於一…（中略）…覺軒蔡氏曰、…（中略）…苟能惕然悚然、常若鬼神父師之臨其上、深淵薄冰之處其下、則虛靈知覺者、自不容於昏且亂矣。此敬字之義所以惟畏爲近之。（已上四條、以畏釋敬字之義）（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 32b）；括弧内は栗谷自身の割注である。

<sup>547</sup>したがって、「主理」と「主氣」のように、「主誠」と「主敬」に分けて栗谷を主誠主義者と位置付ける試みは再考されるべきである。本研究では次章で「志の美学」を扱う際にこれを再考察する。

<sup>548</sup>道常無爲而無不爲。（『道德經』三十七章）



のである<sup>549</sup>。

上の引用の初句は「氣發而理乘」の、次の句は「心發而性乘」の存在論的次元と宇宙論的次元を論述したものである。その初句における「無聲無臭」は「冲漠無朕」で「氣發而理乘」の存在論的次元であり、万物の生成についての論述は「氣發而理乘」の宇宙論的次元である。栗谷はその二つの次元を合わせて「理氣之妙」たる「上天のこと」と論じたのである。それは、『道德經』の「道生一：道一を生ず」の「道」を易の太極（存在論的次元）と見なし<sup>550</sup>、「道生之：道はこれ生む」の「道」を天道（宇宙論的次元）と解したことと同じ脈絡である<sup>551</sup>。この二つの道はつまり「上天のこと」である。さらに、栗谷は第二句で人のことを論じ、「心發而性乘」の存在論的次元と宇宙論的次元を各々「寂然不動」と「感而遂通」によって述べたのである。とりわけ、「上天のこと」の「無聲無臭」と「在人」の「無思無爲」は「氣發而理乘」の「理氣之妙」と「心發而性乘」の「性心之妙」という「妙合」の実状を「敬發而誠乘」の「誠敬之妙」で極言した文言である。この「敬發而誠乘」の「誠敬之妙」を宇宙論的次元で論じたのが、つまり「天人感通」や「天人合一」なのである。

なお、この「誠敬之妙」の「眞實無妄」「主一無適」を、「無爲」と「有爲」の属性によってその宇宙論的展開を論じることができる。「氣發而理乘」と「心發而性乘」において、氣-心は発し理-性はその発の根本であるように、「敬」の「發」に「誠」が「乗」ずることを通して「天人感通」と「天人合一」が可能になる。栗谷において、「實理」「實心」というのは「誠敬之妙」であるが、「誠乘」の属性を主にして天地の化育と人の感通の根本を論じたので、「實理」と「實心」は誠に過ぎないと述べたのである<sup>552</sup>。これは理氣-性心思想において天地の気化にも、吾の心の発用にも、二つの根本がないことと同様である<sup>553</sup>。同じく、宇宙論的次元における気の陰陽動静と人の語黙動静は氣-心が行なう。その動静に理-性が必ずあるが、理-性が発動するのではない。これは“「居敬」は動静を貫通する”<sup>554</sup>という文言と同じ文脈である。「居敬」の動静貫通に誠が必ずあるが、これは「敬發」の発動的側面から論じたのである。それゆえ、「實理」と「實心」

<sup>549</sup>上天之載、無聲無臭、而萬物之生實本於斯。在人則無思無爲、寂然不動、感而遂通天下之故也。『醇言』；「上天之載、無聲無臭」は『詩經』大雅に、「無思無爲、寂然不動、感而遂通天下之故也」は『周易』繫辭上傳に見える。

<sup>550</sup>道生一、一生二、二生三、三生萬物。（『道德經』三十七章）朱子曰、道即易之太極。（『醇言』）

<sup>551</sup>道生之、德畜之、物形之、勢成之。（『道德經』五十一章）道即天道所以生物也、德則道之形體乃所謂性也。（『醇言』）；四つの「之」は文章のリズムを整える語気助詞で意味はない。

<sup>552</sup>天以實理而有化育之功、人以實心而致感通之效。所謂實理實心者、不過曰誠而已矣。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・誠策 15a）

<sup>553</sup>天地之化無二本、故吾心之發無二原矣。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3b-4a）

<sup>554</sup>居敬通乎動静。（『栗谷全書』卷五・疎筭三・萬言封事 26b）

の「誠」についての論述や「居敬」についての論述で「誠敬之妙」という栗谷の基本的思惟を読まなければならない。

なお、「居敬」によって「天人感通」や「天人合一」が成し遂げられる。

天地の氣化は、生んで生むことに窮まらず、一息の停まりがないから人の氣と天地は相通じる。ゆえに「良心」と「眞氣」もまた天地とともに生長する<sup>555</sup>。

「天地の氣化」は万物の生じる「生氣」なので、魚は水で生きることができるように、人も天地の氣の中で生きることができる。「良心」は“「本然之善心」、つまり所謂「仁義之心」としての「浩然之氣」と論じることができ、「眞氣」は「眞元之氣」であり、これは身体の氣と述べることができる<sup>556</sup>。人の「眞氣」と「良心」を害するのは、全て耳目立ちと四肢の度が過ぎる欲望によるものであるが<sup>557</sup>、まるで毎日斧で木を伐ることのようである<sup>558</sup>。“そうであれば「良心」と「眞氣」を養うことは、同一なことであり、「良心」が日々に成長し害されることなく、ついに欲望によって蔽われることが完全になくなれば、「浩然之氣」が盛大に流行して天地と合一し”<sup>559</sup>、天地の化育に参与してそれとともに生長することができる。

## 2-2-2. 「敬發而誠乘」：「志發爲行」

「天人感通」「天人合一」の根には志があり、「志」はプラクシス理論として敬誠思想の核心的概念である。栗谷は“「天地の志」は氣の帥であり、万物(人・物)はこれを得て性と為すものである”といった朱晦庵に従い<sup>560</sup>、“人というのは天地の帥を与えられて性と、天地の氣を与えられて形体としたものである”と論じた後に、“ゆえに吾の心の發

<sup>555</sup>天地氣化、生生不窮、無一息之停。人之氣、與天地相通。故良心眞氣、亦與之俱長。  
（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・養氣章第七 15b）

<sup>556</sup>朱子曰、良心者、本然之善心、即所謂仁義之心也。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・養氣章第七・16a）；朱晦庵の言葉は『孟子集注』牛山に出てくる。問、浩然之氣、心上氣也、眞元之氣、身上氣也。雖稟心氣之剛者、身上之氣、或有不剛、何也。曰、天地間許多游氣、或有清而軟者、或有清而堅者。得氣之清而軟者、雖有浩氣、而身上之氣、則或不得剛也。如顏回、稟清氣之軟者、故短命死矣。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上 2a-2b）

<sup>557</sup>害良心者、耳目口鼻四肢之欲。而害眞氣者、亦不出是欲焉。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・養氣章第七 19a - 19b）

<sup>558</sup>其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也、且且而伐之。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・養氣章第七 15b）；『孟子』告子章を参照して述べたものである。

<sup>559</sup>然則養心養氣、實是一事、良心日長、而無所戕害、終至於盡去其蔽、則浩然之氣、盛大流行、將與天地同其體矣。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・養氣章第七・19b）；栗谷において心と体は有機体関係で、「良心」と「眞氣」は相互作用する。

<sup>560</sup>乾健坤順、此天地之志爲氣之帥、而人物之所得以爲性者也。（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上・總論爲政章第一 3a）

動は即ち天地の気化である”と述べた<sup>561</sup>。天地は「至正」「至通」である気を与えられた純一な気であり、「天地の志」は「天地の心」の行く所が定まっているもので、「天地の心」のベクトルと解することができる。栗谷が、「天地の志」は「至正」「至通」という天地の気を主宰する「気の帥」と論じ、これは至極清く純粋なものでそれを性としたと述べたのがこれである。

しかし、「志」は理-性-誠の思想的範疇でもなければ、窮理と躬行のような実践の領域に属するものでもない。かえって、「志」は確かに気-心-敬の思想的範疇として心の発動の一つ「意之定者：意が定まっているもの」であり<sup>562</sup>、窮理と躬行の実践を決定的にする契機（動因）である。このような意味で「志」の発現過程を「志發爲行」<sup>563</sup>と論述することができる。「志」は心を主宰し、先頭に立って実践躬行を率いるので「気の帥」なのである。「天地の志」は「天地の心」を主宰し、天地の気化を導き、その気化は測ることのできない鬼神の良能のようなものである。そのような文脈で、栗谷は、天地の気化を鬼神の働きと対応させた『西銘』の「神を窺えばよくその志を継ぐ」に対する朱晦庵の注釈、即ち“神というのは理であり、形を窺うことができないがゆえに「志」とした”という文言を「總論爲政章」の中で別途に割注して書き入れたのである<sup>564</sup>。「天地の志」は「有爲」の気であるが、その痕跡を残さないほど「無不爲」であるので、朱晦庵の“形を窺うことができない”という文言は切実である。そうであれば、「絀繹商量」の「意」という心の知覚活動を経て実践躬行に決定的な契機になる「志」は、宇宙論的側面において「敬」に近いと言える。理気思想の「氣發而理乘」で論じた「気の機」、陰陽または心の動静の内的動因を「志」と見なし、これは「天人感通」「天人合一」において決定的な動因であるとも論じることができる。さらに、「天地の志」は「無所偏倚」の「天地之心」における「帥」という意味であるので、それを「本然之氣」と見ることができ、またこれを「敬」と解し、人の心を主宰する敬の「體」と説明することができる。ならば、ようやく人の修養論的な側面に制限された「敬」の根本を、「天地の志」を通して、「湛一清虚」の「本然の氣」に遡って考えることができるだろう。

<sup>561</sup>夫人也、稟天地之帥、以爲性、分天地之塞、以爲形。故吾心之用、即天地之化也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3b-4a）；朱晦庵の言葉は『西銘』を解釈したものである。

<sup>562</sup>情・志・意、皆是一心之用也。志者、意之定者也。意者、志之未定者也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 59a - 59b）；「情」「意」「志」はすべて「心發而性乘之一路」として心の「發用」であり、「意」（「絀繹商量」）は情（「感而遂通」）をデータとして比較・推論する知覚（思考活動）である。

<sup>563</sup>「志發爲行」という言葉は、「性發爲情」（情）と「心發爲意」（意）に相応しいようにわたしが作ったものである。この言葉は第二章の「志の美学」における「志發爲實」と同一語類であるが、これは「志發爲行」の「行」に対する実効を表す「實理 - 實心の實學」の概念である。「志發爲實」という用語もわたしが作ったものであるが、栗谷の「實理 - 實心の實學」から大きく外れないものであると考えられる。

<sup>564</sup>知化則善述其事、窮神則善繼其志（『西銘』）。朱子曰、化底是氣、有跡可見、故爲事。神底是理、無形可窺、故爲志。（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上・總論爲政章第一・3b）

### 2-3. 「誠通而敬局」

「理通而氣局」と「性通而心局」は理 - 性の「無形」と気 - 心の「有形」の属性を論じ、気-心の境界を貫通しそのなかに実在する理 - 性の無所不在を明らかにした理論である。このような「理通而氣局」と「性通而心局」の実状を総体的に表した理論が「誠發而敬乘」である。理は氣にあり、性は心にあり、誠は敬にある。一言で言うところ“誠は「眞實無妄」を謂うが、「實理」の誠があり、「實心」の誠がある”<sup>565</sup>。「實理」にも「實心」にもあるその誠は、敬にあるものである。「易に太極がある」「沖漠無朕に森羅万象が全て備わっている」などの文句は、太虚の理が「湛一清虚」の本然の気のなかに存在する「未應」の様態、「未應之中」であり、これはつまり「理通而氣局」の存在論的次元である。「天命之謂性」「虚靈知覺」の心に実在する「一性渾然」とした理、「天命之謂性」などの文句は性が「寂然不動」の心の中に実在する「未發」の様態、「未發之中」であり、これはつまり「性通而心局」の存在論的次元である。このような「未應」の理気と「未發」の性心の存在論的次元を「誠通而敬局」によって論じると「静」である。言い換えれば、敬にその「誠」があるという「誠敬之妙」が「静」なのである。この「静」はつまり「沖漠無朕」「寂然不動」と同じ状態を指し示している。

前天地が消滅した後に太虚は寂然でただ陰のみであれば、太極は陰にある<sup>566</sup>。

この引用句は太虚が「寂然不動」の純陰に存在する、理気の「未應之中」の模様である。これは芭蕉の「古い池や、蛙飛び込む 水の音」という開眼の句と同じイメージとして考えられる。「古い池」は「沖漠無朕」「寂然不動」の心象であり、「蛙飛び込む」と「水の音」は天地の開闢のイメージである。その「水の音」が波紋と広がった後の「静」にもどるのは「前天地が消滅」と同じイメージで、あそこにはいかなる偽りもないだろう。

人が生まれ「静」であるのは「天之性」であり、物に感じて動くのは「性之欲」である<sup>567</sup>。

この引用句は理気の「未應之中」にぴったり合う性心の「未發之中」についての文句である。人を例に挙げているが、宇宙万物の「誠敬之妙」がつまりその「静」であ

<sup>565</sup>誠者、眞實無妄之謂、而有實理之誠、有實其心之誠。（『栗谷全書』・拾遺卷六・雜著三・四子言誠疑 38a）

<sup>566</sup>前天地が既に既滅之後、太虚寂然、只陰而已、則太極在陰、後天地將闢、一陽肇生、則太極在陽。（『栗谷全書』卷九・書一・答朴和叔 18a）

<sup>567</sup>人生而靜、天之性也、感於物而動、性之欲也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 4a）；

る。太虚の「未應」の「寂然」と類比できる人の「未發」の「静」は、孔子が『詩經』の三百篇を一言でまとめて論じた「思無邪：思いに邪がない」と同一である<sup>568</sup>。栗谷は、「思無邪」は「誠」なので孔子の言葉を「正心章」に置いたと述べた<sup>569</sup>。ところで、「思無邪」は「誠在敬中」の「誠敬之妙」を意味する。「無邪」は「眞實無妄」で偽りがないという意味である。「思」は心の機能であるが、「思無邪」は「敬」が心を主宰している状態を指し示す。「誠」は理 - 性の範疇で、「無爲」であり、「敬」は気 - 心の範疇で「有爲」であるから、「思無邪」の様態を「誠在敬中」の「誠敬之妙」と論じることができる。これがすなわち「人が生まれ『静』」の意味なのであろう。

「思無邪」は『禮記』曲禮の「毋不敬」という言葉とともに読み、「誠敬」を通した性心の「未發之中」と読まなくてはならない。いわば、“不敬でないならば、わずかな「私偽」もない”ために「思無邪」を「誠」ということができ、“上帝と相對しても恥がない”というのである<sup>570</sup>。したがって、理気の「未應之中」と性心の「未發之中」の「静」は、気 - 心が「已應」 - 「已發」する動静の過程を指す宇宙論的次元の用語ではない。宇宙論的次元の「動静」は、語黙の動静や出入の進退などのように陰陽の有為の運動性だけを相手にした言葉だからである。『聖學輯要』で涵養を静時の修養に置いたことに関する質問に、栗谷が“動と静は全て涵養が実行にあることを指すため、実行に涵養がある”と答えたのは良い例である<sup>571</sup>。

これに反して「静」は理気と性心の「本合」の「未應之中」と「未發之中」を形容する誠敬の存在論的次元である。「未發之中」の心は心の本体で、“湛然虚明”して、鏡のような虚心(鑑空)であり、秤のような扁平(衡平)であり”<sup>572</sup>、「鑑空・衡平」の心の本体に存在する「本然之理」は「無所偏倚」した「正理」である。その実状を誠敬の「静」で明らかにすると「思無邪」「毋不敬」である。この「静」は全ての動静の発原であるが、“動と静を貫く”いわゆる誠が実在する「居敬」である<sup>573</sup>。気 - 心の範疇である敬はたとえ局の属性を持っていても、その存在論的次元では「通」の属性から論じることができる。そこで、程明道に従って“「思無邪」と「毋不敬」、この二つの句だけに従って行えば、どうして(天理と本性に)逆らうことがあるだろうか。(天理と

<sup>568</sup>詩三百、一言以蔽之、曰思無邪。(『論語』爲政)(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 34b) ; 「思無邪」という文句は『詩經』魯頌・駟に見られる。

<sup>569</sup>(臣按)夫子此言、爲論詩而發、第以思無邪是誠、故載乎正心之章。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 34b)

<sup>570</sup>問、毋不敬、可以對越上帝。曰、對猶相對也、上帝無一毫私偽。毋不敬、則亦無一毫私偽、故可以與上帝相對而無愧也。(『栗谷全書』卷三十一・語錄上 41b)

<sup>571</sup>問、頃聞涵養是靜時功夫。然朱子以小學爲涵養功夫、則踐履之事、皆是涵養底事、不特靜時功夫。曰、凡收斂心身、皆可謂之涵養、故勿論動靜皆謂涵養在踐履、則踐履中有涵養矣。(『栗谷全書』卷三十一・語錄上 41a)

<sup>572</sup>臣按、心之本體、湛然虚明、如鑑之空、如衡之平、而感物而動、七情應焉者、此是心之用也。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 36a)

<sup>573</sup>居敬通乎動靜。(『栗谷全書』卷五・疎筭三・萬言封事 26b)

本性に) 逆らうのは全て「不敬」に由る「不正」である”と栗谷は論じたのである<sup>574</sup>。理気の「未應之中」と性心の「未發之中」である居敬の極意は会得し難い。朱晦庵の「中和旧説」と「中和新説」はこれを端的に示している。朱晦庵は天氣の絶えざる流行一發用の根拠として「未發」と「已發」をあげて“「已發」は人の心であり、凡そ「未發」は皆その性である”という図式の「中和旧説」の思惟方式では存在論的次元の「静」を理解することができなかつた<sup>575</sup>。“人は嬰兒から老いて死ぬまでたとえ語黙・動静が同一ではなくとも、その心は「已發」でないものがない。ただその「未發」はいまだかつて發したのではないだけだ”と述べた以上<sup>576</sup>、心には「未發」はない。この時に性と心は存在論的次元から分離されて本合の性心の「不相離」を言えないからである。存在論的次元の「静」に対する朱晦庵の会得は、“心が「寂然不動」と「感而遂通」を「周流貫徹」して体と用が最初から互いに離れない”とした「中和新説」の成立まで待たねばならない<sup>577</sup>。

「中和新説」は朱晦庵の心に対する新たな理解— “一身の知覚と運用は心の所為でないものがない。それならば心はたしかに一身を主宰して、動静・語黙の隙間がない。しかれどもその静にあたっては事物に至ることもなければ、思慮がきざすこともなく、一性は渾然一体となり、道義が全く具わる。それがいわゆる中である。この内心は体となり、「寂然不動」の所以である” —に基づいているからだ<sup>578</sup>。朱晦庵の「中和旧説」で「未發」の性は「已發」だけの心の省察を通して専ら「體認」だけが可能だった。ところが「心統性情」の基本である存在論的次元の性心の「不相離」を心得た「中和新説」では、始めて朱晦庵も涵養という静時の修養の可能性を見たのである。即ち「誠通而敬局」の存在論的次元の「静」を覗き見たのである。栗谷が李延平(1093~1163、名前は侗、字は願中、号は延平、諡号は文靖)の静中の涵養に対する朱晦庵の解釈を「體認」と言ったことについての質問に、“僅かに思われるところがあればそのままこれは「已發」である。すでに「體認」を言ったので、これは省察の修養であつて、「未發」時の氣象ではない”と論じて朱晦庵の「中和旧説」を先に指摘し、朱晦庵が「晩年定

<sup>574</sup>程子曰、思無邪、毋不敬、只此二句、循而行之、安得有差。有差者、皆由不敬不正也。(『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 35a); この文言は『近思錄』卷四に見える。

<sup>575</sup>蓋通天下、只是一箇天機活動、流行發用、無間容息。據其已發者、而指其未發者、則已發者、人心、而凡未發者、皆其性也。(『晦庵先生文集』卷三十・答張欽夫)

<sup>576</sup>真理を渴望してやまない朱晦庵が飲み食いを廃してため息を付く生活の中で悟って述べた言葉である。(喟然嘆曰)「人自嬰兒以至老死、雖語黙動静之不同、然其大體莫非已發。特其未發者、爲未嘗發爾」(『晦庵先生文集』卷七十五・中和舊説序); このような「中和旧説」に対する懷疑は、朱晦庵を「中和新説」へ導く。

<sup>577</sup>是則心之所以 寂然感通、周流貫徹、而體用未始相離者也。(『晦庵先生文集』卷三十二・答張欽夫)

<sup>578</sup>然人之一身、知覺運用莫非心之所爲。則心者固所以主於身、而無動静語黙之間也。然方其静也、事物未至、思慮未萌、而一性渾然、道義全具、其所謂中。是内心之所以爲體、寂然不動者也。(『晦庵先生文集』卷三十二・答張欽夫)

論」では「體認」という字を慎重に使ったと明かした<sup>579</sup>。ところで、存在論的次元の「未發」時の「静」を理解する時に注目すべき点は「毋不敬」の「思無邪」であって、世に背いて耳目を閉ざすという意ではない。栗谷は“見て聴くとしても思惟を作為しなければ、「未發」になるのに害がない”と述べた<sup>580</sup>。ひいては、たとえ見て聴いたところがなく「感而遂通」の静がないとしても「紬繹商量」の義が起こるのは過去の静に従ったことで、心の「已發」であるといったから、「未發之中」の「静」ではない<sup>581</sup>。

理-気および性-心の存在論的次元の実状である「毋不敬」「思無邪」の「誠通而敬局」は、その宇宙論的次元の理気-性心の「已應」時には「思有邪」があり得る。「未發之中」の心の本体を失うのは気の拘泥と物欲によって性が隠れ、その発用において「過不及」が生ずる。『聖學輯要』の修己（上中下）の十三章の中で「総論章」と「実効章」を除いた十一章の内容は、居敬によって「窮理」し「力行」して、「思有邪」の「過不及」なしに「未發之中」の「静」を保つ方法であると理解しても栗谷の意から大きくは外れないと思われる。栗谷は、修己の働きは「居敬」「窮理」「力行」というこの三つを脱しないと述べ<sup>582</sup>、敬の始めと終わりを「収斂」と「正心」と言ったが<sup>583</sup>、それは「居敬」が「修己（上中下）」の十一章を貫通するからである<sup>584</sup>。「居敬」を「誠通而敬局」の属性によって修己の十一章で言えば、「立志章第二」「収斂章第三」「窮理章第四」「誠實章第五」「矯氣質章第六」「養氣章第七」「正心章第八」「檢身章第九」「恢徳

<sup>579</sup>（又問）延平先生於靜中、看喜怒哀樂未發之謂中、未發、作何氣象。朱子曰、李先生、靜中體認大本、此說何如。臣答曰、纔有所思、便是已發。既云體認、則是省察工夫、非未發時氣象也。故朱子晚年定論、以體認字爲下得重、此不可不察。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 22b）

<sup>580</sup>（或問）未發時、亦有見聞乎。臣答曰、若見物聞聲、念慮隨發、則固屬已發矣。若物之過乎目者、見之而已、不起見之之心、過乎耳者、聞之而已、不起聞之之心、雖有見聞、不作思惟、則不害其爲未發也。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 21b-21a）

<sup>581</sup>或問、「意固是緣情計較矣。但人未與物接、而無所感時、亦有念慮之發、豈必緣情乎。答曰、「此亦紬繹舊日所發之情也。當其時、雖未接物、實是思念舊日所感之物、則豈非所謂緣情者乎。」（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 56b）

<sup>582</sup>（臣按）、修己之功、不出於居敬窮理力行三者。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第一上・總論修己第一 2a）

<sup>583</sup>第三章収斂、敬之始也、此之章、敬之終也。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 20a）

<sup>584</sup>「収斂」は第三章であり、「立志」は第二章なので、その順序に従って「居敬」は「立志」を含まないと疑うこともできる。「立志」は心が意を決めて志向する方向で、心のことであるのに、心の主宰である敬の領域の外に在ることはできない。同じく、「正心」は第八章なので順序上「正心」の次に配置された「檢身」「恢徳量」「輔徳」「敦篤」は居敬に属しないという言葉にこだわってその意を疑うこともあるだろう。しかし、栗谷において身と心は有機体的な関係にあるので「正心章」で心と体を統括して涵養と省察を扱った；なお、「檢身」の後に続く三章は全て前の八章を助けるための栗谷の意図的な構想によるものである。例えば、「敦篤章」は「立志」の始まりから終わりまで励み務めるよう計画されたものと言える。

量章第十」「輔德章第十一」「敦篤章第十二」それぞれは「敬」の「局」で言うことができ、「敬」のそれぞれの局面に誠は「通」じる。たとえ理 - 性の範疇である「誠」が「無形」の「通」の属性を持っていても、「敬」によって局限されざるを得ないので、程明道のように「不敬」よる「不正」を言うことができる。ただ、「不正」は「不敬」に従って論述し「不敬」によって「誠」が隠れて顕れないことを指すのであって、「誠」そのものが「不正」であるのではない。「誠」の「眞實無妄」は心の「不敬」にも自若としている。

「不敬」の「過不及」に関しては、「正心章」で詳細に扱われている。栗谷は「過不及」のやまいは「昏」と「亂」にあると見て、再び「昏」と「亂」の欄を二つずつ細分して論じた；「昏」のやまいには「智昏」と「氣昏」があり、「亂」のやまいには「惡念：外物に誘惑されて生じた私欲」と「浮念：絶え間なく起こる根拠がない想念」がある<sup>585</sup>。詳しく述べると、「智昏」は格物致知の窮理に暗いことであり、「氣昏」は「誠意：意を誠にする」を尽くしていないところから来る怠惰な一身を指すことであり、合わせていうと心身の愚鈍を意味する。また、「惡念」と「浮念」は涵養と省察という「正心」の修養の不足から出る乱雑な心を意味する<sup>586</sup>。「昏」と「亂」にある「過不及」のやまいは、つまり「性通而心局」の宇宙論的次元で現れ得る「不敬」である。栗谷は“「窮理」して善を明らかにし、「篤志」して気をひきい、「涵養」して誠をたもち、「省察」して偽を捨て去る”と論じて、「昏」と「亂」のやまいを治める方便を述べた<sup>587</sup>。これは他ならない性心の存在論的次元である「未發之中」の「大本」を回復し、宇宙論的次元で「中節之中」の「和」に至って“天地とその舒慘を同じにする”「修己」である<sup>588</sup>。その「修己」の核心は「毋不敬」から「居敬」へ帰ることである。結局、「誠通

<sup>585</sup>臣按、心之本體、湛然虛明、如鑑之空、如衡之平、而感物而動、七情應焉者、此是心之用也。惟其氣拘而欲蔽、本體不能立、故其用或失其正、其病在於昏與亂而已。昏之病有二。一曰智昏、謂不能窮理、昧乎是非也。二曰氣昏、謂怠惰放倒、每有睡思也。亂之病有二。一曰惡念、謂誘於外物、計較私欲也。二曰浮念、謂掉擧散亂、（掉擧、念起之貌）相續不斷也。（此念非善非惡、故謂之浮念）（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 36a-36b）

<sup>586</sup>栗谷は四つのやまいの中で「浮念」が最も治め難いと言った。「惡念」は志を誠にして善を行えばよく治めることができるが、「浮念」は急に起こってすぐに消滅するから、行方が分からないと論じた。これは『通志』（後に神宗によって『資治通鑑』と呼び直される）を書くほどの司馬溫公（1019～1086、名は、光、字は君實、号は迂夫、迂叟、諡号は文正）の誠意にも関わらず「浮念」の紛亂を心配したという。“學者之用力、最難得效者、在於浮念。蓋惡念雖實、苟能誠志於爲善、則治之亦易。惟浮念、則無事之時、倏起忽滅、有不得自由者。夫以溫公之誠意、尙患紛亂、況初學乎。”（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 36b-37a）

<sup>587</sup>君子以是爲憂、故窮理以明善、篤志以帥氣、涵養以存誠、省察以去偽、以治其昏亂。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 36b）

<sup>588</sup>然後未感之時、至虛至靜、所謂鑑空衡平之體。雖鬼神、有不得窺其際者、及其感也。無不中節、鑑空衡平之用。流行不滯、正大光明、與天地同其舒慘矣。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・正心章第八 36b）



而敬局」の「居敬」と「不敬」によって明らかにしようとするのは、「理通而氣局」に基づいた「性通而心局」の「性是理」に現れる善悪の分岐点であると言える。

## 第二章 誠敬思想の分析の総合

### 予備的陳述

栗谷の「誠敬之學」は「實理-實心の實學」であり、これは「修己」「治人」を行うための「誠敬之學」である。「修己」は「誠意」「正心」の「存心養性」と「格物致知」の「窮理」であり、これは『中庸』の「尊徳性：徳性を尊ぶこと」と「道問學：問学に由ること」を示し<sup>589</sup>、「治人」はその「己」を尽くして他人と天下に及ぶ「齊家」「治國」「平天下」を意味する。栗谷が「誠敬之學」を集大成した『聖學輯要』で“「誠敬之學」は「修己」「治人」に過ぎない”<sup>590</sup>と総説したのがこれである。この聖賢の「修己」「治人」の学を貫通しているのが、比較・判断する「意」が定まっている「志」である<sup>591</sup>。

この「志」は「修己」から「治人」へと、または「治人」から「修己」へと弁証法的に進む省察的实践、つまり「志の美学」の中心概念である。この美学については、栗谷の『聖學輯要』の編集目次を見ることによって、窺うことができる。栗谷が「修己」において「立志」より優先することがないがゆえに「立志章」を「修己」の一番目の条目としたことと<sup>592</sup>、「治人」の「爲政」において「立紀綱」が優先するが<sup>593</sup>、「紀綱」は「国家の元氣」であり<sup>594</sup>、「紀綱」を振るいおこすことは「立志」に因る<sup>595</sup>と述べたことに良く現れている。このように、栗谷においては「立志」とは「修己」と「治人」のための前提条件であり、この「立志」より優先するものはないということである。

なお、「修己」「治人」の「聖賢之學」は理氣-性心の総体的実状である「誠敬の学」、つまり「實理-實心の實學」である。栗谷の『聖學輯要』は「修己」「治人」の「聖賢之學」を誠敬思想によって明らかにしたものである。全八卷五篇三十三章として構成された『聖學輯要』は「實理-實心の實學」を論じており、これはすべて誠敬思想を根本とし

<sup>589</sup>君子、尊徳性、而道問學（『中庸』）朱子曰、尊者、恭敬奉持之意。徳性者、吾所受於天之正理。道、由。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・立志章第二 2a-2b）

<sup>590</sup>臣按、聖賢之學、不過修己治人而已。（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統説第一 18a）

<sup>591</sup>「情」「志」「意」、皆是一心之用也。志者、意之定者也。意者、志之未定者也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 59a-59b）；このような意味から見ると、安部吉雄が日本江戸と韓国朝鮮の朱子学を「主理派」と「主氣派」に分け、それらを主理的「自得體認主義」と主氣的「主知論理主義」で分析し、栗谷を主氣的「主知論理主義」と解したことに關しては再考察すべきだと考えられる。とりわけ安部吉雄の朝鮮の主氣思想における栗谷についての論述（495頁）と「主理派・主氣派の學風の相違」を論じたところ（528～533頁）についての説明はその根拠を検討しなければならない。

<sup>592</sup>（臣按）學莫先於立志。未有志不立而能成功者、故修己條目、以立志爲先。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・立志章第二 3a）

<sup>593</sup>臣按。上六章、備論爲政之本、及爲政之具、而此章以下、乃論爲政之事。爲政之事、以立紀綱爲先。（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要七・爲政第四下・立紀綱第七 24a）

<sup>594</sup>臣按、紀綱者、國家之元氣也。（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要七・爲政第四下・立紀綱第七・28b）；「國家之元氣」の「國家」は近代の民族国家ではなく、『大學』の「齊家」と「治國」を合わせて述べたものである。

<sup>595</sup>當今殿下之責、在於振紀綱安百姓。紀綱之振、由乎立志、百姓之安、係於革弊。（『栗谷全書』卷五・疏筭三・玉堂陳戒筭 8b）

ている。本部の第一章で述べたように、栗谷は、「居敬」は「窮理」と「修己」（上中下）の十一章を貫き、「敬徳：徳を敬む」による天人感応と合一の「敬」思想が「治人」を一貫した。そして、その中に誠があってこれが「敬發」の根本となり、天人の合一点であるということを示した。とりわけ第一章で、栗谷は天地の心、その志に基づいて「天人相通」および「天人合一」の伝統を継承したことを論じ、彼の誠敬思想は修養的側面からは勿論、むしろ社会 - 宇宙的側面の中で「実理-実心の実学」のプラクシス理論として再議論されるべきであることを示唆した。ところが、誠敬の二つの原理に基づいた誠敬思想の三つの理論に関する第一章の論述は、理気 - 性心の総括的実状を誠敬のプラクシス理論で構成するため、「理 - 性 - 誠」と「氣 - 心 - 敬」という思想的範疇を立てる分析的な作業に重点を置いた。したがって、栗谷が誠敬の三つのプラクシス理論を実際にどう適用させていたのかは細かく論じられなかった。本章では、第一章で分析した誠敬思想を「志の美学」の観点から総合的に考察し、プラクシス理論としてその実際を論じる。

## 第一節 志の美学

### 1-1. 「志發爲實」、誠敬の新たな地平

栗谷は心を知覚と規定し、その知覚過程を情（「感而遂通」：「性發爲情」）－「意」（「紬繹商量」：「心發爲意」）－「志」（「意之定者」：「志發爲行」）という「心發而性乘之一路」論にしたがって説明する<sup>596</sup>。「情」「意」「志」はすべて心の「發用」であるからだ<sup>597</sup>。「情」は感覚知覚であり、「意」はその情（感覚知覚）をデータとして比較・推論する知覚（思考活動）であり、「志」はその思考活動を終え、「行」に進む決定的な契機である。このような意味で「志」は「心有所之：心のベクトル」で、善悪の分岐点であると栗谷は述べたのである<sup>598</sup>。ところが、この栗谷の陳述は、善悪がはじめて「志」という心の発動過程で発現するのではなく、既に情に発言された善悪のベクトルを転換することができるという意味である。言い換えれば、「意」（「紬繹商量」：「心發爲意」）の過程における「道心」と「人心」の相互変化可能性による善悪の再調整はほかではなく「志」の「志發爲行」にあるのだ。「志」の「志發爲行」は「立志」と「定志」についての栗谷の論述することができる。

栗谷の「志の美学」に関する論議は『擊蒙要訣』の第一章「立志」、『聖學輯要』二・修己第二上の立志章と窮理章、「時務策」を論じる「疏」、成牛溪との「知」と「行」につい

<sup>596</sup> 「情」と「意」については第二部一章「心發而性乘」の宇宙論的次元（心の「已發」）で詳しく論じたのであり、「志」の（「意之定者」：「志發爲行」）については第二部「敬發而誠乘」を参考されたい。

<sup>597</sup> 情・志・意、皆是一心之用也。志者、意之定者也。意者、志之未定者也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 59a - 59b）

<sup>598</sup> 志者、心有所之之謂、情既發、而定其趨向也、之善之惡、皆志也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 59a）

での論弁、「學校模範」の一番目の条項などで展開されている。とりわけ「學校模範」は切実である。

学ぶ者はまず志を立て道を自ら担わなければならない。道は高遠なものではないが、人が自ら行わないだけだ。万善が我々に備わっているから、ほかの道を求めることはない。さらに疑いながら他の道を待つこともなく、さらに道を行うことにおいて恐れて躊躇うこともない。たちまち天地のために心を立て、生民のために極(中正)を定め、往聖のために絶学を継ぎ、万世のために太平を開くことを標的とする<sup>599</sup>。

これは宣祖 15 年 (1582) に進言した十四カ条「學校規範」の第一条項の一部である。「立志」して道を担うのは『論語』述而の「志於道：道に志す」という文言に従ったものである。「志」と「道」については“「志」というのは心が行くところを謂い、「道」は人間が日常生活に当に行うべきものである”<sup>600</sup>と晦庵は解した。栗谷はその晦庵の解釈とともに眞西山(1178-1235、名前は徳秀、字は景元、号は西山)の“志は徳に進む気である。聖賢はこれを出発点とするため、「遠」くても達しないこともなければ、「堅」くても入らないこともない”という文言を『聖學輯要』二・立志章に引用した。眞西山の「遠」と「堅」というのは学ぶ者が担う責任の重大なことを示している。その責任は我々の心に備わっている万善(万理)を行うことであり、その目的は「天地」「生民」「万世」という社会-宇宙的次元に関わる重大な事業である。その重大な事業は、「立志」の真実性、つまり真に志を定めたのかを判断する試金石である。栗谷は一国の治乱から一人の善悪の行為までを「立志」の真実性に置いている。これについては「玉堂時弊疏」九条<sup>601</sup>の中の第一条によく現れている。

所謂聖上が「志」を定め実効を求めるといふのはいかなる意味なのか。一国の治乱は一人にかかり、一人の善悪はその心にかかり、その心が向かって行くところを志と謂う。それゆえに、善に「志」し、治とともに道を行えば興らないはずがなく、悪に志し、乱とともに事を行えば、亡びないはずがない。もし「立志」であるが「靡定」して悠悠泛泛とすれば、これもまた乱とともに事を行うことに帰結して国が亡びないはずがない。所謂「靡定」といふのはただその「志」

<sup>599</sup> 一曰立志、謂學者先須立志、以道自任。道非高遠、人自不行。萬善備我、不待他求。莫更遲疑等待、莫更畏難趨赴。直以爲天地立心、爲生民立極、爲往聖繼絕學、爲萬世開太平爲標的。(『栗谷全書』卷十五・雜著二・學校模範 34a)

<sup>600</sup> 子曰、志於道。(志者、心之所之之謂、道、則人倫日用之間、所當行者、是也)(『論語集註』述而)；括弧内が晦庵の注釈である。

<sup>601</sup> 若定聖志以求實效、崇道學以正人心、審幾微以護士林、謹大禮以重配匹、振紀綱以肅朝廷、尚節儉以舒國用、廣言路以集羣策、收賢才以共天職、革弊法以救民生、凡此九者、皆殿下所當勉勵而不可缺一者也。(『栗谷全書』卷三・疏筭一・玉堂陳時弊疏 27a)

はあるが、拡充しないため実効がないことを謂う。「志」はあるが実効がないというのは、「志」がないと謂うこともまた可である<sup>602</sup>。

志というのは「心のベクトル」であるが、これは実践躬行を意味しない。しかし、栗谷の「志の美学」の観点からみると、実践躬行の実効なき「立志」は「志」がまだ定まっていないという「靡定」である<sup>603</sup>。実の「立志」は「定志：志を定めること」であり、栗谷は明道の「定志」についての解釈、“所謂志を定めるといふのは心を専一にして意を誠にし、善を択んで固執することである”という文言に従って実の「立志」を明らかにした<sup>604</sup>。本論文では、この「定志」の「志の美学」を「志發爲實」と称する。「氣發而理乘」に立脚した「心發而性乘」の「性發爲情」と「心發爲意」が「性心元不相離」であるように、「志發爲實」は「志實元不相離」である。これが“志はあるが 実効がないというのは「志」がないと謂うこともまた可である”という文言の本義である。この否定的な表現方式の文言は、真に「志」があれば実効があるという肯定的表現でも論述できる。

さらに、このような「志發爲實」の「志の美学」を「天地の志」に遡ってその根拠を立てて体系的に論じたい。第一章において「理-性-誠」と「氣-心-敬」の思想的範疇を導き出す際に、栗谷は張横渠の『西銘』についての朱晦庵の解釈、「天地の志」は「氣の帥」であり、万物（人・物）はこれを得て性とするものである”という文言を『聖學輯要』の中で割注として書き入れた<sup>605</sup>。ところが「天地の志」は「氣の帥」だから、「氣-心-敬」

<sup>602</sup>所謂定聖志以求實效者、一國之治亂、係於一人、一人之臧否、係於一心、一心之所之、謂之志。是故、志乎善、而與治同道、則罔不興、志乎惡、而與亂同事、則罔不亡。如或立志靡定、悠悠泛泛、則亦同歸於亂亡而已。所謂靡定者、徒有其志、而不能擴充、終無實效之謂也。有其志、而無實效者、謂之無志、亦可也。（『栗谷全書』卷三・疏筭一・玉堂陳時弊疏 27a - 27b）

<sup>603</sup>志と実践躬行の関係に関するこの陳述においても、栗谷の心と一身の有機体的力動性を見ることができ、それらの存在構造についての彼の思考が窺える。所謂「性發爲情」と「心發爲意」は「性在心中」の「心發而性乘」の構造である。この構造を分析すると、「性」と「情」は「心」と「意」の根本であるが、「心」と「意」がない「性」と「情」は現れることができない。これが「主情」と「主意」を総合している栗谷の「性心情意」論である。これについては第二部の「心發而性乘」の宇宙論的次元で論述した「性發爲情」と「心發爲意」を参考されたい。

<sup>604</sup>程子曰、君道之大、在乎稽古正學、明善惡之歸、辨忠邪之分、曉然趨道之正。故在乎君志先定、君志定而天下之治成矣。所謂定志者、一心誠意、擇善而固執之也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・立志章第二 5b）；「一心」の「一」は「専一」で読み、その意味は「主一無適」の心だと考えられる。程子は程明道であり、その文言は『二程集』卷五十五・明道先生文二・表疏に見え、「擇善而固執」は『中庸』の「誠之者、擇善而固執之者也」という文言に見える。

<sup>605</sup>西銘曰、乾稱父、坤稱母。予茲藐焉、乃混然中處（朱子曰、以藐然之身、混合無間、而位乎中）、天地之塞、吾其體、天地之帥、吾其性（朱子曰、乾陽坤陰、此天地之氣塞乎兩間、而人物之所資以爲體者也。乾健坤順、此天地之志爲氣之帥、而人物之所得以爲性者也。深察乎此、則父乾母坤、混然中處之實、可見矣。）（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上 3a）；二つの括弧内の文言は朱晦庵の註釈であるが、前者は『理學類編』卷六の

の思想的範疇に入るため、「天地の志」を「万物の性」とすることはできない。これは、栗谷が『聖學輯要』に引用した『孟子集注』の文言、“「万物（人物）之生」は同じく「天地之理」を得て「性」を成す”<sup>606</sup>と矛盾のように見える。そうであれば、「天地の志」を「万物の性」とすると述べた晦庵と栗谷の文言は論理的に精密ではないように見られる。しかし、栗谷の「之妙」の論理のなかでその思想的範疇を理解すれば、その文言の妙所を窺うことができる。栗谷において性は、その存在構造は「性在心中」であるが、生成過程は「理氣之妙用」の「氣發而理乘」である。天地の氣に乗ったその理が流行・分殊し、万物の性となる。言い換えれば、志は“氣の帥”であるから、天理が「天地の志」に乗り宇宙論的次元に分殊して性となるのである。天理が「天地の志」に乗るとするのは「志」「天理」の「元不相離之妙」を表現したものである。そして「天地の志」は専ら善に向かうことに定まっているので、その存在論的次元と宇宙論的次元の相違がない。これは「即志即天理：志に即すれば即ち天理である」という論理で説明することができるが、その意味は、志を言えば天理がすでにここに実在することを示す。「志發爲實」の美学で言えば、「天地の志」の「實」は「実理」であり、その「天地の志」の化育の働きを通してその「實」が宇宙万物の心に実在する。したがって、万物は「天地の志」を性とする論じられる。さらに、この実理があるから、万物は真に実効を表すことができる。この論議の範囲を人間に絞って言えば、真に善に志せば「天地の志」のように化育の働きに参加することができる。天地と人は「氣の帥」である志を通して互いに感通するものであり、この感通の根本は天地と人の志にある実理である。栗谷は実理の在り処を実心と論じた。

天は「實理」を以て化育の功があり、人の「實心」を以て感通の効を致す。所謂「實理 - 實心」というものは誠であるのみだ<sup>607</sup>。

天地の志は専ら善に向かう心であり、その心は常に定まっている。人は志を立てて善に志す必要があり、その善に志した心が実心である。その「実心」は「実理」の在り処である。「実理」と「実心」は誠であるが、実心には人の力行の意味がある。それゆえに、『中庸』は“「誠者：誠というのは」天の道であり、「誠之者：之を誠にするというのは」人の道である”と言い、朱晦庵は誠の本義を明らかにして、“「誠者」は「眞實無妄」を謂い、

---

言葉であり、後者は『性理大全』巻四のものである。

<sup>606</sup>孟子曰、人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之、君子存之。（『孟子』離婁）朱子曰、幾希、少也。庶、衆也。人物之生、同得天地之理以爲性、同得天地之氣以爲形。其不同者、獨人於其間得形氣之正、而能有以全其性。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 54a）；朱晦庵の文言は『孟子集注』離婁下に見られる。『孟子』離婁と『孟子集注』離婁下についての論述は第二部の「性通而心局」を通して見た「本然之性」と「氣質之性」を参考されたい。

<sup>607</sup>天以實理、而有化育之功、人以實心、而致感通之効。所謂實理實心者、不過曰誠而已矣。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・誠策 15a）

これは天理の本然であり、「誠之者」は未だ「眞實無妄」となることができず、その「眞實無妄」を欲することを謂い、これは人事の当然である”と解釈したのである<sup>608</sup>。その「眞實無妄」の誠（天理）が天の化育と人の感通の根本である。この誠は「理 - 性」の思想的範疇であり、「眞實無妄」という誠は「理 - 性」の本然の実状を総括的に明かしたものである。一方、化育するものと感通するものは天と人である。天と人は「氣 - 心」の思想的範疇であり、「主一無適」という敬は「氣 - 心」の本然の実状を総括的に明かしたものである。しかし、その敬の所在がまだ明らかに顕れなかった。「天地の志」がその明証の鍵となる。

「天地の志」は専ら万物を生育する「主一無適」という心である。この志がつまり敬であり、「敬」の本然である。栗谷は蔡九峰(1167~1230、名前は沈、字は仲黙、号は九峰)を引用して敬の所在を明らかにした。

天これを敬と謂うのは、天は理の所在である。動静と語黙に一毫のおこたる事  
があつてはならない<sup>609</sup>。

天は理の所在でこれを敬と謂う。人が敬む天は理の所在であるその天である。天と人は氣であり、「氣の帥」は志である。氣 - 心と同一な思想的範疇である敬はその志を用いて論じることができる。天地の志は敬であり、これは人の志における本然である。敬は天地の志であり、これを敬むのは人の志である。実理 - 実心が誠に過ぎないように天地の志と人の志は敬に過ぎない。「志發爲實」の「志の美学」の観点から論じれば、天と人の志（敬）が発し実理（誠）はこの発の根本である。これは、誠は敬の中にあり、誠敬は元より離れることができないからである。「天地の志」は専ら善に向かった敬（「主一無適」）であるので、万物を覆って乗せることにおいて公平無私であり、その本然の理である誠（「眞實無妄」）を実現して万物を化育する。宇宙の大運行に乗った誠は「眞實無妄」で万物を欺いたことがなく、生んで育てるその心は一時も止まず善に「主一無適」であるだけである。一方、人間は天地のように専一ではいられず「修己」「治人」の力行が必要である。栗谷においてその力行の中核は、行為の直接的な契機になる「心のベクトル」、つまり「定志」にある。この志が心を主宰すれば、実効が無いはずがないのである。このような意味から見ると善に定まっている志はつまり心の主宰であることにほかならない。要するに、天地の敬がつまり誠であり、これは人の敬の根源処ということである。このように「志發爲實」の「志の美学」は「天地の志」を通して誠敬の所在を明かし、社会 - 宇宙論的次元という「誠敬の学」の新たな地平を開く。

<sup>608</sup>誠者、天之道也、誠之者、人之道也。（『中庸』）誠者、眞實無妄之謂、天理之本然也。誠之者、未能眞實無妄、而欲其眞實無妄之謂、人事之當然也。（『中庸章句』）

<sup>609</sup>伊尹曰、惟天無親、克敬惟親（『書經』商書・太甲）蔡氏曰、天謂之敬者、天者、理之所在。動静語黙、不可有一毫之慢。（『栗谷全書』卷二十五・聖學輯要七・爲政第四下・謹天戒章第六・18b - 19a）；蔡九峰の文言は『書集傳』商書・太甲下に見える。

## 第二節 知行の弁証法的會通<sup>610</sup>

### 予備的陳述

栗谷の「志の美学」は、「知」と「行」の関係についての哲学的難題に、示唆するところが大きい。西洋の哲学伝統の中で、アリストテレス (Aristoteles、紀元前 384～322) はテオーリア (theoria) とプラクシス (praxis) を対立させ、テオーリアに優位を与えた。プラクシスは行為の目的を内部的動機の善悪とする点で、行為の目的を外部に置く制作 (poiesis) と区別されるが、同じく主観的な行為の領域に属する。これに反して、テオーリアの目的は真理の根拠である客観的な実体そのものを認識することで、テオーリアを媒介にして「知」に至ることができるため、プラクシスに対するテオーリアの優位の学問的伝統を立てた。中世期のキリスト教の宗教的実践とカントの実践理性に基づいた道徳的実践に至っては、プラクシスの重要性が台頭する。しかし、キリスト教の宗教的実践は神の摂理論や豫定論などのドグマ神学に基づいており、イマヌエル・カント (Immanuel Kant、1724～1784) の道徳的実践とは先験的で主観的な意識に反映された観念活動を意味するものだった。言い換えると、中世期のキリスト教においてテオーリアは排他的なプラクシスと同一視され、カントにおいてテオーリアは主観的なプラクシスの実践に還元された。したがって、キリスト教の宗教的実践とカントの道徳的実践は、社会 - 歴史が置かれた実存状況から遊離した排他的で主観的な行為としてのプラクシスであると言える。このように西洋哲学の伝統において、アリストテレスがテオーリアとプラクシスの対立構造を立てて以来、プラクシスとテオーリアの関係についての論議は持続し、カントに至ってはテオーリアは道徳的なプラクシスに還元された。

一方、「知」と「行」の関係についての論議は程朱学の伝統にも見受けられる。程伊川は「知」を「行」の根本とし<sup>611</sup>、『大學』の「八條目」を修める順序において「格物致知」に優先性を置き<sup>612</sup>、「知先行後」論を披瀝した。朱晦庵も伊川の「知先行後」論に従って『大學』の「致知」と『中庸』の「知先於仁勇」を孔子の「知及之」という文言にまで遡及させ、出処を明かして「知先行後」論についての正統性を与えた<sup>613</sup>。ただ、彼は「知行常相須」の観点から「知」と「行」を「目」と「足」に譬え<sup>614</sup>、「知」がますます明らかになれば「行」はますます篤実になり、「行」がますます篤実になれば「知」はますます明らかになる”と

<sup>610</sup> 「會通」は借用語であり、その言葉は『周易』に見える；聖人有以見天下之動、而觀其會通、以行其典禮、繫辭焉以斷其吉凶。是故謂之爻。(『周易』繫辭上傳)

<sup>611</sup> 須以知爲本。(『二程集』河南程氏遺書・卷十五・伊川先生語一)

<sup>612</sup> 自格物而充之、然後可以至聖人。不知格物、而先欲意誠心正身修者、未有能中於理者。(『二程集』河南程氏遺書卷二十五・伊川先生語十一)

<sup>613</sup> 然又須先知得、方行得。所以大學先說致知、中庸說知先於仁勇、而孔子先說「知及之」。『中庸』は舜の「大知」を顔淵の「爲人」(仁)と子路の「問強」(勇)より先に論じた。孔子の文言、「知及之」は『論語』衛靈公に見える。子曰、知及之、仁不能守之、雖得之、必失之。知及之、仁能守之、不莊以涖之、則民不敬。(『論語』衛靈公)

<sup>614</sup> 知行常相須、如目無足不行、足無目不見。(『朱子語類』卷九・學三・論知行)



論じると同時に、知行の「相先後行」を「兩足」の足つきに例えた<sup>615</sup>。陳北溪においては「知先行後」論は否定され、車の「兩輪」や鳥の「兩翼」の譬えを挙げて、知行の「交進而互相發」論に至った<sup>616</sup>。このように程朱学の伝統において伊川が「知」と「行」の対立構造内での「先後」論を立てて以来、「知」と「行」の関係については晦庵の「知行常相須」と北溪の「交進而互相發」で議論されてきたといえる。

ところが、程朱学の伝統の「知」と「行」の論議と西洋哲学の伝統のテオリアとプラクシスの論議は、類似していながら重要な差異があり、共同の研究課題を持つ。両伝統は、同一に論議の対象となる二つの概念を対立構造の中で捉えている。これは、二つの概念を弁証法的に議論してどちらか一方に同一化させない、両伝統の類似した点である。ただ、大きな差異は、「知」とテオリアを形成する過程にある。程朱学ではその過程を「格物致知」と謂い、西洋哲学では「認識論 epistemology」と謂う。また、両伝統の共同の研究課題は、「行」とプラクシスを求める方法である。本節では、知行の弁証法的会通をテーマにして、栗谷の「知行一時竝進」を「由知而達於行之效：「知」に由って「行」の実効に達する修己方法」<sup>617</sup>と「由行而達於知之效：「行」に由って「知」の実効に達する修己方法」<sup>618</sup>という二つの側面から論議しつつ、程朱学と西洋哲学の差異と両伝統の共同の研究課題を探っていきたい。

## 2-1. 「知行一時竝進」

「知」と「行」はたとえ先後に分けても、それは実際に「一時竝進：同時に進行されること」である<sup>619</sup>。

これは、栗谷が程朱学の知行についての伝統を継承して自身の「知行一時竝進」論を展開したものである。この「知行一時竝進」論は「由知而達於行之效」と「由行而達於知之效」という二つの側面から「知」と「行」の関係を論じた後に下した結論である。これは、知行の区分（知行先後：知先行後および行先知後）は伊川が述べた「知先行後」の一面というより、「行先知後」であるとも言い得るという意である。したがって、知行の区分はその「一時竝進」を論証または説明するための範疇的な区分であるだろう。ま

<sup>615</sup>知與行工夫、須著並到。知之愈明、則行之愈篤、行之愈篤、則知之益明。二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行、便會漸漸行得到。（『朱子語類』卷一十四・大學一・經上）

<sup>616</sup>二者亦非載然判先後二事、如車兩輪、如鳥兩翼、實相關系。蓋亦交進而互相發也。故心之明、則行愈達、而行之力、則所知亦益精矣。（『北溪大全集』卷十五）

<sup>617</sup>「由知而達於行之效」については『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 21a-22a) を参考されたい。

<sup>618</sup>「由行而達於知之效」については『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 22a-23a) を参考されたい。

<sup>619</sup>臣按、用功之至、必有效驗、故次之以功效。以盡知行兼備、表裏如一、入乎聖域之狀。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 23a-23b）

た、知行の「一時竝進」は、晦庵の「知行常相須」や北溪の「交進而互相發」と同じ意味を指すと見られるが、北溪の「交進而互相發」における「互相發」は栗谷の「一時竝進」する「知」と「行」の性格をより明らかにする端緒を提供する。栗谷のトリロジー思想の思想的範疇である「理 - 性 - 誠」と「氣 - 心 - 敬」を用いて論じると、「氣 - 心 - 敬」が発し、その発の根本は「理 - 性 - 誠」である。ゆえに、「知」と「行」は「氣 - 心 - 敬」の思想的範疇に属し、それらは「発」の機能を持つ。さらに、「氣 - 心 - 敬」の思想的範疇は時空間的な形跡を経るから、「知」と「行」は北溪が述べたように「互相發」は言う事ができるが「共發」は不可である。要するに、栗谷の「知行一時竝進」は、「知」と「行」が「互相發」に由る「弁証法的会通」を意味すると論じることができる。その会通は、善悪に処する宇宙の実存的状況で実際に善を糾明してこれを行うことにおいて「知」と「行」が互いに実効の根本になるという意である。

「知」が「行」の実効の根本となる「由知而達於行之效」の「弁証法的会通」に関しては、栗谷は『大學』の「知止而后」の「知」から「定」「静」「安」「慮」を経て「能得」の「得」に至る過程を『大學章句』に基づいて次のように詳説する。

朱晦庵は、「止」というのは当に止まるところの境地、即ち「至善」の所在であり、これを「知」れば志に方向が定まり（是非を明白にすれば必ず「向善而背悪：心が善に向かい悪に背く」ことになる）、「静」というのは心の妄動しないことを言い（是非が既に定まっているなら、心が善以外の他の道に動揺せず「常寧静：常に安らかに治まっている」）、「安」というのは処する所に安らかでいることを謂い（我々の「權度」を正し万事に応じる際に時と処する状況に随うため「泰然」である）、「慮」というのは事物が到来すると、必ず「研幾審處：事物の機微（変化）と真相（様態）を審らかにする」ことを意味する）、「得」はその止まるところを謂う（これを行なって「至善」に止まることを意味する）、と述べた<sup>620</sup>。

このような『大學章句』の文脈から、饒雙峰は『大學』の「知止而后有定、定而后能静、静而后能安、安而后能慮、慮而后能得」という文言において事物に「未應」を示す「定」「静」

---

<sup>620</sup>知止而后有定、定而后能静、静而后能安、安而后能慮、慮而后能得。（『大學』）朱子曰、止者、所當止之地、即至善之所在也。知之則志有定向。（是非明白、必向善而背悪。）静、謂心不妄動。（是非既定、不爲他岐所動、心常寧静也。）安、謂所處而安。（正我權度、有以應事、隨時隨處、無不泰然。）慮、謂處事精詳。（事物到來、更須研幾審處。）得、謂得其所止。（行之而得止於至善）。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 21 b）；括弧内は栗谷の割注であり、朱晦庵の文言は『中庸章句』に見られる。

「安」と「已應」の「慮」、この四つの字を「知止」が「能得」に至る「脈絡」と述べた<sup>621</sup>。ところが、「得」の解釈における朱晦庵と饒雙峰の文言と栗谷の割注には相違があるように見受けられる。朱晦庵と饒雙峰の文言での「得」において、「格物」に由る「知」を致すという「致知」の意味が支配的だとすれば、栗谷においては「躬行」を通した「體得」または「體認」の意味が強いようである。これは、栗谷が晦庵の「得」についての解釈に「行」の字を書き入れて再解釈を加えた点に現れている。とりわけ「安」の解釈における「權度」は所謂「絜矩之道」としての「心」であるが、これを「爲政」の物差しを示す「權義」と解して、「時務七条策」で“時に随って「中」を得ることを「權」といい、万事に処して「宜」に合うことを「義」という”と栗谷は論じたのである<sup>622</sup>。この「得中」の「權」と「合宜」の「義」は、第二部で論じたように所謂「時中之中」と「修道之教」である<sup>623</sup>。このように「由知而達於行之效」の「弁証法的会通」は、「行」を「知」の実効として説明したものである。

### 2-1-1. 「由知而達於行之效」の「弁証法的会通」：「格物致知」

「由知而達於行之效」の「弁証法的会通」における「知」というのは所謂「格物致知」である。西洋哲学の用語で言うと「認識論」である。「格物致知」の「知」に至る過程と「認識論」の認識過程は、すべて「知」の主体（認識主体）、「物」（認識対象）、それらを媒介する「格」（認識作用）、この三つの要素から説明することができる。それについての簡略な説明は、栗谷の「格物致知」を総体的に理解することに役立つ。「知」の主体（認識主体）を見る観点においては「格物致知」と「認識論」は相似である。その主体は人間であり、人間は物理的な体と認識可能な精神的側面を持つ。ところが、第一部の第二章（予備的陳述）で論じたように、デカルト、スピノザ、ライプニッツにおいて「物」（認識対象）は数学的に計算可能な物質的宇宙であるから、人間の精神的側面とは排他的な実体であった。こういうわけで、彼らには物理的宇宙と人間の精神が疎通可能な有機体思想体系を構築するた

<sup>621</sup>雙峯饒氏曰、譬之秤、「知止」、是識得秤上星兩、「慮」、是將來秤物時、又仔細看、「能得」、是方秤得輕重的當。「定」「靜」「安」、在事未至之前、「慮」、是事方至之際。四者、乃知止所以至能得之脈絡。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 21b-22a）

<sup>622</sup>愚聞隨時得中之謂權、處事合宜之謂義。權以應變、義以制事、則於爲國乎何有。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・時弊七條策）

<sup>623</sup>詳しくは第二部・第一章での「至善」と「中」の論議を参考されたい。さらに第二部の第二章に至っては「天命之性」「率性之道」に対する人事を含む「修道之教」を宇宙における人間の固有な役割から論じた。第二部でも引用したものであるが、その論議で重要な資料は栗谷の次のような文言である；蓋至善之體、即未發之中、而天命之性也、至善之用、即事物上自有之中、而率性之道也、止於至善者、即時中之中、而修道之教也。至善上分性道、而著教字不得者、至善是專指正理、不兼人事而言故也。（惟止於至善者、乃人事也、德行也。）中字上通性道教、而言者、中字兼性情德行、而言故也。（中有二義、而聖賢之言中、多指行處。）（『栗谷全書』卷九・書一・答成浩原 24b）；括弧内は栗谷自身の注である。

めに「靈的な神」、「神の実体」、「モノイド」などの第三の実体が必要だったのである。しかし、主体と客体の相互作用が第三の実体を媒介にして説明されるとしても、そのような方式で構成された知識は妥当ではない。厳密な意味で、認識主体の認識対象は、認識過程で生成されて再現された観念の現象に過ぎないからである。このような思惟を用いてデカルト、スピノザ、ライプニッツの思想体系の虚構性を見つけたのがカントであった。それゆえに、彼は客観的な真理（物自体）に対する不可知性を認め、認識作用による知識の妥当性を論じるためにア・プリオリな(a priori:先験的) 認識を論じるまでに至ったのである<sup>624</sup>。

一方、第二部の第二章(宇宙万物の生成)で論じたように、栗谷においてはたとえ宇宙万物にはその「気質」によって精神的側面の発現に制限があっても、それは物質的側面と精神的側面を具える。さらに、栗谷において「物」とは、物化した形体を持つ形而下学的な事物だけでなく、形而上学的な観念および人間の実際の行動やあらゆる自然現象が包括された範疇である<sup>625</sup>；“天下に名を付けて呼べるものはすべて「物」である”<sup>626</sup>。無論、「知」の主体である人間は卓越な精神的側面を有し、これは「格」（認識作用）を可能にする。「格」（認識作用）に関しては程朱学の伝統に従い、栗谷は「格物」と「物格」という二つの面から述べる。「格物」というのは「知」の主体が「物」の「理」を窮めて知を致すことで、認識主体から認識対象の「物」の「理」を究明する方法である。所謂「窮理」であり、「格物」の「格」には「至」より「窮」の意味が大きい。「物格」というのは「理」の所在である「物」に至ってその「物」の「理」を窮め尽くすことで、認識対象である「物」から論じた「知」の方法である。それゆえに、「物格」の「格」にはただ「至」の意味だけがある。栗谷はそのような文脈で「格」の意味を解き、“「格」の字には「窮」と「至」の意味があるが、「格物」の「格」には「窮」の意味が大きく、「物格」の「格」は「至」の意味だけである”と論じたのである<sup>627</sup>。栗谷においてその「格」（認識作用）は省察の人間としての「修己」「治人」に繋がり、これが宇宙における人間の責任的な役割の根拠となる。このように「格物致知」と「認識論」は「知」の主体（認識主体）、「物」（認識対象）、「格」（認識作用）において相違があっても、近似である。ところが、重大な差は主体（認識主体）と「物」（認識対象）の構造にある。程伊川の文言に従って栗谷は次のように「物我」の構

<sup>624</sup>ジョン・ロック (John Locke,) の「啓示に対する理性の判断」the reason as the judge of revelation と、デイヴィッド・ヒューム (David Hume,) の「観念連合論」the necessary association of ideas は、カントのア・プリオリな認識のに影響を与えた。ア・プリオリな認識は道徳的な定言命令 the postulates of moral imperative による道徳的実践を規定する実践理性の根拠になった。

<sup>625</sup>これについては、第二部の第二章「至善と中」の中で奇高峰との論議を参考されたい。

<sup>626</sup>天下之有名可名者、皆可謂之物。（『栗谷全書』卷九・書一・與奇明彦 15a）

<sup>627</sup>朱子曰…(中略)…格、至也。物、猶事也。窮至事物之理、欲其極處無不到也。（格字有窮至兩意、格物之格、窮字意多、物格之格、只是至字之意）（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統説第一 16 b-17a）；朱子の文言は『中庸章句』に見られる。括弧内は栗谷自身が書き入れた割注である。

造を明かした。

ある人が、「觀物察己：「物」を觀て自身を察する」というのは「物」を見る事によって自身を省察することでしょうか、と聞いた。それに対して伊川は、必ずしもそうすることではない。「物我一理：物と我々は同一な理」であり、わずかに彼を明らかにすることが即ち此を悟ることである。これは内外を合する道である、と答えた<sup>628</sup>。

「物我一理」はこの引用句の肝要なところである。「物我一理」、この構造であるからこそ、「理」を究明する「格」（認識作用）が可能なのである。外物の「理」と我々の心にある「理」が同じなので「觀物察己」と論じることができる。この点が、二つの排他的実体、つまり認識主体と認識対象(物)を基本構造とするに認識論とは区別されるべきところである。「物我」の同一構造は互いに異なる観点から人間の本性を論じた孟子と告子においても同じく見出すことができる。

### 1) 物我の「同一構造」

孟子と告子との性についての論弁に対して、栗谷は“孟子がただ本体だけを挙げて性を論じ、氣に乗った理には及ばなかったため、告子を屈服することができなかった”<sup>629</sup>と、それを評した。これは、孟子が性の存在論的次元(「本然之性」)のみを論じたので、性の宇宙論的次元(「氣質之性」)を述べた告子を説得することができなかったという、性を論じる方法の問題に対する指摘である。後にこの論弁を扱うことになるが、栗谷の評価は正しい。ただ、その評価において「只」の字は言い過ぎであると考えられる。孟子は、告子が述べた「生之謂性」に対して“そうであれば、犬の性はちょうど牛の性と同じであり、牛の性はちょうど人の性と同じであろうか”と反語的に聞いたからである<sup>630</sup>。無論、栗谷がその孟子の文言を知らなかったわけではない。栗谷は、孟子の言葉を解き、否定的表現で“人の

<sup>628</sup>或問、觀物察己者、豈因見物、反求諸身乎。曰、不必然也。物我一理、纔明彼即曉此、合内外之道也。曰、然則先求之四端、可乎。曰、求之性情、固切於身、然一草一木、亦皆有理、不可不察。(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 18b)；程伊川の文言は『二程集』に見えるが、栗谷の省略した文章と書き換えた文字がある。その出典は次のようである；問、觀物察己、還因見物、反求諸身否。曰、不必如此説。物我一理、纔明彼即曉此、合内外之道也。(語其大、至天地之高厚、語其小、至一物之所以然、學者皆當理會。)又問、致知、先求之四端、如何。曰、求之性情、固是切於身、然一草一木皆有理、須是察。(『二程集』河南程氏遺書卷十八・伊川先生語四)；括弧内は栗谷が省略した文章であり、下線部は書き換えた字である。

<sup>629</sup>孟子只舉本體、而不及乘氣之説、故不能折服告子。(『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 33b)

<sup>630</sup>告子曰、生之謂性。孟子曰、生之謂性也、猶白之謂白與。曰、然。白羽之白也、猶白雪之白。白雪之白、猶白玉之白與。曰、然。然則犬之性、猶牛之性、牛之性、猶人之性與。(『孟子』告子)

性は物の性ではなく、犬の性は牛の性ではない。これが所謂「各一其性」というものである”<sup>631</sup>と明白に述べたのである。思うに栗谷の評価は孟子が存在論的次元に偏ったところに対する指摘であろう。したがって、栗谷は「本然之性」と「氣質之性」を論じた後に“子思と孟子はその「本然之性」を言い、伊川と横渠はその「氣質之性」を言ったが、その実相は「一性」である”<sup>632</sup>と述べたのである。それは「格物致知」の方法論として存在論的次元と宇宙論的次元をすべて究明しなければならないということである。論拠を挙げると、“性を論ずる際に気を論じなければ、気の不備であり、気を論ずる際に性を論じなければ、性の不明であるので、性と気を二分するのは正しくない”<sup>633</sup>と栗谷は総合的に論じたのである。

このように孟子と告子の性についての論弁は「本然之性」と「氣質之性」に注目して論じられてきた。ところが、彼らが性を論じる際の認識主体と対象の構造を探ってみると、思想的論議が豊かになるだけでなく、栗谷の孟子に対する評価や「性」と「氣」についての総合的陳述をより深く理解できるだろう。『孟子』は告子の性についての論弁を次のように紹介している。

告子は、食色（食欲と色欲）が性である。仁は内であり、外ではない。義は外であり、内ではないと言った。（これに）孟子が、如何なる意味から仁は内で義は外であると言うのかと反問した。告子は、外にいる相手が年長者だから我々が相手を尊ぶのであって、我々の内に年長者がいて尊ぶのではないのは、外にいる対象が白くて我々が相手が白いと言うことと同様で、外のその白い対象に従うから外と言う、と答えた。孟子は…（中略）…外にいる対象である年長者を義というのか、年長者を尊ぶようにするのを義というのか、と問い返した<sup>634</sup>。

食欲と色欲は外物から起きる内部的な欲望なので、告子は外部対象による感応過程を性

<sup>631</sup>天地人物、雖各有其理、而天地之理、即萬物之理、萬物之理、即吾人之理也。此所謂統體一太極。雖曰一理、而人之性、非物之性、犬之性、非牛之性。此所謂各一其性者也。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）

<sup>632</sup>性者、理氣之合也。蓋理在氣中、然後爲性。若不在形質之中、則當謂之理、不當謂之性也。但就形質中、單指其理而言之、則本然之性也、本然之性、不可雜以氣也。子思孟子、言其本然之性、程子張子、言其氣質之性、其實一性。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 22a-22b）

<sup>633</sup>故曰、「論性不論氣不備、論氣不論性不明、二之則不是。」（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 33b）。この文言は『二程集』卷六・二先生語六に見える。朱晦庵はこの説を、以前の聖賢が未だ明らかにしていない見解として、その功績が大きいと高く評価した；程子云、「論性不論氣不備、論氣不論性不明、二之則不是」、所以發明千古聖賢未盡之意、甚爲有功。（『朱子語類』卷四・性理一）

<sup>634</sup>告子曰、食色、性也。仁、内也、非外也、義、外也、非内也。孟子曰、何以謂仁内義外也。曰、彼長而我長之、非有長於我也、猶彼白而我白之、從其白於外也、故謂之外也。曰、…（中略）…謂長者義乎、長之者義乎。（『孟子』告子）

と認識したようである。話の冒頭で性において“食色が性である”と述べたのがそれである。その話題を論証する過程で、認識主体と認識対象の関係の認識論が展開される。いわば、所与の年長者と白い事物という認識の対象が我々に客観的に与えられたために、尊ぶことができ、白いと感応することができる。その感応が直ちに義と仁の性の発動だと述べたのである。これは、精神と物質という排他的な実体を前提にした、主体（精神）の客体（物質世界）に対する一方的な構成過程を意味する認識論とは違う。告子には主客の認識的な距離が全くないので、認識の客体を主体が認識する過程で性を推論するのではなく、感応過程（食色）で性と定義することができたのである。この感応過程によって善と悪が決められる、「無善無悪説」がこれである。これについては、“性はまるで渦巻く水（湍水）と同様で、東側の堤防を切ったら東へ流れ、西側の堤防を切ったら西へ流れる。人の性を善と不善に分けられないことは、まるで水を東西に分けられないことと同じである”といった湍水の譬えに良く現れている。このような「無善無悪説」の善悪の決定は主客の同一構造を前提にした感応論でなければ説明できない。主客の同一構造の感応論の論証方式は、主客の二分法的二元論の認識構造を論外にすれば、経験的な思考として分類できる。告子の論証方式は、認識の対象が客観的に与えられたものだからである。

主客の構造的関係に関しては、孟子も告子と同様に感応過程における主客の同一構造を前提にしたと見られる。告子の認識の主客関係について孟子は如何なる反問もしていないからである。孟子の引き続く反問は、告子がそう認識する恐れがある根本についての推問である。孟子によると“仁義禮智”は外から我々の内に至るものではなく、我々に固よりあるもので、思慮がないだけである”<sup>635</sup>と論じた。即ち、孟子においては性（仁義禮智）は懷疑不可能な自明な哲学原理である。白いものを白いと言うことができ、年長者に対する恭敬を言うことができる根本がこの「性善」だからである。これは、主客の二分法的二元論の認識構造を論外にすれば、演繹的推論の方式に似ていると言える。思うに、孟子は、すでにあらゆる事物に同一に与えられた性を求めたので、告子の内外の作用としての「仁義の性」とはその認識方法においては相違点を持つが、彼らは性を究明することにおいて主客は「物我一理」という「同一構造」に基づいている。この「物我一理」の「同一構造」について栗谷は明道伊川兄弟の文言を引用してより明白にその意味を解いた。

万物は「各其一理」であるが、万理は「同出一原」である。これが類推して「不通」がない所以である<sup>636</sup>。

<sup>635</sup>仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也、弗思耳矣。（『孟子』告子）；引用句で「鑠」の字についての解釈は、朱晦庵の注、「鑠、以火銷金之名、自外以至内也」（『孟子集注』告子上）という文言に従った。

<sup>636</sup>又曰、於一事上窮盡、其他可以類推。若一事上窮不得、且別窮一事。或先其易者、或先其難者、各隨人淺深。譬如千蹊萬徑、皆可以適國。但得一道而入、則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各其一理、而萬理同出一原。此所以可推、而無不通也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 18a）

「各其一理」は告子が論弁する「無善無悪」の「性」であり、これが「感応」の前提である客観的「所与」である。「同出一原」は孟子が論弁する「性善」の「性」であり、これが演繹的論述の第一命題である。したがって「格」の認識論についての栗谷の観点から見ると、その二つ方法論の中でどちらか一方を欠かすことはできないのである。孟子の論述方式によると、ただ一物の理を究明すれば、万理を知ることができ、告子の経験論的な感応論に従えば、万物と感応してその理を検証しなくてはならない。ただし、万物をすべて「窮理」することもできなければ、ただ一物を「窮理」して万理に通じることもできない。栗谷の格物致知論についての持論は、「物我」は「同一構造」の「一理」だから、日々「一物」を「窮理」することを久しく積み重ねれば、「脱然貫通」する<sup>637</sup>という朱晦庵の「豁然貫通」法に従う<sup>638</sup>。

## 2-2-2. 「由行而達於知之效」の「弁証法的会通」

およそ「學」の字は「行」の字の意味を兼ねている。もし義理を講明するのが「學」であれば、わずかにその所為を習うこと、これに「行」の意味がある<sup>639</sup>。

「学ぶ」ことは冒険である。「學」は「行」の意味を内包しているからだ。「學」は「學」に止まらず、与えられた状況内で判断し決定する根本になるため、「行」に決定的な役割を果たし、その実効が現れる。一方、「學」は「行」によって検証され、この意味で「行」は「學」を修正する。栗谷は「行」に由って「知」の実効に達する「由行而達於知之效」という「弁証法的会通」を、『孟子』の「反身而誠、樂莫大焉：一身を省みて誠にするなら、楽しみがこれより大きいものはない」と『論語』の「一以貫之」を挙げ<sup>640</sup>、朱晦庵の解釈を通して論じる。晦庵は、『孟子』の「反身而誠」を“この一身を省みて、其の中に備わったところの理がすべて悪臭を憎み好色を好むことのような「實：真実の誠」であれば、その

<sup>637</sup> 曰、格物者、必物物而格之耶、將止格一物、而萬理皆通耶。曰、一物格、而萬理通、雖顏子亦未至此。惟今日而格一物焉、明日又格一物焉、積習既多、然後脱然有貫通處耳。  
（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 17b-18a）

<sup>638</sup> 至於用力之久、而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裏精粗無不到、而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格、此謂知之至也。（『大學章句』傳五章）

<sup>639</sup> 子曰、學而不思則罔。思而不學則殆。（『論語』爲政）朱子曰、凡學字、便兼行字意思。如講明義理、學也。纔效其所爲、便有行意。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 16b）；朱晦庵の文言は『朱子五類』卷二十五に見える。或問、「學而不思」章引程子「博學、審問、慎思、明辨、力行、五者廢一非學」、何也。曰、凡「學」字便兼「行」字意思。如講明義理、學也、效人做事、亦學也。（孔子步亦步、趨亦趨、是效其所爲）才效其所爲、便有行意。（『朱子五類』卷二十五・論語六・爲政下）；括弧内は栗谷が省略した文章である。

<sup>640</sup> 孟子曰、萬物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。（『孟子』盡心）；子曰、參乎、吾道一以貫之。曾子曰、唯。（『論語』里仁）



「行」には努力する修養を待つ必要が無いから、その楽しみはこれより大きなものはない”<sup>641</sup>と解し、「一以貫之」を“「一」とは「一心」であり、「貫」とは「一心」の理が万事の衆理を貫くことである”と釈した<sup>642</sup>。朱晦庵の解釈をより精密に読むと、「反身而誠」における「身」とは一身の言行であり、「反」はそれを省察するという意なので「行」の意味である。また、「一以貫之」における「一」は「心」であり、「貫」は万事にある万理を「貫通」する「格」（認識作用）による「致知」である。言い換えれば、栗谷は晦庵の解釈に従い、一身の言行を省察して万事の理を「一心」で洞徹する「知」を論じて、「行」を通した「知」に至る方法を説明しているのである。

「反身而誠」については、眞西山(1178-1235、名は徳秀、字は景元、号は西山)の“隠れている時にも顕れている時と同様にし、独りで心の機微を知るときにも人々が皆知るようによようにし、自身を振り返っても過誤がない”<sup>643</sup>という文言が切実である。即ち、『中庸』の「慎其獨」の意味であり、敬で心の本然である誠を保つことである。栗谷はその文言を「裏」と「表」を合する方法として挙げ、「聖神之道」に入る関門とした<sup>644</sup>。栗谷は、知行の極致である「聖神之道」を『孟子』の「善」「信」「美」「大」「聖」および「神」を通して明らかにさせ<sup>645</sup>、主に晦庵の解釈を用いてそれを「善人」「信人」「美人」「大人」「聖人」および「神人」と説明した<sup>646</sup>。孟子は「善」と「信」を各々「可欲」と「有諸己」と述べ、晦庵は横渠の言葉で「志仁無悪：仁に志して悪が無いこと」と「誠善於身：善を身に誠にすること」と説いた<sup>647</sup>。言い換えると、孟子の「可欲」は天地の「生生之理」の「欲」のようであり、その善に定まっている志を持つ人が「善人」であり、其の志を身に誠にしてわずかな虚偽もない人が「信人」である。孟子は「充實」を「美」と言い、晦庵は長い間「擇善固執」して不善が雑じらない人を「美人」と説いた<sup>648</sup>。「大人」に至っては晦庵は孟子は

<sup>641</sup>又曰、反諸身、而所備之理、皆如惡惡臭、好好色之實然、則其行之、不待勉強而無不利矣。其爲樂、孰大於是。(『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章十三 22b)；朱晦庵の文言は『孟子集注』盡心章上に見える。

<sup>642</sup>又曰、一是一心、貫是萬事、只此一心之理、盡貫衆理。(『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章十三 22b-23a)；朱晦庵の文言は(『朱子五類』卷二十七)

<sup>643</sup>西山眞氏曰、人心至靈、毫髮之微、少有自欺、必有不能慊於中者。此所謂疚也、此所謂惡也。惟夫處幽如顯、視獨如衆、反之於己、無所疚惡焉。(『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 23 b)；眞西山の文言は程敏政(1445~1499)の『心經附註』に見える。

<sup>644</sup>これについては『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 23 b-24 b)を参考されたい。

<sup>645</sup>浩生不害問曰、「樂正子何人也。」孟子曰、「善人也、信人也。」(浩生不害曰)「何謂善、何謂信。」曰、「可欲之謂善、有諸己之謂信、充實之謂美、充實而有光輝之謂大、大而化之之謂聖、聖而不可知之之謂神。樂正子二之中、四之下也。」(『孟子』盡心)

<sup>646</sup>私はその内容を整理して簡単に言及する。詳しくは『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 24 b-26b)を参考されたい。

<sup>647</sup>張子曰、志仁無惡之謂善、誠善於身之謂信。(『孟子集中』盡心下)；横渠の文言は『正蒙』に見える。

<sup>648</sup>朱子曰、既信之、則其行必力、其守必固。如是而不已焉、則其所有之善、充足飽滿於其身、

「大」を「有光輝：光輝を顕すこと」と言い、晦庵は“身体においては「晬面盎背：顔がつやつやとし、背が」によって全身に施され、事業においては「德盛仁熟」によって天下の文物を明かす人<sup>649</sup>と解したので、『大學』の「德潤身、心廣體胖：徳は身を潤し、心は広く体は泰然である」という君子の姿である<sup>650</sup>。「聖」と「神」については、孟子は各々を「化」と「不可知」と述べ、晦庵は“天地とは徳を合し、日月とは明を合し、四季とは序を合し、鬼神とは吉凶を合する”人を「聖人」と解し、“必ず耳と目で聞けず、心思（知覚）で測ることができないこと”を「神」と説き、その神妙なる人を「神人」と論じた<sup>651</sup>。言い換えれば、晦庵は「陰陽動静」して「生生不息」する天地の功用と「陰陽無端」して「循環不已」する一気の神妙作用、つまり気の二つの側面（循環的側面と生成的側面）を「聖人」と「神人」に当てはめて論説したのである<sup>652</sup>。したがって、晦庵に従い、“「聖人」の上にまた「神人」がいるのではない”と<sup>653</sup>論じる。思うに「善人」から「神人」までの「由行而達於知之效」の「弁証法的会通」は善の拡充過程であり、その過程において「知」を「行」の実効として説明したものである。言い換えれば、「行」は「知」を検証する。その文脈で栗谷は晦庵の“もし不善で行ってはいけないことを知っている人がいて、事にあたってさらに不善を行ってしまえば、これは未だ知が至らなかったことである”<sup>654</sup>という文言を引用して「格物致知」の意味を明らかにしたのである。

要するに、栗谷の「格物致知」は、善に志を定める「志の美学」に基づき、「知行一時竝進」の「弁証法的会通」を通してその善を拡充し、究極的には「聖人」と「神人」の極致に至り、天地の化育に「參贊：参加して助けること」するためのものである。

## 2-2. 善を求める誠敬学：共同課題

人間の実存は善悪の宇宙の実存に直面している。これに対して人類は多様な社会-文化的

---

雖其隱微曲折之間、亦皆清和純懿、而無不善之雜、是則所謂美人也。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 25a）

<sup>649</sup>朱子曰、和順積中、而英華發外。美在其中、而暢於四肢、發於事業、則德業至盛、而不可加矣。又曰、美能充於内而已、未必其能發見於外也。又如是而不已焉、則其善之充於内者、彌滿洋溢而不可禦。其在躬也、則晬面盎背、而施於四體。其在事也、則德盛仁熟、而天下文明、是則所謂大人者也。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 25a）

<sup>650</sup>富潤屋、德潤身、心廣體胖。（『大學』）

<sup>651</sup>朱子曰、天地合徳、日月合明、四時合序、鬼神合吉凶矣、是則所謂聖人者也…（中略）…無聲無臭之妙、必有非耳目所能盡、心思所能測者、是則所謂神者。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 25a）

<sup>652</sup>気の二つの側面については第一部の二章「存在的宇宙へ向かった宇宙論的存在の自己展開」を参考されたい。

<sup>653</sup>朱子曰、…（中略）…非聖人之上復有神人也。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・修己功效章第十三 25a）

<sup>654</sup>又曰、今人有知不善之不當爲、及臨事、又爲之、只是知之未至。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 17b-18a）

状況の中で多様な方式で応じてきた。その対応する方式において思想と宗教は中核的な役割を担った。一般に存在論的次元から善悪を排他的な二つの実体とすると現宇宙の実存を善と悪の対立闘争と把握せざるを得ない。残念なことであるが、そのような思惟が支配的潮流であるのを否定できない。例をあげると、「反共教育」や「地域分裂教育」といった注入教育がある。「反共教育」は、所謂市場経済を標榜する自由民主主義が共産主義を標榜する社会主義と理念競争を行って出した産物であり、「地域分裂教育」は植民主義者の統治政策の一環であった。このような教育は、共産主義国家や他の地域について悪（敵）のイメージを形成させ、それに沿った行動を要求する。この注入教育は、「教会の外には救済がない」というキリスト教の排他的な教育とともに近現代の政治 - 宗教の競争教育の象徴であるといえる。これは依然として、社会構成員の間の意思疎通の構造を遮断する社会 - 政治的なイデオロギーの役割をしていると考えられる。このような教育の底辺には善悪という排他的な実在を構成要素とする思惟体系があり、これは現宇宙の実存を善と悪の思想-宗教的対立闘争として把握するようにする。このような現実で知識人の共同課題は善に向かう思想的省察によるプラクシス連帯にあるに違いない。これに対して栗谷の善に向かう「誠敬学」は示唆するところがある。栗谷において「修己」「治人」は、不善の実存状況で「敬」による心の主宰を通してその「誠」を保つと同時に、その「性善」を拡充するための「誠敬学」である。言い換えれば、「誠敬学」は「一心誠意：心を専一として意を誠にすること」して「擇善固執：善を択んで固く執ること」する学問である<sup>655</sup>。これは善に定まっている心の学、つまり志の美学である。したがって、不善は外部の悪（敵）を除去することではない。かえって真に仁（誠）に志せば不善（悪）を行うことがない<sup>656</sup>。栗谷が 20 余名の門人に初学の修養を勧めた言葉に、善に向かった栗谷の渴望がそのまま入っている。

初学の工夫は「善」を行い「悪」を捨てることだけである。今日ここに座っている諸君はすべて善を行い悪を無くすことがわたしの望みであるから、諸君はこれに力を尽くすように<sup>657</sup>。

栗谷が弟子たちに望む唯一のことは、善悪の宇宙的な実存状況での「擇善固執」である。不善の人間実存を先生も弟子も避けられない。しかし、不可能なことを望む先生はいない。先生は不善の実存を察して、善を固く掴んで進んでみた者である。ただ、悪の深淵を先に

---

<sup>655</sup>程子曰、…(中略)…所謂定志者、一心誠意、擇善固執之也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・立志章第二 5a-5b）

<sup>656</sup>苟志於仁矣、無惡也。（『論語』里仁）朱子曰、苟、誠也。其心誠在於仁、則必無爲惡之事矣。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・立志章第二 6a）；朱晦庵の文言は『論語集注』里仁に見えるが、栗谷は「志」についての説明を省略した。苟、誠也、志者、心之所之也。其心誠在於仁、則必無爲惡之事矣。（『論語集注』里仁章）

<sup>657</sup>是日、在坐者二十人與歌、而先生和之。因警諸生曰、初學功夫、爲善去惡而已、今日在坐諸君、他日皆爲善而無惡、則吾之望也、諸君勉旃。（『栗谷全書』卷三十一・語錄上・43b）

悟り、善を明かして行う「知行並進」を通して弟子たちを率い、善のみに向かって進む者である。これが先生の運命といえれば運命である。栗谷は『聖学輯要』修己下に「輔徳章」を置いて、知を立てて善に向かい進む時に不善の実存のなかで君主が徳を養うことに役立つ方法を出した。その内容は“「親正士：正しい士に親しみ」、「従諫：諫める言にしたがい」、「改過：誤りを改める」という意を論じたものである”<sup>658</sup>。言い換えれば、「輔徳章」の「親正士」「従諫」「改過」は「恢徳量：徳を広めること」における直面した不善から善への方向転換を助ける方法である<sup>659</sup>。とりわけ栗谷は「改過」章で『論語』に見える子貢と子夏の言葉をあげ、過誤に直面した小人と君子の対応を見せる；“小人の誤りには必ず飾ることがあり”<sup>660</sup>、これに反して“君子の誤りは日食や月食と同様で、誤れば人々が全部それを見ることができ、治せば人々が皆仰ぎ見る”<sup>661</sup>。そして栗谷はこの小人と君子についての『論語』の文句を、朱晦庵と陳新安（1252～1334、名は櫟、字は壽翁）の言葉に従った；朱晦庵は“小人は誤りを改めることを憚るが、自ら欺くことを憚らないがゆえに、必ずその誤りを飾って重くする”<sup>662</sup>、陳新安は“君子は誤りを憚って隠さないで誤りに当たって人々がそれを知り、速やかにその誤りを改めるので誤りがなくて人々が仰ぎ見るが、まるで日月が日食や月食を免れないとしても、「明」に還るように、何が「明」を損なうだろうか”と述べた<sup>663</sup>。人間は誰にでも過誤があり得る。その過誤は自ら欺くことにほかならない。したがって過誤に当たって、過誤があるのに改めないことは欺くことがない「眞實無妄」の誠に反することである。なので、天理の本然である誠、すなわち「明徳」を失って不善に陥る。小人は自ら欺くことに「無忌憚」であるが、君子はそれを憚り速やかにその誤りを改める。栗谷は『孟子』の“他人が子路に誤りがあると告げれば、喜んだ”という子路を君子の例としてあげ<sup>664</sup>、『周易』復卦初九の“遠くないうちに復れば悔いに至らないため、大吉である”という爻辭を註解した程伊川と饒雙峯を挙げ「輔徳」の功效を論じた。

<sup>658</sup>臣按、自天子至於匹夫、莫不須友以成其徳、曾子所謂以友輔仁、是也。自治之目、已備於前、故次之以輔徳、以論親正士・従諫・改過之意。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・輔徳章第十一 6a）

<sup>659</sup>栗谷は「輔徳章」の前章で「恢徳量」を修己下の一番目の章と論じた。これに対しては『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・恢徳量章第十 2a-6b を参考されたい。

<sup>660</sup>子夏曰、小人之過也、必文。（『論語』子張）；子夏の姓はトであり、名は商である。

<sup>661</sup>子貢曰、君子之過也、如日月之食焉、過也、人皆見之、更也、人皆仰之。（『論語』子張）子貢の姓は端木であり、名は賜である。

<sup>662</sup>朱子曰、文、飾之也、小人憚於改過、而不憚於自欺、故必文以重其過。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・輔徳章第十一 14a）；朱晦庵の文言は『論語集注』子張に見える。

<sup>663</sup>新安陳氏曰、君子不諱過、故方過而人見、速改過、故無過而人仰、如日月、雖或不免於食、而明還、何損於明。（『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・輔徳章第十一 14a-14b）；陳新安の文言は『論語集註大全』卷十九・子張に見える。

<sup>664</sup>子路、人告之以有過、則喜。（『孟子』公孫丑）；栗谷は『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・輔徳章第十一 14b で引用した。

伊川は、学問の道は他でもなく、ただその不善を知れば、速やかに改め善に従うだけである、と解した。饒雙峯は、人の専一な心には善の端緒が綿々として本より自ずから続く。自分を省察する際にわずかな誤りがあっても、その慊然で自ら安らかでない思いが心の中で起こる。それはつまり「天地生物之心：天地の万物を生じる心」が現われたものであり、これが孟子が述べた「怵惕惻隱之心：驚いてはっとする惻隱の心」である。…(中略)…修養を善くする者は、まことにその「怵惕惻隱之心」に気づくことに因って速やかにこれを省察し、悔いに至らないようにして人欲から天理に還る、と説いた<sup>665</sup>。

不善の誤りに速やかに気づいて天理に還れというのが「輔徳章」の教えである。速やかにその誤りに気づくことができるのは、畏れ慎むという敬が心を主宰して善に専一な心を維持するからであり、その瞬間、天理の本然である「眞實無妄」の誠が顕れたのである。その時の心が「怵惕惻隱之心」であり、万物を生んで養う「天地生物之心」である。この方式で“善の端緒が綿々として本より自ずから続く”。雲が日や月を隠しても完全に隠せないように、人間の心は氣稟の拘われ人欲の覆われることによって時々暗くなるが、その本体(明德)の明は未だかつて止まったことがないがゆえに、学ぶ者はその発したところに因ってこれを明らかにしてその初めに復る。言い換えると、“明德は未だ嘗て止まらず日常生活に現れる。例えば、子どもが井戸に落ちかけるのを見て「怵惕：畏れ驚く」こと、義ではないのを見て「羞惡：不善を恥じて憎む」こと、賢明な人を見て「恭敬する」こと、善いことを見て「歎慕：称え慕う」ことは、すべて明德の発現である”と朱晦庵は『大學』の「明德」の発現、すなわち善を論じた<sup>666</sup>。この「明德」と「善」との関係については『書經』の“徳には「常師：常の法」がなく、善を主とすることを師とし、善には「常主：常の本」がなく、よく一に合う”という文言に詳しい。「徳」を「眞實無妄」の「誠」と解し、「一」を「主一無適」の「敬」と解すると、その文章は「徳」が「敬」によって実行される「善」となる過程についての説明である。このような文脈から、蔡九峰の“(明) 徳

---

<sup>665</sup>易曰、不遠復、無祇(抵)悔、元吉(『周易』復卦初九爻辭)程子曰、失而後有復、不失、則何復之有。惟失之不遠而復、則不至於悔、大善而吉也。學問之道、無他、惟知其不善、則速改以從善而已。雙峯饒氏曰、人之一心、善端綿綿、本自相續。念慮之間、雖或小有所差、而其慊然不自安之意、已萌於中、是即天地生物之心之所呈露、而孟子所謂怵惕惻隱之心者也。…(中略)…善用力者、誠能因是心之萌而速反之、使不底於悔焉、則人欲去而天理還矣。(『栗谷全書』卷二十二・聖學輯要四・修己第二下・輔徳章第十一 14b-15a)；『周易』の「不遠復、無祇(抵)悔、元吉」という文言における「祇(抵)」と「元吉」は伊川の解釈を従った。

<sup>666</sup>大學之道、在明明徳、在親民、在止於至善。(『大學』)朱子曰、…(中略)…但爲氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏、然其本體之明、則有未嘗息者、故學者當因其所發、而遂明之、以復其初也。(朱子曰、明德未嘗息、時時發見於日用之間、如見孺子入井而怵惕、見非義而羞惡、見賢人而恭敬、見善事而歎慕、皆明德之發見也、雖至惡之人、亦時有善念之發。但當因其所發之端、接續光明之。) (『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・統説第一單章 15b-16a)；

は善の総称で、善は徳の実行である”<sup>667</sup>という解釈は理解することができる。その「徳の実行」の過程はつまり第一章で論じた「天人感應」や「天人合一」の「敬發而誠乘」であり、「善」は「爲政」が究極的に求めるものである。これが、栗谷がその『書集傳』に見られる文言を『聖學輯要』七・爲政下・取善章の冒頭とした所以であるだろう。

思うに、栗谷は『聖學輯要』「輔徳章」で自らの不善を「忱惕：畏れ驚く」心に力点を置く「修己」の「誠敬之學」を展開した。そうして「明徳」の根本である「誠」、つまり「性善」を保つ修養方法を明かしたのである。『聖學輯要』「取善章」に至ってはその善が日常生活の社会関係へ拡充されることになる。上で引用した朱晦庵の文言における「忱惕」「羞惡」「恭敬」「歎慕」はすべて社会的関係の中で現われた善である。これを性心思想で論じると明徳の発現である四端(善情)であり、その善を誠敬のプラクシス理論から述べると「徳の実行」である。この「徳の実行」は社会的関係の中で克明に顕れる。いわゆる「五倫」がそれである。これは父子関係での「孝」、君臣関係での「忠」、夫婦関係での「別」、長幼関係での「序」、朋友の関係での「信」である。しかし、「孝」「忠」「別」「序」「信」は「常師：常の法」としての道德規範ではない。言い換えると「五倫」そのものは「理-性-誠」の思想範疇に属するものではない。これは「理-性-誠」と「氣-心-敬」の妙である。性心思想をもってその範囲を狭めて言うと、「五倫」は「性心之妙用」の「情」である。

「父母に向かうと『孝』が出て、王に向かうと『忠』が出るが、これはそのまま『性』であるという文言について、これは即ち『情』であるのに、どうして『性』と言ったのかと門人から聞かれる」と、栗谷は文を書き誤ったようだと答えた<sup>668</sup>。

「五倫」は「性」ではなく「情」である。これは社会的諸関係における「善」の拡充を意味する。天地の「生生の氣」に乗って天理の善が宇宙万物に拡大されるように、社会的諸関係ではその善が「孝」「忠」「別」「序」「信」として現れるのである。もし社会的制約を求める道德的な強制規範と解釈すれば、これこそ思想の転倒になる<sup>669</sup>。「孝」「忠」「別」「序」「信」という「情」は「氣發」であり、その「情」を「徳の実行」で言うと「敬發」である。「氣-心-敬」は時空間的な形跡を経る。言い換えれば、「五倫」というのは時代的狀況と文化的空間によって変化し得るもので、再解釈の蓋然性がある。即ち「五倫」は状

<sup>667</sup>徳無常師、主善爲師、善無常主、協于克一。(『書經』商書) 蔡氏曰、無常者、不可執一之謂、師、法、協、合也。徳者、善之總稱、善者、徳之實行。(『栗谷全書』卷二十五・聖學輯要七・爲政第四下・取善章第三2b)；蔡九峰の文言は『書集傳』商書・咸有一徳に見える。『書經』の文言についての解釈は蔡九峰のことに従った。

<sup>668</sup>問、「向父母、則那孝出來、向君、則那忠出來、便是性」此乃情也、而何以謂之性也。曰、立文似誤。(『栗谷全書』卷三十一・語録上・19a)；この文言は『大學章句大全』首章に見える朱晦庵の言葉である。

<sup>669</sup>ところで、善の流行である「孝」「忠」「別」「序」「信」を、まるで「反共教育」や「地域分裂教育」、キリスト教の「排他的宗教教育」のように社会-政治的支配を求める陳腐な社会-政治道德規律として学んで来たのが事実である。

況的概念である。それゆえに、栗谷の思想を省察して現代の善に対する展望を求める際に、この時代の社会 - 生態的な宇宙的状况において「不中節」の不善を判定する「過不及」についての論議が展開できる。さらに、人間の実存状況で「過」と「不及」についての学問的な合意の努力を通して善の拡充を図ることもできる。栗谷の「王道」と「霸道」についての論議は、善の拡充における「過不及」の論議および学問的合意に示唆するところがある。

栗谷において所謂『大學』の「齊家」「治國」「平天下」の過程は善の拡充過程といえる。上で論じたように、彼は孟子の「性善」説に徹底的に基づくと同時に、告子の「無善無悪」の「感応」論をも肯定した。それゆえに、“孟子が「性善」を論ずる度に必ず堯舜のことを述べた”という言葉について、栗谷は、“堯舜は私欲の蔽いが無くその性をよく誠にするがゆえに、孟子が世子とともに言うことにおいて、常に「性善」を言い、必ず堯舜のことを称して是を実証したものである”という朱晦庵の解釈に現われる堯舜を挙げ聖人の手本としたのである<sup>670</sup>。堯舜が「性善」の実証または聖人の手本となった理由は彼らの「王道」にある。栗谷は程明道が神宗に進言した筍子を借りて「王道」と「霸道」について次のように論じた。

天理の「正」を得て人倫の至極を極め尽くしたものは「堯舜の道」である。人倫の私心を用いて仁義の偏りに依るものは覇者の理である。…(中略)…心を「誠」にして「堯舜の道：王道」に従えば王となり、これを「假」りて「覇者の理：霸道」に従えば、覇者となる。二つはその道が同一ではないが、これはそのはじめを審らかにすることにあるだけだ。『周易』で「其の差は毫釐のようであるが、千里も違う」といったが、そのはじめを審らかにしなければならない<sup>671</sup>。

この文章を導くものは「誠」と「假」にある。「誠」は「天理の本然」であり、その本然が宇宙万物の「本然之性」の実状である。その性は心に実在する。この心を誠にす

<sup>670</sup> 孟子道性善言必稱堯舜（『孟子』滕文公）朱子曰、道、言也。性者、人所稟於天以生之理也。渾然至善、未嘗有惡。人與堯舜初無少異。但衆人汨於私欲、而失之。堯舜、則無私欲之蔽、而能充其性爾。故孟子與世子言、每道性善、而必稱堯舜以實之。欲其知仁義不假外求、聖人可學而至、而不懈於用力也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・立志章第二4a）；朱晦庵の文言は『孟子集注』滕文公章句上に見える。世子は滕の文公であり、宋で孟子に会う時は太子であった。

<sup>671</sup> 程子言於神宗曰、「得天理之正、極人倫之至者、堯舜之道也。用其私心、依仁義之偏者、覇者之理也。（王道如砥。本乎人情。出乎禮義。若履大路而行。無復回曲。覇者。崎嶇反側於曲逕之中。而卒不可與入堯舜之道。）故誠心而王則王矣、假之而覇則覇矣。二者其道不同、在審其初而已。易所謂差若毫釐、繆以千里者、其初不可不審也。（惟陛下稽先聖之言。察人事之理。知堯舜之道備於己。反身而誠之。推之以及四海。則萬世幸甚。）」（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四47b-48a）；程子は程明道であり、その文言は『二程集』河南程氏文集卷一・上殿筍子・論王覇筍子に見える。括弧内の文言は訳していない部分であるが二番目の括弧は本節の結論部に再び引用する。

るのが人道である。堯舜は、この人が当に行うべき道を極め尽くしたのである。これが「堯舜の道：王道」である。「假」は「欺き」や「偽り」と同じ意味であり、これがつまり「不敬」である。天から賦与された「本然の性」が実在する自らの心に対する「不敬」が、「覇者の理：霸道」の出発点である。したがって「王道」と「霸道」の分岐点は、ただ心が発したばかりの「情」を審らかに省察し、「敬」をもってその心を主宰することにある。「天理」たる道心の善であれば「敬」によって拡充し、「人欲」の人心であれば不善に落ちないように「敬」をもって自ら節制するのが「堯舜の道：王道」に入る路である。一方、「不敬」によって「天理」に違い「私欲」または「窒慾」の不善を悟らないのが「覇者の理：霸道」に陥る路である。堯舜とともに取り上げられる桀と瞽も「惻隱之心」無しでは生ずることができないが、その心を害して天命に逆らうだけである。彼らもはじめには物欲(人欲)を分からなかったが、「窒慾」に落ち込んでやがて残忍に至り、容易く殺人し、殺戮を好むようになったのは霸道に入った例であるといえる<sup>672</sup>。言い換えれば、「堯舜の道：王道」は自ら「過不及」を節制して「惻隱之心」の拡充であるが、「覇者の理：霸道」は自ら「窒慾」の「過不及」に落ち込みである。「王道」と「霸道」は自らの道であり、外部から強制された規範ではない。なお、栗谷は孟子が述べた成湯と文王を例にあげて、「王道」と「霸道」の政治方式を論じた。

「力」で「仁」を借りるものが覇であり、覇には必ず大国がある。徳で仁を行うものは王であり、王は大国を待たない。湯は七十里を治め、文王は百里を治めた<sup>673</sup>。

朱晦庵は「力」を「土地甲兵」と解した。即ち領土と軍事力である。昔から今日まで覇権主義は武力で国をおさめ、軍事力を先頭に立たせ領土拡張(市場開拓)してきた。「仁」は「惻隱之心：本心」にある人間の「本然之性：天理」である。したがって武力と軍事力による独裁と領土拡張は天理に違うことであり、それはその天理に違い、自分の「惻隱之心」を欺くことである。「仁」の名を借りて、「自由」「正義」「平等」「平和」のスローガンを掲げて武力で人民を脅かし、無理やりに同意を得て戦争を事とするのが覇権政治である。それなのに、人民が国の根本であるといって偽善を行う。このような文脈で、孟子は引き続き“「力」で人民を服させるのは心から服させることではない。人民

<sup>672</sup>又曰、「心、生道也。人有是心、斯具是形以生。惻隱之心、人之生道也、雖桀瞽、不能無是以生。但戕賊之以滅天耳。始則不知愛物、俄而至於忍、安之以至於殺、充之以至於好殺、豈人理也哉。」(『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 47b-48a)；これは程伊川の文言で、『二程集』河南程氏遺書・伊川先生語七に見える。

<sup>673</sup>孟子曰、以力假仁者覇、覇必有大国、以德行仁者王、王不待大。湯以七十里、文王以百里。(『孟子』公孫丑) (『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 60b)



がそれに服するのは「力」が足りないからだ”<sup>674</sup>と述べたのである。「力」の武力で人民を従わせるのは彼らを軽んじる「不敬」であり、仁(誠)を偽ることである。息を凝らしている人民が自分の中に有る天理に気づいて「力」を持てば、「霸道」の路は終わる。言い換えれば、「霸道」の実相は「天理の本然」である「眞實無妄」の「誠」を害する「不敬」である。それに反して「王」は徳を行ふ善政を施す。

徳で人民を服させるのは心の底から喜んで誠に服させることである。これは七十余名の賢人が孔子に服するようなことであり、『詩經』の「西より東より、南より北より心から服さないものはない」という詩がこれである<sup>675</sup>。

徳で人民を従わせるのは「徳の実行」、つまり「善」の拡充である。これは「畏民：民を畏れる」の敬であり、仁(誠)の発現としての「愛民：民を愛しむ」である。「王覇の心」には「誠偽」の相違があるがゆえに、人民が応じるところに相違がある<sup>676</sup>。徳を実行する王道は四海の人民がその徳を心より称える路であり、これは善を拡充する。一方、力を行使する霸道は四海の人民がその力を恐れてその前で「巧言令色」する路であり、これは「偽善」を拡充する。「過」は「霸道」の「偽善」であり、「不及」は王道の「善」である。その毫釐の相違が、千里も違う王道と霸道を分ける。

栗谷は「過」を抑え「不及」を引き上げて堯舜の「大同」<sup>677</sup>に帰ることを時代的な課題とした。したがって、栗谷は「志の美学」をはじめ、「知行の弁証法的会通」を通した「修己治人」の「誠敬学」で「堯舜の道：王道」を継承する「道統」をもって『聖學輯要』を締め括った<sup>678</sup>。

---

<sup>674</sup>以力服人者、非心服也。力不贍也。以德服人者、中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也、詩云、「自西自東、自南自北、無思不服」此之謂也。（『孟子』公孫丑）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 60b）

<sup>675</sup>以力服人者、非心服也。力不贍也。以德服人者、中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也、詩云、「自西自東、自南自北、無思不服」此之謂也。（『孟子』公孫丑）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四 47b-48a）；「七十子」については司馬遷の『史記』に孔子世家には一身に六藝に通達した賢人が「七十二」人がいるという文句を参考して「七十余名」と訳した；孔子以詩書禮樂教、弟子蓋三千焉、身通六藝者七十有二人。（『史記』孔子世家）；『詩經』の文言は大雅・文王之什に見える。『詩經』の「無思不服」は『詩集傳』に見える朱子の「無思不服、心服也」という解釈に従い、「心服」と訳した。

<sup>676</sup>朱子曰、…(中略)…王覇之心、誠偽不同。（『孟子集注』公孫丑上）

<sup>677</sup>抑其過、引其不及、善者興起、惡者懲治、終歸於大同。（『栗谷全書』卷二十六・聖學輯要八・道統 36b）；「大同」という言葉は『禮記』に見える；謀閉而不興、盜竊亂賊而不作、故外戸而不閉。是謂大同。（『禮記』禮運）

<sup>678</sup>伏望。殿下、志道不懈、追法堯舜。學以明善、徳以誠身、盡修己之功。設治人之教、毋爲退怯之念所撓、毋爲利害之說所動、毋爲因循之論所拘、必使斯道大明而大行。以接道統之傳、萬世幸甚。（『栗谷全書』卷二十六・聖學輯要八・道統 38b）

謹んでお願いいたします。殿下は、道に志して怠惰にならず、「堯舜の道」を見習ってください。「格物致知」の学で善を明らかにし、徳で一身を誠にして、「修己」の功を極め尽くしてください。「治人」の教化を施す時は「退怯之念」で心を乱さず、「利害之説」に一身を動かさず、「因循之論」に拘らず、必ず「堯舜の道」を大きく明かして大きく行ってください。そうして「道統之傳」の道を続けて行けば、万世の幸甚となるでしょう。

### 第三節 安民の士林政治

栗谷の士林政治論は、彼の誠敬思想が持つプラクシス理論の真面目を見せている。栗谷は士林政治を民意（公論）に基づいた士林による朝鮮中期の革新政治として捉えている。その革新政治の底辺には「修己治人の誠敬学」が貫通する朝鮮中期の「実理 - 実心の実学」運動があると言える。本節では、士林政治の根本、その主体と方法および革新課題を探ってみる。

#### 3-1. 士林政治の根本：畏民

「紀綱」というのは国の元氣であるが、「紀綱」がすっかりなくなってしまった。百姓というものは国の根本であるが、抛り所を失ってしまった<sup>679</sup>。

「紀綱」は「国の元氣」であり、国の元氣は「公論」にあり<sup>680</sup>、「公論」というのは“民の心が「同じく然る所：所同然」”である<sup>681</sup>。「紀綱」「国の元氣」「公論」は、すべて国の根本である人民に帰結する。栗谷は『書経』五子之歌に見られる禹の教えを挙げ、“民を親近にすべきであり、疎遠にしてはならない。民は国の根本であり、根本が固まれば国が安寧である”<sup>682</sup>と云って民本を土台にした「治人」の原則を明らかにした。さらに、その民本の理論的基礎を舜が禹に命じた「畏民」の「敬」を用いて次のように論じた。

愛しむべき者は君主ではないか。恐れるべき者は民ではないか。民衆は元后でなければ誰を戴くのか。元后は民衆でなければ共に国を守る者がいない。欽んで控えよ。あなたの有位を慎んで、敬んでその「可願：望むべき善」を修めよ。四海が困窮であれば天祿も永遠に終わるのだ<sup>683</sup>。

<sup>679</sup>（今以人事推之）紀綱者、有國之元氣、而紀綱埽地。百姓者、有邦之根本、而百姓失所。（『栗谷全書卷』五・疏筭三・玉堂陳戒筭 7b）

<sup>680</sup>（臣又竊念）公論者有國之元氣也。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・代白參贊（仁傑）疏 14b）

<sup>681</sup>人心之同然者、謂之公論。公論之所在、謂之國是。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・辭大司諫兼陳洗滌東西疏 7b）

<sup>682</sup>五子之歌曰、皇祖有訓、民可近、不可下、民惟邦本、本固邦寧。（『夏書』五子之歌）（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要七・爲政第四下・安民第八・30b）；祖は禹である。

<sup>683</sup>帝命禹曰、可愛非君、可畏非民。衆非元后何戴。后非衆罔與守邦。欽哉。慎乃有位、敬修

舜の言葉のなかで「欽」、「慎」、「敬」は何れも「畏民」に基づいている。ところで「畏民」は単に民が国の根本だからだけではない。民衆の心にある性（誠）が「天命（天理の本然）」だからである。栗谷はこれを『書經』湯誥の“これ大いなる上帝は下民に衷（無所偏倚の中である正理）を降した。したがって恒性（不変の性）がある”という言葉で説明し<sup>684</sup>、“天でこれ（衷）を言えば、命と謂い、人で言えば、性と謂うが、其れは真に一つである”<sup>685</sup>と天の感通と合一の理論的な根拠を提示した。そして“民心が向かう所がつまり天命がいつくしむ所であり”<sup>686</sup>、“人心が往く所が天命の所在である”<sup>687</sup>といった。民心はつまり天命である。民心が向かうところが天のあわれみが現われるところである。“民心が向かう”や“人心が往く”というのは民意が定まっているという意味で、民の志である。よって、民の志は天命と感通する社会 - 宇宙的な靈性の次元を持つ。

そもそも天は私の民が見ることによって見て、天は私の民が聴くことによって聴く。したがって、民心が「悦豫（悦樂）」して平安であれば「和氣」が吉兆をもたらし、民心が「洶洶」として不安であれば「乖氣」が異変をもたらす。<sup>688</sup>

民は天の目や耳である。社会 - 生態的環境における民の経験が天の人と疎通する道である。民の笑いが国の吉兆になり、民の涙が国の凶兆になる。ゆえに「畏民」はすなわち「謹天戒：天戒を慎む」であり、「謹天戒」はすなわち「畏民」である。天災地変にあえば民の辛い生活を察して、民の苦役をみて為政者は自身の徳を省みろという意味である。だから栗谷は、召公が成王に“王は後に延ばさずに必ず力を尽くして民の陰難なところを振り返って恐れなければならない”<sup>689</sup> といった文言と、禹が“多くの民に望むとき、腐った縄で

---

其可願。四海困窮、天祿永終。（『虞書』大禹謨）蔡氏曰、「可願」、猶孟子所謂可欲。（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要七・爲政第四下・安民第八・30b）；蔡九峰の文言は『書集傳』虞書・大禹謨に見える。「可願」は蔡九峰の文句解題に従い、孟子の「可欲」、つまり「善」と訳した。

<sup>684</sup>惟皇上帝、降衷于下民。若有恒性。（『商書』湯誥）（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四・45b）

<sup>685</sup>（臣按）以天言之、則謂之命、以人言之、則謂之性、其實一也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四・46a）

<sup>686</sup>民心所向即天命所眷也。（『栗谷全書』卷二十六・聖學輯要八・聖賢道統第五 36a）

<sup>687</sup>（竊謂）天視自我民視、天聽自我民聽。人心之所歸、天命之所在也。（『栗谷全書』拾遺卷六・天道人事策 9b-10a）

<sup>688</sup>夫天視自我民視、天聽自我民聽。是故、民心悅豫、則和氣致祥、民心怫鬱、則乖氣致異。（『栗谷全書』卷四・疏筭二 23b）；「天視自我民視、天聽自我民聽」の文句は『周書』泰誓に見える。

<sup>689</sup>（召公告成王曰）、王其疾敬徳。其丕能誠于小民、今休。王不敢後、用顧畏于民。王。（『周書』召誥）（『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要七・爲政第四下・安民第八・32a）；栗谷は『周書』召誥の「王其疾敬徳」と「其丕能誠于小民」の間の文句を大幅に省略して

六頭の馬を扱うことのようにした”<sup>690</sup>といった文言を「安民章」の「畏民之道」という細目に引用したのである。

### 3-2. 士林政治の主体：「士林」

「士林」が治人の主体になるべきであるというのが栗谷の基本的な政治の路線である。『聖學輯要』の編目である「修己」「正家」「爲政」は当時の王の宣祖だけではなく、政治の主体である「士林」が具えるべき徳目を論じたものである。特に栗谷は、『聖學輯要』の「爲政編」用賢章を、理気 - 性心思想の核心を要約した「窮理章」の次に詳しく取り扱い、「爲政」を上下の両編に分けて「用賢章」を「總論爲政」と共に上編に編入した。「用賢章」は、「觀人之術」をはじめとして「君子之行」と「小人之奸」の弁別、「求賢之道」と「任用之道」などの細目を置いている。言い換えると、「用賢章」は政治の主体を立てることであり、「士林」の選抜登用や任用と関連があるといえる。なお、士林政治の目的に関しては、『聖學輯要』の「進筭」の「旋乾轉坤、一變世道：乾をめぐらし坤を転じ、世道を一変す」という文句から容易に窺える<sup>691</sup>。直訳すると、天地をひっくり返し、世道を一変することであるが、国の面目を一新する革新または更張の意味である。

ところで、政治の主体である士林の正体について栗谷は『經筵日記』と様々な上疏文で、複合的な意味を内包した概念として表現している。栗谷によると、「士林」は“心は「古道」を慕い、一身には儒生の行実を備えて、法制を論ずる際には「公論」を持って言う”<sup>692</sup>、“昔から国家が頼み維持した者である”<sup>693</sup>。栗谷は「堯舜の道：王道」を手本として見習い、その徳行を身に付け、民心の公論を立てて治人する儒者を「士林」と定義している。とりわけ「士林」を昔から国が頼み維持した者という規定は栗谷の士林観を理解できる重要な端緒である。言い換えれば、栗谷は士林を朝鮮時代に限定したのではない。栗谷は「士

---

直接繋げた。ただ、栗谷は『聖學輯要』の凡例で引用した文について、文字に拘らず柔軟に文を編集したと明かした。下の括弧の部分は栗谷が削除した部分である；王其疾敬徳。（相古先民有夏、天迪從子保、面稽天若。今時既墜厥命。今相有殷、天迪格保、面稽天若。今時既墜厥命。今沖子嗣、則無遺壽考。曰、其稽我古人之徳、矧曰其有能稽謀自天。嗚呼、有王雖小、元子哉）其不能誠于小民、今休。王不敢後、用顧畏於民晷。（『周書』召誥）<sup>690</sup>五子之歌曰愚夫愚婦、一能勝予。予臨兆民、凜乎若朽索之馭六馬。爲人上者、奈何不敬。（『夏書』五子之歌）（『栗谷全書』卷二十五・聖學輯要七・爲政第四下・安民第八・32a-32b）

<sup>691</sup>此臣所以不揣己分、妄叫天閭、必欲見旋乾轉坤、一變世道者也。（『栗谷全書』卷十九・聖學輯要一・進筭 5a）；「旋乾轉坤」は「陛下即位以來、躬親聽斷、旋乾轉坤」という唐の韓愈の『潮州刺史謝上表』に見える。これを直訳したら「天地をひっくりかえす」となるが、文脈の意味は国の弊風を革新することで「一變世道」を強調したものと見ても差し支えはないであろう。

<sup>692</sup>夫心慕古道、身飭儒行、口談法、言以持公論者、謂之士林。（『栗谷全書』卷三・疏筭一・玉堂陳時幣疏 29a）

<sup>693</sup>（臣聞）自古、國家之所恃而維持者、士林也。士林者、有國之元氣也。士林盛而和、則其國治。士林激而分、則其國亂。士林敗而盡、則其國亡。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・辭大司諫兼陳洗滌東西疏 2b）。

林」の由来を君子と小人の関係のなかで君子的伝統から見出す。栗谷は、『聖學輯要』の「用賢章」で『論語』に出る大臣を代表的な君子の例として、“大臣は道で君主に事えるが道に合せざれば去る”<sup>694</sup>とあげ、これに反して「郷原：偽善者」を小人の例として挙げ、“郷原は徳の賊である”<sup>695</sup>と述べた。「郷原」の行実は『孟子』で詳しく説明されている；“流俗と同じくし汚世に合わせ、安閑と居る時は(忠信：誠実)であるようにし、家を出ては清廉潔白であるようにし、大勢の人が皆これを褒め称えて自分でも正しいと思うが、彼とともに「堯舜の道」に入門できないので徳の賊といった”<sup>696</sup>。「原」は「原慤：謹み深く素直なこと」の意味もあるから、萬章は孔子の「郷原、徳之賊也」という文言に疑問を抱いたのであるが、孟子は有徳者のふりをする偽善を暴露したのである。栗谷は君子の道と小人の道を通論して述べた。“君子は義をさとる、小人は利をさとる”<sup>697</sup>；“君子は「和」して「同」せず、小人は「同」じて「和」せず”<sup>698</sup>；“君子は「周」して「比」せず、小人は「比」して「周」せず”<sup>699</sup>。「義」「和」「周」は君子の「時中」の大道であり、「利」「同」「比」は小人の「不時中」の流俗である。朱晦庵の『論語集注』子路によると<sup>700</sup>、“「和」というのは「無乖戾之心：歪んだ心がない」ことで、「同」というのは「有阿比之意：諂って偏党する心がある」ことである。尹和靖(1071～1142、名は焯、字は彦明、号は三畏齋、和靖處士)は、君子は「義」を尊ぶがゆえに同せず、小人は「利」を尊ぶから和するのだと言った。”真に栗谷は君子と小人の行実を「義」と「利」に鋭く対立させ、小人

<sup>694</sup>子曰、大臣、以道事君、不可則止。(『論語』先進)朱子曰、不可則止、謂不合則去。以道事君者、不從君之欲。不可則止者、必行己之志。(『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上・用賢章第二・17b)；朱晦庵の文言は『論語集注』に見えるが、論語の訳はその注を参照した。

<sup>695</sup>郷原、徳之賊也。(『論語』陽貨)；『論語集注』陽貨の「郷者、鄙俗之意。原與愿同、荀子原慤註讀作愿、是也」という文言によると、「郷」は「鄙俗：卑しい習俗」の意味であり、「原」は「愿」と同じで荀子の「原慤：謹み厚く素直なこと」の意味である。荀子の言葉は『荀子』榮辱に見える。

<sup>696</sup>萬章曰、一郷皆稱原人焉、無所往而不爲原人。孔子以爲徳之賊、何哉。孟子曰、非之無擧也、刺之無刺也。同乎流俗、合乎汚世、居之似忠信、行之似廉潔、衆皆説之、自以爲是、而不可與入堯舜之道、故曰徳之賊也。(『孟子』盡心下)；(『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上・用賢章第二・21b-22a)

<sup>697</sup>君子、喻於義、小人、喻於利。(『論語』里仁)；朱晦庵に従って、「喻」の字を「曉」に解釈した。(朱子曰)喻、猶曉也。義者、天理之所宜。利者、人情之所欲。(『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上・用賢章第二・23a)

<sup>698</sup>君子、和而不同、小人、同而不和。(『論語』子路)(『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上・用賢章第二・24a)

<sup>699</sup>君子、周而不比、小人、比而不周。(『論語』爲政)；「周」は普遍であり、「比」は偏党であるが、すべて他人と親しみが厚いという意味である。朱晦庵に従ったものである。(朱子曰)周、普遍也。比、偏黨也、皆與人親厚之意。(『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上・用賢章第二・24b)

<sup>700</sup>朱子曰、和者、無乖戾之心乖戾之心。同者、有阿比之意。尹氏曰、君子尚義、故有不同、小人尚利、安得而和。(『栗谷全書』卷二十四・聖學輯要六・爲政第四上・用賢章第二・24a)；尹和靖の言葉は晦庵が『論語集注』子路で引用したもので本註に属する。

の政治を、「義」を捨てて「利」に従う者が互いに排斥・競争し、上下がかわるがわる征伐する匹夫政治と規定した<sup>701</sup>。その匹夫が武力を持てば“覇者は利だけを謀って義を省みる暇が無く、功だけを計って道を慎む暇がない”といった霸道政治を行うことになる<sup>702</sup>。

このように栗谷は士林を「堯舜の道：王道」を広げた君子的伝統を継承した士林政治の主体と見なしている。言い換えると、朝鮮の士林政治をもって「堯舜の道：王道」を続けて行こうとしたのである。したがって栗谷は「士林」を靜態的概念で捉えていない。むしろ、君子的伝統という共時的な観点から、朝鮮時代という通時性を含蓄した過程的な意味で捉えている。このような共時性と通時性の論議は、栗谷の「義」と「利」についての論議にも顕れる。匹夫や霸道政治に対する栗谷の批判は「義」のない「利」の不当性を明かしたものであって、「利」そのものを否定したものではない。前に論述したように、栗谷は知行の相互実効に至る方法として「知行の弁証法的会通」を論じ、その実効を収めるための近道を「立志」と「定志」の「志の美学」に置いた。さらに、『聖学輯要』の「修己」「正家」「爲政」を論じる際に、常にその「功效」を述べている。士林政治は『聖学輯要』の編目でいうと「爲政」に属し、これは実効のある施策を立てて実行する政事である。この政事のコアは変通論にある。所謂「義」「和」「周」という概念は、すべて時の変化に随う「古道」や「堯舜の道」にぴったり合う実効である。これは単に「利」ではなく、「古道」を変通による実利である。これに対して、堯舜が創業した王道を固め守った（夏殷周）三代は、その後の時代について栗谷がまとめた歴史的概要によく現われている。

天地の数千年間にわたる歴代治乱の跡は大概そのようである。（堯舜の道を）時に随って善く救ったのはただ三代だけである。三代以後は善く救ったことは本当に少ないがこれもまた道の行いにおいては不十分である<sup>703</sup>。

<sup>701</sup>棄義趨利者、相排競進、上下交征、道統之傳、始歸於閭巷之匹夫。（『栗谷全書』卷二十六・聖學輯要八・聖賢道統第五 37a）

<sup>702</sup>仁人者、正其誼、不謀其利、明其道、不計其功。是以、仲尼之門、五尺童子、羞稱五伯、爲其先詐力、而後仁義也。（『前漢書』董仲舒傳）眞氏曰、孟子之後、能深闢五霸者、惟仲舒爲然。蓋仁人者、知正義而已、利之有無、不論也、知明道而已、功之成否、不計也。義、謂合宜之理、道、謂通行之路、其實一也。霸者、則惟利是謀、而於義有不暇顧、惟功是計、而於道有不暇恤。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四・61b-62a）；眞氏は眞徳秀であり、この文言は『大學衍義』卷十四・格物致知・王道霸術之異に見える。

<sup>703</sup>上下數千年間、歴代治亂之迹、大概如此。隨時善救者、只見於三代而已。三代以後、救者固鮮、而亦未盡道焉。（『栗谷全書』卷五・疏筭三・萬言奉事・14b）；引用句の解釈は栗谷の「時宜」についての説明に従った：“夫所謂時宜者、隨時變通、設法救民之謂也。（『栗谷全書』卷五・疏筭三・萬言奉事・13b）”唐虞三代の治乱と三代以後から宋に至る変通についての内容は、栗谷の『栗谷全書』卷五・疏筭三・萬言奉事・13b-14bを参考されたい。

「救う」というのは「守る」の意味があり、「時に随う」というのは変通である。「時に随って善く救う」というのは、変通によってその堯舜の道を守ることと解釈できる。この歴史的な概括の要旨には、不十分ではあるが、綿々と続けて来た唐虞三代の道を継承した実利を広げてみようとする栗谷の意志が込められている。このように栗谷は、「士林」と「士林政治」を「堯舜の道：王道」という共時的な伝道に位置付けるとともに当時の朝鮮時代に合う通時的変通を求めた。言い換えれば「士林」と「士林政治」を靜態的概念ではなく、過程的な意味で捉えている。栗谷は士林を君子の伝統の中に位置付け、「堯舜の道」の道を継承して夏殷周三代の治世を朝鮮の宣祖代に実現しようとしたが、その治世の可能性を当時の具体的な情勢の中から見た。勳戚政治による「乙巳之禍（1545）」は、明朝 20 年（1565）に尹元衡の失脚（8 月）で幕を下ろし<sup>704</sup>、宣祖は即位年（1567）の 10 月にその「禍」を被った盧守愼、柳希春、金鸞祥の官職を回復させて<sup>705</sup>、元年（1568）には奇大升の進言に従って<sup>706</sup>彼らは皆拔擢された。白仁傑は堂上官、盧守愼は直提學、柳希春は應教、金鸞祥は執義から堂上官になった<sup>707</sup>。

しかし、明末宣初に士林政治が成立期であり、その後を政治的党争の時期と言えない<sup>708</sup>。明末宣初に士林の活動は大きな制約を受けただけではなく、士林政治は明末宣初からその限界を露呈していた。李泰愼によると、明末宣初の士林の政治活動において新進士類が大半なのであり、また宣祖は禪位過程で既存の体制を否定できない限界があったため、士林の革新政治について否定的に見ていたという<sup>709</sup>。さらに、남달우は『經筵日記』を基にして明末宣初に登用された登科者を分析して流俗と士林を分別した<sup>710</sup>。彼によると、栗谷が流俗と称する文科の登科者（正六品）67 名の中 50 名が明宗 19 年（1564）に登用され、宣祖 4 年（1571）を基準にして、議政府大臣のなかで吳謙と六曹判書の朴淳を除いた正一品と正二品の地位は流俗が占めていた。それは明末宣初の士林の政治活動についての李泰愼の論

<sup>704</sup>（『栗谷全書』卷二十八・經筵日記一・明宗 20 年 8 月）

<sup>705</sup>（『栗谷全書』卷二十八・經筵日記一・隆慶元年 10 月）；隆慶元年是明宗 22 年であり、宣祖即位年（七月）である。

<sup>706</sup>（『宣祖實録』宣祖元年 1 月）

<sup>707</sup>（『栗谷全書』卷二十八・經筵日記一・宣祖元年・2 月）；白仁傑は明宗末年（1567）に復職して楊州牧使になり、宣祖即位年（7 月）に弘文館の副校理（『栗谷全書』卷二十八・經筵日記一・宣祖即位年 7 月）、8 月に弘文館の直提學となった。（『栗谷全書』卷二十八・經筵日記一・宣祖即位年 8 月）；栗谷は「乙巳之禍（1545）」を被った白仁傑、盧守愼、柳希春、金鸞祥の拔擢を進言した奇大升の記事を 2 月に載せているが、その進言は『宣祖實録』によると宣祖元年・1 月甲子のことである。

<sup>708</sup>李泰愼によると、「党争」という単語は、朝末・日帝下において日本学者によって朝鮮王朝の「朋党政治」を歪曲してつくったものであると述べた。李泰愼、『朝鮮儒教社會史論』（知識産業社、1989）「党派性論批判」145 頁。

<sup>709</sup>李泰愼、「士林と書院」、前掲、183 - 189 頁。

<sup>710</sup>남달우、「宣祖初期（1567～1581）の政局と士林」『栗谷學研究叢書』論文編 6（歴史）（栗谷學會、2007）333-358 頁。

述を具体的に証明した分析である。また、臺諫職の変動が激しいが、司憲府の大司憲に任命された金徳龍、李後白、朴應男を除いた姜士尙、盧守愼、白仁傑、柳希春、金貴榮が流俗であり、司諫院の大司諫においても栗谷は盧守愼、李山海、許曄をすべて流俗と指目している。注目すべき事実は、「乙巳之禍（1545）」を被って政界に復帰した盧守愼、白仁傑、柳希春、金鸞祥を栗谷は流俗と評価しているという点である。盧守愼の例をあげると、宣祖 11 年（1578）に右議政の職位に対して士林は朴淳を支持したが、宣祖は時事を言わない盧守愼をまた起用した<sup>711</sup>。

要するに、栗谷は、朝鮮の士林政治の正統性を匹夫（郷原）や霸道政治とは異なる、君子の王道政治の伝統で見出し、その主体を、君子的伝統という共時的観点から通時的性格を持つ朝鮮中期に当てはまる革新政治の主体として位置付けたのである。ところが、栗谷の観点から見ると、たとえ勳戚政治を行った権姦が消えたものの、当時の政治的基盤は「郷原」や「流俗」のような時事を言わない偽善者たちが正二品以上の主要官職を占めていたため、士林政治の成立期として見ることは難しいだろう。

### 3-3. 士林政治の方法

栗谷の士林政治論におけるその核心は「隨時變通」の「時務」にある。栗谷は程伊川の“時を知り、勢を識ることは易を学ぶ大方である”を引用し、葉采（字は仲圭）に従って“時には盛衰があり、勢には強弱がある。易を学ぶ者はその時と勢にしたがって、変化に合わせ、道に従わなければならない”と云って時と勢を論じた<sup>712</sup>。“変化に合わせ、道に従う”とは、変化の形勢に合わせながらも、然るべき時を待って行うという意だから、「時宜」と要約できる。“善を行おうと思ったら、ただその時に行え”<sup>713</sup>における「時」が「時宜」である。「時宜」は「時弊七條策」での「得中而合宜」であるが、“時に随って中を得る”ことを「權」といい、“仕事に処して宜に合する”ことを「義」と謂った<sup>714</sup>。「權」は利害の所在であり、「義」は是非の所在であるから、「得中而合宜」に随えば政事に是と利がある<sup>715</sup>。栗谷は「時宜」と「得中而合宜」の理論的根拠に基づいて、当時のことを時としては「中

<sup>711</sup> 『栗谷全書』卷三十・經筵日記三（宣祖 11 年・4 月）；宣祖 11 年・3 月に盧守愼は左議政洪暹とともに右議政を疾患によって赦免したが、一ヶ月後の四月には同一な官職に復職した。

<sup>712</sup> 知時識勢、學易之大方也（『易傳』葉氏曰、方、猶術也。時有盛衰、勢有強弱。學易者、當隨其時勢、惟變所適、惟道之從也。（『栗谷全書』卷二十・聖學輯要二・修己第二上・窮理章第四・33a-34b）；葉采の文言は『近思錄集解』卷三に見える。

<sup>713</sup> 慮善以動、動惟厥動。（『商書』説命）（『栗谷全書』卷二五・聖學輯要七・爲政第四下・識時務第四・6b）

<sup>714</sup> （愚聞）隨時得中之謂權、處事合宜之謂義。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・時弊七條策 26a）

<sup>715</sup> （竊謂）道之不可並者、是與非也、事之不可俱者、利與害也。徒以利害爲急、而不顧是非之所在、則乖於制事之義。徒以是非爲意、而不究利害之所在、則乖於應變之權。然而權無定規、得中爲貴、義無常制、合宜爲貴、得中而合宜、則是與利在其中矣。（『栗谷全書』拾遺卷五・雜著二・時弊七條策 26a-26b）



衰」の時期であり、勢としては国家の元気が弱い形勢であると見た。「中衰」とは“我が国の二百年余りに至って今はすでに中衰の時期である。これは正に天命の秋(大事な時)を迎え続ける時期”である<sup>716</sup>。当時の朝鮮は国家の興亡の可否がかかった「天命之秋」に直面した時であり、その衰退した形勢が“まるで老人が元気を尽くして再び起きられない”<sup>717</sup> “土崩瓦解の勢”であった<sup>718</sup>。当時の朝鮮を「中衰期」の「土崩瓦解の勢」の時として「天命之秋」を待つ時代と分析した栗谷は「更張」に務めることを時代的な理解と要求として受け入れた<sup>719</sup>。

「更張」に務めることにおける中核は民意の「公論」にある。“公論の所在”が「國是」だからである。したがって「國是」とは“一国の人々が論議しなくても正しさと一致できることである。これは「利」として歓心を買うことでもなく、威嚇して脅かすことでもなく、三尺の童子でさえもすべて正しいと思うことである”<sup>720</sup>。ところで、「國是」は「公論」が現れた国家政策の基本方針である。「公論」は「所同然：同じく然る所」であり、価値判断の領域ではない。「國是」とは、たとえ三尺の童子でも正しいと分かっている事実であるが、正否の価値判断の領域に入るので「所同是」と言える。「公論」は普遍的な性格で、すでに決まっているものであり、「國是」は法律的な性格を持つものである。したがって、「國是」が何に基づいて、誰によって立案され執行されるかによって変わる可能性がある。

「公論」と「國是」である「所同然」と「所同是」は、理の体用の論法である「所以然」と「所当然」の論理で説明できる。当に然るべき道徳的当為は、然る所以である存在原理に基づいている。ところで、道徳的当為の「所当然」をもって存在の原理である「所以然」を規定する誤謬を犯す恐れがある。例えば安民が根本であるのに安国をもって民を害する場合である。国がその根本である民よりも根本となり、法律と制度を定め、むしろ民を支配して弾圧する。所謂「所当然」に基づいた国家の法律と制度は、時代の変遷によって変化し得る状況的な概念である。言い換えれば、“大抵時に随って変わるべきものは法制であり、古今に亘って変えないものは王道であり、仁政である<sup>721</sup>。”ゆえに、法の弊害が発生する可能性がある。栗谷の「變通論」に基づいた「更張」の思想にはこのような論理

<sup>716</sup>我國家傳至二百餘年、今已中衰。此正逆續天命之秋也。(『栗谷全書』卷三十・經筵日記三(宣祖14年7月)72a)

<sup>717</sup>我朝立國幾二百年。此是中衰之日。而多有權姦濁亂之禍、至於今日、如老人元氣垂盡、不可復振。(『栗谷全書』卷三十・經筵日記三(宣祖14年10月)90b-91a)

<sup>718</sup>則外無干城禦侮之託、內乏伏節死義之風。土崩瓦解之勢、昭然在目。(『栗谷全書』卷五・疏筭三・玉堂陳戒疏8a)

<sup>719</sup>(『栗谷全書』卷二五・聖學輯要七・爲政第四下・識時務第四・6b)

<sup>720</sup>人心之所同然者、謂之公論。公論之所在、謂之國是。國是者、一國之人不謀、而同是者也。非誘以利、非恫以威、而三尺童子、亦知其是者。此乃國是也。(『栗谷全書』卷七・疏筭五・辭大司諫兼陳洗滌東西疏7b)

<sup>721</sup>大抵隨時可變者、法制也、亘古今而不可變者、王道也、仁政也。(『栗谷全書』卷五・疏筭三・萬言封事14b)

が明らかに現れる。したがって、士林政治の方法は仁(徳)を行う王道をつなぎ、民心の「所同然：同じく然る所」である公論に随って法律と制度を「更張」する「變通論」にあると論じることができる。

### 3-4. 士林政治の革新課題

#### 3-4-1. 言路の拡大

客が、“正邪を分別した後に賢人を登用して政事を行うためには、政事は将来何を優先にすべきであるか”と聞いた。主人は“先ず弊法を改革して民生を救わなければならない。弊法を改革するためには、当に言路を広げて正しい政策を集めるべきである。上は公卿から、下は輿僮(下人)に至るまで、すべて時弊に対する進言を許諾して、その人の高下でその言を取捨せず、該当の官庁が慣例に従って啓を阻む方針がないようにするべきである。弊法の革新を約した後でこそ、国政の運営に値する<sup>722</sup>。

栗谷は政治の主体を立てた後に政事を行うために最優先すべき革新課題を、時代に遅れた弊法を改革することであるとした。ところが、この課題は言論の拡大を前提にする。言論の拡大とは、つまり民心の公論を集める作業である。この言論拡大の過程を通じた悪法改革のない為民政は偽りである。時代に遅れた弊法とは、民意である「公論」に基づいた「國是」ではない、権力維持のための制度的な装置である。ゆえに、旧時代の悪法を改革するためには言路を拡大して公論を集め、公正な「國是」を決めなくてはならない。栗谷は、「乙巳之禍」は言路を塞いで、公論ではない「浮議」による密室政治と規定し<sup>723</sup>、鄭順朋、尹元衡、李芑、林百齡、許磁の五人を「乙巳の五姦」と名指しした<sup>724</sup>。明宗の即位にあたって、陰謀と謀陥を謀って私利私欲の時とした彼らの密室政治は、次の通りである。

文定王后は深い宮中で静かに居られ、明祖は幼くして喪に服したから、外間の是非を明らかに知るすべはなかつたろう。その「五姦」は飛語を造って明宗の耳

<sup>722</sup>客曰、既辨邪正、得人而爲政、則政將何先。主人曰、先革弊法、以救民生。欲革弊法則、則當廣言路、以集善策。上自公卿、下至輿僮、皆許各陳時弊。其言果可用也、則勿以其人爲取捨、勿使該曹爲循例防啓之計。惟以弊法之盡革爲期、然後國可爲也。(『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 20 b)

<sup>723</sup>「乙巳之禍」についての栗谷の記述は、『栗谷全書』卷二十八・經筵日記一(明宗 20 年 8 月)に詳細に書かれている。

<sup>724</sup>固多反復、而至於殄殲士林、斬絶國脈、則莫甚於乙巳之禍。鄭順朋、尹元衡、李芑、林百齡、許磁斯五姦者、罪通于天、必殺無赦者也。(『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 31 b)

目を覆い、刑罰を厳しくして無辜の自白を取り、不良のやからを集めてその勢力を拡張させ、一時代の忠賢を捕まえて悉く反逆の深い罠に陥れた。また、恐らくは公議を終息させられなくなると、ただちに羅織の法を作り、もし街談巷議(町のつまらない噂)にやや是非を正す者が有れば、そのたびごとに逆臣を庇護するという名分を加えて三族を滅ぼす典刑に従った。兇謀が行われた後は「衛社之功」を立てたと記録した<sup>725</sup>。

栗谷は、その「衛社之功」の「衛社」は「偽勳」であり、罪を得た者は皆「善士」であるといつて、これは姦兇たちが敢えて「天の功」を貪って、士林を斬伐して「偽功」を記録したものだという見解を明かした<sup>726</sup>。密室政治は政策を通した党派の朋党政治でもない。民意に基づいた政策的な党派性と朋党は、権力の偏重を牽制し、士林政治の避けられない様態である。栗谷は、李東皐(1499～1572、名前は浚慶、字は原吉、南堂)が亡くなる直前に朝廷の朋党を廃止しろといった言葉に対して、朋党を論じた疏を奉った。

ああ、朋党の説が無かった時代などあるだろうか。ただ、彼らが君子なのか小人なのかを察するところにあるだけだ。もし君子だったら、千百が同僚となって多ければ多いほど良いが、もし小人だったら、一人でも容認できないのに、まして党を成すことにおいてはなおさらである。<sup>727</sup>

栗谷は君子の朋党に対比される小人の党を“私黨”と称し、一掃すべきであると述べた。私党は言路を塞ぎ、公論に立った士林に反逆、逆賊または朋党という名目で惨害を与えて混乱を事とする者だからである。したがって、李東皐が言った朋党というのが「乙巳之禍」の罪を得た善士であって私党ではないとしたら、これは“単なる不忠ではなく、反って大禍をしかける起源”であり<sup>728</sup>、“媚嫉之嚆矢：ねたみの嚆矢”となって「陰賊之赤幟：善士に対する残忍な大禍を知らせる赤旗」となることは明らかである”と述べた

<sup>725</sup> 文定塞淵于深宮之裏、明宗宅憂于幼沖之日、外聞是非、何由灼見乎。斯五姦者、乘時謀利、欲以殺戮之酷、立其威、以籍沒之財、富其家。乃造飛語、以罔聖聽、設嚴刑、以取誣服、聚羣不逞之徒、以張其勢。舉一世之忠賢、悉陷于叛逆之深坑。又恐公議之不可終泯、則乃作羅織之法。若有街談巷議稍分是非者、則輒加以庇護逆臣之名。以參夷之典隨之、兇謀既遂。錄以衛社之功。(『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 31 b-32a)

<sup>726</sup> 李浚慶侍上、語及乙巳之事曰、「衛社之時、善士或有坐死者、其瘡痍未合矣。李珥曰、「大臣之言、何可含糊不明乎。衛社は偽勳也、其得罪者皆善士也。仁廟禮陟、中宗嫡子、只有明宗一人而已。天命人心、豈歸他人哉。姦兇乃敢貪天之功、斬伐士林、以錄偽功、神人之憤久矣。(『栗谷全書』卷二十八・經筵日記一(宣祖2年・9月)・41 b-42a)

<sup>727</sup> 嗚呼、朋黨之説、何代無之。惟在審其君子小人而已。苟君子也、則千百爲朋、多多益善。苟小人也、則一人亦不可容也、況於成黨乎。(『栗谷全書』卷四・疏筭二・論朋黨疏 36a)

<sup>728</sup> 廷臣若無此等人、則是浚慶之言、或激於忿憤、或出於錯亂、非徒不忠、反挑大禍之源也。(『栗谷全書』卷四・疏筭二・論朋黨疏 39a)

<sup>729</sup>。「乙巳五姦」がそうであるように、「北門之禍（己卯士禍）」を起こして趙光祖を始めとした「新進士林」の命を奪った南袞、沈貞のような勳旧勢力が私党であると栗谷は述べている。それにもかかわらず、浮言と浮議を作った小人たちが趙光祖の過ちを論じて是非の向きを反対に変えたこと（「己卯士禍」）と同じように、李東臯が死ぬ前に献上した上疏は善士の士林に朋党の兆しがあるとしたが、これが以前のような「己卯士禍」に再びつながる可能性があるとして、栗谷は上疏したのである。このように言路の拡大は「公論」を集めて「國是」を正しく立てようとする士林の生命線と同じである。

### 3-4-2. 養民

客が、“あなたは救民することにおいて弊を改革することにあるとしたが、当今の弊法で民に大きな憂患となるのは何か”と聞いた。主人は“「一族切鄰之弊」が第一であり、「進上煩重之弊」が第二であり、「貢物防納之弊」が第三であり、「役事不均之弊」が第四であり、「吏胥誅求之弊」が第五である”といった。<sup>730</sup> 除去すべき積弊はいま枚挙に暇がない。わたしが経筵席上にて進言したのは「改貢案」「省吏員」「久任監司」の三つだけである。<sup>731</sup>

上の「東湖問答」の文言は1569年(9月)の時弊を、「陳時弊疏」の文言は1582年(9月)の時弊を論じたものである。栗谷が時弊を論じた多数の上疏文の主な関心事は、上に引いた二つの文言から大きくは外れない。弘文館の文臣として34歳の時に、読書堂で月課として作った「東湖問答」の五つの弊害は民生救済のための「陳時弊疏」の「改貢案」に集約できる。また、「省吏員」と「久任監司」が載せられた「陳時弊疏」は、中央の三司や地方の守令(清州牧使)と監司(黃海道觀察使)を務めた経験を基にした地方の民政と関連がある。要するに栗谷が革新課題として提案した「改貢案」の時務策は基本的に「養民」であり、「省吏員」「久任監司」の時務策は「活民」にある。

#### 1) 「改貢案」

諸邑にある土地と人民の大小は同一ではなく、ある場合には顕著な差異に至るに

<sup>729</sup>若廷臣實無可破之私黨、則是浚慶之言、爲媚嫉之嚆矢、陰賊之赤幟也、決矣。(『栗谷全書』卷四・疏筭二・論朋黨疏 39b)

<sup>730</sup>客曰、子以爲救民在於革弊、當今之弊、孰爲民患之大者。主人曰、「一族切鄰之弊一也、進上煩重之弊二也、貢物防納之弊三也、役事不均之弊四也、吏胥誅求之弊五也。」(『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 20b)

<sup>731</sup>若積弊之可祛者、則今難枚舉。愚臣之每達于經席者、是改貢案、省吏員、久任監司三者耳。(『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 35b)

も関わらず貢額には殆ど差異がないため、苦歇（貢役の負担）が均等ではない。そして貢物の品目に非土産物が多く百物を具えて各司に分納するようになり、「刁蹬之弊害」は民に戻って胥吏は利を奪い取るので公用には足しにもならない。

732

栗谷が所謂「改貢案」を上疏する理由を明かした文句であるが、大きく二つに分けて見ることができる。一つは貢納の不公平、もう一つは貢納の過程で発生する弊害である。「貢案」とは民が国に「貢納」する「貢物」を邑の単位とする土地と人口数によって策定した帳簿であるが、「貢納」する品目には「貢物」だけでなく進上物も含まれる。貢物は中央各司で所要される品目で地方の土産物を上納し、進上物は王の御饌を用意するために「上供」としての地方の特産物を、観察使や節度使のような地方に派遣された監司が主導して進上する。ところで、「進上」の場合、“煩瑣な物をことごとく献上し、水陸の産物を探し集めて欠けるものがないけれど、真に御饌に進上すべきもとして選ばれるものもまたわずかである”<sup>733</sup>といい、「煩重之弊」があった。「進上煩重之弊」は「陳海西民弊疏」に詳しいが、同じノロなのに牙と甫のような麝香ノロを求めることは一理がなく、鹿の尻尾と鹿の舌は進上に適さず、鹿は黄海道内でも生産できないため漢京(漢城府)まで行って高額で購入するが折々進上した物が回って再び貢納される時もある。これは民の膏血を奪い取ることと同様である<sup>734</sup>。

貢納の場合、邑の土地と人口の差異にも関わらず「貢額」がほとんど一定なので、貢納の公平性を失った。それに、貢納の品目に非土産物が増えることによって邑民の貢納が容易ではなくなる。仮に代理人は邑民が貢納を用意したとしても受け取らず、貢納の品目を代納業者から予め準備して先納した後に、邑民から百倍の利得を取る。そして胥吏は邑民の貢物収納の可否を賄賂の額数を見て決める。栗谷はこのような賄賂の収受の風潮は権姦の「乙巳之禍」以後のものを見て、“吏胥の公文を持って扱う術数にしたがって、百物が官庁に納付される間に、精粗も分けず、多少も量らず、ただ賄賂によって等級を付けて取捨を決める”<sup>735</sup>と「吏胥誅求之弊」の実状を明かした。

<sup>732</sup> (所謂改貢案者) 列邑土地人民、大小不同、或至懸絶、而貢役之定、無甚差等、苦歇不均。而多非土産、百物皆辦、而分納各司、刁蹬之弊害歸於民、胥吏弋利、而公用不加焉。(『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 35b-36a)

<sup>733</sup> 今之所謂進上者、非必盡合於上供也。細瑣之物、莫不畢獻、水陸之産物、搜括無遺、而眞擇其可進于御膳者、則亦無幾焉。(『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 22b-23a)

<sup>734</sup> 獐一也、而必求牙甫、臣誠未燭其理也。又如鹿尾鹿舌、本非佳味、不合進御。而道内郡邑、多不産鹿、皆以布貨、往貿于京、多得於貴近之家、厥價翔貴、往往以曾進之物、輪廻復納。是則浚民膏澤、以爲貴近罔利之資而已。(『栗谷全書』卷五・疏筭三・陳海西民弊疏 43a)

<sup>735</sup> 何謂吏胥誅求之弊。自權姦濁亂之後、上下惟貨賄是事。官爵非賄不進、爭訟非賄不決、罪戾非賄不免、以致百僚師師非度。吏胥緣文舞弊、百物納官之際、精麤不分、多寡不算、惟以貨賂等級而取捨之。以至一皂一隸、稍有所管、則輒事漁奪、不特此也。

胥吏は収納の過程で賄賂を収受し、代納の業者と結託して実際の貢物価より高額を請求して儲けるので、「刁蹬之弊害」であり、貢物で胥吏が私利私欲に走るから「貢物防納之弊」なのである<sup>736</sup>。さらに、「貢物防納之弊」から逃げる「流亡民」が出ると、邑内の一家と隣人に貢納の義務を負わせる。彼らまで逃亡すれば邑内のまた他の一家や隣人に負担させるため、「流散民」ばかり増えて、邑内には貢納する者が残らなくなるので、「一族切鄰之弊」である<sup>737</sup>。

「貢物防納之弊」による「一族切鄰之弊」に対する栗谷の改革の方向は、「養民」にある。流浪する民が邑に戻って平穩に生業に従事できるように政策を図る。それによると、「弘治辛酉」に、燕山君が贅沢品の需要に当てるために貢物の徴収を増やし続けたことに比して<sup>738</sup>、燕山以前の朝廷では物産は時によって変わる場合があり、民の「田結」も時によって増減するので、貢物を実事に従って分けて決めたという<sup>739</sup>。それならば、朝鮮初期の田地税と貢納制度は実査による変動制と言える。栗谷はこのような朝鮮初期の法の精神を継承して、物産の有無、田結の多少、民戸の盛衰を調査して均等で公平に貢物を決める基本方針を出した<sup>740</sup>。これは土地と人口の差異にも関わらず一律な貢額を算定することから出る不公正を解決した養民政策である。しかし、実際に納付する貢物や手順に関する内容は不明である。これについての細密な実査のために注目すべき文句がある。

必ず「本色」をもって各司に納めれば、防納は禁止しなくても自ずから中止になるであろう。今日の急務の中でこれより大きな事はない。<sup>741</sup>

上の文章で「本色」は「現物」であり、各司は地方の官庁ではなく中央の各司を意味する。しかし、民が「現物」を用意して地方の官庁に納めるとこれを徴収した邑が中央の各司へ送る方式を説明しようとするのではない。このような場合、防納の弊害は依然として廃止できない。要求される「現物」が民の手に入らない「非土産物」で

---

(『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 25a)

<sup>736</sup> 『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 23b-24b を参考されたい。

<sup>737</sup> 『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 20b-22b を参考されたい。

<sup>738</sup> 燕山中年、用度侈張、常貢不足以供其需、於是、加定以充其欲。臣於曩日、聞諸故老、未敢深信。前在政院、取戸曹貢案觀之、則諸般貢物、皆是弘治辛酉所加定、而至今遵用。考其時、則乃燕山朝也。(『栗谷全書』卷五・疏筭三・萬言封事 31b)

<sup>739</sup> 且物産隨時或變、民物田結、隨時増減、而貢物分定、乃在國初。(『栗谷全書』卷五・疏筭三・萬言封事 32a)

<sup>740</sup> 伏望。殿下必擇有智慮、可以曉事、有心計、可以推算、有才能、可以幹辦者。俾之專掌其事、以大臣領之、悉除燕山所加定、以復祖宗之舊。因考列邑之物産有無、田結多少、民戸殘盛、推移量定、均平如一。(『栗谷全書』卷五・疏筭三・萬言封事 32b)

<sup>741</sup> 必以本色、納于各司、則防納不禁自罷、民生如解倒懸矣。今日急務、無大於此矣。(『栗谷全書』卷五・疏筭三・萬言封事 32b)

ある場合があるからだ。栗谷の「貢物防納之弊」に対する革罷案の真相を把握するためには、「東湖問答」の説明を参照すべきである。

わたしが知る限りでは海州の貢物法を見ると毎田の一結に当たり米一斗を収める。官は自ら必要物資を備えて中央の各司に納付し、民はただ米を出すことを知っているだけで、「刁蹬之弊」を殆ど聞いたことがない。これは誠に今日の救民の良法である。もしこの法をもって全国に頒布すると、「防納之弊」は数日内に自ずから革罷されるだろう<sup>742</sup>。

海州の民が納付する貢物は毎田の一結に当たり一斗の米である。民は米を邑の官庁に出して、邑単位で策定された「貢物」は官家で準備して中央の各司に納付するのである。それならば、「貢物」が「非土産物」である場合も民の代わりに地方の官庁でこれを用意するようになるため胥吏の「刁蹬之弊」の犠牲にはならない。栗谷は海州のような収米法を全国的に頒布施行して「貢物防納之弊」を防ごうとしたのである。実際に栗谷は黄海道の観察使（1574年10月～1575年3月在職）を務めた時「監營」で独自に価格を決めて収米法を海州と松禾で実行した<sup>743</sup>。さらに、「陳時弊疏」に至っては、邑の単位で貢案を策定する際にその品目自体を地方の「土産物」とすることや、一つの邑が貢納する中央各司を二つか三つに調整することを建議した<sup>744</sup>。栗谷の建議を実行すれば、地方の官庁では元の収入は維持しながら「非土産物」を用意して中央に調達する過程の煩瑣も無くなる。また、「進上煩重之弊」に関しては、悉く進上の名目を調べて緊切な物だけ取り、進上に適合しても数量が多ければ減らしてその弊を防ぐことができると論じた<sup>745</sup>。

このような栗谷の「貢物防納之弊」を改革するための一連の措置—監營での独自の

---

<sup>742</sup>余見海州貢物之法、毎田一結、收米一斗。官自備物、以納于京、民間只知出米而已、刁蹬之弊、略不聞知。此誠今日救民之良法也。若以此法、頒于四方、則防納之弊、不日自革矣。（『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 24a）

<sup>743</sup>所謂營中自擅者、其一則列邑貢物價詳定事也。貢物之價、邑各不同、而大抵濫徵於民、故悉權貴賤、定其價采。此則甚便於民、而貪官汚吏所不樂也。似聞海州松禾二邑行之、而他邑則不行云矣。（『栗谷全書』卷十一・書三・答成浩原 7a）

<sup>744</sup>（臣意）若改貢案、付之能手、善於規畫、只以土産、均敷平定。使一邑所納、不過二三司、則元入之數、別無所減、而民費則可除十之九矣。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 36a）

<sup>745</sup>欲革此弊、則當令大臣及該司、悉取進上名目、講究其緊歇、只取其切於上供、不可不存者、而其餘不緊之物、皆悉蠲除。雖合於上供、而數目太多者、亦量減其數。（『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 23a）

貢物価の算定とその貢物価で米を収めること（収米法）、そして貢物を用意する過程や中央各司に調達する方式の調整—は以後の17世紀（1608年の京畿道）から施行された大同法の先行的な形であることに間違いない<sup>746</sup>。ところで「一族切鄰之弊」による「流亡民」についての根本の措置がなければ、彼らが故郷に帰って来ることはできない<sup>747</sup>。「一族切鄰之弊」は「貢物防納之弊」に因るものであるが、「貢物防納之弊」の改革は「一族切鄰之弊」の現状を革罷しなくては実効を上げられない。これに、“此の弊を革めることを欲すれば、当に四方の都と邑に下命して其の（貢案）帳簿を調べ、もしも流亡した絶戸があれば、すぐにその名を消して一族と切鄰を侵害しないようにすべきである。それでは国が失ったのはただすでに逃亡した者だけであり、未だ散らばっていない民こそ平安に集まって暮らすようになるだろう”という現実的な実行の方案を出した。（貢案）帳簿から流亡民の名を削除することは現在残っている邑民のための緊急救済策である。しかし、この救済策は邑民だけではなく、流民生活の苦しさを畏れ、「愛民」の心が発して流浪民と同じ心情にならなくては不可能なことである。単なる官僚の企画的な発想ではない。

およそ民が故郷を離れて、一族を捨ててさまよいながら停泊できないのは、すべて切迫した心から出たもので、やむを得ないからである。彼らがいくら巧みに欺くとしても、もし生業があつてこれを元に生きていけるならば、誰があえて自ら流離の苦しさを求めるだろうか<sup>748</sup>。

これは栗谷の「愛民」の心から自然に出てきた流民に対する赦免復権を求める文言である。（貢案）帳簿で名前を削除したら民がこれを悪利用するという浮議を起す流

---

<sup>746</sup>17世紀（1608年の京畿道）から施行された大同法はあらゆる納税を田税化（一結に当たり米十二斗）して徴収した点においては、李栗谷の貢物収取は部分できなものであるが、その方法と体系は大同法の原理と同様である。李泰鎮はこのような貢物収の方法において栗谷の改革思想の先駆的面貌が見出されると述べた。（栗谷學會、『栗谷學研究叢書』論文編6（歴史）（栗谷學會、2007）「栗谷李珥の社会改革思想」207頁

<sup>747</sup>実は「一族切鄰之弊」は「貢物防納之弊」が主になっているが、非常に複合的な理由から発生した。民は国家に対する納税の義務だけでなく、軍役および多様な賦役の義務に動員されるからである。本研究では、このような弊害と改革についての具体的な議論は行わない。これに関する先行の研究はすでに詳しく進められて来た。ただ、筆者は栗谷のこの一連の改革措置が個別的な事案として羅列的に研究されてはならず、総体的・統合的な観点から研究されるべきだと考える。本節は、栗谷の「改貢案」と「久任監司」案を選んで、総体的観点に基づく考察を試みる。

<sup>748</sup>凡民之離郷去族、轉徙不定者、皆出於憫迫不得已也。彼雖巧詐、若有産業可以資生、則孰肯自取流離之苦哉。（『栗谷全書』卷十五・雜著二・東湖問答 21b-22a）



俗に陥った者たち、浮議を起こして民を法律によって閉じ込め、権力で脅かして屈従させようとする者たちへの警戒のメッセージである。俗物的な実用主義に荒らされた霸道政治には、流民を見ても「不忍之心」が起こるよりは犯罪者として刑罰の対象にしか見られない。霸道には「愛民」「畏民」「養民」という誠敬の道が見付けられない。

#### 3-4-4. 活民：地方行政単位及び制度の改編

「改貢案」、「省吏員」、「久任監司」は個別的な事案ではなく、総体的で統合的な養民政策として理解すべきである。「改貢案」が緊急の民生救済のための短期的な養民政策だとしたら、「省吏員」と「久任監司」は中長期的な展望を持った活民政策である。しかし、「貢物防納之弊」による「一族切鄰之弊」を一時的に防ぐとしても、結局はこれを実情に合うように持続的に維持して改善する責任は各地方の守令と監司にある。栗谷によると、“民生の休戚(喜憂)は守令に繋り、” “黜陟(評価)の当否は監司にある”から<sup>749</sup>、民を慈しまない守令は却って民を搾取するため民の憂いになり、人徳を具えていない監司は民心を察するどころか守令を監督評価し、その進退の当否を決める権限を利用して報復政治に明け暮れる。守令と監司がこのようであれば、朝廷に「治道」として時に合った改革案が出されても民に及ばず風俗が教化されないので、国が治められるはずがない<sup>750</sup>。したがって、朝廷の改革案が貫徹・執行されるためには、観察使は守令に対する自身の職務を公明正大に遂行して民政を察して民を保護し、守令は衰残した気運を生き返らせて弊害を廃止し、民心を得られる者でなければならない<sup>751</sup>。こうして地方官に活民の任務が与えられたのである。栗谷の当時は「重内軽外之弊：内任職は重視されて外任職である地方官は軽視される弊害」があつて、外任職は内任職からの左遷として認識された。しかし、国家の根本である民の気運を振作させて「與民同樂」する地方官の役割は士林政治の真髓である。栗谷は監司の役割を強調して「久任監司」を提言した—“監司は一つの道の主宰者であり、其の任務を長くして「與民相信」した後に王の徳が広く伝わって王命が行われる”<sup>752</sup>。当時の監司の任期はたった一年で、その家族は漢京(漢城府)に泊まらなければならなかった。実はこれは地

<sup>749</sup> (三曰選外官者) 民生休戚、繫於守令。(軍額虛實、關乎邊將。)黜陟當否、在於監司。(『栗谷全書』卷三・疏筭一・諫院陳時事疏 16a) ; 且念生民休戚、係於守令、守令勤怠、係於監司。(『栗谷全書』卷七・疏筭五・司諫院乞變通弊法筭 17a)

<sup>750</sup> 守令非人、則輦路媚權、肥己瘠民。(邊將非人、則剝割軍卒、隳損武備。)監司非人、則務報恩讐、不察民情。夫如是、則雖聖君賢相、日講治道、而澤未及下、化不被外、四境之内、終無可治之理矣。(『栗谷全書』卷三・疏筭一・諫院陳時事疏 17a-17b)

<sup>751</sup> 伏望殿下、別擇剛明仁厚、可任方面者、以爲監司、責之以陟罰臧否、保民成政；而其殿最不公、無績可紀者、顯示譴罰、勿使登庸。又令廷臣、各薦堪爲守令者、必持廉能忠恕者、出爲百里之宰、責之以蘇殘起弊、得民歡心；而其怠事虐民者、接以重罪、言治舉者。(『栗谷全書』卷三・疏筭一・諫院陳時事疏 17b)

<sup>752</sup> 所謂久任監司者、監司爲一道之主、久於其職、與民相信、然後王化宣焉、號令行焉。(『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 36 b)

方官の反乱を防ぐための措置で、結局「與民相信」を妨害する。これに栗谷は“監司が家族を同伴し、その職位の任期を兩界（咸鏡道と平安道）と同様にすること”や“朝臣の中で「經濟（治め救うこと）」を志して「牧民馭衆：民を養い衆を治めること」ができる者を特別に選ぶこと”を建議し、さらには“その職責に実効を収めるようにすれば、朝廷に参加することにおいて「重内輕外之弊」はないだろう”と述べた<sup>753</sup>。

ところで、活民の士林政治を施行するには地方の行政区域はあまりにも放漫であった。「陳時弊疏」に表れた「省吏員」の案は、吏員に対する調整というよりは地方の行政区域の改編を通した守令の役割に重点が置かれている。栗谷によると、朝鮮は「絶長補短：長い所を切り取って短いところに加える」であり、国土は千數百里に過ぎないが、州と邑に分割されてその数が三百余りになり、或いは邑はあっても民がいないところがあって<sup>754</sup>、守令を除授する時に適当な人を選ぶことが難しい<sup>755</sup>。ところが、三つほどの衰退した邑が接している地を選んで、統合して一つの邑に再編することは世道や風俗を驚かす巨事でもなく、民の賦役も三分の一に減らすことができ、慎んで守令を選ぶこともまた以前より容易になる<sup>756</sup>。栗谷は地方の行政区域を改編し、邑を設置して守令を置いた目的、牧民の士林政治を実現しようとした<sup>757</sup>。一方、慶尚道のように郡邑が多すぎる場合は一人の監司がすべてを巡察できないので、慶尚道を左道と右道に分けて、各道の大きい邑に監營を設けて監司にその邑の守令を兼任させることを提案した<sup>758</sup>。

栗谷は道と邑の実情に合わせて統合または分割をすることで地方行政区域を再編し、中央から地方に至る活民の士林政治の実現を図ったと言える。栗谷の活民の士林政治は、廉恥礼讓を強調する郷約を通した教化政治とは違う。栗谷は果敢に郷約の教化政治を後に回すことを勧めた。栗谷は、各種の「貢納」、「軍納」、「負役」などに苦しむ「一族切鄰之弊」に包まれた地方の民政で礼儀の教化とは真に廉恥のない殺民政治であると見なしたのであろう。衣食が足りた後で礼儀が分かるのだから、飢寒に陥った民は礼を行えないのである。さらに、当時としては郷約は逆に郷里の権勢家が郷民を搾取する

<sup>753</sup>使監司率眷、兼爲邑宰、久於其位、如兩界之例；而別簡朝臣之心存經濟、可以牧民馭衆者。往欽厥職責、以成效入、則俾參朝政、無重内輕外之弊。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 37a）

<sup>754</sup>我國絶長補短、地方不過千數百里、而分州割邑、數過三百、或有有邑、而無民者。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・司諫院乞變通弊法筭 17a）；「絶長補短」は『孟子』滕文公に見える。

<sup>755</sup>今者、邑夥民少、多擁虛器、吏民之困、日甚一日。除拜之際、亦難擇人、而時議方以沿革爲難。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 36a）

<sup>756</sup>今若擇數三殘邑之接壤者、合而爲一、則此非驚世駭俗之舉、而民役可減三分之一、慎簡守令、亦易於前矣。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 36b）

<sup>757</sup>所謂省吏員者、設邑置宰、只爲牧民。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・陳時弊疏 36a）

<sup>758</sup>且如慶尚一道、則郡邑太多、一人之力、不能周按、今若以慶尚分、爲左右道、而於各道、擇其大邑設營、使監司兼宰其邑。（『栗谷全書』卷七・疏筭五・司諫院乞變通弊法筭 17a）

口実になり得たため、郷約の実行は恐らく民を益々困窮に陥らせるのである。栗谷は「改貢案」による「一族切鄰之弊」を防いで「養民」を士林政治の課題とし、「地方行政単位及び制度の改編」を通じた地方官による活民政治を教化政治より優先したのである

759。

#### 第四節 「實理 - 實心の實學」とその三つの実践綱領

李栗谷の「誠敬之學」は理氣 - 性心の実状を明らかにしたプラクシス思想である。この学問のコアは「實理 - 實心の實學」にある。「實理 - 實心の實學」というのは、理氣 - 性心思想における天道 - 人道の実効について誠敬思想を通して明かした「修己 - 治人」の学問であるからだ。よって、栗谷の「實理 - 實心の實學」は、本論文の第一部と第二部で理氣 - 性心思想を分析・総合した後に提案した「宇宙論的存在論」「存在論的宇宙論」と「社会 - 宇宙的靈性」の実状であり、これは「隨時變通」論による誠敬のプラクシス理論が反映されている。本節では本論文の第一部と第二部での提案を顧みるとともに、栗谷のプラクシス理論に相応しい三つの実践綱領を提案したい。これは現代の我々に必要欠くべからざるものであると考えられる。

李栗谷の理氣-性心-誠敬というトリロジー思想は二つの原理（「元不相離」「実不相雜」）と三つの理論（「之妙」「發而乘」「通而局」）が貫通している。とりわけ、「之妙」理論は、そのトリロジー思想の構造とその構造を構成する「理氣」「性心」「誠敬」における有機体的力動関係を明らかにする思惟の結晶である。「之妙」理論に拠るトリロジー思想の構造は「理在氣中」「性在心中」「誠在敬中」という存在構造で論じることができ、有機体的力動関係はその構造における構成要素がもつ固有な属性と機能によって説くことができる。「理在氣中」は「宇宙的存在」の存在構造であり、「性在心中」は「社会 - 宇宙的靈性」を有する「存在的宇宙」としての宇宙万物の存在構造であり、「誠在敬中」は「理在氣中」と「性在心中」の実状を明かす総体的存在構造である。その存在構造において誠敬の「實理 - 實心の實學」で注目すべきものは「宇宙的存在」の「存在的宇宙」への展開過程に拠る存在構造の形成過程である。より具体的に言うと、天地が「實理」をもって万物を生成する気化過程である。天地は「宇宙的存在」（「太極 - 元氣」）の「生理（生生之理）」と「生氣（生生之氣）」を継承した生きた生命体としての「存在的宇宙」であり、さらにその「生理」と「生氣」を万物に伝授する伝授者として、万物生成の最も基本的な生態環境である。「宇宙的存在」は天地の

---

<sup>759</sup>近日羣臣、急請行郷約、故自上命行之。臣意以爲行郷約大早也。養民爲先、教民爲後。民生憔悴、莫甚於今日、汲汲救弊、先解倒懸、然後可行郷約也。德教是梁肉、若脾胃極傷、糜粥不下、則梁肉雖好、其能食乎。（『栗谷全書』卷二十九・經筵日記二（宣祖七年二月）34b-35a）

父母であり、「存在的宇宙」として天地は万物の父母である<sup>760</sup>。天地の気化と人の呼吸は全て「所稟之氣：継承された気」を元氣とし<sup>761</sup>、この生々の元氣が「生氣」であり、その「生氣」の中に「生理」がある。天地においてはこの「生理」と「生氣」が「實理」、即ち天地の「誠敬」であり、人においてはこの「生理」と「生氣」が「實心」、即ち人の「誠敬」である。天地と人の「誠敬」を遡って考えれば、その源泉は「太極 - 元氣」（理 - 氣）の「眞實無妄 - 主一無適」（誠敬）に至る。それについて『中庸』は天道の「實理」を“「誠」は「物の終始」であり、「誠」ではなければ万物は存在しない”と述べ<sup>762</sup>、栗谷は「誠策」で“ああ、「誠」の「體」は「至微」でありながら「至妙」であり、「誠」の「用」は「至顯」でありながら「至廣」であり、万物を体とするから「物の終始」となる”と解したのである<sup>763</sup>。よって、天地の継承と伝授という気化過程なき万物は生成することができず、その化育過程なき万物は生長することができない。天地の気化過程が止まる瞬間、人間を含む万物の呼吸も止まる。本研究では、天地の気化過程の持続可能性(sustainability)を「實理 - 實心の實學」の第一の実践綱領として提案する。

その持続可能性(sustainability)の綱領は「實理 - 實心の實學」の第二綱領と第三綱領によって実現することができる。「實理 - 實心の實學」の第二綱領は「社会 - 宇宙的靈性」における三つの思想意識（「우리우리（我々）意識」「本有的価値論」「過程意識」）を根拠とする。「社会 - 宇宙的靈性」を論じる際に、本研究は、宇宙万物を「宇宙的存在」の「存在的宇宙」への展開過程である「社会-宇宙的事態」と規定し、社会 - 生態的環境(天地)の中において人とその他の万物との関係を「우리우리（我々）」と理解し、その本質は同一な「至善」という「本有的価値」を有して、各々「形氣質」によってその価値を享有する創造的過程であることを明かした。これは「宇宙的存在」の在り処となる宇宙万物の実存構造を指し示したものであり、その実存構造も「實理」「實心」の「誠敬之妙」で論じることができる。天地に実在する「宇宙的存在」（天道）は「實理」であり、人に実在する「宇宙的存在」（人道）は「實心」である。その「實理」「實心」は宇宙万物の「誠敬之妙」の実存構造である。その構造について、栗谷は“天に「實理」があるが故に天地の気化が流行して止まず、人に「實心」があるがゆえに修己（修養）が明るく輝いて隙間がない。人に「實心」がなければ天理に悖る”と総論して、「誠敬學」を「實理」「實心」の「實

<sup>760</sup>推本、則理氣爲天地之父母、而天地又爲人物之父母矣。（『栗谷全書』卷十・書二・答成浩原 3a）

<sup>761</sup>曰、「人物各有元氣乎。」曰、「天地以所稟之氣爲元氣、而陰陽屈伸、根柢於其中。人以所稟之氣爲元氣、而呼吸往來、生生於其中也。雖然、天地之稟氣消盡、則天地之壽窮且滅矣、而至於統體之元氣、則分數不增不減、亘古亘今而未嘗消息也。」先生曰、「大概近之。但氣有本末、理無本末、只有寓氣、故有不同者耳。」（『栗谷全書』卷三十二・語錄上 29a-29b）；引用したところは栗谷の門人金振綱の言葉である。

<sup>762</sup>誠者、物之終始、不誠無物。是故、君子誠之爲貴。（『中庸』）；栗谷はこの文言を『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・誠實章第五 4b に引用した。

<sup>763</sup>嗚呼、誠之爲體、至微而至妙、誠之爲用、至顯而至廣、體乎萬物而爲物之終始。（『栗谷全書』拾遺卷六・雜著三・誠策 18a）

學」で明らかにしたのである<sup>764</sup>。よって「實理 - 實心の實學」は天地を物理的自然として商品化できる資源と見る反理性的自然観の矛盾を止揚する。この自然観は、人間とその社会の政治経済的成長を目的とするため、天地の気化過程を算術的（機械的）運動として天地の持続可能性を求め、天地を使用価値的側面に転落させてしまうからである。結局この自然観は、人間は無論その他の万物が有する「社会 - 宇宙的靈性」「本有的価値」とその享有過程という「社会 - 宇宙的靈性」を失うことになり、自然に対する限りない収奪という欲望に基づいた政治経済活動が持続される結果を齎してしまうだろう。これに反して、本研究は、「宇宙的存在」の在り処としての宇宙万物の「社会 - 宇宙的靈性」を浮き彫りにすると同時に、人間の欲望に基づいた政治経済(want based political economy)ではない「必要に基づいた政治経済(need based political economy)」を「實理 - 實心の實學」の第二の実践綱領として提案する。

「實理 - 實心の實學」の第三綱領は第一綱領と第二綱領を実現する主体に関連する。これは栗谷の誠敬思想に基づいた士林政治論との関係から論じることができる。栗谷の士林政治論は、誠敬思想に基づいた畏民をその根本にしたが、核心内容は士林を主体とした革新政治にある。栗谷は当時の朝鮮を「中衰期」の「土崩瓦解」時代として捉え、「隨時變通」の方法の政治経済的な改革を時代の利害や要求として受け取ったからである。栗谷の士林を主体に立てる過程や革新課題の内容にはプラクシス理論として誠敬思想の真面目が見られる。その革新課題は「言論の拡大」「改貢案」（「養民」政策）「地方行政単位および制度の改編」（「活民」政策）にある。「言論の拡大」は、民意の「公論」を収集して公正な「国是」を立てる革新課題であるが、当時においては権姦と流俗の「浮議」から士林の生命線を確保することでもあった。また、「改貢案」が民生を解決するための短期的展望における緊急の革新課題だとしたら、「地方行政単位および制度の改編」は長期的展望における革新課題である。現代の急を要する革新課題は、「實理 - 實心の實學」の第三綱領である「必要に基づいた政治経済(need based political economy)」を模索することである。士林を主体に立てる過程に関しては、栗谷は匹夫(郷原)や霸道政治を拒否し、君子の王道政治の伝統に従って朝鮮の士林政治の正統性を見出した。栗谷は士林を、君子的伝統という共時的観点から通時的性格を持つ朝鮮中期の「實理 - 實心の實學」の士林政治の主体として位置付けたのである。言い換えると、士林を過程の中にある革新運動の主体と見なしているのである。これは、今の時代に革新運動の主体を立てることに重要な点を示唆してくれる。今の時代の革新運動の主体は、社会 - 生態的な時代の利害や要求を持つ知識人である。いわゆる 21 世紀という現代文明期に、資本主義（自由主義）と共産主義（社会主義）の政治経済的理念の対立と葛藤を助長して維持される植民地的覇権主義と帝国主義のような古びた霸道政治が明

---

<sup>764</sup>（臣按）天有實理、故氣化流行而不息。人有實心、故工夫緝熙而無間。人無實心、則悖乎天理矣。（『栗谷全書』卷二十一・聖學輯要三・修己第二中・誠實章第五 5b）

らかに生きている。霸道政治の浮義が生産されるのは、霸道政治を助ける知識人がいるからである。知識人の恥である。霸道によって左右されない社会 - 宇宙的靈性を基盤とした社会 - 生態的な時代に相応しいパラダイムが必要である。これは血の革命や戦争を通じた革新運動ではなく、世界の宗教と哲学思想の研究や交流を通じた長期的展望の公共の課題であるといえる。したがって、この革新運動には霸道的秩序に動揺しない知識人たちの連帯と社会への参加が必要である。社会的参加のない連帯研究は机上の空論に陥る恐れがあって、連帯的研究のない社会参加は進もうとする方向を失う恐れがある。栗谷の「知行の弁証法的会通」は、社会 - 宇宙的靈性に基ついた社会 - 生態的な時代に相応しいパラダイムを樹立するための知識人の連帯と社会参加に、良い指針となるだろう。本研究は社会 - 生態的時代における知識人の連帯 (solidarity) と社会参加 (social participation) を「實理 - 實心の實學」の第三の実践綱領として提案する。

## おわりに

本論文の第三部では、李栗谷のトリロジー思想における誠敬思想を研究した。この研究過程によって、栗谷の誠敬思想はプラクシス理論として理気 - 性心思想の総体的実状を明らかにしたことが分かった。これは、栗谷の誠敬思想が理気 - 性心を貫通している二つの原理（「元不相離」「実不相雜」）と三つの理論（「之妙」「發而乘」「通而局」）に基ついてその思想を理路整然と展開したからである。栗谷は誠敬の二つの原理と三つの理論を確実に立言していないが、彼の誠敬についての論述を精密に分析・総合することによって、それが証明された。とりわけ、この分析において「誠敬」を理 - 性と気 - 心の思想的範疇で再構成すると同時に、その思想的範疇が持つ「無爲 - 無形」と「有爲 - 有形」という力動的対立の属性と機能によって「誠」と「敬」の特性を生かしたことに、本論文の意義がある。さらに、その分析で「誠」の双概念として「敬」をあげ、「天地の志」によって理気 - 性心思想とともに誠敬思想を栗谷のトリロジー思想として位置づけたことは、本研究の独創的な側面であるといえる。このような誠敬思想についての分析的作業の中で、第二章の総合的研究で「志發爲實」という「志の美学」を通して誠敬思想の新たな地平を開き、栗谷の知行の「弁証法的会通」（「知行一時竝進」）による「善を求める誠敬学」としての「實理 - 實心の實學」を「士林政治」から考察することができた。しかし、これは栗谷の理気 - 性心思想における「之妙」的思惟と同様に、「誠在敬中」の「誠敬之妙」を根拠にしたものに過ぎない。理気 - 性心思想の天道と人道に立脚した「實理」「實心」が「誠敬之妙合」であるという解釈は、栗谷の「之妙」思惟が根を下ろしたものである。

## 結論

本論文は、「栗谷の Trilogy (トリロジー) 思想は、二分法的二元の体系や還元論的一元の体系ではない、相互疎通が可能な『之妙』的思惟に基づいた通全的な (holistic) 有機体的体系を備えている」という研究仮説を立てて、栗谷の理気 - 性心 - 誠敬思想についての体系的理解とその現代的意義の再構成を求め、分析と総合という大きい枠の中で研究を行ってきた。ここでは、本論の分析および総合の研究過程を要約・再検討しつつ、本論文の研究仮説の妥当性を論じる。なお、本研究が持つ意義や限界を述べ、今後の研究課題として有機体哲学者である A. N. ホワイトヘッドの思想との比較研究の可能性を展望する。

### 1. 研究過程の要約・再検討

本論文で、全三部にわたって研究された栗谷の Trilogy 思想は、各々の思想の関係を通して要約することができる。理気思想は性心-誠敬思想の基礎理論としてのマクロ思想 (macro-idea) であり、性心思想は理気-誠敬思想の精緻理論でその実存を明らかにしたミクロ思想 (micro-idea) であり、誠敬思想は理気-性心思想の総体的真相を明かしてそれに基づいた批判的実践を提示するプラクシス思想 (praxis-idea) である。言い換えれば、理気思想は性心-誠敬の究極的実在を究明し、性心思想は理気-誠敬の宇宙の実存を表し、誠敬思想は理気-性心の実状を明らかにしている。より詳しく述べると、理気思想の無い性心-誠敬思想は、その存在的根本や変化の根底を極め尽くすことができず、性心思想の無い理気-誠敬思想は、その在り処である社会-生態的実存状況を説明することができず、誠敬思想の無い理気-性心思想に関する議論は、反省的な実践が抜けた実状無き空論に陥る可能性がある。それゆえ、栗谷は理気-性心-誠敬という Trilogy 思想を通して、相互疎通の会通体系を求めたと言える。これは、栗谷の Trilogy 思想が「之妙」的思惟をその根本とするからである。

このような栗谷の「之妙」的思惟は、本論の分析過程で論じたように、栗谷の「之妙」的思想の構造とその構造を構成する思想的範疇によって説明できる。栗谷において「之妙」的思想の構造は、究極的実在を含んだ宇宙万物の同一な構造を意味する全体性を示す。その「之妙」の全体性は、分離できずに相互疎通が可能なトリロジーの双概念 (理気 - 性心 - 誠敬) の「元不相離：元より相離れない」と「實不相雜：実に相雜じらない」の原理の総合である。「元不相離 (二而一：二でありながら一)」とは「之妙」の非二元の構造を示し、「實不相雜 (一而二：一でありながら二)」とは非還元的な一元の構造を指している。これは、機械的な形式論理学では説明できない、力動的な逆説の論理学である。この力動的論理学は、「之妙」の全体性を構成する二つの思想的範疇の関係方式と関連している。「理 - 性 - 誠」という思想的範疇は「無形 - 無爲」の属性にしたがう「通 - 乘」の機能を果たし、「氣 - 心 - 敬」という思想的範疇は「有形 - 有爲」の属性にしたがう「局 - 發」の機能を果たす。「之妙」の全体性は、このような思想的範疇の対立的属性と

機能のために一元に還元されない。また、その思想的範疇は原子の化合物のような外的結合体ではなく内的な有機体的関係であるために「之妙」の全体性は二分的二元論に堕ちない思想体系である。そうであれば、李栗谷の理気 - 性心 - 誠敬思想についての体系的理解を目的とした本論文の、「栗谷の Trilogy (トリロジー) 思想は、二分法的二元の体系や還元論的一元の体系ではない、相互疎通が可能な『之妙』的思惟に基づいた有機体的体系である」という研究仮説は、ある程度妥当性を持つと言えるだろう。

一方、本論の総合過程においては、栗谷の Trilogy 思想が含蓄している現代的意義を再構成して、「宇宙的存在論と存在的宇宙論」「社会 - 宇宙的靈性の三つの思想意識 (我々意識、本有価値論、創作過程)」「『實理 - 實心の實學』の三つの実践綱領 (持続可能性、必要に基づいた政治経済、知識人の連帯と社会参与)」を提案した。これは、徹底的に栗谷の「之妙」的思惟の構造とその構造を構成する思想的範疇についての本論の分析過程を踏まえたものである。いわば、「宇宙的存在論と存在的宇宙論」は、理気思想において究明した「究極的实在：太極と元氣」についての立論であり、「社会 - 宇宙的靈性」は、宇宙万物の性心に係る宇宙万物の実存を表した思想意識であり、「實理 - 實心の實學」は、理気 - 性心の実状を明らかにする「誠敬之学」そのものである。そうであれば、本論文の総合過程で栗谷の Trilogy 思想から掘り出したその現代的意義は、栗谷の思想的本義から大きく外れていないと言えるだろう。

## 2. 本研究の意義や限界

本論文は、栗谷の Trilogy 思想を存在論的次元と宇宙論的次元から分析し、社会 - 生態学的視座や解釈学的想像力を通して、その Trilogy 思想の現代的意味を再構成したものである。この研究には大きく二つの意義がある。一つは、栗谷の Trilogy 思想についての存在論的次元と宇宙論的次元による分析である。先行研究の検討の過程で論述したように、栗谷の思想について、「主気派」(高橋亨の研究)や「客観的觀念論」(北朝鮮の研究)は言うまでもなく、それを「理気之妙」であると規定した黄義東の研究にさえ「二分法的二元論」の痕跡が見出された。それらの研究傾向は、栗谷の Trilogy 思想に現れる、栗谷の「之妙」的思想の構造とその構造を構成する思想的範疇についての深層的分析の欠如や不徹底に起因したものである。このような栗谷研究の風土の上で、本研究の存在論的次元と宇宙論的次元という深層的分析方法は、新たな研究土壌を耕すことに寄与するところが幾分あると言える。これについては、本論文の研究過程において、両次元の分析方法を通して李退溪、奇高峰、宋尤庵、李巍巖、韓南塘などの思想的特徴を解明した点を例に挙げるができる。とりわけ、李退溪の思想的体系が「二元論」ではなく「一元論」であると論述したところは、この分析方法の美点を十分に見せてくれる。

もう一つの意義は、本研究の持つ独創的な側面である。その側面とは、第三部の誠敬思想の結論で述べたように、栗谷の「之妙」的思想を「理 - 性 - 誠」と「気 - 心 - 敬」という思想的範疇によって再構成して、分離できないものの区別できる理気 - 性心の双



概念の如く「誠」の双概念として「敬」をあげ、誠敬思想を栗谷の Trilogy 思想として位置づけた点である。誠敬思想が栗谷思想の一つの軸となったのは、単なる論理的整合性を持つ思想体系の外延拡大にその意義があるのではなく、誠敬思想が内包する実学的思惟に意義がある。理気 - 性心の論議が机上の空論であるという従来の批判は、その論議に実用性がないという指摘から出発している。ところが、誠敬が理気 - 性心とともに運用される栗谷の Trilogy 思想は、このような批判を免れるだけではなく、却って実用性のみを求める近代実学を革新する指針となり得る。言い換えると、栗谷の Trilogy 思想は、小川晴久が近代実用の学と区別した近世的「実心の実学」の典型となり、その表現は異なるが、川原秀城が追求する「朱子学の相対化」の一例といえる<sup>765</sup>。本論文においては、栗谷の Trilogy 思想の一つの軸としての「實理-實心の實學」という「誠敬之學」があるからこそ、「宇宙的存在論」「存在的宇宙論」と「社会-宇宙的靈性」の総体的実状を明らかにして、そのプラクティクス学問に相応しい三つの実践綱領を提案することが可能だったのである。

およそ研究の意義や美点というものを違う角度から見つめると、その研究の限界や欠点が見えてくる。本研究も、研究の意義を述べた以上、正にそこに限界が隠れているといえる。本研究で使われる「存在論」と「宇宙論」という用語は西洋哲学の用語であるが、栗谷の思想を分析する道具として使うことが適切なのかという問題が提起される。このような問題提起は妥当なもので、これには説明が必要である。一般に西洋の「存在論」は、あらゆる存在者の存在の根拠を論証する形而上学的な思弁哲学を指し、「宇宙論」は宇宙の生成と変化を論ずる哲学を意味する。ところで、第一部の第二章「予備的陳述」で述べたように、近代西洋の哲学においては「存在論」と「宇宙論」との関係方式によって多様な思惟の類型が見出せるが、その「存在論」と「宇宙論」には埋められない間隙がある。なぜならば、「精神」と「物質」という二つの排他的な実体に基づいた「二分法的二元論」的宇宙論を説明するための「存在論」が要請され、この時「存在論」で論証する究極の実在は、宇宙万物とかけ離れた外的な存在だからである。本研究では、西洋の「存在論」と「宇宙論」の関係方式と、「之妙」的思惟を根拠とする栗谷の「存在論」と「宇宙論」の相互内在的な関係方式<sup>766</sup>の差を明白に捉えた上で、「存在論」と「宇宙論」という分析的道具を使用した。これは、すでに西洋式に近代化された知識の土壌を受

<sup>765</sup>川原秀城「朝鮮思想大観」(『斯文』123、2013) 41 頁。

<sup>766</sup>それについては、「本体の中に流行が具えられ、流行の中に本体が存在する」という栗谷の言葉が良い例となる。本體之中、流行具焉、流行之中、本體存焉。(『栗谷全書』卷十・書二・與成浩原 40a) ;本論文では「存在論」と「宇宙論」という用語を使用しているが、分析の道具としての「存在論的次元」というのは「本體」を示し、「宇宙論的次元」というのはその「流行」的側面を表していることを再三明かしておきたい。詳しく述べると、近代西洋の「存在論」と「宇宙論」が、一般にこれ以上分かれないう意味から「實體」の概念を基本にしていることに対して、栗谷の「存在論」と「宇宙論」は、「理一分殊」や「氣一分殊」のように分かれるという過程の概念を根本にしているといえる。

け入れつつ栗谷の思惟方式を伝える一つの方法になり得ると判断したからである。

誠敬思想を栗谷の Trilogy 思想として位置づけたという本研究の美点も、問題の所在になり得る。この美点には、わたしの社会 - 生態的観点による解釈的想像力が少なからず介入しているからである。実は、栗谷が理気と性心との思想的関係については詳細かつ体系的であることに比して、誠敬と理気 - 性心との関係についての論述は少ないだけでなく、未だ体系的に明らかにしてはいない。しかし、誠敬思想研究の第一章で見られたように、体系的な理解のための手がかりは十分に与えられている。また、解釈的想像力に関しては、テキストを読む時は読者の想像力が介入せざるを得ず、その想像力によって解釈の多様性が生まれる。栗谷の当時と我々の時代には約 500 年という歴史文化の隔たりが存在する。したがって、栗谷当時の社会 - 文化的状況をより正確に捉えなくてはならないが、その社会 - 文化的状況のテキストを読む人の置かれた時代状況もやはり大事である。例えば、先行研究の検討から分かるように、高橋亨の研究、北朝鮮の哲学研究、黄義東の研究はすべて自身の置かれた社会的な背景を反映して栗谷の思想を解釈している。その上、栗谷もまた朝鮮中期の時代状況（中衰期）を反映して約 500 年間の社会 - 文化的な距離がある程朱学のテキストを読んで解釈した。わたしは現代を社会 - 生態的時代と規定した上で、この時代を反映させて栗谷の Trilogy 思想を解釈した。ただ、この解釈的想像力は、テキストと無関係な根拠のない想像力ではなく、栗谷の Trilogy 思想についての存在論的次元と宇宙論的次元の分析を踏まえたものである。

### 3. 今後の研究課題

全地球的な植民地争奪という近代の戦国時代は、米国と旧ソ連の冷戦体系によって再整備されることで終わりを告げた。ところが、冷戦の体系は、思想の弾圧と自然の収奪という米ソ両陣営の政治 - 経済の無限競争の出発であった。このような冷戦の両極化は、ベルリンの壁の崩壊で多極化して現在に及んだ。この 100 年間余りの帝国主義的な植民主義と冷戦時代の「欲望の政治 - 経済学」に基づいた覇権政治の歴史は、社会 - 生態的な危機を招いた。しかし、社会 - 生態的な危機を単なる政治 - 経済的な要因が齎した結果として見なすことはできない。思想と宗教は、人間の社会 - 生態的環境との関係意識を規定することにおいて決定的な役割を果たすからである。例えば、近代的資本主義を志向する彼らの発展史観と分析の妥当性は別としても、マックス・ウェーバー (Max Weber) は西洋の近代資本主義の精神の文化的根本を禁欲主義的プロテスタンティズム (protestantism) に見出し<sup>767</sup>、同じく、ロバート・ベラー (Robert Bellah) も徳川時代の日本近代化の文化的根本を宗教の禁欲主義的な性格に見出した<sup>768</sup>。また、リン・ホワイト (Lynn White) は、ユダヤ

---

<sup>767</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Parsons, Talcott. (trs.) (London and New York: Routledge, 1992).

<sup>768</sup> Robert Bellah, *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan* (London: Collier Macmillan, 1986).

教とキリスト教の神の超越的教理が、神不在の自然に対する人間の自然支配を正当化し、これが社会－生態的環境の危機を齎したと論ずる<sup>769</sup>。彼が指摘するキリスト教の超越的神観は、西洋の根強い二元論哲学と混合したキリスト教の教理である。

このような現代の社会－生態的な状況で、思想と宗教の研究を行っている学者たちが責任をもって、これまでの東西間の思想交流を振り返り、文明の対峙や衝突ではなく対話として再解釈し、現代の思想及び宗教間の学術的交流や対話へ導く研究の流れがある<sup>770</sup>。本研究は、東西間の思想と宗教の対話を誘導する文明間の対話という研究の流れに乗って、今後の研究課題としてホワイトヘッド (Alfred North Whitehead) の有機体哲学と栗谷の Trilogie 思想の比較研究へ繋げていきたい。事実、ホワイトヘッドの哲学と栗谷の思想の比較研究があったが、それは思想体系の比較研究ではなく、概念中心の比較研究であった<sup>771</sup>。いわば、ホワイトヘッドの哲学における中心概念である「actual entity 活動的存在－eternal object 永遠的客体」<sup>772</sup>と、栗谷の思想における「理－氣」の概念を比較して、「理」を「eternal object」に、「氣」を「actual entity」に代入したものである。これは、観念（精神）と物質を図式化して理（性）と氣（心）に代入させる範疇的誤謬を犯した北朝鮮の研究と同じである。ホワイトヘッドは *Process and Reality* で、ルネ・デカルトからイマヌエル・カントに至る近代西洋哲学者の「存在論」と「宇宙論」の二分法的二元論の論理的欠点を止揚する論理的整合性を求めるとともに、実際の生活世界に適用可能な宇宙論を構想した<sup>773</sup>。何よりも、ホワイトヘッドの宇宙論の思想構造は「actual entity－eternal object」<sup>774</sup>という二つの基本的要素で構成されるが、「actual entity」は「pure eternal object 潜在的永遠的客体」が「actual being 現実的存在」になったもので、栗谷の用語で言い換えれば、「actual entity」そのものが「理氣之妙」なのである。ホワイトヘッドは、この過程を三つの基礎原理（「存在論の原理 principle of ontology」「過程の原理 principle

<sup>769</sup>Lynn White, Jr., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science*155(March 1967), pp. 1203 - 1207.

<sup>770</sup> John H Berthrong & Mary Evelyn Tucker(ed), *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*(Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, 1998);この本は「世界宗教と生態系」というテーマで1996年から1998年まで行われた学術大会の発表内容を編纂したものである。

<sup>771</sup>Lee Chung Soon, *Alfred North Whitehead and Yi Yulgok: Toward a Process-Confucian Spirituality in Korea*. University Press of America, 2006.

<sup>772</sup>ホワイトヘッドの用語の訳は、山本誠作訳『過程と実在』（松籟社、1979）を参照した。ただし「活動的存在」については、その概念が持っている過程性を強調するため、中村昇著『ホワイトヘッドの哲学』（講談社、2007）を参照した。山本は、「actual entity」を「現実的実質」で翻訳している。

<sup>773</sup>Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas Process and Reality: An Essay in Cosmology*(New York: The Free Press, 1978).

<sup>774</sup>ホワイトヘッドの用語の訳は、山本誠作訳『過程と実在』（松籟社、1979）を参照した。ただし「活動的存在」については、その概念が持っている過程性を強調するため、中村昇著『ホワイトヘッドの哲学』（講談社、2007）を参照した。山本は、「actual entity」を「現実的実質」と翻訳している。

of process」 「個別性の原理 principle of individuality」 で説明している<sup>775</sup>。より詳しく説明すると、「存在論の原理」とは、「活動的存在—永遠的客体」を通して宇宙万物の存在構造と関係方式を明らかにしたものである。その原理を具体化したものが「過程の原理」と「個別性の原理」であり、ホワイトヘッドは、その二つ原理によって宇宙万物の生成消滅の過程や認識を展開させる。そのゆえ、東西間の思想と宗教の対話を、東西の思想や宗教的伝統の思想構造について理解せず、概念中心に行うならば、その対話は相手の思想や宗教的伝統を歪曲する恐れがある。このところを熟知して、ホワイトヘッドの有機体哲学の思想と栗谷の Trilogy 思想との概念中心ではない思想体系の比較研究の可能性を展望することができる。また、このような比較研究の交流過程で、現代の社会—生態的危機に対する責任を東西の思想が共感し、最小限の責任倫理を導出することができるのではないだろうか。

---

<sup>775</sup>Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), pp. 273–283.

## 参考文献

### 【主要テキスト】

- 『栗谷學研究叢書』資料編(全10巻)(栗谷學會, 2007)  
『栗谷學研究叢書』論文集(全10巻)(栗谷學會, 2007)  
『醇言』(ソウル・奎章閣の図書番号「7743」)

### 【参考史料】

- 「漢文」  
『北溪字義』(中華書局, 2011)  
『二程集』上・下(中華書局, 2012)  
『高峰集』韓國文集叢刊40(景仁文化社, 1989)  
『漢書』(中華書局, 1962)  
『花潭集』韓國文集叢刊24(景仁文化社, 1988)  
『近思錄解』(景印文淵閣四庫全書・子部第699冊)  
『經書』(大東文化研究院, 1970)  
『栗谷全書』韓國文集叢刊44・45(景仁文化社, 1989)  
『理學類編』(景印文淵閣四庫全書・子部第709冊)  
『南塘集』韓國文集叢刊201・202(東洋印刷, 1998)  
『牛溪集』韓國文集叢刊43(景仁文化社, 1989)  
『十三經注疏』(北京大學出版社, 2000)  
『四書章句集注』(中華書局, 2012)  
『宋史』(中華書局, 1985)  
『退溪集』韓國文集叢刊29・30(景仁文化社, 1989)  
『巍巖遺稿』韓國文集叢刊190(코리아 헤럴드, 1997)  
『性理大全』(保影文化社, 1994)  
『遊廡山集』(景印文淵閣四庫全書・集第1121冊)  
『張子全書』(台湾中華書局, 1966)  
『朝鮮王朝實錄』21(探求堂, 1973)  
『朝鮮王朝實錄』35(探求堂, 1973)  
『周敦頤集』(中華書局, 2010)  
『朱子大全』(保影文化社, 1984)  
『朱子全書』(全二十七巻)(上海古籍出版社, 2002)  
『朱子語類』(中華書局, 1983)

「韓文」

姜眞碩『體用哲學』(문사철, 2011)

高峰學術院

『高峰奇大升研究』(이화, 2009)

高峰學術院『고봉의 철학사상연구』(이화, 2011)

柳承國『東洋哲學研究』(謹域書齋, 1983)

柳承國『한국유학사』(동아시아학술원, 2009)

民族文化推進黨『國訳栗谷集』I・II(경인문화연구소, 1968)

民族文化推進黨『國訳栗谷全書』(한국정신문화연구원, 1984~1988)

裴宗鎬『韓國儒學史』(延世大學出版社, 1974)

成校珍『東洋哲學概論』(以文出版社, 1989)

송석구『율곡의 철학사상 연구』(형성출판사, 1987)

송석구·김익수·황의동·이민태『율곡 聖學의 연구』(율곡사상연구원, 1992)

이병도『율곡의 생애와 사상』(서문당, 1973)

이준모『생태교육철학』(문사철, 2012)

李泰鎭『朝鮮儒教社會史論』(지식산업사, 1989)

王弼著·임재우訳『王弼의 老子注』(한길사, 2008)

錢穆著·李完栽·白道根訳『주자학의 세계(原題: 朱子學提綱)』(以文出版社, 1990)

정진석, 정성철, 김창원 共著『조선철학사(상)』(과학원출판사, 1960)

朱紅星·李洪淳·朱七星著·김문용·이홍용訳『한국철학사상사』(예문서원, 1999)

채무승『퇴계 율곡 철학의 비교연구』(성균관 출판부, 1985)

최봉익『조선철학사개요』(사회과학출판사, 1986)

최진석『道德經』(소나무, 2005)

韓國哲學思想研究會『논쟁으로 보는 한국철학』(예문서원, 2006)

黃義東『율곡사상의 체계적 이해 1』(서광사, 1998)

黃義東『율곡사상의 체계적 이해 2』(서광사, 1998)

黃義東編著『韓國의思想家 10人』(芸文東洋思想研究院, 2002)

黃義東『기호유학 연구』(서광사, 2009)

황준연『율곡철학의 이해』(서광사, 1995)

황준연『이이 철학 연구』(전남대 출판부, 1989)

「日文」

阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』(東京大學出版會, 1965)

- 大濱皓『朱子の哲学』（東京大学出版会，1983）
- 小川晴久『朝鮮実学と日本』（花伝社，1994）
- 小田省吾『韓国小史』（魯庵記念財團，1931）
- 小林日出夫『朱子學大系』卷十二・朝鮮の朱子學（明德出版社，1977）
- 幣原坦『韓国政争志』（三省堂，1907）
- 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）
- 高橋進『李退溪と敬の哲学』（東洋書院，1985）
- 陳淳著・佐藤仁訳『朱子学の基本用号(原文：北溪字義)』（研文出版，1996）
- 鄭鎮石・鄭聖哲・金昌元 共著・宋枝學 訳『朝鮮哲学史』（弘文堂，1962）
- 中村昇著『ホワイトヘッドの哲学』（講談社，2007）
- 裴宗鎬 著・川原秀城 監訳『朝鮮所學史』（知泉書館，2007）
- 山本誠作訳『過程と實在』（松籟社，1979）
- 李泰鎮 著・六反田豊 訳『朝鮮王朝社会と儒教』（法政大学出版局，2000）

「欧文」

- Bellah, Robert. *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. London: Collier Macmillan, 1986.
- Berthrong, John H. *Concerning Creativity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- Berthrong, John H & Mary Evelyn Tucker. (co-ed). *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Cambridge, MA: Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, 1998.
- Boff, Leonardo. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.
- . *Ecology and Liberation: A New Paradigm*. MaryKnoll, NY: Orbis Books, 1995.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture*. NewYork, NY: Bantam Books, 1983.
- Chan, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1963.
- Chen, Chun. *Neo-Confucian Terms Explained*. Chan, Wing-tsit (trans.). New York, NY: Columbia University Press, 1986.
- Ching, Julia. *The Religious Thought of Chu His*. Oxford and New York : Oxford University Press, 2000.
- Chung, Edwar Y. J. *The Korean Neo-Confucianism of Yi' T' oegye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

- Chung Soon, Lee. *Alfred North Whitehead and Yi Yulgok: Toward a Process-Confucian Spirituality in Korea*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2006.
- Copleston, Frederick. *History of Philosophy*. (vol.1~7) .Westminster, Maryland : The Newman Press, 1960~1965.
- Duchrow, Ulrich. *Alternatives to Global Capitalism*. Hicks, Elizabeth, et.al, (trans.). Kairos Europa: International Books, 1995.
- Frisina, Warren G. *The Unity of Knowledge and Action*. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.
- Fung Yu-Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Macmillan, 1948.
- Hart, John. *What are They saying about Environmental Theology?* Mahwah, NJ: Paulist Press, 2004.
- Hartshorne, Charles. *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press, 1948.
- . *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.
- Hick, John, "The Universality of the Golden Rule," in Runzo, Joseph (ed.). *Ethics, Religion, and the Good Society*. Westminster, Maryland : John Knox Press, 1992.
- Hinze, Christine F. *Comprehending Power in Christian Social Ethics*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.
- Hosinski, Thomas E. *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Lanham, Maryland: Roman & Littlefield Publishers, 1993.
- Kalton, Michael. *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought*. Albany, NY: State University of New York, 1994.
- Kung, Hans. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York, NY: Crossroad, 1991.
- Lonergan, Anne, and Richards, Caroline(ed.). *Thomas Berry and the New Cosmology*. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1988.
- McFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- Rasmussen, Larry L. *Earth Community Earth Ethics*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Neville, Robert C. *The Highroad around Modernism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- . *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000.



- Ro, Youn Chan. *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok*. Albany, NY: Sunny, 1989.
- Tu, Wei-ming. *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Parsons, Talcott(trans.). London and New York: Routledge, 1992.
- Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York, NY: The Free Press, 1967.
- . *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York, NY: The Free Press, 1978.
- . *Religion in the Making*. New York, NY: New American Library, 1974.

### 【論文】

- 李丙燾「経世家としての李栗谷について」(『朝鮮学報』48, 1968)
- 安炳周著・松田弘訳「栗谷の生涯と思想(その一)」(『倫理思想研究』4, 1979)
- 安炳周著・松田弘訳「栗谷の生涯と思想(その二)」(『倫理思想研究』5, 1980)
- 安炳周「栗谷の改革主義と民本思想」(『中国社会文化学会』18, 2003)
- 小田省吾「李朝政争概説」(『朝鮮』101, 1923年)
- 川原秀城「星湖心學・朝鮮王朝の四端七情理氣の辨とアリストテレスの心論」(『日本中國學會報』56, 2004)
- 川原秀城「宋時烈の朱子学一朝鮮朝前中期學術の集大成」(『韓国朝鮮文化研究』12, 2013)
- 川原秀城「朝鮮思想大観」(『斯文』123, 2013)
- 瀬野馬熊「朝鮮近世史」(『朝鮮史講座(一般史)』朝鮮史学会, 1925)
- 松田弘「栗谷の理通氣局について」(『社会文化史学』18, 1980)
- 金聖基「先秦儒學の天人關係についての解釋學的接近」(『儒教思想研究』13, 2000)
- 金洛眞「17세기 퇴계학파의 栗谷 李珣와 栗谷學 인식」(『을곡학 국내학술대회』資料集, 2014)
- 문병도 「儒家思想における超越性と内在性の문제」(『東洋哲学研究』39, 2004)
- 李世鉉「古代中国における天と人間の 만남とその方法」(『儒教思想研究』14, 2000)
- 川原秀城「이익의 과학론과 주자학의 상대화」(『성호선생 서세 250 주년 기념 국제학술회의』資料集, 2013)
- 黄義東「栗谷哲學の根本問題と理氣之妙の淵源的考察」(『人文科学論集』18, 1985)
- 黄義東「栗谷経世思想の理氣之妙の理解」(『人文科学論集』5, 1986)
- 黄義東「栗谷 ‘理氣之妙’の現代的の意味」(『儒学研究』12, 2005)
- Odin, Steve. “The Social Self in Japanese Philosophy and American Pragmatism”

*Philosophy East and West* 42:3, 1992.

Sen, Amartya. "East and West: The Reach of Reason" *The New York Review of Books*,  
vol. XLII, no. 12, July 20, 2000.

White, Jr. Lynn . "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" *Science* 155(March  
1967)