

# 朝鮮儒学者・李退溪の思想—理と心の問題

嚴 錫 仁

The Thought of the Korean Neo-Confucian Scholar Yi Toegye (李退溪)  
—The Problem of Li (理) and Mind (心)—

EOM Seog In

キーワード：理の能動性、理気一物、四端七情論争、理貴気賤、心学

## 〈1〉はじめに

李退溪（滉、1501～1570）は、朝鮮時代が輩出したもっとも傑出した儒学（朱子学）思想家の一人である。膨大な著述、朱子学への独創的な思想内容、日本の思想界にまで及ぼした強い影響力などといったことを考えてみると、おそらく朝鮮随一の儒学者と評価しても異存はなからう。李退溪についてはすでに許多の著述や論文が世に出ているが、本稿では、朱子学の根幹をなす概念の「理（氣）」と「心」の問題を中心として、李退溪が先輩の学者や同僚たちを相手に、その理解をめぐって格闘しながら自分のものにしていく模様を追跡することで、李退溪思想の骨格や意義をもう一度論じてみることにしたい。

## 〈2〉李退溪の羅整菴批判

李退溪が活躍した16世紀前半は、朱子学が朝鮮半島に本格的に導入されてからおよそ300年を経ており\*1、朱子学の研究も精緻をきわめて進んでいた時期であった。いわばかつての論敵であった仏教はもはや彼ら朝鮮の朱子学者の相手ではなくなり、彼らの関心は主に儒学・朱子学の内部に向けられていた。朱子学の研究の深化につれて、それをどう理解して自分のものにしていくかという問題がそこにあったわけであるが、その中心的人物がまさに李退溪であった。李退溪は当時すでに輸入され勢力を広めていた明時代の心学の流れをくむ陳白沙（1428～1500）や王陽明（1472～1528）などを論難し、一方では自ら朱子後継者と自任していた羅整菴（1465～1547）の思想にも厳しい評価を下していた。まずは李退溪の羅整菴批判に注目してみよう。

大抵整庵、道に於いて一斑を窺わざるに非ず。只だこれ大源頭の処に於いて錯認せり。その余の小小議論、多くの合理の処有りと雖も、皆な貴ぶに足らざるなり\*2。

整庵の見る所は、大頭腦の処に於いて錯えり。その他精到の処も、未だ尚ぶに足らざるに似

\*1 朝鮮半島における朱子学の最初の導入は、高麗末期の安珣（1243～1306）、あるいは白頤正（生没年未詳）によるものといわれる。両学者は共に元の大都に滞在し、そこで朱子学の素養を身につけて帰ってきたのであるが、安珣の帰国は1290年、白頤正は1307年に帰国したとされる。金忠烈『高麗儒学史』（高大出版部、1987、160頁）。

\*2 「重答奇明彦・別紙」、『退溪全書』一、440頁。整菴の「菴」の字は、『退溪全書』においても「庵」となったりあるいは「菴」と表記されていて一定ではない。本節では、引用文においては『退溪全書』のままに従って記載し、他には「菴」とする。

たり。只だ近古中原の文献如何んを見るを要するのみ。且つ猶お能く陽明と角立して、以て禅学の非を争う。これ整庵たるのみ<sup>\*3</sup>。

これをみると、李退溪が羅整菴の思想を尽く退けたのではないことが見受けられる。なかんずく資料の二番目の後半部分は、李退溪も羅整菴が行った朱子学への貢献—陽明学批判—を十分に認識していたことを窺わせる。しかし李退溪にとって羅整菴の思想は、「大源頭処」「大頭脳処」、言い換えれば朱子思想を正しく理解していく基本前提・中枢が間違っていた。だから彼は羅整菴の思想が一方で持つ「多くの合理の処」「精到の処」をも「皆な貴ぶに足らず」と、徒勞としてしまうのである。では、李退溪が羅整菴に対して「大源頭の処に於いて錯認せり」といったその過ちとは何であったか。それは、理と氣とを区別せず、一物と考えた思考法にほかならない。

近世羅整庵、理氣は異物に非ざるの説を倡え為して、朱子の説を以て是に非ずと為すに至れり。混、尋常未だその指に達せざるなり<sup>\*4</sup>。

且つ羅整菴のこの学に於ける、一斑の窺無きに非ず。而れども誤入の処は、正に理氣二に非ざるの説に在り。後の学者、又た豈に踵謬襲誤して、相率いて迷昧の域に入るべけんや<sup>\*5</sup>。

李退溪が羅整菴の見解を理氣一物的なものとして拒絶するのは見てのとおりである。しかし羅整菴の『困知記』をみると、「氣を認めて理と為すは便ち是ならず」<sup>\*6</sup>とあるごとく、理と氣を全く一物として捉えていたわけではない。だが、羅整菴が理氣を区別する目的は、氣に対して超越的・優位的に存在する理、または理の作用・能動性を否定するためであった。羅整菴のいう理は、氣の自発的運動が秩序を保つ状態として、氣を前提にして始めて成立する二次的存在だったのである<sup>\*7</sup>。そして、李退溪の羅整菴に対する最大の不満はそうした羅整菴のいう理の二次性にあったのである。次の羅整菴に対する李退溪の反論は、性情の人間論についてのものではあるが、そのあたりの事情をよくあらわしている。

羅氏の困知記の若きは、則ち又た道心は性なり、人心は情なりと謂う。至靜の体は見るべからざるが故に、微と曰い、至變の用は測るべからざるが故に、危と曰う。これこの説たるは頗る似たるに近し。湛氏（湛若水）の比に非ざるなり。然れどもその害たるは、則ち尤も甚だしきと為す。夫れ道心を未発の前に限れば、則ちこの道心、叙秩命討あずかに与ること無くして、性は体有り用無しと為るなり。人心を已発の後に判ずれば、則ちこの人心、本原性命に資せずして、情は悪有り善無しと為るなり<sup>\*8</sup>。

李退溪が引用する『困知記』の、「道心は性なり、人心は情なり」は上巻4条、「至靜の体～危」は上巻3条の語句である。また「叙秩命討」は、『書経』臯陶謨にみえるものである。さてここで注目したいのは、「夫れ道心を未発の前に限れば～性は体有り用無しと為るなり」という、いわば朱子学の体用論をもって羅整菴説を非難する部分である。朱子学における体用論とは、程伊川の「体用一

\*3 「答洪応吉」、『退溪全書』一、348頁。

\*4 「答奇明彦・論四端七情第一書」、『退溪全書』一、407頁。

\*5 「非理氣為一物弁証」、『退溪全書』二、332頁。

\*6 『困知記』巻下、35条。

\*7 「理只是氣之理。当於氣之転折処觀之」(『困知記続』巻上、38条)。羅整菴の理氣論および朱子との関係については、拙稿「朱子学派における羅整菴の位置」(『哲学・思想論叢』18号、筑波大学哲学・思想学会、1999年)を参照されたい。

\*8 「答友人論学書今奉奇明彦」、『退溪全書』一、442頁。

源、顕微無間」\*9と関連して、事物の存在の根源と具体的なはたらき、あるいは本体と現象を対立の関係ではなく、統一的に把握する論理とされる\*10。李退溪はその体用論を借りて、羅整菴説を「性は体有用無しと為すなり」と攻撃するのであるが、それは裏を返せば、彼自身は、性には本体もあり作用もある、という信念を確固としてもっていたことを意味しよう。李退溪が朱子の「理は却って情意無く、計度無く、造作無し」\*11の解釈をめぐる質問に対して、「蓋し情意無し云々は、本然の体、能く発し能く生ずるは、至妙の用なり」\*12と答えたのもこれを裏付ける。むしろ朱子の体用論が、李退溪がいうように性・理の作用・能動性を全面的に支持するものであるかどうかについては少し疑問も残るが\*13、重要なのは、李退溪が体用論を媒介にして、羅整菴説とは反対に、理と気の区別、理の能動性を朱子学・儒学の基本テーゼとして受け取っていたという事実である。次に紹介する資料は、李退溪が「非理氣為一物弁証」という有名な論文で、孔子一周濂溪—朱子などの理気に関する代表的言説を受けて、それらが理気の区別、理の能動性をあらわしていると明言するものである。

今按ずるに、孔子・周子は、陰陽これ太極の生ずる所と明言す。若し理氣本より一物と曰えば、則ち太極は即ちこれ両儀なり。安くんぞ能く生ずるもの有らんや。……今案ずるに、若し理氣果してこれ一物なれば、孔子何ぞ必ずしも形而上下を以て道器を分かつたん。明道何ぞ必ずしも須くかくの如き説を著すべしと曰わんや。……今按ずるに、朱子平日の理気を論ずる許多の説話、皆な未だ嘗て二者を一物と為すの云有らざるなり\*14。

かかる理気一物的見解への批判と関連して、いま一つ指摘しておきたいのは、李退溪がそれを通じて理気の価値的差別を試みていることである。それは、李退溪が羅整菴批判の延長線上で展開する、彼より一世代以前に活動した朝鮮の徐花潭（1489～1546）への批判から窺うことができる。徐花潭の思想の特徴は、「気の外に理無きなり。理は気の宰なり。所謂宰とは、外より来たりてこれを宰るに非ず。その気の用事、能く然る所以の正しきものを失わざるを指して、これを宰と謂うなり。理は気より先にあらず。……又た曰く、易は陰陽の変、陰陽は二氣なり。一陰一陽は太一なり。二なるが故に化し、一なるが故に妙なり。化の外に別に所謂妙有るに非ず。二氣の能く生生化化して已まざる所以のもの、即ちそれ太極の妙なり。若し化を外にして妙を語れば、易を知るものに非ざるなり」\*15、「虚静は即ち気の体、聚散はその用なり」\*16、などに集約されていると思われる。『困知記』の朝鮮への伝来時期は、1550年代前半といわれており、徐花潭と羅整菴を直接結びつけることは困難であるが、徐花潭の理の独立・能動性を認めず、全てを気を前提にして捉える思考法は、羅整菴に酷似しているといえよう。こうした徐花潭の思想について李退溪は、

因りて花潭公の見る所を思うに、氣数一辺の路に熟す。その説たるや未だ理を認めて氣と為

\*9 「至微者、理也。至著者、象也。体用一源、顕微無間」（程氏易伝序）。

\*10 荒木見悟『朱子・王陽明』（中央公論社、1978、86頁）、張岱年『中国哲学大綱』（中国社会科学出版社、1982、13～14頁）。

\*11 『朱子語類』巻1、13条。

\*12 「答李公浩・問目」、『退溪全書』二、299頁。

\*13 なぜなら朱子の体用論は、「至微之理、至著之事、一以貫之」（『朱子語類』巻6、14条）「理無事、則無所依附」（同上、15条）といわれるごとく、本体と現象を統一的に把握する論理であって、一方的に性・理の能動性を保証するものとは限らないからである。

\*14 「非理氣為一物弁証」、『退溪全集』二、331頁。なおここで李退溪が引く孔子の言説は、『易』繫辞上伝11章の「易有太極。是生兩儀」。周濂溪の言説は、「太極図説」の「太極動而生陽〜」。程明道の言説は、「形而上為道、形而下為器〜」（『二程遺書』巻1、9頁）。朱子の言説は、物上看・理上看を説く「所謂理与氣、此決是二物。但在物上看、則二物渾淪、不可分開、各在一処。然不害二物之各為二物也。若在理上看、則雖未有物、而已有物之理。然亦但其理而已。未嘗実有是物也」（『答劉叔文』、『朱文公文集』上、800頁）など。

\*15 「理氣説」、『花潭集』巻2、204頁。

\*16 「太虚説」、同上。

すを免れず、亦た或いは気を指して理と為すもの有り。故に今諸子亦た或いはその説に<sup>な</sup>狂れて、必ず気を以て古今に亘りて常存し、不滅の物と為さんと欲す。不知不覚の頃、已に釈氏の見に陥るなり<sup>\*17</sup>。

と反論する。李退溪にとって徐花潭の思想は、理を気と認めたり気を理とするものとみえたのであり、この点において先の羅整菴と何の変わりもなかったのである。ただここでの徐花潭への李退溪の不满は、羅整菴へのそれとは少し異なる方向に傾いている。つまり「必ず気を以て古今に亘りて常存し、不滅の物と為さんと欲す」という気不滅論への不满がそれである。これは徐花潭の「一草一木の微なるものと雖も、その気は終に亦た散ぜず」<sup>\*18</sup>、などの主張に対しての反論と思われるが、この反論の根底には、彼が持っている気蔑視、あるいはその反転としての理重視の思惟が流れているといえよう。こうした理気の価値的差別を端的に表現しているのが「理貴気賤」<sup>\*19</sup>「理極尊無対」<sup>\*20</sup>であろう。いずれにせよ、李退溪において、この理気の価値的差別観が先の理の能動的な性格と不可分の関係で連動するものであることはいままでの間である。

そこで、次に考えるべきは、李退溪はどういう問題意識の下で、さらには何を目的として、羅整菴・徐花潭の思想を理気一物的見解として退け、批判するに至ったのか、ということである。以下では、東アジアの思想史においてもっとも哲学的に洗練されたものといわれる画期的な事件（a major landmark of philosophical sophistication）<sup>\*21</sup>、李退溪と奇高峯（大升、1527～1572）との間で8年間余に亘って行われた「四端七情論争」（略して四七論争）を議論の中心に据えて、この問題を考えることにする。というのも、この論争に臨んだ退溪の立場は、最初から確固不動の定論を持っていたわけではなかったからである。李退溪は論争を通じて改正・修正を行いながら自身の思想を固めていったのである。その苦心する姿から、彼のいわんとするところを容易に看取できると思われる。

### 〈3〉四端七情論争

周知のように、四端とは、『孟子』にその淵源をもつもので、仁義礼智の「性」の端としての、惻隱・羞惡・辞讓・是非の四つの「情」をいうものである<sup>\*22</sup>。七情とは、『礼記』礼運編の喜怒哀懼愛惡欲<sup>\*23</sup>とともに、『中庸』1章の「喜怒哀樂の未だ発せざるこれを中と謂う。発して皆な節に中たるこれを和と謂う」のことを指す。ところで、ここでの四端の説明にあたって性・情の用語に「」を入れたのは、その用語が孟子ではなく、朱子によってなされたことを強調したかったからである。つまり、『孟子』には単に「惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也……」と、四端＝心とあるのだが、そのことが、朱子の手によって「惻隱・羞惡・辞讓・是非は、情なり。仁義礼智は、性なり。心は性情を統ぶるものなり」<sup>\*24</sup>と、心・性・情の用語をもって再定立されたのである<sup>\*25</sup>。朱子に至って四端も七情と同じく、「情」の範疇に属するものと定義されたわけであるが、そこで問題となるのは同じ

\*17 「答南時甫」、『退溪全書』一、364頁。

\*18 「鬼神死生論」、『花潭集』巻2、205頁。

\*19 「与朴澤之」、『退溪全書』一、335頁。

\*20 「答李達李天機」、『退溪全書』一、354頁。

\*21 Tu Wei-ming (杜維明) “Yi Toegye’s Perception of Human Nature: A Preliminary Inquiry into the Four-Seven Debate in Korean Neo-Confucianism”, (*The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia University Press, 1985, p. 262).

\*22 「惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辞讓之心、礼之端也。是非之心、智之端也」(『孟子』公孫丑上、6章)。

\*23 「何謂人情。喜怒哀懼愛惡欲。七者、弗学而能」(『礼記』巻4、礼運)。

\*24 『孟子集註』公孫丑上、6章。

\*25 これについてはすでに伊藤仁斎が、「晦庵、四端をもって情とす。尤も謂われ無し。孟子明らかに四端の心と曰いて、いまだかつて四端の情と曰わず」(『語孟字義』巻上、情2条、岩波日本思想大系『伊藤仁斎・伊藤東涯』、57頁)というごとく、孟子と朱子の違いを指摘している。

情としての四端と七情の関係、あるいはその位相である。さらには朱子学の基本概念である理気において、四端と七情はどちらに配属されるか、という問題も当然あり得る。

しかし、実際に朱子思想自体には、性については、「性即理」として明確に理とするものの、情については、「性はこれ体、情はこれ用なり」\*26「蓋し性は即ち心の理、情は即ち性の用なり」\*27などと説明されるだけで、意外にも理気論的側面からの解釈はほとんどない。また四端と七情の関係についても、必ずしも満足のいく十分な説明がなされているとは言い難い\*28。朝鮮思想史における四七論争の一次的意義は、この問題に対して真正面からぶつかっていったところにある。それは何よりも、この論争に臨む李退溪の次の言説から窺うことができる。

性情の弁、先儒發明すること詳らかなり。惟だ四端七情の云、但だ俱にこれを情と謂いて、未だ理気を以て分説するもの有るを見ざるなり\*29。

四七論争は、いわば心性論の理気論的解釈、より精確には情論の理気論的解釈をめぐる論争であった。だからこそ、視座を換えれば、朱子自身すらも明確な言及を回避したこの問題について（あるいは朱子においては最初から問題視すべき性質のものではなかったかも知れない）、李退溪が朱子思想に立脚して四端と七情を理気をもって説明し、それを貫こうとするところには、彼が背負う思想的・論理的リスクを見るべきであるし、またその壮大な意図をも見るべきであろう。

ここでこの論争の発端と経緯を概説しておこう\*30。

まず論争の発端は、鄭之雲（1509～1561）が「天命図」「天命図説」を著して、「四端は理より発し、七情は気より発す」\*31と記したのを、李退溪が訂正して「四端は理の発、七情は気の発」\*32としたことに始まる。つまり李退溪による訂正は、もとの鄭之雲の説よりも、四端と七情とをそれぞれ理と気とに相即させ、さらに理自体の能動性を一層明瞭に示したものであった。これは当時の知識人の間で話題となったらしく、特に奇高峯が説明を求める質問状を李退溪に寄せた。これを受けた李退溪の態度は、自説にあまり自信を持たず、奇高峯に説明するのではなく、自説を、「四端の発は純理なり。故に不善無し。七情の発は気を兼ね。故に善悪有り」と改めるのである\*33。これに対して奇高峯は、『中庸』の七情は情の全体を指すものであり、『孟子』の四端は其中で選り抜いたものを指す\*34、ゆえに「子思・孟子、就きて以て言う所のもの、同じからず。故に四端七情の別有るのみ。七情の外に復た四端有るに非ざるなり」\*35ということで、先生（退溪）の意見に従えば結局は、「これ理と気とを判けて両物と為すなり。これ七情は性に出ずして、四端は気に乗らざるなり」\*36ということになってしまう、と攻撃をエスカレートさせる。そこで李退溪はこれを受けて、「論四端七情第一書」において、四端と七情は同一の情ではあるが、「所就」「所指」「所從來」「所主」「所重」が各々違う、ということを中心にして反論を行い、「論四端七情第二書」においては、「第一書」での主張

\*26『朱子語類』巻5、65条。

\*27 同上、66条。

\*28 これについて Tu Wei-ming は、「朱熹は張南軒との間で、「中」と「和」との関係をめぐる重要な意見を交換したが、四端と七情の関係については殆ど議論しなかった」といい、朱子の「四端是理之発、七情是気之発」の言説に対しても、「これは四端と七情の精確な関係についての体系的な分析とはいえない」と指摘する(注(22)の論文、267頁)。

\*29 「答奇明彦・論四端七情第一書」、『退溪全書』一、405頁。

\*30 四七論争をもっとも子細に論じたものとして、尹絲淳『退溪哲学의研究』(高麗大学出版部、1980、特に第三章)がある。

\*31 「天命図説後叙・天命旧図」、『退溪全書』二、325頁。

\*32 天命図説後叙・天命新図」、同上、326頁。

\*33 「与奇明彦」、『退溪全書』一、402頁。

\*34 「子思之言、所謂道其全者、而孟子之論、所謂別撥出来者也」(「附奇明彦非四端七情分理気弁」、『退溪全書』一、407頁)。

\*35 同上、408頁。

\*36 同上、408頁。

の幾つかを改め、この論争の最終結論となる「四は則ち理発して気これに随い、七は則ち気発して理これに乗る」\*37という修正論を提出したのである。この場合、李退溪にとってもっとも力となったのが、『朱子語類』の「四端はこれ理の発、七情はこれ気の発」\*38という言葉であった。朱子のこの言葉は他書には見えないものといわれるが\*39、李退溪はこの発言によって自説のみならず、鄭之雲の説をも間違っていない、と自信をもつようになったのである\*40。奇高峯は、初めはこの語句も、朱子の偶然の発言として退け\*41、また李退溪の修正説についても、「七情は則ち兼有して、四端は則ち只だ理発の一辺有るのみ」\*42となる恐れがあると認めなかったが、後の「四端七情後説」「総論」においては、いささか李退溪の説を認めるような態度を見せたので、二人の論争は曖昧な部分を残したまま、終わりを迎えることになる。

これを要するに、李退溪と奇高峯の最大の争点は、四端の位相をどう位置づけるかをめぐってのものであった。李退溪の立場は、四端＝理として、その自発的能動性を積極的に認めようとするものであった。対する奇高峯は、四端も七情の一部であり、七情が理気の場合であるように、四端も気を持たなければならないとして、理の能動性を否定することであった。

もっとも奇高峯が後になって、「然して朱子の所謂四端はこれ理の発、七情はこれ気の発するものを以て、参究反復して、終に未だ合せざるもの有るを覚ゆ。これを復思するに因りて、乃ち前日の説、これを考うること未だ詳らかならざる有りて、これを察すること未だ尽くさざる有るを知るなり」\*43と、李退溪の理発を支える朱子の発言を是認しつつ、「四端はこれ理の発するものは、これ固より然るなり」\*44「四端七情の理気に分属するは、自ずから須く疑うべからず」\*45「夫れ四端は理より発して不善無しとは、これ理の発するもの、固より疑うべき無きを謂うなり」\*46、などの言説を示すところからすると、これは一見奇高峯が退溪の説に賛意をあらわしたもののようにもみえる。実際李退溪はこうした奇高峯の発言をもって自分の意見が受け入れられたと考えたのである。しかし、次の奇高峯の発言は、実際は彼の立場が依然として李退溪と平行線のままであったことを物語る。

然り而うして七情の発して節に中るものは、則ち四端と初めより異ならざるなり。蓋し七情は気に属すると雖も、理は固より自ずからその中に在り。その発して節に中るものは、乃ち天命の性・本然の体なり。則ち豈にこの気の発して四端に異なるものと謂うべけんや。……夫れ所謂の氣質の性は、理と氣とを雑えるを以てこれを言うものなり。蓋し以えらく本然の性の、随ちて氣質の中に在るなり。故に雑えてこれを言う、と謂うなり。然して氣質の性の善なるものは、乃ち本然の性にして、別に一性有るに非ざるなり。然れば則ち鄙説の謂う、七情の発して節に中るものと、四端と同実にして異名と云うものも、疑うらくは亦た未だ理に害せざるなり\*47。

然れどもその発して節に中るものは、乃ち理より発して不善無し。則ち四端と初めより異な

\*37 「奇明彦・論四端七情第二書」、『退溪全書』一、417頁。

\*38 『朱子語類』卷53、83条。

\*39 蔡茂松『退溪・栗谷哲学의比較研究』（成均館大学校出版部、1985、47頁）。

\*40 「自承示諭、即欲献愚、而猶不敢自以其所見為必是而無疑。故久而未発。近因看朱子語類論孟子四端處、末一条正論此事。其説云、四端是理之發、七情是氣之發。古人不云乎。不敢自信而信其師。朱子吾所師也。亦天下古今之所宗師也。得是説、然後方信愚見不至於大謬。而当初鄭説亦自為無病似不須改也」（「答奇明彦・論四端七情第一書」、『退溪全書』一、407頁）。

\*41 「論理發氣發之語、為偶發而偏指」（「答奇明彦・論四端七情第二書」、『退溪全書』一、415頁）。

\*42 「答奇明彦・論四端七情第三書」、『退溪全書』一、430頁。

\*43 「附奇明彦四端七情後説」、『退溪全書』一、440頁。

\*44 同上。

\*45 同上。

\*46 「附奇明彦四端七情總論」、『退溪全書』一、442頁。

\*47 「附奇明彦四端七情後説」、『退溪全書』一、440～441頁。

らざるなり<sup>\*48</sup>。

これらの資料は、上の理発を認めたかのような発言に続いて出されたもので、「然而」「然」という逆接の接続詞をもって提示されている。そのことはまさにそれが奇高峯がもっともいわんとする結論とみてよいものといえるが、その要点は、七情の中節＝四端として、それらを「同実而异名」と位置づけるところにあったのである。とすれば、奇高峯が上において理気を分別し理発を述べたのは、「異名」言い換えれば觀念・論理的なレベルに限られており、現実的にはそういう分別はありえない（「同実」）、ということだったといえる。さらに彼は、「然れども学者須く知るべし、理の気より外ならずして、気の過不及無く、自然に発見するもの、乃ち理の本体の然ることを」<sup>\*49</sup>という、明白に理を気の秩序・条理として捉える発言をも残している。とするならば、こうした主張は、彼自身は羅整菴を非難するものの<sup>\*50</sup>、朱子思想が一面で持っていた理の能動性否定に基づいて現実の気・気質へ厚い信頼を寄せる羅整菴と、軌を同じくするものであったといえよう<sup>\*51</sup>。

そして、李退溪が奇高峯から強い反発を受けて、自説を改訂・修正しながらも、四端＝理発の主張だけは最後まで守り続けたこと、さらには羅整菴や徐花潭の思想を理気一物的見解として退けた理由は、まさにこの点に関わっていた。李退溪にとって、気・七情ないし気質などが自ら運動法則のなかで善としての理を具有する、あるいは気の作用が自然に理となるといった現実に信頼を寄せる樂觀主義は、到底容認できないものだったのである。羅氏・徐氏の思想を含めて、気の自然的発現を理の本体と捉える奇高峯の主張は、結局のところ人欲をもって天理と誤認する極めて危険な思想でしかなかったのである。

夫れ学を講じるも分析を悪み、合わせて一説と為すを努むること、古人これを鶻圖として褻を呑むと謂う。その病少なからず。かくの如くして已まざれば、不知不觉の間に、駸駸然として、気を以て性を論ずるの蔽に入りて、人欲を認めて天理と作すの患に墮つるなり<sup>\*52</sup>。

先に李退溪の「理貴気賤」の用語を紹介したが、彼にとって気とは、

七情は悪無しと言うべからざるが若きは、その気未だ必ずしも純然ならざるを以ての故なり。……理頭おほわれて気順えば則ち善、気揜おほいて理隠るれば則ち悪のみ<sup>\*53</sup>。

心の未だ発せざるときは、気未だ用事せず、唯だ理のみ。安くんぞ悪有らんや。惟だ発する処に於いて、理、気に蔽われて、方に悪に趨かんとするなり<sup>\*54</sup>。

という言説が示すように、悪をもたらす厄介な存在に過ぎない。ここにいわば李退溪の現実批判主義というものが成立する。

事物の理、その本よに循りてこれを論ずれば、固より至善に非ざるは莫し。然れども善有れば斯ち悪有り、是有れば斯ち非有るは、亦た必然の故なり。故に凡そ格物窮理は、その是非善悪

\*48 「附奇明彦四端七情総論」、『退溪全書』一、442頁。

\*49 「附奇明彦非四端七情分理気弁」、『退溪全書』一、408頁。

\*50 奇高峯は「論困知記」という羅整菴を批判する独立の論文を残しており、そこで羅整菴思想と禅学との関係、またその理気一物説、道心人心性情説、良知非天理説などの誤謬を指摘している。

\*51 李退溪も「論四端七情第一書」では奇高峯と羅整菴との類似性を指摘したが、改正本ではそれを削除している。

\*52 「答奇明彦・論四端七情第二書」、『退溪全書』一、413頁。

\*53 「答鄭子中講目」、『退溪全書』二、10頁。

\*54 「与洪応吉」、『退溪全書』一、349頁。

を講明してこれを去取する所以のみ<sup>\*55</sup>。

「天地の大徳を生と曰う」を以てこれを言え、邪有り<sup>と</sup>と謂うべからずと雖も、二五の齊い難く、一ならざる処を以てこれを言え、その但だ正有りて都て邪無きこと能わざるは、亦た勢の必ず至る所なり<sup>\*56</sup>。

李退溪によれば、現実のあるべき姿は本来「邪」ではなく「至善」であるが、実際の現実<sup>と</sup>は二五の気によって善悪・邪正が交錯する場となっていく。また李退溪は、本然の性と氣質の性を天上と水中の月に比喩して、それらが結局は一つだという奇高峯の主張に対して<sup>\*57</sup>、

天上・水中同じくこれ一月と雖も、然れども天上は眞形にして水中は特だ光影のみ。故に天上の月を指せば則ち実を得て、水中の月を撈れば則ち得る無きなり。誠に性をして気の中に在らしむるは、水中の月影を撈りて得る無きが如し。則ち何を以て能く善を明らかにし、身を誠にして性の初に復らんや<sup>\*58</sup>。

という反論を行っているが、氣質の性＝水中の月をニセモノ（光影）、天上の月をホンモノ（眞形）としてはっきりと区分するところには、彼の現実に対する不信感が集約されているといえる。

つまり、李退溪にとって気、あるいは現実<sup>と</sup>は、統制されなければならない不安定なものだったのである。そこに気と理との厳格な区別、そしてその理の能動性・主導性を、奇高峯のというような論理的レベルを超えて、事実性を帯びたものとして積極的に力説する必然性があったのである。

湛一は気の本なり。当にこの時未だこれを悪と謂うべからず。然れども気何ぞ能く純善ならんや。惟だこの気未だ用事せざる時、理、主と為るが故に純善なるのみ<sup>\*59</sup>。

天下理無きの気無く、気無きの理無し。四端は理発して気これに随い、七情は気発し理これに乗る。理にして気の随う無ければ、則ち做し出て来ること成らず、気にして理の乗る無ければ、則ち利欲に陥りて禽獸と為る。これ不易の定理なり<sup>\*60</sup>。

李退溪は特に論争のなかで「七情気発而理乗之」を人の乗馬に譬えて、「蓋し人は馬非らざれば、出入せず、馬は人非らざれば、軌途を失う」<sup>\*61</sup>と説明しているが、この「理乗之」と共に、上の一番組の「理為主」が、理の気に対する統制を意味していることは明白である。奇高峯のいうように、理の統制無しに、気＝七情を放置しておけば、人は人としての存在価値を失ってしまうのである。

#### 〈4〉李退溪における理と心

ここで一つ留意しなければならないのは、李退溪の現実批判意識は、上に引いた「事物の理、その本に循えてこれを論ずれば、固より至善に非ざるは莫し」という言説が示すように、現実そのものを切り捨てるものではなく、現実の本来的にあるべき姿への強い憧憬の裏返しであった、ということである。荒木見悟の『仏教と儒教』における宋明儒学を捉える基本観点である「本来性—現実性」の説

\*55 「答李叔献・別紙」、『退溪全書』一、372頁。

\*56 「答趙起伯大学問目」、『退溪全書』二、273頁。

\*57 「答奇明彦・論四端七情第三書」、『退溪全書』一、429頁。

\*58 同上。

\*59 「答李公浩・問目」、『退溪全書』二、301頁。

\*60 「答李宏仲問目」、『退溪全書』二、226頁。

\*61 「答奇明彦・論四端七情第二書」、『退溪全書』一、417頁。



明に従えば、「本来的なものは、本来的であるが故に、どのような時点においても実在するものであるが、同時にまた本来的であるが故に、しばしば「現実的」なものによって隠蔽される恐れなしとしない。本来的なものがきびしく求められる底には、現実的なものへの深い反省が潜められているのであり、逆に現実的なものへのきびしい批判は、本来的なものの自己表現であるという性格を荷う」<sup>\*62</sup>ということになる。この説明は李退溪にも当てはまるといえよう。

凡そ貌象・形氣有りて、六合の内に盈つるものは、皆な器なり。而してその具する所の理は即ち道なり。道は器を離れず、その形影無きを以て指すべし。故にこれを形而上と謂うなり。器は道と離れず、その形象有るを以て言うべし。故にこれを形而下と謂うなり。太極は陰陽の中に在りて、陰陽に雜じらず。故に上と云うのみ。その上に在るを謂うに非ざるなり。陰陽は太極を外れずして、依旧もどおりこれ形器なり。故に下と云うのみ。その下に在るを謂うに非ざるなり<sup>\*63</sup>。

大抵学者、形而上下に於いて、毎に分ちてこれを二とせんと欲するは、只だ日用事物、形而下為るを見得て、而に日用事物の間、また所謂形而上を包みて裏面に在るを見得ず。故に將に形而上なる者これを幽深況惚の地に求めんとするなり<sup>\*64</sup>。

理と氣との厳格な区別を強調する李退溪にとっても、追求すべき理想としての理・太極などが、氣・陰陽や日用事物の現実と遊離して存在することはあり得なかったのである。

さて、ここで荒木説を借りて「本来性—現実性」云々したのは、李退溪を理解するもう一つの重要なポイントがそこにあると思われるからである。具体的にいえば、理と心の照応関係から導き出される心の重視、いわば陽明学に対比してみた李退溪の「心学」がそれである<sup>\*65</sup>。しかし結論を急がないで、その周辺の問題から一歩ずつ接近してみよう。

まず取りあげたい問題は、本来性は現実性と遊離しないという点である。上の引用文に即して言い換えれば、「太極は陰陽の中に在る」という理氣相即の思惟によって生ずる退溪学自体の論理的矛盾である。というのも、朱子学における「道不離器」「太極在陰陽中」などが強調される立場では、理と氣の区別や理の能動性の地位は脆弱なものとならざるをえなかったからである。その典型的なモデルこそ他ならぬ羅整菴であったわけであるが、李退溪にも上にみた理氣相即と関連すると思しい、次のような言説がある。

蓋し理は独り行ふこと能わず。故に將に理を説わんとするや、つね処に先づ氣を説う<sup>\*66</sup>。

蓋し理有れば便ち氣有り、氣有れば便ち數有り。理は氣を遺すてて以て独行すること能わず。亦た何ぞ能く數を遺却せんや<sup>\*67</sup>。

一見したところ、ここでいう「理不能独行」「理不能遺氣以独行」という言説は、今まで述べてきた李退溪の思想とは明らかに矛盾であるかのように感じられる。これに対する李退溪の解決策はどういうものであったのか。端的に言えば、それは人の心を媒介にして理・性に能動性を吹き込む方法で

\*62 荒木見悟『新版仏教と儒教』（研文出版、1993、5頁）。

\*63 「答李宏仲」、『退溪全書』二、217頁。

\*64 「答禹景善問目」、『退溪全書』二、159頁。

\*65 李退溪が心を重視したということは、真徳秀(1178～1235)と程敏政(?～1499)の手による『心経附註』、特に李退溪が、程敏政の学問は陸学に傾いており、程氏の人品もそう尊敬すべきではないことを知った後にも、それを神明のように守り続けたことから、その一端を窺うことができる(「心経後論」、『退溪全書』二、326～328頁)。

\*66 「答禹景善・別紙」、『退溪全書』二、154頁。

\*67 「答鄭子中別紙」、『退溪全書』二、14頁。

あった。次の一節には、心が先に動くか、性が先に動くかという問題を通して、こうした彼独自の観点がよく示されている。

心先動・性先動の説、密かに恐<sup>うたが</sup>うらくは未だ然らず。蓋し心はこの理を具えて能く動静す。故に性情の名有り。性情は心と相對して二物為るに非ざるなり。既に二物に非らずと曰えば、則ち心の動は即ち性の然る所以なり。性の動は即ち心の能く然る所なり。然らば則ち何を以て先後を分かつべからざらんや。心は性非ざれば因りて動を為すこと無し。故に心先動と謂うべからざるなり。性は心非ざれば以て自ら動くこと能わず。故に性先動と謂うべからざるなり。故に孟子、四端を論ずる処、性情は皆な心を以てこれを称す。張子云く、「心は性情を統ぶ」と。朱先生亦た云く、「動く処はこれ心、動く底<sup>もの</sup>はこれ性」と。所謂る動く底とは即ち心のこれを動かす所以なり。故に心外に別に性の動有るに非ざるなり。理発して氣随い、氣発して理乗るの説の如きに至れば、是れ心の中に就きて理氣を分かちて言うなり。一の心字を挙げれば、理氣の二者を兼包してこの裏に在るなり<sup>\*68</sup>。

李退溪の結論が心先動と性先動の両説をともに退けることは、この言説の初めから示されているわけであるが、今は、「性は心非ざれば以て自ら動くこと能わず」、また末尾の「心の中に就きて」の理発・氣発をいう部分に、まず注目しよう。自ら動くこと能わざる性とは、結局性の自発的運動を否定するものであろう。またこの言葉を朱子学の、性＝理、心＝氣という論理<sup>\*69</sup>を借りていえば、これは上で紹介した理の能動性を否定する「理不能遺氣以独行」とも等合するといえる。そして四七論争の理発について「是れ心の中に就きて」という条件を付ける点は、朱子学が一方で堅持する理氣論における理の未動論を意識しての発言とみることができよう。しかし同時に、この発言が、性と理は人の心において能動性を獲得する、ということ伝えても確かである。つまりこの発言から看取される李退溪の立場は、一方で朱子の未動論を意識しつつ、性・理の能動性の範囲を人の心に限ることによって、その未動一能動の両方向の調和を画るものであったといえよう。

しかしそれにしても、心でなければ性・理の能動性は確保できないというこの発言は、李退溪の主張を半減するものではなからうか。思想史における退溪学の強みは、それが心であれ何であれ何ものにも頼らない性・理自身の独自の能動性を主張することではなかったか。とすならば、そこで問題となるのが、退溪学における性・理と心の関係である。もし李退溪がそれらを同一のものと考えていたならば、問題は解決されることになる。ここで先に保留していた、李退溪が心先動と性先動の両説をともに退けた理由に注目したい。

李退溪は、心の動は性の「所以然」、性の動は心の「所能然」だという。心は性の原因提供があったからこそ動くことが可能であり、性は心に内在した理として、その心においてこそ動く、という意味であろう。重要なのは、李退溪が、その性と心は最初から対立する二物ではなく、また先後を分かつこともできない、という観点を明確に打ちだしている点である。これについては彼が上の言説と関連してもう一度自分の立場を整理して述べた次の言説が参考となる。

且つ凡そ俱と言うは、二物有りて、とも偕に併せるの謂なり。心性は既に先後を以て分かちてこれを言うべからざれば、則ち又た安んぞ二物有りてこれ俱に動くと謂うべけんや。孟子、惻隱はこれ仁の端と説いて、中間に一の心字を下して以てこれを總撰して曰く、「惻隱の心、

\*68 「答金而精・別紙」、『退溪全書』二、89頁)。なお張横渠の「心統性情」(『近思録』卷1、50条)、朱子の「動処是心、動底是性」(『朱子語類』卷5、47条)。

\*69 たとえば、「性猶太極也。心猶陰陽也」(『朱子語類』卷5、43条)、「心者、氣之精爽」(同上、28条)。

仁の端なり」と。この言極めて分曉にして透漏無し。心性の先後を分かつべからざる処を見るべし。故に前者鄙説に、心の動は即ち性の然る所以なり、性の動は即ち心の能く然る所なりと謂うは、俱に動くを謂うに非らず。即ち心の能く動く所は、実に性の動く所以を謂うと云うのみ。須く所以然・所能然の六字に就きて体認し出だすべし<sup>\*70</sup>。

ここには、性と心のいわば二物ではなく先後無しという関係が、「ともに」を意味する「俱」において説明されている。李退溪は、性と心を「俱」の関係で捉えてしまうと、性と心は「二物」とならざるをえないという。要するに、性と心の役割を所以然・所能然と区別したとしても、それは時間的に完全に同時に行われるものであって、実際には何の区別もない、ということに纏められよう。李退溪において性と心は無媒介に結合しているのである。もう一例引いておく。

大学は心を言いて性を言わず。中庸は性を言いて心を言わず。論語は性命仁義を兼言せず。而るに孟子は亦た兼言して詳しくこれを説う。又た何ぞや。蓋し心性は一理なり。その天に稟くるよりして言えば、これを性と謂う。そのこれを人に存するよりして言えば、これを心と謂う。大学は性を言わざると雖も、明德明命何ぞ天に稟くるの性に非ざること莫からんや。中庸は心を言わざると雖も、その戒懼謹独何ぞこれを人の心に存するに非ざること莫からんや。性命仁義は二致無きなり<sup>\*71</sup>。

これは『四書』のそれぞれの特徴に言及したものであるが、中心となる部分は、やはり「心性は一理なり」という語句であろう。李退溪が心と性を実質的に同一のものとして捉えていたということ、これは明白に伝えているのである。

ところで、ここまで議論を進めてみると、またもや一つの大きな問題が生ずることに気づく。つまり、上記のように心＝性・理とするのは、朱子学の「性即理」に対するアンチテーゼとしての「心即理」を主張する陽明学の特徴ではなかったか、という疑問である。王陽明は、「心の本体は、即ちこれ天理なり」<sup>\*72</sup>「心の本体は即ちこれ性、性は即ち理なり」<sup>\*73</sup>「心の本体は則ち性なり。性は不善無ければ、則ち心の本体も本より不正無きなり也」<sup>\*74</sup> という、心＝天理＝性を頻繁にいつているのである。李退溪の心＝理の主張は、朱子に背くものであろうか。あるいはそうでなくても、無意識のうちに王陽明に接近したものであろうか。とりあえず、王陽明を非難する言説を次に引く。

陽明は徒に外物の心累と為るを患れえて、民彝・物則の真至の理は、即ち吾心の本より具うるの理なり、学を講じ理を窮むるは、正に本心の体を明らかにし、本心の用を達する所以なるを知らず。顧って乃ち事事物物一切を掃除せんと欲し、皆な本心に攪入して衰じて説えり。これ積氏の見と何ぞ異ならん<sup>\*75</sup>。

李退溪にとって陽明学の欠点は、外物としての事事物物の客体を全く認めず、それを主体としての人の心一つに収めようとするところにあった。王陽明が実際に外物を外物として認めなかったかどうかは別として、彼のいう「心即理」説は、「虚霊不昧、衆理を具えて万事出づ。心の外に理無く、心

\*70 「答金而精」、『退溪全書』二、89頁。

\*71 「四書總論」、『陶山全書』四。

\*72 『伝習論』中、『王陽明全集』、58頁。

\*73 『伝習論』上、『王陽明全集』、24頁。

\*74 「大学問」、『王陽明全集』、970頁。

\*75 「伝習録弁」、『退溪全書』二、333頁。

の外に事無し<sup>\*76</sup>という語句が端的に示すように、人間の心があるからこそ事物もあるという、いわば唯心論的傾向を強く帯びることも事実であり、そこを李退溪は攻撃する。事物は吾が心の外にあるのである。そして次の如く、羅整菴が陽明学を念頭において述べた言説に李退溪が、一定の評価を与えたのも、この意味において理解されよう。

羅整菴の一説取るべき有り。曰く、「近時格物の説、物字を將つて牽拽し裏に向かい来んと要す。然れども畢竟牽拽し得ず。分定まるが故なり」と。惟だその事事物物の理は、即ち吾が心の具うる所の理なり。物外にして外と以わらず、亦た此内にして内と以わざるなり。故に先儒、これを理、事物に在ると謂うと雖も、これを遣てて彼を言うに非ざるなり。これを事に即し物に即すと謂うと雖も、己を捨てて彼に就くに非ざるなり<sup>\*77</sup>。

しかし、李退溪のこの立場は未だに釈然としないところがある。というのは、李退溪は「民彝・物則の真至の理は、即ち吾心の本より具うるの理なり」「惟だその事事物物の理は、即ち吾が心の具うる所の理なり」と、外物の理を吾が心に収斂して心の理と同じだということを繰り返しているからである。「心即理」を主張する王陽明の目的が、心と理とを分けて考えてはいけないという、主体と客体の分裂を防ぐことにあったとすれば、この点において李退溪の主張もそれと異なるとは思えないのである。

さりながら、李退溪の心＝性・理の見解は、あくまでも孟子—朱子のラインに基づいてのものであることを、看過すべきではない。上に紹介した心先動・性先動の言説のなかにみてきたように、張横渠を挟んで孟子と朱子を引用していることがその証左となろう。彼は、孟子—朱子の論理がすでにそうであったと信じているのであり、自身をその孟子—朱子の延長線上に位置づけることには少しも躊躇しない。朱子を尊信する彼の立場からして、これは当たり前なことでもあろうが、ここで彼が孟子—朱子の立場に依拠していることを再確認することは、思想史における退溪学の意義を考えるに甚だ重要であると思われる。

さて、陽明学の「心即理」説の目的が、朱子に対抗して、心と理、主体と客体の分裂を防ぐことであったということは、上で触れておいた。しかし、朱子学も王陽明が一方向的に非難するように、それらを別々のものと考えたわけではむしろない。何よりも、『朱子語類』の、「心と理と一なり。この理前面に在りて一物為るにあらず」<sup>\*78</sup>「古より聖賢相伝うるは、只だこれ一箇の心を理会するのみ。心は只だこれ一箇の性のみ」<sup>\*79</sup>などの発言が、その辺りの事情を示唆する代表的なものとなろう<sup>\*80</sup>。ただ朱子の思想体系は、すでに言及してきたように、これだけでは終わらないところに、問題の複雑性がある。心と理・性の同一をいう一方で、朱子はまた、「心と性とは自ずから分別有り。靈なる底これ心、実なるの底これ性なり」<sup>\*81</sup>「知は吾が心の知、理は事物の理なり。此を以て彼を知る。自ずから主賓の弁有り」<sup>\*82</sup>と、それらを主と客として区別すべきを主張するのである<sup>\*83</sup>。そして朱子自身

\*76 『伝習論』上、『王陽明全集』、15頁。

\*77 「格物物格俗説弁疑答鄭子中」、『退溪全書』二、38頁。なお羅整菴の出典は、『困知記』続巻上、69条。

\*78 『朱子語類』巻5、32条。

\*79 『朱子語類』巻20、126条。

\*80 この他にも心と性・理の同一を伝える言説として、「儒者則要得見此心此理元不相離、雖毫釐忽間、不容畧有差舛」(『答陳衛道』、『朱文公文集』下、1075頁)、「問、心是知覺、性是理。心与理如何得貫通為一。曰、不須去著実貫通、本来貫通。如何本来貫通。理無心、則無着處」(『朱子語類』巻5、26条)、などを挙げるができる。

\*81 『朱子語類』巻16、51条。

\*82 「答江德功」、『朱文公文集』上、756頁。

\*83 この他に心と性・理を区別する言説として、「靈處只是心、不是性。性只是理」(『朱子語類』巻5、23条)、「心性只一理。然自有合而言處、又有析而言處。須知其所以析、又知其所以合、乃可。然謂性便是心、則不可。謂心便是性、亦不可」(『朱子語類』巻18、82条)、などが挙げられる。

は、こうした心と性・理の関係を、「大抵心と性とは、一にして二に似、二にして一に似る。この処最も当に体認すべし」\*84という言葉をもって集約する。心と性・理が一つでもあり二つでもあるということは、朱子の思想が到達した遠大な境地を物語るのである。だが、それが論理的にクリアであるかどうかはまた別問題である。

朱子の心性論を上のように両面的に解釈するならば、王陽明の朱子理解は、上の「二」の側面が中心となり、李退溪は「一」の側面に基づいて朱子を理解した、という図式が描かれよう。またこれは、結果としての思想の姿は似ていても、王陽明は朱子を否定的媒介として、李退溪は朱子を肯定的媒介として、それぞれ自分の思想を再構築していったとも言い換えることができよう。

王陽明は、朱子の理を、外物にあるもの、能動性を持たない認識の対象と捉えていた。これは、彼が21歳の時、朱子の格物窮理の真意を確かめるべく庭前の竹の理を求め深思したが得ず、結局病気になるってしまった\*85という有名なエピソードが象徴的にあらわすものであるが、そのことは「朱子の所謂格物を云うは、物に即して理を窮むるに在るなり。物に即して理を窮むるとは、これ事事物物の上に就きて、その所謂定理を求むるものなり。これ吾が心を以てして理を事事物物の中に求むるは、心と理とを析けて二と為すなり」\*86という言説からも確認することができる。だから彼は、朱子の思想を主体と客体を二分するものと非難したのであり、その欠点を正さんとして、外物の理に振り回されない実践主体を前面に押し出す「心即理」説を提出するに至ったのである。

これに対して李退溪は、朱子の理を、心の問題、心の理として受け止めていた。また彼は朱子に従って心に内在する性・理の能動性を積極的に主張していた。こうした立場は今までの議論からすでに明らかになったと思うが、もう一度次の言説によって確認してみよう。

「それ理は万物に在るもその用は実に一人の心に外ならず」と曰うは、則ち疑うらくは理自ら用くあること能わず、必ず人心を待つこと有るが若し。自ら到るを以て言と為すべからざるに似たり<sup>㉔</sup>。然り而して又た「理必ず用有り、何ぞ必ずしも又たこの心の用を説かんや」と曰うは、則ちその用は人心に外ならざると雖も、その用を為す所以の妙は、実にこれ理の発見せるものなり。人心の至る所に随いて、所として到らざる無く、所として尽くさざる無し。但だ吾が格物未だ至らざる有るを恐るるも、理自ら到る能わざるを患えざるなり<sup>㉕</sup>。然れば則ち、方にその格物を言うや、則ち固よりこれ我れ窮めて物理の極処に至るを言う。その物の格るを言うに及びてや、則ち豈に物理の極処、吾が極むる所に随いて到らざる無しと謂うべからざらんや。この情意・造作無きは、これ理の本然の体なり、その寓するところに随いて発見して到らざる無きは、これ理の至神の用なるを知るなり\*87。

これは李退溪の没年（70歳）に書かれた、通称「理自到説」と呼ばれるものである。ここではその核心部分だけを抜粋して紹介したのであるが、この前の部分には、彼が朱子の理の能動性を否定する「理無情意、無計度、無造作」説を堅持して、理の自到、つまり理の独自の発動を認めなかったこと、しかし朱子の『大学或問』補亡章の「人之所以為学、心与理而已。……理雖散在万物、而其用之微妙、实不外一人之心」の語句と、それと関連する『或問大全』小註の「理必有用。何必又説是心之用乎。……蓋理雖在物而用实在心也」によって理の能動性を信じるようになった、という経緯が述べられている。上の資料の㉔と印したのはその『大学或問』補亡章、㉕と印したのは『或問大全』小註に関する李退溪の解釈である。さて、ここで彼が言わんとする結論が理の自到を主張するところにある

\*84 『朱子語類』巻5、56条。

\*85 『年譜』、『王陽明全集』、1223頁。

\*86 『伝習論』中、『王陽明全集』、45頁。

\*87 「答奇明彦・別紙」、『退溪全書』一、465頁。

ことは、見ての通りである。先に紹介した心先動・性先動の言説にみえる理の未動を考慮する遠慮が、ここに至ってなくなったといえよう（ちなみに心先動～の言説は彼が64歳の時のもの）。ただこの際、一つ注意すべきは、彼は理の自到、理の独自の能動性をいう場合においても、「随人心所至而～」「随吾所窮而～」「随寓發見～」というごとく、吾が心をまず前提にしている点である。彼のいう理の自到とは結局、吾が心と無関係で行われるのではなく、吾が心の認識的努力があつてからこそ成り立つ概念だったのである<sup>\*88</sup>。李退溪が朱子の理をあくまで心の問題として受け止めていたということが、ここでも証明されるわけである。

重要なのは、朱子の理自体が、物の理と心の理、客体と主体という両面的・包括的性格を負う限りにおいて、李退溪が主体の心の理を中心として朱子の思想を再構築したという、解釈学的方法論である。李退溪は、朱子が提示した物の理と心の理を一つとする方向に沿って、より一層それを深化させ、王陽明の思想的営みとは別の意味での、外物に従属し拘束されない実践主体の確立を目指したのである。

また李退溪のこの主張が、朱子学の内部の羅整菴とも異なる地平にあることも明らかである。先に李退溪が陽明学を攻撃する羅整菴を評価する言説を一つ紹介したが、実状をいえば、両者の見解には依然として距たりがある。つまり、羅整菴は、彼が取る性・理の能動性否定の原則に立脚して、「夫れ心は人の神明、性は人の生理なり。……混じて一と為すべからざるなり」<sup>\*89</sup>と、心と理を区別しながら、「能く思うものは心、思いて得る所のは性の理なり」<sup>\*90</sup>と、性・理をただ心によって認識される対象としてしか考えていなかったのに対して、李退溪は、心の理それ自体が認識・行為の主体であることを明白に宣言していたのである。

## 〈5〉 むすび

李退溪にとって、気あるいはそれが作り出す現実、統制されなければならない不安定なものであった。李退溪が理と気とを峻別し、羅整菴を批判し、さらには四七論争で奇高峯を難詰した所以である。だが一方で李退溪は、追求すべき理想としての理が気・現実と遊離してあるとも考えていなかった。しかしまた李退溪は、一見矛盾するかのようにみえるこの問題を、人の心を媒介にしてそこに内在する理・性に能動性を吹き込む方法によって突破していた。人の心に内在する性・理が能動性をもつということは、人間の現実が不安定のものであっても、また人間自身がそれを打開する能力を具有していることを意味しよう。王陽明や羅整菴が外物の理あるいは超越的理に対抗して現実の実践主体を強調したとするならば、李退溪はその理が吾が心に生きているものとして、現実の実践主体を前面に押し出したといえよう。陽明学を朱子学以降の「内面主義」のクライマックスだとするならば<sup>\*91</sup>、退溪学は、朱子を経由した、陽明学の心学とは方向を異にする、もう一つの内面主義の極致であったといえよう。

### 〈重要原典引用文献〉

- ・『補増退溪全書』全五冊（成均館大学校大東文化研究院、韓国、1985）。『退溪全書』と略す。
- ・閻韜点校『困知記』（中華書局、中国、1990）。
- ・『晦庵先生朱文公文集』上下（大和書局、台湾、1985）。『朱文公文集』と略す。
- ・（宋）黎靖徳編『朱子語類』全八冊（文津出版社、台湾）。
- ・『王陽明全集』上下（上海古籍出版社、中国、1992）。
- ・『花潭集』（韓国文集叢刊24、民族文化推進会、韓国、1988）。（受理日：2007年2月1日）

\*88 尹絲淳はこれについて、「李退溪の理自到説がもつ限界」と説明している（『退溪哲学の研究』、32頁）。

\*89 『困知記』巻上、1条。

\*90 『困知記』巻下、41条。

\*91 島田虔次『朱子学と陽明学』第26刷（岩波書店、1993、143頁）。