林羅山の理気論

嚴　錫仁

一

従来、林羅山(一五八三～一六五七)については、彼の師たる藤原惺窩(一五六一～一六一九)の朱陸折衷の傾向とは違って、専ら朱子学を学問の宗旨としたが、理気論においては、朱子的な理気二元論を信奉せず、陽明的な一元論を取ったという説と、一方では最終的には朱子説に定着したという、両説が論じられてきた(1)。ところが、観点を少し異にして、日本朱子学は、近世東アジアの主流的思想であった宋学ないし新儒学の一部を形成する普遍的な思想現象であったが、当然中国・朝鮮のそれとは違う独特の性格を持つという特殊性に注目すれば、その受容期に位置する羅山の思想も日本的特性を帯びていると言える。

本稿は、こうした観点から、羅山の理気論を中心にして、江戸期朱子学の受容の一端を論ずることである。たとえ羅山の理気論が晩年に至って朱子説に定着したと言っても、その中でも、朱子説に疑問を抱いた点はなかったか、あるいは忠実なる朱子学者としての羅山が朱子説に賛成せず、陽明的な一元論に引かれたことはなぜであろうか、というなどについての一つのスケッチである。

二

羅山の理気論が朱子説によるというのは、まず羅山が朱子の窮理説を取っているからである。すなわち羅山は、

凡そ天地造化の迹、苟も理を以て之を推さずんば、必ず幻惟僞誕の説に入りて、終に明かなること能わず。故に君子理を窮ることを要となす。(2)

と述べ、宇宙万物の生成は必ず理をもって為すので、理を窮める努力が必要だとする。つまり羅山は理を認識的実体として認めている。朱子理気論と陽明理気論との根本的差異が理を実体として認めるか否かにあるというならば(3)、羅山は理を実体として認める朱子的思惟を受け入れているのである。さらに羅山は「大学跋」では、

大学の八条目は格物その一に在り。夫れ韓吏部の人と為りを以て、その原道篇を作り、格物の一条を遺す。知りて言はざるや、そもそもまた意を注がざるや、亦た大憾ならずや。格物訓の鄭玄注に格は来なりと。善は善を来たし、悪は悪を来すの謂ひなり。司馬光訓に扞禦なり、外物を防禦するをいふなり。呂祖謙謂へらく、物我間なきを格物となすと。朱子に至りて、直ちに程伯仲の意を取りて、以て窮理となす。理、本形なし。故に事物の形有るに由りて、以て名を立て人をして実を践ましむ。形なきもの虚に入るを恐るる故なり。大明の王守仁、伝習録を作りて曰く、格は正なり、至なり、我が心の物を正すと。林子曰、格は棄廃なり、外物を放下すれば、則ち本心霊明なりと。二説高からざるにあらず。然も王が説の如きは、則ち心を正すとやや重復を覚ゆ。林が説の如きは、則ち司馬の説と、亦た大いに異らず。(4)

と述べているが、これを次のように要約することができる。『大学』八条目の基礎は格物にあり、そのような解釈を試みた人物が唐の韓愈である。格物に対する訓は後漢の鄭玄から始まり、後に、司馬光は外物を防ぐ、呂祖謙は物と我の間に隔たりがないという意味で、そして朱子に至っては外物に存する理を究め尽くす窮理となり、次に王陽明と林兆恩(5)は格物の「格」を正す、廃棄の意味と捉えた。この中で、羅山が依っているのは朱子の説で、王陽明と林兆恩の説を排撃するが、その理由は王・林の両者の説が事物に存する理を認めないため、虚に落ちてしまう恐れがあるからである、と。すなわち、羅山の格物窮理説は、事物の中に存する理、いわば事々物々の理を認め、その物の理を窮め尽くすことによって、虚ではない実を果たすことができるというものであり(6)、こうした脈絡から王陽明と林兆恩の説を批判しているのである。

このような羅山の窮理説に伴って、彼の物の存在根拠を問う宇宙論を見るならば、羅山の理気論はより一層朱子に近づいているのが分かる。

天地の天地為る所以は何ぞ。上にして積なる気は天なり。下にして厚き形なるは地なり。水火の水火為る所以は何ぞ。千万里の外内と雖も、炎上するもの有らば、火と名づけずと雖も必ず火ならん。千万年の前後と雖も、潤下するもの有らば、水と称せずと雖も必ず水ならん。寒暑昼夜も亦然り。一草一木微禽昆虫と雖も、亦各々其の理有り。しかるに、況や人をや。(7)

羅山は、理とは、天地が天地になる原因、水火が水火になる原因で、万物をしてそれなりの形を成さしめる根源者と捉える。朱子的理においての「所以然の故」の概念を採っている。また、羅山は利瑪竇(マテオ・リッチ)の『天主実義』を読み、当時(慶長十一年、一六〇六)、京都にいたカトリック会の不干と理に関して議論を行ったことがあるが、それをみると、

利瑪竇の天地鬼神及び人の霊魂は始ありて終なしとは、吾信ぜず。始あればすなわち終あり。終なく終なきは可なり。始ありて終なきは不可なり。然れどもまた殊に証すべ

きものあるかと。于、答えること能わず。春曰く、天主天地万物を造ると云云。天主を造る者は誰じやと。于曰く、天主は始なく終なしと。天地は造作といい、天主は始なく終なしという。かくの如きの遁辞、弁せずして明らかなるべし。春曰く、理と天主と前後有るかと。于曰く、天主は体なり、理は用なり。体は前、理は後なりと。春面前の器を指して曰く、器は体なり、器を作る所以は理なり。然れば則ち理は前にして天主は後なりと。于、解せずして曰く、燈は体なり、光は理なりと。春曰く、火の燈たる所以は理なり、光は理にあらざるなり。(8)

と述べている。すなわち羅山は、理を天主より先に存在するもので、器或いは燈などのものを作り出す所以然者と規定して、万物の存在根拠として把握しているのである。

以上からみれば、羅山は朱子の論理に忠実であるといえよう。これは、石田一良氏が「林羅山―室町時代における禅・儒の一致と藤原惺窩・林羅山の思想―」で、羅山の理気論は結局壮年以後(元和六年、一六二〇、羅山三八歳以後)には朱子理気論へ定着したし、その証拠の一つとして上の「大学跋」を挙げていることとも一応符合する(9)。

ところが、「西銘講解」では、「儒先為らく以て、主宰を以てこれを帝と謂い、形体を以てこれを天地と謂い、性情を以てこれを乾坤と謂い、気を以てこれを陰陽と謂う。凡そ両間に主たるもの、此れより出でざることなし」(10)と述べ、羅山は世界の存在根拠を理ではなく気からも求めているのが窺える。さらに羅山は、同じところで次のようにも述べる。

夫れ太極陰陽を生じ、陰陽五行を生じ、変化生克万物を生ず。太極は理なり。陰陽は気なり。ゆへに陰陽は道なり。五行は一陰陽、陰陽は一太極なり。人物の天地より出づる。本よりこれ理一なり(11)

ここで羅山は、太極が陰陽を生じ、陰陽が五行を生じ、そのような相互変化により万物が現れることから、太極は理、陰陽は気であると言いながらも、次に陰陽は道で、五行は一つの陰陽、陰陽は一つの太極であるとする。この論理からすれば、太極も一つの陰陽にすぎず、結局、羅山における太極―理―道―気―陰陽が同一のものと処理されているのが分かる。

また、羅山は「理気弁」で張載の「正蒙」を引用して、

大虚ハスナワチ天也、ソノ限ナクキハマリナキユヘニ大虚トナヅク。是ヨリ理モ出デ、気モ出ル也。コレスナハチ自然ナルユヘニ天トイヘリ。天ニ陰陽ノ気アリテ、寒クナリアツクナリ、昼トナリ夜トナリ、風フキ雨フリ、人ヲ生ジ万物ヲ生ズル事、ミナ此道理也、ト云ヘドモ、陰陽ノ気ヲハナレザルユヘニ気トハ云ナリ。気化ヨリ道ト云名ハアル也。(12)

と述べ、気だけでなく理の発生も大虚に基づいており、自然の変化や、人・物の生成も気化、すなわち陰陽二気の変化によってあらわれるという。張載が万物の根源を気から求める気一元論者であるのは周知の通りであり、大虚というものも気の別の呼び名にすぎない(13)。また、「随筆五」の次のような文章、

「今按ずるに、万物五行より生ず。五行即ち一陰陽なり。陰陽即ち太極なり。太極本よりこれ無極なり」[14]からすれば、羅山はよりはっきりと陰陽・五行としての気を万物の根源と認めているのが分かる。

石田氏は前掲の論文で、羅山の理気論は少なくとも元和六年(一六二〇)から朱子理気論へ定着し、元和八年(一六二二)以降からは陽明の理気論を程朱の説と折衷しようとする語が羅山の『文集』に全く現れて来ないとしており[15]、源了圓氏も石田氏の説を受け入れ、元和七・八年頃から、羅山の朱子学的立場はこの時期に成立したと断定している[16]。しかし、前掲した宇宙の根源を気より求めいている「理気弁」は、石田氏も推測しているように羅山の晩年の作品であり[17]、「随筆五」の成立年代は寛永年中(一六二四～一六四三)で、やはり羅山の壮年以降に書かれたものとされている。とすれば、勿論、ここで羅山が気一元論的な表現をなしていると言って、そこから羅山が陽明に従ったとは言えないが、宇宙論においては、羅山は晩年に至るまで直接に朱子に基づいたのではなかった可能性を否定できないであろう。

以上からみれば、羅山の宇宙論に対する見方は、ある時には理、ある時には気と表現されるように、一貫されていないと言える。[18]

三

では、羅山の朱子理気論への疑問をより詳しくみるならば、羅山は若い頃、朱子理気論に対して次のような疑問を投げかけている。

①太極理也、陰陽気也、太極之中本有陰陽、陰陽之中亦未嘗不有太極、五常理也、五行気也、亦然、是以或有理気不可分之論、勝雖知其戻朱子之意、而或強言之、不知、足下以為如何[19]

②易称、形而上者謂之道、形而下者謂之器、又曰一陰一陽之謂道、程伯子曰、陰陽亦形而下者也、而曰道者元来只此是道、朱子曰天地之化、往者過来者続、無一息之停、乃道体之本然也、又答柯国材書曰、一陰一陽、往来不息、即是道之全体、伯子与朱子之其言不異、程叔子曰、所以陰陽者道、又云、所以闔闢者道、朱子又曰、理与気決是二物、又曰、理弱気強、又曰、若無此気、則此理如何頓放、叔子与朱子其言相同、而伯叔有異、朱子亦其言前後有異、未知、以何者為定論而帰其一也[20]

①は慶長九年(一六〇四)、羅山二三歳の時、藤原惺窩に会おうとして惺窩の門人である吉田玄之に託した私信の第三信にある文章であり、②は慶長末年(一六一四)、徳川家康に仕える時、公務の暇に書いた「擬問六条」の一部である。①においての羅山の疑問は、朱子理気論の本領たる理気二元論と、それと対比される理気不可分論についてである。②においては程明道・程

伊川兄弟と朱子の論を挙げ、その論理的矛盾性を指摘している。②において羅山は、朱子は、一陰一陽する変化が往来して止まざるのが道(＝理)であると言い、陰陽は形而下者であるが、やはり道であるという明道の説を支える一方で、理と気は二つの物だといって、陰陽・闔闢する原因が道だとする弟の伊川に共鳴している。すなわち論理的誤りを犯している、とする。要するに、ここでの羅山の疑問は、理と気は果たして別物であるか、同一物であるか、ということであろう。

また、羅山は次のようにも述べている。

理と気一か二か。王守仁曰く、理は気の条理なり、気は理の運用なり、と。(21)

程子曰く、性を論じて気を論ぜざれば備はらず、気を論じて性を論ぜざれば明らかならず。これを二にせんば則ち是ならず。古今理気を論ずる者多し。未だこれに過ぐるもの有らず。独り大明の王守仁云く、理は気の条理なり、気は理の運用なり、と。(22)

理気は一にして二、二にして一なり。是れ宋儒の意なり。然も陽明子曰く、理は気の条理なり、気は理の運用なり、と。これに由りてこれを思へば、則ち彼に支離の弊あるは後学より起る。則ち右の二語、これを捨てて彼を取るべからざるなり。これを要するに一に帰せんのみ、ただ心の謂か。(23)

以上からみれば、羅山の立場は一見、陽明の理気一元論に基づいているように思われる。そして従来、これをもって、羅山は理気論のみにおいては陽明に従ったという主張が支配的であった(24)。しかし、このような主張は、既に石田氏、源氏などによって反論されたが、論者がここで別に詳細にすることはないと思う。両氏の見解をもう一度要約すれば、「上の羅山の語をめぐる一連の理気一元論的な見解は慶長・元和初期のものであり、元和七・八年以降は陽明の理気論が羅山の理気論に登場することはなく、羅山は晩年に至って朱子理気説へ定着した」となろう。ところが、羅山の立場が陽明によっていないからといって、それが朱子説と全く同じだとは言えないであろう。言い替えれば、羅山が陽明に同意したとすれば、晩年に至って朱子説に復帰したとしても、その内面には依然として陽明的な考え方が残されている可能性もあると思われる。

四

羅山が陽明の理気一元論をもって朱子説に疑問を提起したのは、他ならぬ「悪の根源」に対する疑問があったからである。この「悪の根源」に対する疑問は、羅山において繰り返し提起されているが、以下、その発言を紹介する。

①性即理也、天下無性外之物、理無不善、故孟子称性善、是也、然則所謂悪、則性外乎性内乎、曰性外則性外無物、曰性内則性本無悪、悪之所自出之本原、果其何処乎、是先儒之所未言也、豈易言哉(25)

②天地万物自理出、然則悪亦自理中出来乎、理者善而已

矣、曷嘗有悪来、然則悪之所出果何哉(26)

③一陰一陽謂之道、継之者善也、成之者性也、故子思曰、天命謂之性、孟子曰性善、又曰其情則可以為善矣、宋儒解之云、性即理也、要之善之至則理也、理之極則善也、推広而説之謂、天下無理外之物、由是言之則善而已矣、何有悪乎、吉而已矣、何有凶乎、若本有悪、則不可謂性善也、性本善而不有理外之物、則所謂悪出自何処在哉、果理内歟理外歟(27)

④性善也、性即心之理也、天下無性外之物、又無理外之物、若信斯言、則所謂悪来自何処耶(28)

⑤四端出於理、七情出於気、喜怒在事、則理之当喜怒者也、然則七情又出於理乎(29)

⑥童子出自互郷来問曰、四端出于理、七情出于気、然喜怒発中節者何、不出于理乎、非礼之礼、非義之義何、不出于気乎、果是理本善而気本有清濁乎、天下無理外之物、是先儒之格言也、清与濁果是理内歟理外歟(30)

①②③④は性としての理、⑤⑥は四端七情論と関連してあらわれるもので、ここで、羅山の子の鵞峰がそれぞれの巻末に記している年度を参考すれば、①と⑤は共に「随筆三」にあるので壮年の作、②は「家集」あるいは「渉猟手抄」から取ったものであるが年代は不明、③と⑥は寛永一七年(一六四〇)五八歳のとき、息子である二三歳の恕(鵞峰)と一七歳の靖(読耕斎)に「百問」と題して与えたもの、④は慶安元年(一六四八)六五歳のものと推定される。その大綱を次のように取りまとめることができる。「性としての理は天地・人・草木・禽獣などの全ての万物に同じく付与されており、万物は性と理以外に離れては存在しない。また性と理は純善の属性をもつ。従って存在する全ては当然善なるべきである。すると、悪はどこから出現するか」、或いは「四端は理により、七情は気から生じるというが、喜怒哀懼愛悪欲のような七情もその発現にあっては四端と同じく理に根拠する。とすれば、七情も理によるものか」と。すなわち羅山は、理と気を二分して悪の根源を気に置く朱子的考えには賛成していないのである。

もともと理気論においての朱子学の立場とは理気二元論であり、そのような理と気の区別から、人間を含む現実的存在は気が備わる精粗清濁によって必然的に善悪を共に持つとされる。いわば本然の性と気質の性との区別である。ならば、忠実な朱子学者を自負する羅山がこれを見落としたはずはないであろう。すなわち羅山は「理気弁」で、

然トモ気ニハ清キモアリ、濁ルモアリ、善モアリ、悪モアリテ、モノ、マジハレル事アレバ、気ヲウケテ形ヲナセバ、形ニツイテ、私モアリ、欲モアリ、悪モ出来スル也(31)

人ノ性ハ元ヨリ善ナルニ、何トテ又悪ハアルゾト云ニ、タトヘバ性ハ水ノゴトシ、清キモノ也。奇麗ナルモノニ入レバスナハチ清シ。汚タルモノニ入レバスナハチキタナシ。泥土ニ入レバスナハチ濁ル。気ハ性ノ入レモノナリ。気ニ清キアリ、濁レルアリ。明ナルトキアル暗キトキアリ。厚キ時アリ、薄キ時アリ。開ク時アリ、塞ル時あり。(32)

と述べ、悪の出現は結局気によることを明らかにしており、さらに、五四歳の時の四端七情に関する朝鮮の通信使との対談では、

> 貴国の先儒、退渓李滉、専ら程張朱子の説に依りて、四端七情、理気を分かつの辯を作りて、以て奇大升に答う。其の意謂へらく、四端は理に出で、七情は気に出づと、此れ乃ち朱子の云う所の、四端は理の発、七情は気の発なり。末学膚浅、豈に喙を其の間に容れんや。退渓が辯、尤も嘉すべし。我曽て其の答を見て、未だ其の問見ず、是を以て之を思うに、其の理気を分てば、則ち太極は理なり、陰陽は気なりと曰ひて、合一する能わざれば、則ち其の弊、支離に至らんか。理気を合すれば、則ち理は気の条理なり、気は理の運用なりと曰ひて、善悪を択ばざれば、則ち其の弊、蕩奔に至らんか。方寸の内、当に明かに辨ずべき所なり。大升の問う所果して如何。(33)

と述べ、朱子の二元論に従う退渓の弁を「嘉すべし」と嘗め、「理は気の条理、気は理の運用」という陽明の説は善悪の根源を区分することができず、その弊はきわめて大きいとしている。これをもってすれば、石田・源の両氏が主張しているように、羅山は確実に朱子的思惟に立脚していると言える。

しかし問題は残る。前の例の③④⑥に注目すれば、③と⑥は羅山の五八歳、④は六五歳のものである。すなわち羅山が朱子説へ定着したという元和七・八年、羅山四〇歳以後に書かれたものである。ここで、③と⑥に対し、「五八歳の羅山が二三歳と一七歳の息子に自分も理解出来なかった問を訊ねて教えを乞うはずはない」という石田氏の語(34)を認めるとしても、六五歳に書かれたとみられる④は、相変わらず朱子二元論に不満を表している。これは如何に見るべきか。

羅山は理気関係論に疑問を持ちつつも、その先後本末を明らかにする努力はしておらず、またそれを直ちに悪の根源をめぐる人性論の問題に用いている。すなわち、羅山の疑問は、前節の宇宙論においての矛盾的な見解が示されるように、理と気の正当な関係を前提とし、それによって人性論を説明する、つまり宇宙論に基づいて人性論に進む伝統的な朱子学の方法を無視することに起因するといえる。宇宙論の面が失われ、もっぱら人性論の論理として用いられることからあらわれる当然の帰結であろう(35)。

さて、上で挙げた朝鮮の通信使との対談の中、「其の理気を分てば、則ち太極は理なり、陰陽は気なりと曰ひて、合一する能わざれば、則ち其の弊、支離に至らんか」という語にもう一度着眼すれば、羅山は朱子の理と気を別々に扱う見方を系統なくばらばらにする支離の弊があるという。この点において、羅山の意識の底に流れるものは、あくまで、分析論ではなく統一的論理であると言えよう。すなわち、羅山が晩年に至って朱子的思惟に定着したとはいえ、そのなかでも、悪の根源をめぐって二元論的思惟への疑問を払拭されなかったのは、統一的論理を好む日本的情緒が作用したものであろう(36)。そして羅山の陽明理気一元論への接近も、こうした脈絡から理解されよう。こ

のことは、羅山の陽明への関心は理気論のみに限られ、羅山は陽明の思想の本質的部分である心即理や致良知説などには関心を示していないということからも[37]裏付けられよう。

羅山がこのように理気論展開の内面において単純化ないし統一化をあらわしていることは、心という実践の場で、上の悪の問題をめぐる理気論の矛盾を解決しようとしていることから、より明らかになるだろう。羅山は「三徳抄」で、

其理ト云モノハ即我心也。心ノ外ニ別ニ理アルベカラズ。理ヲキハムレバ、モノニ不審モナク、ウタガヒモノナキナリ。[38]

心ニ善悪アリヤト云ニ、心ハ元ヨリ善也。天命ト云モ、義理ト云モ、性ト云モ、心ト云モ、皆一也。[39]

コ、ニヲヒテ人ノ生ズルトキニ、大虚ト気化トヲ合セテ、形ニソナフルトキハ性ト云名ハアルナリ。コノ性ヲソナヘテ、形ノ動キハタラクトキニ、心ト云名ハアル也。右ノ大虚ト道ト性ト心ト四ツノモノ、名ハアレドモ、其理ハ元来一也。[40]

と述べ、心はもとより善であるから、理と同一のものだとし、結局存在原理である理・太虚(気)・道・性などを心と同一概念として把握している。このように、存在原理である理を実践的次元においての心と結び付けて一つにすることによって、理気関係の矛盾を解決しようとする見方は、一方において、理気論の宇宙論的な面が失われ、もっぱら人性論に向かうことからすれば、あたりまえであろうが、しかしこれは次のような意味を帯びていると思われる。

羅山の以上の考え方は、朱子と陽明を折衷する。しかしこれは逆に言えば、朱子と陽明のどちらにも全くの同感を表していない羅山自身のものである。というのは、まず、上の「其理ト云モノハ即我心也。心ノ外ニ別ニ理アルベカラズ」という羅山の語をもってすれば、これは「心即理」を主張する陽明に非常に似ている。しかしながら、羅山は、

君臣父子は外物なり。君父を捨ててのちに忠孝をなさんや。然れば則ち外物果して禦ぐべからず、又棄つべからず。譬へば、鏡の明を棄てて照すべからざるがごとし。万物おのおの事あり。事毎におのおの理を具す。理は乃ち心性なり。心と性と元より一なり。[41]

と述べ、結論的には「理は乃ち心性なり、心と性は元より一なり」といいながらも、君臣・父子のような人倫を物、その関係を規律する忠孝を理とし、万物には各々事が有り、毎事は各々理を具わるという。いわば朱子の「格物窮理」を取っている。すなわち羅山は心の以外に別に理を設定して、心が直ちに理だとする陽明とは異なるニュアンスをあらわすと言える。そして朱子との比較であるが、ともあれ、このように気としての太虚、理としての道・性などを心と一つに見なそうとする見解は、朱子においては見い出し難い部分であろう。朱子学での心とは、「性と情を統べるもの」として、「心即理」ではなく、心の中の性を区別する「性即理」であるからである。要するに、羅山の朱子学の受容は盲目的・無批判的なものではなく、

羅山的特性をあらわすと言える。

＊本稿の羅山の引用は、寛文二年刊の筑波大学附属図書館所蔵の『羅山先生は文集』を参照し、京都史跡会編纂『林羅山文集』（ぺりかん社、一九八八年）を使用した。そして「春鑑抄」と「三徳抄」のものは、岩波日本思想大系二八『藤原惺窩・林羅山』を用いた。

注

（1）羅山が理気論に限って、陽明的な一元論を取ったとする代表的な研究者を挙げると、井上哲次朗（『日本朱子学派之哲学』、六七頁）、阿部吉雄（『日本朱子学と朝鮮』、二〇九頁）、衣笠安喜（『近世儒学思想史の研究』、四七頁）、今中寛司（「江戸時代の中国思想」、『季刊日本思想史』、NO.四、一九九七年、三九頁）、堀勇雄（人物叢書『林羅山』、八〇頁）、李基東（『東アジアにおける朱子学の地域的展開』、三〇〇頁）、宇野茂彦（叢書日本の思想家②『林羅山・（附）林鵞峰』、一六〇頁）などであり、羅山の晩年に至ってははっきりと朱子説に定着したという見解を披瀝したのは、石田一良（「林羅山―室町時代における禅・儒の一致と藤原惺窩・林羅山の思想」、相良亨・松本三之介・源了圓編『江戸の思想家たち』（上）、三〇頁）、源了圓（『近世初期実学思想の研究』、二二三頁）がある。

（2）『羅山文集』巻二六、火雷神弁、二九七頁。

（3）陽明学での理が実体的性格を持たないということは、彼の「理は気の条理、気は理の運用」（『伝習録』中、答陸原静書一）という表現が示されるように、理はただ気の動く法則、すなわち「気の理」の意味に限定されるからである。これに反して、朱子の理は、気の条理の性格以外にも、所以然者としての気から独立して存在するという意味をも持つ。

（4）『羅山文集』巻五三、大学跋、六一六頁。

（5）林兆恩の字は懋勳、別号は竜江・子谷子。明末の万暦二六年（一五九八）に没す。三教一致を主張して、朱子的思惟に反対した。特に藤原惺窩の「大学要略」は林兆恩の「四書標摘正義」の影響を受けたものとされるが、この点において羅山は惺窩の説も排撃しているのである。

（6）羅山が事々物々の理を認めるのはこの他にも幾つか所から見つけられる。たとえば、「夫天下之事莫不有理、莫不載於詩書六芸之中、然理一也」（『羅山文集』巻六六・随筆二、八一七頁）、「一草一木各具此理、格得窮得了、畢不外此心」（『羅山文集』巻六八・随筆四、八五六頁）などがある。

（7）『羅山文集』巻三二、三四九頁。この文章は、羅山が惺窩に格物の義を問い、これに対して惺窩が窮理と答えたこと

（「道春昔嘗問格物之義、惺窩先生答曰、程朱謂之窮理」）につづいて、羅山自分の考え方を説いたものである。これについて、或いは惺窩も羅山と同じく、宇宙論や窮理説を説いたと見ることができるかも知れないが、これは、金谷治氏が指摘したように、羅山の好みが反映された文章（金谷治「藤原惺窩の儒学思想」、岩波日本思想大系二八『藤原惺窩・林羅山』、四六一頁）として理解する方が良いと思う。

（8）『羅山文集』巻五六、排耶蘇、六七三頁。

（9）『江戸の思想家たち』（相良亨・松本三之介・源了円編、研究出版社、一九七九、三〇頁以下）上巻に所収。

（10）『羅山文集』巻三〇、西銘講解、三三五頁。

（11）同上、三三七頁。

（12）岩波日本思想体系二八、「理気弁」、一七一頁。

（13）張載は、「太虚無形、気之本体、其聚其散、変化之客形爾」、「太虚不能無気、気不能不聚而為万物、万物不能不散而太虚」（『張子全書』巻二、「正蒙」「太和編」）と述べているが如く、「太虚即気」の論を唱え、気による存在論を立てた。

（14）『羅山文集』巻六九、随筆五、八六三頁。

（15）石田一良、前掲論文、三〇、三九頁。

（16）源了円『近世初期実学思想の研究』、創文社、一九八四年、二二三頁。

（17）石田一良、前掲論文、三六頁。

（18）朱子もある場合には気一元論的な表現をなしている。「天地之間一気而已、分而為二則陰陽、而五行造化、無不管於是焉」（『易学啓蒙』本図書一、阿部吉雄、『日本朱子学と朝鮮』、四九九頁再引用）。また朱子は周濂渓の「太極図説」で問題になった「五行一陰陽、陰陽一太極也」を解して、「又曰五行陰陽、陰陽太極、則非太極之後、別生二五、而二五之上先有太極也」（『朱子大全』巻四五、答楊子直、四一頁）というように、太極の後に、別に二気五行を生じ、二気五行に先だって太極がある、ということではないとする。

（19）羅山文集』巻二、寄田玄之、一八頁。

（20）同上、巻三二、擬問、三四四頁。紙幅の都合で制約もあり、書き下し文は省略。以下の註(24)～(30)も同じ。

（21）同上、巻六七、随筆三、八三二頁。

（22）同上、巻六八、随筆四、八五二頁。

（23）同上、巻六八、随筆四、八四四頁。

（24）註(1)参照。

（25）『羅山文集』巻六七、随筆三、八三四頁。

（26）同上、巻六八、随筆四、八四一頁。

（27）同上、巻三四、性、三八七頁。

（28）同上、巻七四、随筆十、九二八頁。

（29）同上、巻六七、随筆三、八三二頁。

（30）同上、巻三四、理気、三八〇頁。

（31）岩波日本思想体系二八、一六二頁。

(32)同上、一六四頁。
(33)『羅山文集』巻一四、寄朝鮮国三官使、一五七～一五八頁。
(34)石田氏、前掲論文、三九頁。
(35)衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』、法政大学出版部、一九七六、四九頁。氏はここで、羅山が理気を心と同一視する基底には、朱子におけるような体験的真実が羅山には理解されず、その結果、朱子学はその存在論の面が失われて、もっぱら当為の論理として受け取られることになった、と述べている。
(36)朱子理気論の受容において、このように分析論より統一的論理を好む傾向は、羅山以外の学者からもうかがえるが、例えば、藤原惺窩の―この文章は羅山が惺窩の朱陸折衷の傾向を詰問し、これについての惺窩の返事であるが―「紫陽質篤実而好邃密、後学不免有支離之弊、金谿質高明而好簡易、後学不免有怪誕之弊」(『惺窩文集』上、巻十、答林秀才、一三七頁)という表現、そして貝原益軒が『大疑録』を著し朱子学を論斥したところの、「如宋季世諸儒之説、其分析過于詳審、其議論于高遠、蓋其所分析甚詳細、然愈詳細則愈支離、不能渾融而会通」(『大疑録』巻之上、二八条、日本思想大系三四『貝原益軒・室鳩巣』所収)などが挙げられる。
(37)源了圓、前掲書、二二三頁。
(38)岩波日本思想体系二八、一五三頁。
(39)同上、一六八頁。
(40)同上、一七一頁。このように心と理を同一視するものは、ここに紹介されたもの以外にも、「天者性理道義之所由出也、天也心也性也道義也一也」(『羅山文集』巻二八、不白説、三一六頁)、「帝也天也性也心也、通古今亙万世而一也」(『羅山文集』巻二四、夢帝賚良弼論、一二六頁)、「此理ト気ト相アフテ、形ノ主タルモノヲ心トナヅク。此心ト云モノハ元来太極ノ理ナレバ、天ト同ク虚空ノ如クシテ、色モナク声モナシ。タダ善バカリニシテスコシノ悪モナキ也」(「理気弁」、前掲書、一六二頁)などがある。
(41)『羅山文集』巻五三、大学跋、六一六頁。

(オム・ソギン　筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)