

藤原惺窩の朱子学受容

——理氣論を中心として——

嚴 錫 仁

はじめに

藤原惺窩（一五二—一六二）。名は肅、字は斂夫、惺窩はその号である。の全文集をみても、惺窩が理・氣に言及している例はあまりなく、特に氣についてはほとんどない。これは、惺窩の朱子学の理解がまだ草創期であつたため、その思想の中に理氣説がいまだ透徹しなかつたという面も挙げられるが、もっと主な理由は、彼の学問においては理氣説のような哲学的・形而上的な論理の構築よりもむしろ実践的な面に主眼点があつたためであらう。しかしながら、朱子学という体系は理氣説を無くしては成立し難く、惺窩の学問の主な拠り所が朱子学であつたとすれば、惺窩にあつても理氣説はどんな形態でも受容されたように思われる。否、惺窩が理氣論を無視して実践的な面に力を注ぎ、理氣説の中でも氣より理のみを取り上げたとすれば、む

しろその面に惺窩理氣説の特徴があるだろう。以下、惺窩の理氣説を、①表面的には朱子の理氣説に基づいていること、②しかしその展開の内面で朱子の理氣説とは方向を異にしていることを明らかにし、③惺窩理氣説の特徴を検討する。

一 朱子理氣論の受容

まず、惺窩の理に対する見解である。惺窩の理が朱子説に基づいていると考えられるのは、次のような理由による。

第一に、惺窩における理は朱子と同じように超越的・抽象的性格を帯びているという点である。

天道といふものは理なり。此の理が天に在りて、未だ物に賦せざるを天道といひ、この理が人心に具はりて、未だ事に応せざるを性といふ。性は亦理なり。おもふに仁義礼智の性と、その元亨利貞の天道は、名を異にしてその実は一

なり。²

すなわち惺窩の理とは天道と性との同一物であり、その存在形式として、天においては未だ物質と、人心においては具體的状況と接しないという、形而上的な性格を示す。

第二に、主理説への賛成である。惺窩が主理説に共鳴したのは、李退溪の「天命図説」の影響による。その例を挙げると、前日の整菴の記中に、余が議する所の数条、天命図説に暗合するもの³の在るあり、如何。

惺齋曰く、四端は理に出で七情は氣に出づ。この説是なり。これを因知記のいふ所に比すれば、則ちこれ彼より善しと⁴なすと。

つまり惺窩は、朱子死後の主氣論の代表格たる羅整菴より、李退溪の理中心の説を善しとしているのである。阿部吉雄氏によれば、朱子は、世界が理と氣との二元によつて成り立っているという理氣二元論者であるが、理を氣よりいっそう根源的で、優位に考える主理論に基づいているとされる。そして朱子の死後、理を究極の実体と見る主理的理氣説に反対して、實在するものは氣だけで、理はただ氣の活動する法則と見る氣一元論を主張した最初の人物が、羅整菴であるとされる。⁵李退溪は、韓国儒学史において、上の例にも見える「四端出理、七情出氣」という問題から主理・主氣説の論争を呼び起こし、主理説の立場をとったことは周知の通りである。⁶無論、退溪のいわば「四七論」の重点がどこにあったか、そして惺窩がどのような意味で整菴の「因知記」より退溪の「天命図説」を善しとしたかに

ついては議論の残るところであるが、ともかくも、惺窩が氣より理をより根源的に考える主理論者であったことは事実であるう。

第三に、「理は一にして分は殊なり」という理一分殊説をも説いている点である。理一分殊説は張橫渠の「西銘」の解釈をめぐって、程伊川が楊龜山の質問に答える書簡からその源を発する言葉で、後に朱子⁷がこれに再解釈を加えて倫理及び宇宙論の基本命題の一つと確立した論理である。惺窩もこの説を受け入れている。すなわち「寿老人の画像に題す」という文章で、「上に形するものは、日月星辰。中にして人と禽と獸蟲となり。下にして山峙ち川流れ、草茂り樹立つ。理一にして分殊、分殊にして理一なり」といい、さらに弟子たる堀杏庵に教えて、

惺窩云ふ、学問の道、義理を分別し、理一分殊を以て本となす。万物一理にして、物我間なくんば、則ち必ず理一に入りて、釈氏の平等利益、墨子の兼愛に流るのみ。専ら分殊を以てこれをみれば、則ち必ず楊子の為我に流る。両は未だその善を得ず。故に聖賢の書を読み、聖賢の心を曉るには、則ち専ら理一分殊を以て宗となすべし。則ち弊無し。⁸

と述べ、学問の根本は専ら理一分殊を体得することのみとしてゐる。

次に氣に対する見解である。ところが、惺窩においては氣の論議が非常に稀で、特に理と氣を併せて説明した所は一箇所もない。⁹また、朱子もしくは他の学者の如く、氣の本来の性格で

あるとも言える形而下者或いは万物を構成する物質的要素として、氣を直接言及する例も見当たらない。しかし、間接的にうかがうことのできる惺窩の氣の理解は、朱子の「氣質の性」に似ている。朱子の「氣質の性」は「本然の性」と共に、朱子の人間觀を形成する基本概念として、人間の差別は氣がもっている精粗清濁の性質によって出てくるという理論である。すなわち朱子は、

天の、この人を生ずるに、これに与へるに仁義礼智の理を以てせざるなし。亦何ぞ嘗て不善有らんや。ただこの物を生ぜんと欲すれば、必ず須らく氣あるべし。然る後此の物以て聚まりて質を成すこと有り。そして氣の物爲る、清濁昏明の同じからざる有り。その清明の氣を稟けて物慾の累なければ、則ち聖と爲る。其の清明を稟けれども、未だ純全ならざれば、則ち微かに物慾の累有るを免れず。而して能く克ちて以てこれを去れば、則ち賢と爲る。其の昏濁の氣を稟け、又物慾の蔽ふ所となりて去ること能はざれば、則ち愚と爲り不肖と爲る。これ皆氣稟物慾の爲す所にして、性の善は未だ嘗て同じからざるあらざるなり。¹⁰⁾

と、天が人間に付与した理による本然の性は不善もなく誰でも同一であるのに反して、氣質の性のため、聖・愚・賢・不肖などの人間の違いが現れるという。このような朱子の「氣質の性」論を惺窩も受け継いでいる。

舜は常に當りて天已に定まり、且つ氣の最も通正を得て、以て時日吉星の運に乗ず、故に聖にして富むなり。夫の邪

曲なる者の如きも、亦幸に時日吉星の運に乗じて、変に當りて天未だ定まらず、且つ氣の偏塞を得て、故に邪曲にして富むなり。¹¹⁾

すなわち、各々の人間はその得た所の氣、つまり氣の通正を得ると聖人になり、氣の偏塞を得ると邪曲たる人になると言うのである。

以上に即してみると、惺窩の理氣説はまず朱子の理氣説を受容したと言うことができる。惺窩の理は超越的先驗的なものであり、さらに理優先的な傾向を理一分殊説をも採用しており、氣についても氣質の性論において朱子の説をそのまま受け入れているからである。

ところがここで一つ注意すべきところは、惺窩の理氣説には朱子理氣説の基礎とも言える世界の根源を探索する宇宙論的論議についての関心は少ないということである。上でみたように惺窩は氣についてただ人性論のみにおいて展開しており、理について万物の根源者の性格と表現しているところは見あたらない。惺窩が氣より理を根源的に考える主理論者として、羅整菴より李退溪の説を正しいと言っても、このときの理とは「四端七情」という人間の心性論に局限されており、宇宙論的・形而上学的意味としての理ではない。そして、「天道説」で理を超越的・先驗的に把握したといっても、やはりその後半部においては、「凡そ人、理に順はば、則ち天道はその中に在りて、天人一のごときものなり。欲に徇はば、則ち人欲その徳に勝ちて、天はこれ天、人はこれ人なり。この故に君子は力を用いて、以

て天命の実理に復るを知り、小人は欲を肆にして、禽獸に近づくを知らず¹²⁾というように、人間の欲心をなくして理に従うと、そこで天と人間が同一になるといふ、実践修養の面を強調しているのである。

要するに、惺窩の理氣説は朱子説を受容しつつも、その展開の内面においては宇宙論を省略してただちに人性論に進めているのである。朱子説とは方向を異にするといふことができる。では、ここで焦点を理に限って、惺窩と朱子の差異をより具体的に検討してみよう。

二 朱子の理と惺窩の理の相違

理についての惺窩と朱子との理解の分岐点は、惺窩の理氣説が万物の根源に対する宇宙論的な見解を欠いてただちに人性論に向いていることから推測できるように、人間の心以外の事物に存在する理を認めないことにある。ここでは、惺窩の『大学要略』と朱子の『大学集注』及び『朱子語類』の大学篇を中心にして、理としての「至善」とその理解の方法としての「格物致知」の概念に着目して論議を進めたい¹³⁾。

まず、「至善」に対する惺窩と朱子の理解を比較する。惺窩は『大学要略』で「至善」を、

在止至善トハ、明德親民ノ根源ノ出ヅル処ノ理を至善ト云ナリ。至善トハ、コレヨリホカノ善アルベカラザル故ニ、イタレル善ト云ナリ¹⁴⁾

内外合一トハ、明明徳親民ハ外ナリ、止於至善ハ内ナリ¹⁵⁾
至善ノ体アレバ必明明徳親民ノ用アル也¹⁶⁾

と述べ、「至善」とは「明德」と「親民」が発する根源としての理であり、「明德」・「親民」が「外」であり「用」であるのに比べて、「内」であり「体」であるとしている。そして「明德」については、「明德ハ君臣・父子・夫婦・長幼・朋友ノ五倫の五典ナリ¹⁷⁾」というように、外に現れている顕道としての人倫であり、「親民」は士農工商の四民を親愛養育することだと¹⁸⁾して、これらの二綱領は究極処ではないといっている。すなわち、惺窩は「明德」・「親民」・「至善」のいわば『大学』の三綱領の中で、特に「至善」を強調して「明德」と「親民」より上位の概念と把握し、さらに「至善」を朱子学の理と同一のものとなししているのである。

しかし、朱子は、「至善」より「明德」にその比重を置いている。すなわち朱子は『大学集注』において、「明德」とは人が天から得たもので、虚靈不昧なる属性を持ちつつ、衆理を備えて万事に応ずるものである¹⁹⁾とし、『朱子語類』の大学条においては、

天の人物に賦するもの、これを命といふ。人と物とこれを受くるもの、これを性といふ。一身に主たるもの、これを心といふ。天より得る有りて光明正大なるもの、これを明德といふ²⁰⁾
あるひと問ふ、明德はこれ仁義礼智の性ならんや、いふに是なり²¹⁾

と述べていることからみれば、「明德」こそ人や事物が天の命令によって内在的に賦与された仁義礼智の性としての理であるのが分かる。そして「明德」について、

人は本来皆この明德を具す。徳の内に便ち此の仁義礼智の四者あり。只だ外物に汨没せられついに明らかならず。便ち都て壞れたり。大学の道の所以は、必ず先ずこの明德を明らかにす。⁹²

と述べ、外物によって損なわれた、人が生まれながら持っていた仁義礼智としての性（＝理）を回復する最優先の方法が、「明德」にあることをはっきり示している。また「至善」については、

至善は則ち事理当然の極なり。言ふに、明德を明らかにし民を新にするは皆当に至善の地に至りて遷らざるべし、となり。蓋し必ずそれ以て夫の天理の極を尽くすこと有りて、一毫も人欲の私なきなり。⁹³

明德親民は、皆当に至善に至るべし。至るに及ばざれば、則ち是れ未だ当に至るべきにして至らず。当に至るべきにして至らざれば、則ち是れその至る所にして過ぎる。能く止りて久まらざれば、則ち是れ其の至る所を失ふ。⁹⁴

と述べているが、これは次のように解釈できる。すなわち朱子における「至善」とは、事理当然の極まりであり、明德と親民の二徳目が過不及のないように發揮された、つまり「最も善い状態」である。そのような最も善い状態（＝至善）に至って移らないとき、人欲の私心がなくなつて天理が実現される、と。

すなわち、朱子は「至善」を惺窩のように「明德」と「親民」が発するところの究極処とは考えず、また理としても認めていない。このことは、さらに「明德」と「至善」の関係を説いた次の文章からも証拠される。

問ふ、至善は明德の外に別に所謂善あるにあらず、ただ明德の中に就きて極処に到るは便ち是や否やと。曰く、是なり。明德の中に至善あり、親民の中に至善あり、皆あの極処に到るをもとむ。至善は皆に随ひてあり、修身の中に至善あり、必ずあの尽処に到るをもとむ。齊家の中に至善あり、亦尽処に到るをもとむ。至善は只だこれ其の極言を以てす、と。⁹⁵

すなわち、「明德」のほか別に「至善」があるのではなく、「明德」・「親民」あるいは修身や齊家などの全ての行為に「至善」が含まれているという。朱子においては、特別に「至善」が「明德」より上位の概念を表わすのではない。

以上から見るならば、朱子は「至善」を理とは表現せず、むしろ理にふさわしいものは「明德」であり、「明德」こそ三綱領の中の中心概念であると捉えている。これに対して惺窩は、「至善」を最も根源的なものと想定し、さらに朱子学の「理」の地位まで引き上げているのである。結局、「理」について惺窩が朱子と方向を異にする端緒は、朱子の「最も善い状態」である「至善」を、惺窩が理と捉える点にあるであろう。そして、惺窩はまた「至善」について次のように述べる。

至善ハ極処ナリ。止トハ我心ノ極ノ処ヲ指シテ云コトゾ。

我心ノ極処ノ至善ニ止テ不移トキハ大学ニ人ト己と内ト外トノ差別ナキコト燦然タリ。此三句ハ用ヨリ体ヲ示ス也。学ノ次序ニハアラズ⁹⁵

至善ハ陰陽未分以前ヨリ始中終ヲ貫通スル一個ノ善ナリ。渾然在中、粹然至善者ナリ⁹⁶

「至善」は極処であるが、特にそれは我心を指すもので、我心の極処がすなわち「至善」になる。そして自己と他人、内と外を分別しない『大学』の本来の目的もこの我心の中で完成される。すると、惺窩においては理としての「至善」は我心に限定され、我心以外に存在するいわば事々物々の理と、それを知ろうとする認識的努力は当然否定されることになる。

こうした理においての朱子と惺窩の相違は、両者の「格物致知」の解釈からより明確に示される。朱子は『大学』の格物補伝章で、

いわゆる知を致すは物に格るに在りとは、吾れの知を致さんと欲すれば、物に即きてその理を窮むるに在るをいふ。蓋し人心の靈なる、知有らざるは莫く、而して天下の物、理有らざるは莫し。惟だ理に於いて未だ窮めざる有るが故に、其の知を尽さざる有り。是を以て大学の始めの教へは、必ず学者をして凡そ天下の物に即きて、その已に知れるの理に因りて益ます之を窮め、以てその極に至るを求めざることを莫からしむ。力を用ふるの久しき、一旦豁然として貫通するに至りては、則ち衆物の表裏精粗、到らざるなくして、吾が心の全体大用も明かならざる無し。此を物格とい

ひ、此を知の至りと謂ふなり⁹⁸

と述べる。すなわち、天下の事物には既に理が具備されており、人の心には虚靈なる認識作用がある。従つて、『大学』の教えは必ずまずその天下の事物に至つて、それに備わっている理を究め尽くすことから始まらなければならない。このような窮理の努力を久しくして、一旦豁然貫通の段階に至ると、その時始めて我心の全体の作用も明らかに、と説くのである。ここで、「吾心の全体大用」を朱子哲学が志向する二つの目的、すなわち修己と治人の中の修己の完成態とすれば、修己の始めは「格物致知」であり、そしてそれは事物に備わっている理を知ることには始まると言える。

しかし惺窩は、朱子が「格物」の「格」を「至る」の意味、「物」を「外的な事物」としているのに対して、「格」を「去る」、「物」を「塵の如き心上の物欲」と解して、

我知ニイランヨリハ、心上ノ物欲ヲ去ルニアリト也。物欲ノ二字、并ズルシサイ有ベシ。心上ノ物ヲ去レバ、自然に明知生発スルゾ。知トハ至善ヲ知ノ知也⁹⁹

物トハ塵也。鏡中清明ナレバ、一点ノ塵ヲサレバ、明ヲ不待シテ明見スルゾ。其鏡中ノ清明ナルトコロラ虚ト云フ。

ソノ中ニ靈アリ。或ハ至善トモ云¹⁰⁰

といつて、心の物欲を取り去れば自然に明知が生じ、そうした心の塵をなくした清明なる状態が虚・靈或いは理としての至善であるとする。すなわち、惺窩においては朱子のように修養の前提条件とも言える事物に対する理の探求が欠落しており、理

と想定された「至善」は認識対象としての実体ではなく、実践的・作用的状態と定義されているのである。

以上の惺窩の理に対する見解からすれば、それは必然的に心の実践修養を強調することになる。次の文章にそれが露呈している。

工夫ヲツマズバ、カキノベテモ云ヒツクシテモ、ココロユクベカラズ。止トハウツラザルコトナリ。ウツラザルト云コトモ、カキノベタルバカリニテモ、云ノベタル斗ニテモ、コトバニテツクスベカラズ。我心ノ落処ナクバ、スムベカラズ。名斗知ヲ知トハ不可云⁽³¹⁾

すなわち、「ことばにつくすべからざる」、我心の実践的工夫が大切に取扱われるのである。

三 惺窩理氣論の特性

では、惺窩の理氣論が宇宙論を省略しており、それに伴って、惺窩の理がただ主観的实践性を帯びるようになった所以はどこにあるだろうか。

惺窩が仏教を切り捨て朱子学へ転向した主な理由は、朱子学の日用人倫の重視にある。惺窩は、「先生以て為へらく、我久しく釈氏に従事す。然れども心に疑ひあり。聖賢の書を読めば、信じて疑はず。道は果して茲にあり、豈に人倫の外ならんや。釈氏は既に仁種を絶ち、又義理を滅ぼす。これ異端たる所以なり。」⁽³²⁾と述べ、仏教が異端である所以は聖賢の道である人倫を

滅絶することにあるといつて仏教を排斥し、また朱子について

は、
以て紫陽朱夫子に及びて、又群賢の大成を集めて之を一にす。上の五経より下の語孟庸学に至りて、發揮して章顕せざることなし。学者をして此の道の日用人倫に外ならずして、聖人の質、学びて至るべきを知らしむ。則ち宋賢の功、又豈に堯舜より下ならんや⁽³³⁾

といつて、朱子の長所は、聖賢の道を章顕し学者をして人倫を知るようにした点であるとしている。このように惺窩が人倫の確立を強調するのは、彼の

数十年間、千怪百変、世道刻薄、乱逆紀なし。その父を弑するもの比々として、施きて達官貴介に及ぶも、人以て常と為して言はず⁽³⁴⁾

生財ノ理ヲ乱ラバ風俗貪逆ニシテ、上下トモニ利ニ溺レテ五倫悖乱シテ、近世ノ天下ノゴトクナランコト疑ナシ⁽³⁵⁾
という現実批判からも裏付けられるであろう。そして惺窩はある時には、「五教トハ君臣、父子、夫婦、長幼、朋友、五ツノ理ニタガハザルヤウニ教ナリ⁽³⁶⁾」というように、五倫を直接に理であるとまでしている。要するに、惺窩において朱子学の受容の目的とは、人倫の確立という現実的な面に置かれているということができよう。

このように惺窩において朱子学自体が人倫の教え、すなわち現実的論理として把握されているとすれば、惺窩の理氣論というものも結局は人倫の確立のための道具として利用されたよう

に思われる。言い換えれば、これは、惺窩の理氣論においては朱子理氣論の本領たる宇宙論的、形而上的性格の思弁的な論議が展開される何等の理由がないということであり、もし、惺窩の理氣論にそのような超越的・形而上的性格の言葉があるとしても、それは朱子学の受容過程における一般教養的な理解に過ぎないということである。したがって、惺窩の理氣論が宇宙論を省略し人性論に向いていることは当然の帰結であり、惺窩の学問的傾向が修養実践的な性格を持つということも、これによって、裏付けられるであろう。

終わりに一つ付言したいことは、惺窩の学問は以上のような現実中心の視角から心という実践の場において「統一」を指向するものであり、そしてそれは論理の「単純化」をあらわすということである。すなわち惺窩は、

紫陽（朱子）は質篤実にして邃密を好み、後学は支離の弊あるを免れず。金谿（象山）は質高明にして簡易を好み、後学は怪誕の弊あるを免れず。是を異るとなす者なり。人その異を見て、その同を見ず。同とは何ぞや。同じく堯舜を是なりとし、同じく桀紂を非なりとし、同じく孔孟を尊び、同じく釈老を排し、同じく天理を公となし、同じく人欲を私となす。然らば則ち如何。学者おのおの心を以て之を正し、身を以て之を休し、優柔厭飫、田機流転、一旦豁然として貫通すれば、則ち同じき異なるか。³⁷⁾

と述べ、心をもって正しくして豁然貫通という悟りの境地に至ると、朱子・陸象山が同様になるといって心の実践的な努力を

強調している。特に朱子については、その論理が篤実としているが系統なくばらばらになる支離の弊があり、象山は、簡明であるが怪誕の弊があるとする点に注意すべきであろう。惺窩が朱子・象山の両者に批判を加えるのは、彼の朱子学の受容原則が盲目的・無批判的なものではないことを物語る。

結びにかえて

いままで論者は、藤原惺窩の理氣論を中心として、江戸初期における朱子学の受容の一面を論じてきたが、実はこれは、論者が日本朱子学に接して感じたこと、すなわち日本朱子学はその展開において少なからぬ日本独特の特性を表しており、³⁸⁾ 中国・韓国に比べて日本においては初伝から極めて短期間に朱子批判理論を立てている³⁹⁾、ということに対する試論である。

それで論者は惺窩の理氣論を検討して、惺窩の朱子学受容は盲目的・無批判的ではなく、その受容の内容において抽象的であるよりは実践を重視する現実中心主義の特性を表していると論じた。無論、ここでの惺窩の特性が彼以降の日本朱子学に共通した特性であるかを明らかにするためには今後の研究が必要であろうが、この検討を通じて、日本においては朱子学受容の初期から既に日本的理氣論ないし日本的朱子学の芽萌が見られるということと言えるであろう。

*本章の惺窩の引用は『藤原惺窩集』上下巻（国民精神文化

研究所、一九三七年）を合本して復刊した『藤原惺窩』（日本教育思想体系・9、日本図書センター、一九七九）と、日本思想大系28『藤原惺窩・林羅山』（岩波書店、一九七五年）を用いた。特に「大学要略」と「寸鉄録」の引用は後者による。以下、『藤原惺窩集』上下巻は『惺窩文集』と、日本思想大系28『藤原惺窩・林羅山』は『岩波日本思想大系28』と略称する。

（注）

（1）太田兵三郎氏は惺窩の学風を「近世儒学史上における惺窩の意義は、中世的伝統を打破して、文芸復興期の源流をなした点にあるが、彼は学理の確立者としてよりはむしろ学的態度の決定者として、この榮譽に与っているものと言えよう」（『藤原惺窩の学的態度』、徳川公継宗七十年祝賀記念『近世日本の儒学』、岩波書店、一九三九年、二七七ページ）としており、金谷治氏は「惺窩の問題関心は現実の実践的な倫理課題にあって、宇宙論的な問題をふくむ哲學的な思索の問題にはなかった。従って、その儒学思想の根底にあるものは、理気の哲学の体系ではなくて、むしろとらわれない自然本来の自由な心境としての、主観的な悟達の世界であった」（『藤原惺窩の儒学思想』、日本思想大系28『藤原惺窩・林羅山』、岩波書店、一九七五年、四六八ページ）という。この外にも中国の王家驊氏の語を借りるならば、「朱子学に対する惺窩の着眼点は、その倫理

学であって、その哲学ではない。だから惺窩の文章には、理気関係を問題にしたものはほとんどない。惺窩が理を説いた時は、その理は形而上学的な哲学概念であるよりは、むしろ道徳的性格の道理・義理としての意味が強い」（『日中儒学の比較』、六興出版社、一九八八年、一四七ページ）という。

（2）『惺窩文集』（上）巻九、五事之難、一三一ページ。

（3）同上、（上）巻十、与林道春乙巳正月十四日条、一四六ページ。

（4）『林羅山文集』巻五三、天命図説跋、六二〇ページ。

（5）阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』、東京出版会、一九七八年、四九七―五〇一ページ参照。

（6）韓国の儒学史における「主理」、「主気」という語の由来は、退溪と奇大升（高峰、一五二七―一五七二）の間に八年に互って行われた四端（測隱・羞惡・辭讓・是非の四つの心）と七情（喜怒哀懼愛惡欲）の理気論的解釈をめぐる論争による。その論争の発端は、退溪が彼の知人である鄭之雲（秋櫟、一五〇九―一五六二）の「天命図」の「四端発於理、七情發於氣」という文句を改作して、「四端理之發、七情氣之發」としたことに對して、奇大升が「四端は七情から離れて存在するものではない」という要旨で反論を提起したことから始まる。そして退溪は八年に互る論争の最後に自分の見解を修正して「理發而氣隨之、氣發而理乘之」という。しかし、退溪は最終の結論においても「理が發する」

という主理的な見解は撤回していない。

(7) 『惺窩文集』(上) 卷八、題寿老人画像、一二三ページ。

(8) 『杏陰文庫』卷四、阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』、一〇五ページ再引用。

(9) これは惺窩の思想を論じた従来の殆ど全ての論文が氣をなくして理だけを取り扱っていることから分かる。例えば、金谷治氏は「藤原惺窩の儒学思想」(『岩波思想大系』28、四六〇ページ以下)において、惺窩の理氣論を「惺窩における理」、源了円氏(『近世初期実学思想の研究』、創文社、一九八四、一七二ページ)は「理の觀念」という項目として説明している。

(10) 『朱子大全』(中) 卷七四、玉山講義、七六〇ページ。

(11) 『惺窩文集』(上) 卷九、五事之難、一二三三ページ。

(12) 『惺窩文集』(上) 卷九、五事之難、一二二一ページ。

(13) これについては、金谷治氏(『藤原惺窩の儒学思想』、前掲書、四六一―四六五ページ)が惺窩の「大学要略」の中の「至善」の解釈から明らかにしており、その後、遠山敦氏(『藤原惺窩における「倫理」像』、『倫理学年報』三十五、一九八六年)が、やはり「大学要略」を引いて直接に朱子と惺窩の理の相違を分析したことがある。

(14) 岩波日本思想大系28、四三三ページ。

(15) 同上、五一ページ。

(16) 同上、五二ページ。

(17) 同上、四二ページ。

(18) 同上、「在親民トハ、民ハ士農工商ノ四民ノ四業也。親ト

云字ニ、親愛養育ノ心アリ。五典ノ外ニ教道ヲモトムルヲモトメザルヲモ、異端トテ、人ノ主ノ禁ズルコト也」

(19) 『大学集注』、第一節三綱領。「明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理、而応万事者也」

(20) 『朱子語類』卷十四、大学一、經上、台湾文津出版社、二六〇ページ。

(21) 同上。

(22) 同上。二六二ページ。

(23) 『大学集注』、第一節三綱領。朱子は「止」を「止者、必至於是、而不遷之意」と述べ、「至る」と解している。論者の解釈はこれによる。

(24) 『朱子語類』卷十四、大学一、經上、前掲書、二七一ページ。

ジ。

(25) 『朱子語類』、同上、二七〇ページ。

(26) 岩波日本思想大系28、五一ページ。

(27) 同上、五二ページ。

(28) 『大学集注』、伝第五章。

(29) 岩波日本思想大系28、五四ページ。

(30) 同上、五五ページ。

(31) 同上、四三三ページ。

(32) 『惺窩文集』(上)、惺窩先生行状、八ページ。

(33) 『惺窩文集』(上) 続卷三、五経跋、二九九ページ。

(34) 同上、卷四、次菅玄同傷慈母詩韻、五七ページ。

(35) 岩波日本思想大系 28、七七ページ。

(36) 岩波日本思想大系 28、「寸鉄録」、一〇ページ。

(37) 『惺窩文集』(上) 巻十、答林秀才、一三七ページ。

(38) 羅山と闇斎が朱子理氣論を神道の論理として再構成したことや、羅山の朱子学が幕藩制のイデオロギー作用したこと、そして朱子学に対する尊崇が信仰というほど絶対的であった闇斎さえ、「孔子・孟子が兵を率いて我国を犯すことがあったとすれば、これと一戦し孔孟を虜にして国恩に報ずることが日本人としての義務である」ということ、町人の意識を支えた石田梅岩の心学運動などが、日本的朱子学の特徴を示す裏付けであらう。

(39) 朱子学が日本に初めて伝わったのは鎌倉初期の入宋僧円爾が一二四一年(仁治二)帰国の時に朱子の書物を持ち帰ったことから始まり、それから惺窩が儒服をつけて徳川家康の前に現れたのが一六〇〇年(慶長五)、そして羅山が惺窩の弟子になったのが一六〇四(慶長九)年とすれば、その間はおよそ三五〇余年を隔てている。そして日本において朱子学批判論理を完成した仁斎と徂徠が活躍した年代を早くとも一七〇〇年以降とすれば、日本においてはわずか一〇〇余年の間に朱子学が批判されたことになる。中国において日本の仁斎や徂徠のような古学類があらわれたのは朱子の死後四〇〇余年の経てからであり、朝鮮においては朱子批判は高麗末の朱子学の輸入から三〇〇余年後のいわば実学の出現による。すると、日本においては朱子批判理

論の成立は、中国と韓国に比べて極めて短期間であったといわねばならない。

(オム・ソギン

筑波大学大学院 哲学・思想研究科在学中)