

# 李珥の修養論

——窮理・居敬・力行の體系を中心に——

丁垣在（著）田村 有見恵（譯）

著者紹介 정원재 (丁垣在) <sup>ジョンウォンジェ</sup> ソウル大學副教授。本稿は「이이의 수양론 - 궁리·거경·역행의 체계를 중심으로-」(『哲學』55, 1998) を基とし、「지각설에 입각한 이이 철학의 해석 (知覺説に立脚した李珥哲學の解釋)」(ソウル大學博士論文、2001) 収録時の修正と丁垣在氏自身の加筆修正を合わせたものの翻譯である。

※本稿を作成するにあたり、조성환氏 (趙晟桓、<sup>ジョソンハン</sup> 圓光大學專任研究員) に詳細なご教示をいただいた。深甚なる謝意をここに表す。

## 1、序文

この論文は李珥 (1536-1584) の修養論の體系を考察する試みである。この論文で筆者が主張しようすることは大きく次の二点である。

一点目は、李珥の理氣論が李滉と異なるように修養論にも李滉と區別される李珥の修養論體系があるということである。李滉の理氣論で最も特徴的な主張は理發説であり、李滉の修養論が敬で全てのことを包括する體系であることも理發説と直接的に關連があるのはある程度知られた事實である。李滉以後退溪學派は理發説の論理的補完とともに、一方では敬の體系を整える作業を繼續していった。<sup>(1)</sup> 反面、李滉の理發説に對立して李珥が提示した理論は氣發理乘一途説である。このように理氣論が異なれば當然その延長線上に李珥の修養論も異なっていると考えることができる。したがって、修養論でも李滉と異なる李珥の独自の主張はないのか、あるならばそれは氣發一途説を始めとした理氣論の論點とはどのように連結されているのかをまず考察する。

二点目は、修養論の見地から逆に李珥の理氣論と心性論を検討することで、既存の研究ではさほど注目されていなかった李珥哲學の含意を導

き出すことができるということである。李珥以後に栗谷學派は18世紀に湖洛論辯を通じて未發論と知覺論の問題を集中的に論議し、<sup>(2)</sup> 再び19世紀には李恒老學派を中心に明德主理主氣論争を始めた。李珥の理氣論の核心を氣發一途説に、心性論の核心を人心道心終始説に整理している既存の研究通りであるならば、なぜ栗谷學派が李珥には別に重視されなかった問題について論戦を繰り返しているのかということを十分に説明することができなくなった。これは、結局李珥の理氣論と心性論を再解釋しなければならないという證拠であり、これは修養論との連繫を通じてのみ可能だというのが筆者の考えである。

李珥の修養論を李滉のそれと對比させてみようとした研究として、比較的知られたものとしては大體二つを挙げることができる。一つ目は、李滉が敬であるならば李珥は誠であるという主張である。<sup>(3)</sup> これは李珥が敬を言いながらその目標として誠を挙げているという点に主に着眼したものである。二つ目は、主理派である李滉は居敬を強調し、主氣派である李珥は窮理を強調したという主張である。<sup>(4)</sup> 以上の研究は共通して、李珥が朱熹の修養論中で最もよく知られている居敬窮理の體系に依存しているだろうという假定から出發している。このためこれらの研究は李珥の修養論を一つの「體系」として扱うことはできず、朱熹の修養論で立志、誠、窮理等を一つ一つ切り離してこの中の一つか二つの部分を更に強調する事に李珥の特徴があると見たり、そうでなければそれらの全てを單純に羅列することに終わってしまった。

この点で筆者は上の二つの研究傾向とは異なり李珥の「窮理・居敬・力行」論を掘り下げたいいくつかの研究に注目した。<sup>(5)</sup> これらの研究は李珥の修養論を一貫させた脈絡から再構成することができる可能性を見せたという点に先驅的な意義を持っているといえる。これらは李珥の「窮理・居敬・力行」についておおよそ教育方法論<sup>(6)</sup> あるいは、學問方法論<sup>(7)</sup> の側面から接近している。だが、これらの研究はまだ李滉の修養論に對比される李珥の獨自的な體系は提示していなかった。これは「力行」が具體的に何を指しているのかを明らかにすることができなかったことによって、結果的に李珥の修養論で力行が持つ比重を看過してしまったためである。そのためこれらの研究はその先驅的意義にもかかわらず従來のほかの研究と同様に李珥の修養論を朱熹の居敬窮理論の延長と

把握して、ただ力行の條目を加えた特色があるという程度の評價に止まってしまった。<sup>(8)</sup>

朱熹の居敬窮理論が心の未發・已發構造に基づいていたのであれば、李珥の修養論は知行論の枠を採っているが、<sup>(9)</sup> それはまさしく窮理・居敬・力行の體系である。この體系は何よりも力行を居敬及び窮理と匹敵する重要な項目と設定した點に最も大きな特徴があり、この時力行は即ち禮の嚴守を意味する。そして、これは栗谷學派の修養論に一貫して表れる特徴である。本稿では修養論における以上の特徴がどのような形而上學的な前提を背景にしているのかを究明するために、まず李珥の理氣論と心の理論の中で修養論と関連する部分を検討する。そして、窮理・居敬・力行の内容を順々に分析した後に、この修養論體系の副産物が李珥の立志論であることを明らかにする。さらに、栗谷學派の修養論が李珥以後どのように展開したのかを考察することによって、窮理・居敬・力行の修養論體系が退溪學派の敬と區別される栗谷學派の理論的共有點の中の一つであることを論證する。最後に結論では、どうして李珥と栗谷學派の修養論が禮の嚴守を主たる内容とする力行の工夫を設定するほかなかったのかを説明する。

## 2、理氣論と心の理論の問題

李珥に従えば、「理<sup>(10)</sup>は無形であるが氣は有形であり、理は無爲であるが氣は有爲である」。<sup>(11)</sup> 李珥は理が運動能力がないという事實を「無爲」という言葉で表現した。<sup>(12)</sup> そして、理は無爲であるが氣は有爲であるというこの前提から氣發理乘一途説を導き出した。<sup>(13)</sup> すなわち、理は運動の能力がなく一切の動作や作爲と直接的には関係がない、したがって動作・作爲を主導するのは氣であり（氣發）、理はただ動いて作用する氣に「乗って」いるだけである（理乘）ということである。

<sup>(14)</sup>

氣發理乘説は修養論にも同様に適用された。理は無爲なので「修養」という意識的な作爲も、氣によって成り立ったとするほかない。つまり修養の主體は理ではなく氣である。しかし、氣は修養の主體であると同時に修養の対象でもある。何故ならば、理は善なるものである反面、氣

は常に悪の可能性を抱えているためである。

理には一字も加えることはできず、一毫の修養（修爲）の努力も加えることはできない。理は本来から善であるのに、どうして修養することができるだろうか。聖賢の多くの言葉は、ただ人々をしてその氣を檢束させ、氣の本然を回復させるようにするだけである。

(15)

したがって修養とは理ではなく氣が主體となり、理とは違って本来から善であることができない氣を對象にして檢束する努力だといえる。これは結局氣が氣を檢束することが修養であるということになる。これは少なくとも修養と関連した氣の意味には一定した分化がありうることを予想させるものである。

修養の對象としての氣を、李珥は特に氣質と呼んだ。李珥に従えば氣質の「氣」は陽であり、「質」は陰である。<sup>(16)</sup> だから、李珥の修養論は氣質を變化させるもの、あるいは氣質を正すものとして矯氣質論の問題になる。<sup>(17)</sup> 一方、修養の主體という側面では、李珥は修養の可能性を氣である人間の心（心是氣）<sup>(18)</sup> 中に、より正確には心の虚靈である能力に探し求めた。

ただ人だけが、正しく通じた氣を得ているが、清濁と純粹さと雑駁さの差異が、無数に多くて、天地が清らかで終始一貫していることとは異なっている。ただその心のあり方は、虚靈洞徹で、全ての理を備えていて、濁れを變化させて清くすることができ、雑駁なものを變化させて純粹にすることができる。それ故修養の工夫は、ただ人にだけある。<sup>(19)</sup>

ただ心に志さえ立っていれば、愚かで不肖な者を變化させ賢明にすることができるので、これは心の虚靈が、生れついた氣に拘わっていないためである。<sup>(20)</sup>

この上なく通じていて正しい氣、あるいは五行中の精密で抜きんでた氣<sup>(21)</sup> は、天地が清く終始一貫していることに擬えることができるが、これが心の虚靈であり、または虚明であるということである。<sup>(22)</sup> 心の虚靈とは即ち知覺を指している。<sup>(23)</sup> 知覺を「虚靈」と規定することは既に朱熹から見える。朱熹は未發の心を「知覺不昧」と表現しながら、<sup>(24)</sup> 『大學章句』ではこれを「虚靈不昧」と變えて明德と連結させた。

(25) この様に李珥は修養の端緒を虚靈なる知覺に發見しているが、これこそが彼が自分の修養論體系で窮理を第一に立てた理由である。

理の無爲から心の知覺に至る以上の議論を李珥は次のようにまとめた。

理は無爲であり氣は有爲であるので、氣は發して理は乗る。(細注、陰陽が動いたり止まったりする時、太極がこれに乗るので、發するものは氣であり、氣の機に乗るものは理である。そのため人の心には知覺があり、道體は無爲である。「孔子がいった、人は道を弘くすることはできるが、道は人を弘くすることはできない。」<sup>(26)</sup> <sup>(27)</sup>

要するに、「道を弘くする」人間の修養が可能なのは心の知覺があるためであり、またこのように心の知覺によって修養をしなければならないのは道の本來の姿である理に運動能力がない(無爲)ためであるということである。

### 3、窮理・居敬・力行の修養論體系

#### 1) 窮理・居敬・力行の順序

李珥は自分の修養論體系について次のように述べた。

㉑、學問する方法は、聖賢の教えの中に入っている。その中で一番重要なことは三つあるが、窮理・居敬・力行である。<sup>(28)</sup>

㉒、必ず先に學問に励み、窮理・居敬・力行の三つに、粘り強く努力する。<sup>(29)</sup>

㉓、身を修める工夫は、居敬・窮理・力行の三つのほかはない。<sup>(30)</sup>

㉔、居敬によって根本を立て、窮理でもって善を明確に知り、力行によって實際を履み行う、この三つは終身行わなければならない。<sup>(31)</sup>

彼はこの體系を『大學』の八條目で説明したり<sup>(32)</sup>、『中庸』と『論語』の言葉で説明したりする。<sup>(33)</sup> ここで問題となるのは修養論の體系を構成している各項目の順序である。李珥は㉑と㉒では窮理・居敬・力行の順序でいい、㉓と㉔では居敬・窮理・力行の順序でいっている。これは李珥が居敬の二つの意味を混合して使っているために引き起こされたものである。

窮理・居敬・力行という李珥の修養論の體系は、李珥が39歳の時である1574年1月に書いた「萬言封事」に初めて提示したものである(㉑の

引用)。李珥は「萬言封事」に提示したこの修養論の體系を以後經筵で反復して力説したと考えられる（㊸の引用）。これが災いして、李珥は尹 暲に窮理と居敬の順序が間違っているという批判を受けた。

尹暲が申し上げた。「李珥は學問を論じる際に、窮理を居敬の前に置くが、臣は居敬が當然、窮理よりも先になければならないと考えております。」李珥がお答え申し上げた。「程子が、致知はいつも敬の状態で行わなければならない、としたので、尹暲の言葉が正しい。ただ敬は最初から最後まで一貫して行う修養であるので、先後を論じることはない。また窮理が知であるならば、居敬と力行は行であるので、臣は知と行の順序で申し上げただけであります。」<sup>(34)</sup>

尹暲の批判は朱子學の居敬窮理論を念頭に置いたものである。朱熹は中和新説で心を未發と已發に分け、未發の工夫として居敬涵養を、已發の工夫として省察窮理を提示した。それで、尹暲は居敬涵養の工夫が省察窮理の工夫より先であると述べたのである。これについて李珥は一應尹暲の指摘が正しいと認めながら、自分の修養論は朱熹の居敬窮理論と理論的立脚點が互いに異なることを明らかにしている。即ち、居敬窮理論が心の未發・已發構造に基づいているものだとすれば、自分の修養論は知行論から始めるというのである。したがって、知に該當する窮理が行に該當する居敬より先であるべきだということである。<sup>(35)</sup>

窮理・居敬についてこのような論難を意識しているのか、翌年1575年に君主に奉った『聖學輯要』で李珥は居敬・窮理・力行の順序を提示した（㊸の引用）。そして、また翌年の1576年に書いた『擊蒙要訣』でも居敬・窮理・力行の順序で修養を述べた（㊹の引用）。しかし、このように順序を変えたからといって李珥が尹暲の反論を全面的に受容したというわけではない。これは『聖學輯要』「收斂」章の出だして李珥が述べている言葉から知ることができる。

敬とは聖學（＝聖人になるための學問）の終始である。……今敬が學問の始めになることをとって、「窮理」章の前に置いて、「收斂」と題目を付け、『小學』の工夫に該當させた。<sup>(36)</sup>

もし李珥が「居敬が窮理に先立つ」という尹暲の主張を受け入れたならば、「窮理」章に先立っている敬の工夫は當然居敬涵養の工夫でなければならない。しかし、李珥は窮理の工夫より先にすべき居敬があれば、

それは未發涵養の工夫ではなく、收斂の敬の工夫だとした。そして、この收斂は『小學』の工夫に該当していると見ることによって、聖人の修養を扱っている『大學』の工夫には加えることはできないと考えているようである。李珥は涵養の敬は「窮理」章より後にある「正心」章で扱っている。『聖學輯要』の「正心」章の出だしで李珥は次のように述べている。

上の二章の工夫も、正心でないものはないが、各おの主とする所があるので、別に聖賢の言葉の中に正心を主としたことを輯めて、涵養と省察の意味を詳細に論じた。朱子は「敬は聖人の門下で第一の義なので、徹頭徹尾して、間断してはいけぬ」と述べた。それ故この章の大要は、敬を主とした。(細注、第三章「收斂」は敬の始めであり、此の章は、敬の終わりである)。<sup>(37)</sup>

結局、李珥は敬を二つの意味で用いているということである。一つは心の收斂としての敬である。このような意味の敬はどのような工夫でも心の基本姿勢として要請されたものであり、李珥の言葉のように「聖學の始めと終わり」である。もう一つの敬は涵養としての敬である。李珥が主に問題としている敬は、まさしくこの涵養の敬の工夫であるといえる。ここで李珥が最初に提示していた「窮理・居敬・力行」の「居敬」も実際には主に「涵養」を指していたことが分かる。李珥に対する尹暉の反論はこの涵養の敬の工夫を窮理よりも先にしなければならないという指摘であった。李珥は一旦尹暉の指摘に首肯するような態度を見せたが、窮理に先立つ敬は收斂だと密かにその意味を變えて、涵養の敬の工夫は依然として窮理の後にくるとしたのである。そうであるならば李珥は最初の自身の立場をそのまま固守していたことが分かる。これは彼が『擊蒙要訣』で居敬・窮理・力行の順序で工夫を論じながらも(㊦の引用)依然として次のように述べていることがよく表している。

必ず窮理して善を明確に知って初めて、行くべき道が、はっきりと前に現れ、進歩していくことができる。それ故道に入るには窮理より先なものはない。<sup>(38)</sup>

居敬の二重の意味が起こした混亂を減らすために、李珥以後に栗谷學派は窮理・居敬・力行で「居敬」を「存養」あるいは「涵養」と變えた。そして、心の收斂と主宰として、敬は三つの工夫に一貫しているという

ふうに説明した。<sup>(39)</sup> これは『聖學輯要』の例に従い居敬の二つの意味を分離することによって、李珥の修養論體系を理論的に補完したものである。

## 2) 窮理

窮理は日常生活で理を明らかにし確認することであり、李珥においては特に禮と禮でないことを明確に知ることが重要である。<sup>(40)</sup> 李珥は窮理について次のように説明した。

窮理もまた一つの方法だけあるのではない。内には自身にある理を盡きるまで窮めるのである。視る聴く言う動くということに、各々法則があるためである。外には事物の理を盡きるまで窮めるのである。草木鳥獸も各々宜しきところがあるためである。家で生活する時は、親には親孝行をし妻には模範となり<sup>(41)</sup> 恩恵を人情篤くして人倫に合致して正しく行動する理を察するべきであり、人に接する時は、彼らが賢であるか愚であるか、邪惡であるか正しいか、清らかであるか疵があるか、巧みであるか未熟であるか、その分別をしなければならぬ。事を處理する時は、正しくなるか正しくならぬか、得になるか失になるか、平安になるか危殆になるか、治められるか亂れるか、その兆しを審らかに見なければならぬ。必ず本を讀んで明確に知り、昔のことを根拠としてこれを證明しなければならぬ、これが窮理の要諦である。<sup>(42)</sup>

李珥はここで窮理を大きく二段階に分けた。日常生活で察して（察）分別して（辨）、詳細に見る（審）段階と、讀書でもって明確に知り（明）、昔の事によって證明する（驗）段階である。この二つの段階の境界は讀書を通じた明確な知識（明）である。<sup>(43)</sup> この區別から分かるように、李珥は窮理の出発は日常であると信じた。しかし、日常では自分が探し出した理が本當に「理に合致するのかを自ら知ることはできないので」<sup>(44)</sup> 聖賢の言葉を収めている經典を通じて必ず檢證されなければならないという点を一貫して主張した。すなわち、窮理を通じて分かった理が果たして正しいか否かを判断する基準は、自分の自覺にあるのではなく經典という既に確立された權威にある。したがって李珥の窮理で最も重要な過程はまさしく讀書である。



窮理は讀書よりも先にすることはない。なぜならば聖賢の心を用いた迹も、手本とするに値する善も、警戒しなければならぬ悪も、全てが書にあるためである。<sup>(45)</sup>

このように既に確立された權威を真理判定の基準と見做す思考は、規範の實踐過程で従來の例を嚴格に遵守することを要求する力行の工夫という發想に繋がる。<sup>(46)</sup>

### 3) 居敬

李珥が收斂・主宰の敬より居敬涵養の敬の工夫を主に問題にしているということは先に考察した通りである。したがって、ここでは主に『聖學輯要』の「正心」章を中心に涵養の敬を検討しようと思う。涵養というのは未發の工夫であるので、涵養の修養が具體的にどのようなものであるのかを知るためには、先に李珥が未發をどのように定義しているのかを見なければならぬ。既に論じた通り朱熹の居敬窮理論は心の未發・已發構造に基づいているといえる。李珥の修養論はまさしくこの心の構造、その中で特に未發に對する理解が朱熹と異なっているために、涵養の役割も異なっており、力行中心の體系になったと考えることができる。李珥は未發の心を次のように説明した。

未發の時には、心が寂かであって、真に些細な思慮もないが、寂かな中でも、知覺は昧くはない。<sup>(47)</sup>

李珥が未發の特徴として擧げることが二つある。一つ目は思慮がないということであり、二つ目は知覺が昧くないということである。ここに見えるように、李珥は朱熹のように未發の状態を理ないしは本性の見地で規定することでもって、未發と道德原理を積極的に連結しようとはしなかった。このため、李珥は結局朱熹が重視していた未發の涵養工夫の役割を弱化させ、力行の方に進むようになった。

李珥のいう涵養とは未發の二つの特徴をそのまま保存するものである。敬でもって涵養するということは、他の方法ではなく、ただ寂かにして念慮を起こさず、明るく澄ませ（惺惺）、少しも昏くないようにするだけである。<sup>(48)</sup>

靜かに坐りこの心を收斂することによって、入り亂れて起こる考えがなく靜かにして、昏い過失がなく、明るく澄んでいるようにしな

ければならない。「敬でもって内をまっすぐにする」<sup>(49)</sup> というのはこれと同様である。<sup>(50)</sup>

ここで「念慮を起さず」、または「入り亂れて起こる考えがなく静かにする」というのは、特に「浮かんだ考え（浮念）」をなくすことをいう。李珥は「氣が拘束し欲望が覆うことによって」心の動きが経る障碍を「昏いこと（昏）」と「亂れること（亂）」で表現した。昏いことには「知識が昏いこと（智昏）」と「氣が昏いこと（氣昏）」の二種類があり、亂れることにも「悪い考え（惡念）」と「浮かんだ考え」の二種類があるとした。浮かんだ考えは悪い考えと異なり、考えの内容自體にはいいことも悪いこともないが、絶えず考えが起こり心を揺り動かすことがないようにすることである。李珥に従えば知識が昏いこと、氣が昏いこと、浮かんだ考え、悪い考えという心の四つの障碍はそれぞれ窮理、立志、涵養、省察の工夫に對應する。<sup>(51)</sup> つまり、李珥は涵養を浮かんだ思慮をなくす工夫とみたということである。李珥は浮かんだ考えをなくすことが最も難しいと述べた。<sup>(52)</sup> 浮かんだ思慮をなくすことができなければ、思慮が攪亂するようになり、結局心が亂れるためである。そうだとすれば、涵養とは氣である心の安定を確保することだといえる。これが未發の特徴である「思慮がないこと」の意味である。

涵養を通じて得られる心の安定は未發のもう一つの特徴である「知覺が昏くないこと」の條件でもある。浮かんだ思慮が止むことによって、心に備わった知覺の明るく照らす能力が發揮されるためである。<sup>(53)</sup> 李珥はこのように思慮がなく知覺が昏くない状態、つまり、昏さと亂れがない心の状態を未發の中と見なした。<sup>(54)</sup>

結局李珥は涵養を心の安定と把握したということが出来る。これは即ち心を成している氣（心是氣）の安定のことでもある。ここには本性を水に浸して養う（涵養）<sup>(55)</sup> ことによって、性あるいは理と修養を連結させる涵養論本來の積極的な發想は見えない。これは未發の中に対する規定でも同様である。このような點から李珥の存養（存心養性）は養性がない存心<sup>(56)</sup> だとすることができ、心の安定を優先するという點では氣論者達の主靜<sup>(57)</sup> と特別な差異はない。要するに、未發の中と涵養に対する李珥の定義は理ではなく氣の側面で下されたとすることができる。したがって、未發の本性涵養として居敬は、朱熹とは異なり李珥におい

てはそれほどまで重要な役割をしない。李珥の居敬はただ力行の禮の實行のために心の持ち方を確保することに止まる。

これは李珥が修養の可能性を理ではなく氣に求めた時から十分に予想されたことであるが、朱子學の見地から見る時は多くの論難の余地を残している。李珥以後に栗谷學派において未發と明德・知覺に對する議論が繰り返されていたことは、これと同様な理論的難點のためである。

#### 4) 力行

力行は李珥の修養論で最も特徴的な條目である。李珥は力行という言葉の代わりに踐履、躬行という言葉を使いもし、これは李珥の弟子達においても同様であった。李珥は力行を次のように説明した。

力行は、克己することによって、氣質の病を治めることにある。柔弱な者は矯正して雄々しくし、懦弱な者は矯正して主觀が立つようにし、荒々しい者は温和でもって治め、性急な者は寛大であることでもって治め、欲心が多ければ清くし、必ず清淨になるようにし、利己的であれば正しくして必ず大きく公正になるようにする。勤勉にみずから努力して、朝夕懈らないようにする、これは力行の要諦である。<sup>(58)</sup>

力行の具體的な行爲は克己である。注目する點はこの克己が氣質を治める處方になるという事實である。<sup>(59)</sup> 前に見たように李珥の修養論は結局矯氣質論だとすることができるが、氣質を矯正する積極的な方法が克己ということである。したがって、克己を内容とする力行といえ李珥の修養論の核心だとすることができる。ここで克（勝つこと）の對象である「己」は天理にずれることであり、<sup>(60)</sup> そのような意味では私欲に他ならない。<sup>(61)</sup> しかし、李珥に従えば、「私欲をなくそうとすれば必ず身と心を治め終始一貫して禮を遵守しなければならない。」<sup>(62)</sup> なぜならば、禮は欲心を完全になくしてくれるものだからである。<sup>(63)</sup> そのため、力行の「行とは禮を守る（守禮）ことである。」<sup>(64)</sup> 結局、力行は實際は禮の厳格な遵守だという形態になってしまう。このため李珥は『論語』の言葉を挙げ、「禮に檢束すること」がつまり力行だと述べた。

「徳性を尊ぶこと（尊徳性）」は居敬であり、「文を広く學ぶこと（博學於文）」は窮理であり、「禮でもって檢束すること（約之以

禮)」は力行だとした。<sup>(65)</sup>

このように禮の遵守が即ち力行であり、これを通して克己して氣質を矯正することができる考えたため、李珥の修養論では『論語』の克己復禮説<sup>(66)</sup>が重視される。李珥は『聖學輯要』を完成した直後である1575年10月に『大學衍義』を進講すると同時に特に克己復禮の意味を論じ<sup>(67)</sup>、1582年(47歳)には「克己復禮説」を作って、自身の考えを整理した。「克己復禮説」で李珥が主張しようとしたことは「禮こそは身と心を檢束する物」<sup>(68)</sup>だという点である。心が身を主宰するものであるとすれば、李珥においてはその心を引き締めるものが即ち禮であるということである。これは敬が全ての心の主宰であることを強調する李滉と明確な対照を示す部分である。<sup>(69)</sup>また、李珥の禮は身と心という氣を檢束する天理でもある。李珥は自身の力行理論を正當化するために、禮が天理と異なっていないことを屢々強辯した。<sup>(70)</sup>このように禮を天理で支えることによって、李珥は「先王の法度」で代辯された儒教規範を積極的に修養しようとする態度をとるようになり、<sup>(71)</sup>これは結局道徳實踐で善意志の純粹性よりは社會的に公認された形式の履行をより重視する結果として現れるようになった。<sup>(72)</sup>

##### 5) 知行の枠と窮理・力行

力行が氣質を直す直接的な工夫という点では、窮理と居敬を力行と関連させて考察することができよう。この時涵養を通した心の安定とは、禮という天理を純粹にするための心の持ち方だということができるであろう。<sup>(73)</sup>また、窮理とはこの天理を明らかに知る工夫ということであろう。<sup>(74)</sup>ここで、窮理・居敬・力行の工夫は天理=禮を明白に知る工夫と實行する工夫にわかれる。

『大學』の順序では修身が正心の後ろにあるが、その工夫する方法は容貌と視聽言語と威儀とを終始一貫して天の法則(天則)に従ってするだけである。容姿と表情は生まれつきの本性であるので、體でする行動の中で天の法則でないことがあるだろうか。格物と致知はこの法則を明白に知ることであり、誠意・正心・修身はこの法則を行うことである。<sup>(75)</sup>

李珥のこの陳述は「窮理は格物・致知であり、居敬と力行は誠意・正

心・修身である」<sup>(76)</sup> という「萬言封事」の表現と同じ意味を込めている。李珥が「聖學輯要進筭」で聖學の内容を「道理を探り、その道理を明白に知って、實行に移す（察夫理、明其理、而措諸行）」<sup>(77)</sup> 過程と見たこともこれと同じ区分を意識したことだといえる。だから、李珥は「身を磨く工夫には、知と行があるのだが、知で善を明白に知り、行で身を誠實にする」<sup>(78)</sup> と言うことによって、修養の領域を知と行の二つに簡略化した。知と行はまた、それぞれ人間の氣と質に對應された。氣を清くする工夫が問い學ぶ工夫であるなら、質を純粹にする工夫は躬行である。

「氣が清く質が純粹な人は、努力せずとも知と行をよくするので、それに加えることはない。氣は清いのであるが質が雜駁である人は、知っていても實踐することができない。もし躬行に努めて、必ず誠實であり篤實にすれば、行がすぐに立って柔弱な人でも勇ましくなることができる。質は純粹であるが氣が濁っている人は、行うことはできるがよく知ることができない。もし學問に努めて、必ず誠實であり精密にすれば、知が完成して愚かな人でも明晰になることができる。」<sup>(79)</sup>

質を清くする行の工夫を述べる際に躬行だけを擧げることから推測できるように、李珥は行の工夫では居敬よりも力行をさらに重視したと思われる。これは氣質を正す直接的な工夫が力行であると見たためである。結果的に知行論の枠の中では居敬よりも窮理と力行がさらに強調された。<sup>(80)</sup> 李珥が居敬・窮理・力行を「尊徳性」・「博文」・「約禮」に對應させながら、<sup>(81)</sup> 博文と約禮が聖人の學問で車の兩輪と同じく、鳥の兩翼と同じだ<sup>(82)</sup> としたことも、このような背景から出たことである。だから、栗谷學派の金昌協<sup>キムチャンヒョツ</sup> 協は成渾と李珥の行の工夫をそれぞれ持敬と力行に對比している。

李珥が成渾を「身持ちが篤實でしっかりしていて、私は及ぶことができない」と稱賛したのであるが、これは恐らく成渾の持敬の功夫を指して言ったのであろう。ある人は、たまたまこの言葉を聞いて、李珥の行の工夫は成渾に及ぶことができないと考えたのだが、實際李珥の力行は、本當に追いつくことができないものであった。<sup>(83)</sup>

## 6) 力行と立志

李珥が立志の重要性を強調していたことはよく知られている。李珥は本格的な修養に先立って、立志がなければならないと言った。<sup>(84)</sup> これは李珥が居敬・窮理・力行の修養論體系を選択した産物である。李珥の修養論の核心は禮を嚴守する力行だとすることができる。したがって、自分の中にある本性としての理がそのまま現れて（理發）理を自然に實踐すればいいという李滉の方式とは實行の方法が變わるほかなかった。李珥がいくら禮は天理と異ならないと強辯しても、禮とは結局自分の外にあるものであるため、それを實踐するには「眞實である心と刻苦の工夫」<sup>(85)</sup> が必要である。したがって、李珥の修養論體系では道德實踐の自發性を引き出すことができない點が最も大きい問題として臺頭した。これを李珥は「氣が昏いこと（氣昏）」であると言った。<sup>(86)</sup> これは非常に怠惰で寝ようとするだけで、到底修養の工夫をすることを考えもしない場合を指している。「氣が昏いこと」を解決するためにはどのような方法でも、修養の工夫に着手するようにする最初のきっかけが必要である。李珥はそれがまさしく立志であると考えた。なぜならば、「志は氣の將帥であり（氣之帥）、志が專一であれば氣が動かないことはない」<sup>(87)</sup> ためである。具體的に立志は聖賢になろうとする目標を立てることによって現れた。<sup>(88)</sup> このように目標を立てようとするれば論理的な説得だけでは不十分であるので、聖賢になることができるという事實をまず「信じるように」しなければならない。李珥が立志を妨害する最初の病弊として「信じないこと（不信）」を擧げたことは<sup>(89)</sup> まさしくこのためである。

このように立志を通じて聖賢になろうとする目標を立てるということは、修養の最初の出發から道德實踐を目指そうとする意志の強い波を流れるようにすることである。つまり、瞬間ごとに自分の情緒的な反應を察し、善と惡を判斷して實踐の決斷をすることは難しいので、逆に最初から意志の激浪を作ることによって、瞬間瞬間續く小さな意識の流れをこの溢れた波に押し流されるようにしようとすることである。このようにすれば、瞬間ごとの選擇と決斷がさらにたやすくなり、これは工夫の過程で「やめないようにする」實踐の力となる。そして、李珥は次のように述べた。

意志を立てることを貴く思う所以は、工夫をしている間にも及ぶことができないことを心配し、思慮するごとに退かないようにするためである。もし意志が誠實で篤實であることができずに、ただ従来通りに過ごしていくならば、壽命が盡きて死ぬ日までにどうして成就することができるだろうか。<sup>(90)</sup>

#### 4、栗谷學派の修養論の展開

李珥の修養論の基本的立場は以後栗谷學派に繼承された。それらは概して窮理・居敬・力行の體系を守り、「居敬」の項目を「存養」あるいは「涵養」に變えることで「居敬涵養」の意味を明白にし、その代わりに心の收斂と主宰として、敬は三つの工夫に一貫しているものと述べた。これは『聖學輯要』の例に従って居敬の二つの意味を分離することで、李珥が居敬の意味を二重的に使用したことによって引き起こされる混亂をふせぎ、李珥の修養論の體系を理論的に補完したのである。

まず宋時烈は「學問する方法に四つあるが、格致・存養・省察・力行がこれである」<sup>(91)</sup>と述べた。ここでは李珥が居敬で包括していた存養と省察を明確に区分した點が目につく。また、宋時烈は死を目の前にして弟子たちに、朱子の學問では「窮理・存養・踐履・擴充」が中心で、敬は始めから終わりまで貫通する功を成していると言いもした。<sup>(92)</sup>

宋時烈の弟子で、湖學の中心人物である韓元震は「心を治める方法は窮理・存養・力行の三つに過ぎない」<sup>(93)</sup>とし、この三つの工夫は敬を主とすると述べた。<sup>(94)</sup> 韓元震はやはり存養よりは窮理・力行を重視していたように見え、これは「窮理・力行は心を保存する大きな法度になる」<sup>(95)</sup>という彼の言葉から確認できる。

栗谷學派の修養論のこのような基調は、韓元震と共に宋時烈の弟子であったが、洛學の核心になる金昌協に至って變わるようになる。金昌協もやはり涵養・致知・力行を工夫の條目に提示したが、その中で涵養を最も重要なこととして掲げた。

「昔から聖賢たちが學問工夫について論じる時に、本原を涵養することを先にしないことはなかった。そのようであってはじめて道理が留まる所を持つようになり、致知と力行の事もはじめて言うこと

ができるようになる。……私達はただこの工夫がないために、たとえ學問に従事するといっても、聞いて見て得ることが、一二の知解に終わり、またただ耳から入って口から流れ出てしまうのに過ぎない。そのようであれば徳性の知と行には何の關わりもないようになる。」<sup>(96)</sup>

このように修養論で涵養を強調する金昌協の態度は、理氣論と未發論に關する彼の觀點と合致しているといえる。金昌協は理を「無形無爲」と見る栗谷學派の基本的な立場から脱け出し、「無形有爲」と把握した。<sup>(97)</sup> また、彼は未發を氣の安定くらいで捉えた李珥とは異なり、未發を本性と關連づけ積極的に規定した。<sup>(98)</sup> 韓元震と金昌協から現れる理氣論と心性論、修養論のこれと同じ差異は、18世紀の湖學と洛學の分化と精確に一致するものである。<sup>(99)</sup> したがって、金昌協以後栗谷學派、特に金昌協の觀點を繼承していた洛學系列の性理學者達には、修養論において窮理・居敬・力行の定式が崩れさらに複雑な様相が生じるようになった。<sup>(100)</sup>

## 結び

李滉の修養論が敬の體系に現れたとすれば、李珥の修養論は窮理・居敬・力行の體系に現れたとまとめることができる。この體系で最も重要な工夫の條目は「禮の嚴守」を内容とする力行である。<sup>(101)</sup> すなわち、李珥の修養論の核心は禮にあるとすることができる。このように李珥の修養論が禮を中心とする結果となったことは、彼が修養の可能性を理ではなく氣に探し求めているからである。李珥は虚靈な氣である心の知覺によって、人間の修養が可能であると考えた。しかし、知覺はそれ自體が道德實踐の原理ではない。したがって、李珥はこの原理を心の外に探すほかになく、これが禮の嚴守として現れた。<sup>(102)</sup> この場合禮は自分の本性を根拠としたものではないので、自發的な實踐を期待することが困難である。この弱點を補完するため李珥は修養に着手する最初の契機を作る仕組みとして立志を強調した。立志は聖賢になりたいという目標を立てることである。この目標を立てるためには聖賢になることができるという事實を確信することが必要である。つまり、立志は論理的な理解の



問題ではなく、信心の問題である。この信心から修養の過程へ進んでいく初めの原動力を引き出すことが立志論の意圖である。

人間が修養が可能である所以は心の知覚があるためであるので、栗谷學派ではこの知覚をどのように規定するかが重要な問題として浮き彫りになった。李珥は知覚と知覚が保存している心の未發を主に氣の安定と繋げて説明することで、未發涵養の意味を弱化させ、外的な規範として禮の嚴守を強調する立場を堅持した。それに對して、18世紀の洛學系列は未發を本性と関連させ積極的に規定することで、未發の涵養を優先する修養論の方に行く。これが栗谷學派内部の知覺論辯・未發論辯・明德主理主氣論争等を起こした一つの原因となったと見ることができる。

---

(1) 代表的な著述としては、申體仁(1731-1810)の『崇敬錄』(柳正基譯、大邱、信一専門大學、1980)を挙げることができる。

(2) 文錫胤「朝鮮後期湖洛論辨の成立史研究」(ソウル大哲学科博士論文、1995)では湖洛論辨の重要な問題を太極論辯・未發論辯・知覺論辯に整理している。

(3) 一番廣く知られていて、代表的な研究としては蔡茂松『退溪・栗谷哲學の比較研究』(成均館大出版部、1985)を挙げることができる。

(4) 阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』東京大學出版會、1976、493頁。裴宗鎬「李珥の哲學思想」『韓國哲學史』(中)、東明社、1987、266-267頁。

(5) 元弘淵「栗谷の教育思想」『江陵大論文集』5、1983。曹永日「栗谷の心性論と教育論」ソウル大教育学科修士論文、1984。金益洙「李栗谷哲學の學問方法論」『韓國哲學研究』14、海東哲學會、1984。李玟泰「栗谷の教育哲學思想」忠南大哲学科博士論文、1987。李達雨「栗谷の教育理論についての研究」建國大教育学科博士論文、1991。李基鏞「栗谷の學問觀研究」『東洋古典研究』6、東洋古典學會、1996。

(6) 元弘淵、李玟泰、李達雨の研究。

(7) 曹永日、金益洙、李基鏞の研究。

(8) 例えば金益洙は李珥の修養論について「彼の修養論は從來の程

子・朱子・退溪の居敬窮理に力行を加えた事が長所」だと述べた。金益洙前掲論文114頁。

(9) 曹永日の前掲論文は李珥においては特に知行論の枠が重要であることを強調している。

(10) 以下では「理」を便宜上「り」と表記した。(譯者注：原文では「理」を「리」と表記している。)

(11) 『栗谷全書』(成均館大學校、大東文化研究院、1958)「答成浩原」10-25「理無形也、氣有形也、理無爲也、氣有爲也。」以下『栗谷全書』の文は題目と頁数だけを付けた。

(12) 一方、理が「無形」という表現は、理が氣とは違って特定の時間・空間の制約を受けないことを意味している。李珥は理と氣のこのような差異を「理は形而上の者であり氣は形而下の者である(理形而上者也、氣形而下者也)」(「答成浩原」10-12という陳述で發展させた。

(13) 「答成浩原」10-26「理は無爲であり氣は有爲であるので、氣が發して理は乗る。(理無爲而氣有爲、故氣發而理乘。)」

(14) ここで問題となるのは「乗る(乘)」という表現が正確には何を指しているのかという点である。この表現に隠れている李珥の意圖は「氣が理の命令を聴くと聴かないとは、みな氣によっていて、理は無爲である(氣之聽命與否、皆氣之所爲也、理則無爲也)」(「答成浩原」10-28という陳述によく表現されている。李珥の言葉から分かるように、理は氣の動きを実際には全く制御することはできないものである。したがって、理が氣に「乗る」とはここでは殆ど「載せられていること」に近い。

(15) 「答成浩原」10-27「夫理上不可加一字、不可加一毫修爲之力。理本善也、何可修爲乎。聖賢之千言萬言、使人檢束其氣、使復其氣之本然而已。」

(16) 「語錄」上、31-26「人と萬物が生じる時に、陽は氣となり、陰は質になる。(人物之生也、陽爲氣、而陰爲質。)」

(17) 「聖學輯要進筭」19-3「帝王の學問は、氣質を變化させることよりも切實なことはない。(帝王之學、莫切於變化氣質。)」(「應旨論事疏」6-21「身を磨く實際の努力は、氣質を矯め治めて、病を察して薬を用いることにある。(修身實功、在於矯治氣質、而察病加藥。)」新儒學で

氣質變化論を最初に提示した人は張載である。「學ぶ者は必ず氣質を先に變化させなければならない。(學者須先變化氣質。)」(『張載集』章錫琛點校、「經學理窟」義理條29番目の條、中華書局、1978、274頁)

(18)「答成浩原」10-27「心是氣也」李滉が心を理と氣の結合と見るのに對して李珥は氣と見た。

(19)「答成浩原」10-3「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。」

(20)『擊蒙要訣』27-4「惟有心志、則可以變愚爲智、變不肖爲賢、此則心之虛靈、不拘於稟受故也。」

(21)「語錄」上31-12「限りなく通じていて正しい氣が凝まって心になるので、虚靈なのである。(至通至正之氣、凝而爲心、故虚靈也。)」

「語錄」上31-16「人は五行の中で、精密で秀でたものを得ているので、その心が虚靈であり、聖人にもなることができ賢人にもなることができる。(人則五行之中、得其精且秀者、故其心虚靈、可以爲聖爲賢也。)」

(22)『聖學輯要』21-13「ただ人は、たとえ清と濁や粹と駁の差異があったとしても、心が虚明であり、變化させることができる。(惟人、則雖有清濁粹駁之不同、而方寸虚明、可以變化。)」

(23)「虚靈」とは知覺という外部の刺激に對して反應して、この反應を計算する能力のことである。丁垣在「儒學から見る心」x v i 頁、カンジュンキの心。(『心と哲學』儒學篇、ソウル大出版文化院、2013)。

(24)『朱子大全』「記論性答藁後」75-31、保景文化社、1983。

(25)『大學章句』經1章「大學之道、在明明德」の注釋、「明德とは、人が天から受けたもので、虚靈であり昧くなく、衆くの理を具備し、全ての事に對應することである。(明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理、應萬事者也。)」

(26)『論語』「衛靈公」28。

(27)『聖學輯要』20-60「理無爲、而氣有爲、故氣發而理乘。(細注、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。)」

(28)「萬言封事」5-26「學問之術、布在謨訓、大要有三、曰窮理也、居敬也、力行也。」

(29) 『經筵日記』1574年2月、29-39「必先用功於學問、於窮理・居敬・力行三者、勉勉加功。」

(30) 『聖學輯要』20-3「修己之功、不出於居敬・窮理・力行三者。」

(31) 『擊蒙要訣』27-7「居敬以立其本、窮理以明乎善、力行以踐其實、三者終身事業也。」

(32) 「萬言封事」5-27「窮理は、格物・致知であり、居敬と力行は、誠意・正心・修身である。(窮理、乃格物・致知也、居敬・力行、乃誠意・正心・修身也。)」

(33) 「語錄」上、31-54「徳性を尊ぶことは居敬であり、文を博く學ぶことは窮理であり、禮でもって檢束することは力行である。(「尊徳性」是居敬、「博學於文」是窮理、「約之以禮」是力行。))「徳性を尊ぶこと(尊徳性)」は『中庸』第27章に、「文を博く學び禮でもって檢束すること(博學於文、約之以禮)」は『論語』「雍也」25から出ている。

(34) 『經筵日記』1574年2月、29-40「暁曰、李珥論學、以窮理置於居敬之先、臣意居敬、當在窮理之先。珥曰「程子曰、未有致知而不在敬者」、尹暁之言是也。但敬是實始終之功、無先後可論。且窮理知也、居敬・力行是行也。臣以知行之序言之耳。」李珥が「程子曰」と引用した言葉は程頤のことで、本來の文章は「未有能致知而不在敬者」である。この言葉は『近思錄』(『心經・近思錄』保景文化社、1989、149頁)巻4の25番目の條で、『河南程氏遺書』(王孝魚點校、『二程集』中華書局、1981、66頁)では巻3の97番目の條として載せられている。

(35) 窮理が知の工夫であれば、居敬は事が無い時、あるいは静かな時の行の工夫に、力行は事を處する時、あるいは動く時の行の工夫に該當する。「讀書する時は専心して窮理し、事に應じる時は専心して踐履し、無事の時は静かな中で涵養する。(讀書則専心窮理、應事則専心踐履、無事則靜中涵養。))」「語錄」下32-2、「氣質の病は、必ず涵養して靜を守り、克己して動を治め、その後初めて變化させることができる。(氣質之病、必須涵養而守之於靜、克己而治之於動、然後可以變化矣。)」

「司諫院請勉學親賢臣劄」6-30。ここで李珥は力行(踐履・克己)と居敬(涵養)を事の有無と動靜によって説明している。李珥は引用文に見える踐履を躬行とともに力行の同義語として用いた。この點は栗谷學派においても同様である。

(36) 『聖學輯要』20-9「敬者聖學之終始也。……今取敬之爲學之始者、置于窮理之前、目之以收斂、以當『小學』之功。」

(37) 『聖學輯要』21-20「上二章工夫、莫非正心、而各有所主、故別輯前訓之主於正心者、詳論涵養省察之意。朱子曰、「敬乃聖門第一義、徹頭徹尾、不可間斷。」故此章大要、以敬爲主焉。(細注、第三章「收斂」敬之始也、此章、敬之終也。)」

(38) 『擊蒙要訣』27-8「必須窮理明善、然後當行之道、曉然在前、可以進步。故入道莫先於窮理。」

(39) 李珥もまた三つの工夫に一貫された敬を述べもした。「ただ心を保存して主宰し、讀書する時は専心して窮理し、事に應じる時は専心して踐履し、事が無い時は静かな中に涵養せよ。(只是心有存主、讀書則専心窮理、應事則専心踐履、無事則靜中涵養。)」語録」下、32-2「心を保存して主宰する敬が窮理・天理・涵養に一貫した精神的姿勢として現れていることが分かる。

(40) 『擊蒙要訣』27-6「禮と禮でないことを初學者は分別することが難しいので、必ず窮理して明確に知らなければいけない。(禮与非禮、初學難辨、必須窮理而明之。)」

(41) 『詩經』「大雅・文王之什・思齊」刑于寡妻。

(42) 「萬言封事」5-26「窮理亦非一端、内而窮在身之理、視聽言動、各有其則。外而窮在物之理、草木鳥獸、各有攸宜。居家、則孝親刑妻篤恩正倫之理、在所當察、接人、則賢愚邪正醇疵巧拙之別、在所當辨。處事、則是非得失安危治亂之幾、在所當審。必讀書以明之、稽古以驗之、此是窮理之要也。」

(43) 窮理に對する李珥の陳述には、このように明確な知識(明)を基準にした區分がしばしば現れる。「學問することは日常生活の中にある。……讀書することはこの理を明白に知ろうとすることだけである。(爲學在於日用行事之間、……讀書者、欲明此理而已。)」『擊蒙要訣』27-6」また注(40)の文章も參照。李珥は『聖學輯要』を君主に奉る際に、この區分を再び理の察知と明白な知識としてまとめた。「今後聖賢がまた生まれたといっても盡くすことができない言葉はこれ以上はないようだ。ただその言葉に依って理を察し、その理を明確に知り、行動に移し、自身を成して他者を成そうとする努力を盡くすだけである。(自今以後、

聖賢復起、更無未盡之言。只可因其言、而察夫理、明其理、而措諸行、以盡成己成物之功而已。」「聖學輯要進筭」19-2」ここでいう「理を察する」とは、結局日常の中で特に人倫の理を探究することであり、「理を明確に知る」とは、探究した人倫の理を讀書を通じて確認することであるということが分かる。

(44) 『經筵日記』29-63「學問は高く端正に坐って、一日中讀書することを言うのではない。學問はただ日常で事を處理しながら、一つ一つ理に合致するようにすることを言うのである。ただそれが理に合致するのかもしれないかを自然に知ることはできないので、讀書してその理を探し求めるのである。(學問非謂兀然端坐、終日讀書也。學問只是日用間處事、一一合理之謂也。惟其合理與否、不能自知、故讀書以求其理。)」

(45) 『擊蒙要訣』27-8「窮理莫先乎讀書。以聖賢用心之迹、及善惡之可效可戒者、皆在於書故也。」

(46) このような考え方の出発点は人心道心の判定の基準として節度(節)を強調する李珣の心性論であろう。

(47) 『聖學輯要』21-21「未發之時、此心寂然、固無一毫思慮、但寂然之中、知覺不昧。」

(48) 同上。「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。」

(49) 『周易』坤卦、文言。

(50) 『擊蒙要訣』27-7「靜坐收斂此心、使寂寂無紛起之念、惺惺無昏昧之失可也。所謂敬以直内者如此。」

(51) 『聖學輯要』21-36「心の本體は、澄んでいて空虚であり、光が照らし、清らかな鏡のようであり、平たい衡のようであるので、事物に感應して動けば、七つの情が應じる、これが心の作用である。ただ氣が拘束して欲望が蔽って、本來の體が立つことができず、その作用が正しさを失うこともあるので、その病は昏さと亂れにあるだけである。昏い病には二つある。一つは「智が昏い」ことで、これは窮理することができなくて、是非に昧いことを言う。もう一つは「氣が昏い」ことで、怠惰に溺れて、睡る考えだけがあることを言う。亂れる病も二つある。一つは「悪い思念」で、外物に誘われ、私欲を満たそうとすることである。もう一つは「浮かんだ思慮」で、揺れ動き散じて亂れる。(細注、「揺れ

動く」とは、思念が起きる様子である。) 不斷に起こることを言う。(細注、この思念は、善でもなく悪でもないので、浮いた思念だとする。) ……君子はこれを憂慮し、窮理して善を明確に知り、志を敦篤にして氣の將帥となし、涵養して誠實であることを保ち、省察して偽をなくし、昏さと亂れを治める。(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。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、味乎是非也。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、謂掉舉散亂。(細注、掉舉、念起之貌。) 相續不斷也。(細注、此念、非善非惡、故謂之浮念。) ……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。)」

(52) 『聖學輯要』21-36「學ぶ人が努めても、効果を得るのが最も難しいことは、浮いた思慮である。……浮いた思慮は事が無い時にはふいに生じふいになくなったりして、自身の思い通りにすることができない側面がある。(學者之用力、最難得效者、在於浮念。……惟浮念則無事之時。倏起忽滅。有不得自由者。)」 「語錄」下、32-9「正心は心が偏ったり期待したり留まり滞ることがなく、また浮いた思慮を起こさないことをいう。正心が最も難しいのである。例えば、司馬光は誠意をする時に常に思慮が攪れていたが、これは正心ができていなかったためである。(正心、是心無偏係期待留滞、且不起浮念之謂也。正心最難、如司馬溫公誠意、而每爲念慮所攪擾、是不得正心也。)」

(53) 『聖學輯要』21-37「浮いた思慮であることが分かるようになった後には、ただ軽く追い出し、心を收拾して、それと一緒に行かせないようにすれば、そのような思慮が起こると同時に止むようになる。……長い間完全に慣れて凝固して安定するようにする。そうであれば心は一際高く立っていて事物に引かれて傷つけられていないので、私が使うままに私の志と同じにならないことはなく、本来の明るく照らす能力が遮られることもなく、抜きんでた知識が照らすことや標準がずれないことを常に感じることである。(細注、張載は「安定した後に輝きがあるので、もし移して易えて安定しなければ、どうして輝きがあるだろうか」と述べた。)(覺得是浮念後、只可輕輕放退、提掇此心、勿與之俱往、則纔發

復息矣。……久久純熟、至於凝定、則常覺此心卓然有立、不爲事物所牽累、由我所使、無不如志、而本體之明、無所掩蔽、睿智所照、權度不差矣。(細注、張子曰「定然後有光明、若常移易不定、何由光明。」)張載の言葉は『近思錄』卷四、六十八番目の條に載せられていて(『心經・近思錄』155頁)、『横渠易說・上經』の「大畜」卦の部分(『張載集』117頁)にある。『近思錄』に載せられた文章は「定然後始有光明、若常移易不定、何求光明。」であり、『横渠易說』にある元來の文章は「定然後始有光明、惟能定已是光明矣、若常移易不定、何求光明。」で、下線を引いた部分のように李珣が引用したものと少し差異がある。『張載集』の校訂者章錫琛は李珣が「有」と直した「求」字(一番最後に下線を引いた文字)を「來」と變えた。

(54)『聖學輯要』21-22「普通の人は涵養と省察の工夫がないので、心が昏くなければ亂れており、中の本體が立っていない。幸いに少しの間でも昏く亂れないようになれば、その未發の中は聖賢と差異はない(常人、無涵養省察工夫、故其心、不昏則亂、中體不立。幸於須臾之頃、不昏不亂、則其未發之中、亦與聖賢無別。)」

(55)涵養というのは、本來種を水にぎゅっと浸して養うことである。充滿した道德的意志の中に人格として自我を形成することをこのように比喩的な言葉で名付けたのである。

(56)『學校模範』15-35「學ぶ者が最初に務めることは、まさに靜坐して存心することによって、寂かな中に、散亂せず昏昧にならないようにして、大きな根本を立てることである。(學者先務、當靜坐存心、寂然之中、不散亂不昏昧、以立大本。)」

(57)李珣自身も心の安定という點で涵養の代わりに主靜という言葉を使いもした。「讀書して講論することは、意味を明白に知ろうとすることであるが、心が安定しなければ、意味を知ることが難しい。そのため主靜をもって根本とする。(讀書講論者、欲明義理、而此心不定、則義理難見。故以主靜爲本。)」示精舎學徒」15-48」

(58)「萬言封事」5-26、27「力行、在於克己、以治氣質之病。柔者矯之、以至於強、懦者矯之、以至於立、厲者濟之以和、急者濟之以寬、多欲則澄之、必至於清淨、多私則正之、必至於大公、乾乾自勸、日夕不懈、此是力行之要也。」



(59)「司諫院請勉學親賢臣劄」6-30「氣質の病を矯正する人は、必ず先に病の原因について考え、その後克己を病を治す薬としなければならない。(欲矯氣質之病者、必先考病根之所自、然後以克己爲治病之藥。)」『聖學輯要』21-11「氣質を矯正する方法は、克己にある。(矯氣質之法、在克己。)」同文、21-11細注「克己は自身に切實な工夫であり、氣質を變化させる要法である。(克己爲切己工夫、而變化氣質之要法。)」

(60)『擊蒙要訣』「克己の工夫が、日常で最も切實である。己というのは、自分の心が好きな事が、天理には合致しないことを言う。(克己工夫、最切於日用。所謂己者、吾心所好、不合天理之謂也。)」

(61)「克己復禮說」14-6「己というのは、身の私欲である。(己者、一身之私欲也。)」

(62) 同上「欲去私欲、須是整理身心、一遵乎禮。」

(63)「司諫院請進德修政劄」7-22「動く時や動かない時に節度があるようにして、視て聴くことごとに規則があるようにすることによって、欲心が寡なくなれば、また禮によって塞ぎ、寡なくなった欲心さえもなくなるようにしなければいけない。(動止有方、視聽有則、欲既寡矣、又閑以禮、寡焉以至於無。)」

(64)『經筵日記』28-25、「行者所以守禮也。」

(65) 注(33)と同じ。

(66)『論語』「顔淵」1「克己復禮爲仁。」

(67)『經筵日記』29-83、84「李珥が『大學衍義』を進講する時、顔回の克己復禮を論じる處について次のように言った。「……昔は功夫する時言葉を多く述べて、克己復禮を直ちに実践した。だからただこの四字だけで、聖人になることができる。(李珥進講『大學衍義』、至顔子克己復禮處、珥曰「……且古者做功夫不多説、克己復禮便去實做。故只此四字、可以作聖。)」

(68)「克己復禮說」14-6「禮は檢束身心底物事。」

(69)『増補退溪全書』(成均館大學校 大東文化研究院、1985)「聖學十圖」中「第八心學圖」7-28~30参照。

(70)『學校模範』15-34「少しでも天理に外れれば、即ち禮ではない。(稍違天理、則便是非禮。)」『聖學輯要』20-43細注「禮は節を作り整

える理である。(禮是節文之理。)」  
「克己復禮説」14-6「禮というのは天理が節を作り整えて現れたものである。(禮者天理之節文。)」

(71) 『撃蒙要訣』27-7「先王の法度になかった服でなければ敢えて着ず、先王の法度になかった言葉でなければ敢えて言わず、先王の徳行でなければ、敢えて行わないという言葉はまさに死ぬまで固く守って忘れてはいけないことである。(非先王之法服、不敢服、非先王之法言、不敢道、非先王之徳行、不敢行、此當終身服膺者也。)」ここに引用された言葉は『孝經大義』(『小學・孝經』、保景文化社、1987)、「經一章」8にある。

(72) この點は李珥の以下の陳述に見える。「例えば、生まれつきの資質が欲心が少ないため、物欲にひかれることもなく、疏脱にみずから楽しみ「ただ中で心を正しくすればよい、必ず外貌を拘束することまではしない」と考える人であるならば、また道へ入ることができず、平凡な好い人となるだけである。(若其天資寡慾。不被物誘。而坦率自樂。以爲但當内正其心。不必拘拘於外貌者。亦不可入道。終爲俗中好人而已。)」『聖學輯要』21-43。

(73) 「陳時弊疏」7-30「誠意と正心でなければ、心が理に従うことはできない。(不誠正、則心不循理。)」

(74) 注40参照。『經筵日記』29-83「顔回は窮理してもとから明白に分かっていて、天理と人欲をあたかも黑白を見るように區分した。それで直ちに克己復禮を實行しても些かも疑わしい部分はなかった。しかし、最近の人は以前に窮理した工夫もなく、直ちに克己だけしようとするので、何が己で、何が禮であるのか知ることができず、私欲をかえって天理だとする場合もある。だから、格物致知が『大學』の最初の工夫となっているのである。(顔子窮理素明、天理人欲、如見黑白、故直從事於克己復禮、無毫髮未瑩之疑。今人従前無窮理功夫、直欲克己、則不知何者爲己、何者爲禮、或有反以己私爲天理者矣。此所以格物致知、爲『大學』之始功也。)」また、『聖學輯要』21-2「窮理して既に明白に分かったならば、躬行することができる。(窮理既明、可以躬行。)」

(75) 『聖學輯要』21-43「故『大學』之序、修身在正心之後、其用功之方、不過容貌視聽言語威儀、一循天則而已。形色天性也、一身之中、一動一靜、孰無天則者乎。格物・致知、所以明此則也、誠意・正心・修身、

所以蹈此則也。」

(76) 注32と同じ。

(77) 「聖學輯要進筭」19-2、原文は注43を参照。この言葉に最初に注目した研究者は李基鏞である。李基鏞は李珥のこの言葉が「理の認識と実践」を含蓄していると見て、理を土台として李珥の體系を再構成しようと試みた。李基鏞「栗谷李珥の人心道心論研究」延世大哲學科博士論文、1995、307-308頁。「栗谷更張論研究」『東洋古典研究』5、東洋古典學會、1995、181頁。「栗谷の學問觀研究」233頁参照。

(78) 『聖學輯要』「修己總論」20-2「修己工夫、有知有行、知以明善、行以誠身。」

(79) 『聖學輯要』21-13「氣清而質粹者、知行不勉而能、無以尚矣。氣清而質駁者、能知而不能行。若勉於躬行、必誠必篤、則行可立、而柔者強矣。質粹而氣濁者、能行而不能知。若勉於問學、必誠必精、則知可達、而愚者明矣。」

(80) 金文俊は李珥の居敬は修己工夫の方法ではなく、「窮理力行工夫の心の持ち方」だと理解している。だから彼は李珥が修養方法として提示したのは窮理と力行の二つだと考えた。金文俊「栗谷修養論の理論根拠と方法」(『韓國哲學論集』2、韓國哲學者研究會(成均館大學校韓國哲學科研究室)、1992、117頁参照。

(81) 注33参照。

(82) 「語錄」下、32-15、また『沙溪先生全書』(『石潭及門諸賢集』2、亜細亜文化社、1982)、「沙溪語錄」45-7、「李珥はいつも「博文と約禮の二つは聖人門下の學問で車の兩輪と同じであり、鳥の兩翼と同じである」という言葉を暗唱してこれを教えた。(博文約禮二者、於聖門之學、如車兩輪、如鳥兩翼、栗谷每誦此而教之。)」ここで李珥が窮理(博文)と力行(約禮)を車の兩輪と同じで、鳥の兩翼と同じだとしたことは、朱熹が居敬涵養と窮理について用いた比喻をそのまま使っているのである。「また必ず窮理しなければいけない。涵養と窮理は二つのうちどちらの一つもなくすることはできないので、車の兩輪と同じで、鳥の兩翼と同じである。(亦須窮理。涵養窮索、二者不可廢一、如車兩輪、如鳥兩翼。)」『朱子語類』9-16、中華書局、1983。

(83) 「附錄」、「諸家記述雜錄」38-7、また『農巖集』(韓國文集叢刊1

62、民族文化推進會、1996)、「雜識」32-34「栗谷稱牛溪、「操履敦確、吾所不及」。此蓋以持敬功夫言耳。人或以此、疑栗谷行處、不及牛溪、其實栗谷力行、最不可及。」

(84)『聖學輯要』20-3、「學ぶことには立志より先であるものではなく、志を立てないで結果を成すことができる人は今までいない。だから、身を修める工夫の條目で立志を先に立てた。(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。))」「語錄」上、31-47「立志でなければ、萬事が成り立たない。(非立志、則萬事不成。))」

(85)『擊蒙要訣』27-5「黃榦(1152-1221)の「眞實の心と刻苦の工夫」という二つの言葉が全て言い盡くしている。(黃勉齋所謂「眞實心地、刻苦工夫」兩言盡之矣。))」

(86) 注51參照。

(87)『聖學輯要』20-8「志者氣之帥也。志一則氣無不動。」

(88)『擊蒙要訣』27-3「初學者はまず必ず立志して、必ず聖人になると自分で誓わなければならない。(初學先須立志、必以聖人自期。))」

(89)『聖學輯要』20-8「志が立たない病弊には三つある。一つ目は信じないことであり、二つ目は知ろうとしないことであり、三つ目は行おうとしないことである。(志之不立、其病有三、一曰不信、二曰不智、三曰不勇。))」

(90)『擊蒙要訣』27-4「所貴乎立志者、即下工夫、猶恐不及、念念不退故也。如或志不誠篤、因循度日、則窮年沒世、豈有所成就哉。」

(91)『宋子大全』(韓國文集叢刊108-116、民族文化推進會、1993)「語錄」附錄14-30「學問之道有四、格致・存養・省察・力行是也。」

(92)『宋子大全』「年譜」附錄11-24「蓋朱子之學、以窮理・存養・踐履・擴充爲主、以敬爲通貫始終之功。」琴章泰『韓國儒學史の理解』(民族文化社、1994)117頁から再引用。

(93)『南塘集』(雅盛文化社、1976)「雜著」「示同志說」29-37「心之爲物如斯而已。其所以治之者、不過曰、窮理・存養・力行三者而已矣。」李相坤「南塘韓元震の氣質性理學研究」(圓光大學校佛教學科博士論文、1991)220頁から再引用。

(94) 同書、同文、29-37「然三者之工不主於敬、則心無主宰、……其於窮理・存養・力行也、無以致其工矣、……此敬之所以無不通貫而聖學

之成始成終也。」任元彬「南塘 韓元震哲學の理についての研究」（延世大學校哲學科博士論文、1994）263 - 264頁から再引用。任元彬が引用した原文には下線を引いた「不」の字が抜けている。

(95) 同書。「雜識」「外篇」上、37-4「此窮理・力行所以爲存心之大法。」任元彬、同じ文章、241頁から再引用。

(96) 『農巖集』「答李同甫」13-41「從古聖賢論爲學工夫、莫不以涵養本原爲先。蓋必如此、然後道理有所湊泊、而致知・力行之事、始可言矣。……吾輩只爲無此工夫、故雖曰從事於學、而其聞見所得、一二知解、亦只爲口耳間物、而不干於德性之知行事。」文錫胤の前掲書、106頁から翻譯した文章を若干變えて再引用した。

(97) 同書「雜識」32-15「理之所以爲理、不過如此。……眞見其無形有爲卽氣非氣之妙、大抵此是義理至精微處。」

(98) 文錫胤、前掲書88 - 107頁参照。

(99) 韓元震と金昌協を兩柱とした湖學と洛學の分化過程については文錫胤の前掲書を参照されたい。

(100) 金昌協以後栗谷學派に見える修養論體系は次のようである。洪直彌（居敬・窮理・躬行）、兪莘煥（致知・躬行・居敬）、徐應淳（立志・窮理・躬行・居敬）、朴文五（居敬・窮理・力行）、任憲晦（居敬・窮理・力行）、李直慎（居敬・窮理・力行）、宋秉珣（讀書・存省・踐履）。以上は劉明鍾『朝鮮後期性理學』（以文出版社、1985）、琴章泰・高光植『儒學近百年』（博英社、1984）、琴章泰・高光植『續儒學近百年』（驪江出版社、1989）等を基礎にして整理したものであるが、窮理・居敬・力行の順序が入り亂れていることが分かる。

(101) 李滉も窮理と相對される力行を言いもした。（『增補退溪全書』「聖學十圖」中「第五白鹿洞規圖」7-20~22「戊辰六條疏」6-42~46等参照。）しかし、李滉は李珥とは違って力行の核心を涵養と見なした。そして、窮理と力行（涵養）が究極的には全て敬に收斂されることを強調した。この點は朱熹の場合も基本的に同様である。李滉の力行概念については李光虎「李退溪學問論の體用的構造に関する研究」ソウル大學校哲學科博士論文、1993、74-129頁。李煜「退溪の書院建立活動に現れた儒教理念と社會的關係」ソウル大學校宗教學科修士論文、1993、41-63頁を参照されたい。李滉と朱熹の力行概念については稿を改めて論

じることにはしたい。

(102) これによると、退溪學派と栗谷學派の禮に對する態度はそれぞれ異なることが予想される。李滉は心の自發性を優先することによって、禮の實踐に多少彈力的な對應が可能である。これに對して李珥は禮の實踐原則だけでなく、具體的な細目も徹底的に遵守することを要求する可能性が高い。

#### 【參考文獻】

- 『經書』成均館大 大東文化研究院、1965  
『孝經大義』『小學・孝經』、保景文化社、1987  
張載『張載集』章錫琛點校、中華書局、1978  
程顥・程頤『二程集』王孝魚點校、中華書局、1981  
朱熹『朱子大全』保景文化社、1983  
同 『朱子語類』王星賢點校、中華書局、1983  
朱熹 他『心經・近思錄』保景文化社、1989  
李滉『增補退溪全書』成均館大 大東文化研究院、1985  
李珥『栗谷全書』成均館大 大東文化研究院、1958  
金長生『沙溪先生全書』『石潭及門諸賢集』1・2、亜細亜文化社、1982  
宋時烈『宋子大全』韓國文集叢刊108 - 116、民族文化推進會、1993  
韓元震『南塘集』雅盛文化社、1976  
金昌協『農巖集』韓國文集叢刊162、民族文化推進會、1996  
申體仁『崇敬錄』柳正基譯、大邱 信一専門大學、1980  
琴章泰『韓國儒學史の理解』民族文化社、1994  
琴章泰・高光植『儒學近百年』博英社、1984  
琴章泰・高光植『續儒學近百年』驪江出版社、1989  
劉明鍾『朝鮮後期性理學』以文出版社、1985  
蔡茂松『退溪・栗谷哲學の比較研究』成均館大出版部、1985  
阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』東京大學出版會、1976  
金文俊「栗谷修養論の理論根拠と方法」(『韓國哲學論集』2、韓國哲學者研究會(成均館大韓國哲學科研究室)、1992  
金益洙「李栗谷哲學の學問方法論」『韓國哲學研究』14、海東哲學會、1984

- 李基鏞「栗谷李珥の人心道心論研究」延世大哲學科博士論文、1995  
同 「栗谷更張論研究」『東洋古典研究』5、東洋古典學會、1995  
同 「栗谷の學問觀研究」『東洋古典研究』6、東洋古典學會、1996  
文錫胤「朝鮮後期湖洛論辨の成立史研究」ソウル大哲學科博士論文、1995  
裴宗鎬「李珥の哲學思想」『韓國哲學史』中、東明社、1987  
元弘淵「栗谷の教育思想」『江陵大論文集』5、1983  
李光虎「李退溪學問論の體用的構造に關する研究」ソウル大哲學科博士論文、1993  
李達雨「栗谷の教育理論についての研究」建國大教育學科博士論文、1991  
李致泰「栗谷の教育哲學思想」忠南大哲學科博士論文、1987  
李相坤「南塘韓元震の氣質性理學研究」圓光大佛教學科博士論文、1991  
李煜「退溪の書院建立活動に表れた儒教理念と社會的關係」ソウル大宗教學科修士論文、1993  
任元彬「南塘 韓元震哲學の理についての研究」延世大哲學科博士論文、1994  
曹永日「栗谷の心性論と教育論」ソウル大教育學科修士論文、1984