

李退溪の「誠」と王陽明の「誠」

—二人の思想の異同をめぐって—

井 上 厚 史

- 一 問題の所在
- 二 天即理
- 三 理の能動性
- 四 心学
- 五 誠
- 六 結語

一 問題の所在

日本思想史研究者である相良亨は、かつて李退溪の思想を忠実に継承したと考えられている江戸の儒学者・山崎闇斎について、以下のように述べたことがある。

闇斎は、「格致誠正修明明徳之事、然有不待五目而合下明之之功、先生曰明明徳只是提撕也」（『文会筆録』）といい、あるいは同じく『筆録』の『大学』の項を結んで「八条目皆由乎敬」とした。明徳を明らかにするとは、心を呼び覚ますこと、ふるいおこすことであり、それは究理の迂路を経ることなく、合下に可能なことであるというのであった。われわれはこのような闇斎の立論に、彼が自らは純粋な朱子学の徒を以て任じていたにもかかわらず、陽明が価値判断の能力である良知の先天的内在を説くところに通ずるものを見ないではおられない¹。

相良はここで、「心を呼び覚ますこと」が「究理の迂路を経」ずに「合下に可能」とする闇斎の解釈は、「純粋な朱子学の徒」を自認していたにもかかわらず、朱子よりも王陽明に近いところがあるのではないかということを描している。このことはただちに、闇斎が師事した李退溪の思想も、実は王陽明の思想に類似するところがあるのではないかということを含意するはずである。しかし、この相良による示唆は、その後思想史研究者に

1 相良亨『近世の儒教思想』塙書房、一九六六、四一頁。

よって取り上げられることはなかった。

ところが、この相良の指摘から四十年後、台湾の儒教研究者である李明輝が、李退溪の王陽明批判の言説を丹念に分析した結果、以下のような興味深い指摘をしている。

この誤解（李退溪が陽明学を誤解していたこと：著者注）は、おそらく文献上の制限（李退溪が『伝習録』の刊本を見ていないこと：著者注）により、退溪が陽明の思想の全貌を把握できていなかったためであり、また、退溪が朱子を尊崇していたからだともいえるだろう。しかし筆者は、退溪が陽明を誤解した背景には、両者の思想的距離が退溪本人が思っていたほど大きくなかったことがあると考える。朱子の性理学を共通の座標軸とした場合、我々はむしろ退溪と陽明の性理学が基本的に一致していることに気がつく。その一致点は、「四端七情」と「理は動くか」という二つのポイントにおいて見出すことができ、この問題において、退溪の立場は朱子の思想的枠組みを超えて、陽明思想と通じあっている²。

李退溪が王陽明の思想を誤解したのは、「四端七情」と「理は動くか」という二つのポイントに関して「退溪の立場は朱子の思想的枠組みを超えて、陽明思想と通じあっている」からであり、朱子の性理学を座標軸にした場合、「退溪と陽明の性理学が基本的に一致している」というのである。

これまでの通説では、李退溪思想の特徴は「敬」にあるとされ、敬を重視した徹底的な内省によって朱熹の理気論を発展させ、理自体の動静（運動性）を明言し、四端七情について独自の「理気互発説」を主張したとされてきた³。しかし、相良亨と李明輝の指摘は、李退溪の思想をあくまで朱子学内部における展開と考えてきたこれまでの通説に根本的な修正を求めるものである。

彼らはなぜ、李退溪の思想に朱子学よりも陽明学に近いものを見出しているのだろうか。また、彼らの指摘は本当に正しいと言えるのだろうか。この問題は、李退溪の思想を理解する上で極めて重要な問題提起だと考えられる。

そこで、本稿では、李退溪と王陽明の思想を比較するにあたり、これまでの論点、すなわち「天即理」、「理」の能動性、そして「心学」という概念を検討した上で、これまで論じられてこなかった問題、すなわち李退溪と王陽明の「誠」の解釈の異同に注目し、両者の思想がはたして本当に近似しているのかどうかという問題を検討することにする。「誠」は『大学』と『中庸』における最重要概念の一つであるとともに、両者の異同を明らかに

2 吾妻重二主編／黄俊傑副主編『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇五、李明輝「李退溪と王陽明」、三六二頁。

3 『朝鮮を知る辞典』平凡社、一八八六、四三一頁。

する上で重要な視角を提供してくれるだろう。

二 天即理

李退溪研究者として著名な高橋進は、李退溪と王陽明を直接比較したことはないものの、一九七七年に『朱熹と王陽明一物と心と理の比較思想論一』、一九八五年に『李退溪と敬の哲学』、そして一九八六年に檀國大学校退溪記念中央図書館開館記念国際学術会議において「世界思想史における退溪学—「敬」の哲学とカント倫理学—」を発表し、朱子、王陽明、李退溪の三者について本格的に論じたことのある研究者であった。そこでまず、高橋の論考を手がかりにして、李退溪と王陽明の類似性を考えてみることにする。

高橋の問題関心は、一貫して、物の理と心の理の統一的把握の可能性にあった。そのため、高橋は宋代の思想を、「物の理—即—心の理として、はじめから世界存在の理をわが心に内在せしめ、従って、かかる理（ないし性）の体得によって我物一如の境位を確定した邵康節や程明道の思想」と、「事々物々に理ありとし、この窮理に徹底することによって心の全体大用、つまり心の理が開明するという方向を取った程伊川や朱子の思想」という二つの流れに大別し⁴、朱子と王陽明の決定的な違いを、朱子が理と気、物と心、性と気、心と理という対立的二元的把握をしているのに対し、陽明は『孟子』尽心篇の「万物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉」⁵を根拠として、それら対立するものを心に存在する「良知」（太虚、造化の精霊、我の靈明、未発の中）によって統一的に把握しようとしていたところに見出した⁶。

それゆえ、陽明の「心即理」とは、「善・悪を含んだ心が理であるのではなく、心の発動が常に理である如き境位を指して」⁷いるのに対し、朱子が「性即理」を主張するのは、「物の理を窮めることが、心の理を窮め、心の知を致し、心の善なる性（仁義礼智信を具備した）」を覚得した後に具体的行為に移すという二段階を経ることによって世界観と実践論を結合しようとしていたと解釈されている⁸。

高橋進は、宋明理学を研究するかたわら、カントに並々ならぬ関心を寄せていた⁹。それ

4 高橋進『朱熹と王陽明一物と心と理の比較思想論一』国書刊行会、一九七七、四三～四四頁。

5 『四書章句集注』中華書局、一九八三、三五〇頁。

6 『朱熹と王陽明』、一二四頁。

7 同、一六一頁。

8 同、一四八～九頁。

9 高橋は、「附 比較道徳理論への試み」において、「カントにおける形式主義ないし理性主義の立場も、決して型式や法則性の確立にのみ重点がおかれたのではなく、すでに考察してきたように、道徳法則それ自体において生起する尊敬の感情、義務の意識等の人間における心の本来的自然的発動に注目せざるを得なかったことに思いを致す」と述べている。同書、三〇三頁。

が宋明理学を研究するにあたり、「人間における心の本来的自然的発動」への強い関心を喚起していたと思われる。そして、カントを媒介にしたいわゆる純粹実践理性の働きへの強い関心の保持が、李退溪の『天命図説』や『聖学十図』に出会った時、高橋に大きな啓示を与えることになった。

李退溪思想の最も特徴とするところは、端的に言って、従来の中国の思想が宋学を含めて、依然として「天命観念」を保有していたのに対して、李退溪に至ってこの「天命観念」はその思想構造のうちから影を消してしまったことである。伝統儒学を最も合理的にかつ論理的に深化せしめ、後世それを Neo-Confucianism（新儒学）と称するほどの新しい展開を行った宋学、ことにその集大成者と目される朱子においてすら、天命観念はいまだに残っていた。……／しかるに李退溪に至ると、彼の論著のいずれにおいても天命観念は主要な論理として現われてこない。その端的な例は、鄭子雲が初め製作し、のち李退溪が徹底的に手を加えて改正し、彼の責任において公刊された『天命図説』において、「天命とは何か」との問いを第一に発しながら、「天即理也」と端的にいい切っていることである。「天理」とか「天の理」とは宋学においてもいわれたが「天は即ち理なり」とはっていない。この「天即理」説は、極めて合理的な「天人相応体系」を導き出すとともに、天に四徳・四理のはたらきを認め、これに陰陽二氣五行の流行はたらきを関連せしめることによって、人をも含む個物の生成を理気論の上から合理的に説明し、結果的に天命なる観念を論理的に消去してしまったのである。……しかるに天命観念が消去されると、天即理であり、天即性であるから、われと天とは一体であり、天のはたらきとしての四理、四徳はそのままわが性のはたらきであるから、このわれは自己の性を十分にはたらかせて、その善を実現するのだという決定的な主体的道德原理が成立する。「為すべし」という当為性が自己の主体に内在することになる¹⁰。

高橋は、李退溪が『天命図説』で述べている「天即理」こそ、「極めて合理的な天人相応体系」であり、また天即理はすなわち天即性を意味しているので、「われと天とは一体」であるゆえに、「自己の性を十分にはたらかせ」れば、それがすなわち「決定的な主体的道德原理」となっていたと結論づけた。

こうして、李退溪の理の解釈に「決定的な主体的道德原理」を発見した高橋は、さらに李退溪とカントの類似性を強調し、李退溪の敬の哲学の意義を次のように顕彰する。

「動機」（Triebfeder）とは、主因、動因、原動力である。カントが「純粹実践理性の

10 高橋進『李退溪と敬の哲学』東洋書院、一九八五、二五～二六頁。

動機」というとき、神ならぬ人間の（実践）理性が、人間の意志を規定する一というように生きて働く原動力となるのが「尊敬の感情」であった。李退溪においては、「敬」は「一心の主宰にして万事の本根」という朱子の語を継承し、さらに「敬は徹上徹下工夫をそこに着け、効果を収めるべく、すべての事にそれを失ってはならぬ」といい、「この聖学十図は皆敬をもって主となす」とされた。世界認識、人間存在の理法の確立、学問の目的の自覚、道徳的善の実現、時と処に即する実践等々の全体にわたって「敬」を持することが要請された。しかし、李退溪哲学、とくにその道徳理論においては、「敬」は「性が発し、理が発する」ときの具体的動因となり、制御力（気による私欲の）となるものであった。「敬」は、道徳的実践力の原動力であると理解して不当ではない。このように、動機論的立場からみても、李退溪とカントの道徳説は相通するのである¹¹。

「動機」(Triebfeder) という観点から、李退溪とカントの道徳説に共通するものを見出した高橋のこの言説は、かつて王陽明に対して主張されていた次のような言説を思い起こさせる。

陽明が、心即理を説いた立言の宗旨を識得せよといっているのは注目に値する。即ちその意味はかく解せられる。陽明においては、心に不善があることを否定するのではなく、心の私欲の蔽を去って聖人の心になることこそ為学の根本であった。然るに心の発動が常に理であることを前提にしない限り、人は行為の外形や結果論のみ目を走らせて、心の理の体認を忘れ去ったり、心の一念が発動してそれが不善であっても、まだ行為に移されていないければこれを禁止克倒しないという病痛を戒めるためであった。まことに、心即理は、心の行為的主体を明確に打ち出したものであって、これをもってまた、たんなる動機論とするわけにはいかない¹²。

朱子と王陽明を比較していた段階では、高橋はカントの「道徳的実践力の原動力」という「動機」論を、朱子にではなく、「心の行為的主体を明確に打ち出した」陽明の「心即理」に見出そうとしていた。しかし、李退溪の「天即理」に出会ったとき、高橋はその問題関心を李退溪に移行させ、「われと天とは一体であり、天のはたらききとしての四理、四徳はそのままわが性のはたらきであるから、このわれは自己の性を十分にはたらかせて、その善を実現するのだという決定的な主体的道徳原理が成立する」として、李退溪の「天即

11 『檀国大学校退溪記念中央図書館開館記念国際学術会議第一群退溪学研究分野』一九八六年十月十三日～十八日、高橋進「世界思想史における退溪学—「敬」の哲学とカント倫理学—」、一四頁。

12 『朱熹と王陽明』、一六一～一六二頁。

理」にこそカントの「動機」論が当てはまると考えたのであった。

カントの「動機」論を媒介として、十年にわたる思索を経て構想された高橋の李退溪論であったが、しかし、李退溪の学説全般を見回した時、高橋のこの李退溪論はあまりに一面的な解釈であると言わざるをえない。

たとえば、「天即理」について『戊辰六条疏』を検討してみると、「天」は「親」である（「臣愚以為、君之於天猶子之於親。親心有怒於子、子之恐懼修省、不問怒与非怒。事事盡誠而致孝」¹³）。そして、「心」は「天君」であり（「心為天君而意其發也」¹⁴）、「天心」は人間を仁愛してくれるのだから、人間はそのことを忘れずに、どこまでも「天心」を「奉承」しなければならない（「人主於此、又當知天心之所以仁愛我者何故而然。又當知我所以奉承天心者何道而可。無不深思熟講而實體行之。然後、庶可以享天心而盡君道」¹⁵）と記されている。このことを考え合わせれば、『天命図説』に記された「天即理」とは、「天」の人間への内在を＜象徴的＞に表現した言説と考えるべきである。

天が心中に内在している以上、天命もまた心中に内在していることになる。したがって、李退溪にとって天命観念は消去されたのではなく、実は心中の「未発の中」に置き換えられて理解されていたと解釈すべきである。李退溪がなぜ「根源なる未発の中」の体認涵養を説く『延平答問』をあれほど重視したかは、このことと関係がある。天が心中にあるゆえに、格物窮理は外界に向かう必要はなく、心中の「未発の中」に向かわなければならない。それゆえ、天人関係から「天命」が脱落したように見えるのである¹⁶。

カントの「動機」論を念頭に置きながら、宋明理学における物の理と心の理の統一的把握を一貫して追求し、朱子の「性即理」、王陽明の「心即理」、李退溪の「天即理」を真摯に分析してきた高橋であったが、退溪の「天即理」に関してはいささか慎重な検討を怠ったと言わざるをえない。

では、高橋の観点において、李退溪と王陽明の関係はどう位置づけられるのだろうか。カントの動機論を媒介しながら、高橋が退溪の理に「性の能動的なはたらき」¹⁷「善を実現する力」¹⁸を見出したということは、退溪が「伝習録論弁」で王陽明を批判してはいるものの、退溪と王陽明は「主体的道德原理」という点で類似していると思なされていたことになる。

しかし、「天」を「親」とみなし、そして心中に存在する「天心」を「奉承」しなければ

13 『増補退溪全書 一』、成均館大学校東洋文化研究所、一九八九、一九一頁。

14 同、一八五頁。

15 同、一九〇頁。

16 この問題についての詳細は、拙稿「李退溪『朱子書節要』の特徴—「天」に関する命題をめぐって—」（『退溪學論集』第三號、嶺南退溪學研究院、二〇〇九）を参照のこと。

17 『李退溪と敬の哲学』、二六頁。

18 同上。

ばならないという天観念を持っていた退溪の思想を、「主体的道徳原理」と呼ぶことはできない。退溪の「敬」の哲学は、天君や天心への敬虔な奉承を核とする内省的な哲学であり、高橋の退溪論は、あまりに李退溪を性急に現代化させすぎたと言わざるをえない。

三 理の能動性

李明輝は「李退溪と王陽明」において、詳細に両者の思想を比較検討している。そして、退溪の（１）四端と仁義礼智の性はともに超越的レベルに属しており、気という自然レベルに属するものではない¹⁹、（２）四端は理自体の活動にほかならないとして、理に活動性がそなわっている²⁰、という二つの主張は、ともに朱子の理気論とは違う見方をしていたことを指摘している。

その上で、この李退溪の理気論の解釈が王陽明の解釈に類似していることを、次のように説明している。

「理には活動性がそなわる」ことと「四端と七情は異質であり、異なるレベルに属している」という二点も陽明の良知学の基本的前提であった。退溪が理に活動性を認め、四端と七情が異質で異なるレベルに属するとみなしているのであってみれば、退溪の思想は、実際には朱子の性理学の基本的枠組みから外れて孟子の思想に回帰し、しかもそのことによって陽明の思想と暗に符合していることになる。それにもかかわらず退溪は陽明の「心即理」や「知行合一」説に反対しているのであって、これは退溪の陽明学に対するわだかまりがいかに深かったかを物語るものにほかならない²¹。

すなわち、退溪が陽明の「心即理」や「知行合一」説に反対していても、朱子が決して述べなかった理の活動性＝能動性という概念の導入は、はからずも「陽明の思想と暗に符合している」というのである。

この理の活動性を説明するにあたり、李明輝は、杜維明の次のような言説を引用している。

類比的にいえば、理としての「性」は別の原動力 (agent) によって動かされてはじめて、道徳的自己修養において自己を展開するということになる。その結果、道徳は自律的ではなく他律的なものとなろう。これと同様に、性の実際の作用と真実の本体を決定

19 『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』、三六四頁。

20 同上。

21 同、三六八頁。

する場合、「理は道徳的情感を『発』（ここでは誘引することを意味する）しうるのか」という問題は、きわめて重要である。孟子の伝統において、「性善」説は次のことを意味する。すなわち、円満な道徳性の追求は経験的知識として習得されるのではなく、人性の自発的表現として内部から奮い起こされる、ということである。この文脈において、四端は人性の「源泉」と「根源」である。言い換えれば、道徳の潜在状態ではなく、あたかも「火の始めて燃え、泉の始めて達する」ようなかたちで内部から生み出される動態的力である²²。

四端は「人性の「源泉」と「根源」」であり、火や泉のように「内部から生み出される動態的力」であるという。李明輝は、この杜維明の理の活動性に関する説明を援用しながら、李退溪の理気互発説と王陽明の心即理説を、ともに理の活動性を前提にした主張であるとみなし、両者の暗合を指摘しているのである。

では、なぜ退溪は、陽明の学説に接近するという危険を犯してまでも、理の能動性を主張したのだろうか。

一般的に朱子学の修養論は、「省察」における分殊の理（「在物之理」）から、「存養」における理一の理（「太極」）にいたる理全体を「心」の対象とし、最終的に「太極」を具体化する「心」を確立するものと考えられている²³。この場合、省察は「動工夫」であり「已発」の和を省察すること、存養は「静工夫」であり「未発」の中を存養すること、を意味している²⁴。

これに対して、退溪の修養論は「窮理」よりも「居敬」に傾斜するものと考えられている。台湾の蔡茂松が、李退溪の「敬」について「按敬者聖学之所以成始成終者、即指此、此承朱子《大學或問》。退溪之主敬、知行並重、傾向於必須踐行的敬思想、此亦可稱為「敬の実学思想」²⁵と述べ、李退溪の「敬」思想が、「知行並重」であり、実践行動を伴った思想であったと主張しているのも、李退溪の修養論が「居敬」を中心にするものであったことを踏まえての発言であろう。

退溪は、「敬」に言及する時、しばしば『易』坤卦文言伝の「君子敬以直内、義以方外」、および『近思録』為学大要篇の「敬義夾持直上、達天德自此」を引用し、「只将敬以直内為日用第一義」²⁶、「敬義夾持、無少間斷、此是緊切工夫」²⁷と述べている。この場合、「敬」は未発の中の存養を、「義」は已発の和の省察を意味している。ところが、退溪は、平日

22 同、三六五頁。

23 高島元洋『山崎闇斎※日本朱子学と垂加神道』ペリかん社、一九九二、四五〇頁。

24 同、二六九頁。

25 蔡茂松『韓國近世思想文化史』東大図書公司、一九九五、三二二頁。

26 「答金而精」、『増補退溪全書 二』、成均館大学校大東文化研究院、一九八九、九一頁。

27 「答南時甫」、『増補退溪全書 一』、三六八頁。

応接の点検について、次のように述べている。

比來點檢平日應接之間、流洵敝俗、因自失己者、十常六七……只以言語一事言之、其曲折正如所喻。然如此預作間安排、不濟事。只当敬以無失、涵養深厚、而發於應接者、不敢輕易放過。至於久久漸熟、則自然已無所失、而応人中節、雖有所不合人、亦不甚怨恠也²⁸。

「平日應接之間」を点検するのは、本来「義以方外」、すなわち已発の和を省察する「義」に属する修養であるはずである。ところが、李退溪は未発の中を存養するはずの「敬」を取り上げ、「当敬以無失、涵養深厚、而發於應接者、不敢輕易放過」と述べている。これは、李退溪が「敬」に徹すればあらゆることに応接可能であると理解していたことを物語るものである。

「敬」に徹すればあらゆることに応接可能であるという解釈は、李退溪のオリジナルな解釈ではない。すでに、朱子自身が「敬字工夫、乃聖門第一義、徹頭徹尾、不可頃刻間断」²⁹、「敬之一字、眞聖門之綱領、存養之養法。一主乎此、更無内外精粗之間」³⁰、あるいは「敬字通貫動靜、但未發時則渾然是敬之体、非是知其未發、方下敬底工夫也。既發則隨事省察、而敬之用行焉」³¹と述べており、この点にのみ着目すれば、「格物致知して事物の理を尽くすこと、誠意・正心して身を治めること、すすんでは齊家・治国・平天下、すべて敬に裏付けられてこそ可能なのである」³²として、朱子の「敬」解釈は李退溪によって忠実に継承されたように見える。しかし、朱子が未発已発を敬によって統一しようとしたのは、張南軒が朱子の未発已発説が分看にすぎるという批判に答えるために発した言説であり、決して朱子は未発の存養と已発の察識の分看を放棄したわけではなかった³³。「活敬」という用語を使って、「若只守着主一之敬、遇事不濟之以義、弁其是非、則不活。……須敬義夾持、循環無端、則内外透徹」³⁴と説明しているように、朱子にとって「敬」はつねに「義」と対になければならないものであり、「活」とは、「天理」のありようを言う。「人の心」は「天理」に即して「活」する³⁵と言われるように、「活敬」とは、

28 「答鄭子中」、同、五七八頁。

29 〔宋〕黎靖徳編『朱子語類』一、中華書局、一九八三、卷第十二学六持守、二一〇頁。

30 同前。

31 『晦庵先生朱文公文集』卷四十三（『朱子全書』貳拾貳）、上海古籍出版社、二〇〇二、一九八〇頁。

32 鳥田虔次『大学・中庸』朝日新聞社、一九六七、四九～五〇頁。なお、この部分は、『大学或問』の該当箇所を書き下したものである。

33 友枝龍太郎『朱子の思想形成《改訂版》』春秋社、一九六九、九七頁。

34 『朱子語類』一、卷第十二学六持守、二一六頁。

35 『山崎闇斎※日本朱子学と垂加神道』、二七八頁。

心における天への能動的な関与を意味していた³⁶。

したがって、李退溪の「敬」理解は、「敬義夾持」の「義」を軽視したことにより、在物の理の窮理、すなわち格物致知への関心の低さを提示するとともに、朱子の「敬」解釈が本来備えていた「天への能動的な関与」という契機をも無視したことの結果として、李退溪の関心は心のあり方だけに集中したことを物語っている。これは明らかに、朱子の「敬」の解釈とは大きく異なるものである。

蔡茂松が、「其下言「就日用応接處、隨時隨事、一一点檢過」。此工夫最顯退溪省察之特色、点檢即省察、未發是存養之時、已發是省察之際、日用応接百起百落、省察亦百省百察、此工夫隨時為之起而工夫連続不斷、内心自省以檢察所作所為是否中理、中理則加勉、不中理則亟改、故此心須常存謹畏、不得怠慢放過。此心須是謹慎如有所畏、戰々兢々、如履薄氷」³⁷と述べているように、まさに李退溪の修養論は、未發においても已發においても、「如履薄氷」ように、「謹畏」「謹慎」、すなわち敬による戒心恐懼を片時も忘れずに心掛けることが求められる厳粛なものであった。退溪にあっては、「已發」の和の省察も、「未發」の中の存養も、ともに「敬」に内包され、修養論のすべてを統括するものとして提示されている。

以上のような退溪の修養論を踏まえれば、退溪の本当の意図は、「理の活動性」にあったのではなく、「未發の状態で人間にそなわっている四端をどうコントロールするか」という心の修養方法の確定にあったように思われる。李明輝は、「主観的動機からいえば、退溪には朱熹に反対しその権威に挑戦するという意図はなかった。しかし『孟子』の諸説を前にして、退溪の問題意識は朱子の思想的枠組みを越えて、理の活動を認めざるをえなくなったのである」³⁸と述べているが、退溪は『孟子』によって「理の活動を認めざるをえなくなった」のではなく、「四端」を善悪のすべてが淵源する「未發」と捉えようとしていたために、理の活動性を認めざるをえなくなったというべきであろう。

そして、この学説は、朱子の天人合一説の根本的変更を導き出した。すでに李退溪の「敬」解釈には、「天への能動的な関与」という契機が欠落していることを指摘したが、さらに天理の人間への賦与である「性」が「四端」へと分解されることにより、人間は天理を「性」によって認識（「窮理」）するのでなく、「敬」による「未發之中」の体認省察によって、心の中に存在する「天」を認識するように変更されたのである。換言すれば、天は人間の能動的関与によって直接認識する（「知天」）対象としてではなく、心の内部への徹底的な沈潜、すなわち「敬」による「未發之中」の体認によって、心を経由して感通できる靈妙な対象となったのである。

36 同、三二一頁。

37 『韓國近世思想文化史』、三二八～三二九頁。

38 『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』、三六五頁。

退溪は、窮理の方法について次のように述べている。

不本諸心而但外講儀節者、誠無異於扮戲子。獨不聞民彝物、則莫非天衷真至之理乎。亦不聞朱子所謂「主敬以立基本、窮理以致其知」乎。心主於敬而究事物真至之理。心喻於理義、目中無全牛、内外融徹、精粗一致。由是而誠意正心修身、推之家國達之天下、沛乎不可禦³⁹。

退溪にとって最も大切なテーゼは、朱子の「主敬以立基本、窮理以致其知」という言説であり、あくまでもその言説を敷衍した上で導き出された「心主於敬、而究事物真至之理」であった。

したがって、李明輝が指摘するように、李退溪の理気互発説と王陽明の心即理説は、ともに『孟子』の四端説を經由し、ともに理の能動性を発見したことで確かに一致していると言うことができる。しかし、退溪の場合、「窮理」は陽明のように不必要な作業として省略されるのではなく、心中の「四端」に、さらに「未発之中」にと対象を細分化させながら、「敬」による「窮理」が想定されていた。それこそが、日常の一挙手一投足において薄氷を踏むような細心の注意を要求する退溪の修養論であり、同じ理の能動性を発見しながらも、知行合一という実践的修養論を唱えた陽明との最大の違いであったといえよう。

四 心学

退溪は自らの学問を「心学」と呼び、また王陽明の思想も、朱子の「理学」に対して「心学」として知られている。そのため、両者は「心学」という点で何か共通するものがあるのではないかという議論は、これまでもしばしば行われてきた。

たとえば、崔在穆は『退溪心学と王陽明(퇴계심학과 와양명)』(새문사, 二〇〇九)の中で、李退溪と王陽明について、「もしかすると、退溪と陽明が眺めていた思想的な山頂、人間と世界に対するアジェンダは一つだったのかもしれない。しかし、それに向かって歩いていく二人の足取りの方法、歩幅、そしてそれを眺める“眼”(態度、観点)に違いがありえた⁴⁰と述べて、両者の終着点が共通していたことを示唆し、「退溪であれ、陽明であれ、人間の根本は人間内部の“心”であった」というように、両者の共通点を「心」に対する思索、すなわち「心学」に見出している。

39 『増補退溪全書 二』成均館大学校大東文化研究院、一九八九、「退溪先生文集卷四十一雜著」三三三頁。

40 崔在穆『퇴계심학과 와양명』새문사、二〇〇九、一二九頁。

その上で、崔在穆は、退溪の心学を「居敬の心学」、陽明の心学を「致良知の心学」と呼称し、両者の異同について次のように述べている。

退溪は、現前して生動する古人の“行きし道”＝理を模範にして、自分の生を顧みる敬虔と省察の心学だったが、陽明は、人間誰もが持っている心＝良知を万事万物を導き生み出す根源とみなす躍動と自由の心学だったと言えよう。／しかし、退溪であれ、陽明であれ、「自我に対する省察と信頼」、およびそれをもとに「万物と世界」に進もうとした点では一致する。換言すれば、外部の知識体系それ自体に比重を置くのではなく、事物や外部世界に近づく人間の態度、心のあり方のような“人間それ自身の存在様式”を問題としている点では、相通じている⁴¹。

同じ「心学」といっても、退溪の場合は「理を模範にして、自分の生を顧みる敬虔と省察の心学」だったが、陽明の場合は、「良知を万事万物を導き生み出す根源とみなす躍動と自由の心学」であり、両者の心学は対照的なものであったが、一方で、「自我に対する省察と信頼」、および事物や外部世界に対する「人間それ自身の存在様式」への関心という点では、同一であったというのである。要するに、両者ともに「心学」である以上、退溪の居敬の心学も陽明の良知の心学も、「心」という自我への省察と信頼をもとにして外部世界に対する認識と実践を決定するという点で共通の思考パターンをそなえているということの指摘である。

ここで、従来の「心学」に関する議論を整理しておきたい。「心学」に関してはこれまでも実に様々に議論されてきた。たとえば、先述した高橋進は、朱子の先人である邵康節の心学について、次のように述べていた。

邵康節が「天地万物を備ねる者は人の謂なり。」（観物内篇）というとき、彼は現象する世界存在の理を「一動一静の間」「天地の中」として捉え、従ってこれをいわば客観存在的な“物の理”として措定したのだが、彼はそれに止まらず、人を天地の間～中に存在するものとして天人地参合の体系をつくり、世界存在を把握する主体としての人をこのなかに位置づけ、さらに物の理としての中～間を人の中としての人の心に帰し、心を万事万化の生起するところそのものとしたのである。かくて、邵康節における“物の理”はついに“心の理～法”として人間主体に内在的に措定され、そこに彼の特色である「先天心学」の立場が確立されたのである⁴²。

41 同、一五一頁。

42 『朱熹と王陽明』、二八頁。

高橋は、人を「世界存在を把握する主体」としてとらえ、「心を万事万化の生起するところ」と位置づけた邵康節の心学を、「先天心学」と名づけている。この先天心学も、「心」という自我への省察と信頼をもとにして外部世界に対する認識と実践を決定する思考パターンの一つと考えられる。つまり、「心学」という概念は、注意して使用しなければ、その意味するところが広すぎ、何でもそれに当てはまってしまう危険性がある。

また、朱子学を「朱子心学」と呼称することもある。垣内景子は、朱子学を心学としてとらえることの意義について次のように述べている。

朱熹の思想は心学であるというのは、心の問題が朱熹の思想体系の核心であるということに他ならない。朱熹にあっては、心と理とは対立するものではなく、心は理とともに、理も心とともに見出されることによって、各々の権利を獲得する。言わば心＝理学であるところに朱熹の思想の核心があったのであり、後に自らの名を冠する学派が理学と称され、心学と対立するものと目されることは朱熹にとっては心外であるに違いない。……心＝理学が理学となり、心学を誘発した原因を朱熹の思想において考えることは、朱熹その人の思想構造を読み解く上でも不可欠な作業となると考えられる。即ち、朱熹の思想を心学として論じることの意味とは、朱熹以降の思想史の展開をも視野に入れた観点から朱熹の思想体系の構造を読み解くことを目指すことにある⁴³。

あえて朱子学を「心学」と呼ぶことによって、朱子以降に心学が隆盛した原因を「朱熹の思想体系の構造」の中から読み解こうという垣内の思想史的考察は興味深いものであり、また朱子学の中には確かに「心学を誘発した原因」があったことに着目するならば、朱子学を心学と呼ぶことは可能であろう⁴⁴。

また、吾妻重二は、陽明学を「陽明心学」と呼ぶことについて、次のように解説している。

43 垣内景子『「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』汲古書院、二〇〇五、九～一〇頁。

44 朱子学を心学と呼称することに関して、吉田公平は「ひとしく自らの学問を「心学」と自称していても、例えば朱子学と陽明学とでは、その内容を異にする。おおむね、朱子学者があえて「心学」と自称するのは、真西山あたりまで遡りうるであろうが、それが顕著になるのは、陽明学の良知心学に対抗して、朱子学こそが真の心学であると宣言するところに特色がある。それはいわゆる朱陸論争が激しく展開されたなかでこそ力説されたものである。そこには党派意識が濃厚に投影されていることは、いかにも否めない」と述べており、朱子心学が陽明心学に対抗するための名称であったことを指摘している。吉田公平『陽明学が問いかけるもの』研文出版、二〇〇〇、一四三頁。いづれにしる、朱子自身の思想を「心学」と呼ぶことは、あらたな誤解を招く危険性もあり、慎重でなければならないことは言うまでもない。

陽明心学によれば、学問の最終的な帰結点は自己が内的直感を通じて他者と一つになるという万物一体の境地であって、ここには他者および万物へのエモーショナルな共感=仁が、基底に流れている。心学者が多く格物窮理の語を使わずに格物とだけ言うのはそのためであろうが、このような心学思想にあっては、事象を対象化してその理を客観的に分析することは意味を持たないどころか、むしろ自己と他者の共感を分断するもの、万物一体の直感を阻害するものでしかないわけである。これは心学において、意識の拡散を避け、外物に惑わされることのない主体を確立することが最大の関心事だったからであり、そこに心学の迫力と意義もあるわけであるが、ともあれ、朱熹の学問論に含まれていた内的認識の側面は後世、このようなところにまで徹底され、変容を遂げるに至ったのである⁴⁵。

「他者および万物へのエモーショナルな共感=仁」によって、自己が他者と一つになるという万物一体の境地に到達することは、「意識の拡散を避け、外物に惑わされることのない主体を確立すること」を意味した。それゆえ、陽明学は朱子学の内的認識の側面を大きく変容させたものであり、結局「われの外なる父・君・友・民ではなくして、わが内なる心」⁴⁶をつねに問題とする心学であったと解釈されていることになる。

では、邵康節にしろ、朱子にしろ、王陽明にしろ、彼らの大きな問題関心が「心」にあったという意味で「心学」として捉えたとき、彼らの心学に共通点はあるのだろうか。もちろんそれはあった。説明するまでもなく、「聖人」となることである。

「学んで聖人となりうる」という聖人可学論は、宋明の道学者すべてに共通する前提であり、スローガンであった⁴⁷。有名な朱子の「学の至りは則ち以て聖人たるべし。学ばざれば則ち郷人たるを免れざるのみ。勉めざるべけんや」（『論語集注』公冶長篇）という言説は、宋明道学における聖人可学論を代表するものである。

では、同じ「心学」を標榜した李退溪も、聖人可学論を表明したのだろうか。退溪は『聖学十図』「第一太極図」の解説において、「聖人」について次のように述べている。

萬事出則萬物化生之象也。至聖人定之以中正仁義。而主靜立人極焉。則又有得乎太極之全體、而与天地混合無間矣。……又曰聖人不俟修為而自然也。未至此而修之、君子之所以吉也。不知此而悖之、小人之所以凶也。修之悖之亦在乎敬肆之間而已矣。敬則欲寡、而理明寡之。又寡以至於無、則靜虛動直、而聖可學矣⁴⁸。

45 吾妻重二『朱子学の新研究』創文社、二〇〇四、三七二頁。

46 『朱熹と王陽明』、一五一頁。

47 『朱子学の新研究』、一五一頁。

48 『増補退溪全書 一』、一九九頁。

聖人とは、万物の「中正仁義」を定めて「人極を立てた」人である。また、「修為」を仮らなくても自然にできる存在である。そして、「敬」によって欲を無にすることができれば、「聖可学」であると述べている。

すなわち、退溪にとって、人間が聖人になれるのは、「敬」に徹して欲を完全に無くすことができたときに限定されている。これは、格物窮理によって聖人になれるとする朱子学における聖人可学論とはまったく異なる考え方である。そして、言うまでもなく、これは陽明の「滿街人都是聖人」⁴⁹という聖人可学論の対極にある考え方であると言えるだろう。

同じ「心学」でありながら、退溪の心学は人欲を完全に消し去ることに関心が向けられ、一方、陽明の心学は滿街の民衆の心と一体化すること（「親民」）に関心が向けられていたのであり、両者の心のあり方への関心にはほとんど共通するものはなかったと言えることができる。

五 誠

では、最後に退溪と陽明の「誠」に関する言説を検討し、両者の異同についてまとめてみたい。

四書における「誠」に関する言説としては、『大学』八条目（格物・致知・誠意・正心・終身・齊家・治国・平天下）の一つである「誠意」、および『中庸』の「誠者天之道也。誠之者人之道也」が有名である。そこで、李退溪の誠と王陽明の誠を比較するにあたり、この二つの論点に焦点を当てながら、比較検討してみることにする。

周知のように、王陽明が朱子学を否定し、独自の「心即理」説を発見するきっかけになったのは、『大学』の「誠意」に関する解釈であった。たとえば、『伝習録』上・一三〇条には、次のように述べられている。

大學工夫即是明明德。明明德只是箇誠意。誠意的工夫只是格物致知。若以誠意為主。去用格物致知的工夫。即工夫始有下落。即為善去惡。無非是誠意的事。……正謂。以誠意為主。即不須添敬字。所以提出箇誠意來說。正是學問的大頭腦處。於此不察。眞所謂毫厘之差。千里之繆。大抵中庸工夫只是誠身。誠身之極便是至誠。大學工夫只是誠意。誠意之極便是至善。工夫總是一般。今說這裏補箇敬字。那裏補箇誠字。未免畫蛇添足⁵⁰。

49 『王陽明全集 第一卷』明德出版社、一九八三、「伝習録卷下・第一一三条」四八八頁。

50 『王陽明全集 第一卷』、四三九頁。

陽明にとって「誠意」とは格物致知の工夫であり、「誠」（「至誠」）とは、良知によって直接「身を誠にする」ことを意味していた。したがって、そこに「敬」が入り込む余地などなく、「画蛇添足」でしかないという。そして、この誠意の工夫は、「滿街人都是聖人」⁵¹という着想にまで拡大される。

吾心良知。無私欲蔽了。得以致其極。而意之所發。好善去惡。無有不誠矣。誠意工夫實下手處。在格物也。若如此格物。人人便做得。人皆可以為堯舜。正在此也⁵²。

誠意の工夫によって格物が達成されれば、陽明にとって「人皆可以為堯舜」であると断言することができたのである。

一方、『大学』の「誠意」について、退溪は『聖学十図』第四大学図の解説において次のように述べている。

蓋此心既立。由是格物致知以盡事物之理、則所謂尊徳性、而道問學。由是誠意正心以修身、則所謂先立其大者、而小者不能奪。由是齊家治國以及乎天下、則所謂修己以安百姓、篤忝而天下平。是皆未始一日、而離乎敬也。然則敬之一字、豈聖學始終之要也哉⁵³。

八条目の順番に沿って、退溪は誠意正心によって修身することを述べているが、特徴的なのは、「敬」を離れては一日も始まらないのであり、「敬之一字」こそが「聖学始終之要」とであると断言していることである。「敬」を蛇足とみなした陽明の敬理解の対極にあると言ってよい解釈である。

では次に、『中庸』の誠を取り上げてみよう。

朱子は『中庸』章句で「誠者、真実無妄之謂、天理之本然。誠之者、未能真実無妄、而欲其真実無妄之謂。聖人之徳、渾然天理而真実無妄、不待思勉、従容而中道、則亦天之道」⁵⁴と注している。これについて友枝龍太郎は、「誠は真実無妄という意味において天道と合致していることを示して」⁵⁵いと述べ、朱子学において「誠」が人間（聖人）の意識を究明して、「主体の側からその意識の底を突き抜けて形而上的な理体に達したものであると思われる」⁵⁶と説明している。また、板野長八も、「中庸篇の説く誠は神明の実体として

51 同、伝習録巻下・第一一三条、四八八頁。

52 同、伝習録巻下・第一一七条、四九〇頁。

53 『増補退溪全書 一』、二〇三頁。

54 『四書章句集注』、三一頁。

55 友枝龍太郎『朱子の思想形成《改訂版》』春秋社、一九六九、二一一頁。

56 同、二一〇頁。

の誠と同一であることが判明する。そして、……修養の帰結はその真実、その誠に徹することであり、この誠を介して天・神明に通じることであったが、それは祭祀・齋に於て誠に徹して天・神明に通じると同じ結果になっていた⁵⁷と述べ、両者ともに、人間が修身や祭祀における「誠」によって天や神明と感応することを強調している。

実際、『中庸』章句第一章には、「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」という「性」に関する言説があるように、朱子学における天人関係は、人間には天から賦与された理である「性」を保持していること、そして人間は真実無妄である「誠」に徹することで天理を体現した聖人に到達できるという、二つの説明原理によって、「天人合一」という密接な天人関係が措定されている⁵⁸。

では、退溪のこの『中庸』の「誠」に関する理解は、朱子と同じだろうか。ところが、退溪は、『天命図説』『聖学十図』などの著作においてまるで忌避するかのように「誠」に言及していない。さらに、朱子の書簡を編集した『朱子書節要』においても、同様の現象が見られる。たとえば、『朱子書節要』卷四十三「答林圻之」の冒頭に、「誠之在物謂之天」という質問があるが⁵⁹、省略されており、「切脈觀雞」の部分だけが収録されている⁶⁰。また、卷四十六「答黃商伯」には、『中庸』の「人物之性、各得其所賦之理、以為健順五常之徳、所謂性也」や、第二十章の「誠」に関する質問が集中的に掲載されているが⁶¹、それらは一切削除され、「未発之中」に関する部分だけが収録されている⁶²。さらに、卷五十六「答鄭子上」には、「誠、仁、天下之理一而已」に関する部分が掲載されているが⁶³、全て省略され、その代わりに「敬字之工夫」の部分だけが収録されている⁶⁴。こうした現象を見れば、いかに退溪が意図的に「誠」に対する解釈を回避していたかということが分かるだろう。

この「誠」に対する極端な言及の回避は、李退溪が「天」を窮理の対象から除外していたことと無関係ではないと思われる。朱子学を忠実に継承したと思われる李退溪だが、

57 板野長八『中国古代における人間観の展開』岩波書店、一九七二、五二五頁。

58 朱子学について近年注目すべき論考を発表している木下鉄矢は、朱子思想の核心に「天地万物に貫きわたる『いのち』への直覚」があったことに留意すべきだと説いている。そして、「誠」は約束を守る（＝信）であるゆえ、『中庸』章句のこの部分は「約束を守るというのが天の行き方である。約束を守ろうとするというのが人の行き方である」として訳解可能であるとし、「天地」という活力の絶対的な約束＝信用を根底にした天地万物の世界に人間が生きていることを表した言説であることを力説している。木下鉄矢『朱子—〈はたらき〉と〈つとめ〉の哲学』岩波書店、二〇〇九、一八〇頁。

59 『朱子全書』貳拾貳、上海古籍出版社、二〇〇二、一九七六頁。

60 『日本刻版 李退溪全集（上）』李退溪研究会、一九八三、一八三頁。

61 『朱子全書』貳拾貳、二一三一頁。

62 『日本刻版 李退溪全集（上）』、二一二頁。

63 『朱子全書』貳拾參、二六九〇～二六九一頁。

64 『日本刻版 李退溪全集（上）』、三〇三頁。

李退溪の「天」の解釈は随分朱子の理解とは異なっている。

李退溪は『聖学十図』第二西銘図において、次のように述べている。

乾称父、坤称母。予茲藐焉、乃混然中处。故、天地之塞、吾其體。天地之帥、吾其性。

……

朱子曰、西銘、程子以為明理一而分殊。蓋以乾為父、坤為母。……觀其推親親之厚、以大無我之公、因事親之誠、以明事天之道。蓋無適而非所謂分立而推理一也⁶⁵。

ここで特徴的なのは、「因事親之誠、以明事天之道」と強調されているように、天（地）を親のように擬人化し、親に事えるように天に事えるべきであるという倫理的な天人関係の把握である。この解釈自体は、特に朱子学的解釈を逸脱するものではない。しかし、この李退溪の『西銘』解釈には、『朱子西銘解』本文に記されている「若夫尽人之性、而有以充人之形、則与天地相似而不違矣、故謂之肖」⁶⁶、「聖人知變化之道、則所行者無非天地之事。通神明之德、則所存者無非天地之心。此二者、皆樂天踐形之事也」⁶⁷という、人間が性を尽くすことによって「与天地相似」こと、あるいは聖人の「天地之心」への接近という要素が完全に削除されている。

こうした「天」を解釈することの回避は、『天命図説』においても同様に見られる現象である。

天即理也。而其德有四、曰元亨利貞是也。四者之實曰誠。蓋元者始之理、亨者通之理、利者遂之理、貞者成之理。而其所以循環不息者、莫非真實無妄之妙。乃所謂誠也。故當二五流行之際、此四者常寓於其中、而為命物之源。是以凡物受陰陽五行之氣、以氣為形者、莫不具元亨利貞之理以為性。其性之目有五。曰仁義禮智信。故四德五常上下一理、未曾有間於天人之分⁶⁸。

退溪の解釈によれば、天理には元亨利貞という四つの徳が具わっている。その徳は「真實無妄」であるがゆえに「誠」であり、「命物之源」となっている。その元亨利貞という徳＝理が人間に賦与されたものがすなわち仁義礼智信という「性」である。天理である元亨利貞という四徳と、人間の仁義礼智信という五常は、元を正せば同じ「誠」であるゆえに、「天人之分」はないという。

では、人間においてこの天理である四徳は、どこに賦与され、どうやって維持されてい

65 『増補退溪全書 一』、二〇〇頁。

66 『朱子全書』拾參、上海古籍出版社、二〇〇二、一四三頁。

67 同上。

68 『増補退溪全書 三』、成均館大学校大東文化研究院、一九八九、「天命図説」一四一頁。

るのか。退溪は次のように説明している。

人之受命于天也。具四徳之理、以爲一身之主宰者心也。事物之感於中也、隨善惡之幾以爲一心之用者情意也。故君子於此心之靜也、必存養以保其體。於情意之發也、必省察以正其用。然此心之理浩浩然不可模捉、渾渾然不可涯溪。苟非敬以一之、安能保其性而立其體哉。……是以君子之學當此心未發之時、必主於敬而加存養工夫。當此心已發之際、亦必主於敬而加省察工夫。此敬學之所以成始成終、而通貫體用者也⁶⁹。

人が天から命じられた「四徳之理」は、「心」によって主宰されているために、この心を存養しなければならない。そのために必要なものこそ、「敬」である。君子の学において「敬」は、心が未発の時にも已発の時にも必要な修養の工夫であり、「敬」こそは学の終始をなすものであったという。

すなわち、『天命図説』で説明されている「誠」には、天命として人間に賦与されている四徳五常を敬によって存養省察することが力説されているものの、「誠」を通じた聖人や天への接近という要素はまったく除外されているのである。

したがって、『天命図説』や『聖学十図』というテキストは、朱子学が本来持っていた内面的な修養である「居敬」と、外面的な修養である「窮理」を、すべて「敬」という概念を媒介にして、格物致知と居敬窮理の対象をすべて「心」に集中させるために書かれたテキストであるといっても過言ではない。

こうした退溪の「誠」解釈が、王陽明の「誠」解釈と鋭く対立するものであることは改めて説明するまでもないだろう。陽明にとっては、誠意という格物の工夫が達成されれば、人はだれでも堯舜という聖人になることができた。しかし、退溪にとって「誠」とは、天から人間に賦与された理であり、徳であった。人間に必要なのは、眞実無妄である誠、すなわち天理、あるいは四徳五常を実現することであり、そのために必要なものが「敬」であった。したがって、退溪にとって、「敬」は「誠」の必要条件であったと言ってもよい。

ただ、一つ注意しなければならないのは、退溪も陽明も、ともに程明道の気一元論、および程伊川の性即理という二程子の思想の影響を強く受けていることである。高橋進は、程伊川の思想について次のように説明している。

彼（程伊川：著者注）は「一人の心は則ち天地の心」（遺書・卷二上・二先生語）といつて、人心の働きと天地の働きとを結びつけ、さらに「心は天徳を具う、心尽くさざる処あれば、便ちこれ天徳未だ能く尽くさず。何に縁りて性を知り天を知る。己が心を尽くさば則ち能く人を尽くし、物を尽くし、天地と参となり、化育を賛じ……」（同上・

69 同、一四四頁。

卷五・二先生）と述べて“尽心”がただちに人をも含めた物の理の窮明にあることを論じている⁷⁰。

「一人の心は則ち天地の心」、あるいは「心は天徳を具う」、そして「己が心を尽くさば則ち能く人を尽くし」という程伊川の言説は、万物一体の仁を唱えた陽明だけに当てはまるものではなく、退溪の「敬」による天理（四徳五常）の存養省察の根底をなしている。「誠」があれば「敬」は蛇足であるという「敬」を排除した陽明と、「誠」と「敬」を不可分なものともなしていた退溪では、まったく異なった思想のように見える。しかし、両者の正反対に見える誠敬論が依拠している天と心の関係性は、意外にも、程伊川の「一人の心は則ち天地の心」を基礎にして発見されたものであり、両者の違いは「天」あるいは「聖人」に接近する可能性の極大化（王陽明）と極小化（李退溪）にあったと考えられる。

六 結語

以上、李退溪と王陽明の類似性を、「天即理」、「理」の能動性、「心学」、そして「誠」という四つの観点から考察してきた。今回の考察によって明らかにできたことをまとめてみると、以下ようになる。

- (1) 両者の類似性を「主体的道徳原理」に見出そうとする試みは、明らかにカント倫理学の強引な適用であり、李退溪には当てはまらない。
- (2) 『孟子』の四端の説に注目した両者は、ともに「理」の能動性を主張したが、退溪にとって最重要であった「敬」を、陽明は格物窮理においても誠敬論においても完全に否定しており、両者の最大の相違点は「敬」の解釈にあったと言える。
- (3) 「誠」（誠意）を重視した陽明は、「天」や「聖人」への接近の可能性を極大化させ、「滿街人都是聖人」を唱えた。一方、「敬」を重視した退溪は、「天」や「聖人」への接近の可能性を極小化させながらも、「天人合一之妙」を唱えた。この両者の相違は、一見正反対のように見えながら、実は程明道の気一元論にもとづいた程伊川の「一人の心は則ち天地の心」を共通の基礎とするものであり、両者の「心」の理解はかなり接近したものであったと考えられる。
- (4) 『大学』の三綱領八条目は、「修己治人」、すなわち自己と他者の統一的把握を目指したものであるが、陽明は他者理解の方法として「親民」そして「万物一体之仁」を提示した。同じ心の理解を共有していた退溪に、もし同様の他者理解があったとすれば、それはおそらく「敬」による他者理解、すなわち「温然愛人利物之心」⁷¹に言及

70 『朱熹と王陽明』、四一～二頁。

71 『増補退溪全書 一』、「聖学十図」第七仁説図、二〇七頁。

した「仁」説に表明されていると思われる。

※本研究は、平成 22 年度島根県立大学学術教育研究特別助成金の交付を受け、第 7 回江華陽明學國際學術大會（於 韓国江華島）にて発表した原稿を加筆修正したものである。

キーワード 李退溪、王陽明、理、誠、敬、心学

(INOUE Atsushi)