恆齋李匡臣緒論

——初期江華學派における陽明學受容——

中　純夫

はじめに
一　鄭齊斗との出會い
二　鄭齊斗遺稿の整理をめぐって
三　李匡臣における陽明學理解
四　朱王兩可の立場
おわりに——鄭齊斗陽明學の評價をめぐって——

はじめに

本稿は、初期江華學派の一人である李匡臣における陽明學受容のあり方を考察することを目的とするものである。

朝鮮における陽明學受容の歷史は比較的古く、王守仁（一四七二～一五二八）の晩年に當たる一五二一年（正德十六年、中宗十六年）頃には、つとに『傳習錄』の傳來が確認されている。(1) しかしながら、朝鮮における最も本格的かつ體系的な陽明學受容は、やはり鄭齊斗（一六四九～一七三六）を以て始まると言うべきであろう。鄭齊斗の本貫は慶尙道迎日縣にあったが、晩年には江華島の霞谷に隱棲したため、霞谷先生と稱される。そして鄭齊斗に始まる學派が江華學派と稱されてい

る。

李匡臣の文集として、長子の李敬翊が編纂した『恆齋諱匡臣公遺稿』（全三冊、不分卷、以下『遺稿』と略稱）が有る。

李匡臣が鄭齊斗を通じて陽明學を受容した人物であったことは、つとに指摘がなされて來た。李匡臣の從兄弟である李匡師は、李匡臣の沒後にその「祭文」と「行狀」を執筆した。この二文は李匡臣と鄭齊斗の交涉を知る上で、いずれも重要資料である（後述）。鄭寅普氏は一九三一年執筆の「朝鮮古書解題」において、李匡師の別集である『圓嶠集』を取り上げて上記「行狀」にも觸れ、李匡臣の陽明學受容について紹介した。(2) さらに鄭寅普氏は一九三三年執筆の「陽明學演論」においては、李匡臣が鄭齊斗のために書いた「祭文」を譯出紹介している。(3) これもまた李匡臣の鄭齊斗觀を傳える重要資料である。けれども當時、李匡臣その人の別集の存在はなお知られていなかった。從って鄭寅普以後に朝鮮陽明學を扱った論著が李匡臣を取り上げる場合にも、おおむね鄭寅普の所論を援用するにとどまるという情況にあった。(4)

近年になって、沈慶昊氏が門中本『恆齋諱匡臣公遺稿』（『先藁』）を入手し、李匡臣に關する專論を公にされた。(5) 管見の及ぶところ、『遺稿』を踏まえて執筆された唯一の專論である。本稿も沈氏の論考に負うところが大きい。(6)

鄭齊斗の陽明學理解に關しては、既に私見を述べた。(7) 本稿では李匡臣における陽明學受容のあり方を考察し、その上で朝鮮陽明學史における鄭齊斗の位置づけについても、改めて一瞥を與えてみたいと思う。

一　鄭齊斗との出會い

1

李匡臣（一七〇〇～一七四四）、字は用直、號は恆齋。李朝第二代定宗の第十子にあたる厚生（德泉君）を始祖とし、全州李氏德泉君派に屬する。李匡臣自身はしばしば「完山李某」と自稱している。完山は全州の古名である。李匡臣の當時は

漢城（現ソウル）に居住していたようだ。(8) 因みに沒後は京畿道高陽郡に葬られている。(9)

李匡臣の傳記資料としては、李匡師（一七〇五～一七七七、號員嶠）の著した「行狀」「祭文」が重要である。

從父兄恆齋先生、諱匡臣、字用直。定宗恭靖王子德泉君厚生爲建宗之祖。……後以事入江都、拜鄭文康先生。文康以大老邃學、世或議其右新建。先生初不欲見。及見精深篤實、歎曰。不見其書、未可輕詆。歸取王文成集讀之、曰。非若晦翁之醇、然見道精約、要亦可取。何至斥以異類。爲作擬朱王問答以辨之。

從父兄恆齋先生、諱は匡臣、字は用直。……定宗恭靖王の子である德泉君厚生がその始祖である。……後に所用があって江華島に赴いた際、鄭文康先生（齊斗）に拜謁した。文康は大官の地位にあり深く學問を究めていたが、世間には彼が新建の學（＝陽明學）を尊崇していることをとやかく言う者もいた。先生も最初は會いたいとは思わなかった。しかしいざ會ってみると、その學風は精密で深く、篤實であったので、歎じて言った。「著作を讀みもしないで、輕々しく非難すべきではなかった。」江華島より歸ってから王文成集を手にとり、讀んでみて言った。「朱子のように純粹ではないものの、道の本質を見抜いて精密簡明であり、要するにこれもまた學ぶに値するものである。どうして異端呼ばわりして排斥する必要が有ろう。」そこで「擬朱王問答」を執筆し、朱・王の立場を辨別した。（『圓嶠集選』卷九「五兄恆齋先生行狀」）

『遺稿』に收められた文章の多くは、干支によって執筆年が付されている。右に言及された「擬王朱問答」壬子（『遺稿』冊一）は李匡臣三十三歳の執筆である。『遺稿』を通覽するに、李匡臣が陽明學に言及する最も早期の文章がこの「擬王朱問答」に他ならない。從って、鄭齊斗に會って陽明學に觸れ、まず執筆したのが「擬朱王問答」であるという右の記述は、それなりに信憑性を有するものと思われる。また、李匡臣が鄭齊斗に出會ったのも當然、三十三歳以前ということになる。

當時、鄭齊斗の王學信奉を批判がましく取り沙汰する世評が存在したこと、王學を異端視し排斥する風潮がむしろ一般

的であったこと、李匡臣自身も當初は鄭齊斗との對面を潔しとしなかったこと、等の様子を窺うことができる。これらはいずれも、朱子學を絶對的權威として尊崇する李朝社會一般の價値觀の反映と見てよいだろう。李匡臣自身、鄭齊斗に會う以前には、まず朱子學に專心する一時期が有った（後述）。

因みに英祖二年（一七二六、鄭齊斗七十八歲、李匡臣二十七歲）七月には、司憲府持平李廷樸が成均館祭酒鄭齊斗を彈劾するという事件が起こっている。正道である程朱學に背き異端である陸王學を尊ぶ鄭齊斗の如き人物が師儒の席を汚しているのは、世道の大害である、との趣旨であった。もっとも英祖は鄭齊斗を信任すること篤く、この彈劾も容れらることはなかった。(10)

2

「祭文」の記述は李匡臣の學問形成に關してより詳細である。

兄在若齡、擧業是釐、詞華蒼健、宛有聲名。……漸向中年、其志彌篤、謝絕科擧。……始慕晦菴、闡明格致。後聞霞谷、新建之說、用心於內、當合行知。……兄契始心、求之數歲、尊崇信慕。終乃生疑、復將王朱、二書在几、一一參互、比較得失。始時黑白、棼然參差。如是累歲、血戰不已。終見晦翁、純粹無疵、王之爲說、過高而捷。擔閣其書、專意考亭。

兄は若い時に擧業に從事し、その文才は素晴らしく、大いに名聲があった。……やがて中年になると、その志はいよいよ篤く、科擧を放棄した。……始めは晦庵を敬慕し、格物致知の意義を解明したが、後には霞谷を通じて新建（王守仁）の說を聞き知り、心を內面に沈潛させ、知行合一すべきだと考えた。……兄は始めから心に叶い、陽明學を學ぶこと數年、尊崇して信じ慕った。しかしついには疑問を生じ、そこで改めて王・朱の二書を机上に置いて、一々互いに參照しては、その得失を比較した。始めのうちは、黑と白とが紛々として入り交じった。そのような狀態が數年

續き、血戰はやまなかった。結局は晦翁こそが純粋にして無謬であり、王の立場は高きに過ぎて速成を期するものである、と見極めた。そこで王の書物は後回しにして、考亭（朱子）の學に專心したのである。（『圓嶠集選』卷六「祭恆齋從兄文」）

李匡臣の祖父大成（肅宗二十五年己卯、丙科）、伯父眞儒（肅宗三十三年丁亥、丙科）、眞儉（肅宗三十年甲申、丙科）、叔父眞伋（肅宗三十八年壬辰、乙科）はいずれも文科合格者であり、父眞休（肅宗二十八年壬午、生員）も司馬試の合格者である。(11) このように一族からは多くの科擧合格者を輩出しており、李匡臣自身にも擧業に專心する一時期が有った。(12) 擧業の放擲は聖學への志向が強まったためとも讀めるが、家運の沒落とも關係があったかも知れない。いずれにせよ右の記述によれば、その後の李匡臣は（一）朱子學に專心する、（二）鄭齊斗を通じて陽明學を知り、これを尊崇する、（三）やがて疑念を生じ、朱王の得失をめぐって煩悶すること數年、（四）最終的には朱子學を是とする立場に至る、との思想遍歷をたどったことになる。

「祭文」の記すところが事實であれば、鄭齊斗によってようやく本格的に受容されたかに見えた朝鮮陽明學は、第二世代に至って早くも放棄されたことになる。また先の「行狀」は陽明學受容後の思想變遷に觸れるところはないものの、そもそもの受容のあり方が、朱子學を正統とする立場を守りつつ陽明學をも許容する、というものとして描かれていた。

ただこうした記述、とりわけ朱子學や陽明學に對する評價に關わる部分については、どこまでを額面通りに受けとめてよいのか、實は判斷が難しい。例えば『霞谷集』に收められている門人等による祭文の多くは、鄭齊斗の陽明學信奉には全く觸れることなく、むしろ篤實な朱子學者として師を描いていた（卷一一）。(13) このような事例に鑑みるにつけ、執筆者（この場合は李匡師）による潤色・粉飾・隱蔽・歪曲の可能性も、幾分かは視野に入れておく必要が有るだろう。要するに、李匡臣自らが遺した言葉を通して、その思想的立場の再構成を試みる他ないのである。

二　鄭齊斗遺稿の整理をめぐって

1

李匡臣は鄭齊斗及びその長男の鄭厚一（一六七一～一七四一）の死に際して祭文を書いている。いずれも李匡臣と鄭齊斗の關係を示す重要資料であるが、ここではまず鄭厚一のために書かれた祭文を取り上げる。

歲辛酉三月、鄭丈卒于京第。四月二十七日壬戌、將發軔。其前二日庚申、侍生完山李、一鷄一杯、以奠于靈筵。曰。於乎、小子蒙陋、未能束脩於老先生。而亦獲奉誨以周旋。景慕之篤、不後於人。今梁木已摧矣、老成典刑、(14)公尙在焉。小子之慕公、如慕老先生。今春往來于城南城西、屢叩公所存、則心學議論、蓋多過庭之聞矣。愈加敬重焉。……辛酉の歲（英祖十七年一七四一）三月、鄭丈が漢城の寓居で亡くなった。四月二十七日壬戌には棺を墓に收める。その二日前にあたる庚申の日（二十五日）、門人である完山の李は、一鷄一盃を供えて靈前にお祭りした。曰く。ああ、私は蒙昧固陋にして、老先生（鄭齊斗）には正式に入門の禮を取ることはできなかったが、お教えを受けご交誼を賜ることは得た。老先生を篤く景慕することにおいて、人後に落ちるものではない。今や巨星は墜ちたが（鄭齊斗沒）、老成した師表としての公（鄭厚一）はなおご健在であった。私が公をお慕いする氣持ちは、老先生に對するそれと變わるところはない。今春、城南城西を往來した際にも、しばしば公の存念をお尋ねしたところ、父君の膝下にあった際に心學について多くの議論を交わされていたことを知り、益々畏敬の念を深めたのであった。……

鄭厚一は富平都護府（京畿道）の府使などを歷任した後、英祖十七年三月十三日、皇華坊の寓居にて亡くなった（享年七十一）。(15)父鄭齊斗の死におくれること五年である。右の記述によれば、李匡臣は鄭齊斗の正式な門人ではなかったが、實質的にその教えを受け、また鄭厚一からもその心學に關する庭訓を耳にしている。但し鄭齊斗から鄭厚一に對してどの程度

に家學の傳授があったのか、今のところ檢證する術はない。(16)

老先生平生不喜著述、惟其道學本根不得不明處、則其所發明錯綜、更互不爲不多。而亦無意必於垂後、一未有繕寫定本。率皆衍筐中散爛故紙。公則不忍其無滅、整頓收拾、而白首精力、有不能逮。要有以相其役。小子忘其僭冒、遂取若干卷、函證讎校以期就緒、而公遽沒矣。此事將如之何。小子不敢以幽明貳心、敬當卒業、而仰質無所矣。遺事則公既已纂次、又命曠括刪補、將付之白下以狀德、而公沒數十日、白下又沒。此事尤當如之何。

老先生は平生、著述することを好まれなかった。ただ道學の根本に關わって明らかにせざるを得ない箇所については、少なからぬ創見と總括とがそれぞれお有りだった。しかし後世に遺そうというお氣持ちがなかったので、繕寫した定本など全くなかった。ほとんど全てが箱の中に散亂した故紙となっていたのだ。公は散逸してしまうことが耐え難く、收拾整頓しようとした。しかし老齡の身では精力の及びかねるところがあり、その仕事を助ける者の存在が必要であった。そこで私は僭越をも顧みず、その若干卷を手にとって、照らし合わせて校訂し、目鼻がつくように努めた。それなのに公は、にわかにお亡くなりになった。この事業は一體どうすればよいのか。私は公の生き死によって心がけを變えるような者ではないから、つつしんでこの事業を完成させる所存ではある。しかしながら教えを仰ぐべき者を失ってしまったのだ。「遺事」については、公が既に編纂し、さらに修訂して削除や增補を施すよう命じ、白下（尹淳）に付託して老先生の遺德を顯彰してもらう（＝「行狀」の執筆）手はずであった。しかるに公の沒後數十日にして、白下もまた沒してしまった。このことは一體どうすればよいのか。（以上、『遺稿』冊三「祭鄭富平文」辛酉四十二歲）

尹淳（一六八〇～一七四一、字仲和、號白下）は三月二十四日、平安道觀察使の在任中、任地の平安道碧潼郡で沒した。鄭厚一の死後十日あまりである。(17) 鄭齊斗の年譜（『霞谷集』卷一〇）末尾に附された「門人尹淳祭文」の中で尹淳自ら「師門にあること四十年餘り」と述懷しており、(18) 有力な鄭齊斗門下であった。鄭厚一は鄭齊斗遺稿の整理を李匡臣に、「行狀」の

執筆を尹淳にそれぞれ付託し、その作業の最中に鄭厚一と尹淳が相継いで死亡したわけである。

『霞谷集』巻一一「附門人等以先生文集事往復書牘」は、鄭齊斗没直後の遺稿整理事業の様子を今に傳える重要資料である。うち「李震炳與鄭富平公書」には、先生（鄭齊斗）の「大學說」「理氣說」「中庸說」は現在校閲中で、追ってそちらにお屆けする、と述べられており、鄭厚一の生前はやはり彼を中心にその周圍で遺稿の整理作業が進められていた様子がうかがえる。また「辛酉四月」即ち鄭厚一・尹淳没の翌月にあたる年月を附した「沈檥村與李書」では、遺集編纂作業を進める上で尹淳の死去がいかに痛手となったかが、切々と訴えられている。このように『霞谷集』に殘された資料によって見る限り、鄭齊斗没直後の遺稿整理作業（尹南漢氏の所謂「第一次編輯作業」）[19]に參畫した中心人物として名前のあがるのは鄭厚一・尹淳・沈錥（檥村）・李震炳らであり、そこに李匡臣の名前は見い出せない。李匡臣の參畫は、『遺稿』發見に伴って確認された新事實の一つと言えるだろう。

2

霞谷遺稿の第一次編輯作業は鄭厚一・尹淳の死去（英祖十七年一七四一）に加え、殘りの中心メンバーであった沈錥（英祖三十一年一七五五）と李震炳（英祖三十二年一七五六）の相継ぐ物故によって頓挫を餘儀なくされた。その後、第二次編輯作業は鄭厚一の娘婿である申大羽（一七三五～一八〇九）を中心にして、第三次編輯事業は鄭齊斗の玄孫である鄭文升（一七八八～一八七五）によって、それぞれ進められた。

このように遺稿の整理編輯作業が百年近くの歲月を經なければならなかった背景には、その時々の中心人物の死去といった事情に加えて、さらに別の要因も有ったようだ。

蓋先祖没後、富平君繼逝、後嗣如綫。而門人之執斯役者、亦有所不敢輕易下手、以取末俗之譏訾。因以藏在箱筐者、居然再周甲。而斷爛片草、十亡八九矣。

思うに先祖（鄭齊斗）の沒後、富平君（鄭厚一）も相繼いで逝去し、後嗣は線のように細々とつながっている狀態であった。しかも門人でこの仕事に從事する者も、安易に着手して世人にかまびすしく取り沙汰されるのを憚るところが有った。かくして筐底にしまわれるままに、何と曆がふためぐりもしてしまい、ばらばらになった草稿のうち、十に八九は散逸してしまっていた。（『霞谷集』卷首目錄後、鄭文升「箚錄」）

鄭齊斗の文集を出版して世に問うことをためらう氣分が門人たちにも有り、それが作業の進捗を妨げる原因の一つであったという。編輯事業の推進がなぜ「末俗の囂囂」を招くことになり得るのか。それはやはり、鄭齊斗の思想內容と無縁ではあるまい。

霞谷文集編輯事業の經過を追跡することは本稿の目的ではないので、話を李匡臣の時代に戻せば、遺稿整理作業に携わった李匡臣の周圍にも、實は作業の遂行そのものを憂慮する聲があった。

霞翁文字事、謹悉來諭。而第富平丈、前時以其亂藁付之、俾得以釐正繕寫、而今此丈已故、誠不忍孤。其付托、欲卒業以歸其家藏之筐笥。至於編輯表章、非霞翁本志、亦非其家與鄙意之所存也。飛卿之慮、或過也耶。但高明似其此說一出、將惑世誣民、大有害於吾道者然。是則似尤過也。終是高明所見之偏處、一何咨咨耶。

霞谷翁の文集の件について、お手紙は愼んで承った。ただこれは、富平丈（鄭厚一）が以前、その散亂した遺稿を私に預け、校訂整理して淸書させようとされたのである。今やこの丈も既に物故され、私は誠に孤獨感に耐え難い。彼が私に付託したのは、その事業を完成して、これを筐中に家藏しようとの意であって、編輯した上で世に出そうというのは、霞谷翁の本意でもなければ、鄭家及び私の存念でもないのだ。飛卿（あなた）のご心配は、杞憂ではあるまいか。ただしあなたは、ひとたび霞谷の說が世に出れば、きっと世を惑わし民を欺き、吾道に對して大いに害があるだろう、とお考えのご樣子。これは考え違いの最たるものである。あなたの認識の偏りが、どうしてとうとうここまで甚だしいものとなってしまったのか。（『遺稿』冊三「答趙飛卿書」辛酉四十二歲）

趙震彬（字飛卿、～一七四二）は李匡臣の親友の一人であり、この書翰をやりとりした翌年の七月に亡くなった。李匡臣はその死を深く悲しみ、彼のために祭文二通・哭文三通を遺している（『遺稿』冊三）。さて右の記述によれば、趙震彬は鄭齊斗の文章が世人の目に觸れることを危惧し、従って李匡臣が遺稿の整理作業に従事することに對しても、好意的に受けとめていなかったようである。

鄭齊斗は三十代前半から五十代にかけて、朴世采（號南溪、一六三一～一六九五）や尹拯（明齋、一六二九～一七一四）ら先輩知友との往復書翰を通じて自らの陽明學信奉を告白し、その學問的信條を披瀝した。告白を受けた周圍は一樣に驚愕失望し、鄭齊斗が一日も早く邪說（陽明學）を棄てて正學（朱子學）に立ち返るよう、說得してやまなかった。それらの書翰を通覽するにつけ、朱子學的權威が一元的に支配した當時の李朝社會にあって、陽明學を奉ずることが周圍に如何に大きな波紋を投げかけ、また反感や顰蹙を買う行爲として受けとめられていたか、想像するに難くない[20]。晩年の鄭齊斗がその王學信奉の故に李廷樸の彈劾を受けたことは、先にも觸れた。「惑世誣民」とは、奇しくもその彈劾文中で李廷樸の用いた語でもあった[21]。

趙震彬に對して李匡臣は、二點にわたって反論している。一つは今回の作業は遺稿を整理淨書して家藏用の定本を作成することが目的であって、師說の流布顯彰を企圖するものではないこと。今ひとつは、「吾道に大害有り」とする趙震彬の鄭齊斗評そのものへの反論である。前者について、當時この作業に從事していた人々が、實際に當初から家藏のみを目的としていたのか、またその目的について主要メンバーが認識を共有していたのか、今となっては檢證すべくもない。因みに沈錥は、「先生生前の意を忖度すれば、人知れず篋底に藏しておくべきだろうが、我々あとに殘された者の立場からすれば、必ずしも先生の遺志に縛られてばかりいる必要もない。要は、どうすれば一番妥當か、熟慮すればよいのだ。」といささか含みのある物言いをしている[22]。後者について、李匡臣はさらに語を繼いで反論を展開していく。

3

鄭齊斗の説を流布すれば世を惑わし民を誣いることになる、という趙震彬の危惧に對して、李匡臣は以下のようにその反論を説き起こしている。

> 道載六經、六經至朱子、發揮無餘。天地閒、一朱子說足矣。然天地無不持載、萬物並育而不相害、道並行而不相悖。既有朱子說、又有稽山霞谷說、好矣。

道は六經に收載されており、六經の眞意は、朱子に至って餘すところなく發揮された。この天地の閒に、ただ朱子の說のみがあれば事足りるのである。しかしながらこの天地には載せぬものはなく（覆われぬものはないから）[23]、萬物は並びに育まれて損ないあうことはなく、道は並びに行なわれてあい悖ることはない。既に朱子の說が有る上に、さらに稽山（王守仁）[24]・霞谷（鄭齊斗）の說が有って構わないのだ。（『遺稿』冊三「答趙飛卿書」辛酉四十二歲 承前）

アクセントの置き方如何によって、様々な方向に解釋し得る文章ではある。李匡臣自身、朱子說の妥當性を自明の前提とする立場に立っているのか。それともそれを自明とする相手（趙震彬、あるいは壓倒的多數の世人）の立場にひとまず寄り添った上で、立論を試みているのか。いずれにせよ、鄭齊斗や王守仁の說を排他的に否定する立場に對して疑義を呈していることだけは確かである。

李匡臣が霞谷學說や陽明學說も許容されて然るべきだと主張しているのだとして、問題はその理由附けであろう。朱子學と霞谷學・陽明學の立場の相違を明確に認めた上で、それぞれを是認すべきだと主張しているのか。それとも、それぞれの立場の相違を收束解消する方向で、調和調停を試みようとしているのか。結論を先取りすれば、李匡臣は明らかに後者の立場に立っている。そしてその點に徵しても、鄭齊斗から次世代へと傳わった朝鮮陽明學は、少なくとも李匡臣において見る限り、早くも大きな變質を遂げたものと見なさざるを得ないのである。

李匡臣は、霞谷學と朱子學の最大の相違點は格物致知の解釋にあるとした上で、しかしながらそれはあくまでも經書の訓詁上の相違に過ぎず、そのことを以て直ちに兩者の立場そのものの相違と見なすべきではなく、ましてそのことを以て鄭齊斗を異端邪說視すべきではない、と述べる(25)。訓詁解釋上の相違に過ぎないということは、現實の實踐において兩者の立場に甚だしい懸隔はない、ということでもある。李匡臣は霞谷學もまた「朱子の學」であり「朱夫子の羽翼」たり得るものだ、とまで斷じている(26)（いずれも同書）。

李匡臣における陽明學受容のあり方について、いささか結論に先走りすぎたようである。以下、章を改めてより具體的に檢討を加えていきたい。

三　李匡臣における陽明學理解

1

李匡臣の陽明學理解が如何なるものであったのか、ここでは「氷炭錄」（『遺稿』冊一）を中心に考察を進めたい。陽明學の基本的な術語に關する言及が多く、李匡臣の立場を檢證する上で多くの材料を提供してくれるものと思われるからである。「氷炭錄」は癸亥（英祖十九年、四十四歲）の紀年を附し、全九十二條、朱子學と陽明學の異同を專ら取り上げた著作である。李匡臣は四十五歲で亡くなっているから、執筆時期から言ってもその思想的立場の到達點を示す著作と見てよいだろう。

李匡臣が陽明學の基本的な命題（テーゼ）に對して贊意を表明していることは、「氷炭錄」各條の記述からもひとまず確認することができる。

（a）致　良　知

大學致知云者、專就德性上知。故王說致良知之說、實近似焉。蓋德是學之本故。知識則固亦可謂之知、而無關於作聖之功故也。

『大學』に云う「致知」とは、專ら德性上の知について述べたものである。從って王氏が致良知說を說いたのは、誠に『大學』の趣旨にも近い。思うに德こそが學の根本だからである。知識も本より「知」と稱すべきではあるが、聖人となる爲の實踐に、それは關わりがないからである。（「氷炭錄」三七條）

「德性の知」は「聞見の知」と對置して用いられる語である。(27) 知識の獲得は聖人の學には無緣だとされており、『大學』の解釋としても、爲學の根本義に照らしても、致良知說が是認されている。

知豈獨良知。凡見聞知識、皆知也。而但作聖之功主心學。故王以良知爲說。

「知」はどうして良知のみにとどまろうか。見聞も知識も、全て「知」ではある。ただ聖人となる爲の實踐は、心學を主とする。それ故に王氏は良知を說いたのだ。（「氷炭錄」一條）

ここでも見聞知識よりも德性に重きを置くものとして「心學」の立場に理解を示した上で、致良知說が肯定されている。

（b）知　行　合　一

知行合一云者、以驗致知之知爲良知而不是知識之知也。

知行合一とは、それによって致知の知が良知であって知識の知ではないことを明らかにするものである。（「氷炭錄」一三條）

若以致知爲知識之知、則知行自當二也。何者先知得這理而措之行故也。如以致知爲良知之知、則知行自當一也。何者

此卽心術幾微處、知而存之、閒不容息故也。

もし致知の知が知識の知だとすれば、知行は自ずから二物となる。なぜならば、まずこの理を知って、然る後にそれを行いにうつすからである。もし致知の知が良知の知だとすれば、知行は自ずから一物となる。なぜならば、致良知とは心がわずかにたち働く場に卽して、知ってこれを存する、その閒に一息をもさしはさみ得ないからである。（「氷炭錄」九一條）

「知」が知識一般の獲得を意味する場合には、どうしても知先行後（＝爲すべきことを知った上でそれを實踐にうつす）となる。「知」が良知を意味する場合には、「知」「行」は一連の營爲となる。後者については、好色や惡臭の知覺は「知」に屬し、それを好み惡むことは「行」に屬するが、實際にはそれらは不可分一體の營みとなる、という王守仁の比喩を想起すればよいだろう。(28)

（c）心卽理

以心卽理、故以知爲良知。而以知爲良知、故以爲知行合一。而以知行合一、故以致知爲致良知而屬之行。

「心卽理」だから「知」は良知である。「知」が良知だから、「知行合一」である。「知行合一」だから、致知は「致良知」であって「行」に屬する。（「氷炭錄」四六條）

李匡臣にあっては、「心卽理」「致良知」「知行合一」は互いに論理的必然性において不可分に結びつくものとされている。從って、聖人の學として心學・致良知說の立場を擇ぶ以上、心卽理と知行合一もあわせて是認されるはずである。

心卽理、故知是良知、故知行合一。然則人不可求知於事物。朱子所謂窮事物之理云者、固已異乎致良知之說。

「心卽理」だから「知」は良知であり、それ故に「知行合一」である。してみれば人は知を事物に求めるべきではないのであって、朱子の所謂「事物の理を窮める」とは、もとより致良知說とは異なるものなのである。（「氷炭錄」一

四條）

わが心に具わる良知がとりもなおさず理に他ならないから、理は心の外に求めるべきではない。朱子の格物致知説（即物窮理説）は致良知説とは相容れぬものである。

（d）大學古本

朱子以格致爲窮事物、與誠意各項工夫。故以爲古本脱致知章而遂補之。陽明則以格致爲致良知、致良知即誠意之功。故以爲古本本無致知章、不可補之也。

朱子は格物致知を事物を窮めるの意味にとり、誠意とは別個の實踐と見なした。それ故に古本は致知の章を脱落していると考え、それを補った。陽明は格物致知とは致良知であり、致良知とはとりも直さず誠意の實踐であると見た。それ故に古本にはもともと致知の章はなく、補足など行うべきではないと考えた。（「氷炭錄」八六條）

李匡臣によれば、朱子は『大學』經文の格物致知と誠意とを各々獨立した實踐項目と見なしたから、對應する傳文がそれぞれに有って然るべきと考え、格致に對する傳を補った。それに對して陽明は格致と誠意は一體不可分の實踐と見なしたから、補傳の必要性を否定し、古本に對する朱子によるテキスト改變を無用のものとした。

周知のように、朱子は『禮記』「大學」第四十二章を獨立したテキストとして單行するに際し、舊本には衍文や闕文、亂丁が有ってこのままでは意味が通じ難いと考え、意を以てこれを改めるとともに、本文全體を「經」一章（孔子の意を曾子が祖述した部分）と「傳」十章（「經」に對する曾子の解說を、曾子の門人が筆錄した部分）とに分章し、注釋を施した（『大學章句』）。特に「經」文中の所謂八條目のうち格物・致知に對する「傳」に相當する部分が舊本には脱落していると考え、「此謂知之至也」の前に自ら傳文を補った（傳第五章、所謂「格物補傳」）。

これに對して王守仁は朱子の『大學章句』本を否定し、改めて大學古本を顯彰した（『王文成公全書』卷七「大學古本序」）。

また王守仁は「心」「意」「知」「物」に對して「身之主宰便是心、心之所發便是意、意之本體便是知、意之所在便是物。」という獨自の解釋を施している（『傳習錄』卷上、六條）。こうした概念規定からの當然の歸結としても、陽明學にあっては「誠意」も「致知」もその具體的な實踐の場は「格物」に收斂され、その意味でも三者は一連の營爲として一體視される。(29)

蓋大學八條雖各分開、而亦相貫徹。至如誠意致知、則尤是大築底極精切處、閒不以髮、元無可分。所以經文知之至也下、卽承誠其意者。而凡惡惡好好、與其下所引詩書語、無非誠意之事。是眞致知之功而誠意致知、混爲一章。古文之義自如此、而陽明有道乎是而以證其說耶。

思うに『大學』の八條目はそれぞれに區分を持つとはいえ、また互いに通底してもいる。誠意と致知とは『大學』の中でもとりわけ、極めて精緻な箇所であって、閒髮を容れず、もとより分かち得ぬもの。だから經文も「知之至也」の下を、直ちに「誠其意者」で以て承けたのである。そして「惡惡臭」「好好色」及びその下に引く『詩』『書』の語なども全て、誠意の內容でないものはない。これこそが眞の意味での致知の實踐なのであって、誠意と致知とは、混然一體となって一章をなしているのだ。古文の意義は自ずとこのようなものなのであって、陽明もこの點に依據して、その自說（致良知說）の證しとしたのであろうか。（同上）

ここで李匡臣は王守仁同樣、致知と誠意の實踐は一體不可分のものであるとの自らの認識を示し、かつ「古文の義」卽ちテキストの本義に照らしても、致知と誠意とは一章を爲すものだと述べている。從って李匡臣は、補傳の必要性を否定し古本を是とする點において、王守仁に與する立場に立っていたと見ることができよう。

以上の諸條に照らせば、李匡臣が陽明學の基本的な立場に對しておおむね肯定的であったことが、ひとまずは確認されるだろう。

2

ところで「氷炭錄」という題名からは、朱子學と陽明學の氷炭相容れざる相違を強調した內容を、さらに李匡呂が鄭齊斗門下であることから推せば、陽明學を是とする明確な立場を示す內容を想像しがちであるが、そのような豫見のもとに本書を讀み進めると、いささか肩すかしの感を受ける。一讀するところ、實はむしろ、少なからず旗幟不鮮明との印象を禁じ得ないのである。

『遺稿』の中で李匡呂自身が「氷炭錄」に言及するのは次の一ヵ所のみである。

> 襄以爲心卽理之說、弟卽固深有取焉、而其與程朱性理說、如水火不同。而兄則以爲未嘗不同、欲彌縫兩合。此蓋兄於王朱常有兩可之意、所謂氷炭錄、皆是此意。故於此論性同異處、亦未免援王而入朱、以朱而準王云。是不知吾意也。蓋王朱爲學入頭處、如燕越相似。而但其所論互有得失、不能無氷炭於胸中。所以著氷炭錄者也。然亦只志吾之疑而已。未嘗牽合彼此以爲卞說。

襄仲が言うには「心卽理の說に、弟は本より深く贊同しているが、これは程朱の性理說（＝「性卽理」）とは、水火の如く相違するものなのだ。しかるに兄は、全く相違なしと見なし、彌縫して兩者を合致させようとする。これは恐らく兄が、王・朱に對して常に兩可調停の意を抱いているからなのであって、所謂『氷炭錄』も、全てこの意圖に出るのだ。だから今回のように性の同異を論ずる場合でも、やはり王を引っ張って朱の陣營に組み入れたり、朱の立場を王の立場に同化したり、という面を免れないのだ。」と。これは私の意を理解せぬものだ。思うに王・朱の學問の入り口は、燕（北方）に行くか越（南方）に行くかほどの違いが有る。ただその所論には互いに得失が有って、わが胸中にも氷炭相容れざるの思いなしとしない。これが『氷炭錄』を著した理由である。しかしながらそれもただ私の疑義を記しただけであって、彼此を無理やりに合致させ辨じ立てようなどとは決してしていないのだ。（『遺稿』冊一「與襄

仲辨難朱王理氣說」三）

李匡贊（一七〇二～一七六六、字襄仲、號中翁）は李匡臣の從兄弟である。「與襄仲辨難朱王理氣說」は全四通。同一時期の執筆であれば、「氷炭錄」に言及している以上、四十四歲以降の資料となる。ここで李匡贊は、李匡臣が「心卽理」と「性卽理」を全く同一視していると批判し、さらにはそれが李匡臣の朱・王を兩可調停しようとする基本姿勢に起因すること、「氷炭錄」もその立場に沿って執筆された著述であることを指摘している。これに對して李匡臣本人は、もとより全面的に反論している。「氷炭錄」に表れた李匡臣の立場を考察する上でも、看過し得ぬ一節であろう。

ただこの批判の當否を吟味するには、その前に朱・王の理氣說に關する兩者の見解の相違にも一言觸れておかねばならない。李匡贊は、程朱は理氣を別個の二物と見なしたから「性卽理」を說き、王守仁は理氣を一物と見なしたから「心卽理」を說いた、王守仁の「心卽理」說は「性卽理」說を反駁すべく提起されたものである、との見解を示し、自らも理氣一物の立場に立った。これに對して李匡臣は、「心卽理」は世人が心外に理を求める弊害に陷ることを憂えて王守仁が提起したのであって、理氣說に關して程朱に異を唱えることにその主眼があったわけではない、理氣は一にして二、二にして一、不離不雜の關係にある、理氣を雜言せぬ點において、王氏も程朱と同じ立場である、と反論した（以上、「與襄仲辨難朱王理氣說」一）。このように、李匡臣は「性卽理」と「心卽理」を同一視する、という李匡贊の批判は、「性卽理」と理氣二物、「心卽理」と理氣一物を結びつけた李匡贊の理解を李匡臣が否定したことを指して、爲されたものであった。

王守仁は理氣の關係について朱熹の如く明確な問題意識を持っていたとは思えないし、實際にその問題については多くを語っていない。ただ少なくとも王守仁が「心卽理」を提起した企圖・趣旨に關しては、李匡贊よりも李匡臣の解釋の方が妥當であろう。その意味でも、先の李匡贊による李匡臣批判には、一面的に過ぎて多分に當を失した面のあることは否めまい。

しかしながら、朱王理氣說に關する論爭という文脈をひとまず捨象して、「欲彌縫兩合」「於王朱常有兩可之意」「援

王而入朱」「以朱而準王」といった表現のみを抜き出してみると、それが李匡臣のスタンスや「氷炭錄」の執筆姿勢を存外言い當てたものであると感じるのもまた事實である。

3

「氷炭錄」中には互いに矛盾する、或いは一貫性を缺くのではないかと疑われるような發言が散見している。

陽明說終似捄弊說。世人專務知識、故以良知說。世人知而不行、故說知行合一。此終似救弊說、而大學本意、則似不如是耶。

陽明の說は、結局は弊害を救うための說であるように思う。世人が專ら知識を求めることに務めたので、それで良知を說いた。世人が知るだけで行わなかったので、それで知行合一を說いた。これは結局は弊害を救うための說であるように思う。しかし『大學』の本旨はと言えば、そんなものではないように思えるのだが。（「氷炭錄」八四條）

陽明說が救弊の說であるとは、「說」としての普遍的妥當性においてこれを是認するのではなく、弊害を救濟するという現實的效用に鑑みてその限りにおいてこれを是認する、という語氣を含んでの評價であろう。從って、致良知說提唱の企圖は評價しつつも、『大學』解釋として「致知＝致良知」が妥當か否かは自ずから別問題、というのがこの條における李匡臣の見解である。しかしこれは既に引いた三七條の、致知の知は德性の知でなければならず從って『大學』解釋としても陽明致良知說が妥當、という主張と矛盾するのではないか。

また同じく三七條の「知識は作聖の功に關わらず」という主張に照らしても、李匡臣が朱子の格物致知解釋を妥當視していたとは思われない。次の語も朱子の格致解釋に對して否定的である。

晦翁格致說、終於格字訓、似臬兀不安。

晦翁の格物致知說も、結局は「格」字の訓の落ち着きが惡いようだ。（「氷炭錄」九二條）

してみれば李匡臣は、格物致知解釋に關して朱子說と陽明說のいずれに對しても否定的であったのか。けれどもそれならそれで、その線で首尾一貫した立場が堅持されていたのかと言えば、そのような様子も見受けられない。

說令如朱子窮事物之義、而亦以正訓格、未爲不可耶。

たとえ朱子の「事物を窮める」という立場に立ちつつ「格」を「正す」と訓んでも、別に差し支えはないのではあるまいか。（「氷炭錄」一九條）

常識的には『大學』解釋として、「格」を「至る」と訓むか「正す」と訓むかが格物窮理・卽物窮理という朱子學的實踐方法論を是認するか否かの分岐點をなす。しかし右の條では、卽物窮理の方法論と「格＝正」という訓詁が兩立し得ると述べているのだ。これなども、そもそも李匡臣自身の據って立つ思想的立場が那邊に在るのか、にわかには判じ難いとの感を抱かしめる。李匡臣の體系的思想を「氷炭錄」中に見出そうとするのは、確かに困難である。(30)

四　朱王兩可の立場

1

格物致知解釋に關する李匡臣の立場が判然としない、と述べた。そこで改めて、朱子の格物窮理說を李匡臣がどのように理解・評價していたのか、檢討しておきたい。

朱子說非謂只窮彼物之理也。蓋以爲因彼物之形而識此心之理云爾。是何病乎。

朱子はただ彼の物の理を窮めることのみを說いたのではない。思うに、彼の物の形に因って此の心の理を識ろうと考えたに他ならないのだ。いったいどこに問題が有ろうか。（「氷炭錄」一七條）

朱說曰卽物窮理者、非窮物理也。蓋以此心之理與彼物之理相貫、故必依彼物而窮此心之理。非是窮彼物之理也。實非

外此心而爲功也。則是亦求之於內也。

朱說に「卽物窮理」というのは、物の理を窮めるということではない。思うに、此の心の理と彼の物の理とは貫通している、だから必ずや彼の物に因って此の心の理を窮めるのである。彼の物の理を窮めるのではない。決して此の心をさし置いて實踐を爲すわけではないのだ。そうであってみれば、これもまた自己の內面に求める營みなのである。

（「氷炭錄」二〇條）

朱子窮格是亦心學也。蓋物理卽吾心之理、窮物理卽窮此心之理、是非心學乎。

朱子の窮理格物もやはり心學なのである。思うに物の理は吾が心の理に他ならず、物の理を窮めることは取りも直さずこの心の理を窮めることに他ならないのだから、どうして心學でないことがあろうか。（「氷炭錄」八二條）

物の理と心の理とは通底一貫しているから、物理を窮めることによって心の理を窮めることができる。朱子卽物窮理說は物理そのものを窮めることが目的なのではなく、あくまでも心の理を窮めることを目的とする。心外に理を求めようとするものではなく、むしろ自己內面の實踐である。してみればこれもまた心學に他ならないのであって、何ら批判すべき點はない。——李匡臣はそう理解する。

確かに朱子學は、萬物は一理によって貫かれているとの立場をとる。一理である以上、彼によって此を知る、いわゆる「類を以て推す」ことも可能となるわけだ。(31) しかし朱子學では、理一分殊だから一物に格れば萬理に通ずる、という說き方は決してしない。むしろ事事物物の理を窮めてこそはじめて理一も體得できるのだと說く。(32) 卽ち朱子格物說の「物」は文字通り事事物物・萬事萬物を含意するのである。もちろん「心」も萬物の一つではある。しかしながら朱子學では、心の理を窮めることと並んで、一草一木の理を窮めることもまた、爲すべき營爲としての位置づけを持つ。(33) 『朱子語類』の卷一～卷三が太極・天地・鬼神、卷四～卷六が人物之性氣質之性・性情心意等名義・仁義禮智等名義という表題を揭げているのも、朱子その人による格物致知の實踐が、人閒學・心理學・倫理學のみならず、宇宙論・天文學・氣象學・地理學

など極めて多方面に及んでいることを、端的に物語っている。

李匡臣にも、朱子格物論の對象が廣く日月星辰山川草木にまで及び得るものであること、そしてそれらを對象とした格物は自己内面の實踐とは無縁なものである、との認識は有った。けれどもそのように格物對象の外延を廣げていくことは朱子格物論の本旨・本領ではない、とも考えていたようだ(34)。それが上述の如き格物解釋をもたらしたのであろう。いずれにせよ、「即物窮理は心學に他ならぬ」という李匡臣の論定は、朱子格物説の實踐志向を極めて限定的・極限的に解釋するものであり、朱子學理解として妥當なものとは到底思われない。

王守仁も、朱子格物説を文字通り事物に理を求めるものと理解した上で、これを批判したのである。そもそも王守仁が朱子學から訣別したのも、この點をめぐってであった(「龍場の大悟」(35))。彼の心即理説も、心外に理を求める朱子學に對する一大アンチテーゼとして提起されたものであったし、その點については李匡臣自身、十二分に認識していたはずだ(36)。しかし朱子格物致知説に對して上述のような理解を示す李匡臣にあっては、王守仁の朱子學批判の方がむしろ當を失したものと見なされることにもなる。

陽明以朱子格物爲義外云。而朱子之説、亦非以物理不管於吾心。彼物所寓之理、即吾心所具之理。就其物而窮其理、明其善、乃窮此心之理、明此心之善。非物自物、心自心、心與物一也。則格物非義外。

陽明は朱子格物を義外であると批判した(37)。しかし朱子の説は、物の理は吾が心とは無關係だというのではない。彼の物に寓される理は、とりも直さず吾が心の具える理なのだ。その物に即してその理を窮めその善を明らかにすることが、つまり心の理を窮めこの心の善を明らかにすることなのだ。物は物、心は心、ということではなく、心と物とは一つである。だとすれば、格物は義外ではない。(「氷炭錄」五六條)

陽明之意、以朱子之格物爲講求得節目、如孝則只講求得溫清定省之節目、而不求人子惻怛敬愛之理云。是則誣朱子也。

陽明の解釋によると、朱子の格物とは細則を講求すること、例えば孝については、ただ「溫・凊・定・省」（冬には暖かく、夏には涼しく、寢る前には寢床を整え、朝にはご機嫌を伺う、『禮記』「曲禮」上）といった細則を講求するのみで、人の子としての惻み怛しみ敬い愛するという理を求めるものではない、という。(38) これは朱子を誣告するものである。（「氷炭錄」七二條）

これらはいずれも王守仁による朱子格物說理解を批判するものである。ただし朱子學の立場を是として陽明學の立場を非とするという主張では無論なく、むしろ兩者の立場には著しい懸隔はないのだと強調することに、その主眼があるのだろう。「卽物窮理は心學である」との論斷も、まさに李匡臣のそうした立場の端的な表明に他なるまい。それはまさに朱王の兩可調停を企圖する立場と評すべきものであろう。李匡贊の「朱を以て王に準ずる」という李匡臣評があながち的を外したものではないと、先に述べた所以である。

2

李匡臣の思想には朱王兩可調停の傾向があると述べた。次の言葉も彼のそうした立場を端的に示すものと言えるだろう。

陽明亦不能不思索義理。是非窮事物乎。朱子所謂窮格、不過如是。而陽明每以爲朱子窮格、專在泛然事物上云。是則抑勸也。

陽明もまた義理を思索しないわけにはいかなかったはずで、それがつまり事物を窮めるということではあるまいか。朱子の所謂窮理格物とは、まさにそういうことなのだ。然るに陽明は常に、朱子の窮理格物は專ら事物上をさまよい漂うことだ、と見なす。これは不當に抑えつけた言い分だ。（「氷炭錄」八一條）

陽明雖廢窮格之工、而今以論格致文義言之、知之可爲良知、格之可爲正、反復講討、是則不是窮格之事乎。知是物

也、格字之爲義是亦物也。

陽明は窮理格物の工夫を切り捨ててはいるが、假に格物致知の文義を論ずる場合を例にとれば、「知」は「良知」と解釋すべきであり、「格」は「正す」と解釋すべきである、等と繰り返し講論討議するそのことが、まさに窮理格物の營みではあるまいか。「知」も「物」であり、「格」字の字義もまた「物」なのである。（「傳習錄」七一條）

王守仁は朱子の格物窮理說を批判・否定したが、王守仁も日常的に行っていたであろう考究思索の營爲が、まさに格物窮理の實踐に他ならないのだ。そもそも「格物」「致知」の訓詁字義そのものが、「物」即ち窮理の對象に他ならないではないか。——これは一見ユニークな指摘と思えなくはない。確かに何事かに思慮思索を傾けるような行爲は誰しもが日常的に營むところであって、そういう意味では、それと自覺するか否かは別として、誰しもが格物窮理の實踐者であり得る。要するに、格物致知の訓詁上に鋭い對立は有っても、日常的實踐のレベルでは朱王兩者に著しい隔たりはない、というのが李匡臣の言い分である。

けれども「格」を「至」と訓むか「正」と訓むか、致知の「知」を「知識」と見るか「良知」と見るかは、自らの學問方法論としていずれを擇びとるかの態度表明でもあり、しかもそれは、「理」を如何なるものとして捉えるか、「心」と「理」を如何なる關係において捉えるか、という理觀・人閒觀とも不可分に結びついた問題であったはずだ。日常生活において義理の思索を行っているか否かといった事柄とは、およそ次元の異なる問題であると考える。

先に李匡臣自身の格物致知解釋が不明確であると指摘した。卽物窮理の方法論と「格＝正」の訓詁とが兩立し得る、という李匡臣の見解も紹介した（「氷炭錄」一九條）。結局のところ李匡臣は、「格物致知」の訓詁解釋問題自體には、さして重きを置いていないのだ。

ここで想起すべきは、李匡臣の霞谷學評價である。李匡臣は霞谷學と朱子學の最大の相違點はその格物致知解釋にあることを認めた上で、しかしそれはあくまでも經書の訓詁上の相違に過ぎない、と強調していた（『遺稿』册三「答趙飛卿書」

辛酉四十二歲)。これはそのまま李匡臣の朱王論でもあった。

およそ爲學に志を有するほどの者であれば、「義理を明らめること(讀書思索)」と「本原を正すこと(存誠克復)」の二者が重要であることは、誰しもがわきまえている。「格」字を「至る」と訓んで始めて「明義理」を知るわけでもなければ、「格」字を「正す」と訓んで始めて「正本原」を知るわけでもない。「至」か「正」かの不毛な論爭は棚上げにして、「明義理」「正本原」二者の實踐に努めさえすれば、それが自ずと『大學』立言の本旨にもかなうのだ。朱子と陽明に訓詁上の不同は有っても、その爲學教導には言われるような甚だしき懸隔はない。(『遺稿』册一「擬王朱問答」壬子三十三歲)(39)

朱子は「格」を「至る」と訓んで窮理を重視し、陽明は「格」を「正す」と訓んで誠身を重視する、と見なされている。しかし「至」と「正」のいずれが『大學』の本旨にかなう解釋かはさておき、そもそも朱王兩氏の學がそのように一邊に偏したものであったはずがない。何となれば、およそ學に志すほどの者であれば、窮理と誠身の二事はいずれも着手實踐せざるを得ないのであって、二事は車の兩輪・鳥の兩翼の如く、偏廢すべからざるものなのだ。要するに朱王二說の相違は『大學』の訓詁上の相違に過ぎないのであって、兩者の爲學にそのような偏向はないのだ。(『遺稿』册三「祭霞谷鄭先生文」丙辰三十七歲)(40)

これが李匡臣の一貫した見解である。經書解釋上の異同と日常實踐上の異同とを同一次元で論ずるべきではないというのが、李匡臣の朱王論において、最晩年の「氷炭錄」に至るまで常に用いられる論法であった。(41)

朱王のいずれかを擇一的に是認するような門戸の見には染まらぬ穩健な立場、或いは訓詁文義に拘泥することなく實地の實踐を重視する現實的志向、といった評價も可能かも知れない。しかしそのような評價は、李匡臣が朱王雙方の學問的立場に對する正確な理解を持っていたことを前提として、初めて可能となろう。李匡臣の朱子格物致知に對する理解は、あまりにも朱王折衷的なものであった。やはり李匡臣は、朱子學と陽明學が、ひいては朱子學と霞谷學が、互いに背反せ

ず歸一するものであることを說くことに急であって、その立場は朱王兩可調停的なものであった、と評さざるを得ないのである。

なお李匡師の「祭文」において、李匡臣は朱子學から陽明學を經て再び朱子學へ、という思想變遷の經過をたどったと記されていた。ただ『遺稿』に殘された資料に徵する限り、年齡による思想的立場の變化は特には見い出せなかった。むしろ「擬王朱問答」（三十三歲）から「氷炭錄」（四十四歲）に至るまで、朱王兩可調停的という方向性において、その朱王論は一貫していたと言うべきだろう。

おわりに——鄭齊斗陽明學の評價をめぐって——

鄭齊斗の陽明學理解については、舊稿において既に述べた(42)。いま『大學』解釋について見れば、まずテキストとしては明確に古本大學を是とし、朱子の『大學章句』を否定する。從って「親民」を「新民」と讀み替える程朱の解釋も否定される（因みに「親民」か「新民」かの問題に關して、李匡臣は見解を殘していない）。「格物致知」については、「格」は「正」、「致知」は「致良知」、「物」は「意之所在」との解釋を施す。このように鄭齊斗の『大學』解釋は純然たる陽明學的立場に立つものであって、かの卽物窮理說に對しても、これを全面的に否定した。朱子格物說は義外に非ずとは李匡臣の辯であったが、鄭齊斗も王守仁同樣に、卽物窮理說を告子の仁內義外說になぞらえて批判している(43)。因みに鄭齊斗が卽物窮理說に對して一貫して否定的であったことは、李匡臣自身も明確に認識していたはずである(44)。

鄭齊斗の卽物窮理說批判は、理はわが心にこそ具わるという「心卽理」說の確信に根ざすものであって、その批判の對象は朱子學的な「定理」意識にまで及び、陽明學の無善無惡說に對しても正確な理解と共感とを示している。

このように鄭齊斗は、單に『大學』解釋において陽明學的な訓詁を採用するのみにとどまらず、陽明學において提起された命題（テーゼ）それぞれの趣旨や本質に對しても、深い理解と共鳴とを有していたのである。

尹南漢氏は鄭齊斗について、その學問の特色は朱子學と王學の對立性よりはむしろその共通性・連係性を強調することにあった、初年と晩年は程朱學であって、陽明學はその中年の思想に過ぎない、と述べている。(45)『霞谷集』をひもとけば、確かに朱王を兩可調停するような發言をしばしば見出すことができる。「王氏の說も一程朱である。」「朱子の學も陽明の學もともに聖人の學である。」「朱子學と陽明學とは、偏廢することなく正しく用いれば、自ずと歸一する。」

しかしながら中國における朱陸論あるいは朱王論の傾向を概觀するに、朱子學者のそれが明快尖銳な朱是陸非、朱是王非の形を取るのに對して、王學サイドの論はおおむね朱陸調停、朱王調停的な傾向を帶びる。朱子學の正統性・正當性が廣く認知された明淸時代にあっては、朱王の調停歸一を論ずることのうちに、兩者を相對化する主張、ひいては朱子學を絕對の位置から相對の位置に引き下ろす意圖が込められていた。中國以上に朱子學の權威が壓倒的であった當時の李朝社會においても情況は同樣であったはずで、鄭齊斗の朱王論もそうした文脈上に置いて理解すべきだ。鄭齊斗の立場をその發言の額面通りに朱王折衷的なものと見なす尹南漢說には、同調できない。——舊稿において私はこのように述べた。

李匡臣の著作を通覽してみて、私は舊稿における我が意をさらに強くした。平たく言ってしまえば、朱王折衷的とはまさに李匡臣の如き立場にこそ冠すべき評語であろう、ということだ。霞谷・恆齋兩者の陽明學理解のありようを對照するにつけ、鄭齊斗が如何に體系的かつ正確に陽明學を受容していたか、改めて再認識するのである。そしてその陽明學受容は、次世代である李匡臣にあっては早くも大きな變容を遂げ、文字通り朱王兩可調停的な立場を取るに至ったわけである。(46)

李匡臣のこのような立場は、師說に對する朱子學陣營からの非難を防ぐために餘儀なく取らざるを得なかった姿勢であって、內面の學問的信條はなお韜晦されているのか。それとも李匡臣自身の主觀的意圖にあっては、これこそが正しい朱子學・陽明學・霞谷學の理解であったのか。今のところ、その眞情を窺い知る術はない。

言うまでもなく、鄭齊斗陽明學の受容者は李匡臣一人にとどまらない。完山の李氏だけでも、李匡臣の同輩行には李匡

師・李匡贊・李匡呂らが、その次の世代には李令翊・李忠翊らいわゆる第二期江華學派の人物が輩出された。近年、江華學派に關する研究は韓國内で精力的に進められつつあり、またそれに伴って江華學派の資料も發掘され始めている(47)。それらの研究成果を踏まえ、資料を渉猟することにより、朝鮮陽明學の受容史をさらに解明していくことを自らの今後の課題としつつ、筆をおくこととしたい。

テキスト

○鄭齊斗『霞谷集』一二巻、影印標點韓國文集叢刊、第一六〇冊（民族文化推進會、景仁文化社）。

○李匡臣『恆齋諱匡臣公遺稿』三冊、不分卷、門中本、京都大學文學部に寄贈。

○李匡師『圓嶠集選』一〇巻、藏書閣藏。

○尹淳『白下集』一二巻、影印標點韓國文集叢刊、第一九二冊。

○申大羽『宛丘遺集』一〇巻、沈慶昊「宛丘申大羽論」附錄「宛丘遺集原文楷書點校」（『江華學派의 文學과 思想』一、韓國精神文化研究院、一九九三年）。

註

（1）崔在穆「韓國陽明學研究の序論的考察――傳來時期を手掛かりとした研究視角の再考――」（『倫理學』五號、筑波大學倫理學原論研究會、一九八七年）。『傳習錄』の成立事情に鑑みて、この時期に傳來し得たのは今本『傳習錄』の上卷に相當する部分である。

（2）『薝園鄭寅普全集』第二冊「朝鮮古書解題」「圓嶠集」（延世大學校出版部、一九八三）。「朝鮮古書解題」は一九三一年一月から七月にかけて十七回にわたって『東亞日報』に連載された。なお初出の書誌に關しては『薝園鄭寅普全集』第一冊の卷末附錄「年譜」による。

（3）「陽明學演論」は『東亞日報』に一九三三年九月から十二月にかけて六六回にわたって連載された。今『薝園鄭寅普全集』第二冊に收錄。李匡臣に關する言及は同書の二二七頁以下に見える。なお李匡臣撰の鄭齊斗祭文であるが、今日通行の『霞谷集』（影印標點韓國文集叢刊、第一六〇冊、底本は國立中央圖書館藏本）卷一一に收める李匡臣撰の祭文は原文（『遺稿』冊三所收）の十分の一にも滿たぬ節錄である。鄭寅普氏は原文の冒頭と末尾を除くほぼ全文を譯出しているが、本より『遺稿』を目睹し得たわけではなく、『霞谷全書』（逸書）所收によったものと思われる。尹南漢氏は『霞谷集』の版本として、現存するA本～D本と、書目でのみ傳わるE本～H本の計八種を擧げ、鄭寅普所見本（＝F本、即

ち『霞谷全書』は未見としている。尹南漢『朝鮮時代의陽明學研究』「霞谷集의成立」頁二三一～二三三（集文堂、一九八二年）。因みに韓國文集叢刊『霞谷集』は尹南漢氏のいわゆるA本に當たる。

（4）例えば劉明鍾『韓國의陽明學』第四章「江華學派의陽明學」（1）「恆齋李匡臣」頁一六八～一七三（同和出版公社、一九八三年）

（5）沈慶昊「恆齋李匡臣論」（『震檀學報』第八四號、震檀學會、一九九七年）。同書は表紙に『先蘗』、封面に『恆齋諱匡臣公遺稿』と記されている。右論文によれば沈氏は同書を「數年前に入手」された（頁一四〇）。なお沈氏は「員嶠의學術思想」の中では同書を「門中本『先蘗』三冊、李敬翊撰」として紹介している（『江華學派의文學과思想』三、頁一〇、韓國精神文化研究院、一九九五年）。門中本とは一族の内部でしか公開されていないテキストを指す。因みに前閒恭作編『古鮮册譜』（東洋文庫、一九四四年）、李顯鍊編『韓國本別集目錄』（法仁文化社、一九九六年）等にも李匡臣の別集は著錄されていない。

（6）筆者は一九九九年、沈氏より『遺稿』のコピーを頂戴し、同年、京都大學文學部にこれを寄贈した。

（7）中純夫「霞谷鄭斗緖論――朝鮮儒林における陽明學受容――」（『青丘學術論集』第一六集、韓國文化研究振興財團、二〇〇〇年）。

（8）李匡臣の父である李眞休について『壬午式年司馬榜目』（肅宗二十八年）は「本全州、居京」と記す。また李匡臣自身にも「余家在漢城西角麓下」の語がある（『遺稿』册三「園亭引」己未四〇歲）。

（9）「甲子（英祖二十年一七四四）六月、遭寒疾、其二十四日卒。春秋四十五。葬于高陽高峰之南。後二十五年戊子（英祖四十四年一七六八）、移葬于同郡木稀里先人兆次。」（『圓嶠集選』卷九「五兄恆齋先生行狀」）

（10）『英祖實錄』英祖二年七月己酉十九日。

（11）二十四歲の執筆である「送鄭子揮之定州序」癸卯（『遺稿』册三）に「顧余方以擧業奔走於場屋之中。」とある。

（12）景宗元年・二年の辛壬士禍によって老論が失脚し少論政權が復活すると、やがて少論は緩少と峻少に分派した。峻少は辛壬士禍によって死を賜った老論四大臣（金昌集、李頤命、李健命、趙泰采）等をあくまでも逆賊と見なし、英祖の蕩平策が老論逆臣系の人物を受け入れることを憂慮し、蕩平策に反對の立場をとった。李匡臣一族はこの峻少に屬し、伯父の李眞儒は峻少の領袖であった。從って蕩平策が軌道に乘り始めるにつれて一族は沒落し、英祖六年（李匡臣三十一歲）には李眞儒も非業の死を遂げた。以上、沈慶昊前揭論文、頁二四二～二四三參照。因みにかつて老論の領袖であった宋時烈（號尤庵、一六〇七～一六八九）に關して、李匡臣は極めて辛辣な人物評の語を殘している。『遺稿』册二「思省錄」五六條、五七條、五八條。

（13）もっとも『霞谷集』卷一一所收の祭文は全て「門人某祭文略曰」という體裁で引かれていることからも明らかなように、原文の節略に過ぎない。うち「門人李匡臣祭文略曰」と

『遺稿』冊三「祭霞谷鄭先生文」を比べてみると、後者がまず鄭齊斗の王學信奉に對する世評に觸れ、鄭齊斗を辯護する文脈で師が濂洛關閩の學にも通曉していることを強調し、さらに朱子學と陽明學の異同に說き及ぶのに對して、前者はそのうち濂洛關閩の學にも通曉している云々の部分のみを抄出している。從ってこの場合は「祭文」の執筆者というよりは『霞谷集』の編者の意圖が働いていたものと見るべきである。

(14) 『詩經』大雅「蕩」「雖無老成人、尙有典刑。」

(15) 申大羽『宛丘遺集』卷八「富平都護府使鄭公行狀」

(16) 『霞谷集』には「答兒厚一書」庚寅、鄭齊斗六十二歲に始まる「答兒書」が計十四通收められているが（卷三）、心學や王學に關する話題は見あたらない。鄭齊斗が三十四の時に危篤に陷ってしたためた遺言狀の中では、陽明學關係の書物や自ら抄錄した未完稿などを他の藏書ともども保管するように託している（卷七「壬戌遺敎」）。時に鄭厚一は十二歲。なお『朝鮮史』（朝鮮總督府刊、東京大學出版會復刊）第五篇第八卷所收の圖版第六（頁五一六～五一七）に『龍溪王先生會語』（卷一、卷首）を揭載し、「鄭氏厚一之章ノ印記アリ」と注記されている。これなど王學關係の書籍が家傳された零細なる形跡とみなせるかも知れない。尹南漢『朝鮮時代의 陽明學硏究』「霞谷學의 基本方向과 段階性」頁二一五參照。

(17) 『白下集』附錄、李匡師祭文「維歲辛酉三月己丑、關西伯白下尹公卒于碧潼巡所。」この祭文は『圓嶠集選』未收。

(18) 「嗚呼小子、……出入門墻餘四十載。」また『白下集』卷九「祭霞谷鄭先生齊斗文」

(19) 尹南漢『朝鮮時代의 陽明學硏究』「霞谷集의 成立」頁二三六以下。尹氏は第一次～第五次にわたる計五回の編輯事業を跡づけている。因みに今本『霞谷集』二二卷（國立中央圖書館藏本＝影印標點韓國文集叢刊第一六〇冊、尹氏の所謂A本）は、鄭齊斗の玄孫鄭文升による第三次所輯本、もしくはその抄出淨書本であると推定されている。同書、頁二三九。

(20) 註(7)前揭拙稿參照。

(21) 「如此昧正道尙異敎之類、若不嚴加堤防、其流之害、安保其不爲馴致於惑世誣民乎。此誠非世道之細憂。請祭酒鄭齊斗、亟命改正。」（『英祖實錄』英祖二年七月己酉十九日、『承政院日記』同年月日。）因みに「惑世誣民」という語に關しては鄭齊斗自身も次のような言葉を殘している。「世之疑公以新建之學者、蓋亦不諒公本意之所存主也。擧世方以異端斥陽明、使人禁不得言、而公之意殊不然。曰。彼之爲學、亦欲學孔子者。初非有邪心、則不可以繩之以惑世誣民之律也。其說苟或有可取則取之、不可則不取、惟在我之權度而已。豈可以人言爲輕重耶。」（『霞谷集』卷一一「遺事」一、二三條）

(22) 「沈樗村與李書」辛酉四月「遺集、以先生雅志言之、不斬人知、只作箱篋中物。亦何所介介。而自後死者道理觀之、亦不敢一如先生之意者。蓋義之所在、與之推致而無害也。」（『霞谷集』卷一一「附門人等以先生文集事往復書牘」）

(23) 『中庸章句』三〇章「辟如天地之無不持載、無不覆幬。」

(24) 稽山は浙江省紹興府會稽山。王守仁の生地が紹興府餘姚縣

であることから、ここでは王守仁を指す。

(25)「今高明斥霞谷之說、以爲不可行、何也。蓋以格致之訓有異於朱子訓故也。……而若以此不同之故、便斥之以非朱子之徒、而有若異端邪說者然、則豈不妄哉。……稽山之說雖異於朱子、而主朱說者、亦不可遽斥之若外道者、蓋不可以經說之異同、斷以爲道之異同故也。」

(26)「況霞谷之學、讀朱子所讀之書、行朱子所行之行、服朱子所服之服。而至於格致、雖從稽山之旨、違朱子之訓、其他見處亦近。而若其用功之處、則專在於事物章句上、殆亦過於朱子。今於說經可見、則是實爲朱子之學也。今霞谷之說、足以爲朱夫子之羽翼。」

(27) 張載『正蒙』「大心」「見聞之知、乃物交而知、非德性所知。德性所知、不萌於見聞。」王守仁にも「德性之良知、非由於聞見」の語が有る(『傳習錄』卷中「答人論學書」一一節)。

(28)『傳習錄』卷上、五條。「好好色」「惡惡臭」とは生理的感覺的次元の話柄に過ぎないが、道德的倫理的當爲意識をも自らの內發的眞情(良知)の自ずからなる發露として、從って生理的感覺的欲求と同一次元に基礎づけるのが、良知說の立場である。

(29)「大學之要、誠意而已矣。誠意之功、格物而已矣。」「然非卽其事而格之、則無以致其知。故致知者誠意之本也、格物者致知之實也。」(いずれも『王文成公全書』卷七「大學古本序」)

(30) 沈慶昊「恆齋李匡臣論」頁二六九「恆齋の氷炭錄は、朱晦庵と陽明の格致說に對してそれぞれに疑問を提示し、意見を間接的に表明しただけであって、體系的な論說を展開したのではなかった。」

(31)「又曰。格物非欲盡窮天下之物。但於一事上窮盡、其他可以類推。……蓋萬物各具一理、而萬理同出一原。此所以可推而無不通也。」(『大學或問』引程子語、山崎嘉點本、一八葉表。また「河南程氏遺書』卷一五、一〇四條、伊川先生語)

(32)「曰。格物者、必物物而格之耶、將止格一物而萬理皆通耶。曰。一物格而萬理通、雖顏子亦未至此。唯今日而格一物焉、明日又格一物焉、積習既多、然後脫然有貫通處耳。」(『大學或問』引程子語、山崎嘉點本、一七葉裏。また『河南程氏遺書』卷一八、二七條、伊川先生語。)「或問理一分殊。曰。聖人未嘗言理一、多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物、頭頭項項、理會得其當然、然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理而徒言理一、不知理一在何處。」(『朱子語類』卷二七、四一條、董銖錄)

(33)「又問、致知、先求之四端、如何。曰。求之性情、固是切於身、然一草一木皆有理。須是察。」(『河南程氏遺書』卷一八、四八條、伊川先生語。また『大學或問』引程子語、山崎嘉點本、一八葉裏)

(34)「朱子所謂窮事物之理云者、固已異乎致良知之說。而若以爲隨事隨物精察此心之理云而已、則是無不可。而但推說太過、如窮日月星辰山川草木之屬、何關於知至意誠底事。此王氏所以認致知爲致良知而斥朱說爲不切也。」(「氷炭錄」一四條)「朱說雖以知識爲言、而不推之太過、以及於泛然事物、

而只就義利公私之閒、明辨而致其知識、則其亦與王氏良知之說、特毫釐之差耳。」（「氷炭錄」二三條）「推說太過」「推之太過」とは、朱子格物説をその本旨とは異なる方向に敷衍しようとするあり方を批判した表現であろう。

（35）『王文成公全書』巻三二「年譜」正徳三年三十七歳「先生始悟格物致知」の條「始知聖人之道、吾性自足、向之求理於事物者、誤也。」

（36）「所謂心卽理者、患人之外心求理、故指心字曰心卽理也。」（『遺稿』冊一「與襄仲辨難朱王理氣說」一）「大抵王氏所謂心卽理・致良知・知行合一等說、何爲而作也。王氏之所與角立者何人。朱子也。所以角立而斥之者何事。斥其窮至事物之知也。」（同、三）「心卽理說、此爲斥朱子窮理失宜而發也。」（同、四）

（37）『傳習錄』巻上、二條、及び巻中「答人論學書」第六節參照。

（38）『傳習錄』巻上、三條參照。

（39）「又以爲格致是爲學最初下手處、不可不明其訓詁之得失。而用力之實、亦不必局於格字之如何。何者、夫人除非自暴自棄者外、若既有志于學、則便知明義理・正本原。……本非因格字之爲至而後方始知做讀書思索也。亦非因格字之爲在而後方始知做存誠克復也。然則格物之義、未知孔子之旨在於至在於正、而要不出乎明義理・正本原二者。而今姑捨至字正字之孰得孰失、而只宜實用力於明義理・正本原。……何必坐守一格字長帶不決之疑、惹起無益之爭也耶。……又曰。晦庵陽明二說、泛觀之、則晦庵說似乎先事物而後本原、陽明說似乎專本原而遺事物、各有所主。然而其實則不然。……此特訓說之不同而已。其所以爲學與垂敎、何嘗如是之偏滯也哉。」

（40）「嗚呼。王朱之分、蓋原於格物之訓。朱訓以至而以爲窮至事物之理。王訓以正而以爲誠正本原之功。於是乎後之學者各有所主。主於王者謂、晦庵先事物後本原、無反身之要而有支離之弊。主於朱者謂、陽明專本原遺事物、無窮理之工而有經蹤之病。然愚竊以爲不然。今格字之爲至爲正、未知其孰得於孔子曾子之旨。而兩家之學、未必局於斯而有所偏也。何者、今夫人除非自暴自棄者、若既有志乎學、則窮理誠身斯二者、自不能不兩下功夫。……此不待格字之爲至爲正而方知講索而存誠也。而車鳥之輪翼、自不可擧一而廢一故也。……故曰。此特就大學訓義上、各隨主意之如何而爲至爲正而已。而兩家之學、未必局於斯而有所偏也。」

（41）「爲陽明說者、謂晦翁格致前無誠意云。是不成說話。大學章句或問等說、只就條目說去、則不得不窮極到底言。故格致前似無誠意、誠意前似無正心。而日用下工、則理勢不如是矣。」（「氷炭錄」五五條）

（42）註(7)前掲拙稿。以下に言及する鄭齊斗の所説は全て舊稿においてすでに取り上げたものなので、出典は省略する。

（43）「如物理之學、以物理爲在物而心身爲在我、岐而求之、如告子之分仁義。」（『霞谷集』巻九「存言」中、五七條）

（44）『遺稿』冊一「論鄭霞谷學問說」「先生初年、從事考亭之學。大全語類等書、義理精微、蠶絲牛毛、靡不研窮玩索。而顧於格致之說、反之心驗諸事、終有所牴牾者。中年以後、得陽明書讀之、至其致良知・知行合一之說、簡易潔淨、不覺躍

如而有省。」なおこの「論鄭霞谷學問說」は『霞谷集』卷一一の「門人語錄」にも「李匡臣曰」として引かれている。兩者には若干の文字の異同が有る。

(45) 尹南漢『朝鮮時代의 陽明學研究』「霞谷學의 基本方向과 段階性」頁二一二～二一三、頁二二五。

(46) 沈慶昊氏も、李匡臣が「霞谷は晦庵の羽翼たり得る」(『遺稿』册三「答趙飛卿書」)と述べ、霞谷と朱子の根本的差異を認めなかったのは、朱子尊崇者たちの排斥から陽明と霞谷を辯護するための方便という面もなくはないが、陽明及び霞谷の格物說を朱子說と折衷しようとする意圖のもとに、陽明及び霞谷の本旨を歪曲した面もなくはない、と論じている。「恆齋李匡臣論」頁二五二。また氏は同書「Ⅵ 朱王保合の論理」の章においても、李匡臣の朱王折衷の意圖が陽明と霞谷の格物致知說を十全に繼承したものと言えるかどうか、疑義を呈している。頁二六八。

(47) 『江華學派의 文學과 思想』全三册(韓國精神文化研究院 一九九三年)(2)鄭良婉「月巖李匡呂論」沈慶昊「宛丘申大羽論」(一九九五年)(3)沈慶昊「員嶠李匡師論」「員嶠과 信齋의 東國樂府」(一九九五年)(3)沈慶昊「員嶠의 學術思想」「信齋李令翊論」(一九九五年)

A PROLOGUE ON HANGJAE 恆齋 YI KWANGSIN 李匡臣: THE RECEPTION OF WANG YANG-MING 王陽明 SCHOOL IN THE EARLY KANGHWA SCHOOL

NAKA Sumio

This paper deals with Yi Kwangsin 李匡臣 (known as Hangjae 恆齋, 1700—1744), a follower of Jeong Jedu 鄭齊斗, and an important figure in the early Kanghwa school 江華學派. Jeong Jedu (known as Hagok 霞谷, 1649—1736) is renowned as the earliest genuine recipient of the Wang Yang-ming school 陽明學 during the Yi Dynasty, and his school is known as the Kanghwa school because he went into reclusion on Kanghwa Island 江華島 in his later years.

In recent years the existence of Yi Kwangsin's collection known as the Hangjae-Hui-Kwangsingong-yugo (the previous version) 恆齋諱匡臣公遺稿 (先藁) has come to light. Yi Kwangsin who became versed in Wang Yang-ming school through the teaching of Jeong Jedu argued on the similarities and differences between the schools of Zhu Xi 朱熹 and Wang Yang-ming, and following the death of Jeong Jedu, he was asked by Jedu's first son, Jeong Hu'il 鄭厚一 to assist in editting the posthumous writings of his father.

If the intellectual point of view of Yi Kwangsin were to be summed up in a word, it would be as a mediator of the Zhu Xi and Wang Yang-ming schools. The intent of Zhu Xi's "knowledge of principle through the investigation of things" 格物窮理 was not intended for one to learn the principle of things, but the aim was practice in knowing the principle of mind through knowing the principle of things, which is nothing other than the Xin-xue 心學 of Wang Yang-ming. The greatest point of difference between the Zhu Xi and Wang Yang-ming schools was over the interpretation of Confucian adage "knowing the character of things leads to knowledge" 格物致知, but this was nothing more than an argument over different exegetical and reading traditions of the classics, in terms of actual practice, there was no outstanding difference between the two schools.

Such was Yi Kwangsin's stated position. He was determined to reconcile the Zhu Xi and Wang Yang-ming schools, or more properly the schools of Zhu Xi and Hagok. This line of argument surely reflects the social and intellectual circumstances of the Yi Dynasty which was utterly dominated by the authority of the Zhu Xi school.

Among the pronouncements of Jeong Jedu, there are found a number that tend to reconcile the Zhu Xi and Wang Yang-ming schools. Nevertheless, only when his interpretations of the *The Great Learning* 大學 and other works are examined thoroughly in contrast to those of Yi Kwangsin, can one gain a renewed appreciation of just how accurate and systematic was Jeong Jedu's understanding of the Wang Yang-ming school. As noted above, reflecting on the circumstances of Yi Dynasty social conditions and thought, the existence of pronouncements, or lack there of, tending to reconcile the two schools cannot be linked immediately to a particular intellectual position; and one must, in the end, take the trouble of examining each thinker's concrete understanding of the schools of Zhu Xi and Wang Yang-ming. It is difficult to endorse the traditional view that interprets Jeong Jedu's intellectual position as seeking to reconcile the two schools.

PRIVATE PROPERTY AND VAQF OF MANUCHEHR KHAN MO'TAMAD AL-DOWLE

KONDO Nobuaki

The first aim of this paper is to illuminate the socio-economic background of Manuchehr Khan Mo'tamad al-Dowle, the most powerful military and political figure in Iran during the first half of the nineteenth century. An Armenian from Tbilisi who had been taken prisoner in war, Manuchehr Khan converted to Islam, was castrated and attained faim in the royal harem as a eunuch. This paper is the first to examine the socio-economic background of the harem elite of the Qajar Period.

A second aim of the paper is to clarify the actual circumstances of