

シンポジウム

一八世紀東アジアの心論

—李瀛と戴震の心論と西学

金光来

はじめに

本稿は、朝鮮王朝後期の学者である李瀛（一六八一～一七六三、字は子新、号は星湖）と、清朝中期の学者である戴震（一七二三～一七七七、字は東原）の心論を比較・分析し、その意味を考えてみるものである。

李瀛は、朝鮮実学の大家として名高く、博学によって培われた見識のもと、経学や性理学はもちろん、経世学や礼学や国学などに至るまで、様々な分野において数多くの業績を残した。李瀛は西学研究¹⁾においても先駆的な存在で、彼の著述の中で論及されているイエズス会由来の漢訳西学書は多方面にわたっており、特に西洋の天文曆算や靈魂論に強い関心を寄せていた。本稿の分析対象となる李瀛の心性論からは、人間の感情の根源を感覚（氣・七情）と理性（理・四端）に分けて理解する独創的な思考法が確認できるが、同心性論²⁾については従来、漢訳靈魂論書『天主実義』『靈言蠡勺』の影響の可能性が指摘されてきた。³⁾

一方で戴震は、言わずと知れた清朝考証学の大成者であり、経学はもちろん、とりわけ算学や音韻訓詁学に長じていた。戴震の学問はイエズス会士が伝えた西学に強い影響を受けているとされてきたが、特に彼の曆算学には、漢訳西学書の『幾何原本』によって本格的に中国に紹介された、推論の技法である「演繹法」が採用されているといわれる。⁴⁾ 本稿の分析対象となる心性論は、戴震自らが平生の著述の中でもっとも重要なものと称する『孟子字義疏証』に詳しいが、天理の否定と欲望の肯定を唱える彼の心性論には、それぞれ感覚と理性にあたるといえる「血氣」と「心知」が、論全体を貫く主要概念として用いられている。

本稿の目的を改めて整理すれば、理氣二元（李瀛）と氣一元（戴震）とで存在論的前提を異にしながら、両方とも「感覚」と「理性」を峻別する独創的な心論を展開している点に注目し、このような両者の新しい発想が、両者の学問形成に多大な影響を及ぼしていると思われる西学、なかでもイエズス会士が伝えた魂（アニマ）論に影響を受けている可能性について考えてみることである。

1 新心論案出の目的と課題

1・1 李滉―四端理発・七情気発の証明

朝鮮朱子学史における「四端七情理気論弁」⁵⁾は、朱子学の理気二元論のもとで人間の道德感情の根源を説明しようとする試みであった。

朱子学によれば、天下万物はみな「理と気の合」からなる。理は天地が万物を生ずる根本原理であり、気は天地が万物を生ずる際の際材料である。両者は性質を異にするまったく別の二物（決是二物）であるが、現実世界での両者は渾沌として分開することができない。「不相雜、不相離」の関係である。そして、本体論の基礎概念としての理気は、同時に人間存在の解明においては心性論となり、人間の心の働きを規定する概念として機能する。つまり、理と気の矛盾対立が説かれ、道徳的に理を中心とすべきとされた。

一方で、「四端」とは、人間が生まれながらもっている道德感情の総称で、『孟子』公孫丑上に見える「仁の端」の「惻隱の心」、「義の端」の「羞惡の心」、「礼の端」の「辞讓の心」、「智の端」の「是非の心」をいう。これに対して、「七情」とは、『礼記』礼運に見える「喜」「怒」「哀」「懼」「愛」「惡」「欲」のことであり、人間感情の全体を指す。

ここで「四端七情理気論弁」の争点を簡単に整理しておきたい。「四端七情理気論弁」は四端七情の理気分属をめぐって李滉（一五〇一～一五七〇）、字は景浩、号は退溪）と奇大升（一五二七～一五七二、字は明彦、号は高峯）の間で始まったが、のちに奇大

升の見解に同調する李珥（一五三六～一五八四、字は叔献、号は栗谷）の登場によって再燃した。

李滉は、人間の善性の証明を目的とし、人間の道德感情の根源を理に求める。四端と七情をそれぞれ理と気に分属し、「四端理発、七情気発」（のちに「四端理発而気随之、七情気発而理乘之」に修正）と主張したのがそれである（理気互発の二情論）。

これに対して李珥は、論理的整合性を重んずる立場から、具体事物における理気の「不相離」を強調する。すなわち、性より発する人間の感情は一つであり、四端は人間感情の全体を指す七情の中の「善一辺」にすぎない。天・人を一貫した論理で説明しようとする李珥にとって、天地の造化に理化と気化が両立しない以上、人間の感情にも理発と気発が両立するはずがなかった（気発理乘一途説）。

李滉の学統は、李滉に源を發する近畿南人の系列に属する。李滉の「新心性論案出の目的は、彼自らが明かしている通り（『四七新編』の「序」、李滉の「四端理発、七情気発」の妥当性を証明し、李珥の「気発理乘一途」の誤謬を是正することであった。結局のところ、李滉に課せられた課題は、「理気不相離」と「理気互発」の調和、すなわち「理気不相離」の原則を承認したうえで、李滉の「四端理発、七情気発」を矛盾なく説明することである。

1・2 戴震―天理の否定と新倫理論の提案

戴震は、理を一つの存在としてとらえる朱子学の立場を否定した。理を存在と見る限り、自己の主観的な意見を理に当てざるを得ない。結局のところ、こうした前提から見出される存在論は、朱子学の理が消えた気一元の世界であった。全ては気である。

ただし、戴震の思索は存在論的な説明で終わるものではない。理の危険性について力説したことからもわかるように『孟子字義疏証』巻下・権)、戴震の目的も結局、人間感情の善悪を論ずる新倫理論の創出であったとすることができる。

だが、自身の新倫理論を成立させるためには、必然的に自らが限定した気一元の世界のもとで、人間の心の構造や機能を「感覚」的部分と「理性」的部分に分け、それぞれに悪・善の根源を求めなければならぬ。しかし理善・気悪という構図の理気二元の世界とは異なり、善も気、悪も気である。同次元の気の世界の中で善と悪の根源あるいは生成のプロセスをそれぞれ説明することは簡単ではない。

要するに、戴震の目的と課題は、気一元のもとで善と悪をいかに差別化できるか、ということであろう。

2 両者の立論

2・1 李瀛^⑥

李瀛は、四端と七情が根本的に異なる感情であることを証明するために、身体感覚を人心と規定し、感覚を心の重要な構成要素としてとらえる。李瀛は、朱熹の語「飢寒痛痒は人心であり、惻隱・羞悪・是非・辞遜は道心である」(書大禹謨小注)を根拠に、四端はすなわち道心であり、喜怒哀楽の七情も、生理的な感覚(人心)に付随して起きる必然的な感情であるため、結局七情も人心ということができると主張した。事実、李瀛が四端と七情を俊別する二情論を案出するに至ったのは、朱熹の人心道心説、「或(人心)は形気

の私に生じ、或(道心)は性命の正に原づく」(中庸章句序)を自身の心性論に適用した結果である。すなわち、李瀛が人心と道心次のように定義するのがそれである。

道はすなわち理である。ゆえに、知覚が直接理にもとづき、形気とかかわりのないものを道心という。人はすなわち形気である。ゆえに、知覚がおのれの形気の私によって発するものを人心という。

一方で李瀛は、自身の二情論の妥当性を確認すべく、人間の心を草木・禽獣と対比して説明したことがあるが、心の構造を階層的に把握する独創的な発想は注目に値する。

土石には心がない。草木にいたれば生長衰落があり、心があるかのようなだが、知覚がないため、ただ生長の心といえるのみである。禽獣が生長の心を有するのは、まことに草木と同じであるが、またいわゆる知覚の心がある。……人間にいたれば、生長の心と知覚の心を有するのは、まことに禽獣と同じであるが、またいわゆる理義の心がある。知覚の心は、知覚するに止まるため、その働きは利に走り、害を避けるにすぎない。人間であれば、人心がそれである。人間はかならず天命をまさにしかるべきものとして主宰となすため、生に対する欲と死に対する嫌悪を超越するが、道心がそれである。

すなわち李瀛は、植物には生長の心のみが、動物には生長の心と

知覚の心が、人間には生長の心と知覚の心と理義の心があるといい、感覚によって生じた欲求のままに働きをする知覚の心が人心にあたり、天命によって主宰される理義の心が道心にあたりと明言する。心の構造を感覚の部分と理性の部分に分け、階層的に把握しようとする李瀛の考え方は、「心」からも窺うことができる。

心を鑑に譬えれば、鑑は空しいが活物ではなく、心を水に譬えれば、水は活物であるが知覚がなく、心を猿に譬えれば、猿は知覚はあるが靈妙さが無い。それならば、心はついに喩えることができないのか。空は鑑に、活は水に、覚は猿に喩えた後、これらに靈妙さを加えればよろしい。ゆえに人をもつて心を喩えることもできる。⁽⁹⁾

李瀛によれば、人間の心の特性は感覺的認識と理性的認識を兼ねるところにある。すなわち、知覚はするが、靈妙さのない動物では、心を表現するに足りず、人間の理性的な精神活動(靈)は心の説明に欠かせない要素である。また、心としての人間が、下位の猿・水・鑑の機能を包括していることはいうまでもない。階層的な心論である。なお、李瀛が『四七新編』『四七有異義』で、草木・禽獸・人間を対比しつつ四端と七情の相違を論じるのも、決して偶然ではあるまい。

つづいて李瀛は、課題の本題に入り、「理氣不相離」の原則を守りながら「四端理発、七情氣発」を証明するために、心の発動を外感の経路と内応の経路に分けて理解しようとする。

外物に感じて動くのは、四端も七情もみな同じである。感じるといえるのは、外物が来て、おのれに感じさせることである。……おのれの性が外物に感じて動くとき、おのれの形氣とかわりがないものは、理發に属し、外物がおのれの形氣に接触した後、おのれの性が始めて感じて動くものは、氣發に属する。⁽¹⁰⁾

李瀛によれば、人間の心の発動の根拠は二つある。一つは、形氣(身体)とは関係なく発する理發であり、もう一つは、形氣(身体)が原因となつて発する氣發である(外感二路)。すなわち、四端(理發)は外部刺激が直接心に伝達され、理が發することを意味し、七情(氣發)は外部刺激が身体に触れ、感覺が生じ、それが心に伝達され、理が發することを意味する。李瀛における理發と氣發は、外部刺激が心に伝達される経路の違いによる区分であり、理發(四端)であれ氣發(七情)であれ、実際に發する主体が、理(發)であることは変わらない。事実上、李瀛は李滉の理氣互發説とは異なる心性論を展開しているのである。

さらに李瀛は、「理の応じた後からみれば、同じく理が氣を統御して動く」と述べ、外部刺激が心に伝達された後は、四端・七情ともに、理發氣隨の過程を経て發出すると主張した(内応一路)。

李瀛の新心性論案出における課題と立論を改めて整理すれば次のようになるであろう。

李瀛の課題は「理氣不相離」のもとで「四端理發、七情氣發」を証明することであった。李瀛は四端七情の理氣分属を証明するために、①「感覺」と「理性」を峻別する二情論を案出し、「理氣不相離」との調和を図って、②心發(感情の發出)における「外感二路」「内

応一路」の説を打ち立てた。

李暎によれば、①人間の心の発動には理より直出する道心（四端）と、私的な身体感覚が原因となって発する人心（七情）があり、②心の内部においての両者は、いずれも「理発気随」の過程を経て発出する。李暎がこのように主張する理由は、四端と七情は本来それぞれ、純粹な天理と個人の感覚とでその発出の根源を異にするが、「心は性情を統べ」、「情は性より発する」ため、両者はいずれも理発気随の過程を経なければならぬからであった。

2・2 戴震

戴震の課題は、同次元の気の世界の中で善と悪の根源もしくは生成のプロセスをどのように説明できるか、であった。

戴震はまず、気にもとづく人間の性を次のように説明する。「性とは、陰陽五行に分化が生じて血気心知となる、その場合に生ずる万物の区別であり」、「人間の血気と心知との陰陽五行に根源をもつ部分が性である」。すなわち、戴震にとって性とは、気で出来上がった、存在者それぞれが有する質的違いを意味する。いうまでもないが、戴震の性は普遍的天理としての朱子学の性とは異なる。戴震は、気という同じ根源から生じた人間の生命活動の両方面といえる血気と心知こそが「性」というのである。もう一度整理すれば、戴震にとって「性」とは、各々の存在がもつ特殊性あるいは個別性であり、血気と心知はその性の中身である。

戴震によれば、血気と心知は機能ないし能力において次のような違いがあるという。

味は、音は、色は、物の属性であって、人の血気に触れ、理義は事の属性であって、人の心知に触れる。血気と心知にはそれぞれに具わった能力があり、口は味を、耳は音を、目は色を、心はかの理義を弁別し得る。味と音と色とは物に属し、人に属するものではないが、人の血気に触れると、（血気には）これを弁別して悦ぶ能力がある。その悦ぶのは必ずしも好いものである。理義は事物の実相の千差万別な点に存在するが、人の心知に触れると、（心知には）これを弁別して悦ぶ能力がある。その悦ぶのは必ずしも妥当なものである。

戴震の考えるところ、「血気」とは感覚的認識をつかさどるものであり、「心知」とは理性的・道徳的認識をつかさどるものである。すなわち戴震は、人間の精神作用を感覚と理性の部分に分け、その認識経路の違いについても言及しているのである。

なお戴震は、人間が禽獣と異なる点は、両方とも血気を具えているものの、人間は心知の能力により、「神明」に至ることができることという。「神明」とは、心知の能力によって照らすところ、弁別するところに誤謬のないことであり、その道徳的理想の状態こそが「理」であると主張した。

心における感覚と理性の区分によって善悪の根源を探るきっかけを見つけた戴震は、それを彼自身が人間の生命活動の動因として措定する「欲」の分離に適用する。この作業はまず「私欲」という語を再定義することから始まった。戴震は朱熹が『論語』（顔淵第一二）の「克己」に対して「克は、勝なり。己は、身の私欲を謂うなり（克、勝也。己、謂身之私欲也）」と解釈したことを批判し、「わ

たくし」と「欲」の分離を試みる。戴震の考えるところ、「老莊・仏徒は無欲であつても無我ではなく、聖人賢人の道は無我であつても無欲ではない。私欲などといえ、聖人賢人は固よりもたない」¹⁷⁾。「欲」に新たな息吹を吹き込むためには、「欲」を「わたくし」から解放させる、あるいは「欲」から「わたくし」を切り捨てる必要があつたのである。戴震はいう。

人が生れて来た以上は、生を遂げる方法を欠くことにまさる弊害はない。自分の生を遂げようと欲しながら、他人の生をも遂げさせるのが仁であり、自分の生を遂げようと欲して、他人の生を害うところまで行きながら構わぬのが不仁である。不仁は実に自分の生を遂げようとする心から始まるのであるから、仮にこの欲がなくなれば不仁もなくなるに違いない。しかし仮にこの欲がなくなれば、天下の人の生きる道が行き詰つている事態に対しても、ぼんやりとうち眺めてばかりいるであろう。自分であくまで生を遂げようとするのに、他の生を遂げさせるなんて、かかる事態はあるものではないからである。¹⁸⁾

戴震哲学のもつとも大きな特質は「欲望の肯定」といわれるが、戴震にとつて欲は個人の次元にとどまるものではなかった。「わたくし」を切り捨て、「自分の情をもつて他人の情を測り（以我之情契人之情）」「わが身にふり返つて冷静に考える（反躬而静思之）」ことができれば、自分の生を遂げようとする欲は、個人を越え、他人の生をも遂げさせようとする欲につながり、この欲から道徳実践の根柢が構築される。戴震は「欲」を生命活動の動因として認めた

うえで、それを分離し、「わたくし」に走る欲望が悪の原因となり、他人をおもんばかる道徳的意志が善になるという論理を展開したのである。

3 靈魂論の影響の可能性

3・1 靈魂論概説―『靈言蠡勺』にもとづいて

ここではまず、漢訳靈魂論書の『靈言蠡勺』にもとづき、簡単な靈魂論の内容について整理しておきたい。¹⁹⁾

『靈言蠡勺』は、イエズス会士のフランシスコ・サンビアーシ (Francesco Sambiasi: 一五八一―一六四九、中国名は畢方濟) の手になる、靈魂について論じた漢訳書である (徐光啓筆録・一六二四年刻)。靈魂についてはマテオ・リッチ (Matteo Ricci: 一五二〇―一六一〇、中国名は利瑪竇) が『天主実義』で、魂三品や靈魂不滅などを紹介しているが、中世キリスト教の神学で説く靈魂の概念について本格的に扱つたのは、この『靈言蠡勺』が初めてである。

『靈言蠡勺』は上下二巻、およそ五篇からなり、篇の名称はそれぞれ「アニマの実体を論ずる (論亜尼瑪之体)」「アニマの生命能力と感覺能力を論ずる (論亜尼瑪之生能覺能)」「アニマの理性能力を論ずる (論亜尼瑪之靈能)」「アニマの尊嚴が天主に似ていることを論ずる (論亜尼瑪之尊与天主相似)」「アニマが志向する最高善の本質を論ずる (論亜尼瑪所向至美好之情)」である。ここでいうアニマ (亜尼瑪) は、人間のアニマ、すなわち靈魂である。上巻の第一・二・三篇は、主に哲学的議論である靈魂の実体と能力について論じている。一方で下巻の第四・五篇は、天主と靈魂の関係や、靈魂の最終

目的である天主に至る過程について論じており、神学的内容が中心を占める。とりわけ、上巻でなされている靈魂の実体と能力に関する議論は、トマス・アクィナスによって中世キリスト教神学に吸収、潤色された、アリストテレスの生物学的魂論が中心をなしているという。

「魂（アニマ）」

魂には生魂（植物のアニマ）・覚魂（動物のアニマ）・靈魂（人間のアニマ）の三種がある。人間のアニマの靈魂は生魂・覚魂の能力を併せ持つ。すなわち靈魂には生能（生命能力）と覚能（感覚能力）のほか、靈能（理性能力）がある。なお、靈能には記含（記憶）・明悟（理性）・愛欲（欲求）がある。靈魂論の説く人間の認識のプロセスは下記の通りである。

五司（五官）↓ 公司（共通感覚）↓ 思司（表象力）↓ 「記含（記憶）」↓ 明悟（理性）

「記含（記憶）」

五司（五官）が収めた物は、みな形（形相）・質（質料）を有するため、内司（内部器官）に入ることができない。そういうわけで、その像だけを取り、公司（共通感覚）に入るが、その像はまだ非常に粗い状態である。さらに思司（表象力）を通じて分別し、細を取る過程を経て、記含（記憶）の器官に入る。

記含（記憶）には、司記含（感覚的記憶）と靈記含（理性的記憶）がある。司記含は、有形の物を記憶する。宿る場所は頂骨の後ろの脳囊である。一方で、靈記含は、無形の物を記憶する。像自体がな

いたため外覚（外感）の過程を必要としない。直ちに内覚（内感）に入る。宿る場所は靈魂である。すなわち、靈魂の実体に依存して存在する（『靈言蠡勺』巻上・論亜尼瑪之靈能・論記含者）。

「明悟（理性）」

思司（表象力）によって分別され、細密になった外物の像は、その後、明悟（理性）の作用によって認識が完成する。この明悟には、作明悟（能動理性）と受明悟（受動理性）がある。作明悟は万像（理性的原像、*species intelligibiles*) を作って受明悟の作用を助け、受明悟はそれに光明を加え、万物の道理をさとする（『靈言蠡勺』巻上・論亜尼瑪之靈能・論明悟者）。

「愛欲（欲求）」

愛欲（欲求）は靈魂の能力であり、諸物を愛悪するのがその役目である。愛欲は三つに分かれる。性欲（本性的欲求）と司欲（感覚的欲求）と靈欲（理性的欲求）がそれである。その中の靈欲は至美好（最高善）を志向する精神的な欲求である（『靈言蠡勺』巻上・論亜尼瑪之靈能・論愛欲者）。

3・2 李瀛と靈魂論

李瀛は、心に対する思索として、植物には生長の心のみが、動物には生長の心と知覚の心が、人間には生長の心と知覚の心と理義（義理）の心があるといい、感覚によって生じた欲求のままに働きをする知覚の心が人心にあたり、天命によって主宰される理義の心が道心にあたると説明した（注八）。このような李瀛の心説は、一見し

てわかるように、『天主実義』や『靈言蠡勺』が紹介する三魂説に酷似している。靈魂論によれば、この世に存在する魂には、草木の生魂・禽獸の覺魂・人間の靈魂の三段階があり、生魂と覺魂を兼ね備えている靈魂は、人の長養を助け、物情を知覚させる上に、事物を推論し理義を明弁する能力があると述べているからである。

ちなみに李瀛は、この三魂説を『天主実義』の概要ととらえ、靈魂論と儒教心性説の共存を模索しているかのような発言をしたことがあるが、彼が感覺と理性を峻別する自身の二情論を組み立てる際、『天主実義』や『靈言蠡勺』が紹介する三魂説の影響を受けた可能性は極めて高い。

ところで、李瀛の心性論における課題は、心の発動における理氣互発、すなわち、李滉の「四端理発、七情氣発」に対する説明であった。李瀛は靈妙性を持ち、精神作用にかかわる心臓の中の「心氣（小氣）・心理（小理）」の存在を前提にして、理氣不相離の原則に抵触しない「四端理発、七情氣発」を説明していく。すなわち、李瀛によれば、人間の心発の根拠は二つある。一つは、形氣（身体）とは関係なく発する理発であり、もう一つは、形氣（身体）が原因となつて発する氣発である。四端は外部刺激が直接心に伝達され、理が発することを意味し、七情は外部刺激が身体に触れ、感覺が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味する。そして、心の内部においての両者は、いずれも「理発氣随」の過程を経て発出する。つまり、李瀛における理発と氣発は、外部刺激が心に伝達される経路の違いによる区分であった。（第二章第一節）。

このような李瀛の独創的な発想（外感二路・内応一路）は、『靈言蠡勺』の中で解説されている靈魂の能力に関する内容と、その論

理構造が基本的に同一である。『靈言蠡勺』は、靈魂の能力の一つである理性能力には、有形の事物と無形の事物をともに明らかにする能力があるとして、こう述べている。

おおよそ、物を明らかに悟ろうとすれば、必ずその物をして理性の器官に合致させねばならないが、有形相・有質料の物は入ることができず、すなわち合致することができないため、必ず個別の質料〔私質〕を脱ぎ捨て、その普遍〔公共〕のものを取つた後、ともに合致をなして、はつきりと悟ることになる。一方、無形相・無質料の物は脱ぎ捨てる必要もなく、自ら理性的原像〔靈像〕をなして合致する。ゆえにアリストテレスは、「アニマは、すなわち万物である」といったのであり、これは、形相を有するすべての物が、みな五つの感覺器官に帰れば、アニマは理性を用い、その肖像を取つて通曉するということである。形相のないものはみな理性に帰り、その理性的原像を取つて保管する。そうして通曉すれば、アニマは万物に化せずにして万物を備えることになる。

『靈言蠡勺』によれば、理性的認識の対象は、個別的な物ではなく、普遍的な物である。そこで有形の物は、個別的な質料から離れなければ、普遍的な物になることができない。無形の物はそれ自体ですでに理性的原像であり、普遍的である。こうした認識経路の違いは、李瀛のいう心発の構造とよく似ているということができるが、それは、李瀛における道心（四端）は、外部刺激が、直接心に伝達され、理が発することを意味し、人心（七情）は、外部刺激が、身体に触

れ、身体感覚が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味するからである。

さらに『靈言蠡勺』は、記憶には司記含（感覚的記憶）と靈記含（理性的記憶）の二通りがあるといい、有形の物を記憶する場所が脳であるのに対して、無形の物を記憶する場所はアニマであると述べているが、この説明もまた、李瀛の二情論とは極めて親和性が高い。李瀛は『靈言蠡勺』を読んで、脳のもつ記憶の機能についてもすでに理解していた（注二〇）。

3・3 戴震と靈魂論

戴震の論理的課題は、同次元の気の世界の中で善と悪の根源もしくは生成のプロセスをどのように差別化して説明できるか、であった。

まず戴震は、性の中身である血氣と心知にそれぞれ感覚的認識と理性的認識の機能を与えたいうで、さらにそれを自らが人間の生命活動の動因として措定する「欲」に適用することによって、人間感情の善悪の根源を探るきっかけを見つけた。繰り返しになるが、戴震は血氣と心知について次のように説明している。

味は、音は、色は物の属性であつて、人の血氣に触れ、理義は事の属性であつて、人の心知に触れる。血氣と心知にはそれぞれに具わつた能力があり、口は味を、耳は音を、目は色を、心はかの理義を弁別し得る。味と音と色とは物に属し、人に属するものではないが、人の血氣に触れると、（血氣には）これを弁別して悦ぶ能力がある。その悦ぶのは必ず最も好いもので

ある。理義は事物の実相の千差万別な点に存在するが、人の心知に触れると、（心知には）これを弁別して悦ぶ能力がある。その悦ぶのは必ず最も妥当なものである（注一四）。

心の構造を血氣と心知に分けて理解し、それぞれに「感覚的認識」と「理性的認識」という機能を与えている点は、前節の李瀛の例と同じく、靈魂論の説く三魂説との関連性を強く示唆するところである。靈魂論によれば、人間のアニマの靈魂は生魂と覚魂を兼ね備えており、物情を知覚させる上に、事物を推論し理義を明弁する能力があると述べているからである。なお、血氣と心知それぞれの認識経路の違いについて言及しているところも、靈魂論（記含・明悟）との関連性を窺わせる。

だが、戴震の靈魂論との関連の可能性においてもっとも注目すべきは、戴震哲学のもっとも大きな特質といわれる「欲」に対する新たな解釈といわなければならない。戴震は「欲」を人間の生存に欠かせない生命活動の動因として認めたいうで、それを分離し、「わたくし」に走る欲望が悪の原因となり、他人をもおもんばかる道德的意志・判断が善となるというが、戴震のこのような新しい発想は、『靈言蠡勺』の説く靈魂の理性能力の一つである愛欲（欲求・意志）とはその論理構造が基本的に同一である。すでに触れたが、靈魂の理性能力の最上位の能力である愛欲（欲求・意志、*appetitus*）は性欲（本性的欲求、*appetitus naturalis*)、司欲（感覚的欲求、*appetitus sensitivus*)、靈欲（理性的欲求、*appetitus intellectivus*)に分かれており、その中の靈欲（理性的欲求）は至美好（最高善）を志向する精神的な欲求である。『靈言蠡勺』は司欲（感覚的欲求）と靈欲（理性的

欲求)の相違について次のように解説している。

感覺的欲求と理性的欲求の違いはいろいろある。一つは、理性的欲求は理義に随うが、感覺的欲求は表象力〔思司〕に随うということである。表象力に随うとは、義・不義を問わず、もっぱら快樂に従うことを意味する。もう一つは、理性的欲求が行うことはみな自制することができるが、感覺的欲求が行うことは、自制によらず、もっぱら外物のさせるところにより、本能〔性〕に随うのみであり、義には随わないということである。⁽²³⁾

本能的な生存の欲求(性欲)の上に、もっぱら快樂に従う感覺的欲求(司欲)と理義に従う理性的欲求(靈欲)が階層的に存在する「愛欲」は、戴震の説く新しい「欲」と論理構造はもちろん内容においてもその類似性を認めざるを得ない。「愛欲」は現代哲学においては「意志」と訳されることが多いというが、「性」や「愛欲」や「性欲」など、『靈言蠡勺』の原文の用語にも注目されたい。

おわりに

以上、朝鮮朝後期の李瀛(一六八一〜一七六三)と清朝中期の戴震(一七二三〜一七七七)が、一八世紀という同時代の朝鮮朝と清朝において、それぞれ自らの独創的な心論を案出するにあたり、イエズス会由来の漢訳靈魂論書の影響を受けている可能性について考えてみた。

感覚と理性を心の重要な構成要素としてとらえる両者の独創的な

心論は、漢訳靈魂論書の説く三魂説とは形式はもちろん内容の面においても論理的類似性を認めることができ、特に戴震についていえば、彼の「欲」に対する新たな解釈は、靈魂の理性能力の最上位の能力である愛欲(欲求・意志)との関連性を強く窺わせるものであった。

戴震の靈魂論との関連については、知識の乏しさゆえ、まだ確認できていないが、李瀛の場合は、靈魂論学習の痕跡が数多く残されている。⁽²⁴⁾ただし、戴震の『幾何原本』との関係を考えるならば、彼が同じ『天学初函』所収の『天主実義』や『靈言蠡勺』を学習している可能性を否定することはできないであろう。

最後に、本稿の推論が正しければという前提が必要となることだが、両者による靈魂論の受容が可能だった理由について考えてみれば、その理由としては、両者とも学問の根幹といえる経学に加え、天文暦算のような自然科学的学問に対しても関心と造詣が深かったこと、そして何より、彼らが影響を受けたと見られる靈魂論は、トマス・アキナスによって中世キリスト教神学に吸収されたアリストテレスの生物学的魂論、つまり普遍性をもつ自然科学的な知識であったことを挙げることができるのではないかと考える。

注

(1) 西学とは、広義には宗教を含めた西洋の学術全体を指す用語であるが、狭義には、キリスト旧教(カトリック教)を意味する「西教」に對して、西洋の自然科学を含めた学術を意味する用語である。本稿で用いる用語の「西学」は、広義の西学である。

- (2) 金光来「慎後聃のカトリック教理書批判——『遯窩西学辨』に見るその思想的争点」、川原秀城編『朝鮮朝後期の社会と思想』、勉誠出版、二〇一五を参照。
- (3) 関連研究には、川原秀城「星湖心学——朝鮮王朝の四端七情理気の辨とアリストテレスの心論」、『日本中国学会報』五六、二〇〇四；金光来「中世キリスト教靈魂論の朝鮮朱子学的変容——イエズス会の適応主義と星湖の心性論」、『死生学研究』一三三、二〇一〇などがある。
- (4) 川原秀城「戴震と西洋曆算学」、『西学東漸と東アジア』、岩波書店、二〇一五を参照。
- (5) 四端七情理気論弁について書かれた日本語文献には、裴宗鎬著・川原秀城ほか訳『朝鮮儒学史』、知泉書館、二〇〇七；川原秀城・金光来編訳『高橋亨朝鮮儒学論集』、知泉書館、二〇一一などがある。
- (6) 本稿に論じられている李瀛の心性論（西洋靈魂論との関連性を含む）は、既発表の拙稿「中世キリスト教靈魂論の朝鮮朱子学的変容——イエズス会の適応主義と星湖の心性論」、『死生学研究』一三三、二〇一〇と「三魂論について——西洋哲学と朝鮮儒教の出会い」、加藤泰史・小倉紀蔵・小島毅 編『東アジアの尊厳概念』、法政大学出版局、二〇二一にもとづいている。
- (7) 『星湖全集』（『韓国文集叢刊』所収。以下同じ）巻一八・答李致和甲子「道即理也、故知覚之直原於理、不与形氣相干者、謂之道心。人即形氣也、故知覚之因吾形氣之私而発者、謂之人心」
- (8) 『星湖全集』巻四一・心説「土石謂之無心。至於草木生長衰落、若有心然者、而無知覚、只可道生長之心而已。禽獸之有生長之心、則固与草木同、而又有所謂知覚之心。……知覚者、知寒覺煖欲生惡死之類是也。……至於人其有生長及知覚之心、固与禽獸同、而又有所謂理義之心者。知覚之心、知之覚之而止、故其用不過乎趨利避害。在人則人心是也。若人者必以天命所当然者為主宰、而欲或甚於生、惡或甚於死、則道心是也」
- (9) 『星湖懷説』（『星湖全書』所収）巻一八・心「心譬於鑑、鑑空而不活、心譬於水、水活而不覚、心譬於猿、猿覚而不靈、然則心終不可喻乎。空処喻鑑、活処喻水、覚処喻猿、加之以靈則得矣。故以人喻心亦可」
- (10) 『四七新編』（『星湖全書』所収。以下同じ）第七・四七有異義「草木無情、故全塞不通。禽獸有情、故或通一路。或通云者、以理言也。……余見大而禽獸、小而虫魚、雖無四端、莫不有七情。故其発於氣一路、則無不備具、而理亦乘而発。然是発也、特因形氣也、非理之通也。既謂之塞、則其知覚之情、雖或不背於理、莫非氣之発也。……然是発也、実理之通也、非因形氣也。既謂之通、則其知覚之端、雖或為氣所局、莫非理之発也」を参照。
- (11) 『四七新編』第八・七情便是人心「感物而動、四七皆然。感者、物來感我也（程子説）。……吾性感於外物而動、而不与吾形氣相干者、属之理發。外物触吾形氣而後、吾性始感而動者、属之氣發」
- (12) 『孟子字義疏証』（北京：中華書局刊第二版、一九八二。以下同じ）巻中・性「性者、分於陰陽五行以為血氣心知品物、区以別焉」
- (13) 『孟子字義疏証』巻上・理「人之血氣心知本乎陰陽五行者、性也」
- (14) 『孟子字義疏証』巻上・理「味也声也色也在物、而接於我之血氣、理義在事、而接於我之心知。血氣心知、有自具之能、口能弁味、耳能弁声、目能弁色、心能弁夫理義。味与声色、在物不在我、接於我之血氣、能弁之而悦之。其悦者、必其尤美者也。理義在事情之条分縷析、接於我之心知、能弁之而悦之。其悦者、必其至是者也」
- (15) 本稿で引用する『孟子字義疏証』の日本語訳は、安田一郎訳（『戴震集』（中国文明選 第八巻）、朝日新聞社、一九七二）による。
- (16) 『孟子字義疏証』巻上・理「是思者、心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時、及其無蔽隔、無弗通、乃以神明称之。凡血氣之属、皆有精爽。其心之精爽、鉅細不同。……故理義非他、所照所察者之不謬也。何以不謬、心之神

明也。人之異於禽獸者、雖同有精爽、而人能進於神明也。理義豈別若一物、求之所照所察之外、而人之精爽能進於神明、豈求諸氣稟之外哉」を参照。

(17) 『孟子字義疏証』卷下・權「老莊狃氏、無欲而非無私、聖賢之道、無私而非無欲、謂之私欲、則聖賢固無之」

(18) 『孟子字義疏証』卷上・理「人之生也、莫病於無以遂其生。欲遂其生、亦遂人之生、仁也。欲遂其生、至於戕人之生而不顧者、不仁也。不仁、実始於欲遂其生之心、使其無此欲、必無不仁矣。然使其無此欲、則於天下之人、生道窮促、亦將漠然視之。己不必遂其生、而遂人之生、無是情也」

(19) 本稿で用いられる靈魂論の概念に関する訳語及び、引用する『靈言蠡勺』の原文の訳は、金喆凡・申昌錫訳『靈言蠡勺』、ソウル・一潮閣、二〇〇七にもとづく。

(20) 李漢は弟子の慎後聃と行った「西学問答」(『遯窩西学弁』紀聞編)の中で次のような発言をしている。「その書物にいうに、「頭は生命を授かる根本である。頭には腦囊というものがあり、記憶の主体となる」(『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之靈能)とし、また「草木には生魂があり、禽獸には覺魂があり、人間には靈魂がある」とする。これらがその学問において論じている大体の要点である。これらはたとえ我が儒教の心性の説と同じでないとしても、またどうして全く異なるといえるであろうか(其言云、頭者受生之本也、頭有腦囊、為記含之主。又云、草木有生魂、禽獸有覺魂、人有靈魂、此其論学之主要也。此雖与吾儒心性之説不同而亦安知其必不然也)。詳しくは、金光来「慎後聃のカトリック教理書批判——『遯窩西学辨』に見るその思想的争点」、川原秀城編『朝鮮朝後期の社会と思想』、勉誠出版、二〇一五を参照されたい。

(21) 李漢は一身全体を流行する氣(大氣)と心臓を本拠に流行する氣(小氣)を措定し、「小氣」から人間心の精神性あるいは靈妙性を引き出そ

うとしたが、このような説明もまた、『靈言蠡勺』の説く「アニマの存在のしかた」とその論理構造がよく似ている。詳しくは、金光来「三魂論について——西洋哲学と朝鮮儒教の出会い」、加藤泰史・小倉紀蔵・小島毅編『東アジアの尊厳概念』、法政大学出版局、二〇二一を参照されたい。

(22) 『靈言蠡勺』(『天学初函』台湾学生書局刊、一九六五)所収。以下同じ)卷上・論亜尼瑪之靈能・論明悟者「蓋欲明悟此物、必令其物合於明悟之司、有形有質者、不可得入、即不可得合。故必脱去私質、取其公共者、与作合而明悟之。若無形無質者、不須解脫、自能成靈像而作合也。故亜里斯多曰、亜尼瑪者、是万物。謂一切諸物、凡有形者、尽歸五司、亜尼瑪得用明悟者、取其像而通之。無形者尽歸明悟、取其靈像而有之、而通之則亜尼瑪不化為万物、而万物皆備」

(23) 『靈言蠡勺』卷上・論亜尼瑪之靈能・論愛欲者「司欲与靈欲、其所以異者、数端。一者、靈欲隨理義所引、司欲隨思司所引。隨思者、不論義否、惟所樂從也。二者、靈欲所行、皆得自制、司欲所行、不由自制、惟外物所使、随性不随義」

(24) 金光来「慎後聃のカトリック教理書批判——『遯窩西学辨』に見るその思想的争点」、川原秀城編『朝鮮朝後期の社会と思想』、勉誠出版、二〇一五を参照されたい。

(25) 川原秀城「戴震と西洋曆算学」、『西学東漸と東アジア』、岩波書店、二〇一五を参照。