

権近思想の歴史的意義について

高 橋 進

はじめに

高麗末恭愍王（在位一三五二―一三七四）の時代に、成均館と科擧制度が復興されてから、朱子学は官学として、あるいは新しい政治哲学として発展し、詞歌や詞章中心の従来の儒学（的教養）が排せられ、仏教も異端視されるようになった。とくに仏教の墮落腐敗の状況に應じて、当初は共存的妥協的であった儒者たちから強い排仏攻勢が加えられるようになった。

朱子学（広くは宋学）の人倫を正し、修己治人の実をあげることを目的とする政治教育の学は、高麗朝の末期的状況として現われた社会秩序の混乱に対して、否定的態度をとらしめる学者と、あくまで現体制を維持し、高麗王朝に忠誠を尽くす学者とに分裂せしめた。後者には、鄭夢周、吉再などがあり、前者に鄭道伝、権近などが代表的学者としていた。こうしてみると、権近は、歴史的には前王朝体制を否定し、新王朝に参画した改革派の学者ということになる。

年譜をみると、太祖李成桂が政権を奪った洪武二十六年（一三九三）、権近が四十二歳の時の二月に、太祖が雞龍山に幸した折、彼は召されて行在に赴き、芸文館学士鄭摠と共に桓王定陵墓碑を撰することを命ぜられ、同年三月、駕に随って京（漢城）に還り、同九月には、資憲大夫検校、芸文春秋館太学士兼成均大司成を拜命している。このことから、権近は初めから李氏政権に加担し、積極的に政権の確立に参画した学者であったことが知られる。

そこで、本稿では、李朝開創期の儒学者として、台閣にあって政治の枢要にも携わった権近が、いかなる思想をもち、また朱子学等をどのよ

うに受容し、理解していたか、その思想的特質はどこにあるか、さらに、彼の政治活動はいかなるものであったか等々を主たる視点として考察し、もって権近の思想の歴史的意義ないし性格を解明することにした。

一、麗末・鮮初の学問と権近

権近の思想をみると、まず注目しなければならないのは、その思想的系譜である。彼は、牧隱（李穡、一三二八～一三九六）の「行状」を書いており、その中に凡そ次のように述べている。即ち「恭愍王の十年辛丑の年（一三六一）に、兵乱が収まったのち、王が成均館を復興して、崇文館の旧址に改創し、経術の士を集めたが、その時永嘉の金九容、烏川の鄭夢周、潘陽の朴尚衷、密陽の朴宣中、京山の李崇仁等の学者が皆他の官職を兼ねて学官となり、牧隱はこれらのまとめ役¹長としてはじめて成均館大司成を兼ねた。」とある。これが丁未、一三六七年のことと思われる。

そして、翌年、恭愍王十七年（戊申、一三六八）の春からいよいよ成均館が活動を開始する。その状況を右の「行状」では次のように述べている。即ち「四方の学者が（成均館に）²空集し、先に招来した当時の『経術の士』（右の金九容、鄭夢周等のこと）たちが、学生に経を分けて講義をした。毎日講義が終ると、彼ら教授たちは相共に疑問とするところを激しく議論し合った。しかし、牧隱は怡然として中に処り、辨析折衷して必ず程朱の旨に合わせるよう務め、終に夕べに至っても倦むことを忘れていた。ここにおいて、東方性理の学は大いに興った。学者は従来の記誦詞章の習を祛つて、身心性命の理を窮め、この道（程朱の学）を宗とすることを知って、異端に惑わず、その義を正さんと欲して、功利を謀らなかつた。よつて、儒風學術は變然として一新した。これは皆、先生（牧隱）の教誨の力である。」³とある。

牧隱は権近より二十四歳ほど年長であるから、学問の上でも大先輩であり、まさに先学先儒で、権近の大いに崇敬するところであった。特に牧隱は先の引用でも述べてあるように、成均館復興後の最初の大司成を兼ねており、講義をする他の学者たちの長として存在したが、それは権近の「鄭三峰道伝文集序」にも「……吾座主牧隱先生、早承家訓、……」³とあつて、牧隱を座主としてあがめていたことが知られる。しかも、右の引用にあつたように、牧隱は諸儒の経書に関する疑問や論議についても、常に辨析折衷を旨とし、その議論の落ち着きところを程朱の学説にかなうように努めたとされている。東方性理学の確立、異端の排除、記誦詞章の旧儒学からの脱却等に大いに貢献したのが牧隱であつた。

さらに、権近は鄭三峰についても、先の「文集序」において「閩隠鄭公、陶隱李公、三峰鄭公、潘陽朴公、筏松尹公は皆升堂した者である。三峰と閩隠、陶隱とは最も相親しく、講論切磋して益々得る所があった。常に後進に訓え、異端を闢^{しや}けることをもって己が任としていた。その詩書を講ずるや、能く近言をもつて至理を形容し、学者一たび聞けば、即ちその義を曉^{しや}った。その異端を闢^{しや}けるにも、能くその書に通じ、先ずその詳細を説き、しかるのちにその非を允した。聴く者は皆感服した。そこで経をもつて来たり集まる者は門巷に填ち溢れた。」と述べている。またこの「序」によれば、三峰の門下からは登第して顯官となる者が多く肩を比べ、武夫俗士も彼の学を聴いて大いに努め、仏教徒も従つて化する者があつたと述べ、三峰の礼楽制度、陰陽兵曆に精通していたこと、直言して宰相に忤い、流謫十年にしてなお志節を変えなかったことなどを挙げて三峰を称揚している。

また、右の文に続いて、権近は鄭三峰の著述に触れ『学者指南』若干篇があり「義理の精なること瞭然として見るべきものあり、よく前賢の未だ発明しない所を尽くす」「雜題若干篇は、身心性命の徳に本づき、父子君臣の倫は大、天地日月は微、鳥獸草木も理いたらざることなきを明かにして、言は精……」と述べ、三峰の学問もまた程朱性理の学を闡明したとしている。

牧隱及び鄭三峰が権近の直接師事した学者であるかどうかについては、『入学図説』後集に収められた「三峰先生心氣理三篇註序」の末尾に「故愚不揆鄙拙、略為註釈、又引其端、以所聞於先生者明之耳、洪武甲戌（一三九四、太祖二年）夏陽村権近序」とあつて、三峰から直接の講述を受けており、牧隱との関係については、その文集・行狀の編著者として「門人……権近」を冠しているの、これまた牧隱の弟子であつたと思われる。かくて、上述の如く、牧隱は「東方性理学」を興し、高麗時代の儒風学術を一新させた人であり、従つて、牧隱、三峰、鄭夢周等が権近の思想に最も影響を与えた学者であるとして誤りはないであらう。

二、「天人心性合一之図」における権近思想の特色

以上のことを前提にして、権近の『入学図説』を考察してみよう。この書は「洪武二十三年庚午（一三九〇）の年の二月、権近は鷄林に逮えられて獄に繋かれ、四月は金海、五月は清州に移され、六月、水異があつて許されて漢陽に歸り、七月また貶せられて益州にあり、『入学図説』を著す。」と年譜に記されており、流謫の中で書かれたものである。また『入学図説』の序文にも作成の経緯が述べられている。時に権近は三

十九歳であった。

この「序」にもあるように、『入学図説』（以下「図説」という）は、はじめ『大学』『中庸』の思想内容をわかり易く図解して説明することを主旨とし、并せて他の經典で図説できるものを広く採りあげ、さらに、各々について先賢の説と自己の説とを附したものである。全体を前後二篇に別かつて、極めて独創的な意図をもった図説・解説を施している。まず最初の「天人心性合一之図」を中心に考察してみよう。

この図は、初めに朱子の『中庸章句』冒頭の注「天以陰陽五行、化生万物、氣以成形、而理亦賦焉」に基づき、周濂溪の『太極図説』から構図を思いつき、極めて独創的な図を示している。この図は、権近によれば、人の心性について理氣・善惡の殊ることを學者に示すことを目的とし、『万物化生の象』には及ばないとしているが、全体としては、人及び物について理氣論から説いている。即ち、人及び物の生ずるに、その理は同じであるが、氣は通塞偏正の異があるという。氣の正にして通を得たときは人となり、その偏塞するときは物となる。聖人は氣の最も正通を得たものであるから「誠」の字をもって示し、氣の（一般的な）正通を得る者を「衆人」とし、「敬」の字をもってあてる。氣の偏塞は物ないし禽獸であり、さらに最も偏塞する者は草木となる。かくして、人のみならず物の化生することはこの中に含まれるという。

このように、権近はまず人物には各々理が賦せられていて同じであるとし、氣の通塞偏正の差異によって、聖人・衆人・禽獸・草木ができるとする。これに対して、朱子は「人物の生、各々その賦する所の理に因りて、以て健順五常の徳を為す」とし、これがいわゆる「性」だとしている。ここでの朱子の「人物」は、人と物でなく、いわゆる「人なるもの」の意と解せられる。しかし、それはその前の「天以陰陽五行、化生万物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也、於是人物之生……」なる注からして必ずしも「人」のみについて述べているとは解せられない。

（人をも含めた）物に理が賦せられるのは、なお命令のごとし、という行文からすると、「於是人物之生……」の「人物」は、「人と物」とも解されるからである。そこで、朱子が人に賦せられた理は同じで、それによって健順五常の徳を為すといったと解すれば朱子は、人―物に區別を与えていたということになる。朱子のこの論理において、人について健順五常の徳を為すと、その可能性を与えているとするならば、それはそれで首肯できるが、他面、「人物」を「人と物」とし、「物」も理によつて健順五常の徳を為す——ということになると、人・物に対する一種の混同である。

もとより朱子によれば、物にはそれぞれ物たる所以の理が賦せられているのであるから、個物の個性ないしアレテー（朱子でいえば「物之

性」ということになる）があるとはいえるにしても、物に健順五常の徳があるとするのは、むしろ論理的に不斉合であるというべきであろう。この意味で『中庸』冒頭の朱子の注には初めから問題が残るといえるよう。

しかるに権近は、朱子が右の部分の後の注で「性道同じと雖も、氣稟或は異なる。故に過不及の差なきこと能わず。」とのみ述べているのに対して、さらに、人物による氣の稟け方の相異を、聖人、衆人、禽獸、草木に区分している。『朱子語類』等の記録からすれば、朱子と権近とそれほど大きな考え方の差異があるとはいえないが、『中庸章句』注は、朱子畢生の作であつてみれば、むしろこゝは、権近の方が、朱子よりも合理的にして周到な考え方を示しているものといふことができる。

さらに権近は朱子における「人」の概念を「衆人」に置きかえている。これは本「図説」の後に出てくる「天人心性分積之図」の「性」についての所説で明らかにされる。即ち、学者が、周子の『太極図説』には「君子はこれを修めて吉、小人はこれに悖つて凶」といつているのに、先生はこの『太極図説』に基づいて「敬」の字のところでは「君子はこれを修む」といい、「欲」の字においては「小人」といわずして「衆人」というのは何故か、——と質問しているのに対して次のように答えている。「人は不肖であつても、皆自分を賢智だと思ひ、自らの行ふところが小人であることを知らない。もし小人といへば、人は自暴自棄をもつて他人の事だとし、自省しない。故に直衆人（ただ）といふのみ。かくして人ははじめて自己自身を反省し、感発するのだ。」と。これはまた実（じつ）に當を得た人間理解を示したものであり、朱子から出て、朱子を超える思想の一端をうかがうことができるであらう。

「天人心性合一之図」の解説では、続いて次のようにいう。「そもそも天地の間における“化”は生生して窮ることなく、往来して息み継がれていく。人も獸も草木も、千形万状するがそれぞれ個物としてその賦せられた性命を正する者は、すべて一太極の中より流出する。故に万物は一理を具え、万物の個々の理はまた一源に帰する。一木一草もそれぞれ太極を一にし、よつて天下に“性外（じやうがい）の物”はない。」と。万物はさまざまな形をとつてさまざまに現われるが、各々の個物において「性命を正する者は、皆一太極の中より流出す」という。「性命を正する」とはいふことになることか。まず周濂溪の『太極図説』には、

無極而太極、太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰、靜極復動、一動一靜、互為其根、分陰分陽、兩儀立焉、陽變陰合、而生水火木金土、五氣順布、四時行焉、五行一陰陽也、陰陽一太極也、太極本無極也、五行之生也、各一其性、無極之真、二五之精、妙合而凝、乾道成男、坤道成

女、……

とある。物質の最も基本的な構成要素としての五行も陰と陽とから成っている。その陰陽の基づくところは、太極であり、太極はもともと無極である。五行が生ずるとき、各々はその性を一にする——と周子はいう。ここでは五行の性はみな同一という意味で述べて、それ以上に、形而上、形而下にわたって「性」の理論が展開されていない。

また、朱子の『太極図説解』では「無極而太極……分陰分陽、両儀立焉」に対して、次のように解説されている。即ち、太極之有動静、是天命之流行也、所謂一陰一陽之謂道、誠者聖人之本、物之終始、而命之道也、其動也誠之通也、継之者善、万物之所資以始也、其静也誠之復也、成之者性、万物各正其性命也……⁽⁴⁾

とある。朱子は『太極図説』の冒頭の一文を解説するのに、明らかに『易』と『中庸』を引いている。これをみると朱子は「太極に動と静があるのは、これは天命が流行してひろく行きわたっていることである。易（繫辭伝）のいわゆる「一陰一陽これを道という」にあたる。誠は『中庸』にいう天の道であり）物の終始、つまり物の存在の基礎であり、天の命がゆきわたり通じていることを示す。物の動（なる状態）はものの本性としての誠が通じて働いているからである。これを継ぐ者は善とは、万物がそれ（善）を資質として受け継ぎ、物として存在することを始める（物となること。物の静は物の本性としての誠に復帰していること。これを成す者は性とは、万物が各々賦与された（本）性と命（個物としての存在理由、能力。個別化の原理として働く）とを、己がものとしてそのまま受けとめることである。」と解説している。

以上からして、先の権近の「……人獸草木、千形万状、各正性命者、皆自一太極中流出、……」の「性命を正す」は、明かに『太極図説』からでなく、朱子の「図説解」に拠っていることがわかる。そして、ここでの文脈上の意味は、「人獸草木、それはさまざまな形をとり、さまざまに現われるが、各々の個物は、賦与された性と命とを、己がものとして、そのまま受けとめ、そしてすべて一太極中より流出する。」ということになるであろう。

ところで、「正性命」はかく解されるとして、次の問題は「皆自一太極中流出」の句である。この一句からみれば、権近は文字通り、「太極」を「一者」と考え、そこから万物は流出するといひ、あたかも Plotinos の絶対的「一者」の如き思想と同様の理解を示している。本来、周濂溪の「図」及び「図説」の表現をたどれば万物流出の考え方がとれないことはないから、むしろ当然の理解とも受けとれる。しかし、朱子の

「太極図説解附」では「極は道理の極至ということ、天地万物の理を兼ね包んでいる。太極は（物の存在にかかわる）一箇の実理であって、万物はこの一なる太極に貫かれている。聖人がこれを太極といったのは「天地万物の根」を指しているからである。周子がこれによってまた「無極」とつけ加えていったのは、「無声無臭の妙」をいいあらわしたからである。事物存在の理からしてこれをいえば、当然これを万物に等しい「有」とすることはできないし、また（凡そ存在する）物という点からすれば、これを全く何も無い——「無」とすることもできない。」無極而太極」といったのは、まさに形状あるものとしてのそれではなく、物の道理としてのそれである。」と述べている。⁽⁴⁾

これによって理解できるように、朱子は太極ないし無極を、万物の理の総体、凡そ存在する物すべてに貫通する実理、天下万物の根本、無声無臭の妙、無形状、道理などと想定している。さらに、周子の「図説」の冒頭の一節「太極動而生陽、……分陰分陽、兩儀立焉」に對する朱子の「図説解」では、太極は「本然の妙」であり、動靜は陰陽がそれによって分かれる機（きっかけ）であり、太極は形而上の道、陰陽は形而下の器と規定している。その上、朱子の太極・理と、氣・物（天地）と陰陽との關係については『朱子語類』に以下の記録がある。⁽⁵⁾ あえて平易な現代語訳を試みよう。

△問V さきごろ未だ天地のない先は、畢竟まず理があるといわれましたが、如何ですか。

△答V 未だ天地のない先は、畢竟また只この理があるのみ。この理があれば便ちこの天地がある。もしこの理がなければ便ちまた天地もなく、人もなく、物もなく、都ての物を該く載せることができない。理があれば便ち氣がある。流行して万物を發育する。

△問V 發育するとは、理がこれ（万物）を發育するのでしょうか。

△答V この理があれば便ちこの氣があり、流行發育する。理に形体はない。

△問V いわゆる「体」とは、これは強いて名づけたものですか。

△答V そのとおり。

以上からしてみれば、周知のように朱子の理は形而上の道であり、また「太極は只これ一箇の理の字」と右の問答の直後にも録せられているように、太極でもある。理氣先後をいえば、理が先であるが、しかしその理があることと物（天地、陰陽）があることは常に相即していて、別に昨日理があつて今日氣（もの）があるというのではない——とも明確にいつている。しかも、發育流行はあくまで氣の運動であつて、發育流行

する所以のものが理であることによって、朱子は理と氣とを峻別している。従って、『老子』の「道生一、一生二、……」についても「道が先に一を生じ、然る後に一が二を生ずというのは、まだ理を審かにすること精でない。」^(?) といつて、理または太極から陰陽ないし物（天地万物）が生ずるという論理を否定している。

しかるに権近は、先に掲げたように「人獸草木、千形万状、各正性命者、皆自一太極中流出」として、万物が一太極中より流出することを明らかにしている。これは、権近が朱子の思想によって『太極図説』を理解したのでなく、むしろ周濂溪の思想を「図説」の行文そのものに即して理解していたものと思われる。「図説」は従来様々に解釈されており、周知の如く、朱・陸のこの「図説」の解釈をめぐる論争は、両者の思想的立場の相違さえも露呈する原因となっていたことからすれば、権近が発出論的な理解をしたことも一理あるところといえよう。

さて、権近の「天人心性合一之図」説では、次に「故に万物各々一理を具え、万理同じく一源に出ず。一木一草各々太極を一にして、天下性の物なし。」という。前の文脈からの繋りでいえば「万物は皆一太極中より流出するが故に、（万物は）各々一理を具える」という論理になる。太極が理であることは、朱子の所説と同様であり、また、程伊川・朱子の「理一分殊」説を受けて、権近は一事一物の理ないし太極と、「万理の源」としての一理あるいは一太極との関係を述べている。従って注目すべきは、右の「万物は皆一太極中より流出するが故に、（万物は）各々一理を具える」という権近の思想である。朱子における理_二太極は「陰陽する所以のもの」とされていた。万物は人をも含めて氣の聚散によって生成消滅変化交替する。ものの存在は、具体的には氣の凝集による。氣の凝集もまた氣の陰陽動静のはたらきであり、かく陰陽動静する所以が理（太極）であるから、一物に一理が相即的に附されている。理ないし太極は、朱子においては現象する個別存在（個物）の原因ないし理由であり、従って、凡そ存在するもの（万物）をして存在たらしめる原因・理由であった。この考え方は「理一分殊」説に基づき、事事物物の理（個物の理）もそれぞれ異った理でなく、理はあくまで一理であつて、あたかも、池や水溜りに写った月はいくつもあるが、懸空の月は一であるのと同様との喩えで示されていた。⁽⁸⁾ ここに至つて、権近の流出説に基づく物と理（太極）の關係の論理は、朱子の理氣論と著しく対照的であることが知られるとともに、周濂溪もかく明確には説き得なかつたのが「万物は皆一太極中より流出するが故に各々一理を具える」との権近の思想である、ということができよう。ただ惜しむらくは、この論が詳細に展開されていないので、これ以上考察を加えることができない。

また、右に掲げた「合一之図」説の末尾の「天下性外の物なし」の句は、朱子の所説中にある。権近の右の文脈では、万物が各々一理を具

え、万理は同じく一源に出ずること、従って一草一木も太極を一にするから、天下万物は皆理（太極）の中にあり、その外にあるものはない——という論理となる。これまた、前述した権近の流出説の論理的枠組の中にあるといえよう。しかるに、朱子における「天下無性外之物」は以下の論理から出てくる。即ち、気稟によって必ず善惡の殊別がある所以は、これまた性の理である。氣が變化流行するとき、性がこれを主どる。氣の純なる働き、氣の雜駁なる働きによって善惡が分かれるのも性の理である。だから性中にもともと善惡二物が対立してあるのではなく、然して氣の惡なるものも、その性において不善はない。故に惡（なる氣）もまたこれを性といわないわけにはいかない。本来天下に性外の物はないのであって、皆善なるものが惡に流れるだけである——と。つまり、朱子における「無性外之物」は、右に述べた彼の理氣論から一般的に導き出されたもので、氣の純・駁による働きから善も惡も出てくるが、そうなるのもまた理による、善惡二物がもともと対立してあるのではなく、氣の集まり具合、働き具合によって善惡が分かれ、そうなるのは性の理である、という理氣相即論に基づいている。理は常に氣の働くところ、物の存在するところに、その原因・理由として相即されているから、理ないし性を重視し、理の性の側からいえば、理外は性外に物なし、ということが出来るからである。これをみても、権近の所説が特徴的であることが知られるであろう。

三、権近における性・心・情・意等の論

権近『入学図説』中の「天人心性分積之図」もまた、極めて特色あるものである。「天」を「一」と「大」に分解し、「一」は「理を以て言え」ば対なく、行を以て言えば息むことなしとし、これを「万化の源」としているのに対して、「大」を「体を以て言え」ば外なく、化をもつて言えば窮りなしとし、これを「万殊の本」としている。この「万化の源」「万殊の本」を結ぶものが「誠」であり、これが人においては「敬」とされる。この「分積図」において、権近はいわゆる天人を合して一にするものを誠——敬としている。つまり万化の源、万殊の本としての天の働きは天徳が誠として人に自覺され、それが人の日常的行為においては敬によって実現される、というのが権近の思想である。

周知のように「誠」の論理は『中庸』（便宜上、朱子章句でいえば第二十章に最も詳しく、以下数章にわたる）において展開されているが、その存在論的性格と実践論的性格の各々、および両者の論理的関係を理解把握するのは極めて容易ならざるものがある。（これについては、大島康正教授退官記念論文集に拙論「誠の論理について」を掲載してある。）

因みに、『中庸』(章句第二十章)には「誠者天之道也、誠之者、人之道也、誠者、不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也、誠之者、挾善而固執之者也」とあって、誠が天の道であり、これを誠にするものは人の道だとしている。これだけの表現では、よほど前後各章を考察し、その内容を論理的に理解し、かつ天の道としての存在論的性格と人の道としての実践論的性格との論理的関係を把握しなければ、理解することは困難である。しかるに権近が誠をもって存在論的原理とし、敬をもって人の実践原理として立て、両者を結合させようとしたことは、極めて斉合的で理解し易いものであるとともに、権近儒学思想の特徴を闡明したものということができよう。(しかも、右『中庸』章句第二十章ではその次に、直ちに博学・審問・慎思・明辨・篤行をあげて実践綱領としているので、先に述べた論理構造は一層把握し難いものがある。)

さらに『二程遺書』においてもしばしばみられる如く、敬は、程伊川によれば「涵養の一事」であり、「主一、無適」であつた⁽¹⁰⁾。人の存養なし涵養の方途として宋代儒家によって強調されたが、権近の如く、天人合一の、具体的実践の要石として、あるいは右に述べた如く、倫理的な意味における存在論的原理と実践原理との結合の徴表として掲げた者はなかったといつてよい。これまた権近思想の特質といつて過言ではなからう。

次に権近は「心」の字を分画して、それぞれ意を附して解説している。この図及び解説で最も特徴とするところは、朱子が心は「性情を統ぶ」としているのに対して、権近は「心は人の天に得る所にして身に主たり。理気妙合、虚靈洞徹、以て神明の舍と為して、性情を統ぶ。所謂明德にして衆理を具えて万事に応ずる者なり。」と、極めて特色ある定義づけをしている点である。

即ち、朱子が『大学』冒頭の句の注において「明德は人の天に得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具えて万事に応ずる者なり。」と述べているのに対して、権近ははじめから心を天に得たるものとし、その心はまた、理気妙合、虚靈洞徹、神明の舍と規定し、さらに、その心は性情を統べるとともに、明德を具え、万事に応ずる者としている。これをみると、権近は朱子の明德の定義の基本をそのまま、人の心の定義に妥当せしめていることに気づくであらう。

右の権近の所説は、論理的にみて、あるいは朱子との関連においてどのように評価することができだろうか。朱子は「性はお太極のごとく、心はお陰陽のごとし。太極は只陰陽の中にあつて陰陽ではない。太極は自ら太極、陰陽は自ら陰陽で、性と心との関係もこのようである。所謂二にして一、一にして二⁽¹¹⁾。」といい、また「心と理とは一。理が前面にあつて一物をなしているのではない。理は便ち心の中にある。

心はその中に凡てを包蓄して住まず、事に随って発動する。笑うということ为例にとってみると、話を聞いていて自然におかしくなって笑うのは、恰も人の中に笑いが蔵されているようなものだ。また、経函（灯を覆っているもの）を取り除いて室内で点灯すると、四方八面が明るく榮あかやくのと同様である。⁽¹²⁾という。朱子によれば、心と性の関係は理（太極）と氣（陰陽）の関係と同じで、心は心、性は性、しかし両者は二にして一の関係にある。かくして、権近が心を「理気妙合、虚靈洞徹」としたのは、まことに朱子の所説に徴しても適切に、しかも総合的統一的に理解把握したものであることがきよう。

また、朱子の所謂「明德」を、権近は「心」そのものにおきかえ、心が「明德にして衆理を具え万事に応ずるもの」としたのは果して適切であらうか。朱子は心の全体は「湛然虚明、万理具足して一毫も私欲の間がない。^{へだた}」その流行は、該く徧く動靜を貫いて妙れた用をし、行きわたって在る。故に、心が未発で全体ということからいえば、それは性である。心が已に発して妙れた用をすることからいえば、それは情である。然して心が性情を統べる。ただ性とか情とかは渾淪たる（未分化の）物について、その未発、已発を指しているのみである。性も心も情もそれぞれ一つのものというように懸け離れてあるのではない。⁽¹³⁾という。

これによってみれば、朱子は『大学』冒頭の注において、明德は「虚靈不昧、以具衆理而応万事者」と述べているが、『語類』の右の引用（この巻には他にも同趣旨の記録がみえる）では、明らかに心の未発にして全体なる者は性である、といっている。従って、権近が心をもって直ちに理気妙合、虚靈洞徹、神明の舍としているのは、朱子における心の未発（としての性）の面を指していったものである。しかし、権近が、朱子よりも人の心の妙用を積極的に把え、心の本来の姿を強調闡明した点において、極めて特徴的である。元来、朱子の性・心・情等の定義・説明は非常に複雑多岐で、全体的な論理とそれらの関連を把握することは困難であるが、権近は端的に心の本来の姿を明らかにしているので、入門初学者にも理解し易いことができる。しかも彼は右の文に続いて、心が氣稟に拘せられ、物欲に蔽われると、その用は時として昏まされる、学者はまさに敬もって内を直にすべしと述べている。ここに至って、権近は朱子における心の未発の面のみを説いているのではないこともまた明らかである。

次に権近の思想で注目すべきは、四端・七情論である。まず権近は、「心」の字を説くとき、心を「理の源」と「氣の源」とに分ける。「理の源」は性であり、性が発して情となるのは「心の用」であるという。「心」字についていえば、右側の点ちがそれに充てられる。また、左の一点

にかけて、これを「心の発して意となる」にかたどり、同じく「心の用」の他の一面とする。心の発するとき、性命に原づけられるものを「道心」といい、これを情に属せしめ、「その初めは不善あることなく、その端は微かにして見難し。故に曰く、道心はこれ微なりと。必ずまさに敬を主として以ってこれを拡充すべし。」という。他方、「その形氣より発するもの」を人心とし、意に属せしめ、「その幾に善あり惡あり、その勢は危くして墜ちんと欲す。故に曰く、人心はこれ危しと。必ずまさに敬を主として以ってこれを克治し、人欲の萌を遏め、天理の正を充たすべし。」という。

以上からして、權近は、心を理の源—性—情—道心の面と、氣の源—意—人心の面との両面において捉えていることが知られる。最も重要なことは、權近が心の用を「情」と「意」に分け、情に不善はないが、意の幾(きざし)、つまり心が発して意となるきざしのところをみると善惡がある——と述べている点である。これについて『入学図説』の「性」の説明のあとに、彼は學者との問答の形でこの「図説」全体に対する質問と応答を掲げているが、その中に次の一文がある。

△問△昔、韓子(愈)は「原性」において、礼書に基づき、喜怒哀樂愛惡欲の七者を、性が発動したところの「情」としており、また程子もこれを採っています。今、先生は、四端をもつて性の発用に属せしめ、七情を心の下に列べているが、これは何故でしょうか。

△答△七者の働くとき、人には本来当然の則がある。それが発用して「節に中るもの」は中庸の所謂「達道の和」である。これをどうして性の発用でないといえようか。しかし、心が発用して「節に中らないもの」もあるから、直ちにこれをもつて性の発用といい、四端と并せて情の中に列べることはできない。故に心の下に列べて、その発用の際に節に中るものと中らないものがあることを見し、學者をして明察せしめたのである。況んや程子は「外物が触れて中に動き、その中が動いて七情が発出する。情すでに熾んにしてその性は翳(おほ)われる」といったが、これを性の発用とすることができないのは明らかである。

以上述べたところをまとめてみると、權近の性・心・情・意等に関する所説は、凡そ以下のようなになる。

A

- ① 心は「理の源」であり、性である。
- ② 性(命)に原いた心の発用は情、心の用である。

- ③ この情は四端であり、その初めに不善はない。これを道心という。
- ④ その端は微かで見難いから、「道心はこれ微なり」といったのである。
- ⑤ 道心は、敬を主としてこれを拡充すべし。

B

- ① 心は「氣の源」である。
 - ② 形氣より生じたものを意という。心の用である。人心という。
 - ③ 意の幾（心が発用して意となるきざしのところ）には善悪がある。喜怒哀懼愛惡欲の七者がそれである。
 - ④ 七者が発用して節に中るものは善。性の発用に他ならぬ。中庸の達道の和。
 - ⑤ 七者が発用して節に中らぬものは不善。
 - ⑥ 人心発用の勢は危くして墜ちんとするから、「人心はこれ危し」といったのである。
 - ⑦ 人心は、敬を主としてこれを克治し、人欲の萌しを遏め天理の正を充たすべし。
- これに対して、朱子の性・心・情論の要点を示すと以下の通り。

- ① 心が未発のとき、その全体を指して言えは性、心が已に発して妙れた用をする者は情。（既出）
- ② 心に体と用がある。未発の前は体、已発は用。（朱子語類・卷五・性理二・性心情意等名義）
- ③ 性は未動、情は已動。心は未動・已動を包む。心の未動を性、已動を情という。所謂心は性情を統べる。欲は情の発用。心は水の如きもの。性は水の静なる状態。情は水の流れ。欲は水の波瀾の如きもの。但し波瀾に好ましいものと好ましくないものとある。「我仁を欲す」の類は好ましいもの。好ましくないものは、只管自己の欲望のみにはしって波瀾翻浪する如きもの。好ましくない欲は天理を滅却する。水流も決壊して害至るところに及ぶ。

孟子が性を善としたのは、情の正なるもの、性中より流出したもので固より好ましいもの。（同上）

- ④ 性に不善はない。一度発して情となれば不善もある。不善はこの心（の発用）ではないといえは当を得ない。心の本体に不善はない。心

が流動して不善となるのは、情が物に遷ってそうなるのだ。

性は理の総名。仁義礼智は皆性中一理の名。惻隱・羞惡・辭遜・是非は情の発する所の名。これは情の性より出て善なるもの。その端の発する所は甚だ微であるが、皆この心から出たもの。……性は別に一物が心のうちにあるのではない。心がその主を失えば不善となる。

(同上)

以上は『朱子語類』に記録されている彼の性・心・情等の所説の主要なるものである。今これと前掲の権近の所説とを比較論的に考察すると、凡そ次のことがいえる。

即ち、権近が心について「理の源」「氣の源」といつているのは、極めて独創的な定義の仕方である。朱子ないし宋代学者の言及し得なかったところである。しかも、朱子を始めとする宋学の所説からして、この定義には前掲朱子の所説①②における体用^{（一）}の思想も含まれており、極めて適切な理解を示したものと見える。また権近が、心における理の源としての性^{（二）}に原づく発用のみを情・四端とし、情に不善はないと述べているのに対し、朱子は前掲①で「心が已に発して妙れた用をする者は情」といつており、これは当然四端としての情の側面を指していると思われるから、権近の右の理解は妥当である。ただし、朱子は喜怒哀楽等を情とし、その未発を性としており（中庸章句注）、従って、心の已発としての情には善も不善もあるといっているのに対して、権近は既述の如く、性の発たる情のみを善とし、喜怒哀懼愛惡欲の七者（彼は七情とは言わない）を意とし、その節に中るもののみを性の発、善としており、節に中らないものを不善とする。ただし、朱子前掲所説③の水流の喩で、好ましい（好底）波と好ましくない（不好底）波とに分けていたものが、権近の中節・不中節の意に相当すると思われる。それにしても、権近が情に不善なく、意の幾に善・不善ありとし、さらに情を性の発として道心に属せしめ、意を人の形氣（心の氣の源）より生ずるものとして人心に属せしめているのは、朱子の整理し言及し得なかった権近思想の特徴とするところである。

さらに、権近が性の発用にかかる情をもって道心とし、これを敬によって拡充すべしといい、他方形氣より生ずる意を人心とし、必ず敬をもって克治し、人欲の萌をとどめて天理の正を充足すべしとしたのは、彼が人間における性・心・情等を単に分解分析して心理的に説明することをもって能事終れりとせず、かかる性心情論を、敬を主とした実践・修養と密接に結びつけることに主要な関心をもち、そこに力点を置いていたものと解せられる。朱子とて、決して実践・修養を軽視していたわけではないが、朱子の性心情の所説は『語類』の表現等をみると概して説

明的であるのに比し、権近の思想は、その初めから極めて強い実践的関心に支えられた心理論を展開しており、このことは李朝儒学の特性を形成する濫觴となっているといえよう。

次に注目すべきは、権近における心の二面性の強調、即ち「理の源」―性―情―道心と、「氣の源」―意―人心との両面にわたる所説は、やがて鄭秋燈の『天命図説』における「四端発於理、七情発於氣」の説に繋る重要な歴史的意義をもつものであり、さらに李退溪がこれを是認・継承し、遂に奇高峰との四七論辯を展開せしめるということである。権近と朱子との関係から、思想的にみた場合、李退溪と奇高峰の四七論辯の具体的な論理的内容は、改めて検討すべき問題を含んでいるのではないかというのが筆者の見解である。

何となれば、李退溪も『聖学十図』の「第六心統性情図」説において、明らかに「……其言性既如此、此故其發而為情、亦皆指其善而言、如子思所謂中節之情、孟子所謂四端之情……」⁽¹⁾と述べ、権近の思想を端的に継承しているからである。この文のあと、李退溪は心性情論を理氣論との関連において「四端之情、理發而氣隨、……七者之情、氣發而理乘之、……」と述べているが、彼の心性情論の中核はあくまで右に引用した権近思想継承のところにあると思われる。李退溪は、同じく『聖学十図』中「第四大学図」の附説において「右孔氏遺書之首章、国初臣権近作此図、……」と述べ、若干の字句修正を施したのみで権近の『入学図説』中の「大学之図」を採用している。李退溪は明らかに『入学図説』を読み、これに擬して「十図」を作製したと考えられる。『入学図説』と『聖学十図』との関連についても、筆者の今後の検討課題である。

結語にかえて

以上、権近の『入学図説』を中心にして、彼が宋代性理学、わけてもその集大成たる朱子学をいかに理解受容したか、またその過程において、いかなる独創的・個性的思想を提示したか、等について述べた。権近は麗末・鮮初の儒学者として、安珣等によって受容された朱子学を内在化し、「東方性理学」の確立に功績のあった牧隱及び鄭三峰等の学問を継承し、さらに彼の独創的な所説を加えながら、李朝初期の性理学展開の要石としての役割を果たした。高麗朝の忠烈王（在位一二七五―一三〇八）の頃から始まる儒学振興策とそれともなう排仏老策の中で、権近も思想的に牧隱、鄭三峰等の影響を受けつつ異端排除の姿勢を示した。しかし、鄭三峰は「心気理三篇」を著し、「道学を明かにして異端を隔けることをもって己が任」（権近の「心気理三篇註序」としながらも、まず（仏老）二氏の旨を明かにして、折するに吾が道の正をもってしたの

で、聞く者は蒙を啓いて異端の徒もこれに化した（同上註序）といわれるように、極端な異端排撃を強行したのではなかった。権近も、『陽村集』にみられる如く、極端な排仏老主義ではなかった。例えば、陽村集卷十二、津寛寺水陸社造成記には「報本追遠、王政之所先、利物濟生、積教之所重、二者雖殊、皆仁心之発、而孝慈之誠、所不能自己者也、昔者、聖帝明王之道、尊祖敬宗以廣其孝、博施濟衆以廣其仁、其所以報本者、可謂至、而利物者、可謂弘矣、……」とあって、彼はむしろ儒仏折衷の立場さえ表明している。これまた権近思想の歴史的性の一端を示しているものといえよう。

また、本稿の初めにも述べた如く、権近は李朝創開期から政治的にも重要な地位にあったので、幾篇かの極めて重要な「上書」を奉じ、儒家の立場から為政の在るべき所を上言し、諫言も厭わなかった。紙数の都合上、論述は別の機会に譲るが、『陽村集』に録された資料、及び『入學図説』中の「洪範九疇天人合一之図」上・下、「無逸之図」等に示された諸説等によって、権近における李朝初期の性理学が、国家・人倫の具体に如何にかかわったかを知ることができることに、この面からも権近思想の歴史的意義及び性格を見ることができであろう。

注

- (1) 陽村集・卷四十・行狀・牧隱先生李文靖公行狀
- (2) 同上
- (3) 同上・卷十六・序類・鄭三峰道伝文集序
- (4) 周濂溪集・卷一・朱子太極図説解
- (5) 朱子語類・卷第一・理氣上・太極天地
- (6) 同上
- (7) 朱子文集・卷三十・七・答程可久
- (8) 拙著・『無為自然から作為積極へ―唐宋間における思想の展開とその歴史的性』第四編・第五章、五一二頁以下参照
- (9) 朱子文集・卷六十七・明道論性書「所稟之氣、所以必有善惡之殊者、亦性之理也、蓋氣之流行、性為之主、以其氣之或純或駁、而善惡分焉、故非性中本有二物相對也、然氣之惡者、其性亦無不善、故惡亦不可謂之性也、……蓋天下無性外之物、本皆善而流於惡耳、」
- (10) 近思錄・卷二・為學類、卷四・存養類参照

(11) 朱子語類·卷五·性理二·性心情意等名義

(12) 朱子語類·同上「心与理一、不是理在前面為一物、理便在心之中、心包蓄不住、說到此自好笑、恰似那藏、相似除了縫函、裏面點燈、四方八面、皆如此光明燦爛、」

(13) 同上「心之全体、湛然虛明、万理具足、無一毫私欲之間、其流行該備、貫乎動靜而妙用、又無不在焉、故以其未發而全体者言之、則性也、以其已發而妙用者言之、則情也、然心統性情、只就渾淪一物之中、指已發未發而為言爾、非是性是一箇地頭、心是一箇地頭、情又是一箇地頭、如此懸隔也、」

(14) 陶山全書·一·統丙集·一九八頁

On the Historical Meaning of Gweon Keun's Thought

Susumu TAKAHASHI

権近思想の歴史的意義について

As a Confucianist in the end of Koryo and in the early Yi dynasty, Gweon Keun (権近) succeeded the studies made by Mok Eun (牧隱) and Cheon Sambong (鄭三峰), et. al. who were credited with the establishment of the "Learning of Human Nature and Principle to the East of China (『東方性理学』)", inhering the doctrines of Chu Hsi accepted by An Hyang (安珣); and as he added his own original thoughts, he played the important role for the development of the "learning of the Human Nature and Principle" in the early Yi dynasty.

In this paper, I discussed how Gweon Keun accepted and understood the doctrines of Chu Hsi and Confucianism in Sung dynasty, and also what kind of original thought he had presented in its process.

What is significant in Gweon Keun's thoughts is, firstly, that he did not take Chu Hsi's, but Chou Lien-chi's assertion in the understanding of the "Diagram of the Supreme Ultimate (『太極図説』)", and that Gweon indubitably expressed that all things flow out of the Supreme Ultimate.

Secondly, he placed "reverence (敬)" as a key to the concrete practice of unifying heaven and human being, and moreover he considered "reverence" as a symbol of unification of ontological principle and practical one in ethical meaning.

What Gweon elucidated as follows is the third importance: Issuance of nature (性) in human being would become emotion (情), and since there is no emotion which is no-Good (不善), thus it can be called "universal mind of the way (道心, Tao-hsin); intention (意, yi) is induced from hsin-ch'i (形氣) or origin of mind, and since the moment of induction is either Good (善) or no-Good, thus it can be called "human mind (人心, jen-hsin)"; no-Good in intention should be overcome through practice and cultivation of the self, based on "reverence".

These above mentioned three points influenced largely upon Yi T'oegye's thought.