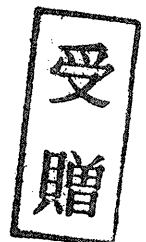


# 哲学・思想論集

第 8 号

昭和 57 年度

筑波大学 哲学・思想学系



寄 贈 利 年 月 日	贈
	利

目次

李退溪の人間観(第一部).....高橋進.....一

『中国自然神学論』研究

——ライプニッツと中国思想.....堀池信夫.....二七

一九二一年・クロンシュタット叛乱の現代史に於ける思想的地位.....野田茂徳.....六七

ギリシア語聖書の研究とその構想.....伊藤利行.....一五

Zur Triade der Parodos in »Agamemnon« von Aischylos .....Seizo TSUJIMURA .....一

## 李退溪の人間観(第一部)

高橋進

### 序

李退溪が、朱子学及び宋代の儒学思想をいかに受容し、いかなる理解を示し、またいかなる独自の思想形成をしたかということとは、わけても朱子学の東アジアにおける展開を跡づけ、またその歴史的性格を明らかにする上で、極めて重要な課題である。その課題解決にかかわるひとつの作業が、李退溪の人間観の解明であり、具体的には、彼の人間における性・心・情等の論がどのようであったか、それは特に理気論との関係でいかに理解されていたかということである。本論稿では、そのために、まず李退溪がその弟子奇高峰と凡そ八年にわたって論争を続けた「四端七情論」の前提ないしその背景となった「天命図説」に関する諸問題を取り上げ、これを中心に李退溪の人間観の一端を解明することにした。そもそも、この両者の四七論弁は、従来多くの研究者によって取り上げられ、論究されているが、筆者は先にも述べた如く、単に両者の論争がどうであったかを検討するに止まらず、李退溪の人間観ないし人間論を全体的に明らかにする作業の一環として、この問題に迫ってみたいと考えている。そのためには、この論争に至るまでに、李退溪は天人相応、理気、心性情等について、あらかじめいかなる所説をもっていたかを明らかにしておかなければならない。さらに、この論争の背景及びその根柢には、そもそも儒学思想の中国からの受容ということがあるのであるから、宋代の思想を中心として、それとの関連も考察しなければ、受容、理解、独自性ということも明らかにし得ない。またいわゆる四七論弁は、退溪と高峰の四端・七情に関する論争という視点からみるだけでは、単に現象的な意見の相違の開陳になってしまふ。右に述べた如く、退溪の人間観ないし思想の全体の中に位置づける努力が必要である。これらの諸点を踏まえて、以下にその論述を始めることとする。

## 一、退溪の「天命図説」参訂

退溪と高峰との論争の発端は、周知の如く退溪が鄭秋櫛の「天命図説」を改訂し、その中の四端・七情の部分について、後日、奇高峰や士友の間に種々の議論があったことを聞いてこれをさらに改めたことから起因する。即ち、鄭秋櫛(子雲、静而等と字称す)の「天命(旧)図」にははじめ「四端は理に発し、七情は氣に発す」とあったのを、退溪の手を入れた「天命(新)図」においては「四端は理の発、七情は氣の発」と改められている。おそらくこれを伝聞した高峰らの間に疑議が出たので、さらに、退溪は高峰に送った書簡の中で、

……又因士友間伝聞所論四端七情之說、鄙意於此亦嘗自病其下語之未穩、逮得砭駁、益知疎繆、即改之云、四端之發純理、故無不善、七情之發兼氣、故有善惡、未知如此下語無病否、……<sup>(1)</sup>

と述べて、士友の間に論議されている四端七情の説については、私もかねて(「天命図」にある)下の部分の語が未だ穩かでないことを病んでいたが、砭駁を得るに連んで益々その疎繆なるを知った次第である。ついでにこれを「四端の発するは純理、故に不善なし。七情の発するは氣を兼ね、故に善惡あり。」と改めたならば、(四端・七情に続く)下の語は病なきを得るであろうか——と高峰に意見を求めている。右引用文末尾の「未知如此下語無病否、」の語調は、「このように改めた」という定見を確信をもって披瀝したものと認められず、むしろ、「これでよいのかどうか、私にもわからない」という響きさえもっている。退溪がこの書簡を高峰に送ったのは、己未(一五五九年、明宗一四年)の年、彼の五十九歳の正月であったから、すでに退溪の学問は成熟期ないし大成の域に達しており、書簡に「未知……無病否」とあったからといって、曖昧未定の意見を弟子に送ったとは考えられない、単なる謙遜の辞である、という考え方もできよう。そのいずれであったかも、本稿の課題である。しかし、いずれにせよ、この書簡をきっかけにして、退溪と高峰との長期にわたる論争が始まったのである。では、退溪がこのような書簡を弟子に送った背景には何があったのかというと、鄭秋櫛の「天命図説」に退溪がかかわりをもったことからまず検討してみる必要がある。これについては、退溪の「天命図説後叙」にその経緯が述べられており、その概要は、凡そ次のようである。<sup>(2)</sup>

即ち、李滉は官途に就いてから前後二十年間、漢陽の西城門の内に寓居していたが、未だ鄭静而(秋櫛)なる者が隣ちかくに住んでいることを知らなかった。ある日、姪の窩がどこで手に入れたのか、「天命図」及び「天命図説」なるものを持って来て示した。それをみると、図・説とも

頗る舛訛があったので、誰の作か問うたが寤は知らなかった。其の後、いろいろ尋問した結果、鄭靜而から出たものとわかったので、右の図を見せてほしい、また会見したいと申入れた。前後三度ばかりのやりとりの後、漸く靜而に会い、「天命図」を見たところ、姪の持参したものと異っていたのでその理由を問うた。靜而がいうには、先頃、慕齋・思齋兩先生の門下に学んでその緒論を聞き、退いて舍弟某とその趣旨を講求したところ、その性理は微妙で明確にすることができないのを思え、試みに朱子の説を取り、また諸説を参照して一図（「天命図」のこと）を作成した。これを慕齋先生のところへ持って行って質疑したところ、先生は謬妄をもって斥けることもなく、これを案（机）上に置いて凝視累日、誤れる箇所を指摘されんことを請うたが、相当の功を積むのでなければ軽々に議すべきではない、学者の門に踴る者あれば、出してこれを示すがよいだろうと。また思齋先生にも質したところ、先生も呵禁することがなかった。これは兩先生とも狂簡を誘進するの意のみであったと思わざるを得ない。しかし、私はこの図を他人に示し伝えるべきものとは思っていなかったが、はからずも、その時同門の諸生が臆本を作つてこれを士友の間に伝えてしまった。その後、私はその非を自覚し、しばしばこれを改めたのが、前後異るところのある所以であり、尚未だ定本ができていない。私（子雲）みずからこれを愧懼している。願わくは訂正示教を請う、と申し出た。李滉は、兩先生が是非を軽々しく議すべきでないといったのは必ず深い訳があるであろうが、しかし、今日吾輩の講学するところからみると、未だ安からざる処がある、どうして身近にいる者のよしみでかばい護り、是非を弁じないでいられようか、況んや士友の間に伝えられて、彼らが皆、兩先生の是正を経てたがもなお未だ差うところあるを免れないのであれば、師門の累もまた大ではないかといっている。靜而は、これ固より子雲宿昔の憂いであつて、敢て己を虚しくして聴かないわけではないと。そこで、李滉は遂に太極図及び説を引証して、ここは誤りで改めなければいけない、ここは剰余で取り去らなければいけない、ここは欠けているから補わなければいけないがどうかと問い質した。靜而は皆言下に領肯し佛吝の色がなかった。ただ李滉自身その言の未だ妥当でないものがあれば、必ず極力弁難し、これを至当に帰すことを要めて後己むのみといい、さらに湖南の士人李恒が論ずる所の、情は氣圈中に置くべからずとの説を挙げて、もつて衆長を集めるの資とした。既に数月を経て、靜而は改訂した図及び附説をもつて来て李滉に示した。李滉また相ともにこれを参校整完了が、まだそれが果して謬なしといえるかどうかからぬ。吾輩の見るところからすれば、殆んどその及ぶべきものは竭くした。そこでこれを座右に掲げ朝夕潛心玩繹すれば、図によって自らひら觸き、その衷を啓発して少しく進益あるに庶幾もからんと。……

以上が、遺されている退溪の「天命図説後叙」冒頭の文の概要である。重ねてその経緯を述べないが、退溪が「天命図説」とかかわりをもったのは、全くの偶然であったことがわかるとともに、鄭秋僂も自作の「天命図」及び「図説」が、果して正鶴を得たものかどうかならず、いわば持てあましていたようである。また、退溪自身この改訂ないし参訂に手を借し、相当の大改正をして、いわゆる「整完」したものだ。しかし、それでもまだ「……雖未知其果為謬與否、而自吾輩所見、殆竭其所可及者矣、……」とあって、果して謬がないかどうかわからないが、とにかく手は尽くした、としか述べていない。よって、本項の初めにも述べたように、退溪の「天命図説」に対する態度には、少くともその内容の若干について、未だ定見をもつに至っていない部分もあることを自知していたと見るのが妥当であろう。

果して、「天命図説後叙」の、先に引用した部分の後には、「客人の来訪によって激しい論難に遇い、退溪が一々これに弁駁して説明した経緯が述べられている。どんなことが、客人と退溪との間で議論されたか、詳細に紹介する余裕はないが、客人の問題提起だけでもここに掲げよう。

即ち、その客人の切り出した口上は、「聞くところによると、鄭生なる者が天命図を作つて有つており、あなたがそれを考訂したというのは、このことか。」「その通り。」「甚しいことだ、鄭生の僭踰にして、吾子の愚妄なるは」といった調子であった。李溪が「それはどういうことか。」と瞠然として問い質したところ、以下に述べる如き諸点をあげて問難したという。

①河(図)洛(書) 瑞を呈し、羲禹これによって易範を作る。五星奎に聚まり、周子これに承えて図説を建つ。これに由つてこれを覩れば、図書の作は皆天意に出ず。而して必ず聖賢なる者作ることありて、然る後始めて為すべきなり。彼の鄭生は何人にして敢て図を為り、子も亦何人にして敢て効尤や。

②子、余を欺くか。周子の図は太極よりして五行まで三層を為す。氣化形化また二層を為す。此の図は則ちただ塊然たる一圈子のみ。何ぞそれ同じと為すや。

③太極図には陰中陽あり、陽中陰ありて、ここにこれなし。太極図に元亨利貞なくして、ここにこれ有り。太極図に地と人物の形するとなくして、ここにこれ有り。何ぞや。

④子此れは太極図に祖述する所ありと謂うは似たり。然れども、太極図は左を陽と為し、右を陰と為す。河図洛書に本づくときは、前は午、

後は子、左は卯、右は酉の方位にして、固より萬世不易の定分なり。今、図は一切これに反して、これを易え置く。また疎謬の甚しきにあらずや。

⑤ 河洛先後天等、皆下より始まる。此れは則ち上より始まる。何ぞや。

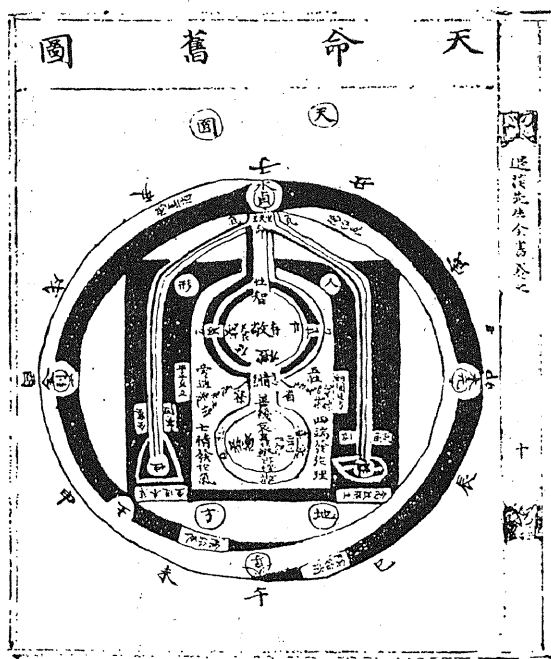
⑥ 太極図の上よりすれば午の方火曜の次に当り、此の図の上よりすれば子の方水曜に当る、これ同じと謂うべけんや。

⑦ 然らば、独り太極図の北より南に面して、人物を其の間に置くが如きを得ざるや。且つ北を上と為し、南を下と為す、また説ありや。

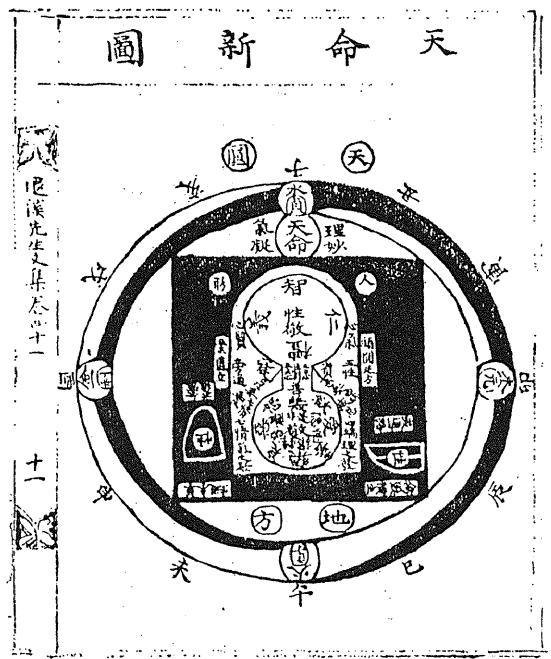
⑧ 人と禽獸草木の形すると、方圓横逆の類をもってこれを分つは、何れに祖づく所とするか。

⑨ 然れば、天命より下、心性情意善惡の分と、かの四端七情の発と、子思・周子に合する者、得て其の略を聞くべきか。

⑩ 子は図（太極図）をもって子思・周子の道に合すると為う。是れは鄭生と吾子と、果して子思・周子の道に得る者ありや。吾これを聞けり、道を有つ者は、中を積みて外に発し、面に辟かにして背に益ち、家に在りても必ず達し、邦に在りても必ず達すと。今、鄭生の窮悴坎軻



〈鄭秋巒作成「天命圖」(旧)〉



〈李退溪改訂「天命圖」(新)〉

は、人皆背馳す。吾子の庸拙戸忝は、世の嗤うところなり。外人自らこれを知ること難しと為すと雖も、蓋いさぞ少いさか自ら反りみて己を量らざる。乃ち相與に僭妄の婦を為すや。

以上の如く、退溪の「天命図説後叙」は、丁度十項目にわたって、一客人の問難を掲げ、退溪が一々これに対して詳細に論を尽くして反駁応答した内容を記述している。果してこのような「一客人」が実際に来訪して、非礼極りなき誹謗面罵を加えながら問詰したものでどうかかわらないが、単に「天命図説」(附図を含めて)の内容に対する質疑を超えて、退溪と鄭秋櫛の人格的攻撃まで取り上げているところをみると、或はこれに類することがあったのかも知れない。しかし、この「後叙」の末尾には「客於是儼然自失、枳然有悟、逡巡而去……」とあって、客人も最後には退溪の反駁解説を聞いて当初の先入見を自失し、枳然と悟るところあって去った、ということになっている。因みに、この「後叙」は嘉靖癸丑(一五五三年)の十二月に書かれたもので、同じく「天命図説」を鄭子雲とともに参訂完就したのがこの年であった。奇高峰との四七論弁が始まる六年前のことであった。

## 二、「天命図説」における天人相應の論理

前項に述べたことからして、李退溪と「天命図説」とのかかわりがほぼ明かになった。とくに、この図及び図説は、はじめ鄭秋櫛(子雲)によって作られながら、退溪が子雲の請願も容れて全面的にその改訂に携わったため、結果的には、子雲↓退溪と子雲の合作↓退溪の責任ある論著というように世間から見做されるに至ったとさえ考えられる。事実、先項に掲げた「後叙」における一客人の論難に対して応答解説したのは他ならぬ退溪自身であり、また、子思・周子等の先哲の遺作に擬したとしながら、独創的な面の多い「天命図説」の内容に関するあの厳しい質疑に明確に答えられるのは、鄭子雲でなく退溪でなければできないことであつたと思われるからである。さらに、「天命図説」の末尾に附せられた趙穆士の後叙(戊午春となつているから、一五五八年に当る)によれば、「右図説、癸丑年間、先生在都下、與鄭公参訂完就、而其精妙處、悉自先生発之也、乙卯春、南帰而精思修改處頗多、故與初本甚有異同、謹因改本伝写如右、先生嘗曰、其義已具於図説中、至十節則有亦可無亦可……」<sup>(3)</sup>



とあって、右の図説は癸丑の年（一五五三・明宗八年）に都（漢陽）下にいた先生が鄭公と参訂完就したもので、その精妙の処は悉く先生の発意による。乙卯（一五五五）の春、先生は嶺南の郷里へ帰り、そこでまた精思修改する処が頗る多かつた。故に初本とは甚しく異同がある。そこで謹んで改本によって右の如き伝写を行った。先生が嘗ていうには、「その意義はすでに図説中に具わっている。十節に至っては、則ち有るもまた可、無くもまた可である。」と。——と記されている。この一文で重要なのは、①退溪が一五五五年春故郷へ南帰してからも精思修改に努めて、その改訂箇所が頗る多かつたこと ②故に初本と大いに異同があること ③真意は図説中に具わっているから、十節の如きはあってもなくてもよいといった、とされていることである。

すると、退溪南帰修改の後伝写されたのが現在本で、鄭子雲と参訂した当初のもの、いわゆる初本は正確には伝わっていないと見るべきであろう。つまり「天命図説後叙」は退溪参訂時のもの、「天命図説」はその後さらに退溪の大改訂を経て公刊されたものということができよう。また、「十節」とは何を指すのか。現存の「天命図説」と称するものは、まさに十節に分けて論ぜられている。退溪が「其の義は已に図説中に具わっている」といったとき、その「図説」は、現在残されている「天命図説」そのものではないのか。ほかに「図説」があったのか。あるいは周濂溪の「太極図説」を指すのか。どうもそうは考えられない。そうすると、その真義は図説に具わっているのでなく、図の中に具わっていると解すべきか。しかし、「先生嘗曰、其義已具於図説中至十節則有亦可無亦可、」の本文を「其の義已に図に具わる、説中十節に至つては……」とは、どうしても訓めない。つまり、図と説中の十節と分けて訓んでは意味をなさない。十節に分けて論ぜられた全体が「天命図説」そのものと称されて現存しているのだから。

以上のような疑問が浮上しているが、現在のところ筆者においてこれを明確に解決することはできない。先学の示教を俟つのみである。しかし、現段階で筆者としては、「十節はあってもなくてもよい」と退溪がいったとされているが、その十節は即「天命図説」であると考えざるを得ない。因みに趙穆士のあとがきの冒頭に「右図説癸丑間先生在都下……」とあるのを見ても、図説とは「天命図説」であり、これに「図」があり、さらに退溪の「天命図説後叙」があると思われからである。

さて、論述は思はず曲節したが、以下においては、上米明らかにしたところからも知られるように、「天命図」・同「図説」・同「図説後叙」のうち、「後叙」は完全に退溪の作であるが、現在の「図説」及び「図」も、先に述べた如く鄭子雲の手を離れてすでに殆んど退溪の作になる

ものと理解して、よいとの判断に立って、「図説」及び「後叙」の中にみられる天人相応にかかる心性理気の論を解明することにしよう。

そもそも、「天命図説」なるものが作られた根本の動機は、天と人とかいかなる論理によって関係づけられるかという点にある。即ち、これを倫理的にみた場合、行為的主体としての人間がよく生きるためには、「われいかに生くべきか」「われ何を為すべきか」という問いが発せられる。その生き方ないし当為の根拠をどこに求めるか。中国古代人は、それをまず天命として受けとめた。しからは、素朴に「天の命」ないし「天が命ずる」というとき、その天とは何かが問題になる。天に絶対的・主宰的意志を与えたのは、タブー・マナ信仰的要素の遺る殷周以前のことであり、かつては、穀物の豊凶から戦争の勝敗、官職の任免にまで絶対的な天の意志を、地上的人間の営為とは無媒介に反映せしめた。絶対他者による人間主体の規制である。しかしやがて、地上における人間のよき行為、徳行を天が嘉する、と考えるようになったとき、天は人間における善ないし当為の根拠に擬せられるようになった。『論語』にみられる孔子の言行の記録の中に、もはやそれは十分に伺える。そこから、天の働きと人間の行為、あるいは天の徳と人間の徳とは、いかに論理的に関係づけられるのか、さらに、あらゆる現象の個別存在を包摂し覆うところのあるがままとしての全体（それが意識にのぼったとき、中国人はそれをあの蒼々として無限に拡がる天になぞらえた）ないし存在一般のことわりは、人が在ることわりといかにかかわるか、つまり、天理と人理はいかにかかわるか——という問いが発せられる。現代的にいえば、世界ないし存在一般と人間とのかかわりの問題である。かくして、人間存在の理法の究明が、存在一般の理法の究明に相通するとき、存在と当為、全体と個、世界と人間、あるいはここでいうところの天と人との相応体系を構築することができるとしてまた、「かくある」として捉えられたものが「かくあるべし」「かくあるべきもの」として自覚されるに至る。善の根拠、当為の根拠の発見である。

ところでかかる問題意識に基づく天人相応体系が文化形成の原点に位置する民族ないしその中の秀れた人物によって創造されても、それが他地域へ文化の移動として受容された場合には、現実の生と無関係にただ論理のみを玩索するに止まるならばいざ知らず、受容した他地域の民族ないしその中の個人も、再び現実のよき生の創造のために同じ問いを発し、問題意識をもつようになる。李朝初期の朱子学等の実践的受容に与って貢献した権近の『入学図説』中の「天人心性合一之図」及びその解説も、まさしく右の如き課題意識のもとに作製されたものである。<sup>(4)</sup> 権近も、鄭子雲や李退溪と同じく、『中庸』と『太極図説』に基づいて、天人相応合一の論理を打ち立てているのである。

しからは、「天命図説」において、それはいかに果たされているか。

まず天即理とされる。理としての天の徳は元亨利貞の四であり、これを実にするのが誠である。元は始の理、亨は通の理、利は遂の理、貞は成の理。天徳には、始める、通ずる、遂める、成すというはたらきがあって、それは根源的な徳の用であり、いわば用の理である。しかもそれら用の理が互いに循環して息まない理由は、真実無妄なる誠に帰せられる。「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、莫非真実無妄之妙、乃所謂誠也、」といわれる所以である。(第一節)即ち、天徳としての元亨利貞は四つの用の理をもつて循環し品物を生成しているが、その用の理は一言で蔽えばあるが、まゝのはたらきとしての誠の一字に象徴される。現にそのように天の徳がはたらいていること、その事実(あるがまま)が誠ということである。故に二(気)五(行)の流行の際にも、この四つの用の理は常にそれに内在して個物が個物として生成する本源となる。したがって、凡そ物は陰陽五行の氣を受けて(氣が凝聚して)形をなすが、個物それぞれは天の徳としての元亨利貞の(用の)理を具え、それをもつておのが性としている。(故当二五流行之際、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為形者、莫不具元亨利貞之理以為性、;)かくして、元亨利貞は個物生成の源であるとともに、この四者がまた用の理である故に、個物のはたらきのもととしての性である、ということができる。換言すれば、天徳としての元亨利貞は、個物の存在の原理(源)であるとともに、個物の用の原理(性)だということになる。

この用の理をもつた性に五目あり、それが仁義礼智信である。故に天徳としての元亨利貞の四徳と性の目としての仁義礼智信の五常とは、上下相隔っているようで本来は一理である。けだし、天徳は陰陽五行流行し個物生成にあたって、陰陽五行に内在し、したがって個物に内在し、個物の生成ないし存在の理となり、個物の用の理となっているからである。かくして、天人の間は理としての天徳に一貫されて分離されることがない。凡そ存在するものにはすべて天徳が内在(寓)し、仁義礼智信の五目の性を具えている。然るに聖愚人物の差異があるのは、すべて氣の所為であって、元亨利貞なる天の徳が本来そのように然らしめるのではない。故に子思(『中庸』)は、直ちに「天命之謂性」と一般的に言って、品物の差等には触れていない。それはけだし、陰陽二氣・五行の妙合によって生成される個物の源のところについてこの四徳ありとしているからである。

ところで、天即理としての理はもと一であるのに、その徳において四とするのは何故であるか。けだし、理とは太極のことであり、太極中にはもとより事も物もなく、したがって初めから四徳と名づくべきものもないからである。ただ、(太極が動じて)陰陽五行流行し品物が生成され

る段になると、その流行生成の後を反観すれば、必ずその始めがある。始めがあれば必ずそれが通ずることあり、通ずれば必ずそれが遂むことあり、遂めば必ずそれが成る。かくして四徳がなり立つのである。そこで、合していえば理は一であるが、(すでに述べたように)理(の用)を分けていえば四つの理(ないし四徳)があるということになる。かくして、天は一理をもって萬物に命じ(賦し)、萬物に各々一理があるということになる。

以上が「天命図説」冒頭の一節における天人相応の論理である。すでに明かにしたように、「天命図説」は『中庸』と周濂溪の「太極図説」及び朱子の解釈等に基づいて作成されたということになっている。その理論上の骨子については、その通りと行ってよいが、しかし、この「図説」の「第一節論天命之理」において最も特徴的なことは、まず第一に、冒頭で「天即理也」といい切った点である。『中庸』では「天命之謂性」との美しい、これに注した朱子は「性即理也」という。また朱子を含む宋学ではしばしば「天理」とはいったが、「天即理」との定義は筆者の未だ知らないところである。これは一見朱子の「性即理」に擬して何らとるに足りない定義であるかに思えるが、そうではない。朱子の場合は、「天命之謂性」つまり「天の命においてあるものを性という」というときの性を即理としているから、この理は天命によって個物に賦されたものの意である。しかるに、本「図説」では直接に「天即理」としている。この意味において、天をもって直ちに理としたのは創見であるとともに、この論理的大前提がまた、それ以下のユニークな論理を展開せしめることになる。

第二に、「天即理也」の次に「而其徳有四、曰、元亨利貞是也」としている点である。「其徳」とは天の徳であるとともに、理の徳でもあると、行文の表現上から解することができる。それ故に先に明らかにした如く、元亨利貞がそれぞれ、始の理、通の理、遂の理、成の理とされ、それによって四徳はまた用をもった理として意味づけ性格づけられていた。これはまた極めて特徴的なことであって、『中庸』にも、その朱注にも、「太極図説」にも、元亨利貞という四徳は出てこない。これはそもそも『易』乾の卦に見えるところの天徳の謂である。しかも、この乾卦の辞の訓み方については二通りあり、一は「乾は元亨利貞」と訓んで天徳を意味し、他は「乾は元(と)亨(と)貞(と)利」と訓む。朱子は後者の訓みをとって解釈している。したがって、ここでは朱子の理解に随うこともなく、天徳として『易』の元亨利貞を解しこれを採用しているのである。しかも、この四徳をそのまま四理としたのはこの「図説」の創見であり、天人相応体系構築のための極めて重要な論理的布石となっている。

即ち、第三の特徴としては、以上のことから、前述の第一節の解釈にも示した如く、理としての天が四徳を具え、しかもそれが四理であると

されることによつて、陰陽五行の流行の際、この四者(徳であるとともに理であるもの)が常に寓まゐり、これが「命物の源」となるとして、  
る点である。「命物」とは、天の命によつて化生した物というほどの意味で、要するに二五流行によつて生成される個物(品物)をいう。その個  
物生成の源になっているものが先の元亨利貞としての天の四徳ないし四理である。かくして、個物に理が内在するということが、極めて合理的  
に論理づけられている。何となれば、二五流行、万物化生は、現代的な意味で論理的にいえばそれはまさしく自然(おのずからしかる)である。  
その自然を中国古代人は「天」に擬し、天のはたらきに擬した。

個物が生成されるのを(前述第一節に「但以流行後觀之、則必有其始、有始則必有其通、有通則必有其遂、有遂則必有其成、…」とあつた如  
く)あとから観ると、必ず始―通―遂―成の過程をたどるのであつて、それが個物生成の理であり、理ははたらきをもつたものとして捉えられ  
ていた。そのはたらきは「凶説」本文に「必」の字が四箇も使われていたように、いわゆる必然的である。必然的なものは自然的である。し  
たがって、個物生成に必ず内在的に寓してその生成の源となるものが、始・通・遂・成のはたらきをもつた理であり、それは、また天徳として  
の元亨利貞の理である——という論理になる。

かくして、われわれはここに重要なことに気づく。それは、前述第一節の解釈にも、また右に述べた第三の特徴点(ひいては第一・第二の特  
徴点にもかかる)からも、天の命という概念が實質的にも論理的にも殆んど前面に出てこない、極端に言えば天命概念は、この「天命凶説」冒  
頭第一節から論理的には脱落している、とさえいつてよいのではなからうかということである。これを筆者は第三の特徴点として、極めて合理  
的であると先に述べたのである。

因みに、これを「天以陰陽五行、化生萬物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也、」と注を施している朱子の論理ないし表現と比べたとき、わ  
れわれは、はるかに「天命凶説」の論理の方が、現代倫理学的にも合理的な説明だと思わざるを得ないのである。すなわち、われわれは朱注か  
ら、何故に個物生成にあつて「理が賦される」のか、合理的な理解を得ることができないとともに、個物に理が賦されることが何故に「な  
命令の如」くであるのかも、合理的に理解を得ることができないのである。

ひとつの文化が、原地域から他の地域へ移動し受容されるとき、原地域におけるいわば土着的なエトスまでが他地域の民族ないし個人に受  
容されたり、それと同じエトスを醸成するとは限らないからである。論理的受容を可能ならしめる説得力が必要になる。それが右の特徴点と

なっているとも理解されるのである。

### 三、四徳・四理及び二氣五行と物の生成の論理

つぎに、「天命図説」における理氣等の所説のうち、天の四徳ないし四理と二氣五行の運動による事物の生成と生物の源にかかわる論を考察する。即ち、第二節論五行之氣では「天地の間に理があり氣がある、わずかに理があれば便ち氣があつてここに形しあらわれ、またわずかに氣があれば便ち理があつてこれに従う」という。また理氣の関係については、「理は氣の帥であり、氣は理の卒」であつて、これら理氣のはたらきで天地の功が成し遂げられる、いわゆる理に四徳ありとはこの謂である、という。また、いわゆる氣は五行であつて、その流行の際には、元は始物の理であるから木の氣がこれ(始物の理)を承けて(物を)生じ、亨は通物の理であるから火の氣がこれを承けて(物を)長じ、利は遂物の理であるから金の氣がこれを承けて(物を)收め、貞は成物の理であるから水の氣がこれを受けて(物を)蔵する。(五行のうち土は四季に旺<sup>よ</sup>がるとされる)これによつて、天の理ないし天の徳としての元亨利貞が物の生成変化消滅の基本要素たる五行に配せられ、物と理あるいは個物の生成(五行のはたらき)と理とが論理的に結合される。

ところで、朱子は元亨利貞について、元は未通のもの、亨利は収まって未だ成らざるもの、貞は已に成れるものとし、春夏秋冬に譬えれば、冬夏は陰陽の極まる処であり、その間の春秋は過接する処だ<sup>(5)</sup>という。あるいは、「乾の四徳」は、譬えれば、元は人の首、手足の運動は亨の意思、利はこれを胃臓に配し、貞は元氣の蔵する所であり、また五臓をもってこれに配すれば、肝は木に属し、木は元、心は火に属し、火は便ち亨、肺は金に属し、金は便ち利、腎は水に属し、水は便ち貞とする。また、元亨利貞を諸々の穀物に譬えれば、穀の萌芽を生ずるは元、苗は亨、稔は利、実を成すは貞であり、穀の実はまだ萌芽を生ずるといふように循環して窮りない、<sup>(6)</sup>という。また、元亨利貞と理氣の関係について、朱子は、元亨利貞は理である、このように四段あるのは氣である、この四段あれば理は便ち氣中であつて、両者は相離れることがない、かくて、未だ氣に涉らないところに四徳があつて、これは氣上について看ることができる、<sup>(7)</sup>という。これに続いて朱子は程伊川の説として、元は物の始、亨は物の遂、利は物の実、貞は物の成をあげ、これは氣上について説いているが、理は便ちその中にある、<sup>(8)</sup>としている。さらに理氣との関係について次のようにいう。氣には始めもなく終りもない。元の処から説き起せば、元の前は貞である。「子の時」についていえば、今日

の「子」の前は昨日の「亥」であって、空闕の時というものはない。然し、天地の間には局定するものがある。四方の如きがこれである。また推行するものがある。四時の如きがこれである。理はすべてこの如きもので、元亨利貞もただ物上について看れば甚だ分明である。つまり、この物がある所以に便ちこの気があり、この気ある所以に便ちこの理がある。故に（伊川の『易伝』ではただ、元は万物の始、亨は萬物の長、利は萬物の遂、貞は萬物の成といて、気についていわず物についていっている。物をいえば氣と理とは皆その中にあるからである。）

以上が『語類』に見える朱子の元亨利貞の何たるかについての凡その説である。すでに述べたように、元亨利貞は『易』乾卦にあらわれる天徳であるが、これには古来種々の解釈や意味附与がなされており、朱子は諸説をとりながら、『語類』に録されているような彼の見解を示している。四者は天徳とされているから、当然四つのはたらきの象徴的表現とされ、それが理氣論との関係で微妙な論理をもつ。右の朱子の諸説で注目すべきは、第一に朱子が程伊川の『易伝』を引き、元亨利貞をそれぞれ（万）物の始、長、遂、成に当てていることである。朱子は自らは人の体の首・手足に譬えたり、五臓に譬えたり、穀物の萌芽から成熟に譬えたりしているが、伊川の説を基本として認めている。（但し、朱子は遂と成の字については、伊川は十分説き尽くしていないといっている。注（9）引用の末尾に続く。）第二は、朱子及び伊川は、元亨利貞なる天の四徳を、物について説いているが、朱子は、物について説けば、理も氣もみなその中にあるから却つてよいとしている点である。しかし、一方では氣上について伊川が説くのはそのうちに理があるからだともいう。すると、天徳としての元亨利貞は最も分明には物の生成にあらわれ、物がそのように生成されるということはそこに理と氣があつて共にはたらくからだということになる。第三は、朱子が元亨利貞における氣の側面をとりあげ、氣の運動が無始無終である如く元亨利貞も循環していると説き、さらに物についても、始—長—遂—成は穀物の萌芽から結実、さらにその実の再び萌芽して生ずるといふ循環で説いている点である。

以上の朱子における注目すべき三点を「天命図説」第二節論五行之氣における前述の論と比べると、第一点の始・長・遂・成は、「図説」もこれを取っていることがわかる。第二点については、朱子及び伊川が元亨利貞の四徳を直接物の始・成に妥当せしめているのに対し、「図説」においては、「始物の理」「通物の理」「遂物の理」「成物の理」と、物の理に配し、さらにそれをそれぞれ五行の氣で承けさせて生—長—収—蔵とされている。朱子が、物上について四徳を説けば理と氣はその中にある、というのに対して、「図説」においては、元亨利貞を物の理とし、五行の氣でこれを承けることによって、物の生成——氣（五行）のはたらき——理を一貫した論理の中に組み込んでいる。これは「天命図説」の方が

むしろ合理的・齊合的に論理構成をしているということができよう。さらに第三点の元亨利貞の循環論については、「図説」においてはこの後に出てくるのであって、この段階では明確に触れられていない。また、朱子が、元亨利貞は理であるが、かく四段に分けられるのは気があるからだ、而して理と気とは相離れることがない（注8参照）としているのに対して、「図説」でも第三節において、「理外無気、気外無理、固不可斯須離也、而其分則亦不相紊而無其別」とあって、理気が相即して相離れず、しかも理気は別のものとしている。それはまた「理は終に氣に雜らず、また氣を離れず」（第三節）と理氣の不雜不離を説くところからも甚だ分明である。

ところで、先に元亨利貞としての天の四徳と五行との関係がどのように論理的に構成されているかをみたが、五行流行（ものが生まれること）の際、元は始物の理であり、木の氣がこれを承けて生ずるとされた。然らば生物の源は何かというところ、当然木に本づくことになるが「天命図説」では必ず水に本づくこととされている。その理由は如何。これが第四節論生物之原の所論である。もとより、元は始物の理であるから先の論理により、木もまた生物の氣である。しかし、元の理たる所以は元から出るのでなく、貞から出てくる。木の氣たる所以も木から出るのでなく、水より出てくる。故に貞は成物の理であってまたこれを始めるところの理でもある。同様に、水は藏物の氣であってまたこれを生むところの氣でもある。かくして水は貞の徳を承けてもって生物の源となるという論理的根拠が与えられる。故に、凡そ物が生ずるやその形は木の氣を持つて成るのだが、その形する所以の原を尋ねれば、実は水の氣に朕まきしているのである。蓋し、物が生ずるそもその原因は、その初めにおいて先ず水の氣を必ず稟けるのであって、それが漸次に凝聚し久しくして後それが堅固となって形を成すのである。天地生成においても、また必ず先ず水の氣を稟けて生成の理をなすのであって、生物の原はすべて水をもって本となすのである。

以上が、理氣と五行ないし四徳と五行の関係から進んで、物が生ずる本原因について述べている「天命図説」第四節の論旨である。ここで注目すべきは、四徳と五行の関係においては、元が始物の理であり、木の氣がこれを承けて物を生ずるとする論から、さらに具体的に、物が生ずる原（生物之原）に及んで、それが実は貞の徳たる成物の理にもとづく水の藏物の氣によるとすることによって、元亨利貞が始物から成物に至って完結し終止するのでなく、再び貞から元へ、成物の理から始物の理へ、水の藏物の氣から木の生物の氣へと、循環していくことを説いている点である。これは、すでに述べた朱子の元亨利貞の所説中にあつた第三の注目点に妥当する論理であつて（注7参照）、退溪においても、陰陽二氣の変化交替し、循環やまざること、したがって、五行としての氣も、四徳としての元亨利貞も、環に端がないように循環して止まないこと



によって、物が生ずるとしている。「図説」の第四節は、「論生物之原」として右の如く論ぜられているが、その基本はまさしく陰陽二氣五行の循環による物の生成変化交替にかかわる論理によっていることを知るのである。しかも、土水火木金の五行と四徳との論理的連関の枠組の中で、あるいはさらにその具体化としての生物の原を論ずるところで、朱子の所説に符号する論を打ち出してはいるが、むしろ「天命図説」の方がその論理において斉合的であるとすらいふことができるであろう。何となれば、朱子においては、元亨利貞の四徳を穀物にたとえ、穀の萌芽を生ずるを元、苗を亨、稷を利、成実を貞とし、「穀之実又復能生、循環無窮」という表現で例示的に具体的な穀という物によって説明しているだけであつた。しかるに退溪の「天命図説」においては、四徳、四理と陰陽二氣、五行との有機的関連において論ぜられ、しかも単に元から貞へ、さらに貞から元へと図式的にいわれるのではなく、生物の原は何かという具体的な問いに応える形で右の論理が述べられていることは、極めて特徴的であるといふことができよう。

#### 四、人・物の殊差と性心情論

ところで今まで論じられてきたことは、天理と天徳及び理気ないし陰陽五行等の流行による物の生成と生物の根源についてであつた。次の第五節論人物之殊で問題となるのは、人・物の相異、詳しくいえば人―禽獸―草木と異つて生ずるのは何故であるかといふことである。つまり、凡そ人物の生ずるに當つて、その受けるところの性は均しく天地の理であり、稟けるところの形は均しく天地の気であるから、本来人と物との間がないはずである。ところが、「天命図」（新図）では、人の形を全体に白くしてこれを五性とし、禽獸には傍通するから必ず性のまる、困いの上下に白―線の路を付して、あるいは一路を通ずるとしており、草木に至つては性のまる、困いのみを白くしてその全体を黒くし、もつて全塞不通としているが、これは如何なる意味か、といふことである。「天命図説」第五節はこれに應えて以下の如く説明する。

天地の間、理は一にして気はさまざまに異つて齊しくない。故に凡そ存在するもの・ことの理ということを究明していけば、性は万物を合せ万物に共通して一であるし、また気について論ずれば、個物は気の凝聚によって生成されるから、気は万物に分かれるといえるが、しかし、全体としてみれば、各個物を形成せしめているのは一気である。そもそも、理たるものはその体はもと虚で、虚なるが故に對（立）がない、對がないから人にあるも物にあるも本来加損なくして一である。氣に至つては、始めに陰陽対立の象があつて互いにその根となり合っている。故

に陰中にも陽なきこと能わず、陽中にも陰なきこと能わず、また陰中の陽のうちにも陰なきこと能わず、陽中の陰のうちにも陽なきこと能わず、ということになって、その変化は千万に至り、しかも各々対なきこと能わず、というのが現象の世界の生成・変化・消滅をあらしめる基本の論理のもの考え方である。したがって、凡そ存在する物がこの理氣を受けて生じたとき、その性は人物を通じて一であるが、その氣は偏正の殊なりがないわけにはいかない。それ故、人は陰陽の正氣を受けて人となり、当然その氣質も通ずるところがあり明なるものがあるが、これに反して物は陰陽の偏氣を受けて物となっているから、当然その氣質も閉塞し暗い。また人物そのものについてみれば、人は正、物は偏ということになり、草木禽獸についてこれをみれば、禽獸は偏中の正、草木は偏中の偏ということになる。「天命図」(新図)においても、それ故、禽獸はその氣質のうちにあるいは一路の通ずるところあるも、草木に至っては、ただその理のみ具えて氣質のうちに通ずるものなく全く閉塞していることを示している。凡そ存在するものについて、その性の通ずるあるいは閉塞する所以は、すべて受けるところの氣の正偏の殊異によるし、その形をあるいは白くし、あるいは黒くする所以は、氣の明と暗を異にすることを示している。

また「天命図」(新図)において、人と禽獸草木の形の現わし方をみると、人は円一方で示し、禽獸を横位に、草木は逆位に示しているが、このように表現する所以は何か。人物の形するに異殊ある所以は、これまた陰陽二氣の所為であって、陽の性(はたらきかた)は順にして平、陰の性(はたらきかた)は逆にして倒である。人は本来天地の秀子でかつ陽であるから、頭部は必ず天の如く、足部は必ず地の如くして、平正直立なるを示している。これに反して物は天地の偏塞子で陰、故に人に異って横逆位に描かれる。禽獸は陰中の陽であるから、その生は全倒でなく横位、草木は陰中の陰であるから、その生は必ず逆にして倒位とする。これらは皆、稟けるところの氣が不同で順逆の然らしむるによる。

以上が、第五節論ずるところの「人物の殊」である。この論で特徴的なことは、第一に、人物の生成は均しく理氣を稟受してなされるが、その際、理は本来その体が虚で対立するものがないから、人であっても物(あるいは禽獸草木)にあっても加損するところなく「一」であるとしている点である。しかも理が「虚」であり「無対」であるとするところによって、個別的相対性を超え、したがってマテリアルな具象性を捨象し、しかも凡そ存在するあらゆる個物に内在することを通じて、理の形而上的性を明確に打ち出している。これに対して、第二は、氣の性格づけにおいて、事々物々に氣は稟受され、氣によって事物(人をも含む)は形成されているから、個物のそれぞれに氣は万々分かれて各々、一氣をなし、しかも初めから陰陽は対立し合って互いにその根となるといっている点である。しかも、この陰陽二氣の対立は平面的に対立しているの

なく、陰中に陽があり、陽中に陰があり、さらに陰中の陽にもまた陰があり、陽中の陰のうちにもまた陽があることよって、陰陽の対立し変化する様相は文字通り無限でかつ千万の種々相をみせるとしている。とくに「陰中陽之中、又不能無陰、陽中陰之中、又不能無陽」としているのは、事物の複雑極まりなき千変万化を端的に言表して、宋代の儒家、ことに朱子においても言及されなかったところである。つまり、陰陽二気の対立は、現象の個物間ないし現象の個別のもの・こととの間の対立だけでなく、個物それ自体、個別のもの・ことそれ自体にも複雑な対立相を内在せしめていると考えたのであって、宋代思想のこの面の思索を一步進めたものといえることができる。

第三に、「天命図」及び同「図説」において人が天地の正気を稟けて通かつ明、物は偏気を稟けて塞かつ暗、そのうち禽獸は偏中の正気を得て、一路の通を得ること、草木は偏中の偏気を稟けて全塞不通なること等を説いているが、『朱子語類』においても、ほぼ同様のことが録されている<sup>(10)</sup>。これについては「天命図説後叙」にも客、人の「人と禽獸草木の形と、方円横逆の類をもってこれを分つては、何に祖づぐのか。」との問いに応えて、退溪は「これは先儒の説に本づいたもので、静而の弁に悉くされている。私はまだ詳しく検討する暇がない。」と述べている。

恐らくこれは、鄭秋巒が『朱子語類』（注10参照）の録するところを引いたものであろう。ただし、『語類』には禽獸と草木をそれぞれ「偏中の正気」「偏中の偏気」を稟けたるものとまで詳しく分類しておらず、この点は本「図説」のみ説くところである。また、人をもって「天地の秀子」にして陽なるものとし、物をもって「天地の偏塞子」にして陰なるものと規定しているのも本「図説」の特徴とする点である。

次に、人心に具うるもの及び人の性情について論ずるのが第六・七節である。すでに論ぜられたように、人物とくにここでは人の存在ないし成生について、この気なければこの理の寓するところなしとし、さらに進んでこの心なければこの理気の寓するところなしといって、心を理気の寓としている。また人心は虚―理かつ靈―気なるをもって理気の舎とされる。朱子が、心は気で、形而下のものとし、そのはたらきに理はあ  
るが、理が前面にあって別に一物をなしているのではないといっているのと同様の趣旨である<sup>(11)</sup>。ところで、すでに明らかにされたように、心における理は当然元亨利貞としての四徳の理であり、それが五常（仁義礼智信）をなすとされ、また心としての気は同じく二五の気であり、具体的な個としての人の心に形成された場合気質となるとされる。これは人心の具有するところで、天に本づく。天に本づくというのは、すでに第一節で述べられたように天としての自然の生成変化が元亨利貞という四徳四理のはたらきにその淵源をもつという意味である。

ところで右のいわゆる五常は「純善無惡」であるから、それが発するときの四端もまた不善であることはないが、他方いわゆる気質は本然の

性でないから、それが発したときの七情も邪惡に流れ易い。したがって、「性情の名は一であつても、性情の用は異らざるを得ない。」とされる。本然の性の発露としての四端には不善なく、氣質の（氣質の性とここではいわない）発現としての七情は邪惡に流れやすいという趣旨の表現には注目しておく必要がある。かくして、性情が運用を該ね具えるのは、まさにこの心の妙というべきで、したがって心が主宰をなし、性情を統べるとするのである。また、性情を区分するとき必ず四徳・五行に準えるのは、人の五性（人に本性的に具わる仁義礼智信の五常）・四端が天の四徳と相応関係をもち、それぞれ属するところがあるからとする。ただし七情（喜怒哀楽愛惡欲）に分けられるものには參差があるが、これも類をもって推せば応合するところがある。即ち、喜愛の木、樂の火、怒惡の金、哀の水、欲の土に配するが如くで、これによつても天人の一体たる所以が知られるとする。

ところで、「天命図」（新）において、意の下に善幾惡幾の分があるのは何故か。これが第八節の論点である。そもそも意は心の発するところであり、心は性情の主である。故にこの心の未発の前は、太極が動靜の理を具えて未だ判れて陰陽とならないところである。この段階では一心の内は渾然たる一性であり、純善にして無惡である。この心が已発の時は、太極すでに判れて動は陽となり、靜は陰となる。氣はこの時において始めて具体的に用く。故に情の発用に善惡の殊が出てくるが、その端緒は甚だ微妙である。意は心が発用したもので、情を含んで様々に變化するから、天理の公に循うことも人欲の私に循うこともあつて、意の善惡の分れもこれによる。しかしながら、善の発するは（心の）固有に原づくもので、直遂（まっすぐにとおる）にして順、惡の萌すのは本無（本来ないこと、または本来的にないもの）から出て旁横（わかれてそれる）にして戻る。以上が第八節の所論である。

次に問題とされるのは、人物は各々陰陽の正氣、偏氣を受けて殊別が生ずるとされたが、そのうち人は正氣を得ながらなお上智・中人・下愚三等の殊別があるのはなぜかということである。以下に第九節氣質の稟を論ずる。そもそも人は正氣を受けて人として生じたのだが、氣には陰と陽があり、また氣質の稟受ということになると、清濁粹駁の異なりがないわけにはいかない。人が生ずるに当たっては、氣を天に稟けるが、天の氣にも清があり濁があり、質を地に稟けるが、地の質にも粹があり駁がある。故に天氣地質の清にして粹なるものを稟受すれば上智の人。上智の天理にかかわるところ、知は明にして行は尽くされ、自ら天と合する。これに対して、中人は天氣地質の清にして駁、濁にして粹なるを稟得するから、中人の天理にかかわるところは、一は知に余あつて行が足らず、一は知足らずして行に余あり、したがって始めから天と合すると

ころあり違ふところありということになる。また下愚は、天氣地質の濁にして駁なるを稟得し、その天理にかかわるところは、知すでに暗く、行はまた邪にして、遠く天と違ふ。

しかしながら、上智・中人・下愚と人の殊別を三等に分けたからといって、人として存在する以上、理氣は相須つて必ずそこにあるのだから、智の豊かなるを以もたわず、愚の畜なるを以もたなければ、下愚の心であっても天理の本来を無なすことはできない。故に氣質の美（をもたらず）は上智の敢て恃むところではなく、天理の周く賦されているもとは、下愚のまさに自ら尽くすべきところのものである。禹は大聖人であったが、舜は必ず「惟れ精、惟れ一」を勉め、顔子は賢人であったが孔子はこれを導くに博文約礼をもってし、『大学』は曾子が格致誠正をもって知行の訓とし、『中庸』は子思が善を択んで固く執ることをもって知行の道とした。然れば学問の道は、氣質の美惡にかかわらず、ただ人の知が天理を明かにしているか否か、人の行が天理を尽くしているか否かにかかわる。

以上の第九節論氣質の稟によって明かにされているところは、人が同じく天地の正氣を受けていながら上智・中人・下愚に分けられるのは、天の氣、地の質の清濁粹駁の受け方の相違によるものだが、それは決定的な人の差等ではない、同じく理氣を稟得して人として生じた以上、天理の下では、人の努力修養によって、下愚であっても氣質の美を実現することができる、生來の氣質の美惡が学問の道にとって重要なでない、むしろ天理を明かに知得し、天理を行尽することこそが肝要である、等々を強調した点である。

かくして、最後に心の内なる敬と存養、及び情意の省察と敬とが問題となる。第十節の論ずるところである。そもそも人は天の命によって四徳の理を具えており、人の心は一身の主宰者であった。外なる事物を内に感得するや、人の心は善惡の幾（わかれみち）に随つて用はたらくが、その心のはたらきは情意である。故に君子は心の静なるとき（未発）において必ずわが心そのもの、つまり心の本来の性を見失わぬようこれを養つて、わが本体を保持することに努め、一旦（心が動いて）情意の発するや、必ずわれとわが心の情意の趣向を省察して、それを正すことに努める。しかしながら、この（本来の性としての）心の理は本来浩く大きくつかまえないもの、渾然として見分けも区分けもつかないものであるから、敬の一点に集中しなければよくその性を保ち心の本体を立てることはできない。また、この心の発するとき、それは微にして毫釐の差を察することも難く、危くして坑塹を踏み越えることも難いのであるから、敬を一もらにしなければ善惡の幾を正して心の用きを十全ならしめることはできない。この故に君子の学は、この心の未発の時は必ず敬を主として存養工夫を加え、この心の已発の時はまた必ず敬を主として

省察工夫を加える。敬はまさに学の始終を成し、心の体用を通貫する所以のものである。この「天命図説」の最も切要の意義はここにある。これが第十節の所論である。

### 結語にかえて

はじめに述べたように、李退溪は弟子奇高峰と八年の長きにわたって、四端七情について論争した。それは要するに李退溪の人間観ないし人間論にかかわる問題であった。ならば、従来のように、単に四七論弁のみを取りあげて退溪・高峰両論を比較検討するだけでは、退溪の人間観ないし人間論を全体的に明らかにすることもできないし、またその中に四七論を位置づけることもできない。本稿が主として取扱った「天命図説」及び「天命図」と「天命図説後叙」は、退・高両者の論争以前において、退溪がいかなる人間観をもっていたかを明らかにしようとしたものである。

論述したところからも知られるように、「天命図説」にあらわれた彼の人間観、とくに天人相応の論理は、朱子を含む宋学ないし中国思想を受容して新たに構想した極めて特徴あるものであった。人間存在の論理とよき行為の基底たる当為の論理とがいかにかわるか、あるいは世界観と人間観とはいかなる論理をもって斉合的に関連づけられるか、そこに一貫する論理は何か、これらの問題は現代に至るまでの倫理学の最も重要な課題でもある。「天命図説」における天人相応の論理は、まず「天即理」とし、天に四徳・四理としての元亨利貞のはたらきを認め、これに二氣（陰陽）五行の流行を関連せしめることによって、個物の生成が理気論の上から合理的に説明されるに至り、結果的に天命なる概念が語句として配されても、字義通りの「天の命令」という意識は前面から論理的に消滅していったと解された。これを朱子の『中庸』注の「天、陰陽五行をもって万物を化生す。氣もって形を成し、理またこれに賦す。猶命令のごとし。」の意味するところと比べると、この論はより論理的に斉合性をもっていた。

また、「天命図説」における天の四徳・四理と二氣五行の構造的・有機的連関の論理構成は、世界存在と人物の生成の根源を極めて合理的に説明するものであった。朱子や程伊川等の元亨利貞に関する説明はその語義を中心としており、世界、存在、人物生成等の斉合的論理構成に及んでおらず、とくに朱子にあっては具体的には穀物の萌芽から成熟のたとえに終る観があったが、退溪はこの論理構成をもって、さらに人間

における理気心性論を展開し、人と物、あるいは人、禽獸、草木の合理的殊別にも論及している。即ち、心は理氣の舎であり寓であり、身の主宰者であるとする点は、宋学（朱子学）と同様であるが、心における理の側面については、四徳・四理を具えて五常・四端を形成し、これを本然の性とするのに対して、氣の側面については、理のみでは虚靈であるが、心の氣によって人に氣質が形成され、そこに生ずる七情は邪惡に流れやすいとし、さらに心の已発としての意は情を挾んで善惡に分かれるが、意の善は（人に）固有のもの、惡は本無のものと規定している。しかも、この段で、「性情の名は一と雖も、性情の用は則ち異らざるを得ず。」（第六節）とっているのは極めて重要である。この一文によって、退溪は性情を二元的に説明している、と解せられる。即ち、右に述べた如く、心の理的側面からすれば、それは本然の性（純善無惡）であり未発の前であり、五常・四端の淵源である。また氣的側面からすれば氣質の性であり、七情ないし意の善幾惡幾の淵源である。しからは、理的側面を、本然の性ないし未発の前というのは正しいとして、四端は情の発でないのか、そうだとすれば、そこに氣はないのかという疑問が起こる。また、氣的側面を氣質の性といい、已発といい、七情発して善惡ともに生ずるとき、そこに理は内在するのかもしれないのか、という疑問が生ずる。これを同次元で論ずれば明かに論理的に矛盾する。しかし、退溪が「所謂五常者、純善而無惡、故其所發之四端、亦無有不善、……」というときと「所謂氣質者、非本然之性、故其所發之七情、易流於邪惡。」（天命図説）第六節論人心之具というときとは、次元を異にして論じているのだ——と解すればこの両論は成り立つと思われる。それはすでに論述したように退溪が第十節において「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。」と述べている点から理解できるであろう。現に生きてはたらき、人に感得できるのは氣質の性という個別的な人間の心の動きだけである。本然の性は、朱子もいったように、氣質の性を陶冶してそこに帰るべき自覚、修養の源点である。それは同次元で形而下的に並べて論ぜられない性格のものなのである。それ故に「天命図説」では、生來の氣質の美惡よりも、学問修養によって、下愚の心でも天理の下においては自らを尽くすことによって、天理の明を知得し、天理を行尽することができるとし、専ら敬をもって存養省察の工夫をすることが切要であると説いたのである。

ところで、上述の諸点からも察せられるように、「天命図説」における理気論、性情論を通じて顯著なのは、人の心が元亨利貞としての四徳・四理を具えることによって（第一節及び第六・七・八節参照）、形而上的な理ないし性が動的なはたらきをもつものと解される点である。即ち第一節において、初めに元亨利貞を天の四徳とし、それが各々「始の理」「通の理」「遂の理」「成の理」をもつとされ、陰陽二氣五行

流行の際にこの四者は常にその中に寓して命物の源（個物が個物として生成し存在するもと、原因性）となるといわれた。かかる理を、すでに筆者は用の理として解釈しておいた。つまり、元亨利貞は天の四徳とされたが、それはとりもなおさず、この現象する世界の生成・変化・消滅という運動のことわりであった。個物が個物として形をなすのは陰陽五行の気によるのだが、気の流行がなくなされるといふことは、右にも述べたように、それに元亨利貞の理が寓っているからであった。したがって、事物の生成・変化・消滅は陰陽五行の流行であるが、気がそのようにはたらくのは、そこに用の理、つまりはたらしきをもった元亨利貞の理（始物の理、通物の理、遂物の理、成物の理）が相即的に内在していると解せられることになる。気のはたらしきと理のはたらしきが相即することによって個物は生成するのである。しかもこの二氣五行の流行に元亨利貞の理が相即・内在することによって、その理は個物の性をなすのであるから、この性もまた動的性格をもったものと解さなければならぬ。第一節でもいうように、理は本来太極であり、太極中にはもとより物も事もない。したがって、初めから四徳と名づけるようなものはそこない。しかし、陰陽五行が流行したあとをみれば、必ずその始があり、始があれば通があり、したがって遂も成もあり、始―通―遂―成の四徳の名も立てられるという。かくして、気用の（流行）と理ないし性の用は相即するのである。かかる考え方、つまり本来形而上的な理ないし性にはたらしきありとすることによって、最も端的に表明されたのが、「天命図」（新）中における「四端は理の発、七情は気の発」であったといえよう。しかし、ここまでくるとまたそこに問題が生ずる。つまり、右の筆者の理解の如く、氣に流行があるのは当然として、理に用的性格をもたせることによって、一方では氣の用と理の用とが相即すると解され、他方では、理の用ないし用の理のみが、氣とは無関係にはたらくと解せられるのである。それが先の「四端は理の発」なる表現であった。退溪がのちに奇高峰に対し「四端の発するは純理、故に不善なし。」と改めて書き送ったとしても問題は残る。筆者はこれを形而上、形而下の次元を異にする論理として理解することができると思つておいたが。

しかし、退溪が「天命図説」を通じて、理ないし人の性にはたらしきのあることを明確に打ち出したことは極めて重要な特徴点である。周濂溪の「太極図説」に「無極而太極、太極動而生陽、……」とあつても、「天命図説」の上述の理の動的性格・内容とは異なるし、また朱子の理の性格についても、筆者の如きは、理にはたらしきありとするのに対して、安田二郎氏の如く「意味的性格」しか与えられないとする説もあつて、これまた「天命図説」の所説ほど是非ないし当否は別として明確に理解され得ないといえる。これらの諸点はやがて奇高峰との論争の中心になるところであることを指摘しておきたい。それにしても、哲学的な世界観や人間観を一つの図表に集約して表現することは、象数易がさうであるよう



に極めて難解でそこから論理を把握することは容易でない。<sup>(13)</sup>天命旧図・新図ともにこのことはいえる。しかし反面、退溪の（手になる、といつてよいだろう）「天命図説」の十節の内容は論理整然、剩語を省き、よく天人心性の要訣を衝いており、周子・子思に基づくとしながらなお独創を發揮している。それがまた、奇高峰との論弁を生むことになるのである。（未完）

注

- (1) 陶山全書二・一七頁 退溪先生全書卷之二十一・書・與奇彥明、なお本稿では韓国精神文化研究院が一九八〇年二月に刊行した退溪先生全書、同文集等を集録した『陶山全書』（全四冊）を中心に使用し、必要に応じて、成均館大東文化研究院が一九七八年八月に刊行した『増補退溪全書』（全五冊）に集録されている資料をも使用することとする。
- (2) 陶山全書三・二三一頁、退溪全書卷之五十八・雜著・天命図説後叙。
- (3) 陶山全書三・統集・六〇頁以下に「天命図説」があり、同六〇四頁に趙穆士の後叙が附されている。退溪全書三・統集・卷八・一四〇頁以下にも集録。
- (4) 拙論「権近思想の歴史的意義」参照、韓国人文科学研究所主催「東アジア文化と韓国儒学」についての国際学術会議における報告論文。
- (5) 朱子語類・卷第六十八・易四・乾上  
致道問元亨利貞、曰、元是未通底、亨利是収未成底、貞是已成底、譬如春夏秋冬、冬夏便是陰陽極處、其間春秋便是過接處、
- (6) 同上  
乾四徳、元譬之則人之首也、手足之運動、則有亨底意思、利則配之胃臟、貞則元氣之所藏也、又曰、以五臟配之、尤明白、且如肝屬木、木便是元、心屬火、火便是亨、肺屬金、金便是利、腎屬水、水便是貞、
- (7) 同上  
元亨利貞、譬諸穀可見、穀之生萌芽是元、苗是亨、穰是利、成實是貞、穀之實又復能生、循環無窮、
- (8) 同上  
元亨利貞理也、有這四段氣也、有這四段、理便在氣中、兩箇不曾相離、若是說時、則有那未涉於氣底四徳、要就氣上看也得、所以伊川說、元者物之始、亨者物之遂、利者物之實、貞者物之成、這雖是就氣上說、然理便在其中、……
- (9) 同上

氣無始無終、且從元處說起、元之前又是貞了、如子時、是今日子之前、又是昨日之亥、無空闕時、然天地間有簡局定底、如四方是也、有箇推行底、如四時是也、理都如此、元亨利貞、只就物上看亦分明、所以有此物、便是有此氣、所以有此理、故易傳只說、元者萬物之始、亨者萬物之長、利者萬物之遂、貞者萬物之成、不說氣只說物者、言物則氣與理皆在其中、

- (10) 朱子語類卷第四・性理一・人物之生氣質之生……然而二氣五行交感万變、故人物之生有精粗之不同、自一氣而言之、則人物皆受是氣而生、自精粗而言、則人得其氣之正且通者、物得其氣之偏且塞者、惟人得其正、故是理通而無所塞、物得其偏、故是理塞而無所知、且如人頭圓象天、足方象地、平正端直、以其受天地之正氣、所以識道理有知識、物受天地之偏氣、所以禽獸橫生、草木頭生向下、尾反在上、物之間有知者、不過只通得一路、如鳥之知孝、獺之知祭、犬但能守禦、牛但能耕而已、人則無不知無不能、人所以与物異者所爭者此耳、……

- (11) 例えば朱子語類卷第五・性理二・性情心意等名義をみると、心与理一、不是理在前面為一物、理便在心之中、心包蓋不住、隨事而発、因笑云、説到此只好笑、恰似那藏、相似除了経函、裏面点燈、四方八面皆如此光明燦爛、但今人亦少能看得如此、とあることから理解されよう。

- (12) 拙著『朱熹と王陽明——物と心と理の比較思想論——』一〇七頁以下、及び安田二郎『中国近世思想研究』参照。

- (13) 「天命図説後叙」に述べている一客人の問難に対する退溪の反論は、中国思想の受容・理解とその展開にかかわる重要な問題を含んでいるので、「天命図」新・旧の考察とともに、別に稿を改めて論じたい。

## Yi T'oegye (李退溪) 's View of Human Being (part 1)

Susumu TAKAHASHI

The problems of the acceptance by Yi T'oegye of the philosophy of Chu Hsi (朱熹), and Neo-Confucianism, in the Sung (宋) era, and the nature of the philosophy he himself established are closely connected with the development of Chu Hsi's philosophy in East Asia and its historical features. From this perspective, I attempt in this paper to investigate Yi T'oegye's thoughts in the Cheonmyeongtoseol (天命圖說), which engendered a famous controversy concerning the Four Beginnings-Seven Emotions Thesis (四端七情論) between Yi T'oegye and Ki Kobong (奇高峰). Yi T'oegye's view of human being, especially his theory of the interrelation between heaven and man found in the Cheonmyeongtoseol, which he himself established consequent upon his acceptance of traditional Confucianism and Neo-Confucianism in the Sung era, remains an important point in his philosophy.

Firstly, he asserted that "Heaven has the identity of Ultimate Principle" (天即理, cheon jeuk ri), and recognized the functions of won, hyon, ri, and jeong (元亨利貞) both as the four virtues (四德, sa deong) and the four fundamental principles (四理, sa ri). Further, his elaborate theories specified the relationships between the four virtues-four fundamental principles, the functions of ki (氣), eum (陰), and yang (陽), and the five elements (五行, o haeng). Thus, secondly, he clearly explained the derivation of all things and affairs (all phenomenal existence) through his rational theory of i and ki. Consequently, although he retained the concept of the "Mandate of Heaven" (天命) as a mere word, its literal meaning, as the functions of Heaven, appeared to become rare or extinct. This was a typical argument, and may be contrasted with Chu Hsi's logic of T'ien-ming (天命), which is commented on in the first phrase of the Doctrine of the Mean (中庸).

Thirdly, Yi T'oegye indubitably imported dynamic characteristics to i and original human nature. Thus he argued that i, in the human mind, had four virtues, and established the five basic virtues (五常) and the four innate moral senses (the so called Four Beginnings), which he called original human nature, and ki, in human mind, formed the nature of physical dispositions or material nature, from which arose the seven emotions. In this logical process, he argued that "the names of human nature or emotion are identical, but their functions appear in various ways." Thus, the controversy between Yi T'oegye and Ki Kobong arose from the theory of nature and emotion in human being. This led Yi T'oegye to formulate his specific theories of practice.