

韓南塘の実心実学を通してみた金農巖評価

——理気をめぐる「批判」思惟の両面性再考——

渡邊 裕馬

はじめに

本稿は、朝鮮王朝後期を在世した韓元震（1682～1751、彼の代表号である南塘と呼称）の実心実学を通してみえてくるようになる、彼の金昌協（1651～1708、農巖と呼称）に対する評価を捉え直す。立論のため、理気をめぐる両者の「批判」思惟をテキスト（text）に即して検討する。具体的には、「読農巖性悪論弁」（1713）と「対農巖集中理気問」（作成年次不明）を取り挙げる¹。検討を通して、前近代の儒家による「批判」思惟が相手を否定・非難するための一面的なものでなかったことを明かそうとする。その裏面に敷かれた敬意を読み取ろうとすると、実心実学は有効な手掛かりとなる。

行論の都合上、予め分析の順序を示しておけば次のようになる。はじめに、南塘の実心実学とは何かを明らかにし、重要となる先行研究も確認する。第一章では、南塘による農巖への「批判」が現われたテキストを検討し、農巖と『朱子語類』（『語類』と呼称）の対のような荀子評価から遡って、南塘による農巖評価を考察する。第二章では、農巖による理気の設問に対し南塘が回答を提示したテキストを検討し、その応酬を読み解くうえ鍵となる「気が強く理が弱い」という用語の典拠に照らして、南塘と農巖の異同を考察する。おわりに、如上の過程から炙り出される、筆者の知見を提示する。

南塘の実心実学とは何か、まず議論されるべきだろう。彼の文集に載せられた箇所は、卷三十四、遺事、「梅峰処士崔公遺事」である。作成時期は特定し得ないが、師友・崔微厚（1675～1715、梅峰と呼称）の逝去からほどなくしてものされたと考えられる。南塘と梅峰は、共に權尙夏（1641～1721、遂菴と呼称）の高弟として誉れが高い²。

当テキストでは、梅峰の早世が悼まれる。その文中に実心実学が現われる。以下に該当箇所を抜粋して掲げ、とくに重要となる文言に下線を付す。

遂菴先生は梅峰の病を聞くとただちに手紙をしたためて、人に尋ねながらいわれた、「天は既にこの人を生みだした、此处でその命を止めようとされるだろうか？」。（遂菴先生は）梅峰の訃報を聞くと手紙を朝廷在勤の梅峰を知る者らに送って、慟哭の意をこのうえなくさせながらいわれた、「梅峰の学術・懿徳は月並みの者らの及ぶところでなく、将来の期待がたいへん高かったのに忽然と逝ってしまった。痛惜以外の言葉はない！」。ひととき遊学した師友らでも、やはり誰もが葬礼（の服制）に準じて梅峰のために慟哭した。（遂菴先生は）再び一文を草して（師友らと）弔いながらいわれた、「斯文の不幸とは、この人が死することだ！わが党の不幸とは、この友が失われることだ！」。出棺に際して読み上げられた文章で梅峰が讃えられたものが、なんとも生前の交誼をこのうえなくさせる。もし実心実学に人を感服することの深切に至るものがあつたのでなければ、どうしてこのようであろうか！世の梅峰を知らない者がこれ（ら三つの遂菴先生による一文）を読めば、なんとも彼の人物像をつかむことができよう³。

南塘は、実心実学が他人を感服させると前提する。彼からみて師友・梅峰の学問はそれに値した。今日われわれは梅峰の学問それ自体を覗うことができない（文集が伝わっていないため）。ただし南塘がこの友人と死別した際、彼を哀悼する文章において用いられた表現でもある実心実学の内実に接近することは、別途の手段によって可能である。

前提しない訳にゆかない先行研究を一点だけ掲げておこう⁴。李善悦（2013）の「南塘韓元震の金昌協知覚論批判」と題する論稿がそれである。重要箇所を掲げると次の通り。

韓元震は異端に抗して正学を守護することを平生の課業とした人物である。彼において正学と異端を区分する一次的な基準は理を主とするのか気を主とするのかにかかっている。これは人性論的に性を主とするのか心を主とするのかによって正学と異端が決まるという意でもある。韓元震は心・主体の主宰者としての面貌を浮き彫りにさせて本性と心の間には一定の距離を置く金昌協の学説が、ややもすると本性（理）の主宰性を弱化させて善悪が不均質な心（気）を準拠とする異端の道に陥り得るとみる⁵。

結論を先行して述べると、「南塘が農巖を異端であると評価した」とされる謂われに対し、本稿は疑義を投じる。そのような表面的な捉え方に対し、そのようでない裏面を模索しようとする。

李善悦の捉えた南塘の農巖評価それ自体は、テキストから十分に覗われるものである。ただしそのような表面は裏面から接近するとき、新たな様相を呈することがあるのでなかろうか。本稿の目睹するものはこれである。また上述した過程で捉え直そうとする南塘の農巖評価が、先にみた彼の实心実学に通底されていると結論づけることをねらう。

第一章 性論をめぐる南塘と農巖の「批判」思惟

本章で取り挙げるテキストでは、主題として「性善」・「性悪」をめぐる『孟子』・『荀子』の論弁が盛られている⁶。より時代を下った大陸の儒家らがそれぞれどのような内実を持つ議論を繰り広げていたのか、それらを解釈する韓南塘と金農巖の思惟には明確な相違点が現われてくる。

南塘も農巖も、歴代儒家の学説にもとづきながら「性善」を肯定し・「性悪」を否定する立場を採る点は同じである。しかし、彼らが行なう「批判」の内実はそれだけにとどまらない。両者のテキストを検討することによって、その裏面に論弁対象への高い評価が覗われる点を確認する。彼らが範とする朱子言論との異同・遠近についても部分的に考えたい。

第一節 南塘「読農巖性悪論弁」（1713）の検討

本節では、南塘による農巖評価の様相をテキストに即して考察する。それに先立って、両者の関係について述べる必要がある⁷。

南塘の師匠である權遂菴は、師友・農巖の病没後（1708以降）、その遺文を精密に分析するように南塘へ要請した。彼が二十九歳で書いた「虚霊知覚説」（1710）、六十三歳で書いた「知覚説」（1744）ほかがその具体的な成果である⁸。いま取り挙げる「読農巖性悪論弁」は三十二歳で書いたものであるから、基本的な性格は如上のテキストらと同様であろう。

南塘は逯菴・農巖らの直接の師である宋時烈（1607～1689、尤菴と呼称）の再伝弟子に当たり、とくに『朱子言論同異考』（1741成る）を完成させた性理学者として誉れが高い。また彼を捉えるうえ欠かせないのは、十六世紀の四端七情論弁に次いで朝鮮性理学史の一大論議として準えられる、十八世紀の人性物性論弁（湖洛論弁とも）の一翼を担う人物であるという点だが、そのような彼の立場について本稿ではほとんど立ち入らない。あくまで以下に検討するテキストの範囲内で彼の農巖評価を考察するのである。

南塘の文集に載せられた箇所は、卷二十九、雑著、「読農巖性悪論弁 [癸巳]」である。表題の通り、当テキストでは農巖の作成した「性悪論弁」という文章が念頭に置かれている。彼らが共に「性善」の側に立つ儒家であるため、荀子を「批判」するという一件をもって南塘が農巖を「異端の道に陥」ったと決めつける態度を取ったのでないことが覗われる。このような点は、分析に先立って前置きたい。此処にその全文を掲げ、検討に入つてゆくことにする。農巖の「性悪論弁」からの引用箇所には下線を付す。

わが儒学のいう性は理であり、諸子のいう性は気である。理は善であり、したがってわが儒学のいう性は同じである・気は善も不善もあり、したがって諸子のいう性は同じでない。あるいは悪と為し（荀子）・善悪の混ざると為し（揚子）・三品があると為して（韓子）、それぞれの所見にしたがった説と為る。だが要するにみな気を認めて性と為す点は同じである。農巖がこの論弁をつくり性・気が決して同じでないことを解析し、それによって‘性悪’の必ずそうでないうえ揚子の混ぜたこと・韓子の三品を設けたことを挙げて論弁していたのであれば、‘性善’の論に功績があったと謂うべきである。しかしながら末尾の段で或者質問に回答するという、「人は先立ってこの気を得るうえ‘生’があるのであれば、なぜこれを‘性’と謂わずにいられようか！そうではあるが‘君子が‘性’としないことがある’のだ」。これではあたかも常に氣質を一性と為すうえ‘性善’と対にするようであり、恐らく程子・張子の意でない。‘氣質之性’という一性があるのでなく、これは‘本然之性’が氣質を和すうえ善悪があるだけのものである。性に善悪があるのは氣質へと由来されるのだとしても、それでいてそのこれ（‘氣質之性’）を‘性’と謂うのは、その理にしたがううえいうのである。この理が一性と為り・気が一性と為るうえ対にされて二性と為すのでないのだ。農巖の明晰さから考えれば決して二性の論と為さない筈である。この説がもしも一時の言葉遣いの失語から出てきたのでなければ、必ずこれは若い頃に作成されたもので彼の定見ではないのであり、読む者は必ず弁じることを知らなくてはならないのだ。

当テキストから明らかとなる南塘の農巖評価の様相について、三点まとめておこう。

(イ) 南塘の荀子評価と農巖のそれはその内実が相違する。南塘は、仮に農巖が荀子・揚子・韓子の三者をまとめて論弁できていたならば、「性善」の議論に対する功績が大きかったと、そのように向かわなかった農巖「性悪論弁」を惜しむ。表面的には南塘にとって農巖が低く評価されており、李善悦（2013）の指摘が的確であった点の覗われるものである。

(ロ) 南塘は「氣質之性」という分類を好まない。正確には、「本然之性＝理・氣質之性＝気」という固定された図式で性論として打ち出すことに反対している（すなわち二性を認めず、彼の立場は一性である）。その思考法では「本然之性」しかあり得ず、「氣質之性」

が対のように取り挙げられることを嫌悪する。「気を認めて性と為」した結果物としてであったり「その理にしたがううえいう」場合の、あくまで限定された性論として「気質之性」が捉えられているのである¹⁰。

引用をみる限り、農巖はそれに反対するようである。果たして彼は、「生」をただちに「性」と捉える見解（もと『孟子』、告子章句上の議論）を支持したのだろうか。この点については次節以下で詳しくみる。

(ハ) 南塘は農巖の見解に初年と晩年で変化があったのではないかと勘繰っている。このような議論に対し、先行研究で示唆に富む指摘がある。李宗雨（2012）は次のように述べる。

金昌協の人物性論に対する解釈として初年未定説と晩年定論は後世学者らの区分であるのみだ。自身らの学説を金昌協の権威に仮託したものである。結局金昌協においてそのような変化はなかったといえることができる¹¹。

このような指摘から、先立って「性悪論弁」が成っていたという状況を考慮して南塘の評価を捉え直す必要性の視られるものである。彼が参照した農巖と『語類』のテキストに遡って、その「批判」思惟が検討されなくてはならないゆえである。

以上、三点の考察を掲げた。(ハ)の疑義について、本稿では検討し得ない。差し当たり、李宗雨に準じておく。次節では、部分的検討によって明らかにし得る(イ)・(ロ)二点について、解決方途を求めらる。

第二節 農巖「性悪論弁」(1670)と『語類』における荀子評価の検討

本節では、前節で浮かび上がらせた「読農巖性悪論弁」への疑義を解消するために、まず農巖のテキストを検討する。彼の文集に載せられた箇所は、卷二十五、雑著、「性悪論弁」である。年譜から、彼が二十歳で書いたものであると視られる¹²。

「性悪論弁」は「読農巖性悪論弁」の四倍ほどの分量があり、その全文を取り挙げるには大部すぎる嫌いがある。まずは南塘にも引用された、末尾に該当される問答のごとき箇所を検討するところから始めよう。

或者質問、「あなた（農巖を指す）の論弁はそうであるようですが、古の‘性’を論ずる者では揚子・韓子もみな孟子と異なります。それなのにあなたはなぜ荀子だけを斥けるのでしょうか？」。

私（農巖を指す）はそれに応じていう、「揚子・韓子の性論はそれぞれ一説と為るようだとしても、要するに彼らが理気へと混ぜているのは、荀子と同様であるのみだ。荀子を先立って斥けることができれば、揚子・韓子の失語は元来より一層の論弁を待つまでもない」。

或者質問、「性・気の弁別が本当にあなたの言葉の通りでしたら、その場合あらゆる人間において気に属されるものは、それらが‘性’であると謂うべきでないのでしょうか？」。

回答、「そうでなく、人は先立ってこの気を得るうえ‘生’があるのであれば、なぜこれを‘性’と謂わずにいられようか！そうではあるが「君子が‘性’としないことがある」のだ。これが程子・張子の説であり尽くされている」¹³。

前節の疑義に対する回答を求めるならば、此処に掲げた「性悪論弁」末尾の問答部分を見るだけでも事が足りよう。以下、具体的に述べる。

(イ) 農巖による荀子評価は、決してただ低められただけのものでない。宋朝以前の揚子・韓子による性論については荀子に対する論弁が完遂されれば及ばなくてよいとしている。翻っていえば、農巖の荀子評価がきわめて高いものであると視われる。

(ロ) 農巖は「氣質之性」を否定しない。そのような意が南塘にとって「批判」の対象となるというのは、前節でみたテキストからもよく判る。しかし、農巖においても「氣質之性」を取り扱ううえでの注意点（程子・張子の性論など）が看過されていた訳でない。

そもそもであるが、「性悪論弁」（1670）と「読農巖性悪論弁」（1713）の間には作成年次に四十余年ものタイムラグ（time lag）がある。「批判」を行なった南塘の方が議論の優位に立つことができた筈であるが、南塘による農巖「批判」の内実は(1)荀子だけでなく揚子・韓子も排斥するべきであったとする点、また(2)張子・程子の解釈に対して異見を投じる点が視われる程度に過ぎない（あくまで上の問答を前提として承けており、提示されたのはいわば反証命題のごときものである）。

一方南塘は、「性悪論弁」で主として議論されていた分量にして八分の七ほどを占める農巖の荀子「批判」の内実について、ほとんど言及するところがない。農巖の荀子「批判」からは、評価すべき対象としての位相が明確に見出される箇所がある。「性悪論弁」からそのテキストを示そう。

荀子の学はひろいうえあつい。ただまだ性・気の区分を解き得ていないうえ善・悪の根本を究められていないのであり、したがって性の悪・善の偽なるかを疑い、孟子が達し得ていないうえその言が恣意的であるかを疑ったので、ゆきつくところであらめ・まとまりなくばらばらなるうえその矛盾するものが多いことを自覚していないのみだ。惜しむらくは彼が前代において孟子と会ってあれこれ議論することを得られなかったことだ！再び惜しむらくは彼が後代において程子・張子と会って氣質の説を与り聞いて自らの疑義を解くことを得られなかったことだ¹⁴！

農巖は、荀子が前代には孟子と直接議論できなかつたこと、後代には程子・張子らの性論に接し得なかつたことを惜しむ（いずれも後代を生きる性理学者としての視角であることがよく判る）。その評価は、その実相当に高かつたことが再び確認される¹⁵。

以上、南塘と農巖の性論をめぐる立場の異同をみた。そもそものところ、両者も参照した筈の性理学基本書ではそれらがどのように理解されていたのだろうか。次に程子・張子の議論を消化しつつ述べられた『語類』のテキストを確認しよう。

楊道夫（「道」字が「垂」字に作られ、別人物の質問とされる場合もある）の質問、「‘氣質之性’とは誰から始まりましたか？」。

回答、「これは張子・程子より起こつたが、私（朱子を指す）はきわめて聖門への功績があり・後学への補助があつたものと為すのである。これを読むと人は深く張子・程子に感服することがあるようにさせられる。彼らに先立って人を説得することがこのようにまで至つたものはない。韓子が「原性」において三品を説いたのもこの域を出ず、一度もこの氣質之性について分明に説いたことはないのみだ。性にそんな三品が

あったらどうか？『孟子』で性善を説いたのは本原処の下面についてだけであり、依然として一度も氣質之性を説き得ていない。したがってやはり後代に堂々巡りされる。諸子が性悪（荀子）と善悪の混ざること（揚子）を説いたのは、張子・程子の説をすみやかに提起させていたのであれば、この場合多くの説話は自ずと不毛に争われるまでもなかったのであり、張子・程子の説が立てば諸子の説は無視し得る。したがって横渠先生は、「形而下となって‘氣質之性’がある。修養がゆきとどけば、‘天地之性’が保存されるのであり、したがって‘氣質之性’は君子が‘性’としないことがある」と提起された。再び明道先生は、「性を論じ気を論じないとそなわず・気を論じ性を論じないと明らかでない、これを二つとすれば正しくない」と提起して云われたのだ。ちょうどただ個々の仁・義・礼・智が性であると説くだけでは世の中にあたかも（諸説が）氾濫するようであって、ただちに下卑たさまであるのをどうしようか？この気稟がそのよう（下卑たさ）であるのみだ。もしもあの気・この場合の道理を論じないのであれば、ただちに巡り合わせがなくなるのでそなわらない。もしも気稟がこの場合は善・この場合は悪と論じるだけであってあべこべにあの一原処を論じないようであると、この場合の道理は再びあたかも明らかでない。此処は孔子・曾子・子思子・孟子らに分別が得られてよりのちには、誰もこの場合の道理を説くことがなかったのだ」（下略、次章を参照）¹⁶。

如上の論旨を整理するとこのテキストでは、(1) 朱子による程子・張子の性論をめぐる評価は高い。この点は、南塘と農巖にも同じくみられる。(2) 朱子による荀子評価は低い。この点は、南塘が同じうえ農巖は異なる。(3) 『孟子』以後から程子・張子が現われるまで、性論は乱れたとする。この立場は、南塘のそれが近いうえ農巖のそれは遠い。(4) 「氣質之性」と善悪・理気の関係をめぐる、あくまで限定・条件的に捉える視角が現われている。このような論点については、次章で詳しくみる。事実関係をもう少し確認しておこう。

『語類』の此処での指摘からすれば、南塘の論調は朱子と比較的近く、農巖の論調はやや遠いようである。しかし南塘の「読農巖性悪論弁」では、「氣質之性」を完全に否定するという朱子の論旨をより尖鋭化させるような指摘も見受けられたことを放念してはならない（近さの中に遠さがあるといえようか）。

一方、農巖の「性悪論弁」では『荀子』が高く評価されていた。このような点は、その実『語類』の此処での指摘に対する反証命題のようである。荀子・揚子・韓子の性論は程子・張子のそれが早く出されていたならば無用の議論となっていた筈であると眺めた『語類』の視角を反転させ、(1) 孟子がきづくことができなかつた性論の側面を発見し、また(2) 程子・張子によって提起された「氣質之性」の端緒を開いたことから、荀子の先見性を高く評価するのであった。そのような「批判」の内実は決して詭弁に過ぎたものでなく、朱子言論に裏面から迫ろうとしたものようである（遠さの中に近さがあるといえようか）。

農巖が此処での『語類』の指摘に「批判」的であるその姿勢からは、荀子だけでなく朱子その人への敬意も感じさせてくれる。表面的には朱子言論と正反対の見解を提示する点こそが、農巖の農巖たるゆえんである（彼が同様の論調で最も強く「批判」する相手は、師匠・尤菴である）。

果たして南塘による農巖評価からは、このような敬意のごときものが全く見出されないのだろうか。「南塘が農巖を異端であると評価した」と判じて止まない李善悦は、恐らくそのようなものがなかったと捉えていよう。反対に筆者は、そのようなものがあつたと捉えている。表・裏両面の「批判」思惟が、彼らには働いていたと考えるためである。「南塘の農巖評価からは彼に対する敬意も感じられる（それが裏面にある）」という筆者の仮説を、次章では別のテキストを検討することによって一層浮かび上がらせる。

第二章 理気をめぐる農巖の設問と南塘による回答

本章では、歴代性理学者による理気をめぐる考察から金農巖が随時抜粋して設問を立てた一文に対し、韓南塘が回答を提示したテキストを検討する。彼の文集に載せられた箇所は、卷二十九、雑著、「対農巖集中理気問」である。前章でみた「読農巖性悪論弁」の直後に配された文章であるが、作成年次は不明である。その基本的な性格は、前章でみた「知覚」をめぐるテキストらと異なるものでないだろう。表題からは『農巖集』中のさまざまな箇所を採っているように視られるが、その実採られた範囲は次のテキストに限定されたものである。箇所は、卷二十六、雑著、「策問」である¹⁷。

南塘は、下敷きにした農巖の「策問」を全十二条からなる設問として取り扱い、それに回答する自己の見解を披露する。下文ではテキストの五・六・七・八番目に該当される両者の応酬を取り挙げるが、筆者による「南塘の農巖評価からは彼に対する敬意も感じられる（それが裏面にある）」という仮説が確認され易いものを選定したのである。それらの箇所では主題として「性善」・「性悪」や「本然之性」・「氣質之性」をめぐる議論が盛られており、前章を深彫りしようとする意図もある。次いで両者が「気が強く理が弱い」をそれぞれ誰の発語と捉えているか、別テキストにも照らして考察する。

第一節 南塘「対農巖集中理気問」の検討

さっそく問答の中身に入ってゆこう。まず、五番目の応酬を検討する。

（農巖設問⑤）‘先儒’が再び謂う、「気には善も悪もあるうえ理には不善がない」。理には本当に不善がないのであれば、‘気之悪’は、いったいそれが理にもとづかないのだろうか？そうでないと、理には再びどうして不善がないと為すのだろうか！ちょうど‘人’に桀王や盜跖があり・‘物’にへびやサソリがあるのも、やはり理のないうえ生まれたものでない。再び何によって悪があり善がないと為すのだろうか¹⁸？

（南塘回答⑤）‘気之悪’もやはり‘理之善’にもとづくうえ‘理之善’が先立って‘気之悪’に乗れば、やはりしたがううえ悪いのだ。したがううえ悪いのはその本来が善であるとしても、やはり一度も自ずとそうでなかったことがない。私が思うに理の完全なる体は、「沖漠としてきざしのないうえ万象へさかんにもうそなわっている¹⁹」のだ。この万象がすべてこの天下にありふれた事と合わされば、理のそなわるものはなんとも善であるのみだ。どうして以前に悪の差し込まれたことがあるか！その事物

が此処から出てくるに及んでは、その‘人’たるの理があるうえ‘人’の悪なることがあるのにより・その‘物’たるの理があるうえ‘物’の悪なることがあるのによつて、悪は気のさかんに変ずるものから生まれるうえそのこれ（‘気之悪’）と為るゆえんである。‘物’なるものは一度も理の元来そなわったものにもとづかなかつたことがない²⁰。

農巖は、「先儒」による思考法では「気＝善も悪もある・理＝不善がない」とされているが、それならば「悪があり善がない」は何に該当されるかと問い掛ける。その実このような設問は、南塘には回答不能のそれであつただらう。理気のことを「元不相離・実不相雑」として捉える李珥（1536～1584、栗谷と呼称）の系統を彼らが共に継承するためである²¹。理気いずれも「善がない」状況の100%であることはあり得ないのである。

やはり南塘は、上のような設問に対し直接的な回答を提示しない。むしろ理気をめぐつて善悪いずれかの立場を固定させようとする姿勢は、両者に共通して希薄である。

南塘が農巖よりも進めて述べる点は、「人」と「物」で理から善悪のどちらが出てきやすいか相違があるとした点であり²²、また南塘からは理それだけを切り取つて捉えようとする傾向が見受けられる（このような点は、彼によつてもものされた様々なテキストから覗かれる）。なお南塘が途中で引いた程子説は『論語精義』里仁篇（十五章）から採られた文言で、伊川語である²³。

次に、六番目の応酬を検討する。

（農巖設問⑥）‘先儒’が再び謂う、「気が‘万殊’であるうえ理が一であるのみだ」。いまちょうど‘五行’によつてこれを言えば、その浮沈・虚実・剛柔・清濁が同じでないものは理である。これにもとづくうえそれを万物に類推してみてもそうでないことがないのであれば、理もやはり‘万殊’と為る。どうしてそれが一と見えようか²⁴？（南塘回答⑥）理の万物に散在するうえそれぞれ一物の理と為るものは元来‘万殊’である。もしその理を単独で指示すれば、渾然たる全体はそれぞれそなわらないことがないうえ一でないことがない²⁵。

農巖は、「先儒」の「気＝万殊・理＝一」とされた謂われに疑義を呈す。理中に「浮⇔沈・虚⇔実・剛⇔柔・清⇔濁」の定まらないものがあることの万物に共有されるようであれば、それはすなわち「理＝万殊」であるのでないかと問い掛ける。

南塘は、率直にそのような点を認める。農巖と共に「先儒」に反対する立場であるといえよう。それでいて南塘は、気を除外して理だけ単独で指示しているのであれば、「理＝一」と捉えることも可能であると付言する。

そもそのところ、両者において「理一」と「分殊（万殊）」はならび立つことが妨げられたものでないと考えられる²⁶。

さらに、七番目の応酬を検討する。

（農巖設問⑦）‘先儒’は再び理に‘本然’・‘乗気’の区別があると為す。気が天地間に存在するのは、古今にわたつて充塞されており隙間がない。理は元来一瞬にして気

に乗らないことがない。何によるうえ別に‘本然’と謂うものがあるだろうか²⁷？

(南塘回答⑦) 理の‘乗気’処についてその理を単独で指示すれば、‘本然’といううえ不善がない²⁸。

農巖が此処で述べていることを早計して、彼によって「本然之性」が否定されていると捉えてはならない。

農巖は、場合によって理気の関係性を「不相離・不相雜」のどちらの立場とも捉えることができる前提しており、そのような立場から「先儒」が理気を片側だけのように言い切ったすべての謂われを疑っている。南塘は、農巖のそのような立場を正確に理解し、それでいて自身の見解に準じた付言もする。仮に南塘が此処で農巖は「本然之性」を否定する立場にあると捉えたならば、それに対する「批判」は上のようにでは済まなかっただろう²⁹。

南塘は先立って見た思考法によって、気を除外して理だけ単独に指示するというならば、「乗気」処における理であっても「本然」なるうえ不善なしと呼称して差し支えないとしている。このような傾向は、南塘の「批判」思惟として底流にあるかのようである。彼が農巖の真意を正確に捉えていることを下敷きとして、基本的な議論の方向はそのまましつつも自身の見解と相違する箇所には付言するのである。

両者には、土台となる「批判」思惟が多分に共有されているようである。もし南塘が農巖と直接会ってあれこれ議論できていたならば、「読農巖性悪論弁」も「対農巖集中理気問」もその論調が相当に変わったものとなっただろう。

最後に、八番目の応酬を掲げる。以後の本文で頻繁に取り挙げることとなる「気が強く理が弱い」の典拠にはすべて下線を付す。

(農巖設問⑧) 先儒は再び謂う、「気が強く理が弱い、反対側を統御できない³⁰」。これでは気が命令を理から聴かなくなるうえ理があべこべに制限を気から受けるようになってしまう。あらゆる天地の万物生成はすべて気が主宰して展開されるのである。再びどうしてその理を取り立たせるうえそれを貴ぶのだろうか³¹？

(南塘回答⑧) 「気が強く理が弱い」は、‘有為’・‘無為’の謂いである。その流行によるうえいえば、‘無為’は元来‘有為’に勝てないことが多い。しかしながらその源頭によるうえいえば、‘有為’は必ず‘無為’をもとと為すのであり、したがって君子が必ず理を主とするうえつとめてそのもとをかえりみるゆえんであるのだ[‘気之善’なるものは、元来命令を理から聴く。しかしながらその不善なるものは、やはり命令を理から聴かないのだ。善なるものはいつも少ないうえ不善なるものはいつも多いのであり、したがって「勝てないことが多い」というのだ]³²。

当テキスト(と四番目)の回答には、末尾に補足の注記が付されている³³。概ね南塘自身によって作成されたものであると仮定して内容の検討へ入ってゆきたい。

ただし、その検討に向かうためには「気が強く理が弱い」の典拠に遡って考察する必要がある。農巖および南塘が誰の発語としてそれを捉えているのか、明らかにする作業を伴わなくてはならない。便宜的に節を改め、八番目の応酬に対する考察も次節で行なうことにする。

第二節 「気が強く理が弱い」とは誰の発語であったか？

迂遠するようであるが、本節では南塘によって作成された次のテキストを検討する。彼の文集に載せられた箇所は、卷二十七、雑著、「羅整菴困知記弁 [并序]」(1713)である。その文章は、前節でみた「対農巖集中理気問」のように先立って論弁の対象となるテキストを掲げてから自説を付してゆく形式が採られている。また前章(第一節)でみた「読農巖性悪論弁」とは作成年次が同じであり、本稿に示唆を与えてくれることが見込まれるテキストと考えられる。内容は、表題の通り南塘によって明朝の性理学者・羅欽順(1465～1547。整菴と呼称)の『困知記』が論弁されている³⁴。構成は、全十二条からなる疑義と論弁のほか序文と後記三篇が付されるものである。

それでは、十一番目の応酬における重要箇所を抜粋のうえ検討する。以後の本文で頻繁に取り挙げることとなる「理が同じうえ気が異なる」・「気が同じうえ理が異なる」・「気が強いうえ理が弱い」の典拠にはすべて二重下線を付す。

(整菴の疑義⑩)(上略)再びいう、「朱子の云うには、「気が強く理が弱い、反対側を統御できない」とある。もしそうであれば、「太極」と謂われるものが再びどうして「万物生成のかなめ・種類区別のねもと」と為ることができようか³⁵？」。

(南塘の論弁⑩)(上略)「太極」が「両儀」を生じるうえ「一たび陰であり一たび陽であるのを道と謂う」(もと『易経』、繫辞上の語)のは、「理が同じうえ気が異なる³⁶」のだ。犬・牛・人・物の「生」が同じうえ「性」が同じでないのは、「気が同じうえ理が異なる」のだ。人性の本然なるうえ「下愚は移りようがない」(もと『論語』、陽貨第十七の語)のは、「気が強いうえ理が弱い」のだ。此処に三つ説かれたものは、すべて朱子が理気の最も精なるものを発明されながらもその実すべて孔子・孟子の訓えにもとづいている。いますべてこれらを完全に廃棄してしまうならば、本当に異端とすべきだ！その「気が強く理が弱い」がそうでないと為されたものは、とりわけ理を害す。(中略)「かなめ・ねもと」はその「本体」によるうえいい、「統御できない」はその「乗気」によるうえいうのだ。「乗気」の中で「本体」がありのままであれば、「かなめ・ねもと」の妙なるは「統御できない」中に存在しないことのないうえ両説の元来よりの通底が妨げられるものでない。ただこれを疑う者が察していないのみだ³⁷！

整菴は、「気が強く理が弱い」の語を前章(第二節)でみた『語類』の箇所(卷四、性理一、「人物之性氣質之性」64)の後半部から引用したものと考えられるが、そのテキストは後で詳しくみる。なお『朱子(文集)大全』(『大全』と呼称)中にこの語はみえない。

まず整菴の疑義から考察すると、朱子の作成した周子『太極図説』の注記(『太極図説解』)では、冒頭「無極のうえ太極である」の「太極」が「上天に戴かれており、音も臭いもない」うえその実「万物生成のかなめ・種類区別のねもと」であると説明されている³⁸。それでいて此処では、「気=強・理=弱」という固定的な関係があるものとして提示されており、整菴にはそれらが矛盾しあうように感じられたのであろう³⁹。

南塘は論弁において、朱子三大理気論のごとく次の規定を打ち出す。すなわち(1)「理が同じうえ気が異なる」・(2)「気が同じうえ理が異なる」・(3)「気が強いうえ理が弱い」の三者である。(1)・(2)は、いわば反証命題であって状況によりどちらの場合もあり得るとされ

たものである（『語類』、前同典拠、「人物之性氣質之性」17には両語が共に出る⁴⁰）。（3）は、そのような関係下でありながらも揺らがない絶対的な条件として備えられたようである。南塘にとって（3）は、「太極」にも矛盾なく適用される。本稿のテキストを見渡しても幾度となく確認された、気を除外して理だけ単独に指示するという思考法が働いたゆえの発語であっただろう（ただしそのような思考法が、性理学者らに同じく働いたものとは考えられない）。

如上の前提を考慮すれば、前節八番目の応酬には南塘と農巖の間でいくつか相違点を確認される。議論の展開としては、まず整菴が朱子の見解に疑問を感じた。次いで南塘が「理が同じうえ気が異なる・気が同じうえ理が異なる」状況はどちらの場合もあり得るという知見から、整菴の疑義も元来其処に包含されると考えた。

しかし立場上の問題として、南塘は「気が強く理が弱い」に肯定・積極的な評価を与えるため、それに反対する整菴を論弁したものと考えられる。此処から、南塘がその文言をやや牽強付会に（尊信さえして）三大理気論として定めた点が覗われる。果たして引用元の言論は、彼の顕彰に十分答え得るものであっただろうか。とくに「気が強く理が弱い」が『語類』でどのように現われていたのであっただろうか、そのテキストを確認しよう。

（上略、前章を参照）潘柄の質問、「天地之気」はその「昏明駁雜」の時に当たっては、その理もやはりしたがううえ「昏明駁雜」なのではないでしょうか？。

回答、「理があたかもそんなふうであると、この気は自ずとそのよう（「昏明駁雜」）であるのみだ」。

再質問、「気がそのよう（「昏明駁雜」）であり・理がそのよう（「昏明駁雜」）でないようですので、この理は気と離れてしまいますね！」。

回答、「気はこの理の生じるものだとしても、それでいて既に生み出されたのであれば理はそれ（気）を統御できない。この場合の理は気に借住まいするようであり・日用の間に運用するのがすべてこの場合の気によるのであって、ただこの気が強く理が弱いだけだ。例えば（中略）父子における子の不肖のようなものは、父がなんとも彼（子）を統御できない。聖人が教えを立てたゆえんは、正しくこの場合の子を救済することにあるのだ」[潘時舉の記録。○潘柄が記録して云う、「質問、「天地之性」が既に善であれば、「気稟之性」はどうして不善なのではないでしょうか？。回答、「理は元来不善がない。氣質へと賦されれば、ただちに清濁・偏正・剛柔・緩急の同じでないことがある。私（朱子を指す）が思うに気が強いうえ理が弱い、理はそれ（気）を統御できないのだ。父子において元来は一気のようにあり・子となつては父から生まれるのであって、父が賢いうえ子が不肖であると、父は彼（子）を統御できないのだ（下略）」]⁴¹。

『語類』の此処での議論では、理から生じるものが気であるとしても、それでいて生じた後の気は理によって統御されることができなくなるもので、理と気にそのような関係性があればこそ、そのような（生じた後の）気が正しく理へ回帰してゆくように聖人が教えを立てたのだとされている（朱子言論のうちほかの箇所にも「気が強く理が弱い」・「気が強いうえ理が弱い」の用例を求めることはできない）。

南塘は、君子たる者であれば（気でなく）理をメイン（main）・ベース（base）にするのだとして肯定・積極的に「気が強く理が弱い」を捉えていた（前節の南塘回答⑧参照）。そのような視角は、上の問答に対する一つの解釈として誤ったものではない。

農巖は五十一歳の頃（1701）、「性悪論弁」・「策問」の作成より三十余年のちに「気が強く理が弱い」を次のように眺めたことがある。

私が思うに「気が強く理が弱い」は、正が邪に勝てず、再びその‘勢’がそうであるのみである。したがって中人の気は清濁が半々というのだとしても、それでいて悪情がやや多く・善情がやや少なく、此处からその差等に上下の違いがあるのを知ることができる。これはわが「四端七情説」（続集、巻二、説）の意である⁴²。

農巖は、君子でない者らの善と悪を天秤に掛けるならば悪の側へ偏ってゆくほかないのだとして否定・消極的に「気が強く理が弱い」を捉えていた。そのような視角は、上の問答に対する一つの解釈としてこちらも誤ったものでない。

「気が強く理が弱い」という語を解した南塘と農巖の口吻からは、「気を主とする」農巖・「理を主とする」南塘という図式が一定以上覗かれるようである（はじめに、李善悦（2013）参照）。しかし、理気は同じであるとも異なるとも言いきることができないので、それぞれの状況に即して捉えられねばならない点こそが重要である。同じ語を用いつつもその論述方向の真逆である点を確認されよう。

最後に、両者の「批判」思惟から覗かれる問題点も挙げておこう。南塘によって提示された三大理気論は、いずれにしても朱子その人によって明確に定義されたものでない。とくに出典の不安定さは、拭いきれないものがある。その実『大全』に現われる文言は(1)だけである。『語類』からの引用も(2)は質問者の語中に登場するのみで、(3)は捉え方に両面がある（南塘はそれにきづいていた筈である）。南塘の選定は、先立って自らの見解が「気が強く理が弱い」を肯定・積極的に眺めるという立場から捻出されたものと看做される。

一方、農巖は「気が強く理が弱い」を朱子言論と認定することに疑義を抱いたようである。そのような点は、整菴を支持するためにそうであった訳でない（前節の農巖設問⑧参照）。農巖の疑義は、先立って自らの見解が「気が強く理が弱い」を否定・消極的に眺めるという立場から導出されたようである。やや解釈の幅を縮めてしまった嫌いがあるのか。

以上、南塘と農巖の議論ではいずれも此处での『語類』の問答が同じく前提されていた。表面的には正反対の見解を提示するようであるが、それでいて両者は共通した思惟構造を端緒として同じく発せられたものであるとしか捉えようもないのである。

もしも李善悦の捉えたように、「南塘が農巖を異端であると評価した」ものでしかなかったのならば、思惟構造が多分に共有された南塘自身の見解も、「異端の道に陥り得る」ものになってしまうだろう。筆者はそのように捉えるよりは、「南塘の農巖評価からは彼に対する敬意も感じられる（それが裏面にある）」ことを直視すべきと考えるのである。

本章では、農巖と南塘の問答のごときものを二節に亘って検討した。南塘による農巖評価の裏面にある敬意を読み取ろうとするとき、はじめにみた彼の实心実学は有効な手掛かりとなる。それを改めて確認し、本稿の議論を終えることにする。

おわりに

韓南塘による金農巖評価の裏面にある敬意を読み取ろうとするとき、彼の実心実学は有効な手掛かりとなる。そのような点に、実心実学を検討する現代的意義があると筆者は考える。はじめにみた通り、彼の実心実学は他人を感服することを前提する。「批判」とは、感服させられた相手に向けられる最上級の敬意であるとさえ考えられるようであった。

南塘の農巖評価を考察すると、李善悦（2013）の述べるような「異端の道に陥」ったと看做され得る側面が確かに視られるものであり、それは疑いない事実である。しかし、そのような議論が「人性論的に性を主とするのか心を主とするのかによって正学と異端が決まる」とまで接続されてしまうと、問題が生じない訳にゆかない。

性論をめぐって「本然之性」だけを認定する南塘の立場も、「気質之性」を発見した功績を認めて『荀子』を高く評価する農巖の立場も、朱子言論に対する裏面からの接近（反証命題）のようであり、表面的に両者は同じく朱子言論と齟齬するとしかしいようがないというのもまた事実である（いずれかの立場に優劣を下し得る類の議論でなかったことはいうまでもない）。

筆者のみどころ、「南塘の農巖評価からは彼に対する敬意も感じられる（それが裏面にある）」ようであった。南塘の農巖評価では、(1)四十年以上も時代の隔たったテキストを「批判」するに際して、ほとんど真逆の立場が表明されていた。(2)検討を加えなかった箇所の方が、圧倒的な分量を誇っていた。(3)真逆の立場である筈なのに、類似する思惟構造をみせるようであった。総じて両者の立場は、一時は同じであるうえ一時には異なるのであった。これは一体なぜか。そのような疑問に、彼の実心実学は雄弁に答えてくれる。

南塘は、亡き師友・崔梅峰を引いた言葉「実心実学に人を感服することの深切に至るものがあつたのでなければ、どうしてこのようであろうか！」のごときものを、農巖に対しても感じていたのでなかろうか。言い換えれば、南塘は農巖に感服していたのだと考えられる。そのような捉え直しが可能でなかろうか。本稿で筆者が強調しようとするのは、この点に尽きる。

ただ、南塘の「批判」思惟には問題点がなかった訳でもない。朝鮮性理学史研究において、各時期に在世した性理学者らがいずれの具体的テキストによって朱子言論を捉えていたのかという点は、明確にされなければならない重要議題である。南塘は、とくにそのような点から従前の研究で注目されてきた筈の人物である。しかし、南塘が後年に朱子の三大理気論のごとく取り挙げた文言を、農巖は前年にそれを朱子のものとして取り扱っていなかった。少なくとも、そのように取り扱うことを留保していた。南塘は、『大全』に典拠を求めることができない『語類』の一文であっても躊躇せずに使用し、尊信するようであった。宋尤菴・權遜菴の明晰さから考えれば、決してそのようになさなかったのではなかろうか。

いずれにしても、本稿でのテキスト検討はきわめて限られた範囲でしか行なうことができなかつた。とくに大陸の歴代儒家（性理学者も含む）らの議論の取り扱いが粗雑にならざるを得なかつた。それらの点を反省し、本格的な検討については後稿を待ちたい。

- 1 分析には裴宗鎬編、『韓国儒学資料集成』上～下（延世大学校出版部、1980）を用いる。上巻には本稿で取り挙げる「性悪論弁」・「四端七情説」・「読農巖性悪論弁」・「対農巖集中理気問」の全文が収録されており便利である。下巻には宋明儒家のテキストが部分的であるものの広範囲に採録されている。具体的にはそれぞれ注記した箇所を参照されたい。上巻から『農巖集』・『南塘集』、中巻から『老洲集』、下巻から『濂溪志』・『二程全書』・『朱子語類』を、それぞれ引く。また本稿全般に亘って、テキスト・先行研究を引用する際には旧字体を新字体へ変更する（それぞれの引用箇所を注では二重引用符（“”）で括る）が、人名・地名は旧字表記したところがある（テキスト中の引用は出典を簡略に記したところもある）。現代語に置き換え難いテキスト中の概念語を一重引用符（‘’）で括ったところが多くある（ただし朱子の発語とされた箇所についてはそのようにしない）。試訳ではそのままの表記とし、本文中では鍵括弧（「」）に切り換えたりする。注におけるテキストの試訳は亀甲括弧（〔 〕）で括り提示する。テキストを省略（上略・中略・下略）した箇所は、試訳もそれに倣う。テキスト中の大括弧（〔 〕）で括った部分は小注である。注でのみ挙げる儒家の号は記載を省略する。尊称が付された儒家の諱・号・生没年は掲げない。ただしテキスト中にそれが登場する場合には、試訳に際して呼称を変えてある。『語類』に登場する朱子門人については「朱子語録姓氏」の記録者情報を注記した程度であり、詳しくみない。
- 2 遂菴門下の高弟八名はとくに「江門八学士」と呼称されて、南塘・梅峰は共に数えられる。のこりは、李東（1677～1727）・尹鳳九（1683～1767）・蔡之洪（1683～1741）・李頤根（1668～1730）・玄尙璧（1673～1721）・成晩徵（1659～1711）らである。「江門八学士」に対する専論としては、金大植、「權尙夏門下の講学活動研究—江門八学士を中心として—」、『教育史学研究』25（2）、教育史学会、2015【韓国語】。
- 3 注1前掲テキストに収録されていない南塘の文章について、分析には『南塘集』上・下（雅盛文化社、1976）を用いる。同テキスト、下、1976、p.832上～下、“遂菴先生聞公疾亟書、訊於人曰、「天既生斯人、其將止於此而已乎？」。及聞其訃貽書於朝貴之知公者、致其慟傷之意曰、「崔某學術・行懿非輩流所及、前頭期望甚遠奄忽不淑、痛惜何言！」一時從遊之士、亦皆制麻而哭之。又馳書相吊曰、「斯文不幸、死此人矣！吾党不幸、失此友矣！」。其所稱述於奠誄之文者、亦各極其所知。如非有衷心實學感服人者至深切也、詎如是哉！世之不識公者觀乎此、亦可以得公之大略矣”。
- 4 本稿で取り扱う南塘に関する先行研究を列挙すれば次の通り、咸賢贊、「韓元震人性論に現われた性概念の特徴に対する草稿」、『東洋哲学研究』35、東洋哲学研究会、2003【韓国語】。趙南浩、「朝鮮後期儒学における虚靈知覚と智の論弁—宋時烈、金昌協、韓元震を中心として—」、『哲学思想』34、ソウル大学校哲学思想研究所、2009【韓国語】。李善悦、「南塘韓元震の金昌協知覚論批判」、『韓国哲学論集』36、韓国哲学史研究会、2013【韓国語】。日本で読むことができる専論としては、山内弘一、「夷と華の狭間で—韓元震に於ける夷狄と中華—」、『東洋文化研究所紀要』132、東京大学東洋文化研究所、1997。
- 5 李善悦、前同論稿、2013、p.72【韓国語】。此処が、当論稿の結論部に該当する。韓国語は筆者が日本語に訳した。句・読点は「.」・「,」から「。」・「,」へと変更する。以下に引用する先行研究もこれに倣う。
- 6 「性善」・「性悪」そのものに対する考察としては、小川晴久（1996）著における「南の発見と性善説」と題された章を参照されたい。本稿の議論を円滑に読み解くために、次の指摘を挙げておきたい、「性はふつつ「習、性と成る」という、生まれつきの意と、「天命これを性という」という理としての性と二つに大別される。どちらもうまれつき（天性）の意としては同じであるが、自ら区別がある。それを宋代の程伊川は氣質の性と天命の性の二つに分けた。しかし同時代の張横渠は氣質の性を性と認めない立場をとった」（同、『南の発見と自立』、花伝社、1996、p.157）。
- 7 南塘・農巖の関係については次の先行研究の該当箇所を参照、趙南浩、注4前掲論稿、2009、pp.25～26【韓国語】。李善悦、注4前掲論稿、2013、pp.45～48【韓国語】。
- 8 注3前掲テキスト、下、1980、p.719上～下（『南塘集』巻三十、雑著、「虚靈知覚説」）。同、p.720上～下（同典拠、「知覚説」）。また注3前掲テキスト、上、1980、pp.167～184（『南塘集』巻七、書〔師門稟目〕、「上師門〔戊子八月～乙未三月〕」）に収録された南塘が遂菴へ宛てた書信にも相当量の農巖「批判」が現われるが、詳細な検討は将来の課題とする。
- 9 注1前掲テキスト、上、1980、pp.1005下～1006上（もしくは注3前掲テキスト、上、1976、pp.700下～701上），“吾儒之言性理也、諸子之言性氣也。理無不善、故吾儒之言性同・氣有善有不善、故諸子之言性不同。或以為善・或以為善惡混・或以為有三品、各隨所見以為說。而要皆認氣為性則同也。農翁之為此論剖析性・氣之決不同、以弁‘性惡’之必不然而揚之混・韓之三品皆舉焉、則可謂有功於‘性善’之論矣。然未段所答或問曰、「人既得是氣而有‘生’、則何可不謂之‘性’！然而「君子有弗‘性’者焉」。此說却似專以氣質為一性而與‘性善’相對也、恐非程・張之意也。‘氣質之性’非有一性也、只此‘本然之性’和氣質而有善惡者也。性之有善惡雖由於氣質、若其謂之‘性’、則從其理而言也。非是理為一性・氣為一性而相對為二性也。農翁之明決不為二性之論。此說若非出於一時遺辭之失、必是少作而非其定論也、読者宜知所弁焉”。
- 10 南塘の性概念については、咸賢贊（2003）による専論を参照されたい。此処では次の指摘が重要、“こ

ここで気質によって名づけられる理とは理気不相雜の観点において、氣中に墮在している理から氣を除外させた理だけを指示していったものである”（同、注4前掲論稿、2003、p.123【韓国語】）。

- ¹¹ 李宗雨、「農巖金昌協人物性論の初・晩年説区分に対する批判」、『韓国哲学論集』35、韓国哲学史研究会、2012、p.110および127【韓国語】。次の指摘は「読農巖性惡論弁」の考察から得られた知見、“彼（南塘を指す、渡邊注）がこのように金昌協の二性説を未定論であるとして彼（農巖を指す、渡邊注）の定論は一性であると考えたものは自身の一性説の根拠を金昌協に置いたとすることができる。韓元震の批判はみずからが一性であると考えたためである。本然之性と気質之性は二性でないというものである”（同論稿、2012、p.120【韓国語】）。
- ¹² 注1前掲テキストに収録されていない農巖の文章について、分析には『農巖全集』（景文社、1976）を用いる。同テキスト、1976、p.718下、“庚戌[先生二十歳]／作『荀子』「性惡論弁」[1670[農巖は弱冠]／『荀子』「性惡論弁」を作る]”。当テキストには農巖の文集（1710成る）・続集（1854）・別集（1928）がすべて収録されており便利である。
- ¹³ 注1前掲テキスト、上、1980、p.744上（もしくは注12テキスト、1976、p.509上），“或曰、「子之弁則然矣、古之論‘性’者如揚子・韓子皆異於孟氏。而子何獨荀氏之關？」。余応之曰、「二氏之論雖各自為一説、要其混於理氣、則与荀氏一而已矣。荀氏既闢、則二説者之失固無待於更弁矣」。曰、「性・氣之弁審如子之言矣、然則凡在人而属乎氣者、其不可謂之‘性’哉？」。曰、「不然、人既得是氣而有‘生’、則何可不謂之‘性’！然而「君子有弗‘性’者焉」。此則程・張之説尽之矣”。
- ¹⁴ 前同、“卿之學博而篤矣。惟未晰於性・氣之分而不究乎善・惡之本、故疑性於惡・疑善於偽、疑孟子於不達而其肆於言也、縱橫繆繆・汗漫支離而不自覺其相矛盾者多也。惜其不得進而及乎孟子以下上其論！又惜其不得退而並乎程・張与聞氣質之説以撤其蔽也！”。
- ¹⁵ 權純哲（1998）は、南塘よりもさらに時代を下った朝鮮後期の經学者である丁若鏞（1762～1836）によって成された従来の性論に対する彼の反論について、“(1)「性」に善と悪があるのに、孟子はただ「性善」だけを言ったとすれば、孟子は「性」を知らなかったことになる。／(2)「義理の性」は善を主とし「気質の性」は悪を主として、この二つの「性」をあわせて完全な「性」になるとすれば、揚雄の善惡混在説が正論となる。／(3)ただ「気質の性」だけを言えば、荀子の性惡説が正論になる。／(4)彼らの説に従えば、孔子と子思の道統は荀子と揚雄にあるべきであり、孟子を宗とすることはできない”（同、「茶山丁若鏞の人間論—彼の「性」・「心」解釈を中心にして—」、『埼玉大学紀要』34（1）、埼玉大学教養学部、1998、pp.68～69）と分析するうえ、“ここで留意すべきことは、朱熹の解釈を批判しながらも評価しているという茶山の立場である”（同論稿、1998（初出は1993、原題「茶山丁若鏞の經學思想研究」）、p.69）と述べている。とくに「批判しながらも評価」という指摘が示唆に富む。
- ¹⁶ 注1前掲テキスト、下（『語類』、卷四、性理一、「人物之性氣質之性」64、潘時舉（問いたのは1181以語）の記録）、1980、p.2330上、“道夫問、「氣質之説」始於何人？。曰、「此起於張・程、某以為極有功於聖門・有補於後學。讀之使人深有感於張・程。前此未曾有人説到此如。韓退之「原性」中説三品説得也是、但不曾分明説是氣質之性耳。性那裏有三品來？『孟子』説性善、但説得本原處下面、却不曾説得氣質之性。所以亦費分疏。諸子説性惡与善惡混、使張・程之説早出、則這許多說話自不用紛爭、故張・程之説立則諸子之説泯矣。因舉橫渠、「形而後有‘氣質之性’。善反之、則‘天地之性’存焉。故‘氣質之性’君子有弗‘性’者焉」。又舉明道云、「論性不論氣不備・論氣不論性不明、二之則不是」。且如只説箇仁・義・禮・智是性世間却有生出來、便無狀底是如何？只是氣稟如此。若不論那氣・這道理、便不周匝所以不備。若只論氣稟這箇善・這箇惡却不論那一原處、只是這箇道理又却不明。此自孔子・曾子・子思・孟子理會得後、都無人説這道理”（下略、注41参照）。南塘と農巖にそれぞれ引かれており、此処にも現われた張子が「氣質之性」を性として認定しなかったという点は、『孟子集注』「告子章句上篇」もしくは『近思錄』「道体篇」に既出であり、もと『正蒙』「誠明篇」に初出である。
- ¹⁷ もとより「策問」という表題が、科挙で試問される設題のことを意味する。その文章を農巖が作成していることから、彼が政界の官吏であった三十九歳（1689）より以前に作成されたものと覗われる。
- ¹⁸ 注1前掲テキスト、上、1980、pp.1006下～1007上（もしくは注12前掲テキスト、1976、p.526上），“‘先儒’又謂、「氣有善惡而理無不善」。理苟無不善、則‘氣之惡’者、豈其不本於理歟？不然、理又安得為無不善歟！且‘人’之有桀跖・‘物’之有蛇蝎、亦非無理而生者。又何以有善無善歟？”。本文に掲げた四つの農巖による設問は全て「先儒」から始められるが、本稿ではこの「先儒」が具体的に誰を指したものであるかについて、全的には特定することを避ける（ただし筆者がその対象人物を朱子でないこと見込んでいる点だけは、先行して述べておきたい）。詳細な分析は将来の課題とする。
- ¹⁹ 『論孟或問精義通考』保景文化社、2008、p.87下。本来の初出は『二程全書』、卷十六、遺書、「入關語録[或云明道先生語]」78（注1前掲テキスト、下、1980、p.2032下）であるが、此処では「而」字が挿入されている。なお尤菴門下によって作成された『論孟或問精義通考』（1689成る）が編成・刊行されるまでの経緯については、川原秀城、「宋時烈の朱子学—朝鮮朝前中期學術の集大成—」、同編、『朝鮮朝後期の社会と思想』（『アジア遊学』179）、勉誠出版、2015（初出は2013）、pp.117～118参照。

- 20 注1前掲テキスト、上、1980、p.1007上（もしくは注3前掲テキスト、上、1976、p.702上）、“‘氣之惡’者亦本於‘理之善’者而‘理之善’者既乘於‘氣之惡’者、則亦從而惡。雖從而惡其本善者、又未嘗不自若也。蓋理之本体、「沖漠無朕而万象森然已具」。這万象皆是天下合有底事、則理之所具亦善而已。何嘗有惡之挾雜乎！及其事物由此而出、則因其有為‘人’之理而有‘人’之惡者・因其有為‘物’之理而有‘物’之惡者、惡則生於氣之推盪万變者而其所以為是。‘物’者則未嘗不本於理之本具者矣”。
- 21 栗谷その人に対する研究として近年の成果では、金東熙、栗谷李珥の‘理氣之妙’思惟に対する再考察、『儒学研究』32、忠南大学校儒学研究所、2015【韓国語】が秀逸である。栗谷において「元不相離」・「実不相雜」の両原理と「理通而氣局」・「氣発而理乘」の両理論が「理氣之妙」思惟によって構成・展開するのだと分析されている点は示唆に富む。そのような思惟が尤菴・遂菴・農巖に深甚なる刺激を与えたに違いない。南塘が取り挙げた三大理論のごときものより、栗谷の方が評価に値するのではなかろうか。
- 22 このような視点から、人性物性「異」論者としての南塘の位相を見出すことは適切ようである。反対に、人性物性「同」論者としての農巖の位相を見出すことは不適切ようである。このような論点に対し、いづれ別稿を立てる予定である。
- 23 もう一人の程子（明道）と一括りにされて『四書章句集注』などで「程子曰」とされた表現は、朱子の別テキストを調べることによって両者いずれの発語であるか特定することのできる箇所がある。このような点については、末木恭彦（2001・2003）の両論稿を参照されたい（同、『論語精義』の成立と展開）・『四書集注』における「程子曰」の考察、『文化』20・21、駒澤大学文学部文化学教室、2001・2003）。また、明道と伊川の間に相違する見解、再び朱子によっても一体の二程子として捉えられ尽くすことのできなかつた立場について、近年の成果では宮下和太（2016）著において多く検討されている（同、『朱熹修養論の研究』、麗澤大学出版会、2016（初出は2013）、pp.98～168参照）。
- 24 注1前掲テキスト、上、1980、p.1007上（もしくは注12前掲テキスト、1976、p.526上）、“‘先儒’又謂、「氣者‘万殊’而理則一而已矣。今且以‘五行’言之、其浮沈・虚実・剛柔・清濁不同者理也。自是而推之万物莫不皆然、則理亦為‘万殊’。烏乎見其一也歟？”。
- 25 注20と同じ、“理之散在万物而各為一物之理者固為‘万殊’。若単指其理、則渾然全体無不各具而無非一矣”。
- 26 「理一」・「分殊」については、片岡龍、「江戸儒学研究の課題」、土田健次郎編、『近世儒学研究の方法と課題』、汲古書院、2006参照。とくに“この「理一」という確信が、現代にまでは到達していない”（同論稿、2006、p.116）とされたのが示唆に富む。
- 27 注24と同じ、“‘先儒’又以理為有‘本然’・‘乘氣’之別。氣之在天地間、亘古亘今充塞無間。理固無一息而不乘於氣矣。於何而別有所謂本然者歟？”。
- 28 注20と同じ、“就理之‘乘氣’處単指其理、則曰‘本然’而無不善”。
- 29 「訖農巖性惡論弁」を思い出して頂きたい。
- 30 詳しくは次節を参照されたいが、本稿で取り扱うテキスト中でこの一文と精確に符合するのは、後同典拠を除けば、注3前掲テキスト、上、1976、p.647上のみである（注37参照）。南塘はこの一文を朱子言論として認定するが、反対に農巖はそれを留保するようである。農巖が「先儒」説として疑義を投じているその対象が朱子その人であるとは考え難い。農巖は、この一文を朱子言論として扱うには注意を払う必要があると捉えたに違いない。南塘との明確なる相違点である。
- 31 注1前掲テキスト、上、1980、p.1007下（もしくは注12前掲テキスト、1976、p.526上）、“先儒又謂、「氣強理弱、管拱他不得。是則氣不聽命於理而理反受制於氣。凡天地造化皆氣之主張。又何取夫理而貴之歟？”。
- 32 注1前掲テキスト、上、1980、p.1007下（もしくは注3前掲テキスト、上、1976、p.702下）、“‘氣強理弱’、‘有為’・‘無為’之謂也。自其本流而言、則‘無為’者固多不勝‘有為’者。而自其本原而言、則‘有為’者必以‘無為’者為本、故君子所以必主乎理而務反其本[‘氣之善’者、固聽命於理。而其不善者、乃不聽命於理。善者常少而不善者常多、故曰‘多不勝’]”。
- 33 四番目の回答については、注1前掲テキスト、上、1980、p.1006下（もしくは注3前掲テキスト、上、1976、p.701下）、“‘無形在有形’、故因其‘有形’之可見而‘無形’者亦可見・因其實有是‘無形’者而其名亦可名。雖無‘情意’、而有‘情意’者本焉・雖無‘造作’、而有‘造作’者原焉、則其為功用亦大矣[‘無形在有形’、栗谷詩語也][‘無形は有形にある’]のであり、したがってその‘有形’のみることのできるものによるうえ‘無形’のものもみることができ・その実この‘無形’のものがあることによるうえその名も名づけることができるのだ。‘情意’がなくとも、それでいて‘情意’のあるものがこれにもとづき・‘造作’がなくとも、それでいて‘造作’のあるものがこれにもとづくのであれば、その功用と為るのもいっそう大きい[‘無形は有形にある’]は、栗谷の詩語である”。あるいは小注が南塘自身の作でなく、彼の文集を作成した弟子らによって付けられた可能性もある。
- 34 整菴の朝鮮儒学に与えた影響については、趙南浩、「羅欽順の哲学と朝鮮学者らの論弁」、ソウル大学校大学院哲学科博士学位論文、1999【韓国語】を参照されたい。南塘と農巖が整菴をどのように捉えてい

たかについても言及があるので、簡略にまとめられた箇所をそのまま紹介すると次の通り、“金昌協は理気一物説をはじめとする羅欽順の理論に対し大部分批判的である。しかし陽明学の良知説に対する批判は積極的に受容する”・“韓元震は羅欽順の哲学体系全体に対し批判的である。羅欽順が理気分離に反対しながら同時に理の主宰性を強調するなど論理的一貫性がないというのがその主たる理由である”(同論文、1999、p.107【韓国語】)。

- ³⁵ 本来の典拠(『困知記』、卷二、二十五章)とは僅かに字句が異同する。テキストのみ掲載すると、“朱子之言’有云、「氣強理弱、理管撰他不得」。若然、則所謂‘太極’者又安能為「造化之樞紐・品物之根柢」耶?”(『困知記』、中国子学名著集成編印基金会、1978、p.86)。注31・37と比せば、「反対側を統御できない」の接頭に「理」字がついている。その場合は試訳も「理は気を統御できない」へと変更されるので注意を要する。
- ³⁶ 『朱子大全』、中(卷四十六、書[知旧門人問答]、「答黃商伯」4)、保景文化社、1984、p.70上、“論万物之一原、則理同而氣異。觀万物之異體、則氣猶相近而理絕不同也。氣之異者、粹・駁之不齊。理之異者、偏・全之或異。幸更詳之、自當無可疑[万物之一原を論じれば、理が同じうえ氣が異なるのだ。万物の異体を観れば、氣が近いようであるうえ理が全く同じでない。氣之異とは、粹・駁の等しくないことだ。理之異とは偏・全の異なることだ。幸いに一層これを詳しくすれば、自ずと必ず疑うべきことが解決されるに違いない”。
- ³⁷ 注3前掲テキスト、上、1976、p.647上～下、“(上略)又曰、「朱子有云、「氣強理弱、管撰他不得」。若然、則所謂‘太極’者又安能為「造化之樞紐・品彙之根柢」耶?」。/(上略)‘太極’生‘兩儀’而「一陰一陽之謂道」、「理同而氣異」也。犬・牛・人・物之‘生’則同而‘性’不同、「氣同而理異」也。人性本然而「下愚不移」、「氣強而理弱」也。此三說者、皆朱子發明理氣之最精者而實皆本於孔・孟之訓。今皆一切破之、則良可異矣!而以其「氣強理弱」為不然者、尤害於理。(中略)「樞紐・根柢」以其‘本体’而言、「管撰不得」以其‘乘氣’而言。‘乘氣’之中‘本体’自若、則「樞紐・根柢」之妙未嘗不在於「管撰不得」之中而兩說初不相妨。特疑之者未察耳!”。
- ³⁸ 注1前掲テキスト、下(『濂溪志』、卷一、遺書、「太極圖說・朱子注」)、1980、p.1980上、“無極而太極/上天之載、無声無臭而實造化之樞紐・品彙之根柢也(下略)”。
- ³⁹ 整菴による朱子評価も、先立ってみた南塘の農巖評価・農巖の荀子評価と同様に、単純なる否定・非難の面のみでなく、裏面には「批判」する相手への敬意が敷かれていたように思われる。そのような議論について、前同テキストに即しつつなされた、嚴錫仁(2015)著にある「羅整菴と李退溪の思想」と題された章の指摘が重要、“羅整菴の朱子理解がこうした「理気二物」の見解に限られていたかといえ、決してそうではなく、彼は朱子思想にはこれと対立する「理気一物」的な言説も確かにあることを看取していた”(同、『東アジアにおける日本朱子学の位相—崎門学派の理気心性論—』、勉誠出版、2015(初出は2000、原題「朱子学派における羅整菴の位置」)、p.6)。
- ⁴⁰ 注1前掲テキスト、下(『語類』、卷四、性理一、「人物之性氣質之性」17、枅(聞いた年次は不明)の記録)、1980、pp.2326下～2327上、“某有疑問呈先生曰、「‘人物之性’有所謂同者、又有所謂異者。知其所以同、又知其所以異、然後可以論‘性’矣。夫‘太極’動而‘二氣’形、‘二氣’形而‘万化’生。‘人’与‘物’俱本乎此、則是其所謂同者。而‘二氣五行’緼縕交感万變不齊、則此其所謂異者。同者其理也、異者其氣也。必得是理而後有以為‘人物之性’、則其所謂同者固不得而異也。必得是氣而後有以為‘人物之形’、則其所謂異者亦不得而同也。是以先生於『大学或問』因謂「以其理而言之、則万物一原因無人物・貴賤之殊。以其氣而言之、則得其正且通者為人・得其偏且塞者為物、是以或貴・或賤而有所不能齊」者、蓋以此也。然其氣雖有不齊、而得之以有‘生’者、在‘人・物’莫不皆有理。雖有所謂同、而得之以為‘性’者、‘人’則獨異於‘物’、故為‘知覺運動’者此氣也・為‘仁義’為‘礼智’者此理也。‘知覺運動’、‘人’能之‘物’亦能之。而‘仁義礼智’、則‘物’固有之而豈能全之乎!今告子乃欲指其氣而遺其理、梏於其同者而不知其所謂異者。此所以見闕於『孟子』而先生於『集注』則亦以為「以氣言之、則知覺運動、人・物若不異。以理言之、則仁義礼智之稟、非物之所全」也。於此則言‘氣同而理異’者、所以見‘人’之為・貴非‘物’之所能並。於彼則言‘理同而氣異’者、所以見‘太極’之無虧欠而非有我之所得為也。以是觀之、尚何疑哉!有以『集注』・『或問』異同為疑者答之如此、未知是否?」。先生批云、「此一條論得甚分明。昨晚朋友正有講及此者、亦已略為言之。然不及此之有条理也」[枅]〔私(或者を指す)に疑義があり先生(朱子を指す、以下の「先生」も同じ)に披露している、「人物之性」にはいわゆる同じものがあり、再びいわゆる異なるものがあります。その同じゆえんを知り、再びその異なるゆえんを知って、そうした後で‘性’を論じるのであります。そもそも‘太極’が動くうえ‘二氣’があらわれ、‘二氣’があらわれるうえ‘万化’がおこります。‘人’と‘物’はどちらもこれにもとづくのであれば、これがそのいわゆる同じものです。そして‘二氣五行’はみなぎり交感してあらゆる変化の均しくないのであれば、これがそのいわゆる異なるものです。同じものはその理であり、異なるものはその気であります。必ずこの理を得た後で‘人物之性’と為ることがあれば、そのいわゆる同じくそうであること(その理)は元來得るうえ異ならないのです。必ずこの氣を得た後

で‘人物之形’と為ることがあれば、(その)いわゆる異な(ってそうで)あること(その気)もやはり得るうえ同じでないのです。したがって先生が『大学或問』において「その理によるうえこれ(‘人物之生’、次の「これ」も同じ)をいえば、万物一原であって元来人と物・貴と賤のような殊なりはないのだ。その気によってこれをいえば、その正しくかつ通じることを得て人と為り・その偏りかつ塞がることを得て物と為り、したがってあるいは貴く・あるいは賤しいうえ均しいことができないものがあるのだ」と提起されたものは、私(或者を指す)が思うに如上の理由のためであったのでしよう。しかしながらその気には均しくないことがあるとしても、それでいてこれを得て‘生’があるものであれば、‘人・物’であってみな理がないものはありません。(その気には)いわゆる同じものがあるとしても、それでいてこれを得て‘性’と為すものであれば、‘人’はただ‘物’から異なるのみであり、したがって‘知覚運動’と為るものはこの気であり・‘仁義’と為り‘礼智’と為るものはこの理であります。‘知覚運動’は、‘人’がこれを可能とし‘物’もやはりこれを可能とします。しかしながら‘仁義礼智’は、‘物’がこれを固有するうえどうしてこれを完全とできましようか!いま告子となるとその気(‘知覚運動’)を指すうえその理(‘仁義礼智’)を捨てようとし、その同じものを縛るうえそのいわゆる異なるものを知らないのです。そのため『孟子』に(説明が)欠けたものをみるうえ先生は『集注』におかれてやはり‘気によってこれ(‘人物之生’、次の「これ」も同じ)をいえば、知覚運動は、人・物で異ならない。理によってこれをいえば、仁義礼智の稟受は、物の完全とするものでないのだ」と為されているのでしよう。此処(『孟子集注』)では‘気が同じうえ理が異なる’ものを仰り、したがって‘人’の貴きと為し・‘物’の並ぶことができるものでないとみられました。彼処(『大学或問』)では‘理が同じうえ気が異なる’ものを仰り、したがって‘太極’の完全でないことがないうえ我々の人為によって得られることがあるのでないとみられました。これらによってこれ(‘人物之性’)を考えますと、いっそう何が疑われましよう!『孟子集注』・『大学或問』に異同が疑われると為す者に回答してそのよう(‘気が同じうえ理が異なる’・‘理が同じうえ気が異なる’)であったのですが、まだ正しかったか判りません。先生が批評していわれた、「この一文はたいへん分明に論じられている。昨晚友人にこれらのことを講じることがあったが、なんともほとんどこのような言と為ったものだ。しかしながらこのような条理があるものに及びはしなかった」[杵の記録]”。なお途中で引かれた『大学或問』・『孟子集注』の一文は現行のものとは論旨の変わらない範囲で僅かな字句の異同があるが、此処では詳しくみない。明朝の王守仁(1472~1528)による『朱子晩年定論』を待たずとも、『語類』の時点で朱子言論にはテキストによって異同があると当時の学者らに考えられていたことが覗われ、興味深い一文である(まして此処で朱子の絶賛する者によってそのような傾向が論弁されているのであれば尚更である)。

41 注1前掲テキスト、下(『語類』、卷四、性理一、「人物之性氣質之性」64、潘時舉(聞いたのは1181以後)の記録)、1980、p.2330上~下、“(上略、注16参照)謙之問、「天地之氣」当其‘昏明駁雜’之時、則其理亦隨而‘昏明駁雜’否?。曰、「理却只恁地、只是氣自如此」。又問、「若氣如此・理不如此、則是理與氣相離矣!」。曰、「氣雖是理之所生、然既生出則理管他不得。如道理寓於氣了・日用間運用都由這氣、只是氣強理弱。譬(中略)如父子若子不肖、父亦管他不得。聖人所以立教、正是要救這些子」[時舉。○柄録云、「問、「天地之性’既善、則‘氣稟之性’如何不善?。曰、「理固無不善。纔賦於氣質、便有清濁・偏正・剛柔・緩急之不同。蓋氣強而理弱、理管他不得。如父子本是一氣・子乃父所生、父賢而子不肖、父也管他不得(下略)」。”。

42 注1前掲テキスト、上、1980、p.750上(もしくは注12前掲テキスト、1976、p.800上)、“蓋「氣強理弱」、正不勝邪、又其‘勢’然耳。是以中人之氣清濁雖曰相半、而惡情較多・善情較少、自是而上下其等差可知。此吾說之意也”。農巖の「四端七情説」は、もと肅宗二十七年(1701)に作成されたものである。吳熙常(1763~1833)はその一文が『農巖集』に収録されなかった背景について、次のように述べている。注12前掲テキスト(別集、卷四、付録、「諸家記述雜録」16)、1976、p.864下(もしくは注1前掲テキスト、中(『老州集』、卷二十四、雜識[二]3)、p.1398上)、“曾聞印集之時、遂菴以其有參差於栗谷、力主刪去之論、見漏於原集。漢湖雖撮其要而付見、終不如全文之完備殊可恨也[かつて『農巖集』印行の際に、遂菴は農巖の当説と栗谷の見解が差互するようであり、したがってそれを削除するように要請し、収録から漏れることとなった。金元行(1702~1772)がその大要をうつし(年譜に)抄録したのであるが、結局は全文が完備されるよりよいこともなければ殊さら恨むべきものである”。要するに、遂菴の「批判」が決定打となって「四端七情説」は農巖の文集に収録されなかったようである。李天承(2006)は、「ここから宋時烈の二大高弟であった金昌協と權尙夏の微妙な葛藤と金昌協の死後に本格化される湖洛論弁の一断面を覗うことができる」(同、『農巖金昌協の哲学思想研究』、2006(初出は2004、原題「農巖金昌協の心性論に対する研究」)、p.70【韓国語])と述べるが、筆者のみどころ遂菴と農巖の関係は全般的な対立でない。この点に関しては、農巖の尤菴「批判」を遂菴が受け入れるところもあるという事実が確認される、二つのテキスト(農巖の『朱子大全筭疑問目』と刊行版の『朱子大全筭疑』(1715))を相互検証することによって提唱し得ようが、その作業は喫緊の課題とする。

(埼玉大学大学院)