

朝鮮史における四端七情論争の意味と原因

辺 英 浩

はじめに

- 第1節 朱子の四端七情論
- 第2節 朝鮮での四端七情論争の経緯
- 第3節 主理主義の四端七情論
- 第4節 主気主義の四端七情論
- 第5節 四端七情論争の発生原因
- 第6節 総括

はじめに

中国南宋の朱子(1130～1201年)によって完成された朱子学は、13世紀後半朝鮮に輸入され、李氏朝鮮の開国とともに思想界の首座を獲得する。しかし朱子学の本格的・内在的な受容は、東方の朱子と称えられる李退溪(名は滉、字は景浩、退溪は号 1501～70年)の出現を待たねばならなかったといわれる。そして李退溪が自己の学問を確立し、退溪学が広く朝鮮社会に浸透していく契機となったのが、奇大升(字は明彦、号は高峯 1527～72年)との間で争われた著名な四端七情論争であった。この論争は、奇大升の側が大きく李退溪に譲歩する形で、表現上ほぼ一致して一旦終結した。だが、奇大升の見解を基本的に支持した李栗谷(名は珥、字は叔獻、栗谷は号 1536～84年)と退溪説の立場に立って質問をする成渾(字は浩原、号は牛溪 1535～98年)との間で再び論

争が再燃し、結局成渾が栗谷説を受け入れて終了するようである。奇大升は李退溪よりも26歳年下であるが両者は同門の師弟関係に近い間柄であり、李栗谷と成渾は1歳違いの友人であった。近しい間柄で日常的に学問的な議論をし相互に裨益する関係にあったが、学問上の多くの議論、質疑応答の中で、生まれたのが四端七情論争であった。近しい人間関係であったがために激しい論争が可能となったのもあろう。だが、李退溪と奇大升は死去し、李栗谷と成渾が生存中に、士林派が東人と西人の2党派に分裂する。李栗谷が東西人士の間で調停をしようと懸命に尽力し、上記4人の誰もが党争を賛成も、後押しもしないにも拘わらず、党の細分化と党争の激化が進行する中で、後世において李退溪は東人の祖と、李栗谷は西人の祖とみなされ、東西の党人は、四端七情論争での李退溪と李栗谷の学説を自己の拠り所としていくのである。こうして四端七情論争は政治闘争と結合しつつ朝鮮時代末期にまで継続され、朝鮮思想史上の大論争となったのである。

そのため四端七情論争については、朝鮮時代のものも含めて、現在に至るまで夥しい研究があり、論争の経緯や史料的な整理などについてはほぼ出尽くしている⁽¹⁾。しかしその多くは朝鮮時代から近年の研究に至るまで朝鮮時代の政

(1) 韓国においては夥しい論著が発表されてきている。日本人の手になる研究としては夙に高橋亨「朝鮮儒学史に於ける主理派主気派の発達」『朝鮮支那

文化の研究』(京城大学、1929年)が実証研究で高いレベルを示している。近年では友枝龍太郎氏が李退溪と朱子との詳細な比較を行い、多くの示唆に富

治党派の系譜を引く党派的な立場からの護教的な研究か、各思想家の主張の概説・祖述に止まっており、この論争の思想史的意味は何であったのか、なぜこのような論争が起きたのかなどについては、わずかに朱子の言及していなかった四端七情に関する議論を展開したとして、朝鮮朱子学の独自性を主張するという次元にとどまっており⁽²⁾、四端七情論争の歴史的な意味の解明は今後の研究課題としてそのまま残っていると行って良い状況にある。

ここでは李退溪と奇大升の論争、李栗谷と成渾の論争経緯の検討を通じて、第1に李退溪と李栗谷の四端七情論の思想史的意味の解明と、第2に、何故に四端七情論争が起きたのか、その理由を検討してみたい。

第1節 朱子の四端七情論

朝鮮の朱子学者たちは、それぞれが朱子の言説を自己の典拠とし論争を展開しており、朝鮮での四端七情論争を見るに先だって朱子の四端七情論をまず見ておかねばならないが、四端七情において理と気がどのような関連にあるのが論争されているため、まず朱子学の理と気を確認しておかねばならない⁽³⁾。

朱子哲学の根本原理は形而上の理であり、この理はそれが形而下に降ると、ここに気が現れ、同時に理がその気の中に具備して、気は万物の形を賦与する原因となり、理は万物の性を決定する原因となる。こうして超越的、形而上的な理は天地間の個々万物に内在し、個々の万

物は「各々その性を一にす」るが、形而下の世界では万物は気を具え、そこで天地万物は理と気の結合として理によって物の性が決定され、気的作用によって物の形が決定され差別相が生じる。

「天地の間、理あり、気あり。理なるものは形而上の道なり、物を生じるの本なり。気なるものは形而下の器なり、物を生ずるの具なり。是を以て人物の生ずるや、必ず此理を稟^うけて然して後性あり、必ず此気を稟^うけて然して後形あり。其の性と其の形と一身を外れずと雖も、然れども道と器の間、分際甚だ明らかにして乱るべからず」(『朱子文集』巻58、答黄道夫書)

朱子は理と気の関係について、彼の先駆者たちと同じく「理は形而上の道、気は形而下の器」とした上で、「道と器の間、分際甚だ明らかにして乱るべからず」と理と気の弁別を強調していたが、この表現のみによっては理の気に対する根源性を表現するには不十分である。例えば朱子理気論の最大の先駆者であった程伊川においてさえ、「理は形而上」「気は形而下」としながらも、理の気に対する根源性を曖昧にする表現が見られるのである。「陰陽(=気)を離れりて更に道(=理)なし」⁽⁴⁾

しかし朱子の場合、理の気に対する根源性は決定的な鮮明さで現れている。先に理は万物に内在する道=原理とされていたが、理は天地万物に超越した究極的な根源であり、物=実体とされるのである。

・「未だ天地有らざるの先、畢竟^{ひっきよう}もた只だ理の

む論考を発表されている。友枝龍太郎『李退溪』東洋書院、1985年。

(2) 例えば尹絲淳「高橋亨の韓国儒学観検討」(『韓国学』第12輯所収及び『退溪哲学研究』高麗大学出版社、1980年)参照。なぜ朝鮮において朱子の展開した以上に四端七情に関する論争が行われたのかは本文において記述しているごとくであり、それ自体は朝鮮朱子学の朝鮮的特質でも何でもない。

(3) 朱子の理気論については、守本順一郎『東洋政治思想史研究』(未来社、1967年)、岩間一雄『中国政治思想史研究』(未来社、1968年)、島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、1967年。安田二郎『中国近世思想史研究』などを参照。

(4) 『二程遺書』巻16、26張。朱子の先駆者たちへの批判的検討は守本順一郎『徳川政治思想史研究』未来社、1981年、66～69、76～81、87～90頁。

み。此の理有れば便わちこの天地有り。若し此の理無ければ便わち亦た天地無し」(朱子語類卷1)

・「此れ未だこの事有らずして先にこの理有るを言う。未だ君臣父子有らず、已に先に君臣父子の理有るが如し。……未だ事物有らざるの時、此の理已に具わる」(『近思錄』卷1、程氏「冲漠にして朕無し、万象森然已に具わる」への朱子注)

・「所謂理と氣とは決ず是れ二物。但し物上に在って看れば則ち二物混論として分解すべからず。各一処に在り。然れども二物の各一物たるを害せざるなり。若し理上にあつて看れば則ち未だ物あらざると雖も已に物の理はあるべし。然れども亦但理あるのみにして未だ嘗て実にこの物あらざるなり。」(『朱子文集』卷46 答劉叔文)。

朱子の理はこうして内在性と超越性、原理性と実体性との形式論理的矛盾を孕んだ難解な概念であったが、この理氣論を踏まえて朱子は四端七情論を展開している。

朱子学においては、人間の「心は性と情を統べる」、「性は未発」、「情は已発」である。理は人間に宿って「本然の性」となり、同時に氣が人間に付与され「氣質の性」となるが、これには清明混濁の差がある。しかし「性は即ち理なり」というように理＝本然の性が氣＝氣質の性に対して根源的とされることにより、氣質の性の混濁を清めれば何人と雖も本然の性に復り聖人になることができる⁽⁵⁾。

さて四端とは『孟子』公孫丑章句上の經文にてでくる惻隱(あわれに痛ましく思う)・羞惡(惡しきことを恥じて憎む)・辭讓(謙り人に讓る)・是非(善を是とし惡を非とする)で、各々仁義礼智の性が外に現れた情であり、七情は喜

怒哀樂愛惡欲である。四端七情は共に情であり、それぞれの理氣の関連如何が朝鮮朱子学者たちの間で問題となるが、この点に関連して朱子は3つの重要な史料を残している。

第1に『朱子語類』での真正面からの説明である。

「(朱子曰く)『四端は是れ理の発、七情は是れ氣の発なり』。(輔漢卿)問ふ『喜怒哀惡欲の如きを看得し来るに、却って仁義に近く似る』。(朱子曰く)『固より相似する處有り』(『朱子語類』卷53 孟子3 公孫丑上之下 人皆有不忍人之心章)

周知のように『朱子語類』は朱子の死後、弟子たちが集まり、師の学説が失われないよう生前の朱子の発言を保存・記録するために編纂したものである。そのため弟子たちの間で師説への解釈に疑問がある箇所は、朱子語類において議論が展開されている。しかし、四端七情と理氣の関連に関しては、僅かにこの1条があるのみである。この点からも四端七情に関しては弟子たちの間では論争がなかったことが判明する。

朱子はここで端的に「四端は是れ理の発、七情は是れ氣の発なり」(「四端是理之発、七情是氣之発」と明言しており、後に李退溪は譲れぬ師説として奇大升に提示するのであるが、この記録の後段は前段の朱子の発言を否定しかねない内容になっていることに注意を払う必要がある⁽⁶⁾。朱子は確かに端的に「四端は是れ理の発、七情は是れ氣の発なり」と返答した。ここでは「理の発」といわれ、理と氣の弁別を強調し、理が氣と同様に実体として把握されていることが表現上において明らかにされ、先に朱子理氣論でみた理を実体としてもとらえたことに対応している。だが、この表現だと四端は理の

(5) 守本順一郎『東洋政治思想史研究』第二章。

(6) この点を三浦国雄氏は夙に指摘していた。『朱子

人類の知的遺産19』講談社、1979年、366頁。

み、七情は気のみで成立していることになる。その説明に対して弟子から『気の発』と説明した七情（喜怒哀愛悪欲など）をみると、理に属する仁義（その已発は惻隠・羞惡）に近似しているのではないのでしょうか？」と、言い換えれば「七情は気のみで成立するといわれましたが、理もあるのではないのでしょうか？」と質問を受けたのである。それに対して朱子は「固より似ている所がある」と曖昧な答え方をしている。ここでの朱子の思考には揺れがあるようである。

朱子個人としては、自身の年齢や発言する周囲の状況などのため、その発言、記録には様々なぶれや矛盾がでてきて当然であるが、朱子語類の記録には特にその傾向が強い。それゆえ弟子たちの間で師説の食い違いや矛盾を整理する必要が一層あったのであろう。

しかし四端七情に関する朱子の残り2つの重要な史料は『孟子集注』と『中庸章句』であるが、朱子語類とは史料性格が異なる。朱子は自説を体系化しつつ、学習者のため、『四書』（『大学』『論語』『孟子』『中庸』）に推敲を重ねて注釈をつけ、『四書集注』を完成させたことは周知のごとくである。従ってここには様々なぶれもありえる朱子個人の思想ではなく、朱子学の諸範疇が体系的に推敲を重ねて盛り込まれているのである。この2つの史料では先の説明とは異なる注釈がつけられている。

まず『孟子集注』での四端の説明である。経の本文は以下の通りである。

「人には皆人に忍びざるの心有り。先王人に忍びざるの心有りて、斯わち人に忍びざるの政有り。人に忍びざるの心を以て人に忍びざるの政を行えば、天下を治めることは之を掌の上に運らすがごとし。人には皆人に忍びざるの心有りと謂う所以は、今、人、にわか
てのひら めく
に孺子の井に入ちんとするを見れば、皆怵惕

惻隠の心有り。交わりを孺子の父母に結ばんとする所以にも非ず、誉れを郷党朋友に要める所以にも非ず、其の声を惡みて然るにもあらず。是に由りて之を觀れば、惻隠の心無ければ人に非ず。羞惡の心無ければ人に非ず。辞讓の心無ければ人に非ず。是非の心無ければ人に非ず。惻隠の心は仁の端なり、羞惡の心は義の端なり、辞讓の心は礼の端なり、是非の心は智の端なり。人の是の四端を有するは、猶お其の四体を有するがごとし。是の四端を有して自ら能わずというは自らを賊なり。其の君能わずと謂うは其の君を賊なり。凡そ四端を我に有する者、皆広げて之を充たすことを知れば、火の始めて然え、泉の始めて達するが若とし。苟も能く之を充さば、以て四海を保つに足る。苟も之を充さざれば、以て父母に事えるに足らず。」

朱子は次のように注をつけている。

「衆人、人に忍びざるの心（惻隠のこと一引用者）有りと雖も、然れども物欲の之を害し、存する者は寡なし。故に察識する能わずして之を政事の間に推す。惟だ聖人のみ此の心を全て体し、感ずるに随いて応ず。故にその行方、人に忍びざるの政に非ざる無し。……謝氏曰く『人は須く是れ其の真心を識るべし。方ににわか
まさ
に孺子の井に入ちんとするを見る時、その心怵惕す、乃ち真心なり。思うに非ずして得、勉めるに非ずして中る、天理の自然なり。交わりを結ばんとする、誉れを要める、其の声を惡みて然るは、即わち人欲の私なり。』……惻隠・羞惡・辞讓・是非は情也。仁義礼智は性也。心は性情を統る者也。端は緒也。其の情の発に因りて性の本然得て見る可し。猶お物
な
は中に在りて緒は外に見わること有るがごとき也。四体四肢は人の必ず有る所の者也。自ら能はずと謂ふ者は物欲之を蔽ふのみ。」（下線部は筆者）

仁義礼智の性は発して惻隠・羞惡・辞讓・是非の情となるが、そこで初めて「性の本然（＝理）を得て見る」ことができる。四端は全て純善の情と思いがちであるが、しかし朱子は四端の情においてさえ常に性の本然が現れるわけではなく、四端の情は仁義礼智＝理から発するものであるが、理が「物欲」「人欲の私」＝気によって害されたり、蔽われたりし、悪に流れることがあると明確に認めている。だからこそ朱子は四端に即して理を充満、拡充させ、悪に流れないように、理が気を強く統制できるように強調したのであろう。「推广して其の本然の量を充満するを知れば、則ち其れ日々に新たにして又新たり。……学者此に於て返りて黙識して之を拡充せば、則ち天の我に与える所以は以て尽さざること無かるべし」。朱子の学説の決定版とも言うべき『孟子集注』では四端は理と気により説明され、四端にも悪がありえることが明示されていた。もちろん理によって気が統制されることが多かろうし、そうなるように工夫の方法にも言及されていたが。

次に、『中庸章句』での七情への説明である。

「喜怒哀楽の未発、之を中と謂う。発して皆節に中る、之を和と謂う。中なる者は天下の大本なり。和なる者は、天下の達道なり。」
朱注は次の通りである。

「喜怒哀楽は情なり。其の未発は則ち性なり。偏倚する所無し、故に之を中と謂う。発して皆節に中る、情の正なり、乖戾する所無し、故に之を和と謂う。大本は、天命の性、天下の理皆此に由りて出ずる、道の体なり。達道は性に循うの謂いにして、天下古今の共に由る所、道の用なり。此れ、性情の徳を言い、以て道は離れるべからざるの意を明らかにす。」

七情は人間の全ての情を網羅していると思われるため、悪に流れることが多かろうが、善も

ある筈である。むしろここでは七情中の善情を、未発では「中」、已発では「発して皆節に中る」、「和」という表現で、七情には未発已発の次元でも気のみならず、道＝理が離れないことが明らかにされている。「此れ、性情の徳を言い、以て道は離れるべからざるの意を明らかにす」。

小括しておこう。朱子は『朱子語類』で「四端は是れ理の発、七情は是れ気の発なり」と端的な説明をしていた。ここでは朱子の理気論で、理と気の弁別を強調し、気のみならず理も実体的に把握されていたことに対応して「四端は是れ理の発」、「七情は是れ気の発」とされていたが、已発＝情において理と気は同時に存在する筈なのに、四端は理のみ、七情は気のみにより成立しているとされ、表現上不完全さがあった。この記録の後段で弟子より「喜怒哀楽の如きを看得し来るに、却って仁義に近く似る」のではという質問に対しての朱子の「固より相似する処有り」との返答は、弟子の質問に触発されて、「そういわれれば四端にも気がありそうだ、七情にも理がありそうだ、四端七情共に理と気を絡めて説明しなければならない」と直感し、幾分動揺しつつ曖昧な応答をしていたものと思われる。果たして、朱子が推敲を重ねた自説の決定版である『孟子集注』と『中庸章句』では四端七情共に理と気により説明されていたのである。そこでは四端は気もあるとされた結果、悪になることもありえると説明されていた。ただそうはいっても四端は仁義礼智の端緒で純善に近い情であると考えられ、その点悪に流れることが多い七情とは別の種類の情であると考えられていた。朱子の門弟たちの間では、『孟子集注』と『中庸章句』での朱子のこの説明が受け入れられ論争の余地がなかったのであろう。ただ四端と七情とにおける理気の関連の仕方に関する精密な表現にまで至っていない

ため、表現上はさらに発展させる余地があったことも事実である。さてこの四端七情が朝鮮に朱子学が移植される過程でいかなる問題となったのであろうか。

第2節 朝鮮での四端七情論争の経緯

李退溪は53歳の時に、鄭之雲（字は静而、号は秋巒^{しゅうらん} 1509～61年）が難解な朱子学理解のために作成した『天命図』を偶然見かけ改訂を施したが、情の四端を向かって右に「四端は理より発する」（四端発於理）、七情を左に「七情は氣より発する」（七情発於氣）と、空間的に分離して記していた⁽⁷⁾。その後李退溪が59歳（1559年）の正月に、天命図の「四端は理より発する」、「七情は氣より発する」について奇大升ら士友の間に疑問があることを聞き、「天命図」の「四端は理より発す」、「七情は氣より発す」について、それが四端七情を理と氣に「分別すること太甚しく、或は争端を致すを恐」れて、「四端の発は純理、故に不善無し。七情の発は兼氣、故に善惡有り」（四端之發、純理、故無不善。七情之發、兼氣、故有善惡）と改訂し、その旨を奇大升に書き送った（『高峰全集』247頁）。

この書簡に対して奇大升より、「人間の心は性（＝未発）と情（＝已発）を統括しているが、四端七情ともに『性（＝理）より発して氣に乗る』のみで、七情は全ての情で、四端はその中の善情を別撥して言ったものである。従って七情は全体、四端は七情中の部分の関係にあり、四端七情ともに理と氣より構成されているのではないか」との批判を受けたのである。こうして著名な四端七情論争は始まったが、時に李退溪59歳、奇大升33歳であった。以後足かけ8

年に及ぶ当時の李氏朝鮮士族たちが関心を持つ一大論争となったのである。但し激論が行われたのは当初の3年間であった。李退溪は、論争過程で『朱子語類』の「四端は是れ理の発、七情は是れ氣の発」に修正後、さらに四端は「理発して氣之に随う」、七情は「氣発して理之に乗る」（四端「理発而氣随之」、七情「氣発而理乗之」）と再修正し、両者の主張は表現上は接近するが、3年間の激論後、両者はこの論争点について長い間沈黙を守っていた。論争開始より8年目に奇大升が、李退溪が論争過程で示した一表現（「四端発於理、而無不善」「七情兼理氣、有善惡……故謂是氣之發」）に同意する書簡を送り、退溪もそれを「甚だ善し、甚だ善し」と称え論争は終わったのである。

しかし李退溪は以後1568年に宣祖に上げた『聖学十図』の「第六 心統性情図」において「四端之情の如きは、理発して氣之に随う、自ずから純善無惡なり。必ず理発して未だ遂げずして氣に拵わる、然る後不善為り。七者之情は、氣発して理之に乗る、亦た不善有る無し。若し氣発して中らずして其の理を滅ぼす、則ち放ちて惡と為る也。」（如四端之情、理発而氣随之、自純善無惡。必理発未遂而拵於氣、然後為不善。七者之情、氣発而理乗之、亦無有不善。若氣発不中、而滅其理、則放而為惡也）と定式化しており、これが李退溪の到達点であった⁽⁸⁾。

こうして一旦収束した四端七情論争であったが、退溪死去後の1572年に李栗谷と成渾との間で論争が再燃したのである。李栗谷は基本的に奇大升の見解に同意をし、四端は七情中の純善の情であり、人間の情は「氣発して理乗るのみ」としていた。成渾は初め李栗谷説に納得していたのであるが、下記の朱子が心血を注いだ著書『中庸章句序』において人心と道心を理と氣に

(7) 『退溪全書』三（成均館大学校出版部、1985年）年譜、退溪53歳。

(8) 友枝前掲書第四節

分離して説明している箇所を見て、人心・道心で理（＝性命の正）気（＝形気の私）互発がいえるならば、四端七情においても李退溪の理気互発説がいえるのではないかと、朱子の著作を含む經典の文辞と四端七情との論理的整合性を問う質問を繰り返した。

「心の虚靈知觉は一のみ。而して以て人心・道心の異なる有りと為すは、則ち其の或いは形気の私に生じ、或いは性命の正に原づくを以て、知觉を為す所以の者同じからず。是を以て或いは危殆にして安からず、或いは微妙にして見われ難きのみ。然れども人は是の形有らざるなし、故に上智と雖も人心無き能わ

ず。亦た是の性有らざる無し、故に下愚と雖も道心無き能わず。二者、方寸の間に雜じて之を治むる所以を知らざれば、則ち危き者愈々危うく、微かなる者愈々微かなり。而して天理の公、卒に以て夫の人欲の私に勝つなし。精なれば則ち夫の二者の間を察して雜じえざるなり。一なれば則ち其の本心の正を守りて離れざるなり。斯れに従事して少かも間斷なく、必ず道心をして常に一身の主たらしめ、而して人心毎に命を聴けば、則ち危うき者は安く、微かなる者も著われ、而して動靜云為、自ずから過不及の差無からん」⁽⁹⁾

この論争過程では李栗谷は四端七情に関する

(9) 本文で後述するごとく、朱子と退溪は、理と気の弁別を強調し、理の気に対する究極性、根源性を前提としている。そのため理が超越的、実体的にも把握されるのである。こうした理気論理解を前提として見ると、『中庸章句序』はその点を鮮明にするものといえる。ここでは理＝天理の公＝道心、気＝人欲の私＝人心として、理気の弁別を強調し（精なれば則ち夫の二者の間を察して雜じえざるなり）、理の気に対する根源性を明らかにしている（必ず道心をして常に一身の主たらしめ、而して人心毎に命を聴けば～）。

人心道心と四端七情との関係について少し補足説明をしておきたい。四端七情においては、退溪と朱子は等しく、共に理と気より説明し、四端は理が強く、七情は気が強い別個の種類的情であった。退溪の精密な表現によれば「四端は理発し気が随う」「七情は気発して理之に乗る」である。ただ理と気の弁別を強調し、理の気に対する究極性を表現するためには、一般的に悪に流れる（気が理に勝つ）ことの多い七情においてはそれは果たし得ないため、四端が真の論争点であった。

一方栗谷は理と気の弁別、理の気に対する究極性を曖昧にし、相対的に気を拡大させていた。そのため、理が強い四端という情が、七情とは別個にあるとする退溪の考えを否定した。四端七情共に、「気発して理之に乗る」という同じ種類の情であり、四端は七情中の善情で、七情は全体、四端は部分という関係にあるとしたのである。

退溪は論争途中で、「四端理発」「七情気発」と四端と七情をそれぞれ理と気のみで説明していた時に、四端＝道心、七情＝人心という理解を示しているが、人心道心が已発未発の区別なく人間の心を問題にしているように見えるのに対して、四端七情は

明白に已発の情である。そのため、朱子の『中庸章句序』とは微妙な違いがあるようである。また退溪は最終的には「四端は理発し気が随う」「七情は気発して理之に乗る」と四端七情共に理と気で説明するようになるが、論争点になっていなかったためであろう、その時点での人心道心理解は示していない。ただこのような指摘は些末な字義詮索の次元の問題に過ぎないであろう。朱子にとっても、退溪にとっても、理と気の弁別を強調し、理の気に対する究極性を人間の心の領域において表現することに関心があり、その際に漢代以前の古典儒教から受け継がれてきた概念や素材（例えば四端七情や人心道心など）を自己の思想体系の中に整合的に生かしているからである。退溪にとっては四端七情論においては四端が真の論争点であったと同様に、人心道心論では、道心が理が強い、人心とは異なる種類の心の働きであることを表現しようとしていたのである。そして人心道心は退溪の当時にはさして論争とならなかったために、この程度の指摘にとどまったのであろう。退溪と朱子は、細部の表現において些末な違いはあっても、理と気の弁別を強調し、理の気に対する究極性を前提としている基本的な立場は等しいのである。

成渾は当初栗谷説に賛同していたが、この『中庸章句序』などを読んで、栗谷説に疑問を抱いたのは当然であった。朱子と栗谷の理気理解には相違があり、それが集中的に表現されている箇所だからである。栗谷は成渾への返答の中で、七情は全ての情で、四端は七情中の善情であるが、他方道心は四端と同じであるが、人心は悪情であるため七情とは異なるとの趣旨の回答をしている。そして七情とは異なる種類の、理が強い四端も道心もありえず、ただ「気発して理之に乗る」情があるのみで、気が理の発現

自説を頑なに貫き、成渾も人心道心との論理的な整合性をどう解釈すればよいのかという観点からの質問を繰り返すことに終始し、主たる論争点は早くに出尽くし、その後新たな論理展開はほとんどなかったようで、この新たな論理展開の希薄さを反映してか、合計9往復の書簡のうち第7・8・9書は逸失して残存していない。その後成渾は結局李栗谷の説に同意したようで、成渾は若干49歳で夭逝した李栗谷への悼辞の中で、栗谷の四端七情に賛同する旨を述べている。(牛溪は成渾の名)。「牛溪先生、之を哭して曰く『栗谷は道に於いて大原を洞見す。其の所謂人心の発に二原無し、理気は互発を謂うべからず等の語、皆実に誠を見得す』」(『李栗谷全書』巻34、49張。李栗谷年譜 宣祖12年正月)

第3節 主理主義の四端七情論

退溪の四端七情論の変遷過程を整理すると次のようになる。

①『「天命図」の改訂』で、四端は理より発する、七情は気より発する(四端発於理、七情発於気)

②四端の発は純理、故に不善無し。七情の発は兼気、故に善惡有り(四端之発、純理、故無不善。七情之発、兼気、故有善惡)

③『朱子語類』の、四端は是れ理の発、七情は是れ気の発(四端是理之発、七情是氣之発)

④四端は理発して気之に随う、七情は気発して理之に乗る(四端理発而氣随之、七情氣発而理乗之)

⑤『聖学十図』「第六 心統性情図」の「四端

之情の如きは、理発して気之に随う、自ずから純善無惡なり。必ず理発して未だ遂げずして氣に拵わる、然る後不善為り。七者之情は、氣発して理之に乗る、亦た不善有る無し。若し氣発して中らずして其の理を滅ぼす、則ち放ちて惡と為る也。」(如四端之情、理発而氣随之、自純善無惡。必理発未遂而拵於氣、然後為不善。七者之情、氣発而理乗之、亦無有不善。若氣発不中、而滅其理、則放而為惡也)。

退溪は当初から、四端は理に、七情は氣に属させようとしていた。それが論争過程において四端は理を主としつつも氣も属するように、七情は氣を主としつつ理も属する表現に変え、最終的には『聖学十図』での表現に総括されている。そこでは四端にも氣があるため不善がありえろとしていた。そしてこのような変遷にも拘わらず一貫して退溪が堅持していたのは、四端は七情とは別個の種類の情で、当初四端は純善とし、最後には惡もありえろが善になることが多い情であるという立場であった。退溪は四端は七情とは異なる種類の情であることを明確にする表現をしようと一貫した態度を取っていたのである。

それでは退溪は何故にこのような表現に固執したのであろうか。それは退溪の理氣論に密接な関連を有していた。先に見たように朱子は理の氣に対する根源性を示すために、人物にあって氣は器、理は道で、両者「の分際は甚だ明らか」となりと弁別を強調していたが、理の氣に対する究極性、根源性を一層鮮明にするために、理は天地万物に超越する物=実体としていた。

を妨げた場合が惡情、氣が清明で理の発現を妨げなかった場合が善情とするのである。この善情が四端、道心である。こうして栗谷は自己の理氣論を四端七情ばかりでなく、人心道心にも貫徹していったのである。

栗谷は、なぜ四端七情を部分と全体としたのに対して、道心=善情で人心=惡情としたのであろう

か。これは『中庸章句序』の文章が理=善と氣=惡との弁別を強調し、それぞれ道心と人心に配当しているように見えるためではなかろうか。人心を七情同様に全ての情とすると、この『中庸章句序』と自説との齟齬が大きくなり、うまく解釈しえなかったためであろうと推察される。

こうして朱子の理は、一方では人物に内在する道＝原理とされながら、他方、天地万物に超越する物＝実体とされるに至り、朱子の理は内在性と超越性、原理性と実体性との形式論理的矛盾を孕む難解な概念であったのである。退溪は、朱子同様に理（＝太極）の気（＝陰陽・両儀）に対する根源性を鮮明に示すため、理を事物に超越する、実体としているのである。退溪が理と気の弁別を強調した根底には、理の気に対する根源性を鮮明にするために理を超越的、実体的にもとらえるという思考が厳存していたのである。

・「此れ未だこの事有らずして先にこの理有るを言う。未だ君臣父子有らず、已に先に君臣父子の理有るが如し。…未だ事物有らざるの時、此の理已に具わる」（『近思錄』巻1、程氏「^{ちゆうばく}沖漠にして^{きざし}朕無し、^{すで}万象森然已に具わる」への朱注を引用し同意。『退溪全書』2、3頁。巻25、6張）

・「今按ずるに孔子・周子、『陰陽（＝気）は是れ太極（＝理）の生ずる所なり』と明言す。若し理と気は本と一物と曰ば、則ち太極即ち是れ^{いずく}両儀にして、^{いずく}安んぞ能く生ずる者有らんや。真と曰ひ、精と曰ふ。其の二物を以ての故に妙合して凝ると曰ふ。如し其れ一物ならば、寧んぞ妙合して凝る者有らんや。」（『退溪全書』2、331頁、「退溪先生文集内集」巻41、21張右）。

この理の気に対する根源性を四端七情において表現するためにはどうすればよいであろうか。奇大升は七情を人間の全ての情、四端は七情中の純善の部分とし、他方退溪は七情は人間の多くの情であるが、ただ四端は七情のうちの善情とは異なる善（になることが多い）情、としていた。李退溪、奇大升どちらにしろ七情は、四端とは異なり悪になることが多い情であり、これは人間を経験的に観察すれば誰しも容易に

納得しうることである。すると七情において理が気に対して根源的である、理が強く気は弱い、ということ表現するのは甚だ困難である。退溪は七情を「気発して理之に乗る」と表現していたが、「発する」は気が実体であり、「之に乗る」は理が原理であるという含意が込められた表現であろう。七情において気は強く理は弱い、悪に傾く情なのである。

理の気に対する根源性を表現しうるのは四端においてであった。四端は『孟子』などを見る限り純善の情とみなせそうであった。理が気に対して根源的であることを明確に示せる情のようである。退溪は四端を、「理発して気之に随う」と表現していたが、ここでは気が実体であるのは当然であるが、「理発」という表現で理もまた実体的に把握し、さらに気が理に従属すること（「気之（＝理）に随う」）、言い換えれば「理は強く、気は弱い」ということを表現上明示しようとしていたのである。

ただし退溪は当初四端を純善の情としていたが、最終的には不善もありえるに変更していた。これは何を意味していたのであろうか。まず何よりも退溪が師と仰ぐ朱子自身が『孟子』四端の注釈に不善になることもあると明示しており、奇大升が論争過程で次のごとく指摘したように経験的にみればあり得ることであった。（ただし奇大升はこの同一書簡の本文では四端は純善の情とし、ここの附論では子細に見ると四端にも不善があると矛盾した発言をしているのであるが）。「若し^{ひろ}泛く情上に就きて之を細かく論じれば、則ち四端之発も亦た節に中らざる者有り。固より皆之を善と謂うべからず。尋常人の或いは其の当に羞惡すべからざる所の者を羞惡すること有り。亦た其の当に是非すべからざる所の者を是非すること有り。」（『高峰全集 259頁』）

朱子自身がその孟子への注釈で四端にも不善

があることを明示し、朱子語類では四端は理の発としていたのであるが、退溪はこの孟子の朱子注と朱子語類の両方を読んでいながら、わざわざ語類の方を採用していたわけである。いわば四端を表現上は機械的に純善としていたのである。ここで退溪が経験的に思考していたというよりは、朱子学を朝鮮へ移植する過程で理を超越的に、機械的に押しつけようとしていたことが確認される。退溪ほどの大儒者をしてこのような機械的な一面があったのである。しかし大升より、四端にも気がある、経験的に考えれば四端も不善となる場合があるとの指摘を受け、朱子を再読し、自身の、理を頭ごなしに押しつけようとする超越性、機械性を自覚したのであろう、理と気を接近させて理の超越性を一定程度希薄化しようとし、四端を理と気で説明し、純善から、ほとんど善になる情へと微修正した表現へと変更したのである。退溪説は、この最晩年の『聖学十図』に至って朱子の孟子集注での四端説と本質的に合致するに至ったとい

えよう。⁽¹⁰⁾

朱子と退溪は理を内在する原理としつつ、他方超越的な実体ともしていた。この退溪と朱子の同一の理気解釈を前提にすれば、2人は四端七情においても同様の結論に至り得るであろう。先にみたように朱子の場合、『朱子語類』の「四端は是れ理の発、七情は是れ気の発」から、『孟子集注』『中庸章句』の朱子注への変化は、朱子の論理に内在してみれば、その論理的発展過程、完成過程であるとみなすことができる。ただ、理と気の関連の仕方に関する表現においては、なお完全ではなかった。退溪は論争過程で当初『朱子語類』の説を採用していたが、やがて『孟子集注』『中庸章句』の朱子注に至ったとみなすことができる。もちろん奇大升との論争を経たために、退溪の手によって四端七情の表現はより一層精密化され、ほぼ完成段階に到達させられたといえよう。この点で退溪は朱子学の理論発展史に少なからぬ功績を残したと評価し得る思想家であった。

(10) 李退溪は四端七情ともに理と気より構成されていることは理解していた。しかし朱子語類の「四端は是れ理の発なり、七情は是れ気の発なり」という表現には「四端に気無く、七情に理無し」という表現であるという非難を免れたいものがあり、四端七情は理と気の場合であることは退溪も認める所であれば、それを表現上も明確にしなければならぬ筈である。そのような明確化の努力を怠っていた所に、この時点での退溪には理を超越的に、実体的に押しつけようという権力的な思考が露わになっていたといえるのではなからうか。

その点に関する李退溪自身の説明は下記のごとくである。四端も七情も「均しく是れ情」であり、四端七情共に理と気より構成されている。「蓋し理と気とは本々相須ちて以て体と為り、相待ちて以て用と為る。固より未だ理無きの気有らず、亦気無きの理有らず」。だが、どの観点からいうかによって四端と七情は区別される。それは性に本然の性（＝理）と氣質の性（＝気）との区別があるのと同様に、情においても理と気に区別しうるからである。「故に愚、嘗て妄りに以為へらく、情の四端七情の分ち有るは、猶ほ性の本性、気稟の異有るがごとき也と。然れば則ち其の性に於けるや、既に理・気を以て之

を分かち言ふ可くも、情に至りては独り理・気を以て之を分かち言ふ可からざらんや」。理（＝仁義礼智）が性中に粹然として在るが、四端はその理（＝仁義礼智）が情として外に現れた端緒である。従って四端は理気の場合であるが、理を主としていっているのである。（「惻隠・羞惡・辞讓・是非は何ぞこより発するや。仁義礼智の性より発するのみ。……四端の発、孟子既にこれを心と謂へば、則ち心は固より理気の合也。然るに指して言ふ所は則ち理を主とするは何ぞや。仁義禮智の性、粹然として中に在りて、四者は其の端緒なり」）。他方、外からの刺激が形気に触れて中に動いた場合、その刺激に感じやすく先に動くのは気であるが、七情は気の系統に属するものである。そのため七情には理もあるが気を主に指して言うのである。（「喜怒哀懼愛惡欲は何ぞこより発するや。外物其の形に触れて中に動き、境に縁りて出づるのみ。……七情の発、朱子は本より当然の則有ると謂わば、則ち理無きにあらざるなり。然るに指して言う所は則ち氣に在るは何ぞや。外物の来るや、感じ易くして先に動くは形氣に如くは莫し。而して七者は其の苗脈也」）。（「退溪答高峰四端七情分理氣弁」『高峰全集』247～8頁）。

第4節 主氣主義の四端七情論

さて、李栗谷は李退溪と奇大升の四端七情論争の展開を見ながら、奇大升の四端と七情は同じ種類の情であり、七情は全ての情で四端は七情中の善情であるとする見解に同意し、明確に四端を七情とは別個の善情とする李退溪の説を否定していた。

「余、江陵に在りて奇明彦と退溪との四端七情を論じる書を覽ぜり。退溪は則ち以て『四端は理より発す、七情は氣より発す』と為す。明彦は則ち以て『四端七情は元二情に非ず、七情中の理より発する者が四端為るのみ耳』と為す。往復萬余言、終に相い合わず。余曰く『明彦の論、正に我が意と合す』。蓋し性中に仁義礼智信有り。情中に喜怒哀楽愛惡欲有り。斯くの如きのみ。五常の外に他の性無し。七情の外に他情無し。七情中の人欲を雜じえず、粹然と天理より出ずる者は是れ四端なり。」(『栗谷全書』巻14、「論心性情」)

しかし細部においては李栗谷と奇大升とでは少なくない違いもある。そもそも李栗谷は初めより首尾一貫した見解を示し、ほとんど揺れることなく、ついには論争相手の成渾を納得させてしまったのであったが、奇大升は論争過程で実に錯綜とし、重複した質問を退溪に浴びせたが、その質問の錯綜ぶりは、温厚な性格の退溪が、珍しく、まるで科挙の受験生のような文章であると苛立つ場面もあるほどであった(『高峯全集283頁』)。そして結局奇大升が、表現上は退溪に同意して論争は終わったのである。

李栗谷の四端七情論は、彼の理氣論理解に立脚している。栗谷は、理が氣に対して主宰者であることは是認する。「夫れ理は氣の主宰なり。氣は理の乗る所なり。理に非ざれば則ち氣は根柢する所無し。氣に非ざれば則ち理は依著する所無し。」⁽¹¹⁾

しかし栗谷は明確に理(=太極)が氣(=陰陽・兩儀)に先行する超越的実体であることを否定し、退溪を批判するのである。「聖賢の説、果して未だ尽さざる処有り。但だ『太極は兩儀を生ず』と言ふのみ。而して陰陽は本有にして、始めて生ずるの時有るに非ざるを言わざるを以ての故なり。是れ故に文に縁りて解を生ずる者、乃わち『氣の未だ生ぜざるや、只だ理有るのみ』と曰ふ。此れ固より一病なり。」⁽¹²⁾

そして理は実体的性格を否定されたため、「理は無為にして氣は有為」⁽¹³⁾とし、「理発」や「理動」はありえないため、退溪の「七情、氣発して理が乗る」のみが生かされ、四端七情ともに「氣発して理が乗るのみ」と断言し、その根拠となった理氣の関係について「大抵、発するのは氣也。発する所以は理也。氣に非ざれば則ち発する能わず。理に非ざれば則ち発する所無し」と述べた後、この箇所にはわざわざ自ら註をつけて「発之以下二十三字、聖人復た起きるとも、斯の言を易えず」とまで断言したのである。⁽¹⁴⁾

結局、李栗谷は成渾も説得し、以後李栗谷は李退溪と対立する四端七情論者として、後世の論者たちが依拠する思想家となった。

それでは奇大升の四端七情論はどうであったろう。奇大升が表現上であれ、結局李退溪に説

(11)「夫理者、氣之主宰也。氣者、理之所乗也。非理、則氣無所根柢。非氣、則理無所依著。」『栗谷全書』1、197頁、「答成浩原」巻10、2張右。

(12)「聖賢の説、果有未盡處。以但言『太極生兩儀』、而不言陰陽本有、非有始生之時故也。是故緣文生解者、乃曰『氣之未生也、只有理而已』、此固一病」

『栗谷全書』1、184頁、「答朴和叔」巻9、18張左～19張右。

(13)『栗谷全書』巻10、202頁上。

(14)「大抵、発之者氣也。所以発者、理也。非氣則不能發。非理則無所發[自註、発之以下二十三字、聖人復起、不易斯言]『栗谷全書』巻10、5張。

得されたのは、年長の師に対して遠慮をしたという面もあったであろうが、思想内容上の問題は無かったのであろうか。その点を奇大升の理気と四端七情の骨子を確認しつつみていこう。

奇大升は李退溪宛の初めの書簡（『高峰上退溪四端七情説』『高峰全集』247頁）において、理気と四端七情の関係を説明している。理と気の関係については、「理は気の主宰なり。気は理の材料なり」と一応理の気に対する根源性を認定し、「二者固より分有り」と理気を論理的には弁別する。しかし具体的な「事物に在りては、固より混論して分開すべからず」と現実には弁別し得ないものとしている。「理は弱く、気は強し。理は朕なく、気は跡有り」と、大升においては、理の気に対する根源性は曖昧にされているのである。この理気理解に立脚して、中庸の七情（喜怒哀楽）は情の全体をいったもので、孟子の四端は七情の中の善なる部分を「剔撥^{てきはつ}」していったものとする。そのため四端と七情は部分と全体という観点から述べているため、四端七情と名前の区別があるが、「七情の外に復た四端有るに非ざるなり」と断言する。彼にとっては、李退溪の四端を七情とは別の種類の情とする定式化は当然納得できないものであった。ここまでは奇大升は李栗谷とほぼ同じであると見てよい。

大升は、李退溪が論争過程で示した一表現「四端発於理、而無不善」「七情兼理気、有善惡…故謂是氣之発」に同意して両者の論争は終わったが、その同一書簡の中で、理は弱く気は強い、七情中の発して節に中る者は、理より発して不善無く、四端と異ならないと当初の考えを維持しているのである。「七情は理気を兼ねると雖も、理は弱く気は強い…惡に流れ易し。故に之を氣の發と謂うなり。然れども發して節に中る者は乃ち理より發して不善無ければ四端

と初めに異ならず」（『高峰全集』285頁）。

奇大升が当初の基本的な考えを維持しているようでありながら、なぜに表現上とはいえ李退溪の説に同意したのであろうか。ここでは奇大升が分裂しているような印象を持たされる。この分裂をいかに理解すればよいのであろうか。

第1に、大升と李栗谷の四端七情に関する相違面をみておこう。奇大升は李退溪の「四端は理より発して不善無し。七情は氣より発して善惡有り」との初説について、「理と氣を判じて兩物とする」ものであり、これでは「七情は性より出でず」、「四端は氣に乗らざる」ことになる^{と批判している}。大升は四端七情共に「性（＝理）より出でて氣に乗る」と表現すべき、同じ種類の情であると理解していたのである。つまり未発＝性＝理で純善、已発＝情＝氣で善惡有りとし、両者の関係を、理が氣に乗る、と考えているのである。周知のごとく朱子は未発已発について40歳で定論を確立するが、奇大升の未発をそのまま性とするのは朱子の定論確立前の未定説である。「朱子の中和定説では、心体の流行拡散するのが已発で、心体の静止収斂するのが未発であるから、未発の心にも氣の働きがある。ただこの場合、氣が収斂静止しているので、氣が事をつかさどらないまでである」⁽¹⁵⁾。

そのため李退溪も李栗谷も未発で理と氣を、已発でも理と氣を組み合わせていたのである。奇大升と李栗谷の相違は、ひとまず朱子の未発論のうち、未定説を採るか、定論を採るかの相違であったといえよう。奇大升においては、理と氣は未発と已発の次元の違いに還元されており、この点で個物を超えた実体的存在としての理は考えないものの、未発と已発の兩次元で理と氣を一応弁別する李栗谷と比較しても、理と氣の弁別は弱められている。まして理の実体的性格を明確に認めつつ、未発と已発の兩次元に

(15) 前掲友枝龍太郎『李退溪』200頁。

において理と気を弁別し、理の気に対する根源的性格を示そうとする李退溪と、奇大升との相違は明らかである。朱子は李退溪と同様に理の実体的性格を鮮明にしつつ、理と気を弁別するのであるから、言い換えれば朱子の未発已発論は、未定説にとどまりえないものであったといえよう。ともかく奇大升は朱子の矛盾する理気、性情論に関する叙述・発言を、形式論理的・整合的にのみ理解しようとし、錯綜とした質問を退溪にしたのではなかろうか。

すると気になることがもうひとつ出てくる。奇大升と李退溪の論争は実に8年に及ぶものであったが、実は論争経緯を見ると、真の論争点とでもいうべきは李栗谷が明確に指摘したように四端に関してであったが、奇大升は論争開始間もない2度目の長文の書簡で四端については李退溪に同意し、退溪にとってさして重要でない七情の表現をめぐるその後長期に渡り論争を繰り広げているのである。奇大升が李退溪の四端説の表現にすぐに同意したのは、恐らくは奇大升が、四端七情ともに「性（＝理）より発して氣に乗る」とした表現が、李退溪の「四端理の発」と類似していたためであろうと推測される。だが、この幾分信じがたい論争経緯は、奇大升が、李退溪の真意と真の論争点に、ほとんど盲目であったことを物語るものではなかろうか。更に言えば、奇大升が、この論争に輸入されつつあった外来思想である朱子学を懸命に論理整合的に理解しようとする次元を超えて、どれほど真の意味での政治思想的な意味を含めていたのかに疑問を抱かされるのである。

こうして見てくると、第3に、四端についての奇大升の矛盾した指摘も気になってくる。大

升は2度目の長文書簡の本文では「四端は純善」としているのに、同一書簡の補足文では「子細にみれば四端にも悪がありえる」と誰の目にも明白な矛盾した指摘をしているのである⁽¹⁶⁾。これは『朱子語類』の四端は純善、朱子『孟子集注』の四端には悪もある、とする朱子の一見矛盾した指摘をそのまま整理しきれずに、一旦『語類』を中心として整理しているとみることができよう。ただ、李退溪や朱子の場合、理の究極性、根源性を強調するため、四端は理が強く、七情とは異なる種類の情であるため、四端に悪があっても、七情中の悪との関連性はさして問題とならない。だが、奇大升のように四端七情を同一種類の情とすると、七情が全ての情で、四端に悪があるとすると、それは七情の悪情とどういう関連にあるのか、もしかすると七情と四端は全く同じ情ではないかという疑問さえも起こりかねない。逆にいえば四端と七情が同一種類の情であるとする、七情中の善情と四端の善情との関係もどういう関係にあるのか、ただちに疑問が湧き起こってこざるをえない。この点は栗谷が退溪を批判する中で指摘していたことである。「退溪先生、既に善を以てこれを四端に帰す。而して又た曰く、七者の情も亦た善ならざるあるなしと。然るが若くんば、則ち四端の外に、亦た善情あるなり。此の情何こよりして発するや」（栗谷全書1、192頁）

この難問を回避するためには、例えば朱子が『孟子集注』で四端にも悪がありえると明示していても、敢えて七情中の純善部分が四端であるとする以外に術がない。李栗谷は、四端は七情中の純善部分で一貫させているが、それはこのような論理的な難問が起こり得ることに自覚

(16) 大升の、この同一書簡の本文では四端は善なるものとしながら、この後論では四端には不善もあると矛盾した主張をしている点について、友枝氏は「（大升は）情について細かく論ずれば、四端の発現の場合にも、節に中らぬものがあるとし、さきに四端は

七情の中の善なるものを指して言ったものであるとする自説との矛盾を犯してまでも、自己の性情論の論理的整合性を計ろうとしている」と指摘している。友枝前掲書160頁。しかし、この意味についての分析はない。

的であったためではないかと推測される。奇大升はこの書簡の本文では四端は七情中の純善部分としている点で、起こりえる論理的難問を直感しているようでもあるが、しかし奇大升が矛盾した指摘を取上げてしている様からは、やはり大升が朱子の矛盾した指摘の間で、朱子の真意をとらえきれずに右往左往していたと言った方が真実に近いのではないと思われるのである。

朱子の理は内在性、原理性を主としつつ、理の気に対する根源性を強調する余り、超越的、実体的存在でもあった。形式論理的に見れば、朱子の理は明らかに矛盾している。朱子学を政治思想的な意味を追求するという次元に至り得ない、単に形式論理的に理解するという受容次元では、朱子の理の内在的、原理的性格のみがとらえられ、形式論理的に矛盾している理の超越的、実体的性格は、単に朱子の未定の説とか、『語類』の記録は弟子の誤記などとして処理、理解されてしまう可能性が高い。奇大升の李退溪への質問は、完成した朱子学が中国から朝鮮へと移し替えられる段階で、朱子学の形式論理的矛盾の意味を理解しえずに、発せられた素朴な疑問であったとみるのが妥当ではあるまいか。この意味で李退溪への自覚的な対立者は、李栗谷に限定して理解してよいと思われる。

以上において、李退溪と朱子は理の気に対する根源性を強調し、理を超越的、実体的に把握し、四端七情においては理の根源性を表現するために四端において理が強く、四端は気が強い七情とは別の種類の情であるという表現をとろうとしていた。逆に李栗谷においては、理の根源性を弱め、常に理が強い四端などというものはありえず、四端七情ともに同一種類の「気が発し理が乗る情」であるとしていた。四端七情における争点は、常に理が強い四端という情が七情とは別個の種類の情として存在するのか、

否かであった。言い換えれば四端七情という性情の領域において理気論争が闘わされていたのである。

以上、退溪は朱子同様に理と気の弁別を強調し、理の気に対する根源性を強調していたのに対して、李栗谷は理と気の弁別を弱め、理の気に対する根源性を曖昧にしていた。退溪と栗谷とは四端七情の次元で理気論争を展開していたといえよう。退溪と栗谷それぞれの理気論に立てば四端七情において退溪、栗谷と同様の結論に至り得るのである。問題は四端七情ではなく、理気論の相違であった。

第5節 四端七情論争の発生原因

四端七情論争の政治思想的意味は既述のごとくであったとして、中国の朱子段階の場合理気論争が大きな論争点となったのに対して、なぜ朝鮮では四端七情という領域であれほどまでの大論争となったのかという疑問が残る。ただ論争経緯を子細に見ると、四端七情論争と言うよりも、四端七情という領域で理気論争が行われており、理気論での対立が四端七情論の相違にほぼ直結しているのである。壮大な一貫した理論体系を誇る朱子学の場合、理気論での一致がない状況では四端七情ばかりでなく、そのほかの概念も問題になる可能性があり、実際に人心・道心なども問題とされていた。実に理気論は朱子学の全体系を貫いており、理気論の相違が壮大な理論体系を誇る朱子学の他の諸範疇に直ちに連動しているのである。こうして見ると、問題は、中国の朱子段階の場合、理気論争が直接論争点となったのに対して、なぜ朝鮮では理気論争を直裁に行わず、しかも人間の心の諸範疇の中でも、わざわざ四端七情という領域で大論争が展開されたのかである。

それは朝鮮への朱子学受容のあり方に原因を

求められるのではなかろうか。1569年3月李退溪が朝廷を離れる直前に宣祖に様々な助言を行うが、その際に宣祖より「学問の人」は誰か、と問われ、退溪はこの時「此は言い難い」と断りつつ、唯一挙げた人物が奇大升であった。「奇大升の如きは多く文字を見る、亦た理学において見る所は超詣、乃ち通儒なり。但収斂の工夫が少なきのみ」⁽¹⁷⁾。このエピソードは、一面では奇大升が当時の朝鮮最高の碩学大儒である李退溪からも朝鮮最高の朱子学者（の一人）と認められていたという事情を物語ると同時に、他面では本論文の奇大升の朱子学理解には大きな限界が孕まれていたという視点から見れば、当時の朝鮮での朱子学理解は未だ限界があったことを証明する史料とも読み取れよう。13世紀末から朝鮮に伝わり始めた朱子学はこの16世紀の半ばには、既にその受容史は3世紀近くに及ぼうとしていたが、未だ朱子哲学の核心部分である理気論・心論・性情論などを厳密に理解・消化し得ているという状況にはなかったことを、この論争状況から推測しえる。その理由としては、第1に、一般士族の次元での、武的な要素の残存と裏腹の関係にあった文人素養の相対的な低さが⁽¹⁸⁾、第2に朱子学の壮大な理論体系を理解することは極めて困難であるという一般的な理由が考えられる。しかし、第3に、より重要な理由として、朝鮮の朱子学は自生的に成立したのでなく、外から完成した思想体系が入ってきたことがあげられる。朱子の場合、仏教が未だ政治的にも、思想的にも隆盛を誇る段階で、仏教からの過重な思想的重圧を受けつつ、苛烈な理論闘争を経て思想形成を遂げていかなざるをえなかったため、精緻にして壮大な理

論体系を誇る思想体系を樹立しえたのであるが、朝鮮の場合、朱子の仏教批判をそのまま借りて来れたことに加えて、朝鮮王朝建国前後に仏教の政治的影響力はほぼ無視し得る程度にまで減少していたため、輸入されつつあった朱子学は仏教との理論闘争の中で自己を鍛え上げる思想的重圧にさして晒されていなかったことがあげられる。

理由はともかくとしても、朱子学を内面的に理解することは、それほどまでに困難であったともいえる。その朱子学を理解するために、簡便な方法は図解・図示を試みることである。そのため朝鮮時代初期より様々な図解・図示がなされていた。例えば高麗末朝鮮初期の権近の『入学図説』などは初期の代表的なものであり、16世紀の代表的図解のひとつが『天命図』であった。（鄭之雲が作成したものを『天命旧図』、李退溪が改訂を施したものを『天命新図』、両者を一括する場合『天命図』とよぶ）。李退溪は『天命図』に簡略な説明も付して『天命図説』を作成し、朱子学の普及に役立てたのである。そして最晩年には朝廷にて若き国王、宣祖に朱子学を講義し、彼の理解する朱子学の全体系を十枚の図に整理した『聖学十図』を作成し、奏上したのである。宣祖は「学問を為すのに甚だ功がある」と高く評価し、平素自身が見るために屏帖にその十図を書き入れさせたという。『聖学十図』は朝鮮儒教界の至宝として尊ばれ、あたかも経典のごとく神聖視されたほどである⁽¹⁹⁾。当時の朝鮮の朱子学学習者たちは『天命図』や『聖学十図』などで簡便に朱子学を理解しようとしていたのである。短くない受容史、それでも容易には理解し得なかった実情。この

(17) 『退溪全書』3（成均館大学校出版部、1985年）、年譜、退溪68歳。

(18) 拙稿「李栗谷の郷村、地域編成論——朱子との比較を中心に」1991年10月『朝鮮史研究会論文集』第29号。拙稿「李退溪の郷村・地域編成論——李栗谷・

朱子との比較を中心として」1997年8月『東アジア研究』第15号、大阪経済法科大学アジア研究所。

(19) 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』東京大学出版会、1965年。阿部吉雄「李退溪——その行動と思想」日本評論社、1977年。

意味で李退溪の出現、その簡便な理解のための入門書としての『天命図』『聖学十図』の作成は、実に朝鮮朱子学史上の画期と見なせる、一種の事件であったといっても差し支えなからう。ともかく李退溪以後の、李栗谷を含めた朝鮮朱子学者は、李退溪の学問を通じて朱子学入門し、その際の便利な手引き書として『天命図』や『聖学十図』を利用していったのである。

この図解・図式化という受容方法は、特に初学者にとっては、壮大な朱子学体系の学習や普及には極めて便利な方法である。現在に生きる我々も、外来の難解な思想を理解する際には、やはり図式化という方法を様々な局面で採用しており、日本の朱子学者たちが李退溪の『天命図』や『聖学十図』に注目し、朱子学に入ってしまったのも、やはり壮大な理論体系を誇る外来思想を受容しなければならぬという、朝鮮の朱子学者たちが直面したのと類似の状況に置かれていたためであろう。

だが簡便な図式化は、その便利さとは裏腹に、過度の単純化・一面化などの弊害も伴いがちである。『天命図』を見れば一目瞭然であるが、四端を向かって右に「四端は理より発する」・「四端は理の発」と、七情を向かって左に「七情は気より発する」・「七情は気の発」と空間的に分離して描いていた。これは3次元の思想構造を2次元の平面図に書き写す際に起こった現象でもあるが、ここでは四端は理のみか、七情は気のみか、との疑問が起こってこざるをえない。こうして四端七情と理気との関連が議論され、論争が誘発されてきた。四端七情という領域において何故に理気論争が行われたかは、外来思想受容時の図式化・図解化しての受容努力という一環において偶然誘発されたものといえよう。そしてその表現が論争の焦点となったため、四端七情について理気の関連に関する厳

密な表現が産み落とされたのである。

そしてそこには幾つかの前提条件が揃っていたことも無視し得ない。朱子は、ほぼ四端七情の正鵠を射る、しかし概括的な次元にとどまる定義を『集注』で示していたため、表現上はさらに厳密化しようという論理展開の余地があったことも、朝鮮で四端七情が論争となった前提条件である。また当時の朝鮮における朱子学に関する文献学的知識の限界も前提条件であろう。李退溪は『語類』と『集注』を見て、今から考えれば不思議なことであるが、初めは『語類』を採用していた。これもまた前提条件のひとつであろう。さらに主理主義と主気主義とが同時に成立・併存し、その上両者を折衷しようとする緩衝地帯となるべき中間派の影が薄いのである。そのため一層論争が起きやすい、(政治闘争も起きやすかった)という状況も前提条件であろう。

ただ朱子の場合、理気論争が起こり、その決着をつけたのみで、四端七情の表現に曖昧な部分が残されていたとはいえ、全く人間の心に関する論争がなかったのかといえそうではない。確かに四端七情において理と気がどのように関連しているか、『集注』以上に明確に整理された表現を朱子は展開せず、弟子たちの間でもその点での論争はなかった。それは当時の思想界では仏教との対決が大きな思想的課題となっていたためであろう。理気論でも仏教との激しい理論闘争が行われ、さらに性情に関しては『中庸』の「未発」論論争が起きており、朱子は儒家の見解に潜む禅家的偏向への攻撃、克服のため積極的に論争に参加して「未発」論論争に結末をつけた⁽²⁰⁾。例えば張横浦は「喜怒哀楽、未発之中」に対して「未発以前、戒慎恐懼して一毫の私欲なし」と解釈したが、朱子は「未発以前の中とは、人間の心に天理が渾然として内

(20) 守本順一郎『東洋政治思想史研究』80、139頁

在している状態であって、単に恐懼して私欲がないというようなものでなく、戒慎恐懼というなら、それは既に既発であって中といえるものではない」として、上下的分としての天理の始源的な人間への内在を力説し、それを昏ますとする張の議論の仏教的偏向を指摘した。「未発以前は天理（上下的分）の渾然にして、戒慎恐懼は即ち既発なり」「戒慎恐懼は吾儒の本指に非ざるなり」（『朱子文集』巻72）。当時の思想的課題として論争点になった点に関しては必要上細かな表現上の問題にまで立ち入り整理して行くであろうが、四端七情論は、朱子や弟子たちが表現の細部まで明らかにしなければならない現実的な思想的課題ではなかったであろう。

最後に日本でも四端七情論争がないことはどう考えればよいのであろうか。日本でも、朝鮮同様に難解な外来思想として朱子学が輸入され、その意味で朝鮮と類似の状況があった。そのため簡便な図解化しての学問輸入が盛行し、『天命図』『聖学十図』などが朱子学の入門書として重宝がられたわけで、李退溪が日本朱子学の教師的役割を果たしたのは偶然ではなかろう。だが李退溪の理気論、四端七情論は山崎闇斎学派を例外としてほとんど受容されていないし、四端七情はおろかほとんど哲学的な問題が論争されることはなかった。これは知識人状況の違いが大前提としてあったことと無関係ではあるまい。朝鮮、中国では支配者は儒教的知識人である地主、士大夫であり、ここでは政治的支配者と知識人とが一致しており、彼らは自身の地主制、地域的支配さらに国家全体の権力編成をどうすべきか、などを自分自身の問題としてとらえていたのである。それに対して日本の江戸時代の政治的支配者は武士であり、知識人は医者や僧侶などの雑階級知識人であった。知

識人にとっては、所詮武士統治の正統化は自身自身の問題ではなく、支配正統化のための哲学問題に自己の身命を賭けるという雰囲気は希薄であった⁽²¹⁾。日本では朱子学のみならず、哲学論争がほとんどないのはこのためではなかろうか。

第六節 総括

結局、四端七情論争とは性情の領域で行われた理気論争であった。そこでは、朱子同様に理と気の弁別を強調し、理の気に対する究極性、根源性を是認する李退溪と、理の気に対する究極性、根源性を曖昧にしようとする李栗谷との対立であった。その論争は一般的に悪に傾くことが多い七情の領域では論争を行わず、四端の領域での論争が行われていた。李栗谷は、「気発して理乗る」があるのみとし、七情は全ての情であるのに対して、四端は七情中の善情、すなわち七情と四端は全体と部分の関係にあるとしていた。他方李退溪においては、一般的に悪に傾くことが多い七情においては理が強いとは主張し得ないため、四端において自己の理の気に対する究極性、根源性の主張を表現しようとしていた。そのため七情においては「気発して理が之（＝気）に乗る」という表現で、気が強く理は弱いことを是認したが、他方四端においては理が強い、七情とは別個の情であるとするため、四端は「理発して気が随う」とし、理が強いことを表現していた。そして李退溪の立場は基本的に朱子と等しかった。

なぜ理気論争という形で直接に論争が行われず、四端七情の領域で理気論争が行われたかという問題がある。それは膨大な思想体系を誇る外来思想の朱子学の全体系を容易には理解しえず、朝鮮においては図式化・図解化して、受容

(21) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、

1985年。

しようという努力を13世紀以来続けてきたが、16世紀の段階においては様々な図解が行われていた。その代表が『天命図』『聖学十図』であった。四端七情の論争の発端となった天命図では、四端を向かって右に「四端は理より発する」或いは「四端は理の発」と、七情を向かって左に「七情は気より発する」或いは「七情は気の発」と空間的に分離して描いていた。これは3次元の思想構造を2次元の平面図に書き写す際に起こった現象でもあるが、ここでは四端は理のみか、七情は気のみか、との疑問が起こってこざるをえない。こうして四端七情と理気との関連が議論され、論争が誘発されてきた。四端七情という領域において何故に理気論争が行われたかは、外来思想受容時の図式化・図解化しての受容努力という一環において偶然誘発されたものであった。

ただ等しく主理主義と主気主義といっても、中国と朝鮮の朱子学者たちがそこに込めた意図は異なっていた。これは既発表の拙稿において詳論してきたが⁽²²⁾、最後に簡略に要約しておこう。朱子の場合、怠惰で、官の懲戒を受けなければ自らの村落共同体の共同労働に参加しない農民がいると朱子自身が指摘しているごとく⁽²³⁾、未だ幼弱な佃戸制を社会の基礎に有し、それゆえに隆盛を極める仏教との厳しい理論闘争を繰り広げなければならなかった。朱子は仏教の現世否定を乗り越え、現世肯定を果たすために気なる範疇を導入するが、気は万物を存在として肯定しながらも同時に倫理的には否定される悪も生み出す曖昧な性格を持つものであった。そのため、朱子は仏教批判を貫徹するため、気に対して究極的、根源的な理なる範疇を必要として、理気論を完成させていったのである。

朱子の理が極めて超越的であるのは仏教との理論闘争の必要があったためである。また朱子の生きた南宋代は満州族の金によって中原を占領される時代であり、朱子は士大夫たちに統一権力への結集を強調しつつ、そのため理の中心的内容である君臣の義もまた強調せざるをえなかった。

朝鮮の李退溪・李栗谷の場合、事情が異なる。16世紀の朝鮮社会では仏教は社会的影響力をほぼ失い僧侶は賤人身分に貶められていた。そのため当時の朝鮮の朱子学者たちが、仏教との理論闘争において朱子を受けていたであろうような重圧は存在していなかったとみてよい。また朝鮮王朝は集権国家として成立しながら、集権化の主要な契機である3方向からの外圧が相対的に弱く、統一国家の完成度は宋代以降の中国の権力とは径庭が存在していた。そのため朝鮮王朝は統一権力として成立しながら、地域での在地士族＝地主の武装領主化の一定程度の残存を許し、王朝権力は小地方権力の連合の性格を強く持っていた。官僚組織は武班を併せ持ち、集権権力の基盤となるべき文科挙試験が中国に比して不正防止が不徹底であった。そのため在地士族は世襲身分的な性格を強く有することが可能となり、既得特権を多く保持し続けることができたのであった。特に国際環境が平和化した16世紀の朝鮮王朝では、官僚・士族たちの特権身分的性格が明確に顕在化し、実権を有する官僚たちの間で権力闘争が多発していた。君臣の義を遵守すべき臣下たちの個別的な力が拡大しており、不安定な権力状況下にあったのである。

李退溪の場合、こうした不安定な政治状況の中で中国皇帝の冊封を受けた、民族主義的正統

(22) 辺英浩「朝鮮朱子学の比較政治思想史的特質——李退溪・李栗谷を中心として——」神戸大学博士論文、2006年5月。

(23) 「陂塘の利は農事の本、尤も当に力を協せ興修す

べし。如し怠惰にして時を^も^お怠らして工作せざる人あれば、仰いで衆状を列ね、県に申して懲戒を行なうを乞え」(朱子文集、巻99、公移、淳熙6年勸農文、8張右)

性において疑念を払拭できない朝鮮国王に対して、臣下たちに君臣の義＝理の絶対性を説き、この朝鮮王朝の絶対性を説こうとしていた。気＝個別的なものが拡大している状況での、逆説的な理＝全体の絶対性の主張であった。しかし、地域の自立性、個別的な力は朝鮮の場合、中国の場合に比して相対的に強いのである。この個別的な視点から、中華的な冊封体制全体に対して、中華体制の部分である朝鮮の自己主張がまたでてきやすい。それは民族主義的な自己主張である。それが李栗谷的な主気主義であった。しかし現実に中国皇帝からの冊封を拒否して朝鮮が自己主張を前面に出すためには、中国に対抗し得る新たな同盟国の出現、その同盟を可能にする思想や理念などの条件が必要であり、16世紀の当時においてはそのような条件が揃っていなかったのである。その意味で李栗谷的な民族主義は、潜在化せざるをえなかった。潜在化した民族主義的な主張は、顕在化した自己主張である直接的な政治的主張とはなりにくい。四端七情論争とは、情の領域での理気論争であり、朝鮮王朝の正統性をめぐる論争であったが、それが哲学論争という形をとったのは、以上の事情も与ったものと思われる。

退溪の主理主義は、様々な条件を考慮した上で民族主義的正統性において疑念を持たれた朝鮮王朝を正統化しようとするものであり、当時の国際環境を見た場合、責任ある政治的態度でもあった。しかし退溪自身、その生涯において士禍の発生に見られるように個別＝気が拡大している現状に直面し、長期に及び自身が理に至り得ない時期を経験し、精神的な病に苦しむのである。そして個別的なものを全体＝理に統合するために様々な主観的な方法を模索した。退溪自身が自身の書簡中より選択・編纂し、終世参照し続けた『自省録』にこの点が明瞭に現れている。また退溪自身は全体としての陽明学を

批判したが、陽明学者の編纂した『心経』を重視したことなどにもこの点が明瞭に現れている。退溪思想における主観的な方法＝持敬の拡大と指摘されたり、あるいは朱子学的な心学と評価されたりするのは、個別的なものが拡大する中での逆説的な理＝全体の主張に随伴せざるをえなかった現象ではなかろうか。

