

退溪学における敬の哲学の淵源について

——易的論理との関係をめぐって——

佐藤貢悦

はじめに

李朝燕山君七年（1501年）に慶尚北道安東郡礼安県温溪洞で生まれ、宣祖三年（1570）七十才をもって世を去った李退溪は、李朝500年を通じて最も傑出した朱子学者として知られ、江戸時代初期に輩出した藤原惺窩、林羅山、山崎闇齋らを通して日本へも多大なる影響を及ぼした。

退溪の学問の特色は、「敬」を重視して心の修養・鍛練を主張する点にある。換言すれば、李退溪は、「心は身の主宰」、「敬は心の主宰」という論理を前面に打ち出して、独自の「敬の哲学」「敬の道徳論」を樹立したことにあるといえる¹⁾。このことは、同時に、元の仁宗年間に科挙の制が復活せられ、間もなくして朱子学が官学として公認されるに及びそれが興隆し、爾来また煩雑に流れる傾向にあったのを、『天命図説』『聖学十図』において披瀝される如き、理気論に基づく敬中心の世界観・人間観によって再構成・集大成したものと見做されてよいであろう（同前）。

ところで、広く宋学一般についていい得ることであるが、朱子学はその根幹において易的論理と無関係ではない。より勝義には、両者はむしろ不可分の関係にあるといっても過言ではない。かかる観点に従って、朱子学の継承・発展としての李退溪思想の特色について、これを易的論理（易思想）との比較・対照を通して探求することを以て、本稿の目的とする。但し、紙数の制限から、宋代易学の集大成者でもある朱子の易説との連関に問題を限定することとしたい。

一 宋代易説の特色

宋代易学の展開において最も注視すべき特色の一つに、「凶」「書」の創出およびその流行ということが挙げられる。「凶」「書」とは、もとより「河図」「洛書」のことである。この「河図」「洛書」については、『周易』繫辭伝の「河出図、洛出書、聖人則之」（上・九章、尚章分）は『周易正義』による。以下同じ。）にその名がみえてゐる。黄宗羲の『易学象数論』によれば、「河図」「洛書」は、陳搏―種放―李溉―許堅―範諤昌―劉牧と伝えられ、また一方において『先天図』は、陳搏―種放から穆修、李之才と伝わり、之才が邵康節に伝えたものである、したがって、朱子が言うような「凶」「書」をはじめとしてすべては邵雍（康節）から出たとする説は当たらない、——という趣旨のことが述べられてゐる^②。黄宗羲の所論に従うかぎり、いわゆる「凶」「書」があたかも古来より現存したかの観がある。しかし、実のところ、かかる見解は確たる根拠のないものである。『論語』の「子曰、鳳凰不至、河不出図、吾已矣夫」（子罕）の一文にみられるように、その名称だけがしばしば語られることはあつても、そうしたことはつまるところ伝承の域を一步も出るものではない。今日、われわれの目に触れるところの、いわゆる「河図頃」「洛書」なるものは、古来の伝承のうえに立脚するとはいへ、結局のところ宋代人の發明か、仮にそうでないとしても、すくなくともこの確立されそして盛行したものとみてよいであらう^③。

これを要するに、漢代に盛行した象数易は、宋代にいたつても尚その命脈を保持し得たばかりか、現実・具体的にも「凶」「書」を兼備することになった。このことは、それ（象数易）が、合理性とはおよそ無関係に一層の煩雑さを増した反面、ともかくも大枠としてはさらに拡大され充填されたことを意味している。そして、その影響力は、元・明を経て清代にまでも波及したのである。この間の経緯において、李子及びその学派が果たした役割を看過することはできない。

ところで、かかる象数易に真つ向から対峙する立場で、易思想の展開上新生面を開いたのが程伊川であつた。伊川は、『易伝』序の中でこう述べてゐる。

易有聖人之道四焉、以言者尚其辭、以動者尚其變、以制器者尚其象、以卜筮者尚其占、吉凶存亡之道備於辭、推辭考卦、可以知變、象与占在其中矣、君子居則觀其象而玩其辭、動則觀其變而玩其占、得於辭、不違其意者有矣、未有不得於辭而能通其意者也、

一見して明らかのように、伊川はここにおいて易の四要素（辞・変・象・占）のうち、とりわけ辞の重視を謳っている。そして、その主意は、古の聖人の遺経に立脚して、儒家の倫理道德説に依拠しながら易的論理（義理）を闡明するにある。『四庫全書總目提要』に、

漢儒言象數、去古未遠也、一變而為京焦、入於襍祥、再變而為陳邵、務窮造化、易遂不切於民用、王弼盡黜象數、說以老莊、一變而胡瑗程子、始闡明儒理（卷一、經部易類）

と述べているのも、かかる趣旨を開陳するものである。要するに、伊川の易論の特色は、後世の人々をして象数を粗略にしたと批判せしめるほどに徹底して象数を捨象した反面、翻って、修己治人を旨とする日用実践の学としての儒家的論理を骨子として、独自の易解釈を打ち立てたことにある。そして、周知のように、義理の面を強調する伊川の易説の精華は、邵康節を中心とする象數易の系譜とともに、宋学の構成者・大成者としての朱子によって継承・融合され、表彰せられた。朱子は、「易伝義理精、字数足、無一毫欠闕、他人着工夫補綴亦安得如此自然」（『朱子語類』卷六十七）と云って『易伝』を推称しながら、同時に、「易本是卜筮之書」（同前）と規定した上でさらに、「程先生只說得一理」（同前）といひ切っている。

かくて、朱子は、卦辭・爻辭の解釈において伊川を襲い、如何なく義理を闡明しているものの、他方その著『周易本義』において、河図・洛書・伏羲八卦次序・伏羲八卦方位・伏羲六十四卦次序・伏羲六十四卦方位・文王八卦次序・文王八卦方位・卦變の九図を巻頭に掲げていることに証示されるように、象数をもあわせて受容し、以て易の義理と占筮の両面を宣揚したことがここに知られるのである。

二 退溪の易説の特色

李退溪の易説は、基本的には朱子の易説の継承と発展であるということができよう。退溪の易に対する見方は、およそ直接的には『啓蒙伝疑』、『遺集』外編及び『周易釈義』⁴を挙げるのが至当と思われる。『啓蒙伝疑』は、朱子の『易学啓蒙』に対する諸家の易説を纂集し、併せて退溪自身が自説を録したものである。その内容は、『易学啓蒙』に即して、本図書・原卦画・明著策・考變占の四項目からなっている。そして、それが前述の図・書ないしは占筮にかかる象数の面を闡明するものであることは見易いことである。したがって、此書においてはおよそ思想的に看るべきものはないといっても過言ではない。次いで『遺集』外編について見てみると、そこには太極・陰陽・五行をはじめとして、

易に関する術語がしばしば散見する。しかし、五十字を超えるような比較的長文といえる箇所にしても、易理に言及することは稀であった。

以上の諸編によって、退溪の易説もまた朱子のそれと同様に、象数易を捨象するものではないことが明らかになったものと思われる。ただし、ここからさらに進んで直ちに、退溪の易説を象数易と断じることが早計であろう。なんとすれば、仮にかかる視点に立つとすれば、退溪の易説が朱子のそれを半ば否定して、義理易に対峙する漢易（象数易）への反転を志向するものと見做されねばならない。このことはまた、視座をかえていうならば、退溪学が朱子学の全体的継承・発展でないばかりか、その再構成でもありえないことになる。こうした諸見解は、退溪の全体系にわたる解釈としては明らかな誤解といえる。蓋し退溪は、義理易すなわち易の思想的側面をも捨象してはいないからである。

というのも、『聖学十図』、『天命図説』等は、退溪の根本思想を知るうえで最も重要視されねばならないところであるが、これらの諸編を通過して容易に知られることは、『周易』の経及び十翼の各伝からの引用が各所に散見していることである。⁽⁵⁾就中、『天命図説』の冒頭に最も明瞭に述べられている「天即理」の論理は、退溪学と易的論理との連関について考究するうえで、極めて重要な思想内容を含意している。結論的にいうならば、退溪は、易思想（義理易）を彼の学問体系の根底において受容し、以てそれを根幹に据えた上で自らの思想体系を構築していると考えられる。その詳細については次節以下において詳しく論じることとしたい。

三 退溪の「理」

前述のとおり、李退溪は『天命図説』の冒頭において、「天即理也」と述べて天ないし天命について、極めて特色ある定義づけを行なっている。すなわち、

天即理也、而其徳有四、曰元亨利貞是也、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、(『増補 退溪全書』三、成均館大東文化研究院、統集卷八、一四〇頁、以下『全書』と略す。)

というのが、それである。ここにおいて李退溪は、『周易』乾卦の卦辞を援用しながら、理としての天の徳（はたらき）を、元・亨・利・貞と規定している。⁽⁶⁾そして、この元・亨・利・貞の天徳は、それぞれ始める、通ずる、遂める、成すという、用（現実的作用）の理である。したがって、天徳は、始・通・遂・成という現実実効ある作用を通じて、循環しながら且つ無窮に運動し、それによって十全たる万物の生成・変化

の妙を達成するというのである。そして、その、おのずからなるはたらき、が「誠」とされる。以上が右の一節の謂である。

さて、ここで、「おのずからなるはたらき」と述べた点は、「理」との連関とも相俟って、本稿の主意にとって極めて重要なところであり、さらに説明を要すると思われる。そもそも、退溪における「理」とは、

夫舟行当水、車行当陸、此理也、舟而行陸、車而行水、非其理也、君当仁、臣当敬、父当慈、子当孝、此理也、君而不仁、臣而不敬、父而不慈、子而不孝、則非其理也、凡天下所当行者理也、不当行者非理也、(『李子粹語』卷一、『全書』五一八八頁)

において端的に示されているとおりである。それは、船は水に浮かび車は陸を行き、君は臣に仁をもって臨み、臣は君に敬をもって仕える、といった事物——こと・もの——に自然のありかたそのものである。換言すれば、およそ存在する事物のあるありかたが退溪のいう理であり、それは、端的に人倫的世界を含むこの宇宙における普遍的・一般的な原理ないしは理法だともい得る。したがって、ここにいう天もまた、人格神的性格を完全に払拭した理法的性格のものと解されなければならない。そして、天が理法的・原理的性格のものである限り、上に述べた天の徳(はたらき)といい、またその生成というも、それ(天ないし天徳)が、具体的な作用力を發揮し運動するものではないことが改めて確認されよう。退溪はさらに、上記『天命図説』の引用文に続けて、

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影者、莫不具元亨利貞之理以為性、其性之自有五、曰仁義礼智信、故四徳五常上下一理、未嘗有間於天人之分、(『全書』三、統集卷八、一四〇〜一四二頁)

といい、現実には流行(運動循環)して止まないのは二五、すなわち陰陽五行の気であり、理は、いわばその氣に相即してあるとする。かかる氣に相即せる理は、その動的側面からは元亨利貞の四つに分けられるが、もとのところは一理である。したがって、それ(理)は、万物個々の性として遍在しており、したがって、理において天人の分はない、というのが退溪の「天即理」の論理が帰結するところであった。

李退溪の極めて特徴ある「天即理」の論理をその骨格とする天人相応の思想は、後に詳しく述べるとおり、「敬の哲学」へと展開して行くのである。その要旨は、あらかじめこれを簡潔に述べると、次ぎのような事柄である。すなわち、天が理法的性格のものであるかぎり、天命觀念に依拠することによって人間の行為の当為性を得ることは事実上不可能となる。ここに、心のありかたが問題とされ、『聖学十図』に「今茲十図皆以敬為主焉」(第四図・補説、『全書』一、内集、巻七、二〇三頁)と述べられているごとく、敬が大きく取りざたされる根本原因が存する。

なぜなら、心は一身の主宰であり、しかもその心の主宰がほかならぬ敬だからである。⁽⁶⁾

この論理構造は、天命觀念の希薄さという点において、『周易』十翼のそれと比べて類似した性格をしめしている。このことは、むしろ、退溪学における天の理法的性格が、易的論理における道に淵源すると考えることによって、その論理的整合が計られると考えられる。そこでまず初めに易的論理について述べ、その上でこれを退溪学における「敬の哲学」の論理と比較・対照することを以て次の課題としなくてはならないであろう。

四 易伝の「道」

贅言を要するまでもなく、易的論理の根幹は「道」の思想に求められる。繫辭伝は、「一陰一陽之謂道」といって、道について、これを端空に一陰一陽と規定している。繫辭伝によれば、万物のさまざまな様態もこれを諦観すれば結局のところ陰陽二氣（二相）の無窮に連続する循環・交替の型に帰着するとみられ、これが道と規定される。したがって道は、端的におよそ存在する事物のおのずからあるありかたである。⁽⁷⁾

さて、『易緯乾鑿度』には、「易者易也、変易也、不易也」とある。⁽⁸⁾このいい方を以てすれば、すなわち、およそ存在する事物はときに陰となり陽となって循環・交替するから、その変は、無窮に連続して止まるところがない（変易）、にもかかわらず、推しきわめてみれば複雑に錯綜してみえる変化も陰陽の循環・交替であるかぎり、これを一陰一陽の型に帰すことができる（易簡）、したがってこの変化の型（ありかた）は、万物に一般的であり、また常に普遍的であって変わらない（不易）、——ということになる。したがって、道は、

易之為書也、宏大悉備、有天道焉、有人道焉、有地道焉、兼三材而兩之、故六、六者非它也、三材之道也、（繫辭伝・上・八章）
とあるように、時間・空間を超えて事物のあらゆる運動・変化を包摂している、ということになる。

ところで、道がかかる形而上者として定立されるかぎりにおいて、それはいわば抽象的・理念的存在であるから、それ自身何ら具体的作用力を持つものではない。故に、天道が直ちに人道として現実具体において実現され定立されるにいたるには、人の主体的・自覚的営為を待たねばならないのである。前述の「一陰一陽之謂道」につづいて、

繼之者善也、成之者性也、仁者見之謂之仁、知者見之謂之知、百姓日用而不知、故君子之道鮮矣、（同伝、四章）

というのがそれである。万物の自ずから有るありかたに素直に従うことが善である。周知のとおり、性は、儒学においては天より受けたところの生来のものであり、善であるとされる。⁽⁹⁾したがって、人性は、生得的に善であることによって、道を継ぐことができる、ということになる。もとより、かかる営為は、個々人の主体的・自覚的な実践によって、はじめて現実具体の場において実現される実効あるものとなる。すなわち、仁・知の徳者にして道の一面を以て全体と見做しているにすぎない。市井一般の人々にいたっては、たとえ道に適おうとも、それは、自覚的・主体的な営為ではないゆえ、したがって道の実践とは見做され得ない。道を自覚しこれを完全に行為に移すというような全徳の人のありかたないし処しかた(徳)というものはまれである、ということになる。⁽¹⁰⁾

以上の所論は、端的に、事物の存在の在り方が、同時に人の実践の在り方ということであり、存在の理法として把握されたものは、ただちに実践の理法として、その実行が要求されるということである。すでに自明のように、十翼(易伝)において天ないし天命の観念は、すでにその中心思想たる位置を失っている。代わって道の思想をその根幹として、人間存在の主体的・自覚的な営為に重点を置く思想体系が、前面に打ち出されてきたことをここに知るのである。

五 「持敬」の思想

前節での論述の内容を纏めると、易的論理の中心思想からいふなれば、事物のあるありかたが同時に人間主体のある(なす)べきありかたであるとい得る。これを換言すれば、存在の理法(天道)として把握されたものは、それが直ちに人のあるべきありかた(人道)として、いわば当為として措定され、その実行が要請されることになる。したがって、繰り返すが、十翼が成立し易が儒家の經典として確立するにおよび、天ないし天命の観念はその中心思想たる位置を失い、代わって、道の問題を中心とする新たな思想体系が創出されたのであった。思想史的には、このことは、本来卜筮の書であった易が繫辭伝をはじめとする十翼の成立によって、哲理の書として再構成された事情と相表裏するものである。そして、如上の思想は、すでに述べてきたように、敬を持して存養・修練を旨とし、天命観念に依拠することなくむしろ主体的・実践的個のうちに人間行為の当為性を推求した、敬の哲学としての退溪学の基本思想とも相い通じるところである。

李退溪は最晩年の六十八才の年(一五六八年)に、時の宣祖王に対して『聖学十図』を奉った。そして、その全体を貫く主意が「敬」という

点にあったことはすでに述べた。いま、その『聖学十図』の序文にあたる、「進聖学十図劄子」（以下「劄子」と略す）を中心に、「敬」の論理についてさらに詳細に論究しよう。周知のとおりこの「劄子」は、『十図』の後に書かれたものであり、孔子・孟子といった古の聖賢の言を引いて、退溪みずからの学問論・実践論を披瀝した「劄子」の全般、ひいては退溪学の全体系にかかる、いわばその要訣ともいえるべき重要なところである。

退溪はその始めにおいてこう述べている。

道無形象、天無言語、自河洛圖書之出、聖人因作卦爻、而道始見於天下矣、然而道之浩浩何処下手、古訓千万何所從入、（『全書』一、内集卷七、一九五頁）

道には形象なく、天は無臭無声で、ことばがない。河図・洛書が出て、これに基づいて聖人が易を作り、そこで始めて道が天下に明らかになった。しかし道は、浩浩として際限なく、これを把握しようにも、古訓千万、諸説紛紛として、人はこれに取りかかる糸口とて見い出せない、というのがその趣意である。ここで特に注目される「天無言語」の一文は、「上天之載、無声無臭」（『詩経』大雅・文王）⁽¹⁾、あるいは『論語』陽貨の「天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉、」に表白された、いわば自然的天の思惟とも、その口吻において共通するものがある。この点をより厳密に解するならば、ここでもう一度既述の「天即理」の論理を相起する必要があるであろう。退溪は、天を理法的性格のものと解していた。退溪における天は、端的にこれを天道といってもよいわけで、自然界の一般的・普遍的な原理ないし法則と解さるべきものであった。それは、事物の主宰者として具体的作用力を有するものではない。むしろ瑞祥と災悪とを降して人々にその意志（命令）を伝えると見做されたところの、いわゆる人格神的天の要素をすでに払拭している。したがって、天の意志（天命）に依拠して人のあるべきありかたと定立しようとする営み、すなわち、人間行為の当為性を天命に求めようとする営為は、實際上不可能となってしまうのである。

では、人間行為の当為性をどこに求めたらよいのであろうか。退溪はこれを、人間主体の中に求める。より勝義には、一身の主宰たる「心」に求めるのである。すなわち、

心具於方寸、而至虚至靈、理著於圖書而至顯至実、以至虚至之心、求至顯至実之理、宜無有不得者、（前掲書、一九七頁）

と述べる。心は、方寸のうちにあつて虚でありながらしかもすぐれたはたらきを持っている。理（ことわり道）は、図・書にあらわれ、あきら

かにしてしかも「実」である。至虚至靈の心を以て、至顯至実の理を求めることを、退溪は主張するのである。そして、理を求めることにおいて重視されるのが、「思」すなわち「オモウ」ことであり、同時に「学」つまり「マナブ」ことであるとされる。退溪はここで『論語』為政の「学而不思則罔、思而不学則殆」を引いて、思と同時に学の重視を主張した。さらに、退溪は、

蓋聖門之学、不求諸心則昏而無得、故心思以通其微、不習其事則危而不安、故必学以踐其実、思与学交相相発而互相益也、(同前)

といつて、思と学とが相発し、相益して理(道)をあきらかに、これを得ることができるとしている。そしてしかも、そこで必要とされるのが、「持敬」(敬を持すること)であるとされる。これを端的にいうならば、踏えない前、聞こえない前において、おそれ、つつしむ心の状態であり、また心をそのようにあらしめることである。このことを、退溪は、

持敬者又所以兼思学、貫動静、合内外、一頭微之道也、其為之法必也存此心於斉荘静一之中、窮此理於学問思弁之際、不踏不聞之前、所以戒懼者愈敬愈敬、隱微幽独之處、所以省察者愈精愈密、(同前)

と述べている。学と思とによって聖学を学び聖人となるに至る一切の工夫は、これを心のはたらきに求めなければならない。そして、隱微に通じ、内外も兼ね備え、以つて「理」を体得して己を処していく営為は「持敬」において為される、というのが退溪学における「敬の哲学」の核心である。

おわりに

これまでの所論を要するに、李退溪の敬の哲学において、天ないし天命観念は排除され、却つて一身の主宰たる心のはたらきに人間存在の當為性が求められているといえる。したがつて、それは、人間存在の主體的・自覚的営為を通して世界存在の理法を見出し、翻つて人間存在の理法を定立せんとした易伝の基本思想(易的論理)とも、人間主体の自覚的営為を重視するという点においてその軌を一にしていると考えられる。およそ思想的には、易的論理は、退溪の敬の哲学に先行し、その基本思想において、前者は後者の原型(ないし塑型)であるといつてよいであらう。

以上、本稿においては、易的論理を退溪の敬の哲学と対置する形で、両者を対照・検討し、敬の哲学が、その基本思想において易的論理と相

い通ずることを指摘したのである。同時に、このことは退溪の易学そのものが、義理と象数の両面を兼ね備え、朱子易の立場を継承していることとの証左となるものであり、退溪の易学体系を探る手掛りとしてきわめて重要なところであることを付言したい。

注

- (1) 高橋進『李退溪と敬の哲学』、東洋書院、一九八五年参照。
- (2) 朱震経筵表云、陳搏以先天図、伝神放、放伝穆修、修伝李之才、之才伝邵雍、放以河図洛書伝李概、概伝許堅、堅伝范諤昌、諤昌伝劉牧、故朱子云密戯四、其説皆出邵氏、然觀劉牧鈞深索隱図乾与坤数九也、……知先天図之伝、不僅邵氏得之也、(『易学象数論』卷一、先天図二、)
- (3) 劉大鈞氏は、その著『周易概論』(齊魯書社、一九八六年、一八五頁)にて同様の見解を述べておられる。
- (4) 筆者はハングルをほとんど解さないの、ハングルによる注解が施されてある『周易釈義』の解説には著しい困難を禁じえない。退溪の易説の総合的・体系的理解は今後の課題としたい。
- (5) 李瑄根氏は、『退溪全書』(成均館大学校大東文化研究所)の序によせて、退溪が『周易』の理解にいかん意を用いたかということに触れておられる。それによると、退溪は二十才の時に『周易』を読み、その蘊奥をきわめるためにほとんど寝食を忘れるほどであった。したがって、健康に気を配る余裕すらなかったわけで、爾来、生涯病い多い身体になってしまったとある。
- (6) 高橋進氏、前掲書、一四九頁以下、参照。
- (7) 詳細については、拙稿「『周易』繫辭伝における道の根本思想」(『倫理学』4、筑波大学倫理学原論研究会、一九八五年)及び、「浅探『易伝』的『道』範疇」(『中山大学学報』哲学社会科学版、一九八六年第四期)においてすでに論じている。これらを参照されたい。
- (8) 『易緯乾鑿度』卷上、(安居香山・中村璋八編『緯書集成』漢魏文化研究会、昭和十五年、所収)
- (9) 清の李光地『周易折中』に示された内容が、儒家的解釈として最もすなおであると思われる。いま、そこに、
 猶人子所謂繼體、所謂繼志、蓋人者天地之子也、天地之理、全付於人而人受之、猶孝經所謂身體髮膚受之父母者、是也、但謂之付則主於天地而言、謂之受則主於人而言、惟謂之繼、則見得天人承接之意、而付与受兩義皆在其中矣、天付於人而人受之、其理既無不善、則人之所以為性者、亦豈有不善哉、故孟子之道性善者本此也、然是理既具於人物之身、則其根原雖無不善而其末流区以別矣、(卷十三、繫辭伝上・注)

とあるのを参照した。

- (10) 晋の韓康伯は、「君子体道以為用也、仁知者滯於所見、百姓則日用而不知、体斯道者不亦鮮矣、」(『周易注疏』卷七、繫辭伝上・四章)という。伊川は、「道者、一陰一陽也、動靜無端、陰陽無始、非知道者、孰能識之、動靜相因而成變化、順此道則為善也、成之在人則謂之性也、在衆人則不能識、隨其所知、故仁者謂之仁、知者謂之知、百姓則由之而不知、故君子之道、人鮮克知也、」(『二程集』中華書局、一〇二九頁)とも述べている。あるいは、李光地
が、「如下文所云仁知百姓者、皆局於所受之偏、而不能完其所付之全、」(前掲書、同前)というのも、同様の内容を開陳するものと解される。
- (11) 勞思光氏はその著『中國哲学史』の中で、こう述べておられる。

「上天之載、無聲無臭、儀刑文王、万邦作孚。」

此中前二句、以「無聲無臭」以描述「形上天」之特性、蓋詩經中凡言「人格天」者、皆視為神、而作擬人化之描写、……「天意」必有所作為、而「天道」則「無聲無臭」、一理運行、無可言說。下接「儀刑文王、万邦作孚」、則言文王法天之効果。

總之、詩經中雖的見「人格天」之觀念、但「形上天」主觀念亦漸漸出現。故後世之「天道」觀念、悉源於此。(友聯出版社、一九六一年、卷一、八〇九頁)

氏は、「無聲無臭」を以て、いわゆる人格神的天を脱却した形而上的天の描出と捉え、後世の「天道」觀念もまたここに淵源するという旨の見解を表明しておられる。

On the Origin of the Philosophy of Respect
in Toegye School of Thought ; Its Relation to
the Logic of the Yi Jing

Kōetsu SATŌ

退溪学における敬の哲学の淵源について

This paper attempts to demonstrate the following. According to the central concepts of the Yi Zhuan (易伝), that which is in fact the proper existence for matter is at the same time the proper practice for man. In other words, that which is perceived as the law of existence is inextricably linked to a manner of acting and conducting oneself that is imperative under the law of practice. It is from this that we can see how, with the completion of the Yi Zhuan (易伝), the Yi Jing (易経) was to be established as the cannon for the Confucians, and, in the same stroke, the ideas regarding the providence of Heaven and the very concept of Heaven itself were to lose their central position in the Yi Zhuan (易伝), and, in their place, the philosophy of the Dao (道) was to be brought forth as the very root of that philosophical system. This aspect of thought found in the Yi Zhuan (易伝) can be said to be complementary to Toegye's Philosophy which had abandoned the concept of providence and had taken on the concepts of respect and practice as central to its thought. In this sense, it can be said that the Yi Zhuan (易伝) was the prototype of Toegye's School of Philosophy.