

李栗谷における理氣論の特質とその思想的地位

松 田 弘

I 序 説

李朝中宗三十一年（一五三六年）に生まれ宣祖十七年（一五八四年）にわずか四十九才で世を去った李珥（号は栗谷）の生涯は、燕山君の暴政が招来した国力の疲弊や国内秩序の混乱など多事多難であった当時の状況も絡んで、まさに「兵馬倥傯」の感の深い生涯であった。

二十九才の時の戸曹佐郎をふりだしに、礼曹佐郎、その後大司諫、大司憲、弘文館大提学、戸曹判書、吏曹判書、兵曹判書などの要職を歴任したが、この間、三十四才の時には自己の統治理念を展開した「東湖問答」を、三十九才の時には具体的に時弊を指摘し統治の理念を論じた「万言封事」を、また四十才には四書五経を基本にして統治の要諦を説いた「聖学輯要」を著している。更に四十八才には「時務六条」を啓陳し、その中で国力の増強と国防強化の緊急性を訴え、死の直前の一五八四年一月には、六条からなる北方順撫のための方略を病床で口説し弟に代筆させたほど、如何にして統治の実をあげるかという問題は片時も彼の脳裏を離れることがなかった。

他方地方政治にも関心を払い、清州の牧使であった一五七一年（宣祖四年）には「西原郷約」を、更にその後「海州郷約」「社会契約束」「海州一郷約束」などをつくり、或いは彼の持論として有名な所謂「十万養兵論」（都に二万、各道に一万ずつの兵を配置し国防を整備しようとする論）を提唱している。

ところでこのような彼の統治理念とそれに基づく数多くの具体的な統治策の基盤をなしているのが、本稿でこれから論じようとしている理氣

の論理である。周知のように栗谷は李滉（号は退溪 一五〇一―一五七〇）とならんで李朝儒学史上の双壁として、また李朝儒学思想の理論的基調を形成した思想家のひとりとして位置づけられている。一方李朝後期実学研究においては、所謂「主氣」的思想家群と実学のかかわりが注目され、その際栗谷を主氣派と位置づけ、そこに彼の統治論の実学的傾向の原因を求めようとする見解も提出されている。⁽¹⁾

だが、我が国の高橋亨氏をはじめとして李朝儒学思想史を主理派、主氣派に大別しそれぞれ李退溪、李栗谷の理氣論をその始祖と位置づける整理方法については主理、主氣という語義自体、厳密さにおいて既に問題を⁽²⁾やむものであり、⁽³⁾加えて栗谷の理氣論を主氣と把握することは、栗谷の思想そのものの誤解へ導くものであるという警告も提出されている。⁽⁴⁾

とすれば栗谷の理氣論が所謂主氣か否かという問題はいうまでもなく、そもそも栗谷の理氣論の基調と特質は那邊にあるのか、という問題の検討は李朝儒学思想研究をはじめ、その分流としての実学思想の研究においても回避できない課題といえよう。

以上のような事情から、本稿では李栗谷の理氣論の構造と特質とを明らかにすることを意図したのである。論をすすめるにあたっては、まず栗谷の「氣發理乘説」を主理派の始祖とされている退溪の「理氣互發説」を視野におきつつ検討することによって栗谷理氣論の基調を把握し、次にこれまでほとんど正当に解釈、評価されることのなかった「理通氣局説」に焦点を絞り、李朝儒学史における氣一元論の始祖とされている徐敬徳（号は花潭 一四八九―一五四六）の氣論との異同の検討を通して、栗谷理氣論の特質を析出してゆくことにしたい。

なお李退溪、李栗谷についての基本資料としては、『増補退溪全書』（成均館大学校 大東文化研究院刊、一九七八年）『栗谷全書』（成均館大学校 大東文化研究院刊 一九七一年）を使用した。また本文中ではそれぞれ「退全」「栗全」と略称し、影印本の頁数を付した。

Ⅱ 栗谷における理氣の基本的性格

[i]

理氣についての栗谷の見解は主として成渾（号は牛溪 一五三五―一五九八）を中心に、そのほか朴和叔や安応休らとの往復書簡によって知ることができる。成牛溪は栗谷より一歳年長で互に幼少の頃から友人であったが、四端を道心、七情を人心とする退溪の見解を是とした彼

は、一五七二年（宣祖五年）に栗谷に人心道心について質疑を発し、それを契機にその後数次にわたって栗谷との間に討論が展開されたのである。前述したように理気についての栗谷の見解は、ほとんどがその際の成牛溪への書簡に残されており、本項でも主としてこれを手がかりとして論じていくことにする。

栗谷は次のように説いている。

理気元より相い離れず、是れ一物に似たり。而れども其の異なる所以は、理は無形なり、気は有形なり。理は無為なり、気は有為なり。無形無為にして有形有為の主たるは理なり。有形有為にして無形無為の器たるは気なり。（栗全（一）二〇八 答成浩原／浩原は成牛溪の字）
ここでまず確認できるのは、栗谷が理気の原則的規定については程朱を継承しているという事実である。即ち栗谷は理気は元来不相離であると規定し、しかも理自体は無形無為、気自体は有形有為であるとしてその不相離性を明示するのである。そしてこのような不相離・不相雜の關係において、理を気の主宰として位置づけている。換言すれば無形無為なる理が有形有為なる気の主宰という在り方において、理気の不相離が実現されているということにほかならない。

そこでもう一步立ち入って不相離・不相雜という理気の原則的關係に対する栗谷の見解を吟味してみることしよう。彼は既に二十三才の時の科挙の答案である「天道策」において次のように論じている。

竊に謂えらく、万化の本は一陰陽なるのみ。是の氣動すれば則ち陽と為り、静すれば則ち陰と為る。一動一静する者は気なり。之を動ぜしめ、之を静せしむる者は理なり（栗全（一）三〇八 天道策）

つまり栗谷は万物を構成するものが気であり、この気の動静によって万物が生生化化するととらえるのである。そして気を動静させる者を理と規定するのであるが、しかしここで注意を要するのは「之を動ぜしめ、之を静せしむる者は理なり」ということが、決して理が気に対して作用を加えて動静させるという意味ではないということである。栗谷は前掲文の直後に

陽の速く陰の遅きは気なり。陰の遅き所以、陽の速き所以は、則ち理なり。（同前）

と述べ、理とは陰陽の遅速の所以であると規定したあと、

愚夫れ孰か之を然らしむるやをいまだ知らざるなり。おのずから然りて然る爾と曰うに過ぎず。（同前）

という注目すべき論述をしている。これは一見すると「遅速の所以」としての理までも否定するが如き印象を受けるが、この言葉はまさに気の動静というものが実体者によって加えられる物理的作用によるものではないこと、そもそもそのような実体者など存在していないということを説いているのであり、理気が時空間的に別在して、理が氣に對して働きかけるという意味ではないこと、この意味で理は無為であるという栗谷の考えを如実に示している。いったいこのような理の性格は、理を「遅速の所以」として存在論的・意味的に把握する以上、当然ではあるが、栗谷は「夫れ孰か之をして然らしむるやをいまだ知らざるなり。おのずから然りて然る爾と曰うに過ぎず」という老莊的表現ともいべき言葉を駆使して理の徹底した無為性を浮き彫りにしているのである。同じく「天道策」の「夫れ隆寒の時、天地已に閉塞すれども二氣はまた交わらざるを得ず。故に雨沢の凝まりて雪花と為るは、蓋し陰氣の然らしむるなり。草木の花、氣の陽を受く。故に五出多し。五なる者は陽の数なり。雪の花、氣の陰を受く。故に独り六出す。六なる者は陰の数なり。此れまた之を為すものなくして然るのみ」という言葉も氣の動静が決して氣に對して加えられた物理的作用に由来するものではないという栗谷の見解をよく示しているといえよう。勿論それと同時にここには「所以然」としての（従って物理的に無為なる）理が存在論的根拠として前提とされていることはいうまでもない。⁽⁶⁾

周知のように朱子も既に形而上的存在である理の無為性を説いてはいるが、しかし他方では「理に動靜有り、故に氣にも動靜有り、若し理に動靜なければ則ち氣は何によりて動靜すること有らんや」（『朱子文集』五六 答鄭子上）或いは動靜とは太極の動靜であるのか陰陽の動靜のことであるのかという問いに對する「是れ理の動靜なり」という恰も理自体に動靜を認めるような朱子の言葉（事実後述するようにこれらの朱子の言葉をよりどころにして退溪は所謂理發説を展開したのだが）に對して、栗谷は朱子においてしばしば指摘されるこのような理の問題点を払拭し、理の無為性を徹底的におしつめたのである。既に指摘されているように李朝後期の儒学者である奇正鎮（号は蘆沙 一七八八—一八七九）が氣における「自爾（おのずから然る）」と「所以然の理」とは いわば拮抗関係にあり、もし「自爾」を主張すれば「所以然」は退縮せざるを得ないはずであるとして栗谷を鋭く批判する所以も、栗谷における理の無為性の主張が理の意味的（形而上的）働きまでをも否定しているかの如き感を抱かせるほどに徹底しているからにはかならない。⁽¹¹⁾

こうしてみれば栗谷において理は論理の意味における氣の動靜の根拠として考えられていること（従って程朱における理の性格を継承していること）が確認できると同時に、注目すべきことは形而上的存在である理にとりなり無為性に對して程朱以上に強い関心を抱き、自己の論理を

構想する上でそのような理の性格を強く打ち出しているということである。理に対するこのような栗谷の立場は「天道策」だけではなく、後の成牛溪との往復書簡においても維持されていることは

陰の静にして陽の動ずるは其の機おのずから然るなり。而して其の陰の静にして陽の動ずる所以の者は理なり（栗全一） 二〇九 答成浩原）とあるように氣の動静をおのずから然るものと見え、理は無為であつてただそのような運動を展開する氣の存在論的根拠として位置づけられているところからも知ることができる。ここから理は徹底して氣に作用を加えないという栗谷の立場が、二十三才の「天道策」執筆時において既に形成されていたこと、そしてその立場を終始維持していたことが確認できよう。とすれば理を徹底して無為なるものと見え、動静を氣のみに限定し、しかもその動静もおのずから然るものとしてと見え、栗谷の立場が彼の理氣論の基調をなしているといえる。事実このような理氣の把握のもとに構想されたのが栗谷の所謂「氣発理乗説」なのである。換言すれば、以上の如き性格の理氣それぞれが事物上（即ち理氣共在）において不相離として展開するとき、栗谷はそこにおける理氣の在り方を氣発理乗としてと見えるのである。そこで次に栗谷の氣発理乗説へ論をすすめることにしよう。

彼は成牛溪への書簡の中で次のように説いている。

氣発して理乗ずるとは何の謂ぞや、陰の静にして陽の動ずるは、機おのずから然るなり。之をせしむる者有るには非ざるなり。陽これ動ずれば則ち理は動に乘ず、理の動ずるには非ざるなり。陰これ静すれば則ち理は静に乘ず。理の静するには非ざるなり。……（中略）……所謂氣発理乗とは、氣の理に先んずるに非ざるなり。氣有為にして理無為なれば、則ち其の言爾らざるを得ざるなり（栗全一） 二〇九 答成浩原）

つまり栗谷によれば発動するのは形而下的存在としての有為なる氣だけであり、理は形而上的存在であるが故に無為であり、氣に物理的作用を及ぼし得ない。それ故、氣は物理的には「おのずから然つて」発動する。しかし他方、理は氣の存在論的根拠、即ち、「所以然」であり理氣は常に不相離である以上氣の動静はとりもなおさず理の動静を意味することになる。そこで栗谷は理自体は本来無為なる存在であるが、氣との共在においては氣の動静にもなつて理もまた動静するといわざるを得ないとして、これを理乗と規定するのである。前掲文中の「氣有為にして理無為なれば、則ち其の言爾らざるを得ざるなり」とはまさしくこの意味にはかならない。換言すれば理氣不相離の原則によって氣の動静の

存在論的根拠としての理もまた動靜するところえつつ、しかも理自体の動靜を明確に否定し、理の無為性を力説しようとするところに氣発理乗説が構想されているのである。しかも栗谷は更に一步踏み込んで次のように説く。

夫れ理は一なるのみ。本、偏正通塞清濁粹駁の異なし、而して乗ずる所の氣、升降飛揚し、いまだ止息せずして雜糅參差す。是れ天地万物を生じ、或いは正、或いは偏、或いは通、或いは塞、或いは清、或いは濁、或いは粹、或いは駁なり。理は一なりと雖も既に氣に乗ずれば、則ち其の分かるや万殊なり。故に天地に在りては天地の理と為り、万物に在りては万物の理と為り、吾人に在りては吾人の理と為る。然らば則ち參差不齊なるは氣の為す所なり。氣の為す所と曰うと雖ども必ず理之が主宰たること有れば、則ち其の參差不齊なる所以は、また是れ理当に此くの如くなるべし、理此くの如からずして氣独り此くの如きこと非ざるなり（栗全（一） 一九七 答成浩原）

即ち理自体は論理的には偏正通塞清濁粹駁がないが、理は氣と共に在っている（不相離）が故に、氣が不斷に升降飛揚して万殊の形態をとれば理もまた万殊になると説き、それはまさに理が万殊の氣に「乗ずる」からであると論じている。つまり一本の理（本然の理）は氣に乗ずることによって万殊の理（流行の理）として具体的に展開するといっているのである。とすれば栗谷の氣発理乗説は程朱の理一分殊説を繼承しているといえよう。ただ程朱の理一分殊説が理のみに注目して構想されているのに対して、栗谷はむしろ理一分殊の理分殊について共在という理氣のかかわりに焦点をあてて論じたものといえる。

ところでここで重要なことは理が物理的には全くの無為であり、それ故流行の理は専ら氣の動靜（或いはそれによる偏正通塞清濁粹駁）に依存する（乗ずる）結果であるとするならば、栗谷においては流行の理は右のように種種に展開する氣の在り方にただちに示されるということを意味していよう。換言すれば、その都度の氣の在り方に流行の理が証示されているということであり、理の無為性を徹底したところに成立している氣発理乗説は、所謂理一分殊説の「分殊」の局面においてこのような理氣關係を示していると思わなければならない。

事実彼は

夫れ理の本然は則ち純善にして 已に氣に乗ずる際參差不齊なり。清淨至貴の物より汙穢至賤の処に及ぶまで、理在らざる所なくして、清淨に在れば則ち理もまた清淨、汙穢に在れば則ち理もまた汙穢（栗全（一） 一九四 答成浩原）

と述べて、氣が清淨であれば理もまた清淨であり、逆に氣が汙穢であれば理もまた汙穢であるといふ放つのである。栗谷が程明道の所謂「理有

善惡説」を

程子曰く、人生まれて氣稟あり。理に善惡有り。此れ人を曉すこと深切にして、八字もて打開する処なり（栗全（一） 一九四 答成浩原）として高く評価し得たのも、まさにこのような「氣発理乗」の論理にあるといえよう。

勿論だからといって流行の理がただちに本然の理ということではない。あくまでも流行の理のひとつの在り方としての汙穢の理であるからである。とすれば純善と規定された本然の理と汙穢の理とはどのように関係づけられるのであろうか。栗谷は「一本の理は理の体なり、万殊の理は理の用なり」（栗全（一） 二四八 答案応休）とあるように、本然・流行を体用関係として把握することによって

流行の理を捨てて別に本然の理を求むれば 固より不可なり。若し理の善惡ある者を以て理の本然と為さば則ちまた不可なり。理一分殊の四字 最も宜しく体究すべし（栗全（一） 一九四 答成浩原）

とあるように汙穢の理を本然の理の形而下における投影として位置づけるのである。

このように栗谷が純善として本然の理をとらえつつ、しかも本然の理の用として汙穢の理を構想し得たのも、本体としての理を実体視することを徹底して否定した結果であるといえよう。⁽¹²⁾ ここにもまた時によっては本然の理を実体的に表現した程朱との差異が認められる。周知のように朱子には「理有善惡」という断定的な言葉は見えない。栗谷とのこのような差異の背後には、栗谷も程朱ともに本然の理が気の清濁をはじめとして多様な気の在り方に応じて具体化するところに分殊の理を考えつつも、程朱が純善である理の性格に注目して、ややもすると分殊の理も常に善なるものとして内在的に位置づけるのに対して、栗谷はむしろ理氣共在の原則に注目して、理氣というものが常に共在（不相離）であり、しかも氣発理乗である以上、本然の理が気の在り方にただちに流行の理として証示されると考えたという事情があるからにはかならない。要するに両者とも理氣共在、理氣不相離を前提としながらも、理氣のかかわり方の把握において、つまるところ理の性格づけにおいて微妙な差異のあることが窺われるのである。

以上、本項では栗谷における理氣論を氣発理乗説を中心に検討してきた。ところで栗谷が氣発理乗説を展開したのに対して、栗谷に先立って所謂理氣互発説を展開したのが退溪であった。しかも既にふれたように、退溪も同じく朱子の理氣論を継承しているにもかかわらず、従来主理

として栗谷とは対置されている。また栗谷自身、退溪の理氣論については

退溪の病、専ら互発の二字に在り、惜いかな（栗全一） 二〇二 答成浩原）

或いは

理氣互發、理發氣隨の説は反つて知見の累為るのみ（栗全一） 二一四 答成浩原）

として手厳しく批判している。

そこで栗谷の理氣論の基本的性格を更に明確にするために、暫く退溪の理氣論について見ていくことにしたい。ただ彼の思想体系は膨大かつ多面的であり、ここでその全貌を論ずる余裕はない。従つて次項では栗谷理氣論の解明という範囲内で退溪の理氣論の基本的特質について論ずることになろう。

〔ii〕

さて退溪もまた栗谷と同様に程朱の理氣論の基調を継承している。即ち彼は次のようにいう。

（理氣）分れて二と為る。而れども其のいまだ嘗つて離れざるを害わず。合して一と為る。而れども実に相い雜らざるに帰す（退全一） 四一

二 答奇明彦）

或いは

蓋し理と氣とは本より相い須ちて以て体を為し、相い須ちて以て用を為す。固よりいまだ理なきの氣有らず、また氣なきの理も有らず（退全

一） 四〇五 答奇明彦）

とあり、いずれも程朱における理氣論の原則である理氣の不相離・不相雜を継承しているといえる。

だが、注目されることは、退溪においては主として理氣の不相雜に強い関心がもたれているという事実である。例えば「非理氣為一物弁證」では理氣共在の局面においてさえも、不相離という理氣のかかわり方についてではなく、形而上、形而下という存在論的意味における理氣の決定的な差異、即ち不相雜を重視していることがよく示されている。即ち退溪は

明道曰く、形而上なる者を道と為し、形而下なる者を器と為す。須著此くの如く説かば器また道、道また器なりと。いま按ずるに若し理氣果

して是れ一物ならば孔子何ぞ必ずしも形而上下を以て道器に分かたんや、明道何ぞ必ずしも須著此くの如く説くと曰わんや、明道また其れ器を離れて道を索むるべからざるを以ての故に、器もまた道と曰う。器即ちこれ道と曰うには非ざるなり。其の道を外れて器有ること能わざるを以ての故に道もまた器と謂う。道は即ち器と曰うには非ざるなり。(退全(一) 三三一 非理氣為一物弁證)
と論じて明道の論旨が決して道即器を主張するところにあるのではないことを力説している。⁽¹⁴⁾このように退溪が理氣の不相雜に力点をおいていたことは、

理は形而上なる者なり、氣は形而下なる者なり。二者相い離るること能わず。既に相い離るること能わざれば、則ち其の發用は一なり。互いに發用有りと曰うべからず(栗全(一) 二〇二 答成浩原)

として理氣は不相離であるが故に、氣の發用は理の發用にほかならないという栗谷の言葉と、

氣の理に順いて發するを以て理の發と為さば、則ち是れいまだ氣を認めて理と為すの病を免れず(退全(一) 四三〇 答奇明彦)

即ち氣が理に順って發動するのを理の發動ととらえることは、まだ氣を理ととらえる病を免れていないという退溪の言葉とをつきあわせてみれば、一層明瞭であらう。

ここから退溪においては理氣共在の局面でも理と氣が対峙して位置づけられ、それを前提とした上で両者の不相離が構想されていることが窺われる。実はここに理を動靜する実体としてとらえるという退溪における理の特質がよこたわっているのである。

いったい朱子の存在論における根本論理である太極について栗谷は

陰盡くれば則ち陽生ず、陽盡くれば則ち陰生ず、一陰一陽して太極焉れに在らざるなし。此れ太極、万化の枢纽、万品の根抵為る所以なり。

いま若し澹一寂然の氣乃ち陰陽を生ずと曰わば、則ち是れ陰陽に始有るなり。始め有れば則ち終り有るなり。然らば則ち陰陽の機其の息するや久しきなり、其れ可ならんか(栗全(一) 一八四 答朴和叔)

曾つて吾が兄と太極動きて陽を生ぜるを論ず、余曰く、これ枢纽根抵の説なり、陰陽の無より生ずるを謂うには非ざるなり(栗全(一) 二一五 与成浩原)

とあるように、太極は陰陽の根抵であるとして、陰陽の物質的根源ではなく存在論的根拠であることを断言し、更に具体的に周濂溪の言葉につ

いて

周子曰く、太極動きて陽を生ず、静にして陰を生ずと。此の二句豈に病有るの言ならんや。若し誤見すれば、則ち必ず以て陰陽本無にして、太極、陰陽の先に在り。太極動きて然る後陽乃ち生じ、太極静にして然る後陰乃ち生ずと為すなり。(栗全一) 二〇六 答成浩原)

として、太極をあくまでも無為なる意味的、論理的⁽¹⁶⁾存在として位置づけている。

これに対して同じく太極をめぐって退溪は次のように説いている。

太極の動静有るは太極おのずから動静するなり。…(中略)…蓋し理気合して物に命ず、其の神なる用は、おのずから此くの如きのみ。天命の流行する処にしてまた別にこれをせしむる者有ると謂うべからざるなり。此の理極めて尊く対なし。物に命じて物に命ぜられざるが故なり

(退全一) 三五四 答李達李天機)

或いは

朱子嘗つて曰く、理に動静有り、故に氣にも動静有り。若し理に動静なければ、氣、何によりて動静有らんやと。此れを知れば、則ち此れ疑なし(退全二) 二九九 李公浩問目)

また更に

蓋し理動かば則ち氣随いて生ず。氣動かば、則ち理随いて顯わるるなり。濂溪云う。太極動きて陽を生ずと。是れ理動きて氣生ずるを言うなり(退全二) 一八 答鄭子中別紙)

つまり退溪は氣も勿論動静するが、しかし太極(理)もまたそれ自体動静すると主張するのである。ここに従来退溪の理気論が理発を説くものとして特徴づけられる所以がある。⁽¹⁶⁾理をめぐる退溪のこのような見解が、前掲文からも窺われるように「理に動静有り、故に氣にも動静有り、若し理に動静なければ、則ち氣何によりて動静有らんや」(『朱子文集』五六 答鄭子上)或いは「問う、動静は是れ太極の動静なるか、是れ陰陽の動静なるか。曰く、是れ理の動静なり」(『朱子語類』九四 周子之書 太極図)という理動についての朱子の言葉に依拠していることは既にふれたところである。

だがそれにしても他方において退溪は

理顯きんわれて氣順きんわば則ち善、氣揜けんいて理隱いんるれば則ち惡のみ（退全（二） 一〇 答鄭子中講目）

或いは

易に復は其れ天地の心を見ると言うは、是れ氣動きて理顯きんわるるを言うなり。故に見るべきなり（退全（二） 一八 答鄭子中別紙）

とあるように「理顯」として理を受動的に表現しているところから、決して理そのものの動静を説いたのではないとする見解も提出されている。⁽¹⁷⁾このように退溪の理氣論における理動の解釈については從來必ずしも一致をみていないが、既に指摘してきたように、退溪は理氣共在、つまり理氣不相離を説く場合にも理氣の差異を強調しており、更に「理は本極もとめて尊く對なし。物に命じて物に命ぜられざるが故なり」（退全（一） 三五四 答李達李天機）或いは「理は貴く氣は賤なり。然るに理は無為にして氣に欲有り。故に理を踐むを主とする者は氣を養うこと其の中に有り。聖賢是れなり。氣を養うに偏ずる者は、必ず性を賊はなうに至る。老莊是れなり」（退全（一） 三三五 与朴澤之）という言葉を考えあわせれば、たとえ退溪が「情意造作なき者、此れ理の本然の体なり」（退全（一） 四六五 答奇明彦別紙）とあるように理の動静を理の用とし理の体は作為も情意もないという見解を打ち出しているといっても、尹絲淳氏が「結局一方で体用一源を説く以上やはり理を動静するものと考えていたことを否定することはできない」と指摘しているように、退溪における理が氣を物理的に制御するものとして実体的に構想されていたことを否定することはできないであろう。事実

向はただ本体の無為を見ることが有るのみにして、妙用の能く顯行するを知らざるなり。殆んど理を認めて死物と為すが若し。其の道を去ることまた遠きこと甚しからずや（退全（一） 四六五 答奇明彦別紙）

という言葉に端的に示されているように退溪は専ら理の能動性（氣を制御する理のはたらき）を説き、このような理の把握に基づいて後述するように自己の道德論を論理化させていくのである。後に宋尤庵が退溪の理氣論について「退溪の説は則ち体を捨てただ用を言うのみ」（『宋子大全』卷二二二 同春宋公遺事）と指摘した所以もここにある。

以上ひとまず退溪の理氣論における基本的な特徴を見てきたが、ここでもうひとつ指摘しておかねばならないことは、さきに引用した「理は本極めて尊く對なし。物に命じて物に命ぜられざるが故なり」という言葉や「理は貴く氣は賤なり。然るに理は無為にして氣に欲有り」という言葉に示されているように、理氣は優劣關係で位置づけられ、加えて「氣揜けんいて理隱いんるれば則ち惡のみ」とあったように氣を元來善ならざるも

のとして理解されているという事実である。

実は退溪の場合にはこのような理気の価値的位置づけの背後に彼の思索の主眼である所謂人性論が基盤としてよこたわっているのである。そこで退溪の理気論を更に人性論、とりわけ四端七情論から迫ってみることにしたい。

周知のように四端とは『孟子』公孫丑上に見える惻隱、羞惡、辭讓、是非のことであり、七情とは『礼記』「礼運」に見える喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲のことである。この四端・七情と理気との論理的関連づけについては、既に『朱子語類』(卷五三 人皆有不忍人之心章)に「四端は是れ理の発、七情は是れ氣の発」という言葉が見られるが、しかし中国では朝鮮におけるほど大きな思想的問題にはならなかった。

ところで退溪は五十三才の時、鄭之雲(号は秋巒 一五〇九～一五六一)の「天命図」における「四端発於理、七情発於氣」という言葉を「四端理之発 七情氣之発」⁽¹⁾「四端は理が発動したものであり、七情は氣が発動したものと改作した。つまり氣の発動とともに理の発動をも認定した退溪は、前者を七情に後者を四端に分属させたのである。更に六年後の退溪五十九才に至って

四端の発は純理なるが故に善ならざるなし。七情の発は氣を兼ねるが故に善惡有り(退全(一) 四〇二 与奇明彦)

と改訂し、これをきっかけにして同じ年に退溪と奇大升(号は高峯 一五二七～一五七二)の間に八年間にわたる書簡による質疑応答がはじまったのである。本稿では両者の質疑応答の内容自体の検討が主たる目的ではないし、また逐一追っていくだけの紙数の余裕もないので、退溪の所論にのみ焦点をあてることにしたいが、高峯は事物上においては、理氣は共在(不相離)という立場から、四端・七情ともに情であり、理氣に分属させるのは適切ではないのかとしてこの見地から退溪の四端・七情理氣分属の見解を質したのである。

これを受けて退溪は理氣の不相離を強く打ち出す高峯の質疑を配慮しつつ

四端の発は孟子既に之を心と謂えば、則ち心は固より理氣の合せるなり。然れども指して言う所のもの、則ち理を主とするは何ぞや。仁義礼智の性粹然として中に在り、而して四者は其の端緒なればなり。七情の発は朱子本より当然の則有り^{あり}と謂えば、則ち理なきに非ざるなり。然れども指して言う所のもの、則ち氣に在るは何ぞや。外物の来たる、感じ易くして先ず動くものは形氣に如くはなし、而して七者はその苗脈なればなり。(退全(一) 四〇六 答奇明彦)

と述べて四端における兼氣を徹底して否定したはじめの自己の見解から一步すすんで、理氣不相離の原則を確認しつつ論じたのである。要する

に当然のことながら退溪もまた高峯と同じく理氣不相離を認めるのであるが、しかし退溪は四端を理の主宰によるものとし、七情を氣の主宰によるものととらえるのである。

翌年、退溪六十才の時、高峯は前掲の退溪の書簡に対する返書を送ったが、ここでも高峯は理氣共在の立場を貫いており、これを受けて退溪は、

大抵、理発して氣之に隨う者有り、則ち理を主として言うべきのみ。理、氣より外るを謂うには非ざるなり。四端是なり。氣発して理之に乗ずる者有り。則ち氣を主として言うべきのみ。氣、理より外るを謂うには非ざるなり。七情是れなり（退全(一) 四一九 答奇明彦）

とあるように、四端、七情とともに理氣によって説明し、理發氣発という基本的立場を維持しつつ、しかも理氣共在の原則を明確に提示するに至ったのである。

これが果して奇高峯の立場への妥協であるのか否か見解のわかれるところであるが、しかし重要なことは退溪が依然として理發の立場に立っているということである。そしてその後も理發という退溪の立場は変えることはなかった。⁽²¹⁾⁽²²⁾ このことは退溪が六十六才の時に李宏仲に送った書簡に

情の発は、或いは氣を主とし、或いは理を主とす。氣の発は七情是れなり。理の発は四端是れなり（退全(二) 二二六 答李宏仲問目）
或いは

天下に理なきの氣なく、氣なきの理なし。四端は理發して氣之に隨い、七情は氣發して理之に乗ず（同前）

とあり、依然として理發の立場を堅持しており、しかも

理にして氣の隨うことなければ、則ち做し出で來たるも成らず。氣にして理の乗することなければ、則ち利欲に陥りて禽獸と為る。此れ不易の定理なり。（同前）

とあるように、退溪においては「理乘」もまた有欲なる氣に対する道德的実体たる理の制御という意味合いで説かれているのを見れば、既にふれたように退溪の理氣をめぐる思索の根柢は、心性論そして道德的実践論にあったといっても過言ではないであろう。退溪が理發の立場をあくまでも維持し、理氣それぞれの性格を存在論の局面において優劣関係として価値的にとらえた所以もここにある。退溪の理氣論に見られるこの

ような特質については、結論において再びふれることになるであろう。

以上、退溪の理氣論を手短かに追ってきた。ところで既に退溪の理發説を論じた際に、理を徹底的に無為的性格としてとらえる栗谷との間に、理の性格をめぐる隔りのあることを指摘したが、栗谷自身四端七情についての退溪の理氣互發説に対しては、次のようにその問題点を論じている。

且つ退溪先生既に善を以て之を四端に帰す。而してまた曰く、七者の情もまた善ならざること有るなしと。若し然らば則ち四端の外、また善情有るなり。この情何に従りて発せんや……（中略）……善情既に四端に有りて、また四端の外にも善情有らば、則ち是れ人心に二本有るなり。其れ可ならんや（栗全（一） 一九二 答成浩原）

即ち退溪のように■端を理發による善と把握し、しかも他方氣發による七情にも善情を認めれば、七情中の善情はどこに由来するのかという論理によって退溪の四端理發説の矛盾をつき、退溪の説は結局本来ひとつである人心を分裂させてとらえることではないのかと批判するのである。しかも栗谷の批判は心性論にとどまらず、当然のことながら心性論と表裏をなしている理氣論へとすすんで、次のように展開される。

「若し互いに發用有りと曰わば、則ちこれ理の發用の時、氣に或いは及ばざる所有るなり。氣發用の時、理に或いは及ばざる所有るなり。是の如くんば則ち理氣に離合有り、先後有り、動靜に端有り、陰陽に始め有り、其の錯つること小ならず（栗全（一） 二〇二 答成浩原）

即ち理に動靜を認めることは理を実体化することであり、とりもなおさず理氣の時空間的別在を意味し、それは不相離という理氣論の根本原則の崩壊を意味するからにはかならないというのである。

羅整菴は識見高明、近代の傑然なる儒なり。大本において見ること有りて、反つて朱子の二岐の見を疑う。此れ則ち朱子を識らずと雖も、却つて大本の上においては見ること有るなり。但だ人心道心を以て体用と為して、其の名義を失う。また惜むべきなり。然りと雖も整菴の失りは名目の上に在り、退溪の失りは性理の上に在り、退溪の失り較重きなり（栗全（一） 二〇二 答成浩原）

という栗谷の批判はこのような背景のもとに語られていると理解すべきであろう。

なるほど既に指摘してきたように、退溪も朱子を継承する以上理氣の不相離を説いてはいるが、しかし理に發動を認めるかぎり、理もまた氣と同様に実体化されることになり、それはただちに理氣別在を意味し理氣不相離の原則の崩壊にはかならないと栗谷は考えたのである。

従って栗谷は四端七情についても気発理乗説の立場から次のように論ずる。

所謂気発して理之に乗ずるは可なり。特七情のみ然りと為すには非ず。四端もまたはれ気発して理之に乗ずるなり。(栗全(一) 一九八 答成浩原)

つまり四端は決して理の発動によるものではなく、四端も七情ともに気の発動に理が乗じた結果であると規定している。従って

四端はただ是れ善情の別名、七情を言わば則ち四端其の中に在り(栗全(一) 一九九 答成浩原)

或いは

四端は是れ七情の善なる一辺なり。七情は是れ四端の總會なる者なり(栗全(一) 一九八 答成浩原)

と説かれているように、四端は七情の外において考えられているのではなく、まさに七情中の善なる部分こそが四端だとされるのである。しかも

善なる者は清氣の発なり、悪なる者は濁氣の発なり。其の本は則ちただ天理のみ、情の善なる者は清明の氣に乘じ、天理に循いて直出し、其の中を失わず、其の仁義礼智の端為るを見るべし。故に之を目するに四端を以てす。情の不善なる者は理に本づく^{しむ}と雖も、而れども既に汗濁の氣の掩う所と為る。其の本体を失いて横生す。……故に之を四端と謂うべからず(栗全(一) 二八三 人心道心図説)

といわれているところから知られるように、善情(即ち四端)とは、まさに清明の氣に証示された天理(本然の理)にはかならない。事実栗谷の

情は一なり。而して或いは四と曰い或いは七と曰うは、専ら理を言う^と氣を兼ねて言う^{との}不同なり(栗全(一) 一九二 答成浩原)

という言葉は、四端が理氣共在によって成り立っている七情中における理に注目した際の概念であることを明瞭に示している。

要するに栗谷は四端七情論においても、終始気発理乗の見地に立ち、四端は理の発動によるものではなく、清明の氣に本然のままに理が証示された場合(勿論それは同時に流行の理でもある)として規定したのである。

以上退溪の理氣論を栗谷と比較しつつ検討してきたが、⁽²³⁾こうしてみれば成牛溪への書簡において栗谷が

理氣の妙は見難くまた説き難し。夫れ理の源は一なるのみ。氣の源もまた一なるのみ。氣流行して参差不齊なり。理もまた流行して参差不齊なり。氣は理と離れず、理も氣を離れざるなり。夫れ是くの如ければ則ち理氣は一なり。何処に其の異有るを見んや。所謂理はおのずから理、氣もおのずから氣なる者なり。何処に其の理おのずから理、氣おのずから氣なるを見んや（栗全一） 二〇四 答成浩原）

とあるように、朱子における理氣論の周知の原則である理氣の不相離・不相雜をあえて理氣の妙と規定し、その把握が極めて難しいことを説き、最後に

望む、吾兄は精思して一転語を著せ。識見の至りし所を驗するを欲するなり（栗全一） 二〇五 答成浩原）

と述べて、牛溪に理氣の妙の体認を促して恰も學問の最大の課題の如く位置づけなければならなかったのがわかる。即ちその背後には、栗谷に先行して退溪が理に動靜を認定し、そこに自己の道德的実践論を構築していたという思想的状況があったのである。栗谷が不相離・不相雜を理氣の妙と規定しながらも、しばしば「理氣は一瞬たりとも相い離るる能わず」（栗全一） 二〇六 答成浩原）「理氣は元より相い離れず、合すること有るには非ざるなり」（栗全一） 二九七 記大学小註疑義）更には「理氣は本より合するなり、始めに合するの時有るには非ざるなり。理氣を以て之を二とせんと欲する者は、皆道を知る者には非ざるなり」（栗全一） 二〇七 理氣詠呈牛溪道兄小註）として不相離を重視しその理解の重要性を強調したのも、この間の事情を物語っているといえよう。

またそれと同時に栗谷の理氣の妙とは理の徹底的な無為性を必須の前提としているということ、そしてこの理氣の妙の具体的展開こそが氣発理乗説、七情包■端説であり、この意味で理氣の妙の論理が栗谷理氣論の基調をなしていることもあわせて了解されるであろう。

ところで栗谷における理氣論を論ずるとき是非ともその視野におかねばならないのが退溪、栗谷より先立って李朝思想界に登場した徐花潭である。というのも氣の重視という点で従来しばしば栗谷の氣論と徐花潭の氣論との類似的性格が指摘されており、事実栗谷は「其の理氣相い離れざるの妙処においては瞭然として目見す、他人の讀書依様の比に非ず」（栗全一） 二一四 答成浩原）として「理氣の相い離れざる妙処」（即ち理氣の不相離）を「瞭然として目見」した点に注目して花潭を高く評価しているからである。

だが一方では「蓋し退溪は依様の味多し、故に其の言拘にして謹。花潭は自得の味多し。故に其の言楽にして放。謹なるが故に失り少なし。

放なるが故に失り多し。寧ろ退溪の依様を為すとも、必ずしも花潭の自得を効わざるなり」（栗全（一）二一五 答成浩原）と述べて花潭の理氣説を退溪よりも低く評価している。とすれば果して栗谷と花潭の理氣論はいかなる点で類似しており、いかなる点で差異があるのか。この点を明らかにすることは、主氣派とされている栗谷理氣論における氣の性格を浮き彫りにする端緒を得ることになろう。

そこで次に項をあらためて栗谷と花潭の理氣論を氣の性格に注目して検討し、それによって栗谷理氣論の特質に迫ることにしたい。

III 「理通氣局説」の構造

〔i〕

花潭の思想の根幹は氣に体用を認めるという氣論にある。

太虚は淡然として形なし。之を号して先天と曰う。其の大なること外なく、其の先は始めなし。其の来るところは究むべからず。其の淡然虚静たるは氣の原なり……（中略）……是れ則ち先天、夫れ奇ならざらんや、奇にして奇、夫れ妙ならざらんや、妙にして妙、倏爾として躍り、忽爾として闢く。孰れか之を使らしむや。おのずから能く涵るなり。またおのずから涵らざるを得ず。是れ理の時と謂うなり。易の所謂感じて遂に通ず、庸の所謂道はみずから道くなり、周の所謂太極動きて陽を生ず、という者なり。動静なく、闔闢なき能わず。夫れ何の故ぞや。機おのずから涵るなり。既に一氣と曰う。一おのずから二を含む。既に太一と曰う。一便ち二を涵む……（『花潭集』「原理氣」）更に

一は二を生ず、二なる者は何の謂ぞや。陰陽なり。動静なり。また曰く坎と離なりと。

一なる者は何の謂ぞや、陰陽の始、坎離の体、淡然として一たる者なり、坎氣の分かれて陰陽となる。陽、其の鼓を極むれば天と為り、陰、其の集を極むれば地と為る。陽の鼓の極に、其の精を結めたる者は日と為り、陰の集の極に、其の精を結めたる者は月と為る。余りの精之散じて星辰と為る。其の地に在るもの水火と為るは、是れ之を後天と謂う。乃ち用事する者なり。（同前）

とあるように、花潭は「淡然無形」「湛一虚静」で時空間にわたって無限の形体のない状態の氣を氣の体（先天）にとらえ、それを太虚と規定する。そして人間をふくむ天地万物は、この湛一清虚なる太虚の動静、闔闢によって生成されるとして、これを氣の用（後天）と規定し、太虚

を万物生成の根源として位置づけるのである。

こうして花潭は氣を体（先天）と用（後天）とに区分し、万物の生成とその根源、即ち形而上下をすべて氣によって説明しようとするのである。勿論花潭おける先天、後天とは決して時間的前後、空間的別在を意味するものではない。即ち彼は次のようにいう。

また曰く、易なる者は陰陽の変にして、陰陽は二氣なり。一陰一陽なる者は太一なり。二なるが故に化し、一なるが故に妙。化の外に別に所謂妙なる者有るには非ず。二氣の能く生生化してやまざる所以の者、則ち其の太極の妙なり。もし化を外して妙を語れば易を知る者に非ざるなり（同「理氣説」）

つまりまず太虚があつて次に陰陽の動静が展開するのではなく、太虚（一氣）において、陰陽二氣の動静が展開されるのであり、花潭はこのような氣の体用關係を「一なるが故に妙、二なるが故に化」ととらえたのである。

ところでここで花潭の氣論について留意しなければならないことは、前掲文にも見られるように、二氣の闔闢、動静、及びこれによる生成活動は、理或いは外在的な作用によるものではなく、すべて機のおのづから然るものとしてとらえられているという事実である。つまりそれは太虚の自発的な展開にはかならないとされているのであり、この意味において花潭は栗谷と同じく理の能動的性格を徹底的に否定しているといえよう。

では花潭において理はどのように位置づけられているのか。花潭は次のように説いている。

氣の外に理なし。理なる者は氣の宰なり。所謂宰とは外より来りて之を宰るには非ず、其の氣の用事すること能く然るべき所以の正を失わざる者を指して而して之を宰と謂う。（同「理氣説」）

つまり花潭もまた栗谷と同様に理の發動、即ち理の実体的能動性を否定しているのであるが、しかし栗谷がそれによって理を事物の存在論的根拠として位置づけるのに対して、花潭においては動静をはじめとする氣の作用が条理性乃至整合性を失わずに展開される所以として位置づけられるのみで存在論的根拠としてはとらえられていないのである。従つて朱子に見られるような、氣に対して理を意味的（存在論的）に先行するものとして位置づけるという見解もまた存在論的根拠ではないとする花潭においては、

理は氣に先んぜず。氣、始めなくして理も固より始めなし。もし理、氣に先んずと曰わば、則ち是れ氣に始め有るなり。老氏曰く。虚能く氣

を生ず。是れ則ち氣に始め有り、限り有るなり（同「理氣説」）

とあるように、氣の無限性という角度から否定され、これによって花潭もまた栗谷と同様に理氣の不相離を打ち出すのである。

こうしてみれば花潭と栗谷はいずれも「機おのずから然る」という老莊的表現を用いて氣の動靜が氣に対して、加えられる作用に起因するものではないことを説くことによって理の実体的能動性を否定し、更に理氣の不相離性を打ち出している点を確認することができよう。

だが勿論両者の理氣論の基本的立脚点は異質なものである。既に明らかにしたように栗谷は理の実体化を否定し、理の形而上的性格を明確にすることによって事物の存在論的根拠として理を位置づけているのに対して、花潭は存在の根源として太虚、即ち「淡一清虚の氣」を構想している。それ故理氣の不相離も栗谷においては存在論的根拠としての理と質料因としての氣との共在を意味しているのに対して、花潭においては氣の作用の整合性の根拠としての条理的な理と氣との共在であった。事実、湛一清虚の氣を氣の本体として時空間に無限な形而上的存在ととらえる花潭は

人の散ずるや形魄散るのみ、之を集めたる淡一清虚なるものは、終にまた散らず、太虚淡一の中に散りて同じく一氣なり（同「鬼神死生論」）とあるように死は個物を構成する形魄が散ずるだけであって、氣の本体である淡一清虚の氣は消滅しないと主張している。

一片香燭の氣、其の目前において散ずること有るを見ると雖も、其の余氣は終にまた散らず。烏くんぞ之を無に盡くと謂い得るや（同前）という言葉は花潭おける氣のこのような性格を如実に示しているといえる。しかし栗谷はこれを

理は変ることなく而して氣に変わること有り。元氣は生生息まずして、往きし者は過ぎ、来る者は続く。而して已に往きし氣は已に在る所なり。而るに花潭は則ち以て「一氣長らく存して、往きし者も過ぎず、来る者も続かずと為すなり。此れ花潭の氣を認めて理と為すの病有る所以なり（栗全（一） 二一五 答成浩原）」

とあるように「一氣長存」を説くものとし、これは形而下的存在である氣を不変的存在、即ち形而上的存在である理と同様の位置に位置づけるものとして批判している。つまりここにおいて栗谷は程朱の立場に立脚しているのであり、「其の理氣相離れざるの妙処においては瞭然として目見す。他人の読書依様の比に非ず」（栗全（一） 二一五 答成浩原）として一旦は理氣の不相離を説く花潭の理氣論の獨創性を高く評価しつ

つも、理氣の根本的論理構造においては氣を形而上的性格として把握する花潭を「寧ろ退溪の依様を為すとも、必ずしも花潭の自得を効わざるなり」（同前）として批判し、逆に退溪を評価するのである。

こうしてみると栗谷、花潭いずれも理の実体的能動性の否定とそれに由来する理氣不相離を説いていること、しかもこの主張が氣の動静をおのずから然るものととらえるところに成立していることがひとまず確認できよう。しかも上來論じてきたように、栗谷の思想の根幹が「理氣の妙」にあり、その前提となる理の徹底した無為なる性格が既に青年時代の「天道策」において氣の動静を「おのずから然る」という花潭と同様の表現をもって力説されていたことを鑑みると、この点については、先行する花潭の論理を栗谷が継承していることと見ることもできる。

しかし理を存在論的根拠としてとらえるか否かといういわば理氣論の根本的な局面においては既に指摘したように両者は見解を異にしており、この点から見ると栗谷と花潭は全く異質の立場に立っているといわざるを得ない。

以上、徐花潭の理氣論を概観してきたが、栗谷はまた

花潭は則ち聰明人に過ぎたれども、厚重足らず……（中略）……而して殊に向上更に理通氣局の一節有りて、繼善成性の理は則ち物として在らざるなくして 湛一清虚の氣は則ち多く在らざる有るを知らざる者なり（栗全（一） 二一四 答成浩原）

と述べて、このように花潭が「氣を理と見做した」のは「理通氣局」を知らないからであると指摘している。実はこの理通氣局説こそ「理は無形にして氣は有形なるが故に理は通じて氣は局す。理は無為にして氣は有為なるが故に氣発して理乗ず」（栗全（一） 二〇九 答成浩原）とあるように氣發理乗説とともに栗谷理氣論を特徴づける論理にほかならない。そこで最後に「理通氣局」説の論理構造をときほぐし、栗谷における氣の性格を見極めることにしたい。

[ii]

まず理通について栗谷は成牛溪への書簡の中で次のように述べている。

理通ずとは何の謂ぞや、理は本末なきなり。先後なきなり。本末なく先後なきが故にいまだ応ぜざるとき先ならず、既に応ぜしも後ならず。

この故に氣に乗じて流行し、参差不齐にして其の本然の妙在らざるなし。氣之偏ずれば則ち理もまた偏じて、偏ずる所は理に非ざるなり、氣

なり。氣之全ければ則ち理も全くして、全き所は理に非ざるなり、氣なり。清濁粹駁糟粕煨燼糞穢汗穢の中に至るも理在らざる所なし。各おの其の性と為りて其の本然の妙は則ち其の自若たるを害われざるなり。此れ之を理の通と謂うなり。（栗全一）二〇九 答成浩原）

即ち理は理氣共在であるが故に氣の發動に乗じて流行の理として万殊に展開するが、しかし理の本体（本然の理）は氣の流行によるいかなる局面、状態においても常に害われることなく遍在しているとし、このように「無所不在」という理の本体の性格に着目して「理通」として特徴づけるのである。また「氣局」については

氣局とは何の謂ぞや、氣は已に形迹に渉るが故に本末有るなり。先後有るなり。氣の本は則ち湛一清虚なるのみ、なんぞ糟粕煨燼糞穢汗穢の氣ならんや。惟だ其の升降飛揚していまだ嘗つて止息せず。故に參差不齊にして万変生ず。是において氣の流行するや其の本然を失わざる者有り。其の本然を失なう者有り。既に其の本然を失なわば則ち氣の本然なる者は已に在る所なし。偏なる者は偏氣なり。全氣に非ざるなり。清なる者は清氣なり。濁氣に非ざるなり。糟粕煨燼は糟粕煨燼の氣なり。湛一清虚の氣に非ざるなり。理の万物において本然の妙在らざるなきが如きには非ざるなり。此れ所謂氣の局なり。（栗全一）二〇九 答成浩原）

と説いている。ここで注意しなければならないことは、栗谷においては既に指摘してきたように氣は形而下の「有形有為」の存在、つまり理論的・意味的存在ではなく、質料因であり、それ故、氣というものは常に升降飛揚し、それによる多様な価値的地位を構成しつつ存在するのであり、「氣之本湛一清虚」というのも、氣はその具体的な存在状態では清濁をはじめとして価値的に多種多様だが、本来はすべて湛一清虚であるという意味だけであって、決して湛一清虚なる状態が不変かつ周ねく存在する氣の体として考えられているのではないということである。従って栗谷においては、氣の本来の状態である湛一清虚の状態を実現している氣と実現していない氣とがあり、これは氣が不斷に升降飛揚し価値的に多様に展開する質料因である以上当然のことであって、ここに形而上的・意味的存在である理との決定的な差異があるとされる。そしてこのように湛一清虚の状態を実現している氣がある場合とない場合があるという事実を栗谷は「氣局」とよぶのである。

このような把握のもとに、栗谷は更に具体的な事物に即して次のように成牛溪に説いている。

枯木には枯木の氣有り、死灰には死灰の氣有り。天下安くんぞ形有りて氣なきの物有らんや。ただ是れ既に枯木死灰の氣為れば、則ち復た生木活火の氣に非ず。生氣已に断てば、流行すること能わざるのみ。理の氣に乗ずるを以て言わば、則ち理の枯木死灰に在る者は固より氣に局

せられて各おの一理と為る。理の本体を以て言わば則ち枯木死灰に在りと雖も、而れども其の本体の渾然なる者は固より自若なり。是の故に枯木死灰の氣は生木活火の氣に非ずして枯木死灰の理は即ち生木活火の理なり。惟、其の理の氣に乗じて一物に局せらるるのみ。(栗全一)

二二 答成浩原

つまり枯木には枯木の氣、死灰には死灰の氣があるのであって、枯木に生木の氣、死灰に活火の氣は決して存在しない(氣局)。これは形而下の質料的性格として氣を把握する栗谷にとって当然であろう。これに対して理は既に論じてきたように、氣との共在においては氣の動靜に「乗ずる」ことによって枯木の氣には枯木の理として、死灰の氣には死灰の理として(即ち流行の理として)展開するのであるが、理は氣とは異なる論理的な存在であるが故に、流行の理も理自体(理の本体)をとりあげれば、枯木死灰においても本然の理はその本来の生木活火の理であるとされる。つまり、栗谷によれば理の本体はあらゆる氣に周く存在している(理通)とされるのである。

換言すれば論理的存在である理は、氣との共在における流行の理(理の用)と本然の理(理の体)との二局面を構想することができるが、質料的存在である氣は個別限定的な在り方においてしか存在し得ないと栗谷は説くのである。

こうして彼は時空間的に無限一般的であり不変な理(本然の理)と時空間にわたって個別有限的である氣とを、それぞれの特質を際立たせるという意図のもとに、流行の理についてはふれることなく、両者をつきあわせて「理通氣局」として提示するのである。⁽²⁶⁾

以上が理通氣局説の要であるが、この理通氣局説、ことに「氣局」の意味については従来十分な理解を得てこなかった。⁽²⁷⁾ここで栗谷の理通氣局説批判のひとつである李朝後期の儒学者、仁聖周(号は鹿門 一七一一～一七八八)の所説にふれつつ、いま暫らく理通氣局説について考えてみることにしたい。

任鹿門は退溪の理氣論の特質を継承する洛派の李緯(号は陶庵 一六八〇～一七四六)の門人であり、従って当初は理を能動的性格としてとらえ存在論的根拠として位置づけるという立場に立っていたが、後に湖派、即ち氣を存在論的根拠として規定する立場へと移った。その後において著述したのが、『鹿門集』巻一九に収められている「鹿廬雜識」であり、彼の理氣論の要はここに展開されている。即ち鹿門は万理は万象なり、五常は五行なり、建順は両儀なり、太極は元氣なり、皆即ち氣にして之を名づくる者なり。(「鹿廬雜識」三八三)

とあるように、存在論の根柢に理ではなく氣を設定し、続けて

いま人毎に理一分殊を以て認めて理同氣異殊と作して、理の一なるは即ち夫れ氣の一なるを知らずして見る。苟くも氣これ一ならざれば、何に従りて其の理の必ず一なるを知らんや。理一分殊は理を主として言う。分の字もまた当に理に属さしむべし。若し氣を主として言わば、則ち氣一分殊と曰うもまた可ならざるなし（同前）

とあるように「理一」こそまさに「氣一」によって成立すると主張し、氣に着目すれば氣一分殊ともいい得ると説くのである。そして

所謂元氣なる者は、即ち張子の所謂太虚太和なり、孟子の所謂浩然の氣なり。天地に充塞し古今に流行す。陰陽に在れば陰陽に満ち、五行に在れば五行に満ち、人物に在れば人物に満つ。譬えば魚の水中に在りて肚裏も皆この水の如きなり（同前）

或いは

湛一なるは氣の本なり。氣の本果して在らざること有れば、則ち是れ氣の外に物有り、氣の外に物有れば、則ち是れ性の外にまた物有り（同

三九三）

と述べて、湛一清虚なる氣を事物にあまねく存在しているとする。そしてこのような立場から

湛一清虚の氣は他に非ざるなり、乃ち天なり。天豈に在らざる者有らんや。栗谷の説、終に疑うべきと覺ゆ（同 三八四）

栗谷先生嘗つて云う。湛一清虚の氣は多く在らざること有りと。竊かにいまだ然らざるを恐る。盖し偏塞惡濁なる處と雖も、此の氣は則ち透らざるなし。特形氣の局塞する所を被りて、呈露して顯行すること能わざるのみ（同 三八三）

とあるように、栗谷が理通氣局を主張し湛一清虚の氣の遍在性を否認したのを批判するのである。

だが、栗谷の理氣論と鹿門の栗谷に対する批判との間には、湛一清虚の氣の性格づけをめぐって決定的な差異があるといえよう。というのも鹿門における湛一清虚の氣は「天下に充塞し古今に流行す」（同 三八三）或いは「盖し偏塞惡濁の處と雖も、此の氣は則ち透らざるなし」（同 三八三）とあったように時空間にわたって無限であり、偏塞惡濁などいかなる状態においても不変なる氣の本体として存在するものとされ、理と同じく形而上的性格として位置づけられているからである。それ故、栗谷のように「通」を「理」に「局」を「氣」にそれぞれ分属させることを批判し「通局の二字は必ずしも理氣に分属せず。盖し其の一原處より之を言わば、則ちただ理之一なるのみならず、氣もまた一なり。一な

れば則ち通ず。其の万殊の処より之を言わば、則ちただ気のみ万なるのみならず、理もまた万なり」（同 三八五）として本然の理には本然の気（湛一清虚の気）を、分殊の理には分殊の気をそれぞれ相即的に位置づけるのである。鹿門が「理一分殊は理を主として言う。分の字もまたまさに理に属せしむべし。若し気を主として言わば、則ち気一分殊と曰うもまた可ならざるなし」（同 三八三）と説く所以もここにある。要するに鹿門は湛一清虚の気を形而上的性格として位置づけ、その立場から栗谷における湛一清虚の気のとらえ方を批判しているのである。だが既に再三言及してきたように、栗谷においては気である以上たとえ湛一清虚の気であっても個別有限的存在であって、時空間に無限な気の本体は否定されていた。とすれば、鹿門の気論はまさに気を体用の二局面からとらえたために、栗谷から「気を認めて理と為す」として批判された花潭の気論と同様の性格を備えるに至ったといえよう。

勿論だからといって汗穢の気には理の本然が存在していても（理通）湛一清虚の気は汗穢の気には存在しない（氣局）という栗谷の主張が理気不相離という根本原則と齟齬するわけではない。

そもそも栗谷においては、理気それぞれに体用を設定し、湛一清虚の気と本然の理、万殊の気と流行の理という意味での理気不相離の把握はない。しかもこのように気の不変恒存性（気の体）を否定することは、決して本然の理の依著するところを失なうということを意味するわけでもない。というのも「夫れ本然なる者は理の一なり。流行する者は分の殊なり。流行の理を捨てて別に本然の理を求むれば固より不可、若し理の善惡有るを以て理の本然と為さば、則ちまた不可」（栗全一）一九四 答成造原とあったように、理は流行する気によって局限されるが、しかし本然の理は流行の理と別在しているのではなく、この流行の理を通して流行の気（万殊の気）と不相離の関係で展開しているからである。このような栗谷の論理は再三論じてきたように彼が終始一貫して理を論理的存在として、気をいわば質料因として把握しているところに由来しているのである。換言すれば、栗谷においては湛一清虚の気が気の本体を意味するものではないこと、更に本然の理と流行の理とが前掲のように「流行の理を捨てて別に本然の理を求むれば、固より不可、若し理の善惡有るを以て理の本然と為さば、則ちまた不可」という関係で位置づけられている事実をふまえてはじめて理通氣局説が理解し得るのである。

こうしてみれば、理通氣局説が理気不相離の原則と齟齬するものではないこと、否、それどころか理通氣局説もまた理気不相離・不相雜（理気の妙）の原則のもとに構想されていることが首肯できよう。

IV 結 語

李朝中期、栗谷没してより六十七年後に生まれた金昌協（号は農巖 一六五一—一七〇八）の「雜識」（『農巖集』所収）を見ると

退溪は善く学を言い、栗谷は善く理を言う（『農巖集』卷三二「雜識」）

という言葉を見い出すことができる。⁽²⁸⁾ 退溪を主理、栗谷を主気とする図式的区分からするとき、農巖のこの言葉はいささかそぐわない感じがしないでもない。

しかしここでいわれている学とは厳しい自己省察に基づいた道德的修養の意味であり、事実本稿で言及してきたように、退溪においてはこのすぐれて道德的課題のもとに理の思索も展開されていたのであった。従来しばしば問題にされている退溪における理の性格も、このようなパースペクティブのなかで検討、評価する必要があるといえよう。

いったい栗谷は退溪の思想を評して「依様の味多し」（栗全（一） 二一四 答成浩原）としてその独自の見解の稀薄さを指摘しているが、しかし理の発動を主張し、「理貴気賤」「理尊無対」を打ち出してそこに徹底した道德的実践の根拠をすえた退溪の思想は、むしろ朱子からの距離は栗谷よりも大きい。勿論、これは退溪が朱子の論理を忠実に継承していないというような否定的な意味ではない。即ち退溪の理はたんに事物に内在し、氣に乗じ物に賦されて在るというが如き理ではなく、当然の規範から逸脱する氣を制御する、道德的、能動的な性格として構想されているのであり、かかる理の性格に基づいて自己の実践論を展開したのであった。少なくともこのように理を規定しないかぎり、道德的実践への志向が極めて曖昧なものになると退溪は考えたといえよう。ここに退溪の思索の原点があった。⁽²⁹⁾

それ故にこそ退溪は朱子の思想を忠実に継承することを意図しつつも結果的には「退溪の学、最も弊なしと為すも、而れども其の作す処は朱子と同じからず、豈に余の見る所の妄ならんや」（『宋子大全』一三一 看書雜錄）という宋時烈の言葉どおり、独自の境地を切り拓き、自己の理論を構築することになったのである。こうしてみると、「退溪善く理を謂う」とせずに「退溪善く学を謂う」とした農巖の言葉の意味深重さを感じざるを得ない。

これに対して栗谷は彼に先行する花潭や退溪が氣一元論、或いは理発説を展開するという思想史的状况から、理氣の不相離・不相雜という朱

子学の周知の基調を「理氣の妙」としてとらえ、朱子において集約された理氣論を徹底化し、その過程において独自の思想を構築し得たというのが実情であろう。本稿で論じた氣発理乘説および理通氣局説は、その具体的な論理展開にほかならない。つまり不相離・不相雜の統一的把握とその論理的前提である理の徹底的な無為性こそ栗谷理氣論の基調といえよう。これに基づいて氣発理乘説が出され、その結果、程朱の理一分殊説を継承しつつしかも一歩すすめて程明道と同様に「理有善惡」を説き、それを理の用として位置づけ得たのであり、これによって朱子に比して事物の価値的存在様態を存在論的により明確に根拠づけることができたのである。

ところでこのように栗谷が發動を氣だけに限定して理の無為性を説いたからといって、氣を価値的に終始下位に位置づけた退溪に比して栗谷が氣を重視したということはできても、それ以上ではないことは最早明らかであろう。即ち氣のみに發動を認め、理に全く發動を認めないのは理を軽視し氣を偏重しているのではなく、あくまでも理は形而上的存在であるが故に無為であり、氣は形而下的存在であるが故に有為であるという理氣の原則的定義に由来しているのである。むしろ栗谷の立場からすれば、理に發動を認めればまさに理を事物と同様の形而下の有限的存在としてとらえることになり、かえって存在論的意味での主宰性を喪失し実践論の根拠となり得ず、万物の根源たる理の究極性を剝奪することになり、それこそ理の軽視にほかならないとされるのである。

要するに栗谷の氣發理乘説は程朱における理氣の原則的性格を確実に継承し、しかも徹底化したところに由来する必然的な帰結であり、栗谷の立場からすれば、これ（氣發理乘）こそが理氣それぞれの存在論的に正当な位置づけと考えられたのである。

また花潭の氣論に対して、無限一般的、個別有限的という理氣それぞれの存在論的特質を際立たせるといふ意図のもとに提示されたのが理通氣局説であるが、ここにおいてもやはり理氣の不相離・不相雜の統一的把握が基盤になっていることはいうまでもない。即ちたとえ湛一清虚の氣であっても、それを氣の本体として形而上的、即ち無限一般的性格としてとらえるのではなく、あくまでも形而下の個別有限的存在として理とは区別しつつ（不相雜）、しかも本然の理は流行の氣と別在するものではない（不相離）という把握に基づいて構想されているのである。⁽³¹⁾そしてここに湛一清虚の氣における本然の理の実現という道德的実践が根拠づけられているのである。⁽³²⁾

以上、花潭、退溪の理氣論を視野におきつつ栗谷理氣論の基調と特質について検討してきた。本稿では理氣論（主として存在論）に主眼をおいたため栗谷の心性論については立ち入って論ずることができなかったが、以上で本稿で意図した課題についてはひとまず論じおえることにし

たい。

ところで序論でふれたように、栗谷はその短い生涯において極めて積極的に当時の統治政策に関心を払い、また関与もした。ことにリアルな現実把握のもとに提唱した賦役の軽減などによる財政の再建⁽³³⁾や国防の整備など、現実的実功性の立場に基づく統治策については、李朝後期実学の先駆的性格の認められることが従来しばしば指摘されている⁽³⁵⁾。しかも本稿で論じたように栗谷理気論の基調が主気というよりも、理気の不相離・不相雑の統一的把握にあったことを思い起せば、理気論と統治理念、乃至実学的思惟とのかかわりについても、このような角度からの再検討が次の課題として浮上してくるであろう。ことに上來論じてきた形而下の存在の個別的可変的性格を強調し、しかもそこに普遍的理法を見ようとする理通氣局説と統治理念とのかかわりが問題になってくる⁽³⁶⁾。そしてこの課題がたんに栗谷の思想のみにかかわるものではなく、李朝後期実学思想の流れをどのように把握するのかわりという問題につらなるものであること、最早言を俟たないであろう。

退溪とともに李朝五百年の思想界を圧倒した朝鮮朱子学の頂点に立つ栗谷の思想は、このような角度からスポットをあてるとき我々の前に新たな様相を呈するであろう。

注

- (1) 実学思想と主気派との関連を直接的にとらえた代表的見解としては『조선문화사』(사회과학원 역사연구소 一九六六年)四八二―四八八頁をあげることができよう。これに対して歴史観などの基盤は異にしているが、尹絲淳氏も「栗谷思想의 実学的性格」(『韓國思想』第一輯 所収)において「ここで実学の根本哲学が気の哲学という特色を備えざるを得なくなるのである。この点は西溪、茶山、明南樓の哲学が実証していることから了解されよう。」(一八四頁)と述べている。ところで朴忠錫氏は「李朝後期における政治思想の展開―特に近世実学派の思惟方法を中心に―」(『國家学会雜誌』八八卷 第九・一〇号 一一・一二号 所収)において、主気派と実学的思惟との関連を直接的に把握する見解に対して「もし唯物論的要素―主気論―それ自身が『実学』と評価する一つの基準となりうるとするならば、われわれは李朝初期における徐敬德(一四八九―一五四六 号は花潭)はもとより、一八世紀の任聖周一派をも実学者ないし実学派と言わねばならない」と指摘し、そのような直接的関連づけを批判している。なお李朝実学を一七世紀以降

の特定の思想潮流として把握し、その視点から栗谷の氣の思想に注目して実学の先驅として栗谷を位置づけるものとしては『조선철학사』(『韓國思想史』) 卷二 一九六〇年) 一六二頁や『실학파의 철학사상과 사회정치적전회』(『사회과학을판사』 一九七四年) 四頁のほか尹絲淳氏の「前掲論文がある。更に千寛宇氏は「実学派初期の巨匠である柳馨遠が彼の著書で李珥、趙憲、柳成龍などについて多く引用しているが、彼らが経世学上に多くの影響を与えた」ということは、朝鮮後期実学派の経世学の淵源を示唆するものといえよう」(『韓國実学思想史』『韓國文化史大系Ⅵ』高麗大学校民族文化研究所 一九七〇年) 一〇二九～一〇三〇頁と述べている。これに対して柳承國氏は「栗谷哲學의 根本精神」(『東齋 閔泰植博士 古稀紀念 儒教學論叢』一九七二年所収) において、栗谷の理氣論の核心が「理氣の妙合」にあると見え、そこに栗谷思想の朱子学的実学の基盤を析出しており、本稿は氏の見解から多くの示唆を得ている。

- (2) このような見解の代表的なものとして我が国の高橋亨氏の「李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達」(京城帝國大学 法文学会篇『朝鮮支那文化の研究』一九二九年所収) には「李朝儒學史に於ける主理派主氣派の二大學派は斯くて二氏(退溪と栗谷——引用者注)の性情理氣觀から源を發するのである」(一八一頁)とあり、また阿部吉雄氏もその著『日本朱子學と朝鮮』(東京大学出版会 一九六五年)において「主氣派の哲學では、氣を主とするから、その氣を強くする修養法を説くようになる。李栗谷などの説はその代表的なものであろうが、日本ではそのような説を發展したものは現われなかった」(五二八頁)と述べている。また前掲の『조선철학사』でも「ここに主理を主張した李滉ともちがい、氣一元論を主張した徐敬德ともちがう李珥の主氣の立場が明瞭に浮き彫りにされている」(一五二頁)とあり更に『조선철학사상연구』(『사회과학을판사』 一九七五年) 一四一頁—一五三頁では、栗谷の思想を客觀觀念論として規定し、その思想的限界を指摘しつつも朱子の思想にあくまでも忠実であらうとした退溪よりも高く評価している。現在の韓國でも、例えば『韓國史新論』(李基白著 一潮閣 一九七六年)に主氣派の大成者として栗谷が位置づけられているように(二四八頁)栗谷の理氣論を主氣とする把握がしばしば見られるが、しかし儒學研究界においては後述するように(注4) 参照) 主理、主氣という用語の使用については極めて慎重である。

なお高橋亨氏の李朝儒學研究については既に尹絲淳氏が「『高橋亨 韓國儒學觀』檢討」(『韓國學』一二輯 所収)において、高橋亨氏の生涯、學者像とあわせて彼の韓國儒學に対する認識を論じている。特に高橋氏の代表的研究業績として「朝鮮儒學大觀」と「李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達」をとりあげ、高橋氏が韓國儒學の特質を朱子學だけに執着し、獨創性がなく從属的乃至事大的であり、更には「黨派的」であるとしてとらえたとし、それらの見解を逐一批判して、それが故意になされた否定的解釈によるものであると指摘している。

- (3) 主理主氣という言葉は退溪の奇高峰への書簡に初見されるが、主氣派とは後に主理派が栗谷思想系統の畿湖學派に対して批判的意味あいでも用いた呼称であり、ここからも主理主氣という言葉が李朝儒學における理氣論の論理的差異を正確に表示する用語ではないことが知られよう。

- (4) 蔡茂松氏は「退栗性理學의 比較研究」(成均館大学校 博士学位請求論文 一九七一年)において、高橋亨氏の「前掲論文」『李朝儒學史に於ける主理派

主気派の発達」が斯界に与えた影響の大きさを認めつつも、高橋氏が栗谷の思想を主気として与えたのは錯誤であると指摘している（七五頁）。また安炳周氏も「栗谷 李珥」『韓國의 思想家十二人』玄岩社 一九七六年 所収）の中で、慎重に言葉を選びながら栗谷の理気論において理が根底に位置づけられている事実を確認しつつ、しかも気発理乗説を展開した点に注目して栗谷の理気論を「氣重視」の思想と規定しており、やはり主理主気という図式的把握が適切ではないという判断に立っている。更に裴宗鎬氏も『韓國儒学史』（延世大学校出版部 一九七四年）において、主気派とは栗谷を継承する畿湖学派をさしているのであって、栗谷自身は主気思想ではないと明言している（一三四頁参照）。それどころか「韓國儒学の特性」（『韓』六九号 所収）においては「思うに主気説という語は、栗谷が退溪の理發を否定し、ただ氣發のみを認めるのを見て、退溪系統の氣卑思想の立場からそれを主気とけなしで称したものである。然るにもし發するは氣一つのみと断定する栗谷の立場から見れば、退溪の所謂互發する理と氣とは二つながらそれは栗谷の氣の概念に包括されるのであるから、退溪の理氣哲學こそ却って主気説だとも見ることが出来よう」（一〇八頁）とあるように角度をかえてみればむしろ退溪の方が主気といえると思われ、この指摘は正鵠を射ていると思う。

- (5) 安炳周氏は前掲書において「天道策」に見られる老莊的思惟とのかかわりについて研究者の注意を喚起しており、本稿でも氏の見解から示唆を受けた。
- (6) このような理の無為性の徹底した強調から、前掲の『조선철학사』（一五二頁）や高橋亨氏前掲論文（六二頁）などは栗谷の理を形式的な法則的性格ととらえているが、栗谷の場合存在論的根拠としての無為性であって、徐花潭におけるような条理としての無為性とは意味が根本的に異なることに注意する必要がある。

- (7) 例えば「蓋氣則能凝結造作 理却無情意、無計度無造作、只此氣凝聚處、理便在其中、……………（中略）……………若理則只是箇淨潔空濶底世界無形迹、他却不會造作……………」（『朱子語類』卷一 理氣上 太極天地上）

- (8) 『朱子語類』卷九四 周子之書 可學錄

- (9) 既に安田二郎氏はその著『中國近世思想研究』（弘文堂 一九四八年）において朱子の理が非物質的なものであり、それ故、力のない宇宙論的原理としての意味的存在であるという見解を提示しているが（七四頁―八九頁）他方、市川安司氏はその著『程伊川哲學の研究』（東京大学出版会 一九六四年）において「理搭於氣而行」（『朱子語類』卷九四 周子之書 可學錄）について「これは あるいは記録者が前引の比喩を腦裡に畫きながら記したのかも知れないが直接「搭」という文字を用いて理の動きを表そうとしたのは、やはり理、氣を實體視するからにはかならない」（三七四頁）と指摘している。

- (10) 安炳周氏訳注「李栗谷 天道策」（『朝鮮の朱子學 日本朱子學』七）明德出版社 一九七七年 所収）一〇八頁 訳注参照

- (11) 奇蘆沙は次のように論じている。「論以愚見 自爾二字與所以然三字 恰是對敵 自爾爲主張 則所以然不得不退縮 今欲兩存而並用 其貌樣頗似魏延楊儀同在承相府 安能免 畢竟乖張乎 此又事勢之必不可行者也 動者靜者氣也 動之靜之者理也 動之靜之非使之然而何」（『蘆沙集』卷一二 雜著 二五〇）勿論栗谷も「所以然」として理を位置づけている以上、事物の存在を根拠づける、形而上的働きを認めていることは当然であるが、しかし例えば「所

謂氣發理乘者 非氣先於理也 氣有爲而理無爲 則其言不得不爾也」(栗全) 二〇九 答成浩原)とあるように、理の無為的性格を常に強調しようとする結果、理の形而上の意味での能動性さえも消極的語調で語られることになり、ここに彼の理論的曖昧性のあることが指摘されている(安炳周氏 前掲書 参照)。

- (12) 「若朱子真以為理氣互有發用相對各出 則是朱子亦誤也 何以爲朱子乎」(栗全) 二〇二 答成浩原)という言葉からも、栗谷が如何に程朱によって打ち立てられた「形而上下の論理」を徹底して考えぬいていたかを知ることができよう。

- (13) 「性無不善而有不善者才也 性即是理 理則自堯舜至於途人一也 才稟於氣 氣有清濁 稟其清者爲賢 稟其濁者爲愚」(『程氏遺書』一八)とあるように、賢愚などの原因はすべて氣のみに帰せられている。

- (14) 「朱子答劉叔文書曰 理與氣決是二物 但在物上看 則二物渾淪不可分開 各在一處 然不害二物之各爲一物也……(中略)……今按朱子平日論理氣 許多說話 皆未嘗有二者爲一物之云 至於此書 則直謂之理氣決是二物」(退全) 三三一 非理氣爲一物弁證)と述べている点も、彼の関心が那邊にあったのかを物語っているといえよう。

- (15) 太極と理氣の關係について栗谷は同じく「聖學輯要」においても「臣按動靜之機 非有以使之也 理氣亦非有先後之可言也 第以氣之動靜也 須是理爲根柢 故曰太極動而生陽 靜而生陰 若執此言以爲太極獨立於陰陽之前 陰陽自無而有 則非所謂陰陽無始也 最宜活看深玩也」(栗全) 四四六 聖學輯要 二)とある。

- (16) 退溪の理發説をどのようにとらえるかという問題は、もし理に文字通り發動を認めるとするならば程朱の根本原則と齟齬するが故に、これまでも研究者の関心を惹いてきた問題であった。特に宋兢燮氏は、「李退溪의 四端七情說考察」「退溪哲學에 있어의 理氣共在의 原則」「退溪哲學에서 의 理動與否의 考察」「退溪哲學에서 의 理氣關係와 理先問題」(いずれも『韓國의 哲學』慶北大学校 退溪研究所刊 創刊号 第三号 第四号 第五号に掲載)などの一連の論文において退溪が理を發動するものとらえたという見解に対して、それが妥当でないことを指摘し、退溪もまたあくまでも氣のみに發動を認めており、この意味で決して性理學の原則を逸脱するものではなかったという見解を披瀝している。このほか前掲の『韓國의 哲學』についての全斗河氏の書評(『退溪學報』第三輯 所収 退溪學研究院刊)をきっかけにして、宋兢燮氏と全斗河氏との間に退溪の理の性格をめぐる論争が展開され(『全斗河氏의 書評을 反駁す』宋兢燮『退溪學報』第七輯、「答宋兢燮氏反駁」全斗河『退溪學報』第九輯 参照) 更には全斗河氏の宋兢燮氏への反論の附記から、全斗河氏と劉明鐘氏との間の論争へと發展するなど(『答宋兢燮氏反駁附記에 대하여』『退溪學報』第一輯 所収) 退溪の理發の問題への関心の深さを窺うことができる。

- (17) 宋兢燮氏「李退溪의 理氣互發說研究」(『韓國의 哲學』第二号所収) 参照

- (18) 尹絲淳氏は「退溪의 太極生兩儀觀」(『亞細亞研究』三五号 所収) 及び「退溪에 있어 氣의 存在問題」(『東喬 閔泰植博士 古稀紀念 儒教學論』

叢』所収 一九七二年)において、退溪が理に体用を認め、理動を理の用とし理の本体を無情意としているが、しかし他方で退溪が体用一源を説いている以上、理動を認めることによる理氣概念の混乱を回避することはできないと論じている。

- (19) 退溪と高峯の論争についての最近の我が国の研究としては、一九七八年八月に韓国で開催された『近世儒學思想과 退溪學 國際學術會議 紀念論文集』に収録、また同じく友枝氏の「李枝龍太郎氏の「四七論争における退溪の立場」と題する發表(『近世儒學思想과 退溪學 國際學術會議 紀念論文集』に収録)、また同じく友枝氏の「李退溪の四七論弁と理動說」(『韓』五、六合併号 所収)がある。

- (20) 「夫理氣之主宰也、氣理之材料也、二者固有分矣、而其在本事物也 則固混淪而不可分開」(退全(一) 四〇八 附奇明彦非四端七情分理氣弁)

- (21) 例えば玄相允著『朝鮮儒學史』(八九頁)では退溪が高峯に妥協的態度をとった結果であるとしているのに対して、宋兢慶氏は「退溪の立場には修正がなかったばかりかむしろ順次論理内容を詳細にしていた結果であるという立場をとっている(『退溪哲學에 있어서 理氣共在의 原則』『韓國의 哲學』第三号 所収)。なお友枝氏はこの点について「高峯との論弁がなかったら 恐らく退溪は四端は「理發而氣隨之」七情は「氣發而理乘之」というような表現は取らなかったであろう」として退溪は高峯の見解を部分的に受け入れて自説を修正したと指摘し、しかしそれを妥協的態度と解釈するのはなく、「我々はここに思索と体認に対する退溪の真摯にして謙虚なる姿を見ることができるとして學問への姿勢を高く評価している(『前掲論文参照』)。

- (22) 退溪の理氣論は最終的には所謂「理到說」へとすすむのであるが、これについての論述は割愛した。

- (23) 本稿では論ずる余裕がなかったが、退溪、栗谷の心性論としては、四端七情說のほかは人心道心說がある。極く手短かにいえば退溪は四端を道心、七情を人心と規定するのに對して栗谷は四端は道心ととらえるが、七情は人心道心の合したものと規定した。即ち栗谷は人心道心いずれも氣の發、つまり情であって、ただ性命の正が直遂しているかおおわれているかの差にすぎないとしている。

- (24) 安炳周氏 前掲書 二〇三頁 李東俊氏「十六世紀 韓國性理學派의 歷史意識에 關한 研究」(成均館大學校 博士學位請求論文 一九七五年)一六八頁—一七〇頁 参照。

- (25) 「所謂理與氣 決是二物 但在物上看 則二物渾淪不可分開 各在一處 然不害二物之各爲一物也 若在理上看 則雖未有物而已有物之理 然亦但有其理而已 未嘗實有是物也」(『朱子文集』卷四六 答劉叔文)

- (26) 「理通氣局 要自本體上說出 亦不可離了本體別求流行也」(栗全(一) 一六 答成浩原)とあるように理通氣局說は理の本体に注目して構想されているのであるが、しかし栗谷はだからといって本体とは別に流行の理を求めべきではないと断っている。

- (27) 栗谷の理通氣局說は早くから種々の関心を惹いたが李架(号は活斎 一六一三—一六五四)の「弁論理氣書」や韓元震(号は南塘 一六八二—一七五二)の「理通氣局弁」においても栗谷の理通氣局說が批判されている。

- (28) 退溪と栗谷との思想的性格の差異については、例えば裴宗鎬氏は「即ち退溪哲學の如きは、理氣兩發を力説し、そして理を精神的存在、氣を物質的存在

となすからかかる立場は所謂物心二元論の立場である。かかる見解は、前述の如く人間存在に於ける心身二元を以て天地自然を類推する形而上学であるといえよう。これに対し、栗谷は天地自然の氣化理乘を領悟し、その原理を以て人間存在を演繹して遂に氣發理乘一途説に到達したのである。ここに於て、栗谷は理と氣の關係を「二而一 一而二」というが、これは彼の氣包理の論理を闡明する表現である。」（前掲論文参照）と述べ、更に蔡茂松氏は「退溪学は内から外へすむ天理実践の学として人間本位をその出発点とし、栗谷学は内外合一の合理の学として物我諧和をその中心点としている。このような説の根拠はすべて理氣論に由来するのである。」（前掲論文 一六一頁）と指摘している。我が国では戦前 高橋亨氏が「朝鮮における朱子学」『斯文』一三―一一 所収 一九三三年）において「朝鮮の學者間に退溪栗谷尤庵三儒宗をいと簡潔に評した語がある。即ち、退溪學朱子。栗谷學朱子。尤庵學朱子。といふものは是である。私は此の批評の評得痛快なることを拒むことが出来ない。退溪の朱子を學ぶといふのは朱子學説を心解し祖述し朱子學を朝鮮に丕闡したことを意味し。栗谷の朱子を慕ふといふのは獨り朱子の學問を奉じたのみならず其の縫紉をも併せ奉じて之を當代に行はんとしたことを意味し。尤庵の朱子に黨すといふのは朱子を思慕し心服するの極朱子を奉じて吾黨首となし之に黨して生死を決せんとした。換言すれば朱子を以て吾黨の旗印と押立て、敵黨と激戦し、終に身死して敵を破ったことを意味するのである。」と述べている。

(29) 退溪の理氣論のこのような性格について柳承國氏は「退溪學説は理を形而上の道、氣を形而下の器と規定し、これを前提としている學説であり、それ故に理氣、四端七情、人心道心などについての學説は、いずれも二元論的性格を備えている。そして理、四端、道心を主とし、氣、七情、人心には省察を要する」という注意を喚起させる、いわば倫理的な性格を帯びているのである。」（『週刊成大』一九六二年 二月一日付）と述べている。

(30) 退溪のこのような立場は「朱子吾所師也、亦天下古今之所宗師也」（退全一）四〇七 答寄明彦」という言葉に端的に示されており、同じく朱子に対する栗谷の立場（注12）参照）と比較するとき興味深いものがある。

(31) 理通氣局説における普遍と特殊との問題については李東俊氏 前掲論文 一九九頁 に比較的詳細に論じられている。

(32) 本然の性（本然の理）とは栗谷においても仁義礼智であるが、この本然の理は清濁のある氣に乗じて具体的に展開し、その現実性において本来性が実現される場合と実現されない場合がある（氣局）。そして本来性が実現されないのはとりもなおさず濁駁なる氣によるためである。しかも栗谷においては本来性（理通）と現実性（氣局）とは常に不相離であるが故に、現実性は不斷に本来性へ回帰し得るものとして設定されている。実はここに栗谷の氣質變化論が成立するのである。だがここで注意しなければならないことは、栗谷において理が全く能動性を否定され、その結果「問本然之性 使之蔽者氣也 使之復者亦氣也耶、曰理無爲氣有爲 君言亦然也」（栗全二）二三一 語錄上）と説いているからといって、決して栗谷が氣質の變化を最終的な課題としたということではなく、「誠於爲學 則必須矯治氣質之偏 以復本然之性」（栗全一）四六五 聖學輯要 三）とあるように、あくまでも本然の性（本然の理）の実現が期待されているという点である。高橋氏は前掲論文において「栗谷に在りては人の修養に氣が最重最要の對象となる。故に退溪が初性に復るを説くとすれば栗谷は初氣に復るを説くとすべきである（六二頁）とし「斯くては氣の本然即心の本然といふことになりて氣の本初に復るといふもの即

ち心の本体を領することになり彷彿として禪の直指本心見性成佛の心持に近付いて来る。是れ後世主理派の學者が主氣派の修養を目して蘊嶺の氣を帯ぶとなす所以である」(六六頁)と論じているが、これは既に指摘したように(注(6) 参照) 高橋氏が栗谷の理を条理ととらえたところに由来していると思う。

(33) 『栗谷全書』卷一五 東湖問答 参照

(34) 『栗谷全書』拾遺四 雜著一 軍政策 参照

(35) 注(1) 参照

(36) 李朝実學の概念規定については、いくつかに見解がわかれているが、しかし既に朴忠錫氏が指摘しているように(前掲論文参照) これまでの研究においては退溪、栗谷を頂点とする李朝初期正統朱子學と一七世紀以降の李星湖、丁茶山らを中心とする李朝後期の実學思想とを對立的に把握する傾向がある。しかし李朝後期の実學思想も、その存在論、心性論、そしてその基盤となる理氣論においては、決して前期正統朱子學と分断され、その論理構造の外側で構想されたものではなく、むしろ李朝前期朱子學の変質過程において、その論理構造自体を批判的に克服することによって形成したととらえざるを得ない点が多い。これについて朴忠錫氏の「われわれはむしろ、近世李朝における実學思想が李朝朱子學をふまえて、それを超越的ではなく、思想内在的に批判かつ克服していくことによって李朝朱子學それ自体の変容をもたらしと言いたい。」(前掲論文 第二章 参照) という見解は極めて示唆深い。本稿では栗谷の理氣論の基調と特質とを明らかにすることに主眼をおいたため、栗谷の理氣論を「主氣」ととらえ、そこに栗谷の実學的傾向の直接的由来を求める見解以外については検討し得なかったが、こうしてみれば、退溪や栗谷についての思想研究のもつ意味は、実は李朝前期正統朱子學研究の範囲内にとどまるものではなく、李朝後期実學思想の性格づけにもかかわるものであることが了解されよう。