

李滉の四端七情分理氣論

退溪心学、道德感情の研究

川原秀城

李滉の四端七情分理氣論は、朱熹の理氣二元論的なフレームワークのもと、人間の善情（道德感情）とは何か、善情は何に由来するかを解明しようとしたものである。朱子学の根本問題の一つであるだけでなく、退溪心学、敬の哲学の根幹を形成する最も重要な学説に数えることができる。朝鮮朝の朱子後学もまた、李滉と同様に、四七理氣をめぐって無数の研究成果を公表し夥しい哲学論争をくりひろげた。官野を問わずそれを考察しなかった学者はいないという。その史実からして、同論を広く朝鮮朱子学の理論的核心と位置づけなければならない。

李滉の四七分理氣論すなわち四端理発、七情氣發説について、形成のプロセスを時間軸に沿って整理すれば、(1) 鄭之雲との『天命図説』をめぐる論弁（1553-1554）、(2) 奇大升との同点を直接のテーマとした論争（1559-1566）、(3) 程復心「心統性情図」「図説」による理論総括（1568）の3段階を経て一応完成した、ということが出来る。本論の課題は(1)(2)(3)の発展を総括し、李滉の四七理氣互發説の内容とその意義を明らかにするところにある。

だが(4) 李滉は逝去（宣祖3年12月8日）の約2ヶ月前（10月15日）、致知格物説を論じて、理を実在化し理の能動性を認め、四端理発にかんする解釈を大きく一步進めた。理到説という。理到説は主題が理発であるゆえ、一面、四端七情分理氣論の発展の第4段階ととらえることも出来る。前説(1)(2)(3)にくわえて理到説(4)にも四七論の理論的展開として位置づけるべき内容が多々みえるからである。だが(1)(2)(3)が朱子定説（中和新説など）を前提とした朱子学正統説内部の理論調整であるのにたいして、(4)は清隱の学、徐敬徳の主氣説の否定／否認を論理の前提としながら、「無極而太極」「格物」「物格」などにかかわる朱子学説内部（定説と異説）の微妙な理論齟齬を解決しようとしており、議論の内容はわずか四七理氣論の範囲に止まらない。関連命題が大きく拡大することからして、論じる主題が異なるとみることも出来る。行論の関係上、理到説の分析は別稿に譲りたい。

一 鄭之雲『天命図説』と李滉「天命図説後叙」

中宗38年（1543）2月、鄭之雲は『天命図解』序を著した。『天命図解』は自作の「天命図」の解説書。図説を作った目的は「天人の理を備載し、以て天人一体を示す」ところにある。明宗8年（1553）10月、李滉は偶然「天命図」の謄本をみて称賛し、鄭之雲と面会し、その要請をうけて、「天命図」および解説を参訂した。鄭之雲は「常に往来して是図を質問し」、李滉は「その欠ける所を補い、その剰る所を刪った」。かくして完成したのが鄭之雲著、李滉修訂の『天命図説』である¹（甲寅年1554正月、鄭之雲「天命図説序」）。

¹ 本節を書くにあたっては、福島仁「「天命図」の成立と変遷（上）—尊敬閣文庫蔵『天命図解』と内閣文庫蔵『天命図説』をめぐって—」（『名古屋大学文学部研究論集』第90集哲学30、1984）、정대환（丁大丸）「정지운과 사칠 논쟁의 발단」（『四端七情論』民族과 思想研究会역음, 서광사, 1992）、金容憲「高峰奇大升의 四七論弁과 〈天命図〉」（姜日天訳、『四端七情論』林月恵・李明輝編校、中央研究院中国文哲研究所、2019）などを参照した。

1 鄭之雲の略伝と『天命図説』修訂の経緯

鄭之雲は在野の朱子学者。『退溪全書』内集卷45「祭亡友秋巒鄭君文」、同卷47「秋巒居士鄭君墓碣銘」、『陶山及門諸賢録』卷1「鄭之雲」、朴淳『思庵集』卷4「秋巒鄭公墓誌銘」などによれば、鄭之雲は清隱の学をみごとに貫徹したと称することができる。簡潔にその生涯をのべれば――。

鄭之雲は字を静而といい、秋巒と号した。慶州の人。鄭氏は世々、京畿道高陽郡己浦に居住した。名門望族ではない。曾祖の鄭夏は通礼院引儀（従六品）、祖の鄭漢叔と父の鄭仁弼（?-1498）は隠れて仕えなかった。

中宗4年（1509）、鄭之雲は生まれた。中宗14年（1519）、己卯士禍にあたって、思齋金正国（1485-1541）は弾劾をうけ罷職し、高陽郡芒洞に卜居し、聚徒講学した。鄭之雲はこれ幸いと往きて従学した（1519-1541）。同門の学生は科挙の試験勉強に務めたが、鄭之雲は性理学に興味を覚え、聖賢の言をもってかならず信ずべしとした。門にあること多年、金正国はしばしば称許した。時期は不明であるが後年また、慕齋金安国（1478-1543）の門に登り、自らの疑問を質した。金安国もその学識を高く評価した。金安国正国兄弟は当代最高の碩学。初学を両者にうけたことの意味は非常に大きい。

鄭之雲は意を仕途に絶ち、窮居、道を楽しんだ。生活が貧困をきわめたことはいうまでもない。李滉はその困境について「窮まりて室屋なし。京城西門内に仮寓す。妻妾辟纒（績麻練麻）して以て自ら給す。往往瓶粟継がず」とのべている。

明宗8年（1553）、鄭之雲は李滉に入門。自著『天命図説』を修訂した。また李滉とともに『易学啓蒙』『心経附注』などの書を読解した。鄭之雲は易学の造詣が深く、李滉は啓発をうけたところも多いと述懐している。

明宗16年（1561）、鄭之雲は突然風邪の疾を感じ、偏身不仁になり、世を去った。享年53である。

一方、懸案の『天命図説』著作修訂の経緯であるが、鄭之雲の「天命図解序」（1543）「天命図説序」（1554）、李滉の「天命図説後叙」（1553）などによればその概略を知ることができる。

（i）初本の作成

中宗32年（1537）冬、「国家は更化し、大学生等上疏して己卯の冤を訟う」（金安国「弟嘉善大夫礼曹参判金公墓誌銘」）。金正国は召を被りて高陽を去り朝に帰還した。鄭之雲は依歸するところを失うも、弟の鄭之霖ともども家に講学した。天人の道に論及したとき、弟は幼学をもってその捭るなきを思い、能く窺い測ることなし。鄭之雲は試みに朱子の説、『中庸』や『性理大全』人物の性を論じるところなどをとり、図示して「天命図」を作り、あわせて問答形式の解説を附した。書名を『天命図解』という（「天命図説序」は書名を“天命図説”と記している）。目的は私用にあり、初より諸人に示さんと欲して作るにあらずという。

後日、恩師の金正国・金安国やその訪問学者はかに図説について意見を聞き訂正を請うたところ、「未だ軽々しく議すべからず。姑く後日を^ま俟て」「積功にあらずれば、未だ軽々しく（是非を）議すべからず」などと回答をえたが、不幸にも金正国は中宗36年（1541）5月、金安国は同38年（1543）正月に相継いで歿した。その間、同門諸生は筆写して贍本をもって士友間に伝えた。また鄭之雲も自説の非を発見し、たびたび草稿を修正した。

(ii) 定本の完成

明宗8年(1553)秋、甥の李濤(兄李滉の子)が謄本の「天命図」と説を外よりもちかえり李滉に示した。李滉は頗る舛訛あるを知り、正本の閲読を強く希望した。作者を捜して、鄭之雲がその人であることを知るや、人によりて鄭之雲を叩き、逢いたい旨を伝えた。鄭之雲は往復数三ののち、逢うことに肯んじた。面談にあたって、鄭之雲45歳は定本の未だあらざるを恥じている旨をのべ、李滉53歳にたいして訂正を請うた。李滉は「稍や仮に青色した」。

「参校整完」は「極力弁難」を経た。鄭之雲は常に往来して図説について質問し、李滉は『太極図説』などに引証し己意を参用して、その欠ける所を補い、その剰る所を刪った。「天命図」および「説」はかくして完成した。

李滉は完成後「天命図」を座右に掲げ、朝夕潜心玩繹した。また同年12月、「天命図説後叙」を書き、作図の経緯や意味について説明した。

(iii) 定本の修改

『退溪全書』遺集卷8「天命図説」の趙穆後記(1558)によれば、李滉による『天命図説』の改訂は定本完成後もつづき、「乙卯(1555)春、南帰して精思修改するところ頗る多し」という。現存する

『天命図解』(1578刊。高麗大学校図書館所蔵本、尊敬閣文庫所蔵本)

『天命図説』(『日本刻版李退溪全集』所収本=1651刊単行本のリプリントなど)

『退溪全書』内集卷41「天命図説後叙附図」、遺集卷8「天命図説」

などに、微小な違いのある図や説が複数現存するゆえんである。

『天命図解』は㉔鄭之雲「天命図解序(1543)」が書頭にみえるが、実際には、鄭之雲(1543以降)と金麟厚(1549)と李滉(1553以降)の天命図と図説の合冊である。大きく㉕鄭之雲「秋巒鄭先生天命図」(図1)「天命図解(“秋巒鄭先生撰”)」「雑解」、㉖金麟厚「河西金厚之書(1549)」「河西金先生天命図」、㉗李滉「退溪李先生天命図」「天命図説(“退溪李先生訂正”)」「天命図説後叙(1553)」からなっている²。

今日に伝わる「天命図」は6種ある。作成順に記せば、㉘中宗38年(1543)ごろの『天命図解』「秋巒鄭先生天命図」(図1)、㉙明宗4年(1549)の『天命図解』「河西金先生天命図」、㉚明宗8年(1553)ごろの『退溪全書』「天命旧図」(図2。図中に“四端発於理、七情発於氣”と記されている)、㉛明宗14年(1559)1月ごろの『天命図説』「天命旧図」(図中に“四端之發純理、故無不善。七情之發兼氣、故有善惡”とある)、㉜同年10月ごろの『天命図解』「退溪李先生天命図」(図中に“四端理之發、七情氣之發”という)、㉝明宗15年(1560)11月以降の『天命図説』「天命新図」および『退溪全書』「天命新図」(心圏と情圏の理と氣を別つ境界線を消去している)がそれである³。簡潔にまとめれば、天命図の変遷は原図㉘①→旧図㉙②③→新図㉚④と発展したとのべることができるが、その㉙②③④の修正は間違いなく、奇大升との四七理氣論弁がもたらしたものである。詳細は2節と対照されたい。

² 1981年、柳正東は高麗大学校図書館に蔵する『天命図解』を発見し、その価値を顕彰した。1984年、福島仁は尊敬閣文庫に蔵する『天命図解』を調査した(福島仁前掲論文)。同書の分析は基本的には両者の研究成果にもとづいている。なお高麗大学校図書館に蔵する『天命図解』はネット上でみることができる。

微細ではあるが、『退溪全書』「天命図説後叙」には『天命図解』本と異なるところがある。

³ 金容憲前掲論文を参照

2 鄭之雲撰の「天命図解」と李滉訂正の「天命図説」

鄭之雲撰・李滉訂正の「天命図説」は鄭之雲撰の「天命図解」の修訂本である。だが「天命図説」は鄭之雲原本の文章を多くのこす添削本でありながら、内容は完全に李滉の解釈にのっとなっている。

2.1 天命図の修改

単行本『天命図説』は㊦「天命旧図」と㊧「天命新図」を図示し、両図の由来について「秋巒、図を為り以て人に示す。退溪先生、繁を刪り図を改め、仍って命じて両存して、新旧図と

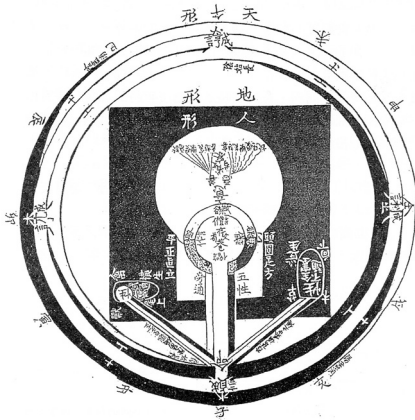


図1. ㊦秋巒原図

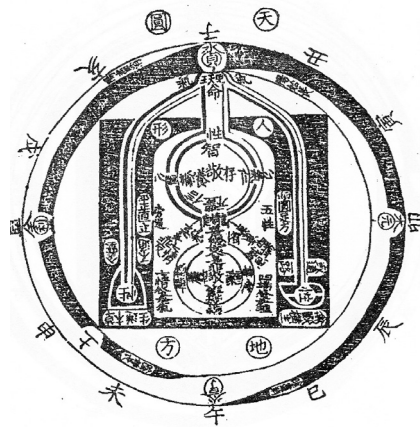


図2. ㊧退溪原図

称して以てこれを別つ」と説明している（『退溪全書』巻41「天命図説後叙」の天命新旧図には上記の説明は附されていない）。だが先行研究の指摘するとおり、㊦も㊧も「天命図説」「天命図説後叙」などの記載内容と矛盾し、合致しない⁴。李滉の論述との対応を前提にすれば、㊦『天命図解』「秋巒鄭先生天命図」（図1）を“旧図”、㊧の『退溪全書』「天命旧図」（図2）を“新図”と解釈しなければならない⁵。以下、先行研究にしたがいつつ、㊦を秋巒原図、㊧を退溪原図と称して、李滉による鄭之雲の原図の修正を検証する。

天命図の基本構造は大きく (a) 「天円」の天圏、(b) 「地方」の地圏、(c) 「頭円足方」「平正直立」の人・「或通一路」「横生」の禽獸・「全塞不通」「逆生」の草木の人物圏——3層からなり、㊦㊧㊨㊩㊪いずれもそのことは変わらない。李滉は㊦秋巒原図を改めて㊧退溪原図としたが、その改めたところは (1) 天命の義すなわち「天即理」を明らかにすべく、誠（左は“言”、右は“成”）と四徳（元亨利貞）の合成字（“讜”字を含む4字）を天圏から削除したこと、(2) 理気の妙合を示すべく、四徳と陰陽五行からなる天圏のデザインを一新したこと、(3) 周敦頤「太極図」に合すべく、図を180度回転して上下左右を逆にしたこと、(4) 李恒の主張を勘案して、理気の舍の心圏の外に情圏を新たに作成したこと、(5) 趙致道「誠幾図」にのっとして善幾と悪幾を図示したこと、5条である。

第 (1) (2) 条であるが、天圏は別名、天命之圏という。「天即理」すなわち天は四徳と五行

⁴ 金容憲や福島仁の前掲論文。

⁵ 金容憲前掲論文を参照。

を備え、万物に命じて道を完成することを図示したものである。秋巒原図は天圏が氣圏・理圏・氣圏の3層からなるが、退溪原図は氣圏1層である。また秋巒原図は天圏の理圏に四徳と誠を並べ、氣圏に五行を画くが、退溪原図は「理外無氣、氣外無理」に根拠として氣圏に四徳五行を同位合書する（退溪図の解説は「天命図説」第三節論理氣之分にみえる）。両図の相違は結局のところ、朴英を彷彿させる鄭之雲の誠敬の哲学 vs 李滉の敬の哲学の対立を意味している。

第(3)条の変更は、李滉「天命図説後叙」が詳しくその理念を説明している。秋巒原図は陰陽消長を主とするため、下より始まるが、退溪原図は目的が「天命」すなわち上天命物の道を示すことにあり、天命を示すには「太極図」と同様に、図の上面を上帝降衷の最初源頭、品彙根柢の極致としなければならないからである。

第(4)条の変更も大きい。秋巒原図は心圏内層の理圏に五性（仁義礼智信）を画き、外層の氣圏に七情を画くが、退溪原図は心圏（心の未発圏。内層に五性を画き、外層に“氣”“質”と書く）以外にまた情圏（心の已発圏）を作り、情圏内層の理圏に四端、外層の氣圏に七情を画く。その結果、圏数は1圏から2圏になり、七情にくわえて四端の記載も増える。「天命図説後叙」は変更について「湖南士人李恒の論ずる所の情、氣圏中に置くべからざる説」にしたがったという。李滉は李恒「情不可置氣圏中」説の内容を詳しく説明していないが、李恒『一齋集』巻1「答金厚之（金麟厚）」にみえる四端は性発、七情は理氣並発の命題（李恒を特徴づける理氣一物説の副命題）などがそれにあたる⁶。事実、退溪原図は情圏の外に「四端発於理、七情発於氣」と記しながら、理気合である情圏の中に四端と七情を画き、現象的には四端の理発も七情の氣発も理氣並発として変わらないことを示している。

第(5)条については、詳細は後述する。

表1. 「天命図解」と「天命図説」

天命図解（原本）	天命図説（修訂本）	両説の基本内容
第一節論天命之理	第一節論天命之理	「天即理也」。天は四徳や誠をもつ、その四徳や誠が命物の源である
第二節論五行之道	第二節論五行之氣	天は四徳（理）と五行（氣）を具え、それによって天地の功を遂げる
	第三節論理氣之分	理氣は相離らず、相離れない。理氣の分がそれである
第三節論物生之原	第四節論生物之原	万物生成の原は、かならず水下より出る
第四節論人物之殊	第五節論人物之殊	人は五性傍通、禽獸は陰陽偏氣中の正、草木は陰陽偏氣中の偏である
第五節論此心之具	第六節論人心之具	張載「心統性情」にもとづいて理気性情の関係を説く
第六節論性情之目	第七節論性情之目	天人一体を論じる。喜愛と木、楽と火、怒悪と金……のごとく対応する
第七節論善惡之分	第八節論意幾善惡	天理の公にしたがえば善、人欲の私にしたがえば悪となる
第八節論氣質之品	第九節論氣質之稟	人に上智中人下愚があるのは、氣質の稟に清濁粹駁があるためである
第九節論存省之要	第十節論存省之要	未発のときは敬を主として存養し、已発のときは敬を主として省察すべし

⁶ 原文「四端之情與七情之情、古今學者渾難辨矣。如惻隱羞惡、性發而純善者也。悅色嗜味之類、則理氣並發而合、故有善有惡、七情是也。……然則性之所用有四、惻隱羞惡辭讓是非是也。此無有不善者也。理氣發而合者有七、喜怒哀樂愛惡欲是也、此有善有惡者也」。

2.2 図説の修改

李滉は「天命図解」を修改して「天命図説」を作ったが、修改の最大の特徴は添削、すなわち原文を残しながら不適切な表現を改めるところにある。だが李滉の添削はまさに換骨奪胎というにふさわしい。「天命図説」の説く主題は結局のところ鄭之雲の誠敬の哲学ではなく、完全に自らの敬の哲学である。

李滉は「天命図解」の原セクションを守りながら添削したため、「天命図説」の構成や内容は原本のそれと基本的に変わらない。表1は「天命図解」の左節を添削して「天命図説」の右節を作ったこと、および左右節の論じる基本内容が同じであることを示している。特に基本内容の一致は、「天命図説」の第二節・第四節・第五節・第九節などが「天命図解」原文の80%以上そのまま使用しており、疑うべき余地はない。

だが李滉は鄭之雲の原文／基本内容を利用しつつ、誠敬の哲学を敬の哲学に改変する。鄭之雲の誠敬の哲学は「天命図解」第一節が「天命の理」を論じる際、顕著にあらわれている。なお以下の邦訳中、下線を引いたのは「天命図解」「天命図説」が同文からなることを示すためである。また内容分析には『天命図解』所収の「天命図説」を使用した。初本に近いと推定しうるからである。

鄭之雲撰「天命図解」第一節

問う。天命の義は、得て聞くべきか。曰く。天はすなわち理(天即理)である(『性理大全』卷34)。その徳は四あり、元亨利貞という(小注：誠はその中に在る)(『易』乾卦辞「乾、元亨利貞」)。蓋し元は始(万物産生)の理、亨は通(万物成長)の理、利は遂(万物成熟)の理、貞は成(万物収蔵)の理である。その始まりては通じ、通じては遂げ、遂げては成り、成りてはまた始まり、循環して息まないゆえんは、誠が(四徳の根幹にあつて)それをなすからである(周敦頤『通書』乾損益動第31「君子乾乾不息於誠」)。それゆえ、誠は四徳を貫きその理を一にし、遂に命物の源となる。これがいわゆる天命である。ここをもって天道が流行するにあたっては、この理はつねにその中に寓し、万物の來受する者を聴め、これに(理を)賦与する。それゆえ、物の性もまた四ある、仁義礼智がそれである(小注：信も四性に具わる)。天にありては命といい、物にありては性という(『程子粹言』)。性と物はその名は異なるが、その理は一である⁷。

右第一節論天命之理

李滉の修改はデリケートといわねばならない。

李滉訂「天命図説」第一節

問う。天命の義は、得て聞くべきか。曰く。天はすなわち理である。その徳は四あり、元亨利貞という(小注：四者の実を誠という)。蓋し元は始の理、亨は通の理、利は遂の理、貞は成の理である。その循環して息まないゆえんは、眞実无妄の妙にあらざるなし。すなわちいわゆる誠がそれである(『中庸』20章、朱熹注「誠者、眞實无妄之謂、天理之本然」)。それゆえ陰陽五行が流行するにあたっては、この四者はつねにその中に寓し、命物の源となる。ここをもって凡そ物が陰陽五行の気をうけて形をなすとき、元亨利貞(小注：誠は

⁷ 原文「問。天命之義、可得聞歟。曰。天即理也。而其徳有四、曰元亨利貞(小注：誠在其中)是也。蓋元者始之理、亨者通之理、利者遂之理、貞者成之理、而其所以始而通、通而遂、遂而成、成而復始、循環而不息者、乃誠之爲也。故此誠也、貫四徳一其理、遂爲命物之源。此所謂天命也。是以當天道流行之際、此理常寓於其中、聽其萬物之來受者、而賦與之。故物之性亦有四、仁義禮智(小注：信亦具於四性)是也。故在天曰命、在物曰性。性與物其名雖異、其理則一也」。

その中に在る)の理を具えもって性とせざるなし。その性の目は五あり、仁義礼智信という。それゆえ四徳(元亨利貞)と五常(仁義礼智信)は上下一理からなり、いまだ嘗て天人の間に区別などない。然るにその聖と愚、人と物に異なるゆえんは、気がそれをなし、元亨利貞の本来がそうするのではない。それゆえ、子思はただちに「天の命ずるをこれ性という」という(『中庸』発語の1句)。蓋し二五妙合の源に即して継善(『易』繫辭上伝第5章「一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也」)。単行本は「継善」を「四徳」と作るを説明したからである⁸。

右第一節論天命之理

李滉は誠のフレーズを多く削るが、その修正は『中庸』の誠より『大学』の敬を重んじることが意味し、結果的に天命/天道を象徴する「乾乾不息」と同義の誠の道徳的な価値を大きく押し下げている。

『退溪全書』遺集卷8「天命図説」の趙穆後記(1558)は図説の修改について、「癸丑(1553)年間、先生は都下において、鄭公と参訂完就す。その精微の処、悉く先生よりこれを発す」という。最も精微な参訂といえ、天命図説の第三節と第六節と第八節がそれにあたるであろう。第三節は「天命図解」がなく、残り2節は修改が比較的に大きいからである。まず第三節であるが、「理氣の分」を論じる。

李滉撰「天命図説」第三節

問う。天は固より四徳(理)と五行(氣)をもつてその道を完成するが、天命図の天圏は四徳五行を同位に合書しながら、五行は直接に陰陽の中に圈書し、四徳は五行の中に新たに圏を作って書くのはなぜか。曰く。理外に氣はなく、氣外に理はない。理氣は斯須も離れることはできない(理氣不相離の原理)。だがまたその分を相紊し理氣を混淆して区別をなくすこともできない(理氣不相雜の原理)。いわんや陰陽五行はもともと二物ではない。それゆえ五行は陰陽の中に画き、かならずその四徳を含めて、五行は一陰陽でありながらそれぞれ各性を異にしていることを示す。一方、四徳は五行の中に圈書し、それによって理は終に氣を離れずまた氣を離れざることを示すのである⁹。

右第三節論理氣之分

論述内容は朱熹理氣論の基本原理解である。李滉のあらゆる形而上学の理論基礎を提供している。その意味できわめて重要といわねばならない。一方、第六節論人心之具は図中の「四端は理より発し、七情は氣より発す(四端發於理、七情發於氣)」(情圏の外の説明)などを解説する。結果的に後の四七理氣論弁の伏線となっている。

⁸ 原文「問。天命之義、可得聞歟。曰。天即理也。而其徳有四、曰元亨利貞是也(小注:四者之實曰誠)。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、莫非眞實無妄之妙、乃所謂誠也。故當二五流行之際、此四者常寓於其中、而爲命物之源。是以凡物受陰陽五行之氣以爲形者、莫不具元亨利貞(小注:誠在其中)之理以爲性。其性之目有五、曰仁義禮智信。故四徳五常、上下一理、未嘗有間於天人之分。然其所以有聖愚人物之異者、氣爲之也、非元亨利貞之本来。故子思直曰天命之謂性。蓋即二五妙合之源、而指繼善言之者也(小注:理本一也。其徳至於四者、何也。曰。理太極也。太極中本無物事、初豈有四徳之可名乎。但以流行先後觀之、則必有其始。有始則必有其通。有通則必有其遂。有遂則必有其成。故其始而通、通而遂、遂而成、而四徳之名立焉。是以合而言之、則一理而已。分而言之、則有此四箇理。故天以一理命萬物而已、萬物之各有一性者此也)」。なお邦訳においては最後の小注を省略した。

⁹ 原文「問。天以四徳五行而成其道者固也。然於圖、以四徳五行同位合書、而五行則圈書於陰陽之中、四徳則又就其裏爲圈而書之者、何歟。曰。理外無氣、氣外無理、固不可斯須離也。而其分則亦不可相紊而無其別也。況陰陽五行、本非二物。是以於五行則置陰陽中而必含其四徳、以示五行爲一陰陽而各一其性也。四徳則圈書於五行之裏、以示理終不雜乎氣而亦不離乎氣也」。

李滉訂「天命図説」第六節

問う。人心の具えるところは、得て分言すべきか。曰く。天が命（天命）を人に降すや、この気がなければこの理を寓することはできず、この心がなければこの理気を寓することはできない。吾人の心が虚（小注：理なり）かつ靈（小注：気なり）、理気の舍からなるゆえんがまさにこれである（『大学章句』経1章朱熹注「明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而應萬事者也」）。それゆえ、その理はすなわち四徳の理であり、それが五常（仁義礼智信。本然の性）をなし、その気はすなわち二五の気であり、それが氣質（氣質の性）をなす。これは人心の具えるところがみな天に本づくことを示している。しかして五常は純善にして悪なきため、その発するところの四端にも一端の不善がない。一方、氣質は本然の性でないため、その発するところの七情もまた邪悪に流れやすい。然ればすなわち性情の名は一であるけれども、性情の用は異ならざるをえない。性や情の該具運用するゆえんを説けば、この心の妙にあらざるなし。それゆえ、心が主宰となりながら、つねにその性情を統べるのが、人心の概要とってよいであろう（朱熹の中和新説。張載『張子全書』14「性理拾遺」の「心統性情者也」にもとづいている）。又問う。然ればすなわち図（図2）中、情を心圏の外に画くのはなぜか。曰く。五行はもともと太極陰陽圏（単行本は「太極陰陽之圏」を「陰陽之圏」と作る）に画くべきにもかかわらず、周敦頤「太極図」は圏外に出す。周子が作図のとき五行を別圏（第3圏）に画いたのは、やむをえずそうしたのである¹⁰。

右第六節論人心之具

「天命図解」第五節論此心之具は秋巒原図（図1）の心圏の1圏構造を説明するのにたいして、「天命図説」第六節論人心之具は退溪原図（図2）の心圏と情圏の2圏構造について解説し、説明内容は大きく異なっている。鄭之雲は「人心は理気の聚まるどころゆえ、その理は四徳の理を通じて四性／五性をなし、その気は五行の気を連ねて七情をなす（吾人之心…是乃理氣所聚。故其理也通乎四徳之理而爲四性、其氣也連乎五行之氣而爲七情）」云々と、二項対立的に理→性（心圏の理圏に五性を画く）、気→情（心圏の気圏に七情を画く）の一性一情論を展開する。一方、李滉は「性、発して情をなす」のフェーズを設けて、理→本然の性→四端、気→氣質の性→七情のごとく、二性を説き二情を説く。退溪原図には「四端は理より発し、七情は気より発す」のフレーズがみえるが、それこそ李滉の二性二情論／理気互発説の最も核心的な命題にほかならない。奇大升との四七理気論弁における李滉の基本主張は「天命図説」の段階ですでに成立しているといっても決して過言ではないであろう。

「天命図説」第八節論意幾善惡は「天命図解」第七節論善惡之分を修改したものである。情に善惡の分があるのは気に根ざし、人欲の私に原因があるとする事自体は両図とも変わらない。

李滉訂「天命図説」第八節

問う。意（原図は心圏と情圏の連結部の中に“意情意”と作る）下に善幾惡幾の分がある

¹⁰ 原文「問。人心所具、可得而分言之歟。曰。天之降命于人也、非此氣無以寓此理也、非此心無以寓此理氣也。故吾人之心、虚而且靈、爲理氣之舍焉。是故其理即四徳之理而爲五常。其氣即二五之氣而爲氣質。此人心所具、皆本乎天者也。然而所謂五常者、純善而無惡、故其所發之四端、亦無有不善。所謂氣質者、非本然之性、故其所發之七情、易流於邪惡。然則性情之名雖一、而性情之用則不得不異矣。至於曰性曰情之所以該具運用者、莫非此心之妙。故心爲主宰、而常統其性情、此人心之大槩也。曰。然則情在心圏之外、何也。曰。五行本當在太極陰陽之圏、而濂溪之圖出於圏外。蓋爲圖而別之、不得已而然爾」。

のはなぜか。曰く。意は心の発するところであり、心は性情の主（主宰）である。それゆえ、心が未発する前にあっては、太極が動靜の理を具えるもいまだ陰陽に判れていないがごとく、一心の内、渾然と一性からなり、純然にして悪はない（天理人欲は同出一源ではなく、未発の前には善悪の両端はない）。だが心が已発するにおよべば、太極は判れて動が陽、静が陰となるがごとし。そのとき、気が始めて用事する。それゆえ、その情が発するにあたっては、善悪の殊がなきこと能わざるも、その端緒ははなはだ微かである。意は心より発するや、またその情を挟みそれを左右する。あるいは天理の公にしたがい、あるいは人欲の私にしたがう。善悪の分はここにおいて決する。これが周子の「意幾に善悪あり」の意味するところである（周敦頤『通書』誠幾徳第三「誠無爲、幾善悪」。朱熹解「幾者動之微、善悪之所由分也。蓋動於人心之微、則天理固當發見而人欲亦已萌乎其間矣。此陰陽之象也」）。だが善幾は、固有するところ（天理）にもとづくゆえ、直遂（直出）して順う。悪幾は本無きところ（人欲）にもとづくゆえ、旁横（旁出）して戻る。これは趙致道「誠幾図」の示すところであり、滉がそれにもとづいて説をなすゆえんである¹¹。

右第八節論意幾善悪

趙致道「誠幾図」（図3）は『朱子大全』巻59「答趙致道」にみえる。周敦頤の「誠無爲、幾善悪」にもとづいて、誠＝人心未発の体を明らかにし、幾＝已発の端を指示している。天理が直出したのが善幾、人欲が旁出したのが悪幾である。直出者を利導し、旁出者を遏絶すれば、心発は自然に一途に出て、天命を保有することができるという。一方、鄭之雲は善悪の分について「心が発動するとき、（天理の公にしたがい）性にもとづけばその気は陽に属し、滞碍するところがない。それゆえ天理は自然に昭著して善をなす。一方、（人欲の私にしたがい）物を雑えればその気は陰に属し、蔽塞するところがある。それゆえ、天理はあるいはその真を失して悪をなす（此心之發也、原於性（小注：心之公也）則其氣也屬乎陽而無所滞碍。故天理自然昭著而爲善。雜乎物（小注：心之私也）則其氣也屬乎陰而有所蔽塞。故天理或失其真而爲悪）」云々と説明している。両図の相違は著しいが、鄭之雲の主張は李滉と大きくは異なる。

最後に鄭之雲と李滉に共通する敬の原理の重視について一言する。秋巒原図が心圏と情意の中央に敬字を画き、退溪原図が心圏と情圏の中央に敬字を画くことがそれをよく象徴している。また李滉が「天命図説」を敬の哲学書と位置づけたことも、第十節の表現からみて疑うことはできない。

李滉訂「天命図説」第十節

問う。天命図の心圏に敬と存養、情意圏に省察と敬を記すが、その意味はいかん。曰く。人は命（天命）を天に受けるや、四徳の理を具え、もって一身の主宰とするが、それは心



図3. 趙致道「誠幾図」

¹¹ 原文「問。意下有善幾悪幾之分、何耶。曰。意者心之所發、而心者性情之主也。故當此心未發之前、如太極具動靜之理而未判爲陰陽者也。一心之内、渾然一性、純善而無惡矣。及此心已發之時、如太極已判而動爲陽靜爲陰者也。於斯時也、氣始用事。故其情之發、不能無善悪之殊、而其端甚微。於是意爲心發、而又挾其情而左右之。或循天理之公、或循人欲之私。善悪之分、由茲而決焉。此所謂意幾善悪者也。雖然、善之發也、原於固有、故直遂而順。悪之萌也、出於本無、故旁横而戻。此趙致道誠幾圖之所爲作、而於此取以爲說者也」。

である。心は外物の感応をうけて、善悪の幾を萌し、もって一心の用とするが、それは情意である。それゆえ、君子はこの心が安静なとき、かならず存養してその体を保つ。情意が発動するとき、かならず省察してその用を正す。だがこの心の理は浩浩然として模捉しがたく、渾渾然として際限がない。苟も敬でそれを一にしなければ、安くんぞその性を保ちその体を立てることができようか。この心の発は微かにして毫髪も察しがたく、危うくして坑塹同様に踏みがたい。苟も敬でそれを一にしなければ、安くんぞその幾を正しその用を達することができようか。ここをもって君子の学は心が未発のとき、かならず敬を主持して存養の工夫をくわえ、心が已発にとき、またかならず敬を主持して省察の工夫をくわえる。これこそ敬学が始めをなし終わりをなして体用を通貫するゆえんである。図の最も切要なところは、主敬／持敬にあるといわねばならない¹²。

右第十節論存省之要

下線部に注意すれば、鄭之雲が主敬を重んじたことは説明するまでもない。

簡潔にまとめれば、李滉「天命図説」は理気心性論について

- (1) 無為の誠（人心未発の体）が直出して天理が流行したのが善幾である。善幾は四端七情へと発展する。一方、無為の誠が旁出して人欲が流行したのが悪幾である。悪幾は善の契機をもたず「四端は滅息」「七情は乖反」する。
- (2) 「四端は理より発す」、すなわち四徳の理が五常（本然の性）をなし、五常が発して四端をなす（図式化すれば、理→本然の性→四端）。五常は純善にして悪がないため、五常の発するところの四端も不善はない。一方、「七情は気より発す」、すなわち陰陽五行の気が氣質（氣質の性）をなし、氣質が発して七情をなす（気→氣質の性→七情）。氣質は本然の性でないため、氣質の発するところの七情は邪悪に流れやすい。

云々と主張する。衆知のごとく、李滉と奇大升の四七理気論弁ひいては歴代の理気論弁は第2の解釈をめぐる展開したものであるが、逆に第1の解釈が理気論弁の理論基礎を提供したことも重要な特徴として忘れてはならない。

二 奇大升との四端七情分理気論弁

李滉の四端理発、七情気発説は、朱子学の理気性情論を理論基礎として、人間は道徳意識を先天的にもつこと、人間の心には生まれつき道徳観念が組み込まれていることを証明せんとしたものである。だが李滉による理気心性論展開の経緯をみれば、李滉一人の創作というよりは奇大升（1527-1572）との8年にわたる議論を通じて深化されており、奇大升との共同成果というほうがより実情に近い。それゆえ、『高峰全書』「両先生（退溪高峰）四七理気往復書」および『退溪全書』所収の李滉書翰などを主な資料として、退溪心学の内容にくわえて奇大升の退溪批判の内容も具体的に（可能なかぎり先入主を排して）明らかにしたい。分析は時間軸に

¹² 原文「問。心裏之敬與存養及情意之省察與敬、何謂也。曰。人之受命于天也、具四徳之理、以爲一身之主宰者、心也。事物之感於中也、萌善惡之幾、以爲一心之用者、情意也。故君子於此心之靜也、必存養以保其體。於情意之發也、必省察以正其用。然此心之理、浩浩然不可模捉、渾渾然不可涯淡。苟非敬以一之、安能保其性而立其體哉。此心之發、微而爲毫髮之難察、危而爲坑塹之難蹈。苟非敬以一之、安能正其幾而達其用哉。是以君子之學、當此心未發之時、必主於敬而加存養工夫。當此心已發之際、亦必主於敬而加省察工夫。此敬學之所以成始成終而通貫體用者也。故圖之切要之意、尤在於此也」。

表2. 退溪四端七情分理気弁一覧

(i) 癸丑 (1553) 年秋	退溪 (53歳) 秋巒 (45歳) の『天命図説』を修訂……人情について「四端発於理、七情発於氣」と説明
(ii) 己丑 (1559) 年1月	退溪 (59歳) 「四端之発純理、故無不善。七情之発兼氣、故有善惡」と改訂
(iii) 同年3月	高峰 (33歳) 上退溪 (59歳) 四端七情説
(iv) 同年10月	退溪 (59歳) 答高峰 (33歳) 論四端七情第一書……「四端理之発、七情氣之発」と修訂
(v) 庚申 (1560) 年8月	高峰 (34歳) 答退溪 (60歳) 論四端七情書
(vi) 同年11月	退溪 (60歳) 答高峰 (34歳) 第二書……「四端理発而氣隨之、七情氣発而理乘之」と改訂
(vii) 辛酉 (1561) 年1月	高峰 (35歳) 答退溪 (61歳) 再論四端七情書
(viii) 壬戌 (1562) 年10月	退溪 (62歳) 答高峰 (36歳) 第三書
(ix) 丙寅 (1566) 年7月	高峰 (40歳) 上退溪 (66歳) 四端七情後説与四端七情総論
(x) 同年閏10月	退溪 (66歳) 高峰 (40歳) 一応団円

沿って行かうが、狙いは論弁の深化を明らかにするところにある。四七論弁の時期と命題の改訂は表2のとおりである。

奇大升は字を明彦といい、高峰・存斎などと号した。本貫は京畿道幸州。参奉の奇進を父、姜希孟 (1424-1483) の曾孫を母として、中宗22年 (1527)、全羅道光州に生まれた。高祖の奇慶 (? -1460) は世宗朝の判中樞院事、叔父の奇遵 (1492-1521) は己卯名賢の一人である。若きより聖賢の学を志し、經典を博綜し、古今史伝・九流百家に旁通した¹³。造詣は礼学に尤も深く、算学にも精通した。李滉にくわえて金麟厚・李恒の門人でもある。明宗13年 (1558)、式年文科に及第。史官を歴任し、大司成・大司諫にいたった。晩年、四朝老臣の李浚慶の政策に反対し、志を得ず、宣祖5年 (1572)、官を棄て帰郷した。途中病が悪化し、古阜で卒した。寿46である。著書は『高峰集』『朱子文録』『論思録』などがある。特に「両先生四七理気往復書」「論困知記」「理解」が名高い。

(i) 『天命図説』の修訂

李滉は明宗8年 (1553) 秋、鄭之雲の要請をうけて、『天命図説』を改訂した (~1560)。『天命図説』は鄭之雲が『太極図説』を参考にしつつ、朱熹の心性説を図示し、解説をつけたもので、その特徴は理気論的な心性分析、すなわち「人物の稟賦に因りて、理気の化生を原ね」、天人の道を明らかにするところにある。李滉が作成した最初の天命図 (退溪原図) には、「人の心」が具える四端と七情について、「四端発於理、七情発於氣」の説明がみえる。「四端は理より発し、七情は氣より発す」とは、四端は心の深部 (中) にある理から発動し、七情は外郭 (境) に位置する氣から発動することを意味している。

(ii) 李滉「四端之発純理、故無不善。七情之発兼氣、故有善惡」と改訂

李滉修訂の『天命図説』は士友の間に広まり、はては退溪の命題「四端発於理、七情発於氣」

¹³ 李珥「経筵日記」は「其學只務辨博宏肆而已、實無操存踐履之功。且有好勝之病、悅人順己」と奇大升を諷するが、その李滉を凌ぐところがある天才的な思弁 (抽象的思考) 能力については高く評価しなければならない。奇大升の哲学的な思弁がなければ、退溪学の成立はありえないからである。

について、疑問をもち批判する者もあらわれた。李滉は明宗14年（1559）正月、下語の穏当ならざるを認め、自ら「四端の発は純理、故に不善なし。七情の発は気を兼ね、故に善悪あり」と修正した。

（iii）奇大升の批判

明宗14年（1559）3月、奇大升は李滉に書簡（「上退溪四端七情説」）を送り、退溪の理気互発説を批判した。両者の奉じる朱子学によれば、天下の一切事物はみな「理と気の合」からなり、気（理の材料）が凝集して形がつくられ、理（気の主宰）がそれに附いてできあがる。現実世界はそれゆえ、理と気は相互に不離かつ不雑の関係にある。奇大升は現実世界の具体事物における理気不相離の原則に注目し、それを根拠にして、理気互発の理論上の齟齬を指摘した。奇大升はいう。

子思曰く、「喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中という。発して節に中る、これを和という」（『中庸』第1章）。孟子曰く、「惻隱の心は仁の端なり、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」（『孟子』公孫丑上）。これが性情の説であり、先儒がすでに発明しつくしている。だが窺かに嘗て考えたところ、子思の言はその全（情の全体）をいうものであり、孟子の論は（情の中、善情を）剔撥したものである。蓋し人心は未発を性、已発を情といい、性には不善はなく、情には善悪がある。これは固より理の当然であるが、子思孟子の就いてもっていうところが同じでないため、四端七情の区別があるにすぎず、七情の外にまた四端があるわけではない。

いま、もし「四端は理より発して不善はなく、七情は気より発して善悪あり」とすれば、そのとき理と気は判れて両物になり、七情は性より出ず、四端は氣に乗らない。語意に病なき能わずして、後学の疑いなき能わざるところである。もしまた「四端の発は純理、故に不善なし。七情の発は気を兼ね、故に善悪あり」と改めれば、前説よりやや優れるかもしれないが、わたしのみるところ、なおいまだ安からざるを恐れる。

蓋し性が発動したとき気が用事せず、本然の善が得てもって直遂するのが、まさに孟子のいう四端である。これは固より天理が純粹に発出するところであるが、七情の外に出ることはできない。ただちに七情中、発して節に中る者の苗脈（同類）である（逆に、四端と七情を截然と分割すれば、情中に二善が生じる。四端がその善情の一つ、七情中発而中節者が善情の別の一つである）。然ればすなわち四端と七情を対拳互言して、一方を「純理」、一方を「兼氣（気を兼ね）」などといってよいか。人心道心を論じては、あるいはかくのごとく説くことができるかもしれないが、四端七情のごときは、おそらくはこのように説くことはできない。なぜなら七情は専ら人心と観ることができないからである。

そもそも理は気の主宰であり、気は理の材料である。理と気の二者には固より分別があるけれども、事物にあつては、混淪して分開することはできない。ただ理は弱く気は強く、理には朕（徴兆）がなく気には跡があるため、理気の流行発見の際、過不及の差が生じざるをえない。これが七情の発があるいは善あるいは悪になり、性の本体にあるいは全き能わざることあるゆえんである。とすれば善情は天命の本然であり、悪情は氣稟の過不及であるからには、四端七情に断じて二義があるわけではない。

近来、学者は孟子の善一辺に就いて剔出指示するの意を察せず、たとえば四端七情をもって別して論じている。わたしの窺かに憂えるところである。朱子は「喜怒哀楽は情なり。その未だ発せざるは則ち性なり」（『中庸章句』1章）といい、性情を論じるにおよん

では、つねに四徳四端にあわせ言及する。蓋し、人が曉らず、気をもって性をいうことを恐れたからである。然れば学者はすべからず、理は気の外にはなく、気が過不及なく自然に発見するものは理の本体がそれであることを知らなければならない。力をそこに用いれば、差をざるに庶いであろう¹⁴。

奇大升の批判を簡潔にまとめれば、朱子学の理気心性論、すなわち理気の合した心が未発の性と已発の情（感情）を統括する構造において、『中庸』の喜怒哀楽や『礼記』の七情は感情の全体を指す。一方、『孟子』の四端は全感情の中から善情を「剔撥」したものにはすぎない。四端あるいは七情中の善一辺は性（理）が発し、気が用事せず、本然の善が直達したものであるが、七情中の悪一辺は理気混濁の中、気が強く理が弱いため、性の本体（天命の本然）が自らの働きを全うせず、気稟の過不及が生じたものである。七情は四端を内包しており、七情の外にまた四端があるわけではない。徹底的な一情論である。

また理は気の主宰であり、気は理の材料である。理と気の二者は概念上、相互に独立するけれども、現象上にあつては相離れず、理は気の外になく、混濁して分闘することはできない。理気不相離である。

したがって「四端は理より発し、七情は気より発す」と命題化すれば、現実には反して両情となるだけでない。理と気も完全に分離してしまい、理気不相離の原則に矛盾し、七情は気より発するが性（理）よりは発せず、四端は理より発するが気には乗ることができない。また「四端の発は純理、故に不善なし。七情の発は気を兼ね、故に善悪あり」と改めても、四端は七情中、発して節に中る者と同類の感情であり、七情の内に含まれるからには、四端と七情を対挙互言するのは、やはり無理があり適当ではない。奇大升の批判は現実の理気システムに即し、論理明晰である。

(iv) 李滉「四端理之発、七情氣之発」と修訂

明宗14年（1559）10月、李滉は奇大升に「答高峰論四端七情第一書」を書き、その理気共発説を批判し、互発説の正当性を主張した。退溪が自説を大謬なしと判断した理由の一つは、『朱子語類』巻53に輔広の記録がみえ、朱熹自身が「四端是理之発、七情是氣之発」と断じ互発説をのべていることを新たに発見したからである。李滉が天命図の表現を「四端は理の発、七情は氣の発」に改めたのも、理由は同じところにある。

¹⁴ 原文「子思曰、喜怒哀楽之未發、謂之中。發而皆中節、謂之和。孟子曰、惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。此性情之說也、而先儒發明盡矣。然竊嘗攷之、子思之言、所謂道其全者、而孟子之論、所謂剔撥出來者也。蓋人心未發則謂之性、已發則謂之情、而性則無不善、情則有善惡。此乃固然之理也。但子思孟子所就以言之者不同、故有四端七情之別耳。非七情之外復有四端也。今若以謂四端、發於理而無不善、七情、發於氣而有善惡、則是理與氣判而爲兩物也。是七情不出於性、而四端不乘於氣也。此語意之不能無病、而後學之不能無疑也。若又以四端之發純理、故無不善。七情之發兼氣、故有善惡者而改之、則雖似稍勝於前說、而愚意亦恐未安。蓋性之乍發、氣不用事、本然之善、得以直遂者、正孟子所謂四端者也。此固純是天理所發、然非能出於七情之外也。乃七情中發而中節者之苗脈也。然則以四端七情對舉互言、而謂之純理兼氣、可乎。論人心道心、則或可如此說。若四端七情、則恐不得如此說。蓋七情不可專以人心觀也。夫理、氣之主宰也。氣、理之材料也。二者固有分矣。而其在事物也、則固混濁而不可分開。但理弱氣強、理無睽而氣有跡。故其流行發見之際、不能無過不及之差。此所以七情之發、或善或惡。而性之本體、或有所不能全也。然其善者、乃天命之本然、惡者、乃氣稟之過不及也、則所謂四端七情者、初非有二義也。近來學者、不察孟子就善一邊剔出指示之意、例以四端七情別而論之。愚竊病焉。朱子曰、喜怒哀樂情也、其未發則性也。及論性情之際、則每每以四徳四端言之。蓋恐人之不曉而以氣言性也。然學者須知理之不外於氣、而氣之無過不及、自然發見者、乃理之本體然也。而用其力焉、則庶乎其不差矣。」

奇大升は事物の現実態を重んじ、理気の不相離を強調する¹⁵が、李滉は逆に、理気の一般原理にたちかえり、理念型と現実型の理気システムをあわせ考えて、理気論の要は不相離と不相雑のバランスにあるとのべ、それにもとづいて四端は理発、七情は気発と表現可能と主張し、高峰の批判に一步も譲らない。李滉「答高峰論四端七情第一書」はいう。

性情の弁説は、先儒が詳しく発明して余すところがない。だが四端七情については、ただ情というのみであり、理気で分説する者があることをいまだみたことがない（大升説：第一節）。

往年、鄭之雲が「天命図」を作るや、滉は「四端は理より発し、七情は気より発す」の説を案出した（同説案出の経緯は、李滉が天命図の秋巒原図を修訂して理圏に四端、気圏に七情をおき、「四端発於理、七情発於気」と図示した。詳細は第1節を参照）が、またその四七の分別が甚だしく、あるいは争端を致すかもしれないのを恐れ、前説を「四端の発は純理、故に不善なし。七情の発は気を兼ね、故に善悪あり」と修正した。蓋しその意味は「純理」「兼気」を資って講明せんとしたにすぎず、その言に疵がないというのではない（大升説：第二節）。

いま学兄から弁説をたまわり、差謬を摘抉し、開曉すること諄悉（懇切かつ詳細）であり、警発することますます深い。だがなお惑うなき能わざるところもある。請う、試みにこれを言い、正を取らん（大升説：第三節）。

そもそも四端は情であり、七情も情である。均しく情でありながら、なぜ四七の異名があるのか。来諭の「就いてもっていうところが同じでない」がまさにそれである。蓋し理と気は事物の中、相須って体をなし、相待って用をなしており、固よりいまだ理なきの気もなく、またいまだ気なきの理もない。だが就いてもっていうところ（存在の次元）が同じでないからには、両者にもまた当然として、区別がないことはない（理気不相雑）。古来聖賢は二者に論及するにあたって、嘗てかならず滾合して一説（別本：一物）とし、分別することなくこれをのべたわけではないであろう（大升説：第四節）。

かつ性の一字をもっていえば、子思の天命の性、孟子の性善の性、この二性字の指しているところは、どこにあるのか。はた理気賦与の中に就いてその理の原頭本然の処を指してこれをいうにあらざるか。その指すところは理にあり気のないゆえ、これを純善にして悪なしというべきのみ。もし理気不相離を根拠に気を兼ねて説をなさんとすれば、もはや性の本然ではない。そもそも子思孟子が道体の全を洞見して、かくのごとく立言するのは、その一を知りその二を知らざるにあらず。誠に気を雑えて性をいえば、性の本然をみることはできないからである。後世、程張諸子が出て、やむなく氣質の性について論じたが、また多くを求めて異を立てたわけではない。指しているところは稟生の後にあれば、また本然の性をもって混称することはできない [改本：また純粹に本然の性をもって称することはできない] からである。それゆえ、わたしは嘗て妄りに考えた。すなわち、情に四七の分があるのは、性に本性（本然の性）と気稟（氣質の性）の異があるのとすこしも変わ

¹⁵ 奇大升は四七理気論弁で理を主とする現実型の思考を展開したが、そのことを根拠として主理的な現実型の思想家とよべることはできない。奇大升は後年、李滉に先駆けて理が自ら動くとする理到説をのべているからである。

同点については暫定的な解説しかすることができない。衆知のごとくニーチェは哲学と哲学史の違いをのべたが、奇大升は李滉の哲学研究に対して、哲学史研究を重んじ朱熹の言説に忠実にしたがおうとした。論理の厳格な一貫性より朱熹の主張自体にしたがうことをより重要したととらえるのがそれである。

らない。然ればすなわちその性について、すでに理気をもって分言することができる以上、情についても理気をもって分言することができるにちがいない、と（大升説：第五節）。

惻隱羞惡辭讓是非は、どこから発するのか。仁義礼智の性に発するのみ。喜怒哀懼愛惡欲は、どこから発するのか。外物がその身体に触れて心中（深部）に動き、心境（心の外郭）に縁りて出るのみ。だが四端の発については、孟子がすでに心と断ずれば、心は固より理気の合である。四端はそれにもかかわらず、指していうところが理を主とするのはなぜか。仁義礼智の性が粹然として中にあり、四者はその端緒であるからである。一方、七情の発については、朱子が「もともと当然の則がある」と説く（『大学章句』伝8章朱熹注「五者在人本有當然之則。然常人之情、惟其所向而不加察焉、則必陷於一偏而身不脩矣」）からには、理がないことはない [改本：程子が“中に動く”といい、朱子が“それぞれ当たるところがある”というからには、固よりまた理気を兼ねる]。それにもかかわらず、指していうところが気にある（気を主とする）のはなぜか。外物の出現に際して、感じやすく先に動くのは、形気が一番であり、七者はその苗脈（同類）であるからである。とすれば、心中にあっては純理でありながら、発すれば気を雑え、あるいは形気に外感しながら、発したのは理の本体である [改本：発したのは理であり気ではない] ことなどあるはずもあるまい。

四端はみな善である。それゆえ「四者の心なきは、人にあらず」（『孟子』公孫丑上）といい、「乃ちその情の若きは則ち以て善となすべし」（『孟子』告子上）という。一方、七情は善悪がまだ定まらない。それゆえ一旦これありて察すること能わざれば、心はその正を得ることができない。かならず「発してみな節に中る、（然る後に）これを和という」（『中庸』第1章） [改本：七情はもともと善であるが、悪に流れやすい。それゆえ、発して節に中るものを和という。一旦これありて察すること能わざれば、心はもはやその正を得ることができない]。このことからすれば、四端も七情も理気の外にあらずとはいうけれども、その従りて来るところによりながら、それぞれその主とするところと重んじるところを指してこれをいえば [改本：それぞれその主とするところを指してこれをいえば]、四端は理発、七情は気発とのべても何の不可があるか（大升説：第六節）。

窃かに来諭の意を詳らかにするに、学兄は理気が相循い離れないこと（現実態の理気不相離の原理）に深く悟るところがあり、その説を主張することが実に甚だしい。かくして、いまだ理なきの気もなく、またいまだ気なきの理もないことを論拠として、「四端七情には異義があるわけではない」という。学兄の主張はまことに是に近いけれども、聖賢の旨に揆れば、いまだ合わざるところがないわけではない（大升説：第七節）。

大抵、義理の学は精微の致すところであり、かならずすべからく心胸を大きくし、眼目を高くしなければならず、千万、先行した成見をもって先入主とすべきではない。心を虚しくし気を平らかにして、おもむろにその義趣をみ、同中に就いてその異なることを知り、異中に就いてその同あることをみるべし。分かちて二となしてそのいまだ嘗て離れないこと（不相離）を害せず、合して一となして実に相雜じらないこと（不相雜）に帰するとき、義理の学は周悉かつ無偏となるにちがいない（大升説：第八節）。

願わくは、また聖賢の説をもってそのかならず然ることを明らかにせん。昔、孔子には善を継ぎ性を成すの論（『易』繫辞上傳「一陰一陽之謂道。繼之者善也、成之者性也」）があり、周子には無極太極の説（『太極図説』のこと）がある。これはみな理気相循う中に就いて、剔撥して独り理についていう。また孔子は相近相遠の性をいい（『論語』陽貨「性

相近也、習相遠也)、孟子は耳目口鼻の性をいう(『孟子』尽心下「口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也有命焉、君子不謂性也」)。これはみな理気相成るの中に就いて、偏指して独り気についていう[改本：兼指して主に気についていう]。この四者は、豈に同中に就いてその異なることを知るにあらざるか。一方、子思は中和を論じて、喜怒哀楽をいい、四端におよばず(『中庸』第1章「喜怒哀樂之未發謂之中、發而皆中節謂之和」)、程子は好学を論じて、喜怒哀懼愛惡欲をいい、また四端をいわない(程頤「顔子所好何學論」には「外物觸其形而動於中矣、其中動而七情出焉、曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益蕩、其性鑿矣」とある)。これはすなわち理気相須の中に就いて、渾論してこれをいうものである。この二者は、豈に異中に就いてその同あることをみるにあらざるか(大升説：第九節)。

学兄の弁じるところは却ってそれと同じでない。同一を喜び相離を惡み、渾全を楽しむ剖析を厭う。四端七情の従りて來るところを究めず、概して理気を兼ね善あり惡ありとし、分別して言うのを不可とする。論弁の途中、理は弱く氣は強く、理には朕(徴兆)がなく氣には跡がある、などともいうが、文末にいたれば、氣が自然に發見するものをもって理の本体がそれであるとする(爲理之本体然也)。これはすなわち、遂に理と氣を一物として、區別するところがない。近世、羅欽順が理気非二物の説を唱え、朱子説は正しくないとするが、わたしははまだその旨意を深く究めていない。意外なことではあるが、來喩の意はまたそれに似てはいないか[改本：これはすなわち、遂に理と氣を一物として、區別するところがないか]のようである。もし真に一物として、區別しなければ、わたしの敢えて知るところではない。來喩はそうでなく、果たしてまた一物にあらざるとして區別するところがあるため、“理の本体”の下に“然也”二字をつけくわえたのであろう。それならばまたどうして“天命図”中、理気を分別して言うのを独り不可とするのか(大升説：第十節)。

かつ來喩はすでに「子思孟子の就いてもついでいうところが同じでない」と断じる。また四端を(七情から)別撥しながら、反って四端七情を異指なしとする。(一方では不同といい、一方では無異指といえ)いささか自ら相矛盾しないか。それ講學に際して分析を惡み、務めて合して一説とすることについて、古人は鶻圖と棗を呑む(出典は『碧巖録』。丸ごと棗の実を飲み込む)と批判するが、その弊病は少なくなく、かくのごとくして止まざれば、知らず覺えず、駸駸然として氣をもって性を論じる弊に入り、人欲を認めて天理とする患に陥らざるをえない。奚ぞ可ならんや(大升説：第十一節)。

わたしは学兄の示喩を承けてより、ただちに愚見を獻せんと欲したが、なお敢えて自らその見るところをもって必ず是にして疑いなしとせず。それゆえ、返書を久しく躊躇した。最近、因りて『朱子語類』(卷53)の孟子四端を論じる處を看たところ、末一条はまさにその事を論じて、「四端はこれ理の發、七情はこれ氣の發」という。古人は云わざらんや、敢えて自らを信ぜず、その師を信ず、と。朱子は吾が師とするところであり、また天下古今の宗師とするところである。同説を得たのちにまさに、愚説が大謬にいたらず、当初の鄭説も自ずから病なく、強いては改める必要がないことを確信した。そこで些細な鄙見を粗述してもつて教えを請うた。学兄の御高察はいかん。理はかくのごときといえども、名言の際、眇忽として差があり、先儒旧説をもって善となすに若かざれば、すなわち請う、朱子本説をもってこれに代え、吾輩の説を去らば、穩当なりとなさん。いかんいか

ん¹⁶ (大升説：第十二節)。

邦訳にあたって、便宜的に12節に段落をわけ () 内に節名を示したが、これはもともと奇大升「答退溪論四端七情書」(v) の分節である。また [] 内にみえる語句の修正は、李滉の「答高峰論四端七情第二書」(vi) の「第一書改本」にもとづき、下線は改本が修正した語句を示している。

李滉による語句選択や奇大升批判には微瑕がないこともない(「第一書改本」の存在がそのことを証明している) けれども、こと理氣互発説の基本理論自体は長期の論弁にもかかわらず大きくは変化していない。人固有の道德性、道德感情の存在を信じる主理的な敬の倫理学／敬の心学がそれである。李滉の理氣互発説の要点をのべれば――。

¹⁶ 原文「性情之辯、先儒發明詳矣。惟四端七情之云、但俱謂之情、而未見有以理氣分說者焉。往年鄭生之作圖也、有四端發於理、七情發於氣之說。愚意亦恐其分別太甚、或致爭端。故改下純善兼氣等語。蓋欲相資以講明、非謂其言之無疵也。今者、蒙示辯說、摘抉差謬、開曉諄悉、警益深矣。然猶有所不能無惑者。請試言之而取正焉。夫四端情也、七情亦情也。均是情也、何以有四七之異名耶。來喻所謂所就以言之者不同、是也。蓋理之與氣、本相須以爲體、相待以爲用。固未有無理之氣、亦未有無氣之理。然而所就而言之不同、則亦不容無別。從古聖賢有論及二者、何嘗必滾合爲一說、而不分別言之耶。且以性之一字言之、子思所謂天命之性、孟子所謂性善之性、此二性字所指而言者、何在乎。將非就理氣賦與之中、而指此理原頭本然處言之乎。由其所指者在理不在氣、故可謂之純善無惡耳。若以理氣不相離之故、而欲兼氣爲說、則已不是性之本然矣。夫以子思孟子洞見道體之全而立言如此者、非知其一不知其二也。誠以爲雜氣而言性、則無以見性之本善故也。至於後世程張諸子之出、然後不得已而有氣質之性之論、亦非求多而立異也。所指而言者、在乎稟生之後、則又不得以本然之性混稱之也 [改本：則又不得純以本然之性稱之也]。故愚嘗妄以爲情之有四端七情之分、猶性之有本性氣稟之異也。然則其於性也、既以理氣分言之。至於情、獨不可以理氣分言之乎。惻隱羞惡辭讓是非、何從而發乎。發於仁義禮智之性焉爾。喜怒哀懼愛惡欲、何從而發乎。外物觸其形而動於中、緣境而出焉爾。四端之發、孟子既謂之心、則心固理氣之合也。然而所指而言者、則主於理、何也。仁義禮智之性粹然在中、而四者其端緒也。七情之發、朱子謂本有當然之則、則非無理也 [改本：程子謂之動於中、朱子謂之各有攸當、則固亦兼理氣也]。然而所指而言者、則在乎氣、何也。外物之來、易感而先動者莫如形氣、而七者其苗脈也。安有在中爲純理、而才發爲雜氣、外感則形氣、而其發爲理之本體耶 [改本：而其發顧爲理不爲氣耶]。四端、皆善也。故曰、無四者之心、非人也。而曰、乃若其情、則可以爲善矣。七情、善惡未定也。故一有之而不能察、則心不得其正、而必發而中節、然後乃謂之和 [改本：七情本善、而易流於惡。故其發而中節者、乃謂之和。一有之而不能察、則心已不得其正矣]。由是觀之、二者雖曰皆不外乎理氣、而因其所從來、各指其所主與所重而言之 [改本：各指其所主而言之]、則謂之某爲理、某爲氣、何不可之有乎。竊詳來喻之意、深有見於理氣之相循不離、而主張其說甚力。故以爲未有無理之氣、亦未有無氣之理、而謂四端七情非有異義。此雖近是、而揆以聖賢之旨、恐有所未合也。大抵義理之學、精微之致、必須大著心胸、高著眼目、切勿先以一說爲主。虛心平氣、徐觀其義趣、就同中而知其有異、就異中而見其有同。分而爲二、而不害其未嘗離。合而爲一、而實歸於不相雜、乃爲周悉而無偏也。請復以聖賢之說、明其必然。昔者、孔子有繼善成性之論、周子有無極太極之說。此皆就理氣相循之中、剔撥而獨言理也。孔子言相近相遠之性、孟子言耳目口鼻之性。此皆就理氣相成之中、偏指而獨言氣也 [改本：兼指而主言氣也]。斯四者豈非就同中而知其有異乎。子思之論中和、言喜怒哀樂、而不及於四端。程子之論好學、言喜怒哀懼愛惡欲、而亦不言四端。是則就理氣相須之中而渾淪言之也。斯二者豈非就異中而見其有同乎。今之所辯則異於是。喜同而惡離、樂渾全而厭剖析。不究四端七情之所從來、槩以爲兼理氣有善惡、深以分別言之爲不可。中間、雖有理弱氣強、理無朕氣有跡之云、至於其末、則乃以氣之自然發見、爲理之本體然也。是則遂以理氣爲一物而無所別矣。近世羅整菴倡爲理氣非異物之說、至以朱子說爲非。是滉尋常未達其指。不謂來喻之意亦似之也 [改本：是則似遂以理氣爲一物而無所分矣。若真以爲一物而無所分、則非滉之所敢知。不然、果亦以爲非一物而有所別。故本體之下、著然也二字。則何苦於圖獨以分別言之爲不可乎]。且來喻既云、子思孟子所就而言之者不同。又以四端爲剔撥出來、而反以四端七情爲無異指。不幾於自相矛盾乎。夫講學而惡分析、務合爲一說、古人謂之鶻圖吞棗。其病不少、而如此不已、不知不覺之間、駸駸然入於以氣論性之蔽、而墮於認人欲作天理之患矣。奚可哉。自承示喻、即欲獻愚、而猶不敢自以其所見爲必是而無疑、故久而未發。近因看朱子語類論孟子四端處、末一條正論此事。其說云。四端是理之發。七情是氣之發。古人不云乎、不敢自信而信其師。朱子、吾所師也、亦天下古今之所宗師也。得是說然後方信愚見不至於大謬、而當初鄭說亦自爲無病、似不須改也。乃敢粗述其區區以請教焉。不審於意云何。若以爲理雖如此、名言之際、眇忽有差、不若用先儒舊說爲善、則請以朱子本說代之、而去吾輩之說、便爲穩當矣。如何如何」。

性情の関係については先儒が詳説しているが、四端七情を理気で分説する者があることをいまだみることがない（第一節）。そもそも理と気は事物の中、相須って体をなし、相待って用をなす。もとより無理の気もなく、無気の理もない。だが理と気は存在の次元を異にし、相雑ることはない。理と気からなる情にあっても、同中に異があり、指しているところがそれぞれあって、四七の別がそこにはないことはない（第四節）。二情論である。だが「情に四七の分あるは、猶お性に本性気稟の異なるがごとし」。性に理と気の区別が認められる以上、情を理と気に分属して二情とし、四端理発、七情気発とのべうことは疑いをいれない（第五節）。

四端は仁義礼智の性に発した内出のものであり、理気の場合ではあっても、感情の実質を主導するのは理であり、その機能主体を指しては、理を主とする（主理）ということができる。一方、七情は外物が身体に接触して心中の感動を引き起こし、心の外郭から発出した外感のものである。理もそこに存在しないわけではないが、外物と接触する際、感じやすく最初に動くのは、形気であり、気に勝るものはない。七情の実質的な機能は気が担当している（主気）とのべうゆえんである。それゆえ四端は、心中にあって純理であり、発しても気と雑らない（理発の）ため、性の本善を保全することができ、みな善である。七情はそれに反して、外部の形気を感じて発し、理の本体が発するものではない（気発の）ため、善悪はいまだ定まらない。四端七情は従りて来るところ（理と気）がまったく違うのである（第六節）。

四七分理気の構造を図式化すれば、理→本然の性→四端、気→氣質の性→七情ということができる。「天命図説」のそれと基本的に同じである。

李滉晩年における理の実動を容認する理到説と比較すれば、当時の李滉は四端七情について、心発の主動者をもって理気互発と表現可能と主張しており、いまだ理は有為とか、実際に理が発動するとか考えていない。

（v）奇大升の批判

明宗15年（1560）8月、奇大升は李滉に「答退溪論四端七情書」を送り、退溪からの前書（iv）（「答高峰第一書」）を12節にわけて、その一つ一つに反論した。退溪互発説は「気を雑えて性をいえば、性の本然をみることはできない」（第五節）云々とあるとおり、道德感情の定立を最終目標としたものであるが、高峰共発説は理気心性論の論理的整合性の追求を目的としており、理論構築のベクトルは二者で大きく異なっている。

奇大升の心情論（一情論）の基本構造は現実系を対象とし、きわめて単純である。奇大升によれば、「心は性情を統べ」「情は性より発す」。「人の情は一なり」。七情は人間の感情全体を指し、理気を兼ね善悪がある。四端は道德感情（善情）のみを指し、原則的には孟子にのっとって理より発するということができる。また七情中、発して節に中る者（善情）も、理に根ざし、実質的には四端と同実異名であるが、逆に節に中らない者（悪情）は、気稟物欲のしからしめたとこであり、性の本然ではない。すなわち、

人の情は一つであり、その情となるゆえんは固より理気を兼ね善悪がある。ただ孟子は理気妙合の中に就いて専らその理より発して不善なき者を指している。四端がこれである。一方、子思は理気妙合の中に就いて渾淪していえば、情は固より理気を兼ね善悪がある。七情がこれである。これがいわゆる「就いて以てこれを言うところ同じならず」（「高峰上退溪四端七情説」）にほかならない。だが七情は、気に渉るとき者であるが、理もまた自らその中にある。その七情中、発して節に中る者は、すなわち天命の性、本然の体であり、孟子のいう四端とは同実異名である。逆に七情中、発して節に中らざる者は、気稟物

欲のなすところであり、また性の本然ではない。わたしが前説（「高峰上退溪四端七情説」）で「七情の外また四端あるにあらず」といい、また「四端七情は二義あるにあらず」というゆえんはそこにある（第一節）¹⁷。

奇大升のみるところ、四端も七情も理氣共発であり、理氣を兼ね善悪があり、厳密には四端は理發、七情は氣發などということではできない。

奇大升は李滉の四端主理、七情主氣を大綱とする一方で、細部には意見の異なるところがあるとして、微にいり細にわたって徹底的な批判をくわえた。すなわち、互發理論の核心にある「情に四端七情の分あるは、猶お性に本性氣稟の異あるがごとし」については、命題として一旦その正しさを認めながら、

だが朱子が自ら「天地の性（本性）を論じては、専ら理を指していうが、氣質の性（氣稟）を論じては、理と氣を雑えてこれをいう」とのべる（『語類』巻4）ことがあることからすれば、「四端はこれ理の發」は（理氣妙合の中）専ら理を指していい、「七情はこれ氣の發」は理と氣を雑えてこれをいうものである。（理念的にいえば）理の發というのは固より易えるべからずといえども、氣の發というのは（実際のところ）専ら氣を指すにあらざるなり¹⁸。云々（第一節）。

といい、本性＝天地の性の理一辺、氣稟＝氣質の性の理氣相雜を根拠として、自らの四端の理發、七情の理氣共發説の正当性を導きだす（第一節）。だが李滉による二性二情、互發の解釈については一性一情の観点から否定し、厳密にいえば四端を理發、本然の性の發した感情、七情を氣發、氣質の性の發した感情などと解すれば、論理矛盾に陥るといはばならない。

性を論じて本性といい氣稟というのは、（天地が万物を化生する際）天地人物上に就いて理氣を分けてそれぞれ一物をなす（すなわち、天地人物は氣を得て形をなし、理を得て性をなす）がごときにあらず。すなわち一性に即して、その在るところによって分別したものにすぎない。その情を論じるがごときにいたっては、本性が氣質に墮ちたのち、發して情をなすゆえ、理氣を兼ね善あり悪ありということが出来る。だが（理念的には）その發見の際には自ずと理より發する者があり、また氣より發する者があり、分言しても不可ではないけれども、仔細に秤停すれば、また論理上、障碍がなきこと能わざるに似たり。ましてや四端七情を理氣に分属するときは、七情はただ専ら氣を指していうものではない¹⁹（第五節）。

本然の性とか氣質の性とかいっても、氣質の性は理（本性）が氣質の中に墮ちたものであり、両者は理の所在にしたがって命名されたものにすぎず、もともと別なものではない（一性論）。

¹⁷ 原文「人之情一也。而其所以爲情者、固兼理氣有善惡也。但孟子就理氣妙合之中、專指其發於理而無不善者言之。四端是也。子思就理氣妙合之中、而渾淪言之、則情固兼理氣有善惡矣。七情是也。此正所就以言之不同者也。然而所謂七情者、雖若涉乎氣者、而理亦自在其中。其發而中節者、乃天命之性本然之體、而與孟子所謂四端者、同實而異名者也。至於發不中節、則乃氣稟物欲之所爲、而非復性之本然也。是故愚之前說以爲非七情之外、復有四端者、正謂此也。又以爲四端七情、初非有二義者、亦謂此也」。

¹⁸ 原文「朱子有曰、論天地之性、則專指理言。論氣質之性、則以理與氣雜而言之。以是觀之、所謂四端是理之發者、專指理言。所謂七情是氣之發者、以理與氣雜而言之者也。而是理之發云者、固不可易。是氣之發云者、非專指氣也」。

¹⁹ 原文「論性而曰本性曰氣稟云者、非如就天地及人物上分理氣而各自爲一物也。乃以一性隨其所在而分別言之耳。至若論其情、則緣本性墮在氣質然後發而爲情。故謂之兼理氣有善惡、而其發見之際、自有發於理者、亦有發於氣者、雖分而言之、無所不可、而子細秤停、則亦似不能無碍。況以四端七情分屬理氣、則七情非但專指氣而言者」。

また四端七情は均しく本性が氣質の中に堕ちたのち、その氣質の性が発したものであり、直接には本性＝本然の性と関係することはない。それゆえ、命題「情之有四端七情之分、猶性之有本性氣稟之異也」はなりたらず、極論すれば四端理発、七情気発などとのべることはできない、云々と主張する（第五節）。

また第六節。奇大升は自らの一情、理気共発説にもとづいて、退溪の互発、とりわけ七情気発の論理矛盾を一つ一つ指摘する。すなわち、「愚謂えらく、四端は固より仁義礼智の性に発するが、七情もまた仁義礼智の性に発する²⁰」（弁日之一）。「心は情の外に発見するとき、境に縁りて出るようにみえるが、実のところそれは中より出るものにほかならない²¹」（弁日之二）。「愚謂えらく、四端七情は心から出ないものはないが、心が理気の場合であれば、情は固より理気を兼ねる。別に一情があって、ただ理より出て気を兼ねないわけではない²²」（弁日之三）。

同じく第六節。李滉の「七情の発は、……外物の来るや、感じ易くして先に動く者、形気に如くはなし。七者はその苗脈（同類）なり」については、七情だけが形気に感じて動くの（外感）ではなく、四端も同様であることを強く主張する（弁日之四）。また李滉が奇大升の七情の理気共発を批判して「心中にあっては純理でありながら、発すれば気を雑え、あるいは形気に外感しながら、発したのは理の本体であることなどあるはずもあるまい」というのにたいしては、七情が外物に感じて動いたとき、気発のみを認め、理が関与しないとすれば、七情は理の与り知らぬ「性外の物」に墮する。だが七情が性外の物であれば、理の本体の発動などないことになろうが、事実はそうではなく、聖賢の七情を典型とする、七情中の善情が天理の発現であることと矛盾をきたす、云々という（弁日之五）。

また第十節。李滉は理気分説を根拠として、奇大升が「気の自然に発見するものをもって理の本体がそれであるとする」のは、理気を一物とみることに等しいと批判したが、奇大升はそれにたいして、理気一物説とは心外であるという。なぜか。理の本体は漠然として形象がないため、現象は已発の際、気の流行する処において験得するしか方法がない。それゆえ、理気不相雑の前提のもと、気が自然に発見して過不及なき者は理の本体がそれであり、かつ惻隠羞惡のごときも、気の自然に発見する者ととらえざるをえないからである。奇大升は「それ四端が理より発し、七情が気より発することは、大綱としては固より正しい。だがその然るゆえんを極論すれば、“乃ち七情の発をもって理の本体にあらず”（第七節）としながら、“気の自然に発見する者をもってまた理の本体にあらず”（第十節）とすれば、則ち“理より発する者”はどこにそれをみるのか、また“気より発する者”は理の外に在ることになりはしないか²³」という。優れたロジックである。

また第十二節。李滉は『朱子語類』に「四端はこれ理の発、七情はこれ気の発」とあるため、それを四端七情論の定説とすべきであると主張したが、奇大升は逆に、朱熹の他の前後論じるころと相互に参較すれば、「一時に偶発して偏指するところ」かもしれぬと応じない。論点は朱熹の語句をどう解釈するかをめぐるが、朱熹の言語表現には前後矛盾するものも多く、奇

²⁰ 原文「愚謂四端固發於仁義禮智之性、而七情亦發於仁義禮智之性也」。

²¹ 原文「情見乎外、雖似縁境而出、實則由中以出也」。

²² 原文「愚謂四端七情無非出於心者、而心乃理氣之合、則情固兼理氣也。非別有一情、但出於理而不兼乎氣也」。

²³ 原文「夫以四端發於理、七情發於氣、大綱固無不是。至於極論其所以然、則乃以七情之發爲非理之本體、又以氣之自然發見者亦非理之本體、則所謂發於理者、於何而見之、而所謂發於氣者、在理之外矣」。

大升の指摘に不可はない。

奇大升は李滉「答高峰第一書」を12節にわけて批判するだけでなく、つづけて「いまだ尽くさざるもの」を補った。後論がそれである。後論にも優れた論考が複数みられるが、特に

そもそも四端の情をもって理より発して不善なしとするのは、もともと孟子の指しているところにもとづいている。だが泛く情上に就いて細かく論じれば、四端の発にもまた節に中らざる者があり、みな善ということとはできない²⁴。

は朱子学の基本命題の一つ、四端は即、道德感情なりを否定しており、興味深い。李滉も「甚だ新しい」とそのプライオリティを認めている（「答高峰第二書」）。

だが奇大升は自らもたびたび「性発して情をなす」を論拠として「四端は固よりみな善なり、七情もまたみな善なり」（第六節弁曰之七）などという。高峰共発説の基本命題の一つがまさにそれである。四端も七情も共に性＝理より発した感情であることに変わりはないからである。奇大升の後論の発言は一見、自らの基本命題と矛盾するかのようであるが、実はそうではない。四端も七情も理気の場合であり、気が理と共発して物に感じて動くからには、等しく気の影響をうけざるをえないからである。気の影響があれば、四端といえども節に中らざるところがあり、みな善ということとはできないであろう。理気共発の理論的帰結は思いのほか深刻といわねばならない。

(vi) 李滉「四端理発而氣隨之、七情氣発而理乘之」と改訂

明宗15年（1560）11月、李滉は奇大升に「答高峰論四端七情第二書」を送り、自らの前の答書（iv）（「第一書」）に不適切な表現や主張があったとして²⁵、答書の字句を一部修正した。「第一書改本」がそれである。修正した箇所は合計7条。その2条を書き出せば――

㉑「これはみな理気相成るの中に就いて、偏指して独り気についていう」

→「これはみな理気相成るの中に就いて、兼指して主に気についていう」

㉒「これはすなわち、遂に理と気を一物として、区別するところがない。近世、羅欽順が理気非二物の説を唱え、朱子説は正しくないとするが、わたしははまだその旨意を深く究めていない。意外なことではあるが、来諭の意はまたそれに似てはいないか」

→「これはすなわち、遂に理と気を一物として、区別するところがないかのようなものである。もし真に一物として、区別しなければ、わたしの敢えて知るところではない。来諭はそうではなく、果たしてまた一物にあらずとして区別するところがあるため、“理の本体”の下に“然也”二字をつけくわえたのであろう。それならばまたどうして“天命図”中、理気を分別して言うのを独り不可とするのか」

項目㉑は第九節、㉒は第十節の修正である。李滉による前説の修正の要点は、「高峰答退溪論四端七情書」（v）の批判をうけて奇大升を理気一物論者と非難したことを撤回し、高峰の理気不相離説を勘案して理気二物を強調しすぎた自説を修正したところにあるが、それは視点を

²⁴ 原文「夫以四端之情爲發於理而無不善者、本因孟子所指而言之也。若泛就情上細論之、則四端之發亦有不中節者、固不可皆謂之善也」。

²⁵ 李滉が「第二書」で「第一書」の論述の誤りを認めるのは、わずか5条にすぎない。すなわち、「来語本無病、混錯看妄論者」の①第十節「氣之自然發見、乃理之本體然也」および「承誨覺己語有失称停者」の②第六節「七情不專是氣」の説と③第六節弁曰之二「情雖緣境、實由中出」の説と④第六節弁曰之七「善惡未定」の説と⑤第九節「偏指而獨言氣」の説である。だが詳細に分析すれば、李滉の言及をそのまま鵜呑みにすることはできない。たとえば③「情雖緣境、實由中出」。自ら「已に改めた」と明言するにもかかわらず、実際は改めていない。

かえていえば、李滉が初めて奇大升を真の論敵として認めたことを意味している。

またその李滉が理気不相離にもとづいて自説を修正したことは、「第一書改本」の第六節をみればますます明白になるであろう。第六節は「四端七情の然るゆえんを極論し、まさにこれ一篇の緊要の処」（奇大升「答退溪論四端七情書」）であり、改本の第六節は李滉の互発論の定説としてそれをよく総括しているからである。

惻隱羞惡辭讓是非は、どこから発するのか。仁義礼智の性に発するのみ。喜怒哀懼愛惡欲は、どこから発するのか。外物がその身体に触れて心中（深部）に動き、心境（心の外郭）に縁りて出るのみ。だが四端の発については、孟子がすでに心と断ずるからには、心は固より理気の合である。四端はそれにもかかわらず、指しているところが理を主とするのはなぜか。仁義礼智の性が粹然として中にあり、四者はその端緒であるからである。一方、七情の発については、程子が「中に動く」といい（『顔子所好何學論』“外物觸其形而動於中矣、其中動而七情出焉”）、朱子が「それぞれ当たるところがある」という（『中庸或問』“蓋天命之性、萬理具焉。喜怒哀樂、各有攸當”）からには、固よりまた理気を兼ねる。それにもかかわらず、指しているところが気にある（気を主とする）のはなぜか。外物の出現に際して、感じやすく先に動くのは、形気が一番であり、七者はその苗脈（同類）であるからである。とすれば、心中にあっては純理でありながら、発すれば気を雑え、あるいは形気に外感しながら、発したのは理であり気ではないことなどあるはずもあまい。

四端はみな善である。それゆえ「四者の心なきは、人にあらず」（『孟子』公孫丑上）といい、「乃ちその情の若きは則ち以て善となすべし」（『孟子』告子上）という。一方、七情はもともと善であるが、悪に流れやすい。それゆえ、発して節に中るものを和という。一旦これありて察すること能わざれば、心はもはやその正を得ることができない。このことからすれば、四端も七情も理気の外にあらずとはいうけれども、その従りて来るところによりながら、それぞれその主とするところを指してこれをいえば、四端は理発、七情は気発とのべても何の不可があるか。

李滉は第六節中、理気の合を明白にすべく前書（iv）の短文4条を交換したが、改本のそれは通読してまったく違和感がない。みごとに理気不相離の原理を理論に反映しているといつてよいであろう。

だが李滉「第一書改本」は結局のところ、前説の些細な論理上の欠点を修正して完璧を期したものであり、自説の徹底的な整備を意味し、決して奇大升の一性一情、四端七情理気共発説への理論的敗北／屈服を意味するものではない。「第一書改本」「答高峰第二書」を総じていえば、李滉が「第一書」をわずかに修正したことは確かに事実ではあるが、それはしよせん語句上の修正にすぎず、理論上、自らの二性二情、四端七情理気互発説を堅持することは依然とまったく変わりが無い。修改のポイントは、論証に優れる高峰説を勘案して、自説の不足する理気不相離を理論あるいは語句上に反映させたところにある。「第二書」中にみえる新テーゼ「四端は理発して気これに随い、七情は気発して理これに乗る」が、修正の帰結するところであり、あわせて李滉の理気互発説の終着点（の一つ）を示している。

他方、李滉「答高峰論四端七情第二書」にみえる具体的な反論も「第一書改本」の内容に劣らず重要である。「第二書」の構成は大きく「弁誨」17条とそれを補足する「後論」からなっている。李滉はその冒頭、奇大升の主張を大きく①「来語もと病なく、滉の錯看妄論する者」、②「誨を承けて自ら己語に称停を失することあるを覚える者」、③「来誨と鄙聞も同じく異

なることなき者」、④「本（根本）は同じきも趨（趣趨）は異なる者」、⑤「見（見解）は（本質的に）異なり終に従うこと能わざる者」の5類にわけ、この五者をもって高峰書（v）の原文を35条に彙分条列した。また5類中、前3類①②③の18条は論ずる必要がないとして、後2類④⑤の17条にたいして逐一「弁誨（教誨の弁駁）」を試みた。

李滉が「弁誨」で反論せんとした題目／内容（李滉は「其所以不得苟同之意」と説明している）を、「第二書」が条列する高峰書（v）の誨語（補足したところもある）にのっとって示せば――。

第一条 あるいは首条：第一節「天地の性は専ら理を指し、氣質の性は理と氣が雜る。“四端はこれ理の發”というのは固より正しいが、“七情はこれ氣の發”というのは専ら氣を指すわけではない」

第二条：第五節「天地人物上に就いて理氣を分別すれば、一物の自ら一物たるを害しない。性上に就いて論じれば、理は氣中に墮ちる。もし情を論じれば、性は氣質に墮ち、理氣を兼ね善悪があり、分属は妥当でない」

第三条：第六節弁日之一「七情も仁義礼智の性より發する」

第四条：第六節弁日之三「四端も七情も固より理氣を兼ねる。別に一情があって、ただ理のみより出て氣より出ないわけではない」

第五条：第六節弁日之四「七情の發は、心中に本来この理がなく、外物によりて偶然に感動するものではない。物に感じて動くのは、四端も七情と同じである」

第六条：第六節弁日之五「情は已に發すれば、ただちに氣に乗りて行く云々。四端もまた氣である」

第七条：第七節「四端と七情は向上して根源を推せば、もと二箇の意思があるわけではない」

第八条：第九節「性を講じる者はみな、氣を偏指せず。來弁に“偏指して独り氣をいう”というのは、おそらく正しくない。かつ“子思の中和を論じるは、渾淪していう”といえ、七情も理氣を兼ねるにあらざるか」

第九条：第一節「四端と七情中、發して節に中る者は同実異名。七情の外にまた四端があるのではなく、四七に二義があるわけではない」

第十条：第二節「“四端發於理、七情發於氣”自体は命題として不可ではない。だが図に著わして四端を理圈におき、七情を氣圈おけば、離析が甚だしい。誤解の恐れがある」

第十一条：第二節「四端の發には不善なしといい、七情の發には善悪ありといえ、両情二善ありと誤解する恐れがある」

第十二条：第四節「來弁のごとければ、四端と七情には実際にそれぞれ従りて來るところ（理と氣）がある。その意味するところはただ説明上、分言するだけではない」

第十三条：第五節「所引の朱子說第四条“孟子は別出して性の本をいうが、伊川は氣質を兼ねていえば、分離することはできない”」

第十四条：第六節弁日之五「來弁は“七情は形氣に外感する者であり、發したのは理の本体でない”というが、はなはだ不可。もし然らば、七情は性外の物に墮する云々。孟子の“喜びて寐ねず”（『孟子』告子下）は、豈に理の本体にあらざるか」

第十五条：第六節弁日之七「來弁は“七情は善悪がいまだ定まらない。一旦これありて察すること能わざれば、心はその正を得ることができない。かならず發して節に中ったのち、これを和という”などというが、來弁のごとければ七情は冗長無用になり、反って心害をなす」

第十六条：第六節末端「来弁は“従りて来るところによりながら、それぞれ主とするところと重んじるところを指していう”などというが、論理的に正しくない。また弁じるところは、ただ名言の際、不可なところがあるだけでなく、おそらくは性情の実、存省の功でもみな不可のところがある」

第十七条あるいは末条：第十二節「朱子は最初、心を已発ととらえ、久してその誤りを悟ったが、理発気発の語については、依然として偶発して偏指するとした」

第一から第八の8条は「本而趨異」であり、第九から第十七の9条は「見異而終不能従」である。提示した題目を一瞥するだけでも、高峰説を論破せんとする李滉の強い意志を感じることができるにちがいない。

李滉の主張を簡潔にまとめれば、形而上の理と形而下の気は二元（不相雜）でありながら一体化して共存し対方を欠くことのできない（不相離）が、その理気妙合の中、理気不相雜の原理を重んじる自らの互発説を不変としながら、奇大升の理気不相離の原理を重んじる七情兼理気の命題に同意するのが李滉互発説の基本スタンスである。その結果、相互矛盾を自己統一する二原理のもと、四端が発するときは「仁義礼智の性が粹然として中にあり、四者はその端緒であり」、七情が発するときは「外物の出現に際して、感じやすく先に動くのは、形気が一番であり、七者はその苗脈（同類）である」（改本第六節）ため、四七を対比すれば理発気発と表現することができないわけではないと結論する。

具体的には、李滉は理気の不雜不離——アンビバレントな特徴に鑑みて、理気分析には「異中にその同あるをみる（異中見其有同）」「同中にその異あるを知る（同中知其有異）」の2つのアプローチが考えられるとし、その「異中見其有同」にすぎぬと奇大升説を批判した。李滉が試みたのは高峰説の部分否定にすぎない。

そもそも四端は気がないわけではなく、七情は理がないわけでない。ただ学兄がそれをいうだけでなく、わたしもそれをいう。ただわれら二人がそれをいうだけでなく、先儒もそれをのべている。先儒が強いてそれをいうのではなく、天が賦与し人が受稟する源流脈絡も固よりそのとおりである。だがわれわれ両者の見解が始め同じくして終わり異なるのは、ほかでもない、学兄は、四端七情はみな理気を兼ね、同実異名であり、理気に分属することはできないとするのにたいして、わたしは、異中にその同あるをみるため、二者を渾論していうことも多いが、また同中にその異あるを知るため、二者の就いていうところには、もともと自ずから主理主気の不同分属があるとする。当然ながら、そうしていけない理由などあるまい²⁶（序論）。

奇大升を異中に同をみると部分否定した最もわかりやすい例が第三条である。李滉第六節が惻隱羞惡辞讓是非は仁義礼智の性より発するとのにたいして、奇大升第六節弁曰之一は「七情も仁義礼智の性より発する」と批判したが、李滉は「これはすなわち、いわゆる異に就いて同をみるである、二者については渾論していわねばならない。だがただ同ありて異なしというべからず」という。単純ながら説得力のあるロジックである。同様な弁論は第五、第七、第九、第十一、第十二、第十三条などにもみえる。矛盾命題の両可を志向する（理想態と現実態の理論矛盾を解決せんとする）李滉の論理は、李滉を特徴づける総合主義／折衷主義を彷彿させる

²⁶ 原文「夫四端非無氣、七情非無理。非徒公言之、滉亦言之。非徒吾二人言之、先儒已言之。非先儒強而言之、乃天所賦人所受之源流脈絡、固然也。然其所見始同而終異者、無他、公意以謂四端七情、皆兼理氣、同實異名、不可以分屬理氣。滉意以謂就異中而見其有同、故二者固多有渾論言之。就同中而知其有異、則二者所就而言、本自有主理主氣之不同分屬、何不可之有斯理也」。

典型的な事例の一つに数えることができる。

李滉の四端七情理氣互発説をささえる最も根本的な命題が、「情に四七の分あるは、猶お性に本性（本然の性）氣稟（氣質の性）の異なるがごとし」（第五節）である。奇大升は一性一情の観点にもとづいてその二性二情の命題を全面的に否定したが、李滉は互発説の存続のためにも、かならずそれを反論／反批判しなければならない。まず第十三条。李滉は「同中にその異なるを知り」、『朱子語類』巻4「性はその方、氣中に在ると雖も、然れども氣は自ずからこれ氣、性は自ずからこれ性、また相夾雑せず」を論拠として、高峰説を「性の不可離をいい、もって情の不可分を明らかにするのみ」として一蹴する。また第一条。性と情はいずれも理氣の合であるが、その主となすところに就けば二性二情とみることもできると反論する。

滉謂えらく。「天地の性（理想態の性）は固より専ら理を指す」は、謂うところはその際、ただ理のみありて、氣がまったくないということではない。天下にはいまだ氣なきの理はなければ、ただ理のみあるわけではないが、なお専ら理を指していうことができる。とすれば「氣質の性（現実態の性）は理氣が雜る」けれども、むしろ氣を指していうことはできないのか。一は理を主とするため、理に就いていい、一は氣を主とするため、氣に就いていいのみ。四端は氣がありながらただ「理の発」といい、七情は理がありながらただ「氣の発」というのも、その意味は同じである。学兄は理発は易えるべからずといいながら、氣発は専ら氣を指すにあらずという。一様の語を截りて二様にみるのはなぜか。「氣の発」が真に専ら氣を指さずして兼ねて理を指すのであれば、朱子はまさに「理の発」と対拳して併列疊言しなかったにちがいない²⁷（第一条）。

また第二条。性にあっても情にあっても、理氣は不相離でありながら、相互に発用し、それぞれ主とするところがあり、その二面性からして分別してのべることができないわけではないと反論する。

滉謂えらく。天地人物上（現実態）に就いてみれば、また理は氣外にあるわけではないが、なお分別していうこともできる。とすれば性においても情においても、「理は氣中にあり、性は氣質にある」けれども、豈に分別していうべからざるか。蓋し、人の一身は理と氣が合して生じる。それゆえ二者は相互に発用ありて、その発も相須つ（相互に依存する）。互発すればそれぞれ主ところがあり、相須すれば互いにその中にあることは明白である。互いにその中にあるゆえ、渾淪していうことは固よりあり、またそれぞれ主とするところがあるゆえ、分別してのべても不可はない。性を論じては理は氣中にあることからして、子思孟子は本然の性をいい、程子張載は氣質の性を論じたが、情を論じては性は氣質にあることからして、独りそれぞれ発するところ（理と氣）に就いて、四端七情の従りて来るところをわけることのできないわけがない。理氣を兼ね善悪があるのはただ情のみにあらず、性もまた変わらない。然らばどうして「兼理氣有善悪」をもって分別すべからざる証拠とすることができるのか²⁸（第二条）。

²⁷ 原文「滉謂天地之性、固專指理、不知此際只有理、還無氣乎。天下未有无氣之理、則非只有理、然猶可以專指理言、則氣質之、雖雜理氣、寧不可指氣而言之乎。一則理爲主、故就理言、一則氣爲主、故就氣言耳。四端非無氣、而但云理之發。七情非無理、而但云氣之發、其義亦猶是也。公於理發則以爲不可易、氣發則以爲非專指氣。將一樣語、截作兩樣看、何耶。若實非專指氣、而兼指理、則朱子於此、不應與理之發者對舉、而併疊言之矣」。

²⁸ 原文「滉謂就天地人物上看、亦非理在氣外、猶可以分別言之。則於性於情、雖曰理在氣中、性在氣質、豈不可分別言之。蓋人之一身、理與氣合而生。故二者互有發用、而其發又相須也。互發則各有所主可知、相須則互在其中可知。互在其中、故渾淪言之者固有之。各有所主、故分別言之、而無不可。論性而理

二性二情を認めることはそくぎに主理主気、ひいては理発気発の肯定につながり、李滉にとっては死守すべき防衛線といってよいであろう。

だが李滉は奇大升複数の批判を勘案して自説を修正補完もした。修正したのは自ら認める第十節「氣之自然発見、乃理之本体然也」、および第六節弁曰之二の「情雖縁境、実由中出」の説、第六節弁曰之七の「七情善悪未定」の説、第九節「偏指而独言氣」の説などだけではない（序論）。李滉は第六節弁曰之四の批判、すなわち「四端の物に感じて動くことは、固より七情に異ならず」にも耳を傾け、渾淪していえば、七情が理と気を兼ねることは、多言を待たずして明らかなりとのべ、高峰の指摘を妥当なものとうけいれる（第五条）。また第六節弁曰之五の、七情のみ外感気発とすれば、七情は性外の物に墮さざるをえないという批判にも再考をくわえて、語句の修正に資した（第十四条）。「四端は理発して気これに随い、七情は気発して理これに乗る」は、上記の複数の批判を自説に反映させた結果にほかならない。

李滉の理気互発説を図式化すれば、理（兼理気）→本然の性→善情、気（兼理気）→氣質の性→善情悪情と書くことができるであろう。

最後に一言「後論」の議論にも言及しなければならない。李滉と奇大升の思考ベクトルは、四端に不中節があるや否やをめぐって大きく齟齬するところがみられるからである。奇大升は「四端の発また節に中らざる者あり、固よりみなこれを善というべからず」と主張したが、李滉は同じ四端不中節の命題を「孟子の本旨にあらず」として強く拒否した。李滉によれば、孟子の意はただその粹然として仁義礼智上より発出したもの（理想態の感情）を指して性善、情善をみようとするものであり、奇大升が正当な本旨を捨てて引伸し、尋常人情の発して節に中らないところ（現実態）に就いて滾合し、一般命題として四端不中節というのは論理的に正しいということとはできない。人が羞惡すべからざるを羞惡し、是非すべからざるを是非するのは、昏気がしからしめたものであり、四端の不中節には関係がないからである、云々。李滉の議論は朱熹倫理学の根本命題ないし朱子学者の揺るぎない信念をよく明らかにしている。

(vii) 奇大升の再批判

明宗16年（1561）正月、奇大升は李滉に「答退溪再論四端七情書」を送り、退溪の新互発説を批判した。奇大升の再批判は、李滉の前書（vi）に匹敵する長文からなる。構成は大きく5項目にわけることができる。項目名を記せば、「序論」（仮題）と「第一書改本」と「条列」と「後論」と「補論」（仮題）という。また「条列」「後論」にもテーマに応じて複数の区分を認めることができる。「再論四端七情書」は奇大升会心の作といってよいであろう。

奇大升「再論四端七情書」の批判の要は理気分属の不合理をのべるところにある。李滉が要約した奇大升の「四端七情はみな理気を兼ね、同実異名であり、理気に分属することはできない」（「答高峰第二書」序論）がまさに退溪批判の論拠となった命題である。だが「再論書」の批判は、理気分属の不合理を論証するのに止まらない。微に入り細におよび実に多岐にわたっている。たとえば「再論書」の「第一書改本」。第六節の「外物之来、易感而先動者莫如形氣」および「外感則形氣」について、修改後も偏なきこと能わずと、相も変わらず厳しい。また同じく「条列」。李滉による奇大升「論書」（v）の彙分条列35条について、「同異（同と不同）の弁す^{ととの}で^{ととの}に^{ととの}齊うこと能わざれば、従違（従と不従）の論もまた以て概しがたし」と、批判項目

在氣中、思孟猶指出本然之性、程張猶指論氣質之性。論情而性在氣質、獨不可各就所發而分四端七情之所從來乎。兼理氣有善惡、非但情爾、性亦然矣。然安得以是爲不可分之驗耶。從理在氣中處言、故云性亦然矣。然安得以是爲不可分之驗耶。

の設定自体を問題視する。奇大升のみるところ、李滉が「終に従うこと能わず」と断じた17条も、水火南北の相反するのとは違って、毫釐の間いまだ契わざるところあるにすぎない。虚心平氣、従容反復すれば、かならず本同の類に帰することができるにちがいないという。

奇大升「再論四端七情書」の「条列」は総論として、李滉の中心命題「二者（四端と七情）の就いていうところ、もと自ずから主理主氣の不同分属あり」（「答高峰第二書」序論）を批判の俎上にのせる。「再論書」の最大の批判がこれである。

- (A) 先生の教諭に「二者所就而言、本自有主理主氣之不同（分属）」とあるが、窃かに考えると、実に疑わしい。蓋し孟子が別撥して理一辺を指すとき、固よりこれを主理ということが出来るが、子思が渾淪して理氣を兼ねていうとき、またこれを主氣ということが出来るのか。いまだ敢えて曉らず。伏して指教をたまわらんことを乞う²⁹。

批判は単純であるが、非常に厳しい。

また奇大升は「条列」中、李滉の批判条目をグルーピングして、17条を8条すなわち「首条第二条」「第三条」「第四条第六条」「第五条第七条第九条第十二条第十四条」「第八条第十六条」「第十三条孟子別言伊川兼言」「第十五条一有之而不能察」「末条」に整理し、各グループごとにその論理上の問題点を指摘した。

まず「首条第二条」であるが、李滉の「情に四七の分あるは、猶お性に本性（本然の性）氣稟（氣質の性）の異なるがごとし」（「第一書」第五節）が主題である。奇大升は議論に先立って最初に議論すべき命題を確定する。李滉弁誨第一条の「天地の性はただ理のみあるわけではないが、なお専ら理を指していうことができる。とすれば“氣質の性は理氣が雑る”けれども、むしろ氣を指していうことはできないのか」と第二条の「天地人物上に就いてみれば、また理は氣外にあるわけではないが、なお分別していうこともできる。とすれば性においても情においても、“理は氣中にあり、性は氣質にある”けれども、豈に分別していうべからざるか」がそれである。奇大升は李滉が性も情も理氣をわけていうことができるとするの（二性二情論）にたいして「古人の言句において、あるいは実意を蹉過する偏あり」と鋭く批判する。

- (B) 朱子曰く、「天地の性は太極本然の妙、万殊の一本であり、氣質の性は二氣が交運して生じ、一本にして万殊である。氣質の性はすなわちこの理が墮ちて氣質中にあるのみ、別に一性があるわけではない」（『性理大全』卷31）。

愚謂えらく。朱子の天地の性は天地上に就いて総じて説いたものであり、氣質の性は人物稟受上より説いたものである。天地の性は天上の月、氣質の性は水中の月にたとえることができる。月には天上水中の異なるけれども、その月たるは一である。いますなわち天上の月を月、水中の月を水とすれば、豈に碍なきこと能わざる者にあらざるか。

そもそも天地上に就いて理氣を分別すれば、太極は理であり陰陽は氣であり、人物上に就いて理氣を分別すれば、健順五常は理であり魂魄五臓は氣である。理氣は物にあるときは、渾淪して分開するべからずというけれども、二物がそれぞれ一物たることを害しない。先に「天地人物上に就いて理氣を分別すれば、固より一物の自ら一物たるを害しない」（「答退溪書」（v）第五節）とのべたゆえんである。だが性上に就いて論じれば、まさに天上の月と水中の月は一月をもって所在にしたがって分別してそれをいうがごときである

²⁹ 原文「其曰、二者所就而言、本自有主理主氣之不同者、則愚竊惑焉。蓋孟子別撥而指理一邊時、固可謂之主理而言矣。若子思渾淪而兼理氣言時、亦可謂之主氣而言乎。此實大升之所未敢曉者、伏乞更以指教何如」。

(すなわち、天地の性と氣質の性は一性をもって所在にしたがって分別してそれをいう)が、また別に一月(一性)があるわけではない。いま天上の月は月に属し、水中の月は水に属すれば(すなわち、天地の性は理を指していい、氣質の性は氣を指していえば)、またその言に偏あることなきか。いわんや四端七情は理が氣質に墮ちた後の事であり、あたかも水中の月光に似ている。その光に即すれば、七情は明あり暗あるが、四端は特に明るい者である。七情の明暗ある現象は固より水の清濁により、四端の不中節者は光は明るい者が波浪の動くを免れない者である。伏して上の道理をもってさらに思議に入らんことを乞う。いかん³⁰。

奇大升は自らに信じる一性一情の基礎命題をもって李滉の二性二情論を微かな偏向があると批判してやまない。

また奇大升は「第五条第七条第九条第十二条第十四条」中、この五条を「誨論の緊要処」「議論の盤錯処」と位置づけ、別の視角から理氣分属を批判した。批判個所の特定から議論をはじめめることは「首条第二条」と異なる。李滉弁誨第五条の「四七の発にはおのおの別の血脈があり、四七の名にはみな指すところがある(其發各有血脈、其名皆有所指)」、第七条の「四七は向上して根源を推せば、理氣の分がある(推其向上根源、則實有理氣之分)」、第九条の「四七と名称が違うのは、理發氣發の分があるためである(實有理發氣發之分、是以異名之)」、第十二条の「四の従りて来るところがすでに理であれば、七の従りて来るところは氣でなければ何か(四之所從來既是理、七之所從來非氣而何)」、第十四条の「孟子の喜や舜の怒や孔子の哀と楽などは、氣が理に順って発して一毫の碍げるところもない(孟子之喜、舜之怒、孔子之哀與樂、氣之順理而發無一毫有碍)」がそれである。

奇大升は李滉理氣分説の主張にたいして大きく二点に限定して批判する。第一の批判は、理氣分説のもと、喜怒哀楽の発して節に中る者は理發か氣發か、それは四端と同じか否かを問うものである。高峰はいう。

(C) 敢えて問う。喜怒哀楽の発して節に中る者は理より発するか、あるいは氣より発するか。発して節に中りて往くとして不善なき者の善と四端の善は同じか異なるか。もし発して節に中る者は理より発し、その善は完全に同じとすれば、凡そ五条の云々は恐らくは的確の論とすることはできない。逆に発して節に中る者は氣に発してその善に不同があるとすれば、『中庸章句』『中庸或問』および先賢諸説などが明言した「七情は理氣を兼ねる」とどう按排して矛盾なくするのか。誨論はしばしば七情について理氣を兼ねるとのべるが、それはまた虚語になるであろう³¹。

³⁰ 原文「朱子曰、天地之性、則太極本然之妙、萬殊之一本也。氣質之性、則二氣交運而生、一本而萬殊也。氣質之性、即此理墮在氣質之中耳。非別有一性也。愚謂天地之性是就天地上総説、氣質之性は從人物稟受上説。天地之性、譬則天上之月也。氣質之性、譬則水中之月也。月雖若有在天在水之不同、然其爲月則一而已矣。今乃以爲天上之月是月、水中之月是水、則豈非所謂不能無碍者乎。至於就天地上分理氣、則太極理也、陰陽氣也。就人物上分理氣、則健順五常理也、魂魄五臟氣也。理氣在物、雖曰渾淪不可分開、然不害二物之各爲一物也。故曰就天地人物上分理與氣、固不害一物之自爲一物也。若就天地上論、則正如天上之月與水中之月、乃以一月隨其所在而分別言之爾。非更別有一月也。今於天上之月則屬之月、水中之月則屬之水、亦無乃其言之有偏乎。而況所謂四端七情者、乃理墮氣質以後事。恰似水中之月光。而其光也、七情則有明有暗、四端則特其明者。而七情之有明暗者、固因水之清濁、而四端之不中節者、則光雖明而未免有波浪之動者也。伏乞將此道理、更入思議如何」。

³¹ 原文「敢問喜怒哀楽之發而中節者、爲發於理耶、爲發於氣耶。而發而中節、無往不善之善、與四端之善、同歟異歟。若以爲發而中節者是發於理而其善無不同、則凡五條云云者、恐皆未可爲的確之論也。若以爲發而中節者是發於氣而其善有不同、則凡中庸章句或問及諸説皆明七情兼理氣者、又何所著落、而誨論縷縷以七情爲兼理氣者、亦虚語也」。

奇大升の論理は背理法である。理氣分説の成立を仮定したとき、七情の中節者は理発で、両者の善は同じととらえれば、七情の理一辺は四端に属するため、分説自体が崩壊する。また七情中節者は氣発で、両者の善は違ふとすれば、四七分説は一応成立するが、「七情兼理氣」の原則と矛盾する。

李滉は「七情の外また四端ありと謂うべからずと雖も、若し遂に以て異義あるに非ずとなせば、則ち恐らくは不可なり」とのべ（第九條）、四七が包含関係にあることを明白には認めようとしなが、第二の批判はそれが理氣分属に發展する契機をもつことを問題にする。奇大升はいう。

(D) 李滉第五條にみえる「四端は理発して氣これに隨い、七情は氣発して理これに乗る」は甚だ精密である。だが鄙意によれば、四端と七情は定義が異なり、意味するところが同じでない。七情は理氣を兼有するが、四端はただ理発一辺があるのみ。そもそもこの命題については、「情の發するや、或い（四端）は理動いて氣俱にし、或い（七情）は氣感じて理乗る」と改めるべきではなからうか。この下語について、先生の考えはいかん。

『中庸』第1章は情の全体をいうとき、固より従りて来るの説をもちいていない。その事実からすれば、孟子が別撥して四端を説くとき、理発一辺を指すということはできても、七情のごときは子思がすでに理氣を兼ねてこれをいえば、孟子の言をもってにわかに変じて氣一辺とすることはできない。これらの議論は、恐らくはいまだにわかにか定とすべからず。

李滉第十四條の「氣が理に順って發して一毫の^{さまた}碍げるところもない」とは、すなわち理の發のことである。理に順う氣発の外に理の發をもとめれば、わたしの恐れるところ、揣摩摸索が甚だしいほど、いよいよ得るところがない。これがまさに理氣分説の弊である。前書にも稟告し現在もまた云々したが、苟もいまだ然らずといえ、朱子の「陰陽五行の錯綜して端緒を失せざるは、すなわち理なり」（『性理大全』卷1「太極図」小注）と矛盾し、従うことはできない。詳證せんことを乞う³²。

奇大升によれば、「性、發して情をなす」とき、物理的に發動するのは終始にわたって氣である。氣以外に造作する物体はないゆえ、四端七情については七の理氣兼有、四の理一辺を示すだけでよく、二項対立的に（高峰の表現によれば、「兩人然のごとく」）理氣をもって主理主氣と分説する（「迭に用事を出し、互いに首従をなす」）ことによって「四端理発而氣隨之、七情氣發而理乗之」などとすべきでない。李滉にたいして「情之發也、或理動而氣俱、或氣感而理乗」と改めることを請うのは、そのためである。

「後論」の四端不中節の説も興味深い。奇大升は孟子の本旨を性善、四端無不善と認めながら、「常人の情は如是者なきこと能わず」という。また『朱子語類』卷53の「惻隱羞惡にもまた中節と不中節がある。惻隱すべからずして惻隱し、羞惡すべからずして羞惡するのが、不中節である（惻隱羞惡、也有中節不中節。若不當惻隱而惻隱、不當羞惡而羞惡、便是中節）」

³² 原文「四則理發而氣隨之、七則氣發而理乗之、兩句亦甚精密。然鄙意以謂此二箇意思。七情則兼有、而四端則只有理發一邊。大升欲改之曰、情之發也、或理動而氣俱、或氣感而理乗。如此下語、未知於先生意如何。子思道其全時、固不用所從來之說、則孟子別撥而説四端時、雖可謂之指理發一邊、而若七情者、子思固已兼理氣言之矣。豈以孟子之言而遽變爲氣一邊乎。此等議論、恐未可遽以爲定也。氣之順理而發、無一毫有碍者、便是理之發矣。若欲外此而更求理之發、則吾恐其揣摩摸索愈甚而愈不可得矣。此正太以理氣分説之弊。前書亦以爲稟、而猶復云云。苟曰未然、則朱子所謂陰陽五行、錯綜不失端緒、便是理者、亦不可從也。幸乞詳證何如」。

を引いて、孟子の四端説は「その大概」をのべたものにすぎないという。奇大升からすれば、朱子学者は自ら氣質駁雜、物欲衰纏を認め、四端不中節の説を鑑みて孜孜として明善に尽くさなければならない。奇大升の論理は一本筋が通っているとのべてよいであろう。

(viii) 李滉の反論

明宗17年(1562)10月、李滉は奇大升に「答高峰論四端七情第三書」を送り、反論した。だが奇大升書翰(vii)の重要な数段に反論するのみであり、結局のところ、理氣互発と表現可能とのべるにすぎない。四七理氣互発説自体には理論的な進展を認めることはできないであろう。

李滉の答弁を具体的に示せば、含蓄はあるが短文からなり、従来議論に特有の熱気は感じられない。すなわち、A条「孟子が剔撥して理一辺を指すとき、固よりこれを主理ということが出来るが、子思が渾淪して理氣を兼ねていうとき、またこれを主氣ということが出来るか」については、

すでに「渾淪していう」というからには、主理主氣の分があるはずもあるまい。対拳分別するときにかぎって、この分があるからである。朱子は「性は最も説きたい。同を説こうとしても得、異を説こうとしても得」(『性理大全』巻29)、また「全ということができ、また偏ということもできる」(『性理大全』巻29、『朱子語類』巻4)というが、まさにそれと同様である³³。

と答える。これが全文である。李滉によれば、理想態の四端は主理といえるが、現実態の七情は主氣ということはできない。だが同時に自説の「二者(現実態の四端と七情)の就いていうところ、もと自ずから主理主氣の不同分属あり」を誤りと認めもしない。

またB条の朱子曰については

前書(iv)に性を引いて四七の分を説いたのは、ただ性において、理氣を兼ねていう(性に本性氣稟の異があることをのべる)ことによって、情にも、理氣に分別可能(豈に理氣に分かれざるべきか)の意があることを明らかにすることができるからである。これは性を論じるためにのべたのではない。また理が氣質に墮ちた後のことは固より然り。まさにそれに就いて論ずるべきである³⁴。

という。C条の喜怒哀楽の発して節に中る者は理発か氣発か、それは四端と同じか否かについては、

喜怒哀楽の発して節に中る者は氣に発するけれども、理がそれに乗り主をなす。それゆえ、その善自体は同じである。

と答える。またD条の「“氣が理に順って発して一毫の碍げるところもない”とは、すなわち理の発のことである」については、

「道もまた器、器もまた道であり」(『程子遺書』一)「沖漠無朕(の中)、万象は森然としてすでに具わっている」(『性理大全』巻34)というが、それは実に道をもって器とするのではない。また「物に即けば理はその外にあらず」(『朱子語類』巻58には「理不外物」

³³ 原文「既曰渾淪言之、安有主理主氣之分。由對舉分別言時、有此分耳。亦如朱子謂、性最難說。要說同亦得、要說異亦得。又云、謂之全亦可。謂之偏亦可」。

³⁴ 原文「前書引性言者、只爲在性猶可兼理氣說、以明情、豈可不分理氣之意耳、非爲論性而言也。理墮氣質以後事以下、固然。當就此而論」。

とみえる) というが、実に物をもって理とすることではない³⁵。
と反論する。

李滉「第三書」は簡潔にすぎ、正確な意味をうかがうことはできない。だが二元論のフレームワークを超えた朱子学の理氣妙合の原理に不可避的に生じる一性一情論と二性二情論の矛盾を「異中見其有同」「同中知其有異」という総合／折衷的な方法によって解消し、最終的には四七理氣互発を説く二性二情論に収斂せんとしていることは確かである。

李滉は同時に、絶句1首を奇大升に贈った。

両人は馬背に荷物をのせてその軽重を争うが、高低はもうすでに平である。ふたたび乙の荷物をすべて甲に帰せば、両馬の荷物はいつ平衡を得、駄馬の争いはいつ終わるのか。

兩人駄物重輕争、商度低昂亦已平。更剋乙邊歸盡甲、幾時駄勢得勻停。

李滉は深く惘然の意を示し、強く論弁の中止を示唆したのである。

(ix) 奇大升の妥協

奇大升は李滉の絶句をうけて「更稟の端」がないことを知り、「仰叩」を中止した。約4年後、明宗21年(1566)7月、奇大升はふたたび手紙を書き、考察の「いまだ究めざるころある」を認めて、自説を根本から修正した。「四端七情後説」と「四端七情総論」がそれである。「後説」と「総論」は道德感情の定立を重視し、理氣分説を認め、七情は氣発と表現可能とのべるなど、李滉互発説に大きく歩みよっており、初説とはまったく性格を違えている。

奇大升は従来の論理に優れた一性一情、理氣共発説とは完全に訣別し、朱子の「心、物に感じて動けば、則ち性の欲者(情)出づ」および「四端はこれ理の発、七情はこれ氣の発」を引きながら、自らの現実態に即する新たな二性二情、理氣互発説(李滉互発説の修正説)を展開した。「四端七情総論」という。

朱子曰く、「人は天地の中を受けてもって生ずる。そのいまだ感じざるや、純粹至善で、万理は具わる。いわゆる性である。だが人はこの性をもてばただちにこの形をもち、この形をもてばただちにこの心をもち、物に感じるなきこと能わず。物に感じて動けば、性の欲が出て、善悪はここに分かれる。性の欲がすなわちいわゆる情である」(『朱子大全』巻67「楽記動静説」)。以上数言は『楽記』動静の義を解釈したものであるが、語は簡約ながら理は完備し、性情の説もよく理を尽くして余蘊がない。

然るに朱子のいう情とは、『礼記』礼運の「喜怒哀懼愛惡欲」のことであり、『中庸』第1章の「喜怒哀楽」と同一である。完全に「人はこの心をもち、物に感じるなきこと能わざれば」、情は理氣を兼ねる。「物に感じて動き、善悪はここに分かれれば」、情に善あり悪あることもまた間違いない。一方、喜怒哀楽の発してみな節に中る者は理であり善であり、逆にその発して節に中らざる者は氣稟の偏によって不善ある者である。孟子の四端のごときは、情の理氣を兼ね善悪ある上に就いて、その理より発して不善なき者を剔出してそれをいう。蓋し、孟子が性善の理を発明し、四端を根拠にそれを説明することからして、四端が理より発して不善なきことは疑うべくもない。

朱子はまた、「四端はこれ理の発、七情はこれ氣の発」という(『朱子語類』巻53)。そもそも四端は理より発して不善がなければ、「これ理の発」自体に固より疑問の余地はない。七情は理氣を兼ね善悪があれば、発するところは専ら氣ではないけれども、氣質の雜

³⁵ 原文「道即器、器即道、沖漠之中、萬象已具、非實以道爲器。即物而理不外是、非實以物爲理也」。

を免れることはできない。「七情はこれ気の発」というゆえんである。七情はまさに性説における気質の性のごとし。蓋し、性は本来、善であるが、気質に堕ちれば、偏勝なきにあらず。そのため、気質の性というが、それと実によく似ている。

七情は理気を兼ねるけれども、理は弱く気が強いので、気を管攝（制御約束）することができず、悪に流れやすい。それゆえ、気の発という。七情の発して節に中る者は、すなわち理より発して不善がなければ、四端とすこしも異ならない。だが四端はひたすらに理の発である。孟子の意はまさに、人をして四端を拡充せしめんと欲すれば、学者は四端の発において、体認して拡充せざるべけんや——かならずや体認して拡充しなければならない。七情は理気の発を兼有し、理の発するところである。時として気を宰することができず、気の流れるところはまた反って理を蔽うことがあれば、学者は七情の発において、省察して克治せざるべけんや——かならず省察して克治しなければならない。これもまた、四端七情の名義にそれぞれ然るゆえんがあるところである。学者は苟もよく上記により探求すれば、また大半を容易に理解することができるであろう。

かつ四端は理発、七情は気発について或人が「みたところ、喜怒愛惡欲のごときは、仁義に近いようである」と問うたところ、朱子は「固より相似る（それらしい）ところはある」と答えたという（『朱子語類』巻53）。朱子は「固より相似るところはある」といいながら、相似るところがどこか正確に示さなかったが、朱子の意には固よりひそかに指し示すところがある。現在の論者は多く喜怒哀楽をもって仁義礼智に配するが、朱子の意が果たしていずこにあるかを知らない。蓋し、四端七情の説はそれぞれ一義を發明するが、おそらく滾合して一説とすることはできない。これもまた知らざるべからざるところである³⁶。

奇大升は心情の現実型のシステムについて論じる。すなわち、現実態の四端は理より発して不善がない。「理発」と称するのは当然である。だが現実態の七情は理気を兼ね善悪があるからには、専ら気より発するわけではないが、また気質の雑がある。それゆえ、「気発」とのべてもよい。また七情は理気を兼ねるが、理は弱く気は強く、理は気を管攝することを得ず、悪に流れやすい。それゆえ、これを「気発」という。だが七情の発して節に中る者は、理より発して不善がなければ、四端と初より異ならず、という。

奇大升は「七情の理一辺」すなわち七情の発して節に中る者を気発とは決して認めないが、

³⁶ 原文「朱子曰、人受天地之中以生。其未感也、純粹至善、萬理具焉、所謂性也。然人有是性、則即有是形、有是形、則即有是心、而不能無感於物。感於物而動、則性之欲者出焉、而善惡於是乎分矣。性之欲、即所謂情也。此數言者、實釋樂記動靜之義。語雖約、而理則該。其於性情之說、可謂竭盡無餘蘊矣。然其所謂情者、喜怒哀懼愛惡欲之情也、與中庸所謂喜怒哀樂者同一情也。夫既有是心而不能無感於物、則情之兼理氣者可知也。感於物而動、而善惡於是乎分、則情之有善惡者亦可知也。而喜怒哀樂發皆中節者、即所謂理也善也。而其發不中節者、則乃由於氣稟之偏而有不善者矣。若孟子之所謂四端者、則就情之兼理氣有善惡上、剔出其發於理而無不善者言之也。蓋孟子發明性善之理、而以四端爲言、則其發於理而無不善者又可知也。朱子又曰、四端是理之發、七情是氣之發。夫四端發於理而無不善、謂是理之發者、固無可疑矣。七情兼理氣有善惡、則其所發雖不專是氣、而亦不無氣質之雜。故謂是氣之發。此正如氣質之性之說也。蓋性雖本善、而墮於氣質、則不無偏勝。故謂之氣質之性。七情雖兼理氣、而理弱氣強、管攝他不得、而易流於惡、故謂之氣之發也。然其發而中節者、乃發於理而無不善、則與四端初不異也。但四端只是理之發。孟子之意、正欲使人擴而充之、則學者可不體認而擴充之乎。七情兼有理氣之發、而理之所發。或不能以宰乎氣、氣之所流、亦反有以蔽乎理、則學者於七情之發、可不省察以克治之乎。此又四端七情之名義、各有所以然者。學者苟能由是以求之、則亦可以思過半矣。且或問看得來、如喜怒哀愛惡欲、却似近仁義。朱子曰、固有相似處。其曰固有相似處、而不正言其相似、則意固有在也。今之論者、多以喜怒哀樂配仁義禮智、未知於朱子之意、果何如也。蓋七情四端之說、各是發明一義、恐不可滾合爲一說。此亦不可不知者也」。

旧説を修正して現実系一般命題の例外とみ³⁷、現実態七情全体としては（もしくは語句上にあつては）氣發ということができるとし（「後説」）、詰まるところ、李滉の互發説とすこしも変わらない。奇大升は従来の主張をほとんど踏襲し、明白に改めたのはわずかにその例外とする（特称命題とする）ところ1つであるが、修改を通して共發説は互發説に大きく変化した。修改のもたらしたものは実に甚大である。

奇大升の修正説においては、細部で従来の自説をそのまま展開したところも多い。すなわち、現実態「情の發するや、理氣を兼ね善悪あり」（「後説」）を前提とする、「孟子の四端のごときは、情の理氣を兼ね善悪ある上に就いて、その理より發して不善なき者を剔出してそれをいう」（「総論」）や、「七情は氣に属すと雖も、理は固より自ら其の中に在り。其の發して節に中る者は、乃ち天命の性、本然の体なれば、則ち豈にこれ氣の發にして四端に異なると謂うべけんや」（「後説」）などがそれである。

（x）李滉の認可

明宗21年（1566）閏10月、李滉は奇大升に手紙を書き、議論の明快さと視点の正当なことを認めた。かくして8年にわたる四端七情分理氣弁は曖昧なところをのこしつつも、退溪の允可を受けて一応団円にいたったのである。

三 四端七情理氣互發説の完成

宣祖元年（1568）12月、李滉は『聖学十図』を上した。その「第六心統性情図」は四端理氣を引く程復心の「心統性情図説」をのせ、四七分理氣を明示する自作図2図を画き、補説を附して分理氣のゆえんを説明する。よく鄭之雲や奇大升との約10年にわたる煩瑣な哲学論争の結果を総括している。李滉互發説の完成とのべてよいであろう。

1 心統性情図と理氣互發の命題

天命図説論弁と四七理氣論弁は論弁の主題が一方は心統性情図の構図もしくは天命心性命題の全体構造、一方は同じ命題群の外延内包と異なるけれども、内容上連続するところも多い。天命図説論弁は四七理氣論弁を誘發したが、その意義は起爆に止まらず、一貫して論理のフレームワークとその範囲境界を規定している。換言すれば、心統性情図の構造の改変が理氣互發説の命題としての変更／完成に大きく寄与したのである。

天命図は既述のごとく、㉑秋巒原図（図1）→㉒退溪原図（図2）→㉓退溪新図（図4）と發展した。李滉の理氣互發説と呼応するのは、後發の退溪原図と退溪新図である。退溪原図は明宗8年（1553）秋の作、退溪新図は明宗15年（1560）11

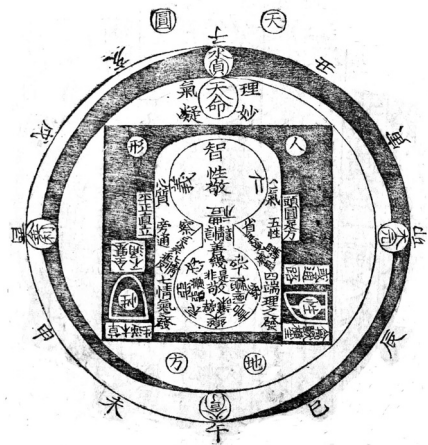


図4. ㉓退溪新図

³⁷ 言い換えれば、「程子論七情、以爲情既熾而益蕩、其性鑿矣」（「後説」）が七情の主流／本流である。

月以降の作と推定することができる。前者の推定は退溪原図が明宗8年作の「天命図説」理気互発説の解説であること、後者の推定は退溪新図における心圏情圏の理気境界線の消去が明宗15年11月の李滉答第二書(vi)の理気不相離の原理にもとづく修正と対応することなどにもとづいている。

だが『天命図説』『天命新図』すなわち退溪新図②の「四端理之発、七情氣之発」は前図の『天命図解』『退溪李先生天命図』①にも同文がみえ、完全には李滉答第二書(vi)の修正と一致しない。第二書の修正に即すれば、理気互発の命題は第二書の結論「四端は理発して気これに随い、七情は気発して理これに乗る(四端理発而氣随之、七情氣発而理乗之)」に書き換えなければならない。一方、単行本『天命図説』『天命新図』は天命図の最終バージョンである。同点からすれば論理必然として、李滉は「四端は理の発、七情は氣の発」を互発説の最終説/定説としたと解釈せざるをえない。だがこの推論は、奇大升との理気論弁の論理的帰結と明らかに矛盾する。

李滉理気互発説の定説は「四端理之発、七情氣之発」か「四端理発而氣随之、七情氣発而理乗之」か。難問に解答をくだすには、第一に理発氣発の意味するところを正確に確定しなければならない。

そもそも「理」とは形而上の概念。最高位の理「太極」「誠」などは、天地万物を総じる自然法則(元亨利貞)を意味すると同時に規範的な道德の最高原理(仁義礼智)をも意味する。また個物個人に即して、物理法則や道德原理を意味することも多い。理念的存在であり、空間時間を超え、永遠不滅であるが、無為であり、情意もなく計度もなく造作もない。一方、「氣」は形而下の質料。天地万物を造成する物質要素である。氣は発展して陰陽と五行になり、両者が具体的な個物の基礎単位をなす。物質的存在であり、有為の運動や生成・変化を属性とする。

「天は陰陽五行を以て万物を化生し、氣以て形を成し、理もまたこれに賦す」(『中庸』第1章。朱熹註)。天地万物はすべて理気の結合体であるが、理気の結合は不相雜と不相離を原則とする。理と氣はそれぞれ単独に存在することはなく、いまだ理なきの氣もなく、またいまだ氣なきの理もない。自然物は理気からなり、理気は存在の性格上、相離れて存在することはできない(理気不相離)。だが同時に理と氣は次元を異にする存在であり、決して一物ととらえてはならない(理気不相雜)。両者の矛盾的統一を理気の妙という。



図5. 程復心図

李滉は理気について、命題「心、性情を統ぶ」と「性、発して情をなす」を組み合わせて、心性論を構築する。前者の心は理気の結合体。心臓とその作用をともにさす。心臓が知覚感情思考をコントロールすると中国医学はとらえるが、朱子学は心が未発=性と已発=情を統会すると命題化する。中和新説(1169)という。一方、後者の命題は「心、発して意をなす」と対をなす。元の胡炳文(1250-1333)の説である(『大学章句大全』経1章、雲峰胡氏曰)。

李滉は「情」を理気の合ととらえ、現象的には理気竝発とみた。その点に即すれば、李滉の解釈は李珥の氣発理乗一途説のそれとまったく変わらない。李滉の「理発」は哲学命題として理が発することであるが、感情の発出メカニズムからすれば理気が同時に竝発しながら、とりわけ情が理より発することをさすにすぎない(『退

溪年譜「三年己巳」によれば、理発とは「理に循りて発する」ことという。「理発」の意味は「発於理」と等しく、また「理之発」と書くこともできる。複数の表現があっても意味するところに大差はない。「気発」もまったく同様である。換言すれば、理発や気発は理念型／規範型の命題であり、実際に理発気発のみの現象があるわけではない。一方、鄭之雲や奇大升の分析は優れて現実型であり、対応する現象のない命題を許さない。

李滉にたいして自らの理気互発説を理念型／規範型のシステムと認識させる理論上の契機を提供したのはわたしのみるところ、程復心『四書章句』櫟括総要下の「論心統性情図」である（理念型／規範型の見解を公開したのはやや後れて『聖学十図』のときであろう。詳しくは後述）。『聖学十図』第六心統性情図に程復心図（図5）を引くのがその明証である。明宗21年（1566）5月、李滉は趙穆に書翰を送り、「四七分理気説（互発説）はもともと吾説ではない。朱熹の説である。近ごろまた程復心の心統性情図をみたところ、図は正に（朱熹以来の）同説を用いている。……恐らくは鄙説の妄見に出るにあらざるを信ずべし」（『退溪全書』巻23「与趙士敬」）と明言することからして、李滉が程復心図に四端理発の意味内容を発見し、もって理気不相離を根拠にした奇大升の微に入り細におよぶ批判が明らかにする互発説の理論的問題点を一気に解決し心理的鬱屈を一挙に解消したことは確かであろう。

事実、程復心図は「未発の性」に愛の理を具える仁・敬の理を具える礼・宜の理を具える義・別の理を具える智・実の理を具える信を配し、「已発の情」に惻隱の心・辞讓の心・羞惡の心・是非の心・誠実の心を配している。李滉が単純化された性情の構成に理念的な理発をみたのはあるいは当然というべきかもしれない。

2 理念型／規範型の哲学システム

宣祖元年（1568）12月、李滉は『聖学十図』を上した。その「第六心統性情図」にみえる自作の中図（図6）と下図（図7）の併存が李滉の四七分理気説の最終型を示している。長期にわたる奇大升との論弁を通して現象下（現実態）の理気不相離の重要性を再認識しそれを理論に反映させてきた李滉が思考のベクトルを反転し、過去とは一線を画する高次のレベルで理念上の理気不相離を強調する本来の自己に回帰し、従来の主理的な理気互発説を再解釈することによって理念型／規範型の理気システムを完成したのである。

宣祖2年（1569）3月4日、宣祖は李滉を引見し、退隱を許可した。その最後の引見時のテーマの一つが『聖学十図』の心統性情3図の構成である。李滉は概略、四七分理気の理論を説明したが、その会話は理気互発説の最終型の構造をよく示している。『退溪年譜』によれば、李滉は宣祖の質問に

上曰く。心統性情図は3図からなるが、中下2図は卿がこれを作るか。

対えて曰く。程復心『四書章句』にこの図があり、上1図がすなわち程図である。だが上図以外は、分理気の表現が多く穩当ならざるため、採用せず、孟子程朱の論じる本然の性と氣質の性をもって中下2図を分作した。そもそも本然の性は理を主としていい、氣質の性は理気を兼ねてこれをいう。情について



図6. 李滉の中図

いえば、理より発する者が四端であり、理気を合わせて発する者が七情である。それゆえ中図は本然の性をもって四端を主として作り、下図は気質の性をもって七情を主としてこれを作った。両図は臣の画いたところであるが、みな聖賢の語を援引し、臣の妄作ではない。

と答えたという。李滉の答弁は四七分理気の解明には両図ひいては3図が必要なことを説明している。換言すれば、上図中図に即する理念型／規範型の命題「四端理之発（七情気之発）」も下図に即する現実型の命題「四端理発而気随之、七情気発而理乗之」（図中にもみえる）も両つとも自らの許可する定言命題にほかならない。

『聖学十図』『第六心統性情図』の李滉補説は「中図」および理念型／規範型の命題と「下図」および現実型の命題について示唆的な説明に満ちあふれている。李滉補説によれば、「その中図は、気稟中に就いて、本然の性の気稟を雑えざる（理を主とする）ことを指出して言をなす（其中圖者、就氣稟中、指出本然之性不雜乎氣稟而爲言）」という。だが李滉「第一書改本」も認めるごとく、「指していうところは稟生の後であれば、また純粹に本然の性をもって称することはできない（所指而言者、在乎稟生之後、則又不得純以本然之性稱之也）」（第五節）。気稟後の自然万物には実際のところ、本然の性などなく、現実にもみられるのは気質の性のみである³⁸。

李滉中図が現実の不存在は自明であるにもかかわらず、その気稟中において理を主とする本然の性すなわち純粹の仁義礼智信を推論の根拠として、人間の道德性／善情の存在を証明する、あるいは証明しようとする主張するのは、中図の示すところ、本然の性も四端と同様に理念上の存在だからである（強くは断定しかねるが、あるいは心も七情も同じく理念上の存在かもしれない）。李滉補説はいう、「孟子子思のただ理を指しているゆえんは、備わらざるにあらず。その気を併せることを以ていえば、以て性の本然を見ることなきが故のみ。これ中図の意なり（孟子子思所以只指理言者、非不備也。以其并氣而言、則無以見性之本善故爾。此中圖之意也）」と。李滉によれば、本然の性は気の雑らない理のみからなる超自然の存在である。理気を兼ねる現実の自然世界には本然の性も四端もないが、それを理念化した理想の概念世界には本然の性も四端も厳然として存在する。図中に「就氣稟中、指言本性」というのがそのことをさしている。李滉は人間の道德性を証明することを目的として（図中には「就善惡幾、言善一辺」とある）、朱子学の哲学的な理論フレームワークを利用して理念型／規範型の命題すなわち形而上学的な概念群を要請展開したのである。自ら生活した現実が無数の反証を提供するとき、別の証明方法を選択することはあるいは論理的にむずかしかったのかもしれない。



図7. 李滉の下図

李滉は中図を画いて理念型／規範型の命題を展開したが、「その下図は理と気をもって合してこれをいう（其下圖者、以理與氣合而言之）。下図は現実態の気質の性や七情の説明に主眼をおく。そのことは図中の「性本一、因在氣中有二名」「氣質」「清濁粹駁」「七情気発而理乗之」

³⁸ 『朱子語類』巻4にも「天命之性、非氣質、則無所寓」とある。

などの表現がそれをよく説明している。

下図は現実型の命題を図示したものである。本然の性は本来一つであるが、氣中に墮ちて氣の清濁粹駁の影響をうけ、変質。張載が「君子、性とせざる者あり（君子有弗性者焉）」（『正蒙』誠明）と説明したのがそれである。一般に氣質の性といい、「相近きの性」（『論語』陽貨「子曰“性相近也、習相遠也”」）ともいう。現実の具体的人間性である。だが氣質の性は理氣を兼ねるゆえ、「性、発して情をなす」とき、理氣相須の善情あるいは理氣相害の悪情にわかれる契機をもつ。すなわち四端の情は「理発して氣これに随い」、自ずから純善にして悪はない。ただ理が発してもいまだ遂げず、氣に掩われるときにかぎって、不善に流れる。だが七情は「氣発して理これに乗り」、また不善はないが、氣が発して節に中らず、その理を減するときは、放溢をきわめその情は悪となる。

『聖学十図』は「答高峰論四端七情第二書」（vi）と同じ語句「四端理発而氣随之、七情氣發而理乘之」をもちい、両者の解釈は一見、同じようにみえるが、実際のところ第二書の理発は現実態の説明であり、理念型／規範型ではない。すなわち、現実態の理氣の妙合のもと、理氣を兼ねる氣質の性の善者が発して四端をなすととらえるのが第二書の解釈である。単に氣質の性の善者を本然の性とよぶにすぎない。一方、『聖学十図』の理発は理念型／規範型の命題であり、本然の性は即理の性である。氣が一切関与しない純理の実在がまさに本然の性にほかならない。換言すれば、四七分理氣を説くにあたって、第二書は現実型、下図³⁹のみを考慮し、『聖学十図』は理念型／規範型の中図と現実型の下図を考え、理念型と現実型の併存の中に四七分理氣の実態があるとした、云々ということができるであろう。

李滉の論弁の中にも理念型／規範型の命題（中図）と現実型の命題（下図）の併用を示唆する言及がないわけではない。「第二書」（vi）の第九条の「“七情の外また四端あり”（二情）ということとはできないが、もし遂に四端七情について“異義あるにあらず”（一情）とすれば、則ち恐らくは不可である（雖不可謂七情之外復有四端、若遂以爲非有異義、則恐不可也）」がそれである。だが「七情の外また四端あり」は『聖学十図』下図の四上七下と呼応し、「異義あるにあらず」は中図の七外四内と同じ内容である。李滉は前者も後者も命題として成り立たないとのべていることからして、当時も（正確に理念型現実型の認識はなかったが）併用のみを唯一可能な解釈ととらえていたにちがいない。

李滉四七理氣互発説の最終テーゼはいかにも李滉らしく総合的／折衷的である。分理氣の内容を要約すれば――

- (1) 人の現実の心理活動を観察すれば、「心、性情を統ぶ」。本然の性はもともと純理であるが、心中に墮ち、氣の清濁粹駁の結果、変質して氣質の性となる。氣質の性が発動して人情をなすとき、情中、四端は理が発して氣がこれに随い（清粹な氣が過不及なく自然に直出して、濁駁な氣がこれに随い）、七情は氣が発して理がこれに乗る（氣は理を伴って発出するが、氣の清濁粹駁の結果、理氣相須や理氣相害が生じる）。そのため、四端も七情も理氣を兼ね善悪がある（現実型の命題）。下図がその構造（理氣→氣質の性→善情悪情）を示している。
- (2) だが万物が化生する自然世界の深部には厳然として、氣稟の与らぬ純理の理念世界 Ideal world が存在する。理念世界では人は本然の性を固有し、その仁義礼智信はただちに純理である（性即理）。本然の性が直遂すれば、人情は善とならざるをえない。人のもつ善

³⁹ 正確には退溪新図㉔というべきである。退溪新図も現実型の思考を基礎としている。

情は純粹に理発である（理念型／規範型の命題）。中図がその構造（理→本然の性→善情）を示している。

李滉は理気心性を論じて、理念型／規範型の命題と現実型の命題を併用するが、総じて理念型／規範型のシステム Ideal system といわねばならない。主理的な「天命」「性善」「性即理」「天地生物の心」などが、論理の深部に潜み理気を兼ねる現実態の諸命題をささえているからである⁴⁰。

李滉の理念型／規範型の哲学システムは奇大升の現実型の哲学システムの批判を耐え、朝鮮朝を風靡する有力な哲学パラダイムの一つに発展した⁴¹。退溪心学と称されるのがそれである。退溪心学の本質は敬の哲学であり、哲学の最大の特徴は理念的に理を重視するところにある。『聖学十図』第六心統性情図の補説に「これを要すれば、理気を兼ね性情を統ぶるは、心なり。しかして性、発して情をなすの際は、乃ち一心の幾微、万化の枢要にして、善悪の由りて分るところなり。学者は誠に能く持敬を一にし、理欲に昧からず、尤も謹をここに致すべし。未発にして存養の功深く、已発にして省察の習熟し、真積力久して已まざれば、則ちいわゆる精一執中の聖学、存体応用の心法、みな外求を待たずしてこれをここに得べし」というのがまさにその点である。なお別様に理を重視する奇大升の現実型のシステムが李珥になって有力な哲学パラダイムの他の一つに発展したことは、改めて贅言するまでもない。

⁴⁰ 李滉は本然の性の別名として、天命の性（子思）、性善の性（孟子）、即理の性（程子）、天地の性（張子）をあげるが、それがこのことを如実に説明している。

⁴¹ 本稿は四七理気論弁を分析して李滉を理念型／規範型の哲学システム、奇大升を現実型の哲学システムと結論したが、この解釈は結果的に朝鮮朝二大学派の類別／性格規定にもかかわり、李滉学派＝理念型／規範型、李珥学派＝現実型というに等しい。このフレームワークは高橋亨以来の主理主気による朝鮮朝二大学術の理解に修正を求めるところがある。

昭和4年（1929）、高橋亨は「李朝儒学史に於ける主理派と主気派の発達」（『朝鮮支那文化の研究』京城帝国大学法文学会第二部論纂一）を著して、李滉学派を主理派、李珥学派を主気派と位置づけた。同説の「主理派／主気派の解釈框架（フレームワーク）」は後世の思想研究に巨大な影響をおよぼし、現在なお支持者も少なくない。最近、林月恵と李明輝は『高橋亨と韓国儒学研究』（国立台湾大学出版中心、2015）を編集出版し、高橋亨の研究方法论を多方面に批判することを通して、新たな朝鮮朱子学解釈を模索した。

著者は高橋の李滉＝主理には賛同するが、李珥＝主気には賛成できず、長年にわたって代案を考えてきたが、自説に自信がなく、公開しなかった。だが林月恵・李明輝編書に刺激をうけて、覚悟を決めた。本稿がそれである。編者の両先生を始め論文執筆者たちの学恩に深く感謝しなければならない。

Yi Hwang's Theory of "Li-Qi Structure of the Four Beginnings and the Seven Emotions"

KAWAHARA Hideki

Yi Hwang's theory of "Li-Qi structure of the four beginnings and the seven emotions" is based on the framework of the semi dualistic theory of Li and Qi by Chu Hsi, and attempts to elucidate what human good emotions (moral sentiments) are and where they come from. It is not only one of the fundamental issues of the doctrines of Zhu Xi, but also one of the most important theories that form the basis of Toegye Simhak, or the philosophy of Kyong (敬). Neo-Confucian Scholars of the Joseon dynasty also published countless research results and engaged in a great deal of philosophical debate over "the four beginnings", "the seven emotions", Li, and Qi. It is said that there were no scholars who did not consider them at the time, regardless of whether they were in the public sector or in the private one. In view of this historical fact, the theory must be widely regarded as the theoretical core of the doctrines of Zhu Xi in Korea.

To summarize the formation process of Yi Hwang's theory that "the four beginnings" arise from Li and "the seven emotions" from Qi in terms of time, it can be said in three phases in time order that: (1) his debate with Jeong Jiun over the "Illustrated Survey of Heaven's Will" (1553-1554); (2) his debate with Ki Daesung centered on the same issue (1559-1566); and (3) the theoretical summarization based on Cheng Fuxin's "Diagram of Psychology Control Emotions" and "Illustrated Survey" (1568).

The objective of this paper is to summarize the development of (1), (2), and (3) above, and to clarify the content and significance of Yi Hwang's theory that "the four beginnings" arise from Li and "the seven emotions" from Qi.