

# 居敬と窮理

——退溪と栗谷の哲學的差異に關して——

許 南進（著） 田村 有見惠（譯）

著者紹介 허남진 (許南進<sup>ホナムジン</sup>) ソウル大學教授。著書に『조선 전기 이기론 (朝鮮前期理氣論)』『소울大學思想研究所 (二〇〇四)、論文に「장재의 기일원론과 임성주의 기일분수설 (張載の氣一元論と任聖周の氣一分殊説)」』『한글문화 (韓國文化)』(二〇〇八) 等がある。本稿は「거경 (居敬) 과 궁리 (窮理) 퇴계와 율곡의 철학적 차이에 관하여」『人間・環境・未來』第七號(二〇一一)の翻譯である。

※本稿を作成するにあたり、조정환氏(趙晟桓<sup>ジョソングワン</sup>、圓光大學專任研究員)に詳細なご教示をいただいた。深甚なる謝意をここに表す。

## I、序言

中國と日本、特に日本に比べ近代化の歴史が短く近代化の過程で自己アイデンティティーを確保すること

ができなかった韓國は、長い間近代コンプレックスから脱け出すことができなかった。そのため、近代韓國の正統性を日本や中國のように近代化の過程の中の思想家や革命家に探し求めず、さらに遡って朝鮮に求めた。それが現代に至るまで現代韓國の思想的根源を朝鮮儒學に探し求める理由の中の一つであろう。だから、儒學を専攻した大多數の學者だけではなく、知識人の中の相當数が時代を五百年も遡って朝鮮儒學の完成者だと考えられる退溪テゲと栗谷ユルゴを繼承し、その思想を發展させていくことによって、韓國の思想的アイデンティティーを守っていくことができると信じている。ソウルの中心部に、忠武路や世宗路とともに退溪路と栗谷路があり、一九七〇年代に發行され今もなお使用されている千ウォン、五千ウォン紙幣に退溪と栗谷の肖像が描かれているのを見ても、この二人の思想家が韓國でどのような位置にあるのかを知ることができる。しかし、残念なことに儒學を勉強しない大部分の人々は、この二人の思想家が當時東アジア知性の頂點にいて、偉大な思想家だったという事實だけは習い聞いて知っているが、性理學（朱子學）の傳統を自負した退溪と栗谷の思想にどのような微妙な差異があり、その意味が何であるのかをよく知らずにいる。もちろん儒學を専攻した學者等は、彼らの思想の共通點と差異點を明らかに認識していて、また多くの論文を残している。少し見てみると、學者等は、退溪と栗谷の哲學は全て聖學を標榜し、孟子と程伊川、朱熹に繋がる傳統性理學を繼承していたと自負している。一般的な哲學史の通説では、両者は殆ど同様な性理學的な體系であるが、四端七情論において退溪は理氣が各々發する（理氣互發）とし、栗谷は現象に現れる全てものは氣であり、理は氣を制御する規範（理發氣乘一途）であるとし、微妙な差異があるとしている。ひいては西洋の哲學思潮に當てはめて退溪の哲學を理氣二元論、觀念論とし、栗谷の哲學を理氣一元論、唯物論と規定し

ようとしたり、また退溪はプラトンに、栗谷はアリストテレスに該当するのだとしたりして説明しようとしてきた。退溪と栗谷、更には朝鮮儒學の哲學的意味をこのようであると説明しようとした先の半世紀は、私達の志向點が近代化であり、それは即ち西歐化であると同一視した事に始まったと考える。退溪と栗谷の哲學を西洋哲學の枠に填めて、私達にもこのような哲學があったと主張しようが、西洋哲學の枠には入らない東アジア固有の文法があったと主張しようが、これは私達の民族的、歴史的自尊心のための研究でしかないということ以上の意味を持つことが難しいと考える。

本稿はそのような研究が間違いだったとか意味がないということを明らかにするためのものではない。退溪と栗谷の哲學に對する從來のいくつかの解釋をもつて問題の方向を若干變えてみようと思う。退溪と栗谷の兩者とも偉大な思想家であるのに、どうしてそれ以後數百年間朝鮮の儒學界が退溪學派と栗谷學派に分れて論争を始め、終には政治的にまで對立するようになったのか、栗谷はどうして必死に退溪の哲學に反對したのかについて、よりふさわしい説明を試みることがこの論文の目的である。これもまた他のいくつかの研究と同様に一つの解釋に終わるかもしれないが、儒學乃至韓國哲學を專攻しない人にもそれ程難しくなく理解することができるように退溪と栗谷の哲學的差異を説明してみようと思う。

## II、退溪と栗谷の會

一五五八年、明宗十三年春、大科（科擧の文科）に一度落第はしたといつても、盛んに文名を馳せていた

栗谷 李珥（一五三六〜一五八四）は陶山書堂を訪問し退溪 李滉（一五〇一〜一五七〇）に會つた。栗谷が結婚した後、星州牧使であつた義父を訪問し、母の實家がある江陵カンシに行く道すがら陶山に立ち寄つたことにはいくつかの意圖があつたようだ。退溪について言えば、その時既に朝鮮の性理學界を代表する性理學者として名が通つており、栗谷が訪問した一五五八年は自ら『自省錄』を書き自身の學問的生を整理して、高峯コボン 奇大升キテスンと、かの有名な四端七情論辯を始める時であつた。栗谷は退溪との出会いを通じて、自身の文章だけではなく性理學にも一家言があることを認められたかつたし、退溪は將來朝鮮儒學を背負つて立つこの若人を文章家ではなく性理學者として導きたかつた。恐らく當時の慣例としては、初めて會い詩をやり取りしながら互いの意中を推し測り、考えを分かち合つたことだろう。ところが、退溪は最初詩を作らないようにした。その事情を退溪が趙穆ジヨクに送つた書簡の中でこのように記述している。

ある人が訪ねてやつて來たのであるが、その人となりが明朗でさっぱりしており、知識と見聞も多く、また我が學問に志があるので、後世畏るべしという言葉が本當に偽りなく出た。彼が詞章をととも崇尚しているという評判を會てから聞いていたので、ちよつと抑制しようと詩を作らせないようにした。旅立つて行く日の朝には、ちようど雪が降つてきて、試しに詩を作つてみよと言つたら、昔の「倚馬之才」のように即席に二篇の詩を作つた。詩は彼に及ばないが、やはり見るに値する。（一）

二日間泊まって出て行く時初めて互いに詩をやり取りしたが、最初に栗谷が自身の意圖をこのように明らかにした。

私は道を聞きたくて訪ねたのであつて、

小子求聞道、

暇な時間を過ごそうとしたのではない。

非偷半日間。

すると退溪は、

實情に過ぎた言葉はみな削り捨て、

過情詩語須刪去、

功夫するのに各々みずから努めよ。

努力功夫各自親。(2)

このように述べて、道はみずから求めるものであることを密かに悟らせようとした。この出会い以降、退溪と栗谷は何度も書簡をやり取りしながら性理説を論じるようになった。特に退溪は「以前ある人から、あなたが佛教書（釋氏の書）を読んで少し中毒になったという話を聞いていて、私は久しい閒實に惜しいと感じていた。しかし、前回私を訪問した時にその事實を隠さず間違えたということをして話して、今二度の書簡でもまたこのように話をしたので、私はあなたが一緒に道に至ることができるということを知った」

(3)と、程朱性理學の枠を脱け出そうとする栗谷に注意を與える一方、期待を隠さなかった。

退溪と栗谷のこの出会いと對話は朝鮮儒學の一大事件であった。以後、退溪と栗谷は數回書簡をやり取りして性理説に關して議論したのであるが、特に注目に値することは、一五五八年から一五七〇年に行つた問答である。『退溪集』に栗谷に送つた書簡の中で「(答) 問目」となっているのは一通に過ぎないが、『栗谷全書』にある「問目」資料は三通である。(4) 最初の質問は一五五八年に行われており、二番目と三番目は一五七〇年に行われた。最後の問答が、退溪が生涯を終える一五七〇年に行われたということは意味深長なことだと考える。この十二年は退溪が學問的に頂點にあつた時期であつて、栗谷は自身の哲學的立場を定めていった時期であつた。栗谷が成渾ソクホと四端七情説に關して論辯を始めたのが一五七二年であることを勘案

すれば、栗谷は退溪に質問を投げかける時、既に自身の立場をまとめていたと見なければならぬようだ。そうではあるが、當時退溪に對する朝鮮儒學者等の尊敬の心が餘りにも大きかったため、栗谷は退溪の死後、本格的に退溪の性理説を批判して自身の主張を展開していったと考えることができる。(5) まず退溪の教えがどのような内容であったのかを見た後、栗谷が何を批判したのかを見てみよう。

### Ⅲ、退溪、栗谷以前の朝鮮性理學

このように展開した退溪と栗谷の哲學的差異を論じる前に、まずこのような水準に至るまでの朝鮮性理學を簡単に概観してみようと思う。それというのは、退溪李滉と栗谷李珥も朝鮮初期・中期性理學の成果を大成したため朝鮮儒學の二大巨峰として一際高く立つことができ、朱子學解釋をめぐる二人の微妙な差異は、以後朝鮮性理學の展開に重大な影響を及ぼすようになったためである。これらの學問的成果を基礎として後期まで學脈を續けていくことで朝鮮性理學の中心軸を成し、かくて朝鮮にも學派といえるものが成立するようになる。退溪學派と栗谷學派は、最初は退溪の門人と栗谷の門人で構成された學問的集團から出發したのだが、これらの學派の中心になる學者達が南人と西人という黨派の主軸的な人物になるのに従って、政治的に地域的に近い學者等がそれぞれの學派に加勢するようになり、ついに朝鮮の性理學者の大部分が退溪學派か栗谷學派のどちらか一方に屬するようになった。

時代を遡ってみると性理學が理論的次元で探究され始めたのは晦齋ホイヤエ 李彦迪イオンジヨクと花潭フワダム 徐敬德ソギョクドクからである。

彼らはいくつかの面で對比されるのであるが、學問的な面のみでいうならば、晦齋が嶺南學派の祖宗である退溪の性理學に影響を及ぼした點である。従つて、晦齋と花潭について退溪と栗谷の評價もずれるようになる。退溪が花潭に對して「(理の意味を理解することができていないために) 見解を精密にすることができず、その學說に缺點がない部分がない」(6)と、朱子學的立場から花潭の氣一元論的性理學を貶した。一方、栗谷は花潭の學說に缺點はあるにはあるが、自分で探究した獨創的な學說で理氣不相離という性理學の妙處を會得したと高く評價していた。ところが、晦齋に對しては栗谷が出處に疑わしい點があると、文廟配享に反對した。一方、退溪は晦齋が異端邪說を退けて儒學の本源を明らかにした立言垂後の功があると褒め稱え、晦齋を金宏弼キムグンピル、鄭汝昌ジョンユチャン、趙光祖ジョクガソとともに東方四賢に位置づけた。このような退溪と栗谷の互いの相反する評價だけを見ても、晦齋と花潭が朝鮮性理學に占めている比重の大きさと、いわゆる主理、主氣と稱する朝鮮性理學の二大潮流が傳承されていく道筋を大體推し測ることができるだろう。

花潭徐敬德は鄭道傳チョンドジョン、金時習キムシシブ以來朝鮮前期性理學で、主に佛教批判のために研究されてきた氣論を整理して、性理學的宇宙論の體系をひと段落させた中期性理學の先驅者である。花潭は張橫渠の一氣長存說に邵康節の先天說を融合させ、彼なりの宇宙論體系を立てた。湛一清虛、淡然虛靜である根源的一氣が、存在する全てのものの根源であり、現象世界の生成變化は氣の聚散、昇降、浮沈、動靜——この全ての運動は結局陰陽の運動に歸着される——に過ぎないという點で花潭は大體において張橫渠の說をとっていた。ここから花潭の獨創的な學說が展開された。まず、花潭は本體としての氣と現象においての氣を先天と後天に分け、先天を「太極が内在された太虛の氣」とした。(7) 先天の氣は事物の本體であると同時に、萬象に一貫してい

る實在として、この先天一氣の運動變化によって後天の現象世界が展開されるのであるが、この時異なるある原理や實在が作用するのではなく、先天一氣に内在された力によってみずから動くので「機自爾」とするほかないとした。従って、花潭においての理は氣がみずから動く時その正しさを失くさないこと、すなわち氣に内在された氣の條理に過ぎないとされた。このようにして生成された現象世界の存在者達は氣が散じて消滅するが、散じた氣は再び太虚、つまり先天へ戻る。これによって先天は後天世界の生成と復歸の根源と見なされるが、花潭はこの過程を易の原理と符合させて説明している。宇宙論においてだけではなく、人間の生と死、死後の存在に關しても氣の聚散屈伸で説明することも、道教の無と佛教の靈魂不滅論を克服したと自任している。このような花潭の宇宙論と人間觀は先天の氣に儒教的價値を課すことによって、修己の形而上學的根拠を用意するにはしたが、氣に善と惡の根拠が同時に備えられている理論的難點と、先天の本來性である虚靜に復歸することでもって人間の内面に道德性を確保するという修己論は静寂主義に流れる可能性を持つようになった。花潭學派の學説が持つこのような理論的、實踐的弱點によって、日常においての道德的實踐を重視して、敬を立てて理を別個の存在と想定し、道德的根拠を確保する退溪等によって批判されるようになり、以後朝鮮性理學の主流において除外された。

李彦迪は己卯士林の學問的成果を直接繼承して、(8)性理學研究の次元を『小學』から『大學』に高め、性理學の現實的課題が道德性の理論的確保であるという點を直視して、理を根本とする性理學體系を提示することで、以後朝鮮性理學の進む方向を提示したといえる。晦齋が活動を始める頃であった中宗の時には、己卯士林等によって『小學』、『性理大全』とともに『近思錄』が重視されていたが、特にその初めにある



「太極圖說」は天地萬物の道理と道德の根本が具備されると注目され、多くの學者達がこれについて論じている。このような雰囲氣の中で晦齋も忘齋マシエ 孫叔暉ソンスクンと忘機堂マンキヤン 曹漢輔チョハンボの間の無極太極論辯に介入して、忘齋の説は陸象山の説から出たものであり、忘機堂の説は周濂溪に依拠してはいるが、上達と頓悟を重視している點では禪學の影響が大きいと批判して、理に立脚した性理説を本格的に闡明している。晦齋の忘機堂批判を通した理學の闡明は朝鮮性理學最初の哲學的論争であるという點で意味を持つだけでなく、朝鮮の學者達の性理學に對する理解が深まった事を知らせる合圖でもあった。

#### IV、退溪の四端理發說

このような花潭と晦齋の性理學理解を基礎として朝鮮性理學の體系を立てた學者は退溪と栗谷である。退溪と栗谷の二人は朱子學を根本としているが、その解釋においては微妙な差異が見え、主理と主氣に分かれるのだが、その核心は四端理發を認めるかそうでないかにある。

朝鮮の朱子と稱されるほど朱子を深く信奉した退溪は、朱子學を朝鮮性理學の基準としようとしたため朱子の説から少しでもずれる學説を容赦なく批判した。氣を本源とする徐敬徳と明の羅欽順に對しては「非理氣爲一物辯證」を作り、彼らの學問が結局のところ禪學の靜寂主義に歸着されることを批判し、明の王陽明に對しても「陽明傳習錄辯」を作り、陽明學の心がそのまま道理に即しているという説（心即理説）と、知識と行動は本來一つであるという説（知行合一説）が佛教の説と同じであることを批判している。

退溪は單純に氣本體論、心本體論を道教的、佛敎的であると批判しているだけでなく、性卽理からさらに一步進んで理動説、四端七情理氣互發説を主張することで理中心の哲學體系を立てようとした。このため、退溪の性理學を主理と規定するようになり、理發を認めない栗谷の性理説は自然に主氣と見なされた。そして、理を強調する退溪の學説は西洋の合理主義として、栗谷は經驗主義として、退溪は人間と修養を、栗谷は自然と制度を重視する哲學として解釋されるようになった。このような前提をもつて、退溪と栗谷の敘述を讀んでみたのであるが、一般的な評價とは異なり、退溪の方がむしろ感性を重視しており、栗谷は知識と理性をより重視しているという感じを受けた。もしそうであるならば、退溪と栗谷の思想的差異を主理、主氣とだけ見る見解には問題がある。筆者は退溪と栗谷の思想的差異の根本が理氣論にあるのではなく、むしろ四端七情論にあると考え、その論争點の根源となっている退溪の四端理發説をもう一度検討しようと思つた。四端は七情とは異なる感情であり、單純に發した結果が違つてゐるのではなく、根源的に異なつてゐるということが退溪の主張であり、この主張を繼續して貫いた結果、理發、理動という論難の素地がある主張をするようになったという假説を立ててみた。

## 1、四端と七情

退溪はその敘述の大部分を、朱熹の性理説を理解し、分かりやすく説明することに割いている。心性論においてもその枠と主となる内容は朱熹のそれとさほど異なつてゐない。ただ、四端七情論において自身の獨自的な理論を提示するようになったということは、これは當時朝鮮の性理學理解が深まつて朱子の解釋に異

論を提起することができる學問的與件が備えられたことを意味する。その上、當時朝鮮は政治的に士林と勳舊という二つの勢力が論争を始めている時で、士林としては性理學的名分を徹底していくことが自分達の政治的立場を固める唯一の道でもあった。このような理由で性理學的規範に對する理論的根柢を準備するために心性論問題を集中的に論じる特異な學風を帯びるようになった。

退溪が四端七情論において獨自的な解釋を加えるようになったきっかけは、鄭之雲（字は靜而、號は秋巒）一五〇九（一五六一）が權（字は近）の「天命圖說」を改作して、四端と七情を説明する時に「四端は理から發して、七情は氣から發する（四端發於理、七情發於氣）」とした言葉を見て「四端は理が發したもので七情は氣が發したものである（四端理之發、七情氣之發）」と直すことを勧めたことである。この時、退溪は鄭之雲の見解に對して「理と氣の分別があまりにも甚だしく、論争の端緒となるかもしれない（恐分別太甚、或致爭端）」（9）と述べ、「情は氣の範圍の中にだけ置くことはできない（情不可置氣圈内）。（四端は）性が發したもので純粹な善であり（性發而純善）、七情は理と氣が各々發して合したもので、善もあり惡もある（理氣別發而合、固有善有惡）」（10）と指摘した李恒（字は恒）の見解を受容して「四端の發することは原理のままであり、善でないことはない。七情の發することは氣を兼ねていて、善惡がある（四端之發純理、故無不善。七情之發兼氣、故有善惡）」という見解を明らかにした。これについて高峯奇大升に意見を尋ねると、奇大升は四端と七情の關係と理氣の關係の二つの問題について異議を提起した。これによって四端七情に關する二人の間の論争が始まり、これは朝鮮性理學が獨自的に發展する重要な契機となった。

高峯は四端と七情が兩者とも性が發して情に現れたものとして、四端が別にあるのではなく、七情の中の

中節であるものを指しているだけであるとした。従って、退溪からすると四端は七情の中の道徳的規範に合う純粹な善なるものを選び抜いて言っている（別撥而言）のに過ぎないので、七情の一つの部分になってしまふ。いわゆる「七包四」を主張した高峯は、四端と七情の区分は概念上でだけ區別することができ、それは道徳的結果の差異であるだけで、實際に区分されるものではないとした。四端と七情を理發と氣發に分けようとする退溪の主張は感情を二つに分けることで、結局は二つの心を認める格好となる、ということである。

そして、四端と七情を理發と氣發に分けてしまうことは理と氣を過度に二つに分けることだと批判し、特に理發は理氣論の基本からずれる主張だとした。もちろん高峯も理氣が概念的に区分されるだけでなく「理が主宰して氣が材料になる」實質的に区分される次元が異なった存在であることを認めた。しかし、現實では、理と氣が獨自的に現れることはできず「渾淪」しているので分けてみることはできないということである。

このような高峯の批判に對して、退溪は再び自分の見解を多少修正して「四端は原理の發したものであるが氣が隨い、七情は氣が發したものであるが理が制御する（四端理發而氣隨之、七情氣發而理乘之）」という折衷案を出した。この折衷案は高峯の批判を受容すると同時に、實は本來の見解をそのまま維持している。退溪は現實においては理氣を分解してみることはできないが、その根源においては分けないわけにはいかず、特に四端と七情は同じ情ではあるが、ただ善なる程度が異なるくらいではなく、根本的に異なった感情であると述べた。

惻隱、羞惡、辭讓、是非は、どこから發現するのか。仁義禮智の性から發現するのである。喜怒哀懼愛惡欲の情は、どこから發現するのか。外物が形氣に接觸して心が動揺し、對象と關係する時に出るものである。四端の發現は、孟子が既に心であると述べた以上、心はつまり理と氣を結合したものである。しかし、指して言うことが理を主とすることなどというかどうか。仁義禮智の性が純粹にその中であって、四端はその端緒である。七情の發現は、朱熹が「本來當然の法則があるので、理がないことではない」と述べたのである。しかし、指して言うことが氣にあるとするのは、何をいつているのか。外物が来れば、すぐ感應して先に動くものは形氣くらいなものではなく、七情はその芽である。どうして心に純粹な理が發現するやいなや氣と混ざり、外に感應するものは形氣であるのに、發するものが理の本體となることがあるだろうか。(11)

これに對して高峯はもし理發を認めてしまえば朱子學の一番基本的な原則に違反することになるという立場を堅持すると同時に、理發問題に對しては若干の讓歩をして「理之發」と「氣之發」等の用語を使用もするが、四端は氣發の中で節あに中あたったものであって、ただ七情の中の善なる部分であり、七情以外に決してほかの情はないという立場は最後まで讓歩しなかった。(12)

私はまさしくこの點に注目しなければならぬと考える。よく退溪性理學の主眼點が理發または理氣互發にあると考え、退溪性理學を主理的性理學だとする。そうではあるが、理を本體としない理學がどうして可能であるだろうか。主氣的だと見なされる高峯、栗谷も理を本體とするという點で實際は主理的である。問題は形而上學的前提に該當する理をどこに適用するかにある。退溪の心性論を簡單に要約すれば「心は性と

情、義を統括するもので、性は純粹に善なる人間の本质であり、性は情の發用であり、義は心の志向性であるといえる」(13)が、これは朱熹の心性論をそのまま傳寫したものに他ならない。問題は理をどの段階から、またどの段階まで適用するのだからである。本然の性が理だという時は何の問題もない。四端と七情を包括する情に理があるとすれば、それは朱子性理學の基本前提に背くこととなる。しかし、退溪は惻隱、羞惡、辭讓、是非の心、つまり情や心に該當する心の段階に理發を適用した。四端と七情が心、性―情―義という心の同じ段階である情に該當されるにも係わらず、四端には理發、七情には氣發を適用すると、情を二つに分けることになり、結局高峰の批判の通り二つの心を想定することとなる。退溪がこのような批判を甘受しつつも、四端理發に固執する理由についてじっくりと考えてみた。退溪の次のような説明にその端緒を求めることができそうだ。

具體的な事は氣の用いられることなので、その情が發すると、善惡の區分がないわけにはいかない。その端緒は極めて微妙であるが、意思によつて心が發する時には、またその情を挾んで左右に分ける。ある時には天理の公正に従い、ある時には人欲の私利に従うが、善か惡かの分はここに決定される。(14)

この言葉から推し測つてみると、第一に、退溪は氣つまり形氣の私が關與すればどうしても純粹な善になることは難しいと考えた。第二に、もし純粹な道德的感情としての四端がなければ善惡が意の段階で決定されるのだが、この時には既に知覺思慮が介入されるほかなく、計算する知的な心が作用すれば結局功利主義に歸着されるということだ。退溪が四端理發に固執する理由は、まさしくここにあるように思われる。退溪

は孟子の傳統を繼承して、結果を予測して善惡を判斷する荀子の傳統、つまり功利主義、主知主義を排除しようとしていたのである。このように見れば、退溪の性理學が原理に該當する理を強調してはいるが、理の認識つまり主知的修練ではなく、心から理を發する（四端理之發）主情的修養を志向していたといえよう。理性的判斷ではなく純粹な道德的感情が善の根源であるとしようとすれば、四端が七情と異なることと、理發が可能であることを立證しなければならぬ。そこで、理發、理氣互發が論争の中心に浮かび上がってくるようになった。

## 2、理發

性理學の理は原理、法則という意味を帯びる形而上學的、觀念的實體であるために、基本的に「無情意、無計度、無造作」という屬性を持つ。まさにこのために高峯と栗谷は、「四端理發而氣隨之、七情氣發而理乘之」という退溪の二つの命題中の四端理發を認めることができず、四端と七情が二つとも情なので氣發理發（1-5）を採り出して、朱子もそのような言葉を述べたので根拠がないわけではないと主張した。そうではあるが、今日の立場から見れば朱熹がそのように述べたとしても、その説が正しいという根拠にならないだけではなく、この言葉は『文集』等のように朱子が直接書いた資料ではない。『語類』は朱熹が講義した内容を弟子たちが記録したもので、基本的に朱熹の思想を代表していることはできるが、他の語類體の文章がそうであるように記録者の整理過程を経由しているため、弟子達の記録速度、理解の程度等が一

定していないので、抜け落ちた記録や間違った記録があるかもしれない、弟子達の主観が介入する等の問題が生じかねない。その上、『朱子語類』には多くの重要な命題が何度にも及んで解釋されたり、何人もの弟子によって記録されているが「四端是理之發、七情是氣之發」というのは輔廣が記録したもの以外には探し求めることができない文章である。退溪もこのような事情を知っていたのでこの言葉を聖人が一人の弟子に秘密裏に傳授した、つまり「單傳密付」したのだと考えた。それについては次のように述べている。

今この段落は、何句にもならない簡潔な言葉であるが、一人に秘密裏に傳えたということだ。記録者は輔漢卿であるのだが、實に朱子の高弟であり、ここで間違えて記録したならば、輔漢卿であることができるだろうか。(16)

この言葉は奇高峯の熱を帯びた質疑にぶつかるほかなかつた。退溪は朱熹の思想に有力な根拠を見つけることができず、ただ朱熹の愛弟子の記録というものに頼って無理をして自身の論拠とした。高峯が「單傳密付」だと言い張る退溪に、強く反發したことは餘りにも當然である。

次に退溪がとつた戦略は「發」の意味を再び検討してみることであつた。

四端は理が發したものであるが氣が隨い、七情は氣が發したものであるが理が制御するというのは、兩句はとても精密ですが、私はこれらの意味は次のようであると思います。つまり、七情は善惡を兼ね有していますが、四端はただ理が發した一邊だけを有しています。あなたはこれを「情が發する時は、あるは理が動いて氣が備え、あるいは氣が感應して理が制御する」と直したいのです。このような言葉を述べた先生の思ひはよく分かりませんが、氣が理に順つて發する時、少しの障碍もなければ、これが



即ち理の發したものであるということです。(17)

退溪は「理發」の「發」を「發動」と捉えてから、それは理が「無情意、無計度、無造作」という基本前提からずれていると言うことはできないとした。四端の心が現れる時、氣が動いて操作することだとしても理からずれることが一つもなければ理を主語にして「理が發した」と言うことができるということだ。理を主語としなければ「理を發する」別の根源的な主體がなければならぬのであるが、そのようであれば存在の「源頭本然處」として「所以然」でもあり、「所當然」でもあるという理の本來の意味が失われることであり「無情意、無計度、無造作」という意味にだけ頼れば「死んだ人が生きている馬に乗る(死人騎活馬)」というようなものになり、もはや理の主宰性は論じることができなくなるとした。

朱熹にも「情是性之發」(『語類』卷五、八十二條)、「愛是仁之發、惻隱是仁之發」(『語類』卷一一九、七條)、「四端是理之發」(『語類』卷五十三、八十三條)、「孟子說性善、便都是說理善、雖是就發處說、然亦就理之發處說」(『語類』卷九十五、三十五條)、「見天下事無大無小、無一名一件不是此理之發見」(『語類』卷一二一、七十五條)、「言及其有感、便是此理之發也」(『朱熹集』卷四十二、答胡廣仲五)、「天理之發見」(『朱熹集』卷五十一—三十、答萬正淳三)等の言葉があるので、理が主語になるとしても必ずしも「計度」や「造作」と解釋する必要はないということだ。

退溪はさらに進んで理の主宰性を明確にするために理を動靜する「活物」と見るまでになった。(18) ひいては「太極圖說」で太極が動くということができれば理動というのも可能だと言うと同時に、ただ發においてと同様に事物が動くこととは異なった方式であるだけとした。太極や理が本體で主宰するものなら

ば、そのように言うほかないとしながら、理は本體としての理というよりは用としての理、つまり發したものを見て理が動いたことを知ることができると述べている。(19)

退溪は理に「本體としての理(本然之體)」と「作用としての理(至神之用)」という二つの側面があると言いながら、本體の側面より作用の面をさらに強調している。この至神之用を理の意味とするのであれば、退溪の哲學は理氣二元論に流れてしまい、遂には理の獨自的實在性を主張するようになり、古代の天、上帝と同じ人格的な性格まで帯びるようになる。朝鮮後期の退溪學派の後裔達が西洋の天主教を自發的に取り入れるようになったことも、退溪哲學が持つこのような性格のためではないかと思う。

## V、栗谷の氣發理乘一途說

### 1、窮理

栗谷は退溪との問答では退溪の哲學全般に對して疑問を提起しなかったが、その時既に修養乃至認識論においては退溪の説に従うことができないと明かしている。退溪は栗谷に會つてから十年後である一五六八年、自身の學問の精髓を集めた『聖學十圖』を作り王に進呈した。三十五歳年下である栗谷は、退溪が生を終えた後の一五七二年から成渾との論辯を通じて退溪の理氣互發說に立脚した四端七情論、人心道心說を全て否定し、『聖學十圖』に代わる『聖學輯要』を發行した。退溪と栗谷の間の人生の間隔は三十五年であるが、學問的差異は七年であると見ても差し支えないだろう。栗谷の退溪說に對する批判は、一般的には理氣說に

核心があるとされているが、實は今日の退溪説の看板に相當する敬、つまり居敬窮理という退溪の修養論に發している。聖學という見出し語は同じであるが、書物の中の道は異なっている。退溪は栗谷と出會つた時に、敬について非常に強調したようだ。退溪はその時、多事多端な現實に主一無適の敬がどのように維持されるかができるのかを尋ね、栗谷の答辯は次のようであるのだが、この時既に窮理を優先する栗谷の考えがよく見える。

先生が以前私に、「敬というものは、主一無適なので、もし事物が一齊に迫ってきたら、どうやって對應しようというのか」と質問されました。私はこの言葉を反復して考え一つの説を得ました。主一無適は、敬の本質に該當するもので、酬酢萬變は、敬を具體的な状況に適用する實際の方法です。もし事物上に、一つ一つ窮理して、その當然の法則を各々分かつていけば、時に臨んで應接することが、あたかも鏡が事物を照らすようで、その心が動揺することなく、自由自在に應答するようになり、心の本體は本來そのままですが、これは平素に道理を明らかにしているからです。もし前もって窮理しておかないで、事々に時に臨んで考えるところ、一つの事を考える時に、別の事がもう躍りかかってくる、どうして整然と應接することができるでしょうか。例えば、五色が一度に鏡の中に現れたら、鏡の明るい本體は、色に随つて變化することなく、同時に照らすことと同じです。敬の活法が、またこれと同じことです。これはすなわち動中の功夫です。もし靜中であるならば、必ず一つの事に心を専らにしなければいけません。もし讀書をしながら鴻鵠を射ることを考えるならば、これは決して敬ではありません。蓋し靜中の主一無適は、敬の體であり、動中に酬酢萬變してもその主宰を失わないことは、敬の用です。

敬でなければ至善に止まることができないので、敬中にまた至善があります。静の時には枯木死灰ではなく、動の時には紛擾ではなく、動静は終始一貫して、體と用が分離されないようにすること、すなわちこれが敬の至善です。(20)

平素敬の功夫をどのようにするのかという退溪の質問に對して栗谷は窮理と答えた。敬は座禪するように何の材料(刺激を與えるもの)もない状態で内面を鍛錬することではなく、生活や仕事の中に成り立つ道徳性であるとのことである。栗谷はこの道をまず知らなければならぬと主張し、それは居敬窮理という二つの面の中で窮理が優先する時可能であると主張した。普通儒學では居敬と窮理が同じ重みを持っているとされているが、退溪が居敬をさらに優先するのに比べ、栗谷は明確に窮理すなわち理の認知を重視しているといえるだろう。時間が経つほどこのような立場はさらに強固になった。

## 2、氣發

栗谷が『聖學輯要』を執筆する頃には、ついには間違つた性理説の代表格として退溪の互發説を擧げて批判している。

臣が重ねて考えますに、先儒の心性情の説は、詳細に備えられている。しかし各々主とする所があつて、言葉は一つではない。そのため、後人達は言葉に捉われ意味に迷う人が多い。「性が發して情となり、心が發して意となる」というのは、意が各々存在することがあるので、心性を二つの作用と分けることではないのだが、後人達が遂に情と意を二岐と考へた。「自注、性が發して情になることは、心がない

ということではない。心が發して意になることは、性がないということではない。ただ心は性を盡くすることはできないが、性は心を檢束することはできず、意は情を運行することはできるが、情は意を運行することはできない。それ故情を主として言うならば性に屬し、意を主として言うならば心に屬するが、實際は性は心が未發であることであり、情と意は心が已發であることである。」四端はただ理だけ言っているのであり七情は理と氣を合して言っているものであり、二つの情があることではない。しかし、後人（退溪）は遂に理と氣が互いに發すると考えたので、「自注、四端は、性の本然の性を言うことと同じで、七情は、性の理氣を合して言うことと同じである。氣質の性は、實は氣質の中にある本性であり、二つの性があるのではない。それ故七情は實に四端を包括したものであり、二つの情ではない。すべからく二つの性があつて、初めて二つの情があることができる。」情と意を二岐に考えることと、理と氣が互いに發する説を分辨しなければならないのである。（21）

ここで私達は退溪に對する栗谷の全面的な批判を見ることが出来る。栗谷が行つた退溪の説に對する批判の根源は、退溪が心を二つに分けているというところである。栗谷は退溪が強調する純粹な心、たとえば氣であるが理が實現される時において全く障礙にならない四端の心は、心を説明する哲學的前提になることはできるが、實在する心の姿ではないということである。従つて、栗谷においては道德の根源である四端の心より、本然の理を知つて心に適切に用いた結果生じた道德的な心がさらに重要になる。それで自然に哲學の中心點が四端七情論から人心道心論に移つていくようになった。

退溪先生の意圖を考察しますに、四端は心の中から發して、七情は外から刺激を受けて發すると考えて

いるので、これを先入見として、朱子の「理に發して、氣に發する」という説を主張し、長く敷衍して、多くの矛盾を作り出しました。毎回讀むごとに、これは正しい見解の中で一つの缺點だと嘆息したものです。『易』には、「寂然として動かないが、刺激があれば通じる」とあるので、かりに聖人の心といつても、刺激を受けることなくおのずから反應することはできないので、必ず刺激があつて反應しますが、刺激するのは全て外からの外物です。どうしてこのように言うのか。親から刺激を受ければ孝誠の心が發し、人君から刺激を受ければ忠誠の心が發し、兄から刺激を受ければ恭敬しようとする心が發するので、父や人君や兄というものは、どうして心の中に存在する理でしょうか。天下にどうして刺激を受けないで心の中に自然に發する情があるでしょうか。ただ刺激することに正しいこともあり悪いこともあり、その反應が度を越したものもあり及ばないものもあるので、ここに善と惡の區分があるのです。今もし外から刺激することを待たないで、心の中に自然に發することが四端であるとするとすれば、これは親がなくても孝誠な心が發し、人君がいなくても忠誠な心が發し、兄がいなくても恭敬しようとする心が發するということなので、どうして人の眞實の情といえるでしょうか。今哀れに感じる心で譬えて言えば、幼い子供が井戸に落ちようとするのを見た後にこの心が發するので、刺激するものは幼い子供であり、幼い子供は外物ではないですか。どうして幼い子供が井戸に落ちようとするのを見なくても、自然に哀れだと思ふ心を發することがあるでしょうか。もしそのようなことがあつたとしても、心の病であるだけで、人の情ではありません。(22)

四端の心が自然に發するのではなく刺激があつてこそ發して、善惡はその後に決まるものである。このよ

うに言えば、退溪とは異なり氣である心の作用に理が作用することができる餘地は殆どなくなった。理はただ知覺の対象になるだけで、知覺された理を實現して心に懐く私達自身が理に背かないように掴んでいるほかはない。ここで栗谷の修養論がどうして窮理、居敬、力行による矯氣質（氣質を矯めること）を強調しているのかを知ることができる。敬の功夫を通して自分の心の道徳性を育て、この道徳的な心が發現すれば理が自然と實現されるという退溪の四端七情論は、栗谷が見ることに非現實的であつた。孔子を除外した全ての人は聖人ではなく、なることもできないので、道徳性の自發的實現よりは外部の規律に依つた制約の方がずっと効果的であるということが栗谷の結論であつたのかもしれない。

退溪と栗谷という十六世紀中頃の思想家は、育つた環境が異なり時代に對する態度が異なつた。退溪が山林で靜かに自身を磨いて弟子達を育てた教育者、學者の態度を保つていたのに比べ、栗谷は現實の政治に積極的に參與して時代を變えていこうとした官僚乃至は政治家の道を取つた。このような差異が彼らの哲學的差異と無關係ではないと思われる。

退溪と栗谷は二人とも理、つまり儒教的名分と規範を實現しようとした。退溪は各個人の道徳的修養が感性的、情緒的次元に成り立つと見て道徳的感性の確立が優先であると考えた。そして、彼は何よりも個人的修養を重視（涵養省察）した。彼に比べ栗谷は儒教的規範の實踐を重視した。栗谷はまず理すなわち規範を知らなければならず、それを禮に従つて實踐していく過程（務實力行）の中に道徳的精神が確立されていくと考えた。いわば理の實現という目標は同じであるが、退溪が理を情緒的に感じ自己化しなければならないとしたのに對して、栗谷は理を認知して意志と理性で自身をそこに一致させていかなければならないと考え

た。

## VI、結び

朝鮮前期の性理學理解を基本として朝鮮性理學の道德哲學的體系を完成した學者は退溪と栗谷である。退溪は朱子を深く研究して信奉し、朱子學を朝鮮性理學の基準としようとした。彼は花潭とは異なり物質を成す氣を規定する原理（理）があつて、この原理が根源的であり眞實の存在（太極）であるとした。プラトンのイデア、またはアリストテレスの形相概念と類似したこの概念は朱熹の哲學では觀念的存在または原理であるため、それ自體で現實世界に現れることができない存在であつた。退溪が特に關心を傾けている部分は、理と氣の存在論より、道德的な心の存在論的根柢をどこに求めることができるのかということであつた。退溪は理が現實世界に作用しないと道德の存在論的根柢がないと考へた。それは肉體的な欲望の束縛から完全に解放された純粹な靈魂が心を支配しなければ、どうやって道德的直觀が可能であり、聖人が可能であるのかと問うている。そこで、彼が下した結論は「一般的な感情（心）は氣の發したものであるが、道德的精神は理が發したものだ」という獨創的な主張であつた。このような退溪の主張に奇大升が反論を提起して、いわゆる「四端七情論争」という朝鮮時代最大の性理學論争が開かれるようになった。この過程で退溪は自身の學説を若干修正して「行爲を誘發する一般的な感情は、氣の發したものであるが理の規制を受け、道德的感性（Moral Sense）は理が發したものであるが氣によつて現實化される」とした。おそらく退溪は道德を理性の問題ではなく感性の問題であると考えたようだ。だから、退溪は道德的感性を一般的な感性と分離し



て、理を氣から分離する二元論的形而上學を展開するようになり、知的な訓練よりも感性的修養を重視するようになった。

退溪と共に朝鮮に性理學を確固として定着させたもう一人の學者は栗谷である。栗谷は退溪の學問する態度を尊崇することはしていたが、退溪の學說にそのまま随いはしなかった。栗谷は退溪の二元論的な朱子解釋が根本的に問題點を内包していたと判断した後、花潭の性理説が持つ獨創性を相對的に高く評價した。栗谷は理と氣が概念的に區分される二つの存在ではあるが理と氣が別個に存在するものではないとした。まるで純粹な三角形自體は現實的に存在しないが、純粹な三角形に對する概念がなければ現實の三角形も存在しないように理と氣の存在も同様だとした。栗谷は道德哲學にも道德的な心が別にあるのではなく、道德的規準に合う心が道德的だとした。それで、心に對する退溪の二つの命題中「道德的感性を包含した全ての感性は氣の發したものだ、理の規制を受けている」というのだけ認めた。彼は理を事物や人間の普遍的性質乃至規範であると考えた。従って、道德的行為は道德的感性の發現ではなく、理即ち普遍的規範の認知と實踐意志の問題になった。栗谷は道德的行為に理性の役割が大きいと考え、従って、心即ち感性の修養より、正しい判断による知的訓練がさらに重要であると主張した。

感性と理性、理と氣のどこに重く中心を置くのかによって、退溪と栗谷の哲學は全ての部分に微妙な意味の差異が見えるようになり、以後朝鮮性理學は主理哲學、主氣哲學の兩系統に分かれるようになった。退溪學派と栗谷學派が朝鮮性理學の正統性を巡って熾烈に論争した過程で、次第に根本主義的傾向を帯びるようになり、ついには社會的、個人的な全ての行為を儒教的規範に縛りつける禮教主義的傾向を帯びるようにな

った。道徳的精神の根源についての論争をひと段落つけた二學派は、抽象的な道徳を現實に適用する規範について論争を始めるようになったのであるが、このために十七世紀以後の朝鮮性理學の主流は禮學に變わっていった。朝鮮性理學が根本主義化するにつれて同時に現實的彈力を失い、社會の發展と乖離が見えるようになる、朱子中心の性理學が持つ限界を感じた一群の儒學者達は朱子學の外側に脱出口を模索しようとした。

【注釋】

※(1)、(3)、(6)の原文は趙晟桓氏にご教示いただいた。改めて感謝の意を表す。

(1) 某來訪、其人明爽、多記覽、頗有意於吾學、後生可畏、前聖眞不我欺也。曾聞其太尚詞華、欲抑之不令作詩。去日朝雪作、試使吟詠、倚馬出數首。詩則不如其人、然亦可觀。『栗谷全書』卷三十三、年譜、戊午。

(2) 『栗谷全書』卷三十三、年譜。『退溪集』卷十四、二十一a。「答李叔獻」(珥○戊午)別紙。

(3) 往聞人言、足下讀釋氏書而頗中其毒、心惜之久矣。日者之來見我也、不諱其實而能言其非、今見兩書之旨又如此、吾知足下之可與適道也云云。『栗谷全書』卷三十三、年譜、戊午。

(4) 資料に關する詳細な事項は、文錫胤「退溪集所載栗谷李珥問目資料に關して」『退溪學報』一二二。

(5) 丁元在「李珥哲學の形成過程と時期區分」『哲學論究』三十三(ソウル大哲學科、二〇〇五)。

(6) 花潭所見、殊未精密、觀其所著諸說、無一篇無病痛。『退溪全書』卷二十五、「答鄭子中講目」。

(7) 丁元在「徐敬徳とその學派の先天學說」『哲學論究』十八(ソウル大哲學科、一九九〇)、二十二

頁。

(8) 李彦迪は占畢齋オムヒルシエ、金宗直の門人であつた母方のおじ愚齋ウツシエ 孫仲暉ソンジュンドのところで修學した。

(9) 『退溪書節要』「答奇明彦」一八三。

(10) 『一齋集』卷一、七面「答金厚之」。

(11) 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。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。『退溪集』卷十六—十二「答奇明彦、論四端七情第一書」。

(12) 『退溪集』卷十六—十二「附奇明彦非四端七情分理氣辯」。

(13) 尹絲淳「退溪の自然觀」『退溪 李滉』(藝文書院、二〇〇二) 一三二頁。

(14) 氣始用事、故其情之發、不能無善惡之殊。而其端緒甚微、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、善惡之分、由爲而決焉。『退溪集』「天命圖說」。

(15) 『朱子語類』卷五十三、八十三條。

(16) 今此一段、則數句簡約之語、單傳密付之旨。其記者輔漢卿也、實朱門第一等人、於此而失記、則何足爲輔漢卿哉。『退溪書節要』二〇〇、「答奇明彦」。

(17) 且四則理發而氣隨之、七則氣發而理乘之、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。或氣感而理乘。如此下語、未知於先生意如何、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。……道卽器。器卽道。沖漠之中。萬象已具。非實以道爲器。卽物而理不外是。非實以物爲理也。

『退溪集』卷十七—五「答奇明彥—論四端七情第三書」。

(18) 理有動靜、故氣有動靜。若理無動靜、氣何自而有動靜乎。知此則無此疑矣。蓋無情意云云、本然之體、能發能生、至妙之用也。

(19) 是知無情意、造作者、此理本然之體也。其隨寓發見、而無不到者、此理至神之用也。向也但有見於本體之無爲、而不知妙用之能顯行。殆若認理爲死物、其去道不亦遠甚矣乎。『退溪集』「答奇明彥」別紙。

(20) 先生會問珥曰、「敬者、主一無適。如或事物齊頭來、則如何應接。」珥以此言反覆窮之而得其說焉。主一無適、敬之要法、酬酢萬變、敬之活法。若於事物上、一一窮理、而各知其當然之則、則臨時應接、如鏡照物、不動其中、東應西答、而心體自如、因其平昔斷置事理分明故也。不先窮理、而每事臨時商量、則商量一事時、他事已蹉過、安得齊頭應接。譬如五色同現鏡中、而鏡之明體、不隨色變、同時缺照。敬之活法、亦如是也。此則動中功夫。若於靜中、則須於一事專心。如讀書而思射鴻鵠、便是不敬。蓋靜中主一無適、敬之體也、動中酬酢萬變而不失其主宰者、敬之用也。非敬則不可以止於至善、而於敬之中又有至善焉。靜非枯木死灰、動不紛紛擾擾、而動靜如一、體用不離者、乃敬之至善也。『栗谷全書』卷九、一一三。

(21) 臣竊謂、先儒心性情之說、詳備矣。然各有所主、而言或不一。故後人執言而迷旨者多矣。性發爲情、心發爲意云者、意各有在、非分性爲二用、而後人遂以情意爲二岐。〔性發爲情、非無心也。心發爲意、非無

性也。只是心能盡性、性不能檢心、意能運情、情不能運意。故主情而言則屬乎性、主意而言則屬乎心、其實則性是心之未發者也、情意是心之已發者也。」四端專言理七情合理氣、非有二情。而後人遂以理氣爲互發。「四端、猶性之言本然之性也。七情、猶性之合理氣而言也。氣質之性、實是本性之在氣質者、非二性。故七情實包四端、非二情也。須是有二性、方能有二情。」情意二岐、理氣互發之說不可以不辨。『栗谷全書』卷二十、五十五—五十六。『聖學輯要』窮理章。

(22) 竊詳退溪之意、以四端爲由中而發、七情爲感外而發、以此爲先入之見、而以朱子「發於理、發於氣」之說、主張而伸長之、做出許多葛藤。每讀之、未嘗不慨嘆、以爲正見之一累也。『易』曰、「寂然不動、感而遂通」、雖聖人之心、未嘗有無感而自動者也、必有感而動、而所感皆外物也。何以言之。感於父則孝動焉、感於君則忠動焉、感於兄則敬動焉、父也君也兄也者、豈是在中之理乎。天下安有無感而由中自發之情乎。特所感有正有邪、其動有過有不及、斯有善惡之分耳。今若以不待外感由中自發者爲四端、則是無父而孝發、無君而忠發、無兄而敬發矣、豈人之真情乎。今以惻隱言之、見孺子入井、然後此心乃發、所感者、孺子也。孺子非外物乎。安有不見孺子之入井、而自發惻隱者乎。就令有之、不過爲心病耳、非人之情也。「答成浩原」(答二書)『栗谷全書』卷十一—六。

【參考文獻】

琴草泰<sup>キムソウテ</sup>『聖學十圖』と退溪哲學の構造』ソウル大學校出版部、二〇〇二年。

金敬琢<sup>キムキョクタク</sup>『栗谷の研究』韓國研究圖書館、一九六〇年。

金祐瑩<sup>キムウエイ</sup>「李滉の心理論における「知覺」と「意」」『精神文化研究』第二十八卷第二號通卷九十九號、二〇〇

○五年。

李基鏞<sup>リキョン</sup> 「栗谷についての知覺と心性情意の問題」『東洋古典研究』七、一九九六年。  
文錫胤<sup>ウンソクユン</sup> 「退溪の『未發』論」『退溪學報』一一四、二〇〇三年。

同 「退溪集所載栗谷李珣問目資料に關して」『退溪學報』一二二、二〇〇七年。

裴宗鎬<sup>ペジョンホ</sup> 『韓國儒學の課題と展開』汎學社、一九七七年。

劉明鍾<sup>リウミンジョン</sup> 『韓國思想史』以文出版社、一九八一年。

尹絲淳<sup>ユンサスン</sup> 『退溪李滉』藝文書院、二〇〇二年。

李光虎<sup>イガンホ</sup> 『李退溪學問論の體用の構造に關する研究』ソウル大學校、一九九三年。

丁元在<sup>ジョンウオンゼ</sup> 「徐敬德とその學派の先天學說」『哲學論究』十八、一九九〇年。

同 「知覺說に立脚した李珣哲學の解釋」ソウル大學校、二〇〇一年。

同 「李珣哲學の形成過程と時期區分」『哲學論究』三十三、二〇〇五年。

崔英成<sup>チュウヨンソン</sup> 『韓國儒學思想史』アジア文化社、一九九七年。

退溪學研究院 『退溪全書』退溪學研究院、一九九〇年。

韓國哲學會 『韓國哲學史』東明社、二〇〇七年。

李珣 『栗谷全書』韓國文集叢刊四十四、民族文化推進會。

李珣 『國譯栗谷全書』韓國精神文化研究院、一九八七年。

李滉 『退溪集』韓國文集叢刊二十九、三十一、民族文化推進會。