

《論文》

韓国近代儒教改革運動における近代的思惟の形成

——西洋・中国・日本の果たした役割——

井上厚史

1. 韓国近代儒教改革運動をどう評価するか？
2. 前近代における韓国儒教の「心学」的特徴——「心」と「天」の解釈をめぐって——
3. 「西洋の衝撃」と「近代的思惟」
4. なぜ韓国近代儒教は「宗教化」したのか？
5. 結語

1. 韓国近代儒教改革運動をどう評価するか？

外国人が韓国儒教¹を研究するむずかしさは、韓国における儒教研究の独特のあり方に起因している。「東邦礼儀の国」を自認する韓国では、儒教研究は微細を究めるだけでなく、研究を通して自らが所属する一族あるいは学派の正統性を証明しようとするこもしばしば見られる。その結果、簡単に整理しただけでも、以下のような煩瑣な研究領域が存在している。

- (1) 学派・学統の対立：主理派・主気派、嶺南学派・畿湖学派
- (2) 論争：四端七情論争、礼訟、人物性同異論
- (3) 党争²：勳旧派・士林派、東人・西人（老論派・少論派）・南人・北人
- (4) 朱子学一尊主義と陽明学
- (5) 性理学と実学

これらの細かくカテゴライズされた論点が、韓国儒教の特徴をさまざまな角度から表象していることは間違いない。しかし、学派・党派性や伝統的な論点にあまりに固執することは、韓国儒教研究の硬直化を招きかねない。実際、ハングルを習得した日本人研究者が増加する中であっても、韓国儒教の思想的解明にまで踏み込もうとする研究者がなかなか現れない背景には、こうした韓国儒教研究独自の複雑な事情が関係していると思われる³。

では、韓国儒教を取り巻くこうした閉塞した研究状況の中で、これからの、特に日本人

にとっての韓国儒教研究はどのように行われるべきだろうか。参考にすべきいくつかの先行研究を、ここで検討しておきたい。

日本において韓国儒教研究をリードしてきた在日朝鮮人研究者である姜在彦は、『朝鮮儒教の二千年』の中で、開国後の朝鮮思想界について次のように述べている。

このように朝鮮朱子学派の強烈な思想的排他性は、同じ儒教文化圏に属する中国や日本よりも、これまた強烈な鎖国政策に連結した。朝鮮王朝末期に至って国際環境の激動に対応できない朱子学一辺倒の思想的硬直性、非現実性を批判して、陽明学による儒教界の刷新を提唱したのが、朴殷植（号一白巖、1859～1925）である⁴。

姜氏は、反朱子・脱朱子の儒者に「斯文乱賊」というレッテルを貼って迫害した衛正斥邪思想を、「朱子学一辺倒の思想的硬直性、非現実性」を持つものとして退け、朴殷植の陽明学による儒教刷新運動に朝鮮儒教の希望を見出している。この評価の背景には、姜氏の韓国における儒教研究に対する批判がストレートに反映されている。姜氏は同書のあとがきで、次のように述べている。

いうまでもなく朝鮮儒教研究の主流は、韓国にある。ところが私は常々、その研究動向に若干の違和感を抱いてきた。例えば朱子学一尊主義を無批判的に肯定し、その朱子学のなかでも性理学に偏重していること、さらにその最たるものは、あまりにも道学的な士林派にたいする評価である。

本論でものべたように、じつは朝鮮の政治史は、士林派政治が実現した一六世紀後半から、朋党争いの歴史に塗り換えられてしまった。しかもその争点たるや、儒教政治において儒者が担うべき「経世済民」の本務とは、ほど遠いものであった。ところがその士林派の登場を朝鮮儒教に「革新」をもたらしたかのように、ポジティブに牽強付会するのが一般的な傾向であった。……

本書のライトモチーフは、それぞれの時代の歴史的課題に儒者たちが、何を模索しどう立ち向かったかを軸にして組み立てた儒教史の試みである。したがって現実ばなれした「仁義・理気」中心の儒教史叙述にあらがう異端的な見解を率直にのべて、一石を投じたつもりである⁵。

姜氏自らが認めているように、韓国近代儒教研究において<陽明学>による儒教刷新を高く評価することは、かなりな「異端」に属する。たとえば、崔英成著『韓國儒學思想史 V 近・現代篇』(아세아문화사、1997)は、「近・現代の儒学と儒教界」として、第3章第2節「儒教の改革と宗教化運動」で、大同教、韓人孔教会、孔教運動、朝鮮儒教会などの儒教の宗教化運動を取り上げた後、同第3節でわずかに陽明学と国権恢復運動を取り上げ

ているだけである。崔氏の研究に比べて姜氏の研究がとくに異端に思われるのは、陽明学を基盤にして大同教運動による儒教改革を推進したとみなされている朴殷植だけが大きく取り扱われ、同時期に「孔教運動によって儒教改革と儒教の宗教性の確立に努力した」⁶といわれる李炳憲や李承熙などの分析が全く省略されていることである。

たとえそれが、教条的な朱子学一尊主義を肯定する韓国儒教研究に対する姜氏なりの抵抗を示すものだとしても、李炳憲らの孔教運動を無視することは、韓国で「韓国近代史において精神的な中心的役割とともに、近代化への移行を主導する内在的な歴史発展の触媒としても機能した」⁷とされる儒教改革運動自体を無視することを意味しており、姜氏の研究が韓国でしばしば「在日史観」と評される所以でもある。

姜氏が孔教運動などのいわゆる「儒教の宗教化運動」を無視した背景には、おそらく戦後日本人の儒教観が影響しているものと思われる。韓国近代において儒教が「純粋な」道徳思想や哲学思想から遊離し、大衆的な宗教運動へと変貌する展開は、日本人研究者（あるいは在日韓国・朝鮮人研究者）にとって民間信仰や新興宗教を連想させ、正面からの分析を躊躇させてしまう。とくに孔教運動が、清末中国の政治家であった康有為の「孔子教運動」を忠実に継承したものであり、その康有為が結局戊戌政変によって失脚したために、韓国における「儒教の宗教化運動」に歴史的意義を認めようとする日本人研究者は皆無に等しく、それが姜氏の韓国儒教観にも多かれ少なかれ影響を与えていると思われる。日本人は総じて、「宗教化した儒教」を分析すること自体を回避してきた。

しかし、このような儒教の宗教性の黙殺は、韓国近代における儒教を正当に評価する際の大きな障害要因になりかねない。金容沃は、「朝鮮朱子学と近代」という論考の中で、日本人の儒教理解の態度について次のような批判を行っている。

日本の学会の朱子学理解は、結局はロジックである。朱子学は本来の姿において文化のパラダイムであるが、文化とは究極的にはロジックではなく「こころ」(Feeling)であろう。いかに丸山(真男)のロジックが朱子学の正しい側面をよく整理しえたといえ、それがすなわち朱子学のすべてであるように考えて、先(プレ)理解として前提するのは偏見にすぎない。すなわち朱子学に対する丸山のロジックは、同時代的な関心からの一つの意味づけ、あるいは位置づけであるが、そうした意味づけと同時に朱子学の「こころ」は消失してしまうかもしれない。……そしてこの問題の最奥にあるのは、日本文化は朱子学というものの「体験」が浅いという事実である⁸。

日本人研究者が儒教研究に求めているのは丸山真男以来の「ロジック」としての儒教＝朱子学であり、金氏のいう「日本文化は朱子学というものの「体験」が浅い」という指摘は、日本人の儒教研究の陥穽を的確に指摘したものだといえよう。朱子学体験の浅い日本人だからこそ、儒教の宗教性にあれだけ無関心であり、研究対象とすることを忌避してきた

といえるのではないだろうか。

しかし問題は日本人研究者だけでなく、韓国人研究者にもあると、金氏は指摘している。問題は、儒教と近代化(=西洋化)というまったく異なる思想体系の衝突とそれによる儒教の変容を、どう解釈すればよいのかという困難さに起因している。

朝鮮思想史を論ずるにおいて、「近代性」の本質をいかに定義するかは最大の難問である。丸山思想史と同じ構図を取るならば、朱子学的世界観の解体、すなわち反朱子学的な思想傾向においてこそ近代性を認めなければならない。もちろん『日本政治思想史研究』は、それこそが直ちに近代性の出発点であると単純に述べているだけの書ではない。しかし同書の論理は、そのように拡大される危うい傾向を持っており、そして本書を生み出した二十世紀の日本「近代」の構造を無批判的に普遍化させて東アジアを一括して処理する、そうした誤謬に陥ることを排除できない。南朝鮮(韓国)においても、しばしば李朝後期の思想家たちを反朱子学的傾向をもつ「実学派」と規定し、彼らの思想体系のなかから作為観ないしそれに近いものを抽出することで、朝鮮社会の近代性が論じられてきた。しかしこれは、朝鮮思想史の実体にはまったく当たらないことだと言わねばならない。なぜなら、そうして羅列される「実学者」はいわゆる反朱子学の学者ではなく、ほとんどが朱子学伝統のなかで自らのアイデンティティを求めた正統であったからである。徂徠にならえば、こうした近代=実学=反朱子学といった思想史の見方はそれ自体、古文辞学的批判の対象であり、これは朝鮮思想史においても第一の陥穽である⁹。

金氏が指摘するように、日本人研究者も韓国人研究者も、結局丸山真男の提示した「朱子学的世界観の解体」に「近代性」を見出すというシェーマから抜け出せないまま、「二十世紀の日本『近代』の構造を無批判的に普遍化させて東アジアを一括して処理する」という大きな誤謬に陥っている。そうであるからこそ、日本では「儒教の宗教性」を黙殺し、韓国では本来「朱子学の言説の中での出来事」¹⁰であるはずの実学派の台頭を、必要以上に「反朱子学」として捉える傾向が生じていると考えられる。

では、どうすれば私たち日本人研究者は「儒教の宗教性」を黙殺することなく、東アジアの「近代儒教」を研究することができるのだろうか。中国人研究者の陳璋芬による「孔子教」研究は、この問題に一石を投じた重要な分析であると思われる。陳は「服部宇之吉の『孔子教』論——その『儒教非宗教』説・『易姓革命』説・及び『王道立国』説を中心に——」の中で、次のように孔子教を捉えている。

十九世紀後半から二十世紀初期にかけての疾風怒濤時代は、まさに東アジアの歴史の大転換期に当たっていた。そこには「西洋」の軍事的文化的進出に対する「東洋」

の拮抗だけでなく、東アジア内の各国においても「異国」との依存あるいは対立関係に対処しつつ自国の「国粹」を探り、そこに自己の存在価値を見出そうとする動きが見られた。そのなかで民族のアイデンティティを強調し、社会規範を維持するための、儒教文化圏諸国に共通する大きな運動として、「孔子教」が大いに提唱されるようになった。時期のずれはあるものの、中国では康有為、日本では服部宇之吉、韓国では李炳憲、台湾では儒教団体「崇聖会」が、各地域における「孔子教」運動の提唱にそれぞれ中心的な役割を果たした¹¹。

陳はここで、近代における孔子教運動が中国・日本・韓国・台湾に共通して広がっていた現象に着目し、その原因を西洋との衝突や東洋における拮抗・対立の中で、東アジア各国が「自国の『国粹』を探り、そこに自己の存在価値を見出そうとする動き」として捉えている。すなわち、孔子教運動を「儒教文化圏諸国に共通する」出来事として捉え、その原因を自国の「国粹」や「存在価値」、すなわち国家のアイデンティティ模索の運動の中に見出そうとしているのである。

陳のこの論考の画期的な点は、事実として近代の東アジア諸国、すなわち東アジアの儒教文化圏に孔子教運動が広範囲に展開していたことを発見し、それを完全に儒教的枠組みの中での運動として把握したことである。もちろん孔子教運動という以上、それが儒教の一形態であることに間違いはないが、日本人研究者の「儒教の宗教性」忌避の態度からは決して出てこない発想といえよう¹²。

陳のこの分析と同様に注目されるのは、近代アジアにおける「儒教文明という地域的相同性」¹³に着目した山室信一の研究である。山室は「思想連鎖」という視角から、東アジア各国の国民国家形成において「儒教文明という地域的相同性」が大きな役割をはたしたことを、次のように指摘している。

清朝や李朝の維持をめざす人々にとって、日本の国家形成が模範となりえたのは、まず何よりも日本の従前の律令などの法制や倫理の基盤としての儒教などが他ならぬ中国から伝播したものであり、国制が君主制を採る点で同質であるとの認識によっていた¹⁴。

日本の国民国家形成が「基盤としての儒教」に基づいて行われたこと、そして実際に「教育勅語」という儒教に基づいた道德教育が実施されるなど¹⁵、日本の近代的発展が儒教を基盤にしていると認識されたからこそ、中国や朝鮮における国民国家形成は日本を模範国として遂行されたのであり、それゆえ彼らは東アジアにおける「知の饗応」¹⁶を演ずることを躊躇しなかったという。山室はこの現象を国民国家形成における「類同化」と称しているが、要するに「基盤としての儒教」があったからこそ、東アジアの国民国家形成にお

いて類同化現象が生じたものと考えられる。

これら、姜在彦、金容沃、陳瑋芬、山室信一らの研究が示唆しているのは、(a) 韓国近代儒教は、朱子学や陽明学という特定の学派や議論から評価されるべきではなく、宗教化した儒教をも包含する、包括的な角度から評価すべきであり、(b) 韓国近代儒教改革運動は、ひとり韓国国内の改革運動にとどまるものではなく、中国や日本における儒教改革運動と密接な関連を持っていたことを意識しながら分析しなければならない、ということである。

一般的に、日本人研究者は、儒教を儀礼や官僚制などの可視的要素、あるいは朱子学的思惟と総称される思想体系から捉えようとする傾向がある。したがって、近代日本社会のように可視的儀礼が消滅し、朱子学的思惟が解体したと考えた時点で、儒教そのものも消滅したと考えがちである。しかし、それでは東アジア近代における儒教の変容過程を正確に捉えることはできないだろう。金容沃の言葉を借りれば、儒教とは「体験」するものであり、単なる儀礼やロジックで終わるものではない。朱子学という整然と組み立てられた秩序や制度がどれほど変形・変容しようとも、その変形・変容が儒教的概念の読み替えによるものであるかぎり、思考システムとしての儒教、あるいは社会システムとしての儒教は確固として存在していると想定すべきである。儒教とは、西洋概念による部分的置換や変形を平気で許すほど、堅固な構造を備えた包括的な文化システムと考えるべきであろう。

儒教の存在様態をこのように捉えてみると、近代韓国における儒教の評価は、儀礼や習俗などの「表象としての儒教」だけから分析されるべきではなく、韓国の近代化を根底から認識論的に規制してきた「基盤としての儒教」の役割にも注目しなければならないことに気づかされる。もし「表象としての儒教」だけに拘泥していると、儒教的儀礼を放逐した日本は近代国家であり、いまだに放逐できない韓国や中国は半近代＝反封建的国家という、丸山真男以来の近代化ストーリーから自由になることはできなくなってしまう。

以上のような近年の研究成果をふまえた上で、私は、朴忠錫による韓国儒教の分析に注目したいと思う。朴氏の「心学的な傾向が、彼（＝李退溪）の朱子学的な思想体系の中で理論的に体系化されている」¹⁷ という指摘は、私にとってふいをつかれたような啓示であった。朝鮮儒教は、朱子学一尊主義を標榜し、道学的＝性理学的傾向が強いことはかねてから指摘されてきた。しかし、もし「心学」という観点から朝鮮儒教を整理することが可能だとすれば、それは中国の良知心学（「心即理」）や朱子心学（「性即理」）、そして日本の石門心学との比較を可能にするものであり、東アジア儒教を「心学」的特徴から整理をすることを可能にするだろう。また、それは停滞した韓国儒教研究を、東アジア儒教世界に開放し、新たな研究分野を開拓する一つの方法になりうるのではないか。そう思えるようになってきた。

本稿では、以上のような最新の研究成果をふまえ、韓国近代儒教改革運動における近代的思惟の形成について、まず前近代の韓国儒教を特徴づけてきた「心学」的特徴を整理し、

次にそうした心学的傾向を持つ韓国儒教が、「西洋の衝撃」以降どのような思想的変容を被りながら自らを変革していったかを明らかにしてゆきたい。後者に関しては、西洋近代思想が与えた影響だけでなく、中国の「西学」から被った影響、日本の植民地統治からもたらされた影響をも考慮し、なぜ韓国近代儒教改革運動が宗教化していったのかを明らかにする予定である。

本研究は、東アジア各国の近代儒教改革運動を比較分析するための試論であるとともに、日本における「近代儒教」を研究するための分析視角の提示でもあることを注記しておきたい。

2. 前近代における韓国儒教の「心学」的特徴——「心」と「天」の解釈をめぐる——

李退溪（1501—70）は、いうまでもなく朝鮮儒教を代表する儒者であり、その後の朝鮮儒教のあり方を決定した思想家である。李退溪の思想といえば、「敬」の哲学¹⁸や奇大升との「四端七情論争」¹⁹などが有名であるが、「心学」という観点から李退溪思想の分析を試みたものは、日本ではこれまで皆無であったように思われる²⁰。しかし、真徳秀の『心経（附註）』が李退溪の思想形成に決定的な影響を与えたこと²¹、またこうした李退溪の心学重視の傾向はその後の朝鮮儒教に忠実に継承されたことを考慮するならば、李退溪思想、あるいは朝鮮儒教における「心学」的特徴の重要性をここでしっかりと確認しておく必要がある。なぜ、「心学」は、韓国儒教でそれほどまでに受け入れられたのだろうか。

『心経』は、朱子の後継者であった真西山（徳秀：1178—1234）が、『尚書』大禹謨の「人心惟れ危く、道心惟れ微かなり」や、朱子の敬斎箴・求放心斎銘・尊徳性斎銘などを引用・編纂したものであり、また『心経附註』は、明儒程敏政（1444-?）が、『心経』に宋学における心意識に関わる論議を集成付加したものである。李退溪は33歳で『心経附註』を入手し、51歳で『心経附註』に傾倒、66歳で『心経附註後論』を執筆したといわれており²²、「心学」への異例な傾倒ぶりがうかがえる。それゆえ、ここで『心経』に強い関心を抱いた李退溪の「心」の解釈を検討してみよう。

李退溪は「心」について、『心経附註』（『心経附註後論』1566）の中で次のように述べている。

君子の心は、常に敬畏に存す。見聞せずと雖も、亦た敢へて^{ゆるがせ}忽にはせず。所以に、天理之本然を存して、須臾の頃も離れしめざるなり²³。

心は身の主なり。船に^さ撐すは須く^さ篙を用ゆべし。飯を喫するは須く匙を使ふべし。心を理会せずんば、是れ^さ篙を用ゐず。匙を使はざるの謂ひなり。心を^と撰るは只だ是れ敬のみ²⁴。

心は「身の主」であり、心を統撰するものは「敬」であるゆえに、「君子の心は、常に敬畏に存」しているという。李退溪が「敬」を尊重したことはあまりに有名だが、その根柢には、「心」こそ身体を主宰するものであり、君子は常に「心」を「敬」の状態に保つことを考えていたという解釈があったことがうかがえる。しかし、この「心」の解釈は、朱子学の理解をいささか逸脱した解釈であるといわなければならない。

荒木見悟は、朱子学の「心」の理解について、次のように述べている。

もとより理学においても、心が一身の主宰である点に変わりはない。しかし理が無条件に心の支配に任せられるなら、天理としての超個的性格は奪われ、あれどもなきが如きものとなるであろう。とすれば、心における理の具有の仕方に、慎重な配慮がなされ、心による理の空洞化が行われないよう、その構造に反省が加えられるべきであり、そのためには、心の背理的可能性をよみこんだ上に、そこにおける理の具有形態が指定されなければならない。心による理の空洞化をさけるためには、理保有の場所が不変の安定所として確保され、可変不安定な場所と区別される必要がある。前者が「性」であり、後者が「情」であって、「心」は「性と情を統べる」ものとなる。こうして心は二重構造をもつこととなるが、それは換言すれば、心が性（理）という核をもち、この核の保有こそがその最大の責務ということになるのである²⁵。

荒木によれば、たとえ「心」が「性と情を統べる」ものであったとしても、「理が無条件に心の支配に任せられるなら、天理としての超個的性格は奪われ」てしまい、「心による理の空洞化」を引き起こしかねないという。これは、無極にして太極である理の法則性よりも、「性即理」という理の道德性をより重視したことの現れと考えられる。この道德性の重視は、次のような格物致知の解釈にも現れている。

古人の学は、致知を以て先と為す。致知の方は、格物に在り。格物と云ふ者は、河南夫子謂ふ所の、或は書を読んで義理を講明し古人を尚論して其の是非を別ち、或は事物に応接して其の当否に処すなり。物に格りて知至れば、則ち行くとして力めざるは無くして、事に遇ひて其の立つこと無きを患へず²⁶。

一木一草の理を極めるといふ格物致知の物理的事象の探求という側面は弱められ、ここでは格物致知の対象が「読書」や「尚論古人」に限定されており、物理の探究よりも性理の探求を重んじたことがうかがえる。こうした李退溪の「理」の解釈について、友枝龍太郎は、「壯歳より心経附註を熟読し、また延平答問を得てこれに心を傾け、既に朱子書節要を編輯し終えていた退溪理気哲学の核心は、存養省察の体認体察がそのまま窮理となる点にあったのではなからうか²⁷」と述べ、李退溪が格物窮理よりも存養省察を重視したこ

とを指摘している。李退溪の「心学」とは、朱子学の「主体的心学的側面」²⁸を重視した解釈の現れと考えるべきであろう。

『心経附註』の耽読によって朱子学の道徳的側面に関心を集中させた李退溪は、代表的テキストとされている『天命図説』（1554）、および『聖学十図』（1568）において、きわめて特徴的な「天」の解釈を展開している。私には、李退溪哲学の核心は、この特徴的な「心」と「天」の関係に関する解釈にあると思われてならない。「心」は常に「天」を念頭にした言説であり、両者の関係の解釈にこそ、朝鮮儒教の特徴が鮮明に現れているように思われる。

『天命図説』において、李退溪は次のように「心」を解釈している。

心は主宰^な為りて、常に其の性情を統^すぶ。此れ人心の大概なり²⁹。

心性の圈は、即ち周子の謂ふ所の、惟だ人や、其の秀を得て最も靈なる者なり。靈なる者は心なり。而して、性其の中に具はる。仁義礼智信の五者、是れなり³⁰。

一見、李退溪は「心は性情を統べる」という朱子学のテーゼを忠実に踏襲しているように見える。しかし、天理の人間への賦与である「性」が靈なる「心」に具わっていると説くとき、李退溪の解釈はすでに朱子学的理解を逸脱している。吉田公平は、「心は性情を統べる」という朱子学のテーゼについて、次のように解説している。

朱熹が「心は性情を統べる」というとき、この心は性（未発本体）情（已発作用）の統一的実践主体の謂であるが、しかし、この主体（心）は一切の権能を無条件に委ねられた究極の主体者ではない。理念的には、本来の人間の姿としての天命の性を万人が平等に且つ完全に賦与されているとはいえ、家・国・天下に圍繞されている、身体を持つ現存在の主宰者である心に、この性が賦与されているが故に、この心は、現実的には生ある限り、身体・気質に起因する拘蔽から免れることはまことに困難なのである。家・国・天下のなかで生きるしかない現実の人間が運命的に荷負せねばならぬ、この不条理・背理可能性を凝視した朱熹は、この心は天命の性に依存して、それに支えられてこそはじめて奈落の底に陥ることから救われるという。あまりにも危うい心は無条件にすぐさま信頼することなどとてもできないと考えて、心即理説を峻拒して、性即理説を主張した³¹。

「（心）は一切の権能を無条件に委ねられた究極の主体者ではない」のであり、「心は天命の性に依存して、それに支えられてこそはじめて奈落の底に陥ることから救われる」という不安定な存在である。したがって、「心」の主宰性は、あくまでも「天命の性」によっ

て保証されているのであり、心単独では不完全で、「不条理・背理可能性」に打ち勝つことはできない。ところが、李退溪は心を「靈」なるものとして位置づけるにとどまり、決して「天命」や「天」との関係を説こうとはせず、「居敬」によって心の安定性を確保しようとしている。「心」の「天」からの切り離しの傾向は、次のような天人関係に関する解釈にも現れている。

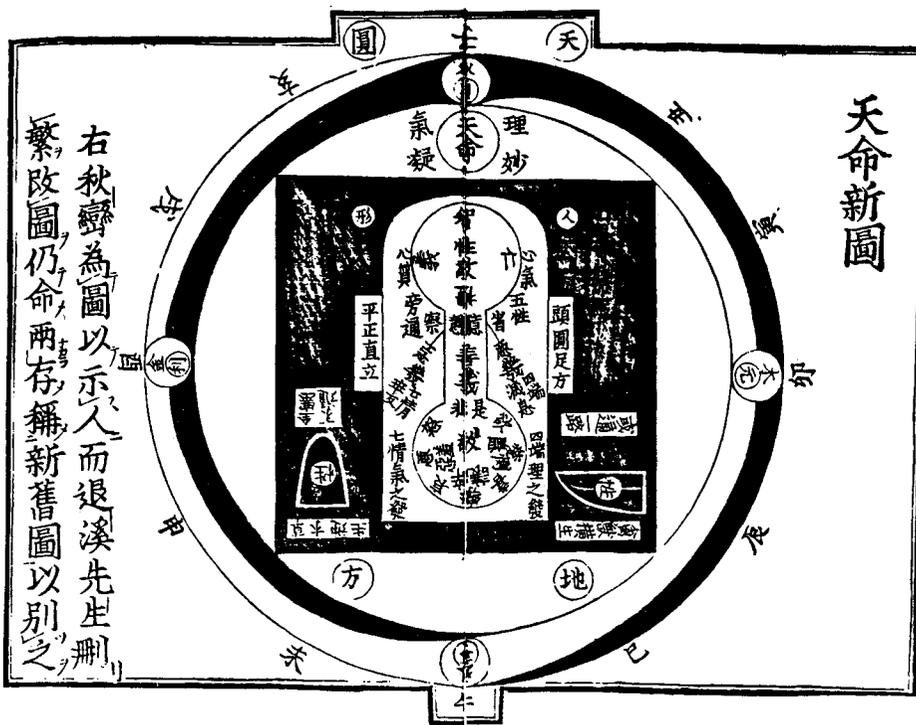
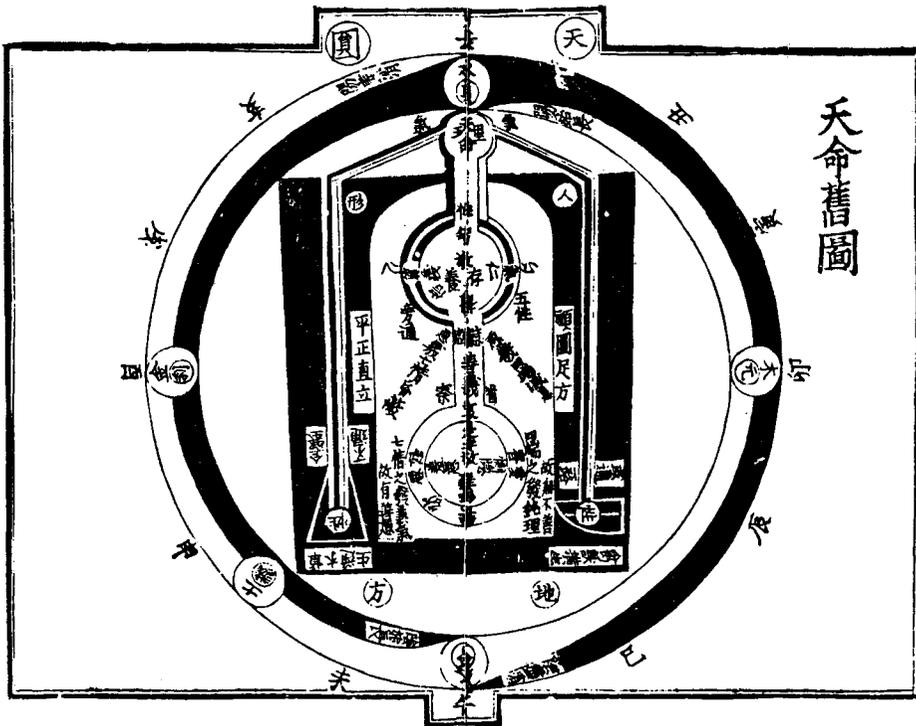
人の五性・四端は、固より天の四徳と相応ず。…… 此れ天人の一体為る所以なり³²。

人間の「五性・四端」は、本来「天の四徳」と即応しているのだから、天と人は「一体」であるという。これは、中国思想史上における驚くべき解釈である。中国思想では、「天」は宇宙を支配する最高の権威であり、その天と人との関係は、天象と人事との感応を説く天人相関説、あるいは人の道徳性と宇宙自然の法則の一貫性を説いた天人合一説に大別されるが、天があくまでも人間にとって超越的な存在であることに変わりはない。しかし李退溪の説く「天人一体」説は、超越的な天がすでに「五性・四端」として人間に内在していることを強調し、天の超越性には触れないまま「一体」であることを説明しようとしている。これは、「万物一体の仁」を説いた陽明学的な天の解釈に近似するものであり、朱子学的教義の範囲を逸脱するものである。なぜ、李退溪は陽明学への接近という危険を冒してまでも、「天人一体」説を唱えたのだろうか。

高橋進は、李退溪の「天命」の解釈について、「天の命という概念が実質的にも論理的にも殆ど前面に出てこない、極端にいえば天命観念は、この『天命図説』冒頭第一節から論理的には脱落している、とさえいつてよいのではなかろうか」と興味深い指摘をしている。確かに、『天命図説』という書名にもかかわらず、このテキストの中には「天命」に関する記述はほとんど見られない。そればかりか、次ページの図に見られるように、「天命旧図」(上図)では明示されていた天命(理)と性の関係性を示す二本の腕のようなパイプが、李退溪の「天命新図」(下図)では完全に削除されており、性と天命の連続性を遮断しようとしているかのように見える。

この性と理の関係は、晩年に著された『聖学十図』(1568)では、「心」と「理」の関係として、次のように解釈されている。

夫れ、心は方寸に具はりて、至虚至靈なり。理は図書に著^{あら}はれて、至顕至実なり。至虚至靈の心を以て、至顕至実の理を求む。宜しく得ざること有る者無くば、則ち思ひて之を得て、虚にして聖を作るべし。豈に以て今日に微有るに足らざらんや³³。



心は、人間の身体内に「方寸に具はりて、至虚至霊」のものとして存在している。それに対して、理は「図書」の中に著されており、「至顕至実」である。それゆえ、「至虚至霊の心を以て、至顕至実の理を求む」ことに、何の不足もないという。ということは、李退溪にとって窮理とは、あくまでも書物を渉獵する作業であり、すべては書物の中に「至顕至実」として表象されているということになる。したがって、窮理や格物致知において何よりも大切なのは、心を修養すること、すなわち「居敬」以外には必要ないのである。そして、「敬」が向かう対象は、「天」ではなく、「北」への尊敬であった。

河洛以下、凡そ図書の位は、皆な北より主と為す。而して観る者は又た、北に由りて主に従ひて之を観る。是れ、図と人とは賓主の分無し。故に、前後左右、東西南北は、皆な易はらざるなり。……北方は、陽気の始めて生ずるなり³⁴。

天地の道は、北を主として南に面す。人、其の間に生まれ、陰を背にして陽を抱く。亦た、北を主として南に面して立つ、是れ正位と為す³⁵。

理を「至顕至実」と理解して、ひたすら書物の読解に没頭し、心の修養である「居敬」を最重要の実践とみなした李退溪は、必要以上に「天」を解釈することを回避し、ひたすら「北」「北方」への跪座を説く。なぜなら、北には君主が座し、北方から陽気が生じているからである。「天地の道」はすべて「北を主として南に面して立つ」のであり、それこそが「正位」であるというとき、李退溪は具体的に何をイメージしていたのだろうか。「南面」するものは、明らかに「天」ではなく、天子であり、君主である。それは、抽象的な原理や権威としての天ではなく、具体的な人間である。私には、この李退溪の解釈には、「天」=中国、「心」=朝鮮というアナロジーが反映しているように思えてならない。「天」を解釈することができるのは中華たる中国だけであり、朝貢国である朝鮮に許されるのは、臣下として「心」の解釈にとどまること。それこそが、中国と事大関係にあった朝鮮の儒者に許されたことではなかっただろうか。

李退溪の「心」と「天」の解釈がいかに同時代の東アジア儒教において特異であるかを明らかにするために、ここで、日本で李退溪からもっとも大きな影響を受けたといわれている朱子学派の山崎闇斎(1618-82)の思想と比較してみよう。闇斎は、李退溪同様「敬」を大変重視していた。しかし、闇斎は天人関係について、次のようなテキストを残している。

二神(=伊弉諾尊・伊弉冉尊)かの島に降り居しより下は、これ人の男女和合の道を言ふなり。或いは未生を以て已生を言ひ、或いは已生を以て未生を言ふ。みな天人唯一の理を明らかにする所以なり³⁶。

高天原はこれ腹心なり。心は腹の上であり。故に亦高天原と云ふ。神は則ち心霊、玉を以て之を表し、……³⁷。

朱子学を忠実に守り、厳格な修養実践で知られた闇斎だったが、闇斎は李退溪が決して踏み出そうとしなかった「天」の解釈について、神道のテキスト中ではあるが、「天人唯一の理」に言及し、また「心」を平気で「高天原」として解釈している。李退溪の「天」に対する禁欲的な解釈に比べ、闇斎の「腹」の連想はあまりに自由奔放な解釈であるが、闇斎も決して儒学のテキスト内で「天」に触れることはなかった。李退溪同様、「天」への解釈を遠慮しつつも、闇斎は、李退溪への尊敬の念を傷つけない神道のテキスト中で、自在に「天」を解釈したものと思われる。

また、闇斎と同時代に、朱子学を否定した古学派の儒者であった荻生徂徠の「天」の解釈とも比較しておこう。徂徠は、天について次のように解釈している。

天は解を待たず。人のみな知る所なり。これを望めば蒼々然、冥冥乎として得てこれを測るべからず。日月星辰ここに繋り、風雨寒暑ここに行はる。万物の命を受くる所にして、百神の宗なる者なり。至尊にして比なく、能く踰えてこれを上ぐ者なし。故に古より聖帝・明王、みな天に法りて天下を治め、天道を奉じて以てその政教を行ふ。ここを以て聖人之道、六経の載する所は、みな天を敬するに帰せざる者なし。これ聖門の第一義なり³⁸。

徂徠は、「敬」する対象を「天」と明言し、「天は解を待たず。人のみな知る所なり。これを望めば蒼々然、冥冥乎として得てこれを測るべからず」と、真正面から天を解釈している。ここには、天に対する解釈の遠慮は見られない。たとえ天が「蒼々然、冥冥乎」であるとしても、人間が天を「望む」ことは許されており、「人のみな知る所」なのである。

山崎闇斎や荻生徂徠の「天」に対する自由で率直な解釈に比べてみると、李退溪の「天」の解釈の特異さが際立つだろう。両者の相違の背景には、中国と朝貢関係を結び、科举制度を実施していた朝鮮と、鎖国中で全く中国の意向を無視することができた日本との、現実的な外交関係ないしは華夷観の差異が横たわっているものと思われる。李退溪の中華たる中国への尊信が、朝鮮儒教に「心学」的傾向を生み出した言えるのではないだろうか。

では、李退溪以降の朝鮮儒教における「心学」的傾向はどうなったのだろうか。その後の代表的な儒者の「心」に関する解釈を、概略的に検討しておきたい。

韓国では、17世紀になると、党争に明け暮れ、現実離れして虚学化した朱子学＝性理学に対し、実事求是を尊ぶ<実学>が台頭してきたといわれている。その代表的な儒者の一人である李星湖（1681－1736）は、「心」について、次のように述べている。

心は是れ活物なり。故に自ら此の虚霊有り。禽獣の心の如きは、其れ私有り公無し。人の道心なる者と同じからずと雖も、既に知覚有れば、不可全くは虚霊無しとは謂ふべからざるなり³⁹。

心に血肉の心有り、神明の心有り。血肉の心は、是れ五臓の一なれば、即ち所謂る神明の舎なり。神明の心は、是れ血肉の心中の気の精英なれば、則ち所謂る出入存亡する者なり。血肉と言はざれば、則ち以て心之動静及び性情之根委を明めること無し。神明と言はざれば、則ち又た以て夫の静にして性を統べ、動にして情を統ぶる者を明めること無し。皆な心の為すなり⁴⁰。

星湖は、心を二つの状態で捉えている。一つは「活物」＝「血肉の心」であり、「五臓の一」といわれるように血の通った臓器＝心臓であり、霊的なものが宿る「神明の舎」とみなされている。もう一つは、「虚霊」＝「神明の心」であり、血肉の心の中にあつて「出入存亡する」「気の精英」とみなされている。星湖はあくまでも「心」を臓器である心臓と捉え、その中に霊的な「気の精英」である「虚霊」が出入りするることによって、人間の生死が決められると考えていたようである。星湖のこの「心」の解釈には、「天命之を性と謂ふ」という『中庸』の重要な天人関係のテーゼが完全に欠落しており、「天」への言及が全く見られない。

また、星湖学派に属し、朝鮮後期実学思想の集大成者として知られる丁若鏞（1762－1836）は、「心」について次のように述べている。

誠は五臓の中を以てす。其の血氣を主管する者は心なり。神形妙合し其の発用する処は、皆な血氣と相ひ須つ⁴¹。

案ずるに、心の物為るは、活動神妙なり。物理を窮推すれば、即ち日月星辰の運・天地水火の変は遠くして、万里の外にし。而して千古の上に以て此の心を放遣すべからず。

丁若鏞は、星湖の解釈を敷衍しながら、心は「血氣を主管する」臓器であり、「活動神妙」なものであると定義している。そして、心によって物理を窮推しようとしても、「日月星辰の運・天地水火の変」を窮め尽くすことはできないといい、「天」の超越性を強調しているように見える。

しかし、西洋の科学技術や天主教（カトリック）に深い関心を抱いていた丁若鏞は、李退溪以来の「天」に対する解釈を回避することなく、次のような大胆な「天」の解釈を繰り広げている。

天の主宰を上帝と為す。其の之を天と謂ふ者は、猶ほ国君の国と称するがごとし。敢

へて言の意を斥けざるなり⁴²。

天の靈明は人心に直通す。無隠れて察せざるは無く、微かにして燭さざるは無し⁴³。

「天」を「主宰」「上帝」として、また「天の靈明は人心に直通す」るものと捉ええる丁若鏞の「天」の解釈には、おそらくキリスト教の神がイメージされていたと思われるが、ここでもやはり「天」の解釈に「性」も「理」も関係しておらず、何か靈的なものが人身に直接貫通することしか説かれていない。これは、伝統的な儒教の教義体系から自由になった丁若鏞によって初めて可能になった解釈だといえよう。すなわち、伝統的な儒教の教義を守っている限り、韓国では「天」を自由に解釈することはできなかったのである。

また丁若鏞は、「心」を、西洋医学の影響から臓器としての心臓として、またキリスト教の影響から天上の靈的なものに直結する場所として捉えられており、西洋思想を経由することによって、心はそれまで禁じられてきた天との関係性を回復することができたと考えられる。李退溪によって封印された解釈の対象としての「天」が、250余年の年月を経て、ふたたび韓国儒学界の解釈の対象となったのである。

このいわば「天」の解釈の<解禁>によって、韓国の思想界に次々に独創的な「天」の解釈が誕生していく。一例を挙げれば、韓国近代化の夜明けに勃発した甲午農民戦争(1894)を主導し、民間信仰に儒教、仏教、仙教を取り入れて、西学(キリスト教)に対抗する<朝鮮の学>としての東学を創始した崔濟愚(1824-64)は、「天心は乃ち人心なり」と説いた。これは、「すべての人間が呪文の読誦と仙薬の服飲によって天主と一体化するという神秘主義的教理」⁴⁴を唱えたものと解釈されているが、厳格な朱子学的教義の桎梏から解放されたからこそ、「天主と一体化」という大胆で神秘主義的な教理が可能になったといえよう。

以上のような李退溪から丁若鏞に至る韓国儒教の「心学」的特徴を改めて整理してみると、以下のような特徴を抽出することができる。

- (1) 韓国儒教では、李退溪から李星湖まで一貫して、性理学であろうと実学であろうと、「心」に対する内省的教条主義的解釈＝「心学」的解釈が行われてきた。
- (2) 「天」には、畏敬すべき「天」と、心に内在する「天」の2種類があり、畏怖すべき「天」の解釈は長い間封印され、朝鮮儒学はひたすら心に内在する「天」の解釈＝「居敬」に関心を抱いてきた。
- (3) 「理」は現前化・顕在化した存在であるため、格物致知は存養省察の体認体察という「道徳的な窮理」に限定されることになった。
- (4) 19世紀になって西洋思想の影響を受けるようになって、初めて「天」の自由な解釈が可能になった。

なぜ韓国儒学が「心」の解釈に関心を集中させたのか。それは、ひとえに中国と朝貢関係を結び、事大外交を繰り返していた朝鮮だからこそ現出した特異な現象であったように思われる。その中国が19世紀に西欧列強によって次々に侵略され、その権威が失墜したとき、韓国は李退溪以来の長い間の桎梏から解放され、初めて自由に「天」の解釈をすることが可能になった。しかし、そこには「西洋の衝撃」と呼ばれるほどの大きな思想的変動が巻き起こり、韓国儒教は新たな試練にさらされることになる。「西洋の衝撃」が漸進してくる中で、韓国人はどこに活路を見出そうとしたのだろうか。

3. 「西洋の衝撃」と「近代的思惟」

19世紀に、中国と日本が相次いで開国を余儀なくされたとき、韓国では、正学としての朱子学を守り、それ以外の学問を邪学として退け、西洋近代文明の侵略に対抗しようとする「衛正斥邪思想」が盛んになった。それまで中華として尊敬してきた中国が、洋務運動を展開して西洋文明を取り入れ、朝鮮にまで鎖国政策の変更を求めてくる清に対する不信感が強まり、中華の伝統を守るのは朝鮮しかないとする「小中華意識」も強固なものとなっていった。1895年の閔妃殺害や断髮令⁴⁵により、「反日・反開化」の義兵闘争も盛んになっていく。しかし、日本の武力侵略を防ぐことはできず、1910年についに韓国は日本に併合され、日本の植民地となる。

その後、日本人による植民地統治下で、愛国啓蒙運動や抗日義兵闘争が繰り返られることになったが、このとき朝鮮王朝の正統的イデオロギーとして機能していた儒教は、大きな変容を被ることになった。この時代、「西洋の衝撃」に端を発した東アジアにおける大きな思想変動の波の中で、朝鮮が置かれていた思想状況について、山室信一は「思想連鎖」という視点から次のように述べている。

朝鮮についても、けっして日本との関係だけでその国民国家形成を論じられるとは考えない。朝鮮ないし大韓帝国の国民国家形成においては、日本と清朝中国との間の外向的拮抗関係を顧慮しつつ、自立を求めて日本と清朝中国との双方から摂取すべき知識や技術についての自主的選択を進めていただけではなく、宣教師・外国人教師や留学生を回路とするアメリカとの思想連鎖も大きな機能を果たしていたからである。そして、日本による植民地化以後は、それが日本化として強制されることとなったために、固有性の確認がまずは自らが希求していく道として模索されることとなり、そこに朝鮮学が生まれることになった。しかも、その契機として中国の梁啓超らを通しての日本の国魂や国粹の議論によって触発された側面があったことも見逃してはならない点である⁴⁶。

山室のこの指摘で重要なことは、朝鮮が近代化（国民国家形成）を推進するに当たって、

西洋だけでなく、日本や中国との「思想連鎖」が存在し、その中で「朝鮮学」が誕生したということである。西洋文明の圧倒的な科学技術や軍事力の前で、東アジア諸国は共通して、華夷を弁別する基準を「道義的礼秩序」に求め、東洋を「有道の倫理的な存在」として境域化した⁴⁷。そのとき、もっともクルーシャルな論点として浮上してきたのが、自国の「近代的アイデンティティ」をどこに求めるか、という問題であった。単に反西洋文明を標榜してみたところで、所詮は「前近代」「封建的」という批判を免れることはできない。近代化を推進しながら、伝統的かつ近代的なアイデンティティを創出するという、きわめて困難な課題に取り組まざるを得なかったのが、19世紀のアジア諸国が共通して置かれた状況であった。韓国の場合、日本の植民地となり、生活のあらゆる局面で日本への同化政策が進行したことによって、状況はさらに困難を極めた。私は、こうした「近代的アイデンティティの創出」こそ、東アジア諸国の「近代的思惟」のもっとも先端的な表現だと考えたい。

一般に、近代的思惟とは、ヨーロッパ近代に誕生したヒューマニズム、国民国家、資本主義、合理主義、実証主義などの思想運動を指示するものである。しかし、そのいずれの運動をとってみてもアジアで内発的に誕生したものではないだけに、アジアにおける近代的思惟の研究は、結局の所、ヨーロッパ近代主義をいかに正確に理解したか、あるいはいかに誤解したか、の検証に陥りがちである。しかし、「西洋の衝撃」の時代に生きていた人々にとって重要だったのは、西洋思想の正確な理解よりも、いかに「西洋の衝撃」を生き抜くかであった。

鶴見和子は、内発的発展を「西欧をモデルとする近代論（以下近代化または近代化論とよぶ）がもたらす様々な弊害を癒し、あるいは予防するための社会変化の過程」⁴⁸と説明している。鶴見の議論は経済的なモデルとして提出されたものだが、私はこれを思想史研究に応用し、西洋近代思想が浸透する過程で内発的に作り出された各国の思想的営為を「内発的発展」と捉えたいと思う。「近代的アイデンティティの創出」は決して受動的・否定的なものとして解釈されるべきではなく、「西洋の衝撃」によって触発された東アジア伝統思想の「再生」として理解されるべき現象であり、それこそが、東アジアにおける「近代的思惟」の発展ではないだろうか。

こうした観点から、韓国における「近代的アイデンティティの創出」を検討してみると、以下のような特徴を抽出することができる。

- (1) 西洋近代が朝鮮儒教にもたらした最大の影響は、「文明」という思想基軸を持ち込むことにより、朝鮮人が東洋文明や儒教を自己卑下する傾向、あるいはそれへの反発をもたらしたことにある。その過程で注目された概念が、物質文明に対抗するための「倫理」や「礼義」という精神力を強調するものであった。
- (2) 同時期に中国を経由してもたらされた影響は、「北学」と呼ばれた天主教受容を媒介にして、「天」そのものを解釈する可能性が開かれたこと、そして、康有為に

よる「孔教国教化論」に啓発された儒教の宗教化運動が朝鮮でも展開したことであった。当時の中国知識人が懸命に取り組んでいた「民族の危機」「民族の独立」という問題意識を、朝鮮知識人も全面的に共有した。「民族」という近代的な概念は、西洋からというよりも、中国から受容したと考えなければならない。

- (3) 日本からもたらされた影響は、もっとも広範にわたるが、日本の啓蒙思想家たちが西洋近代思想を東洋的文脈に移植したとき注目された「国家」や「精神」という概念が、近代国民国家形成期にあった朝鮮にも大きな影響を与えたと考えられる。この二つの概念が結合したとき日本では「大和魂」や「日本精神論」が宣揚されたが、朝鮮でも同様に「国魂」「朝鮮魂」「韓国魂」という近代的ナショナリズムの高揚をもたらしたことは、日本からの影響と考えるべきである。

こうして西洋・中国・日本から多様な影響を受けながら、朝鮮儒教が本来持っていた「心学的傾向」を発展させ、韓国は伝統的な儒教をきわめて近代ナショナリスティックな「近代儒教」へと変容させていったと考えられる。

では、韓国における心学的な伝統的儒教から「近代儒教」への変容、すなわち近代儒教改革運動は具体的にどのように行われたのだろうか。ここでは、韓国近代儒教改革に大きな足跡を残した、朴殷植、李炳憲、崔南善の思索を検討してみよう。

丁若鏞に心酔し、愛国啓蒙運動を展開したことで知られる独立運動家の朴殷植（1859－1925）は、「王陽明実記」（1910）の中で、「心」について次のように述べている。

蓋し、良知の本体は、即ち天理なり。天理以上に、更に何物有りて加ふべけんや。学者は惟だ當に心を一にして天理上に在るべし。静なれば則ち此に存して之を養ひ、動なれば則ち此を循りて之を行なへば、方に能く人を以て天に合す⁴⁹

朱子学一尊主義から解放された朴殷植は、陽明学に接近し、「心を一にして天理上に在る」ことを説く。「心」を統一して「天理」に関心を持てば、人間は「天に合す」ことができるのである。陽明学に依拠しながらも、この「心」の解釈は、格物致知を省略した、伝統的な心学的韓国儒教の系譜に連なるものといえよう。

また、朴殷植は、「大韓精神의 血書」（1907）と題する新聞記事の中で、「日本の能く立国維新する者は、太和魂是れなり」⁵⁰と述べるなど、しきりに「国魂」「大韓魂」「大韓精神」「精神の實力」という言説を繰り返し、「魂」や「精神」の重要性を強調している⁵¹。ここでいう「精神」は、福沢諭吉が『文明論之概略』の中で「時に就ていうときはこれを時勢と名け、人については人心と名け、国に就ては国俗または国論と名く」⁵²と解説しているように、明らかに西洋近代的な概念として使用されていると考えられる。西洋近代文明や日本の明治維新を見聞するにつけ、朴殷植は心学的な韓国儒教の伝統の延長線上で陽明学

に接近し、「国魂」や「大韓精神」を発見するに至ったと考えられる。

また、孔子教運動家として有名な李炳憲（1870–1940）は、「儒教復元論」第九章儒教希望（1919）の中で、「心」について次のように述べている。

儒者の学は、心を以て主と為す。而して、心は最も靈なるもの為り。天地に在れば則ち共公の主宰と為り、一身に在れば則ち自我の主宰と為る⁵³。

儒教を復元させようとしたとき、李炳憲が注目したのも、やはり心学的な韓国儒教の伝統であった。天地と一身の両方を主宰する「心」に注目し、心の修養をはかること。そこに、李炳憲は儒教の希望を見出したのであった。日本の植民地統治下という絶望的な状況にあって、韓国の伝統的アイデンティティである儒教を復元させ、「近代的アイデンティティ」を創出しようとしたとき、李炳憲が再発見したものは、李滄溪以来の400年にも及ぶ「心学」の伝統であった。

独立宣言文の起草など、韓国近代文学の発展に寄与した崔南善（1890–1957）も、人間とは形骸だけではなく、精神を持った存在であり、「独立した精神」⁵⁴の錬磨をさかんに説いている。山室信一は、朴殷植や崔南善のこうした「精神」重視の背景には、日本人のアジア研究に対する対抗があったと指摘している⁵⁵。

彼ら三人は、それぞれ立場は異なるものの、一様に「心」や「精神」に注目し、それを西洋近代的な文脈で再解釈し再評価している。私はここに、韓国における「近代的思惟」の発露を見る思いがする。西欧列強の侵略や日本の植民地化の危機の中で、韓国の知識人は一様に「心」に着目し、そうすることで危機を乗り越えようとした。心学的な韓国儒教の伝統に回帰しながらも、彼らは「近代的思惟」としての「心」の概念を創出したのである。再定義された「心」に彼らが込めた意味は、「西洋の衝撃」に耐えることのできる伝統の再発見であり、「近代的アイデンティティ」の創出であったと考えるべきであろう。そして彼らは「心」に着目しただけではなく、一様に儒教を「宗教化」させる方途を選んだ。それはなぜだったのだろうか。

4. なぜ韓国近代儒教は「宗教化」したのか？

韓国近代儒教改革運動が「大同教」や「孔教」などの宗教化運動という形を取って遂行されたことは、日本人研究者にとって大変分析しにくい課題である。

近代の日本では、福沢諭吉の儒教批判に典型的なように、儒教は排斥されるべきものとして捉えられ、明治初年に儒教は早くも＜非日本的な＞学問や思想を意味する「漢学」と呼称されるようになった⁵⁶。そして漢学が扱う領域は道徳の領域だけであり、「近世の『日本儒学』が提起してきた議論（哲学的な認識方法、政治・経済や社会に対する議論、文学や芸術といった人間の感覚領域における問題など）は放棄」⁵⁷され、儒教を改革しようと

する機運は、1918年に東大出身の旧派漢学者を中心にして結成された「斯文会」の儒教研究⁵⁸や服部宇之吉の「孔子教」運動を例外として、大きな潮流にはならなかった。

これに引き替え、韓国では近代化の過程で弾圧され解体しようとする儒教を再建するために、活発な儒教改革運動が繰り広げられた。崔英成は、この儒教改革運動について次のように述べている。

彼らは既定の事実となっていた近代的体制を受容・志向する中で、儒教の教えを時代に合わせるように再構成しなければならないことを認識し、それに努力を傾けた。また儒教を再建する方法としては、儒教の制度的改革とともに、宗教組織を発展させていくことがもっとも望ましいとみなした⁵⁹。

私たち日本人が想起する儒教の改革・再建とは、何よりもまず儒教の教理を「時代に合わせるように再構成」することであり、そして「制度的改革」を行うことであり、「宗教組織を発展させていくことがもっとも望ましい」とは考えにくい。韓国ではなぜ儒教改革が宗教組織の発展につながったのだろうか。

この問題について、劉準基は次のように述べている。

奸悪な日帝は韓国宗教教団の教権を掌握する一方、親日勢力を助成し、民族意識を瓦解させる方向に突き進んだ。このような国権喪失の危機を迎え、日帝の宗教的侵略に対抗する儒教運動は「儒教改革運動」という旗印の下、近代民族主義的性格を帯びるようになった⁶⁰。

劉氏のこの見解によれば、儒教改革運動が勃興する前提として、「韓国宗教教団の教権を掌握」し、「民族意識を瓦解させ」ようとする日本帝国主義（日帝）の政策が関係していたことになる。ここでいう「韓国宗教教団」には儒林や郷校などの儒教教育組織が含まれており、儒教教団から「教権」＝教育権が剥奪されるということは、儒教教育の息の根が止められることを意味していた。したがって儒教改革運動は、まず第一に儒教教育を日本帝国主義の弾圧から守らなければならないという使命を帯びていたことになる。

しかしそれだけでは、儒教改革がなぜ「大同教」や「孔教」などの宗教運動にまで発展したのかという直接的な理由を説明したことにはならない。日本帝国主義の弾圧に抵抗しつつ、伝統的儒教をそのままの形で死守することも可能であったはずである。彼らは、意識的に儒教を「宗教化」させ、意識的に「大同教」や「孔教」という宗教運動にまで発展させようとした。それはなぜなのだろうか。

韓国近代における儒教改革運動の中心的人物であった朴殷植、李承熙、李炳憲について、劉準基は次のように述べている。

儒教を近代的儒教に改革しようとした主導的人物は、朴殷植、李承熙、李炳憲などに代表される少数の儒学者たちであるが、李承熙と李炳憲は儒教の宗教化運動、すなわち孔教運動を通して、朴殷植は陽明学に基礎をおく大同教を第一として儒教を再建しようとした⁶¹。

孔教運動も大同教も、周知のように、中国人である康有為や梁啓超の儒教改革運動に大きな影響を受けている。したがって、韓国の近代儒教改革運動家たちがなぜ儒教を宗教化させたのかを明らかにしようと思えば、康有為や梁啓超の儒教改革運動にさかのぼる必要がある。劉準基の詳細な分析によれば、それは次のように説明されている。

康有為は、西欧文明の基礎になったものはキリスト教であることを認識し、その宗教的機能に深い関心を持ち始めた。彼は朱子学や陽明学の道徳的な面に偏った矛盾を克服し、儒教の宗教的体系化を模索しようとした。そして孔教をキリスト教の教会組織を模倣して構成し、孔子をキリストと同じ位置に置こうとした⁶²。

劉氏の説明によれば、康有為が儒教改革の念頭に置いていたのは、キリスト教であった。キリスト教を「西欧文明の基礎」と捉え、キリスト教の教会組織を模倣して「孔教」を創設し、「孔子」をキリストと同化させ、儒教をキリスト教に対抗しうる教理に改革しようとした。その理論的テキストが1897年に出版された『孔子改制考』である。キリストに同定された孔子は、新しい宗教（孔教）を創設した「創教の教主」であり、そこで説かれた教理は、「孔子に託した近代化・欧化思想であり、西洋のキリスト教に相当する中国における国民統合の軸として構想されたもの」⁶³であった。つまり、康有為にとって、儒教はキリスト教と同じように宗教化されなければならなかったのである。

この康有為の考え方を忠実に継承したのが、李炳憲であった。李炳憲も儒教を宗教と規定して体系化を試みた。具体的には、孔子を神格化した孔教運動を展開し、「儒教を孔子元来の精神として復元させ、幅広い現代的宗教として敬い、東西洋の思想と文化を儒教の中に包容し、時運と民族の要望に添わなければならないと主張した」⁶⁴のである。

しかし康有為の儒教改革は、ただ単に孔子をキリストに同定し、儒教をキリスト教と同じように宗教化させることにとどまらなかった。彼は、「夫れ所謂中国の魂なる者は、何ぞや。曰く、孔子の教へのみと」⁶⁵と主張し、孔子の教えの中に「中国の魂」を見出そうとしていたのである。康有為にとって、儒教の改革は単なる宗教改革運動ではなく、変法自強運動を通じた「中国の魂」=「国魂」の再発見でもあった⁶⁶。

康有為のこうした儒教の宗教化と国魂の再発見をともに継承したのが、朴殷植である。愛国啓蒙思想家であった朴殷植が関心を示したのは、康有為の孔子教運動に触発された政治改革運動としての「大同教」であり、「国魂」の究明を使命とする民族主義史学の確立

であった⁶⁷。朴殷植にとって、儒教改革とは何よりも儒教による政治改革であり、民族のアイデンティティである「国魂」を儒教改革運動を通じて発見することを意味していた。

以上のことを整理してみると、韓国近代儒教が宗教化したのは、直接的には日本による宗教弾圧と西洋キリスト教に対抗するためであり、間接的には抵抗を揺るぎないものにするために「国魂」という「近代的アイデンティティ」の自覚と再発見が必要とされていたためだと考えられる。

1876年の江華島条約締結による開港以来、韓国は西洋列強や日本による侵略に対抗し、衛正斥邪思想、東学農民運動、抗日義兵闘争、愛国啓蒙運動などをつぎつぎに展開した。そうした一連の抵抗運動の流れの中で儒教改革運動も進展しており、儒教が宗教化する過程で抵抗の根拠となる民族的アイデンティティ＝「国魂」の探求が行われたことは当然のことであった。したがって、儒教改革における「国魂」の宣揚は、同時期に起こった羅喆や呉基鎬が檀君神話を発展させて「大侗教（檀君教）」を創始したことと軌を一にする動きであったと考えられる。また甲午農民戦争によって大打撃を受けた東学が「天道教」と改宗したことも、儒教の宗教化に連動した動きであったといえよう。

したがって、韓国近代儒教が宗教化した根本的な理由とは、儒教改革を通して民族のアイデンティティ＝「国魂」を再発見し、アイデンティティの自覚をできる限り多くの民衆に広め、西洋列強や日本の侵略に対抗する全国的な運動を展開させようとしたことに求められるだろう。儒教を宗教化させ、宗教運動にまで発展させなければ、もはや近代を生き延びる意義は儒教にはないと韓国人に認識されていた。ということは、儒教がなければ、あるいは儒教の宗教化がなければ、韓国は近代化の過程で民族のアイデンティティを発見＝再構築することはできなかったということの意味している。

韓国人は、儒教を前近代の封建的思想とみなして排斥・解体しようとは思わなかった。そして「朱子学的思惟の解体」が近代化することだとも考えなかった。彼らにとって、儒教があったからこそ西洋列強や日本による侵略に対抗して「近代化」を一步一步進めることができたのである。儒教の宗教化を通じた「国魂」＝「近代的アイデンティティ」が発見されなければ、日本の植民地統治に抵抗することも、近代化を進めることもできなかっただろう。韓国の近代化は、宗主国であった日本による西洋的な制度改革の断行とは別に、韓国人によって意識的に選択された儒教を基礎にした意識革命によっても遂行されたことを見落としてはならない。朱子学的思惟は解体すべきものではなく、侵略や圧政から韓国人の「国魂」を死守する思想的防御システムとして機能したのである。したがって韓国人にとっては、多くの犠牲を払いながら遂行された近代化でさえも「朱子学的言説の中での出来事」だったということができるだろう。しかし、この「朱子学的言説の中での出来事」とは、前近代性や封建性に還元されるものではなく、すぐれて近代的な思惟の結果であったと考えなければならない。

5. 結語

明治維新以来、われわれ日本人は西洋思想を学習し、いかに西洋に近づいたか、いかに西洋思想を正確に理解してきたかに奔走してきた。しかし、こうした近代化論的アプローチを続ける限り、近代東アジア世界で展開した思想のダイナミズムを理解することはできず、結局は「西洋の模倣」という一言で片づけられてしまう。「西洋の衝撃」によって、東アジア各国が大きな思想的変容を被ったことは否定できない。しかし、必ずしもそれをネガティブに捉える必要はないだろう。事実としての西洋列強の侵略は否定できないとしても、侵略された側はただ模倣するだけで、何も生み出すことができなかつたと仮定する必要はないのである。

本稿では、韓国近代儒教改革運動の歴史を振り返ってきたが、今回の考察が示唆しているのは、侵略・支配された側の思想を受動的・模倣的・否定的・ナショナリスティックというタームによらずに評価することのむずかしさである。実際、韓国国内における近代史研究は、一国史的かつ孤立したナショナリズムの陥穽から抜け出せなくなっている。この陥穽からどうすれば抜け出せるのか。それが、韓国近代史研究、あるいは韓国儒教研究の最大のテーマである。

本稿で試みたことは、閉鎖的になりがちな韓国儒教研究を開放するために、同時代性を重視することであった。東アジア各国は、一様に「西洋の衝撃」を受け、侵略に対抗するための思想的営為を展開してきた。その運動を、私は東アジアにおける「近代的思惟」と捉えることとし、韓国における最新の研究を援用しながら、韓国における近代的思惟の展開は必然的に「宗教化」せざるを得なかつたことを明らかにした。また、韓国近代儒教改革運動を、東アジア各国で展開された「近代儒教」の一つのヴァリエントと見なし、韓国近代儒教の特徴を、李退溪以来の「心学」的伝統の再生にあったことを明らかにしてきた。伝統の再生による近代的アイデンティティの創出。それこそが、「西洋の衝撃」を被った東アジア各国の最重要課題であり、すぐれて近代的な思想的営為であったことは否定できない事実である。

要するに、われわれに東アジアの研究者に必要なことは、「近代」を徹底的に相対化することに尽きるだろう。西洋からもたらされた近代的価値観や近代的思想システムを徹底的に相対化し、侵略・被侵略、支配・被支配、優者・劣者という二項対立から自由になり、東アジア各国で展開された思想的営為を同時代性の中で評価すること。それこそが、今緊急に求められている<思想課題>であると思われる。山室信一が提出した「思想基軸」「思想連鎖」「投企」というテーマは、東アジア近代思想史研究に大きな影響を及ぼしつつある。しかし、私にはとくに「思想連鎖」という視点は、両刃の刃であると思われる。思想連鎖を跡づけていけばいくほど、結局は支配・被支配の構図を再確認することに終始するのではないだろうか。東アジア各国の思想的営為を、同時代性に留意しながら、それ自体として評価すること。この困難な課題の解決の糸口は、実は各国における「近代的思惟」の形

成過程を再検証することにあるように思われる。

各国の「近代的思惟」は、西洋近代との衝突によってもたらされた。しかし、「近代的思惟」の再検証は、西洋近代との序列化を求めるものではない。どれだけ西洋に近いか、あるいはどれだけ西洋を正確に理解したかが問題ではない。東アジア各国で展開された「近代的思惟」を並列的・相対的に評価し、その多様性に注目すること。それこそが、近代東アジア儒教研究の進むべき方向性だと思われる。

韓国近代儒教改革運動を正当に評価できるかどうかは、まさに近代東アジア儒教研究の試金石となりうるものである。とくに、これまで宗教化した儒教の分析を忌避してきた日本人研究者にとって、植民地であった朝鮮に展開された儒教改革運動を正当に評価し、日本や韓国における近代儒教改革運動との比較研究ができるかどうかは、きわめて興味深い課題であり、今後の東アジア研究の可能性を開示することになるだろう。本稿の試みは、そうした企図の第一歩を踏み出したものであると考えたい。

※本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金による研究成果である。

注

- 1) 本稿では、現在韓国において進められている儒教研究を参考にして考察を進めている関係上、朝鮮半島に存在する国家を「韓国」によって総称とすることにする。しかし、朝鮮王朝時代(日本でいう李氏朝鮮時代)の儒教について言及する場合は、韓国でも「朝鮮」を使用していることから、本稿においても文脈によって「朝鮮」を総称として使用する可能性があることを、お断りしておく。
- 2) 韓国儒教における「党争」の特徴について、孫英植は「理性によって国家が構成・運営されるべきであるなら、問題はその理性がどのようなものであるべきかである。ここで私たちは奇大升と李滉がなぜ理性概念をめぐる論争をしたのかを、理解することができるだろう。またその論争が熾烈であったことには、もう一つの理由があった。地方士林を基盤とする東人が道徳的純粹主義に進んだのに対し、勲旧戚臣の後を受け継いだ中央の知識人集団である西人は、政治権力に関心を傾けた。こうして、彼らは理性概念を異なるものにしていった」(『四端七情論弁と朝鮮儒学の流れ』『比較日本文化研究』第四号、1997、118頁)と述べているが、「党争」は理論的論争と権力闘争が輻輳しながら敵対と分裂を繰り返した複雑な社会現象と考えるべきである。
- 3) 『アジア遊学 N0.50』(勉誠出版、2004)は、<特集 朝鮮社会と儒教>を組み、朝鮮儒教の意欲的な解明を試みているが、「朝鮮における儒教思想を正面から扱うものではない」「儒教が庶民レベルにまで浸透していった一八・一九世紀に焦点を合わせたものでもない」(同書、3頁)という断り書きが散見され、朝鮮儒教に対する及び腰が目につく。
- 4) 朝日選書668『朝鮮儒教の二千年』(朝日新聞社、2001)491頁。
- 5) 同、497-99頁。
- 6) 劉準基『중보판 한국근대유교개혁운동사(増補版 韓国近代儒教改革運動史)』(아세아문화사、1999)12頁。
- 7) 同、13頁。

- 8) 溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史編『アジアから考える [7] 世界像の形成』(東京大学出版会、1994) 226頁。
- 9) 同、228-29頁。
- 10) 同、230頁。
- 11) 『季刊日本思想史 No. 59』(ペリかん社、2001) 49頁。
- 12) 陳氏によれば、服部宇之吉自身すでに「儒教非宗教説」を主張し、孔子教が「宗教」でないことを力説しており、明治期においてすでに日本人は儒教を宗教として考える回路を遮断していたことがわかる。同、60-61頁。
- 13) 山室信一『思想課題としてのアジア』(岩波書店、2001) 410頁。
- 14) 同、400頁。
- 15) 同、408頁。
- 16) 同、419頁。
- 17) 日韓共同研究叢書3『国家理念と対外認識 17-19世紀』(慶應義塾大学出版会、2001) 朴忠錫「朝鮮朱子学——その規範性と歴史性」337頁。
- 18) 高橋進『李退溪と敬の哲学』(東洋書院、1985)を参照。
- 19) 姜在彦『朝鮮儒教の二千年』(朝日新聞社、2001) 248-87頁。
- 20) 管見のかぎり、友枝龍太郎が『李退溪——その生涯と思想』(東洋書院、1985)で、李退溪が壮年期に『心経附註』を熟読し、大きな影響を受けたと指摘しているにとどまっている。(同書、152頁)。
- 21) 『国家理念と対外認識 17-19世紀』338頁。
- 22) 『李退溪——その生涯と思想』21頁。
- 23) 『日本刻版 李退溪全集(下)』(蛍雪出版社、1983) 432頁。
- 24) 同、440頁。
- 25) 荒木見悟『明末宗教思想研究』(創文社、1979) 8-9頁。
- 26) 『日本刻版 李退溪全集(下)』477頁。
- 27) 『李退溪——その生涯と思想』152頁。
- 28) 「退溪の朱子学受容は、壮年における心経附註の入手とこれに対する生涯の尊信より判断して、朱子学の主体的心学的側面の重視であったと言ってよい」(同、21頁)。
- 29) 『日本刻版 李退溪全集(下)』233頁。
- 30) 同、240頁。
- 31) 吉田公平『陸象山と王陽明』(研文出版、1990) 275-6頁。
- 32) 『日本刻版 李退溪全集(下)』233-4頁。
- 33) 同、249頁。
- 34) 同、「天命図説後序」238-9頁。
- 35) 同、240頁。
- 36) 岩波思想大系『近世神道論 前期国学』(岩波書店、1972)「垂加社語」125頁。
- 37) 同、「持授抄」129頁。
- 38) 岩波思想大系『荻生徂徠』(岩波書店、1973)「弁名」235頁。
- 39) 『星湖全書 一』(驪江出版社、1987)「答沈一義」172頁。

- 40) 同、「心統心情図」443頁。
- 41) 『増補 興猶堂全書2』(景仁文化社、1987)「心経密験」36頁。
- 42) 同、「孟子要義 卷二」144頁。
- 43) 同、「中庸自箴 卷一」47頁。
- 44) 趙景達『異端の民衆反乱——東学と甲午農民戦争——』(岩波書店、1998) 38頁。
- 45) 朝鮮史研究会編『朝鮮の歴史【新版】』(三省堂、1995) 232頁。
- 46) 『思想課題としてのアジア』19頁。
- 47) 同、39頁。
- 48) 鶴見和子・川田侃編『内発的發展論』(東京大学出版会、1989) 43頁。
- 49) 『朴殷植全書 中』(檀國大學校出版部、1975) 48頁。
- 50) 『朴殷植全書 下』(檀國大學校出版部、1975) 73頁。
- 51) 同上。
- 52) 岩波文庫『文明論之概略』(岩波書店、1995) 31頁。
- 53) 『李炳憲全集 上』(亜細亜文化社、1989) 191頁。
- 54) 『六堂 崔南善全集 10』(図書出版 亦楽、2003) 30頁。
- 55) 「崔南善が朝鮮光文会を組織して『三国史記』などの朝鮮古典籍の刊行を行い、朴殷植が『韓国痛史』や『韓国独立運動血史』などを著して独自の朝鮮史の編纂をめざしたのも、“日人代庖”に対抗するものであった」(『思想課題としてのアジア』440頁)。
- 56) 澤井啓一『<記号>としての儒学』(光芒社、2000) 20頁。
- 57) 同、21頁。
- 58) 『季刊日本思想史 No. 59』59頁。
- 59) 『韓國儒學思想史V 近・現代編』171頁。
- 60) 『중보관 한국근대유교개혁운동사 (増補版 韓國近代儒教改革運動史)』34-35頁。
- 61) 同、40頁。
- 62) 同、69頁。
- 63) 『岩波哲学・思想事典』(岩波書店、1998) 504頁。
- 64) 『중보관 한국근대유교개혁운동사 (増補版 韓國近代儒教改革運動史)』72-73頁。
- 65) 同、69頁。
- 66) 「彼(=康有為)のこのような国家至上の観念は、国家自立のために国魂の实在を主張し、さらに国魂の实体である孔教運動を通して西欧的な共和政治体制を克服し、儒教の宗教的体系化を通して伝統的儒教の諸矛盾を克服し、儒教の理想を成就させるために孔教運動の理念構造である宗教観・国家観・政治観を提示し、革新による儒教理念の再現に情熱を傾けさせたといえる」(同、72頁)。
- 67) 「朴殷植は、宗教の重要性を強調し、陽明学に依拠した『儒教求新論』と救世主義の實踐的目的の下で大同思想を主張し、これを思想的基盤に、1909年に創建した大同教を通じて儒教の近代改革を指導した。彼は『儒教求新論』で、積極的な儒教改革を通じ、国権回復はもちろん、社会の弊習の改革と民族問題を解決しようとし、儒教を国教にまで昇華させた。朴殷植は、宗教を学問あるいは国史と同一視し、宗教を道徳的な学問、あるいは共和の手段として把握する観点から、教育を通じて民族意識を鼓吹しようとした。……彼は「国魂」を探し求めることは歴史学の關鍵であり、それを通じて民族主義史学の理論を定立した」(同、74頁)。

一次資料

- 『日本刻版 李退溪全集（下）』蜚雪出版社、1983
『星湖全書 一』驪江出版社、1987
『増補 與猶堂全書 2』景仁文化社、1987
『朴殷植全書 中』檀國大學校出版部、1975
『朴殷植全書 下』檀國大學校出版部、1975
『李炳憲全集 上』亜細亞文化社、1989
『六堂 崔南善全集 10』図書出版 亦楽、2003
岩波思想大系『近世神道論 前期国学』岩波書店、1972
岩波思想大系『荻生徂徠』岩波書店、1973
岩波文庫『文明論之概略』岩波書店、1995

参考文献

- 荒木見悟『明末宗教思想研究』創文社、1979
姜在彦『朝鮮儒教の二千年』朝日新聞社、2001
澤井啓一『〈記号〉としての儒学』光芒社、2000
孫英植「四端七情論弁と朝鮮儒学の流れ」『比較日本文化研究』第四号、1997
崔英成『韓國儒學思想史 V 近・現代篇』아세아문화사、1997
趙景達『異端の民衆反乱——東学と甲午農民戦争——』岩波書店、1998
朝鮮史研究会編『朝鮮の歴史【新版】』三省堂、1995
陳瑋芬「服部宇之吉の『孔子教』論——その『儒教非宗教』説・『易姓革命』説・及び『王道立国』説を中心に——」『季刊日本思想史 No. 59』ぺりかん社、2001
鶴見和子・川田侃編『内発的發展論』東京大学出版会、1989
友枝龍太郎『李退溪——その生涯と思想』東洋書院、1985
朴忠錫「朝鮮朱子学——その規範性と歴史性」『国家理念と対外認識 17-19世紀』慶應義塾大学出版会、2001
溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史編『アジアから考える [7] 世界像の形成』東京大学出版会、1994
山室信一『思想課題としてのアジア』岩波書店、2001
吉田公平『陸象山と王陽明』研文出版、1990
劉準基『증보관 한국근대유교개혁운동사』아세아문화사、1999
『アジア遊学 N0.50』勉誠出版、2004
『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1998

キーワード 韓国 西洋の衝撃 近代的思惟 近代儒教 心学 孔子教

(INOUE Atsushi)