

## 邊英浩 『朝鮮儒教の特質と現代韓国』 (クレイン、2010)

井上厚史

### 1 分析視角

本書は、在日朝鮮人二世で朝鮮政治思想史を専門とする著者が、二〇〇六年に提出した博士学位請求論文を加筆修正し、補論二編を追加収録した論文集である。日本語で書かれた朝鮮儒教に関する専門書としては、高橋進『李退溪と敬の哲学』（一九八五）以来、実に二十五年ぶりの登場となる注目すべきテキストであるとともに、本書の副題である「李退溪・李栗谷から朴正熙まで」が示すように、朝鮮王朝の国家体制を支配した士林派の分析に始まり、李退溪と李栗谷という後に嶺南学派と畿湖学派を形成してゆく二大儒者の思想分析、そして儒教的ナショナリズムの分析を経由して、朴正熙時代を中心にした「現代韓国における儒者・儒教の記憶と機能」まで、実に四百年余りに及ぶ儒教を中心とした朝鮮社会の分析は、他に類書を見出すことが困難な韓国儒教研究の画期となるテキストでもある。

この壮大な構想を持つ本書の誕生には、日本における朝鮮儒教研究の停滞はもちろんのこと、韓国における朝鮮儒教研究自体が一九八〇年代の水準からほとんど前進していないということが大きく関係している。阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、一九六五）、および高橋進『李退溪と敬の哲学』（東洋書院、一九八五）という二つのテキストの登場は、日本人による朝鮮儒教研究に関する画期的著作であったが、そのことが後の朝鮮儒教研究の停滞をもたらすことになるとは、おそらく誰も予想しなかったことだろう。両者が提出した論点、すなわち、阿部による山崎闇斎から元田永孚にまで及ぶ日本朱子学派に与えた李退溪思想の影響、そして高橋による「宋学とくに朱子学のもつ煩瑣な思弁的哲学の側面は、李退溪の敬中心の世界観・人間観ないし実践的道德論によって再び止揚集大成された。日本に退溪学が真剣に受容され理解され、また李退溪の人格が尊崇されることを通じて退溪学および朱子学が定着したのも、退溪学の右の性格・内容によるものと考えられる」<sup>1</sup>という李退溪の哲学と人格への最大級の賛辞は、韓国において圧倒的な支持を勝ち取り、その結果、皮肉なことにそれ以後の研究においてなかなか新たな研究視角

---

1 高橋進『李退溪の敬の哲学』東洋書院、一九八五、二七頁。

の提示を困難にしてしまった<sup>2</sup>。

このような朝鮮儒教研究の現状について、著者自身は次のように述べている。

こうして朝鮮思想史研究を見てくると、朝鮮化された朱子学とは何であったか、特に朱子の模倣、東方の朱子と称される李退溪の思想の解明がなければならず、次いで李栗谷の思想を李退溪との同質・異質の両面から全構造的に見ていかねばならない。その延長線上に、陽明学がなぜ朝鮮に受容されなかったのか、実学は李栗谷の延長上でどのような位置にあるのか、その思想の内在的な分析が可能となろう。こうして朝鮮時代の思想史研究は、李退溪と李栗谷思想の全構造的解明、その中に表現されている朝鮮的特質の解明を抜きにしたまま混迷から抜け出せないでいるとあってよいのではなかろうか<sup>3</sup>。

「朝鮮半島研究における儒教研究の重要性は、どれほど強調されてもされすぎることはない」<sup>4</sup>にもかかわらず、「朝鮮時代の思想史研究は、李退溪と李栗谷思想の全構造的解明、その中に表現されている朝鮮的特質の解明を抜きにしたまま混迷から抜け出せないでいる」。では、なぜ混迷から抜け出せないのか。それは、これまでの朝鮮思想史研究が、（1）朝鮮化された朱子学とは何であったか、（2）朱子の模倣、東方の朱子と称される李退溪の思想の解明、（3）李栗谷の思想の李退溪との同質・異質の両面からの全構造的な解明、（4）陽明学がなぜ朝鮮に受容されなかったのか、（5）実学は李栗谷の延長上でどのような位置にあるのか等、最も基本的といえる問題がいまだに手付かずのまま放置されているからである。

著者がこうした朝鮮思想史研究に対する根本的な問題提起を行ったのは、著者自身の研究が守本順一郎の東洋政治思想史研究の薫陶によるものであったことに起因している。周知のごとく、守本は一九六七年に刊行された『東洋政治思想史研究』において、次のような問題提起を行っていた。

すなわち、(A)「中国朱子学＝日本朱子学であり、羅山学の陽明学への傾斜が、近世思想史における非本質的な問題」<sup>5</sup>とした丸山真男の朱子学理解も、それを批判した奈良本辰

---

2 もちろん、李泰鎮『朝鮮王朝社会と儒教』（六反田豊訳、法政大学出版局、二〇〇〇）を始めとする徹底的な実証的分析によって、かつて植民地支配期に日本人研究者が下した朝鮮儒教に対する否定的評価の批判や修正、あるいは丁若鏞等のいわゆる実学派に関する研究など、めざましい発展を遂げた研究領域が存在していることは言うまでもない。しかし、そうであるにせよ、朝鮮儒教研究全般を見回したとき、著者も指摘しているような数多くの問題が今なお存在していることも事実である。

3 邊英浩『朝鮮儒教の特質と現代韓国』クレイン、二〇一〇、一三～一四頁。

4 同、一二頁。

5 守本順一郎『東洋政治思想史研究』未来社、一九六七、注（4）、三三頁。

也の朱子学理解も、「何故に近世封建社会の理論体系が理気論において陽明学への傾斜を示したのであるか、更にその前提としての中国朱子学の性格は如何という問題は、不問のままに残されている」<sup>6</sup>。

(B) 思想史の方法とは、「思想の発展過程と歴史的過程との統一的理解を、思想のイデオロギー的性格＝社会的基盤を探ることによって捉えようとする」<sup>7</sup> ことでなければならない。

(C) 「仏教並に朱子学が夫々古代的・封建的生産諸関係の反映として構築された思惟構造であることの一般的検証と共に、更にその転換の必然性がその社会的基盤の究明によって歴史的に証明されなければならない。それは、思想史の発展と歴史的発展過程との統一の把握＝思想の歴史的構造の把握、の方法的前提でもある」<sup>8</sup>。

ここで提起されている〔守本〕(A) 東洋思想史研究における陽明学の問題が、著者の〔邊〕(4) に対応していることは一目瞭然であり、また〔守本〕(B) 思想のイデオロギー的性格＝社会的基盤の解明、そして〔守本〕(C) 社会的基盤である生産諸関係からの思想構造解明も、後述するように、愚直なまでに著者によって真摯に受け止められ、本書において徹底的な分析が加えられている。

さらに、李泰鎮との出会いも、著者の研究に決定的な影響を与えていることも見逃すことはできない。李泰鎮は、論文「十五・十六世紀新儒学定着の社会経済的背景」において、「中国において、江南農法が新儒学のなかでもとくに性理学発達の経済的基礎として機能したとすれば、十六世紀の朝鮮における江南農法の実現と性理学の定着との时期的一致は、わが国の文化受容の様式問題を超えて、新儒学、とりわけ性理学の歴史的発展性を確認させてくれるものでもある」<sup>9</sup>、および「性理学の大成者である朱熹が、みずから考案した社倉制、呂大鈞が考案した郷約、そしてこれを多少調整した朱子増損呂氏郷約等はいずれも宋代社会の歴史的産物として、社会制度としてのその進歩性は、おおむね同じ時期の農業経済上の発展に助けられて獲得されたものと理解される。これらの諸制度は一様に自然村をその施行単位としたが、これは、集約農業技術としての江南農法の開発によって広がった社会構成の基本条件をそのまま反映するものだった。そして、郷約においてとくに身分の高下を問わずに構成員間の道徳的和合が強調されているのも、農業技術の発展にともなう支配関係の改善を反映する側面と理解される」<sup>10</sup> という記述の中で注記しているように、李泰鎮も著者同様に守本順一郎の『東洋政治思想史研究』の薫陶を受けた研究者であった。

6 同上。

7 同、注(21)、四二頁。

8 同、五四～五五頁。

9 李泰鎮『朝鮮王朝社会と儒教』八二～八三頁。および九六頁注(25)で「宋代朱子学の経済的背景に関する研究としては、守本順一郎『東洋政治思想史研究』（未来社、一九六七年）がある」と注記されている。

10 同、八四頁、および九六頁注(28)。

守本順一郎が残した課題を忠実に履行しようとする過程で著者が会った李泰鎮の一連の研究は、著者に朝鮮儒教を研究する上での大きなヒントを与えることになったと推察される。李退溪や李栗谷の儒教思想を、当時の朝鮮王朝社会の政治経済的背景から分析していくという本書の基本視角は、こうして、守本順一郎と李泰鎮との学問的対話の中で形成されることになった。

## 2 朝鮮化された朱子学

守本順一郎と李泰鎮の薫陶をうけながら、その後の地道な分析作業を経て、著者の研究は次第に全体的枠組みが組み立てられていった。まず〔守本〕(B)思想の社会基盤の分析は、本書第一章士林派における地租、貢納、進上、軍役の分析、また第三章郷村・地域編成論における郷約、洞約など、従来の思想史研究ではほとんど着目されなかった領域への分析に著者を駆り立てた。

「朝鮮社会において、社会の実態としては、身分差別が中国よりも強いため、社会の一体感を作り出す必要性が一層強まり、それが洞約・郷約において擬制血縁的な論理を觀念の世界において強調する必要性を強める。こうして思想家の觀念の中では中国の場合以上に擬制血縁関係、家族主義的な論理が強められていくようである」<sup>11</sup>という洞約・郷約における「擬制血縁的な論理」の指摘、そして「朝鮮史では上下の洞約・郷約成立において十六世紀末の壬辰倭乱が決定的な政治的契機であったことはほぼ疑いのないところであるが、退溪の場合、相対的に抵抗力の強い良人農民などが存在しない温溪洞で洞契を実施したためであろうか、終生、下人を郷約・洞約の成員とすることを拒否し続け、そのみならず退溪没後、壬辰倭乱の影響で周辺諸地域でも上下洞約が急速に成立していく中で、温溪洞では比較的遅くまで洞約に下人を加えることを拒否していたようである。……/しかし栗谷のそれは地方官であった栗谷自身が主体となって作成した権力的な性格が濃厚で、それゆえ失敗に帰した一五七一年の西原郷約からして当然のごとく下人を包摂した上下郷約であったし、その失敗の経験を生かした一五七七年の海州での社倉契約束などでは、より一層生産主体に内在し自治的な性格を濃化した上下洞約であった」<sup>12</sup>という、退溪の「洞約に下人を加えることを拒否」したことに対する栗谷の「下人を包摂した上下郷約」の指摘は、従来の主理派・主気派という紋切り型の対立的図式からは引き出すことのできない著者ならではの指摘である。さらに、「地域内での全体の統括者である在地士族（＝全体）と統括される下人（＝個別）との関係において、李栗谷は、退溪に比して明確に個別＝下の存在に内在しようとする視角を保持していたことを証明するものであろう。これが退溪

---

11 『朝鮮儒教の特質と現代韓国』、二二頁。

12 同、一四四頁。

の主理主義、栗谷の主氣主義に対応していたと考えられる」<sup>13</sup>と言われるように、この退溪と栗谷の洞約・郷約に対する考え方の相異が、全体と個人との対応関係において、退溪の主理主義と栗谷の主氣主義に対応するという指摘も、従来の単純な対立的図式に修正を求めたものである。

これらの朝鮮儒教の社会基盤に関する鋭利な分析は、思想の発展過程と歴史的過程との統一的理解を思想のイデオロギーの性格＝社会的基盤を探ることによって捉えようとする守本の方法論を忠実に継承した結果もたらされた豊かな成果であった。そして、こうした洞約・郷約から照らし出された朝鮮儒教のあり方は、さらに中国における朱子学の特徴と対比され、次のような刺激的な解釈を導き出している。

従来朝鮮儒教・朱子学の特徴として指摘されてきた問題として、儒教発祥の地である中国以上に儒教・朱子学が民衆の世界にまで深く浸透したということが指摘されてきたが、朝鮮の士族には、郷村内・宗族内での対立を緩和するために中国の士大夫以上に郷約や礼学が必要であったのであろう。客観的に見れば中国（＝朱子）の方が朝鮮（＝李栗谷・李退溪）よりも擬制血縁的、家族主義的性格が濃厚であるが、主観的には朝鮮の方が擬制血縁的なものを強く必要としており、この意味で朝鮮の方が家族主義が濃厚となるといえそうである。実に微妙な相違である<sup>14</sup>。

朝鮮では、礼学が「郷村内・宗族内での対立を緩和する」ものとして機能したゆえに、「中国以上に儒教・朱子学が民衆の世界にまで深く浸透した」という指摘は、実際の朝鮮王朝社会のあり方に洞約・郷約を通して深く入り込んでいった著者ならではの卓見といえよう。

守本順一郎の薫陶を受け、守本の問題意識を共有し、守本が課した思想史研究の課題を真摯に受け止め、驚くべき集中力と忍耐の末に、〔邊〕（1）朝鮮化された朱子学とは何であったかという課題に全力で取り組んだ結果、これまで誰も論じたことのない洞約・郷約の中国との比較研究に踏み込み、「朝鮮の士族には、郷村内・宗族内での対立を緩和するために中国の士大夫以上に郷約や礼学が必要であった」という示唆に富む結論を導き出した著者の努力に、頭が下がる思いである。

### 3 対立的図式

朝鮮儒教を李退溪の主理主義と李栗谷の主氣主義に大別し、両者を対立的に捉えていくという本書を一貫する分析方法は、実は特に目新しいものではない。むしろ、韓国におけ

---

13 同、一五三頁。

14 同、一五六頁。

る儒学史研究ではオーソドックスな方法というべきである。しかし、この主理派・主気派の分類は、近年の研究で明らかにされているように、京城帝国大学法文学部教授だった高橋亨が一九二九年に表した「朝鮮儒学史に於ける主理派主気派の発達」によって提唱されたものであり、それ以後日本人にも韓国人にも無批判に継承されてきてはいるものの、李退溪を主理派、李栗谷を主気派と単純に分類することには多くの問題が含まれている<sup>15</sup>。

そのことを百も承知でありながら、著者が敢えてこの分析視角を踏襲していることには、訳がある。それは、守本の次のような丸山批判が念頭にあるからである。

丸山氏の中国社会の理解が、先に述べた氏の朱子学思惟構造の把握と直接に繋がるものであることは、もはや言うまでもあるまい。即ち、朱子学における宇宙論・人生論・実践倫理を貫く無媒介的連続は正に対立を知らない支那帝国の連続であり、その体系の静的＝観照的性格は中国歴史の非歴史的反覆であり、そのオプティミズムはそれ自身の内に対立を孕むことのない壮麗な帝国の持続性＝体制の楽観的容認であり、そのリゴリズムはかかる持続の帝国を永遠に維持するための規範であるからに他ならない。丸山氏の朱子学思惟構造の把握、その分析の抽出した朱子学的思惟の諸特性は、氏の中国社会の停滞性理解の上に基づいている。停滞的な、それ自体対立を知らない非歴史的な世界＝中国社会に生まれた朱子学は、従って当然にそれ自身対立を有さない非歴史的な思想体系＝思惟構造であることは、丸山氏の朱子学に対する基本的な見解であるということが出来る<sup>16</sup>。

守本の丸山批判の中心は、丸山が朱子学的思惟の特徴と捉えた朱子学における宇宙論・人性論・実践倫理を貫く「無媒介的連続」が、「対立を知らない支那帝国」の連続とパラレルになっており、そのために「停滞的な、それ自体対立を知らない非歴史的な世界＝中国社会に生まれた朱子学は、従って当然にそれ自身対立を有さない非歴史的な思想体系＝思惟構造であること」の指摘にあった。

この丸山の朱子学的思惟の捉え方に対する批判を、「丸山氏の自然主義的オプティミズムは理と気とに代表される理気論が内に対立を持たぬ無媒介的連続的思惟という意味でのそれであった。すなわち自然と道德、道德と政治との無媒介的連続的思考を朱子学の中に見るのである」<sup>17</sup>と著者自身明確に述べているように、著者はそっくりそのまま継承し、その上で、丸山の分析方法をそのまま朝鮮儒教の分析に当てはめた朴忠錫『韓国政治思想

---

15 この点については、拙稿「近代日本における李退溪研究の系譜学—阿部吉雄・高橋進の学説の研究を中心に—」（『総合政策論叢』第18号、島根県立大学総合政策学会、2010、六一～八三頁）を参照されたい。

16 『東洋政治思想史研究』、三六頁。

17 『朝鮮儒教の特質と現代韓国』、一五頁。

史』をも、次のように厳しく批判する。

朴氏においては、退溪学を非政治論、栗谷学を政治論とする当初の設定に制約され、政治論か、否かという問いかけはなされるが、「近代」に先行する思想の歴史的な性格を問う視点はなく、理気論の中に孕まれている対立的な契機の検出とその政治思想的意味の解明という課題は放棄されている。「近代」に「前近代」を対置し、近代に先行する思想の歴史的な性格を問う視点が無い丸山氏の方法も同様であり、丸山氏の限界が、この点で朴氏によってまた踏襲されていると見ることができる<sup>18</sup>。

著名な朴忠錫の研究であっても、著者は敢然と「理気論の中に孕まれている対立的な契機の検出とその政治思想的意味の解明という課題は放棄されている」ことを批判し、丸山同様「近代に先行する思想の歴史的な性格を問う視点が無い」ことを問題視している。著者がここまで対立的契機にこだわるのは、「内に対立を持たぬ無媒介的連続的思惟」という視角を保持する限り、それが朱子学であろうと、退溪学であろうと、そうした思惟構造を生み出した中国や朝鮮の社会は、結局は「停滞性」という烙印から逃れることができないからである。とくに、日本の植民地に墮した朝鮮にとって、この停滞性という形容語は、植民地時代に朝鮮総督府や京城帝大の教授陣によって執拗に繰り返された言説であった。それゆえ、著者のこの対立的契機へのこだわりは、それを持たない研究が行き着かざるをえない「遅れた朝鮮」「停滞した朝鮮」「封建的な朝鮮」に対する根本的な異議申し立てなのである。著者には、主理派と主気派の対立、李退溪と李栗谷の対立にあくまでもこだわらなければならない理由があった。

また、中国における朱子学が正統の位置を独占し、「対立なき持続の帝国」を形成したと言えるとしても、朝鮮には李退溪と李栗谷を先駆者とする党派的対立が現実にあった以上、そこに着目した非停滞的朝鮮を描かなければならない。その決意がいかに強いものであったかは、例えば、次のような李退溪の内面への深い沈潜に伺うことができる。

退溪の主理主義は、様々な条件を考慮した上で民族主義的正統性において問題を抱え込んだ朝鮮王朝を正統化しようとするものであったが、退溪自身民族主義的本能（＝個別主義）を持ちながらそれを抑制せざるをえず、葛藤を抱え込まざるをえなかった。また退溪はその生涯において士禍の発生に見られるように国内において個別＝気が拡大している現状に直面し、これをいかにして全体である朝鮮王朝に統合すべきか苦悩するのである。こうして退溪は自身の思想形成過程において長期に渡り自身がどれほど努力しても理に至り得ない時期を経験し、精神的な病に苦しむが、これは明の王陽

18 同、一五～一六頁。

明（一四七二～一五二九年）の思想形成過程を彷彿させる。そして個別的なものを全体＝理に統合するために様々な主観的な方法を模索した。退溪自身が自身の書簡中より選択・編纂し、終世参照し続けた『自省録』にこの点が明瞭に現れている。退溪自身は全体としての陽明学を批判したが、陽明学者の編纂した『心経』を重視したことも同様の理由であったと思われる。李退溪思想が「敬の哲学」（主観的な方法である持敬の拡大）と指摘されたり、あるいは朱子学的な心学と評価されたりするのは、個別的なものが拡大する中で逆説的な理＝全体の主張に随伴せざるをえなかった現象であったと思われる<sup>19</sup>。

現実に惹起した党派的对立は、ともすれば不毛な党争であるとみなされ、否定的に扱われることがしばしばであった。しかし著者は、なぜそうした党争が起きたのかを問題視し、退溪の思考過程に入り込み、「個別＝気が拡大している現状に直面し、これをいかにして全体である朝鮮王朝に統合すべきか」で苦悩する退溪を発見する。それは、まさに守本が課した課題である〔守本〕(B) 思想の発展過程と歴史的過程との統一的理解を思想のイデオロギー的性格＝社会的基盤を探ることの実践であった。

そしてこの朝鮮儒教の社会的基盤の分析は、それを相対化するために、ただちに中国や日本との比較研究へと拡大される。次の二つの引用は、本書の多くの知見の中でも、特に印象に残る部分である。

朝鮮王朝の場合、明との冊封関係が国際環境の平和化と対外的な安定をもたらし、その結果、士族たちは自らの特権を中国の士大夫と同じ程度にまで放棄して、権力を国王に集中しようとしなかったのである。十五・十六世紀の朝鮮王朝では科挙から除外された賤民が社会の四割近くを占めていたのみならず、士族たち（＝嫡子）は、文科挙において身分制の制限条項を設け、自身の競争者である士族の分身である庶孽、元悪郷吏、再嫁失行婦女の子孫の受験を禁止し、相対的に閉鎖的な運用を行っており、後期にいくほど文科挙において不正が行なわれるようになり、士族たちはその特権身分的性格を顕在化させ、世襲身分へと接近していったのである。こうして実質的な権力は、臣下たちの手に多く握られ、有力官僚間での理論闘争と結びついた権力闘争が執拗なまでに多発するようになったのである。朝鮮王朝の権力構造は、国王専制制ではなく、君臣協治制とも称すべきものであった<sup>20</sup>。

朝鮮史では伝統的に南の日本・北の満州、そして西北の中国という三方向よりの外圧

---

19 同、八三～八四頁。

20 『朝鮮儒教の特質と現代韓国』、二三～二四頁。

に晒され続け、中国と類似の集権国家として成立した朝鮮王朝初期に個々の地主はその組織的な軍事力を解体されて、武力は統一政権のもとに集中された。だが、その受ける外圧の強度に中国と朝鮮とは径庭が存在し、そのため朝鮮の在地士族は完全に軍事力を解体されなかったようであり、特に文科擧の受験を禁止された庶孽層にそれは色濃く、また郷所を通じた地方官下の軍事力を行使することもあり得た。経営主体である下人と同一の村落に居住する在地士族は基本的な軍事力は統一権力に預けたものの、下人との間で何らかの共同性を追求せざるをえない一方で、その強い貴賤観念・特権身分意識からしても下人を力によって抑え込めるうちは下人を自己と同一の共同体の構成員として認めないであろう。そのような状況の中で小作や自作が経営主体として一層の成長を遂げて士族への抵抗力を強めてきた時点で、すなわち統一権力を是認する在地士族たちは、自己保有の一定の強制力をもってしてはもはや従来の秩序を維持できなくなる時点で、上下の対立を緩和するべく血縁的論理・家族主義的心情の作興を図らねばならなくなり、この方向に沿って二つの試みがなされていく。一つは、上下の対立を緩和するために下人に家族主義的倫理を深く内面化していくことであり、もう一つは、士族自身が道徳性を高め武断的行為を抑制することにより下人からの内面的服従をより自然に引き出すことである<sup>21</sup>

「朝鮮王朝の権力構造が、国王専制制ではなく、君臣協治制」であるという指摘、そして「上下の対立を緩和するべく血縁的論理・家族主義的心情の作興を図らねばならぬ」かったという指摘は、対立的契機にこだわりながらも、それを否定的に捉えるのではなく、中国で起きなかったそうした思想的対立がなぜ朝鮮では惹起したのか、その理由を突き止めたい、そのためには在地士族の内面にまで入り込まなければ真相は解明できないという、著者の粘り強い探究心によって発見された大きな成果であるといえよう。

そしてこの「血縁的論理・家族主義的心情」への着目は、〔邊〕（4）陽明学がなぜ朝鮮に受容されなかったのかという課題の解明にも適用される。

陽明学が朝鮮にほとんど受容されなかった理由の一つについての仮説的な推論である。……中国の場合、宋代には郷村構成員全員を年齢の序列に還元する朱子の擬制血縁的編成が主流をなしたが、ある種の商品生産（擬似的小営業）が展開し農民反乱が相次ぐ段階で、李栗谷に類似した身分の論理と血縁の論理を直接重ねあわせる王陽明の郷約が現れてきた。……朝鮮史では在地士族の特権的身分を中国に比して強く表面化させたため、中国史において朱子の郷約から王陽明的な郷約へ転化・発展していったような余地が、上下洞約・郷約成立時点で既に存在していなかったようである。

21 同、一四五～一四六頁。

……陽明学的な擬制血縁的編成へと展開していく余地が、相対的な意味においてであるが、中国に比して郷村全体の中で希薄であったのみならず、主人と私賤の私人間の関係の中でも同様であったのである。これが陽明学が朝鮮においてほとんど受容されなかった理由の一つとして想定してみることが許されるかもしれない<sup>22</sup>。

「朝鮮史では在地士族の特権的身分を中国に比して強く表面化させた」ために、「身分の論理と血縁の論理を直接重ねあわせる」陽明学的な擬制血縁的編成を展開させる余地がなかった。そのために、陽明学が朝鮮ではほとんど受容されなかったと推論されている。「上下の対立を緩和するべく血縁的論理・家族主義的心情の作興を図らねばならぬ」かった朝鮮で、なぜ類似した擬制血縁的編成を展開させた陽明学が受容されなかったのか。これは、著者の論理からすれば解きたい難問である。それゆえ、著者は「在地士族の特権的身分」の強弱という別の視点を援用してこの問題を解こうとしているが、はたしてこの証明に成功しているかどうかは即断はできない。ただ、著者は自らが打ち立てた「洞約・郷約」の分析による「血縁的論理・家族主義的心情の作興」という見解を、逃げることなく陽明学の問題にも当てはめ、ともかくも一つの結論を導き出したその誠実さは正当に評価されるべきだろう。

#### 4 四端七情論争

四端七情論争は、朝鮮儒学史における最大の論争であり、中国儒学にも日本儒学にも見られないような幾世代にもわたる激しい言論の対立であった。「李退溪と李栗谷思想の全構造的解明の中に表現されている朝鮮的特質の解明」を自らに課した著者は、この複雑な問題の解明を、果敢にも李退溪と李栗谷の理気論に対立の原点を求め、その結論を導き出そうと模索する。

著者が第一に立てた問題は、「なぜ、理気論争ではなく、四端七情論争だったか」の解明であった。

なぜ理気論争という形で直截に論争が行われず、四端七情の領域で理気論争が行われたのかという問題があるが、それは膨大な思想体系を誇る外来思想の朱子学の全体系を容易には理解し得ず、図式化・図解化して受容しようとしていたことと関連があった。……四端七情という領域においてなぜに理気論争が行われたのかは、外来思想受容時の図式化・図解化しての受容努力という一環において偶然誘発されたものであった<sup>23</sup>。

---

22 同、一五三～一五四頁。

23 同、一九～二〇頁。

著者が導き出した解答は、「膨大な思想体系を誇る外来思想」としての朱子学の全体系を容易には理解できなかったために、図式化・図解化して問題点を限定させたということであった。では、問題が限定されたために、朱子学の理解も限定されたのだろうか。答えはもちろん否である。問題を理気論から四端七情論に限定する代わりに、朝鮮儒学では、朱子の理気論がはらむ矛盾点を明らかにすることができ、そこに李退溪と李栗谷の対立的解釈が両立しうる余地があったとみなされるのである。

朱子の理は内在性・原理性を主としつつ、理の気に対する根源性を強調するあまり、超越的、実体的存在でもあった。形式論理的に見れば、朱子の理は明らかに矛盾している。朱子学を政治思想的な意味を追求するという次元に至り得ない、単に形式論理的に理解するという受容次元では、朱子の理の内在的、原理的性格のみがとらえられ、形式論理的に矛盾している理の超越的、実体的性格は、単に朱子の未定の説とか、『語類』の記録は弟子の誤記などとして処理、理解されてしまう可能性が高い。奇大升の李退溪への質問は、完成した朱子学が中国から朝鮮へと移し替えられる段階で、朱子学の形式論理的矛盾の意味を理解し得ずに発せられた、素朴な疑問であったと見るのが妥当ではあるまいか。この意味で李退溪への自覚的な対立者は、李栗谷に限定して理解してよいと思われる<sup>24</sup>。

李退溪と四端七情論争を直接闘わせた奇大升は、朱子の理気論の持つ矛盾に気づいただけで、「素朴な疑問」ととどまっていた。それを自覚的に問題として取り上げた人物こそ、李栗谷であった。それゆえ、李退溪と「自覚的な対立者」であった李栗谷の比較研究が進められなければならないのである。

そして、第二に立てられた問題は、では「なぜ、四端七情論争は、日本では起きなかったのか」、その原因を解明することであった。

日本でも四端七情論争がないことはどう考えればよいのであろうか。……李退溪の理気論、四端七情論は山崎闇斎学派を例外としてほとんど受容されていないし、四端七情はおろかほとんど哲学的な問題が論争されることはなかった。これは知識人状況の違いが大前提としてあったことと無関係ではあるまい。朝鮮、中国では支配者は儒教的知識人である地主、士大夫であり、ここでは政治的支配者と知識人とが一致しており、彼らは自身の地主制、地域的支配さらに国家全体の権力編成をどうすべきか、などを自分自身の問題としてとらえていたのである。それに対して、日本の江戸時代は政治的支配者は武士であり、知識人は医者や僧侶などの雑階級知識人であった。知識

---

24 同、七五頁。

人にとっては、所詮武士統治の正統化は自己自身の問題ではなく、支配正統化のための哲学問題に自己の身命を賭けるという雰囲気は希薄であった。日本では朱子学のみならず、哲学論争がほとんどないのはこのためではなからうか<sup>25</sup>。

日本で四端七情論争は山崎闇斎学派以外に受容されなかった原因が、「知識人状況の違い」に見出されている。朝鮮や中国では、知識人は地主や士大夫であり、「政治的支配者と知識人とが一致」していた。それに対し、日本の知識人は医師や僧侶、政治的支配者は武士というように、政治的支配者でなかった知識人たちは、「支配正統化のための哲学問題に自己の身命を賭ける」ということは考えなかった。もちろん、日本にも荻生徂徠や新井白石等、武士でありかつ儒教的知識人であった者は各藩に多数いたことは周知のことであるが、著者が強調したいのは、日本には伊藤仁斎や石田梅岩など町民階級からも儒者が輩出したが、こうした現象が朝鮮では見られないという事実である。朝鮮では、士大夫階級は「兩班」と呼ばれ、その他の庶民と画然と区別されていた。兩班は、中国の士大夫同様、自らの政治的立場の正当化のために「自己の身命を賭ける」ことが常識であったが、それが日本の場合、「武士」は「兩班」と異なり、「政治的支配者と知識人とが一致」していたとは必ずしも言えず、そこに著者は朝鮮と日本の相異を見出そうとしている。日本の武士が本当に「政治的支配者と知識人とが一致」していなかったと言えるかどうか、また赤穂浪士の討ち入り事件は「支配正統化のための哲学問題に自己の身命を賭ける」と言えないかどうか等、検討すべき問題はあるものの、「兩班」と「武士」の社会構造における役割の相異は両国の儒教思想のあり方に大きな影響を与えていると考えることは自然であり、改めて考えてみなければならない問題である。

最後に、第三に立てられた問題は、「朝鮮と中国における理気論が持つ意味の比較」である。両者の理気論はどこが異なるのか。著者が取り上げたのは、中国における朱子学と仏教の対立、朝鮮における中国への冊封体制が、分析対象として取り上げられる。

朱子は仏教批判を貫徹するため、気に対して究極的、根源的な理なる範疇を必要として、理気論を完成させていったのである。朱子の理が極めて超越的であるのは仏教との理論闘争の必要があったためである。また朱子の生きた南宋代は満州族の金によって中原を占領される時代であり、朱子は士大夫たちに統一権力への集結を強調し続け、そのため理の中心的内容である君臣の義もまた強調せざるをえなかった。そして明代中期以降に佃戸、地域などの個別的なものが成熟してくるに従い、朱子的な主理主義へ批判的な主気主義的潮流が形成されてくるのである<sup>26</sup>。

---

25 同、八〇頁。

26 同、八二頁。

国際環境が平和化した十六世紀の朝鮮王朝では、官僚・士族たちの特権身分的性格が顕在化し、実権を有する官僚たちの中で権力闘争が多発していた。君臣の義を遵守すべき臣下たちの個別的な力が拡大しており、不安定な権力状況下にあったのである。／李退溪の場合、こうした不安定な政治状況の中で中国の冊封を受け民族主義的正統性において問題を抱え込まざるをえなかった朝鮮の国王権力に対して、臣下たちに君臣の義＝理の絶対性を説こうとしていた。氣＝個別的なものが拡大している状況での、逆説的な理＝全体性の主張であった<sup>27</sup>。

中国の場合、朱子の「理」が超越的であるのは、「仏教との理論闘争」のためであり、また満州族の中原の支配に対抗するために士大夫の「統一権力への集結」が必要であった。しかし、明代以降に「佃戸、地域などの個別的なもの」が成熟してくるに従い、超越的な理ではなく、個別的な「氣」への関心の高まり、すなわち「朱子的な主理主義へ批判的な主氣主義的潮流が形成されてくる」ことになった。

一方、朝鮮の場合、官僚たちの中で権力闘争が多発していたこと、および「中国の冊封を受け民族主義的正統性において問題を抱え込」んでいたことにより、李退溪は「君臣の義＝理の絶対性」を主張する必要がある、それは「氣＝個別的なものが拡大している状況での、逆説的な理＝全体性の主張であった」と捉えている。

以上、「なぜ、理気論争ではなく、四端七情論争だったか」、「なぜ、四端七情論争は、日本では起きなかったのか」、「朝鮮と中国における理気論が持つ意味の比較」という三つの問題提起とそれへの誠実な解答は、守本の『東洋政治思想史研究』に対する著者なりの応答であることは説明を要しない。著者が、守本の問題意識をいかに忠実に継承しようとするかは、次の守本の東洋政治思想史研究の定義を垣間見れば一目瞭然であろう。

東洋政治思想史研究においては、何らかの意味でのその停滞性、後進性を示してきた東洋諸社会において、果たして思惟の自生的な歴史的展開を辿り得るかという歴史的視角と、また、その際、思想を単に個々の表現や、表面的な政治論の変遷のうちではなく、一つの構造としての全体像において捉え、それを支える思惟様式を歴史を変革する人間の内面的な論理として把握するという思想史的方法とが設定されなければならない<sup>28</sup>。

東洋における「思惟の自生的な歴史的展開」の解明を「一つの構造としての全体像」から捉え、「思惟様式を歴史を変革する人間の内面的な論理として把握する」ためには、東

---

27 同、八二～八三頁。

28 『東洋政治思想史研究』、二七頁。

洋を相対化するための視角が必要である。著者の、中国明代や日本近世との比較は、守本の問題意識を真剣に受け止めた結果、必然的に導かれた外部の視点であった。そして、この比較の視点は、再び李退溪と李栗谷の理気論の検討に戻され、次のような極めて示唆に富む結論を生み出している。

李退溪は朱子同様に理が氣に先行する超越的実体であることを認め、君臣の義の絶対性を是認していた。そして、郷約などにおいては理気論に対応するように、国法を遵守し、在地士族の賤人に対する裁判権は全面的に認めるものの、良人に対する裁判権は一切認めなかった。官＝統一権力と在地士族＝地方との関係では地方の中央への服従、臣下の君主への服従が説かれていたのである。他方、李栗谷は理が氣に先行する超越的実体であることを否定し、郷約などにおいて官の絶対性に制約を付し、下人（良人・賤人）に対する在地士族の裁判権を笞四十以下のことに限り認め、官権に制約を付していた。二人の理気論は郷村・地域と中央との関係に一致していたのである。本章では中央と地域との関係を、官僚制・権力編成論において見ていくが理気論と郷村編成論に従えば、退溪は君主権限を強化する集権的な方向へ、栗谷は相対的に君主権限を弱め分権的な方向へいくと予測される。しかし、結論を先回りしていえば、二人は共に紀綱の回復を求めながら、むしろ栗谷の方がその行政課題に対応してより強く王権強化・集権志向的であり、二人の権力編成論は、先の郷村編成論で見た内容と矛盾しているのである<sup>29</sup>

李退溪の主理の立場は、学説における「君臣の義の絶対性」と郷約における「地方の中央への服従、臣下の君主への服従」と呼応するものであり、また李栗谷の主気の立場は、学説における「理が氣に先行する超越的実体であることを否定」と郷約における「官の絶対性に制約を付」すことと呼応するものである。しかし、「二人の権力編成論は、先の郷村編成論で見た内容と矛盾している」と自ら指摘しているように、著者の推論とその結論は、「一つの構造としての全体像」から見ればまだ説明しきれていない矛盾点を残している。著者はこの問題から逃避せず、第四章権力編成論において正面突破を試みる。そして多くの論証を経た末に導き出された結論が、中国との冊封関係という国際関係問題であった。

李退溪の場合、こうした不安的な政治状況の中で中国の冊封を受け民族主義的正統性において問題を抱え込まざるをえなかった朝鮮の国王権力に対して、臣下たちに君臣の義＝理の絶対性を説こうとしていた。氣＝個別的なものが拡大している状況での、逆説的な理＝全体の絶対性の主張であった。しかし、個別的な力、地域の自立性は朝

---

29 『朝鮮儒教の特質と現代韓国』、一七五頁。

鮮の場合、中国の場合に比して相対的に強いのである。この個別的な視点から冊封体制全体の部分である朝鮮の民族主義的な自己主張が出てきやすく、それが李栗谷的な主気主義であったと思われる。退溪はその生涯において士禍の発生に見られるように国内において個別＝気が拡大している現状に直面し、これをいかにして全体である朝鮮王朝に統合すべきか苦悩するのである。こうして退溪は自身の思想形成過程において長期に渡り自身がどれほど努力しても理に至り得ない時期を経験し、精神的な病に苦しむが、これは明の王陽明（一四七二～一五二九年）の思想形成過程を彷彿させる。そして個別的なものを全体＝理に統合するために様々な主観的な方法を模索した。退溪自身が自身の書簡中より選択・編纂し、終世参照し続けた『自省録』にこの点が明瞭に現れている。退溪自身は全体としての陽明学を批判したが、陽明学者の編纂した『心経附註』を重視し、「心経後論」を附したことも同様の理由であったと思われる。李退溪思想が「敬の哲学」（主観的な方法である持敬の拡大）と指摘されたり、あるいは朱子学的な心学と評価されたりするのは、個別的なものが拡大する中で逆説的な理＝全体の主張に随伴せざるをえなかった現象であったと思われる<sup>30</sup>。

「理」を強調した李退溪がなぜ「君主権限を強化する集権的な方向」へ行かず、逆に「気」を強調した李栗谷が「君主権限を弱め分権的な方向」へ行くのか。この難問に対し、著者は、李退溪の「思想形成過程」に注目する。「退溪はその生涯において士禍の発生に見られるように国内において個別＝気が拡大している現状に直面し、これをいかにして全体である朝鮮王朝に統合すべきかに苦悩」し、「理」を強調する。しかし、「自身がどれほど努力しても理に至り得ない」経験から、「敬の哲学」（主観的な方法である持敬の拡大）に沈潜することになった。すなわち、もし中国との冊封関係がなく、国内において「民族主義的正統性」の問題を抱え込まなくてもよかったなら、李退溪はその主理的学説から導き出される推論のとおり、「君主権限を強化する集権的な方向」へ向かったはずだというのである。

おそらく、李退溪の理気論の分析を、本書ほどに中国との冊封関係および国内の郷約という内外の両面から検討した研究はこれまでになかったと思われる。韓国国内における研究は、主理・主気の問題を、心の問題に還元したり、党争とからめて論じることが一般的である。著者が提示した中国との冊封関係からの検討、そして国内の郷約からの検討は、ともにこれまで誰も試みたことのない視点からの李退溪・李栗谷の分析であり、また理気論の分析である。この推論の当否にはわかには決しがたい微妙な問題を含んでいると思われるが、しかし、著者が提示したこの新たな角度からの理気論へのアプローチは、今後朝鮮儒教に関するあらゆる研究が一度は考えてみなければならない重要なテーマであることは間違いない。

---

30 同、二一三頁。

## 5 朝鮮ナショナリズム

著者の本研究が、いかに守本順一郎の東洋政治思想史研究から強い感化を受け、守本の残した課題に忠実にかつ誠実に答えようとしてきたかをやや紙幅を要しながら論じてきた。しかし、当然のことながら、本書に収録されたすべての論文に守本の影響が伺えるわけではない。守本からの感化が及ばない著者独自の研究領域がきちんと確保されている。それは、在日朝鮮人二世である著者ならではの独創的な視点からの分析であり、その見事な成果は、第五章ナショナリズムにおいて縦横に展開されている。

まず著者は、朝鮮王朝は中央集権的な国家体制について、次のように解説する。

朝鮮王朝は中央集権的な官僚制国家であったため、厳格な身分制度と封建的割拠性を特徴としていた日本やヨーロッパに比較して近代ナショナリズム形成には有利な状況にあったといえる。地域的な割拠性は制度上はすでに克服されており、国内的には身分の差を超えて一体感を作り出しやすかったのである。しかし第三章で見たように、十七世紀後半以降に発展してくる地主＝士族権力を補完する閉鎖的な宗族と契により在地社会はバラバラに分断されていった。こうして朝鮮王朝末期には近代ナショナリズム形成において大きな課題を背負わされていたのである。宗族は他の宗族成員に対して排他的な擬制血縁集団であり、ナショナリズムや国民形成にとっての強固な阻止要因である。一九〇八年に、一万人の義兵を率いて日本軍と対決せんとしていた十三道義兵総大将、李麟栄が父の訃報を受け「不孝は不忠なり」といって父の喪に服するために突如帰郷し、その後義兵は日本軍に撃破され、李麟栄自身も日本軍に逮捕、絞首刑にされてしまう。この事例は、朝鮮儒教は孝に傾き、国家の危機に際して抵抗力を発揮できなかった、戯画的な歴史事実として広く韓国人に記憶されている。だが、孝＝家族は同一宗族内では開かれた存在であり、他宗族やひいては国家に対しては閉ざされているのであるから、このエピソードは宗族の閉鎖性が国民形成にとって強固な阻止要因であったことを物語っていると考えるべきであろう。このいわば宗族主義から国民主義への飛躍という大きな課題は、つとに兪吉濬（一八五六一～一九一四）らによって提起されてより、その後今日に至るまで朝鮮民族の引きずる課題であり続けている<sup>31</sup>。

「中央集権的な官僚制国家」であった朝鮮は、「地域的な割拠性は制度上はすでに克服されており、国内的には身分の差を超えて一体感を作り出しやすかった」ために、逆説的な

---

31 同、二二七～二二八頁。

ことながら、「日本やヨーロッパに比較して近代ナショナリズム形成には有利な状況にあった」はずであった。ところが、現実には、朝鮮は日本の植民地に墮してしまっただけでなく、なぜなのか。それは、「閉鎖的な宗族と契により在地社会はバラバラに分断されて」いたからである。義よりも「孝」を優先したために日本軍に撃破され絞首刑された李麟栄の戯画的な事件は、「宗族の閉鎖性が国民形成にとって強固な阻止要因であった」ことを物語るものであり、宗族を国家より優先させる「宗族主義から国民主義への飛躍」は、「今日に至るまで朝鮮民族の引きずる課題であり続けている」と結論づけられている。これらの記述に、南北に分断された朝鮮半島の現実、そしてその統一を阻止する要因として強固に機能している韓国国内における「宗族」の対立、さらに慶尚道対全羅道という地域主義の対立という現実が、著者の脳裏に去来していることは改めて指摘するまでもないだろう。

それゆえに、著者は次に、中国との冊封関係がもたらした影響について、次のような鋭い観点から総括してみせる。

中国への臣従は、やはり朝鮮民族の民族主義的な本能からの反発を呼び起こさざるをえない。退溪にとっても民族的な本能を抑制することは、相当の内面的な苦悩を伴うものであったと思われる。それが退溪における心学の拡大といわれる事態の一側面でもあろう。栗谷は、儒者である限り朝鮮の儒教的伝統を賛美し、儒教的国際秩序の中で中国に劣らない国であるとして頂点を目指すとともに、同時に儒教の外に出て朝鮮の固有信仰にまで回帰し、開国始祖檀君をさりげない形ではあるが肯定していた。朝鮮の民族主義的な自己主張は、伝統思想化してはいるが外来思想である儒教の外に出て、さらに民族の歴史意識の古層への回帰を強め、固有信仰＝開国始祖檀君にまで至ったのである<sup>32</sup>。

「中国への臣従」は、あらゆる朝鮮民族に「民族主義的な本能からの反発を呼び起こさざるをえない」。ところが、李退溪はその本能を抑制し、それが「退溪における心学の拡大」につながった。一方、李栗谷は民族主義的な本能に忠実に、「朝鮮の儒教的伝統を賛美し、儒教的国際秩序の中で中国に劣らない国であるとして頂点を目指す」し、その結果、「儒教の外に出て朝鮮の固有信仰にまで回帰し」、檀君神話にたどり着いた。しかし、それはあくまでも内向きの論理であり、中国を意識した外向きの論理とは成り得なかったという。

対外的に国境を超えた儒教文明を共有するという点での、いわば外部へのナショナリズムの主体の拡大・包摂は、内部での拡大とは異なり、朝鮮ナショナリズム形成にとっては不利な克服すべき課題であった。しかもその一体性は対等ではなく中国が世界の

---

32 同、二五～二六頁。

頂点であり、朝鮮王朝はそれに次ぐという従属的なものであり、朝鮮ナショナリズムの形成にとっては大きな難問であった。朝鮮王朝の国人ではあっても、儒者である限り、儒教文明の中でその発祥地である漢民族王朝の中国が世界の頂点であることを否定することは困難であった<sup>33</sup>。

冊封関係を維持する限り、「中国が世界の頂点であり、朝鮮王朝はそれに次ぐという従属的なもの」であることを否定することができない。それゆえ、この体制が打破されない限り、「朝鮮ナショナリズム」の形成にとって大きな難問であり続けたというのである。ということは、李退溪の方が李栗谷よりも当時の国際関係に関する理解が深く、それゆえ内面的な葛藤や苦難を抱え込むことを意味した。

先述したように（二一頁）退溪は国書にて「大明は天下の宗主為り、海隅より日出でて臣服せざるなし」と述べていたが、退溪は個人的な書簡など様々なところで、明朝を「皇朝」「中朝」「大朝」「天朝」「上国」などと述べている。退溪の主理主義が朝鮮国王の絶対性を説こうとすれば、それはそのまま朝鮮の枠を超えて明皇帝と朝鮮国王との君臣関係にまで拡大されてしまいかねないのである。朱子の主理主義はナショナルなエートスでもあったが、退溪の主理主義はこの点で決定的に異なったものとなりかねなかった。退溪は朝鮮国王に求心力を持たせようとするのであるが、それが同時に求心力を弱めてしまいかねないというジレンマに陥らざるをえないのである<sup>34</sup>。

国王の絶対性を真正面から論じることのできた朱子の主理主義は、「ナショナルなエートス」であったが、「明皇帝と朝鮮国王との君臣関係」を無視することのできない李退溪の主理主義は「ジレンマ」に陥らざるをえなかった。こうしたジレンマを抱えた李退溪は、「天」観念においても朱子とは決定的に異なる解釈を行っているという。

朝鮮国王は中国皇帝から冊封を受けて君臣関係にあった。これに伴う儀礼を遵守すれば天と直接関係するのは天子たる中国皇帝のみである。朝鮮国王は中国皇帝を媒介して天に関係している。客観的に見ると天と中国皇帝・朱子との距離は近く、天と朝鮮国王・退溪との距離は遠い。天の愛は中国皇帝・朱子には届きやすく、朝鮮国王・栗谷には届きにくいのである。しかし観念の次元ではこの距離関係は逆転している。ここには現実の距離の遠さゆえに観念のレベルでは強い接近衝動が生まれる、というパラドックスがあるといえるのではなからうか。退溪は遠くにある天から仁愛を受け

---

33 同、二二八頁。

34 同、二三三頁。

られるのかどうか不安に駆られ、天の仁愛を受けられるように、朝鮮国王に全ての面で誠孝に勤め、またそうすれば天の仁愛を必ず受けられるというのである。そもそも「其の六」（『戊申六条疏』：筆者注）の表題が「修身を誠にして以て天愛を承く」であったが、これは朱子の上疏文では見られない表現であった。朱子にとって天愛を受けられるのは当然という距離感なのであろう。ここから退溪が冊封体制を認めることによって中国に臣従することへの民族主義的な本能からの反発、抵抗感の発露を読み取ることができるのではなかろうか。しかし退溪における民族主義的な本能の発露は抑制的である<sup>35</sup>。

中国との冊封関係にあった朝鮮国王は「中国皇帝を媒介して天に関係している」のであり、直接「天」と関係することはできない。それゆえ、従来あまり指摘されていないことながら<sup>36</sup>、「天と中国皇帝・朱子との距離は近く、天と朝鮮国王・退溪との距離は遠い」のである。著者は、『戊申六条疏』其の六の表題が「修身を誠にして以て天愛を承く」という表現になっていることに、李退溪の「民族主義的な本能からの反発、抵抗感の発露」を読み取ろうとしている。筆者自身はこの著者の解釈とは別の解釈を考えているが<sup>37</sup>、しかし、「抑制的」であった李退溪に取って「民族主義的な本能からの反発、抵抗感の発露」を読み込もうとする著者の姿勢には、並々ならぬ「著者自身」のナショナリズムの発露を感じ取ることができるだろう。

そして、この中国皇帝に対する臣従という問題は、「天の愛は中国皇帝・朱子には届きやすく、朝鮮国王・栗谷には届きにくい」といわれるように、民族主義的な本能に忠実であった李栗谷にとっても深刻な問題であった。

儒教的な神々の頂点に立つ天について栗谷には退溪との類似点も指摘し得る。冊封体制の中にある以上、栗谷自身が語るように、天を祭り得るのは天子である中国皇帝のみで、諸侯である朝鮮国王は祭天を放棄せねばならない。……／しかし栗谷は、退溪同様に天譴説を継承し、人君と天との関係を親子の近い関係に擬え、天が怒れば自らに過ちがなくとも天心に適うようにせよ、と積極的な姿勢を見せている。……／明王は必ず天の仁愛の対象となるが、暴棄の君の場合には天は忘れる、すなわち仁愛し

35 同、二三六～二三七頁。

36 李退溪の「天」観念については、筆者もほぼ本書の著者と同様の指摘をしたことがある。拙稿「한일 정통사상과 '천' 관념의 변용: 천(天) 관념의 병용에세 보이는 한일 양국의 근대 내셔널리즘의 특징」(『정치사상연구』 제 14 집 2 호 2008 년 가을, 한국정치사상학회, 157 ~ 183 頁)、および「이 퇴계의『주자서절요(朱子書節要)』에 관한 일고찰—「천(天)」에 관한 명제를 중심으로—」(『退溪學論集』第 4 号、嶺南退溪學研究院、2009、29 ~ 57 頁)を参照された。

37 注 34 を参照。

ない場合があるというのである。朝鮮国王は必ずしも天愛を受けられるとは限らず、天愛を受けられるように努力しなければならない。栗谷にはこの不安がつきまっており、先の栗谷の積極的な姿勢はこの不安の逆説的な表現なのではなかろうか<sup>38</sup>。

理気論において対照的な立場にある栗谷が、退溪同様に天譴説を継承したのはなぜか。この疑問に、著者は「朝鮮国王は必ずしも天愛を受けられるとは限らず、天愛を受けられるように努力しなければならない」という栗谷の言説を引用し、栗谷の「不安」を指摘する。李退溪の「ジレンマ」と李栗谷の「不安」。著者が発見した朝鮮を代表する二大儒者がともに中国皇帝と朝鮮ナショナリズムの問題と葛藤していたという事実は、図らずも朝鮮儒教研究の根本的な再検討を要求するものである。

中国と冊封関係になかった日本人は、近世の儒者だけでなく、現代の研究者においても、李退溪の「ジレンマ」と李栗谷の「不安」に留意することはなかった。また、韓国においては、中国との冊封関係の解消後、直ちに日本の植民地に墮してしまったという痛恨の過去があり、そのために李退溪の「ジレンマ」と李栗谷の「不安」は、見て見ぬふりをせざるを得ない問題であり続けている。韓国人研究者であれば、このデリケートな問題にはとにかくできるだけ近づかないようにすることが習慣化している。そこに敢えて果敢に飛び込み、朝鮮儒教の核心にある中国皇帝と朝鮮国王の関係に照明を当て、屈折した朝鮮ナショナリズムの形成過程を明るみに出した功績は、本書の最大の成果である。

そして、こうした日本人研究者も韓国人研究者も踏み込まなかった領域に決然と分け入り、まるで有能な外科医のごとく、慎重な腑分けと病巣の摘出を行うことができたのは、繰り返すことになるが、著者が在日朝鮮人二世という立場にあったからこそである。敢えて説明する必要はないと思われるが、いわゆる「在日」の立場は、日本国内においてもまた韓国国内においても市民権を得ていない状況にある。それは研究者の処遇においても同様であり、とくに朝鮮研究における「儒教」の持つ特別な地位と名誉を前にして、韓国人研究者と対等の立場で議論をすることは、日本人研究者以上に在日研究者には困難なことである。そのため、多くの在日研究者は儒教研究を回避しがちであるが、著者はそうした在日の立場に臆することなく、堂々と対等に韓国人研究者と議論する勇氣と冷静さを兼ね備えている。この境地に達するまでに、おそらく幾多の困難と挫折を経験してきただろうと推測される。著者のたゆまぬ努力に敬服するとともに、本章が守本順一郎からの自立を意味するものであることはもはや明らかであろう。

---

38 同、二四八頁。

## 6 在日の立場から

本書には、末尾に補論として二つの論文を収録している。補論1は「現代韓国における儒者・儒教の記憶と機能—朴正熙時代を中心として」であり、補論2は「韓国における住宅文化の一断面—日韓の賃貸借住居の比較を中心として」である。

これまでかなりの紙幅を費やしてきたので、それぞれ簡単な紹介にとどめる。補論1の論文は、日本ではあまり知らない朴正熙時代の儒教の取り扱いの変化を扱ったものである。かつて独裁者として暗殺され、近年その経済的手腕が急速に再評価されている朴正熙は、自らの権力確立にあたって、儒教を政治的に利用してきた。そのあたりの事情を著者は見事に整理している。日本ではほとんどが知られていない事柄だけに、やや長文になるが全文を引用してみる。

北朝鮮との戦争に備え、直接武力的な象徴を必要とし、その機能を果たしたのが李栗谷や李舜臣であり、国民統合の象徴とされたのが李退溪であったと思われるのである。退溪学が非政治論として取り扱われるのは、各種の政治的対立の中から李退溪を救い出し、国民統合の文化的象徴にする必要があったのであろう。こうして一九七〇年代以降の儒教教化の強化の結果、今日において韓国は儒教の国と呼ばれ続けているのである<sup>39</sup>。

儒教は発祥地である中国が存在し、李退溪自身「東方の朱子」といわれてきた。その意味で儒教は朝鮮の伝統思想と化していたが固有思想とはいえ、民族的求心力には一定の弱さがつきまわっていた。しかし、一九六〇、一九七〇年代の世界では、孔子と朱子の祖国である中国は毛沢東主義・共産主義国家となり、儒教への批判運動がたびたび繰り返されており、中国は儒教国家ではなくなっていた。そして大韓民国の宗主国でもない。このような状況の中で李退溪の朱子学が本来の歴史的な文脈から切り離され、退溪の主理主義＝君臣の義の絶対性の主張が、この時点での韓国の政権への民族主義的求心力を高めるものとして期待されたとしても不思議ではない。退溪は政治家でもあり彼の学問がすぐれて政治学であるにもかかわらず、韓国では多くの学者たちが退溪学を非政治学とする見解を表明し、このイメージは国民に相当の広がり浸透しているのであるが、この事情も李退溪という人物を国民統合の象徴とし、退溪学を国民統合の思想とすることに有利に作用するであろう。様々な利害が入り乱れる政治の場に入った途端、その人物は一部の集団の代表たり得ても全国民の象徴とはなり得なくなるからである。逆にいえば、この事情が李退溪の学問を政治から切り離して理解させ、退溪は教育者、哲学者、非政治家というイメージを拡大再生産させてきた

---

39 同、二七頁。

のかもしれない。／さらに退溪・退溪学が国民的な求心力を持ち得るのに有利に作用する事情が存在する。李退溪の著述は日本に伝わり、日本の朱子学者たちは李退溪を直接の師匠として朱子学を受容していったという事実の重みである。韓国の歴史教科書では、古代以来韓国は日本に先進文明を伝えてあげたが、日本は軍事侵略でお返しをした「忘恩背徳の輩」という反日ナショナリズムを表現する定型がある。韓国は中華であり、日本は夷狄であるという朱子学的、儒教的歴史観ともいうべきものである。日本の近世儒学思想史に教師的役割を果たした李退溪は中華主義的ナショナリズムの象徴的人物でもあるのである。李退溪が教科書において特筆される理由はここにもあるといえよう<sup>40</sup>。

李退溪を取り巻く現代韓国の政治状況は、非韓国人に分かりづらいものである。それを敢えて研究することの政治的意味、すなわち「在日」の政治哲学を見逃してはならないだろう。

また補論2では、「韓国人はなぜ引越しを好むか」という疑問に対して考察されている。韓国社会は、日本と異なり、住民が一箇所に定住する期間も割合も極めて低い。すなわち、流動性が極めて高く、より良い生活環境を求めて引越しをするのは常態化している。その原因を、傳貫（チョンセ）という韓国独自の賃貸借制度に求め、それを分析した結果、次のような結論に達している。

現代韓国人は、地域コミュニティのような地縁的關係をほとんど持たず、主に血縁（同姓同本の宗族）、実際の居住に基づく人間関係とは異なる広義の地縁的關係としての故郷の親友（コヒャンチング）、頼母子講に類似した「契」の現代の変容の一つである同窓会（＝学縁）という三つの人間関係の中で生きており、地域コミュニティに帰属意識を持たない韓国人は、長期間の居住に飽きたり、よりよい住居を求めたりして頻繁に引越しを繰り返しているのである<sup>41</sup>。

そして、こうした血縁や地縁を地域コミュニティよりもはるかに重視する韓国人の生活習慣は、時代とともに変容していくことが予想されるが、それについて著者は興味深い予測を立てている。

そもそもこのような地縁共同体と民主主義の対応関係については建国期アメリカのタウン・ミーティングなどが念頭にあると思われるが、それからすれば韓国の民主主義

---

40 同、三〇七～三〇八頁。

41 同、二七頁。

は過度に否定的に評価されざるをえない。しかし逆の面もあるのではないかという考えもあり得そうである。一つの地域に閉ざされない人間関係を持つ韓国社会は人間の移動が極めて激しい社会であり、それは韓国国内にとどまらず、国境を超えて人間の移動が頻繁に起こり、そこに広範囲な人間関係が形成されやすく、それを通じて情報、お金などが流れ得るのではないだろうか。こうした韓国の市民団体は非常に強い抵抗力を持ち得るのではないだろうか。このような側面もあり得よう<sup>42</sup>。

著者はあとがきで、大学院時代の自分は「寝ても覚めてもナショナリズム」「二四時間ナショナリズム」という精神状態であったと述べている。その〈ナショナリズム人間〉が、ともすれば否定的に評価されがちな韓国の血縁・地縁共同体、あるいは韓国式民主主義に対して、「韓国の市民団体は非常に強い抵抗力を持ち得るのではないだろうか」という希望を見出している様子は、著者のナショナリズム観の成熟を物語るものであると同時に、祖国の統一と民主化を信じて疑わない著者の強い信念の現れでもあるだろう。

韓国儒教、そして韓国社会に関心をもつすべての人に読んでもらいたい快著である。

(INOUE Atsushi)

---

42 同、三四〇～三四一頁。