

朝鮮儒者の思惟様式と対外観の変容

Transformation of Noetic Mode and Foreign View of Korean Confucian

邊 英 浩

BYEON Yeong-ho

要旨

朝鮮王朝は朱子学によって建国され、その思惟様式と対外観は16世紀に登場した李退溪^{イ・テグ} (名は滉^{ファン}、字は景浩^{キョンホ}、退溪は号 1501~70年)、李栗谷^{イ・ヌルゴク} (名は珥^イ、字は叔猷^{スゴク}、栗谷は号 1536~84年) によって代表される。しかし朝鮮王朝が末期に近代に遭遇したとき、その基本的な思惟様式と対外観は大きく変容していた。それは、夷狄の中華への上昇可能性の肯定、儒教文明化以外の文明化への視野の拡大、この2点である。こうした思惟様式と対外観の変容が起きつつあったときに、朝鮮王朝は近代を迎えることとなった。そのため高宗政権は、自ら近代化を進めながら、これらの近代的な夷狄との外交交渉、同盟関係を適宜構築していく政策を推進し、一定の成果をあげていくことができたのである。これらは国際関係を単に力関係から見るという次元では理解できないものであった。

I はじめに¹⁾

対外観を論じる時はナショナリズム論が中心テーマのひとつとなる。ところがナショナリズムという言葉は多義的な意味を持ち、論者によって様々に使用されるが、今は結論のみを述べて、それを前提にしていくことをご理解いただきたい。筆者はナショナリズムを近代に限定せず、国家といえるようなものが成立する前近代にも使用している。ナショナリズムが他の思想やイズムと異なる所以である非合理的な神話や象徴体系に基づいた非合理的な感情に基づいた思想・運動などであるという点では近代と前近代のそれとは共通しているためである。またナショナリズムには各地域・時代ごとの構造があり、本論が取り扱う中世封建時代である朝鮮王朝時代のナショナリズムについていえば、その主体は国家構成員である士族たちであるが、朝鮮王朝はその点において対内的、対外的に特異であったが、それも今は省略する²⁾。

本稿の課題は、朝鮮儒者の思惟様式と対外観の構造と変容を明らかにし、韓末~日帝初期の儒学者知識人の日本観の歴史的前提を提示することである。本稿では、それについて対内的な課題と対外的な課題があることを指摘しておきたい。対内的な課題とは、朝鮮王朝では地域的な割拠性は制度上はすでに克服され国内的には身分の差を超えて一体感を作

り出しやすかったにもかかわらず、宗族間対立により分断されていたことである。17世紀後半以降農民経営の成長と安定に伴い、地主と下人（小作農・自作農）との対立が激化し、農村内は不安定化していたが、それを再び安定化させたのが、同時期に発展してくる閉鎖的な擬制血縁集団である宗族であった。同一村落共同体内の地主と小作との対立は、超村落的に形成される宗族が盛行してくると、一宗族と他宗族の間の対立に転化されていった。こうして宗族間の対立が激化していくと、不安定化していた地主と小作の対立は再び安定を取り戻し、朝鮮王朝も安定を取り戻したのである。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阻止要因である。1908年に、1万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、李麟栄イ・イニョンが父の訃報を受け「不孝は不忠なり」といって父の喪に服するために突然帰郷し、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阻止要因であったことを物語っている。近代日本の侵略に際して衛正斥邪という義兵抵抗運動が起こってきたが、ここでいう衛まもべき正学とは儒教文明であり、斥けるべき邪学とは夷狄の教えであった。夷狄である日本への抵抗運動の理念として儒教に執着するとき、それは自己の宗族への執着となり、これが逆説的に民族統合を分断し、抵抗を弱化させてしまったのである。

ただし朝鮮の宗族を語る場合、以上のような閉鎖的な側面もあるが逆の側面もあることに注意を払う必要がある。朝鮮の士族（あるいは両班ヤンバン）³⁾には、中国の士大夫層とは異なり、世襲的な身分の観念が強固に存在していた⁴⁾。士族（両班）、中人、良人、賤人という四大身分が存在し、尊貴の観念が強かったのである。この点で生まれつきの身分というものはないと広く意識されていた中国とは異なる。この士族身分が社会的に認定されるためには祖先に科挙及第者や官僚が存在していたかが問題となったが、その点で自らの宗族が朝鮮王朝の官職体系を通じて他宗族と繋がっていくのである。朝鮮王朝が滅亡した後、現代の韓国ではほぼ国民が両班たちの後裔と認識されているが、祖先が朝鮮王朝より受けた官職を通じて韓国民が1つに統合されているといっても良い⁵⁾。ただそれにもかかわらず李麟栄の事例はその閉鎖性が強く出た事例である。だが本稿では対内的な課題の指摘はこの程度とし、以後対外的課題について述べていきたい。

対外的な課題は、儒教文明国家である朝鮮王朝の国人は、夷狄とみなすモンゴル、満州、そして日本への文明的優位を誇ることはたやすいが、儒者である限り、儒教文明の中でその発祥地である中国が世界の頂点であることを否定することには困難が伴い、それをいかに克服していくかであった。本稿ではまず、第一に、朝鮮朱子学と対外観を検討する前提として中国の朱子に触れる。第二に、朝鮮朱子学の完成者である16世紀の李退溪（1501～70年）を検討し、退溪が世界の儒教的な文明秩序の中で遭遇したジレンマを明らかにしていく。第三に、李栗谷（1536～84年）がその退溪のジレンマをいかに乗り越えようとしたのか、またその結果いかなる新たな困難を抱え込んだのかを明らかにしていく。第四に、明清交代がもたらした新たな状況での変化に触れる。最後に朝鮮時代末期の状況に触れたい。

Ⅱ 朱子 —主理主義・中華思想

まず、朱子学者たちのナショナリズムは彼らの思想の基軸である理気論と密接な関連があり、そこから検討を始めるが、まず朝鮮の朱子学者が依拠した中国朱子学のそれから見ておかねばならない。朱子学の理論体系の中軸である理気論を簡略に説明しておこう。まず「気」であるが、それは何よりもまず、一つ一つ違った姿や形を持っている現実の個々の人や物を存在として肯定、成立させる差別的、個別的な範疇である。仏教においては、差別的、個別的なものは虚妄なる心念の反映にしかすぎず、従ってそれは虚妄なる仮相として非存在であったのであるが、朱子学においてはそうではなかった。しかし人間は気を稟けて個別的な存在となることができるが、個別的な人間の稟けた気には清明混濁の差別があり、人間は個別的な存在としてだけでは不完全な存在である。しかし人間は完全なるものへの通路を等しく持っている。人間には本来完全なるものとしての「理」が内在しており、従って人間は気の混濁を取り去って、完全なるもの、すなわち理を具現した聖人に到達することができる。ここに、個別主義を基礎づける範疇「気」に優位するところの、完全なるもの、平等なるものを基礎づける「理」なる範疇が現れる。この理は個別的なるもの、差別的なるものを統括するところの完全なるもの、すなわち全体であり、普遍である。では理の内容はというと、それは「誠」であり、君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友の間の上下の秩序である五倫を意味していた。そして朱子においては、父子の間の倫理も重視されるが、君臣の間に分こそが最も肝要なものとされ、ここに個別主義と普遍主義とを結ぶ五倫と呼ばれる階層主義が生まれるのである。以上において述べたように、朱子学において理は普遍的・全体的範疇であり、気は差別的・個別的範疇である。そして全体と個別とは、幾つもの次元で政治思想的にとらえることができる。すなわち郷村・村落共同体内での支配者である地主（＝全体）と小作（＝個別）との関係、次いで地域（＝個別）と統一権力（＝全体）との関係、さらに冊封体制全体（＝全体）と朝鮮王朝（＝個別）との関係などである⁶⁾。

朱子が気に対する理の究極性を強調する主理主義であったことは周知のところであるが、彼の理の超越的実体性の強調は対外問題によるところも大きい。中国では封建社会形成期である宋代に常に北の遊牧民の南侵にさらされ、封建地主＝士大夫たちは統一権力への結集を至急の課題とせざるをえなかったために、自己の軍事的階層序列機構としての封建家臣団を作り出せないままに、統一権力に結集したのである。封建地主たちは官僚となることによって、対外的防衛と自己の佃戸支配の貫徹を、いわば寄生的な形で統一権力に要請し、統一権力もまた官僚＝士大夫たちの支えを待って始めてその絶対性を主張し得たのである。朱子における理の超越的実体性の保持は、地方＝分権権力に対する全体＝統一権力の絶対性の主張でもあった。これは君臣間の倫理＝忠、君主の絶対性の主張として表現され、また家族主義国家観＝孝によっても補強されている。朱子における理が根源性、超越性、実体性を強く持つのは、朱子の学問が外敵の脅威に対するナショナリズム、ナショナルなエートスであったためでもある。

こういった朱子のナショナリズムは中華主義的な対外観として表現される。世界を儒教文明の実現度合いに応じて階層的に見て、中華である中国は世界の頂点に立ち、周囲の異

民族は夷狄とされるのである。ただし朱子は古典儒教（『論語』『孟子』等）とは異なり、人間と夷狄の差異を、人種的・地理的な差異とはとらえず、「人語」、つまり人間の言語（＝漢民族の言語）を理解できるか、どうか、という微妙な点に求めている。

「獼猴に至りては形状は人に類して、便ち他物に最靈なるも、只だ説話を会せざるのみ。夷狄に到り得るも、便ち人と禽獸との間に在りて、終に改め難き所以なり」（「至於獼猴、形状類人、便最靈於他物、只不會説話而已。到得夷狄、便在人与禽獸之間、所以終難改」）⁷⁾

朱子は夷狄が中華に上昇しえるか、どうか、明言していないが、朱子学の基本的な発想が、人間は努力により道徳的な階層序列の中で上昇し得る（聖人は学んで至ることができる）というものであるため、道徳的な階層的国際秩序の中で夷狄が中華に上昇し得ることを否定するのは困難であったと思われる。頂点に立つ者は、その地位を維持するために、下位者が頂点に上昇し得るという事態を否定したいであろうし、朱子も中華と夷狄との差異を固定的に捉えたいのであろうが、朱子学の基本的な発想に内在してみれば、夷狄が中華へ上昇するという可能性を否定することは困難であったといわざるをえない。

中国では、一旦朱子の理気論が思想界の首座を占めるが、その後朱子の理の超越的実体性に対して明代中期以降に批判的潮流が形成されてくる。明代中期に至るまでに小作農（佃戸）は成熟し、それに伴って地方の自立性が増大してくるや、個別的範疇である気を拡大させ、理の根源性、超越的実体性を希釈しようとする思想潮流を生み出したのである。こうして個別化の契機が強い主気主義の登場により、朱子の学問が持っていたナショナルなエートスは形骸化していった。ただこの頃登場する陽明学も個別化の契機が強いが、その理の内容が家族主義に傾いているため、求心力を持ち得た。朱子学におけるナショナルなエートスの衰退は中国では一旦は陽明学により補強されたのである。（ただし主気主義と言っても、理が気の主宰者とされ、気が理よりも重視されたわけではない。そのため主気主義という言葉自体はなほだ問題であるが、今は暫定的に朱子的な理気論を主理主義、明代中期以降の思想潮流を主気主義と呼んで区別する）。

Ⅲ 李退溪 —主理主義・小中華思想

朝鮮では16世紀に主理主義を確立した李退溪^{イ・テゲ}が登場するや、李栗谷^{イ・ユルゴク}に代表される主気主義がそれに対置され、以後朝鮮王朝末期に至るまで両派が対立を続けながら並存する状態が継続する。そして陽明学はあまり受容されなかった。

李退溪は朱子にほぼ等しい主理主義であった。李退溪当時の国際環境の平和化のもとで、集権化の契機が弱まり、結果臣下の個別的な力が強くなり、権力闘争が多発していた（＝士禍）。退溪の主理主義はこういった中での逆説的な国王権力の絶対性の主張であった。退溪は朝鮮の士族たちに五倫（君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友）の道徳を強調し、朱子同様に国王権力への求心力を強めようとしていたのである。朱子の場合、個別的な契機が弱く、対外的な圧力が強い状況での統一権力の絶対性の主張であったのに対して、李退溪の場合相対的に弱い外圧の下で、個別的な契機が強まっている中で統一権力の絶対性を主張したという組み合わせの相違はあったが。

しかし本稿の視角から見ると、李退溪と朱子には重要な相違があった。朱子の主理主義は、君臣の義＝統一権力である宋朝の絶対性を意味しナショナルなエートスでもあったのに対して、退溪の主理主義は朝鮮王朝の絶対性を意味するものの、ナショナルなエートスとは言い切れなかった。朝鮮王朝は明から冊封を受けることにより、明の皇帝と朝鮮国王とは形式的には君臣関係にあった。そのため退溪が主理主義により君臣の義を強調すれば、それは朝鮮王朝の臣下である退溪と朝鮮国王との関係にとどまらなくなる可能性があった⁸⁾。

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。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。

退溪のこのジレンマは彼の「小中華」思想として表現されているようである。退溪は儒教発生の地である中国が中華であることは当然の前提とした上で、本来、東夷である朝鮮もまた中華とするために、中華と夷狄との差異を種族的、地理的要因にではなく、儒教的礼の実現いかんに求めている。

「臣伏して以へらく、人に恒言有り、皆曰く『夷狄は禽獣なり』と。夫れ夷狄も亦人なるのみ。乃ち禽獣に比するは固より甚しく之を言ふに非ざるなり。其の礼義を知らず、君臣・上下の分無きが為めなり。而してその生為るや、蚩々蠢々として、冥頑不靈、殆ど禽獣と異ること無し。故に類を取りて之を並称するのみ」（「臣伏以人有恒言、皆曰『夷狄禽獣』。夫夷狄亦人耳。乃比於禽獣者、非固甚言之也。為其不知礼義、無君臣上下之分。而為生也、蚩蚩蠢蠢、冥頑不靈、殆與禽獣無異。故取類而並称之爾」）⁹⁾

これは朝鮮儒者の通説といってもよい観念であった。朱子が中華と夷狄との差異を漢民族の言語（＝人語）を理解できるか、どうかに求め、口語と文語を特に区別していなかったが、朝鮮儒者はこれを漢民族の文語を理解し、儒教文明を学習、習得しえるか、どうかという点に求めていたといつてよからう。朱子において否定されてはいないが、突き詰めて考えられることなく曖昧なままにされていた夷狄から中華への上昇可能性を、朱子学の基本的な発想に内在しつつ、東夷である朝鮮が中華へ上昇し得るという点を明らかにしたものであるといえる。

この中華観念の上に、殷の紂王を滅ぼした武王が殷の三仁の一人とされる箕子を朝鮮に封じ、箕子は八条の教えをもって朝鮮を統治したという、いわゆる「箕子東来伝説」を肯定し、朝鮮は古くより「華を慕って夷を変化」させた儒教文明の発達した「君子之国」・「小中華」であるとしている¹⁰⁾。

ここでは朝鮮を「小」中華とし、「大」中華とでも呼ぶべき中国とは区別している。中華の前に（「大」・）「小」という形容詞が冠せられるというのは、両者の種族的・地理的な区別は依然として維持されていたということであろう。もちろん儒教文明（中華文明）はその実現度合い・純度を競うもので、領土的には小さな朝鮮が中国と同等、あるいは中国以上に儒教文明を実現しているということも論理的にはあり得る。しかし退溪は朝鮮を中国に次ぐという意味で小中華と呼んでいた。

こうして李退溪の小中華主義は朝鮮民族の本能からの反発を抑え込むことができないで

あろうし、ほかならぬ退溪自身も朝鮮民族の一員としての民族主義的な本能を簡単には抑制できなかった。

Ⅳ 李栗谷 一主気主義・朝鮮中華思想・固有信仰

朝鮮朱子学においてナショナルなエートス、ナショナリズムが現れてくるのは、中国ではナショナルなエートスを形骸化させた個別的な契機の強い主気主義であった。朝鮮社会では、相対的な意味においてであるが統一権力に対して遠心力が強く働き、内部には常に分裂（＝三国鼎立）の芽が萌しており、栗谷の主気主義＝個別主義の内容の一つはこの地域の独立化傾向・地域への遠心力の強さであったと思われる。そして李栗谷が視点を朝鮮王朝内部から国際関係へと移した時、そこに現れる全体とは冊封体制であり、その中で個別的な部分とは朝鮮王朝であったと思われる。ここにおいて個別的な契機の強い主気主義が中国中心の世界秩序への反発＝ナショナリズムとなって現れた。

李栗谷のナショナルな志向性は、武の意識化（＝十万養兵説）の中に表現されていたが、この志向性はナショナリズム、ナショナルなエートスにまで高められねばならない。それが李栗谷における朝鮮中華主義ともいえるものであった。彼によれば、朝鮮における儒教文明の水準の高さは中国にも劣らないものである。栗谷は退溪同様に中華と夷狄の差異をやはり儒教的礼の実現に求め、かつて夷狄であった朝鮮は儒教文明化し、その水準は中国にも劣らないという。

「臣聞く『天に二日無く、民に二主無し』と。惟^{おも}うに我が東方^{はる}に海表に在りて、別に一区を為すが若しと雖も、而れども九疇の教・礼楽の俗、華夏に譲らざれば、則ち終に一帶の水を以て限りて、而して自ら異域と為すべからず。故に中華に修貢す。……名は外国と雖も、而れども実は東方の一齊魯なるのみ」（「臣聞『天無二日、民無二主』。惟我東方^{はるかに} 在海表、雖若別為一区、而九疇之教、礼楽之俗、不讓華夏、則終不可限以一帶之水而自為異域。故修貢中華。……名雖外国、而実東方一齊魯耳」）¹¹⁾

そして、退溪とは異なり朝鮮を「中国」とまでいうのである。

「余曰く『浮屠は是れ夷狄之教なり、中国（朝鮮王朝のこと：引用者註）に施すべからず』。僧曰く『舜は東夷之人なり、文王は西夷之人なり、此れ亦た夷狄なるや』（「余曰『浮屠是夷狄之教、不可施於中国』。僧曰『舜東夷之人也、文王西夷之人也、此亦夷狄耶』」）¹²⁾

もちろんこの場合の中国というのは、山鹿素行が日本を中国と呼び、中国を外朝といていたのとは異なり、中国が中国であることを否定するものではなく、朝鮮もまた中国であるという意味であろう。

栗谷は、朱子学内部で朝鮮の儒教文明の水準は高く中国と同等の世界の頂点であるとし、箕子以来の古くからの儒教文明化を誇り、儒教の内部でナショナルなエートスを獲得しようとする思想的営為をしてきた。もちろんそれはナショナリズムとでもいうべき意味を持つであろうが、しかし朝鮮王朝が中国も乗り越え世界の頂点に単独で立つというような明晰さを欠いている憾みが残る。やはり儒教発祥の民からなる漢民族王朝の明を前にして、ある種のためらいがでてくるのであろう。

こうして栗谷はこの限界を乗り越えるために、儒教の外に出て、朝鮮の固有信仰（檀君神話）に遡るのである。伝統思想と固有思想は異なる。伝統思想化した儒教は、固有思想ではないのである。栗谷には檀君の歴史的存在を肯定しているところがある。

「若し古昔を稽えれば、上は檀君自り、下は王氏（高麗）に至るまで、治乱相い因り、枚拳すべからず」（「若稽古昔、上自檀君、下至王氏、治乱相因、不可枚拳」（『栗谷全書二』578頁下段。拾遺卷6、32張右、盜賊策）。

「吾東方海外に居すと雖も實に中国と相い盛衰す、檀君以来君あり、臣ありて能く治めて之を教ふるは皆之れを指して言うべきか」（「吾東方雖居海外、実与中国相盛衰、檀君以来有君有臣、而能治而教之者、皆可指言之歟」（『栗谷全書一』302頁下段、卷14、44張左、策問四）。

この史料は科挙試験の答案や出題文であり、私的文書ではないが国王に上奏した公式文書でもなく、いわば準公式文書とでもいうべきものである。公式文書では箕子にのみ言及し、檀君への言及は見られない。目立たないところで時折さりげなくナショナリズムが表出しているといえよう。

だがここでまた問題が起こる。朝鮮の固有信仰である檀君神話はその文書記録が断片的にしか残存していない（『三国遺事』で440文字）。そのため具体的な秩序内容などを知り得ないのである。現世の秩序を語るべき統治者達が檀君神話にまで回帰した時に、再び現世の秩序を語る普遍的な思想と再結合、癒着するのである。檀君神話と儒教の結合、これが朝鮮王朝時代のナショナリズムの核心であった。ちなみに、近現代を迎えた時、檀君神話と儒教は、新たに受容された近代西洋文明や共産主義とも癒着していくのである。（李承晩、維新体制期の朴正熙、主体思想等）

小括しておこう。この時点での朝鮮では主理主義はナショナリズムにおいて朝鮮国王への求心力をもたらそうとするものであったが、冊封体制ゆえにそれが朝鮮を超えていってしまいかねないというジレンマを抱え込まざるをえなかった。結局このジレンマは一旦主気主義によって解決されていくが、それは儒教の枠内では、個別的契機が強いため民族的求心力にある種の弱さを伴い、その弱点を超えていくために民族的思惟の最古層にまで遡っていったのである。こうしてみると朝鮮封建ナショナリズムの最もありえる理想的な形態が浮かび上がってくる。冊封体制が解体された上で、主理主義的な儒教が、さらに儒教の枠を超えて固有信仰（檀君神話）と結合するというものである。

この理想形態を実現するための前提条件である冊封体制からの離脱はこの時点でどの程度の可能性があったであろう。現実的に考えれば、冊封体制から離脱しようとする時、中国の王朝との緊張が高まり、軍事衝突の可能性が高まる。それに朝鮮が独力で対処し得ることもありえるが、やはり同盟国の存在が重要である。この時点で中国と対抗するための同盟国を純軍事的に考えれば、選択肢は意外に多い。満州族、モンゴル族、日本などとの同盟である。純軍事的には可能な選択肢であり、儒教国家化が進展する前の朝鮮ではありえたであろう。しかし儒教国家化が進展し、(小)中華化した朝鮮では国際秩序の中で自らよりも下位に位置する夷狄との同盟は考えにくいものとなっていた。逆にこれらの夷狄からの武力侵攻を受けて中国に支援を要請するという事態が起きたのである。同盟には理念も必要なのである。

V 明清交替 — 夷狄から中華へ・多元的文明観

退溪・栗谷没後に漢民族王朝の明から満州族王朝の清への交代が起きたが、これは朝鮮内に清朝夷狄視と朝鮮小中華主義の盛行をもたらした。李退溪における小中華主義は現実世界において朝鮮を明の次に位置づけるものであったのに対して、この時期の小中華主義は、現実の世界での頂点は朝鮮となるため、ナショナリズムの視角からは一步前進している。ただ観念の世界においては朝鮮は依然として滅亡した明の次に位置づけられるため、やはりナショナリズム論としての明晰さを欠いている憾みが残るが。そしてこの時点の小中華主義は、以前よりは固有信仰への回路が弱かったであろう。夷狄である清に対する場合は儒教を強調することにより現実世界の頂点に至り得たために、固有信仰＝檀君神話にまで回帰する必要性は稀薄になるためである。

清朝夷狄視と朝鮮小中華主義は中華と夷狄との差異を固定的に捉えるものである。しかし清の中国支配が安定し、清が中国史上稀に見る有徳なる君主を輩出し徳治を実行している段階に至ると変化が起きた。この頃登場してきた北学派は、支配者である満州族＝夷狄と被支配者＝中華の民とを区分し、中華の民からは学ぶべきことを事を主張した。これは清朝支配下の全てを丸ごと夷狄視したことからすれば、夷狄を支配者に限定したため、よりリアルな把握であるといえるが、やはり東夷である朝鮮自体が中華に上昇したことを考えれば、論理的には一定の無理がある。朝鮮自身東夷であったが、(小)中華にまで上昇したのであるから、漢族の言語を理解し徳治を施す東夷である満州族＝清が中華に上昇する理論的可能性を否定することは困難である。栗谷の主気主義の延長上にくる朝鮮最高の実学者、チョン・ダサン丁茶山(1762～1836年)が朝鮮以外の東方の夷狄にも中華に上昇することを認めたのはその論理的帰結の一例であろう。そして丁茶山は朝鮮の固有信仰へも回帰していったため、彼は東の中でも朝鮮は真東に位置するとして、朝鮮を真東ではない東夷＝清より上位に置こうとしていた¹³⁾。

こうして夷狄と中華との差異を固定的にとらえる発想から、夷狄の中華への上昇可能性が理論的に深化させられていった。こうして夷狄に内在してその実態を把握するという、一層リアルな思考をする思想が形成されてきていたのである。もちろん中華への上昇しか考えないというのであれば、儒教文明化以外の文明化ということは認めないということであるが、その点でも朝鮮の実学は異なっていた。

ヨーロッパ封建社会の思想であるカトリシズム(天主教)は17世紀以降、北京のイエズス会より西学(＝自然科学)と共に朝鮮に伝えられ、急速に浸透していった。朝鮮に伝えられた西学の中心であった天文学は地球球体説をもたらした儒教の天円地方説と衝突するようになったが、これは一面で自然像と社会像とを統一的にとらえる朱子学的世界像を解体させる契機となり、朝鮮の「封建」権力にとっては歓迎できないものであったが、他方中国を地理的に世界の中心とする観念を否定するものであったため、中国への臣従に不満を内攻させていた「朝鮮」の封建権力にとってはむしろ積極的に受容されるべきものであった。朝鮮の大実学者、ホン・デヨン洪大容(1731～83年)が、独自の天体観測に基づいて東アジアで始めて地球球体説を超えて、当時西洋からも伝えられていなかった地転(動)説にまで辿り着いたが、それは洪大容の知性もさることながら、恐らくナショナリズムを内攻させてい

た朝鮮知識人の一般的状況と無関係ではなからう。

西学と西教(カトリシズム)は政治権力による徹底的な弾圧(1801年の辛酉教獄)以後、一旦歴史の表面より消えていった。しかしナショナリズムに支えられながら広まっていった儒教文明化以外の文明化への視野の拡大は消え去ることはなかった。

VI 結びに代えて

夷狄の中華への上昇可能性の肯定、儒教文明化以外の文明化への視野の拡大。こうした思想構造の変容が起きつつあったときに、朝鮮王朝は近代を迎えることとなった。近代の初頭において清との冊封体制からの離脱が大きな対外的な課題として浮かび上がってき、高宗政権は長い苦闘の末に清との冊封体制の解消に成功した。(1897年の大韓帝国宣布、1899年の韓清条約)

かつての朝鮮王朝は儒教的秩序観にとらわれ、軍事的には中国との冊封体制を廃棄させるために十分に同盟国となりえるモンゴル、満州、日本を自らのほるか下位に位置する夷狄として固定的にとらえたため、同盟は実現しなかった。今度は、新たな同盟国の選択肢として近代西洋文明国や近代西洋文明化しつつあった明治日本が登場していた。従来の儒教的な国際秩序観にしたがえば、これらもやはり自らの下位に位置する夷狄に過ぎないはずである。ところが高宗政権は、自ら近代化を進めながら、これらの近代的な夷狄との外交交渉、同盟関係を適宜構築していく政策を推進し、一定の成果をあげていった。近代化されたとはいえ、やはり夷狄である諸国家との同盟を模索し、一定程度それらを利用することができたのである。これらは国際関係を単に力関係から見るという次元では理解できないものであった。高宗政権にこのような外交が可能であったのは、朝鮮王朝内において、本文で述べたような思想構造の変容があり、旧来の夷狄のみならず、近代化した夷狄の諸国家の実情をもリアルに把握させる思想的前提が準備されつつあったためであるといえよう¹⁴⁾。

開化派も同様であろう。当時の国際政治、日本への過度の甘い見通しは否定できないにしても。

また農民に基盤をおいた東学は、欧米の近代思想を本格的に知ることなく、伝統思想の読み替えを通じて自生的に近代的な人間観を生み出したが、それが可能であったのも同様の理由であろう。東学は輔国安民を唱えたが、やがてナショナリズムの点でより深化した大倥教テジョンギョの誕生に思想史的影響を及ぼしたようであり、大倥教は檀君神話言説を現代にまで普及させた。

他方在野では衛正斥邪思想も影響力を保持し続け、これは朝鮮を亡き大明国の東屏であると誇る小中華思想の直接の後裔であった。

注

- 1) 本論文は、国際シンポジウム「日韓相互認識—移動と視線1910—2010」(主催:東北亜歴史財団、人間文化研究機構、国際日本文化研究センター 日程:2010年12月18日~20日 場所:国際日本文化研究センター)において「朝鮮儒者の思想構造・対外

観・対日観」という題名で報告したものに加筆、修正を行ったものである。

- 2) ナショナリズム論のみならず、本稿の詳細は以下を参照。特に第五章「ナショナリズム」。邊英浩『朝鮮儒教の特質と現代韓国 —李退溪・李栗谷から朴正熙まで—』イ・テグ イ・ユルゴック パク・チョンフィ 図書出版クレイン、2010年2月。
- 3) 士族と両班ヤンバンの関係について説明をしておきたい。両班は高麗王朝での東班（文班）と西班（武班）の官職保有者を指していたが、朝鮮王朝成立頃には身分観念に変化していた。ただ朝鮮王朝の前期では士族、士大夫と史料上はでてくる場合は多く、両班という言葉はあまり見つからない。それが後期から植民地時代にかけてほとんど両班と呼ばれるようになってきたため、現在も両班という呼称が一般化している。朝鮮王朝建国は朱子学を受容した新興の地方地主層が担ったため、彼らは武班も含む両班を忌避し、文を意味する士、士大夫、士族と好んで自称したものとされる。それが後期になると新たな階層上昇を遂げる人々が現れ、彼らが両班と自称する例が多くなるにつれて、両班という呼称が広まっていったものと推測されている。ただし大量の両班化現象が現れてくると、純粋の士族・両班層は、自らを他から差別化するために、儒学の教養ある士であることを強調したのではないと思われる。彼らは初め士、士大夫と自称していたが、1490年代（成宗朝～）から「士林」という言葉が現れ、1620年代（仁祖朝～）からは新たに「山林」という言葉が、真の儒者、士を指す呼称として現れてくるのもそれとの関連であろう。イ・テジン 李泰鎮『朝鮮王朝社会と儒教』第九章「朝鮮時代の両班」。イ・クワン 李祐成『韓国の歴史像』（創作と批評社、1982年【韓国語】）「李朝士大夫の基本的性格」「李朝儒教政治と「山林」の存在」など。吉田光男「朝鮮の身分と社会集団」（『東アジア・東南アジア伝統社会の形成』〔岩波講座・世界歴史13〕岩波書店、1998年）。
- 4) なぜこのような相違が生まれたのかは中国と朝鮮の科挙の相違による。宋代以降の中国ではごく一部の賤人を除いた全ての男子に科挙受験が認められ、高級官僚は科挙官僚で独占されていた。それに対して朝鮮王朝では、人口比で多数を占める賤人（15・16世紀には全人口の4割近くに達した）が文武科挙受験から除外されたのみならず、士族にとっての競争者である士族の庶孽しよげつ、郷吏、再婚した女性や不道徳な行いをした女性の子孫の文科挙受験を禁止した。武科挙は受験できたが。（1471年の『経国大典』巻三、礼典）そして科挙は17世紀以降から形骸化の度を深めていき、正祖（在位1777～1800年）死後の19世紀には外戚が専横アンドンを極め（安東金氏による勢道政治）、簡略な臨時科挙試験が乱発され、科挙の形骸化は頂点に達する。合格者が多数いるにもかかわらず官職が足りず、政治力のない人間は科挙に合格しても官職に就くことができないという事態が恒常化していった。このような科挙と身分制の特質が朝鮮王朝の士族に様々な刻印を刻み込んだのである。前掲邊英浩『朝鮮儒教の特質と現代韓国』第3章。中国、日本の儒学的教養人の社会的存在形態の比較は、渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、1997年10月、の「儒者・読書人・両班—儒学的「教養人」の存在形態—」参照。
- 5) 伊藤亜人『韓国』河出書房新社、1996年、26～27頁で、この滅亡した朝鮮王朝が現代韓国の国民統合機能を果たしている点を指摘している。
- 6) この理気論理解については、守本順一郎『東洋政治思想史研究』（未来社、1967年、

- 1996年再版)第二章、及び283～285頁、守本順一郎『日本思想史の課題と方法』(新日本出版社、1974年〔改訂新版は未来社、2008年〕)参照。
- 7) 『朱子語類』卷4、性理1、人物之性氣質之性。分析は岩間一雄『ナショナリズムとは何か』(西日本法規出版株式会社、1987年)115頁。
 - 8) 「天無二日、民無二王、春秋大一統者、乃天地之常經、古今之通義也、□大明為天下宗主、海隅日出、罔不臣服」『退溪全書一』260頁上段、卷8、55張、「禮曹答日本国左武衛將軍源義清」。□は1マス空きを示す。
 - 9) 『退溪全書一』167頁上段、卷6、7張、「甲辰乞勿絶倭使疏」。
 - 10) 「吾東箕子來封より九疇(を以て)教を設け、八条(の教えを以て)治を為す。仁賢之化自ずから神明に應じ、士之得心し学は疇数を明らかにし、必ず世に名だたる者有り。……高麗の五百餘年間、世道向隆し、文風漸開し、士の中原に游学するもの多し。経籍興行し、乱を易^かえて治と為し、華を慕^かって夷を変ず。詩書之澤、礼儀之風、箕疇の遺俗、猶お漸復すべし。故に吾東の文献之邦・君子之國為りと称せらるは故有りて然り」(「吾東自箕子來封九疇設教八条為治、仁賢之化自應神明、士之得心學明疇数必有名世者矣、……高麗五百餘年間、世道向隆、文風漸開、士多游学中原、経籍興行、易乱為治、慕華變夷、詩書之澤、礼儀之風、箕疇遺俗、猶可漸復、故吾東見稱為文献之邦君子之國有故然矣」)『退溪全書四』231頁下段、「退溪先生言行録」卷5、4張。「吾邦古より小中華、亦た文士あり、才良多し」(「吾邦古自小中華、亦有文士多才良」)『陶山全書四』154頁、「退溪先生全書遺集」卷1、書唐史皇萃集後、外編2張左。
 - 11) 『栗谷全書二』535頁、拾遺卷4、10張、貢路策。
 - 12) 『栗谷全書一』12頁上段、卷1、20張左。
 - 13) 「独夷狄之在東方者、皆仁厚愿謹者。……史称東夷為仁善、真有以哉。況朝鮮處正東之地、故其俗好礼、而賤武。寧弱而不暴、君子之邦也。嗟乎。既不能生乎中国、其唯東夷哉」。丁茶山「東胡論」(『与猶堂全書2』驪江出版社、1985年、288～289頁。『与猶堂全書第一集』第12卷、7～8張)。
 - 14) 高宗政權の対応は、李泰鎮^{イ・テジン}著、邊英浩訳「韓国近現代史認識の歪曲と錯乱」(『都留文科大学研究紀要』第73集、2011年3月)を参照されたい。