

韓国の儒者的ソンビ

— 李退溪・李栗谷・丁茶山を中心に —

Confucian Scholars (Seonbi) of Korea:
Mainly Toegye Lee, Yulgok Lee and Dasan Cyeong

邊 英 浩
BYEON Yongho

I、ソンビと士族・両班

ここで扱う李退溪（イ・テゲ 名は滉、字は景浩、退溪は号 1501～70年）、李栗谷（イ・ユルゴック 名は珥、字は叔獻、栗谷は号 1536～84年）、丁茶山（チョン・タサン 名は若鏞 1762～1836年）は朝鮮王朝時代の儒者たちである¹。（実学者も広義の意味では儒者といって良い。）ソンビ（선비）は通常は士と漢字表記され、学者、人格の高潔な人という意味を持つが、現代に繋がるのはこの朝鮮王朝時代の知識人である儒者たちであり、この儒者達は士族、^{ヤンバン}両班などと呼ばれる階層を形成しており、ソンビをこの階層との関連でみておく必要がある。

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が多く、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の中小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思われる。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る。ただし大量の両班化現象が現れてくると、純粹の士族・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かと思われる。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。

この士族層は朱子学を受容し、科挙を通じて官僚となり君主を補佐することを理想としていたため、日本の中近世と異なることは明かであるが、宋代以降の中国の士大夫層とも異なる側面があった。

何よりも世襲的な身分の観念が強固に存在していた。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大きく異なる²。なぜこのような相違が生

まれたのかは中国と朝鮮の科擧の相違による。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擧受験が認められ、高級官僚は科擧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）が文武科擧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^{ゲツ}、郷吏、再婚した女性や不道德な行いをした女性の子孫の文科擧受験を禁止した。武科擧は受験できたが。（1471年の『経国大典』巻三、礼典）そして科擧は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を極め（安東金氏による勢道政治）、簡略な臨時科擧試験が乱発され、科擧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ない、政治力のない人間は科擧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。このような科擧と身分制の特質が朝鮮王朝の士族に様々な特性を刻み込んだのである。いくつか指摘してみたい。

第一に、士族にはその特権的な身分に適合的な高い倫理的生活態度、精神が求められたことである。士にふさわしい読書をし、士にふさわしくない賤業（商工）には手をだしてはいけなかった。士族は賤業（商工）に従事すれば、ただちに社会的に士族と見なされず、そのため真の士族たろうとすれば、たとえ餓えても賤業には従事できなかった。中国のように兄弟で官人と商人になったり、商人の子供が高官になるなどということは、朝鮮王朝では絶対にありえなかった。一人の「棄儒就商（工）」は一族の破滅となりえた。但し、農は、特に、朝鮮王朝前期では必ずしもそうはいえないようである。詳細は後述するが、中国では商品生産が進展すると、裕福な士大夫、地主が都市に居住するようになった（城居化）のに対して、朝鮮王朝では末期に至るまで大量の士族が村落居住をしていた³。（士と農の結合の強さ）

第二に、士族は文を重視したが、修己治人が儒者の目的である限り武も放棄できず、李栗谷のように国防を強調する儒者がいたのみならず、曹植（チョ・シツク 号は南冥、1501～1572年）のように士の職分として武芸書を積極的に学習するものもいたほどである。曹植の門下生から豊臣秀吉の侵略戦争の際に、義兵将が多く出ている。この意味で両班の一角である武班もまた一定の比重があった。中国では徹底的な文人統治であったこと、朱子が国防について言及する際にナショナルなエートスと官僚行政力について語るが直接軍事について語ることがほとんどなかったこととの差異。

第三に学者と教育者に対する高い尊敬である。朝鮮では文科擧に応試しない士族が多数出て士林、山林と呼ばれ、書院に集まり儒学の研鑽に励むようになるが、ここでは在地士族が道德的、知的権威の点で中央官僚に優位するという現象が起り得た。中国では教師は科擧に合格できない二～三流の知識人でしかなかったが、朝鮮では錚々たる学者が科擧に応試せず書院を開き弟子たちに教授していた。今日韓国において教師への尊敬の念は深く、5月15日が「先生（師匠）の日」に制定されているほどであるが、それはこの政治と学問との亀裂のためであろう。退溪の聖学十図の「第三小学図」に中国儒教史では見だし難い「立子弟授受之教」という項目があり、栗谷も朱子の増損呂氏郷約になかった「尊師」という項目を加え、師は年齢の秩序を超え得ると主張している⁴。さてこういった特質を持つ士族、ソンビを、個々の人物に即して次にみていくことにしたい。

Ⅱ、李退溪

一、溪に退く、修己への傾き

李退溪は哲学論などにおいて多くの重要な著作を残す一方で、具体的な政治論や制度改革的な発言をほとんど残していない。退溪は34歳で科挙に合格して以降、中央官職を歴任するものの、45歳の時の「乙巳士禍」^{ウルサ}と呼ばれる流血の権力闘争を経験してより後、多くの場合官職を辞し帰郷するか、やむをえず官職を受ける場合でも中央官職を極力辞退し、地方官を求めた。地方において、朱子学的素養を養成するための書院建立と学問研究・講学活動にその精力を注いだのである。退溪に制度改革的な議論がほとんど見られないことと、退溪が官職を辞して地方での講学活動に熱心に従事した人生の足跡からして、退溪の学問を非政治論とする理解が多く見られる。例えば、著名な儒教史研究者である李祐成（イ・ウソン）氏も「退溪に至って政治と文化は一旦分離された」と評価している⁵。

しかし朱子学の文化、道徳は五倫によって代表されるが、その内容は君臣・父子・兄弟・夫婦・朋友の間の倫理であり、科挙に及第し官僚となることにより統治者になることが理想とされるのであるから、この意味で個人道徳は政治へと連続している。（修己は治人へと連続する）。従って朱子学において政治と文化・道徳の分離などということは原理的にあり得ないし、退溪学は非政治論ではあり得ない。李退溪の、この「溪に退ぞく」と号してまで中央官職を固辞させた理由は何であったのであろう。

二、士禍の時代と趙光祖失敗の教訓

朝鮮王朝建国後、国王の戚族や功臣たちなどの特権的な階級が権力を掌握するようになるが、同時に地方の中小地主層が朱子学的素養を錬磨し、中央政界にも進出してくるようになった。彼らは1490年代より士林（林野にいる士＝ソンビ）と呼ばれるようになり、特権的な階級の非理行為を批判するが、それに対する流血の弾圧＝士禍が繰り返された。15世紀末から16世紀中葉にかけては士林受難の時代であった。その代表的なものに1498年の戊午士禍^{ムオ}（燕山君4年）、1504年の甲子士禍^{カブチヤ}（燕山君10年）、1519年の己卯士禍^{キミョ}（中宗14年）、そして1545年の乙巳士禍^{ウルサ}（明宗元年）がある。

退溪は1545年の乙巳士禍を直接経験したわけであるが、彼なりの総括を1519年の己卯士禍^{キミョ}（中宗14年）の犠牲者であった新進気鋭の道学者趙光祖^{チョグァンジョ}（静庵、1482～1519年）への分析から伺い知り得る。

当時の王であった中宗は、当初趙光祖を登用して道学的改革政治を推し進めようとしたが、やがて趙光祖の急進的な改革に対してうんざりするようになり、ついには趙光祖への反対勢力の意を汲んで賜薬（毒薬を飲ませる死刑）に処したのである。

退溪は己卯士禍の原因を分析して、それを次の三点に要約している。第一に改革勢力（士林）の学問が未熟であるにもかかわらず高位にのぼり、時勢・事勢をよく見極めずしゃにむに理想主義的な政治を行おうとしたこと（改革当事者の問題）、第二に朝鮮王朝政府に官庁・官職が多すぎるため人員余剰になり、必然的に政争や官位争奪が誘発されること（国家の構造的問題）、第三に退路が不在ということ（政治的システムの問題）である。この第三の退路が不在であるという点について、彼は「いま朝鮮ではこうした（野に退く）

制度が衰えて亡び、官職を辞することは、完全に年老いた大臣が啓辞（慣例に従って書く辞表）を書いてやっとできることであって、その他の官僚たちはそんなものがあることすら知りません」と嘆き、「今日では臣下が官途を捨てて退く道が、久しく塞がってしまいました。』⁶、つまり彼が見た当時の朝鮮宮廷は、ひとたび朝廷に出仕すると、とにかく朝廷内での権力闘争に勝ち残らないと滅ぼされるような「退路」なき一元的政治参加システムであった。退溪は「縛りつけられて抜けだせないこのような状況を、しばしば釣り針にかかった魚や鳥かごと同じこめられた鳥に喩えるほど息苦しく感じていた」（『人生教科書 05：退溪』李チオック・金キヒョン著、21世紀ブックス出版社）。その中では君主、というよりも君権を手中に収めて朝廷を牛耳る権勢家が富と権力を独占して民を搾取し、もし正義の士が権力を握ってこのような現実には改革の鉈を振おうとしても、王と心が合わなくなればたちまち肅清されてしまうという現実政治があったのである。朝鮮王朝のそのような政治的・社会的構造の弊害を除いて「至治」（理想的な治世）を実現するためには「君臣共治」の体制が確立されなければならない、またこれを具体化するためには、士大夫が儒教的学問と徳を修めて朝廷に進み、意に沿わなければ（または能力が不足するならば）在野に戻って学問と修養をし直すという「朝廷 ⇄ 在野」の双方向循環的なシステムを作り上げ、定着させる必要がある、と彼は考えた。

この士禍の構造的な問題を見て、当時の高名な儒者たち、曹植^{ソ・ギョンドク}や花潭徐敬徳（号は花潭 1489～1546年）は出仕しようとせず処士として在野に止まり、李彦迪^{イ・オンジヨク}（1491～1553年）、李賢輔^{イ・ヒョングボ}（1467～1555年）、金麟厚（1510～1560年）たちは士禍後に帰郷していた。退溪もまた、自らも母^{チゲ}の墓守りをするという理由で朝廷を去り、洛東江上流の兎溪に隠棲して、そこの地名を退溪に改めて自らの号とした。これ以降李退溪は、王の招きにも病気を理由にして応じず、かりに応じても速やかに辞職して、極力中央政界から距離を置くようになったのである。これは普通、李退溪の隠棲志向、非政治的な態度によるものと解されてきていたのであるが、実は彼なりの政治的、社会的実践の形でもあったことを退溪の在地社会の活動内容から知り得る。

三、在地士族として

1、修己と教化（温溪洞規、礼安郷立約条、書院創設運動）

退溪は自身の居住地である温溪洞（村落）において温溪洞規を作成し、温溪洞を含んだ礼安県においても在地士族の結集体である郷村規約（郷規）を作成し、士族中心の在地支配体制秩序を作りだしつつ、同時に士族たちに朱子学的な道徳を内面化させようとしていた。しかし、士を育成する日常的な修己の場としては、何よりも教育機関が重要であった。当時各郡県にあった官立の教育機関の郷校は科挙準備の場でしかなく、優れた教師も得られず、人材育成の場としては機能していなかった。そこで退溪は日常的な修己治人の学問の場、在地士族の徳性涵養の場としての書院へ着目したのであった。豊基郡守であった49歳の時に白雲洞書院のために扁額と書籍を国王に請い、認められているが、これは朝鮮における賜額書院の嚆矢となった。以後この時期に10以上の書院が創設されるが、体が虚弱であったはずの退溪はその半数以上の書院の設立に直接関わっており、まさに異常な情熱であった。

退溪は、理が氣に先行する超越的実体であることを主張し、その理の内容は五倫（君

臣・父子・夫婦・兄弟〔or 長幼〕・朋友の間の倫理）であった。退溪の意図通りに君臣の義の絶対性を含む五倫の道德が士族たちの心の中に内面化されていく時、在地社会は安定化していくと共に、朝鮮国王は求心力を回復し、権力闘争は沈静化していくであろう。退溪にとっては、急進的な制度改革の主張は新たな士禍を呼び起こす可能性の高い危ういものであり、士族の心の中に君臣の義を始めとした五倫、朱子学的徳目を内面化していくことこそが、長期的に見て朝鮮王朝に安定をもたらす最も確実な政治的实践であったと判断していたものと思われるのである。退溪における政治的発言の少なさと地方での書院設立と講学活動への尽力は、非政治的なものでは決してなく、退溪にとっての政治的实践そのものであったと思われる。

2、士農のエートス

士（ソンビ）の徳としてよく指摘されるのは節義、廉恥、崇儉（清貧）であるが、このエートスを当時の農業経営のあり方と関連づけて触れておきたい。従来研究者たちは、士林派を地方の中小地主であり、史料に表れる清貧という形容をそのままに受け止めていたが、近年の研究では士林派の人士は、退溪も栗谷も含めてかなり大きな土地と相当の奴婢を所有していたことが明らかになり、イメージの修正が迫られている⁷。この清貧という当時の儒者達の文集に表れる言葉は、単なるレトリックなのか、あるいは一定程度やはり実態を表現したものなのかが問題となる。この点に関して退溪家の地主経営としての全体像を浮かび上がらせた近年の研究が有益である⁸。退溪家の農業経営には、2種類の経営形態があり、1つは小作人に経営を委ねて小作料のみを徴収するものであり（並作半収制）、もう1つは奴婢労働に依拠したものである。このうち奴婢労働に依拠した形態がより大きな比重を占めているようであり、退溪は並作半収制を収益の少ないものとして否定的に見ていた。退溪が息子の^{ジョン}寓に宛てた書簡からは、退溪が奴婢を使役した農業経営について実に細かく指示をしている状況が浮かび上がり、彼は手作り地主として私有奴婢を使って直営地を経営することに強い関心を示している。この時期、士と農が完全には分離していないようであり、そのため農が商工とは異なる地位が与えられるようである。この蓄積可能なエートスとでもいうべきものの存在が清貧という生活態度を支えていたものと思われる。

こうした状態はいましばらく続き、奴婢が自立し、地主が小作人の経営に寄生する並作半収制の一般化が17世紀末頃～18世紀にかけて進んでいく。（ex 正祖の奴婢制度改革）。そして並作半収制が支配的な農業経営形態に成長するに伴い、士族は寄生地主化し、士と農は分離を強め、農は否定的に見られていくようである。（エートスの衰退）

3、山林生活での読書

退溪は現実の危機状態にいかに対処すべきか、それを古典、朱子の著作との対話の中で解答を探っていった。しかし容易にはそれは解けずに、神経症を病むようになる。まさに彼は山林に隠遁し、書院を開き読書と修養の日々にあけくれるが、その中で彼は朱子の著作を山林で読み解いて、読み解けたという喜びを伝えている。こうして聖人の文章が自分なりにわかった時、疑問が氷解していった時に神経症が治ったようである。李退溪「自省録」：小川晴久「李退溪と山林生活」（『朝鮮文化史の人びと』花伝社、1997年）

など。

しかし李退溪の修己に傾いていたといわれるこういった活動は、李退溪にとっては治人＝政治そのものでもありえたのである。

Ⅲ、李栗谷

一、「夫婦相敬」と母申師任堂（シン・サイムダン）の影響

李栗谷（名は珥、字は叔獻、栗谷は号 1536～84年）を語るときには、まず偉大であった母親、申師任堂から語らねばならない。韓国史上にでてくる才媛の中で「ただ一人、まさに教育者にして人格者であり、孝女・賢夫人・学問家・詩人・書芸家・画家などを一身に兼ねそなえた総合的な模範婦人が、すなわち師任堂申氏なのである」と評されるほどの才女であった。韓国では2009年6月23日に新たに5万ウォン紙幣が登場したが、その紙幣に描かれている人物こそが申師任堂である⁹。ちなみに栗谷は5千ウォン札に登場しており、1972年に登場している。

朱子学において五倫（君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友）を語るときに、夫婦は「別有り」とされているが、栗谷はこれを「夫婦相敬」、つまり「夫婦は相互に敬う」と書き換えている。ここには母親の影響があったと思われる。

実は李退溪もまた、「夫婦相敬」と書き換えていた。退溪は、生後7ヶ月の時に父李瑱^{イジク}が40歳の若さで亡くなったため、結婚もしていた長男を除く六人の幼子は、朴氏の女手一つで育てられた。朴氏は畑仕事と糸紡ぎで生計を維持しつつ学費まで工面し、貧しい中で子供たちを学問の道に進ませた。そうして子供たちには常に「文芸を事とするだけでなく、身の行いを謹むようにしなさい」と言い聞かせ、「世間の人はよく、未亡人の子供だから学がないのだと口さがないことを言いますから、あなたたちは人の百倍努力しなさい。もしそうしないなら、どうして悪口を言われずに済みますか」と叱咤したという。李退溪は韓国を代表する儒学者となり、この母について後に、「わたくしにもっとも影響を与えた人は母上です」と述懐している。朝鮮儒学の双璧がともに母親から人格・思想形成の面で根本的な影響を受けているのは非常に興味深い。

16世紀には子女均分相続（子供は男女を問わずに均分相続する）が慣行となっていたこと¹⁰、士族が結婚すると妻方に居住することが珍しくなかったこと、なども背景にあったが、「夫婦は相互に敬う」という断言の中には、両親の姿、そして自身の夫婦生活が活写されているとも言える。

東学の2代目教祖の崔時亨^{チェシヒョン}（号は海月^{ヘウォル} 1827～1898年）が民衆層を対象として「夫婦和順」、あるいは「夫和婦順」は「吾が道の第一の宗旨」と述べたが¹¹、これは退溪・栗谷が士族層を対象に述べたことが、民衆次元で成立したということができよう。

二、中央政界への進出と武＝国防重視

退溪が在野主義、学者、教育者というイメージが持たれているのとは異なり、栗谷は一般的には中央権力に積極的に参与し、在野主義とは対極的な人物のようにいわれている。しかし栗谷にも実は処士＝在野主義というべき面が鮮明にあるのであるが（後述）、極め

て積極的に中央政界にて精力的な活動を行っている。その理由としては3つがある。

第一に、退溪が退路の道を切り開いていたことである。退溪が指摘していた「退路」なき一元的政治参加システムが修正されていた。栗谷は自己の意見上奏が採用されない状況のなかで、35歳頃から自ら退溪のように官職を辞して在野に戻っているが、それはこういった背景のうえで新たに生まれた政治状況であった。

第二に、士林派政権の樹立である。栗谷は1564年（29歳）に科挙の文科試験に首席合格し本格的な官僚生活を開始するのであるが、翌1565年に士林派政権の成立が実現した。主に地方にて朱子学に基づく修己と講学活動に従事していた士林派が「公道」の回復を掲げ、中央政界に進出し勲旧派に対する批判勢力を形成していったが、栗谷は勲旧派に対する最も急進的な批判を行なう士林派の代表的人士であった。栗谷は、それ以前の著名な士人たちが中央政界に自分の居場所はないとして処士として過ごしたのとは異なり、官僚生活の出発時において時に恵まれたのである。そして国王に対し、しばしば上疏文を奉る機会を得て、当面する政治的課題を指摘し、その対策の実行を要請したのである。特に1567年に16歳の若さで即位した宣祖（ソンジョ 1568年2月より親政開始）に対し栗谷は大きな期待を寄せ、宣祖も栗谷を重用し、彼は国家の要職を歴任することとなった。

第三に、王朝の内憂外患への憂慮、特に国防への強い危機意識である。栗谷は朝鮮王朝の建国後約二百年を経過した今、国防力の弱体化は甚だしく、いったん南北の外敵よりの侵入を被れば土崩瓦解の禍を免れ難いと強く警告を発する一方、内政も疲弊の極みにあるという極めて悲観的な認識を示した上で、国王を頂点とする官僚機構の集権化の推進と改革の断行を要請し続けたのである。しかし栗谷の意見上奏は効を奏することなく、栗谷は失意の日々を送り、士としての出処・進退の在り方に大いに悩むのであるが、彼の政治的努力は臨終の間際まで続けられたのである。特に最晩年に属する1583年（48歳）に北方の女真族の本格的な侵入を被った際、軍隊の総指揮官（兵曹判書）として難局を乗り切るが、その直後に国王に対し「国勢の不振極る。十年を出ずしてまさに土崩の禍が有りましょう。願わくは、予め十万兵を養わんことを」と、極めて有名な常備軍10万人体制を（「十万養兵説」）を主張した。（内容は朝鮮8道に各1万人ずつ、首都に2万名）。また翌1584年、死に臨まんとしていた病床にて、皆が止めるのも聞かず北方の事態に対する「六カ条の方略」を弟に筆記させ、遂にこれが絶筆となったことなどは、彼の政治姿勢をよく物語るエピソードである。しかし十万人もの常備軍を創出するためには莫大な財政支出とそのための大規模な国政改革が必要であり、それは士林たちに自己欲望の抑制を強く求めることであったが、栗谷のように危機意識を共有していたわけでもない当時の士林たちはそれを受け入れる状況にはなかった。この栗谷の10万養兵説に対しては、柳成龍（ユ・ソンヨン 1542～1607年：李退溪の門人で、壬辰倭乱時の朝鮮側の総理大臣〔領議政〕）は「事件が無いのに兵を養成するのは禍を養成することである」として反対し、その他の者たちも「栗谷の主張は行き過ぎた心配事」と考え、結局実現されなかった。ちなみにこの時より9年後の1592年に豊臣秀吉の朝鮮侵略が開始されるが、その際、柳成龍は「朝堂において嘆じて『李文成（栗谷の諡号）は真の聖人である』と語った」という。このエピソードが以後現代に至るまで栗谷を国防の象徴的な人物として表象させることになる。

三、君臣共治論、朋党政治論

理想に燃えて中央政界に進出した栗谷であったが、士林派政権の成立により官界において士林派が優位を占めるようになったとはいえ、勲旧派の残存勢力も未だ根強いものがあり、実は宣祖の即位は両勢力の妥協の産物という側面があったためか、宣祖は栗谷の意見には耳を傾けつつも改革の実行となると消極的な態度をとり、その上、栗谷の依拠していた政治的基盤である士林派が、勲旧派の残存勢力に対する態度の相違を直接的な契機の一つとして、遂に1575年に東人と西人の二つの勢力に分裂してしまう。栗谷自身は士林派の分裂後その調停に奔走し続けたが、後世には西人の祖とみなされ、東人の祖とされる退溪と対比されるようになった。

栗谷は士林派の分裂を調剤するために、欧陽修、朱子の朋党論が依拠する「君子小人の別」について大胆な読み替えを試みて、朋党間の調剤の可能性を根拠づける政治言説を作り出そうとした¹²。その一つは、いわゆる「両是両非」という考え方である。東西分党のきっかけとなった2名について、二人のいずれにも是と非があり「一人が君子であり、一人が小人であるようなことは自分は信じない」と両者の間での「君子小人」という決定的な判別を拒否する姿勢をとったことである。もうひとつは君子像そのものを寛容に考えるということである。調剤成立の根拠は「君子」に対する過剰なりゴリズムを可能な限り排除することに求められる。堯舜的な理想像を絶対化することは、そこからわずかでもはずれば責め立て、その人物を彼の善行とともに捨て去るという政治的武器となる可能性が高かった。君子であることの困難さの自覚の上に、各人の欠点を見ながら、同時に長所にも目を向けてそれを積極的に活用すべきと考えていたのである¹³。

しかし栗谷のこのような主張は、当時は曖昧な立場（含糊兩可是非不明白）と非難された。栗谷はこのような状況の中で2つのことを期待していたようである。一つは君主への期待であった。もう一つは公論への期待であった。君主権を前提としたものではあったが東アジアで最も公論政治なるものがこの時期の朝鮮史において浮上してきていた。そしてこの公論は朝廷内部での堂上官たちにとどまらず、地方の一般儒生も上疏という形で議論に参加できるものであったのである。

当時より地方の儒生たちが上京して上疏し王政に対する要求を行なうようになるが、実は李退溪は上疏を通じた儒生の政治参与に反対し、弟子たちにやめさせている。しかし当時、退溪のこの姿勢を非難する者が多かったという¹⁴。この退溪の行動は、退溪が朝鮮王朝の国王権力を絶対化しようとしていたことに対応しており、退溪の政治姿勢を物語るものである¹⁵。

栗谷はまさに李退溪とは異なり絶対的な王権を制約するこの儒生達の政治参与（公論）に期待をかけていたのである。これが栗谷の君臣協治の内容であった。

四、在地士族として

1、郷約、洞約、書院

さて栗谷は在地士族としても退溪と同様に書院や郷約、さらに社倉などに関わっている。1577年（42歳）に官職を辞し、夫人の実家のある石潭の野頭村（黄海道の手州牧）に帰郷していた時、「手州郷約」「手州一郷約束」「社倉契約束」を作成し、既存の書院にてそれらを実施したり、学規を作成したりしている。

ただし理気論において個別的な契機である気を相対的に重視する栗谷には、退溪との相違がいくつかある。第一に士族と下人（良人・賤人）との関係である。退溪は士族と下人とを同一の共同体（洞約、郷約、社倉契など）の構成員とすることを拒否していたが、栗谷は一貫して士族と下人とを同一の共同体の構成員としており、明白に下人に内在しようとする指向を強くみせている。朝鮮史においては遅くとも16世紀にはほぼ全国的に各洞（＝村落）毎に洞契が一般化しており、その名称は族契・洞約・郷村結契・洞隣契・香徒会など実に多様であった。当時の身分は主に士族、良人、賤人の三大身分からなり、洞契は士族中心の洞契と、下人と総称される良人と賤人による洞契が別個に存在するのが通例であり、両者が対抗関係に立ちつつ並存していた。士族の洞契に下人のそれが吸収される事例も含めて、士族＝上の人と下人が同一の洞契の構成員となっている事例は、16世紀末の壬辰倭乱（イムジンウェラン）以前には稀であったが、壬辰倭乱以後より17世紀にかけて急速に増加していく。しかし栗谷のそれは全て下人を包摂した上下郷約であったし、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ていた。栗谷の洞約・郷約は1577年以前の成立であり、壬辰倭乱と無関係に作成された最も初期に成立した上下洞約・郷約の一つであった。壬辰倭乱前に既に栗谷などの手になる見本があったがゆえに、壬辰倭乱後の政治的な危機の中で、在地士族たちの危機打開のための一つの政治的判断として上下洞約・郷約が広められていったといった方が正確であろう。こうしてみると退溪も含めた多くの士族たちが下人を力で抑え込める内は抑え込み、士族と下人とを同一の構成員とすることを拒絶していた段階で、栗谷は下人の力量に内在して見る視点が他の在地士族たちに比して顕著である。

第二に、退溪が気に先行する実体としての理を想定しているのに対して、栗谷はそれを否定するのであるが、士族と官＝統一権力との関係でも、退溪と栗谷には相違が明確に見いだされる。退溪が在地士族が良人への処断権（裁判権）を持つことを国法に違反するゆえに認めず、良人の犯罪は軽度であれ全て官に告げて治す、と官権（＝中央権力）の在地士族（＝地域）に対する絶対的優位を是認・遵守しようとしていたのに対して、栗谷の場合、私賤のみならず良人も下人として一括し、国法に違うにもかかわらず士族の下人に対する下級裁判権（＝笞四十以下）を明確に認めていた。中央（＝全体）と地域（＝個別）との関係においても栗谷は、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。

2、儒罰と公論政治

栗谷が郷約において当時の国法に違う形態で在地士族に下人（良人）への処断権を認めていたが、実はこれはほぼ同時期に生まれ拡散していった「儒罰」という現象、そして先述の公論政治にまで関係する事柄である。

1569年晋州において曹植の門下生を中心とした儒生たちの集団的な毀家黜郷が現れ、これが以後全国に拡散していったのである。この事件は曹植門下の河沆など50余名が姦通罪の嫌疑を受けた寡婦の家におしかけ、家を毀し郷から追放したという事件であった。これは国法が禁じる私的な制裁であったが、朝廷で一時期物議を醸したものの、さして問題にされことなく収束したのである。こうした儒罰は地方の儒生達の公論を形成していき、公論政治の在地的な基盤となっていったのである¹⁶。先に退溪はこのような

儒生の上疏や国法に違う行動に批判的であった旨を述べたが、栗谷の指向は明らかに儒罰や公論政治に適合的である。以上において李栗谷の李退溪とは異なる修己治人のあり方を確認した。

Ⅳ、丁茶山

一、生涯

丁茶山（チョン・タサン 名は若鏞 1762～1836年）は朝鮮時代最高の実学者として有名であるが、ここでは彼の試練の日々とそれを支えたと思われる、儒教的な超越者＝天主とカトリシズムの超越者＝神との関連についてだけ触れたい。

彼の人生は大きく3つの時期に区分できる。第一に、カトリシズム（天主教）に出会う前の通常の儒者、実学者であった時期である。第二にカトリシズムに出会い深く傾倒していき比較的自由にカトリシズムについて研究をしていた時期である。第三に朝鮮王朝からカトリシズムへの弾圧が行われた時期で、この時期には彼の兄弟、親族が死刑に処され、丁茶山自身は何とか死刑を免れたものの康津（カンジン）での18年に及ぶ流配生活を強いられている。そして丁茶山の大部な著作はこの流配生活時期に書かれており、この困難な時期の生活が彼を朝鮮最高の実学者としたといってもよい。

二、西学と西教（天主教＝カトリシズム）の朝鮮への受容

1、ナショナリズム

ヨーロッパ封建社会の思想であるカトリシズム（天主教＝西教）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。朝鮮の実学者、洪大容（ホン・デヨン 1731～83年）が、独自の天体観測に基づいて東アジアで初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。

丁茶山の時代は明清交替以後である。明清交替期には朝鮮では全党派を挙げて、崇明・反清・北伐が叫ばれていたが、清の中国支配が安定し、もはや明の再興はあり得ないという段階で、しかも東夷であるはずの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ていた。もともと朝鮮自身東夷であったが、箕子以来の儒教教化の結果、(小) 中華にまで上昇したのであるから、中国語を理解し徳治を施す清が中華に上昇する理論の可能性を否定することは困難であった。伝統的な中華・夷狄観では夷狄の中で中華に上昇しえるのは朝鮮のみとしていたが、丁茶山

は朝鮮以外の東方の夷狄にも中華に上昇することを認め、伝統的な中華・夷狄観念を変容させたが、同時に丁茶山は東の中でも朝鮮は真東に位置するとして、暗に朝鮮を真東ではない東夷＝清より上位に置こうともしていた¹⁷。丁茶山の西学受容も、やはりナショナリズムに支えられた部分があったといえよう。そして西学への関心は儒教文明以外の文明の発見、多元的文明観の肯定であり、この意味で丁茶山は近代を準備した思想家であった¹⁸。

ただし西学を受容した学者の間でも、西教を受容した人物たちと受容していない人物たちがおり、丁茶山の近親者たちは積極的な西教受容者であり、そういう周囲の環境の中で、丁茶山も西教を受容したが、これには丁茶山が試練の日々を耐え抜いた精神的な支柱としての意味があったと思われる。

2、丁茶山の天主＝神観念の受容

正祖（チョンジョ 1752～1800年：在位1776～1800年）は西教に対して寛容であり、丁茶山は正祖からその才能を寵愛され保護されていた。1791年の珍山事件以後部分的に西教（カトリシズム）に対する弾圧が起こっていたが、正祖の配慮によりそれは微温的なものに止まっていた。しかし正祖が1800年に急死すると、政治権力による徹底的な弾圧（1801年の辛酉教獄）が行われたのである。中央政治は外戚による権力の私物化がすすみ、在地社会も一層不安定化していった。退溪・栗谷が安定的な在地社会である時期処士として過ごしたのとは異なり、丁茶山にとっては王朝体制自体が一層不安定化した中での絶望的な地方での流刑生活であった。この状況が丁茶山に超越者＝天主を切実に希求させたものと思われる。

こうした状況に置かれた茶山はリアルな人間観察に基づき、朱子学を批判していくなかで、彼独自の倫理思想を構築していった。茶山は、一つの太極の理があらゆるものに分有され、人間精神においてはそれが道徳的本性（本然の性）として現われるという朱子学的な見方を否定し、そのような理を追究することは無意味だと主張した。そして、人間の道徳実践の主体は霊体（＝心）であり、人の心には自由意志があるため、善と悪のどちらも選択することができる、としたのである。性は即ち善であるとした朱子学的倫理思想と対比してみると丁茶山の倫理思想は相当不安定化したものであった。しかし彼はやはり善を希求するのであり、ここに人間の心の善＝道心は超越者＝天主との繋がりを必要とするにいたる¹⁹。こうして丁茶山における儒教の天はカトリシズムの神へと重ねられると思われる。次の指摘は示唆的である。

「茶山の神観における「神」は文字通りの西教の神ではなかった。それは儒教的神（デウス）であって創造主ではなかったからである。彼にとって創造主は不要であり、スコラ哲学者のような神の属性や存在証明は必要なかった。彼が要請した神は、摂理の啓示者でもなければ、死後の靈魂に対する審判者でもなかった。もっぱら人間をして良心の声に耳を傾けさせる現世の道徳的力を持った存在であるのみである。それは倫理的目的からのみ、儒教の天と西教の神が習合した「要請としての神」であって、人格神以上のものではありえなかった。それはつまるところ『中庸』の「上帝天」に新しい衣を着せた儒教的神であった。

茶山の六経四書研究は23歳の時の『中庸講義』を皮切りに、『中庸自箴』（53歳）、『中

庸講義補』(53歳)を経て、「自撰墓誌銘」(61歳)に至るまで『中庸』に始まり『中庸』に終わるといっても過言ではない。……茶山自身、『中庸』の文章はすべて天命を述べたもので、天命に始まって「昭事上帝」に終わると述べているほどであった。

このように、彼にとって上帝天は、他の西教主義者たちと同様に西教と儒教の接点であったのみならず、その神観へと案内する入り口でもあった。……本来の儒学のように、上帝を人格神としての独立的地位が付与された道德行為の監視者・警告者として機能させようとしたからである。「古人曰く、暗室で心を欺こうとも、神の目は電光のようにすばやく見抜く」とか「古人は誠心誠意天に事え、誠心誠意神に事えた。一つ一つの動静や、一念の萌すときには、誠実だったり虚偽だったりし、また善だったり悪だったりするから、これを戒めて人間を白日のように監視する」という主張がそれである。」²⁰

天をある程度、天主＝神的にとらえることは、実は退溪、栗谷においてもあった。退溪は、「天は即ち理なり」(「聖学十図」)といいつつ、上疏文では、人君(朝鮮国王)と天との関係を親子の近い関係に擬(なぞら)えて天譴説を述べている。その上で、「親が心の中で子に怒ることがあれば、子は恐懼修省し、親が怒っていようと、いまいと、全ての事に誠を尽くして孝行をすれば、親の怒りは解ける。しかしただ一事を指定して此にだけ恐懼修省し、余事は旧態依然として恣意的な行動をすれば親の怒りは解けない」という。つまり天が災異現象を起こし怒れば、人君は天は自身のどの行動に怒っているのかなどと考えずに、自らに過ちがない場合も含む全ての面で誠を尽くして孝行をせよと積極的な姿勢を示している²¹。

栗谷も、退溪同様に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²²。朱子においては、天と人君を、親が子を愛するがごとき近い関係に擬えた発言は上疏文には見られないのだが²³。

こうしてみると退溪、栗谷からすでにあった天主観念は、天は親のように(父ではない! 母親も含む親!)人間を愛する、つまり必ず天は人間を仁愛するという発想が強く存在していた。

天と人格神との関係についてはより慎重な検討が必要である。「人格的であるか否かは、擬人的であるか否かとは別である。また、その名称が自然物であるか否かとも関わりない。人格的であるか否かは、もっぱら神と人間との対話の可能性にかかっているであり、その可能性の高まりこそ、人格性の高まりを意味するのである。」²⁴「人格神の人格神たる所以は、神の「理解」と「愛」であるといわれる。」²⁵

ただし丁茶山は、内外の不安定な状況の中で、天主教(カトリシズム)へ接近し、天の人格神化を従来の儒者に比して顕著に進めたとはいえそうである。

V、現代におけるゾンビ像

韓国では丁茶山は近代指向的な実学者として高宗皇帝の時代から高く評価されてきたが、儒教を初めとした伝統的な思想は亡国の思想として批判的にみられてきた。そこには植民地統治を正当化するための徳富蘇峰による韓国史歪曲があったが²⁶。ところが1970年

代に入り伝統的なものが体制側（＝制度圏）と反体制側（＝運動圏）とで評価されるようになった。反体制側は伝統思想の中でも主に民衆文化に着目しつつも、権力の弾圧を受ける自分たちの精神的な鑑として、いかなる不義な政治弾圧にも耐えた士林の精神（ソンビ精神）に注目していた。

朴正熙（パク・チョンヒ 1917年9月30日～79年10月26日）は1961年に軍事クーデターで権力を掌握して以後、18年間におよび韓国の最高権力者として君臨した。彼は、当初伝統的なものに批判的であったが、維新独裁体制に移行していく過程で伝統的なものを復興させていった。伝統思想を内憂外患の中で国民統合のために利用し、忠孝を強調すると共に、李退溪、李栗谷、李舜臣（イ・スンシン 1545～98年）、東学の開祖崔濟愚（チェ・ジェウ 号は水雲 1824～1864年）などを高く評価するようになったのである。李退溪は道德哲学者、教育者として国民統合の象徴的な人物となり、武は李舜臣と並び李栗谷がその象徴となったのである²⁷。

しかし朴正熙が最も好感を表したのは、海軍の名将として、亀甲船と呼ばれる軍船をつくり、豊臣秀吉の侵略軍に大打撃を与えた武人の李舜臣であった。朴正熙は、維新体制期に全国に李舜臣（＝忠武公）の銅像建設を始め、各種の顕彰的な運動を行なう。

なお、李舜臣は、戦時中に母親の死に遭遇するが、喪に服さず戦場に出かけ活躍している。このエピソードは、1907年の十三道義兵総大将、李麟栄（イ・イニョン）のエピソードと対比すると興味深い。「不孝は不忠なり」といって父の喪に服するために帰郷し、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が、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。しかし李舜臣の滅私奉公、忠の精神は、国家・民族の危機に際して外敵と闘わず親の喪に服せば、それはかえって親を悲しませることになる、というものであろう。「不忠は不孝なり」とでも表現すべきであろうか。

ただし紙幣に登場した李舜臣は最も少額紙幣である五百ウォン札に登場し、そこでは官服正装の儒者風の姿をしている。刀を下げた武将の姿をしている李舜臣の銅像を見慣れた韓国人には、500ウォン紙幣に登場する高名な儒者風の人物が、あの英雄的な武将の李舜臣と同一人物であるとはにはわかには判別し難い。軍事クーデターで政権を掌握し、文人優位の社会的雰囲気が濃厚な韓国社会において、民主化勢力より終生軍人として非難を受け続けた朴大統領は、1963年の民政移管後軍部に距離を置き、文人の側面を押し出していたが、李舜臣の社会的評価を高めるために、武人の面を押さえて、文人儒者である面を強調していたのであろうか。李舜臣には、儒者風の遺稿集『忠武（チュンム）公全書』がある。

1 本稿は次の業績に全体的に依拠しているが細かく出典を記すことは避ける。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』クレイン、2010年；金泰昌語り；柳生真筆記、鄭址郁訳『日本で日本人に語ったハンサルム（한살ム）とハンマウム（한마음）とハンオル（한얼）の公共哲学物語』（モシヌンサラムドゥル社、2012年）の李退溪・李栗谷・丁茶山の項目。金教斌著：金明順訳『人物で見る韓国哲学の系譜—新羅仏教から李朝実学まで』日本評論社、2008年も参照。

2 渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、1997年、120頁。「儒者・読書人・

両班一儒学的「教養人」の存在形態」を全体として参照。

- 3 宮嶋博史『両班（ヤンバン）—李朝社会の特権階層』〈中公新書〉中央公論社、1995年、25～26頁。
- 4 古田博司『悲しみに笑う韓国人』〔ちくま文庫〕筑摩書房、1999年、156～60頁。
- 5 「李朝士大夫として最も名誉である文衡（弘文館と芸文館の大提学）の地位を（1568年8月に受けながら）拒絶したのは、恐らく退溪が初めてであろう。いわば、退溪は官学的アカデミズムの伝統を引き継ぐことを願わなかったのである。ところでこのような中央の清華な官職を捨てて地方の郷里へ帰り、学問と修養で人生を終えた退溪は早くから書院請願運動の主導者になり、当時各地方の書院発起と経営を異常なほど積極的に推進し、声援を送った。恐らく退溪において社会的、文化的関心は主にこの書院問題に集中していたはずである。仕宦を放棄することにより政治に無関心に見えた彼が書院請願運動を通じて積極的に社会的、文化的関心を表明していたのは大変注目すべき点である。退溪に至って政治と文化は一旦分離されたが、退溪より李朝士大夫の性格にも変わっていく一面が生まれたのである」。李祐成^{イ・ウソン}『韓国の歴史像』（創作と批評社、1982年【韓国語】）280頁。
- 6 裴炳三（ベ・ビョンサム）「儒者李滉が「溪谷に退いた（退一溪）」理由」第98回京都フォーラム発題。金泰昌前掲書李退溪の項目。「顧近世待士大夫。不循古義。亡求去得請之例。絶臣僚致仕之路。一立于朝。自病棄罪斥之外。無從而去國。則雖先生不合而圖退。見幾而欲作。其能遂其志乎。既不能遂其退。則禍患之來。又烏可以智計求免。此其先生所遭者爲益難也。……則其遇於一時者。行亦可也。不行亦可也。所恃以爲斯道斯人地者。有立言垂後一段事爾。今先生則未然。一不幸而登擢太驟。再不幸而求退莫遂。三不幸而謫日斯終。向之所謂積累飽飫於中晚者。皆有所不暇矣。』『退溪先生文集内集』卷48、34丁左・36丁右「靜庵趙先生行狀」。
- 7 李樹健^{イ・スゴン}『嶺南士林派の研究』
- 8 古谷暢子「朝鮮十六世紀半ば在地両班の世界」『歴史学研究』753号、2001年9月
- 9 申師任堂は、栗谷を含めた七人の子女の教育に励んだ申師任堂は才能豊かな良妻賢母の象徴的人物である。韓国の貨幣で実存女性が描かれたのは今回が初めてであり、女性の社会進出が進む韓国の現状を表現している。一〇万ウォン紙幣も発行が予定され、表紙の予定人物は上海大韓民国臨時政府主席の金九（キム・グ）である。しかし一部の保守系団体は金九でなく朴正熙（パク・チョンヒ）元大統領にすべきであると主張している。南北統一ナショナリズムの南側での象徴ともいえる金九と韓国経済の土台をつくった朴正熙、この両者は韓国の大きな二つの潮流を象徴している。ただ裏面に予定されている19世紀の古地図「大東輿地図」に日韓の領土紛争になっている竹島（韓国名「独島」）が入っていないため議論が起き、発行が延期されている。
- 10 相続制度は、その後17世紀にはまず女性が相続対象からはずされ、18世紀には長男にほとんどを相続させる長男優待制度に変化していく。
- 11 『天道教教典』339頁。
- 12 この栗谷朋党論は、次の興味深い業績に依拠している。山田央子「栗谷李珥の朋党論—比較朋党論史への一試論」（『韓国・日本・「西洋」—その交錯と思想変容』〔日韓共同研究叢書11〕渡辺浩・朴忠錫編、慶應義塾大学出版会、2005年）。山田氏は、朋

党をめぐる熾烈な争論の過程でいち早く「公論」観念の上昇を見た朝鮮の事例は日本とは著しい対照をなしており、今後東アジアにおける「公論」観念の比較検討が大きな検討課題となろうという。山田氏は『明治政党論史』（創文社、1991年）で明治期日本での朋党と政党について分析を行なっている。

- 13 「人有りて善を為さば、毛を吹いて疵を覓（もと）め、洗癰指痕、必ず其の非笑の資を求む。人堯舜に非ざれば、事毎に善を尽くす能わず。而して一つの失する所有らば衆口争いて咻竝（きゅうへい）し、其の善行とともに之を棄つる。故に善を為す者身危うし。」『論朋党疏』三八丁『栗谷全書』巻四。
- 14 朴賢淳（パク・ヒョンスン）『十六～十七世紀礼安県士族社会の研究』（ソウル大学国史学科文学博士学位論文、2006年2月【韓国語】）86～87頁）。退溪の言動については次の史料；「退溪集」巻四〇「与安道孫」；金誠一『鶴峰集』続集、巻五、「退溪先生言行録」
- 15 この頃から明確になり始めた在野儒生たちの集団的な公論が形成され、上京しての上疏に至るといふ政治文化は一般化していくが、退溪の居住地である慶尚道（嶺南）はその本拠地となっていく、退溪の学統を継承すると自称する儒者たちも多く参加するようになる。この点では退溪と多くの弟子たちの間には思想的な相違が存在することを推測させる。いわゆる退溪学派が人脈的な連続性のみならず、思想的な連続性がどうであったのかは今後の検討課題であろう。
- 16 前掲朴賢淳『十六～十七世紀礼安県士族社会の研究』97～112頁。
- 17 「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、一九八五年、二八八～二八九頁。『与猶堂全書第一集』第十二卷、七～八張）。孫承喆〈ソン・スン Chol〉「朝鮮後期実学思想の對外認識」（『朝鮮学報』122輯、1987年1月）134～137頁。河宇鳳〈ハ・ウボン〉「朝鮮後期對外認識の推移」（『歴史学研究』678号、1995年11月）6頁。
- 18 邊英浩「朝鮮儒者の思惟様式と對外觀の変容」『都留文科大学研究紀要』第74集、2011年10月。
- 19 長文であるが下記を読みたい。金泰昌前掲書293～295頁。「茶山は、一つの太極の理があらゆるものに分有され、人間精神においてはそれが道德的本性（本然の性）として現われるという朱子学的な見方を否定し、そのような理を追究することは無意味だと主張しました。そして、人間の道德実践の主体は霊体（＝心）であり、あらゆる人の心には生まれながらに性・才・勢の三要素が付与されていると論じました。
彼によれば性というのは「善を楽しみ、悪を恥じる」（樂善而恥惡）靈的嗜好・道德的本性であり、才とは、「善であることもでき、悪であることもできる」（可善而可惡）という権衡、すなわち自由意思のことです。そして勢とは、「善行は難しく、悪行はたやすい」（難善而易惡）というように、人間の道德的行為を妨げる内的または外的な契機を意味します。つまりは、一時・一身・一族の安樂を求める私欲や怠慢という内的要素と、家族の反対、政治的抑圧などといった外的な妨害要因を合わせて「勢」と呼んだのです。過去の儒者がしたように悪の原因を氣質の濁りや偏り、形器の欲にのみ帰すならば、悪は罪というより不可抗力になってしまうというのが茶山の考えでした。

茶山が性を「善を楽しみ、悪を恥じる」霊的嗜好であるとしたのは、人間は放っておいてもみな道徳を志向し、善を行うと考えたからではありません。むしろ彼によれば、人間は誰でも性と勢との間で常に葛藤しており、人間の性・靈魂は善・道徳をしよう(嗜好・志向・施行)しようとするけれども、内外の「勢」はこれに真っ向から対立して、その方向性を歪曲しようとしします。さらに人の心には「才・権衡」すなわち自由意思があるため、両者のどちらを選ぶこともできます。ここから道心と人心、善と悪の葛藤が生じますが、道心は常に微かながらもはっきりした声で命令を下して善に向かうよう促しており、(道心^こ維れ微^{かす}かなり)人間が悪をなすのはこの善なる霊的嗜好を無視した結果なのです。

彼によれば聖人とは、その微かな道心の命令に常に耳に傾けている人のことであり、それが可能だったのは、彼らがいついかなる時でも無形の上帝天が監視していることを意識して、これを心から畏れ敬っていたからだと言いました。

昔の人びとは、真心をもって天と神に仕え、一動一静や一念の萌し、あるいは誠実であるか偽りであるか、善であるか悪であるかを戒め、神がここにおいて白日のように監視するといった。それ故に、かれらが戒めおそれつつ、真実かつ篤実にひとり事を慎むとき天徳に達したのである。今の人々は、天を理と考え、鬼神を効用、造化の痕跡、二気の良能だとして認識し知覚しようとするけれども、寂々として事理に明るくないから、まるで知覚をもたないものの如くである。暗室で心を欺き、気儘で憚るところがなく、生涯にわたって道を学んでも、堯・舜の境地に入り得ないのは、みな鬼神の説が明白でないからである。

このように茶山は、天と上帝と鬼神は同一のものであり、常に人間を内面に至るまで見守っており、善には福を、悪には災いを降す唯一無二の存在であると強調しました。そして人が聖人を目指すためには、このような天＝上帝を常におそれつつしんで、ともすれば怠惰に流れようとする心を戒めるとともに、まず小さなことから道徳的实践を繰り返して、良心の喜びを感じる体験を積み重ねていくことによって実践力を高めていくことを勧めたのです。」

- 20 李光来著『韓国の西洋思想受容史—哲学的オーケストラの実現のために』[高坂史朗・柳生真訳] 御茶の水書房、2010年12月、35～36頁。
- 21 「故に臣愚以為へらく、君の天に於けるや、猶お子の親に於けるがごとし、と。親心に子に怒ること有れば、子の恐懼修省するは怒ると怒るに非ざる所とを問わず、事々に誠を尽くして孝を致さば、則ち親は誠孝を悦びて怒る所の事並〈み〉な之と渾化して痕無し。然らざれば只だ一事を指定して此に恐懼修省し、余事は旧に依りて恣意なれば、則ち孝を致すに誠あらずして偽〈いつわ〉りて之を為すなり。何を以てか、親の怒りを解きて親の歡ぶを得んや」。(「故臣愚以為、君之於天、猶子之於親。親心有怒於子、子之恐懼修省、不問所怒与非怒、事事尽誠而致孝、則親悅於誠孝、而所怒之事、並与之渾化、無痕矣。不然只指定一事、而恐懼修省於此、余事依旧恣意、則不誠於致孝、而偽為之。何以解親怒、而得親歡乎」『退溪全書一』一九一頁下、卷六、五六張)。
- 22 「皇天の人君におけるや、父母の子におけるが若き也。父母その子に怒り、諸〈これ〉に辭色を發すれば、則ち子は過ち無しと雖も、必ず齊慄を倍加し、承顏順旨にして、必ず父母のを豫〈ゆるし〉を底〈いた〉すを得て、乃ち心を安んず。況や過ち有る者は、

尤も当に引咎〈いんきゅう〉哀謝し、心を革〈あらた〉め行ないを改め、敬を起こし孝を起こすべし。必ず父母の愉悦の色を得て、可なり」(「皇天之於人君、若父母之於子也。父母怒其子、発諸辭色、則子雖無過、必倍加齊慄、承顔順旨、必得父母底豫、乃安於心。況有過者、尤当引咎哀謝、革心改行、起敬起孝、必得父母愉悦之色、可也」『栗谷全書一』一〇〇頁下、卷五、二一張左、『万言封事』「災に遇いて天に應ずるの実無し」の項)。:「臣案ずるに、人君の天に事えるは子の父に事えるが如し」(「臣案、人君事天、如子事父」『栗谷全書二』三六頁上、卷二五、一八張左、『聖学輯要』七)。

- 23 しばしばみられる誤解として、董仲舒(とう・ちゅうじょ)以来の天譴説の天を人格神とし以後非人格神化が進行し、その非人格神化の極点に朱子における非人格的な理があるとするものがある。天譴説の天は「自然災害などをもってただちに天の(人間に対する)批判だと断定してしまうという一面性」があり、人格神化が一定程度でとまっていること、朱子における天は人格神化が一層進んでいること、それにも関わらず朱子においては理の天に対する優位から天理へと逆転することは次を参照。岩間一雄「中国の天について」(『中国——社会と文化』第三号、東大中国学会、1988年)。及び守本順一郎著・岩間一雄編『日本思想史』未来社、2009年、の講義用資料「比較アジア思想史補注」(未公刊) 57頁。
- 24 守本順一郎著・岩間一雄編『日本思想史』未来社、2009年、の講義用資料「比較アジア思想史補注」(未公刊) 54頁。
- 25 岩間一雄「中国の天について」 6 頁。
- 26 徳富蘇峰による韓国史の歪曲は、李泰鎮著：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)
- 27 朴正熙時代の記述は以下を参照。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』の補論一。

【付記】本稿は102回公共哲学京都フォーラム「日韓哲学対話：サムライ(士・侍・武士・武人)とソンビ(士・文士・文人・文民)」(2011年5月20～22日)における発題として作成し、今回修正の上発表するにいたった。なお過去の『都留文科大学研究紀要』には邊英浩を辺英浩、BYEON Yeongho と PYON Yongho として発表したものがあることを参考のため記しておく。

Received : April, 26, 2017

Accepted : June, 7, 2017