

【研究討論】 Research Notes

朝鮮陽明学の特質について
Characters of Choson Korean Yangming
School of Thought

中純夫
Sumio NAKA*

* 京都府立大学文学部歴史学科教授。

はじめに

朝鮮における陽明学の伝来は王守仁(1472-1528)の生前、1521年である¹。従って朝鮮陽明学の歴史は中国のそれに匹敵する長さを有することになる。しかしながら本格的かつ体系的な陽明学受容は、陽明学伝来から100年以上の後、鄭齊斗(号霞谷、1649-1736)の出現を待たねばならなかった。鄭齊斗はその晩年、江華島に隠棲したため、鄭齊斗に始まる学統を江華学派、また鄭齊斗の学術をその号に因んで霞谷学と称する。

江華学派は血統と学統の両者が結びつく形で、近代期に至るまで連続と存続した。しかしながら江華学派における陽明学や霞谷学の受容の実態は、なお解明の途上にある。

本稿では以下、朝鮮陽明学のいくつかの特質について概略的に論述する。

1 陽明学を取り巻く思想的状況

(1) 朱子学の絶対的尊崇

(a) 小中華思想と朱子学

中華思想という枠組みのもとでは、非漢民族でありかつ中国大陸の東端に位置を占める朝鮮は、東夷としての位置づけを免れることはできなかった。そのような朝鮮が東夷という屈辱的地位を脱却する唯一の方途は、中華文明を摂取体得することにより、自らも中華世界の仲間入り

1 吳鐘逸：「陽明伝習録伝来考」、『哲学研究』、第5号(1978年)

を果たすことであった。ここに、中国を大中華とし自らを小中華として自負自認する、事大慕華を基調とするいわゆる小中華思想がもたらされることになる。「小中華」「小華」という語彙は既に高麗時代から見られるが²、この小中華思想は朝鮮朝時代を通じて朝鮮人士のメンタリティを構成する重要な要素となる³。

中華文明の中心は儒教であり、当時の中国（明清）における正統儒教は朱子学であった。従って朱子学を熱心に学び篤実に尊崇することこそが、慕華の内実を為す営為となる。即ち朝鮮人士にとっての朱子学尊崇は、小中華たることの拠り所であり、民族としての自負を賭す営為をも意味した。ここに、朱子学を絶対的排他的に尊崇し、朱子学に非ざるものを時として中国以上に苛烈に排除排撃するという、朝鮮朱子学独特の風気が醸成されることになる。

(b) 科挙と朱子学

周知の通り、中国では元明清を通して、科挙における経書解釈において朱子学系統の注釈書を採用すべきことが規定されていた。そのことは『元史』（巻81）『明史』（巻70）『清史稿』（巻108）の各「選挙志」が明記している。

一方、朝鮮朝時代の科挙に関しては、『経国大典』（巻3、礼典「諸科」）『続大典』（巻3、礼典「諸科」）等の法典類や『増補文献備考』（「選挙考」）等の政書類に科挙制度に関する一連の記述は掲載されて

2 「朴寅亮」、『高麗史』、第95巻、下冊、頁125：「朴寅亮、字代天、竹州人、或云平州人、文宗朝登第。……（文宗）三十四年、与戸部尚書柳洪奉使如宋。……有金觀者、亦在是行。宋人見寅亮及觀所著尺牘・表状・題詠、称嘆不置、至刊二人詩文、号小華集。」「金子粹」、『高麗史』、第120巻、下冊、頁639「我国家自庚寅癸巳而上、通儒名士多於中国。故唐家以為君子之国、宋朝以為文物礼樂之邦、題本国使臣下馬所曰小中華之館。自庚寅之後、不死兵乱則逃入山林、通儒名士百無一二存者。」

3 三浦國雄：「一七世紀朝鮮における正統と異端——宋時烈と尹鑄」、『朝鮮学報』、第102号（1982年）、山内弘一：『朝鮮からみた華夷思想』、世界史リブレット、67（東京：山川出版社、2003年）。

いるものの、経書解釈において準拠すべき注釈書等に関する記述は存在しない。

しかしながら私が『司馬榜目』全17冊（国学資料院、1990年）に収録された試題（試験問題）を悉皆調査した結果、①試題中の経文や伝文に関する言及が『大学章句』『中庸章句』の分章に依拠している、②『大学』『三綱領』において「親民」説ではなく「新民」説が採用されている、③『四書集注』中の朱注を出題内容としている、④朱子学の基本概念（「未発已発」「理気先後」等）を出題内容としている、⑤『四書大全』に基づいた出題が為されている、⑥『周易』繫辭伝の分章が『周易注疏』ではなく『周易本義』（及び『周易伝義大全』）に依拠している、⑦試題中においてしばしば朱熹を「朱夫子」と称している、等の事例を検出した。これらの事例から朝鮮時代の司馬試（生員試）においても、『四書集注』や『四書大全』に準拠して試題が作成されていたこと、科挙受験生もこれらの書物を参照して挙業に取り組んでいたことを、明らかにすることを得た⁴。

(c) 文廟従祀

朝鮮における朱子学の絶対的尊崇は、朱子学に非ざるものに対する徹底的な排除をも同時に含意するものであった。その端的な事例は、例えば文廟（孔子廟）従祀問題に求めることができるだろう⁵。

中国では陸九淵が嘉靖9年（1530）に、王守仁が万暦12年（1584）に、それぞれ文廟従祀を果たしている。これに対して朝鮮では宣祖33-34年（1600-1601）にかけて、陸九淵や王守仁の文廟従祀の可否が論議されたことがあるが、結果的に両者の従祀は許容されなかった。以下、中国

4 中純夫：「朝鮮朝時代の科挙と朱子学」、『京都府立大学学術報告：人文・社会』、第60号（2008年）。

5 夫馬進：「万暦二年朝鮮使節の「中華」国批判」、『山根幸夫教授退休記念明代史論叢』、上（東京：汲古書院、1990年）。中純夫：「王守仁の文廟従祀問題をめぐって——中国と朝鮮における異学観の比較」、奥崎裕司（編）『明清はいかなる時代であったか——思想史論集』（東京：汲古書院、2006年）。

における陸九淵・王守仁の文廟従祀（あるいは文廟従祀の奏請）を批判する朝鮮側の発言をいくつか例示しておく。

①宣祖4年（隆慶4年、1570）12月

（柳）希春曰。嘉靖中、中朝士大夫皆宗陸氏之学。故以九淵従祀、非正論也⁶。

②宣祖6年（万曆元年、1573）1月

柳希春曰。……今聞皇朝謝廷傑、欲以王守仁配享孔廟、至為朱陸同道之説。變乱黑白、此甚邪説⁷。

③宣祖6年（万曆元年、1573）11月

聖節使書狀官李承揚聞見録有曰。中朝有邪臣魏時亮、請以王守仁従祀文廟。南京御史石欒奏中、極駁守仁之邪淫、宜斥去。真為正道立赤幟者也⁸。

④宣祖34年（万曆29年、1601）頃

又以薛侃之議、進陸九淵従祀。朱陸之弁、雖未易遽言、而我国既專尚朱子之学、而朱子謂陸子静分明是禪。今乃進陸於従祀之列、使与朱子並列於兩廡之間、未見其可也。臣於嘉靖丙寅(45年)、以書狀赴京時、隨例拝聖於国子監而見之。……其後万曆己丑年（17年）、赴京拝聖、則薛瑄之下追入者、又有胡居仁・陳献章・王守仁三人。王守仁則即所謂致良知之学者也。不論其他、守仁敢以朱子比楊・墨。凡尊崇朱子者、所当辞而闢之之不暇。尚安忍使其晏然於兩廡之祀乎⁹。

6 『朝鮮王朝実録』宣祖4年12月辛卯。柳希春『眉巖日記草』宣祖4年12月3日辛卯条。

7 『朝鮮王朝実録』宣祖6年正月壬寅、『眉巖日記草』宣祖6年正月21日壬寅条。

8 『朝鮮王朝実録』宣祖6年11月丁酉。

9 尹根寿：「文廟従祀議」、『月汀集』、第4卷。

黄進興氏は万暦12年の王守仁文廟従祀決定を「道学多元化」を意味するものと評している¹⁰。この表現を借りるならば、朝鮮朝はまさに朱子学的価値観が一元的かつ強固に社会を支配した時代であったと言えるだろう。

(2) 陽明学派の「不在」

中国にあつては文廟に従祀された陸九淵や王守仁が、朝鮮においては遂に従祀を果たさなかった。その背景には、ともに朱子学を正統教学とする点では一致を見ながらも、多元的価値観を許容した中国と一元的価値観を固守した朝鮮、という思想的風土の差異があり、さらにその背景には中華的世界観のもとにもたらされた小中華思想、という民族的要素が横たわっているわけだが、より端的に言えば、従祀を積極的に奏請・請願し、またその奏請に賛同する人々の存在、要するに支持母体となるべき人々の存在の有無が、より直接的決定的に彼此の差異をもたらしたとも言えるだろう¹¹。

朝鮮にあつて王守仁の文廟従祀に断固反対の立場をとった尹根寿は、「中国において王守仁文廟従祀が決定した際にも、南北で見解が分かれた。従祀賛成派の南人が反対派の北人よりも優勢であつたために従祀決定に至つたが、要は天下公共の論ではない。」と述べている¹²。この発言の主眼は本より従祀決定の正当性を否定することにあつたが、一面

10 黄進興：「學術与信仰——論孔廟従祀制与儒家道統意識」、『優入聖域——權力・信仰与正当性』（台北：允晨文化、1994年）。

11 陸九淵及び王守仁の文廟従祀を上請した人物を列举すれば以下の通りである。(1)「陸九淵」薛侃（嘉靖9年11月）(2)「王守仁」耿定向（隆慶元年6月）、魏時亮（隆慶元年10月）、宗弘暹（隆慶6年12月）、徐杖（万暦元年2月）、謝廷傑（万暦元年5月）、趙參魯（万暦元年7月）、鄒德涵（万暦元年11月）、蕭康（万暦2年6月）、詹事講（万暦12年11月）。

12 尹根寿：「文廟従祀議」：「臣又聞議守仁従祀之時、南北異議。北方則皆主不可祀之論。南方則皆力言可祀。南論人多而盛。雖其論遂行、初非天下公共之論。」

では陽明学が盛んであった江南地域出身の官僚層に従祀賛成派が多かった、という事実をも示唆している¹³。

朝鮮陽明学に関する古典的研究である鄭寅普『陽明学演論』「朝鮮の陽明学派」は、「朝鮮には陽明学派はなかった。」という書き出しで始まっている¹⁴。言うまでもなく、朝鮮の陽明学派としては、鄭寅普自身がその末裔に名を連ねていた江華学派の存在を挙げることができるし、また後述するように星湖学派の一部人士にも陽明学信奉の形迹は存在する。しかしながら中国の場合のように、官僚として一定の社会的影響力を備えながら、王守仁や陽明学の顕彰に積極的に参画するような人士が、浙江・江西・南直隸（江蘇・安徽）等の江南を中心とする広範な地域にわたって少なからず存在した、そのような意味における陽明学派は、確かに朝鮮には存在しなかったのである。

2 江華学派

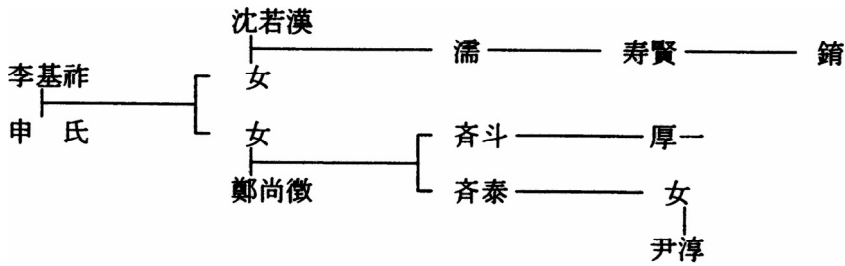
(1) 江華学派

江華学派とは冒頭にも記したように鄭齊斗に始まる学統を指す。江華学派という名称は、鄭齊斗がその晩年（61-88歳）江華島に隠棲したこ

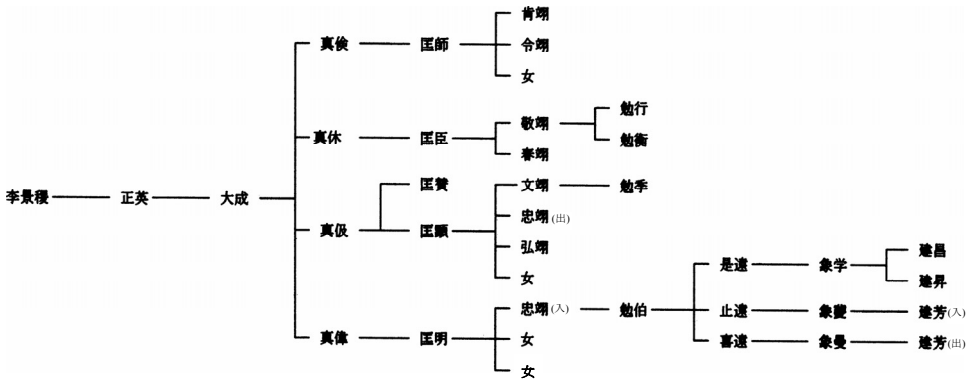
13 王守仁文廟従祀決定を記す『国権』万暦12年11月庚寅の条には、詹事講による従祀上請に対して賛否の立場をとった官僚達の名が具体的に列举されている。今それによって確認すれば、従祀に明確に反対した沈鯉（河南歸德）、石星（北直隸東明）、丘樞（山東諸城）、王家屏（山西山陰）はいずれも江北の出身、文廟従祀を上請した詹事講（江西樂安）、及びこれに賛同した官僚15名中、舒化（江西臨川）、趙錦（浙江余姚）、陳讚（南直隸常熟）、曾同亨（江西吉水）、何源（江西広昌）、呉中行（南直隸武進）、齊世臣（江西南昌）、喻文煒（江西、南昌）周子義（南直隸無錫）、陳于陞（四川南充）、羅応鶴（南直隸歙）、顧問（湖広咸寧）の12名、そして従祀決定の断を下した首輔申時行（南直隸呉）は、いずれも江南の出身者である。これは必ずしも単なる偶然ではなく、「北方之為王氏学者独少」（「北方王門学案」、『明儒学案』、第29卷）と黄宗義が述べたように陽明後学が浙江・江西・南直隸（江蘇・安徽）を中心とした江南諸地域をその主たる地盤としていたことと無縁ではあるまい。

14 鄭寅普：『陽明学演論』、『東亞日報』、1933年9-12月。『蒼園鄭寅普全集』、第2巻（首爾：延世大学校出版部、1983年）。

とに由来する。因みに鄭齊斗の曾祖父にあたる鄭勤の継配（崔繼善の娘）は江華崔氏の出自であり、鄭勤は倭寇の難を避けて江華島に転居した。鄭齊斗と江華島の結びつきはここに起因する。因みに「鄭勤——鄭維城——鄭尚徴——鄭齊斗」は全て江華鎮江に葬られている。



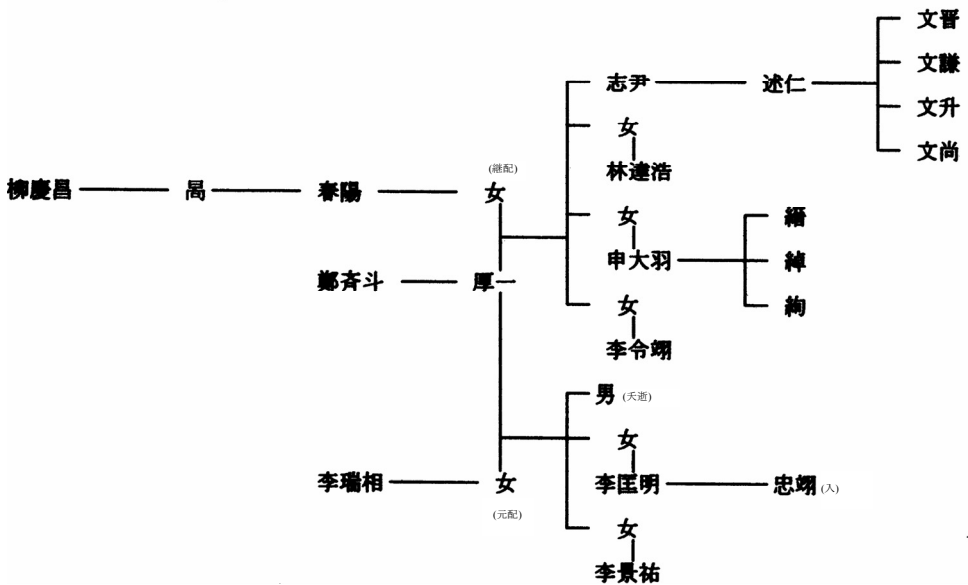
【系図1】 沈鎔・尹淳と鄭齊斗家



【系図2】 申大羽・李令翊・李忠翊と鄭齊斗家

江華学派を形成するのは、鄭齊斗直系の子孫、鄭齊斗の門人、及び門人の後裔たちである。特に注目すべき点は、鄭齊斗の有力門人の多くが鄭齊斗家と血縁関係にあることである。沈鎔は、その曾祖父沈若漢の

妻と鄭齊斗の父鄭尚徴の妻とが姉妹同士であり、尹淳の妻は鄭齊斗の弟鄭齊泰の娘である（系図1参照）。また申大羽と李令翊はともに鄭齊斗の長子鄭厚一の娘（継配柳氏出）と結婚しており、李忠翊の養父李匡明は、同じく鄭厚一の娘（元配李氏出）と結婚している（系図2参照）。そしてこの李忠翊の末裔から、李建昌・李建昇・李建芳など江華学派の有力人士を近代期に至るまで輩出し続けることになる（系図3参照）。因みに鄭寅普の娘である鄭良婉（1929-）も、「血統を以て学統を継承するのが江華学派の伝統である」と述べている¹⁵。



【系図3】 李忠翊の末裔～近代期江華学派～

15 鄭良婉：「父親鄭寅普的三位老師——学山、耕齋、蘭谷——」、鄭仁在、黃俊傑（編）『韓国江華陽明学研究論集』（台北：台湾大学出版中心、2005年）。

(2) 鄭齊斗

鄭齊斗における陽明学受容に関しては、王守仁の思想を忠実に祖述したと見なす鄭寅普の見解¹⁶と、程朱学との連係性において陽明学を捉えていたのだと見なす尹南漢の見解¹⁷の二説に大別できるだろうが、私の見解は前者に近い¹⁸。

鄭齊斗はその『大学』解釈においては、①テキストとして古本『大学』を採用する¹⁹、②三綱領において「新民」ではなく「親民」を採用する²⁰、③「明明徳（体）」と「親民（用）」を一体的に把握する²¹、④「格物」に関しては「格」を「正」、「物」を「意之所在」と訓誥する²²、⑤朱熹「即物窮理」説を否定して「心即理」を説く²³。また⑥知行の合一を説き²⁴、⑦致良知説を肯定し²⁵、⑧自得を重視し²⁶、⑨無善無悪説に対しても深い理解を示している²⁷。

これらの諸点からも私は、鄭齊斗の陽明学理解は極めて正確かつ体系的であると考えている。

(3) 初期江華学派

私の江華学派研究はまだ緒についたばかりであり、近代期に至るまでのその全貌を俯瞰するには到底至っていない。ここでは自身の既発表

16 鄭寅普：『陽明学演論』。

17 尹南漢：『朝鮮時代の陽明学研究』（首爾：集文堂、1982年）。

18 中純夫：「霞谷鄭齊斗緒論——朝鮮儒林における陽明学受容」、『青丘學術論集』、第16巻（東京：韓国文化研究振興財団、2000年）。

19 大学説「大学古本」、『霞谷集』、第13巻（首爾：民族文化推進會、1995年）。

20 「与崔汝和論親民書」、第3書、23、『霞谷集』、第2巻。

21 大学説「大学説」、『霞谷集』、第13巻、「答朴大叔大学陽明説疑義問目」、第2節、『霞谷集』、第2巻。

22 大学説「大学説」、『霞谷集』、第13巻。

23 「答閔誠齋書」、『霞谷集』第1巻、「存言」中、第57条、『霞谷集』第9巻、大学説「大学古本」、『霞谷集』、第13巻。

24 「存言」中、第60条、『霞谷集』、第9巻。

25 「答崔汝和書」、『霞谷集』第2巻。

26 「存言」下、第45条、『霞谷集』、第9巻

27 「存言」中、第30条、第66条、『霞谷集』第9巻

論文に基づき、初期江華学派中の数名について、その陽明学・霞谷学の受容のあり方について略述する。

(a) 李匡臣²⁸

李匡臣（1700-1744）、字用直、号恒斎。初期江華学派中にあつては鄭斉斗や陽明学に関して最も多くのまとまった著作・言及を残している。鄭斉斗と長子鄭厚一のために祭文を執筆し²⁹、鄭斉斗没後の遺稿編纂作業においても中心的役割を果たしている。鄭斉斗の学術を総論した「論鄭霞谷学問説」や朱王の異同を論じた「擬王朱問答」「氷炭録」が有る³⁰。

ただしその思想的立場は極めて朱王折衷的である。それは、「朱熹と王守仁の格物説の相違は訓詁解釈上の相違に過ぎず、両者の学問的立場そのものには大きな隔たりはない。」³¹「格物致知をめぐる朱子学と霞谷学の相違も、経書の訓詁解釈上の相違に過ぎない。」³²といった李匡臣の主張に最も端的に表れている。

(b) 沈鎬³³

沈鎬（1685-1753、字和甫、号知守斎）は鄭斉斗没後の遺稿編集作業に中心的な役割を果たし、また鄭斉斗の「行状」「祭文」を執筆している³⁴。ただし『樗村遺稿』を見る限り、沈鎬は一貫して朱子学を尊崇し陸

28 沈慶昊：「恒斎李匡臣論」、『震檀学報』、第84号（1997年）、中純夫：「恒斎李匡臣緒論——初期江華学派における陽明学受容」、『東洋史研究』、第60巻、第1号（2001年）。

29 「擬王朱問答」、「論鄭霞谷学問説」、「祭鄭富平文」、『先藁』（門中本）。

30 「氷炭録」、『先藁』、第1冊。

31 「答趙飛卿書」、『先藁』、第3冊。

32 「祭霞谷鄭先生文」、『先藁』、第3冊。

33 中純夫：「樗村沈鎬緒論——初期江華学派における霞谷学受容」、『朝鮮儒林文化の形成と展開に関する総合的研究』、平成11-14年度科学研究費補助金、基盤研究(A)(1)（研究代表者、吉田宏志）研究成果報告書（2003年）。

34 「行状」、『霞谷集』、第10巻（『樗村遺稿』には未収録）、「祭霞谷鄭先生文」、『樗村遺稿』、第12巻。

王学を批判する立場に立っている。即ち朱熹の格物補伝及び即物窮理説を肯定し³⁵、王守仁の格物解釈を批判³⁶、朱熹に対する尊崇の念を随処に披瀝する一方で³⁷、陽明学を淫聲美色の如く遠ざけるべしとまで断じている³⁸。

沈鎬は『朱子大全』³⁹、李滉『朱子書節要』⁴⁰、宋時烈『朱子大全節疑』⁴¹をそれぞれ座右に具え、そして朱熹の著作を読むことを自分にとっての「一生功夫」とまで述べているのである⁴²。

(c) 尹淳⁴³

尹淳(1680-1741、字仲和、号白下)はやはり鄭齊斗没後の遺稿編集作業における中心メンバーの一人であり、当初は「行状」の執筆を引き受けていたが、作業半ばにおけるその逝去によって、「行状」は沈鎬が代わって執筆することとなった。しかしながら、『白下集』を通覧しても、朱子学・陽明学・霞谷学に対する言及はほとんど絶無であると言ってよく、従って遺憾ながらその思想的立場を窺う術がない。

(d) 李匡師⁴⁴

李匡師(1705-1777、字道甫、号圓嶠)は鄭齊斗に心酔し、その学を受けるために家族で江華島に転居までした人物であり、また鄭齊斗没後

35 「答趙匡鎮」、第2書、『樗村遺稿』、第34卷。

36 雜著「本心本天之弁」、『樗村遺稿』、第35卷。

37 「本天」、『樗村遺稿』、第16卷、「書朱子大全題目」、『樗村遺稿』、第23卷。

38 「与遁谷」、第70書、『樗村遺稿』、第27卷。

39 「聞湖南伯印送朱子大全」、『樗村遺稿』、第24卷。

40 「日記」、第57条、『樗村遺稿』、第37卷。

41 「与遁谷」、第46、49、56、58書、『樗村遺稿』、第31卷。

42 「答權誨」、第3書、『樗村遺稿』、第34卷。

43 中純夫：「白下尹淳緒論——初期江華学派の研究」、『青丘学術論集』、第25卷(東京：韓国文化研究振興財団、2005年)。

44 鄭良婉：「員嶠李匡師論」、沈慶昊：「員嶠の学術思想」、『江華学派の文学斗思想』、第3冊

(首爾：韓国精神文化研究院、1995年)、中純夫：「圓嶠李匡師所論——初期江華学派における陽明学受容」、『朝鮮史研究会論文集』、第46輯(2008年10月)。

は、鄭齊斗への敬仰の念からその長子鄭厚一の娘を次子李令翊の嫁に迎えてもいる⁴⁵。しかしながら李匡師の別集である『斗南集』や『圓嶠集選』には、李匡師における陽明学受容や霞谷学受容の具体的内容を示す資料が殆ど検出されない。

ただ李匡賛『論学輯略』所収「答員嶠」により、以下の諸点を確認することができる。①「格物」に関して「格＝正」「物＝本末」の意に解釈する⁴⁶。②「格物致知」を「先後を知る」の意に解釈する⁴⁷。③「先後本末を知る」ことを『大学』一編の宗旨と見なす⁴⁸。④『大学』のテキストとして古本を採用する⁴⁹。

以上に見られる李匡師の『大学』解釈は、朱熹の解釈とは大きく異なるものの、王守仁の解釈とも（従って鄭齊斗の解釈とも）異なる面がある。その最たる点は、言うまでもなく「致良知説」を採用していないことだ。李匡師のかかる見解を思想史的にどのように位置付けるべきかは、難しい問題である。ただ私は李令翊・李忠翊の立場をも射程に入れた上で、敢えてこれを陽明学受容の一変^{バリエーション}型と見なしておきたい。

(e) 李令翊と李忠翊⁵⁰

李令翊（1738-1780、字幼公、号信齋）は李匡師の次子であり、李忠翊（1744-1816、字虞臣、号椒園）は李匡顕の次男、後に李匡明の養子に入った（李匡師・李匡顕・李匡明は互いに従兄弟同士、系図3参照）。

45 「書贈稚婦蘭紙」、『斗南集』、『圓嶠集選』、第2巻、第3冊。

46 『論学輯略』、第29条（門中本）。

47 前掲書、第21条。

48 前掲書、第27条。

49 前掲書、第10、15条。

50 沈慶昊「信齋李令翊論」、『江華学派의 文学斗思想』、第3集（首爾：韓国精神文化研究

院、1995年）、中純夫：「信齋李令翊と椒園李忠翊——初期江華学派における陽明学受容」、『関西大学東西学術研究所紀要』、第40号（2007年）。

まず両者の『大学』解釈について。①李令翊は「格物」の「物」を「物有本末之物」の意に、「致知」の「知」を「知所先後之知」の意に解釈する。②李忠翊は格物致知とは誠意を実践する為の方途であると、①における李令翊の訓詁を否定。③李令翊と李忠翊の両者はともに『大学』一編の要諦を「本末先後を知る」ことにありと見なす。④両者はともに『大学』古本を肯定する⁵¹。

①③④の3点にわたって、李令翊の見解は父李匡師のそれと完全に一致する。また③④の2点に関しては、李匡師の見解は李忠翊にも共有されていたことになる。

次に両者の陽明学観について。⑤李令翊は「浮高染禅」という表現で陽明学の短所を指摘する⁵²。⑥これは、自らを陽明学徒として位置づけた上で、陽明学に内在する弊害や王学末流における弊害を直視し、痛切に自戒自省の念を込めて述べたものである⁵³。⑦そして自分以上に手放しで王学を信奉する李忠翊に対しては、「その短所を黙殺して全肯定しようとすることは、かえって王学を損なう行為である。」と厳しく批判する⁵⁴。

李匡師の陽明学観は、それを直接に物語る資料が存在しない以上、確言することができない。ただその『大学』観の主要部分は、李令翊や李忠翊に継承されており、ここに一種の家学による伝承の跡を窺うことができる。そして陽明学徒として自らを位置づけている李令翊の意識も、恐らくは父李匡師から継承したものであると私は推測している。

51 以上、李忠翊：「従祖兄信齋先生家伝」、『椒園遺稿』、第2冊また①②に関しては李令翊：「与虞臣」、第9信、『信齋集』、第2冊。

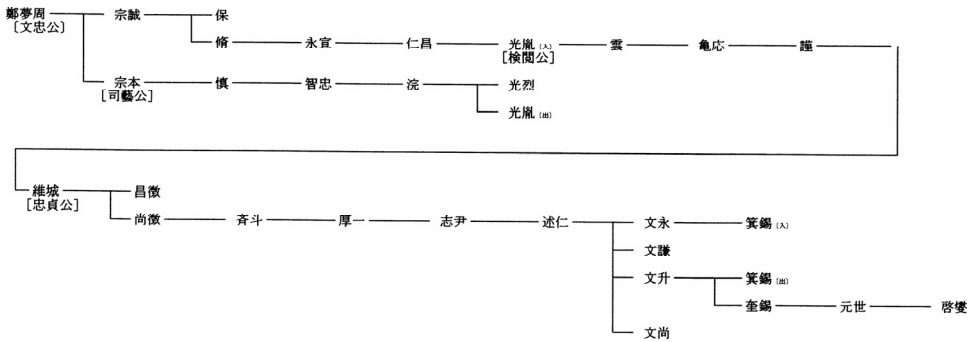
52 「答虞臣」、第4信、『信齋集』、第2冊、「従祖兄信齋先生家伝」、『椒園遺稿』、第2冊。

53 「与虞臣」、第9信、『信齋集』、第2冊。

54 「与虞臣」、第5信、『信齋集』、第2冊。

(f) 鄭齊斗の後裔⁵⁵

鄭齊斗の後裔は、「鄭厚一——志尹——述仁——文升——箕錫・奎錫——元世——啓燮」という系譜で近代期にまで連なっている（系図4参照）。ただし鄭齊斗の後裔のうちで今日に別集が伝存しているのは鄭箕錫（鄭文升長子）の『府君遺稿』のみである。



【系図4】 鄭齊斗家

鄭齊斗没後の遺稿編纂作業は尹南漢によって全5次に整理されている⁵⁶。うち、鄭厚一・李匡臣・沈鎭・尹淳・李震炳らが参画したのが没直後における第1次、鄭述仁と申大羽を中心に行われたのが第2次、そして鄭文升による第3次、申綽による第4次、鄭啓燮による第5次に及ぶ。このように鄭齊斗遺稿の編纂作業が鄭齊斗直系の子孫によって断続的に近代期に至るまで継続されたことは、江華学派における霞谷学の伝承・継承の問題を考察する上でもとより重要ではある。しかしながら彼らに関わる一次資料の決定的な不足により、現段階では、鄭齊斗後裔における陽明

55 中純夫：「鄭齊斗の後裔たち——江華学派の基礎的研究」、『西脇常記教授退休記念論集——東アジアの宗教と文化』（京都：西脇常記教授退休記念論集編集委員会、京都大学人文科学研究所Christian Wittern研究室、2007年）。

56 尹南漢：『朝鮮時代の陽明学研究』。

学や霞谷学の受容実態についてはほとんど解明することができない。私の旧稿も、『迎日鄭氏派譜』『教旨綴』や個々人に関わる伝記資料を参照して、それぞれの基本的な事績を略述するにとどまらざるを得なかった。

3 星湖学派

星湖李瀼(1681-1763)に始まる星湖学派は朝鮮実学派として著名である。星湖学派における陽明学受容の問題は、既に先学が指摘している⁵⁷。以下は先行研究の指摘する所を簡単に紹介するに過ぎない。

(a) 権哲身

権哲身(1736-1801、字既明、号鹿菴)は安鼎福らとともに李瀼の有力門人である。李瀼門下は朱子学に対する批判、西洋文化の積極的受容などの傾向を持つ星湖左派と、そうした傾向に否定的な星湖右派に大別される。うち権哲身は星湖左派の、安鼎福は星湖右派の、それぞれ代表的人物である⁵⁸。

安鼎福によれば、権哲身は致良知説を肯定し⁵⁹、また『大学』古本を肯定して朱熹による「格物補伝」(『大学章句』伝第5章)を否定した

57

徐鍾泰：「星湖学派의陽明学受容——苾菴李基讓을中心으로」、『韓国史研究』、第66輯

(1989年)、徐鍾泰：「鹿菴権哲身의陽明学受容과그影響」、『國史館論叢』、第34輯(1992年)。

58 姜在彦：『朝鮮の西学史』、鈴木信昭(訳)、『姜在彦著作集』、第4巻(東京：明石書店、1996年)。

59 安鼎福：「答権既明書」、丙戌、『順菴集』、第6巻(首爾：民族文化推進會、1999年)。

⁶⁰。安鼎福は書翰中でこうした権哲身の立場に言及した上で、朱子学を是とする立場からこれを全面的に批判している。

(b) 韓鼎運

韓鼎運（1741-1819、字士凝、号素菴）は尹東奎・安鼎福・李象靖等の門下で学んだ人物である。韓鼎運が「陽明集」を好んで読んでいたという言及が、安鼎福の韓鼎運宛書翰に見られる。この場合も安鼎福は、程朱学を是とする立場から陽明学を批判し、韓鼎運をたしなめている⁶¹。

(c) 李基讓

李基讓（1774-1802、字士興、号茯菴）は李秉休（1710-1776、字景協、号貞山、李翼門下）の門人であり、星湖左派に分類される。安鼎福によれば、李基讓は王学を是とする立場から、朱子学の「敬」や「格物致知」説を批判した⁶²。

以上、星湖学派にもその左派を中心に陽明学受容の痕跡を示す複数の事例が存在することは、ひとまず注目に値する。ただしそれらの事例を示す資料は今のところ極めて断片的であり、さらなる資料の掘り起こしが必要であろう。

(d) 丁若鏞⁶³

丁若鏞（1762-1836、号茶山）は権哲身の門下であり、星湖左派に属する。丁若鏞の『大学』解釈を示すものとして「大学公議」が有る⁶⁴。

60 安鼎福：「答権既明書」、戊子、『順菴集』、第6巻。

61 安鼎福：「答韓士凝書」、乙未、『順菴集』、第6巻。

62 安鼎福：「答李士興書」、己丑、『順菴集』、第8巻、黄徳吉：「順菴先生行状」、『順菴集』附録。

63 中純夫：「丁若鏞の『大学』解釈について——李朝実学者の経書解釈」、『京都府立大学学術報告（人文・社会）』、第54号（2002年）。

丁若鏞の『大学』解釈の特色を列記すれば以下の通りである。①『大学』のテキストとして『大学章句』ではなく「古本大学」を採用する。②「明明徳」を他者との関わりの中（人倫）における営為として位置づける。③「親民」を「新民」に改める程朱の校訂を批判する。④「格物」を「即物窮理」とする朱熹の解釈を採用しない。⑤「格」を「量度」、「物」を「物有本末」の「物」とする解釈が王門の王艮（号心斎）のいわゆる「淮南格物説」に類似する。以上の諸点を一瞥する限り、丁若鏞の『大学』解釈は陽明学系統の解釈と見なし得る。

しかしながら⑥『大学』の説く工夫を学者一般の取り組むべきものとは見なさず、胄子（天子の嫡子や庶子、三公諸侯の嫡子）の学と見なす。⑦「親民」の「民」を他者一般ではなく「下民」「小民」の意に解する。⑧「親民」とは教化によって民を互いに親しみ合わせることを意味し、従って丁若鏞は実は「親民」「新民」説を併用する。⑨「格物」「致知」はそれ自体は具体的実践内容を持たず、「誠意」乃至「平天下」の六条の先後本末を整序することを意味する（「格致六条」説）。

これらの内容を総合的に判断すれば、丁若鏞の『大学』解釈は朱子学とも陽明学とも異なる、極めて独自色の強いものと断ぜざるを得ない。ただ星湖学派の中に陽明学受容の一定の系譜が存在していたのだとすれば、丁若鏞の立場も、その一変型として位置付けることはできるだろう。

4 江華学派と星湖学派の交錯

李匡賛『論学輯略』に李匡師宛書翰が収録されており、李匡師の思想的立場を知る上で貴重な資料となることは、李匡師の項で既に触れ

64 「大学公議」、『與猶堂全書』、第1巻、第2集（首爾：民族文化推進會、2002年）。

た。この李匡賛（1702-1766、号中翁）も江華学派に名を連ねる人物である。ところで『論学輯略』には星湖右派に属する慎後聃（1702-1761、字耳老、号河濱）宛の書翰も収録されている⁶⁵。このことは李匡賛と慎後聃との間に一種の学术交流が存在した事実を物語っている。また慎後聃が申大羽と交渉を持った事実も確認することができる⁶⁶。

また申大羽の第三子申綽と丁若鏞との間にも、直接の面会や書翰の往復などを通じた学术交流が存在した⁶⁷。

星湖学派はいわゆる四色党派では南人に属し、少論系の江華学派とはその党派を異にする。両派間において党派党論の枠を超えた一定の人的・学術的交流が存在したのだとすれば、両派における陽明学受容の問題とあわせて、興味深い。この点は今後のさらなる検討課題である。

5 陽明学信奉の韜晦・隠蔽

鄭寅普は朝鮮の陽明学派を以下の三類に分類した⁶⁸。

①明らかな著書もしくは証拠が有り、外見上はわからなくとも、陽明学派とすることに疑問の余地のない人々。——崔鳴吉、張維、鄭齊斗、李匡臣、金沢秀

65 「答慎後聃」、『論学輯略』、第31-61条。

66 慎後聃：「答申大羽書」、『河濱雜著』、I、第5卷、『河濱先生全集』、第7冊（首爾：亞細亞文化社、2006年）。

67

申綽：「答丁承旨」、『石泉遺集』後集、第6卷、丁若鏞：「答申在中綽」、「与申在中」、

『興猶堂全書』、第1集、第20卷、沈慶昊：「石泉斗茶山の 만답」、『江華学派의 文学과 思想』、第4卷（首爾：韓國精神文化研究院、1999年）。

68 鄭寅普：『陽明学演論』。

②陽明学を非難する言葉が有るが、それは偽りの言葉（「詭辞」）であって、心中では陽明学を主張していたことを覆い隠し得ない人々。
——李匡師、李令翊、李忠翊

③陽明学に一言半句の言及もなく、その信奉するものは朱子学であるが、その平生の主張の根幹となっている精神を見れば、陽明学であることがわかる人々。——洪大容

このような分類が提起されたこと自体、朱子学的価値観が一元的かつ強固に支配した朝鮮社会にあつて、自らの陽明学信奉を韜晦・隠蔽せざるを得なかつた朝鮮陽明学派の特異な性格を如実に物語っていると言ふことができる。この点に関わる事績について、零細かつ断片的なものも含めて以下に列記する。

(a) 鄭齊斗の「年譜」「行状」「祭文」

鄭寅普は「霞谷の年譜を見ても、霞谷の一生の宗旨を知ることはできない。陽明学派であるというよりは、晦庵学を固守した者であるかのように糊塗されている。」と述べている⁶⁹。実際に『霞谷集』所収の「年譜」「行状」「祭文」を通覧しても、その陽明学受容の事実を肯定的な筆致で描写する記事は皆無に近い。

例えば「年譜」は、「鄭齊斗は程朱を篤信した。陽明学を含む諸家の説に対しても、取るべきものは取り捨てるべきものは捨てるという態度を以て接し、一概に異端視し排斥することはなかつた。しかしだからといって鄭齊斗を王学信奉者と見なすのは誣妄である。」と述べる⁷⁰。

69 前掲書。

70 「年譜」、『霞谷集』、第10巻：英祖二年78歳条：「篤信程朱。而其於諸家之説、亦去短用長而已。未常以愛憎扶抑也。世之斥陽明者、既未能尽其説、遽然目之以異端、至使禁不得語言。先生之意殊不然。曰。彼独非学孔子者耶。苟可取則取之、不可取則不取。惟在我之權度而已。豈可以不問顛末而隨世雷同也。……而世或不達先生之旨、以弁辟之不廓、歸之於新建学者、斯亦妄人而已。豈足以輕重先生也。」なお第11巻「遺事」にも「世之疑公以新建之学者、蓋亦不諒公本意之所存主也。」に始まるほぼ

また沈鎬撰「行状」が鄭齊斗と陽明学の関わりについて触れる唯一の箇所も、そのような世評が存在することを指摘するにとどまっている⁷¹。

さらに門人等が執筆した「祭文」においても、おおむね鄭齊斗を篤実な程朱学者として描写している⁷²。

(b) 李匡臣「祭霞谷鄭先生文」

『霞谷集』巻11所収の「祭文」はその全てが「門人某々祭文略曰」のような形で記されており、節略引用されたものである。そして上でも触れたようにその内容は、鄭齊斗の陽明学信奉には全く触れることなく、むしろ篤実な程朱学者としての側面を専ら強調する傾向にあった。仮にこれが鄭齊斗における陽明学信奉という事実の糊塗隠蔽だと見なし得るとして、問題はそれが誰による糊塗隠蔽か、である。即ち「祭文」の撰者自身によるのか、それとも「祭文」を節略編集した『霞谷集』の编者によるのか。これは個々の「祭文」ごとに検討すべき問題であるが、そのうち、李匡臣撰の「祭文」に関しては『先藁』所収の全文と対照することで、その点を解明することができる。

李匡臣の「祭文」はその冒頭部分で、①「陽明学及び霞谷学を朱子学に背馳するものと見なし異端視する世評が存在する。」②「陽明学や霞谷学がもしも知見を障碍と見なし了悟を究竟と見なすようなものであったならば、異端視されて当然である。」③「しかし陽明学は決して経訓・理義を閑却するものではない。」④「鄭齊斗の学問も唐虞洙泗から濂洛閩閩・遊楊謝蔡に至る諸説、礼楽算数星曆坤輿に至るまで、究めな

同趣旨の一節がある。

71 「行状」、『霞谷集』、第10巻：「世人或竊疑先生為新建之学。而此於先生、豈足為輕重也哉。」

72 ①「溯伊洛閩閩之源、講周孔思孟之道。」（李震炳「祭文」）②「蓋其規模氣像、一以程伯子為師表、而節文儀度、準則於朱夫子、德器渾厚義理纖悉、則為退陶後一人。」（從子俊一「祭文」）③「学究天人、道伝閩閩」（宋徳淵「祭文」）④「先生河南正脈、洙泗真源。」（呉世泰「祭文」）等、いずれも『霞谷集』、第11巻。

いものはない。」と述べ、陽明学も霞谷学も朱子学に背馳するものではないことを論じている⁷³。ところが『霞谷集』巻11所収の「祭文」はこのうち④の部分のみを引用する。このため、鄭齊斗と陽明学の関わりには全く触れることなく、鄭齊斗が濂洛閩閩の学に深い造詣を有したという点のみが強調されるという結果になっている。これは明らかに『霞谷集』編纂者の意図的な操作によるものである。

(c) 李匡呂「圓嶠先生墓誌」

李匡呂が李匡師のために書いた「圓嶠先生墓誌」（『李參奉集』巻3、『圓嶠集選』巻末所収）には「公於諸經四書、多不能曲從先儒。尊事鄭霞谷先生、而先生主王氏。公於王氏、亦未契致良之說。平日精義異聞、屢稱鄭先生。先生喪、服麻会窆。」のくだりが有る。これは①李匡師が鄭齊斗に師事したこと、②鄭齊斗が陽明学を信奉したこと、③李匡師は陽明学の致良知説を承服できなかつたこと、等を記す部分であり、極めて重要である。ところが『李參奉集』所収は「而先生主王氏。公於王氏、亦未契致良之說。」の部分欠落しており、鄭齊斗と陽明学の関わりやそれに対する李匡師の評価等の部分が全て抹消される結果となっている。断定はできないが、ここにも意図的な刪去の可能性を感ずる。

(d) 李匡師『斗南集』『圓嶠集選』と李匡賛『論学輯略』

既に述べたように、李匡師の陽明学観に関わる資料は、生前自撰の文集である『斗南集』や没後に編纂された『圓嶠集選』（編集者、編集時期等不明）には全く見られず、わずかに李匡賛『論学輯略』という門

73 ①「於乎、知道者希。名実不明而同異難分。認紫為朱者、固妄矣。指朱為紫者、亦惑矣。世以先生為王氏之学、而徑庭乎考亭也、鮮能尊信而慕嚮焉。甚者則視以端緒之異、門路之差、有若白黑之判、不翅如紫之於朱、其亦不思也已。」②「如使王氏与先生之学、離絶事物、脱略文字、以知見為障碍、以了悟為究竟、則謂之背朱子、可也。異端亦可也。」③「而然王氏之学、不但於一片良知上单伝妙契、而又復稽驗經訓、研精理義、弥綸乎事務、發揮乎文章、則其不可謂染空寂也明矣。」④「先生亦已先立其大者、而優優乎学博而知多。上自唐虞洙泗微言奥旨、下逮濂洛閩閩遊揚謝蔡夥然衆說、參互講商、如誦己言。以至礼樂算數星曆坤輿、凡理之所寓、靡不淹貫。」

中本の存在によって、その一端を確認ないし推定し得たに過ぎない。このことは、李匡師自身、及びその没後に文集編纂に関与した門人あるいは後裔が、陽明学に関わるような内容（李匡賛との問答）を敢えて削除した可能性を示唆する。

このことを裏返せば、江華学派のメンバーのうち、今日に遺された文集別集を通して見る限り、陽明学信奉ないしは非朱子学的立場を全く示すことのない人物、例えば沈鎬や尹淳等に関しても、新たな資料、例えば門中本として伝承されて未だ公刊されていないもの等の発見によっては、今後その面貌を一新する可能性が有る、とすることもできるだろう。

(e) 李能和所見『霞谷集』における付箋の存在

李能和は、自分が目睹した『霞谷集』のうち「存言」上中下には、その欄外に「陽明説当刪去」との付箋が貼られており、そのような事例は一二にとどまらなかった、と述べている。李能和は、恐らく後世に『霞谷集』を検閲した者が陽明学説に関わる部分を刪去しようとしたのであろう、と推測している⁷⁴。因みに李能和所見の『霞谷集』は現在は逸亡している⁷⁵。

(f) 少論における陽朱陰王

高橋亨の述懐によれば、鄭萬朝は高橋に対し「朝鮮は朱子学が国学であるから士流の家学も表面は朱子学だが、内実は必ずしも朱子学一色ではない、現に東萊（慶尚道）鄭氏のわが家も、全州（全羅道）李氏の寧齋（李建昌）の家でも、その真に奉ずる所は陽明学である。陽朱陰王が我等少論士家の家学である。」と述べている⁷⁶。この鄭萬朝（号茂亭、

74 李能和：「朝鮮儒界之陽明学派」、『青丘学叢』、第25号（1936年）。

75 尹南漢：『朝鮮時代の陽明学研究』。

76 高橋亨：「朝鮮の陽明学派」、『朝鮮学報』、第4号（1953年）。

1858-1936) は東萊鄭氏の正系であり、その長女は李建昌の子息に嫁しており、また鄭寅普はその次排行に当たる(鄭寅普の父は鄭閻朝)⁷⁷。

6 朴殷植と陽明学

朴殷植(1859-1925、字聖七、号謙谷・白巖・太白狂奴)は大韓帝国期から植民地期にかけての独立運動家・歴史家であり、『韓国痛史』(1915年)『韓国独立運動之血史』(1920年)の著者として著名である。その朴殷植には『王陽明実記』(1910年)の著書もあり、近代朝鮮における陽明派の代表的人物の一人でもあった⁷⁸。

朴殷植は『王陽明先生実記』の末尾において「今日において聖賢の学(己及人の学)に従事する際、王学の簡易真切こそが時宜にかなうものである。」と述べ、王学を「今日学界独一无二之良薬」と断じた梁啓超の語を引用している⁷⁹。

朴殷植は東京の陽明学会とも交渉が有った。東敬治(1860-1935)は明治39年(1906)、明善学社から『王学雑誌』を刊行、その後、明善学社を陽明学会と改称し、明治41年(1908)からは雑誌『陽明学』を刊行した⁸⁰。朴殷植はこの東敬治に書翰を送り、明治維新を推進した「豪傑」

77 中純夫：「朝鮮陽明学研究史に関する覚え書き」、『京都府立大学学術報告(人文・社会)』、第57号(2005年)。

78 劉明鍾：『韓國의陽明学』(首爾：同和出版公社、1983年)、荻生茂博：『近代・アジア・陽明学』(東京：ぺりかん社、2008年)。

79 「王陽明先生実記」末尾、『朴殷植全書』、中冊(首爾：檀国大学校出版部、1905-1910年)。梁啓超の語は「徳育鑑」(1905年)の「知本」第3に見える(『飲氷室合集』飲氷室専集、第26巻)。なお梁啓超の陽明学観については高柳信夫：「現代思想」としての陽明学——梁啓超の「陽明学観」についての考察——、收於奥崎裕司(編)『明清はいかなる時代であったか——思想史論集』(東京：汲古書院、2006年)を参照。

80 『王学雑誌』及びそれに先だって吉村襄が刊行した雑誌『陽明学』(鉄華書院)にはそれぞれ復刻版が有り、岡田武彦氏による解説が附されている。『復刻陽明学(鉄華書院刊本)』1-4巻(岡田武彦監修、木耳社、1984年)『王学雑誌』上下(岡田武彦監

の多くが陽明学者であったこと等に触れている⁸¹。維新の志士における陽明学信奉の問題は随処に触れられており、朴殷植の関心の所在を示すものとして注目に値するだろう⁸²。

朴殷植に見られるような、「独立」「近代化」といった時務的な問題意識に触発された近代朝鮮における陽明学信奉が、江華学学派等近世以来の陽明学受容の流れとどのように交錯するのかは、なお今後の検討課題である⁸³。

付記

本稿は筆者が2008年9月20-21日の両日にわたって学習院大学において開催された国際学術シンポジウム「東アジアの陽明学」（台北：日本学術振興会アジア研究教育拠点事業「東アジア海文明の歴史と環境」学習院大学、国立臺灣大學人文社會高等研究院）において学術発表を行った際の発表原稿である。

修、文言社、1992年)

81 「再与日本哲学士陽明学会主幹東敬治書」（1909年）、「日本陽明学会主幹에게」（1910年）、『朴殷植全書』、下冊。

82 「王陽明先生実記」、嘉靖5年8月条、「与韋庵書」（執筆年未詳）、「雲人先生鑑」（1924年）、『朴殷植全書』、下冊。

83 鄭寅普は朴殷植の逝去に際して哀悼の詩を捧げている。

鄭寅普：「十二哀」3「故白巖朴殷植先生을 생각하교」、『蔘園鄭寅普全集』、第2冊（首爾：延世大学校出版部、1983年）、『朴殷植全書』、下冊附録。なお劉明鍾は、金沢栄が朴殷植『学規新論』に序文を寄せていること（「学規新論」、『朴殷植全書』、中冊卷首）、朴殷植には金沢栄宛書翰が残されていること（「与金滄江書」、『朴殷植全書』、中冊）から、朴殷植が金沢栄を通じて江華学派の李建昌・建昇兄弟と接触を持った可能性を推測している。劉明鍾：『韓국의陽明学』、頁286。