

# 韓国思想史の磁場に対する試論

—社会から哲学・神観念まで—

## An Attempt on the Magnetic Field of the History of Korean Thought:

From Society to Philosophy and the Idea of God

邊 英浩

Yeong-ho BYEON

### 【要旨】

外来思想は特定の地域や国家に受容されるや、同時に変容もおきる。思想を変容させる磁石のような力が働き、それを磁場とよぶ。韓国・朝鮮の思想史ではどのような磁場があったのかを、具体的な社会の特徴的な構造から抽象的な思想の場での概念、理、氣、天などに即して筆者の今までの研究に基づき多面的に、通時代的に論じた。なお都留文科大学研究紀要には筆者は辺英浩 (PYON Yong-Ho) と表記した論説があるので参照されたい。

【キーワード】 磁場 韓国思想 三国鼎立 東学 天道教

### I 分析視点 — 外来思想の流入と韓国的な変容、受容

本稿は韓国・朝鮮に外来思想が流入してくる際に、韓国的に変容させて受容する、いわば思想の磁場に対する試論的問題提示であり、これは韓国儒教史のみならず韓国思想史研究の自立のためには必須の課題である。東アジアへの儒教の伝播は、(1) 地域・国家 (中国、韓国・朝鮮、日本、ベトナム) の拡大のみならず、(2) 当該地域・国家での民衆世界への下方浸透があるが、この民衆世界への浸透過程において韓国化が強く出てくる。そのため理気などの抽象的哲学範疇から具体的範疇へと検討し韓国的変容 (韓国的受容) を明らかにし、また具体的範疇から抽象的哲学範疇へと検討していくことが必要である。その際に、固有なものと外来のものとの相克としてあった日本思想史との対比が有効である。

韓国化の特徴は、(1) 受容した思想階層秩序の頂点を目指す普遍志向が強いことが指

摘されてきた。だが同時に、(2) 逆の個別化 (=氣) の契機も強いことはあまり自覚的に問題化されていないようである。この個別化の契機は、儒教文明世界の中での個別である韓国・朝鮮の自己主張 (=小中華思想) としても表現され、また国内では地域の独立傾向・遠心力が強いこと、君主権力に対して在地支配層の力が相対的に強い点に表現される。

ここでは、(1) その原因は何であったのか？ (2) この普遍化と個別化の結節点が、在地士族であり、士 (ソンビ) という固有韓国語でよばれる知識人階層が、中国の士大夫、日本の武士とどう異なるのか？ (3) それがどのような思想的特質を生み出すのかを李退溪、李栗谷、崔濟愚 (東学の唱道者) などを取り上げて検討していく。

## II 韓国的変容の表現

### 一、思想階層秩序の頂点を目指す普遍志向

日本近世思想史は外来 (=儒教) と固有 (神道) の相克であった。日本では『古事記 kojiki』(8世紀初) というある程度の分量をもつ建国神話、民族の古典が残存し、宗教組織 (神社) と宗教的・政治的結集点としての天皇制が存続し、易姓革命は1度もなかった。

だが韓国では固有信仰記録 (『檀君神話』等) の残存状況が悪く、『三国遺事』(13世紀末頃、僧侶の一然〈イルヨン〉編纂) では、韓国全体の開国神話の檀君神話は440文字と分量が少なかった。『三国史記』(官撰歴史書 1145年、金富軾〈キム・ブシク〉編纂) には全体の開国神話である檀君には割註に一行記述があるのみである。また檀君神話の宗教組織も弱く、宗教的、政治的結集点となるべき檀君の後裔は不明である。そのため各自が、我こそが「民族の太陽」であると勝手に自称するのである。この事情が外来の普遍思想を受容するや、その序列の頂点を目指すという指向性を強く生み出す一因であろう。

しかし確かに民族の開国神話の古典は分量は少なく、宗教組織も弱いが存在している。それゆえ民族の固有信仰へと回帰しようとする志向は強いのである。外来思想を受容するにしても、個別的な契機が強い思想風土、思想的磁場において思わざる形で変容が起こりえる。

### 二、個別化 (=氣) の契機が強い原因

統一権力への志向が強くなりながら、同時に個別化 (=氣) の契機が強く、それは地域の独立傾向、遠心力の強さに現れる。そもそも民族の代表的古典である『三国遺事』『三国史記』は、三国 (新羅、高句麗、百濟) から始まり、統一国家の形成を志向するという点が特異である。特定の一国家の正統性の論証が自明の前提となっておらず、三国鼎立が歴史記述の比較的初期の段階で支配的記述となっている。

日本の『古事記』では大和国家という統一王朝から日本国家は始まったという神話を作り出している。ところが韓国は三国鼎立から始まる。統一国家形成は、日本 (645年: 大化の改新) よりも遅かった (統一新羅形成 668年)。統一新羅末期は再び三国鼎立状

況が現れ、高麗王朝は相当分権的構造であり、朝鮮王朝後期には畿湖（全羅道、忠清道、京畿道）と嶺南（慶尚道）に基盤を持つ勢力との覇権争いと北部が科挙試験を合格しても官僚に登用されない被差別地域化したように潜在的三国鼎立といってよい状況であった。

その理由は以下のものが考えられる。<sup>1</sup>

- (1) 複数の外敵に包囲された独特の国際環境。
- (2) 遊牧民的気質（檀君神話での東漸過程）。
- (3) 冊封体制（安上がりな安全保障体制）。

ここではあまり指摘されていない、(1) 複数の外敵に包囲された独特の国際環境について説明したい。統一新羅形成過程では、半島内で劣勢であった新羅が唐を、百済は日本（＝大和朝廷）を引き込み、新羅と唐の連合軍が百済と日本の連合軍を破り、ついで高句麗を扶撃し統一国家形成に成功した。つまり複数の外敵に包囲されているという国際環境が、国内で劣勢である地域が外国勢力と結び（＝同盟政策）、力関係を逆転できる可能性をもっていた。半島内の争いが国際関係に連動するのである。（日本・中国の国際環境との差異）。一旦統一国家を形成しても、意に反して服属させられた地域の指導者たちは、外勢と結び、絶えず反撃を試みるのである。そして世界では歴史段階を超えて、こういう事例は多くある。（例：内戦のカンボジア、アフガニスタン、ユーゴスラビア）。強い分裂への力学が働いているが、注意すべきはそれにもかかわらず三方向からの外敵に囲まれ統一国家を志向していることである。遠心力と求心力、分権化と集権化。この二つが緊張を孕みつつ併存している。

### Ⅲ、朝鮮儒教国家の特質 1 — 権力構造と民本主義 —

#### 一、臣権の強さ

歴史上、統一権力（王権）が成立しても臣下の力が相対的に強い。（例：新羅の和白会議。〔和白＝議論して和に到達〕）。朝鮮王朝成立後 15 世紀に君主権力はかつてないほど強くなるが、そこでも君主と臣下との協治制といわれる。（『経国典』『経国大典』や拙著での李退溪・李栗谷と朱子の権力論比較）。君主の権力が相対的に弱く、君主の失政への責任追求も相対的に弱くなる。王朝交代、易姓革命が少ない 1 つの理由であろう。

#### 二、民本主義の強調。

朝鮮王朝では王権と臣下の権力が相互牽制していたというのが、議論ではともに民本主義をその根拠としていた。（王権の例：世宗大王（1397～1450年）のハンゲル創製、田制改革など）。儒教思想には「君主による民の徳化」と「民本主義」（『孟子』等）があり、両者の統一物が易姓革命であるが、朝鮮王朝では君主独裁的な「君主による民の徳化」よりは、民本主義が強調された。臣下達も民本を理由として君主権に対抗したの

1 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2月）の特に4章、5章参照。

である。地域の支配層エリートが高い地位を占め、言論で王権を圧迫し、東アジアで最も早い16世紀に「公論」が浮上してきた。こうして君主と臣下たちとの間で議論が活発にあり、言葉が重視される社会が形成されてきた。

君臣間での絶えざる決着のつき難い争いは、さらに君臣を超えた超越的な権威を必要とし、人格神としての天が必要となる。

#### IV、朝鮮儒教国家の特質 2 — 士族と在地社会 —

##### 一、中国

##### A. 朱子

中国の宋代では佃戸（≡小作）は未熟ながらも経営主体にまで成長してきたが、対外的な危機を反映して封建的支配者は武装した領主とならず儒教的な知識人地主として在村し、科挙を通じて官僚、政治へ参与した。中国の朱子（1130～1201年）はこのような村落共同体を次のように編成した。

(1) 擬制血縁の論理（年齢）が前面化。「郷隣の父老」、「後生の子弟」：年長者が父老、年少者が子弟。

〔『礼俗相交』 尊幼輩行は凡そ五等。

曰く尊者。〔己より長ずること三十歳以上にして父行に在る者を謂う。〕

曰く長者。〔己より長ずること十歳以上にして、兄行に在る者を謂う。〕

曰く敵者。〔年上下十歳に満たざる者を謂う。長は稍長となし、少は稍少となす。〕

曰く少者。〔己より少きこと十歳以下の者を謂う。〕

曰く幼者。〔己より少きこと二十歳以下の者を謂う。〕 〕

(〔『礼俗相交』 尊幼輩行、凡五等。

曰尊者。〔謂長於己三十歳以上、在父行者。〕

曰く長者。〔謂長於己十歳以上、在兄行者。〕

曰く敵者。〔謂年上下十歳不滿者。長者為稍長、少者為稍少。〕

曰く少者。〔謂長於己少十歳以下者。〕

曰く幼者。〔謂長於己少二十歳以下者。〕 〕)

(『朱子文集』 卷七四、二七張右、増損呂氏郷約)。

(2) 身分の論理 — 朱子は、皇帝への上疏文において次のようにいう。

「近年以来……或いは地客を以て地主を殺す、而るに有司刑を議して卒に流宥の法に従う。夫の人を殺す者死されず、人を傷う者刑せられず……獄訟あるは、必ず先ずその尊卑上下長幼親疎の分を論じ、而る後その曲直の辞を聴き、凡そ下を以て上を犯し、卑を以て尊を凌ぐ者は、直と雖も右（たす）けず」

(「近年以来……或以地客殺地主、而有司議刑、卒從流宥之法。夫殺人者不死、傷人者不刑……有獄訟、必先論其尊卑上下長幼親疎之分、而後聽其曲直之辭、凡以下犯上、以卑凌尊者、雖直不右」『朱子文集』 卷十四、一張左～二張右、戊申延和奏劄一)。

※朱子においては身分の論理と家父長制的論理とが、相互に距離を保ちつつ並存し、両原理が相俟って郷村内の序列づけと共同化とを果たすように志向されている。朱子の郷村編成論には年齢の序列に還元する血縁の論理が前面化している。

## B. 王陽明の「郷約」(明代中期)

陽明の郷村編成は朱子のそれから形態転化。陽明の郷約では「父老」とは地主であり、「子弟」とは佃戸を含むその他の者。身分の論理と血縁の論理とが直接重ねられる。陽明の場合には三歳の童児も地主の生まれである限り、八十翁の佃戸に対しても父老である。血縁論理の擬制化がより強く露呈している。

## 二、韓国・朝鮮王朝(16世紀)

豊臣秀吉の朝鮮侵略戦争である壬辰倭乱(1592～97年)以前は朱子のような上下の構成員が含まれる洞約・郷約はほぼなく、壬辰倭乱以後に上下の洞約・郷約が一般化していく。

### A. 李退溪

上下洞約・郷約はない。士族のみが構成員。『温溪洞規』

### B. 李栗谷

壬辰倭乱(1592～97年)以前に作成した郷約類は貴重な上下洞約・郷約であった。その内容は次のようである。

『社倉契約束』「約束・講信義・会時坐次」

(1) 身分の論理が前面化。身分実態の反映。

士族と下人(良人・賤人)を区別。中間的身分の庶孽、郷吏等も明示される。

(2) 各々の成員内部で擬制血縁の論理が採用されている。

李栗谷:『社倉契約束』の「約束・講信義・会時坐次」

『礼俗相交』 凡そ我より長ずること二十歳以上であれば、則ち尊者と為す。十歳以上であれば、則ち長者と為す。路中にて同契の尊者に遇えば、則ち下馬する。[尊者が乗馬を強請すれば、則ち馬上にて俯伏する。]

凡そ尊者に見えれば、則ち必ず拝す。長者なれば則ち恭しく揖す。[洞内の年長十五歳の者も亦拝す。] 契中の員にして年は高からずと雖も、もし徳位有りて尊ぶべき者であれば、則ち待つに尊者を以てする。尊者も亦抗礼する。]

(凡長於我、二十歳以上、則為尊者。十歳以上則為長者。路中遇同契尊者則下馬。[尊者強請乗馬、則俯伏馬上] 凡見尊者則必拝。長者則恭揖。[洞内年長十五歳者亦拝]

契中員、年雖不高、若有徳位可尊者、則待以尊者。尊者亦抗礼」『約束』〈礼俗相交〉の項、四二張)。

朱子とほぼ同様に尊者、長者という年齢に基づく血縁原理の具体化を行なっているかに見えるが、その内容は以下のごとく異なるものであった。

『長上に弟』

年長者を恭敬す。二十歳以て長ずれば則ち之に見えれば必ず拝す。十歳以て長ずれば則ち

敢えて爾汝<sup>しじょ</sup>せずの類を謂う。○下人であれば則ち長者を敬うこと右の如し。而して又士族を恭敬する。士族に見え<sup>まみ</sup>ば則ち知ると知らざるとの間（を問はず）必ず拝する。言語は恭遜にし、もし牛馬に騎すれば則ち必ず下りて路側に跪く。凡そ事に慢無く、同契に非ずと雖も之を待つに皆当に之の如くすべし。

「『弟子長上』

謂恭敬年長者、二十歳以長、則見之必拝、十歳以長、則不敢爾汝之類。○下人則敬長者如右。而又恭敬士族。見士族、則知与不知間必拝。言語恭遜、若牛馬騎、則必下跪于路側。凡事無慢、雖非同契待之、皆当如此。」（約束〈徳業相勸〉の項、三五張右）。

ここでは「下人であれば～士族を恭敬する」というように、士族と下人の間に隔絶的な差異を当然のごとく設定しており、身分関係が表面化している。

※実態としては、血縁の論理は中国（朱子）より韓国（李栗谷）の方が希薄である。朝鮮の在地士族の特権的、支配的性格は中国の士大夫に比して強かったが、逆に士族の特権的性格が強ければ強いほど、郷村支配の安定のためには情緒的、家族主義的観念を作興する必要性が強まる。宗族内の結合も同様であろう。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る。実に微妙な相違である。

### 三、韓国 一17・18世紀以後の変化

村落の擬制血縁的編成が有効でなくなる。下層民の共同体（洞約・郷約）からの脱退が起こる。この時期に起こる変化は2つである。1つは同姓同本の血縁集団である宗族が盛行する。士族と下層民との対立は、宗族とほかの宗族との対立に転化する。こうして朝鮮王朝は一時的には安定化する。もう1つは、各種の契の盛行である。これらを整理すると次のようになる。

#### (1)、韓国の三層の地縁共同体

- a. 村落共同体は曖昧になっていく。
- b. 士族が結集した郡次元の共同体意識は大韓民国の国会議員選挙区にまで継承。
- c. 1970年代以降の新たな地域主義（慶尚道 vs 全羅道の対立）

※中国は省次元でのみ地縁共同体があるといえる。例えば、北京、上海にでてきた湖南省出身者同士の同郷団体ができるなど。

※近世日本は閉鎖的な村落共同体が強固であった。1946～47年のアメリカ占領軍による農地改革、外部からの力で村落共同体は解体したが、村落共同体が解体する内部的条件は成熟していなかったため、以後も閉鎖的な共同体の人間関係、情的結合は色濃

く残存した。行動経済成長期（1960年～）に農村から都市へと人口移動がおきるが、村落共同体の人間関係は都市のあらゆる人間関係を変容させていった。こうして現代化が進んだ都市においても、人間は特定の場（所）に閉じこめられ、その場（所）が擬制的なムラ化（村落共同体化）している。

## (2) 宗族＝血縁団体

中国では同姓が同一宗族となる。だが、韓国ではさらに祖先の出身地（本貫）が同じ、同姓同本で同一宗族となる。したがって一宗族構成員が中国に比して規模が小さい。日本にはこのような血縁団体はほぼない。

## (3) 契

契は金融契（頼母子講）、水利契、山林契など多様なものがあったが、現代では同窓会（小学校～大学で盛ん）、キリスト教会等に代表され、インターネット時代はcafe（ネット上の同好人の交流サイト）にもなる。

インターネットの活用の差異もある。日本では強制されているわけではないが政治意識の低さのためか、私的なブログが盛んである。それに対して韓国では公共的な政治的活用も盛んである。そこで政治批判が行われ、ネット新聞が多数生まれている。中国では政治批判は禁止されているため、私的な活用をせざるをえない。

## (4) 小総括

韓国では擬制血縁集団（宗族）や各種の契のうち国家権力に対して抵抗する中間団体となり、個人は一定の中間団体に所属し、砂化までしていない。個人は国家権力の前では弱い。この各種の権力に対して自律性を有する中間団体が国家への抵抗力を一層強めている。一層言論社会化させているといってもよい。

現代中国の特に都市部においては宗族も弱まり、個人が所属する権力に対して自立性のある中間団体がほぼないため、個人は他者とのつながりがなく砂状化している。もちろん権力もこうした中間団体を認めないし、それが権力基盤の強化につながる。<sup>2</sup>

日本は地縁共同体など中間団体があるが、閉鎖性を基調としており、個人はその場所の中に閉じこめられる傾向が強い。したがって場所を越えた人間関係を作ることが困難で、場所内での強者の締め付けが強くなる。同時にこの共同体からの離脱にも大きな障害がある。日本では転職の自由に障害が多く困難であり、それがためこの同じ場にとどまり続けざるをえず、この場の実力者と対立はできない。結果、我慢して肩が凝る、「肩凝り」は国民病化する。中国語、英語でも肩凝りという言葉がない、韓国語では近年人工的に作られた言葉があるのみである。こうして集団の中で個性をだせないため日本人は没個性化する。韓国でも、中国でも転職は盛んであり、それはほめたたえられる肯定的価値であることとの対比。

[場（所）に閉じこめられる日本人→ 都市内部の各種コミュニティのムラ（村落）

---

2 李曉東「百姓（バイシン）社会：中国の『市民社会』の語り方」（宇野重昭・江口伸吾・李曉東編）『中国式発展の独自性と普遍性 — 「中国模式」の提起をめぐる一』国際書院、2016年参照。

化(例:企業別労働組合。(日本では職能別労働組合は少ない)。年功序列賃金、終身雇用。転職=移動を否定的に見る。新規大学卒業生への特別付加価値(就職活動での新卒!の連呼!)。職場での上下の序列意識と抑圧の下方移譲(普段は優しい人が職場では部下に厳しい上司:これは仕事だ!という大義名分)]。

この移動する個人は中間団体的なものにも所属していることにより、国家権力への抵抗力が強い。上からの国民国家化に対する抵抗力はここに起因する。<sup>3</sup>

#### ■移動に関する補足:顕著な引っ越し

韓国人は住居の移動が盛んで、国境も越える。他郷暮らし(타향살이 타향살이)。これは植民地支配を受けたから他郷暮らしをせざるをえなくなったというばかりではなく、韓国内において常にそうであったようである。2000年頃の韓国では、都市地域の賃貸住宅居住者の平均居住年数は、平均2年半に過ぎないのに対して、賃貸住宅が普及している外国では平均居住年数は7~8年である。その原因は?<sup>4</sup>

- (1) 移動の原因であり、結果でもある韓国独特の賃貸借住宅文化:傳貰(cyongse チョンセ)。

※ 1865年編纂『大典会通』巻五、「刑典」の「禁制」。

「閭家奪入者、徒三年定配」(民家を奪い入った者は、徒三年に定配する)の割註に「其称借貰者、同律」(それを借りたとか、傳貰であるという場合にも同じ律に該当する)。

朝鮮総督府が編纂した『校註大典会通』(1938年、695頁)の解説。

「借賃ヲ支払ワズシテ他人ノ家屋ヲ借ルヲ借屋ト云ヒ、家屋ノ元價十分ノ一程度ノ金錢ヲ給シテ借ルヲ貰屋ト云フ(コノ場合ハ借賃ヲ支払ワズ)。而シテ後日家屋ヲ返還セバ前ニ渡セル貰金ヲ借主ニ返還ス。之ヲ一名傳貰トモ云フ」。

※ 1865年段階で傳貰は相当一般的に普及していた。当時傳貰金額は家の購入価格の一割程度だった。

- (2) 19世紀末~20世紀初頭の宣教師の伝道記録。「朝鮮人 korean はきわめて気軽にあちこちと住所をかえることなどを思い起こすとき~」<sup>5</sup>。

- (3) 名門両班は移動しない。移動しないことが名門両班である証左であるともいえる。だがそれ以外の人々は農村部でも移動する。18~19世紀における農村部でも人口の移動が頻繁であったことが事例研究で示されている。

3 ここまでの小総括は、荒木勝監修、邊英浩編集『東アジアの共通善 一和・通・仁の現代的再創造をめざして』(岡山大学出版会、2017年3月)の拙論第三章。

4 引っ越しについては『朝鮮儒教の特質と現代韓国』補論二参照。

5 (H・G・アンダーウッド【Horace Grant Underwood】『朝鮮の呼び声』韓哲曦訳、未来社、1976年、142頁)



## V、士人=선비ソソソビの特質

### 1、世襲的身分観念

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。<sup>6</sup>

この相違が生まれた理由は中国と朝鮮の科挙制度の相違にある。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（げつ）、郷吏、再婚した女性や不道徳な行いをした女性（再嫁・失行婦女）の子孫の文科挙受験を禁止した。（1471年の『経国大典』巻三、礼典）。

### 2、特権的な身分に適合的な高い倫理的生活態度、精神

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。一人の「棄儒就商（工）」は一族の破滅となりえた。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、朝鮮王朝ではありえなかった。

### 3、文のみならず武も重視し、それが文士であることを一層強調させる

修己治人が儒者の目的であるが、武も放棄できず、曹植（曹南冥、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者もいた。義兵将が文人からもでてきた。ただ士は、武も放棄できないため逆説的に文人であることを強調させる。「士林」「山林」

### 4、反体制的な（在野の）学者と教育者に対する高い尊敬。「政治、経済的価値」と「道徳、知的価値」の分離。

朝鮮では文科挙に応試しない士族が多数出て、李退溪など在地士族が道徳的、知的権威の点で中央官僚に優位した。中国では教師は科挙に合格できない2～3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挙に応試しなかった。今日韓国では知識人、教師への尊敬の念は深く、反体制的な知識人が大統領選挙などに突然あらわれ旋風を巻き起こすことが珍しくない。それはこの政治と学問との亀裂のためである。

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」という項目がある。栗谷も自身が作成した郷約に朱子「増損呂氏郷約」になかった「尊師」という項目を加えている。<sup>7</sup>

6 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—儒学的『教養人』の存在形態」参照。

7 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。

※韓国の士（ソンビ）の徳として「節義」、「廉恥」、「崇儉（清貧）」が指摘される。このソンビ精神が、士族（両班）階級が消滅した今も、権力に距離をおき、社会の不正を憎み、知識、道徳を有し行動する人士を尊敬させた。このソンビ精神が、今も行動する良心として、現代韓国において重要な役割を果たしている。

## Ⅵ、理と氣と天

### 一、李退溪 — 朱子との差異

#### 1、理発

李退溪は「四端、理発」「七情、氣発」に終生こだわった。退溪にも「理は無為」、「氣は有為」という発言があるが、李栗谷は「理は無為」のため「発なし」と断言した。すなわち李退溪の理は有為と受け取れる可能性もある。そうすると『朱子語類』に一箇所だけでてくる「四端、理発〜」<sup>8</sup>というものは、後に宋時列が、この箇所は朱子の弟子による誤記とした膨大な論証作業も無理な結論であるとはいえなくなろう。「理発」という表現に固執しなくても、理の超越性、実体性は表現できるためである。李退溪は「理発」という表現に、なぜこだわったのであろうか？この表現には理が有為、すなわち為主主体というニュアンスがあり、韓国固有の人格神であるハヌルリム（하늘님）、ハナニム（하나님）観念が反映されていると指摘される。<sup>8</sup>

#### 2、退溪による『心経』の重視。

退溪は、『心経』を重視していた。当時の朝鮮社会は、国際環境は安定した状態で、国内では個別契機が強く、勲旧派と士林派の流血の権力闘争が繰り返されていた。李退溪の場合、こうした不安定な政治状況の中で朝鮮国王に対して、臣下たちに君臣の義（＝理）の絶対性を内面化させることにより安定化を果たそうとしていた。氣＝個別的なものが拡大している状況での、逆説的な理（＝君臣の義）の絶対性の主張であった。退溪は個別＝氣が拡大している現状に直面し、長期にわたり心（＝現実を直知）と理（＝所与的秩序）が分裂し、精神的な病に苦しんだ。そのためこの分裂を統合するために様々な主観的な方法を模索した。それが『心経』の重視であった。朱子が学習過程における修養として重視した「持敬」をより一層重視し、恒常的な実践方法としたのである<sup>9</sup>。こうして退溪は、自身の心の奥底で人格的な超越者に向かい会っていたようである<sup>10</sup>。

朱子と李退溪は主理主義という点で同一であるが、その意味は異なっている<sup>11</sup>。朱

8 金泰昌語り：柳生真記す「ハンの公共する人間」。李退溪の項目。刊行日本語版は書籍としてはまだ予定にとどまる。韓国語版は鄭址郁翻訳で既に刊行されている。『日本において日本人に語ったハン生とハン心とハン魂の公共哲学物語』尊敬する人々出版社、2012年9月。（김태창구술；야규마코토기록；정지옥 옮김『일본에서 일본인들에게 들려준 한살과 한마음과 한얼의 공공처리학 이야기』도서출판 모시는 사람들, 2012년 9월）。邊英浩「韓国史における人格神（天）と良心宣言 — 儒教と東学・天道教を中心として」『都留文科大学研究紀要 第97集』2023年3月、38～42頁。

9 澤井啓一「土着化する儒教と日本」『現代思想』第42巻4号、青土社、2014年3月

10 『聖学十図』第九図：対越上帝

11 李退溪は朱子の模倣と言う論者が多かったが、このようは評価自体李退溪が生きた思想的な営みをしてきたことを否定するものであり、歯牙にかけない見解である。

子の場合、国内的には個別的な契機が弱く、そこに強い外圧(＝満州族の金の脅威)がかかっていた状態での理の絶対性の強調であった。朱子の場合、怠惰で官の懲戒を受けなければ自らの村落共同体の共同労働に参加しない農民がいると、朱子自身が指摘しているごとく<sup>12</sup>、未だ幼弱な佃戸制を社会の基礎に有し、それ故現世拒否的な仏教が隆盛する中で、精緻を極める仏教との厳しい理論闘争を繰り広げなければならなかった。朱子は仏教の現世否定を乗り越え、現世肯定を果たすために気なる範疇を導入するが、気は万物を存在として肯定しながらも同時に倫理的には否定される悪も生み出す曖昧な性格を持つものであった。そのため、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結集を強調し続け、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。

### 3、天

天は創造主神でもなく、唯一神でもないが、単なる自然物とする理解はさておき神格を持ち、人格神としてもみることができる。退溪は天即理(＝法則)ともいう。(『天命図』冒頭箇所)。法則(＝理)としての天は非人格的なものと誤解されがちである。だが天は個別状況毎の裁断者ではないが、天が定めた法則＝理を人間が遵守すれば祝福が与えられるという意味では、法則的天は人格的天と矛盾するものではないと解釈できる。「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のであり、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。」「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。」<sup>13</sup>

退溪においては次のように、君主は天愛を受けて天との間で対話が成立しているとみてよからう。ここでの天は人格神としてみることが許されるであろう。

「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、事事盡誠而致孝、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)。

12 「陂塘の利は農事の本、尤も当に力を協せ興修すべし。如し怠惰にして時を尠いて工作せざる人あれば、仰いで衆状を列ね、県に申して懲戒を行なうを乞え」(『陂塘之利、農事之本、尤当協力興修。如有怠惰不趁時工作之人、仰衆列状、申県乞行懲戒』『朱子文集』卷九九、八張右、公移、淳熙六年勸農文)。

13 岩間一雄「中国の天について」(『中国——社会と文化』第3号、東大中国学会、1988年)。

これは天譴説に関するものである。天譴説は董仲舒以来中国に存在し、天は人君を仁愛するゆえに仁君の「失道の敗」に対して天が災異現象を起こして警告を与えるというものである。朱子にもこの表現は見られる。

「臣愚竊かに以為へらく、此乃ち天心陛下を仁愛すること厚く、政過行失を待たずしてその警戒の意を先に致し、以て聖心を啓き、盛徳大業、始終純然とし、非間すべきこと無く、商の中宗・周の宣王の災異に因りて徳を修め、以て中興を致すが如くならしむるなり」(「臣愚竊以為、此乃天心仁愛陛下之厚、不待政過行失、而先致其警戒之意、以啓聖心、盛徳大業、始終純然、無可非間、如商中宗周宣王、因災異而修徳、以致中興也」『朱子文集』卷十一、九張左、壬午応詔封事)。

朱子において皇帝は天の仁愛を受けるのである。だが退溪は、天と君主(朝鮮国王)を親子関係に擬制しており、これは朱子にみられない表現であった。天と朝鮮国王を親子関係に擬制したのは、天が何の事に対して怒っているかにかかわらず、全てにおいてより誠孝を尽くせよというためであった。人格神としての超越者である天は、同時に君主(朝鮮国王)の心に深く内在し、君主は強い内面的緊張感を強いられているといえる。これは退溪の「理発」へのこだわり、『心経』の重視とつながるものと思われるが、朝鮮固有の神ハヌルリム、ハナニムが、漢字では天と表記せざるをえないためであるかもしれない。

## 二、李栗谷

栗谷は個別的なものが拡大している状況において、理は氣に対して価値の優位(=主宰)は維持するものの、氣の拡大を認め、理の氣に対する根源性を希薄化させた。そして理発という表現は明確に否定され「氣発、理乗」あるのみで、栗谷が独自に考えた表現「理通、氣局」を定式化したのである。だがこの表現では、逆説的に現実には理が不通状態にあることが語られており、栗谷における最大の不通は士林内部での東西分党であった。

栗谷は退溪のように内面の涵養(『心経』の重視)にではなく、既存研究で指摘されたように、(1)「君子の党、小人の党」にて「君子」の内容を寛容にとらえなおし、(2)この時期東アジアで始めて浮上してきた「公論」へ期待したようである。<sup>14</sup>

しかし栗谷は、深まる王権と臣権間での闘争、臣権内部での闘争の調停に奔走しつつも、調停に成功することはできなかった。深い失望の日々を過ごした栗谷は、世俗世界を越えた上位の権威を求めたのではなからうか? 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、と述べている。栗谷は、さらに退溪にはみられない、天は朝鮮国王を愛さず災害をくださないこともありえるという表現もある。この天は怒り罰する神に近づいているといってもいいかもしれない。君主は天愛を受けられず捨てられることさえあるのである。ジャン・カルヴァン(Jean Calvin 1509～1564年)の予定説ほどではないが天と君主との緊張感はさらに強まるといえよう。

14 山田央子「栗谷李珣の朋党論—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、二〇〇五年)。

「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、承顔順旨にして、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。必ず父母の愉悅の色を得て、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。况有過者、尤当引咎哀謝、革心改行、起敬起孝、必得父母愉悅之色、可也」『栗谷全書一』一〇〇頁下、卷五、二一張左、『万言封事』「災に遇いて天に応ずるの実無し」の項)。

「夫れ災異の作〈おこ〉るは天意深遠にして固より窺い測り難きも、亦人君を仁愛するに過ぎざるのみ。古昔の明王の誼辟を歴観するに、以て有為なるべくして政或いは修まらざれば、則ち天必ず譴を示し以て之を警動す。暴棄の君と天と相い忘れるに至れば、則ち反りて災異なし。是れ故無災の災、天下の至災なり」(「夫災異之作、天意深遠、固難窺測、亦不過仁愛人君而已。歴観古昔明王誼辟、可以有為、而政或不修、則天必示譴、以警動之。至於暴棄之君、与天相忘、則反無災異。是故無災之災、天下之至災也」『栗谷全書一』九六頁下、卷五、十三張右、『万言封事』序文)。

こうして個別的契機の強い韓国社会における朱子学の受容過程において、個別的契機を表す気が拡大し、個別と個別の間の衝突の中で、人格神が儒教的天と韓国固有の神(ハヌルニム)とが交差するようになるようである。

### 三、崔濟愚(チェ・ジェウ：号は水雲 1824～64年) — 儒教の民衆化<sup>15</sup>

個別的なものを意味する氣は以後も拡大し、栗谷の理通氣局は、「通の『氣学』」の大成者である崔漢綺(チェ・ハンギ：号は恵岡<sup>ヘガン</sup> 1803～77年)に至り「神氣」となり、「理通」は「神氣通」となった。「神氣通、氣局」といっても良からう。東学の創始者である崔濟愚に至り、神氣は「至氣」と表現され、「ハヌルニム(天、天主、上帝)」ともなった。儒教が韓国民衆の世界に深く浸透したとき、韓国固有の人格神は明瞭に浮上してくる。

#### 1、東学の始まり

崔濟愚は退溪学派に属する没落士族である父の下で儒教を学んだが、再婚寡婦の子である彼には文科挙受験の機会が初めから閉ざされていた。彼は武芸を習った後、家産を消失し、以後10年に及ぶ行商生活などを経験した。(当時賤業であった商業への長期従事)。その後、修行生活に入り、ある日突然上帝(天主)との対話を体験した。そこから「東学」は始まる<sup>16</sup>。(3代教祖孫秉熙(ソン・ビョンヒ)時に「天道教」と改称)。上

15 前掲の金泰昌語り：柳生真記す『ハンの公共する人間』崔濟愚の項目を全体として参照。崔濟愚の全訳は、邊英浩監修・訳、金鳳珍訳『【全訳】東学・天道教開祖 水雲・崔濟愚著「東経大全」「龍潭遺詞」』明石書店、2023年2月。

16 この天人対話は概略次のようである。1860年4月5日、崔濟愚は、何か靈的な気配を感じたかと思うと、何も無い空中から突然不思議な声が聞こえてきたところ、「誰ですか」とたずねた。声の主は答えた。「懼れるな。恐がるな。」「世人はわれを上帝と呼ぶ。そなたは上帝を知らないのか? ……われはこれまでの間、何ら為すところがなかった。それゆえそなたをこの世に生まれさせ、法を授けて人々を教化させることにした。……吾心は即ち汝の心也。……汝に無窮の道を授けるゆえ、道を修練し、文章にして人々に教え、上帝の法を正しく修めて徳を広めるがよい」。(「布徳文」)

帝は、崔濟愚に対して「無極大道」を授け、天下に布徳をするよう命を下した。

崔濟愚は「我之道は夫子（＝孔子）の教えと大同小異である」。（「覚来夫子之道、則一理之所定也。論其惟我之道、則大同而小異也。」「修徳文」）と、表面上はほぼ儒教的道徳を受け入れている。ただ同じ言葉を使っている内容も異なっていただろう。東学が深く民衆化していった結果、東学は朝鮮儒教国家の身分否定にまですすんでいった。下記は東学を異端として弾圧していた慶尚道の儒生らの手による東学排撃文書の一部であるが、初期東学の信仰共同体（＝接）の様子を示す興味深い内容である。

「貴賤が等しく身分の差別がないので白丁（ペクチョン）と酒売りたちが集まり、男女を差別せず接包を設けたので寡婦たちが集まり、財物と金を好み、金持ちと貧しい人々が助け合ったので（有無相資）貧しい人々が喜ぶ（「東学排斥通文」、一八六三年）」

## 2、至氣と侍天主

崔濟愚の思想は、ほぼ次の二十一字の呪文に集約されている。

「至氣今至。願為大降。侍天主。造化定。永世不忘。万事知」

漢文の經典では天主とも上帝とも書かれるが、どちらも人格神の「ハヌルリム」を漢字に置き換えたものである。「至氣」と「天主」という二つの言葉は、別のものを指しているようであるが、実は同一のもの二つの側面である。崔濟愚によれば、「至氣」とは「虚靈蒼蒼として干渉しない事がなく、命じない事がない。しかし、形はあるようでも形状しがたく、聞こえるようでも見ることは難しい。これが渾元の一氣である。（虚靈蒼蒼、無事不涉、無事不命。然而如形而難状、如聞而難見。是亦渾元之一氣也。」「論学文」）。つまり至氣とは、自然と世界に遍く充満し、宇宙万物を貫いて止まることなく働き続ける根源的エネルギー（Energie）としての生命力を意味している。「天主」とは、感覺的・經驗的世界を超越した主宰者の人格的呼称であり、究極原理として、これを敬って「主（ニム）」を付したものである。

「至氣今至」とは、人間も万物もこの至大至高の氣によって成り立ち、生かされているのであるから、今すぐこのことを知らねばならないということの意味している。「願為大降」とは、宇宙の隅々まで広がっている氣が自己に下り、自己内外の氣の働きが相通・相活・相生することによって、大いに「無為にして化す」よう願うという意味である。

「侍天主。造化定。永世不忘。万事知」の十三字は東学で特に重んじられ、「呪文十三字を誠心誠意唱えれば、万卷詩書もいかんせん。（呪文十三字を誠心誠意唱えれば、万卷詩書を読むことにも優るといふ意味）」（十三字至極하면 萬卷詩書 무엇하며～「教訓歌」ハンゲル史料）とまで説かれる。

「『侍』天主」の「侍」は、絶対権力者のような天主に「侍（さぶら）う（모시다）」、「奉仕する」という意味ではない。崔濟愚は「侍」の字の意味を、「内有神靈。外有氣化。一世之人。各知不移者也。」（「論学文」）と説明している。つまり、一人ひとりの人間の内奥の深層に働く神妙な靈氣の効能と外界の天地万物に作用する生生化化の機能、即ち氣化との相関連動を自覚体感すると同時に、同じ世に生きる人々までもそのような境地を知得して精神的迷走がないようになることである。

崔濟愚は、天主の意志というのがあるとするれば、それは一人一人の人間の意志と行為を通してはじめて実現するものと信じた。自身の意志が天主の意志と共響・共振・共働

するようにすれば人間的・個人的・身体的制限条件を突破して無限大の力働を發揮することができるということである。自分の頭で考えたり、自分の心で感じることも大事であるが、自分の生命（内有神靈）と宇宙の生命（外有氣化）とが、共に、互いに結ばれ、繋がれ、生かされるようにするための工夫、修練が必要なのである。

例えば、呪文を唱える修行以外には、何かを行う時などに心の中で天主に告げる心告や、食事前に天主に告げる食告などの儀式、そして正しい心を守り気を正しくすること（守心正氣）、「誠・敬・信」の態度を保持することなどの自己修養である。そしてその要諦は、自己も他者も共に、平等に、天主あるいは至氣の働きが顕現し、それによって生かし生かさるあうという相生関係の存在であることを自覚せよというところにあった。

また一人一人が侍天主の存在であるという点から、人間存在の本質的尊厳性と人間平等観、そして人間尊重の姿勢が導かれた。崔濟愚の侍天主思想は、崔時亨（チェ・シヒョン 二代教祖）の「事人如天」や孫秉熙（ソン・ビョンヒ 三代教祖）の「人乃天」の思想にも継承されていった。

東学はその民衆的性格により、忠孝よりは「誠・敬・信」を重視させ、士族の義兵たちと対立し、以後も韓国の民衆運動に無自覚的なものも含めて少なからぬ影響を与え続けたと思われる。朴正熙は日本同様に国民国家建設をめざし 1970 年代に国民化のため国定教科書『高等学校 国民倫理』を制定するが、民衆運動は国民国家化に抵抗し、教科書はその後『世界市民』となっていたことは興味深い。また東学の韓国固有人格神ハヌルリム、ハナニムは、キリスト教の人格神と親和性を持っており、キリスト教の民衆世界への浸透過程にも何らかの影響を与えたと思われる。

## Ⅶ、結びに代えて 一母親の地位について一

最後に母親（女性）の地位が相対的に高い点に触れて結びとする。中国朱子学において五倫（実は六倫：君臣・父子・夫婦・兄弟・長幼・朋友）を語る時に、夫婦は「有別」とされるが<sup>17</sup>、栗谷はこれ「夫婦相敬」<sup>18</sup>、つまり「夫婦は相互に敬う」と書き換えている。この書き換えは李退溪もほぼ同様であった<sup>19</sup>。退溪、栗谷ともに、母親から人格・思想形成の面で根本的な影響を受けていたことは有名である。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<sup>20</sup>、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

17 朱子「白鹿洞学規」

18 『栗谷全書』卷二十三「聖学輯要五」、27 張。『栗谷全書』二、513 頁下段。「夫婦之間、相敬如賓」。

19 『退溪先生文集』卷四十、書；與安道孫「大抵夫婦。人倫之始。萬福之原。雖至親至密。而亦至正至謹之地。故曰。君子之道。造端乎夫婦。世人都忘禮敬。遽相狎昵。遂致侮慢凌蔑。無所不至者。皆生於不相賓敬之故。是以。欲正其家。當謹其始。千萬戒之。」

20 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。

える。

東学の2代目教祖の崔時享<sup>チェシヒョン</sup> (号は海月<sup>ヘウォル</sup> 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<sup>21</sup>、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えるのではなかろうか。

なお先述のように退溪、栗谷ともに天と君主との関係を親子関係に擬制していたが、父子ではなく、母親も入る「親子」となっていたことに注意を喚起したい。

## 参考文献 (本文注記も含む)

### ◎韓国思想

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。

### ◎日本と中国思想史

- 1『東洋政治思想史研究』守本 順一郎【著】未来社、1996年  
※韓国語訳有り  
※中国朱子学の全構造分析。仏教から朱子学へ。
- 2『日本思想史 (改訂新版)』守本 順一郎【著】/岩間 一雄【編】未来社、2009年  
※韓国語訳有り。金錫根翻訳。  
※日本思想史を中国思想史。西洋思想史と対比しつつ通史的に叙述。
- 3『日本思想史の課題と方法』守本 順一郎【著】未来社、2008年  
※日本思想史を血縁支配の思想、古代思想、封建思想の順に骨格を描きだす。
- 4『中国政治思想史研究 (第2版)』岩間 一雄【著】未来社、1990年  
※韓国語訳有り。金東基翻訳。  
※中国王陽明思想の全構造研究。守本順一郎『東洋政治思想史研究』が朱子学を全構造的に分析したあとを継承した分析。  
※安田二郎、島田虔次への批判。また第2版あとがきでは島田虔次への再批判と、ドバリー (Wm. T. de Bary)『朱子学と自由の伝統』(平凡社、1987年)への批判が収録されている。
- 5『中国の封建的世界像』岩間一雄、未来社、1982年  
※中国陽明学を分析した『中国政治思想史研究』を受けて、陽明学左派の思想を分析。  
島田虔次、溝口雄三との違いが鮮明になる。
- 6『ナショナリズムとは何か』岩間一雄、西日本法規出版、1989年  
※日本と中国の前近代の思想をナショナリズムから分析したものが多数収録。
- 7『梁漱溟の中国再生構想 — 新たな仁愛共同体への模索』中尾友則【著】研文出版、2000年。  
※現代儒家梁漱溟の仁愛共同体に中国再生の思想的可能性がある」と論述。補論で

---

21『天道教教典』339頁



は、余英時の朱子学、陽明学把握への批判がある。

Received: November 30, 2022

Accepted: December 12, 2022