

韓国社会と儒教 — 韓国儒教の課題と特性

琴 章 泰 (ソウル大学宗教学科)

1．朝鮮時代の儒学思想の二つの主流--道学と実学

朝鮮時代〔李朝時代〕における儒家の哲学には、およそ道学（理学・朱子学・宋学）と実学の二つの流れがあったと把握するのが通説である。心学（陽明学）はあまりにも小さな支流に止まり、大きな流れとして議論するには無理がある。道学は朝鮮初期に朝鮮王朝の体制教学として確立され、朝鮮末期までその主導的な地位を一貫して確保していった。これに比べて実学は、朝鮮後期〔李朝後期〕の17世紀に、道学の理念と社会的機能に対する補完的な見解を提示しはじめ、次第に批判的認識を深化させ、19世紀に入ると独自の理論的基盤を構築するが、その時代における社会的な影響力は実のところ極めて微々たるものだった。朝鮮後期に国際情勢の変化と新たな思想潮流に対応するため実学思想が提起されたにもかかわらず、道学理念の保守的な防御体制が堅固に維持されたという事実は、即ち朝鮮社会の思想的特性を最もよく表すものである。それはまるで大きな貨物船に小さな引船が綱をつけ、方向を変えようと必死の努力をするが、ほとんど効果のないといった状況だった。

2．朝鮮時代の道学思想の特性と社会秩序の理想

1) 道学思想の特性

朝鮮時代の道学の思想的特性は、①純正性の追求と②集約的な思惟に対する関心、そして③心性論的な問題意識に集中する現象という三点に要約し得る。

純正性の追求 純正性の追求は価値基準の理念として表れる。道学の理念は価値判断において正当性の基準を画一化させようとする意志が強いため、その結果、対立的な分裂があったときに、折衷や妥協の立場が力を得る余地が無くなってしまう。たとえば性理説において退溪学派（嶺南学派）〔李滉を宗師とする学脈。主理的な傾向〕と栗谷学派（畿湖学派）〔李珥を宗師とする学脈。主氣的傾向〕の対立は鮮明であるが、折衷論はまともな地位を占めることができなかった。その判断の基準として朱子学が定立された時、朱子学から脱するいかなる見解も異端もしくは邪説として退けられた。また、正統論が徹底的に強化されるなかで、陽明学が伝来した時も、最初から厳しい排斥を受け、ろくに根をおろすことができない状況であった[1]。またこのように正統論を強化しながら異端排斥論が激しく起こり、儒教の中でも朱子学の解釈と異なる見解を異端として排斥し、正統の純粋性を守護しようとする執念を見せるようになる。しかしこのような純正性の追求は、実際のところ、正統的な基準を強調するにしたがって現実への適応力が弱くなり、批判精神が強化されるにしたがって、妥協と包容を通じた和合の機能が衰えるという問題点をもっていた。

集約的思惟に対する関心 集約的思惟に対する関心は学問の方法として明らかにあらわれた〔次項(2)を参照〕。朝鮮王朝は社会・経済の規模が大きくなかったため、知識の学習と伝授の方法において中国が生み出した多様な知識を幅広く渉猟するのには初めから困難があり、また現実的な効用性としても問題があったといえるだろう。ここに、中国が提供する膨大な儒教知識の体系から核心的な課題を把握し、これを集約的に認識することに関心が集められた事実に着目する必要がある。そのため膨大な思想体系を図象の形で集約・表出する図象学の著述が学問的業績において重要な比重を占めるようになり、要点を集めて編集する著述にも大きな比重を置くようになる[2]。実際、このような集約的な思惟の学問方法は、煩瑣な理論的争点に陥るのを避け、実践的な精神を強化させながら、修養と儀礼の実践へと導いて行くのにうまく機能した。しかし、集約的な思惟は多様な学問潮流と理論を幅広く受容する博学精神の貧困をもたらしただけでなく、修養論と礼学の実践的な関心が深化されながら発生した微細な争点を巡る果てしない論争を食い止めることはできなかった。

心性論的な問題意識への集中 心性論的な問題意識への集中は、哲学的な中心主題として明らかな特徴を示している〔次々項(3)を参照〕。16世紀後半に退溪〔李滉^{テグ イファン}〕と高峯 奇大升^{コボン キデスン}との間で発端し、栗谷〔李珥^{ウルグク イ}〕と牛溪 成渾^{ウグ ソンホン}との間で再燃して広まった四端七情論争は、それ以後200年以上続く大きな争点となった。18世紀初めに巍巖 李東^{ウエアム イガン}と南塘 韓元震^{ナムダン ハンウォンジン}との間で本格的に起こった人物性同異論争（湖洛論争）は新たな論争に火をつけ、畿湖学派を中心として長い間広がって行った。19世紀末には華西 李恒老^{ファソ イヘンノ}門下で心主理主気論争が起り、嶺南学派の寒洲 李震相^{ハンジュ イジンサン}が心即理説を新たに提起し、艮齋 田愚^{カンジェ チョンウ}が畿湖学派の心即気説を引き継ぎながら、その学脈で論争が激しく展開された現象が見られる。いわゆる「韓国性理学の3大論争」と呼ばれるこの争点は、理・気概念を情（四端七情）・性（人物性）・心の心性問題に焦点を合わせて集中していた。このように心性論に哲学的な関心を集中している現象は、人間の主体的な道徳性を明確に認識し、これを実現しようとする関心のありかを示している。しかしその反面、自然現象の客観的な秩序に対する関心が疎かになるという問題を招くことになったと指摘することができる。

2) 心性論と修養論の集約的認識

道学の哲学的基盤を成す性理学は、理気・心性論の非常に複雑な争点と精密な理論を含んでいる。14世紀末の陽村 權近^{ヤンチョン クワングン}の「天人心性合一之図」【図1】と、16世紀中葉の秋巒 鄭之雲^{チュマン チョンジュン}の「天命図」【図2, 3】を通じて、朝鮮時代の性理学者らが複雑な性理説の課題をいかに集約的に認識し、表出していたかについて吟味してみる必要がある。

天人心性合一之図 權近が『入学図説』（1390）の冒頭に収録した「天人心性合一之図」は、性理学の宇宙論と人性論を一つの統合体系として集約したものである。彼はこの図象で上下の「天・人」の合一構造と、中の「心・性・情・意」の連結構造を通じて、善・悪の道徳的実現による差異を明らかにしている[3]。權近の「天人心性合一之図」と周濂溪（宋代の儒家）の「太極図」【図4】との間の重要な違いは、二つ挙げることができる。その一つは、「太極図」が太極から陰陽・五行を経て人間・万物に展開する存在と生成の宇宙論だとすれば、「天人心性合一之図」は天・人の合一構造の中で人間を中心とする存在の様相と心性構造および修養方法の統合体系であるということである。もう一つは、「太極図」が生成過程を

5段階で提示しているとすれば、「天人心性合一之図」は頭と胴体と両足が繋がった人間の姿を一単位として提示しているということである。このように「天人心性合一之図」は性理学の多様な主題と領域を一体化させ、集約して提示している点からみて、韓国儒学の集約的な特性を最もよく示している例の一つである。

天命図 16世紀の中葉に提示された鄭之雲の「天命図」は、性理学の集約的思惟方法を一層深化させた例であるばかりでなく、最も激しい性理説の争点である四端七情論争の大爆発を招いた導火線となった[4]。鄭之雲の「天命図」は「天人心性合一之図」と同じ主題を、より一層簡潔に集約している点から、朝鮮時代の性理説の理解の発展過程を示しており、集約的理解の典型であるといえよう。

3) 心性論の争点と社会的背景

朝鮮時代の性理説の3大争点としての16世紀後半以降の「四七（四端七情）論争」、18世紀初以降の「人物性同異論争」、19世紀末以降の「心主理主気論争」は、その争点の精密な分析の論理を理解することも重要であるが、なぜその時代にこのような争点が提起され、広範に波及し得たのかについて、その社会的な背景を解明することも重要な意味があると思われる。性理説の論争が単なる理論の観念的な穿鑿ではなく、その時代の社会的な現実といかに関連していたかを理解すれば、朝鮮時代において性理説の持っていた社会的機能とその意味もさらに明らかにすることができるであろう。

四七論争 まず「四七論争」の二つの代表的な立場の中の一つは、退溪の心理気説と理気互発説（四端は理が発し気がそれに従うものであり、七情は気が発し理がそれに乗るものである。つまり、気だけでなく理の能動性を認定）を前提にする「四対七説」（対説）であり、もう一つは、栗谷の心即気・性即理説と気発一途説（四端や七情がいずれも、気が発して理がそれに乗るという一つの形式を通じて現れる）を前提にする「七包四説」（包説）である。四七論の争点は理気と心性概念の差異によって対立するしかないが、修養論的な方法において退溪の対説と栗谷の包説がどのような違いを招いているのかを吟味する必要がある。即ち退溪の対説が理（天理）を根源とする善を、気（人欲）を根源とする悪から明確に分別することに焦点を合わせているとすれば、栗谷の包説は氣質（人欲）を統制して善へ引き上げるべきだということに焦点を合わせたのである。四七論による修養方法のこういう差異はその時代の社会現実に対する認識とも繋がっている。

退溪の対説が持っている二元的立場は、彼の生きていた時代が邪悪な執権勢力によって正義感の強い士人たちが残酷に犠牲になる「士禍期」（士禍は、既得勢力である勲旧派と新進勢力である士林派の政治的衝突）だったという事実と関連する。退溪の19歳の時に起こった己卯士禍（1519年）で犠牲になった^{チョンアム} 趙光祖^{チョグワンジョ}は、義を追求する君子と利を追求する小人を、氷と炭のように両立できない関係と把握する義理論を唱えていた。退溪自身においても悪から善の芽を守らなければならないという善・悪の対立的認識が、修養論の主題を越え、時代認識の義理論的な課題になったといえることができる。退溪が敬の修養論を強調し、書院の設立を通じて士人を養成することに主力を注いだのも、心性においては善を守り、社会においては善の士人を養成しなければ悪に立ち向かうことができないという認識を示しているといえよう。

これに比べて栗谷の包説が持っている一元的な立場は、彼の活動していた時代が既に外戚勢道（明宗の外戚である尹元衡一派が政権を握っていた時期）の執権勢力が倒れ、士流が政治の主役を担当する「士林政治時

代』となったことと関連する。政治を担う中心に立った士林としての栗谷は、もはや善・悪の対立的構図で社会を認識することができず、善・悪の入り混じっている現実を統合し、その全体を善へと導いて行くことが当面の課題であった。それほど彼の修養論は矯氣質〔学問を通じて偏僻的な氣質を正しくすること〕と誠との一致を重視するものであり、彼の経世論は社会の様々な弊害を正して時務を明らかにし、国是の一致した社会的基準を確立し、更張〔改革〕によって秩序の理想を再現するものであった。こういう脈絡から見ると、退溪と栗谷との四七論は観念的な論争に果てしなく落ち込んで行く泥沼ではなく、人格実現の方法を提示する論理であり、時代の現実に対する対応策の理論的基盤を確保するための哲学として理解し得る。

人物性同異論争 次に、「人物性同異論争」（湖洛論争）の相反する立場としては、^{ウァム イガン}魏巖 李柬の同説（人物性俱同説）を支持する近畿地域（洛下）の学者らの洛論と、^{ナムダン ハンウォンジン}南塘 韓元震の異説（人物性相異説）を支持する湖西地域の学者らの湖論があった。これは本然之性〔人が宇宙普遍の理として先天的に賦与された純粹で至善の性〕と氣質之性〔後天的に気から受けた精神的・肉体的な性〕のどちらを「性」の実体として認めるのかという「性」概念の論争である。人物性同異論争がその時代の社会的理念といかに相関しているかを吟味してみると、人性と物性を区別する湖論は、当時の華夷論にもとづいて中華と夷狄を本質的に区別される存在と見ようとする排他的な立場と通じていた。一方、人性と物性の共通性を強調する洛論は、中華と夷狄との間に文化的な差異があるにもかかわらず、人間の本性においての根源的な同質性を認定する包容的な立場に通じると見ることができる。湖西地域の士林が排清義理論の名分により厳格な保守的な立場だったとすれば、近畿地域の儒学者らは夷狄と規定した清朝を認めざるを得ない政治的な論理に親和的な現実的立場を示していたのである。したがって、洛論では差別性を副次的に見て、同一性を本質的と見る開放的な文化を開き、ここから派生して出てきた北学派の実学では、中国であれ、辺境であれ、同等な主体として独自の自律性を有しているという現実意識を提示した。これに比べて湖論では人間の性にも善悪が混在すると見て、道徳的な自律性を抑制し、道徳規範の権威的な牽制を強化する権威的な規範文化を以て垂直的な秩序の正統性を深化させ、排清義理論の閉鎖的な保守性を強化するようになった。

心主理主気論争 その次に、19世紀末の「心主理主気論争」は、心概念の認識として^{フアソ イヘン}華西 李恒老門下の華西学派の中で発生したが、韓末〔朝鮮王朝の末期〕の性理学の全般にわたる核心的な争点となった。19世紀後半の韓末の性理学は、李恒老の心主理説と^{イジンサン}李震相の心即理説および^{キジョンジン}奇正 鎮の唯理論など、心の主理論的な認識を強化することによって、外勢の侵略によって惹起された国家存亡の危機に主体的に対応しようとする心主理説と、伝統の道徳秩序を守護しようとする心主気論との対立の様相としてあらわれた[5]。19世紀後半には、1866年にフランス艦隊の侵略（丙寅洋擾）、1871年にアメリカ艦隊の侵略（辛未洋擾）を受け、西洋の武力脅威が緊迫した状況であり、また1876年に日本艦隊の武力脅威によってついに開港し、朝鮮王朝の伝統的な社会体制は崩壊の危機に置かれるようになった。この時期の韓末の儒学者らは「衛正斥邪」を標榜し、外勢の侵略に立ち向かって儒教の伝統を守るべきだという義理を時代の理念として提示した。朝鮮後期には「尊華攘夷」の理念の下に朝鮮政府と士林が一致したが、韓末には政府が開港政策を受容しながら士林の義理と正面から衝突する状況になった。したがって、士林が朝鮮政府を儒教理念の実現主体として信頼できなくなり、理念的な正当性の基準を国家ではなく士林自身が自ら担うしかないという現実に対面しながら、心主理説は価値判断の基準を主体的に確立する論理として強化されたと見られる。

この時期に心主気論を唱えた儒学者らが、世相をかえりみず、儒教の伝統を固守する閉鎖的な保守性を示したとすれば、これに比べて心主理論を主張した儒学者らは、義理の基準を自らの主体的信念から確立し、国を守るために義兵を起こしたり、あるいは亡命して独立運動を行うなど、行動様式の差異を示したのである。

3．朝鮮後期の実学思想の特性と改革の理想

1) 実学思想の特性

朝鮮後期の実学思想の特性を3点に要約してみると、①開放的思惟への転換、②現実問題に対する関心、そして③自主的基盤の覚醒を挙げうる。実学思想は道学理念の時代的限界と矛盾を克服し、新たな秩序の再定立を追求したので、程度の差はあるが、基本的に〔流派に関係なく〕道学の伝統からの離脱や道学の伝統に対する批判意識を示していた。

開放的思惟への転換 開放的思惟への転換は、学問方法にもとづく思惟方法の変化としてあらわれるものである。道学の正統主義的な純正性から脱し、この時代に流入した多様な学問と思想潮流に開放的な関心を示し、そのことで独断的な理念に対して批判意識を提起した。壬辰倭乱〔豊臣秀吉の朝鮮出兵、1592年〕と丙子胡乱〔清の太宗の朝鮮侵略、1636年〕の外侵をうけて以降、破壊された社会基盤を復元する過程で、道学理念の現実適応力の限界を意識し、また西学を始めとした明末の新たな文物の伝来に刺激を受けた少数の儒学者らが、道学の正統主義的な純正性から脱し、多様な知識を摂取する百科全書的な博学の学風を起こしながら、実学の姿を示しはじめた。こういう開放的思惟は最初に朱子学の正統性に対する確固たる信念を放棄する態度で現れた[6]。実学思想の開放的思惟はこの時代の学風を多角化する思想史の重要な転換点を成したことは事実であるが、依然として少数の知識人集団の内部的な議論にとどまるという限界から脱することはできなかった。

現実問題に対する関心 現実問題に対する関心は学問的テーマの核心内容を成している。道学の道徳中心的な根本主義は、社会現実の変化に効率的に適応しようとする関心が欠乏しており、合理的に対処する能力を喪失していた。実学的な思惟は、問題を道徳の根源から見る視角から脱し、社会的現実の当面の問題から見るという点で、中心テーマに対する認識を転換させている[7]。現実の至急の当面問題が、塗炭の苦しみを味わっていた民生の解決であっただけに、民生の改善のための生産と流通の経済的問題が重要な課題となり、それとともに民の地位と権利に対する根本的な認識の変化を追求したりもした。

自主的基盤の覚醒 自主的基盤の覚醒は学問的テーマの派生的な成果と言える。朝鮮後期の道学は、既に滅亡した明が中華の正統であり、中原を支配する清は夷狄であると規定し、崇明排清の尊華攘夷論を義理の最大の基準とした。実学思想の現実意識は、中華主義の義理の持っている理念的な虚構性を拒否し、もう滅びた明朝ではなく、現在の清朝の持っている先進技術に関心を傾けた。そして湛軒 洪大容の「域外春秋論」に見られたように、国ごとに自己中心意識が可能であるという多元的世界観を提起した。中国中心の華夷論から脱しながら、実学者らの朝鮮の客観的現実に対する関心が高まり、朝鮮の歴史・地理・言

語・風俗に関する研究が活発に起こった。実学者らは道学者らの中華主義の普遍的世界観の中で捨てられていた朝鮮の現実に対する研究を活性化させ、「国学」という領域を新たに開拓する成果を収め、朝鮮社会の独自の自主性を覚醒しはじめた。

2) 茶山における事親・事天の人道と民の地位

茶山 タサン チョンヤギョン 丁若鏞 (1762-1836) は、人間の心を、欲望する「人心」と禁止する「道心」が争い合う戦場と規定することによって、人間という存在を決断と行動の自律的主体と認識し、「性」を心の持つ「善を楽しむ、悪をにくむ(楽善悪悪)」嗜好と把握した。また彼は人間の心は善・悪のどちらをも志向し得る自主之権(意志の自由)を持っており、徳(仁・義・礼・智)は性に先天的に内在しているものではなく、人間が善を選択し実行することによって達成し得るものと見た。したがって丁若鏞は性理学の観念的な人間理解と静的な内省の修養方法を拒否し、欲望と意志を持つ主体的な人間理解と動的实践の修養方法を提示した。丁若鏞において「道」は人間と人間との間を結合していく「人道」であり、人間関係の規範が「人倫」であり、その実践の結果が「徳」であり「仁」である。つまり人間が自らに賦与された天の命令を実践することがまさに「人倫」を実現する「人道」であるので、事天[天につかえること]は事親[親につかえること]の人倫と一致する。それは、自分が天と向かいあって畏れ慎む「慎独」によって天に事え、自分と他人が向かい合う人倫の実践(=行仁)を親に事えることより始めることである。丁若鏞の哲学的な中心課題は事親一事天の人道であるといえる。

丁若鏞は経学(六経四書)の解釈を通じて、人間という存在を人間関係の中で新たに解明するが、それにしたがって彼の経世論(六経四書)も民に対する新たな認識を要求する。したがって、内において自らを修養し(修己)天につかえる(事天)ことと、外において人間関係の規範(人倫)と社会的秩序(治人)を実現することが、相互に繋がっており断絶できないと確認している。丁若鏞の経世論は、儒教政治の根本理念としての民本の原理が現実政治において既に崩れている状況で、「民」を再認識することから出発する。まず牧(治者)が民のために存在することを確認し(「原牧」)、その根拠として、もともと民だけいて牧がいなかった上古社会において、下から上に徐々に推戴していった、牧が発生するようになったという過程を提示した。つまり本来の治道は民の必要によって牧を推戴したもので、牧は民のために奉仕する民本政治であったが、後世では上から民を抑圧する専制政治に墮落したというのである。さらに彼は下から上に、天子に至るまで治者を推戴するのが本来の順当な道理(順)であったが、後世に専制政治が起こり上から下に官職を任命しながら、下から上に推戴するのをさからうこと(逆)だと規定するようになり、治道の道理が転倒したことを明らかにした(「湯論」)。それは政治権力の源泉が民にあり、この権力の主体は民であると宣言することであり、治者を推戴する選出権と、治者の地位を回収する召還権まで民にあると指摘し、政治体制において民を統治の対象から主体に引き上げる革新的な見解を提示したのである。

民が国家の根本という本来の地位を失い、専制政治の支配下に抑圧と差別を受けるという歪曲された構造的矛盾とは、まさに身分制度による非人間的な抑圧体制である。丁若鏞は身分制度の廃止を急進的に主張したことはないが、誰もが両班ヤンバン[朝鮮時代の特権階層]になって[最終的に]両班がなくなる身分制度の

消滅を、自らの社会的理想として明らかにしている。また彼は、治者（牧）としての王と守令の基本課題とは、人民の経済的な生活を平等にし、すべての人民が暮らすことができるようにすることだとし、政治の基本原則を「均民」であると確認した（「原政」）。丁若鏞は『牧民心書』で、治者（牧民官）の心法を、律己・奉公・愛民の三綱として提案しているが、「律己」の人格的修養と「奉公」の社会的奉仕を繋げる治道の基本原則を「愛民」として提示したといえよう。このように丁若鏞の経世論は人間に対する愛を通じて人間関係の結合としての人道を実現するものであり、「民」を差別と抑圧から救い出し、平等で主体的な存在として新たに作りだそうとしたのである。

3) 恵岡の気学と統民運化の人道

恵岡 ^{ヘガン} 崔漢綺 ^{チュエハンギ} (1803-1877) の実学思想は、気の運化〔運動〕を基礎とする気学体系として、自然と人間が疎通し、人間の経験を拡張する推測・変通を遂行して、統民の社会秩序と大同の理想を追求するものであると要約することができる。一言でいえば、自然と人間の新たな統合的秩序を志向する人道の実現方法を提示するのである。彼の気哲学は伝統的な気概念の基盤上で、この時代に新たに押し寄せてきた西洋の科学技術を受容し、急速に進歩する世界文明の新たな秩序に適応するため、変化と疎通という新たな思惟方法を啓発したものといえる。彼は、気を自ら活動する活物であり、無限の作用能力を有する「神気」として提示し、性理学的な理気論の気概念と区別し、神気（気）の二つの作用現象を、神気が自ら活動し変化する「運化」と、人間存在の知覚活動である「推測」とする。人間は、推測を通じて認識し判断しながら、現実のすべての個別的な異質性を通じさせること（変通）ができる。つまり神気の推測は、「変通」することによって世界を一つに統一させる中心となり、通じるというのはまさに神気の本当の姿を実現することでもある。また人間は、推測活動を通じ宇宙と疎通することによって自らを実現することができれば、人間の行為が宇宙の神気に一致しているや否やによってその行為の善・悪を判断することができるようになる。したがって崔漢綺は善・悪とは気に ^{したが} 順うか逆らうかの違いであると定義し、人間の道徳的な根拠を宇宙の運化と疎通して、運化に承順することと認識しているのである。

さらに気（神気）の運化は、その範囲によって天地運化・統民運化・一身運化に区別される。ここで人間の個人的な一身之気は、他の人間や事物と運化を通じて交渉する交接運化としてあらわれ、人間関係から起こる葛藤と対立を解消しすべての個人が完全に自分の運化を実現できるようにする原理がすなわち統民運化〔人と人との関係を統括する気の運化〕である。崔漢綺は儒術が統民運化の道であることを明らかにし、統民運化を気学の枢紐であると把握している。

崔漢綺の哲学的関心は、宇宙の窮極的な存在である神気の運化を解明するとともに、運化の様々な様相が互いにいかに疎通し得るかを明らかにすることにある。ここで宇宙と人間、人間と事物、人間と人間の間を貫く理念が、まさに「人道」と提示される。彼は人道を「統民運化して各自の分に安んじる道」（『人政』、天下人道）とし、「仁義を以て大衆を和合させ、共に救済する道」（『人政』、人道得失）と定義した。人道は神気の運化に基づくと同時に運化の基準ともなるものであり、その実現の範囲によって、個人においては「一身運化之人道」としてあらわれており、大衆の中では「統民運化之人道」としてあらわれる。人道は人間関係の調和をもたらす、人間と宇宙を疎通させ、社会秩序を具現する方法を提供

する根本原理として認識されているのである[8]。彼はこのような統合の原理として、人道の実現の理想を「大同」として提示した。大同の根拠もやはり神気の運化にあるので、神気運化の実現はすなわち大同を実現する方法となる。ここで崔漢綺は、何より自らの生きている時代が大同へと進行している状況にあるという、歴史発展に対する肯定的な見通しを表している。それは過去の聖王を理想として、現実を改革しようとする儒教伝統の復古的歴史意識から脱し、来るべき大同社会を理想として志向し、未来に向かう進歩的な歴史意識と、新たな世界に対する強い希望を積極的に提示することである。

【注】

- [1] 朝鮮王朝が、明の相当な圧力にもかかわらず、その文廟に最後まで陸象山・王陽明を配享しなかったことが一つの良い事例である。
- [2] 陽村 權近の『入学図説』は朝鮮初期の儒学思想を定立する基礎となり、秋巒 鄭之雲の「天命図」は朝鮮中期に性理学が広がって行く過程で四端七情論争の発端となった。また退溪李滉の『聖学十図』（1568）と南冥 曹植（1501-1572）の『学記図』は、図象として集約されたこの時代の儒学思想の認識の里程碑としての役割を果たした。
- [3] 權近は「天人心性合一之図」という一枚の図を通じて性理学の三つの基本課題を解明している。第一は存在論として、天・人の合一構造の中に、人間存在を聖人・君子・衆人という3等級の存在様相で提示する。第二は心性論として、心の中に性・情・意を統合し、意から善・悪の契機を確認する。第三は修養論として、聖人は「誠」を以て天との一致を成し、君子は「敬」を以て天に向けて進み、衆人は「欲」のために天から遠ざかると提示する。
- [4] 鄭之雲の「天命図」（1553年、退溪の修正を経たものが「天命新図」）には、一つの天円の中に地方が内接して入っており、さらにその中には、地（形気）の中に天（天命）が内在することを形象化した上円下方型のものが入っているが、これが人間である。また人間の左右には横生する禽獸と倒生する草木が形象化されている。人間・禽獸・草木の存在様相を一つの天円の中に集約したのである。
- [5] 韓末の性理学では湖西の淵斎 宋 秉 璿（1836-1905）と湖南の艮斎田愚が畿湖学派の心主気論の伝統を守護する立場を取るが、嶺南学派の寒洲 李震相は無論のこと畿湖学派（近畿の華西李恒老・湖南の蘆沙奇正鎮）の中からも主理論が強く起こり、全国的に広がって行った。
- [6] 西溪 朴世堂（1629-1703）の『思弁録』と白湖 尹鑄（1617-1680）の『読書記』が、朱子の經典注釈の絶対的權威を崩し始めて以降、星湖 李瀾（1681-1763）とその学脈の一部において西洋の科学技術を受容し、さらに天主教信仰の受容にまで積極的な態度を示した。一方、湛軒 洪大容を始めとする北学派では清朝の新文物を受容するに進取的な態度を取った。
- [7] 礪溪 柳 馨 遠（1622-1673）は土地を根本とする実学的視角を提示した。燕巖 朴趾源（1737-1805）は、正徳の根本を先にすれば利用・厚生^{ユビオン}の末端は自然に付いてくるという道学的な先本後末論をひっくり返し、利用・厚生を先にしてはじめて正徳も可能になるという先末後本論を提起した。このような実学の現実意識から、丙子胡乱以降の時代理念であった崇明排清の華夷論を脱皮し、清朝の先進文物を受容して生産技術の向上を追求すべきだという北学論が提起されたのである。
- [8] 崔漢綺は事人（人に事える）、役人（人を役う）、交人（人と交わる）、接人（人に接する）を人道の大綱として提示した。（『人政』、人道貴賤）