

〔論 説〕

東アジア近世社会における儒教受容の諸相 (Ⅱ)

—李氏朝鮮社会の場合—

小 玉 敏 彦

1. はじめに

東アジアはしばしば儒教文化圏であるといわれることがある。しかし、同じアジアでも中国、韓国、日本における儒教の様相は異なっている。儒教はすでに過去の思想となってしまったような扱いを受けることが多いが、東アジアの基礎社会や社会関係には依然として儒教的な影響をみることができ、儒教がこれらの社会に対して果たした役割について一定の理解を持つておくことは重要である。

本稿では社会科学的視点に立って、中国で生まれた儒教、特に新儒教（朱子学、陽明学など）が江戸期の日本や李氏朝鮮に対して受容される際に、どのように変容したか、また、どのような社会的影響を与えたかを検討することを目的としている。

また、本稿は、「東アジア近世社会における儒教受容の諸相 (Ⅰ) —江戸期の日本の場合」〔小玉2014〕の続編である。前編では江戸期の日本の儒教の変容と日本の封建社会との関係について検討した。この続編では14世紀末から20世紀初までの500年余続いた李氏朝鮮における儒教の社会的影響に関して検討することにしたい。

ウェーバーテーゼに対する社会科学的な儒教の影響に関する研究の意義などについては、前編の「まえがき」で述べたので、ここでは省略して、問題を日本と朝鮮社会の比較の問題だけに絞りたいと思う。

江戸期の日本の場合には、儒教が日本の社会構造を根本的に変えたことはなく、逆に受容された儒教が日本の社会・文化の影響を受けて日本型に変容したという結論を述べた。

一方、朝鮮500年における儒教の影響は、朝鮮社会の隅々まで浸透し、朝鮮社会の骨格を構成したと言ってもよい。それは朱子学という「宇宙観・人性観」という思想の次元を越えて、「宗教」であり、「政治」であり、「支配の正統性」を与えるイデオロギーでもあった。したがって、儒教の社会影響を検討する場合、朝鮮儒教の(1) 仏教に代わる宗教的代替としての側面、(2) 「宇宙観・人性観」としての理論的側面、(3) 中央政界における朋党政治と両班による郷村支配の側面、など広範な領域を取り扱わなければならない。

時期的にも朝鮮王朝500年余の期間を一律に論ずるわけにもいかないが、政治的な事件などを踏まえて論じていくと煩雑な議論となり、「儒教の社会的役割を明らかにする」とする本稿の目的を離れる事態も生ずるので論述を単純化せざるを得ない場合も多い。考察の対象時期は、主として朝鮮前半期から朋党政治が中心となる朝鮮中期くらいまでである。

前編でも論じたのだが、本稿では新しい歴史的史実を発掘するものは何もない。それは論者の力量を越えるものであり、ここで取り扱ったものは、その多くは二次的資料であり、すでに定説となっている議論が多い。しかし、「朝鮮社会における儒教の社会的役割」と

いう観点に絞って、検討して行く時、それは特に、日本との比較の上で意味のある課題であると思う。

また、本稿を論ずるに際して、ブリタニカ・オンラインの韓国語バージョン (Britannica Online Korea) (契約制) の資料に依拠する部分も多かった。ブリタニカ・オンラインはそれぞれの国で項目が異なり、その国の専門家が叙述している。本稿では、特にブリタニカ・オンライン韓国語バージョンを根拠にした場合は、煩雑さを避けるため [Br. 「庭試」] などのように表記した。引用年はすべて2017年である。

2. (先行研究) 戦前における朝鮮の儒教に関する研究

朝鮮時代の儒教に関連する日本人の先行研究として、戦後の韓国人の研究者に大きな方向づけをした研究として、四方博の『朝鮮社会経済史研究』と高橋亨の『朝鮮儒学論集』があげられる。また、阿部吉雄の『李退溪』や『日本朱子学と朝鮮』も李退溪の思想とその学説が日本の江戸期の儒学に果たした影響を論じた先駆的な研究である。

まず、四方博は、朝鮮社会の経済、人口動態、身分階級、農村の郷約や同族構造などに関して多方面の研究をおこなった。これらの研究のなかで、儒教に関連する研究としては、李朝の身分階級としての両班層や奴婢の時代的な人口変化などの研究がある。

四方は、朝鮮時代の身分階級として、「両班」「中人」「常民」「賤民」の四大別にするのが妥当であろうとしている [四方1976 中巻 p.112]。しかし、後世になって、過去の戸籍簿などを通して研究するには、階級を厳密に設定することが困難であり、特に、「中人」と「常民」の間には通婚も多いため、結局、「両班」「常民」「奴婢」の三階級をもって分類することにした。

分類の主要な根拠としたのは、大丘 (テグ) 府の戸籍簿にある戸主の欄の記載である。両班階級の身分となるのは、戸主に関して「幼学」「学生」「進士」「生員」等と記載のある場合や戸主の妻・母などに「氏」を称し、年齢に歳、齢などの文字を使い、本貫に籍がある場合である。四方は、この第一の戸主の基準と第二の戸主の妻・母などの欄の基準は「尽く合致する」と述べている。 [四方1976 中巻 p.115]

このような戸籍調査の結果、四方が出した結論は、朝鮮時代は後期になるほど、「両班階級の戸数の顕著な増加と奴婢戸数の激減」がみられるという事実である [四方1976 中巻 p.125]。四方の調査結果では、第一期の1690年では9%にすぎなかった両班戸が、第四期の1858年では実に7割以上になった。

四方のこのような調査研究方法や身分階級の分類などは、戦後の韓国人研究者による朝鮮時代の身分階級研究の枠組となり、各地で類似した調査研究が行なわれた。各階級の割合には相違があるものの基本的動向は一致する報告がなされている。日本では宮嶋博史が四方の枠組に従いながらも、また独自の観点をもって研究を行なっている [宮嶋1995]

ここでは、社会階層の両班に関して、「戸籍上」の両班と「社会勢力」としての両班との定義の問題が絡んでいることだけを指摘して、後にこの問題を考えたいと思う。

次に、戦前における朝鮮の儒教研究に関しては、高橋亨と阿部吉雄の研究がある。時代的には逆になるが、記述の簡便さの都合上、阿部吉雄の研究から述べたい。

阿部吉雄の朝鮮儒学に関する研究は、戦前に出版された『李退溪』 [阿部1944] と戦後

に集大成された『日本朱子学と朝鮮』〔阿部 1965〕である。

彼の研究は、李退溪（李滉）の儒学思想が日本の江戸期に与えた影響に関する研究と李退溪自身に対する研究に分かれる。江戸期の日本の藤原惺窩、林羅山、山崎闇斎などの儒者は李退溪の著述に接しその影響を受けた。特に山崎闇斎は李退溪の書物を深く研究し、その価値を高く評価したとする。李退溪の書物は江戸期の日本で8種までも印刷され、李退溪は闇斎学派からはもちろん他の学派からも崇拜を受けたとされる〔阿部 1944 p.3〕。李退溪自身に対する研究では、退溪の朱子学の心学的側面に関心が向けられ、徳目、修養法、自省録、人柄などに関する部分における記述が多く、四端七情論に関する記述はあるが、朝鮮儒学界における李退溪の位置づけについてはあまり関心が払われていない。基本的に研究の範囲は李退溪の人・思想と日本の儒者との関係に限定されている。

次に、時代は、阿部吉雄よりも早く、日本において最初の本格的な朝鮮儒学の研究をおこなったのは、高橋亨の研究である。高橋亨は1903年（明治36年）26歳の時に渡韓し、中学教師や朝鮮総督府の業務などを経て、1926年、京城帝国大学教授に就任し、朝鮮語学や朝鮮儒学について講じた。彼の儒学に関する主要な研究は『高橋亨 朝鮮儒学論集』〔高橋 2011〕として刊行されている。彼の研究は朝鮮の習俗・言語や仏教など多岐にわたるが、儒教に関しては、朝鮮期における儒学、特に朱子学の歴史的・思想史的潮流について検討している。

高橋は、朝鮮儒学史で核心となる論争は四端七情論であるとし、その論争のなかで李退溪（李滉）を中心とする主理派と李栗谷（李珥）を中心とする主気派に分類し、その論点と潮流を検討した。これは戦前という時期における高橋の先駆的で優れた研究である。朝鮮儒学の主要な流れを主理派、主気派とする朝鮮儒学思想史の枠組は現在でもかなりの韓国人研究者が踏襲している。また、朝鮮の儒学派が地域性を持っているので、この地域名を学派と呼称する、嶺南学派、畿湖学派（さらには洛学、湖学）などとする分類法も浸透している。高橋自身もこうした表現も用いている。学問的傾向を前面に出す時の、主理派、主気派という表現と併用されることも多い。

京城帝国大学の教授であった高橋の研究には、韓国人の研究者から「植民地史観」と呼ばれる特徴も有している。それは朝鮮儒学の特徴を、学問の内容の面での「非創造性」、朱子学的原理への「固執性」、儒学研究の動機の面での「出世のための功利の学」、政治の面での「党派性」などとして、それを国民性として、その後進性を暗黙に否定的に見る視点があるためである〔例えば高橋 2011 p.31〕。

しかし、高橋のいわゆる彼の植民地史観といわれる朝鮮儒教に対する低い評価は、後期になるとかなり変化する。たとえば、後期の『李退溪』（昭和14年）での高橋の李退溪評では、「『退溪集』を得て、此に始めて崇拜するに足る高度の水準に達せる朝鮮の文献に接する歓喜に浸るを覚える」とまで絶賛している〔高橋 2011 p.51〕

高橋のこの李退溪に対する評価の変化に着目しているのは、李暁辰〔李暁辰 2016〕など少数で、多くの韓国人研究者は一方では主理派、主気派の学派・系統区分の功績を認めながら、その植民地史観を批判する研究姿勢をとっている〔例えば、한자경 2013〕。また、一方で、植民地史観を越えようとするあまり、近年では、朱子学を脱した儒者や実学、陽明学に対して過度に重点を置く研究や思想史観があり、「朱子学ばかりではなく、韓国にもこのような儒者がいた」式の研究が増加している。このような研究傾向に対して、姜智

恩はその弊害として「朱子学に挑戦した人物や著作が過度に注目される反面、朝鮮に最も盛んであった朱子学方面への考察や評価が十分に行なわれなくなった…」〔姜智恩 2017 p.27〕と述べて、本来朱子学の枠内の研究者である尹鑄や朴世堂を反朱子学者の先駆と評価する誤った事例を挙げている〔姜智恩 2017 p.102〕。

ところで、本稿の課題と類似した問題意識をもった研究として、金日坤の『儒教文化圏の秩序と経済』と、『文化と経済発展』のなかの金日坤論文がある〔金日坤 1984 および金日坤 1983〕。社会科学的観点からの日韓社会文化比較であり、問題意識として新鮮な感覚を与えてくれる。しかし、残念ながら、著者は日韓の儒学の内容の相違についても、家族・親族組織の相違についても触れないまま、江戸期と朝鮮社会との経済政策の相違を中心として議論を展開している。本稿では金日坤と共通した問題意識を持ちながら、儒教の役割内容により接近して行くことで、この先行研究を乗り越えていきたいと思う。

以下、朝鮮社会における儒教の社会的役割を検討していきたい。しかし、朝鮮王朝は500年以上に渡り、しかも朝鮮社会における儒教は、日本の場合とは異なって、中央の政治から郷村の末端まで影響力を持っていた。紙面の制約上、多方面に渡る議論は避けざるを得ないので、ここでは朝鮮社会における儒教の役割を(1) 儒教の宗教的代替、(2) 宇宙論・人性論として朱子学枠内での儒教思想の展開、(3) 秩序規範、支配の正統性としての儒教という3方面に限定して議論していきたいと思う。

3. 宗教的代替としての儒教—朝鮮儒教の宗教性

3-1 朝鮮王朝の「崇儒抑仏」政策

朝鮮時代における抑仏はいくつかの次元からみることができる。それは(1) 思想の面からの仏教批判、(2) 寺院仏閣の撤去と寺院所有の田地の没収、(3) 僧侶の管理と入僧者の制限ないしは禁止、(4) 冠婚葬祭などにおける仏教儀礼の廃止と儀礼の儒教的代替、の4つの次元である。しかし、このような抑仏政策の一方で、朝鮮前期には一部の王族において仏教が信じられたが、この王室仏教についても付け加えておく必要があるだろう。以下、この5点について述べる。

(1) 第一は思想の面からの仏教批判である。

日本では儒者の仏教批判は、出家などの隠遁的姿勢に対する思想的批判にとどまったが、朝鮮王朝では「制度的に仏教を禁止」したという点に、大きな差異がある。

朝鮮建国初期において「崇儒廢仏」(崇儒抑仏)の方針を強く打ち出したのは、李成桂の重臣(宰相)であり儒者であった鄭道伝である。鄭道伝は仏教の經典にも通じていて、仏教の心の概念に対して儒教の立場から教義的理論的批判をおこなった。〔高橋 2011 p.15 以下〕高橋はこの鄭道伝と、後の李栗谷を除くと、多くの儒者たちの仏教批判は、僧侶の品行や財資に対する形に現れたものだけに向かっており、思想面における批判はわずかであるとしている。

(2) 第二の抑仏政策は、「寺院仏閣の撤去と寺院所有の田地の没収」である。

儒者たちの主たる仏教批判がその物的なものに向かった最大の理由が、高麗時代の国家保護の仏教として、各寺院が広大な寺有田とそれを耕作する多数の奴婢を所有しており、

僧侶の悪行と奢侈が問題となる事件が多発していたからである。また、仏教寺院が所有する国土の8分の1〔李成茂 2006 上 p.163〕ともいわれる広大な寺有田は、朝鮮建国の功臣たちへ分賜する功臣田としても魅力であったし、建国後も政変が起きるたびに新たな功臣が誕生し、その功臣田の原資が不足していた。

最初の物的抑仏政策は、第3代の太宗で、次いで第4代の世宗の二段階に渡って行なわれ、世宗代の1424年には「2教派36社寺」（後に1社追加）に強制的に合派し、減縮した〔Br.「寺社革罷」〕。こうして、寺院の規模は高麗時代の100分の1となり、その後、朝鮮時代において仏教が一つの制度上の社会的勢力として台頭することはなかった。

(3) 第三は「仏教への入僧者の制限ないしは禁止」という人的資源面での抑制策である。

「度牒制」は僧侶が出家する時、国家が許可証を発給する制度で、高麗時代に軍役を避けるためにむやみに入僧することを制限するために導入されたものであった。朝鮮時代でも奴婢の逃亡、良民の軍役逃れを防止する目的もあったが、最大の目的は僧侶の数の制限であった。そのため、朝鮮時代の度牒制では、入僧者を厳しく制限した。また、度牒が全く発行されない時期もあった。度牒制の強化は、第3代の太宗の時代に寺社革罷とともに行なわれ、この時、僧侶の都への立ち入りも禁止された。

以上3つの次いで抑仏政策が進められたが、このような状況下でも王室においては仏教が復活することがあったことを付加しておかなければならない。第1代の太宗、第4代の世宗、第7代の世祖は晩年になると仏教信者となり、僧侶の仏教講話を聴くなど王室内で仏教を保護した。第13代の明宗（在位1545～67）の母で、垂簾聴政を行なった文定大妃は、より積極的に仏教を復興させようとした。しかし、仏教の一時的再興も文定大妃の時代が最後となった。

3-2 儒教儀礼による仏教儀式への代替

高麗時代には、国家的次元においてはもちろん、民間の次元でも仏教は宗教的機能として大きな力をもっていた。朝鮮時代においても、この仏教のもつ宗教的機能を否定することは容易ではなかった。特に、「喪祭禮」における仏教的儀式の宗教的権威は、農村の末端まで及んでおり、村落の共同農作業の契（ケ）と結びついた「香徒」という自生的集団も仏教的信仰と巫俗的な土着信仰とが混合した喪祭禮を維持していた〔李海濬 2006 p.155 以下〕。崇儒抑仏を国家の政策として実施していくには、こうした民衆レベルの喪祭禮とむすびついた仏教的儀式と仏教の社会的権威や宗教的機能を弱体化させる必要があった。

このような仏教の宗教的権威を弱体化させるのに、もっとも積極的に実施されたのは「朱子家禮」の普及で、仏教式における喪祭禮（冠婚葬祭）を儒教式に代替させることであった。しかし、農村地域の儒教化は中央とはかなりの時期的遅れがあり、農村地域における郷吏層・功臣勢力・士林派勢力との三者の間の郷村の支配権をめぐる争いを経て、士林派・両班層が農村の支配権を固め、郷村を「郷約」や『小学』⁽¹⁾などによって教化（儒教化）していくなかで（朝鮮中期）実現された。

朝鮮儒教では「孝」を重視し、それと連関して「祖先崇拜」が強調される。朝鮮、ある

(1) 『小学』のハンゲル訳本も作られている。

いは現代の韓国では小高い山の南向き斜面に土葬された墓地をみることが多いが、これは儒教の「祖先崇拜」と「風水地理説」が結びついた結果である。風水には、陽宅風水（都の位置）と陰宅風水（墓地の位置）があるが、この陰宅風水では、祖先の墓地に（風水の）気が多く集まると子孫が繁栄するという信仰があるからである。この風水思想は儒教の「祖先崇拜」と結びついて、朝鮮儒教の宗教性の一角を占めている。

加地信行が儒教のもつ宗教性について論じている〔加地1990〕が、朝鮮・韓国ではこうした宗教的色彩が現在でも強く残存している。宮崎市定は朱子が冠婚葬祭の儀式を定めて一定の規範とした点（『朱子家禮』）を重視して、「朱子こそは儒教をして宗教たらしめたる大功績者である」〔宮崎1987 p.313〕と述べている。

儒教が宗教であるかどうかは大きな問題であるが、宗教といっても原始的な宗教から高等な宗教までさまざまである。冠婚葬祭の儀式を整えた儒教が少なくとも、原始的な宗教の段階を越えていることは間違いない。しかし、高等な宗教（例えばキリスト教）の段階に到達しているかどうか、あるいは高等な宗教と比較して儒教はどのような点を欠いているのか、という認識は重要である。

心的機能主義の観点からみた高等な宗教であるための条件として、(1) 死生観、(2) 生の道徳と規範、(3) 魂の救い、(4) 制度と儀式、の存在が挙げられる。宗教の分類がしばしば神の概念によって行なわれることが多いが、心的機能主義の観点からみることが有効な場合も多い。(1) 「死生観」とは、「生と死の意味を与える」ということである。儒教では「孝」の概念がこの「死生観」と結びついている。孝とは単なる「父母への敬愛」ではなく、「祖先崇拜」から「父母への敬愛」「子孫の継承」という過去・現在・未来へと流れる「永劫の血縁の流れ」を重視することである。この生命の流れのなかに「死生観」が含まれている。(2) の生の道徳と規範については儒教が最も強い側面である。(4) の制度や儀式は『朱子家禮』によって完成された。しかし、(3) の「魂の救い」は儒教には欠けている点である。儒教は人間の心の深い苦しみについては解決を与えてはくれない。儒教は少なくとも「救済宗教」ではないのである。この点は、朝鮮前期に国王などが晩年に仏教に傾倒した原因であると考えられる。

現代の韓国社会では儒教的規範が強いにもかかわらず、キリスト教の教会とキリスト教信者が多いが、これはキリスト教（「魂の救い」）が儒教の欠如している部分に入りこみ、儒教（「社会規範」）と宗教的機能としての棲み分けをしているからにほかならない〔小玉1995 p.220〕。

4. 宇宙論・人性論としての儒教

4-1 朱子学枠内での儒教思想の発展

朝鮮半島に朱子学がはじめて伝わったのは高麗後期の1289年、安珣（1243～1306年）が元から朱熹の書物を写して持ち帰ったことに始まる。その後、高麗末から朝鮮の建国までには多くの朱子学者を擁するようになっていた。

朝鮮社会の儒学思想の展開は、主として人性論の分野で展開した。すなわち、人の性・情と理・気との間の関係、あるいは人と事物との間の性の同異問題などが論争の中心点であった。朝鮮社会では朱子学という呼称よりも、性理学という呼称が一般的であるのは、

このような関心の方向性による。朝鮮社会でこのような人間の性、情などの問題に関心が向かったのは、本来ならば仏教の中で論ぜられてもよい心の問題が、朱子学の枠内で儒教の論理に従って論ぜられることになったとみることもできる〔裴宗鎬 2007 p.58〕。

朝鮮の儒教は、16世紀の徐敬徳の気一元論、19世紀には奇正鎮の理一元論なども現れるが、その主要な論争は朱子学の理気二元論の枠内で展開し、朱熹の朱子学体系を論理体系としてさらに深化させ、裴宗鎬が言うように「中国性理学より一步進んだ新しい地平へと発展展開させたのである」〔裴宗鎬 2007 p.58〕と評価することができる。朝鮮の性理学の論争を「スコラ論議」として揶揄的に批判する傾向が強いが、朱子学の前提条件を維持し、その論理的矛盾や曖昧性を解決し、緻密な論理的整合性を求めて論理体系を形成する「ユークリッド幾何学的」議論であるとみることもできる。

ところで、朱子学以外の儒学に関しては、朝鮮社会には、鄭齊斗（1649-1736）に始まる陽明学的思想傾向をもつ江華学派があるが、江華島で親族を中心に継承された地域的学派で、朝鮮儒教界に影響を与えることはなかった。そもそも科擧のある朝鮮社会では正統と異端という既成観念が強く、科擧の試験では朱子学が出題され、陽明学が出題されることはなかった。中純夫は司馬試の試験内容を調査したが、朱陸異同や朱王異同など朱子学と陽明学の相違に関する課題においても唯一の例外を除き出題されたことはなかった〔中 2013, p.456〕。

また、近年、高橋亨の植民地史観を克服する意味からも韓国では「実学派」の研究が重視され、李瀾にはじまる経世致用学派、朴趾源にはじまる利用厚生学派、金正喜にはじまる実事求是学派などの学派の名称を伴った実学派の研究が進んでいるが、丁若鏞など一部の人物を除いて、実学が社会的な影響力をもったことはなかった。実学派の主張は、「ただ野にむかってさけぶ喚き声としか聞こえなかった」〔裴宗鎬 2007 序文 xi〕し、朝鮮社会の方向を変えさせるのにはほとんど効果がなかった〔琴章泰 2004 p.1〕。

実学と伝統的朱子学との最大の相違点は、「心の修養」や「名分論」から「社会の発展」へとその「関心の方向の転換」なのである。その「関心の方向の転換」が儒教思想のどのような理論と結びついているかの検討がないまま、「実学の興隆は経済の発達の反映であった」というようなマルクス主義の常套文句での説明で満足できるわけがない〔例えば、Br.「実学の発展の社会的背景」〕。それはただ、社会政策が庶民の生活の方向を向くようになったというだけで、実学と儒教とは直接的な関係がないのである。

4-2 「四端七情論」と嶺南学派・畿湖学派の形成

朝鮮儒教での最初の論争となったのは「四端七情論」である⁽²⁾。この論争を契機に理気論と人間の心性、感情に関して理論的深化が見られた。四端とは孟子が人間の性善説の根拠としてあげた「惻隠」、「羞惡」、「辞讓」、「是非」の四つの心をいう。孟子は子供が井戸に落ちそうになると危ないと思う「惻隠の心」（ここで心とは孟子の表現によるもので、朱子学的意味では使用していない）は誰にもあるとし、これら四つの感情を性善説の根拠とした。ただ、孟子は惻隠の心の事例をあげただけで、残りの三つについては事例を挙げ

(2) 四端七情論については、民族と思想研究会編（1992）『四端七情論：民族と思想1』（論文集）が論点を明確にしている。また、高橋（2011）も参照。

ていない。朱子学では、これを四端とし、性善説の根拠であると同時に、修養して、理の仁・義・礼・智へ至ることのできる始まり（端緒）と見たのである。

これに対して七情は喜・怒・哀・懼・愛・悪・欲をいう。これらは気が外界と接触して発動する感情であり、七情そのものが直ちに悪となるわけではないが、「節」を外れた「過不及（行き過ぎや不足）」の情は不善（悪）となる。

一方、朱熹を信奉する朱子学では、理気二元論を正統としており、宇宙は理と気からなると説明する。気は自然界にあっては人間が知覚できる物質的なものであり、理は知覚はできないが、気をその存在たらしめている「存在の根拠」となるものである。理と気とは不可分であるとしたが、理に価値的優位性を与えた。また、心の問題（性理学）にあっては、人間には理がよどる「本然の性」があり、これが性善説の根拠とされた。しかし、現実には理は清濁のある気質（気）によって包まれた「気質の性」として存在しており、純然たる理のみによる本然の性は理念的な意味でしか存在しないとされた。

四端七情の論争は、1559年、奇大升（奇高峰）が、鄭之雲の『天命図』を見て、「四端は理の発、七情は気の発」と対照させて表わされているのに疑問をもち、李退溪（李滉）に書簡で問うたことに始まった。論争は8年に渡ったが、最終的な李退溪の主張は、「四端は理から発するもので気がこれに従い（理発気随之）、七情は気から発するもので理がこれに乗る（気発理乗之）」とし、四端と七情を区別した。

これに対し、奇大升は四端と七情を理と気に分属させることに反対し、七情は感情の総体を意味し、四端もこれらの感情に含まれるとした（「七情包四端説」）。「四端は七情の中で善なるものを選び出したものである」としたが、四端も節を失うと悪となるとした。

1572年、成渾（1535～98）からの質問書簡に端を発して、李栗谷（李珥）は奇大升の「七情包四端説」を支持し、自分の理論を精緻化して立論した。栗谷は、退溪の「理気互発説」に反対し、四端も七情も発するのは気のみであり、気が発して理が乗る（理は気の主宰）とした。理気の関係について言えば、気の有形性と理の無形性により、気が先だという前後関係だけでなく、発するのは常に気だけであるとした（「気発理乗一途説」）。

四端七情論をめぐる理気論における李退溪と李栗谷の基本的な見解の相違は、「理気互発説」と「気発理乗一途説」の相違である。退溪は理発を認めるが、栗谷は発するのは気のみとする。朱熹の理気二元論の学説からすると栗谷の説が正統派のように見えるし、栗谷の学説は自然界と人間の心の問題を統一的に説明する理論であるように見える。一方、退溪は『朱子語類』の「四端は理の発、七情は気の発」とする朱熹の言葉を自説の補強とした〔李退溪 2015 p.353〕。また、李退溪は士林派が士禍によって被害を受けた時代に生き、人間の善性を重視したいとする欲求を強く持っていたことも「理自発説」の背景にあると言われる。また、修養法では「理自発説」（退溪）では心の中の天理の発展になるが、「気発説」（栗谷）では、人欲の減少になる〔서근식 2012〕。

李退溪と李栗谷の学説はその門下生等に支持・継承・発展され、退溪を継承する学派は主理派（主理論）あるいは嶺南学派と称され、栗谷を継承する学派は主気派（主気論）あるいは畿湖学派と呼称された。中央政界でも朋党を形成し、退溪の系統は、初期には東人、東人の南人・北人分裂後は南人として、栗谷の系統は、初期には西人、西人の老論・少論分裂後は老論として、結束力の強い朋党内勢力として存在した。このような儒学の学派と地域性、政治における朋党との関係は明瞭に見てとれる。

4-3 湖洛論争（「人物性同異論」）

湖洛論争は畿湖学派内部の門人である韓元震（韓南塘）（1682-1751）と李東（李巍巖）（1677-1727）との間で1709年から展開された論争に始まるとされている。しかし、それ以前に同様な議論は1670年代後半から畿湖学派内部で師匠（権尚夏など）と弟子達との間で問題となっており、その前史があることが報告されている〔文錫胤2006〕。16世紀の退溪の時代には「情」を中心に「性」との関係が問題となったが、17・18世紀には、本体である「性」そのものに関心が向かった。また、畿湖学派の内部では、内面的には理の処所としての心の問題、外面的には理の存在する場である気に関心が移行した。実際、湖洛論争の前史や初期段階において、畿湖学派の儒学者の間で博物学への関心が高まったことが報告されている〔文錫胤2006 p.38以下〕

湖洛論争の主題は「人物性同異論」、すなわち「人間の性」と「事物（動物）の性」とは同じかどうか、またその理由に関する議論であるが、論争点はこれだけではなく、「氣質の性」などに関する「未発」「已発」の問題、たとえば未発の「氣質の性」は純善であるのか、などの問題、さらには「知覚」に関する問題まで多岐にわたっている。「四端七情論」の感情の区分の段階を越えて、人間の心の問題に深く入っているということが出来る。

また、湖洛論争を「個別」と「普遍」をめぐる論争という研究者もいるが、これは「人物性同異論」の論争の争点ではなく、論法や論理学の次元での表現方法にすぎない。さらに、人物性同異論を当時の中央政界における北伐論や華夷論さらには北学派と結びつけた議論（夷狄である清は中華と人の性が同じか）があるが〔例えば、琴章泰2004〕、このような政治的問題は一部の儒学的政治家の周辺的関心で、湖洛論争の中心的関心ではなかった。

問題を最大の争点であった「人物性同異論」に限定してみると、論争は栗谷の「理通気局論」を前提に展開した。「理通気局論」は朱熹の理一分殊説を前提にして、さらに前進させた理論で朝鮮儒教の成果の一つと評価する研究者が多い。すなわち、理は無形であり、現実世界では理一（太極）から分殊した個別の理として存在しているが、その分殊理は理一と同じである（「理一分殊説」）。これを栗谷は理通と呼ぶ。一方、気は有形であり、変化し、多様であり、偏全がある、これを気の局という。また、「理通気局論」は「理気はお互いに混じることはない」（「理気不相雜」）し、「理気はお互いに離れることはない」（「理気不相離」）、「理気は二にして一であり、一にして二である」とする「理気の妙」を前提にしている。畿湖学派の儒者は一般に、「理通気局」を「理同気異」と理解した。

李東（李巍巖）の「人物性相同論」を支持する学者は、主として洛下（ソウル）に居住していたため洛論と呼ばれた。韓元震（韓南塘）の「人物性相異論」を支持する学者は主として湖西地方（忠清南北道地域）に居住していたため湖論と呼ばれた。

洛論の「人物性相同論」の主張の根拠は、「性同気異」、すなわち、人と物は天から賦与された性は同じだが氣質（気）が異なるので、物（動物）は天性を実現できないとする。湖論の「人物性相異論」の主張の根拠は、理一を一方では認めつつも、人と物の「分殊の理」は異なるとし、より主氣的傾向を帯びた論理を展開した。

洛論の「性同気異」は李栗谷の「理通気局論」に近く、「理同気異」と理解するのが一見すると正統のように見える。現実世界に多様な事物（動物）が存在しているのは氣質（分

殊の氣)が異なるからである(「氣局」)。これは両者が認めるところである。しかし、「分殊の氣」を「分殊の氣」として主宰しているのは「分殊の理」である。氣の顕現が異なるのは、それを主宰する理が異なるからではないのか、という論理も成り立つ。また、洛論(李東)の論理では、「人間と牛との相違」(種の中の相違)、「人間どうし、牛どうしの相違」(個体間の相違)という二種類の相違を程度の問題としてしか解決できないのである。韓元震は「性三層説」を提起して、氣質の層を「超形氣」「因氣質」「雜氣質」の階層にわけ、それと「理通」「理の分殊」「理の分殊の分殊」に対応させて、現代の用語法で見れば、全てが共通にもつもの、種のレベルの相違、個体間の相違の三層でこれを説明しようと試みた。

李相益(이상익)は、李東と韓元震との論争は、彼らの性、五常、未発などに対する定義が微妙に異なるために生じた論争であり、両者の結論的な主張には大きな差異はないとしながら、いずれかが優れた「説明の体系」を構築できるかが問題であるとしている〔이상익 2005〕。

湖洛論争(「人物性同異論」)はこのような朱子学の枠組み内での人間の心や性を含めた自然界の「説明の体系」を求める議論であり、議論の内容も難解で、個性的な理論もあり、スコラ論議といわれる所以である。李相益は、この湖洛論争は湖論・洛論の儒者達が自説に固執し、韓末まで200余年間継続して議論されたとしている〔이상익 2005〕。

4-4 『朱子言論同異攷』—朝鮮儒学の考証学の萌芽

朝鮮儒教の成果と限界の双方を示すのが『朱子言論同異攷』である。この書は有力な政治家でもあった宋時烈(宋尤庵)(1607-1689)が最初に始めたが、その後を託された韓元震が50年近くの年月をかけて完成した。これは朱子が同一の主題で異なる説明をした箇所を比較・検討し、朱子の定論を定めようとする研究である。比較の対象とした項目は「理氣」「情」「性」「中庸」など朱子学の核となる概念が多く、全部で39項目になる〔Br.「朱子言論同異考」〕。朝鮮儒教のなかでは考証学的手法による研究の始まりであるとして、評価する研究者が多い。

しかし、一方で、大きな限界も見られる。宋時烈は朱子を絶対的に崇拝しており、朱子の言説の相違は、第一義的に弟子の書き誤り、あるいは朱子自身の言説の観点の相違による表現の違いにあると考えていた。したがって、その研究の動機が朱子の定論を定め、「これを基礎に畿湖学派の系統が朱子を正しく継承しているとするために編纂した」〔Br.「朱子言論同異考」〕ものであるため、朱子の定論を重視し、考証学的方法も、思想的内容も朱子学的枠組みの内部で展開した。朝鮮期の儒学の論争では、独創性や道理によって相手を説得することはできず、「これこそ朱熹の定論であることを論証してはじめて説得力を持ち得る」〔姜智恩 2017 p.167〕と考えるからである。

ただ、宋時烈が朱子の表現の相違に関して、「理を基準にして見た場合」、「氣を基準にした場合」、「形而上の次元から見た場合」、「形而下の次元から見た場合」においてそれぞれ表現が異なってくることを根拠に、言説の相違を解決し、主理派、主氣派の折衷を図ろうとした点を高く評価する見解もある〔例えば、川原 2015〕。

宋時烈のこのような論述の次元を問題とする「立体的な論理構成」は、湖洛論争の際の韓元震の「性の三層構造」にも類似した発想としてみられ、朝鮮朱子学のより深化した論

理展開として、少なくとも論理学の次元では評価できよう。

朝鮮の儒教はこのように朱子学の枠内で論争が展開し、朱子学そのものの論理構成（「理気二元論」）に関してはより深化させたと言える。しかし、同時にそれは社会変動への対応としては硬直した論理展開でもあったとも言える。

5. 秩序規範、支配の正統性としての儒教

儒教は朝鮮時代においては、社会秩序規範であり、支配の正統性を与える価値観でもあった。この問題を儒教規範の担い手であった「両班層」とその再生産機構としての「科挙」、さらに中央政界の儒教的自縛についてみておきたい。

5-1 儒教規範の担い手としての両班階層

朝鮮社会の支配的勢力は両班層である。両班の定義の問題、両班層の形成過程と分化過程などについては、近年実証的な研究が進んでおり、細部については、その成果を待たねばならない。ここでは、一般的な見解を前提に論をすすめる。両班の定義の問題に関しては、「戸籍上の両班」と「社会的勢力としての両班」の区別を明確にしておかねばならない。朝鮮時代の法典である『経国大典』をはじめとして、法制上、「両班」という階層は存在せず、存在するのは「良人」と「賤人」の区別（「良賤制」）であり、さらに、良人のなかで、身役（兵役・労役）が免除される特権層の人々がいたということである。朝鮮社会の戸籍は本来、租税や身役を目的としており、四方博〔四方1976〕らが朝鮮社会の身分をこの戸籍の記載形式（四方の両班の定義）にもとづいて、朝鮮後期になるにしたがって両班層が多くなる現象を確認したことは既に述べた。しかし、実際上は、朝鮮後期になるにしたがって職役としての「幼学」が急激に増加するという現象である〔李泰鎮2000 p.185〕。幼学は本来成均館で科挙の大科の受験準備をしている学生を指していたが、後に官位官職のない士族に対する呼称となった〔吉田1998 p.220〕。法的に、17世紀初期には幼学（その子孫も幼学である）は一つの社会階層として認められ、身役が免除されることになった。さらに、1708年には庶孽（両班の庶子の子孫）にも幼学として認めることになった。一方、倭乱（文録・慶長の役）や丙子胡乱（1636年）などで疲弊した政府財政を立て直す政策の一つとして「納粟策」が実施された。「納粟策」は政府に寄付した者に特惠を与える政策で、特に17世紀後半から18世紀初（顕宗、肅宗年間）にかけて頻繁に実施された。特惠は本来は実体のない名譽的官職、職役であったが、寄付者がこの「納粟」を利用して、戸籍を実体のある戸籍（身役免除など）に作りかえることが一般化した。いわゆる「金で身分を買う」という現象である。朝鮮後期の「幼学」の急増を始め、奴婢から良人層への身分転換等、一連の戸籍上の身分上昇はこのようなことが背景にある〔Br.「納粟策」、Br.「納粟授職制度」、Br.「奴婢贖良」、Br.「空名帳」〕。

しかし、これは「戸籍上の両班」の増加にすぎない。「社会的勢力としての両班」であるためには、郷村社会における社会的認知がなければならぬ。以下、「社会的勢力としての両班」について述べることにする。

朝鮮初期において両班層は、科挙により中央政界に官職者を送り出していく中小地主層、在地士族層とよばれた階層であった。中央政界では朝鮮初期から前期にかけて勲旧勢力（功

臣勢力)が強く、地方の郷村においても守令(地方長官)や留郷所・京在所(地方の役所)を通して中央から郷村を支配しようと図った。在地士族層(両班層)は、当初は郷村の自治を主張し、留郷所などの地方官庁の主導権をめぐる争ったが、これに敗れると、中央政界の士林派と連携しながら、方向を「郷約」(農村の儒教的規範)の実施に向けた。郷村において郷約をはじめとする「郷射禮」「郷飲酒禮」などを通じて、儒教的教化や慣習の普及を図り、郷村社会に徐々に儒教的身分秩序を形成していった〔Br.「留郷所」Br.「郷約」, Br.「郷射禮」, Br.「郷飲酒禮」〕。これに合わせて、郷村において『小学』を普及させ、仏教に代わる宗教的儀礼として『朱子家禮』が実施されるようになったことは既に述べた。郷村社会におけるいわゆる両班層と儒教的身分秩序の形成は地域によって差があるが、嶺南地域やそれにつづく畿湖地域ではいち早く確固たるものになっていった。

宮嶋によると、いわゆる両班であるためには、(1)科挙合格者、または高名な学者を祖先に有する者、(2)数代に渡って同一の集落に集団的(同族集団)に居住していること(3)両班的な生活様式(祖先崇拜と儒教的素養)、(4)婚姻関係も上の3項目を満たす家系から選ばれていること、の4条件が必要だとしている〔宮嶋1995 p.22〕。さらに両班であるためには、他の両班層や一般の農民層などからの社会的認知が必要だが、同族集団としての居住はその一つだが、16世紀頃には、地域の両班層は「郷案」(地域の両班層の名簿)、「郷会」(両班層の会合)などに加わることが必要であった。庶孽や郷吏出身者の郷案への登録は厳しく抑制された〔宮嶋1995 p.131〕

なお、両班層と密接な関係を持つのは、「族譜」と「書院」である。族譜は家門の家格を示すことを目的とした、儒教的な男系血縁を示す家系図であり、15世紀に始まり、17世紀後半から18世紀にかけて編纂方式に変化が見られるようになったが、この時期が同族集団としての門中組織が形成される時期と並行していることが確認されている〔宮嶋1995〕。

一方、最初の書院の設立は1543年の白雲洞書院である。中宗から明宗の時代までに30の書院が設立され、中央政界で士林派の主導権が固まった宣祖(在位1567~1608)時代には50箇所を越える書院が設立された。書院は先賢の儒者を奉祀する祀廟を備えているのが特徴で、その社会的機能としては、(1)科挙応試準備をはじめとする儒教の教育機関である、(2)先賢の儒者を奉祀することにより、学統、学派の地域的基盤となる、(3)中央政界の朋党勢力に対する地方における支持基盤の中心となる、(4)郷村社会において両班層の権威の象徴となる、といった点があげられる。書院は両班層の学縁・地縁を根柢に形成され、科挙の合格を通して中央政界へ高位官職者を送り出し、中央の朋党を支持する基盤となるとともに、地域においては両班層の権威を示す象徴でもあった。中央の朋党は地縁・学縁で結ばれており、書院は「両班層・書院・科挙・朋党」という両班層の再生産・維持機能の一角を占める重要な私設教育・研究機関であった。

しかし、倭乱(文録・慶長の役1592・97年)とそれに続く丙子胡乱(1636年)の動乱以後、奴婢の逃亡、田地の荒廃などによる社会的動揺により、財政的な面での両班層の没落が始まった。書院の設立に関しても、祀廟に祀る儒賢は、自己の家門のなかから選ばれ、真の先賢の儒者とは言えない事例が増加して来る。祀廟の目的が地域社会において自己の家門や門中の権威を示すのが一義的な目的となっていくということである。このような社会的動きは、郷案・郷会の衰退、族譜の編纂方式の変化、書院の祀廟の変化などによって、

「比較的広域の両班層の連帯から門中組織を中心とする親族両班層の連帯への変化」、あるいは「両班層の没落・分化過程」としてみることができる。

肅宗（在位 1674～1720）時代までに 577 の書院が設立されたが、18 世紀に入った頃から抑制策が講じられるようになった。最終的には 1871 年（高宗 8）に、賜額の書院（国王より額を受け、認定を受けた書院）47 箇所を除いて他の書院は廃止された。

5-2 朝鮮の科挙制度—両班層の再生産機構

朝鮮の科挙制度は表面上は中国に似ている。すなわち、3 年に 1 度、定期的試験が行なわれ、郷試（地方での一次試験）に合格した者が会試（ソウルでの二次試験）を受け、その合格者が王宮で殿試（国王による試験）を受け、合格者に順位をつけて最終合格となる。しかし、本質にかかわる面で相違点がみられる。

(1) 科挙に応試できる階層が限定されており、両班階層の再生産機構としての性格を帯びている。

朝鮮の科挙では、賤人が受験できないのはもちろんだが、謀反などの重罪人の子孫のほかに、儒教的道徳観に違反した者が受験できないとされた。すなわち、再嫁・淫女の子と孫、庶孽（妾の子とその子孫）が応試できないとされた。特に、両班層では慣習的に側室や妾をもつ者が多く、庶子だけでなくその子孫の庶孽まで拡大するとその範囲は極めて大きくなる。科挙に合格し、官職についていても庶孽であることが判明すると解職や降格された。

庶孽への差別が解消し始めるのは、倭乱や胡乱によって朝鮮の身分制が揺らぎ始めた朝鮮後期に入ってからである。1708 年、政府は庶孽自身の一代に限って業儒・業武とよび、その子息の代からは「幼学」と呼ぶことにした。このことは子の代から両班と認められ、科挙（文科）にも応募できることを意味する。1772 年には、これまで反対が強かった三司（司憲府、司諫院、弘文館）の清要職にも法的には庶孽を任命できるようになった。しかし、1823 年にも 1 万人に近い大規模な庶孽の上訴があり、庶孽に対する任用・登用に関する実質的な差別は韓末まで継続した。

18 世紀後半から 19 世紀前半の段階で、『葵史』や『純祖実録』によると「（庶孽は）国の半数を占める」とする記述があり〔Br.「庶孽」〕、国の何を基準として半数なのかがはっきりしないが、少なくとも一つの社会階層を形成するほどの数であったことが推測される。

また、両班層の下位層である郷吏層に対しても予備試験や郡県の推薦が必要とされるなど一定の制約が課せられていた。〔李成茂 2006, p.182〕

科挙における競争は事実上、両班層、庶孽層、郷吏層の間で行なわれ、良人の大半を占める農民層は時間的・経済的余裕・教育環境の面で受験は不可能であった。庶孽・郷吏層の受験制限を行なう朝鮮の科挙制度は、庶孽・郷吏層を科挙の「雑科」に振り向け、科挙の「文科」は事実上、両班階層の再生産機構としての性格をもっていたと言えよう。

(2) 式年試以外の不定期の科挙が多く、計画的な人材登用計画がおこなわれず、官職につけない科挙合格者が続出した。

式年試は 3 年に 1 度、定期的に行なわれるが、このほか、国の慶事を祝うなど、不定期

に、臨時的に実施される科挙の試験がある。中国(清代)ではこの恩試(恩科)の実施回数は数えるほどである。しかし、朝鮮ではこの不定期に実施される科挙(別試)の方が圧倒的に多く、李成茂によると朝鮮時代に実施された科挙の総実施回数848回のうち、式年試が占める割合はわずか19.6%(167回)にすぎないのである〔李成茂2006, p.112以下〕。

このような国威発揚、王権強化などのための頻繁な科挙の実施は、合格しても官職につけない者が滞留し、人材登用制度としての科挙の根幹を揺るがすものであった。特に朝鮮後期にはこの傾向が顕著となった。結局、科挙合格者の官職への登用は、実力よりも党派への所属や地縁などが大きく左右した〔Br.尹薫杓「科挙」2017〕。中央における党争と換局(政権交代)・官職追放の原因の一つに慢性的な「総体的官職不足」を挙げる研究者もいるほどである〔例えば宮嶋1998 p.257〕。

(3) 独自の試験場を持たず、中国のような厳密な不正防止策がとられなかったので、受験生などの不正が横行した。

独自の試験場を設置し、厳しい不正防止策がとられていた中国でも不正が発生したが、朝鮮では独自の試験場を持たず、出題者・採点官と受験者との間の物理的隔離が十分でなかった。また、不定期に実施される科挙では、試験日が1日(式年試は3日)で、出題数も少ないため、僥倖を期待する受験生が殺到した。発表までの期日も短く、採点が困難を極め、上部に置かれた答案しか採点されないなど、公平性を欠き、不正の温床となった。

朝鮮の科挙制度は、人材登用制度としては十分な機能を発揮しえず、両班層の再生産機構としての役割を果たした。実際に、中国と比較して、朝鮮の科挙では一つの同族内の合格者が多いことも特徴であり、合格者の分布に偏在が見られる。

5-3 中央政界における儒教的自縛

朝鮮王朝の政治を大まかに時代区分すると、(1)「勲旧派と士林派の時代」、(2)「朋党と党争の時代」、(3)「蕩平策の時代」、(4)「勢道政治の時代」、の4期にわけることができるだろう。第1期の勲旧派と士林派の時代は、建国(1392年)から16世紀前半までで、中央政界では勲旧派・功臣勢力が優勢で、これに新興の士林派が対立する構図の時代である。第2期の朋党と党争の時代は16世紀後半から18世紀初までで、士林派が政権を掌握し、さらに士林派が東人、西人へ分裂し、その後も分裂して行くなかで、朋党間での党争、肅清、官職追放など換局(肅清・官職追放などをともなった政権交代)が繰り返された時代である。第3期の蕩平策の時代は18世紀の英祖(在位1724-76)、正祖(1776-1800)の時代で、国王が対立する朋党間に蕩平策(両党派間の均衡人事)を行なう事によって、王権の強化を図った時代である。朋党の時代ではあるが、王権が比較的強かった時代である。第4期の勢道政治の時代は19世紀以降の朝鮮末期の時代で、王妃の外戚と一部の士林派が結びつき、外戚勢力が国王を抑えて権力をふるい、朋党は存在しても、ほとんど政治力をもたなかった時代である。

これらの政治期によって差異はあるが、朝鮮の政界において比較的共通してみられる特徴として、(1)王権の弱さ、(2)政策の正統性がしばしば儒教的正統性に根拠を置く(「儒教的自縛」)、が挙げられる。

まず、「王権の弱さ」については、朝鮮の国王は世子の時代には「世子侍講院」で、国

王となってからは、「経筵」の場で儒賢から儒学の講義を受けるのが慣例であった。経筵は時局にからめて、重臣たちの政治理念を聞く場合も多かった。国王といえども儒教的規範に従わざるを得ず、宮廷生活・政策、儀礼などにおいても儒教的規範が判断・行動の適否を決める場合が多かった。王権が比較的強かった時代は蕩平策の時代などを除くと、世祖や燕山君など儒教的規範を無視した国王であったことは皮肉である。

朋党間の党争の原因は、王位継承問題、対外政策、禮訟問題、過去の肅清に対する感情的対立や名誉回復問題などさまざまであり、党派の分裂は失権した反対派に対する処分をめぐる強硬派と穏健派に分裂する事例が多い。朋党間の党争、分裂の原因を論ずるのは本稿の目的ではないが、ただ、このような党争に関連してしばしば登場するのが儒教的規範論・儒教的公論である。特に、三司（司憲府、司諫院、弘文館）は言論機関としての役割を持っており、国王や党派が儒教的規範を外れた政策や誤った政策を下そうとする際に批判する権限を持っていた。しかも、これら三司の官職者の推薦権を吏曹（人事を担当する官庁）の中位官職である銓郎職が持っており、朝鮮前期・中期においては、三司・銓郎職の職位をめぐる党派が争い、銓郎の所属党派によって中央政界の勢力が一挙に変化する構図も見られた。また、地方の一介の儒林であっても儒教的政論を国王などに上訴し、それが採択される事例等もあった。党派的には嶺南地域の儒林は、東人、東人の分裂後は南人として、畿湖地域の儒林は、西人、西人の分裂後は老論として、地域性をともなった強い結束性を持っていた。すでに述べたように、地域・書院・学派・党派の間の密接な関連をみることができる。

儒教的規範論でしばしば、登場するのが「名分論」である。朝鮮社会における「名分論」とは、身分秩序を前提とし、それぞれの身分や地位（名）にしたがって守るべき義務（分）があるとする思想である。朝鮮社会では「告尊長」「部民告訴禁止法」などの名分論的法律も存在した。「告尊長」では子や奴婢などが父・主人などを告訴できず、「部民告訴禁止法」では地方の下位官職者などが地方官庁の長官や上官を、告訴できないとする⁽³⁾法律である。

朝鮮の対外政策で中国の王朝交代期にしばしば登場する「事大交隣主義（事大主義）」と「名分論」の対立もこの構図の一つである。事大交隣主義は儒教思想ではなく、高麗・朝鮮の伝統的な現実主義的対外政策で、大国に従い、小さな隣国とは交わるとする政策である。一方、対外政策で名分論が主張される時は、国として明の臣下である朝鮮は、明に忠を尽くすべきで、清（後金）に仕えることはできないとする立場（「北伐論」）をとることになる。

このように朝鮮の中央政界においては、政治的判断には儒教的規範論が強い影響力を持ち、時として「儒教的自縛」に陥ることもあったといえる。

おわりに一朝鮮王朝期における儒教の役割

本論文では、前編の「日本の江戸期における儒教の受容に関する研究」〔小玉2014〕と

(3) 「告尊長」「部民告訴禁止法」とも「謀反の企て」の告訴の場合は例外とされた。

対をなし、これに続く、後編としての朝鮮社会における儒教の社会的役割に関する論文である。前編の江戸期の日本においては、中国や朝鮮から受容された新儒教（朱子学・陽明学）は日本の家型社会を儒教的に変革したのではなく、反対に、受容された儒教自体が日本型に変質したことを示した。

これに対して、朝鮮社会においては、第一に、仏教が事実上禁止されたため、儒教がその宗教的代替をすることになった。『朱子家禮』による宗教的儀式は郷村地域深くまで浸透した。第二に、儒教思想の担い手であり、郷村地域の支配層である両班層において、郷約施行などを通して、農村部に儒教的規範と儒教的身分秩序を教化・浸透させていった。郷村地域における両班層の郷案や郷会、さらには書院の建設は両班層の威勢を示す役割をも持っていた。また、書院で儒学を学び、科挙を通して中央政界に進出した士林層は、書院を通じて郷村在地士族層と連携して、中央政界で朋党を形成した。朝鮮社会では地方における書院、儒学の学派や学統、中央政界における朋党（党派）との間に、すなわち、地域性・学統・党派の間に密接な連関をみることができる。また、このような血縁、地縁、学縁の結びつきは朝鮮社会の基礎的構造としてみる事ができる。

第三に、思想内容としての儒教は、朱子学の枠内での論理展開となった。その論争点も仏教が不在なため、心性の問題に関心が向かった。朝鮮中期には「四端七情論」が儒学界の重要な論争点となり、理気論と感情との関係が問題となった。理気二元論の解釈をめぐる嶺南学派（主理派）や畿湖学派（主気派）が形成された。朝鮮後期には畿湖学派内部で「人物性同異論争」が起こり、人と物（動物）との間の性（理）と同異に関して理気論が展開され、朱子学の枠内ではより深化した論理が展開された。

総じて、朝鮮では日本とは異なり、儒教が社会全体を儒教化したといえる。

〔参考文献〕

- 阿部吉雄（1944）『李退溪』（文教書院）
阿部吉雄（1965）『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会）
李成茂（2006）『朝鮮王朝史』上下（李大淳・金容権訳 日本評論社）
李成茂（2008）『韓国の科挙制度』（平木實・中村葉子訳 日本評論社）
李泰鎮（2000）『朝鮮王朝社会と儒教』（六反田豊訳 法政大学出版局）
李海濬（2006）『朝鮮村落社会史の研究』（李海濬 イ・ヘジュン）井上和枝訳 法政大学出版局）
李相益（2005a）『畿湖性心理学研究』（심산）（韓国語）
이상익（李相益）（2005b）「李栗谷と湖洛論争」（『栗谷思想研究』第10集栗谷学会）（韓国語）
李退溪（2015）『自省録』（難波征男 校注 東洋文庫 平凡社）
江守五夫・崔龍基編（1982）『韓国両班同族制の研究』第一書房
川原秀城編（2015）『朝鮮後期の社会と思想』（勉誠出版）
川原秀城（2015）「宋時烈の朱子学—朝鮮朝前中期学術の集大成」（川原秀城編『朝鮮後期の社会と思想』（勉誠出版 所収）
加地信行（1990）『儒教とは何か』（中央公論新社 中公新書）

- 姜智恩（2017）『朝鮮儒学史の再定位』（東京大学出版会）
- 金日坤（1984）『儒教文化圏の秩序と経済』（名古屋大学出版会）
- 金日坤（1983）「儒教文化圏の秩序と経済」（水野正一・飯田経夫・藤瀬浩司編（1983）『文化と経済発展』（名古屋大学出版会）第二章所収）
- 琴章泰（2004）「韓国社会と儒教—韓国儒教の課題と特性」（東京大学コリア・コロキウム）琴章泰（クム ジャンテ）
- 小玉敏彦（1995）『韓国の工業化と企業集団』（学文社）
- 小玉敏彦（2014）「東アジア近世社会における儒教受容の諸相（Ⅰ）—江戸期の日本の場合」（『千葉商科大学紀要』第52巻 第1号）
- 서근식（2012）「退溪 李滉の四端七情論と栗谷 李珥の人心道心論に込められた政治哲学的意味」（『韓国哲学論集』第33集 pp. 145-168）（韓国語）
- 四方 博（1976）『朝鮮社会経済史研究』上, 中, 下巻,（国書刊行会）
- 高橋 亨（2011）『高橋亨朝鮮儒学論集』（川原秀城・金光栄編訳 知泉書館）
- 中 純夫（2013）『朝鮮の陽明学—初期江華学派の研究』（汲古書院）
- 한자경（2013）「高橋亨の朝鮮儒学理解の功と過—主理・主気分類を中心に」（ソウル大学哲学思想研究所 『哲学思想』 49巻 pp. 4-24）（韓国語）
- 文錫胤（문석윤）（2006）『湖洛論争 形成と展開』（동과서）（韓国語）
- 朴永圭（2012）『朝鮮王朝実録』（改訂版）（神田聡・尹淑姫訳 キネマ旬報社）
- 辺 英浩（2003）「李退溪の四端七情論—奇大升との論争を中心として」（『アジア太平洋研究センター年報』（2003-2004）
- 裴宗鎬（2007）（『朝鮮儒学史』河原秀城監訳, 知泉書院）
- 宮嶋博史（1995）『両班（ヤンバン）』（中央公論社）
- 宮嶋博史（1998）『明朝と李朝の時代』（『世界の歴史』12 中央公論社）
- 宮崎市定（1963）『科举—中国の試験地獄』（中央公論社）
- 宮崎市定（1987）『科举史』（平凡社 東洋文庫）
- 民族と思想研究会編（1992）『四端七情論：民族と思想 1』（서광사）（韓国語）
- 吉田光男（1998）「朝鮮の身分と社会集団」（『岩波講座 世界歴史 13』所収 岩波書店）
- 吉田光男（2002）「士族と両班の間—歴史の時間・文化の時間」（『韓国朝鮮の文化と社会』第1号 風響社）
- 吉田光男（2015）「士林派と士禍言説の成立」（川原秀城編『朝鮮後期の社会と思想』（勉誠出版 所収）
- ブリタニカ・オンライン（韓国語バージョン）Britannica Online Korea（契約制）2017

（2018.1.19 受稿, 2018.3.9 受理）

〔抄 録〕

東アジア地域における儒教の影響を検討する一助として、李氏朝鮮時代の儒教の影響に関して考察した。(1)「崇儒廢仏」を建国の理念とした朝鮮では、儒教(朱子学)は、宗教性をもち、『朱子家禮』による儀式が仏教の葬祭儀礼に代替した。(2)朝鮮において儒教は朱子学一尊で、陽明学など他の儒教思想に対して関心が払われず、朱子学枠内の理気二元論における「性」「情」の問題に関心が集中し、この点では中国の朱子学よりも進展が見られた。(3)儒教的規範と秩序意識は農村部から中央の政界まで広く影響力をもち、しばしば政局における政策の正統性を争う根拠ともなり、王権の弱さや党争の要因ともなった。