

論文概要書

題目：16世紀後半から19世紀はじめの朝鮮・日本・琉球における〈朱子学〉遷移の諸相

提出者氏名：片岡龍

概要：

本論文が考察の対象としたのは、16世紀後半から19世紀はじめの朝鮮半島・日本列島・琉球諸島における〈朱子学〉の遷移過程と、その中における個々の学者たちの多様な思想的営みである。

全11章のうち、序論と結論をのぞく第2～10章は、16世紀後半から17世紀はじめの朝鮮を対象とする第2～4章、16世紀末から17世紀の日本を対象とする第5～7章、18世紀から19世紀はじめの日本・琉球・朝鮮を対象とする第8～10章に大きく分かれる。

「第1章 序論」では、本論文の考察対象の設定にかかわる問題を論じた。

第1節では、〈朱子学〉を‘文明事象’として、「陽明学」「古学」「実学」などを‘文化借用’として捉える理由を論じた。

第2節では、〈朱子学〉が、朝鮮・日本・琉球・ベトナムなどでそれぞれの選択基準のもとづいて‘文化借用’されながら、16世紀後半から19世紀はじめにかけて、しだいに遷移していったとする本論文の基本的な見とおしを示し、生態学における遷移の概念を説明しながら本論文の考察対象との関係を述べた。

第3節では、本論文が対象とする時期と地域の設定にかかわる問題点を指摘し、とくに時期の上限を16世紀後半とした理由の説明、また13～16世紀ころの日本の知的状況の概論を行うことで、問題点の補強を試みた。

かんたんにいえば、16世紀ころまでの日本には、〈朱子学〉を受け容れられるだけの現実志向型の知識層がまだ十分に成熟しておらず、また16世紀後半の日本では、すでに〈西洋科学・キリスト教〉や〈新仏教〉によって複雑に攪乱された非平衡的環境が存在し、〈朱子学〉はそこに現れた。このことが、本論文の考察対象の設定に大きくかかわっている。

「第2章 李退溪(1501-70)の「心は神明の舎」観」では、‘文明事象’としての〈朱子学〉の遷移の兆候の純粋な観察が可能な例として、第3章とともに朝鮮の李退溪の思想をとりあげた。第2章では、李退溪の「天命」観を示す「心は神明の舎」にたいする解釈を中心に論じた。

第1節では、「心は神明の舎」にたいする退溪の結論的解釈をはじめに掲げ、そのような「心」観を確立するに至った契機の一つである「心病」の自覚とその対処法について具体的に述べた。「心は神明の舎」にたいする退溪の結論は、「神明」を「知覚」の働きとし、それが「理」(虚)と「気」(霊)の「妙凝」によって「心」を「升降」する、となる。「心病」は退溪40歳代に自覚された。その対処法とは、心火を下降させ、腎水を上昇させる「湧泉穴」の摩擦法である。また、明の朱権(1378-1448)『活人心方』(14世紀末刊)への関

心も、「心病」の自覚に由来したと思われる。

第2節では、晩年の退溪の思想活動と密接な交渉のあった盧守慎（1515-90）の「心（神明の舎）観と、当時の朝鮮に新来した最新の中国医学書・養生書との関係について論じた。盧守慎の「心」観は、心を治めるには、心だけでなく、身心全体のつながりを重視し、すなわち嗜慾を節し（心火を下降させる）、精気を保つ（腎水を上昇させる）ようにするのが良いとする点で、退溪の関心と重なっている。また、「氣」を氣・精・神に開いて捉える点は、退溪の「心は神明の舎」理解とも深く関わるが、「神明」を「理」とのみしている点では異なっている。

第3節では、風土のちがいによって体質・病氣・処方に地域差が生じるという医学上の認識と、朝鮮における「自得」の重視との関連の可能性について示唆し、退溪の「心病」への対処法や「心」の修養法も、こうした「自得」重視の風潮の中にあることを論じた。

第4節では、退溪の「心」観を確立するに至ったもう一つの契機である、40歳代における徐敬徳（1489-1546）の死にかかわる問題を論じた。すなわち、退溪が徐敬徳の「氣（太虚）」論に大きな影響を受けながら、徐敬徳の死後、その門人であった者たちとの討論を通して、それをさらに「理」理解の深化に応用していく様子を確認した。

第5節では、退溪の「心」観が、「人心」（氣）と「道心」（理）の関係を「体用」関係で捉えようとする方向から、「妙凝」関係として捉える方向への切り替わりに位置すること、また、そこに医書の心臓の説明における「血肉之心」・「神明之心」の区別と、その相関の記述などへの注目がかわっていることを論じた。また、退溪の「心は神明の舎」観をとおして見られる「天命」観が、「一神降衷、性通光明、在世理化、弘益人間」（『檀君古記』）の、すべての生命を掌る「ハナニム하나님」が人間の中央に降りてくるといった朝鮮的思考に通じる可能性を言及した。さらに、天／人、道心／人心、理／氣、虚／靈、水／火、精／神、智／知覚、公／私などを、二項対立的に捉えるのではなく、その相互作用に注目することで、生命活動の更新性を理解しようとする傾向が、朝鮮における〈朱子学〉の遷移の明確な出発点であることを展望した。

「第3章 李退溪の「理発」「理動」「理到」」では、やはり〈朱子学〉の遷移の重要な兆候の例として、「理」の能動性をめぐる退溪の思想を、'共時的'観点から、また文学的資料に注目して論じた。具体的には、「理発」「理動」の問題を、イグナチオ・デ・ロヨラ（Ignacio de Loyola 1491-1556）の「靈動辨別」と対照し、「理到」の問題を、靈的修養の意味あいをもつ山登りや川上りの詩の描写や解釈に注目して考察した。

第1節では、16世紀のイベリア半島と朝鮮半島の文化に共通する特色は、平和な国内環境の上に展開した、'人文主義'〈科学〉（主氣）と'神秘主義'〈神学〉（主理）を対立させず、接合、相互交渉させようとする傾向にあるという見通しを示した。

第2節では、まず「理発」は人、「理動」は天、「理到」は人と天の相互作用をそれぞれ主として「理」の能動性を述べたものであることを指摘し、つぎに天の根源的活動である「理動」は、人の「心」の活動である「理発」を通して現れるが、その善悪の軌道は変

化しやすいため、その発動を注意深く識別しなければならないとする退溪の理解が、ロヨラ「靈動辨別」と通じる点があることを論じた。

第3節では、退溪の「読書如遊山」詩を、周世鵬（1495-1554）や李穡（1328-96）などの詩と比較して、「理到」が自力と他力の往還的な性格をもつことについて論じた。

第4節では、陳普（1244-1315）の『武夷樞歌註』にたいする退溪の解釈と、「武夷樞歌」に和した退溪の詩をとおして、そこに理想世界の実現（経世）にたいする退溪の複雑な意識を読みとろうとした。そこから、「理到」説とは、人と天との相互作用（「往還」）の蓄積による「遷移」の可能性の自覚であり、退溪は＜神学＞（主理）的な方向から、その後にく＜神学＞と＜科学＞との相乗的発展の道を16世紀後半の朝鮮で切り開いたことを展望した。

「第4章 退溪門下から旅軒・張顛光（1554-1637）にいたる「公共」」では、旅軒の「公共」の理解を退溪門下の流れに位置づけて、そこに＜朱子学＞の遷移の展開様相を見た。その際、旅軒当時の朝鮮が、豊臣政権、後金の侵略（壬辰倭乱、丙子胡乱）による被害を受けた時代であることから、「文明事象」としての戦争という強度の人為攪乱が、社会的環境に及ぼした影響についても留意した。

第1節では、旅軒の「公共」の全用例を分類し、そこに朝鮮的な傾向と、また旅軒独自の特色があることを概観した。

第2節では、退溪門下の鄭惟一（1533-76）、李徳弘（1541-96）、曹好益（1545-1609）の「公共」の用例を確認し、そこに「性」を「公共」の次元に高めようとする傾向性があり、そこに至るための具体的な着手点として身心（気）への着目があること、さらに曹好益においては、そうした傾向がいっそう理論体系的に洗練されてきながら、天地間の万物とのつながりまでには展開していないことを論じた。

第3節では、柳成龍（1542-1607）と旅軒において、「公共」が思想次元にとどまらず、より社会的問題に関係していること、すなわち、士林の分裂や壬辰倭乱によって危機に瀕した人々のつながりを、士論の積極的な調停や幅広い人材登用などによって再構築しようとする文脈で「公共」という語が用いられていることを確認した。

第4節では、旅軒の「宇宙間の事業」という考え方を中心に、その「公共」観が生命論的な拡がりを増していることを論じた。

第5節では、旅軒の「公共」観をもっともよく示す「立巖記」の内容を検討し、その背景に、曹好益や柳成龍においては解決できなかった、あらゆる時・処・位における「道徳」と「事業」の一致を可能にする論理があること、そこからまた、どのような場所にしようと、道徳を確立した者こそが、真の宇宙の事業主の資格をもつとする、人格的峻厳さの色彩を、旅軒の「公共」観が帯びていること、さらにそれは、当時すでに「公共」という語が多用されながら、その本質が果たされていないことへの批判であった可能性を論じた。

「第5章 藤原惺窩（1561-1619）とその周辺の「天道」観」では、日本では＜朱子学＞が普及する前に、＜西洋科学・キリスト教＞がすでに一定ていど浸透していたとの認識から、儒教とキリスト教との対立点が明確となりやすい「天」に焦点を合わせて、17世紀前

半ころの日本の思想風景を確認した。

第1節では、「天（道）」と「デウス」の類似点と対立点について、林羅山（1583-1657）の資料などをもとに概論した。その対立点は、「天の秩序と摂理」「運行」を「支配」するものが、「天空」という自然自体なのか、その自然を創造した超越者なのかという点に帰するが、第2節で述べるように、後者の場合は、超越者は垂直下降的に人間にかかわるため、人間はきわめて受動的地位に置かれることになる。

第2節では、惺窩の「天道」観が、主体における受動から能動への転換、目的としての社会秩序の安定という点で、戦国武将らの「天道」観と共通しながら、惺窩の求める「天道」（理）による社会秩序の安定は、主体の心の眼力によるものである点で独自であることを、惺窩の「造化は我に在り」といった語に表れた‘心性’論の理解を中心に論じた。

第3節では、惺窩の「天道」観が、「理」の‘共時’性による人間の表現活動の相同性への関心とつながっていることと、それが日本の和歌や連歌の伝統に由来する可能性を論じ、また松永貞徳（1571-1653）や姜沆（1567-1618）における「天道」観の公開性や水平性、庶民性について確認した。

「第6章 中江藤樹（1608-48）の「神理」と＜朱子学＞」では、はじめに惺窩の‘経世’の志向にたいする従来の思想史的解釈が、＜キリスト教＞と＜朱子学＞という二つの‘文明事象’の複雑な交渉によって混乱していることを指摘し、中江藤樹の思想分析をとおして、混乱を整理しようと試みた。

第1節では、‘文明事象’という観点から見れば、藤樹の思想は＜キリスト教＞的であること、また藤樹の思想変遷の細かい時期区分をしない理由を論じ、藤樹の生涯をとおして「大乙神」と＜朱子学＞の緊張関係が見られることを指摘した。また、曹南冥（1501-72）の「神明舎銘」「神明舎図」の「太一（真）君」とともに、藤樹の「大乙神」も身近な民間の信仰に＜朱子学＞的な意味づけを与えたものである可能性を指摘した。

第2節では、藤樹の理想とする社会は、「大乙神」を頂点とするピラミッド状の秩序構造を有し、そこに「神理」が宇宙のあらゆる隅々まで、顕微にわたって、貫通していると考えられていたことを論じ、従来の藤樹思想の評価の方向を見直すべきことを指摘した。

第3節では、「神理」が及ぶ範囲の中でも、とくに禍福応報の領域に藤樹の強い関心があり、そこには人間と禽獣の区別を強調するような問題意識、また天地を、「気の柁」である「理」に主宰される「造化の具」と見るような自然観が背後に存在していることを、惺窩の「理」や「天道」観と比較して論じた。

以上から、藤樹の短い生涯における「大乙神」と＜朱子学＞の相克は、前者の勝利に終わったと結論できるが、しかし、熊沢蕃山（1619-91）の語などをもとに、藤樹が必死に振り払おうとしていた「格套」は、実は＜朱子学＞ではなく、自然と人間の生を隔絶するような＜キリスト教＞によるのではないかという解釈も、最後に示した。

「第7章 伊藤仁斎（1627-1705）における‘心性’と‘経世’」では、‘文明事象’としての＜朱子学＞には、人間と環境のかかわりを、‘心性’を中心に捉える方向（明明徳）と、‘経世’

を中心に捉える方向（新民）とがあり、この二つは切り離せないが、本論文でこれまでとりあげた朝鮮・日本の思想家たちは、いずれも‘心性’の方向に傾いていたこと、しかし、17世紀後半ころから、しだいに経世的な志向がめだってくる、という見取り図をはじめに示し、‘心性’から‘経世’への転換の過程を、仁斎の『孟子』観を中心にして考察しようと試みた。

第1節では、仁斎の『孟子』評価の高さから、仁斎は、徂徠のように‘心性’を切り落として‘経世’に進んだのではなく、むしろ、‘心性’のなかに‘経世’を取り込んだこと、そこから、‘経世’を取り込んだ‘心性’＝「人道」、‘心性’のなかに取り込まれた‘経世’＝「王道」、‘経世’から分離した‘道’の外在＝「天道」、という思想構造の見通しを示した。

第2節では、仁斎65歳のときの「読予旧稿」で、37歳前後に「明鏡止水」の考えの誤りに気づいたと言うのは、この時期、闇齋学派の存在を強く意識していた仁斎の問題関心にしたがって、記憶が塗り替えられた可能性があることを、同年（65歳）の『魯齋心法』再刊の事実などから推測し、さらに同年の「荀子性悪論」の内容分析から、この時期（65歳）が仁斎学の確立に向けての大きな始動期であることを論じた。

第3節では、37歳以後も仁斎の‘心性’論的関心が継続し、むしろしだいに深化していった‘心性’論は、50歳以後、『孟子』を『論語』と一体化させていくことで独特に発達した結果、闇齋学派への対抗を契機に、37歳以前の旧‘心性’論は切り離され、「実学」「実徳」「実材」を説く『魯齋心法』の刊行によって、新たな‘心性’と‘経世’の結合が宣言されるにいたった可能性を論じた。

第4節では、仁斎の新たな‘心性’論（と‘経世’との結合）を、その「学問」観を切り口として確認した。仁斎にとって「学問」とは、それによって「有限の性」（「一人の私情」）を無窮に覚醒（「智開道明」）させることで、人と人の中に交わされる互惠・互酬的な道德実践の場である「人道」の無窮な世界を見渡す心眼を獲得するためのものであった。

第5節では、以上の‘心性’を中心にした論を、さらに‘経世’の観点から見直し補強する必要性として、とくに37歳ころの「同志会」の設立がもつ意義、58歳のときの堀田正俊(1634-84)刺殺事件のもつ意義に注意すべきことを指摘し、後者にかんしては正俊やその周辺の湯武放伐論と仁斎60歳以降の湯武放伐論とを対比して論じた。

「第8章 荻生徂徠(1666-1728)の「天命」説と「修辭」論では、仁斎の思想が日本における＜朱子学＞の遷移の極相を示しているという認識から、徂徠の「天命」説を、日本的極相からの一つの展開と位置づけて考察し、また、「天命」説が徂徠独特の「修辭」論と深くつながっていることを論じた。

第1節では、徂徠の「天命」説を‘政治における非合理’説とする従来の理解が、‘政教分離’を前提とする偏向がある可能性を指摘し、あらためて「道」を「敬天」「敬鬼神」にもとづく述べる徂徠の語を概覧して、従来、＜「道」は「敬天」「敬鬼神」にもとづく＞という形で取りあげられてきた考えは、＜「道」は「知（敬、奉、畏）天命」にもとづく＞としたほうが、より徂徠の真意に近いことを論じた。

第2節では、徂徠の理解した「朱子学」にたいする徂徠学の個性は、我が天を「知」る

という「朱子学」的方向に対して、天が我を知る、即ち「命」じるという方向を提示したところにあることを説明した。

第3節では、徂徠の「知天命」理解が、孔子が50歳にして政治的地位を獲られず、「道」を当世に行なうことができない運命を知り、その結果「道」を後世に伝える「文」にかかわる使命を自覚したとする理解にもとづいていること、また徂徠学成立以前の徂徠は、古文辞の普及による日本の文運の興隆に「天命」を見出だしていたが、徂徠学成立以後、その「天命」の内容が変化していることを論じた。

第4節では、徂徠学成立前後の「天命」の内容の変化を、『学則』第一則と二則のあいだに断層があることに注目して、『学則』の成立時期の問題を中心に考察した。

第5節では、「天命」の内容の変化の背景に、古文辞は「読書」だけでなく、むしろ「修辞」においてより意義があり、「修辞」によって目に見えない世界（道の創造性）と一体化するという、新たな古文辞の方法的自覚の成立があること、またそれが「心眼」の開発によって世界を見るという仁斎の「読書」的方法に対抗するものであったことを論じた。

「第9章 蔡温（1681-1761）における「心学」と「実学」では、はじめに〈朱子学〉の遷移が、「気」の次元（社会環境）の変化に応じて、「心」と「天」（自然環境）の関係が再定位されるというプロセスで進行するという見通しを示し、18世紀になると、「心」と「天」のあいだに活物世界として実在する社会環境そのものへの関心（経世）が前面に出てくるが、琉球の蔡温もそうした流れのなかにいながら、同時に「心」や「天」をも主題にしていることから、蔡温の思想をとおして、「心学」と「実学」の関係を考えることを試みた。

第1節では、蔡温の独特の「天」観を「根源的生命力」を意味するものとして解釈し、「天」は言語によって説くことはできないが（虚）、「日用の事物」の「則」としてその働きは疑いえないもの（実）とされていることを見た。

第2節では、蔡温が「人」を「天」から齟齬させるものと考えた「惑い」の問題を中心に、「根源的生命力」と個別的生命現象との関係にたいする蔡温の思考を確認した。すなわち、個別的生命現象は、「気」の相剋・相反の作用によって感情・欲望が掻き立てられ日常生活上の惑い（実惑）を起し、さらに「心」の仮象能力が実体から乖離させられイデオロギー上の惑い（虚惑）を重ね、「天」から齟齬する。「天」からの齟齬を惹き起こす「気」を攻めるのは、「心」のなかの「天性の靈光」としての「真知」であるが、「真知」は聡明なものでも、学ばなければ顕れない。惑いを徹底的に除く学問修養を永遠に続けることによって、「天（道）」と「人（道）」の一致をめざすことが、蔡温の主張であることを論じた。

第3節では、蔡温は、仁斎のように「天道」と「人道」を分離するのでもなく、徂徠のように「道」から「心」を切り落とすのでもなく、「天」と「人」を「生命」という観点から一貫させることで、「心（真知）」を受動的な鏡としてよりも、能動的な志向性をもつものとする可能性を開いたと結論した上で、「心学」と「実学」の関係について考察した。そこから、「虚（靈）」でありながら「実」という「文明事象」としての「理」が、16、17世紀ころに「靈動」的な性格を強めていくことで、〈朱子学〉が遷移していくという見通しを示し、

ひるがえって蔡温における「実」も、対象からの働きかけと主体の対応との相互作用の積み重ね（習慣）によって顕れる「真知」の‘生命’性にあることを指摘した。

「第10章 大田錦城（1765-1825）と丁茶山（1762-1836）における‘生命’と‘靈性’」では、「実学」の「実」が、「虚（靈）」をふくみもった「（真）実」の意であり、またそれが、自身の中にその働きの実感がありながら、いざ対象化しようとするとなれば大変とらえにくい、‘生命’のもつ性格に通じる点があるという認識から、19世紀前半の「考証学」を代表する錦城の思想を、同様の学問傾向をもった朝鮮の「実学」思想家の茶山と比較しながら考察した。

第1節では、錦城と＜キリスト教＞との関係、また「西方の大真人」という語について言及したあと、錦城と茶山の‘生命’と‘靈性’の問題にかんする思想の類似点を、両者の「聖人」観を中心に考察し、両者が「聖人」を預言・予知能力をもったシャーマン（さすのみこ、格人）的存在と見、また一般的な「実学」者のイメージにはそぐにくい運命観を共有していたことを論じた。

第2節では、両者の人間関係（「仁」）観を比較し、どちらも「仁」を個人の「心」に内在するものではなく、二人の「間」「際」での道徳実践であると解釈する点で共通しながら、善悪の認識においては違いが見られることを論じた。

第3節では、両者の天人関係（「天命」）を比較し、どちらも「天（命）」を知り、また畏敬の大事さを説いたが、その内容は「畏天」の点では類似するが、「知天」の点では相反することを論じた。すなわち、錦城の「知天」説は、智（先験的な理）によっては知り得ない、「生命」の連続とそれを左右する「神靈」の働きにたいして、歴史的・経験的事実の集積をとおして「法則」を導き出し、それを活用して天地の造化に積極的に働きかける方向性をもっているのにたいし、茶山は「知天」や「畏天」よりも、むしろ「事天」（「昭事上帝」）という語をよく使い、「天」は事える対象として人格的に捉えられ、したがって、茶山における「知天」とは、天が人間の善悪を監視していることを知るという意味となり、それを知ることが自己修養の成り立つ根拠と見るものであることを論じた。

最後に、以上の考察から、‘生命’と‘靈性’には重なるところがあるが、‘生命’は本質的に善なる存在であり、また内部感覚的に捉えられるのにたいして、‘靈性’は個体を越えてはたらく、複数が出会う場に善悪をもたらすこと、‘生命’の時間性・一方向（不可逆）性にたいして、‘靈性’の瞬間性・双方向（自由）性といった違いがあることを推測した。また19世紀になると、‘文明事象’としての「理」がもつ「靈／実」構造が、しだいに分離していった可能性を指摘した。

以上を総合すると、本論文の全体的な結論としては、＜朱子学＞を受容した東アジア世界では、「気」の次元の変化に応じて、「天」と「心」の関係が再定位され、その際、天人を貫く「理」の二重的構造（虚／実、有／無）が中核となって遷移が推移していき、そして、その完全な分離をもって崩壊する、となる。また、「気」の次元の変化に応じる‘経世’が「心」や「天」から切り離されたものではなかったことも、改めて強調しておきたい。