

# 金允植の初期政治思想 (1)

山 本 隆 基\*

## 目 次

- (1) はじめに一本稿の課題
- (2) 儒教の道統と生涯の思想的機軸
- (3) 儒教の思考法
  - ① 主理論と主気論
  - ② 經学と実学
  - ③ 道と利
  - ④ 古と今
  - ⑤ 現実主義と理想主義の架橋
- (4) 政治思想の展開 (以下、仮題)
  - ① 人欲・性善説・民本主義
  - ② 李朝体制・勢道政治・大院君執権政治
  - ③ 民乱と三政策
  - ④ 洋攘と禦洋論
- (5) 結び

## (1) はじめに一本稿の課題

李氏朝鮮末期の政治家・政治思想家、雲養金允植が、漢城南端を流れる漢

---

\* 福岡大学法学部教授

江の岸边，近畿道公州の豆湖に生まれたのは，憲宗元年，1835 年であった。この年に，日本では福沢諭吉が生まれ，また，中国では，その 2 年後に，張之洞が生まれている。さらに，西洋世界に目を転じると，允植の生誕の 10 年前，英国に，日清戦争後に中国の嚴復が推賞した T. H. ハックスリが生まれた。そして，9 年後には，同時期に，日本の高山樗牛が傾倒した独国の F. W. ニーチェが生まれている。東北アジアと西欧に跨る允植と同世代の人物を列举して彼らの政治思想を想起して見ると，允植の母国，朝鮮が，彼の生誕の後に，どのような歴史的命運に直面したかが推察される。

18 世紀のロシアの東方進出を先駆けとして，東北アジアに位置する朝鮮，日本，中国の三国は，所謂，西力東漸の危機に直面するのだが，これら三国で，その危機感が一挙に高まる契機になったのは，1840 年に勃発した阿片戦争における清国の敗北であった。それは，允植生誕の 5 年後のことであった。阿片戦争の後，これら三国は，西洋諸列強の侵攻に抗して，如何にして民族・国民・国家の独立を確保するかという共通の難題に直面した。その際，三国の中で，最も苛烈な国際環境の中に投げ込まれたのは朝鮮であった。朝鮮は，ロシアを初めとするイギリス・フランス・ドイツ，アメリカなどの西洋諸列強だけでなく，それ等から圧迫を受けた清国・日本の両隣国からも侵攻を蒙るという，深刻極まりない事態に陥った。対外的に，中国との間の冊封・朝貢・宗属体制の域外に出ることの無かった朝鮮は，19 世紀中盤に入って俄かに，それとは異質の帝国主義的世界政治の全圧力の渦中へ投げ込まれたのである。明治期のジャーナリストで国際情勢に通じていた，陸羯南は当時の朝鮮半島を「東洋のバルカン半島<sup>(1)</sup>」と呼んだ。

他方，朝鮮の国内政治の動向を見ると，19 世紀初頭以降，安東金氏勢道政治→大院君執権政治→驪興閔氏勢道政治という政権の変遷の中で，様々な形における国内諸勢力の対立と分裂が発生・充進した。朝廷・政府と農民層，大院君派と閔妃派，鎖国派と開国派，急進開国派と穏健開国派，清国派

と日本派、日本派とロシア派などの抗争が続発した。しかも、壬午軍乱・甲申政変・甲午農民戦争などの国内抗争に際して、朝廷・政府だけでなく、その反対勢力もまた、他ならぬ朝鮮侵攻の企図を持つ清国・日本・ロシアの軍事力への依存を模索した。孫文の著名な言葉、「砂のような国家」は、独り清国だけでなく、否、むしろ、李氏朝鮮にこそ当てはまる。結局、これらの内外の諸動向は、互いに作動しあって、朝鮮独立の道を閉ざし、1910年の日韓併合、つまり朝鮮の全面的殖民地化という事態に帰着することになった<sup>(2)</sup>。

このような李朝末期の苛烈かつ絶望的な時代状況の中で、金允植は、朝鮮の民族・国家の独立を模索する政治的・思想的活動を執拗に継続し、3・1独立運動(1919年)を支援する嘆願書を日本の首相、原敬に提出した3年後、87年の生涯を閉じた。允植が生きた1835年から1922年の間に、壬戌民乱、丙寅洋擾、江華島事件、壬午軍乱、甲申政変、甲午農民戦争、甲午改革、日清戦争、日露戦争、日韓併合、3・1独立運動などの、李氏朝鮮末期の政治史上の重大事件が相次いで起こった。彼はこの時期、李恒老(1792—1868)、金弘集(1842—96)、金玉均(1851—94)、全瑬準(1856—95)、李完用(1858—1926)などの様に、必ずしも、政治・思想上の主役として活躍したわけではない。また、崔益鉉(1833—1906)、黄玟(1855—1910)、閔泳煥(1861—1905)、安重根(1879—1910)などの様に、苛烈な時局と真っ向から対峙して、壮絶な最後を遂げたわけでもない。允植は比較的、地味な人物であった。しかし、堅実かつ貴重な脇役として、歴史舞台の役回りを演じ切ったと思う。その故も預かって、高宗政権の親露政策を拒んで、二度の配流を被り、上記の嘆願書提出の咎で日本当局の拘束を蒙ったが、当時の政治家・思想家としては異例の長寿を全うした。壬戌民乱から3・1運動に至る諸事件に遍く関った朝鮮政治史上の人物は、極めて希である。

允植の87年間の生涯を通観すると、朝鮮近代史の激動を反映して、彼の政治思想や政治姿勢は幾度かの変転を閲している。彼の生涯を、敢えて、大

きく括ってみると、初期、中期、後期の三期に分かれる。初期は、1873 年までの時期である。この時期、允植は、叔父、金益鼎（1803—1879）の庇護の下に、1850 年代以降、当代切つての儒学者・政治家であった俞辛煥（1801—1859）や朴珪寿（1807—1877）に師事して、儒教思想を修めて行った。他方、対外的な視圏は、基本的には、未だ、中国との朝貢・宗属関係の枠内に止まっていて、西洋・日本の文物との本格的な接触は始まっていない。中期は、1873 年、30 年間を過ごした叔父の邸宅（京畿道楊根帰川）から漢城へ移住し、李朝官吏として活動を開始する時期から、1910 年の日韓併合までの時期である。この時期、允植は、1881 年、領選使として、同時に、米国開国交渉の密命を帯びて、清国へ派遣されたことを手始めに、主としては、外交官僚として、中国、次いで日本との連携を模索しつつ、朝鮮独立の方途を模索して行った。同時に、彼はこの時期、李朝政府の親露政策を批判して、二度の配流を蒙っている。また、この時期は、西洋、引いては、日本の政治や思想の動向に対して眼を開いて行った時期でもある。三番目に、後期は、日韓併合以降、1922 年の死に至る時期である。この時期、彼は、祖国の喪失という過酷な事態の中で、所謂、「愛国啓蒙運動」の一角を担いつつ、清末の思想家、康有為などの世界主義的思想への共感を表明して行く<sup>(3)</sup>。彼が、3・1 独立運動に際して、日本政府に嘆願書を提出し、朝鮮民衆の運動に対する理解を求めたのは、偶然的挙動ではなくて、それまでの思想的・政治的軌跡の必然的帰結であった<sup>(4)</sup>。

斯様な生涯を通して、允植が書き残した文章は、今日、論説類と漢詩集を収めた『金允植全集（壺・貳）』（韓国学文献研究所編、亜細亜文化社、1980 年、以下、『全集・壺貳』と略記する、これは、1917 年、新文館から刊行された『雲養集』の影印本である）並びに『雲養続集』（李斌承編、京城大東印刷株式会社、1930 年、以下、『続集』と略記する）として刊行されている。また、日記を復刻した『陰晴史』（国史編纂委員会編、ソウル探求堂、1958、

以下、『史』と略記する)と・『続陰晴史(上・下)』(国史編纂委員会編, ソウル探求堂, 1960年, 以下、『続史・上下』と略記する)も出版されている<sup>(5)</sup>。

允植研究は、これらの資料を用いて、1960年代以降、主として、韓国と日本において進められて来た。2000年に至るまでの研究は、木村幹が指摘した様に、「彼の生涯のある部分を強調することに努めるものが<sup>(6)</sup>」多く、その問題関心は、李嘯谷が指摘した様に、「主として『近代』への追及を前提としていたため、金允植の『開化』でありながらの『尊華』に関して否定的である<sup>(7)</sup>」といった傾向を帯びていた。上記の時期区分で言う中期の前半期、甲申政変前後の所謂、穏健開化派としての允植の思想と活動が、急進開化派の金玉均や朴泳孝(1861-1939)などとの比較において、関心を集めたのである。そこに於いては、彼が苛烈な国際環境の中で、朝鮮民族・朝鮮国家の独立を追求していった軌跡を考察することは、主要な関心事とならなかった。しかし、2000年代に入って、李嘯谷の指摘に答える研究書が韓国において、出版された。張寅性と金聖培が、それぞれ、『場所の国際政治思想—東アジア秩序変動期の横井小楠と金允植—』(ソウル, 2002年<sup>(8)</sup>)と『儒教的思惟と近代国際政治の構想力—旧韓末における金允植の儒教的近代受容—』(京畿道坡州市, 2009年<sup>(9)</sup>)と題する書物を刊行した。二人の研究関心は、両著の表題も示唆する様に、主としては、帝国主義開幕期の世界・アジア政治の渦中における、朝鮮民族・国民の命運如何と言う点におかれ、允植を民族・国民主義者として理解するという点に力点が置かれている。そして、そのために、允植の初期から後期に至る全生涯の資料が研究対象とされ、同時に、朝鮮民族・国民主義の思想的機軸として働いた儒教思想の役割が注目されることになった。生涯全体への関心と儒教への関心の二つは、互いに、関連している。儒教の素養は、初期に形成され、生涯を通して持続したからである<sup>(10)</sup>。

私は、これまでの叙述からも推測していただける様に、従来の研究、特に、2000年代に入ってからの研究を参観しつつ、允植の全生涯における政治思想の形成と展開を、朝鮮民族・朝鮮国民の統一と独立の確保という課題に焦点を当てて描出して見たいと考えている<sup>(11)</sup>。その手始めとして、本稿では、允植の初期時代の思想形成を考察する。この時期（1835—73年）はこれまで、「成長・修学期」、「思想形成期」、「儒教的修養期」などと位置づけられて来た<sup>(12)</sup>。この時期、允植は、安東金氏の勢道政治と大院君執権政治の展開を時代背景として、先述のように、兪辛煥や朴珪寿を師として、儒教古典の修養に励み、それを踏まえて、当時の最大の時局問題、民乱と洋擾の問題に取り組んだ<sup>(13)</sup>。本稿では、前半の允植の儒教修養に関する問題を考察し、後半の時局問題に関する対応如何の考察は、続稿に回すことにする。彼の全生涯を通して、思想的基調の位置を占め続けた儒教思想は、この時期に養われて行った者であり、その次第の考察は、中期・後期の思想展開を見る上でも逸することの出来ない作業である。

允植の初期儒学思想については、既に、上記の張寅性と金聖培の二著やクォンジョンウィの論文が、允植の論説、「庸言」（『全集・貳』507-512頁）を素材として、考察を行っている<sup>(14)</sup>。私は、勿論、この三者から多くを学んだ。しかし、三者の研究は、允植の生涯の思想の全体を構造的に捉えることを目的としており（勿論、それ自体は大変、有意義な仕事であるが）、彼の初期→中期→後期の歴史的な思想展開を追及して行くことを主要な課題としていない。そのために、初期思想それ自体を、纏まった形で考究してはいない。私は、これ等の研究であり活用されていない資料も使用すると共に、そこで未言及の問題局面へも考察を加えつつ、初期思想の全体像を描き出してみるつもりである。また、日本語文献について見ると、初期思想に関しては、木村幹と金鳳珍が、部分的に触れているに止まる<sup>(15)</sup>。

なお、本稿で用いる允植の資料の上限は、原則として、1873年までの物

としたが、初期時代の允植を知る上で役立つ資料に関しては、それ以降の物も援用している。また、本稿で扱った人物には、本稿が歴史物であることを考慮して、必要性があると考えられる者には生年と没年を付すことに努めたが、調べのつかない場合もあったことを了解していただきたい。さらに、以下の『全集』からの引用文の中には、必要に応じて、漢語古文の邦訳を差し控えている場合がある。その際、標点の典拠は、下記の金成倍氏にお世話いただいた文献に求めている。

＊ この場を借りて、本稿作成のためにお世話になった方々に御礼を申し述べさせて頂きたいと思う。先ず、韓国のお二方に。允植が初期時代を過ぎた京畿道公州市南終面帰歟里（現在名）を訪ねた折りに、偶然に邂逅した允植御一族の金成一氏は、族祖、金竑（1580—1658）の墳墓や、前記の叔父にして育ての親、金益鼎（1803—79）の邸宅（「天雲楼」と呼ばれた）の跡地など、允植に関する数カ所の史蹟群を案内して下さい。金竑と金益鼎は、共に、李氏朝鮮史上に登場する人物であり、本稿の後段で言及される。二度目にお会いした折には、御一族に関する秘蔵本を閲覧させて頂いた。また、ソウルの書店、教保文庫を訪ねたことを機縁に、面識を得た翻訳家の金成倍氏には、「標点」付きの、全集本、『雲養集』（民族文化推進會編『影印標点・韓国文集叢刊 328』、ソウル特別市、2004 年、本書は、上記の『全集（壺・貳）』と『続集』を合本にした形で刊行された）を初め、幾度も韓国文献の紹介・入手の便宜を図っていただいた。なお、本稿における『続集』からの引用頁数は、本書に依らせてもらっている。改めて、お二人に御礼を申し述べたいと思う。

本学の広瀬貞三教授、石田和夫教授、姜文源教授、そして、福岡医療福祉大学の植原孝俊教授の方々は、李氏朝鮮史・儒教史・朝鮮語・漢語古文・文献情報などに関する私の拙い質問に対して、貴重な時間を割いて下さっ

た。本文や脚注で、一々、該当部分についてお断りすることは差し控えているが、深謝の意を表させていただきたいと思う。なお、本稿の内容上の責任が、全て私にあることは申すまでもないことである。

## (2) 儒教の道統と生涯の思想的機軸

允植は、師、兪辛煥が世を去った 1859 年、兄弟子、綱堂徐応淳（1824—1880）に書簡を送り、次の様に述べた。

「我が朝鮮は元来、朱子を尊び、国中、上下共に、礼教によって風習を養いました。しかし、長い歳月が経って、衰えが生じて来ました。萎えて煩瑣なものとなり、空名を求めて実践の伴わない物に堕してしまったのです。此処に至って、才走って奇を衒う者は、互いに末梢的な欠陥を論って争い、才覚が乏しいためにそれが出来ない者は、干からびた物をそのまま維持して、改めようとはしません。ただ、先生（兪辛煥—筆者）だけは、独り、古道を守って、朱子先聖の指南こそが、後学の準拠すべき物と考えられたのです。」（『全集・貳』283 頁）

允植はこの文章で、師、兪辛煥に対する敬慕の念を、10 年余り年上の兄弟子に吐露している<sup>(16)</sup>。彼はその中で、麗末鮮初期から勢道政治期に至る、李朝の儒教・朱子学史を反省し、後期李朝における、「古道」つまり儒教道統の退廃・墮落を嘆くと共に、兪辛煥が、諸聖人から朱子に至る道統の形成者の教えに立ち返るべき旨を高唱した次第を称揚している。

この書簡を念頭において、『全集（壺・貳）』所収の允植の資料群を読むと、彼が、儒教道統の確認作業を熱心に遂行している次第が、改めて目に付く。彼は、唐虞三代の「先聖」、つまり、堯、舜、禹らの諸聖人に起原を有し、南宋の朱子に至って大成された儒教道統が、麗末鮮初期に朝鮮半島へ導入されたと捉える。ところで、儒教の道統は、それと対立する「異端横議」



(『全集・貳』565頁)への対応関係を踏まえて形成された。だから、允植も、老荘思想、法家思想、仏教思想などの対抗思想の動向に配慮して、儒教道統の確認作業を進めた。彼は、この作業を踏まえて、後期李朝期の道統の衰退・変質を批判し、その回復方を唱導して行ったのである。その成果は、彼自身の「中庸之緒言」たる自負を持って書かれた前出の「庸言」<sup>(17)(18)</sup>や唐宋八家(韓愈、柳宗元、歐陽脩、蘇洵、蘇軾、蘇轍、曾鞏、王安石)の思想や文章を論評した「八家涉筆(上)(下)」<sup>(19)</sup>(『全集・貳』515-611頁、1870年)などの論説、特に後者の中に読み取ることが出来る。そして、これらの論説は、上の引用文の末尾の文言が示唆するように、兪辛煥の「指南」=薰陶を受けて生まれた物であった<sup>(20)</sup>。

一般的に、儒学の道統問題を最初に且つ自覚的に取り挙げたのは、唐代中期の韓愈であるとされている<sup>(21)</sup>。韓愈は代表作、「原道」の中で、仏教思想や老荘思想、別して、唐代の仏教を異端思想として厳しく糾弾し、儒教こそが真なる人の道である旨を主張し、その再興方を高唱した。そのために、彼は、唐虞三代の堯・舜・禹・湯王・文王・武王・周公の治世に源を持ち、孔子・孟子の思想活動に受け継がれた儒学の道統を明らかにして行った<sup>(22)</sup>。允植も、「八家涉筆(上)」の中で、「原道」に注釈・論評を施して、次のように解説している。

「・・・論は華であり、行は実である・・・古の君子は実と華を共に持っていた。孟子の没後、華も実も失われた。千余年が過ぎ、韓子に至って華が開き始めた。さらに三百余年、宋に諸賢が現れ、実が結ばれた。所で、華は実ではなく、実は華を以て成るものである。宋代の諸賢が、孟子以来途絶えていた道統を復活し得たのは、その前に韓子がいって、道統を唱導したからである。・・・秦漢の後、よく、孟子を称揚し得たのは、韓子である。大学の主旨を明かしたのは韓子である。仏徒や老子を糾弾し、吾道(道統一筆者)を扶植・保持したのも韓子である。此の三者は誠に万世に渉る功績である。」(『全集・貳』518頁)

允植はこの文章の中で、先ず、先秦期に、儒教の道統を古典的に纏め上げた者として、戦国時代の孟子を挙げている。允植は、論説、「庸言」の中で、孟子について、「荀氏楊氏韓氏」と「墨子氏」を批判して、性善説を唱導した点を取り上げ、「発性善説其言至矣盡矣」（『全集・貳』509頁）と最高度の評価を行っている。孟子が荀子・楊子・韓非子の性悪説や墨氏の兼愛説に対抗して、性善説を唱導した点を儒教道統の発展に資した業績と讃えているわけである。しかし、孟子の死後、儒教道統は千年余りに渡って途絶えた。中唐期に、その復興に尽力したのが、韓愈である。允植は韓愈の業績として、孟子思想の称揚、『大学』の重要性の発掘<sup>(23)</sup>、仏教・道教の批判と儒教道統の保持・扶植、これ等の三点を挙げ、これを、「万世に渉る功績」であると賞揚した。そして、斯様な韓愈の思想活動が前提となって、初めて、二程から朱子に至る宋代諸賢の宋学が実を結ぶ事が出来たと見るのである。允植は、韓愈の本領は、異端思想、特に仏教に対する厳しい糾弾にあると見て、それを道統復活のための「華」の開花と表現している。允植は、韓愈の論説、「斥仏」を扱った項においても、韓愈の仏教批判を取り上げて、この作品を賞賛している（『全集・貳』523頁）。また、彼が、最も纏まった形で朱子学を扱った「庸言」の中では、韓愈に関しては、排仏思想の側面だけが取り上げられ、「闕仏莫如韓氏」と指摘されている（『全集・貳』511-512頁）。それに対して、朱子学を到着点とする宋学の業績は、「実」の成熟、つまり、仏教思想に代替する積極的・建設的な思想体系の構築であったと見たのである。

他方、允植は、韓愈に師事した柳宗元に関しては、「送僧浩初書」なる文書が、仏教偏重に陥っていると厳しく批判している。柳宗元は、「仏教は、往往、易論語に適っている」とか、「性情の説も全く、孔子の道と異なるものではない」などと述べているが、この様な「所謂、白馬馱來の類は、皆、中国の叛儒の繻くところである。」（『全集・貳』532頁）また、柳宗元が、

仏教に対して、「莊子、墨子、申不害、韓非子などの乖僻險賊」よりも高い評価を下していると見て、次の様に批判する。

「(柳宗元は一筆者) 仏教を偏重して、莊子たちを輕視している。莊子たちは、聖人の道から乖離してはいるが、彼らは皆、儒者の一端から出ている。だから、後世において、此を採り、時には、小康の平和が生まれたのである。・・・後世、只管、仏教に頼って隆盛を見たためしがない。・・・仏教に頼って禍を免れたためしがない。家族・国家・天下が大乱を免れることがあるのか。・・・莊子たちと比べて、(仏教に一筆者) どのような益があると言うのか。」(『全集・貳』532-533頁)

允植は、異端思想を道教・法家思想と仏教思想の二つに分けて、後者の異端性と有害性をより厳しく糾弾している。前者が現世内的な倫理を持つ点で、儒教と共鳴する要素を持つものに対して、後者の脱・超現世性が儒教との共鳴を完全に拒んでいると理解するわけである。允植は、現世拒絶的な仏教の來世性・異端性に関しては、一貫して、仮借ない批判を投げかけている。「隱者無用之体也 怪者無体之用也」(『全集・貳』511頁)

允植は、宋代において、韓愈の仕事を継いだのは、北宋の歐陽修であると言う。「仏教批判は先ず、韓愈に始まる。それを継ぐのは、歐陽脩である。・・・自分も亦、この二人の賢人と同意見であることを、深く喜ぶものである。」(『全集・貳』547頁。)そして、允植は、歐陽脩が儒教道統に關説した二つの論説、「跋唐華陽頌」と「本論」の注解を行う。最初の論説に關しては、歐陽脩の仏教・道教批判を次の様に評価している。「(歐陽脩は・・・筆者) 仏徒は、生を無と主張するが、それは死を有難がる教えである。老子の徒は、不死を唱えているが、それは、生を貪る説であると言っている。これは誠に真相をついた言葉である。」(同頁) 後者の論説に關しては、「(歐陽脩が一筆者) 其の本を修めて之(仏教一筆者)に勝つと言っているのは、道

を詳らかにしている点で韓子を凌ぐものである。」(同頁)と述べ、欧陽脩が韓愈の道統論をさらに、具体的に発展させている点を称揚している。彼は古の聖人が定めた「儀礼三百曲礼三千<sup>(24)</sup>」の修得・実践が、仏教を消滅させる有効な手立てと主張したのである。仏教が大仰な「雄誕之説」を振りまくのに対して、聖人は、寛容な「曠達之論」を論している。しかるに、莊子や列氏はその次第に気付かず、仏徒と同様に「生」を軽んじている。允植は、欧陽脩の作品を援用して、来世や超俗世を崇める仏教と道教の思想が、謂わば、儒教に対する共同戦線を敷いて、人々の現世の幸福追求を否認し、人々が帰属する家族や国家の破滅を招来していると批判するのである。允植は、こう言っている。「既而礼教廢而仏禍作 大滅倫常 遂乖法服 在国国凶 在家家破」(同頁)。

さて、ここで、上段の允植の韓愈論に、立ち返ってみたい。彼は、そこで、「古の君子」=聖人と韓愈の違いに言及していた。堯・舜・禹らが、「実と華を共に持っていた」のに対して、韓愈の功績は、「華」を開かせた点にあるとされた。韓愈は、儒教の道統を再興する上で、必要条件は叶えたが、未だ、必ずしも、十分条件を叶えるには至らなかったと言うわけである。だから、允植は、例えば、韓愈の論説、「対禹問」に関して、韓愈が孟子の墨子批判を蔑にする言説を展開している点を批判して、次の様に言う。「対禹問は、私智を以て聖人を測る類を免れていない。蘇氏父子の立論は、蓋し、之に倣った者である。」(『全集・貳』526頁)後段で見ると、允植は、蘇氏父子を真の儒者ではないと批判するのであるが、彼は韓愈の禹論の中に、彼らに共鳴する者を嗅ぎ取っているのである。また、上で見た様に、允植は、欧陽脩の「本論」が、仏教に打ち勝つための具体的処方箋を提示した点に於いて、韓愈の「原道」に勝る点がある旨を指摘していた<sup>(25)</sup>。この様な次第で以て、允植は、先ず、韓愈が仏教を糾弾することによって、孔子・孟子の道統を再興するに必要な「華」を開かせ、次いで、朱子を大成者とする

る宋学が、それを受け継いで、道統の「実」を成就させたと見ているのである。

次に、允植は、論説、「庸言」において、朱子が仏教を批判すると共に、孟子で途絶えた儒教の道統を回復し、それを発展させた思想活動を展開した次第を力説している。孟子は、戦国時代の異端的諸思想（「荀氏楊氏韓氏之説」）と戦って、正統儒教の根本思想である「性善之説」を確立した。孟子の没後、仏教、揚雄の性善悪善説、董仲舒・韓愈の性三品説<sup>(26)</sup>などによって彼の性善説が蔑ろにされたが、「周張程朱」の宋学者の手によって、再び、性の考察が究められて、「人物之性皆原善」という見地が不動の思想として定着した（参照、『全集・貳』509頁）。朱子が「好生而惡死」を人間の価値原理とするのに対して、仏教のそれは、其の逆に、謂わば、「好死而惡生」を価値原理として掲げる者であるとされた。つまり、儒教の理想が、現世の人間の生き様に関する「好生之徳」であるのに対して、仏教の理想は、謂わば、来世の生き様如何に関心を持つ「好死之徳」である（『全集・貳』509頁）。斯様にして、允植は、「釈氏之学」と「君子（朱子一筆者）の学」を対比して、「好言微妙淪虚而不返者釈氏之学也 明實理踏实行自邇及遠者君子之学也」（『全集・貳』508頁）と喝破する。允植は、朱子の思想活動を、仏教なる異端思想から儒教の正統を守ると共に、それを発展させた人物として、極めて高く評価するのである。允植は、「吾輩視朱子当如父母」（『全集・貳』283頁）と述べ、朱子が、自分の儒学思想の生みの親である旨を吐露している。自らの儒教思想の直接的源泉が朱子であり、自らが、朱子の嫡子である旨を、直截に宣言しているのである<sup>(27)</sup>。

さて、古代儒教に端を発し、韓愈から朱子に至る唐宋の面々によって、宋学・朱子学と言う形で大成された儒教の道統は、14世紀、高麗王朝の崩壊と李氏朝鮮王朝の成立を契機として、朝鮮半島に導入された。高麗王朝期の支配的思想は、仏教であったが、高麗の崩壊と共に仏教が排斥され、朱子

学が導入されたのである。姜在彦は、「高麗末期に至るにしたがって、国家の手厚い保護を受けた仏教の退廃は救い難く、ついに儒教派の排仏論に発展して、朝鮮王朝が登場する<sup>(28)</sup>」と述べている。允植は、唐宋八家の韓愈や欧陽修に向けた強度の関心を、同じく、麗末鮮初の朱子学導入者に寄せている。彼は、先に引いた徐応淳宛ての書簡の中で、「我が国は元々、朱子を尊び、國中、上下に渡って、礼教が行き届き、世間は之を守って来た」（『全集・貳』283頁）と書いている。また、「贈今関天彭壽磨西遊中華序」という文書の中でも、「支那吾東亜人文之所自出也」（『続集』577-578頁）と述べている。

允植が、朝鮮半島への朱子学導入に強い関心を寄せた次第を示す資料として、鮮初の時期に、朱子学の導入・普及に尽力し、死後、左賛成を贈られた尹祥（1374—1457）の履歴や業績について記した「賛成別洞尹祥公行状」（『全集・貳』411-16頁）と題する文書がある。允植は尹祥の「行状」を書くに際して、彼に先行する儒者や彼の後継者にも視圈を拡大して、この時期の李氏朝鮮への儒教道統の伝播に言及している。私は、この論説は、「八家涉筆（上・下）」の朝鮮版として読む事が可能であると考え。允植は、この中で先ず、新羅・高麗時代と李氏朝鮮時代の学問・思想を比較して、前者の儒者が、「専ら文辞を尊ぶ」詞章の学に勉めたのに対して、麗末の禹倬（1263—1342）、鄭夢周（1337—1392）たちが、「程朱之書」を導入し、仏教を批判して、「孔孟心学」、「性理之説」、「性命之学」を広めた次第を称揚している（『全集・貳』415頁<sup>(29)</sup>）。そして、彼らの後継者、尹祥の仏教批判について、次の様に解説している。「その時期、国俗は高麗朝の崇仏の弊害を受けていた。古来の仕来りに染まって、それを改めなかった。先生は、斯く考えた。今、改革を行い、旧来の染みを洗い払わないと、後世に望みはなくなると。」（『全集・貳』412頁）彼は第4代国王、世宗に上疏して言った。「一世の人が挙げて、仏教を信じるとなると、夫婦の道は廃れ、生き生きとした活動の

源は途絶えてしまう。そして、百年の後には、ほとんど人類は滅びてしまって、只、山川、邱陵、草木、禽獣だけになってしまう。天地は或いは、どれほど生き延びることが出来るのか。」(『全集・貳』413頁) 仏教は、現世界の空しさと無意味さを説き、家族・社会倫理を解体し、人間世界の滅亡を招来してしまう。ここには、先の韓愈や欧陽修の仏教批判と同旨の見地が披瀝されていると言える。

そして、允植はこの「行状」の後半部分で、李退溪(1501—1570)が物した道統伝に拠って、前期李朝における儒教道統の導入・展開の概略を紹介している(『全集・貳』415-16頁)<sup>(30)</sup>。そこでは、上記の尹祥、禹倬、鄭夢周に加えて、金叔滋(1389—1456)、金宗直(1431—1492)、金宏弼(1454—1504)、鄭汝昌、趙光祖(1482—1519)、李彦迪(1491—1553)らの前期朝鮮期の儒林の面々が紹介されている。允植は、彼らも又、高麗仏教を批判して、朱子学を導入・普及した功勞者であるとして称揚するのである。允植は、先に引いた徐応淳宛の書簡が物語る様に、李退溪の段階までの前期朝鮮朝の朱子学者たちは、儒教道統の継承者に相応しい活躍を行ったと考えたわけである。結局、麗末鮮初期における一群の儒学者の活動によって、高麗時代に隆盛を極めた仏教は排斥されて、李氏朝鮮朝には、朱子学が国家思想として定着して行ったのである<sup>(31)</sup>。

これまで、初期允植が試みた中国と朝鮮における、儒教道統の形成・伝播の確認作業を跡付けて来た。允植は、韓愈や朱子が、道教・仏教を批判しつつ、孟子以降、途絶えていた古代儒教を再興していった次第を称揚し、禹倬や鄭夢周らの麗末鮮初期の朝鮮儒者が、高麗仏教を批判して、朱子学を導入したことを儒教道統の継承として高く評価した。それでは、斯様な允植の儒教道統の確認作業は、彼の生涯に渉る思想・政治活動の行程にとって如何なる意義を持ったのであろうか。

結論から言うと、允植は儒教道統の確認作業によって、自らの生涯におけ



る政治思想と政治活動の根本拠点となるものを獲得したのである。彼は、既述の様に、韓愈と欧陽脩の所説を賞揚して、「二人の賢人と意見を同じくすることを深く喜ぶ」と述べ、また、朱子を讃えて、「我輩視朱子当如父母」と述べていた。允植は自らを韓愈→欧陽脩→朱子と連なる儒教道統の嫡子である旨を宣言している。彼は、自らの思想と活動の拠点が、唐虞三代の諸聖人に起源を持ち、孔子・孟子を経て韓愈・欧陽脩・朱子によって大成された道統の系譜に立つ旨を確信するに至ったのである。また、允植は、初期時代の二人の師、兪辛煥と朴珪寿を、19世紀前半期の儒教道統の代表的継承者と位置づけている。彼は、前者に関して、「先生の心は、耿然不滅であり、千万世の後までも、聖人の道として世に伝え得るものである」（『全集・貳』461頁）と述べている。また、この兩人に加えて、兩人の同門人や中期以降に行動を共にした面々の中にも、儒教道統の継承者を見出している。允植は、後に、師や友人を偲んで、漢詩「十哀詩」を編んでいるが、その中で、徐応淳、李応辰、金弘集、魚允中（1848-96）など十人の人たちを、「忠孝大節廉公正直」の精神を持って世に処したが故に、「古の君子に恥じること無し」（『全集・壹』330頁）と詠んでいる<sup>(32)</sup>（参照、『全集・壹』330頁）。さらに、兪辛煥の同門人、金鶴遠の追悼文、「祭金雪巢子鶴遠」（『全集・貳』463頁）の中で、彼の学問や行動の中に、「言行相近し者」を見出し、彼は、「今の世の人」ではなく「古の人」とであると称揚している<sup>(33)</sup>。このように允植は、師や友人と共に、自らも儒教道統の継承者であると言う自覚と自負を養って行ったのである。それに加えて、允植は、儒教の道統を、更に広く、朝鮮の民族と国家を成り立たせる思想的機軸、つまり所謂、国体（国用ではなく）なる者であると捉えていたのである。彼は、上で引いた徐応淳宛ての書簡の中で、「我が朝鮮は元来、朱子を尊び、国中、上下共に、礼教によって風習を養いました。」（『全集（貳）』283頁）と述べていた。また、「支那吾東亜人文之所自出也」（『続集』577-578頁）とも指摘していたのである。



允植が初期時代に確立した自らと共に、朝鮮民族もまた、儒教道統の嫡子であるという自覚と信念は、彼の生涯を通して消滅することはなかった。允植が、中期以降、西洋諸国や日本・中国の侵攻に対して、朝鮮独立の方途を模索する思想的・政治的活動を展開するに際して、その中心的拠点となったのは、朝鮮が儒教の道統を継承しているという自負心であった。それを示す事例の幾つかを、日韓併合前後から死去にいたる後期允植の日記や論説から取り出して、以下に記してみる。1907年1月16日付の日記には、衛正斥邪派の巨頭、崔益鉉の対馬島における幽閉・憤死に関して、「国人哀傷之 然清名直節 当垂不朽也」と悼んでいる（『続史（下）』193頁）また、日露戦争期以降の日記の中には、儒教道統保持の見地から、西洋諸国の「東洋」への侵攻を憂える既述が頻出する（例えば、『続史（下）』187頁、272頁、387頁、415頁、420頁）。次に、1911年以降に書かれた論説、「敦化論」を読むと、そこでは、この題名と共に、「先王之道」、「孔子」、「三代」、「中庸」、「聖人之道」などの儒教道統上の重要觀念が駆使されている（『全集・貳』624-625頁）。そして、3・1独立運動（1919年）に際しての日本政府に対する嘆願文の中にも、その刻印が見いだせる。それは次のような書き出しで始まる。「道貴隨時 政在安民 道不隨時 非達道也 政不安民 非善政也」（『続史（下）』607頁）最後に、1920年5月18日の日記を読むと、新聞、『東亞日報』が、「蔑倫侮聖凶悖之語」を連日、掲載した際、「所謂開化党」の多くの者が、これを「擁護飾弁」したことを「世道之壞乱」として憤慨している（『続史（下）』526頁）。別稿で詳論することになるが、允植は中・後期の時期には、思想・政治活動の視圏を、朝鮮・中国だけでなく、日本・西洋諸国へも拡大し、後者の思想や制度にも強い関心を持つに至るのであるが、それにも拘らず、初期に獲得した儒教道統という精神的支柱を放棄することは無かったのである<sup>(34)</sup>。

### (3) 儒教の思考法

#### ① 主理論と主気論

允植は、麗末鮮初の儒学者たちが、高麗仏教を批判して、儒教道統の大成たる朱子学を導入した次第を高く評価した。しかし、同時に、前項冒頭で触れた様に、朝鮮朱子学が、時間の経過と共に、朱子本来の思想を逸脱して行ったことを慨嘆していた。彼は、こう述べていた。「(朝鮮の朱子学は一筆者) 長い歳月が経って、衰えが生じてきました。萎えて煩瑣な者となり、空名を求めて実践の伴わない者に堕してしまったのです。此处に至って、才走って奇を衒う者は、お互いに、抹消的な欠陥を論って争い、才覚が乏しいためにそれが叶わぬ者は、干からびた者に固執して、それを改めようとしません。」(『全集・貳』283頁) 允植はこの文章で、後期朝鮮朝期の朱子学の思考方法の有り様を批判している。朝鮮朱子学が枝葉抹消に拘って難解なものとなり、空理空言に陥って実学性を欠くものに堕している次第が批判されているのである。允植の書簡は、引き続き、「先生(兪辛煥—筆者) だけは、独り、古道を守って、朱子先聖の指南こそが、後学の準拠すべき者と考えられたのです」と述べられていた。また、允植は、「吾輩視朱子当如父母」とも述べていた。つまり、允植は、諸聖人から朱子に至る儒教の道統が守ってきた儒教本来の思考方法を基準として、後期朝鮮朝期のそれを批判したのである。本節では、これらの文章を手がかりにして、允植が、儒教道統の学習を進め、朝鮮朱子学の批判を行う中で、儒教の思考方法に関わる諸問題をどのように扱って行ったかについて検討してみたい。その際、允植の著作の中から、この問題に関する四つの論点(「主理論と主気論」、「経学と実学」、「道と利」、「古と今」)を取り出して、順次、考察を進めて行くことにする。先ず、最初の論点を取り上げる。

李朝儒教史の大きな節目となったのは、16世紀後半期における二人の儒者、「東方の朱子」と言われた李退溪と「東方の聖人」と言われた李栗谷(1536—1584)の出現である。その時期までに高麗仏教に対する批判作業は大方、終結し、朱子学が李氏朝鮮朝の正統思想の位置を獲得した。そして、今度は、朱子学の機軸をなす理気論を巡って、対立が生まれた。一般的に、李退溪が所謂、主理説を唱え、李栗谷が所謂、主気説を唱えて、朝鮮朱子学が二分されたと言われている<sup>(35)</sup>。そして、両儒者の所説が、彼らの意図に反して、16世紀以降の朝鮮朱子学内部の様々な論争や対立の典拠として利用され、朝鮮王朝内部の激烈な政治権力闘争を誘発した<sup>(36)</sup>。朝鮮朱子学は、両班層の苛烈な党争のイデオロギーと化したのである。その傾向は、1590年代の「倭乱」と1620年代の「胡乱」の後、つまり、後期朝鮮朝の時代に入って、一層、顕著となった<sup>(37)</sup>。李朝内部の党争が、朱子学を硬直化し、朱子学の硬直化が今度は、党争を更に激化させるという相乗作用を生み出して行った。允植は、その事態を、「歴代党議の病は、我が朝において最も甚だしい」(『全集・貳』542頁)と嘆いた。彼が儒教の素養を修めた安東金氏による勢道政治の時期は、かかる病弊が頂点に達していた。世の政治史を紐解いて見ると、時間と場所に関り無く、政治勢力が自らの政治的正当性を確保するために、多かれ少なかれ、道徳的政治思想を流用することは、一般的な趨勢である。しかし、後期李氏朝鮮期の事例は、允植が指摘しているように、未曾有の者であったと言える。政治権力闘争の道具と化した李氏朝鮮の朱子学は、本場の中国でも未経験の、独特の「直線性・執拗性・徹底性」を帯びていたと指摘されている<sup>(38)</sup>。允植は、斯様な朝鮮朱子学の趨勢に対して、上掲の如き嘆きと批判を表明したのである。

ところで、朝鮮儒学史において、主理論と主気論の対立が絡んだ種々の論争の中で、最大規模のものは、16世紀の、「四端七情論争」と18世紀の「人物性同異論争」であった<sup>(39)</sup>。允植の論説、「庸言」(『全集・貳』507-512

頁,)は、後者の「人物性同異論争」を題材にして、彼の朱子観、引いては、理気観を提示した文章として読むことが出来る<sup>(40)</sup>。この論争は、人間の性と禽獣草木の性が、同質のものか異質のものかを巡る論争であった<sup>(41)</sup>。裴宗鎬は、「主理的傾向にたつ」者たちは、「“理一”に重点をおいて、“人物性俱同”すなわち人性と物性が本質的には同じであること」を主張し、他方、「主氣的傾向にたつ」者たちは、「“氣分殊”に重点をおいて、“人物性相異”すなわち人性と物性が相異なっていること」を力説したと解説している<sup>(42)</sup>。朱子の理気説の理解において、理なる要素と気なる要素の何れを重視するかと言う観点の違いが、人物性同論と人物性異論の対立を生み出したとされるのである。このような指摘を念頭において、これから、允植が上記の論争に関して採った態度を、「庸言」の中に探って行きたい。なお、「庸言」から頻繁に引用を施すことになるが、煩雑さを避けるために、頁数の表記は、上記の論説全体に関する物だけに止めることにする。

允植は、儒教道統史の上で重要な節目を作った、『中庸』、孟子、朱子などに準拠して立論を進めた。允植によれば、「人物性同異論争」の発端は、李氏朝鮮期の朱子学にあるのではなくて、『中庸』冒頭の一節、「天の命ずるを、これ性と謂う<sup>(43)</sup>」という言葉にある。そして、「後世になって、この言葉について説く者は、或いは、人と物（禽獣草木—筆者）の性は異なると考え、或いは、人と物の性は同じであると考えた。異なると考える者は、末によって本を求め、同じと考える者は、本によって末を求めているのである。」人物性異論の立場を採ったのは、「書経」と「楽記」であり、他方、人物性同論の立場を採ったのは、易経の「彖辞」であった。そして允植は、結局、孟子によって、「人物性同異論争」に関する古典的定論が確立されたと考える。孟子は告氏との対話で、「牛を教化して仁なる者となし、馬を教化して義なる者とするとは、不可能である」と述べ、人間と禽獣草木の性が異なる次第を説いた<sup>(44)</sup>。人間は、元来、惻隱・羞惡・辞讓・是非の心、所謂、

四端を備えていて、教化・化育の力で、仁・義・礼・智の所謂、四徳の世界へ到達できるが、禽獸には、それは叶わぬことである。允植は、孟子の性善説に拠る人物性異論を覆すことは、「堯舜の智を以てしても不可能である」と極論している。

さて、允植は、儒教の道統史上、孟子の人物性異論を受け継いだ者は、朱子であると見る。彼は朱子の「人物性同異論争」に対する応答を、弟子、黄商伯に語った次の言葉に見出している。「萬物の一原を論ずれば、すなはち理同じくして、気異なる。萬物の異体を觀れば、すなはち氣猶相近くして、理絶えて同じからざるなり。<sup>(45)</sup>」允植は、朱子の所論を、「一原異体」論と名付け、その含意する所を、次の様に解説している。

「所謂、一原なるものは即ち、有生の初めである。有生の初めは即ち、混然一理である。混然一理とは、即ち、天地好生の徳である。そして、所謂、異体なるものは、有生の後である。有生の後には、品物流形なる者である。品物流形とは、即ち、天地生生の事である。つまり、天の命によって、地上に産み出された森羅万象である。ところで、好生の徳が生生の事を授けるのである。その際、人は、その正通を得るが、物は、その偏塞を蒙ることになる。つまり、人は、四端なる者を持つが、物はそれを持たない。これが、理は絶えて同じからざるなりという意味である。人と物が、共に、得ている者は、慈子であり、嗜利であり、生を好み、死を嫌うことである。これを纏めて言うと、即ち、好生の徳である。此れが所謂、理は同じであると言う意味である。」

この文章を読むと、允植は、朱子の所論が、孟子の四端説・性善説による人物性異論を継承して、それを理気論という新範疇に拠って展開された者であると見ていることが分かる。朱子は、先述の『中庸』冒頭の言葉を典拠として、天理たる「好生の徳<sup>(46)</sup>」が「生生の事<sup>(47)</sup>」つまり、地上の気なる世界に生存する万物（人間と禽獸草木）の生育・化育を授けると考える。そして、後者の世界に於いては、天・理の正（中正）通を得る人間が、四端を持

つのに対して、天・理の偏（過・不及）塞を蒙る禽獣は、四端を持つことが無い。人間と禽獣草木は、「好生の徳」を享受する能力の存否によって隔られるのである。気質の性の働きによって、理の正通・偏塞つまり清濁の差が生まれて来るのだ。人間と禽獣の間に、清濁の差があり、さらに、人間の内部にも清濁の差が存在することになる。允植は、朱子の人物性異論の立場をこのように理解している。クォンジョンウィは、允植が朱子の所説に従って、この点において、主気論者である韓元震（1682—1751）の人物性異論の立場に与していると指摘している<sup>(48)</sup>。また、韓元震の他にも、権遂庵（1641—1721）、尹屏溪（1683—1767）、李正庵（1678—1717）などの主気論者が、同様の見地を採ったとされている<sup>(49)</sup>。

允植は、このような朱子理解に基づいて、朝鮮の主理論者による人物性同論の立場を厳しく批判している。「自らの知を過信する者が、猶、沈黙して古人（孟子一筆者）の後ろに止まることが出来なかった。そして、己の四端論を述べ立てた。」自分の知力や弁舌を過信する者が、孟子や朱子の言葉を蔑ろにして、「動植」つまり、禽獣草木も又、四端・四徳を備えていると言う極端な見方を吹聴した。「思うには、虎や狼が仁を、蜂や蟻が義を、獼が礼を、くもざるが智を備えているといった類である。そして、さらに、一草一木に至まで、又、皆、こじつけの解釈が施され、同様の主張を行った。・・・人が物性の悪を説くのをみると、古人が人性の悪を排斥する呈の厳しさでもって、それを排斥した。このようにして、古昔の聖王の訓民之志、孟子の推原之義、朱子の一原異体之旨のいわれが、再び、全部、忘れ去られて、人と物が混同され、判別がつかなくなった。<sup>(50)</sup>」朝鮮の人物性同異論争で、斯様な人物性同論を唱えたのは、主理論者とされる儒者、李陶庵（1680—1746）、金三淵（1653—1722）、魚杞園（1653—1722）、玄冠峰（1673—1731）などであったと言われている<sup>(51)</sup>。允植は、彼らが、儒教道統を築いてきた孟子や朱子の人物性異論の見地を蔑ろにし、勝手に私智を働かせ

て、人物性同論を声高に叫んでいると糾弾したのである。

しかしながら、このような朱子の人物性異論の見地は、前段で述べた「一原異体」論の一つの側面、つまり、「異体」論から導出されたものである。朱子の理気論には、もう一つの側面として、「一原」論があった。この側面、つまり、「有生の初」の世界、天理の世界では、人間と禽獸草木は均しく、「天地好生の徳」つまり、四端・四徳を備えているとされた。「好生の徳」は、「人と物の両方（傍点は筆者）が得ている所」であると言われたのである。また、允植は、朱子を代表者とする宋学の面々が、荀子、楊氏、韓非子らの性悪説を批判して、次の様に説いたと言っている。「人物の生は、皆、元々（傍点は筆者）善である。善なる者とは、即ち、天である。天なる者とは、即ち、好生の徳である。」つまり、人間と禽獸草木は、共に、天理なる世界においては、善なる「好生の徳」、四徳を有していると言うわけである<sup>(52)</sup>。このように、允植は、朱子の「一原」論の側面においては、「異体」論の場合とは異なって、人間と禽獸草木との同質性が唱えられていると見るわけである<sup>(53)</sup>。万物一体・万人一体の世界である。

それでは、允植は、朱子の理気論における「一原」論と「異体」論の二側面の関係をどの様に見ていたのか。その点については、次の様に理解することが出来ると思う。人間と禽獸草木の原初的善性を説く「一原」論は、万物の存在様式の理想態を示したものである。他方、人間と禽獸草木の間の道徳的異質性を説く「異体」論は、現実的世界における両者の存在様式を示したものである。「一原」論は、人間と禽獸草木の在り方の理想態（本来性）を示したものであり、「異体」論は、両者の在り方の現実態（具現性）を示したものである。朱子は、このように、「一原」論と「異体」論を区別した上で、両者の接合を試みる。允植は、その次第が、孟子の次の文章に示されていると考える。「天なる者は万物の父である。地なる者は万物の母である。人なる者は、万物の師である。・・・つまり、天は万物を施し、地は万物を



生み、人は万物を教化するのである。」孟子は、この文章で、人間性善説に基づいて、万物の靈長たる人間が、万物の現実的な在り様を理想的なそれへと教化・化育していく道徳的能力を持っている旨を説いている。人間は、現実世界における人間と人間の関係、そして人間と禽獣の関係を、現実態から出立して、漸進的に理想態へ教化・化育して行く能力を持っているのである。そして允植もまた、人間が斯様な力能を備えていることを信じたのである。その際、天と地あるいは理と気の二つの世界、つまり、現実世界と理想世界は共に、此の現世の内部に存在する者と考えられている点に留意する必要がある。孟子・朱子の思想は、現世と来世を画然と峻別し、後者の前者に対する優位を唱える呈の宗教思想とは異なっていた。允植は、上の引用文で、「好生之徳」の内容について、「慈子であり、嗜利であり、生を好み、死を嫌うことである」と説明している。これが天理の世界の中身である。ここでは、「嗜利」なるものが、「好生之徳」つまり四端・四徳に適うものとして理解されている。しかし、仏教思想や老荘思想においては、利欲を完全に克服した「無私」「無欲」が人間の理想態として主張されるのである。允植においては、天と地、理と気、さらに、天然の性と氣質の性の二つの世界は、一体なる者として理解されているのであり、両者は隔絶した別々の世界に存在する者ではないのである<sup>(54) (55)</sup>。

以上の様な「一原」論と「異体」論の関係、つまり天と地或いは理と気の二世界の関係についての所説を見ると、允植が人物性同異論争に関して、主気論の人物性異論の見地に賛意を表したことが、直ちに、主気論の立場一般を全面的に容認したことにはならないことが判明する。ただし、論説、「庸言」は、人物性同異論争を扱ったものであるから、主気論そのものを、全体的に問題としてはいない。そこで、過激な主気論者の代表とされている鹿門任聖周（1711—1788）を取り上げて、主気論の基本的立場如何を見てみる。鹿門は、当該論争の直接的な当事者ではないが、論争の終結後、その影響を



受けて思想活動を展開したと言われている。彼は、「唯気論を樹立することによって、理を気の“自然”“当然”の然字の意味に解釈して、理を気の属性 (attribute) や法則 (Gesetz) に格下げした。<sup>(56)</sup>」斯様な過激な主気論の見地に立つと、天理の世界、つまり、「好生の徳」の世界が持つ独自の存在意義が看過或いは否定されてくる。そして、万物一体、万物共存の理想世界と人物異質の現実世界の区別と連関を追及した朱子の構えが蔑ろに付されてしまうことになる。允植は、主気論者が持つこのような見地に与することは出来なかったと考えられるのである<sup>(57)</sup>。

以上の所で、允植が18世紀前半期の人物性同異論争を素材として、主理論と主気論の両方を批判していた次第を考察した。そこで明らかになったのは、金聖培が指摘するように、「彼（允植一筆者）は、基本的に前代の人物性論争自体を否定的に認識していた<sup>(58)</sup>」という点である。允植は、儒教の道統に立ち返り、『中庸』・孟子・朱子の見地を基準として人物性同異論争を裁いた。そして、クォンジョンウィが言うように、「（允植は一筆者）人物性同異論の観点を、一原異体の概念で説明し、朱子の人物性論は、（朝鮮の一筆者）伝統儒学の立場のように、一原や異体の一方だけで見ることは出来ないという事実を解き明かした<sup>(59)</sup>」のである。「一原」偏重の見地が、主理論の立場であり、「異体」偏重の見地が、主気論の立場であった。朱子の理気論は、主理論的な立場と主気論的な立場の双方を排して、理の世界と気の世界の相互関係如何を主題とする者であった。朱子の見地は、主理論でも主気論でもなく、文字通りの理気論であった。従って、允植が「庸言」を書いた目的は、18世紀前半の人物性同異論争を、19世紀前半期において、もう一度、蒸し返すことではなく、この論争に表れた朝鮮朱子学の朱子からの偏向を正し、朱子理気論の復活を主張することにあつた<sup>(60)</sup>。此処から分かる様に、允植は、論説、「庸言」を書いて、朝鮮朱子学が陥っていた思考方法上の陷穽を問題としていたのである。主理論と主気論の抗争において、両者

が陥っていた絶対主義的思考法を批判して、両者の均衡・調和を求める相関主義的思考法の再生を求めたのである。ここで、本項を閉じるに当たって、允植が、兪辛煥の同門生、白渠兪萬柱（1832—？）の為に書いた「白渠集序」という文章を取り上げてみたい<sup>(61)</sup>。彼はその中で、かつての僚友の学風を讃えて、次の様に書いている。「其論心性則矯理氣之偏 說礼儀則酌古今宜 策三政則主仍旧補弊之義 籌時務則倡内修外攘之說」（『全集・貳』190頁、24）兪萬柱は、朝鮮理氣論の朱子からの偏向を矯正して中正なる理氣説を回復し、それを踏まえて、均衡の取れた礼儀論、三政論、時務論を展開した。允植は、斯様な性格を持つ兪萬柱の言説を、儒教の道統に立つ「儒者之言也」（同頁）と称揚している。朝鮮朱子学の「直線性・執拗性・徹底性」を修正し、相対・相関主義的思想方法を採用した点が賞賛されているのである。兪萬柱の見地は、そのまま、允植の見地に通じていた。允植は、兪萬柱と同様に、主理論と主氣論を、原理主義・教条主義的に主張することを、拒んでいるのである<sup>(62)</sup>。人物性同異論争に関する允植の理解を以上のように解釈することによって、本項の冒頭で引用した彼の徐応淳宛ての書簡が意味する所の一側面が明らかになったと考える。

## ② 經学と実学

允植は、儒教道統の学習を踏まえ、後期の李朝期に、主理論者と主氣論者の間で行われた人物性同異論争を主たる素材とし、双方の極端な見解を批判し、朱子本来の理氣論が、理氣両世界の相関如何を問うものである旨を主張した。そして、彼は、主理論と主氣論の問題に止まらず、朝鮮朱子学史上の他の論争点に関しても、相関主義的な見方を表明して行くのである。次に、「經学と実学」、「道と利」そして「古と今」という互いに関連性を持つ三つの問題群を扱って行くことにする。先ず、經学と実学の関連如何という点に

ついて。この点に関して、朴忠錫は、朝鮮朱子学の主流が、「道徳的規範主義」を特色とし、「現実の客観世界の問題を、人間の内面世界の中に引き込み（傍点は筆者）、その中で解消しようとする」傾向が強いと指摘した<sup>(63)</sup>。そこでは、精神主義的経学が重視されて、実学的な経世済民論を、「雑学」・「雑科」などと称して軽視したのである<sup>(64)</sup>。しかしながら、朴忠錫は、同時に、斯様な思潮に対して、「実用主義的な思考方法」を唱える李瀾、朴趾源、丁若鏞など、一群の「実学思想家」が出現した点も指摘している<sup>(65)</sup>。そして、允植の『全集』を読むと、彼がこの思潮に対して、強い関心を持っていたことが分かる。以下、その次第を説明して行くことにする。

まず、最初に取り上げるべきは、李朝中期、仁祖・孝宗の時世に領議政を勤めた、族祖、文貞公金瑬である<sup>(66)</sup>。允植は、清軍が朝鮮に攻め入った丁卯胡乱（1627年）と丙子胡乱（1636年）に際して、彼が「安民」を優先し、「息民」と「利民」に意を用い、そのために、「固陋因循」なる「迂儒」の面々が発する「空言」と戦って、「時務を達観した」現実的・具体的な政治論を展開した次第を紹介している。そして、彼を、「誠に・・・誠実な君子であった」と称揚している（『全集・貳』368-370頁）。また、両度の胡乱による農民の疲弊・困窮を治癒するために、金瑬は、大方の批判を排して、「均民」を指標として田政改革を断行して、貢役制を改めて大同の法を定めた。允植は、それに関して、金瑬の施政の中に「至誠」＝「孟子が言う所の大人の心」を読み取っている（『全集・貳』373-374頁）。

次に、18世紀後半に活躍した実学者、燕岩朴趾源（1737—1805）を取り上げる。允植は後に、「燕巖集序」（『全集・貳』166-167頁）を書いて、燕岩の思想や学問が西洋近代のそれに匹敵する実学性を持っていた次第を賞賛する。燕岩は、経済や政治を看過して、性命を談じ、詞華を尚ぶ儒者を批判して次のように述べた。「士の学は、実は農・工・賈の理を兼ねて包むものであって、而して三者の業は、必ず皆、士を待って後に成るものである。・・・

故に臣はひそかにおもう、後世における農・工・賈の業を失えるは、士が実学をやらなかった過ちである。<sup>(67)</sup>」

三番目に、允植は、李朝期の実学思潮の大成者と見做されている茶山丁若鏞（1762—1836）に言及している。茶山は、初期允植が身を寄せていた叔父の邸宅の、漢江を挟んだ対岸に生まれ、允植が生まれた一年後に没した。彼は、故郷の帰川を詠んだ二編の詩賦の中で、茶山を偲んでいる。まず、「帰川紀俗詩 20 首」に付した序文の中で、「吾兩人所居隔一帯水耳」（『全集・壺』48 頁）と述べ、また、「懷帰川賦」の中では、「……丁氏之園呂氏之灘」（『全集・壺』430 頁）と詠んでいる<sup>(68)</sup>。允植は、茶山の実学に関して纏まった形の物を書いてはいないが、後年、清国へ渡った折に、同国の洋務派官僚、劉薊林に対して、「近世丁若鏞学士博識有奇才」（『史』96 頁）と高評価の紹介をしている。また、金堉論を展開する途次において、茶山の関西地域における「築城設堡」の建言に関して、「余嘗服其確論」と述べ、彼の実学精神の基づく技術開発を高く評価している（『全集・貳』368 頁）。さらに、その他に、茶山に触れた物として、茶山の文章・文体論について扱った「答丁小耘論文書」（『全集・貳』285-288 頁）がある。因みに、丁若鏞は次のような言葉を吐いている。「真儒の学問は本来、治国安民のために夷狄を攘い、財用を裕かにし、文を能くしてそのいずれをも担いうるようすることである。……後世の儒者たちは聖賢の本旨を知らないから、仁義や理気以外のことを発言すると、これを指して雑学という。<sup>(69)</sup>」

斯様な 18 世紀終盤までの実学思潮の伝統は、19 世紀前半期の勢道政治の下で、窒息の憂き目に会う。姜在彦は、その状況を次の様に述べている。「かれら（実学者一筆者）は政策決定の地位から排除された。19 世紀の 60 余年間は、……安東金氏の勢道政治の時代と重なる。蟄居生活に明け暮れた丁若鏞の晩年は、この時代の思想状況を象徴している。<sup>(70)</sup>」允植は丙寅洋擾（1866 年）に際して、儒者官僚の対応を批判して、「腐儒の迂見は時務

に於いて当たる者無し」(『全集・貳』290頁, 参照, 283頁)と述べ、勢道政治時代の儒者の非現実的な空理・空論を手厳しく批判した。また、彼は丙寅洋擾に際して、武臣、梁千樞憲洙(1816—1888)の奮闘を讃える漢詩の中で、「朝廷は武臣爵を軽んず、梁師は功大なるも賞微薄なり。」(『全集・壺』84頁)と詠い、李朝伝来の実学軽視による文班偏重を批判している。さらに、彼は当時の儒学の非現実性と非実用性を、次のように批判している。「古之読書 將以需世 今之読書 被人嗤侮 人有恒言曰読書無用 彼非激世之談也」(『全集・貳』504頁<sup>(71)</sup>)

さて、斯様な勢道政治下の儒教道統の窒息状態を打破し、実学思想の再興に努めた代表者が、1850年代から1860年代にかけて、允植の学問・思想修業の師となった鳳棲俞辛煥と礪斎朴珪寿であった。しかし、この兩人に先立って、允植が兩人と接触する機縁を作った、叔父、金益鼎に言及しておきたい。允植は、8歳の折に父母と死別し、1843年から1873年にかけての30年間、益鼎の居宅で過ごした。彼は、益鼎について、「叔父清恩君家状」(『全集・貳』416頁)なる文章を書いている。益鼎は、1860年、順天府使として赴任した際に、允植を随伴している。また、1865年、西原(清州)県監を勤めた時も、彼を伴った。益鼎は、允植の将来を嘱望して、官人としての修業を積ませる目的で、彼を同行したわけである。允植は、上の文章の中で、益鼎が地方長官として、土地・租税問題(三政改革問題)に手腕を揮った次第を紹介している。そして、この折の実地体験が、允植の実学的素養の涵養に役立ったことは想像に難くない。また、允植は、叔父に同行した順天と西原の地で、数々の史跡、名利、景勝地を訪ね、その感懷を多くの漢詩に詠んでいる(参照、『全集・壺』65-81頁)。彼は20歳代後半期に、40歳代以降に朝鮮政治史の舞台へ登壇するに当たって必要な活力を、このような形で養って行ったのである<sup>(72)</sup>。なお、叔父と共に允植を養った叔母、潘南朴氏は、先述の燕岩の孫女にして、朴珪寿の従妹に当たる人物であった<sup>(73)</sup>。

允植は、後年、「叔母 贈貞夫人潘南朴氏家状」（『全集・貳』421-423頁）なる文章を書いて、その中で、叔母の「至徳懿範」を讃えている。

允植は、後年、済州島への配流中に漢詩、「十人師友哀詩」（『全集・壹』330-332頁）を詠んでいるが、その冒頭の部分で、二人の師、兪辛煥と朴珪寿を取り上げ、兩人を「古之人」であったと讃えている。允植は、先ず、1851年から1859年にかけて、兪辛煥に師事した。彼は、「余入京學于壯洞私塾十六歳」（『全集・貳』454頁）と書いている。兪辛煥の門下生となっていた従兄、金晩植（1834—1901）の仲介によるものであった<sup>(74)</sup>。既述のように、初期允植が纏まった形で儒学思想に言及した文書は、「庸言」と「八家涉筆（上・下）」であるが、兩者共に1850年代の学習の成果を問うた物であった。そして、この時期を通して、允植は兪辛煥の下で儒教修業を進めたのであり、彼から大きな影響を受けたのであった。允植は後年、「鳳棲先生文集跋」を執筆し、兪辛煥の実学尊重の学風について次のように書いている。「常人の身でありながら、怒り嘆いて、常に、濟世之志、三政利弊、金穀省長、戸口増耗、閔防陰易、全力を投入して、講究せざるものはなかった。それらは皆、諸々の当世之用を取り扱うものであった。」（『全集・貳』262頁）兪辛煥は、野人の身でありながらも、当時の最大の内政問題であった三政（田政・軍政・還政）の改革問題を初めとして、政治的・経済的な「当世之用」に関する実際的な諸問題と取り組むと共に、門人たちに、「濟世之志」の重要性を説いたのである。允植は、「常人の身でありながら」と書いているが、寧ろ、「常人の身であったが故に」と言ったほうが適切である。そして、子息と甥子の教育を、常人の学者に委ねたことに、改めて、叔父、金益鼎の学風の程が偲ばれるのである。

允植は、1859年、兪辛煥と死別した後、朴趾源を祖父に持つ朴珪寿の門に入った。入門の時期は定かでないが、1861年、朴珪寿が燕行副使としての熱河へ赴く際、一文を草しているし<sup>(75)</sup>、翌年の壬戌民乱に際して、彼の

進言によって設置された釐整庁で「三政策」を奉じている所から見ると<sup>(76)</sup>、60年代冒頭の時期であったと考えられる。朴珪寿に詳しい原田環は、彼の残した文章には、「理気論的な著作は見られない。これは、性命・理気を高談極弁することを排した祖父・朴趾源の影響によるものであろう<sup>(77)</sup>」と指摘している。允植は、後になって書いた「璣齋先生文集序」(『全集・貳』182-183頁)の中で、朴珪寿の学風は、「煩瑣かつ冗漫な虚言」を排して、「治乱興亡の道」と「人民の利害」に関して論じ、「明白痛快に、時人の昏睡を警告・打破」する呈の物であったと述べている。さらに、同じ趣旨を、次のように述べている。「大きくは、体国経野の制、そして、小さくは、金石、考古、儀器、雑服など、精確を究めない物は無く、事実に基づいて真理を探究した。規模は広大であり、議論は緻密であった。」允植は、原田環が指摘するように、「実事求是」なる実学精神のモデルを朴珪寿に見出しているかの如くである。さらに、允植は、上の文章の中で、朴珪寿は「未だ嘗て、文人を以て自分の使命と考えていなかった」と述べているが、朴は学問で養った実学精神を、李朝官僚として政治活動に遺憾なく発揮した。壬戌民乱に際しては、按察使として普州へ派遣され、民乱の收拾に尽力した<sup>(78)</sup>。そして、丙寅洋攘に際しては、黄海道觀察使として、大同江でアメリカ軍と対峙した<sup>(79)</sup>。さらに、前記の訪清の際、いち早く魏源の『海国図志』を入手して、門人たちに当時の朝鮮が直面する世界情勢を教え、「この時節、外洋の事情に無知であることは出来ない」と力説した。允植が終生、交わりを絶やさなかった俞吉濬(1856—1914)は、この言葉に刺激を受けて、後年、東京(慶応大学)や米国に遊学し、朝鮮切っつの西洋通となった(参照、『全集・貳』194-195頁<sup>(80)</sup>)。周知のように、朝鮮における開化思想の開拓者は朴珪寿であり、允植の西欧接触の端緒は朴珪寿との接触にあったと言える<sup>(81)</sup>。初期允植は、俞辛煥や朴珪寿の実学精神を受け継いで、当時の焦眉の時局問題であった、内政面における三政紊乱の問題と外政面における洋攘の問題、さ



らには、これ等の問題を担当する李朝政府のあり方の問題などに取り組んで行った。この点に関する考察は、続稿において行うことにしている。

以上、初期允植が、16世紀の族祖、金竑から19世紀の師、俞辛煥・朴珪寿に至る実学思潮を高く評価して、彼らの実学精神を学んで行った次第を紹介した。この学習によって、彼は形骸化した官製の儒教思想に対峙する拠点を獲得したのである。ところで、ここで留意すべき事柄がある。それは、允植が実学思想だけを以て、充分と見ていた訳ではないという点である。彼は、本項冒頭で触れた「精神的規範主義」の側面を、決して、拒絶したのではない。「修己治人」、つまり所謂、八条目の思想（＝「誠心誠意修身齊家治國平天下」）を看過した訳ではないのである。彼は、外面的な経世済民論と共に、内面的な精神修養論の重要性も認識していた。その次第は、上述の諸々の実学思潮に関する説明の中にも汲み取ることが出来る。例えば、允植は、金竑を「孟子が言うところの大人の心」を持った「誠実なる君子」として、その精神的有徳性を讃えていた。また、同様の主旨を、「文貞公は、ひたすら、至誠を以て」（『全集・貳』374頁）事に処したと表現している。次に、允植は、前掲の論説、「答丁小耘論文書」の中で、丁若鏞が、「文章が道術と相離れ、政治と相分かれ、一人歩き」に陥り、「虚辞濫説」に墮落していることを批判し、「道と事」が一体として扱われるべき旨を主張した次第を紹介している（『全集・貳』286-287頁）さらに允植は、俞辛煥に関して、次の様に言っている。「先生は、嘗て、天下の心を以て心とし、次のように言った。士は国の衰退を憂うよりも道の衰退を憂うと。」（『全集・貳』284頁）最後に、允植が、朴珪寿を清代初期の著名な実学者、顧炎武に比している一節を引いて見る。



「かつて顧亭林先生が言われることには、學問が經術や政理の大綱と結びつかないとすれば、不十分である。正に、經術なる者は修己の本である。政理なる者は安民の本である。君子の道は修己と安民に尽きる。この二者と無關係の學問は、どうして、道に適った器と言えようか。故に學問から道が生まれ、道は學問の鑑である。それは、草木において、華があれば、必ず実があるのと同じである。無実の華は君子が、これを恥とする所である。本朝の人文が榮えたのは、明宣の際であるが、それから垂三百年を経て、朴礪齋先生を迎えたのである。」(『全集・貳』182-183頁)

允植が顧炎武と朴珪寿から学んだのは、上段の原田環の指摘にも拘らず、次の点であった。儒教という學問は、本来、經術と政理、經學と実學の双方を容れる器であり、儒教の「君子の道」とは、經學による「修己」と政理による「安民」の双方の実現を意味するものである。上の引用文の「明宣之際」とは、1545～1608年の間であり、金瑬が領議政として活躍した時期と重なる。してみると、經學と実學を共に重用すべき旨を唱える思想は、金瑬→顧炎武→俞辛煥・朴珪寿→允植へと受け継がれているわけである。允植は、經學拔きの実學を批判すると同時に、実學拔きの經學を批判した。經學は実學と結びつかないと、無用・無益となり、実學は經學と結びつかないと、儒教の民本主義に悖る政治を生み出すことになる。允植は、經學と実學の共存が、儒教の道統であると主張したのである。

### ③ 道と利

允植は、儒教の道統史を踏まえて、理と氣、並びに經學と実學の關係如何という論争的問題を扱い、夫々の問題群の兩端の一方に偏る教条的・硬直的思考を批判して、兩者の中正を模索する相對的・相關的な思考方法を提示した。次に、道と利の關係如何という三番目の問題について見ることにする。允植は、論說、「八家涉筆(下)」の中で、同じく歐陽修の門下生であり

ながら、互いに異なる趣向を持った蘇洵、蘇軾、蘇轍の三蘇父子と曾鞏の比較を行うと言う形で、この問題に接近している。允植は、次の様に言っている。「南豊（曾鞏一筆者）と三蘇は、同じ欧陽公の門下生であるが、三蘇は権を好み、南豊は道を守った。その言が違うことは、水と火の如くである。しかし、欧公は両方の立場を受け入れていた。」（『全集・貳』596頁）三蘇が「権」の思想を、そして、曾鞏が「道」の思想を唱えて、互いに、対立する立場を採ったのに対して、両者の師、欧陽脩は、両方の立場を容認・受容する見地に立っていたと言うわけである。そして、允植は、三蘇と曾鞏の双方の言い分を批判して、両者を包摂し得た欧陽脩の立場に与して行くのである。

先ず、允植の蘇洵に関する論評を見る。允植は蘇洵の文章、「上仁宗皇帝書」の中に出てくる「権」論に関して、次のように述べている。

「（蘇洵は次のように言っている。一筆者）天下は、利のある所へ赴くものである。古の聖人は、その大利なる権を握り、以て、天下を奔走した。これは、とんでもない言葉である。ちなみに、商君（商鞅一筆者）が術を好み、秦の孝公に引見した際に、敢て、権利なる者を先に言わなかったのは、其の名が不正（商君の立場から見ても一筆者）であることを嫌ったからである。今、老蘇が、君（仁宗一筆者）に美言を呈しながら、全く、商君の意見を疑わず、其の意見が、また、商君の足下にも及ばないのは、誠に悲しむべきことである。」（『全集・貳』555頁）

允植によれば、蘇洵は仁宗に対して、堯・舜・禹から周公に至る諸聖人が、将に聖人たる所以は、「大利なる権」つまり巨大な利権を掌握して、天下を圧巻した故であると申し述べた。この、あからさまな「正義は力なり」という立場は、秦の孝公に仕えた商鞅が、「権利」なる者を忌み嫌ったことに通じている。蘇洵は「大利」の横行を称揚して、「権利」の追求を拒んで

いる。允植は、蘇洵が聖人の名前に託けて、赤裸々な私利・私欲の奔走を推奨していることが、秦の商鞅の見地と同じであると批判しているわけである。

允植は上の引用文で、蘇洵が「大利之権」と「権利」を履き違えている旨を示唆しているが、さらに、允植は、蘇洵の論説、「六経論」に関する評論の中で、この点を正面から扱っている。

「孔子は『ともに立つことはできても、ともに〔ものごとをほどよく〕取りはからうことはできない（可與立未可與権—傍点は筆者）<sup>(82)</sup>』と言った。権なる者とは何か。それは外ならぬ、時中を意味する。・・・どのような事物でも、皆、自然の権を持っている。聖人は深く其の故を知るが故に、自然に委ねて、以て、正に、天理の至公に適うものだけを欲したのである。その後、世人は經常の道と異なる者を見出して、これを命じて権と言った。若し、私意を持って権を語るとすれば、これは偽りであり、権とは言えないのである。孟子は、機変に巧みな者は、恥を知るところが無いと言った<sup>(83)</sup>。機なる者は、聖人の大いに嫌う所である。私が見る所では、老蘇の所謂、六経論は、全て、機を以て、権、之を断じている。なんと、無知で偽作なるものである事よ。』（『全集・貳』557頁）

この文章で、允植は、聖人や孔子の「権」なる観念は、「時中」・「自然の権」を意味し、それは、「天理の至公」あるいは、「經常の道」に適ったものであると述べている。それは、自然（＝天理）の世界から人間や禽獸万物に付与された賜り物であり、それは、決して私意・私欲を意味するものではあり得ない。蘇洵は、「権」なる観念の意味を履き違えて、私意・私欲や機変・機略こそが、「権」なる者であると高唱している。「権」なる者は、あからさまの私意・私欲の世界を意味するものではなく、それを宜しき具合に統御する所に生まれる者である。允植は、別の文章の中でも、「権をかき乱し、而して、利を弄ぶ」（『全集（貳）』107頁）と述べて、権観念と利観念を区別して扱っている<sup>(84)</sup>。こうして、允植は、蘇洵が「権詐之説」を仁宗に奉

呈したと批判したのである（同じ主旨に関して、参照、『全集・貳』557頁）。そして、允植は、歐陽脩の蘇洵評を典拠として、蘇洵が荀子並の異端思想（性悪説）の持ち主であると糾弾するに至る。「欧陽公は公正な人である。其の（蘇洵の一筆者）文を読んで、予（蘇洵一筆者）の文は荀卿も及ばないと言った。此れは、蓋し、真相を得た言葉である」（『全集・貳』558頁）。かくして、允植は、蘇洵を評して、「どうして聖人の域にある者と言えようか」（『全集・貳』557頁）と断じるに至る<sup>(85)</sup>。

次に、允植は、蘇洵の長子、蘇軾の「始皇論」に表れている「権」論を批判して、同様の主旨を述べている。「蘇氏父子の陷穽は、権の扱いにある。……蘇氏は、勝手にこれ等の章句（孔子・子思の言葉一筆者）を己の私情によって曲解して、これを測り、遂に、聖人もまた機権を持つものであり、機権を欠く人は、聖人とは言えないと言うに至っている。なんと、酷い話であることよ。……蘇氏は果たして聖者と言えるのか。」（『全集・貳』575-6頁）蘇軾も又、父と同様に、「権」なる觀念を、私利・私欲と同義に捉えて、聖人の本領が、機略によってそれを実現して行く所にあると考えている。さらに、允植は、蘇洵の次子、蘇轍の作品を扱った文章の中で、「蘇氏父子好以軍機論」（『全集・貳』594頁）と述べている。三蘇は、三人共に、儒教の道統に背いて、人欲の世界を賞揚する「功利主義」（『全集・貳』546頁）の論陣を張った叛儒であると糾弾されるのである。

さて、先述の様に、允植は、三蘇と曾鞏の間には、夫々が、「権」と「道」を重用して、両者の間には、水と火の様な相違があると理解していた。そして、彼は、三蘇の見地を批判すると共に、曾鞏の立場にも批判を加えるのである。允植は、曾鞏の思想や政論の特色について、次の様に書いている。

「南豊（曾鞏一筆者）の学は、八家の中で最も醇正である。君主に学を勧めるに際しては、必ず、理を究めて性を尽くし、内面を修めて外面に応じることを旨とした。経費を議するに際しては、必ず、私欲を抑えて儉約を重んじて、冗費を節減することを旨とした。高麗への使節派遣を辞する書状においては、必ず、往信を來信よりも手厚い者とし、財貨よりも礼儀を重視した。貢挙を論じるに際しては、必ず、周礼を以て、導き奉り、漢法を以て孝廉の士を挙げた。礼儀を論じるに際しては、必ず、その本を究め、正と不正を以て、視聽言動の中に性命が存することを旨とした。外敵に対処するに際しては、必ず、義と信を以て慰撫し、腕力による征服を求めなかった。盗人を扱うに際しては、必ず、摠情斷法を以てして、仁恕を重んじた。諸家の書物について述べる際には、必ず、異なった趣を斟酌して、聖道に適う物を執った。」（『全集・貳』595-6頁）

允植は、曾鞏の思想や政論の特色は、八家の中で「最も醇正」なる性格を備えている点にあると見ている。つまり、彼の思想や政論は、極めて純粋な形で天理（＝道）の実践を説き勧めるものであった。事をなすに当たっては、専ら、精神的純粋性の確保が強調され、私欲の発露は徹底して拒絶された。曾鞏は、上の引用文で、「必ず」と言う副詞句が付されている所から分かる様に、種々の問題局面を扱うに際して、常に、現実的状況の如何に関わらず、徹底して道の実行方を求めたのである。ある行動が結果的に、如何なる結果を招来するかということよりも、その行動の内面的動機の儒教道德への適合性を重視した。曾鞏の見地は、私欲の実現のために機略を重視した蘇洵たちの立場の対極に位置するものであった。允植が、三蘇と曾鞏の違いを水と火の比較を用いて指摘する理由が此処にあった。そして彼は、曾鞏の頑なな道への固執と言う態度は、三蘇の儒教道德からの逸脱にも及ばないと言う。

「子固（曾鞏一筆者）の文章は、道に拠り理に依っている。そして、言葉を以て之を裁いて、その基準を越える所がない。だから、道に於いて既に、至らざる所があるから、文章に於いて

て達意に欠ける時がある。故に、蘇氏父子が憚り恐れる所がないのに及ばないのである。……後に子固を学ぶ者が言うには、彼は、白粉を整えて、以て、その疵を隠し、一つの偶人を作り出したに過ぎない。」(『全集・貳』603-4頁)

曾鞏の極端な理想主義は、所与の現実を踏まえた立論を築くことが出来ないために、その思想や政論は、現実的有効性を持たない「偶人」、つまり土製・木製の人形を編み出す如き者に陥っている。允植は「八家涉筆(上・下)」の中に、汕北申耆永が唐宋八家の文章に付した頭評(説明)を付しているが、それによると、申耆永は曾鞏に関して、「箕子と孔子が南豊には経術という者が無いというのも、あり得ることである」(『全集・貳』596頁)と指摘している。曾鞏は経書に拠る経学は持っていますが、経学に拠る政治的術策たる「経術」が無いというわけである<sup>(86)</sup><sup>(87)</sup>。以上の様に、允植は、三蘇の「権」観念を中心とした見地と曾鞏の道観念を中心とした見地の双方を批判したのである<sup>(88)</sup>。

さて、允植は、先の引用文の中で、「欧公(欧陽脩—筆者)は両方(三蘇と曾鞏)の立場を受け入れた」と述べ、両者の師、欧陽脩が、両者の「権」中心と「道」中心の見地を包摂・調和する立場を取った旨を紹介していた。允植は、欧陽脩が取った立場を称揚して、「欧陽脩は、古に適う今の文人であり、独り、欠けた点がない。彼が編み出した文章は、穏やか且つ温和である。」(『全集(貳)』554頁)と述べている。また、「(欧陽脩は一筆者)上奏文の上呈の頻度において、賈誼と陸贄に匹敵し、議論の公正さと見識の中正さにおいては、兩人を凌いでいる」(同頁)とも述べた。思想の在り方は文体の在り方に反映する。欧陽脩の温和な文体は、彼の思考と言論の「公正さ」と「中正さ」の反映である。儒教は偏った極端な思考を避けて、公正と中正を尊ぶ。允植は、その点において、欧陽脩が、前漢の名臣、賈誼と中唐の名臣、陸贄の両名に勝っていると最大級の讃辞を呈しているのである<sup>(89)</sup>。

欧陽脩の斯かる姿勢は、当然、「権」と「道」を巡る議論にも反映している。極端な道論に縛られると、思考と行動の融通が利かなくなり、極端な「権」論に拘ると、思考と行動が放逸となる。欧陽脩の思想には、この相対主義的志向が貫徹していて、彼の政治思想の最大の特色を為すことになるのである。現実には食い込みつつ、現実を変えていく契機を持っているのが、欧陽脩の見地である。これが、上の引用文のような評価を生み出しているのである。

しかし、允植は、欧陽脩の「権」と「道」の関係を巡る見解を、それとして取り出して扱ってはいない。そこで、この点についての允植の所論を窺うために、上段の蘇洵の権論を批判する件に立ち帰ってみる。允植はその個所で、蘇洵が権と利を取り違え、私欲を「権」と見做す「権詐之説」を高唱していることを批判した。そして、そもそも、孔子の権観念は、「時中」なる者を意味していると述べていた<sup>(90)</sup>。「時中」と言う言葉は、『中庸』に出てくる儒教上の重要な観念である。「仲尼（孔子—筆者）曰、君子中庸、小人反中庸、君子之中庸也、君子而時中<sup>(91)</sup>」金谷治は、「時中」に訳注を付して、その意味するところを、「その時その場の状態に応じて中庸を守る<sup>(92)</sup>」と説明している。また、島田虔次は、「『時中』というのは、元来、『中』というものは定体が無い、すなわち一定の実体があるものではなく、『時』に応じて・・・定まるものである。<sup>(93)</sup>」と説明している。両者の解釈は、「時中」なる者が、蘇父子が高唱した如き赤裸々な人欲の発露を認めず、時宜に応じてそれに適度の統制を加える呈の者であることを示している。斯様な「時中」たる「権」観念こそ、欧陽脩が三蘇の権論と曾鞏の道論の双方を受け入れて編み出した世界である。つまり、それは、三蘇の権論を、曾鞏の道論によって制御するところに生まれる世界である。それはまた、允植が異端思想として攻撃した老荘思想のように、無為無欲の世界を意味するものではなくて<sup>(94)</sup>、經常の道によって制御された利欲の世界である。

#### ④ 古と今

前段では、允植が道と利の関連如何という問題を、三蘇父子、曾鞏、歐陽脩の三者の所論の比較を通して論じた次第について説明した。次に允植は、同類の問題として、古と今、或いは、法と俗の関連如何という問題にも取り組んでいる。本節の最後に、この点について説明してみたい。允植の文章を読むと、これまでの引用文の中を含めて、古と今を対照的に扱った箇所が頻出する<sup>(95)</sup>。既述のように、儒教の道統は、唐虞三代期の堯・舜・禹を初めとする古の諸聖人の治世をモデルとして作られたものである。だから、儒教は古の諸聖人の治世を、政治の理想として称揚し、今の現実の政治を、それとの比較で考察し、その是非如何や改革如何を問うという傾向を持っている。儒教は所謂、尚古主義を旨とする思想である<sup>(96)</sup>。允植も、勿論、その例外ではなかった。しかし、彼は、尚古主義の立場を今の世界で実際に如何に実現するかと言う点になると、古の理想を、即座に断行する呈の姿勢は採らなかった。彼は、慎重に今の歴史的状況を勘案しつつ、漸進的に古の理想を実現していくべき旨を唱えたのである。これまで触れて来た相關主義的思考法がここでも、採られるのである。以下、その次第を考察して見たい。

允植は、この問題を論じる素材を、中国政治史の中に求めている。彼は、論説、「八家涉筆（下）」の中で、漢代の王莽、南北朝期の蘇綽、そして、北宋代の王安石の三人の政治家の治世を比較して、次の様に書いている。

「漢代以後、周官（周礼一筆者）によって国を治めたものが、三人いる。王莽と蘇綽と王安石である。王莽はそれによって崩壊を、蘇綽は治平を、王安石は反乱を齎した。王莽は民の暮らしを均すことに意を用いず、民と利を争ったために国を壊し、蘇綽は民の暮らしを均すことに意を用いて、民と利を争わなかったために、治平を齎した。王安石は未だ、かつて、民の暮らしを均すことに意を用いず、民と利を争うことを免れなかったので、反乱が生じた



のである。」(『全集・貳』606頁)

允植は、王莽、蘇綽、そして王安石の三者を比較して、三人が同じく、聖人たる周公旦が制定したとされる法規、周官を典拠とした政治を施行したにも拘らず、結果的には、王莽と王安石は、国家の混乱と崩壊を齎し、蘇綽は国家の平和と安定を齎したと理解している。そして、三者の治世の結果が二つに分岐するに至った理由として、「民と利を争った<sup>(97)</sup>」のか否かという点が挙げられている。そして、允植は、王安石が所謂、新法の改革に際して、民の利益を蔑ろにした具体的次第について、次の様に説明している。

「正に、法を改めることの困難さは、風俗を改めることの困難性に由来する。風俗なる者は、目上の者だけが導き率いる事が出来る。法なる者は、目上と目下の者が、互いに学んで、これを突然、奪い変更する事が出来る。大騒ぎして落着する者である。善法と雖も、それを作るだけは可能だが、これに変えることは、則、難行である。不善の法と雖も、作ることは難しいが、これに、変えることは、則、容易に行われる。楊炎の両税の増税並びに張説の募長征法は、租庸調と府兵の面で、非善なるものであった。そのために、之を作ることは出来なかったが、之に変えることは出来たのである。故に、人は皆、之を容認したのである。荆公(王安石一筆者)の新法の如きは、作ることは出来ても、之に変えることは難しい。故に民は喜ばなかった。実を言うと、荆公の法は、亦ことごとく不善であるわけではない。災いは時というものを知らずに、之を強行した点だけにあるのである。……新法が騒乱と挫折を齎した理由は、他でもなく、皆、それに変える事が不可能であったからである。荆公は、既に、時なる者を弁えず、亦、事を為すに、執拗を以て欲し、速やかに成し遂げて諫めを拒み、こじつけなる者がまかり通り、苦言を呈する者がいなくなり、済民之志が変成し惨刻が起こった。法が未だ変に及んでいないのに、風俗が先に変じて、宋代之隆盛が是において衰えたのである。嗚呼、自分は、変法の禍を懼れず、夫れ、風俗の先変を懼れるのである。」(『全集・貳』607-608頁)

允植は、王安石が、古の周官に基づいて制定した新法(均輸法・青苗法・

募役法など)が、儒教の理想に適った善法であることを認める。しかし、彼は、王安石が断行した新法改革の実施を評価しなかった。それは、王安石による新法の施行の仕方、改革の進め方に問題があったと見たからである。彼は、改革の着手・断行に際して、古の理想だけに意を用いて、今なる歴史的現実の諸相を看過した。斯様な理想主義・急進主義の姿勢が、中国社会の混乱と崩壊つまり、北宋の滅亡を招来したと見るのである。そして、允植は、今なる者、つまり、所与の歴史的現実の中で、最も配慮すべき事柄は、「風俗」の在り方であると言う。允植の全集と日記の中には、「風俗」・「俗」・「習俗」なる用語が随所に出てくる<sup>(98)</sup>。允植は、古来の政治理想の実現を試みる際には、世間の「風俗」のあり方を踏まえることが、肝要である旨を繰り返し力説している。此处で言われる「風俗」とは、政治や法などの外面的・制度的世界と区別され、民族や国民の中に、長年月をかけて成長し蓄積されていった内面的・文化的な歴史的習性の類を意味する。だから、上の引用文で、「風俗」の生成に仕方について、「目上の者だけが、導き率いる事が出来る」と言われ、『史』97頁では、「化民成俗 惟在導率之如何 謹当奏達於寡君也」と記されているのである。新法制定による政治的改革は、人民の内面に培われて来た風習を看過して断行された場合、将来に対する不安や恐怖が発生・蔓延し、人々の心理的動揺が、社会を混乱と崩壊に陥れる。允植は、王安石の新法改革が失敗・挫折した理由をその点に見出しているのである。彼は又、同様に事情を、王安石が、「時」を考慮しなかったと説明している。允植の古と今を巡る議論には、「政治は可能性の技術である」(ビスマルク・丸山真男)という格言を容れる余地があったのである。允植は、以上のような次第で、王安石と王莽の改革は、古の理想にかなう善法を制定・実施したにも拘らず、結果として、「民と利を争った」ことになったと断定しているのである<sup>(99) (100)</sup>。

允植は、王安石や王莽の治世を、理想主義への偏向の故に批判した。しか

し、彼は、同時に、現実主義への偏向にも批判の眼を向けたのである。允植は、蘇軾の議論が、父、蘇洵と同様に、理想論に薄く、現実論に偏っている点を、次のように批判している。「蘇文忠（蘇軾一筆者）は、古を論じることは少ないが、今を論じることは多い。道を論じることは少ないが、事を論じることは多い。」従って、「六芸、古書、三代以降の人物」を扱うことにおいては不十分であるが、「時勢」を論じる面においては、「その精悍之識と博達之才は、二つとも、賈生（蘇洵一筆者）の亜匹である。」と指摘している。（『全集・貳』579-580頁）今を偏重して古を疎かにする、言うなれば、「尚今主義」の態度、現実主義に偏する態度も、王莽や王安石と同じく、「人民と利を争う」類の者と理解されたのである。

ところで、允植は、上の引用文の中で、王莽と王安石の理想主義・急進主義に傾いた改革を批判すると同時に、西魏の蘇綽の治政と思想を、彼らと同様に、周礼に則りつつも、風俗と時の在り方に配慮した故に、「人民と利を争う」事態に至らず、国内に「治平」を齎したと称揚した<sup>(101)</sup>。また、允植は、この問題に関して、三蘇の中で、蘇洵・蘇軾と蘇轍を区別して扱い、蘇轍による王安石の新法改革に関する論評を評価している。允植は、蘇轍の「上神宗書」に関する論評の中で、次のように述べている。「（蘇轍が、一筆者）青苗法やその他の新法を論じて、長所の中に短所を見出し、短所の中に長所を見出しているのを見ると、人が未だ到達していない所へ目配りをしている。けだし、その知識は精密であり、その心は公正である。これも、等閑の才能ではない。」（『全集・貳』583頁）王安石改革に対する評価に際して、長所の中に短所をかぎ分け、短所の中に長所を見分けるといった呈の、理想主義にも現実主義にも偏らない作業を介して、総合的・全体的な判断が施されている点を評価しているのである<sup>(102)</sup>。

さらに允植は、「敬書文貞公辞右議政第八疏後」（『全集・貳』373-4）という文書を物し、その中で、蘇綽・蘇轍に匹敵する人物として、族祖、金瑬を

称揚している。允植は、この文書の中で、金堉の大同法と王安石の均輸法が同類の性格を持つにも拘らず、前者が成功を収め、後者が失敗に帰した理由を考察している<sup>(103) (104)</sup>。允植は王安石による均輸法の断行は、既に失敗に帰していた前漢の桑弘羊の手になる均輸制度を模倣した物であると、次の様に批判する。この新法は、「発運之職（租税を輸送する仕事一筆者）を廃止して、均輸の制度を設ける」ことを定めた。しかし、「宋代において、発運之職が、それほど弊害を持っていたのではない。・・・前漢の武帝は、所謂、桑羊之法を断行し、官吏を列置して販売を変易した。その結果、（官吏の一筆者）姦計や偽詐が続出して、農民と商人が共に病むことになった。これは、その志が均民にあったのではなく、民と利を争うものであった。また、斯かる変更の必然性も無かった。だから、幾ばくも経たない内に、その弊害は、みるみる大きくなった。」斯様な理解に基づいて、允植は、「介甫（王安石一筆者）の志は、民を損ねて官を益する所にあった。是は、民と利を争うものであった」と批判している。それに対して、金堉が推進した大同法は、「貢役の弊害が極まった時に、民に対する賦課を均等にすると共に軽減し、行脚贈賄を取り除き、一切の濫冗の費用を停止し廃止した。・・・此れ、その志は、民を均し民と利を争わない所にあった。また、それが必然的な改変であったが為に、此れを実施すること二百余年、その利は、益々、大きくなっていった。二つの法が、相隔たることは、想像も出来ないほどである。」また、允植は、金堉の施策は、「官を損ねることがなく、民には均等・軽減の益が及び、民と利を争うものではなかった」とも述べている。かくして、允植は、王安石の均輸法を念頭において、「良法であっても、時によっては、世に行われ得えないことがある」あるいは「良法が国を誤る」という先述の持論で以て上記の文章を結んでいる<sup>(105)</sup>。

さらに允植は、これまで屢、言及した俞辛煥の同門人、俞萬柱に関する文章の中で、「其論・・・酌古今宜策」（『全集・貳』190頁）と書いていた。

允植は、兪萬柱が古の理想と今の現実の両面への配慮を怠らなかった次第を紹介していたのである。兪萬柱が、政治の理想と民心の現実の両面を勘案して、実効性のある適切な政策を提起した旨が称揚されているのである。允植は、蘇綽、蘇轍、金竑、兪萬柱などの政治活動や政治思想の中に、理想主義と現実主義の双方に配慮した漸進主義あるいは保守主義の主張を見出して称揚しているわけである。最後に、允植が、まだ若き時期に、自分の日記を「陰晴史」と名付けたことも、自らの生涯と朝鮮の歴史が、理想と現実の狭間の領域で展開する者である旨を自覚していたことを示していると言える。歴史的現実の理想的側面＝晴と現実的側面＝陰の両面に配慮する保守主義的な歴史観を示唆している<sup>(106)</sup>。事実、例えば、允植は、「井田封建二者 聖王治天下之規矩也」(『全集・貳』541頁)と理想を掲げる一方で、「余謂封建之制今不可復」(『全集・貳』601)と現実世界に対する配慮を忘れてはいないのである。なお、允植の田制論は、次稿で考察するつもりである。

##### ⑤ 現実主義と理想主義の架橋

以上、初期允植の儒教思想を考察してきた。ここで、これまでの考察を総括し、次稿の課題について言及しておきたい。彼は安東金氏の勢道政治の下で、16世紀以来、党争・政争の具と化していた朝鮮朱子学の陥穽が最も顕著になっていた時期に、師、兪辛煥の薫陶を受けて儒教思想を修めて行った。允植は、形骸化・硬直化した朝鮮朱子学を克服していく手立てとして、兪辛煥の「指南」によって、儒教の母国、中国の諸聖人や諸賢人によって創造され、連綿と継承・発展させられて来た儒教の道統を、道教や仏教などの所謂、異端思想との比較において、学習・確認し、其の作業を踏まえて、朝鮮の儒教思想が「朱子先聖の道」に返るべき旨を主張した。そして同時に、「朱子先聖の道」こそが、允植自身も含む朝鮮国家の謂わば、国体(用では

なくて体として)として堅持されなければならないという見地を獲得したのである。初期允植は、斯様な学習の成果を、二つの論説、「八家涉筆(上)・(下)」と「庸言」を初めとする種々の文章の中で披瀝した。

私は、それらの文章を読み込んで、允植の学習成果は、儒教思想における思考法上の問題としては、四つの論点、つまり、「主理論と主気論」、「経学と実学」、「道と利」、そして「古と今」の四つの問題群に整理できると理解した。そして、これまでに、それらを、順次、考察し来たったわけである。そして、この四論点は、一般的に言う、現実主義と理想主義を巡る問題として、括ることが可能である。上の四つのそれぞれの問題群の最初の言葉を重視する立場が、理想主義であり、二つ目の言葉を重視する立場が現実主義である。允植は、儒教の道統史上の大きな節目である『中庸』、孟子、欧陽脩、朱子そして金竑等の思想や政論を典拠として、両極の理想主義と現実主義の立場の一方を執ることは、儒教の道統に悖ると主張し、両極の中間の位置を執るべき旨を強調した。彼は中正・中庸なる態度を旨として、「過不及」なる者を批判したのである。允植は、儒教道統の思考法は、現実主義と理想主義を巡る問題に関して、相対主義あるいは相關主義の立場を採っていると見たのである。

その点は、次に、現実主義の観点を如何にして理想主義の観点へ架橋していくかという問題を喚起する。允植は、現実世界にそのまま止まることを拒むと同時に、理想世界を、即、現実世界に実現しようとする態度も批判した。前者には、現実世界から理想世界へ進んでいくという思考が欠如し、後者には、理想世界を現実世界の直中に実現していくための手立てが欠落している。允植は、現実世界から出立して、徐々に、漸進的に理想世界へ接近していくべきであると考えて、その手立てを模索して行なった。人性論のレベルで見ると、現実の人欲の世界から出立して、長期に渡る漸進的な教化・化育の過程を経て、天理の理想的世界に到達する呈のものである。彼は、先に

引き合いに出した「與金雪巢書」なる書簡文の中で、「もし孔子が同席したとすれば、必ず、進求退由之訓を説いたであろう」(『全集・貳』280頁)と述べている。理想世界から現実世界への移行は、一進一退の長期に渡る漸進的過程を経て、成就するものである。允植が儒教道統の学習から学び取った「朱子先聖」の思想的基盤は、斯様な様相を持つものであった。ここで、世代を異にする我が国の二人の儒教・朱子学研究者の此の問題に関する朱子観を引き合いに出してみたい。先ず、荒木見悟は、終戦前後に獲得した「朱子学の基本原理解」の概要について、次のように説明している。「……氣質の清濁、理と気との多様な交錯、人力ではいかんともしがたい現実的起伏などを前提にして、格物致知の漸進的実践法を説き、禪の頓速な飛躍主義に痛撃を加えた……<sup>(107)</sup>」について、渡辺浩は、近著の中で、朱子の「修養論」・「統治論」を扱い、「格物致知の漸進的(傍点は筆者)実践法」に関して、次の様に言っている。朱子は、「凡人」が「聖人」に成ることは、決して「容易なことではない」が、不可能ではないと述べ、そのための手立てとして、常に、執拗に、「努力の勧め」を試み、彼の弟子に対する遺言も、「『堅苦』(刻苦して一途に努力しなさい)」なるものであった<sup>(108)</sup>。ここで、荒木と渡辺が、夫々、太平洋戦争期と2010年代冒頭という時代環境の下で、朱子思想のエキスとして説明する所は、19世紀中葉の朝鮮で、允植が李朝朱子学の主潮に掉さして学び取った朱子思想の本旨と、基本的に共通する者があったのである<sup>(109)</sup>。

それでは、彼が李朝朱子学に対する批判と儒教道統の学習から学び取った儒教の思考法が、彼の政治思想や政治論にどのような形で繋がっているのか。この問題の考察が次の課題となる。彼の儒教思想は、現実世界と理想世界を媒介・架橋するための手立て如何の考究を重視するものであった。彼の儒教思想には、今日流に言うと、広い意味での「制度・政策論」(松下桂一)の領域が重要な位置を占めていたのである。初期允植は、斯様な儒学思想を



踏まえて、当時の最大の時局問題であった三政紊乱問題、洋攘問題そして、これらの政策的問題の処理を担うべき政治体制如何と言う問題に取り組んでいくことになる。その検討が続稿の課題である。

(注)

- (1) 陸羯南「高麗半島の現状」『陸羯南全集・第一巻』みすず書房、1968年、621頁。同「通漁規則、日韓の關係」同全集・第二巻、1969年、378頁。
- (2) 当時に関する朝鮮通史に関しては、次の諸文献を参照。旗田 巍『朝鮮史』岩波書店、1951年。梶村秀樹『朝鮮史—その発展』講談社、1977年。姜在彦『新訂・朝鮮近代史』平凡社、1986年。角田房子『閔妃暗殺—朝鮮王朝末期の国母—』新潮社、1988年。海野福寿『韓国併合』岩波書店、1995年。武田幸男編『朝鮮史（新版世界各国史2）』山川出版社、2000年。木村 幹『高宗・閔妃』ミネルヴァ書房、2007年。
- (3) 例えば、1910年に書かれた「大同教緒言序」の中では、清末の思想家、康有為の「大同之説」が、「東西洋政治之模範」と述べられている（『全集・貳』178頁）。この点に関して付言しておきたい。周知の様に、将来の政治世界に於ける「普遍的意識」（丸山真男）の創造が、世界・人類の局面で追求されるべき旨の見地、つまり、世界主義の見地が、少なくとも理念的なる者のレヴェルでは、当然視されるようになったことが、20世紀政治思想史上の、最大の成果の一つである。允植も、第一次世界大戦の前の段階で、康有為と共に、儒者の立場からこの境地へ接近していたのである。そして、下の注(11)で言及する「悔恨共同体」に関わる問題が、此处の「普遍的意識」の創造という問題に緊密に連結していることは、申すまでもないことである。なお、西洋世界においても、ディオゲネス、カント、マルクス等々の名前を挙げるまでもなく、世界主義思想への接近が古くから、試みられて来たことも、周知の通りである。
- (4) 下記の全集本と日記本の全体に、一通り、目を通し終えた現在、私は、允植が中期の後半期以降、朝鮮の民族・国家の独立問題に対して、消極的あるいは否定的な態度を取るに至ったという次の文献に窺われる見方に与することは出来ない。参照、鄭玉子『朝鮮後期知性史』一志社、서울特別市、1991、p., 308。李離和著（高演義・南永昌・館野哲・蜂須賀光彦訳編）『人物朝鮮の歴史』明石書店、2000年、609-611頁。木村 幹「近代朝鮮の自国認識と小国論—金允植に見る朝鮮／韓国ナショナリズム形成の前提としての国家—」『朝鮮／韓国ナショナリズムと「小国」意識—朝貢国から国民国家へ

一』ミネルヴァ書房, 2000年, 228頁。なお, 私が金允植に関心を持つ直接的な契機となったのは, 木村 幹の上記允植論の原論文(『愛媛法学会雑誌』第21巻第2・3号, 1994・1995年)であったことを申し添えて, 謝意を表したい。

- (5) 金文子は, 允植が残した日記の由来を, 次のように説明している。「彼は日記を『陰晴史』と命名し, 1865年12月の(蔭官としての一筆者)李朝出仕の日から1883年8月まで記録した。その後4年間は, 国事多忙のため書かなかった。1887年の沔川配流後に, 再び書き始めた。最初の段階の日記は大半が失われ, 1881年9月1日以降の部分しか伝わっていない。」金文子「3・1運動と金允植—独立請願書事件を中心に—」『寧楽史苑(奈良女子大学史学会編)』1984年, 54頁。以下, 金文子の説明を, 補っておきたい。まず, 『続史・上』44頁の1888年3月16日の項に, 日記焼失の次第が記されている。また, 允植が日記の名称を「陰晴史」とした理由は, 1855年に書いた紀行文, 「潤筆庵遠望記」(『全集・貳』203-204頁)の中に窺うことができる。彼はその年, 近畿道楊根邑の名利, 筆潤庵に上り, 眼前に広がる空の佇まいに強い感銘を受けた。空の佇まいが, 晴れの部分と曇りの部分に分かたれていたのである。彼は, その風景を目の当たりにして, 将来の自分の人生や朝鮮の命運が, 「陰晴」という両面の交錯を通して展開すると考えた。彼のその年以後の人生と朝鮮史は, 殆ど「陰」の部分で覆われたと言える。しかし, 彼は, 「晴」の部分のわずかの可能性を, 「陰」の部分を出立点として踏まえつつ, 追求することに生涯を費やしたのである。なお, 筆潤庵については, 下段の注(31)も参照。
- (6) 木村 幹, 前掲書, 181頁。
- (7) 李嘯谷「朝鮮王朝末期における『中華思想』の実践—金允植(雲養)の場合」『朝鮮史研究会会報』第137号, 1999年, 18頁。
- (8) 장인성, 장소의 국제정치사상: 동아시아 질서변동기의 요코이 쇼난과 김윤식, 서울, 2002년.
- (9) 김성배, 유교적 사유와 근대극제정치의 상상력: 그한말 김윤식의 유교적근대수용, 견기도 파주시, 2009년.
- (10) 韓国における允植研究の文献や動向については, 次の文献を参照されたい。李相一「雲養金允植의思想과活動研究」(東国大学校大学院博士学位論文, 1995) p. 4, 장인성, ibid., p. 25-29, p. 471-472. 김성배, ibid., p. 34-36, 337-338. 日本語文献は, 上記の金文子, 木村 幹そして李嘯谷の物以外を次に示す。姜在彦「済州島流配期の金允植」『季刊三千里』第6号, 1976年。原田 環「1880年代前半の閔氏政権と金允植」『朝鮮史研究会論文集』第22号, 1985年。張景達「朝鮮における大國主義と小國

主義の相克』『朝鮮史研究会論文集』第22号, 1985年。張景達「金允植における民衆觀の相克」『中央大学アジア史研究(白東史学会)』第11号, 1987年。金聖培「旧韓末儒教開明官僚の對外觀と日本觀研究—雲養金允植の場合—」『訪日學術研究者論文集・アカデミック(日韓文化交流基金編)』第4号, 2001年。金鳳珍「李朝末期: 金允植と俞吉潸」平石直昭・金泰昌編『知識人から考える公共性(公共哲学17)』東京大学出版会, 2006年。これまでの日本の研究では、允植が、所謂、穩健開化派として活動した時期に関心が集中している。なお、張景達の1990年代の二編の論攷は、上記の李嘯谷の指摘にもかかわらず、先駆的に、允植の儒教思想と民族・国民主義に注目した仕事という点において、特色がある。彼は上掲の文献の中で、允植の中期と後期の思想考察を行い、次の様な指摘を行っている。「金允植は最後まで儒者であったから駄目なだけでなく、むしろ最後まですぐれた儒者であったからこそそうした限界性(金玉均らの無批判的ヨーロッパ受容—筆者)を突破できたのである。」(張景達「朝鮮における大国主義と小国主義の相克」, 84頁)張寅性は、上掲書における允植研究史の叙述の中で、相当の分量を割いてこの論文の意義を紹介している(장인성, *ibid.*, p. 25-29)。

- (11) かつて、丸山真男は、太平洋戦争直後には、日本人の学問・思想戦線の中に、「悔恨共同体」と言うべきものが成立していたと指摘した。参照、「近代日本の知識人」『丸山真男集(第10巻 1972—1978)』岩波書店, 254-262頁。戦後日本人の「悔恨」意識は、明治維新から太平洋戦争に至る近代日本の歴史事跡に対する反省から生まれたものであるが、近代日本の歴史は、「開国」以降の西洋諸国との関係と共に、古代以降、連綿と継続した中国・朝鮮との関係において展開した。従って、「悔恨」意識には、西洋諸国との関係のあり方に対する反省と共に、中国・朝鮮との関係のあり方に対する反省の両面があることになる。その際、明治維新後の我が国の対外関係において、日韓併合と言う歴史事実を鑑みると、とりわけ、朝鮮との関係が緊密であったという事実に留意する必要がある。「悔恨共同体」が作動した時代は、相当前に終焉したかに見えるのであるが、そこに孕まれていた問題は、依然として、今日の問題でもあり続けていると思われる。私の末期李氏朝鮮史への関心、そして、金允植の政治思想への関心は、このような想いが基になって生まれたものである。
- (12) 鄭玉子, *ibid.*, p. 303. 권정의, 雲養金允植의傳統儒學思想에 대하여, 全南史學(全南史學會)第12輯, 1998, p. 98. 李相一, *ibid.*, p. 4. 김성배, *ibid.*, p. 45-4.
- (13) 允植における初期時代の履歴上の事項については、次の文献が詳しい崔震植「金允植의自強論研究」『大邱史学(대구사학회)』제25집, 1984, p. 94-100.

- (14) 장인성, *ibid.*, p. 200-206. 김성배, *ibid.*, p.101-106. 권정의, *ibid.*, p. 105-108.  
 なお、次の文献が、中・後期允植の儒教思想を取り扱っていることを付記しておきたい。  
 李熙平, 金允植의東道の世界観一考, 泰東古典研究(翰林大学校), 第3号, 1994.
- (15) 木村 幹, 上掲書, 188-190 頁。金鳳珍, 上掲論文, 79-81 頁。
- (16) 允植の徐応淳への書簡は、『全集・貳』の中に二通、収録されているが、その文面を読むと、允植がこの兄弟子に対して、厚い信頼を寄せていた次第が窺われる(参照, 278-279 頁, 281-284 頁)。また、最初期の詩集「擊磬集」に徐應淳が登場していることも、同様の次第を示している(参照, 『全集・壹』40-41 頁)。
- (17) 金聖培は、「庸言」の発表年代は「未詳」とであると記している(김성배, *ibid.*, p. 102.)。張寅性も発表年代を記していない(장인성, *ibid.*, p. 201.)。しかし、允植は、「八家涉筆(上)」の韓愈を扱った個所で、「余嘗著庸言」(『全集・貳』523 頁)と述べている。この点と下の注(19)とを絡ませてみると、「庸言」は、遅くとも1870年には執筆されていたことになる。
- (18) 金允植は、「庸言」という表題の意味を、「中庸之緒言」あるいは「庸常之言」と説明している。金聖培は、その含意に関して、次の様に解釈している。『「易言」が平易な言葉と言う意味を持つものに対して、『庸言』は、通常的な言葉と言う意味を持っている。雲養は、この文章に於いて、朝鮮儒学論争の核心的な難題であった性の問題を扱っている。学者たちは、複雑微妙な論理で以て、性の問題を扱って来たけれども、このような扱いは、君子の道に適う物ではない。聖賢が性を判別するのは、人民を教化するための通常的主旨たることに在ったのである。』(김성배, *ibid.*, p. 102) また、『中庸』の中には、「庸徳之行庸言之謹」(島田虔次『大学・中庸(新訂中国古典選・第4巻)』朝日新聞社, 1967 年, 212 頁。金谷 治訳注『大学・中庸』岩波書店, 1998 年, 162 頁。)という言葉が出てくる。島田虔次は、「庸徳・庸言」の意味するところについて、次のように説明している。「庸言の庸は、中庸の庸で平常の意味。平凡といえば平凡な、しかし不変でコンスタントという特性をもった・・・言葉、それが・・・庸言である。」(同上書, 213 頁) また、金谷 治は、次のように解説している。『「庸」は常の意。高遠でない平凡な日常性と永続的恒常的であることとを兼ねる。そうした徳行と言葉。・・・身近な実践のために守るべきことである。』(同上書, 163 頁) 三者の「庸言」という允植論説の表題の意味する所に関する理解は一致している。なお、金聖培は上掲の個所で、この表題は清末の思想家、梁啓超(1873-1929)が著した「庸言」から示唆を受けたと指摘している。しかし、允植は、1913 年 1 月 20 日付けの日記に、「昨便梁啓超所著庸言二冊来到」(『続史(下)』379 頁)と記している。梁啓超の生年と日記の

記述の二点を、上の注（17）と絡ませて見ると、金聖培の指摘には、無理があると思われる。

- (19) 允植は、この論説の冒頭の部分（『全集・貳』515-6頁）で、この論説が書かれた経緯について説明している。それによると、「余年十四五時知好八家之文」と書かれているので、彼が唐宋八家に関心を持ち始めたのは、1850年頃である。この論説が執筆されたのは、1870年であるから、20年間、彼の構想は寝かせられていたことになる。しかし、彼は「大率與往時無異」と書いているので、20年間に根本的な見方の変動はなかったという訳である。また彼は、本論説の内容に関して、「已有前人之述在余何敢贅」と謙遜しているが、この文章は、単なる唐宋八家の紹介物ではなくて、八家に託して自分の思想を積極的に披瀝している。穏健な允植にしては珍しく、自説を前面に出した論評を試みている。ちなみに、彼が全面的に賛意を寄せているのは、八家の内で、韓愈と欧陽修、敢えて言えば、欧陽脩だけである。彼は、自らの思想を整理・確立するために、八家の思想の評釈を試みたと言える。その意味で、初期允植の資料の中で、最も分量の多い物であることも合せて、この論説は、彼の初期思想を知る上で非常に重要な資料である。しかし、従来の日韓に於ける允植研究では、此の資料が十分に活用されているとは言えない。
- (20) 私は、初期允植の儒教思想の形成にとって、1850年代を通しての兪辛煥の指導は決定的な意味を持ったと考えている。その意味で、初期允植の思想形成を探る作業に於いて、兪辛煥の思想を考察しておくことは、必須の前提作業である。これまでの研究では、朴珪寿との関連が注目されて来たが、併せて、あるいは、それ以上に、兪辛煥との関係が重視されるべきであると考ええる。しかし、私は、彼の全集本、『兪辛煥全集（韓国近代思想叢書・韓国学文献研究書編）』（서울시, 亜細亜文化社, 1983年）を購入しているのであるが、遺憾ながら、本稿で活用することは出来なかった。とりあえず、允植と兪辛煥との関わりについては、儒教思想の局面が主題とはなっていないが、次の文献を参照されたい。李相一, *ibid.*, p. 9-28.
- (21) 朴忠錫は次のように指摘している。道統という観念は、儒教の道の伝授の系統を意味している。道統観念の原初の発現は、既に、『論語』や『孟子』の中に見られるが、それが「歴史的理念の形として顕在化するのには、韓愈の『原道』、朱子の『中庸章句序』の段階である。」参照、朴忠錫「朝鮮朱子学—その規範性と歴史性」朴忠錫・渡辺浩編『国家理念と対外認識—17～19世紀—』慶応義塾大学出版会, 2001年, 391頁。また、「道統」という言葉を作ったのは、朱子であると言われている。参照、溝口雄三・池田和久・小島 毅『中国思想史』東京大学出版会, 2007年, 123頁。

- (22) 参照、金谷 治訳注、前掲書、250 頁。
- (23) 允植が指摘しているのは、「原道」の中の次の個所である。「伝〔『礼記・大学篇』—筆者〕に曰わく、古の明德を天下に明かにせんと欲する者は、先ず其の國を治む。其の國を治めんと欲する者は、先ず其の家を齋ふ。其の家を齋へんと欲する者は、先ず其の身を修めむ。其の身を修めんと欲する者は、先ず其の心を正しうす。其の心を正しうせんと欲する者は、先ず其の意を誠にすと。然らば則ち古の所謂心を正しうして意を誠にする者は、將に以て為す有らんとするなり。」(星川清孝『唐宋八大家文読本 (一)・新釈漢文大系第 70 卷』明治書院、1976 年、47-48 頁) なお、星川は、終段の「為す有らんとするなり」の個所に「通釈」を施して、「天下国家に為すことあらんとする」と解説している (同書、48 頁)。允植は、韓愈が発掘した『礼記』の此の一節が、朱子の『大学章句』の中で、重要な命題として、取り入れられている点を指摘しているのである (参照、金谷 治訳注、前掲書、97 頁)
- (24) この言葉は、『礼記』礼器篇に出てくるもので、礼の大綱と実践上の細目が精密に整備されている旨を述べたものである。『中庸』の中でも引かれている。参照、金谷 治訳注、前掲書、222-223 頁。
- (25) この点を、今日の欧陽脩研究者が韓愈と欧陽脩を比較して、指摘する所によって補っておきたい。先ず、遠藤哲夫は次のように言っている。「(欧陽脩の・・・) 論法は、前に述べた韓愈の場合の高圧的な (仏教—筆者) 排斥を掲げるのとは趣を異にしており、欧陽脩独特の客観的考察を基盤とする理知的対応のひらめきを見ることができる。このことはまた欧陽脩が仏教そのものの教理を非合理的・非科学的と見なすところから構築される論議であることを明らかにするとともに、逆に儒教の制度や教化には合理的・現実的な基本原理が存在し、それが天地自然を貫通しているとする意識を持っていたことを推測させる。この先駆的論議が後の宋代理学の根幹にも大きな影響を与えたのである。」「欧陽脩とその文学」『唐宋八大家文読本 (三)・新釈漢文大系 72』明治書院、1996 年、9 頁。次に、鈴木哲雄・鄭 夙雯は、次のように指摘している。「欧陽脩の排仏論は韓愈の激烈な手段 (仏舍利の破壊—筆者) と違って、その本を修めれば、仏教に勝つという論説であり、現実の社会状況をよく認識した上で、排仏を計らっていたのである。」「欧陽脩の排仏についての考察」『人間文化 (愛知学院大学人間文化研究所紀要)』第 17 号、2002 年、4 頁。
- (26) 韓愈は、論説、「原性」のなかで、人間性に差別を持ち込む「性三品説」を唱えている。参照、『唐宋八大家文読本 (一)』、54-56 頁。
- (27) 初期允植の思想形成は、朱子の儒教思想の学習を中心として行われたと言えるが、彼

は朱子に関する専論は物していない。朱子に関する言説として最もまとまった物は、「庸言」の中の言及である。しかし、大づかみに言えば、初期の言説全体が、朱子の学習の成果と理解する事が可能であると考えられる。

- (28) 姜在彦『朝鮮儒教の二千年』朝日新聞社、2001年、102頁。允植も、「仏教賛化会趣意書」なる文書の中で、高麗の仏僧、辛髡を取り上げて、「麗氏之季 辛髡乱世 為国人所惡 並斥仏教 自是仏教寢微 至于五六百年之久」(『全集(貳)』622頁)と述べ、その「専權乱政」(同頁)を批判している。
- (29) 例えば、鄭夢周は仏教の脱世俗性を批判して、儒者の道は「日用平常」の事柄に意を用いることを旨とするが、仏氏は現世の生業を超脱して、「独り岩穴に座って草衣木食 觀空寂滅を崇ぶ」ことを旨すると述べた。参照、同上書、165頁。
- (30) 允植はこの「行状」の文章の中では、この道統伝の作者を、「李退陶」としている。李退溪は、「退陶」とも号していたのである。参照、安部吉雄『日本朱子学と朝鮮』東京大学出版会、1965年、232頁。
- (31) 允植が、麗末鮮初期の朱子学導入への関心を示す資料として、もう一つ、高麗時代を扱った史書、『東国通鑑』について著した「東鑑文鈔序」(『全集・貳』144頁)がある。彼は其中で、「李氏朝鮮期に入って、・・・牧隱(李穡、1328—1396—筆者)や圃隱(鄭夢周—筆者)などの諸公が相次いで出て来て、純粹に、八家の古文を用いた」(『全集・貳』146頁)と述べている。此の文章は、李朝開幕期に、牧隱たちが、唐宋八家の古文復興の業に倣った旨を説明したものである。周知のように、八家による古文復活は、韓愈から朱子に至る儒教の再興運動と密接に繋がっていた。その外の関連文章として、禹倬に言及した「丹陽禹氏族譜序」(『全集・貳』193頁)、李穡に縁のある庵を訪ねて書いた「潤筆庵遠望記」(『全集・貳』204頁)、鄭夢周や金宗直に触れた漢詩(『全集・壹』76頁)などがある。
- (32) 李応辰と魚允中は、それぞれ、下記の注(74)と注(81)で指摘するように、兪辛煥と朴珪寿の下で学んだ、允植の同門生であった。また、金弘集は、甲申政変期から日清戦争期にかけて、中期允植と行動を共にする李朝官僚であり、日清戦争期には、領議政(首相)に就任した。参照、海野福寿『韓国併合』岩波書店、1995年、92-107頁。
- (33) 注(20)で言及した『兪辛煥全集』の191-2頁に、門弟、金鶴遠のために書いた文章、「題金生鶴遠詩卷」が収録されている。そこで、兪辛煥は、鶴遠を李退溪・李栗谷と並び立つ「嶺南之士」と称揚している。
- (34) 本稿の冒頭で指摘したように、張景達、張寅性そして金聖培らの上掲の研究もこのような見地に立っている。



- (35) 「主理」と「主氣」という言葉を最初に使用したのは、李退溪である。しかし、いわゆる主氣派が自らの学派をその様に名乗ったことはなく、主氣派とは、主理派がその反対派に投げかけた蔑称であった。李栗谷の見地は、本来、理氣二元論であった。参照、三浦国雄『朱子（人類の知的遺産 19）』講談社、1979年、370頁。
- (36) 李退溪と李栗谷の兩人が、党争を嫌悪した次第については、次の文献を参照。阿部吉雄、前掲書、233頁。姜在彦、前掲書、291頁。なお、初期允植の文献には、この兩巨人に関して、先述の尹祥論の中の李退溪の道統伝の紹介を除いては、全く、言及が見られない。これは、彼がこの時期の政治的な理氣論争に大きな不満を持っていたことと関連があるのではないかと考える。
- (37) 金栄作は、かかる状況について、次のように説明している。「日本と清国の侵攻によって国家と国民が困窮を極めているにもかかわらず、士大夫たちは、四色争派に分裂して、国家政治と人民生活に無縁の宮廷内部の服喪問題とか世子冊封問題など、儀礼の問題を巡って闘争に明け暮れた。」（『韓末ナショナリズムの研究』東京大学出版会、1975年、79頁。また、ユボンハクも、「朝鮮後期の士林政治は、学問政治という特色を持ち、大体に、学派が政派と連結していた」と指摘している。유봉학, 조선 후기 학계와 지식인, 서울시, 1998, p. 4. さらに、後期李氏朝鮮期における四色の間の権力闘争の通史的説明については、次の文献を参照。姜在彦、前掲書、259-308頁。
- (38) 参照、三浦国雄、前掲書、4頁。
- (39) 参照、姜在彦、前掲書、284・300頁。邊英浩『朝鮮儒教の特質と現代韓国—李退溪・李栗谷から林正熙まで—』クレイン、2010年、55-56頁。
- (40) クォンジョンウィ、張寅性、金聖培も、後段で言及するように、允植のこの論説を、「人物性同異論争」との関りにおいて扱っている。
- (41) この論争の経緯については次の文献が詳細である。裴宗鎬著・川原秀城監訳『朝鮮儒学史』知泉書館、2007年、228-264頁。
- (42) 同上書、224頁。
- (43) 金谷 治訳注、前掲書、141頁。金谷 治は、この言葉が中国思想史上に持つ重要な意義について、次のように解説している。「個人に内在する個別的な本性が、他面では絶対至高の立場からわりつけられたものだという思想は、中国思想史上ここで初めて確立された。」（同上、142頁）この解説は、人物性同異論争が、『中庸』をもって始まることの所以をも明かにしている。
- (44) 孟子は、人間の性と禽獣たる牛馬の性との違いについて、『孟子（下）』告氏章句上（小林勝人訳、岩波書店、1972年、223・226頁）において、告氏に説いている。

- (45) 訳文は『朱子文集（上）・』（『朱子学体系・第4巻』明徳出版社、1982年、316頁）に拠った。
- (46) 私は「好生の徳」なる言葉の由来を突き止めることが出来なかったが、この言葉は、儒教で異端思想とされた仏教思想や老荘思想への対抗を意識して、作られた者であると考えられる。允植は、「好生之徳」の中身について、上の引用文で、「慈子であり、嗜利であり、生を好み、死を嫌うことである」と説明している。また、先述のように、允植が高く評価した欧陽脩は、仏教思想と老荘思想を批判して、「佛徒は、生を無であると主張するが、それは死を有り難がる教えである。老子の徒は、不死を唱えているが、それは、生を貪る説である。」（『全集・貳』547頁）と言っている。允植は、二つの引用文から分かる様に、仏教思想と老荘思想を、謂わば、「好死の徳」と「貪生の徳」を唱導する者として批判している。允植は、朱子がそれらの異端思想に対して、現世における自然的な生存と生活を尊重する「好生の徳」を唱えたと見たのである。
- (47) 「生生之事」という文言は、『易経』の中に出てくる、「生生これを易という」という言葉から採られたものと見ることが出来る。参照、島田慶次、前掲書、336頁。島田の注釈文から「生生」という言葉の説明として役立つものを、引いておく。「聖人が天地の化育を助けるというのは、天地の万物を造化し生育するその働き（＝生生）を賛助することをいう」（292頁）「化を敦くする（敦化―筆者）とは、根源の天地の大徳が盛大であるので、万物を生生して尽きることがない、というのである。」（335頁）
- (48) 권정익, *ibid.*, p. 106., p. 108.
- (49) 参照、裴宗鎬著、前掲書、230・240・245頁。
- (50) 朱子は、『朱子語類』を見ると、この点について、次のように言っている。「動物にも理があるが、それはちょうど宝珠が、きわめて濁ったところ（濁った気の中に―筆者）に落ちているようなものである。けれどもその受けた気にも、たまには多少明るいところがある。その点からみれば、くらくはない。たとえば、虎や狼に父子（の仁があり）、蜂や蟻に君臣（の義があり）、豺や獾に祖先の祭祀があり、雎に夫婦の別があるのを、仁獣といたり、義獣といたりするのが、これである。」（荒木見悟『朱子 王陽明（世界の名著・続4）』中央公論社、1974年、190頁）此処に見られるように、朱子と孟子の間には、人物性同異論に関して、一定の違いがある。これは、朱子が孟子の性論を発展させて、天然の性と氣質の性という二つの観念を設けて、両者の区分と関連という新しい見地を築いたことと関係があると考えられる。禽獣も、現世・現実の世界に於いて、天然の性なる局面においては、人間と均しく四徳を有していると考えられているからである。ちなみに、朱子は「孟子は『性は善である』と説いたが、（性）の本源のと

ころを説いただけで、そのあとに気質の性（引いては、天然の性—筆者）を説かなかった。」（同上書、189 頁）と述べている。

- (51) 参照、裴宗鎬著、前掲書、239-251 頁。
- (52) 張寅性は、「允植においては、『天』は、人間を愛する『仁心』、つまり、『好生の徳』の源である。」（장인성, *ibid.*, p. 201）と述べ、「好生の徳」とは、四徳の中で中心的な位置を占める仁徳を意味する者であると理解している。
- (53) 金聖培は「（允植は一筆者）・・・強いて言えば、四端の有無による人間と自然界（禽獸草木）の差異へ注目するよりも、万物の根源的善なる者を信頼する点において、同論に接近している」と述べている。김성배, *ibid.*, p. 101.
- (54) 『中庸』の中でも、次のように言われている。「（この地上では）さまざまな万物がいつせいに生育しているが、それでいてたがいに邪魔をするようなことがなく・・・」（金谷 治訳、前掲書、233 頁）
- (55) 溝口雄三は、朱子の理・性観念の性格について、キリスト教思想を背景として生まれたヨーロッパ的自然法との比較を意識して、次のように説明している。「絶対善としての『理』もしくは、その人間内的命題としての『性』は、アブリオリに天に根拠づけられている点で、人間の作為を超えているが、しかしそれは人間を外から支配する超越者としてではなく、人間の本来のあり方を指示する天意として人間内に措定されたもので、だからその天意は人間具体なしにはその存在理由をもちえないものでもある。・・・人間は五倫五常（『好生の徳』—筆者）において生きねばならないが、しかしそれは五倫五常に生きる事が人間本来の自然のすがたとされるからで、だから、それは人間にとって一つの規範であると同時に、人間にとって一つの自然でもあるとされる。」（溝口雄三『中国の公と私』研文出版、1995 年、153-154 頁）
- (56) 裴宗鎬著、前掲書、265 頁。
- (57) クォンジョンウィと金聖培も、允植が「好生の徳」を称揚・重視している点に注目して、人物性異論の共通性だけを理由として、彼を主気論者と規定することに躊躇している。권정익, *ibid.*, p. 106. 김성배, *ibid.*, p. 104.
- (58) 김성배, *ibid.*, p. 101.
- (59) 권정익, *ibid.*, p. 106.
- (60) 張寅性は「雲養の理気論や体用論には、朱子との親密性が刻印されている」と指摘している。장인성, *ibid.*, p. 201. また、同様の主旨を次のように指摘している。「雲養は、・・・科挙制度と儒教的官僚社会の暴政が結びついて生まれた弊害と苦闘した。雲養は、朱子の原点から離れて（傍点は筆者）虚学・詞章へ傾き、形骸化していった学問

社会に批判的であった。」(장인성, *ibid.*, p. 194.)

- (61) 允植は、此の文章の冒頭で、俞萬柱が、俞辛煥の下で学んだ「才俊之士」であったと紹介している(参照、『全集(貳)』190頁)。また、允植は、1873年に漢城に出て、北山下に居を定めた後、種々の詩会に参加して、多くの漢詩を詠んだ。そして、1887年までの物を、詩集、「北山集」に収めているが、その中に、俞萬柱と詠み合わせたものが、『全集・堯』145・149・170・223頁に収録されている。なお、允植が、朴珪寿の下で共に学び、日清戦争期の甲午改革以降、政治行動を共にする俞吉濬は、朴と接触する前に、「経学と史書に明るい学者として当時有名だった」俞萬柱を師としていた。参照、金榮作「韓日両国の西洋受容に関する比較研究—俞吉濬と福沢諭吉の国際政治観を中心に—」渡辺 浩・朴忠錫編著『韓国・日本・「西洋」—その交錯と思想変容—(日韓共同研究叢書11)慶應義塾大学出版会、2005年、94頁。
- (62) クォンジョンウィも、允植が、俞萬柱の見地に対して、「評価を惜しまなかった」と指摘している。권정익, *ibid.*, p. 102.
- (63) 参照、朴忠錫「朝鮮朱子学—その規範性と歴史性」朴忠錫・渡辺 浩編著『国家理念と対外認識—17～19世紀(日韓共同研究叢書3)』慶應義塾大学出版会、2001年、333・336・371頁。裴宗鎬も同様の趣旨を次のように指摘している。「・・・朝鮮王朝になって性理学の時代にはいったが、初期の儒学は依然としてその実践の方面と通経明史や文章の方面に大きく傾いていたという。特に為己の学としての儒学は、数多くの学者たちを輩出し、修身・齐家・治国・平天下の実際問題の解決とその真摯な実践をもって朝鮮朝初期(の官界や思想界)を飾った。いわゆる死六臣・生六臣がそれであり、また趙光祖(1482—1519)の志治主義的な儒学がそれである。だが朝鮮朝中期には、朝鮮儒学は形而上学的な根拠確立の問題すなわち性理学へと重点を大きく移行した。」(前掲書、62頁)
- (64) 姜在彦は、次の様に言っている。「士林派は経学と実学とを分離して、高級な『士類』の学門は経学、低級な『雑類』の学問は実学と位置づけた。国家の政策決定に参加するかれらの経学重視、実学軽視こそ、朝鮮学術史の大きな病弊といわざるをえない。」(前掲書、329頁)同様の主旨を、金榮作は、次の様に述べている。「後期朝鮮朝においては、朱子学は、『修己』と『正徳』を偏重し、『利用』と『厚生』が矮小化され、科挙試験のために『詞章之学』あるいは『礼論』に没頭することによって、実用には無用な『虚学』と化した。」(前掲書、79頁)
- (65) 参照、金忠錫、前掲論文、p. 333頁。なお、姜在彦の前掲書は、朝鮮儒教史におけるこの立場の発掘を主眼として書かれている。

- (66) 允植は、金瑬の九世孫であった。参照、『全集・壹』（解題）v 頁、金聖培、前掲論文、254 頁。
- (67) この引用文は、姜在彦の前掲書、330 頁から採った者である。ちなみに、允植の「燕巖集序」では、「農説曰四民之業 皆待士而成 後世農工賈之失業 即士無実学之過也」（『全集・貳』167 頁）と書かれている。
- (68) ちなみに、「呂氏」は、允植と同郷の南終面（現在名）に居宅を構えていた。この一族の中から、第一回朝鮮通信使（1607 年）の正使、呂 祐吉や 20 世紀中盤に、全朝鮮民族による国家建設の運動を主導して、米ソ冷戦の犠牲となり、何者かに命を奪われた呂運亨など、歴史上の有名な人物が出ている。これらの次第については、次の文献を参照。姜徳相『呂運亨評伝（1）—朝鮮三・一独立運動』新幹社、2002 年、17 頁。仲尾宏『朝鮮通信使—江戸日本の誠信外交』岩波書店、2007 年、巻末朝鮮通信使一覧。文京洙『韓国現代史』岩波書店、2005 年、38-39 頁。
- (69) 姜在彦、前掲書、498 頁。
- (70) 同上書、408 頁。
- (71) 同じ主旨の糾弾文を添付する。「天下之人常言 山林讀書人闇弱而無能為 又曰但知書而不知物情 夫知書則有所不忍 有所不為不忍不為 故謂之闇弱」（『全集・貳』109 頁）現実逃避的な山林儒者は、「物情」に疎く、堪え待つ術を知らず、実行する術を知らないという訳である。
- (72) 允植は、「叔父清恩君墓誌」なる文章も書き、金益鼎の業績を顕彰している（参照、『全集・貳』387-390 頁）
- (73) 参照、金聖培、前掲論文、254 頁。
- (74) 参照、木村 幹、前掲書、183 頁。金晩植は後に、1882 年、林泳孝を正使とする第四回修信使の副使として来日した。参照、河宇鳳「開港期修信使の日本認識」宮嶋博史・金容徳編著『近代交流史と相互認識Ⅰ（日韓共同研究叢書 2）』慶応義塾大学出版会、2001 年、179・192 頁。なお、俞辛煥の門人には、前出の徐応淳と金晩植の他に韓章錫、金光植、尹致暉、尹致祖、尹秉益、尹秉鼎、金洛鉉、李応辰、閔台鎬、閔奎鎬、閔泳穆、朴洪壽、南廷哲など、後に朝鮮の政界や思想界を彩る面々がいた（権五栄「解題」『俞辛煥全集（韓国近代思想叢書）』、10 頁。その他に、注（33）・注（61）で言及したように、本稿を作成する過程で、金鶴遠と俞萬柱の二人も俞辛煥の門人であることを知った。
- (75) 参照、『続集』、558-563 頁。
- (76) 朴珪寿の進言によって、釐整庁が設置された次第については、次の文献を参照。原田

- 環「晋州民乱と朴珪寿」『史学研究（広島史学研究会編）』第126号、31-32頁。また、允植が奉呈した「三政策」の全文が、『全集・堯』437-451頁に収められている。
- (77) 原田 環「朴珪寿の政治思想」『朝鮮の開国と近代化』漢水社、1997年、88頁。
- (78) 参照、原田 環、前掲論文、29-31頁。
- (79) 参照、原田 環「朴珪寿と洋攘」、前掲書、118頁。
- (80) 兪吉濬の西洋文明の受容に関しては、次の文献を参照。金鳳珍『東アジア『開明』知識人の思惟空間—鄭観応・福沢諭吉・兪吉濬の比較研究』九州大学出版会、2004年。月脚達彦『朝鮮開化思想とナショナリズム—近代朝鮮の形成—』東京大学出版会、2009年。
- (81) 朴珪寿の「圧倒的な影響」を受けて開化思想を身に付けた人物として、允植と兪吉濬の他に、金玉均、朴泳教、朴泳孝、徐光範、洪英植、徐載弼など、後に甲申政変に関わる面々がいた。参照、姜在彦『朝鮮の開化思想（姜在彦著作選・第Ⅲ巻）』明石書店、1996年、115頁。また、後に、壬午軍乱期から甲午改革期にかけて、允植と行動を共にすることになる魚允中も朴珪寿から開化思想の影響を受けた。参照、秋月 望「魚允中における『自主』と『独立』」『年報朝鮮學（九州大學朝鮮學研究会）』創刊号、1990年、103頁。なお、『全集・貳』に収録されている「琅田氏爵事实序」（『全集・貳』195-198頁）を読むと、この人物、趙重応も朴珪寿の門下生である。
- (82) この一節は、『論語』の中で述べられたものである。訳文は、金谷 治の物（『論語』岩波書店、1963年、128頁）に拠った。訳者は、同頁において、「権」という言葉は、「時宜に応じた融通性」を意味すると注釈している。
- (83) 孟子は、「機変の巧を為す者は、用て恥ずる所なし。」（小林勝人訳注『孟子（下）』岩波書店、1972年、325頁）と述べている。
- (84) しかし、此处で留意すべき事柄は、允植は、利欲の世界を完全に否認してはいないという点である。彼は、蘇洵論の中で、「荀卿之悖論」や「戦国遊士之横議」を批判すると共に、「莊列之寓話」をも批判している（参照、『全集・貳』557頁）。つまり、允植は、道教風の「無欲」の思想を空想的な「寓話」として一蹴しているのである。例えば老子は、「無名の僕は、夫れ亦将に無欲ならんとす。欲あらずして以て静かならば、天下将に自ら定まらんとす。」（金谷 治『老子—無知無欲のすすめ』講談社、1997年、123頁）と述べている。彼は、上の引用文の中で、「自然の権」に適うものとして「權利」と言う言葉を示し、さらに、前項の引用文では、「好生之徳」の中身として、「嗜利」なる言葉を挙げていた（『全集・貳』509頁）。允植の見地は、人間の利欲を全面的に否定するものではなく、利欲に一定の制限を設けるべきであるというものであった。この

- 次第は、前項で見た一群の儒者による仏教批判にも通じるものである。
- (85) ちなみに、本稿の冒頭で引き合いに出した明治時代のジャーナリスト、陸羯南は中国思想と西欧思想の双方に通じていたが、彼は蘇洵を、マキャヴェリや韓非子と同じ思想的性格を持つ人物として理解していた。参照、前掲書（第9巻）、590頁。
- (86) 允植は1865年に、申耆永の還暦に際して、「申汕北先生六十一歳序」なる文章を書いている（『全集・貳』112頁）。申耆永について詳しいことは分からないが、年代的に見ると、允植の叔父、金益鼎や允植の師、俞辛煥・朴珪寿と同世代の人物である。允植は、上の文章で、彼の生き様について、「超然独立於物之外」と書き、同郷の子弟に接する様を、「郷人子弟始得聞忘怒親理之訓 而能識義理之分」と描いている（『全集・貳』113頁）。允植の文章を読むと、この人物には官途に就かず、野人として朱子学の再興に務めた師、俞辛煥を彷彿とさせる者があり、允植が私淑していた儒者であったと推測できる。また、允植は、1868年から71年の間に詠んだ漢詩を収録して、「江北唱和集」を編んでいるが、その中に、申耆永に関わる者が二点、入っている（『全集・壹』101・103頁）。
- (87) 申耆永は、同上の頭注で、「子固は楊雄を尊敬していた」（『全集・貳』595頁）と述べている。楊雄は、次項で扱う様に、允植が理想主義に走り過ぎた人物として批判する王莽につかえた思想家・政治家であった（参照、星川清孝『唐宋八大家文読本（1）・新釈漢文大系70』明治書院、1976年、9頁）。この二つの次第を合せて見ると、申耆永と允植は、曾鞏と王莽の思想が、理想主義へ偏っていると言う点において、共通性を持っていたと看做していることになる。
- (88) 宮村治雄は、中国思想史において展開した「権」論の多様性の理由について次のように指摘している。「『権』と『経』との区別が維持されながら、しかも『権』が『経』＝『常』に反することが許容されるのか否かという問いに対する回答の許容度で儒者の立場は微妙に分岐を示すことになるのである。いいかえれば、それは『権』に伴いがちな『変』や『術』に対して『経』や『道』という規範機制がどこまで及ぶうのか、ないしどこまで及ぶべきなのかをめぐる議論であったといえるだろう。」（宮村治雄『「権」と『自由』—経世策における近世から『維新』へ—『新訂・日本政治思想史—『自由』の観念を軸にして』放送大学教育振興会、2005年、157-158頁）。宮村の指摘を参考にして見ると、蘇父子の立場は、「変」・「術」の、「経」・「道」からの独立を唱えるものであり、曾鞏の立場は、後者の前者に対する優位を強調するものであった。
- (89) 更に允植は、欧陽脩を称揚して、「欧公博学信道君子也」（『全集・貳』550頁）とも述べている。

- (90) 張寅性も、允植の「権」観念に関して、『中庸』の中の「時中」観念との関わりに注目して、「『時中』は、換言すれば、行動の基準を示すものとして、『権』と同義なる者になっている。」(장인성, *ibid.*, p. 226.) と言っている。
- (91) 金谷 治訳注『大学・中庸』岩波書店, 1998 年, 146 頁。
- (92) 同上書, 148 頁。
- (93) 島田虔次, 前掲書, 183 頁。
- (94) 上掲の注 (84) を参照。
- (95) ちなみに、『全集・貳』の終段の文章における該当個所の頁数を列挙してみると, 470 頁, 531 頁, 577 頁, 579 頁, 593 頁, 594 頁, 602 頁そして 608 頁などと言った具合である。
- (96) 周知のように、古の代表的制度として、周代の封建制が挙げられる。佐藤慎一によると、中国史において、封建制と尚古主義に対する否認の主張が出現するのは、辛亥革命 (1911 年) 以降のことであり、5・4 運動の指導者、陳独秀が雑誌、『新青年』に執筆した論説、「敬しんで青年に告げる」を嚆矢とする。その中で陳独秀は、「・・・(中国—筆者) 固有の倫理・法律・学術・礼俗は、一つとして封建制度の遺物でないものではなく、白色人種のものとは比べれば同時代の人間でありながらその思想の遅れはほとんど千年にも及ぶ」と述べたのである。参照、佐藤慎一「封建制は復活すべきか—清末知識人の議論—」張翔・園田英弘編著『「封建」・「郡県」再考—東アジア社会体制論の深層—』, 思文閣出版, 2006 年, 248 頁]
- (97) 宮崎市定によると、王安石の新法改革にたいする商人たちを中心とする反対派は、「王者は人民と利を争うことをせぬ、という孟子 (傍点は筆者) の言葉」を、スローガンとして用いた (参照、『中国史 (下)』岩波書店, 1978 年, 343 頁)。
- (98) 上の引用文中のものを除いて、その頁数を、一部、列挙してみる。『全集・壺』475・476 頁, 『全集・壺』507・508 頁, 『全集・貳』106 頁, 『全集・貳』415 頁, 『全集・貳』509 頁, 『史』96・97 頁, そして、『続史 (上)』156 頁などである。
- (99) 允植は、後になって、1890 年頃に書き上げた、「十六私議」なる文書の中でも、「王莽と王安石は、妄りに (傍点は筆者) 古經を持ち出して貧富を均したために、富者が破滅し、貧者は益々、貧しくなった。彼らの試みにどのような益があったのか。」(『全集・壺』496 頁) と述べて、両者を手厳しく批判している。
- (100) 今日の王莽研究者も、王莽は「聖世実現を希求した・・・儒家理念の権化の如き人物」であったと見ている。参照、東 晋次『王莽—儒家の理想に愚かれた男—』白帝社, 2003 年, 319 頁。



- (101) 蘇綽の政治思想や政治論に関連する文献としては、次のものがある。王治平「北周宇文氏政治思想研究」『中正歴史學刊（民國93年第七期）』頁121-142。この論文は、最初に、「周官」による政治・社会改革の試みとして、允植と同様に、王莽・蘇綽・王安石の改革を挙げる（参照、122頁）。そして、蘇綽の改革は、当初は成功裏に進んだが、終局的には、失敗に帰したと結論付けている（参照、139頁）。
- (102) 允植は、蘇轍と蘇洵・蘇軾の間には、思想上の一定の違いがあると見ていたと考えられる。他の事例を挙げると、蘇轍には、後者の二人には見られない尚古主義・理想主義の側面があると指摘している。例えば、允植は、蘇轍の「民政策」評の中で、井田制復活に繋がる「公田貸民二事」の提案に関して、「是合王莽安石而一者」（『全集・貳』594頁）とまで述べている。
- (103) 東 一夫によれば、一群の王安石新法のなかで、均輸法が、「魁」をなすものであった。参照、『王安石新法の研究』風間書房、1970年、427頁。
- (104) 金瑯の大同法と王安石の均輸法の間には、細かい所に立ち入ると、当然、違いが見られる。しかし、各地方からの貢賦輸納の職務を従前の民間の請負人や商人から取り上げて、直接、国家の官吏が掌握する新制度を敷くという点で、両法の間には共通点がみられるのである。大同法と均輸法の概略については、参照。武田幸男編、前掲書、200-4頁、宮崎市定、前掲書、341-3頁。
- (105) ここで、上の注(102)との関連で、東 一夫が、上掲書の528-530頁において、蘇轍の均輸法に対する態度を取り上げ、均輸法に対する蘇轍と蘇軾の態度の違いについて言及している点を紹介しておきたい。蘇轍は均輸法を評して、「今立法之初 其説甚美」と切り出しているが、彼は均輸法の目的である「徙貴就賤 用近易遠」、つまり、「物資を調達するには、なるべく近い所で、またなるべく安い所で入手する原則」（宮崎市定、前掲書、342頁）には賛成した。そして、「苟誠止於此 則以亦可為」としたのである。しかし、その手立てとして、民間商人の「發運之職」を廃止し、その職務を、国家資金で設置する「均輸官」に委ねることには反対した。国家が商業を行うことに対しては、「商人と利を争うもの」と批判したのである。さらに、蘇轍は、官人の商業行為が齎す負の結果を指摘した。商業技術は専門性を持つものであり、素人の官吏が首尾よく遂行できるものではない。多数の「均輸官」の設置は、巨大な経費を必要とする。さらに、良品に非ざれば売れず賄賂に非ざれば行われずして、官売の価格は高騰する。このような弊害が起こるため、均輸法に対する不信が沸騰し、商業が停滞し、支出した莫大の国家基金も回収不能となる。そして、忠実な官吏を用いれば、物資が停滞し、巧智の官吏を用いると姦悪が続出する。このように蘇轍は、均輸法の理念（傍点は筆者）を容認し

た上で、国家・官人が商業に手を出すことは、商人と利を争うことになると反対するだけでなく、それが生み出す負の結果の考察、「均輸法の本質を分析した上での批判」を行った。これに対して、蘇軾の批判は、専ら、「大商人の利益擁護の観点」から行われている。東は、蘇轍は、蘇軾に比べて、「一見して柔軟である」と言う結論を下している。また、蘇轍の「政治理念」は、均輸法の理念を容認した所に見られるように、王安石が神宗に奏上した「周礼泉布」の思想、つまり、古の思想を持っていたとされるのである。(529・531 頁) 蘇轍は、古の理想と今の現実の狭間で均輸法に対する態度を決しているのである。また、八家の中で允植が最も高く評価した蘇轍の師、欧陽脩も、「当初は王安石の考え方に共鳴し、それを支持」した。しかし、蘇轍と同様に、改革の進行の過程で反対派に回ったのである。参照、遠藤哲夫「王安石とその文章」沢口剛雄編『唐宋八大文読本（七）：新釈漢文大系第 114 卷』明治書院、2008 年、178 頁。

- (106) 此の点については、上掲の注（5）も参照。
- (107) 荒木見悟「近世儒学の発展—朱子学から陽明学へ—」『朱子 王陽明（世界の名著・続 4）』中央公論社、1974 年、10 頁。
- (108) 参照、渡辺 浩『日本政治思想史 [17～19 世紀]』東京大学出版会、2010 年、125-133 頁。
- (109) 荒木は、上掲の箇所、斯様な「朱子学の基本原理に似通うもの」を、ヘーゲル研究家、高橋里美の書、『包弁証法』（理想社・1942 年）の中に見出し、その次第が、彼の朱子研究途上の「雲霧を払う契機を与えてくれた」と述べている。本書の中で高橋も、「（ヘーゲルの一筆者）弁証法が大乘仏教や宋学（傍点は筆者）あたりの考へ方と一脈相通ずるものをもっている」（同上書、5 頁）と指摘している。ちなみに、私は、数年前から、種々の動機で、ヘーゲルの書、Phänomenologie des Geistes (Der Philosophischen Bibliothek Band 114: sechste Auflage 1952) の素読めいた者を繰り返しているのであるが、彼はその中で、弁証法論のキー・ワードといえる「媒介 Vermittlung」や「生成 Werden」の展開過程の在り様に関して、「ゆっくりと静かに」、「複雑な努力と労苦の末に」そして、「長い道程を労苦して進まなければならない」などと言う類の言葉を吐露している (S. 15., S. 16., S. 26.)。