

韓国社会と儒教

池 明 観

はじめに

二つのことを前置きとして提示したい。ひとつは韓国において儒教をどのように考えているかということである。

「儒教は中国に生まれてわが国にやってきたが、家ごとに文章を読み、人は皆三年間喪服を着て、男女は路上で背を向けあい、書堂（寺子屋）であればどこでも『小学』と『近思録』を習う国は東洋においてもわが国だけである、それこそ徹底したものだ。しかし単純と徹底には無反省・無批判はつきものだ」（成樂薫『韓国儒教思想史』一九七〇年）。

韓国では朱子学一辺倒でありひたすらそれに盲従するの

みで、学説といってもそれはこびを売る書翰とか碑文のようなものであり、学派といつては中傷と曲解のみの派閥争いである。儒学の研究者にしてこのような儒学理解であった。これは儒学こそ「亡国の主体」として考えられた名残であると最近の儒学研究者たちはこれに對して批判的である。道学には「合理精神」も「民主的要素」もあり、それが善としての人間本性の実現のために努力してきたことは評価すべきではないかなどというのである（琴草泰・高光植『統儒学近百年』一九八九年）。しかし最近の研究も儒学者の思想の断片を寄せ集めるような儒学の内包の研究においては大きく進んでいても、その外延の研究はあまり進んでいないようである。

もう一つの例は儒学を内包と外延双方において深めようとした丸山真男の場合であるが、彼は儒教といえは、日本と中国の儒教のみを視野において朝鮮の儒学に注目することのなかったことを悔やんだ。彼が東アジア全体を視野におき朝鮮の儒学にも関心を持っていたとしたら、彼の思想にはかなりの変化があつたのではなからうかと思われる。

今日においてはそのような観点から彼の『日本政治思想史研究』（一九五二年）に対しても問題提起ができるかもしれない。日本の儒学は近代へと脱皮したが、中国の儒教はそうでなかったというような近代主義的発想をそこに見出すことができるのではなからうか。朝鮮またはアジアの伝統としての儒学が、近代史のなかでいかに葛藤し模索し苦悩したかについて、彼はそれほど理解を示したとは思われない。日本における儒学研究における近代主義的限界が、東アジアの新しいパラダイムにおいて検討されるようになるであらう。

儒学研究に対する以上のような韓国と日本における問題を念頭におきながら、朝鮮の儒学をここで検討してみることにしたい。

文治国家の問題

六六八年の三国統一の頃から、新羅は脱戦士社会に向かい始めたといえるのではなからうか。それは紀元前二世紀、漢の高祖が天下を統一して「馬上をもつて天下を治むべけんや」（貝塚茂樹『中国の歴史』上、一九六四年）と考えやがて「儒教的官僚国家」へと向かったことと比べることができるかもしれない。新羅も長い間の高句麗、百濟との角逐を終えて儒仏二重指導体制の道を選び、大唐による平和という秩序の下でその周縁として生きていくようになる。そこに文治国家へと進み始める理由があつたといえよう。

中国は強大な高句麗に悩まされた経験から朝鮮半島をその支配下におこうとした。それで羅唐連合軍で百濟、高句麗を征服してから、平壤に安東都護府をおき、朝鮮を九都督府、四十二州百県の郡県統治下においた。しかし多くの抵抗にあい、七三五年に湍江（大同江）以南の地における新羅の支配を認める。これは何よりも新羅が唐にとって背後における脅威にならないことが保証されたからであることはいうまでもない。朝鮮が中国の脅威にならない一種の非武装の国であり続けることは、ここに運命づけられたといえるであらう。

そこで新羅は唐の儒教文化に対して自ら自己同一化を図るようになった。これはいままでの伝統的な土着文化を放棄することを意味した。それは実に長い道のりであった。

たとえば一例をあげると、族内婚を放棄して中国と同じように族外婚を確立するのも、十四世紀以後朝鮮朝における儒教体制の確立を見てからであるといわれる。こうして漢民族とのあいだで友好関係が続き、その後は北からの侵略を経験するとすれば、そのほとんどが北方の塞外民族によるものであった。

このような中国文化への自己同一化の過程において、一三九三年に成立した朝鮮朝は朱子学を内部規律即ち統治イデオロギーにした。武士による支配ではなくほとんど非武装地帯を武力ではなく儒教倫理で支配しようとすれば、国家統一または統治のためにはそのイデオロギーは大変厳しいものとならねばならなかったであろう。実際朝鮮朝における儒学、そして儒教的支配はしもじもに至るまで実に厳しく、徹底したものであった。

朝鮮朝は文治国家としての長短あらゆる問題をはらんでいたといえるであろう。国は小さいけれども中国と同じ倫理を奉じているというので自らを小中華と称し、日本すら「化外」の民と思う華夷観をいだいた。しかし注目すべきことは、それは自らを中心におかず中国の周縁に位置づけ

た華夷思想であった。そこには「力の幻想」はなかった（マリウス・B・ジャンセン『日本と東アジアの隣人——過去から未来へ』一九九九年、参照）。

このような華夷観で日本に対応した例としては豊臣秀吉宛の朝鮮国書（一五九一年）をあげることが適切であるかもしれない。朝鮮はもともと秀吉を「篡奪弑逆」の者と思うのだが、化外の国であるからして国書に答えるのである。

ここで明白に朝鮮は自国を中国に同一化させて礼儀麗しい国と称えるのである（惟我東国……礼儀之美 見称中華 凡幾代矣。そして戦を起し、とりわけ君父の国、明を討つことを思う非をたしなめるのである（嗚呼伐国之間 仁者所恥聞況於君父之國乎）。そして道義を尽さず不順なばかりことを思うことを責める（貴国何友求其故 自尽其道而惟滅謀是依 可謂弗思之甚也）。

ここにもう一つのことを指摘しなければならない。この壬辰倭乱（文禄・慶長の役）で苦しんだのにもかかわらず、朝鮮朝は軍備を固め、捲土重来を図ることは思わない。文治社会では北方民族の侵入の場合もそうであるが、それは盗賊一過の災難と思っただけではなからうか。そのために倭乱とか胡乱（例えば一六三六年の清による丙子胡乱）と呼んだのかもしれない。

そしてかえって戦争によって人心と人倫が乱れたことを

嘆き廃れた習俗を励ますために「東国新統三綱行実図」(一六一四―一六一七年)のようなものを国庫を傾けて編纂、全国に配布したのであった(拙著『現代史を生きた教会』一九八二年、参照)。このような考え方は一九一〇年に始まる日本の支配に対してもおなじであったといえるかもしれない。それが永久支配のように見えたとき非常な怒りをおぼえるが、その一方でそれは天理に反する一時的なものであるとの思いをいだいていたのではなからうか。

革命の思想としての儒教

朱子学は一般的に体制の学と思われているが、それがおかれた歴史的な状況によってかなり多様な役割を担うものと考えねばならない。朝鮮の朱子学はすでにその出発において革命の思想であった。高麗は崇仏・崇儒併用の政策を取っていた。しかし時がたつにつれて仏教は退廃してきた。一二八六年安裕は忠烈王とともに元に赴き朱子全書と孔子、朱子の画像を持ち帰った。一般的に安裕は朝鮮における最初の朱子学徒といわれる。

高麗における科挙制度は九五八年に布かれたが、混乱のなかで、一三六九年ようやく恭愍王の改革政治の旗印と共に復活した。そこで朱子学を身につけた新進儒者官僚たち

が登場するわけであるが、土地は豪族や寺院に占有されているので、彼らは批判的にならざるをえなかった。ここで時弊革新論、田制改革論、斥仏論などが台頭し、彼らは反元親明の傾向をおびた。この勢力が武人李成桂と結び高麗朝を倒して朝鮮王朝をうち立てることになる。

朱子学は五つに分類されるといわれる(高田虔次『朱子学と陽明学』一九六七年、参照)。存在論(理気論)、倫理学または人間学(性即理の説)、方法論(居敬・窮理)、古典注釈学(四書集注、詩集伝、資治通鑑綱目、文公家礼など)であり、第五は「科挙に対する意見や、社会法、勸農論その他の具体的な政策論」である。高麗における新進儒者官僚は以上のなかでいわば第五に集中し、朱子学を「経世治国」「治国惠民」の学として受け入れたといえよう。

しかしその一方で朱子学を徹底的に道学として奉った儒者たちがいたことは論をまたない。その代表として最後まで高麗朝に忠実であった鄭夢周(二三三七―一三九二年)をあげねばならない。彼にとつては儒学は「儒者之道 皆日用平常之事」であり「修己治人」であった。彼にとつての朱子学は倫理学と方法論にあったといえよう。君臣、父子などの人倫関係は天理にかなうものでなければならず、その理は日常の社会生活を規制する絶対的な原理であり「君子不仕二君」であった。

鄭夢周は殺害され、経世の学としての朱子学のほうが朝鮮朝を建てて勝利する。しかし歴史は皮肉なものである。

経世の学の代表であった鄭道伝（?―一三九八年）が政権争いのなかで死を迎えることが象徴するように体制が樹立されればその体制によって求められる儒学は道学であり、「修己治人」「不仕二君」の倫理であった。

丸山真男は天理と人生を連続したものととらえた性理学、「修身齊家治國平天下」を夢見た朱子学こそ徹底した「連統的思惟」であり、それは「道学的合理主義、リゴリズムを内包する自然主義、連統的思惟、靜的・觀照的傾向という如き諸特性」を備え、それらを「オプティミズム」が貫いているのであった。そしてこの「オプティミズムは安定せる社会に相応した精神態度でありまた逆に社会の安定化へ機能する」ものと考えた（『日本政治思想史研究』）。日本の幕藩体制下ではこのようなものが漸次崩れていったとして、丸山は徂徠学などをそこに位置づけてながめたのであった。

朝鮮朝において鄭夢周を復活させ最も尊崇を受けるようにしたことは、まさに朱子学を「安定せる社会に相応した精神態度」としてその「社会の安定化に機能」させようとしたことを意味した。それはまた朝鮮においては思想的正当性が政治的正当性に優先したからであるといえるであらう。

う。これは十五世紀に年幼い瑞宗から世祖が王位を篡奪したことに関連しても同じくいえることであつた。瑞宗に従おうとした死六臣が後世においては正統なものとして非常に高く評価されるのである（拙著『韓国文化史』一九七九年参照）。歴史的にはこのようにして高麗朝が滅ぶと野に下り道学を守り通そうとした吉再（一三五三―一四一九年）をつぐ嶺南学派が重んじられ、そこから朝鮮儒学を完成したとさえいえる李退溪（一五〇一―一五七〇年）も現れる。前にも言及した壬辰倭乱が一五九二年に起こったことを考えると、それはまさに朝鮮王朝がもっとも安定し儒学がその社会の安定に大きく寄与していたときに起きたといえるであろう。そのために朝鮮朝はこの戦乱の後には下り坂の道を転がり落ちたと思えばいいわれた。

抵抗の思想としての儒学

中国を通してではあったが、西洋の衝撃を耳にしながら十八世紀後半から十九世紀前半に改革思想としての改新儒学即ち朝鮮実学が現れたことにも触れる必要があるであらう。これは朱子学の分類の中における第五の部類、具体的な政策論、経世・経国の学と考えることができるであらう。そこには重農主義的または重商主義的改革論などさまざま

なものがあつた。彼ら実学者たちは朱子学イデオロギーのなかにあつて、巧みなレトリックを使つて儒教的王道政治のために語るのであるが、すでに脱朱子学的傾向をあらわにしていたといえよう。

その最高峰と称せられる丁若鏞（一七六二—一八三六年）の場合を見ても、彼は「民為牧生手 曰否否 牧為民有也」〔原牧〕とはつきりいうのである。これは体制的朱子学の解体を促すものであるが、それは権力から阻害された南人のあいだに流布したものであり、改革主体と結合することがなかった。それは民衆のあいだにおける改革思想にとどまり、開花することがなかったし、その前に朝鮮朝は崩壊してしまつたといえよう。

しかしやがて朱子学的思想から外勢、特に日本の侵略に抵抗する思想が生まれてくる。李恒老（一七九三—一八六八年）、崔益鉉（一八三三—一九〇八年）などの場合が考えられるが、それに先立つて朝鮮の儒学における「忠君不仕二君」について一言触れておかねばなるまい。すでに鄭夢周や吉再の場合をあげてこれを説明したが、そのことが朝鮮儒学においては決して形式的な原則ではなく、しばしば政治的立場の擁護に用いられたといわねばならない。どちらかといえば「父子天合 君臣義合」であつて「義の合せざるときは去る」ことが正しい道とされてきた。そのためにそれはつ

ぎのような吉田松陰の姿勢とは大きく異なるものである。

孔孟、生国を離れて他国に事え給うこと、済まぬ事なり。凡そ君と父とは、其の義一なり。……我が邦の臣は譜第の臣なれば、主人と死生休戚を同じうし、死に至ると雖も去るべきの道絶えてなし（『講孟余話』、島田

虔次、前掲書参照）

朝鮮朝の儒者は正しい道と信じていることが入れられないと、しばしば官を去つて野に下るといふ落郷の道を選ぶのである。朝鮮朝末期においては時勢を嘆いて多くの優れた儒者たちが仕官することを避けた。ソンビというのは「学識があつても官に仕えない人」といわれるが、彼らは「科挙を潔しとしない態度」を持し、かえつてそのことを誇つていた。彼らは亡国家よりも亡天下、即ち王朝国家を超えた儒教的道德的秩序の消滅を憂えたといえよう（貝塚茂樹『中国の伝統と現代』一九七三年、参照）。朝鮮の儒者たちは清が明に替わつても好んで明の年号を使った。

李恒老はフランス艦隊が江華島に侵入すると国王に呼ばれ「辞同副承旨兼陳所懷疏」をあげた。ここにおいて朱子学的思想に基づいた抵抗の思想をかいま見ることができよう。彼は理主気客の主理二元論の立場に立つて、理は善と見なし気には善と不善があるとした。理の善と気の善が会えば「相融」であり天下は安定するが、気の不善と会えば

「相衝」天下は混乱するものであると考えた。そして朝鮮の主体保全の戦いは善で西洋は気でありその侵略は不善であるといつて「禦洋斥和論」を掲げ「死身取義」を唱えた。「餓死することはごく小さいことであり、失節することこそごく大きいことである」（拙著『韓国文化史』一九七九年、参照）。

一八七六年に日本によつて強要された日韓修好条規、江華島条約に抵抗した有名な崔益鉉の「五不可疏」（持斧伏闕和議疏）には李恒老の抵抗の思想に基づいた反日思想が展開されている。日本との開国は「禽獣との和好」であり、倭人は「洋服を着て洋砲を用い、洋船に乗る」から和洋一体であるというのであつた。倭も洋も同じ侵略者であるといつたわけである。

崔益鉉は一八九五年十二月の断髮令に抵抗して翌年一月に義兵を起こすのであるが、そのときの「吾頭可断、髮不可断」というのもまた儒学者としての抵抗であつた。彼が「身体髮膚 受之父母 不敢毀傷 孝之始也」（『孝経』）と叫んだのであるが、それは抵抗のレトリックというべきである。一八七三年彼の批判的な上疏文によつて十年間も続いた大院君の執政がそれこそ一夜にして崩れたことからして、われわれは儒学の伝統においては「ペンは剣よりも強し」といえるかもしれない。在野の尊敬される儒者のアピールに多くの儒者知識人が連帯し、これに民衆が合流することによつ

て政治的変革が起こるのである。これは韓国近現代史を彩つた政治的変革の図式であるといつてもいいすぎではない。

以上のように朱子学的儒学は革命思想、改革思想、抵抗思想を生み出してきた。韓末の道学者朴世和が日韓併合を聞いて「礼儀朝鮮」を書き残したように、それは単に亡国を嘆いたのではなく亡天下を憂えたことであつた。明の滅亡と清の支配によつて亡天下を憂えた朝鮮の儒学者たちは、朝鮮の滅亡によつてまさに亡天下が徹底的に到来するものと考えて戦つたといえよう。

やがて近代史のなかで儒教こそ「亡国の主体」と見なす傾向が特に日清戦争後決定的になつたといえるが、朱子学そのものではなくても儒教的エートスまたは丸山のいうガイステス・ハルトウング、精神態度は継承されたといえるであろう。革命的オブティミズムまたは丸山のいう「連統的思惟」「道学的合理主義、リゴリズムを内包せる自然主義」が発想の底音、基調音として続いたといえる。思考の枠組みは同じであつたが、それが含む内容は近代的な理念、即ち自由、平等、民主主義、人権、独立などに変つたといえよう。

現代における儒学の問題

現代の韓国において儒教的エートスを考えるとすれば、

その反霸道的王道政治の理念として少なくともつぎのような二つのことを、国民国家解体の時代に向けて考えることができるのではなからうか。

第一は文民統治の問題である。中国は多くの戦乱が続いたのち、紀元二世紀頃、漢の武帝によって統一され、その統治理念として儒教が採用された。「西洋中世や日本中世の封建制国家では政治は騎士や武士のような専門軍人の手によって行われた」が中国の王朝国家、いわゆる律令国家の政治は基本的には武人ではなく、儒教的教養を身につけた文人の手によって行われたわけである。

こうして中国は対外関係においてほとんど侵略することなく防衛的であった。そこで官吏の登用には「徳業が高く、節操のかたいものを第一として、学業は第二、法律の知識は第三、剛毅で胆略あるものを第四に分類」し「比類のない儒教国家」（貝塚茂樹『中国の歴史』上）を築きあげた。このようなことの現代的な意味を考えるべきときに来たのではなからうか。いまわれわれにとっては修身齐家と治国平天下を結ぶ「連続的思惟」が必要なものかもしれない。

第二は、日本の植民地下の朝鮮において一九一九年の三・一独立宣言に現れているような三国鼎立論である。朝鮮独立の論理としてつぎのようにいわれるのである。

含憤蓄怨の民を威力で拘束することはただ東洋の永久

な平和を保証する所以ではないばかりかこれによって東洋安全の主軸である4億万支那人の日本に対する危惧と猜疑を行けば行くほど濃厚にし、その結果東洋全局が共倒同亡の悲運を招くこと明かであり……

そのために日本は侵略の「邪路から出て東洋支持者としての重責」をまっとうしなければならぬというのであった。これがまさに「東洋平和を重要な一部とする世界平和人類幸福」に向かう道であると考えた。このような東アジアの日・中・朝の三国が鼎のように支え合うべきだという発想は、近代朝鮮の知識人が共有していた悲願であった。ここにおける三国同等の連帯の上に立つ東アジアの秩序という考えは文優位の儒教国として中国の周縁にあつて日本の脅威にさらされてきた韓国的発想であるといつていいであろう。それは中国即アジアの中華思想、アジア侵略のための日本中心の思想ではあまり見られないものであったのではなからうか。このことはいまも韓国人の悲願であり続けている。そのような発想は一世紀前の東アジアの近代においてあまりにも時期尚早であつたといつてもいいのかもしれない。