

朝鮮陽明学研究史に関する覚え書き

中 純 夫

序言

- ①鄭寅普『陽明学演論』1933年
- ②李能和「朝鮮儒界之陽明学派」1936年
- ③高橋亨「朝鮮の陽明学派」1953年
- ④阿部吉雄「朝鮮の陽明学」1971年
- ⑤蔡茂松「韓儒鄭霞谷研究」1978年
- ⑥呉鐘逸「陽明伝習録伝来考」1978年
- ⑦金吉煥『韓国陽明学研究』1981年
- ⑧尹南漢『朝鮮時代の陽明学研究』1982年
- ⑨劉明鍾『韓国の陽明学』1983年
- ⑩沈慶昊「恒斎李匡臣論」1997年
- ⑪中純夫「霞谷鄭齊斗緒論——朝鮮儒林における陽明学受容——」2000年
- ⑫林繼圭「朝鮮の陽明学史に関する研究」2001年
- ⑬中純夫「恒斎李匡臣緒論——初期江華学派における陽明学受容——」2001年
- ⑭中純夫「樗村沈鎔緒論——初期江華学派における霞谷学受容——」2003年
- ⑮呉震「鄭齊斗思想緒論——以無善無惡為中心——」2004年
- ⑯黄俊傑「鄭齊斗对『孟子』「浩然」章之解釈」2004年
- ⑰楊祖漢「鄭霞谷对王陽明哲学的理解」2004年
- ⑱中純夫「白下尹淳緒論——初期江華学派の研究——」2005年

附録 朝鮮陽明学研究史に関する文献目録

序言

1

本稿は今日に至るまでの朝鮮陽明学研究史の整理を試みたものである。

王守仁（号陽明，1472～1528）に始まる陽明学は，王守仁の晩年に当たる1521年にはつとに朝鮮に伝来している。従って朝鮮陽明学の歴史は，中国における陽明学史にはほぼ匹敵する長さを有して今日に至っているわけである。しかしながら周知のように，李朝時代の朝鮮においては朱子学的価値観が絶対的権威を以て社会を支配しており，陽明学はその伝来の当初から，ほぼ一貫して異端視され排斥され続けた。従って朝鮮近世思想史における陽明学の勢力は，圧倒的隆盛をほこった朱子学に比べれば，実に寥々たる存在に過ぎなかったのである。

そのような思想史上の位置づけを反映してか，少なくとも1970年代初頭頃まで，朝鮮陽明学に関する研究は，ごく少数の研究者によって散発的かつ概論的に扱われるに過ぎない，という状況にあった¹⁾。しかし1970年代後半以降，蔡茂松・呉鐘逸・金吉煥・尹南漢・劉明鍾らによる研究成果が次々と刊行され，朝鮮陽明学の研究は漸く活発化しかつ本格化するに至った。

そして近年，韓国における陽明学研究はめざましい進展状況を示しつつある。資料面では，影印標点韓国文集叢刊（全320冊，民族文化推進会，景仁文化社発行，1990年～2003年）の刊行により，朝鮮陽明学に関する多くの一次資料を誰もが容易に利用し得るようになった²⁾。1995年には韓国陽明学会が創立され，その機関誌『陽明学』は現在，第14号まで発行されている（創刊号，1997年11月，第14号，2005年7月）。2004年にはその韓国陽明学会の主催により，江華陽明学派国際学術大会が開催された（「江華陽明学派的定位与現代的意義」2004年10月15～16日，於江華島）³⁾。本稿末尾に附録として掲げた文献目録を一瞥しても，現在の韓国において朝鮮陽明学に関する研究成果が続々と刊行されつつあることがわかるだろう⁴⁾。

一方，日本では高橋亨や阿部吉雄による先駆的研究を除けば，その後はほとんど研究が断絶した状態にあった⁵⁾。筆者自身，朝鮮陽明学の研究成果を初めて公表したのは2000年であり，その研究歴はまだまだ浅い。従って韓国国内で近年続々と刊行されつつある夥しい研究成果を俯瞰し得る力量は，残念ながら現在の筆者にはない。

本来，このような研究史をまとめる際には，代表的な先行研究を遺漏なく取り上げ，かつそれ

(1) 松田弘1981年。

(2) 以下，本稿では韓国文集叢刊と略称する。

(3) 筆者も参加したこの学術大会では，鄭寅普の娘で前精神文化研究院教授の鄭良婉による「父蔭園の3人の師——学山，耕齋，蘭谷」と題する特別講演も行われた（学山は鄭寅杓，耕齋は李建昇，蘭谷は李建芳）。この講演の内容は韓国陽明学会『陽明学』第13号（2005年2月）に附録として掲載されている。なお2005年10月28～29日の両日にわたって，霞谷学をテーマとする第2回国際学術会議が同じく江華島で開催される予定である。

(4) 金世貞2004年。

(5) 高橋亨1953年，阿部吉雄1971年。

ぞれの所論や問題点をできるだけ簡潔に要領よく整理紹介することが望まれるであろう。本稿は、取り上げた先行研究の選定に多大の遺漏や偏向が有り得る点、また1編に対する論評が時として甚だ長大かつ冗漫に墮している点で、読者の便に供する研究史としての体裁を全く為していない。とりわけ韓国国内で発表された多くの研究成果に対する目配りが不十分な点は本稿最大の欠陥であるとともに、何よりも韓国の研究者の方々に対するこの上ない非礼でもある。そしてその原因はひとえに筆者の、韓国語能力も含めた力量不足にある。その点は深くお詫びしたい。

2

以下、朝鮮陽明学研究における今後の課題を、あらかじめとりまとめて提示してみたい。

(1) 陽明学及び陽明学関係資料の朝鮮伝来問題。陽明学の朝鮮初伝に関しては、呉鍾逸1978年に云う1521年説が今日における定説である。この時期に伝来した『伝習録』は、薛侃刊の初刊本（今本上巻に相当）である。周知のように王守仁が致良知説を提唱するのは49歳以降であり、その立場は『伝習録』では中巻において始めて明らかになる。それだけに、陽明学を批判するにせよ受容するにせよ、その人物がどういうテキストで陽明学に関する知識を入手していたのかは、まず以て検証しておくべき基礎的問題である（金吉煥1981年）。その意味で、『伝習録』の版本問題まで含めて、陽明学関係資料の朝鮮伝来状況を検証していくことは、なお今後に残された課題である。

(2) 鄭齊斗陽明学の評価問題。鄭齊斗は朝鮮において陽明学を本格的に受容した最初の人物である。それだけに鄭齊斗陽明学をどのように評価するかは、朝鮮陽明学研究の根幹に関わる問題であろう。現在、この問題に関する見解は、王守仁の思想を忠実に祖述したと見なす鄭寅普1933年と、程朱学との連係性において陽明学を捉えていたのだと見なす尹南漢1982年の二説に大別されるだろう。筆者自身の見解は鄭寅普に近いが（中純夫2000年）、今後さらなる検討が必要であろう。

(3) 資料の信憑性の問題。朱子学の絶対的権威が社会を支配していた李朝時代にあっては、当人もしくは門人や後世の門中が、陽明学信奉の事実を糊塗し隠蔽したことも十分に予想される。即ち今日に伝存する資料には詭辞粉飾や改竄刪去が施されているかも知れないのであって、文献資料の伝える内容が必ずしもありのままの史実ではない、という可能性に留意する必要がある。鄭寅普の所謂「第2類」（鄭寅普1933年）、李能和所見『霞谷集』における付箋の存在（李能和1936年）、鄭萬朝氏の所謂「陽朱陰王」（高橋亨1953年）、朴祥『訥齋集』における史実の歪曲（呉鍾逸1978年）等、全てこの問題に関わる事柄である。朝鮮陽明学研究において、今後も常に留意されるべき問題であろう。

(4) 新資料の発掘。前項とも関連するが、陽明学信奉に関わる文献が今もなお、世に知られることなく密かに門中に伝承されている可能性も十分に予想される。例えば李匡臣『先藁』は、近年になって新たに発見された門中本である（沈慶昊1997年）。門中本の発見といった事態は専ら韓国国内において期待される事柄であろうが、既にその存在が知られている別集についても、

異本における記述内容の異同等は、やはり新事実の発掘に結びつく可能性を持つ。上述の韓国文集叢刊や韓国歴代文集叢書（3000冊，景仁文化社）の刊行により，確かに我々は朝鮮本別集を容易に目撃し得るようになった。ただこうした通行本の出現によって安易にその通行本に依拠する結果，かえって異本への目配りを怠るようなことがあってはならないだろう。これは筆者自身に対する自戒でもある。いずれにせよ，今後発掘・発見される新資料の内容如何によっては，朝鮮陽明学史が大幅に書き改められる可能性も多分に存在するのである。

3

最後にいささか凡例めいた事柄を記しておく。

(1) 取り上げた論文や著書の表題のうち，ハングル表記を含むものについては日本語訳で示し，原題を括弧書きで注記する。それ以外は全て原題で示す。但し旧字体は新字体に改める。

(2) 記述言語については韓国語，中国語，日本語をそれぞれ〔韓文〕，〔中文〕，〔日文〕と表記し，表題の後ろに注記する。古代漢語（いわゆる漢文）で執筆されたものは〔中文（漢文）〕と表記する。

(3) 排列は原則として刊行年月の順による。

(4) 各論文・著書で引用された一次資料の典拠を示す際には，原則として韓国文集叢刊等の通行本に拠った。原著者の使用した底本が必ずしも通行本と同一であり得ないことは言うまでもない。これはあくまでも検索の便を考慮しての便宜的措置であることをお断りしておきたい。

①鄭寅普『陽明学演論』〔韓文〕

『東亜日報』1933年9～12月

1

鄭寅普（1892～？）の『陽明学演論』は朝鮮陽明学を取り扱った最初の本格的な研究書であり，朝鮮陽明学の研究史を語る際にも，常にその劈頭を飾る存在である。

本書はもともと『東亜日報』に1933年9月から12月にかけて66回にわたって連載されたものである。その後，『蒼園国学散稿』中の1編として刊行され（文教社，1955年），ついで三星文庫『陽明学演論』（三星文化財団，1972年）として単行本化され，現在は『蒼園鄭寅普全集』（全6冊，延世大学校出版部，1983年）の第2冊に収録されている⁶⁾。本稿ではこの全集所収本を使用した。また本書における頁数を注記する際も全集本による。

本書は1「論述の縁起」2「陽明学とは何か」3「陽明本伝」4「大学問，抜本塞源論」5「陽明門徒及び継起する諸賢」6「朝鮮陽明学派」7「後記」から成るが，本稿では以下，専ら

(6) 以上の書誌データは『蒼園鄭寅普全集』第1冊の巻末附録「年譜」による。

6「朝鮮陽明学派」を取り上げる⁷⁾。なお本書中において一次資料は全て韓国語訳の形で引用されているが、以下、本稿で一次資料を引く際には全て原典から直接引用する。

本書は「朝鮮には陽明学派がなかった。」「陽明学は、伝わると同時にある種の異端邪説のように扱われ、その本が机の上に置かれているだけでも、それを見た者は既にして（その本の所有者を）乱賊とみなし、その罪を責め立て討伐する準備を始めたのであった。」「朝鮮は晦庵学派のみである。」といった印象深い文章で始まっている（210頁）。このように朱子学の絶対的権威が確立し、陽明学派であることをあからさまに表明し難い状況下にあった朝鮮陽明学派を、鄭寅普は以下の3類に分類する（211頁）。

(1) 明らかな著書があるか、さもなければ、その言葉の中に明らかに証拠となり得るものがあって、外見上はわからなくとも、陽明学派とすることに疑問の余地のない人々。

(2) 陽明学を非難する言葉があるが、前後を総合してみれば、それは偽りの言葉（「詭辞」）であって、心中では陽明学を主張していたことを覆い隠し得ない人々。

(3) 陽明の学に一言半句も言及することなく、その信奉するものは朱子学であるが、しかし陽明を語ってはいなくとも、その平生の主張の根幹となっている精神を見れば、多言を要するまでもなく陽明学であることがわかる人々。

鄭寅普が具体的に挙げる人名は、(1)は崔鳴吉、張維、鄭齊斗、李匡臣、金沢秀、(2)は李匡師、李令翊、李忠翊、(3)は洪大容である。以下、鄭寅普の記述に従ってその概要を紹介するとともに、若干の問題点を指摘していきたい。

2

(1) 第1類

崔鳴吉（号暹川、1586～1647）と張維（号谿谷、1587～1638）を陽明学派と規定する上で鄭寅普が傍証としたのは、恐らく崔鳴吉の曾孫にあたる崔昌大（号昆侖、1669～1720）が執筆した次の一文であろう（220頁所引）。

公与谿谷、少時講学也、見陸王之書、悦其直指本体、刊落枝葉。両公皆深取之。公則中年、覺其學術之有疵、屢形於言論。完陵公稍長涉学、公嘗赴瀋道、遺完陵公書、備論陽明學術之病。谿谷至老、不改初見云⁸⁾。

これによれば、崔鳴吉と張維はともにその青年時代には陸王の学を好んだが、崔鳴吉は中年に至ってその欠陥に気づき、息子の崔後亮（完陵公）に対してその弊害を詳論するほどであったが、張維はその晩年に至るまで、陽明学信奉の立場を改めなかった、ということになる。

さて、崔鳴吉の陽明学信奉に関して鄭寅普が引用する一次資料は、以下の2つである。

(7) 『陽明学演論』は古風な語彙と文体とによって執筆されており、極めて難解であった。訳読に際しては財団法人禅文化研究所無給研究員の張華英氏の協力を得た。付記して謝意を表しておきたい。ただし本稿における引用や要約の適否の責任は全て中純夫にある。

(8) 『昆侖集』巻20「暹川公遺事」（韓国文集叢刊、冊183）

①陽明書云。心本為活物，久久守着，亦恐於心地上發病。此必見得親切，自家體驗分明，故其言如此。以陽明之高明，猶有是憂。況汝方處逆境，心事何能和泰如平人乎⁹⁾。

②人所罔覺，自心独知¹⁰⁾。

この2文を見れば，崔鳴吉が陽明良知学を伝承する者であったことは明らかである，と鄭寅普は述べている(213頁)。

鄭寅普の所謂第1類とは，陽明学派であることの根拠を文献資料中に明示し得る者であったはずで，そのような定義に照らす限り，崔鳴吉を第1類に分類することに対して，いささか疑念なしとしない。②について言えば，確かに王守仁はしばしば良知を独知と結びつけて説いてはいる¹¹⁾。しかしながら②に類する表現は，「慎独」の「独」字に対する朱熹の注等からも容易に敷衍され得るものであって，陽明学派としての明証とするには，やや根拠薄弱であろう¹²⁾。また①は確かに陽明学ないしは王守仁に対する肯定的評価を示唆するものではあるが，これのみではやはり孤証たるを免れないだろう¹³⁾。

ところで鄭寅普は崔鳴吉の伝記的事績の紹介にさらに多くの紙数を割き，むしろその生き方のうちに，陽明学派としての真面目を見出そうとしているかのようにも見受けられる。周知のように崔鳴吉は度重なる清軍の侵入侵略(丁卯胡乱1627年，丙子胡乱1636年)に際して率先して和議の交渉に当たり，国難を救った人物でもあった。当時，多くの人士は，夷狄たる清朝との講和は『春秋』の義に悖る行為であって抗戦こそが大義であると主張し，和議を批判した。しかし彼らもその実，清軍の圧倒的優位を目の当たりにして危惧恐懼を抱いており，内心では和議の成立を期待していながら，非難を畏れてそれを口に出すことができなかつたのである。彼らは内心では和議を幸いとしながら，外面では和議を非とする大言を吐き続けたのであって，そのような行動を取り得たのも，和議を望んでいるという内心は，己は知り得ても他人には知り得ないからであった(217頁)。

これに対して崔鳴吉は，当世の人々皆が説く大義を顧みないことはできても，自己の心が一人知る不安(=君父の危急，宗廟社稷の存亡)を自己欺瞞的に看過することはできなかつたのである(214頁)。いかに非難攻撃を受けようとも，彼の己むを容れざる純誠さは毛筋ほどもくじかれることはなかつたのであって，崔鳴吉は隠微なる自心の明察を，どうしても棄て去ることのできない人物であった(215頁)。

ここに云う隠微とは，言うまでもなく「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其独也。」(『中庸章句』第1章)を踏まえたものであり，鄭寅普によるこのような叙述は，先の「人所罔覺，自心独知。」

(9) 『暹川集』卷17「寄後亮書」(韓国文集叢刊，冊89)

(10) 『暹川集』卷17「復箴」全12章中の第6章

(11) 『王文成公全書』卷20「答人問良知二首」1「良知却是独知時，此知之外更無知。誰人不有良知在，知得良知却是誰。」『伝習録』下，117条「所謂人雖不知而已所独知者，此正是吾心良知処。」

(12) 「独者，人所不知而已所独知之地也。」(『大学章句』伝第6章朱注，及び『中庸章句』第1章朱注)

(13) 因みに「心本為活物，久久守着，亦恐於心地上發病。」という王守仁語の典拠は未詳。

とも響きあうものである。そして既成の権威や価値観に束縛されることなく、自らの内なる心の声にこそ耳を傾けよというのは、確かに良知心学の眼目ではある¹⁴⁾。その意味で、文献上に残された陽明学的言辞のみに依拠するのではなく、その人物の実地の生き方を通して陽明学派としての面貌を検証しようとする鄭寅普の手法は、一定の評価に値するだろう。

ただ崔鳴吉の行動を通して描き出されたその内面の心理とは、畢竟するに著者による推測の所産に過ぎず、このような手法には著者による思い入れが多分に投影されることは、言うまでもない¹⁵⁾。その意味で、「明らかな著書」または「明らかな証拠」という第1類の範疇に含めることに対しては、やはり疑念を抱かざるを得ない。もっとも鄭寅普に崔鳴吉という人物に対する多分の思い入れがあったのだとすれば、そのこと自体、鄭寅普の思想や『陽明学演論』執筆の同時代史的背景を検証する上で、興味深い問題ではある。

3

張維に関しては次の資料が挙げられている(218頁)。

陽明白沙、論者並称以禅学。白沙之学、誠有偏於静而流於寂者。若陽明良知之訓、其用功实地、專在於省察扩充、每以喜静厭動為学者之戒、与白沙之学絶不同。但所論窮理格物、与程朱頓異。此其所以別立門徑也¹⁶⁾。

また同じく『谿谷漫筆』から、中国の学術は多岐多様であるのに比して、我が国の学術は程朱学一色である、しかもそれは程朱学を尊重する世間の風潮にならって皆が口先で唱えうわべで尊んでいるに過ぎないのだ、という朝鮮学術界を痛烈に批判した有名な一節が紹介されている(220頁)¹⁷⁾。これらを根拠として張維は第1類に分類されている。

- (14) 『伝習録』巻中「答羅整菴少宰書」「夫学貴得之心。求之於心而非也、雖其言之出於孔子、不敢以為是也。而况其未及孔子者乎。求之於心而是也、雖其言之出於庸常、不敢以為非也。而况其出於孔子者乎。」「王文成公全書」巻21「答徐成之」第2書、壬午「夫君子之論学、要在得之於心。衆皆以為是、苟求之心而未会焉、未敢以為是也。衆皆以為非、苟求之心而有契焉、未敢以為非也。心也者、吾所得於天之理也。無間於天人、無分於古今、苟尽吾心以求焉、則不中不遠矣。学也者、求以尽吾心也。」
- (15) 但し、排和論者も内心では和議の成立を望んでいた、という点については、以下の記述が踏まえられている(217頁所引)「時虜兵屯平山、去江都百余里、而行朝守備寡弱、人情危懼。雖斥和者、外為大言、内實幸和議之成、而畏浮議、莫敢明言。独子謙遇事輒首發、無所顧避、卒以是被彈去。」(『谿谷集』附『谿谷漫筆』巻1、韓国文集叢刊、冊92)子謙は崔鳴吉の字。
- (16) 『谿谷集』附『谿谷漫筆』巻1。鄭寅普が韓国語訳で引用するのは「若陽明良知之訓」乃至「每以喜静厭動為学者之戒」の部分のみである。
- (17) 『谿谷漫筆』巻1「中国学術多岐。有正学焉、有禅学焉、有丹学焉、有学程朱者、学陸氏者、門徑不一。而我国則無論有識無識、挾筴読書者、皆称誦程朱、未聞有他学焉。豈我国士習、果賢於中国耶。曰、非然也。中国有学者、我国无学者。蓋中国人材志趣、頗不碌碌。時有有志之士、以実心向学。故随其所好、而所学不同。然往往各有実得。我国則不然。齷齪拘束、都無志氣、但聞程朱之学世所貴重、口道而貌尊之而已。不唯無所謂雜学者、亦何嘗有得於正学也。譬猶墾土播種、有秀有実、而後五穀与稗穉可別也。茫然赤地之上、孰為五穀、孰為稗穉者哉。」

なお、崔鳴吉は中年以降、陽明学批判に転じたが、張維は最後までその立場を改めなかった、という曾孫崔昌大による「遅川公遺事」の記事について、鄭寅普はこれを文字通りに受け止めるべきではないと考えている。崔昌大が「崔鳴吉は王学の徒ではなかった」と力説するのは禍を免れるための計略であって、そもそも崔昌大には崔鳴吉のように禍を引き受けるだけの力量もなかったのだ。では、なぜ崔鳴吉に関しては事実を隠蔽したのに、張維に関しては直言して憚らなかったのか。それは崔鳴吉と張維の置かれていた立場の相違による。張維は歴代国王から尊崇を受け、多大の権勢を有する人物であったから、その陽明学信奉を直言しても、禍になることはなかった。しかし崔鳴吉はそもそも『春秋』の大義に背く者として、世上の非難を浴びていた。そのような人物の末裔として、祖先の陽明学信奉を公言することはできなかったのだ、というのである(221頁)。

このような解釈が妥当か否かは別途検討を要する問題であるが、文献に残された記述を安易にそのまま史実として受け止めるべきではないというのは、ことに朝鮮陽明学派の資料に関する鄭寅普の持論であったと云ってよい。この問題は後に改めて考えたい。

4

鄭齊斗(号霞谷, 1649~1736)が陽明学を信奉した事実は今日では既に常識に属する事柄と言ってよく、彼を第1類に分類することの当否を改めて吟味する必要はないだろう。ここではむしろ、鄭寅普が鄭齊斗陽明学をどのように評価していたのかを確認しておきたい。

「朝鮮陽明学派としては、霞谷が第一類中でも最高の大宗である。」(221頁)「心齋(王艮)の直指を具えながら緒山(錢徳洪)の規矩を兼ね、龍溪(王畿)の超悟を具えながら念菴(羅洪先)の檢覈を合わせ持つのが霞谷なのであって、霞谷は単に朝鮮陽明学派の大宗であるばかりではない。」(222頁)

「天下の事物に向かってその理を窮究せよ」というのと“心こそが理である”というのとは晦庵・陽明の学問の分岐点であって、霞谷が晦庵に対して懐疑したのもここであり、陽明に対して契合したのもここである。」(225頁)

「今、霞谷の年譜を見ても、霞谷の一生の宗旨を知ることはできない。陽明学派であるというよりは、晦庵学を固守した者であるかのように糊塗されている。このことを以て見るならば、霞谷の学問がその家庭において伝承継承され得なかったことを知るだろう。」(223頁)

以上の引用からも明らかなように、鄭寅普は鄭齊斗の陽明学理解を、王門諸子それぞれの長所を兼ね備えたもの、即ち一辺に偏向することのない穏当至当なものとして、極めて高く評価している。また朱子学の格物致知解釈である即物窮理説を採るか否かが朱王の分岐点であって、この点に関して鄭齊斗は明確に王学の立場に立つ者であったこと、しかしそのような鄭齊斗の立場は「年譜」においては糊塗されるに至ったこと、等を指摘する。

ここに取えて鄭寅普による鄭齊斗評価を要約したのは、後に尹南漢によってこれらの諸点が明確に批判されることになるからである(尹南漢1982年, 後述)。鄭齊斗陽明学の特質を如何に把

握するかは朝鮮陽明学研究の根幹に関わる問題であるが、この問題はなお十分に解明されているとは言い難い。

なお鄭寅普は鄭齊斗の著作のテキストに関して「その著書は幸いに伝存するものの、草稿が存在するのみである。どの巻もどの巻も、ほとんど行ごとに幾重にも修改の迹がついており、いったいどれが初本でどれが改本なのかを見極める規準すら明らかではない。」と述べている(226頁)。鄭齊斗の項の末尾には「霞谷全書参照」との括弧書きが付されているから(227頁)、『陽明学演論』執筆に際して鄭寅普が使用したテキストはここに云う『霞谷全書』であろう¹⁸⁾。

鄭寅普所見本における「修改」が具体的にどのような性格のものであったのか、今となっては知るよしもないが、李能和所見本における付箋の存在とあわせて、興味深い事実だと言えるだろう(李能和1936年、後述)。

5

(2) 第2類

李匡師(号員嶠, 1705~1777)についてはまず李匡呂撰の「圓嶠先生墓誌」の一節が紹介される。

公於諸經四書, 多不能曲從先儒。尊事鄭霞谷先生, 而先生主王氏。公於王氏, 亦未契致良之說。平日精義異聞, 屢稱鄭先生。先生喪, 服麻会窆¹⁹⁾。

これに対して鄭寅普は次のように述べている。「霞谷平生の学問は陽明学であり、陽明学の一大關鍵は致良知説であって、この致良知説に対して心になかなかつたということであるならば、圓嶠と霞谷との関係は遙かに疎遠なものであったはずだ。それなのに(霞谷の死に際して)喪服を着たというのはどういうことなのか。しばしば(霞谷を)賞賛したというのも異常なことではないのだろうか。ましてや諸經・四書に対して先儒に曲從しなかった圓嶠として、霞谷に仕え、霞谷を賞賛し、霞谷のために喪服を着たのであるなら、それらの行為が漫然と為されたものではなかったことを、知り得るのではなからうか。」(232頁)このように鄭寅普は、李匡師が鄭齊斗を尊敬してこれに仕え、しばしば称賛し、その死に際して服喪したという事実に着目し、学問上の傾倒なくしてそれはあり得ないはずだと推測する。そして「公於王氏, 亦未契致良之說」は偽りの言葉(「詭辞」)であって、英祖乙亥(31年1755)以後の家庭における禍に連座し、南北に貶謫されながら後半生を過ごした李匡師の、禍を恐れて自ら欺いた言葉であることは疑いない、と断ずるのである(233頁)。

学問上の立場の相違を越えて、人格的な敬仰の念によって師弟が深い絆で結ばれるという可能

(18) 鄭寅普は『陽明学演論』発表の2年前に当たる1931年に「朝鮮古書解題」(全18編)を執筆しており、その中には「霞谷全書解題」も含まれている(『蒼園鄭寅普全集』冊2「朝鮮古書解題」)。この鄭寅普所見本(尹南漢の分類ではF本)は既に散逸しており、尹南漢も目撃していない(尹南漢1982年、頁232)。

(19) 『圓嶠集』巻末「圓嶠先生墓誌」(韓国文集叢刊, 冊221)

性は、一概には否定できないだろう。その意味で鄭寅普の推測がいささか武断に過ぎる面の有ることは否めない。ただ、先の李匡呂撰「圓嶠先生墓誌」の一節は、李匡呂『李參奉集』所収では「公於諸經四書，多不能曲從先儒。尊事鄭霞谷先生。平日精義異聞，屢稱鄭先生。先生喪，為服麻会窆。」に作っており、鄭齊斗及び李匡師と王学との関わりに関する部分が丸ごと脱落している²⁰⁾。それが編者による意図的な刪去によるものなのか否か、即断はできないものの、このような事例を目の当たりにすれば、詭辞・糊塗・粉飾・刪去等々の可能性もあながち否定できないとの感を抱かざるを得ない²¹⁾。

6

李令翊（号信齋，1738～1780）は李匡師の子であり、また李忠翊（号椒園，1744～1816）とは再従兄弟の間柄である。李令翊及び李忠翊と陽明学の関わりに関してまず注目すべきは、以下の資料である（234頁所引）。これは李忠翊が執筆した李令翊の伝記の一節であり、文中の「先生」は李令翊を指す。

忠翊嘗喜王氏致良知之說。先生曰。王氏之学，浮高染禪，須学晦庵為正。忠翊久而後信其然。…先生謂大学格物即指物有本末，而致知者致知所先後之知也。忠翊謂格物致知即誠意之方，而若以物有本末之物，知所先後之知，指為格物致知之物与知，則文義未協。竟未相合。而同謂古本無錯脱，同謂一篇專言本末先後，而知所先後為其要，則亦未為不同也²²⁾。

冒頭の一節によれば、李忠翊は一時期、王氏致良知の説に傾倒したが、後には李令翊の忠告を受け入れてその立場を改めた、また李令翊は当初から陽明学に対しては批判的であり、朱子学を信奉する人物であった、ということになる。しかし、それは事実ではあるまいと鄭寅普は考える。格物致知は誠意の方途であるという李忠翊の説は、まさに陽明学の立場からの解釈であるし、また「物=物有本末之物」「知=知所先後之知」という李令翊の解釈も、王艮（号心齋）の説に類似するものであって、いずれも朱子学の立場ではない。また『大学』一篇の要諦を「知所先後」にありとする点で両者の見解は一致を見たと言うが、これも朱子学の解釈ではあり得ない。これらの点を考え合わせれば、李令翊が李忠翊の王学信奉を戒めたというのも、李忠翊が後にその戒めを受け入れたというのも、全て偽りの言葉（「詭辞」）である。これらは全て禍を恐れて自ら偽りを述べたものなのである（235頁）。

この鄭寅普の論定はおおむね妥当であろうと思われる。格物致知の実践を通して誠意の実現を図ろうとするのは確かに陽明学の立場に他ならないし、また李令翊の格物解釈は確かにいわゆる

(20) 『李參奉集』卷3「圓嶠先生墓誌」（韓国文集叢刊，冊237）

(21) 因みに『李參奉集』は純祖5年（1805）初刊木版本である。一方『圓嶠集』は序跋刊記の類を欠き、影印標点に際して付された巻首凡例にも「転写経緯が不分明な写本である」と記されるのみである。

(22) 『椒園遺藁』冊2「従祖兄信齋先生家伝」（韓国文集叢刊，255冊）

淮南格物説を思わせるものである²³⁾。

7

(3) 第3類

第3類として鄭寅普が挙げるのは洪大容(号湛軒, 1731~1783)であり、そこで取り上げられるのは有名な「鑿山問答」である。「鑿山問答」は虚子と実翁という架空の登場人物の対話によって構成される。

虚子曰。崇周孔之業，習程朱之言，扶正学斥邪説，仁以救世，哲以保身。此儒門所謂賢者也。実翁昂然而笑曰。吾固知爾有道術之惑。嗚呼悲哉。道術之亡久矣。孔子之喪，諸子乱之，朱門之末，諸儒汨之。崇其業而忘其真，習其言而失其意。正学之扶，実由矜心。邪説之斥，実由勝心。救世之仁，実由権心。保身之哲，実由利心。四心相仍，真意日亡。天下滔滔，日趨於虚²⁴⁾。

これについて鄭寅普は以下のように述べている。「心術の隱微なる内面から実地の工夫を下さなくては、この虚仮の病弊を救い得ないのだという苦衷が言外に現れ出ており、たとえ一言半句も陽明学に対する言及がなくとも、(洪大容のこの語が)学を心外に求めることによって虚仮がそこに粉飾されることを指摘したものであることは、仔細に検討するまでもなく明らかである。」(236頁)

8

以上、「朝鮮陽明学派」の内容を概観した。本書の最大の特色は、第2類という範疇を立てている点に存する。これは、朝鮮陽明学派に関する文献資料には往々にして詭辞が含まれており、従って文献資料の記述をそのまま文字通りに受け止めると事実を見誤る危険性がある、との警鐘として受け止めるべきであろう。このような警鐘は文献学一般に広く妥当するものではあるが、朱子学の絶対的權威が一元的に社会を支配した李朝時代の特異な思想状況を考慮に入れるならば、事は、朝鮮陽明学史研究に関わる固有の問題としても認識されねばならないだろう。

文献に記述されていない事実を浮かび上がらせる、あるいは文献上の所説を覆して新事実を提示するというのは、決して容易な作業ではないし、また安易に為されるべきものでもない。一步

- (23) 『王文成公全書』卷7「大学古本序」「大学之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。…然非即其事而格之，則亦無以致其知。故致知者，誠意之本也。格物者，致知之実也。」『王心齋先生全集』卷3，語録下，3条「格物之物，即物有本末之物。」王良の著作の朝鮮初伝時期についてはつまびらかにしないが、丁若鏞(1762~1836)が1815年に執筆した「大学公議」には「王心齋語録曰。格物者，格其物有本末之物。致知者，致其知所先後之知。…鏞案，心齋之説，明白如此。世猶以姚江之学而非之，有公論乎。」との記述がある。『興猶堂全書』第2集，卷1(韓国文集叢刊，冊282)。
- (24) 『湛軒書』内集，卷4「鑿山問答」(韓国文集叢刊，冊248)。鄭寅普が韓国語訳で引用するのは「正学之扶，実由矜心」以下の部分である(236頁)。

誤れば、単なる予断や憶測に陥ってしまうからである。その点で想起すべきは、鄭寅普自身が「陽朱陰王」を家学とする少論の東萊鄭氏の末裔に位置を占めていたという事実である（高橋亨1953年の項、後述）。陽明学派であることを代々韜晦隠蔽せざるを得なかった、という家系に鄭寅普自身が身を置いていたのだとすれば、その韜晦隠蔽に関わる詭辞をそれと見抜く独得の眼力嗅覚のようなものが自ずとその身に具わっていたのではあるまいか、と想像されるのである。そしてそのような眼力嗅覚は、我々今日の研究者には到底望むべくもないものであろう。そのことを踏まえて改めて鄭寅普の所説に耳を傾けるならば、崔鳴吉の思想的転向を記した崔昌大の記述を計略であると断定し、また李匡師、李令翊、李忠翊を第2類に分類するその判断が、傾聴に値する発言としての重みを以て我々に迫ってくるのを感じざるを得ないのである。

もとより我々はそのような眼力嗅覚を過大に評価すべきではない。鄭寅普の業績も、実証的研究による批判にさらされねばならないことは、言うまでもない。とはいえ、『陽明学演論』は朝鮮陽明学研究史上の古典としての価値を持つのみならず、特異な思想状況下に発達を遂げた朝鮮陽明学派の最後の生き証人の肉声として、今後とも不断に検討検証されるべき著作であろう。

②李能和「朝鮮儒界之陽明学派」〔中文（漢文）〕

『青丘学叢』第25号，青丘学会，1936年8月

1

李能和（1869～1943）の論文は『青丘学叢』誌上に掲載されたものであり、古代漢語（いわゆる漢文）で書かれている。韓国が日本の統治下にあった1930年、京城帝国大学、朝鮮総督府、朝鮮総督府朝鮮史編修会のメンバーを中心として、青丘学会が創設された。青丘学会は朝鮮・満州を中心とした極東文化の研究と普及とを目的として組織されたものであり、その季刊雑誌が『青丘学叢』である²⁵⁾。本書巻頭の序文によれば、李能和は稲葉岩吉、小田省吾らの慫慂に応じて、この論文を執筆したという。後に紹介する高橋亨論文はこの李能和論文に拠るところが多く、また阿部吉雄論文も本論文を参照している。このように李能和論文は、日本における朝鮮陽明学研究にあっても基盤的役割を果たしたものである。

因みに稲葉岩吉（朝鮮総督府修史官）、小田省吾（京城帝国大学教授）、高橋亨（京城帝国大学教授）、李能和（朝鮮総督府編修官）は、いずれも青丘学会創設以来の評議員である（括弧内の肩書きは1930年当時²⁶⁾）。

李能和はまず、李滉（号退溪，1501～1570）による陸王学批判（「伝習録論弁」「白沙詩教伝習録抄伝因書其後」²⁷⁾）、李滉門下である柳成龍（号西厓，1542～1607）による陽明学批判（「知

(25) 中村栄孝「青丘学会の創立」（『青丘学叢』第1号，彙報，1930年）

(26) 「青丘学会会則」（『青丘学叢』第1号，彙報，1930年）

(27) 『退溪集』卷41（韓国文集叢刊，30冊）

行合一説」「王陽明以良知為学」²⁸⁾から説き起こしている。柳成龍に関しては、赴燕使として北京に赴き、太学で諸生と対面した際のエピソードが紹介されている。「当代儒家の誰を尊ぶか。」という柳成龍の問に対して、諸生は陳献章（号白沙，1428～1500）と王守仁の名を以て答えた。そこで柳成龍は陳・王の学術を厳しく批判し、逆に薛瑄（号敬軒，1389～1464）を推奨した、というものである²⁹⁾。

この柳成龍のケースに加えて、李能和は壬辰倭乱（1592年＝文録の役）、丁酉再乱（1597年＝慶長の役）当時の中朝人士の交渉に際し、明人が陸王学を尊重するのに対して朝鮮人士側は朱子学尊崇の立場を堅持する、という対照を示す事例を3件挙げている。（1）経略朝鮮宋応昌と李廷龜（号月沙，1564～1635）、李廷龜「大学講語」（上）1593年³⁰⁾、（2）経略賛画袁黄と成渾（号牛溪，1535～1598）、牛溪「答皇朝兵部主事袁黄書」1593年³¹⁾、（3）經理朝鮮軍務萬世徳と尹根壽（号月汀，1537～1616）、尹根壽「文廟從祀議」1600年頃³²⁾。うち3例目は、明朝の現行制度にならって文廟（孔子廟）に陸九淵や王守仁を從祀すべしという萬世徳の意見に対し、尹根壽がこれに反対して陸王学批判を展開する、という内容である³³⁾。これらの事例は、朱子学発祥の地である中国以上に純粹かつ絶对的に朱子学を尊崇しようとする朝鮮朝社会の風気を示すものであり、注目される。

以上は陽明学が朝鮮伝来の当初から専ら批判にさらされてきた状況を物語るものであるが、朝鮮における最初の陽明学受容者として、李能和は南彦経と李瑤を挙げている。『宣祖実録』宣祖27年7月癸巳の条には李瑤と宣祖、柳成龍と宣祖の問答が収められているが、李瑤の言葉に「王守仁之書、亦嘗喜見矣。」「臣嘗見陽明及象山書、臣之心以為好矣。」とあり、また柳成龍の李瑤評に「其学尊信南彦経矣。」「今人学於彦経者、亦多尚陽明矣。」とあるのがその論拠となっている。

2

李瑤に次ぐ陽明学信奉者として張維、崔鳴吉の名が挙げられているが、本論文において最大の紙数が割かれるのは鄭齊斗である。言うまでもなく、鄭齊斗は朝鮮における最初の本格的な陽明学受容者である。鄭齊斗は崔錫鼎（号明谷，1646～1715）、朴世采（号南溪，1631～1695）、尹

(28) 『西厓集』卷15（韓国文集叢刊，52冊）

(29) 『西厓集』「年譜」卷1，穆宗3年己巳（1569）28歳10月条。「年譜」卷3，附録「行状」（韓国文集叢刊，52冊）

(30) 『月沙集』卷19（韓国文集叢刊，69冊）

(31) 『牛溪集』「年譜」万曆21年癸巳59歳正月条（韓国文集叢刊，43冊）

(32) 『月汀集』卷4（韓国文集叢刊，47冊）

(33) 『李朝実録』宣祖33年3月辛酉条等参照。因みに中国において陸九淵は嘉靖9年（1530）、王守仁は万曆12年（1584）に孔子廟に從祀されている。『明史』卷50「至聖先師孔子廟祀」なお中国及び朝鮮における陸王の文廟從祀問題については拙稿「王守仁の文廟從祀問題をめぐって——中国と朝鮮における異学観の比較——」（奥崎裕司編『明清はいかなる時代であったか——思想史論集』汲古書院，2006年刊行予定）を参照。

拯（号明齋，1629～1714），閔以升（号誠齋，1649～1598）らに書翰を通して自らの陽明学信奉を告白表明し，彼らから等しく激しい論難忠告を受けている。ここに引かれた往復書簡を通覧すれば，鄭齊斗の陽明学信奉の内実と，それに対する圧倒的に厳しい風当たり，即ち朱子学を是とし王学を非とする当時一般の風潮をうかがい知ることができるだろう³⁴⁾。

なお，李能和の使用した『霞谷集』は，「十年前」（1926年）に李觀宰の紹介で目睹した草稿本40余冊であるが，そのうちの「存言」上中下には，その欄外に「陽明説当刪去」との付箋が貼られており，そのような事例は一二にとどまらなかったという。李能和は，恐らく後世に『霞谷集』を検閲した者が陽明学説に関わる部分を刪去しようとしたのであろう，と述べている。李能和所見の『霞谷集』は現在は逸亡しているが³⁵⁾，朝鮮における陽明学関連資料の伝存問題を考える上で極めて示唆的な事例であると言えるだろう。

最後に，鄭齊斗以降の朝鮮陽明学の伝承に関する李能和の言葉を引いておきたい。「余聞之，霞谷王学之系統，伝于其同色之江華李氏家。」「吾聞江華李建昌氏家庭，世治陽明学，蓋伝自霞谷者也。霞谷嘗居江華，亦系同党矣，故伝授之者歟。」李建昌（号寧齋，1852～1898）はいわゆる江華学派の一人に数えられる人物である。「吾聞」という表現には，江華島に鄭齊斗以来の陽明学の学脈が伝承されているという認識が存在した当時の状況を伝えるものであり，注目に値する。

巻頭の序文において李能和は，陽明学派に関する史料を読者に提供するため，原文引用に際しては敢えて摘録せずに全文を収録した，と述べている。本論文は朝鮮陽明学に関する基本資料が豊富に収載されており，今日においてもなお，この分野における基礎的研究としての地位を失わないであろう。因みに本論文には先行研究に対する言及が全くなく，李能和が『陽明学演論』を参照したか否かは不明である。

③高橋亨「朝鮮の陽明学派」〔日文〕

『朝鮮学報』第4輯，朝鮮学会，1953年3月

1

本論文は「1，陽明学の朝鮮伝来」「2，李退溪の陽明学排斥」「3，陽明学派の樹立」の3章から成る。巻頭に李能和1936年への言及紹介があり，内容的にも李能和論文に依拠した部分が少なくない。因みに，後に『蒼園国学散稿』（文教社，1955年）に対する書評で『陽明学演論』を取り挙げた高橋も（注43参照），本論文中では鄭寅普に対して全く言及するところがない。

1章では南彦経と李瑢を朝鮮における最初の陽明学信奉者とする李能和説を紹介した上で，陽

(34) 鄭齊斗『霞谷集』（韓国文集叢刊，160冊），崔錫鼎『明谷集』（同，153～154冊），朴世采『南溪集』（同，138～142冊），尹拯『明齋遺稿』（同，135～136冊）。

(35) 尹南漢1982年。李能和所見本40余冊は，尹南漢の分類ではE本。因みに韓国文集叢刊本『霞谷集』の底本は国立中央図書館蔵の22巻本（尹南漢の分類ではA本）。

明学の朝鮮伝来時期を確定する上での重要資料として、柳成龍「書陽明集後」(宣祖26年1593, 52歳)³⁶⁾に注目する。柳成龍は同書中において、17歳の時(明宗13年, 1558), 謝恩使の将来した陽明集を入手したことを回想している(注59参照)。高橋は、当時(明宗13年=嘉靖37年)陽明学は中国で盛行しており、この時期に燕行使臣が陽明集を購入し朝鮮に将来したのも至極もつともなことである、と述べている。

2章では李滉(退溪)の陽明学批判の論点に触れて、内容的に特に創見に富むものではなく、むしろ陳建(1497~1567)『学蔀通弁』(1548年序)の所論にはほぼ合致すること、ただし恐らく李滉は当時『学蔀通弁』を目睹しておらず、その陽明学批判は李滉独自の見識によるものであろう、と述べている点が注目される³⁷⁾。

3章は鄭齊斗の出現を以て朝鮮における陽明学派の樹立と見なす立場から、専ら鄭齊斗に筆が割かれている。高橋は昭和10年(1935)、鄭齊斗の子孫に伝存家蔵された霞谷集を目睹してこれを謄写、京城大学の図書館に架蔵した、と述べている。因みに尹南漢によれば、ここに云う子孫とは鄭齊斗7世の孫に当たる鄭啓燮(1876~?)であり、この京城大学本は現在(尹南漢の当時)、ソウル大学に所蔵されている、そしてソウル大学蔵本には鄭啓燮による後記が付されている、という³⁸⁾。

高橋は『霞谷集』所収の「年譜」により、鄭齊斗の事跡を比較的詳しく記述し、また李能和同様、知友との往復書翰に即して鄭齊斗の陽明学信奉、陽明学理解、および知友による陽明学批判と鄭齊斗への苦言忠告、などを紹介。さらに英祖2年7月、成均館祭酒の要職にあった鄭齊斗(時に78歳)が、その陽明学信奉を理由として、司憲府持平李廷樸によって弾劾されたことを、『英祖実録』の引用によって紹介し³⁹⁾、その背景の要因として老論と少論の対立を示唆している。

因みに鄭齊斗の陽明学信奉をたしなめた朴世采(南溪)には「王陽明学弁」(辛未1691年、朴世采61歳、鄭齊斗43歳)という一文の有ることが紹介されている。1「古本大学」2「大学問」3「致良知」4「朱子晩年定論」の4項目から成り、鄭齊斗との往復書簡同様、当時の朝鮮朝人士の陽明学観を示すまとまった著述として、検討に値するであろう⁴⁰⁾。

(36) 『西厓集』巻18(韓国文集叢刊, 52冊)

(37) 『学蔀通弁』の朝鮮伝来時期については、柳希春『眉巖日記草』の「語及王守仁。自聖無忌, 詆訾朱子。中国好怪者, 從而和之。陳建著学蔀通弁, 此実闢異端之正論, 宜令校書館開板。又於湖嶺亦然。」が引かれている(135頁)。ただし高橋がこれを宣祖4年辛未(1570)3月17日条とするのは、宣祖6年癸酉(1573)3月17日条の誤りである(国学資料院『眉巖日記草』第3冊)。1573年は李滉の没後3年に当たる。因みに『眉巖日記草』全5冊(1567~1577年)には陽明学関係の書物に対する言及は見あたらないようである。藤本幸夫「眉巖過眼書録」(『富山大学人文学部紀要』第7号, 1983年)

(38) ソウル大学本11冊(B本), 尹南漢1982年, 頁232, 234。京城帝国大学は1946年, ソウル大学と改称された。従って京城帝国大学の蔵書は基本的にソウル大学に引き継がれることになった。森田芳夫「韓国における主要図書館および蔵書目録」(『朝鮮学報』第116輯, 1985年)

(39) 『英祖実録』英祖2年7月己酉19日。なお『承政院日記』同年月日の条にはこの弾劾事件に関するより詳細な記述がある。中純夫2000年。

(40) 『南溪集』巻59(韓国文集叢刊, 140冊)

2

李能和同様、高橋も鄭齊斗以降の学統に触れる。まず鄭齊斗の従遊として李匡師（号圓嶠，1705～1777）、李匡呂（号月巖，1720～1783）、李忠翊（号椒園，1744～1816）らの名を挙げる。

このうち李忠翊については「椒園遺稿乾坤二冊あり、昭和十二年（1937）五月、始めて其家の秘笈から出され、之を翻読することを得た。乾冊は詩集で坤冊は文集である。」と述べている。韓国文集叢刊255冊所収の『椒園遺藁』（1805年初刊木版本）も2冊本（不分巻）であり、恐らく高橋が目撃したのもこれと同本であろう。既に触れたように、高橋が『霞谷集』を目撃謄写したのが昭和10年（1935）。実はこの当時、高橋が中心となって朝鮮陽明学関係の資料が収集されていたのである⁴¹⁾。

さて、高橋も李忠翊の「従祖兄信齋先生家伝」（『椒園遺藁』冊2）の次の一節に注目する。「忠翊嘗喜王氏致良知之説。先生曰。王氏之学、浮高染禅、須学晦庵為正。忠翊久而後信其然。」鄭寅普が詭辞と断じた部分である。そして高橋もまた、この記述は信じることができないという（154頁）。

高橋がそのように判断するのは、李忠翊以来代々傳承されてきたその家学に鑑みてのことであった。高橋は李忠翊—勉伯—是遠—象学—建昌という家系を示した上で、李建昌を始めとする江華李氏の家学は朱子学ではなかった、と断ずる。そしてその論拠として、鄭萬朝の証言を引く。鄭萬朝（号茂亭，1858～1936）は東萊鄭氏の正系であり、その長女が李建昌の子息に嫁した、という間柄である。そして高橋と鄭萬朝はともに朝鮮古書解題事業に携わり、経学院、京城帝大における同僚であり、35年来の知己であるという⁴²⁾。その鄭萬朝は、朝鮮の儒学は朱子学単一色で物足りなく覚える、と述べた高橋亨に対し、「朝鮮は朱子学が国学であるから士流の家学も表面は朱子学だが、内実は必ずしも朱子学一色ではない、現に東萊（慶尚道）鄭氏のわが家も、全州（全羅道）李氏の寧齋（李建昌）の家でも、その真に奉ずる所は陽明学である。陽朱陰王が我等少論士家の家学である。この点を熟知して朝鮮の儒書を読まねばならない。」と答えたという（155頁）。少論の陽朱陰王云々の真偽については、もとより別途検証せねばならないだろう。しかしながら『陽明学演論』の著者であり朝鮮陽明学研究の先駆者である鄭寅普がこの鄭萬朝の次排行に当たり東萊鄭氏の末裔に他ならない事実を想起する時、鄭萬朝の談話はにわかに真実味を

(41) 尹南漢1982年によれば、高橋亨所見『霞谷集』（=ソウル大学本=B本）に付された鄭啓燮の後記の記載から、高橋が主管して筆写させた陽明関係史料は、主に李建芳所蔵本を借覧して浄書した後に鄭啓燮が校正したものであることがわかる、という（234頁注14）。因みに江華学派の一人である沈鎔の『樗村遺稿』は、昭和13年（1938）、李建芳家蔵写本を朝鮮総督府中枢院において謄写したものである（韓国文集叢刊，207～208冊，巻首凡例参照）。また中純夫2003年参照。

(42) 「高橋亨先生年譜略」（『朝鮮学報』第48輯，1968年）によれば、高橋亨は1911年、鄭萬朝や草場謹三郎とともに奎章閣図書を調査して「朝鮮図書解題」を作成している。また先にも引いた「青丘学会会則」の評議員名簿に鄭萬朝も名を連ね、「経学院大提学，明倫学院総裁」との肩書きが記されている（『青丘学叢』第1号，彙報，1930年）。

帯びるものとして受け止められるのである⁴³⁾。

いずれにせよこの陽朱陰王の指摘は、鄭寅普のいわゆる「詭辞」の問題や、李能和所見「存言」における陽明説刪去の問題等と併せて、今日に伝わる文献資料に現れた事実だけが真実ではない可能性のあることを示唆するものであり、朝鮮陽明学の研究において常に留意しておくべき事柄であろう。

3

なお本稿の主題からはそれるが、一言附言しておきたい。高橋亨はその著『朝鮮人』(1921年)や『李朝仏教』(1929年)において、朝鮮思想の特色として「固着性」と「従属性」「非独立性」を指摘した。「固着性とは一度或る思想を受容して己れが思想となせば、其後如何に新しき他の思想に接することあるも決して動揺せず、依然旧思想に固着するを謂ふなり。非独立性とは支那思想の外独自の創造的思想を発生せることなきを謂ふなり。されば朝鮮の儒学と云ふも実は朱子の学なり。朝鮮儒学史は即朱子学派の歴史に外ならず。」⁴⁴⁾「約七百年間朱子学の理氣二原理の学説に満足し之に盲従して他に合理的哲学なしと信ぜり。朝鮮の哲学には進歩なく發達なし、初より化石せり。」⁴⁵⁾

このような高橋の見地は「韓国思想不在論」を説くものとして、韓国の研究者からつとに批判を受けて来た⁴⁶⁾。また近年は、植民地期の日本人学者による朝鮮研究のあり方を検証するという問題意識のもとに、高橋を対象とする研究が日本でも発表されつつある⁴⁷⁾。

朱子学の権威を絶対化し朱子学に非ざるものを徹底的に排撃するという風潮が中国以上に苛烈であったことは事実だし、少なくとも明清交替(=華夷変態)に至るまで、事大慕華が朝鮮知識人のメンタリティの基調を為していたこともまた事実であろう。その限り、「固着性」と「従属性」が朝鮮近世思想史の一側面であったことは否定しない。しかしながら「化石」云々の表現に端的に見られるように、当時の高橋の言辞にはあからさまな偏見と差別意識が露呈していること

(43) 『蒼園鄭寅普全集』第1冊(延世大学校出版部, 1983年)附録所収の「年譜」冒頭によれば、鄭寅普の生父は東萊鄭閔朝(1856~1926), 伯父(養父)は鄭黙朝(?~1866), 叔父は鄭信朝である。なお高橋亨は『蒼園国学散稿』(文教社, 1955年, その第4編が「陽明学演論」)に対する書評において、「著者鄭寅普蒼園は東萊鄭氏, 茂亭鄭萬朝の次排行にあたる。」「蒼園の家東萊鄭氏は, 私が曩に朝鮮学報第四輯に載せた「朝鮮の陽明学派」に於て, 彼の同族の先輩茂亭鄭萬朝氏の直話に述べた如く, 内証の家学は陽明学であった。彼が此家に生れて此論をなすも洵に宜なりと思はれる。」と述べている。『朝鮮学報』第12輯, 1958年)

(44) 『李朝仏教』「朝鮮思想史体系緒言」頁13(国書刊行会, 1973年)。原文の片仮名を平仮名に改める。

(45) 『朝鮮人』頁10(朝鮮総督府学務局, 1921年)。

(46) 崔英成『韓国儒学思想史』(全5巻, 亜細亜文化社, 1997年)の第5巻, 近・現代編の第3章第4節中には「御用学者高橋亨の活動と韓国儒教観」の項目が立てられている。

(47) 権純哲「高橋亨の朝鮮思想史研究」(『埼玉大学紀要』第33巻第1号, 埼玉大学教養学部, 1997年), 川瀬貴也「植民地期朝鮮における朝鮮仏教観—高橋亨を中心に」(『大巡思想論叢』第17輯, 2004年)。韓国人研究者による高橋亨批判については権純哲論文の注5を参照。

もまた否定できない。そこには「宗主国」「文明国」としての日本が朝鮮を指導し日本に同化させようとする「植民者」意識が、確かに存在するだろう⁴⁸⁾。

朝鮮儒学が朱子学一色でなかったことは、高橋自身が本論文において検証したところである。高橋を主幹とする朝鮮陽明学関係の資料収集作業はおそくとも昭和10年(1935)には始まっているし、また鄭萬朝(1936年没⁴⁹⁾)から少論における陽朱陰王について話を聞いたのも当然1936年以前のこと、そして李能和論文の公刊も同じく1936年である。少なくともその当時、高橋が朝鮮陽明学派の存在を既に明確に認識し始めていたことは間違いない。しかしながら本論文が発表されたのは日本の植民地支配が終わってから8年後の1953年であり、『朝鮮人』や『李朝仏教』の執筆からは20~30年の歳月が経っている。旧著における朝鮮儒学観を自ら大幅に訂正するには、それだけの歳月を要したということであろうか。いずれにせよ今後、高橋亨の思想を研究対象とする際には、その変容の側面も含めて考察が為されるべきであろう。

④阿部吉雄「朝鮮の陽明学」〔日文〕

陽明学大系第1巻『陽明学入門』明德出版社, 1971年9月

本論文は1「まえがき」2「陽明学の伝来と李退溪の陸王学排撃」3「張谿谷と崔遲川の陽明学愛好」4「陽明学の樹立—鄭霞谷とその門流」5「むすび」から成る。日本人によるこの分野の研究論文としては高橋亨以来の2本目ということになる。「まえがき」によれば阿部は本論文執筆に際して『霞谷集』を目睹し得ておらず、李能和及び高橋亨の論文を主要参考資料とし、鄭寅普『舊園国学散藁』(文教社, 1955年)を参酌し、「これに若干の私見を加えて概述するより方法がなかった。」と述べている。実際に本論文は、ほとんど李能和1936年と高橋亨1953年の内容を踏襲紹介したに過ぎないものである(崔鳴吉の伝記的事績を紹介する箇所には『陽明学演論』を参照したと思われる記述がある)。

『日本朱子学と朝鮮』(東京大学出版会, 1965年)という大著のある阿部吉雄にして、一次資料に直接依拠しての論述をほとんどなし得ていないということは、朝鮮陽明学の研究が資料的に極めて困難であった当時の日本の状況を端的に物語っている、という言い方もできるだろう⁵⁰⁾。日本におけるこの分野の研究が、高橋亨1953年を唯一の古典的研究として、それに続く成果が近年に至るまでほぼ断絶していたのも、そのような情況と決して無縁ではないだろう。

(48) 前掲川瀬貴也論文, 頁159, 168。

(49) 『青丘学叢』第24号(1936年)の彙報に「評議員鄭萬朝氏の訃」(小田省吾)を収め、1936年1月8日の逝去を報ずるとともに、子息鄭寅書撰の「鄭萬朝小伝」(漢文)を附載している。

(50) 例えば阿部吉雄は柳希春が『学蔀通弁』の開版を宣祖に進言したのは李滉没の翌年(1571年)であるとして典拠に『眉巖日記』を挙げるが(412頁)、これは恐らくは高橋亨の誤りをほぼそのまま踏襲したものであって、阿部は『眉巖日記草』に直接当たっていないことがわかる。注37参照。

⑤蔡茂松「韓儒鄭霞谷研究」〔中文〕

『歴史学報』第5号，国立成功大学歴史学系編，1978年7月

1

本論文は、鄭齊斗陽明学に対するはじめての本格的な思想研究として高く評価されてきたものである⁵¹⁾。1「緒言」2「霞谷对王学之理解」3「霞谷对四書之見解」4「存言所顯霞谷之思想」5「結言」から成る。結言は11項目から成る箇条書きである。

2では良知の体用一源的把握，心即理，知行合一の3点にわたって，鄭齊斗の王学理解は極めて正確であるとする。朱熹が「体一性，用一情」を峻別するのに対して，王守仁や鄭齊斗の立場を蔡茂松は「良知体用一本論」と称している。

3では「中庸説」「大学説」「孟子説」を取り上げ，鄭齊斗の四書解釈には朱熹の注釈に反した独創的な点，あるいは陽明説を踏襲した点が多いことを述べる⁵²⁾。具体的には，「中庸説」では『中庸』を上下2編，全7章に分章すること（朱熹『中庸章句』は全33章），「大学説」ではテキストとして古本大学を評価すること，「格者，正之也。正其意所在之物。」「格者，正也。正其不正以至于正也。…知者，是人心本然之知。」といった格物致知解釈，朱熹の格物補伝章（『大学章句』伝第5章）及び即物窮理説に対する批判，「孟子説」では四端の端を朱熹が「端緒」「末端」の意に解するのに対して，鄭齊斗は「端始」「首端」の意に解すること，等が挙げられている。

4は蔡茂松が鄭齊斗思想及びその心性論の見解を代表するものと位置づけている「存言」を取り上げる⁵³⁾。ここでは「理者，氣之靈通處」⁵⁴⁾「理氣，不可分言。…性者心之本体，心者性之主宰，皆理耳。不可以心言氣性言虛，以分理氣也。」⁵⁵⁾といった発言に即して，理・性・心の一体的把握，理氣不離の立場を確認する。そして朱子が理氣の不離不雜を説くのに対して，鄭齊斗は理氣不離を偏重した，と述べる。

2

このように，鄭齊斗の思想的立場を具体的に踏み込んで分析検討した点は，確かに評価に値するだろう。ただし疑義がないわけではない。蔡茂松は，鄭齊斗は純粋な陽明学者ではなく，朱王を融会して一と為す者であった，と断じている（結言の11）。また緒言では鄭齊斗について「王学を講じたために一部の士林から排撃されたが，友人の朴世采等の熱心な勧めにより，やがて程朱学に立ち返った。（以講王学，部份士林排撃之，友人朴世采等力勸，始反程朱云。）」という紹介を行った上で，以下に論述する内容をあらかじめ3点にわたってまとめている。即ち1「その

(51) 松田弘1981年。

(52) 『霞谷集』卷12「中庸説」，卷13「大学説」，卷14「孟子説」上，卷15「孟子説」下。

(53) 『霞谷集』卷8「存言」上，卷9「存言」中，「存言」下。

(54) 「存言」上「睿照明睿説」

(55) 「存言」中，第10条。

純粹陽明学者ではないことを明らかにする」、2「王から朱に返ったわけではないことを論証する」、3「その韓国思想史上の地位を明らかにする」の3点である。鄭齊斗が晩年に程朱学に回帰したとは尹南漢の著名な説であって（尹南漢1982年）、その意味からも蔡茂松のこれらの主張は一見すると、今日の鄭齊斗研究に対しても極めて重大な問題提起を投げかけているように思われるのである。

しかし緒言に掲げた第2点に関して、本文中では全く言及も展開もされていないし、鄭齊斗の年齢による思想変遷といった問題にも全く触れられていない。また「始反程朱云」も恐らくは単に実録の記述を踏襲したものであって、尹南漢の説を念頭に置いたものではあるまい⁵⁶⁾。先の第2点について著者の意図を取って付度すれば、王学から程朱学へと回帰したのだというよりは、そもそもその王学理解が朱王融会的なものだったのだ、というのがその主張の主眼であろうか。ただし肝腎の朱王融会的とする鄭齊斗評価については、主として「存言」に即して論及されているものの、明晰かつ説得的な論拠が提示されているとは言い難いのである。

取上げて忌憚なく直言すれば、緒言と結言に見られる魅力的な問題提起に惑わされて本論文を必要以上に過大評価してはならないだろう、というのが私の率直な印象である。

⑥ 吳鍾逸「陽明伝習録伝来考」〔韓文〕

『哲学研究』第5輯，高麗大学校哲学会，1978年12月

1

本論文は朝鮮における陽明学初伝時期に関する新資料を紹介し、王守仁の生前には既に陽明学が朝鮮に伝来していたことを明らかにした画期的論考である。発表後25年以上経った今日にあってもなお、陽明学初伝時期に関しては本論文の所説が定論となっている⁵⁷⁾。

吳鍾逸によれば陽明学の朝鮮伝来に関する旧説は以下の3つに大別される。

- (1) 李滉の同時代とする説。李滉は66歳の時（1566年）に「伝習録弁」を執筆して陽明学を批判しており、おそくともこの当時に陽明学の伝来していたことが確認できる⁵⁸⁾。
- (2) 明宗13年（1558）説。柳成龍の「書陽明集後」には柳成龍17歳の時（1558年）、謝恩使が将来した陽明集を入手した旨が回想されている。そこには「陽明之文未東来。余見之而喜。」と

(56) 『英祖実録』英祖12年8月壬申「鄭齊斗卒」の条「齊斗少喜陽明之説，先輩師友貽書規責，卒歸於程朱法門。」尹南漢1982年は1974年に博士学位論文として公刊されており、その中で尹南漢がつとに鄭齊斗晩年における朱子学への回帰を主張していたことは、松田弘1981年が紹介している。なお蔡茂松論文は先行研究には一切言及していない。

(57) 本書の研究成果を踏まえ、陽明学伝来問題に関する研究史を整理したものとして崔在穆1987年がある。

(58) 『退溪集』「年譜」巻2，66歳条「先生又嘗患中国學術之差，白沙陽明諸説，盛行於世，程朱相伝之統，日就湮晦，未嘗不深憂隱歎。乃白沙詩教，陽明伝習録等書，皆有論弁，以正其失云。」（韓国文集叢刊，冊31）

あるから、これが初伝の資料である⁵⁹⁾。

(3) 明宗 8 年 (1553) 説。洪仁祐の「恥齋日記」の「癸丑 (1553) 6 月 8 日」の条に「王陽明伝習録について李滉から話を聞き、見せてもらった。」と記されている⁶⁰⁾。

これに対して呉鍾逸は、まず旧説に対して以下のような疑義を呈する。(1) について。李滉の年譜 66 歳条には「白沙陽明諸説盛行於世、程朱相伝之統日就湮晦。」とある。李滉が「伝習録弁」を執筆した当時において既に程朱学を脅かすほど白沙陽明の学が盛行していたのであったとするなら、その伝来時期はそれより一定程度は遡及するはずである。(2) について。柳成龍 17 歳は李滉 58 歳に当たる。この時点で「時陽明之文未及東来」と記されているが、それからわずか 8 年後の李滉 66 歳の時には「白沙陽明諸説盛行於世」という状況であったというのは、不合理である。(3) について。伝習録初刊本の刊行は 1518 年であり、東伝に 30~40 年もの時間を要したと見るのは、当時の明との文化交流の実情に照らしても疑問である。

さて、呉鍾逸が新たに紹介した資料は金世弼 (1473~1533, 字公碩, 号十清軒) と朴祥 (1474~1530, 字昌世, 号訥齋) による詩の応酬である⁶¹⁾。1521 年 (中宗 16), 朴祥が忠州 (忠清道) 牧として当地に赴任した際、金世弼は忠州知非川に庵を構えており、二人は金安国 (号慕齋, 1478~1543) ら他の人士ともども学を講じた。その際、両者の間で陽明学を弁斥する三絶詩の応酬があったという。この時の詩が今日に伝わっているのは、金世弼の側のみである。

(1) 陽明老子治心学

出入三家晚有聞

道脈千年伝孔孟

一毫差爽亦嫌云

(2) 紫陽人去斯文喪

誰把危微考旧聞

学踏象山多病处

要君評話復云云

(3) 木鐸当時余響絶

一編伝習亦多聞

前頭取舍吾心孔

(59) 『西厓集』卷 18「書陽明集後」(韓国文集叢刊, 冊 52)「右, 陽明文集。余年十七, 趨庭義州。適謝恩使沈通源自燕京回, 台効不檢, 罷棄重于鷗綠江辺而去。行囊中有此集。時陽明之文, 未及東来。余見之而喜, 遂白諸先君, 令州吏善写者贍出。既而藏篋笥中。」

(60) 洪仁祐『恥齋遺稿』卷 2「日録鈔」癸丑六月 (韓国文集叢刊, 冊 36)「初十日。前宵, 因景浩公聞王陽明伝習録求見, 則其為学, 大概務為好異, 專以一心為内, 天地万物為外, 以格致為非, 徑約為是。故羅欽順著困知記, 以攻其失。」景浩は李滉の字。

(61) 資料は金世弼『十清軒集』(1629 年序, 1747 年刊, 韓国文集叢刊, 第 18 冊) 及び朴祥『訥齋集』(1843 年刊, 韓国文集叢刊, 第 18~19 冊)。なお呉氏は本稿において 1899 年に成ったという朴祥の「年譜」を利用しているが、筆者は未見。

■■西河学僭云⁶²⁾

第3詩の末尾には「此三詩，論王陽明伝習録。来詩有却恐人驚異所云之句。」との原注が有る⁶³⁾。この1521年当時，王守仁は50歳，金世弼は49歳，朴祥は48歳であり，それは『伝習録』初刊本（薛侃刻本）の刊行された1518年（正徳13年）から3年後に当たる。つまり，東伝に要する時間を考え合わせれば，『伝習録』は初刊本刊行とほぼ時を同じくして朝鮮に伝来したということになり，この詩こそは陽明学東伝を伝える最初期の資料となるのである。

2

さて上述のように両者によって為されたとされる詩の応酬のうち，絶句3詩が伝わるのは金世弼の側のみであり，朴祥の側は断片的な一句（「却恐人驚異所云」）が残されているに過ぎない。しかし呉氏は残された詩の内容から，両者における陽明学受容のあり方に関して非常に鋭い分析を試みている。

まず第1詩の「一毫差爽亦嫌云」は，陽明学が孔孟の学とは異なるという意であるとともに，陽明学を受容して孔孟の学に背いている朴祥に対する金世弼の批判をも含意する，と見る。第2詩の第1～3句は，朱子学を正統儒教とし，陸王の学をこれと対置する金世弼の立場を明示する。そして第4句は，「私と君とは見解が異なるので，君の論評を再度聞かせて欲しい。」との意であり，この詩句は両者の陽明学観が異なるものであったことを物語っている，とする。

このようにして呉氏は，朝鮮朝における陽明学初伝に関わった金・朴両者のうち，金世弼は陽明学に対して批判的であり，朴祥は陽明学に深い理解を抱いていた，と見るのである。

ところでこの時に応酬された朴祥の詩は今日に伝存しないが，朴祥が金世弼と詩の応酬を行った事実に関しては『訥斎集』にも記述が残されている。そしてその記述は『十清軒集』に残された記述とはほぼ同内容であり，そこには陽明学に対する朴祥の批判的立場が明記されているのである。

- (a) 陽明文字出来之後，東儒不省其為何等語。先生一見其伝習録，已覺其為禅学，寄詩訥斎。（金世弼『十清軒集』卷4「附家先記聞」）
- (b) 陽明文字東来，東儒莫知其為何等語。先生見其伝習録，斥謂禅学，与金十清有酬唱三絶詩。（朴祥『訥斎集』「年譜」⁶⁴⁾）
- (c) 王陽明文字，東来未久，人莫知其為何等語。而先生早已覩破其為禅学，与朴訥斎祥有酬唱三絶句。若是者，皆足見先生所学之正矣。（金世弼『十清軒集』卷4「十清金先生諡状」）
- (d) 王陽明文字，東来未久，東儒莫知其為何等語。先生与金十清見其伝習録，斥謂禅学。有酬唱三絶。（朴祥『訥斎集』附録，卷2「叙述」）

これらの記述による限り，朴祥は金世弼と全く同様に，『伝習録』を見てその本質が禅学である

(62) ■■は原闕。

(63) 以上，金世弼『十清軒集』卷2「又和訥斎」

(64) 本論文81頁所引による。

と看破し、これを排斥したということになる。

しかし呉氏は『訥斎集』刊行の経緯に鑑みて、これら (b) (d) の記述の信憑性に疑義を呈する。『十清軒集』は1629年序、1747年初刊であり、後世の増刊などもない⁶⁵⁾。これに対して『訥斎集』は1547年に正集、1684年に続集、附集、1843年に別集、附録を刊行、さらに1899年には新たに年譜が編纂される、という刊行過程を経ている⁶⁶⁾。即ち、朴祥が陽明学は禅であると批判したとの事実を伝える資料のうち、(d)「叙述」は1843年に「附録」の一部として刊行されたものであり、(b)「年譜」は1899年に至って編纂されたものであり、いずれの場合も編者は1747年刊の『十清軒集』を目睹参照し得たはずである。そして実際に (a) と (b)、(c) と (d) が内容・表現ともに酷似していることから見て、これら (b) (d) は『十清軒集』の記述を踏襲して後世の編者によって付加されたものに他ならない。そしてこのような付加が為されたのは言うまでもなく、後世の編者が「陽明学=異端」という李滉以来の陽明学観を踏襲する立場にあったからである。

なお呉鍾逸は、金世弼や朴祥とともに学を講じた金安国が、謝恩使として赴燕した際 (1518年) に『象山集』6冊を購入し持ち帰って刊行していること、その刊行に際して「先生与朱子一時。専心於尊徳性、与朱子往復弁論。雖与朱子異趣、心性之学、因得以講明。学者崇尚程朱之教、参考此集、則不無有益。」と述べていることに注目、この当時はまだ陸王の学を異端視する風潮はなかった、そのような風潮が一般化するのには李滉晩年における陽明学批判以降である、と述べる (72~73頁)⁶⁷⁾。本論文においてこの点は繰り返し強調されている (81, 84, 85頁)。もしも朴祥が陽明学を好意的に受容していたのだとすれば、そのこと自体、李滉晩年に至るまで陸王の学に対する明確な異学観は存在しなかった、という氏の持論を補強する一証左となることは言うまでもない。

このように呉氏は本論文において、まず陽明学初伝時期に関する旧説を訂正し、新たに1521年説を提起した。今後、新資料が発見されない限り、これが朝鮮陽明学受容史の起点である。さらに呉氏は『伝習録』初伝に際して三絶詩の応酬を行った二人のうち、金世弼は陽明学に対して批判的、朴祥は肯定的であり、朴祥が金世弼同様に陽明学を批判したという『訥斎集』の記事は後世による付加潤色に過ぎない、との推論を提示した。

朝鮮における陽明学受容史を研究する上での大きな障害の一つは、受容者本人がその事実を韜

(65) 巻末に「崇禎後百四年十月驪興閔遇洙謹跋」とある。崇禎後104年は、1644 (崇禎17年、順治1年) を崇禎後1年とすれば1747年に相当し、1645年を崇禎後1年とすれば1748年に相当する。呉氏は前者の解釈によったものと思われる。因みに文集叢刊本の巻首に民族文化推進会が付した「凡例」は1748年刊としている。

(66) 以上の刊行経過のうち、1899年の「年譜」刊行以外の部分については、韓国文集叢刊本『訥斎集』巻首「凡例」によっても確認できる。

(67) 金安国『慕斎集』巻9「赴京使臣収買書冊印頒議」「象山集六冊」(韓国文集叢刊、冊20)。因みに金安国の「行状」正徳13年 (1518) の条も赴燕に際しての書冊購入を記すが、そこに挙げられているのは『或問』『大全』『語類』等朱子学系統の書籍のみで、『象山集』の購入には全く触れていない (『慕斎集』巻15、附録「先生行状」)。

晦した可能性、また後世の門中などが文集編纂に際して祖先の陽明学受容の事実を刪去粉飾した可能性を常に考慮しておかねばならないという点にある。そして呉氏の推測が妥当であるとすれば、『訥斎集』もそのような粉飾潤色の事例に加わることになる。その意味でも本論文の投げかけた問題提起の意義は極めて重要である。

⑦金吉煥『韓国陽明学研究』〔韓文〕

一志社, 1981年11月

第1章「陽明学と韓国陽明学の実際」第2章「陽明学の受容と歴史的展開」第3章「霞谷の陽明学」第4章「韓末前後の儒学思想と陽明学」から成り、巻末に索引を付す。

このうち第1章で、李滉がその「伝習録論弁」において王守仁の「心即理説」と「知行合一説」を批判しているのに、「致良知説」には言及がないことに着目し、李滉は『伝習録』全体を見ずに陽明学を批判していたことになる、と述べている点が注目される(25頁)⁽⁶⁸⁾。「致良知説」までを含めての批判が展開されるのは、李滉門下の柳成龍に至ってからである(27～28頁)⁽⁶⁹⁾。

既に触れたように呉鍾逸1978年によれば、『伝習録』は1521年には朝鮮に伝来しており、それは『伝習録』の初刊本(薛侃刻本)である。この点には金吉煥も触れている(20頁)。因みに今本『伝習録』上巻が成立するのは正徳13年(1518, 薛侃刻本)、中巻は嘉靖3年(1524)以降、下巻は嘉靖35年(1556)である⁽⁷⁰⁾。従って朝鮮に最初に伝来した『伝習録』は今本の上巻(王守仁41～47歳)に相当するものであり、それは致良知説提唱(49歳)以前のものである。

李滉が「伝習録論弁」「白沙詩教伝習録抄伝因書其後」(『退溪集』巻41)を書いたのは1566年であるが、洪仁祐『恥斎遺稿』の記述によれば、李滉はおそくとも1553年には『伝習録』を目睹していたことになる(呉鍾逸1978年の項参照)。うち「伝習録論弁」は『伝習録』を計4条引用してこれに批判を加えるという体裁を取るが、そこに引かれるのは今本『伝習録』上巻の1, 3, 4, 5条である(いずれも徐愛録)。一方、「白沙詩教伝習録抄伝因書其後」には「欲排窮理之学, 則斥朱説於洪水猛獸之災。」「欲除繁文之弊, 則以始皇焚書為得孔子刪述之意。」との言及が見られる。後者は『伝習録』上巻, 11条(徐愛録)を踏まえるものだが、前者は今本『伝習録』中巻「答羅整菴少宰書」の所論を指すものと思われる⁽⁷¹⁾。そしてもしそうならば、李滉が目睹した『伝習録』は薛侃刻初刊本(今本上巻)のみだとも断定できなくなるのである。『伝習録』の朝鮮伝来問題については、その版本の種類まで含めて、今後なお解明すべき点が遺されていると言えるだろう。

第2章では「霞谷以後の陽明学」の項目が立てられ、梁得中、李建芳、李建昇、李建昌、金沢

(68) この点は金吉煥『朝鮮儒学思想研究』69頁(一志社, 1980年)においても既に指摘されている。

(69) 『西厓集』巻15, 雑著「王陽明以良知為学」(韓国文集叢刊, 冊52)

(70) 山下龍二『陽明学の研究 展開編』178～181頁(現代情報社, 1971年)

(71) 『伝習録』中巻「答羅整菴少宰書」「今世學術之弊, …吾不知其於洪水猛獸何如也。」

栄, 朴殷植, 鄭寅普について, それぞれ簡略に記述が為されている (59~68頁)

⑧尹南漢『朝鮮時代の陽明学研究』〔韓文〕(朝鮮時代の陽明学研究)
集文堂, 1982年9月

1

第1章「序説～陽明学の成立・伝来・及び受容の諸問題」第2章「陽明学の北方拡散」第3章「朝鮮時代程朱学の心学化と陽明学の伝来問題」第4章「陽明学の伝来・受容及び斥王論」第5章「霞谷学と韓国陽明学の成立」第6章「結語～朝鮮朝陽明学の位置と性格」から成り, 巻末に索引を付す。

本書は恐らく朝鮮陽明学研究における最も優れた研究成果の一つであって, 刊行後20数年を経た今日にあっても, その価値はいささかも減じていない。その研究手法は極めて実証的かつ緻密である。一次資料が韓国語訳ではなく原文のままで引用されていることも, 日本や中国の研究者にとっては有り難い点であろう。

本書の基本的立場は「序言」にも明示されている。従来の研究視角は朱子学と陽明学をあまりに対立的にとらえ, 両者間の同質性や連係性を看過してきた, 程朱学が体制教学であったという制約下に受容された朝鮮陽明学は, むしろ朱子学との対立性よりもその連係性において把握されるべきである, と尹南漢は述べる (3~4頁)。このような基本視角は, その鄭齊斗研究においても一貫している。

第5章の(I)「霞谷学の基本方向と段階性」では, 鄭齊斗の生涯を(1)京居時期 (~40歳), (2)安山時期 (41~60歳), (3)江華時期 (61~88歳)の3期に時期区分する (206頁, 210頁)。これはもちろんその生活根拠地の変遷に対応したものであるが, こうした時期区分の提起は, 初年から中年を経て晩年に至る霞谷学の変容, 即ち鄭齊斗の思想変遷に関する著者の明確な問題意識と不可分に結びついている。即ち京居時期には陽明学の信奉とその表明が始まり, 安山時期はおおむね陽明学に没頭沈潜する, しかし江華時期に入ると陽明学に関する発言はほとんど見られなくなり, 經学や經世の学へと傾斜していく, というのがその大要である (208~211頁)。

より具体的には(1)京居時期では, 陽明学受容の始期は挙業を断念した24歳前後と推測, それから33歳までの間に陽明学への転向があり, 34歳での陽明学信奉の表明 (『霞谷集』巻1「擬上朴南溪書(壬戌)」巻7「壬戌遺教」)に至ったとする (216頁, 220頁)⁷²⁾。

(2)安山時期は王学専治の時代であり, この時代に陽明学を体系化した著作が「学弁」と「存言」(『霞谷集』巻8~9)である (220頁)。なお34歳での王学信奉表明以来, この時期には師友との往復書翰を通して王学をめぐる論弁が本格化し, それは57歳頃まで続いている (221~

(72) もっとも『南溪集』巻32「答鄭士仰」(丁卯5月12日) (221頁所引)の内容に徴すれば, 鄭齊斗の陽明学信奉表明は32~33歳には始まっている。中純夫2000年。

223頁)。

(3) 江華時期は「心経集義」「定性書解」「通書解」等を著した60歳代、「四書解」「経学集録」等を著した70歳代、「筵奏」「献議」が増え「筭録」や気数・星曆に関する著述が多い80歳代というように、心性の学・経学・経世の学に力点が移っていくが、これらは程朱学への回帰線上に位置を占めるものである(224頁)。

要するに霞谷学は、初年は程朱学、中年は王学、晩年は程朱学と経学・経世の学という変遷を示すのである(225頁)。

2

さて、鄭齊斗が晩年に程朱学に回帰したのだとして、ではその中年に専治信奉したという鄭齊斗陽明学とはいかなるものであったのか。

所謂王氏之説、亦自有本源。雖云不同於程朱、其指則固是一程朱也⁷³⁾。

朱子之学、其説亦何嘗不善。只是与致知之学、其功有迂直緩急之弁、其体有分合之間而已耳。

其実同是為聖人之学。何嘗不善乎⁷⁴⁾。

これらの言葉に見られるとおり、鄭齊斗は朱子学と陽明学をともに聖学の範疇内に位置づけ、両者を連結しようとしていたのである(227頁、また213頁)。

鄭齊斗の「年譜」「行状」「墓表」等は、程朱学的な価値観や王室との密接なつながり等に専ら力点が置いて書かれている。鄭寅普がつとに指摘したように(鄭寅普1933年)、それは霞谷学における王学的な側面をことさらに無視し、程朱学的なものとして糊塗しようとした結果なのだと見なされてきた(204頁)。しかし尹南漢はむしろそれを事実の記録と見なさねばならない、と述べるのである(206頁)。

なお晩年における程朱学への回帰に関して、尹南漢が重要な論拠の一つとするのは次の資料である。

余觀陽明集、其道有簡要而甚精者、心深欣会而好之。辛亥六月、適往東湖宿焉。夢中忽思得王氏致良知之学甚精。抑其弊或有任情縱欲之患(此四字真得王学之病)⁷⁵⁾。

ここに云う辛亥は英祖7年、鄭齊斗83歳であり、これはまさに晩年に程朱学に回帰した立場から王学を批判したものである(292頁)⁷⁶⁾。

第5章の(Ⅱ)「霞谷学の文献的研究」では現存する霞谷集の写本4種(A本～D本)と書目等にもみ伝わり現存しないテキスト4種(E本～H本)を挙げてそれぞれについて詳細な紹介を行い(232～235頁)、また霞谷集の編纂作業についても、鄭齊斗没直後に着手された第1次から、鄭齊斗7世の孫にあたる鄭啓燮による第5次(1930～35年)に至るまでを、詳細に跡づけてい

(73) 『霞谷集』巻1「答尹明齋書」54歳。

(74) 『霞谷集』巻9「存言」下、41条。

(75) 『霞谷集』巻9「存言」下、43条。

(76) 中純夫2000年は、この辛亥を鄭齊斗23歳とする解釈の可能性に触れている(後述)。

る (236～241頁)。

3

このように尹南漢の研究は、鄭齊斗の思想変遷を詳細に跡づけるとともに、その陽明学信奉の内実に関しても、程朱学との関係性という側面に新たに光を当てることにより、鄭寅普以来の鄭齊斗像に大胆な変容を迫るものであり、その問題提起の意味は極めて大きい。ただかつて松田弘も評したように (松田弘1981年)、尹南漢の研究手法はすぐれて歴史学的なものであり、その面での実証性には余人の追随を許さないものが有る反面、思想史的アプローチの面では、なお多分に検討の余地を残していると考える。

尹南漢は、鄭齊斗が批判したのは心性の学としての朱子学ではなく、その即物窮理のみである (213頁)、鄭齊斗が批判したのは即物窮理のみで朱子学全体ではない、彼の学問の基盤はあくまでも周・程・朱・王の心性の学にあったのだ (227頁) と繰り返し述べている。しかしながら言うまでもなく、即物窮理は朱子学的学問方法論の根幹である。そして王守仁における即物窮理批判がその「心即理」説の提唱に直結するように (龍場大悟)、それぞれの学問方法論は、その人間観やより広くは価値観そのものとも、分かち難く結びついているのである。従って、私は鄭齊斗の即物窮理批判の意義を、尹南漢のように過小に評価すべきではないと考えるし、また鄭寅普の鄭齊斗陽明学評価が尹南漢によって既に克服されたとも考えていない。いずれにせよ、鄭齊斗の『大学』解釈、「心即理」「致良知」「無善無悪」など陽明学の基本命題に対する理解などを精緻に検証した上でこそ、霞谷陽明学の全貌は明らかになるだろう。そのような思想史的アプローチによる研究は近年、着手されつつある⁷⁷⁾。

いずれにせよ尹南漢の研究は、今後の朝鮮陽明学研究にあっても常に顧みられるべき出発点としての意義を有している。

4

なおいささか些事にわたるが、今一つ触れておきたい問題がある。鄭齊斗が陽明学を知り、これを信奉する機縁となった環境や背景について、尹南漢は鄭齊斗の祖父鄭維城がかつて二度にわたって赴燕使として北京に赴いたこと (肅宗元年1675, 告訃正使, 肅宗4年1678, 進賀兼謝恩正使) に着目、その際に明清の書籍を購入する機会があったことを推測する。そしてその傍証として、王畿の『龍溪王先生会語』が子息である鄭厚一の代以降、継続して鄭齊斗家の後裔に伝授されたと思われる事実を指摘する。それは、朝鮮総督府刊の『朝鮮史』第5編第8冊所収の図版6 (516～518頁) が同書を掲載し、それが稲葉蔵本であり鄭厚一の印記があったとの説明が付されていることによる (以上, 215頁および注55, 56)。

今、その『朝鮮史』(1936年, 朝鮮総督府刊, 1976年, 東京大学出版会復刻) を見ると、「第

(77) 中純夫2000年, 呉震2004年, 楊祖漢2004年, 黄俊傑2004年等。

六 龍溪王先生会語（巻一，巻首） 京城稲葉岩吉氏所蔵 原 縦二八・六糎，横一七・一糎。板匡 縦二一・〇糎，横一四・五糎。鄭氏厚一之章ノ印記アリ。」と記されている。そして私の目睹した京都大学附属図書館蔵『龍溪王先生会語』6巻（明，貢安国輯，万曆3年1575序，万曆4年1576後序，昭和7年8月印刷・発行，発行者葛城末治）⁷⁸⁾には確かに，篆書で「鄭氏厚一之章」（1巻1葉表，3巻1葉表，5巻1葉表），「君山清玩」（2巻末葉，4巻末葉，6巻末葉）の刻印が確認される。さらに巻末に稲葉岩吉の跋が付されており，そこには「龍溪王先生会語六巻，万曆四年刊。予獲于京城，有鄭厚武印記。係寧齋李建昌旧蔵云。…巻首表裏帖紙一葉，疑為寧齋真筆。寧齋少派，近代名人。有明美堂集三十巻。昭和七年七月 日，君山学人稲葉岩吉記。」と記されている。なお「鄭厚武印記」の「武」字には横に「弑」字が書き加えられており，「武」は「弑」の誤記であろう。

寧齋李建昌については李能和の項でも触れた。『龍溪王先生会語』は王畿の『龍溪王先生全集』21巻末収の資料多数を含み，王畿研究においては極めて重要な資料的価値を持つ⁷⁹⁾。その書が鄭厚一によって家蔵され，江華陽明学派の末裔たる李建昌のもとに伝存されていたのが事実だとすれば，極めて興味深い現象である。なお稲葉岩吉（号君山，1876～1940）は修史官として『朝鮮史』第3編及び第5編の編輯主任の任にあった⁸⁰⁾。従って第5編第8冊収載の図版も恐らくは稲葉岩吉自身の提供によるものだろう。この稲葉岩吉は「満鮮史」という概念の提唱者の一人としても著名である⁸¹⁾。

⑨劉明鍾『韓国の陽明学』〔韓文〕（韓国の陽明学） 同和出版公社，1983年2月

第1章「序説」第2章「陽明学の受容」第3章「朝鮮陽明学の樹立」第4章「江華学派の陽明学」第5章「実学派と陽明学折衷」第6章「陽明学と光復運動」から成る。

ここでは鄭齊斗を中心に論じた第3章において「霞谷学の右傾化」という項目が立てられている点に注目しておきたい。なお原著における引用は全て韓国語訳されているが，以下では原典から直接引用する。

(78) 巻末奥付には「非売品」とあり，巻首には「影印限定壺百部 第七拾九号」と記されている。

(79) 彭国翔「明刊龍溪会語及王龍溪文集佚文——王龍溪文集明刊本略考」（『良知学的展開——王龍溪与晚明的陽明学——』所収，台湾学生書局，2003年）

(80) 『朝鮮史 総目録・事業概要』頁6。

(81) 稲葉岩吉に関しては寺内威太郎「満鮮史研究と稲葉岩吉」（『植民地主義と歴史学』所収，刀水書房，2004年），井上直樹「近代日本における高句麗史研究——「満鮮史」・「満洲史」と関連させて——」（『高句麗研究』18輯，高句麗正体性，学研文化社，2004年，ソウル）を参照。なお稲葉岩吉蔵『龍溪王先生会語』の書誌に関しては林月恵「本体与工夫合一——陽明学的展開与転折——」（『中央研究院中国文哲研究集刊』第26期，2005年3月）の注8にも比較的詳細な紹介がある。この論文は最近刊行された同氏の著書『良知学的転折——聶双江与羅念菴思想的研究——』（国立台湾大学出版中心，2005年9月）に附録として収載された。

劉明鍾は陽明後学は実心磨鍊と主静帰寂を主張した右派と、現成良知、当下日用是道を主張した左派に分派したが、霞谷学は右派の方向に向かった、と述べる。左派には何心隠や李贄（卓吾）のように、五常を無視し名教礼教に叛逆する側面がある。鄭齊斗は「王氏致良知之学甚精，抑其弊或有任情縱欲之患。」（『霞谷集』巻9「存言」下，43条）と述べているが、左派の彼らは、まさにここに云う任情縱欲の弊害に該当する人物であった。一方、鄭齊斗の「家法（教子孫法）」（『霞谷集』巻7）には、以下の記述がある。

○抑庶孽，使不得入廟並嫡行。

○婢妾輩亦賤之，不得為妾例。

○兩班親戚，必同為一党為一辺，…同心一意，而不得使下流雜輩問焉。

○尊主，抑奴婢。

ここに見られる鄭齊斗は、徹底した身分主義者である。これは、王守仁が華夷・貴賤・知識の有無に関わりなく人々に接化し、大同を主張したこととは異なり、その立場は陽明学左派とは根本的に異なるものである。鄭齊斗は名門世家の末裔であり、朝鮮的な血縁・地縁主義を脱却できなかったことが、ここには露呈している（以上，125～126頁）。

○聖人之道，無他。惟是彝倫名教礼法之事也。（『霞谷集』巻9「存言」下，20条）

このように名教・礼法・彝倫を固守する点も、左派の反礼教主義とは異なっている（127頁）

「存言」に云う「任情縱欲之患」が具体的には何を、誰を念頭に置いての発言であったのかは、別途検討を要する問題である。また左派の立場との根本的相違を主張するならば、鄭齊斗が一方で無善無悪説に深い理解を持っていたという事実（呉震2004年）等といかに整合させるかも、課題になるだろう。またそもそも、名教五倫の尊重は王守仁その人にも顕著に見られる側面である⁸²⁾。従って、そのことを以て直ちに霞谷学の「右傾化」を称するのは、やはり問題であろう。

ただ従来、鄭齊斗における陽明学的思惟を検証する際、ともすれば陽明学の諸命題や理論に対する理解如何が、専ら考察の対象にされてきた嫌いがある。その意味では、「壬戌遺教」（『霞谷集』巻7）についての尹南漢の指摘（尹南漢1982年⁸³⁾）とあわせて、この「家法」に見られるような鄭齊斗の立場を何如に位置づけるべきか、その背景に劉明鍾が指摘するような朝鮮社会特有の要素を見出し得るのか否か等、今後大いに検討されて然るべき問題であると考えられる。

(82) 溝口雄三『中国という視座』55～58頁，64～65頁（平凡社，1995年）

(83) 尹南漢は「壬戌遺教」及び「家法」に見られる男女、嫡庶の峻別や、尊主抑婢の主張に着目、そこに家父長主義的家道と兩班社会の身分制を擁護する立場を認めた上で、反程朱的・進取的といった従来の霞谷学観とは裏腹に、程朱的保守性が含まれていることが注目される、と述べている（217頁）。

⑩沈慶昊「恒齋李匡臣論」〔韓文〕

『震檀学報』第84号，震檀学会，1997年12月

李匡臣（号恒齋，1700～1744）は鄭齊斗門人であり，初期江華学派の重要メンバーの一人である。李匡臣の存在は鄭寅普がつとに注目し，朝鮮陽明学派の第1類として紹介している（鄭寅普1933年）。因みに李匡臣は，そこで第2類に分類された李匡師とは同排行，ともに全州李氏徳泉君派の子孫であり，李匡師の父真儉と李匡臣の父真休は兄弟同士，という間柄である。

鄭寅普が『陽明学演論』において李匡臣を取り上げた際に利用した資料は，李匡師撰「五兄恒齋先生行状」（『圓嶠集』巻9），及び李匡臣が鄭齊斗のために執筆した祭文であった。但し鄭寅普の当時，李匡臣の文集は未発見であった。李匡臣撰の祭文も，恐らく『霞谷全書』所収によつたものと推測される⁸⁴⁾。従つて鄭寅普以後に朝鮮陽明学を扱つた論著が李匡臣を取り上げる場合にも，おおむね鄭寅普の所論を援用するにとどまるという情況にあつた⁸⁵⁾。

ところで本書「序論」によれば，沈慶昊は「数年前に」李匡臣の息子である李敬翊が編んだ『先藁』（筆写本）3冊を入手した。この『先藁』は所謂門中本（一門の内部にのみ伝承され一般に公開されていないテキスト）であつた⁸⁶⁾。本書は新たに発見された一次資料を駆使して李匡臣を扱つた初の本格的な専論である⁸⁷⁾。

『先藁』の発見により，李匡臣による鄭齊斗思想の伝承の実態が新たに明らかになった。李匡臣は鄭齊斗の息子鄭厚一の依頼によつて鄭齊斗の文集を校勘・整理し，鄭厚一の死後には鄭齊斗の『遺事補遺』を編纂，また鄭齊斗の『経説』を繕写する仕事を主導した⁸⁸⁾。また鄭齊斗の「浩然章解」を敷衍して「浩然章義」を遺した⁸⁹⁾。

1732年（33歳）には「擬朱王問答」3編を，1743年（44歳）には「氷炭録」を著し，朱熹と王守仁の格物論及び「性即理」「心即理」を比較した⁹⁰⁾。同じく1743年には従兄弟である中翁李匡賛（字襄仲）と，朱熹・王守仁の理気説を弁難する書信を往復し，その内容を『問答録』として編纂した⁹¹⁾。さらには「論鄭霞谷学問説」を執筆し，鄭齊斗の学問を正面から取り上げ

(84) 既に触れたように鄭寅普所見『霞谷全書』は今日では逸亡している（注18参照）。現在通行の『霞谷集』（韓国文集叢刊，冊160）にもその巻11に李匡臣撰の祭文を収めるが，これは原文の十分の一にも満たぬ節録である。一方，鄭寅普は原文の冒頭と末尾を除くほぼ全文を訳出している（鄭寅普1933年，227～229頁）。

(85) 例えば劉明鍾1983年，頁168～173。

(86) 沈氏は本書に先だつて「圓嶠の学術思想」の中で『先藁』を利用しているが，その中で同書を「門中本『先藁』3冊，李敬翊撰」として紹介している（『江華学派の文学と思想』3，頁10，韓国精神文化研究院，1995年）。

(87) 筆者は1999年に沈慶昊氏より『先藁』のコピーを頂戴し，後にこれを京都大学文学部に寄贈した。

(88) 『先藁』冊3「祭鄭富平文」

(89) 『先藁』冊1「浩然章義」。題下に「因霞谷説而就加推衍者」との小注がある。なお『霞谷集』巻14～15「孟子説」上下には「浩然章図」「浩然章解」1～5「浩然章雜解」が収録されている。

(90) 『先藁』冊1「擬朱王問答」，『先藁』冊1「氷炭録」。

(91) 『先藁』冊1「与襄仲弁難朱王理気説」

論じている⁹²⁾。

李匡臣の学問に対する沈氏の評価は以下の記述に端的に表れている。「『氷炭録』の以下の如き言説は、恒斎が陽明と晦庵を同類として帰一させようと、陽明の本旨を歪曲したのではないか、との疑心を抱かしめる。」(269頁)「(李匡臣はその「答趙飛卿書」において)霞谷が晦庵を羽翼し得ると考え、霞谷と晦庵の根本的差異を認めなかった。これは朱子尊崇者たちの排斥から陽明と霞谷を弁護しようとする権法の意味もなくはないが、陽明及び霞谷の格物説を朱子のそれと折衷しようとする意図のもとに、陽明及び霞谷の本旨を歪曲した面もなくはない。」(252頁)このように沈氏は、李匡臣における朱王折中の立場、及び陽明学や霞谷学を歪曲した側面のあることを指摘した。

李匡臣は朱子学、陽明学、霞谷学に関するまとまった著作多数を遺しており、初期江華学派における陽明学受容、霞谷学受容のあり方を検討する上で、『先藁』は非常に重要な資料である。その意味でも『先藁』の内容を初めて紹介し、李匡臣の立場を明晰に描出した本書の学術的価値は極めて高いと言える。

⑪中純夫「霞谷鄭齊斗緒論——朝鮮儒林における陽明学受容——」〔日文〕
韓国文化研究振興財団『青丘学術論集』第16集，2000年3月

本書において筆者が行った問題提起を2点のみ、記しておく。

(一) 鄭齊斗の陽明学信奉の始期について。この問題に関わる資料として「存言」に次の一節が有る。

余觀陽明集，其道有簡要而甚精者，心深欣会而好之。辛亥六月，適往東湖宿焉。夢中忽思得王氏致良知之学甚精。抑其弊或有任情縱欲之患。(此四字真得王学之病)⁹³⁾

辛亥とは、23歳(顯宗12年)もしくは83歳(英祖7年)のいずれかである。尹南漢はこれを83歳とし、鄭齊斗は晩年には王学を批判し、程朱学へ回帰したと見る(尹南漢1982年)。しかしながらそれは、「存言」を43歳頃の執筆と見る尹南漢自身の主張とも矛盾する⁹⁴⁾。23歳は京居時代、83歳は江華時代に属するが、江華時代にも鄭齊斗は漢城と江華島の間を頻繁に往来している。従って、居住地との地理的關係に照らしても、二説の一方を排除するに足る積極的な根拠は存在しない(東湖は漢城の漢江沿岸に位置を占める)。筆者も旧稿において、夢による靈感というモチーフ等に照らして、83歳よりは23歳の方がふさわしいのではないかと、心の証を示しておいたに過ぎない。今、筆者が23歳説に加担する理由の一つ付け加えてみたい。つとに鄭寅普も指摘するように、『霞谷集』所収の門人等による「祭文」には、鄭齊斗の陽明学信奉の迹を隠蔽し、むしろ篤実な朱子学者として描き出そうとする傾向が窺える。もしも鄭齊斗が晩年に陽明学に対

(92) 『先藁』冊1「論鄭霞谷学問説」。

(93) 『霞谷集』卷9「存言」下，43条。

(94) 尹南漢1982年，頁243「著述一覽表」及び頁285。

する批判を強め、陽明学を放棄して朱子学に回帰するという事実が有り、かつそれが周囲の門人等の広く知るところであったならば、その事実は「祭文」においても必ずや強調され喧伝されたはずではなかったか。しかしそのような事実を記す記述は「祭文」「行状」等には全く見いだされないのである。

(二) 尹南漢は、鄭齊斗の学問の特色は朱子学と王学の対立性よりはむしろその共通性・連係性の強調にあった、鄭齊斗の学問は陸王よりも、朱王の連係線上にあった、と見なす。これに対して筆者は以下のように反論した。(1)『霞谷集』に見られる鄭齊斗の陽明学理解は、その『大学』解釈に徴しても、また「心即理」や無善無悪説に対する解釈に徴しても、極めて正確でかつ体系的なものである。(2) 確かに朱王両可、朱王調停的な発言は少なからず遺されているが、そのことを以て鄭齊斗陽明学は純粋な陽明学ではない、と断ずることは妥当ではない、なぜなら中国においても王学サイドの朱陸論、朱王論は、王守仁自身も含めて、おおむね朱陸調和的・朱王調和的論調になる傾向にあるからだ。

⑫林縉圭「朝鮮の陽明学史に関する研究」〔日文〕

『訪日学術研究者論文集—歴史—』第4巻、財団法人日韓文化交流基金、2001年3月

第1章「朝鮮陽明学の成立と実際」第2章「朝鮮朝の陽明学者鄭霞谷の哲学」第3章「霞谷の哲学思想」第4章「朝鮮・中国・日本に影響した陽明学」から成る。約100頁に及ぶ長大な論文であり、朝鮮陽明学全般を扱った日本語による研究としては、高橋亨や阿部吉雄以来の、待望久しい本格的論考であると言えよう。本文中の資料引用は原則として訓読（漢文書き下し）によるが、各章末尾に付けられた注において全て原文が引かれている。従って、最新の研究成果を踏まえて書かれた本論文は、豊富な資料集としても活用できるだろう。第3章では「心即理説」「良知説」「知行合一説」「生理説」等、鄭齊斗陽明学の重要概念が取り上げられている。

ただし全般的に、引用した一次資料に対する理解や、先行研究を踏まえての行論の仕方などの随処に、粗さや混乱が感じられる。

例えば林縉圭は呉鍾逸1979年を踏まえ、朴祥と金世弼が1521年に忠州で陽明学を論じ、詩の応酬を行った事実に触れ、これを陽明学の初伝資料として引用する。その上で「この資料を検討したら、当時士子の陽明学に対する関心は、これを異端視せず、抵抗なく受容していた事実を理解することができる」と述べる(61～62頁)。しかし直前に引かれているのは、「陽明文字東来、東儒莫知其為何等語。先生(朴祥)見其伝習録、斥為禅学、与金十清有酬唱三絶詩。」(朴祥『訥斎集』「年譜」という文章であり、また「紫陽人去斯文喪」「学踏象山多病処」(金世弼『十清軒集』卷2「又和訥斎」といった詩句であって、これらの資料を文字通り読む限り、そこにはむしろ朱子学を是とし陽明学を異端視し排斥する立場が、明瞭に看取されるはずである。この点、林縉圭の行論は不可解なものになってしまっている。

しかしそのような論旨の破綻を来した原因ははっきりしている。それは林縉圭があたかも自身が一次資料から導き出した考察であるかのような体裁で、その実それと明確に断ることなく、呉鍾逸の文章をほとんどそのまま節略引用してこのあたり全体の叙述を構成しているからに他ならない。初伝当時には必ずしも陽明学を異端視する風潮はなかったとは、確かに呉鍾逸が導き出し重要な結論ではある。しかしその結論を導き出す前提として呉鍾逸は、上にも引かれた「先生(朴祥)見其伝習録、斥為禅学」云々の資料価値を批判しているのである(呉鍾逸1978年、既述)。要するにここで林縉圭は呉鍾逸論文を剽窃し、かつその剽窃に際して原著の行論における理路を正確に把握できていないという、二重の非難を免れないのである⁹⁵⁾。

また周知のように、鄭齊斗一生の学問宗旨は陽明学にあったとする鄭寅普と、鄭齊斗陽明学に程朱学との連係性、程朱学への回帰傾向を認めようとする尹南漢とでは、霞谷学に対するとらえ方が大きく異なる(鄭寅普1933年、尹南漢1982年)。林縉圭は、時に両氏の説を織り混ぜて霞谷学を叙述し、しかも両説の基本的相違点に対する目配りが必ずしも自覚的になされていないため、行論に少なからぬ混乱を来している(78~79頁)。なお鄭齊斗の生涯と学術を京居、安山、江華の3期に区分する叙述は明らかに尹南漢を踏まえたものであるが、そのことも特に注記されていない(76~78頁)。

⑬中純夫「恒齋李匡臣緒論——初期江華学派における陽明学受容——」〔日文〕
『東洋史研究』60巻1号, 2001年6月

沈慶昊1997年同様、『先藁』を利用して李匡臣を研究した専論である。同書は表紙に『先藁』、封面に『恒齋諱匡臣公遺稿』と記されており、旧稿では『遺稿』と略称して引用したが、ここでは沈慶昊1997年における称呼に従って『先藁』と称しておく。

本書はまず『先藁』冊1「氷炭録」を主たる材料として、李匡臣の陽明学理解を検証する。「氷炭録」の記述に即せば、「致良知」「知行合一」「心即理」といった諸命題に対する李匡臣の肯定的立場、また王守仁が古本大学を採用することに対する李匡臣の肯定的評価等を、ひとまず確認することができる。しかし同じ「氷炭録」の中には「朱子の即物窮理は、物に即して我が心の理を窮める営みであるから、これもまた心学に他ならない。」「格を正と訓む訓詁と朱子の窮理説とは、矛盾なく両立する。」といった主張が散見する。このように「氷炭録」は、その表題から想像されるような、朱子学と陽明学の氷炭相容れざる相違点を鮮明にする、といった趣旨の著作ではなく、全体を通覧すれば、むしろ朱王両可調停的な態度を示すものである。

(95) 林縉圭1998年は、朝鮮陽明学の研究史を整理したものであるが、そこで取り上げている著書論文の選択、およびそれに対する論評の内容・筆致に至るまで、ほとんど全く松田弘1981年(もしくは松田による同一内容の韓国語論文)を踏襲節略したもの。これもむしろ剽窃という表現が適切だと言わざるを得ない。しかも先行研究としての松田論文には全く言及してない。1980年代以降の研究動向についてはさすがに独自の加筆若干が見られるものの、末尾に4点にわたってまとめられた今後の研究課題は、これまた松田弘の所論をそのまま丸ごと踏襲している。

李匡臣の主張が朱王両可調停的なものであったとして、ではそのような主張を為した李匡臣の拠って立つ立場は、そもそもいかなるものであったのか。

李匡臣は「格」を「至」と訓むか「正」と訓むかは『大学』解釈における訓詁上の相違に過ぎず、朱王両氏の実地の為学にはその実、さほどに甚だしい懸隔が存在したわけではない、と繰り返し述べている⁹⁶⁾。そしてそれはそのまま李匡臣による鄭斉斗陽明学評価にも連動するものであった。

李匡臣は、霞谷学と朱子学の最大の相違点は格物致知の解釈にあるとした上で、しかしながらそれはあくまでも経書の訓詁上の相違に過ぎず、そのことを以て直ちに両者の立場そのものの相違と見なすべきではない、ましてそのことを以て鄭斉斗を異端邪説視すべきではない、と述べる⁹⁷⁾。訓詁解釈上の相違に過ぎないということは、現実の実践において両者の立場に甚だしい懸隔はない、ということでもある。李匡臣は霞谷学もまた「朱子の学」であり「朱夫子の羽翼」たり得るものだ、とまで断じている⁹⁸⁾。

このように、李匡臣の陽明学理解は著しく朱王折衷的なものであった。恐らく朱王両可調停のその主張には、鄭斉斗陽明学は決して朱子学に背反するものではないという、師説に対する護教的な意図が多分に含意されていたであろう。しかしながら、つとに鄭寅普が「李匡臣は鄭斉斗にとっての顔回ではない」と述べたように⁹⁹⁾、李匡臣の陽明学理解は鄭斉斗陽明学を忠実に祖述したものとは言い難い。また逆に李匡臣の陽明学理解と対照することによって、鄭斉斗陽明学がいかに正統的かつ体系的なものであったかが改めて再認識される、と本書は述べている。

⑭中純夫「樗村沈鎔緒論——初期江華学派における霞谷学受容——」〔日文〕

『朝鮮儒林文化の形成と展開に関する総合的研究』平成11年度～14年度科学研究費補助金、基盤研究(A)(1)(研究代表者、吉田宏志、京都府立大学文学部教授)研究成果報告書、2003年3月

本書は鄭斉斗門人で初期江華学派の重要メンバーの一人である沈鎔(樗村、1685～1753)を扱った専論である。その別集『樗村遺稿』は韓国文集叢刊に収録されている¹⁰⁰⁾。

沈鎔は鄭斉斗没後になされた遺稿編纂事業において中心的な役割を果たした人物の一人である。この編纂事業をめぐる当時の状況については、同門の李震炳(号遁谷)宛の書翰を通じてその詳細が明らかにされている¹⁰¹⁾。また現行『霞谷集』巻10所収の鄭斉斗の「行状」は、沈鎔の撰述である。

(96) 『先藁』冊1「擬王朱問答」『先藁』冊3「祭霞谷鄭先生文」

(97) 『先藁』冊3「答趙飛卿書」

(98) 『先藁』冊3「答趙飛卿書」

(99) 鄭寅普1933年、229頁。

(100) 『樗村遺稿』(韓国文集叢刊、207～208冊)

(101) 『樗村遺稿』巻31「与遁谷」第50書、52書、58書。

沈鏞は38歳の時に江華島の鎮江に鄭齊斗（時に74歳）を訪問しており、その際に交わされた問答が「鎮江問答」である¹⁰²⁾。恐らくこの前後が沈鏞の鄭齊斗入門時期である。しかしこの「鎮江問答」を含め、『樗村遺稿』全巻を通覧しても、沈鏞が鄭齊斗から陽明学を受容した形迹は皆無である。それどころか、鄭齊斗の陽明学信奉を非難する世評に対して沈鏞は、「自分は入門以来、先生が陽明学に一言たりとも言及するのを見たことがないし、また自分も陽明学について先生にお尋ねしたことは一度もない。」と述べている¹⁰³⁾。

そして沈鏞は陽明学に対して明確に否定的な評価を下している。陽明学は淫声美色の如く遠ざけるべきである¹⁰⁴⁾。孔子という標準に照らせば、郷愿も楊墨も陽明も五十歩百歩である¹⁰⁵⁾。

陽明学に対して批判的な立場を示した沈鏞は、そのかたわら、朱子学に対してはほとんど絶対的尊崇と評してもよい態度を随所に明示している。沈鏞は20歳代前半には朱熹の著作に親しみ始めており、それを学ぶことを「一生の工夫」として自らに課していた¹⁰⁶⁾。実際に沈鏞は『朱子大全』や『朱子書節要』を座右に置いて閲読していた¹⁰⁷⁾。また沈鏞は宋時烈の『朱子大全節疑』をも座右に置き、『大全』閲読の参考にしている¹⁰⁸⁾。なお『大学』の「格物」に関しても沈鏞は、朱熹の格物補伝（『大学章句』伝第5章）に従って即物窮理の意に解釈すべきであると明言している¹⁰⁹⁾。

鄭寅普の所謂「詭辞」の可能性、鄭萬朝の所謂「陽朱陰王」の可能性は、沈鏞に関してももとより留意しておく必要があるだろう（鄭寅普1933年，高橋亨1953年）。しかし少なくとも『樗村遺稿』に遺された記述に徴する限り、沈鏞は一貫して篤実な朱子学者であり、かつ王学に対しては明確に批判的であった。初期江華学派における霞谷学受容の実態解明は、なお今後の課題であろう。

(102) 『樗村遺稿』卷38「鎮江問答」

(103) 『樗村遺稿』卷12「祭霞谷鄭先生文」「世之以新建之学竊議于先生者，果何説耶。…小子従先生久，而未嘗見先生一言及乎此，小子亦未嘗請問於函文者。」

(104) 『樗村遺稿』卷27「与遁谷」第70書「区区於陽明独然者，以其氣魄文章有足以動人者，故入其説尤易。当如淫声美色以遠之矣。」

(105) 『樗村遺稿』卷36，雜著「悪郷愿」第1条「窃以為孔子之外無他道。苟以孔子之道為是，則郷愿与楊墨与陽明，只争五十歩百歩間而已。」

(106) 『樗村遺稿』卷34「答権誨」第3書（64歳）「朱書，豈能卒乍間便能觀得耶。吾於此書，看来已至四十余年之久。而每看輒覺旧見之疎漏。此是一生功夫。何敢責効於一句二句之説耶。」

(107) 『樗村遺稿』卷24「聞湖南伯印送朱子大全」「慕仰平生独晦庵，聖人門路可真探。全書已得吾家畜，霧裏冥行已指南。」『樗村遺稿』卷三七「日記」五七条「又於朱子節要書，常尊信焉。」

(108) 『樗村遺稿』卷31「与遁谷」第46，49，56，58書。

(109) 『樗村遺稿』卷34「答趙匡鎮」第2書「大学為入道之門者，只以格物致知而言之也。須以補亡章所謂即物而窮其理，把作第一義諦。」『樗村遺稿』卷35，欠題，14条「格物之義，尤不可草草打過也。只当以補亡章即物而窮其理之説，入心理會。」

⑮ 吳震「鄭齊斗思想緒論——以無善無惡為中心——」〔中文〕

『江華陽明学派的定位与現代的意義』韓国陽明学会，2004年10月¹¹⁰⁾

以下、吳震・黃俊傑・楊祖漢の3論文は、いずれも2004年10月15～16の両日、韓国江華島で開催された江華陽明学派国際學術大会における學術発表論文であり、掲載誌はその発表論文集（大会当日に配布）である。後にそれぞれ若干の補筆修正を加えて韓国陽明学会刊『陽明学』に転載された¹¹¹⁾。

本論文は主に心即理、良知、無善無惡の3点から鄭齊斗の陽明心学理解を分析したものである。その最大の特色は副題にもあるように、鄭齊斗の無善無惡説をはじめて本格的に取り上げた点にあるだろう（以下、一次資料はいずれも『震谷集』巻9「存言」中）。

まず鄭齊斗は孔子、子思、孟子、周子ら諸子の学問宗旨を列举する文脈で「陽明曰無善（良知）」と述べ、「無善（無惡）」を陽明の学問宗旨とする認識を明示する。鄭齊斗はさらに、善を「至善之善」と「定名之善」とに区別し、陽明の云う「無善」の善とは「定名之善」であって「至善之善」ではない、と述べる。では「定名之善」「至善之善」とは何か。吳震は「善与惡，相对待之義。無善無惡是謂至善。至善者，心之本体也。」（『龍溪王先生全集』巻5「雲門問答」）という王畿の語を手がかりに、以下の解釈を施す。現象レベルでの善惡は善惡对待，善惡相对の存在であって、そのような对待が解消されてこそ、絶対的意義における至善となる。即ち無善無惡とは相對的善惡を超越したものであり、それ故に至善と称される。要するに陽明は定形的善惡を超越して絶対的至善を志向した、とするのが鄭齊斗の無善無惡解釈である。

また「心体之無善無惡，太極之為無極也。」と述べるように、鄭齊斗は「無善無惡是謂至善」を「無極而太極」「太極本無極」（周敦頤）によって解釈している。吳震によれば、これは王時槐、管志道、陳龍正、劉宗周らの無善無惡解釈にも共通し、中国における無善無惡をめぐる解釈史上において極めて重要な一系譜をなすものである、という。鄭齊斗の解釈が期せずしてこれに一致している点は、注目に値するだろう。

無善無惡説の意味するところに関して、評者の解釈は必ずしも吳震氏と一致するわけではないが¹¹²⁾、いずれにせよ、心即理、良知、無善無惡といった陽明心学の關鍵をなす諸概念に関して、鄭齊斗の陽明学理解はいずれも非常に適切でかつ深いものであったことが本論文によって明らかにされた意義は大きい。

(110) 吳震「鄭齊斗思想緒論」『陽明学』第13号（韓国陽明学会，2005年2月）

(111) 筆者が『陽明学』第13号，14号を入手したのは本稿脱稿の直前であったため，ここでは原載論文を対象として扱っている。

(112) 鄭齊斗の無善無惡説をめぐる評者の解釈は，中純夫2000年を参照。

⑩黄俊傑「鄭齊斗对『孟子』「浩然」章之解釈」〔中文〕

『江華陽明学派的定位与現代的意義』韓国陽明学会，2004年10月¹¹³⁾

本論文は『孟子』「浩然」章（「公孫丑」上）に見える「知言」「養氣」「集義」等の諸概念に対する鄭齊斗解釈の分析を通して、その思想的立場の解明を企図したものである。鄭齊斗の解釈は『孟子説』中の「浩然章解」（『霞谷集』巻14～15）に収められている。

朱熹は知言を窮理の意に、集義を積聚事事物物分殊之理の意に解釈する。そのことは以下の資料に明らかである。

知言正是格物致知。

孟子論浩然之氣一段，緊要全在知言上。所以大学許多工夫，全在格物致知。

惟見理明，則義可集¹¹⁴⁾。

これら朱熹の解釈は、外に向かつて理を求めるという方向性を示している。これに対して王守仁は「心之本体原自不動，…集義是復其心之本体。」（『伝習録』上，81条）と述べ、内省による心本体の回復を説く。このように当該章をめぐる朱王の解釈は大きく異なっている。

鄭齊斗は「言養氣者，必就自心上集義。」（『霞谷集』巻14）と述べるが、これは「告子助長，亦是他以義為外，不知就自心上集義。」（『伝習録』巻中「答聶文蔚」第2書）を踏まえるものであって、王守仁の解釈と完全に一致している。総じて当該章をめぐる鄭齊斗の解釈は、全て陽明学的な思路に沿って發揮されたものであると黄俊傑は結論づけている。

従来の鄭齊斗研究においては、評者自身も含め、その陽明学的思惟を検証する際には専ら書牘や「存言」「大学説」等が多用される傾向にあった。その意味で『孟子』解釈の分析を通して鄭齊斗の思想的立場の特質の一端が解明されたことは意義深い。

⑪楊祖漢「鄭霞谷对王陽明哲学的理解」〔中文〕

『江華陽明学派的定位与現代的意義』韓国陽明学会，2004年10月¹¹⁵⁾

本論文は『霞谷集』巻1所収の閔以升（彦暉）宛書翰を主たる材料として、鄭齊斗の陽明学理解を検討したものである。その特色は、鄭齊斗の生理説に着目し、鄭齊斗が専ら惻隱・惻怛・仁を以て良知を説いたことを明らかにした点にある。生理説とは、例えば次の一文に見えるものである。

陽明之説曰，…良知之誠愛惻隱處，便是仁。其言良知者，蓋其心体之能有知（人之生理）者之全体名之耳。非只以念慮察識之一端言之也¹¹⁶⁾。

(113) 黄俊傑「從東亜儒学視域論鄭齊斗对孟子「知言養氣」說的解釈」『陽明学』第13号（韓国陽明学会，2005年2月）

(114) いずれも『朱子語類』巻52。

(115) 楊祖漢「鄭霞谷对王陽明哲学的理解」『陽明学』第14号（韓国陽明学会，2005年7月）

(116) 『霞谷集』巻1「与閔彦暉論弁言正術書」

ここに云う「念慮察識」とは知是知非の知を指す。楊祖漢によれば、王守仁や王畿は知是知非を中心として良知を説き、知を四端の中心に据える立場（以知統四端）であるのに対し、鄭齊斗は惻隱・惻怛を中心として良知を説き、仁を四端の中心に据える（以仁統四端）。

また「生理」について言えば、

人身之能痛能痒者，即是良知良能也。…今謂先知疾嗜，然後方痛方痒云者，在陽明無此意，非所以論陽明¹¹⁷⁾。

云々の一節に即して、人が痛痒を知ることと痛痒を感じることは同時発生の現象であるという比喻によって、人が惻隱を感じる時には必ず道徳的行動に進む時である、という知行合一説がそこには含意されている、と解釈する。

「見好色」「聞悪臭」（知）と「好好色」「悪悪臭」（行）の比喻による王守仁の知行合一説（『伝習録』上，5条）も、その主眼は道徳的当為に対する認識（=知）が、主体にとって生理的好悪=感性的知覚のレベルにまで自然化し内面化することを要請する点にある。鄭齊斗の生理説は蔡茂松1978年もつとに着目しているが、知行合一説の文脈でその意義を明らかにした点は、非常に興味深い。

⑱中純夫「白下尹淳緒論——初期江華学派の研究——」（日文）
韓国文化研究振興財団『青丘学術論集』第25集，2005年3月

尹淳（号白下，1680～1741）は鄭齊斗門下であり、初期江華学派中の重要メンバーの一人である。尹淳の妻は鄭齊斗の弟鄭齊泰の娘であり、従って尹淳は鄭齊斗とは姻戚関係にあった。尹淳は鄭齊斗没後の遺稿編纂作業において中心的な役割を果たし、鄭齊斗の「行状」も当初は尹淳が執筆する予定であった。しかし鄭齊斗没後5年に当たる英祖17年（1741）3月，鄭厚一と尹淳は相次いで物故し，編纂作業に大きな打撃を与えた。当時，同じく遺稿編纂作業に関与していた李匡臣は，鄭厚一と尹淳の相次ぐ物故を痛恨事として慨嘆している¹¹⁸⁾。

ところで『白下集』12卷（韓国文集叢刊，192冊）を通覧しても，そこには陽明学受容の迹を具体的に示すような片言隻句すら存在せず，また鄭齊斗との間における学問的授受の迹を具体的に示すような材料も，皆無に近いと言ってよい状況であった。そこで本書では尹淳の対清観や尹淳の書芸家としての側面に光を当て，その方面に専ら筆を割く結果に終わっている。

今日に伝わる文献資料に陽明学受容や霞谷学受容の迹が見出せないことは，直ちに受容の事実の無かったことを意味するものではない。むしろ全く痕跡をとどめていないという事実こそが，かえって編纂時の意図的な改竄や刪去の可能性を示唆している，といった推測も不可能ではないだろう。ただし今後，新資料の発見でもない限り，そのような推測はあくまでも文字通り推測の域を出ないのである。その意味では本書にも，尹淳研究の基礎作業としての意義は存するだろう。

(117) 同上。

(118) 『先藁』冊3「祭鄭富平文」。

附録 朝鮮陽明学研究史に関する文献目録

(1) 朝鮮陽明学研究史

- ①松田弘「朝鮮朝陽明学研究における問題の所在」
『倫理思想研究』6, 筑波大学哲学思想学系内, 倫理思想研究会, 1981年7月
- ②崔在穆「韓国陽明学研究の序論的考察—伝来時期を手掛かりとした研究視角の再考—」
『倫理学』5号, 筑波大学倫理学原論研究会, 1987年
- ③韓睿源「韓国陽明学研究的歴史和課題」
『国際儒学研究』第4輯, 中国社会科学出版社, 1998年5月
- ④林縉圭「朝鮮陽明学研究の現況と課題について」
『九州大学中国哲学論集』第24号, 1998年10月

(2) 朝鮮陽明学研究文献目録

- ①金吉洛「韓国陽明学関連論著目録」
金吉洛『象山学と陽明学』芸文書院, 1995年3月
- ②金世貞「韓国陽明学関連論著目録」
『陽明学』創刊号, 韓国陽明学会, 1997年11月
- ③韓国陽明学会編「韓国陽明学関連論著目録」(林縉圭訳)¹¹⁹⁾
『陽明学』第12号, 二松学舎大学陽明学研究所, 2000年3月
- ④金世貞「国内韓国陽明学派関連研究目録」
『陽明学』第12号, 韓国陽明学会, 2004年8月

現在最新の文献目録である金世貞2004年について、編者による分類項目ごとの論著数を示すことによって、現在韓国におけるこの分野の研究情況の一端を概観したい(括弧内が論著点数)。

1 単行本

- 1) 著書 (17)
- 2) 翻訳書 (3)

2 学位論文

- 1) 博士学位論文 (15)
- 2) 碩士(修士)学位論文
 - (1) 韓国陽明学一般 (3)
 - (2) 伝来初期陽明学 張維(谿谷)・崔鳴吉(遲川) (11)

(119) ③は②を日本語訳したもの。

- (3) 鄭齊斗（霞谷）(14)
- (4) 江華学派 (15)
- (5) 実学派と陽明学 (2)
- (6) 朴殷植（白巖）(44)
- (7) 鄭寅普（為堂）(3)

3 一般論文

1) 韓国陽明学通論

- (1) ～1980年 (16)
- (2) 1981～1990年 (18)
- (3) 1991～2001年 (30)

2) 伝来初期の陽明学受容

- (1) 南彦経（東岡）・趙翼（浦渚）(18)
- (2) 張維（谿谷）・崔鳴吉（遲川）(17)
- (3) その他 (12)

3) 陽明学排斥と批判 (19)

4) 鄭齊斗（霞谷）(70)

5) 江華学派

- (1) 江華学派一般 (9)
- (2) 李匡臣（恒斎）・李匡明 (5)
- (3) 李匡師（圓嶠）(7)
- (4) 李建昌（寧斎）(12)
- (5) その他 (2)

6) 実学派と陽明学 (12)

7) 朴殷植（白巖）(53)

8) 鄭寅普（為堂）(12)

9) その他 (8)

(付記)

筆者は台湾中央研究院中国文哲研究所の招聘により、2005年9月26日、学術講演を行った。主催者側から講演のテーマとして事前に要望されたのが、朝鮮陽明学の研究動向に関する報告であった。その付託に応ずる目的で執筆し始めたのが本稿である。当初は数枚のレジユメを用意する目算であったが、結果的にはこのように長大なものになってしまったため、当日は鄭寅普『陽明学演論』『朝鮮陽明学派』の部分のみを取り上げて講演を行った。序言にも述べた如く、本稿は遺漏も多く甚だ意に満たぬものではあるが、研究動向を整理する作業を通して筆者自身、今後

に取り組むべき課題を再認識することができた。このような機縁を与えて下さった台湾中央研究院中国文哲研究所に対して、とりわけ筆者の訪台に際して種々のご配慮とご指導とを賜った同研究所の李明輝教授、鍾彩鈞教授、林月恵副研究員に対して、この場をお借りして心からの謝意を申し上げておきたい。なお当日発表の中文原稿は「論鄭寅普著『陽明学演論』中的「朝鮮陽明学派」——朝鮮陽明学研究的諸問題——」（石立善訳）と題して『中国文哲研究通訊』第16巻第1期（総61期，2006年3月発行予定）に掲載される予定である。

（2005年10月3日受理）

（なか すみお 文学部教授）