

朝鮮王朝の朱子学的支配理念と中国との関係

都 賢 喆
(高 熙卓 訳)

1. 朝鮮王朝においてなぜ朱子学だけが流行したのか
2. 朝鮮時代における公論政治の実と虚は何か
3. 朝鮮と中国の朝貢冊封関係は従属的だったのか

1. 朝鮮王朝においてなぜ朱子学だけが流行したのか

周知のように、中国の元において初めて儒教を国教とした科挙制度が行なわれたが、その科挙科目は朱子が註釈した四書五経であった¹。高麗王朝（918-1392）は元から程子・朱子の道学、すなわち程朱学を受容した。高麗の忠宣王は、宋の歴史書を読み、旧法党系列の人々が収録された名臣伝に対して敬慕する態度を取ったが、蔡京などの新法党系列の人々が収録された姦臣伝に対しては拳を握り歯噛みをしない時がなかったと記録されており²、程朱学に対する高麗時代の雰囲気をよく示している。程朱学は高麗の科挙制や教育制度にも十分に反映された。忠穆王の即位年（1344）には六経四書が科挙試験科目として定められ³、恭愍王16年（1367）には五経四書齋が成均館に建てられた⁴。このように、高麗後期には程朱学すなわち道学が拡散の一途をたどっていた。

程朱学、道学中心の学問的な雰囲気は、高麗末における改革政治の過程においても明らかに目立っている。体制変革を目指していたグループに属する尹紹宗・朴礎たちは程朱学にもとづいた政治理念を提示した。真徳秀（1178-1235）は『大学衍義』において、『大学』の八条目について本末と体用の範疇をもって区分した後に、治国・平天下といった外向的

1 『元史』巻81, 志31選挙1科目 “考試程式, ……漢人南人, 第一場明經經疑二問, 大學論語孟子中庸內出題, 並用朱氏章句集註, 復以己意結之, 限三百字以上, 經義一道, 各治一經, 詩以朱氏爲主, 尚書以蔡氏爲主, 周易以程氏, 朱氏爲主, 以上三經, 兼用古註疏, 春秋許用三傳及胡氏傳禮記用古註疏, 限五百字以上, 不拘格律。”

2 『高麗史』巻34, 世家34 忠宣王2: 『樸翁稗說』前集1。

3 『高麗史』巻73, 志27 選挙1 科目1 東堂試(忠穆王即位年8月) “改定初場試六經義四書疑, 中場古賦, 終場策問”。

4 『高麗史』巻74, 志28 選挙2 學校(恭愍王16年)。

な実践よりも誠意・正心などの個人の道徳的修養を強調し、それを基盤にした君子小人論によって臣下を姦臣・讒臣・聚斂の臣に分けて評価し、とくに王安石を上記の三つすべてに当たる宋の小人と捉えた⁵。

恭讓王3年に成均館の生員だった朴礎は、孟子が楊朱・墨翟の説を排撃しながら孔子を高く評価して以来、漢の董子、唐の韓子、宋の程子・朱子はすべてこの道を擁護し異端を排して天下万世の君子となったが、王安石と張天覺は仏教を提唱して風俗を変え、天下万世の小人になったと評した。こうした評価にもとづいて朴礎は、王安石・張天覺等の代わりに、董子・韓子・程子・朱子のような人物を登用すべきだと主張した⁶。尹紹宗は、唐太宗ではなく、『大学衍義』に叙述された二帝三王を手本にすべきだと恭讓王に建議した⁷。当時改革を目指していた士大夫たちは、程朱学の立場に立って事功学や仏教などの異端に対する批判に取り組みつつ、霸道ならぬ王道を政治理念として提示したのである。

程朱学、道学を強調する高麗の政綱政策は、儒教を国是とした朝鮮王朝にもそのまま継承された。朝鮮王朝は新しい王朝の君臣倫理を定立する過程において、五倫を強調し節義を崇める路線を通じて支配秩序の安定を摸索した。太宗元年(1401)に権近は、高麗王朝に対して節義を守った鄭夢周・金若恒・吉再などを褒賞することによって、王朝の交替にもかかわらず変わらぬ臣下たちの節義やそれにかかわる諸規範を確立しようとした⁸。この事案については、まだ生きていた吉再(1353-1419)を除いて、死亡した二人に朝鮮王朝の官職を追贈する形を取った⁹。それとともに『三綱行実図』の忠臣図に「夢周隕命」「吉再抗節」という項目を設け、朱子学の倫理規範に忠実だった鄭夢周と吉再を仰いだ。こうした史実は、朱子学の受容また朱子学に対する理解の深化といった学問的業績よりも、節義や義理などの儒教的理念の実践が強調されていたことをよく物語っている。

16世紀に士林派が執権してからは、朱子学的義理の実践を強調する節義論はさらに強化されていった。朴祥(1474-1530)は『東国史略』において、李穡は学問の境地が高く儒学を振興させた功績は大きく、鄭夢周とともに一筋の心をもって臣下の節概を変えていないと評価し¹⁰、奇大升(1527-1572)は「我が理学の鼻祖は鄭夢周であり、吉再は鄭夢周から学び、金叔滋は吉再から、金宗直は金叔滋から、金宏弼は金宗直から、趙光祖は金宏弼から学んだので、その淵源の正統を継承した」¹¹と整理しながら、節義と道義を朱子学的な正統の一次的基準とした。その結果、鄭夢周-金宏弼-趙光祖へつながる人物たちが文

5 池斗煥, 「朝鮮前期 君子小人論議: 『大學衍義』 王安石論を中心に」, 『泰東古典研究』 9, 1993。

6 『高麗史』 卷120, 列傳33 金子粹。

7 『高麗史』 卷120, 列傳33 尹紹宗(恭讓王元年)。

8 『太宗實録』 卷1, 1年1月甲戌。

9 『太宗實録』 卷2, 元年11月辛卯。

10 『東國實略』 卷6, 恭讓王4年(細註)“(李穡) 與鄭夢周同心, 終始不變臣節”。

11 『宣祖實録』 卷3, 2年閏6月己酉: 『高峯集』 論思錄 下篇 宣祖二年潤六月七日。

廟に祭られるようになった¹²。このように節義精神の実践を一次的基準として朱子学の正統論がまとめられたことによって、鄭道伝と趙浚など朝鮮王朝の開国に参加していた朱子学者たちは朱子学的な正統の範疇から排除された。こうした史実もまた朱子学の学統または正統を学問的業績よりも義理精神の実践といった節義を基準として評価されていたことを示している。

朱子学は朝鮮の国定教学であっただけに、政治・社会の運営原理であると同時に現実問題に対する指導論理であり根拠であった。朝鮮王朝が朱子学の普及と拡大に力を入れたのもまさにそのためであった。その延長線上で、世宗元年（1419）に明から入った『五經大全』『四書大全』と『性理大全』を刊行・普及させ、四書五經の口訣作業を行なうなど、朱子学を拡散させようと努力を重ねた。その結果、李滉（1501-1570）と奇大升との間に繰り広げられた四端七情論弁（四七論弁）、成渾（1535-1598）と李珣（1536-1584）との間における人心道心論争に見られるように、經典の解釈や研究方式をめぐる熾烈な論争が行なわれ、その分、朱子学に対する理解が深化していった。

朱子学に対する理解が深化するにつれて、朱子学の心性に対する理解をめぐるさまざまな異見が露呈するようになり、その結果、多様な学派が形成・分化されていった。そうした異見を解消するための方法を模索する過程のなかで、当時明から入った陽明学に注目する流れも現われた。陽明学の伝来時期については多様な議論が存在するが、中宗12年（1517）に韓效元が陸象山を引用し、中宗13年には金安国が朝廷によって刊行された書物の目録に『象山集』を含めており、また朴祥と金世弼が『伝習録』について詩のやり取りのなかで言及している事実などを考慮すれば、遅くとも16世紀前半には陽明学が朝鮮知識人に伝来したことは明らかである。

このような程朱学や道学中心への抵抗は、16世紀陽明学の受容を抑制する結果となった。退溪李滉は明宗21年（1566）に「伝習録論弁」を通じて、陽明学を禅学と規定して排斥する立場を示しており、それに学人たちは同意していた。よく知られているように、李滉は『朱子書節要』と『宋季元明理学通録』を著し、奇大升と四七論弁を繰り広げ、朝鮮儒学を代表する人物として浮上していただけに、彼の発言の影響力は大変大きかったといえる。李滉は、「陳白沙と王陽明の学説はすべて陸象山に由来したものであり、本心を宗旨とするから、それは大抵禅学である」¹³と述べ、「陽明はやがて勝手気ままに先儒の定論を排斥し、毫釐してさまざまな学説を彷彿とさせるものを引用して忌憚なく牽強付会したので、その学問の誤りと心の病痛が分かる」¹⁴と批判していた。李滉の陽明学批判は、心

12 李義權、「鄭夢周 文廟從祀に關する一考察」、『人文論叢』10, 1982；池斗煥、「朝鮮初期 文廟從祀論議：鄭夢周・權近を中心に」、『釜大史學』9, 1985。

13 『退溪先生文集』卷41, 雜著 白沙詩教傳習録抄傳 因書其後。

14 『退溪先生文集』卷41, 雜著 傳習録論弁。

即理と知行合一、そして尊徳性の工夫への傾倒が先儒の定論から脱していたことにその焦点が絞られていた。こうした李滉の批判は、心学のもつ危険要因をあらかじめ取り除く作業という性格をもっていただけに、朝鮮学界において陽明心学の成長・拡散をその当初から防ぐ役割を担っていたことになる。

李滉が陽明学を排斥したのは、己卯士禍(1519)と乙巳士禍(1545)を経ながら、書院や郷約を通じて郷村社会において基盤を拡大していった士林たちがその影響力を政界や学界にまで拡大する過程において、朱子が批判していた陽明学が朱子学的支配秩序を確立しようとする流れに否定的な影響を及ぼす危険への憂慮のためであった。また明宗代には文定王後の後援に力を得て仏教の中興を図る動きも起こっており、そのような状況のなかで朱子が批判した陽明学を容認することは、朱子学的秩序にとって危険であると判断したからにはほかならない。同様の脈絡で、明においても儒学的秩序あるいは明の国家体制確立に妨げとなりうる危険な思想として陽明学を規定し、さまざまな異端排斥書を発刊してそれを朝鮮に伝播したことは周知のとおりである¹⁵。

よく知られているように、朱子は正統・正学としての道学を確固たるものとする作業を畢生の課題とし、そうした道学の学問的位相を定立する過程のなかで、道統論を確立した¹⁶。朱子学を国是とする朝鮮王朝は、道学、道統論¹⁷を通じて朱子学を正統・正学とし、儒教以外の宗教思想を異端邪説と規定し受け入れなかった¹⁸。

その雰囲気は朝鮮前期に限られたものではない。朝鮮王朝は朱子道統継承運動を展開し、それによって、壬辰倭乱(文禄・慶長の役)や丙子胡乱(1636)の後の乱脈様相と体制危機を乗り越えようとした。

宋時烈(1607-1689)は、栗谷(李珥)－沙溪(金長生)へ連なる畿湖学脈を朱子学の道統論にもとづいて正統と規定し、両班中心の支配体制を再建しながら、明中心の中華秩

15 김장태, 「退溪門下の陽明學批判」, 『陽明學』 2, 1998; 정덕희, 「明の陽明學 批判 書籍 評釋」, 『陽明學』 2, 1998; 김용재, 「陽明學の形成過程に關する歴史・哲學的考察－明と朝鮮の思想史を中心に」, 『韓國哲學論集』 12, 1999; 정두영, 『朝鮮後期 陽明學の受容と政治論』, 연세대학교사논문, 2009.

16 大島晃, 「宋学における道統論について」, 『中哲文学会報』 6, 1975; James T.C.Liu, *How did a Neo-Confucian school become the stste orthodoxy philosophy, east and west*, 1973; 近藤一成, 「道学派の形成と福建－楊時の經濟政策めぐって」, 『中国前近代史研究』, 1979; 土田健次郎, 「道統論再考」, 『鎌田茂雄博士還暦記念論叢. 中国の仏教と文化』, 大藏出版, 1988.

17 道統論は、儒家の学問要旨である「人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中」の16字が伝授されていった來歴として、堯・舜・禹・湯・文・武の帝王と周公へつながった後、孔子・顔子・曾子を経て子思・孟子につながったとされるものである(張立文, 『朱熹思想研究』, 中国社会科学出版社, 1981)。

18 金駿錫, 「17世紀 畿湖朱子學の動向－宋時烈の道統継承運動－」, 『孫寶基博士停年紀念韓國史學論叢』, 지식산업사, 1988; 「17世紀 正統朱子學派の政治社会論－宋時烈の世道政治論と賦稅制度釐正策－」, 『東方學志』 67, 1990.

序を回復しようとした。彼は、『朱子大全』や『朱子語類』を通じて朱子の人間と学問に取り組み、その結果、朱子を無誤謬の聖人として崇信するようになった。朱子そのものを学問の目的とし、朱子を絶対視するようになったのである。そのような宋時烈の態度は、朱子の学説に批判を提起する一切の異説や反対勢力を徹底的に排撃する「崇正学闢異端」運動として現実化し、同時代の尹鑰（1617-1680）や朴世堂（1629-1703）¹⁹を「斯文乱賊」と規定して破門した。

宋時烈は、朱子と考えを異にする尹鑰に対して「弁理氣説」を書いて「共学できないもの」と規定し、尹鑰の書いた「中庸説」を「朱子から離れ、後学を誤導する文章」と批判した。孝宗3年（1652）に尹鑰の「中庸章句」改訂本を読んだ後、宋時烈は尹鑰を斯文乱賊として断罪し、尹鑰の見解に同調する勢力に対する批判によって、尹鑰の見解が拡散するのを防ごうとした²⁰。宋時烈は、朱子の見解から離れた尹鑰の主張に近い議論を遮断するために、朱子の著作に表出された言説を全般的に再検討し、それによって朱子の真意と定説を明らかにする作業を行なった。それは朱子の著作・語録を經典と見なし、それに対する逐次的注釈や考證・弁正作業を行なうことによって朱子言説が正論であることを提示し、その完全性を立証しようとしたものである²¹。『朱子大全筭疑』と『朱子言論同異考』はそのような作業の成果物であった。

ところが、程朱学、道学系列の政治理念が確立される過程で露わになった、道学以外の思想を収容しないといった硬直化した態度は、時代変化に対応できない限界を露呈するにつれて、それへの反発を引き起こすことになる。17世紀に表われる脱朱子学、あるいは反朱子学的な学風がそれである。それに伴って、先秦儒学・漢唐儒学・陽明学はもちろんのこと、老荘学・禅学・西学などに対する関心や研究が続々と進行した。朱子学＝儒学といった通念を拒否し、朱子による孔孟の理解、また朱子学のみを絶対視する学問態度に反対する新しい学風が起り始めていたのである。

反朱子学的な反発は、大きく見て、二つの方向から進められた。一つは、朱子の經典注釈や著述そのものに対して直接的に反論を提起する方向である。そのような反論や批判は、儒学の枠組みの内部にありながら、自己流の新しい解釈である場合もあれば、朱子学

19 김용흥, 「朝鮮後期 老少論 分黨の思想基盤: 朴世堂の『思辨錄』是非を中心に」, 『學林』 17, 1996.

20 鄭豪薰, 「朝鮮後期の新しい經典解釋とその政治思想: 尹鑰の『大學』解釈と君主學」, 『韓國史の構造と展開』, 혜안, 2000; 「朝鮮後期 '異端' 論争とその政治思想的意味: 17世紀 尹鑰の經書解釈と宋時烈の批判」, 『韓國史學報』 10, 2001.

21 三浦国雄, 「『朱子大全筭疑』をめぐって: 朝鮮朱子学の一側面」, 『森三樹三郎博士頌寿紀念 東洋学論集』, 1979; 金駿錫, 「朝鮮後期 畿湖士林の朱子認識: 朱子文集・語録 研究の展開過程」, 『百濟研究』 18, 1987; 도현철, 「17世紀 朱子學の絶對化と地主制 維持論」, 『朝鮮後期 体制變動と統大典』, 혜안, 2005.

とは異なる学理や学説を採用する場合もあった。もう一つは、朱子学、すなわち朱子の経学的な著述とは直接関わらない漢・唐以前の儒学を対象とする古学・古制・古礼に接近したり、歴史・地理・博物学など非経学方面に関心領域を拡大したりする方向である。この流れは、学問の方法や対象において直接的に朱子学と対立する方向ではないが、その成果が具体化していくにつれて、朱子流の思惟・認識態度から徐々に離脱して行かざるをえなかった。このような二つの方向から行なわれた脱朱子学的な対応は、現実と乖離していく理念としての朱子学を乗り越えるための思想運動であると同時に、儒学の根本精神を再確認する過程のなかで展開したのもであった²²。

2. 朝鮮時代における公論政治の実と虚は何か

第一に、朝鮮時代における儒教政治の特徴は、言論や公論を媒介とする士大夫の政治だという点である。高麗末の改革政治の過程のなかで成立した朝鮮王朝は、儒教の天命論にもとづいて高麗最後の国王である恭讓王の禪讓を受けた李成桂が都評議使司と大小臣僚・閑良・耆老の推戴によって開国した²³。

周知のように、朝鮮王朝は儒教思想にもとづいて儒教的政治理念を実現していった。一方では中央集権的体制を目指しながら、他方では議政府、六曹や三司制度を通じて国王と臣僚、臣僚相互間の権力関係において牽制と均衡を維持し、君臣ともに協力する君臣共治、公論政治を展開しようとした。ただ、儒教の三代聖王の政治を理想社会としながらも、それに関する明文化された規定がなかったため、朱子学と儒教經典を通じてその根柢を確保し、現実政治に反映させる必要があった。その際に注目されたのが『大学』である。

儒教經典のなかで『大学』は、君子や大人の学問といった意味であるが、その君子や大人は君主だけでなく治者一般を含む概念として拡大解釈される。それに伴って、君主の絶対性を保証し、君臣上下の位階秩序を前提としながらも、君主と臣下の協力政治を企図した。士大夫は、朱子学において理、すなわち人間の道理と自然の法則である天理を把握する主体であった。「天地のために心を確立し、生民のために道を立て、古聖人のために絶たれた学問を継ぎ、万世のために太平聖世を開く」²⁴ という言葉からも分かるように、万物を化育する天地の事業を助ける者が聖人であり、そのような聖人の任務を士大夫自らが自任したのである。士大夫は、単に帝王の意志に従って動く官僚や補助者ではなく、自らが帝王の心と行動をもって政治に関わって生民を率いる主体でもあった。

両班士大夫は科挙に合格して中央政界に進出することになるが、そのためには儒教經典を習得して儒学的知識人となることが求められた。知識人であるなら、朝野を問わず、言

22 金駿錫, 『朝鮮後期政治思想史研究』, 지식산업사, 2003.

23 『太祖實錄』卷1, 元年7月丁未。

24 『近思錄』卷2, 爲學。

論制度を通じて個々人の政見や要求を提起することができた。三司以外の上疏（封事、応志疎）、上言がその通路であった。言路、すなわち両班士大夫の要求と主張が国王に届く通路が塞がれば、士論（公論）を無視するか遮断するものとされ、そのような状態は国王の無能や不道徳によるものであり、正常な政治の規則を取りやめるものと見なされた。中央政府は、難しい懸案にぶつかるか、重要政策の決定を目の前にすると、国王の名前で求言教〔求言（王が臣下から広く正しい意見を求めること）による教示—訳者注〕を下したりした。こうして朝鮮王朝は両班士大夫の官職参加と言論活動によって、権力に対する恒常的な監視と牽制が可能な制度的装置を設け、その正当性と安定性が保証されていた。

士大夫は科挙を通じて官僚となり権力機構の一員として参加するという点において君主に依存した存在といえるが、君主もまた士大夫に擁立されてはじめてその権力が維持されるという点において依存的存在であることは同様であった。士大夫は自らの存在基盤を維持するために、権力の恣意的行使に対して警告した。とくに易姓革命の可能性という歴史的事例を通して、君主に対する警告を具体化した。士大夫官僚は体制の集権性と公共性を確立する方法を通じて君主との二重的関係を保とうとした。公論政治、輿論政治を掲げて士大夫の政治参加を正当化し、そのことによって士大夫全体の利害と主体性を確保しようとしたのである。

士大夫の公論を国政に反映させる主体は、宰相である。宰相は士大夫のなかで仁なる者として選出され、士大夫の代表性をもつとともにその利害を国政に反映させたわけである。宰相は士大夫の利益を代表する集約体としての地主または支配層であり、その利害を実現させる存在としての位相をもつ。宰相は賢聖の正道を相考して天理の所在を求め、それを通じて自らの心を正し、またその延長線上で君主を正し²⁵、君主をして賢否を分別させたり人才を進退させたりするなど、天下の議論において公道を尽くし事を決断すべき存在であった²⁶。したがって、人間の道理と自然の理である天理を把握している士大夫官僚の輿論を国政に反映させる主体が宰相であった。

もちろん、宰相もまた独断に陥り誤りを犯すことはありうる。そこで台諫の役割が存在する。台諫は君主の左右に起居しながら随時諫争し、君主や宰相の誤りを指摘する役割を遂行した。ここから君主、宰相、台諫の三者による権力の分節と相互牽制の構造が成立する。このような構造は、国家権力を君主個人の独断や少数の権貴の利害から解放させ、士大夫全体の主体性と輿論を政治に反映させようとするところに重点を置いたものである²⁷。

25 『朱子大全』巻24、与汪尙書書（己丑）（『三峯集』巻5、經濟文鑑 上 宰相 正心以正君，“以求天理之所在，既以自正其心，而推之以正君心”。

26 『三峯集』巻9、經濟文鑑 上 宰相 尽公以断事（『朱子大全』巻29、與留丞相書）。

27 鄭道伝の君主観は彼の宰相論の延長線上にある。彼は君臣関係を絶対関係として認めながらも、君主の役割を縮小させて理解した。世襲による王位継承を認めながらも、長男でなくても、賢者や衆人に世襲されてもよいとしていた。君主には昆明、強弱の差異があり（『三峯集』巻7、朝鮮經

朝鮮王朝は儒教思想にもとづいて、三司の言論や上疏制度を通じ、公論(士論)政治、士大夫政治を目指していたのである。

第二に、儒教の政治論は朱子学の道統主義に偏り、是非の弁別や正統性をめぐる争論に傾きやすく、社会的な互恵関係や価値観の多様化を萎縮させる結果となった。道統とは儒教の宗旨が堯・舜から周公・孔子・孟子を経て朱子へとつながったことを指すが、朝鮮に伝来してからは、それが誰へつながり誰がより正当な継承者なのかを問う問題に置き換えられた。道統を定立する問題は、勝敗を付けて判定を下せるほどの客観的根拠は出しづらいものゆえ、競争関係にある学問集団や政治勢力の間における主導権争いの様相として展開するに決まっていた。李滉と李珥を宗主に立てた両大学派が嶺南と畿湖に分かれて競争・対立したことはその代表的な例証である。

朝鮮後期になると、道統意識は学縁・学派の分化を促進し、党派の分裂と抗争を激化させた。道統という名の正統性争いは両班の政治参加や権力均霑に直結する死活問題であったため、書院建立運動や文廟従祀運動、そして斯文乱賊是非や朱子定論争論のような学問的対立へとつながり、やがて全国的レベルにおける政治社会問題に拡大していった。

朱子学は三綱五倫の躬行実践を通じて理想的人間の客観的標準である聖人に学ぶことを求めていたが、その理論的根拠として、理の根源性と絶対性をもって説明する。個々人の多様な感情や欲望が規範と理によって節制されるべきであることはもちろん、すべての社会関係もまたその理一つの規律と秩序によって統合されるべきであった。唯一の客観的標準やその原理である理を明らかにしつつそれを持続させることは、ほかならぬ道統を確認する作業でもあった。このように、道統は客観倫理(三綱五倫)やその根元である理と分けては考えられないものであった。そのため、多様な価値や個性の追求、そして進取的創造の気象が抑圧されただけでなく、知的動力は、道統という唯一の抽象価値、権威を掌握するための熾烈な対立抗争のなかで消耗されていった²⁸。士大夫は公論の客観性や平衡性を保とうと努力したが、朋党の出現と党論の偏頗的傾向を避けることはできなかった。政治と権力の中央集中、制限された官職をめぐる熾烈な競争、発達した言論活動の機会、政治理論の度を越した道徳化傾向と陣営論理、地方勢力の多様な集団化装置や国王権擁護理論の貧困さなどのために、正常な合意や政策の執行はやりづらくなっていた。

16世紀後半に始まった両班官人層の分裂は18世紀に至って頂点となる。旧勢力の登用可否をめぐる分かれた東人と西人は、壬辰倭乱の渦中に鄭澈を論罪する問題からさらに

國典上治典摠序“且人主之材有昏明强弱之不同”)、君主権が恒久的に安定できる保証がないから、中間程度の資質だけでも(『三峯集』巻7, 朝鮮經國典上治典宰相年表“若夫中材之主相得其人則治不得其人則亂”), 賢人宰相の輔けを受け、理想政治を具現できると見ていたのである(韓永愚, 『鄭道傳思想の研究』, 서울대출판부, 1983; 都賢喆, 『高麗末士大夫の政治思想研究』, 一潮閣, 1999)。

28 金駿錫, 「朝鮮時期の朱子學と兩班政治」, 『實學思想研究』17・18, 2000。

東人から南人と北人に分かれ、その北人は仁祖反正の結果、没落することになる。そして礼訟問題を経ながら、南人と西人の協力関係が壊れると、南人が徐々に衰退し、やがてその西人も老論と少論に分かれた。景宗と英祖の王位継承をめぐる展開された老論と少論の対立の結果、老論だけの一党専制体勢が成立した。老論の一党専制の下では、換局という政治的波動の形で、南人や老論、少論の権力交替とそれによる反対派への賜死が繰り返された。こうして党派間の牽制と均衡を目指す朱子学的政治運営は、17世紀以後壊れ始めた。

第三に、朱子学的政治運営の限界と老論の一党専制の弊害は、党争の克服論理の登場を期待させ、それが蕩平論が台頭する土壌となった。蕩平論は、少論側において小康的、妥協的な政治安定のために模索されたものであり、甲戌換局（1689）を通じて南人が除去されてからは、西人の内部で老論と少論が一進一退の抗争を繰り返した結果、党禍が支配層全体を被害者へ変えるとの危機感からもたらされたものである。『書経』『周書』によると、皇極は君主が百姓のために至極の標準を立て、ともにその福を味わうといった意味であり、蕩平は君主がどちらにも偏らず、公平たるべきだという意味である。したがって、「皇極蕩平」は皇極を大中と見なし、国王が政治運営の中心となり、標準を立て、双方の妥協と均衡を引き出すべきだということであり、それは国王の専権を肯定するとともに、国王による臣僚集団の牽制と調整を認める論理であった。

朱子は、皇極を帝王が人倫道德の率先垂範者、すなわち完全な道德的標準となるという意味に解釈した。だが、そのような解釈によると、皇極は名分義理の範疇から脱することができないため、是非明弁が強調されても、国王による抱擁と調整、そして妥協の論理を見出すことはむずかしい。また朱子の教説や名分、義理を固守する限り、葛藤と不信を解消し、互いに和合したり不公正や差別を打破して機会を斉一にしたりするという意味での実質的な蕩平は不可能に近い。しかし、皇極蕩平論は臣権に対する王権の絶対的優位と王権中心の政治運営を実現することにより、臣権の肥大化による党争を解消し、政治的疎外層の不満を一定程度緩和できる政治的代案となりえた。そうした蕩平論は、大同法や均役法の実施、商業の機会均等を目指す通共〔互いに通じ助けること一訳者注〕策の実施、全国的な流通経済の拡大と都市の成長、庶民文化の勃興として具体化した。

ところが、蕩平論は正祖（1777-1800）の死去のために、新しい段階へと進むことができなかった。国王の外戚勢力が国王権を背景として政治運営の実権を掌握する、いわば「勢道政権」が出現したのである。それは公論政治の極端な形態であると同時に、蕩平政局の挫折であった。外見上では一、二の外戚門閥を中心とする老論僻派の結集であったが、その底辺となる実体は、正統朱子学の義理名分論に徹して、英祖・正祖以来の王権中心の蕩平政策や柔軟な学問・思想潮流に不満をもっていた保守両班層であった。19世紀後半、何の準備もなく進められた門戸開放と帝国主義侵略の危機に逢着することになった政治的・思想的理由は、そこに淵源するともいえる。

第四に、朝鮮王朝は国家社会の運営原理として親親や尊尊という要素を適切に活用した。儒教は、社会構成員が自発的に参加しつつ順応するようにさせる方法であり、血縁や身分に対する人間の関係意識のなかで発見される自然的要素、すなわち親愛意識や恭敬意識をその規範の土台とする。血縁的な連帯や親疎観念にもとづく親親〔親・兄弟などの身近な血縁関係にある者を親しく愛すること一訳者注〕や身分間の尊卑、差別観念を表わす尊尊といった二つの要素が宗法を中心とする儒教規範の土台をなし、それを礼制を通じて実現しようとする²⁹。儒学は親親と尊尊を通じて国王中心の国家運営を模索する。親親、すなわち王室の保全のために国王が宗親への待遇を高めるか、あるいは宗廟儀礼を通じて親族的連帯を強化することによって、血縁にもとづいた親族儀礼と国家儀礼を結合し、法家の物理的統制を制御しようとする。その反面、尊尊、すなわち身分を媒介として非血縁的で公的な国家秩序を確立して公共性を保つことにより、王権を客観化して王権の公的性格を確保しようとする。

ところで、中国では漢代に儒教を国教化する際、法家の影響を受けて尊尊の原理を強調し、国王権を重視する立場が提示された。血縁的亲疎よりは個人の能力を優先とし、社会的身分にもとづいた君主中心の国家体制が強調されたのである。つまり、孔子・孟子の段階では親と孝を中心に忠と尊を包摂する様相が基本的だったとするならば、漢代に至っては法家の親-私、尊-公の明確な対比に立脚して国-尊-公を優先としながらも、忠-尊、親-孝が葛藤を起こす場合には前者が後者を圧倒する関係として再設定されたのである³⁰。親親と尊尊の優先性をめぐる異なる様相が存在したにもかかわらず、その二つの原理は、それ以後の中国歴代王朝だけでなく、儒教を受容した高麗や朝鮮においても、政治社会運営の中心要素であった。

朝鮮王朝は、儒教的政治理念にもとづいて、親親と尊尊に集約された血縁性と身分制の二つの要素を適切に活用しながら政治を運営した³¹。17世紀の朝鮮において繰り広げられた公義と私義にかかわる論争の根底には、こうした二つの要素がいかに定位されるべきかという問題への省察が内在している。丁卯胡乱(1627)や丙子胡乱(1636-1637)を経た後に、清国に対する朝鮮の敵愾心はピークに達し、その結果、北伐運動が起こったりもした。顯宗4年(1663)清国の使臣を迎えるために慕華館へ足を運ぶ国王に付き従う陪従を避けるために、修撰金万均がその職を辞退した例は、その典型である³²。金万均は、祖母の連

29 『禮記』中庸，“親親之殺，尊賢之等，禮所生也”。

30 장동우, 『茶山 禮學の研究: 『禮記』 「喪服」と 『喪服四箋』 「喪期別」の比較を中心に』, 연세대학교 박사논문, 1997.

31 이봉규, 「規範の根拠としての血縁的連帯と身分の区分に對する古代儒家の認識」, 『泰東古典研究』 10, 1993; 장동우, 「『禮記』の成立に關する一考察: 禮の正当化に關連した2つの相異なる論点を中心に」, 『哲學』 69, 2001.

32 『顯宗實錄』 卷7, 4年11月庚午。

山徐氏が丙子胡乱の時に江華島で殉節した事実を根拠として、私情にかんがみて怨讐を接待することはとてもできないゆえ、陪従はできないという理由を述べていた。しかし金万均の辞退は受け入れられなかった。徐必遠は、清との私嫌をもって官職を辞退することに対して、被禍人が父母以外の場合には赦免は許されないというのが従来の朝廷の前例だということを根拠にしていた。すなわち、金万均の場合は、父子関係とは違って親疎に差異が存在する祖孫の関係ゆえに、赦免には当たらないとしたのである。これを許すことになれば、これと類似した境遇に置かれながら私情を陳疏しない官僚までもが赦免を要求するだろう。そうなれば、国事を担う人がいなくなると強調し、父母以外の場合には辞職疎を一切受け付けないようにすべきだというわけである。金始振はさらに一步進んで、金万均を北京に派遣し、公職紀綱を確立すべきだとも提案している。金始振は、官職につく前には私恩が中心であったが、もはや官職についた以上当然公義を重視すべきであり、人臣として国王に仕える限りは、いかなる状況にあっても臣子たる道理を尽くし、公義に最優先の価値を置くべきだと強調したのである。こうした徐必遠と金始振の主張は尊君的性格のものだといえる。

しかし、宋時烈は尊周義理にもとづいた復讐雪恥を掲げ、金万均の祖孫私情説を擁護した³³。彼は、金万均の私情説は朱子がかつて復讐は五世に至ってはじめて止められるということに照らしてみると当然の主張だと認め、祖孫や兄弟間の復讐義理は大倫という側面から見れば、父子間のそれと変わらないというわけである。宋時烈は、人を人らしくし、国を国らしくするのが人倫であり、それを維持するためには私義があるべきであり、人心天理と人倫を保護するためには、私義はいかなる場合でも尊重され保存されるべきであり、たとえ私的だといっても、祖母の復讐に対する義理（私義）を守らせ、人心と天理を維持することが大倫の義理に見合う措置であると主張したのである。こうした宋時烈の立場は、世俗的な君主権よりも道徳的で本源的な道学に最高価値と權威を付与するものであった³⁴。それは、身分関係を立たせる尊尊よりも血縁的連帯を強調する親親を重視する立場だったともいえる。

3. 朝鮮と中国の朝貢冊封関係は従属的だったのか

第一に、朝鮮王朝と明・清との朝貢冊封関係は、この時期の国際関係をとらえるのに有効な概念だといえる³⁵。朝貢と冊封を中心にして歴史像を構成する場合、中国式観念によって彩色された「想像の秩序」を描く危険性が指摘されたりもするが、中国王朝が周辺

33 『顯宗實録』巻7, 5年正月癸未。

34 鄭万祚, 「朝鮮 顯宗朝の公義・私義 論争」, 『韓國學論叢』14, 1991。

35 朝貢冊封の関係に対する欧米学界や日本、国内の研究動向については、次の研究に詳しい。계승범, 「15-17世紀 東アジアの中の朝鮮」, 『東アジア國際秩序内の韓中關係史: 提言と模索』, 동북아역사재단, 2010。

世界と長期的友好関係を結ぶ場合に冊封・朝貢以外の形式は存在しておらず、そのため国際関係に関する多様な歴史的事実は中国式概念である冊封朝貢の中に包括される形で表わされた。したがって、中国と周辺世界との関係における朝貢と冊封の実態およびその変遷像を把握する作業は、東アジアにおける国際関係をとらえるのに必要な方法の一つである³⁶。

中国と周辺国家との朝貢冊封関係は、前近代東アジアにおける漢字、儒教文化圏に広まっていた華夷論的世界観と密接な関連をもつ³⁷。儒教の名分論に立脚して中国を天子国、朝鮮を諸侯国と規定する天子・諸侯関係を、朝鮮は重要な政治理念として受け入れた。天子国によって国王が冊封された朝鮮は中国年号を使い、天子に朝貢を捧げた。

朝貢冊封関係における冊封は、中国の皇帝が周辺国家の君長に資格や地位を付与し、特定の官爵と品物を下賜することによって人と国を臣属させようとするものである。しかし、実際には、王位につく前に中国側の意向を打診する程度の形式的な手続きにすぎない。少なくとも唐・宋・明のような漢族の国家の場合、封国〔報じられた国—訳者注〕を受け取った諸侯国の国王の人選に具体的に干渉することはなかったし、封国を受け取った国から推薦された王が冊封されなかった例もほとんどないからである³⁸。

高麗と明との朝貢冊封関係は恭愍王の代に成立した。恭愍王18年に明の太祖が符宝郎傑斯を高麗に派遣して明の建国を知らせると、恭愍王は至正の年号を廃止し、礼部尚書の洪尚載と監門衛上護軍の李夏生を賀登極使として南京に送り、明の太祖に封爵を要請した。それに答えるように、明も太祖は恭愍王を高麗王に封じた後、金印・誥文・大統暦を渡した³⁹。高麗は明と朝貢や冊封を基本に置く事大関係を結んだのである。1392年に朝鮮が建国されると、明の太祖に知密直司使の趙胖を送り、太祖である李成桂の即位を知らせた。明はそれに同意し⁴⁰、朝鮮と明との事大関係が成立した。

36 濱下武志、『朝貢システムと近代アジア』、岩波書店、1997；車惠媛、「16世紀 明朝の 南倭対策と 封・貢・市」、『東洋史学研究』135、2016。

37 華夷論的な世界観では、漢族が中国の唯一の天下中心であり、その君主だけが天子、皇帝で、高麗の君主は諸侯である。華夷論は中国中元の支配者である漢族が周辺地域を服属させていく過程のなかで形成された論理であり、それは文化・種族・地理の三つの側面から構成される。漢代に儒教が国教化されるにつれて、儒教文化は華夷論の核心的な基準となり、それによって漢族が自国を中華・華夏としながら、周辺諸国を夷蛮戎狄として野蠻視した。漢族の天子国は「四海一家」と「一視同仁」の観念にもとづいて異民族に仁義道徳を伝え、異民族は中国の先進文化を受容しつつ華夷論を受け入れることになる。周辺異民族は天子の封を受けた諸侯国として登場することになり、その諸侯国が守るべき事柄は礼として規定されることとなった。

38 全海宗、「韓中關係概観」、『韓中關係史研究』、1986；朴忠錫、「國際秩序觀念—事大と中華—」、『韓國政治思想史研究』、三英社、1982。

39 『高麗史節要』卷28、恭愍王18年8月。

40 『太祖實錄』卷2、元年10月庚午。

朝貢冊封関係においては朝貢と回賜が行なわれた。朝鮮は明国に一年三貢の朝貢を納めた。新年初めに賀正使、皇帝の誕生日に聖節使、皇太子の誕生日には千秋使を送っていた。だが、非定期的な使行も頻繁であった。各種の報告や解明のための使節である奏聞使または計稟使、特別な要請のための使節である奏請使、朝鮮の要請が受け入れられて皇帝に感謝するために送る謝恩使などがそれである。定期使行には必ず方物〔朝鮮王朝が明に送った特産物一訳者注〕を送ったが、非定期の使行の時には謝恩使や進賀使の場合にだけ方物を送っており、特別な貢物を贈る時には進献使を送った。太祖代から成宗代に至るまで、一年三使の定期使行を除いた非定期の使行だけを対象として使節の種類や回数をしてみると、一年平均3.3回で一年三使の定期使節よりも多く、しきりに非定期の使行団を派遣していた。

朝鮮は中国皇帝に朝貢、すなわち貢物を納めたが、皇帝はこれに対する答礼として回賜品を与えた。いわゆる進献と回賜を通じた朝貢貿易が行なわれたのである。進献の物品は金銀器血〔金銀でできた肉や野菜を並べる平皿一訳者注〕・各色苧布・各色細花席・貂皮・人蔘などであり、明から朝鮮に下賜された物品は白金・紵絲匹・羅・紗などであった。明に進献した物品のなかで、生産量が少ない金・銀を進献し続けることは朝鮮にとって大きな負担であったため、朝鮮は金銀器血の代わりに地物を進献できるようにと何度も要請していたが、世宗11年（1429）に明の宣宗から免貢を許され、馬匹・布子で代替できるようになった⁴¹。両国間にはどちらか一方の必要によって時々特殊な交易が行なわれたが、時には特殊な使命をもった使臣を派遣して相手国に対して交易を要請する場合もあった。明の馬匹・牛耕交易と朝鮮の書冊・薬材交易がそれである⁴²。

朝鮮は朝貢冊封関係を自国安保のための手段として活用した。高麗は明との外交を「小国が大国に事えるのは国家を保衛する道」として認識していた⁴³。高麗末に鄭道伝などによる易姓革命を阻止しようとして、李穡などが昌王の入朝を要請すると、明国では「高麗は山で塞がれ海に背いて風俗が異なるゆえに、たとえ中国と通じてはいても、離合が一定ではない。…童子（昌王）が絶対に入朝する必要はない。国王を立てることも廢することも汝の事柄であり、中国とは何の関係もない」⁴⁴ といつて、高麗の政治は高麗自らが勝手にすればよいという無干渉主義の原則を闡明した。

世宗31年（1449）に明が蒙古遠征を行なう際には、朝鮮に10万兵力の派兵を要請した。

41 『明宣宗實錄』卷59, 宣德4年10月辛卯。

42 朴元燾, 「15世紀朝鮮と明の関係」, 『明初朝鮮關係史研究』, 일조각, 2002。

43 『高麗史節要』卷137, 列傳50 辛禡5（禡王14年5月丙戌）“左右軍都統使, 上言, …… 以小事大, 保國之道”。

44 『高麗史節要』卷34, 恭讓王（元年3月）“姜淮伯還自京師, 禮部奉聖旨, 咨曰, 高麗限山負海, 風殊俗異, 雖與中國相通, 離合不常。今臣子逐其父, 立其子, 請欲來朝, 蓋爲舜倫大壞, 君道全無, 不臣之逆, 大彰論使者歸, 童子不必來朝, 立亦在彼, 廢亦在彼, 中國不與相干”。

朝鮮政府は、明の要請に応じる場合、女真族がその隙をついてくるという理由をつけて、その要請を婉曲に拒否し、その代わりに朝鮮の疆土を固く守り、藩国の道を尽くすと回答していた。当時朝鮮では派兵に誰もが賛成しなかった。朝鮮の関心は、予想される反乱に備えて防衛態勢を整えることに止まっていた。朝鮮の派兵拒否に対して、明においても何らの異議も提起されなかった⁴⁵。だが、その後何回か明国からの派兵要請があり、それへの対応方式は政局の状況によって変わっていった。

中宗38年（1543）到北京にいた冬至使の崔輔漢から、中国人の胡汝輔による建州女真を征伐しようという状啓が明の兵部に届いたとの情報が朝鮮政府に伝わると、当時の朝鮮は派兵を準備すべきだと考えていた。勅書が到着するやいなや、即時に出動できるよう準備に万端を期し、事大の道理を尽くすべしとの名分からであった。他の大臣たちも急な出兵準備は難しいとしながらも、派兵準備を最優先することに躊躇はなかった⁴⁶。当時中宗は反正によって即位しており、明に冊封をしてもらう立場であったから、明に低姿勢を取らざるをえなかったのである。中宗は王権の正統性を確保するために明の承認が必要だったのであり、積極的な出兵準備はそのためであった。しかし、結局明は朝鮮に派兵を要請しなかった⁴⁷。

朝鮮後期には光海君の実利外交が展開されるにつれて、新しい局面を迎えることになる。光海君は明が傾き清が興起する時節に羈縻策に立脚した対後金政策を展開する。光海君は外交的感覚と情報の収集にもとづいて、東アジアの情勢変化を把握し、自強次元の防御対策を樹立しようとした。光海君即位後、後金（清）が興起し、明国を圧迫・攻撃した際、明は後金と戦争を起こすために朝鮮に派兵を要請した⁴⁸。明は朝鮮王朝を承認した天子国であり、壬辰倭乱の時には援兵を送り日本軍と戦ったいわば恩恵の国だったのであり、明の要請を拒否しづらかった。といっても、朝鮮にとって大陸の新しい支配者となる後金を無視して無条件に援軍を送ることも危険であった。そのために、光海君は姜弘立を明に送り、援助行為をしながらも形勢を見て適当に後金に降伏するようにと指示し、降伏の後は仕方なく軍隊を送らざるをえなかったことを解明すべきだといった特命を下した。その結果、明と後金という二国の間で反感を買わずに済み、大きな摩擦もなく外交関係を維持することができた。しかし、明との関係を重視した朱子学者たちによって、朱子学の義理、名分に背いた行為として非難されることになった。

光海君は、宣祖の後宮だった金氏が生んだ次男だったが、世子となった。壬辰倭乱の際、忠州で申砮將軍が日本軍に敗れると、国王の後嗣を定めることが決まり、その際、王妃朴

45 『世宗實錄』卷125, 31年9月己卯, 丙戌。

46 『中宗實錄』卷100, 38年1月辛亥, 己酉, 壬子。

47 계승범, 「派兵論議を通して見た朝鮮前期 對明觀の変化」, 『大東文化研究』53, 2006。

48 『光海君日記』卷127, 10年閏4月庚午。

氏には息子がおらず、また後宮の金氏の長男である臨海君は乱暴な性質のために排除された。こうして光海君が世子として冊封されたわけだが、兄の臨海君が存命中のために嫡統と見なされず、明国も光海君を認めなかった。そうした状況のなかで即位した光海君は、弱い政権の正統性を乗り越えるために、廃母殺弟、すなわち兄の臨海君と異母兄弟の永昌大君を殺害し、継母の仁穆大妃を幽閉させるということを出した。それに対して朱子学者たちは反発して仁祖反正（1623）が断行され、光海君は王位から引き下ろされた。その結果、朱子学者たちが政局を掌握し、明との義理を掲げて対外関係を展開させるようになった。その変化に不満をもった後金（清）は朝鮮を攻撃し、丁卯胡乱（1627）と丙子胡乱（1636）が起こったのである⁴⁹。

明（1367-1644）が滅び清が登場することになったが、朝鮮では尊周論、尊王攘夷の立場から依然として明を天子国として仕えた。肅宗は明が滅んでから60年になる年（1704）、壬辰倭乱の時援兵を送った明の神宗（1567-1619）に幣を捧げるための大報壇、神宗と毅宗（1628-1644）を奉るための万東廟を建てた。周を継いだ王朝や漢族の王朝としての象徴性をもった明の滅亡は中華的文化秩序の崩壊を意味していたために、その後、朝鮮がその後継者として中華文化を守護し復興させるべき義務と使命をもっていると自任した。明の嫡統であるという意識は、明が守護した中華文化を継承するという正統意識から出たものであり、それは明に対する義理を守り確認する作業であった⁵⁰。17世紀朝鮮が借用した尊周論は、その尊重対象を周－明－朝鮮へと転換させる役割を果たし、それは朝鮮が小中華という意識から朝鮮中華意識へと変わる契機となった⁵¹。

それにともない、明に対する義理を強調する流れは徐々に北学論、すなわち清の文物制度を見習おうという議論へと転換していく。優れた清の文物の優秀性を直視し、清の中国支配の必然性を認めながらも、従来北伐の対象として見なしてきた清を北学の対象へと捉え直したのである。それは清の道徳的優位と文物の発展を朝鮮の人々も認めたことを意味するものであった。北学派は、中国史を概観しながら、同時代を夷の盛衰のみが存在する時代と見なし、対明義理論を取りやめ、許衡の仕元〔元に仕えること一訳者注〕が不可避だったように、事清〔清に事えること一筆者注〕も不可避だとして、清を肯定する現実論を提起していた。清の地は夏殷周三代以来の漢・唐・宋・明の地であり、清の百姓〔人民一訳者注〕は夏殷周三代以来の漢・唐・宋・明の百姓であり、清の文物は夏殷周三代以来

49 한명기, 『壬辰倭亂と韓中關係』, 역사비평사, 2000; 『丙子胡乱 ①②』, 푸른역사, 2013.

50 存在していない明を崇拜した理由は、①報いるべき大きな明の恩恵（明が槽船の建国を承認し、壬辰倭乱の際には援兵を送り、丙子胡乱の際にも、実現はされなかったが、この時もまた援兵を送ろうとしていた）、②伝統的な華夷思想の観点から、中国を天子国・文明国、朝鮮を諸侯国・小中華として把握していた、③明を崇拜することによって、朝鮮内部の政治的危機を乗り越えようとしていた、等である。

51 鄭玉子, 『朝鮮後期中華思想研究』, 일지사, 1998.

の漢・唐・宋・明の古法を継承したものとみなしたのである⁵²。

北学派は文化を基準にして夷から華への転換が可能だという華夷論を提唱した。特に洪大容は「華夷一也」を主張したが、華と夷が一つとは、種族、国家、習俗の側面を指すものである。洪大容は種族、国家、習俗などを相對主義的観点から均等に認識し、たとえ夷であっても文化的能力が備われば華となりうると見たのである⁵³。

朝鮮後期における朱子学的華夷観は、漢族中心の種族や名分ではない、文化的観点から開放的對外観を堅持することによって乗り越えられていったのである。そうした流れは、開港を迎えて朝鮮が近代的國際社会へ編入されていく過程のなかで、外国文物に対する開放的態度や西洋を認める姿勢を育む土台となったといえる⁵⁴。

キーワード 朝鮮王朝、朱子学、陽明学、士林派、公論政治、蕩平論、朝貢、冊封、親親、尊尊

(DO Hyeoncheol)

52 『海左集』卷37, 気数論, 清倭論。

53 丁若鏞もまた、「聖人の法では、中国が夷狄となると夷狄と見なし、また夷狄が中国となると中国と見なす。中国と夷狄は道と政の差異によるものであり、疆域によるものではない」（『與猶堂全書』1集, 12卷詩文集論 拓跋魏論）という。

54 趙珖, 「朝鮮後期の歴史認識」, 『韓國史學史研究』, 乙酉文化史, 1985; 金仁圭, 「北學派の對外認識と北學思想」, 『韓國思想史學』12, 1999; 趙誠乙, 『朝鮮後期史學史研究』, 한울아카데미, 2003; 趙成山, 「18世紀後半-19世紀前半 對清認識の變化と新しい中華觀念の形成」, 『韓國史研究』145, 2009。