

近代日本における李退溪研究の系譜学

阿部吉雄・高橋進の学説の検討を中心に

井上 厚史

1. 問題の所在
2. 近代日本における李退溪の再発見（その1） 阿部吉雄説の再検討
3. 近代日本における李退溪の再発見（その2） 高橋進説の再検討
4. 結語 求められる李退溪思想の再検討

1. 問題の所在

韓国における儒学研究¹⁾は、国家がIT先進国を標榜し若者が儒学を忌避する風潮の中にあっても、依然として盛んに学術書が出版されており、人文科学におけるもっとも長い伝統と権威ある研究分野として屹立している。その中心に位置するのが、李退溪（1501－70）研究であることは言を俟たない。

李退溪は、日本で荻生徂徠や伊藤仁斎がしばしば「徂徠」「仁斎」と呼称されるのと同様に、韓国では「退溪」あるいは「退溪先生」と尊称されており、朝鮮王朝時代から現代に至るまで、韓国人の李退溪に対する尊敬の念は不変であるとされている。千ウォン紙幣の肖像画からも明らかなように、李退溪は韓国人にとって「東方礼儀の国」を象徴する偉大な人物であり続けている。

ただ、そうした李退溪への変わることのない尊敬の念の背後には、近代東アジア史における複雑な日韓関係の影響があることを忘れてはならない。李退溪は、韓国を武力によって植民地にするような野蛮な日本人に、朱子学すなわち人間としての礼儀を教えた偉大な思想家・教育者として認知されているからである。李退溪への揺るぎない尊敬は、日本人による植民地支配への消えることのない怨恨と表裏一体の関係にある。

こうした李退溪をとりまく複雑な状況は、朝鮮儒学研究一般においてもしばしば直面する現象である。日本人研究者がハングルで書かれた朝鮮儒学関係の研究書を読み解くことは、同時に韓国人の強烈的なナショナリズムに耐えることを意味している。学術書の行間から溢れ出る日本人に対する悲憤慷慨を丹念に腑分けしながら、五百年という長い歴史を持つ朝鮮儒学思想を相手にした冷静かつ忍耐強い分析が求められる。ナショナリスティックな言説やほとぼしる感情論から極力距離を取り、あらためて冷静に日韓における朝鮮儒学研究を俯瞰してみると、旺盛な学術書の出版とは裏腹に、いまだに解明されていないいくつかの重要な問題が存在していることに気づかされる。

その第一は、朝鮮儒学そのものの位置付けに関する問題である。韓国では、学派による熾烈な覇権争い、すなわち「党争」の長い歴史を持つせいか、正統を重んじ異端を排除しようとする心理的傾向が強く、「正統」へのこだわりは日本人の想像を絶するほどである。

そのため、朝鮮儒学史においても、朝鮮儒学の特徴を「朱子学一尊主義」ととらえ、中国で異民族王朝である清の支配によって断絶した正統朱子学の伝統を韓国こそが受け継いできたという特別な意味で使用されている。しかし、他方で、西洋の衝撃による韓国近代化の胎動として、丁若鏞（1726-1836）に代表される「実学派」が論じられるとき、実学派は党争に明け暮れ現実から遊離した「性理学派」を批判した学派と認識されている。では、朝鮮儒学における朱子学一尊主義の伝統は、実学派の登場によって断絶したのだろうか。あるいは、実学派は朱子学とは異なる思想体系なのだろうか。

第二は、正統朱子学を受け継いできたとされる朝鮮儒学、とくに李退溪の思想が、実は陽明学に類似しているのではないかという問題である。この疑問は日本人によって古くから提出されており²⁾、相良亨も、李退溪をこの上なく尊敬したと言われる山崎闇斎（1618-82）について、「闇斎は、『格致誠正修明明徳之事、然有不待五日而合下明之之功、先生曰明明徳只是提撕也』（『文会筆録』）といい、あるいは同じく『筆録』の『大学』の項を結んで『八条目皆由乎敬』とした。明徳を明らかにするとは、心と呼び覚ますこと、ふるいおこすことであり、それは究理の迂路を経ることなく、合下に可能なことであるというのであった。われわれはこのような闇斎の立論に、彼が自らは純粋な朱子学の徒を以て任じていたにもかかわらず、陽明が価値判断の能力である良知の先天的内在を説くところに通ずるものを見ないではおられない³⁾と述べ、「心と呼び覚ますこと」が「究理の迂路を経」ずに「合下に可能」とする解釈は、朱子よりも王陽明に近いところがあることを指摘していた。

また、高島元洋も、山崎闇斎の思想と朱子の思想を徹底的に比較した上で、「朱子学では人は聖人となり、太極という天地の働きの根源そのものになると考えられているのに対して、闇斎学では教えによって、この太極から流出する働きにひたすら随順することが思われている⁴⁾」として、聖人可学而至という朱子学の根本的モチーフが変更されていることを指摘した上で、「闇斎学と朱子学は同じく『天人合一』を思想の基本としながらも、窮理あるいは聖人という具体的な内容において、一方は受動的な自覚をもって合一とし他方は能動的な覚醒をもって合一とするわけで、まったく異質な思想であったと思われる⁵⁾」と結論づけている。高島によれば、闇斎は人が聖人になることなどまったく想定しておらず、上帝に対越するように、つねに持敬・居敬によるひたすらな心の修養を説いたが、それは朱子の思想とは「まったく異質な思想であった」と解釈しており、その闇斎の思想に李退溪の思想を重ね合わせることは難しいことではない。

さらに、近年になって台湾の李明輝は、李退溪の王陽明批判の言説を丹念に分析した結果、「『理には活動性がそなわる』ことと『四端と七情は異質であり、異なるレベルに属している』という二点も陽明の良知学の基本的前提であった。退溪が理に活動性を認め、四端と七情が異質で異なるレベルに属するとみなしているのであってみれば、退溪の思想は、実際には朱子の性理学の基本的枠組みから外れて孟子の思想に回帰し、しかもそのことによって陽明の思想と暗に符合していることになる。それにもかかわらず退溪は陽明の『心即理』や『知行合一』説に反対しているのであって、これは退溪の陽明学に対するわだかまりがいかにか深かったかを物語るものにほかならない⁶⁾」と述べており、山崎闇斎同様、朱子の祖述者として知られる李退溪の思想が実は陽明学と類似していることを指摘している。

これまでの通説では、李退溪思想の特徴は「敬」にあるとされ、李退溪は敬を重視した

徹底的な内省によって朱熹の理気論を発展させ、理自体の動静（運動性）を明言し、〈四端七情〉について独自の理発気発説を主張したとされてきたが⁷⁾、この三名の研究者による指摘は、山崎闇斎や李退溪の思想を朱子学内部における展開と考えてきた通説に修正を迫るものであろう。

第三に、日本人は本当に李退溪を尊敬してきたのかという問題である。阿部吉雄が一九六五年に著した『日本朱子学と朝鮮』は、李退溪を大きく取り上げ、彼の思想が藤原惺窩や林羅山、山崎闇斎など、日本朱子学派の形成に大きな影響を与えてきたことを実証したとされている。このテキストの登場は、それまでの日本人の朝鮮儒学に対する無関心を根底から揺さぶっただけでなく、韓国においてもきわめて高い評価を獲得してきた。たとえば『韓国儒学史』を著した裴宗鎬は、この阿部の学説を踏まえ、「山崎闇斎の朱子学は、李退溪文集全体を通じた成果であり、彼が李退溪を朝鮮一人と評したことを見ても、李退溪の学問が彼に至大な影響を与えたことを斟酌することができる」⁸⁾、「日本朱子学は朱子理気哲学を李退溪流に理解していたと、間違いなく考えられる」⁹⁾と書き記している。

日本朱子学の祖といわれた藤原惺窩や林羅山に始まり、山崎闇斎を師と仰ぐ崎門学派、大塚退野、横井小楠、そして近代になって教育勅語の起草にもあずかった元田永孚などの熊本朱子学派によって李退溪が深く尊敬されたという阿部の指摘は、戦前に日鮮同祖論や天皇崇拜を強要された韓国人はまさに溜飲を下げる思いで歓迎し、疑いのない定説として信奉されてきた。

しかし、すでに江戸時代において朝鮮や李退溪を批判する言説は広範に存在していた。たとえば、山鹿素行（1622-85）は、『中朝事実』の中で「朝鮮は箕氏受命以後姓を易ふること四氏なり。その国を滅ぼして或は郡県と為し、或は高氏滅絶すること凡そ二世、彼の李氏二十八年の間に王を弑すること四たびなり。況やその先後の乱逆は禽獣の相残ふに異ならず」¹⁰⁾「況や朝鮮・新羅・百濟は皆 本朝の藩臣たるをや」¹¹⁾と書き記し、朝鮮を「禽獣の相」を持った日本の「藩臣」とみなしていた。また、伊藤仁斎（1627-1705）も『童子問』の中で、「予少時嘗て朝鮮の李退溪が輯むる朱子書札を読むに、楊子直が姓字の下に於て之を註して曰く、『朱門の叛徒』と。予竊に之を薄んじて曰く、『何ぞ見ることの陋きや。往く者は追はず、来る者は拒まず、古の道なり。奚ぞ叛を以て之に名ることを為ん。滉は蓋朱門を私して爾云ふ』」¹²⁾と記し、李退溪の『朱子書節要』が朱子の解釈を私物化したものであるととらえていた。新井白石（1657-1725）が、「朝鮮の事、永く隣好を結ぶべき国に非ず。子細ある事に候。其ゆゑは朝鮮歴代の書共を見るに大かた我国を以て彼国に臣属せし事の如くに記し置き、甚しきは倭酋、倭奴、倭賊などしるし候事、筆を絶ち候はず」¹³⁾と記し、朝鮮を「永く隣好を結ぶべき国」ではないと主張したことは有名な事実であり、さらに中井竹山（1730-1804）は『草茅危言』の中で、「神功の遠征已来、韓国服従朝貢、我属国たる事歴代久く絶ざりしに」¹⁴⁾と主張し、明らかに朝鮮を蔑視していた。そして、阿部が取り上げた元田永孚が活躍した明治期においても、中井竹山のこの『草茅危言』が盛んに復刻されたことを想起すれば、「近世の思想家たちが朝鮮を問題にする場合は、ほぼ、蔑視か侵略の対象としてであり、そのほかに、近世を通じて朝鮮の特定の人物（たとえば、李退溪）や文物に対する尊敬の念をもつ朱子学者のグループが存在するが、こちらは思想的には発展させられない」¹⁵⁾という荒野泰典の主張の方が、阿部の指摘よりもはるかに説得力を持つ。

以上のことを考慮すれば、日本人が江戸時代から近代まで一貫して李退溪を尊敬したという主張にはかなり無理があることは明らかであろう。すでに定説化している阿部の立論に問題はないのだろうか。

第四に、李退溪学説の合理性の問題である。高橋進は、「この（＝李退溪の）「天即理」説は、極めて合理的な『天人相応体系』を導き出すとともに、天に四徳・四理のはたらきを認め、これに陰陽二気五行の流行はたらきを関連せしめることによって、人をも含む個物の生成を理気論の上から合理的に説明し、結果的に天命なる観念を論理的に消去してしまったのである」¹⁶⁾と述べ、李退溪の「天即理」説が「合理的」「論理的」であることを強調し、その上で「宋学とくに朱子学のもつ煩瑣な思弁的哲学の側面は、李退溪の敬中心の世界観・人間観ないし実践的道德論によって再び止揚集大成された」¹⁷⁾と賞賛している。この評価は、韓国でもそのまま受容され、「李滉が純粹道德心の四端を理発と見なし、情感的な心情の七情を気発と見なしたことは、朱子学を一旦整理し体系化したものであり、あの中国においては朱子以後類例を探すことができないもので、彼の独歩的な哲学を樹立したと言っても過言ではないのである」¹⁸⁾、あるいは「李滉は理と気を峻別し、人心と道心、四端と七情を理と気に分属させた。彼は理の尊厳性を強調し、さらに理発・理動・理到を主張し、理の能動性を強調した。彼の学説は論理的分析とその整合性の解明を通じて理解される」¹⁹⁾というように、李退溪思想を評価する時の定説となっている。しかし、そもそも16世紀の儒学思想に「合理性」や「論理性」を読み込むことにどれだけの意味があり、また本当に朱子学を「止揚集大成」したと言えるのだろうか。

以上のように、膨大な過去の研究蓄積があるとはいえ、朝鮮儒学研究には未だ解明できていない四つの問題が存在している。第一と第二の問題についてはすでに論じたことがあるので²⁰⁾、本稿では、第三と第四の問題、すなわち阿部吉雄と高橋進という日本人研究者が提唱し、日韓で定説化している学説の是非を中心に再検討を加えることにする。

その際、彼らの学説が持つ問題点を浮き彫りにし、批判検討する座標軸を獲得するためには、近代日本における李退溪研究がどこから始まり、どのように変遷してきたか、すなわち近代日本の李退溪研究の系譜を跡づけることが必要になってくる。そして、その作業を行うことによって初めて明らかにできるのは、彼らの研究が近代日本における西洋近代科学の受容と反発、および近代東アジアにおける大日本帝国のヘゲモニー確立の問題と密接に関連しており、その政治性を無視して評価することはできないということである。

2. 近代日本における李退溪の再発見（その1） —阿部吉雄説の再検討—

まず第三の問題から検討してみたい。

阿部吉雄は1975年に刊行された『日本刻版李退溪全集』の序において、「山崎派とは別に、熊本に大塚退野（1677-1750）の一派が起り、山崎派以上に李退溪を尊信した。大塚退野は『自省録』を読んで超然として朱子の心を自得し、『朱子書節要』を精研すること四十余年に及んで遂に熊本実学派の祖となった。従ってその門人藪孤山は『百世の下、朱子の緒を継ぐ者は退溪その人なり』といい、幕末の俊傑、横井小楠に到っては、元・明時代を通じて『古今絶無の真儒』とまで絶賛した。／横井小楠を師とし友としてその絶大な影響を受けた人が元田永孚である。元田は『明治第一の功臣』ともいわれ、明治天皇を補佐して明治の教育指針確立に精魂を傾けた人である。その元田が『程朱の学は朝鮮の李退溪

に伝はり、退野先生、その所撰の朱子書節要を読み、超然として得る所あり。吾今、退野の学を伝えてこれを今上皇帝（＝明治天皇）に奉ぜり。』といったという。／このように見てくると、李退溪は江戸時代の初めから日本の学者に尊信され、遂に明治の教育指針確立にまでかかわりを持ってくることが判る²¹⁾と述べ、崎門学派や熊本実学派の言説を根拠にして、「李退溪は江戸時代の初めから日本の学者に尊信され、遂に明治の教育指針確立にまでかかわりを持ってくる」と結論づけている。

しかし、実際に近代期の横井小楠や元田永孚のテキストを調査してみると、阿部の解釈がかなり恣意的なものであることが判明する。たとえば、阿部は横井小楠が李退溪を「古今絶無の真儒」と評したと述べているが、それは本庄一郎に儒学史を概説する書簡中の言説であり、以下に引用するように、清朝考証学が枝葉末節に拘泥し、是非得失を明らかにしないまま折衷的な議論に終始していることを批判するために、意図的に明代の薛文靖や同時代朝鮮の李退溪を称揚しようとして書かれたものであった。

清儒大抵考証を以て学問といたし、一部之皇清経解汗牛充棟此道終に何事たる事を弁まへず候。然るに是古学者是非邪正固より論ずるに不足候。朱学を奉ずるもの又此考証之弊染入いたし、異同条弁・過喜斎大全之如き永楽以後末説之是非得失を折衷検討するを以て本意にいたし候は末弊之又末弊とも可申か、腐儒之甚しき人をして厭に堪ざらしむ、誠に支離破裂之至極に候。独陸稼書此の陋風を脱却いたし、其説相聞へ人物も又真儒之風有之清代一人と被存候。唯経を説之間胸中陽明を闢之意離不申、故に往々穩当を失ひ候様に相見へ候。虚心見理之訓尤以大切に奉存候。／明一代之真儒薛文靖と奉存候。其外朝鮮（＝鮮）之李退溪有之、退溪却て又文靖之上に出候様に相見古今絶無之真儒は朱子以後此二賢に止候。故に読書録・自省録等之書は程朱之書同様に学者可心得奉存候²²⁾。

小楠は李退溪を無条件に「古今絶無之真儒」と見なしていたのではなく、薛文靖と同様に、李退溪が朱子の学説を忠実に継承したことに賛辞を送ったのである。

また、阿部は元田永孚について、「明治天皇に進講するについて、彼は次のように言ったという。／程朱の学は朝鮮の李退溪に伝はり、退野先生その所撰の朱子書節要を読み、超然として得る所あり。吾今、退野の学を伝えてこれを今上皇帝に奉ぜり²³⁾」と記しているが、その引用は松田甲『日鮮史話』第六篇からの孫引きである。松田の原文にはどこからの引用かは記されていない。そのため、今回元田永孚のテキストを集中的に調査してみたが、侍講として明治天皇に儒学を進講したことに関係すると思われる「侍講奏割」（明治初年）、「経筵に侍するの記」（1878）、『経筵進講録』（1900）、『元田先生進講録』（1910）等のいずれのテキストにも該当する言説を発見することはできなかった²⁴⁾。その代わり、「教学大意私議」（1870）中に、「慶長偃武以来の儒者、熊沢先儒道德経論千載の一人、此外には退野大塚子の学は、朝鮮の李退溪より伝へ、程朱の真髓を会して孔子の旨を得たり。其門人深淵平野子は程易の道德に深く伊尹の志を体せり。此三子の学脈、真に堯舜孔孟の心法を得て、後世に指標となすべきなり²⁵⁾」という記述があり、元田が熊沢蕃山、大塚退野、平野深淵の三人を尊敬していることがうかがわれる。

大塚退野が李退溪の『朱子書節要』と『自省録』を愛読していたことは有名な話であり、

大塚退野、横井小楠のいわゆる熊本実学党の系譜に連なる元田が、李退溪を尊敬していたとしても何ら不思議はない。しかし、それはあくまでも日本に対する忠誠心があつての話である。元田は『経筵進講録』の中で、「維新以後、俄に欧米の文明に摹仿し、教育の方法も、其の規則を用ひ、学科も、精密に、生徒も、夥多になり、全国の面目を一変し、近年に至り、法律なり、理学なり、経済なり、工芸なり、博識多芸の人は、維新前に比すれば、百倍せりといへども、外面の粧飾にて、才思技能の働きに長じ、我邦の精神魂性乏しく、道德義勇の根底薄く、国家柱石の材を養成せんと欲するも、復た得べからず。凡そ教育は、本国人を養成するを、主とす。日本国にては、日本人の魂性を養成するを、主眼とせざれば、教育は無きに若かず」²⁶⁾と述べており、元田の主眼が、「我邦の精神魂性乏しく、道德義勇の根底薄」いゆえに「日本人の魂性を養成する」ことにあつたことは明らかである。

阿部吉雄の退溪観を分析した権純哲は、1944年に出版された阿部吉雄による日本教育先哲叢書第二十三巻『李退溪』の中に、「端的に言へば、両先生（＝山崎闇斎、元田永孚）の思想は皇国の道に本づいて孔子や朱子や退溪先生の道義思想を融会し醇化し又止揚したものであつて、此に於いて一般的な仁義道德の教は実に皇国の道を中核とする仁義道德の教として説き出されてゐる。兎もあれ、退溪先生の思想は特に日本精神史上の先学者達に深く摂取されたことは注意すべきことであつて、以て退溪教学の純粹性を察知することが出来よう。退溪先生の自省的、心学的、実学的な教学や、道義に感奮興起せしむる教育法やは、特に半島士人の魂を根本的に救ふ良薬としての性格を持つものであつたと思ふ。然るに半島の社会は其の教学を必ずしも素直には受用しなかつた」²⁷⁾という記述があることに注目し、阿部にとっての李退溪が、『半島の社会は其の教学を必ずしも素直には受用しなかつた』というように、退溪以後の朝鮮儒学に対する貶下的認識が阿部からなくなったわけではなく、それゆえに朝鮮人教化の理念的拠り所として退溪は何よりも重要であつた」²⁸⁾と指摘している。さらに、山崎闇斎や元田永孚が「皇国の道に本づいて孔子や朱子や退溪先生の道義思想を融会し醇化し又止揚した」という記述からは、日本人たる闇斎や元田が、中国人や朝鮮人である孔子や朱子や李退溪よりも優れていることを強調しようとする阿部の意図を読み解くことも可能であろう。権純哲が阿部の退溪観を「無反省・無自覚の退溪観」²⁹⁾と批判するのも、無理からぬことである。

では、阿部のこうした恣意的な解釈を除外した時、近代日本人は一体どのように李退溪を認識していたのだろうか。近代以降の日本人で初めて朝鮮儒学に言及した人物を調べてみると、これまでの研究では、明治42年（1909）刊行『日本及日本人』に掲載された大川茂雄「鴻儒李退溪」、同じくそれに続く明治44年（1911）刊行『東亜之光』（東亜協会）に掲載された若木廣良「朝鮮の朱子学者李退溪」であつたとされている。

前者は3ページほどの短い文章で、「李退溪は朝鮮第一の儒宗なり。其門人金鶴峯之を評して曰く群儒を集大成し、上は以て絶緒を継ぎ、下は以て来学を開き、孔孟程朱の道をして煥然として復た世に明かならしむ。之を東方に求むるに箕子以後の一人のみと。曹南冥曰く斯の人王佐の学ありと。門人奇高峯曰く其心、秋月寒水の如しと。以て其の人と為りを知るに足るべし」³⁰⁾と記されているように、金鶴峯、曹南冥、奇高峯などの文集から李退溪に関する言説を寄せ集めたにすぎない。

後者については、権純哲によれば、「若木は西洋哲学の用語をもって西洋哲学と構造的

に類似した朱子学の理気説と性情論を説明しながら、中国哲学の特徴にも言及しており、またそのような朱子学理解のフレームをもって退溪の学説を検討している。『主観』『客観』や『一元論』『二元論』という西洋哲学の用語による儒学解釈は、明治中期以後、盛んに流行っていた潮流として、若木の研究はそれを退溪学説の分析に援用していた先駆的なものといえよう³¹⁾と説明されている。

しかし、今回調査した結果、若木のこの退溪解釈は、遠藤隆吉の解釈をそっくりそのまま引用したものであることが判明した³²⁾。遠藤隆吉（1874-1946）は、東京帝国大学で哲学、とくに社会学を専攻し、アメリカの社会学者ギディングスの翻訳もあることで知られている。その一方で、遠藤は明治33年（1900）に『支那哲学史』も出版している。その中の朱子を論じた部分で、遠藤は「朱子を以て宋代哲学の大成者となすべきなり。然りと雖も、其の特に朱子の歴史的位置に付きて注意すべしとなす所の者は其の理気の觀念に在り。……後世は朱子の理気を起点として論ずるが故に理を形式的として之を気より区別せんとす、羅整菴、呉廷翰、伊藤仁斎の徒皆然らざるなきなり、是の故に吾人は理の字の意味を主観的に求めず、……理気の二字は後来の哲学思想を惹起する所以の一因となりしが、又其の外に於いて朱子の哲学は後人の補成を待ちし者あるを見る、即ち／（一）情の配列／（二）七情の善／は朱子哲学の弱点なりき、第二の弱点を補ひし者之を朱子の門人陳北溪となし。第一の弱点を補ひし者之を朝鮮の李退溪となす³³⁾と述べ、朱子のように理と気を区別するのは「主観的」な解釈であり、「情の配列」「七情の善」の解釈に、「朱子哲学の弱点」があり、その弱点を補った人物が陳北溪と李退溪であるという。

その上で、遠藤は巻末にわざわざ付録として李退溪に関する章を設け、「朝鮮に於て古来尤も有名な学者を数へ来たれば、必ず李退溪その人に屈せざるを得ず、然かも其の特に朱子学に付きて離す可からざるの関係あるを以て、此に之を論列す³⁴⁾と書き記し、李退溪が、朱子哲学の弱点である「情」の解釈について「情に理より発するものと気より発するものとの二あるを発見せしこと³⁵⁾を高く評価している³⁶⁾。

遠藤によるこの李退溪に対する高い評価は、明治36年（1903）に『支那哲学史』を増補して出版された『支那思想發達史』では、巻末付録の李退溪に関する記述がさらに詳細になり、分量も大幅に増えている。それが当時であっていかに異例であったかは、次の章立てを見れば一目瞭然であろう。

附録

一、 儒教史論

二、 李退溪

第一章 序論

第二章 退溪思想の系統

第三章 純正哲学

第一節 宋儒の思想

第二節 宇宙論

第三節 理とは何ぞや

第四節 気とは何ぞや

第五節 理気何れが先なる

第六節 理気説より見たる心

第七節 結論

第四章 実践哲学

第一節 総論

第二節 性

第三節 情

第四節 工夫論

第五節 結論

この構成を見ただけでも、遠藤が真剣に李退溪思想を純正哲学や実践哲学の立場から再評価しようとしていた熱意をかいま見ることができよう。しかし、内容を検討してみると、前半の第一章と第二章、後半の第三章と第四章の間には大きな断絶がある。

前半部分で、遠藤は日本に程朱学が伝来して以降、山鹿素行、荻生徂徠、伊藤仁斎、中井積善、太田錦城などの「碩学鴻儒」が輩出し、「程朱は我神州に於て破壊せられたりと謂ふべきなり」³⁷⁾と日本儒学の優秀さを喧伝し、それに続いて、李退溪について以下のように述べている。

翻りて隣邦朝鮮の状勢を顧みれば吾人は実に怪訝に堪へざる者あり、何んとなれば土地の中国に近きこと然るなり。運路の便なること然るなり。交通の古きこと然るなり、あらゆる方面に於て中国の文化を輸入するの便あるなり。然るに何故に一徂徠なきか。一仁斎なきか、二千余年の長年月を通じて彼国人の思想は那辺に彷徨しつゝありしなるか、思ふに彼の国人の精神は遅緩にして進歩的に非るか。……朝鮮既に英霊の気の潜伏する所なれば則ち其気の発現する所の者又大に見るべきものなくむばあらず。天下之を待つや切なり。……忽然として退溪李氏の生るゝあり。前史に照映し、後世に卓立し、朝鮮精気の凝聚する所を代表し、実に支那の儒教哲学を完成せり。朝鮮思想の煥発する所吾人は將に氏に付て之を見むす³⁸⁾。

退溪李氏は朱子学者たるなり。不幸にしてかれは新知見なし。然りと雖も朱子の範囲内に在りて朱子の思想は当時未だ固定せざりしが退溪李氏は之を的確明達にし、前後矛盾する所なきに庶幾からしめたり。然りと雖も其の進動は寧ろ無意識的にして不知不識の間に進歩せし者にして預め朱子学の闕点を洞察し、以て自家の見解を組織せしものに非る如し³⁹⁾。

朝鮮に「一徂徠」も「一仁斎」もないということは、「思ふに彼の国人の精神は遅緩にして進歩的に非るか」と朝鮮儒学と批判し、「支那の儒教哲学を完成」した人物として李退溪を取り上げる。しかし、その李退溪評価も「新知見なし」であり、朱子の思想を「前後矛盾する所なきに庶幾からしめた」にせよ、それはあくまでも「無意識的」な偶然の産物であったと記しており、酷評というべきものである。

ところが、後半では、一転して、李退溪が朱子よりも優れていることが繰り返し力説される。

退溪李氏は又朱子の説に従て理気の二を唱道せり。然れども氏は之を以て二元となさず。寧ろ一物の二成分とせり。換言すれば凡そ万有と云ひ吾人の見聞接触すべき者は皆是れ理と気二者の結合なり、理独り見聞接触す可からず。又気独り見聞接触すべきに非るなりと。……退溪李氏は判然此両者を識別して以為らく理は実在に非ず物の法則なり、万物より抽象し得たる觀念に過ぎず。此故に理と気とは主観的に之を区別すれども客観界には二者常に同伴し決して別つべき者に非ざるなりと⁴⁰⁾。

朱子の説は理論的には理気相ひ偶合する者なりと雖も思想未だ明晰ならず。時に理先気後の語を放つことあり。退溪氏に至りては寧ろ此の弊なきが如し⁴¹⁾。

朱子は更に進むで四端七情の出処を示し、以為らく四端は性より発し、七情は四端より発すと。然るに此説の缺点を挙げれば四端は倫理、七情は倫理にあらず。七情が如何んして四端より出るや此れ了解すべからざる所なり。退溪は即ち以為らく心は理気を統べ、四端は其の中の理より出で、七情は其の中の気より出づと。……是れ明かに朱子より出で、朱子に異なる所、此れ自己の創見なる所以を述べて曰く、……朱子の哲学は茲に至りて大成せられたりと謂ふべきなり⁴²⁾。

『支那哲学史』から『支那思想発達史』における李退溪評価の大きな変化は、明らかに、1894年から1895年にかけて朝鮮半島の利権をめぐる争われた日清戦争における日本の勝利によってもたらされたものであった⁴³⁾。遠藤の李退溪に関する評価が毀誉褒貶相半ばする複雑なものになっているのは、日清戦争で敗北した中国思想を代表する朱子を徹底的に貶める代わりに、本来朱子の信奉者であった朝鮮の李退溪を朱子学の「大成」者として朱子以上に評価し、二重に中国を見下そうとした政治的意図に起因している。近代日本における李退溪の再発見は、こうした中国批判の政治的言説の内部で遂行されたのであった。

したがって、近代日本における李退溪への関心の高まりは、阿部が説くような近世朱子学派からの延長線上にはなく、遠藤隆吉のような近代的エリートによって新たに再発見されたのであり、両者は全く断絶していた。ところが、次節で述べるように、それは奇妙な形をとって阿部の言説に合流することになるのである。

阿部は前述したように、1944年という戦争末期に「退溪先生の思想は特に日本精神史上の先学者達に深く摂取された」という言説を発表した。1938年に勃発した日中戦争の激化によって国家総動員法が制定され、一視同仁、忠君愛国のスローガンのもと、日本人にも朝鮮人にも身命を賭した犠牲的精神や行動が熱望されていた時代に、阿部は「退溪先生の自省的、心学的、実学的な教学や、道義に感奮興起せしむる教育法」について解説したのである。戦前に李退溪に関心を持って研究していたことは今日から見ても大いに評価されるべきことだが、阿部の関心がそもそも山崎闇齋に淵源する「日本精神」と李退溪思想の影響関係にあり⁴⁴⁾、「日本精神」の発揚のために李退溪研究がなされていたことを忘れるべきではない。阿部は戦後、「筆者は本研究において、特に日本思想史の研究には、比較研究、比較思想史研究の重要であることを知る事ができた」⁴⁵⁾と淡々と記したが、自身を含めた近代日本における李退溪研究の出自についてもっと言及すべきではなかっただろうか。

3. 近代日本における李退溪の再発見（その2） —高橋進説の再検討—

第四の問題の検討に移る。

遠藤隆吉は、日清戦争の勝利によって沸き立つ時代の中で、山鹿素行や荻生徂徠、伊藤仁斎、中井積善、太田錦城など朱子を否定した日本の「碩学鴻儒」ではなく、わざわざ朝鮮の李退溪を取り上げていた。なぜだろうか。考えられることは、遠藤の求めていた何か、山鹿素行や荻生徂徠、伊藤仁斎、中井積善、太田錦城など日本の儒学者の学説中には発見することができず、そのために李退溪の思想に接近したのではないかという可能性である。

遠藤の学問的背景を探ってみると、興味深い事実が浮かび上がってくる。明治維新当時の日本の思想界は、「精神」という概念に対して異常なほど高い関心を示していた。福沢諭吉は、明治8年（1875）に刊行された『文明論之概略』の中で、「文明には外に見はるゝ事物と内に存する精神と二様の區別あり。外の文明はこれを取るに易く、内の文明はこれを求むるに難し」⁴⁶⁾、「此時に当て日本人の義務は唯この国体を保つの一箇条のみ。国体を保つとは自国の政権を失はざることなり。政権を失はざらんとするには人民の智力を進めざる可らず。其条目は甚だ多しと雖ども、智力發生の道に於て第一着の急須は、古習の惑溺を一掃して西洋に行はるゝ文明の精神を取るに在り。陰陽五行の惑溺を払はざれば窮理の道に入る可らず」⁴⁷⁾ など、しきりに「精神」について論じていたことはつとに有名である。また、前述した元田永孚も、『経筵進講録』中で「我邦の精神魂性乏しく、道德義勇の根底薄く」⁴⁸⁾ と慨嘆しており、当時の思想界において、朝野を問わず精神論に関心が集まっていたことがうかがわれる。

こうした精神論高揚の背景に、「西洋の衝撃」を「science 科学」の脅威として受け止めていた明治知識人の焦燥があったことは改めて言うまでもないだろう。東洋のあらゆる伝統的学問が「科学的」であるかないかによって選別され、多くの伝統思想が否定され破棄された。福沢が言うように、「陰陽五行」を説く儒教思想などはその最たるものであった。

そうした伝統思想否定の風潮の中で、明治23年（1890）の教育勅語の発布を受け、明治の思想界は伝統思想の再評価へと舵を切る。そして、精神論はやがて「倫理学」という新しい学問の創設へと収斂して行くのである。注意しなければならないのは、ここでいう「倫理学」が「科学的」な学問として認識されていたということである。

須永金三郎の『倫理学』（1890）は、倫理学を「純然タル科学」⁴⁹⁾ と位置付け、「人類ノ行為ノ善悪ヲ判定シ及ヒ其行為ヲ督スル可キ根本ノ標準タル倫理ノ通有性ヲ発見シテ道德ノ根基ヲ規定スル」⁵⁰⁾ ことを目的にすると唱っていた。そして純然たる科学の目を持って儒教を再検討してみれば、「理学ノ考証ヲ缺キ、正シキ論理ノ法ニ適合セザル」⁵¹⁾ ことが多く、以下のような5つの欠点を持っているという。

- 第一 政治道德相混ジテ其分析明晰ナラザルコト
- 第二 善悪ノ標準定マラザルコト
- 第三 随テ道德ノ原理明ラカナラザルコト
- 第四 人心ノ分析頗ル精密ヲ欠クコト
- 第五 上古ノ道德ヲ模倣シテ新説ヲ立ツルヲ嫌忌スルコト

以上ノ欠点アルガ故ニ予輩ハ断ジテ孔孟ノ倫理教ヲ以テ実用ニ適セザルモノナリト云

ハントス⁵²⁾

教育勅語が発布されたからといって、直ちに儒教が再評価されるような状況ではなかった。もちろん、一方に井上哲次郎による『勅語衍義』（1891）の登場もあり、儒教再評価の動きもあったが、儒教をめぐる評価が定まらない中、新しい「科学的」な倫理学の確立に大きな影響を及ぼしたのが、明治25年（1892）に刊行された元良勇次郎の『倫理学』である。そして、その元良から、東京帝国大学において万事を心理学的に考察することを教えられ、井上哲次郎から東西の学問の協調融和を教えられた人物こそ、遠藤隆吉なのである⁵³⁾。前述した遠藤の『支那哲学史』および『支那思想発達史』に記された朱子や李退溪の理気論に関する言説は、この元良勇次郎の『倫理学』の論点を基礎にして敷衍されたものであった。

元良勇次郎（1858-1912）は、明治8年（1875）に同志社英学校に入学してヘブンの心理学に触れた後、明治18年（1883）にアメリカに留学し、ボストン大学とジョンズ・ホプキンス大学で心理学と社会科学を学び、博士号を取得して帰国後、東京帝国大学で精神物理学講師に就任した日本最初の心理学者であった⁵⁴⁾。

元良は「倫理学」を次のように定義している。

倫理学ハ人生ノ目的ヲ定ムルノ学ニシテ歴史、物理学等ノ科学ハ全ク人生ノ進路ニ必要ナル手段ヲ求ムルノ学ナリ。是レ倫理学ヲ以テ最重要ナリトスル所以ナリ⁵⁵⁾。

都テ人^{パーソナリテ}品ニ拘ハラズ人ノ精神ノ有様ヲ研究スルハ実ニ倫理学ノ基礎タルナリ⁵⁶⁾。

倫理学ノ基礎トシテ吾人ノ精神現象及ビ社会現象ヲモ研究スルト雖モ、精神現象ノ科学的研究ハ心理学ニ属シ、又社会現象ノ研究ハ社会学ニ属ス。倫理学ハ此等ノ現象ヲ人事発達ノ手段トナシ人事界進歩ノ終極ヲ定メテ此ニ達センコトヲ務ムルニアリ⁵⁷⁾。

倫理学とは、「人生ノ目的ヲ定ムルノ学」であり、「人ノ精神ノ有様」「吾人ノ精神現象及ビ社会現象」を研究し、「人事界進歩ノ終極」に到達することを使命とするものであるという。元良によって、精神論が「精神現象ノ科学的研究」である心理学、および進化論と結びつけられていることが理解される。

そして元良は、儒教や朱子の倫理について、次のように批判して述べている。

支那ニアリテハ吾人ノ所謂進化論未タ之レアラザリシガ故ニ下等動物ノ性ヲ論セサルニハ非スト雖モ之レガ人類ノ心ヲ造ルノ根本トナリタリトハ思ハザリシ。然レバ人ノ性ヲ論スルニ当リ、今日吾人ガ経験スル所ノ人性ニ就テノミ之ヲ論シタレバ、遺伝ニヨリテ小兒ノ心中ニ存スル性ト、大本ノ情質ニ於ケル性トノ別ヲ区別スルニ由ナク、随テ彼此混スル所アルハ亦免レ能ハサル所ナリ⁵⁸⁾。

理ナル語ニ三様ノ意味アリ。理由、理性、道理（或ハ天理）是レナリ。而シテ理由及理性トシテ之ヲ用フルトキハ主観的性質ヲ有スルヤ明カナリ。又道理トシテ之ヲ用フ

ルトキハ客観的ニ之ヲ見ルノ傾向アリト雖モ其实主観的ノ觀念ニ帰スルコトヲ示セリ。……／理ト情トノ關係ハ形而上ト形而下ニ區別スルヲ得ヘシ。而シテ理或ハ道ナルモノハ形而上者、情ハ形而下者ナリ。……情ハ外界ノ刺激ヨリ起リ又動神經ヲ刺激シテ身体ノ運動ヲ惹キ起ス所ノ一種ノ自然力ナリ。然ルニ理ハ精神中ニアリテ其活動上重要ノ位地ニ居ルト雖モ是レ勢力ニ非ス。其活動上互ノ關係ヨリ生スル法則ニ過キズ。例ヘハ理ハ道路ノ如ク情ハ其道路ニ依テ活動スル人ノ如シ。……／道理ハ主観的ノモノナリ。此ヲ客観的ニ在ルカ如ク看做シタルハ一ノ幻影ナリ。……客観的ニ存在スルモノハ唯タ物理現象ニ就テ空間及時間ニ現ル、數理的關係及原因ト結果ノ秩序ノミ。……道理ハ事物ノ存在スル論理的基礎ニシテ事物ヲシテ必ス然ラシムルモノナリト雖モ科学的法則ハ唯事物ノ活動ヲ觀察シ其中ニアル秩序ヨリ抽象シテ得タルモノナリ⁵⁹⁾。

外観上、理ガ行為ヲ制スルコトアリ。何ゾヤ。ストイクノ倫理、朱子流ノ孔孟倫理仏教ノ一派是レナリ。是等ノ倫理主義ハ理ヲ以テ人ノ行為ヲ正サントス、然リト雖モ理ハ内包小ナル感情ナレバ、此主義ヲ以テ人ヲ制セントスルトキハ自然左ノ如キ心理的結果ナカルベカラズ。則チ心全体ノ活動ヲ抑圧シ、其善悪ヲ問ハズ凡テ慾心ヲ禁止シ、世ノ人情ニ遠カラサル可カラズ⁶⁰⁾。

元良の論点は三つあった。第一は、中国思想は進化論や遺伝という概念を知らなかったため、下等動物の心と人間の心の共通性を知らず、また性における遺伝と情質の区別を混同していること。第二は、理は朱子が説くように形而上のものであるが、あくまでも「主観的」なものであり、精神中において、外界の刺激を受けた情が身体の運動を惹起するその関係の中から生じる法則にすぎない。第三は、朱子学では居敬窮理というように理（性）によって行動を規制しようとするが、理が「内包小ナル感情」である以上、それは人間の活動を抑圧する禁欲主義に陥ってしまう、ということである。

これら三つの論点は、すべて朱子学的な儒教倫理を真っ向から否定するものである。元良は序文の中で、「古來存した道理なる觀念の誤謬を正⁶¹⁾」し、「倫理の標準は情の性質にあること⁶²⁾」を明らかにしたと述べているが、それは要するに儒教的な倫理の「誤謬を正す」作業であったと言えよう。

元良の下でこうした「科学的」な倫理学を学んだ遠藤は、明治44年（1909）に大著『東洋倫理学』を著す。そこでは、これからの倫理学は必然的に「日本倫理学」にならざるを得ないことが、次のように述べられている。

明治以来の倫理意識は既に封建時代の倫理意識とは違つて居る。併ながら如何に明治維新以後の倫理意識と雖も、全然西洋的であると謂ふことは出来ない。然る以上は我が日本人の倫理意識を分析すると云ふことは、即ち日本倫理学とならざるを得ないのである。而して此日本倫理学の中に於て最も重要な部分とは云へば、固より我国に固有なる倫理習慣であるけれども、儒教も亦大に勢力のあるものなることを忘れてはならない。儒教は日本人に取りては非常に親密なる関係がある⁶³⁾。

明治という新しい時代を迎え、倫理意識もすでに江戸時代の封建的な倫理意識とは異なっ

ていても、西洋的であるとは言えない以上、日本人の倫理意識を分析せざるを得ない。その時、日本固有の倫理思想ではなくとも、古来親密な関係にある「儒教」を重視すべきであるという。では、元良から朱子学的倫理学の否定という薰陶を受けた遠藤は、どのように儒教を認識するのだろうか。また、江戸時代の日本の「碩学鴻儒」をどのように評価するのだろうか。遠藤は、次のように述べている。

明道は理即気即ち生理、又仁となした。其外天、命、道、帝、心の異名を用ひた。然るに彼は一元論であつた。而して其理は力学的本体学的であつた。伊川以来二元論に相成つたが、明道の影響の下に依然として理の本体学的、力学的なるを主張した。陸学や陽明等も亦同然である。唯だ羅整菴、呉廷翰、伊藤仁斎、貝原益軒等に至り、理は形而上的抽象的の者となり了つたのである⁶⁴⁾。

案ずるに朱子は理気二元論である。一切の儒書は皆此の見点より批評せられた。明道の此の節は実際に解かり難き者、強ち二元論より見て解釈す可からざるのみではない。要するに明道は気の一元的立脚地の上に立つ者であつて之を以て同時に性、理、道となした。去れば朱子も亦評して「性は即ち気、気は即ち性、它これ且つ滾て説けり」と言ふた。去れど此の説明は悪の出处を説明することが出来ないで、勢二元論に到らざるを得なかつた⁶⁵⁾。

遠藤は、元良から「理」が感情（すなわち「気」）の一種に過ぎないことを教えられていた。そのため、遠藤は、朱子の理気二元論を否定し、程明道の気一元論を支持した。そして、元良が情（＝気）を「自然力」「勢力」と捉えていたように、遠藤は情の関係性である理を「力学的本体学的」な法則とみなしていた。そのために、同じ気一元論を唱えたと考えられる羅整菴、呉廷翰、伊藤仁斎、貝原益軒も、「理」を朱子同様に「形而上的抽象的」ととらえていたために支持できないというのである。朱子の理を否定することで、理そのものを否定した徂徠学派は論外であつただろう。遠藤が、日清戦争の勝利に沸き立つ時代の中で日本人儒学者を宣揚しなかった理由は、ここにあつたと考えられる。そして一方、この「力学的本体学的」な理へのこだわりが、近代日本において初めて李退溪の理発気発説に注目するきっかけになったのである。

『東洋倫理学』において、遠藤が理、気、そして李退溪に言及した言説を以下に引用してみる。

理は如何なる者かと云ふに、「性は即ち是れ理、理は則ち堯舜より途人に至る一なり」と言ひ、二程全書十九、冊二、「性は即ち理なり、天下の理、其の自る所を原ぬるに、未だ不善あらず」と言ふのである。近思録道体類 是れによりて見れば、今日の所謂、倫理意識、良心、倫理其の者を包含するのである。故に理の字は力学的、本体学的の意味を有し、抽象的の者ではないのである⁶⁶⁾。

気は形而下なり。然るに気は必ず理と合して一切器物をなす者なるが故に、気だけ遊離して存在することはない。但だ天地の始めに就て之を論ずるときは、朱子の思想は

大に確定せざりし者の様である。「先づ理ありて後気あるか、後理ありて先づ気あるか、皆得て推究す可からず」と言ひ「先づ箇の天の理ある可し、却て気あり。氣積むで質となり、而して性具はる」と言ひ「形而上より言へば豈前後なからんや」と言へるが如き以て之を徴すべきである。此れ一時の迷想にして要するに理氣は相離る可からざる者とするのである。朝鮮の李退溪に至りては此の思想極めて明晰である。即ち理氣は相待ちて器をなし、其の中に就て主観的に理と氣とを区別すべきのみと謂つて居る⁶⁷⁾。

理は理想、活動的本質等の意味を包含する点に於てアリストテレス氏の理想と異ならない。氣は質料たり、形而下たり、必然的たる点に於てアリストテレス氏の質料と異ならない。但だ吾人は李退溪に於て開発の思想を発見することが出来ないのみである。此の点を除くの外は、二家の説は全く相同じい。思ふに当さに兄弟の間に在るであらう。アリストテレス氏は十分に説明し、解釈せしが、李退溪は之に及ばないのである⁶⁸⁾。

朱子は理を形而上的・抽象的にとらえて、理に力学的・本体学的な活動性を見出さなかつた⁶⁹⁾。また朱子は、理と氣は本来一体のものであるにもかかわらず、理と氣を区別し、「理先氣後」という「一時の迷想」にとらわれている。それに比べて、李退溪は「理氣は相待ちて器をなし」といように、理氣が一体であることを「明晰」に理解していた。そして理を理想、氣を質料とみなしていた点では、アリストテレスと李退溪は全く同じであり、「兄弟」のようである。しかし、李退溪には人間は進化するという「開発」の思想はなかつた、という。

元良の学説に基づきながら、朱子の理氣説を否定し、李退溪の理氣論を評価した遠藤であったが、それはあくまでも中国＝朱子を否定するためであり、また李退溪の思想とても結局は進化論という西洋科学によって否定されるものであった。元良が言及することのなかつた李退溪の理氣論を、純正哲学や実践哲学を援用して分析し、氣一元論の立場から李退溪を再評価した遠藤の功績は、明治初期の李退溪理解では異色のものであり、高く評価されるべきである。しかし、遠藤の朱子学理解は、今日の朱子学理解からすれば、誤謬と偏見によるものと言わざるを得ない。たとえば、今日の朱子学理解では、朱子は理氣不分離を主張し、「理先氣後」は単に論理的な順序であつて存在論的な順序を述べたものではないとするのが常識である。また、主観的と客観的、あるいは一元論と二元論という区分も、先入観によって恣意的に当てはめられていると言わざるを得ない。ところが、この遠藤の李退溪理解は、後述するように、戦後の李退溪研究に大きな影響を与えて行くのである。

一方、近代日本で李退溪に関するまとまった著作を初めて発表したのは、高橋亨の『朝鮮儒学大観』（大正8年 1919）であつたと言われている。高橋亨（1878-1967）は、明治35年（1902）に東京帝国大学文科大学漢文科を卒業後、韓国政府の招聘を受けて官立中学校備教師として渡韓し、『韓語文典』『朝鮮の物語集附俚諺』を著す傍ら、大正8年（1919）に「朝鮮の教化と教政」によって学位を取得し、大正15年（1926）には京城帝国大学法文学部の教授に就任した。その間、高橋は朝鮮儒学に関する数多くの論文を発表し、「朝鮮

思想史に限って言えば、彼ほどの論著を残した日本人はいなかった⁷⁰⁾といわれている。第一論文「徐花潭」を明治44年(1911)に、翌年に第二論文「朝鮮の忠孝貞」が書かれた。これらは1910年の日韓併合直後に書かれたものであり、この時点での高橋は、李退溪を趙光祖、李栗谷とともに「思想界の三大巨星」⁷¹⁾として取り上げているが、四端七情に少し言及するのみで⁷²⁾、大きく取り上げることはなかった⁷³⁾。

高橋が初めて李退溪の学説を本格的に取り上げるのは、『朝鮮及満州』に1912年から1919年まで6回にわたって連載された「朝鮮儒学大観」においてである。しかし、高橋も遠藤同様、「李退溪は朝鮮の儒学の歴史に於て之れ位重要な位置を占め居るに拘らず、朱子学を外にしては幾何の創見ありやと問はれても、彼の為に何等主張の辞を見出し得ないのである。実に朱子学を離れては彼のオリジナリチーなる学説と云ふものは貧弱なものである」⁷⁴⁾と述べているように、基本的に李退溪を高く評価することはなかった。「退溪の学問は単に朝鮮の南方に於て其勢力を上げたのみならず、日本内地迄も伝つて熊本に於ては退溪を研究した儒者も有つた位である」⁷⁵⁾という熊本実学派への影響があったという指摘を抜きにすれば、この時点では、李退溪の理気論についても、「嶺南学派を大成した李退溪に就いて論ぜんに、彼は朝鮮千有余年来第一の大学者で朝鮮の儒学を代表して居る人物なる事は朝鮮人のみならず、日本人も云つて居る所である、余は其人々の批評の如く彼を以つて朝鮮第一の学者と為すか否かは稿を追つて述る考へであるが、尠くも第一で無いとして第二流には下らぬ学者であつた、殊に其朝鮮の儒学に対する功勞及び彼が後世に与へたる影響は吾々日本人には意外のものがある而して遂に彼の学派と南人と云ふ政党と相結合して嶺南全部は挙げて彼の学説を奉ずるものと成り、同時に南人と成つて仕舞つたのである」⁷⁶⁾、「栗谷の学説は嶺南学派の退溪の説と開城学派の花潭の説と總ての学派を合せ、大きな頭で以つて一つの完成したる学説を作つたと云ふ様な趣がある」⁷⁷⁾というように、李退溪よりも李栗谷を高く評価していたほどである。

その後、1933年に書き直された「朝鮮儒学大観」でも、李退溪に対する批判はさらに強まり、他方李栗谷の評価は一段と高まる。

退溪の学問は極めて善く朝鮮儒者の思索の型、広く言へば全朝鮮人の学問の型を代表して要するに創思発明に付ては甚だ貧弱であり畢竟朱子学の最忠実なる紹述者たるに過ぎない。従て経書の解疏に至つても集註を以て金科玉条となし朱子以前の古義を索隠せんとするに想到せなかつた。是点に於て我国の荻生徂徠・伊藤仁斎二氏の如きは豪傑儒であつて遂に一派の見地を開いて官学たる朱子派に対して大に民学の光炎を昂めたのである。是れ抑も日本人と朝鮮人との頭腦の違ふ所であつて将来も必ず永く消滅しない所の両者学風の差違をなすであらう⁷⁸⁾。

これ(=李栗谷の説)は極めて哲学的に高遠にして同時に妥当な観念であつて最も明白に退溪の四七理発気発説に対して有利な地歩を占めて居るといふことが出来る。李退溪が朱子の理気性情論を最も形式論理的に徹底せしめて行く所まで行つて見たに対して栗谷は哲学的に並に心理的立場から形式論理の進行を妥当と認めなかつたのである。二者の議論は朝鮮儒学史に於ける最も興味あり価値あるもので且又其の後世に与へた影響の最大なるものである⁷⁹⁾。

李退溪の学問は、「創思發明に付ては甚だ貧弱であり畢竟朱子学の最忠実なる紹述者たるに過ぎない」ものであり、李退溪が「全朝鮮人の学問の型を代表」する以上、「日本人と朝鮮人との頭腦の違ふ所であつて将来も必ず永く消滅しない所の両者学風の差違をなす」とまで言い切っている⁸⁰⁾。また、李退溪の学説は「朱子の理気性情論を最も形式論理的に徹底」させたものだが、李栗谷の学説は「哲学的に並に心理的立場から形式論理の進行を妥当と認めなかった」といっており、遠藤の李退溪評価とは正反対の評価を下している。東京帝国大学を卒業し、当然遠藤の著作にも接していたであろうことは、「形式論理的」「哲学的に並に心理的立場」などの用語の使用からもうかがえるが、朝鮮半島に滞在し、現地でも多くの朝鮮儒学関係のテキストを実際に読解した高橋は、遠藤の李退溪評価を好ましいものとは思っていなかったようである。

しかし、その評価が一変する事態が起きた。1938年の日中戦争の勃発である。翌39年に発表された「李退溪」には、それまでの評価からすればまるで手のひらを返したような李退溪に対する賛辞が並んでいる。

朝鮮の儒学を研究して李退溪に至るに及びて始めて学問道徳兼備の偉大なる儒学者に遭遇することが出来る。否独り儒学といふ狭き観点よりでなく広義の文学全般から謂つても李退溪集を得て此に始めて崇拜するに足る高度の水準に達せる朝鮮の文献に接する歓喜に浸るを覚える⁸¹⁾。

朝鮮の儒生と称する輩の心術の陋劣なるは決して腐敗せる官吏に譲らない、儒学が名利之学となり学者が名利之徒となつた事が朝鮮の政治の墮落し腐敗する重大原因の一つであつた。／是の如き古来朝鮮の学風士風の間において、真に名利之念を掃去りて学者の本分に帰り、都塵を避けて田園に栖遅し、外は経伝、内は心、孜々として聖学を攻究し、年と共に工夫純熟して境界進み、幾百の門徒に大賢と仰がれ、幾多の貴き述作を残し、歿して文廟に従祀せられた我が退溪先生の存在することは炎熱溽暑の日、風穴窟に逍遙して洋々響來たる名手の琴曲を聞くが如くである⁸²⁾。

李退溪は「学問道徳兼備の偉大なる儒学者」であり、『李退溪集』は「始めて崇拜するに足る高度の水準に達せる朝鮮の文献」であるという。そして、他の朝鮮の儒学者が「腐敗せる官吏」のようであっても、李退溪は「真に名利之念を掃去りて学者の本分に帰り、都塵を避けて田園に栖遅し、外は経伝、内は心、孜々として聖学を攻究」する学者だといふのである。

これほどまでに高橋の李退溪評価が一変した理由が、前述した阿部吉雄の1944年『李退溪』と通底していることは明らかである。なぜなら、阿部吉雄はこの高橋亨の指導の下、京城帝国大学で『山崎闇斎と李退溪』を準備していたからである。彼らは、一視同仁のスローガンの下、朝鮮人にも国家総動員体制に参画させるべく、李退溪評価を高めようとした。高橋が李退溪の偉大さを強調し、阿部がその李退溪と山崎闇斎を「闇斎は程朱の学、退溪の学を立派に皇道に醇化せしめ而も皇道によつて高く止揚した⁸³⁾」という言説によって結びつけ、さらに阿部が「退溪先生の思想は特に日本精神史上の先覚者達に深く摂取されたことは注意すべきことであつて、以て退溪教学の純粹性を察知することが出来よう。

退溪先生の自省的、心学的、実学的な教学や、道義に感奮興起せしむる教育法や、特に半島士人の魂を根本的に救ふ良薬としての性格を持つものであつたと思ふ。然るに半島の社会は其の教学を必ずしも素直には受用しなかつた。けれども今や半島は皇国日本の一環として、国体の本義に透徹し道義を確立することを以て基本的な命題とし逞しい躍進をなしてゐる。この秋に当つて心魂の厳肅な錬成、不動の道義心の涵養を唱へた退溪教学の現代的意義を考へることは重要な課題でなければならない⁸⁴⁾と説くとき、「半島士人」の「皇国日本」の「国体の本義」への合流が考えられていたのである。

権純哲は、高橋について、「高橋の言説から植民地朝鮮支配にかかわる知識人としてのある種の使命感を感じるの、その(=学術研究の外の意義)ためであろう。日本の植民地朝鮮支配の目標として唱えられた植民地朝鮮人の同化とか、改造というのが日本の使命であるといわれ、また併合と植民地支配を論理的に正当化するにおいて否定論理と肯定論理が錯綜していたその矛盾は、高橋の朝鮮研究においてもそのまま現れていた⁸⁵⁾と述べているが、高橋の李退溪評価の豹変を考える時、高橋も阿部も、ともに「植民地朝鮮人の同化」や「改造」、すなわち「半島士人の魂を根本的に救ふ良薬」としての李退溪をとらえていたことは明らかである。

こうした戦時における李退溪への関心の高まりの中、日韓は終戦を迎え、さらに韓国では朝鮮戦争を経験する。その間、韓国における朝鮮儒学研究はしだいに民族独立への関心を高め、「実学派」に大きな関心が集まるようになる。戦後における新たな韓国儒学研究の胎動の渦中に、日本から届いた大きなメッセージが、阿部吉雄の『日本朱子学と朝鮮』(1965)であり、高橋進の『李退溪と敬の哲学』(1985)であった。高橋進の李退溪評価には、大きな特徴がある。それは、遠藤以来の李退溪の四端七情論によって理気論を論じるのではなく、それまであまり分析されて来なかつた『天命図説』や『聖学十図』をもとにして、李退溪の理気論を新たな角度から論じていることである。その主張は、次の二つの引用に集約されている。

李退溪思想の最も特徴とするところは、端的にいつて、従来の中国の思想が宋学を含めて、依然として「天命観念」を保有していたのに対して、李退溪に至つてこの「天命観念」はその思想構造のうちから影を消してしまつたことである。伝統儒学を最も合理的にかつ論理的に進化せしめ、後世それを Neo-Confucianism (新儒学) と称するほどの新しい展開を行つた宋学、ことにその集大成者と目される朱子においてすら、天命観念はいまだに残つていた。……/しかるに李退溪に至ると、彼の論著のいずれにおいても天命観念は主要な論理として現れてこない。その端的な例は、鄭子雲が初め製作し、のち李退溪が徹底的に手を加えて改正し、彼の責任において公刊された『天命図説』において、「天命とは何か」との問いを第一に発しながら、「天即理也」と端的にいい切つてゐることである。「天理」とか「天の理」とは宋学においてもいわれたが「天は即ち理なり」とはいつていない。この「天即理」説は、極めて合理的な「天人相応体系」を導き出すとともに、天に四徳・四理のはたらきを認め、これに陰陽二気五行の流行はたらきを関連せしめることによって、人をも含む個物の生成を理気論の上から合理的に説明し、結果的に天命なる観念を論理的に消去してしまつたのである。……しかるに天命観念が消去されると、天即理であり、天即性であるから、われと天とは

一体であり、天のはたらきとしての四理、四徳はそのままわが性のはたらきであるから、このわれは自己の性を十分にはたらかせて、その善を実現するのだという決定的な主体的道徳原理が成立する。「為すべし」という当為性が自己の主体に内在することになる⁸⁶⁾。

極端に言えば天命観念は、この『天命図説』冒頭第一節から論理的には脱落している、とさえいってよいのではなかろうかということである。これを筆者は第三の特徴として、極めて合理的であると先に述べたのである。／因みに、これを「天以陰陽五行、化生万物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也」と注を施している朱子の論理ないし表現と比べてとき、われわれは、はるかに『天命図説』の論理の方が、現代倫理的にも合理的な説明だと思わざるを得ないのである。すなわち、われわれは朱注から、何故に個物生成にあたって「理が賦される」のか、合理的な理解を得ることができないのである⁸⁷⁾。

高橋は、李退溪が『天命図説』で述べている「天即理」こそ、「極めて合理的な天人相応体系」であり、「現代倫理的にも合理的な説明」であり、天即理はすなわち天即性を意味する以上、「われと天とは一体」であるゆえに、「自己の性を十分にはたらかせ」れば、それがすなわち「決定的な主体的道徳原理」であるという。

しかし、この解釈は、李退溪の学説全般を見回した時、到底受け入れられない解釈である。たとえば、最晩年のテキストである『戊辰封事』には、「天」は「親」であり「上帝」であり（「臣愚以為、君之於天猶子之於親。親心有怒於子、子之恐懼修省不問所怒与非怒。事事尽誠而致孝」⁸⁸⁾）、人君である君主は、心中に存在しているこの「天心」に対して一時も油断せずに敬・誠・慎・實・孝を尽くさなければならず、また「天心」は人間を仁愛してくれるのだから、人間はそのことを忘れずに、どこまでも「敬天」「畏天」しなければならない（「人主於此、又当知天心之所以仁愛我者何故而然。又当知我所以奉承天心者何道而可。無不深思熟講而實體行之、然後庶可以享天心而尽君道矣」⁸⁹⁾）と記されている。

ここから判断すれば、「天即理」とは、「天」の人間への内在を象徴した言説と考えられる。天が心中に内在している以上は、天命もまた心中に内在していることになる。したがって、天命観念は脱落したのではなく、実は心中の「未発の中」に置き換えられて理解されていた。李退溪がなぜ「根源なる未発の中」の体認涵養を説く『延平答問』をあれほど重視したかは、このことと関係がある。天が心中にあるゆえに、格物窮理は外界に向かう必要はなく、心中の「未発の中」に向かわなければならない。それゆえに、天人関係から「天命」が脱落したように見えるのである⁹⁰⁾。

心は天と「仁愛」と「敬」という情義的關係、および「監視」と「恐懼修省」という規範的關係によって通じ合っており、それゆえに、天人関係は敬と誠によって安定したものとして保たれる。天が心中にある以上、人間は片時であっても戒心恐懼し、自省し、内面の「敬」と外面の「誠」を尽くさなければならない。こうした天人関係を、「このわれは自己の性を十分にはたらかせて、その善を実現するのだという決定的な主体的道徳原理」と考えることは、到底不可能であろう。したがって、高橋が特筆した「李退溪に至ってこの『天命観念』はその思想構造のうちから影を消してしまった」という評価は、窮理の対

象が「天命」から心中の「未発の中」に移行したことを見逃し、また天は人間の心を心中にあって「監視」していることというを見落としたゆえの、誤った評価と言わざるを得ない。

高橋は「極めて合理的」「現代倫理的にも合理的な説明」という言説を繰り返し、また李退溪の理に「性の能動的なはたらき」⁹¹⁾「善を実現する力」⁹²⁾を見出している。これが、すでに述べてきたように、遠藤隆吉『東洋倫理研究』の影響を受けたものであることは、今さら説明する必要はないだろう。

元良勇次郎から遠藤隆吉へ、そして高橋進へと、李退溪に対する「科学的」で「倫理的」な評価は、論点を少しずつ変えながらも、基本的には一貫して保持され継承されてきたのである。

4. 結語 一求められる李退溪思想の再検討一

戦後の韓国における朝鮮儒学研究は、阿部吉雄の『日本朱子学と朝鮮』（1965）と高橋進の『李退溪と敬の哲学』（1985）から大きな影響を受けてきた。前者は、韓国人が好む〈韓国から日本への伝播論〉の一つとして大いに歓迎され、後者は李退溪思想の哲学的分析による評価として賞賛されてきた。しかし、本稿で分析してきたように、阿部の近代日本における李退溪評価は明らかに恣意的なものであり、それは江戸時代の朱子学派とは全く切り離されたところで展開してきたものである。また、高橋の評価も、遠藤以来の「科学的」な倫理学の影響を引きずり、「天即理」をあまりに現代的に評価しすぎている。

近代日本は、新渡戸稲造や井上哲次郎による武士道の再発見、そして井上哲次郎主導で進行した陽明学の再発見など、精神、魂、心に対する異常なほどの関心の高まりの中で、儒教に注目が集まることになった。しかしそれは、すぐさま、まず「科学」の立場から、次に日清戦争による勝利から、中国思想（「支那」思想）としての孔孟儒学も朱子儒学も根本的に否定された後に、遠藤隆吉などのエリート層によって、初めて朝鮮思想の李退溪が「科学的」に再発見されたのである。近代日本における李退溪研究は、こうした出自を持つゆえに、戦後における李退溪評価も、(a) 不自然なほど「科学的」に高く評価され、(b) 不自然なほど「朱子より高く」評価されることになったと考えられる。

阿部の李退溪評価は、(b) の評価を継承した上に、山崎闇斎を経由した「日本精神」高揚の観点から導かれたものであり、恣意的に宣揚された李退溪評価というべきものであった。また高橋の李退溪評価は、(a) (b) とともに継承した上で、新たに「天即理」に着目し、哲学的な評価を加えた。しかし、高橋はその西洋哲学的評価を急ぐあまり、また遠藤などの過去の李退溪研究を意識しすぎるあまり、李退溪のテキストの慎重な読みを怠ったと言わざるを得ない。

もちろん、両者のテキストが切り開いた日韓両国における李退溪研究への関心の高まり、ひいては朝鮮儒学研究そのものの扉を開いた功績は顕彰されてしかるべきである。しかし、阿部の伝播論も高橋の哲学的評価も、そろそろ再検討される時代を迎えている。

近年韓国で批判が強まっている高橋亨について、権純哲は次のように述べている。

このような批判の背景には、彼の研究によって歪められた韓国思想像を克服し、民族の自主的な思想像を構築しなければならないといった解放後の韓国思想史学界の同時

代的課題があったことは留意すべきだろう。解放後の韓国学界においてはこのような同時代的課題があったゆえに、日本人学者によって築かれた植民地時代の学術はまさに批判すべきもの、克服すべきものとして取り扱われてきたのである。その植民地時代の学術を批判していくなかで、韓国の学術が質的に成熟していったという側面があることも直視する必要がある。例えば1960年代以降、韓国歴史学界において植民地時代の学術は「植民主義史観」に基づいたものと批判され、それに代わるものとして「民族主義史観」が提唱されたことは、その代表的な一例であろう。新たな歴史観の提示は歴史研究だけでなく、国民意識においても新地平を開くこととなり、これがその後の学術展開に与えた影響は大きい⁹³⁾。

解放後の韓国学界が「日本人学者によって築かれた植民地時代の学術」を批判・克服する中で、「韓国の学術が質的に成熟していった」ことを、権純哲は率直に認めている。そして「民族主義史観」の高まりとともに提唱されたのが、丁若鏞に代表される「実学派」研究であった。しかし、すでに第一節で述べたように、こうした韓国における朝鮮儒学研究はまだ大きな混乱の渦中にある。

ひるがえって、日本における朝鮮儒学研究はどうだろうか。「日本人学者によって築かれた植民地時代の学術」の検討は、いまだになされないまま、阿部吉雄や高橋進の学説を無批判に継承している。韓国の儒教研究にも問題はあがるが、彼らが率直な自己反省とともに研究史を振り返っているのに比べ、日本における研究は旧態依然のまま旧説を墨守していると言わざるを得ない。

本稿で分析してきたように、近代日本における李退溪研究の系譜を辿ってみれば、これまで定説化している阿部吉雄や高橋進の解釈も、あらためて検討されなければならないことは明らかであろう。第一節で提示した四つの問題、すなわち「朱子学一尊主義」、李退溪と王陽明、李退溪の近代日本に与えた影響、そして李退溪思想の合理性の問題を丹念に検討した上で、新たな李退溪思想の分析や朝鮮儒学思想の検討が求められている。本稿は、その研究の第一歩を標すものであり、これまでの李退溪研究がつねに躓いてき、研究の足枷となってきた阿部吉雄と高橋進の解釈を取り上げ、両者の学問的系譜を洗い出すことにより、彼らの学説の持つ政治性と問題点を明らかにしたつもりである。

注

- 1) 本稿では、宗教的な意味合いが強い「儒教」ではなく、韓国で一般的に使用され哲学的な意味合いが強い「儒学」を、また朝鮮王朝時代の儒学は、韓国で一般的な「韓国儒学」ではなく、朝鮮王朝時代の儒学を指すという意味で「朝鮮儒学」を使用する。文中「韓国」を使用する場合は、大韓民国を意味するときに限定して使用している。
- 2) 相良に先立って、後述する若木廣良が明治44年（1911）に『東亜之光』6(3)所収「朝鮮の朱子学者李退溪」の中で、「李退溪の敬は朱子の敬より来りしものなることを知る、されど朱子は修身法として盛んに格物窮理を説き、読書を説き静坐を云ふを見れば、知を主にして行を後にせし傾向あるを免れず、之れに反して李退溪は寧ろ知よりも行を尊べるにあらざるか、乃ち知行合一に近き点に於ては、不觉王陽明を想ひ起さしむるものなり」と述べており、近代以降ではもっとも早い事例と思われる。
- 3) 相良亨『近世の儒教思想』塙書房、1966、p. 41。

- 4) 高島元洋『山崎闇斎 日本朱子学と垂加神道』ペリカン社、1992、p. 39-40。
- 5) 同、p. 40。
- 6) 吾妻重二主編／黄俊傑副主編『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』東方書店、2005、李明輝「李退溪と王陽明」p. 368。
- 7) 『朝鮮を知る辞典』平凡社、1986、p. 431。
- 8) 裴宗鎬『韓国儒学史』圓光大学校出版部、1989、p. 245。
- 9) 同、p. 305。
- 10) 『山鹿素行全集 第十三卷』岩波書店、1940、p. 42。
- 11) 同、p. 22。
- 12) 日本古典文学大系『近世思想家文集』岩波書店、1966、p. 129。
- 13) 同、「朝鮮聘使後議」、p. 683。
- 14) 『日本経済大典』第二十三卷、「草茅危言 卷之四」、鳳文書館、1928 (1992年再版)、p. 420。
- 15) 荒野泰典『近世日本と東アジア』東京大学出版会、1988、p. 54。
- 16) 高橋進『李退溪と敬の哲学』、東洋書院、1985、p. 26。
- 17) 同、p. 27。
- 18) 裴宗鎬『韓国儒學의 哲學的展開 上』延世大學校出版部、1985、p. 113。
- 19) 한국철학연구회『[개저관] 한국철학사상사』심산、2003、p. 190。
- 20) 第一の問題については、拙稿「丁若鏞的「天」概念」（「伝統中国形上学的当代省思」国際学術研討会會議論文集、p. 22-1-16、2009、台湾大学哲学系）を、第二の問題については、拙稿「李退溪對「天」的解釈 〈朝鮮心学〉の特點」（「天、自然与空間」国際学術研討会發表論文集、2008、台湾大学中文系）および「近世思想史における朝鮮と日本 山崎闇斎再考」（『大航海』No. 67、新書館、2008、p. 50-57）を参照されたい。
- 21) 『日本刻版李退溪全集』李退溪研究会、1975、p. 20-21。
- 22) 山崎正董『横井小楠 下巻 遺稿集』明治書院、1938、p. 129-130。
- 23) 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』東京大学出版会、1965、p. 484。
- 24) 今後も調査を続け、はっきりとした引用文献を発見し次第、稿を改めたいと思っている。
- 25) 海後宗臣『元田永孚』（日本教育先哲叢書第十九巻）、文教書院、1942、p. 192。
- 26) 同、p. 132。
- 27) 阿部吉雄『李退溪』文教書院、1944、p. 2。
- 28) 埼玉大学大学院文化科学研究科博士後期課程紀要『日本アジア研究』第3号、権純哲「退溪哲学 研究の植民地近代性 韓国思想史再考Ⅱ」、2006、p. 85。
- 29) 同、p. 86。
- 30) 『日本及日本人』504号、政教社、1909、p. 47。
- 31) 『日本アジア研究』第3号、p. 72。
- 32) 後述するように、李退溪の学説が「皆朱子学を反復弁説せるに過ぎず、又何等の發明あるを認むること能はず」（p. 110）、「彼の理氣論及び性情論は朱子の説をして更に明瞭精密ならしめたるものなり、特に彼の情の分類の如きに優に朱子の哲學的組織の上に更に完成せる価値を加えたるものと謂ふべし」（同）、「理といひ、氣といふ二元なれども他の方面より之を觀れば、全く一物なりといふ意味になるべければなり、故に朱子は主觀的には理氣を以て二元とし、併存すとするも、客觀的には理氣は二元とし、合一すと觀るに似たり、是によりて之を觀れば、李退溪は朱子のいふ能はざる所をいひ決する能はざる所を決し、朱子哲學上に頗る精確を加へたるものと謂ふべし」（p. 113）など、すべて遠藤の説の要約である。
- 33) 遠藤隆吉『支那哲学史』金港堂書籍株式会社、1900、p. 541-2。
- 34) 同、p. 459-460。
- 35) 同、p. 460。

- 36) この遠藤の評価は、同年に出版された林泰輔『近世朝鮮史』が、李退溪について「李滉、字は景浩、退溪と号す、真宝（慶尚北道）の人なり。天資穎悟、博く経伝を觀、尤力を性理の学に専らにし、朱子全書を読みて之を喜び一にその訓に遵ひ、諸家衆説の同異得失、皆曲暢旁通して、朱子に折衷す、講究精密、踐履純篤、その造詣する所甚だ深し、從遊して学を講ずるもの四方よりして至る、朝鮮五百年推して第一の儒宗とす」（林泰輔『近世朝鮮史』早稲田大学出版部、1900、p.152-3）というように、一般的な事項しか記述されていないのに比べて、驚くほど李退溪の思想に深く踏み込んだ記述がなされている。
- 37) 遠藤隆吉『支那思想発達史』富山房、1903、p. 640。
- 38) 同、p. 641-2。
- 39) 同、p. 644。
- 40) 同、p. 652-3。
- 41) 同、p. 664。
- 42) 同、p. 679-81。
- 43) 日清戦争に勝利した直後に出版された木村鷹太郎『東洋西洋倫理学史』博文館、1898には、「朱子の学風の因循折衷的にして活気なく、宛も思想のはき溜めの如き」とまで表記されている。同書、p. 175。
- 44) 『日本朱子学と朝鮮』の序で、阿部は「京城帝国大学に職を奉ずることになり、李退溪と闇斎の思想的血縁関係を知り、にわかには研究意欲が再燃し、『山崎闇斎と李退溪』の専門書をまとめたが、公刊直前になり、原稿ともども失った」と述べている。同書、p. 6。
- 45) 同、p. 2。
- 46) 『福沢諭吉全集』第四卷、岩波書店、1958、p. 19。
- 47) 同、p. 32。
- 48) 注26を参照のこと。
- 49) 須永金三郎『倫理学』博文館、1890、p. 7。
- 50) 同上。
- 51) 同、p. 158。
- 52) 同、p. 166-7。
- 53) 町田三郎『明治の漢学者たち』研文出版、1998、p. 275。
- 54) 佐藤達哉『日本における心理学の受容と展開』北大路書房、2002、p. 56-7。
- 55) 元良勇次郎『倫理学』富山房書店、1892、p. 5。
- 56) 同、p. 21。
- 57) 同、p. 7。
- 58) 同、p. 49。
- 59) 同、p. 221。
- 60) 同、p. 257-8。
- 61) 同、p. 4。
- 62) 同上。
- 63) 遠藤隆吉『東洋倫理学』弘道館、1909、p. 3。
- 64) 同、p. 250。
- 65) 同、p. 352。
- 66) 同、p. 354。
- 67) 同、p. 357。
- 68) 同、p. 360-1。
- 69) これはあくまで遠藤の理解であり、本来朱子の理は遠藤が主張するほど抽象的な存在ではなく、かなり実体的な要素を内包した概念であることは、今日では一般的な常識に属する。ただし、朱子

の理に「活動性」はなく、理に活動性を見出したのは、理発気発説を展開した李退溪であった。遠藤の李退溪への着眼は、まさにこの点にあったと言えよう。

- 70) 『埼玉大学紀要』33(1)、埼玉大学教養学部、権純哲「高橋亨の朝鮮思想史」、1997、p. 73。
- 71) 『哲学雑誌』16-296、p. 1113。
- 72) 同、p. 1139。
- 73) 一方で、高橋は「朝鮮の忠孝貞」の中で、「予の知れる範囲の諸記録中最是等の例に富めるは礼曹の忠孝謄録なるが、其の中の忠臣貞婦の部を観るに多くは是れ倭寇及壬申丁酉の大役の生ぜる悲壮事なり。日本人の加へたる戦乱的放縦に対し已むを得ず起こせる所の犠牲的行為なり。されば実に朝鮮に与へたる日本の悪感はその来る所深くして遠し。今日猶朝鮮の読書人の胸底の秘を叩けば日本人を以て残暴にして野性に富み争闘にのみ強き畏るべく避くべき人種となす者皆是なり。朝鮮人の日本人に対する此歴史的悪感情は今日為政者の打算外に措くべからざる所ならん」と述べており、朝鮮半島に滞在した者でなければ抱かなかった感想を記しており、元良や遠藤とは根本的に異なった視点を保有していた。哲学会編『哲学雑誌』27-315、1912、p. 1003-4。
- 74) 『朝鮮及満州』58号、高橋亨「朝鮮儒学大観」、1919、p. 19。
- 75) 同、p. 16。
- 76) 『朝鮮及満州』52号、高橋亨「朝鮮儒学大観」、1912、p. 31。
- 77) 『朝鮮及満州』64号、高橋亨「朝鮮儒学大観」、1927、p. 16。
- 78) 『朝鮮史講座』、高橋亨「朝鮮儒学大観」、1933、p. 193-4(35-6)
- 79) 同、p. 194-5(50-51)。
- 80) こうした韓国批判のテキストや言説が残っているゆえに、近年韓国研究者による高橋批判が高まっている。主なものに、조남호 옮김『조선의 유학』소나무、1999、이형성 편역『다카하시 도루의 조선유학사』예문서원、2001、『오늘의 동양사상』제13호 2005 가을·겨울、[특집] 해방60년, 우리 속의 식민지 한국철학などがある。
- 81) 『斯文』21(11)、斯文会、高橋亨「李退溪」、1939、p. 1。
- 82) 同、p. 3-4。
- 83) 阿部吉雄『李退溪』、p. 3。
- 84) 同、p. 2。
- 85) 『埼玉大学紀要』33(1)、p. 100。
- 86) 『李退溪と敬の哲学』、p. 25-27。
- 87) 同、p. 129。
- 88) 阿部吉雄『日本刻版李退溪全集』(下)、李退溪研究会、1983、p. 270。
- 89) 同、p. 274。
- 90) この問題についての詳細は、拙稿「李退溪『朱子書節要』の特徴「天」に関する命題をめぐって」(『退溪學論集』第4号、嶺南退溪學研究院、2009年6月、p. 29-82)を参照されたい。
- 91) 『李退溪と敬の哲学』、p. 26。
- 92) 同上。
- 93) 『埼玉大学紀要』33(1)、p. 73-4。

キーワード：朝鮮儒学 李退溪 阿部吉雄 高橋進 遠藤隆吉 元良勇次郎
高橋亨

(INOUE Atsushi)