

〈翻 訳〉

近世民主思想の発展過程に関する韓日比較

Comparative Study on the Developmental
Process of Democratic Thoughts in
Modern Korea and Japan

金正昊

（韓国仁荷大学校政治外交学科 副教授）

清水敏行 訳

I. 序論

本稿の目的は、近世韓国と日本における自由・平等意識⁽¹⁾に関する歴史的な展開と、その政治思想的な特性を中心として両国における民主思想の発展過程を比較分析することである。

韓国と日本の思想を比較するには、まず両国のもっている歴史的・政治的な普遍性について述べなければならない。第一の共通の特性は、中国はもちろん、韓国と日本が儒学・墨学・老荘思想といった東アジアの伝統思想を受容したことにより、類似の思想的な影響を経験したことである。つまり、中国から受け入れた東アジアの伝統思想は、長い間に韓日の国民における意識構造や行動様式を左右する重要な価値観を形成してきた。

第二に、韓国と日本において西洋による門戸開放以前にも政治・経済・社会的な変動の中で、そのような伝統思想に基づいた政治勢力あるいは思想家たちの間で激しい葛藤と対立を経験したことである。具体的に言えば、統治理念としての朱子学導入以後、朱子学的政治秩序観を中心と

して帝王権的な権威秩序と対内的な身分秩序を強化しようとした政治勢力あるいは思想家たちと、墨学・老荘思想などの反儒学的な伝統思想の政治理論や認識論とともに自分の思想的な独創性を発揮して、朱子学的支配秩序観に挑戦した政治勢力あるいは思想家たちとの間の葛藤と対立が続いた。

第三に、周知のように、韓日が西欧文物の流入という共通のきっかけを通じて、人間と世界に対する新しい認識の拡大を経験した。中国を通じて韓国に伝わったいわゆる西学と、オランダをはじめとして西洋諸国から日本に伝わった蘭学あるいは洋学の近代的な科学知識は、個体の自由と個体の関係の平等を内容とする韓日の民主思想の発展において決定的な役割を果たしたと言ってよい。

このような共通の特性にもかかわらず、両国には各々の特殊性が存在し、民主思想における異なる発展程度を見せている。まず、環境の相違が挙げられる。韓国の場合、歴史的に単一民族を維持してきたという理由によって、本質的に中国において漢族が異民族に対する支配権強化のために成立させた朱子学的統治理念の導入が、直ちに政治権力の獲得をめぐる激しい対立を発生させた。このような特性による、より排他的な朱子学的政治秩序観の持続が、韓国における反儒学的伝統思想の発展や西欧文物の流入を阻害する要因となり、結局、自由・平等意識の拡散は難しくなった。日本も単一民族を維持しながら朱子学的統治理念を導入したものの、島国という地理的な特性や文化発展の面における多様性によって、反儒学的伝統思想の発展や西欧文物の流入において相対的に有利な条件をもつこととなった。

次は、政治体制の相違である。韓国が一人の君主を中心とする強力な中央集権的政治体制を保有していたのに対し、日本は封建体制を持続してきた。こうした封建体制から派生した分権的な特性が、幕藩体制の下で諸藩の独自性を強化させたことにより、自由・平等意識に基づいた改革・開放に有利な条件を創ることが可能であった。さらに、形式的な絶対権者であった天皇と実質的な政治権力の担当者であった将軍に代表さ

れる、いわゆる権力の二重構造は、政治権力自体に対する正当性の問題を起こした。このような政治体制上の特性によって、日本では徹底した改革と開放が可能になった。

このような両国の普遍性と特殊性に基づき、本稿では次の二つの内容を中心に分析することにした。第一に、韓日比較研究における共通の思想的な土台として、儒学・墨学・老荘思想の本質と政治思想的な特徴を分析する。第二に、儒学思想、特に朱子学に対して日本と韓国の自由・平等意識の理論的な土台となった反儒学的伝統思想と西洋の近代的な科学知識が、両国の民主思想の発展に及ぼす影響を分析することである。

比較研究の効率性を確保するために、本稿では、(1)統治理念としての朱子学的政治秩序観の導入と、それがもたらした対内的な矛盾を批判・克服するため展開された初期反朱子学的改革思想の登場、(2)初期の反朱子学的改革思想の発展的な側面を継承しながら、西欧文物の流入による人間と世界に対する拡大された認識を基に、新しい国内秩序観や国家間関係の平等を主張した18世紀後期から19世紀初・中期にかけての実学思想の展開を比較変数として設定することにする。議論の進め方としては、各時代の代表的思想家の思想内容を中心として、これまでの研究の成果を検討するやり方をとることにする。

II. 東アジアの伝統思想と自由・平等意識の登場

1. 中国伝統政治思想における自由と平等

周知のように、西洋近代政治思想の発展過程は、自由・平等のような本質的な価値はもちろん、自由と平等の均衡のための参与の問題、すなわち参与権の制度化に主な関心をもってきた。それに対し、東アジアの政治思想においては、環境の要因により少なくとも門戸開放以前まで君臣体制に対する直接の挑戦はなかった。したがって、東アジアの政治思想は、政治体制に対する直接の挑戦より、個体の尊厳と発展、個体の機能的な独自性を認める個体間関係の平等問題を重要な課題として考えてきた。

政治思想の面において東アジア伝統の基本的な特徴は、不平等君臣体制を支えるための理論的な方法論としての役割を果たした政治思想と、そうした差別を批判し個体の尊厳を重要視する自由・平等の価値観に基づいた政治思想が古代中国から共存してきたということである。

前者は儒学思想であり、後者は個体の機能的な発展を要求する自由と、個体間関係の同等を重要視する平等を提起した墨学と老荘思想である。儒学思想の支配に対する反儒学的政治思想の挑戦、あるいは儒学思想と反儒学的政治思想の間の葛藤が中国伝統政治思想史の特徴であったと言ってよい。（金正昊・金万圭 2002；具本明 1982）

（1） 儒学思想と自由・平等意識

まず、儒学思想を自由・平等意識との関連から見ることにする。儒学思想は孔子（BC 551-479）の政治思想から始まった。孔子の思想の核心は彼の政治目標と関連があり、彼の政治目標は古代中国の西周（BC 1027-771）の封建体制の再建であった。西周の封建体制は、周王を中心とした周王室の家父長的血統秩序を国家や社会の身分秩序へ延長して階級化する不平等差別体制であった。孔子が政治の本質を「正」（『論語』、顔淵十七）と定義するのは、こうした周の封建体制が瓦解していた当時の状況で、西周の封建体制を再確立するためであった。したがって、孔子の「吾従周」（同上、八佾）という表現からすると、結局、彼の政治理想とは差別と不平等を本質とする封建的位階秩序であったことが分かる。孔子はそのような封建体制の実現のため、政治方法として「君君臣臣父父子子」（同上、顔淵）として君臣・父子の間に差別的な倫理秩序の確立の必要性を強調し、倫理秩序の確立の実践方法として孝悌忠の道徳論（同上、学而六；八佾十九）を提示したわけである。

孔子の政治思想を継承した孟子（BC 372-289）は、孔子の消極的な感化政治論を積極的な王道政治論に変更し、戦国期末（BC 481-222）の差別的秩序の破壊を阻止しようとした。そのために孟子は、被支配階級に一定の生計手段を与えて生活を維持させるという意味である「与之以治」いわゆる「恒産」（『孟子』、梁恵王三）の重要性を強調した。しかしなが

ら、孟子の政治目標もやはり封建的な差別体制を再確立しようとするものであった。したがって、彼の王道政治論の本質は、被支配階級の立場で彼らの生存権あるいは利益権を守るのではなく、少数支配階級の立場で「与之之治」を通じて多数の被支配階級の服従心、すなわち「恒心」を受け、君臣体制や身分体制を確立しようとしたことに注目すべきである。支配階級と被支配階級との間に先天的な差別を強調した孟子の次のような指摘は、彼の政治的立場をよく表している。

恒産なくして恒心をもてるのは、専ら士（貴族階級）だけだ。百姓（被支配階級）は恒産なければ恒心がもてない。（同上、梁恵王七）……ある人は心を使うし、ある人は力を使う。心を使う人は他人を治めるし、力を使う人は他人に治められる。他人に治められる人は他人を食べさせるし、他人を治める人は他人に食べさせられるのが天下の法則だ。（同上、滕文公上四）

孔子と孟子が、政治の本質を、瓦解した封建的な差別秩序を「立て直す事（政者正也）」と見たのに対して、古代儒学思想の完成と呼ばれている中庸は、政治を「蒲盧」（『中庸』、二十）と定義した。「蒲盧」というのは、蜜蜂の生態のように、女王蜂に対する働き蜂の無条件の服従を意味する。このような政治の定義は、中国最初の中央集権的政治体制が成立した当時（秦：BC 221-206；漢：BC 206-AD 220）の時代背景に関連する。つまり、封建体制から中央集権体制への政治体制の変化は、より強力な政治理念を必要としていたのである。したがって、孔子の感化政治論や孟子の王道政治論と異なる政治の概念が求められたわけである。中庸は「天子でなければ礼が論じられないし、法制が制定できないし、文章が考察できない」（同上、二十八）と表現して帝王権の絶対化を追求した。また、一人でいるときも帝王に対する反逆あるいは不忠の意図をもっていないようするために、「慎独」（同上、一）を人間が具えなければならない道徳的姿勢として強調して、対内的差別原理を天理として規

定する差別秩序強化論(同上、十二)を展開したのである。

最後に、近世の韓国と日本において統治理念として受容された南宋(AD 1127-1279)の朱子学も、孔子や孟子、さらに中庸から成立・展開した儒学思想の差別・位階の属性を継承し、帝王権的な權威秩序の確立・強化のための差別秩序の構築に思想的目標を置いていた。そうした政治的目標のために、朱子(AD 1130-1200)は政治の本質を上下関係の名分を立て直すという意味で、「正名」と規定した。また、彼は孔子の「君君臣臣父父子子」に対し「これは人間が必ず実践しなければならない道理の核心で、政治の最も重要な根本だ」(『論語』、顔淵十一、朱子註)と評価した。朱子が、「いわゆる道というのは本性に従うという意味だ。本性のない所がないので、道もやはりない所がない。道は父子・君臣間の差別原理に従うのだ」(『中庸或問』)と言ったのは、人間の守らなければならない当為の原理が、差別の秩序原理であるということを表現したものである。また、朱子は格物致知論や居敬論などの修身論(朱子語類、卷十五)を提示し差別秩序に順応する人間の道徳的姿勢を要求し、こうした個人的修養の最終的な目的が国家を治める「治国」と、天下を支配する「平天下」にある(『大学章句』)と主張した。こうしたことからすれば、朱子学あるいは儒学思想が個人の道徳的完成のための学問ではなく、差別的秩序の確立のための統治方法論であったことが分かる。

このように儒学思想は、本質的に差別・不平等を基にする帝王権体制の確立・強化という政治目標の所産であった。したがって、儒学思想は階級的身分秩序を政治原理とし、それを形而上学的な宇宙論や人性論、そして道徳的方法を通じて当為化することにより、支配階級の立場で支配-被支配の差別秩序を永久化しようとした統治イデオロギーであった。結果的に、東アジアの支配的伝統思想としての儒学思想は、個体の自由と個体間の機能的平等を基盤とした東アジアの自由・平等意識に反する反自由・反平等の思想であったと言ってよい。

(2) 墨学と老荘思想の自由・平等意識

東アジアの伝統思想の中で、孔子の差別的秩序観に正面から挑戦し、

さらに孔子の提示した一切の概念に対する革新を要求し、平等的な秩序観を主張した思想家が墨子(BC 468-376)である。墨子学を継承した人々は、儒学思想の差別・位階の属性を批判し、生産力の強化を通じた経済的な実利追求を、さらに無階級の平等社会を理想とする政治秩序観を提示した。

孔孟の儒学思想が封建体制の解体に直面して上下間の差別・位階を基にする封建体制の再確立を政治目標として想定していたのに対し、墨子は封建体制の解体過程から生じた被支配階級に対する支配階級の抑圧と搾取を除去して、身分的な不平等ではなく能力に伴う機能的平等に基づく尚同社会の建設を政治目標として想定した。墨子が「手柄に見あった賞と、能力に見あった給料を与える。したがって、官吏でもその地位が常に貴重に保障されるのではなく、百姓でも死ぬまで卑賤な存在ではない。有能であれば身分に関係なく登用し、無能であれば官職を剝奪するのだ」(『墨子』、尚賢上)と指摘していることから彼の平等意識が伺える。

墨子は尚同社会の建設の方案として差別・抑圧・貧困を助長する「力正」を立て直し、平等と相互利益に基づく「義正」を実行することを要求した。次は、墨子の「義正」と「力正」についての説明である。

天の意思に順応するのは兼愛で、天の意思に反するのは差別だ。義正というのは、強大国が弱小国を攻撃せず、強者が弱者を蔑視せず、多数が少数を害せず、ずるい人が愚かな人を騙さず、貴族が賤民に傲慢にならず、富裕な人が貧しい人に驕慢に振る舞わず、若者が老人のものを奪わないことだ。さらに、力正というのは義正の反対なのだ。(同上、天志下)

このように墨子の政治秩序観は、徹底して身分的差別を排除し、被支配階級の立場から富の公平な配分を要求する平等秩序観であった。配分的な公平社会の実現のために墨子は、身分的差別のない能力に伴う官職任用と社会的な寄与の程度に伴う富の配分を強調した。また、能力のあ

る人々を任用する時にも親不親あるいは容貌、貧富の差別なしに、ひたすら才能や功勞により評価しなければならないと主張した。(同上、尚賢中) さらに、墨子は道徳的実践方法として時期に合う財貨の生産(以時生財)、節約や質素な生活、不足の時に備えるための備蓄を内容とする殖貨道と、社会構成員全部の利益確保のための兼愛を提示した。(同上、七患；天志下)

まとめてみると、東アジアの伝統思想として歴史的に儒学思想と鋭く対立した墨学思想は、経済的な富の生産と公平な配分、人間の本質的・機能的同等と社会の個体間の利益の調和を主張する経済的平等思想であった。そうした墨学思想は、儒学の差別的秩序観に反対あるいは挑戦しようとした韓日の改革思想の理論的基礎になったわけである⁽²⁾。特に、自由・平等意識との関連でみると、墨学思想は人間本然の自由を説明しなかったという弱点をもっているにもかかわらず、西洋とは異なる東アジアの平等論の嚆矢であると評価できる。

墨学思想の平等意識とともに、人間を含めた自然界のすべての個体の自由と独自の生存方式を認めながら、個体の相対的な同等を自然の原理で論証することによって、東アジアにおける自由・平等意識の土台になったのが老荘の政治思想である。

老荘の政治目標は、人間をイデオロギー的な抑圧から解放させて、人間本然の自由を回復させることであった。その政治目標にしたがって、まず老荘は儒学思想と墨学思想の聖人論や仁義礼智論、そして君子論などを人間の自由を拘束してきた重要な要因として指摘した。(『莊子』、馬蹄二、三) そのような認識のもとで、老荘は支配者の利己欲充足を目標とする作為あるいは人為の政治ではなく、自然の賦与した人間本性に伴う無為無欲の政治方法論を提示した。(『道徳経』、三)

老荘は、無為無欲の政治方法論の前提に人間を生欲求主体であるとして、自然界で自由に自己の独自のな生を営為する放任の存在として認識し(『莊子』、馬蹄一)、そのような自由と独自性をもつ個体間には差別がなく、相対的な同等のみがあるということを次のように表現した。

道（自然）から見ると、事物の間には貴賤がない。事物の立場のみから見ると、自分は尊いし相手は卑賤だ。ただし、貴賤という評価は自分の決定するのではない。差別の立場のみから見ると、小さいものと比較して大きいと判断する場合、万物は大きくないものがないわけだ。したがって、天地が小米ほど小さいものということ、そして鳥獣の毛が山ほど大きいものということが分かったら、大小の差が互いに相対的ということが分かるわけだ。（同上、秋水一）

それとともに老荘は、相手の立場から自分を見ようとする（以身觀身 以家觀家 以郷觀郷 以国觀国 以天下觀天下、『道徳経』、五十四）相対的な価値観を維持するとき、人間のみならず家庭、国家、民族などのすべての個体が平等の關係に置かれていると説明した。

以上のように、老荘の政治思想は、個体の自由と独自性、また個体間の相対的な同等を主張した東アジアの伝統的な自由・平等思想であったと言ってよい。やはり老荘思想、特にその宇宙論と認識論が韓日改革思想の理論的基礎になったということから³⁾、韓日の民主思想の発展に与えた老荘思想の影響が分かる。

2. 近世初期の反朱子学的改革思想における自由・平等意識

(1) 韓国の初期反朱子学的改革思想の特徴

筆者は、儒学・墨学・老荘思想が東アジアの普遍的な政治思想の土台であり、儒学思想の差別的・不平等的な政治秩序観に反対して展開された墨学と老荘の政治思想が、東アジアにおける自由・平等意識の理論的な基礎になったということを指摘した。中央集権的な政治体制の確立という政治目標のもとで高麗朝の仏教統治理念を排斥し、朱子学的儒学を支配的統治理念として受容した朝鮮朝のもとでの自由・平等意識に基づく初期民主思想の発展は、朱子学の要求する差別・不平等、帝王権の權威秩序よりも、伝統的な反儒学思想の理論的な議論と思想家自身の思想的な獨創性を中心として、個体の本然的な自由と相対的・機能的な平等

を強調する方向に展開したのである。

例えば、朝鮮朝初期の反朱子学的改革思想の代表者として評価される金時習(1435-1493)は、政治の本質が多数の被支配階級の殖貨欲充足にあり、政治権力の正当性が被支配階級の利益確保にあるとみた墨子の政治秩序観と同様な立場で、君主権の絶対化や永久化を否定する被支配階級中心の反朱子学的な政治秩序観を提示した⁽⁴⁾。また金時習は、理気論を通じて陰陽の交替変化を自然の原理として把握する老荘思想の自然観を受容し、現実の朱子学的な差別秩序観の変動を要求した⁽⁵⁾。

徐敬徳(1489-1546)の場合、人間を仁義礼智の差別的原理に順応する存在として規定する儒学思想の人性論からはずれ、老荘思想と同様に自然な生の欲求主体として把握した⁽⁶⁾。さらに宇宙論においては、変遷・変化の自然原理を論証し⁽⁷⁾、気一元論の立場から⁽⁸⁾、気の聚散作用によって生成された個体の相対的な同等を主張することによって⁽⁹⁾、みずからの反朱子学的な態度を明らかにした。

また朝鮮朝最高の理論家であった李珥(1536-1584)も儒学思想の人性論に反して、人間を衣食住生活の充足に存在本質があるとする本然的に同等な欲求主体として認識した⁽¹⁰⁾。同時に、老荘思想に基づき自分の思想的独創性を発揮する「一而二 二而一説」⁽¹¹⁾、「各有太極説」⁽¹²⁾、そして「理通氣局説」⁽¹³⁾などから、「理」を個体のそれぞれの独自の生存原理(作用原理)として、「気」を個体の生成と運動の主体として把握する機能論的な理気論を提示した。それによって、李珥はみずからの反朱子学的な平等秩序観を体系化したのである。

このように、金時習・徐敬徳・李珥により形成された朝鮮朝初期の自由・平等論は、朱子学的な差別秩序観が支配的であった状況から、多数の被支配階級の生存権と生活権を保護しようとした改革思想家たちの政治的産物であった。もちろん、彼らは時代的な制約のため身分体制あるいは君臣体制を否定できないし、彼らの思想的な影響力もあまり強くはなかった。ただし、初期反朱子学的改革思想における民中心の政治目標、生の欲求主体としての人間同等の論理、また個体の相対的・機

能的な平等の主張は、差別と位階を前提に提示されたいわゆる儒学的「為民論」あるいは「保民論」と、明らかに区別される韓国の民主思想の出発点であったと言ってよい。

(2) 日本の初期反朱子学的改革思想の特徴

統治理念としての朱子学的な政治秩序観の受容が根本的に政治的な考慮の結果であったということは、日本においても同じであった。つまり、日本における朱子学的な政治秩序観の受容は、戦国時代を終わらせ全国統一を達成した徳川幕府が内部の混乱を克服し、農・工・商などの被支配階級に対する武士である支配階級の統治を固めるための政治的な考慮の産物であった(金正昊 2001b、61)。幕藩体制の日本が朝鮮の君主中心の中央集権的政治体制と異なる封建体制であったにもかかわらず、階級あるいは階層の差別を当為化し被支配階級に対する支配階級の優位を確保しようとする政治目的の面では同一であり、支配階級の立場からすれば、朱子学的な政治秩序観は最も効率的な統治の代案になることができたのである。

したがって日本における朱子学的な政治秩序観も、初期から東アジアの伝統的な反儒学思想、例えば仏教・老荘思想などに対する排他的な立場を固守し、差別的原理を人間と社会の不変の存在原理として見なし、支配秩序を強化するに努力を集中したのである。しがしながら支配階級に対する被支配階級の無条件的な服従を強要する朱子学的な政治秩序観は、それ自身の矛盾を生み出さざるをえなかった。なぜなら支配階級中心の朱子学的な政治秩序観は、変化していく時代状況に直面し、決して同等に基づく被支配階級の政治的・経済的・社会的立場を完全に反映することができないからである。したがって韓国のように、日本においても徳川幕府初期から朱子学的政治秩序観を克服しようとする思想的な努力が進められ、東アジアの民主思想の発展過程における日本の特殊性を形成することになった。

まず、徳川幕府初期の反朱子学的思想家として独創的な思想を展開したと評価(村上敏治 1965、6)される山鹿素行(1622-1685)の場合、

彼が若い時から仏教・神道・老荘思想などを習得し、それを自分の思想的な基盤としたというのは、彼の行跡（筒井清彦 1979、2-47）からよく分かることである。そのようなことから見ると、日本は韓国よりも伝統思想の受容において相対的にかなり自由な環境に置かれていたと考えられる。山鹿素行は、下級武士出身で、基本的には17世紀中期当時の苦しい状況に直面していた下級武士の生存権と利益を代弁しようとする政治目標をもっていた⁽¹⁴⁾。しかし、次のような彼の君主権の存在根拠に関する議論は、山鹿素行にある被支配階級中心の思考を示している。

凡そ天地の開け始めし時は、君と云ふも臣と云ふもなく、唯だ人物皆天地の氣を得て生々するまでの事也。……唯だ欲を逞しうして強きを以て弱きをしのぎ、衆を以て寡をしへたぐ。……其の億兆の中より、器の天地に並べる人を上げて君と定め、耕して食を奉り、桑をとりて依を奉り、工商居をかまへ用を足らしむ⁽¹⁵⁾。

上の引用分のように山鹿素行は、君主を人民の推戴によって選択された人間であるだけであり、君主の役割が弱者である被支配階級の生存権を保護することにあることを明らかにした。特に、「唯だ欲を逞しうして強きを以て弱きをしのぎ、衆を以て寡をしへたぐ」という表現が墨子の「力正・義正論」の内容と類似するという面で、山鹿素行の政治秩序観の平等的な性格がわかる。また、山鹿素行は平等秩序観の理論的な議論として、韓国の初期反朱子学的改革思想家と同様に、同等な生の欲求主体としての人間性を規定し⁽¹⁶⁾、老荘思想に基づく個性認定の機能論的な理気論を提示した⁽¹⁷⁾。

山鹿素行の思想において際立つ特徴は、武士政権の権力獲得にもかかわらず、天皇と将軍の関係を不変の君臣関係として規定したということである⁽¹⁸⁾。それは徳川幕府の初期から幕府の支配の正当性に脅威となる理論が形成されたという意味で、自分が属する階級の利益を代弁しようとする努力であるだけでなく、韓国と異なる日本の民主思想の発展過

程の特徴であると言ってよい。

次の改革思想家としては、日本の心学の創始者と呼ばれる（柴田実 1977）石田梅岩（1685-1744）を取り上げる。石田梅岩も、山鹿素行のように神道・朱子学・仏教・老荘思想などを独学するほどに思想的な開放性をもっていた（加藤周一編 1972、462-466；Bellah 1957、134-147 参照）。石田梅岩は、当時、勃興していた町人階級の立場から町人階級の社会的な重要性を強調しながら⁽¹⁹⁾、分業論に基づく士農工商の機能的な平等を主張した⁽²⁰⁾。機能的な平等の理論的な基礎として、石田梅岩は「聖人でも人欲をもたなければならない」⁽²¹⁾ということから欲求主体としての人間の同等を認めた。さらに荘子書の外篇（秋水篇）にある逸話を引用し、すべての個体の独自性を論証した⁽²²⁾。

日本の改革思想の特徴の一つとして、石田梅岩も林羅山のような朱子学者たちの「神道思想と朱子学の結合による幕府権力の神格化」⁽²³⁾に反対し、「君主（将軍）でも天子（天皇）が行う御神事（祭祀）を行えないことだ」⁽²⁴⁾として、幕府の血統を天皇の血統から明らかに分離した。

最後に、破格の独創性の革命思想家（寺尾五郎 1992）あるいは江戸幕府中期の百科全書的な特徴の特異な思想家（和田耕作 1989）として評価される安藤昌益（1703-1762）は、より強く儒学的な差別的秩序観を批判し、墨学思想や老荘思想の認識論とともに独創的な平等秩序観を提示することによって、日本における初期自由・平等論の理論的・実践的土台を提供した。

安藤昌益は、被支配階級が絶対多数を占めるにもかかわらず、農民階級が収奪と貧困に苦しむという矛盾の原因が、自分自身は耕作しないで他人の生産物を貪る（不耕貪食）ことを正当化させるいわゆる聖人の作為の差別原理、すなわち私法を作って上下・貴賤・貧富の差別（二別）を規定したことにあると判断している⁽²⁵⁾。このような現実観をもって、安藤昌益はすべての人間が自然の原理に伴って直耕（自耕＝直接生産）する存在として⁽²⁶⁾、上下・高卑・貴賤・貧富・賢愚の区別ができない同等な主体であると主張したのである⁽²⁷⁾。

特に、安藤昌益は農民階級の立場から、次のように「食」の重要性を強調し、被支配農民階級の生存権と生活権を保護しようとした。

「食」というのは、人間や動植物にとって親と同じもので、存在の根本だ。……したがって、すべての生物は食べなければ死ななければならない。……その中で特に人間は米穀を食べて成長する存在だから、人間はすなわち米穀と言ってよい。これは上下・貴賤・聖人・釈迦・衆人を問わず同一である⁽²⁸⁾。

また、安藤昌益は、老荘思想の宇宙論のように、陰と陽、+と-、生成と消滅という二つの相互に関連する作用の絶え間ない反復を自然の本質として把握し⁽²⁹⁾、自然界における一つの個体を構成する二つの機能の間には、一つがなければほかの一つが存在できない関係、つまり一つの存在がほかの一つの存在を前提とする互いに相対的な関係（互性）があるため、二つの機能の統合体としての個体もやはり価値判断ができない同等なものであると説明した⁽³⁰⁾。

最後に、平等秩序観の実践方法として、安藤昌益は無為・無欲の姿勢をもって直耕（生産）を行い、親疎の区分のない万人・万物との調和の生活態度を要求した⁽³¹⁾。このような無為・無欲、また無差別の実践論は、それが老荘思想の認識論と墨学思想の生産・尚同・兼愛の実践論を混合しているという面から、安藤昌益の思想の反儒学的な性格がよくみられる。

以上のように、日本の初期民主思想の成立は、韓国と同様に、被支配階級の生存権と利益保護という政治目標を達成するため、人間の本質的な同等と個体の独自性に基づく機能的な平等を論理的に立証しようとした思想家の努力の産物であった。それが日本における初期自由・平等意識の始まりとなったということと、その理論的な基礎が墨学・老荘思想であったということから、韓国との類似性をもっていい。反面、社会的な階層分化の存在と政治体制上の差異、そして思想家の身

分的な差異などのため、日本の初期自由・平等意識が韓国と異なる内容を含むことによって、民主思想の発展過程における日本独自の特徴が見られる。

ただし初期自由・平等意識はその思想的な価値にもかかわらず、個体の同等を科学的に明らかに立証できず、その視野も社会の階層あるいは階級に限られるものであった。このような初期自由・平等意識の限界が克服されるきっかけは、中国あるいは西洋との直接接触により受容された近代的な科学知識であった。

III. 西欧文物の流入と自由・平等意識の発展

いわゆる西学（韓国）あるいは洋学（日本）と呼ばれる西洋の近代的な科学知識は、韓日改革思想家たちに人間と世界に対する新しい認識を提供した。それによって、両国の改革思想家たちは、初期自由・平等意識の認識論を継承しながら、その限界が克服できる論理を展開したことにより、両国の民主思想の発展に大きく貢献した。しかしながら、同時に、両国の特殊性によって日本と韓国における自由・平等意識の発展は質的な差異がみられたのも事実である。

1. 韓国における国内政治や国家間認識の変化と自由・平等

韓国において、新しい認識をもちながら自由・平等意識を展開したが、洪大容（1731-1783）、丁若鏞（1762-1836）、崔漢綺（1803-1879）などのいわゆる後期実学派と呼ばれる改革思想家たちである。まず、後期実学思想が、時代的な条件の差異にもかかわらず、初期自由・平等意識を継承したという面では、墨学思想の政治論を活用する被支配下級中心の政治論⁽³²⁾と老荘思想の認識論に基づく同等な生の欲求主体として人間性の規定⁽³³⁾と個体の相対的・機能的な平等の論理⁽³⁴⁾が取り上げられる。これとともに、後期実学思想は、思想家によって異なるものの、生の欲求のみならず利己欲求も人間の自然な本性として認定し⁽³⁵⁾、特に個人間の独自性を積極的に認定する論理を展開し⁽³⁶⁾、民主思想の理論的

発展を達成したと評価できる。

しかし後期実学思想の自由・平等意識と初期自由・平等意識の最も大きな違いは、自由・平等意識の対象が社会の個体から国家・民族・地域など、より広い範囲に拡大されたということである。それには、伝統的な反儒学的認識論、特に老荘思想の相對觀とともに西洋の近代的な科学知識の流入が決定的な役割を果たした。韓国にとって、国家・民族・地域間の平等の論理は、民主思想の発展という側面とともに漢族あるいは中国中心の差別的な華夷秩序観をはずれて他国家・他民族・他地域の長所を吸収・活用して、対内的な矛盾を克服し国家発展が達成できる重要な理論的な根拠であった。

例えば、洪大容は次のような表現で国家・民族・地域間平等を主張した。

中国と西洋の傾度の差は 180 度だ。中国人は中国を世界の中心（正界）として、西洋を邊方（倒界）として考えている反面、西洋人は西洋を世界の中心として、中国を邊方として考えている。しかし、事実は地域を問わずに、すべての人間は自分の国家が世界の中心と思う。したがって、世界の中では邊方がなくて、すべての国家が中心になるわけだ⁽³⁷⁾。

また、丁若鏞も「私は一体「中国」というのが「中」になる理由と、「東国」というのが「東」になる理由が分からない。……もう東西南北の中心になると、「中国」ではない所がない。したがって、世界の中ではいわゆる「中国」と「東国」というのはないわけだ⁽³⁸⁾」と言って、相対的な認識論による国家関係の平等を提示した。

最後に、崔漢綺の場合、19 世紀初・中期の世界に対する拡大された地理的な知識の習得を老荘思想の相對觀と結合させて、すべての国家・民族・地域が互いに異なる形質、習慣、環境によって形成された独自の生存方式をもつことから相対的に同等であるとし⁽³⁹⁾、同時に自分の国家・民族・地域における利益を追求し、損害を避ける共通の欲求をもつこと

からも本質的に同等であるという論理をもって⁽⁴⁰⁾、明確な平等秩序観を提示した。それとともに、崔漢綺はすべての国家・民族・地域が互いに相手側でない長所をもつため、相互に役に立つという個体の相互協力の必要性を次のように提案した。

西方の人が書いた書籍は東・南・北方の人々に役に立つし、東方の人が書いた書籍は西・南・北方の人々に役に立つ。さらに、南・北方の人が書いた書籍は東・西方の人々の益となる⁽⁴¹⁾。

このように、後期実学思想の自由・平等意識は、思想家の独創性、墨学・老荘思想の認識論、そして天文学を中心とする西洋の科学知識を基盤として展開したものである。特に、後期実学思想が初期自由・平等意識を継承すると同時に、それをさらに洗練させたという面で、韓国の民主思想の発展過程における連続と発展的な特徴をよく示すものとして評価できる。

2. 日本における国内政治や国家間認識の変化と自由・平等

日本の初期自由・平等論は、理論的な面における韓国のそれとの類似性にもかかわらず、現実の支配権力の正当性に関して直接的に問題提起したということと、特に分業論を基にする被支配階級の利益代弁に積極的であるということで、韓国の自由・平等意識とは区分される。日本の初期自由・平等意識の内容と特徴は、長崎を中心としてオランダの学問、つまり蘭学が急速に流入し始めた18世紀以降からより顕著なものとなった。特に、韓国で受容された西洋の知識が主に天文学を中心とする科学知識であり、その主体も少数の貴族身分の学者であった反面、日本の場合、科学知識ではなく西洋の言語・歴史・地理・医学・制度などを直接に受容でき、受容の主体も医師・画家などの中流階級出身の知識人であり、同時に彼らが西洋知識の民衆への伝播に主力したことから(沼田次郎校注、1976参照)、西洋知識の流入は日本の民主思想の発展におけ

る一大転機となった。

具体的に、まず、三浦梅園(1723-1789)、司馬江漢(1748-1818)、そして渡邊華山(1793-1841)と高野長英(1804-1850)などの改革思想家に共通な特徴は、初期自由・平等意識と同様に、民中心の平等的な政治論を提示し⁽⁴²⁾、特に老荘思想の認識論に基づき、生の欲求主体として人間の同等⁽⁴³⁾と個体の相対的・機能的な平等⁽⁴⁴⁾を主張したということである。しかしながら、それとともに彼らは、解剖学的な知識を基にして人間や他個体の身体構造などを実証的・科学的に説明したことによって⁽⁴⁵⁾、従来の個体平等の論理をより体系化した。また、彼らは韓国の後期実学思想と同様に、世界に対する拡大した認識を老荘思想の相對觀や個體觀と結合させて、国家・民族・地域間関係の平等を主張した。例えば、三浦梅園が「私が南にいと、北が辺方になり、私が北にいと、南が辺方になる」⁽⁴⁶⁾、「回転している地球の観点から見ると、左ではない所がないし、右ではない所がない。上下の観点から見ると、高貴ではないものがないし、卑賤ではないものがない」⁽⁴⁷⁾と言ったのは、自然科学の知識と相對觀を基にする彼の平等的な國際秩序觀を示したものである。また、司馬江漢は、個體觀を活用して、次のように国家・民族関係の平等を説明した。「わが日本は東と西で住民の氣質が違うが、さらに一国ごとでもそれぞれにちがう。まして世界各国の國民性が異なるのは当然だ」⁽⁴⁸⁾。

そこで注目すべきことは、日本の改革思想家たちが個體としての国家・民族・地域関係の平等を主張するのにとどまらずに、競争状態の國際現實を正しく認識すると同時に、当時の日本を西洋と比較し、すべての面において弱い国であると見る現實主義的な對外觀⁽⁴⁹⁾をもっていたということである。特に、日本の後進性を正確に認識し、対内的には平等秩序觀を構築し、対外的には開放政策による西洋文物の受容を要求した改革思想家たちのこのような現實主義的な立場が、対内的な差別觀と閉鎖的な對外觀を固守していた幕府権力に対する直接の批判や挑戦のきっかけになったということは、韓国と異なる日本における民主思想の

発展過程の特徴であろう。

IV. 結論

本稿は、韓国と日本の民主思想の発展過程を、両国における自由・平等意識の歴史的な展開とその政治思想的特性を中心に比較分析した。分析結果からみると、韓国と日本は、類似な政治的・思想的な特性とともに、特殊性を有することによって、民主思想の内容と発展過程においても共通点と相違点が同時にみられた。

その共通点は、墨学思想や老荘思想などの反儒学的な伝統思想と思想家の独創性に基づいて展開された自由・平等意識の目的と内容であり、相違点は互いに異なる環境条件による自由・平等的な認識の広さと深さである。具体的には、被支配階級の生存権と利益保護のために展開された自由な欲求主体としての人間同等の主張、人間を含むすべての個体の独自性と価値尊重の論理、そして相対主義的な観点を活用する個体平等の立場などが、韓日の民主思想の共通の特徴であった。その反面、思想家の身分的な制約程度、政治体制から生じた政治的な流動性の程度、そして民主的な論理が立証できる西洋の科学知識の受容程度、言い換えれば、対内外的な儒学的な差別的秩序観の強固化の程度において、日本が韓国より有利な環境にあった。その結果、自由・平等意識の政治的・社会的な影響力においては、日本の方が非常に強かった。

しがしながら、より重要なことは、両国における西洋の民主思想と異なる自由・平等意識の伝統が存在してきたという事実である。したがって、西洋と異なる文化的な背景をもっている両国が、西欧的な価値のみならず、それぞれの民主主義的な伝統についても関心を持つことが、学問的、また実践的にも必要な時期と考えている⁽⁵⁰⁾。

注

- (1) 筆者は本論文で「自由・平等論」の代わりに「自由・平等意識」という用語を使うことにする。これは近世勸告と日本の民主思想がその論理的革新性にもかかわらず、両者がともに従来の封建的政治秩序を完全な解体を要求するま

では至らなかったためである。また自由平等論という用語が今日使われている自由権や平等権といった法的権利についての主張と混同されてしまうことを避けるためでもある。韓国と日本の政治思想史で自由と平等の概念が法的権利として認識されたのは19世紀後半からである。したがって研究範囲との関連から、自由・平等論よりは「自由・平等意識」という用語がより妥当な用語であると考えられる。本論文の目的が韓国と日本で「自由・平等意識」がどのような思想的発展過程を経て発展してきたのか、そしてその特性はなんであるのかを比較するものであることを、ここで再び明らかにしておく。

- (2) 次の節でより具体的に説明するが、墨学思想が儒学思想を支持した支配階級の弾圧によって、それほど大きな思想的影響力を発揮できなかったにもかかわらず、18世紀韓国の代表的な実学者であった洪大容が「私は何度も儒学をやめて墨学に入ろうと思った(欲逃儒而入墨)」(『湛軒書』、内集、卷三、与党人書二首)と言ったことから見ると、墨学思想の長い間の伝統が分かる。また、直接的な言及はないが、韓国の金時習、日本の山鹿素行や安藤昌益などの初期の反朱子学的な改革思想家、そして丁若鏞、崔漢綺、三浦梅園、司馬江漢などの後期改革思想家たちの政治秩序観が墨学思想の政治秩序観と類似したという事実に注目すべきである。これについては金正昊(2003:2005)を参照。
- (3) 墨学思想と異なって、韓日改革思想に対する老荘思想の影響については、最近まで両国で深い研究が進行してきた。特に、思想内容の類似性だけでなく、個別思想家たちの老荘思想書研究、老荘思想に対する直接的・間接的な受容意思の表現などを通じて両者間の思想的な関連性を解明しようとする研究が行われてきた。(金正昊(2002a、2002b、2002c、2003a)参照)
- (4) 「民心離散、則不待一夕、而爲匹夫、君主匹夫之間、不啻毫釐之相隔、可不愼哉、是故倉廩府庫、民之體也、衣裳冠履、民之皮也、酒食飲膳、民之膏也、宮室車馬、民之力也、貢賦器用、民之血也、民出什一、而奉乎上者、欲使元后用其聰明、以治乎我也」(金時習、『梅月堂全集』、梅月堂集、卷二十、義、愛民義)
- (5) 「日往則月來、日月代明、而晝夜成焉、寒往則暑來、寒暑相推、而歲功成焉、天何言哉、四時行百物生者、唯一太極也」(同上、説、太極説)
- (6) 「庶人之行者、三月之外飲酒食肉、其情也、其禮也、今引之於三年、自仁人君子、其飲酒食肉、亦不得自禁也、禮也、情也」(徐敬德、『花潭先生文集』、卷二、疏、擬上仁宗大王論大行大王喪制不古之失疏)
- (7) 「一陰一陽一動一靜、此本非兩事、只是天之一事、陰陽一用動靜一機、此所以流行循環、不能自己者也」(同上、雜著、復其見天地之心説)
- (8) 「氣外無理、理者氣之宰也、所謂宰、非自外來而宰之、指其氣之用事、能不失所以然之正者、而謂之宰、理不先於氣」(同上、雜著、理氣説)
- (9) 「聚之老者爲天地、聚之小者爲萬物……聚散於太虛、以大小有殊」(同上、

雜著、鬼神死生論）

- (10) 「聖人之血氣與人同耳、飢欲食、渴欲飲、寒欲衣、癢欲搔、亦所不免」（李珣、『栗谷全書』、卷十、書、答成浩原）
- (11) 「夫理者、氣之主宰也、氣者、理之所乘也、非理則氣所根抵、非氣則理無所依着、既非二物又一物、非一物故一而二、非二物故二而一也、非一物者、何謂也、理氣雖相離不得、而妙合之中、理自理、氣自氣、不相挾雜、故非一物也、非二物者、何謂也、雖曰自理理氣自氣、而渾淪無間、無先後、無離合、不見其爲二物、故非二物也」（同上）
- (12) 「天地人物雖各有其理、而天地之理、即萬物之理、萬物之理、即吾人之理也、此所謂統體、太極也、雖曰一理、而人性、非物之性、犬之性、非牛之性、此所謂各一其性者也」（同上）
- (13) 「理氣元不相離、似是一物、而其所以異者、理無形也、氣有形也、理無爲也、氣有爲也、無形無爲而有形有爲之主者理也、有形有爲而無形無爲之器者氣也、理無形而氣有形、故理通而氣局、理無爲而氣有爲 故氣發而理乘」（同上）
- (14) 山鹿素行、山鹿語類、卷二十一、土道、『山鹿素行全集』、第七卷、p. 9。
- (15) 山鹿素行、同上、卷一、君德、『山鹿素行全集』、第四卷、p. 17。
- (16) 山鹿素行、同上、卷三十三、聖学一、『山鹿素行全集』、第九卷、pp. 66、75。
- (17) 山鹿素行、同上、卷四十一、聖学九、『山鹿素行全集』、第十卷、p. 269。
- (18) 山鹿素行、中朝事實、皇統章、『山鹿素行全集』、第十三卷、pp. 32-42 参照。
- (19) 石田梅岩、都鄙問答、卷二、或学者商人ノ学問ヲ譏ノ段、『石田梅岩全集』、上卷、p. 82。
- (20) 石田梅岩、同上。
- (21) 石田梅岩、石田先生語録、卷十二、第八十一、『石田梅岩全集』、上卷、p. 528。
- (22) 石田梅岩、同上、卷十四、第九十六、『石田梅岩全集』、下卷、p. 55。
- (23) 林羅山、『林羅山文集』、卷四十八、序上、東照大神君年譜序参照。
- (24) 石田梅岩、都鄙問答、卷二、鬼神ヲ遠ト云事ヲ問ノ段、『石田梅岩全集』、上卷、p. 49。
- (25) 安藤昌益、稿本自然眞營道、卷四、私法儒書、卷一、『安藤昌益全集』、三、pp. 197-206。
- (26) 安藤昌益、刊本自然眞營道、卷二、自然、自色・自味ノ事、『安藤昌益全集』、十三、p. 237。
- (27) 安藤昌益、同上、古説ノ天地、異失ノ論、『安藤昌益全集』、十三、pp. 200-201。
- (28) 安藤昌益、統道眞伝、卷一、糺聖失、食ハ人ナルコトヲ知ラズ、『安藤昌益全集』、八、p. 172。

- (29) 安藤昌益、刊本自然眞營道、卷二、自然、自色・自味ノ事、『安藤昌益全集』、十三、pp. 223-231。
- (30) 安藤昌益、稿本自然眞營道、卷五、私法儒書、卷二、治亂一事、及ビ善惡一業、『安藤昌益全集』、三、p. 270。
- (31) 安藤昌益、本自然眞營道、卷二十五、良演哲論、『安藤昌益全集』、一參照。
- (32) 「天子者、衆推之而成者也、夫衆推之而成、亦衆不推之而不成」（丁若鏞、『與猶堂全書』、卷十一、詩文集、論、湯論）；「政所以安民、非所以擾民也、治所以除害、非所以養害也」（崔漢綺、『明南樓叢書』、人政、卷四、測人門四、是非）
- (33) 「人而無七情、奚其爲人也」（『與猶堂全書』、大學講義、卷二）；「人各有飲食之事、又各有飲食之欲」（『明南樓叢書』、神氣通、卷二、口通、饑飽與人同）
- (34) 「以人視物、人貴而物賤、以物視人、物貴而人賤、自天而視之、人與物均也」（洪大容、『潭軒書』、內集、補遺、鑿山問答）；「天地萬物之理、各在萬物身上、安得皆備於我、犬有犬之理、牛有牛之理」（『與猶堂全書』、孟子要義、萬物皆備於我強恕而行求仁莫近章）；「羽毛禽獸、不知有蠶織、巢穴蟲豸、不知有宮室、飲雨露者、不知有魚肉、能攫鷲者、不知有耕稼、彼所能者、此或不能、此所能者、彼或不能」（『明南樓叢書』、推測錄、卷六、推物測事、動植異用）
- (35) 「人之生世也、願慾無極、華美之奉、靡曼之色、崇高之位、輝赫之權、珍怪之物、詭異之觀、人皆慕之」（『潭軒書』、內集、補遺、鑿山問答）；「若見琬好而利心生油然直遂不暇安排、則河得謂之非本心乎」（同上、卷一、心性問）；「不以道之貨色科宦、謂之物欲、以道之貨色科宦、豈可務除而廢人事乎……克己之訓、精神在於非物二字、非後世除私欲之意也」（『明南樓叢書』、人政、卷十一、教人門四、除物欲）
- (36) 「余謂性者、主乎嗜好、而言若所謂謝安石性好聲樂、魏鄭公性好儉素、或性好山水或、性好書畫、皆以嗜好爲性、性之字義、本如是也」（『與猶堂全書』、孟子要義、卷一、滕文公第三）；「隨所業而有補有益」（『明南樓叢書』、人政、卷九、教人門二、教通事務）；「人各有能」（同上、卷十四、選人門一、以事爲準）
- (37) 「中国之於西洋、經度之差、至于一百八十、中国之人、以中国爲正界、以西洋爲倒界、西洋之人、以西洋爲正界、以中国爲倒界、其實戴天履地、隨界皆然、無橫無倒、均是正界」（『潭軒書』、內集、補遺、鑿山問答）
- (38) 「其所謂中国者、吾不知其爲中、而所謂東国者、吾不知其爲東也……夫既得東西南北之中、則無所往而非中国、鳥觀所謂東国哉、夫既無所往而非中国、鳥觀所謂中国哉」（『與猶堂全書』、卷十三、詩文集、序、送韓校理致應使燕序）
- (39) 「各国政教運化、因土宜俗尚、測人微有不同、紅毛之国、紅毛何嘗爲賤格、

黒面之国、黒面未必爲醜貌」（『明南樓叢書』、人政、卷一、測人門一、天下測人同異）

- (40) 「財色食欲、到處皆然、衣食汨沒、生業所同」（同上、人政、卷六、測人門六、人道、統察人道）
- (41) 「西方人所著書、有補於東南北人、東方人所著書、有益於西南北人、南北人所著書、亦爲東西人所共求」（崔漢綺、『明南樓全集』、明南樓隨録）
- (42) 三浦梅園、玄語、小冊、人部、人道、『梅園全集』、上、p. 227；三浦梅園、價原、『梅園全集』、上、p. 937；司馬江漢、春波樓筆記、貧福の論、『司馬江漢全集』、第二卷、pp. 39-40；渡辺華山、再稿西洋事情書、阿知波五郎他記、『日本の名著 25』（昭和 47 年）、p. 102。
- (43) 三浦梅園、玄語、小冊、人部、給資、『梅園全集』、上、p. 202；同上、設施、『梅園全集』、上、p. 211；司馬江漢、獨笑妄言、悟道害己、『司馬江漢全集』、第二卷、p. 23；春波樓筆記、人間感、『司馬江漢全集』、第二卷、p. 59；高野長英、知彼一助、卷一、阿知波五郎他記、『日本の名著 25』（昭和 47 年）、p. 355。
- (44) 三浦梅園、玄語、小冊、人部、言動、『梅園全集』、上、pp. 206-207；司馬江漢、獨笑妄言、獨笑妄言やくけん、『司馬江漢全集』、第二卷、p. 4。
- (45) 司馬江漢、獨笑妄言、解体接話、『司馬江漢全集』、第二卷、p. 24；高野長英、西説医原樞要、卷一、佐藤昌介校注、『日本思想大系 55』（1971）、p. 221。
- (46) 三浦梅園、玄語、本宗、天地、『梅園全集』、上、p. 35。
- (47) 三浦梅園、玄語、小冊、人部、言動、『梅園全集』、上、p. 207。
- (48) 司馬江漢、春波樓筆記、神と仏とを論ず、『司馬江漢全集』、第二卷、p. 89。
- (49) 渡辺華山、駄舌小記・駄舌或問、駄舌或問、佐藤昌介校注、『日本思想大系 55』（1971）、p. 88。
- (50) 本論文では、近世韓国と日本の民主思想的伝統の多様な側面をすべて取り上げてはおらず、さらに紙面の制約により、そのような伝統と近代啓蒙期の民主思想との関連性を、本論文に盛り込むことができなかつた。筆者としてはただ、このような限界にもかかわらず、本論文が、韓日両国が、類似性と差異性を持つお互いの思想的伝統を相互に理解する契機となることを願うものである。

参考文献

- 『論語』、『孟子』、『中庸』、『朱子語類』、『墨子』、『道德経』、『莊子』
高橋正和。1981。『三浦梅園』。東京：明德出版社。
- 橋尾四郎。1983。『三浦梅園の教育思想研究』。東京：吉川弘文館。
- 具本明。1982。『中国思想の源流体系』（韓国語）。ソウル：大旺社。
- 今井淳・吉全紹欽編。1979。『石田梅岩の思想』。東京：ペリかん社。
- 金万圭。1999。『韓国の政治思想』（韓国語）。ソウル：玄文社。
- 金時習。1973。『梅月堂全集』。ソウル：成均館大学校 大東文化研究院。

- 金正昊。2001a。"後期実学思想の国家発展論の理論的な土台。" (韓国語) 韓国政治学会編。『韓国政治学会報』。第 35 輯 2 号。29-48。
- 。2001b。"新体制の成立と政治思想の役割：鄭道伝と林羅山の思想比較。" (韓国語) 韓国政治外交史学会編。『韓国政治外交史論叢』。第 23 輯 1 号。59-86。
- 。2001c。"19 世紀前半の韓国・中国・日本の改革思想の国際秩序観の比較研究。" (韓国語) 韓国東北亜学会編。『韓国東北亜学会論叢』。第 6 卷 2 号。3-23。
- 。2002a。"18 世紀後半の東アジア 3 国の気思想の政治思想的意義と特性比較。" (韓国語) 韓国政治学会編。『韓国政治学会報』。第 36 輯 3 号。27-49。
- 。2002b。"新知識の流入と国家改革の政治思想：司馬江漢の国家改革論。" (韓国語) 韓国国際政治学会編。『国際政治論叢』。第 42 輯 4 号。281-303。
- 。2002c。"君主権の存在根拠論を中心とする韓日改革思想の特性比較。" (韓国語) 韓国政治外交史学会編。『韓国政治外交史論叢』。第 24 輯 3 号。1-26。
- 。2003a。"韓日の社会変革論の比較研究：朴世堂と安藤昌益の変革論の比較。" (韓国語) 韓国政治学会編。『韓国政治学会報』。第 37 輯 2 号。107-129。
- 。2003b。"政治秩序観を中心とする近世初期韓日改革思想の比較" (韓国語) 21 世紀政治学会編。『21 世紀政治学会報』。第 13 輯 1 号。42-61。
- 。2003c。『近世東アジアの改革思想』(韓国語)。ソウル：論衡。
- 。2005。『挑戦と應戦の政治思想』(韓国語)。ソウル：モンヌンサランドル。
- 金正昊・金万圭。2002。"東アジアの政治思想と 21 世紀の韓国政治哲学の方向。" (韓国語) 韓国東北亜学会編。『韓国東北亜学会論叢』。第 7 卷 3 号。3-33。
- 金漢植。1979。『実学の政治思想』(韓国語)。ソウル：一志社。
- 藤原遼。1971。"司馬江漢の思想 — その実用主義と虚無主義、"『日本近世思想の研究』。京都：法律文化史。
- 。1982。『日本生活思想史序説』。東京：ペリかん社。
- 朴世堂。1979。『西溪全書』。ソウル：太学社。
- 司馬江漢。『司馬江漢全集』。東京：八坂書房、1993。
- 山鹿素行。1941。『山鹿素行全集』。東京：岩波書店。
- 。1979。『山鹿素行』。東京：日本図書センター。
- 三浦梅園。1979。『三浦梅園』。東京：日本図書センター。
- 。1971。『梅園全集』。東京：名著刊行会。
- 上良亨。1979。"石田梅岩の思想、" 吉田紹欽編。『石田梅岩の思想』。東京：石門心学会。
- 守本順一郎 校註。1970。『日本思想大系 32 — 山鹿素行』。東京：岩波書店。
- 守本順一郎。1975。『日本思想史の課題と方法』。東京：新日本出版社。
- 沼田次郎。"司馬江漢と蘭学、"『日本思想大系 64 — 洋学上』。東京：岩波書店、1976。
- 石田梅岩。1965。『石田梅岩全集』。東京：石田心学会。

- 寺尾五郎。1992。『論考安藤昌益』。東京：農山漁村文化協会。
- 安藤昌益。1983。『安藤昌益全集』。東京：農山漁村文化協会。
- 岩崎允胤。1977。『日本近世思想史序説』。東京：新日本出版社。
- 劉長輝。1998。『山鹿素行』。東京：べりかん社。
- 李滉。1971。『退溪全書（退溪先生文集・続集）』。ソウル：成均館大学校 大東文化研究院。
- 林羅山。1979。『林羅山文集』。東京：京都史蹟会。
- 紫田実 校注。1971。『日本思想大系 42 — 石門心学』。東京：岩波書店。
- 紫田実。1962。『石田梅岩』。東京：吉川弘文館。
- 田原嗣郎。1992。『徳川思想研究』。東京：未来社。
- 丁若鏞。1960。『丁茶山全書』。ソウル：文献編纂委員会。
- ー。1970。『与猶堂全書』。ソウル：景仁文化社。
- 中山広司。1988。『山鹿素行の研究』。京都：神道史学会。
- 佐藤昌介。1976。『洋学の思想的特質と封建批判論・海防論、』『日本思想大系 64 — 洋学上』。東京：岩波書店。
- 洪大容。1972。『湛軒書』。ソウル：景仁文化社。
- 和田耕作。1989。『安藤昌益の思想』。東京：甲陽書房。
- 村岡典嗣。1994。『市井の哲人司馬江漢、』『司馬江漢の研究』。東京：八坂書房。
- Bellah, Robert N., *Tokugawa Religion*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1957.
- Carmen Blacker, *The Japanese Enlightenment*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1964.
- Masao Maruyama, trans. by Miliso Hane, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Metzger, Thomas, *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, N.Y.: Columbia University Press, 1977.
- Nosco, Peter, *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Tu Weiming ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Weber, Max, *The Religion of China : Confucianism and Taoism*, trans. and ed. by Hans H. Gerth, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1951.
- Wm. Theodore de Bary, *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

〈著者紹介〉

金正昊。1967年にソウルで出生。現在は、韓国の仁荷大学校政治外交学科の副教授として在籍。専門は、東洋政治思想史、東洋政治外交史である。研究業績としては、『近世東アジアの改革思想』（韓国語、2003年）、『挑戦と應戦の政治思想』（韓国語、2005年）のほか多数の著書・論文がある。