



Title	陶山書院の機能と政治・社会的役割
Author(s)	薛, 錫圭, 沈, 相勳
Citation	東アジア文化交渉研究 別冊 = East Asian Cultural Interaction Studies Supplemental, 2: 71-84
Issue Date	2008-06-30
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/3271">http://hdl.handle.net/10112/3271</a>
Rights	
Type	Article
Textversion	

## 陶山書院の機能と政治・社会的役割

ソル 薛	ソッ 錫	キュ 圭*
シム 沈	サン 相	フン 勳**

### はじめに

朝鮮時代の人材養成と学風形成は主に郷校と書院を中心に成り立っていた。もちろん郷校と書院の主な機能は中国および韓国の先賢の祭祀を媒介にした儒学的理念の強化にあったが、学問的基盤の拡大再生産という意味で教育も重視されていた。したがって、ここで養成される人材は、科挙を通じて官僚となり、儒学的理念の実現を担うことになる。

郷校と書院はその同質性にもかかわらず、学問的において、また政治・社会的な役割においても違いがある。中央の成均館と連携し、全国すべての村に設立された郷校は国家主導の教育機関として、孔子をはじめとする中国の賢哲のみならず、韓国の儒学を発展させた先賢らの位牌を安置した文廟をもつ。

成均館および全国の郷校の文廟に祭られるためには当然、公論を経ねばならなかったが、学派と政派が緊密につながる朝鮮王朝の学問および政治の構造上、それはデリケートな政治問題となる。朝鮮時代、朋党政治は学派によって形成された政治勢力の力学関係をもとに運営された。南人が退溪学派、北人が南冥学派、西人が牛溪および栗谷学派をそれぞれ軸にして政治的な名分を確保し、勢力をもつのはそのためである。したがって、特定政治勢力の学問的指導者が成均館や郷校の文廟に従祀されることは、道学（江戸時代の心学）の正統として確固たる名分を保障するだけでなく、全国的な政治的基盤を先取することにもなった。

郷校が士林の共通した道統意識を反映した象徴的意味を持つのに比べ、書院は士林の異なる学風を基盤とした学統意識がはたらいた産物と言える。もちろん書院の主な機能は郷校と同じく祭祀と講学であった。しかし、16世紀後半における士林の学問的・政治的分化は郷校より書院を発展させた。士林たちは彼らの学問的指導者や中心人物の位牌を安置した書院を建立し、学問および政治的結束を固める一方、同じ性格を持った書院の建立運動を通じて公論的基盤を拡大していった。これは、朋党政治の展開過程において、在野の儒生を含む士林の公論が、政

---

\* 韓国国学振興院研究部長

\*\* 韓国国学振興院研究員

治の権力構造に少なからぬ影響を及ぼしたためである。17世紀から18世紀に朋党の政治的対立が激化する様相にしたがって、党派色を反映した書院が活発に建立されたこともこうした事情と無関係ではなかった。

したがって朝鮮後期の書院の爆発的増加は、表面的には学問の裾野が拡大したと見られるが、実質的にはそれを媒介にした政治勢力の基盤が拡張していく過程と見てよいだろう。郷村書院を舞台に活動する在野の儒生たちが集団で行った上疏運動が政治勢力の公論対決にひろく活用されたことはその現れである。したがって朝鮮時代の書院は祭祀と教育機能外に、祭られた人物の学問性と政治哲学を受け継ぐ士林たちが結束して公論を形成するという役割も担っていたのである。

本稿はこのような政治史的観点に即して退溪李滉<sup>イファン</sup>（1501-1570）と彼の弟子月川趙穆<sup>ウォルチョンチョモク</sup>（1524-1606）の位牌が安置されている陶山書院の歴史的機能と意味を明らかにしたい。慶尚道礼安<sup>キョンサンブクドワンドンシエアンミョン</sup>（今の慶尚北道安東市禮安面）に建立された陶山書院は朝鮮時代、退溪学の拠点としてだけでなく、南人政治勢力の中核にあった。したがって、陶山書院の性格の解明は朝鮮時代に退溪学が持つ独自性と、彼の現実認識と対応姿勢が南人の政治哲学に昇華されて適用される有様を構造的に理解する手がかりとなる。

## 1 李滉の「道学的」学問世界

朝鮮時代、士林の現実認識と対応姿勢の違いは理と気の価値的区分、あるいは理気と四端七情との関連性にたいする解釈の差から生じる。性理学の宇宙論、人性論を考える上で手がかりとなる概念をどのように理解していたかによって、性格のみならず実践の方向も決定される。性理学において、理とは初々しい純粋な善を意味し、善と悪を兼ね備えるのが気である。当然、道徳と名分に透徹した真の道学者であるためには理のみを有する内面的世界が確立されねばならない。道学における自己実現の基本的原理はここにある。だからこそ士林たちはみな内面的な人格涵養に積極的であったのである。

道徳と名分に透徹した内面を涵養することは、君子として生きることと同時に、治人のための資質を備えるという窮極的な目標もあった。ところが君子による理想社会の建設という目標は同じであっても、その方法には違いがあった。すなわち時代的矛盾を解消するために、理を優先するのか、それとも気を優先させるかである。理を主とする側は善に価値の比重を置くため、善と悪、君子と小人を厳格に区別する一方、気を主とする場合は、悪や小人にたいして相対的に融和的であった。

したがって、理の絶対的価値を好み、それを現実に反映しようとする場合、善悪の分別を厳格にし、強硬に対処する急進的な改革性に向かうのは当然である。彼らは悪と同じく、気も消滅すべき対象とみなす。逆に、気の実体を不可避な存在と認めながら現実に対処する場合、価

値の分別より包容的姿勢をとり、妥協的で合理的な改革案を模索する。

もちろん世界を気の充満のみで考えると、矛盾した現実から逃れようとする一種の厭世的世界観を形成することにもなる。花潭徐敬徳(1489-1546)は、宇宙は善悪を兼ね備えているが、悪にかたよる可能性が高い気で構成されているという一気恒(長)存論の世界観を基礎に置く。そして現実の矛盾は不可避なことと見做し、積極的に対応するより、自らは現実と乖離した処士的な生を選択した。ところが、このよう姿勢は当時士林の普遍的態度ではなかった。彼の学風を受け継いだ学派であっても、その姿勢を政派として維持できなかったからである。

朝鮮中期の士林たちは、一般的に理は純粋な善、気は善悪を兼ねるが悪に重点を置くと考え、現実を価値論的に区分して現実的な矛盾を人為的に克服しようとする傾向がある。そういう傾向の背景には、現実的に是と非、君子と小人の区別が厳存していて、それら構造的な矛盾を解消する君子が支配する道徳社会を実現するという意図があった。その理念的基盤は朱熹が「四端(人が生まれながらに持っている、仁・義・礼・智の芽生えともいうべき四つの心。すなわち、惻隱の情、悪を憎む心、謙讓の心、物事の是非を見きわめる心の四つをいう)は理が発したもので、七情(七種の感情。『礼記』では、喜・怒・哀・懼・愛・悪・欲)は気が発したものだ(四端、理之発、七情、氣之発)」と言及したことにあつた。

朱熹の言及は、理気と同様に四端と七情を善と悪の観点から区別して、気と七情を滅却対象と見做す、彼の思考体系を反映している。このような彼の二分的思考体系は現実的に是と非、君子と小人を区分する論理的根拠にもなり、君子が支配する道徳的秩序樹立を目標とする一方で、小人の清算を目指す実践的根拠になる。そういう理念と実践を積極的に適用した代表的人物が南冥曹植(1501-1572)だった。

曹植は是非分別の厳格な人格涵養を基に、不義とは一切妥協しない姿勢を確立した。根底には朱子性理学(中国で宋代から明代にかけて隆盛だった儒学の一学説。漢・唐代の訓詁学にたいし、宇宙の原理としての理を究明し、人間の本性を明らかにしようとしたもの。宋学の中核をなす)の世界観がそのまま反映されている。彼は「程子(中国宋代の兄弟の儒学者、程顥・程頤の尊称)と朱熹以後の学者たちは著述をする必要がない(程朱以後学者、不必著書)」と言い切つて性理学的理気心性論の探求に疎遠な側面もあった。しかし、そこには性理学の理論的整理は程子・朱子によって完成されたので、学者たちに残った課題はそれに即して実践するのみであるという認識が反映されていた。実際に彼は先賢らの著述を読みながら、主要内容を記録した『学記類編』で「学記図」を描きながら「理が発して四端となり、気が発して七情となる(理発為四端、氣発為七情)」と言ひ、理気を価値対立的関係で把握する朱熹の理気分対論の世界観をそのまま踏襲している。

朱子性理学の受容という意味では李滉も同様である。彼は鄭之雲(1509-1561)が「天命図」の校監を要請した時「四端は理において発し、七情は気において発した(四端發於理、七情發於氣)」を「四端は理が発したもので、七情は気が発したものである(四端、理之發 七情、氣

之発)と修正した。これは理・気と四端・七情の価値分別を、むしろ強化したことになるのだが、朱熹や曹植の論理と差はない。それにもかかわらず彼の修正した事が伝わると士林たちの間に批判が起った。李滉が提示した性理学的世界観と出処を含めた彼の現実対応姿勢に乖離があるのではないかというのである。

李滉の世界観であれば、君子と小人を二分する極端な思考に即して士林たちが小人であると規定した勳戚勢力と妥協してはいけない。ところが彼は「難進易退」の姿勢を一貫するよう主張したとはいえ、処士として勳戚政権に対応した士林たちの態度とは違い、官職に進出したことは事実だった。結局、当時の士林は、彼の出処が弾力的であるとはいえ、みずから提示した厳格な二分法的な朱子性理学の実践哲学と符合しないことを批判したのである。彼が奇大升キダスン(1527-1572)と理気心性論争を8年間にもわたって展開しなければならなかったのはこのためである。言い換えれば、二人の論争は性理学的世界観に依拠した出処の正当性と合法則性を模索することにあつた。これが結果的に現実認識と対応姿勢において二分的な朱子性理学を乗り越えて、退溪学を中心にした朝鮮性理学を確立するきっかけとなった。

李滉は奇大升に宛てた二番目の書簡で「四端は理が発したものであるが、気がそこにしたがっているし、七情は気が発したものであるが、理がその上に乗っている(四端理発而気隨之、七情気発而理乘之)」と、自身の論理を整理し直した。これは彼の弾力的な現実認識と対応姿勢を正当化し、合理性を目指す自身の世界観を体系化したことになる。すなわち、道徳と名分を優先する君子(理)が支配する世の中の場合、現実の利害にとらわれすぎの小人(気)は彼らの感化を受けることで安定する。また、たとえ小人が支配する世の中であっても君子がその上から制御すれば各種の矛盾は予防できるのである。

そうすると、小人が主導する勳戚政治に士林が参加することは、彼らとの盲目的な妥協のためではなく、道徳的な秩序を維持するためであると解釈される。結局、李滉は自分の官職進出が勳戚勢力に同調するためではなく、彼らによる病弊を除去しようとするためであったのだと説明し、その合理性と正当性を論理化したのだ。

理気を相互間に乗り随う関係で把握する李滉の理気隨乗論は、勳戚政権にたいして極端な対立姿勢をとることで政治的報復を受け、破綻することを予防すること、また見境のない妥協によって生じる名分上の問題から抜け出すこと、この二重性を回避するためであった。したがって彼は矛盾した現実にたいする批判的視点を持ちつつ、極端な対立や妥協ではなく、均衡という弾力的な姿勢を選択している。

極端な方法を排除し、合理性を備えた方案を模索する李滉の隨乗論的世界観は、自身の現実認識と対応姿勢を規定しただけでなく、彼の学風を受け継いだ退溪学派の政治哲学の母胎にもなった。このために彼の哲学は矛盾した現実**に強く対処しようとする曹植のそれとずれが生じた**。言い換えれば、李滉のそうした姿勢は、朱熹の世界観を受容して勳戚政権に強硬に対応する曹植の極端性を緩和しようとするところから出たのであった。

李滉は、理には絶対性と作用性があるが、理と気は互いに乗り随っている関係にあるという理気随乗論に基づいて、矛盾した現実をたいする批判的姿勢を堅持しながらも、対応姿勢としては剛柔を複合的に適用した柔軟性を示した。これは彼が矛盾した現実と妥協したり打破するのではなく、現実状況を考慮した合理的な方案を模索するという意志の反映でもあった。このような彼の世界観そして現実対応姿勢は、現実の矛盾を不可避なことと見做して、改革より内面の涵養を目指した徐敬徳の一气恒存論や、対立的善悪二元論によって悪の消滅を追求し、矛盾した現実を積極的に打破し改革しようとした曹植の理気分対論とは異なる。またそれは、理気は対立的ではなく相互に有機的な関係にあるとし、現実の矛盾をも包括的に改革しようとした栗谷李珣の理気妙合論や牛溪成渾の理気一発論とも異なる。退溪学と花潭学・南冥学・栗谷学・牛溪学の政治哲学における違いは以上の点である。

## 2 陶山書院の設立と機能

陶山書院は、李滉が官職を捨てて郷村に隠居し、学問に専念するため明宗16年（1561）に建てた陶山書堂の地に、書堂をそのまま残した形で設立された。もとは陶工らの土地であったことから「陶山」と名づけられたが、竜水寺の僧侶である法蓮が着工し、後に浄一が竣工したことが知られている。

李滉が建立した寺小屋の構造について『宣城誌』では次のように紹介している。

斎は、中央の間は玩楽といい、東の間は巖棲軒という。二つを合わせて「陶山書堂」と呼ぶ。書堂の右側にあるもう一つの斎は時習といい、寮は止宿、軒は観瀾という。これを合わせて「隴雲精舎」と呼ぶ。書堂の前には小さな池を作り蓮華を植えて浄友堂といい、そのそばに泉を掘って、蒙泉という。泉の上に壇を積んで松・竹・梅・菊を植えて節友社という。また精舎の前に小枝の網戸を立てて幽貞門といい、その西側の斎は亦楽といった（『宣城誌』学校、書院 陶山書院）。

1570年（先祖3）に李滉が死亡した後、趙穆などの弟子たちが中心となって書堂の上に書院を造成することになった。位牌を安置する祠堂は尚徳祠、講堂は典教堂、その先の両側に斎祠を建立し、東側を博約斎、西側を閑存斎と呼んだ。この書院区域と書堂区域を通じる門が進道門であり、後にこの門の両側に書冊を保管する光明室を建立した。

陶山書院の主な機能は、他の書院と同様に、祭祀とともに經典を講論する講学と自律的な内面的修身を目指す蔵修である。陶山書院は李滉が講学と蔵修のために設立した陶山書堂の機能を受けつぐと同時に、彼の位牌を尚徳祠に安置し、毎年2月と8月の中丁日に春秋享祀を行うようになった。ここに祭祀と講学および蔵修機能を兼ねそなえた書院が完成する。さらに1575年（先祖8）には朝廷から石峯韓濩が書した「陶山書院」の賜額を受けたことによって、書籍と田畠・奴婢などの支援を受け、経済的基盤が構築されたのである。

陶山書院の経済的基盤は主に属する奴婢と良属人の身貢、打作穀および利子収入からなる。陶山書院に所蔵されている『奴婢案』『身貢案』『伝掌記』などの分析によれば、17世紀初めには年間約1千余石ほどの収入が保障される経済力を持っていたことがわかる。陶山書院の収入は祭祀だけではなく、書籍出版費にも当てられていたが、士林たちから支援を受けずに、自給自足ができる水準であったとされる。

陶山書院が具体的にどんな方式で運営されたのかを知らせてくれる資料はほとんど残っていない。だが現在までつづく遺風からすると、かなり組織的で体系的な方法で運営されていたと思われる。現在伝わる遺風によれば、書院の運営はまず1人の上有司（都有司・首任・院長、任期は1期）を中心に、幹事の役割を担当する斎有司（2人、任期 2年）と書院の財産管理と各種実務を担当する句管有司（3人、任期 3年）、上有司と斎有司の薦望と儒案の作成などを担当する公事員（10人）、各種文簿を検閲して予算編成を担当する別有司（3人、任期 3年）、書籍の出版などの業務を担当する別庫有司（2人、任期 2年）、建物などの修理業務を管理する修理所有司（2人、任期 2年）など、有司体制によって成り立っている。

だが毎年春と秋の享祀と、王が礼官を派遣して祭祀を執り行なう致祭は通常の体制とは別に執事らを決めて施行した。それでは享祀と致祭がどのような方式で行われるかを調べてみたい。

まず、享祀の場合、祭祀がある月の朔日に公事員らが集まって献官4人（初・亜・終・分献官）と祝官1人を選定して望記（招聘状）を送って儒生たちに知らせることから始まる。望記を受けた者は3日前まで入斎する。以後、彼らは祭祀が終わるまで外出できず、院内で厳粛に待機する。祭祀の前日の朝、儒生たちが典教室に集まり曹司・執礼・謁者・奉香・奉炉を順に推薦任命した後、直ちに祠堂に移動し謁廟礼を行う。

謁廟礼が終わると、有司たちは典祀庁で祭器を確認する滌器儀式を行い、午時に典教室に集まって分定礼を行う。ここでは先立って委嘱された献官、祝官以外の執事、つまり賛者・賛引・司籩・奉爵・奠爵・供飯・陳設・滌器・司牲・祭物有司 などを決める。これらの名簿を分定版に記録して壁にかけて分定礼は終わる。

献官および執事たちは昼食後、祭祀に使う豚などの祭物を検査する牲看儀式を行い、夕食後には米など穀物を洗う浙米儀式と祭祀の予行練習である習礼を行う。その間に祠堂では陳設図に基づいて、穀物類では米とキビ、魚類では石持と明太と干し鱈、肉類では牛肉と干し牛肉、そして豚頭と豚肉、菜蔬類では大根とせり、果実類ではナツメと松の実を祭物にしてお膳を調える。

丑時になると享祀礼を行う。享祀礼も笏記に記録された手続きにしたがって進行する。官服を着て、紗帽を被り、笏を持った献官、道袍を着て、儒巾を被った執事および参祭員らが祠堂の前にならび、撰者が笏記を読み上げ、開座礼を皮切りに初献礼・亜献礼・終献礼・飲福礼を順に行う。その後、祭器を撤去する撤籩豆と祝文を地に埋める望壑を最後に享祀礼は終わる。

一方、学識と徳望の高い者が亡くなった日や命日に、王が礼官に香と祭文を送らせて追慕する儀礼、致祭（賜祭）の次第も享祀に準ずる。だが享祀よりも厳格であった。致祭には朝官だけではなく、地方の守令たちも参加し、さらに多くの人々が集まるので、必然的に秩序だった祭祀が行われたのである。祭祀は夜に行わず、主として昼に行うのが慣例であった。

致祭は元々、宗廟に設けられたそれぞれの室と、王後の親の命日に、王が礼官を送って祭祀を行なうものである。やがて国家的な功労があったり、学問的な偉業を成し遂げた人物たちにも適用されるようになった。これは文武を奨励する意味あいを持つ。特に英祖（1724-76）と正祖（1776-1800）の代には学問の振興とともに蕩平策の成功のためによく行われた。陶山書院での致祭もこうした脈絡で理解ができるが、仁祖反正（1623、反正はクーデターの意）以後、疎外されていた嶺南南人たちにたいする慰諭の意味も含まれていた。

朝廷から李滉の学徳を称えるために指示され、王の命令に従って礼官が陶山書院に派遣されて致祭を執り行なったのは全部で9回である。すなわち、趙穆が従享になった光海君6年（1614）を皮切りに、英祖9年（1733）、英祖32年（1756）、正祖5年（1781）、正祖9年（1785）、正祖16年（1792）、正祖20年（1796）、順祖16年（1816）、憲宗5年（1839）に行われた。このなかに1733年、1756年、1781年、1785年、1792年の5回の日記が合綴になったまま残っている。

一例をあげると、1733年12月17日の致祭は陶山書院で李滉の『言行録』を刊行するために行われた。この時、王は弘文館副修撰である鄭亨復を派遣して祭祀を執り行なうようにした。陶山書院に通達されたのは6日だった。そこで士林たちに通文を送って知らせる一方、祭祀と儀式の手続きなどについて論議し、本格的な準備が始まった。前日に数百人が集まり、典教堂で公事員・都執礼・直日・曹司などの役員を任命した。また安東府使が礼官を迎える使者幕次と香・祭文を安置する幕次を書院の大門の外の東に設置した。

午後に礼官が到着した後、500余人が集まった席で執礼・告辞製述・祝・奉香・奉壚・賛引などの執事を選抜した。翌日の卯（6時ごろ）の時に笏記にしたがって告辞礼を行った後、雲影台に集まった700余人の中から執礼を含めた謁者・陳設・供飯・滌器・内庭東西唱・外庭東西唱などの執事を選抜した。辰時に安東府使と清河県監が先を歩き、礼官が香・祝文を掲げながら後について行った。書院の院長と儒生たちが迎え、巳（10時ごろ）時に告由を執り行なった。

要するに、陶山書院の祭祀機能は、一年に二度定期的に行う享祀と、王が礼官を派遣して祭祀を執り行なう致祭を挙げることができる。これは特に李滉の学徳を追慕する意味を持つのだが、彼の学問世界が受け継がれていることも示す。朝鮮時代の士林たちはこのような祭祀を通じて李滉の学問と精神を振り返りながら彼らの学問および社会的結束を維持したのだった。こうした結束は退溪学の生命力を保障し、さらには政治的社会的具現の基礎となった。退溪学派が学問的のみならず政治的にも確固とした地位をえたのはこうした背景があった。



一方、陶山書院は他の書院と同様に祭祀機能だけではなく教育機能も担った。李滉は陶山書院に弟子たちを集め、討論を楽しんだ。ただし彼が討論した相手は学問的水準が一定程度ある成人が主で、童蒙ではなかったようである。したがって弟子たちとの討論は經典を講論する他律的な講学ではなく、内面的な思惟体系を確立するための自律的な蔵修に比重を置いていたと言えよう。

それでも陶山書院では童蒙がまったく排除されたわけではなかった。陶山書院の西側下にある亦楽書齋がそれである。この書齋は鄭士誠チョンサジヨン (1545-1607) の父親が幼い息子に李滉から教育を受けさせるために自費で建立したもので、当初は童蒙齋と名づけられていた。おそらくここでは多くの初学者が勉強をしていたと考えられる。

しかし陶山書院では具体的にどのような組織で、どのような方法で教育が行われていたかを示す資料は実はほとんど残っていない。ただ李滉みずからが作成した「伊山書院院規」を基にした「陶山書院院規」12條目が伝わっていて、ここからその実態の一端がわかる。これによれば、陶山書院の教育は学生たちの定員を設けず、また教育体制も固定せずに、有司を中心にして割と自律的に行われていたと思われる。言い換えれば、院長などの指導による講読といった受動的な授業方式ではなく、学生たちが齋室で自ら読書をし、疑問点については集まって相互討論するという方法がとられていた。

まず、書院で勉強する学生たちは四書（『大学』『中庸』『論語』『孟子』）と五經（『易経』『詩経』『書経』『礼記』『春秋』）を読むことを学問の根本とするが、『小学』と『朱子家礼』の読書を学問の入り口にしている。そして儒学的な人材養成を求める国家の政策に沿って、聖賢の教えを守ることを勧める。この学問法では当然、科挙にたいする未練を絶つことはできない。だがすべての善が自身に備わっていることを知り、今日であっても先賢の道に従うことはできるという信念を基に、「躬行心得」と「明体適用」に努めなければならないことを強調している。また学問の成就のためには普段から志を固くし、正しい態度で、遠大な抱負を持ちつつ、聖賢を侮辱するといった礼法に違う行為をしてはいけないという前提も指摘されている。

後に院規では院内における具体的な行動規範を明記するようになる。たとえば、各自の部屋で静かに読書し、むやみに騒がない、衣冠を正して行動に気を付ける、本は戸外に持ちださない、女は入ってはならない、お酒を作ってはいけない、刑罰を行ってはいけない、学生と有司は互いに信頼と敬う心で接する、書院に属する下人を小間使いで使ってはいけない、私的な感情で罰してはいけない、童蒙は受業や招致ではない限り書院に通じる門に入ってはいけないなどの項目が規定されている。

陶山書院のそうした教育的機能は儒教的秩序をもつ人才養成を目的とするが、退溪学にもとづく学派の学問的結束を強める意味も持っていた。したがって陶山書院の教育機能は郷村社会における退溪学派の社会的活動と緊密にかかわっていた。儒生たちは陶山書院だけではなく、同様の性格を持つ書院および郷村の各種懸案を解決する公論形成の場所として陶山書院を活用

した。陶山書院が所蔵する2千余枚の古文書の中で、357枚の通文と389枚の单子（名簿や目録を書いた文書）を含んだ簡札（書き物）はそうした事実を明らかにしている。これらの通文は主に、郷村の儒生たちが公論を形成する目的で活用されたが、このなかには陶山書院から送られたものはほとんどなく、退溪学派ないし南人系に分類される郷校・書院等から送られたものが大部分であった。これはそれぞれの郷校と書院で申し立てられた懸案が、必ず陶山書院の判断によって解決されていたことを示すもので、陶山書院が朝鮮時代の郷村社会の公論の中心的役割を担っていたことを反映するものと言える。

### 3 陶山書院の社会・政治的役割

先述したように16世紀の士林たちは勳戚政権との接触において、現実認識と対応姿勢にずれが生じ、分化しはじめる。曹植は、純善である理と可善可恶の気は対立的関係にあり、悪に流れる可能性のある気は窮極的には滅却しなければならないという理気分対論に基づき、矛盾した現実との妥協を拒否する改革的な面を持つ。これに反して李珥<sup>1</sup>は、理の普遍性は認め、気についてはその作用性のみを保障し、気発理乗を骨子とした理気妙合論を基に、矛盾した現実にたいする包容的な姿勢をとった。いっぽう李滉は、理が絶対性と作用性を持ちつつ、なおかつ理気はお互いに乗り入れてしたがう関係にあるという理気隨乗論を根拠にして、矛盾した現実

に批判的でありながらも弾力的な姿勢をとっていた。

以上がそのまま南冥学・退溪学・栗谷学の学問的性格の根拠となり、また彼らの学風を受け継ぐ学派と政派の分化をもたらす主な要因になった。また宣祖（1567-1608）代に勳戚政権が崩れ、士林政治が確立される過程において、勳戚の残党にたいするそれぞれの立場の違いは、士林勢力が朋党体制を構築し、力学関係を形成する直接的な原因となった。

南冥学派は分対論によって君子小人論の朋党論を提起して、君子である士林の支配を貫徹するためには、小人である勳戚の残党は一掃されなければならないと主張した。これにたいして李珥が妙合論世界観をもとに保合論を主張する。ここから士林の政治的分化がはじまった。李珥の保合論は士林が優位にあれば、勳戚の残党はいても問題ないと考えているため、是非の分別を優先する南冥学派は、李珥が悪の存在を認めているとして批判していた。ここに士林の勢力が東人と西人に分かれるようになる。

一方、李滉の理気隨乗論が理・気的作用性とともに対立的関係を前提にしていることから分かるように、退溪学派は南冥学派と理学的世界観において同じであった。したがって彼らは勳戚政権の残党一掃に賛同して東人側についた。しかし退溪学派は、鄭仁弘など南冥学派が勳戚の過去についても妥協することなく一掃しようとするのにたいし、調劑蕩平論を立てて違いを鮮明化した。彼らは士林の政局主導にたいしては原則的に賛同しながらも、君子の選別による力学関係を強調した。東人が南冥学派の北人と退溪学派の南人に分かれるのはこのためであ

る。

したがって、李滉の理氣隨乘論の世界観は性理学的秩序定着と国家経営にたいする独自の方案の一つとして提起されたわけである。それは政治的に道徳性と原則を固守する南溟学派の君子小人論と、普遍性と現実を重視する栗谷学派の保合論という両極端の間で調劑蕩平論を提示することで、道徳的秩序確立と士林の調和という複合的な時代の要求に答えようとした。もちろんその中心には陶山書院があった。

しかし、陶山書院を中心にした南人勢力は朝鮮時代の執権体制を構築することなく、始終在野の士林の公論を背景にした牽制勢力として存在せざるをえなかった。それは、李滉の文廟従祀にもかかわらず、正統道学にふさわしい政治的優位が保障される機会を得られなかったことが背景にある。宣祖（1567-1608）代の後半から光海君（1608-1623）代には、壬辰倭乱（文録慶長の役）当時に活発な義兵活動によって国難克服を主導した北人勢力が政局の主導権を獲得し、1623年の仁祖反正の以後には反正を主導した西人勢力が権力を掌握した。とりわけ仁祖反正以後、南人勢力は中央を牽制するために在野の士林勢力を結集することを優先し、西人政権に対峙するようになる。

実は、栗谷学派の西人の執権をもたらした仁祖反正の成功は、士林政治を標榜しながらも君子小人論を基に士林の公論を操作して排他的、欺満的に権力を独占した南溟学派（大北政権）にたいする士林勢力の反感に便乗した結果であり、西人が批判した南溟学派の名分上の脆弱性とは関係がない。反正を主導した西人勢力は、大北政権の非倫理的行為として廢母を挙げているが、これは「幽廢母后」を歪曲したもので、さらには実際に行われてもいなかった。また光海君が進めた明と後金にたいする等距離外交も、名分と実利を勘案した現実の方策であり、尊周大義を否定したのではなく、大北政権もまた、これに反対する立場であった。

逆に、西人勢力は反正直後「無失国婚」を盟約して、外戚と連帯することによって政権の永続性が保障されるよう、画策していた。これは外戚を排除して士林の公論を基に政局を運営するという士林政治の原理を根本的に否定する反動的な発想であった。西人勢力が李珥と成渾の学統を自負し、彼らの文廟従祀運動を展開するようになったのも、彼らの政権が士林政治を志向していることを標榜することと同時に、名分上、胎生的限界を乗り越えようとする試みによるものだった。

一方、西人勢力の名分的脆弱にもかかわらず、政治的優位という二律背反な現実、道学の正統であると自負して名分上、優位にある退溪学派を少なからず悩ませた。彼らは大北勢力の極端な政局運営による限界を切実に感じ、反正の不可避性を認めていたが、それでも名分が脆弱な政権に賛同できなかった。彼らは成渾・李珥の文廟従祀を推進する西人勢力に異議申し立てをし、さらには宋時烈（1607-1689）の礼論を批判して服喪論争を展開するようになる。これは西人政権の根源的な矛盾を指摘すると同時に、彼らが主導する礼的秩序の樹立によって、名分上の優位を堅持しようとする意図がはたらいっていた。

これにたいし西人政権は、南人の公論の中核である陶山書院を攻撃し、彼らの目的を果たそうとする。仁祖4年(1626)、陶山書院院長・李有道の杖斃事件はそうした状況から起こる。

慶尚監司の元鐸は、礼安儒生で義城の土豪でもあった李有道が官令を無視して賦役に臨まないという理由で彼を逮捕して訊問したが、その過程で李有道は打たれて死亡する事件が起こる。李有道は前監司の李瀧の孫、李滉の従孫であり、また陶山書院の院長にもなった人物であった。司諫院で監司が弾劾されると仁祖は、もし監司を罰すると嶺南の治安に支障をきたす、と一蹴した。すると郷里の族党らが礼安の官衙(官庁)を取り囲み、県令を脅迫し、刑吏を捕まえた。これを司憲府が報告すると、仁祖は監査を罷職し、郷党の首謀者も逮捕して処罰するよう指示した。

しかし、仁祖の両成敗論的な事態収拾は、逆に嶺南士林を刺激する結果となった。李有道の息子である李巖らが撃錚訴冤し、その族人である儒生の李弘重は、陶山書院の諸生らと列邑に通文を送り、監司元鐸のやり方を糾弾した。こうした儒生の動きを受け、司憲府は、監司の罷職は誤りであったとし、嶺南地域の人心の穏やかならぬ実状を挙げ、主謀者にたいする問罪を主張した。このような言官の主張により、李弘重が逮捕されて3回にわたって刑を受けたが、これを機に西人系の朝官と陶山書院の儒生たちが衝突の兆しを見せると、仁祖は南人である鄭経世を大司憲に任命して事態の収拾にあたらせる一方、李弘重を釈放し、これらを政治的に解決したのである。

この事件は結果的に陶山書院を中心とする嶺南の退溪学派つまり南人政治勢力にたいする西人政権の心情の一端を窺わせるものとなった。こうした政治的雰囲気のもと、西人と南人は対立関係にならざるをえなかった。西人勢力は南人の名分を主導する陶山書院を牽制する過程で李有道の杖斃事件を起こしてしまったのだが、それはむしろ嶺南士林たちを結束させ、退溪学派を中心にした在野の儒生たちが広範囲な公論形成によって、西人政権と正面から公論対決をすることになった。仁祖反正以後、西人と南人の間に熾烈に展開された、いわゆる牛栗文廟従祀論争と服喪論争はその所産である。この論争は安東士林を中心にした嶺南の南人たちが主導していたし、その中心はいつも陶山書院であったことは言うまでもない。

嶺南士林たちは西人勢力との文廟従事論争、服喪論争を展開するなかで、絶えず政権の牽制を受けなければならなかった。彼らにはもはや官職に進出する機会さえ与えられなかった。嶺南の南人たちが郷村で処士型の士林として生き残るしかなかった事情がここにあった。それにもかかわらず、彼らは国家的または政治的懸案があがるたびに公論の形成によって執権勢力の牽制をおこなった。陶山書院が中心になったいわゆる万人疏事件もその産物である。

現在、陶山書院の古文書資料の中には哲宗6年(1855)5月に李彙炳を疏頭にした嶺南の儒生10432人の連名による万人疏がある。この上疏は、英祖のせいで米櫃の中で亡くなった莊憲世子(思悼世子)を追尊するよう請願したものである。儒生たちの名前が書かれているが、1万人を超えるので疏文を含んだ上疏状の長さはおおよそ96.5mになる。幅が1m程度の厚い壮

紙をつなげて作られ、重さも30kgを上回る。名前は何人かで似ている筆記体で分けて書いたが、その下の署名はそれぞれ違って、ひとりひとりが直接書いたことがわかる。

この上疏の顛末は、最近発掘された「疏行日記」に詳細に記録されている。この日記によれば嶺南の儒生たちが万人疏の関係で初めて集まったのは、1月20日の陶山書院であった。彼らは莊憲世子の死に関する真相を明らかにし、責任所在を糾明するための、いわゆる壬午義理問題を申し立てることにした。

この問題は莊憲世子の息子である正祖が即位した後に上申された。正祖は老論と少論の核心争点であった申壬義理を決定した後、直ちに壬午義理を審議した。ここには王を中心にした政界改革の意図があった。すなわち老論・少論の政治的争点を、君主にたいする義理の問題に転換させようとしたのだ。これにより、莊憲世子の死に関与した者や、それを容認した者は、君主にたいする不義者とみなされた。その結果、正祖が示した義理を受容した人々が王の政治的パートナー（時派）となり、それを拒否する人々が排除の対象（辟派）となった。

正祖は時派の中心人物として蔡濟恭を指名した。蔡濟恭は嶺南士林と緊密な関係にあった。だが王を頂点にした時派が政局を主導しているとはいえ、辟派の勢力も弱くはなかった。そこで壬午義理の公論化のための支持基盤確立が喫緊の問題となる。このような状況で、李堉など嶺南儒生10057人が陶山書院で最初の万人疏を通じて公論化を促して来た。正祖16年（1792）閏4月のことである。王は李堉などを呼んで直接疏本を読ませるという異例の措置をとり、その内容を聞いて涙を流した。嶺南士林たちは仁祖反正以後、西人や老論政権に屈していたが、150余年ぶりに政治的地位を確保した瞬間であった。

しかし、正祖が在位24年目となる1800年に亡くなると、勢道政権が台頭し、辟派の反撃が始まり、嶺南士林の地位は低下する。そして少数の者が権力を掌握した戚臣政権の悪夢が蘇った。儒生公論を含む公論は徹底的に無視され、外戚たちの専横が続き、政治的、社会的、経済的な混乱、疲弊が積み重なっていった。こうした事態を真正面から批判すると政治的な報復を受けた。

こうした難局を打開するため、嶺南士林の一部では、莊憲世子の生誕120周年に合わせ、万人疏によって壬午義理を公論化しようと図る動きがあった。しかし嶺南士林の中では、公論化を進める過程で、こちらの意図が全く別の争点に転換する可能性があるとする意見が優勢だった。彼らは政治的論争に巻き込まれることを避け、参加にも消極的であった。そうした意見を受け、彼らは莊憲世子を王と認める請願を行うことで合意した。

しかし、この請願（上疏）にたいして王は答えず、承政院に「戻してやれ」と簡単な指示だけ下した。政治的に敏感なこの問題を不問に付したのである。この上疏は王からは無視され受け入れられなかったが、嶺南儒生たちを政治的、社会的に結集する役割を果たした。1881年、陶山書院で嶺南儒生たちが帝国列強の侵略に対して、衛正斥邪運動の一環で展開したもう一つの「嶺南万人疏」はすでにここで用意されていたのだ。

要するに、朝鮮時代、嶺南の士林が中心に行った在野儒生たちの上疏運動は、彼らの政治・社会的動向と、郷村士林の公論を結集した陶山書院の役割を明示してくれる。これは陶山書院が祭祀と教育によって退溪学の学問的普及を図っただけではなく、退溪学の現実的な適用のためにも主導的役割を担ったことを意味する。すなわち、陶山書院は李滉によって確立された理氣隨乘論の世界観をもとに調劑蕩平論の政治哲学を提示して、保合論を掲げて君子の調劑ではなく排他的執権体制を構築する西人勢力と公論対決を展開し、彼らを牽制する中心的役割を果たした。このような陶山書院の役割は退溪学の地位を強化するだけでなく、生命力を堅持する礎となった。政治史的な観点からも陶山書院の歴史的位相を見つけることができる。

### おわりに

1868年（高宗<sup>コジョン</sup>5）興宣大院君<sup>フンソン</sup>は政治的社会的弊害の根源であるという理由で全国の書院を廃止するが、例外と認めた47の賜額書院の一つに陶山書院は残った。それは退溪学だけでなく韓国の儒学の総本山として絶対的地位を確保していたこと、退溪学派の精神的支えとしての象徴性を維持していたことによる。このことで陶山書院は、開港以後、西欧の近代文化が支配する全般的な世相にもかかわらず、伝統的遺産として保存された。だが士林の公論を結集して各種懸案に対処するという政治的社会的役割は相対的に縮小せざるをえなかった。

また西歐式の教育制度が定着するにしたがって、陶山書院は伝統的な教育機関としては存続できなくなった。その結果、陶山書院は教育と奉祀の二つの機能のうち、教育機能が急速に減退し、祭祀機能のみを維持したまま春・秋享祀によってその存在を示すようになる。そして、李滉の子孫として書院の運営に深くかかわった李晩燾、李中彦が日帝の強制占領に断食で抵抗し絶命した後、陶山書院は継続的に監視と規制の対象になり、加速度的に没落し、原型さえ留めない状況にまでなった。

だが陶山書院は1969年から始まった大規模な整備によって本来の面貌を取り戻すようになる。また細々と維持してきた伝統的な祭祀機能が活性化され、同時に韓国および嶺南儒学の本山としての地位も再び取り戻した。もちろん、ほんらい持っていた伝統的な教育機能や嶺南士林の公論の中心としての社会的政治的な役割は回復できなかったが、歴史的断絶にもかかわらず、生命力を維持していた韓国儒学の象徴的意味は充分にあった。ただし書院の運営を主導する儒生たちの意識が伝統の固執にあり、時代的な状況変化に弾力的に適応できなかった。

陶山書院が生命力を維持しつつ、時代的適合性を持った新しい姿になるための本格的な努力は李滉生誕500周年になる2001年からであった。陶山書院の隣に設立された韓国国学振興院が正式に開院したことにあわせて国際学術会議が開かれ、退溪学の現代的な意味を考えるための多角的なプロジェクトが模索された。これをきっかけに陶山書院は、光明室に所蔵されていた6600余点の古書・古文書など古典籍と、蔵板閣に所蔵していた4000余枚の板木を韓国国学振興

院に移管して永久保存体制を確立するとともに、体系的で構造的な研究を依頼した。陶山書院じしんも伝統の鎖から脱して、現代化のためのプロジェクトを考案した。その代表的な事例が500年間、祠堂への出入りが禁止された女性たちの享祀参加を認めることだった。

現在、陶山書院は祭祀による伝統の継承だけでなく、教育機能を回復するための努力も行っている。なかでも韓国国学振興院と共同で、教育界の人々が中心になって、大人を対象に展開している現代化された「ソンビ文化修練院」の運営は特に成功的事例として数えられている。退溪学に銜学的に接近するのではなく、現代的意味を強調する講義や、李滉が行った活人心方などによる体験学習を中心に運営される修練院教育は、多くの人々の評判を得て、活性化段階に入っている。そして、漢学または退溪学に関心を持っている人々が自律的に各種の経伝および著述を講論する「居敬大学」も徐々に形らしくなってきた。さらに、陶山書院は各種儒教的な社会団体である儒道会・博約会・陶雲会・淡水会・退溪学振興協議会などと連携して、儒教伝統の現代的な実用化のための努力も行うことで、社会的機能を回復する基盤も用意した。こうした活動は、陶山書院が前近代の堅固な殻から脱けだして、21世紀の韓国精神文化をリードする新しい存在になってほしいという、社会的要求が反映されているといえる。