

昭和戦前期の山崎闇齋研究と植民地朝鮮 ——阿部吉雄をめぐって

松川 雅信

はじめに

満州事変勃発から敗戦までの激動の昭和戦前期において、山崎闇齋（一六一八〜八二）に関する研究が俄かに隆盛を極めたことは、よく知られているよう。十五年戦争期と称されることもある当該期はおそらく、日本史上闇齋が最も脚光を浴びた、空前絶後の時期であるといっても過言ではない。ではなにゆえ、当該期に闇齋研究は隆盛を極めたのだろうか。これをめぐっては従来、時局との共振関係が取沙汰されてきた。例えば夙に丸山眞男は、当該期の研究が「戦前の「国体論」イデオロギーと緊密な協奏をかなでた」⁽¹⁾のだと主張していた。また近年でも、「この時期の研究は、皇国史観の影響を受け、現実の政治に要請された皇国主義に応じるかたちで」⁽²⁾なされてきたことが指摘されている。昭和戦前期の闇齋研究が、その当時の時局と深く関わっていたことは間違いない。ではそもそも、なぜ当時、闇齋研究は時局と結びついたのであるか。いい換えれば、戦時下にあった昭和戦前期の日本はなにゆえ、近世を生きた朱子学者

であるとともに垂加神道の提唱者でもある闇齋を、わざわざ要請したのであるか。これまで時局との共振関係がいわれてはきたものの、意外にもこのことに深く立ち入った具体的検証は、未だ十全には行われていないように思われる。闇齋の存在を不可欠とした昭和戦前期の日本とは何であったのか。本稿では、一九三〇年代から四〇年代前半にかけて闇齋研究に従事した中国哲学者・阿部吉雄（一九〇五〜七八）に着目することで、かかる一端を明らかにしようと試みる。なぜ阿部なのか。それは以下二つの理由による。

一つは、平泉澄（一八九五〜一九八四）を中心とするグループとは異なる、昭和戦前期の闇齋研究の動向を把握したいがためである。当該期の闇齋研究が狙上に載せられる際、必ずといってよいほど言及されるのは、歴史学者・平泉澄の存在だろう。⁽³⁾彼は、海軍大將・有馬良橘（一八六一〜一九四四）を会長に立てる形で一九三二年夏に崎門会を結成、同年十月には同会主催で自らが勤める東京帝大の大講堂（通称安田講堂）において山崎闇齋先生二百五十年祭を盛大に挙行しており、また弟子達にも積極的に闇齋ないしその学派に関する研究を勧めていた。平泉が昭和戦前期における闇齋研究を

牽引していたことは間違いなく、そうした認識は既に同時代より存在していた。例えば、一九三六年に発表された、当時の日本思想史研究の動向に関する総説論文には、「山崎闇齋の研究」が「日本主義者によつて回顧せらるべき：近時の儒学史研究を代表するもの」であることや、平泉澄とその門下によつて「山崎闇齋についての知識は非常なる進歩を遂げた」ことが確かに記されている。⁴とはいえ、当該期の闇齋研究が平泉らによつてのみ担われていたのかといえ、決してそうではない。そのほかの潮流もが合わさる形で、結果的に闇齋研究の隆盛が生じていたと見るのが妥当だろう。してみれば、平泉の外延にも目を向けて当時の闇齋研究の動向を追わねばなるまい。阿部の闇齋研究はまさに、そうした外延に位置づくものと見ることができ、平泉を相対化するという意味において、阿部は重要な存在となるのである。

阿部に着目する二つ目の理由は、植民地朝鮮との関わりにおいて闇齋研究が当該期にもつた意味を考えてみたいからである。いうまでもなく、敗戦前の日本は植民地を保有する帝国にほかならなかつた。そして昭和戦前期、とりわけ一九四〇年代においては、そうした植民地の人々までもが戦時動員体制に組み込まれていく。そうしたなかにあつて阿部は、まさに日米開戦によつてアジア太平洋戦争が本格化する一九四一年に、植民地帝国大学としての京城帝大に赴任し、以後敗戦に至るまでそこで法文学部支那哲学講座の教員を務めている。彼の闇齋研究には、戦時下の植民地朝鮮という地場が直接・間接に様々な影響をおよぼしていただろうことが推して測られるわけである。もつとも、京城帝大時代の阿部をめぐっては既にいくつかの優れた研究が存在し、本稿もこれらに多くを学んでいる。

しかし他方で、これらは基本的に阿部の朝鮮儒教研究に関するものであり、彼の闇齋研究に関しては未だ殆ど検討されていない。後述するように、阿部の朝鮮儒教研究は闇齋研究の成果を素地とするこゝとで成つている。しかも、その闇齋研究は実のところ、彼が京城帝大に赴任する以前から夙になされていたものであつた。従つて、京城帝大における阿部の営為を真に理解するためには、それに先行する時期、具体的には一九三〇年代前半にまで遡つた考察が不可欠となる。第一章でまずこの時期に十分な紙幅を割く所以である。一九三〇年代からの流れを踏まえつつ、植民地朝鮮との関わりにおいて阿部の闇齋研究がもつた意味を考えてみたい。

このような問題関心のもと、以下では早速、京城帝大赴任以前の阿部の闇齋研究から論を説き起こしていくこととしよう。

一、純然たる朱子学者・闇齋——京城帝大以前

1. 「純粋化」「簡易化」「内面化」そして「日本化」

阿部吉雄は、一九二八年に京城帝大の文学部支那哲学科を卒業後、上智大学予科教授を経て、一九三〇年に設立後間もない東方文化学院に就職しており、以後一九四一年に京城帝大に赴任するまで、ここを主な活動拠点としていた。⁵阿部が京城帝大に提出した卒業論文の題名は「荀子の研究」であつた。しかし、卒業後直ちに彼がとり組むことになつたのは山崎闇齋研究であつた。というのも、一九二九年より二年間、阿部は宇野哲人（一八四五—一九七四）の助手として、文部省の助成を得た研究課題「山崎闇齋の研究」に従事することとなつたからである。その成果は一九三三年に成つた三

本の論攷、「闇齋学の成立過程（上）（下）」「山崎闇齋の著書に就いて（一）（二）」「近世儒学史上に於ける闇齋学の地位」に結実している。では、これらの論攷において阿部は闇齋についてどのように論じていたのか。

中世まで公家や五山僧らの間でごく限定的に撰取されていた朱子学が近世以降、本格的な展開を遂げたこと、それを最初に牽引したのが藤原惺窩（一五六一〜一六一九）・林羅山（一五八三〜一六五七）らの所謂京学派の儒者達であったことは、贅言を要すまい。阿部は「闇齋が初年常に京学の否定を目標としてその学を形成して行つた一面がある事を注意しなければならない」というように、寛永一九（一六四二）年に還俗して帰京し、儒者としてのキャリア形成をスタートさせた頃の闇齋が、まずもって強く意識していた存在こそ、そうした京学派の儒者達だったのだと見る。すなわち阿部は、闇齋の思想形成過程を「創成時代の前期」と「創成時代の後期」の大きく二期にわけて捉えているのであるが、そのうちの「前期」においては京学派批判が重要な柱となっていたというのである。なぜ闇齋は京学派批判に拘ったのか。それは、闇齋の眼には朱熹本来の思想からは乖離したものと見て京学派朱子学が映っており、従つてこれに代わる純然たる朱子学の確立を彼は望んでいたからだという。阿部が「創成時代の前期」を「純朱子学の研究と体験に熱中した時代」と定義づける所以である。では具体的に、いかなる面において闇齋は京学派批判を行い、そしてそのことを通じて、どのようなにして朱熹本来の純然たる朱子学を確立させようとしていたというのだろうか。阿部はこのことを、「純粹化」「簡易化」「内面化」という術語を用いて説明する。一つずつ見ていこう。

まず「純粹化」とは文字通り、「京学一般の不純」^⑨を衝くことで、より純化された朱子学の確立を志向するということを意味する。阿部によれば、惺窩・羅山は朱子学者を自認しながらも、以下のような点で依然として夾雑物を混じていたのだとされる。

猶ほ惺窩の如きは陰に陸王学を信じたものであり、其の学説は一面包擁力に富んだものであるとは云へ、未だ微温的・折衷的なるを免れなかつた。之に反して惺窩門下の四天王の一人であつた羅山は、仏教を初めとして陸王学や天主教をも激烈に排斥して、純粹に程朱を宗とせん事を志したものはあるが、猶ほ五山の因襲を踏襲して剃髮縫腋し、其形体に仏教的臭味を殘存し、法印と云ふ僧職を幕府より授けられて満足してゐた^⑩。

惺窩は概して朱陸折衷的であり、羅山の場合には確かに「純粹に程朱を宗とせん事を志した」ものの、結果的には幕府の「僧職」に甘んじることになったのだと述べられていることがわかる。そして阿部は、闇齋がまさに京学派儒者のこうした態度を批判していたのだと説く。例えば、還俗後の闇齋が三〇歳の頃に初めて成した著作『關異』は、表面的には排仏書の体裁をとつてはいるものの、その隠された意図は「仏教が伝統的な勢力を持して社会に瀰漫して居るのは要するに儒者が儒教の精神を語ることなく徒らに詛詰詞章を事とし姑息に流れ自ら道に任ずるの気概がないからであると道破」^⑪するところにあつたのだという。当然、これは僧体をなした羅山に対する批判としていわれている。要するに、『關異』が批判を向けた矛先は、仏教そのものである以上に、そうした仏教を正しく批判し

得ずにそれを追認する同時代の儒者、わけても京学派の羅山であったのだと阿部は見た。「その裏面に於て林家の学若しくは当代儒学一般の否定をなしたものだ」こそが『闢異』だったというわけである。同じように、陸王学批判を企図して闢齋によつて編述された『大家商量集』からも「京学林家の学に対する挑戦の態度」、具体的には「従来の朱子学は仏を混ぜざれば陸を信ずる如き状態で純粹に朱子学を尊信する者がなかつたと嘆じて惺窩を譏つて居る一節」が窺えるのだという¹³。このように阿部は、「純粹化」という術語を用いることにより、夾雑な京学派朱子学を批判してかかる純化を目指した人物として闢齋を描いた。

次の「簡易化」をめぐるのは、阿部は以下のように論じている。

羅山の学問と教育は博く經史子集にわたり朱子学に醇なるものではない。これ博雑と譏られる所以である。之に対して簡易化を唱へた闢齋の精神は彼の經説と著述の形式に最もよく表はれて居る。蓋し彼の經説の根本基調は「朱子の旧に帰れ」と云ふ事ではなかつたらうか。¹⁴

羅山の学は総じて「博雑」ゆえに「朱子学に醇」ではない。そのため闢齋は、そうした「博雑」たる羅山の学を批判し、これに「簡易化」を対置させることで、もつて「朱子の旧に帰」ることを希求していたのだと述べられていることが窺えよう。また、こうした「簡易化」の主張は、羅山に代表される京学派批判であったことに加え、より大局的に見れば、その背後に存した「元明以来の朱子学」に対する批判をも含意していたのだと説かれる。というのも、阿部によ

れば「元明以来の朱子学は益々煩瑣に流れ、而も末疏の類は非常に多くなつて、愈々朱子の真意を失はんとする傾向にあつた。我が國の京学もたゞその弊風を踏襲して来たものに過ぎなかつた¹⁵」。そうしたなかで闢齋は、京学派もその影響下にある、煩瑣化された「元明以来の朱子学」という末疏を斥け、もつて「朱子の真意」に回歸すべく、「簡易化」を掲げたのだというわけである。例えば、闢齋が行つた種々の朱子学関連書の校訂出版は、まさにその証左と捉え得るのだとされる。闢齋は、「夙に大全蒙引は翻刻され、一般人士の間に愛誦されてゐた」状況下にあつて、「苟くも其本を探らずして末に趨る如き事あれば遂に昏塞支離收拾し能はざるに至るとなし、諸家の注解書を歴詆して直ちに朱子に帰宿せむ事」を目指して、そのために「自ら朱子の定本を選定して之を梓に附した」からである¹⁶。阿部は、「簡易化」を志向する闢齋がそのための具体的方途として、いわば善本を見定めるといふ一種の校勘学に依拠していたのだと見ており、そのことを殊に論攷「山崎闢齋の著書に就いて（一）¹⁷（二）」において、所謂嘉点本を逐一検討することにより実証していた。かくして阿部は、「簡易化」を行うことで朱熹本来の思想へと回歸せんとした人物として、闢齋を捉えるに至つていたのである。

そして、こうした「簡易化」を通じて達成されるべきものこそ、「内面化」だったのでと阿部は論じる。以下に見るごとく、「簡易化」によつて闢齋は「修養を主」とする「義理道德の学」の確立を試みたのだといふのである。

惺窩・羅山・順庵等京学一派の学問や教育が博学を第一とし、文章訓詁を重んじる風があるのに対して、博学をば雑学と云つ

て之れを嫌ひ、詩文の朗吟を禁じ、ひたすら修養を主として義理道德の学を以て進むべきことを唱へ：簡易直截なる実学とした。⁽¹⁹⁾

闇齋は、「博学を第一とし、文章訓詁を重んずる」京学派が決定的に欠く、「修養」を重要視していたのだと述べられていることがわかる。阿部はこのことをもって、闇齋が「内面化の精神を確立した」⁽¹⁹⁾のだと見た。無論、そうした「修養」重視の「内面化」の試みは朱熹本来の思想（具体的には「敬」）への回帰にはかならない。少なくとも阿部はそのように考えていた。闇齋は「内面化」により、「修養」という京学派朱子学が等閑視していた朱熹思想を復活させたのだと彼は見ていたのである。

以上のように阿部は、「純粹化」「簡易化」「内面化」という術語を用いることにより、京学派儒者達が活躍した近世前期の状況下にあつて、闇齋が一貫して朱熹本来の思想を追求し続けていたのだと論じていた。阿部は、闇齋を純然たる朱子学者として捉えていたのである。そして、このことに関わつて興味深いのは、「朱子学本来の精神を完全に消化した彼〔闇齋—引用者注、以下同〕は之を以て祖国の精神と同一して行かうと云ふ自覚に到達したのである」⁽²⁰⁾と、そうした朱熹本来の思想の追求こそが、朱子学と「祖国の精神」との同化を齎したのだと述べられる点である。阿部はこれを「朱子学の日本化」と呼ぶ。そして、明暦元（一六五五）年以降に相当する「創成時代の後期」には、かかる「日本化」が進行し、それにより「朱子学と神道とを結合せむとする」⁽²¹⁾志向も生じたのだとする。とはいえ、あくまでも「朱子学純化の精神は没年に至るまで変らない」⁽²²⁾。

神道への関心と朱熹本来の思想の追求とは、決して矛盾・対立するものではなかったというのである。このように阿部は、京学派を批判しつつなされた闇齋による朱子学の「純粹化」「簡易化」「内面化」の延長線上に、その「日本化」が成つたものと見ていた。従つて、「朱子学を深く研究すれば自ら国体論南朝正統論等が必然的に生じなければならぬ」というように、阿部からすれば闇齋による「国体論」「南朝正統論」の提唱も、純然たる朱子学を志向し続けたがゆえの必然的帰結にはかならなかつた。そして以下のように、こうした闇齋による「朱子学の日本化」こそが、後に起る明治維新を準備することになつたのだと彼は主張する。

闇齋の朱子学日本化の精神は四十歳前後に確立せられて居る事は疑ひない。そしてこの精神が発展せられる時尊王倒幕の主張となる。：彼の門下に浅見綱齋の如き勤王家を出し、その門流に多数の勤王家を出したのも故あるものと云はねばならない。⁽²³⁾

闇齋に尊王倒幕思想を看取するとともに、そのことをもつて彼を明治維新の源流と位置づける理解は夙に明治期より存在した。当然、上引もそれを承けている。戦前を通じて最もポピュラーな闇齋論は、明治維新の源流論だつたとさえいえるかもしれない。ただ、阿部と同時代にこのことを力説した影響力のある人物として、我々が直ちに想起するのはおそらく平泉澄だろう。既述した一九三二年の山崎闇齋先生二百五十年祭に際し、平泉が記念図書『闇齋先生と日本精神』を刊行したことはよく知られている。該書において平泉は、「崎門が幾多の犠牲を出だし、幾多の肉弾を發して、明治維新の鴻業を

翼賛した」のだと主張していた。そしてタイトルにも掲げられているように、平泉はそうした原動力になったものこそ、ほかならぬ關齋の「日本精神」であると断じていた。平泉によれば「日本精神は、日本国家の依つて立ち、日本歴史の依つて成るもの」であり、その本質は日本国家を護持せんとする「忠義の精神と尚武の氣象」にほかならない。そして、そうした「日本精神」の存在こそが革命を幾度となく生じてきた「支那と明暗相異なり」、また「西洋と雲泥相違する所以」なのだとされる。このような、日本にのみ存在し日本国家を強固に支え続けてきた「日本精神」こそが、明治維新を導出したのだとして、平泉はかかる淵源に關齋を据えていた。「明治維新は日本精神の、建国以来不易不磨の精神の顕現」にほかならないが、その「明治維新に一番強い力を与へたのは山崎關齋」だと考えられていたのである。

思うに阿部は、同時代に影響力をもったこうした平泉の主張を意識したうえで、それとの差異化を図っていたのではないだろうか。例えば、嘉点本の網羅的検討を行った上述の論攷「山崎關齋の著書に就いて(一)」において、彼は次のように述べている。「關齋学の生命は彼の特色多い人格を通して発現された日本精神にあり、国体論大義名分論にあることは云ふまでもないが、それは学術研究の宏博と深遠に本づいてゐることを忘れてはならない」。關齋に「日本精神」や「国体論大義名分論」を見出せることは首肯できるにせよ、それは校勘をも可能にする、堅実な朱子学研究という基盤があつてこそ成立し得るのだというのが阿部の理解だった。つまり、阿部にとつてみれば、關齋の営為の本質は朱熹本来の純然たる朱子学を確立することにあり、「日本精神」や「国体論大義名分論」、そしてそ

れらに基づく尊王倒幕思想は、あくまでもそこから導き出された結果(「日本化」)に過ぎなかった。「日本化」の帰結として關齋に生じた「日本精神」は確かに日本固有のものだったかもしれないが、平泉とは違い、阿部はその基底に朱子学という東アジアの普遍思想があることを看取していたのである。ともあれ、このように見れば、一九三三年時点での阿部は三本の論攷を通じて、一貫して純然たる朱子学者として關齋を捉えようとしていたということができよう。

2. 日中戦争下の儒教認識

その後の阿部は、一九三九年に論攷「山崎關齋と其の教育」を著している。京城帝大に赴任する以前の關齋に関する専論としては、これが最後のものである。ここでもやはり、關齋は純然たる朱子学者として描かれている。例えば、垂加神道について説きおよび際にも、「垂加神道は宋儒の理氣説を以て神道を解釈したものでこの点は如何に強弁するとも蔽ふ事が出来ない」というように、そこには朱子学という強固な基盤のあつたことが指摘される。「儒教の中に重大な過のあることに気がつかれたのであります」「そこで關齋先生は転じて日本の神道に入つて来られるのであります」とは、ほぼ同時期の平泉澄の発言だが、阿部がそうした主張に与することはなかった。

この論攷において注目すべきは、「關齋学は元明以後益々煩瑣に流れた朱子学とそれをうけついで京学一派の朱子学を、純粹化し簡易化し内面化し又日本化し」たとする従前の見解を繰返しながらも、そのことを約言して「要するに直ちに朱子の精髓をとつて之を

身に験すると云ふ風」と形容している点⁽³³⁾、そして何より、論攷全体が「かくて我々は崎門の人々の言行を通じ、儒教の真精神の一端にふれ日本儒教の進むべき道に就いて暗示を得る」という一文をもつて結ばれている点である。「朱子の精髓」や「儒教の真精神」といった形で新たに闇齋が捉えられていることに注目しておきたい。というのも、翌一九四〇年には東方文化学院創立十周年を記念したイベントにおいて、阿部は「日支の教育史上に於ける朱子の小学」と題した講演を行っているのだが、そこで彼は「我国に於いては、支那に滅んだ小学書の原型を復元し、又日本的な大義名分の思想を以て之に注釈したものがあらはれ⁽³⁴⁾」と、中国で早々に滅びた朱熹『小学』の理念がむしろ日本においてこそ「日本的な大義名分の思想」と符合する形で生き残り、発展したことを論じていたからである。一九三九年以降、阿部は明らかに、中国で滅びた〈真の儒教〉が日本にこそ存在するといった趣旨の理解をもつようになっていた。

もともと、「大義名分論」と絡めて日本儒教を〈真の儒教〉と見なす理解は、服部宇之吉（一八六七〜一九三九）・宇野哲人らの、東京帝大の教員であるとともに斯文会を中心メンバーでもあった学者達によって、所謂孔子教論の展開と揆を一にしつつ、夙に大正期より示されていたものであった⁽³⁵⁾。阿部がそうした影響下に上記の理解をもつに至っていたかどうかは、師弟関係に鑑みても容易に推察される。しかし、それでも疑問は残る。なぜ一九三九年以降だったのかである。阿部自身はそのことについて明言してはいない。だが察するに、かかる遠因には日中戦争の開戦という同時代状況があったのではないだろうか。

一九三七年七月七日の盧溝橋事件に端を発する日中戦争（日本政

府は当初「北支事変」、次いで「支那事変」と呼んだ）は、日本の儒教研究者ないし漢学者にも強い衝撃を与えた。事実、斯文会発行の雑誌『斯文』には一九三七年秋以降、日中戦争関係の論説が数多く載る。まさに時局との関わりにおいて日本儒教のとるべき対応如何が論じられたわけである。誤解を恐れずあえてまとめるとすれば、そこで説かれたのはおよそ次のような事柄であった。すなわち、「三民主義」を掲げ抗日運動を展開する国民党政府が既に儒教を棄て去っていること、そこに「事変」発生の根本要因があること、対して日本側には正しい儒教が温存されていること、従ってそれをもって日本を盟主とする「日滿支」の新たな提携関係を構築していかねばならないこと、である。例えば、一九三七年十月に書かれた以下の塩谷温（一八七八〜一九六二）の文章がわかりやすさから。

今次事変の禍根は実に三民主義と排日教育に在る。然らば則ち之を救ふの術如何。：端的に謂ふならば孔子の教を復興することである。：孔子の道は夙に我が国に伝へられ、惟神の道と渾然融化して、よく万邦無比の国体を擁護し来つた。孔子の道は三民主義の支那本国に亡びて、日本の国体の精華の中に保存されて居ると申して、少しも差支ないのである。之を今支那に復興することは、前に与へられたものを返すに過ぎない。：孔子の道が支那に行はれる様になれば、同文同道の日本及び満州と親しむは当然のことである。：日滿支三国親善の鑰は実に孔子の教に在る⁽³⁶⁾。

「支那本国に亡びて、日本の国体の精華の中に保存」されている

「孔子の道」をもち出すことで、「三民主義」を掲げる国民党政府を批判しつつ、日本の大陸侵出を正当化していることが窺えよう。もともと、目まぐるしく変化する時局のなか、『斯文』誌上においても様々な論説が出されたし、着眼点も論者によつて各々異なっていた。とはいえ、上引のごとき主張が日中戦争開戦以降の『斯文』に概ね通底していたことは、疑い得ない⁽³⁸⁾。そしてこの時期、中国に滅びた儒教が日本においてこそ存在するといった主張は、『斯文』誌上においてのみならず、その外側にも一定の拡がりを見せていた。闇齋研究もその例外ではない。例えば一九三九年には、闇齋の高弟だった浅見綱齋（一六五二〜一七一）の名著『靖献遺言』が岩波文庫から刊行されているのだが、その冒頭の「序説」には「殊に昨年以來、暴支膺懲の聖戦が起つて、皇軍は到る処に連戦連捷を博して居る」といった事実認識のもと、「今や儒教国に儒教亡びて、儒教は我が邦に存して居る。それは我が神聖なる国体によりて、儒教が美化せられ醇化せられたもので、闇齋綱齋の二先生の如きは師弟共に尤も其の点に力を注がれた」と述べられていた。さらには、狭義の儒教研究に携わらない著名人のなかからも、同様の理解を示す者が現れた。例えば、アジア主義者・大川周明（一八八六〜一九五七）はその一人である。一九三九年に刊行された彼のベストセラー『日本二千六百年史』を一読してみれば、そこには以下の文章のあることが確認できる。

支那思想の清華、従つて支那文明の根底は、孔孟の教でないか。而して其の教が日本に生きて支那に死んだのだ。修身治人の学問としての儒教は、つひに道德的に支那民族を向上せしむるこ

とも出来ず、また政治的にも之を發達せしむることも出来なかつた。…儒教が、秦漢以後の統一帝国に於てよりも、日本に於て一層適切に理解せられ、一層見事に其の精神を表現せられし所以である⁽⁴⁰⁾。

このように日中戦争開戦以降、対中国という問題がそれまで以上に重要なものとなってくるなか、中国に滅びた儒教が日本にこそ存在するといった主張が一定の拡がりをもつとともに、とりわけ斯文会においてはそうした儒教に依拠する形での、日本の大陸侵出の論理的正当化がなされていった。阿部の真意は不明だが、少なくとも日本儒教を（真の儒教）と見なすようになった一九三九年以降の彼の理解が、そうした同時代状況のなかにあったことは確かだろう。そして一九四一年六月以降、阿部は京城帝大法文学部に支那哲学講座の教員として赴任することで、一九三〇年代前半の闇齋研究を基盤としながらも、この日本儒教を（真の儒教）と見なす理解を、朝鮮儒教との関わりにおいてさらに具体化していくこととなる。では、それはどのようなものだったのか。章を改めて見ていこう。

二、「皇道儒学」の建設者・闇齋——京城帝大時代

1. 朝鮮儒道連合会と「皇道儒学」

京城帝大に赴任後、すぐさま阿部がとり組んだのは、朝鮮儒者・李退溪（一五〇一〜一七〇）が闇齋ないしその学派に与えた思想的影響に関する研究であった。その成果は、主として朝鮮儒道連合会が発行する雑誌『儒道』に逐次発表されるとともに、最終的には単

著『李退溪』（日本教育先哲叢書の一つとして一九四四年四月に刊行）に結実している。足掛け三年という短期間で単著を成すにまで至れたのは、それまでの自身の闇齋研究の蓄積に加え、当時既に日本人学者の手に成る李退溪研究がある程度蓄積されていたことが多きからう。注目すべきは、そうした自他双方にわたる蓄積を活かしつつ、阿部が李退溪と闇齋との「密接不離な思想的関連」を「皇道儒学建設途上にある半島に於いて注目すべき事柄」と捉えていた点である。京城帝大赴任以降、阿部は植民地朝鮮における「皇道儒学」の「建設」という問題関心に即しながら、研究活動を行っていたのである。

「皇道儒学」とは何か。最新の研究によれば、この用語自体の出处は、一九三〇年代前半頃の大東文化学院周辺において用いられたじめた「皇道国体ニ醇化セル儒教」といった言辞にあるものとされている。ただ、阿部自身はおそらく、自らが数本の論攷を寄せた雑誌『儒道』の刊行元である、朝鮮儒道連合会の動向を意識しつつ、この用語を用いていたものと考えられる。朝鮮儒道連合会とは一九三九年十月、前年より植民地朝鮮ではじまった国民精神総動員運動を受け、「朝鮮全道の儒林を戦時動員体制として再編」することを目的に、政務総監・大野緑一郎（一八八七〜一九八五）を総裁に立てる形で発足した団体である。同会は、発足時の綱領に「皇道精神に基く皇道儒学を確立すること」と記していたことからわかるとおり、自らの理念に「皇道儒学」を据えていた。そして、とりわけ日米開戦以降には、この「皇道儒学」を掲げることで、植民地朝鮮の儒林が「皇国臣民」として戦争協力すべきことを大々的に唱えていった。例えば、一九四二年三月から刊行を開始した『儒道』の

第一号には、時局を睨みながらその創刊を言祝ぐ、以下のような文章が並ぶ。

我が国は目下未曾有の大戦争を為して居るのである。…今日となつては半島人は皇国臣民として大東亜戦争の完遂に精進して居るのであるから、儒道人は宜敷旧套を脱して日本精神に立脚した儒教、即ち皇道儒教に依つて充分皇道精神を發揮して此の大戦争の目的達成の為に衆庶の儀表と為つて尽力されねばならぬ事と思ふのである。

我が半島は朝鮮儒道連合会結成以来、官民一致して皇道儒学の振興に着々力を尽して居るは、欣幸に堪えない所であるが、儒林たる人は、先づ我が国体の尊敬と現代重大時局を認識し、従来習得した儒教精神を、皇道精神に合致せしめ皇国臣民としての道を実践躬行し以て、国家大事業に貢献せられんことを切望して止まない次第である。

上引はそれぞれ、朝鮮儒道連合会の副会長と常任理事の文章であるが、いずれも「皇道儒学（教）」を掲げることで、戦争協力を呼び掛けていることが窺えよう。戦時下の植民地朝鮮において「皇道儒学」という言葉は、儒林に戦争協力を強いる際の一種の標語としてあったのである。ただし、このようにして唱えられた「皇道儒学」の内実が当時、厳密かつ体系的に規定されていたようには思われない。確かに、朝鮮儒道連合会発足を受けて高橋亨（一八七八〜一九六七）が一九三九年十二月に発表した有名な論攷「王道儒道よ

「皇道儒道へ」には、易姓革命を認める中国の「王道儒道」とは異なる、「大義名分を以て政治思想の本」とする「皇道儒道」の特質、並びにそれに基づく「内鮮一体」の必要性が概括的に論じられていた。⁽⁴⁸⁾しかしながらおそらく、同会内部においては、概ね「忠孝一本至誠本位の国民道徳こそ皇道儒学の真髓」であり、かつそれは（中国が早々に失った）儒教の「純乎たるもの」である、といった緩やかな認識共有がなされていた程度だろうと考えられる。思うに阿部は、李退溪との関係性において闇齋を新たに捉え直すことで、こうした朝鮮儒道連合会の意向に沿うとともに、かかる「皇道儒学」に対しても、そこに歴史的・具体的内実を付与せんとしていたのではないだろうか。そしてここに、上述した日本儒教を（真の儒教）と見なす理解も関わってくる。

2. 李退溪を「止揚発展」した闇齋の「皇道儒学」

阿部の李退溪に対する評価は、以下の文章より端的に窺うことができる。

由来、元明以後の朱子学は、概して言へば科挙の学、詞章の学に随し、直ちに朱子の真精神を把握し、その真髓を發揮すると云ふ方面に欠くる所があつた。又朱陸兼取の風潮もあつて純粋に朱子を尊び、その立場を闡明する者も極めて稀であつた。…東亜に於ける朱子学の發達を大觀してみらに、退溪先生は旧來の朱子学を純化し、簡易化し、内面化し、生活化し、而も自主的態度を執つた所に、其の地位が認められると思ふ。⁽⁴⁹⁾

阿部によれば、「元明以後の朱子学」が「詞章の学に随し」、「朱陸兼取の風潮」が支配的となつていたなか、李退溪はそうした朱子学を「純化」「簡易化」「内面化」「生活化」した。ゆえに李退溪は、「東亜の朱子学思想史上より見れば朱子以後の第一流の人物」「かの王陽明の出現以後に於ける最初の最も純粹なる朱子学者」と位置づけ得るのだとされる。⁽⁵⁰⁾こうした李退溪評価が、使用される術語と併せ、一九三〇年代の闇齋研究の引き写しであることは明白だろう。阿部は、純然たる朱子学者というかつての闇齋理解を、そのまま李退溪にあてはめたのである。その意味で阿部の李退溪研究は実のところ、一九三〇年代の闇齋研究がなければ成立し得なかつた。

そしてそのことは闇齋もまた、こうした李退溪との関係性において新たに論じ直されたということを意味する。というのも、「創成時代の前期」の闇齋が京学派を批判しながら成した朱子学の「純粹化」「簡易化」「内面化」もまた、既に朝鮮においてこれを実現していた李退溪からの影響として説明されることになつたからである。阿部は、「闇齋が…所謂京学諸派の朱子学に比して一層純粹に朱子の立場に徹しその精髓を把握した学問を建設し、天下に赤幟をたて得たのは、陰に陽に李退溪の力に因る所が少なくなかつた」とも見た。さらに興味深いのは、闇齋が李退溪から影響を受けていたのだとされるかかる事実をもつて、「内鮮一体は此の時既に立派に完成された」と説かれていく点である。日中戦争開戦以降、植民地朝鮮における戦時動員体制を構築すべく「最高支配目標として「内鮮一体」が提唱され」たこと⁽⁵¹⁾、その具体的施策として一九三八年の陸軍特別志願兵制度、および四二年の徴兵制公示があつたことは、よく知られている。阿部は、そうした「内鮮一体は近世思想上

より見る限り、夙に闇齋先生によつて成就されてゐる」のだとした。⁵⁵つまり、闇齋による李退溪思想の撰取という近世思想史上の事実に着目することで、植民地朝鮮における戦時動員体制構築のために掲げられていた「内鮮一体」というスローガンを、歴史的見地から弁証したわけである。そしてここで重要なのは、「内鮮一体」の実態が「内鮮平等」ではなかったのと同様、⁵⁶以下に見るごとく、阿部にあつても李退溪と闇齋の関係性は決して等位のものとして捉えられていかなかったという点である。

普通に先生〔闇齋〕は晩年には神道のみに入信したかの如く伝えられてゐるが、それは俗説に過ぎない。先生は神道の研究を始めてからも愈々深く朱子や退溪先生等の思想を研究してゐるのである。さうして我國体に本づいてこれを醇化し、又単に醇化せしめただけでなく高くこれを止揚發展せしめ立派な皇道儒学を建設したのである。⁵⁷

一九三〇年代と同じく、「晩年には神道のみに入信した」というような平泉澄らに代表される学説を排して、闇齋を終始一貫した朱子学者として捉えようとしている点は興味深いが、そのこと以上に注目すべきは、晩年の闇齋が「朱子や退溪先生等の思想」を「止揚發展」したと述べられている点、そしてその帰結が（従前の「日本化」から転じて）「皇道儒学」であつたと説かれている点だろう。闇齋は、単に李退溪から影響を受けただけでなく、それを「止揚發展」することで「皇道儒学」を築いた。「退溪先生の学が、そのまゝ闇齋先生の学ではな」く、従つて「皇道によつて止揚してゐると云ふ最も

重大な点を忘れてはならない」のだと阿部は繰返し強調する。このことはとりもなおさず、闇齋および彼の築いた「皇道儒学」が李退溪の上位に据えられていたことを意味しよう。そしてそれはいうまでもなく、当該期の「内鮮」間における上下関係ないし権力関係とも符合する。このように一九四〇年代前半の阿部は、純然たる朱子学を志向していた闇齋が実は李退溪から影響を受けていたと説くことで、「内鮮一体」を歴史的に弁証するとともに、闇齋による「止揚發展」を強調することで、「平等」たり得なかつた実際の「内鮮」関係と同様）彼の築いた「皇道儒学」が李退溪の上位に位置することを主張していたのである。

では、闇齋はいかなる点において李退溪を「止揚發展」し、そしてどのようなものとして「皇道儒学」を築いたというのか。結論からいうと、阿部はその具体的相貌を「敬」説に見た。阿部によれば、李退溪は「修養錬成の要訣は本心を存すること即ち敬にあるとし、教学の始終、核心を敬に帰一せしめ」「日常生活の实地に就いて敬の工夫をなすべしとした」⁵⁸。朱子学の「内面化」「生活化」である。そして、「これがやがて山崎闇齋の共鳴する所となりこの説は一層の發展を見るに至」⁵⁹つたのだとすうえで、以下のような結論を導き出す。

退溪の敬の説には頗る傾聴すべきものがある。半島に於いては敬の理論的方面即ち四端七情の論争が一般的興味の中心となり、遂に政争にまで結び付くに至つたが、我が国に於いては却つて敬の実践的方面即ち敬の生活化が一層發展せられたと見得る様にも思ふ。…而も天皇に対し奉る忠敬を以て道德の枢紐始

終とされるに至つてゐる。山崎闇齋は明瞭にそのことを唱へてゐる。⁽⁶¹⁾

李退溪の重視した「敬」が闇齋において「実践的方面」に發展していき、もつて「天皇に対し奉る忠敬」へと昇華されたのだと述べられていることが窺えよう。要するに阿部は、闇齋が李退溪を「止揚發展」することで築いた「皇道儒学」の内実を、天皇に対する実践的忠義として捉えていたのである。これはまさに当時、朝鮮儒道連合会が儒林に対して要求していた、「皇国臣民」としての戦争協力にとつて、不可欠な道徳規範だったと見ることができよう。そうした意味でも阿部は、同会の掲げた「皇道儒学」に歴史的・具体的内実を付与したものと看取して差支えあるまい。

また、上引において注目すべきは、李退溪の「敬」説が朝鮮にあつては後に「政争」に結びついたり説かれていた点である。このことは、「元明以後の朱子学」と対峙しながら朱熹本来の朱子学への回帰を志向した李退溪の思想を、その後の朝鮮儒教界が正しく継承し得なかつたとする理解を阿部がもつていたことを示唆する。そしてさらにいえば、そうした理解は「皇道儒学」こそが東アジアにおける唯一の正しい儒教だとする主張を、導出することにもなる。どういうことか。このことに関わる以下の阿部の文章を見られたい。

我国では以上の様にその価値を認められた李退溪も、一方支那大陸に於いては殆どその真価が認められなかつたと云つてもよい。…かの乾隆帝の「四庫全書提要」を見ると…李退溪、李栗谷と云ふ様な真の碩儒に就いては一も言及されてゐない。又往

時の朝鮮に於いても何程退溪の学問の真価が發揮されたであらうか、頗る疑問とせざるを得ない。退溪や栗谷の学は徒らに政争の具に利用され惨烈なる党禍を繰返したことが余りにも顕著な史実として眼に映ずるからである。兎もあれ、李退溪の価値は儒教の発生地である支那に於いては遂に認められず、独り我国に於いてのみ認められたと云ふことは…儒教の精髓、真に価値ある思想などは特に我国に於いてのみその価値を認められ、その価値が發揮されてゐることを知らなければならぬ。⁽⁶²⁾

李退溪は中国でも朝鮮でも正当に評価されず、日本においてのみその真価が認められたとされていること、そのことに基づいて「儒教の精髓」が日本にのみ存在するのだと主張されていることがわかる。勿論、この主張を支える論拠は、本来あるべき朱子学が中国では元明期に、朝鮮では李退溪以後にそれぞれ滅び、日本の闇齋だけがそれを「皇道儒学」として「止揚發展」し得たする事実認識にある。李退溪との関わりにおいて闇齋が捉えられたことにより、日本儒教を（真の儒教）とする一九三九年以来の阿部の理解は、文字通りの東アジア的視座のもと、ここに完成を見たといつてよい。

加えて、上引において注目すべきは、そもそも四庫全書に収録されなかつた中国の場合はさておき、出身国たる朝鮮においてさえ、李退溪は正しく見出されなかつたと述べられている点だろう。その要因として阿部は、李退溪の学が「政争の具」に利用されてしまった点をあげる。これが先ほどの「敬」説の問題と対応していることは言を俟つまい。周知のように、朝鮮儒学史を「政争」の繰返しと卑下する所謂「党争」史観は、植民地期の日本人学者によつて

数多く唱えられていた。⁶³ その代表的論者の一人に、京城帝大で長く教鞭をとった高橋亨がいる。高橋は、李退溪・李栗谷（一五三六〜八四）を朝鮮儒学史上における思想的到達点と位置づけ、それ以降は「党争」の頻発により急速な衰退を辿ったのだとする持論を展開していた。⁶⁴ 上引の阿部の主張は、この高橋説を承ける形で成っていた。⁶⁵ かくして阿部は、朝鮮では「政争の具」として利用されるに止まった李退溪の思想を、日本だけが正しく継承して「止揚発展」したのだとし、そこにこそ「儒教の精髓は実に我国に於いて發揮されてみると云ふことの生きた実例を見出すことが出来る」のだとする結論に辿り着いていたのである。

以上のように、「敬」説をはじめとする李退溪の思想は出身国たる朝鮮において正しく見出されなかったというのが、高橋亨の「党争」史観を承けた）阿部の理解であった。ただ、その朝鮮はもはや阿部の与り知らない他国などではなかった。かつて李退溪を正當に評価し得なかった朝鮮は、阿部がいた頃には既に帝国日本の版図の一部となっていたからである。このことはけだし、日本側で「止揚発展」された「皇道儒学」という形で、現下の植民地朝鮮に向け、（彼らが正しく見出せなかった）李退溪の思想を逆輸出し得るといふことを意味したのではないだろうか。あるいは、そう主張することにより、戦時下の植民地朝鮮で「皇道儒学」を掲げることの歴史必然性を示すことができたのではないだろうか。単著『李退溪』の冒頭で以下のように述べた阿部には、もしかするとそうした考えがあったのかもしれない。

半島の社会は其の教学「李退溪の教学」を必ずしも素直には受

容しなかった。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、正しい躍進をなしてゐる。∴李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ぬ。⁶⁷

いずれにせよ、京城帝大赴任後の阿部が一九三〇年代以来の闇齋研究に基づきながら、それを李退溪との関係性において深化させることで、朝鮮儒道連合会が主唱した「皇道儒学」の理念を歴史の見地から補完していたことは、（彼自身の積極的意志だったのか、それとも立場やむを得なかったのかは別として）間違いない。一九四〇年代前半の時局は、山崎闇齋研究と植民地における戦時動員の論理とを結合させる事態をも生ぜしめていたのである。

おわりに

昭和戦前期の日本はなぜ山崎闇齋を要請したのか。闇齋の存在を不可欠とした昭和戦前期の日本とは何であったのか。本稿冒頭に掲げたこの問いに対し、阿部吉雄の営為に即しながら答えるとすれば、ひとまず次のようにいうことができよう。すなわち、昭和戦前期の日本とは植民地を保有する帝国にほかならず、そうした日本が「内地」のみに止まらない帝国全土を射程に収めた戦時動員体制構築に迫られた際、尊王思想や君臣道徳重視の姿勢を見出し得るだけでなく、植民地朝鮮とも歴史的に深い関わりをもつと見られた闇齋が、不可欠の存在として浮上してきた、と。もつとも、これは解答のごく一端でしかない。当時の闇齋研究が阿部によってのみ担われてい

たわけではないからである。むしろ、平泉澄がこれを主導しているとする認識が既に同時代より存在していた点に鑑みるなら、阿部の営為は傍流であったとさえいわねばならないのかもしれない。とはいえ、植民地朝鮮における戦時動員の論理として闇齋研究が利用されてきたこと自体は確かな事実であり、それについては如上に論じてきた通りである。裏を返せば、仮令傍流であったとしても、その点にこそ、植民地帝国大学に勤めた阿部の闇齋研究に固有の役割があつたといえるのかもしれない。

敗戦後、阿部は郷里の山形に引揚げた後、第一高等学校講師を経て東京大学教養学部教授となる。その後の活躍は周知の通りだろう。そしてこれまた周知のように、一九六五年には博士論文に基づく単著『日本朱子学と朝鮮』が成る。「引揚以後一切の史料と図書を失うなかでの著述だったらしい。日本朱子学研究に朝鮮という視角をとり入れて影響関係を仔細に実証した同書の画期性は、おそらく未だなお減じてはいまい。筆者も同書から多くを学んできた。ただ同時に我々は、いかに時局に翻弄された結果だったとはいえ、その前史には帝国日本としての戦争経験があつたことも、正しく知っておかねばならない。」

注

- (1) 「闇齋学と闇齋学派」『日本思想大系三二 山崎闇齋学派』岩波書店 一九八〇年 六〇七頁。
 (2) 綱川歩美『日本近世における「闇齋学」の受容と展開』一橋大学博士論文、二〇一二年、七頁。
 (3) 平泉に関する研究は数多いが、闇齋研究をとりあげたものとしては、

近藤啓吾「平泉博士と崎門学」『神道史研究』三三一、一九八五年)、田尻祐一郎「村岡典嗣と平泉澄」『東海大学文学部紀要』七四、二〇〇一年)がある。

- (4) 吉田三郎「思想史」『歴史教育講座第二部資料篇 晩近国史学動向』四海書房、一九三六年 五七〜五九頁。
 (5) 権純哲「退溪哲学研究の植民地近代性」『日本アジア研究』三、二〇〇六年)、井上厚史「近代日本における李退溪研究の系譜学」『総合政策論叢』一八、二〇一〇年)、李曉辰『京城帝国大学の韓国儒教研究』(勉誠出版、二〇一六年)等。
 (6) 阿部の経歴はすべて『阿部吉雄遺文』(富山房、一九八四年)に拠る。
 (7) 「闇齋学の成立過程(上)」『斯文』一五一、一九三三年)八頁。
 (8) 同前、一三頁。
 (9) 同前、一七頁。
 (10) 「近世儒学史上に於ける闇齋学の地位」『漢文学講座 漢文学研究導言』共立社、一九三三年)四頁。
 (11) 前掲「闇齋学の成立過程(上)」一四頁。
 (12) 同前、一五頁。
 (13) 同前、一六頁。
 (14) 同前、二〇頁。
 (15) 同前、二〇頁。
 (16) 「山崎闇齋の著書に就いて(一)」『漢学会雑誌』一一一、一九三三年)五四〜五五頁。
 (17) 一九三二年に内藤湖南は、「闇齋先生を、誰も校勘学者として考えた人はありませんけれども、今日闇齋先生の著述を読んでみますと、闇齋先生が、朱子学の範囲における校勘学を十分にやっておられる」と発言している(『先哲の学問』筑摩書房、二〇一二年、一七頁)。ほぼ同時期に阿部も嘉点本の網羅的検討により、これと同様の理解をもつ

に至っていたと考えられる。

- (18) 前掲「近世儒学史上に於ける闇齋学の地位」九頁。
- (19) 前掲「闇齋学の成立過程(上)」二〇頁。
- (20) 「闇齋学の成立過程(下)」『斯文』一五一―二、一九三三年)二四頁。
- (21) 前掲「闇齋学の成立過程(上)」二三頁。
- (22) 前掲「闇齋学の成立過程(下)」二三頁。
- (23) 同前、二四頁。
- (24) 同前、二八頁。
- (25) 徳富蘇峰『吉田松陰』(民友社、一八九三年)、井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』(富山房、一九〇五年)、内田周平「山崎闇齋先生及び其の学派の尊王論(一)」「(七)」『國學院雑誌』一四―二、五・七・九、一一、一九〇八年)等。
- (26) 『闇齋先生と日本精神』至文堂、一九三二年、三五頁。
- (27) 以上、「日本精神」『国史学の骨髄』至文堂、一九三二年、初出一九三〇年)二六〇頁。
- (28) 「日本史上より観たる明治維新」『平泉博士史論抄』青々企画、一九九八年、初出一九二九年)一三二頁。
- (29) 「国史の概要」(同前、初出一九三〇年)一六三頁。
- (30) 前掲「山崎闇齋の著書に就いて(一)」四七頁。
- (31) 「山崎闇齋と其の教育」『近世日本の儒学』岩波書店、一九三九年)三三九頁。
- (32) 「国史の眼目」(『天兵に敵なし』至文堂、一九四三年、初出一九三八年)三六頁・三二九頁。
- (33) 前掲「山崎闇齋と其の教育」三四二―三四三頁。
- (34) 同前、三五六頁。
- (35) 『東方学報』一一―二、一九四〇年、七一〇頁。
- (36) 坂出祥伸『東西シノロジー事情』東方書店、一九九四年、四六―六七頁。
- (37) 「孔教と三民主義」『斯文』一九―一〇、一九三七年)八―九頁。
- (38) 実際、井上哲次郎「儒教より観たる支那事変」『斯文』二〇―一、一九三八年一月)から、高田眞治「大東亜戦争と斯文」『斯文』二四―一〇、一九四二年十月)に至るまで、概ね類似の主張が散見される。
- (39) 五弓安二郎訳注『靖敵遺言』岩波書店、一九三九年、一一頁。
- (40) 『日本二千六百年史』第一書房、一九三九年、二五頁。
- (41) 阿部以前の李退溪研究の系譜に関しては、前掲権「退溪哲学研究の植民地近代性」、前掲井上「近代日本における李退溪研究の系譜学」に詳しい。
- (42) 「李退溪と山崎闇齋」『儒道』二、一九四二年)二五頁。
- (43) 姜海守「皇道に醇化融合したる儒教」としての「皇道儒学(教)」言説」『アジア文化研究』四七、二〇二二年)。
- (44) 前掲李「京城帝国大学の韓国儒教研究」九一頁。
- (45) 『日本植民地教育政策史料集成 朝鮮篇』五一下、龍溪書舎、一九八九年、七七頁。
- (46) 副会長・林茂樹「儒道創刊に寄せて」『儒道』一、一九四二年)三頁。
- (47) 常任理事・春山明世「東亜共栄圏と儒教の役割」(同前)四一頁。
- (48) 『朝鮮』二九五、一九三九年、二七―二八頁。
- (49) 経学院顧問・渡邊豊日子「建設の基礎」(前掲『儒道』一)一一頁。
- (50) 前掲「李退溪と山崎闇齋」二七頁。
- (51) 『李退溪』文教書院、一九四四年、五〇頁・五一頁。
- (52) 同前、六四―六五頁。
- (53) 「我文教史上に於ける李退溪」『儒道』六、一九四四年)三六頁。
- (54) 宮田節子「朝鮮民衆と「皇民化」政策」未来社、一九八五年、一五一頁。
- (55) 前掲「我文教史上に於ける李退溪」四〇頁。
- (56) 駒込武「植民地帝国日本の文化統合」岩波書店、一九九六年、二二四頁。
- (57) 前掲「我文教史上に於ける李退溪」三九頁。

- (58) 同前、四〇頁。
- (59) 前掲『李退溪』一〇四頁・一一二頁。
- (60) 同前、一一二頁。
- (61) 同前、一一六頁。
- (62) 同前、八一〜八二頁。
- (63) 李泰鎮『朝鮮王朝社会と儒教』法政大学出版局、二〇〇〇年、一五九〜一六七頁。
- (64) 代表的には、「李退溪」『斯文』二二―二一・二二、二二―一〜三、一九三九〜一九四〇年）があげられる。
- (65) 前掲『李退溪』六頁。
- (66) 前掲「我文教史上に於ける李退溪」四一頁。
- (67) 前掲『李退溪』二頁。
- (68) 『日本朱子学と朝鮮』東京大学出版会、一九六五年、六頁。