

## 星湖学派の天主教観について：中国明末期との比較 を通して

安部，力  
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18202>

---

出版情報：中国哲学論集. 28, pp.102-123, 2003-10-30. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 星湖学派の天主教観について

— 中国明末期との比較を通して —

安 部 力

はじめに

朝鮮半島における最初のキリスト教会である「朝鮮（李氏朝鮮朝を以下こう呼ぶ）天主教会」が成立したのは一八世紀末（一七八四年）とされている<sup>①</sup>。その成立に先立って、中国で出版された漢文による天主教関係の著述（以下「天主教書」）や西洋学術関係の著述（以下「西学書」）が、燕行使（燕京使）によって一七世紀初頭には朝鮮にもたらされていた。それらは一六世紀に来華したイエズス会士等によって著述されたものである。その中で最も早い時期のものは一六〇三年の李光庭等によってもたらされた、『天主実義』『交友論』である<sup>②</sup>。その後、これら天主教書や西学書を取り挙げるのは李晔光（一五六三〜一六二八）、柳夢寅（一五五九〜一六二三）、李頤命（一六五八〜一七二三）等、数例のみである<sup>③</sup>。そのような状況の中で、一八世紀の中頃、李灑（字は子新、号は星湖、一六八一〜一七六三）やその門人たち（以下「星湖学派」）によって本格的な研究が始まる。その結果、李灑の門人は天主教に対する姿勢によって大きく二つに分かれていく。一方は「信西派（以下「星湖左派」）」と呼ばれる人々であり、これらの人々が朝鮮天主教会を成立させる中心になっていくが、彼らは天主教を学び、信仰を始めた当初から批判や迫害にさらされる。その一つの原因が、星湖学派のもう一方の「攻西派（以下「星湖右派」）」と呼ばれる人々による、天主教を「邪

教」とする批判である。<sup>4)</sup>

本稿では、この星湖右派の天主教観（主に天主教批判）に焦点を当てるが、その天主教批判には一つの特徴が見られる。それは、同じように天主教書を目にした、明末中国の人々による天主教批判と共通点を有しているということである。これが何に起因しているのか、を射程に入れながら、星湖学派の天主教観がどのような点で特徴的なのか、またそれはどのような時代的、社会的背景を持っているのか、ということを明確にしていきたい。

これら朝鮮天主教の成立の過程やその信仰の状況、天主教徒などに対する批判の実態などについては、既に多くの研究が積み上げられているが、管見の及ぶ限りでは明末との比較を射程に入れた研究はなく、明末中国と一八世紀朝鮮を比較する一視座を措定したいと考える。

検討に当たっては、星湖左派の天主教観をも本来参考にするべきではあるが、彼らの代表的人物である権哲身（字は既明、号は鹿菴、洗礼名はアンプロジェクト、一七三六―一八〇一）のように、まとまった著述が残されていないなどの資料的制約が大きいため、今回は取り挙げなかった。<sup>5)</sup> また、本稿で対象とするのは主に朝鮮天主教会成立前後までとする。それは一七九四年に中国人神父である周文謨が入朝し、それまで殆ど天主教書等の文書によってしか知ることができなかった天主教に対する反応が変化すると考えるからである。<sup>6)</sup>

## 一 中国明末期における天主教批判

まず、時代的に先行する、中国明末期に行われた天主教批判を一瞥しておきたい。資料として用いるのは、『聖朝破邪集』（以下『破邪集』）や『闢邪集』である。<sup>7)</sup> これらは、天主教宣教師による活動や仏教批判が活発化していく中で、仏者や官僚側から為された天主教批判の文書を集めたものである。それ故、天主教批判という目的は同じであるが、一方でそれぞれの立場は微妙に異なっており、その意図や内容を全てここで網羅することはできない。そのため、星湖学派に関連する部分を中心に粗描する。批判の内容は、実態的側面（布教活動）と論理的側面（天主教書の内容）

に大別出来る。まず、実態的側面については、例えば、

故に昔、万暦年間、夷人王豊肅（アルフォンソ・パニョーニ）等、南都にて簧鼓するに、当事者に参奏擒拿せらる。即ち愚民の小黄旗を執りて、自ら天主の為に死せんことを願ふ、と云ふ者の有るは、則ち其の煽惑、深く入り、勢い実には艱危なり。

『關邪集』卷下 福唐釋寂基「昭奸」二六b)

と、宣教師の扇動によって実際に殉教を願っていた者の存在を指摘している。また、天主教が行う集会についても危険視しており、特に危機感を持たれたのは「男女の混在」であった。

且つ私かに庵院を窺め、；民間人をして一天主堂を設けて戸ごとに一十字架を供せしむ。；夜は則ち其の尤しきを挟みて諸を婦女に混じ、髪を披し胸を捶ち、斯に於いて秘密の真詮を授く。

『破邪集』卷四 許大受「聖朝佐關」二十b)

このような天主教の集会については、そこで行われる「聖水を注ぐ」等の行為も奇怪なものと映っていた。それは、甚だしきは闇室に入りて聖水にて洗ひ、密呪を佩するに至る。巫祝邪術の如し。

『破邪集』卷五 陳光侯「辨学蕪言」九a)

と批判されているからである。このような宣教師たちの行為が危険視される背景には、当時、来華宣教師と同じヨーロッパ人であるオランダ人が、台湾で侵略行為に及んでいたことも挙げられよう。この台湾での侵略行為については「邪毒実據」「破邪集」卷三 蘇及禹、「攘夷報国公掲」（同卷六 李維垣）等で再三指摘されている。この他にも、宣教師について「胡像（イエス像）を懸設して愚民を誑誘し、其の教へに従う者、人毎に銀三両を與ふ。」（『破邪集』卷一 沈淮「再参遠夷疏」）、「天文を私習し、曆日を偽造するは、是れ我が太祖の令の禁する所と成すを知らず。」（『破邪集』卷五 張廣滸「關邪摘要略議」）等の批判が見られ、これら宣教師や天主教徒の行為が、実際に「一国の（社会）秩序を乱す」性格を持つものとされている。このような実態が天主教に対する態度を硬化させたことは想像に難くない。

次に理論的側面における天主教批判であるが、『破邪集』や『關邪集』の大半はこの論理的側面の批判で占められ

ている。その中から再三指摘されるものなど、代表的なものを見ておく。まず、天主であるイエス・キリスト批判について次の例がある。

其の称する所の天主に據れば、乃ち是れ彼の国の一罪人なり。誠に辨ずるに足らざるなり。又た云ふこと有り。豈に上帝の化して胡人と為り、胡人の釘うたれて死するの後、復た返りて上帝と為ること有らんや、と。又た云ふこと有り。天主降生して胡人と為るを以てすれば、豈に降生以後、天には遂に主無からんや、と。

〔關邪集〕卷下 福唐釋寂基「昭奸」二九b)

ここでは、天主教における「キリストの磔刑（罪人として処刑されたこと）」や「天主が降生した後の天の主宰者の所在」などについて疑問が提示されている。この種の天主教批判は『破邪集』『關邪集』に散見する。例えば「キリストの磔刑」については「拿獲邪党後告示」〔破邪集〕卷二、「尊儒亟鏡」〔同卷三〕、「天学剖疑」〔同卷五〕等でも批判され、「此の理大いに解すべからざるなり」（「天学剖疑」）と断じられており、「天主降生後の天の主宰者」についても、「天学剖疑」で批判されている。また、アダムとエバの原罪が人類全体に及ぶことについては、

何ぞ今、元初の祖先、罪を天主に獲るを以て、乃ち今、千百世の子孫をして其れ其の苦を受けしめるか。

〔破邪集〕卷五 陳光侯「辨学藹言」五b)

と云っており、同様の疑問が「聖朝佐關」〔破邪集〕卷四、「天学初關」〔同卷八〕等に見られる。更に「聖朝佐關」では、天主が創造した天使が、天主に背いて悪魔になったこと（ルチフェルの背神）について、「その創造主である天主こそが諸悪の根源である」としている。これらは全て天主教教義（神学）に関する部分であるが、天主教の論理がいかに受け入れがたいものであったかを示していると言えるだろう。

この他、天主教と仏教の間で争点となったのは輪廻転生説である。それは早くに、『天主実義』（第五篇）で利瑪竇（マテオ・リッチ）が「仏教の輪廻説はピタゴラスの説を剽窃した上に六道等の説を付け加えた、でたらめな説である」と批判しているのに対し、仏教側からの反駁が度々なされているからである（『關邪集』卷上「天学初關」等）。この仏教側からの反駁の根拠は、多くが「転生の例は儒書にも記されている」（「天学初關」）というものであるが、

この、儒書を論拠として天主教を批判する手法は、他の箇所でも用いられている。<sup>10)</sup>

類りに六経に称する所の上帝を以て天主の明證と為す。而して萬物を製造するの誕、何ぞ六経に一言の影響すべ  
き無きや。  
〔關邪集〕卷下 福唐釋寂基「昭奸」27 a)

この他、「聖朝佐闢自叙」〔破邪集〕卷四)等にも同様の批判が見られる。これら以外に、仏者による天主教批判  
の特徴として言えることは、儒教と天主教が相容れないことを示そうとする姿勢である。それは、次のように、

彼(イエズス会士)曰ふ、吾が教へに従へば、則ち(天堂に)登り、然らざれば則ち否なり、と。余曰ふ、然ら  
ば則ち民の天堂に登る者、毎毎之有り。而して孔子は反つて地獄に墮つ、と。

〔破邪集〕卷四 許大受「聖朝佐闢」一五 a)

と、天主教の論理で言えば、「(天主教に従わなかった)孔子は地獄に墮ちてしまう」ことになり、それこそが、天主  
教が儒教に背反する証拠である、としているからである。また、天主教の「畜妾」を禁じる戒律に触れて、「文王は  
后妃衆多なり。此の事は何如。」〔破邪集〕卷三「請顏壯其先生闢天主教書」と、文王についても、「戒律を犯した  
のならば地獄に墮ちたのではないか」と疑問を提示している箇所もある。この姿勢は後述する明末当時の三教一致の  
思潮を背景として持つものでもある。

以上大まかに中国明末における批判を見てきたが、これらを念頭に置きながら、次に朝鮮、特に星湖学派における  
天主教批判について考えていきたい。

## 二 李瀛の天主教観

李瀛に始まる星湖学派の天主教観を考えるに当たって、まず李瀛自身の天主教観を見ておきたい。<sup>11)</sup> 李瀛が何故に天  
主教や西学に関心を持ち、本格的に研究を始めるに至ったのか。まず李瀛の置かれていた状況を、従来の研究成果等  
を参考にしつつまとめおく。<sup>12)</sup>

李灑の父、李夏鎮は南人派<sup>(註)</sup>に属する人物である。彼は党争の中で、老論派に弾圧され、その結果、平安道雲山に流配、そこで生涯を終える。李灑が生まれたのはその雲山である。後、李灑は京畿道の瞻星里に移り、その地で父が残した数千巻と言われる書物を生涯をかけて研究することになる。その中には、父が一六七八年に燕行使として赴いた際に北京で入手した、「西学」関連の書籍が含まれていた。これが李灑が西学に関心を持つ大きな要因となった。

以上のような中で李灑は西学研究を行うのであるが、彼の学問的基盤は父と同じであり、李滉（号は退溪また退陶、一五〇一〜一五七〇）の学統に位置する。それは李滉を、

朱子家礼の書は是れ時に因りて宜しきを制するの典なり。…是に於いて天下靡然として之に従ふ。是れ周礼の復た世に明らかなるなり。我が東方に至りては退陶李先生…嘗て諸生と周公・朱子の餘意を論じ諸を筆札に形はし集中に備ふ。…是れ又た家礼の復た東に明らかなるなり。（李）灑、始めて礼を学びし自り、是の書を尊信し、敬して以て之を読む。

『星湖先生全集』卷四十九「李先生礼説類編序」

と評していることから、李灑の中で周公から、朱子、李滉と連なる儒学の伝統が意識されていたと言えるだろう。李灑は科擧を受けて役人になることはしなかったが、その自覚は李滉に連なる儒者（朱子学者）であった。しかし李灑に特徴的なのは、聖人のみを絶対視しない、という点である。

凡そ器数の法、後に出づる者、工なれば、聖智と雖も未だ尽くさざる所有り。後人の因りて以て増修し、宜しく其れ愈久しくして愈精なるべきなり。…今、行はるるの時憲曆は、西洋人湯若望（アダム・シャル）の造る所にして、是に於いて曆道之極まれり。日月交も蝕するに未だ差謬すること有らざれば、聖人復た生ずるも必ず之に従ふなり。

『星湖僊説』一 天地門 曆象

と、西洋の曆法等は、その優秀性を評価し、聖人といえども及ばないという事例が存在することを指摘する。このような聖人観について姜在彦氏は、李灑は西学を研究する事によつて「中華と聖人を絶対化する儒教的な教条主義から思想的に自由たリエた」と指摘している。この他にも、西学については、

鄭若望（ジャン・ウレマン、ダルマチア人）は西洋の人なり。天啓間に中国に至る。医を善くし中国の本草八千

餘種を究む。…其の人、考究に長ずれば、凡そ物の理の説、皆華人の及ぶ所には非ず。此れ必ず奇方異材有りて大いに後生に益有り。

〔星湖僊説類選〕卷之五下 人事篇八 器用門 本草

と言うようにその学問の「益ある」価値を認めている。李瀛は何故、西学にこれほど価値を見出したのか。無論李瀛は「儒者」であるから、民生を重視することは儒者本来の目的に叶うことではある。しかし生涯官途に就かず、一地方の、庶民に近い位置で生活をするような境遇にあつたからこそ、庶民の生活に必要なものを切に求めたのもあろう。それが、西学の実用的側面に着目させる一つの要因になつたのではないだろうか。これらの姿勢が、「実学者」<sup>(15)</sup>として高く評価されている理由だと考える。

では、天主教そのものはどのように見ていたのだろうか。天主教について早い時期に言及したのとしては、高弟の一人であり、その後継を託すことになる安鼎福（字は百順、号は順庵、一七二二〜一七九二）への書簡である。

欧羅巴の天主の説、吾の信ずる所に非ざるも、其の天を談じ地を説くこと、到底を究極し、力量の包括なること、蓋し未だ始めより有らざるなり。…豈に外国を以て之を少とせんや。

〔星湖先生全集〕卷二十六「答安百順 丁丑（一七五七年）」

ここで李瀛は天主教について「信じていない」と言明している。これは李瀛の基本的な姿勢であるが、更に天主教に ついての見方が表れているのが、イエズス会士の布教活動において最も大きな影響を与えた書物である『天主実義』<sup>(16)</sup>への跋文である。

若し天主、下民を慈悲して寰界の間に現幻すれば、或いは相ひ告げ語ること一に人の教へを施すが如く、則ち億万の邦域も慈むべく悲れむべき者なり。何ぞ一（地域）に限りて天主の遍く行き警めを提げて勞する無きを得んや。欧羅巴自り以東、其の欧羅巴の教へを聞かず、何ぞ天主の現迹無きこと、欧羅巴の種種の靈異の似からざるや。…其の後來の種種靈異の迹は、彼（天主教）の所謂魔鬼の人を誑かすに致るに過ぎざるなり。…惟だ魔鬼の此くの如くする所以の者は、亦た天主の教へに由りて、已に人心癩るるが故なるのみ。

〔星湖先生全集〕卷五十五「跋天主実義」



ここで李灑は、「天主ならば、世界中を慈悲すべきであるのに、西洋以外にその言行や数々の奇蹟についても聞かない」と言い、またそれらの奇蹟（靈異の迹）も「魔鬼が行う」のであつて、それに人が惑わされるのは「天主教によって人心が病んでしまつたから」とし、天主教教義の矛盾を指摘した上で有害なものとしている。李灑が目にした天主教書は、『天主実義』、『七克』、『主制群徴』、『交友論』等であるが、李灑は天主教の全てを否定するわけではない。

七克なる者は西洋の龐迪我（ディアゴ・デ・パントーハ）の著す所なり。即ち吾が儒の克己の説なり。…比喩、己に切にして、問吾が儒の未だ発せざる所の者有り。是れ復礼の功に於いて助有ること大なり。

『星湖僊説』三 人事門 七克

と、天主教関係著作でも、「補儒」に効果がある書籍については価値を認めている。この点に関連して注目しておきたいのは、李灑が疑問を呈するのが主に天主教教義における奇蹟等であり、人を善導するのに役立つ、具体的な戒めについては評価している、ということである。それは『天主実義』等で天主教側から激しく批判されている仏教についても言うことが出来る。無論、仏教そのものは李灑も異端とみなしてはいる（『星湖僊説』四 経史門 楊広焚讖緯）。しかしまた一方で、

余聞く、閭閻の間（田舎）は敢へて大奸悪を為さず、と。聖人の化に非ずして、多くは是れ仏の冥罰を畏るればなり。山藪の上にて習経参禪するの徒、釈迦を尊敬すること真心至誠、死するも餘悔無し。其の事、たゞごとたぶべし。

『星湖僊説』三 人事門 楊墨僧徒

余謂おもへらく、俗儒の、彼（仏教徒）に速おそぶ能はざる者に四有り。師を尊び道を信すること一なり。偷心無きこと二なり。食色を絶つこと三なり。物を慈むこと四なり。食色慈愛、或いは中を過ぐと雖も、俗儒の情を恣まにし欲を窮むるに比すれば、果たして何如ぞや。余、嘗て山寺に居りしに、輒たゞごとち緇徒（仏教徒）の冠紳（役人）に勝まされるを嘆くなり。

『星湖僊説』三 人事門 俗儒斥仏

と、聖人の教えに従つてはいないが、仏の冥罰を恐れ、仏教の戒律に従つて生活している仏教徒の慎ましさに感嘆してもいるのである。これが天主教書の中でも「戒め」を具体的に述べている書籍を評価する姿勢と通じていると考え

られる。

このように、李漢は天主教について「信じていない」とする姿勢を取り、その教義の孕む有害性や矛盾を指摘しているが、その一方で宣教師のもたらした西洋学術の優秀性や天主教教義の「具体的な戒め」に関する部分は評価している。そしてこのような李漢の「柔軟」な姿勢の故に、その門人は左派（信西派）、右派（攻西派）に分かれていくのであるが、このような「西学への肯定的評価」が、誤解を招いてもいた。それは、安鼎福が、李漢への世人の誤解に対して、

余、丙寅の歳に於いて始めて先生に謁す。先生、之と与に經史諸説を談論するに遺す所無しと謂ふべし。末梢に西洋の学に至る。先生曰く、…吾、常に謂へらく、西国の曆法は堯の時曆の比ぶべきには非ざるなり、と。是れを以て人、或いは之を毀る者、余（李漢）を以て西洋の学と為す。豈に笑ふべからざらんや、と。余（安鼎福）、因りて問ふ、洋学の学術を以て之を言ふべき者有るか、と。先生曰く、之有るなり、と。因りて三魂の説及び靈魂不死、天堂地獄の語を言ふ。（李漢）曰く、決ず是れ異端にして、専ら是れ仏氏の別派なり、と。当時聞く所は此くの如し。

『順庵先生文集』卷十七「天学問答」附録

という問答を挙げて、「李漢は天主教を信じていない」ことにわざわざ言及しているからである。このような安鼎福の言及は他にも見られるが、それだけ、当時の星湖学派、中でも天主教に傾倒していた人々への視線が厳しかったのであろう。このような状況の中で、星湖右派は天主教への批判を行う。次にそれら星湖右派の天主教批判を見ていく。

### 三 安鼎福の天主教観

安鼎福の師である李漢は、生涯官途に就かなかつた人物であるが、その名は知れ渡っていたようである。安鼎福の「行状」〔『順庵先生文集』附録〕にも「星湖李先生、退陶李子の学に私淑し、道を畿甸に講ず。遂に往きて之を師とす。」とあるからであり、それは「年譜」〔『順庵先生文集』附録〕に拠れば英宗二十二年（安鼎福三十五歳）のこと

である。では李瀛に師事した安鼎福の天主教観はどのようなものか。それは師である李瀛への書簡においてまず見られる。

近ごろ西洋の書を観るに、其の説、精覈せいかくなりと雖も、而れども終には是れ異端の学なり。吾が儒の己を修め性を養ひ、善を行ひ悪を去る所以の者は、是れ当に為すべき所を為すに過ぎずして、一毫も福を身後もに徼もとむるの意無し。西学の、則ち其の身を修むる所以の者は、専ら天堂にての審判たみの為にす。此れ吾が儒と大いに相ひ同じからず。

〔順庵先生文集〕卷二「上星湖先生丁丑 別紙」

と、天主教の「現世における善行」を「死後の天国における幸福のため」であるとして、儒教との弁別を図る。この書簡は、安鼎福が天主教関係書を読んで感想を述べたものであるが、続けて次のようにあり注目される。

辨学遺牘は即ち蓮池和尚と利瑪竇との論学の書なり。其の弁論は精覈せいかくなること、往往にして戈を操りて室（深遠な境地）に入る。恨むらくは馬鳴、達磨の諸人と与に、墨を対し幟たを樹てて以て相ひ弁争せざるを。先生、其れ已に之を見るや否や。（同右）

ここに出てくる『辨学遺牘』は、天主教を支持する人々が著したものである。中には明末の高僧である雲棲株宏（字は仏慧、号は蓮池、一五三五〜一六一五）の『竹窓隨筆』<sup>10</sup>における天主教批判（「天説」一〜三）や、虞淳熙（字は長孺、号は徳園、？〜一六二二）の利瑪竇批判、そしてそれらに対する、天主教側からの反駁が収められている。それらについて李瀛は次のように答える。

蓮池和尚の書、曾て之を見ざるも、大抵、其の書は源を窮めて乃ち止む。

〔星湖先生全集〕卷二十六「答安白順丁丑 別紙」

この文章では少なくとも、安鼎福、李瀛ともに、株宏の天主教批判に対して肯定的な評価をしているが、それは、二人の仏教に対する評価とも通底している。明末ではこれ以後、天主教側と仏教側とによる相互の論難が行われることになるが、それら株宏等の仏教側からの天主教批判を収めたものが、前述の『破邪集』や『關邪集』である。

このように『辨学遺牘』に収められている株宏や虞淳熙などの明末における天主教批判をも参照しながら、安鼎福

は仏教と天主教を次のように比較している。

老仏楊墨は、其の道の吾が儒に同じからざるを以ての故に、其の弊や虚無寂滅、父を無みし君を無みするの教へに帰す。此れ異端と為す所以なり。今、所謂天学も是れ仏氏の其の名を變ずる者なるのみ。…今、天主の学を為す者、昼夜祈懇するに、地獄に墮つるを免れんことを祈る。是れ皆仏学なり。

〔順庵先生文集〕卷六「答権既明書 甲辰（一七八四年）」

これは、星湖左派の領袖と見なされていた同門の権哲身（安鼎福の娘婿である権日身の実兄）に宛てた書簡である。この書簡では、天主教を「虚無寂滅、無父無君」の教えである仏教と同じものとしている。また、同年に続けて書簡を出し、その中では、

愚を以て之を觀るに、西士の言、張皇弁博と雖も、而れども都て是れ釈氏の粗迹にして、半ばも禪家の精微の論に及ばず、寧ろ達磨、慧能の心を識り性を見るの言に従はん。…且つ（西土）言ふ、人の靈魂は終古散ぜずして善惡の報いを受く、と。此の理、茫昧として實言する能はず。〔順庵先生文集〕卷六「与答権既明書 甲辰」

と、「禪家」や「達磨・馬鳴」を天主教よりも高く評価し、一方で、『天主実義』に見られる靈魂不滅説や、天堂地獄説の矛盾を指摘している。これらの書簡は、朝鮮天主教会が成立するその年に書かれた書簡である。この翌年の一七八五年には「乙巳秋曹摘発事件」という、官憲による天主教徒の集会对する取り締りによって、天主教徒と見なされていた金範禹が捕縛される事件が発生している。そのように天主教徒への監視が厳しくなる状況で、安鼎福は一七八五年三月に「天学考」、「天学問答」を著し、天主教に対するまとまった批判を行う。その意図は、

癸卯甲辰年間より、少輩の才氣有る者、倡えて天学の説を為す。…一朝相ひ率ひて異教に帰す。…惜しむべきなり。

〔順庵先生文集〕卷一七「天学考」

とあるように、同じ星湖門下に属す人間たちが「天学」に傾倒することを憂えたからである。それ故、この「天学考」、「天学問答」で為される天主教批判は激しさを増し、且つ詳細になっている。中でも、

吾の憂ふる所の者は、其の流弊を以て言ふなり。其の学、現世を以て言はずして、専ら後世堂獄の報を以て言を

為す。是れ豈に誕妄にして聖人の正教を害ふものに非ずや。聖人の教へは惟だ現世に於いて当に為すべき所の事を為すのみ。  
〔順庵先生文集〕卷十七 「天学問答」

という指摘は、天主教の言う天堂地獄説が現世を軽視する内容を持つているという、官僚として高位（同知中枢府事や通政などを歴任）に昇った安鼎福には看過できなかったことを示すものである。この他、特に「天学問答」に見られる天主教批判の特徴をいくつか要約して挙げると、「神によって創造されたアダムが何故に墮罪したのか。」「アダムの原罪は何故子々孫々に引き継がれるのか。」「天主自身が人の姿をして自ら此の世に降り、三十三年間教えを述べたのならば、その間、天にはその主が不在だったのか。」「イエスは神の子であるのに何故に罪人として十字架に釘打たれて死ぬことを避けられなかったのか。」「何故、全知全能の天主が創造した天使が、天主に反抗して悪魔（ルチフェル）となったのか。」など、以前の書簡よりも一層天主教の「神学」に踏み込んだ批判が見られる。そして、それらの多くが、『破邪集』や『闢邪集』で指摘されていたものと共通の内容を持つていることは容易に看取できる。以上のように、安鼎福には天主教を肯定的に評価する姿勢が殆ど見られず、西学についても価値を認める発言は見出せない。仏教については、「儒教と同列に論じられるものではない。」<sup>22</sup>とは言うものの、他面、その精緻さについては、天主教よりも評価している部分がある。この評価の要因は、天主教教義の持つ現世軽視の傾向への不信感、同門の者がその天主教に惹かれているという危機感、そのような状況で天主教に関わる人間が実際に捕縛されるという事件の発生、そしてそれらが星湖学派が属している南人への、党派的な攻撃の要因になっているという事実等であろう。そしてこれら様々な否定的要素が重なった結果、以前から抱いていた天主教への不信感を更に募らせている。

#### 四 慎後聃の天主教観

次に、李瀧のもう一人の高弟である慎後聃（字は耳老、号は河濱または遯窩、一七〇二〜一七六一）の「西学辨」<sup>23</sup>を見ておきたい。これは朝鮮天主教会成立以前に書かれたものとして天主教書に個別に批判を加えているという点か

ら、当時の天主教観を探る上で非常に参考になる。ここでは天主教の、特に靈魂について書かれた『靈言蠡勺』（畢方濟、フランシスコ・サンピアッソ著）と、『天主実義』に関する部分で、天主教をどのように批判しているのかを見ていく。まず『靈言蠡勺』については、

福善禍淫の説、吾が儒も亦た之れ有り。此れ特に理を以て言へば、理に順ふ者は自ら當に福を獲るべく、理に逆らふ者は自ら當に禍に遇ふべし。豈に上帝一人に下降すると謂ふや。…今、彼の学を為す所以の者は、ただ福を求むるに出づるのみなれば、則ち其の誠ならざることの甚だしく、専ら利を以て心と為すなり。大抵異端の学、其の流は則ち万有りて同じからざるも、其の源は則ち利に出づ。仏氏の説、程朱辨斥してより以後、其の虚偽已に綻露して餘無し。西泰に至りては則ち又た仏氏に因るの餘論にして變ずるものなり。而して神なることの愈理に近しと為すも、然れども亦た自ら其の生を貪り死を惜しむの利心を掩ふ能はず。

〔關衛編〕卷一「慎遜窩西学辨」靈言蠡勺

と、「靈魂の不滅」や、その靈魂が「死後、禍福を受ける」と言っていることを批判し、「福を獲る」か「禍に遇う」かは「おのずから」であるとして、儒教との弁別を図っている。つまり、慎後聃にとって、死後の賞罰という考え方のものが容認できないものであった。これは、安鼎福が天主教に対して感じた「現世輕視的傾向」と同じ指摘である。更に慎後聃にとって仏教も異端ではあったが「天主教は仏氏の余論」としており、ここでも天主教は仏教よりも否定的な評価をされている。それは『天主実義』に関する部分でも次のようにあることで確認できる。

篇首に利瑪竇の題引有り。其の書を著し仏を斥くるの意を述べて自ら謂ふ、堯舜周孔の道に悖らず、と。又た皇明の人、李之藻、馮応京の輩の序文有り。随声讚歎して以為へらく、其の学果たして吾が儒と異なること無く、仏氏と同じからず、と。何ぞ其の妄なること。彼の天堂地獄、精靈滅びざるの説、明らかに是れ仏氏の説にして、未だ嘗て略も吾が儒の書に見えず。吾れ未だ知らず、仏氏に異なるは何事なるかを、吾が儒に同じきは何事なるかを。区々に仏氏の餘論を掇拾し、而も反て仏を斥くるを以て名を為すは、瑪竇諸人、徒だ吾が儒の罪人なるのみならず、抑も亦た仏氏の反賊なり。

〔關衛編〕「慎遜窩西学辨」天主実義

ここでは、明末の士大夫を、「天主教が儒教の經典に依拠して自身の教義を糊塗し、更に天堂地獄の説を仏教から剽窃していることに気付いていない人々」として批判している。つまり、明末において、イエズス会士が『天主実義』で示した「天主」上帝」説等が、士大夫の一部に受け入れられて天主教布教に大きく寄与したのに対し、一八世紀朝鮮の兩班である慎後聃には、それこそが天主教の虚妄性を示すものとして受け取られているのである。このように、慎後聃も安鼎福と同じく、天主教と仏教を異端であるとしながらも、天主教をより下位に位置づけるが、それはそのまま天主教に傾倒する人々への評価にも繋がっている。そして天主教教義については

彼（宣教師）、嘗て、上天の度数は各其の則に依り、上天の次舎は各其の位に安んじて差忒する所無し、と謂ふは、天主の主宰に由らんか。天と云へば則ち天主は之一日として天を離るべからざるや明らかなり。今、乃ち民間に降生して三十三年の久しきに至れば、則ち是れ其の三十三年の間、天、固より主無きの一閃物為るなり。度数や、次舎や、能く差忒するの患ひ無からんか。且つ彼、嘗て天主を以て古今の祖父、宇宙の公君と為せば、則ち是れ必ず四海を偏覆して当に私恩、小恵を以てするべからず。偏りて一邦の人に施すや決なり。

『關衛編』「慎遯窩西学辨」天主実義第八篇 論传道之士所以不娶而并积天主降生由来

と言い、「天主が降生している間の天の主」や、「宇宙の公君である天主が西洋にしか降生していない差別」等を問題にしている。これらは李瀼や安鼎福が感じた疑問を慎後聃も共有していたことを示すものであり、既に明末の『破邪集』でも指摘されていたものである。

## 五 比較を通して

以上ここまで、明末中国の天主教批判と一八世紀朝鮮における星湖学派の天主教批判、両者の共通点に焦点を当ててきたが、それらの特徴をまとめると以下のようになる。

「天主の偏在（天主が西洋のみにしか行跡を残しておらず、中国の経書などに天主の記事が全くないのは何故か）」、

「天主降生後において天を主宰する者は不在なのか」、「イエスの磔刑（神の子が何故罪人として死ななければならなかったのか）」、「人類の始祖であるアダムの原罪が何故子孫に受け継がれるのか」、「ルチフェルの背神（全知全能の天主は天使が背くことを考えられなかったのか）」。これら以外にも同じ内容を示す文章は存在するが、これらはとりわけ、その指摘の構成や口吻が端的に類似しているものである。

また、李灑、安鼎福、慎後聃に共通の特徴としては、仏教を「異端である」としながらも、天主教よりは肯定的に評価する姿勢がある。ただしこれは明末における天主教批判とはやや異なる性格を持っている。それは、『破邪集』などでの天主教批判が、主に仏教側に立つ人々によって行われたものであり、それらの人々が持つ「三教一致」的性格は、少なくとも「儒者」を自認する李灑らにとつてそのまま容認できるものではなかったからである。例えば、明末では、

聖人亦た曰ふ、精気、物と為り、游魂、変を為す、と。甚だ深意有り。蓋し生じて心と曰ひ、死して魂と曰ふも、二物に非ざるなり。聖人は変と曰ひ、吾が仏は輪と曰ふ。理は則ち一なり。

と言ひ、  
〔關邪集〕卷上 羅川釋如純「天学初關」六a)

吾が儒の手眼、只だ人をして目前を体認せしめ、絶えて人に前を想ひ後を想ふを許さず。所以に前世後世は総て拈起せず、以て人の福を徹め禍を免るるの私萌を絶ち、専ら倫物に精しくす。若し儒理を精研して自ら信じ得及ばば、仏道を言はざるも亦た可なり。…彼の道家者流は…長生の術を以て漸次之を誘ふ。是れ其の極軌なるも亦た未だ嘗て吾が儒の性理と相ひ背かず。

（『破邪集』卷四 許大受「聖朝佐關」）

とあり、また「儒、仏、道」を「鼎の三本の足」に譬えている（『破邪集』卷八「原道關邪説」）。このことから、それぞれが「住み分け」をして共存可能であることを示そうとしていることは分かる。しかし、このような視点が、「天主教の現世輕視的傾向」を批判していた李灑らの認める所でなかったことは理解しやすい。それ故、李灑らの「儒」、「仏」、「天」の位置付けは、明末の破邪論者とは異なっている。これは当時の朝鮮における儒教、仏教の状況



を考えれば当然のことであるが、その一方で、次のような発言もある。これは安鼎福の友人である李献慶（字は夢端、号は良翁、一七一九～一七九二）<sup>(24)</sup>の発言であるが、

且つ弟、毎に以為らく、天学を為す者は徒だ道害ひ義を賊ふのみに非ず。又た寿命を養ふの道にも非ざるなり。何となれば則ち儒家の上帝に對越するは乃ち此の心を尊敬するを謂ふなり。此の心の外に又た上帝の以て對越すべき有るには非ざるなり。禪家の学も亦た此の心をして虚静ならしむるを欲するのみなれば、吾が儒の論ずるところと甚だしくは相ひ遠からず。体有り用無く寂有り感無きを以て千里の謬りに致ると雖も、而れども猶ほ天学の、上帝を此の心に求めずして毎に上帝を空外に念ずるが若くならず、と。

『良翁先生文集』卷十三「寄安順庵鼎福書」

と、天主教を批判しながらも仏教に大変高い評価を与えている。このような発言を、明末思想界の三教一致的性格を保持した書籍が流入していたからこそと考えることは可能であろう。

以上は論理的側面における共通点と相違点である。この他、明末における宣教師の活動などの実態的側面については、星湖学派では取り挙げられていない。それは、宣教師の活動の危険性などは当時不明だったからであろう。しかし、朝鮮においても、実態的側面が特に問題になってくることがある。それは、一七九一年に発生した「珍山事件」<sup>(25)</sup>を契機としてである。この珍山事件以後、星湖学派の属す南人に対する政治的な批判が激化し、正祖の面前で天主教信者と目される人々への批判が行われている（『承政院日記』第九〇冊 正祖十五年十一月三日）。ここでは「安鼎福の娘婿、教主（信者代表）権日身」として名が見え、これら天主教に傾倒する人物の存在が、星湖学派、引いては南人全体の問題にふくらんでいることを伺わせる。これは安鼎福の懸念が現実問題として現れたことを示すものである。このような政治的な背景も星湖左派への批判を後押しする要因となったのであろう。では何故星湖左派への批判に当たって、明末に行われた天主教批判の視点を援用したのだろうか。それは、当時の朝鮮における仏教<sup>(26)</sup>に対する人々（特に両班層）の視線が、天主教に対するもの程ではなかったからこそ、明末に仏教側から為された天主教批判の視点を援用することも可能であると判断した、と考えられる。つまり、仏教を高く評価し、仏教者の視点を援用するこ

とで、「異端肯定」と見なされる危険性より、天主教徒が同じ南人派に存在することの危険性を重く見たからではないだろうか。星湖右派の人々による天主教批判において、仏教に対する「好意的」評価は、李瀼にその端を發するものであるが、天主教の危険性をより際立たせるために、敢えて仏教に肯定的な評価を与えるという「現実的判断」が働いたとも考えられる。

以上、明末中国の天主教批判と一八世紀朝鮮における星湖学派の天主教批判を比較した時、時代的、社会的背景を原因とした相違は存在しながらも、天主教、特にその教義に対する疑問や矛盾の指摘には類似する点が多い。それらが何に起因するのか仮説の域を出ないが、少なくとも李瀼や安鼎福が『辨学遺牘』を目にしていたことは明らかであり、その限りで明末の天主教批判を参考にしたことは確かである。一八世紀の朝鮮において明末の書籍、特に天主教批判関連の書籍などがどの程度もたらされていたのかは、正祖が一七八七年に出した「教」に「最も切に惡むべき者は、所謂明末清初の文集、及び稗官雜記にして、尤も世道に害有るなり。」(『正祖実録』正宗十一年冬十月)とあることから、燕行使などによって当時の朝鮮には相当の明末清初期の文集がもたらされていたと考えられる。これが明末と朝鮮における天主教批判の類似を成り立たせている要因ではないだろうか。そのような前提に立つた上で、破邪論に関する書籍の名が、『辨学遺牘』以外に見えないことは、彼らが儒者として、仏教者の言説を参考にしたと言明することを憚ったからなのかもしれない。

## おわりに

本稿では、一八世紀の星湖学派の天主教観と明末の天主教批判とを見ることによって、それらに共通する特徴の存在と、その要因を明らかにした。しかし、本稿の目的を遂げるためには、当時の両国における書籍の流布状況、そしてそれらをどの程度星湖学派の人々が目にしていたのか、また、彼らを取り巻く状況のより詳細な研究が必要であることは言を俟たない。また、星湖学派の人々の指摘が偶然類似した可能性も棄てきれないが、仮にそうであれば、何

故そのような一致が発生したのかも問題になってくる。この他、本来ならば参考にすべき、韓国の研究成果を十分生かせなかつた点、個々人のより詳しい思想傾向を丹念に掬い上げる作業など、残された課題は多い。それらは全て別の機会を期したい。

○使用したテキストは次の通りである。

『星湖僊説』（韓国学基本叢書 第三輯、景仁文化社、一九七〇年）。『星湖先生全集』（英祖五十年（一七七四）刊本縮刷影印、韓国学基本叢書第二十輯、景仁文化社、一九七四年）。『星湖僊説類選』（韓国古典影印大宝、一九八二年、明文堂）。『順庵全集』（慶南密陽退老里李家墨莊所藏木活本影印、星湖学の源流・近畿学派諸賢集一、驪江出版社、一九八四年）。『艮翁先生文集』（正祖二十一年（一七九七）刊本影印、韓国歴代文集叢書九三八、文集編纂委員会編、景仁文化社、一九九九年）。『關衛編』（李晩采編纂、一九三二年、關衛社）。『關邪集』、『聖朝破邪集』（以上、近世漢籍叢刊四篇・元明仏教篇 第十四冊、中文出版社、一九八四年）。『天主実義』、『辨学遺牘』、『天学初函』李之藻撰、中国史学叢書23、台湾学生書局、一九六五年）。『正祖実録』（学習院東洋文化研究所、昭和四十一年、『李朝実録』四十八冊）。『承政院日記』（第九〇冊、大韓民国文教部国史編纂委員会、一九七二年）。

## 〔注〕

(1) この成立時期については、「李承薫が北京に行ってグラモン神父に洗礼を受け、帰国した時期」とされている。異論もあるが（ホアン・ガルシア・ルイズデメディナ氏など）、「現代」とのつながりを考えた上で、この時期に成立したと見る研究が大勢を占める。李能和氏『朝鮮基督教及外交史』（朝鮮基督教顕彰社、昭和三年、韓国学研究所、一九七七年復刻）、関庚培氏『韓国キリスト教史』（澤正彦訳、日本基督教団出版局、一九七四年）、柳東植氏『韓国のキリスト教』（東洋叢書5、東京大学出版会、一九八七年）等を参照。また、天主教徒がいつ頃から存在したかについては諸説が有るが、本稿では李漢の

門人である権哲身や李榮・李承薫が天主教書を研究し始めた一七七〇年代後半としておく。鈴木信昭氏「朝鮮に伝来した漢訳天主教書——一八〇一年辛酉教難の時期まで——」(『朝鮮学報』第百五十四輯、朝鮮学会、一九九五年)を参照。

- (2) この点については、姜在彦氏『姜在彦著作選第IV卷 朝鮮の西学史』「補論Ⅲ」(鈴木信昭訳、明石書店、一九九六年)、注1所掲の鈴木信昭氏論文を参照。また、『天主実義』『交友論』は利瑪竇(マテオ・リッチ、イタリア人イエズス会士、一五五二〜一六一〇)の著述である。

- (3) この点については注1所掲の『朝鮮基督教及外交史』(上巻第一、二章)を参照。

- (4) 李潔の門人の分類の仕方及び「信西派」「攻西派」の名称については、注1所掲の李能和氏、姜在彦氏、柳東植氏、及び『順庵全集』巻一解題等に拠った。

- (5) 注2所掲の『朝鮮の西学史』一九五頁を参照。

- (6) 周文謨の宣教活動については、鈴木信昭氏「朝鮮における周文謨神父の天主教布教について」(『東洋大学東洋史研究報告』4 東洋大学 一九八八年)を参照。

- (7) 『聖朝破邪集』『關邪集』の成立については『聖朝破邪集』『關邪集』(近世漢籍叢刊四篇・元明仏教篇14)の柴田篤氏「解題」を参照。また『聖朝破邪集』については、岡本さえ氏『近世中国の比較思想 異文化との邂逅』(東京大学出版会、二〇〇〇年、一一五頁以下)に紹介がある。

- (8) 横超慧日氏「明末仏教と基督教との相互批判(上)(下)」(『大谷學報』第二十九卷 第二号、第三・四合集号、大谷學會、大谷大學、一九四九、五〇年)を参照。また、明末の天主教、仏教の論難については、村山直子氏『聖朝破邪集』に見られる明末の反キリスト教運動(『お茶の水史学』29号、一九八五年)、ジャック・ジェルネ氏『中国とキリスト教 最初の対決』(鎌田博夫訳、叢書・ユニベルシタス521、法政大学出版局、一九九六年)等が詳しい。

- (9) 原文は以下の通り。「文(艾儒略、ジュリオ・アレーニ)曰、天主初成世界、随造三十六神。第一鉅神曰<sup>ルチアフェル</sup>輅齊弗兒。…自謂其智與天主等。天主怒而貶入地獄。…然輅齊雖入地獄受苦、而一半魂神、作魔鬼遊行世間、退人善念。(以下は中国人の反論)：所謂魔鬼者非天主親手製造耶。…若輅齊是彼天主第一化生之神、而先見告焉、可見天主是萬惡之源。」

(10) この点について付言すれば、後述する『竹窓随筆』「天説二」に既に祖型があり、それは『辨学遺蹟』にも見えるものがある。

(11) 李瀛、安鼎福、慎後聃の天主教観については姜在彦氏『姜在彦著作選第Ⅰ巻 朝鮮の儒教と近代』（第一章）、同『朝鮮の西学史』（第三、四章）が大変参考になる。

(12) 李瀛の置かれた状況等については姜在彦氏『姜在彦著作選第Ⅲ巻 朝鮮の開化思想』（第Ⅰ章）の他、前記李能和氏、鈴木信昭氏等を参照。この他、本稿と関連するものとして金容祚氏「朝鮮後期儒者の仏教観―磻溪・星湖・茶山の場合―」（韓国『慶尙大論文集』人文系篇第二二輯 第二号、一九八三年）、『韓国儒学思想論選集』二九、韓国哲学思想研究会編、不成文化社、ソウル、一九九三年、所収）がある。

(13) これは所謂西班牙層の「老論、少論、南人、小北」の「四色党派」のことである。この「四色党派」については注1所掲の『朝鮮基督教及外交史』（上篇第八章）や、小田省吾氏「李朝の朋党を略叙して天主教迫害に及ぶ」（『青丘學叢』第一号、昭和五年八月）、姜在彦氏『朝鮮儒教の二千年』（朝日選書、朝日新聞社、二〇〇一年）等を参照。

(14) 注2所掲の『朝鮮の西学史』一三五頁を参照。

(15) 一般に、「朝鮮（後期）実学派」は柳馨遠（字は徳夫、号は磻溪、一六二二〜一六七三）を以て始まり、李瀛に受け継がれ、丁若鏞（字は美鏞、号は俟菴、または茶山、一七六二〜一八三〇）によって大成されると言われる（注11金容祚氏論文等）。この実学派については千寛宇氏『韓国史への新視点』（田中明訳、旗田魏監修、学生社、一九七六年）「第五章 実学」が参考になる。

(16) 『天主実義』に関しては柴田篤氏の一連の研究である『天主実義』の成立』（『哲学年報』第五十一輯、平成四年）等を参照。

(17) 李瀛が目にしたと考えられている天主教（西学）関係書については注2所掲の『朝鮮の西学史』一三三頁を参照。

(18) 注2所掲の『朝鮮の西学史』一三九頁を参照。

(19) この雲棲株宏と『竹窓随筆』については、荒木見悟氏『雲棲株宏の研究』（大蔵出版、昭和六〇年）、同『竹窓随筆』（抄

訳、中国古典新書、明德出版社、昭和四十四年）を参照。

- (20) この「乙巳秋曹摘発事件」については鈴木信昭氏「李氏朝鮮に於ける天主教受容時の中人層の役割」『東洋大学 東洋史研究報告Ⅱ』、東洋大学文学部史学科研究室、一九八三年）、同「李朝正祖期における天主教の布教状況に関する一考察―乙巳・珍山両事件の間を中心として―」『史苑』第43巻第2号 立教大学史学会 一九八四年三月）、同「正祖一五年の辛亥教難について―珍山事件と中人信徒の動向を中心にして―」『東洋大学文学部紀要』第44集 史学科編 東洋大学 一九九〇年）、赤城仁兵衛氏「朝鮮に於ける天主教流入と典札問題に就いて（一）」（四）『史学雑誌』第51編 第6号 史学会編 昭和一五年）などを参照。

- (21) 該当部分の原文は、次の通りである。「上帝造出亜黨以為人類之祖、則其神聖可知。焉有上帝聽魔鬼之誣陷、使魔鬼試其心之真偽乎。」「假使亜黨有罪、罪止其身而已。亦安有萬世子孫、同受其罰之理乎。先王之政罰不及嗣。況至萬世而苦其子孫乎。」「実義言、…天主大發慈悲、親來救世。…無所交感托胎、降生名耶穌。耶穌即救世也。弘化西土三十三年、復昇歸天云。此擲親來降生之說而言之、則当此之時、天上其無上帝耶。」「又（天主教）曰、耶穌以萬民之罪為己任、捐己之生命被釘於十字架而死云。既曰上帝親降、又曰無異真天主云、則敢曰被釘而死、不得考終耶。」「天主命生純神。其性絕美、品分九等以供主命。故曰天神。又有鉅神傲慢自足、自絶於主為惡神之魁。」（以上『順庵先生文集』卷十七「天学問答」）
- (22) 仏是西方之教而絶滅倫理。…豈可與儒教比而同称乎。（同前「天学問答」）

- (23) この文章については成立年度に関する資料的な問題も指摘されているが、星湖右派によって書かれた天主教批判書とすることに問題はない（姜在彦氏はこの「西学辨」の著作年代について、一七二四年を支持されている『朝鮮の西学史』一四八頁注1）。

- (24) 李猷慶は安鼎福と同じように「天学問答」を書いている。その「天学問答」について安鼎福は「俯示さるる天学問答、莊玩すること重複なり。辞は嚴にして義正し。文章簡潔にして欽賞に任へず。」『順庵先生文集』卷五「答良翁李参判夢瑞猷慶書 己酉（一七八九年）」と激賞し、その死去に際しては、死を悼む詩を作っている『順庵先生文集』「年譜」正宗十五年）。李猷慶は星湖学派ではないが、「府君、弱冠の時自ら己に西学の誤れるを憂ふ。」『良翁先生文集』卷二十四附録「家

庭聞見録」とあり、天主教を批判的に見ていた人物の一人である。なお、李猷慶については山口正之氏『朝鮮西教史』第七篇『朝鮮西教史 朝鮮キリスト教の文化史的研究』、雄山閣、一九六七年）に言及がある。

(25) 全羅道において、一七九一年五月、両班である尹持忠が、母の死去に伴い、権尚然と二人で、天主教の戒律に従って母の位牌を消却した事件。この事件については注19所掲の鈴木氏、『韓国の宗教とキリスト教』（金忠一訳、洋々社、一九七五年）、鎌田茂雄氏『朝鮮仏教史』（東洋叢書一、東京大学出版会、一九八七年）が参考になる。

(26) 当時の仏教の状況については、柳東植氏『韓国の宗教とキリスト教』（金忠一訳、洋々社、一九七五年）、鎌田茂雄氏『朝鮮仏教史』（東洋叢書一、東京大学出版会、一九八七年）が参考になる。

(27) この点について、沈慶昊氏は「正祖は1791年（在位15年）に抄啓文巨親試及び泮儒応製で、「俗学」という題目の責問を掲げ、七子五子之派の三流派を批判し諸生に意見を尋ねた。その七子五子之派には李贄（『大雅堂集』）、虞淳熙（『徳園集』）が入っている。」（『朝鮮（李朝）後期 漢文学の一特徴——袁宏道の理解を中心に——』、九州大学韓国研究センターシンポジウム『アジアのなかの韓国伝統文化——朝鮮朝の知——』三八頁、二〇〇三年）と指摘されている。これを見る限り、明末の書物が広範に読まれていることは指摘できようし、その中には破邪論者である虞淳熙の名も見えている。