

鄭齊斗の礼学

——朝鮮陽明学と礼教

はじめに

鄭齊斗（一六四九—一七三六）は朝鮮後期の陽明学者であり、朱子学が体制教学として思想界を支配した朝鮮王朝時代においてその存在はひととき異彩を放っている。近年、その生涯や思想について韓国では陽明学会を中心に研究が進められており、日本では中純夫氏の最近の研究が鄭齊斗および韓国陽明学研究の一到達点を示している。^①ただし、鄭齊斗の礼学については従来あまり取り上げられておらず、なお検討の余地を残しているように思われる。^②

鄭齊斗は朝鮮の儒者として博大篤実な学風を誇るとともに、士大夫Ⅱエリート的風貌を強く持っている。そのようなエリート的風貌は彼の出自や姻戚関係にもよるが、学問的には礼学においてとりわけ顕著であるように見受けられる。

吾妻重二

たとえば、鄭齊斗は国王・朝廷に対する献議を数多く行なっているが、そのほとんどは国家儀礼に関するものである。これは朝鮮の政治を特徴づける「礼訟」と関係があり、陽明学者といえども礼学と無関係ではありえなかつたという事情が関係しているように、しかし、それにしてもさまざま下問に対して鄭齊斗がそのつど正面からきちんと答えているのは、彼が礼学に関して並々ならぬ造詣の持ち主だつたことを示している。

このような礼学に関して、かつて尹南漢氏は鄭齊斗の「程朱学的保守性」を物語るものとし、鄭齊斗は朱王折衷の学風をもつていたためと見ている。^③これに対して近年の金允貞氏は朝鮮王朝後期における宗族や国家における儀礼の必要性を念頭に置いてその意義を再検討している。^④筆者は金允貞氏の観点に基本的に賛同するものであるが、ここで改めて鄭齊斗の礼学思想を整理するとともに、それが陽明学にとってどのような意味をもつのかを検討し

てみたい。この問題に関しては中国の陽明学と比較してどのような関係にあるのかを考えることが必要であることはいうまでもないが、さらには日本の陽明学との比較も視野に入れてその礼教の意義を考えてみたい。

一 鄭齊斗の生涯と陽明学

まず、鄭齊斗の生涯について整理しておこう。鄭齊斗は字は士仰で、霞谷先生と称される。一六四九年（仁祖二十七年）六月、漢城（現ソウル）に生まれる。本貫は迎日県（現在の慶尚北道）。諡号は文康。高麗末の名儒・鄭夢周の子孫で、祖父維城は議政府右議政にまで上りつめた大官であり、王室や当時の重臣とも縁戚関係をもつ名流の出身であった。朴世采および尹拯の門人であり、学派的には西人・少論派に属する。だが、一六七二年（顯宗十三年）、二十四歳の時、別試（臨時試験）の殿試に落第すると利禄の道を絶って学問に専念することになる。これは当時、激しさを増しつつあった党争の危険を避けるためであったといわれている。鄭齊斗はその後、重臣によりしばしば要職に推薦されるが、就任を辞退している。しかし、晩年の景宗朝・英祖朝においては異例の立身を遂げる。すなわち一七二二年（景宗二年）に司憲府大司憲、ついで吏曹参判となり、一七二四年（景宗四年）には成均館祭酒となった。さらに英祖からは篤い信任を受けてたえず下問にあずかり、最晩年の一七三四年（英祖十年）には議政府右賛成、

一七三五年（英祖十一年）には元子輔養官となっている。死去したのは翌年の一七三六年（英祖十二年）八月である。

彼の生涯はその居住地によって（一）京居時代（一歳〜四十一歳）、（二）安山時代（四十一歳〜六十一歳）、（三）江華時代（六十一歳〜八十八歳）に分けられている。陽明学信奉は二十代には始まっていたと推測され、三十代以降、書簡などを通してしばしば師友に陽明学信奉を告白し、また議論をかわしている。この頃の彼の思想的動向を示す例を一つ挙げれば、一六八二年（肅宗八年）、三十四歳の鄭齊斗が一時危篤状態に陥った時、弟の鄭齊泰に後事を託すために書かれた「壬戌遺教」（『霞谷集』巻七）がある。そこに次のようにいう。「〔内は原注である。〕

後世學術不能無疑、窃恐聖旨有所未明。惟王氏之学、於周程之後、庶得聖人之真。窃嘗委質潛心、略有班見、而恨未能講。乃以其書及所嘗抄録表識而未及脫稿者、並与所藏經書數匣・手写教冊、藏之一篋以遺之。惟是母自卑下、無忘吾志〔良志之学、直是真实、只惟吾性一箇天理而已。不是拘於文句、逐於言語、以為論弁之資而已也。須是知得至意所腦而領會之耳。是人心良知之無不自知得者是耳。惟实致之而已、且不必与世俗相為標榜、而於末梢上争弁而外面浮汎、惟自老实為之。〕後世の學術に対しては疑念を抱かざるをえないが、思うにそれは聖人の教えを明らかにしえていないためである。王陽明の学問だけが、周惇頤・二程のち聖人の真の真意を得てい

るといえる。私はかつてこの学問に傾倒・潜心し、ほぼその概略を知ることができたが、残念ながらこれを講述するとはまではないかなかった。そこで、王陽明の著作と、私が抄録して表題をつけたがまだ脱稿するに至らなかったもの、さらに私が所蔵する経書数箱分、手写した数冊を一箱に収めて遺すことにする。くれぐれもみずから卑下せず、わが志を忘れぬようにせよ。〔良志（良知の誤字か）の学こそは真実であつて、わが性の天理にのみ依拠する。この学は単に文字に拘泥し語彙を追いかけて議論の足しにするというものではない。ぜひと本質にかかわるものと心得て理解しなければならぬ。これは、人の心の良知がみずからそうと知るものなのだ。我々はこれを切実に推し進めるだけであつて、世俗に向かつて標榜し、末梢のところ論争して毀誉褒貶する必要のないものである。ただみずから誠実に行なうだけだ。〕

これは、鄭斉斗が陽明学に傾倒していたこと、その核心が「良知の学」にあること、それにもかかわらず、これを「世俗」に向かつて公にすることが憚られたことなど、鄭斉斗の思想と周囲の状況をよく示している。また、聖人の教えの伝達者として周惇頤・二程という道学の先駆者のあと、朱熹をオミットし、ただちに王守仁に連続させていることも注意される。

ここからも知られるように、鄭斉斗は朝鮮において初めて本格的に陽明学の思想を受容した思想家であつた。その思想はもっぱ

ら子孫や姻戚によって受け継がれ、現在、その学統は霞谷学派または江華学派の名で呼ばれている。鄭斉斗の著作は陽明学者であることを憚つたためであろう、生前刊行されることはなく、写本としてのみ伝わつた。現在、文集として最も入手しやすいのは『霞谷集』二十二卷（影印標点 韓国文集叢刊、第百六十冊、民族文化推进会、景仁文化社、ソウル、一九九五年）であり、本稿でもこのテキストを用いる。主な著作として「学辨」、「存言」、「中庸説」、「大学説」、「論語説」、「孟子説」、「経学集録」、「心経集義」、「経儀」、「河洛易象」があり、いずれもこの『霞谷集』に収められている。

二 鄭斉斗の礼学

さて、鄭斉斗の礼学はその著作により大きく三つに分類できると思われる。すなわち（一）「壬戌遺教」における宗族内の儀礼、（二）「献議」における国家的儀礼、（三）「経儀」における日常生活上の儀礼の三つである。以下、それぞれにつき、その内容と特色を検討してみたい。

（一）「壬戌遺教」における宗族内の儀礼

「壬戌遺教」（『霞谷集』巻七）は、前述したように、鄭斉斗が三十四歳の時、危篤状態に陥つた際に書き残した重要な著作で、箇条書きふうに事項が記されている。内容は主に三つに分けられる。

1 家事（宗族内の事柄）について

宗族内の事柄は男が主宰すべきであつて女に任すべきではないこと、児輩は早くから賢師について学び、諸父兄の教えを受けるべきであることを説く。このうち家事における男女の役割については、

凡家事、惟丈夫主之。婦人則雖有哲婦、不宜当家与政。故夫死従子、以其無專制也。道理自如此。婦人奉母親、須一意承受、惟在順吉安意、無有自專。

およそ宗族内のことは男だけが主宰する。女は賢い嫁がいても、家の中を取り仕切るべきではない。だから夫が死ねば子に従うというのは、女は権力をもたないことによる。道理として当然であろう。嫁は母親（姑）に事え、あくまでその意志に従わなければならないが、ただ従順で意に沿うようにすることが大切で、自分勝手に差配してはならない。

ここで強調されているのは宗族の維持である。男系の同族集団たる宗族は当時、朝鮮の血縁組織としてきわめて重要な意味をもちつつあった。周知のように、朱熹の『家礼』は宗族内における儀礼を規定したものであるが、あとに見るように鄭斉斗もまた『家礼』に並々ならぬ関心を示している。

2 喪礼・祭礼の実施について

次に鄭斉斗はみずからの喪礼（葬儀）および祭礼の実施につき、さまざまな指示を行なっているが、その方針は一言でいえば「儀

礼の簡略化」であり、したがってまた「内面的心情の重視」である。その文献的根拠となつたのは他ならぬ朱熹の『家礼』であり、また、みずからの属する西人系の学者の文献——李珥（栗谷）や成渾（牛溪）の礼説であつた。たとえば鄭斉斗は次のようにいつている。

生而死常事、死而帰於朽亦常事。聖人制作、為之厚葬、只是生者不忍之仁耳、非有補於死者也。

生きている者が死ぬのは常のことであり、死んで肉体が朽ち果てるのも常のことである。聖人が儀礼を制作し、厚葬を行なうようにしたのは、ただ遺族の、死者を放置するに忍びない仁の心のためであつて、死者に対して補いを行なうためではない。

また、

喪祭家礼従簡。而備要復以古礼増之（其間或不得已従用処則有之、大旨家礼自備矣）。難於適従。今只従家礼行之。可以不失其大要矣。且其序中謹名分崇愛敬之道、乃以略淳久効本実為主、此至要之旨也。此両句宜深体而勿失也。

喪祭は『家礼』では簡略なものになっている。ところが『喪礼備要』ではさらに古礼にもとづいてこれを増やしており（その中にはやむをえず用いる場合もあるが、基本的な趣旨は『家礼』にすでに備わっている）、従いがたい。今はただ『家礼』に従って実施すればその大要を見失わずにすむであろう。し

かも『家礼』の序文に「名分を謹み愛敬を崇ぶ」の道は「浮文を略し本実に務むる」をもって主とするといっており、これこそは最も緊要な見解である。この二句は深く体得して見失わないようにすべきである。

ともいう。ここにいう『喪礼備要』は西人派の申義慶が著わし、その親友の金長生（一五四八一—一六三一）が補訂し完成させたもので、『家礼』の喪礼篇にもとづきつつ、古礼や諸家の礼節および時俗などを織り交ぜた、朝鮮時代を代表する儀礼書の一つである。鄭齊斗はそこに記された煩瑣な礼の規定ではなく、実践可能で簡素な儀礼を求めていたことになる。

同様の趣旨のことは祭礼についても述べられており、

礼言称家有無、而主於尽愛敬之誠而已者、此祭礼之宗旨也。苟知此也、節省從簡、宜遵吾之所自好。

礼の規定に、家の財産の有無に合わせて行なうが、もっぱら愛敬の誠を尽くすだけだとするが、これこそが祭礼の宗旨である。それがわかるなら、節約と簡略化は私の好むところを守ってほしい。

という。ここでも「愛敬の誠を尽くす」という心情とともに、儀礼の簡略化が主張されている。

なお、宗子の重要性については、

凡祭祀之輪行之非、先賢已言之。支子亦非、況至外孫乎。一切祭礼、宗孫主之、力有不足、諸子孫必助之、俾有成法則幸

矣。考之家礼宗法明矣。所以尊祖也。

およそ祭祀を輪番で行なうのが間違っていることは先賢がすでに説明している。支子もダメである。まして外孫はなおさらである。一切の祭礼は宗孫がこれをつかさどり、もし力不足の場合は他の子どもたちが必ず助けるといふのをわが家の規定とするならば幸いである。このことは『家礼』の宗法に照らして考えれば明白である。これは祖先を尊ぶゆえんである。

として、嫡庶の輪番ではなく宗子のみが行なうべきことを強調するが、これまた『家礼』にのっとっている。

また、成渾の礼説に関しては、

勿用挽、勿用娶、銘旌用小紅幅書五字、如牛溪先生事。

挽章も娶も用いてはならず、銘旌には小さな紅の一幅に五文字を書く。これは成牛溪先生の喪事のようにせよ。

と見える。「挽」（挽章）とは棺を引く時に歌う挽歌・挽詞のこと、娶は棺を墓地に移す際、棺の傍らで持って歩く扇状の飾りである。このうち『家礼』では「挽」は用いないが、娶は用いるから、『家礼』よりも簡略化していることになる。

李珥の礼説については、

四節日祭、從栗谷先生説為可。○家礼扱日上塚、或三月十月、誠為至当。国俗四節。誠如栗谷先生語、依遵擊蒙要訣行之。

四つの節日の祭りについては、栗谷先生の説に従うのがよい。

○『家礼』では日を選んで墓祭するが、三月とか十月にして
いるのはまことに至当といえる。わが国の風俗の四節に関し
ては、まことに栗谷先生のいうように『擊蒙要訣』に従って
行なう。

という。これは「四節」すなわち正朝（元旦）、寒食、端午、秋夕
に墓祭を行なうという『家礼』にはない朝鮮の時俗を、李珣の説
に従って認めたものである。⁸⁾

また、『家礼』より簡略化しているところもあり、

平日家祭、於吾魚肉飯餅兼設蔬果數品、略倣家礼、而又從省
陳之。⁹⁾

平日の家での祭祀は、魚肉飯餅とともに蔬果數品を供える点
はほぼ『家礼』にならうが、より簡略化して並べよ。

という。

3 学問および児童の教育方法について

「壬戌遺教」では児童教育について次のように述べている。

凡教児童、不宜摧殘其氣、以折生意、惟当順以導之。王文成
訓蒙大意、最是善誘善養、必可為法、但世人無能知其意。

およそ児童を教える場合は、気持ちをしんやかにしてやる
気を挫くようなことをしてはならず、ただ素直に導いてやる
のがいい。王文成公の「訓蒙大意」は児童を誘掖し育むのに
最も手本にしうるもののだが、世の人々はその意義がわか
らない。

ここにいう「訓蒙大意」とは王守仁の「訓蒙大意示教読劉伯頌
等」（『王陽明全集』巻二）のことである。この文章は王守仁が児
童教育の方針を示したもので、一「誘之歌詩、以發其意思」、二
「導之習礼、以肅其威儀」、三「諷之讀書、以開其知覺」の三つの
方法を柱としている。これらは児童の能動性を引き出す方法とし
て興味深いが、ここで注意されるのは第二の儀礼の学習、すなわ
ち「導之習礼、以肅其威儀」（之を導きて礼を習わしめて、以て其
の威儀を肅す）である。王守仁は、

導之習礼者、非但肅其威儀而已、亦所以周旋揖讓而動蕩其血
脈、拜起屈伸而固束其筋骸也。

児童を導いて礼を実習させるのは、単に威儀を厳肅なものに
するためではない。周旋揖讓してその血脈を動かし、拜起屈
伸して身体を訓練するものである。

という。儀礼をパフォーマンスを通じて学ばせることは王守仁の
強く主張するところであり、「訓蒙大意」に附された「教約」で
も、

凡習礼須要澄心肅慮、審其儀節、度其容止。毋忽而惰、毋沮
而作、毋徑而野、從容而不失之迂緩、脩謹而不失之拘局。久
則礼貌習熟、徳性堅定矣。

およそ儀礼を実習するには心を澄ませて思慮を慎み、その儀
式次第の細部まで理解し、容貌動作を正しくしなければなら
ぬ。粗忽で怠惰にしたり、気持ちが萎えて恥ずかしがったり、

大雑把で野卑になつたりすることなく、ゆつたりとしていな
がら緩慢にならず、厳肅でありながら堅苦しくないようにす
る。これをしばらく続けていけば、儀礼の形が習熟し、内面
の徳性も堅固になるだろう。

といい、さらに、

毎日工夫、先考徳、次背書誦書、次習礼或作課做、次復誦書
講書、次歌詩。凡習礼歌詩之數、皆所以常存童子之心、使其
樂習不倦、而無暇及於邪僻。教者知此、則知所施矣。

毎日の実践は、まず徳性の涵養を考え、次に書物を暗誦し、
次に儀礼を実習したり作文を行なつたりし、次に詩を歌う。

およそ儀礼の実習と詩を歌う場合の規則はみな兒童の心を引
きとめ、学習を楽しんで厭きさせず、邪な心がきざす暇がな
いようにする。教育者がこのことを知れば、どうすればいい
かわかるだろう。

といつている。ここには、理論よりも実践を通して礼教を發揮さ
せる姿勢が顕著である。そして、このようなパフォーマンスによ
る儀礼の実習が鄭斉斗に継承されているのである。

また、このような儀礼の学習が「洒掃應對進退之節」を幼少の
頃から習わせようとして編まれた朱熹の『小学』の精神を継承し
ていることは明らかである。この問題についてはあとで再びとり
あげるが、鄭斉斗が『小学』と『家礼』の閲読と実践を推奨して
いるのは注意すべきである。¹⁰⁾

(二) 「献議」における国家的儀礼

『霞合集』巻五には「献議」として戊戌年(一七二八、肅宗四十
四年)から癸丑年(一七三三、英祖九年)、すなわち鄭斉斗七十九
歳から八十五歳(死去の三年前)に至る上奏三十一篇が収められ
ている。驚くべきことに、これの献議のほとんどすべてが国家儀
礼に関するもの(喪礼、喪服制、祝辞、属称、遷陵、祭服、嬪宮
号など)である。いま尹南漢氏の整理にもとづき掲げておく。¹¹⁾

一、端懿嬪喪視事燕居服色議対(礼郎 李善行) 戊戌三月十

三日

二、端懿嬪喪服制議対 戊戌十一月七日

三、辞対朝晡哭臨受杖議 回啓(礼郎 韓斗一) 庚子七月三

日(回答を辞退)

四、朝官燕居帶議対 庚子七月

五、新授職人追服当否議対 庚子八月十五日

六、辞対練帶議 回啓(礼郎 趙命臣) 辛丑六月(回答を辞

退)

七、辞対明陵誌文事議 甲辰閏四月(回答を辞退) 佚

八、嬪宮議号議対(史官 鄭重器) 辛丑・壬寅年間か

九、服制儀節議対(闕外 哭班時) 甲辰八月二十八日

十、香室祝辞議対 甲辰八月二十八日

十一、大妃殿服制議対 甲辰八月二十九日

- 十二、永徽殿告文属称議対（礼郎 尹尙白） 甲辰九月六日
 二十九、遷陵儀注議対 辛亥六月
 十三、庚子服制追議（入於甲辰辞召命 疏下） 甲辰九月 佚
 三十、視学時所講冊子及講官員数議対（礼官 崔成大） 癸丑
 十四、啓聖祠拝礼議対（礼官 鄭再春） 甲辰十月十日
 二月
 十五、辞対宗廟移安儀議 回啓（礼郎 申思稷） 乙巳九月十日
 三十一、辞対祭服議 回啓（礼郎 李世暉） 癸丑十二月二十
 日（回答を辞退） 七日
 十六、辞対四賢祠合享議 回啓（礼官 鄭再春） 乙巳十一月
 十二日（回答を辞退）
 十七、孝章世子喪両殿服制議対（承召入対時） 戊申十一月十
 八日
 十八、葬前私家祭行否議 戊申十一月二十九日
 十九、葬前朔望參議対 戊申十二月四日
 二十、殯宮祭礼議対 戊申十二月四日
 二十一、卒哭前後服色議対 戊申十二月二十六日
 二十二、錢貨便否議対 己酉正月五日
 二十三、魂宮練後享官服色議対 己酉十月二十四日
 二十四、逆女夫及父縁坐律議対 庚戌三月十八日
 二十五、徳宗室祝辞属称議対（礼郎 宋履瑞） 庚戌九月二十
 一日
 二十六、徳宗室属称議復対（礼郎 朴宗儒） 庚戌十月二十六
 日
 二十七、長陵遷奉議対 辛亥三月
 二十八、進講冊子議対（史官 李顥謨） 辛亥五月 佚

このうち一「端懿嬪喪視事燕居服色議対」と二「端懿嬪喪服制議対」は一七一八年（肅宗四十四年）に死去した端懿嬪沈氏（當時世子であつた景王の妃、端懿王后）の喪制に関するもの、三「辞対朝晡哭臨受杖議 回啓」、四「朝官燕居帶議対」、五「新授職人追服当否議対」、六「辞対練帶議 回啓」、七「辞対明陵誌文事議」は一七二〇年（肅宗四十六年）に死去した肅宗の喪礼に関するものである。

また、九「服制儀節議対」、十「香室祝辞議対」、十一「大妃殿服制議対」、十三「庚子服制追議」は一七二四年（景宗四年）に死去した景宗の喪制に関するものである。十二「永徽殿告文属称議対」は、同年即位した英祖が端懿王后廟に報告する際の属称に関するもの、十四「啓聖祠拝礼議対」は成均館の啓聖祠（孔子・顔回・曾子・子思・孟子それぞれの父を祀る）における拝礼に関するもの、十五「辞対宗廟移安儀議 回啓」は宗廟における神主の奉安に関するもの、十六「辞対四賢祠合享議 回啓」は成均館内の四賢祠の合享に関するものである。

十七「孝章世子喪兩殿服制議対」、十八「葬前私家祭行否議」、十九「葬前朔望參議対」、二十「殯宮祭礼議対」、二十一「卒哭前後服色議対」、二十三「魂宮練後享官服色議対」はいずれも一七二八年（英祖四年）に早逝した孝章世子の喪制に関するものである。

二十五「徳宗室祝辞属称議対」および二十六「徳宗室属称議復対」は徳宗の祭礼時における祝文に関するもの。徳宗は第七代王の世祖の長子で即位前に夭折した懿敬世子（一四三八―一四五七）のことで、のちにその子の成宗により徳宗と追尊されている。二十七「長陵遷奉議対」と二十九「遷陵儀注議対」は仁祖の妃である仁烈王后の陵墓・長陵を遷すことに関するものであり、三十「視学时所講冊子及講官員数議対」は国王が成均館を視察した際の講書および講義担当官の数についての議論である。また三十一「辞対祭服議 回啓」は宗廟祭祀における祭官の服色の修正に関するものである。

このように、鄭斉斗は晩年、国王および礼官からしばしば下問にあずかったが、そのほとんどは儀礼に関するもので、これらのうち儀礼に関連しないのは錢貨流通の弊害について述べた二十二「錢貨便否議対」、逆女（悪逆な女）の夫と父を連坐せしむべしとした二十四「逆女夫及父縁坐律議対」、英祖への進講に関する二十八「進講冊子議対」ぐらいであるが、年譜によれば鄭斉斗は「進講冊子議対」において「礼」を講ずるべきだとし、英宗はそれに従ったという。¹²

これらの中には回答を辞退したものもあるが、おおむね国家儀礼・祀典に関する重要な内容が含まれており、鄭斉斗はこれらに對して諸説を引用しつつ答えており、彼が国家儀礼およびその文献に通曉していたことが確認される。これらの献議に見られる基本方針は、議論をいたずらに複雑化したり、術学化することなく、『国朝五礼儀』の礼説を中心として決着をはかろうとするところにあった。¹³これは、「壬戌遺教」のところで見た儀礼の簡素化に通じる考え方である。

ところで、王守仁は国家儀礼に對してはどうだったのであろうか。すでに指摘があるように、彼は国家儀礼に對してこれといって積極的に発言していない。これは、明の世宗（嘉靖帝）が即位した正徳十六年（一五二二）、いわゆる大礼問題が起って重大な政争に発展していたことが関係している。¹⁴王守仁門人の鄒守益は世宗を諫めるべく上疏したが、逆に世宗の怒りに触れて詔獄に下され、ついで安徽広德州の判官に流謫されるしまつであつた。¹⁵王守仁は権力争いや政争に巻き込まれるのを警戒して中央政局と距離を置き、地方での講学活動に打ち込んでいた。しかしもちろん、王守仁として国家儀礼のあり方に無関心であつたのではない。¹⁶

そのことは王守仁が鄒守益に与えた書簡からもわかる。これは鄒守益が流謫先で書院を建て、礼教を振興するために『諭俗礼要』を刊行して士民に配布したことを聞いて書かれたものであるが、¹⁷そこに、

承示論俗礼要、大抵一宗文公家礼而簡約之、切近人情、甚善甚善。非吾謙之誠有意於化民成俗、未肯汲汲為此也。古礼之存於世者、老師宿儒當年不能窮其說、世之人苦其煩且難、遂皆廢置而不行。故今之為人上而欲導民於礼者、非詳且備之為難、惟簡切明白而使人易行之為貴耳。……若徒拘泥於古、不得於心而冥行焉、是乃非礼之礼、行不著而習不察者矣。後世心学不講、人失其情、難乎与之言礼。然良知之在人心、則万古如一日。苟順吾心之良知以致之、則所謂不知足而為屨、我知其不為簣矣。非天子不議礼制度、今之為此、非以議礼為也、徒以末世廢礼之極、聊為之兆以興起之。故特為此簡易之說、欲使之易知易從焉耳。冠婚喪祭之外、附以鄉約、其於民俗亦甚有補。至於射礼、似宜別為一書、以教學者、而非所以求論於俗。……文公家礼所以不及於射、或亦此意也歟。¹⁸⁾

という。王守仁は鄒守益が『家礼』にもとづいてこれを簡略化し、冠婚喪祭の礼式を作ったことを賞賛する。そして「今の上に立つ者が民を礼に導く場合、詳細かつ完備したものにするのは難しいなどと考えるはならない。ただ簡切明白で実践しやすいものであることが大切なのだ」といつている。このような簡略で実践性に富む儀礼の策定は前に見た鄭斉斗の礼学の方針とびったり一致している。王守仁はさらに「天子に非ざれば礼を議し制度を制せず」（『礼記』中庸篇の語）という一般原則を述べたあと、こうした試みは礼をことさらに議論するものではなく、儀礼が廢頽する今、

礼教を振興するきっかけにしたいといっている。つまり政治状況をふまえて礼教を地方から立て直していこうという企てである。有名な郷約の整備もこれにかかわる実践であった。¹⁹⁾

ちなみに王守仁はこの書簡で、さらに祠堂内における高祖・曾祖・祖・祖・禰の神主の配置について論じ、わが家では『家礼』にもとづきいくらか変更を加えた浦江の鄭氏の方式に従って祀っている、という。²⁰⁾

このように見えてくると、鄭斉斗が国家儀礼に通曉していたのも陽明学の礼教性にもづくものと理解できる。鄭斉斗は王守仁らと同様、儀礼の形式や礼による教化に強い関心を持っていたのである。また議論をいたずらに複雑化せず、『国朝五礼儀』を主要な拠り所として決着をはかるといふ姿勢もまた、いかにも実効性を重んじる陽明学者ならではのものといえよう。

(三) 「経儀」における日常生活上の儀礼

次に、「経儀」（『霞谷集』巻十九）を見てみよう。これは鄭斉斗が少年時代から古聖賢の日常の起居動作の規範となりうる格言をさまざまな文献から抜書きしておいたものであり、申大羽の跋に「経、常也、儀、猶法也」という。すなわち「経儀」とは「日常生活における規範」の意味である。巻末には師の朴世采による「追輯」が附されている。目次によって構成を示せば次のとおりである。

通言3条 容貌30条 視11条 坐8条(附跪説・退溪説各1条) 立8条 步趨19条(附朱子説・朱子事各1条) 拜揖8条(附朱子説1条) 言語36条(附朱子説1条) 衣服13条 飲食28条 授受7条 相見24条(附礼見・燕見・往還・請召・進退・迎送・拜揖・道塗・朱子事各1条) 升車12条(附朱子事1条) 居処49条 少者儀16条 従宜4条(附先儒説4条) 雜記12条

追輯 通言6条 容貌3条 視3条 聴新目2条 步趨1条 拜揖1条 言語1条 雜記2条 夙興夜寐箴 敬齋箴

この「経儀」は一目で朱熹・劉清之の『小学』に類似することがわかる。ここに挙げられたさまざまな項目は日常生活の立ち居振る舞いの作法であり、朱熹のいう「灑掃應對進退の節」(「大学章句序」および「題小学」)に相当するからである。朱熹によれば、中国古代において児童は小学で起居動作のマナーを実習したとし、それにちなんで関連記事を『礼記』や『論語』、『儀礼』、『管子』弟子職篇など古代の諸文献から関連記事を抜書きして『小学』が編纂された。特に『小学』内篇の「敬身」部分はそのような立ち居振る舞いの記事を数多く引用しており、「経儀」との親近性を感じさせる。ただし、『小学』の敬身部分は「心術之要」「威儀之

則」「衣服之制」「飲食之節」という章立てであって、「経儀」ほど細かく分類していないが、要するに「経儀」は『小学』の編集方針を基本にしてこれを発展させたものといえることができる。いくら「経儀」の記事を紹介してみよう。まず冒頭の「通言」には次のようにある。

母不敬、儼若思、安定辞。○九容。足容重、手容恭、目容端、口容止、声容静、頭容直、气容肃、立容德、色容莊。○九思。視思明、聴思聰、色思温、貌思恭、言思忠、事思敬(「一事之作、無不敬慎」、疑思問(「有疑于心、必就先覺審問、不知不措」、忿思難(「有忿必懲、以理自勝」、見得思義(「臨財必明義利之弁、合義然後取之。○九容九思。分見各章。故只註其未見者」)。

この「母不敬」の条は『礼記』曲礼篇の語、九容は『礼記』玉藻篇に、九思は『論語』季氏篇に典拠する。いずれも起居動作の姿勢や心構えについて具体的なやり方を述べたものである。また「坐」の項目には次のようにある。

坐如尸。○坐端而直。○坐無箕。○並坐不横肱。○席不正不坐。○虚坐尽後、食坐尽前。○有憂者、側席而坐。有喪者、專席而坐(「憂謂親有疾也。側独也。謂独坐不舒佗面席。明憂不在接人故也。專单也。自齊衰以下、始喪而有席、並不重降居処也」)。○兩膝著地、伸腰及股、而勢危者為跪。兩膝著地、以尻著蹠而稍安者為坐。

古人席地而坐、有問於人則略起身時、其膝至、或謂之跪。

退溪先生曰、盤坐雖不如危坐之儼肅、似不害於義理、可以通謂之正坐端坐。

これは坐する作法について述べたものであり、「坐如尸」は『礼記』曲礼篇、「坐端而直」は黄榦「朱子行状」、「坐無箕」は『白孔六帖』卷二十九の「傲慢」に出典する。さらに「並坐不横肱」は『礼記』曲礼篇、「席不正不坐」は『論語』郷党篇、「虚坐尽後、食坐尽前」および「有憂者、側席而坐。有喪者、專席而坐」は『礼記』曲礼篇に出典する。さらに「両膝著地」以下は朱熹の「跪坐拝説」(『朱文公文集』卷六十八)の語である。最後に李滉(退溪)の説を引用するが、これは『退溪先生文集』卷二十八の書簡「答金惇敘」に出典する。

こまごまとした作法だが、このような規定はきわめて着実かつ具体的である。人は行住坐臥いずれの時においてもこのようにふるまう必要があるというのであり、躬行自得の学の一端をよく示しているといえる。

日常生活におけるこのような指針は、べつに朱子学の占有物ではない。「訓蒙大意」のところでも見たように、王守仁は日常的儀礼が形式に流れるのを戒め、精神性・実践性の自覚を重視しつつ儀礼を習得させようとしていたのであって、鄭斉斗の「経儀」はそのような陽明学の側面を継承、発展させたように見ることができよう。

三 鄭斉斗の「克己復礼」「博文約礼」理解

『論語』顔淵篇にいう「克己復礼」のフレーズ、および同書雍也篇・顔淵篇にいう「博文約礼」のフレーズは儀礼の実践において重要な意味をもつが、その解釈に関して鄭斉斗は王守仁の思想を正確に理解していた。

鄭斉斗はその「学辯」(『霞谷集』卷八)で、

王氏則以為出於此心而不在於物。是心之天理、発之於物、無不各有其則矣。所謂有天然之中於事事物物者、乃是心也。是故曰民之秉彝也、孟子以仁義礼智之心人皆有之、非由外鑠我者是也。其可謂之在物乎。故仁而克己復礼、義而必有事焉。其礼与非礼、在於此心、非在於耳目口四肢也。其義与非義、在於此心、非在於事物也。所謂復礼者、所以於視聽言動之上復此心之礼、而四勿克己者、視聽言動於非礼之心而克之、非以其礼之則在於視聽言動而制之也。所謂集義者、所以於事之上集此心之義、而必有事者。有事於此心之義耳、非以義為集之於事而有事於外也。何者。仁也礼也義也、皆心也、非外也。

王陽明は、礼や義がこの心から出たもので、物に外在するのではないと考えた。この心の天理が物に発現し、すべての物に原則が備わるのだ。「天然の中が事事物物にある」といわれるのは、他ならぬこの心である。だから「民の彝を乗るや」

（『詩経』大雅・烝民篇）といい、孟子が仁義礼智の心は誰しも持つており、外部から我れをメッキしたのではないと考えた（『孟子』告子篇上）のもそのためだ。いったい礼や義が物にあるなどといえようか。だから仁に関しては「克己復礼」

し、義に関しては「必ず事とすること有る」（『孟子』公孫丑篇上）ようにする。それが礼に合致している否かはこの心にかかっているのであって、耳や目や口、四肢にあるのでない。それが義であるか否かはこの心にかかっているのであって事物にあるのではない。「礼に復る」とは視聽言動の上においてこの心の礼に復る手立てであり、四つの「勿れ」（「礼に非ざれば視ること勿れ、礼に非ざれば聴くこと勿れ、礼に非ざれば言うこと勿れ、礼に非ざれば動くこと勿れ」）によって己に克つとは視聽言動において非礼の心のうち克つのであって、礼の原則によって視聽言動を制御するのではない。「義を集む」とは事柄の上においてこの心の義を集める手立てであり、「必ず事とすること有り」とはこの心の義に取り組むだけであつて、義を物事の上を集めて外部に取り組むのではない。なぜなら、仁も礼も義もみな心であつて、外部にあるのではないからだ。

といっている。一般に「克己復礼」（己に克ちて礼に復る）とは礼己心を抑え、礼的規範にたしかえつてこれを遵守することとされ、朱熹もその方向で解釈しているが、鄭斉斗はここにいう礼を外的

規範ではなく、自己の心にそなわるものとして内在化する。礼は心に具有された理であり、視・聴・言・動という日常的起居動作の場で「非礼」の心のうち克ち、心を天理そのものにならしめようとするのが「克己復礼」なのである。

また、「博文約礼」については「学辯」で次のように説明される。

博文者、即約礼之功、博学於文、乃所以為約礼也。其所以博之於文者非他、即学之於其礼之文。博之於文而礼斯約矣。非文之外别有礼也、非博之後更事約也（文其費也、礼其隱也、博其功也、約其歸也。非舍礼而徒博於文也。随其理之發見而学存天理、是博文也。其要是心之純乎天理則是約礼也）。

博文はそのまま約礼の実践であり、博く文（現象の筋道）を学ぶこと、それがただちに約礼につながるのである。博く文を学ぶのは他でもない、礼の文に学ぶのである。文の場でおし広げて礼で収斂する。文の外に別に礼があるわけではなく、博文のあとで改めて約礼を実践するでもない（文とは費あかりかな側面、礼とは隠れた側面である。博とは実践面をいい、約とは結果面をいう。礼をうち捨ててただ単に文を博く学ぶのではない。理の発現する場ごとに学び、天理としての心を保持する、これが博文である。その要点は心が天理に純粹になることで、これが約礼である）。

一般に「博文約礼」とは、さまざまな事象を広く学んだうえで

〔博く文を学ぶ〕、その多くの知識を礼的規範へと収斂させていく〔之を約するに礼を以てす〕ことと解され、朱熹もそのように解しているが、鄭齊斗はそのような段階的理解を退け、「博文」と「約礼」を同じ実践の二つの側面と見る。「文」すなわち現象として現われている物事の筋道を広く学び理解していく、そのような実践は心を純粹な天理そのものたらしめることであり、したがってまた「約礼」である、というのである。

このほか、「学辯」には、

嗚呼、約礼者存天理者也。

ああ、「約礼」とは天理を存することだ。

とあり、さらに、

博問約礼、博学篤行、只是一功而有顕微、一事而有体用、不可以先後言之也。凡先後之分節者、乃後儒支二之見也。

博問と約礼、博学と篤行はただ一つの実践であって顕と微の違いがあるだけ、一つの事柄であって体と用の違いがあるだけだから、前後の関係で理解してはならない。先と後に分割するのは、後儒の誤謬にすぎない。

という。このほか、「存言」下（『霞谷集』巻九）においても、

孔顔則曰克己復礼、博文約礼。博之於視聽言動而帰之於礼。

孔子・顔回は「克己復礼」といい「博文約礼」という。視・聴・言・動の場で博く学び、それを約礼の結果へと導いていく。

と、同様の主張が見える。さまざまな起居動作の場において、おのれに内在する天理を十全なものにしていくという実践が説かれるのである。

さて、このような礼思想は王守仁の思想を忠実に受け継ぐものである。そのことは王守仁の礼思想の核心を述べた「博約説」（『王陽明全集』巻七、文録四）、および『伝習録』巻上・第九条に照らせば明らかであって、そこに礼は天理として心に具備されていること、外部にある礼的規範は、実は心の内にある天理としての礼の反映であること、外的な「博文」実践はとりもなおさず内的な「約礼」に直結することなどが説明されており、用語も似かよっている。²²鄭齊斗の礼思想が内容・表現ともにこれらをふまえて構成されていることは明らかである。

小 結——陽明学と礼教

以上に検討したように、鄭齊斗の礼学は王守仁の礼学をよく継承したものであることができる。鄭齊斗は朱熹の『家礼』や『小学』をしばしば引用するが、それは朱子学に戻したとか、陽明学から逸脱したといったことではなく、王守仁その人の考えでもあったことが確認されたと思われる。

そもそも、中国の陽明学者たちは礼教の回復に積極的であり、そのための基本資料として『家礼』を活用していた。²³そのことはこれまでの検討から知られるであろうが、他にも事例は少なくな

い。たとえば、陽明学の先駆者陳献章（白沙）は、広東新会県において知事の丁積とともに『家礼』にもとづく礼式を実行して時俗を一変させているし、²³ 陳献章門人の周成は歙県の訓導になったとき、「冠祭の礼」を学生たちに実習させている。²⁴

また、王守仁門人の鄒守益による儀礼実習についてはすでに見たが、鄒守益は他に『喪祭礼要』という書物も刊行し普及させている。これは『家礼』の要点を抽出、整理したもので、実行しやすい喪祭マニュアルを企図したものであった。²⁵

なお、陽明学者ではないが、王守仁と同時代の王廷相（一四七四―一五四四）は『喪礼備纂』二巻を著わすに際して『大明集礼』のほか、『家礼』『家礼儀節』『開元礼』などを参照している。²⁶ さらに躬行実践を重んじた清初の顔元（二六三―一七〇四）は、これまた『家礼』を底本にした『礼文手鈔』を著わしている。²⁷ これは『家礼』本文を抄写したうえで顔元自身の詳しいコメントを書き入れたもので、その熱意のほどがわかる。また顔元が母の葬儀にあたって根拠としたのも『家礼』であったという。²⁸

ついでに、日本陽明学の場合を見ても事情は変わらないようである。中江藤樹は『家礼』にもとづく神主を作り、熊沢蕃山はその「葬祭弁論」において仏教を痛烈に批判するとともに、『家礼』の重要性について注意を喚起している。²⁹

こうしてみると、『家礼』や『小学』などの朱熹の著作は、朱子学者とか陽明学者、躬行実践派などを含めて、後世、儒学者に広

く受け入れられたことがわかる。これは、儀礼の実践が儒家として必要なものだったこと、これらの書物が卓近な日常生活の規則について記しており、思想的論議を引き起こす余地がほとんどなかったことに起因しているように思われる。

もちろん、朱子学と陽明学とでは儀礼の位置づけが異なっている。儀礼を自己の外部に存在すると考えがちな朱子学に対して、陽明学では儀礼を外部的にあるものではなく、みずからの心の反映と見なして主体的にこれを省察していくという能動性があった。

その結果、陽明学においては細かな儀礼研究はなされず、簡明で内面的心情を重視した実施方針が求められた。朱子学にあつては儀礼の客観的研究が積極的に追究されたが、陽明学にあつては実践は自己実現の一つであり、みずからの実践性に照らして正しいと考えられるレベルにとどめられたことになる。陽明学において礼教は自発的实践に根ざすものとして推進されたのである。

鄭斉斗の礼学に関していえば、それは陽明学者としての本質を失っていない。朱王折衷的だとか右傾化したというのではなく、むしろ、鄭斉斗の礼学は礼教面を含めて陽明学的だったといえよう。

注

(1) 中純夫『朝鮮の陽明学―初期江華学派の研究』（汲古書院、東京、一九一三年）。

(2) これまでの関連研究については中純夫「朝鮮陽明学研究史に関する

- 覚え書き」(『京都府立大学学術報告』人文・社会、第五十七号、二〇〇五年)の紹介が有益である。
- (3) 윤남한『朝鮮時代の陽明学研究』(집문당, ソウル、一九八二年) 二一七頁。
- (4) 김윤정『霞谷鄭齊斗의 宗法시행과 礼論』(『인문학연구』九、二〇〇八年)。
- (5) 『霞谷先生年譜』、「行状」(いずれも韓国文集叢刊一六〇『霞谷集』所収、景仁文化社、ソウル、一九九五年)、윤남한前掲論文二〇六頁、中純夫前掲書六五頁以下による。
- (6) 都民宰・吾妻重二訳「畿湖学派における『朱子家礼』の受容」(吾妻重二・朴元在編『朱子家礼と東アジアの文化交流』、汲古書院、東京、二〇一二年) 四二七頁参照。
- (7) 『牛溪先生集』雑著、後事、書付文書に、「且勿用挽章。但於前路、以紅小紙書昌寧成君之柩六字、使一人持之前路可也」とある。
- (8) 李珥『祭儀鈔』墓祭儀に「墓祭。依俗制、行于四名日〔正朝、寒食、端午、秋夕〕……謹按家礼。墓祭只於三月、択日行之、一年一祭而已。今俗於四名日、皆行墓祭、從俗從厚、亦無妨。但墓祭行于四時、与家廟無等殺、亦似未安。若講求得中之礼、則當於寒食秋夕二節、具盛饌、誦祝文、祭土神。一依家礼墓祭之儀、正朝端午二節、則略備饌物、只一献無祝、且不祭土神。夫如是則酌古通今、似為得宜」という。
- (9) 本稿で用いた王守仁の全集は『王陽明全集』(上海古籍出版社、一九九二年)である。
- (10) 『壬戌遺教』に「立兎明年可早畢史略、復略授少微鑑等數冊、以資文理。自再明年授小学〔先以資興起〕、以次連授語孟四書、次及詩書、循環熟誦」といい、「答從子俊一書」(『霞谷集』卷三)において「小学・家礼、誠為切実門庭、須勤加誦習」といっている。
- (11) 윤남한前掲書二四九頁。
- (12) 以上、「献議」の内容に関しては「霞谷先生年譜」(『霞谷集』卷十)、『奎章閣所藏文集解説18세기13』の「霞谷集」(서울대학교奎章閣韓國学研究院、民昌社、二〇一〇年)参照。
- (13) 「献議」の礼説が『国朝五礼儀』を主要な拠り所としていることは、김윤정前掲論文にすでに指摘がある。
- (14) 中山八郎「王陽明と明代の政治軍事」(安岡正篤ら監修『陽明学入門』所収、明德出版社、一九七一年)。
- (15) 『明史』卷二八三、鄒守益伝。
- (16) 大札問題に関しては、天田武夫「大札の議と王陽明」(『中国哲学』創刊号、北海道大学中国哲学会、一九六〇年)が参考になる。なお山下龍二氏は、鄒守益は朱子学に近い人物であり、王守仁は大札問題においてむしろ世宗に同情的であったという(山下『陽明学の終焉』、二八五―二八七頁、研文出版、東京、一九九一年)。しかし、かりにそうであったとしても、儀礼というものの位置づけに関して王守仁が鄒守益と対立的であったとは思われない。
- (17) 『論俗礼要序』(鄒守益集)卷二、鳳凰出版社、南京、二〇〇七年)。
- (18) 『答鄒謙之二 丙戊』(『王陽明全集』卷六、文録三)。
- (19) 王守仁の郷約整備とその歴史的意義については清水盛光『中国郷村社会史論』(岩波書店、東京、一九五一年) 三五八頁以下、寺田浩明「明清法秩序における『約』の性格」(溝口雄三ほか編『アジアから考える4 社会と国家』、東京大学出版会、東京、一九九四年)、井上徹『中国の宗族と国家の礼制——宗法主義の視点からの分析』(研文出版、東京、二〇〇〇年)が有益である。
- (20) 浦江鄭氏は婺州金華の浦江に居をかまえ、累世同居の宗族として元朝および明の太祖朱元璋により旌表された有名な義門である。「家礼」にもとづく宗族内儀礼の書である『鄭氏家儀』(元の鄭泳撰)が伝わる。
- (21) 王守仁の「博約説」には「博文以約礼、格物以致其良知、一也。故先後之説、後儒支繆之見也。……夫礼也者、天理也。天命之性具于吾心、其渾然全体之中、而条理節目森然畢具、是故謂之天理。天理之条理謂之礼。是礼也、其發見於外、則有五常百行、酬酢變化、語默動靜、

升降周旋、隆殺厚薄之属。宣之於言而成章、措之於為而成行、書之於冊而成訓。炳然蔚然、其条理節目之繁、至於不可窮詰、是皆所謂文也。是文也者、礼之見於外者也。礼也者、文之存於中者也。文、顯而可見之礼也。礼、微而難見之文也。是所謂体用一源而顯微無間者也。是故君子之学也、於酬酢變化、語黙動靜之間而求尽其条理節目焉、非他也、求尽吾心之天理焉耳矣。於升降周旋、隆殺厚薄之間而求尽其条理節目焉者、博文也。求尽吾心之天理焉者、約礼也。文散於事而万殊者也、故曰博、礼根于心而一本者也、故曰約。……是故約礼必在於博文、而博文乃所以約礼。二之而分先後焉者、是聖学之不明而功利異端之說亂之也」といふ。また『伝習録』卷上・第九條には「礼字即是理字。理之發見可見者謂之文、文之隱微不可見者謂之理、只是一物。約礼只是要此心純是一箇天理、要此心純是天理須就理之發見處用功。……這便是博学之於文、便是約礼的功夫」と見える。

- (22) 陽明学の礼教性については、溝口雄三「中国近世の思想世界」(溝口雄三ら『中国という視座 これからの世界史4』、平凡社、東京、一九九五年)、小島毅『中国近世における礼の言説』(東京大学出版会、東京、一九九六年)も指摘している。
- (23) 陳猷章「丁知果行状」(『陳猷章集』卷一、中華書局、北京、一九八七年)、『明史』卷二八一・丁積伝。
- (24) 『万曆嘉定県志』卷九・職官下(四庫全書存目叢書、史部第二〇九冊、莊嚴文化事業有限公司、台湾、一九九七年)。
- (25) 鄒守益「喪祭礼要序」(『鄒守益集』卷二、鳳凰出版社、南京、二〇〇七年)。
- (26) 王廷相『喪礼備纂』(『王廷相集』第四冊、中華書局、北京、一九八九年)。
- (27) 顔元『礼文手鈔』(『顔元集』上冊、中華書局、北京、一九八七年)。
- (28) 『顔習齋先生年譜』上・戊申三十四歳条(『顔元集』下冊、中華書局、北京、一九八七年)。
- (29) 吾妻「日本における『家礼』の受容——林鶯峰『泣血余滴』『祭奠

私儀』を中心に」(吾妻重二・朴元在編『朱子家礼と東アジアの文化交渉』、汲古書院、東京、二〇一二年)、および吾妻「池田光政と儒教喪祭儀礼」(『東アジア文化交渉研究』創刊号、関西大学文化交渉学教育研究拠点、二〇〇八年)を参照。

*本研究は、平成二十五年度関西大学研修員研究費によって行なったものである。

On Ritual Thought of Jeong Jedu (鄭齊斗)

—Yangming School and Confucian Rituals in Korea

AZUMA Juji

Jeong Jedu (1649–1736) was a Yangming school philosopher of the late Joseon period, a quite unusual figure in an era in which the Neo-Confucian teachings of the Zhu Xi school had become the reigning orthodoxy in intellectual circles.

Even so, previous scholarship has noted his “Neo-Confucian conservatism” and “rightist tendencies.” Jeong wrote extensively on the theory and practice of Confucian ritual, and since he largely based his discussion on texts of Zhu Xi’s *Jia li* (Family Rituals) and *Xiao xue* (The Elementary Learning), he is said to have been inclined toward the Zhu Xi school.

Following a careful examination of the writings of both Jeong Jedu and Wang Shouren, this paper provides substantive evidence that this is a misinterpretation of Jeong’s thought. In short, Jeong’s thought had lost none of its essence as that of a scholar of the Yangming school, nor had it made a rightward turn or a hybridization with Zhu Xi’s Neo-Confucianism. Instead, as this paper will make clear, Jeong Jedu’s thinking on ritual, including his views on its relationship with morality and ethics, was quite faithful to the philosophy of Wang Shouren. It also points to the unique characteristics of the morality and ethics of the Wang Yangming school in general.