

「東学」の近代化

——孫秉熙が日本から受けたウエスタン・インパクト

李 建 志

はじめに

この論文のタイトルとなっている「東学」とは何か。それは、ごく簡単にいえば、李氏朝鮮の末期に興った新興宗教のことである。この宗教は日本の歴史の中では、よく「東学農民の反乱」という、日清戦争の引き金になった事件として記憶されがちだが、実際にはもっと大きな朝鮮の民族運動として、守旧派の「衛正斥邪」派⁽¹⁾の思想や、革新派の「開化思想」⁽²⁾とともに李朝末期の思想的な一大潮流を成した。そして日清戦争後には「開化思想」に接近して、朝鮮の近代化に貢献した運動の母体ともなった宗教であった、ということができよう。

この「東学」は一八六〇年の開教以来、李朝政府の弾圧を

受けながらも成長、変貌しつつ現在に至っている。そこで本稿では、開化期における日本と朝鮮の比較文化論を展開すべく、この「東学」がどのような文化的土壌のなかから登場したかということから論を起し、さらに「東学」がいかなる形で朝鮮の近代化へ貢献するようになったか、もしくはいかにして近代化を図ったかを、「東学」の三代教祖・孫秉熙と日本との関係から明らかにし、朝鮮思想における日本^①「近代」との出会いの一端を明らかにすることを旨とする。

一、初期東学とその土壌

朝鮮社会は「二重構造をもつ」といわれる。秋葉隆氏はこれを、儒教的「男女の別」に端を発する「二重構造」(＝「男性原理／女性原理」)と論じながらも、この「男性原理／女性原理」に

よる二重性はすべての国・地域に見られる人類普遍のものと
して結論づけている(秋葉五四・五〇頁)。しかし、朝鮮独自の
特徴を見出さず、普遍性の面のみから朝鮮社会を論ずるのは、
やはり不十分だろう。

朝鮮における「男／女」二重構造には、先ずその優位にた
つ「主」的原理の「男性原理」が儒教に占められているとい
う特徴が挙げられよう。これは儒教に傾倒した支配層・両班
が極端な慕華事大思想を抱き、民衆を儒教化しようと教化し
たことに由来する。この両班による教化は、李朝中期には民
衆が「朱氏家礼」に基づく生活を営むようになるほどの成果
を得た(古田九一・九七頁)。

また李朝中期以降は、一部の両班が没落する一方、民衆層
から両班を凌ぐ実力をもつものも多く出現した。彼らは両班
のように父系血縁集団の「族譜」⁽³⁾を編み、各地で勢力の拡大
を図っていった。このような動きは民衆の儒教化とあいまっ
て、やがて一般化していった。これを民衆の「両班化」とい
う(末成八七・四五頁)。

これに対し朝鮮の「女性原理」(「従」的原理)の側面は、儒
教のように体系的な思想をもつのではなく、ムラやイエなど
の共同体儀礼とかたちで存在した、といえよう。それは
「風水思想」や「巫俗儀礼」などにその姿を見ることができ
る。「儒教」では掬いきれない民衆の土着の生活に密着した、いわ

ば「男性原理」を補完するかたちで「女性原理」は存在した
といえよう。

しかし、このような土着的原理は男性原理＝儒教による生
活と隔たりがあり、しかもこの儒教が社会的に極めて高い優
越性を認められていたため、儒教社会と土着社会の二重性は
徐々に高まっていった、と考えられる。

この近世朝鮮における、儒教による男性原理の独占は、日
本や中国と比較して特殊であった、といえよう。例えば、儒
教が「科挙」などの制度として存在せず、儒者たちが「倫理
的・経済的なシステム」の二次的寄生者でさえあった(黒住九〇・
一〇五頁)日本と較べれば、科挙に合格した儒者が政権の中樞
を担う李氏朝鮮は、儒教による「男性原理」の独占が極めて
徹底した社会だったといえるからだ。

しかしながら、男性優位を保ち続けるということは、人民
の生活においてやはり限界があるように思える。特に土着的
な農耕儀礼が不可欠である農民が両班化し、儒教的生活規範
を守るといふのは無理がある。今から問題にする「東学」は、
このような矛盾を背景に現われたと筆者は考える。では、以
下にその「東学」の成り立ちをみていこう。

「東学」は、李氏朝鮮末期の一八六〇年に、朝鮮南部の農
村地帯・慶尚道慶州で没落両班⁽⁴⁾の崔洛愚^{チョグモ}が興した思想運動で

ある。「東学」の名称は「西学」キリスト教」に対するものという意味で、「反キリスト教」の意味合いが込められているといえよう。

また教祖・崔濟愚は東洋の思想である儒教や仏教について、

儒教仏教累千年に 運はこれ尽きたるか(『遺詞』『教訓歌』
第五三連)

というように、儒教や仏教はもはや時代にそぐわぬ不十分なものだという。しかし、儒教や仏教は「運が尽き」たのであって、反儒教、反仏教といったニュアンスはここからはさほど強くは窺えない。

また崔濟愚は、同じ『遺詞』のなかで、

何ぞ我等の運のみ 然く奇険ならんや
富かつ貴き人 過ぎし時貧賤にして
貧しくかつ賤しき人 来たらん時富貴なり
天運は循環され 無住不復なれば
この我が家柄は 積善を致せる功
善時より始祖より固然たり 何ぞ餘慶なりともなからん
や

(『遺詞』『教訓歌』第三三—三八連)

ともいっている。ここには崔濟愚自身を含んだ貧賤なる者の憤りが感じられると同時に、「天運の循環」という風水思想につながる考え方も垣間見られる。⁽⁶⁾この風水思想は、他にも『遺詞』『夢中老少問答歌』の「今此の世には 利在弓弓なりとかや」(第四八連)という部分が、当時の朝鮮で流行した風水思想による予言書『鄭鑑録』をふまえたものであることから見てとれる。⁽⁶⁾

崔濟愚はそもそも没落両班の庶子として生れた。李朝時代には、嫡子と庶子に明確な差別が存在したことを考えると、崔は嫡子「父系血縁集団」(男性(主的)原理)にたいして、自らが「従」の社会に属する者だという自覚を無意識のうちに植え付けられていったということは想像に難くない。余談になるが、崔濟愚の死後に東学の第二代教祖となった崔時亨は、常民の出であり、また文盲でもあった。⁽⁸⁾このことから「東学」は権力の側の思想「儒教(男性原理)」とは違う、むしろそこから始まされたものによる思想運動だといえよう。

このように「東学」は、反キリスト教、非儒教、非仏教という性格の上に、風水思想の影響を受けるという特徴を帯びたものであったといえよう。そしてそれは、朝鮮の伝統社会から遊離したものではなく、より土着的な原理(女性原理)から胚胎した創唱宗教であったといえよう。だからそれは儒教

を否定するものではなく、従来の儒教Ⅱ男性原理の優越性を否定し、儒教の「主導的イデオロギー」としての、いわば耐用年数が切れたということを宣言したものだ。

ところで、東学には、よく知られているように「後天開闢」説というものがあり、それは「新人間主義」とも呼ばれているが（呉『東学史』一五頁）、この思想を上述のような東学の位置付けに沿って考えれば次のようになる。すなわち、それは儒教の優越性を説くのではなく、「男／女」「二重構造」を逆転して女性原理の優越を主張するのではない。むしろ優越的なイデオロギーを否定する。つまり「運尽き」た儒教（男性原理）と女性原理を同列化して、イデオロギー的圧力のない世の中（人間本位の世の中）を創り出すということだ。だからこそ東学は民衆の支持を受け、広まっていったのだ。

ここで東学の教義について簡単に触れておこう。先ず「待天主 造化定 永世不忘 万事知」（天主に侍して造化定まる、永世忘れざれば万事を知る）という、十三字の呪文の口誦が挙げられる。これによって誰もが「道」に達するので書物は不用だという。ここである「天主」は、「我々人間が神を信じて奉りさえすれば神はその造化を我々に与えてくれる」（崔東熙八二・二八四頁）という意志的人格神である。そして東学は、この人格神によって世の中の「造化」（現象）を説明する。

さらに崔濟愚は外国の「道」を奉じるのを辞め、朝鮮に東学をたてよと主張する。これはキリスト教（西学）を奉じる西洋の侵略に対する危機意識のあらわれであろう。故に彼は「保国安民」を叫ぶ。

西洋戦勝攻取無事不成而天下盡滅亦不無唇亡之嘆
保国安民計將安出惜哉

（『東經大全』「布徳文」傍点は引用者）

李氏朝鮮の後期に進行した「両班化」の影響であろうか、儒教の中華主義が浸透した朝鮮人民にとって西洋は「夷狄」であつたようだ。だから阿片戦争に敗れた宗主国・清の有様を見た崔濟愚は「唇亡之嘆」にくれ、折からのコレラの流行（一八六〇年頃、石井四一・二九頁）によりつづつた社会不安に応えるように「保国安民」を掲げたのだ。

もちろんここでいう「国」とは、近代的な国家（ナショナル）ではなく、李王家を頂点とする各父系血縁集団（門中）の束としての「国（ナラ）」であろう。崔が没落両班とはいえず士族出身で、読書階層の人間であつたことを考えれば、この「国（ナラ）」が朱子学的な「修身齊家治國平天下」という意味での「国」、「家」の集合体としての「国」と重なっているものだということは、想像するの難くはあるまい。

この崔濟愚は李朝政府によって逮捕、処刑され（一八六四年）、教団は既に述べたように崔時亨に引き継がれた。しかし一八九四年の甲午農民戦争の敗戦によって教団は窮地に追込まれ、崔時亨も一八九八年には初代教祖と同じように逮捕、処刑された。そこで、第三代教祖として孫秉熙^{ソンビョ}⁽⁹⁾が東学を引き継いだ。

ところがこの孫秉熙は、一九〇六年に東学を「天道教」と改め、本部（中央総部）を従来の農村地帯からソウルに移し、地方には「民会」という支部を組織し、「農村改良」を標榜するなど、教団を一気に組織化、近代化させていった。

この「改造」は天道教の教義にも見られる。一九〇七年に孫秉熙が発表した『大宗正義』には次のように書かれている。

大神師（崔濟愚）は吾教の元祖なり。その思想が博まるに従い約に至る。その要旨は人乃天なり。人乃天を教えの客体となしながら、人乃天を認める心がその主体の位を占める。自心自拜する教体で天の真素の極岸に立つので此は人界初創の大宗正義と謂うに足る。

（『創建史』第三編九六頁）

これはその一部に過ぎないが、ここからも近代的な「主体」としての「自我」の強調を読み取ることができる。それは、「人

乃天」という孫の独創的概念を、教えの「要旨」としてのことから窺えよう。

ここでいう「天」は崔濟愚の「天主」のような意志的人格神とは異なり、より象徴的概念的なものを指す（崔東熙八二・二八四頁）。ほかにも孫は『覺世真経』という別の著作において、崔濟愚の「侍天主」という概念を「侍天」に改めている。この「天」については、自己の「心」によって「天」や、その有形態としての「人」を認識できる、という「人乃天」の説明から考えて、意志的人格神としての「天主」はむしろ否定されているといえよう。

また深読みすると、この世には「天主」というかたちの神はおらず、孫秉熙自身が「天」を認識することによって、「人乃天」という神に近い境地に達した、と宣言し、崔濟愚、崔時亨に反対する思想を展開している、といえるのではなからうか。孫はそれまでの東学が「天主」を祀っていたのに対し、「人乃天」の境地に達した自分こそが「神」であり、自分の教えに従えば他の人間も神たりえるといっているのではあるまいか。

孫秉熙はこのような思想的展開とともに、総合雑誌の出版や、学校経営などといった「近代的事業」をも手掛けた⁽¹⁰⁾。しかし、そもそも朝鮮の土着的原理を母胎とする東学が、どうしてそのような近代的宗教団体「天道教」に変化してしまっ

たのだろうか。これは孫の五年に及ぶ「日本外遊」がもたらした変化だ、と見るべきではあるまいか。そこで次章では、孫の足取りを追ひ、「天道教」近代化の謎に迫ってみようと思う。

二、孫秉熙と日本「近代」

1、孫の日本発見

甲午農民戦争によって東学ははじめて「近代」と出会った。しかもそれは日本「近代」軍に対する敗戦という、辛いウェスタン・インパクトであった。この辛さは彼らが意識的に西学・西洋を無視してきたため、西洋文明を受け入れられなかったことに起因する。教団再興のために方向転換をせまられた孫秉熙は、李朝政府の東学弾圧の手が厳しくなるなか、海路アメリカへ向けて旅立った（一九〇一年三月）。孫ら東学幹部は、十年を期限に西洋文物を見聞するためアメリカへ行く事を計画していたという（『義庵伝記』一六〇頁）。ところが、彼は日本に留ることとなった。朝鮮からアメリカまでの直通便がなかったため、日本経由での渡米を目論んだが、大阪で旅費がなくなったためだ（『創建史』第三編二七頁）。しかし、渡米計画が挫折して日本外遊に計画変更をしたという経緯を鵜呑みにしてよいのだろうか。

孫は実弟である孫秉欽（ソンヒョング）と側近の李容九（イヨング）を連れて日本に渡り、大阪からこの二人を旅費調達のために朝鮮に帰らせた。しか

し、同年中に孫は上海に渡って数箇月滞在している。また孫の日本滞在生活も「自家用車に乗り、金を湯水の様に使うので、見るとまるでお大尽のよう」な派手なものだったようで、伊藤博文の招きを受けたり、後に第二朝鮮総督となる軍部の長谷川好道と情誼を交わすほどだったという（以上『義庵伝記』二六一―二六二頁）。ここから考えると、アメリカに渡る金が無かったというのはいかにも不自然だ。

そこで筆者はこう考える。日本に対する敗北で、東学は従来の教団経営や「攘夷論」的対外観に重大な方向転換をせまられた。そして孫は教祖として、自らの敗れた「西洋文明」の力を参考とせずにはいられなかった。そこで彼は逸早く近代化を遂げた、朝鮮と同根文化の国・日本を視察しようとしたのではないか。しかし、日本は東学にとっては「敵国」であり、教祖が渡日するというと信者の反発を免れないため、渡米を「隠れ蓑」としたのだろう。そうでなければ「お大尽生活」をするほど集金能力のある孫が、その外遊計画を隣の国・日本に行っただけで頓挫させるなど考えられないではないか。

一九〇一年十二月、孫は朝鮮に一時帰国し、『衛生に対することば』を発表した。この説教の中に、既に孫の「近代」志向の萌芽が見て取れる。これは人間の感情や食物摂取について「中庸」を守るように説いたもので、とくに「居所清浄」に

ついでの一文は注目に値しよう。以下に紹介すると、

居所清浄にする事。よしんば土屋であっても、内外を朝夕洒掃して居所を清浄にする事。さらには近処に水を棄てたりしない事。腐敗して悪臭が漂えば有害である。また身体をよく洗う事。身体に汗や塵が溜ると有害である。

（『創建史』第三編三一頁）

というものだ。これは明らかに文化的な先進国へ留学した人物が、自国の後進性を反省するという最初のことばだといえよう。当時の朝鮮は「一定の便所がないので、屋内に鉄筒あるいは木筒を置いて放尿し、それを自家の門前に捨てると」という非衛生的な状態にあった（林八〇・五九頁）。文明開化を推し進める日本での生活を経験した孫は、祖国の現状を恥じたのだろう。

一九〇二年三月に、孫は二十四名の留学生を率いて再び日本へ渡っている。行先は奈良県であった。しかし、なぜ奈良を選んだのだろうか。この問題を解く鍵として、やや遠回りになるかもしれないが、当時の日本の「文明開化」の成果を見てみよう。

一九〇二年一月三十一日、日本の桂内閣は「日英同盟」調

印に漕ぎ着けた。日本は本格的に「極東の憲兵」として列強の仲間入りを果たした。これに先立ち日本は、一八八九年には東洋初の「憲法」を發布し、一八九九年には領事裁判権の撤廃に成功している。また文化的に見ても、（東京）帝国大学（一八八六年）や京都帝国大学（一八九七年）の成立を見ている。また一八八九年には、二葉亭四迷が日本最初の言文一致体小説『浮雲』を書き、三宅雄二郎は日本最初の哲学概説書ともいえるべき『哲学涓滴』を発表している。そして夏目漱石ら文学研究者を西洋に留学に出せる余裕まであった。さらにその一方では、一九〇三年日本最初の「公園」・日比谷公園が開園している。これは日本における大衆の誕生を意味するものがあり、ここを舞台に一九〇五年には「日比谷焼打ち事件」が起こっている。これは以後七十年にわたって機能した、日本の「大衆動員」政治の幕開けでもあった。

それに対して朝鮮は、独立の危機に瀕しており、滞日朝鮮人の中心も、留学生よりも朝鮮「開化」派の亡命政客人士であった。そしてその「亡命政客人士」の一人であった孫の眼には、日本は尊敬すべきアジアの「優等生」に映ったのではないか。だから彼は留学生を日本へ送り込んだのだろう。しかし、明治日本は、明治天皇というカリスマ的国家元首を象徴として構築されていた。こうした訳で一九〇二年三月に、孫は「万世一系」の天皇の発祥の地であり、近代化を進める日

本の古層でもある奈良に関心を持ち、ここを訪問する事になったと考えられる。

そもそも奈良とは、朝鮮語のナラ(国の意味)を語源とする。

「倭の五王」の時代の後、日本は非冊封王朝として栄えた。そして大和朝廷は百済と通信することで「大陸文化」の輸入につとめた。いわば奈良は漢意輸入の先進地帯であった。とはいえ孫の見た奈良は、もはや明治日本の展開する現場ではない。そしてそこでは、「文明開化」を推進する象徴的国家元首・明治天皇の、「国家神道」の祭祀者としての性格をまざまざと見せつけられたのではないか。孫の奈良探訪は、日本国家形成の秘密をさかのぼる旅でもあった。

こうして孫は奈良滞在を半年で切り上げ、一九〇二年冬には明治日本の実際に展開する「西洋文明」輸入の先進地帯・東京に向かった。

孫の奈良滞在が短期間で終わったのは、もう一つ理由があるように思える。それは奈良国中平野にあった天理教に対する政府の干渉だ。中山みきによってはじめられたこの神道系創唱宗教は、孫のいた頃はまだ警察と対立しており、教祖中山が何度も監獄に出入りするという事件のただ中だった。やがて宗教家としての孫秉熙は、中山ではなく天皇に自分の道を見出した。おそらく、孫は中山に自分の師である崔時亨の姿を見たのであろう。そして「天皇」に外遊の目的である「東

学の脱皮」へのヒントを見出したようだ。だから、彼の天皇への関心は、奈良の宗教的古層よりもにあるよりも、むしろ新しい「東京」にこそあったのだらう。

孫は東京に移ると、そこに本国からさらに四十名の留学生を呼び寄せた(『義庵伝記』一七一頁)。ここからも孫の「東京」(明治天皇)への関心、期待の大きさを窺えよう。

2、孫の政治活動と「天皇」化

孫は、一九〇二年冬から一九〇五年冬までの約三年間、東京麻生で過ごした(韓八八・二三六頁)。彼はここで『三戦論』を著わし、かつ側近李容九を通じて「尊皇愛国」団体「進歩会」¹²⁾結成の指令を出している。もちろんここでいう「尊皇」とは、韓国皇帝に対するものである。これは孫が日本の「天皇・国家神道」のシステムの刺戟され朝鮮に同様の体制を創り上げることを目指したことを意味するだろう。進歩会の四大綱領は、

- 一、皇室を尊重し、独立基礎を鞏固にすること。
- 二、政府を改善すること。
- 三、軍政・財政を整理すること。
- 四、人民の生命、財産を保護すること。

(『義庵伝記』一九五頁)

であった。この時孫は「黒衣・断髪」を奨励し、特に断髪は進歩会の勧めで、十六万人が行なったといわれている（『義庵伝記』一九五頁）。

また、一九〇四年に孫秉熙が著わした『三戦論』は、以下の様な内容のものであった。

東学の根本は不変であるが、時代の変化と共に、それに対処する方法は異なる。現在は列強の勢力均衡による五獣不動の状態にある。このような中で、朝鮮の文明発展と保国安民の策は、道戦・財戦・言戦の三つにある。道戦とは国教を確立し、人民を教化することである。国教の優劣により人民教化と開明の遅速が決まる。我が国では東学を国教にし、人民を教化すれば「無為而治」が可能である。財戦とは動物・植物・鉱物などの自然資源を利用し、農業・商業・工業を発展させることである。そのために人材を広く養成、登用し、これを奨励する。「未開の国」は、この利害関係の分析ができなければ、自滅することになる。言戦とは外交を意味する。外交では外国語と「談判の法」を知らなければならぬ。そのためには有能な青年たちを外国に留学させて、外国の言語・物情・法律を学び、各国との外交において屈しない外交官を養成しなければならない。

このうち「言戦」は日本の「条約改正」や「日英同盟」を意識したものといえよう。また「財戦」は「殖産興業」に、そして「道戦」は「国家神道」の存在にそれぞれ刺激されたものだろう。孫は李朝政府の議政大臣尹容善（ユンヨウソン）に、この『三戦論』と同じ内容の献策書を二度も提出している（『義庵伝記』一八八一—一九二頁）。このエピソードから、彼が『三戦論』にかなり自信をもっていたことが窺えると同時に、韓国皇帝に日本の天皇と同じ機能を実戦してもらうことに大きな期待があったことがわかる。

しかし、天皇が皇祖神神道を背景にした「神」性をもち、現に明治以後に展開しつつある「国家神道」の祭祀者であったのに対し、韓国皇帝にはそのようなカリスマ的な装置を見出し得なかった。韓国皇帝に「国教」の「祭祀者」、「教祖」の役割は果せないと考えたのだろうか。ゆえに孫は自らの率いる東学を「国教」とし、その教祖として振る舞うことにより、自分が皇帝に不足しているカリスマ的側面を肩代わりしよう献策したのである。

このように李朝政府に政治的献策を行なったことは、孫の「日露戦争」に対する独自の「外交」と平行していると思われる。話は前後するが、一九〇三年に日露開戦が噂され出した

とき、孫は弟の孫秉欽を使い、日本陸軍参謀長田村怡与造を通して日本軍に軍資金一万円を供出した。これは日本と朝鮮を「同盟關係」に持ち込み、朝鮮を対露戦勝国という有利な立場にもっていかうと考えたからだろう。しかし、田村の急死（一九〇三年八月）と、孫秉欽の李朝政府による逮捕、獄死（一九〇三年八月）によって水泡に帰した。だからこそその後、孫秉熙は先に挙げた献策をしたのだ（『創建史』第三編三四頁）。

そして、このような孫の「政治」の産物である進歩会は、東学の地方細胞である「接」を「民会」として再編成していった。これは近代を知った「未開の国」（『三戦論』）朝鮮の人として、その未開の朝鮮を近代化（教化）するという事業の第一歩だった。ところがこの進歩会は、すぐに「一進会」に合併され、一九〇五年以来、いわゆる売国路線を歩んだため、東学のイメージは大きく損なわれた（『東学史』一九九頁）。そこで孫は一九〇六年一月に朝鮮に戻り、東学を「天道教」に改組した。そして李容九ら一進会系幹部を除名し（一九〇六年九月、『義庵伝記』二二二頁）、教団組織を近代化していった。

以後、孫は学校経営などの近代事業を進めていったが、これは日本の近代化Ⅱ「文明開化」をモデルとしたものだったようだ。このことを孫秉熙の思想でより具体的に表しているのが一九〇六年の『天道教大憲』である。そこでその第一編第一章「大道主」の項目を見てみることにする。

第一編第一章 大道主

第一条 大道主は天道教全体を統理する。

第二条 大道主の位は天の靈感にをもって継承する。

第三条 大道主は教を人界に宣布する。

第四条 大道主は宗令を發布する。

第五条 大道主は中央総部の一切の広報を認准、否認する。

第六条 大道主は教職を任免する。

第七条 大道主は大憲条規によつて統理権を行使する。

第八条 大道主は部議を採納する。

（『韓国宗教大系七・天道教』二二二頁）

はたしてこれは孫の独創だったのだろうか。この文面からは、日本の明治憲法の影響を感じられまいか。ではその『大日本帝国憲法』の第一章「天皇」についての条文を見てみよう。

第一章 天皇

第一条 大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス。

第二条 皇位ハ皇室典範ノ定ムル所ニ依リ皇男子孫之ヲ継

承ス。

第三条 天皇ハ国ノ元首ニシテ統治権ヲ総攬シ此ノ憲法ノ

条規ニ依リテ之ヲ行ナフ。

第五條 天皇ハ帝國議會ノ協贊ヲ以テ立法權ヲ行ナフ。

第六條 天皇ハ法律ヲ裁可シ其ノ公布及執行ヲ命ズ。

第七條 天皇ハ帝國議會ヲ召集シ其ノ開會閉會停會及衆議院ノ解散ヲ命ズ。

第八條 天皇ハ公共ノ安全ヲ保持シ又ハ其ノ災厄ヲ避クル爲緊急ノ必要ニ由リ帝國議會閉會ノ場合ニ於テ法律ニ代ルヘキ勅令ヲ發ス。

(以下略、『岩波コンパクト六法』九二三頁)

両者を比較して先ず気付くのが『天道教大憲』(以下『大憲』と略す)の第一条と『大日本帝國憲法』(以下『憲法』と略す)の第一条の類似である。これは各々「大道主」と「天皇」の立つ位置の規定だ。次に『憲法』の第二、三条の「天皇の繼承」とその「神聖」性の規定は、『大憲』第三条の「大道主の繼承は(神の)靈感による」という大道主の「神聖」性の規定に重なる。また、『大憲』の第四条の「宗令」は『憲法』の第八条の「勅令」にあたり、さらに『大憲』第七条の文言は、『憲法』第四条の文言と、単語を入れ替えれば同じになることがわかる。これは「偶然の一致」とは到底考えられない。やはり孫は『憲法』を参考に『大憲』を起草したと見るべきであらう。

このように孫は短い滞日期間中に、日本「近代」化構築の象徴的リーダーである明治天皇の機能を正確に察知し、さらにそれを自分を重ね合わせるようになっていった。その孫の態度は、『衛生に対することば』に見られるような留学生的立場から、日露戦争に際しての日本軍協力や、『三戦論』をはじめとした政治家的態度へ、そしてさらに自らが教団の小「天皇」になって朝鮮に近代的事業を興していく「民族の父」へと遷っていったのだ。

しかし、「民族の父」として朝鮮を「近代」化する孫秉熙の教化的態度は、崔濟愚のように土着的原理の側に立つものではなく、むしろ李朝期の両班が「蒙昧なる人民」を「儒教化」した時の態度の延長線上にあるといえよう。土着的原理に胚胎した「東学」は、第三代教祖の外遊を経て、自らの内に「二重構造」を再生産した「天道教」へと変貌を遂げたのである。

むすび

ソウル市の中央に「パゴダ公園」という小さな公園がある。これは李氏朝鮮第七代王世祖の建てた円覚寺という仏教寺院の跡地を、一八九七年に開放し、公園としたものである。孫秉熙は一九一九年三月一日に、このパゴダ公園で、天道教を中心とした朝鮮の宗教勢力を糾合して「独立宣言文」を読み

上げようとした。しかし、学生が示威運動を起こそうとして
いることを知って予定を変更し、中華料理屋の「泰和館」の
二階で「宣言」を読み上げた。そして孫ら三十三名の民族代
表は自ら警察に連絡し、無抵抗で縛についた（康八七・一七五
頁）。事実彼は妥協的民族主義者であり、多分に親目的であっ
たといえよう。あくまでも日本の統治の枠を越えない「自治
」を認めてもらうことが目標だった彼ら（康八九・一〇一頁）に
とって、「大衆動員」政治を行なうということは考えられない
事であり、示威運動を起こそうという学生は、孫が日本を離
れる直前に見た「日比谷焼打ち」事件の「暴徒」の姿と重な
って見えたのであろう。

この学生運動に始まる「三・二万歳事件」は、朝鮮でも大衆
が誕生した事を告げると同時に、現代韓国の民主化闘争に繋
がる、学生主導による「大衆動員」政治の幕開けでもあった。

崔濟愚、崔時亨は、民衆の両班化という社会現象によって
両班と平民の格差のなくなったが、なお階級差だけが残って
いるという矛盾した社会状況で、土着的原理を背景に東学を
展開した。このことから、彼らが「女性原理」に立つ「変性
女子」であり、「シャーマン」としての性格を持っていたとい
えよう。しかし、その後を継いだ孫秉熙は、戦争というか
たちで最初のウエスタン・インパクト経験した後、「近代」に

惹かれ、教団を「近代」化した。しかもそれは、日本の「文
明開化」とその中で「天皇」の機能に強く影響されたもの
だった。例えば、「天主」という東学的人格神的存在に對し
て、「天」という新しい概念を提唱し、「人乃天」という「人」
が「天」を認識する境地を教に入れた。これは、孫自らが他
の東学徒に先んじて「人乃天」の境地に達しているというこ
とが前提となっている。孫秉熙の自己「神聖」化はここにも
表れているといえよう。孫は天道教の小「天皇」であったの
だった。

逮捕された孫は二年後に釈放されたが、「宿病のため」（『東
学史』三四三頁）一九二三年五月十九日、六十二才でこの世を
去った。その後カリスマ的指導者を失った天道教は、新旧四
派に分裂し、長い間不安定な状態にあったが（韓八八・三一九
頁、崔麟ら新派を中心に日本統治へ迎合していった。これは
後に展開される、朝鮮における日本「国家神道」への翼賛に
繋がるものだった。日本の「文明開化」に惹かれ、そのシス
テムの輸入にとめた「天道教」は、奇しくも孫秉熙が奈良
で見た「天理教」と同じく、結果的には日本「国家神道」に
裾野を提供する、朝鮮の「教派神道」の役割を担っていた
のである。

(1) 対外的には、華夷思想にもとづき、朝鮮旧来の清との「冊封」関係を維持していき、国内的には朱子学を唯一の正学とし、その他をすべて邪学と考えて退ける体制的思想。

(2) 日本の「文明開化」に刺激され、清に対する事大主義から脱皮し、朝鮮を「開化」せんとする思想潮流。甲申政変をおこした金玉均、朴泳孝、洪英植らの急進的開化派と、甲午改革を主導した金弘集、金允植、魚允中らの穏健的開化派にわけられる。前者は日本の力を借りて守旧派と対決し、君權變法を目指したのに対し、後者は守旧派と妥協しながら漸進的な改良を試みた。しかし、結果的には守旧派の厚い壁に阻まれ、前者は「三日天下」におわり、後者は三国干渉による日本勢力の後退にともなうて失敗した。それはこの「開化」が、民衆的基盤のない「上からの改革」であったことと無縁ではない。

(3) 家系に関する記録。姓氏と本貫（一族のおこったとされる地）を同じくする父系親族が一つの族譜を形成する。一族のうちの有力な人物を派祖とする「派譜」とすべての派を網羅した「大同譜」とがある。族譜には、序文に続き、まず一族中傑出した人物の事績や墓碑文、上世代祖先の墓や祖廟の所在地が記載される。

(4) 李朝後期には、両班の中には経済的に破綻したものがふえて

いき、経済力を増した平民層と事実上差はなくなっていた。「両班化」という現象はこのような社会現象のなかからうまれたのだ。

(5) 一八二四年に慶州で生れた。若い頃から儒教、仏教、道教、キリスト教の書物を渉獵し、三〇才の時から諸国を放浪、ついに一八六〇年四月五日に神の声を聞き、東学を開く。一八六四年、逮捕、処刑された。

(6) 例えば「龍潭歌」の中にも「崑崙山の一枝脈 は中華に広がり／我が東邦の龜尾山は 小中華を形成せり」（第一八一—一九連）とあり、「夢中老少問答歌」にも「崑崙山の一枝脈なる朝鮮の金剛山は」（第1連）、「金剛山を訪ね入り 龍勢坐向を選び出し」（第二連）とある。崑崙山から流れ出る「氣脈」によって吉凶を占うのは「風水思想」的な発想であり、「龍勢」とは住宅の後ろの地形に対していわれる風水思想の専門用語である。これらは東学が風水思想と深く関わっていたことの証明となる。

(7) 「夢中老少問答歌」には、「怪異なる東国識書を 持ち上げていへらく／過ぎし壬辰倭乱には 利在松松にして／佳山定州の西賊の乱には 利在家家なりしが」（第四一—四三連）として、「今の世には 利在司己」（第四八連）とある。これは『鄭鑑録』からの引用だ、という（金六三・一三九頁）。

(8) 崔時亨は、一八二七年に慶州で生れた。彼は常民（平民）階層出身の文盲者であった。彼は自分の後継者として義庵 孫秉

熙、松庵 孫天民、龜庵 金演局の「三庵」をえらび、義庵筆頭とした。時亨は、一八九八年に李朝政府に逮捕、処刑され、松庵もすぐ処刑された（『義庵伝記』二二九頁）。

- (9) 忠清道清州で一八六一年に没落両班の庶子として生れた。一八八一年にいとこの孫天民の手引で東学に入道した。崔時亨の死後、東学を引き継ぎ、一九〇六年に東学を「天道教」に改組した。一九〇七年には教主の職を辞任し、金演局に教主をつがせる（『義庵伝記』二二八頁）。一九二二年五月病没。

- (10) 出版社の経営は、普文館（一九〇八年）、それにトラブルが起きて経営できなくなるや彰新社を新たに起こし（一九一〇年初）、後に述べるように普成学園を経営するようになってからは、そこに付属していた普成社に彰新社を合併し、「普成社」として運営している（『義庵伝記』三〇〇—三〇五頁）。

また学校経営の面では、普成学園（専門学校、中学、小学校）の経営権獲得（一九一〇年十二月）と、同徳女学校の経営権獲得（一九一四年十二月）が挙げられる（『義庵伝記』二八二—二九九頁）。

天道教の主な文化的業績としては、二〇年代前半の文化・啓蒙に大きな影響を与えた総合雑誌『開闢』（一九二〇年六月—二六年八月、通巻七二号）の出版などがある。

- (11) 一九〇二年三月に奈良・京都へ二十四名の留学生を派遣している（『義庵伝記』一七〇頁）。

- (12) 進歩会は孫秉熙の側近の李容九によって創られたが、維新会

と合同し、その名称も「一進会」とした。李以下の六十二名の一進会系天道教幹部は追放されるが（一九〇六年）、彼らは「待天教」を設立して対抗した（『義庵伝記』二二二頁）。

- (13) 一進会は、咸鏡道出身の宋秉峻を使って伊藤博文が創った親日政治団体で、進歩会の組織力に目をつけ、李容九らを懐柔し、ついに一九〇四年十二月に両会を合同させた。

△文献▽

*「」内は略記名。数字は西暦刊行年下ふた桁。韓国文献の引用は拙訳。

義庵孫秉熙先生紀念会（ソウル、六七）——『義庵孫秉熙先生伝記』、『義庵伝記』。

吳知泳、三七、樗村秀樹訳——『東学史』、平凡社、一九七〇年。

崔濟愚——『東經大全』（一八八七）、亜細亞文化社（ソウル）、『東学資料集』巻、一五六頁。

同——『龍潭遺詞』（二八八七）、『遺詞』

金文卿、六三——「注訳 龍潭遺詞」『靑丘学報』第七、八号
李敦化、三三——『天道教創建史』、前出『東学資料集』式、一—三

三六頁。『創建史』

秋葉隆、五四——『朝鮮民俗誌』、三六書院。

石井壽夫、四一——「教祖崔濟愚における東学思想の歴史的展開」

『歴史学研究』第一一号、一七六〇頁。

韓哲曦、八八——「中国と日本の東学・天道教」『朝鮮民族運動史』

五、二二七—二六六頁。

黒住真、九〇——「徳川前記儒教の性格」『思想』七九二号、一〇

二—三二頁。

康成銀、八七——「二〇世紀初頭における天道教上層部の活動とそ

の性格」『朝鮮史研究会論文集』第二四集、一五五—一七六頁。

同、八九——「三・一運動における『民族代表』の活動に関する一

考察」『朝鮮学報』第百三十輯、八五—一〇六頁。

崔東熙、七五——「天道教の近代思想受容」『韓国思想』（ソウル）

第三輯、二八〇—三二四頁。

末成道男、八七——「韓国社会の『西班牙化』」『現代の社会人類学』

一、東京大学出版四五—七九頁。

古田博司、九一——「朝鮮儒家の葬礼と死後観」『文公家礼』によ

る廬墓古俗の変異——『思想』八〇八号、七六—八七頁。

上垣外憲一、八二——『日本留学と革命運動』、東京大学出版会。

林鍾国、姜徳相・朴海錫訳、八七——『ソウル城下に漢江は流れる』、

平凡社。

浜田泰三、八五——『天理教—存命の教祖中山みき』、講談社。

「天道教大憲」——『韓国宗教大系七、天道教』、円光大学校宗教問

題研究所（韓国）、七六年。

「大日本帝国憲法」——『岩波コンパクト六法』、昭和六三年版、九

二—三—九二—五頁。