

東学における天主の政治思想： 太平天国との比較を中心に

姜 東 局

- I. はじめに
- II. 天主の原型：崔濟愚
- III. 天主の政治思想の分化：李弼濟と崔時亨
- IV. 天主の政治思想の挫折：全琫準
- V. おわりに

I. はじめに

東学は、研究の草創期から日本を主な相手とする帝国主義への抵抗という特徴が注目され、民衆によるナショナリズムの運動の代表として評価されてきた¹⁾。確かに、「斥倭洋」という主張からも明らかなおりと、とりわけ日清戦争を前後とした農民運動において民族と国家を守るという側面が前面に出された。ただ、一方では、ナショナリズムの側面だけが過度に強調されることによって、東学を朝鮮王朝という一国の思想に限定した結果、東学の多面的な特徴を十分に表すことができないという問題も浮上してきた。たとえば、東学の歴代指導者が、東学の淵源を「儒・佛・仙」と説明したことからは、東学に存在する中国やインドとのつながりという豊かな国際性が見られるのではないか。すると、東学の多様な性格を理解するためにも、東学をナショナリズムから切り離して、国

1) 金榮作『韓末ナショナリズムの研究』（東京：東京大学出版会）、1975年、第三章；申福龍「東学の政治思想」『韓国政治学会報』第17集、1983年、106 - 112頁；金惠承「東学政治思想과 甲午東学農民運動：韓國民族主義의 民衆化」『政治思想研究』第11集1号、2005年、61 - 77頁など。

際的な文脈から把握する作業も意味があろう。

1990年代以降からは、このような問題に対する自覚もあり、国際的な文脈をも積極的に考慮しながら、東学の理解をもとめる研究が現れ始めた。ところで、このような研究の多くは、東学を「農民戦争」の一つとして位置づけ、東学を国際的、さらには「普遍的」な観点から理解しようと試みたのである²⁾。これらの研究は、東学に対する一国史を超えた観点からの理解を試みた点において、高く評価すべきであろう。ところが、このような研究における国際性の基礎になる「農民戦争」という枠組みが、東学に対する理解とともにナショナリズムとは異なる意味の誤解をもたらした可能性も見逃せない。これらの研究における「農民戦争」は、基本的にエンゲルスの『ドイツ農民戦争』の内容に基づいている。すなわち、1848年3月革命の後のヨーロッパ革命の沈滞期を背景に、それより約300年前の出来事について叙述した書物から、東学を国際的に把握するための枠組みを借りてきたのである。その結果、ヨーロッパの歴史的な経験の普遍性を前提にしたうえで、それとの関連性の中で東学を理解する傾向が現れた。このような方法論の正しさの前提になっているイデオロギーを共有していない立場からすると、「農民戦争」という枠組みにかかっている西洋のバイアスが、対象である東学の理解において負の作用を及ぼす可能性は、容易に理解できよう。とりわけ、政治思想史の観点からみると、16世紀のヨーロッパの農民戦争と19世紀後半の朝鮮半島の東学の思想的な文脈は、まったく異なっていたのである。宗教改革の強い影響のもとで行われた大農民戦争と儒学から西洋政治思想への変容の中で現れた東学の思想の間には、両者の思考に影響する思想内容に、共通するものはほとんど存在しなかった。このような対象の相違を考慮すると、ある一方の人類の経験に対する先験的な優位性を認めない限り、農民戦争と東学に対する思想史研究は、まずは独立して行われるべきであろう。

すると、東学の政治思想が持っている国際性の検討はおそらく、東学と政治思想を共有する他の国家の事例との比較から始められるべきであ

2) 韓国歴史研究会『1894年農民運動研究(1-5)』(서울:歴史批評社)、1994-2003年;趙景達『異端の民衆反乱:東学と甲午農民戦争』(東京:岩波書店)、1998年など。

ろう。そこで、本研究では、東アジアの文脈からの比較研究の手法を用いることにする。19世紀後半の東アジアの政治思想を眺めると、朝鮮半島だけではなく、中国と日本においても上帝の復活という注目すべき状況が共通に発生したことが見えてくる。すなわち、太平天国の洪秀全（1814~1864）や日本の中村正直（1832~1891）の思想でも、東学の創始者である崔濟愚（1824~1864）と同じく、上帝という概念が政治思想の中心に躍り出るという変化が現れた。この共通の変化は、西洋の登場という共通する政治的な衝撃に対して思想的に反応する際に、儒学の政治思想という共有された基礎を利用した変化が、「天」への再注目と上帝の浮上という結果として現れたと理解できよう。また、各々の上帝の政治思想史には、当時三か国の様々な状況の差によって、それなりの差異が生まれることも当然想定される。このような共通点と相違点を同時に有している比較対象の存在によって、東学に対する東アジアの観点からの比較研究は、多くの成果が期待できると思われる。

ところで、東学を東アジアの政治思想との比較の中で理解しようとした研究は、全く存在しなかったわけではない。とりわけ、太平天国と東学の間には、民衆の政治運動が展開されたという明確な共通点が存在していることもあり、太平天国と東学の政治思想に対する比較研究が早い時期から続けられた。ところが、これらの研究は東アジアの比較研究であったにも関わらず、太平天国と東学を各々の国家におけるナショナリズム³⁾、あるいは、農民戦争の代表とみなしたうえで⁴⁾、その結果を比較するにとどまっていた。比較の前提となる一国史的レベルの各々の事例の理解において、すでに、西洋の政治的な経験が前提となっているために、このような研究によって、はたしてどれほど東アジアの政治思想を明確にすることに成功したかについては、相当な疑問が残る。

以上のような先行研究の状況を踏まえ、本研究では政治的な背景と思想的な資源を共有していた東アジアという地域の政治思想の流れを重視しながら、東学と太平天国の比較研究を行うことで、東アジア政治思想

3) 盧泰久「中国太平天国의 民族主義政治思想：東学革命과 比較하여」『國際政治論叢』第36巻2号、1996年、301-337頁；姜文皓「東学思想과 太平天国革命의 民族意識」『東学研究』第13集、2003年、99-132頁など。

4) 盧在軾「東学農民戦争과 太平天国農民戦争의 比較研究」『人文科学研究』第20号、2008年、113-138頁。

の展開において一つの重要な部分を明らかにすることを試みる。当時の東アジアの比較研究のために共通の基礎と考えられるのは、すでにふれたとおり、儒学、とりわけ朱子学という政治思想の共通性であろう。ところで、東学や太平天国の政治思想に関する多くの研究が強調する通り、この儒学の政治思想がもっぱら克服すべき相手であったとすれば、両者において共有されたのは、思想的な敵であって、双方の中に共通点が乏しいだけに、二つの政治思想の内容を対象とする踏み込んだ比較研究は困難であろう。ところが、筆者は、太平天国の上帝概念に基づく政治思想に関する研究を通じて、儒学の政治思想が太平天国の政治思想において、克服すべき相手でありながら、同時に一つの思想的源流であることを明確にした⁵⁾。儒学の政治思想は西洋近代政治思想と同じく、上から下への安定の原理と下から上への変化の原理の両方を備えていたことを前提に、上帝を中心として展開された洪秀全、楊秀清、洪仁玕の政治思想には、儒学の破壊とともに、その復活が繰り返されていたことが見えてきた。一方、東学についても、「農民戦争」という観点から、東学の革命性を評価する通説にたいして、柳永益は東学の思想を表す一次資料に基づいた実証研究の末、東学運動を「儒教的忠君愛民思想に基づいた保守的な思考の武装改革運動」と規定することで異説を提起してきた⁶⁾。東学の基本的な性格をめぐるこの両説の対立は今日も続いているが、少なくとも、東学の思想における儒教的な要素の存在については、否定できなくなったと評価できよう。その結果、儒学の政治思想という地域レベルの政治思想の伝統との関連性から、太平天国と東学の政治思想に対する比較研究を行う作業は、十分可能な状況になったと思われる。

そこで、本研究では、比較の対象となる太平天国の政治思想に、革命的な政治思想と儒学的な政治思想の両側面が複雑に絡み合いながら共存していたことを考慮し、東学の政治思想をめぐる上記の論争的な状況にも、革命的な側面と儒学的な側面が共存していたのではなかったのかという仮説を立て、この仮説の検証を試みる。具体的には、太平天国の政

5) 姜東局「政治思想의 観点에서 본 太平天国의 上帝概念」『概念과 疎通』、第10号、2012年、207-263頁。

6) 柳永益「甲午農民蜂起의 保守的 性格」『韓國政治外交史論叢』第12集、1995年、381頁。また、この異説のさらなる展開については、柳永益『東学農民蜂起와 甲午更張』（서울：一潮閣）、1998年を参照。

治思想の中心的な存在であった上帝に対応する東学の天主の政治思想を考察する比較研究を行い、東学における革命的な政治思想と儒学的な政治思想の共存の複雑な様子を明確にし、その地域的な普遍性と一国的な特殊性を明らかにすることで、東学をめぐる研究の行き詰まりの突破を試みる。

Ⅱ. 天主の原型：崔濟愚

崔濟愚は、1860年5月25日に宗教的な存在と出会う神秘体験を経験する。長い時間をかけて悟りを追求してきた彼に訪れたこの経験こそが、東学の出発点である。この経験については彼自身が複数の記録を残したが、その中で彼が出会った存在を指す概念は、「上帝」と「天主」という二つの漢字語と「ハナルニム」と発音されるハングル語であり、合わせて三つであった⁷⁾。

東学の出発点となるこの存在を理解するうえで、まず、太平天国と同じく「上帝」が使われていることに注目する必要があるだろう。太平天国においては、上帝概念の登場の際にはキリスト教の神の翻訳という西洋の受容の側面とともに、朱子学によって天理の天となっていた天の概念が継承される側面が共存していた⁸⁾。そして、この存在こそが太平天国の思想的な基礎となったのである。ところが、崔濟愚においても、神秘的な存在自体はもちろん重要であったが、「上帝」という概念は、太平天国のように決定的なものではなかった。崔濟愚に記録によると、神秘的な存在は彼に、「世の中の人々が私を上帝と謂うが、君は上帝を知らないのか(=世人謂我上帝汝不知上帝耶)」という質問をした⁹⁾。上帝とは基本的に世の中の人々がこの存在を呼ぶ名称に位置付けられたものであって、その存在が自らを上帝として表したわけではない。すなわち、東学において上帝という概念は、その出発の時点からすでに、宗教的な存在を積極的に表す重要な概念ではなかったのである。さらにいえば、

7) 崔濟愚が神秘的な存在を指す際に使った概念については、表暎三『東学1：水雲의 삶과 생각』(서울：통나무、2004年、93-135頁を参照。

8) 姜東局「政治思想의 観点에서 본 太平天國의 上帝概念」『概念과 疎通』、第10号、2012年、225 - 232頁。

9) 崔濟愚「布徳文」『東經大全』(서울：天道教中央總部、1971年、4頁。

上帝概念は上記の文章以外には、「安心歌」と「道德歌」で一度ずつ登場しているにすぎない¹⁰⁾。また、この場合でも、上帝は簡単に言及されるにとどまっていたので、注目すべき思想的な意味も備えていなかった。以上のような、上帝概念の登場と展開の一連の過程に見られる存在の脆弱さを考えると、崔濟愚が1861年の冬から上帝の概念を使わなくなったことも不思議ではない。その結果、東学の政治思想だけを議論するのであれば、上帝概念はそれほど重要ではない。

東学与太平天国の政治思想との比較の観点からすると、この上帝概念の短い運命は、双方の思想的な分岐点であったと評価できよう。東学の伝承によると、崔濟愚は1855年に「天書」を入手しそれを読んだことになっているが、彼はこの本に対して「儒道と仏道の本であったが、文章のすじが通じず、理解するのが難しかった……その後、その理を深く探ると、祈祷の教えがあった」と評価した¹¹⁾。先行研究では、この本が西学、すなわちキリスト教関連の本であった可能性が高いことがすでに指摘もなされている¹²⁾。すると、上帝と出会った崔濟愚がその存在の教えについて「それならば、西道で人々を教えますか（＝然則西道以教人乎）」と尋ねたことの意味も理解できよう。崔濟愚の上帝がキリストの神になる可能性、言い換えれば、東学与太平天国が同じ存在を中心とする政治思想として出発する可能性は、まったくなかったとはいえない。ただ、崔濟愚が出会った存在が、キリスト教の神であることを自ら否定したために¹³⁾、東学が太平天国のようにキリスト教の上帝を中心とする宗教・政治運動となる道は絶たされたのである。ところが、崔濟愚が布教を始めた後、「天道」について言及した際、当時の朝鮮の人々がそれを聞いて「西洋の道と異なるものですか（＝與洋道無異者乎）」と質問したというエピソードからわかるように、今度は崔濟愚と各地からきた人々の間で同じやりとりが行われたのである¹⁴⁾。この質問に対する崔濟

10) 崔濟愚「安心歌」『龍潭遺詞』韓国学文献研究所編『東学思想資料集1』（서울: 亜細亞文化社）1979年、88頁；「道德歌」同書、140頁。

11) 姜時元『崔先生文集道源記書』韓国学文献研究所編『東学思想資料集1』（서울: 亜細亞文化社）1979年、160 - 162頁。

12) 金容沃『禱祝心得 東經大全1: 플레타르키아의 新世界』（서울: 통나무）、2004年、205頁。

13) 崔濟愚「布徳文」『東經大全』（서울: 天道教中央總部）、1971年、4頁。

14) 崔濟愚「論学問」、同書、9 - 10頁。

愚の答えはもちろん、否定的なものであった。以上のように、始めは神秘的な存在と崔濟愚の間において、次には崔濟愚と東学教徒の間において、東学の神秘的な存在とキリスト教の上帝との曖昧だった関係が整理されることで、東学は、太平天国とは思想的な流れからして明確に区別される特徴を持つことになった。

上帝の概念が使われなくなった後に、崔濟愚において東学の信仰を支える存在は、もっぱら「天主」と「ハナルニム」と呼ばれたのである。天主とハナルニムは、同じ存在の漢字とハングル表現なので、以下では天主と表記しなら、両方の概念を包括することにしよう。ところで、上帝の概念とキリスト教との関係は明確に処理されたのに比べ、天主の概念とその源流とみなされる儒教との関係は、より複雑であった。

まず、崔濟愚が神秘体験を解釈することによって東学への確信を形成するうえで、儒学は決定的な役割を果たしていた。1862年6月（旧曆）に書いた「修徳文」に見られる朱子学との関係からその重要性を理解できる。彼は天主と出合った経験の後に、それを確かめる過程を、「その『易』の卦と『大定数』を察し、三代の敬天の理を審らかに調べたら、ここで、先儒が天命に従っていたことが分かった」と書いた¹⁵⁾。儒者の家庭で生まれ、幼い頃から朱子学の洗礼を受けていた崔濟愚は、新たな体験の真理性を『易』と『書』を読む過程を通じて確認したのである。その結果、「仁義礼智は先代の聖人が教えたものである。修心正気はただ私が新しく定めたものである」と書いていることからわかるように¹⁶⁾、仁義礼智という朱子学でいう「性」は、聖人の教えとして尊重することを堂々と宣言できたのである。そして、朱子学では仁義礼智を追及するために「格物、致知、誠意、正心」の修養の段階を提起されたが、崔濟愚はその代わりに「修心正気」を主張した。このように、崔濟愚が一連の儒学関連の概念を前提としながらも、とりわけ「気」を強調することから、彼の思想を朝鮮王朝の朱子学の展開の文脈で気一元論の継承・発展として理解する観点がある¹⁷⁾。崔濟愚の思想において、気一元論の継承・発展の

15) 崔濟愚「修徳文」、同書、17頁。

16) 崔濟愚「修徳文」、同書、18 - 19頁。

17) 朴璟煥「東학과 儒学思想」東学学会編著『東학과 伝統思想』（서울: 図書出版모시는 사람들）、2004年、78 - 83頁。

部分がどの程度重要な要素であったのかについては議論の余地があると思われるが、彼の思想の土壤に儒学があったこと、そしてその結果、天主の概念においても儒学の影響が強かったことは指摘できよう。

以上のような崔濟愚の天主概念と儒学の密接な関係性ととともに、一方では、朱子学との差も見えてくる。まず、そのもっとも重要な側面が、人格神の側面の復活である。これは太平天国との相通じる面があると指摘できよう。上記のとおり、天主は崔濟愚に話しかけたり、物を渡したりする存在であったが、このような人格神的な側面は、朱子学においてはすでに見られなくなっていた。次に、儒学との関連性でもう一つ重視すべき点は、「侍天主」に見える天主と人間との関係性にあった。「論学問」における説明によると、「侍」とは、「私の内に心霊があって、外部には作用があるので、世の中の人々が各々わかって、（それから：筆者）移さないことである（＝内有神靈 外有氣化 一世之人 各知不移者也）」という意味を持つ。その結果、天主は我々の内部にすでに存在しながら、外に影響を及ぼすものとなる。ここで、気という概念を使っていることから、朱子学の理気論とのつながりが垣間見えるが、「侍天主」は究極の実在者である「天主」が自己の内部にも存在すると主張した点で、朱子学と区別される。もちろん、朱子学には天理と性に見られる天と人間の関係性に対する論理があるので、「侍天主」をこのような関係性の深化とみなすか、それとも相違とみなすかは、議論の余地があろう。ただ、同じ文章で、天主と人間の密接なつながりは「私の心は君の心である（＝吾心即汝心）」と書いていることからすると、朱子学における天との同一性の要素、すなわち、性が心の中に存在することに対して、崔濟愚においては、心全体が同一性の要素になっていることから、朱子学との差は、本質的なものと見るべきかと思われる¹⁸⁾。

東学の「天主」概念が持つ以上のような特徴は、朱子学を体制教学としていた朝鮮王朝の政治的な状況からすると、如何なる政治思想的意味を持つのか。結論を先に述べれば、朱子学の政治思想と比べると、東学思想は、政治思想が備えていた単一的な政治権力の形成の側面においても、また下から上への政治の展開においても、朱子学の政治思想よりも

18) 崔濟愚「論学問」『東経大全』（서울：天道教中央總部）、1971年、9頁。

優れた政治思想へ展開していく可能性とそれを妨げる問題性の両方を持っていたといえよう。第一に、初期の天主に見られた人格神の性格の存在は、より強い単一的な政治権力を提供できる可能性があったが、実際は当時の東学の思想において、天主は如何なる政治的な正当性も崔濟愚に与えなかった。太平天国における上帝はあくまでも人格神であり、この存在は基本的に天王とだけ特別な関係を持ちながら、天下を支配する権限を与えた。実際の政治の展開では、天父と天兄の下凡によって、人格神が他の政治指導者とも特別な関係を主張できる状況にもなったことで、単一的な政治的正当性の論理を破壊することになったが、少なくとも政治的な正当性を与える人格神の存在は、太平天国の初期における勝利を支えた熱狂的な献身を可能にする政治的な武器であったのである¹⁹⁾。ところが、東学の天主は潜在的な展開の可能性を秘めていたにも関わらず、実際には政治的な正当性について言及しなかったのである。それに、1861年7月に書いた「布徳文」の天主が明確に把握できたことに比べ、1862年1月に書いた「論学問」の中では、神秘的な存在との出会いについて「見ようとしたが、見えず、聞こうとしたが聞こえなかった」と記述している²⁰⁾。崔濟愚の天主概念において、人格神の要素は急速に弱まっていく傾向が表れ、単一的な政治的正当性の提供はさらに難しくなっていた。このように人格的な要素が弱くなったため、単一的な政治的正当性の提供という政治思想の機能は、その潜在性にも関わらず、現実的には作用しえなかったのである。

第二に、民の意思による下から上への政治の側面においては、大きな進展の可能性をもたらした。太平天国において、上帝の概念は天と民との直接なつながりを断絶したので、宗教における天王の位置は絶対的なものになった²¹⁾。そして、このような構造が、政治においても複製される可能性をもたらしたのである。ところが、上記のとおり東学では、天主がすべての人の心の中に実在することとなった。天主という存在が直接に個々人の中に宿るといふ発想は、朱子学における天理と性のつなが

19) この過程については、姜東局「政治思想의 観点에서 본 太平天国의 上帝概念」『概念斗 疎通』、第10号、2012年、236 - 244頁を参照。

20) 崔濟愚「論学問」『東経大全』（서울:天道教中央總部）、1971年、8頁。

21) 姜東局、「政治思想의 観点에서 본 太平天国의 上帝概念」『概念斗 疎通』、第10号、2012年、240 - 244頁を参照。

りとは質的に異なる一体感を提供する。その結果、すべての人々はみな天主のように貴重な存在となり、また平等な存在であるという理解の可能性が現れた。このような変化は、朱子学に潜んでいた平等な存在としての人間に対する理解の可能性が顕在化したものとして把握できよう。ところが、崔濟愚において政治思想としての展開はほとんど見られなかったため、このような展開は数多く存在する可能性の一つでしかなかったのである。

以上のように、崔濟愚の天主の概念には、朱子学が支配していた当時の朝鮮の政治思想を変革するための可能性と限界が複雑に絡み合っていた。ところが、崔濟愚の天に関わる思想を理解するためには、「天主」だけではなく、「天」も依然として用いられていたことにも注意すべきである。たとえば、崔濟愚は、現実における目標である「輔国安民」をどのようにして達成できるのかという問いに対して、「天を敬い、天に従う（敬天順天）」と答えたことがある²²⁾。崔濟愚において天の意思是、民が従うべきものとして提示されたのである。『論語』に見える孔子の「天命」に対する複数の記述からわかるように、天命には天下が定めた個人の運命という側面があったが、一方では政治的な文脈では、『孟子』にみえるように、政治権力の交替までを含めた変革の原理になる側面も存在した²³⁾。崔濟愚は、当時の人々を批判するために、「天命を顧みることなく」と書いているように²⁴⁾、天命を広い意味で用いてはいたが、天命と政治のダイナミズムを明確に繋げた言説は見られない。天命の政治思想がすでに存在したことを考慮すると、天命と政治の関係がこのように曖昧な形に留まっているのは、政治論の後退といわざるをえない。このような政治論の後退は、崔濟愚の「無為気化」の主張とつながっている。彼には、調和への個々人の修養の結果、すべてが新しい調和へ向かうという発想が存在したのである。この発想の根底には、儒教的な自由放任の影響もあると思われるが、問題は、人間社会の変化が無為によっても

22) 崔濟愚「勸学歌」『龍潭遺詞』韓国学文献研究所編『東学思想資料集1』（서울：亜細亜文化社、1979年、133頁）。

23) 天と関連する概念の変化については、Eno, Robert, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, New York: State University of New York Press, 1990を参照。

24) 崔濟愚「布徳文」『東経大全』（서울：天道教中央總部、1971年、3-4頁）。

たらされることとなった結果、ここからは政治の行動のために必要な政治的行為によって変化をもたらすという発想がなかなか生まれにくいところにあった。崔濟愚の政治思想については、「政治機能の空洞化」の傾向があるという批判がなされてきたが²⁵⁾、「天」をめぐる思想には確かに「作為」が想定されておらず、現世を対象に新しい政治論を形成していくための議論の空間すら提供されない危険性が存在していたのである。

ところが、以上のような可能性と限界、そして危険性を持っていた崔濟愚の思想には、実際の朝鮮王朝の政治的な状況の中で如何なる政治を目指すのかという点に関する具体的なイメージは提示されなかった。その理由として、まず、崔濟愚がその思想を十分に展開できないまま死を迎えたことが挙げられる。すでにふれたとおり、彼は神秘的な存在と出会ってから、自分の思想を展開したが、それは約三年半の間にすぎなかった。崔濟愚は、宗教活動を始めてから約3年半後に政府によって逮捕された後、数ヶ月後の1864年3月に死刑された。しかも、太平天国の場合、基本的にはキリスト教を受け入れたために、膨大な体系を前提にして出発することができたが、崔濟愚は特定の思想を全面的に受け入れていたわけではなかったため、様々な分野における展開を基本的には一人で背負うしかなく、この作業のために必要とする時間も当然長いものであった。その結果、政治分野における東学の発展の可能性は、崔濟愚においては、まだその将来を占うことができない可能性として残されていた。第二に、彼の生前には、東学が政治的な思想を必要としなかったことも指摘できよう。太平天国は、清政府の弾圧の動きが発生すると、洪秀全を中心に積極的に政治運動化した。そして、洪秀全が拜上帝会の宗教思想を、太平天国の政治思想へ変える作業を導いたのである。その結果、もともとは宗教的な性格が強かった上帝概念が、政治運動と歩調を合わせて政治的な上帝概念へと展開し、また、その展開が逆に実際の太平天国の政治を規定する側面が浮上してきたのである。一方、崔濟愚の時期における東学は、あくまでも宗教的な運動にとどまっていた。東学の本格的な政治運動の代表である農民戦争が、彼の死から約30年の後の出

25) 金榮作『韓末ナショナリズムの研究』（東京：東京大学出版会）、1975年、217 - 222頁。

来事であったことを記憶すべきであろう。

以上の理由で、太平天国とは異なり、東学においてはその創始者である崔済愚にあって、天主概念の政治的な可能性と限界が原型としては提示されたが、その政治思想としての展開にはほとんど進展が見られなかった。その結果、この課題は、崔済愚の思想を継承しながらも、政治的な緊張や運動という新しい状況の中で、その内容を政治的に展開した人々に受け継がれていったのである。続く二つの章において、彼らによって成し遂げられた「天主」の政治思想史の展開を考察してみよう。

Ⅲ. 天主の政治思想の分化：李弼濟と崔時亨

崔済愚の死後、東学による初めての政治的な行動は、まず、李弼濟の主導のもとで展開された²⁶⁾。彼は、1871年3月に教祖の冤罪を晴らすという名目で農民ら数百人を糾合し、慶尚道寧海府の役所を襲撃した。その際に軍器を奪って悪徳官吏を処断するという成果も挙げたが、すぐに官軍によって撃退されると忠清道聞慶に逃れた。また、同じ年の8月にはより大規模な蜂起を敢行したが、捕捉され訊問をうけたあと、同年末にソウルで処刑されたのである。

李弼濟は政治運動の際に、自ら人格神化した天=上帝から天命を受けた人物であり、将来は「天王」に登りつめると主張した²⁷⁾。天命を受けた存在という正当化の論理とともに、「天王」という名前も太平天国における洪秀全との同一性が見られるのは、偶然ではなからう。すなわち、李弼濟の政治論においても、太平天国と同じく、天が人格神となることによって、その人格神と特別な関係を持つ人物が政治的な正当性を持つという論理が前提になっているため、以前とは異なる程度まで人格神と緊密なつながりをもつようになった最高の指導者の地位が、「天」の字と「王」の字をつなぎ合わせるようになるのは自然な流れに見える。以上のことから、神秘的存在の人格神の特徴が復活することによって、前章でふれたような東学思想の可能性と問題性の中で、単一的な政治的

26) 延甲洙「李弼濟研究」『東学学報』第6号、2003年、183 - 221頁。

27) 姜時元『崔先生文集道源記書』韓国学文獻研究所編『東学思想資料集1』（서울：亜細亜文化社）、1979年、215頁。

当性の部分は、太平天国と同じ構造の論理によって解決できたと評価できよう。実際、崔濟愚によって東学の正当な後継者として指名された崔時亨も李弼濟の勢力に抑えられたことは、人格神の強調から生み出される政治論の東学における強力を裏付けている。

ところが、現実的な力とは裏腹に、李弼濟の政治的な言説には東学思想の十分な展開とは考えにくい不完全性が残されていたことも指摘すべきであろう。すなわち、彼の政治論には、下から上への政治にかかわる課題に対する答えが提示されていない。李弼濟の記録には、東学特有の天主観、すなわち天と人間との一体化が政治思想として如何に展開されるのかという点についての議論が一切見られない。李弼濟自身が主張するように、崔濟愚から直接的に教えを受けたかどうかという事実の問題をさておいても²⁸⁾、彼の言説に見られる東学の特徴の弱さは、その政治思想を東学の政治思想の発現として理解することを難しくすることは間違いないであろう。結局、「天主」の人格神の側面を強調した李弼濟の政治思想は、当時の政治思想史的な課題に十分に対応したかという側面でも、また東学の特徴を具体化した思想であるかという側面でも、相当な限界を見せていたと言わざるをえない。

一方、崔時亨による東学の思想の展開は、李弼濟のそれとは対照的な特徴を見せた。李弼濟の乱によって、東学が不穏な異端として弾圧される逆境の中で、崔時亨は『東経大全』（純漢文）や『龍潭遺詞』（純国文）を刊行し、また、慶尚道北部と江原道山間地域を対象とする非公開的な布教を行った。そして、1880年代中盤以降は忠清道や全羅道地域まで布教を拡大することに成功したのである²⁹⁾。このような教理の整理や布教活動の成果によって、東学は崔濟愚が生存していた時期よりも、明確な論理を備え、また教勢を伸ばすことになった。この成功の過程は、もう一方では崔時亨による崔濟愚の思想の継承や発展が明確なものとなり、かつ拡散する過程でもあった。本稿の考察対象である天主の政治思想にも、このような具体化の現象が見られる。

崔時亨が布教の過程において見せた天主概念の変容は、彼にとって否

28) 同書、212頁。

29) 表映三『東学2：海月の苦難과 逆境』（서울：통나무）、2005年、13 - 189頁を参照。

定すべき存在であった李弼濟のそれとは逆の方向へ進展していった。すなわち、人格神に頼ることによって、政治的な正当性の議論を展開することは完全に封印した一方で、崔濟愚の天主概念のもう一つの特徴である天と人間の一体化がさらなる進展を見せたのである。たとえば、1885年に崔時亨は、「人はすなわち天であり、人の外に天はない。心はどこにあるのか。すなわち、天にある。天はどこにあるのか。すなわち、心にある。故に、心がすなわち天であり、天がすなわち心である」といった³⁰⁾。これは、天主と人の完全なる一体化を宣言したものであるが、崔濟愚の思想にすでに潜在的に存在していた天主と人の同一化が、完全な形で顕在化したものとして理解できよう。そして、さらに注目すべきは、天主と人の関係における深化とともに、この新しい知見が現実の具体的な理解の変化へとつながる動きも現れた点である。彼が「大神師がいうに我が道は後天開闢である。新たに胞胎の運を定めたとおっしゃった。先天の腐りきった門閥の差と貴賤の区別は（この後天の世界と：筆者）何の関係があるのか」といったのは³¹⁾、当時の朝鮮王朝に存在した身分的な差別への批判であったが、それは天主と人間の関係の変化という東学の核心的な思想の展開に基づいて行われたのである。

すると、このような天主と人の一体性の側面の展開によって、崔濟愚の思想においてまだ十分に展開されなかった天主の政治思想が、さらなる展開を見せる可能性も増えてくると思われる。すなわち、高貴な、かつ平等な存在としての人間達によって構成されるべき政治像を展開していけば、東学は民衆を主体とするラジカルな変革の政治思想へと変貌する可能性が存在した。言い換えれば、天主と人間の関係という要素が、前章でみた天命概念の非政治化による下から上への政治の脆弱性をも突破する可能性が想定できる。

ところが、崔時亨の思想には、このような可能性の実現を妨げる側面も同時に展開していた。たとえば、崔時亨は1883年に「通諭」を宣布したが、その内容は「忠君上 孝父母 隆師長 睦兄弟 別夫婦 信朋友 恤隣里 修身齊家 待人接物」であった³²⁾。この教えは、崔時亨が東学の人々に、

30) 朴寅浩『天道教書』（京城：普書館）、1921年、80頁。

31) 李敦化編『天道教創建史』（京城：天道教中央宗理源）、1933年、第2編44頁。

32) 朴晶東編『侍天教宗釋史』（京城：侍天教本部）、1915年、第2編16頁。

革命という現実のラジカルな変革ではなく、現存する権威への服従を促しているように見える。封建的な徳目が並んでいるように見えるこの「通論」を構造的に理解するために、政治思想の観点から注目すべきは、その中に人間の社会的な関係の広がりを見せる『大学』八条目の後半の四条目の中で、「修身」と「齐家」は見られるが、「治国」と「平天下」は見られないところであろう。革命が行われる社会的な空間は、国家や天下が関わっているが、崔時亨はこの空間における東学の人々の新しい行動の論理を提示していない。その代わりに、実際の政治権力とかわりを持つ項目として、「忠君上」だけを挙げている。すなわち、政治が本格的に議論されるべき空間での行動の論理は見え、逆に政治への関わりは、被治者としての服従の原理だけに限定されたのである。結局、人を天主とみなす新しい見方は、政治の場において何の意味も持たないような論理になっている。そして、このような一方的な服従の論理は、崔濟愚に存在した天に対する理解が崔時亨によって継承されることで、強化されたようである。たとえば、崔時亨は「遺訓」の中で「人間として生まれ、その地位が民であれば、すなわち、君主が天である」という文章を残している³³⁾。この文章の天は、一般の人々と区別される特別な存在としての意味を持っていることで、人間と一体化された天主とは存在の様態が異なる。しかも、この天は君主を擁護するが、この天が民の意思を代弁する側面は見えてこない。先に触れた崔濟愚の思想における無為の要素を考えると、崔時亨の政治思想に見られる無気力な側面は、天主と人間の関係をめぐる崔濟愚の思想の問題性までもが、崔時亨において継承や拡大されたことが理解できよう。

儒学の政治思想の文脈から、以上のような崔時亨の天主の政治思想をとらえると、その政治的な結果は東学における政治思想的な欠如にとどまらず、朝鮮王朝の政治思想における退歩とみなされるべきであろう。すでに確認したとおり、儒学の天命には、民の意思が反映される下から上への方向性をもつ政治があった。ところが、天主の政治思想では下から上への政治に対して如何なる議論も行われていないことは、上から下への一方的な政治の実質的な容認となる可能性も秘めていた。太平天国

33) 慎鋪廈「資料紹介：崔時亨의「内側」・「内修道文」・「遺訓」」『韓国学報』第4巻3号、1978年、200頁。

では、上帝と天王の排他的な関係だけが強調されることで、上帝と民とのつながりがなくなる現象が現れたが、天と民が一体化することで、原理の面においては太平天国と対立する東学においても、結果的には民の政治的な役割を排除する現象が同じく発生したといえよう。崔時亨の天主を中心とする思想の中で、儒学の天命の政治思想が持つ高い完成度の代表ともいえる下から上への政治の部分はほぼ崩壊してしまったのである。

以上のように、東学は崔時亨の代に来て、とりわけ天主と人間の関係における変化によって、政治思想としての可能性と限界の両方が崔濟愚の時期より大きくなった。相反する二つの動きの間に緊張が増幅する中で、東学は次第に政治運動への進展を見せることになる。1892～3年において、東学は政府に崔濟愚の処刑が間違っただけであったことを認めさせ、東学の合法化をめざす教祖伸冤運動を展開した。このような運動にすら消極的であった崔時亨からすると、彼が最終的には許可したこの運動は、宗教の合法化を求めるという意味であくまでも宗教的なものであった。ところが、朱子学を体制教学と考えていた朝鮮王朝において、異端の東学教徒による集団行動は、それが政府への平和的な請願という方法で展開されたとしても、体制教学に対する挑戦として捉えられやすかった³⁴⁾。実際、崔濟愚に対する弾圧が、王朝の中央が「異端邪説」と決め付けたうえで、それに対する処置として行われたために³⁵⁾、その後の東学の勢力は当然「邪学の残党」となった。その結果、政府は彼の集団行動を、体制教学に挑戦する「異端」の政治運動として位置づけたのである。そして東学の政治運動化は、自発的な選択ではなく、政府による弾圧に対する受動的な反応によってもたらされた。異端として決めつけられ、弾圧を受けていた東学において可能な政治的反応としては、政権側の主張するような正統との差異の存在を前提に、異端として正統と対決することか、あるいは差異の存在を拒否することで、異端ではないと証明することが想定されよう。そして、崔時亨の選択は後者であった

34) たとえば、1892年末に忠清道觀察使趙秉式が東学へ送った「題音」では、「正学でなければ、すなわち、異端である」という枠組みから、東学を規定している。李離和解題『東学文書』（서울: 驪江出版社）、1985年、67頁。

35) 『朝鮮王朝実録』高宗1巻1864年甲子2月29日（庚子）。

ので、彼は異端であることを否定するために、「議送单子」などの文書には儒教との連続性を強調する言説を繰り返したのである³⁶⁾。

東学の政治的行動を支えたこのような言説には、政治思想の観点からすると、下から上への政治という側面に限定しても、少なくとも二つの問題が存在していた。まず、崔時亨らのいう儒学の内容は、儒学政治思想の一部分でしかなかった。少なくとも、原理的には、異端であることと現実の王朝の権威を否定することは、必ずしも同じ意味ではない。すなわち、もっとも誠実な儒学の信奉者でありながら、現実の王朝に対して抵抗することは、可能であった。たとえば、1881年の「朝鮮策略」をめぐる嶺南の儒者の抗議や、また甲午の改革に対する儒者たちの反発からもわかるように、19世紀の朝鮮王朝において、正統の立場からの抵抗は実在していたのである。儒学的な王朝として、体制教学を政治的に利用する権力側は、不服＝異端の論理で東学に対処したが、東学において、儒学の論理を用いながら現実の権力に対して抵抗する道は存在した。しかし、このような理解が十分になかったせいも、崔時亨によっては、異端から逃れるために権力に服従する儒学の側面だけが異様に強調されたのである。儒学政治思想からすると、この服従の論理は一面的なもので、バランスが取れていないと評価すべきであろう。

第二に、東学の政治思想の観点からすると、このような政治的対応から、崔時亨自身がより進展させた天と人間の一体化が持つ政治的な潜在性を顕在化させる作業を行えなくなったことが問題点として指摘できよう。儒学においても民は、あくまでも被治者であったので、天主と民の一体化は、被治者から治者への変化を促すという意味で革命性を持っていた。天主の政治思想に潜んでいるこの革命性が政治の場において実践されるためには、さらなる思想的な、また現実的な展開が必要であったが、東学は思想と行動の展開がまだ不十分なまま、時代の急変によって政治的な選択を迫られた。その結果、潜在的な可能性を生かせない選択という悲劇が起ったのである。崔時亨の選択には、崔濟愚に存在していた現実の権威への尊重とつながる側面があったので、政治的な弾圧に屈

36) 1892年に忠清道觀察使趙秉式に送った「議送单子」は、一連の言説の代表的なものである。表映三『東学2：海月の苦難斗逆境』（서울：홍난파, 2005年、13 - 189頁を参照。

服して東学の思想を歪曲した責任を彼一人に負わせるのはあまりにも短絡的な暴論になるが、崔時亨が政治的な意味のある行動を非政治的な原理に基づいて行うことによって、この問題を増幅させたことは確かであろう。

要するに、1870年代から1890年代初頭まで、東学は朝鮮王朝の政治史において無視できない存在として浮上してきたにも関わらず、また東学には儒学を超えるような政治思想的な可能性があったにも関わらず、東学の思想は政治思想として成功裏に展開されていなかったといえよう。李弼済の人格神への集中による革命的な政治思想の展開は、天主と人間の新しい関係という側面を見逃すという限界を露呈した。また、崔時亨は、天主と人間の同一性の側面をさらに進展させたが、それを政治思想として展開できなかったことなど、東学の思想を政治へとつなげる作業はほとんどすすめなかったのである。その結果、東学の政治思想のさらなる展開という課題は、続く時代の東学徒へ手渡されたのである。実際、1894年の蜂起と戦争を導いた指導者の中で、東学の政治思想はまた異なる展開を見せ始めた。これが本論の最後に取り扱うべき対象である。

IV. 天主の政治思想の挫折：全琫準

1893年3～4月の報恩の集会の際に、崔時亨が中心となった東学の指導部は平和主義路線を堅持したのに対して、東学の指導部からは許可を得られなかったとみなされる金溝集会では、全琫準らの指導の下で、徹底的な抗争路線が唱えられていた。この事件は、南接の変革実践勢力が東学の異端として台頭してきたことを表す³⁷⁾。その勢力こそが、政府軍、そして日本軍との戦闘を繰り返しながら、1894年の農民戦争を主導したグループである。すると、彼らのラジカルな政治運動において、天主の政治思想は如何なる役割を担っていたのか。

南接による東学の武装闘争は、1894年5月から全羅道一帯を実質的に支配するなど、一部の地域では政府軍を圧倒し、結局は政府の妥協を

37) 金溝集会における全琫準の役割については、「全琫準의 生涯 研究」『東学研究』第12輯、2002年、106 - 112頁を参照。

導いてこの地方における政治権力への正当な参加が認められるに至った³⁸⁾。東学勢力は、執綱所という機構を中心に政治に参画することで、腐敗した官僚の排除はもちろん、身分制や土地制度の変革を行ったのである³⁹⁾。このような政治的行動は、当時の朝鮮王朝の政治が直面していた問題を身をもって経験していた農民による、的確な改革の措置として高く評価すできであろう。ただ、われわれが注目してきた東学の天主の政治思想がこのような政治の展開において如何なる役割を担ったかという問題は、複雑性を露呈していた。

第一に、上から下への政治の新しい論理が生み出されなかった結果、天主の概念が天命を代えることはなかったのである。たとえば、全琫準の思想の中で、天主から新しい政治的正当性の議論への展開は存在しなかった。まず、王朝のレベルへの政治的な批判は基本的に行われなかった。農民軍は、朝鮮王朝が直面していた政治的な危機を痛感しながらも、朝鮮王朝が直面していた危機的な状況に対する責任の追及は、国王までは届かず、官僚に集中していた。そして、王朝の支配を支える政治的言説も、そのまま尊重された。全琫準は、日本人某が東学による朝鮮王朝の打倒について言及した際、そのような議論は臣子が口にすべきものではないし、もしこれを実行すれば、大義や名分はどうなることかといって、易姓革命を口にすることすらできない朝鮮王朝の忠実な臣下と自称していた⁴⁰⁾。また、茂長蜂起の際に発された布告文には以下のような文章が見られる。

君臣・父子の関係は人倫の大切なものであって、君が仁にして、臣が直、父が慈にして、子が孝をして初めて、家と国家をなして、限りない幸福に至ることができる。今日我が国王は、仁孝慈愛にして、神明聖毅である。賢良正直の臣がよく補佐してその明を佐けるならば、堯舜の教化や文景の政治を日を指して望むことがで

38) この過程については、趙景達『異端の民衆反乱：東学と甲午農民戦争』（東京：岩波書店）、1998年、157 - 218頁を参照。

39) 執綱所の組織とその主体勢力については慎鏞厦『東学斗 甲午農民運動研究』（서울：一潮閣）、1993年、193 - 204頁を参照。

40) 「東学徒首領訪問記」『日清交戦録』第12号、1894年、時事。

きる⁴¹⁾。

すなわち、一方では、国王の任命した地方官とその軍隊と闘いながらも、もう一方では、国王である高宗の絶対的な権威を認めていたのである。また、東学の「12条軍号」の中には、降伏や反逆のような具体的な行動に対する処罰の規定とともに、抽象的な道徳律に関する規定として「不忠」と「不孝」に対する処罰がはいっている⁴²⁾。このように、服従の政治原理が農民軍の内部規律にも見られることは、これが東学の政治原理としてゆるぎない地位を有していたことを暗示している。

結局、東学による農民運動の際にも、天主による政治的な正当性の論理は、儒学的な天命を超えることができなかった。東学の農民運動は、参加者が実体験を持つ地方レベルにおいては革命性を帯びていたが、王朝をめぐる政治論においては、またもや崔時亨と同じく儒教的な政治思想を受け入れるにとどまっていた。全琫準においても、東学の天主による政治思想の進展はもちろん、何らかの東学的な特徴も見られないという限界が繰り返されたことから、天主の天は、またもや天命の天の前で政治的な意味を喪失してしまったと理解できよう。

次に、下から上への政治の側面は、ある程度の進展があった。たとえば、全琫準は「以前、このような国王の暁諭文は、一つや二つにとどまらなかったが、ついに実施されなかった。民間の実情は上に達しにくく、王の恩沢は下に及びにくい」と主張した⁴³⁾。ここには、上記の国王に対する幻想とともに、下から上への政治的な意思の伝達の強調という要素が見える。太平天国の政治論においても、同じ趣旨の議論が発見できる。洪仁玕は『資政新編』の中で、新聞の発刊などを提案して、太平天国に蔓延していた下から上への政治的な意思疎通の問題を解決しようとした⁴⁴⁾。それは、上帝と天王との特別な関係に基づいて、民から天王への

41) 「聚語」国史編纂委員会編『東学乱記録：上』（서울：国史編纂委員会）、1971年、142頁。

42) 東学農民戦争百周年記念事業推進委員会編『東学農民戦争史料叢書 6』（서울：史芸研究所）、1996年、176頁。

43) 「全琫準供草」国史編纂委員会編『東学乱記録：下』（서울：国史編纂委員会）、1971年、547頁。

44) 洪仁玕の提案の内容とその挫折過程については、姜東局「政治思想의 観点에서 본 太平天国의 上帝概念」『概念과 疎通』、第10号、2012年、250-253頁を

政治的な意思の流れが重視されない現状に対する問題提起であった。一方、全琫準は、儒教を体制教学にしているため、下から上への政治が重視されるはずの朝鮮王朝において、同じ問題を提起したのである。執綱所の設置などが認められた「全州和約」という妥協には、その妥協を可能にした儒学的な政治思想という共通の基盤があったのである。このような動きは、一方では政治的な進展と呼ぶにふさわしいものであったが、東学の政治思想としては本質的な限界があったことも事実であろう。すなわち、以上のような動きに、儒学の政治思想における治者と被治者の区別を突破するような東学の天主の政治的可能性の実現の要素は一切見当たらなかった。「官民相和」の下から上への政治は、民衆の政治的な要求が実行できる政治的な空間を作り上げたという現実的な意義にもかかわれず、天主の政治思想の観点からは、ほとんど意味を持たない。すなわち、この政治史的な事件を支えたのは、すでに儒学にも存在していた下から上への政治思想の側面であって、それは、太平天国にも表れた程度のものにすぎず、東学が持っている政治思想的な可能性の進展は見られなかったのである。

要するに、全琫準を中心とする政治運動の指導者において、天主の政治思想は儒学の政治思想の枠を超えて展開されたとは評価できない。その結果、東学農民が支配に参画した地方政治において、実際に革命的な変化が見えたにも関わらず、それが農民の体験に基づきながらも、高い完成度に達している政治的な言説によって支えられることは最後までなかった。

ところが、全琫準の言説の中にも、中央政治に対する新しい構想が存在したことは説明の必要があろう。先行研究で明らかになっている通り、全琫準には名望家による合議の政治の構想も垣間見える⁴⁵⁾。このような構想の存在は、国王の権威への服従や民による政治変革の欠如という特徴と矛盾しているように見えるかもしれない。この矛盾に対する全体的な理解は、いまだ難しい課題であるが、本稿において重要な問題は、このような新しい政治的構想において、天主の概念が如何なる役割を果たし

参照。

45) 李熙根「1894年 東学指導者들의 時局認識과 政局構想: 全琫準을 中心으로」『韓国近現代史研究』第8輯、1998年、87 - 96頁を参照。

たのかである。ところが、全琫準の政治論では、中央の国家機構を如何に組織的に運用するのかをめぐる議論が、人間は各々が天であるとする東学の教えから如何に生み出されるのかに対する説明が見当たらない。東学の政治像が、東学の基本的な思想とうまくつながっていない限界がもたらす政治的な悲劇の可能性をもっとも明確に見せる事例が、東学、とりわけ全琫準と大院君との関係である。東学が、1894年5月に全州和約を結ぶ際に提示した改革の要求の中には、「国太公に国政を委ねることは、民心の願いとするとところである事」という一節が入っている⁴⁶⁾。また、7月の中旬からは、実際、東学と大院君との接触が開始したのである。大院君は、国内政治において、王権を中心とする強力な政治体制の再建を目指していた強権的指導者であった。その意味において、天主と人の一体化を特徴とする天主の政治思想の展開においては、助けになるよりも、むしろ妨げになりやすい人物であった。実際、大院君は政府転覆を画策する中で、自分の息子を新しい国王にするという自らの政治的な目的の達成のために、農民運動を利用していたのである⁴⁷⁾。天主の政治思想の未熟さは、命を懸けた民衆の政治的な熱望を老獪な政治家の術の手段へと墮落させたのである。

結局、全琫準においても、天主を中心とする東学の政治思想は、その限界の克服、そしてその潜在性の顕在化の両方において、意味のある展開を見せていなかったと言わざるを得ない。その挫折の過程で、儒学の政治思想への、しかも十分に理解されていない儒学の政治思想への回帰が繰り返されているのは、東学の政治思想の脆弱さとともに、儒学の政治思想の強靱さを物語っている。

V. おわりに

東学は、儒学の政治思想が圧倒的な影響を維持していた朝鮮王朝において、さらに完成度の高い政治思想を提供する可能性をもたらした。崔濟愚によって提示された天主の原型では、単一的な政治権力の提供と

46) 鄭喬『大韓季年史：下』（서울：国史編纂委員会）、1957年、86頁。

47) 楊尙弦「大院君派의 農民戰爭 認識과 動向」韓国歴史研究会『1894年 農民戰爭研究 5』（서울：歴史批評社）、2003年、217 - 245頁を参照。

もに、民を政治の主体とする下から上への政治の形成の可能性が見られたのである。とりわけ、後者の可能性は、儒学はもちろん、太平天国にも存在しなかったもので、19世紀の東アジア地域の政治思想において、東学の政治思想が持つ希有な価値と評価できよう。東学の天主は、人と一体化することで、人間の完成が平等に行われる可能性を高める概念であった。そのため、それが政治的な概念として展開した場合には、たとえば、科挙の存在によって人的構成の変化はあったにせよ、儒学の政治思想に構造的な問題として続いていた治者と被治者の区別を突破する潜在性を有していたのである。ただ、東学の思想家が、原型として提示された抽象的な原理と実際の政治の現実の間に広げられていた思想的空間の落差をうまく埋めることができなくなったために、この政治思想的な可能性は十分に展開されなかった。その結果、東学には、最高指導者における政治的な動きへの躊躇とその下の一部の指導者における東学の意味を十分に生かせない政治的な行動が並走しがちであった。とりわけ、後者の観点からすると、当時の東学の政治思想が埋めることができない政治思想的な空白が存在したので、朝鮮半島にすでに優位に立っていた政治思想が東学の政治運動へ複雑な影響を与えることになったが、そのもっとも有力だったものが儒学の政治思想であった。その結果、東学の政治思想には、革命的な側面とともに儒学的な側面が色濃く見えてくるのである。

東学が持っている儒学の政治思想の側面を自覚しながら、太平天国との比較政治思想の研究を行った本研究の以上の考察からすると、同じく儒学の政治思想に注目した柳永益氏が、全捧準らの思想に見られる東学の影響の弱さと、それに対比される儒学の政治思想の強さなどから、東学運動について「儒教的忠君愛民思想に基づいた保守的な思考の武装改革運動」と評価したことには、少なくとも二つの留保が必要と思われる。第一に、東学運動には、潜在的に流れてきた天主と人の一体化の思想と、それと共鳴する民衆の動きが、一方では連綿と続いていた側面を見落としてはいけない。本研究の結果、この特徴は、通説が強調したように、東学の全体を覆うような特徴ではなかったが、また、柳氏の主張で見られるように完全に無視されるほど弱いものでもなかったことがわかる。底辺には天主の政治思想が潜在的な形に存在しながらも、依然とし

て、表面には顕在的に儒学の政治思想が明らかな影響を続けていた構造に対する理解が、東学の政治思想の構造的な把握に決定的に重要であるといえよう。第二に、儒学の政治思想は、それがすなわち保守とは言えないので、儒学的な要素の中で革新的な部分も存在していたことも確認されるべきであろう。東学運動の政治的な成果とたたえられる執綱所による自治が可能であったのは、朝廷の政治思想である儒学においても、下から上への政治的な意思疎通の重要性が共有されていた結果であったのは、儒学的政治思想の革新性の代表であろう。同じ農民の運動であった太平天国の内部で、天と天王の神聖なコミュニケーションの強調から下から上への意思疎通が最後まで拒否されたこととの対照は、この側面の重要性を物語っている。

最後に、東学の政治思想は、本研究で確認した挫折のままで終わったのかという問題について触れておきたい。筆者は、東学の政治思想の潜在性は、東学に対する許洙の時期区分によれば、第一期（1860 - 1904）はもちろん、次の第二期（1905—1917）でも、十分な思想的展開を見せなかったが、第三期（1918 - 1933）になって漸く展開されたと評価している⁴⁸⁾。この歴史については、再度議論する必要があるように思われるが、東学と儒学の政治思想の絡み合いを考察した本研究の結果から、天主の政治思想のさらなる展開は、一方では、西洋近代の政治思想をさらに受け入れることによるものであったが、もう一方では、儒学の政治思想が西洋近代の政治思想と共有する普遍性の再確認によるものであった可能性は提起できるであろう。

48) 許洙「東学・天道教에서 天概念의 展開: 天에서 神으로 神에서 性命으로」『概念斗 疎通』、第10号、2012年、135 - 168頁。