

土着的近代化と開闢思想 ——韓国近代思想史をどう見るか——*

著者：趙 晟桓（円光大学校）

翻訳者：崔多蔚（東北大学文学部）

去る 10 月 20 日 21 日に円光大学校宗教問題研究所主催で、日韓共同学術大会〈韓・日の伝統思想の近代化の過程と批判的省察〉が開催された。

この学術大会は、19 世紀末～20 世紀初頭にインド、アフリカ、アジアなどの非西欧地域で同時多発的に起きた「土着的近代化運動」（*indigenous modernization movement*）の具体的な事例とそれが持つ思想史的意味を考察する場で、日本のイスラム研究の権威である板垣雄三名誉教授（東京大学）と韓国を代表する神学者金敬宰名誉教授（韓信大）、そして「土着的近代」の概念を初めて提案した北島義信名誉教授（四日市大学）などが参加した。

この三人の発表の共通点は、「伝統思想を基にした非西欧的近代化運動」に注目することで、「西欧的近代」の概念を相対化させ、ひいては欧米中心の歴史観から脱却することを促しているという点である。

インドのサティヤーグラハと伝統の近代化

日本を代表して基調講演を行った板垣雄三教授は、「〈伝統と近代〉を問い直す真理把握（*satyāgraha*）—病める欧米的 *modernity* の末路に際して—」というタイトルの講演で、「伝統と近代」という従来の二分法的思考に根本的な問いを投げながら、20 世紀初頭にガンジーを中心にインドで展開された非暴力政治闘争である「サティヤーグラハ（*satyāgraha*）」運動が、インドの伝統的倫理規範である「ヤマス（*yamas*）」に根を置いていると指摘した。

例えば「サティヤーグラハ」（=真理把握）が提示した 9 つの行動様式の中で最初の三つである「非暴力・真理・盗まず」は、ヤマスの 10 項目のうち最初の三つと完全に一致し、その他もヤマスの他の項目から派生したという。さらに板垣教授は、この類似性が持つ思想史の意味を次のように述べた。

不正・抑圧と対立し、自由・正義・尊厳・連帯を追求する 20 世紀政治化運動では、紀元前 1500 年頃から紀元前 500 年頃にかけて成立した「リグヴェーダ」（インドの聖典）から始まり、「ウパニシャッド」に至る文献や、詩篇「バガヴァッド・ギーター」などが指示し示唆してきた価値観が重要な根拠となった。近代性を獲得し達成する力添えとなったのが伝統的価値だったのである。したがって、この時の近代性は、

これらが克服しなければならない対象である帝国の植民地主義の力添えであった西欧的近代に対する厳しい批判にならざるを得ない。（強調は引用者のもの）

この分析によると、20世紀初頭に起きたインドの独立運動は一種の「近代化」運動と行うことができ、これを裏付けたのはインドの伝統的思想であり、この伝統思想に根ざした近代化運動が西欧的近代に対抗して独立のために戦ったのである。このような解釈は、我々が伝統と近代の問題を根本的に考え直す上で重要な手がかりになると考えている。なぜなら、伝統思想に近代性の「妨害」や「挫折」のような否定的なイメージはなく、「動力」や「土台」という積極的な地位が付与されているからである。

もちろん、我々にも伝統と近代を連続線上として把握しようとする試みがなかったわけではない。その代表的なものは日本植民統治時代に誕生した「実学」という思想史叙述カテゴリーである。しかし、実学史観はあくまでも西欧的近代を基準に置いた歴史観である。つまり洪大容や丁若鏞などを「伝統」に、そして実証や科学などの「近代」にそれぞれ等値させ、儒学者たちから西欧的近代の萌芽を探そうとする試みであった。

これに対し、板垣教授が言う「近代」はむしろ、そのような西欧的近代の「暴力」に対抗した反西欧的近代だった。そしてその精神的土台は西欧的世界観ではなく、伝統的世界観であった。そのような点で、その「近代」は、実学的近代というよりは、東学的近代に近い。なぜなら、東学は「斥倭洋(=西洋と日本を排斥する)」というスローガンから分かるように、そして「東」という名称が物語っているように、西欧的(西)近代と戦った韓国的(東)近代だったからである。

これら当時の衛正斥邪派、すなわち「儒教の正統(正)を保護し(衛)、西洋の異端(邪)を追い払おう(斥)」は、儒学者と異なっていたのは、東学という新しい「学」を作り出したという点であるが、東学の近代性は、まさにここにある。ガンジーがインドの伝統的なヤマス倫理から西欧に対抗し得る新しい価値を見出したように、東学を創始した水雲・崔濟愚は韓国の伝統的な天の思想から西欧と日本に対抗し得る新たな「輔國安民」の計略を立てたからである（「西洋戦勝攻取、無事不成、而天下盡滅、亦不無腎亡之患。輔國安民、計將安出！」「東經大全」「布徳文」）。

以上の考察から、我々は、「二つの近代」の概念を考えることができるだろう。一つは、西欧的近代であり、もう一つは、非西欧的近代ある。非西欧的近代は文字通り非西欧地域で西欧とは異なる形態の近代を追求した場合を意味する。最近膾炙されている「複数の近代性(multiple modernities)」の概念も、結局非西欧的近代の諸事例を指すものと見ることができる。



二つの近代

一方、非西欧地域といっても西欧的近代を志向した場合はある。例えば明治期の福沢諭吉と朝鮮の開化派などがこれに該当するが、彼らは当然西欧的近代のタイプに入るだろう。そして、我々60-70年代に推進した産業も西欧的近代を追求した事例に該当する。いわゆる「アジア的資本主義」を論じた人々は、この過程で伝統的価値の役割に注目したのだが、その点では、実学史観とその発想において大きく変わらない。

反面、実心実学史観は、非西欧的近代のタイプに属すると言える（ここで「実心実学史観」とは、「実学史観」に対抗して便宜上作成された名称である）。小川晴久前東京大学教授は洪大容は単に「実学」だけ主張したのではなく「実心」も言及していることに注目し、洪大容の実学は「実心実学」とした。

ここで「実心実学」とは一種の「道徳実学」ということができるが、小川教授によると、近代の実学は「実心」が抜けた「技術学」であり、福沢諭吉が提唱した実学もまた「実用」と「実業」中心の西欧的実学だったというのである（小川晴久、「公共する哲学と実心実学」）。実際に片岡龍教授によると、福沢が言う「実学」は、西洋の「サイエンス (*science*)」を意味し、この時のサイエンスは、人文科学まで含めた学問の総体を指す言葉で、そのモデルは、物理学だったという（片岡龍、「日本と韓国での「実学」の近代化」）。

ところで、小川教授が注目した「実心」という言葉は、洪大容だけでなく、それ以前の鄭齊斗、そしてそれ以降の丁若鏞などでも使われている。周知のように丁若鏞は、代表的な実学者に分類される思想家である。しかし、彼が「実心」を唱えているのであれば、彼は西欧的近代ではなく、非西欧的近代を追求した人物として位置付けすべきではないだろう

か

さらにその「実心」が「事天」や「事神」と呼ばれる天や神につかえる（事）「実の心（実心）」という意味で使われていたのであれば、なおさら西洋近代とは遠ざかるのではないだろうか。（「古人實心事天、實心事神」「中庸講義補」第1巻）

よく茶山は哲学史において、カトリックの「神」を受け入れた、もしくは新儒学の理法的「天理」から古代儒学的人格的「上帝」に回帰しようとしたと述べられている。なら

ば、これは西洋式に言えば、むしろ中世に復帰したようなものである。このように同じ思想家が、一方では、近代の実学者として評価され、他方では、中世的神学者と見られるのはなぜだろうか。それは彼が、（実学研究者達が主張するように）近代を志したというのであれば、その近代が西欧的近代ではなく、非西欧的近代、あるいは韓国的近代だったからではないだろうか。理性的近代ではなく、靈性的近代だったからではないだろうか。

また、茶山から西学的天観と儒学的天観の要素が同時に含まれているかのように捉えられるというならば、この同時性こそ茶山を茶山たらしめる特徴ではないだろうか。そして、この特徴は韓国哲学ないしは韓国的靈性の「包含的」（崔致遠）または「会通的」（李能和）性格と関連しているのではないだろうか。しかし、既存の哲学史は茶山を儒学や西学、または中国や西欧のようにどちらか一方に当てはめようとしたため、彼が追求した同時性ないしは韓国的靈性、非西欧的近代性を見逃したのではないだろうか。

私は、このような二者択一の強要は韓国哲学史を中国の枠（儒学）や西欧の枠（西学）をもって理解しようとすることからもたらされる「学術的暴力」であると考え。そして、このような暴力は単に茶山にだけ行われたものではなく、その他の近代韓国の諸思想家たちにも同様に加えられていると思われる。ここで、既存の韓国近代思想史を根本的に考え直す必要性を感じるようになる。これは、中国や西欧という外在的枠組みを一時的に括弧に入れて、韓国という内在的な枠組みをもって捉えることを意味する。私たちに今一番必要なのは、韓国を韓国として見ることのできる独自の枠組みを持つことである。

開闢派の登場

旧韓末（朝鮮末期から大韓帝国期まで）から日帝植民地時代に至る韓国思想史は、「開花」と「斥邪」という二つの枠組みで記述されたものがほとんどである。ここで「開花」は、西欧的近代を目指したグループを指し、「斥邪」は逆に、伝統的な儒教を固守したグループを指す。したがって、この構図は、「西洋か、中国か？」または「近代かの伝統か？」という（茶山に対する評価で表れていた）二者択一の歴史観を反映している。

反面、同時期に民衆間で出現した、東学から円仏教に至るいわゆる「民族宗教」は哲学史や思想史ではなく、歴史学や宗教学の分野で取り上げられることが普通である。例えば歴史学では「農民戦争」（東学）や「独立運動」（天道教・大倣教）で、宗教学では「新宗教」や「民衆宗教」（甌山教・円仏教）などで。

ところが、これらの特徴は、一貫して「開闢」という言葉を意識的に共有していたという点である（大倣教は開天）。そしてこの時の「開闢」は、単に宇宙の運行の変化や弥勒の出現によって新たな世界が自然に「開かれる」という自然的変化を意味するのではなく、民衆自身が継続的な精神修養と社会運動という人間的努力によって新しい世界を主体的に「開いていく」という過程的変革を意味する。「東学」や「天道」というときの「学」や「道」には、このような意味が内包されている。

ならば、これらを「開化派や斥邪派と同等に」「開關派」と呼ぶべきではないだろうか。つまり、旧韓末から植民地時代に至る韓国思想史を「斥邪派 — 開化派 — 開關派」の 3 つのグループに分けて叙述すべきではないだろうか。そして、その叙述の比重も開關派が中心になるべきではないだろうか。なぜなら当時開關派は開化派や斥邪派とは比べものにならないほど、韓国社会に強大な影響力を行使していたからである。

実際に、19 世紀末の韓国人の人口は約千万人程度と知られているが、そのうちの 4 分の 1、または 3 分の 1 に該当する朝鮮人が東学農民革命に大挙参加したという。日清戦争が勃発すると、高宗が東学農民軍に密書を送り、「再度蜂起して日本軍を追い出してくれ」と要請したのも東学農民軍がかなりの勢力を形成していたからであろう（KBS ドキュメンタリー、〈東アジア覆る、日清戦争〉）。それだけでなく、日本植民地時代の天道教と普天教（甌山系）は信徒数が数百万に達し、大倥教の抗日独立闘争は、そのいずれの勢力よりも激しかった。

開關派と韓国的近代

開關派のこのような社会的影響力は、昨年末から今年初頭に至るまでの「ろうそく革命」が知識人や政治家ではなく、一般市民によって主導されたことを連想させる。19 世紀末～20 世紀初頭に開關派が見せた「民」の力が 21 世紀初頭に再現されたのである。このような脈絡において北島義信や金敬宰は東学を韓国民主義の先駆として位置づけ、その流れが今も脈々と受け継がれていると評価している¹。

これら開關派の思想的特徴は、中国（斥邪派）や西洋（開化派）とは異なる新たな世界観を、伝統思想を基に独自の提示したというところにある。この新しさを彼らは「後天」（後天開關）や「再び」（再開關、原文：다시개벽）という言葉で表した。つまり崔濟愚が言った「再度開關」や姜甌山が言った「後天開關」はすべて「新しい世界を開く」という、今で言えば「近代世界の構築」を意味する。しかし、この近代が理性と国家中心の近代ではなく、霊性と生命中心の近代だったという点で、西欧的近代とは異なる伝統的または韓国的近代といえる。

特に東学が追求した「伝統的近代」の性格は東学の第 2 代リーダーである海月・崔時亨の「我々の道は儒道と似て佛道と似て仙道と似ているが、実は儒道でもなく佛道でもなく仙道でもない」（吾道似儒似佛似仙、實則非儒非佛非仙也。「海月神師法説」「天道と儒佛仙」）という言葉の中によく表れている。ここで、「儒・仏・仙と似ている」という言葉は東学が持つ伝統性を、「儒でもなく、仏でもなく、仙でもない」という言葉は東学が持つ近代性をそれぞれ代弁している。

東学は儒教で言う孝悌忠信のような倫理そのものを否定しないという点で親儒学的であるが、それを「すべてが天である」という万人平等観の上に再び位置付けているという点

では脱儒学的である。これらの二重性格は、彼の「向我設位」思想によく表れているが、向我設位は祭祀(ジェサ)を認めるという点では儒学的であるが、その祭祀の対象を「先祖」や「聖人」ではなく「我」に設定している点では儒学の根幹を揺るがしている。

東学のこのような両面性を示す言葉が「道儒²」である。ここで「道」は、当時東学教団内で東学教徒たちを「道人」と呼んでいたことからわかるように「東学」を意味しているため、「道儒」は「東学を信奉する儒学者」を意味する。これを平たく称して「東学儒生」ということもある(「各道東學儒生議送單子」)。

このような道儒の代表的人物がまさに全琫準で、彼は逮捕され尋問を受ける過程で自分自身を「ソンビ(士)」と自称するとともに、東学は「守心敬天の道あるため非常に好んでいる」と語った(朴猛洙、「全琫準の平和思想」)。つまり儒学者でありながら東学徒でもあると自任したのである。彼はまるで、茶山から儒学と西学という二つのアイデンティティーが見えたように、儒学と東学という二つのアイデンティティーを持っていた。ここで儒学は伝統性を、東学は近代性をそれぞれ代弁している。

二つの近代の衝突

ならば、開闢派が追求した非西欧的近代の特徴は何だろうか。それは一言で「道德」に要約することができる。例えば崔時亨は東学が志す文明を人を活かす[活人]「道德文明」とした(「明天地之道、達陰陽之理、使億兆蒼生、各得其業、則豈非道德文明之世界乎!」「海月神師法説」「聖人之德化」)。この時の「道德」は、儒教で言う孝悌忠信のような倫理的次元の仁道や仁徳ではなく、「すべての存在はハヌルニム(天主)に侍^{さぶら}う」という侍天主の世界観を信じ実践するという、宇宙論的次元の天道と天徳のことを意味している。

反面、当時の西洋は、海月・崔時亨のような朝鮮民衆の目には、人を活かす道德を志すのではなく、むしろ人を殺す武器を掲げる暴力として見られていた(「西洋之武器、世人無比対敵者。武器謂之殺人器、道德謂之活人機」「海月神師法説」「吾道之運」)。また、「脱亜入欧」を志向した日本も道德ではなく、暴力を掲げる不道德な連中として認識されたが、この点は全琫準の次のような供述によく表れている。

問：再び蜂起(起包)した理由は何だ？

答：後から聞くと、あなた方の国(貴國)が開化とか言いながら、最初から民間に一言半句通知もなく宣戦布告もせず、深夜に宮廷を壊し王を驚かせたとのことで、田舎のソンビと民の忠君愛国の心が悲憤慷慨に絶えず、義兵を糾合して日本人と戦い、まずはこれらの事実を問い詰め聞き出そうとしたのだ³。

ここで「開化」は、侵略と戦争を装い隠した、見かけの良い名分と見做されている。そして全琫準は、この「開化」と「文明」という名の下に、自国の利益のために他国に暴力

を加える日本に抵抗した義兵がすぐに東学農民軍であると、尋問に同席した日本領事に抗弁している。

日本が歩んだこの暴力的近代、反生命的近代の道を小松裕は「命の序列化」と称した（「生命と帝国日本」、2009年）。1894年の日清戦争から1920年代に至るまで、日本の国家権力が命を差別化し抹殺したというのである。そしてここには、西欧化された日本は文明人であり、西欧化され得なかったアジア人は野蛮人であるという、文明と野蛮の両極端な認識が作用しており、この意識が植民地支配を正当化したというのである⁴。また、日本の歴史学者井上勝生によると、近代日本はアジアで東学軍を相手に初めてジェノサイド（大量虐殺）作戦を実行したという。文字通り無差別虐殺を犯したのである（井上勝生、「日本軍最初のジェノサイド作戦」）。

こうして見ると、結局東学が志向した「開闢」と日本が志向した「開化」は、「生命中心の非西欧的近代」と「反生命的な西欧的近代」に大別できるが、この二つの近代または2つの文明が衝突したのがまさに東学農民戦争であった。そして全琿準と同時代の田中正造が東学を「文明的」と評価したのは（「朝鮮雑記」）、彼が日本人であるにもかかわらず、日本が志す殺人文明ではなく、東学が志向する活かしの文明を支持したからであろう。

我々は、歴史書や歴史の授業で儒教亡国論、実学近代化論を学び育った。最近では植民地近代化論まで出てきているのが実情である。しかし、このすべての「論」は西欧中心の歴史観、より正確に言えば、その西欧化をアジアで最初に先取した「日本中心の歴史観」に根を置いている。つまり「開化」を基準に、歴史を叙述する歴史観なのである。

しかし、我々が「開闢」を中心に我々の近代思想史を見直せば、今まで見逃してきた部分が新たに見えはじめるだろう。また、悔やみに思ってきたこと、近代に対するコンプレックス、相手国に対する被害意識も相当部分解消され则认为している。そのためにはまず、「西洋」や「中国」という精神的な植民地状態から抜け出すことから先行されなければならない（グギ・ワ・ジオンゴ『精神の非植民地化』）。この「成心」が取り除かれ、「虚心」が回復されたとき（「莊子」）、我々は初めて、自分自身を適切に見ることのできる冷徹な目を持つようになるだろう。

[参考文献]

- 板垣雄三、「〈伝統と近代〉を問い直す真理把握 (satyāgraha) 一病める欧米的 modernity の末路に際して一」円光大学校宗教問題研究所 50 周年記念国際学術大会発表集、「韓日伝統思想の近代化の過程と批判的省察」、2017. 10. 20. -21。
- 金敬宰、「韓国近代化を貫通する変革運動の主樂想の省察—共同体の生、宇宙-神-人的靈性、社会的政治的改革を中心に—」、同書。
- 片岡龍、「日本と韓国における「実学」の近代化」、同書。

- ・趙晟桓、「韓国における伝統思想の近代化—東学を中心に—」、同書。
- ・趙晟桓、「公共哲学の観点から見た東学の開闢思想—「公共」と「天人」概念を中心に—」、『円仏教思想と宗教文化』71、2017。
- ・趙晟桓、「近代と公共性」、『公共政策』132、2016.10。
- ・趙晟桓、「開闢と開花—近代に対する二種類の接し方—」、『開闢新聞』57、2016.08。
- ・趙晟桓、「主体的近代の模索—韓国学としての東学—」、『開闢新聞』55、2016.06。
- ・北島義信、「土着的近代とは何か」、『開闢新聞』58、2016.09。
- ・朴猛洙、「全琫準の平和思想」、『統一と平和』9-1、2017。
- ・「韓・中・日の若い世代の対話と世代間対話：韓・中・日会議Ⅱ—東アジアの新たな未来を共に拓く」中〈最初の発題と関連対話：宮崎文彦〉、『東洋日報』、2016.10.16。
- ・KBS ドキュメンタリー1（光復70年企画）“韓半島、運命の激戦”、第2編〈東アジア覆る、日清戦争〉2015.07.30。
- ・井上勝生「日本軍最初のジェノサイド作戦」中塚明・井上勝生・朴孟洙『東学農民戦争と日本：もう一つの日清戦争』高文研、2013。
- ・小川晴久、「公共する哲学と実心実学」、『月間 公共哲学』35、2013.11。
- ・鄭仁在、「実心実学研究序説Ⅰ」、『神學と哲學』14、2009。
- ・小松裕、『‘いのち’と帝国日本：明治時代中期から一九二〇年代』、小学館、2009。
- ・Ngugi wa Thiong’o, Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature, James Currey Ltd/Heinemann, 1986; 日本語版はグギ・ワ・ジオンゴ 著；宮本正興・楠瀬佳子 訳、『精神の非植民地化：アフリカ文学における言語の政治学』、第三書館、2010. 初版は1987年。

注

* 編集者注：本論文は『月刊開闢新聞』（開闢する人びと）・『靈性と平和』（東アジア〈靈性〉・〈平和〉研究会）各発行者の承諾のもと、『月刊開闢新聞』第68号（2017年10月1日刊行）に掲載された論文（韓国語）を、広く日本語読者層に提供する目的で、日本語に翻訳したものである。

¹ 「映画「鳴梁(ミョンリャン、명량)」はこのように豊富な内容を含んだ近代民主化運動を視野に入れた観点から描かれていると思われる。民主化運動の原点は東学思想にある…80年代民主化運動は東学農民革命以来に地下水脈として人々の心の中に流れている共生意識を現代社会に復活させた。」北島義信「日本人が見た映画「鳴梁」の魅力—韓国の民衆思想史的観点から—」『開闢新聞』65、2017.07。

『実に[東学の]報恩集会[の]性格は大韓帝国時代の万民共同会と独立協会へと繋がり、2016年秋から冬まで続いた民主市民ろうそく集会の先駆的事例だったのである。』金敬宰、「韓国近代化を貫通する変革運動の主樂想の省察—共同体の生、宇宙-神-人的靈性、社会的政治的改革を中心に—」。

² “今此吾道，道儒中，聖人君子之質，有幾個員乎!”（141頁）、“道儒好奢之弊，禁防事。”（142頁）『海月文集』「通文(壬辰 正月)」、朴猛洙編、『東學史料集成Ⅰ』、先進出版企画、2010(再版)収録。

³ 『全琫準供草』、翻訳は 朴猛洙、「全琫準の平和思想」参照。

⁴ 「韓・中・日の若い世代の対話と世代間対話：韓・中・日会議Ⅱ—東アジアの新たな未来を共に拓く」中〈最初の発題と関連対話：宮崎文彦〉、『東洋日報』、2016.10.16。