

論
説

韓末国学派の政治思想 — 申采浩を中心にして —

黄
孝
江

目 次

- 一 序論
- 二 新しい秩序の発見
 - 1 韓末啓蒙思想の形成
 - 2 韓末啓蒙思想の展開と国学派の登場
 - 3 申采浩の啓蒙思想
- 三 自立への道
 - 1 啓蒙思想との決別
 - 2 東洋主義との闘い
 - 3 国粹なるもの
 - 4 国粹的道德
 - 5 歴史観
- 四 民衆的連帯を求めて

1 ナショナリティの光

2 民衆と共に

五 まとめ

一 序 論

本稿は、韓末国学派の政治思想を韓国ナショナリズム形成史の中にどのように位置付けるか、李氏朝鮮開国以来どのように国学派が登場し、どのように思想的展開を遂げていったのかという問題の考察である。ある意味では韓末を対象とする国民国家形成の思想的自覚とその発展過程の究明である。

国学派の思想運動は、一九〇四年～一九〇五年の日露戦争における日本の勝利、一九〇五年第二次韓日協約の締結を契機として、対外的危機の自覚を深めた。この時期の国学派の思想運動は、従来の研究史においては開化派を中心とした愛国啓蒙思想の一分派として論じられてきた。しかし、本稿の目的は、いわゆる「愛国啓蒙思想」一般に含まれるものとしてではなく、国学派を独立した思想潮流ととらえる視角から、韓末の激しくゆれる時代状況の中でそれがどういうふうにより新しい秩序へと目覚めていったのかを明らかにすることである。特に、韓末における新たな世界像の形成への動きを捉え、申采浩において完成した国学派の論理と構造の分析を中心的課題とする。

一般に、一八七六年李朝の開国以来ウェスタン・インパクトに対応して台頭した思想として、所謂李朝の正統朱子学の思想を継承する衛正斥邪派と開化派の二つをあげることが多い。またこれらの思想運動については今日に至るまでいくつかの研究業績を見出すことが出来る。しかし、一八九〇年代後半以後において開化派の思想を批判した国学派の思想については、まだ十分な研究の域に達していない。従って、朴殷植（一八五九～一九二五）・張志淵（一八六

四（一九二二）・申采浩（一八八〇～一九三六）を中心に展開された国学派の思想運動がいかなる特質をもっているものであるか、また国学派の思想とそれに先行した衛正斥邪派や開化派の思想との間にはいかなる相違があるか、そうして同時に国学派の思想がそれに先行した諸思想といかなる思想的関連を持っているかについての研究はほとんど行われていないと言える。

国学派は、国家の自強のためには何よりも人民の知識の啓発にあるとする啓蒙主義に傾斜しながらも、その啓蒙主義は客観的な危機状況の中で「団合」主義と結びついていた。国学派の啓蒙主義は国家の自立のためには人民を団体化し、集団化するための手段として捉えられていた。つまり国学派は人民を啓発することによって人民の国家意識を高揚し、「団合」によって国家の自強を図ろうとしたのである。

すなわち申采浩は「歴史というものは……人類社会の（中での）我と非我との闘争である。」「勝利者になり、失敗者になろうとしないのは人類の通性である。」⁽¹⁾として、歴史の研究特に韓国の古代史を研究し、「民族的自我」を追求していたのである。その結果、彼は「我には小我と大我がある」「小我は長存不能なものであり、生物的な我で利己主義を志向し大我は精神的な真我である」「小我を我と思えば必ず死す。永遠なる我、これこそ民族精神（大我）であり真の私の思想である」という。⁽²⁾つまり申采浩は国家の自強、国家の自立を目指して行くことによって、人民の啓発、ひいては「民族的自我」を追求し、歴史的個体としての国家主義思想を提示するに至るのである。その目標となるのが「保国」であり「保種」であった。こうした国家主義思想は一九一〇年韓日合併によって挫折し、彼は海外での亡命生活に入る。またそうした客観的状況の変化は当然彼の思想的転換をもたらしたのである。

彼によれば、合併によって「保国」は意味を喪失し、「韓国」国民は「歴史が止まった国民」「亡国民」すなわち「無国民」になってしまった。「無国民」には、「自保」を可能とする、他民族と競争出来る、「有国民」と違った「無国民

の特別道徳」である国粹的道徳が要求される。そういう申采浩の強調点の移動の背後には緊迫した世界情勢の変化があったのである。一九一七年ロシアで無産大衆によつて国境もないし祖国をもたない革命が成功し、帝国主義と社会主義の対立が現実の国家間の対立としてあらわれてきたのである。そういう世界情勢の中で申采浩は「保種」のため帝国主義と闘おうとした。その最後に、彼が求めたのは民衆の力による革命であつた。一八九四年開化派による「甲申政変」という革命には民衆の参加はなかつた。その「革命」は「保種」と「保国」よりは、善なる個人のためのものであつた。それに対して、申采浩は「保種」のために東方のそれぞれの民族が連帯すべきであると強調し、連帯によつて各民族は「保種」が可能であると主張した。

それでは申采浩が「保国」と「保種」の為にどういふうに国民を啓蒙しようとしていたかと言う点から本論に入ることにしよう。

一般に啓蒙とは、カントの言葉をかりれば「人間が自分の未成年状態から抜けでること」であつて、「このような啓蒙を成就するに必要なものは、実に自由にはかならない、しかもおよそ自由と称せられる限りのもののうちで最も無害な自由――すなわち自分の理性をあらゆる点で公的に使用する自由である。」⁽⁵⁾このようにヨーロッパの啓蒙が「宗教の真義」とか「良心」「人類の神聖な権利」「自由な精神」に注目しながら「啓蒙の重点を主として宗教に関する事柄に置いた」のに対して、韓末、朝鮮における啓蒙思想は、対外的危機を背景とし、いかにして西洋列強と日本の侵略に對抗するかという課題をめぐって展開された。このため韓末の啓蒙思想では西洋列強と、特に日本の侵略に對抗する近代の統一国家を形成することが主要な目標とされていた。対外的な独立を達成するために近代の統一国家を同時に国民国家として形成することが緊急な課題であつた。この意味において韓末、朝鮮の啓蒙思想は、近代国家に対する自覚を形成し、独立国家として国際社会に一つの政治単位としてどういふうに朝鮮社会を目覚めさせていくのか

を問題意識としているはずであった。

韓末啓蒙思想に関する今までの研究は、開化派を中心に、近代国民国家へ向けての西洋派の保守派に対する批判としてこれを位置づけ、啓蒙対反啓蒙の二極構造を前提として分析してきた。その上、開化運動は対外的危機意識にもとづくという性格から「愛国啓蒙」思想として受け入れられやすく、多くの研究者によってそのように取り扱われてきた。そういう開化派への評価には、すこしの疑問も持たれなかったのが現状だといえるだろう。⁽⁷⁾しかし、この捉え方は問題点を残している。「愛国」の意味には「市民社会」形成の前提としての「個人(市民)」と「国民国家」の主体となる「国民」という必ずしも常に一致するとは限らない二つの観念が含まれる。

韓末啓蒙思想の中には、この二つの観念が未分化のまま秘められていたが、政治状況の深刻化にともない両者の対立する側面が表面化してくる。この過程を分析することが本論文の出発点である。開化による市民社会の実現と国粹を求める国民国家の目標の達成を区別して考えることは、韓末啓蒙思想の意味をみなおすために有効な視点となるだろう。

二 新しい秩序の発見

1 韓末啓蒙思想の形成

一九世紀にはいつて実学思想は、新しい資本主義体制に対応するための「实事求是」によって、開化思想へと質的転換をとげた。⁽⁸⁾近世実学思想は、少なくともその哲学的なレベルにおいてみた場合、李朝正統朱子学思想の分流として位置づけられうるものであり、決して、それと本質的に対立した思想的諸特質を内包していたわけではない。⁽⁹⁾というのは、正統朱子学派の外に対する閉鎖的・排外的・普遍的指向は李朝儒教体制の経済的基礎をなしていた自給自足

的な農本主義と全く照応していた。そして、李朝儒教体制を支えていた農本主義的な経済的基礎が、それ自身持続されることができなくなった時、それと照応していた閉鎖的しかも普遍的な「中華」主義的指向もまた崩れていかざるをえなかった。その過程を近世実学派において見出すことができる。⁽¹⁰⁾ 近世実学派は、茶山丁若鏞につづいて李圭景(五州)が『五州衍文長箋稿』六〇冊を著すなど東西古今の事物に関する新知識を提供し、多くの近代文化を開拓してきたが、このような累積は学術の領域をこえることができなかった。それらが實際面に応用され始めたのは、開国と前後する時期からであり、政治的リアリズムの登場を契機としてであった。⁽¹¹⁾

朝鮮の国際秩序観は、当然ながら朱子学に基礎づけられた「華夷」思想を基本としていた。華夷思想に基づいた「交隣」政策は、江華島事件(一八七六年)によって、現実とイデオロギーの隔たりをありのまま感じるようになった。名分論のイデオロギー性は新兵器の前では、いかに無力であって、虚偽なるものであったかを現わしてくれた。開国という意味には、自己を外つまり国際社会に開く⁽¹²⁾と同時に、国際社会に対して自己を国々統一国家として画するという両面性が内包されている。

まず朝鮮の開国は一八七六年の日本との江華島条約で始まるのである。しかし、日本の開国は、一八五四年(安政元年)のことで、朝鮮は日本の開国後二二年間も鎖国を続けてきた。西洋列強の東アジア諸国への侵略は、それに先だつてはじまっていた。一八四〇〜一八四二のアヘン戦争によって中国がイギリスに敗れてからは、列強の侵略が本格化した。すなわち、一八四二年の南京条約、一八四三年の追加条約によって香港をイギリスにとられ、上海・広東などの五港を開港させられて、これらの開港場における租界の設置と貿易上では最恵国待遇をみとめさせられ、おまけに関税自主権まで失った。これが列強の中国侵略のはじまりで、一八四四年にアメリカ、フランスも、イギリスにならって不平等条約を中国との間に結んだ。中国のこの混乱を利用したロシアは、一八五七年〜五八年、中国から黒竜江

流域と沿海州をとった。このようにして当朝鮮の宗主国であった清国は列強の侵略をうけていたのである。

この時代に、朝鮮はまだ鎖国を続けていた⁽¹³⁾。それはタゴールが「静かな朝の国」と歌ったように東洋の「隠遁国」そのままであった。その東洋の「隠遁国」が最初に武力による朝鮮侵入を受けたのは、フランス艦隊の江華島攻撃であった。これは一八六六年大院君の行った天主教徒迫害で、中国から朝鮮に潜入したフランス人宣教師が殺されたことを口実にしたフランスの報復行為であるが、この攻撃は朝鮮人の反撃にあって撃退されている。この年は干支のうえから言うと、丙寅の年だったので、朝鮮ではこの事件のことを丙寅洋擾という。洋擾とは西洋の侵略によって起こった騒擾という意味である。⁽¹⁴⁾一八六六年に起きたもう一つの大事件は、アメリカの船ゼネラル・シャーマン号の焼打ち事件である。平壤の王陵を掠奪することを目的として侵略したゼネラル・シャーマン号の船員たちは略奪を行ったすえ、朝鮮側の反撃を受け、シャーマン号は焼打ちされるとともに船員たちは皆殺しにされた。⁽¹⁵⁾

この時期、朝鮮には外国船の来航は特に激しくなっている。しかしその外国船が平和な通商を要求したときには、ただこれを拒絶するだけであった。しかし、このころ朝鮮にきたのは、だいたい海賊船のようなものが多い。上海には祖国で食いつめて海外の新開地で一旗あげようという野心にもえた人間が群がっていた。この連中のあいだに朝鮮の各地いたるところに金銀のあること、とくに王侯貴族の墓にはそれが埋められている、といううわさが広まって⁽¹⁶⁾いた。それを端的に現したのが大院君の父南延君の墓盗掘未遂事件である。この事件には、元アメリカ上海領事館員ジェンキンス (F.B.Jenkins) を中心にドイツ系アメリカ人オッペルト (Ernst Oppelt)、「丙寅教獄」(一八六六年の天主教弾圧)の時に中国に逃れたフランス宣教師フェロン (Stanislas Ferron) として、朝鮮人天主教徒らが参加した。彼らは、南延君の墓を盗掘し、その遺品を略奪することによって大院君に開国を強制しようとしたものと思われる⁽¹⁷⁾、がその試みは失敗に終わった。

さらに丙寅洋擾から五年後一八七一年に辛未洋擾が起こった。アメリカは一八六六年のゼネラル・シャーマン号事件を契機に日本を軍艦で威嚇して開港させたと同じように朝鮮を開港させるチャンスだとして朝鮮に迫ってきたのである。それで北京駐在アメリカ公使ロー (Low) とアメリカアジア艦隊司令官ロジャース (Rodgers) が軍艦五隻で朝鮮に侵入した。その時大院君は丙寅洋擾以来城郭を修理し、砲台を築き、大砲を鑄造するなど国防の充実を図った。この戦闘でアメリカ艦隊は朝鮮の攻撃を受けて敗退し、清国へ帰った。アメリカ艦隊が撃退されることによって大院君は自信を持つことになったし、彼の鎖国政策はもっと強くなることになった。その斥洋の決意を現わすためにソウルの鐘路と地方の各処に斥和碑をたてた。その碑には

「洋夷侵犯非戦則 和主和売国」

と刻まれていた。その言葉には大院君の斥洋の決意がこめられていた。⁽¹⁸⁾

開国を前にした鎖国朝鮮における以上のような状況は、衛正斥邪派にとってはますます鎖国攘夷策を一層深めさせる一方、華夷的文明観に対する確信をより強めさせる結果となった。当時の朝鮮社会において先朝の墓を盗掘することとは、世の中でそれ以上悪質なことはないし、許しがたい出来事であって、禽獣そのものの野蛮な行為であった。したがって、そういう状況をみればみるほど朱子学的な教条主義観念は高まる一方であったのである。当時の朝鮮は、日本の開国を欧米諸国への屈服とみなし、日本の朝鮮開国要求は、欧米諸国の手先になった日本の開国要求として受け取っていた。⁽¹⁹⁾一応撃退された外国の武力侵入は排外政策の勝利とみなされて、その結果排外政策を一層強める結果となった。

以上が開国を前にした朝鮮の状況的背景であった。いずれにせよ朝鮮が自らすすんで国際社会に対して自己を開かない限り、外からの開国への圧力が強まることは、必然的なことであって、実際外圧はますます激化してきた。

この時期における列強の朝鮮への挑戦は、否応なしに全面的な対決にならざるを得なかった。このように強いられ、朝鮮の外への全面的な対決は、内なるもの同士の間での対決にもつながっていったのである。その内なるもの同士の思想的対立は、開国か鎖国かの問題にとどまらず、近代国家形成の方向に関する葛藤としても現れてくるのである。この対立葛藤は、伝統か近代かの意味において、朝鮮の政治的状況を根本からおびやかす危機的なものであった。この思想上の対立は列強の侵略に対して、一つにまとまるべきナショナリズム運動の内部に深刻な分裂をもたらす結果となったのである。

一八七六年の日本との江華島条約によって開国せざるをえなくなった朝鮮は、一九〇五年から一九一〇年には、日本による国権剥奪に対決する国権回復運動を展開した。この国権回復運動には主に二つの流れがあった。⁽²⁰⁾つまり義兵運動といわれる「愛国啓蒙運動」であった。日本の侵略に対して武力をもって対決する反日義兵運動は衛正斥邪派と結合し、地方を中心にして運動を展開したのに対して、「愛国啓蒙運動」は開化思想と結合し、都市を中心にして言論活動によって主に展開された。これまで「愛国啓蒙運動」は一八八〇年代、金玉均らの改革運動と新文化運動の継承でありより具体的な思想的政治的内容を持って展開された大衆的愛国運動としての政治文化運動⁽²¹⁾であったとされ、国学派愛国啓蒙運動もその一部分とみなされ、開化思想の政治・文化運動に含まれているとされてきた。

従来の研究からみれば、国学派の「愛国啓蒙運動」が開化思想から出発し、開化運動の一環であることは確かなことであるが、それにしても、国学派運動がいつまでも開化派思想の中でそのままとどまっていると捉える事は、不十分と言わざるをえない。そこで本論文は、国学派の思想家朴殷植（一八五九―一九二五）、張志淵（一八六四―一九二二）、申采浩（一八八〇―一九三六）の中で、特に申采浩を中心に国学派の「愛国啓蒙運動」を一つの独立した潮流としてとり出すつもりである。

一般に朝鮮近代史研究においては、保護条約が締結された一九〇五年末から「併合」の一九一〇年までの時期を「愛国啓蒙運動」期と呼んでいる。この一九〇五―一〇年の時期は、申采浩が国権回復運動の中樞をなす言論人としてきわめて精力的に活動した時期である。この時期に政治状況と正面からとりくむ中で、申采浩の意識の中に事大主義を克服する民族主体の思想的確立のために歴史が最も肝要であるとする問題意識が芽生えており、後年の歴史学のモチーフはすでに形成されていたといえる。⁽²³⁾一九六〇年代にいたって、韓国・北朝鮮において申采浩が共通に高く再評価されているのも彼の事大主義と帝国主義を克服するための闘いを支えた思想的主体性の故である。

この愛国啓蒙運動期の諸思想家の中で申采浩の思想の際立った個性は、国権回復の為に最も重要なものは、物質的條件よりもあくまで民族の主体的精神であると強調し、そして主体的精神を保証する最も重要なものとして歴史をあげた点にあった。実際彼は、国を愛するためには歴史を知る以外にない、とこの時期に書かれた「歴史と愛国心の関係」⁽²⁵⁾という論説で主張しているのである。それはともかく、国を愛するということ、いわゆる「愛国」というものは従来中華思想の中では芽生えておらず、たしかに開化思想によって始まるのである。その意味においては、韓末啓蒙思想の役割をみのがすことができないだろう。

啓蒙運動家達は、まず国民に愛国心を鼓吹することが必要であるとしているが、それでは彼らはどのようにして国民に愛国心を鼓吹しようとしたであろうか。これについては、二つの立場が考えられる。一つは国民の権利意識、自治意識を高めると共に国民の権利を保証するよう謀って初めて国民に愛国心が生まれるとする立場であり、もう一つは、国民が事大主義に毒されない自国の真の歴史を認識すれば愛国心が生まれるとする立場である。⁽²⁶⁾開化派を中心とする愛国啓蒙運動は、主要には前者の立場に立って、愛国心を高めようとした。しかし、愛国という意味を考える場合、それは、朝鮮の立場からいえば事大主義を捨てるか、又は克服しなければならぬという問題が残っていた。申

采浩は、この段階でその問題に気付いていた。

そういう意味において、申采浩によれば、朝鮮民族においてE・H・カーがいう「現在と過去の間の対話」はない。歴史家は事大主義であって、朝鮮民族の現在と過去を語っていない。朝鮮民族の過去と現在はどこかへ消えてしまったと言っているのである。愛国心が生まれる前の李朝支配階級の教養としての歴史学は、中国歴代王朝の興亡を中心に朱子学の名分論を歴史において検証するための「事大史学」であった。李朝後半期になって、これとイデオロギー的に対立し、「民族史学」の思想的前提をなす実学派の人々が朝鮮史自体、特に歴史地理などの考証、叙述をはじめた。

実学派歴史学の特徴は、清朝考証学の方法などに影響されつつも、それを朝鮮史自体の究明のために意識的に適用したことで古代朝鮮の境域の考証などが重視されたのもその観点からであった。しかし、それは一面「事大史観」の束縛から完全に解放されていない不十分さがあった。又、中国経書等の句節にとらわれ、あまりに皇室中心主義で、民族自体の活動を見失っていたと言わざるをえない。実学派歴史学のもう一つの欠陥は、部分的な考証を「事大史観」の枠組みの中でのみ深化させ、あるいは史料博覧の誇示に流れていく傾向があったということである。そのため実学派歴史学は、「民族史」を体系的に明らかにするという目標からしだいに遠ざかり、末期になると批判ぬきに資料を網羅していくことでこと足れりとする袋小路に入り込んでしまった。⁽²⁷⁾

申采浩の場合、歴史とは「人類社会の我と非我の闘争が時間から発展し、空間から拡大する心的活動の記録」⁽²⁸⁾であると定義している。又、彼はそのような歴史観に照らして、「国家の歴史は、民族の消長盛衰の状態を閑叙するもの」と論じることによって、歴史の主体を民族と把握しているだけでなく、歴史の主体としての民族を国家との連関の中でみている。彼の歴史思想の中では、民族を中心とする構想⁽²⁹⁾をみる事が出来る。

以上のように申采浩には、歴史への強い関心が見られるなど、開化派とは異なる傾向がすでにあらわれてはいるが、

彼は守旧的執権派との対抗、愛国心の登場という点で愛国啓蒙運動の一翼を担っていた。啓蒙思想家としての開化派の活動は、彼らが一八八三年一〇月、朝鮮史上初の近代新聞である『漢城旬報』を創刊し、民智の開発に努めたことに代表される。我々は開化派の思想的代弁誌たるこの『漢城旬報』を通じて、彼らの「啓蒙思想」の概略を知るとともに、その特質の究明によって、彼らの独立構想を明らかにすることができる。『漢城旬報』の創刊号の「旬報序」で「事実の変化と文物制度の発展とは、時局に関心を有するものの必ず知るべきものである。人民の見聞を広め、新しいものを知らねば井の中の蛙たらざるを得ないであろう。」という表現に示される通り、開化派の文明開化というものは人民を文明の段階へと教化するという啓蒙であった。⁽³⁰⁾

ヨーロッパにおいては、啓蒙思想が主要な克服の対象としたのは、宗教的権威に支えられた伝統的な教会の支配や、それを支える神学的思考方法であった。⁽³¹⁾ 他方朝鮮の場合、根強い伝統的儒教思想との葛藤の中で展開される西洋思想の受容であった。西洋思想の受容は文明開化であり、文明開化は「富国強兵」と共に国の独立への道に導くと考えた。すなわち、外に対する独立と内なるものの統合をどう展開していくかが問題であった。

この点では、同じく西洋列強の圧力を意識しつつ近代化への道を探っていた日本の明治啓蒙思想家達も同じであった。しかし朝鮮の場合と日本の場合では国家との関係において基本的な相違があった。明治啓蒙思想の場合、たとえば、福沢諭吉によれば真の文明は人民の自覚に基づいて習得され、人民自身の手で担われ進められるべきものであって、明治政府によって押し進められている上からの文明開化政策に対して一応批判的な態度を示しているが、明治国家とは基本的には対決の関係ではなかった。

明治社会は維新以後制度面における一連の改革が、表面的には近代国家の外形をそなえさせたにも拘らず社会の実体は根本的に変化せしめられなかった。外見的近代国家は、基底における家族主義のエネルギーを動員することによ

って、「国家富強」の道をすすむことができた。ここにおいて一見全く対立している儒教主義と開化政策とは、国家富強という目的のために相互に妥協せしめられることとなる。しかも、日本の場合、国家統合の道具として儒教主義を復活援用することによって、余りにも露骨な国家主義を生み出す結果となったのである。

日本と違って、韓末啓蒙思想は朝鮮王朝執権層に対する闘いであった。「文明開化」と「富国強兵」という政治目標ないし、それを掲げた思想運動は、朝鮮王朝五〇〇年の歴史に対して全面的に対決せざるをえなかった。その理由として、執権層が儒教的な世界像に深くとらわれていて、身分制的秩序の維持に最大の価値をおいた点である。もう一つは、韓末啓蒙思想の性格が政治運動として、具体的に実践的であったことと、民権論的な要素が強かったことであった。そう言う意味から考えてみれば、儒教的世界像の秩序中で安住してきた執権層にとっては、韓末啓蒙思想のこのような性格は危険きわまりないことであった。従って、執権層と啓蒙運動は相容れないこととして対立した。

2 韓末啓蒙思想の展開と国学派の登場

開化派を中心とした韓末啓蒙思想に於いて特記すべきことは、平等かつ普遍的な個人の発見ないし自覚であった。今までの朝鮮社会を支配してきたのは李朝正統朱子学思想によって裏付けられた普遍的な世界像の枠組みであった。その中に埋没させられてきた民が目覚めて社会運動、又は政治運動まで展開したことは朝鮮社会を揺るがす今までなかった大きな出来事であった。

李朝国家に於いては、儒教的倫理観に基づいた君臣間の主従関係が基本であり、主従の私的な関係から生まれる「恩恵」と君主の家父長的な「愛民」思想しかなかった。しかし君主に対する忠誠とその反対給付としての「恩恵」と「愛民」だけでは、現実の危機を乗り越えることができなくなった。国家の独立という意識の中では、今までは君臣民と

いう関係しか知らなかった民が政治社会の中の普遍的な個人を発見することになる。外からの危機が迫る中で否応なしに、民族というアイデンティティを民衆的規模から自覚することが要求されることになった。その民族のアイデンティティは、内なるもの同士の平等によって本当に実現されるものであった。国権回復のために展開された啓蒙運動は国家独立の前提として平等かつ普遍的な個人の観念を提起したのである。対外的危機の深刻化と啓蒙運動の展開によって、今までの儒教的な身分的秩序は音をたてて崩れざるを得なくなるのである。

開化派は一八八四年一二月四日、既存政権を倒して開化・独立派を中核とする新政府を樹立すると共に、一二月六日には新政府の政治綱領を発表した。それは一般に「甲申政綱」と呼ばれるものである。この政綱は開化派の長期にわたる政治活動と、それを支えてきた開化思想とを具体的「綱領」に体现した政治的目標である。中でも「甲申政綱」第二項「門閥を廃止し、人民の平等権を制定し、才能によって人材を登用すること」という規定に開化派の平等思想がもつともよく表現されている。ところが「甲申政変」は三日天下に終わり、政治的な目的は達成出来なかった。甲申政変の失敗後、再び政権を握った執権層は国内外の高まる危機の中でますます保守・反動の道を歩むようになった。しかし、政変は終わったが朝鮮における国際間の問題はもっと複雑になった。日本はこの政変を契機に朝鮮において清の勢力を弱化させる意図を持っていたが、清の立場は後退しなかった。それに対して清に対抗するロシア勢力が台頭し始めた。

このような緊迫した情勢の中で東学農民軍が蜂起（一八九四年）したのである。弱体化した政府は鎮圧する力がなく、清に救援を求めた。朝鮮においてその影響力が低下し始めた清にとっては良い機会であった。又、日本にとっても後退した政治的地位を回復する良い機会であった。そこで両国は朝鮮の状況に積極的に武力介入をしてきたので、日清戦争は避けられなかった。

この時期、金弘集を首班とする愈吉濬など残された穏健開化派系列を中心とした政府は、「甲午更張」という制度の改革に集中するようになる。日清戦争後改革の実施によって親日的開化派の勢力が強くなることを恐れた政府執権層は排日・親露の政策をとり、朴泳孝など親日勢力を追い出した。その結果、親露的傾向が政府を支配するようになった。朝鮮において親露勢力を追い出して親日勢力の復活を試みた日本は、遂に「乙未事変」（一八九五年）を起こした。この「乙未事変」の後、金弘集内閣は更に急進的な改革を推進するようになった。「乙未事変」によって反日感情が国民の間に広がって国内が混乱した。この機会を利用してロシアのウェベルは親露派勢力と共謀し、国王をロシア公使館に移動した。これがいわゆる「俄館播遷」である。

親日内閣の金弘集・魚允中などは殺害され、愈吉濬は日本へ亡命することによって執権層は復活し、親露内閣が成立した。国王がロシア公使館に在る間、利権は次々に列強にとられるようになった。⁽³³⁾ 国王を始め執権層の無能な政策に対する批判が高まる中で、金玉均等と「甲申政変」に参加した徐載弼が亡命先の米国から帰国して「独立協会」という団体を作った。「独立協会」はまず清の使臣を迎えた迎恩門を破壊し、そのあとに独立門をたて、慕華館を改修して独立館と独立公園を作った。独立協会はこうした初期の象徴的活動から、市民を含めた市民中心の協会に転換しながら直接大衆的政治・社会運動を展開するに至った。その運動が絶頂に達したのが一八九八年十月ソウル鐘路広場での官民共同会を開催したことであった。この共同会を契機に政府は独立協会の徹底的な弾圧に乗り出し、解散命令を出した（一八九八年十二月）。その結果独立協会は活動を続けることが出来なくなり、結局つぶされてしまった。

ロシアの後ろ楯によって伝統的秩序の復活を図る国王執権層と対立した独立協会の運動について姜在彦は次のように評価している。「独立協会の基本思想は、民権伸長によって国権が強固となり、民権の圧殺はとどのつまり国権を弱め、滅亡の道に通じるということであった。独立協会における国権強化論は、日本で見られたような対外侵略のため

の民権圧殺によるものでなく、反侵略的自主権の強化のために民権を伸長し、ブルジョア民主主義的發展を目指すものであった⁽³⁴⁾と評価している。彼の評価は基本的に正しいと思う。

他方、政府内に参加し近代的な改革を行うとした開化的実践運動は、民衆からは外圧によるものとみなされ反感を買った。その改革は民衆運動との結び付きを持たず、民衆からは遠ざかっていく制度のみ作る結果となった。開化派による民権運動と制度的改革は韓末の揺れ動く国際情勢の中で国民国家形成に一步踏み出したが、その根源には至らなかったとは言えるだろう。開化派が夢見た市民社会は、開化派が頼りにしたその外圧によって実を結ぶことが出来ず、抽象的なものになってしまったのである。

開化派に見られる国民的一体化の必要性の自覚は、民権の伸長の主張を生み出したが、より本質的な問題は民権がナショナリズムの中にどう位置付けられているかということである。「甲申政変」の失敗後、金玉均とともに日本で亡命生活を送っていた開化派の一人である朴泳孝の「朝鮮内政改革に関する建白書」(一八八八年一月)の分析を通じてこの問題に関する前記開化思想の特質を究明することが出来る。朴泳孝は建白書の中で、

「凡人進文明、即知服従於政府之義及不可服従之義、而亦知不可服従於他国之義、是故未開無識之民、蠢愚懶惰、故能忍压制之暴政而安之、開明識理之民英慧剛毅、故不服束縛之政而動之。」⁽³⁵⁾と主張している。このような主張は金榮作が指摘しているように「彼の国家観は、天賦人權説に基礎をおく社会契約説」⁽³⁶⁾であつたことから当然に出てくるものであつた。

「建白書」にみられる朴泳孝の民権の担い手は個人である。国権の確保を前提とした民権である。個人が政府あるいは国家と対立した場合、個人が優先するという考え方、その場合ナショナリズムの中心的な観念である民族とか国民というものが開化派にとっては位置付けられないのである。開化派は国民とか政府を言っているが、政府と個人と

の関係がはっきりしていないところに開化派の弱点が見られる。その意味ではナショナリズムとしては不十分な性格を抱えていると言えるだろう。

韓末啓蒙思想における、もう一つの特徴は「国家」観の発見であった。朝鮮における従来の国家観念は李氏朝鮮の建国理念として受け入れた朱子学に基づいた中華思想であった。特に儒教的伝統思想の中での君臣関係は三綱五倫によって行われた上下主従関係を核心とするパースナルな関係で成立した。儒教ないし中国文明に対しては、一体感が存在し、儒教の經典に習熟することが社会的な地位を得るバロメーターにもなった。しかし現に存在する国としての清国に対しては連帯感がなかったのである。一七世紀前半において中国大陆の政治的中心勢力が明から清へ移る大転換があった。今まで朝鮮では「胡慮」として蔑視してきた女真族の清と君臣・父子としての友好関係を保つていくことは許し難いことであった。朝鮮朝廷は春秋大儀の名分論を基礎とする崇明反清思想が強かった。

対清関係を取り巻く主和論者と斥和論者は前者を現実主義者、後者を普遍主義者と呼ぶことができる。伝統的普遍主義者が主流を占めた朝鮮朝執権層の支配思想は崇明反清の立場をとった。彼らは明との君臣関係は力の優劣によるものでなく、明が中華文明の正統的継承者であることによって成立したと考え、中華文明の正統性を堯・舜・周・孔・孟・周・張・程・朱の正統儒学の歴史の中に求めていた。即ち、中華は正統儒学の歴史であり、儒教における聖人の歴史として考えていたのである。⁽³⁷⁾従って中華＝明が「胡慮」＝清に滅ぼされた後、朝鮮朝が明の後継者として正統儒学の伝統を維持、発展させなければならない歴史的使命を担う唯一の国として登場することになるのである。

正統朱子学派の中華主義的志向は、純粹に理念的であった。このような正統朱子学派の文化理念的志向は大陸において清朝の基盤が造成されていくことによってその理論と現実間の矛盾も極に達し、本来中華観念に含まれていた普遍的な世界志向は後退し、ごく観念的で自己完結的な小中華思想に変化していったのである。⁽³⁸⁾朝鮮朝は小中華思想とい

う規範的観念の世界に執着することによって、自己完結の主張に硬直することによって西洋とは切り離された自己完結の世界に閉じ込めた。

西洋においては近代国家を基盤として展開された国際社会が、独立平等な国家の相互関係を規制する高次の規範が存在するという信念と、各国がそれぞれ一個の力として相対峙する弱肉強食の自然状態であるという意識との上に成り立っている。言いかえるならば、近代国際意識においては、一面では鋭く矛盾する自然法的な国家平等の観念と弱肉強食的な権力政治の観念とが二元的に存在していた。⁽³⁹⁾しかし朝鮮朝はそういう意識を全く持つ事はなかった。開化派による西洋文明の導入、すなわち開化することによって中華思想は崩壊し、自然法的な国家平等の観念が浸透し始めた。開化派による個人の発見は制度的統合によって市民社会の形成が可能だと考える。その上自然法的な国家平等の観念は「均勢」によって国際社会を保つていくことができると考えたのである。

一方、力対力の対立という弱肉強食的な権力政治の観念は、外圧をより深刻に受け止めた国学派の「国家」意識から生まれたと言える。国学派は歴史を通じて継承された精神的な運命共同体としての国民という観念を発見し、その国民を基礎とする国家を構想した。個人の国民としての自覚は愛国心という「心情的統合」をもって歴史的に形成されるものであると考えたのである。国学派は儒教的伝統思想に対する開化派の批判によって登場した「個人」に歴史を通じて精神的共同体の一員であることを自覚させようとした。従って、儒教的「忠君」の意味でなく、近代国家においての「愛国」という意味を吟味するようになる。

開化派は自立した個人を制度論の中で統合させることができると考えたが、国学派は愛国心に基づく国民の自覚なしでは、国家としての統合は不可能であると考えた。開化派による「制度的統合」は、個人を支える力がなく、押し寄せる外圧に対して何の役割も果たせない結果となった。

国学派による「心情的統合」は申采浩、彼自身の分析を通じて次節において、更に詳しく論じていくつもりである。

3 申采浩の啓蒙思想

前節で述べたようにこの時期国学派にとって、特に申采浩においてもっとも重要な問題意識は「国家」というものであった。もちろん朝鮮を含めて、アジアにおいて、西洋の衝撃の前に国家というものがなかったとはいえないだろう。Hugh Seton-Watson が言っているように、アジアではヨーロッパの近代国家が存在する前に「いかなるヨーロッパの国より昔、宗教的で文化的共同体が存在⁽⁴⁰⁾」していた。それにもかかわらず、その国家が西洋の攻撃にさらされた時は「近代的意味における民族運動とナショナリズムは、ヨーロッパから借用された⁽⁴¹⁾」ここには歴史の皮肉が含まれているのである。

開化派を生み出した母体である近世実学派において、一般的に功利的な価値が認められたが、それは全体的なものに対する功利性を意味しており、直接的に国家又は社会における効用性として把握されていた。したがって民それ自体はそのような全体的功利的価値を生産する未分化のままの巨大な統一体として考えられていた。それに対して開化派はその解体作業すなわち、自律的な人間の構築を試図することによって、民を政治の主体へまで引き上げて近代的な政治社会への道を開こうとした。さらに進んで経験哲学に依拠して、人性を本質的に功利的なものとしてみることによって功利的価値を個人のレベルで把握し、なおそれを国家のレベルまで引き上げてその統合を試みた。たとえば朴泳孝は民を明白に国家的又は社会的功利性から解放することによって、功利的価値というものは民自らが民それ自体のために設定したものと考えたのである。

民を国富の基礎とする考え方に対しては、近世実学派と開化派には異論がない。しかし、開化派は国富の根源的な

力の具備者としての民を初めて個人のレベルまで解体したのである。⁽⁴²⁾

さらに朝鮮朝末期において開化派思想をもっとも体系的に構築した思想家として知られる兪吉濬（一八五六―一九一四）は、一般的に「尚古」主義的指向が支配的な近世実学派に対して全面的に批判を加え、「開化」「文明の進歩」を主唱した。彼は「開化」というものは「人間の千事万物が至善至極の境域に至ること」と言っている。すなわち国家の形勢、人間社会の諸制度、法、人間の思考様式等一切の事物と事象が「至善至極の境域」に向かって前進して行くという歴史観が彼の思想にはつらぬかれている。又、「至善至極の境域に到達」するための処方箋として教育と法律の必要性を論じた。

教育と法律によって人間を矯正して行けば、人間の「相競相励」する社会は自ら自然調和を成し遂げて、「至善至極の境域に到達」する。このような彼の思想には一種の自由放任的な楽観主義的指向が流れている。⁽⁴³⁾

しかしここで指摘しているような開化派の考えでは強力な国民意識を作り出すことが出来ないのである。それに対して、強烈な国民たる意識がなければ独立した国家を保つことが出来ないと申采浩は考えた。きびしい国際社会において朝鮮の危機は強い国民意識の中から救われると信じたのである。近代国民国家が前提としている国民の観念は、決して自然に生成したものではない。近代ナショナリズムを支える国民的な愛情や連帯の感情を抱かせる試みが様々になされてきた。

Hans Kohn が言っているようにナショナリズムは、「高度な複合物であって、本来的に抽象的な感情」⁽⁴⁴⁾である。人々はこの「抽象的感情」を同質的なネーションという観念と結びつけて理解するのである。又、ベネディクト・アンダーソンは「国民は「イメージとして心の中に」想像されたものである。というのは、いかに小さな国民であろうと、これを構成する人々は、その大多数の同胞を知ること、会うこともあるいは彼らについて聞くこともなく、それで

いてなお、ひとりひとりの心の中には、共同の聖餐「コミュニオン」のイメージが生きているからである。⁽⁴⁵⁾と主張している。すなわち彼はナシヨナリズムの起源を「想像の共同体」に求めているのである。さらに彼は「国民とはイメージして心に描かれた想像イマジンド・ポリティカル・コミュニティの政治共同体である―そしてそれは本来的に限定され、かつ主権的なもの「最高の意志決定体」として想像される⁽⁴⁶⁾」と本来的政治的性格を指摘している。このようにネーションの観念というものは、特定の歴史的状況の下で社会的・意識的に作り出されるものにはかならない。朝鮮における近代国民国家形成の問題において、申采浩は国民観念を意識的に作り出すために、中心的な役割を果たしたのである。

朝鮮の場合、抽象的共通のイメージの国民を創造する必要性は丸山真男が指摘しているように「言語・宗教・風俗・習慣其他文化的伝統の共通性を地盤として自己の文化的・一体性については明確な自覚を保有しながら、政治的な国民意識を欠いている様な場合もある。」⁽⁴⁷⁾というように、朝鮮民族の「文化的伝統の共通性を地盤として自己の文化的・一体性については明確な自覚」をもちながら「政治的な国民意識」を欠いていたことは事実であった。

国民意識の必要性が本格的に自覚され始め、国家形成の緊迫性に迫られて、申采浩は朝鮮民族の一体感を呼び起こそうとした。そのために、彼は「今日我大韓に何があるか：希望がある」と主張し、さらに「希望というものは万有の主人で、華があれば実が実るし、根があれば幹があるように希望があれば事実が必有する：民衆の希望があれば国家が存在しうる⁽⁴⁸⁾」と、民衆に希望を持つように訴えたのである。

特に日清戦争と日露戦争で、従来東西列強と交渉が全然なく、東亜の片隅に隠君子のように存在していた国が今は列国間の競争にさらされ、危険な状態にあるが、同胞をみるかぎり「品格が具有」⁽⁴⁹⁾して心強いと表現している。こうした彼の呼びかけは「大希望をもって大進歩して大国民を作ることが出来る」という確信にみちている。我が国に希望があれば幾百年後でも韓国人は当然韓国人の韓国になる。すなわち「その国民がその国を自国として知れば、

その国は自国民の国になる」と信じた。

ベネディクト・アンダーソンが「ほとんどの普通の人々にとっては、国民の意味はそれが利害をもたないこと」であって、「自然のきずな」のなかに人は「ゲマインシャフトの美ともいうものを感じする」⁽⁴⁹⁾と表現しているように、申采浩は朝鮮民族という自然なものを想像の共同体として民衆に自覚させようとする。

申采浩が引き出した想像の共同体をなおかつ政治共同体に作り直す「抽象的な感情」の本来的なものは愛国心であった。朝鮮民衆にとって国は王様のものであって、民衆は王様の「恩恵」の下でひたすら王様への忠誠を求められるだけであった。それに対して、彼らが愛するものは、家族と生まれた故郷の町と自然であった。この自然な関係こそ強い「自然のきずな」になる。「自然なきずな」は歴史の中を共に生きるメンバーであることを示している。

申采浩は「想像の共同体」における「抽象的な感情」すなわち愛国心をどこで求めるかと言えば、歴史に求めたのである。「我が国を愛そうとすれば、歴史を読むことであって、人にして国を愛させるためには歴史を読ませることである」⁽⁵⁰⁾すなわち彼によれば朝鮮という自然の共同体を朝鮮民族として結合させる媒介は、歴史を学ぶことを通じて引き出された愛国心である。「想像の共同体」に愛国心という空気を歴史を通じて吹きこんでナショナリズムをふくらませるのである。

それでは国民の愛国心をよびます方法がどこから出るかと言えば、開化派のように、「独立館に進んで空前絶後の大演説を開いて、…それで愛国しなさい、愛国しなさいという」⁽⁵¹⁾だけでは不十分であり、それで幾十万の愛国者が生まれるのかと申采浩は開化派を批判している。これは開化をすすめるあまり制度のみを掲げて、民衆に向けて愛国を叫ぶ開化派の上からの改革に対する批判である。

申采浩によれば、愛国心を引き出すためには、歴史を読ませることが必要である。そこで彼は「歴史を読ませても

幼時から読ませるし、終老まで読むことで、男子だけではなく女子も読ませるし、上等社会だけではなく下等社会も読むようにすべきだ⁽⁵²⁾と主張しているのである。ここにみられるように彼が考える愛国心をもつ国民たるものは、子供・老人・男子・女子・上等社会・下等社会を含めた人々であって、年齢・性・身分・階層を越えた大人から子供まで社会のあらゆる階層を含んでいる。これが彼の思想の一つの特徴である。国民たるものに子供・女子・下等社会の人々を入れるのは、国民の総体的力を合わせる画期的なことであった。開化派の上からの改革と制度の実施は外圧と権力によるものとみなされ、国民感情を総合的に結集する力を失った。

開化派によって発見された普遍的でなおかつ平等な「個人」は外からの脅威に対して挙国的関心を集合することが出来なかった。又、それは国民的統一観念を発芽せしめる契機にも至らなかった。それぞれの「個人」は、各々の「至善」の境地に至ることによって相互の共通性を意識することが出来ず、一体性を守り立てて行くお互いの連帯意識がないのである。「至善の境地」に到達する開化派の真の意味は各々の理想によって、目標に達するものであって連帯感によるものではない。その目標によっては共同体をつくらなくとも達成することができるのである。

ところで、共同体の歴史の学習は重要なことであるが、歴史を学ぶ時、文字の問題が出てくる。朝鮮では一般に漢文は支配階級の文字であって、民衆の文字はハングルであったといわれている。申采浩にとって、共同体の言語はどのようなものであったのか。彼に依れば「韓国に自来に自国の国文がなかったわけではないが、とにかく女子及び労働界だけ行用され、上等社会には漢文のみ尊尚し⁽⁵³⁾」というように古い時代には漢文がラテン語の役割をした。

朝鮮は朝鮮の言葉と文字をもっているのである。朝鮮朝四代世宗大王(在位一四一九―一四五〇年)によって一四四六年に「訓民正音」が宣布された。この文字の呼び方には「正音」「反切」「諺文」「国文」「ハングル」などがある。この文字が制定される前には漢文が使われていた。もちろん漢文は言葉と文字が一致しないことと長期にわたる学習を

必要とする。両階級にとって漢文は「真書」であって、ハングルは常民の文字にすぎなかった。又、別に文字を作ることは夷狄がなすこと⁽⁵⁴⁾であって、中国を捨て、夷狄と同じくすることである。

申采浩は、時代の思潮が一変して漢文によるのでは国民知識の均等な啓蒙をすることがむずかしいことを自覚し、又、他国の文字のみを尊重することは不可だと大いに主張した。そこで彼は、朝鮮民衆自身の文字言語の整備を説いたのである。その中でも文法が統一されていないのでこれが「一大急務」であると主張している。もちろん「文法を統一」することは「国民の知識を普啓する」ことに目的があるのである。この文法の統一によって国民的言語を作り出すことは、ナショナリズムの形成にとって重要性をもつ。国民的言語が大量印刷技術とむすびついて均一な情報が社会の隅々まで届く。それによって遠くの民衆ひとりひとりでナショナリズムの枠を広げることが出来る。

国民的言語によって表現された共同体の中の伝説や物語さらに出来事が時代を越えて伝わって同時代的連帯感を呼び起こしてくれる。「あらゆる民は国民であり、それ自身の国民的性格とそれ自身の言語をもつ」⁽⁵⁵⁾といわれるように、国民的言語は民衆社会を時間的・空間的に縮小することによって国民感情を作り出していく。

以上のように、申采浩は歴史を学ぶためには朝鮮民族の独自の言語が必要であるとしたが、さらに共同体を導いて国民としての一体性を作り出す主体的な活動を担う新しい指導者を求めた。新しい共同体の新しい指導者「二〇世紀新東国の英雄」を申采浩は待望しているのである。開拓されて数百年も経過していないアメリカでもワシントンという英雄が出てくる。千余年外国のきずなで内紛のあったイタリアでもカブールという英雄が現われているのになぜ「東国（朝鮮）」に英雄⁽⁵⁶⁾がないのか。今、朝鮮でも彼らのような英雄が求められていると申采浩は言う。

英雄という者は「大抵人類社会に秀出した者」であって、われわれが求めている英雄は旧時代の小英雄でも、旧英雄でもない二〇世紀の新東国の英雄である。申采浩にとって二〇世紀新東国の英雄というものは「社会公益の事業を

生涯として、愛国優民を天職とし、独立自由を生命とし、同胞の生命のため前途の荊棘を剪する者⁽⁵⁷⁾」のことである。

甲午東学乱が東亜の風雲をまきおこした事は、フランス革命がヨーロッパを動かしたことに同じである。乙未義兵が鎖国攘夷を迷信したのは、伊太利焼炭党が排外自立を迷信したことを彷彿させる。英雄は時代を先導する人であって、時代が必要とする時にその要請にしたがって登場する。すなわち時勢が英雄を生み出すのである。その時勢に英雄が現われない民族は危険にさらされると申采浩は言う。

当時列強に脅かされた国々が自国のためにどれくらい戦々恐々としたかをうかがわせる様子を『国民新聞』、明治二五年一〇月一六日）次のように書いている。『伊太利建国三傑を読む』と題した所に英雄豪傑豈芒々の辺りより出でんや。第一八世紀に雲蒸せる民政主義と国民的感情とは死せる伊太利を蘇らせたり、而して其三傑は蘇れる伊太利をして国民的に結晶せしめたり。

一葦の舟に乗じて万頃の並みを凌ぐ、人見て以て險と為せども舵師は平然たり、…無数の弊害を排して惑わず、無数の誤謬を破して疑はず、無数の障害を忍んで動かざるもの唯此至誠あれば也⁽⁵⁸⁾。

申采浩も時代状況を同じように認識していた。彼によれば新しい共同体、新東国においては「旧国民は国民ではないし、旧英雄は英雄ではない」。新しい英雄は「国民から生まれ、正義から出る」。そういう新しい国民的英雄によるものであってこそ、「国民的宗教・国民的學術」などが形成される。その後「東国（朝鮮）が東国人（朝鮮人）の東国（朝鮮）となる⁽⁵⁹⁾」のである。

実際申采浩は、「朝鮮を主体」とする歴史を担う民族の指導者像を示すために「伊太利建国三傑傳」（廣学書舗、一九〇七）を翻訳するにあたって、「有情の一筆として伊太利愛国者三傑の歴史を述べるのに其国難が興我相類し、其年祚も距今不遠だ」と述べている。また「我所願而所求は只是我国に有愛国者で、…無量の人口・無量の土地・無量の宝

貨・無量の産業があつても愛国者がなければ……それを誰が保持し、それを誰が救うか」と書いている。さらにこの書の前書きで「大韓中興三傑傳あるいは三十傑三百傑傳⁽⁶⁰⁾」を作るのが願ひであると書いている。後に彼は實際朝鮮の三傑傳、すなわち「乙支文徳」「李舜臣」「崔都統」傳を著述した。

さらに新しい共同体が国民的枠組みで構想され、国民的共同体として客観的に実現されるのはその共同体が主権をもつ時である。そしてその主権は政治的に自覚した国民によって担われる時に確立する。したがって申采浩の関心は政治的諸問題へと展開してゆく。

申采浩は言う。新しい共同体を作ろうとする朝鮮人になにかがあるか、「国家はあるが国権がない国で人民はあるが自由がない民で、貨幣はあるが鑄造権がないし、法律はあるが司法権がない……」⁽⁶¹⁾のである。

ベネディクト・アンダーソンが「想像の政治共同体」は「本来的に限定され、かつ主権的なもの〔最高の意志決定体〕として想像される」という場合、朝鮮においては申采浩はなにか一番問題であると考えていたか。

それは独立であつた。「内政をみても独立であつて、外交の締結をみても独立である」⁽⁶²⁾と彼は主張している。

「いかに小さな国であろうと、これを構成する人々はその大多数の同胞を知ることと会うこともあるいはかれらについて聞くこともない……」とベネディクト・アンダーソンが言っているが、その観点から「国家興亡が尋常平民に無関係であろうか」と申采浩はたずねている。

彼は今日の国民に対して「艸根石窟から一人英雄が出てこの国を整頓」してくれろと信じるのかと問題を提起する。彼によれば古代には一国の原動力が一人あるいは二人の人にあつたが近世には国民全体の實力にある。この国が興成すればその功績は国民の功績であつて、この国が滅亡すればこの罪もすべて国にある。二千万の朝鮮人が「一斉愛国の目的地へ進めば」だれもそれを妨げる人がいない。このように彼は国民の政治的自覚をうながしている。

以上のような主張を展開した申采浩の「所懷一幅として普告同胞」はフィヒテの「ドイツ国民に告ぐ」にみられるのと同質の朝鮮のナショナリズムの主張である。申采浩にとっては古い共同体の指導者は過ちを犯したのである。新しい共同体の主人たるものは古い英雄ではなく、国民であってその国民に独立した国民であることを自覚させようとしているのである。

申采浩にとって旧共同体からの脱皮に必要なことは中華思想の克服であった。彼の人文主義的立場から考えれば朝鮮五百年は中世の暗黒時代に比較される。その意味で朝鮮民族が主体になる歴史を書く作業へ入ったのである。朝鮮民族という共同体を形成する上での朝鮮のアイデンティティーは歴史の中から発見されるものであった。

このような彼の主張をもっともよく表わしているのが「無精神の歴史は無精神の民族を産み出すし、無精神の国家を造る⁽⁶³⁾」という言葉である。彼にとって古い共同体には夢も力もなくなった。古い英雄はどこにも使う道がないのだ。中華思想に汚染された朝鮮という古い共同体はおぼけのような姿にすぎなかったのである。彼は新しい朝鮮史像を提出することによって「今日に民族主義として全国の頑夢を喚醒」させたのである。

以上に述べてきたように申采浩の啓蒙思想は開化派の啓蒙思想とは違った道を歩き始めた。彼の関心は専ら国民国家に向けられていた。彼の問題意識は次のような丸山真男の表現によく現れている。「国民とは国民たろうとするものである、といはれる。単に一つの国家的共同体に所属し、共通の政治的制度を上に戴いているという客観的事実は未だ以て近代の意味における『国民』を成立せしめるには足らない。そこにあるのはたかだか人民及国家所屬員であつて『国民』(nation)ではない。それが『国民』となるためにはさうした共属性が彼等自らによって積極的に意欲され、或は少くも望ましきものとして意識されていなければならぬ⁽⁶⁴⁾。」すなわち申采浩は朝鮮民族に国民たる意識を自覚させ、その自覚を政治的意識にまで凝集し、高めることに最大の努力を傾注しようとしたのである。

- (1) 「史の定義と朝鮮歴史の範囲」『丹齊申采浩全集 上』（螢雪出版社、ソウル、一九七七年）（以下全集と略す）三二頁。
- (2) 申采浩「大我と小我」、前掲、全集下、八四頁。
- (3) カント著、篠田英雄訳『啓蒙とはなにか』（Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist "Aufklärung", 一七八四年）岩波文庫、一九五〇年、七頁。
- (4) 傍点訳者。
- (5) 篠田英雄訳、前掲、一〇頁。
- (6) 傍点訳者。
- (7) このような開化派への評価については、金榮作『韓末ナショナリズムの研究』（東京大学出版会、一九七五年）参照。後述するよ
うに鎖国Ⅱ攘夷観念に対して、開国Ⅱ開化のみを対置する二極構造的捉え方には批判がある。
- (8) 姜在彦『朝鮮の開化思想』（岩波書店、一九八〇年）一七三頁。
- (9) 朴忠錫「李朝後期における政治思想の展開（一）——特に近世実学派の思维方法を中心に——」（『国家学会雑誌』八八卷九・一〇号、
一九七五年）四九〇頁。
- (10) 同前、八八卷九・一〇号五三一頁。開化思想以前の実学思想および朱子学思想に対しては同前『国家学会雑誌』「李朝後期におけ
る政治思想の展開（一）」「（三）」を参照。
- (11) 金榮作『韓末ナショナリズムの研究』（東京大学出版会、一九七五年）八七―八八頁。
- (12) 丸山真男『日本の思想』（岩波書店、一九六一年）九頁。
- (13) 山辺健太郎『日韓併合小史』（岩波書店、一九六六年）一〇―一一頁。
- (14) 同前、一三頁。
- (15) 金榮作、前掲、二二頁。
- (16) 山辺健太郎、前掲、一三頁。
- (17) 金榮作、前掲、二二頁。
- (18) 李基白『韓国史新論』（新潮閣、一九九〇年）三四七頁。
- (19) 山辺健太郎、前掲、一三頁。

- (20) 姜在彦『近代朝鮮の思想』（未来社、一九八四年）
- (21) 「一九世紀末―二〇世紀初めの愛国文化啓蒙運動」『朝鮮近代革命運動史』（新日本出版社、一九六四年）一六六―一七八頁。
- (22) 田口容三「愛国啓蒙運動期の時代認識」『朝鮮史研究会論文集』（龍溪書舎、一九七八年）七七頁。
- 「愛国啓蒙運動」期の次代区分は色々意見があるが、大体一九一〇年までの区切りは共通に一致しているがいつから始まったかに対しては意見が一致していない。一九〇五―一〇年は国権回復運動期とも言えるが、著者は田口氏の考えに沿って論をすすめるつもりである。梶村氏は申采浩の場合一九〇五―一九一〇年を啓蒙運動期と言っているし、朝鮮のいわゆるブルジョア啓蒙運動期は一八九五―一九一九年にみている。著者は、一九〇五―一〇年を、申采浩の場合と朝鮮の場合と一致させて考える。
- (23) 梶村秀樹『古代東アジア史論文集』上巻（吉川弘文館、一九七八年）四四三頁。
- (24) それは一九六〇年代に南北すなわち、韓国・北朝鮮における近代史学としての民族史学の植民地史観からの脱皮による点が大きい。その点に於いて韓国では李基白教授の論文（『思想界』一九六三年二月号「民族史学の問題―丹齊と六堂を中心にして―」）をあげることが出来る。
- 北朝鮮では、金錫享教授らによるソ連邦アカデミー『世界史』朝鮮関係記述に対する批判（一九六三年）等にみられる。その意味に於いて韓国・北朝鮮に於いて最も重要な位置を占めるし、肯定的に評価されている人物である。
- 七〇年代に入って韓末愛国啓蒙運動家として、申采浩の全集が刊行され、研究が盛んになって多数の研究の論文が出たこともこれらの民族史学としての近代史学の展開の延長線上にあると考えられる。
- (25) 申采浩「歴史と愛国心の関係」、前掲、全集下、七二―八〇頁。
- (26) 同前。
- (27) 梶村秀樹「申采浩の歴史学―近代朝鮮史学史論ノート―」（『思想』一九六九年二月号）三〇五―三〇六頁。
- (28) 申采浩「史の定義と朝鮮歴史の範囲」、前掲、全集上、三二頁。
- (29) 朴忠錫「韓国民族主義の形成過程」（『アジア公論』一九八六年六月号）七三頁。
- (30) 金榮作、前掲一一―一二頁。
- (31) 松本三之介「啓蒙思想の展開」『近代日本政治思想史二』（有斐閣、一九七一年）一五二頁
- (32) 李基白、前掲、三六二頁。

- (33) 同前「民族国家の胎動と帝国主義の侵略」三八七頁。
- (34) 姜在彦「独立新聞・独立協会・万民協同会——一八九〇年代後半期のブルジョア的変革運動——」『朝鮮近代史研究』（日本評論社、一九七〇年）二九六頁。
- (35) 金榮作、前掲、一五〇頁。
- (36) 同前。
- (37) 朴忠錫、柳根鍋「朝鮮朝国際観念の基本的 Pattern」『朝鮮朝の政治思想』（平和出版社、ソウル、一九八〇年）一三四―一三五頁参照。
- (38) 同前、一四一頁。
- (39) 橋川文三、松本三之介編『近代日本政治思想史一』（有斐閣、一九七一年）五九―六〇頁。
- (40) Hugh, Seton-Watson "Class and Nation", Nations and States, Methuen & co. Ltd., 1977, P. 435.
- (41) 同前。
- (42) 朴忠錫「開化派の思想的特質」『韓国政治思想史』（三英社、ソウル、一九八二年）一二五―一二六頁。
- (43) 同前、二二八―二二九頁。
- (44) Hans Kohn, The Idea of Nationalism, Macmillan Paperbacks Edition, 1961, p. 8.
- (45) ベネディクト・アンダーソン著、白石隆・白石さや訳『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』（Benedict Anderson, Imagined Communities, 1983）リポート、一九八七年、十七頁。
- (46) 同前。
- (47) 丸山真男「国民および国民主義」『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、初版一九五二年、一九八三年版から引用）三二一頁。著者傍点。
- (48) 申采浩「大韓の希望」、前掲、全集下、六三頁。
- (49) ベネディクト・アンダーソン、前掲、二四七頁。
- (50) 申采浩「歴史と愛国心の関係」、前掲、全集下、七六―七七頁。
- (51) 同前、七六頁。

- (52) 同前、七七頁。
- (53) 同前、「文法を宣統二」九五頁。
- (54) 姜在彦「開化期の国文（ハングル）運動」『朝鮮の攘夷と開化』（平凡社、一九七七年）、二三七頁。
- (55) ベネディクト・アンダーソン、前掲、一二二頁。
- (56) 著者解釈、傍点著者。
- (57) 申采浩「二〇世紀新東国の英雄」、前掲、全集下、一一二―一一三頁。
- (58) 『国民新聞』明治二五年一〇月六日
- (59) 申采浩、前掲、全集下、一一六頁。
- (60) 同前、「伊太利建國三傑伝」、全集中、一八四―一八五頁。
- (61) 同前、「大韓の希望」、全集下、六三頁。
- (62) 同前、六六頁。
- (63) 同前、「読史新論」、全集上、四七一頁。「読史新論」は本来「大韓毎日中報」（一九〇八年八月）に連載されたがその後一九一〇年雑誌「少年」誌に「国史私論」として転載された。当時の歴史観から見れば「私論」としてしか引用できなかった点に注目しておきたい。
- (64) 丸山真男、前掲

三 自立への道

1 啓蒙思想との決別

朝鮮民族は、啓蒙思想によって発見された新たな世界観を受入れるために、中華思想との決別を余儀なくされた。中華主義的世界秩序によって保たれてきた王朝的秩序が音をたてて崩れて行く中で、朝鮮を新しい独立した国民的共

同体として建設することが切実な問題となってきた。西洋列強が進出した時、朝鮮は最初世界的に孤立し、中国を含めたアジアは、自分たちの利益のため対抗する力を持っていなかった。中華的世界は、外部に対して封鎖され、「内と外がはっきりと区別される。ウェーバーの表現を借りれば、共同体と共同体のあいだには何らかの共通の利害が形づくられることはあっても、共同の利害が形づくられることはありえない」⁽¹⁾世界であった。

華夷的世界観の解体は、近代国際社会に自ら道を開いて行くことであって、孤立した状態は世界から許されなかった。普遍的共通の利害関係があるところでは、時間的に空間的に安定した状態が続く規制力を持っていたのである。従って、普遍世界に対しては「自立的」となることはなかった。すなわち「自足的共同体がたえず同じ形態で再生産され」ていて「如何ともしがたい自然法則の權威をもって作用」している「アジア的諸社会の不変性」によって、外の世界に対しては孤立することも可能であった。このような世界では、自ら積極的に外に対して取り組まなくてもよい関係であった。しかし新しい国際社会は、普遍的価値観によって「文明」の尺度ではかる場所ではなかった。今までの仲間同志が個別的になって競争しなければならない舞台でもあった。すべての仲間が、世界に対して個別的、自立的でなければならぬのである。その世界に対して、朝鮮はなにを武器にして立ち上がって出るか、そこをまだ認識していなかった。外の世界とは、国家平等の観念と、もう一つ、力と力が対立する、矛盾する世界であることを自覚した。そこで、自己反省と矛盾を解決する唯一の道は、本来の自分の姿を模索することであった。かつての普遍的世界観は、無用なものになって、新しい国際社会は今まで経験しなかった未知の世界であった。その未知の世界では、帝国主義が待っていて、帝国主義と戦わなければならない状態であった。

前章で述べた通り、開化派と国学派は一九〇〇年代（申采浩は一九〇七年、大韓毎日申報に「保種・保国の元非二件」の論説を既に書いている）から違った道を歩き始めた。清から独立し、中華的普遍世界と決別した朝鮮は、待ちあわせて

いた帝国主義と対決しなければならなかった。開化派が夢みた「市民社会」の論理では、帝国主義と対決するには無理があることが明らかになった。

申采浩によれば、二十世紀は帝国主義が蔓延し、帝国主義列強が互いに争っている時代である。彼は「この帝国主義に抵抗する方法はないか」と問い、自らそれに「他民族の干渉を受け入れない主義、すなわち民族主義を発揮すること」であると答えている。さらに「この民族主義は、実に民族保全の不二的法門であって、帝国主義は民族主義が衰弱した国だけ侵略する⁽²⁾」と主張している。従って彼によれば、朝鮮に帝国主義が押し迫ってくるのは、韓国人自らの民族主義が強健ではないことによる。そこで彼は、韓国同胞がなすべきことは、「民族主義を大奮発して、我族の国は我族が主張するという一句を護身符として民族を保全⁽⁴⁾」することである。

ここで注目しておきたいことは、申采浩にとって、領土と国権を拡張する帝国主義の前では、民族が減びるので、帝国主義に抵抗する唯一の道は、民族主義であると強調していることである。さらに彼にとって、民族を保全するためには国家が必要であると言っているのである。なぜならば「保種を不思し、保国だけを求めれば、その国家が保国の場合、その民族の自己保存が可能であるが、保種だけを求める場合、その国家が保存出来ない場合、その民族は保種出来ない⁽⁵⁾」と主張しているのである。従って彼は、「保国論に従う⁽⁶⁾」と言っているのである。申采浩にとって、国家というものは、それぞれ自分の「民族」というものを入れて保存する「入れもの」と考えた。その入れものがなければ、保存は不可能であると考えたのである。そこで、以下に彼の思想の中に綿々と流れている国家と民族というものはどういうものであるかをさぐって行くことにする。

2 東洋主義との闘い

申采浩のナショナリティの意識は、欧米に対抗するという側面においてだけではなく、東アジアにおける朝鮮の独立と独自性という側面においてとらえられていた点が重要である。彼は「国力」と「民産」における圧倒的優位を背景にした西洋の東漸を前にして、深刻な危機意識を感じていた。しかし、申采浩の場合、欧米列強に対する対抗以上に重要な意味を持っていたのは、「東洋主義」に対する批判である。

東洋主義は欧米帝国主義の脅威からアジアを保護するという当時の日本の主張であった。日本がアジアに対して関心をもつようになったのは、アジアに対する帝国主義政策を展開する以前からであって、その関心のあり方は、後述するように、政治的立場や思想的傾向によって様々であった。しかしここでは、主に日清戦争以後、明治政府が日本資本主義の市場としてアジア進出を実践しようとした政策と並んで、当時の「アジア一家」を夢みた思想的傾向を考察の対象とする。

「東洋主義」は普通アジア主義ともいわれ、その定義は多様で多義的な面を含んでいる。竹内好はそれらの多義的な主張の共通項を、「欧米列強のアジア侵略に抵抗するために、アジア諸民族は日本を盟主として団結せよ、という主張⁽⁷⁾」と指摘しているのである。日本のアジアへの関心は、明治初年の藩閥対抗や士族問題、十年代の自由民権や国権論、二十年代の国粹論や国家主義などと結びつき、あるいは明治時代一貫して流れていた文明論などと関連しながら展開してきた⁽⁸⁾。樽井藤吉や大井憲太郎らは、欧米列強に対抗するために、アジア諸国がそれぞれ国内の民主化を推進しながら、あい連合する必要があるとみなしたが、日本は他のアジア諸国の民主化のために手をさしのべねばならないとして、日本の民族的使命なるものを強調した。明治二十年代にはいると、民権論者のアジア連帯論から天皇制国家機構の確立、対清軍備拡張などにつれて、大アジア主義が現れてきた。このような「アジア主義」は次第に変質

して明治政府の大陸政策を擁護する方向に走って行った。それは日本国内のナショナリズムを外に向けるよい機会となった。ところがその頃、韓国国内では一進会⁽⁹⁾が結成され「大東合邦論」に同調する国内与論をつくろうとしていたのである。

この時期、申采浩が厳しく批判している一進会は、東学から生まれたのである。東学は、一八六〇年朝鮮の慶尚北道慶州の没落両班出身である崔濟愚によって創始され、それが宗教的領域をこえ、反封建・反侵略の政治的イデオロギーとして発展するようになった。西尾陽太郎によれば、「東学思想の発生の社会的要因としては、斥倭・斥洋のごとき対外的抵抗から来る民族主義の他に、国内の古代的な専制政治のもたらす苛酷な条件があった」のである。⁽¹⁰⁾「ところで東学思想およびその具体的な運動には、宗教面とそれにまさる政治性がつよく、それがかれらを日韓合邦運動にまで駆り立てている」のである。⁽¹¹⁾通常東学乱と呼ばれる一八九四年の農民蜂起は、日清戦争の直接的な原因となった。日清戦争後朝鮮政府の弾圧によって日本に逃れた第三代教主孫秉熙は、亡命してきた開化派と接触し、東学と開化派の連携が成立した。⁽¹²⁾一九〇四年十二月には、李容九が会長となって一進会が成立した。そのことによって東学が分裂することになった。孫秉熙が天道教を創立し、李容九ら一派を追放した。他方李容九は一九〇六年(十一月、十二月)侍天教を創立したのである。孫秉熙が率いる天道教は一九一九年の三・一運動に積極的的民族独立運動を展開し、一進会は侍天教創建事業と並行的に一九〇六年以来黒龍会の内田良平との盟約による「日韓合邦」工作を進めた。実際一九〇九年十二月四日には、一進会による「日韓合邦」建白書が日本及び韓国政府に対して提出され、一九一〇年八月には日韓併合の実施に至るのである。一進会や内田良平が東洋主義を掲げ、東洋主義の名の下に実際は日本の韓国併合を制度化しようとしていたのである。その合法化しようとする東洋主義に対して申采浩は激しく批判したのである。申采浩によれば、本来東洋主義とは「東洋諸国が一致団結して西力の東漸を防ぐこと」である。しかし現実的に東

洋主義を唱えて居る人はどういう人であるかと言えば、「誤国者」にすぎない。というのは、彼らは「現今は東西・黄白の両種の競争の時代だ。東洋が興すれば西洋が滅亡し、西洋が興すれば東洋が滅亡してその勢力が両立しがたいので、今日の東洋にいる人々は国と国とが相合し、人と人とが相結して西洋に抗すべき⁽¹³⁾」であると主張しているが、国がなくなるということは朝鮮民族の国がなくなるという結果になるので、国をなくす者を「誤国者」と考えなければならぬと批判したのである。西力東漸に対抗するために、それぞれの国を考えず、東洋人の力をあわせなければならぬという人たちを厳しく批判したのである。

彼は又、「東洋は一家で、黄人は同種」であると言っている者を「国家主義を忘却し東洋主義に酔っている人⁽¹⁴⁾」すなわち「媚外者」と批判しているのである。このような申采浩の主張は、東洋主義の前に国家も民族も忘れる同族に対する警戒心と怒りから発している主張であった。さらに彼はこれから「誤国者」と「媚外者」の宣伝にのせられていく「混沌無識者」といふべき人たちの問題も取り上げている。すなわち「彼らは元来独立的な主見がなくて随波逐浪の生涯を嗜む者で、人が開化すれば我らも開化して時世に推移した者で政府党と一進会および遊説団の誘弄と日本人の籠絡中で東洋主義説を耳にして唱えて伝える者⁽¹⁵⁾」であると批判しているのである。一進会を始め、東洋主義を主張する人々に同意する無教育の人民が彼らの主張に耳を傾けることに慨嘆している。

以上のような申采浩の批判に対して、「国を売って」東洋人になることは「国を買った」人も同じ東洋人であるということである。買った人も東洋人であるから国を売っても罪がないと東洋主義者は反論したが、それは単なる自己弁護にすぎないと申采浩は重ねて批判した。又、国勢が弱くなつて全国の利権がすべて外国人の手の中に落ちたので、外国人に依らなければならぬような状態になっている。したがって、外国に従い、祖先に背いて外国を尊敬するよきな風潮が蔓延している。又、そのような風潮に対して申采浩は、国を忘れさせるような風潮と批判する。東洋主義

や日本を批判すると東洋主義者達は「東洋は一家」であり「東洋は同種」であり「国家主義」を捨てる方が西洋に決する東洋主義を強化することになると主張した。しかし申采浩は、それでは独立した自分の意見が無い人は自分一人の利益だけを考えるような他人の言葉や日本人の言うことを信じることになっていくと批判したのである。

結局、東洋主義からは「同州同族を愛する」心が生まれることは不可能であるということを申采浩は指摘したのである。それは、我が子孫がこの国に生まれるからこそ「愛国の義」があり、「我が血統をこの国民」が受けついでいるからこそ「愛族の義」が始まるのであるという彼の主張から発しているのである。従って当然、それでは「全世界人類が四海一家主義」を提唱し「黄白を均愛」すればどうかという問いに対して彼は現在には不可能であるとはつきり否定する。なぜならば現在には国家競争がさかんで、暫時退歩すれば「虎口に咀嚼」、弱ければ「鷲爪に被攫」されるという状況認識が前提になっているからである。申采浩にとって「国家は主人」であり、「東洋は客」である。東洋主義の提唱者にとって「東洋人は主人」で「国家は客」である。しかし「韓国が永亡し韓族が永滅しても、その国土が黄族に帰属」すればそれで樂觀出来るかと申采浩は問いかける。韓国人が東洋主義を利用して国家を救う道はない。外国人が東洋主義を利用して「国魂」を篡奪しようとしている。だから今日の列国競争時代に国家主義を敢えて提唱するようになったと申采浩は力説しているのである。

しかし申采浩の「東洋主義」批判は単に日本に対して向けられているのではない。東洋主義は日本による朝鮮併合の動きに、「東洋一家」というスローガンの下に対応しようとした一進会¹⁶を中心としてすでに国内に存在していたのである。彼はそれにたいして「與友人絶交書」で次のように批判している。

「彼輩又曰、今日は人種戦争の時代である。黄人が盛則白人が衰し、白人が興則黄人が亡ぶ。吾輩は黄人であるから不可不頓忘徴嫌して連結東洋し彼最強悍え日本を盟主となし韓・清両国が随後以進すれば可以相保と、嗚乎彼輩醉

中談乎だ夢中語乎⁽¹⁷⁾」

一九〇四年は日露戦争で日本の勝利で終わったが、米国はロシア勢力の浸透を防ぐために日本の韓国支配は適切であると考えた。その代りに日本は、アメリカのフィリピンに対する支配を承認することになった（一九〇五年七月 Taff・桂秘密協約）。英国との英日同盟の改正は、日本の韓国に対する「保護政策」を承認するものであった（一九〇五年八月）。このような状況の中で成立したのが、ポーツマス講和条約であった（一九〇五年九月）。この講和条約によって、日本は韓国における政治・軍事・経済などに対する利益をロシアに認めさせることによって、韓国における敵対勢力であったロシアを追い出すことに成功したのである。

このような国際与論を造成した日本は、韓国を保護国とするために、宋秉畯・李容九などを通して保護条約の必要性を韓国内の与論にしようとした。そのため、李容九らの組織した一進会が役だったのである。その結果一九〇五年十一月に「乙巳条約」が締結された⁽¹⁹⁾。

こうした国際環境の中で韓国は独立国家としての国際的地位を失った。又、国内では一进会のような親日団体が保護条約の必要性和「東洋主義」の雰囲気作りにのり出していた。申采浩にとってこの押し寄せる「東洋主義」の波に抗する肝腎なかなめの思想的拠り所は「保国」⁽²⁰⁾と「保種」⁽²¹⁾であった。それでは彼は「保国」と「保種」をどういうふうに考えていたのであろうか。申采浩に依れば、今日時事を論ずる人たちは大体二派に分かれる。すなわち「保種」論者と「保国」論者である。「保種」論を主張する者は「国家は已矣」であるから「已矣今日、何嗟及矣」だから「所當警戒は人種でも保全することであると考えている。「保国」論を主張する者は「覇権を受けて奴隸になり牛馬になる人種」は、これは死であるから人種の保か不保かよりは「保国」を考えることが必要である。

「保種」論者が主張する他民族からの受難を受けない方法と道がなにかと言えば申采浩は次のように力説している。

「知識が彼らより劣らないし能力も弱くないし……その地位も彼らと同じであり権利も同じである種を保全」することが出来る。「その権利が彼らと同するためには、その国が弱ければ」出来ないし「その地位が同するためにはその国が亡しては」出来ないといふ力説している。だから申采浩に依れば「保種・保国は一路であって二路ではないし、一義であり二義ではないし、一件であり二件ではない」。また「その国の権利が墜失し地位が劣ってもその種が可保」するかと問い、「人種が既絶すればその国が保全できても保全者は自分の子孫ではなく他人であり保全者の国ではなく他人の国」であるから「保種以外に保国策」があると信じたらそれは大違いであると言っている。引きつづき「保種を不申し保国だけを追及すればその国の既保にその種が自保」出来るし、もし「保種」だけ考えたら「その国が不保ならばその種も随亡」すると強調している。

中国の場合、「保教」（教義の保持）を「保国」（国家の保持）と切り離すことが出来ないという前提に立っている。すなわち国家と呼んでいる存在と儒教の「道」とのあいだに常に存在していた密接な関係からもこのような結合が生まれたのである。当時の大多数の読書人にとっては教義の保持と国家の保持は分離不能なものであった。いずれにせよ、「教義の保持」は「国家の保持」を含意していたと、張之洞の「勸学篇」（武昌一八九八年）を引用しながらB・I・シユウォルツ教授は論じている（平野健一郎訳、「中国の近代化と知識人」一八頁参照）。又、中国の場合「保種」よりは「保教」を優先させていた。しかし朝鮮ではいちじるしく異なっているといえるだろう。特に申采浩の場合、「保教」とは完全に決別を告げている点が注目される。啓蒙思想の段階ですでに克服されていたのである。

申采浩においては「保種」は「保国」のためであって、又「保国」は「保種」を可能にするものであり、両者は不可分のものであった。「保種」と「保国」はいうまでもなく帝国主義、特に「東洋主義」と闘うためであった。彼が「日本の三大忠奴⁽²²⁾」と題する論説の中で「如何なる国を亡国というか。曰人心が皆他人に買得された後のその国を永亡と

いう。」と言いながら、朝鮮においてはいかに一進会が「東洋主義」を叫んでも「その国の人心が尚存」する時はその国は滅亡することが出来ないと言っているのである。又、「今に国難危であるが人心さえあれば危可安である。今日に国難亡であるが人心さえあれば亡可興である。」⁽²³⁾と言う。たとえば、ギリシアが結局独立したことも「ギリシア人はギリシア人である」からである。申采浩は何処にいても朝鮮人はやはり朝鮮人であればかならず独立出来ると主張した。

しかし申采浩にとって、時代の流れの中で「人心の常存」と「朝鮮人」であることをどういうふう⁽²⁴⁾に自覚させるかが問題であった。ヘーゲルに言わせば「種族の保存はただ同一の存在形態の単調な繰返しにすぎない。ところが認識すなわち存在の思惟的把握こそ、新しい形態の源泉であり、胎盤であるということである。というのは、思想こそは普遍者であり、死滅せず、同一不変にとどまるような種族「類」だからである。だから、精神がとる特定の形態は単に自然的に時間の中で消滅して行くものではなくて、自意識の自己活動的な自覚的な作用の中で止揚されるのである。しかも、この止揚は思想の活動であるから、止揚は同時に保存であるとともに、また浄化「高揚」でもある⁽²⁵⁾。」

ヘーゲルの言う「自意識の自己活動的な」ものが申采浩にとって何かと云えば、それは彼の思想をいちばん端的に示している「我」であり、「我」の発見である。「我」というものは申采浩に依れば「今にこの物質界軀殻界を一超して精神的・霊魂的な真我・大我を我に快悟すれば一切万物が不死する者」であって「天地は死んでも我は不死し日月は死しても我は不死し…小我は死すが大我は不死し…」⁽²⁵⁾。

それでは、ここで小我と区別された「大我」とはなにかと云えば、すなわち「⁽²⁶⁾我の精神であり思想であり目的であり主義であって無限自由自在の我である。行うと思えば必達し成敗がない者」である。この「不死の我を觀すれば我が長不死する」ことによって精神的共同体は引きつづき維持出来ると申采浩は考えた。

又、それはヘーゲルの「われわれがはっきり認識しなければならないのは、民族の具体的な精神である。…民族

精神こそ民族のあらゆる行動と方針を指導し、自分を実現し、自分を把握するものにほかならない。というのは、自分自身を産出するいうところに、民族精神の使命があるからである。ところが、精神の最高の使命は自分を知ることにあるが、それも自分自身の直観に達するだけでなく、自分自身の思想にまでも達するのでなければならぬ⁽²⁷⁾。という思想と一致する。

他方、申采浩に依れば小我とは「万斛海底に我を投下すれば小我は死し、霜刃雨砲が加えたら死し、毒疾悪疫が侵入した時、小我は死する」ものでありながら小我それは「我の耳目であり手足である。一軀殻中に被縛した我で、視するに一隔壁を透することができないし躍するに一仞培を越えることができないし、顕微鏡を帯しても、大手微塵を遍察出来ないし火輪車にのつても一日に千里を行くことが出来ない⁽²⁸⁾」と主張している。このような精神なら自分自身はもちろん民族を理解する力には至らないことであろう。ヘーゲルの「自分自身を産出するいうところに、民族精神の使命がある」という言葉に従えば、「自分自身の直観に達する」ことさえも出来ない小我は民族精神に到達するには程遠いものであった。

申采浩の思想をもっとも端的に示している共同体の精神「我」すなわち「大我」をどういうふうに育てていくのか。それは教育によって国家に対する愛情を培養していくことであると彼は主張しているのである。「愛は情である。愛国は国家に対する愛情である」と言っている。又、彼によれば「美は愛情を入れる入れものである」と定義しながら「朋友のため犠牲になる人は風義の美を愛することで美のため愛を求めるのは砂漠で植物を求める」ことであると。このような美は山水にもあるし、社会にもあるように「国家にも国家の美があるのに自国の風俗、言語、習慣、歴史、宗教、風土、氣候その他あらゆるものにその特有な美点⁽²⁹⁾を選んで名前をつけた国粹がすなわち国家の美である。この美を知らなくては愛国することも出来ない」と申采浩は強く主張している。ゆえに、「愛国する者かならず国粹を重く知

るし国粹を重く知る国民はかならずその国民を愛する⁽³¹⁾と締めくくっているのである。従って、国民の愛国心を育てる方法は、「高声に国を愛しなさい、国を愛しなさい」ということではなく、祖国の偉人の伝記を話したり⁽³²⁾「城内の山川」に親しませることである。

3 国粹なるもの

一九〇五年から一九一〇年、申采浩が第一に警戒心を寄せたことは、外から押し寄せる東洋主義と内から生まれる東洋主義の波であった。その東洋主義と闘うには前に述べたように「保種」と「保国」しかない、彼は考えた。

開化派にとっては究極の目標は善なる市民社会であり、東学にとっては「保教」による社会が理想の社会であった。申采浩にとって切々たるものは「保国」と「保種」であった。彼は「人心が常存した韓人⁽³³⁾」である限りでは、韓国人は韓国人でありつづけることを確信したのである。この韓国であること、韓国人であることこそ不滅なのである。これが「我の精神」であり「思想」であり「目的」であり「主義」であり、この「無限の自由自在の我」こそ「大我」である。「大我」は「国家の美学」であり「国家の美学」は「国粹」である。

申采浩に依れば、韓国人はそういう「国粹」を忘れていたと言っているのである。それは歴史の中に埋没されてきたからである。すなわち13世紀からの数世紀は儒家の道徳が朝鮮を支配してきたし、それ以前には仏教が高麗を支えてきた。申采浩に依れば、儒教や仏教は広く言えば東洋道徳であるが、それは輸入された思想のため、本来の韓国人の道徳は失われ、「国粹」は遠ざかってしまったのである。

「国粹」なるものは「民徳」によって支えられるものであって「民徳」というものは「国民共同の道徳」である。外面的には国家というものがなくなって、内面にも「民徳」がなくなっていく危機感から「民徳」を救出する作業を

開始するのである。その意味でわれわれは東洋道徳と決別しなければならぬのである。

「民徳」と言うものはたとえば新羅が弱少な部落からその国力が大きくなったのは、「勤儉勇敢した民徳」によるものであるし、高句麗が大国になったのも「謹厚強武した民徳」に依拠したものである。それはヘーゲルが「民族が自分の欲するものを自分で作り出している間は、その民族には人倫があり、徳義が行われており、またその民族は強い。したがって、その民族はまだ自分を客観化する働きをやっているから、外的暴力に対抗する力を持ち、外的暴力に対して自分の事業（作品）を防禦することができる⁽³⁴⁾」と言っている場合の人倫あるいは徳義と同じものである。

「民徳」が失われて人心がおち、奢侈安楽に落ちたり、猜忌・讒訴に陥ったら滅亡の原因になると申采浩は言っている。それは「人民が健全でありさえすれば、どんな騒動や内紛が起ったところで、国家そのものがそこなわれるようなことはない。けれども、人民が腐敗しているばあいは、どんなに法律がうまく整備されていたところで、なんのたしにもならない⁽³⁵⁾。」というマキアヴェリの言葉と一致する。申采浩は、わずか二万の少数の人口で百万大軍のペルシアを撃退させたスパルタが敗北したことは「民徳」がなくなった結果であり、ローマがほろびたのも腐敗した「民徳」によるものであると主張している。

マキアヴェリは、スパルタにおいて「長期にわたって国家が維持され得たのは、リクルゴスの作った法律を遵守し、内紛のもととなるものは全部これを取り払い、長いあいだ団結をむねとして生活してきたことによるのである⁽³⁶⁾。」と言っている。又、「法律によって、スパルタでの富の平等と、身分差をうちたてたのである。スパルタでは一律に清貧⁽³⁷⁾」であった。その結果「平民と貴族とのあいだの紛争や、内乱の原因がなくなった。このようにして長いあいだにわたって、彼らは一体となって生活していくことができたのである。」⁽³⁷⁾と言っている。また、マキアヴェリは、ローマについても「ローマで何世紀にもわたって、豊かな才幹（ヴィルド）が保たれたこと、そしてこの才幹こそが大帝国を

生む原動力となったものであること」⁽³⁸⁾だと示している。

今まで述べてきた高麗や李氏朝鮮時代の朝鮮の道德を申采浩はどのように見ていたのか。彼はそれを、国を「滅亡させる道德」であり、「觀念の誤謬」であると主張している。その時代の道德と言え、⁽³⁹⁾「剛毅でも勇敢でもないし、もっぱら仁柔温厚だけ」である。道德者と言え、⁽⁴⁰⁾「武人でもないし、知識人でもない。ただ談詩・説礼する文士」であって、社会は「文弱・儉安」に向いていると彼は慨歎している。朝鮮に高句麗の勇猛さと新羅的武勇が失われて、儒教的「文弱」に流れたことを厳しく批判しているのである。

申采浩に依れば、高句麗が後に大国になったのはその国の「謹厚強武」な民徳に大きく力づけられたからである。高句麗は山岳が多く、平野があまりなかったし、周辺は敵国に囲まれていて戦争が絶えなかった。その中で、高句麗の人々は「百折不屈し堅忍不拔する精神」⁽³⁹⁾を持っていたので、周囲を征服することが出来た。高句麗の周辺にある敵国は武力的に優勢な中国の郡県が多かった。その中で廣開土王(三九一―四一三)の時は国土を広げることが出来たし、特に中国民族との闘いで満州の主人公になって古朝鮮の地域を回復することが出来たのである。彼の業績は当時の都であった国内城(集安)に残っている巨大な碑石に示されている。そしてそれは当時の高句麗の勇さを物語っているのである。廣開土王が「永樂」⁽⁴¹⁾という高句麗独自の年号を使ったことは、高句麗を中国と対等な国家とする彼の立場を十分に現しているのである。その後廣開土王をついだ長寿王(四一三―四九二)の時代は高句麗の全盛期であった。

六世紀後半以後、東洋全体の国際情勢に緊張感が高まってきた。中国で長い間継続してきた南北朝を隋が統一するのに成功(五八九年)した。又、北方の草原には突厥の新しい勢力が隋を脅かしていた。これに加えて高句麗は突厥と手をつないで隋に対抗した。一方、高句麗と同盟関係にある百濟は日本と結んでいた。そして日本と対抗するために隋と新羅が結んでいた。このような情勢の中で、五八九年高句麗による攻撃が始ったが、逆に隋文帝は高句麗に侵入

してきた。しかしそれは高句麗の反撃によって失敗し、途中で引きあげた。しかし煬帝の時、百万を越えるかつてない大軍で高句麗の根拠地の遼東城(遼陽)を攻撃したが、成功しなかった。そこで煬帝は三十万の別動隊をもって高句麗の首都平壤を直接攻撃したのである。しかし、乙支文徳將軍⁽⁴²⁾によって薩水(清川江)で大敗し、三十万の中で生きて帰った者はわずか二千七百名にすぎなかったといわれている。

こうして煬帝は退却したが、この戦争によって隋は滅亡することになる。その後唐が建国され、唐と高句麗との間には何回も抗争があったが、高句麗はこれをすべて撃退した。「隋・唐の侵入に対する高句麗の勝利は異民族の侵略に対する民族の抗争思想で特記すべき事実である。当時の隋と唐の野心は高句麗を征服することによって東洋に置いて覇権をにぎることにあった。もし高句麗が敗れたら、高句麗だけではなく、百済と新羅までも隋と唐の支配になったかもしれないのである。高句麗がこれらを追い払うことによって民族的危機を救う責任を果たした。高句麗の勝利がもたらした民族史的意義を高く評価する故である。」⁽⁴³⁾と韓国の歴史家は締めくくっているのである。

申采浩は高句麗につづいて新羅の民徳を高く評価している。三国の中で後進国家だった新羅が弱小な部落から出発して、その国力が勃興したことは、もっぱら「勤儉勇敢」な民徳によるものであると申采浩は言っている。高句麗・百済・新羅が中央集権的貴族国家に発展することによって軍事組織も政治制度と同じように国王の指揮の下に全国的な軍隊を編成することになった。この意味で国王は軍隊の最高司令官であり、国王みずから軍隊を率いて戦闘に参加した事はよくあることであった。新羅では始め、王京の六部と地方の五十二城に法幢が設置されて軍事組織の基本となった。後になって、州を単位として設置された六停が重要な役割をすることになった。兵役は苦しい義務としてよりは名譽の権利として考えていた。⁽⁴⁴⁾又、新羅人は本来強い道義精神をもって実践・実行する知行合一的な氣風⁽⁴⁵⁾があったと言っている。又、王京の中央軍を補充する「花郎徒」⁽⁴⁶⁾という青年団体があって、国家が必要とする道義を研磨し

ていた。その中でもっとも重要なのは軍事機能であった。

マキアヴェリは「ローマとスパルタとは、何百年ものあいだに、軍備がととのっていたおかげで自由であった。イスも十分な武力を持っていたのでまことに自由であった」⁽⁴⁷⁾又「君主は、戦いと軍士組織と訓練以外に、いかなる目的も、いかなる配慮も、またいかなる職務も、もってはいけない」⁽⁴⁸⁾と、それが唯一の任務であると説明している。又、それは「国を保持させる力（ヴィルトウ）となるばかりか、一市民の境遇にある人に君主の地位につかせる力（ヴィルトウ）ともなる」と。加えて君主が武力のことより優雅な趣味に心を向ける時は国を失うことは明らかであると確信しているのである。

「強力な城市をもち、しかも民衆の憎しみを受けていない君主は、攻撃されることはありえないのである」⁽⁴⁹⁾とし、さらに「ローマ帝国崩壊の最初の原因を考えてみると、それはガリア人を傭兵に使いはじめたことにもっぱら起因するの気づくであろう。これが初めとなって、ローマ帝国の勢威は衰えはじめ、かつてのあの勇猛ぶりがすべて、ローマ帝国の手を離れてガリア人に移ってしまったのである」⁽⁵⁰⁾だから「自分の武力をそなえていなければ、いかなる君主国といえども安泰ではないと。ひとたび逆境ともなれば、自信をもって国を守る力がない」と述べた。結局「自分の武力」をもたない国はたよりがないと断言している。「自分の武力」とは、臣民ないし市民、あるいは部下によって組織された軍隊を言っていると説明した。

申采浩にとっては、近代国際社会における権力政治の概念と国民国家の意識の上で考える場合朱子学的道德というもの、その存在さえも認めたくないものであった。「自分の武力」をもたない伝統的な国が国際社会でその存続を期待されることはありえないはずであったからであった。「負けることが勝つことである」という言葉が一時期の格言となったことは、⁽⁵¹⁾こういう道德という観念は滅亡させる道德の観念であるときびしく批判しているのである。又、排除

されるべき点は次のように上げられるのである。

専制時代はもちろん道德も専制であるから、臣民は君主を、少年は長者を恭敬することが道德であった。この場合上の者にたとえ不義があっても、下の者が矯正することができないのである。したがって下から民意を反映させるとか意見を出すことが出来ない。それは世の中を奴隷にすることである。奴隷の中から忠臣は出るかも知れないが、国民自らの自発的な発想が出る余地がないので社会の発展はありえない、と申采浩は考えたのである。このようなことを彼は「服従の偏重」という言葉で厳しく批判したのである。ここには「東洋の道德、西洋の芸術」と言う考え方は全く見られないし、朱子学的な絶対性から解放され、専制支配を支えた道德への痛切な反省に至っているのである。

特に「道德の専制」からは中世的な無活動のような現象しか生まれないし、ヘーゲルが言っているように「空想の微塵もない悟性があり、がっちりと秩序の定まった現実の中にある散文的生活がある」⁽⁵²⁾ことにとどまっているのである。そこには集団的な目標に向けてのエネルギーを生み出す力がないのである。又、そのエネルギーを共同体の中で規律化し集団化することができないし、集団的精神を噴出させることができないのである。その噴出させた集団的精神がもし前面に出された時は絶対的なエネルギーになる。しかし、「服従の偏重」におちいった「東洋の道德」は、集団的精神を形成し、それを活性化させることは出来ない、と申采浩は考えたのである。

特に朝鮮の道德というものは君臣の義と父子の恩と夫婦の礼と朋友の信という三綱五倫であった。これはすべて個人対個人の私徳である。国家に対する、社会に対する公德はないと彼は慨嘆している。この私徳だけでは公共心をもっている立派な国民を作り出すことが出来ないのである。だから、長者が尊敬されるかされないかの是非はあるが、国家を冒瀆したかしくなかったかに対しては、憤怒する人が少ない。それゆえに彼は「公私の顛倒」という言葉で東洋の道德を含めた朝鮮の道德を批判した。

さらに彼は「義に必進するよりは不義に勿屈」するような教訓がより多いし、「礼に必行するよりは非礼に勿動」する警戒が多く、「積極的方面」よりは消極的な方面に傾いていると「消極の太甚」という言葉で東洋道德を批判しているのである。特にこのような道德が支配的であると、乱世になれば死ぬことを恐れず救世の道に走る烈士になるよりは、山林に隠居する人が多くなる。山林に隠居する人々は、社会の様々な出来ごとについての是非の判断を恐れ、避ける傾向があるのである。彼はこのような「偏傾な道德」はなによりも国家や社会を滅亡させる道德であると主張しているのである。彼によればこのような道德では朝鮮民族を「自保」することが出来ないし、各族と競争することも出来ないと言っている。

4 国粹的道德

民族の「自保」を可能にし、他民族と競争しうる道德とはどういうものであろうか。この時期申采浩は道德というものは時代と空間によって変わるものであると考えていた。共和時代には共和時代の道德があるのと同じように専制時代には忠君の倫理があるのである。それでは彼の時代の朝鮮民族をどういう国民と考えていたのだろうか。彼はそれを「歴史が止った国民」「亡国民」すなわち「無国民」であると定義した。

この歴史が止った無国民には、「有国民」とは違った道德、特別な道德が必要であると彼は主張しているのである。その特別道德は旧来の「悪道德」と決別し、また同時に強国の道德とも区別されなければならない。たとえば米国人の平和主義や英国人の保守主義は強国の有国民にふさわしい道德であって、無国民の朝鮮民族にはふさわしくない、と申采浩は主張した。

申采浩によれば、特別道德は特別道德であって、無制限的なものではなくて、「有制限的道德」でなければならない

のである。「有制限的道德」とは一つの民族が一つの民族として存立するために必要な道德である。従って彼は「文化主義」と「世界主義」を標榜し、黄種団結とか人類博愛を主張する人々を断固に拒否したのである。

なぜならば彼は今日の世界は弱肉強食の権力が乱舞する時代であることを強く認識していた。力と力が対決する世界の情勢の中で、自国の保存も不可能なのに世界平和とか博愛を主張することは、一つの空想にすぎないことであると、彼は考えたのである。そこで今日の朝鮮民族が取るべき道德というのは、世界主義を越えない「国家主義」であり、クロポトキンの相互扶助論よりはダーウィンの生存競争説であり、プラトンの博愛説よりは、ベイコンの利己説をより取り入れた道德でなければならぬと強調しているのである。

申采浩は先に述べたように東洋主義に対抗するために国家主義を主張し、旧来の道德を「惡道德」と批判した。それでは朝鮮民族には本来道德というものがなかったと言えるであろうか。彼に依れば、朝鮮五百年来の道德は朝鮮固有の道德ではなくて、中国から輸入したものである。李氏朝鮮五百年の間には儒教倫理が弘布された。それ故、又社会文弱が極度に達し、「忠臣不事二君」の道德の専制が広く社会を支配するようになった。さらに朝鮮以前の高麗時代はどうだったのかと言えば、仏教が入って国中が阿弥陀仏を唱える声と、釈迦如来を賛頌することで埋められていた。それでは「国粹的道德」というものはどういうふう形成していくのか。その間に答えるための前提として、申采浩は「倫理と道德の条目は他人の基準で作るのではなくて、我々の風俗と習慣に合せて善と惡の標準」を作らなければならないと主張した。

たとえばそれは小説の場合、小説は国民に多くの感化を与えるものであるが、「韓国に伝来する小説の大半が桑園溥土の淫談と崇仏乞福の怪話であってこれにはやはり人心風俗を敗壞させる一端があるので各種新小説を著述してこれを一掃⁽⁵³⁾」しなければならぬと申采浩は警告している。特に文学青年たちには恋愛小説を書くことによって朝鮮青年

界が思想運動に興味をもたなくなり、社会運動に冷淡な恐れがないかと心配し、恋愛文芸派にはその点を再三考慮することを願っていた。彼は恋愛小説は現実を逃避するものであると考え、加えて中国の青年界がさびしくなったのも白話文が出た以後の影響であると憂慮していたのである。彼は現今芸術主義の文芸と言えば現朝鮮を描く芸術でなければならぬし人道主義の文芸というものは朝鮮を救う人道主義的なものでなければならぬと主張していた。⁽⁵⁴⁾

旧時代の道徳とか今日の主義主張はその基準がどこから生まれるか。申采浩は倫理や道徳に対して、利害から生まれるのか是非から生まれるのかと言えば、それは「時代と場合」によって違うが、利害から生まれなければならないと考えた。実際に中国や日本では、中国の釈迦は印度の釈迦と違うし、日本の孔子は中国の孔子と違うのである。しかし朝鮮の場合は利害以外に真理を求めるところで「釈迦が朝鮮に入れば朝鮮の釈迦ではなく、釈迦の朝鮮になるし、孔子が入れば朝鮮の孔子にならず、孔子の朝鮮になる」⁽⁵⁵⁾のである。そして「道徳と主義のための朝鮮はあるが、朝鮮のための道徳と主義はない」と慨嘆せざるを得なくなっている。そういう「朝鮮の特色」は「奴隷の特色」にすぎないと申采浩は厳しく批判している。この利害には消極的の方面で打算的の利害がある半面、民族の自由と階級の平等のため、未来の精神上的の利益のための積極的の方面で打算した利害はないのである。

申采浩は、孔子や釈迦の「道徳」のために朝鮮を考えるのではなく、朝鮮民族の自由や独立の実現に役立つかどうかという基準で、「道徳」のありかたを決定すべきであると主張しているのである。そういう観点から、朝鮮に必要な道徳の歴史的基礎を探する場合、李氏朝鮮・高麗時代以前にさかのぼっていかざるをえない。

申采浩は、「弱国を強くさせる道徳であり、亡国を興させる道徳」となるものを探究した結果、次のような歴史的事実を発見した。たとえばそれは新羅時代における十三歳の黄郎が百濟大王を殺し、十六歳の官昌が敵陣で愛国の犠牲になることによって青年たちの気風を起し、斬多含が武官の死をかなしんだあまり生命を捨てたと言う事実であり、

又、釵君が同舎友人の不義をしかったことによって暗殺を避けなかったが朋友の潔愛を現したと言う事実であり、金令胤が戦場に出場した時、老父が国殤になることを催促し、金元述が敗戦して死なずに生きていることに母が終身子を接見しなかったという事実などである。⁽⁵⁶⁾ 歳月が過ぎ人心も変わり、風俗もだんだんなくなり伝えるものが少なく、現在ではその遺風を発揮することが難しいが、そうした事実を発掘し、民衆に伝える方が「外国の倫理と学説で鼓吹するよりはよい」⁽⁵⁷⁾と彼は考えたのである。

そういう申采浩の意図を端的に表現しているのが、彼の国粹的な魂を最も美しく現している小説「夢天」である。申采浩は、「花郎」の起源について次のように書いている。「檀君が太白山に降りて三神五帝の為三京五部を施しこれを万世子孫にして守らせる為三部五戒の倫理を立て三郎五加で教育を担当し、これが我が国の宗教的武士魂が発生した始初である」⁽⁵⁸⁾この魂が花咲いた時期が三国時代である。三国史記に依れば新羅では「仙郎」で百済では「蘇塗」、高句麗では「先人」である。「仙郎」あるいは「蘇塗」「先人」というものは後、新羅の「花郎」によって担われて、その役割が今日に至っているのである。したがって、申采浩に依れば「花郎」の起源は新羅の時からではない。しかし、申采浩が特に花郎を評価するのは、それは花郎が初めて朝鮮半島を統一した精神の担い手が真にそこにあったからである。

さらに彼は、「檀君神祖が太白山に降臨する時三郎と三千徒を率いたのが花郎の嚆矢であって……高句麗の先人は花郎の別名である。高句麗の東盟は先人の天祭であって百済の蘇塗は花郎の別名であった。天君は蘇塗祭の神名である。名号は時代によって変ってきたが精神は一つとして伝えて、冒険・尚武・歌舞・学識・愛情・団結・熱誠・勇敢としてお互いに導いて古代に宗教的尚武精神に成り立ってこの精神をもって闘えば勝つし、より国光を発揮したのが新羅の真興大王がこの精神をもっと広く強くしたのが花郎史の新紀元を開いた」⁽⁵⁹⁾と説明し、その主人公たちの名前「永郎・

南郎・斬多含・金欽春」をあげている。又、申采浩が「拝華奴」と批判している「三国史記」の著者金富軾までも花郎の美事を賛嘆していると加えている。

その後文献が残っていないので花郎がどういうふうに衰えてなくなったか詳しく知られていないが、申采浩によれば「高麗史」には顯宗の時契丹が数十万の大軍として侵入した時花郎は勝つ精神があると述べていることとか、睿宗は花郎の足跡を保存することを詔書で命じたとか高麗時代に復活の気運があったことと、高句麗が唐兵百万と闘った僧軍三万も新羅の花郎と同じものであると説明しているのである。しかし、花郎の歴史は神誌の「詩史」、居柒夫の「仙史」、金大問の「花郎世記」のような書籍がなくなったことによって、その歴史をさぐる事が出来ないとい慨嘆しているのである。

申采浩によれば、このように神話的なものから民族の精神的なものへ昇華して国家の美(学)に至ったのが新羅の花郎道であった。それは「弱国を強くさせる道德であり亡国を興させる道德」⁽⁶⁰⁾であり末世にきて人心が変わって風俗が倒れてその教義がなくなりつつあり、伝える書籍がなくその遺風を発揮するのが難しい状態にあるが、修習して提唱すればかえって外国の倫理と学説で鼓吹するよりましだと国粹的道德の真意を述べているのである。

それでは、申采浩によって国粹的道德の手本であるとされた新羅の花郎道の歴史的な事実を、さらに具体的に検討していくことにする。花郎の語は「三国史記」樂志に薛元郎が作ったとされた「徒領(どりょん)」の歌があるが、その「徒領」が花郎のことをさす。韓国語の「どりょん」は「徒領」の音の翻訳であり、花郎は意味の翻訳である。⁽⁶¹⁾すなわち「徒領軍」は花郎の徒を意味するのである。花郎道は真興王(五四〇―五七六年)中期に骨格を供えたが、その組織と数字は明確ではない。一隊に六―七集団があつて一つの集団に花郎一人、僧侶郎徒一人、その外多くの郎徒がいた。郎徒の数は七百―千人でその威力は強かつた。⁽⁶²⁾

そういう新羅の花郎が活躍した歴史的な事実の中から申采浩は、「十三歳の黄郎が市中で百済の大王を殺し、十六歳の官昌が敵陣で愛国の犠牲になった」というような事実をとりだす。その事実、申采浩は何を見いだしたかを検討してみることにする。

武烈王七年（六六〇年）新羅が三国統一に先立って百済を平定する時の話である。新羅側は大將軍金庾信をはじめ將軍品日・欽春（欽純ともいう）らと精兵五万名と唐の軍隊と呼応するようになった。百済側を言えば、義慈王から出戦命令を受けた階伯將軍は出戦前に国家の存亡は知らないが、もし自分の妻子が敵に捕らえられて奴隸になるよりは自分の手で殺した方がよいと皆殺して、彼に従う百済軍五千余名を連れて闘いに出た。従って数の上では優勢な新羅の軍隊だが、百済の軍隊に勝つことが出来なかった。四回闘ったが退敗してしまった。その時將軍欽春（欽純）は自分の息子盤屈に話した。「臣下となつては忠誠を果たすべきであつて、息子としては孝誠をすべきであるが、国の危機のため命を捨てることは忠孝を一緒にする人間の道理」であると話しかけた。盤屈は敵陣に入つて闘った後戦死した。その後を引き継いで將軍品日の息子官昌（官状とも言う）が陣頭に進んで死ぬことによつて百済軍を突破する契機となつた。

官昌（官状）については、さらに次のような話がある。黄山（連山）での百済との闘いで、官昌は十六歳の少年として敵陣に入つて捕らえられて階伯の將軍の前に連れられていった。階伯は甲冑をはずしてみても彼が少年であることを知つたので、彼を殺さず、そのままかえした。階伯はその若い少年と共に新羅の軍陣に感謝していた。官昌は帰つて来て、父に自分は死がこわくて帰つてきたのではないと言つて、井戸の水を飲んだ後、もう一度敵陣に入つて闘った。又階伯將軍に捕らえられて、階伯は今度彼の首を切つて馬の鞍装にぶらさげてかえした。官昌の父は息子の頭をかかえて流れる血にえりを濡らした。父は自分の息子は国のためいいことをしたと感動した。これをみた新羅軍は大いに

感激して百済軍を撃破した。百済軍は大敗し、階伯將軍は戦死し、百済は国運を挽回したのである。

また、次のような逸話もある。「斯多含が武官の死を悲しんで生命を捨る」ことは「斯多含が早く花郎武官と至友となつて武官が死んだので、斯多含が武官のため七日間を泣いたが、とうとう死んでしまったが、彼の年は十七歳⁽⁶³⁾」であつた。斯多含は十七歳になる前に数千人の弟子もいるし敵国も削平した功もあるし、奴隸を解放した人である。人生は知音一つえることが出来れば足る。死んだ後多くの人がなみだぐんでなくよりも生死に互い、忘れない至友の涙一滴があれば死ぬ価値があるのだ。⁽⁶⁴⁾

さらに申采浩は次のような話も取りあげる。「金元述が敗戦し、死ななかつたのでその寡母が終身接見しなかつた。家庭の教条をここでみることが出来る」⁽⁶⁵⁾金元述は金庾信の二男で花郎として名を世にした。唐軍との戦闘から敗北して帰ってきた元述は父金庾信の憤怒で接見出来なくて田舎に逃げた。その後父金庾信が亡くなった後、婦人はかみをおろして褐衣をきて比丘尼としてすごした。その時元述が母に会おうとしたが、母は会ってくれなかつた。その後、文武王十五年(六七五年)唐軍が攻撃してきたのでこの戦争で大いに功をたてた。国からは賞がおりたが、母が許してくれなかつたので、賞を捨てて一生を過ごした。⁽⁶⁶⁾

最後に、「釵君が同舎友人の不義をしかつたが、暗殺を避けなかつた朋友の潔愛をここでみることが出来る」⁽⁶⁷⁾という例をあげる。釵君は花郎近郎の郎徒であつた。真平王四五年(六二八年)のことで去年の不作で食べ物になかつた。政府官僚が政府の穀物を盗んで分けて釵君にもくれたが断つた。その結果秘密がもれることを恐れたので釵君を殺すことにした。彼は自分が死ぬことによつて多くの人が罪に裁かれなことを知つていたのである。彼は逃げないで、とうとう死ぬことに決めたのである。

以上列挙した事実に示された花郎の道德は「我邦固有の道德」であつて「弱国を強する道德であり亡国を興する道

徳」であると申采浩は主張している。それに対して旧来の道德は「我邦固有の道德ではなく、中国から輸入して五百年來我邦痼疾となった外来の道德」であつたと厳しく批判しているのである。しかし「我邦固有の道德」は、近世になつて人心も風俗も変わることによつてその教義がなくなつたし、それに重ねてそれを伝える書籍がないので、その遺風を発揮することが難しいが、「外国の倫理と学説として鼓吹」するよりは、固有の道德を修習して提唱するのが「亡国民」として「無国民」の道德としてふさわしいのである。ここで必要なのは、国を滅亡させた旧來の「惡道德」は捨てることであつて、又強国人の道德に従ふことも不可である。と、申采浩は主張しているのである。

申采浩にとつて朝鮮と朝鮮民族において絶対的なものはなにかと言えば、それは「我邦固有の道德」の中にあつた精神であつた。今日、この精神こそ生存の爲のものである。彼のいう生存は「個身の生存ではなく全体の生存であり軀殼の生存ではなく精神の生存で軀殼と個身の生存だけ知るのは禽獸である。精神と全体の生存をしることが人の生存⁽⁶⁸⁾」である。だから「個身の生存だけ求めたら全体の死滅になるし、個身も死滅することになり軀殼の生存だけ求めたら精神が死滅⁽⁶⁹⁾」することになる。このような精神を考える時、「壮快勇烈な血で体を投げる⁽⁷⁰⁾」ことは老年よりは青年に多く見られる。それは世の中が汚染されていた老年はながく生きて汚染されているからである。その意味で老年の死は「純潔な青年の死⁽⁷¹⁾」とは異なっている。

申采浩によれば計算して死ぬ死は純潔ではないと言っている。「神聖な死は是非も毀譽も忘れるし、もっぱら自ら愛することのため血を流す死で、わが国の歴史をみれば古代にはこのような死が多かつた⁽⁷²⁾」のである。しかし後世になつてからは人心が変わつて忠臣の雅号をえるために、あるいは忠族とか孝族の名のために行つたことである。しかしこのような死は、彼らが取る行動は国のため王様のためと言っているが、個人自らが名誉ある子孫として氏族のために選ぶ死である。したがつてこのような死は申采浩によれば大我の道ではなく小我そのものである。それで彼は「愛

名誉・愛子孫のため流した情の血は、愛国の果にならない」と血の因果を説明している。

生存のため申采浩が考えたもう一つのことは、人道主義に対する批判であった。彼が『大韓の希望』の中で「国家はあるが国権がない国で人民はあるが自由がない民」であると慨嘆しながら、すべての権利は失われたがもっぱら「自己生殺する権利は残されている」唯一の権利は残されていると主張している。彼が想像している世界は大虎と小虎がいるところである。第一次世界大戦が終わった時、人道主義が大光明を発したが、大砲を持たない無抵抗・不合作等の運動は怪物に喝采することと同じであると批判している。申采浩は最後に残った自己を生殺する権利によって断固人道主義に反対すると主張している。又、その権利は軍艦・飛行機・大砲・金銭の勢力にも負けることが出来ない力を持っていると加えて強調しているのである。

申采浩が生存のために求めた絶対的な精神は「我の精神」であった。その我の精神は韓国の「国粹的な道德」の中から発見した。そして「国粹的な道德」の原動力は花郎にあり、花郎の精神は韓国歴史の中に綿々として絶えないと申采浩は主張し、今こそその精神を発揮すべきだと強調している。その花郎の精神はただ歴史の中で顕在されたことだけではなく、遠い朝鮮民族の出発点である国家起源の神話にまで遡って行くのである。その意味で E・カッシーラーの言葉が浮かんでくる。彼の言葉をかりれば、「神話は、ある意味で、不死身のものである」と「政治的の神話について：それがきわめて不合理で：空想的で馬鹿げているのを認めて、それを真面目に取り上げるように説かれても、ほとんど承知しえなかった」⁽⁷³⁾。それに加えて「原始的混沌から宇宙秩序は生れ、それはさらに永遠に保たれる」⁽⁷⁴⁾のが国家の神話であり、この世はこのような神話で埋められている。申采浩も神話をそのようにとらえていたのに違いない。

5 歴史観

一九一〇年合邦を契機にして、朝鮮という国家はなくなった。申采浩に言わせれば、朝鮮民族は、「無国民」となってしまった。その「無国民」をどういふふう「保種」するかが、彼にとって最大の問題であった。それまで、「保国」のため彼はひたすら努力したが、結局朝鮮という国家はなくなったのである。言いかえれば、国家という形態がなくなった朝鮮の精神的共同体をいかに保存していくかが課題であった。一九一〇年前に彼は中国へ亡命し、もっぱら「無国民」の共同体の歴史を書くことに没頭するのである。そこで内部的にはなくなっていく「民徳」をあらためて強調して「保種」にもつぱら熱中するようになる。

申采浩の「啓蒙思想」は近代国民国家形成に向けての国民たる意識の問題に傾注してきた。国民たる意識を高めるためには自分たちはどういう存在であるかその姿を求めていくことから始まるのである。そこで自分たちの歴史がどういうものであるか自覚するようになる。「今日の中国がどこになるかと言えば：自分の国を中にしておけば中国になる。今日に決まった中国はない」⁽⁷⁵⁾ので朝鮮を中にすれば朝鮮が中国になるし、外の東西南北にある国は四夷になる。

「古代の人類たちは常に中を高くして勝手に自国を大地の中と言って他国を蔑視した。ギリシアと印度・中国人の謬想である」このような思想の中で、朝鮮民族は「儒教と漢文によって自国の国粹を忘れてとうとう結果として自弱になってしまった」⁽⁷⁶⁾と慨嘆し、世界民族が偏見を捨てることによってそれぞれ民族の自分の価値を自覚するのであると申采浩は主張している。

中国を中にする思想を克服することによって事大史学からも脱皮することになる。申采浩にとっては国粹なるものは、自分たちの本来の姿である歴史の中にあった。それでは彼の歴史観はどういうものであるか。これから彼の歴史観を述べて行く事にする。

朝鮮という国がなくなった時点から考えて、朝鮮民族という民族は国を保持することも出来ない弱い民族であったかという問いに対して、申采浩は明確に否定する。それは東洋史を知る上にも重要であるが、朝鮮古文化の源流を探索することにも意義があるだろう。しかし「古朝鮮の文献考証は数百年の兵燹に消失し、又朝鮮の国都が敵禍によって多く遷都されたので境域の変縮がより多いし、その上愚儒輩の曲解抑断が尊華主義に盲狂して檀君境域を勝手に縮めて扶餘国都を勝手に遷都し：これは痛恨すべきである」⁽⁷⁷⁾だから「所謂史家たちが書いた国史を見ると、史家によって違うし合わないのだ：万里長城は我が朝鮮と宿命的に関係が深いので万里長城考は古疆をさがすのに一証拠に十分な証拠になるであろう」⁽⁷⁸⁾とし、「長城を知る人は古朝鮮を知る」のだと彼の一つの方法論を提示しているのである。

「万里長城が東洋史の最も重要な秘蔵の宝庫であり、建築上の偉観だけでなく、東西洋に歴史的影響が至大である。しかし長城を築する以前に扶餘匈奴諸族が長弓頸弩で鞭馬南下して漢族を虜殺し財穀を掠奪し、ひどい時は土地を割拠する」⁽⁷⁹⁾このような東洋の民族の移動に対しては、今までの朝鮮の歴史家たちは関心が薄く「西洋の民族大移動だけ知って東西に同一した現象があること」⁽⁸⁰⁾を自覚していないことを慨嘆していた。

朝鮮民族の全盛時代と朝鮮民族の源流を探索することは朝鮮の儒学者たちにとってその事大主義に妨げられて、考証が難しいことは数次述べてきたが、その上に「中国の史馬遷の史記があるが全く尊華攘夷で排外的思想を取って史例を紊乱し：馬史は隣邦と接触した事実を記録した外にただ自分たちの支那人の自尊好奇心の玩賞物にすぎない」から、中国人の歴史書も依存することが出来ないと主張している。

「それでは朝鮮近世の宗教・学術・政治・風俗が事大主義の奴隷になったのはなんの事件に原因があるのか」という問いに対して、申采浩は「高麗仁宗十三年西京戦役すなわち妙清が金富軾に敗れた」ことがその原因とはっきり言っている。それから朝鮮では事大主義一色になったと主張しているのである。「西京戦役を歴代の史家たちはただ王師

が反賊をした戦役として知っているが、これは近視眼の観察」である。じつはその戦役は「郎（花郎）・仏（仏教）両家対儒家の戦であり、国風派对漢学派の戦であり、独立党対事大党の戦であり、進取思想対保守思想の戦であり、妙清は前者の代表で金富軾は後者の代表」である。「この戦役で妙清らが敗れて金富軾が勝利したので朝鮮史が事大的保守的束縛的思想―すなわち儒教思想に征服」されたと申采浩は言っている。反対に「金富軾が敗れて妙清らが勝利したら朝鮮史が独立的進取的方面に進展」したであろう。彼にとって、この戦役は「一二千年来第一大事件」であったのである。

この一大事件によって朝鮮はウェーバーの言葉をかりれば「現世とその秩序と因襲とへの適応、Anpassung an die Welt, ihre Ordnungen und Konventionen」する社会へ膠着することになるのである。のみならず「この世の宇宙的秩序、kosmische Ordnungen der Weltは、不動でまた犯すべからざるもの」⁽⁸¹⁾になった。この固着した朝鮮社会を一変することは歴史の中で朝鮮民族を自覚させることであつた。その道は朝鮮民族自ら中華思想から脱皮して進歩していく道しかなかったのである。それに加えて、もう一つ残された問題は東洋主義の前で朝鮮民族をどういうふう「保種」するかが大きな課題であつた。既に「保国」という意味は喪失しているのである。特に申采浩が「保種」のために苦心した後、着眼したよりどころは、ダーウィンの「種の起源」⁽⁸²⁾であつた。その申采浩の立場を切実に現したのが、「自己」保存の本能は危険にぶつからないと感じられないもので⁽⁸²⁾あるというダーウィンの言葉である。

ダーウィンによれば「人間の先祖が社会性をもつようになるためには、彼らは他の動物が集団生活をするのと同じ本能的な感情を身につけなければならなかつたし、またそれと同じ一般的な性質を示したに違いない。ある程度の愛情を感じている仲間から離れたときには、不安を感じただろうし、互いに危険を警告しあい、又攻撃や防御に際しては、互いに助けあっただろう。これはすべて、ある程度の同情・信義・勇気を意味している」⁽⁸³⁾と説明している。また、

「そのような資質は…人間の先祖も…すなわち自然淘汰により、かつ遺伝した習性に助けられて獲得したのである。」とも主張している。つづいてダーウィンは「利己的で、争いの好きな人々は、団結しないであろうし、団結がなければ何事も成し遂げる事はできない。上記の資質が豊かな部族は、領地をひろげ、他の部族に勝つであろう。しかし、過去のすべての歴史から判断すると、その部族も時がたつと、今度はもっとずっと才能に恵まれた他の部族に征服される時がくる。このようにして、社会的、道徳的な資質は、ゆつくりと進歩してゆく。」と論じているのである。

又、ダーウィンは「道徳の標準が向上することは、確かにその部族に、他の部族以上の莫大な利益を与えるものであることを忘れてはならない。愛国心・信義・服従・勇気・同情の精神を高度にもつことによって、常に互いに助け合い、そして公共の利益のために自分を犠牲にすることのできる人が大勢いる部族は、他のほとんどの部族に勝つであろう。」⁽⁸⁴⁾とも主張し、「それが自然淘汰」で「道徳は一つの重要な要素」であって、「道徳の標準は向上していく」と言っている。

他方ダーウィンは「人間社会においては進歩するのが正常であると考えがちであるが、歴史をふりかえてみると、そうではない古代人は、そんなことを考えもしなかったし、東洋の国民は今でもそうは考えていない」⁽⁸⁵⁾と東洋人に対して冷やかな態度を取っているのである。それではダーウィンが言っているように、東洋の国民は進歩していないのであろうか。申采浩は歴史を定義するにあたって、「歴史とはなにか。人類社会の我と非我の闘争が時間的に発展し、空間的に拡大する心的活動の状態の記録であって、世界史は世界人類のそのような状態の記録であって、朝鮮史と言えば朝鮮民族のそのような状態の記録である」。そういう意味で、「歴史は我と非我の闘争の記録」であると強調している。さらにこの「我」は「持続性」と「普遍性」をもたなければならぬのである。

歴史の中で「勝利者になろうとし、失敗者になりたがらないのは、人類の通性」であると申采浩は主張しているが、

ダーウィンも「文明の発達の問題は長い期間にわたって、知性が高く、精力的で、勇敢であり、愛国心のある情に厚い人を最も多く生みだした国が、こういう点であまり恵まれなかった国よりも一般的には勝つ」と考えた。

特に今日は「西欧の文化と北欧の思想が世界史の中心になっている。朝鮮はその文化思想の奴隷になって消滅してしまうか、又、それを咀嚼し消化して新文化を建設すべきか⁽⁸⁶⁾」と言う問題が申采浩にとっては重要な課題であった。新文化建設において歴史は「時間的継続と空間的発展の社会の活動状態の記録であるので、時・地・人の三者は歴史を構成する三大元素」であると規定している。現今は「救急の方法」として「朝鮮史の前途を開拓」することが彼にとっては急務であった。

新文化建設において歴史の中での基準はなにかと言えば「歴史は個人を標準にすることではなく社会を標準⁽⁸⁷⁾」にすることである。この場合開化派にとっては文化建設の主人公は個人であった。個人が善を追求して前進した。申采浩においては、歴史の主体は民族であった。

- (1) 大塚久雄「共同体」「共同体の基礎理論」(岩波書店、一九五五年)、四四～四五頁 著者傍点。
- (2) 申采浩「帝国主義と民族主義」、『丹齊申采浩全集下』(螢雪出版社、ソウル、一九七七年)、一〇八頁。
- (3) 地理的なことを指している。
- (4) 申采浩、前掲、全集下、一〇八～一〇九頁。
- (5) 同前、「保種・保国の元非二件」、五四頁。
- (6) 同前。
- (7) 竹内好「アジア主義とは何か」『現代日本思想大系九 アジア主義』(筑摩書房、一九六三年) 九頁。
- (8) 本山幸彦「アジアと日本」『近代日本政治思想史一』(有斐閣、一九七一年)、所収二五四頁。

(9) 申采浩が厳しく批判している「東洋主義」の担い手の「一進会」の理解のために、まず「東学」に対して触れることにする。「東学」と言えば「東学乱」「東学革命」として呼ばれる下からの朝鮮のナショナリズムの代表格でもある。天主教すなわち「西学」がソウルを中心に広がった反面、「東学」は農村を中心に没落した両班崔濟愚が儒・佛・仙三教の長所を取って「西学」に対抗することにした。そのなかには、民間信仰からも天主教からも受入れたものもあった。

彼らの思想は、「人乃天」すなわち人は天(神)と考えて、人心は天心だと主張した。このような思想は社会的な身分とか階級を超越した人間平等の思想として農民には歓迎された。しかし「東学」は単なる宗教に終わることではなく、農民を中心にして現実を改革しようとする社会運動として発展し、輔国安民を主張する政治運動まで展開することになった。

このような「東学」の初期運動としての思想は、下からの『韓末のナショナリズム』(金榮作、東大出版、一九七九年)としてくわしく分析されている。ここで注意をはらうことは、金榮作がウェスタン・インパクトに対して、反動として衛正斥邪派それに対応する開化派をあげながら、下からのナショナリズムとして「東学」をあげている点である。

「東学」は朝鮮王朝の専制政治に対する抵抗であり「斥洋・斥倭」のごとき韓末のナショナリズムの意味で高く評価される。しかし「東学」における政治的な性格は、宗教を越えるものではなかった。特に反封建闘争に対しては、朝鮮社会には見られない民衆運動であったことは否定できないことである。さりながらそこには、近代民族国家的意味で極めて未熟な面があったと言えるだろう。例えば、申采浩の言葉をかりて言えば「保教」「保種」はあっても、「保国」に対するはつきりしたイメージはなかったと言える。

(10) 西尾陽太郎「東学の政治的性格と宗教的性格」『李容九小伝―裏切られた日韓合邦運動―』(葦書房有限会社、一九七八年)、二八頁。

(11) 同前、二九頁。

(12) 同前、十五頁。

(13) 申采浩「東洋主義に対する批判」、前掲、全集下、八八頁。

(14) 同前、八九頁。

(15) 同前。

(16) かつて朝鮮を支配してきた朱子学的理念から考えてみれば禽獣であり夷狄である西洋から東洋を守るということは大義名分とし

て通じないものではなかった。しかし、その名分論に秘められている意味は一進会さえもどのくらい理解していたか疑問視される問題でもある。

- (17) 申采浩「與友人絶交書」、前掲、全集下、六一頁。
- (18) この時代は大韓帝国の時代なので名称が変わる。
- (19) 日本では第二次韓日協約と呼んでいるが、韓国では乙巳年に結ばれた意味から「乙巳条約」と呼んでいる。
- (20) 国家を保護すること。『エッセンス韓日辞典』（民衆書林、一九八七年）。
- (21) 申采浩に依れば、民族を保全することを意味している。
- (22) 申采浩「日本の三大忠奴」、前掲、全集下、五五頁。
- (23) 同前、五七頁。
- (24) Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著、武市健人訳『歴史哲学上』（岩波書店、一九五四年）一一二頁。
- (25) 申采浩「大我と小我」、前掲、全集下、八四頁。
- (26) 同前、八五頁。
- (27) 武市健人訳、前掲、一一二頁。
- (28) 申采浩、前掲、八五頁。
- (29) 申采浩に依れば、愛情というものは「純潔で貞固して薫習侵漬として得るもので、鼓動触発として得る情ではない。」（新教育（情育）と愛国、全集下一三三頁）し、さらに「智性を開悟するようにしても出来ないし、もっぱら天然の良心から啓導して順成する（同上）ものであると説明している。朝鮮には朱子学が輸入されるまえのよい風俗があり、言語もあり、習慣もあった。朱子学の宇宙論的な発想から考える場合、自分の生まれた故郷の江山を愛することは素朴な美意識にすぎないものであろう。朝鮮的な自然の美しさとそこで住んできた人々の人情あふれる物語と勇ましい偉人の伝記と神話を話したり聞いたりすること、そういう談笑が愛国の意味を物語ってくれるし、国粹につながると申采浩は信じた。自然から生まれる愛情とその自然の中に住んでいる朝鮮の人々の歴史が一緒になって朝鮮民族の独特なものになると考えた。今までの歴史というものは中国王朝を中心にした歴史であった。彼の朝鮮民族と朝鮮と一体感をもつ歴史観は後章で述べることにする。自分が生まれた自然とそこの人々と歴史に直接ふれることによって、自分の国の音律をきくことで深く強い国に対する愛情すなわち愛国心が育てられると考えたのである。こういう考え方

は日本の志賀重昂(30)の思想に近い。

- (30) 志賀に依れば、彼こそ日本の自然を愛するし、日本を愛したひとであつた。彼は日本の自然を賛美するし、その中で住んでいる人々を愛するし、人々の中から生まれた美風良俗に愛情をもったが、そこでは歴史意識は現われなかった。美風良俗は家族主義にとどまることで終わつた。

- (31) 申采浩「新教育(情育)と愛国」、前掲、全集下、一三四頁。

- (32) ふだん韓国を呼ぶ時、自然的美的感覚から「錦繡江山」という別称として表現している。もう一つ韓国全体を地理的な表現として現わす時は普通「八道江山」という言葉で全体を言っている。「八道」は朝鮮王朝時代の行政区、すなわち京畿、忠清、慶尚、全羅、江原、平安、咸鏡の各道を指している。朝鮮の地方は八道の下に府・牧・郡・県があつた。ここで申采浩が言っている「域内の山川」という場合、至極自然的な距離感を現わしていると考ええる。その地理的感覚は本場に身近な所から出発するものである。「新羅・高句麗の際に一・二賤儒が支那崇拜を鼓吹したら本朝以来八域に風びして山は支那の山が山であり水も支那の水が水であり天地も日月も……」(旧書刊行論—書籍出版家諸氏に告げる—全集下巻、一〇〇—一〇一頁)と慨嘆する表現によれば、「域内の山川」の意味は自分が生まれて育つた道の区域を意味していると考ええる。

- (33) 「今日は国難危であるが、人心さえ有すれば危可安であり、今日は国難亡であるが、人心さえ有すれば亡可興である」と説明している。

- (34) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 前掲、一一六頁。

- (35) Niccolò Machiavelli 著、池田廉訳『世界の名著 16 マキアヴェリ』(中央公論社、一九七四年)二二二頁。

- (36) 同前、一八八頁。

- (37) 同前、一八九頁。

- (38) 同前、一六八頁。

- (39) 李丙焄「高句麗の起源と強盛」『韓国儒教史』(亜細亜文化社、ソウル、一九八七年)、一六頁。

- (40) 同前。

- (41) 李基白「中央集権的貴族国家の成長」『韓国史新論』(一潮閣、ソウル、一九六七年)、六六頁。

- (42) 乙支文徳は、申采浩があげている朝鮮の三人の英雄の中の一人である。彼はこの戦争で大勝利をあげている。

- (43) 李基白、前掲、七六―七七頁。
- (44) 同前、八四頁。
- (45) 李丙焄、前掲、三五頁。
- (46) 花郎徒は、未成年集団として「相鷹以道義が第一要件である。道義精神の陶冶すなわち道德的品性を啓発することである。忠孝・名節・武勇・正直を自ら実践した。特に戦争に出た時は死をおそれていなかったし、真実でない場合は千金に心が動かなかった。このような精神は新羅の発展に大きな力になったと思う。花郎徒の「世俗五戒」にその陶冶精神がよく表現されていた。それはすなわち「事君以忠」「事親以孝」「交友以信」「臨戦無退」「殺生有擇」である。
- (47) Niccolò Machiavelli, 前掲、九二頁。
- (48) 同前、一〇一―一〇二頁。
- (49) 同前、八六頁。
- (50) 同前、一〇一頁。
- (51) 申采浩「道德」、全集下、一三七頁。
- (52) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 前掲、一二三四頁。
- (53) 申采浩「近今国文小説著者の注意」、前掲、全集下、一八頁。
- (54) 同前、「浪客の新年漫筆」、三四頁。
- (55) 同前、「浪客の新年漫筆」、二六頁。
- (56) 同前、「道德」、一四二頁。
- (57) 同前、「道德」、一四三頁。
- (58) 同前、「夢天」、二〇七頁。

五戒

一、国に忠誠

二、家では孝道、兄弟愛

三、友に信義

四、戦場で引き込まない

五、殺生禁止

(59) 同前、「夢天」、二二一―二三三頁。

(60) 同前、「道德」、一四二頁。

(61) 同前、「夢天」、二二二頁。

(62) 申邊植「新羅の社会組織」『新羅史』(梨花女子大学校出版部、ソウル、一九八五年)、一八〇頁。

(63) 申采浩「知己のための死」、前掲、全集下、三七九頁。

(64) 同前、三七九―三八〇頁。

(65) 同前、「道德」、一四二頁。

(66) 李善根「三国統一の原動力として」『花郎徒と三国統一』(世宗大王記念事業会、ソウル、一九七四年)、一三九―一四〇頁。

(67) 申采浩「道德」、前掲、全集下、一四二頁。

(68) 同前、「利害」、一五〇頁。

(69) 同前、「利害」、一五〇―一五一頁。

(70) 同前、「青年の犠牲」、三八六頁。

(71) 同前、「青年の犠牲」、三八七頁。

(72) 同前、「血の因果」、三八三頁。

(73) Ernst Cassirer, (The Myth of the State, Yale University, 1946) 富田光雄訳『国家の神話』(創文社、一九六〇年)、三九二頁。

(74) 同前、三九四頁。

(75) 申采浩「地動説の効力」、前掲、全集下、三八四頁。

(76) 同前、三八五頁。

(77) 申采浩「朝鮮民族の全盛時代」、前掲、全集中、一四〇頁。

(78) 同前、一四一頁。

- (79) 同前、一四八頁。
- (80) 同前。
- (81) Max Weber 著、木全徳雄訳「儒教の本質」『儒教と道教』（創文社、一九七一年）二五七頁。
- (82) Charles Robert Darwin『世界の名著 50 ダーウィン』（中央公論社、一九七九年）、一七四頁。
- (83) 同前、一九〇頁。
- (84) 同前、一九四頁。
- (85) 同前。
- (86) 申采浩「史の定義と朝鮮歴史の範囲」、前掲、全集上、三四頁。
- (87) 同前、「史の改造に対する愚見」、六八頁。

四 民衆的連帯を求めて

1 ナシヨナリティの光

申采浩が、日本帝国主義による韓国併合以後、最後に求めたのは民衆の力であった。彼は「保国」と「保種」のため「東洋主義」と闘ったが、結局韓国併合によって、「保国」という意味はなくなってしまったのである。そこで専ら「保種」のため「韓国民族」⁽¹⁾の歴史を書いたが、彼にとって「保種」は韓国民族だけの問題にとどまるものではなかった。各々の民族の「保種」も韓国民族と同様重要であって、そのために「東方」の各民族は連帯すべきであると考えたのである。

最初申采浩は、「保種」のため「韓国民族」の源流を歴史の中で探し求めた時、異民族の侵入に対して祖先は英雄とともに闘ったという事実を発見したのである。申采浩は古代世界において、韓国民族の「保種」が可能であったのは

英雄が存在したからであつたと信じた。東洋主義の前では富国強兵を基にする国民国家の形成が必要であつて、そのためには国民を導いていく強い国民的指導者が望まれた。しかし国民国家形成をになうべき国民的指導者像は押し寄せる東洋主義の前で色あせたものになってしまった。そこで申采浩は、最後に国民自身にたよらざるをえなくなったが、既に日本の韓国併合によって「韓国民族」は、国籍がない国民になってしまっていた。申采浩はそういう状態にある「韓国民族」を「無国民」と定義し、「無国民」は他の国民と違った道德、すなわち「特別道德」で武装しなければならぬと主張した。彼はその「無国民の特別道德」⁽²⁾というものを「無恐怖的道德」と呼んだ。たとえば世界の福利になることを道德の範囲とすれば、どんなことでも世界の福利になることは道德と言える。又、国家の福利になることは道德の範囲と基準にすればどんなことでも国家の福利になることは道德と言えるだろう。ここで福利になることはどんなことでも道德と言える。すなわち福利になる目標さえはつきりすれば手段を選ばないという結果になる。申采浩は道德の基準を「国家と限定」したが、道德の目標を「国家と限定」した場合、「国家のため」に行動することはペンを取っても武器を取っても道德にかなうことになるのである。この道德論は今までの道德の觀念とは相反する。申采浩は、こうした道德論に立つて国民は「世間の是非毀譽に焦燥」せず、自ら道德の信条を他の国と民族とも違う特別な道德の信条を定めて行動すべきであると主張しているのである。

今まで「朝鮮儒学者たちが修養の目標にしたのは聖賢君子であり、最も力を注いだことは慎独と反求諸己と克己復礼」⁽³⁾であつて、このような儒学の学風と教化は朝鮮社会に大きな影響を与えてきたことは事実であつた。申采浩にとって、この儒学の君子学による国民に対する教化は、朝鮮を滅亡させることに他ならなかつた。したがって、彼は、個人的修養を基本とした儒教道德を厳しく批判し、国民総体のエトスの形成を目指す国民道德すなわち「無国民の特別道德」を提起したのである。さらに申采浩は、彼の「無恐怖的道德」論の立場から、新しい道德論ガンジーに代表

される「人道主義」を厳しく批判しているのである。ガンジーに大きな影響力を与えたのはロシアのトルストイ(Count, Leo, Tolstoy. 1828-1920)であった。トルストイはドストエフスキー (Feodor, Dostoevski. 1821-1881) と「世界を変える闘いの中の武器」⁽⁴⁾として、「道徳的使命感」を文学の中で訴えたのである。その訴えはロシア国民と人類に至大な感化を与えたことは事実であるが、申采浩にとっては人道主義は受け入れられない面があったのである。この点は「人道主義可哀」⁽⁵⁾で人道主義とか民主主義を主張する場合、武器をともしなければ成功することが出来ないと言っている。だから主義主張を主張する時は武器をもっていなければならないのである。その意味でガンジーの「人道主義」は「可笑されるべき怪物に喝采」⁽⁶⁾することで、「世人がガンジーを云々することは……主義の偉大さを称することではない」と主張した。その上申采浩自ら自分が印度人であれば、「釈迦を縛して火に投げるしガンジーを報して海に葬る」と断固として言い切っているのである。申采浩は人道主義を葬る思想的根拠として、すべての権利が失われても人間に残っているもっぱら「自己生殺する権利」をとりあげる。この権利は弱者の権利とも言えるが、彼は弱者の救いを人道主義に求めるのではなく、「唯一の権利」としてこの権利を基礎に考えようとしたのである。この権利はいかなる権力者でも奪うことが出来ない権利であって、人間の「最後に残っている」権利であり、唯一の権利であると強調しているのである。

この「最後に残っている」「唯一の権利」は「軍艦・飛行機・大砲・金銭などのあらゆる勢力」すなわち強者の勢力に抵抗することが出来るから、この権利を「忘却」しないように注意を喚起している。他方、申采浩はこの権利を「濫用」してはいけないと警告している。この「唯一の権利」を軽く行えば「隠士の死のような死で責任を逃避」するようないことになるからである。だからこの権利は「最後に残っている」「唯一の権利」なので濫用しても忘却してもいいないと重ねて強調しているのである。

強者の勢力によって朝鮮民衆の「生存的必要条件」である生存権が奪われているという現状がある。そして、その生存権は異民族の支配によって剝奪されているのである。したがって、申采浩は「異族統治が朝鮮民族生存の敵であることを宣言すると同時に、革命手段⁽⁶⁾」が「正当な手段」であることを宣言した。この場合異族とは言うまでもなく日本である。申采浩はその日本に対して、「帝国」という名称をつけ、帝国日本を駆逐するには革命の方法しかないと強く主張しているのである。

旧時代の革命というものは、人民は国家の奴隷であったので人民と革命は直接関係がなかった。今日の革命と言えは「民衆が民衆自身のために行う革命である。ゆえに民衆革命、直接革命と称する」。無銭・無兵の民衆でも、富と軍隊をもっている帝国も打倒することが出来るし、外敵も駆逐することが出来る。したがって、革命の第一歩は民衆自身「民衆覚悟」の形成に成否がかかっている。その「民衆を覚悟」させる唯一の方法は、「民衆が民衆のため一切の不平等・不自然・不合理を打破」することである。その道は「先覚した民衆が民衆全体のため革命的先駆」になることである。

しかし朝鮮の場合、今まで歴史上「社会進化の経路を開拓するための革命が常に反革命的な外寇によって崩壊⁽⁷⁾」させられてきた。朝鮮には古代から固定した階級制があった。「高句麗の五部・百濟の八姓・新羅の三骨」などである。そして、これらの階級制を打破するために、民衆が闘ってきた歴史がある。しかし、その闘いは常に「外寇」によって挫折させられてきた。たとえば古代には唐の外寇が高句麗・百濟両国を蹂躪し、高麗時代には蒙古の外寇が侵入し、朝鮮には王辰の乱があった。そのためこれらの社会問題を解決するために民衆の力がおよばなかった、と申采浩は例をあげて説明している。

異族統治は朝鮮民族の生存を奪う敵であって、その生存を奪う敵に「革命の手段」をもって対抗する。したがって

「革命の手段」は「正当な手段」であることを主張するのである。申采浩が「革命の手段」を「正当な手段」として主張する中で、その革命の対象として外部の敵すなわち異族だけを指しているのではなかった。国内的には次の人々も敵であると宣言し、非難している。それはまず内政独立と参政権ないし自治を主張する人たちである。この人たちは、三・一運動以後変更された文化政治という植民政策に同調する人々であった。かつてのいわゆる一進会のメンバーであった宋秉峻と閔元植を申采浩は特に名指しして批判しているのである。

このような敏感な反応が出たのは、一九一九年三・一運動以後高まる独立運動を宥和するために、総督府が憲兵警察政治から「文化政治」へと植民政策の一部を修正したからである。その修正は、新総督齋藤実が赴任して以後実施された。従来、総督は陸海軍大將が任命されてきたが、文官である齋藤が任命されるということ自体が、日本帝国主義の政策転換の方向をあらわしていた。「文化政治」の内容は、憲兵警察制度に代わって普通警察制度を採用すること、教育を普及させること、言論統制を緩和して韓国人が経営するハングル新聞を刊行することを許可することであった。その結果、この時期に『東亜日報』『朝鮮日報』『時代日報』等韓国人が経営するハングル新聞が創刊された。

こうしたいわゆる「文化政治」を標榜する政治への転換は、世界与論によるものでもあった。当時のことを吉野作造は次のように語っている。「寺内、長谷川時代に於ける朝鮮統治の失態は、今日最早何人も疑はざる所であり、最近の朝鮮に於ける各般の不安動揺主として其の原因を有することも亦言を待たない。」⁽⁸⁾としていたが、同時に齋藤総督に對しても朝鮮統治に對して「常に懸念する所である」⁽⁹⁾と述べているのである。

三・一運動を契機にして起こったことで、もう一つ看過してはいけない重要なことは、臨時政府の樹立である。独立のための民衆の運動は、海外を含め全民族的な運動ではあったが、運動を成功させるためには組織体が必要であると感じられていたのである。三・一運動後、国内では漢城臨時政府・上海では大韓民国臨時政府・露領では大韓国民

議会・間島では軍政府がそれぞれ成立した⁽¹⁰⁾。申采浩は上海にきて臨時政府樹立に参加したが、ソウルの漢城臨時政府では既に「評定官」の一人として選ばれていたのである。

申采浩は臨時政府の指揮系統は国内で国民が成し遂げた成果を考える場合、漢城臨時政府に従うべきであるとも主張した。その結果申采浩は上海臨時政府の他のメンバーと対立することになった。さらに彼が後になって臨時政府と対決するようになるもう一つの問題は、臨時政府の大統領として選ばれた李承勉が、早く米国で独立運動を展開する時「独立の先行段階として韓国を国際連盟の委任統治の下に置くことを提起⁽¹¹⁾」したことで、李承勉を臨時政府の首班として受け入れることが出来ないとして強く反対したのである。

申采浩は、一九一九年七月に臨時政府第五回議政院会議で全院委員長に選ばれたが、上にあげた二つの問題で、臨時政府内で意見が対立した。結局、申采浩は臨時政府と離れて、臨時政府の機関紙『独立新聞』（一九一九年八月下旬から発行）と対決する週刊紙『新大韓』（一九一九年十月二十八日創刊）を発行し、主筆として活躍することになったのである。この『新大韓』紙上で極端な臨時政府の批判論を展開したのである。

臨時政府の結成に努力した諸勢力は、臨時政府の一元化のために努力した結果、先に露領臨時政府が後に漢城臨時政府がそれぞれ上海臨時政府に吸収され、一九一九年九月に単一政府が誕生した。その後、申采浩は臨時政府を離れて秘密結社「大東青年団」の団長、「大韓独立青年団」（あるいは学生団と呼ばれた。会員は七十名）の団長、「新大韓同盟団」の副団長に選ばれ、一九二〇年四月には「普合団」に内任長として積極的に参加した。「普合団」での任務は中国の直隸省と河南省方面の亡命人事と中国の有志者達から独立軍の資金を募集することであった。

この時期を前後して申采浩は、上海を離れて北京で活躍するようになった。しかし臨時政府に対する糾弾を続け、一九二一年四月他の同志と一緒に「李承勉声討文」を発表し、「統一策進会」を発起する。同志金正黙・朴鳳来等と発

表した「統一策進会発起趣旨書」の内容は次の通りであった。

- 1 真正な独立精神の下で統一的光復運動をする。
- 2 政府問題を根本的に解決して時局を収拾する。
- 3 軍事団体を完全に統一して血戦を闘⁽¹²⁾る。

その後一九二三年一月、彼は「義烈団」の要請を受けて、一名「義烈団宣言文」である「朝鮮革命宣言」を作成するのである。ここでは申采浩の思想の全面性とも言える民衆直接革命の必要性と彼の思想の全体性がうかがえる所である。彼の政治活動の面からの動きをみてきたが、これからはその政治活動からどのような思想の転換をもたらしたかその方向の推移をみていくことにする。

2 民衆と共に

申采浩は三・一運動以後民衆の大きな力を発見し、民衆の力に確信をもつようになった。今日の世界は帝国主義が蔓延し、それぞれの民族は危くなっている。そこで彼の今までの闘争方法に変化をもたらさざるをえなかったのである。また、三・一運動が成功出来なかった理由としては、武力をともしななかった反省があった。その反省の上で臨時政府が成立して参加したが、そこには今まで帝国主義が人民を苦勞させてきた「政治」というものがあつた。帝国主義者たちが行う同じ「政治」をしていたのでは民衆の力を引き出すことが出来ないと考えた。それで申采浩は臨時政府を離れて民衆と一緒に闘うことを決心することになる。その闘いには武力をもたなければならぬと考えた。このような申采浩の思想的变化を考察することにする。

まず申采浩が民衆とともに闘うことを決心したのは、三・一運動以後民衆の力を発見したこともあるが、もう一つ

独立運動家たちの個人的な活動の限界にも起因することである。たとえば一九〇五年十一月に締結された第二次韓日協約に貢献があった伊藤博文を殺害（一九〇九年）した安重根の後には「民衆的力量」が無かったことを指摘しているのである。

また、武力を持たない「外交論」を主張する外交論者に対しては厳しい批判をしているのである。彼によれば「李朝五百年の文弱政治は外交として護国」の政策を長年とったし、開化派と事大派の力の優勢は「外援」に依存したのである。日清戦争と日露戦争はその「外援」による「外交」の結果であったと批判しているのである。

このような外交論は平和会議・国際連盟に対する過信の宣伝にすぎないし、韓日協約のとき列国に求めた助力も、万国平和会議の海牙密使事件も、国家存亡の問題に対してはなんの役割もできなかったのである。

武力を持たない外交論者に対する批判につづいて、内政独立・自治・参政権を主張する人たちに対する批判も厳しかった。それは異族統治を認定する結果であり、異族と妥協しようとするものである。異族統治という環境の下で、もし「内政独立を得て各種の利権を得られなければ」朝鮮民族はどうなるか、たとえ参政権を獲得して植民地人民の代議士を選出したとしても、それが朝鮮人民の全体と自国を代表としていると言えるか、自治をしても異族の統治の下で「人民の自治」という虚名の中で民族的生存を維持することが本当にできるかと反問しているのである。

「外交」論につづいて非難しているのが「準備」論である。準備論は外交論の見直しから出たと申采浩は主張している。第二次韓日協約当時韓国政府は列国に対して援助を求めたが、国権をとりもどすことができなかった。また、国王自身が万国会議に韓国の独立を訴えるために密使を送ったが、国権回復にはつながらなかったのである。その反省の上で外交に対する疑問が出来て「戦争しなければならぬ」という批判が生まれ出たのである。そこですぐ戦争に突入するには力の限界を感じたのでいわゆる「準備」論を考えたのである。「準備論」と言えば「独立戦争を準備

する」ことである。

この準備論は力の不足を余儀無く感じさせる上に、「準備論の範囲が戦争以外」まで拡張されるようになった。そこには教育も必要であるとか、商工業の発展とかあらゆる方面にも及んでいった。その結果作られたのが、申采浩にいわせれば「不完全な学校」と「実力がない会」にすぎないと非難しているのである。準備論は「一つの寢言である」と言っている。

ここで戦争するのは無理であると主張し、「外交」「準備」などの「迷夢」を捨てて「民衆直接革命」をしなければならぬと強調しているのである。この彼の主張の中で見逃すことが出来ないことは、彼の主張が開化派の流れをくむ人たちおよび上海臨時政府の権力者たちに対する批判であることだ。

そういう準備論者は、「今日これから直ちに日本と戦争することは妄発である。拳銃も金も大砲も準備し将校も士卒も揃えた後」戦争しなければならないと主張しているが、いわば準備論の限界はそこにあると申采浩は主張している。すなわち準備論は「直ちに独立戦争を準備しよう」ということから出発したはずである。しかし「外勢の侵入が強ければ強いほど不足したところが出てくるのでその準備論の範囲が戦争以外まで拡張」される結果となって、教育も商工業も発展させなければならぬのである。準備論者にとっては強兵するためには富国を考えなければならなかったのである。それは個人が自由競争によって築いた富と力によって社会は発展していくという開化派が目標にした理想は、無残な結果をみせるようになった。国家がなくなった状況において富国強兵を主張する意味がなにかということ、彼らの前につきつけられたのである。

次の非難の対象は文化運動者である。申采浩の主張によれば生存権が剥奪された民族は「その種族の保全も疑問」であるのに、文化発展の可能性はあるかと反問し、検閲・押収の中でいくつかの新聞・雑誌があることで文化活動が

存在しているとは言えないだろうと強調しているのである。

今まで批判した彼らに対して申采浩は、彼らの誤りは「誠力の不足ではなく実はその主張の錯誤」であると指摘しているのである。この指摘によって彼らと異なる主張と共に固い決意として帝国主義と闘うことにしたのである。そのため「民衆直接革命の手段を取る」ことであると繰り返し述べているのである。

以上のように、最後に帝国主義と闘うには「革命」しかないと申采浩は考えた。しかし、その「革命」は旧時代のそれとは異なる。それでは旧時代の革命とはどういうものであったかといえば、それは人民の自らのための「階級闘争」によるものではなかったのである。それは、人民の参加がない、すなわち人民を支配する特殊勢力同士の革命であった。それは、幸徳秋水がいう「単に主権者を更迭することを革命と名づくる東洋流¹⁴」だと言えるだろう。その場合人民はどちらかの特殊勢力に加わっていかばいいことであった。人民は革命とは「直接の関係」のないことが歴史上の事実であって、「誅其君而吊其民」で「簞食壺漿以迎王師」であった。

具体的な例としては朝鮮の場合、李成桂による李氏王朝の建国をあげることができる。それは特殊勢力の力によるものであった。明は、一三八八年元の双城摠管府の管轄の下にあった地域を明の直属領土とし、そのため鉄嶺衛を設置するという通告をしてきた。この通告を受けた高麗朝廷は憤慨して遼東征伐を試みた。崔瑩を八道都統使・曹敏修を左軍都統使・李成桂を右軍都統使にして全国的な徴兵を実施した。遠征中征伐に反対した李成桂一派が威化島で回軍して崔瑩を征伐したので高麗は打倒されてしまつて、新しい王朝が生まれるようになった。

また一八八四年金玉均らの開化派による甲申政変も一部エリートによる政変であった。申采浩は、それについて「宮中一時の活劇」であると皮肉をこめて語っている。そこには民衆自らの開化のため保守守旧党との闘いはなかったし、民衆自身の参加はなかったのである。旧時代の人民は国家の奴隷であつて、人民の上にいる支配勢力すなわち特殊勢

力が革命の担い手であった。申采浩は、韓国の場合歴史上人民の革命がなかったことは数多くの外敵の侵入によって国内的に人民の力が成熟する余裕がなかったためであると弁解している。

それに対して今日の革命とは、「民衆が民衆のため」に直接参加する革命であるから「民衆革命」または「直接革命」と申采浩は言っている。民衆が直接革命するための第一歩は「民衆の覚悟」である。民衆を覚悟させる唯一の方法は「民衆のための一切の不平・不自然・不合理」の障壁をまず打破することである。そのためには「先覚した民衆が民衆の全体のため革命的先駆」になることが革命の道である。それには「圧政者と被圧政者は常に互いに対立して時には暗々のうちに、時には公然と、不断の闘争をおこなってきた」⁽¹⁵⁾ので、民衆が自らの生存のため最後に残されている革命に絶望せず参加しなければならないのである。

先に指摘したように朝鮮の場合開化派による「甲申政変」は民衆の参加がない特殊勢力と特殊勢力の闘いとして終わったのである。それに対して衛正斥邪派による義兵は「忠君愛国の大義で激起した読書階級思想」であると申采浩は主張している。また、安重根、⁽¹⁶⁾李在明らによる個人的な活動は熱烈なものであったが「民衆的力量の基礎がない」行動に終わった。また特に三・一運動は民衆の一致の意義はあったが「暴力」を随伴しなかったので成功出来なかったと指摘している。このような例から申采浩は、武力を伴わない行動は革命の道へ至らないことを強く主張している。また、彼が人道主義を断固に拒否している点もこのような点に起因している。

まず申采浩にとって革命の道へ至るためのなすべきことは「異族統治を破壊」することであった。異族の専制下では、「固有な朝鮮」を発見することが出来ないのである。異族の専制は朝鮮民衆を圧迫する「特権階級」であってその「特権階級」があるかぎり朝鮮民衆は自由ではないのである。「自由な朝鮮民衆」を求めるためには「特権階級」である異民族の専制を破壊することが必要である。特権階級が存在するかぎり民衆は苦しむし、経済的に搾取されるので

「経済掠奪制度」を破壊することである。なぜならば近代資本主義の「ブルジョア階級は世界市場の搾取を通して、あらゆる国々の生産と消費とを世界主義的なものに作りあげた……産業の足元から、民族的な土台を切りくずした。遠い昔からの民族的な産業は破壊されて」⁽¹⁷⁾しまったのであるから、その上に「民族的に自足」⁽¹⁸⁾することが出来ないのである。

経済的掠奪制度がある社会は「精神的な生産にも起る」ので、社会は平等な社会ではないのである。「社会的不平均」がある社会は民衆全体の幸福をもたらすことができないのである。民衆全体の幸福をもたらすためには、「社会的不平均」の原因である異民族に依存させるような「社会的不平均」を破壊しなければならないのである。そして最後には「奴隸的文化思想」を破壊することである。なぜならば今までの宗教・倫理・文学・美術・風俗・習慣は強者が強者を擁護するために強者が作ったものであり、それは一般民衆を奴隸化させた麻醉剤であった。少数階級が強者になって多数の民衆が弱者になったことは「奴隸的文化思想の束縛」を受けたことからである。この「奴隸的文化思想の束縛」を破壊して、それにかわって「民衆的文化を提唱」すべきである。そこで民衆の権利思想が生まれるし、民衆の自由思想の向上が可能になるのである。

すなわち「固有的朝鮮の」「自由的朝鮮民衆の」「民衆的経済の」「民衆的社会の」「民衆的文化の」朝鮮を建設するために、「異族統治の」「掠奪制度の」「社会的平均の」「奴隸的文化思想の」現象を打破することである。したがって破壊は新しい建設へ至る道である。建設へ向かう朝鮮民衆は「民衆的暴力」をもって「新朝鮮」を建設する。「人類が人類を圧迫出来ないし社会が社会を剝削出来ない理想的朝鮮を建設」するために、そこには世界無産大衆のため東方民族の生存のため連帯が求められるのである。

「新朝鮮」の建設をめざす申采浩の信念は朝鮮民衆だけにとどまることなく、朝鮮民衆と同じように苦しんでいる

「東方の各植民地の無産民衆」へ広がっていたのである。東方の各植民地の人々はなぜ苦しんでいるかと言えば、「資本主義の帝国主義者」たちに搾取されているからであると申采浩は主張している。彼によればその状態は、「死滅よりもっと陰惨な生存の生存」であると表現している。

資本主義帝国主義者たちは少数であって多数ではないのである。それでは多数の民衆が少数によって支配される理由はなにか。「かれらは百年にもみたくない階級支配のうちに、過去のすべての世代を合計したよりも大量の、また大規模な生産諸力を作り出した。自然力の征服、機械装置・工業や産業への化学の応用、汽船航海鉄道・電信」それはどの世紀も予感しなかった出来ごとであろう。「彼らは歴史的に発達成長してきた怪物」である。この怪物たちが自由・平等の社会から「支配者の地位」を得て、その掠奪行為を組織的に行うためにいわゆる「政治」というものを作った。また、彼らは「掠奪の所得を分配」するためにいわゆる「政府」を置いたのである。さらに自分たちの地位を永久に存続させるために、反抗する「民衆を制裁」するいわゆる「法律・刑法」を制定したのである。その上倫理とか道徳というものを、「民衆の奴隸的服従」を強いるために練り上げたことにすぎないと厳しく批判しているのである。

申采浩の怒りをより確実に代弁しているのがマルクス・エンゲルスの次の言葉である。「法律・道徳・宗教は、プロレタリアにとっては、すべてブルジョア的偏見であって、それらすべての背後にはブルジョア的利益がかくされている」。その上「かれらは、宗教的な、また政治的な幻影でつつんだ搾取をあからさまな、恥知らずな、直接的な、ひからびた搾取と代えた。」また、このような結果は「東洋を西洋に依存」させる道を開く結果にもなっている。

科学は人類のためのものではなく野蛮な軍国主義を生む結果となって、掠奪的帝国主義の唯一の道具に変身した。近代的武器は弱小民族を脅かす神器であって、この神器をもって膨脹主義に走っているのである。幸徳秋水は、「帝国主義者は曰く、古の大帝国建設が帝王政治家の功名利欲の為にせるは洵とに然り、然れども今の領土拡張は其国民の

膨脹已むを得ざれば也。古の帝國主義は個人的帝國主義なりき、今の帝國主義は名つけて國民的帝國主義と称す⁽¹⁹⁾べきであつて、その意味で帝國主義は「國民の膨脹」させることであると主張している。また彼は、「その國民の多数が生活の戦闘は日に激甚に赴けるに非ずや、貧富は益々懸隔しつつあるに非ずや……」と古の非義と害悪を非難している。この幸徳秋水の批判は、申采浩の帝國主義批判と軌を一にしている。

帝國の害悪は本國の問題ではなく帝國主義の侵略にさらされる国々は生存の問題である。帝國主義の侵略を受ける國と民族の死活のため申采浩は次のような闘争方法を提示しているのである。帝國主義の侵略を受ける民族は「不生存の生存」の状態から脱するため、「生存を奪う」敵を消滅することから始めるのである。そこで「あらゆる政治は生存を奪う」ものであつて「敵」であつた。その敵である「すべての政治を否認」することが「民衆の生存の道」である故に、政府を否認し破壊するのである。政府があつてこそ民衆を支配し掠奪と搾取をくりかえすのである。また、政府があつて帝國と帝國主義者となつて他の國を侵略し支配し搾取するのである。民衆が苦しむのは政府があるからである。ここで申采浩は無政府主義者となつて闘うのである。闘う民衆には民族を保持する力があるからである。

ここで帝國主義と闘うために申采浩は朝鮮民族だけではなく「東方の各植民地・半植民地」の民衆にも連帯を求め呼びかけている。彼は今すぐ東方の各植民地・半植民地の民衆が革命を急速度に進行しなければ東方の民族の存在が危ないと警告しているのである。引きつづいて東方の民衆が帝國主義と闘うためには「釈迦・孔子が提唱した道德」すなわち東洋道德から決別しなければならないと加えて強調しているのである。

東方民族の存在のための急先務は東方民衆の連帯であり、その使命は帝國主義との闘いであつた。「あらゆる階級闘争は政治闘争である」⁽²⁰⁾ように、異なる各民族、東方の民族が一致団結して連带的闘争を開始することであつた。その現実の活動として行つたことがいわゆる「無政府主義東方連盟事件」である。この事件は東方各国代表朝鮮・日本・

中国・印度・ベトナム・台湾など国の無政府主義者百余名が集って組織された「無政府主義者東方連盟」メンバーが引き起こした事件である。事件に関連した人物は、朝鮮人申采浩・李弼鉉・李鍾元と台湾人林炳文である。台湾人林炳文は一九二八年八月に獄中で肺病で死亡した。裁判内容は治安維持法違反、有価証券偽造行使及び詐欺・殺人及び屍体遺棄事件であって中国大連で開かれた。一九二八年のことである。

公判記録による事件の経緯をみれば、申采浩は東方連盟の主将である台湾人林炳文の紹介で東方連盟に一九二六年（第四回公判、一九二九年十月七日東亜日報を引用した全集⁽²¹⁾によると申采浩自身が三年前夏に入会したと供述している）に加入したことになる。東方連盟の趣旨は「無政府主義として東方の既成国体を変革して皆が自由に生きる」ことであると申采浩は述べている。また、問われている事件の内容は「国際為替詐欺」であった。その目的は「東方連盟の資金として使うことで、まず主義・宣伝雑誌を発刊して同志を糾合する⁽²²⁾」ことであった。

「もっぱら現帝国主義制度に対する不平と弱小民族の未来のため断行」した申采浩の闘いは、それぞれの民族が自由で平等に生きるためであって、そこには民衆の力があつたからである。民衆の力こそ帝国主義者たちを破滅させる力であって、帝国主義者と帝国がなくなることによってそれぞれの民族は本来の自分の姿、すなわち帝国主義が侵入する前の民族の「自治」を発見することになる。ここで「労働者は祖国をもたない。」共産主義者とは正反対の立場を取るのである。帝国主義と闘うためには「国粹」なる民衆の力が求められたのである。その民衆の力は、闘いで勝った民衆の自立から樹立される自治にあると考えた。

民衆の自治がいかに重要であるかを申采浩は次のように語っている。「国家の興亡盛衰はその国民自治力の優劣に係ることだ……白人勢力が黄人勢力より大きいこともこの力の優勢にある⁽²³⁾」と強調している。その中で「韓国自治制の略史」をみれば、檀君史に「神人降于太白山下 国人立以爲君」、高句麗史に「六部大人 相聚議史」また、新羅史に

は「赫居世有聖徳 六部人立以爲君」という自治があったことを引用しているのである。これらの自治は「ギリシャ・ローマ共和制に比較して秋毫も違わない」と韓国の政治史に対して自信をもって披露しているのである。

つづいて彼は、朝鮮民族は「太古時代に開化最早した民族としてその文化を発揮」した民族であって、輸入された儒教と佛教のため「尊君主義を鼓吹」したと繰り返し辨じているのである。また、「廣莫した慈悲」を主張した故に「国民自治の思想を遂不知覚の中に遺失」したと申采浩は限り無い空しさを語っているのである。しかし今日「流伝して」残っていることとして、「面の面長と郷の有司と同任等が一面の事は一面が自議し、一郷の事は一郷が自議し、あるいは守今不善の行政を弾駁する地方自治の権利⁽²⁴⁾」があったが、「官吏の手中に帰えつ」たり「それを人民があいまいにした」事によってその「美制」が力を發揮することが出来なかったと慨嘆しているのである。

特に中国に対してもその批判は止まらないのである。「支那郷約も亦自治に近いが……官を尊び民を卑した。これは族長自治で市民自治ではない。故に韓国の自治が特に東洋史の中の特色」であると高く評価しているのである。今日の多くの列強が各自の「自強力によって」世界に進出する時、その力が「全く無かった者」は他国を効頻し、その力が「固有した者」は淬勵する。しかし韓国人は「自家の光明宝蔵を失って恢復を不思」するのでそこに力が無いのである。そこに申采浩が今日まで闘ってきた問題意識が潜んでいるのである。

そこには韓国人と同じように各自の民族の秘められている力を今こそ引き出す重要な時期であると申采浩は信じていたのである。それぞれの民族よ！ 団結せよ！ と……。

このように叫ぶ申采浩にとって、東方の民族の置かれている立場がいかに危険であるかを痛切に自覚せざるをえなかったのである。今、彼は長い道のりをへて辿り着いた所である。そこには民衆があったのである。「保種」と「保国」のため初めに発見したのは英雄であった。民衆と一緒に闘った英雄に出会ったのである。次には国民的指導者であっ

た。国民的指導者よりは国民自らに希望を託したのである。それで啓蒙の中で自ら国民を作っていくことになる。その国民が無国民になったとき申采浩は国粹なるものがなにかを感じとるのである。無国民が有国民になる時、そこには民衆の姿が映っていたのである。

その民衆が武力をもって直接立ち上がるとき人道主義は去り、それぞれの民族の本当の姿があることに初めて申采浩は出会ったのである。東方の民族が立ち向かって上がるとき帝国主義が消えていくのである。永遠なる東方の民族たちよ……。帝国主義を葬るのである。

- (1) 時期的に「大韓帝国」を指している。
- (2) 『舟斎申采浩全集 下』（螢雪出版社 ソウル 一九七七年）一四〇頁。
- (3) 玄相允「朝鮮儒学の朝鮮思想史に及んだ影響」『朝鮮儒学史』（玄音社 ソウル 一九八二年）四頁。
- (4) Andrzej Walicki, "Two Prophetic Writers", *A History of Russian Thought-From the Enlightenment to Marxism*, (Stanford University Press 1979) 三〇九頁
- (5) 申采浩「人道主義可哀」前掲、全集下、三七四頁。
- (6) 同前 「朝鮮革命宣言」三六―三七頁。
- (7) 同前 二八頁。
- (8) 『近代日本思想大系 17 吉野作造』「朝鮮青年会問題 朝鮮統治策の覚醒を促す」（筑摩書房一九七六年）二九二頁。
- (9) 同前。

井上清（『民本主義と帝国主義』三千里 36 一九八三年冬）によれば、もちろんこの時期は日本国内でも朝鮮統治に対する批判の声が出ていないわけではないが、「なぜ近代日本の最良の思想家、評論家の大多数が、自国の帝国主義を徹底的に批判しえずそれにひきずられたか、という問題が残る」と。その中で、吉野作造に対しては、「民本主義の論客も大正政変に見るように、軍閥の横暴には猛反対したが、日本による朝鮮の植民地支配、中国侵略に原則的な断固たる反対をするものではなかった。吉野作造は日本の

朝鮮統治をきびしく批判し、三・一独立大蜂起にも一定の理解をもち、中国の五・四運動とその後反帝民族闘争に当時のいかなる民本主義者よりも深い理解を示したが、彼でさえも、朝鮮統治は将来の朝鮮民族の自治を促進するものであるべきだ、内地との差別をやめるべきだというのが正しいといふべきであり」という評価を井上清は与えている。

(10) 『ナラサラン 3』(一九七一年) 三三二頁。

(11) 同前

(12) 同前 八一頁。

(13) 第二次韓日協約(一名韓国では「乙巳条約」)の締結は朝鮮王高宗の意思によるものではないし承認した協約ではないという趣旨の内容が『大韓毎日申報』に掲載された。王自身親書として発表し列国の共同保護を求めると訴えた。その時(一九〇七年六月)オランダのハーグで万国平和会議が開催された。高宗は李相高・李儼・李瑋鍾ら三人に信任状を与え会議に参席させて朝鮮の事情を訴えるようにした。朝鮮は日本の保護国として外交権を喪失したので会議の出席を拒否された。

(14) 「一揆暴動と革命」『現代日本思想大系 13 幸徳秋水』(筑摩書房 一九七五年)三五〇頁。

(15) マルクス エンゲルス『共産党宣言』大内兵衛・向坂逸郎 訳(岩波書店 一九五一年)三九頁。

(16) 第二次韓日協約(一九〇五年一月)の締結に重要な役割をした伊藤博文を殺害(一九〇九年)した。

(17) マルクス エンゲルス 前掲、四四頁。

(18) 同前。

(19) 「帝国主義を論ず」『現代日本思想大系 13 幸徳秋水』前掲、六六頁。

(20) マルクス エンゲルス 前掲、五一頁。

(21) 申采浩 前掲、全集下、四三〇頁。

(22) 同前 四二八頁。

(23) 申采浩 前掲、全集中、一二七頁。

(24) 同前 一二八頁。

朝鮮の地方組織の単位は、まず京畿・忠清・慶尚・全羅・黄海・江原・咸鏡・平安の八道である。その下に府(長・府尹あるいは府使)・牧(牧使)・郡(郡守)・県(県令あるいは県監)がある。郡の下に最小行政単位として面(面長)・郷(有司)・洞(洞任)がある。

五 ま と め

日本のすぐれた朝鮮史研究者梶村秀樹は、「日本人とまったく隔絶した領域に、李朝末期から日帝時代を通じて解放後にいたる、朝鮮人による独自の近代史学の展開の伏流が存在した。その存在にすら日本人が気づきえなかったのは、それがほかならぬ日本帝国主義に徹底的対立する運動と意識の領域に一貫していきづいてきたからであった。」⁽¹⁾とし、本論文で取り上げた申采浩について「日本帝国主義との闘いのなかから生まれた民族史学の最高峰と、南北を通じて評価⁽²⁾」されていると述べている。このような申采浩の新鮮味にひかれて、梶村秀樹は彼を日本に紹介するのに努力した。

また、在日朝鮮人評論家金学鉉も「七〇年代に入って韓国では申采浩に関する研究が盛んになり、七二年には丹斉・申采浩全集上下巻が刊行され、七五年にはさらに丹斉申采浩全集・補遺が刊行された。史学分野では勿論、哲学・文学の面でも申采浩の思想の研究・再評価が行われており、⁽³⁾」今後も彼に対する研究は高くなる傾向にあると評価している。

「申采浩の思想の個性は、主体性という一事を最大限に重視した点にある。」⁽⁴⁾と梶村の指摘した申采浩の思想は、今日まで独自の社会主義路線を堅持している北朝鮮でも高く評価されているが、まだ研究の上では人物中心の段階にとどまっ⁽⁵⁾ていて理論的には未熟な状態である。

また、その主体性という点については「一九一〇年にいたる啓蒙運動期におけるその主体は、国権恢復運動を担うに足る民族的主体であった。」⁽⁶⁾とする評価は今日に至るまでの一般的な傾向であったし、特に六〇年代以後韓国では支配的な趨勢である。その代表的なものが慎鏞廈のいわゆる申采浩の「愛国啓蒙思想」に見られる見解である。彼は、

申采浩の愛国啓蒙思想の重要な点は「中世的思想と中世的文化に対する徹底的な批判と克服であり、もう一つは愛国主義に基礎を置いた市民的民族主義思想の樹立」であるとし、それは「国権恢復の目標に向かって愛国啓蒙思想として展開された。」と結論づけている。このような慎鏞廈の申采浩評価には「愛国」を強調する意図が含まれているが、前章で述べた通り国学派を開化派の一部分として見てしまったために、申采浩のいわゆる「愛国啓蒙思想」を「市民的民族主義思想」と誤って評価してしまうことになった。そうした慎鏞廈の判断から、申采浩は「理論的に帝国主義の批判が徹底的ではないが、実践論では徹底的⁽⁷⁾」であったという評価が出てくる。また、申采浩の帝国主義批判が「脆弱」であったのは彼が「社会進化論・社会ダーウィン主義を受容して消化しただけに終って、その理論を批判出来なかった⁽⁸⁾」点にあり、そこに申采浩の「愛国啓蒙思想の限界点」があるとし、つづいてその限界点は申采浩自身の限界点であると同時に「申采浩の同時代人皆の限界点」でもあるという外在的評価に終ってしまったている。

申采浩研究としてもう一つ注目すべき業績は申一澈の「丹斉史観の限界性——進歩の観念のない歴史のニヒリズムなのか？」である。彼の論調は「申采浩によれば人類の歴史は我と非我の永遠な闘争の過程だけだ。この自強論闘争のなかには諸民族・国家間の勝敗と興亡の交替しかないし進歩と発展の介在がある余地がない。丹斉は進化論理解はただ生存競争・適者生存の闘争の側面を取ってその闘争を通じて展開される世界史的普遍性からの発展の概念は缺如されている。丹斉の歴史理論において我と非我的対立は永遠なる対立闘争にすぎないし、その両者の止揚には関心がない⁽⁹⁾」と悲観的結論を出している。この論調につづいて申一澈は申采浩の歴史の進歩というものは「非我に対する我の勝利以外になにもないし、したがって丹斉史観は戦争史としての勝利の歴史にすぎないし、特に疆域考的観点から支配領土の継続的な膨脹を尺度にした帝国主義化の未来像にしかすぎない⁽¹⁰⁾」と強調しているのである。

このような申一澈と同様な観点から日本で最近発表された千葉大学助教趙景達の韓末ナショナリズムの研究を検

討してみよう。彼によれば申采浩は「一九二〇年代の中頃より無政府主義者となり、人類によって人類を圧迫することはできず、社会によって社会を剝削することは出来ない」という普遍主義的価値をもって強盗日本の打倒を訴えしかもそれを東方民族の革命という連帯の方向において模索することになる。かつてあれほど東洋主義を批判するとともに、絶対的道德Ⅱ普遍主義的価値を否定した彼にとってこれは大きな思想的転回である。アンビバレントな儒教観を持ち続け、観念世界においてのみは絶対的道德Ⅱ儒教理念を認めていたがゆえにそうした普遍主義へ回帰することによって、大同思想と無政府主義を付会させたのであった。それは普遍主義的世界への回帰による特殊主義的世界観への挑戦であつたと言えよう。もつとも朝鮮の道德と朝鮮の主義を依然として説く申采浩が無政府主義を唱えるのは矛盾である。彼は両者の間の理論的調和をついにこなすことができなかった。⁽¹¹⁾ということになる。これは先の主張と同様に否定的な評価を打ち出しているのである。

以上、申采浩の思想に対する諸研究を検討してきたが、それらの研究では申采浩を韓末ナショナリズムの中でどういうふう位置づけるかという点に大きな問題が含まれている。彼が「国粹」を貫くためにどのように「東洋主義」と帝国主義と闘ったかは、それらの研究の視角からは正しく分析することが出来ないと思われる。

その意味において、国学派を開化派から独立した思想として把握することが何よりも必要であつた。申采浩は「東洋主義」の前では開化派と厳しく対立をくりかえし、そこで「保種」のため「国粹」的な道德を発見し、押し寄せる帝国主義の前で東方民族の「保種」のため連帯を呼びかけるのである。その上それぞれの民族の平和な姿を求め、最後まで帝国主義と闘うために無政府主義者になったのである。そこに、申采浩の思想の一貫した立場を見い出すことができるのである。

- (1) 梶村秀樹 「申采浩の歴史学——近代朝鮮史学史論ノート——」『思想』(一九六九年三月) 三〇五頁。
- (2) 梶村秀樹 「申采浩の啓蒙思想」『三千里 九』(一九七七年) 五四頁。
- (3) 金学鉉 「恨と抵抗に生きる——申采浩の思想——」『三千里 九』(一九七七年) 二八—二九頁。
- (4) 梶村秀樹 「申采浩の啓蒙思想」前掲五六頁。
- (5) 一人の思想家を取り上げて歴史的哲学的な面から人物論を論じている傾向がある。
- (6) 梶村秀樹 前掲 五七頁。
- (7) 慎鏞廈 「申采浩の愛国啓蒙思想」『申采浩の社会思想研究』(ハングルサ ソウル一九八四年) 一六二頁。
- (8) 慎鏞廈 同前。
- (9) 申一澈 「丹齊史観の限界性——進歩の観念のない歴史のニヒリズムなのか——」(高麗大学校出版部 ソウル 一九八一年) 一六四頁。 丹齊は申采浩の号である。
- (10) 申一澈 同前 一六五頁。
- (11) 趙景達 「朝鮮近代のナショナリズムと文明」『思想 八〇八』(岩波書店 一九九一年一〇月) 一三二—一三三頁。

※ 本論文は、橘川俊忠本学助教授の指導の下博士(法学)学位論文として執筆、本学大学院法学研究科に提出し、一九九二年十月、藤田勇(本学教授)・竹尾隆(同上)・郷田正萬(同上)・橘川俊忠ならびに朴忠錫(韓国梨花女子大学教授)の審査を経て、学位規則第四条一項該当の学位論文として認定されたものである。