

博士論文

植民地朝鮮における民衆宗教の展開

二〇二二年九月

立命館大学大学院文学研究科
人文学専攻博士課程後期課程

PARK Haesun

立命館大学審査博士論文

植民地朝鮮における民衆宗教の展開
(The Development of a popular Religion on Colonial Korea)

2021年9月

September 2021

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities

PARK Haesun

パク ヘソン

研究指導教員：桂島 宣弘 教授

Supervisor : Professor KATSURAJIMA Nobuhiro

目次

序章	1頁
第一部	
第二章 後天開闢思想の起源 — 東学をめぐって	
一、はじめに	4頁
二、開闢・先天・後天概念の変容	5頁
(一) 古典的用例と邵雍の象数論	
(二) 朝鮮における象数論の展開と開闢・先天・後天概念の変容	
三、崔濟愚と後天開闢	9頁
四、おわりに	13頁
第二章 植民地朝鮮における「類似宗教」の課題 — 普天教の活動を中心に	
一、はじめに	18頁
二、「類似宗教」普天教の誕生	19頁
(一) 姜甌山と初期教団	
(二) 競い合う「太乙教」たち	
(三) 「普天教」の誕生	
三、一九二〇年代の普天教の活動	25頁
(一) 『時代日報』の買収	
(二) 時局大同団の結成	
(三) 大本教との交流	
四、強制解散とその前後	34頁
(一) 人類愛善会朝鮮本部と道院朝鮮主院の設立	
(二) 普天教の解散	
五、おわりに	40頁
第三章 植民地朝鮮の民衆宗教と日本仏教	
— 新都内の真宗同朋教会と金剛大道を中心に	

一、はじめに	48頁
二、真宗大谷派新都内布教所の開設	48頁
(一) 真宗大谷派による朝鮮人布教の低調と法主の朝鮮巡教	
(二) 「宗教の展覧場」 鶏龍山新都内	
(三) 「同朋教会」の朝鮮人たちと論山布教所	
三、金剛大道と同朋教会	56頁
(一) 李承如信仰共同体の誕生	
(二) 同朋教会との合同	
(三) 金剛大道の近代宗教化および同朋教会との分裂	
四、おわりに	66頁

第二部

第四章 植民地朝鮮における公刊本『鄭鑑録』の誕生

一、一九一〇年代の「鄭鑑録」	77頁
(一) 蒐集される朝鮮の予言と在朝日本人たち	
(二) 内容の比較	
二、一九二〇年代の『鄭鑑録』公刊	87頁
(一) 細井肇の『鄭鑑録』公刊	
(二) 友邦文庫「鄭鑑録ニ就キテ」	
(三) 『鄭鑑録』のブーム	
三、おわりに	95頁

第五章 植民地朝鮮における「鄭鑑録」の利用

一、はじめに	102頁
二、一九一〇年代の「鄭鑑録」利用	101頁
(一) 末世の予感と非難する民衆	
(二) 「鄭氏」をめぐる民衆の言説	
三、一九二〇年代の「鄭鑑録」利用	107頁
(一) 民衆宗教の「鄭鑑録」利用と聖都運動	
(二) 民衆宗教批判の論理	

(三) 日本人「鄭氏」

四、一九三〇年代～四〇年代の「鄭鑑録」利用・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 112頁

五、おわりに・・ 115頁

終章・・ 120頁

序章

本稿は、タイトルにもある通り、植民地朝鮮における民衆宗教の展開という問題を扱うものである。わけでも、植民地朝鮮という時空間で活動した民衆宗教の模索した様々な近代への対応が、何を目指したものであり、それがいかなる内実を伴うものであったのかにつき、各民衆宗教の個別事例（東学・普天教・金剛大道）や、それらの基底を成していたと思しき思想（鄭鑑録）を取り上げること、具体的に検証しようと試みる。

そして、そのことを通じて植民地における「近代性」、つまりは「植民地近代」の諸問題をより一層明瞭にすることを目指したい。なお、ここでの民衆宗教とは、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての近代転換期の朝鮮社会において台頭し、新たな世界観と救済の論理を提示することで民衆を牽引した一連の宗教群のことを指している。以下、この序章では、このような本稿の試みが当該研究分野のどのような研究潮流と関わるのかについて、ごく簡単に瞥見することで、問題の所在を明らかにしておくことにしたい。

端的にいつてしまえば、植民地朝鮮で活動した民衆宗教に対する同時代の眼差しとは、これを迷信・邪教視するものにはかならなかった。そうした眼差しは、民衆宗教を公認宗教にあらざる「類似宗教」と規定した植民権力のみならず、知識人をはじめとする当該期の朝鮮を生きた人々の間においても、少なからず共有されていた。植民地統治から解放されて以降もしばらく続いたこのような眼差しの解消が目指されはじめたのは、実に一九七〇年代になってからのことであった。

それを代表するのが柳炳徳の研究である¹。柳炳徳は、植民権力によって付与された民衆宗教に対する迷信・邪教といったイメージを一新すべく、民衆宗教とは植民地期の朝鮮民衆が築き上げた「健全なる思想と哲学」であったとする議論を展開し、その上で五大民衆宗教論という新たな枠組の提示を行った。この柳炳徳の研究は、確かにそれまで長らく存在し続けていた否定的な民衆宗教像を払拭した。他方、あくまでも価値基準は「民族」と「近代」とに置かれていたことに注意しておく必要がある。すなわち、「民族」と「近代」とが無批判に肯定的価値を有するのだとする前提理解のもと、かかる価値基準に符合する存在として民衆宗教が捉えられていたわけである。しかしながら、近年の「植民地近代」論は、こうした「民族」と「近代」そのものが孕む矛盾や暴力をこそ解明すべきだとする研究潮流を形成しつつある。では、「植民地近代」論とは果たしてどのような議論であるのか。

朝鮮における近代化という問題を扱う韓国の歴史研究は、これまで主に二つの観点からなされてきた。一つは、朝鮮に潜在していた独自の近代化の可能性（それは同時に日本帝国主義によって収奪されてしまったものでもある）を掬い上げること注力してきた植民地収奪論であり、いま一つは植民地統治が朝鮮の近代化に寄与する面もあったということを説く植民地近代化論である。「植民地近代」論とは、これら二つの観点がいずれも近代至上主義の立場に立脚し、「近代」の持つ価値を絶対視してきたことを問題視するなかで登場してきた研究潮流である。そこではむしろ、植民地という時空間における「近代性」そのものをこそ、俎上に載せるべき必要性が強調される^{三〇}。すなわち、「植民地近代」論においては、「近代」とは目指されるべき価値や目標ではなく、それ自体の孕む諸問題こそが検討対象となるわけである。いうまでもなく、柳炳徳に代表される一九七〇年代以降の研究が価値基準としてきた「民族」もまた、こうした「近代性」に関わる問題として、批判的な考察対象に据えられることとなる。

また、こうした「植民地近代」論に加え、宗教研究の領域で宗教に対する捉え方を大きく変化させた研究潮流として、宗教概念論が存在する^{三一}。ここでの宗教概念論とは、簡単にいえば、西洋の religion に由来する「宗教」という概念それ自体の近代における歴史的受容・定着過程を追跡することで、そうした概念の受容・定着により、宗教地形が新たに形成・再編されていく様相を解明するものであるといえる。こうした宗教概念論の成果に鑑みるならば、植民権力による公認宗教や「類似宗教」といった規定それ自体もまた、かかる「宗教」という概念が受容され、定着していくなかで形成・再編された宗教地形のもとに、成立し得ていたものであったということになる。要するに、植民権力によって付与された迷信・邪教としての「類似宗教」という像を問題にするためには、「宗教」という概念の受容・定着、そしてそれにより形成・再編された宗教地形に関わる問題をも、分析していく必要が生じるのである。

もっとも、近年では上記のような「植民地近代」論や宗教概念論を強く意識した形で、植民地朝鮮における宗教を考察する研究も登場してきている。例えば、近代における天理教の植民地布教の問題を扱った金泰勲の研究や^四、日本仏教の植民地朝鮮での社会事業について論じた諸点淑の研究^五がそれに当たる。また、学知という観点から植民地朝鮮における宗教政策や、日本知識人による宗教研究、日本キリスト教の朝鮮布教などの問題を包括的に扱った川瀬貴也の研究も^六、こうした流れに棹差すものと捉えることができる。そうしたなかでも、本稿と最も関わりの深い先行研究は、植民地朝鮮の民衆宗

教についての考察を行った青野正明のものである。つとに天道教や金剛大道といった植民地朝鮮の民衆宗教（ただし、青野はこれらを民族宗教と呼称している）についての考察を進めていた青野は^七、近年では、植民地朝鮮の宗教政策における「類似宗教」という規定の形成過程、及びその日本内地への逆輸入といった問題にかんする分析を進めるとともに、「帝国神道」という観点から植民地朝鮮の民衆宗教を捉え直すような研究を進めている^八。

以上のような近年の研究潮流を承けつつも、本稿では植民地朝鮮における民衆宗教により即した形での検討を進めていくこととしたい。つまりは、上記で見てきたような研究潮流の諸成果に鑑みつつも、あえて、未だその実態すら不明なものも多い、個々の民衆宗教の内在的な展開過程、ならびにそれらの底流にあったと思しき思想に、些か拘りたいということである。そのことを通じて、植民地における「近代性」、すなわち「植民地近代」の諸問題にどう迫れるのかを考えてみたい。

- 一 柳炳徳編著『韓國民衆宗教思想論』시인사、一九八五年。
- 二 松本武祝『朝鮮農村の「植民地近代」経験』（社会評論社、二〇〇五年）、板垣竜太『朝鮮近代の歴史民族誌——慶北尚州の植民地経験』（明石書店、二〇〇八年、二七頁）等。
- 三 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』（岩波書店、二〇〇三年）、磯前順一ほか編著『植民地朝鮮と宗教——帝国史・国家神道・固有信仰』（三元社、二〇一三年）等。
- 四 金泰勲「淫祀邪教」から「世界宗教」へ——天理教の近代経験——立命館大学博士学位請求論文、二〇一〇年。
- 五 諸点淑『植民地近代という経験』法蔵館、二〇一八年。
- 六 青川瀬貴也『植民地朝鮮の宗教と学知』青弓社、二〇〇九年。
- 七 青野正明『植民地朝鮮の民族宗教——国家神道体制下の「類似宗教」論』（法蔵館、二〇一八年、初版『朝鮮農村の民族宗教——植民地期の天道教・金剛大道を中心に』社会評論社、二〇〇一年）。
- 八 青野正明『帝国神道の形成——植民地朝鮮と国家神道の論理』岩波書店、二〇一五年。

第一部

第一章 後天開闢思想の起源 —— 東学をめぐって

一、はじめに

本章では、植民地朝鮮における民衆宗教の思想的根幹を成していたと考えられる後天開闢思想が、いかなる思想的背景をもって形成されてきたのかについて検討する。周知の通り、古代中国において蓄積された知の体系において天地の創始及び万物の始まりという意味合いで用いられた開闢の概念は、朝鮮における民衆宗教の指導者たちにより、乱れた世の終末とそれに連なる理想世界の到来を予知する概念に、その意味が変換された。かかる開闢の新概念をもとにした思惟が、「近代」に対する様々な認識と結合するなかで次第に教理化・体系化し、植民地朝鮮の民衆宗教における思想的営みの基底を成すに至っていたのである。東学の崔濟愚が提唱した「再び開闢(다시개벽)」や甌山系教団の姜甌山による「天地公事」、金一夫の『正易』など、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての民衆宗教の指導者たちによる後天開闢思想は、その内容において相違しつつも、根本的には共通の認識基盤を共有していた。

では、彼らの後天開闢思想が前提としている独特の開闢概念はいつ、いかなる契機のもと、どのような過程を経て形成されるに至ったのであろうか。この問題に対しては従来、次のような見方が主流を成していた。すなわち、朝鮮後期における弥勒信仰や凶讖信仰、風数などの民間信仰の盛行が、社会の様々な危機に直面することで民乱の内的契機となったが、その頂点として起きたのが東学農民運動であり、民衆宗教の指導者たちはこうした流れを汲みつつも、独自の思想的深化を成し遂げた^一と見る見解である^二。確かに、こうした見解は民間信仰と民乱、そして民衆宗教に共通して見られる思想的連関性や社会的な異端性などを勘案すると妥当だといえる^三。一方、民衆宗教そのものの内在的な研究においては、研究の主眼がそうした側面よりも、宗教的指導者個人の獨創性を解明する方向に偏っていたのも事実である。混沌とした一九世紀末を生き抜いた宗教的指導者が、当該期の朝鮮民衆の置かれていた悲運を乗り越える道を自ら探求し、ひいては世界史の劇的な転換までをも予見した結果がまさに、朝鮮における開闢の思想であったと評されてきたのである^四。しかし、かかる見方は民衆宗教の指導者たちの思想が築き上げられた歴史的な経緯を軽視するとともに、そうした思想自体を極めて抽象化してしまっているのではないだろうか。そして、植民地朝鮮において活動した民衆宗教

の理解や歴史的な評価においても、「近代」「民族」といった枠組みに当てはまらない諸側面を捨象してしまい、結局のところ植民地朝鮮で活動した民衆宗教の思想や運動を極めて矮小化してしまっているのではないだろうか。

以上の問題意識から、本章では後天開闢思想の重要な用語である開闢・先天・後天概念の変容を朝鮮後期にまで遡って検討し、それが民衆宗教指導者の代表格たる東学の崔濟愚の後天開闢思想にいかに関承され、そして反映されていたのかを考察する。

二、開闢・先天・後天概念の変容

(一) 古典的用例と邵雍の象数論

まずは、開闢・先天・後天の概念が本来どのような意味であったのかについて、確認しておこう。開闢の語彙を古代中国の文献から探ってみると、主に「開闢以来」といった表現のもと、世界のひらけた初めや、天地創造の時といった意味で、よく用いられていることがわかる^四。先天は、天に先立つ^五という意味のほか、天地の初めや宇宙の本体^六宋の邵雍による先天学、及び彼の提示した伏羲先天の卦のこと^七を意味するが、そこから生まれながらにして身に備わって知るということを意味する用法へも派生した。先天と対をなす概念である後天は、天に後れる^八、暦が天の正しい時に後れる^九、長寿^{一〇}という意味合いで用いられた。ここでは、先天から後天への転換を開闢の表現をもって語ることもなければ、後天開闢という用語の使用例も見られない。

以上の用例のなかで最も重要なのは、加一倍法・元会運世論といった独特の方法論を作りあげて、後世の象数学に多大な影響をもたらした北宋期の儒学者、邵雍（一〇一一～一〇七七）の存在である。周敦頤の義理学とともに「易」を解析する方法論の主流をなしていた邵雍の象数学は、象数や占筮を排除して義理のみで「易」を解釈するものであった。それは、当為的な観点を強調した周敦頤の義理易とは異なり、象と数の記号により「易」を解釈し、この世界の生成原理と万物の整合性を説明しようとした理論体系であった。彼の先天学は普遍としての一理のもとで相互補完的に運行する世界観の提示に、その思想的特徴があった^{一一}。

邵雍は、宇宙の本体である太極から両義（陰陽）が、両義から四象（太陽・太陰・小陽・少陰）と八卦（乾・兌・離・震・巽・坎・艮・坤）が生じるというように、奇数と偶数の積み重ねである二進法方式の加一倍法をもって六四卦を説明することで、天地万

物の生成過程を説いた。そして、八卦及び六四卦の順序と方位につき、それを曆法的知識と関連させることで、社会の興亡盛衰や世界の流れを説明しようとした^{二〇}。

また、「堯之前、先天也、堯之後、後天也^{二一}」というように、堯の出現する以前を先天、出現して以降を後天であるとしながら、『周易』説卦伝三章の「天地定位、山澤通氣、雷風相薄、水火不相射、八卦相錯」を先天の伏羲八卦の方位と読み、そして乾を南、坤を北、離を東、坎を西、兌を東南、震を東北、巽を西南、艮を西北にそれぞれ配しつつ、五生数（一二三四五）が五成数（六七八九十）を統べる河図の数を取り入れることで、もって「伏羲八卦方位図」を画定した。同じく、『周易』説卦伝五章の「帝出乎震、齊乎巽、相見乎離、致役乎坤、説言乎兌、戰乎乾、勞乎坎、成言乎艮」を文王の定めた後天の学と捉え、五奇数（一三五七九）が四偶数（二四六八）を統べる洛書を取り入れて、「文王八卦方位図」を画定した。

それでは、先天と後天との関係はいかに設定されていたのか。先天八卦は天地自然のありのままの姿を象したものであり、後天八卦は四時の変化を象したものである^{二四}。そして河図は数の全であって常、本体であり、洛書は数が変化をはじめることであり、用である^{二五}。総じていえば、先天と後天との関係は単なる時間的先後関係のみならず、先天は天地の生成や恒常性・本体・普遍を意味し、その対概念としての後天には万物の變化や盈虧・用・現象といった意味が与えられた。いい換えれば、時間的な先後が前提とされつつも、強調されたのはむしろ体と用、普遍と現象といった両者の相関性であって、両者が決して切り離されて理解されることのなかったことが注目される。

邵雍の象数論が有する特徴は、上述した八卦の方位と順序をもって宇宙の一循環を数理的に図式化し、それを実在する歴史的時間とも結びつける、元会運世論にある。つまり、邵雍は宇宙が循環する巨大な周期を、一元 \parallel 一二会 \parallel 三六〇運 \parallel 四三二〇世 \parallel 一九六〇〇年にあたると換算した。一・一二・三〇・六〇及び三六〇という数は『周易』の天文歴法から取られたが、それぞれ一は数のはじまり、六〇は『周易』の六〇卦かつ六〇甲子であって、一二は一年の一二ヶ月であり、一日の一二地支、三〇日は一ヶ月の日数、三六〇は一年の日数であって、地球や太陽・月などの丸い天体の回転角度 \parallel 循環周期である^{二六}。この元会運世論により、現在の宇宙がいかなる地点に位置し、またどれほどの寿命が残されているのかを、暦数をもって予想することが可能となる。ただ、一元が終わると次なる二元がはじまるというように、宇宙それ自体は連綿と存在し続けることとなる。邵雍の先天・後天観及び宇宙論とは、天地と万物の生成原理と宇宙運行の

大秩序が変化を重ねつつも、永久にその恒常性が維持され続けることを説くものであったといえる。

(二) 朝鮮における象数論の展開と開闢・先天・後天概念の変容

壬辰倭乱（一五九二～九八）と丙子胡乱（一六三六～三七）の両乱以降の朝鮮では、荒廃した社会の速やかな再建が広く求められていたが、そうしたなかにあつてかかる要求に応え得る多様な思想のうちの一つとして、一七世紀中葉頃には邵雍の象数学が本格的に受容され、その影響力を拡大させていった。わけでも、京畿地域の西人を中心として象数学は積極的に学ばれていった。彼らは、宣祖代（一五六七～一六〇八）を前後とする時期に広まった理気論議と易学研究を思想的基盤としつつ、明清交替や時憲暦への改暦といった国際情勢の変化に対応せんとして、邵雍の象数学に注目した^{一七}。つまり彼らは、明清交替は人の力では如何ともし難い気数や運数の変化の結果であるが、同一の原理によって清の滅亡もまた必然的に定められているという認識を、象数学から得たのである。陰陽の相互性と両者を貫通する普遍的な一理という発想は、明清といった「中華／夷狄」の問題に限らず、「君子／小人」の相互性といった問題にも拡大していった。先天学は、所与の条件や職分上限界のあった階層に対し、普遍と文明を再現し得る思想的論拠を、心のあり方という形で提供することとなった^{一八}。

先天学の議論が深化するにつれ、次第に邵雍の先天学に疑問を提示する立場の人々や、時憲暦に代表される西洋暦法の導入と天文学の発展によってそれを修正しようとする立場の人々も、登場することとなった。一八世紀の実学者として有名な丁若鏞（一七六二～一八三六）は、邵雍の先天易を文献考証的な方法論で批判し、その恣意性を指摘していた^{一九}。また、世界地図と天文学書籍から得た西洋科学知識を取り入れて独自の宇宙論を展開した金錫文（一六五八～一七三五）や、徐命膺（一七一六～一七八七）などの儒学者は邵雍の宇宙論を主軸としつつも、それとは異なる理解を示していた。とりわけ金錫文は、歳差運動という物理的な天体運動から地球の一転を二会の二万五四四〇年と換算し、最終的には宇宙循環の一元も、邵雍の一二万九六〇〇年より六倍以上長い七六万三二〇〇年であると主張した^{二〇}。

一方、開闢という語が当時どのようなように用いられていたのかにかんしては、『朝鮮王朝実録』に頻出する用例からその一端を覗きみることができただが、蘇真亨によると、それは概ね以下のようにまとめることができるのだという^{二一}。

- ① 土地の開墾など、混乱した状況が整理される場合
- ② 歴史のはじまり
- ③ 国家の建国
- ④ 事件や事物の最初としての性格を強調する修飾
- ⑤ 特定の君主の行為

古代中国の場合とは異なる開闢の用例は、朝鮮王朝期においてしばしば散見されるが、なかでも最も特徴的な用例は、党争の激化が頂点に達した英祖在位期（一七二四～一七七六）に、英祖自身が下した「混沌開闢諭示」のものである。英祖は、老論・少論間の対立と全国的な規模の反乱によって王権が脅威にさらされつつあるという危機意識のもと、乱れた政局を安定化させようと、党争に起因するあらゆる政治対立を等閑に付した上で、次のように、新しい開闢を宣言する趣旨の諭示を頒布した。

十夜以前、付諸混沌、于今以往、卽一開闢^{三三}

諭示以前を全て先天とし、開闢を通じて後天を開き直そうとする英祖の開闢宣言は、宇宙論的根拠や時運的当為とは全く無関係な、ただ単に王権の権能のみをその根拠とした人為的なものであった。ここには先天との関係性や普遍・道徳、そして循環的世界観といった背景が欠如していた。そして開闢の宣言は、前の先天からの完全なる断絶を意味するものとされた。

もちろん、英祖の「混沌開闢諭示」が、英祖と士大夫との先鋭な政治的対立という状況下での、一種の政治的レトリックであったことには、注意を向けておく必要がある^{三三}。ただ、ここで注目したいのは、たとえ政治的レトリックであったとしても、これによって開闢という概念に、以前にはなかった新たな意味が付与されたということである。それは、宇宙論的な循環による先天―後天の交代ではなく、ある主体によって開闢が宣言され得るという意味、そしてその開闢は開闢以前と以後とを完全に断絶してしまうという意味である。

当時の士大夫たちが「混沌開闢諭示」に対して反発を示したことは、そのように開闢の意味が変貌してしまっていたことを、逆説的に裏づけている。例えば、工曹判書の李

乗常が、天地は同じであるため開闢以前を先天としてもそれは後天と不連続ではなく、そのことは人間もまた同じであると抗弁したことや^{二四}、大司諫の金致暉が、朱熹が山で見かけた螺殻を指して先天の物だと述べたという故事を典拠に先天が消滅するものではないと主張したこと^{二五}は、当時の士大夫たちが循環的な世界観を前提としつつ、先天と後天との関係を体と用、ないし普遍と現象の関係として理解する、邵雍の学問的立場に立脚していたことを意味している。つまり、英祖の「混沌開闢論示」と邵雍の説との間には埋めがたい差異があったのである。

以上をまとめよう。一七世紀中葉以後の朝鮮では、甚大な被害を出した壬辰倭乱・丙子胡乱の事後処理や、明清交替への対応といった課題が浮上し、かかる課題に応じ得る様々な思想が模索されるなかで、邵雍の象数論と先天学も注目されるようになった。義理と先天とが生理学的な概念として定着し、広く議論されるようになるなか、英祖の「混沌開闢論示」宣言は、開闢・先天・後天概念に決定的変容をもたらした。それは、邵雍の先天学の受容以来、久しく定着していた、普遍的な一理という概念や宇宙論的循環論とは一線を画す、非常の際には開闢を人為的に開き直すことが可能になるという発想に基づくものであった。また、象数論と先天学に対する関心の増大や研究の進展、そして西洋の天文学と暦法にかんする新知識の普及によって、朝鮮の知識人たちは次第に邵雍の先天学に疑問を感じるようになり、彼の宇宙論を修正しようとする流れも形成されていった。かくして、開闢を人為的に宣言し得るという認識が形成されるとともに、宇宙論に対する多様な発想が共存するなか、民衆宗教における開闢・先天・後天の概念も形成されていくことになる。

三、崔濟愚と後天開闢

本節では、東学の創始者である崔濟愚（一八二四～一八六四）の事例に即しつつ、前節で述べた後天開闢思想がその後、どのように展開していったのかを検討する。朝鮮後期には、「士」としての強い自己認識を持って天下国家への取組みを自らの責務と認識しながらも零落していった没落両班や、権力の革新や規範文化から排除されてその周辺部に留まった識者層が形成されていた^{二六}。彼らは通常、残班勢力と呼ばれるが、崔濟愚もまたその一人であった。年老いた父親の庶子として生まれ、一〇代の頃に両親を亡くした崔濟愚は、書堂での講義や商売で糊口を凌ぐ一方、儒仏道の書や医術・卜術に関心

を示した。創世の救済を志すに至った彼は、約一〇年かけて求道のために全国を周遊したとされている。

崔濟愚の生きた一九世紀末の朝鮮社会では、国家運営の根幹をなす三正（田政・軍政・還政）の紊乱、地主制・身分制の動揺による郷村社会秩序の変化、農民層分解の深化、民乱の頻発、自然災害などが立て続けに発生するなか、西学がその勢力を拡張していた。崔濟愚は当該期朝鮮社会の混乱と危機の原因が、人々が天理と天命に従わず、自己の心のみを重視する「各自爲心^{二七}」といった風潮に加え、西学の盛行にあるものと考えていた^{二八}。そうしたなか、彼は一八六〇年に天^{二九}上帝に感応するという、神秘的な体験をするに至る。

不意四月、心寒身戦、疾不得執症、言不得難状之際、有何仙語、忽入耳中、驚起探問則、曰勿懼勿恐、世人謂我上帝、汝不知上帝耶、問其所然、曰余亦無功故、生汝世間、教人此法、勿疑勿疑、曰然則、西道以教人乎、曰不然、吾有靈符、其名仙藥、其形太極、又形弓弓、受我此符、濟人疾病、受我呪文、教人爲我則、汝亦長生、布德天下矣^{二九}

崔濟愚に聞こえた声の主は、自分が世間でいうところの上帝であると自らの正体を明かした後に、崔濟愚に太極を象った靈符と二一字の呪文「至氣今至願爲大降侍天主造化定永世不忘萬事知」を付与して、人々を疾病から救い出し、教えを広げるべきことを命じた。それによって、崔濟愚には長生と天下に徳を布くことが約束された。ここでの道とは、もはや歴史的使命を終えた儒仏道に代わる、「前萬古後萬古を歴々と回想せんも、文にもなければ言葉にもなし^{三〇}。」というものであった。天道教では、この天との感応体験があった日を、崔濟愚が無極の大道を伝授された日として記念日に指定しており、この日を境に後天開闢の五万年の運数が開かれたという解釈がなされている。つまり天^{三一}上帝が、自身の代わりに崔濟愚が世の人々を苦難から救い出し、道をもって教化することを期待して、彼に任務を与えたというのである。呪文と靈符は、いわば崔濟愚の感応体験の正当性を立証するとともに、彼が授けられた無極大道そのものを象徴する記号でもあった。そして、崔濟愚によって無極大道がこの世に姿を現したことが先天と後天とをわける分岐点であるとする開闢説が、新たに唱えられることになった。

もともと、崔濟愚自身は後天開闢について、それほど多くの言及を行っていたわけではない。東学において後天開闢が盛んに説かれるようになっていくのは、彼の没後である。崔濟愚の没後、東学の二代指導者となった崔時亨は、一八八〇年と一八八一年の二度にわたって、崔濟愚の著述（と見なされるもの）を編集し、『東經大典』『龍潭遺詞』をそれぞれ刊行しているが、そのなかには以下のような開闢についての記述が見られる。

空中より呼びなす声

懼く勿れ恐るゝ勿れ

昊天禁闕の上帝を

汝如何でか知り得んや

草野に埋れし人の子は

斯くならんことを知りたるかと

開闢の時 国初の事を

萬紙長書に書き下され

十二諸国は皆捨ておきて

我が国の運数をぞ先にする

〔中略〕

憐れむべし／＼

我が国の運憐れむべし

過ぎし壬辰は何年なりや

二百四十年に非ずや

十二諸国の怪疾の運数

再び開闢するにあらずや

堯舜盛世再び来り

国泰民安に至らんも

険しべし／＼

我が国の運険しべし^{三三}

利在弓々を何ぞ知らん

天運巡りたれば

憂へずして故郷に帰り

輪廻の時運を見よ

十二諸国の怪疾の運数

こは再び開闢をなすに非ずや

太平盛世を更に定め

国泰民安となるべければ

慨嘆の心を抱かずに

次第／＼に過ごせよ

下元甲過ぎし後

上元甲の好き時節に

萬古に空しき无極大道

此の世に出づべければ^{三三}

もはやその命運の尽きた儒仏道に代わって登場した、歴史上前例のない無極大道によって、古代の理想的な国家と見なされる堯舜の治世期並みの安定した理想世界が、他の国よりも先に朝鮮に開かれることを示唆する内容である。とはいえ、理想世界の到来は、

すぐさま成るものではない。全世界を覆う怪疾も予見されているが、それもまた開關の一部であるとされている。

いつから、何を起点に先天がはじまったのかにかんする具体的な言及はないが、五万年の時運が尽き果てた先天に対して人々は畏怖心を持たず、よつて天に従うこともしないのだという。そのために、現在の窮状があるのだとされる。久しく先天を治めてきた儒教や仏道も、先天の衰弱とともにその影響力を失い、現在の混沌と弊害を正すには、もはや力不足となってしまっている。ゆえに天^二上帝は、崔濟愚に新たな道を伝授し、彼が一二字の呪文で人々を教化することで、万人の君子化・神仙化が行われる理想世界を到来させ、後天を開かせようとした。先天―後天の過程には全世界における怪疾の発生・蔓延を随伴するが、その時には誠敬信の心を持って仙薬の靈符を服用すると、その病いから救われるのだという。そして、後天開關が成った後には、その後天世界は五万年続くのだとされる。「再び来ない時（不再来之時乎）^{三三}」という運数論的な主張を繰り広げながらも、強調されるのはあくまでも崔濟愚の存在であり、上帝の代理人として開關を成すという側面が強調されていることが窺える。

一方、東学の南接出身として後に東学教を設立した金周熙が、一八六三年以後の崔濟愚の言説をまとめて刊行した尙州『東学歌辞^{三四}』には、上記の『東経大典』『龍潭遺詞』には見られない後天開關にかんする言及がある。ここには、忠青南道連山出身の学者金一夫の『正易』と「後天正易八卦図」、そして金火交易の影響が濃厚に現われていることが確認できる^{三五}。

邵雍の象数論が提示した宇宙観を記号化して図象にしたのが伏羲先天八卦図と文王後天八卦図とであったが、一九世紀朝鮮には新しい易とそれを図象化した八卦図が登場していた。金一夫は、それまで時間的先後、体と用、普遍と現象の関係とされてきた先天と後天との関係を、成と長と読み替えた上で、成を意味する第三の卦を『周易』説卦伝第六章を根拠に新たに画定した^{三六}。『正易』では、先天から後天、すなわち伏羲易から文王易への転換という従来の理解とは異なり、文王易が先天であると解釈され、やがて正易の後天に転換するとされていた。このような第三の易の存在を意味する箇所を、以下の引用に見ることができ。

龍馬河圖の太極八卦 初めて送るべし

金龜洛書の両義弓弓 二回に送るべし

先天伏羲易から後天文王易への転換は、『周易』六四卦のなかで六三番目の卦である水火既濟から最後の卦である火水未濟へと変化する際に行われ、また最初の卦の重天乾に戻って新たにはじまる。だが、『正易』では、従来相克をなすと捉えられてきた金火の交易を通じて、先天文王易から後天の正易に転換される。

金木水火五行之理 中央土が主長となり^{三八}

正易への転換は、落書の四と九、二と七が河図のもとの一に還元されるために、天地の軸がその傾斜を移動する事態を招来する。というのは、天地の物理的な移動に伴う気候と天文の変化によって、一年が三六〇日となる時空間へと再編成が行われるからにはかならない。従って、かかる時空間に存在する万物の生成と成長も大きく変化するため、先天の儒仏道に代わって、かかる時空間に適した新たな実践規範^{||}東学が登場することの必然性も、これによって担保される。

『正易』と崔濟愚の開闢は、前節で見た邵雍の象数論と先天学とを基本的には継承しつつも、その内容の組み換えによって、究極的には既存の秩序と価値体系までも転覆し得るような性質のものであった。儒教の宇宙論的性格を最も顕著にあらわしていると評される八卦図が、世界の中心として当然に想定される中華ではなく、小中華の朝鮮において完成されたという意識は、混沌の一九世紀を生きた知識人ならではの発想だったといつてよいだろう。そしてこの発想の背景には、前節で検討した、一七世紀中葉以降に形成された象数論と先天学、天文学の蓄積があったと見ることができると。

四、おわりに

崔濟愚が一九世紀の知識人として、前近代の宇宙論的思惟としての後天開闢を確信していたとするならば、崔濟愚の死後、東学の二代指導者として、より苛烈な「近代」を生きていかざるを得なかった崔時亨の後天開闢の場合には、宇宙論的思惟が切り落とされ、代わって文明がその空白を埋めていたように思われる。おそらく、天道教の創立を通じて東学の近代宗教化を試みた孫秉熙の場合も同様であった。

李容九曰、自甲午以後、我國王變於皇名、三政丞變於十部大臣之名、門戶開放而通商世界各國、文物輸入者多矣、此是對吾道而利害如何乎。神師曰、吾道之運、與世同歸、變於國政、亦由於吾道之運、吾道亦當此運而一變之後、必至大榮矣。吾道之名義、不久布揚於世界、首都長安大健廣堂、誦呪之聲冲天由時曰、顯道也。以後又有甲午恰似之事、外國兵馬、聚驅於我國疆土内而爭奪矣。當此時而善處則、顯道容易、若不善處則、還是憂患矣^{三九}。

大神師が恒に此世は堯舜孔孟の徳であっても信じるに足りないと仰った事は、現時が後天開闢である事を指す。先天は物質開闢であり、後天は人心開闢である。將來物質發明が其の頂点に達し、萬般の事において空前の發達を成し遂げて、是時に道心はより微して人心はより危うくなり、ましてや人心を引導する先天の道は時に順応しきれないだろう。故に天の神化中に一大開闢の運が回復される。吾道の布徳天下と廣濟蒼生は天の命じられた故を知るべし^{四〇}。

開闢というのは、天墜地陥して混沌が一塊に合されて子丑の兩段に分かれることを意味するわけではない。開闢とは、腐敗した者を清新させて、複雑たる者を簡潔させることをいう。天地萬物の開闢とは空氣を以ってなされ、人生萬事の開闢は精神を以ってなされるに、汝の精神こそが即ち天地の空氣である。今に君等は不可能たる事を思わず、先ず各者の固有の精神を開闢すれば萬事の開闢は次第のことである^{四一}。

或者が、先天と後天との世界分別及び開闢の事実はいかに判定されるべきかと聞いた。答えて曰う。天の先後は日の古今によるものであって、昨日は今日の先天であり今日は昨日の後天ということ以外の他の義はない。五萬年大多数の先後天間界は、无極大道の紀元日に断定すべきであつて開闢というものは天地が混合することが更に闢すことでもなければ此の外に別天地が出現するわけでもない。即ち、革旧蕪新の意であり〔後略〕^{四二}。

初期天道教において開闢とは、荒地の改良、貧困者の青年子弟の教育、野蠻な民風の改良といった啓蒙・開發、または自然界における時間の経過にほかならないものだと言

かれていた。このように、広闊かつ長久な時空間という認識を前提とする宇宙論的コスモロジーの産物であった開闢はしかし、人文、法律・政治、農商工業、交通、化学、衣食住への分化と対応するような形で、「近代」との直面により、新たに捉え直されることとなったのである。

- 一 柳炳徳編著『韓國民衆宗教思想論』(시인사, 一九八五年)、姜敦求『종교이론과 한국종교(宗敎理論と韓國宗教)』(박문사, 二〇一二年)、盧吉明『한국신앙·종교연구(韓國新興宗教研究)』(경세원, 一九九六年)、尹承容『한국신종교와 개벽사상(韓國新宗教と開闢思想)』(모시는 사람들, 二〇〇八年)。
- 二 尹承容、同前、六八卒。
- 三 前掲、柳炳徳、二六卒。
- 四 「配五帝、冠三王、開闢以來、未之聞也」(揚雄『劇秦美新』)、「逆臣董卓、湯覆王室、典憲焚燎、靡有子遺、開闢以來、莫或茲酷」(『後漢書』應劭傳)。
- 五 「文言曰、先天而天弗違、後天而奉天時、天且弗違」(『周易』乾卦)、「有先天後天之動」(『論衡』初稟)。
- 六 「有物混成、先天地生」(老子『道德經』二十五章)、「象涵太極、法先天」(洪昇『長生殿』覓魂)。
- 七 「先天乃對待之體、乾南坤北、爲天地定位、離東坎西、爲水火不相射、兌居東南、艮居西北、爲山澤通氣、震居東北、巽居西南、爲雷風相薄、陰陽老少、各以類合、此伏羲方位之圖、易之本也」(邵雍『黃極經世書』心易發微一、先天八卦圖)。
- 八 前掲『周易』「乾卦」。
- 九 「古之六術、並同四分、四分之法、久則後天。以食檢之、經三百年、輒差一日」(『宋書』歷志)。
- 一〇 「紫皇乃賜白兔所擣之藥方後天而老彫三光」(李白『飛龍引』)。
- 一一 趙成山「一七세기 후반 경기지역 西人 象數學風의 형성과 의미」(一七世紀後半京畿地域西人象數學風の形成と意味) (『한국사연구』一一五、二〇〇一年) 一〇七〜一三九卒。
- 一二 마명준, 강학위, 낙위현 역역사, 심경호 역『주역철학사(周易哲學史)』예문서원, 一九九四年、四一四卒。
- 一三 『皇極經世書』觀物外篇。
- 一四 古賀登『周易の研究 音占いから陰陽占いへ』雄山閣、二〇一四年、三八頁。
- 一五 吾妻重一『朱子学の新研究』創文社、二〇〇四年、二五三〜二六〇頁。
- 一六 조희영 「소강절 역수론(易數論)은 어떻게 구성되었나? (邵康節易數論は如何にして構成されたか)」(『철학논총』八一、二〇一五年七月) 二七二卒。
- 一七 前掲、趙成山。
- 一八 同前。
- 一九 金麟哲「다산의 先天易, 에 대한 批判」(『邵子先天論』을 中心으로) (『東洋哲學研究』三一、二〇〇二年) 三一〜五八卒。

二〇 『문중양』 『조선후기 과학사상사(朝鮮後期科學思想史)』 들녘, 二〇一六년, 二二九～二五一쪽。

二一 소진형 「왕의 시간: 정치 레토릭으로서 개벽(開闢)의 의미와 시간의 주체로서의 왕(王)의 시간: 政治レトリックとしての開闢の意味と時間の主体としての王」 『한국동양정치사상사연구』 一六(二)、二〇一七년三月、一五五～一八一쪽。

二二 『英祖實錄』 英祖一三年八月二八日。

二三 前掲, 소진형。

二四 「臣之情勢, 前已仰陳矣。殿下雖付之先天、天地二天地、人亦一箇人也。豈有先後天之殊。且滿庭衆人、亦豈有同心腸、同言議、同去就之理乎」(『英祖實錄』 英祖一三年九月二日)。

二五 「朱子見山項螺殼、以爲此先天之物。夫今天地眞開闢、而先天舊物、猶不能磨滅、況可以昨今間錚耳瞭目、直歸之子丑世界乎。殿下言之、群下和之、或者至以爲英雄手段、甚矣其導諛之習也」(『英祖實錄』 英祖一四年四月一九日)。

二六 趙景達 『朝鮮民衆運動의 展開』(岩波書店, 二〇〇二年)의 第一章 「士と民の境界—朝鮮後期における平等思想の形成」を参照。

二七 「又此挽近以來、一世之人、各自爲心、不順天理、不顧天命、心常悚然、莫知所向矣」(『東經大典』 布徳文)。以下、東学・天道教の史料は 라명재 『천도교경전공부하기』(모시는사람들, 二〇一七년) から引用。

二八 「傳聞西洋之人、以爲天主之意、不取富貴、攻取天下、立其堂、行其道」(『東經大典』 布徳文)。

二九 同前。

三〇 『龍潭遺詞』 教訓歌。

三一 同前。

三二 『龍潭遺詞』 安心歌。

三三 『龍潭遺詞』 劍訣。

三四 崔濟愚は、東学の思想をより多くの民衆に伝えるために、諺文体でわかりやすい内容の詞を多数ものしたが、一八六〇年から一八六三年までの間に成った詞を崔時亨が整理して編纂したのが『龍潭遺詞』である。以後『龍潭遺詞』は『東經大全』とともに崔濟愚が直接記した經典として、天道教のなかでは公式的な經典の位置を占めることとなり、現在に至っている。一方、東学教の金周熙が一八六三年以後の詞をまとめたのが所謂尚州『東学歌辞』である。尚州『東学歌辞』にかんしては、김용만, 김문기 「상주 동학교와 동학가사 책판 및 관본 연구(尚州東学教と東学歌辞の冊版及び版本研究)」 『퇴계학과 유교문화』 三九、二〇〇六년, 一六一～二〇五쪽) を参照されたい。また金周熙と東学教の成立と活動にかんしては、김상일 「특집: 경북지역의 동학연구」 『상주 지역 동학교단의 활동과 동학가사』(特集: 慶北地域の東学研究: 尚州地域東学教団の活動と東学歌辞) 『동학학보』 一〇(二)、二〇〇六년, 四七～二一〇쪽) に詳しい。

三五 차남희 「최재우의 후천개벽 사상(崔濟愚の後天開闢思想)」 『한국정치학회보』 四一(二)、二〇〇七년, 八一～九九쪽)。

三六 「神也者、妙萬物而爲言者也、動萬物者、莫疾乎雷、撓萬物者、莫疾乎風。燥萬物者、莫熯乎火、說萬物者、莫說乎澤、潤萬物者、莫潤乎水、終萬物始萬物者、莫盛乎良。故水火相逮、雷風不相悖、山澤通氣然後、能變化、既成萬物也」。

三七 尚州 『東学歌辞』 夢中問答歌。

三八 尚州 『東学歌辞』 弓乙田歌。

三九 『해월신사법설(海月神師法說)』 吾道之運。

四〇 『해월신사법설』 其他。
四一 『의암성사법설』(義菴聖師法說) 人與物開闢說。
四二 李鐘一 「後天開闢의說」 (『天道教會月報』 第三四号、一九一三年五月)。

第二章 植民地朝鮮における「類似宗教」の課題 —— 普天教の活動を中心に

一、はじめに

甌山系新宗教の普天教は、植民地朝鮮の民衆から圧倒的な支持を得た教団である。その教勢は、一時的ではあれ、植民地期の全時期を通じて圧倒的な影響力を誇った天道教を上回るほどであった。しかしながら、「官庁からは排日団体に指目され、非常に厳しく取締られ、朝鮮社会からは親日分子に誤認され、攻撃が絶えなかった」^一 普天教の歴史は、浮沈を繰り返すものであり、決して順風満帆とはいえなかった。最終的には、全方位的な批判に晒されたことで「孤立状態」に追い込まれ、一九三六年には強制解散を余儀なくされている。本章では、こうした普天教の活動をとりあげること、植民地朝鮮の宗教政策において「類似宗教」の範疇に属した民衆宗教が直面した、様々な課題やジレンマについて考察していきたい。

植民地朝鮮の民衆宗教を論じる際、従来指標とされてきたのは近代性と民族主義であった。そして、かかる指標に適合する宗教にのみ、民族宗教ないし民族運動といった評価を与えるという傾向が強かった。こうした従来の研究において普天教は、相反する評価の対象となってきた。例えば、普天教研究を牽引してきた安厚相は、普天教の上海臨時政府への資金援助や物産奨励運動^二、普天教教徒による抗日運動^三に注目し、普天教を民族運動として捉えるべきことを積極的に主張した。また、普天教の公開における植民当局の裏工作^四や、弾圧以後の普天教の解体過程を追跡することで^五、普天教が被った植民当局による苛烈な弾圧の実態を明らかにした。こうした安厚相の研究は、普天教の「反日性」に注目するものであったといえる^六。普天教を「甌山宗教運動」という民衆的ないし民族的宗教運動の中心に置き、その理念と思想から近代性と民族性を読み取った盧吉明^七や、東学農民運動の挫折によりで達成できなかった民衆のユートピア的願望を、復古的伝統主義の共同体 (commune) という形で実現しようとした存在として普天教を捉え、かかる民衆意識とその限界を指摘した黄善明^八も、おおよそのような枠組を共有している。一方で金正仁は、当該期に普天教に対して貼られた邪教や迷信といったレッテルこそが、近代性ないし民族性という基準に基づくものだとする理解のもと、そのような評価は概ね正しいものと見なして、むしろ普天教を否定的に捉えた^九。

近年では、近代性や民族主義といった指標を絶対視するのではなく、むしろ普天教の「近代」経験といった形での捉え直しを図る研究も出てきている。「社会・大衆に対す

る主導権を先取りするための思想や運動の競い合い」といった観点から普天教を検討した張オンの研究^{二〇}や、植民地朝鮮における宗教政策の変動と連動して宗教地形が再編成されるなか、普天教が近代宗教に変貌してゆく過程を綿密に追跡した宋炯穆の研究^{二一}などが、それである。

こうした近年の研究を承けつつも、本章では普天教に注目することで、「宗教概念」論^三によって示された植民地朝鮮における「類似宗教」という問題に接近することを試みたい。では「類似宗教」とは何か。まずは既存の研究成果を参照しつつ、それについての簡単な解説をしておきたい^{三三〇}。

植民地朝鮮に宗教概念が受容され、宗教領域が再編されていくなかで、「類似宗教」概念は、近代宗教概念の「陰画」として浮上してきた^{三四}。周知のように、植民地朝鮮の宗教領域は、一九一五年に制定された布教規則によって三つに区分された。すなわち、「公認宗教」（第一条 本令ニ於テ宗教ト称スルハ神道、仏道及基督教ヲ謂フ）、「類似宗教」（第一五条 朝鮮総督ハ必要アル場合ニ於テハ宗教類似ノ団体ト認ムルモノニ本令ヲ準用スルコトアルヘシ）、そして保安法により結社が禁止された「秘密結社」（第一条 朝鮮総督ハ安寧秩序ヲ保持ノ為メ必要ノ場合ニ結社ノ解散ヲ命スルコトヲ得）である。「公認宗教」は宗教行政の所管をうけたが、「非公認宗教」は警察当局の所管を受けた。朝鮮の宗教は、これらの区分によって再配置されることとなった。

「類似宗教」は、「非公認宗教」を宗教行政の管轄内に編入するために設けられた区分であったが、その機能は「類似宗教」と括られた諸宗教を宗教行政の所管下に包括し、そして〈懐柔〉するということにあった。同じく「非公認宗教」であったとはいえず、その存在自体が禁止された「秘密結社」が常時厳しい取締り・弾圧の対象であったのは対照的に、「類似宗教」には〈懐柔〉を通して「公認宗教」に近づき得るといふ道筋が残されていた。しかしながら、実際に植民地朝鮮において「類似宗教」から「公認宗教」へと上昇を果たした事例が皆無であった点には、注意しておく必要がある。

一九三〇年代には、終末論的教義を説く民衆宗教に対する警務局の警戒が高まり、また心田開発運動が展開された。これによって、「類似宗教」を取り巻く状況が変化し、かかる概念そのものにも質的な変化がもたらされた。すなわち、かつての〈懐柔〉路線が後退し、代わってむしろ「類似宗教」と括られた宗教のなかに潜む「秘密結社」を炙り出すための、厳しい取締りが行われることとなっていったのである。いわば、「類似宗教」は、「公認宗教」と「秘密結社」との間に設けられた一種の「グレーゾーン」であ

つたといえる^{一五}。

こうした前提理解に基づきつつ、以下の本論を進めていくことにしよう。

二、「類似宗教」普天教の誕生

(一) 姜甌山と初期教団

普天教とは、東学の創始者崔濟愚とならんで、韓国民衆宗教の発生に大きな影響を及ぼしたと姜一淳（一八七一～一九〇九、号は甌山、以下甌山に統一）を信仰の対象とする、甌山系宗教である。まずは、甌山の生い立ちと彼の思想的特徴、そして生前に形成された初期教団の特徴について確認しておきたい。

甌山は、全羅南道古阜（現在の全羅南道井邑地域に当たる）に生まれた。父親は没落した両班の出身で、生活は非常に厳しかった。甌山は、幼年期には書堂で漢学を学んだが、家庭の貧窮という事情によって学業を途中で断念せざるを得なくなる。その後、生計を立てるために農業や樵業に従事するが、一八九四年には村に書堂を開き、そこで子供を相手とする教育を行うようになったとされている。

一八九四年、東学農民運動が発生した。甌山が暮らした全羅南道古阜とその一帯は、まさに東学農民運動の発祥地であった。そのため、彼は書堂の運営を中断し、乱を避けて身を隠すこととなった。重要なのは、東学農民運動に際し、甌山が周りの人々に向けて東学の敗北を予言し、東学への参加を引き止めたとされていることである。この甌山の予言は見事に的中し、東学農民運動はあえなく失敗に終わった。甌山の予言によって命を救われた人々が最初の信徒となっていく。

甌山は東学農民運動の失敗を予言した。しかし、東学を否定したわけではない。そのことは、後に甌山が宗教活動を行うにあたり、東学の呪文を継承したことや、彼の宗教的な世界観のなかで東学の人物が神として重要な位置づけを与えられていることから窺える。甌山が警戒したのは、東学農民戦争が超越的な次元ではなく、世俗的な次元、つまり現実において社会変革を企図し、大規模な抵抗運動を展開したことであった。甌山は、たとえ社会の矛盾を解決するために起こした変革運動であったとしても、その過程で発生する犠牲は「冤」を生むためよくないと考え、東学農民運動からは距離を置いた。なお、東学農民戦争の経験それ自体は、甌山が民衆を救う意志を固める動機づけともなっている。

宗教活動を本格的にはじめるに当たり、甌山はまず、民間で流布されていた儒仏仙の

あらゆる書籍を集め、それらを通読した。次いで、人心と世情を知るために、約三年間かけて朝鮮各地を周遊している。この約三年にわたる周遊の途中で甌山は、幾度も病氣直しや予言などを行い、それによって周囲の人々から「真人」と認識されていたのだとされる^{一六}。

周遊を終えて帰郷した甌山は、従前の法術では到底現世の矛盾を根本的に解決することができないと考え、一九〇一年二月より全州母岳山麓の大院寺に修行に入る。そして同年七月、遂に「天地の大道」を悟り、「天地公事」という独自の後天開闢論を打ち出すに至る。

私のなすべきは天地を開闢すること、即ち天地公事である。「中略」私は三界の大権を主宰し、先天の度数を立て直し、後天の無窮たる運命を開いて仙境を立てる。先天は、相克が人間と事物を支配するゆえに、積み重なった世の冤が三界を充溢し、天地はその常度を失い、人世はあらゆる参災が生じるようになった。ゆえに、私が天地の度数を正して、神明を調和させ、万古の冤を解き、相生の道を以って後天の仙境を開き、造化政府を立てて新たに世界民生を救い出す^{一七}。

甌山によれば、世界の矛盾はすべて、先天世界の「相克」によって発生する、「冤」に起因する。「相克」とは、宇宙の運行秩序の乱れであり、宇宙を主宰する絶対的な権能を持つ者＝甌山の介入によってのみ、かかる解決は可能になるのだとされる。「相生」の道をもって「冤」を解き（「解冤」）、理想世界としての「後天仙境」を開くこと――これが甌山の説く「天地公事」という思想の基本的構成である。この思想は、後の普天教においても教義として継承されていく。

「天地公事」の具体的実践法は、甌山が数枚の紙に字と物形を書き、その紙を燃やすというものであった。信徒には、「吽哆吽哆太乙天上元君吽哩哆哪都來吽哩喊哩娑婆訶」という呪文の暗誦が求められたが、この呪文を繰り返すことで、「開眼」の神通力を得、病気を直すことができるようになるのだと説かれた。

甌山の後天開闢論の特徴は、東学のような現実的次元における社会変革を止揚し、絶対的な権能者による超越的次元での問題解決を説いた点にあった^{一八}。よって、甌山の権能が強調されていくにつれ、甌山のもとに集った信徒は、甌山が切り開く後天開闢の到来に強い期待を寄せるようになっていった。甌山のもとに集った信徒は、零細農民や商

人の身分の者が大半で、東学に関与していた者も多かった。そもそも、彼らが甌山を信仰したのも、後天開闢の説法に東学との親和性を見たためであった^{一九}。要するに、信徒が期待する後天開闢と甌山の宗教観におけるそれとの間には、一定の距離があったのであり、ややともすればこの両者は対立を生じてしまう恐れもあった。しかしながら、奇しくも甌山が突然没したことで、かかる対立が表面化することはなかった。

(二) 競い合う「太乙教」たち

甌山は一九〇九年、病気によって没した。享年四〇歳。「天地公事」を唱えはじめてから、まだ一〇年にも満たなかった。当然、絶対的な権能者としての甌山を信じた信徒たちにとって彼の死は、大いなる失望にほかならず、その後、信徒の離脱が相継いだ。甌山の葬儀への参加者は、実に一〇人を下回ったという。

消滅の危機に瀕した初期教団は、甌山の死から二年後の一九一一年、その妻であった高判禮の身体に甌山の魂が降臨するという出来事を機に再起を図るも、教権の掌握をめぐる争いが発生、結果的に車京石を中心とする体制へと再編されることとなった^{二〇}。車京石一派による教団、それが後の普天教である。

ところで、甌山の生前からの信徒たちは、車京石が主導権を握って以降、教団から離れて独自の分派を形成している。金亨烈の太乙教（後に弥勒仏教に改称）、李栄魯・蔡士允の太乙教本部、張南基の太乙教中央総部、尹弼求の普化太乙教、全祐榮の太乙教中央総部が、それである。これらはいずれも、甌山教団の信徒が暗誦する呪文の冒頭部分の言葉をとって「太乙教」と称したが、世間からは呪文の音に範をとって「フンチ教」と呼ばれる場合もあった。

かくして、甌山の継承を自認する分派同士の間で、信仰継承の正統性をめぐる主導権争いはじまることとなった。かかる主導権争いが起ったのは一九一九年から一九二二年にかけてであったが、その時期はちょうど、三一運動を機に植民地統治のあり方が抜本的に変化した「文化統治」期の初期にあたっていた。一見様々な統制が緩和されたかのような状況下にあって、水面下で「秘密布教」を行っていた宗教集団は、「総督府の諒解を得」て、「宗教類似の団体」となることで、もって植民地統治の可視圏のなかに取り込まれていった。甌山の分派が「太乙教」という看板を前面に掲げて公然と布教活動に取り組んだという一連の事実はまさしく、彼らが従前の「秘密結社」から「宗教類似の団体」へと再編されていったことを意味する^{二一}。

確かに、「宗教類似の団体」という地位を得ることはできたものの、かかる地位によって保証されたのはあくまでも「当局の諒解」に過ぎず、かつその「諒解」も極めて不安定なものであった。そうしたなか、甌山の分派が講じた手段は、親日勢力や有力人士との関係を構築することで、自らの地位を確固たるものとするというものであった。京城に本拠地を置く分派が、この手段を主に活用していった^{三〇}。

例えば、尹弼求・鄭寅範らの普化大乙教の創立には、男爵李根濬が関与している^{三一}。李根濬の弟李根澤は、一九〇五年の韓国保護条約の締結に積極的に加担した所謂「乙巳五賊」の一人で、日韓合併に際しては兄弟揃って子爵の爵位を受けていた。当時、総督府に積極的に協力した一部の人々を除いて、朝鮮貴族の多くはその影響力を失い、また経済的にも没落していた。そうしたなかにおいて李根濬は、一九二〇年以降も自らの財産を維持・増産し得る立場にあった^{三二}。警務局は、李根濬の普化大乙教の創立への関与について、「今後ノ経過推移ニ俟ツニアラサレハ輒ク其ノ真意ヲ補足シ難キモ共ニ自家ノ勢力ヲ扶殖シ何等カノ目的ニ之ヲ利用セムト期セルヤ疑ヲ容レス^{三五}」というような、訝し気な眼差しを向けている。

張南基の太乙教中央総部の場合、巫女の全国組織であった崇神人組合^{三六}で幹事を務めた小峯源作^{三七}を顧問に任命している。小峯は、朝鮮人の教化と善導に献身するという決意のもと、一九一九年九月に東学の分派の統合を目指して済世教研究本部を開いているが^{三八}、青林教が布教を開始したことで信徒が減少し、結果的に不振に終わっている。一九二〇年四月には、具然澈・黄宗河らとともに甌山系分派を統合すべく済化教を組織したが、これも目立った成果をあげることなく終わった。後に合流した張南基の太乙教中央総部も、やはり思うような成果をあげていない。最後に成った崇神人組合では、大垣丈夫の支援により一定の成功をおさめたようである^{三九}。

このように、京城を中心として布教を開始した分派が独自の「宗教類似の団体」化を模索するなか、金亨烈の太乙教の場合には、「公認宗教」の傘下に入る道を選んだ。金亨烈は、慶尚北道安東市にあった威鳳寺の住持郭法鏡^{三〇}と論議し、表面上は威鳳寺の信徒となった。しかしその裏でひそかに、独自の布教活動を展開しても良いこと、代わりに財政的な支援を行うことを条件に^{三一}、合同をなし遂げている。一九一九年一〇月に、「国権恢復」の嫌疑をかけられ、金亨烈と郭法鏡は当局により逮捕されるも、一九二〇年三月には幸い不起訴処分となった^{三二}。金亨烈と郭法鏡の関係は、逮捕後もしばらく続いたようである。一九二一年には、郭法鏡の主導によって総督府からさらなる認可を得

て、仏教振興と拡大を掲げる仏教振興会^{三三}が発足、同年七月二月に開かれた臨時総会において金亨烈は会長に選抜されている^{三四}。

同年一〇月一九日に金山寺で開かれた上法会には総督府の関係者も出席していたが、そこで郭法鏡は次のような説明を行っている。「近年以来官憲の耳目を忌避して暗然裡各地で布教が盛行し」「数万の民衆」を獲得した太乙教は、実のところ信仰の本体が「金山寺弥勒の敬信」であって、仏教と同一である。そこで、「官憲の注目を受けて布教の自由を得な」かったため「仏教に帰依」し、堂々と布教するために威鳳寺と合同をしたのだ、と^{三五}。この上法会に総督府関係者が出席していた点、そして総督府の機関紙『毎日申報』にも相当の紙幅を割く形で、ことの経緯が説明されている点に注目しておくべき。

そもそも、金亨烈率いる太乙教が「金山寺弥勒」を信仰対象としたのは、甌山が修養し大道を悟った場所が金山寺であり、また甌山が生前に「金山寺三層殿の金弥勒に降臨すること」という言葉を残したと関わりがある。金亨烈の太乙教が信仰の対象としたのは無論、甌山である。このことは当然、郭法鏡も熟知していた。それでもあえて郭法鏡が合同に応じたのは、太乙教の資金と信徒獲得を狙っていたからにほかなるまい。そして、このような一連の事情は総督府側によっても把握されていた可能性が高い。にもかかわらず、仏教振興会は発足した。

しかしながら、結局のところ、かかる活動は順調には展開しなかったらしい。『毎日申報』の仏教振興会関連記事は、一九二二年五月二七日の集会の知らせを最後に、完全に途絶えてしまっている。このことは、総督府の「類似宗教」という〈懐柔〉対策が内包した限界を、よく示しているのではないだろうか。

(三)「普天教」の誕生

上述の通り、甌山の死後に生起した分派のなかで頭角をあらわしたのは、依然として秘密布教を続けていた車京石一派であった。同派の躍進は、甲子の年（一九二四年に該当する）に、教主が天子に登極するという「甲子登極説」に拠るところが大きかった。同派の幹部は、布教にあたって民間の予言書「鄭鑑録」などを利用して教主車京石の非凡を強調するとともに、彼がいずれは天子となって朝鮮を独立させるということを宣伝していた。「甲子登極説」は三一運動以降、朝鮮の独立を願望する民衆の期待が高揚したと相俟って、急速に巷間に広まり、そのことが車京石一派の教勢伸長を後押しし

ていた。一九一〇年代初頭に作成された憲兵警察の民間情報調書『酒幕談叢』には、車京石を意味する「車天子」が「随従スル者千余名」を集めたという風聞が記載されており^{三六}、車京石一派がこの頃既に民衆の間で影響力を發揮していたと見る^{三七}ことができる。

さて、「甲子登極説」が車京石一派の教勢伸長に決定的な役割を果たしたことは上述の通りだが、一方で同説は、車京石一派と競合関係にあったほかの教派が車京石一派を攻撃する際にも、しばしば利用されていた^{三七}。ここには、車京石一派に独立運動の嫌疑を被せることで、当局に対して自らの潔白を証明すると同時に、当局からの信任を得てより自由な布教活動を展開しようとする意図があったと考えられる。金亨烈の太乙教が仏教に帰依しても、依然として弾圧を完全には免れなかったという事例は、「宗教類似の団体」が「公認宗教」に編入されてもお、「秘密結社」との線引きを公に表明しない以上は、いつでも「宗教類似の団体」から「秘密結社」に転落してしまう恐れがあるということをも意味していた。いい換えれば、「秘密結社」と自教との間に明確な一線を画し、親日勢力と協力することこそが「宗教類似の団体」としての地位を確固たるものとする、最も有効な方法だったのである。

しかし、「宗教類似の団体」が「秘密結社」と完全に袂を分かってしまうと、今度はその勢力基盤である民衆からの支持を得ることの困難に直面してしまう。実際、車京石一派とは対照的に、「宗教類似の団体」となった教派の大半が教勢の伸長を見なかったことは、かかる証左と捉え得る。親日勢力側にとっても、信徒も資金もない、弱小の「宗教類似の団体」と関係が続けていくメリットはなく、従って両者の関係性は必然的に一時的なものとならざるを得ず、いずれは簡単に解消されてしまう運命にあった。

一方で、教勢を伸張しつつあった車京石一派に対する当局の警戒は、日に日に厳しいものとなりつつあった。独立運動の資金源を断ち切ることによって、抗日運動に対処せんとした警察側は、普天教幹部の資金募集活動を上海臨時政府への支援金と結びつけて把握していた。そのため、普天教に対する監視は必然的に強化され、教徒が逮捕されることとなった。一九一七年には、教主車京石が「甲種要視察人」に指定されている^{三八}。

こうした弾圧は、一九二〇年から一九二二年春まで続いた。ただ、その一方で一九二一年八月には、逮捕中の幹部李祥昊に対し、京畿道警察部の藤本高等課長が教団の公開化を、つまりは「宗教類似の団体」として公然布教を行うべきことを促すという出来事が起こった。これを受けて教内で話し合いが持たれた結果、一九二二年二月には京城府昌信洞に「普天教真正院」という事務所が置かれることとなった。すなわち、普天教とい

う教名を宣布したわけであり、ここに「類似宗教」としての普天教が誕生した。

三、一九二〇年代の普天教の活動

教団を公開した普天教は、教団の近代化を進めていった。その役割を一任された人物こそ、新学問の影響を受けた、近代的な知識を持っていた李祥昊・李成英兄弟であった^{三九}。彼らの主導のもと、教団内外の再編が行われていった。まず、一九二三年に印刷所（普光社）が設立され、機関紙『普光』が刊行されることとなった。次に、全国の道には真正院が、郡には正教部がそれぞれ設置されることで、地方組織の整備が図られると同時に、教務を執行する中央機構として総正院が設置された。そして、一九二三年には民族主義者が展開した物産奨励運動にも積極的に参加することで、朝鮮社会への進出を試みていった。以下、そうした一九二〇年代における普天教の活動について、見ていきたい。

(一) 『時代日報』の買収

三一運動後に赴任した斎藤実総督が打ち出した「文化統治」は、朝鮮人による言論結社を容認するとともに、ハングルでの新聞の発刊を認めた。これによって、一九二〇年には『東亜日報』と『朝鮮日報』が、一九二四年には『時代日報』が当局の許可を得てそれぞれ創刊され、これらの新聞社が朝鮮社会における世論形成の役割を果たしていくことになった。もっとも、これらの新聞社は決して順風満帆だったわけではない。というのも、これらの新聞社は同時に、当局による記事の検閲と新聞の押収、頒布の禁止といった処置を日常的に受けていたこともあって、蔓延的な経営難に直面していたからである。『時代日報』の場合も例外ではない。前身の週刊誌『東明』時代より抱えていた債務は依然として解消されず、さらには『時代日報』の創刊と時期を同じくして創立された株式会社の出資金も集められなかったため、創刊直後から財政難に陥っていた。そうしたなか、かねてより李祥昊・李成英らと交流があった『時代日報』関係者の徐相灝・李得年の仲介で、普天教が『時代日報』の買収に乗り出す。結果的に、普天教側では李祥昊・李成英兄弟が交渉を担当し、一九二四年六月二日に両者の間の契約で締結されている^{四〇}。

金洪圭、徐相灝、文正三、李得年、李祥昊、李達濠、李源永の右七人を甲とし、崔

南善、秦學文の右二人を乙とし、左記契約の条項を締結す。

一 乙が朝鮮総督府の認可を得た時代日報の編集兼発行人権を甲に譲渡し、甲は此れを譲受すること

一 甲等は右の権利を譲受すると同時に、乙が前年度に経営した同時代日報の前身東明社の責務を保障するために金臺万圓を乙に支払すること

一 編集兼発行権の名義移転に対し、乙は本契約の締結と同時に名義移転書類を作成し、本認可証と並んで甲に提供すること

一 甲等は必要を認める時は名義移転の書類を当局に提出するを得

一 乙は事故なしに乙の現在地位を抛棄し、又は臨義に退社することを不得

一 本契約の締結日より時代日報社経営に対する経費一切は甲が負担し、乙は多方面財団を入社させる権利が無いことを承諾すること

この契約書によれば、普天教側は時代日報社の債務を肩代わりし、その代わりに総督府の認可を得た時代日報の編集兼発行人権（以前は、崔南善・秦學文・徐相灝・閔炳徳の四名の共同所有だった）が普天教側に譲渡されることが決定されたようである。と同時に、名義移転の権利も普天教側が持つこととなった。

こうしたなか、崔南善・秦學文らが独自に別の第三者と二重に契約を結び、それに普天教側が反発したことによって、普天教と時代日报社との間の契約締結の事実が広く知れわたることとなった。時代日报社は、「民衆的一大表現機関」になることを自らの目標とする「公器」を特定の宗門が所有することに反対する社説を掲載、自身の立場を表明するとともに^{四一}、社友会が契約無効化の要求を行った。社説では、普天教の時代日報買収を拒絶する理由として、普天教の宗教的価値や、民衆に対する信望とは無関係である点があげられた。また、朝鮮の社会主義者たちが時代日報真相調査会を結成したことで普天教批判が展開され、さらにその流れのなかから普天教声討会が組織されるに至った。同会は、次のような決議文を発表している^{四二}。

一 普天教の本体と其の罪相を全国的に調査し、根本的に撲滅すること

二 普天教および『時代日報』事件に関連した悪分子を調査し、社会的に葬り去る

一七

三 普天教を根本的に撲滅するまでに、常設執行機関を置くこと

社会主義者たちはなぜここまで厳しく普天教を批判し、そして挙句の果てには普天教の「撲滅」までも主張したのだろうか。そこには、普天教を純粹な農民を眩惑する邪教集団と見なし、農民を階級的かつ民族的に覚醒させるためには普天教を民衆から分離させねばならないという認識があった^{四三}。普天教の存続そのものを否定する社会主義者たちの態度は、「秘密結社」を弾圧する当局の姿勢とも相通じる面があったと考えることができよう。

普天教による『時代日報』買収は、従前より交流のあった大本教による『大正日日新聞』買収に倣ったものだと考えられる。宗教が機関紙などの印刷メディアを発行して自らの布教手段とするのは、確かに近代宗教教団によく見られる、ごく一般的な布教戦略ではある。とはいえ、大本教のように、既存の日刊紙を買収するというのは極めて例外的なケースであった。

一九一八年から機関誌『神霊界』や、『大本時報』などの新聞を発行して印刷メディアによる布教に取り組んでいた大本教は、一九二〇年八月には日刊紙『大正日日新聞』を買収する。『大正日日新聞』は、一九一八年に起きた筆禍事件（「白虹事件^{四四}」）の余波で、朝日新聞社を退社した人々が発刊した日刊紙であるが、経営難のために僅か八ヶ月で廃刊の危機に直面していた。それを大本教が五〇万円で買い取ったわけである。一九二〇年九月二五日には、復刊第一号が発行されている。

無論、かかる買収の目的は、大本教が自らの主義主張を広く周知させるという点にあった^{四五}。大本教の幹部として新たに大正日日新聞社の社長に就いた浅野和三郎は、「再刊の弁」において、新生『大正日日新聞』の「十大特色」をあげている^{四六}。そこには、「一政党一宗派の機関にあらず、専ら天地の大道に基きて世界人類指導に任」じるとして、一方では自らを客観的かつ普遍的な、あくまでも公平な立場の言論であるとしながらも、他方で「行詰れる現代思想界を指導開発」することや、「宇宙の神機を漏らし、世界人類に一大警告を与える」といったような、大本教の教理に即した現状認識及び世論誘導の志向が介在していた。

大本教と旧大正日日新聞社とが共同する形で誕生した新生『大正日日新聞』は、内部対立を抱え込んでいたものの、他方で一九二一年の第一次大本事件に際しては、大本教擁護の立場を一貫して表明し、大本教に友好的な世論形成に必死で取り組んでいた^{四七}。財政難で一時は廃刊の危機に瀕していた旧大正日日新聞社にとって、大本教の危

機とはとりもなおさず自社の危機でもあったからである。当時の『大正日日新聞』に、大本教に向けられた他社の記事に対する反駁文や、事件後に行われた公判関係の記事を頻繁に載せたことの背景には、このような旧大正日日新聞側の危機感もあった。

以上のような大本教の事例に鑑みた場合、普天教による『時代日報』買収の目的はどこにあったと考えることができるだろうか。大本教が発行した『大正日日新聞』は、公的媒体という元来の性格と併せて、積極的な自教宣伝を可能にする「宗教新聞」という性格をも色濃く帯びていた。一方、普天教の『時代日報』買収の過程で問題視されたのは「公器」の「私有物化」であった。そのため、大本教のような「宗教新聞化」はもとより不可能であった。実際、普天教側も、従前からの『時代日報』の社員を留任するとともに、欠員が生じた場合は教内からではなく「それに相当する人」をもって充てるという方針を示し^{四八}、かくして『時代日報』の制作と内容には直接関与しないことを表明していた。このような表明は、普天教の『時代日報』買収が朝鮮社会に大きな波紋を投げかけるなか、当初の計画とは別に、そうした朝鮮社会での波紋をできるだけ沈静化しようとするためのものであったと考えられる。いずれにしても、普天教は大本教に倣って新聞の買収を行ったものの、大本教とは異なり、自教宣伝の媒体としてそれを積極的に利用するまでには至らなかった。そこに、同じ「類似宗教」でありながらも、内地の大本教と植民地の普天教との間の決定的相違があったといえるのかもしれない。

(二) 時局大同団の結成

『時代日報』事件は、普天教に対する朝鮮社会でのイメージをより一層悪化させた。普天教内部においても、『時代日報』買収による世間でのイメージ悪化の責任が問われた。それにより、この買収に関与していた新派勢力と旧派との間に対立を生じ、教団の近代化を指揮した新派勢力は普天教革新運動を展開するに至る^{四九}。しかしながら、かかる運動は奏功することなく、事態は教内での支持基盤が脆弱であった新派勢力の普天教からの離脱という形で決着することとなった。

その後の普天教は、挽回に奔走する。普天教が打ち出した挽回策とは、当局への歩み寄りであった。具体的には、普天教は親日団体の各派有志連盟との連帯を行うことで、彼らを媒介とした当局への歩み寄りを企図した。各派有志連盟とは、日本が朝鮮統治の方針とした内地延長主義を積極的に受容するとともに、朝鮮人の「帝国国民」としての参政権を要求する参政権運動を主導した、国民協会により結成された団体である。しか

しこの頃、各派有志連盟は、当該期植民地朝鮮における二大運動潮流であった、民族主義運動と社会主義運動の双方から厳しい批判に晒され、活動を維持することが困難となっていた。そこで、こうした事情から、普天教側は各派有志連盟が構築した人的ネットワークを、連盟側は普天教の民衆動員力と資金力をそれぞれ求める形で、両者の連帯が成立したのである。

普天教幹部の林敬鎬・文正三と各派有志連盟の表蔡基はともに、一九二四年一〇月に東京に向かい、そこで日本の政財界の人々をターゲットとするロビー活動を展開している。その際に対面した人物のなかには、総督府政務総監の下岡忠治や、内閣総理大臣の加藤高明もいた。また一月三日には、憲政会と会合を持っている。そこで各派有志連盟が憲政会に嘆願したのは、朝鮮における社会主義の盛行を抑制するために掲げていた「官民一致市政改善」「大同団結思想善導」「労資協助生活安定」という三大綱令の実現と、参政権運動とに対する援助であった^{五〇}。加えて、天長節祝日の式典に参加し、三万円^{五一}の寄付も行っている。

この一連のロビー活動の後、下岡忠治は、宗教団体の普天教を直ちに援助することは難しいため、別の組織を立ち上げて援助することを提言するに至っている。これを受けて、普天教と各派有志連盟とが合同する形で一九二五年一月八日に結成されたのが、時局大同団である^{五二}。

時局大同団結成の趣旨文には、内・鮮それぞれの間に生じている誤解を一掃し、「形式的融和」を越えて「精神的結合」を成し遂げること、「東洋固有ノ道德精神」を涵養して「國民品位ノ向上」を達成し、「汎人類社會ノ平和」を保つことが掲げられた。併せて、「内鮮人ノ精神的結合ヲ鞏固ニスルコト」「大同団結シ文化ノ向上ヲ期スルコト」の二大綱領も発表された^{五三}。

しかしながら、時局大同団の結成に対する総督府の反応は、概して曖昧模糊としたものであった。そもそも、各派有志連盟は確かに親日団体ではあったものの、総督府との間には距離があった。総督府は、参政権運動を自らの統治に対する挑戦であると捉えて、これに否定的な態度を取っていた^{五四}。上記の東京行も、朝鮮社会での批判と総督府の牽制に遭った連盟が、内地の政治勢力に接近することでかかる難局を突破せんと目論んだがゆえの行動であった^{五五}。これら一連の事柄は、時局大同団に対する総督府の評価にも必然的に影響を及ぼした。確かに、総督府の機関紙『毎日申報』では、時局大同団の結成が高く評価され宣伝されていた。しかしその一方で当局は、内鮮融和の標榜は表面

的なものに過ぎず、実際には普天教を宣伝するものにほかならないとする、冷淡な認識を有していた^{五六}。

時局大同団の主な活動は大衆に向けた講演であり、それは主に地方の普天教布教機関において普天教徒たちが執り行う形で実施された。講演内容の大半は、日鮮融和と参政権運動にかんするものであった。だが、この頃既に時局大同団の結成に対する批判も多く、そのため講演の場で、時局大同団に反対する勢力と普天教徒たちとの間での物理的な衝突が起こることも、しばしばであった。普天教側としては、世間の誤解を払拭して、普天教の対外的な評価を一新することが目的であったが、むしろ「親日」のレッテルが貼られてしまったのである。

朝鮮社会での厳しい批判に晒されたことで、時局大同団は再び、代表者一人を日本に派遣してロビー活動を行うこととなった。彼らは約一ヶ月間日本に滞在するなかで、丸山鶴吉前警務局長、代議士山口政二をはじめ、各新聞記者との会合を持った。これには、莫大な費用を要した。二万五千円あった所持金は忽ち無くなり、途中、普天教側から一万円を追加送金してもらっている。しかし、それでも状況は改善することはなかった。結果的に六月三〇日には、時局大同団は公式に解散している。

(三) 大本教との交流

時局大同団の結成には、当時普天教が交流を持っていた大本教も関わっていた。

大正十一年秋、朝鮮慶尚南道、井邑郡に本部を有する普天教の使者金勝玟^{五七}氏の参綾以来、大本よりも松村真澄氏、安藤唯夫氏を先方に派遣され、後再三金氏使者として大本に來り已に提携成立してゐる所であるが、今回全鮮の普天教徒六百万人を網羅し、東亞平和を趣旨の下に同教幹部が主となり時局大同団が組織され、日鮮融和の為大々の活動を始める事になり、従来の沈黙を破り全鮮に向かひ、大宣伝を為す事になった由である^{五八}。

上記によれば、普天教と大本教との交流は時局大同団の結成以前から既にはじまっていた。普天教が大本教の展開した人類愛善運動に関与していたことや^{五九}、一九二五年二月の道院・紅卍字会^{六〇}と大本教との合同^{六一}により誕生した、神戸道院の開設一周年記念会に普天教の金勝玟が参加していたことは、同団の結成が大本教との交流と関係して

いたことを示唆する。神戸道院開設一周年記念会には、呉功補（神戸華教同文学校長）、井上留五郎（大本副総裁）、伊井喜子治（天理教徒）、マホメット・クモン事公文直太郎（回教徒）、西田義芳（真言密教）、畠山水心（鐵眼協会、禅学）などの様々な勢力に属する人物が参加していた。金勝政も、「日本及び支那、日本及び朝鮮の結合の必要性を論じそれには物質文明に凝り固まつてゐる西洋文明では駄目である。純真な宗教心に依らなければ不可ぬ。精神的要素の缺乏した西洋文明の伝播を吾々は駆逐してお互に結合せなければならぬ」という趣旨の講演を行った^{六二}。

当時の大本教は「人類愛善」「万教同根」を掲げて、様々な宗教や社会団体との連帯を推進していた。その様相は、「最近極度の太っ腹を張らかして赤でも黒でも玉でも石でも悉く吞下するといふ積極方針」で、実際「水平社とも手を握る、黒龍会とも提携する、社会主義御座れ、労働連盟御座れ、反動思想大に可なり、左傾運動大に可なり」というように、幅広い勢力を網羅するものであった^{六三}。

このような大本教の動きの背景には、後の蒙古入りにつながる「東亜連盟」の構想があった。出口王仁三郎は、一九二三年末から極秘裏に蒙古入りの準備をし、一九二四年二月一三日、責付出獄中であつたにも拘らず蒙古入りを断行する。王仁三郎の建国論は、一九二〇年に展開された末永節の「大高麗国」建国の構想を継承しつつも^{六四}、東亜及び世界の精神的な統一を図るといふ宗教的理想と、当時の日本が抱えていた対外的・国内的な諸問題（具体的には人口、食糧、資源問題、及び国防、在満の「不逞鮮人」問題など）を解決するための新植民地開発とを結びつけた、政治的計算の上に成つたものであつた^{六五}。この構想の宗教的同伴者としてあげられたのが普天教と道院であり、これら三者間の連帯が模索されていたのである。

出口王仁三郎の宗教国家建設は「天地救済の聖業」であり、「神界より此地上に下し玉へる十二柱の救世主を集め、地上に霊主体従的の国都を建設し、此常暗の現世をして、太古の黄金時代に復帰せしむる御神業」であつた^{六六}。その役割を果たせるのは、「現界を厭離穢土となし、未来の天国や極楽浄土を希求し」「宗教の発展どころか、現状維持に汲々たる」既成宗教ではなく、「旧慣に囚はれざる」新宗教であるとされていた^{六七}。なかでも、一種の「神秘主義」や「心靈主義」とでもいい得るような教義・儀礼を有する霊的なものが選ばれ、その具体的宗教名も明示されていた。

古来宗教と云へば、何れも其源は神仏であり、教は凡て天啓であつた。そして等し

く霊界の消息を、ある程度伝達され、純な愛によりて、地上の平和なる社会を作ることを目的とし、死後魂の幸福を本願とせられた。然し末法の世になつては不信の徒に墮し、人は己れを以て神と無し、利己主義となり、社会は修羅場と化した。そして宗教は多く論語読みの論語知らずとなり、霊界を無視し、無縁の衆生となつて了つた。然し天地は甦つた。欧米にバハイ教、支那に道院、朝鮮に普天教、米国に「運動」、エスペラント運動等多数の団体が宇宙太元の天啓に甦つた。又、既成宗教も各祖師に甦らんとして頑強な墮落した因習の殻を壊しつゝある。甦つた人は幸福と歓喜に勇んである^{六八}。

こうした霊的な要素を多分に有する宗教は通常、その特性ゆえに非合理的かつ前近代的なものと見なされ、批判的となる場合が多かつた。普天教の場合もそうであつたが、しかし逆に「是等の新興宗教は皆包容的で一切の宗教を包容せんとする度量と精神と意気とを有して居た^{六九}」ことは、国境を超えた横軸の連帯を通して国内の批判に対抗できるものと考えられていた。

このような新宗教間の連帯による宗教国家の建設という構想は、普天教側に対しては教勢発展の原動力であつた「甲子登極説」を新たに解釈し得る可能性を提供することとなつた。一九二四年前後には、普天教のなかで、教主車京石の登極による新たな世の到来を待ち望む信徒たちの期待が高揚していた。朝鮮社会からの普天教攻撃が連日続くなか、当局からも援助を受けることのできなかつた普天教にとつて、「甲子登極説」の実現は唯一の拠り所であつた民衆からの支持とも直結していた。

こうした信徒たちの期待高揚にどう対処すべきかという点をめぐり、普天教幹部たちの間では協議がなされた。そこでは、「前言〔引用者…甲子登極説をさす〕ノ踐行ヲ期スト称シ独立運動ヲ試」みるか、それとも「延期ノ策トシテ満洲方面ニ車京錫以下出動シ一大布教ヲ試ミ以テ期待ノ実現ナリト弁明」するか、というような案が示されたが、しかし前者は天道教による三一運動のような規模でなければ実現不可能であること、後者は費用がかかり過ぎることが問題となつて、それぞれ却下されている^{七〇}。一方、李祥昊の新派勢力は、一般教徒に向けて普天教の「甲子年云」は「真説ニ非」ず、「五万年后ノ享樂説」であることを示して、「教徒へ密教ノ暗ヨリ光明ニ出デタルコトヲ喜ビ正道ヲ進ムニ在リト宣伝」するといった案を提示した。李祥昊の案は、教内の「旧習ヲ尚ブ所謂迷信ノ士」の反対があつたものの、採択された。しかし、上述の『時代日報』事

件により新派が大挙して離脱したことにより、その計画も結局は白紙となってしまった。このような状況下に置かれていた普天教にとって、大本教の提示する宗教国家論は、自らの説く「甲子登極説」の実現とも符合し得る、魅力的なものであった。

ところで、出口王仁三郎の蒙古入りには、盧占魁・張作霖などの地方軍閥、興亜主義者、日本陸軍といった諸勢力との協力関係が複雑に絡み合っていた。結局は、蒙古の独立問題をめぐって張作霖と意見が分かれ、また張作霖によって盧占魁が処刑されたが、出口王仁三郎は処刑直前にかろうじて救助された。だが、これにより同年六月には王仁三郎は帰国を余儀なくされ、蒙古入りは幕を閉じることとなった。しかしながら、それでも普天教と大本教と道院・紅卍字会との関係は依然として続いている。

その背景には、合同と交流によって得られる現実的な利害関係があった。道院・紅卍字会と大本教の合同は、大本教側には道院の宣教師資格を取得することによる中国及び滿蒙布教の自由というメリットがあり、また道院側には日本の中国侵出という情勢下にあっても既存の権益を維持し得るというメリットがあった^{七二〇}。そして普天教側には、大本教との交流を通じて日本内地の人脈を確保することによって、国内での総督府による弾圧を緩和しようとする目論見があったようである。

午後一時、小幡虎太郎氏は朝鮮普天教本部の幹部たる袁若濟、田炳惠、李在元の諸氏を伴い、当支部に吾一行を迎え挨拶を為し行く。将来大本教、紅卍字会、普天教と三教合同して、東亜のために尽さんが為なり。又小幡氏は、朝鮮総督府の誤解を正さんため、普天教のため、頭山満、内田良平氏の信書を持ち渡鮮したる人なり。車京石教主は官憲に圧えられ、訪問するを得ず、止むを得ず代理として右三氏を出釜せしめたるものなり^{七二〇}。

上記に出ている小幡虎太郎とは黒龍会の一員であるが、この記事からも、朝鮮総督府による圧迫と、その解決を求める普天教側の姿勢を確認することができる。このように、大本教を訪問した普天教幹部は、朝鮮総督府に「誤解」される苦勞を吐露することが多かった^{七二〇}。

一方、大本教側は、普天教の資金力及び民衆に対する影響力を活用しようとした。一九二五年四月一五日に発足した人類愛善会滿鮮分会は、朝鮮の宗教界について概観する「朝鮮の信仰^{七四}」という記事のなかで、普天教が当時の植民地朝鮮において最大の信者

を保有しており、その数字は基督教をはじめ朝鮮と日本の仏教を合わせた数よりも多いと強調している。また、現に約二〇〇万人の信者を持つ基督教も、朝鮮各地で展開された「基督教排斥運動（米人排斥）」のためにその影響力を喪失しており、それに代わって新しく浮上してきたのが普天教であるのだと述べている。この統計の信憑性はひとまず措くにしても、このような記事の存在は、大本教が普天教をどのように捉えていたのかを端的に示してくれている。とはいえ、相次ぐ官憲からの弾圧によって普天教が萎縮していくなかにあつて、両者の交流が具体的にどのような展開したのかを知ることは、史料上の制約もあつて残念ながら難しい。

ところで、一九三〇年代中頃に入ると、大本教は植民地朝鮮に、道院・紅卍字会朝鮮主院と人類愛善会朝鮮本部を発足させている。以下、そのことにつき節を改めて見ていく。

四、強制解散とその前後

(一) 人類愛善会朝鮮本部と道院朝鮮主院の設立

一九三四年一二月、李海天主導のもと人類愛善会朝鮮本部が発足する^{七五}。李海天は、もともと独立運動に参加していたが、途中から変節し、一九三六年から三七年には関東軍情報課のもとで、朝鮮人との交流を通じたソ連情報の収集、及び独立運動家に対する懐柔策を展開するようになった人物である^{七六}。この李海天は、内田良平の仲介で大本教と関係を持つようになり、「惟神の大道と愛善の大義によってのみ真の日鮮合邦、心の融和が期し得らるべきこと」という考えに基づいて、大本教の活動に加わるようになったとされている^{七七}。人類愛善会朝鮮本部は、まさにそうした所産であつた。

人類愛善会朝鮮本部の発足は、一九三四年一月二九日に開かれた日韓合邦記念塔除幕式の時期から準備されていた^{七八}。日韓合邦記念塔とは、日韓併合二五周年を記念して明治天皇の功徳を讃仰するとともに、日韓併合に関与した「朝野有志の奉公の事蹟」を記念するために、頭山満・杉山茂丸・内田良平らが発起人となって建立されたものである。この塔の石室には、李容九や宋秉峻など、日韓併合に関与したために朝鮮社会から厳しい批判に晒された人物の名前を銅版に刻んだものも収められ、それによって彼らを慰霊することが企図された。従つて除幕式には、併合に関与した「功労者」の遺族も多数参加しており、そのなかには一進会の李容九の子孫で侍天教代表でもあつた李顯奎の姿もあつた^{七九}。また李海天は、併合賛成有志代表としてここに参加した。そして除幕式

の後、李顯奎・李海天らは人類愛善会東京支部において打ち合わせを行い、それによって人類愛善朝鮮本部の発足が決定したのである。

発足にあたり、李海天は朝鮮の各宗教にも積極的な参加を呼びかけていた。その結果、上帝教から一六五六人、侍天教から一〇四九人、儒教から三〇三人、天理教から三九人、キリスト教から八九人、仏教から七四人、壇君教から六七人、朝鮮耶蘇教から五九人、天道教から一二人、その他の宗教団体から二二七二人が参加し、実に計五七二〇人にもなる参加者を集めることができた^{八〇}。とりわけ、上帝教と侍天教が参加したことには、当時侍天教系列分派の合同を推進していた李顯奎の果たした役割が大きかった。

一二月一六日、京城公会堂で開かれた発足式典には、大本からは出口日出磨総裁補と高木鉄男が参加し、内田良平と頭山満が祝辞を寄せている。また、上帝教の金演局、侍天教の柳志憲、壇君教の鄭薰謨からの祝辞も寄せられた^{八一}。人類愛善朝鮮本部は京城府敦義洞の李海天方に置かれ、事務所には神殿が設けられた。その神殿の中央には大本皇大神が奉斎され、左右には壇君と東学党の崔濟愚の写真が配されて、さらにその側には大本式で李家の祖霊が祀られた。

一方で、朝鮮の子爵尹徳英の庇護を受け、一九三五年には道院・紅卍字会の朝鮮主院も結成されており、四月一四日から一七日にかけて設立式が開かれている^{八二}。また、五月一七日の開幕式には、京城帝大の赤松智誠・秋葉隆も参加していた^{八三}。かかる設立経緯は以下の通りである。

かねて道院の教義に興味を持ち之が研究をなしつつあつた子爵尹徳榮氏及其の周囲の人々と之が開設に努力をなしつつあつたが、本年初め満州国安東省大東溝道院に於て開砂の際尹子爵の女婿金洄臨（引用者…金徳顯のこと、洄臨は道院の道名である）氏が来りて神示を乞ふた所神許の神示により、日本人なる篁白陽氏^{八四}は数回京城を往復し幹旋に努め朝鮮にては尹子爵が熱心に勧誘奔走した結果朴、閔氏等の華族の同志の賛成を得、其他内鮮名士の賛同を得て修方を集めて今回の運びに至つたのである^{八五}。

設立式の内容を記した『朝鮮主院開幕壇訓』の巻末には、約二〇〇名にも及ぶ「朝鮮主院職方一覽」が収録されている。それに目を通してみると、道院の李智真・王筱東、大本教の林出賢次郎が「道慈統監」に、尹徳英が「統掌」に、そして若林不比等が「首

席責任統掌兼交際統監」にそれぞれ就いており、また大本教・濟愚教・檀君教・侍天教・人道教^{八六}、さらには儒林・漢方医などの参加もあったことがわかる。ただ、最も多かったのは尹徳英の家族やその周辺の人々であり、当局は「会員中朝鮮人は尹の強要により入信した尹の小作人等が多く、何等の信念なく」参加している者が多いと見ていた^{八七}。主な活動内容は、もともと道院の社会活動としてよく行われていた貧民救済であった。一〇箇の分所があったようである。しかし、一九三八年を機に、「尹の事業への興味が低下し、対外的信用も没落」したがゆえに、道院の活動も停止を余儀なくされることとなった。

前述した二つの団体・組織に、普天教が関与した表面上の痕跡はない。しかしながら、普天教の解散に際しては、最後まで大本教との水面下におけるやり取りがあったようである。最後に、以下でそれに関して見ていこう。

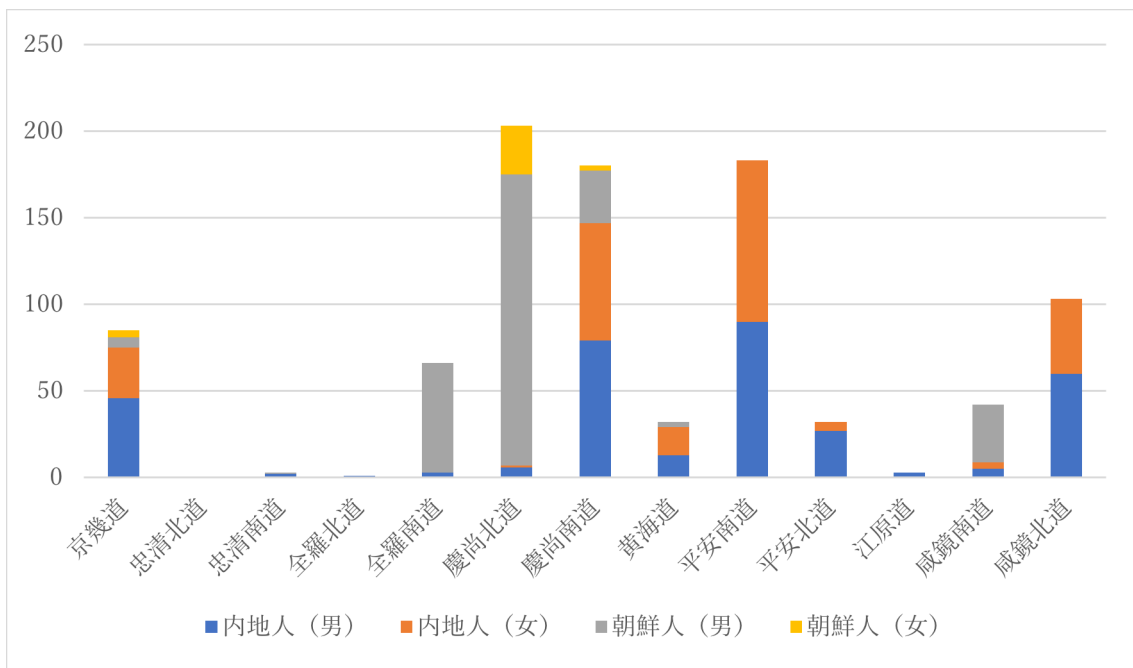
(二) 普天教の解散

一九三五年二月一〇日、第二次大本事件が発生、不敬罪・治安維持法に違反した容疑で幹部三〇人が検挙された。この事件は、治安維持法が宗教団体に適用された最初の事例でもあった。この事件に応じる形で、朝鮮総督府でも四月上旬に各道高等警察課長による会合が開かれ、その結果以下の方針が決定されている^{八八}。

- 一 大本関係諸団体ニ対シ、結社の解散ヲ命スルコト
- 二 其ノ神社ニ紛ハシキ奉斎施設ハ大体左記ニ依リ撤廃セシメ各教徒ノ家庭ニ於ケル礼拝対象物、大本発行出版物類ノ如キモ任意提供セシメ燃却スルコト
- 1 当初ヨリ大本教布教ノ為衆人ヲ参拝セシムル目的ヲ以テ建設シタル建物ハ之ヲ破却セシムルコト
- 2 既設ノ建物ヲ改造シテ衆人参拝ノ設備ニ利用セルモノハ之ヲ原形ニ復セシムルコト
- 3 既設ノ建物ヲ衆人参拝ノ設備ニ利用セルモノニシテ建物ノ改造等ヲ為サス単ニ神壇等ノ設ケアルモノハ右神壇ヲ撤去セシムルニ止ムルコト
- 4 所有者乃至管理者ヲ懇諭シ成ルヘク任意ニ撤去セシムルコト
- 5 右ノ方法ニ依リ難キ場合ハ神社寺院規則第二十条の規定ニ基キ撤廃方ヲ下命シ併セテ行政執行令第五条ノ規定ニ依ル戒告ヲ加ヘ尚履行セサルコト

朝鮮東部連合会 (5 支部)	釜山支部 (10) 亀浦支部 (2) 長生浦支部 (2) 金海支部 (1) 大田支部 (1)
朝鮮中部連合会 (8 支部)	京城分所 (18) 龍山支部 (9) 京城櫻井支部 (1) 京城東大門支部 (1) 京城南大門支部 (1) 永登浦支部 (1) 春川支部 (4) 原州支部 (2)
朝鮮北部連合会 (6 支部)	新北青支部 (2) 城津支部 (2) 清津支部 (3) 清津第二支部 (1) 雄基支部 (2) 會寧支部 (2)

【表】 皇道大本朝鮮主会の設立状況



【グラフ】 大本教解散前における教徒

信徒・支持者を得ていた【グラフ】。

大本教は、一九三五年七月の時点で全国に約三六の支部を置き【表】、約一千人のこと以外には大きな反発はなかったようであり、総督府の方策は「多少大本信仰ニ未練ヲ有スル」者に対して「懇切ニ啓蒙」していくというもののみであった。

この方針により、大本教布教機関（二一個所）をはじめ、外郭団体の昭和青年会支部（九個所）、昭和坤生会支部（六個所）、人類愛善支部（七個所）、短歌会の明光社鶏林支部（一個所）が廃止された。この処分に対しては、一〇二名の信者が不満を漏らした

- 6 大体四月中ニ撤廃ヲ完了セシムルコト
- 7 既ニ任意解散シタル団体ノ責任者並ニ礼拝対象物ヲ任意処分シタル個人等ニ対シテモ此ノ結社禁止ノ内容ヲ伝達シ且書籍物件類ノ処分ニ付遺漏ナカラシムルヤウ取計フコト

大本教の弾圧は朝鮮においても大々的に報道されたが、事件直後の一二月一九日には、「警務局が全北警察部を指揮して普天教を徹底的に掃討する方針を研究協議中」という記事が掲載されている^{八九}。このように、普天教の解散が既定路線となっていくなか、当局からの弾圧はますます苛烈化していった。一九三六年四月以降は、集会と布教が一切禁止され、また義捐金の募集も禁止された。さらには、同年に入り体調を崩した教主車京石も遂に没し、五月八日に葬儀が執り行われた。総督府警務局はじめ全州警察部・井邑警察署から派遣された警官約五〇人が嚴重に注視するなかで、この葬儀の参列者は数千人に達した。

教主の没後、当局の弾圧には一層拍車がかった。六月一〇日には、泉川井邑署長を筆頭に井邑警察署員と高等課員の約一〇〇人が、普天教本部の家宅捜査を行った。午前六時からはじめた捜査は、午後三時まで続けられ、警察は自分たちが乗ってきたトラックに押収した証拠物を満載にして持ち帰ったという。一方、修好司長李柄喆、経理部長袁若濟、平北正理権相道は七月四日に総督府を訪問し、保安課の磯崎廣行に対して取締の緩和と普天教更生を陳情したが、「迷信邪教排斥の立場よりその非違を是正したもので何等緩和等の手心を加へる場合ではない^{九〇}。」と一蹴された。七月八日には、教団本所の「十一殿」と教堂の管理権を警察に移譲すべきことが要求され、普天教側の拒否にもかかわらず、同一三日には普天教の解散、十一殿の所有権放棄、教徒の断髪が命じられた。「解散」が命じられた時点から、保安法第一条の規定が適用されて^九建物の撤去が命令されたため、神社寺院規則第二十条の規定も適用されたと思われる。

普天教側も、当局による弾圧に対応すべく様々な手段を講じた。一九三六年一月から三月にかけては、日蓮宗への帰属を試みている。一九三六年一月の『中外日報』には、普天教が、日蓮系新宗教の本門佛立講に帰属如何を打診したという内容が報じられている。同記事によれば、「旧韓国将校会代表従二品勲二等」の肩書きを持つ玄暎運なる人物が、大阪の清風寺と京都の本門佛立講根本道場を訪問し、普天教の本門佛立講への帰属を嘆願したのだという。

玄暎運は、「自分らは信仰の帰趨を失ひ宇宙に迷つて居」るため、普天教が「日本仏教の何れもによる」ことを希望していて、そのため自らは「白紙無条件でその所属（信仰決定）を一任」されたと状況を説明した。日本仏教のなかでも本門佛立講を選んだことにかんしては、「仏教中では一番細胞組織化して居る佛立講（本門法華宗佛立教会）が一番我々に適応」しているとするのだが、その理由だったようである。

対する本門佛立講側は、「団体教化は不可能」であると一旦断った上で、普天教の受け入れにより佛立講までが害を被ることを心配し、特高に意見を求めた。これに対し特高側は、「普天教は類似宗教で、総裁が前に検挙された事がある、彼等は日韓併合に先立も日露支の間に暗躍したものの残党で今日でも革命系に属する、併しそれが佛立講に入つたといつても、佛立講自体を白眼視する訳ではない」とする答申を出している。普天教の本門佛立講帰属は、朝鮮内部では一応成就したようで、一九三六年三月に「河東に日蓮宗支部（本部京城）を設置之を以て偽装手段とし」たが^{九二}、しかしながら結局は解散を余儀なくされてしまった。

上述の記事において、普天教の日本仏教帰属を一任された人物が、朝鮮末期及び大韓帝国期に主に活動した軍人兼官僚の玄暎運であったことには、注意を払っておきたい。玄暎運は、一八八三年に最初の官費留学生として慶應義塾大学に学び、卒業後すぐに朝鮮最初の近代的な新聞機関であった博文局の主事に任命されている。優れた日本語能力と、伊藤博文の養女裴貞子との結婚で得た人脈とを駆使して出世街道を歩んだが、一九〇七年以降は官職を離れ、かつ裴貞子とも離婚しており、その後は土地及び金鉉に関する事業に乗り出すも、いずれも不振に終わったようである。

この玄暎運は、一九三二年に創立された親日儒林の団体朝鮮儒林連合会にも参加しており、一九三六年八月には会長の職に就いている。同団体の顧問には、尹徳英・朴永孝・閔丙奭などの朝鮮貴族が就いていた。会長就任直後の、一九三六年八月に開かれた臨時総会では、「支那事変」発生に応じる形で、軍事後援と皇軍慰安に取り込むことが決定され、人選も新たに行われた。玄暎運を筆頭とするこのメンバーが中心となり、一九三八年には東洋精神の根源たる儒道を中心に内鮮満支の精神的結合を図る、東洋儒教連合会が結成されることとなる^{九三}。

そのほか、玄暎運は朝鮮人の一般志願兵制度を陳情するなど^{九四}、積極的に「親日」的な行動を取っていた。このような履歴を持つ玄暎運が、普天教の日本仏教帰属のために動いていた背景には、朝鮮儒林連合会の顧問であり、かつ道院・紅卍字会朝鮮主会にも関わっていた尹徳英・閔丙奭との人的関係があったと思われる。このことは、一九三〇年代中頃までは、普天教と大本教、そして道院を繋ぐネットワークが存在し続いていたということを示唆しよう。

また、注目しておきたいのは、こうしたネットワークがいかにかに「親日」的なものであったとしても、それが朝鮮総督府の考えとは基本的に噛み合わないものであったという点

である。玄暎運が内地の国会議員を通じて何度も請願していたのは^{九五}、一九〇七年の朝鮮軍隊の解散によって、旧韓国陸軍将校の特権であった官職の終身制と俸禄が無化されたことで、彼らは何の保護や恵沢も受けられなくなってしまっていたがゆえに、生活に必要な扶助金を支給するというものであった。この請願を朝鮮総督府ではなく、帝国議会に対して直接行っていたのである。

尹徳英による道院・紅卍字会朝鮮主会の設立の背景にはおそらく、総督府との関係が不安定ななかで、内地と中国の勢力との結合により、自らの基盤を確固たるものとしようとする意図があったのではないだろうか。そうした意味では、普天教の求めた帰属先が、同じ日本仏教であったとしても、総督府との関係の深かった真宗大谷派や浄土宗ではなく、日蓮宗系の本門佛立講であったことには、組織運営の近似性といった要因のほかにも、総督府からの距離の遠さという要因があったと考えられる。ともあれ、こうした裏工作も結局は奏功することなく、普天教は強制解散に追い込まれた。

解散後の動向についても、少しく見ておきたい。普天教解散に当たった警察は、その功を認められて表彰されている^{九六}。当時、普天教本所の周辺には一種の信仰村が形成されていたが、警察は本所を徹底的に破壊して普天教徒による再起の可能性を完全に摘む一方、抛り所を無くした信仰村の信徒たちに対しては「営業の許可、小作の斡旋、吠織、莞草スリッパ製造など手工芸を始めとし夫々適当なる生業」を与えて自立と更生を計った。

醴泉では、管内各駐在所を拠点として普天教撲滅運動が展開されたが、ここでは強制的な方法ではなく、温情的な態度の懐柔策を採ることで、自然に脱教させることに力が注がれていた^{九七}。こうした方法は、見かけ上は功を奏し、八月一日までに二七二人の普天教徒が脱教を誓うこととなった。とはいえ、信仰の根絶が完全に成ることはなく、表面的には脱教を宣言しつつも、秘密裏に信仰を保持し続ける者も多かった。そこで醴泉署は、脱教したことの証明として普天教徒の遵守した長髪をやめさせて長煙管を押し収める一方、脱教の確認と農村振興運動への従事を誓う誓約書を作成させた。こうして、普天教から離脱した人々の可視化を目指したのである。

五、おわりに

本章では甌山系新宗である教普天教の事例を検討し、植民地朝鮮の「類似宗教」が直面した、課題とジレンマについての考察を行なった。

甌山の死後、教祖を失った甌山教団からは多数の分派ができ、それらは「宗教類似団体」となった。そして、信仰継承の正統性をめぐって競い合う状況を生じた。彼らは、布教の自由が実質的に制約されていた、「宗教類似団体」の限界を乗り越えるための方策を講じていた。この過程で確認されたのは、彼らが様々な方法で「公認宗教」の境界に近づけば近づくほど、教団の支持基盤である民衆との乖離を生じてしまうという矛盾であった。とはいえ、逆に民衆の支持を得ようとするあまり、「秘密結社」として捉えられてしまえば、恒常的に秩序安寧を脅かす存在と見なされ、その存続すら危うくなるという危険性があった。これは、秘密布教の方式を固守し、「甲子登極説」で民衆の支持を獲得することで分派間の競合において主導権を握った、車京石の場合も同様であった。教勢の伸長に比例して当局からの弾圧も強化されていくなか、車京石一派は「宗教類似団体」普天教となることで、朝鮮社会での公式的な活動を開始するに至る。

普天教は、内地の「宗教類似団体」大本教が『大正日日新聞』を買収した事例に倣って、経営難に陥った『時代日報』を買収した。しかしながら、朝鮮社会からの強い反対に遭い、普天教は『時代日報』買収を断念せざるを得なかった。とりわけ、社会主義勢力が主導した買収反対の動きの根底には、「類似宗教」普天教を依然として邪教視する認識があった。

こうした状況を打破すべく、普天教は当局への歩み寄りへと路線変更を行っていた。普天教は親日団体の各派有志連盟と連携することで、内鮮融和を宣伝する時局大同団を結成した。しかし、参政権運動を展開した各派有志連盟と、それに反対する朝鮮総督府との間にはもともと埋めがたい距離があったため、普天教は元来の目的であった総督府からの支援を得ることができなかった。また、普天教に対する世間のイメージが悪化していったことで、結局は何の成果もあげることができないままに、時局大同団は解散する運びとなった。

一方、一九二四年前後から、普天教は大本教との交流をはじめていた。大本教の出口王仁三郎は、蒙古に新宗教の連合による宗教国家を建設することを目論んでいたが、その構想に参加したのが普天教と中国の新宗教団体道院・紅卍字会であった。この構想は結局実現しなかったが、ただ大本教と普天教との間の交流はその後も続いた。かかる理由は、大本教が保有した人脈の仲介によって朝鮮総督府との関係改善を狙った普天教側と、普天教の資金力と信徒を利用しようとした大本教側との現実的利害関係が合致していたことによる。

一九三四年から三五年には、大本教は京城に人類愛善会朝鮮本部と道院・紅卍字会朝鮮主院という二大外郭団体を設立した。ここでは、李海天・尹徳英といった親日勢力が大きな役割を果たしていたが、とりわけ前者の人類愛善会朝鮮本部にかんじていえば、この団体には一進会を継承した侍天教の主導のもと、東学系の民衆宗教が大挙して包摂されていた。一方、大々的な弾圧が予期されるなかで、普天教は日本仏教に帰属して弾圧から逃れる方法を模索したが、そこは道院・紅卍字会朝鮮主院の人脈が働いていた。しかしながら、そうした活動も奏功することなく、結果的に普天教は強制解散を余儀なくされることになったのである。

一 李英浩「跋」『普天教沿革史』続編、一九五八年。

二 安厚相「普天教와 物産獎勵運動(普天教と物産獎勵運動)」『韓國民族運動』第一九号、一九九八年)。

三 安厚相「濟州 法井寺 항일항쟁 연구(濟州法井寺抗日抗争研究)」『宗教学研究』第一五集、一九九六年)、「일제강점기 보천교의 독립운동 온라인 가기록원의 독립운동관련 판결문을 중심으로(日帝強占期普天教の獨立運動——オンライン國家記録院の獨立運動判決文を中心に)」(『円仏教思想と宗教文化』二〇一六年一月)。

四 安厚相「식민지 시기 보천교의 공개와 공개 배경(植民地時期普天教の公開と公開背景)」(『新宗教研究』二六、二〇一二年)。

五 安厚相「普天教十一殿과 曹溪寺大雄殿」(『新宗教研究』第五集、二〇〇一年)、金在英「普天教本所建築物의 行方」(『新宗教研究』第六集、二〇〇一年)。

六 安厚相「보천교의 반일성 연구를 위한 연구사적 검토(普天教の反日性——研究のための研究史的検討)」(『韓國宗教』第三九集、二〇一六年)。

七 盧吉明「韓國新興宗教研究」(경세원, 서울, 二〇〇三年)の第六章「증산종교운동과 근대 사회변동(甌山宗教運動と近代社會變動)」で普天教が取り上げられている。

八 黃善明「잃어버린 코뎀: 보천교 성립의 역사적인 성격(失われたコミュニティ・普天教成立の歴史的 성격)」(『新宗教研究』第二号、二〇〇〇年)。

九 金正仁「一九二〇년대 전반기 普天教의 浮沈과 民族運動(一九二〇年代前半期普天教の浮沈と民族運動)」(한국민족운동사학회『일제강점기의 민족운동과 종교(日帝強占期の民族運動と宗教)』국학자료원, 서울, 二〇〇二年)。

一〇 장원아「一九二〇년대 보천교의 활동과 조선사회의 대응(一九二〇年代普天教の活動と朝鮮社會の対応)」ソウル大学大学院修士學位請求論文、二〇一三年。

一一 宋炯穆「植民地朝鮮における朝鮮總督府の新宗教政策と宗教地形の变化——一九二〇年代前半における普天教の活動を中心に」立命館大学大学院文学研究科修士學位請求論文、二〇一二年。

一二 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・國家・神道』(岩波書店、二〇

○三年)、磯前順一・尹海東編著『植民地朝鮮と宗教——帝国史・国家神道・固有信仰』(三元社、二〇一三年)。

三 青野正明『植民地朝鮮の民族宗教——国家神道体制下の「類似宗教」論』法蔵館、二〇一八年(原著は青野正明『朝鮮農村の民族宗教——植民地期の天道教・金剛大道を中心に』社会評論社、二〇〇一年)。

四 尹海東「植民地近代」と宗教」前掲書、三六〇頁。

五 桂島宣弘「宗教概念と国家神道論」前掲書、一四四頁。

六 李祥昊『甑山天師公事記』一九二九年、四〜五頁。

七 李祥昊、前掲書、八〜九頁。

八 盧吉明『한국신앙종교연구(韓国新興宗教研究)』경세원、一九九六年、一六〇〜六一頁。

九 同前、一三七頁。

二〇 この過程は、宋炯穆、前掲論文に詳しい。

二一 朝特報第一号「太乙教二就テ」一九二二年三月二七日。

二二 李采魯の太乙教本部は京城府長沙洞(のちに同府済洞五四番地に移転)に、張南基の太乙教中央総部は同府昌信洞に、尹弼求の普化大乙教は同府龍洞に、全祐采の太乙教中央総部は同府米倉町に、それぞれ本拠地を構えていた(『普天教一般』参照)。

二三 朝鮮総督府警務局「朝鮮治安状況(鮮内)」一九二二年、四六八頁(引用は韓国史料研究所編『朝鮮統治史料 七 独立運動』韓国史料研究所、一九七〇年に拠る)。

二四 姜東鎮『日本の朝鮮支配政策史研究』東京大学出版会、一九七九年、一八一頁。

二五 朝鮮総督府警務局「朝鮮治安状況(鮮内)」同頁。

二六 一九二〇年六月に京城に本部を構えた崇神人組合は、全国に約八〇個所の支部を置いた組織である。この組織は、当局の公認を得て活動の制限を緩和しようとする巫女側と、統治上における統制の必要性を認めた当局側、そしてその仲介を通じて経済的利益を得ようとした小峯との利害関係が重なり合う形で立ち上げられた。

二七 「小峯源作氏は対州の人にして、今年三十二歳なるが、十二歳の時朝鮮に渡り、李載純の邸に七年余食客となり、爾来京仁の間に住して我国と朝鮮国との間に起りたる交渉事件ある毎に通訳官となり、彼の明治廿七八年戦役の際の如きは大島混成旅団に随いて勲功あり、後ち勲八等に叙せらる、氏兄弟二人あり、何れも戦役の際は通訳官として従軍し、夫々授勲ありしと、又氏が家は豊太閤征韓以来我国と朝鮮国との間に事件ある毎に必ず通訳の任を仰付られし旧家なりと云ふ

「(栄城子「長者炭坑に於ける朝鮮労働者」『門司新報』一八九八年九月二〇日)。

二八 細井肇『満鮮の経営——朝鮮問題の根本解決』自由討究社、一九二一年、一二八頁。

二九 姜東鎮『日本の朝鮮支配政策史研究』一九九頁。

三〇 郭法鏡(一八七七〜未詳)は、親日僧侶として知られた人物である。一九一二年全州郡清水町に布教堂を設置し、同時の全羅北道知事李斗璜の発起で仏教研究会を組織し、指導に臨んだ。一九一五年一月から全羅北道全州の威鳳寺の布教師となり、翌年一月に住持の認可を得た。一九一七年一月には本山連合事務所の常置員を務め、一九一七年八月に朝鮮総督府が斡旋した日本視察団に参加した。同年八月にはシベリア出兵日本軍を支援する後援金を募集するほか、総督府が支援する朝鮮仏教関連の緒団体で要職についた。一九二五年に寺刹の財産を横領した嫌疑で住職の認可が取消され、李晦光らとともに日鮮融和を標榜した朝鮮仏教革新会を創立した。一九二六年には明治天皇と高宗を同時に奉安した寺刹の設立を推進したが、成功しなかった。一九三五年には心田開発運動に参加し、講師として活動した(친일인명사전편찬위원회, 민족문제연구소편

- 『친일인명사전』 一、민족문제연구소, 二〇〇九年, 一七九~一八〇頁。
- 三 高警第三六六一〇号「太乙教徒檢挙ニ関スル件(全羅北道知事報告要旨)」一九一九年一月二十六日。
- 三二 「甌山教史」。嫌疑が晴れた事實は、「全州威鳳寺와 郭法鏡和尚」(『毎日申報』一九二〇年九月八日)にも載る。
- 三三 海印寺住持李晦光の主導のもと、一九一四年一月に組織された同名の仏教振興会とは異なる。李晦光の仏教振興会は内部の軋轢を理由に総督府の勧誘で解消し、新たに在家信徒の仏教擁護会に継承された。尹紀燁「일제강점기 朝鮮佛敎團의 연원과 史的 변천—조서불교단 임원진의 구성과 이력을 중심으로」(『大東文化研究』九七、二〇一七年、二九三~三二二頁)。
- 三四 「佛敎振興會任員」『毎日申報』一九二二年七月一〇日。
- 三五 「金山寺上生法會」『毎日申報』一九二二年一〇月二三日。
- 三六 『酒幕談叢』一九一二年版、大田警察署、二丁。
- 三七 全羅道警察部『普天教一般』学習院大學東洋文化研究所〈友邦協會〉所藏、一九二六年。
- 三八 『普天教一般』一八九頁。
- 三九 李祥昊・李成英兄弟の履歷にかんしては、홍성찬「한국 근현대 이순택의 政治經濟思想研究」(『역사문제연구소』一九九六年、七一頁)を参照。
- 四〇 一記者「問題의 時代日報、紛料의 顛末과 社會輿論」『開闢』一九二四年八月一日。
- 四一 「最初の 一念을 固守하고서 天下民衆에 宣布하노라」『時代日報』一九二四年六月二五日。
- 四二 「時代日報討議大會、보턴교의 성토회로 변하여」『東亞日報』一九二四年八月七日。
- 四三 金正仁、前掲論文、一八〇頁。
- 四四 朝日新聞百年史編修委員會編『朝日新聞社史』大正・昭和戦前編、朝日新聞社、一九九〇年、一〇三~一一〇頁を参照。
- 四五 大本七十年史編纂會編集『大本七十年史』上、宗敎法人大本一九六四年、四九七頁。
- 四六 同前、四九七~四九八頁。
- 四七 同前。
- 四八 「時代日報發行權은 普天敎方主에게」『東亞日報』一九二四年七月一〇日。
- 四九 地檢秘第八四七号「普天敎ノ新旧派ノ内訌ニ関スル件」一九二四年一月三日。
- 五〇 『毎日申報』一九二四年一月三日。
- 五一 前傾『普天敎沿革史』上、三九~四〇丁。
- 五二 前傾『普天敎沿革史』上、三九~四二丁。
- 五三 前掲『普天敎一般』八三頁。
- 五四 지승준「一九二〇년대 전반 국민협회의 정치활동과 참정권청원운동의 한계(一九二〇年前半國民協會의 政治活動と参政權請願運動の限界)」(『東方學志』一八五、二〇一八年一月、四一頁)、前掲論文、一六二頁。
- 五五 지승준「일제시기 참정권운동 연구」國民協會・同民會・時中會 계열을 중심으로」中央大學校大學院博士學位請求論文、二〇一一年、四一頁。
- 五六 前掲『普天敎一般』八三頁。
- 五七 最も頻繁に大本を訪れた普天敎幹部金勝玟の名前は、資料によっては金勝珉・金勝

攻・金井攻というように表記が統一されていない。しかしながら、普天教側の資料から正式な表記を知ることが残念ながらできない。ただ、読みに関してはすべて「きむしよぶん」となっているため、ここでは便宜上、金勝攻に統一した。

五八 「綾部だより」『神の国』甲子変革号、一九二四年、九二～九三頁。引用は『中外日報』の記事を『神の国』が乗せている箇所である。

五九 普天教は人類愛善運動のために一万円を寄付しており、『人類愛善会』の創刊号の広告に掲載された人類愛善会本部の目録には普天教幹部金勝攻の名前も含まれていた。人類愛善運動の下準備の段階から既に普天教が参加していた状況がわかる。

六〇 一九一六年、中国山東省濱県（現地名は濱州）の官僚たちが、県署の裏庭の「尚大仙」を中心とする様々な神を祀る大仙祠で、乩壇を設けて扶乩を行なったことにはじまる宗教団体である。扶乩とは、伝統的に行われていた一種の自動書記術である。駐軍營長の劉紹基が済南の本家に壇を設けて地内の有力人事を確保しており、それによって組織は飛躍的に拡大していった。この団体は、慈善救済を通じた道の実現を唱えていた。

六一 大本教が最も密接に交流した新宗教団体は道院・紅卍字会であり、やがて両教の間には合同までもがなされていった。孫江「地震の宗教学——紅卍字会と大本教との関係を手がかりとして」『近代中国の宗教・結社と権力』汲古書院、二〇一二年、七八～九八頁）、同「地震の宗教学——一九二三年紅卍字会代表団の震災慰問と大本教」（武内房司編『超越する近代東アジアの民衆宗教——中国・台湾・香港・ベトナム、そして日本』明石書店、二〇一一年、八三～一〇〇頁）、佐々充昭「大本教と道院・紅卍字会との提携——宗教連合運動に内包された政治的含意」『立命館文学』六六七、二〇二〇年、一六二～一六三四頁）。

六二 「神戸道院開設一周年記念会概況」『神の国』一九二五年三月一〇日号、八〇頁。

六三 「綾部だより」『神の国』甲子変革号、一九二四年、九九頁。

六四 玄洋社の末永節が打ち出した「大高麗国」を取り上げた研究は次の通りである。長谷川雄一「大正中期大陸国家へのイメージ——「大高麗国」構想とその周辺」『国際政治』七一、一九八二年八月、九三～一〇八頁）、佐々充昭「一九二〇年代「満州」における「大高麗国」の建国思想——朝鮮新宗教と日本興亜主義者との邂逅」『國學院大學日本文化研究所紀要』九四、二〇〇四年、二七三～三二二頁）、이성환「간도의 정치적 특수성과 일본의 간도분리론（間島の政治的特殊性と日本の間島分離論）」（『일본문화연구』三二、二〇〇九年一〇月、三七三～四〇〇頁）。

六五 長谷川雄一、前傾論文、一〇一頁。

六六 高苑「天下の経綸」『神の国』一九二五年一月一〇日号、二三頁。

六七 「出征の辞」『神の国』一九二五年一月一〇日号、二七～三三頁。

六八 「新宗教、新精神運動の特点」『人類愛善新聞』一九二六年一月一日。

六九 「新興宗教及新精神運動団体との国際的提携」『人類愛善新聞』一九二七年八月一日。

七〇 京城鐘路警察署長「普天教徒ノ行動ニ関スル件」一九二四年二月二〇日。

七一 佐々充昭、前掲論文、一六三～一頁。

七二 出口王仁三郎『日月日記』巻九、一九二八年一〇月一四日。

七三 五月六日に大本教を訪問した金勝は、「朝鮮に於ける官憲の無理解なる弾圧をこぼしぬらいき」と述べている（「東都の光」『真如の光』一九三二年五月五日号、一九頁）。

七四 『人類愛善新聞』一九二五年五月一日付。

七五 亀岡に所在した大本教の資料室には、一九三四年九月に撮られた李海天・李在天兄弟の写真が残されており、そこには「人類愛善会朝鮮主会打合のため支那へ向かつて」

との追記がある。

七六 林鍾国著・コリア研究所訳『親日派——李朝末から今日に至る売国売族者たちの正体』(御茶の水書房、一九九二年八月、一三六頁)。「政治謀略を事とするソ連に対してはわれも亦政治的謀略を以て之に対抗すべきであると言ふ単純な謀略概念から関東軍参謀部第二課は日ソの軍事的接触以来其の効果的方策の発見に焦慮した。其の結果一九三八年頃に至つてソ領内に在住する朝鮮人の利用に着目し「李海天工作」と称する謀略準備に着手したがソ連内部に於ける少数民族闘争に対する過大評価と此れ等工作員に対する過信とによつて見事に失敗した」(『JACAR(アジア歴史資料センター)Ref. C130101230000、第四節 謀略(防衛省防衛研究所)』)。

七七 大本七十年史編纂会編集『大本七十年史』下。

七八 『東亜先覚志士記伝 中』一四〇—一四二頁。

七九 そのほか、伊藤博文、小村寿太郎、李容九、兪鶴柱、杉山茂丸、菊池忠三郎、安達謙蔵、近江谷栄次、小川平吉、大竹貫一、末永一三、荒川五郎、大谷誠夫、五百木良三、菊池武徳、高橋秀臣、川崎三郎、小幡虎太郎、大崎正吉、葛生東介、肥田景之、細井肇、福田和五郎、長谷川芳之助、高村謹一ら本人、または遺族が参加した。

八〇 大本七十年史編纂会編集『大本七十年史』下。

八一 侍天教系(柳志賢、朴海黙、金英増、李顯奎、史鉉必、李承元、申東勲)、上帝教系(金仁泰、全斗煥、沈昌策、劉相和、鄭昌信、李源淳、元容駟)、檀君教系(鄭薰謨、李寅相、李相天)(「京城に人類愛善会朝鮮本部設置」『人類愛善新聞』一九三四年一月三〇日)。

八二 『朝鮮主院開幕壇訓』。

八三 「各界人士参列下」紅卍道院開幕『毎日申報』一九三五年五月一日。

八四 若林不比等のこと。若林不比等は、妹尾義郎らが一九一九年一月結成した大日本日蓮主義青年団の一員であり(大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館、二〇〇一年、二七一頁)、一九三〇年代には満州に居を構えていた。

八五 「朝鮮に道院及世界紅卍字會設立」『真如の光』一九三五年六月一〇日。

八六 普天教分派の同名「人道教」とは異なる。

八七 「宗教類似団体概況」『治安情況』一九三八年九月 京畿道』五一—五三頁。

八八 朝保秘第一六九号「大本教処置狀況ニ関スル件」一九三六年五月二八日。

八九 「宗教類似団体に 鉄椎 筆頭」普天教掃蕩『東亜日報』一九三五年一月一日。

九〇 「普天教の陳情断乎として拒絶さる」『朝鮮新聞』一九三六年七月五日。

九一 青野正明、前掲書、一六九頁。

九二 「秘密宗教類似団体検査表・自昭和十三年一月至昭和十三年十二月」朝鮮総督府警務局編『最近に於ける朝鮮治安狀況』六三—六七頁。

九三 「孔孟의 道言 通하야 東洋平和를 建設」(『毎日申報』一九三八年三月二三日)。

朝鮮儒林連合会の玄暎運、宋埵憲、金甲淳、金益洙、申鉉求、孫永暎により創立された。

九四 「非常時局に際會朝鮮同胞にも一般志願兵制をと舊韓國將校から陳情」『朝鮮新聞』一九三三年三月二九日。

九五 「旧韓國將校並相当官及准士官ニ扶助金下賜ノ件(朝鮮京城府長沙洞九十七番地ノ四玄暎運外二名呈出)」国立公文書館。

九六 「普天教事件の功勞者表彰」『釜山日報』一九三六年一月八日。

九七 「禮泉署の温情に目覚めた普天教徒」『朝鮮民報』一九三六年八月四日。

第三章 植民地朝鮮の民衆宗教と日本仏教

——新都内の真宗同朋教会と金剛大道を中心に

一、はじめに

本章では、一九二〇年代植民地朝鮮の忠清南道新都内地域において発生した、ある宗教同士の帰属、つまり真宗大谷派同朋教会と朝鮮の民衆宗教「金剛大道」^一（以下、括弧省略）との間の合同と分裂の過程を追跡し、こうした合同と分裂の経験が両者にいかなる変容を招来したのかを検討する。より具体的には、次の二点の問題を明らかにしようと試みる。

まず一点目は、一八七七年の奥村円心と平野恵粹の釜山派遣と、釜山別院の開設^二を皮切りに本格化した真宗大谷派の朝鮮布教が、釜山・京城といった主要都市以外の地域においていかに展開したのか、という問題を明らかにしようと試みる。真宗大谷派の朝鮮布教を取り上げた先行研究の多くは、どうしても最初の別院が開設された釜山や植民地朝鮮の中心地である京城地域においての活動を対象とする場合が多く、全国に設置された個別布教所にかんしては未だその詳細が明らかになっていないところが多い^三。ただ、かかる現状には史料の不足という、歴史研究に常に付きまとう制約とともに、残された史料そのものが一種の隠蔽性を帯びているという要因が考えられる。いい換えれば、本章で取り上げる同朋教会の存在とその活動は、当該期の史料、わけても真宗大谷教派側が発行した教団史において触れられる場合がほとんどなく、簡単に言及される程度に止まっている。後述するが、こうした消極的な記述は、一時的なものではあれ、同朋教会にあげられた大谷派の賛辞を勘案すると違和感を覚えさせるものである。従って、意図された空白と隠蔽を埋めて、真宗大谷派による朝鮮布教の全体像を俯瞰することは、その空白と隠蔽の向こうに働いている植民地と近代といった問題を解明することにも、自ずと架橋されていくこととなる。この際、忠清南道新都内を拠点とした地域的ネットワークを構築した同朋教会と金剛大道との合同と分裂は、その一端を窺わせる重要な事例を提供すると思われる。

一方、植民地朝鮮では、日・朝間はもちろんのこと、西欧などの諸国の宗教との間でも、植民権力が配置しかつ序列化した秩序の絶対的な拘束力のもと、現状認識や目的に対する同床異夢のなかで、様々な合同・帰属・連帯・交流が試みられ実現されていた。本章で明らかにしたい二点目の問題は、こうした合同・帰属・連帯・交流について、「加

害（日本宗教）／被害（朝鮮宗教）」「抵抗（民族）／協力（反民族）」といった二項対立的な枠組みを所与の前提とする既存の方法論をとらずに、いかにしてその全体像を捉え直し得るかというものである。植民地統治に随伴する暴力や非人道的行為に対する痛烈な批判意識に基づいて成立した、上記の二項対立的な枠組みは、確かに一定の有効性を持つ。しかし、かかる二項対立は、宗主国から植民地への一方向性のみを強調し、むしろ宗主国が植民地という他者を抱えることによって自らの民族意識をも成立させていくという点を、往々にして看過してしまう^四。究極的には宗主国も植民地も、その内部においては多種多様に分化した階層や個々人の利害関係が、植民者と被植民者というポジションと絡み合うなかで、常に亀裂と矛盾を生じる動態である。植民地朝鮮における日本仏教の社会事業を例に、日本仏教が植民地朝鮮という〈場〉において、植民地という他者と交錯するなかで、その近代性を形成したことを指摘した諸点淑の研究は、以上のような意味において重要な示唆を与えてくれている^五。

このような問題意識のもと、同朋教会と金剛大道との合同・分裂をとりあげた先行研究を概括してみよう。まず、東学系の民衆宗教である水雲教の真宗大谷派への帰属過程を検討した大澤伸雄の論文があげられる^六。大澤は、朝鮮総督府による朝鮮民衆宗教の撲滅対策の一例として水雲教の真宗大谷派への帰属過程を考察したが、とりわけ論山・大田・新都内にかけて形成されていた同朋教会のネットワークの伝統が大きな役割を果たしたと見た。しかしながら、本稿でとりあげる金剛大道と同朋教会との関係については触れられていない。

植民地朝鮮の民族宗教運動を「地上天国」型（北地域）と予言の地型（南地域）の二類型に分類し、後者の類型に該当する事例としての金剛大道に主眼を据えて、その信徒村での結集力を分析したのが青野正明の研究である^七。青野の研究は、一九三〇年代に金剛大道が歩んだ受難の教団史の軌跡を辿りつつ、植民権力による満州移民や日本仏教への改宗といった信徒村解体計画と連なる弾圧の様態に触れたものである。しかし、同朋教会と金剛大道との合同については、基本的な事実関係の言及に止まっている。

本章では、先行研究の成果を承けつつも、金剛大道側の史料を積極的に活用することによって、同朋教会との合同・分裂をめぐる諸相の具体像を復元することを目指したい。

二、真宗大谷派新都内布教所の開設

一九三二年、忠清南道論山郡鷄籠山麓の新都内における「真宗大谷派新都内布教所」

(以下新都内布教所)の開設は、極めて異例なケースに属する。それは、ただ単に真宗大谷派が朝鮮布教の不振に頭を抱える状況で、新たな布教所を設立したためではない。というよりそれは、同布教所の新設に決定的に貢献した組織である同朋教会が朝鮮信徒のみで構成されていた点、そして同布教所の位置した鶏籠山新都内という地域が朝鮮社会において久しく有した象徴性という点に起因する。以下ではまず、新都内布教所が開設された一九三〇年代初頭における真宗大谷派の朝鮮布教の状況を概括したい。その上で、同組織の詳細と鶏籠山新都内の象徴性についても触れていきたい。

(一) 真宗大谷派による朝鮮人布教の低調と法主の朝鮮巡教

一九三〇年代初頭、植民地朝鮮における日本仏教は、宗派を問わず朝鮮人の信徒獲得が思うように進んでいなかった。三一運動以後の総督府の統治方針が「文化統治」に転じた一九二〇年代に、真宗大谷派と浄土宗はそれぞれ「向上会館」「和光教園」といった社会事業施設を設立して植民地朝鮮での朝鮮人教化に従事したが、宗派としての布教は低調であるという認識が日本仏教の関係者の間には共有されていた^九。

こうしたなかで一九三二年、真宗大谷派京城別院は、来る新年を迎えて同院文書伝道部から発行されていた雑誌『覚醒』の大々的な改編を断行した。まず、判型面においては、従来のパンフレットに近い小冊子から全百頁をこえる装丁の製本への変化があった。内容面においては、既存の雑誌構成が維持されながらも、毎号ごとに特集企画を組み、増やした頁にそれを当てた。かかる再編の背景には、「その一は口より耳に入る布教の外に手より眼に入れる布教即ち文書伝道の必要、その二は布教に専心する時、自らの布教力培養の急務^{一〇}。」という京城本院側の朝鮮布教に対する切迫感があった。

『覚醒』編集部は、同年二月から五月にかけて「南鮮号」「北西鮮号」「湖南鮮号」「中鮮号」という地域別の特集記事を組んだ。そのために、該当地域に在住していた布教者や信徒に対して、その地域にある布教所事業の実状や開教当時の状況、信仰一話などにかんする原稿を送るようにとの要請が紙面を通じて行われた。しかしながら、当初の編集部の企画意図とは裏腹に、この企画は大した成果を得られずに支離滅裂な状態で終了してしまった。この出来事は、当該期朝鮮での布教に行き詰まっていた日本仏教の実状を、ある意味象徴しているものと捉えることができよう。

京城別院が朝鮮布教に積極的な態度を示すようになった背景には、一九二九年八月からはじまった大谷派法主大谷光暢とその妻智子ら一行による朝鮮巡教があった。朝鮮巡

教は、前代法主大谷光演が海外投資の失敗で教団の財政難を招来した責任を取って席から追われたことによって生じた教団内部の混乱が一段落し、教団の雰囲気刷新してその健在を対外的に宣伝するために行われた。大谷一行は同年一〇月に予定されていた朝鮮仏教大会に先立って、約三週間かけて主要な大谷派別院・布教所を訪問していた^{二〇}。また、朝鮮巡教の前後に議論されていた布教師の永住化も、巡教と併せて決定事項となった。従来、真宗大谷派では海外の布教施設を本山の直轄下におき、関連人事も本山が任命して派遣する形態をとっていたが、この本山直轄の方針は専従住職の任命を求めた総督府の方針と摩擦を生じていた^{二一}。

巡教に同行した大谷派宣伝課主任の竹中慧照は、前年度の一週間の朝鮮訪問と今回の巡教の経験から、日本仏教の朝鮮における勢力分布と布教状態、朝鮮仏教の現況などにかんする意見を述べた「朝鮮開教私見」を、四回にわたって『中外日報』に連載した。

朝鮮に於ては内地の仏教各宗は先を競ひて開教に従事し、それぞれ開教主擔者を置き、おのおの布教所を設け、専ら開教に努めている。しかし茲に開教といつてゐるが、厳密なる意味に於て果たしてかく名けることが妥当であらうか。「中略」しかし、一二の小さな例外はあるにせよ、仏教各宗の所謂開教なるものは、所謂朝鮮在留内地人に対する布教であつて、朝鮮人に対するそれではない^{二三}。

竹中はまず、「未開の地」での布教の難しさや在朝日本人を対象とする布教の重要性を認めつつも、朝鮮人に対する布教がほとんど行われていない点において、「仏教に対する処女地に初めて」布教するという意味での真なる開教は未だ得られていないとする、全体的な所感を述べる。続いて、「鮮人に向かても、広く仏陀の副音を宣伝」することは、「さま／＼な意味から内鮮融和の叫ばれてゐる時、仏教家の考慮せなければならぬ問題」であるため、より積極的に朝鮮人布教に取り組むことを催促する。

巡教期間中に、竹中が出会った朝鮮人たちは、真宗大谷派の布教及び内地人布教師に關して次のように語っている。「鮮人に対しては何等の談話をも交換させない」「鮮人の家屋に入ることさへ嫌ふかのやうな態度を示す」「現今の教育を受けた若き鮮人は確かに精神的な何物かを求めやうとしてゐる〔中略〕内地の布教師は殆んど彼等を相手にして呉れない^{二四}」。当時、こうした真宗大谷派の内地人布教師の冷淡で布教の意欲さえ見えない態度と対照をなしていたのは、キリスト教であった。朝鮮民衆がキリスト教宣教

師に対して強い関心を示し、厚い信頼を寄せる場面を直接目撃した竹中は、朝鮮人においてキリスト教とその宣教師は「為政者の苛政から脱する安全地帯」であって、「多くの鮮人の心霊はキリスト教によりて支配せられてゐる」ことに気づき、危機意識を高めた。かくして、朝鮮布教の必須条件として至急に取り組むべき事柄として竹中は、内地布教師の朝鮮語学習、経典の翻訳及び教義の一般解説書などの印刷物の発行、音楽や儀式を用いた布教を提案するに至った^{一五}。

以上のように、真宗大谷派京城別院の『覚醒』改編の意図は、文書伝道という方式によって朝鮮人に対する布教力強化を目指すところにあつた。また、布教師の永住化によってより安定的かつ持続的に布教に専念させる方針が建てられた。

(二)「宗教の展覧場」鶏龍山新都内

風水が強力なイデオロギーとして機能していた前近代朝鮮において鶏龍山は、風水地理的に優れた地、すなわち明堂であるとされてきた。新羅時代において鶏龍山は、白頭山・智異山・妙香山・金剛山とともに五嶽（五つの名山）の一つとされたが、妙香山の上嶽壇、鶏龍山の中嶽壇、智異山の下嶽壇が設置された朝鮮時代においては、山河大地を守護する山神を奉る国家的祭祀がここで執り行われていた^{一六}。また、朝鮮王朝の建国当時には、鶏龍山は有力な遷都地の候補としてあげられていた。最終的には漢陽への遷都が公式化されるが、その名残は新都内のなかの地名に残されている^{一七}。また、朝鮮王朝末期になると、李氏王朝が滅亡して鄭氏王朝が興り、漢陽から鶏龍山に遷都すると述べられた予言書、『鄭鑑録』の盛行とも相俟って、鶏龍山は反王朝的宗教運動における重要なモチーフをも提供することとなった。

このように、一つの聖地として朝鮮社会における確固たる象徴として存在していた鶏龍山であったが、植民地期には、ここに多くの民衆宗教が移り住みはじめていた^{一八}。新たなメシア的人物の登場と朝鮮の独立を念願する民衆によって牽引されていた、植民地朝鮮の民衆宗教教団による集団移住がなされたことで、植民当局と朝鮮社会双方の注目が鶏龍山に集まっていた。そのことの一端を窺うことのできる史料を、以下に引用しておこう。

愚鈍なる百姓達を惑はす者が出たり、又今から幾許もなく世は改り革命が起るとか今の世に道を修めないと後世には罰を受け、又天下天平定後も高官大爵を得る事が

出来ないで農夫で終るだらうなどといひふらすものもあつた。仏教に近い天道を信せよと宣伝するものも出て来た。愚民は真なりと思ひ、四方八方から雲集して遂に一都市街を形成した。従つて地価は暴騰し生活困難を感じ懐中の金が乏しくなる。これらの人々は北鮮人が殊に多かつた。歳月が去り文化の進歩するに従ひ、其の虚言なることを悟る者が多くなつて再び他に離散する傾向がある^{一九}。

我が教と新王鄭氏との間には默契あり、故に若し吾教に入教して誠を致すものは新王出現の暁高官と特権とを受けられるべしと。或は曰く、吾教は新王と默契あるが故にその本所を新都内に置いて、新都たるの規模を開拓して以て新王を迎へむとす、この規模開拓に勉むる者は後福あるべしと^{二〇}。

青林教（一九二二年）、上帝教（一九三三年）、正道教（一九二四年）、白白教も一部落を挙げて新たに移住を開始し、それによつて教徒と警察との間に衝突が起きることもあつた^{二一}。植民当局も、それらを「迷信の盛んなる関係上、何等の経済的根拠なく、徒らに無稽の伝説迷信によりて、多数の移駐者を見た」「迷信聚落^{二二}」の代表格として捉えていた。鶏龍山新都内はまさに、植民地朝鮮における民衆宗教の「展示場」と化していた。その鶏龍山新都内に日本仏教の布教所が開設されたことは、大変興味深かろう。

（三）「同朋教会」の朝鮮人たちと論山布教所

真宗大谷派新都内布教所の設立が有したもう一つの特殊性は、同布教所の設立を可能にした同朋教会という組織の存在である。念仏主義を奉じる同朋教会は、新都内において約一〇年間活動を続けており、一九三二年頃には約三万人の会員が所属していたのだとされている^{二三}。もともと、三万人の会員という算定をそのまま鵜呑みにすることはできないが、ただここで重要なのは、同朋教会が「千余坪の土地及び其宏壯なる建物」を大谷派本山に寄付し、「本山の直接的な指導を請願」したという点である。大谷派からすれば、安定的な組織力と豊富な財源を持つ朝鮮人の信仰組織が、全ての権利を大谷派本山に譲渡し、直轄の指導を受けることを希望するという、絶好の機会を得ることになつたのである。本山側が、かかる同朋教会の要請を受け入れて新設したのが、新都内布教所であつた。新都内布教所の責任者には、かつて同朋教会を率いた朝鮮人の金貞黙が任命され、教師として在勤することとなつた^{二四}。また、金貞黙の補佐役には大谷大学の

専門部を卒業したばかりの黄滋淵が当たった。要するに、新都内布教所の設立は、同朋教会が過去一〇年間新都内で蓄積してきた物的・人的基盤をそのまま引き受けたものであり、また同朋教会の存在無しには同布教所の設立は到底なし遂げられるものではなかった。このように見えてくると、果たして同朋教会がいかなる組織であり、そしてなにゆえ大谷派への帰属を自ら求めたのか、といった疑問が自ずと生じてこよう。

当時、「布教規則」によって宗教管理者の指定・変更には届出の提出が必要であるとされていたが、同朋教会のものを探してみると、布教担任者として名前があがっているのは釜田義慶という人物である。同朋教会の「布教所設立届出」が提出されたのは、一九二〇年二月二十九日である^{二五}。また、新都内と隣接する論山布教所に勤めていた釜田法章の実兄^{二六}でもある義慶は、一九二二年四月二十八日、行政当局に「布教擔任者変更」と「布教擔任者選定」^{二七}という二つの届出を同時に提出していたことが確認できる。前者は、法章から引き受けた論山布教所の担任者変更、後者はそれとは別の新組織、つまり忠清南道論山郡豆磨面禹跡洞六〇一をその所在地とする「真宗本願寺派真宗論山同盟教会」のものであった。大谷派本願寺朝鮮開教監督が一九二七年に編纂した『朝鮮開教五十年誌』では、同朋教会について次のように説明されている。

釜田〔引用者…義慶〕はつとに朝鮮布教に留意し真宗同朋教会を組織、教会の本部を扶余附近に設置、教義の宣伝、隣保、施薬などの事業を起し、且つ小学校をも建設して最近の開教使中全鮮を通じて独り万才の氣を吐いたと云ふべきである^{二八}。

上記の引用から、同朋教会が行なった事業の具体的な内容と同朋教会への評価の一端を窺うことができる。同朋教会とは、義慶が朝鮮布教のために作った組織であり、その主たる活動は教義の「宣伝」や「隣保」「施薬」、そして教育事業であったという。上記で同朋教会が設立したとされている小学校はおそらく新成学校であり、一九二四年四月二三日には、同朋教会の開教五周年の記念式典も兼ねて付属の新成学校で運動会が開かれ、教徒二千人と学校関係者千人が参加したのだという記録がある^{二九}。これによれば、同朋教会は一九一九年四月頃に設立されたと考えられるが、周知のごとく当該年は、植民地統治の転換点となった三一運動が発生した年にあたる。とすれば、同朋教会は三一運動以後、義慶が朝鮮人の「善導」のために作り上げた組織であった可能性もある。

義慶が朝鮮人「善導」のために自らが継承した論山布教所ではなく、わざわざ同朋教

会という新生の組織を作ったことには、おおよそ二つの理由があったのではないかと推察される。一つは、依然として解決の目途の立たない論山布教所の不振である。同布教所は、本山より毎月送られる二、十五円という小額の補助金を財源としていたが、運営・維持には到底足りない金額であったため、その不足分を婦講話会・洗心会・護持会といった信者組織からの志納で補っていた^{三〇}。主な活動として毎月六回の法話を開いていたが、信者の多くは「婦女子老人にして青年壮丁は比較的信仰に冷淡」であつて、「甚だ活気なし」といった状況であつたという。朝鮮人布教も、「目下の布教状態に於ては到底耶蘇教の伝道布教に対抗すべき余地なし」と、事実上棚上げされていた。おそらく義慶は、論山布教所では到底成し遂げ得なかつた朝鮮布教の任務を、同朋教会によつて試みたのではないだろうか。

もう一つは、金貞黙に代表される、同朋教会に属していた「同胞」の存在である。金貞黙の詳しい経歴は残念ながら不明である。ただ彼は、僧侶李智光とならぶ「真宗大谷派における「内鮮融和の実例」^{三一}として知られており、両者とも朝鮮人としては珍しく一九二九年一月に京都東本願寺で得度式をあげていた^{三二}。李智光は一九一四年に日本留学に出た一三人のうちの一人として曹洞宗大学を卒業し、後には真宗大谷派が設立した京城向上会館の教務主任を務めて、『真宗信仰の聖粹』を朝鮮語訳した人物である。こうした人物と同格に扱われていた点からも、金貞黙の活動が高く評価されていたことがわかるが、その彼は、新都内布教所及び一〇箇所の出張所（蓮山出張所^{三三}、山老出張所^{三四}、燕岐郡薪洞出張所^{三五}、下大出張所^{三六}、草峴出張所^{三七}、魯城出張所^{三八}、城北出張所^{三九}、論山出張所^{四〇}、萬頃出張所^{四一}）を傘下に持つ）の責任者として、在勤していた。こうした経歴を持つ金貞黙は、新都内での布教についての自らの苦勞を、次のように回顧している。

此の新都内といふ所は実に迷信的邪教の多い所であつて、一見宗教の展覽場のやうな感じのする処であります。李朝末期に陸続として起つた迷信団体が人心を一手に帰せしめんとして伝説的此の地方に集まつたのであります。だから、斯様な迷信の真只中で我が真宗の教義を宣布することは却に容易なことではないのであります。幾度か迫害を受け、苦痛を忍んで漸く最近形を整へてまいつた次第であります^{四二}。

確かに、義慶と金貞黙の同朋教会での活動には、様々な困難と制約が付きまとつたよ

うである。というのも、当局が新都内に集まった朝鮮人たちを不穏極まりない集団として認識していたからである。いかに釜田や同朋教会が日本の仏教であったとしても、そこに携わる朝鮮人「同胞」らは、警察側からの嫌疑と弾圧から完全に自由になることはできなかったのである。

然るに、扶余の地は古へ百済の起った処であり、ここに集まる鮮人はやがて、朝鮮の独立を期するものであるなどと云ふ一種の夢をいだき、空想をよるこぶ彼等の周囲も亦これを信じ一時官憲の注意する処となつて釜田師は度々無実の疑をかけられ教会に關係ある同胞はしば／＼警察に引致される等言語に絶した圧迫をうけたが、本来大法の宣伝と同胞親愛の外に何等の意図もなかったことが判明して最近やうやく公然と認めらるゝに至つた^{四三}。

同朋教会の重要人物である義慶と金貞黙の回想に共通しているのは、根強い迷信に陥つて朝鮮独立を念願していた不穏な朝鮮人と同朋教会の間に醸し出された、危うい縄引きのような緊張關係にはかならない。蒙昧で不穏な朝鮮人を、同じ朝鮮人が布教の対象として啓蒙することは、ともすれば植民当局から不穏な仲間同士と誤解される危険性を常に随伴していた。こうした同朋教会の苦勞の経験は、新都内布教所にも継承された。そのため以下のように、今後の朝鮮布教においては、細心の注意を払うことの重要性が説かれた。

鮮人布教の実際については極めて困難が伴う。十余年専心布教してゐる金貞黙が其筋から全く注意を解かれたのは最近であつて此間数回拘留の憂目をみたといふことや、李朝五百年の仏教迫害の習慣は今日尚男子の寺詣で遠慮され僧蔑視の習風のあることや、偶々仏教団体を組織せるものあればそれを喰物にして私腹を肥やし社会運動の道具としようとする等々鮮人布教に際しては細心の注意と不拔の忍苦がなければ到底成績を収め了ることは困難である。黄赴任の際にも此点充分注意を加へ自重を望んでたいわけだ^{四四}。

一方、金貞黙が拘留ないし警戒された事実からは、当地の警察当局が彼と不穏な朝鮮人との間の距離を相当に近いものと認識していたことを窺うことができる。ただ、そこ

には上述した、朝鮮人が朝鮮人を布教の対象とすることが孕んでいる危険性に対する警戒とともに、実際に金貞黙が密接な関係を結んでいた金剛大道の存在が欠かせない。詳しくは後述するが、予め先取りするというと、一九二二年から約四年間にわたって金剛大道は同朋教会に帰属するが、その際に金剛大道によって建てられた法堂こそ、まさに後の同朋教会が本山に寄附した建物だったのである。

三、金剛大道と同朋教会

(一) 李承如信仰共同体の誕生

同朋教会と金剛大道との間の合同・分裂を検討する前に、まず忠清南道鷄籠山の新都内において活動していた植民地朝鮮の民衆宗教である金剛大道の沿革を、簡略にまとめしておく^{四五}。金剛大道は、江原道通川郡踏錢面で出生した李承如（一八七四～一九三四、号は土庵）を中心として形成された信仰共同体である。李承如の生まれた家は極貧であったが、家族間の仲は非常に円満であったようで、この幼年期の経験から李承如は家庭内の和親を強調したという。幼少期より聡明であったが、家計の困窮ゆえに学問に専念することができず、樵業に従事しながら生計を立てていた。だが、自身が高麗末の文臣牧隱の第一七世孫であることに強い自負を持っており、いつか必ず牧隱の本郷忠清南道の韓山へ「南遷」することを常に心に刻んでいたのだという。

「南遷」は、李承如を理解する上で欠かせない重要なキーワードとなる。李承如にとって最初の「南遷」は、「湖中は乃ち士夫の驥北にして、君子当に居るべき所之にして、韓山は亦先世の梓郷にして吾必ず往矣^{四六}」であった。つまり、牧隱の子孫であり士大夫である自身が、君子のいるべき湖中、なかでも祖先の「梓郷」である韓山に行って学問に取り組むことを欲していた。しかしながら、三三歳を迎えた一九〇六年二月一日、李承如は神秘的な体験をし、それ以降「南遷」の意味合いが大きく変化していく。

いつも通り、樵業を終えて帰宅した李承如は、いきなり天地間が澄み晴れて、六合が開かれるなかで万理に気づき、忽ち次のような言葉を吐いたのだという。

顯字「引用者・李承如の幼名」が閏年には皇人となって地の風水を開く。閏四月の陰曆十五日に平生の徳を明確に尋ねる。意外の千里客の高名が明らかに世に伝わるようになる。壯元級第は第一であり富貴功名が特等である。是時に又春に逢って万

人が皆仰視する^{四七}。

この経験を通じて地の風水を開き、創生を救済する存在Ⅱ皇人という自己規定をするようになった李承如は、同年九月に亡き母の墓を改葬する一方、「若し久しく此の地に居れば、即ち只農夫になるのみである」という考えから「忠清道に遷って、後に萬人を救世して士大夫になる」決心を固めた^{四八}。忠清道で「萬人」を救世するということには、前述した祖先の「梓郷」へ帰るという意味もあった。これは、前近代の産物でありながら、近代以降も無数の変容を経ながら朝鮮民衆の間に根を下ろしていたメシアニズムである真人思想、なかでも『鄭鑑録』の予言――李氏王朝が滅亡した後に、鄭氏の真人が出現して新王朝を建設し、鷄龍山に遷都する――を連想させる。実際、李承如自身が幾度かの「南遷」を試みて遂に辿り着いた場所は、鷄龍山下麓の白岩洞であった。

「南遷」が漸くにして成ったのは一九一〇年四月であったが、その際に同伴した一行は李承如と妻の慈庵、そして隣人であり李承如と義兄弟を結んだ鄭泰鎔一家の一〇人ほどにすぎなかった。幸いにも、白岩洞についての当日に、そこに居住していた金道明の援助で居宅を探すことができた。それ以降しばらくは、みすぼらしく狭小な家で李承如夫妻と鄭泰鎔一家とが同居しながら糊口を凌ぐという、極貧の生活を続けた。

そうしたなかで、常に「高人」に出会うことを一生の念願としていた金道明が李承如の弟子になったことを皮切りに、数十人の者たちが次第に李承如のもとを訪れるようになった。そして彼らが弟子となっていくことで、結果として小さな共同体が形成されるようになった。この頃、李承如に入門した者たちの多くは「五行の理を知り事を知り吉地を得る^{四九}」ことを目的としていたようである。「新学は道德の教えに非ざるなり^{五〇}」と近代学問に否定的であった李承如は主に儒仙合一、なかでも倫理道德を強調する儒教的要素の強い教えを説いていたが、ほとんどの弟子は文字が出来なかったために「口伝心受」の方法を取っていた。時には伏羲八卦や七陰七陽、人身の七物、天干陰陽の分別などの陰陽五行説と、踏山尋龍の法、墓地の九星および五行八卦法、三吉六秀、陽宅の東西四宅法、陰宅用分金などの風水学、男女合婚法などの婚姻にかかわる問答を弟子たちと交わした。

この信仰共同体の特徴を示唆してくれる逸話がある。それは、弟子たちが李承如の説法する「陰府等説」に限っては疑念を抱き続けていたため、李承如が弟子一人に命じて全州と京城にある関聖廟で「聖神降乱書籍」を購入させたという逸話である^{五一}。この書籍を目にした弟子たちは、ついに「初めて聖人が出世することを知った」という。

すなわち、この時期における李承如の弟子たちは、超越者への信仰よりは、一八世紀後半に下層階級にまで広まっていた土意識を共有する人々であり、そのため李承如が説いた儒教的な倫理道德の教えには順応する反面、神秘性を帯びた信仰的教説には反感を抱いていたのである。このように見てみると、「聖神降乱書籍」を契機に李承如の絶対性を少しは受け入れたとはいえ、この段階では李承如を中心とする信仰共同体は、比較的緩い結束力で結ばれるだけの存在であったと考えることができる。未だ信仰共同体としての内実は極めて乏しかったのである。

また、風水や宅地にかんする言説が李承如と弟子たちとの間に頻りに登場することも、一つの特徴としてあげられる。地理の形勢をみて吉凶を判断する風水や、埋葬の場所を選定する宅地の問題は、一六世紀以後『朱子家礼』の普及と相俟って士大夫たちの間で重要視されていた。とりわけ、風水的に良い吉地の確保が望まれたが、一八世紀後期に至るとその欲求が下層民にまで広がっていった^{五二}。李承如はとりわけ宅地に関連した優れた能力の持ち主であったとされており、「現在の世人は神の證があつてから即ち信心が発する^{五三}」とされていた。例えば、跡継となる長子がなかなか産まれない弟子に対し、祖先の墓が蛇頭の形勢にあるのが原因で子孫が育たないと述べて移葬を促した結果、念願の息子が生れたことや^{五四}、祖先の墓がある親山が極めて不吉であるため急いで移葬させ、また弟子の居住地に穴を掘って吉地に変えたこと^{五五}、原因不明の病気を祖先の墓を移葬させて治したこと^{五六}、幼くして両親を亡くしたために祖先の墓の位置を忘れた弟子にその位置を教えたこと、^{五七}といったような逸話が残されている。この風水と宅地にかんする取り組みは、一九二〇年代以降も続けられていく。

以後、弟子は増加し続けるが、それと同時に植民当局からの監視も強化された。一九一六年以降、李承如が説法をする度に遠近から数千人の男女が集まったが、当局が排日団体という認識のもとに取締を行ったために、それを警戒した李承如が弟子たちの訪問をしばらく禁止したこともあった^{五八}。一九一六年五月には詐欺の容疑で冤罪を被ったり、一九二〇年八月には盗難事件に巻き込まれるなど数々の不運が続いた。とりわけ、一九二〇年の盗難事件では、李承如が巡査の服装をした泥棒に金品を盗まれた被害者であったにも拘わらず、警察側から上海臨時政府に軍資金を仕送りしたという嫌疑をかけられた。かかる警察側の過敏な対応の背景には、前年に起きた三一運動以降、植民当局が上海臨時政府の動向を窺っていたことや、それに関連した諸風説が社会に広まっていたことなどがあったが、結果的には幸いにも無実であることが認められ、無事に釈放さ

れている。しかし、翌年の一九二一年九月にも、再び同様の嫌疑をかけられ、李承如と弟子たちが逮捕される事件が起きた。干支のはじまりである甲子にあたっていた一九二四年の前後は、「甲子年に新王が即位し、日本を倒して朝鮮を取り戻す新しい国を建設する」という趣旨の、いわゆる「甲子登極説」なる風説が朝鮮社会において最も盛行した時期であった。そして、新王の出現と朝鮮独立に対する民衆の期待と比例して、普天教の事例がそうであったように、様々な民衆宗教の教勢が伸長していった。当時、李承如とともに逮捕された弟子金道明にも、甲子登極説を流布したという嫌疑がかけられたが、金道明は「天降した聖人が萬民を教化することがどうして無理な風説であろうか。甲子の風説は世の皆が伝播しているがなぜ私一人を疑うのか」と抗弁したという^{五九}。興味深いのは、金道明が「甲子登極説」の流布を否定することなく、それを社会一般の風潮として捉えながらも、「萬民の教化」という側面を強調する形でその中身について語っていた点である。この発言が警察に向けられたことにかんしては注視しておく必要があるが、いずれにしても当該期の信仰共同体の一面をあらわしているように思われる。この事件により約一カ月間、李承如とその弟子たちは過酷な尋問を受けたが、その後弟子の数は増えていった。

このように一九二〇年代初期には、独立運動への仮託や志向という嫌疑で植民当局から弾圧された経験が、むしろ民衆の間で支持と説得力を獲得し、その教勢の成長に繋がるといふパターンが、当時の朝鮮の宗教にはしばしば見られる。金剛大道の事例も概ねこのパターンに該当していたが、ただ、このパターンで爆発的に教勢が伸びた普天教のように、カリスマ的な教主を信仰の中心に置き、強い結集力を持つというような様子は、未だ金剛大道には見られない。

上記の「甲子登極説」に対する金道明の理解もそうであったが、李承如とその共同体は聖人の存在とその教化については肯定的であった反面、そこから強烈な変革思想の要素を窺うことはできない。例えば、一九一八年正月に弟子と問答を交わした際、金銭に錢と兩と円とがあるのはどのような理由かと問う弟子の質問に、李承如は次のように答えている^{六〇}。

此間、天地開闢、則ち天地一圓の理がある故に、錢と兩とを合わせて圓を為すなり。

曰く、天地開闢、幾何の定数がある乎。曰く十二万九千六百年が則ち天地開闢なり。

曰く自前の天地開闢以後、今に至るに、十二万九千六百年に為る乎、曰く非ざるな

り。只今は半圓、天地開闢の運にあらず、但し水路開闢のみなり。曰く水路開闢、則ち帝王の頻革とは何ぞや。曰く十二万九千六百月が一機なり、十二万九千六百日が一運なり、十二万九千六百時が一世なり。故に十二万九千六百日、これ一運則ち帝王の家、難免変革。曰く享国八百年という者が有り、享国千年という者が有り、此れは何故乎。曰く享国千年という者が有ると雖も、三四百年の間、或は兵革が有り、或は変乱が有るので、人種と各種を減損して人心を整理して運命を再建し、無晏然過千年或は八百年なり。

天地開闢の周期が一二万九千六百〇〇年であるという認識は、邵雍の元会運世論の影響を受けたものである。ただ、いまは一回の天地開闢が起きてから半分の時間を経過したにすぎないため、天地開闢ではなく、「水路開闢」の運に該当するのだという。「水路開闢」とはすなわち「帝王の頻革」であるが、それは一二万九千六百〇〇日の一運であって、帝王が変革を免れ難い時期である。『鄭鑑録』類の予言書と風説は、朝鮮王朝の持続期間を「享国千年」「享国八百年」とする。しかし、「帝王の頻革」が生じる一二万九千六百〇〇日、つまり三・四百年の期間は混乱が生ずるため、平穩が八百年ないし千年続くということはない、といった理解を李承如は示す。

以上の引用によれば、李承如は当該期を帝王が変革を免れ難い運の時期、つまり「水路開闢」の時期だと認識していたことがわかる。とはいえ、李承如はあくまでも道德の普及を通じた教化に教説の力点を置いている。それは李承如が、自らは「帝王事業」をなす者ではなく、「道德事業」をなす者だと繰り返し言及していたことから、窺うことができる。

帝王事業は譬えると劔を含み跳躍する如し、道德事業は例えば地を按じ游泳する如し。^{六一}

汝若し従師を欲せば、須らく真心修道すべし。吾は帝王事業をして乱離避禍などを云云する者ではあらず爲、且つ道德事業は譬えると按地して游水するのであって、汝が吾門に於て従事するを欲せば、明倫扶綱を以て立志して成道立德を以て準的を爲し、期毋負吾誠懇之望すべし。蓋し禍福は天地神明に於て在り、指導汲引して之趨吉避凶を使うのは師に於て在り、佩服師訓して作善作悪は汝に於て在る。此時は

最善悪を分別する浩劫の秋であり、汝若し心に銘ずると則ち流芳百世して福利子孫なるが、若し或いは不然、窮年従事と雖も、何所益有るか^{六二}。

善悪分別の時、則ち天壤ノ判異、於此於彼、何者が愚かに為る乎、実に笑わざる者は愚か為り。修道の方は信字が第一なり^{六三}。

すなわち李承如は、「最善悪を分別する浩劫の秋」「善悪分別の時、則ち天壤ノ判異」にあたって、ただひたすらに「明倫扶綱」の志をもつて道徳を成立させること、そしてそのためにも「信字」を「第一」として「修道」に取り組むべきことを弟子たちに説いていた。「南遷」を断行する際に見られた皇人という自意識や、宅地にかかわる神異は、あくまでも教化を眼目とするものにすぎず、従って世俗的な秩序を脱した超越的存在への志向では決してなかった。しかし、こうした李承如の特徴は、同朋教会との合同を経ることで、少しずつ変化していく。

(二) 同朋教会との合同

壬戌年聖師四十九歳 秋七月既望戊寅、新都内石橋里論山郡豆磨面に法堂が告成なり韓国式木造蓋瓦十四間。金仏一位を奉安して、真宗同朋教会の看板を掲げ、治療と教育の二部を設けて済度教養の計を為す。弟子金貞黙を以て主幹にして以て之に居させた。蓋し、是時、日本政府が看板の承認せざらば則ち集会受訓を許さない故に、聖師、与世推移の意を以て教名を定めて看板を掲げた。此乃ち真実宗教を以て互相輔仁の義なり^{六四}。

金剛大道側の記録によれば、同朋教会との合同がはじまった直接的なきっかけは、一九二二年七月の新都内における新たな法堂の竣工であった。つまり、新都内豆磨面石溪里^{六五}における「韓国式木造蓋瓦十四間」がそれであるが^{六六}、同年八月に、新都内のある人物から「今の世態は俄然昔とは異なるために、以前のように静かに隠居する事は実に難しい。新都の金貞黙と協議して真宗に帰属するのが良くないか^{六七}」といった話を持ちかけられたようである。この話を受けて、同朋教会の金貞黙と協議を繰り返した後、同年一月に真宗と合同することが決定されたのだという。

そもそも新都内法堂の築造は同朋教会とは無関係であり、その主な目的は前年の事件後に伸張した教勢を下敷きにして、象徴性の濃厚な新都内に本拠地を築くことであつたと思われる。ただ当時、法堂のような宗教施設を建設するにあたっては、事前に当局に申出ることが規定となつていたが、この頃「承認されていない看板〔引用者…宗教〕は集会や受訓を許されなかつた故」に、金剛大道は合法的な宗教組織である同朋教会とあえて合同する道を選んだ。

同年一月二五日には、築造されたばかりの新都内法堂で大総会が開かれている。新都内法堂は外に同朋教会の看板を掲げ、全一四間の中で五間二列を法堂として使い、教育部と治療部の両部を置いた。人事にかんしては、金貞黙が主幹となり整理教務の任を務める一方、李承如が説法を担当するという体制が構築された。説法の際には「日本僧釜田者」、つまり義慶も参加していたといふ^{六八}。

以上の経緯を見る限りでは、なぜ同朋教会側が金剛大道を受け入れたのかという疑問が生ずる。もしかすると、法堂を新築し得るほどの資金力を有する植民地朝鮮の民衆宗教との合同は、とりわけ「鮮人善導」を目標に掲げていた同朋教会側にとっては良案だつたからなのかもしれない。一つ気になるのは、当時の宗教を管轄する法令「布教規則」に沿つて提出された届出が公示された『朝鮮総督府官報』において、同朋教会にかかわる届出は、一九二〇年二月の「布教所設立届出」、及び一九二一年二月九日の「布教擔任者選定」の二件のみだつた点である。新法堂が竣工した一九二二年の七月から大総会を開いた一一月の間に、新法堂が同朋教会の名義で申告された事実を『官報』上から見つけ出すことはできない。このことは、一九二〇年二月の「布教所設立届出」当時に、すでに同朋教会と金剛大道との間の合同が成つていたか、もしくはこの合同が公式的な手続きを踏まない、一種の方便的なものであつた可能性を示唆する。しかし、残念ながらかかる真相はわからない。

(三) 金剛大道の近代宗教化および同朋教会との分裂

いずれにせよ、この合同をめぐる両者の利害関係は、必ずしも完全に合致していたわけではなかつた。従つて、そこにはいつでも分裂に至る危険性が内包されていた。にもかかわらず、同朋教会は法堂と資金力という利点によつて、そして金剛大道は認可された宗教に所属することで活動の幅が拡大するという利点によつて、約四年間にわたる合同を続けた。興味深いのは、金剛大道がまだ李承如を中心とする信仰共同体としての内

実を保っていない点であった。よって、同朋教会と金剛大道との間で醸し出される葛藤もより複雑な様相を呈していくこととなる。

一九二二年から一九二七年にかけて、金剛大道では李承如の手により次々と經典が完成し刊行される一方、様々な改革が行われ、淵源制を採択した組織が整備されるなど、教団の近代化が推し進められていった。まず經典の場合、一九二三年に『真宗寶鑑』上下巻、一九二五年に『玄化真経』、一九二七年に『清難経』が成った。ただ、この期間中の經典を金剛大道の經典としてのみ捉えることには、留保が必要である。その理由を、編集されていない当該期の原本が確認できる『真宗寶鑑』の事例を通じて考えてみたい。『真宗寶鑑』は、弟子金洛玄が序文を、金道明が跋文を付す形で、上下の両巻、全一五五章で構成されているが、一九二四年九月に上巻は真宗同朋教会分教所で、下巻は高章遠個人の手で印刷されている。

序文ではまず、風俗が乱れて僧侶の「経誦」も改善されない状況が久しく続くなかで、天運の循環によって「幸いに国家が開明する世に遭って、再び真宗が闡揚する日に遭う事が出来て人民の幸福がこの上なく大きい」として、「親鸞聖人の弘大な誓願と、七高僧が指導する聖意は、衆生に徳を及ぼし万世に功を加えるに、高くて大きい功德は不可思量である」というように、親鸞とその功德を讃えている。次いで、「尊師」である李承如の「仁慈」と「聖明」さを讃え、さらに彼の説法を「口より筆で、筆より世に伝えるに、文套や筆法によってはその旨が間違っている場合も多い。道の真理や善か否かの工夫は悉く編中にある故に、ただ同朋が編中を詳細にみる事を願う」ことに、本書の目的があるのだとする。そして、「誠敬一心」による「南無阿弥陀仏六字」の念仏を奨励している。全一五五章の中身に目を通すと、「修身」「孝行」「和親」といったような三綱五常的な教説に加え、仏教の教理や慈悲を論ずるなかで親鸞の徳を慕うものもしばしば散見される。注目したいのは、序文中の「出家仏法と在家僧侶は言雖殊而功成則一也」と、跋文中の「越自仏儒」という箇所である。

「序文」と「跋文」からは、弟子たちが「尊師」を崇め、「尊師」が説く「親鸞聖人」の「真宗」を讃える方法によって、「尊師」と「親鸞聖人」の両者を同じレベルに置いたのと同様、「出家仏法」と「儒」、「在家僧侶」と「仏」との間の乖離をも埋めようとする試みが窺われる。こうした弟子たちの工夫こそ、当該期の状況を端的に示してくれるものであって、より精緻な検討を要するものの、これらの点に鑑みれば『真宗寶鑑』はひとまず、金剛大道帰属以後の同朋教会における經典として位置づけてもよいのではな

いだろうか。

次に建物の竣工に関しては、一九二三年七月に金川里に二階建ての李承如の自宅と新しい法堂が次々と建てられたが、李承如は金川を拠点として活動している。一九二四年には自宅の外舎廊が完成し、ここでしばしば講話を行うこともあった。続いて、金川法堂に典祀室を増築し、併せて宗務所を置いた。最後に組織整備については、一九二四年一月金川法堂典祀室の増築の際に館長・経理・監督を任命し、彼らを宗務所に勤めさせた。翌年の一九二五年三月には、宣化部三部を設置して各々一人の宣化司を置き、地方の弟子も淵源ごとに宣化部に統属させている。

金川法堂が建てられ、李承如が金川を活動の拠点としていた一九二四年、新都事業が上手くいかなかったために、金貞黙の要請により、義兄弟かつ最側近であった鄭泰鎔を金貞黙の代わりに主幹することになった。金剛大道のなかでは新都内法堂派が金川法堂派より多数派であったが、李承如は「新都は舎廊であって金川は内堂である。故に万事の規畫は必ず内堂より出さずべし^{六九}」というような態度を示した。時間が経つにつれて新都内法堂派と金川法堂派との間の溝は深まったが、特に一九二四年冬頃には、李承如の妻の誕生日を迎えて金川法堂派が李承如をその実家のある金川に仕えさせようとしたことや、金貞黙が強烈に反対して李承如の金川行を止めさせたこともあった^{七〇}。この事件は、決して対等ではなかった金貞黙と李承如の間柄を明示してくれているが、金川法堂派の弟子のなかには鬱憤の果てに金貞黙を殺そうとした者もあり、李承如がそれを引き止めたこともあった^{七一}。金川法堂派の金貞黙に対する怒りは、金貞黙が李承如からあらゆる財政的支援を受けているにもかかわらず、その恩恵を知らずに不敬な言動を取ったことに起因していた。例えば、金川法堂派の弟子のなかでも金貞黙への反発が強かった憲明は、金貞黙に対して「汝が今論山と京城との間を、馬に乗って車に乗って頻りに往来するのは、誰の恩恵か」と問い詰めながら、「敢えて悖逆の言」を発したことを批判している。また、一九二三年秋には、金貞黙が教会を「興旺」するために「日本真宗東本願寺」に入ることを李承如に請願し、李承如がその旅費三百円を李丙喆という人物から借りて、金貞黙に与えたことがあった^{七二}。李承如の命により李丙喆に金を借りに行った弟子の月能は、金貞黙が以前にも同様の口実で李承如から下賜金を得て浪費したことを耳にして不満を持っていたが、今度も金貞黙がそのお金を他の用途に使ったことに気づいた。憤慨した月能と李丙喆が金貞黙を清州署に起訴し、金貞黙は間もなく同署に逮捕された。その知らせを聞いた「日本僧釜田」が警察と協議して、また李承如が出席

して事情を説明し懲役を免れたことがあった。この金貞黙の逮捕事件は、朝鮮布教の難しさを吐露した、義慶と金貞黙の回顧とは異なる一面を窺わせるものだろう。

このように、金川法堂派と新都内法堂派が反目し合うなかで、金貞黙らの同朋教会が李承如の權威に挑戦する状況が続いたが、李承如の言説にも少しつづつ変化が生じていく。すなわち、自分を超越的な存在Ⅱ「人仏」と規定し直した上で、「十百の善」を行うよりも師に「一拝」することがより重要であるという発言が登場しはじめるのである。

甲子年八月八日、聖師、下教して曰く、循序を失う勿れして汝が所聞の言を言えと。

伊時、諸人、皆各所聞の言と秘訣を言い、順番が当錫泰となり。告して曰く、別無所聞と。曰く、汝亦聞く所有るや。須らく固辞勿れ。(当錫泰が)曰く、かつて聞た所が有るが、清州に居る南相局が曰うに忠北忠南乙乙の間、錦屏山下牛溪村一区田、一端土があり、人仏能言と。聖師、之を聞き、巡番の言う所を中止させて仍に下教曰く金剛道師は何処に在るや。行盡江南洞庭梅、八士五士重天緑、南宮得道第一仙、三十六宮七十二通理君子百八士、採芝登山小天下、九千八百古名過、仍に下敝命曰く金剛道師、非人仏而何乎、汝等が更將何処で之を求める乎、且つ慎口を以て之を戒めるに、諸人が皆惴れ惴れ、敢えて頭を挙げざるなり^{七三〇}。

十百の善を行うと雖も、汝の師に一拝する事と不如、汝等が若し修道を欲せば、必ず有滋味於て一終食、可也。先天が後天と為り、乾南坤北离東坎西玄玄微微の理気を世人誰が之を能く知るか^{七四〇}。

一九二六年春には、数年間つづいた弟子たちの確執が頂点に達し、その結果同朋教会との関係が破綻に陥る。すでに同朋教会と金剛大道の合同組織は、新都内法堂派と金川法堂派に分かれていたが、金川法堂派は「新都内法堂を日本部とは雖も、振興の兆しが皆無で唯財政が消滅される弊害があり、長く続ける事は保証出来ない」という理由に基づき、新都内法堂の維持に懐疑的な姿勢を取っていた。金川法堂派には関聖教を信奉する者が多かったが、分裂当時「関聖教人は少なく、真宗教人は多い^{七五〇}」といわれるほど、規模の面においては新都内法堂派が優勢であったようである。

内紛の渦中において、金川法堂派であったある弟子が「神明之感応」をし、新都内法堂派のほかの弟子を地に伏せさせる事件が起きた。神がかりしたその弟子は、自らを関

聖帝君の長子と名乗り、新都内法堂派が「汝聖の教化の厚恩を知らないのか」という警告の言葉を発した後に、続いて次のように語った。「世間は皆私の祖先である関聖帝君を以て唯忠義の名将として認めて聖神である事は知らないが、汝の聖師も天と人の理に通貫して聖神である事が証明できるのに、若し聖人でなければどうして此の如きであろうか^{七六}」。

この事件が収まった直後、金川法堂派の主導のもと、関聖教支部の看板を掲げることとなるが、とはいえそのことだけをもって、金川法堂派が関聖教信仰のために新都内法堂派と対立したと断定するのは早計だろう。なぜなら上述したように、この共同体が関聖廟からの書籍で得たのは、関聖信仰よりは聖人としての李承如への確信であり、また神がかりした弟子が発した警告も、関聖帝君の権威を借りて、李承如が「聖神」であることを述べようとしたものと読み取ることができたためである。実際、同朋教会との決別以降、関聖教支部に属した期間は一年足らずであり、一九二七年二月には、遂に「金剛大道」と教団名を改めるようになる^{七七}。ここによく、李承如を信仰の中心に置いた、より堅固な信仰共同体が誕生することとなったのである。

四、おわりに

同朋教会側は、金剛大道から得た財政支援及び新都内法堂の存在を基盤とし、一九三二年には「吾派にとつて鮮人のみの信徒僧侶によつて出来た唯一の又最初の布教所であるのみならず仏教徒として内容組織共に備つたものとしては恐らく之が最初のものであると云つて差支へない^{七八}」として、真宗大谷派新都内布教所に発展した。当時、大谷派の監督部は新都内布教所に「第一鮮人布教は鮮人の手によること、第二将来は一部落一布教所の方針を実現せしむる為に新都内布教所はその試作田なること」という方針を立てたが、その「試作田」の詳細については今後の課題としたい。かかる詳細を知るためには、一九三四年から三六年の二年間に開設された一〇個所の新都内布教所出張所にも注目していかねばならないだろう。

一方、金剛大道側にとつては多大な財政的損失ではあったものの、同朋教会との合同過程は信仰共同体としてのアイデンティティを確立してゆく過程^{七九}であり、また同時に近代的な体質へと再編されていく過程でもあった。同朋教会への合同中に醸し出された諸々の緊張関係や葛藤、そして組織の体系的な整備、経典発行の経験等は、金剛大道の近代宗教化に決定的なきっかけを与えたと考えることができよう。

一 本章では、植民地期にかけて活動した李承如とその信徒達が形成していた信仰共同体を指す名称を「金剛大道」（以下括弧省略）に統一する。実際のところ、李承如信仰共同体が金剛大道といった教団名を掲げたのは、真宗同朋教会との約二年間の合同が破局した一九二五年頃であった。それ以前は、「同朋教会」「閔聖帝君教（燕岐支部）」を名乗っていた（『朝鮮総督府』調査資料第四二輯『朝鮮の類似宗教』一九三五年）。本稿では便宜上、金剛大道の名称に統一するが、必要な場合は以前の教団名も併用する。

二 釜山に開設された真宗大谷派東本願寺の釜山別院については、河島研習『釜山と東本願寺』（大谷派本願寺釜山別院、一九二六年、引用は中西直樹編・解題『仏教植民地布教史資料集成』第五巻、三人社、二〇一三年）を参照。

三 真宗大谷派の朝鮮布教にかんしては、韓哲曦『日本の朝鮮支配と宗教政策』（未来社、一九八八年）、中西直樹『植民地朝鮮と日本仏教』（三人社、二〇一三年）といった研究がある。

四 磯前順一「帝国史で宗教を論ずる」（磯前順一・尹海東『植民地朝鮮と宗教——帝国史・国家神道・固有信仰』（三三社、二〇一三年）。

五 諸点淑『植民地近代という経験——植民地朝鮮と日本近代仏教』（法蔵館、二〇一八年）。

六 大澤伸雄「東学党系水雲教の真宗大谷派への帰属と抵抗」（『桜花学園大学人文学部研究紀要』八、二〇〇五年）。

七 青野正明『植民地朝鮮の民族宗教——国家神道体制下の「類似宗教」論』（法蔵館、二〇一八年、初版は『朝鮮農村の民族宗教——植民地期の天道教・金剛大道を中心に』社会評論社、二〇〇一年）。また、本章が民衆宗教と呼ぶ宗教群に対して、青野は民族宗教の用語を用いている（一般的に新宗教あるいは民衆宗教と呼ばれる宗教的存在に関して、植民地朝鮮ではその主たる特徴が私のいうところの民族主義的ナショナリズムに代弁できるため、本書では便宜的に主として民族宗教という語を用いて記述する）前掲『植民地朝鮮の民族宗教』五頁）。

八 植民地朝鮮において展開された真宗大谷派の「向上会館」と浄土宗の「和光教園」に関して、前掲『植民地近代という経験』に詳しい。

九 藤波大圓「振はない各宗派の事業と超宗派的団体の活躍（朝鮮地方視察記五）」（『真宗』第三一一号、一九二七年九月）。

一〇 栗田恵成「更刊之弁」（『覚醒』第一三巻第一号、一九三二年一月）。

一一 釜山・京城・新義州・平壤・龍山・仁川・元山・群山・全州・論山などの地域を訪問し、一九回の講話を行った。そのほか、李王家・総督府・各種学校・向上会館・刑務所も訪問した（前掲、諸点淑『植民地朝鮮と日本仏教』二二六頁）。

一二 前掲、中西直樹『植民地朝鮮と日本仏教』二二七頁。

一三 竹中慧照「朝鮮開教私見（一）」『中外日報』一九二九年一〇月六日。以下同。

一四 竹中慧照「朝鮮開教私見（三）」『中外日報』一九二九年一〇月九日。以下同。

一五 竹中慧照「朝鮮開教私見（四）」『中外日報』一九二九年一〇月一〇日。「昨年、京城に於ける仏蘭西人経営のカソリック協会を參觀した。カソリック教特有の荘厳を極めた高荘な赤煉瓦の建築、中央にはマリアの象を安置し、これを中心とせる祭壇を正面に五

百人余の男女の鮮人がぎつしり詰まっていた。この時、私は音楽と声明と儀式とは、それ自体が偉大なる伝道であることを直感せられたのである」。

一六 윤용혁 『鷄龍山の沿革과 歴史(鷄龍山の沿革と歴史)』(충청남도 『鷄龍山誌』一九九四年)。

一七 黄仁大 『신도안, 신도(新都), 지명전설 연구(新都内、新都、地名伝説研究)』忠南大学校文学碩士學位請求論文、二〇一六年。

一八 金正仁 『일제 강점기 계룡 지역과 민족종교운동(日帝強占期鷄龍地域と民族宗教運動)』(『충청문화연구』一一、二〇一三年)、허남진 『한국 신종교 성지의 양상과 특징(韓國新宗教聖地の様相と特徴)』(『한국종교』四二、二〇一七年)。

一九 輕部慈恩 『忠南郷土誌』公州公立高等普通学校々友会、一九三五年、七三頁。

二〇 前掲、村山智順 『朝鮮の類似宗教』九四三頁。

二一 善生永助編 『朝鮮の聚落』前編、一九三三年、二五四～二五五頁。本文中で触れた忠清南道論山郡の鷄龍山新都内のほかに、全羅北道井邑郡井州邑の普天教本部付近の同信者による信仰村、大田郡銀屏山麓における水雲教信者の集団部落も「迷信聚落」の事例として挙げられている。

二二 前掲、善生永助編 『朝鮮の聚落』前編、二五三頁。

二三 「朝鮮通信」(『真宗』第三五二号、一九三一年二月、二〇頁)。以下同。

二四 一九三二年七月三日に「布教擔任者届」を、同年九月一七日に「布教届」を提出したことが確認される(『朝鮮総督府官報』第一八一〇号、一九三三年一月二三日、以下『官報』)。

二五 『官報』第二三〇五号、一九三六年四月二〇日。

二六 前掲「東学党系水雲教の真宗大谷派への帰属と抵抗」参照。

二七 『官報』第二六一二号、一九二一年四月二八日。

二八 大谷派本願寺朝鮮開教監督部編 『朝鮮開教五十年誌』一九二七年(中西直樹編)

『仏教植民地布教史資料集成(朝鮮編)』第五卷、三人社、二〇一三年、一〇九頁)。

二九 「同朋教会 기념식」『毎日申報』一九二四年五月一八日。

三〇 木原孤城 『忠南論山發展史』一九一四年、二六頁。以下の引用も本書同頁による。

三一 「二鮮人の得度受式」(『真宗』第三三八号、一九二九年一月)。ここで金貞黙は、

真宗同朋協会主事として教育に携わっていると紹介されている。

三二 一九三四年八月七日忠清南道論山郡蓮山面天護里に設立。以下、各出張所の設立日

と所在地は「布教擔任者選定届」の記述を基準とする(『官報』第二三二二号、一九三四年一〇月五日)。

三三 一九三五年九月一二日忠清南道論山郡可也谷面山老里に設立(『官報』第二六四九号、

一九三五年十一月一日)。

三四 同日忠清南道燕岐郡西面薪洞里に設立(同前)。

三五 一九三五年九月一五日、忠清南道広州郡鷄龍面下大里に設立(『官報』第二六八二

号、一九三五年十一月二〇日)。

三六 一九三五年十一月二〇日、忠清南道舒川郡時草面草峴里に設立(『官報』第二七〇

九号、一九三六年一月二七日)。

三七 一九三六年一月二九日、忠清南道論山郡魯城面松堂里六に設立(『官報』第二七八三

号、一九三六年四月二五日)。

三八 同日、忠清南道大徳郡杞城面黒石里六二に設立(同前)。

三九 同日、忠清南道鎭岑面城北里三六に設立(同前)。

四〇 一九三六年二月二七日、全羅北道錦山郡錦山面陽田里一三一に設立(『官報』第二

八〇四号、一九三六年五月二二日)。

四二 一九三六年五月三十一日、全羅北道金堤郡萬頃面火浦里三八五ノ二に設立(『官報』第二八五九号、一九三六年七月二四日)。

四三 金貞黙「朝鮮仏教の現状と我が真宗伝道の苦心」(『覚醒』第一八卷第三号、一九三七年三月)。

四三 前掲『朝鮮開教五十年誌』一一〇頁。

四四 「朝鮮通信」(『真宗』第三五二号、一九三一年二月)二〇頁。

四五 以下では、主に金剛大道の史料である崔東根編輯『聖訓通攷』と『土庵聖師図解聖蹟編年』(一九五六年刊行)を使用した。

四六 『土庵聖師図解聖蹟編年』上、九丁表。

四七 『土庵聖師図解聖蹟編年』上、一一丁裏。

四八 『聖訓通巧』卷一、一丁表。

四九 『聖訓通巧』卷三、三七丁裏。

五〇 『聖訓通巧』卷二、三三丁表。

五一 以下、『土庵聖師図解聖蹟編年』上、二〇丁裏〜二二丁表。

五二 김경숙 『조선의 묘지소송(朝鮮の墓地訴訟)』문화동네、二〇一二年、五二頁・

七七頁。

五三 『聖訓通巧』卷三、二丁裏。

五四 『聖訓通巧』卷二、五丁表。

五五 『聖訓通巧』卷二、九丁表。

五六 『聖訓通巧』卷三、七丁表。

五七 『聖訓通巧』卷二、一九丁表〜一九丁裏。

五八 『土庵聖師図解聖蹟編年』上、一三丁裏。

五九 『土庵聖師図解聖蹟編年』上、三三丁表。

六〇 以下『聖訓通巧』卷三、三七丁裏〜四三丁裏。

六一 『聖訓通巧』卷二、五丁表。

六二 『聖訓通巧』卷二、三丁裏〜四丁裏。

六三 『聖訓通巧』卷二、四三丁裏。

六四 『土庵聖師図解聖蹟編年』上、三五丁表。

六五 上記の引用文では石橋里となっているが、石溪里の誤植である。

六六 以下、同朋教会と金剛大道の合同から分裂に至るまでの過程については、特段の言

及がない限り、『土庵聖師図解聖蹟編年』上下巻を参照した。

六七 『聖訓通巧』卷一、三丁裏。

六八 『聖訓通巧』卷一、一九丁裏。

六九 『聖訓通巧』卷二、二一丁表。

七〇 『聖訓通巧』卷一、一九丁裏。

七一 『聖訓通巧』卷一、一九丁裏。

七二 『聖訓通巧』卷一、二九丁裏〜三一丁裏。

七三 『聖訓通巧』卷二、二丁表〜二丁裏。

七四 『聖訓通巧』卷二、四丁裏。

七五 『聖訓通巧』卷一、二一丁裏。

七六 『土庵聖師図解聖蹟編年』下、四四丁裏。

七七 『朝鮮の類似宗教』に掲載されている金剛道宗憲については、「道ノ本ハ其師ヲ得タル後世人ニ伝フベシ、故ニ李士菴(道主李尚弼)ノ道号ヲ借りテ以テ金剛道ト称ス」と

いうように、改めた教名が記されている。一方、同書を書いた村山智順は、おそらく教団関係者による説明だと思われるが、その由来について次のように述べている。「この金剛道と称する道名は、李尚弼の名づけたもので、金剛は心の義であり、心は仏教に金剛、仙に靈寶、儒に浩然と云ふが、本道ではこの三道をそれ／＼心・性・体として統合するが、就中仏を主とするが故に金剛道としたのである」(前掲『朝鮮の類似宗教』三九三頁)。

^{七八} 「通信」(『覚醒』第一三卷第七号、一九三二年七月)三〇～三一頁。

^{七九} 이재현 「금강대도의 제도화 과정 (金剛大同の制度化過程)」(『신종교연구』三一、二〇一四年)。

第二部 『鄭鑑録』と植民地朝鮮

植民地朝鮮における民衆宗教の発生と展開には、「鄭鑑録」に代表される予言思想が重要な役割を果たしていた。高麗期に国家統治の正統性を担保した風水地理の論理は、儒教を国家統治の根幹とした朝鮮王朝期の公式的な場から排除された。しかしながら、にもかかわらず、この予言思想は、弥勒信仰などの民間の思想と結合しつつ、主に朝鮮王朝に対する抵抗勢力により活用された。具体的な内容は、易姓革命の正当性を風水学や陰陽五行説によって弁証するものとなっており、新王朝を建設するメシア的存在（真人）の登場、王朝交替期の終末論的状况、理想世界の到来といった要素を含んでいる。朝鮮後期にはこうした予言を含んだ多種の予言書が流通し、政治的な反乱に関与していた。

李氏王朝の滅亡と鶏籠山を都とする鄭氏王朝の成立を予言した「鄭鑑録」は、おそらく同群に属するテキストのなかで最も名を馳せた予言書である。植民地期の学者崔南善は、「鄭鑑録」の起源と特徴について次のように述べている。

ただ李氏朝鮮が鄭氏の革命に逢着するという運命説は宣祖の朝以前から行われ、宣祖乙丑の鄭汝立の反逆も実は之を背景に仕組まれたものであり、その後、光海君、仁祖以降凡有革命運動には例外なく鄭氏と鶏籠山の幻影が必ず付き纏うとしており、特に正祖乙巳の洪福栄の獄事には鄭鑑録なる名称が明かに出て来ているから、大体鄭鑑録というのは宣祖の朝から正祖の朝に至るある時期に、革命運動上の必要から、その資料を民間信仰の方面に取材して、未来の国土に対する希望的な表現として拵らえ上げたものの如くである。

崔南善によれば「鄭鑑録」とは、革命運動を企図する勢力が、民間信仰のなから反体制的要素を有するものを取り上げ、「未来の国土」＝理想郷の建設に対する民衆の支持と共感を集める目的で作られたものなのだという。このような「鄭鑑録」の戦略は、朝鮮滅亡の予言が植民地化という予期せぬ形で実現された植民地朝鮮において、主に民衆宗教運動のなかで再現された。東学をはじめ、相次いで登場した植民地朝鮮の民衆宗教の多くは、「鄭鑑録」に依拠して教理を形成するとともに、それを布教の手段にしていた。従って、植民地期の民衆宗教を理解する上で、「鄭鑑録」の問題は看過できない。

一方、朝鮮を統治した植民権力側も、まさにそうした理由で「鄭鑑録」に注目してきた。植民権力が、民衆宗教の起源を東学に置き、次々と現れる諸民衆宗教を「宗教類似の団体」と規定し

て把握したことの背景には、反外勢を標榜しながら大規模な武装蜂起を起こし、当時の東アジアに大きな波紋を呼び起こした一八九四年の東学農民運動の経験があった。「宗教の外皮を被って政治に関与する」という言葉は、植民権力がこれら「宗教類似の団体」にどのような視線を向けていたのかを物語ってくれる。植民体制下の秩序を否定し、時には暴力を随伴する抵抗運動へと展開することへの恐れが、そこにはあった。

先行研究の検討

「鄭鑑録」にかんする研究は、主に民衆運動史と宗教学の分野で行われてきた。両者ともに、その目的は、民衆及び民衆運動を再定義し、それらを新たな位相のもとに把握することによって、植民地期に蓄積された否定的な歴史像を解体することにあった。一九七〇年代末から隆盛しはじめた民衆運動史研究は、朝鮮王朝期を封建社会の解体期と規定して、社会変動を随伴した民衆意識の成長こそが民乱の発生に直結したとし、そこに見られる民衆の近代指向性に注目した。加えて、一九七〇年代末に奎章閣書庫で発掘された『推案及鞫案』^三は、変乱^四と呼ばれる、政治闘争的な性格の強い民乱をはじめ、朝鮮中後期における反王朝運動にかんする研究を飛躍的に発展させた。同時に、変乱に括られた様々な事例に共通して見られる宗教的様相、つまり「鄭鑑録」などの「異端的な民間思想」^五への関心も高まるなかで、鄭鑑録の思想が注目を浴びた^六。

近年においては朝鮮の予言文化を、朝鮮王朝期の公式的なイデオロギーであった性理学のカウンターとして位置づける研究も登場している^七。つまり、公的な場では排除ないし疎外された予言文化は、民衆の民間思想と結合しながら持続的に伏流しつつ、反王朝運動の動機と論理を提供したというのである。

そのほか、「鄭鑑録」を構成する諸要素に注目した研究がある。例えば、李氏王朝に対抗して新たな王朝を建設すると期待される人物が、鄭氏という特定の姓に代表されることに注目した一連の研究である。ここでは、許氏・崔氏・鄭氏・李氏など、複数の姓で称された真人が、反王朝的志向を有した人物達に対する集団記憶を通じて鄭氏に帰結していく過程や^八、明清交替期に台湾を中心に反清復明運動を展開した鄭成功一家との関わりが考察されてきた^九。避難の場所として提示された「十勝地」が、吉地への探求に転化していく過程を検討した研究も登場している^{一〇}。

ところで、「鄭鑑録」を取り上げるに際しては直面せざるを得ない問題がある。それは、テキストを理解する上で必須となる最小限度の情報である、著者や成立時期はもちろん、内容の完全な把握さえ未だ出ていないという問題である。もともと、こうした問題は必ずしも「鄭鑑録」にのみ附随するものではなく、むしろそこが予言書の一般的な特徴であるとさえいえる。朝

鮮後期には様々な予言書が流通し、時には政治的な反乱の発生に関与したが、それらの予言書にかんしても基本的には事情は同じである^{二〇}。ただ、内容の面において、「鄭鑑録」はほかの予言書と異なる二つの特徴を持つ。

第一に、植民地期において「鄭鑑録」の内容がほぼ確定し、それが現在の我々の「鄭鑑録」認識の根幹を成していることである。第二に、それにより「鄭鑑録」が、同群に属する予言書を代表する存在になったことである。従来、学界で使われてきた「鄭鑑録」に対する二重の定義は、このような特徴と結びついている。

広義の『鄭鑑録』は「鑑訣」など諸秘訣を網羅した本であり、狭義の『鄭鑑録』は「鑑訣」のみを指すという主張もあります。おそらく『鄭鑑録』を編纂した人々が「鑑訣」を中心にして当代に流布した諸秘訣書を寄せ合わせて『鄭鑑録』の題名で本を作ったからだと思います。最初は何個かの秘訣のみを集めたものだったが、歳月が流れて時代的情況が変わりながら、ほかの秘訣が一層付け加えられて、いわゆる『鄭鑑録』という本に集大成されたと理解すべきであります^{二一}。

従来の研究では、「鄭鑑録」の歴史的な形成過程にかんする考察が十分に行われていなかった。

この研究上の空白は、これまで「狭義の鄭鑑録」と「広義の鄭鑑録」という二重の定義づけによりやや恣意的に埋められてきたため、つじつまの合わない印象を払拭しきれない。例えば、書物『鄭鑑録』を「狭義の鄭鑑録」に限定する場合、「広義の鄭鑑録」には、「特定の書籍や論理として理解するよりは伝来の秘記・凶讖の論理の中で現実と結び付いた予言思想の総体^{二二}」「朝鮮後期の社会変動に照応した反体制的性向^{二四}」などの、民衆の思想や文化全般を指す「鄭鑑録思想」

「鄭鑑録信仰」が含まれる。しかし、「鄭鑑録」は当該期の唯一の予言書でもなければ、よく知られた予言書でもなかった^{二五}。だとすれば、果たして鄭鑑録はどのようなものにして、同群に属する数多くの予言書のなかで、その特権的な地位を確保するに至ったのだろうか。一方、書物『鄭鑑録』を説明するに際しても、同様の二重の定義づけが繰り返される傾向にある。この場合、「狭義の鄭鑑録」は、鄭氏と李氏が問答を交わして朝鮮の運命と次なる王朝を羅列した後、王朝転換期に随伴する災害から身を救うことのできる場所、すなわち「十勝地」を提示するまでが一つの筋を構成する、「鑑訣」に限定される。他方、「広義の鄭鑑録」とは、内容の異なる秘訣やその類の予言書全般を総称する。ただ、以下本論で具体的に論じていくように、鄭氏と李氏の問答、

王朝の滅亡と朝鮮の運命、「十勝地」といった構成は実のところ、現在ほとんどの研究者が利用する細井肇本に収録された「鑑決」以外にも散見される。

白承鐘は、現在流通している「鄭鑑録」の原型は一九二二年に鮎貝房之進によって整えられたものであり、それが一九二三年に細井肇率いる自由討究社より公刊されたことを明らかにした。テキストの歴史的な形成に関する考察を棚上げにしたまま、近代に形成された「鄭鑑録」の内容を前近代に当てはめることには、慎重であらねばならない。

また、「鄭鑑録」を変乱の発生に関与する革命的な民衆像に安直に結びつけてしまうと、朝鮮後期から見られる、国家と民族を超える「鄭鑑録」の拡張性を見逃してしまうことになりかねない。朝鮮後期に入ると、朝鮮という物理的空間と朝鮮人に限定されない、民衆の想像力が「鄭鑑録」のなかで展開される。例えば、新たな王朝を建設すると期待された真人が「鄭氏」に帰結する過程で、反清復明運動を展開した鄭成功が重要な役割を果たしていったことや、一八〇一年に発生した天主教の大弾圧（辛酉教獄）に際し、黄嗣永が北京の大宗教に対して教徒救出のための軍事介入を嘆願した、所謂黄嗣永帛書事件において、「鄭鑑録」の予言がイエスの存在と西洋の船舶の出現と解釈されたことが、そうした代表例である^{一六}。

以上を踏まえ、第二部では植民地朝鮮における「鄭鑑録」の問題を考えていきたい。

一 以下では便宜上、朝鮮後期の予言書及びそれに関連した信仰体系または実践を指す場合には「鄭鑑録」と、近代的出版の影響を受けた活字本のものにかんしては『鄭鑑録』と、それぞれ表記する。

二 崔南善著・相葉清訳『朝鮮常識問答』。

三 国家及び社会秩序に反する重大な犯罪が発生した際、朝鮮王朝は推鞠庁という臨時機構を設置して調査を行った。推案・鞠案とは、推鞠庁で罪人を追及する際に生じる記録群のことである。同史料は、時期的には一六〇一年から一八九二年に至るまでの約三百年間かけて作成されており、全三三一卷という膨大な量が存在する。一九八四年に影印本が刊行され（韓国学文献研究所『推案及鞠案』全三〇巻、亞細亞文化社、一九八四年）、二〇一四年には全州大学校韓国古典学研究所よりハングル訳が出版された（『国訳推案及鞠案』全九〇巻、도서출판한글, 二〇一四年）。

四 民乱と変乱の主な違いは、その主導勢力、動機、展開過程、地域的範囲にある。民乱は、地方官・吏胥の不当な賦税に対する反発を主な動機として、貧農・小農などの農民層が主導者になるとともに、最初の行政単位における公文の発送と民会の開催を通じて等訴を決定したものである（忽ち暴力化する場合も多かった）。一方、変乱は、中央官職に進出せず、鄉村社会でも経済的基盤を持たなかった没落兩班（寒儒・貧士など）が、「鄭鑑録」などを思想的支柱として現状への不満を掲げ、反体制志向をもって起こした乱のことを指す。その場合、彼らの地域的・人的基盤は地域的境界を越境しており、貧民・流浪民を動員してまずは鄉村社会を掌握し、最終的には首都を占領することが計画されていた（高成勳ほか『민란의 시대——조선시대의 민란과 변란들（民

乱の時代——朝鮮時代の民乱と変乱』가람기획, 二〇〇二年、裴元燮『朝鮮後期民衆運動과 東
學農民戰爭의 勃發』景仁文化社, 二〇〇二年)。

五 裴元燮、前掲書。

六 鄭鑑録の名がはじめて文献上で確認されるのは、一七三九年(英祖一五年)の『英祖実録』で
ある。

七 白承鐘著・松本真輔訳『鄭鑑録——朝鮮王朝を揺るがす予言の書』勉誠出版, 二〇一二年(原
著は、백승중『조선의 예언문화사』푸른역사, 二〇〇六年)。

八 김우철『조선 후기 변란에서의 鄭氏 眞人 수용과정——『鄭鑑録』탄생의 역사적 배경(朝鮮
後期變乱における鄭氏眞人受容過程——『鄭鑑録』誕生の歴史的背景)』『조선시대사학보』六〇
、二〇一二年、七四〜九九頁)。

九 정영우『조선 후기의 해상진인과 정경(鄭經) 부자(朝鮮後期の海上眞人と鄭經父子)』『日本
文化學報』五八、二〇一三年、三六五〜三七八頁)、同『정노령이 된 정성공——『연평초령의
모도(延平髻齡依母圖)』를 중심으로(鄭道令になった鄭成攻——『延平髻齡依母圖』を中心に)』
『日本文化學報』七一、二〇一六年、二六一〜二七九頁)、同『정가목』의 원천으로서의 정
성공 일가——『도사비결』 중심으로(『鄭鑑録』の源泉としての鄭成攻一家——『道誥秘訣』を
中心に)』『대한학림어언문화학회 학술대회 발표논문 요지집』二〇一八年)。

一〇 양승목『조선 후기 실학사론의 전개와 살 곳 찾기의 향방(朝鮮後期十勝地論の展開と
可居地探しの行方)』(『韓國漢文學研究』第六三輯, 二〇一六年)。

一一 予言書の作成主体は、現実的な危険性を避けると同時に(朝鮮王朝の司法体系は『大明律』
に依拠したが、『鄭鑑録』の所持は第二七九条「造妖書妖言」に該当する)、予言書の内容の信憑
性を高めるために地相と易字に優れた人物に仮託した。

一二 김묘탁『정가목——새 세상을 꿈꾸는 민중들의 예언서(鄭鑑録——新たな世を夢見る民衆の予
言書)』살림, 二〇〇五年、三七頁。

一三 高成勳ほか、前掲書、一一六〜一一七頁。

一四 정진현『一八세기 말 정부의 정가목 참의실 인식과 대응책(一八世紀末政府の鄭鑑録識緯說
認識と対応策)』『역사와 현실』一一一、二〇一九年、二二四)。

一五 김탁『朝鮮の予言文化』。

一六 이종필『정가목(鄭鑑録)』과 조선 후기 하위주체들의 저항적 연대(『鄭鑑録』と朝鮮後期下位
主体たちの抵抗的連帯)』『우리문화연구』六二、二〇一九年、一九〜五三頁)。

第四章 植民地朝鮮における公刊本『鄭鑑録』の誕生

一、一九一〇年代の「鄭鑑録」

本章の目的は、「鄭鑑録」の歴史的形成過程、なかでも植民地朝鮮において植民権力の手によりなされ、現在の我々の「鄭鑑録」理解の前提となっている公刊本『鄭鑑録』の誕生過程を追跡することである。

現在、我々の「鄭鑑録」理解の根幹を成すのは、一九一二年に作成された鮎貝房之進本^一を底本として、一九二三年に東京において公刊された細井肇本である。従来、全二五種の秘訣を収録した細井本のなかでも、巻頭に収録された李沁と鄭公の問答録「鑑訣」こそが、狭義の定義での「鄭鑑録」を指すものと理解されてきた。果たして、細井本の「鑑訣」を「鄭鑑録」の核心的な内容と捉えることは妥当だろうか。

鮎貝の作業とほぼ同時期、朝鮮北部の平安南道で憲兵警察をしていた杉山隼もまた、自らが蒐集した「鄭鑑録」類の秘訣を集めて、編集本『堪論抄』を完成させていた（以下、杉山本）^二。杉山本は、筆写本の二部が東京大学の小倉文庫に所蔵されている。また、朝鮮史研究者の今西龍が、大韓帝国学部顧問の幣原坦と東京帝大教授の萩野由之が所蔵する「鄭鑑録」を入手して、解題を執筆したのも、この時期である^三。萩野の所蔵本は、「冊子をなさずして文書の体をな」しているもので、今西は「罪人秘蔵の一卷を官府に没収せしものならんか」と推測している。内容にかんしても「両本を比較せざると雖も其内容に多少の別あるべし」と述べるのみで、詳細はわからない。今西の解題は主に幣原所蔵本に依拠したものだ^四が、その幣原本は一九四一年に幣原本人により東洋文庫に寄贈されている^四。

以下では、この鮎貝一細井本と杉山本、幣原本を比較・検討してみよう。

(一) 蒐集される朝鮮の予言と在朝日本人たち

鮎貝・杉山・幣原・今西らは、なぜ「鄭鑑録」の蒐集・編集・解題作業を行ったのか。彼らが「鄭鑑録」に関与した動機の根底には、新たに獲得した植民地とその地の人々の信仰・文化を理解し、植民地統治に必要な知識を得るといふ共通の目的があった。朝鮮総督府は、植民統治に不可欠な膨大な情報と知識を蓄積しようと、各種の調査事業に着手した。取調局の旧慣制度調査事業、学務局の俚謡・俚諺及通俗読物等調査と伝説童話調査、地方局の古蹟調査事業など、官主導の各種調査事業が展開された。

一方で、在朝日本人学者を中心に「朝鮮研究」を目的とする複数の研究会が立ち上げられた。この研究会を構成したのは、総督府高位官吏、言論人、頭取など当時の有力者たちであり、総督府の庇護のもと、植民統治に不可欠な情報を発信していた^五。とりわけ、古書に対する関心が非常に高かった。一九〇九年に設立された朝鮮古書刊行会が出版した『朝鮮古書目録』（一九一一年）の序文から、当時の状況を窺うことができる。

近時時勢の推移と共に久しく閑却無視されし朝鮮の研究熱漸く我学者及び篤志者間に起り、随うて朝鮮の古書を探ぐらんとするもの日に多きを加へ、朝鮮には如何なる古書珍書現存するかを知らんとするもの排出しつゝあり、又朝鮮併合の結果朝鮮の古書古記録を保存するは我国家及び国民の義務たるを自覚さるゝに至りたり

〔後略〕^六。

古書への関心が高まるなかで、在朝日本人たちの間では、蒐集と同時に入手した蔵書を回覧し筆写する一方で、史料間の対照比較を通して誤脱字などを訂正することが慣例化していた。今西の解題は、「然るに明治四十年の頃石井法学士^七之を鏡城^{ミヤマキ}に見て謄写せしめられ、松宮春一郎^八氏に贈られしを、更に幣原博士の写さしめられしより、小生も博士の恩恵を被りて観るとを得たり。其後萩野博士は京城に古文書を採訪せられ此書一通を獲られたり^九」というように、回覧を通じた「鄭鑑録」の入手経路を明かしている。鮎貝本を筆写した写本には、注釈・正誤表・誤脱字の校正の痕跡が残されている。細井本には、校正の結果が全て反映されている^{一〇}。とすれば、細井本の刊行は、鮎貝や細井ら個人の手によって成ったというより、厳密には当時朝鮮研究に関与した在朝日本人たちの共同作業の産物であった。

ただし、疑問は残る。まず、当時の鮎貝と幣原の人的関係を勘案すると、幣原本を鮎貝が回覧した可能性は非常に高い。しかしながら、鮎貝は「鄭鑑録」の作業のなかで幣原本を参照していなかったようである。鮎貝本・幣原本・杉山本の三種に収録された秘訣をまとめた下記の【表】からもわかるように、幣原本は収録した秘訣の数や種類はもちろん、鮎貝一細井本の「鑑訣」が「地理問答」となっているなど、かなり相違するところが多い。

【表】鮎貝本・幣本・杉山本収録秘訣の比較

甲午夏穀詩	李士亭秘訣	士亭家藏訣	西溪李先生家藏訣	無題	三道峰詩	慶州李先生家藏訣	玉龍子記	九宮變數法	北頭流路程記	華岳路程記	避藏處	社師聰秘訣	西山大師秘訣	南敬菴山水十勝保吉之止	南師古秘訣	鄭北窓秘訣	道宣秘訣	五百論史秘記	五百論史	無學傳	三韓山林秘	歷代王都本宮數	東國歷代氣數本宮陰陽訣	鑑訣	〈鮎貝本〉	
			尋路法	十二月將逆數法	尋路	劫人來下月圖	穀在何方圖	敗利法	萬塔詩	萬塔詩	馬韓洞石碑詩	金剛山神老■傳時	鷄龍山岩面題詩	鵬岩路程記	女眞城路程記	玉溪洞光■路程記	馬韓洞路程記	馬韓洞地圖	牛腹洞路程記	追後計程	康氏遺盡	明心大師秘傳	弓弓乙乙村落路程記	地理問答	〈幣原本〉	
西山大師歷年記	勝地附集	無學秘書	国祚盡於八壬	牛腹洞	草庵乘除法	龍子章	浪仙秘訣	浪仙秘訣	道洗秘訣	光嶽遺訣	鄭北窓秘記編草	義想大師章	南師古訣	衿丹章	梅山章	象山章	格庵章	西山章	草庵章	性恒章	無學禪師章	玉龍子章	李朝歷年記	李鄭問答錄	山水論	〈杉山本〉

一方、杉山本とも収録した秘訣の数や種類は異なるが、幣原本の「地理問答」と「山水論」とはほぼ内容的に一致する。要するに、鮎貝一細井本だけがほかの二種とは大きく相違しているわけである。では、こうした相違はどうして生じたのだろうか。幣原本はさておき、杉山と鮎貝という、「鄭鑑録」の編集に直接携わった二人の人物の履歴をたどることで、この相違を考えてみたい。

鮎貝と杉山は、両者とも一九〇〇年前後に渡韓し、大韓帝国が滅亡して朝鮮総督府による植民地統治が全面化する、まさに激変期を生きた在朝日本人である。学者と憲兵警察という彼らの肩書きは、はじまったばかりの植民地統治を牽引した二つの軸でもあった。「京城に於ける朝鮮通のフーソリチー^{二二}」と評された鮎貝は、朝鮮研究に取り組んだ在朝日本人を支える決定的な役割を果たした人物である。一方、武官出身の朝鮮総督に全的な権限が付与された武断統治期に、杉山の務めた憲兵警察が有した重要性及び象徴性は、いうまでもない。植民地統治を担った二つの典型に属した人物がそれぞれ、「鄭鑑録」編集を行っていたことに注意を払っておきたい。

鮎貝房之進は、東京外国語学校（現在の東京外国語大学）朝鮮語科で習得した優れた語学能力を頼りに渡韓し、大韓帝国の学部省が日本語教育と日本文化の普及のために設立した乙未義塾及びその分校で日本語を教えた^{二二}。ただ、一八九四年の渡韓以降、敗戦を迎えて一九四六年に本国に引き揚げるまで（鮎貝は引き揚げをした年に没した）の期間中に、鮎貝が教育者として働いた期間は決して長くない。

よく知られているように鮎貝は、朝鮮の李王家や総督府の関係者、在朝日本人学者など、内地人と朝鮮人とを併せた豊かな人脈を築きながら^{二三}、米穀商や平壤の無煙炭出炭販売などにより資産を蓄える一方^{二四}、精力的に古書および骨董品・古美術品を蒐集し続けていた。彼は朝鮮の風俗・古代言語・美術など、多方面にわたって朝鮮研究を行った。

全九輯一二冊に及ぶ鮎貝の代表作『雑攷』は、古代朝鮮語、新羅史、日本文献における地名・姓氏考証などを取り上げた研究の集大成であった。

次に、杉山驥の履歴について述べておきたい。杉山の渡韓以前の経歴や、渡韓の時期がいつだったのかは定かではない。一九〇九年時点では京城分隊所属の憲兵中尉であり、ハルピンでの伊藤博文暗殺事件の際には、事件の顛末を調査するため旅順へ派遣されたこともある^{二五}。同年には元韓国の勳章を授与されている^{二六}。一九一〇年から一九一七年までは、平安南道警務部警視・文官警察任用憲兵を務めているが^{二七}、一九一八年に辞職している^{二八}。辞職後の経歴も残念ながら不明である。

杉山の経歴を一瞥して目を引くのは、彼が主に職務に従事した地域が、朝鮮の北方地方に該当する平安南道だったことである。隣接する咸鏡道とともに西北地方と呼ばれるこの地域は、朝鮮王朝期には中央政権から冷遇されてきた。と同時に、この地域は、一八世紀中期以降における商工業の発展と基督教の積極的な受容により、植民地期には文明開化の思想を主導する勢力を形成することにもなっていた^{一九}。

平安道は、基督教と東学の勢力が強かった地域でもある。同地域の基督教は、日清・日露戦争を経た一九〇七年の平壤大復興運動の成功によって拡張し、とりわけ平壤は当時「東洋のエルサレム」と呼ばれるほどの伝道を中心地となっていた^{二〇}。また、東学農民運動以降、東学教団は西北地域を中心に再建活動を展開し、そこから天道教の創建へとつながっていった。実際、植民地統治期にかけて、天道教の中心的地域は北部地方であった。

杉山は職務の傍ら、約一〇年間かけて「鄭鑑録」の入手に尽力したが、結局なし遂げることができず、その代わりに「歴歳要覽」「朝鮮實鑑」「石書」「堪論抄」の四冊を得たという。彼は、この四冊を検討した結果、いずれも共通した一本の抄出に過ぎないことに気づいた。さらには多数の誤字と文中の消失、後代に行われた編集の可能性によって、真の「鄭鑑録」を入手することは至難の業である、と結論づけるに至っている。にもかかわらず、彼は「鄭鑑録」の重要性について次のように力説している。

蓋シ欲^レスレバ洞^ニ觀乎鮮人ノ政治的思想^一ヲ不^レ問^ニハ社会之階級教門之異同^一ヲ必
先ツ須^ニ鄭堪録^一ニ然ル後可^レシ推^ニス其一般^一ヲ矣。該書ハ実ニ朝鮮政事上一^ニ識ノ書
テ而爾来数百年間因^ヲ致^ニシ揣摩浸淪^一ツ不^レル能^ニハ容易ニ脱^ニ祛^一スル於鮮人ノ頭
腦^一ヲ者也^二。

上記において注目すべきは、「鄭鑑録」が「社会之階級」と「教門之異同」とを問わず、社会一般に広まっていたと述べられている点である。上述した朝鮮の西北地方の宗教状況からすると、基督教と天道教のことを意味すると読み取ることもできる。天道教の場合、後に近代宗教へと体質改善を図る過程で内部的な排除が試みられるものの、初期教団の信仰には豊富な呪術性が見出される。基督教においても、同地域の伝道を牽引して基督教勢力の拡大に核心的な役割を果たした人物が、改宗以前に道教思想に没頭し、また改宗後もそこから完全に離れることがなかったことによって、結果的に基督教の土

着化がなされるというような事態を生じていた。こうしたことが、杉山の認識にも影響していたと考えられる^{二二〇}。

実際、初期基督教の信者のなかには、「鄭鑑録」と基督教を結びつけて理解する人が少なくなかったという。江華の金商霖という人物の事例を見てみよう^{二二一}。幼年期から漢学を修めた彼は、数度にわたって科挙試験に挑むも失敗を重ね、三八歳の時に漸く初試に合格した。だが、売官の現実を目のあたりにしたことで官職に就くことを断念し、以後は江華で引き続き漢学に専念しながら、次第に地域社会に影響力を発揮するようになっていく。そして、同地域で管理教会の宣教師趙元時 (G. H. Jones) と出会ったことをきっかけに、彼の一家は全員、基督教を信仰するようになり、一八九四年に江華で最初の教会(橋山教会)が設立されると、その伝道師となって伝道活動を担うようになった。

金商霖は、つとに「鄭鑑録」に関心を示し、熱心にその解釈に取り組んでいたが、どうしても「十勝之地」の意味を把握することができなかった。しかし、基督教に入信し、聖經を読むなかで、やがてそれが「十字架之道」を意味するということに気がついたのだという^{二二四}。同様の事例は、李スンリョンという人物の場合からも窺うことができる^{二二五}。一八九四年頃から基督教を信仰しはじめた李も、長い間「十勝之地」の意味が理解できないでいた。しかし、李もまたある時、「十勝之地」が地理的場所ではなく、十字架を指すということに気がついた。漢文新約聖書のマタイによる福音書は、「亞伯羅汗(アブラハム)」という単語からはじまる。李は「亞」の字を破字の用法で解釈した。「亞」の中央は十字架の形である。また、「亞」を上下に切り取って解体すれば「弓弓乙乙」の形になる。さらには、「鄭鑑録」の鄭氏を指す鄭道令を、発音の同じ「正道」に読み替えて、前者を「正しい道に従えば寧になる(引用者:平安になるという意味)」と解釈した。この「正しい道」は十字架の道、すなわち基督教のことであって、鄭鑑は「主の十字架の道をあらかじめ百姓たちに知らしめた」先知者の人物として位置づけられた。

このような一連の状況を実見していたと考えられる杉山の編集本は、何よりも内容の解説に力を注いでいる。本文の途中に括弧をつけて説明を挿入しているが、その中身は地名や地理上の用語、人物の説明、破字や比喻などの解説となっている。また、考証の際にも、単に古文獻に依拠するのみならず、「風伝には」というように民間から収集した解釈や説明を付け加えている。例えば、字句のなかの詩を解釈するに当たって、「崑崙白竜人何去」にかんしては、「大院君ハ南人ナリ、閔妃ト権ヲ争ヒテ宮中ニ禍ヲ生

シ「大院君支郡ニ走リシヲ謂フ」と、「馬頭羊蹄雖變恠」にかんしては、「李太王即位十八年壬年ヨリ癸未ニ至リテ軍隊擾ヲ起シタル事実ヲ以テ之ナリト」としている。「猿鶏鬪処隨猛狗」については、「甲申ニアタリ、朴泳孝ノ事件アリテ泳孝遂ニ日本ニ亡命ス、「隨猛狗」トハ此事件ニ因シテ日本遂ニ之ヲ」といった風伝を記録している。このような記述には、憲兵警察としての特徴がよくあらわれているよう。

一方、鮎貝の解題は、「鄭鑑録」に収録された秘訣が仮託した諸人物の略伝を、『高僧伝』『三才藻異』の古文獻より抜粋、紹介している。こうした接近方法は今西の解題にも共通しており、両者ともこの作業を通じて朝鮮の風水説を系譜学的に理解しようとしたと考えられる。

即チ朝鮮ノ風水説ナルモノハ羅代ニアリテ道詵等ノ高僧ガ唐僧一行ノ地理説ヲ伝ヘタルニ濫觴シ、麗朝ニ至リ佛敎ト共ニ盛ニ世間ニ流布シ、麗末高僧無學専ラ之ヲ唱導セルヨリ、李朝ニ至リ上下風ヲ為シ、堂々タル儒者亦之ヲ尊信スルニ至リ拔クベカラザル一ノ習俗ヲ形ヅクルニ至レルモノナルヲ知ルベシ^{二六}。

鮎貝はこれ以上の言及を避けているが、今西は、この風水説を朝鮮仏教史上における大きな弊害といい、東学や侍天教のような民衆宗教の基底にはこうした神秘化した仏教の影響があることを指摘した。

彼の東学党にせよ現存の侍天教にせよ儒教の要素も道教の要素をも混合して其教を立つと雖、其中心には源流遠く仏僧道詵に出てし神秘物の存することを認めざるを得ず。朝鮮仏教史を攻究せんとするもの唯に寺刹の変遷を叙し僧尼の伝を稽ふるに止まらず其社会に於て其政治に於て其衰病し溷濁の由来は如何にあるかを攻察せざるべからずとせば此讖緯地理説に注意せざるべからず^{二七}。

一方、鮎貝は解題で、「鄭鑑録」に興味を持つようになったきっかけとして「李朝五百年」「聖歳之望漢陽之運移去紅日之下」の讖言を頻繁に耳にしていたことをあげ、朝鮮人の信仰および習俗を研究するための良い参考書になると述べている^{二八}。そして、この「聖歳（庚戌）之望漢陽之運移去紅日之下」の字句は、朝鮮人が日本の植民地化を諦めて受け止めた事を意味すると解釈していた。

朝鮮には鄭鑑録といふ書物があつて、是は古くから行はれた未来記で、風数説から予言をしたのでありますが、李氏五百年にして亡び鄭氏之に代わると予言のあるのも此書物である。近頃朝鮮人はまた聖歳之望、韓陽之運、移去紅日下といふ予言を盛に言い触らして居る。是も、鄭鑑録に載せてあるといふ事でありませう。真爲は分りませぬが。聖歳は孔子の生年干支である。紅日は日本の事でありませう。之に依りて見ると彼等もそれ／＼諦めて来たものと思はれます^{二九}。

確かに、同様の解釈はかなり流行していたようである。当該期の新聞には、「聖歳秋八月、仁富間夜泊千艘、時事可知」という「鄭鑑録」の字句が、日本人により日韓合併の正当性を主張する根拠として利用されていることを嘆く記事が載せられている^{三〇}。「聖歳」が、孔子の出生年である庚申年に、日本の艦隊が仁川と富平の間に止まり、その次の日に日韓合併が断行されたことを暗示する、という風聞が出回ったのである。

「聖歳」は、干支や破字のように具体的暗示を示してないため、主に「聖人が生まれた年」を指すものと理解されてきた。例えば、朝鮮後期の天主教信者の間では、「聖歳」はイエスの誕生した歳であると理解されていた^{三一}。

同記事では、続いて「假政三年、真人出自海島中」の字句に対する、次のような解釈が紹介されている。「假政三年」が皇帝の政事を統監が代理して統括した「假政」の「三年」に重ね合わされることで、「真人出自海島」の真人が日本を意味するものと解釈されている。また、鶏龍山にある碑石に刻まれたとされる「方夫人戈口或多禾」は、「庚戌國移」の漢字を破字したもので、宗廟の大門の「倉葉門」の場合、「倉」は「八」「君」、「葉」は「二十」の「世木」で、なおかつ「木」の「子」、すなわち「木子」＝「李」を意味し、朝鮮王朝が第二八代王の位牌を立てて奉仕することをもって終わる、と解釈されている。

(二) 内容の比較

次に、「鄭鑑録」の最も核心的な内容を含んでいる秘訣、「鑑訣」類の秘訣にかんする、鮎貝一細井本、幣原本、杉山本の比較をしてみよう。現在、最もよく知られた「狭義の鄭鑑録」である鮎貝一細井本の「鑑訣」は、以下のように構成されている。

〔登場人物と背景の提示〕

完山伯の子孫三兄弟と鄭公の紹介^{三三〇}。

李鄭共に金綱山に至って山水の地形を論ずる。

〔李氏兄弟と鄭公の問答〕

①元氣の移動と王朝の運命

崑崙山一白頭山一平（已過天年之運）一松岳（五百年之地）一漢陽（朝鮮）一金

剛山一太白山一小白山一鷄龍山（鄭氏八百年之地）一伽倻山（趙氏千年之地）一

全州（范氏六百年之地）一松岳（王氏復興之地）^{三三三}。

②王朝交替期の災難と惨禍

身分制の動揺と社会秩序の乱れ^{三四}、終末論的な惨禍^{三五}。

③十勝地目録の提示

豊基醴泉、安東華谷、開寧龍宮、伽倻、丹春（または公州定山）、公州定山深麻谷、

鎮木、奉化、雲峯頭流山、太白（または豊基大小白）。

④艱難の描写（より隱喩的）及び未来予言

⑤十勝地目録の再提示

豊基車岩金鷄村、花山召嶺古基、報恩俗離山四甌項近地、雲峰杏村、醴泉金塘室、

公州鷄龍山維鳩麻谷兩水之間、寧越正東上流、茂朱舞鳳山北銅傍相洞、扶安壺岩

下、陝川伽倻山萬壽洞。

まず、巻頭に載る登場人物の紹介にかんしては、著述ごとの差が見られる。

鮎貝本〔鑑訣〕

漢隆公、之を完山伯に封図。子三人有り、長を淋と曰ひ、早死す。次を沁と曰ひ、三を淵と曰ふ。鄭公と八道の山水奇絶の処に同遊し、金剛山に上る。

幣原本〔地理問答〕

新羅時、完山君、李種有、生三子、皆俊秀、長子秘、年十七、成大功、仲子沁、任

將軍之位、末子淋、成翰林一 四君位權極崇、沁与文天祐、為友学地理之妙、留在

中国七年、宋末紛紜、沁避来鳳凰城、有幣衣者、流涕而道哭、沁問曰、汝是何人也、

答へて曰く、生於廣陵、遊於清班、門族七十余人、皆以死刑、脱身来此、沁曰汝何姓名、答曰鄭勘、又問、汝有知識乎、曰能学地理也。

杉山本〔李鄭問答録〕

宋ノ時、中国ノ名風鄭堪、李沁ト山水奇絶ノ処ニ同逝シテ、八道ノ山水ヲ論評ス。此レヨリ先、沁中国ニ入り文天祥ト友ト為リ地理ノ妙ヲ学ヒ中国ニ留ルコト七年偶宋末ノ■乱ニ遭ヒ身ヲ以テ避ク鳳凰城ニ至る■、一衣襤褸ノ者有リ流涕シテ坐ス。沁問フテ曰ク君ハ其レ何処ノ人ゾヤ。答ヘテ曰ク姓ハ鄭名ハ堪、廣陵ニ生ル清班ニ遊ンテ家門幸ナラス族人七十余名皆刑■セラル唯タ我レ一身僅カニ免レ生ヲ偷シテ此ニ来ルト。更ニ問フ何ノ知識有ルヤ。曰ク略ノ地理ノ妙ヲ習フ云々。因テ同行スルコト七年朝鮮ノ地ヲ遍歴シテ絶世ノ大地ヲ得ス。

鮎貝一細井本では、完山伯漢隆公の息子李沁と李淵が、鄭公とともに金剛山で朝鮮の地形を判断したと記されている。だが、幣原本と杉山本では、両人物の出会い状況も問答を交わす場所も、鮎貝本とは異なっている。まず、李沁は宋の末期に中国に滞在していたが、ある日乱を避けて赴いた鳳凰城で鄭勘と偶然に出会ったのだという。鄭勘は廣陵出身で、門族が皆処刑されて亡くなり、唯一生き残った悲劇の人物として描かれている。両者を結んだのは地理学、つまり風数の学であるとされる。このように、鮎貝一細井本よりも、幣原本・杉山本の方がより具体的かつ詳細な説明がなされている。

災害と惨禍の様相や、李氏朝鮮以来の王朝及びその姓名にかんしては大同小異である。違いが生じるのは、避難所「十勝地」の目録である。鮎貝一細井本には、二つの目録が提示されている。最初に提示される十勝地は、具体的な敷衍をせず、地名のみを提示するものとなっている。一方、文末に提示される十勝地は、より一層詳細に説明されており、また保身のために必要な諸条件も併せて説明されている。先行研究では、前者を李沁系列の十勝地、後者を南師古系列に分けて、ほかの「避蔵處」「其他可避處」などの秘訣で提示される十勝地を南格菴系列に分類し、李沁系列一南格菴系列一南師古系列に十勝地が拡張され具体化されていたこと、またかかる傾向性には避乱保身を念願する民衆の期待が反映されていたことが、指摘されている^{三六}。幣原本と杉山本は、ともに南師古系列の十勝地と一致する。

〔鑑訣〕

一曰、豊基醴泉一云頭流華蓋、二曰、安東華谷、三曰、開寧龍宮、四曰、伽倻、五曰丹春一云公州定山、六曰、公州定山深麻谷、七曰、鎮木、八曰、奉化、九曰、雲峯頭流山、乃永居之地、賢相良將、繼繼而出一云醴泉、十曰、太白一云豊基大小永居之地將相繼出。

一曰、豊基車岩金鷄村小白山兩水之間、二曰、花山召嶺古基在春陽界越入奉化東村、三曰、報恩俗離山四甌頃近地、当乱藏身、萬無一傷、四曰、雲峯古村、五曰、醴川金塘室、此地兵戈不入然、玉駕來臨、則否也、六曰、公州鷄龍山維鳩麻谷、兩水之間、周回二百里、可以避乱、七曰、寧越正東上流、可藏乱踪、然無鬚者、先入、則否也、八曰、茂州舞鳳山北銅傍相洞、無不避乱、九曰、扶安壺岩下最奇、十曰、俠州伽倻山萬壽洞周回二百里、可得永保、東北施善界、上元山鷄龍峰亦可也。

〔地理問答〕

一曰、豊基車岩金鷄村在郡北東永小白山之間、二曰、花山台来古基奈城界東太白春陽面台来在春陽越入奉化東村云、界北九十里東近■曲云春陽在界北百二十二里、三曰、報恩俗里洞甌頃、連地避難、萬無一失、四曰、白雲峯頭流山銅店村百里内、可以永保、無鬚者先入、即否、五曰、醴川金堂洞地雖成霧干戈不入、然玉駕來臨、則否、六曰、公州鳩林谷兩水之間周回四百里、可免殺戮、七曰、寧越正東上流、可以避乱、八曰、鎮川西免、九曰、挾岩■岩云然耽羅作異国、則不可、十曰、俠州伽倻山南萬壽周回二百里、可得永保、東北則不可避、無鬚者先入則否。

最後に、「弓々乙々」に関する記述の有無である。鮎貝本には関連する記述が無いが、杉山本と幣原本には十勝地が論じられた後に「弓々乙々」が登場する。

幣原本〔地理問答〕

壬辰

松々

利在松々 松々生我者十八公 害我者女人載木 倭 畫犢

丙子

家

利在家々 歌々生我者豕加冠回簷 害我者兩過横山 雪 畫狗

利在弓々 生我者有草田 害我者穴下弓身

畫豕

不利於山、不利於水、利在弓々乙々之間、弓々者寺畚七年落、寺畚非難知落盤■
四乳 弓々乙々之義、在稻下地、稻下地^ニ義、在田中草、田中草之義、在高四口之
義、在落盤四乳、落盤四乳之義、只在畚七年落、七年落義、不在山、不在水。

杉山本〔李鄭問答録〕

鄭氏曰ク蓋シ人ノ身ヲ避ル山ニ利アラス、水ニ利アラス、利ハ両弓ノ間ニアリ。

幣原本の「地理問答」の文末にある弓乙論は、その次の「弓々乙々村路程記」に繋がる。「弓々乙々村」は、「地高霜晩、凶年不入、兵乱不到、之■一升、穀入種則得穀五名」の理想郷であり、「弓々乙々村路程記」はその理想郷に至るための案内書である。

弓々乙々ニ就テハ古来ノ解説アリ弓々乙々トハ落盤四乳ナリト註シ居ルヲ見ルモ更ニ意味不明ナリ。道統^{マツ}ノ解スル処ハ国の卯辰ノ方トナス。明大師タルモノ曰ク弓々乙々ノ体ヲ知ラント欲セハ利ハ金龜玉兔ノ邊ニアリ、金龜ハ長壽山（黃海道）玉兔ハ金剛山ニ在リ云々ト以上猶ホ明セス。鮮人或ハ之ヲ解シテ曰ク弓々トハ屈シタルノ形乙々ハ屈シテ後伸フルノ形乃チ弱字ヲナス、弱柔ニ通ス、柔能ク剛ヲ制シテ仮面ニ服従スルハ後日又青天白日ノ時アリ云々。天道侍天兩派ハ之ヲ太極ハ●ニシテ乙々の形ヲナスト蓋シ太極ハ兩教ノ教義ノ存スル処ナリ。太極教或ハ之ニ依テ起リシカ今ニ至リ最モ人ノ憶説ヲ逞シ又疑惑ヲ起シツゝアルハ青林及弓乙ノナリ^{三八}。

二、一九二〇年代の『鄭鑑録』公刊

「鄭鑑録」は、一九二〇年代に入ると公刊され、広く世間に知れわたるようになる。周知の通り、この公刊を行った人物が細井肇であった。以下では植民権力のなかで彼が占めた位置を述べ、その上で彼による『鄭鑑録』公刊がいかなる意味を有したのかを検討してみよう。

（一）細井肇の『鄭鑑録』公刊

武断統治から文化統治へと植民地統治の方針を大きく転回させた斎藤実総督は、在任中に各界の人物と大量の書簡のやり取りを行い、それを統治に積極的に反映させた。そのなかでも、最も多くのパーセンテージを占めたのが『京城日報』の阿部光家と、ここで取り上げる細井肇である^{三九}。細井が斎藤実に宛てた約三二〇通にも及ぶ書簡には、彼の具体的統治構想や、新日団体・人物の育成と支援など、朝鮮統治にかんする重要な内容が記されている。一九二二年八月二八日付の書簡で細井は、『鄭鑑録』の刊行にかんする準備状況を報告し、『鄭鑑録』を行政文書として全国に配布すべきことを提案している。

昨今李朝時代の禁断の秘書たりし鄭鑑録刊行について多忙を極め居り精読するに稀代の愚書にて斯るものを種に従来いろ／＼の悪事行はれたるは遺憾ニ御坐候仍て苟天下無嘗の愚書たる所以を原稿紙五十枚ばかり書きなぐり申候製本出来後御目ニ懸け候得共小生の小論文を漢諺訳し、之を巻頭ニ置き原書（擬似稿本並びに諸家の秘訣併せ掲げ申候）ハ漢文にて全道へ配布致し候ハバ行政上非常ニ良き結果を得る事と存候孔子の金像を拜する儒学運動よりも余程有効と存じ候が全道局所長面長まで大凡五六千冊御配布の事如何に候哉^{四〇}。

この書簡での提案通り、細井は自身の経営する自由討究社から刊行中の『鮮満叢書』シリーズの第七巻として、『鄭鑑録』を出版した^{四一}。巻頭には「鄭鑑録」の蒙昧性を暴いた細井自身の小論文「鄭鑑録の検討」を載せ、「原書」と清水健吉による和訳文、そして擬似稿本が収録された。行政資料として活用するという提案も、一部実現したようである^{四二}。

細井肇はなぜ『鄭鑑録』に注目し、そして公刊まで行ったのだろうか。その理由を知るためには、細井という人物について触れておく必要があるだろう^{四三}。かつて斎藤総督が、細井のことを「学歴があるではなく、郷堂の引援があるではなく、幼少の頃から自力で前路の荆棘を夷げながら、全くの空拳徒手で浮世の荒波と闘つて之を克服されて今日の地歩を築かれた^{四四}」と評したように、細井は立志伝中の人物であった。零落した家庭に生まれ、苦勞を重ねた細井の学歴は東京成城中学中退に止まる。青少年期には、炭鉱での日雇い労働や、辻占、新聞販売の仕事などを転々としつつ、その間に日蓮思想に心酔し、また社会主義思想からも影響を受けた。一九〇六年には久津見久蔵村の斡旋で

『長崎新情』に入社したが、翌年には長崎三菱造船所での賃金ストライキを主導したと見なされて退職を余儀なくされる。社会主義運動に関与した前歴は、一九〇八年に渡韓してからも引き続き問題視された。

細井は、朝鮮浪人たちのネットワークのなかで活動し^{四五}、日韓合併運動を支援しながら、一九一〇年一〇月には朝鮮研究会を立ち上げており、また著述活動も行っている。社会主義運動への関与の嫌疑を受けたことで退職、帰国するも、三一運動の勃発により彼は新たな転機を迎える。

大正八年三月一日、独立万歳騒擾の突発を東京に在りて耳にした時、私は私の一生の使命が、明らかに示されたのを見た。騒擾後直ちに南北支那を周遊しての帰途、朝鮮の事態を観察し、そこに刻々に音もなく国運民命を蝕み行く悪質の「癌」を明さまに眼に見ることができた^{四六}。

細井の著述活動、朝鮮古書の翻訳と刊行、講演活動の主たる目的は、三一運動を起こした朝鮮の民族性を分析することにより、植民地統治と経営のための情報を確保し、内鮮一体や同根同祖論というような、植民地支配のイデオロギー形成を促すことにあったとされることが多い^{四七}。確かに、細井の著述活動や古書の翻訳・刊行作業の基底をなしていたのは、「世界に類例なき悪虐たる民膏压榨の暴政史^{四八}」のなかで「虐げられたる哀々無告の民衆^{四九}」を発見し、日本の植民地統治を正当化する論理であった。

だが、より注意を払うべきは、細井の朝鮮古書刊行における翻訳の存在である。同時に朝鮮古書の出版に関与したほかの研究會と、細井等の事業との間の決定的な差異は朝鮮古書に対する和訳の存在であるが、これは原文と翻訳を仲介する編集者の恣意的な選抜と排除という問題にかかわる^{五〇}。細井率いる自由討究社に先立って、朝鮮古書刊行會と朝鮮研究会がそれぞれ朝鮮古書を出版していた。細井は、朝鮮古書刊行會の『朝鮮群書大系』については「原文其儘のもの」で「高価にして一般国民の講読に便ならず」と評価し、また朝鮮研究会の出版物に対しては「直訳」であるため「意を盡さざる節が少ない」という限界を指摘する^{五一}。細井は、著述・講演などを通して内地人が朝鮮人を理解するには「難解広汎なる朝鮮の古史古書を提要して通俗な言文一致に訳解する^{五二}」必要があると考えていたのである^{五三}。

問題は、細井肇が刊行した『鄭鑑録』において、こうした編集者の選抜と排除が行われていたのかどうかである。既に確認したように、そもそもこのテキストの編集自体には細井が関与していなかった可能性が高い。むしろ鮎貝を筆頭とする、一九一〇年代の在朝日本人による朝鮮研究の産物であると捉える方がより妥当だろう。和訳に关しても、原文と大きく内容が異なる解釈は見当たらない。ところで、「求穀種於三豊、求人種於兩白」の箇所において、「求人種於兩白」の字句が欠落している。この欠落が偶然なのか、それとも細井によつて恣意的になされたものであるのかは定かではない。だが、同字句は「鄭鑑録」のなかでも最も有名な予言の一つで、とりわけ近代初期の移住運動や民衆宗教運動においても頻繁に繰り返されたものである。とするならば、もしかすると同字句の欠落は、細井によつて意図的になされた「省略」であつた可能性がある。

(二) 友邦文庫「鄭鑑録二就キテ」

一方、学習院大学の友邦文庫にも、「鄭鑑録」筆写本一部と別添の文書「鄭鑑録二就キテ」が所蔵されている（以下、友邦文庫本）^{五四}。同封のメモにより、同所蔵本の作成時期とその主体とを推定することができる。ここには一九二三年一月二七日頃^{五五}、京畿道の警視を務めた東忠紀から全羅南道警察部事務官の土師盛貞に宛てられたメモが挿入されており、そこから作成経緯を窺うことができる。その内容は、高等警察課警部の李種植が、自ら蒐集した「鄭鑑録」に基づいて内容に一部解釈を加えた上で、刊行する必要性を訴えるものとなっている^{五六}。

ここで登場する李種植とは、主に総督府で通訳と朝鮮語教育の任に当たった人物である。彼は、一九〇八〜二一年には島根県立商業学校で朝鮮語教育も担当している^{五七}。内地延長主義論者だったようで、従来の内延長論をまとめて刊行した著作（『朝鮮統治問題論文集』）も存在する。李は、鄭鑑録が「半島山河ノ形勢ヲ察シ将来ノ興亡如何ヲ予言セル書」であり、「一時朝鮮人ノ信念ヲ支配セル權威アル怪予言書」だと見なす前提に基づいて、その目次をあげている。この目次は細井本とはやや異なっており、「東世記」「鑑決^{五八}」「微秘録」「要覽歴歳」の四編から構成されている。編ごとに簡略な説明がなされた上で、この四編のうちから「王家の興替」「日朝関係」「弓弓乙乙」「十勝ノ地」「殺門之地」「萃山之下積屍九里」「鉄鳥長ク嘶ク」の項目に該当する字句が選別されている。

一、東世記

朝鮮カ国ヲ得ル迄ノ神秘的奇話ヲ掲ケ如何ニ神祐ノ多ナルヲ説キ人心ヲ収攬セムトセシ書ナリ 本書ハ鄭鑑録部類ニ属セサルヘキモ特ニ参照ノ為集録ス

一、徴秘録

漢陽ヲ沈陽ト隱書シ李氏五百年ノ都ト予言シ当時軍師無学和尚ト李太祖トノ五百年運命説ノ談話を掲ク外ニ山河ノ形勢ヲ論シ勝地ナルモノヲ列挙シ之ニ隱棲セハ兵火ヨリ逃レ裕福安樂ナル生ヲ営ムヘシト

一、鑑訣

前項ノ外ニ特ニ朝鮮李王朝運ノ盡クル末期ヲ予言シ古来ノ名僧碩学ノ秘訣予言等ヲ多数蒐集セリ

一、歴歳要覽

右三種ト大同小異特殊ナル点ハ太古ニ於ケル十八史略的記実ヲ引例シ神語予言等ノ愚視スヘカラサルヲ暗示セリ

李は、本書が「日鮮関係ヲ呪フノ書」であり、「無根ノ風説ヲ流布スルモノ必ラス鄭鑑録ニアリトノ註ヲ加ヘ家言ノ神聖ヲ銜ヒ無名挾雜ノ宗教營業ヲ為ス徒輩ノ常套手段」という現状を批判している。さらには、「本書ニ関スル別録ノ種類アラハ御恵借ヲ願ハムトス」とし、可能な限り全ての秘訣を集め、公開することを企図していた。

李の指摘通り、当時の民衆宗教では「鄭鑑録」を利用して布教することが頻繁に行われていた。植民地朝鮮で「邪教」扱いを受けた代表的な宗教である普天教に即しながら、その初期布教においていかに「鄭鑑録」が利用されていたのかを見てみよう^{五九}。普天教の幹部は、次の諸字句が「鄭鑑録」にあると宣伝していた。まず、破字の形式をとる「丈六金身、化為全女」の字句は、金山寺に奉安された丈六の弥勒仏像が「全女」^{五九}。姜、つまり姜甌山の姿になったものと解釈されていた。次に、「光丑雖変怪、甌山通九夏」の字句は、光武皇帝在位の辛丑年（一九〇一年）に、姜甌山の教えが天下に広まると解釈された。この年は姜甌山が悟りを得て、「天地の公事」を執り行いはじめた年である。そして、「八難流午運、鳴膝尊太乙」の「午運」とは、先天と後天の易が交る時期のことを指すのだとされた。交易に際しては多くの災難が発生するが、そこから身を守る唯一の方法は太乙呪を暗唱し、普天教を信仰することだけだと説かれていた。また、「母岳山下金佛能言天冠山下琴人奉璽」の字句は、「母岳山下金佛」^{五九}。姜甌山による創道と、

それを承けた「天冠山下琴人」¹¹車京石が皇帝の座につくものと解され、姜甌山の後継者として車京石を位置づける説教も行われた。「烏鳥啄啄合為一字然後、活路可知、上上九九合為一字然後、去處可知」の字句は、姜甌山（「烏鳥啄啄合為一字」は姜の篆字の破字）と車京石（「上上九九合為一字」は車の破字）による救済として解釈された。もちろん、このような字句は現存する「鄭鑑録」には無く、意図的に作り上げたものにほかならない。

（三）『鄭鑑録』のブーム

細井による初めての公刊以降、朝鮮人による『鄭鑑録』公刊も次々と行われた。一九二三年三月には金用柱が漢城図書株式会社から『鄭鑑録』を^{六〇}、また同年には玄丙周が槿花社から『批難鄭鑑録真本』を^{六一}、それぞれ出版している。

一九二〇年代の刊行本のなかで最も多くの秘訣を収録する刊本は、約六〇種類の秘訣を紹介している金用柱本である。白承鐘は、『鄭鑑録』に対して批判的な注釈を付け加えた玄丙周とは異なり、付言と説明無しで最も沢山の秘訣を収録した金用柱が民族主義的立場を堅持していた可能性を示唆しているが^{六二}、そうではないだろう。

金用柱は、当時京畿道参与官であった金潤晶の長男で、九歳の時に公司官書記生であった父親に連れられて渡米し、米国の大学に学んだ後、一九二一年に朝鮮に帰国した人物である。朝鮮に帰国後は、『毎日申報』の姉妹誌である英字新聞社のソウルプレス社に勤めていた。また、結局離婚することとなってしまいが、植民地朝鮮においてはじめて公的に内地人と結婚して、内鮮融和を具現したという評価を受けたこともあった。人生の大部分を米国で過ごした金用柱は、日常会話はできたが、朝鮮語に知悉していたわけではなく、さらに漢文学的知識を身につけていたとは考えにくい。

従って金用柱本は、金用柱本人の手で成ったというよりは植民権力により作成された可能性が高く、既に蒐集と編集を終えた原稿を、当時の植民地朝鮮内で名望のあった金用柱の名を借りて刊行したと推測される。だとすれば、むしろ金用柱本こそ、朝鮮総督府を含む植民権力が様々なルートを通じて蒐集していた、秘訣の集大成であるといえるだろう。上述したように、金用柱本に唯一収録された諸秘訣は、小倉や浅見の所蔵本と重複しているが、この点においても上記の推測を裏づけることができる。

一方、玄丙周本の出版時期については、日中戦争以降であるとする見方がかつては有力であったが、近年では玄丙周にかんする研究が進展したことによって、玄丙周本もま

た一九二三年の刊行であるが明らかとなっている。また、玄丙周の生涯と著述活動は、彼の民族主義的・啓蒙主義的志向を如実にあらわしている。よって、『鄭鑑録』に対する批判的立場を共有していたからといって、玄丙周が細井と同じ立場をとっていたと規定することには慎重であらねばならず、再考を要する。

度重なる『鄭鑑録』の刊行は、「鄭鑑録の競争」という新たな風潮を形成するに至った。

近日、鄭鑑録の発刊を当局が許可し、これを印刷・発売する者が多いが、各々自賛的に宣伝して各地方に販売しようと甚だ忙しいようで、其の内容と題目は数種あり、朝鮮図書株式会社と漢城図書株式会社から発売されたものは朝鮮人の名義で発行されたものであつて、最初に出版されたものである。其の内容とは、七書四十七訣の百三十余の頁からなつた書物で、特価八十銭、其の出所と由来が相当であるという。以文堂から発売されたのは日本人の著作にして^{六三}、二十二訣の七十頁の書物で、代金は七十五銭、真本鄭鑑録とし、万が一真本でなければ代金の返金までも保証する。また東京から発刊されたのは未だ朝鮮に渡っていないようである^{六四}。

禁断の秘書鄭鑑録と言へば、古史研究上においても個人の好奇心においても皆が一度は読もうと欲し、一冊万貨の考えがあつて、或いはある所にあるとしてもその内容は不十分、または歴史に対する知識が無い者の筆先が到底真境を模写しきれず、満足感を味わっていなかったことが遺憾であつたが、昨年以來朝鮮古史古書の訳を刊行する東京自由討究社では、細井社長が自ら編集を監督して鄭鑑録の原文全部を和文に訳して鮮満叢書第七巻として出版した。この秘書の購読を希望するものは直接東京中澁谷自由討究社に注文するようにとのことであるが、定価は二圓である^{六五}。

「こららの『鄭鑑録』はいずれも再版を重ねており^{六六}、朝鮮社会には「鄭鑑録ブーム」^{六七}とでもいふべき現象が発生した。少なくとも、当時の人々が一九二三年に最も売れた本と認識するほど^{六七}、『鄭鑑録』は人気を博した。『鄭鑑録』ブームは、啓蒙の課題を負っていた知識人社会にとっては批判すべき現象にはかならなかつた。

金儲けのためなら何でもやる。警務庁によって禁じられさえしなければ何でもやる。朝鮮人全体利益など知るものか。まずは自分さえよければ。かかる心理の持主がそれを今日の社会で公然と行使すれば、我々は彼に対して必ず如何なる態度を取るべきか。近来、所謂鄭堪録マと虚無荒誕の文が公然と世に発表され、その発行者である日鮮の稼ぎ屋さん達は連日広告を載せて馬鹿騒ぎをしている。鄭堪録などの書類は古昔の特殊階級に属した者が、自家の勢力を拡張せんとする術策にして、運命的な観察を流布したるものに過ぎず。日本が維新を、中国が革命をなし遂げる間、唯朝鮮の大衆が虚妄なる伝説の拘囚者となつて自進自立出来ぬを思わば夢のなかでも啞然とするが、かの謀利の徒輩がまたそれを出版競売するか六八。

『鄭鑑録』ブームを批判した『開關』の論説は、金儲けのためなら民族の功利は等閑視する、出版業界に向けられたものである。出版界の自浄を要求する声は立て続けに出されたが六九、その内容は出版業者が営利のみを追求して、民衆の低級心理に迎合し、混乱させるというものであった。

確かに当時、『鄭鑑録』の出版が相次ぐなかで、真本如何を販売戦略の武器とする雰囲気は存在した。ただ重要なのは、こうした販売戦略が先行してあり、それに民衆が応じたのではなく、民衆のなかにもともと潜在していた好奇心と要求が、むしろそのような販売戦略を促進させたと考えられる点だろう。

一方、朝鮮総督府の通訳官西村真太郎は、『鄭鑑録』ブームに対して、冷やかな視線を向けていた。

最近に至り、朝鮮総督府警務局に於ては、斯の書を悪用するは其の秘密性を通用するにありとし、之が出版を許可したるに数人の書籍ブローカーが之を発行したりしも、何れも一千部以内の刷上に対し、内僅に数十乃至数百の販売を見たるに過ぎず、然かも従前より本書を悪用し居たりし徒輩は暗に流言すらく、目下市井に発売せられ居れる鄭堪録は真の鄭鑑録に非らず、神秘妙不思議の有り難き鄭堪録は別に存す、我等の信奉するのはそれなりと。実に噴飯の至りなり七〇。

『警務彙報』に掲載されたこの文章は、警察官向けに作成されたものである。朝鮮総督府による当初の『鄭鑑録』へのとり組みの目的がどこにあったのかに加えて、実際の

売れ筋がそこまでよくなかったと記述されているところが目を引く。だが、それよりもここでは、こうした記述に続く形で『鄭鑑録』が紹介されている箇所に注目したい。西村貞太郎は、「その内容の原文を訓読し、之に彼等一流の説明其の者を附記して参考とし」て、「山水論」「李鄭問答録」「性恒章」「道秘記」を取り上げている。同目次は、鮎貝一細井本ではなく、杉山本の構成と一致する。流暢な朝鮮語を駆使し、主に朝鮮総督府の通訳と新聞及び雑誌の検閲を担当した西村が^七、鮎貝一細井本を無視しているのである。同じく、一九三三年に刊行された村山智順の『朝鮮の占卜と予言』も、細井本ではなく、金用主本と『朝鮮秘訣全集』を引用して著述されている。

三、おわりに

本章では、植民地期に行われた『鄭鑑録』の公刊という問題に主眼を据え、その過程を追った。

まず、一九一〇年代に作成された、いくつかの「鄭鑑録」の編集本と解題の比較検討作業を行った。つまり、最初の公刊本の底本でもある在朝日本人学者鮎貝房之進の編集本、平安南道の憲兵警察杉山隼の編集本、そして今西龍が解題を担当した大韓帝国学部顧問の幣原坦の所蔵本、それぞれを比較し、著述の動機や内容の異同を検討した。それぞれ学者、憲兵警察、官僚として植民地統治に関与していた彼らは、日韓合併を前後とする植民地統治初期から「鄭鑑録」に注目していた。杉山本と幣原本には内容的な類似が確認されたが、鮎貝本はこれらとやや異なる内容となっていた。このことから、一九一〇年代においては二系統の「鄭鑑録」が存在していたことがわかる。また、鮎貝本が細井肇により公刊されて世に知られることになったことで、結果的に鮎貝一細井本が「鄭鑑録」を代表することとなった。

細井の『鄭鑑録』公刊は、朝鮮古書と文学に見られる朝鮮の民族性を分析するという目的に基づいて行われたものであり、またこれらの和訳を通じて内地人の朝鮮に対する理解を喚起し、植民地統治の必要性を力説するといった、彼の一連の活動と連動しつつ行われたものでもあった。『鄭鑑録』の公刊と配布は総督府の庇護のもとで行われたものであったが、総督府のなかでも、内地延長主義の立場を堅持した朝鮮人通訳李種植により「鄭鑑録」公刊の必要性が建議されていたこと、その際に添えられた「鄭鑑録」の中身が鮎貝一細井本とは異なっていたことが確認された。

一九二〇年代には、細井による『鄭鑑録』公刊を嚆矢として、朝鮮人(金用柱・玄丙周)、日本人出版業者(柳田文治郎)による『鄭鑑録』出版が相次いだことで、複数の『鄭鑑録』がその真偽をめぐって競い合う局面となり、朝鮮社会で大きな話題を呼んだ。このような風潮は朝鮮社会の知識人からの批判を受けつつも、当時の民衆が「鄭鑑録」に注いだ関心の大きさを示すものでもあった。

一方、一九三〇年代に入ると、朝鮮総督府に属して通訳と検閲に関わった西村慎太郎、嘱託として諸般の調査活動を行った村山智順らは、鮎貝一細井本ではなく、李種植の内容に基づいて刊行された金用柱本こそが真の「鄭鑑録」であると認識するようになった。こうした彼らの認識が何を根拠として形成されたものであったのかに関しては、今後の課題としたい。

- 一 「鄭鑑録」 韓国国立中央図書館所蔵、請求番号コ一四九六一三〇。
- 二 杉山稔『堪論抄』一九一六年(東京大学小倉文庫所蔵、請求番号「四四七七〇」)。
- 三 今西龍「鄭鑑録解題」『佛教史学』一(一〇)、一九二一年(二月)。
- 四 『鄭鑑録』請求番号VII一三一—三二一。
- 五 在朝日本人によって設立された研究会及び団体については、崔惠珠の一連の研究に詳しい(崔惠珠「일제강점기 조선연구회의 활동과 조선인식(日帝強占期朝鮮研究会の活動と朝鮮認識)」『아오야기 쓰나타로의 조선 정탐과 출판활동』)。
- 六 釋尾春苒「序」朝鮮古書刊行会『朝鮮圖書目録』日韓印刷株式会社、一九二一年、二頁。
- 七 朝鮮咸鏡農工銀行を経て朝鮮殖産銀行の理事となる。蔵書目録に『石井積翠軒文庫善本書目并圖録』がある。
- 八 学習院学士。著作に興亡史論刊行会から出された『最近の韓国』がある。
- 九 今西龍、前掲論文。
- 一〇 한승훈「최초의 정감록 영역본, 그리고 한국 예언서 연구의 난제들(最初の鄭鑑録英訳本、そして韓国予言書研究の諸難題)」『한국문화』八四、四四三—四四五頁)。
- 一一 『朝鮮』一(四)の七頁に「韓人は殆ど教ゆべからず」という鮎貝の談話を載せた編集人釋尾春苒は、文頭に「氏は京城に於ける朝鮮通ノヲソリチーなり」と書き添えている。
- 一二 鮎貝は一八八四年、二〇歳の時に文部省給費生に選抜され、東京外国語学校に新設されたばかりの朝鮮語科で約五年間修学して、第一期の卒業生となった。鮎貝の履歴については、井上学「槐園・鮎貝房之進について」『朝鮮研究』八二、一九六九年、五〇—六三頁)、同「槐園・鮎貝房之進について上」『朝鮮研究』八四、一九六九年、五五—六三頁)、同「槐園・鮎貝房之進について下」『朝鮮研究』八五、一九六九年、四六

（五二頁）、鮎貝久仁子「鮎貝槐園の生涯」（『短歌研究』三二（九）、一九七五年、一〇六―一〇七頁）を参照した。

三 宮城県気仙沼市にある鮎貝の本家は、経済的には貧困であったものの名家として認知されていた。歌人で国文学者の落合直文（本名は鮎貝盛光）は鮎貝の実兄にあたる。また鮎貝久仁子は、藤塚鄰、藤田亮策、岡倉天心、豊富蘇峰、林権助、金允植、伊藤博文、幣原坦、小宮三保松、国分三亥、関野貞、鳥山喜一、奥平武彦、小田省吾、国分象太郎、大友歌次、今村軻、増田道義、与謝野鉄幹、瀬戸潔（京城帝大医学部）、浅川伯教などとかかわりを有していた（鮎貝久仁子、前掲論文、一〇六―一〇七頁）。

一四 高崎宗司『植民地朝鮮の日本人』岩波書店、二〇〇二年、三一頁。

一五 憲機第二六三四号「伊藤遭難事件調査報告書 第一報」一九〇九年二月三〇日。

一六 「陸軍憲兵中佐葉師川常義外七十九名元韓国勳章受領及佩用ノ件」。

一七 一九一〇―一九一三年平安南道警務部警視、一九一四―一九一七年文官警察任用憲兵（一九一〇―一九一一年陸軍憲兵中尉、一九一三以後は陸軍憲兵大尉に昇給）。

一八 「叙任及び辞職」『官報』一九一九年一〇月二八日。

一九 윤정란『한국전쟁과 기독교（韓国戦争と基督教）』（한울아카데미、二〇一五年）の第一章「한반도 서북 지역과 월남 기독교인」を参照。

二〇 추계황신덕선생기념사업회 엮음『무너지지 않는 집을―황신덕선생 유고집』崩れない家を―黃信德先生遺稿集』추계황신덕선생기념사업회、一九八四年、三一九頁。

二一 杉山『堪録抄』一丁上。

二二 옥성득『평양 대부흥운동과 길선주 영성의 도교적 영향（平壤大復興運動と吉善宙靈性の道教的影響）』（『한국기독교와 역사』二五、二〇〇六年、五七―九五）。

二三 金商霖については、이은용「江華學派와 初期 基督教 研究」（『양명학』二〇、二〇〇八年、三二五―三五四頁）を参照した。

二四 이덕주「『눈물의 섬』 강화 이야기 四（『涙の島』江華物語 四）」（『기독교사상』四〇（一一）、一九六六年、一九三頁）。

二五 이승륜「亞 버금 아짜 속이 십자가

됨」『그리스도신문』一九〇六年三月二十一日。

二六 鮎貝房之進「鄭鑑録解題」六丁。

二七 前掲、今西龍、五七頁。

二八 鮎貝房之進「鄭鑑録解題」六丁。

二九 鮎貝房之進「朝鮮人の日本觀」木村友之丞編『朝鮮講演』朝鮮日報社、一九一〇年一〇三―一〇四頁。

三〇 『당감록을 이용（鄭鑑録を利用）』『新韓民報』一九一〇年一〇月二二日。

三一 「昨年庚申即耶蘇生年、古稱以聖年是白遺、仁富則仁川富平等海邑 海門近京稍濶故可以容舶千搜是如爲白遺」（『邪学懲義 下』四五卷、移環送秩、李宇集條）。

三二 「漢隆公封之完山伯有子三人長曰淋早死次曰沁三曰淵與鄭公同遊道山水奇絶處上金剛山竹杖芒鞋登飛蜚臺相顧謂曰天地陰陽先爲主張沈曰山水之法奇異絶勝」。

三三 「鄭曰、自崑崙、來脈、至白頭山、元氣至于平壤、平壤、已過天年之運、移于松岳、五百年之地、妖僧宮姬、作亂、地氣衰敗、天運否塞、運移于漢陽。而基略、曰于戈未定忠臣死、乾坤長夜明、南渡蛟龍人何去、須從白牛走從城。沈曰、來脈、運移金剛、至于太白（在安東）、小白（在順興）、山川、鐘起、入於鷄籠山、鄭氏八百年之地、元脈、伽椰山、趙氏千年之地、全州、范氏六百年之地、至於松岳、王氏復興之地、餘未詳、不可攷也云云」。

三四 「鄭曰汝子孫末宮中寡婦意自殿殿下嬰兒手自推國事將非單身無依家人蔘村村水杵家家及第人人進士世人偕知後有賢人以自貶論士者橫冠神人脫衣走邊橫已聖諱橫八鷄龍石白清浦竹白草浦潮生行丹黃霧黑雲亦盪三日彗星出於軫頭入於河間(或云北斗)犯於紫微移於斗尾至於斗星(或云河間)終於南斗則大小中華偕亡矣」。

三五 「申年春三月、聖歲秋八月、仁富之間、夜泊千艘、安竹之間、積尺如山、驪廣之間、人影永絕、隋唐之間、流血成川、漢南百里、鷄太無聲、人影永絕」。

三六 양승목, 前掲論文。

三七 原本に朱筆で追記された箇所、ほかの秘訣を参考にしながら校正を行った痕跡である。

三八 『堪録抄』三四丁裏～三五丁表。

三九 内田じゅん著・한승동訳『제국의 브로커들——일제강점기의 일본 정·착·민』 식민주의의 一八七六～一九四五(帝国のブローカー達——日帝強占期の日本定着民植民主義一八七六～一九四五)』 도서출판 길, 二〇一〇年(原題 *Brokers of Empire: Japanese Settler Colonialism in Korea, 1876-1945*)。

四〇 『斉藤実文書』「書簡その二部」。

四一 同書の刊行は、朝日新聞の紙面でも取り上げられた。「鄭鑑録(細井肇編著)李朝を五百年と予言したとて有名な著書の和訳である、なほ無学伝、道説秘記等の秘訣輯録の一部を収め、且擬似稿本を附録としてある」(『出版界』「朝日新聞」一九二三年五月五日)。

四二 一九二四年に和訳文を別途印刷して、それを朝鮮総督府や朝鮮人居住地に統治史料として配布していたようである(韓承勲, 前掲論文、注二八参照)。

四三 細井の履歴にかんしては、青野正明「細井肇の朝鮮観——日本認識との関連から」(『韓』一一〇、一九八八年)、高崎宗司「妄言」の原形——日本人の朝鮮観(木犀社、一九九〇年)の第一〇章「朝鮮民族性悪論——細井肇」、同「植民地朝鮮の日本人」(岩波書店、二〇〇二年)を参照。

四四 斉藤実「序文」細井肇『日本の決意』二頁。

四五 細井の回顧によれば、当時の官僚は南山に位置した統監府を、浪人たちは昌徳宮を拠点として集まった。「井上雅二、權藤四郎介、其他操觚界に因縁浅からざる諸氏ここに割拠し、民間にありては故一木才太郎、内田良平、故武田範之、菊池謙讓、大垣丈夫、大澤龍次郎、新橋栄次郎などの諸豪、日夕相来往して高談放論し、一方韓国側にありては、李完用、宋秉峻、故趙重鷹の諸氏中心となり、韓国末期の政局に危くも権略の一路を歩みつゝ、李容九(一進会)、權東鎮、吳世昌(大韓協会)、李甲、鄭雲復(西北学会)、金完漢、高義駿(政友会)等韓政党的諸氏と対抗し、風雲の会将さに到らんとして、天氣、地氣、人氣真に陰慘を極めたり」(細井肇「跋」青柳綱太郎『朝鮮統治論』朝鮮研究会、一九二三年、一～二頁)。

四六 細井肇「序文」『朝鮮文学傑作集』奉公会、一九二四年、三頁。

四七 김효순 「三·一운동과 호소이 하지메(細井肇) 감수 『홍길동전』 번역 연구——홍길동 표상과 류규정벌 에피소드를 중심으로(三·一運動と細井肇監修『洪吉童伝』翻訳研究——洪吉童表象と琉球征伐エピソードを中心に)」(『翰林日本學』二八、二〇一六年、一一五～一四五頁)。

四八 細井肇「鄭鑑録の検討」三九頁。

四九 同前、四三頁。

五〇 박상현 「제국 일본과 번역——호소이 하지메의 조선 고소설 번역을 중심으로(帝國日本と翻訳——細井肇の朝鮮古小説翻訳を中心に)」(『한어일본문화연구』七一(一)、二〇一〇年、一～二頁)。

〇〇九年、四三五頁)。

五二 細井肇『朝鮮文学傑作集』の巻頭に題す『朝鮮文学傑作集一』奉公会、一九二四年九月十五日、六頁。

五三 同前、五頁。

五三 ただし、朝鮮古書刊行会と朝鮮研究会、そして自由討究社には共通する点もあった。それは、朝鮮古書に対する在朝日本人と内地人の無関心を痛感していたことである。従って、これらの研究会の出版活動には慢性的な財政難が付き纏った。そうした現状に対し細井は、「私は、内地人は勿論、朝鮮に在住する内地人の、如何に朝鮮問題に対して無関心なるかについて、驚くとか憤るとかよりは寧ろ呆れ返らざるを得なかった。朝鮮に在る内地人官吏のみでも五万を数へる。彼等は何を念じて官職にあるのであるか(同前、七頁)というような鬱憤を吐露している。

五四 資料請求番号『鄭鑑録』N四一三三一一、『鄭鑑録二就キテ』N四一三三一一五。

五五 李種植(一九〇八年水原警察署通訳生、一九一一〜一九一七年朝鮮總督府学務局学務課嘱、一九二一年京畿道警察部、一九二二年〜二四年京畿道警察部警務課及び高等警察課警部)、東忠紀(一九二二〜一九二六年京畿道高等警察課警視)、土師盛貞(一九二三年全羅南道警察部事務官)の履歴に鑑みれば、このメモが一九二三年頃に作成されたものであると推定できる。

五六 「別冊ハ課員李種植警部力蒐集一部ノ解釋ヲ加ヘ刊行ノ必要ナル意見ヲ述ヘタル者ニ有之御参考迄ニ御送付申上候餘部ニ冊ハ局長、課長へ御提出御願候」。

五七 李種植『朝鮮統治問題論文集』第一編、朝鮮思想通信社、一九二九年、七六頁。

五八 「戡訣、東国歴代気数本宮陰陽訣、歴代王都本宮数、三韓山林秘記、無学伝、五百論史、五百論史秘記、道宣秘訣、鄭北窓秘訣、南師古秘訣、南敬菴山水十勝保吉之地、西山大師秘訣、杜師聰秘訣、華岳路程記、避蔵■、北頭流路程記、慶州李先生家藏訣、三道峯詩、西溪李先生家藏訣、土亭家藏訣」。

五九 洪凡草「普天教史」『汎甌山教史』汎甌山教研究院、七六〜七七頁。

六〇 安春根編『정감록집성(鄭鑑録集成)』아세아문화사、一九七三年。

六一 玄丙周の『批難』鄭鑑録真本』は、一九二三年槿花社において初版が刊行されて以降、一九二六年漢城図書株式会社において再刊されたという。白は、文友館から刊行した玄丙周本を検討の対象としているが、文友館は玄丙周本人が運営した書店であり、主に朝鮮古書を出版したという(장연연「대중계몽주의자 현명주 연구(大衆啓蒙主義者玄丙周研究)」仁荷大学校大学院院博士学位請求論文、二〇一五年、一五〜二二頁)。

六二 白承鐘著・松本真輔訳『鄭鑑録一』朝鮮王朝を揺るがす予言の書』勉誠出版、二〇一二年(原著は、백승종『조선의 예언문화사』푸른역사、二〇〇六年)。

六三 以文堂の編輯部代表であった柳田文治郎が出版した『眞本 鄭堪録(附) 諸家秘訣』を指す。柳田による出版の背景や経緯は定かではないが、書籍商としての履歴からすると、当時話題作であった「鄭鑑録」の出版ブームに便乗し、儲けそうとしていたのではないかと推察される。新聞之新聞社出版部編の『出版人名鑑』(新聞之新聞社、一九三二年)に掲載されている柳田の人物情報は次の通りである。「群書堂主(住所)京城市本町二丁目一四番時(電話本局三一九五番、振替京城九七一〇番)氏は明治七年四月十一日栃木県に生る、東京市麹町区飯田町に移転の後、更に渡鮮現在地に在りて群聖堂を創立、爾来一般書籍雑誌の販売を営み今日に至る、書画、骨董、盆栽に興味を持つ、家族に今岡寛(一八)君、柳田太平(二七)君がある(大久保久雄監修『帝国日本の書籍商史一』人物・組織・歴史』第三卷、金沢文圃閣、二〇一七年、一二八〜一二九頁)。

六四 「정감록(鄭鑑録)의 경쟁(競争)」(『朝鮮日報』一九二三年三月二五日)。同様の記事として、「秘訣鄭鑑録」은 류사한 거시 만흔니 진본에 주의가 필요(秘訣鄭鑑録は類似のものが多いため真本に注意を払うべし)」「(『毎日申報』一九二三年三月二七日)がある。

六五 「秘訣 鄭鑑録 한 권에 二 원씩으로」(『毎日申報』一九二三年二月二七日)。

六六 細井本は、一九二三年二月一五日に発刊されてから七日後の同月二二日に再版され、同年三月二日には早くも三版が出ていた。柳田本は、一九二三年三月一九日に初版本が発行され、約一〇日後の同月三〇日に再版された。

六七 「現在、我等の思想界に何よりも足りていないのはまた、「科学的態度」である。「中略」我等の出版界で最もよく売れる本は文学や科学の名著ではなく、鄭鑑録である(「梁明」우리의 思想革命과 科學的 態度(我等の思想革命と科学的態度)」「開闢」一九二四年一月)。

六八 「惑世誣民의 鄭堪錄 發行에 對하야 (惑世誣民の鄭堪錄發行に對して)」「(『開闢』一九二三年四月一日)。

六九 天友「나의 最低希望」—新聞 雜誌 及其他 出版業者에 對하야 (私の最低希望—新聞雜誌及其他出版業者に對して)」「(『開闢』一九二五年二月一日)。

七〇 西村真太郎「鄭鑑録」『思想彙報』。この文章は、もともと『警務彙報』の三七三・三七五号(一九三五年)に上・下に分けて掲載されていたものを、再掲したものである。また、当時の雑誌『三千里』にも翻訳された上で掲載された(「怪書」鄭堪錄「解剖」『三千里』第九卷第五号、一九三七年一〇月、一六頁)。

七一 一八八八年兵庫県に出生、一九一〇年に渡韓し、一九一四年一二月には朝鮮總督府司法部、一九一八年京城地方法院書記兼通訳生、一九二〇年警務局通訳生、一九二一年通訳官(一九四〇年に退役)の職についた。西村の履歴にかんしては、박광현「김열관 니시무라 신타로(西村眞太郎)에 관한 고찰 (檢閱官西村眞太郎に関する考察)」「국문학연구』三二、二〇〇七年)を参照。

第五章 植民地朝鮮における「鄭鑑録」の利用

一、はじめに

植民地朝鮮における民衆宗教の多くは、「鄭鑑録」に示される終末論的な世界観と、真人出現説の影響を受けた。「鄭鑑録」は、朝鮮民衆の間で依然として強い影響力を發揮し続けていたのである。本章では、植民地期を主な対象時期とすることで、様々な勢力による「鄭鑑録」の利用及び排除の様相に迫ってみたい。

二、一九一〇年代の「鄭鑑録」利用

(一) 末世の予感と避難する民衆

一九世紀末から二〇世紀にかけて、朝鮮社会は劇的な変化を経験した。東学農民運動と日清・日露戦争の勃発、統監府の設置による保護国化に続いて、朝鮮総督府の設立により日本の植民地統治が公式化された。前代未聞の経験であった植民地化の現実に直面して、朝鮮民衆は強い危機感を抱いたが、その危機感とはいわば、末世が差し迫るような恐怖を伴うものであった。このような民衆の不安を反映するかのように、二〇世紀初頭期の朝鮮では様々な噂が民衆の間に飛び交っていた。

数日以内の巷間におけるデマを聞くところ、日本軍士何万人が出て城中〔引用者注：韓陽〕を殺戮するだの、平壤軍士数千人が上京して日兵と大戦闘を引き起こすだの、或いは南山に掛けられた大砲が今夜撃てられるだの、或は我が太上皇帝陛下が日本へ行幸されるだの、或は米国軍士何百人が昨夕に入城しただの、影も形もない嘘が一人二人言い伝えられながら訛伝され〔後略〕^二。

上記は、大韓帝国期の新聞『帝国新聞』に載った論説の文章である。この時期は、日本が朝鮮を保護国化していた時期に当たる。この記事からも、日本の植民地統治という出来事が朝鮮民衆に与えた恐怖の一端を窺うことができよう。この頃の民衆がイメージした植民地化とはおそらく、大量の殺戮と犠牲を伴うような、戦争に匹敵するものであった。外国の軍隊が国土へと侵入し、市内は戦場となり、国王も国を離れる――そうした、あたかも末世の到来が差し迫ったかのような緊張感が、当時の民衆の間には漂っていたのである。

不吉な風説が広がりを見せるなか、「虎疫」「虎列刺」と呼ばれたコレラが平安道から全国に広まり^三、多数の死者が出た。加えて、大洪水が発生し、とりわけ大きい被害に遭った全羅道地域は多くの犠牲者を出した^四。さらには、全国的規模の大飢饉も発生した^五。戦争並みの恐怖心に加え、このような連日の自然災害、原因不明のため「怪疾」と呼ばれた伝染病の蔓延により、民衆の間での末世到来の危機感は頂点に達した。基督教系の知識人尹致昊がつけた日記には、当時の状況が次のように記されている。「全ての韓国人が、この年こそ現王朝の最後の一年だと思っているかのように見える。さらに悪いことは、そうありたいと思う彼らの心は、やがてそうなると思えるようになることである^六」。

このような時代状況のもと、「鄭鑑録」の予言は再び世間に広まっていった。大韓帝国期の言論には、「鄭鑑録」の「十勝之地」へと向かって続く、人々の絶え間ない行列を批判する社説がしばしば載せられた。一例として、一八九九年一月十九日付の『皇城新聞』に掲載された「鄭勘録不足信」という論説をとりあげること、当時の「鄭鑑録信奉人」と彼らの「十勝之地」への避難がどのようなものであったのかについて、見てみよう。

これによると、「鄭鑑録信奉者」は概ねに二種類に分けられるのだという。一つは、「鄭鑑録」の予言における「十勝地」「求人種於兩白」を解釈することで、避難先へ向かう「京郷紳士豪富」である。彼らの避難は、家具と財産をすべて処分し、祖先の代から居を構えていた地域社会を一家揃って完全に離れるものであった。

「十勝地」「求人種於兩白」に比定される地域は、大抵「無穀無塩の乱峯絶峽」な地形のところが多かった。戦争や災禍から身を守るためには、世間から距離のある、そして人が容易には訪れることのできない孤立した地形である必要がある。だが、そうした地形は当然、農業には適しておらず、また生存に必要な食糧の入手もそもそも難しい。そのため、かかる避難は非常な困難を伴ったと思われる。

同様の危機意識を共有しながらも、避難場所ではなく、未来を予測することができない異人のところに向かう人々もいた。これがもう一種類の「鄭鑑録信奉者」である。遁甲・生門のような神通力を有したとされる異人たちは、「鄭鑑録」に現れた王朝滅亡の予言を解き、その具体的な時期を推定していた。異人のもとに集まった人々は、迫りくる大乱の時期を待つという行動をとった。このような、強烈な終末意識を共有する小規模の信仰共同体の典型として、本稿のなかで取り上げた甌山の初期教団を想定してもよいだ

ろう。

総じて、大韓帝国期に膾炙した「鄭鑑録」の予言は、末世からの避難にかんするものが多い。「十勝地」「求人種於兩白」をはじめ、「弓弓乙乙」「利在田田」「先入者還」「殺我者小頭無足」^七などが巷間に広まっていた。これらの予言は、避難場所（「十勝地」「求人種於兩白」）、避難に際しての諸条件（「先入者還」「殺我者小頭無足」）を提示するものであった。

当時の言論ならびに知識人たちは、こうした現状に対し、「愛家愛身心の私起」を捨て、代わりに「愛國心を公起」することの必要性を訴えかけた。当該期の知識人たちにとっては、保護国化によって喪失された国権を回復することこそが至上課題であったが、そうした彼らからすれば、非合理的な予言に依拠して個人の保身のみを追求する「鄭鑑録信奉人」は、いち早く啓蒙されるべき対象にはかならず、従って国民の団結を図り、そして国権回復をなし遂げていたためにも、「鄭鑑録」は批判されねばならなかった。国権回復を望む知識人たちにとって、「鄭鑑録」は大きな障碍以外の何ものでもなかったのである。当時の言論には様々な予言書が列挙されているが、そのなかでもとりわけ悪質なものとして「鄭鑑録」があげられており、そしてやがて「鄭鑑録」の名が、そうした予言書というカテゴリーの総称として用いられるようになっていった^八。

一方で一九一〇年代には、植民権力と独立運動勢力がそれぞれ、「鄭鑑録」の予言に対する正反対の解釈を行うことで、もって民衆を自陣営へと引き込むことを企図していた。一九一〇年の日韓併合により、日本による植民地支配が現実視されるようになって以降は、「鄭鑑録」を利用して日本の朝鮮統治を正当化しようとする動きも出てきた^九。例えば、当時の在朝日本人たちは、「聖歳秋八月、仁富間夜泊千艘、時事可知」「假政三年、真人出自海島中」「方夫人戈口或多禾」という予言に対し、次のような解釈を施すことで、これらの予言が日韓併合を予め知らせていたのだとする主張を展開した。

彼らはまず、「聖歳秋八月」の「聖歳」を聖人の孔子が誕生した年と捉えた上で、「聖歳秋八月」とは、それと同一の干支（庚戌）に当たる一九一〇年の八月を意味するのだと解釈した。続く「仁富間夜泊千艘」とは、同月に日本の艦隊が仁川と富平の間の海に出現したことを意味するのだとし、さらに「時事可知」とは日韓併合の暗示にほかならないのだとした。そして「假政三年、真人出自海島中」にかんしては、皇帝の政事を統監が代理統括した三年が「假政三年」に当たるのだとした上で、「真人出自海島中」の真人とはまさに島国の日本のことを指すのだと解釈した。

一九一四年頃、沿海州地域で結成された大韓光復軍政府の場合を見てみよう^{一〇}。日露戦争一〇周年を迎えて、ロシア国内では俄かに反日の世論が高揚していた。そうしたなかで、第二の日露戦争が起きる可能性を予見した独立運動家たちが、日本に対抗するために結成した機関こそ大韓光復軍政府にはかならない。この大韓光復軍政府の首班は、チヨントリヨン 正都領チヨントリヨンという名前であった。あえてそのように命名した背景には、ロシアと中国に住む朝鮮人住民に「鄭鑑録」の「鄭道令」チヨントリヨン〔引用者：鄭氏を指す様々な異称の一つである〕を連想させることにより、彼らからの支持を得るという意図があった。また、当時ロシアと中国にいた朝鮮人居住民たちは、沿海州の「海」の字と、北間島の「島」の字を合わせて、両地域のことを「海島」と呼んでいた^{一一}。「海島」とは、「真人出自海島中」という予言のなかに出る言葉であるが、要するに「海島」（沿海州・北間島地域）にいる正都領こそが「真人」であり、彼が朝鮮の独立を達成するのだという解釈に基づくものであった。

間島地域では、これ以外にも独立運動勢力による「鄭鑑録」の利用が行われていた。一九一一年に沿海州地域で結成された抗日運動団体である、進業会による「倭王三年、嘉王三年^{一二}」の利用事例を見てみよう。進業会は、「倭王三年」を日韓併合以後の三年間と捉え、その後には「嘉王三年」、つまり朝鮮の独立が成るといふ趣旨の宣伝を行った。「倭王三年」が終わる一九一四年は干支では甲寅の年に当たり、そして「徒來甲寅年ニハ戦争アリテ、本年恰モ之ニ相當スルコト、露國軍隊ノ除隊力多少延期サレ居ルコト等ヲ綜合シテ、本件ハ必ス何事力起^{一三}」きる。すなわち、朝鮮独立が起きるといふのである。彼らは、こうした解釈を、演芸会や唱歌「甲寅歌」により民衆に向けて発信していた。

このような解釈は、咸鏡南道の元一進会会員の間でも支持を得ていた^{一四}。一進会とは、一九〇四年から一九一〇年にかけて活動した政治団体であり、開化路線の独立協会を継承した維新会と、東学系の進歩会が合同する形で設立された。日露戦争の折には日本に協力するとともに、一九〇九年には大韓帝国内閣・韓国皇帝・曾禰統監宛てに「日韓合併誓願書」を提出するなどの親日活動を展開しており、当時の朝鮮社会からは売国奴の扱いを受けていた。とりわけ、義兵からは仇とされ、人命が奪われる事件も多数発生した。このような攻撃を甘んじて受け入れ、日韓併合に貢献したにもかかわらず、朝鮮総督府から冷遇されたことに、一進会会員たちは不満を抱えていた。

そうしたなか、一部の一進会会員たちは「甲寅ノ年ハ鄭勘録ニ符号スル天載一偶ノ年」

であるため、第一次世界対戦の余波が日本にまで及び、ついには「倭王三年」に日本が滅亡するものと信じていた。よって、恩恵を受けることのない「仁心ナキモノ阿附スルヨリモ」「義旗ヲ翻シ韓国ノ独立ヲ壇上ニ樹テ以テ天下ニ号令ス」る計画を立て、もって満洲奉天の青林教への合流を試みた。青林教については後述する。

(二)「鄭氏」をめぐる民衆の言説

次に、忠清南道の憲兵警察による民間情報資料、『酒幕談叢』のなかから窺うことのできる「鄭鑑録」関連の風説について見てみよう。この資料は、「市場張開日」に変装した憲兵警察が「酒幕」に入り込み、そこで聞き取った民衆の談話を採録したものである^{一五}。周知の通り、植民地朝鮮における市場は商品取引の場でありながら、同時に全国を巡回する商人たちをはじめとする人々が集まって情報交換が行われる場でもあり、また三一運動が展開された主な舞台でもあった。採録された談話の内容は、「政治、経済、宗教、教育、徴税、農、商、工業等ニ関スル事柄其ノ他諸種ノ浮説、訛傳、巷説等」^{一六}多岐にわたっており、民心の動向を把握するために必要なものはほぼすべて揃っていた。

この『酒幕談叢』の根幹を成しているのは、「鷄龍山頂ニアル石白クナレバ」「鄭氏来リテ都スル」というような風説である^{一七}。これは、李朝成立から五百年後の「国末」になると（旧韓国王都ノ運数カ五百年経過スレバ国末トナル）、確かに「仮政府三年」「倭王三年」の時代が来るものの、その後は「鷄龍山ニ王都カ開設」されるとする風説である^{一八}。具体的には、「仮政府三年」は統監府体制の三年間として、そして「倭王三年」は日韓併合以後の三年間として、それぞれ解釈されたが、ここでもやはり一九一四年が鄭氏王朝の成立する時期として捉えられていることがわかる。また、「日本天皇陛下ガ皇太子殿下（東宮殿下ヲ指シテ）姓ヲ鄭氏ト賜ヒ広州附近鷄龍山ニ於テ即位式ヲ挙行」するといった談話が収録されていたことにも、注意を向けおきたい^{一九}。

一九一六年、全羅南道において不穏な言動をとったという嫌疑で調査を受けた書堂教師、李老秀の事例は、朝鮮を独立させる鄭氏の出現を予言しつつも、さらにその鄭氏を倒して自ら朝鮮の独立を達成せんと企図するものであったという点で、注目される。李老秀によれば、彼が当時接した風聞とは、近いうちに「南鮮紫霞島」にいる「鄭乙龍」が現れて朝鮮を独立させるが、ただ「鄭乙龍」が新王に即位すると「李」の姓を有した者はその姓を「季」に改めなければならない、というものであった。そこで李老秀は、同道長興郡の天冠寺にいた仙文という人物と意気投合し、鄭氏を打倒して朝鮮を独立さ

せようとする計画を立てたのだという。李老秀と仙文は、「稽顔伏拝言」という文章を作成して、全国を周遊しながら同志を集めることを計画していたようである。

島夷国権ヲ奪ヒ跋扈跳梁ノ逞フスルハ真人共ニ怒ル所ニシテ島夷ハ不俱戴天ノ仇敵タリ。此ノ時ニ当リ先生ノ如キ経天緯地ノ大才ヲ降スハ天我ガ祖国ニ幸スルモノニアラズシテ何ゾヤ。小生至愚ト雖義ノ重ンズベキヲ知ル。先生ノ門下ト一体ト為リ事ヲ謀ラムトス。豈ニ他義アラムヤ。近頃聞ク所ニ依レバ鄭乙龍ナル者紫霞島ニ抛リ衆ヲ聚メ猥リニ天命ヲ論スト聞ク、倭奴必ズ来リテ之ヲ攻伐セム。此ノ機ニ乗ジ義ヲ唱ヘ兵ヲ起シ倭兵ノ跡ヲ絶タバ戦ハズシテ潰走スベク、而テ鄭氏ヲ討滅シ有徳ノ王裔ヲ戴イテ王トナシ兵ヲ養フコト数年山東ヲ平定シ倭王ノ頂ヲ陛下ニ繋ギ関中ヲ制スレバ南夷北蛮伐タズシテ服スベシ云々^{二〇}。

文中の「先生」とは、仙文のことを指す。上記の文章によれば、仙文は平素より朝鮮の亡国に憤慨しており、そのため「近ク兵ヲ挙ゲテ」朝鮮を独立させることを計画していた。ところで、鄭氏が「紫霞島」から来るという風説は、主に青林教が布教に利用していたものであった^{二一}。南海のどこかにある無人島「紫霞島」では、七聖官が不老長寿の聖薬を製造しているが、鄭氏が来れば、青林教徒たちがその聖薬を手に入れることができるのはもちろんのこと、朝鮮独立が達成されて教徒たちは高位官職に就くこともできるのだと説かれていた。してみれば李老秀らは、こうした青林教に対抗しながら、独自の宗教運動を展開しようとしていたということになる。そして、その際に李老秀の掲げた鄭氏打倒の名分が「改姓」であった点にも、注意を払っておきたい。

以上の内容をまとめておこう。朝鮮の植民地化という未曾有の経験は、朝鮮民衆をして、大量の犠牲を伴う戦争を想起せしめた。そうしたなかから終末論的な思潮が形成されてくるとともに、「鄭鑑録」のなかでも避難方法と避難場所とを示す「十勝之地」系の予言が注目されるようになった。

こうした状況は当然、民衆の啓蒙を通じて、愛国心を持つ近代的国民を養成せんとしていた当時の知識人たちの批判的となったが、そのことは裏を返していえば、「鄭鑑録」が当該期の民衆の間で強い影響力を發揮していたということを意味した。それゆえにこそ、朝鮮の植民地化に際して日本は、支配に順応する民衆を創りあげるために「鄭鑑録」を利用したし、海外の独立運動勢力もまた、民衆の独立運動への支持と共感を集

めるために「鄭鑑録」を利用したのだった。

一方、朝鮮の南部では、鷓籠山を首都とする鄭氏の新たな建国にかんする様々な風説が民衆の間で広まっていた。そうしたなか、かかる風説は種々の民衆宗教によっても利用されていた。上述の青林教や李老秀はまさにそうした事例であったが、民衆宗教のなかで「鄭鑑録」を最も積極的に利用したのはおそらく普天教であった。そこで次節ではまず、普天教の事例について簡単に触れておきたい。

三、一九二〇年代の「鄭鑑録」利用

(一) 民衆宗教の「鄭鑑録」利用と聖都運動

植民地朝鮮における民衆宗教のなかで、最も積極的に「鄭鑑録」を利用し、そしてそれによって教勢拡大に成功したのはおそらく普天教である。普天教については既に第二章で取り上げた。そのため以下では、この普天教の説いた「甲子登極説」が布教の場でのように理解されていたのかについて瞥見してみたい。

普天教の幹部たちはしばしば、布教に際して「秘訣書」を用いた。そして、そこには通常「唯一運教」という文言があった。普天教幹部たちは、この「唯一運教」とは世が一変して国が統一されることを意味するのだとした上で、具体的には甲子の年がそれに当たるのだとした。そうすることで、甲子の年には教主車京石が王位に就き、そして新王国を建設するのだという、「甲子登極説」が提示されたのであった。

かかる説明を、民衆は様々な形で受け入れた。例えば、甲子の年には教主車京石を即位させるための教徒による「多数共同蹶起」が起り、それによって朝鮮は植民地統治から脱すると理解した人もいれば、「現政府ト戦争」が行われると考えた人もいた^{三〇}。また、車京石の即位による新国家の樹立にかんしても、それをどう解釈するかは各人各様であり、「旧韓国ノ恢復」「帝国ノ統治ヲ排斥シテ咩咩ノ政治ヲ行フコト」「世界ノ王トナリ世界ノ全体政治ヲ行フ」「堯舜ノ仁政行ハレ天下泰平幸福ヲ得ル」^{三一}などといった理解が存在していたようである。

民衆宗教は、「鄭鑑録」における象徴性と関わりの深い地域に本部を構えることが多かった。そして、そこに民衆が集まることで、本部の周辺には自ずと一種の信仰村が形成されていた。鷓籠山新都内をはじめとして、全羅北道井邑郡笠岩面大興里（普天教本部）、忠清南道大田郡炭洞面秋木里（水雲教）、忠清南道燕岐郡綿南面金川里（金剛大道）、咸鏡南道文天郡雲林面馬汗里（人天教）には、各宗教と対応した信仰村が形成さ

れていたたのである^{二四}。要するに、一九一〇年代には「十勝之地」へと向かった民衆は、一九二〇年代にはこれら信仰村に集まったというわけである。

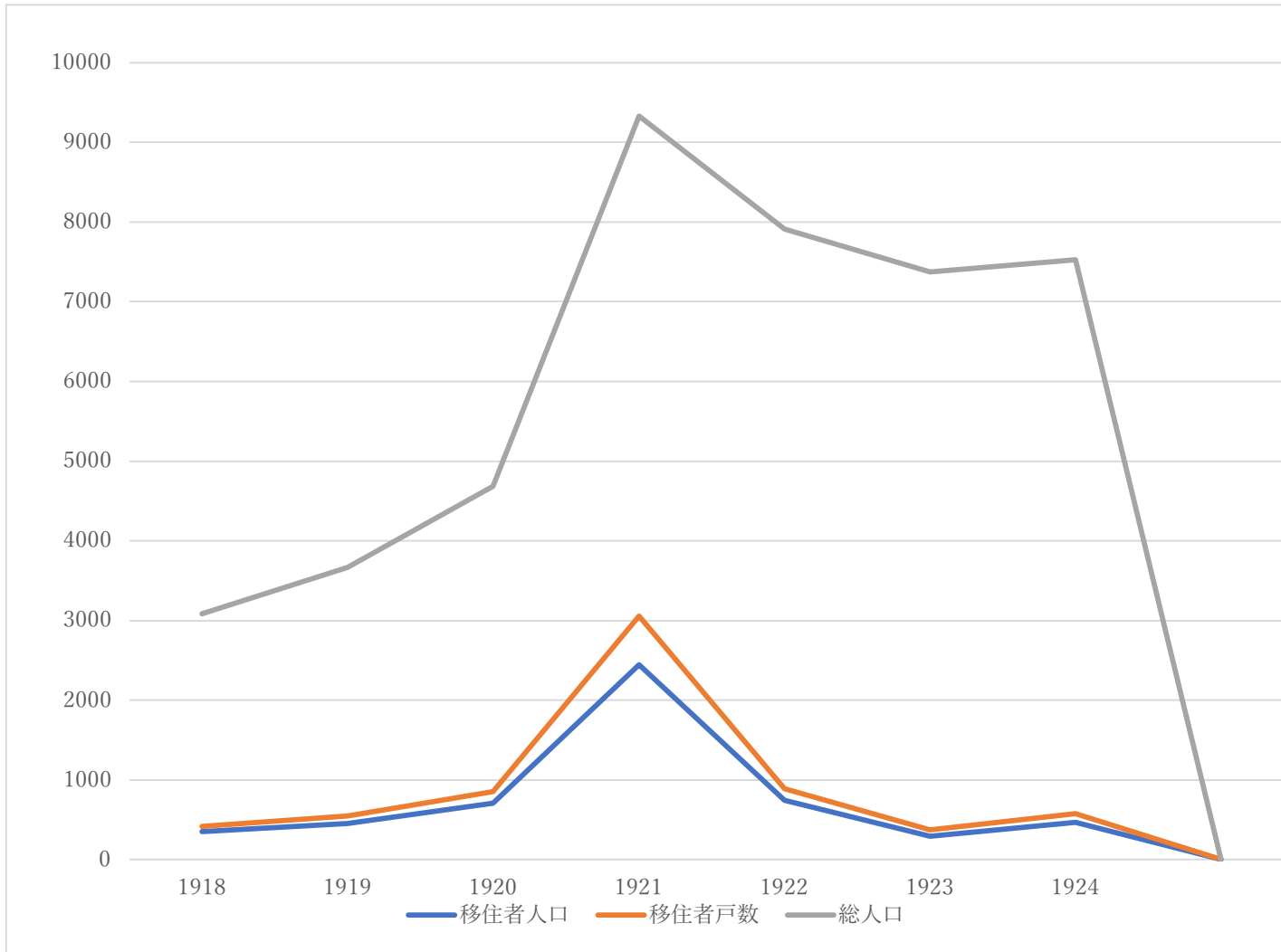
新都内は、朝鮮王朝の建国に際し、風水学的な吉地と見なされ、遷都先にあげられたこともあって、聖地化していた。その範囲は、忠清南道論山郡豆磨面龍洞里・丁壮里・石溪里・夫南里、大田郡鎮岑面南仙里・松亭里ならびにその付近を包括する。もともと新都内には、六つの里を合わせても二〇三七人・五〇〇戸の居住者しかいなかったが、民衆宗教の移住によって徐々に居住者も増え、一九二二年には実に約一万人がこの地域で生活していた。

移居の際家財を売却したる若干の財産は、巫女卜術の徒に撮搾り取らるゝと、無為徒食の為め忽ち皆無となりて、已むなく草鞋を造り、又は僅少の山野を開拓して粟を耕作し、辛うじて露命を繋ぐ状態にして、中には迷夢より覚醒して帰郷せむとするも、旅費に窮して進退谷まれる者がある^{二五}。

【表】新都内布教状況（李覺鍾「朝鮮の迷信と鶏龍山」『朝鮮』一一二号、一九二四年、一二三頁を再構成）

宗派別	位置	管理者（支部長）
金派侍天教新都内支部	豆磨面石溪里	金益昇
浄土宗新都内布教所	同夫南里	田在龍
大谷派同朋教会	同	金東漢
第七日安息日耶蘇再臨教	鎮岑面南仙里	柳在漢
檀君教忠南支部	豆磨面龍洞里	李進鐸
大華教新都内布教堂	鎮岑面南仙里	南宮圭

【グラフ】新都内の移住戸数および増加の状況（村山智順『朝鮮の占トと預言』一九三五年、六六二頁を再構成）



(二) 民衆宗教批判の論理

一九二〇年代に入ると、「鄭鑑録」は、知識人と植民当局が民衆宗教を批判する際の論拠として用いられるようになる。加えて、民衆宗教が他の民衆宗教を攻撃する際にも、「鄭鑑録」が論争の的となった。こうした状況は、一九二〇年代の迷信打破運動とも相関的なものであったが^{二六}、とりわけ近代宗教を標榜した天道教の事例から、そのことを顕著に窺うことができる。

三一運動以後、当局による天道教の取締が強化され、連日にわたって幹部及び教徒が逮捕される一方、新たに植民地朝鮮の宗教界で台頭してきたのは、飛躍的な教勢拡大をなし遂げつつあった普天教であった。このような状況は当然、天道教の立場を危うくするものであった。そこで天道教は、自らが近代宗教であることを標榜しつつ、普天教攻撃を行っていった。

天道教教理の近代化を主導した李敦化は、「鄭鑑録の迷信こそが朝鮮特有の迷信^{二七}」であるとする認識を示す。その上で、普天教は「朝鮮社会の病的欠陥」を代表するものであるとし、かかる普天教は「未開と野蛮」の政治的な迷信、すなわち「鄭鑑録」に立脚するものにほかならないとする批判を展開した^{二八}。とはいえ、こうした「未開と野蛮」の「鄭鑑録」を利用する低俗な宗教という烙印は、実のところ天道教が継承した東学の時代から既に存在していたものにほかならず、実際、天道教自身も同様の批判に晒されていた。さらに、こうした主張は、天道教内部における新派と旧派との間の対立の際にも、新派による旧派批判の重要な論拠となっていた^{二九}。また、一九三〇年代に天道教を対象として展開された社会主義陣営による反宗教運動の際にも、かかる主張が展開されていた^{三〇}。

植民地朝鮮の民衆宗教にとって、「近代」が招来した新たな環境、すなわち「宗教的自由、政教分離、宗教との競争、近代／前近代、文明／非文明、宗教／迷信、公認宗教／類似宗教といった二分法的な枠組」は、確かに危機であった反面、過去の不振を清算して朝鮮社会で新しく認められるチャンスでもあった^{三一}。とりわけ、天道教のような「類似宗教」にとつては、自由な活動を保証された公認宗教へと昇格するためにも、自らを完全な近代宗教へと変貌させることは重要な課題であった。しかしながら、彼らが公認宗教化されることは実際にはなく、またそのことは想定すらされていなかった。「類似宗教」に与えられたのは、あくまでも朝鮮社会における公認に類する地位でしかなか

ったのである。そして、それは必然的に、彼らを民衆から乖離させてしまうという矛盾をも抱え込んでいた。

このように、民衆宗教が自らの手によって「鄭鑑録」信仰の排除を断行していくなか、一九二八年五月四日と五日の夜明け頃、ある興味深い事件が発生する。それは、全国で同時多発的に怪文書が出回るといふ事件であった^{三三}。新義州の公園、水原の井戸、宣川の電柱から発見されたその怪文書は、木版活字で印刷されたものであり、いずれも封筒に入れられていた。内容は「総督府政治の指揮に抵触するもの」で、新義州で発見されたものは呪符に近いものであったという。一方、宣川のもは、半紙一枚の紙にハンダルの木版活字で印刷されたもので、「太上天印」の印章が押されており、その印象の四方には「弓乙」が描かれていたのだという。この事件に当たった警察は、「鄭鑑録」などを信奉する旧思想の持ち主が犯人であると断定したようである。「鄭鑑録」をモチーフとした怪文書が出回ったというこの事件は、当該期における「鄭鑑録」の影響力というものを、ある意味で象徴しているのではないだろうか。

(三) 日本人「鄭氏」

一九二〇年代に、興亜主義者末永節が満州を舞台に唱えた「大高麗国」構想においても、「鄭鑑録」の利用が見られる^{三四}。この構想の基本的眼目は、抗日運動が最も活発だった満州地域の独立運動家を懐柔すると同時に、満州に日本帝国の緩衝地帯を設けることにあった。

末永は、「青己尹人魚鳥」「方夫人戈十一寸膏梁」「白鷄口十茄藿」という三つの予言に対する解釈を行っている。まず一つ目の予言については、これを「伊藤公が一進会を率ひて政治を取った」過去として捉え、次いで二つ目の予言を「明治四三年に寺姓の人即ち寺内大将が貴族を率ひて政治を取る」と解釈した上で、さらに三つ目の予言は未来のことを指すのだとして、具体的には朝鮮公使館顧問兼通訳の山崎英夫による解釈を紹介している。山崎は、この三つ目の予言を「辛酉の歳即ち大正十年に田姓の人が儒林を率ひて政治を取るといふことになる」と解釈し、それは台湾総督の田健次郎のことを指すのだと説いていた^{三五}。

また、一九二九年には、黒龍会系の興亜主義者が創立した内鮮融和運動団体同光会朝鮮支部の支部長李喜侃が、大本教の出口王仁三郎こそ「鄭鑑録」の真人であるとすると趣旨の書簡を内田良平に送っている。この書簡は、大本教の外郭団体であった、人類愛善

会が発行していた機関紙『人類愛善新聞』の紙面において、大々的に取り上げられた。ただ、この背景にはある思惑が存在したと考えられる。

李喜侃は確かに、「鄭鑑録」における「真人出於海島中」という予言を、「預言中の海道とは日本々島と致候、然るとすれば当世偉人出口氏は預言中の真人」と解釈し、出口王仁三郎を真人と捉えていた。ただ、ちょうどこの頃、黒龍会系の興亜主義者たちが仲介役となることで、同光会と大本教との間のネットワーク形成が進んでおり、そうしななかで東亜連盟の構想が共有されていた。要するに、こうした構想のもとで、「出口先生と連結し朝鮮に於てその直系の教徒を募ると共に諸団体と連盟し運其の宜敷を得ば大衆を為すこと難からざる」というような思惑が働いていたと考えられるわけである。
三五。

四、一九三〇年代～四〇年代の「鄭鑑録」利用

一九三〇年代から四〇年代にかけても、依然として「鄭鑑録」は朝鮮社会で大きな影響力を持ち続けていた。ただ、様々な要素が絡み合うなかでその実相は複雑を極めており、全体像を把握することは容易でない。そこで以下では、暫定的な報告として、ひとまず目に留まった事例だけを列挙するに止めたい。

一九三〇年代には、農村振興運動や心田開發運動が展開されるなか、一九三六年の普天教解散を皮切りに、多くの民衆宗教が解散に追い込まれた^{三六}。にもかかわらず、解散を余儀なくされた教団の再建の試みや、あるいは新たな宗教結社を作ろうとする動きが途絶えることはなかった。こうした動きは、日中戦争の勃発によって、より一層の活気を帯びたが、そのほとんどは終末論的な世界観と真人の大望という、「鄭鑑録」の影響圏内にあった。

一九三三年に露見した朴技英らによる秘密結社は、「鄭鑑録」の「土價如糞、馬千牛腹」という予言を、世界大戦が勃発し、それが一〇年間続くというように解釈した^{三七}。この世界大戦に日本は敗北し、それによって朝鮮は独立すると信じた彼らは、それに先立つ独立運動を支援するための結社を結成した。結社の本拠地を、「十勝地」の一つである尙州郡化北面中代理一名牛腹洞に置いた彼らは、一九三〇年五月には、人材を養成するという名目で結社を挙行し、次いで総指揮部・活動部・教育部・援助部を設置した。当局は、彼らが表面上は寺刹を立てて僧侶の格好をしているが、実際には将来朝鮮に君臨すべき鄭氏を崇める集団であるとして、取調を行った。もっとも、当局の取調に

よれば、この結社の構成員は僅か四・五人程度だったという。

一九四二年に逮捕された張竿植、及び彼の信仰共同体は、当時の民衆が「支那事変」の勃発をどのように理解していたのかを端的に示してくれる、興味深い事例である^{三八}。忠清北道堤川郡出身の貧農であった張竿植は、李圭尚という人物から漢文を習っていた。その李圭尚は張竿植に対し普段から、「鄭鑑録」によれば一九四〇年に朝鮮は独立し、鄭氏が王となるが、その際には漢文を習得した者が高官になるとされている、という話をしていった。やがて両者は、ともに山中にこもり「鄭鑑録」の研究に没頭していった。そうした「鄭鑑録」研究の甲斐あってか、張竿植は「支那事変」をめぐる様々な予言を行い、その多くを的中させたことで、周囲からの信望を得るに至った。例えば彼は、「支那事変」は日本が中国の国土と財産を奪おうとする野心によって起こった戦争であると見た上で、他人の命を奪えばいつか自分も殺される運命になると説き、周囲の人々に対し、志願兵募集に応じずに山中に移住すべきことを勧めていた。

全羅南道求礼郡出身の徐韓春は、一九三三年から甌山教を信仰していた。ただ、それを隠すために、本籍地には九星寺を建立して表面上は仏教を装っていた^{三九}。彼は、「真人海島説」を甌山に結びつけることで、姜甌が実は生存しており、朝鮮の独立を準備しているという説を主張していた。その内容は概ね以下のようなものであった。甌山は現在、南海の光徳島で弟子の鄭龍宮・裴徳人・趙項雄とともに念仏に専念しており、仏紀三千年に当たる三三年後の旧暦一月二十六日には、弥勒仏となる。そして、弥勒仏となった甌山は九星寺に現れるが、その際、弟子の鄭龍宮が鷄龍山で朝鮮王位に就き、甌山教徒は官吏となる――このような説を展開していたのである。

一九二六年に殷世龍らが組織した黄石公教（後に黄極教に改称）は、鄭海桃という架空の人物を教祖に据えるとともに、その鄭海桃が天命により庚辰年庚辰月庚辰日庚辰時（一九四〇年陰暦三月一五日に該当する）に、鷄龍山で朝鮮国王の位に就くと説いていた^{四〇}。教祖の鄭海桃は、時期が来るまではスイスで亡命生活を送りつつ、朝鮮独立の準備に取り組んでいるのだとされた。この黄石公教では、天書の呪文を唱えれば「天地水災」といった「三災八難」を免れることができるのだと説かれていた。また、経典の『黄石公素書』では、信・愛・敬が教義の基本とされており、天祭を挙行して黄石公及び天人神に対し朝鮮独立を祈願することや、高麗の忠臣鄭夢周ほか数十名に対する受霊祭を行うことが、主な活動内容となっていた。一九三六年一月には、元普天教幹部の金判奉もここに入信している^{四一}。

太極教は、一九三四年に林一奉が「太極聖君」から神意を伝授されたことにはじまる教団である^{四二}。この太極教では、「利在弓弓乙乙」の予言を太極の形に解いており、また旧韓国旗を模倣した太極図と紙製冠を身に着けて、「太極聖君」に拝礼する儀式を行っていた。儀式においては、参加者の一人が最初に「弓」の一字を先唱し、続いてほかの教徒が手を挙げて合唱しながら「乙」と唱え、そして頭を下げて太極を崇める行為を三回繰り返し返した後に、前もって作成しておいた呪文を唱えたようである。

元普天教徒の南商弼は、「鄭氏鷄龍山に登極後に於ては儒仏仙の中仙道のみ布教する」として仙道教を立ち上げているが、彼もまた「鄭鑑録」に基づく予言を行っていた。例えば、一九三九年陰曆九月以降、「支那事変」において日本が敗北するというような予言を行っていた^{四三}。

同じく元普天教徒の姜昇泰が一九三六年に創始した無極大道教においても、庚辰の年が強調されていた。この無極大道教では、「庚辰の年庚辰の月庚辰の日庚辰の時」に鄭桃海という真人が現れると説かれた。この真人は、鷄龍山で王位に就くとともに、世界を七二カ国に再編し、もって全世界を支配するものとされた。またその際には、各国の皇帝は一王侯に格下げされ、鄭氏のもとに朝貢することになるのだとされた^{四四}。

極めて断片的な情報しかないものの、忠清北道報恩郡に住むフンチ教信者の李鍾珏もまた、以下のような説を展開していた。「鄭湛録ニ依レバ李王家ノ運命ハ余ス処一一年ニシテ、此ノ期ヲ逸スレバ鄭氏鷄龍山ニ奠都シ李王家ハ絶滅スルニ至ラム。今幸ニシテ英親王（李王世子）内地ニ御在学中ニシテ、近ク皇族ト御結婚アラセラルル由ナレバ、此ノ機ヲ逸セズ英親王ヲ朝鮮国王ニ仰ガムコトヲ哀願セバ目的ヲ達スルコト容易ニシテ「後略」」。ここからも、「鄭鑑録」の影響を窺うことができる。

植民権力は、「鄭鑑録」を公開する事により、その根絶を図った。しかし、その意図とは逆に、活字本という形で比較的容易に「鄭鑑録」に接することができるようになったことで、むしろ新たな信奉者を生むというような事態も生じていた。一九四二年に、日本の敗戦を予言する不穏な言動をとったという嫌疑で逮捕された、江原源吉の事例を見てみよう^{四五}。忠清南道洪城郡に住んでいた江原源吉は、一九二五年の春に町の市場で『鄭鑑録』を入手し、それを読んだことで「鄭鑑録」を信じるようになっていた。そして、一九四〇年代には、総動員体制下にある日本の実状に対し、以下のような主張を展開していた。「日本ハ今、新嘉坡モ仏領印度モ占領シテ、大東亜建設着々進展シツヽアルモ、鄭鑑録ノ秘訣ニ依レハ、今カラ十年後ニハ公州鷄龍山麓新都内独立スルヤウテア

ル。又同秘訣ニ今来中天災及蟲毒ガ酷イトアルカラ、日本及将来如何ニナルカ疑問アル云々」。このように、対米英開戦直後、南方へと侵出しつつあった日本の実状を、「鄭鑑録」の予言に基づいて批判していたのである。

最後に、宋頭台の事例に触れておく。京城基督教青年会夜学部を中途退学し、府内で印刷職工として働いていた彼は、一九四三年から四四年にかけ、自身の周囲の人々に対し、「鄭鑑録」と「十勝地」にかんする虚偽事実を流布した嫌疑で逮捕されている^{四六}。彼は、一九四三年一月に母から『鄭鑑録』の写本を貰い受け、その説明を聞いたことで、深く心酔するようになったのだという。また、彼の周囲には同書の閲覧を希望する者もいた。そのため彼は、そのような人に対しても『鄭鑑録』の写本を貸し与えていたのだという。おそらくは何の前提知識もない、一九四〇年代の民衆にとっても、「鄭鑑録」は魅力あるものだったということを、この事例は示してくれているのではないだろうか。

五、おわりに

以上、植民地期を中心に、「鄭鑑録」がどのように扱われてきたのかについて、見てきた。植民地化の危機が現実化しつつあった大韓帝国末期以降、「鄭鑑録」はそうした危機意識と表裏する形で、民衆の間で強い影響力を發揮しており、それは基本的には総動員体制下にあった一九四〇年代まで続いた。一九四〇年代に至っても、依然として新たな宗教結社が作られ続けたことや、「鄭鑑録」をモチーフとする不穏な言動をとったという理由で当局に検挙される事例が相次いだことは、むしろ逆説的にかかる影響力を裏づけているものと見てよい。

一方で、植民地朝鮮にあって「鄭鑑録」は、単に民衆の待望という形だけでは捉えることのできない、複雑な利用のされ方をしていた。「鄭鑑録」は民衆の間で強い影響力を有していたがゆえにこそ、植民権力側もまた、これを利用することで自らの統治を正当化しようとしていた。加えて、植民権力のみならず、興亜主義者たちによっても、自らの構想にとって都合な形で「鄭鑑録」は利用されていた。「大高麗国」構想は、その最も顕著な例であろう。

そして、「鄭鑑録」の利用はまた、かかる排除といった否定的側面からも多分になされてきた。国権回復を目指した朝鮮知識人たちにとって、「鄭鑑録」が排除すべき迷信にほかならなかったことはいうまでもないが、そうした「鄭鑑録」に基づく教理を形成していたはずの民衆宗教側もまた、他の民衆宗教を批判する際の論拠として、「鄭鑑録

「迷信」という主張を展開した。わけても天道教は、一九二〇年代以降、急速に教勢を拡大しつつあった普天教を批判する際や、あるいは教団内部での対立の際にも、この論法を積極的に使用していた。無論、ここに、近代宗教化をなし遂げることにより、公認宗教化を果たさねばならないとする(もつとも、実際にはそれは不可能だったわけだが)、植民地下における「類似宗教」が抱えていた課題が横たわっていたことは、言を俟たない。

このように「鄭鑑録」は、植民地朝鮮において種々の思惑が複雑に絡み合いながら、民衆ないし民衆宗教のみならず、様々な勢力によっても利用されていた。本章で扱いたのは、その一端でしかないが、ただ本章で扱ったこれらの事例は、もしかすると「鄭鑑録」が植民地朝鮮の思潮全体を裏側から映し出す、一種の鏡のような存在であるといふことを、示してくれているのかもしれない。

- 一 超景達『朝鮮民衆運動の展開』(岩波書店、二〇〇二年)の第八章を参照されたい。
- 二 단해생「피란가는 자를 위하여」한탄함『帝國新聞』第二四六三号、一九〇七年七月二四日(강현조 의 편역 『제국신문』 미공개 논설자료집(帝國新聞未公開論說資料集)一九〇七・〇五・一七〜一九〇九・〇二・二八』 현실문화、二〇一四年、一三七頁。
- 三 『帝國新聞』一九〇二年八月二六日、九月二〇日、一二二日、一二三日、二二六日。
- 四 『皇城新聞』一九〇一年一〇月一〇日、一一日。
- 五 『皇城新聞』一九〇二年一月二四日、同年二月二二日。
- 六 「Another thing is that every Korean seems to think these are the last year of the present dynasty; and, what is worse, that his wish is the father of his thought」(『尹致昊日記』五)一九〇二年一月二九日)。
- 七 「筆下木鐸」『大韓毎日申報』一九〇七年八月六日。
- 八 한승훈「조선후기 변란의 종교사 연구」—추국 자료로 본 반란과 혁명 종교」서울대학교大学院宗敎學博士學位請求論文、二〇一九年八月、一二七〜一二八頁。
- 九 「鄭鑑録을 이용(鄭鑑録を利用)」『新韓民報』一九一〇年一〇月二二日。
- 一〇 반병률「李東輝와 一九一〇년대 海外民族運動—滿洲・露領沿海州 地域에서의 활동」一九一三〜一九一八」(『한국사론』三三、一九九五年、一二六〜一二四頁)。
- 一一 李鐵「만주 사정 에 관한 재료」一九二六年一月一五日、三頁、PГA C ПИ(러시아사회정.치사문서보관소)Φ四九五、〇Π一三五(임정석 한국사회주의의 기원)歴史批評社、二〇〇三年、二四頁から再引用。
- 一二 朝憲機第一一〇号「最近ニ於ケル排日氣勢の概況概況卜間島方面ノ不穩說ニ就テ」一九一四年二月一九日。
- 一三 機密鮮第二号「當地方朝鮮人近況報告ノ件」一九一四年二月一六日。
- 一四 警高機發第二二五七号「不穩風說卜靑林敎」一九一四年九月一七日。

- 一五 現在まで残っているのは、一九一二年、一九一四年、一九一五年の編纂本である。松田利彦『日本の植民地朝鮮支配と警察』（校倉書房、二〇〇九年）の第二章「民間調査資料『酒幕談叢』」に見る「武断政治」期の朝鮮民衆（二七八～二二三頁）参照。
- 一六 「凡例」『酒幕談叢』。
- 一七 公州憲兵隊管内『酒幕談叢』一九一二年、二丁。
- 一八 洪州警察署管内、四丁。
- 一九 瑞山警察署管内、五丁。
- 二〇 警高機発第五三七号「不穩言動者発見処分の件（全羅南道警務部報告）」一九一六年一月二二日（姜徳相解説『現代史資料二五 朝鮮一』一一～一三頁）。
- 二一 『京城新聞』一九三二年二月二七日（前掲『朝鮮の占卜と予言』五九一頁から再引用）。
- 二二 形第二七九号「判決文」大邱地方法院安東支庁、一九二一年五月一六日。
- 二三 形控第三九六四四六五五号「判決文」大邱覆審法院、一九二一年一月二六日。
- 二四 『朝鮮の類似宗教』九四四～九四五頁。
- 二五 善生永介『朝鮮の聚落 前』一九三三年、二五五頁。
- 二六 김요한「一九二〇년대 미신과 운동」『동아일보』 기사를 중심으로「韓南大学校大学院修士学位請求論文、二〇〇七年」。
- 二七 「記者「迷信의 감투를 벗으라」『開闢』一九二一年一月。
- 二八 猪巖「暗影 中에 무쳐 잇는 普天敎의 眞相」『開闢』一九二三年八月。
- 二九 京鍾警高秘第二四五〇号「天道教新旧派衝突ニ関スル件」一九二九年二月二七日。
- 三〇 「天道教暴行事件의 顛末과 우리의 声明」『新階段』一九三三年一月。
- 三一 최종성『동학의 테오프라시』— 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』민속원、二〇〇九年、一一二頁。
- 三二 「迷信過激 文句羅列 不穩文 南北各地 同時配布」『朝鮮日報』一九二八年五月八日。
- 三三 末永節の「大高麗国」建設の構想とその展開に関しては、佐々充昭「一九二〇年代「滿州」における「大高麗国」建国構想——朝鮮新宗教と日本興亞主義者との邂逅」（『國學院大學日本文化研究所紀要』九四、二〇〇四年）に詳しい。
- 三四 「大高麗国の建設（十二）朝鮮の未來記『鄭堪録』」『大正日日新聞』一九二一年四月六日。
- 三五 「『真人出於海島中』六百年以前より朝鮮に伝はる 識書鄭堪録より」『人類愛善新聞』一九二九年一月一三日。
- 三六 「民衆을 欺瞞搾取하는 邪教团体—齊彈庄」『朝鮮日報』一九三六年六月一四日。
- 三七 『中央朝鮮日報』一九三三年三月三十一日（前掲『朝鮮の占卜と予言』六五七～六五八頁）。
- 三八 刑公第三三五号「判決」太田地方法院清州支庁、一九四二年一月五日。
- 三九 前掲「思想犯罪から見た最近の朝鮮在来類似宗教」三一～三二頁。
- 四〇 安厚相「일제강점기 황극교(皇極敎)의 신국가(新國家) 건설운동」(『한국종교』四七、一八七～二一四頁)。
- 四一 「思想犯罪から見た最近の朝鮮在来類似宗教」『思想彙報』第二二号、一九四〇年三月、一七～四九頁。
- 四二 同前、三三～三四頁。

四三 同前、三三〇三四頁。

四四 同前、三四〇三五頁。

四五 刑公第四三〇号「判決」大田地方法院、一九四二年六月二五日。

四六 刑公第三一四七号「判決」京城地方法院、一九四四年二月二七日。

終章

稿を閉じるにあたり、これまでの二部五章において論じてきた内容について、整理しておくことにしたい。

第一章から第三章までの三章構成から成る第一部は、個別の事例に即しながら、植民地朝鮮で活動していた種々の民衆宗教の実態に迫ることを企図したものであった。具体的には、東学（第一章）、普天教（第二章）、金剛大道（第三章）を取り上げて分析するとともに、それらと関わりを持った日本の宗教団体（大本教・真宗大谷派同朋教会）についても扱った。

第一章では、東学の後天開闢思想が持つ特質について検討した。開闢の語はもともと、天地と万物のはじまりを意味するものであった。しかし、朝鮮においては、それが乱れた世の終末と理想世界（後天）の到来という意味に読み替えられた。従来の循環論的宇宙論とは確然と区分されるこの後天開闢思想は、一七世紀以降の邵雍の象数論と先天学をめぐる学問の動向、ならびに英祖在位期に発された「混沌開闢諭示」によってその可能性が芽生えたものであった。本章では、民衆宗教である東学が、この可能性を継承しながら独自の教理を整えていったことを明らかにした。

第二章では、植民地朝鮮の民衆から圧倒的な支持を得た普天教の活動を取り上げることで、「類似宗教」が直面した様々な課題とジレンマについて検討した。姜甌山の死後、信仰の正統性をめぐって諸分派が競合するなか、普天教は民衆の独立への期待に符合する「甲子登極説」の利用及び秘密布教方式の固守を通じて主導権を握った。その後、朝鮮社会で公式的な活動を開始するも、朝鮮の知識人と当局のどちらからも受け入れられず、徐々に孤立していった。両者が普天教を排除した根底には、民衆の啓蒙を阻害する邪教、朝鮮独立を支援する不穏団体といった認識があった。そしてこれは、当時の「類似宗教」に対する認識そのものであった。本章では、普天教がそうした抑圧を受けつつも、『時代日報』買収や時局大同団の結成、日本の大本教との交流を通じて現状打破を模索する過程を辿り、それにもかかわらず一九三六年に強制解散せざるをえなかったことの意味を問うた。

第三章では、真宗大谷派同朋教会と金剛大道との間の合同・分裂の過程を検討した。日本仏教による朝鮮布教の低調が指摘されるなかで、真宗大谷派は新都内布教所の開設に成功した。同布教所は、朝鮮人信者で構成された最初の日本仏教の布教所であった点

や、その所在地が聖地としての象徴性を有していた鶏龍山新都内であった点により、大いに注目された。そして同布教所の設立は、同朋教会と金剛大道による合同の産物であった。一方、この合同は、金剛大道が近代宗教化をなし遂げる際の主要因にもなった。同朋教会との合同のさなかに醸し出された種々の緊張関係や葛藤、そして組織の体系的な整備、経典発行の経験等は、金剛大道の近代宗教化に決定的なきっかけを与えたからである。このように本章では、従来の二項対立的な枠組だけでは決して説明できない、日本仏教と朝鮮の民衆宗教との間の微妙な関係性に迫った。

以上の第一部が個別事例を扱うものであったのに対し、第四章と第五章とで構成される第二部は、各々の位相はあったものの、いずれの民衆宗教に対しても重要なモチーフを提供していた「鄭鑑録」に坎する検討を行うものであった。かかる眼目は、植民地期の民衆宗教に伏流し続けていた思想的水脈を明らかにすることに加え、植民地朝鮮に関わる諸勢力の競合の中心にいつも存在していた「鄭鑑録」を取り上げることにより、植民地朝鮮それ自体の歴史的相貌をも浮き彫りにすることであった。

第四章では、植民地朝鮮において植民権力の手によりなされ、現在の「鄭鑑録」理解の前提となっている公刊本『鄭鑑録』の誕生過程を検討した。一九一〇年代に在朝日本人による「鄭鑑録」蒐集及び研究が行われていくなかで、鮎貝房之進と杉山鞆の底本が作成された。この二つの底本と当時幣原坦が所蔵していた「鄭鑑録」とを比較してみると、幣原本と杉山本との間には類似性が見られたものの、鮎貝本は二者とは明らかに異なっていたことが確認された。この鮎貝本を公刊本の形で世に発表したのが細井肇の『鄭鑑録』である。それ以降、当時の出版業者が次々と様々な『鄭鑑録』を刊行していたことで、一種の鄭鑑録ブームが発生した。このように本章では、これまで不分明だった『鄭鑑録』をめぐる基礎的な事実関係について明らかにし、その意味を考察した。第五章では、植民地期における、様々な勢力による「鄭鑑録」の利用及び排除の様相について検討した。植民地化の危機が現実化しつつあった大韓帝国末期以降、「鄭鑑録」はそうした危機意識と表裏する形で、民衆の間で強い影響力を発揮しており、それは基本的に総動員体制下にあった一九四〇年代まで続いた。一方で、植民地朝鮮にあって「鄭鑑録」は、単に民衆の待望という形だけでは捉えることのできない、複雑な利用のされ方をしていた。「鄭鑑録」は、植民地朝鮮において種々の思惑が複雑に絡み合いながら、民衆ないし民衆宗教のみならず、植民権力、朝鮮の知識人など様々な勢力によっても利用されていた。本章では、そのような「鄭鑑録」の利用及び排除の様相から逆照

明される、植民地朝鮮の姿を描き出そうと試みた。

植民地朝鮮の民衆宗教にかんする以上の考察結果を通じて、従来の「民族」と「近代」にのみ積極的価値を置く見方では捉えることのできなかつた、「植民地近代」の諸問題がより一層明瞭になったのではないかと思われる。もつとも、以上で明らかにし得た事柄は実のところ、本稿が掲げた「植民地朝鮮における民衆宗教の展開」というタイトルに関わる問題群のごく一端でしかない。依然として扱うことのできなかつた対象も多い。もちろん、このことは第一義的には本稿の不備にほかならないわけであるが、しかしながらこのことは同時に、植民地朝鮮に存在した民衆宗教の大半が、未だ的確かつ具体的に把握されていないままになっているということをも意味しているだろう。「民族」と「近代」の枠組を止揚した形において、植民地朝鮮の民衆宗教を捉えていく作業は、実はまだ、はじまったばかりなのかもしれない。