

成城大学『経済研究』第二五三号抜刷（二〇二六年七月）

書
評

チヨキヨンドル
趙景達著

『朝鮮民衆の社会史―現代韓国の源流を探る―』

大
森
弘
喜

チヨキヨンドル
趙景達著

『朝鮮民衆の社会史―現代韓国の源流を探る―』

大 森 弘 喜

昨年二〇二五年は日韓条約締結六〇周年だった。その頃大学生だった私は、この条約の政治的な意味は分かっていなかったが、どこか不穏な臭いを感じて、条約反対を叫んで、東京の街をデモ行進した記憶がある。それはともかく、近年日本と韓国の文化交流と人々の往来が盛んになり、相互理解が進んだ。私も韓ドラを愛好している。また二〇二四年には、韓江氏（ハンガン）がアジア人女性として、初めてノーベル文学賞を受賞したこともあり、日本でも韓国の文学作品への関心が強まっている。

ところで私は先の本誌で、新城道彦著『朝鮮半島の歴史―政争と外患の六百年―』（新潮社、二〇二三年）を書評したが、その作品が朝鮮の正史、つまり支配もしくは統治の歴史を描いたとするなら、趙氏のこの作品は統治される民衆の実像を描いたもので、対比的に読むと面白い。というのは、民衆は支配権力に従いながらも、と

きに反撥と抵抗をしつつ独自の世界に生きていたことが窺えるからだ。印象を云えば、近世日本の民衆といろんな面で異なり、かなり自由で土俗的でしぶとく生きていたようだ。

まず本書の概要を目次で示す。

第1章	朝鮮社会の儒教化	儒教国家の誕生とその理念	儒教社会の現実と両班		
第2章	民衆の生活と文化	村と食の文化	村の賑わい	民衆の精神世界	
第3章	周縁的民衆の世界	賤民の諸相	最下層白丁の悲哀	裾負商の社会	
第4章	女性のフォークロア	宮女と妓生	女性と婚姻	女性の自由と宗教	
第5章	民衆運動の政治文化	不穏の時代	民乱の時代	民衆叛乱のフォークロア	
第6章	近代化と民衆	甲午改革と民衆	新しい政治文化の誕生と民衆運動	民衆の迷走と覚醒	
第7章	周縁的民衆の覚醒	義賊の時代	裾負商の近代	白丁の近代	近代化と女性
第8章	民衆の行方と現代	三・一運動と民衆	儒教国家の過去と現在		

朝鮮社会を説明する際のキーワードは儒教と両班だという。確かに、政治史や統治の歴史を語る場合はそう云えるかもしれない。だが、民衆の歴史は儒教文化だけでは説明できない、民衆はもつと土俗的で伝統的な文化、例えば仏教、道教、巫俗、占卜、伝説にも慣れ親しんでいたと著者は云う。

本書評では各章の内容を逐次紹介するのではなく、まず統治の側の論理と構造を概観し、次に民衆の生活と精神を概観する。さらに民衆世界の諸相を時代変化とともに観察するという手順を取りたい。

I 第1章「朝鮮社会の儒教化」では、統治の理念と支配階級の実相が語られる。李氏朝鮮の統治理念は朱子学、儒教だった。それは独特の死生観をもっていたが、人性論では性善説にもとづき、学問を修めれば立派な人間になれる、と教えた。こうして徳を備えた士大夫とか読書人、進士と呼ばれるエリートが、一般の無学な民衆を統治するのが好いと説いた。他方で、朱子学は「民は惟邦の本なり」とも教えた。著者によれば、これが「儒教的民本主義」だという。その内容は、一君万民、公論直訴、勸農教化、賑恤扶助、平均分配などの理念であり、これが地方行政の体系を基礎づけたという。なかで「賑恤扶助」というのは、凶作時に民の食を確保するのが国王や両班の義務というものである。

しかし、前記の拙書評でも縷々述べたように、現実と建前とは大きく乖離しており、現実にはこの儒教理念は、時とともに形骸化していった。門閥政治が横行し、「士禍」、いわゆる功臣たちの陰謀と血みどろの暗闘が絶えなかったし、朋党間の熾烈な政争は果てることなく続いた。官職をめぐる賄賂政治は常態となっていた。賄賂の原資は、もちろん民衆からの搾取と収奪だった。

賄賂政治は決して中央政府だけに限らず、地方の下級官吏にも瀰漫していた。地方官に使える郷吏ビョソリ胥吏は俸給が払われなかったので、民衆の富を収奪したし、守令自身もそれに与した。驚くことに民衆自身も、権力側の収奪がある意味で「不正」とは受け取らなかったという。こうした状況を著者は、「徳治と誅求の不明瞭な空間」と呼んでいる。朝鮮の儒教国家は、法の厳密な適用というよりも、温情的な法の適用が望ましい、と考えたというが、歴史を紐解いて見ると徳治は少なく、圧倒的に誅求が目につくようだ。

李氏朝鮮は云うまでもなく身分制の社会だった。上から順に、両班・中人・良人・賤人（賤民）に四区分さ

れ、上位二つが支配階級であり、後ろ二つが被支配階級である。両班は科挙の文科に合格した官僚とその一門で構成される。中人は科挙の雑科に合格した者とその一族たちである。雑科には訳科、医科、陰陽科、律科などがあり、及第者は実務官僚になった。

両班は、基本的には科挙の合格者である。科挙は文科と武科があるが、学問を重視する朝鮮では、もちろん文科が武科よりも遥かに地位が高かった。文科には大科と小科があつて、大科の初試、覆試、殿試の三階梯を登りつめた三三名が、晴れて政府官僚に就任できるという仕組みだった。なお、小科は前の二つの試験のみで、大科の予備試験という位置づけだった。

ところが朝鮮の科挙は中国に較べると厳格ではなかった。⁽¹⁾試験も三年に一度と決められていたが、やがていろんな名目で随時行われたし、合格者数も文科三三名、武科二八名という枠は守られず、時代と共に膨らんだ。試験そのものも代理受験やカンニングが横行したり、試験官への買収などの不正が行われるようになった。

さらに李朝中期以降には両班の定義そのものが曖昧になって、科挙及第者だけでなく、四代先の先祖に顯官を輩出した家門や、小科及第者の一族も両班と名乗るようになり、両班の肥大化がおこったという。

他方、被支配階級の民衆世界で基幹部分を成すのは「良人」（常民、良民）であり、軍役などの良役（徴兵・勞役）を負担した。その下の「賤民」は奴婢や白丁であり、官庁や両班に隷属する周縁的民衆であった。

ここまでの叙述で疑問を覚えたのは、日本の江戸時代の士農工商のように、身分と職業との関係性が朝鮮では不明瞭なことだ。とくに「民衆の基幹部分をなす良人」の実態は何か、著者の説明だけでは分からない。身分制社会といっても、朝鮮では法的地位が定められているだけで、職業との関連性は稀薄なようだ。これが

私の第一の疑問である。

というのは、この身分秩序は一七世紀末の壬辰倭乱を契機に弛緩し、いつそう曖昧模糊となるらしいからである。この乱のあと、農村復興の過程で安定的な小農が生まれ、農民の地位が向上し、富民の中には士族に上昇するものも生まれたという。また倭乱による農村人口の減少は奴婢人口の激減を招来したから、両班の支配的地位は低下したという。要するに、壬辰倭乱以降は、朝鮮に人口の社会的対流現象が起きたということらしい。

そこで私の先の疑問とも関わるが、「良人」が富裕化し社会的に上昇することで、「良役（徴兵・労役）」負担を免れ、身分的拘束からも自由になった、と云うのだろうか。朝鮮の身分制は、近世日本の身分的束縛ほど硬直的で固定的ではなかった、ということか。このことは以下の叙述とも関連する要点のように思える。

Ⅱ 第2章では「民衆の生活と文化」が概観される。

朝鮮の村も近世日本の村と同じような共同体社会だった。村特有の祭や「トゥレ」と呼ぶ共同労働があり、村の秩序を乱した者への制裁を含む、互助的で自治的な組織だった。ただ、日本の村と大きく異なるのは、「土地緊縛」が緩く、民衆には移動の自由があったという。農民は自分の土地・財産を自由に売買し、別の町や村

(1) 他に、官員の子や孫が高級官僚による推薦で任用される途もあったという。これが「蔭叙^{イシノ}」であるが、これは謂わばバイパスであり、栄進には限界があったというが、この辺りにも朝鮮の科擧の緩さがあったようだ。

へ移住することができた。この事實は、王朝権力による人民の把握と管理がかなり緩かったことを意味している。だから職役（軍政・田政）を逃れるために、戸籍登録をしない者（漏戸）や「漏丁」が少なくなかった。確かに、一六歳以上の男性の身分を証明する「号牌^{ポペ}」制度もあったが、有名無実と化していたという。このために流民が増加したともいう。

朝鮮の農村社会は、近世日本の「閉ざされた村」とは対照的に「開かれた空間」だったという。それは、村にやってくる者や旅人、さらに乞食にも、暖かい食事と宿を提供する慣習があったことに示される。一九世紀末のフランス人宣教師シャルル・ダレは、これは朝鮮農民の「すぐれた美点」なりと評した。今日の表現では「*ospitality*・*hospitality*・*hospitarie*」だが、近世の朝鮮農村社会にこのような寛容で互助的精神があったとは、新鮮な驚きであった。

農村には、生業、日常的儀礼、共同行事、農作業などに村の決まり、「村契」Ⅱ「洞契」があった。それは日本の「村の掟」程には強制的ではなく、自発性を重んずる慣習だった。「村契」は、これを遵守しない者への処罰も決めていたが、苛酷なものではなかったという。

村契の中で代表的なものは「トゥレ」と村祭だった。「トゥレ」はとくに南朝鮮の米作地帯に広がった慣習で、田植えと除草の共同作業である。一戸につき一人の成人男子が参加して、農旗を立て、民謡など地元の歌を唄いながら、賑やかにおこなう共同作業だった。作業の間には朝食、昼食、間食もあり、男たちはご馳走を食ベマッコリを飲んで歓談した。数日間の作業の終わりには、「洗鋤宴」が催され、村人総出で飲み食いし、芸人も来て余興を楽しんだという。

村祭には儒教式の洞神祭と巫俗式の別神祭があった。洞神祭は一月一五日に、村の守護神に祭主が儒教式の祭文を読むのだが、ご神体は岩や古木、山などだった。他方、春秋の別神祭はその規模も賑やかさも洞神祭とは格段に違う民衆の村祭だった。数名の巫覡が村の繁栄と人々の平安を祈り、村人も供物を捧げ、歌舞を奉じ、飲酒や賭博も許され、時には性的な自由も許容されたという。著者は先学の研究に依拠して、これを「二重文化」と表現するが、民衆史の観点からは洞神祭は建前の、上から押し付けられた行事であり、真の意味での村祭は別神祭だったと云える。この他に地域により実にさまざまな祭りが行われていたのは、近世日本の農村と同じなので割愛する。⁽²⁾

朝鮮の農村でもう一つ注目すべきことは、「場市」^{チャンシ}と「酒幕」^{チュムマク}であろう。近世朝鮮は農業を重視し、商業を抑制した政策を採ったため、ヨーロッパや日本のように商業都市の発展は見られなかったという。したがって常設店舗も少なかったため、地方の人々は定期的に開かれる場市で生産物を売買した。一八世紀後半には全土で千を超える場市が開かれ、人々が一日で歩いて往復できる範囲に一カ所の場市があったという。そこには、さまざまな商人―居間（仲介業者）、客主（問屋業者）、都売（卸商）、散売（生産業者を含む小売商）、そして概負商^{ゴフサン}（商人）―が出入りして商売をし、売り上げの1%を場市税として納めた。

場市は民衆の語らいと享楽の空間だった。そこには商人だけでなく、占卜、巫覡^{フゲキ}、賭博人、広大^{フアンデ}とか才人^{チェイン}と呼ばれる芸人たちもやって来て、地方民と交わった。広場の周りには沢山の酒幕が立ち並んで、集まる人々を

(2) 慶尚道の地神踏み、獅子戯、村対抗の綱引き、石合戦、炬火戦^{カガリヒ}、鞦韆^{クネ}板飛び（ブランコ遊び）などである。

受け容れた。酒幕というのは居酒屋と食堂、簡易宿泊所を兼ねていた。酒幕は場市に特有なものではなく、どんな田舎にも一つや二つあって、そこで食事をとれば相部屋の宿泊代は無料だったという。ましてや場市にある酒幕には、実に多種多様な人々が行き交い、歓談する親睦と社交の場であり、情報交換の場所だった。と同時に、売春、窃盗、詐欺などが横行し、犯罪者も潜む危険な場所でもあった。

さて李朝時代の民衆は独特の信仰世界に生きていた。統治権力の教学は朱子学・儒教だが、民衆はもつと土俗的な信仰に慣れ親しんだ。そして王権も朱子学と敵対しない限り、それを禁圧することではなく、それを受容していた。村祭の別神祭が民衆に好まれていた訳は、それが巫俗式だったからである。

「巫俗」^{フソク}とは、北東シベリアのシャーマニズムと強い結びつきをもつもので、巫覡がクツと呼ばれる賽神をつかさどり、激しい歌舞のなかで憑依した状態で神託を宣^{のたま}べるといふ儀式だった。雨乞いや晴天祈願などの祈禱占卜や病氣治癒にも、巫俗の力を借りることがあった。このため王権ですら、星宿庁を設け、国巫を置いたし、都城の病人を治療する病院、「活人署」^{ファリンソ}にも医師の他に、巫女を置いていた。巫女は鬼神を鎮め、死者の魂を蘇えらせると信じられたのである。著者は、巫俗のスピリチュアルな観念は民衆の精神風土と化し、通奏低音のように朝鮮社会の最古層を形成していると述べている。

巫俗が最古層の民間信仰であるとするなら、その上の層をなすのは道教や仏教だった。道教は古代中国の五斗米道や太平道を起源とする「道」概念で、不老長生を経て神仙となる信仰である。朝鮮には高句麗を経て入り、一時は昭格署^{ソギョクソ}という官庁が設けられる程に盛んに信仰されたが、壬辰倭乱の後に廃止された。

また仏教も四世紀ごろ高麗を経て朝鮮に入り、当初は篤い信仰を集めた。朝鮮の仏教は巫俗や道教とも習合

した点が特徴だという。民衆は、海や陸にさまよう靈魂と餓鬼をなだめる水陸斎や、四月八日には燈夕（釈迦生誕の夕べ）、七月一日には盂蘭盆齋を、山寺に参詣しておこなった。また終末思想と救世主の出現を信ずる弥勒下生信仰も民衆の間に根づいていた。

ところが不思議なことに、朝鮮では仏教が王権にも民衆にも我が国ほどには受容されなかった。歴代の王は、仏教への弾圧と保護を交互に繰り返した。初代の太祖（位一三九二・九八）は保護、太宗（位一四〇〇・一八）は弾圧、世宗（位一四一八・五〇）は弾圧から保護へ、世祖（位一四五五・六八）は保護、成宗（位一四六九・九四）は弾圧、燕山君（位一四九四・一五〇六）は弾圧、中宗（位一五〇六・四四）は弾圧、明宗（位一五四五・六七）は保護、仁祖（位一六三三・四九）は弾圧といった具合である。

仏教はなぜ朝鮮社会に広く浸透しなかったのか、これが私の第二の疑問である。あまつさえなぜ国王による弾圧をうけたのか。著者は、良人や賤民の中に、徭役など役務逃れのために僧徒になる者が輩出したことを、仏教弾圧の一理由と述べているが、些か物足りない。王権が抛り所とする朱子学を否定する要素―例えば身分制を否定する万民平等の思想―を仏教の教えに嗅ぎ取って弾圧したのだろうか。この辺りのいまいし深い考察が欲しい。

ここまでの叙述でもう一つ引つ掛かるのは、「壬辰倭乱後」というフレーズが頻出することである。前節では、「壬辰倭乱後」に、両班の凋落が始まるとか、良人も社会的上昇がみられるとか、奴婢人口が激減したとかの記述があり、この節では、昭格署が廃止され道教が廃れたと記されていた。どうやら壬辰倭乱は、朝鮮史におけるエポック・メイキングとなる重要な出来事だったらしいのだが、まとまった記述がない。これは本書の

大きな欠落だと思う。そこで私なりにこの壬辰倭乱を注記しておこう。⁽³⁾

Ⅲ 第3章以下では被支配階級の民衆の諸相が語られるが、第3章「周縁的民衆の世界」と第6章「近代化と民衆」、第7章「周縁的民衆の覚醒」を併せて紹介しよう。

朝鮮身分制の底辺に位置したのは賤民（賤人）であった。その主体をなすのは「奴婢」である。

奴婢は実に複雑な存在であった。大別して公奴婢と私奴婢があり、公奴婢はさらに納貢奴婢と選上奴婢に分かれる。納貢奴婢は農民で、隷属する官庁に綿布を納める。選上奴婢は官庁で雑役に従事する者と、地方に居てさまざまな物品を製造し官庁に納める工匠がいた。共に独立した世帯をもてた。

私奴婢は率居奴婢と外居奴婢に分かれる。率居奴婢は上典である所有者の家内労働などに従事し、外居奴婢は所有者の土地を耕作するか、自らの農地を耕作して主に身貢アルジを納めた。

奴婢は儒教民本主義の建前から「あつてはならない存在」ゆえに、「一君万民の埒外」に置かれた。とはいえ、著者は一般にイメージされるように、所有者に生殺与奪を握られた存在ではなかったと云う。それでも仔細に見ると、右の四つのカテゴリーの奴婢は、自由度も処遇もかなり違っていたようだ。公奴婢は財産をもち、中には凶作時に「納粟ノウソツ」（穀物献納）したことにより「免賤」つまり賤民身分から脱するもの者もいた。他方、私奴婢は自由な婚姻は許されなかったし、悪徳両班が主の場合は、些細なことで私刑が加えられた。

だが、「壬辰倭乱」をきっかけに奴婢制は瓦解してゆくという。奴婢も戦役に駆り出されたことで、その社会的存在が認められるようになったし、公奴婢の多くが戦乱に乗じて逃亡したためである。歴代国王も奴婢解放

に努め、一八世紀前半ころには、公奴婢のうち、王室や中央官庁に所属する「内寺奴婢」六万余人が免賤され

(3)

壬辰倭乱が朝鮮に多大な爪痕を残したことは、先の新城道彦氏の著作第二章でも幾らか記述されている。日本軍と朝鮮を支援した明軍が、行く先々で放火、掠奪、凌辱を繰り返したこと、そして避難した宣祖は民心を失ったことが述べられている。だが、これでも不十分と思われるので、六反田豊氏の論文で補足しておきたい。

足掛け七年の戦役で、国土は荒廃し、経済社会は壊滅的な被害を蒙った。戦場となった地域では、日本軍や中国軍の掠奪や暴行、凌辱があつた。多くの村民は戦火に巻き込まれ負傷し、或いは殺され、逃亡する者、捕虜となる者が後を絶たなかった。その結果、耕作放棄地が増え、作付面積は、戦役前の五分の一にまで激減したという。さらに、戦役に乗じて奴婢が地方官府を襲撃して、量案や戸籍台帳などを焼却する事件が多発し、賦役や課税などが滞る事態となり、国家財政は窮地に陥った。そこで中央政府は富裕な民子から穀物などの寄付を仰いだ。これが「納粟」だが、寄付者に反対給付として官職を与えたり（「空名帖」）、身役を免除したり（「免役帖」）、奴婢身分からの解放を保証した（「免賤帖」）。その結果、李朝の身分制度は動揺し始めたという。

この戦役は日本にも影響を与え、多大な戦死者と戦費は、秀吉政権崩壊の一要因となった。他方、出兵大名は多くの文化財や五万人もの朝鮮人捕虜^{ビロイン}、「被虜人」を日本に持ち帰った。文化財のなかでは朱子学関係の書籍と金属活字が注目される。「被虜人」の多くは日本では奴隸として使役される者が大半だったが、なかには陶工がいて、有田焼（李参平）、萩焼、薩摩焼を興したのである。（李成市・宮嶋博史・糟谷憲一編『朝鮮史1』第七章、六反田豊「朝鮮中期 3日本と清の侵攻」山川出版社 二〇一七

たという。私奴婢もこれに準じて待遇改善が進んだという。⁽⁴⁾

奴婢の他に、朝鮮ではさまざまな下層民衆が「賤民視」されたという。それが「七般公賤」や「八般私賤」と呼称された人々である。

「七般公賤」というのは、妓生、内人（宮女）、吏族（郷吏）、駟卒（駟吏）、牢令（胥吏に隷属する官隸）、官婢、有罪逃亡者であり、「八般私賤」とされたのは、僧侶、伶人（樂工と広大）、才人、巫女、社堂（寺堂）、居士（在家で法名をもつ者）、白丁、そして鞋匠（靴職人）であった。

著者によれば、この分類はかの『経国大典』に拠るものだが、不可解なのは身分としては「良人」であるのに、その役務や職業が卑しいとされて賤民視されたことだ。先の私の疑問に関わるが、朝鮮では身分は固定的ではないが、職業によるヒエラルキーが実在したということか。

著者は「八般私賤」の中から、巫女、僧侶、芸人、白丁を紹介している。まず巫女^{フゲキ}巫覡だが、「巫」は女性の、「覡」は男性のミコを指す。「ムーダン」と呼ばれる女性のミコが圧倒的に多く、男性のミコは「バクス」と呼ばれた。巫覡には降神巫（真巫）、世襲巫、世俗巫の三種類あったが、前記のクツをできるのは「降神巫」（真巫）だけで、彼女はある種の精神障碍を患った者だという。ムーダンは地域の信徒たちとも固い絆で結ばれていた。これを「丹骨^{タンゴル}」制度という。

僧侶が賤民視されたのは、我々日本人からすれば誠に不思議だが、僧侶は官家で金銭を無理強いするとか、婦女を辱めたり、果ては犯罪に手を染める者もいたという。とくに壬辰倭乱後には僧侶の窮乏化と賤民化はすすんだ。上層良人の子弟が僧侶になることは減多になく、下層民や孤児が僧侶になったので、教養も信仰心も

なかったという。前述した如く、王朝が仏教を敬うことがなかったことが、僧侶の賤民化の根源にあるようだ。次に芸人。彼らは通常、広大とか才人と呼ばれ、李朝前期には朝廷主催の山大雜戲（大掛かりな舞台装置での諸芸）や儺^ナ礼（厄鬼祓い）などに出演して稼ぎ、安定した生活を営んでいた。だが時代と共にこうした行事が廃れたので、芸人らは芸を磨き、歌舞、人形劇、仮面劇を披露する者（広大）と、曲芸を売り物にする才人とに分化した。だがこの区別は曖昧で互いに重なり合っていた。

芸人のなかには一定の所に定住し、両班の慶事や村祭などで芸を披露し祝儀をもらって生活する者があった。他方で、旅芸人も多かった。彼らは移動の途次物をいするので治安の対象でもあった。中で有名なのが男^{ナム}寺堂^{サダン}と女^{ヨナ}寺堂^{ダン}で、その出自は寺の奴婢たちや無業の信徒だったと云われる。

諸芸のなかで人気があったのは、仮面劇と唱劇だった。とくに都市で催された仮面劇は、主催者が商人や郷吏であることが多く、大勢の観客を集めた。内容は、ほとんどがプライドばかり高い両班の不道德と偽善を、ユ一

（4） 四方博氏の研究「慶尚道大邱地方の身分別人口の推移」は、歴史の裏を感じさせる面白いので注記しておこう。

これは朝鮮後期の二世紀の両班戸、常民戸、奴婢戸の推移を示したもののだが、奴婢戸が戸数比でも、人口比でも順調に減少していたものが、一八五八年になると戸数比は一・五％に激減したのに、人口比では三二・三％と逆転して増加する。この奇妙な現象は、前著書評で縷々述べた、王妃の外戚、安東金氏^{アンドンキンシ}による勢道政治が原因だったという。金氏は常民に対し、容赦のない苛斂誅求をおこなったので、常民は緊急避難的に勢力家の両班の率居奴婢に偽録、つまり「投托」して金氏の苛斂誅求から身を守ったのだという。

モアと卑猥な台詞で辛辣に批判するものだった。こうして民衆は日頃の鬱憤を晴らしたのである。

唱劇はパンソリと称され、歌い手と鼓手の二人だけで行う講談に似た芸だった。演目は恋愛ものや、勸善懲惡ものなどで、庶民だけでなく両班も好んで鑑賞したという。国王の前で演唱する申在孝シンジェヒョのような名唱も現れた。

さて、最下層の賤民が「白丁」ベクチョンである。その起源は朝鮮初期の「禾尺」フツチョクと呼称される流民である。彼らは狩猟や皮革、柳器柳行李を生業とし、定住農民がやらない屠牛馬も業としたため賤民視された。世宗セジョン（位一四一八・五〇）はそれを憐れみ、名称を「白丁」と改め定住化を進めた。一五世紀後半、人口の三〇%を占めた白丁は、壬辰倭乱に出兵して身分上昇を果たした結果、激減したという。さらに戸籍の上でも白丁は廃止され、代わりに皮匠、柳器匠と記されるようになった。

だが、白丁の処遇は苛酷であった。一般村から離れた所に屯住し、同族内で通婚し、屠牛馬の生業のほか、人の嫌がる仕事—例えば、死刑執行とその死人の棺運びや埋葬—を負わされた。また慣習的な差別を受けた。黒笠や外套（周衣）、礼服の着用禁止、墓地への埋葬や村祭りへの参加も許されなかった。

著者は日本の「穢多・非人」との差異を次のように説く。儒教国家の朝鮮では済民化政策を一世紀にも亘り続けたが、地域の白丁差別は残った。他方日本では逆に穢多・非人に対する地域の差別を幕藩権力が強化した。というのは権力側に民本主義の理念がなかったからだ、と云う。さらに、穢多・非人には「浄穢」観念がつきまといっているが、白丁にはそれがなく貴賤観念に基づくものだ、と云う。門外漢の私にはコメントできないが、前者の見解には頷ける。日本の統治権力には身分間の差別を意図的に助長する傾きがあるからだ。

最後に、八般私賤には入らないが賤民視されたのが商人、とりわけ「裸負商」ボフサンだった。前述したが、朝鮮に

は居間、客主、都売、散売など種々な商人がいたが、襷負商はその最下層の行商人だった。⁽⁵⁾ 襷負商は「襷商」と「負商」の合体した呼称で、前者は資本もあり家族をもつ行商人で、反物や装飾品など高価な物を売り歩いた。他方、負商は塩、魚、陶器など日用雜貨を売る零細な商人だった。襷負商のトレードマークは、竹で編んだ帽子ペレニイを被り、その笠の両横に綿の白い実を載せて、チゲと呼ばれる背負子を負い、それを支える杖(勿尾杖^{ムルウササ})を手にするという恰好だった。

襷負商は本来権力とは無縁だったが、一八六六年の「丙寅洋擾」⁽⁶⁾に際して、大院君が発した檄に応じて義兵として参戦したことで彼らの運命は激変した。フランス艦隊撃退に加勢した功を認められ、準軍事組織の商兵団として権力機構に入ったのである。彼らは全土に支所(任房)を設けてネットワーク網を築き、情報を蒐集・共有していたから、政権にも重宝がられた。そのお蔭で商業税を免除され、場市での塩や魚の専売権を得るなどの特権を享受した。だが権力の保護と監督を受けるようになると、襷負商は増長し、長年、情報伝達人として親しまれてきた地方民衆の世界から離れてしまったという。

さて「周縁的民衆」は近代においてどのような扱いを受けたのだろうか。エポックは一九世紀末の甲午改革

(5) 韓国ドラマ『商道』や『客主』に、近世朝鮮の商人世界が鮮やかに描かれている。また『緑豆の花』にも、後述の大院君の手先として重用された襷負商が描かれている。

(6) 「丙寅洋擾」^(イイ)とは、朝鮮政府によるフランス人宣教師の処刑と天主教徒迫害に抗議して、フランス艦隊が江華島に侵攻した事件である。

である。第6章「近代化と民衆」では、甲午改革が概観されているが、本節との関連では、奴婢解放令と免賤令が重要である。奴婢解放令により奴婢は法制上は廃止されたが、著者によればこれは不徹底だったという。主家を離れては生きてゆけない奴婢がかなり存在した。現に私奴婢は二〇世紀前半にもかなり残存したらしい。また官妓も廃止されたが、その影響か、娼婦は増えたともいう。

だが、この部分の著者の叙述は簡単すぎて物足りない。この甲午改革は「朝鮮史上の一大画期をなすものであった」と著者は云うが、私にはその全容が見えなかった。奴婢解放令の内容も、免賤令のそれも解説されない。奴婢解放令は、「公私奴婢を革罷し人身を売買することを禁ず」、免賤令は「馭人・倡優・皮工（白丁）はみな免賤を許す」の一文だけが紹介されているが、その詳細が語られていない。前述の通り、奴婢には公奴婢と私奴婢があつたが、その処遇は差があつた筈だ。したがって、その解放の仕方も多分違いがあつた筈である。公奴婢が解放されて、その後政府や王室の雑務には公僕として雇用されることはなかったのだろうか。私奴婢の解放は無償解放、つまり雇主である両班などへ金銭面での補償はなかったのか、人身売買の証文類は廃棄されたのだろうか、などの疑問が浮かんた。その辺りの事情が語られなければ、改革は「不徹底だった」の意味が呑み込めない。

免賤令の主たる対象は白丁だった、一八九六年の新戸籍では、一般戸籍ではなく「屠漢籍」という特別な戸籍に編入された。政府は未だ特別な存在として白丁を考え、賤民的な差別を撤廃することには慎重だったようだ。これが学会の通説らしいが、著者は、その通説には「確たる証拠がある訳ではない」と批判的である。だがこの批判には疑問を覚える。わざわざ「屠漢籍」という戸籍を創ったことは立派な証拠ではないのか。「屠漢

籍」の「屠」には、牛馬を屠殺するとの含意があるのではないか。著者は「白丁自身が差別を内面化していた」、それ故に、免賤令の施行に怯えていたと云う。まるで白丁自身が解放を望んでいなかったように語るが、それにはより詳しい法令と実態分析が必要だろう。

本節には、白丁がこれまでのペンレイを止めて黒笠を被ることが許された、との叙述があるが、免賤令には差別を除去するような条文は他になかったのか。例えば、一般民との通婚の自由、ゲッターではなく好みの場所での定住の権利、職業選択の自由、一般村民と同じ墓地への埋葬の許可などの条項はなかったのだろうか。

第7章3「白丁の近代」でも引き続きこのテーマが扱われる。その叙述を整理してみると問題の深刻さが浮き彫りになる。白丁が黒笠を被ることに反撥する地方住民がかなりいたとか、神の前の平等を説くキリスト教信者たちも、ミサでの同席を拒んだとか、記されている。数百年続いた白丁の賤民視が、一片の法令で消滅することなどあり得ないことを、これらの事実は物語る。そして白丁自身もそのことを身に染みて分かっていたに違いない。だからと云って、著者が云うように、白丁が賤民身分からの解放を望んでいなかった、とは云えないだろう。寧ろ、この法令の不備と不完全を知覚し、「屠漢籍」という新たな差別制度が創られたと認識したのではないか。それ故にそこへの登録を躊躇したのではないだろうか。

次に、もう一つの賤民、概^{ボブサン}負^フ商^{サン}の運命を瞥見しよう。(第7章2「概^{ボブサン}負^フ商^{サン}」の近代) 前述したように、彼らは大院君に重用され、謂わば「権力の手先」となって独立運動や民衆運動の弾圧に利用された。このため民衆の支持を失い、開化派政権になるとその活動を制限されたのだが、大韓帝国時代になると反日の政治情勢のなかで復権した。商務社が設立され、その下で「験標」(行商許可証兼身分証明書)の発行や商業税の徴収などの特権も

復活し、弱小商人などから金銭を収奪した。彼らは同時に商兵団としても東学党の残党狩りや、キリスト教徒狩りをただけでなく、反日運動にも加担した。このため一九〇四年の日韓議定書の締結により解散された。本来自律的な団体だったが、国家の御用商人として飼い慣らされ、民衆の支持を失った哀れな末路だった、と著者は云う。

Ⅳ 第4章「女性のフォークロア」

どこの国の身分制社会でも、女性の社会的地位は低く、性的差別をうけたが、朝鮮でも例外ではなかった。本書を読むと、寧ろ朝鮮こそ儒教国家の建前に反して、アジアの中で最も男尊女卑が強かった印象をうける。その典型は七般公賤のなかの宮女と妓生だった。

「宮女」は、国法では官婢から選ばれりとされたが、現実には良人の子女も志願した、国王に仕える女性たちだった。僅か七〜八歳で入宮し、修業をつんで一五歳で「冠礼」、つまり「花婿のいない結婚式」をあげ、さらに一五年の務めをへて「尚宮」^{サング}になった。王の目に留まり寵愛を受けて側室になることも稀にあったが、多くは老年まで務め、死期が迫ると親族の許に帰った。そのため彼女たちは実家や親族に金銭的な援助を惜しまなかったという。著者は、日本の大奥勤めの女中や中国の女官に比して、朝鮮の宮女は家父長的原理の犠牲者だったと述べる。

妓生^{キセン}は朝鮮独特の官妓だった。その起源は古く高麗時代の女楽に遡る。朝鮮では掌楽院^{チャンラクワン}が設置され、三南（忠清道・全羅道・慶尚道）地方から毎年選抜された一五〇名の娘らが、歌舞音曲や書画、礼儀作法を教え込ま

れ、一二―一三歳で妓生となり、国家的祝宴で芸を披露した。

世宗^{セジョ}(位一四一八・五〇)の時代、北方領土に六鎮が置かれると、官妓もその軍隊の慰労のため派遣された。彼女らは女樂だけでなく兵士らの個別的接待にも従事した。同じ伝で、地方の官妓らも高位高官の夜伽にも侍った。注目すべきは、医女や針線婢(裁縫)も妓生を兼業したことである。前者を「薬房妓生」、後者を「尚房妓生」という。

この弊風は儒教倫理に悖るために、何度もその存廃が議論されたが、止むことなく寧ろ上流社会に深く根を下ろしたようだ。英祖^{ヨンジョ}(位一七二四―一七七六)の時代には、妓生文化は両班だけでなく儒生にも拡がった。というのは官妓が漢城で妓楼を営業することが許されたからである。地方でも、例えば觀察使が着任するときには、妓生らが整列して出迎えたという。

正祖^{チョンジョ}(位一七七六―一八〇〇)治世の傑出した官僚、丁若鏞^{チョンヤギョン}⁽⁷⁾は、こうした妓生文化を鋭く批判し、その廃止を強く訴えた。だが、一八〇一年に公奴婢解放が発令されても、官妓はその対象にはならず、李氏朝鮮末期まで存続したのである。著者も、妓生文化は、「リゴリズムを追求したはずの朝鮮朱子学の歴史的な一大汚点である。」と断ずるが、果たしてこの批判は妥当だろうか。本書を読むと、朝鮮のエリートすなわち両班がリゴリズムを追求したとは思えない。妓生文化は両班文化と表裏一体をなしていると感ぜられる。

(7) 丁若鏞^{チョンヤギョン}(一七六二―一八三六)は、天主教徒の容疑をうけて迫害に遭い、幾たびか配流となった。しかし配流先で

研鑽に励み、この時代の傑出した学者となり膨大な著作を残した。詳しくは、以下の文献参照。「朴永圭, p.399-402」

ところで、女性の婚姻は、儒教倫理に縛られて不自由極まるものだった。跡継^{アトツギ}を産むのは国家存続のためでもあり、守令が縁結びに働くなど王権の介入もあったが、普通には結婚相手は、家格や地位により親同士が決めた。女性は名前さえ満足につけられず、戸籍では、「妻某氏」、良人では「妻召使^{ソサ}」と記された。つまり女性は男に付属した人格でしかなかった。男尊女卑は儒教国家の習いであり、驚くことに、儒教の広まるところに、女性の地位は低下したという。

両班の夫婦生活は味気ないもので、「家庭内別居」状態だった。夫は客間兼書齋^{サランバン}（舎廊房）で起居し、妻は内房^{ネバン}で起居し、夫は性的交わりの時にのみ内房に入った。妻は自由な外出も、祖先の祭祀にも参列を許されず、さらに女に学問は不要だとして古典等の読書は禁じられた。ハンゲルで書かれた通俗書を読むくらい楽しめなかった。

また朝鮮では、国法で婚姻年齢が男一五歳、女一四歳と定められていたように一般に早婚だった。これもある面で悲劇の因^{キョ}だったらしい。大体は夫が妻よりも年長だが、上層両班ではなぜか妻年長型が多かったという。そうした場合、夫婦生活は上手くゆかず、夫は妓生遊びをしたり、妾を囲ったりした。子宝に恵まれない場合は、代理出産^{ババ}婦を雇うこともあった。

抑圧された女の性は、ときには自由を求めたようで、著者は面白いことを仄めかしている。漢城^{チヨン}では鍾路^{チヨル}の鐘の合図で夕刻八時頃に城門が閉まり、夜明け前の開門までの間、夜間通行は女性だけが許された。「漢城の夜はある種の淫靡さを漂わせる空間」だったという。両班の女性も自由に外出しアヴァンチュールを楽しんでいたようだ。

著者は、農村女性には貞操観念が薄く、大らかな性倫理観をもっていたと云う。統治権力が儒教的倫理で淫を説けば説くほど、逆に庶民に「淫を教える」ことになり、「姦通の弊」は拡がったのではないかと指摘する。歴史は、統治権力が民衆の性に介入し、コントロールすることの困難と無益を教えている。

さて、悩める女性は仏教寺院と巫俗に救いを求めた。王の寵愛や継嗣をめぐる心痛の絶えない王妃たちは、しばしば山寺に詣でて、こころの平安を保とうとした。また両班や庶民の女たちも、こころの平安や子の授かりを願って、山寺詣をした。

だが、山寺詣は同時に、遊楽や散策、あるいは淫靡な破戒僧との出会いの機会でもあったという。寺院は女性たちのアジール（避難所）だったのである。儒教Ⅱ朱子学が「男」の論理で創られた「統治の文化」であるとするなら、仏教は女の情理に適った民衆の救済の文化だったと云えるかも知れない。国王がときに仏教を弾圧したのは、ここに不穏な臭いを嗅ぎ取ったからかも知れない。

村の生活の中にも女たちのアジールがあった。それが巫俗である。家祭は婚姻、出産、還暦、疾病、死亡などのときに行われ、女性の家族成員だけが参加できた。主宰者は主婦で巫女の役割を果たしたが、ときにムードンと呼ばれることもあった。巫女の祈禱を執り行った後に、親交ある客と飲食を共にしつつ祝い、悲しみ、懇談したのである。

著者は、巫俗は男尊女卑の儒教に対する女性の「恨」が根底にあると云う。死んでも消えない「恨」を巫女により慰霊し、死後の世界に安らかに押し留めるとともに、その深い哀しみを共有することで、生者の禍を福に変えようとする宗教が巫俗だと述べる。これが「解恨」である。かの慰安婦問題の根底にもこの巫俗文化が

関わっており、彼女らの霊が未だ「解恨」^{ハングリ}できていないのではないかと、と著者は云うが、これは考えさせられる指摘である。

最後に巫俗が王室にまで深く浸透した事実を、閔妃と巫女眞靈君^{チルリヨングン}の親密な関係を引いて語られる。この事実は正史では記述されることはないが、巫俗が如何に深く朝鮮社会の基底にあるかを示している。

次に朝鮮の女性の地位や処遇は、近代に入つてどのように変化したかを一瞥しよう。(第7章4「近代化と女性」)
朝鮮では一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて、ナショナリズムの高揚が女性の政治文化への覚醒を促した。本書では「賢母良妻」論と愛国啓蒙運動が語られる。賢母良妻論は、民族独立のために夫を支えるだけでなく、将来の独立国家を担う「息子」たちを、立派育てるのが賢母だという論理である。

愛国啓蒙運動は日本からの巨額の負債を全国民が団結して返済しよう、という愛国的な運動であり、多くの女性がこれに積極的に関わったようである。すなわち、この国債報償運動に両班夫人だけでなく、商人夫人、妓生や娼婦の団体もこれに賛同し、小遣いや貯金の一部を寄付したという。なかでも妓生はこの運動だけでなく、積極的に慈善運動や救護活動を展開した。彼女たちは賤視されてきたゆえに、自らも国民の一員であることを訴えたかったのかも知れないと著者は云う。

その妓生は二〇世紀初頭に「汚辱された途をたどる」と著者は云う。すなわち、甲午改革で官妓の解放がなされたが、彼女らは「三牌」に区分され、多くが売娼に身をやつすようになるという。著者は、「三牌」について幾人かの研究者の説を紹介しているが、私には問題の核心を外しているように見える。

歌舞などの技芸を習得したことで売娼との関連を、諸説を引いて述べているが、それが本質ではないのではないか。科擧の廃止による両班文化の衰退により、妓生は生活の資を得る手段を失ったことが根底にあるのではないか。両班は妓生の妓芸にもはや散財できなくなった、それ故、妓生は身売る外に生きる術を見出せなくなったということだろう。そして日本の顧問政治のもとで、彼女らは警視庁の管轄下におかれ、性病検査を受けるようになるのである。

V 最後のテーマ民衆運動を、第5章「民衆運動の政治文化」、第6章「近代化と民衆」の関連箇所、第8章「民衆の行方と現代」の関連部分に拠りながら見てみよう。

李氏朝鮮の中期には幾つかの謀反が起こったが、民衆叛乱としては林巨正イムグッチョンの叛乱（一五五九・六二）が特筆される。指導者の林巨正は白丁出身であり、この叛乱は「儒教ヘゲモニーへの挑戦だった」と著者は云うのだが、それが何たるかは語られていない。乱に蹶起した賤民や一般住民は、儒教体制のどこを批判し、何を望んだのだろうか。この欠落は誠に残念に思う。

一七世紀になると世界は小氷期に入り、朝鮮でも厳冬による凶作が起こった。死者一〇〇万人を数えた庚辛大飢饉である。社会は不穏になり、終末思想がはびこった。こうした状況下で、一六八八年には妖僧呂還ヨアンの弥勒事件が、さらに一六九〇年代には張吉山チョンギルサンによる劇賊（盗賊団）事件が起きた。

こうした不穏な状況に対して、王権は「還穀フエンゴク」という施策を講じた。これは、農民に春の端境期に米穀を前貸しし、秋の収穫後に一割の利子をつけて回収する制度であり、農民救済の意図だったのだが、やがて税制の

一種に転じた。他方で王権は良人への「軍役」を強化した。「軍役」は本来の意味から逸れて、この当時は男性に課される綿布などの貢納に変わったようだ。男児にも課税され（黄口充丁）、果ては死んだ男児にもこの税負担が課された（白骨徴布）という。このため課税逃れのため、男児の生殖器を切除するなどの悲劇的事件も生まれた。

農村社会には飢饉のたびに大量の流民が発生し、終末思想がさらに広まった。こうしたなか一八世紀中頃に民衆の救世主願望を捉えたのが、予言書『鄭鑑録』^{チョンガンル}だった。

この書は李朝後の王朝交代を予言したもので、天変地異と飢饉、兵火が起こるなか、「真人」鄭氏の出現によつて收拾されるというものである。「真人」とは、過去・現在・未来を見通し、各種の法術をなす超人を云うのだが、道教に由来する俗信だった。面白いのは、真人が出現する場所まで、忠清道の鷄龍山と特定されていたことである。実際、この予言書を利用した告変が起きている。

英祖^{ヨンジョ}や正祖^{チョンジョ}は李氏朝鮮の中興の祖と評価される名君であり、彼らは庶民の声を聴こう務めた。その一例が申聞鼓の復活である。これは庶民が都城門の近くに置かれた太鼓を叩いて直訴する方法である。だが、正祖^{チョンジョ}が逝去し、外戚の安東金氏が実権を握ると、これも廃れた。安東金氏のいわゆる世道政治では、賄賂政治が横行し、中央の官僚も地方の役人もこの悪弊に染まり、民の収奪は眼を敵わんばかりとなった。かくて「民訴」の時代は終焉したのである。

そして一九世紀初めに全国的な凶作が起こると、一八一一年に洪景来^{ホンギョル}の乱が勃発した。鄭濟民なる者を救世主とし、科挙に落第した洪景来が大元帥として全軍を指揮し、安東金氏の勢道政治の打倒を叫んだ。この乱も

『鄭鑑録』^{チョンガンル}に便乗した民乱だが、李朝体制を否定する易姓革命の要素をもっていた。このため叛徒は厳しく弾圧され、死者は二千名を数えたという。その後も流民の隊列はその数を増し、やがて火賊（盗賊）となる者がでた。盗賊は数十名の徒党を組んで、両班・土豪宅や地方からの上納金の輸送車を襲撃した。

一九世紀後半になると、『鄭鑑録』^{チョンガンル}信仰に代わって、新たな民衆宗教が生まれた。東学である。創始者の崔濟愚^{チュエジユウ}は、あるとき天主の啓示を受けて巫病を患い巫覡^{バクス}となった。そして疫病コレラの治療に、降神の儀礼とともに仙薬を焼いて飲ませる治療を施した。これが評判となり多くの信者が集い、一種の宗教共同体が慶尚道一帯につくられるようになった。

東学とは西洋の学問（西学）に対抗して名づけられた呼称で、儒教、道教、仏教を土台に、土俗的な巫覡が加味された宗教だった。そして、エリートのみが天意を説くことが出来るとの考え方を否定し、誰でも真人、つまり両班になれると説いた。しかし、崔濟愚^{チュエジユウ}は、やがてこの革命的な平等思想を薄め、儒教秩序を重視するようになるという。著者によれば、かれ自身が朝廷の重臣に登用されることを願ったからだというが、かれはこの希を果たすどころか異端として王権により捕らえられ処刑された。東学の体制内化の傾向は、二代目の崔時亨^{チュエジヒョウ}になるといっそう顕著になり、「分に応じた職分」を主張するようになったという。

著者は実に面白い見立てを述べている。東学思想は、日本の明治維新やフランス革命のような身分制社会を否定するものではない、また朝鮮の民衆は両班を憎む一方で、自らも両班になりたいという抑え難い願望を抱いていた、それは「怨恨^{ルサンチマン} resentment」に発するアンビヴァレントな感情なのだと。これは腑に落ちる見方である。そこで東学の乱、すなわち甲午農民戦争をみてみよう。

発端は一八九二年に全羅道古阜^{コフ}に、惡徳郡守の趙秉甲^{チョヒョンガプ}が赴任したことである。かれは民へ苛斂誅求をおこなう私腹を肥やした。堪り兼ねた民衆は、一八九四年に郡守や觀察吏へ請願や呈訴したが退けられた。そこで古阜^{コフ}の農民は全瑋準^{チョンボシユン}を指導者に立てて蹶起した。かれの発した布告文には、この農民戦争の歴史的品格が読み取れるという。

この布告文は儒教的民本主義、一君万民の理想に立つて、「輔国安民」を訴えていた。そこには、王朝打倒など国王の存在を否定する要素は毫もなく、逆にその機能と役割を回復すべきだと説かれている。現状は国王を補佐すべき重臣が墮落しているが故に、民衆は塗炭の苦しみにある、したがって今や民衆が墮落した士族^{士族}を兩班に代わって、国王を「輔^{タス}ける」必要があるという。この民乱を支える思想は儒教精神であり、「仁義礼智」を重んじたが、同時に「普濟衆生」といった仏教的要素もあったという。

この民乱の主体は農民だが、賤視されていた廣大・才人、駟夫、僧侶（芸人）など賤民や流民も加わった。だが同じく賤視されていた裾負商^{ボブサン}は官軍の手先となつて、斥候・偵察・伝令などの役割を果たした。

一八九四年四月古阜^{コフ}近郊で官軍は農民軍と衝突し、双方に多大の犠牲者をだしたが、竹槍の農民軍は死をも恐れぬ敢闘精神を発揮して、官軍を打ち破った。そこで官軍側は農民の弊制改革案を国王に伝えることで和約がなされ、農民軍は解散した。（全州和約）

全羅道の村邑で東学による自治が行われ、都所が設けられ、国法に基づいて公平な裁判がなされた。そこでは身分の上下なく、また貧民も食に窮することなく、ユートピア的社会が実現した。だが、反面東学には不良分子も多く混入しており、既成秩序の破壊を目指す「乱道」も見られた。すなわち、徳望なき兩班や富民か

らその富を奪い、その所有する良好な墓地を奪い（「堀塚」）、そしてその血統を根絶やしにする去勢や「勒婚」などもおこなわれた。

だが一八九四年六月、日本が朝鮮に介入すると事態は急変した。閔妃が殺害され閔氏政権が倒れ、代わって大院君が傀儡的に執政となり、開化派政権が樹立した。日本は朝鮮から清国勢力の駆逐を果たすように高宗を唆し戦争を開始した。日清戦争である。他方で、この政権は日本の強い要請をうけて、東学の征伐に乗り出した。官軍と日本陸軍の連合軍は、同年一〇月末忠清道公州で衝突したが、近代兵器を装備した連合軍と、竹槍と火縄銃の農民軍では、勝敗は火を見るより明らかだった。以降、農民軍は朝鮮西南部に追い詰められ、やがて壊滅した。

さて東学の叛乱、甲午農民戦争の歴史的意義は何だろうか。著者が云うように、それはフランス革命や日本の明治維新に比定されるような易姓革命の要素はもたなかった。全琫準の布告文に見られるように、国王による儒教的統治の再編を切望するものだった。精々が「弊制改革」を望んだに過ぎない。（尤もこの弊制改革が何たるかは本文でも語られていないのは残念である）。そこに東学の限界があるように思える。天主教を徹底的に弾圧したために、その副産物たるヨーロッパのブルジョワ的思想や文化が朝鮮には入らなかった。つまり、社会改革としての身分制の廃棄や農地改革の要求は見られなかったようだ。

この農民戦争を経験した開化派政権は、甲午改革を断行するが、前述の如く免賤令や奴婢解放令は極めて不徹底で、最下層賤民・白丁への差別構造はなくならなかったし、私奴婢は存続した。なによりも民衆自身がこの改革を疑い、そこに日本帝国主義の影を見ていた。本当に国民や民衆がブルジョワ的改革を望んでいなか

ば、上からの改革はその実をあげることはできないことを、歴史は教えている。

甲午農民戦争が革命にならなかったもう一つの理由を、著者は次の如く指摘する。農民軍とはいえ、実は大量の流民や賤民が混入していたこと、したがって、全臻準の掲げる忠君愛国の思潮が、流民・賤民の直接的要求や思潮と乖離していたと述べる。流民・賤民は儒教的秩序よりも、現実的な食の確保を望んだ。だから米の買い占めを謀る商人や、農民からの収奪を図る守令や胥吏に、怒りの矛先を向けたのだという。これは領ける見方である。抽象的な忠君愛国や日本排斥よりも、切迫した「胃の腑の欲求」を満たすことを優先したのである。これを誰が咎められようか。歴史は一足跳びにはすまないのである。

その後、朝鮮は日本の強い援護の下で清国から「独立」し、大韓帝国となり高宗^{ゴジョン}は国王から皇帝になったが、実質は日本による植民地支配の始まりであった。日本は明治維新の経験をもとに、朝鮮に「近代化」を押し付けた。その端的な事例が日本式警察の設置である。

公使井上馨は、警官の服装をそれまでの韓服から洋服に変えさせ、民衆の風俗慣習を禁止し、民衆運動を監視・弾圧した。すなわち断髪令を発して「髻」^{サント}を禁止し、土俗的な巫女と淫詞を禁じ、飲酒・賭博・呪詛・祈禱・喧嘩なども禁じ（五家統制）、また衛生警察としてコレラ避病院の設置などをおこなった。だがいずれも民衆の強い反撥をうけて成功しなかった。

さらに日本は、日露戦争遂行のため第二次日韓議定書を結んで、軍用地の収用と軍律を施行した。これは土地収用に抵抗する者を逮捕処罰する法令であり、さらに反日的運動を抑えこむものだった。民衆は今やかつての「貪民汚吏」^{タンミンウリ}の糾弾だけでなく、日本帝国主義の手先とも戦わねばならなかった。

各地に農民叛乱、民衆叛乱が起きた。例えばチュジノド済州島では二度も大きな叛乱が起き、天主教徒が多勢殺害される悲劇があった。天主教徒は役人により徴税の手足として使役され、民衆の憎悪の対象となっていたからである。もう一つの特徴は、この叛乱に巫女や妓生、娼婦などいわゆる底辺女性に参加したことだ。この島では元来土俗的に女権が強いのだが、それにしても賤視されていた女性の蹶起は特筆される。とはいえ、大局的に見れば、彼女たちは真の敵を見誤ったと著者は云う。

日本の軍律が施行されると、これに反対する儒生、両班、農民、火賊などが、とくに朝鮮南部の各地で蹶起した。いわゆる義兵戦争である。これに対し日本は警察力を動員して徹底的に弾圧した。民衆はもちろん義兵に同情的であったが、次第に無力感、絶望感に襲われるようになった。

こうした状況下で、キリスト教大復興運動がおこる。その指導者キルソンジュ吉善宙は初め道教（仙教）に帰依したが、のちにキリスト教プロテスタントに改宗した。かれは民衆に、反日抵抗運動への献身ではなく、自己の罪を懺悔するように促した。そして信者たちはたびたび、凍てつく山上で泣きながら聖霊降臨を祈禱する儀式をおこなったという。日本の武断政治は、朝鮮民衆を絶望の淵に追い込み、煉獄の苦しみを与えたということか。

著者は、このような振舞いをしたこの時期のキリスト教徒の深層心理に、土俗的巫俗信仰があったと見ている。確かに、巫女や巫覡による聖霊降神と集团的祈禱は、先に見た村祭りの「別神祭」に酷似している。だから、ナシヨナリズムという物差しだけで、この時代の民衆運動を評価するのは、「民衆史的地平を見え難くしてしまふ」と著者が云うのには、一理ある。

さて民衆運動の最後の話題は三・一運動である。日本の植民地支配は朝鮮民衆に塗炭の苦しみを与えたよう

だ。一九〇七年の保安法により、自由な言論活動や集团的な政治活動は禁止された。朝鮮総督は軍事・司法・行政・立法の四権を掌握し、その手先の憲兵警察は民衆の動きを監視し、生活全般を管掌した。農民への課税と課役が強化された。例えば、森林令は樹木の伐採を禁じたので、民衆はオンドル用の薪に事欠き、寒さに耐えねばならなかった。インフラ整備には賦役に駆り出された。民衆の慣習にも警察は介入し、物乞いや浮浪も禁じられ、土葬が禁じられ、火葬と共同墓地への埋葬が義務となった。

確かに強盗や火賊は姿を消し、治安は改善されたが、民衆は息苦しさを募らせ、終末思想が幾つもの新興宗教をうんだ。こうした閉塞的状况のなかで、三・一万歳運動が生まれた。一九一九年一月高宗が突然亡くなる、民衆は動揺し、これを悼む民衆の慟哭が全土にこだました。天道教（東学の後身）、仏教、キリスト教の指導者らは、ボクタ公園で集会を開き、日本からの独立宣言を発しようと計画したが、当局の弾圧を恐れて、自ら警察に出頭し計画はご破算となった。そこで学生や一般民衆は、ボクタ公園で独立宣言を読み上げ、街頭に出て万歳を叫びながら、デモ行進をした。

この運動は燎原の火の如く、瞬く間に全国の主要都市に拡がった。そこでは学生や知識人が先導的役割を演じた。学生は同盟休校し、労働者や職工もストライキに立ち上がり、商人も閉店してデモに加わった。農村部では、「民乱の作法」に従って、両班や儒生の先導で蜂起し、場市などに集い、蓆旗ムシロや太極旗を立てて、万歳を叫びつつデモ行進をした。

ときに民衆は郡守の館や警察署、そして日本人商店を襲撃することもあったが、掠奪行為はなく、概して云えばデモは平和裡になされたという。だが日本の憲兵・警察の弾圧は苛烈を極めた。これに対し、民衆は原始

的な武器、棍棒、割木、木槍、投石などで抵抗したが、銃剣で武装した警察に鎮圧され、かなりの犠牲者をだした。死者は数千人、負傷者はその何倍にも達し、検挙者は二万人に上ったという。

三・一運動は民衆史の観点からどのように評価すべきか。著者によれば、それは日常的に蓄積されたフラストレーションの爆発であり、一面では祝祭的な運動であったと云う。通説では、民族的指導者が呼びかけた非暴力の運動だと云われるが、三三人の指導者は実際には「背信」行為をとった、民衆は自発的に運動を展開し、日本の植民地支配への拒絶を表明した。有体に云えば、「朝鮮民衆は日本人たることを拒否した」のだと云う。それは抽象的、観念的な理念や思想に拠ると云うよりも、実在的な生活に根ざしたものだったとも云う。民衆の自律的なイニシアティブによる運動は、支配階級や権力からは敵視され、粉砕されながらも、そしてときに愚かさを孕みながらも、前進や後退を繰り返しつつ歴史を動かしてゆくものだ、と総括する。私もこの評価には頷く。

以上が本書の概要である。本書では、李氏朝鮮中期以降の民衆世界が生き生きと描かれており、とりわけ周縁的民衆と賤視されていた妓生、白丁、奴婢、巫覡の実像が浮かび上がった。だが反面、民衆の主体を成す「良人」の実態が、いまひとつ明瞭ではなかったように思う。彼らはヨーロッパ的な所謂「独立自営農民」つまり、自作農だろうか。それとも手工業の職人層だろうか。

著者は、朝鮮の身分制はわが国のそれと較べると、さほど硬直的でも固定的でもなかったと指摘している。ではその制度的、あるいは歴史的な淵源はどこにあるのだろうか。農民を土地に緊縛し、その生産物と労働力

を徵發するという仕組みは同じと思われるが、統治の仕方が、幕藩体制と王権支配とは異なるのだろうか。その辺りの著者の説明が欲しかった。そして朝鮮の身分制は「壬辰倭乱以後」さらに緩むという。ということは、壬辰倭乱は、大きなエポック・メイキングの事変であろう。この事変が朝鮮社会に与えた影響を別立てして叙述されると、先の私の疑問の答えとなるかもしれない。

私は本書を読んで、日本が朝鮮に与えた加害責任の重さを痛感した。壬辰倭乱と植民地支配が、朝鮮民衆に及ぼした物的、精神的な苦しみを、直視しなければなるまい。韓国の政治指導者が折に触れて、日本の保守政党指導者に、「歴史認識を問う」と表明するのは故無きことではない。朝鮮民衆に与えた屈辱を反省し、謝罪なしには友好的な関係を結ぶのは難しいと思う。

(二〇二六年五月八日脱稿)

趙景達著『朝鮮民衆の社会史—現代韓国の源流を探る—』 岩波新書 二〇二四年 二八四＋八頁 一一二〇円＋税

§ 参考文献

新城道彦『朝鮮半島の歴史—政争と外患の六百年—』 新潮社 二〇二三年

六反田豊「朝鮮中期 3 日本と清の侵攻」、李成市・宮嶋博史・糟谷憲一編『朝鮮史1』 第七章 山川出版社 二〇一七年

朴永圭著／神田聡・尹淑姬訳『朝鮮王朝実録』（改訂版） キネマ旬報社 二〇一二年