

韓国史における人格神（天）と良心宣言 — 儒教と東学・天道教を中心として—

Personality God (Heaven) and Declaration of Conscience in Korean History: Focusing on Confucianism, Donghak, and Cheondogyo

ピョン 邊
ヨンホ 英浩

BYEON Yeongho

【要旨】

韓国では「良心宣言」がしばしばみられる。これは日本のみならず、東アジア全域の中で現代韓国にのみ見られる現象のようである。これは神が人間の中で働きそこから生じるものであるが、キリスト教の影響と理解されることが多い。しかし良心宣言は外来のキリスト教によって突然異質なものがもたらされたと考えるには無理があり、韓国史における神観念の歴史を検討することでその思想的淵源を明らかにしていく。「上帝」、「天主」、「天」と韓国固有語のハナニム（하나님）、ハヌルリム（하느님）を検討していくが、ハヌルリム信仰の画期となる東学、天道教の「侍天主」「人乃天」にその直接的淵源があることを明らかにしていく。なお都留文科大学研究紀要には筆者は辺英浩（PYON Yong-Ho）と表記した論説があるので参照されたい。

【キーワード】 良心宣言 天 儒者 東学 天道教

I はじめに

近年日本で韓流ブームが再来し、韓国ドラマや映画をみる機会が増えている。その中で日本では見られないシーンを見かけることがあり、韓国の思想文化について関心をもたされる。そのなかのひとつとして「良心宣言」がある。これは日本のみならず、東アジア全域の中で現代韓国にのみ見られる現象のようである。集団、組織内部の不正を知るや、自身の良心の痛みを耐えかねて、宣言後自身に降りかかるであろう不利益を顧みずに、それを公の場で発表するというものである。これは現代韓国においてキリスト教が広く深く浸透し、神が人間の中で働きそこから生じるものと理解されることが多く、キリスト教の影響に比例して社会的共感を得ることも容易である。

現代日本にも類似した現象があるが、それは内部告発といわれる。告発者を保護する法整備がなかなか進まず、組織内部の不正を告発するや、告発者がむしろ組織において退職

するように追い詰められていくことが多く、社会問題化している。ただ、個人の良き心、正義感が超越的な神的存在とは結びつかず、社会的な雰囲気としても良き心が神的存在の働きであるとする雰囲気は希薄である。

この問題を考えるには、組織を退職し転職することが肯定的な価値とされている韓国と転職が難しく否定的にみられている日本の社会を対比することも必要もあるが、それは別の機会に、韓国を日本・中国との比較も踏まえて検討したためご参照されたい¹。

本論文では、良心宣言は外来のキリスト教によって突然異質なものがもたらされたと考えられるには無理があるため、韓国史における神観念の歴史を検討することで韓国史に内在した理解をすべきことを明らかにしていく。検討対象は、漢字で書かれた「上帝」、「天主」、「天」と韓国固有語のハナムム(하나님)、ハヌルリム(하느님)となる²。ハングルは15世紀に創製されたため、それ以前は言うに及ばず、以後も漢文で天、天主、上帝などと表現されてきた。そのため第一に、中国の天との比較が必要であり、そのためまず中国の古典儒教より宋代の新儒教、朱子に至るまでの「天」を確認する。次いで第二に、韓国の儒教的な天として李退溪(イ・テゲ 名は滉、字は景浩、退溪は号 1501~70年)、李栗谷(イ・ユルゴック)にも触れ、その特質をみていく。さらに第三に、韓国の土着的な天、ハヌルリム信仰の画期となる東学、天道教の「侍天主」「人乃天」をみていきたい。とくに「人乃天」はおおくの誤解を生んでおり、この誤解が天道教、孫秉熙(号は義菴 1861年~1922年)に対する否定的評価を生んでいる。東学思想の核心は「侍天主」であった。侍天主から人乃天への変化について、後述するように既存の研究では、この変化を、(1) 人格神としての天を否定し朱子学(性理学)に退行したとみ、(2) 孫秉熙の中に愚民観をみようとし、3・1独立運動における民族代表の独立宣言を主導した孫秉熙を否定的にみる見解もある。ここでは韓国史における天研究の中で孫秉熙の「人乃天」の性格も検討していく。

II 中国の天と人格神

李氏朝鮮王朝は朱子学(韓国では性理学と呼称)を国家の正統教学とし、国家権力に対して脅威となりうる異端的な思想に対して抑圧的であった。しかしやがて諸々の思想が出現し、正統教学である朱子学との葛藤が生まれてくるが、その代表的な1つが東学であった。ただその検討に先立ち、人格神という視点から中国の儒教的、朱子学的天について必要な限りで整理する³。

一 古典儒教

(1) 法則という形での人格性表現

自然を法則的に捉えようとし、その法則を遵守すれば恵みがもたらされる。天は通常は何も語らないが、法則秩序の遵守を要求するという仕方でも人格的意思を表現しているといえることができる。具体的な事例をあげれば、季節の移り変わりの法則性を把握し、適切な時期に種をまくことで、豊かな収穫を得るという形で、天が法則を遵守をした者に祝福を与えているとみることができる。

「天は何を言うだろうか。何も言わない。だが四時（春夏秋冬）が循環し、百物が生まれる、天は何を言うだろうか、何も言わない」。「天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉」『論語』「陽貨」

人格神の人格神たる所以は「神の理解と愛」といわれる。理解と愛の主体が、非擬人的であっても、そこに人格性をみることが許されよう。こうして天の人格的意思を探ろうとして人間と天との対話は白熱していく。人格性の高まりとは、神と人間との対話可能性の高まりといえる。

（2）一般法則を超えた天の意志、人格性

『論語』の中では法則で捉えられない天の下位のものは「不語怪力乱神」（「怪力乱神を語らない」）と放置される。

『論語』には法則を越えた天もでてくる。

孔子が最も期待していた顔淵が30代の若さで夭逝してしまった。「孔子は曰われた、『噫（ああ）。天は予（われ）を喪（ほろぼ）してしまった。天は予（われ）を喪（ほろぼ）してしまった』と深く嘆いた。」「顔淵死、子曰、『噫、天喪予、天喪予』」『論語』「先進」そして「天を怨まず」といい、天との人格的対話が断念されることもある。

「天を怨まず、人を尤（とが）めず、下学して上達する。我を知る者は、其れ天か」（「不怨天、不尤人、下学而上達、知我者其天乎」『論語』「憲問」）

（3）「天譴説」、 「天人相関説」

漢代儒教（董仲舒　とう・ちゅうじょ、紀元前176年？－紀元前104年？）では、天が民の中で最も霊なる人物を選び出し君主（天子）とし民に仁愛の政治を行なわせる、天は人君を仁愛するゆえに仁君の「失道の敗」に対して天が災異現象を起こして警告を与え、それを君主が受け入れなければ天命を別の姓の者に下すという。（易姓革命）。ここでは自然法則と社会法則が等置されている。しかし現代人の目からは自然法則と社会法則は別個のものであり、自然災害がおこるのは仁愛の政治が行われていないということとは関係がない。地震や台風は統治に仁政が実現されているかに関係なくやってくるものである。『論語』などで天の人格的意思を探ろうとし白熱化しようとしてきた天と人間との対話の営みは、ここで後退する。人格的天は人格性を後退させ呪術的天へと後退する。

二 朱子

朱子学における天の誤解について説明しておきたい。天に対して、（1）自然物、（2）人格神を含む神的なものという2つの理解がある。朱子（名は熹、字は元晦　1130～1201年）は天を自然物としてとらえた無神論者とする有力な理解がある。それは『朱子語類』の冒頭の箇所からよく指摘される。朱子は理の気に対する根源性を強調したが、そのため「まだ天地もなかった時に先にただ理のみがあった」とまでいう。理が天地に先行する窮極的存在としており、「理天」と表現してよからう。

「未だ天地が有ることがなかった先に、畢竟〈ひっきょう〉のところ、ただ理のみであった。この理が有ればこの天地が有る。もしこの理が無ければ、また天地も無い。」（「未有

天地之先、畢竟也只是理。有這理、便有這天地。若無這理、便亦無天地」『朱子語類』卷一)。

こういった根拠から朱子学は理の学問で無神論であったという指摘がマックス・ウェーバーを始めてとしてでてくるのであるが⁴、筆者はこのような理解に同意しない。まずここでの天は、「天」「地」として自然物としての「地」とセットにしてでてきており、この「天」、「地」はともに自然物であることはその通りであろう。しかし朱子は神的な天観も保持している。

朱子は自然観察が孔子、漢代より格段に進んだ時点にいるため、天、自然の法則的把握は当然格段に進んでいる。朱子は通常の法則(=理)通りに自然が運行する場合、「天に心が無い」と言い、花が咲くなど法則に従ってはいるが何かが起こる場合に「天には心が有る」という表現を用いている。理が天に先行するため法則的な観点からの人格神的性格は高まる。しかし通常の法則の運行通りとは異なる現象を生じさせる人格神としての天の躍動的な意思をみることは難しいようである。天と人間との対話は限定的なようである。

氣は清い善から汚濁した悪までを含むのであるが、朱子は「天理と人欲」を強調する局面では理=善、氣=悪と固定的にとらえ、さらに理の善を強調するため「天理」とまで表現する。こうして「理天」は「天理」へと逆転し、さらに天人相関説にも逆転し、人格性が高まった天は再び呪術的な天へと後退もしている。

「臣愚竊以為、此乃天心仁愛陛下之厚、不待政過行失、而先致其警戒之意、以啓聖心、盛徳大業、始終純然、無可非問、如商中宗周宣王、因災異而修徳、以致中興也」(『朱子文集』卷十一、九張左、壬午応詔封事)。

しかし朱子は明確に自然物ではない人格的天を含む神格を有する天観念を朱子は保持しているのである。

Ⅲ 韓国の儒教的天

韓国に朱子学(性理学)が受容されて以降、大儒、李退溪(イ・テゲ 名は滉、字は景浩、退溪は号 1501~70年)に至るまでに体系的な朱子学の受容がなされた。その李退溪は、「天とは理である」と言明している。(『天命図』冒頭)。退溪は朱子同様に、理は氣に対して根源的であり、理と氣は形而下においては同時に存在しつつも理と氣の弁別を強調していたが、天は理=法則に先行される(「理天」)のではなく、「天は理=法則」とするのである。李退溪の理は「発し」、理は「動き」、理は「到る」というのは周知のことであるが、天が人格的意思により「発し」、「動き」、「到る」とも理解できる。李退溪の『聖学十図』第9図には「上帝に対越する(対越上帝)」と天を畏れる表現が明記されている。

しかし李退溪には、天譴説(天人相関説)もでてくるのは朱子同様である。

「(君主に対して)それ故に私、愚かな臣下は思うのでありますが、君の天に対する関係は子の親に対する関係のようであります。親は心で子に怒ることが有れば、子が恐懼修省するのは(親が)怒っている事か、怒っていない事であるとかを問わずに、事々に誠を尽くして孝を致すのであり、そうすれば親は(子供の自身に対する)誠孝を悦んで怒った事が、並(み)な渾然一体と化して痕跡がありません。そうでなくただ一つの事を指定して此のことにだけ恐懼修省し、余の事は旧態依然として恣意のままであれば、それは孝を致

すのに誠がなく、偽（いつわ）りて為しているのあります。何を以てか、親の怒りを解きて親の歡ぶこと得られるでしょうか。〔故臣愚以為、君之於天、猶子之於親。親心有怒於子、子之恐懼修省、不問所怒與非怒、事事盡誠而致孝、則親悅於誠孝、而所怒之事、並與之渾化、無痕矣。不然只指定一事、而恐懼修省於此、余事依旧恣意、則不誠於致孝、而偽為之。何以解親怒、而得親歡乎〕〔戊辰六条〕〔其六曰、誠修省、以承天愛〕〔退溪全書一〕191頁下、卷6、56張）。

しかし退溪のこの天譴の説明の内容は朱子とは異なっていることに注意を払いたい。天と君主（ここでの君主は上疏文をあげた朝鮮国王を指す）との関係を親子の関係になぞらえており、そのことにより天と君主（朝鮮国王）との心理的距離は近づけられている。だが実際には当時朝鮮王朝は明国と冊封関係にありこの関係を好むと好まざるとにかかわらず遵守する場合、朝鮮国王は明の皇帝よりも天から遠い位置にいるのであるが、朱子と李退溪の観念の中ではこの距離は逆転している。これは天への遠さが逆に天へ観念上接近させているということであろうか。ともかく興味深いことに天へ一層接近することで天が君主（朝鮮国王）の心の内面にまで深く入り込み、朝鮮国王は天との関係で絶えず強い緊張感を持たされている。「親が心の中で子に怒ることがあれば、子は恐懼修省し、親が怒っていようと、いまいと、全ての事に誠を尽くして孝行をすれば、親の怒りは解ける。しかしただ一事を指定して此にだけ恐懼修省し、余事は旧態依然として恣意的な行動をすれば親の怒りは解けない」と、天は君主の全ての行動をみており、君主は全ての行動において天との人格的緊張にたたされるのである。善悪は一意、一念の間にあると表現してもよからうか。ここに君主と天との人格的な対話が強められているとみることができるとはなからうか。李退溪においては韓国（朝鮮）的な自生的な人格神が現れてきているともいえるかもしれない。

李栗谷にも退溪との類似点を指摘し得る。栗谷も天譴説を継承し、人君と天との関係を親子の近い関係に擬え、天が怒れば自らに過ちがなくとも天心に適うようにせよ、と積極的な姿勢を見せている。

「皇天の人君におけるや、父母の子におけるが若き也。父母その子に怒り、諸（これ）に辭色を發すれば、則ち子は過ち無しと雖も、必ず齊慄を倍加し、承顔順旨にして、必ず父母の豫（ゆるし）を底（いた）すを得て、乃ち心を安んず。況や過ち有る者は、尤も当に引咎（いんきゅう）哀謝し、心を革（あらた）め行ないを改め、敬を起し孝を起すべし。必ず父母の愉悅の色を得て、可なり」（「皇天之於人君、若父母之於子也。父母怒其子、發諸辭色、則子雖無過、必倍加齊慄、承顔順旨、必得父母底豫、乃安於心。況有過者、尤当引咎哀謝、革心改行、起敬起孝、必得父母愉悅之色、可也」〔栗谷全書一〕一〇〇頁下、卷五、二一張左、〔萬言封事〕〔災に遇いて天に應ずるの実無し〕の項）。

「臣案ずるに、人君の天に事えるは子の父に事えるが如し」（〔臣案、人君事天、如子事父〕〔栗谷全書二〕三六頁上、卷二五、一八張左、〔聖学輯要〕七）。

また栗谷は次のようにもいう。

「夫れ災異の作（おこ）るは天意深遠にして固より窺い測り難きも、亦人君を仁愛するに過ぎざるのみ。古昔の明王の誼辟を歴観するに、以て有為なるべくして政或いは修まらざれば、則ち天必ず譴を示し以て之を警動す。暴棄の君と天と相い忘れるに至れば、則ち反りて災異なし。是れ故無災の災、天下の至災なり」（〔夫災異之作、天意深遠、固難窺測、

亦不過仁愛人君而已。歴観古昔明王誼辟、可以有為、而政或不修、則天必示譴、以警動之。至於暴棄之君、与天相忘、則反無災異。是故無災之災、天下之至災也」『栗谷全書』九六頁下、卷五、十三張右、「万言封事」序文)。

明王は必ず天の仁愛の対象となるが、暴棄の君の場合には天は忘れる、すなわち仁愛しない場合があるというのである。朝鮮国王は必ずしも天愛を受けられるとは限らず、天愛を受けられるように努力しなければならない。ここには李退溪と同様に天への接近衝動と天と君主との人格的緊張感を見出すことができよう。

しかし李退溪、李栗谷は外来思想であるが強靱、かつ膨大な体系を持つ朱子学(性理学)的思考の中にあるため、朱子学(儒教)の言語で語ろうとしており、そのため自生的な人格である天の姿は鮮明さを欠いている。李退溪の理学には多くの研究が積み上げられてきたが、今後は天学が深められるべき課題でもある。以後崔濟愚(チェ・ジェウ 号は水雲 1824~64年)が1860年に東学を唱道するに到り、少なくとも文書化された教典の形で人格神としての天が鮮明に登場してくる。東学の登場は韓国(朝鮮)思想史上の事件であったといえる。

IV 侍天主と人乃天

漢文では「天」、「天主」、「上帝」等と書くが、以下東学では固有韓国語ハヌルリム(HANULNIM 하늘님ではなく하늘님)を指している。崔濟愚の核心思想は「侍天主」である。崔濟愚は神秘的な天、天主、上帝との対話体験の後に「侍天主」に到ったが、侍天主は人間の内に神霊を有し、外に氣化が有る(内有神霊、外有氣化)と説明され、人間が内面に天主の霊を侍(やしな)っているというものであり、宗教体験と修行を重視している。崔濟愚は次の21文字の呪文を繰り返す修行を実践していった。

チ ギクムジ ウォヌウイ デガシ シ チョンジュ ジョファジョン ヨンセ プ マ
至氣今至。願為大降。侍天主。造化定。永世不忘。万事知。

※21文字の呪文解説

「至氣」とは「虚靈蒼蒼として干渉しない事がなく、命じない事がない。しかし、形はあるようでも形状しがたく、聞こえるようでも見ることは難しい。これが渾元の一氣である。」(「論学文」)つまり至氣とは、自然と世界に遍く充滿し、宇宙万物を貫いて止まることなくはたらきつづける根源的エネルギーとしての生命力を意味する。

「天主」とは、感覺的・経験的世界をはるかに超越した唯一絶対の主宰の人格的呼称であり、究極原理として、これを敬って「主(ニム)」を付したものの。

後半の「侍天主造化定永世不忘万事知」の13字は、本呪文とよばれて東学で特に重んじられ、「呪文13字を誠心誠意唱えれば、万卷詩書もいかんせん」(教訓歌)とまで説かれているもの。

「侍天主」は「侍(さむらい)天主」でない。絶対権力者のような天主に向かって一方的に「侍(はべ)る」「侍(さぶら)う」とか「奉仕する」という意味でもない。崔濟愚は「侍」の字の意味を、「内有神霊。外有氣化。一世之人。各知不移者也。」(「論学文」)と説明している。つまり、一人ひとりの人間の内奥の深層にはたらく神妙な

靈氣の効能と外界の天地万物に作用する生生化化の機能、即ち氣化との相関運動を自覚体感すると同時に、同じ世に生きる人々までもそのような境地を知得して精神的迷走がないようになるということである。

※『東經大全』「布徳文」の「天人對話」1860年

1860年4月5日のこと、山中で修行していた崔濟愚は突然寒気をおぼえ、異常な体の震えにおそわれました。……彼は、なんとか家に帰って床についたものの、何の病気なのかは見当もつきませんでした。ところが、何か靈的な氣配を感じたかと思うと、何も空中から突然不思議な声が聞こえてきました。崔濟愚は驚いて飛び起き、どうにか気を静めてから、おそるおそる「誰ですか」と尋ねました。声の主は答えました。「懼れるな。恐がるな」、「世人はわれを上帝と呼ぶ。そなたは上帝を知らないのか？」

崔濟愚は、その上帝がいったい自分などに何のご用かと訊いてみました。すると声の主は「われはこれまでの間、何ら為すところがなかった。それゆえそなたをこの世に生まれさせ、法を授けて人々を教化させることにした。決して疑ってはならぬ」と答えました。そしてまた「わが心はそなたの心なり（「吾心即汝心也」）。（世の）人間にどうしてこれが分かるか。（世の）人は天地のことは分かっても、天地の造化をつかさどる鬼神のことは知らない。鬼神とはわれのことなり。汝に無窮の道を授けるゆえ、道を修練し、文章にして人々に教え、上帝の法を正しくおさめて徳を広めるがよい」とも告げました。

崔濟愚は声の主に向かって、「それでは西道（キリスト教）で人々を教化せよということですか？」と質問しましたが、声の主は「ちがう」と否定しました。そして上帝は、自分がこれから授ける靈符で人々の病を救済し、呪文で人々を教化せよと告げ、「さすれば汝もまた長生し、天下に徳をひろめるであろう」と付け加えました。白紙にわが符図を受けよというので、崔濟愚が言われたとおり紙を広げると、そこにはくっきりとある模様が映っていました。さらに上帝は崔濟愚に、その模様を筆写して焼き、その灰を清浄な器に入れて水に混ぜて飲むよう言いつけました。崔濟愚は、たくさんの靈符を紙に写して毎日その灰を水に混ぜて飲んでみました。すると、何日かすると不思議にも体がほぐれてきて、肌につやが出てきました。しかもこの靈符で病気も治ったので、上帝の言う通り、靈符はまさに仙薬であることがわかった。

孫秉熙が東学を天道教に改称する前後に「覺世真經」（1899年）、「授受明実録」（1899年）、「道訣」（1899年）、「明理伝」（1903年）、「大宗正義」（1905年）、「無体法経」（1910年）などの仏教的な色彩が濃厚な宗教的な主要著作を発表している。崔濟愚、崔時亨が物語的でわかりやすい教典を残したのとは異なり、孫秉熙の著作は近代的な宗教教団へ発展させるため教理の体系化を試みたためか、大変難解な論理構造を有するものとなっている。「覺世真經」では「侍天主」から「主」が脱落し「人以侍天」とされ、「授受明実録」、「道訣」、「明理伝」では「人は是れ天人である。（人是天人）」という表現が見え、「大宗正義」で「人乃天」という表現が登場している⁵。これらの著作では世界と人間を法則的に説明した内容が多い。

こうして孫秉熙は天道教と改称する前後に人乃天を標語とした。信仰と体験を重視する標語である「侍天主」に比べると、孫秉熙が標語とした「人乃天」は「人間が、すなわち

天である」というものであり、ハヌルニム(天主)と人間の関係において人間主体を重視した標語となっている。孫秉熙は人乃天は崔濟愚の教えであるというのであるが、侍天主から人乃天への転換は様々な解釈を生み出している。

その代表的な解釈の一つは侍天主にあった人格的な天主＝上帝観を否定し、自然法則的・理法的天観へ自覚的に止揚し、性理学(朱子学)へ退行したというものである。なによりも天主が天と表記され、法則的世界観が前面にでているためである。およそこのような評価をする論者は、そもそも朱子学(性理学)自体を非人格的と評価していることが多いが⁶、筆者は同意できないことは既述の通りである。

また孫秉熙は人乃天を標語化して、人間主体を重視しながら、かつ依然として東学時代の呪文修練なども重視していた。この点に着目して孫秉熙の中に民を変革主体としない愚民観をみようとする主張もされることがある。孫秉熙も修行を求めているため、彼にとって民衆＝天ではなく覚性者だけが天皇氏となり、不觉性者は凡人となるため、変革の主体としての民衆観からはほど遠く、3・1独立運動における33人の民族代表は数少ない変革主体の具体的存在であったという⁷。

今まで述べたように朱子学(性理学)の天を非人格的にとらえること自体に無理があり、理が前面にでていても、そのことにより人格神の否定になるわけではない。ただここでは、侍天主から人乃天という流れが朱子学への退行であったのかというこの点をみていきたい。孫秉熙が人乃天といいながら民に修行を求めているため、この一見すると矛盾しているように見える孫秉熙の思想を整合的に理解する必要がある⁸。

崔濟愚の場合最初は天主が外にいてと考えて、天主との人格的な出会いと問答の体験をしているが、次第に修行の深化に伴って天主が己の内にあると自覚し、後に「吾の心は即わち汝の心」(吾心即汝心)と両者が一つであることが自覚されるに至っている。したがって修行が深まれば、外在的な対象に対する信仰よりは、自然と心に対する主体的な自覚が強調され、ひいては合一を強調することになる。崔時亨(チェ・シヒョン、1827～1898年、号は海月)も「心は即わち天である」(心即天)、「人は天である」(人は天)と語っている。

孫秉熙はこれについて次のように述べている。

「わが教えは過去には依頼時代であったが故に、天が奇跡・靈跡によって人を導いたが、わが教えは今日では熙和時代であり、例えれば明るい太陽が天から万物を照らしつくすから、小さな雲があっても、真昼には天下が大いに明るいようなものである。わが信徒は、これからはハヌルニム하늘님(天主)と神師(崔濟愚・崔時亨のこと：引用者註)に依頼する心を打破して、自己の内にある自天をみずから信じなさい。もし自天をみずから信じられず、ただ天主と神師に依頼するばかりでは、事に臨んで自力を得られず、真実の歩みを得られないであろう。自天は侍天主の本体であるから、わが信徒は、ひたすら主体を客体と区別して修練せよ⁹」

孫秉熙は人乃天を語るに際して、この修道者の修養と自覚の段階の程度が深まるにつれて最終的には「心はハヌル天である」と悟り、すすんでは「人はすなわち天(사람이 곧 하늘)」ということを知ることが東学の修道において重要であると考えていた。孫秉熙にとって人乃天が原理であれば、修養での具体的実践指針は「以身換性」であった。以身換性とは心を常に肉身の方に置かず、本来の性霊に置き、性霊が主体となった生き方、生活(삶)をせねばならないということである。孫秉熙にとって人乃天は以身換性を意味して

いたが、修行において大降霊（天主との人格的出会いを呪文修練の中で体験すること：引用者註）を体験した者たちだけに人乃天、以身換性にすすむように語っていたという。

「孫秉熙は、1912年4月5日から1914年3月25日まで7次に及ぶ牛耳洞の鳳凰閣において全国の大頭目483名を呼び49日修練をさせつつ、主に「以身換性」を強調したが、この時修練をする人々には降霊を待するようにさせ、大降霊を体験した者たちを個別に呼びだし、『もはや降霊ができたのであるから以身換性工夫をしなければならない』と語ったという。」¹⁰

こうしてみると朱子、李退溪たちの天に対する誤解はさておいても、孫秉熙が人格的天主を否定したという理解は東学、天道教の修練を理解しない人たちの誤解であるといえる。また孫秉熙が修練を要求し、修業の結果覚性した者と覚性していない者との序列を設定していることに対して、おそらくは朱子学が、学問と修養により学んで聖人に至ることができることへの退行と、愚民観をみようとする考えについてである。東学では『東経大全』を始めとした東学の經典学習と修練を求め、特に天主との対話（心告、呪文修練など）を重んじている。およそいかなる宗教でも修行や修養を必要としないものはないであろうし、修行や修養の程度によって信者の間に段階の違いが生まれる。ただその相違が身分差別などに結果するようなものとなるかが問われねばならない。朱子学では理が万人に内在するとしても、理の内容は封建的な上下の分を含む五倫（君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友、長幼）¹¹であった。単に修行の程度により人間に差異があるというだけで民を変革主体と見ない、朱子学（性理学）への退行をみるというのであれば、それは飛躍であろう。東学、天道教では、夫婦の平等を最も強調し（「夫和婦順は吾道の第一の宗旨」『海月法説』17）、両班と良人、賤人までが対等の付き合いをしていたことなどは多く報告されている。両班が商業に従事すればみなから両班とはみなされないという社会状況の中で崔済愚が行商人（フボサン 負褌商、ホフサン 褌負商）をした経験を有すること、良人と奴婢の中間的な身分であったモスム（モスム 吋合）の崔時亨が第二代教祖となったこと、地方官の下で行政実務を担当していた郷吏で、庶子差別を受けた孫秉熙が東学に惹かれたことなど、どれもが東学が朝鮮王朝の朱子学が肯定した身分差別を否定するものである。この点はより詳細な検討が必要であろうが、東学、天道教での修養の段階を設けていることを、そのまま朱子学への退行、民衆を変革主体とみない愚民観をかいま見るといえるのは飛躍であるといわざるをえない。

V 結びに代えて

東学・天道教において人乃天はその侍天主の否定を意味するものではなく、朱子学（性理学）への退行を意味するものでもなかった。しかし修道、神秘的体験を持たない者たちにこの標語が伝わっていくとき、人間中心主義哲学とのみ受け止められたり、愚民観の表明と受け止められる可能性は存在している。だがそれは誤解である。孫秉熙の日露戦争前後での日本の戦勝を予測した上での対日協力の経歴がこの誤解を拡大させているのかもしれない。

朱子学における理氣天の関係は、東学においては、氣は氣と至氣に分離し、至氣は理の

位置にきた。そして至氣は上帝でもあった。人間が心の中で人格神に相對するとき、個人は人格となる。人格は、個人でも人間でもなく、国家構成員（国民、個人、臣民など）を越えた存在である。国家権力が全体（国家）のために個人は犠牲になるように強いる時、人格は国家を越えた視点で国家の命令に對峙できる¹²。人格は良心とも呼び得るが、現代東アジアでは唯一韓国で良心宣言という現象がみられる。これは専らキリスト教の影響と考えられてきているようであるが、東学、天道教の影響をまず第一に考えるべきであろう。東学、天道教の人格神の伝統、これ自体長い韓国の歴史のなかで持続してきた信仰を集中的に表現したものであるが、その上に、キリスト教が韓国で広まり得たのもであろう。こうしてみると国家権力者である大統領さえ民の力で追い落とされる現代韓国の状況をみると、東学、天道教は形を変えつつ再現し続けているとみることもできるであろう。

注

- 1 荒木勝監修・邊英浩編集『東アジアの共通善』第3章、邊英浩「東アジアの共通善と社会」
- 2 崔濟愚著、邊英浩監修・訳、金鳳珍訳『【全訳】東学・天道教開祖水雲・崔濟愚「東経大全」「龍潭遺詞」』（明石書店、2023年3月）、11頁の下記説明参照。「東学の天主（하날님[ハナルリム]）とは「天の神」の意で人格神的觀念を表象した。これは、韓国古代からの固有信仰、シャーマニズムの人格神に由来する概念である。「天人問答」において崔濟愚に降靈した天主は自らを呼称する際に「世の人々は私のことを上帝という」と述べているが、これはハングル文字の無い漢文表記のみの時代中国古代の人格神である上帝と語ったほうがわかりやすかったためであろう。ただし、東学・天道教で天主、上帝と言っても中国のそれとは内容が異なっていることはいうまでもない。東学では、天主はすべての人間の内に住み働く神（＝至氣）と考え、それによって、人間の尊嚴と平等を説く。天主は韓国カトリックでは하느님（ハヌニム）、韓国プロテスタントでは하나님（ハナニム）、東学を継承した天道教では한울님（ハンウルニム）と呼称している。
- 3 古典儒教から朱子までは下記を参照。岩間一雄「中国の天について」（『中国—社会と文化』第三号、東大中国学会、1988年）。
- 4 マックス・ウェーバー著、木全徳雄訳『儒教と道教』1971年、創文社。
- 5 朴孟洙『開闢の夢』モシヌンサラムドウル社、2011年、506頁（朴孟洙『개벽의 꿈』모시는사람들사、2011年、506쪽）
- 6 崔東熙「天道教思想」（『韓国現代文化史大系』高麗大学校民族文化研究所、ソウル、1976年。趙景達『異端の民衆反乱』岩波書店、368頁）
- 7 趙景達『異端の民衆反乱』岩波書店、370頁
- 8 金容暉「韓末東学の天道教改編と人乃天教理化の性格」（『義菴孫秉熙と3・1運動』モシヌンサラムドウル社、2008年）。『의암손병희와3,1운동; 통섭의철학과운동』: 모시는사람들、2008년）
- 9 李敦化『天道教創建史』（大東印刷所、京城、昭和8（1933）年）、第3編第10章、72頁
- 10 金容暉「韓末東学の天道教改編と人乃天教理化の性格」104～105頁

- 11 五倫というが六倫をあげた。これは兄弟、朋友、長幼の中から2つをあげて五倫とするのであるが、中国思想では五という数字へのこだわりがあるためであろう。
- 12 人格の意味については以下を参照。金泰昌「東アジアの共通善は仁・通・和の相関連動態」（荒木勝監修、邊英浩編集『東アジアの共通善』岡山大学出版会、2017年、第3章）

Received : September, 30, 2022

Accepted : November, 2, 2022

