

ソン・ビョンフィ  
東学・天道教主 孫秉熙の思想の再評価  
Reevaluation the Thought of Son Byeonghee,  
Leader of Donghak and Cheondogyo

ビョン          ヨンホ  
邊                  英浩

Byeon Yeongho

【目次】

- I はじめに
  - 一 3・1 独立運動と孫秉熙
  - 二 孫秉熙に対する否定的評価の原因
- II 孫秉熙の生涯
  - 一 崔濟愚、崔時亨
  - 二 「東学」時代
  - 三 「天道教」時代
- III 「侍天主」から「人乃天」へ
  - 一 「人乃天」の登場経緯
  - 二 「侍天主」
  - 三 「人乃天」への批判
  - 四 儒教、朱子学における天と人格神
    - 1 古典儒教
    - 2 漢代儒教
    - 3 朱子学
    - 4 李退溪
  - 五 「人乃天」「以身換性」
- IV 宗教と政治
  - 一 政教分離と「教政双全」、「通渉の宗教」
  - 二 孫秉熙における政治と宗教
  - 三 共通善の共同体
- V 結びに代えて

## I はじめに

一 3・1 独立運動と孫秉熙<sup>ソン・ビョンフィ</sup>

1919年3月1日、独立を叫ぶ声が植民地朝鮮と海外に居住する韓国人、朝鮮人たちの間で沸き起こった。これは独立宣言書を民族代表33名が署名して発表したことを契機にして瞬時に広がったものである。現代韓国では3月1日は休日となり、この式典で行う大統領演説は重要な方針を発表する場となっている。

3・1運動は、内部的には1905年大韓帝国の保護国化、1910年の韓国併合と以後の武断統治に対しての反発と、対外的には激動していた世界情勢とも連動しつつ起こった。第一次世界大戦、ロシアでの社会主義革命、米国大統領ウィルソンの民族自決主義と講和条約会議の開催がそれである。この3・1独立運動は民族代表者たちによる非暴力の形で、主にはウィルソンの唱えた民族自決主義により独立を諸列強より認めてもらうことに期待したものであり、当事者たちは可能性のあるものとして期待していた。

この独立宣言書発表は東学第三代教祖、孫秉熙(ソン・ビョンフィ 号は義菴 1861年4月8日～1922年5月19日)が主導し、キリスト教、仏教の著名人士に働きかけ、資金援助も行なって実現させたものである。主導者であった孫秉熙は逮捕され獄中生活の中で回復の見込みがないほど病が重篤な状況になるまで放置され、ようやく釈放されるが、ほぼ精神と肉体の回復を果たせないまま逝去した。独立運動をほぼ獄中死で終えたといっ  
てよい。当然のように3・1運動の主導者であった孫秉熙は3・1運動後の各種亡命政府の中で本人の意思とは関係なく主席、大統領に推戴されていた事例が多い。だが今日の韓国では孫秉熙に対する評価は高いとはいえないようである。金九<sup>キム・グ</sup>、安昌浩<sup>アン・チャンホ</sup>、柳寛順<sup>ユ・グァンスン</sup>、尹奉吉<sup>ユン・ボンギル</sup>の名前と肖像画はよく見かけるが、孫秉熙の姿をみる機会があまりない。

## 二 孫秉熙に対する否定的評価の原因

なぜ現代韓国において孫秉熙への評価があまり高くないのか、様々な原因があるようである。<sup>1</sup>第一に、日露戦争前後の日本との協力がある。政治的に利用価値のある人間にとっては時期により、利用する、利用されるという両面がでてくるため複雑にならざるをえないのだが、この時期は朝鮮王朝からの弾圧を受け続け、そこに日本とロシアとの関係が重なり、孫秉熙の行動は複雑にならざるをえなかった。

第二に、天道教の核心教理である「人乃天」にかかわる理解をめぐる問題である。孫秉熙が東学から天道教へと改称する際に標語を「侍天主」から「人乃天」とするが、この理解が混乱を引き起こしている。人格神としての天主が否定され、非人格的な天とされたという理解がある。これは非人格的な朱子学(性理学)への回帰であり、孫秉熙たちは儒教的愚民観念を持っていたとみる見解もある。こうして孫秉熙たちの3・1運動への貢献を消極的なものとみなすのである。しかし誤解が多く含まれているようである。

第三に、政治と宗教を独自の論理で結合させた孫秉熙、天道教の教義に関連したことである。孫秉熙は、政治と宗教を相互に配偶者の関係にあるとして、「教政双全」と言っているが、政治と宗教は同じ天道によって統合されており、近代的な政教分離とは正反対であり、これは孫秉熙に対する否定的評価とも関連している。また3・1運動を主導し政治に積極的に関与していることから孫秉熙が宗教家というよりは政治的野心を持っていた

として批判的にみる論者がいるようである。

第四に、東学と天道教を韓国土着の自生的な近代思想として理解する視点の弱さゆえの否定的評価である。韓国では近代思想といえば開化派などの西洋的な近代化を志向する思想を指し、東学、天道教は民衆闘争のなかで触れられるが、それ自体韓国の土着的な、自生的な近代思想として評価するということはない。近代といえば西洋的な近代化のみを考えるのである。この視点からすれば自生的な近代思想として東学、天道教が高く評価されることはそもそも期待し難い。最近始まった新たな集団的知性の場で、「土着的近代」、「靈性」を key word として、韓国の土着的近代思想をさぐる研究がすすめられているが、ここでは東学—天道教—甌山教—円仏教を韓国の土着的近代思想ととらえ、「開闢派」とよぶことを提唱されてきている。この点は最後に展望として問題提起をおこないたい。

ここでは上の4点を順次再検討し、孫秉熙への再評価を試みたい。

## II 孫秉熙の生涯

### 一 崔濟愚、崔時亨

孫秉熙を知るためには、まず東学の歴史をみておかなばならない。

東学は崔濟愚（チェ・ジェウ 号は水雲<sup>スウウン</sup> 1824～64年）が突然現れた上帝（天主、天）と対話をおこなった「天人問答」体験（1860年）から始まる。崔濟愚は零落した両班家に生まれるが、家産を失って以後、一時武術を学んで武科擧を目指し、次いで商人として全国を行商して回った。親族に一人でも商業に従事する者がいれば、周囲からは両班とはみなされなくなる賤商意識の強い朝鮮王朝時代の社会において異色の経歴である。だが賤視される職業に従事し、共同体から離れ全国を流浪した経験が彼の知見を広げ東学の創道に影響を与えたことは疑いなかろう。父は李退溪（イ・テゲ 名は滉、退溪は号 1501～70年）の学派に連なる人物で、崔濟愚自身儒教的な学問素養は十分にあった。故郷に帰ってきて以後修行にはげみ天人問答体験以後64年に処刑されるまで布教した。

崔時亨（チェ・シヒョン、1827～1898年、号は海月<sup>ヘウォル</sup>）は、モスム（没落した半奴隸的な良人）身分で、当時の知識人の有する学問的素養をほとんどもてなかったが、崔濟愚が処刑される直前崔時亨に、わが教えは「守心正氣」の4文字のみと教え、第二代教祖に指名し後を託した。崔時亨は教典整備、信者拡大などに尽力しこの時期に東学は教団として大きく成長した。だが大韓帝国の時、朝鮮王朝により逮捕、絞首刑とされてしまう。

### 二 「東学」時代

孫秉熙は忠清北道清原郡（現在の清州市）に郷吏（地域官庁の世襲的実務担当者）の家で生まれる。父親は初めの妻が死別したため再婚し、その再婚した母が孫秉熙を生んだ。だが前妻の生んだ長男がいたため庶孽として待遇され、祭事などに参加させられなかった。郷吏の家で庶孽待遇を受けたことで、朝鮮王朝の身分差別、その儒教思想に強く反発するようになり東学に惹かれ1882年に東学に入道し、3年後に崔時亨と出会い高弟になった。1894年の甲午農民戦争の際は、忠清道の北接軍を率い、南接軍（全羅道）を率いた全瑋準<sup>チョン・ボンジュン</sup>と共に官軍と戦った。官軍の討伐を避けるために崔時亨を守りつつ元山に身を隠

していたが、崔時亨が逮捕される直前に、崔時亨から第三代教祖に指名された。

1994年の東学農民戦争敗北後、東学教団は朝鮮王朝から徹底的な弾圧を受け非合法組織化され、逮捕されれば処刑される状況にあった。そして近代化された日本軍の威力を体験し、日本とロシアが朝鮮半島の覇権をめぐる緊張を高めていく中、孫秉熙は極めて複雑で、難しい状況に置かれていった。孫は朝鮮王朝から逃亡しつつ、世界の近代国家の状況を知るため、1901年に日本に亡命した。当初は日本を經由してアメリカ行きを凶ったが、果たせず日本で5年ほど亡命生活をおくった。近代化の必要を痛感していたため朝鮮内にいる時も、日本においても亡命開化派人士たちと交流し、上海や明治維新以後改革が進んでいた東京などを見て回りながら人材育成の必要性を悟ったのである。

孫秉熙は日露戦争が避けられず、この戦争で日本が勝利すると予測していた。そのため日本勝利後に戦勝国の地位を得るために尽力し、日本の軍人への工作を試み、日露戦争前に日本に軍資金を提供し、さらに軍用の西北鉄道建設に東学信徒を無償で動員するなどした。

東学農民戦争時期には国王幻想を抱いていたのかもしれないが、孫秉熙が教祖となった時期には明らかに朝鮮王朝との関係は変わっていた。朝鮮王朝は崔済愚、崔時亨を処刑し、その後も孫秉熙たちも逮捕、処刑しようとしていたこと、また孫秉熙は近代的な世界の流れをみるにつけ、君主制度に対して否定的な考えを持ち、共和政体を構想するようになっていた。

だが日露戦争において日本の勝利に少なくない貢献をしたにもかかわらず、日本は孫秉熙たちに戦勝国民の地位を与えるどころか、1905年の日韓保護条約、1910年の韓国併合へとすすんでいった。この間東学教団を分裂させる工作もあった。それが一進会である。元来は孫秉熙が近代的な民主主義の母体として構想し、1904年には、朝鮮内にいた東学教団幹部の李容九（イ・ヨング）に指示し、民会（進歩会）を組織した。しかしこの頃親日団体として宋秉峻（ソン・ビョンジュン）たちがつくった一進会が李容九に働きかけ取り込むことに成功し、進歩会は一進会と合同した。合同一進会は日本に韓国保護国化を陳情する声明を発表した。この時期日本にいた孫秉熙は状況を確認するため李容九を呼び、「保護国がなぜ独立か？」と問いただし、日韓保護条約に断固反対したという。だがこの時期の、日露戦争での日本への協力、進歩会が親日団体である一進会と合同したことなどが孫秉熙に対する悪印象を生んでいることは疑いなかろう。

### 三 「天道教」時代

孫秉熙は1905年12月1日東学を「天道教」と改称し「人乃天」を標語とした。1905年末には、東学、孫秉熙を弾圧した大韓帝国が日本の保護国となったことから、弾圧がやみ帰国した。教団名改称の理由は、東学は一進会であるという朝鮮民衆の印象を変えること、教理、組織などの面で近代的な宗教教団へ発展させ、日本にその存在を認めさせ、東学、天道教への朝鮮王朝からの政治弾圧を終わらせることなどであったと思われる。天道教内部では一進会の宋秉峻、李容九等の親日勢力との反目が激化し、孫秉熙は教団の財政を握っていた一進会の人物達を教団から追放したが財政的な困難に遭遇した。以後、天道教は孫秉熙、一進会系列の李容九らは天道教から追放されて後「待天教」<sup>シチョンギョ</sup>を創設し、ここに東学は分裂した。

孫秉熙が交渉相手と期待した日本からは背信行為の連続で、最終的には植民地化と武断政治の実施であった。当時の状況では軍事力で日本と戦うというのは現実味のない話であった。時を待っていたそこにウィルソンの民族自決権構想と、講和条約会議開催のニュースが伝えられた。この時孫秉熙は自身の逮捕を考え、教祖を朴寅浩（パク・インホ）へ移譲し、1919年には、3・1独立運動を主導し、民族代表33名が署名した『宣言書』を発表した。平和的な独立運動を模索し、独立の実現を期待もしていたようである。独立宣言書（崔南善執筆）を朗読した後、民族代表たちは警察に出頭、逮捕され、孫秉熙は懲役3年の刑を宣告された。病気が重篤になって保釈された後の1922年に逝去した。孫秉熙の対日協力は当時の文脈の中で再検討すべきではなかろうか。

### Ⅲ 「侍天主」から「人乃天」へ

#### 一 「人乃天」の登場経緯

孫秉熙の著作は、おおまかに次の4段階ぐらいに分類できよう。(1) 第三代教祖となった1890年代後半のものは教団再建のため、「覚世真経」(1899年)、「授受明実録」(1899年)など東学教理の再整理をしたものが多い。(2) 日本に亡命していた時期のもので(1901～05年)、政治経済宗教も含む近代化が前面にでており、「明理伝」(1903年)、「三戦論」(1903年)、さらに「準備時代」(1905年4月)では新しい国家の政権構想というべき具体的な分析が地方自治の具体策まで含めて提案されている。(3) 厳密には日本滞在中に書かれたものも含むが、天道教と改称し帰国して以後のもので、政治と宗教との関係も含む教理の体系的な整理が中心で、「天道太元教」(1906年)、「大宗正義」(1905～06年)などがある。(4) 完全植民地化される前後の時期のもので、体系化された教理の完成版である「無体法経」(1910年4月)、「性霊出世説」(1909年)、「以身換性説」(1913～16年)などである。この時期の著作は用語などの面でそれ以前のものと比較して仏教的な色彩が非常に強くなっており、生死に関わる問題を主に扱い、極めて難解なものとなっている。

「人乃天」の教理であるが、「覚世真経」(1899年)では「侍天主」から「主」が脱落し「人以侍天」とされ、「授受明実録」(1899年)、「明理伝」(1903年)では「人は是れ天人である。(人是天人)」という表現が見えていたが、「大宗正義」(1905年)に至り「人乃天」という表現が登場し、この時期新たに天道教と改称し、教団の標語として「人乃天」を前面にだした<sup>2</sup>。こうして孫秉熙は天道教と改称すると同時に人乃天を標語としたのである。今日では東学、天道教といえは「人乃天」の思想だと人口に膾炙されるようになっている。

#### 二 侍天主

崔濟愚の創始した東学の核心思想は「侍天主」であった。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」に到ったのであるが、その経緯は次のように崔濟愚自身によって『東経大全』「布徳文」の「天人対話」として伝えられている。

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、何か霊的な気配を感じたかと思うと、何もない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「どなたでしょうか？」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ない」と答えました。そしてまた「わが心は汝の心なり（吾心即汝心也）。世間の人間にどうしてこれが分かるか。人に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「そうではない。吾はまた東に生まれて、東にて受けたため、道は天道といえども、学は東学である。（不然。吾亦生於東、受於東、道雖天道、学則東学）」と否定しました。<sup>3</sup>

この史料は漢文で書かれているため「天」、「天主」、「上帝」等と書くが、ハングルで書かれた史料では韓国語ハヌルニム（HANULNIM 하늘님ではなく하늘님）となっている。また「道は天道といえども、学は東学である。（道雖天道、学則東学）」あるように天道教はここから採られた名称であることも注意しておきたい。

崔濟愚は東学の教義を次の21文字に圧縮したが、この簡略化された誰にでもできる21文字呪文を繰り返す修行を実践させた。

チ ギ クムジ ウォニテガン シチョンジュ チョファジョン ヨンセブルマン マンザジ  
至氣今至。願為大降。侍天主。造化定。永世不忘。万事知。

「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。これが渾元の一気である（論学文）。至氣とは、自然と世界に遍く充満し、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している。

「天主」とは、感覚的・経験的世界を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）」を付したものである。

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である。

「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、「内有神靈。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、一人一人の人間の内奥の深層にはたらく神妙な靈気の効能と外

界の天地万物に作用する生生化の機能、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。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った。

### 三 「人乃天」への批判

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、そして史料的にもそれは裏付けられるようであるが、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。

その解釈の主たる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。崔濟愚自身が東学と儒教との近さを「わが道は（夫子〈孔子〉の道と）大同小異なり」（東経大全「修徳文」）と強調していることもあるが、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たためである。およそこのような評価をする論者は朱子学（性理学）自体を非人格的と評価していることが多い。<sup>4</sup>

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がされることもある。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、修行を経た覚性者だけが天皇氏となり、不覚性者は凡人となる。孫秉熙は人間の中に修行の差異に応じて差別をみることにより変革の主体としての民衆観からは遠ざかり、孫秉熙にとって3・1独立運動における33人の民族代表が数少ない変革主体の具体的存在であったというのである<sup>5</sup>。こうして孫秉熙の思想と3・1運動での役割は消極的なものとならざるをえない。だが果たしてそういえるであろうか。

## 四 儒教、朱子学における天と人格神

東学、天道教の天、天主について検討するに先立ち、人格神という視点から儒教的、朱子学的天について簡略に整理する。<sup>6</sup>

### 1 古典儒教

まず古典儒教である。ここで法則という形での人格性表現がありえることを確認しておきたい。自然の法則的把握、例えば春夏秋冬という季節の循環をめぐって、その法則に従って生産活動を行えば、収穫物を得られるという形で、天、神の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見ることができる（「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』）。

人格神とは擬人神ではない。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はできよう。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。

だが一般法則を超えた天の意志、人格性がみられる場合もある。論語の中では、まず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」と放置されるが、法則を超えた天もでてくる。孔子が最も期待していた顔淵が30代の若さで天逝してしまった時に、「孔子は『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」）。

## 2 漢代儒教

漢代儒教では「天譴説」、「天人相関説」に到達している。董仲舒（とう・ちゅうじょ、紀元前176年ごろ - 紀元前104年ごろ）は、天が民の中で最も霊なる人物を選び出し君主とし、民に仁政を行なわせるが、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るが、それを受け入れなければ天命を別の姓の者に下すという。（いわゆる易姓革命）。だが自然科学の未発達な時代においてはこういう説明が一定程度受け入れられても、現代において自然災害がおこることが仁愛の政治の不在のためであるとの説明をどれほどの人々が受け入れられるであろうか。古典儒教において天の人格的意思を探り、人間が天と対話しようとする試みはここで後退、中断する。

## 3 朱子学

宋代の新儒教に至っては天の人格化は進んでいる。朱子（名は熹、字は元晦 1130～1201年）は理の気に対する根源性を現すため、「天地より先にただ理のみがあった」とまでいい、天は理に先行される。「理天」と表現してよかろう（「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。有此理、便有此天地。若無此理、便亦無天地」『朱子語類』卷一）。

朱子は自然観察が古典儒教の時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のである。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なお限定的なようである。さらに朱子は「天理と人欲」を強調するなかで「理天」は「天理」へと逆転し、さらに天人相関説にも逆転する。（「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、無可非間、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）。



#### 4 李退溪

東学、崔濟愚が直接父からも学び意識して向き合っていたのは朝鮮王朝の性理学（朱子学）、その完成者である李退溪（イ・テゲ 名は滉、字は景浩、退溪は号 1501～70年）である。李退溪は朱子とも微妙に異なっているようである。彼は「天とは理である」と言明している。（『天命図』冒頭）。天は理＝法則に先行される（「理天」）のではなく、「天は理＝法則」である。李退溪が「理は発し」、「理は動き」、「理は到る」と述べる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、到るともみれる。李退溪は朱子学者である限り、天譴説（天人相関説）もでてくる。（「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、不問所怒与非怒、事事尽誠而致孝、則親悅於誠孝、而所怒之事、並与之渾化、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」『退溪全書一』191頁下、巻6、56張。）

注意すべきは、漢文で天と表記しており、朱子学の枠組みで思考しているために、見えにくくなっているが、李退溪が見ている天は朝鮮の土着の天であり、ハヌルニムである。儒教は中国においては土着思想であるが、朝鮮においては受容以後長い年月が経ち伝統思想化しているが、外来思想であって土着思想ではない。だが今まで朝鮮の思想伝統を研究する者も土着思想と伝統思想を区別せずにいたため、李退溪のこの天観念を自覚的にとりあげることがなかった。李退溪の理学には多くの研究が積み上げられてきたが、天学はこれから深められるべき課題でもある。

東学に到り、少なくとも文書化された教典の形で朝鮮土着の人格神、天が歴史の表舞台に登場したのである。これは韓国（朝鮮）思想史上の事件であったといえる。1860年という年は土着的な朝鮮近代思想の出発点となった。

#### 五 「人乃天」「以身換性」

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、それ自体で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みえる孫秉熙の思想を整合的に理解する必要がある。<sup>7</sup>

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。崔時亨も「心は即ち天である」（心即天）、「人は天である」（人是天）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。<sup>8</sup>

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「人がすなわち天 사람이 곧 하늘」ということを悟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活(畝)をせねばならないということである。「以身換性」は植民地化されたときに何度も繰り返し孫秉熙が幹部たちに修養を重ねる際に、繰り返し行った法説であり、日本と戦う心の準備をさせるものでもあったが、「人乃天」もその意味合いが含まれていたのではなかろうか。

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体験すること:引用者註)を体験した者たちだけに「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的に呼びだし、『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。<sup>9</sup>

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皮相的な外部的観察に過ぎない。「無体法経」など、天道教の教理を体系化した著作は、確かに法則的な世界、人間の説明が多い。だが孫秉熙にとって人格的な天、ハヌルと法則的な自然、人間観は相互に二者択一的なものではないのである。

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間に序列を設定していることに対して、朱子学が、学問と修養により学んで聖人に至る段階と人間の序列を設定していることと同じであると見て、ここから孫秉熙は朱子学へ退行し、愚民観を持っていたとされる点についてである。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さそうであるし、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。

ただその相違が前近代的な身分差別などを合理化する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し、気の清濁により、差別が現れるが、しかし気が清く理が外に現れるといっても、その時の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)であった。神、仏、理など名称はどれでも良いが、神、仏、理が

内在し、外に現れるから人間は平等であるとはならず、その内容が人間平等を意味するものでなければならない。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濟愚が行商人（負<sup>フ</sup>襍<sup>ボ</sup>商、襍<sup>ボ</sup>負<sup>フ</sup>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（叫<sup>コ</sup>合）の崔時亨が二代教祖となったこと、中人で庶孽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に、朱子学への退行、民衆を変革主体とみなさない愚民観を見るというのは飛躍であるといわざるをえない。

#### IV 宗教と政治

孫秉熙は、政治と宗教を相互に配偶者の関係にあるとして、「教政双全」（『天道太元教』）と言っているが、政治と宗教は同じ天道によって統合されており、近代的な政教分離とは正反対であり、これは孫秉熙に対する否定的評価とも関連していよう。また近代化、外交などで政治に積極的に関与し、3・1運動を主導して以後発表された民国政府の構想で主席、大統領に推戴されている例があることから、孫秉熙が宗教家というよりは政治的野心を持っていたとして批判的にみる論者がおり、これが孫秉熙に対する否定的評価をする根拠となっているようである。

##### 一 政教分離と「教政双全」、通渉の宗教

まず政教分離という点ではどうであろう。天道教は、「教政双全」で政治と宗教は同じ天道によって統合され、東学農民戦争以来今日に至るまで政治活動にも積極的であるが、それは天道教の教義に関連している。今日西洋近代化のみを正常な近代化と考え、近代社会は政治と宗教が分離した政教分離の社会が正常とみなすことが多いが、ここからは東学、天道教を積極的に評価することは難しい。

政教分離と近代化という点について特殊ヨーロッパ的な歴史的事情によるところが大きいことを確認しておこう。中世においてカトリック教会が世俗権力に優位しつつ、相互依存する関係にあった。しかし世俗権力はカトリック教会から分離する志向を強め、自己権力の根拠を教会以外に求めていき、やがて国家を基軸とする思想が現れてきた。その過程でカトリックに抗議するプロテスタントたちが現れ、流血の宗教戦争が続いた。ここでお互いに相手を皆殺しにするか、そうでなければ平和をもたらす何らかの知恵、解決方法が必要であった。西洋のキリスト教は人間生活のすべての分野を包括的に支配する極めて体系的な教義を持つ宗教思想である。そのため他の宗教、価値観をもつ思想と部分的に相違、衝突することがあれば、その衝突は部分にとどまらず、全体の衝突になりやすいのである。西洋のキリスト教が自らを正当、正統思想と位置づけ、ほかの宗教のみならず同じキリス

ト教の異端派に対してさえ排他的で攻撃的であるのはこのためであろう。このような特徴を持つ宗教組織が政治権力を掌握する、または政治権力に強い影響力を行使して、人間生活のすべての領域を支配しようとするれば、他の宗教、価値観などとの争いは避けられない。そうして起きたのが宗教戦争であった。そのため教会の権力、その権力から独立し新たに登場した世俗権力、すなわち国家は宗教戦争などの諸問題を解決するため特定の宗教教団が政治権力を掌握したり、強い影響力を行使することを禁止し、宗教を人間生活の私的な分野の一部に存在領域が限定していったのである。この解決策が政教分離であった。

だが厳密に言えば今日の欧米世界においても政教分離が完全に実現している国家は見当たらないのではないかと思える。例えば、イギリス国教会の首長はエリザベス女王である。西洋の歴史の中で世俗権力が教会から独立しつつ具体的な戦争の回避への解決策として到達したのが政教分離であるが、争いを避けられるならば、政教の部分的な未分離はさして問題として感じられないようである。米国は西洋の新旧キリスト教の宗教戦争を経験していないために政治と宗教の関係は一層濃厚である。国立墓地のこと、大統領就任宣誓式でキリスト教の聖書に手を置いて宣誓すること、大統領選挙では墮胎、進化論、同性婚など宗教的な問題が争点とされ、大統領候補の資格として宗教的な問題が少なくない比重を占めており、政治権力と宗教（教団）との未分離はいたるところで目撃できる。だが現代の米国において政教分離を守れと強く主張する大きな動きはないようである。

だが欧米世界以外の国家や地域では政教分離を外来の近代思想の一部として輸入した場合、特殊ヨーロッパ的な事情が理解されず機械的に政教分離が理解され、宗教団体が政治に関わることがすべて前近代的であると受け止める傾向にある。

天道教では、政治と宗教は天道を通じて完成される。崔濟愚はこの4文字（守心正氣）が自分の教えであると強調したのであるが、心を守り氣運を正す工夫を通じて心を天道に帰すことが東学、天道教の心の工夫である。そのためどのような宗教でも天道の鏡を通じて大道に帰ることとなる。全ての宗教は同じ大道に帰るのであるが、これはすべての宗教の真理（大道）は同一であるという教義であり、このことを東学は崔濟愚以来「同帰一体」「同帰一心」と述べてきた。孫秉熙は「天道太元経」などにてこの天道について詳述し、「天道教と新宗教」では次のように述べている。「天道教は天道教人の私有物ではなく、世界人類の公有物である。天道教は門戸の宗教ではなく、開放的宗教である。天道教は階級的宗教ではなく、平等的宗教であり、区域的宗教ではない。世界的宗教であり偏頗的宗教ではない。広博的宗教であり、人為的宗教ではない。天然的宗教であり、今も聞いたことがなく古も聞いたことがなく、今も比較できるものがなく古も比較できるものがない新しい宗教である」。（『天道教経典』収録）

こうしてすべての宗教の天道（真理）は同じであるとするにより、それぞれの宗教間の異なる真理をめぐる戦いは避けられる。さらにキリスト教ほどに人間の全生活を支配する強靱な体系的神学でもなく、部分の衝突が宗教間の全面衝突となることもない。天道教は他宗教や思想に対して排他的でなく戦闘的でもなく、他宗教に通じて包摂する「通渉の宗教」として評価される<sup>10</sup>。そのため3・1運動でもキリスト教、仏教指導者たちに同じく参加を呼び掛けることができたのであろう。今日天道教は韓国内の宗教のみならず、共産主義、主体思想にも通じようとするかのように、朝鮮半島の南北間対話に積極的に「通渉の宗教」とあり続けている。韓国思想史では、こうした民衆に根差した東学、天

道教が「通渉の宗教」であったのと対照的に、統治者の思想であった儒教、朱子学では斯文乱賊に代表されるように異端に対して攻撃的な側面があった。今後総合的な視野で東学、天道教をみていく必要がある。

## 二 孫秉熙における政治と宗教

次に孫秉熙は権力に野心を持ち行動する人物であったのであろうか。孫はすでに大韓帝国時代に、君主制を批判的にみて、共和制、立憲制に賛成していた。第一次世界大戦の最中に、「戦争が終われば世界の情勢が一変し、世界に君主がいなくなる」と牛耳洞の修練院で弟子たちに語り、3・1運動以後の取り調べに対しても「民主政体をのぞむ」と陳述している。<sup>11</sup>孫秉熙の君主制否定、民主的共和政治支持は第三代教祖になって以後一貫している。東学農民戦争時期には、いまだ君主幻想から抜け出ていなかったことからすれば、朝鮮王朝からの徹底的な弾圧とその後の孫秉熙の思考の進化が政治体制に対する評価となっているといえよう。<sup>12</sup>

そして3・1運動以後の取り調べでは「私は朝鮮が独立国になったとしても官職につく考えはない。万一私が独立後に官職につこうとするならば政治上の野心があったといわれても仕方がないが、私には宗教の目的を達成すること以外には何もない」(나는 조선이 독립국이 되더라도 벼슬길에 나아갈 생각은 없다. 만약 내가 독립후에 벼슬길에 나아간다고 한다면 정치상의 야심이 있었다고 하더라도 어쩔수 없지만 나에게는 종교의 목적을 달성한다는 일 외에는 아무것도 없다)と答えて、政治的野心を否定している。<sup>13</sup>ただこの陳述が取り調べ調書という性格を考慮すればもう少し検討が必要であろう。

孫秉熙は1905年末に帰国した際、出迎えた李鍾勲イジョンフンに、「ハヌル(人間の心のこと：筆者注記)を正しく治す前にはどうしようもないと述べ、その場にいた金演局キムヨングックには『天道太元教』を手渡した。<sup>14</sup>

『天道太元教』において孫秉熙は次のように説明をしている。天道が現実に現れる次元として宗教と政治をとらえ、宗教と政治は相互に配匹(配偶者)の關係にあり、宗教は善悪の分別を通じて人々を善に志向させ、政治は事物の分別を通じてすべての人々に正義を具現させる。宗教は全ての人々が従うことができる基準を定め、善がその極致に至るようにし、悪が芽をだす前に消滅させることが重要であり、善も悪もない天道の次元に人々を至らせるのである。政治は事物を分別するのだが、それは全ての利益を鑑定し共同体生活に必要な物質的な問題を主宰する基準点を設定し、公正に管理することであるが、このために法が必要となる。人間は生きていくために物質的な土台が必要なため、政治から離れて生きていくことができないのである。こうして政治と宗教が調和的にその志向を実現し「教政双全」となれば、地上の天国ともいえる。<sup>15</sup>

孫秉熙は近代化も独立も、人間が行うことであり、まず人間の心を変えていかねばならず、そこに自身と天道教の果たすべき役割があると考えていたことは疑いなかろう。権力や制度などの人間の外部的な事柄以前に、宗教家として人間の心を変える役割を果たしていくのであれば、権力に接近したからといって権力的な野心のみで行動したということにはならない。孫秉熙の期待通りに3・1運動が進行し、独立した大韓民国が誕生すれば、最大級の功労者の1人である孫秉熙が何らかの形で新政府に参加した可能性はあるが、孫が宗教指導者というよりは、政治的野心を持つ人間だったとはいえないであろう。

### 三 共通善の共同体

孫秉熙のこの政治のとらえ方は、実はアリストテレス以来の欧米の正義論に類似していることは興味深い。現代欧米にて格差是正のために、共同体構成員の共通善のなかで正義が盛んに議論されている。この場合の正義とは、人々が生きていくために必要な物質的なものを継続的に公正に分配するということであるが、絶えずこの分配に対して異論がでてくる可能性がある。そのため国家、政治的共同体は第一次的に共通善の共同体、正義の共同体でありながら、安定のため第二次的に法的な共同体になるのである。政治は、道徳、技術、権力の面を有している。特に権力とは、端的に言えば暴力であり、国家とは唯一の正当な暴力の独占体であり、この点において政治権力と宗教は強い緊張関係を持つことになる。だが国家は暴力だけでなく、共通善の共同体でもある。暴力装置を持たない国家がバチカン市国の事例などのようにありえるが、こうしてみるとアリストテレスの主張するように国家の最も根底的な要素は共通善の共同体にあるとはいえよう。西洋発祥の近代主権国家は唯一の排他的な権力を実現するため正当な唯一の暴力を保持したが、暴力を国家の最も本質的要素ととらえれば主権国家の上位の政治共同体を実現することはできない。現在EUのような主権国家を超えた共同体が成立し、重層的な政治共同体が成立しているのであるが、実は西洋中世では、領邦国家、ドイツ王などがある次元の国家、西洋のほぼ全域をカトリック教会が支配した次元の国家と政治共同体が重層的に成立していた。近代主権国家がこの中世の重層的な政治共同体関係を清算したのであるが、現代では再び政治共同体、国家は重層化しつつある。これらは国家の本質を共通善の共同体としてとらえて初めて可能であった。

今日東アジアでも国家を超えた地域的な共同体の必要性が強調されているが、そのためには国家を共通善の共同体ととらえねばならないのである。<sup>16</sup>孫秉熙は政治共同体を共通善においてとらえたが、これは彼が天道教を世界宗教であると主張したこととも関係があるかもしれない。ここから安重根の「東洋平和論」への距離は案外近そうである。

### V 結びに代えて

最後に東学と天道教を韓国の土着的、自生的な近代思想として理解する視点の弱さが、東学、天道教への否定的評価の根底に隠れているようにみえることに触れておきたい。韓国では近代志向的な思想として実学研究があり、近代思想といえば開化派、高宗皇帝などの西洋的な近代化を志向する思想をさしている。東学、天道教は民衆闘争のなかで触れられるが、それ自体韓国の自生的な近代思想として歴史教科書で取り上げられることはない。西洋的な近代化のみを考え、そこに至ろうとした思想的営みが近代、近代志向的として高く評価され、そうでないものは評価されない。では韓国の自生的な近代思想というのではないのか。儒教は韓国の伝統思想であり、儒教が近代的な思想に変化していった事例を検出しようという試みはあったが、これは儒教的な近代化ではあるが、儒教は外来思想であり、韓国の自生的近代思想とは言い難い。この点で儒教自体の中から自生的な近代思想を検討しえる中国とは事情が異なる。

最近筆者も関わっている新たに始まった集団的知性の中で、「土着的近代」、「靈性」を

key wordとして、韓国の自生的近代思想をさぐる研究がすすめられている。そこでは東学—天道教—甌山教—円仏教を韓国の土着的近代思想とらえ、これらの宗教思想がすべて「開闢」を掲げていることから「開闢派」とよぶことを提唱し、韓国近代思想の大幅な書き直しをするべく研究を積み重ねてきている。この思想研究を最近精力的にまとめつつ、牽引している趙晟桓チョ・ソンファン氏の魅力的な最新の整理を紹介し、長文ではあるが以下引用し問題提起をして締めくくりとしたい。

「近代」のような翻訳語としてではなく、韓国人自身のみずから追求した新しさを表した語はないだろうか？朝鮮とは異なる新しい時代を表現した概念はないだろうか？それがまさに「開闢」である。開闢は、19世紀末の朝鮮民衆が儒学的世界観とは異なる「新しい (modern) 世界を開こう (開闢)」という意味で使用された語である。そうした点で、開闢は一つの思想運動であり、理想世界を標榜するスローガンである。また、開闢を首唱する彼らが追求した「新しい」世界観が、いま私たちが住んでいる世界と、時期的にも内容的にも、「近い」という点で、一たとえば東学の「万民平等思想」や、天道教の「(開闢の思想にもとづいた) 文明開化運動」、また円仏教の「生活の中の宗教」運動等々—開闢が首唱され始めた時期を modern、すなわち「近代」と呼ぶことができる。こうした意味で、1860年東学の誕生は、韓国的近代の始まりといっても過言ではない。そしてこの運動に天道教をはじめ、甌山教、円仏教などが一斉に「開闢」を叫んで参加した。いわゆる開闢派が誕生したのである。

韓国的近代の特徴は、儒学との緊張の中で誕生した点にある。これは、西欧的近代が中世との緊張の中で誕生しことと対比される。だから、韓国的近代とは、儒教的秩序とは異なる新たな秩序を模索したことにほかならない。儒教的秩序の特徴は、あらゆる価値が「聖人」の言葉から出てくるところにある。これに反して東学をはじめとする開闢宗教は、価値の中心を中国の「聖人」から韓国の「民衆」に移動させた。哲学の根源を、ある一人の人間に「集中」させずに、すべての人間に「分散」させたのである。公共哲学的にいえば、哲学を公共した (公共) と行うことができる。だから独自の世界観、人間観、また修養論を作り、それを自分たちの經典に盛り込むことができた。

そうした意味で、開闢は**中国からの哲学独立宣言**にほかならない。新羅時代以来、聖人は常に中国にいて、その中国にいる聖人の教えを学び学習する「学而時習」が、われわれの哲学の主流だったためである（解放後には、その対象が再び西洋へと変わったが）。一方、東学においては誰でもわたしの中ウチのハヌルニムを自覚するだけで、ハヌルのような人 (天人) になれるという民衆中心の人間観を提示した。こうして漢文を知らない民衆も修養することができ、ハヌルになれるようになったのである。

そうした意味で開闢は単純な「古代—中世—近代」という歴史的時代区分を越えて、文明転換の意味を含んでいる。あたかもキリスト教において歴史をイエス以前とイエス以後に分けるように、開闢派は19世紀後半から20世紀初めを朝鮮文明の大転換として認識したのである。それは、思想的には聖人の教化から民衆の自覚へ、社会的には序列化された身分社会から差別のない平等社会へ、政治的には教化の対象としての

民衆から変革の主体としての民衆へ、という全面的な大転換を意味する。

彼ら開闢派の追求した国の姿は、東洋フォーラムの金泰昌<sup>キム・テチン</sup>先生の表現によると、開化派のような西欧的な「国民国家」ではない「公共世界」であった(2018年8月16日 日円仏教思想研究院学術大会「近代韓国宗教の土着的近代化運動」)。この公共世界の特徴は、民衆が中心となって、自然と人間が調和した、生命と平和と平等の社会を志向するところにある。

以上が、開闢派の近代性であり、韓国の近代性である。そして、彼らが展開した生活の中の実践運動が、開闢派の近代化運動であり、韓国民衆の下からの近代化運動であった。』<sup>17</sup>

## 注

- 1 孫秉熙の生涯については次を参照。金サムン著『義菴孫秉熙評伝－激動期の経世家』チェリョン社、2017年(김삼웅『의암 손병희 평전－격동기의 경세가』채륜, 2017년)
- 2 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, 2011년, 506쪽)
- 3 金泰昌口述：柳生真記録：チョン・ジウク韓国語訳『日本で日本人たちに語ったハンサルムとハンマウムとハンオルの公共哲学』、モシヌンサラムドウル社、2012年、359～360頁。(김태창구술, 야규마코토기록, 정지욱번역『일본에서 일본인들에게 들려준 한살과 한마음과 한얼의 공공철학이야기』모시는 사람들사 2012년)
- 4 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
- 5 趙景達『異端の民衆反乱』岩波書店、370頁
- 6 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)。
- 7 金容暉<sup>キム・ヨンフイ</sup>「韓末東学の天道教改編と人乃天教理化の性格」(呉文煥他編『義菴 孫秉熙と3・1運動』モシヌンサラムドウル社、2008年)。『의암손병희와 3·1 운동; 통섭의 철학 과운동』: 모시는사람들, 2008년)
- 8 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
- 9 前掲金容暉「韓末東学の天道教改編と人乃天教理化の性格」104～105頁
- 10 前掲呉文煥他編『義菴 孫秉熙と3・1運動』
- 11 조규태「孫秉熙의 꿈과 민족운동 제13집」2009년10월 59～60쪽 李炳憲編著『三・一運動秘史』時事時報社出版局、ソウル서울、檀紀4292年(西曆1959年)(趙ギユテ「孫秉熙の夢と民族運動」『中原文化研究第13集』2009年10月、59～60頁)
- 12 次のエピソードはすでに孫秉熙が朝鮮王朝への幻想から抜け出していることを物語っている。 (日本滞在中であった)「この時 義親王 李剛公が聖師(孫秉熙のこと：引用者註)の人格を敬慕し、しばしば聖師を訪問したのだが、聖師もまた時には義親王から呼び出しを受けて時々国家の大計と経綸を説破し、帰国後にも義親王は聖師の忠義と東学の真理に公鳴し、顕道以後秘密裏に入教式を挙行した後に聖師を師父の禮で待たした。」2. 의친왕의 동학입도 天道教百年略史(上巻)、1981年、天道教中央総部教史編纂委員会、未来文化社、329頁



- (일본체류중이던) 이때 義親王 李剛公이 聖師의 인격을 흠모하여 자주 聖師를 방문하였는데 聖師 또한 때로는 義親王의 부름을 받아 종종 국가의 大計와 經綸을 설파하였으며 帰國후에도 義親王은 聖師의 忠義와 東学의 真理에 公鳴하여 顯道이후 비밀히 入敎式을 거행한 후에 聖師를 師父의 禮로 대하였다. 2. 의친왕의 동학입도 天道敎百年略史(上卷)、1981年、天道敎中央總部敎史編纂委員會、未來文化社、329頁
- 13 조규태『孫秉熙의 꿈과 민족운동 제13집』2009년10월 59~60쪽(趙ギュテ「孫秉熙의 夢と民族運動」『中原文化研究第13集』2009年10月、59~60頁)。「孫秉熙先生取調書」(李炳憲編著『三・一運動秘史』時事時報社出版局、ソウル서울、檀紀4292年(西曆1959年)、72~108頁)
- 14 「天(ハヌル)を正しく治す前にはどうしようもないと思った。…私が言うハヌルとはあの青いハヌル(天)ではなく人間の心がすなわちハヌルであるから、人間の心を正しく直す前には誰がどのような才能を發揮したとしてもこの世の中を正しくすることはできないという意味である。」(한울을 뜯어고치기 전에는 별다른 수가 없다고 생각하였소. 내가 말하는 한울은 저 푸른 한울이 아니라 사람의 마음이 곧 하늘이니 사람의 마음을 바로 고치기전에는 누가 무슨 재주를 부린대도 이 세상을 바로 잡을수 없다는 말씀이오.) 趙基周編著『東学の源流』普成社、1979年、237쪽、10-1 聖師의 還國
- 15 呉文煥「天道敎の理想政治論—敎政双全を中心として」『東学学報』第16号(오문환「천도교의 이상정치론 ; 교정쌍전을 중심으로」『동학학보』제16호)。本稿ではこの呉論文に依拠している。
- 16 東アジア共同体の形成においては経済的な繋がりだけではなく、東アジアの共通善が不可欠である。だがこの研究はまだ始まったばかりであるが、その試みとして次を参照してほしい。荒木勝監修、邊英浩編集『東アジアの共通善—和・通・仁の現代的再創造をめざして』岡山大学出版会、2017年3月
- 17 趙晟桓『韓国近代の誕生—開化から開關へ』モシヌンサラムドウル社、2018年、16~19頁(조성환『한국근대의 탄생—개화에서 개벽으로—모시는사람들사, 2018년』。初出は『開關新聞』77号、2018.08。「韓国は「どのような近代」を追求したのか?—近代韓国宗教の土着的近代化運動」學術大会を終えて—)《개벽신문》77호(2018년 8월)「한국은 ‘어떤 근대’를 추구하였나?—「근대 한국종교의 토착적 근대화운동」 학술대회를 마치며)」。2018年8月15~16日、圓光大学校では「近代韓国宗教の土着的近代化運動」というテーマで學術大会を開催した。

Received : October, 1, 2019

Accepted : November, 6, 2019

本研究紀要では以前邊英浩を辺英浩、Byeon YeonghoをPYON Yonghoと表記した論説があることを付記しておく。

