

博士學位論文

東学思想と大巡思想における自生的近代性の
比較研究

—— 天観・地観・人間観を中心に ——

哲学博士の学位を申請するための論文

指導教授: 高南植

崔元赫

大真大学校 大学院 大巡宗学科

2024 年 7 月

目 次

I. 序論

序論

研究の背景および必要性

研究の目的と範囲

先行研究分析

II. 自生的(自生的)近代性とリミナリティ

自生的(自生的)近代性とリミナリティ

近代性と自生的近代性

リミナリティと再活性化

東学思想の自生的近代性と作乱のリミナリティ

侍天主（侍天主）天観（天観）の自生的近代性

III. 東学思想の自生的近代性と作乱のリミナリティ

造化定地観の自生的近代性

永世不忘人間観の自生的近代性

大巡思想の自生的近代性と治乱の再活性化

人身降世(人身降世)天界観(天界観)の自生的近代性

IV. 大巡思想の自生的近代性と治乱のリミナリティ

天地誠敬信地界観の自生的近代性

成事在人(成事在人) 人界観(人界観)の自生的近代性

東学思想と大巡思想の自生的近代性比較

天観(天観)の自生的近代性比較

地観(地観)の自生的近代性比較

V. 東学思想と大巡思想の自生的近代性の比較

人間観の自生的近代性の比較

東学思想と大巡思想の天地関係の自生的近代性の比較

東学思想と大巡思想の天人・地人関係の自生的近代性の比較

結論

VI. 結論

参考文献

I. 序論

序論

研究の背景および必要性

東学思想(東學思想)は主として宗教思想として研究され、「東学(東學)」という名称に現れる東洋の自生的(自生的, autogenous)近代性(近代性, modernity)および哲学的思惟方法論という側面からは、いまだ主体的に照明されてこなかった。これは「真東学(参東学)」¹⁾を主張する大巡思想(大巡思想)においても同様である。²⁾ 当時の「西学(西學)」は、物質文明と人類中心に代表される西欧的近代性に対する当時の別の名称であり、東学はそれに対応する自生的近代性および哲学的思惟方法論の別の表現であった。³⁾ 大巡思想もまた、西洋近代性の起源はマテオ・リッチ(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552-1610)⁴⁾が伝えた東洋文明であり、物質に偏った西欧的近代性が招いた地球的危機を出現の背景として強調している。⁵⁾ 大巡思想はまさにこのような側面からも、「東学」ではなく「真東学」という用語を用いている。

東学思想と大巡思想が自生的近代性の側面から研究されてこなかったのは、西欧の「近代性」が起源したと知られてきた今日において、東洋の自生的近代性に注目してこなかったからである。しかし大巡思想が早くに明らかにしたように、西欧の近代性がマテオ・リッチによって西洋に伝播された東洋文明に起源することが最近明らかになるにつれ、東洋の自生的近代性としての東学思想と大巡思想もまた再評価されつつある。

このような東西両洋の近代性に対する再評価は、今日 IT 技術の発達により、西欧近代性の黎明期に書かれた文献がグーグル(google.com)などオンライン上で無料で公開されるにつれ、隠蔽されていた西洋近代性の東洋的起源が再照明されることで始まっている。実際ウェーバー(Max Weber, 1864-1920)は近代性の起源をカルヴァンの救済予定説(救済豫定説, Predestination in Calvinism)であると主張したが⁶⁾、カルヴァンの神学を資本主義として制度化した啓蒙主義(啓蒙主義, enlightenmentism)は、マテオ・リッチが伝播した中国の唯一神宗教を伴わない倫理文明、すなわち儒教文明から始まったことが明らかになった

。7) 東洋では近代化の障害要素として指目された儒教が、かえって西欧では近代性の起源であったことを、それらの記録は示している。8)

啓蒙主義の東洋的起源を主張してきた西欧学者らの主張がオンライン資料を通じて立証されると、黄台淵をはじめとする東洋圏の学者らも、西欧啓蒙主義の起源が、前近代的迷信とまで貶められていた東洋の倫理的省察および宗教的学問にあることを明らかにしつつある。9) この方面の代表的な学者として、中国では朱謙之(朱謙之, 1899-1972)¹⁰⁾、西洋では従属理論家として有名なフランク (Andre Gunder Frank, 1929-2005)¹¹⁾、ホブソン (John Montagu Hobson, 1962-現在)¹²⁾、クリール (Herrlee Glessner Creel, 1905-1994)¹³⁾、ライヒヴァイン (Adolf Reichwein, 1898-1944)¹⁴⁾、国内では黄台淵¹⁵⁾、趙惠仁¹⁶⁾、全弘奭¹⁷⁾、李英宰¹⁸⁾、李東熙¹⁹⁾らを挙げることができる。

そこで西欧の「脱近代性(post-modernism)」理論家ら、特にフランソワ・ジュリアン (Francois Jullien, 1951-現在)らは、西欧近代性の代案である脱近代性思想を東洋に求める研究を持続的に進めてきた。ジュリアンは啓蒙哲学が直接的に孟子(孟子, BC372?-BC289?)から影響を受けたとは主張しないものの、啓蒙哲学者の問題意識と孟子の問題意識とが極めて近接していることを示している。20)

このような西欧的近代文明は、核兵器や環境問題など人類絶滅の危機を招くと懸念されてきており、その危機は現実のものとして迫ってきた。これにより代案的近代性 (alternative modernities)の構築は切実な現実の課題となった。21) 今日「脱近代性」議論によって代案的近代性を準備してきたポストモダニズム思想家らもまた、近代性の代案を自生的近代性と同じく「倫理的省察」22)と「宗教的回帰」23)に求めている。人類の傲慢と物質に偏った近代文明は、絶えず自然を征服してきた文明に対する省察(reflexivity)と宗教的回帰(Religious Turns)なしには、「解体(Deconstruction)」「哀悼(mourning)」など数多くの脱近代的思想が提案する代案も成功し得ないと、碩学たちは異口同音に語っている。

このような全世界的な思想界の流動的変化のなかで、早くから近代文明の危機と代案的近代性としての宗教的回帰を強調してきた東学思想と大巡思想が、今日東アジアの自生的近代思想として再照明されている。24)

東学思想と大巡思想は自生的近代性として多方面から研究されてきたが、既存の研究では「東学」という名に前提された東洋の哲学的思惟方法論、すなわち東洋的・韓国的哲学的思惟方法論に関する研究は不足していた。一方、西洋では早くから東洋思想の特徴と東洋思想の哲学的思惟方法論に求め、これを西洋の近代的合理性に対する代案的合理性として持続的に注目してきた。

これまでの東学関連思想に関する研究において、哲学的思惟方法論を対象としなかったのはやや意外である。東西哲学的思惟方法の差異に対する理解不足は、東学関連思想の自生的近代性が有する世界思想史的価値を十分に明らかにできていない。東学関連思想とは、東学以降「真東学」と表現された大巡思想を含み、東学の影響を受けた思想あるいは東学と関連する思想、例えば円仏教や統一教などを東学関連思想と称し得る。(25)

実際、東学思想は東道西器論(東道西器論)、中体西用論(中體西用論)、西学中源論(西學中源論)のような東西文明の衝突による正体性の危機への対応の「学(學)」として「東学」を主張し出現した。「東学」という用語が初めて出現する『東経大全』の「論学文」において、東学思想は数か所にわたって東学を西学と対比される「学(學)」として提示している。(26) 東学の失敗により、この課題は東学関連思想の課題として残されることとなった。

宗教を「学」という学術的観点から理解することは、性理学以降に流行した東アジアの独特の宗教理解の方式である。「学」という表現で宗教を理解していた東アジアに「宗教」という表現が導入されるのはこれ以後のことであり、今日においても「宗教」概念には多くの論争がある。(27)

もちろん東アジアにおいて「学」という概念は、「宗教」という概念が入ってくる前に用いられた前近代的な未分化な宗教概念として評価されることもある。(28) しかし「学」という概念について、海外では「学」が発生する社会的背景およびその政治的含意を含む広義の概念として多くの研究が進められており、特に性理学の「学」概念は極めて総体的な思惟体系として評価されている。(29)

性理学から提示される「学(學)」という概念は、具体的に近代的教育における知識や技術の獲得、さらには文化の獲得とも非常に異なる論理構造をもつものとして評価される

。性理学が説く「学」の主要部分は、人間社会の具体的現象とは最も遊離して見えるであろう心(心)の問題を論じるが、抽象的形而上学にのみ見える理論が、実際には現実的問題を理解するうえで極めて重要な部分となるという。30)「学」は、「学」を正体性とするエリート層と非エリート層である民(民)とがいかに区別され、いかなる関係を結ぶことになるのか、そして彼らがいかに具体的に国家や特別な機構によって権力を付与されることなくして現実的権力を保持し、これを正当化し得るのか、エリートと政府・国家・君主との関係がいかに規定されるのかを示している。

東学の「学(學)」に対する評価は、国内の場合は修養論として拡大して再評価されることもあり 31)、韓国的人文学・韓国哲学として再評価されることもあるが 32)、海外ではポストモダン科学論争を通じて東アジアの代案科学にまで再評価される。33) 科学哲学において早くから東洋の「学」が代案的科学となり得ることは、ヨーロッパ科学哲学において、ヨーロッパの前近代科学哲学である「地水火風(地水火風)」四元素説(四元素説)の科学的再評価において議論された事例がある。

西洋の前近代科学理論である「地水火風」理論もまた科学哲学として再評価されるようになったのは、バシュラル(Gaston Louis Pierre Bachelard, 1884-1962)が地水火風の科学哲学を発見してからである。34) バシュラルから始まるフランス科学哲学は、今日の科学哲学を代表するクーン(Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996)のパラダイム(paradigm)、あるいはポパー(Karl Raimund Popper, 1902-1994)の反証可能性(反證可能性, Falsifiability)などの英米科学哲学とともに、世界科学哲学界を二分している。クーンとポパーの英米科学哲学が科学の分野に限定され、また「地水火風」のような具体的体系を持たないのに対して、地水火風の科学哲学から始まったフランス科学哲学は、英米科学哲学と異なり人文社会科学分野にまで拡大され、また地水火風という伝統的実体を前提としている。

科学の条件を理論の反証可能性、あるいは科学社会の合意とみなしたポパーやクーンの英米科学哲学とは異なり、バシュラルは科学の特徴を認識論的断絶(Epistemological Break)とみなす。科学は普遍妥当な理論が絶対的に存在し、その理論が反証可能あるいは協約によって成り立つのではなく、互いに断絶した理論が独立して出現し共存するというのである。代表的なものが「地水火風」と原子論的科学の共存である。この共存をバシュラルはクーン以前に「パラダイム」と命名した。「認識論的断絶」をパラダイムとみな

したバシュラールの科学哲学は、今もなお威勢を振るっているポストモダニズムの代表的哲学者であるアルチュセール(Louis Pierre Althusser, 1918-1990)、ラカン(Jacques Lacan, 1902-1981)、フーコー(Michel Foucault, 1926-1984)、ドゥルーズ(Gilles Deleuze, 1925-1995)、セール(Michel Serres, 1930-2019)、デュラン(Gilbert Durand, 1921-2012)、そしてシステム科学理論家であるマトゥラーナ(Humberto Maturana, 1928-2021)、ヴァレラ(Francisco Javier Varela Garcia, 1946-2001)、ルーマン(Niklas Luhmann, 1927-1998)らの理論的基盤となった。

「地水火風」はヨーロッパのみならず、仏教やヒンドゥー教、エジプトおよび中国の一部の科学観でもあるほど、近代以前に全世界を代表する科学観であった。過去の華麗さにもかかわらず、近代科学以降に没落した地水火風の科学観をバシュラールが科学哲学理論として復活させた契機は、逆説的にも地水火風の科学観の問題点を指摘する過程であった。³⁵⁾ 初期のバシュラールは地水火風の問題点を発見する過程において、「地水火風」のうちに科学を超越する科学以前の要素である想像力の根源を発見した。バシュラールは地水火風が科学を妨害する要素ではなく、むしろ科学もまた人間の想像力の発見であるため、科学は地水火風を活用してこそ発展し得ることを発見した。³⁶⁾ バシュラールは、現代科学がかえって地水火風の想像力を妨害することによって現代人を想像力不在の苦しみに陥らせ、想像力の不在こそが現代のあらゆる問題の原因であると指摘した。³⁷⁾ このようなバシュラールの主張は、多様な方法で変奏されながら世界の科学哲学の主流を形成することとなった。

地水火風の科学哲学が東学の「学」概念の理解において重要であるのは、東学が学術的に基盤を置く東アジアの科学理論である陰陽五行が³⁸⁾、現代の科学哲学として再評価され得る余地を見せ、陰陽五行が地水火風の科学哲学と同様に東洋の現代科学哲学に寄与し得る可能性をもつからである。

早くから大巡思想は「真東学」という用語を通じて、東学思想が提起した東アジアの思惟方法論としての「東学」という課題に対する最終的解決案が大巡思想であることを提示してきた。極めて広範な研究がなされてきた大巡思想と東学思想ではあるが、依然として両方面の研究者らにおいて、東アジアの哲学的思惟方法論としての「東学」という観点から遂行された研究は稀少な状況である。

大巡思想の経典である『典経』には、「西有大聖人東有大聖人曰東學(西に大聖人有り、東にも大聖人有り、これを東学という)」39)という句節において、東洋の聖人によって発生した宗教と学問を西洋の西学と対比して「東学」と表現している。『典経』の表現において「東学」が東アジア宗教の哲学的思惟方法論としても提示されたことが見て取れる。40)「大巡真理」の「真理」という学術的表現を用いたこともこれを反映している。

東学においてもこの用語が哲学的思惟方法論として提示されたことは当然のことである。「東学」という用語が初めて現れる『東経大全』の「論学文」も、もとの題目は「東学文」であったという。41) 水雲のハングル歌辞を集大成した『龍潭遺詞』および漢文著書である『東経大全』は、いずれも水雲が直接書いたものであるため、初期東学に該当する。42) 本論議では、水雲が活動した4年間の時期の東学を「初期東学」と称し、「初期東学」が甌山の思想であるという大巡思想の立場に従って、本稿の東学思想は初期東学のみ限定したい。43) ただし、大巡思想との比較のため、初期東学思想を特定の解釈した後代の一部の用語を用いることもある。

大巡思想において東学思想は「後天の事を主張した宗教 44)」として現れる。「後天」という用語が『龍潭遺詞』や『東経大全』に直接現れることはないが、「東学」「開闢」「地上仙境」など、大巡思想は初期東学で初めて出てきた用語を実際に多数共有している。

大巡思想が東学の完成、すなわち真東学として提示されたという表現のもう一つの根拠は、作乱と治乱についての言及である。45)「作乱(作亂)した人は水雲(水雲)であり、治乱(治亂)する人は甌山(甌山)である」というこの句節は、「東学」に対する最初の問題提起が水雲によってなされ、その解決が甌山の真東学によって成し遂げられたことを示している。初期東学と大巡思想が共有する用語を東洋の哲学的思惟方法論として検討し、大巡思想の真東学が東学思想の東学をいかに完成させているのかを示す作業は、大巡思想を研究するにあたって大巡思想の論理的整合性を理解するうえで必ず必要な研究である。

西洋の近代性がコペルニクスの地動説から始まったように、学問としての「近代性」が始まる地点が宇宙観に対する自生的理論の構築であることは、広く知られた事実である。46) したがって東学もまた、自生的近代思想として東洋的宇宙観、すなわち天観・地観・人間観を新たに構築するところから出発したが、東学の哲学的思惟方法と同様、これま

で多く研究されてこなかった。これにより本研究では、天観・地観・人間観の自生的近代性を中心に哲学的思惟方法という側面から東学思想と大巡思想を検討し、東学思想と大巡思想の自生的近代性の幅と深さを論じてみたい。

研究の目的と範囲

本論議の目的は、「東学」関連思想が東洋の哲学的思惟方法を通じて東西両洋を融合した天観・地観・人間観を構築し、相生的(相生的)天界観(天界観)・地界観(地界観)・人界観(人界観)を導出して、西洋近代性に対する自生的近代性を樹立したことを示すことである。このような観点から東学思想と大巡思想を比較したい。

哲学的思惟方法としての「東学」という主題は、東アジア文明の正体性と関連する広範かつ重要な主題である。東西文明が本格的に衝突した帝国主義時期以来、西洋に対する代案としての東洋の哲学的思惟方法の模索は、東洋人にとっては生存のための課題であった。逆説的にも、自生的近代性は西洋人にとっても、今日の西洋文明が招来した現代文明の危機を解決してくれる代案的近代性のための重要な課題である。

大巡思想と東学思想は、東洋思想の哲学的構造と論理的整合性を、既存の東洋思想よりも明確に提示している。東学思想と多くの用語を共有している大巡思想ではあるが、大巡思想は東学思想において初めて提示された用語に対する根本的な再定義と補完を行い、これを「真東学」と称する。東洋の哲学的思惟方法論という意味で「東学」という用語が出現したことを考慮するならば、大巡思想と東学思想の差異は、東洋の哲学的思惟方法論という側面から再検討される必要がある。⁴⁷⁾ 特に、大巡思想で言う真東学は、東学思想よりも東洋の哲学的思惟方法論により忠実であったという意味でも理解し得る。東洋の哲学的思惟方法論の側面から東学思想と大巡思想を比較することは、自生的近代性確立としての「東学」に対するより本質的な理解の可能性を示し得る。

本稿は、東学思想と大巡思想の自生的近代性の特徴を、相関的思惟(correlative thought)のリミナリティ(Liminality)と再活性化(Revitalization Movements)として定義した先行研究の基盤の上に、東西両洋の融合的天観・地観・人間観の構築という側面から考察する。相関的思惟(相関的 思惟, correlative thinking)のリミナリティ(Liminality)は、100余年間、西欧近

代性の代案を模索してきた現代西洋思想史において代案的合理性を説明しようとした代表的概念であった。

相関的思惟は、万物の全体をまず見て、その文脈と関係から部分を見る思惟体系であり、部分をまず見て全体を後で見る西洋の実体論的・存在論的な分析的思惟(analytical thought)に対応する東洋の全息的(全息的)で 48)ホリスティック(Holistic)な生成的思惟体系である。相関的思惟の理論は、住所を書く際にも近い住所から書く西洋と異なり、東洋は最も遠い国名から書く固有の関係論的思惟体系をもっているという理論である。49) 相関的思惟は、「バドゥガ・チョルスヤ(犬や、チョルスヤ)」のような身近な対象から学ばせる西洋式の教育とは異なり、「天地玄黄(ハヌルチョン・タジ)」をまず学ばせていた伝統的な東洋の教育方式に現れる思惟体系である。相関的思惟は、東洋宗教に対する初期研究者であるグラネ(Marcel Granet, 1884-1940)が提示し、持続的に発展してきた。50)

次にリミナリティ理論は、宗教的变化を通過儀礼を通じて説明する理論である。ターナー(Victor Turner, 1920-1983)は、通過儀礼において現れる変化以前と変化以後の中間地帯であるリミナリティという概念によって宗教的变化を説明する。51) 境界あるいは中間地帯を意味するリメン(Limen)に由来するリミナリティ概念もまた、二分法的な西洋的思考とは異なり、リミナリティという第三の中間地帯が通過儀礼のような個人的・社会的変化を説明し得るという理論である。両理論はいずれも代案的思惟を求めるために西洋において発展し、東洋の思惟および制度の特性に適用されつつある。

また、再活性化理論は、近代性の変化を重視するリミナリティ理論とは異なり、外部の変化に対する対応過程を説明する理論である。人類学者ウォーレス(Anthony F. C. Wallace, 1923-2015)によって初めて導入された 52)再活性化理論は、外部の脅威に対して伝統を活用した対応過程の変化を説明する、もう一つの人類的儀礼理論である。内部の変化過程を重視するリミナリティ理論とは異なり、再活性化は外部の脅威と伝統の活用を強調する。個人もまた正体性が解体され得るという脅威を受けると、自らの長所に基づいて個人が自身の信念体系を再整備し、変わった信念体系を実践に移して社会における自身の位置を変化させる。ウォーレスは、社会が有する社会的正体性が解体される危機を迎えると、各社会の既存の文化伝統の長所を蘇らせて社会的信念体系を変化させることを再活性化と名づけた。リミナリティの様相が変化機制を説明するとすれば、再活性化は変化の

維持機制をよく説明する。実際に再活性化の内部的変化はリミナリティによって説明され得る。53) したがって自生的近代化を説明するには、中間段階であるリミナリティと同時に、変化の維持原理である再活性化という観点が同時に必要である。54)

研究の目的を達成するため、本論議は次のような順序と範囲で研究を進める。第一に、自生的近代性の条件としての東西両洋の思惟体系の差異、および東西両洋の思惟体系の媒介となり得るリミナリティと再活性化について明らかにする。第二に、本稿は天観・地観・人間観に範囲を限定して、両思想に現れた自生的近代性を追跡する。両思想に現れた伝統的天観・地観・人間観の近代的变化を考察し、その原理を追跡する。第三に、両思想の自生的近代性を比較し、結論において天観・地観・人間観の自生的近代性としての評価と展望を提示する。

細部的には、本稿は次のような順序で研究を進める。まずI章では近代性に関連する先行研究を分析する。II章では近代性と自生的近代性の差異を説明し、自生的近代性の条件としてリミナリティと再活性化を提示する。具体的に、II-1 章では聖(聖)・俗(俗)統撰(統攝)としての近代性の定義、近代性と自生的近代性の東洋的共同起源、自生的近代性の形式体系としての「学」、自生的近代性の哲学的思惟方法としての相関的思惟を考察し、II-2 章では自生的近代性の変化機制としてのリミナリティと、持続機制としての再活性化を考察する。

III章では天観・地観・人間観を中心に、東学思想に現れた東西両洋伝統の連続と変化、すなわち共通点と相違点を三つの部分に分けて説明する。具体的には、III-1 章で東西両洋の伝統的天観(天観)をそれぞれ同化的(同化的)、形相的(形相的)天観に分けて説明し、東学思想の侍天主的(侍天主的)天観に現れた自生的近代性を考察する。III-2 章では東西両洋の伝統的地観(地観)をそれぞれ凝縮的(凝縮的)、質料的(質料的)地観に分けて説明し、東学思想の造化定(造化定)的地観に現れた近代性を考察する。III-3 章では東西両洋の伝統的人間観をそれぞれ接化的(接化的)、成長論的人間観に分けて説明し、東学思想の永世不忘的(永世不忘的)人間観に現れた近代性を考察する。

IV章では天観・地観・人間観を中心に、大巡思想に現れた東西両洋伝統の連続と変化、すなわち共通点と相違点を比較して三つの部分に分けて説明する。IV-1 章では大巡思想の天観を人身降世(人身降世)の天界観(天界観)として説明し、伝統的天観と比較した後、

その様相と特徴を考察する。IV-2 章では大巡思想の地観(地觀)を天地誠敬信(天地誠敬信)の地界観(地界觀)として説明し、伝統的地観(地觀)と比較した後、その様相と特徴を考察する。IV-3 章では大巡思想の人間観を成事在人(成事在人)の人界観(人界觀)として説明し、伝統的人間観と比較した後、その様相と特徴を考察する。

V章では東学思想と大巡思想の天観・地観・人間観を、両思想の連続と変化の側面から比較してみる。V-1 章では東学思想と大巡思想の天観を中心に両思想の自生的近代性を比較する。V-2 章では東学思想と大巡思想の地観を中心に両思想の自生的近代性を比較する。V-3 章では東学思想と大巡思想の人間観を中心に両思想の自生的近代性を比較する。

VI章結論では、上記の論議を要約し、本研究の限界と意義を明らかにして、東学思想と大巡思想の自生的近代性比較を総合する。

先行研究分析

東学に関する研究は、東学学会、韓国東学学会など関連学会を中心に 1,000 編余りを超える論文が発表され拡大されてきた。主要な論議は、既存の韓国近代性理論の起源を「実学」に求めてきた理論に対する反論として、「東学」に求める内容として行われた。55) 先行研究のうち、東学思想において自生的近代性の起源として強調される部分は、金芝河 56) から始まった東学思想の現代哲学的面貌、すなわち生命哲学、過程哲学のような西洋現代哲学的面貌との比較であった 57)。

近代性と関連した東学思想に関する先行研究は、東学民衆運動、東学の宗教思想、東学の哲学的思惟方法に関する研究という大きく三つに区分される。第一に、東学民衆運動は東学農民革命に関する歴史的研究であり、宗教と思想よりは東学思想によって発生した社会運動の歴史について、社会科学的方法によって主に研究される。第二に、東学の宗教思想は、東洋宗教に対する宗教学的的方法あるいは思想史的方法によって研究される。第三に、東学の哲学的思惟方法は、科学哲学あるいは文明史的側面において東洋学問の方法論として研究される。

本稿と関係する先行研究は、主として東学思想と大巡思想を宗教思想として研究する第二の研究と、東洋の思惟方法論とみなす第三の研究である。第二の研究は再び、韓国宗

教思想史全体において東学思想と大巡思想の意義を模索する研究と、東学思想と大巡思想を集中的に探索する研究に分けられる。第一に韓国宗教思想史全体において東学思想と大巡思想の意義を模索する研究としては、張秉吉 58)、鄭鎮弘 59)、尹以欽 60)、崔鍾誠 61)、姜敦求 62)、盧吉明 63)、金洪喆 64)、ドン・ベイカー 65)、柳東植 66)、金鍾瑞 67)、金益斗 68)、黄宗源 69)らを挙げることができ、第二の東学思想と大巡思想を集中的に比較探索する研究の場合、代表的な研究者として金芝河 70)、金鐸 71)を挙げることができる。

各研究者を詳細に見ると、まず大巡思想を最も早く先駆的に研究し、『典經』初版をソウル大学校出版部から出版した張秉吉の場合、東学思想と大巡思想を基層民衆の靈性的世界観として理解し、これに対応して出現した大巡思想には、特に天地變化の原理に従って神明観、人間観、価値観などの総体的変化も伴うとしている。72) 韓国の代表的宗教学者であった鄭鎮弘の場合は、韓国宗教史をミメシス(mimesis)の道教、ミュトス(Mythos)の仏教、ロゴス(Logos)の儒教、テオス(Theos)の東学として整理し、解放後の改新教の発展を東学の延長線上のものとみなす。73) 東学は短い出現期間ではあったが、韓国宗教思想テオス(Theos)の始まりという重要な意味があるとしている。74) 崔鍾誠は鄭鎮弘の研究を継承して、東学を「テオブラクシー(Theopraxy)」という儀礼中心で研究する必要があるとしている。鄭鎮弘の研究が教理中心で東学思想の意義を研究したとすれば、尹以欽は最高神の形態によって東学思想の意義を説明し、東学は新しい思想であるとともに以前の鄭鑑録の変革的世界観を共有しており、それ以後出現する新宗教の標本となっているとしている。75)

世界宗教学の流れを韓国新宗教研究に適用しようとする姜敦求の場合は、韓国宗教の差別化という側面から『正易』の役割を強調し、『正易』を反映した韓国新宗教においてその韓国的特性が際立つという点を強調する。特に『正易』を強調した大巡思想は韓国的特徴をよく表現してくれるとしている。76) 盧吉明は、今日の韓国新宗教は成立は旧韓末になされたが、經濟開發以降に再び照明されたという点で、脱近代性とも関連し得る現代的な現象であるという。これにより大巡思想の解冤相生もまた、西洋の近代性が招来するであろう未来の危機を展望した甌山の代案的近代性として検討されねばならないとしている。77)

金洪喆の場合は、東学思想と大巡思想出現の地理的背景として金山寺と真表律師を指目し、両思想の背景として百濟復興運動と弥勒信仰の再活性化の関係を照明する。東学農民革命と大巡思想は、奇しくも百濟滅亡と関係する金山寺と弥勒を中心に展開されている。78) ドン・ベイカーは東学関連思想を、韓国人の靈性(靈性)を成してきた神(神)と道(道)の結合とみなす。神(神)がキリスト教や巫俗のような人格神概念であるとするれば、道(道)は儒・仏・仙のような理法神(理法神)と言える。79) 柳東植の場合は「風流(風流)」神学を主張し、神靈決定論、占ト预言信仰、風水地理が韓国民間信仰の三大主流であり、東学思想と大巡思想はその延長線上にあるとしている。風流の風(風)は氣(氣)と代替され得る氣(氣)以前の氣(氣)概念であり、氣(氣)は神靈決定論、占ト预言信仰、風水地理という韓国民間信仰の主要な軸を成してきた。80) 金鍾瑞は、社会革命的側面を強調した近代的な東学思想と、人類救援に関心を置いた大巡思想とを互いに比較したプルナー(Gernot Prunner, 1935-2002)の研究を紹介している。81)

東学思想と大巡思想の中心地である井邑で「井邑学」を主導する金益斗の場合は、戯曲を専門に研究する国文学者として、両思想を、葛藤を重視するアリストテレス(Aristotle, B.C.384-322)の西洋葛藤フレームを韓国的相生に変える画期的思想と評価する。金益斗は、カタルシスが弁証法の母胎となり、カタルシスは神の葛藤をモチーフとする西洋神話をモチーフとしているため、ポストモダニズムが求めようとする代案的近代性を西欧に求めようとした企図は失敗したという。むしろ金益斗は、ポストモダニズムが求めようとする代案的近代性を東学思想と大巡思想に求めた金芝河の研究に注目し、金芝河の研究をリミナリティの観点から解釈する。金益斗は、金芝河が両思想に見出した「白い陰の美学」という代案的近代性は、西欧神話とは異なり神々の和合をモチーフとする韓国神話に基盤しているために可能であったという。82)

また、李英蘭は早くからリミナリティを公演学(パフォーマンス研究)に適用し、韓国巫俗をリミナリティの観点から高く評価したリチャード・シェクナー(Richard Schechner, 1934-現在)から公演学を師事したことがあり、公演学的観点からリミナリティを「ある(being)」と「生成(becoming)」という二つの軸で解釈し、天地人の天観・地観・人間観と西洋脱近代性の代表的思想を一つの表として総合している。「ある(存在する)」と「である(同一性)」という二つの意味を持つ「be」動詞は、ハイデガー実存主義において世界を

説明する核心道具として適用されており、シェクナーはこれを公演学に適用してリミナリティを「ある(being)」と「生成(becoming)」として解釈した。東アジアには「be」動詞はないが、部分と全体を同時に指称する「ハン(han)」概念があり、李英蘭はこれを天符経のように天地人に適用し、天(1)、地(2,1+2)、人(3,1+2、1+2+3、1'=1+2+3)として解釈し、この「ハン」概念は be 動詞よりもより容易にリミナリティを解釈し得ると、李英蘭は主張する。⁸³⁾ 本稿はリミナリティの定義において金益斗と李英蘭の定義を主に参考にして、東学思想と大巡思想の自生的近代性に適用したい。

黄宗源は、東学思想と大巡思想が東西両洋宗教の三つの淵源を独創的に総合し、創造的な近代性を成しているとする。東学思想と大巡思想は、開化派と衛正斥邪派に対して第三の方向を選択した思想のなかでも、朴殷植のような儒教大衆化とは異なり、客観的立場から東西両洋を調律して成功的な自生思想となったとしている。これは汪暉が指摘した中国の梁啓超の事例とも非常に符合する。

次に東学思想と大巡思想の近代性比較に集中した研究を見ると、まず金芝河の場合、東学思想と大巡思想を政治的近代思想と文化的近代思想とに大きく区分する。金芝河は、東学思想が政治的近代性を強調したとすれば、大巡思想は日常の小さな実践から適用して文化的近代性を追求したとしている。直観的な理解が容易な美学的方法によって両思想を比較する金芝河は、東学思想は人為的かつ伝統的な民衆反乱の組織的方法によって動世開闢(動世開闢)を追求した政治思想的性格が強いが、大巡思想は日常的実践において文化的な靖世開闢(靖世開闢)の運動を見せた文化運動の性格が強いとしている。⁸⁴⁾ 金芝河は両思想の近代的特徴を、科学と神学を総合したティヤール・ド・シャルダン(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955)の思想の側面から比較分析を試み⁸⁵⁾、特に脱近代性の代表的思想家であるジル・ドゥルーズ(Gilles Deleuze, 1925-1995)の生成哲学を比較し、カオスモス(Chaosmos)という共通点を最終的に導出した。⁸⁶⁾ 金芝河はこれを生命思想と⁸⁷⁾ 律呂(律呂)、そして「白い陰の美学」という段階を経ながら表現した。⁸⁸⁾ 東洋の和音という意味でありながら宇宙的調和を象徴する「律呂」は、相關的思惟の自生的近代性に対する金芝河の美学的表現であった。金芝河は東学思想と大巡思想を自生的近代性と脱近代性として解釈し⁸⁹⁾、相關的思惟の特徴を強調したが、美学的表現を主に用いたため、本稿のよう

にリミナリティと再活性化のような人類学的概念と相関的思惟を結びつける比較は試みなかった。

金鐸の場合は、両思想に対する詳細な文献的考証によって、両思想が既存の思想と結びつく伝統の連続と変化を、人間中心主義という側面から具体的に比較している。特に大巡思想が真東学であり得たほど、東学思想と大巡思想が共有している用語に対する説明を十分に示している。ただし、両思想の背景に現れた相関的思惟については、まだ研究を進めていない。90) 両研究者以外にも、両思想の近代性に関する比較研究が一部行われたが、論議を展開しながら主題が出てくるたびに論じることにする。91)

第三に、東学思想と大巡思想に対する思惟方法の側面の先行研究を見ると、大きく過程哲学と相関的思惟および同時性に関する研究に区分される。ただし、これらの研究はまだ東学思想や大巡思想の個別研究には適用されてきたが、両思想の比較にはほとんど適用されてこなかった。東洋思想に対する西洋学問の適用という方法論を適用する第三の方法に対する論争は現在も進行中である。今日の西洋近代の科学および人文社会思想がマテオ・リッチと震黙大師(震黙, 1562-1633)による東洋思想の西洋伝播によるものであるとする大巡思想の論争にもかかわらず、東学思想と大巡思想に対する思惟方法の側面の先行研究は、優先して検討されるべき先行研究である。実際に黄台淵は、グーグルがインターネットに公開したマテオ・リッチ当時の 400 余年前の英文著作を分析し、マテオ・リッチ以降に伝来した東洋思想がいかに西洋の科学と人文社会科学へと変化したかを分析した既存の 20 余冊の著書を通じて、東学関連思想において東洋思想に起源する西洋近代性がいかに専有されているかを示している。92)

研究者別に見ていくと、まず過程哲学の場合、代表的な研究者として金敬宰と金相日がいる。ホワイトヘッド(Alfred North Whitehead, 1861-1947)から始まった過程哲学は、ジョン・カブ(John B. Cobb, 1925-現在)らを経て過程神学として発展し、東西古今の修養論的伝統の宗教神観 93) 理解に画期的に貢献した。金芝河の場合も過程哲学を美学的に受容して東学思想と大巡思想に適用し、また東アジア思惟方法論の起源となる周易思想自体を過程哲学的に分析した朴在柱の研究もあるが 94)、本格的に東学思想を過程哲学と関連付けた研究者は金敬宰と金相日である。金敬宰はハーツホーン(Charles Hartshorne, 1897-2000)の過程神学の概念を受容して 95)、東学の神観を超越者が内在的に共にある汎在神論とし

て解釈し、哲学的思惟方法による東学理解の可能性を優先的に提示した。96) 金相日はハーツホーン概念を更に拡大したジョン・カブの過程神学を適用して、東学を新西学(新西學)と規定する。97) 金相日はその後、過程哲学を現代フラクタル科学に接ぎ木して、ケン・ウィルバー(Ken Wilber, 1949-現在)と関連する永遠哲学など、大巡思想の脱近代性に適用する多様な研究も試みた。98) 最近、過程神学に対する研究は、東学思想の全一性(全一性)に対する研究へと発展している。99)

次に相關的思惟の場合、代表的研究者として金炯孝、李昌一、郭信煥、丁宇鎮、朴正鎮、金基、白承鍾、李奉鎬、金白鉉などを挙げることができる。相關的思惟を国内に本格的に紹介した研究者は李昌一であるが 100)、それ以前の 30 余年前からポストモダニズムと東洋思想を接ぎ木してきた金炯孝の研究があり 101)、その後国内の朴正鎮 102)らと海外の研究が後続した。103) 相關的思惟に対する儒教研究者らの本格的な研究としては、郭信煥の研究がある。郭信煥は相關的思惟に関する台湾の研究を紹介しながら 104)、韓国新宗教思想を含む退溪以降の韓国思想研究に適用したことがある。105) 金基は相關的思惟に対する儒教的側面の国内外研究を総合した博士学位論文も発表している。106) 『鄭鑑録』の影響を追跡してきた白承鍾は、『鄭鑑録』が有する力の背景となった相關的思惟を通じた心の力について、東洋伝統を追跡することもある。107)

相關的思惟に対する道教研究者らの本格的な研究は、丁宇鎮らによって進められた。丁宇鎮は、韓医学と相關的思惟が結びつく最近の東アジア道教研究の流れを反映し 108)、相關的思惟と同時性思惟を区別しながら 109)、東アジア科学が集約される身体に対する多様な見解を提示した。110) 金喜貞は相關的思惟が確立される時期を『黄帝四経』が確立される漢代と見なし、相關的思惟を通じて身体、国家、宇宙が一つに統合される東洋科学の発生過程を追跡したことがある。111) 徐命膺(徐命膺, 1716 年-1787 年)など、相關的思惟によって西学に対応した道教学者らの相關的思惟を追跡してきた李奉鎬は 112)、太一を中心に相關的思惟が初めて現れる「易伝」の発生を、易学の誕生過程として追跡した。113) 李奉鎬は権宅英のように 114)、脱近代性理論の代表的主唱者であるラカン構造主義の起源となったソシュールと、老子『道德経』の構造の類似性を追跡したこともある。115) 金白鉉は氣化論(氣化論)という側面から相關的思惟の起源を総合する。116)

相關的思惟に対する批判的研究としては、分析的科学に対する代案科学とはなり得ないという相關的思惟に対する金永健の分析哲学的立場の批判的研究もあったが 117)、科学に分析的方法のみが存在せねばならない理由はないというファイヤアーベント(Paul Karl Feyerabend, 1924-1994)の科学哲学を適用するならば、今日の現実問題を解決するうえで無力な分析的思惟は、相關的思惟によって十分に補完され得る。118)

同時性に関する研究は、『シークレット』119)の旋風に見るように、今日「宗教と科学の出会い」として代表される、まさに宗教学の未来と言える分野である。韓国の精神科学学会は解体されたが、1968年に設立され、科学と宗教に関する国際学術大会を持続的に開催してきた国際科学と宗教学会(International Society for Science & Religion)120)は、毎年世界宗教学界の上位学会に位置づけられている。121) 同時性に関する研究は、全体が部分のうちに反復されて現れるというフラクタル(Fractal)科学の多様な分野として現れる。122) 同時性と関連する東学思想および甌山思想関連分野の先行研究者としては、許勳、朴秉勳らを挙げることができる。許勳は「永遠哲学(Perennial Philosophy)」を通じて大巡思想を眺望し 123)、朴秉勳は東学の降筆(降筆)研究を通じて同時性事例を発掘した。124)

既存の東学思想の近代性議論において相關的思惟に注目する研究は、金芝河に対する研究が先駆的である。東学思想と甌山思想を同時に研究したほぼ唯一の初期研究者である金芝河 125)は、多くの文学作品もまた発表した。金芝河の作品に見られる一貫性が陰陽五行であった。126) 金芝河もまた、自身の思想展開過程を陰陽五行で解釈した洪龍熹の評論が自身の論旨と最も符合すると主張した。127) 洪龍熹は金芝河の初期作品『黄土の道』と後期作品『愛隣』を比較しながら、金芝河が東学思想を陽の近代性として、甌山思想を脱近代性として解釈したとしている。金芝河は東学思想から甌山思想への展開を、生命、律呂、白い陰という3段階で説明したとしている。

西欧の場合、ポストモダニズムの流行とともに、世界的にも相關的思惟を脱近代性として解釈する研究が現れた。西欧においてポストモダニズムは、相關的思惟のような非線形思惟に基盤を置いている。特に複雑系(複雑系, complex system)のような理論は、人文社会科学のみならず現代自然科学の代案として注目された。128) 韓国においても金相日らは、周易が脱現代の論理に立脚しており 129)、過程哲学とも関連するという演繹的理論

130)を展開した。しかしこれらの先行研究は、日常性や微視的理論に拘泥し、実際に近代性の根幹となる巨視的な天観・地観・人間観を論じることにはなかった。

修養論として研究してきた東学思想研究者も、相関的思惟に関する研究は不十分であった。131) 相関的思惟を修養論と結びつける「リミナリティ」のような媒介概念がなかったためである。認識論と修養論の二つの側面の属性をもつリミナリティ概念は、東学思想の「造化」概念と共通の属性を有しており、東学思想の相関的思惟に関する研究を修養論と結びつけることができる。「造化」に対する趙容一の伝統的研究 132)と「リミナリティ」に対する李英蘭の研究 133)は、二つの概念を結びつけることができる。

「造化」は「侍天主」とともに東学思想の核心思想であったが、趙容一以降に後続研究は不備であった。「造化」が該当する広範な領域と意味は、核心属性を明瞭化することが非常に困難な概念であった。広義の造化は、金芝河 134)が提示した「律呂」「白い陰の美学」や、金相日の「ハン」概念も 135)「造化」の別の概念として解釈し得る。

「造化」概念に関して博士論文において趙容一は、東学思想に現れる「不然(不然)」と「其然(其然)」概念を活用して、「造化」概念をドイツ語 be 動詞「ist」に内在する「ある(being)」の実体と「生成(becoming)」の属性という二重的意味として解釈する。同様に李英蘭は、「リミナリティ」の二重的属性を公演学的観点から解釈して「生成(becoming)」と「ある(being)」として解釈する。さらに李英蘭は、この二つの属性をデリダ系列とドゥルーズ系列のポストモダニズム比較に適用し、脱近代性を理解する一つの枠組みと、近代性と東洋思想との連結の鎖もまた共に提示する。これは天主を我が身に侍して修養論を極大化しようとする侍天主が、修養論を通じて追求しようとした「造化」の姿を形象化して、東学関連思想の自生的近代性を提示してくれる。

東学思想と大巡思想に対する研究は、本稿が方法論として採択した相関的思惟、リミナリティと再活性化、そして近代性と関連する分野のみならず、思想的にも多くの研究があるが、細部的論議において追加で言及することにしたい。136)

次に、上記三つの方法と関連する大巡思想研究者らの研究を見ると、代表的研究者として高南植、李京源、車善根、朴相奎、金泰洙らの研究を挙げることができる。まず高南植の場合、テキスト中心の研究方法によって、これまで注目されなかった真東学 137)

、50年工夫 138)、二度の啓示(啓示)139)、三界觀(三界觀)140)、地人(地人)關係 141)、南朝鮮 142)、日本解冤 143)、神道(神道)144)、理定心法(理定心法)145)など、多くの隠れた概念を発掘してきた。特に、第一の研究と関連する東学思想と大巡思想の成立と展開に対する全体の過程を、真東学の側面から研究した。146) 高南植はまず、真東学の成立と展開過程を作乱(作亂)、動乱(動亂)、治乱(治亂)の観点から研究し、再び真東学を構成する解冤と地上天国建設と関連して、日本解冤 147)から始まる韓国の解冤、大巡思想における二度の啓示などからなる東学とは異なる民族主義の具現 148)など、道主趙鼎山の工夫が50年工夫終畢として締めくくられ、大巡思想が真東学であることを立証しようとした。

高南植は大巡思想の展開過程を真東学の展開過程として説明した。高南植の研究は、その真東学の発展過程に対して宗教学的理論が適用されると、多様な研究へと拡大され得る契機を準備してくれる。これにより本稿は、宗教人類学的成長論と見られる通過儀礼理論を中心に、東学の「学」に注目して真東学の発展過程を説明しようとする論文である。実際に大巡思想において、自然征服という絶え間ない罪惡を犯す近代文明は、相関的思惟に符合する天觀・地觀・人間觀と通過儀礼によって克服されるべき文明として評価されている。本稿は、近代文明の危機を通過儀礼のリミナリティによって克服するため、東学思想と大巡思想がいかに新しい思惟方法論として天觀・地觀・人間觀を提示しているのかを考察することによって、両思想が自生的近代性および脱近代性であることを示そうとするものである。

李京源の場合、東学思想と甌山思想に対する宗教学的分析を「窮極的實在」に対する宗教学的探求として比較する。149) 李京源は、東学思想と大巡思想において成立した類例なき韓国の人格神概念を「窮極的實在」という人類普遍的な宗教学的概念として解釈し得る事例を見せ、両思想が自生的近代性として解釈され得る端緒を見せる。150) 有機体哲学によって大巡思想を理解することもあった李京源は、「窮極的實在」という概念が東学思想と大巡思想に共通する神觀の特徴であることを叙述し、汎在神論的概念を超越する理解が可能であることを示した。151) 李京源は「窮極的實在」という概念を通じて、大巡思想の三界觀のみならず 152)、新宗教全般 153)さらには韓国宗教 154)の特徴を解釈し得ることを示した。また李京源は、大巡思想に現れた天概念の近代的变化に関する研究において、天外天(天外天)の出現という東学思想の神秘的な天觀と、九天(九天)の人身降世(人

身降世)という大巡思想の権化的(勸化的, avatar)天觀を比較して説明した。155) また大巡思想の近代性と変革思想に関する研究において、解冤思想を真近代性として、天地公事を変革思想として説明した。解冤なき近代性は、過去清算なき未来投資のようなものであり、近代性が進行するほど問題が大きくなる今日の近代性の問題をよく説明してくれる。本稿は、神秘的な天觀と変革思想にリミナリティを、権化的天觀と真近代性に再活性化を、近代性に相関的思惟を追加して考察したい。

車善根の場合は、比較宗教学において宗教現象学的方法を用いるとしても、比較は二つの宗教を全体的に比較するのではなく、個別宗教別に脈絡的に比較してこそその宗教の固有性が現れる、というジョナサン・スミス(Jonathan Zittel Smith, 1938-2017)の方法論を、大巡思想の比較研究において適用したことがある。大巡思想は東学思想のみならず、道教思想、正易思想、巫俗思想など韓国の他の多くの宗教伝統と様々な特性を共有するため、多くの比較研究があった。これに対して車善根は、大巡思想に対する既存の研究は宗教現象学のなかでも二つの宗教を全体的に比較する宗教現象学的方法に集中して、比較対象となる二つの宗教の固有な特徴が隠蔽される点があることを強調し、脈絡的比較は隠蔽された特徴を浮き彫りにするのに有利であることを強調する。156) これにより、東学思想と大巡思想に対する共通点があるにもかかわらず、相違点が明確に区分されねばならないことを強調し、その相違点を宗教学の範疇別に細部的に区分する。157) 車善根は特に、東学思想の「氣化(氣化)」158)と大巡思想の「徳化(徳化)」概念の差異を通じて、大巡思想は東学思想の代案思想ではなく、固有の思想であることを宗教学的に立証している。159) 東学思想の道氣長存邪不入(道氣長存邪不入)160)と大巡思想の真心堅守福先来(真心堅守福先來)161)は、氣化と道化の差異をよく示している。本稿もまた、車善根が提案した脈絡的比較方法に従って、「学問」と「相関的思惟の天觀・地觀・人間觀」という脈絡においてのみ制限的に両思想を比較することにする。

三界觀あるいは宇宙論と関連する大巡思想研究の場合、朴相奎の研究を挙げることができる。まず朴相奎は、三界觀(三界觀)のうち天界觀(天界觀)に関する論文において 162)、欲界・色界・無色界に区分される仏教三界の 28 天と、大巡思想の 36 天の天界(天界)、そして道教 36 天を比較しながら、三つの天界觀が互いに調和し得ることを示す。朴相奎は、無極道当時の道場である無極道場の靈台(靈臺)と兜率宮(兜率宮)という二重構造を通

じて、二重構造が三界(三界)内の天と九天(九天)という三界(三界)外の天という天界の二重構造を見せるとしている。朴相奎は、天界を二重構造として説明する際、様々な方法によって三つの天界が互いに連結され得るとしている。儒・仏・仙が太極の機動作用である天地之用の十二運星の原理に従ってなされたとする大巡思想において 163)、儒・仏・仙の天界観が符合することは当然のことであろう。

最後にリミナリティの場合、金泰洙は大巡思想の天地公事をリミナリティの観点から分析したことがある。164) 金泰洙は天地公事自体をリミナリティに立脚した儀礼とみなし、リミナリティ理論に立脚して天地公事を詳細に分析した。本稿は、リミナリティ概念を最高神の立場から適用した金泰洙とは異なり、修道人の修養論的観点からリミナリティを適用し、また、これを東学思想および相関的思惟と近代性という側面から比較した点に違いがある。

東学思想の近代性を研究してきた三つの方法、すなわち東学民衆運動、宗教思想、思惟方法論には違いがあるが、三つの方法は相互有機的に結びつく。哲学的思惟方法論として東学を研究するからといって、民衆運動や宗教思想としての東学思想の特徴が色あせるわけではない。むしろ哲学的思惟方法に対する検討は、他の二つの特性を倍加させ得る。東学思想に対する哲学的思惟方法論的研究は、東学思想の理論が発生する理由を、思想的側面のみならず論理的側面からも理解できるようにし、東学思想に対してより共感させることができる。東学思想に対する論理的理解はまた、東学思想を実践に移した東学民衆運動に対する人々の動機についても合理的かつ普遍的な理解を可能にする。したがって東学思想に対する哲学的思惟方法論的理解は、大巡思想もまた普遍的に理解させるうえで、非常に重要な研究となる。

他の二分野に比して研究が不足していないにもかかわらず、哲学的思惟方法論を大巡思想に適用した研究は、東学思想と比較すると相対的に不足している。研究不足の理由は、通時的研究の不在と理想世界という研究範囲とに関連する。第一に通時的研究の不在を見ると、東学に関する既存の哲学的思惟方法に関する研究は、同時代の東西両洋の哲学的思惟方法論を比較する既存の共時的方法に留まり、時代変化に注目する他の二分野と連動することが困難であった。既存の共時的方法は、東学思想に対する哲学的思惟方法論的理解を科学哲学部門に限定し、既存に活性化された他の二つの研究分野に影響を与え得る有

機的方法を提示することができなかったためである。特に既存の先行研究は、時間の変化に従って現れる変化を研究する通時的方法によって、東学思想と大巡思想の差異について注目しなかった。通時的方法の研究は、東学を東学思想以前の東学と大巡思想出現以後の東学とを通時的に提示することによって、東学思想の出現と東学民衆運動の出現を、東学思想に対する哲学的思惟方法論的理解として説明し得る。

大巡思想が思惟方法論という側面から理解されてこなかったもう一つの理由は、大巡思想において東学の完成は、東洋思想の理想世界の実現にまで東学の範囲が拡大されるからである。「我に従う者は永遠の福祿を得て不老不死し、永遠の仙境の楽しみを享受するであろう。これが真東学である」165)という句節のように、大巡思想において東学は民衆運動の次元を超え、実際に東洋の理想社会である後天にまでその範囲が拡張されており、学術的理解よりは宗教的理解がより適切に見えるためである。しかし東学が説く後天の理想世界を、実証的次元ではなく東洋哲学的思惟方法という方法論的次元において理解するならば、理想世界までを含む大巡思想の真東学を思惟方法として理解する方法が提示され得る。

このほかにも、東学思想と大巡思想には多様な研究成果がある。大巡思想と宇宙論および三界観の場合だけでも、李在源 166)、金容煥 167)、金貴萬 168)、大巡思想と正易思想の宇宙論を比較した車善根の研究 169)と未来観に関する研究 170)、大巡思想と東学思想の三界観を比較した崔元赫 171)の研究、理想社会に関する比較研究 172)、そして SCI 級など海外ジャーナルに掲載された諸研究および単行本もある。173) 追加的な先行研究は、以後論議を展開しながら主題が出てくるたびに論じることとする。

脚 注

- 1) 李正雨,『世界哲学史 3: 近代性のカルトグラフィー』,ソウル: キル, 2021, pp.164-165.
- 2) 李道欽,「脱現代思想としての東洋哲学の可能性と限界」『東学学報』10, 2005, p.9.
- 3) チャールズ・ハリソン,『モダニズム』,坡州: 悦話堂, 2003, p.6.
- 4) 近代性に対するウェーバーの論旨は、有名な『宗教社会学論叢』の「著者序文」に集約されて現れるという。金尚俊,『孟子の汗、聖王の血: 重層近代と東アジア儒教文明』,ソウル: アカネット, 2011, p.52 より再引用; マックス・ウェーバー著, 金徳栄訳,『プロテスタント倫理と資本主義精神』,ソウル: キル, 2010, pp.11-38.
- 5) ヴァンサン・デコンブ著, 朴成昌訳,『同一者と他者: 現代フランス哲学(1933-1978)』,ソウル: 人間社, 1991.
- 6) 李正雨,『世界哲学史 3: 近代性のカルトグラフィー』,ソウル: キル, 2021, pp.164-165.

- 7) 李正雨,『世界哲学史 3: 近代性のカルトグラフィー』,ソウル: キル, 2021; 李正雨,『世界哲学史 4: 脱近代思惟の地平』,ソウル: キル, 2024.
- 8) アラン・ソーカル、ジャン・ブリクモン著; 李熙宰訳,『知的詐欺:ポストモダン思想家たちは科学をいかに濫用したか』,ソウル: 韓国経済新聞韓経 BP, 2014.
- 9) 鄭一権,『ルネ・ジラールと現代思想家たちとの対話:ミメシス理論、後期構造主義、そして脱構築主義哲学』,ソウル: 東淵, 2017.
- 10) 後期構造主義は、構造の変化可能性をより柔軟にみなす第 2 世代構造主義である。大きな範疇における代表的理論家としてラカン、フーコー、デリダなどを挙げることができる。
- 11) 李道欽,「脱現代思想としての東洋哲学の可能性と限界」『東学学報』 10, 2005, p.11.
- 12) Eisenstadt, Shmuel N. and Schluchter, Wolfgang, "Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View", *Daedalus* 127(3), 1998. pp.1-18 など Eisenstadt(2002), Eisenstadt, Riedel, Sachsenmaier(2002), Wittrock(1998), Anarson(2001), Kaya(2004), Hung (2004). シュムエル・N・アイゼンシュタット著; 林玄鎮ほか訳,『多重的近代性の探求:比較文明的観点』,坡州: ナナム, 2009; 金尚俊,『孟子の汗、聖王の血:重層近代と東アジア儒教文明』,ソウル: アカネット, 2011, pp.35-36 より再引用; S. N. Eisenstadt, *Multiple modernities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2002; Johann P. Arnason, Sternberg, Yitzhak and Ben-Rafael, Eliezer, "Identity, Culture and Globalization." *The Multiplication of Modernity*. Brill. 2001; B. Wittrock, "Early modernities: Varieties and transitions." *Daedalus* 127(3), 1998; I. Kaya, "Modernity, openness, interpretation: a perspective on multiple modernities", *Social science information* 43(1), 2004; Hung, "Early modernities and contentious politics in mid-Qing China, c. 1740–1839." *International Sociology* 19(4), 2004.
- 13) Appadurai(1996), Gilroy(1993), Ong(1999), Gaonkar ed.(2001). 金尚俊,『孟子の汗、聖王の血:重層近代と東アジア儒教文明』,ソウル: アカネット, 2011, pp.35-36 より再引用; A. Appadurai, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minn.: University of Minnesota Press, 1996; P. Gilroy, *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Harvard University Press, 1993; A. Ong, *Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality*. Duke University Press, 1999.
- 14) 金尚俊,『孟子の汗、聖王の血:重層近代と東アジア儒教文明』,ソウル: アカネット, 2011, p.41.
- 15) 枢軸時代は、奇しくもほぼ同時代に聖人たちが出現し、世界が宗教を中心とする文明に進出した紀元前 800-200 年の間を指す言葉で、ヤスパーズ(Karl Jaspers, 1883-1969)が初めて使用した。
- 16) 聖と俗の再配置を通じた神聖の強化による歴史の発展は、中国思想史に隠れた発展公式であるという。(汪暉著, 朴子英・崔正燮・陳成洙ほか 3 名訳,『近代中国思想の興起』,坡州: トルベゲ, 2024)
- 17) 金尚俊,『孟子の汗、聖王の血:重層近代と東アジア儒教文明』,ソウル: アカネット, 2011, pp.33-79; 172-182.
- 18) 『典経』「教運」 1-9.
- 19) ウルリッヒ・ベック著, 洪性泰訳,『危険社会:新しい近代(性)に向けて』,ソウル: セムルキョル, 1997.
- 20) ジグムント・バウマン,『液体近代』,ソウル: カン, 2009.
- 21) 金徳栄,『還元近代:韓国近代化と近代性の社会学的普遍史のために』,ソウル: キル, 2014, p.41.
- 22) 朴容淑,『天符経 81 字波羅蜜』,坡州: ソドン, 2018.
- 23) バーマン(Herold J. Berman)の先駆的方式を見ることが有用である。彼は 1983 年に西欧の法律的伝統の形成に関する研究書を著したことがある。彼によれば、我々が過去を再叙述する際には、「マルクスとウェーバーを超えねばならず」、また多様な西欧の民族主義の誤謬、宗教的先入観、そして 19 世紀の歴史的唯物論および理想型分析などを克服せねばならない。例えば地域名称の場合もそうである。東アジア、東南アジアの区分が歴史的实际と内的論理構造によるものではなく、第二次世界大戦以降のアメリカの戦略的地域構図による恣意的区分であり、これは誤ると知的探求を麻痺させ得る誤った慣行となり得る。アレクサンダー・ウッドサイド著, 関丙姫訳,『失われた近代性』,ノモブックス, 2012 年, p.18.; 金徳森, 李京子, 崔元赫,「近現代パラダイムの転換と内在性に関する考察-伝統と近代に関する韓国的再考(再考)を中心に」『人文科学研究』 23, 2014, pp.115-142.

- 24) 汪暉著, 白元淡訳, 『近代中国思想の興起』, 坡州: トルベゲ, 2024.; 李宗民, 『中国思想と代案近代性: 汪暉の『近代中国思想の興起』読みと書き』, ソウル: 玄岩社, 2017.
- 25) 近代性の象徴と言える 20 世紀モダニズムもまた、日常的に最も明確に現れる美術分野においても、16 世紀から本格化した極東アジア文化のヨーロッパ伝播による文化的変種として解釈される。(俞炫準, 『モダニズム: 東西両洋文化のハイブリッド』, ソウル: ミセウム, 2008, pp.73-92)。西欧近代性の東洋的起源を主張する学者らは、重層近代性に対してすら、西洋の近代性自体がすでに極東アジア文化のヨーロッパ伝播による文化的変種であるため、現実を説明し得る十分な近代性概念ではないという。
- 26) 尹勝龍, 「新宗教の反構造(communitas)的性格に関する小考: 朝鮮末期宗教現象を中心に」, ソウル大修士学位論文, 1982.
- 27) 李善民, 『韓国の自主的近代化に関する省察』, 坡州: ナナム, 2021; 趙惠仁, 『東から西へ広がった近代公民社会』, 坡州: 集文堂, 2013.; 黄台淵, 『儒教的近代の一般理論』, ソウル: 韓国文化社, 2023.
- 28) 李善民, 『韓国の自主的近代化に関する省察』, 坡州: ナナム, 2021.
- 29) 東学という用語を用いたことは、東学の独特な問題意識を表現するといえる。「運則一(運は一)、道則同(道は同じ)、理則非(理は非)」、運は一つで道は同じであるが理は異なる。西学は元亨利貞の理がないと水雲は批判する。元亨利貞という全一的な理がなく、状況に合わせて真理をみなすため中心がないという西学の弱点を、水雲は鋭く指摘する。(裴英淳, 「東学と西学の差別性問題: "運則一・道則同 理則非"を中心に」, 『大邱史学』 73, 大邱史学会, 2003, pp.203-210) 崔水雲は『東経大全』「論学文」において、西洋は分析的であり状況によって言葉が変わり、神を信じるかのようで信じないため結局虚無に陥ると述べる。西洋の帝国主義に対抗した全世界の文明のうち、唯一韓国の東学のみが、ニスベットのよう学問の方法論を抵抗の主要主題とした。これまで東学は民衆抵抗運動の観点からのみ研究されてきたため、パラダイムと思维方法論という内在性の立場から新たに論議される必要がある。
- 30) 金徳森, 崔元赫, 李京子, 「近現代パラダイムの転換と内在性に関する考察-伝統と近代に関する韓国的再考(再考)を中心に」 『人文科学研究』 23, 2014, pp.115-142.
- 31) 鄭在植, 『伝統の連続と変化』, ソウル: アカネット, 2004.
- 32) ウェーバーは、改新教の清教徒精神によって始まった初期資本主義と、今日経済的能率にのみ集中された現代資本主義は区別されるという。(ダニエル・パルス著, 趙炳鍊, 全中鉉共訳, 『宗教に対する八つの理論』, 高陽: 韓国基督教研究所, 2013) 近代性の特徴である資本主義の性格が変わったというウェーバーの指摘は正しいが、資本主義が西洋のキリスト教的立場からのみ発生し得るというウェーバーの理論は、今日の東洋の西洋追越によって理論的にも実践的にも論破された。(トーマス・メツガー, 『困境の脱皮: 朱熹・王陽明から唐君毅・馮友蘭までの新儒学と中国の政治文化』, 民音社, 2014, pp.62-65)
- 33) 高南植, 「水雲と甌山の民族主義的要素比較」, 『新宗教研究』 26, 韓国新宗教学会, 2012; 李京源, 「大巡真理の近代性と変革思想」, 『東学学報』 10 集, 東学学会, 2005. また韓流が世界的なブームを巻き起こすのは、大巡思想によく現れているような韓国の宗教哲学であるという分析もある。(朴鍾鉉, 「韓流文化現象の宗教哲学的起源と分析」, 『神学論壇』 76, 延世大学校神科大学連合神学大学院, 2014)
- 34) 全寿俊, 『新科学から東洋学へ』, ソウル: 大元出版, 1995, pp.281-283.
- 35) 朱謙之著, 全弘爽訳, 『中国が作ったヨーロッパの近代-近代ヨーロッパの中国文化熱風』, 清溪, 2003.
- 36) トーマス・メツガー, 『困境の脱皮: 朱熹・王陽明から唐君毅・馮友蘭までの新儒学と中国の政治文化』, 民音社, 2014.
- 37) 金徳森, 崔元赫, 李京子, 「近現代パラダイムの転換と内在性に関する考察-伝統と近代に関する韓国的再考(再考)を中心に」 『人文科学研究』 23, pp.115-142.
- 38) 『典経』「教運」 1-9; 安信, 「マテオ・リッチと大巡思想の関係性に関する研究: 大巡思想のキリスト教宗匠に対する宗教現象学的解釈」, 『大巡思想論叢』 36, 2020.
- 39) 『典経』「公事」 3-15; 金泰洙, 「『震默祖師遺蹟攷』と『典経』に現れた震默説話の差異に関する再解釈: 文献伝承と口伝伝承の差異を中心に」, 『大巡思想論叢』 41, 2022.

- 40) 李奉鎬,『正祖の師、徐命膺の哲学(西洋科学に対する朝鮮学者の対応)』,高陽: 東と西, 2013.
- 41) 黄台淵,『儒教的近代の一般理論:西欧国家の儒教的近代化と儒教国家の西欧的近代化』,ソウル: 韓国文化社, 2023.
- 42) 蘇建生著,趙京姫,林素淵訳,『宋朝の悲しみ』,坡州: グルハンアリ, 2021.
- 43) 黄台淵,『孔子と世界:パッチワーク文明時代の孔孟政治哲学』,坡州: 清溪, 2011; 黄台淵,『儒教的近代の一般理論:西欧国家の儒教的近代化と儒教国家の西欧的近代化』,ソウル: 韓国文化社, 2023.
- 44) 趙惠仁,『東から西へ広がった近代公民社会:儒教の礼治(禮治)および自由観念の発展と西欧への伝播』,坡州: 集文堂, 2013.; 趙惠仁,『傷ついた節操、翼を畳んだ発展:儒教的遺産と韓国資本主義の浮沈』,坡州: ナナム出版, 2007.
- 45) 李英宰,「孔子の『恕』概念に関する共感道德論的解釈」,『韓国政治学会報』 47(1), 2013, p.37.
- 46) パウル・ファイヤーアーベント著,鄭炳勳訳,『方法に反対する』,ソウル: グリンビ, 2019.
- 47) 鄭炳勳,「ファイヤーアーベント:客観主義と相対主義を超えて」『科学哲学』,坡州: 創批, 2011.
- 48) 保守的な科学哲学は、科学を反証可能な学問に制限する。科学を集団的約束であるパラダイムとみなすクーン系列の科学哲学では二つの科学の共約不可能性を強調するが、方法論の差異により共約不可能な二つの科学であっても、ラカトシュの研究プログラムのように既存科学の用語によって新しい科学を説明し、その関係を明らかにするならば、理論的互換性をもう一つの反証可能性と言える。理論的互換性とは、例えば相対性理論はニュートン理論をすべて説明し得て、量子力学は相対性理論をすべて説明し得た特性をいう。(申重燮,『ポパーと現代の科学哲学』,ソウル: 西光社, 1992, pp.209-214) 大巡思想において東洋科学が西洋科学と理論的互換性をもつ理由は、大巡思想に現れるように利瑪竇による東洋科学の西洋伝来と言える。(『典経』「教運」1-9)
- 49) 伝統儒教と近代の間で、こうした二者択一の極端を超えて比較的均衡のとれた視角を示しながら適切に取舍選択しようとしたもう一つの流れもあった。儒教の枠の内外においてなされた儒教改革運動がそれである。朝鮮における儒教改革は大きく見て二つの流れによってなされた。一つは儒教の枠内において朴殷植-李承熙-李炳憲へと続いた改革運動であり、もう一つは儒教の枠外において崔済愚と崔時亨によって進められたより急進的な革新運動であるが、朴殷植と崔済愚はこの二つの方向への転換を最初に試みた者たちであるが、互いに相反する態度を見せたという。(黄宗源,「崔済愚と朴殷植の儒教改革方向、平等観、西欧近代文明に対する態度」,『退溪学と儒教文化』 49, 2011, pp.318-319.)
- 50) 金容沃,『東經大全 2』,トンナム, 2021.
- 51) 安信,「スコットランド宗教現象学派の『起源』:ニニアン・スマートとアンドリュー・ウォールズを中心に」,『宗教文化研究』 9, 2007, p.230.
- 52) ニニアン・スマートから本格化される宗教現象学の研究対象としての世界観の導入は、遠く自然科学に対比して人文科学の存在価値を解釈学によって立証した解釈学の定礎者ディルタイ(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)から始まる。(李吉龍,「修養論から見た韓国新宗教の構造的特徴-東学と甌山教を中心に」,『東学学報』 25, 2012, p.153.)
- 53) 李吉龍,『宗教学の理解』,ソウル: ハンドゥル出版社, 2007.
- 54) ニニアン・スマートの理論もまた、エリアーデ理論のようにもう一つの類型論として批判され得るが、エリアーデの類型論もまた曖昧な点を除けば宗教の特性を表す有用な説明体系であることが、ジョナサン・スミスによって認められたことがある。
- 55) Van Gennep は反ジェネップ以外にも、ヴァン・ジュネップ、ヴァン・ヘネップなど様々な語彙に翻訳される。本稿では一般的なローマ字発音原則によりヴァン・ジェネップと翻訳する。
- 56) 金泰洙,「天地公事に現れた儀礼的性格研究」,大真大学校博士学位論文, 2013.
- 57) 李英蘭,『リミナリティ』,ソウル: 東邦印刷公社, 2020; Thomassen, Bjørn, Liminality and the modern, Surrey: Ashgate, 2014.
- 58) トーマス・S・クーン著,金明子訳,『科学革命の構造』,ソウル: カチグルバン, 2013.

- 59) 金明珍, 『(EBS ドキュメンタリー)東と西』, ソウル: イェダム, 2008.
- 60) A. C. グレアム著, 李昌一訳, 『陰陽と相関的思惟』, 清溪, p.264, 2001.
- 61) 金景洙, 『老荘(老荘)の生成論』, ソウル: 文史哲, 2015.
- 62) 丁宇鎮, 「東洋科学の論理: 感応の類型に関する研究」, 『道教文化研究』 42, 2015, p.122.
- 63) リチャード・ニスベット著, 崔仁哲訳, 『考えの地図: 東洋と西洋、世の中を見つめる異なる視線』, 2004, 金英社, pp.83-106.
- 64) 馮友蘭, 『中国哲学の精神(新原道)』, 郭信煥訳, ソウル: 西光社, 1993.
- 65) 金弼年, 『東-西文明と自然科学』, ソウル: カチ, 1992.
- 66) 朴東煥, 『東洋の論理はどこにあるのか』, ソウル: 高麗院, 1993.
- 67) 崔奉永, 「『社会』概念に前提された個体と全体の関係と類型」, 『東洋社会思想』 1, 1998, pp.88-101.
- 68) レヴィ=ストロース著, 安貞男訳, 『野生の思考』, ソウル: ハンギル社, 1996.
- 69) 中沢新一著, 金玉姫訳, 『対称性人類学: 無意識から発見する代案的知性』, 東アジア, 2004, pp.197-221.
- 70) 循環的世界観において実在の出発は実体ではなく感応となる。(フランソワ・ジュリアン著, 兪秉泰訳, 『運行と創造: 東西文化比較試論』, ソウル: KC アカデミー, 2003, pp.55-69) フランソワ・ジュリアンは、東西両洋がともに対立の統一を志向したが、実体を仮定しない東洋の内在性は、たとえ実体概念は不足していても、西洋のような独断を脱し得たという。(フランソワ・ジュリアン, 『孟子と啓蒙哲学者の対話(道徳の基礎を立てる、ルソー、カント)』, ハンウルアカデミー, 2009, pp.174-180) 感応は東洋思想の事物理解方式が感応となる前哨となる。
- 71) 申智英, 『内在性とは何か』, ソウル: グリンビ, 2009.
- 72) フランソワ・ジュリアン, 『事物の性向: 中国人の思惟方式』, ハンウルアカデミー, 2009, pp.27-37.
- 73) 申智英, 『内在性とは何か』, ソウル: グリンビ, 2009.
- 74) フランソワ・ジュリアン, 『孟子と啓蒙哲学者の対話(道徳の基礎を立てる、ルソー、カント)』, ハンウルアカデミー, 2009, pp.174-180.
- 75) 李宗民, 『中国思想と代案近代性: 汪暉の『近代中国思想の興起』読みと書き』, ソウル: 玄岩社, 2017, pp.14-30 より再引用.
- 76) 林憲圭, 『孔子から茶山丁若鏞まで: 儒教人文学の東西哲学的省察』, ソウル: パラアカデミー, 2019, pp.350-381.
- 77) 金永健, 『東洋哲学に関する分析的批判』, ソウル: ラティオ出版社, 2009.
- 78) 黄台淵, 『儒教的近代の一般理論: 西欧国家の儒教的近代化と儒教国家の西欧的近代化』, ソウル: 韓国文化社, 2023.
- 79) 李在傑, 「カント有機体論の『自己組織化』概念とフラクタル理論の交差研究: 有機体、生命性、無限(無限)に関する美的前提」 『文化と融合』 44(9), 2022, pp.419-433.
- 80) 『典経』 「教運」 1-9.
- 81) 『典経』 「公事」 3-15.
- 82) 『典経』 「教法」 2-56.
- 83) 東学の論学文の冒頭において水雲が説いた東学と西学の差異もまた、これまで西学を西洋学問一般として解釈せず、天主教に限定して解釈してきたところに理解の困難があったという。(黄宗源, 「崔済愚と朴殷植の儒教改革方向、平等観、西欧近代文明に対する態度」, 『退溪学と儒教文化』 49, 2011, p.330)
- 84) 咸泳大, 「18~19 世紀西学中源論(西學中源論)の展開とその含意-西学(西學)に対する朝鮮学者らの対応論理」, 2020.
- 85) 丁宇鎮, 2015, "東洋科学の論理: 感応の類型に関する研究." 道教文化研究 42, pp.119-140.
- 86) J. J. Clarke 著, 趙頭淑訳, 『西洋、道教に出会う』, ソウル: 芸文書院, 2014, p.152.

- 87) 相関的思惟の科学的可能性の打診はニーダムとカプラによって始まり、カウフマンなどサンタフェ研究所によって発展したという。(J. J. Clarke 著, 趙顯淑訳, 『西洋、道教に会う』, ソウル: 芸文書院, 2014, pp.141-144, 167-177)
- 88) A.C. グレアム著, 李昌一訳, 『陰陽と相関的思惟』, 清溪, 2001.
- 89) 金基, 「陰陽五行説の朱子学的適用様相に関する研究」, 成均館大学校博士学位論文, 2012, p.4.
- 90) A.C. グレアム著, 李昌一訳, 『陰陽と相関的思惟』, 清溪, 2001; D. L. Hall and R. T. Ames, *Anticipating China*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- 91) ジョン・ヘンダーソン著, 文重養訳, 『中国の宇宙論と清代の科学革命』, 2004, p.45.
- 92) 丁宇鎮, 「東洋科学の論理: 感応の類型に関する研究」, 『道教文化研究』 42, 2015, p.122.
- 93) リチャード・ニスベット著, 崔仁哲訳, 『考えの地図: 東洋と西洋、世の中を見つめる異なる視線』, 2004, 金英社.
- 94) フランソワ・ジュリアン, 『孟子と啓蒙哲学者の対話(道德の基礎を立てる、ルソー、カント)』, ハンウルアカデミー, 2009.
- 95) ロジャー・エイムズ著, 張原碩訳, 『東洋哲学、その生と創造性: 和而不同: 比較哲学講義』, 成均館大学校出版部, 2005, pp.155-199.
- 96) 金炯孝, 「原始返本と解冤思想に関する哲学的省察- 甌山思想の一研究」, 『東西哲学に対する主体的記録』, ソウル: 高麗院, 1985, pp.38-67; 金炯孝, 『デリダと老荘の読法』, 韓国精神文化研究院, 1994.
- 97) 朴正鎮, 『宗教人類学』, ソウル: 仏教春秋社, 2007; 朴正鎮, 『哲学の贈り物、贈り物の哲学』, ソウル: ソナム, 2012.
- 98) 朴容淑, 『天符経 81 字波羅蜜』, 坡州: ソドン, 2018.
- 99) 金正民, 『シャーマン・バイブル』, ソウル: グローバルコンテンツ, 2023.
- 100) 金相日, 「大巡思想の四大宗旨に対する文明史的考察」, 『大巡真理学術論叢』 1, 2007.
- 101) 金大現, 「大巡思想とハイデガーの『良心』概念に対する比較研究: 根源に向かう『良心』の回帰的特性に関する論議を中心に」 『大巡思想論叢』 28, 2017, pp.243-265.; 金大現, 「ヘーゲルの労働(労働, Arbeit)概念を通じて見た天地公事(天地公事)研究」 『大巡思想論叢』 32, 2019, pp.175-199; 金大現, 「ドゥルーズ体系の形成背景に関する研究: カント先験哲学体系、その深淵からの逆流」 『大巡思想論叢』 37: 329-355. 2021; 金大現, 「大巡真理の解冤(解冤)思想に対する解体(解体)論的理解: ジャック・デリダ(Jacques Derrida)の解体論を中心に」 『大巡思想論叢』 39, 2021, pp.69-97.
- 102) ヴァン・ジェネップ著, 徐永大訳, 『通過儀礼』, 仁川: 仁荷大学校出版部, 1986. ジェネップは原語発音ではヴァン・ジュネブ、ヘネップとも呼ばれるが、ここでは一般のローマ字発音と異なる翻訳書の用例に従って「ジェネップ」と翻訳する。
- 103) ヴァン・ジェネップ著, 徐永大訳, 『通過儀礼』, 仁川: 仁荷大学校出版部, 1986, p.13.
- 104) ヴァン・ジェネップ著, 徐永大訳, 『通過儀礼』, 仁川: 仁荷大学校出版部, 1986, p.13.
- 105) ヴァン・ジェネップ著, 徐永大訳, 『通過儀礼』, 仁川: 仁荷大学校出版部, 1986, p.14.
- 106) Z. Bauman, "A Revolution in the Theory of Revolutions?", *International Political Science Review* 15(1): 15-24, 1994.
- 107) ヴィクター・ターナー著, 姜大勳訳, 『人間社会と象徴行為: 社会的ドラマ、構造、コミュニタス』, ソウル: 黄牛の歩み, 2018, pp.5-12.
- 108) ジグムント・バウマン著, 鄭一俊訳, 『ゴミになる人生たち: モダニティとその追放者たち』, ソウル: セムルキョル, 2008.
- 109) シュムエル・N・アイゼンシュタット著, 林玄鎮ほか訳, 『多重的近代性の探求: 比較文明的観点』, 坡州: ナナム, 2009. 多重的近代性はまた、自生的近代性のような代案的近代性を包括する概念でもある。

- 110) A. Szakolczai, "Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events", *International Political Anthropology* 2(1), 2009, p.160.
- 111) バウマンは 1992 年に社会学および社会科学部門ヨーロッパ・アマルフィ賞と、1998 年にフランクフルト市のテオドル・アドルノ賞を受賞した。
- 112) B. Thomassen, *Liminality and the modern*, Surrey: Ashgate, 2014, p.4: 金光建, 「リミナリティ(liminality)概念の多角的理解」, 『神学と実践』 78, 2022, pp.700-701 より再引用。
- 113) A. Szakolczai, "Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events", *International Political Anthropology* 2(1), 2009, p.160.
- 114) M. Engelke, "An Interview with Edith Turner", *Current Anthropology* 41(5), 2000, pp.843-852.
- 115) 金益斗, 『韓国民族公演学』, 坡州: 知識産業社, 2013.
- 116) 李英蘭, 『リミナリティ』, ソウル: 東邦印刷公社, 2020.
- 117) 金惠淑, 『新陰陽論』, ソウル: 梨花女子大学校出版部, 2014.; 金英珠, 「西洋二分法と東洋陰陽法の克服-太極二分法」, 『社会思想と文化』 4: 2001, pp.37-80.
- 118) ヴィクター・ターナー著, 金益斗訳, 『(ヴィクター・ターナーの)祭儀から演劇へ』, ソウル: 民俗院, 2014.
- 119) ヴィクター・ターナー, 『象徴の森』, ソウル: 知識を作る知識, 2020.
- 120) ヴィクター・ターナー著, 朴根遠訳, 『儀礼の過程』, ソウル: 韓国心理治療研究所, 2005, pp.144-170.
- 121) Turner, Edith L. B., *Communitas*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- 122) M. Engelke, "An Interview with Edith Turner", *Current Anthropology* 41(5), 2000, pp.843-852.
- 123) 映画「カップ」の監督として有名なブータンの精神的指導者ケンツェ・ノルブが公演学を仏教と関連して遂行した先行研究もある。Norbu, Khyentse, 『人間は劇場』, 北京: 新星出版社, 2016.
- 124) ジグムント・バウマン著, 李日洙訳, 『液体近代』, ソウル: カン, 2009.
- 125) エヴァ・イルーズ著, 朴亨信、權五憲訳, 『ロマンチック・ユートピアを消費する』, ソウル: イハク社, 2014.
- 126) 姜仁哲, 『5・18 光州コムニタス』, ソウル: 人の文様, 2020.
- 127) ブリュノ・ラトゥール著, 洪哲基訳, 『我々は決して近代人であったことはない: 対称的人類学のために』, ソウル: ガルムリ, 2009.
- 128) A. Szakolczai, "Permanent (trickster) liminality: The reasons of the heart and of the mind", *Theory & Psychology* 27(2), 2017, pp.231-248.
- 129) 李英蘭, 『リミナリティ』, ソウル: 東邦印刷公社, 2020, pp.231-232.
- 130) ヴィクター・ターナー, 金益斗訳, 『(ヴィクター・ターナーの)祭儀から演劇へ』, ソウル: 民俗院, 2014, pp.47-48.
- 131) 大巡思想においても、表層宗教と深層宗教の宗教的経験差異としてリミナリティを宗教体験として研究したことがある。(李恩姫, 「表層と深層の視角から見た大巡真理会: 宗教的経験の観点から」, 『大巡思想論叢』 27, 2016)
- 132) 黄弼鎬, 『宗教弁護学・宗教学・宗教哲学』, ソウル: 哲学と現実社, 2004, pp.220-235.
- 133) 天の外の天は超越天あるいは天外天と呼ばれる。大巡思想において、本稿で天の外の天は、大巡思想の場合は九天として、それ以外の場合は内在天と対比される意味が強調される際には超越天として、空間的差異が強調される際には天外天として呼ぶことにする。
- 134) 金芝河, 『金芝河全集 1』, ソウル: 実践文学社, 2002.
- 135) 金益斗, 「相生・解冤・大同の『天地クッ』ビジョンと神明創出の文体」, 『千年の始まり』 11(3), 2012, pp.12-25.
- 136) 李英蘭, 『リミナリティ』, ソウル: 東邦印刷公社, 2020, p.162.
- 137) 尹勝龍, 「新宗教の反構造(communitas)的性格に関する小考」, ソウル: ソウル大学校大学院, 1988.

- 138) 鄭鎮弘,『韓国宗教文化の展開』,ソウル: 集文堂, 1988.
- 139) リチャード・ニスベット著, 崔仁哲訳,『考えの地図:東洋と西洋、世の中を見つめる異なる視線』, 坡州: 金英社, 2004.
- 140) 趙成桓,「東学の自生的近代性:海月崔時亨の人間観と世界観を中心に」 『神学と哲学』 (36), 2020, pp.223-243.
- 141) 李昌一,『邵康節の哲学』,ソウル: 心山, 2007, p.479.
- 142) イハブ・ハッサン著, 鄭正鎬, 李素英訳,『ポストモダニズム概論』,ソウル: 翰信文化社, 1991.
- 143) Wallace, Anthony F. C., Religion; an Anthropological View. New York: Random House 1966, p.166.
- 144) それは、社会のすべての人がシステムのすべてのレベルにおいて変化の圧力を減らす方式で行動するため、社会と文化、自身の身体と行動規則に対する精神的イメージを維持するうえで機能的に必要である。私が『迷路道』と呼ぶこのイメージ.....[それは]一人が見る自然、社会、文化、性格、身体イメージである。(金周官,「交差文化的比較から見た再生運動としての東学」,『東学学報』 35, p.244 再引用)
- 145) 崔亨根,「宣教と文化変化」,『宣教神学』 16, 2007, p.272.
- 146) 金周官,「交差文化的比較から見た再生運動としての東学」,『東学学報』 35, 2015, p.257.
- 147) Wallace, Anthony F. C., Religion; an Anthropological View. New York: Random House 1966, pp.146-149.
- 148) Wallace, Anthony F. C., Religion; an Anthropological View. New York: Random House 1966, p.255.
- 149) Wallace, Anthony FC, "Revitalization Movements." American anthropologist, 1956, pp.266-267.
- 150) キャンベルの 17 循環は次のとおりである。I.第 1 幕:1.日常世界、2.冒険への召命、3.召命の拒否、4.精神的師との出会い、5.最初の関門の通過。II.第 2 幕:6.試験・協力者・敵対者、7.洞窟の最も深い場所への接近、8.試練、9.報酬 III.第 3 幕:10.帰還の道、11.復活、12.霊薬をもって帰還。キャンベルの 12 循環は分離-通過-帰還という 3 段階で構成されている。3 段階に区分される場合、再び 17 段階に細分化されることもある。I.出発・分離:1.凡俗な日々の世界、2.冒険への召命、3.召命の拒否、4.超自然的な助力、5.最初の関門の通過、6.鯨の腹 II.下降・入門・通過:7.試練、8.女神との出会い、9.誘惑者としての女性、10.父との和解、11.神格化、12.窮極の恩恵 III.帰還:13.帰還の拒否、14.不可思議な脱出、15.外部からの救助、16.(帰還)関門の通過、17.生の自由。クリストファー・ボグラー著, 咸春成訳,『神話、英雄、そしてシナリオ書き』, ムウス, 2005, p.51.; ジョセフ・キャンベル著, 李潤基訳,『千の顔をもつ英雄』, 民音社, 1999, pp.44-45, 54-59, 315, 333-337; 趙得昌, 金徳森, 崔元赫,「キャンベル神話理論の接ぎ木を通じた京劇の再照明」,『芸術人文社会融合マルチメディア論文誌』 7(1), 2017, pp.979-987; 金賢子,「キャンベルの神話論」,『宗教と文化』 6, ソウル大学校宗教問題研究所, 2000.
- 151) Wallace, Anthony FC, "Revitalization Movements." American anthropologist, 1956, p.268.
- 152) P. Laude, "Reflections on Civilization, Modernity, and Religion in Light of the Fellowship of the Truth", Journal of Daesoon Thought and the Religions of East Asia 1(1), 2021, pp.39-60.
- 153) 鄭鎮弘, 金泰然, 張錫萬, 李振九, 林賢洙,『韓国宗教学』,ソウル: 大韓民国学術院, 2021, pp.398-431.
- 154) 金鐸,『韓国新宗教を貫通する理念、人間中心主義』,ソウル: 民俗院, 2023.
- 155) カール・マンハイム著, 林錫珍訳, 宋虎根解題,『イデオロギーとユートピア』, 坡州: 金英社, 2012.
- 156) Anthony F. C. Wallace 著, 金鍾石訳,『宗教人類学』, 天安: アウネ, 2010, pp.146-149.
- 157) 趙惠進,「抵抗儀礼としての『五広大ノリ』と『東学』『三・一運動』との相関性-小説[土地]の物語叙事特性と抵抗儀礼研究」,『現代文学の研究』 78, 2022, pp.63-102.
- 158) 金泰洙,「『典経』に現れた入門儀礼に関する研究」,『大巡思想論叢』 24(2), 2015, pp.85-115; 金泰洙,『天地公事に現れた儀礼的性格研究』, 大眞大学校博士学位論文, 2013.
- 159) 東学思想と開化思想、東学思想と儒教思想の共同体意識などについては比較研究がある。(陳普成,「19 世紀後半朝鮮における社会変革的公共意識の二つの流れ」,『人文社会 21』 13(2): 2022; 陳普成, 金鍾坤,「東学の連帶的共同体意識と近代の道」,『大同哲学』 104, 2023.)
- 160) 金周官, "交差文化的比較から見た再生運動としての東学." 東学学報(35), 2015, pp.237-272.

- 161) 金漢久, "東学天道教に関する文化人類学的一考察." 社会科学論叢 9, 1990, pp.143-172.
- 162) Rigal-Cellard, Bernadette, "Daesoon Jinrihoe in Light of Anthony Fc Wallace's Revitalization Theory." Religiski-filozofiski raksti 30(2), 2021, pp.134-162.
- 163) 高南植, 「大巡思想に現れた東学の位相と甑山の真東学の展開」 『大巡思想論叢』 16, 2003, pp.1-23.
- 164) 自身を第三者として疎遠に見る反省と討論は、大巡思想において教化を真理討論と呼ぶ点から強調されている。(『大巡指針』, 1 章 5 節; 嚴惠珍, 「大巡真理会教化方法の討論教育的アプローチ」, 大真大学校修士学位論文, 2019)
- 165) 「無自欺」概念と大巡思想の相生が結びつく地点についても、すでに西洋哲学の観点から研究されたことがある。金泰洙, 「大巡思想の無自欺(無自欺)に現れた相生倫理-カントとミルの倫理観との対比を中心に」, 『大巡思想論叢』 27, 2016.
- 166) 「無自欺」は大巡思想の天地人の関係が集約される地上天国、地上神仙実現とともに大巡思想の目的、すなわち理想社会と符合する。(羅權洙, 「大巡真理会の理想社会論研究」, 大真大学校博士学位論文, 2016)
- 167) 金容煥, 「無極と太極の相関連動の大巡宇宙論研究」 『大巡思想論叢』 33, 2019, pp.31-62.
- 168) 金貴萬, 「大巡思想の宇宙論研究」 『円仏教思想と宗教文化』 74, pp.285-323.
- 169) 車善根, 「正易思想と大巡思想の比較研究-宇宙論を中心に」 『宗教研究』 60, 2010, pp.35-59.
- 170) 裴奎漢, 「人間と世界の未来に関する解冤相生思想研究」 『大巡思想論叢』 30, 2018, pp.1-57.
- 171) 崔元赫, 「東学思想と大巡思想の自生的近代性比較研究」 『Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)』 6(1), 2024, pp.287-305.
- 172) 羅權洙, 「大巡真理会の理想社会論研究」 『大巡思想論叢』 21, 2013, pp.409-452.
- 173) Rigal-Cellard, Bernadette, "Daesoon Jinrihoe In Light Of Anthony Fc Wallace's Revitalization Theory", Religiski-filozofiski raksti 30(2), 2021; Introvigne, Massimo, "The Flourishing of New Religions in Korea", Nova Religio 25(1), 2021; T.S. Kim, 「The Ethical Characteristics of "Haewon-sangsaeng"(解冤相生) in Daesoon Thought: With Focus on Its Relation to the Idea of "Guarding Against Self-deception"」, 『臺灣宗教研究』 20(1), 2021. 最近、大巡思想と関連する経典に関する英文博士論文も出版された。ジェイソン・グリーンバーガー, 『Searching for the Historical Jeungsan while Beholding the Hagiographical Jeungsan』, 大真大学校博士学位論文, 2024.; Kim, D.W., Daesoon Jinrihoe in Modern Korea: The Emergence, Transformation and Transmission of a New Religion. Cambridge Scholars Publishing, 2020.

II. 自生的(自生的)近代性とリミナリティ

自生的(自生的)近代性とリミナリティ

近代性と自生的近代性

近代性と聖・俗の統攝(統攝)

「近代性(Modernity)」という概念は、人類を闇の桎梏から脱せしめ理性の力を取り戻させた特性として、東西を通じて文明の象徴として崇拝されてきた概念である。科学技術を世界認識の土台とし、それに資本と国家が結合して自然と人間を対象化し、効率的に管理する生のあり方を「近代性」と規定することができる。1) 近代性は長い人類史の試行錯誤を通じて人類が発見した普遍的価値であり、これにより「近代性」は世界が共通に志向する目標となったのである。人類は近代が到来する以前は権力の支配下であり、共同の努力によって絶対権力から解放された後、近代性を見出すに至った。李道欽(이도흠)は近代の力を次のように表現している。

人類は「呪術の庭」たる中世を脱し、理性と科学が支配する現代を開いた。現代の力は実に途方もないものであった。無知蒙昧と野蛮が支配した世界を、理性と科学を通じて打破し、合理性の原則と科学に基づいて再びデザインしたのである。2) 百万年を超える人類進化の歴史の中で、近代は初めて人類を自然と餓死という物質の恐怖から脱せしめ、たとえ相対的剥奪感はあるにしても、一般市民が過去の皇帝のような物質的豊かさを享受するに至らしめた前代未聞の時期であった。三十年にも満たなかった人類の寿命は近代以降今日では八十歳まで延び、神のような地位に登った人間はついには大部分が無神論者となり、代わりに物質主義者となった。

近代化(modernisation)、近代性(modernity)、モダニズム(modernism)は現代社会の中心主題として扱われる領域であり、近代化(modernisation)、近代性(modernity)はモダニズム(modernism)と比較すれば、定義に関しては異論があまりないとされる。近代化(modernisation)は産業革命およびその影響と関連する一連の技術的・経済的・政治的発展

を意味し、近代性(modernity)はそのような発展の結果として現れた社会的条件と経験の様式であるといえる。3)

しかしながら、手綱の外れた欲望の結果、近代は再び人類を前代未聞の絶滅の危機に直面させ、近代に対する批判理論としての脱近代性(post-modernism)理論が大いに流行することとなった。近代性に対する批判が激しいのは、それだけ近代が人類に前代未聞の恩恵を与える時期であったからにほかならず、ただ未だ人類はなぜこのような恩恵が与えられたのかについて、なお研究が進行中である。

まず、古典的近代性の代表的理論家として知られるウェーバー(Max Weber)は、近代性を「全社会の合理化」に集約させ、①合理的資本主義、②合理的法・行政体系(法治国家)、③合理的社会分化に細分化した。4) ウェーバーの著作において、近代性はすなわち「合理性」へと集約される。これに対し、近代性に対する批判理論家である脱近代論者たちは、この合理性を近代性の核心的問題として指摘する。脱近代論者たちは、近代の合理性をデカルト(Rene Descartes, 1596-1650)の「我思う、ゆえに我あり(Cogito, ergo sum)」という方法論的懐疑(methodological skepticism)に立脚した理性中心主義に要約し、この合理性が近代性の数多の問題の原因であると指摘した。アイデアや神を否定し、自我から認識と存在、価値に関するあらゆる法則を再構築するナルシシズム(narcissism)的な同一者としての近代性は、結局「他人は地獄」というサルトル(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)のような結論を導き出すほかないと、脱近代論者たちは主張する。5) そこで、他者を受容する相互関係的な生成的・過程的・解体的な合理性が必要であるとされる。脱近代性とは、このような近代性に抵抗しつつその代案を追求してきた傾向と規定することができる。6)

デカルト的還元主義的合理性に対する批判は、遠くはスピノザ(Baruch Spinoza, 1632-1675)、ライプニッツ(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)の表現主義的形而上学から始まり、その現代的契機はニーチェ(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)、ベルクソン(Henri-Louis Bergson, 1859-1941)、フッサール(Edmund Husserl, 1859-1938)から各々異なる分野で発展し、フーコー、ドゥルーズ、デリダ(Jacques Derrida, 1930-2004)、ラカン等の代表的な脱近代性理論家へと至っている。7) ポストモダニズムは、今日キリスト教の救済者とも呼ばれるルネ・ジラルド(Rene Girard, 1923-2015)によってアメリカに紹介され、分析哲学が支配的なアメリカにおいても例外的に大いに活性化し、今日のヨーロッパとアメリカの

人文社会科学における主要思潮となった。これに対し、既存の英米哲学 8)や正統的近代性の立場からの批判もまた強まっている。9)

近代が前代に比して達成した発展と、近代以降の変化、すなわち脱近代理論家たちが主張する「近代性」と「脱近代性」の差異を要約すれば、〈表 1〉のごとくであるとされる。本稿においては「脱近代性」は「脱現代性」と同義に用いられる。

ポストモダニズム論争は 1968 年 5 月のフランス学生運動から触発され、1990 年代に韓国においても大いに活性化される。ポストモダニズム論争はヨーロッパ、特にフランスにおいて、サルトルの実存主義(Existentialism)とレヴィ=ストロース(Claude Levi-Strauss, 1908-2009)の構造主義(Structuralism)論争から始まったが、その後この論争はサルトルの実存主義に代表される近代的合理性と共産主義に対する批判へと連なり、後期構造主義(post-structuralism)理論のような現代哲学の巨大な潮流を形成するに至った。10)

〈表 1〉 中世・現代・脱現代の概観 11)

脱近代性の議論がますます重要視される理由は、画期的発展を遂げた近代がかえって人類により大きな危険として迫ってきたことにある。これにより、近代性批判に注力した脱近代性論に関する研究のみならず、代案的近代性に関する研究も多くなされてきた。代案的近代性に関する研究は、脱近代性論のような理論的模索よりも、西欧と異なる文化圏に現れた近代性の歴史に注目する多重近代性(multiple modernity)概念を中心になされてきた。多重近代性は代案的近代性とは区別される。多重近代性論は、1998 年の学術誌『Daedalus』の"early modernities"特集号において初めてその陣容を現したとされる。アイゼンシュタット(Shmuel N. Eisenstadt, 1923- 現在)、ヴィトロック(Bjorn Wittroc, 1945- 現在)、アルナソン(Johann Pall Arnason, 1940- 現在)等の比較歴史社会学者たちがこの立場を代表する。12) 一方、代案的近代性論は、文化理論、文芸・政治批評、人類学等の多様な領域において提起されているとされる。13)

さらに彼らは、今日の近代性は西欧的近代性を包含するグローバルな近代性(global modernity)として理解されるべきであり、これは中国宋代の事例に見られるように、諸文明の相互交流による中層的近代性(Multilayered Modernities)であると述べる。すなわち、西欧的近代性が存在する以前に原型近代性(proto modernity)が存在し、西欧的近代性以降に植

民・被植民近代性(colonizing-colonized modernity)が存在した後、今日のグローバル近代性という中層近代性となったとされる。14) 近代性が西欧においてのみ始まったと見るヨーロッパ物神主義(fetishism of European modernity)は、今日代案的近代性の構築における大きな障害となるという論旨である。

代案的近代性論者たちは、デカルト的合理性を中心とする西欧的近代性の代案モデルとして、統攝(統攝、encompass)モデルを提案する。統攝はウィルソン(Edward Osborne Wilson, 1929-2021)が提案した生物学的統攝ではなく、聖(聖)と俗(俗)の境界を転換する宗教社会学的近代性モデルである。統攝とは、中心が外部を排除せず包含しつつも統制するということである。近代性とは、枢軸時代(Axial Age)¹⁵⁾以降、聖(聖)が俗(俗)を統攝した「統攝 1」から、俗(俗)が聖(聖)を統攝する「統攝 2」への転換を意味する。統攝 2 もまた、統攝の過程において聖(聖)が統制の座から退いただけであって消滅したわけではなく、むしろより重要となったのである。この統攝理論は、カルヴァンの予定説等のウェーバーの西欧的近代性に関する説明や、西欧的近代性ではない性理学を通じた宋代の初期近代的発展についてもよく説明することができる。聖(聖)と俗(俗)の再配置を通じた神性(神性)の強化である、聖(聖)と俗(俗)の統攝関係は、宗教社会学において説明されるごとく、人類普遍の現象であるからである。¹⁶⁾

統攝は合理化の裏面にある宗教化を説明してくれることにより、未だ十分に理解されていない東西近代性において儒教が果たした相反する役割をよく説明してくれる。ウェーバーと同時代を生きた中国の代表的近代化理論家である梁啓超(梁啓超、1873-1929)が儒教を通じた中国近代化を試みたが失敗した原因は代表的な例である。西洋の近代的合理性は内面に宗教性を統攝した近代性であることを知らず、宗教性を脱色した儒教で近代性を成そうとしたことが、梁啓超の儒教的近代化が失敗した原因であったというウェーバーの指摘は正確であったとされる。¹⁷⁾

多重的近代性は東学にも適用しうるとされる。東学は壬辰倭乱以降丁若鏞に至るまでの朝鮮における「全国両班化」思潮の決定版として解釈することができる。東学と西欧近代性の嚆矢となった宗教改革との類似性は、複数の学者によって指摘されてきた。近代性が俗(俗)が聖(聖)を統攝する統攝の転換であるならば、東学思想は代案的近代性として理

解することができる。実際、120 余年前の東学思想以降に現れた大巡思想においては、このような近代がかえって人類に大きな脅威と災厄となることを予見していた。18)

120 余年後、近代性は実際に現代人類絶滅の危機の原因として指摘され、再構築の解決策を見出すための数多の研究が進められた。脱近代性の議論は、今やベック等の近代性に対する反省を強調する省察的近代性 19) や、意思決定を妨げる過程的かつ流動的な特性を強調するバウマン(Zygmunt Bauman, 1925-2017)の液体近代性(Liquid Modernity)としても論じられている。20) 今やポストモダニズム(Postmodernism)は、ヨーロッパ大陸と英米思想界の主流思想のひとつとなった。しかし、世界の社会科学を代表する知性であるハーバーマス(Jurgen Habermas, 1929- 現在)が述べたように、多くの研究にもかかわらず、なお近代は後期近代を論じることのできない未完のプロジェクトであり、再構築の対象である。21) 実際、「近代(modern)」という語の語源を辿れば、近代性自体が近代と脱近代の意味を同時に持ち得るのである。

近代性(Modernity)の語源であるモード(mode)は「今、ここ」であると、オックスフォード辞典は規定している。長年の論争にもかかわらず、その語源の由来は未だ明確ではない状況である。近代性については多くの理論があったが、にもかかわらず、なぜ中世に対する新たな思潮を近代性(Modernity)という名で命名したのかについては、未だ明らかにされていない。ただ、ローマ時代以前から用いられてきた「今、ここ」を意味する mode が、漢字「巫(mu)」とも関連するキリスト教以前のグノーシス主義的伝統と関係しているがゆえに、キリスト教に対する対抗文化として出発した近代が対抗性を強調するために採用した、という理論がある。22) 近代性と脱近代性は今日の現実において重疊的に現れるため、「今、ここ」は近代性と脱近代性の双方を意味し得る。ひとまず近代性(Modernity)の語源は、近代性自体が「近代」と「脱近代」の意味を同時に持ち得ることを示している。

本稿は、代案的近代性、多重的近代性、脱近代性、中層近代性、省察的近代性、液体近代性等を総合しうる近代性概念として、自生的近代性(Autogenous Modernity)に注目したいと思う。自生的近代性とは、われわれの伝統に近代性が存在しており、西洋の近代性に対抗してわれわれの伝統を活かした近代性が存在していた、という意である。ウェーバーを超克した近代に対する意識と、西欧的視角を脱却すれば、歴史に立脚した客観的視角か

ら、東学思想と大巡思想において自生的近代性が発見されうるのである。23) 日本と中国の場合、京都学派(京都學派)や汪暉等によって試みられ、広く知られている。24)

西洋において近代性は、宗教改革等の宗教の世俗化を通じて、教会権力によって失われた個人の自由を取り戻し、産業化を成し遂げさせた概念であり、東洋において近代性は、西欧によって数多の被害を被ったとはいえ、非合理的な抑圧から民衆を解放させた概念であった。したがって、近代性を論じる際、西洋では主として宗教改革、産業革命を通じた脱呪術性(dis-enchantment)を強調し、東洋では主として自生性、すなわち民族主義運動を強調してきた。25)

自生的近代性もまた、近代性と脱近代性という二つの性格が同時に現れる。西欧以外の地域が圧縮的近代を達成した物質的近代化と同様、代案的近代性もまた近代性と脱近代性を圧縮的に構築する。脱近代性理論家たちは、西洋において見出される脱近代性よりも、西欧以外の地域に現れる自生的近代性のほうが、代案的近代性としてより適していると述べる。これを「外部の思惟」と称し、構造主義以降の脱近代理論の主要な根拠となった。さらに、最近強調されている西欧近代性の東洋的起源は、脱近代性としての多重的近代性、すなわち自生的近代性にいっそう注目させる。新科学以降、多くの研究者が近代性の代案を実際に東洋思想に求めてきた。ポストモダニズムの登場以降、科学分野のみならず人文社会科学にまで拡大し、特に近代性と脱近代性は東西の宗教思想が会合する接点を形成してきた。近代性は中世および脱近代性と比較されることで、その特性が常に明確に現れる。

多重的近代性の統攝理論や省察的近代性理論のごとく、今日の近代性は省察、すなわち限界を脱しようとする力、つまり聖と俗の境界、すなわちリミナリティの問題となる。とりわけ東洋の場合、東洋哲学の思惟方法論である相関的思惟のリミナリティの問題となる。究極的なリミナリティは、聖と俗のうち聖を択ぼうとする意志 26)となる。人間は絶えず俗を脱して聖を求めようとするがゆえに、究極的実在を求める宗教が生じるのである。

これに関連して、今日韓国の近代性は東学から見出されている。27) 東学から最初に韓国に国民国家の概念が生じたとされる。しかし、この東学から始まる近代性概念には論争が多い。植民地近代化論者は東学をイデオロギーと見做した。植民地近代化論者にとつ

て、東学はただ力なき民衆の抵抗に過ぎない。28) 内在的發展論者にとって東学は近代の萌芽の発露であるが、思想的背景はない。しかし、東学は東洋思想の内在性、すなわち「宇宙の原理が身に具備されているがゆえに民心はすなわち天心」という思想に基づく東洋の自生的近代性、すなわち相關的思惟のリミナリティと関係する。29) 伝統と同様に、近代性においても均衡のとれた視点が必要である。30)

この点に注目し、本稿は東学思想を哲学的思惟方法として研究する既存の先行研究を、「伝統の連続と変化」という側面から通時的に提示することにより 31)、東学思想の哲学的思惟方法論を深層的な方法で理解し、これを通じて東学思想と大巡思想が提示した自生的近代性の文脈と妥当性を理解しようとする試みである。

早くから大巡思想は、東洋を排除した歪曲された西洋近代性概念に起因する人類絶滅の危機を 120 余年前に予測した。32) 大巡思想が提示した東西が融合した解冤相生の近代性概念は、近代性概念の再構築問題に対する新たな解法として注目される。33) 大巡思想が提示した近代性概念は、他の東洋思想と同じく、西洋科学が最先端まで発展した今日に至ってようやくその真意が明らかにされつつある。当時、西洋の物質文明によって華やかに包装された西洋の近代性に隠れて、大巡思想が東西思想を総合して提示した近代性はほとんど理解されなかった。西洋の近代性が現代の危機の震源となり、ポストモダニズム等の数多の近代性再構築の努力によって、西洋の人文・社会・自然科学全領域において存在論・認識論・価値論の新科学的転換が起こり、新科学の次の段階として東洋学が提示されることによって、理解の糸口が生じたのである。34)

西欧近代性と自生的近代性の東洋的共同起源

非西欧文明の中で唯一、東アジア 3 カ国が西欧を凌駕する経済成長を遂げた今日、停滞した文明として東アジアを評価していた過去とは異なり、西欧の近代がかえって東洋の影響を受けたという研究が続出している。最近の東アジア文化研究の結果に基づき、これまで旧時代の独自の遺産程度として見做されていた近現代韓国の自生的近代性もまた、再評価を受けている。35)

漢字を知らなかったウェーバーとは異なり、漢字を知り、ウェーバーの方法を適用してウェーバーと正反対の結論を導き出したメッツガー(Thomas A. Metzger, 1933- 現在)の研

究を見れば、東洋の「自生的近代性」を理解し始めたかのようなのである。36) 最近の西欧近代文化の東洋影響説に関連して明らかにされつつある東洋的近代性の萌芽は、韓国の自生的近代性と伝統を再構成させる要素である。また、ジュリアン、フランク、ホブソン、クリール、ウッドサイド(Alexander Woodside, 1938- 現在)等の西欧の学者たちが東洋文化の近代性を東洋的視角から解釈することもまた、韓国の自生的近代性と伝統を再考察させる要因である。37)

東学関連思想が当時の世界の他の宗教運動と区別されて現れる特徴は、西欧近代性に対する東洋的起源を主張したことにある。東学において「東学」、「再び開闢」のような間接的表現で現れた西欧近代性に対する東洋的起源は、参東学を主張した大巡思想においては、東洋の文明神と道通神を西洋へとそれぞれ移動させたというマテオ・リッチ 38)と震默 39)大師の事例によって明確に現れる。東学思想が成立する当時においても、中国は西洋学問の起源が中国において始まったという西学中源論が得勢しており、韓国においても徐命膺以降さらに発展していた。40)

中国の 5・4 革命以来、東洋の伝統的学問は非合理的な前近代性の学問として罵倒されたが、当時ヨーロッパにおいても東洋の伝統的学問を否定したのは僅か 100 余年も経たない現象であった。むしろヨーロッパにおいては、マテオ・リッチ以降、啓蒙時期に至るまで、いわゆる「中国熱風」と称されたごとく、ヴォルテール(Voltaire, 1694-1778)、アダム・スミス(Adam Smith, 1723-1790)、ルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)等、今日の近代思想の起源を成した学者たちは異口同音に、マテオ・リッチが伝来した中国思想に自らの主張の根拠を求めた。ヨーロッパが中国文明を前近代的と見たのは、啓蒙主義以降、植民地支配が始まってからのことであった。今日公開されている当時の記録は、隠蔽されていた西欧近代性の東洋的起源を明確に示している。41)

当時の記録を見れば、宗教なくしてヨーロッパよりも道徳的な中国社会は、宗教の不在が道徳性の墮落へとつながるという名分のもと、宗教戦争という骨肉相争まで辞さなかったヨーロッパ社会にとっては、立派な代案として現れた。科举制という自由、平等の基本的な機会すらもなかった当時のキリスト教的伝統が強かったヨーロッパにおいては、中国の世俗化された合理的伝統を、皇帝の専制的属性という副作用なしに受容しうる土壌が形成されていた。42) 実際、今日の近代性を代表するスミスの「見えざる手(invisible hand)」

、ルソーの天賦人權説(Natural Right)は、当時の中国の文明を研究していたヨーロッパの知識人たちが東洋思想から着想を得て開発した概念であるとされる。43)

ウェーバーが合理性を人類の普遍的価値である近代性として定義するに至った出発点は、ヘーゲルの絶対理性(Absolute Geist)にあると見られる。「普遍的」という語の語源は「カトリック(catholic)」に由来するだけに、西欧においては非常に伝統的な問題であったと見られる。西洋はキリスト教を「カトリック(catholic)」と称して普遍の真理としたが、中世の数多の矛盾を経験した。再び近代に至って普遍性を再構築しようとする西洋の努力こそが、デカルトを始めとする西洋近代思想であったといえる。ヘーゲルはデカルトとカントへと続く系譜上に位置するのである。

ウェーバーが発見した合理性は、弁証法を通じてみずから発展していくヘーゲルの普遍的価値あるいは絶対理性を念頭に置いたものと見られる。ヘーゲルは西欧近代社会を最も発展した近代社会として仮定し、その下に東洋社会等を置き、原始社会から西欧近代社会に至るまでの過程を弁証法的に説明する。東洋社会を西洋社会より絶対精神が発展していない社会と見做すヘーゲルの観点をウェーバーは受容し、東洋社会を前近代社会あるいは家産官僚体制として指摘したのであり、これがウェーバーの東洋社会論となるのである。

ウェーバーの東洋社会論が今日重要であるのは、ウェーバーの理論が現在に至っても今日の東洋社会を見る西欧の視角、あるいは西欧の影響が支配的な東洋社会において東洋の知性人が東洋社会を見る基本的な視角といえるからである。ウェーバーが東洋社会論を主張してからすでに 100 余年が経つが、未だウェーバーの理論に対する思惟方法論を中心とする反論がないということは、自生的近代性を論じる地点においては、まず第一の出発点とならざるをえない。

メッツガーはウェーバーの理論を適用したが、ウェーバーとは異なり、東洋人こそがプロテスタントのような緊張感を有していたと主張する。憂患意識として現れた世界に対する東洋人の緊張感は、西洋の民主主義思想が入ってきた際に、民主主義の実現のために投身した人々の面々から看取しうる。東洋の観点から見れば、民主主義は下からの革命というよりは官僚主義の拡大であり、官僚主義の拡大は内聖外王の過程であるがゆえに、官僚主義の拡大こそが真の歴史発展である。今日の東アジアの独歩的發展は、東アジアの観

点が妥当であることを証明している。実際、東学思想は性理学に対する宗教改革の性格があり、実際の朝鮮社会は西欧市民社会よりもより市民社会的な性格が強かったという研究もある。44)

メッツガーの理論を適用してみれば、東洋社会のほうがより近代性に近い社会となる。それでは、東洋社会はなぜ西洋より先に近代化が成し遂げられなかったのか。東洋はなぜ西洋より早くから近代思想が萌芽することができたのかを考察することが、鍵となる。メッツガーと同様に、ウェーバーの述べる憂患意識が西洋より東洋において先んじていたにもかかわらず、東洋が西洋より近代化が遅れて起こった理由は、東洋文化が有する共感の強調と関係がある。東洋文化は共感を通じて近代性においては先んじていたが、近代性を産業化させた近代化においては、西欧に後れを取ったのである。

ウェーバーが主張した東洋社会論をさらに集約してみれば、東洋には合理性がない、言い換えれば一貫性がないということに要約される。ウェーバーがここで述べる一貫性とは、カントの影響が支配的であったドイツ社会において述べられるカント式の一貫性のことを指す。ウェーバーから見れば、まず性理学は理(理)を強調するというものの、何ら論証がない。論証がないがゆえに、性理学の理致はウェーバーの述べる合理性(rationality)ではなくなるのである。

しかし最近、ウェーバーの理論は当時カントの影響を受けてカント以前の議論を排除したためであることが明らかにされつつある。カント以前の西洋において、東洋の思想はカントとは異なり、合理性そのものであった。むしろ啓蒙主義の時期には、西洋の宗教であるキリスト教の教理が迷信を象徴していたがゆえに、啓蒙主義の名のもとに中国の合理性を受け入れ、キリスト教の教理の非合理性をなくそうとしたのである。

5・4 運動に代表されるように、東学思想が発生する当時、中国は明治維新の日本と同様に、西欧化を近代性の典型として大部分受け入れたが、東学関連思想は西洋近代性の東洋的起源を把握し、東西の統合を模索した。とりわけ西欧近代性が招来する全地球的危機に対して、両思想は対応方策を模索しようとした。したがって、韓国の近代性は近代性の危機に対する代案的近代性となりうる。常識とは反対に、近代性はむしろ東洋において始まり、中国より性理学が発達した韓国は、そのなかでも先進的な近代性であった。

18 世紀のヒューム、アダム・スミスは、マテオ・リッチが伝授した孔子の儒教思想を「共感」として解釈し、西洋道徳理論の新たな土台を築こうとした。⁴⁵⁾ 孔子の儒教と啓蒙主義の共通性はすでに注目されてきており、今日両理論の共通性を偶然の一致と見る中層近代性理論が提起されたが、最近の共感理論の発展と歴史資料の再発掘によって、直接的な影響を受けたものであることが明らかにされつつある。

西洋は東洋から共感を通じた倫理が可能であるということを学んだ後、神に対する一方的服従の反省から近代性を開発する。しかし、西洋の近代性はすぐに物質に偏り、人類の傲慢を招来して多くの問題を引き起こす。これにより、再び近代に対して反省する省察的近代性と脱近代性が模索されたのである。東洋の自生的近代性が重要であるのは、東洋の近代性には西洋の近代性よりも省察を強調する省察論的近代性であるという点である。とりわけ、西洋近代性の起源となったとされる共感は、省察と結合される時に意義が生じる。

自生的近代性が提示される背景には、ポストモダニズムにおいて提起された近代性と脱近代性の論争がある。近代性は中世に比べて数多の発展を遂げたが、また多くの深刻な問題を引き起こしたがゆえに、代案的近代性を模索することとなった。

自生的近代性の形式体系としての「学(學)」

西洋学問の危機があらわになるや、西洋学問のみを科学であると独断的に主張していた科学哲学においても、反省の声が高まりつつある。今日の西洋の科学哲学において、科学はファイヤアーベントのごとく方法論的自由主義(Anarchistic Theory of Knowledge)に立脚した科学の意味としても用いられている。⁴⁶⁾ 科学の方法論的自由主義とは、白い猫であれ黒い猫であれ鼠さえよく捕らえればよいという鄧小平の白猫黒猫論のように、一貫性があり、予測と結果が一致するならば、学界の標準であるとされる正常科学の理論的枠組みに関わらず、すべて科学であるといえるという現代の科学哲学を指す。⁴⁷⁾ 本稿もまた、東洋学問の科学性という意味を方法論的自由主義による観点から用いるが、より限定的に用いる。本稿において主張しようとする東学の科学性は、既存の東洋科学も有していた方法論的自由主義に加え、東洋科学を分析的な制度圏科学の理論構造で比較説明しうる反証可能性までを含む。⁴⁸⁾

宗教思想としての東学が他の宗教と最も顕著に区別される部分は、宗教を「学(學)」という学術的用語で表現するという点である。宗教思想を「学」という用語で表現することは、儒教を「性理学」と長らく呼んできた東アジアの伝統と符合する。実際、天主教もまた東アジアにおいては「西学」と称され、他宗教も「学」という学術的用語で表現された。伝統的に東洋において宗教が学として表現された理由の一つは、東洋の宗教は天文地理という自然科学的背景を有しており、災異説(災異説)を主張した董仲舒(董仲舒、BC 176?-AD 104)の事例におけるごとく、宗教よりは天文地理が優先される傾向があり、自然科学と区分されない総体的な属性を有しているからでもある。

「東学」という用語が初めて現れる『東経大全』の「論学文」には、東洋宗教と西洋宗教の差異は、西学の「各自爲心(各自爲心)」のような思惟の方法論にあると説明されている。49) 東学思想において西学に対応する東学を提示することは、東洋に対して西学の方法論が優秀であるとするマテオ・リッチの『天主実義(De Deo Verax Disputatio・天主實義)』を念頭に置いて対応するものと見做すこともできる。50)

東アジア宗教を研究するにあたり、方法論的にまず先決すべき課題は、「学」の宗教現象学的意味の定立である。早くから、東洋宗教を今日の宗教学の主要方法論である宗教現象学(phenomenology of religion)で研究するためには、東アジア固有の現象学が必要であると論議されてきた。51)

実際、最近、東学の「学」に注目する研究は、さまざまに試みられている。しかし、「学」に注目する既存の研究は、今日注目されている東学の「修養論」次元でなされており、韓国宗教特有の哲学的思惟方法としての宗教現象学および宗教人類学的研究に注目する研究は稀であった。

今日「学」という哲学的思惟方法は、宗教現象学的には大きく世界観に属する領域である。世界観が今日の宗教現象学において研究対象として本格的に浮上するのは、ニニアン・スマート(Roderick Ninian Smart, 1927-2001)から始まる。52)

ニニアン・スマートはエリアーデの原型(Archetype)理論的な宗教現象学とファン・デル・レーウの「力」中心の現象学を折衷して、「文化交差的」現象学を開発する。「文化交差的」現象学は宗教学的的研究対象としての世界観を大きく二つに区分する。ニニアン・

スマートの文化交差的現象学において、宗教とは人間が世界を理解し生きていくのに必要なシステムと見ることができ、これは再び「世界説明体系」(Welterklaerungssystem)と「人生問題克服体系」(Lebensbewaeltigungssystem)に区分される。53) ニニアン・スマートはさらにこれを7次元に分けたが、「学」という宗教方法論の側面から、この二つの区分が必要となる。54)

このように、宗教を「世界説明体系」(Welterklaerungssystem)と「人生問題克服体系」(Lebensbewaeltigungssystem)に区分してみれば、宗教現象学は宗教を人間の問題解決過程として研究する宗教人類学と接合しうる。宗教人類学において、宗教を通じた人類の問題解決は大きく原理、過程、構造という3つの方向から研究されてきた。

まず原理について見れば、ファン・ヘネップ(Arnold Van Gennep, 1873-1957)55)の「通過儀礼(通過儀禮、rite of passage)」理論と、「通過儀礼」理論から出発したターナーのリミナリティ(Liminality)理論を挙げることができる。一個人の成人への変化過程を説明する通過儀礼理論は、巨視的には一社会を変化させるリミナリティ理論となる。これを東学思想研究に適用すれば、東学思想とそれ以降に至る大巡思想までを一つの通過儀礼と見做すことができる。金芝河の場合、東学関連思想のリミナリティ的性格を「白い陰の美学」として表現したことがあり、大巡思想においても天地公事をリミナリティの儀礼の観点から遂行した研究がある。56) 金泰洙はこれまで注目されてこなかった天地公事の儀礼的側面のうち形式的側面に注目し、リミナリティ理論に立脚して詳細な研究を遂行した。本稿は金泰洙の形式的側面研究に基づき、リミナリティに対する最新の研究成果 57)を活用して、近代性と関連する内容的側面に集中したい。

次に構造という側面において、各伝統には特有の構造が現れ、各宗教は構造の差異として説明されうるという理論である。原理の側面が宗教としての世界観を「人生問題克服体系」と見ていたとすれば、構造の側面から見る説明は「世界説明体系」に近い。構造の側面から宗教を説明する人類学は、大きく英米圏と大陸圏の科学哲学に方法論が起源を有する。英米圏と大陸圏ともに、「学」をパラダイム(paradigm)という用語で説明する。しかしながら、その意味は異なる。英米圏の場合、パラダイムは共同体の合意と関連する。58) パラダイム理論において、特定の真理とは一つの連鎖的な仮説の集合に過ぎないがゆえに、その方法を異にすれば異なるものが真理となりうる。パラダイムとは一種の思考の

枠組みのようなものであり、新たな理論が異なる問題枠を有する場合、既存の科学者たちは正常科学(Normal science)ではないとする。アインシュタインの相対性理論が科学として認められるまでには、長期にわたる科学集団の合意があった。現在、東洋の陰陽五行が科学に編入されないのは、科学性の問題というよりは、還元主義のみを科学として認める規範(paradigm)のためであるといえる。

パラダイムの側面から見れば、東洋の「学(學)」は「相関的思惟」を固有の規範とする。「相関的思惟」は「分析的思惟」と対比される用語で、万物が独立しているがゆえに分割して事物を認識すべきだという分析的認識論とは異なり、万物は互いに連結されており分割しえないがゆえに相関関係として認識する思惟方法である。

大規模な実験を通じて、東西の学問の方法論的差異が実際に現代の東西人の思考方式にも適用されることを立証した研究もあった。⁵⁹⁾ また、代表的な相関的思惟理論である陰陽理論は、分析的思惟が隠れている相関的思惟であることを明らかにした研究もある。⁶⁰⁾ 相関的思惟の側面から見れば、分析的思惟もまた内面は循環的思考であり、結局は現れない相関的思惟であるということになる。東洋の相関的思惟を要約した研究には、鄭宇珍(정우진)の研究がある。このような研究に基づくとき、今日の東西の哲学的思惟方法論として見做されているのは、大きく東洋の生成論的方法と西洋の存在論的方法の二つに大別することができる。⁶¹⁾ 相関的思惟は、上から下へと生成していく演繹の原則を有する東洋の生成論的思惟方法に該当し、このような東洋の生成論的思惟方法は大きく相関的思惟と同時性として現れる。⁶²⁾

次に過程という側面から見るとき、宗教としての世界観は再活性化と見ることができる。再活性化は宗教学者ウォーレスの再活性化モデルにおいて言及される再活性化モデルにおいて主張された概念である。再活性化は文化接変の過程において他の学問を受容する過程に現れ、これは宗教としての世界観を察する重要な方法となる。外部の変化にも変わらない宗教的世界観は伝統の連続と変化の過程として理解されえ、これは再活性化を通じて成し遂げられるからである。

以上考察した哲学的思惟方法論としての「学(學)」概念を考慮しつつ、本研究では東学思想と大巡思想を比較するために、伝統の連続と変化の中で宗教としての世界観を研究

する宗教人類学の三つの方法を立体的に同時に用いたい。東学思想と大巡思想に現れる伝統の連続と変化は、主として用語と概念上の意味変化において現れる。したがって本稿は、両思想の主要な用語に注目しつつも、用語が有する意味の連続と変化を、構造・原理・過程という三つの観点すべてを用いて立体的に把握したい。これを通じて、世界観としての宗教という側面から、大巡思想が東学が継承した東西の伝統の連続と変化においていかに忠実であったかを指標とし、参東学としての意義を有しうるかを検証したい。

自生的近代性の理論的背景としての東西区分

東学思想と大巡思想において、東西の概念、すなわち東西の区分は、東学や参東学のごとく非常に根本的な区分として現れる。東西の区分が哲学的思惟において根本的な区分として現れるのであれば、東西の区分基準と、東西の区分が根本的に重要である理由が何かにについての検討が必要である。

東学と西学の差異に関する研究は、東洋と西洋の思惟方法論の差異等、多様な部分でなされてきた。まず、東洋人と西洋人の思惟方法の差異に対する認知心理学(認知心理學、cognitive psychology)の実証的研究は、最近ニスベット(Richard Eugene Nisbett, 1941- 現在)によって実験心理学として立証されている。ニスベットは実験において、アジア人にとって世界は複雑な場所であり、個人的な統制よりは集団的な統制の対象として現れ、西欧人にとって世界は相対的に単純であり、極めて個人的な統制の対象であって、両世界は実に異なると述べる。実際にニスベットは、飛び去る鳥を見て、西洋人は鳥の数を記憶し、東洋人は背景を記憶すると述べた。(63)

東西の思惟方法の差異については、多様な説明があった。まず馮友蘭(馮友蘭、1894-1990)は、商業と農業文化の差異として説明した。馮友蘭は東洋には認識論がなかったと主張したが、東洋に認識論がなかった理由は、取引相手の本質と実体を区分せねばならない商業が西洋において発達したのとは異なり、自然環境のよかった東洋は農業において直観的認識が重要であったがゆえに、西洋のごとく本質と実体を区分する認識論が必要ではなかったからであるとされる。(64)

商業と農業の差異の他にも、金弼年は集団性と個人性に集約される東西差異の起源を、東西文明の車軸時期であるギリシアと春秋戦国が置かれていた地理環境的差異から分析

した。金弼年は、西洋は多人種が集まって暮らすがゆえに明確な意思伝達のために論理が発達し、中国は春秋戦国の場合、問題が政治的問題であったがゆえに内面倫理が発展したとする。(65)

環境決定論とは異なり、韓国的論理学を開発したと評価される朴東煥は、言語学的モデルで東西の差異、特に韓国の差異を説明したりもする。韓国の論理は、西洋および中国とは異なり、周辺が中心を決定する虚辞決定の循環的論理学であるとされる。韓国論理学は虚辞決定論の論理学であるがゆえに、新たな理論がいくらかでも融合される循環的特徴を有しているとされる。(66)

東西の差異により、実際の東西の文化はニスベットが述べたごとく、全体と部分の関係として類型化しうるとされる。崔鳳永は、各文明は個体と共同体を個別的な観点から見るか、全体論的観点から見るかによって分類することができ、西教は神と人間を従属関係として見る統体・従属者的世界観から、近代の個別者・合体的世界観へと、中国は統体・部分者的(部分者的)世界観、インドは統体(統體)・縁起者的(縁起者的)世界観として分類されるとする。(67)

西洋の場合、レヴィ=ストロースに代表される構造主義人類学者たちは、実存主義との論争を通じて、原始部族の思惟もまた実存主義のような西欧的思惟に比して決して劣らない構造的原理を有していることを立証した。構造主義人類学において、原住民の思惟体系を「野生の思考(Savage Mind)」と呼び(68)、これは陰陽のような対称的思惟(Symmetrical thinking)からなっているとされる。構造主義人類学の原理を東西に適用すれば、東西の差異が生じる根本的原因是、野生の思惟である対称的思惟が地域によって異なって適用されたことになる。構造主義人類学によれば、東洋的思惟である全体論的思惟がより対称的思惟に近く、これは西洋の分析的思惟よりも合理的な思惟でありうるとされる。とりわけ仏教は最も循環に近い対称性の思考を成しているとされる。仏教は対称性思考の極致である空(空)を有しているがゆえに、万物の対称性と一致するというのである。(69)

構造主義人類学の登場以降、西欧においては内在性(Immanence)という概念を通じて、西洋の思惟を反省して見ることのできる外部の思惟を求めようとした。内在性とは、特定の文化において共有される暗黙の規約であり、外部からでなければ知り得ない特性を指す。例えば、生涯水中でのみ暮らす魚の場合、水は水の外に出なければ知り難い内在性と

なる。後期構造主義者たちを中心として西洋が発見した西洋の内在性は、マテオ・リッチが東洋の相関的思惟である陰陽五行論を批判する際に用いた実体論(substance theory)であった。アリストテレスの実体論とは、変化に対して論理的説明が成立するためには、変化の過程に必ず属性を有する実体、すなわち原子、地水火風、神等で説明しなければならないという理論である。アリストテレスの影響を受けたマテオ・リッチの実体論によれば、究極の実体は神であるがゆえに、神のように変化を実体で説明しない陰陽五行と理気論の場合、論理的でないと主張した。70)

ドゥルーズ(Gilles Deleuze, 1925-1995)とフーコー(Paul-Michel Foucault, 1926-1984)、デリダ(Jacques Derrida, 1930-2004)等の後期構造主義者たちが「外部の思惟(Outside Thinking)」71)、すなわち西洋の内在性を求めようとした理由は、西洋思想において独断の痕跡を発見したからである。実存を発見させもしたが、実存を追いやりもした西洋思想の交差点は、実体が有する独断にあった。デリダ等が音声中心主義(Grammatology)等と呼んで独断を批判したりもしたが、金益斗が主張したごとく、西洋の独断を招来したのはアリストテレスの悲劇理論にも現れた実体論であり、これに対する代案を西欧において見出しえなかったことにあった。72)

内在性概念を考案したドゥルーズは実体性は批判したが、東洋に対しては批判しなかった。73) ジュリアンはドゥルーズの内在性概念を通じて、東洋において「外部の思惟」を見出した。ジュリアンは対立の統一を志向するが、実体を仮定しない東洋の内在性に注目した。彼によれば、東洋の全体論的思惟は、たとえ実体概念は不足しているとしても、西洋のような独断を脱しえた。さらにジュリアンは、東洋の内在性は西洋と全く反対であったがゆえに、東洋の内在性に起因する孟子の修養論的実存概念が西洋近代思想の道德的基盤と性格を同じくしており、西洋思想の代案的問題解決事例となりうることを示している。74)

実際、代案的近代性を中国思惟において求めてきた汪暉(汪暉、1959- 現在)は、東洋の相関的思惟が古代から変化していく過程において、現代に適用可能な代案的近代性を見出せうと主張する。汪暉は、周代の封建秩序が崩れることで、帝王と貴族を中心とする夏殷周三代の儒教的思惟が変換されたとする。汪暉は、孔子の仁(仁)思想をシャーマニズムから始まった周代の礼樂の神聖性を理性化させたものであるとする既存の解釈の誤謬を指

摘し、むしろこれを回復しようとしたものであると主張する。同じ原理で、封建制から中央集権制が強い郡県制へと変わった漢唐(漢唐)時代の災異論(災異論)や、官僚制中心の宋・元・明・清時代の理気論もまた、崩れた神聖性を回復するものであったと見る。魯迅研究において既存研究の誤謬を指摘して世界的名声を得た汪暉は、中国思惟に基盤を置く代案的近代性もまた、伝統の回復と共に可能であると主張する。75) 汪暉の代案的近代性理論は、聖と俗の変化として近代性を説明するという点において、聖と俗の統攝変化として近代性を説明する西欧の代案的近代性論と符合する。

分析哲学に基盤を置く心身関係、すなわち心身関係論で儒教思想を研究する林憲圭は、性理学の基盤となった孟子の井戸に落ちた子に関する心の共感論的解釈は、心理哲学的に立証はまだなされていないが、立証されれば現代心理哲学の心身関係が解決しえない問題を総体的に解決する重要な心身関係哲学理論となりうるとする。76) これは分析哲学で相關的思惟を批判した議論に対する分析哲学的反論となりうる。77)

マテオ・リッチ以降、西欧近代性に現れた合理性の東洋的起源を求めてきた黄台淵は、実際の西欧の合理性はウェーバーの述べるカント的意味の合理性ではなく、カント以前に中国哲学を受容していた孔子・孟子の儒教的合理性であるとする。78) 今日合理性を代表する分析哲学は、儒教的合理性に比すれば、むしろ西洋の実体性に潜在する独断と見ることができるというのである。

整理してみれば、結局、東西の思惟体系の差異は多様な理由から生じたが、西洋の部分者的実体と東洋の全体論的属性という内在性の差異に要約される。西洋の実体と東洋の属性に対する東洋思想の説明は、『黄帝内経』等に現れる陰陽の属性差として解釈しうる。『黄帝内経』において、人の経絡(経絡)のうち陰の属性を有する陰経絡(陰経絡)は下から上へと上り、陽の属性を有する陽経絡(陽経絡)は上から下へと下りてくる。『黄帝内経』が説明する陰陽の差異を東洋と西洋に適用すれば、陽の属性を有する西洋の人は陰経絡のように下から上へ、すなわち自己から宇宙へと進む実体的思惟体系を有し、陰の属性を有する東洋の人は陽経絡のように上から下へ、すなわち宇宙から自己へと下りていく属性的かつ全体的思惟体系を有することとなる。地気(地氣)が陽である東洋において、人は陰陽の均衡のために陰の属性を有する陰人(陰人)となり、地気が陰である西洋において、人は陽の属性を有する陽人(陽人)となる。東学思想ではこれを西洋の各自爲心(各自爲心)とし

、大巡思想においても鐘韻(鐘韻)において「天氣下降(天氣下降)し地氣上昇(地氣上乘)する」と表現し、陰の原理によって自己から世界を上昇的に考える西洋の近代性が、結局物質的財利(財利)に陥ったことを叱責する。

フランスを中心とするヨーロッパの構造主義哲学において始まった内在性の思惟は、新科学(New Age Science Movement)、自己組織化理論(Self-organization Theory)等の実証的研究へと発展もするが、英米圏に渡って相関的思惟とリミナリティ理論へと発展する。相関的思惟とリミナリティ理論は、構造主義の二項対立的(binary opposition)対称的思惟を東洋思想に適用し、相関的思惟という思惟の特徴と、リミナリティという思惟変化の様相として展開される。相関的思惟はフラクタル(Fractal)理論のような実証主義的方向へと発展し79)、リミナリティ理論は液体近代という脱近代性理論として注目されるようになる。

次に東西の区分基準を考察してみたい。東学思想よりも東西の区分事例が多い大巡思想の經典である『典經』において、東西区分の基準は、歴史的に東アジア文化圏において用いられた東西の区分基準と一致する。『典經』において時代的に最も早い東西区分は、マテオ・リッチが東洋と西洋を区分した地点から始まる。これは地理的に崑崙山を基準に西側を西洋、東側を東洋とした伝統的概念と一致する。西洋基準では東洋(orient)は中東を含むが、東アジア文化圏において中東は西洋に該当する。東洋と西洋を区分する基準は崑崙山となる。また、『典經』において東西の区別となる事例は、神明界の様相としても現れる。マテオ・リッチ以前に東西を堅く守って神明が互いに往来しなかったという事例や80)、東洋のすべての道通神を率いて西洋へと震黙大師が渡ったという内容81)に見られるごとく、『典經』において東西の区分は神明界の区分基準にまで現れる。神明界までもが東西に区分されるということは、東西の区分基準が世界の構成において極めて核心的であるという意味となる。

大巡思想において東西の区分が神明界の区分にまで現れる理由は、陰陽という大巡思想の世界観、ならびに天尊・地尊・人尊という大巡思想の神観と関連している。万物を太極から分化した陰陽とみなす大巡思想の世界観において、東洋と西洋は陰陽の一軸を担う。大巡思想において東洋と西洋の区分が陰陽の一軸の中でもとりわけ神明界を区分する基準にまで拡張されるのは、人類の歴史時代が神明が地に奉安される地尊時代(地尊時代)で

あるためである。82) 人類の歴史時代が神明が地に奉安される地尊時代であるとすれば、地を区分する東洋と西洋の区分は神明の区分にまでつながる中核概念となるのである。

東洋と西洋が神明を区分する中核概念となるならば、万物に神明が内在しているとみなす大巡思想の構図において、東洋と西洋は陰陽の基準点である太極の原理が神明界にまで適用されるものとして理解しうる。この原理に従って、東洋と西洋の日常事物はすべて陰陽のように相反する形態で現れることになるのである。したがって、日常事物に普遍的原理が内在するとする東洋の学問において、東学と西学の区分は根本的区分となり、実際に東学と西学は陰陽のように相反する属性として現れる。83)

東学と西学は神明を区分する中核概念であっただけでなく、西洋文明によって東洋文明が崩壊しうる東西衝突の状況において西洋を理解する重要な概念であった。東道西器論、中体西用論、西学中源論のように、東洋と西洋を区分して理解しようとする理論は当時すでに存在していた。84) しかし、東洋と西洋を思惟方法という側面から陰と陽として区分した、近代的でありながら同時に伝統により合致する区分は、韓中日を通じて東学が初めてであった。

実際、東洋に西洋文明が百年以上にわたって伝播し、東西の思惟方法論に対する人類的・文化学的比較が進行した今日において、当時の東学思想と大巡思想に現れた根本的な文化区分としての東西区分はきわめて適切なものとして現れている。東洋と西洋は文化や言語のみならず思考方式までもが相反する様相であるという点で、東学はすでにその名称からして伝統の連続を実現したものとみなすことができるからである。

自生的近代性の哲学的方法論としての相関的思惟

今日、東洋科学の論理は西洋とは異なる相関的思惟として位置づけられている。85) 相関的思惟とは、構造主義を東洋思想に適用して万物を連結したものとして思惟する理論であり、東洋的思惟に現れる合理性を西洋が再評価したものである。相関的思惟(相関的思惟, *correlative thinking*)とは、部分と全体が同時に動くという思惟方式である。部分の中に全体があり、万物が相互に相関関係にあるという考えと認識方法であり、西洋を除く大部分の文明はこのような思惟体系を有している。86) かつては迷信的思考と考えられてきた相関的思惟が、現代科学によって検証される今日においては、むしろ新しい科学として

の可能性が打診されている。87) 最近では、分析的科学の理論ですら、実は相関的思惟の一種であることが明らかにされている。なかでも特に、大巡思想の第一の宗旨を構成する東洋の代表的伝統理論である陰陽理論は、分析的思惟が実は隠された相関的思惟であることを表面に顕在化させた代表的な相関的思惟体系として注目されている。

これまで西洋科学は、万物は独立して動くという個体的思惟をなしてきた。例えば男性と女性はいかに反対のものではあるが、その動きはいかに別個であるというものである。それゆえ万物は何らかの粒子(原子、分子、量子)に分割でき、事物とはそのような部分の集合であると考えてきた。西洋教育を受けて育った現代東洋人もおおむね分析的思惟をなしている。このように万物が独立しているがゆえに、分割して事物を認識する方法を分析的認識論という。これに反して、万物は相互に連結されているがゆえに分割できず、相関関係として認識する生成論的思惟方法を相関的認識論という。88)

相関的思惟理論は、東洋的思惟の代表的論理理論である陰陽五行説に対して最初に肯定的に評価したグラネから始まり、その後グレアム(Angus Charles Graham, 1919-1991)、エイムズ(Roger T. Ames, 1947-現在)、ホール(David L. Hall, 1937-2001)、シュウォルツ(Benjamin Isadore Schwartz, 1916-1999)、ニーダム(Joseph Terence Montgomery Needham, 1900-1995)などへとつながる理論である。相関的思惟理論は、肯定的側面と否定的側面の双方を有する陰陽五行説を可能な限り客観的に評価し、原始的形態の科学として評価した。89) とりわけ米国の構造主義東洋思想家 A. C. グレアムは、構造主義と中国哲学を接合し、東洋思想の西洋的個性とは異なる東洋の相関的科学性を証明した。90) グレアムらの研究があつてはじめて、西洋は東洋の科学性を理解し始め、東洋は逆に西洋を通して東洋思想を学ぶことによって自らのアイデンティティを見出しつつある。

ヘンダーソン(John B. Henderson)は相関的思惟を四つに区分した。91) 第一に、人間と宇宙、すなわち小宇宙と大宇宙との関係。第二に、ニーダムが国家類比と呼んだもので、コスモスの領域である天と地上の領域である王朝または国家官僚体系との関係。第三に、五行のような数秘学的相関体系。第四に、周易の体系である。92)

相関的思惟が西洋とは異なる東洋の特徴であることが実証的に立証されているのは、今日では認知心理学の分野である。相関的思惟の観点から東洋と西洋の認知心理学的差異を最初に理論化したニスベットは、東洋人は相関的思惟ゆえに世界が西洋人よりもより複

雑に現れることを示している。東洋人は個人的統制よりは集団的統制の対象である。西洋人にとって世界は相対的に単純な場所であり、きわめて個人的な統制の対象である。実に異なる二つの世界であると述べた。93) 東洋にもさまざまな階層があり国家間の差も大きい、相関的思惟をなすという点では共通的であるといえる。

相関的思惟は東洋的世界観の共通した認識枠組みであるがゆえに、伝統の連続と変化においてその原理が相関的思惟として現れる。陰陽五行と太極に代表される東洋的思惟は、伝統の連続と変化を太極と陰陽五行にどれだけ合致するかによって説明してきた。したがって、東学思想と大巡思想に現れる伝統と連続の変化は、陰陽五行と太極の概念において検討することができる。

相関的思惟との関連で、今日東洋文化を再評価する西洋の議論が啓蒙主義期から集中している地点は、孔子(孔子, B.C.551-479)の一以貫之(一以貫之)であるといえる。孔子は自らの理論を忠恕(忠恕)という共感概念によって一以貫之した。さらに孔子は、自らの一以貫之の方法論は自らの理論ではなく、古代から伝わる述而不作(述而不作)の方法論であると述べた。実は孔子のみならず、一以貫之は東洋文化全体の特徴となる。東洋はむしろ西洋よりも一貫性に強く執着するのである。カント以前のヨーロッパにおいて、孔子の思想は共感の一以貫之として解釈され、新しい西洋道徳の基礎となった。ただし、東洋の一貫性は西洋とは異なり内面的一貫性であるがゆえに、カント以降の研究者にとって儒学は雑学の水準としか映らなかった。

共感の一以貫之という側面から孔子の思想を再解釈すれば、従来主観的理論とみなされてきた東洋思想が客観的一貫性を現すこととなる。まずすべての東洋思想の根幹をなす易(易)の基本思想である天地人から共感という側面で理解されるものがある。東洋の伝統においては天地人が互いに共感することを感じと表現してきた。東洋思想においては、天地人と人間とがいずれも一物(一物)から出たものであるがゆえに、互いに感応せざるをえない存在となる。共感もまた感応の延長線上にあるものであって、感応が共感を擬人化したものではない。

今日、東洋思想を共感として理解する西洋の研究は、大きくジュリアンの内在性理論、進化人類学が代表的であるといえる。両研究はそれぞれ今日の西洋の合理論の伝統と経験論の伝統を代表する研究であり、研究の最先端で異質な学問同士が相互に出会った事例

といえる。まず合理論の伝統を継承したジュリアンの研究は、ドゥルーズとフーコーの研究を継承している。ジュリアンは、西洋が東洋とは異なる内在性、すなわち外部から西洋を眺めるときに有する固有の特性を研究する過程において、孟子と啓蒙哲学者たちの共通点を発見する。94) 啓蒙哲学者ルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)が当代の人々の注目を集めたのは、西洋哲学では発見しがたい東洋の内在性、すなわち共感を導入したためである。共感は東洋の内在性、すなわち西洋と区別される東洋のもっとも代表的特徴である。

ジュリアンが西洋の内在性として指摘したのは、変化を説明する過程で用いた実体概念である。アリストテレスはプラトン(Plato, B.C 424-348)とは異なり、三段論法(三段論法, syllogism)を完成させつつ、変化は必ず実体が有する属性によって説明されねばならないということを公式化した。例えば A が B に変化する場合、東洋やアリストテレス以前の西洋においては共感のような感応によって変化することができた。しかしアリストテレス以降、A から B への変化は必ず A の内に内在する B の実体がなければならなかった。このような伝統の中で、感応が変化の要素となるという東洋の内在性は結局共感へとつながり、この共感こそが啓蒙主義思想の礎石となった。啓蒙主義は西洋にとっては異質な思想であり、西洋は啓蒙主義の異質性を、神に代わる道德の基礎としてうまく発展させ、近代文明を成しえた。

マテオ・リッチが伝えた孔子思想の核心を「共感」として解釈したもう一つの理論は、英国の経験論であった。経験論は自体的な実用性ゆえにアリストテレスの内在性概念に縛られなかったがゆえに、はじめから東洋の思想を「共感」として自然に受け入れた。カント以降、東洋思想との交流が大陸では停滞したが、英国の経験論は進化論と進化人類学へと継続的に発展していく。進化論と進化人類学は最近、脳科学のミラーニューロン理論の発見を受け入れつつ、共感理論をさらに拡大している。実際、英国経験論の影響を受けた米国のプラグマティズム(pragmatism, 実用主義)は、特にデューイ(John Dewey, 1859-1952)を通じて中国に大きな影響を与えましたが、これは孔子の思想ときわめて類似しているためであるという。95)

西洋が東洋思想を共感として解釈したのは、実は今日が初めてではない。西洋はカント以前にもマテオ・リッチの翻訳物に接して以来、一貫して東洋を共感として解釈してき

た。啓蒙主義と英国経験論は中国の影響から始まったといえる。西洋の近代性がマテオ・リッチの伝えた儒教の合理性に基づく近代性であったとするならば、リミナリティを通して西学を専有した東学思想は自生的近代性であるといえる。

これに関連して、東洋の相関的思惟をポストモダンである脱近代と連関させた研究が続いた。金炯孝は甌山思想までを連繫させて早くからポストモダンと東洋思想を連結し、96) 後代の多くの西洋学者たちもこれに同調してきた。朴正鎮は金炯孝の研究を宗教学的観点から多くの実質的研究成果を挙げた。97) 朴容淑は文明史的観点から古代シャーマニズムの東西会通を研究し、98) 金正民は実証資料を模索してきた。99) これは大巡思想研究においても行われた。韓哲学の主唱者金相日もまた過程哲学などをもって大巡思想の意義を明らかにし、100) 金大鉉は大巡思想をヘーゲル、ハイデガー、デリダ、ドゥルーズと比較もした。101)

リミナリティと再活性化

自生的近代性の聖(聖)・俗(俗)変化機制としてのリミナリティ

東学思想と大巡思想が主眼を置いた相関的思惟と近代性を連結する西洋の代表的人文・社会科学的理論には、リミナリティ(Liminality)理論がある。リミナリティは、ファン・ヘネップが人類学において「通過儀礼」に共通して現れる属性を表現するために初めて創案した用語である。102) ラテン語の「リメン」(Limen)は境界領域である敷居(Threshold)を指す語であり、リミナリティは「リメン」から派生した用語である。リミナリティは「境界性(境界性)」「易置性(易置性)」などと翻訳されることもあるが、その意味を十分に伝達できないため、一般的にはそのまま「リミナリティ」と訳される。

ファン・ヘネップは世界の宗教儀礼の共通的属性として「通過」(通過, passage, Transition)という概念を発見した。103) ヘネップは、世界の通過儀礼(通過儀礼, rite of passage)は共通して分離儀礼(分離儀礼, rite of separation)、転移ないし過渡儀礼(転移、過渡, rite of transition)、統合儀礼(統合儀礼, rite of incorporation)という三種の儀礼から構成されているとする。104) ファン・ヘネップは通過儀礼の第一段階から第二段階、すなわち分離から転移へと移動する境界領域をリミナリティとして表現した。105)

ファン・ヘネップは、通過儀礼は境界領域を中心に再び境界前儀礼(pre-liminal rites)、過渡儀礼(liminal rites)、境界後儀礼(post-liminal rites)に区分されるとする。リミナリティは価値から一時的に離脱することによって曖昧で不確定的かつ多義的な属性を有する。106) このような理由から、リミナリティはしばしば死や子宮、暗闇、男女両性性、荒廃、日食や月食などになぞらえられる。リミナリティの様相がこのような二重性と曖昧性を有する理由は、通過儀礼の趣旨が単に既存の社会秩序の維持のための儀礼的な社会の要式行為ではなく、実際には予期せざる新たな創発性を図るためである。通過儀礼以前と以後の変化は、通過儀礼に参加する者や周囲で助ける者にも予想しえないがゆえに意義がある。ただし、通過儀礼以後の変化は通過儀礼以前の状態を包含しつつも超える包越の状態となる。

リミナリティ理論の長所は、変化の形式と内容を細部に至るまで公式化し、儀礼における変化過程の象徴が変化において果たす役割と意味を的確に明らかにする点にある。これによりリミナリティ理論は、今日宗教の意味を理解することを困難に感じる現代人に対し、宗教と疎通しうる迅速な方法を提示する。107)

ポストモダン論争以降、もっとも注目される近代性概念の一つであるジグムント・バウマン 108) の「液体近代(Liquid Modernity, 液体近代)」とシュムエル・アイゼンシュタット(Shmuel Noah Eisenstadt, 1923-2010)109) の「多重近代性(Multiple Modernities, 多重近代性)」の両理論は、いずれもリミナリティ概念と関連する。110) リミナリティが近代性理論として注目される理由は、既存の近代性理念を代表するヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)の弁証法が提示しえない現代社会の問題点を分析してくれるためである。生涯を近代性概念に穿鑿してきたバウマンは、晩年に「液体近代」という概念によって世界的な注目を集めた。液体性(Liquidity)とは近代性の特徴とされる「両価性(両価性, ambiguity)」を指す語であり、これはリミナリティという肯定的意味を内包する。また、聖と俗の概念を再定義した統攝概念によって近代性を記述した多重近代性は、聖と俗の境界転換にあるリミナリティ概念を表すものである。

リミナリティは正反合からなる弁証法と同様、対極の合一という属性を有するが、弁証法が楽天的に解釈した対極の合一に内在する両価性の問題点を指摘し、この両価性が今日きわめて深刻な現代性の意気消沈と不確定性を、永続的リミナリティ、すなわち液体近代(Liquid Modernity)などとして解釈する。リミナリティ概念は、既存の価値を転覆させた

近代性が、子どもを洗った水を捨てようとして子どもまでも捨てた結果を招いたことを提示し、脱近代の混乱を卓越して分析しえた理論として認められている。111)

リミナリティ理論が弁証法に対する代案理論として近代性を解釈する理論にまで発展するには三つの段階を経た。第一は、ファン・ヘネップのリミナリティ理論が、当時から今日まで社会学の主流理論となっているデュルケーム(David-Emile Durkheim, 1858-1917)によって批判され、通過儀礼(Ritual Process)理論としてのみ残る段階である。ファン・ヘネップが儀礼の共通的属性として発見した「通過」概念は、当時の人類学において長らく追究されてきた概念であった。人類学の共通原理として、森の司祭継承に現れる「黄金の枝(The Golden Bough)」を発見したフレイザー(Sir James George Frazer, 1854-1941)以降、人類学は人類が社会を構成するに至った共通原理を求めてきた。フレイザーを継承し、ヨーロッパ・インド語族に共通する三機能体系を発見したデュメジル(Georges Dumezil, 1898-1986)と同時代を生きたファン・ヘネップは、儀礼に共通する通過と通過の核心であるリミナリティ概念を発見し、その後エリアーデなど宗教学にも大きな影響を及ぼした。

ファン・ヘネップが儀礼の共通的属性として発見した「通過」概念は、人類学を超えて社会を構成する核心原理までも説明しうる、波及力のある理論であった。112) しかし、これは当時社会学の主流をなしていた「機能」と「維持」という社会学理論とは相反する概念であった。今日社会学主義、すなわち宗教現象は社会現象の反映であるという理論を初めて主張して主流理論を形成したデュルケームは、構造よりも行為を強調するファン・ヘネップのリミナリティ理論を批判し、当初普遍的概念として出発したリミナリティ概念を通過儀礼理論の領域にのみ縮小させた。ファン・ヘネップが発見したリミナリティ概念は、コントなどによって社会学が初めて発生した背景であるフランス大革命とも合致し、当時カントに匹敵する大きな影響を及ぼしたパスカルの「考える葦」などに現れるリミナリティ概念とも合致する理論であった。しかしながら、その後リミナリティは宗教社会学においてはほぼ忘れられた概念となった。

第二段階は、死蔵されていたリミナリティ概念がヴィクター・ターナーの偶然の発見によって復活する段階である。当時ンデンプ(Ndembu)族の通過儀礼を研究していたヴィクター・ターナーは、既存の構造機能主義人類学理論では説明しえないンデンプ族の通過儀礼を説明するために自らの概念を設定しようと努める過程で、ファン・ヘネップのリミナ

リティ理論を発見し、構造概念を導入して、ファン・ヘネップも説明しえなかったリミナリティ概念の隠された意味を発見し出す。113) ヴィクター・ターナーは、分離・転移・統合という通過儀礼のうち転移段階に注目し、この時に現れるリミナリティ現象が通過儀礼のみならず巨視的な社会全般の変化を説明しうる、弁証法と同様の概念であることを発見する。114) リミナリティの社会劇的性格を発見した後、ターナーはシェクナー(Richard Schechner, 1934-現在)らと共に儀礼の共通的属性を公演学として規定し、民族公演学(ethno-performance studies)として研究を展開する。第三段階は、ターナー死後にその妻エディス・ターナー(Edith Turner, 1921-2016)が多様な日常分析にまで拡張したリミナリティ概念を、ジグムント・バウマンとシュムエル・アイゼンシュタットが近代性概念分析に実際に導入し、その後広く人文・社会分野に普及し、金益斗 115)、李英蘭 116)らによって個別民族文化の脱近代理論にまで拡張される段階である。

早くから弁証法は、相関的思惟理論である陰陽理論との共通点と相違点が東西の差異であるという観点から比較されてきた。117) リミナリティ理論は陰陽理論と弁証法とを仲介する概念のように、東西の近代性に現れる共通点を解釈してくれた。リミナリティ理論は当初、通過儀礼という儀礼と祭儀の理論から出発した文化人類学の概念であったが、決定的にターナーによって社会文化変動の全般にわたって適用される普遍的な概念へと拡張される。

ヴィクター・ターナーのリミナリティ理論は大きくリミナリティとコムニタスに分類される。リミナリティとコムニタスは社会劇儀礼理論である。このうち社会劇概念は、ファン・ヘネップの通過儀礼理論を社会変動の演劇理論として再解釈したものである。ファン・ヘネップによれば、人間は生存の危機に処する場合、または見知らぬ領域を通過したり身分の変化を経たりするときに通過儀礼を経験することとなる。通過儀礼は「分離→転移→統合」の過程を含む。象徴比較文化人類学者ターナーは、ファン・ヘネップの通過儀礼概念を儀礼のみならず社会普遍的な原理と構造とみなした。ヴィクター・ターナーはファン・ヘネップの通過儀礼概念を社会・文化・宗教の諸領域へと拡張し、これを社会を背景とする演劇のごときものとして「社会劇(Social Drama)」と呼んだ。118)

コムニタスは人間の相互関係性に関する用語であり、ヴィクター・ターナーは二つの類型の人間関係性を提示した。並列的な相互関係と二者択一的な相互関係がそれである。

リミナリティとコムニタスはほぼ同時に現れ、強調する部分の差によって異なって命名されるものとみなされる。前者は既存社会の構造的状態、すなわち政治・法律・経済的な地位の構造化され分化された社会様式を指し、後者は儀礼の転換期において組織が完全ではない、相対的に未分化な社会様式を意味する。後者がまさに反構造(anti-structure)に該当する。このような意味において、コムニタスとは構造の次元を超えた「反構造」または構造を破棄した「無構造」状態の脱構造共同体であるといえる。

ヴィクター・ターナーの社会劇はエリアーデにおいて神話と同様の機能を果たすものへと拡張される。ただしエリアーデにとって神話が唯一の聖なる時代と関係を結んでいる物語であるのに対し、ターナーは神話が意識の境界線にまたがる経験を広く提供してくれることによって、現在の心理的・社会的目的に寄与すると主張した。これは神話学において祭儀学派の主張を受容したのと同様である。祭儀学派は祭儀そのものを正当化するために神話と祭儀を連結させたが、ターナーは神話と祭儀とが等しく苦痛に満ちた人生の転換過程をより容易に通過しうよう助ける心理的機能を遂行する点に焦点を当てて、祭儀と神話を連結する。ヴィクター・ターナーの社会劇理論が危機状況解釈において注目されるのは、危機を克服する方法をもっとも包括的でありながらも詳細に知らせる点にある。コムニタスは今日、儀礼のみならず社会、政治、宗教、文化、芸術などの領域に応用されている。

ヴィクター・ターナーはアフリカのンデンプ(Ndembu)族を研究しつつ、特異な事実を発見する。119) その部族の構成員は勇猛かつ強靱で責任感があった。村で伝統的に举行される 13 歳の男児たちの成人式行事を通じて知り得たのは、適当な時期に成人男性たちが宿舎にひそかに入り、男児たちを風呂敷に包んで拉致するということである。その後、成人男性たちはまったく見知らぬ場所に男児たちを置いて姿を消す。この子どもたちが投げ出された場所こそが境界性(リミナリティ)である。一度も経験したことのない危機の中に置かれた子どもたちは、周辺をまったく知らぬ山中に自分たちが投げ出されたことを悟る。最初は互いに泣き叫び大騒ぎになるが、彼らが泣いたところで親が来るわけではない。部族の長老たちは月に一度訪れて安否を尋ね、助言を与える。そのような環境の中で、子どもたちは生存する術を学ぶ。子どもたちは「我々がここで生き延びるためには互いに団結せねばならぬ」というきわめて強い協同心、同志意識、結束力を学び、強烈な社会的

連帯感と所属感を持つようになる。そのような過程を経た後に村に戻って成人式を行う。このように子どもたちが成人式を行う前に、自ら共同体の一員として共に生存しつつ学ぶ共同体をコムニタスと呼ぶ。

ヴィクター・ターナーは、社会的ドラマが「全世界的に起こる普遍的な社会文化現象」の変化を説明する理論であるとする。ヴィクター・ターナーによれば、すべての社会劇と葛藤は「構造(structure)→反構造(anti-structure)→構造(structure)」の弁証法を経るが、具体的には違反—危機—矯正/治癒—再統合/分裂の段階を経るという。ファン・ヘネップが人生の危機において執り行われる祭儀、例えば成人式・結婚式・葬礼・出産や妊娠などに関心を集中したのに比して、ヴィクター・ターナーは大部分の祭儀や出来事が通過という過程ないし形式を有しているという事実に注目した。ヴィクター・ターナーは要するに三段階のうち第二段階である転移、すなわちこの段階でもあの段階でもない境界線の狭間に置かれた敷居や閾という時空間に関心を持つようになり、この第二段階である転移、すなわち反構造が危機解決の鍵であると考え、リメン・リミナリティ・リミノイド(liminoid)・コムニタス・反構造・文化的仮定法(subjunctive mode of culture)などの用語を活用して、儀礼の象徴的体系に対する研究を本格化する。

反構造を成すコムニタスとリミナリティは密接に関連しつつも区別される。リミナリティは人間や集団の存在様相・状況・条件に関するものである。それに比してコムニタスは、リミナリティにおいて現れた人間の相互関係様式に関するものである。

リミナリティは、既存の社会・文化的体系や秩序ないし象徴的体系から離脱して既存の地位を喪失し、新たなシステムへと再統合するために経過する、あらゆる可能性と潜在的力に満ちた中間的狀態と過程である。コムニタスは本質的に具体的で個性的な性質の個人同士の関係である。このような個人は役割や身分によって隔てられているのではなく、個人同士の自由な関係を形成する。

反構造の特徴は以下の通りである。第一に、匿名性である。コムニタスの中で人間は一般的に匿名の存在となる。儀礼の参加者たちは同一の服装を着用したまま、無所有者として表象される。彼らが既存社会において有していた地位・財産・職業・序列・身分・特権など世俗的な識別意識はすべて消えるか同質化される。第二に、平等性である。既存の社会的地位や身分などがすべて無化された状態において、修練者の間には強い同僚意識と

平等意識が伸長され、積極的に平等主義を受容する。120) 第三に、弱者の逆説的な力である。反構造的な状況においては社会的役割と権威が逆転され、弱者が権威を掌握し強者が権威を奪われる現象が現れる。下位にある者が高い地位へと上昇するか、低い身分や地位にある者が永久的または一時的に聖なる属性を有することとなる。これは社会がその存在様式を枠づけることに目的がある。

ヴィクター・ターナーが死去した後、その妻エディス・ターナーはコムニタスの適用範囲をさらに拡張したが、ほぼすべての人生の領域において出現すると説明した。彼女は通過儀礼・祭・音楽・スポーツにおいて発見されるコムニタスのみならず、労働(労働)・解放・抵抗・災難のコムニタスなど新たな範疇をも提示した。121)

とりわけエディス・ターナーは、災難状況においてコムニタスの対処が重要であるという。これは違反—危機—矯正/治癒—再統合/分裂の社会劇四段階における矯正/治癒段階である。122) 今日、社会劇において矯正/治癒にもっとも大きな影響を及ぼすのは、SNSを含む各種の社会の言論である。しかし、コロナ 19 のように社会の言論のみでは葛藤を解決しえないときに浮上するのは、宗教的対処である。

このような点において、先行研究は大巡思想の修行論的伝統を十分に浮き彫りにしていない点がある。これらを統合するリミナリティの属性は、演劇治療においてと同様、修行論的脱近代を修行論的に総合する側面が強い。しかしながら、リミナリティは修行論的な固有の特性を生かしつつも社会文化的な要素を含むときに説明しうる良い枠組みとなる。123) 東西において近代性は災難状況のような危機の瞬間に到来した。西洋の場合、近代性はモンゴルの侵入とペストの流行という中世の危機と、その反省の上で中国およびインドと交流を試みる過程において発生する。東学思想もまた、帝国主義のアジア支配における人種清掃の危機の中で、危機克服の通過儀礼として発生する。

一方、変化の可能性は多分に内包しつつもきわめて不安定な状態を意味する「液体近代」という用語は、近代性危機の言説において「リミナリティ(Liminality)」が弁証法に代わって脚光を浴びている理由を的確に説明してくれる。「液体近代」理論において近代性は永続的リミナリティに起因する極端な流動的な変化状態として解釈される。封建的価値を克服して誕生した近代は代案的価値を定立しえず、液体のように永続的リミナリティの状態にあるというのが「液体近代」概念である。124) リミナリティ概念は、ロマンチック

・ラブ 125)のように日常的でありながらも近代の代表的神話概念や、光州民主化運動 126)など近代の難解な事例に対して明快な解釈を提示する有用な理論である。それにもかかわらず、聖と俗の再配置を通じて近代性を成すリミナリティは、永続的リミナリティに陥った近代人の問題を提示しもする。今日の近代人は一度も近代人であったことがなかったがゆえに 127)、近代は常に未完の改革としてのみ残ることとなったからである。

この問題に関連して、近代性の核心概念であるリミナリティを 128)、相関的思惟に現れる自生的近代性へと拡張した研究者が金芝河、金益斗、李英蘭である。東学思想において西洋の弁証法とは異なる東洋の生成的思想方法を発見し、生命思想を主張した金芝河は、東学思想において自生的近代性を発見し、律呂思想と白い陰の美学によって大巡思想にまで研究を拡張した。金益斗は金芝河の白い陰の美学に人類学のリミナリティ概念を適用し、自生的近代性がリミナリティ概念へとつながることを明らかにした。李英蘭は、脱近代と連結されるリミナリティ概念が弁証法と対比される核心的差異は、個体発生が系統発生を反復する点にあるとみる。例えば天地人三才において天、地、人をそれぞれ 1、2、3 とすれば、天(1)から地(2)への変化、すなわちリミナリティは、地(2)において地(1, 2, 1+2)の創発的属性が現れリミナリティ様相が現れるという。同様に天(1)から人(3)への変化は、人(3)において人(1, 2, 3, 1+2, 1+2+3)の属性が現れねばならず、三才を成すためには再びより大きな 1 とならねばならぬという。李英蘭は、このようにリミナリティ様相において個体発生が系統発生を反復する理由は、「身体」には変化が累積される身の原理があるためであるという。李英蘭は、身体を通してリミナリティ様相は同時に作用し、したがって現在にも作用される現象そのものであるという。129)

ターナーもまた、リミナリティを新たな第三要素の出現として定義したことがある。ターナーは、自らが再発見したリミナリティとファン・ヘネップが当初述べたリミナリティとの差異を、リミナリティの不確定性に見出す。既存のリミナリティが主に社会の再統合のための要式行為と同様の性格のリミナリティを通過儀礼としていたとすれば、実際にリミナリティ様相が社会において機能する理由はリミナリティの不確定性のためであったという。130)

またターナーは、この不確定性こそが第三要素の出現であり、この第三要素は既存の要素と新たな要素の矛盾をすべて統合した加一倍の性格を有するという。あたかも科学革

命においてもパラダイムが転換するには、新たなパラダイムが既存のパラダイムが説明したものをすべて説明し、新たな現象を説明しなければ、新たなパラダイムによって既存のパラダイムを代替しえないのと同様である。131)

東洋では早くからリミナリティを加一倍法(加一倍法)と「化(化)」という用語によって説明してきた。加一倍法とは、邵康節が易において一つの次元から次の次元へと変化する際に1を加えるという意味である。ここで加一倍とは2の倍数を意味する。例えば陰陽で説明がつかなければ、陰陽に加一倍、すなわち2を乗じて四象として説明すれば説明がつくというのである。実際、東洋の陰陽五行は陰陽(2, 2¹)—四象(4=2²)—八卦(8=2³)の構造となっている。ここで2、4、8は2の倍数で動くが、2の指数では1、2、3で加一倍である。これを卦で表現すれば、一、二、三、☳と加一倍となる。

このとき1を加えるという加一倍は、既存の基盤の上に一数を加えるという意味となり、李英蘭が述べたリミナリティの内容的特徴と合致する。これは東洋の六爻(六爻)や西洋のエニアグラム(enagram)、タロット(Tarot)、カバラ(Kabbalah)などの数字変化においても同様に適用される。周易の六卦である六爻において次の爻は前の爻の要素を有している。エニアグラム、タロットなどにおいても後ろの数は前の数の特徴を有している。接化の性格が強い韓国において宗教受容に自由なもの、このような説明が可能である。すなわち韓国は宗教を受容する際に改宗をするのではなく、可宗(可宗)をするためであるという。黄弼鎬は可宗が韓国宗教文化の特徴であるとする。132) 例えば仏教が入ってきた際にも既存のシャーマニズムに仏教という要素を追加したにすぎず、その後の儒教やキリスト教も同様である。これを東洋では伝統的に、包含しつつ超越するという包越、接化または化(化)と表現してきた。接化の性格が強い韓国文化は、同じ東洋文化であっても同化の性格が強い中国や凝縮の性格が強い日本に比して、天上の天すなわち超越天と近い性格が強い。133) 東洋三国のうち韓国のみが超越天宗教であるキリスト教と天主教が得勢したという。接化は精神と身体を共に包括する概念である。同様に通過儀礼においても精神と物質の双方が通過儀礼に打ち克たねばならない。身体と同様に精神が変化するときには加一倍法の原理によって変化するがゆえに、これを伝統的には化学的変化を意味する「化(化)」を用いて表現した。「化(化)」は『正易』において造物主を「化无翁(化无翁)」と表現するように、超越天が事物を運用する原理を表したものである。

東学思想と大巡思想に現れる相関的思惟のリミナリティは、金芝河、金益斗、李英蘭らによってより詳細に説明される。投獄生活において実際に東学思想がもたらす生命のリミナリティを経験した金芝河は、出獄後、東学思想と大巡思想に現れる自生的モダニティとポストモダニティに関する膨大な分量の著述を残した。金芝河は、東学思想から大巡思想への展開を生命、律呂、白い陰という三段階によって説明した。東学思想と大巡思想の差異に関連して、金芝河は、甌山思想が東学思想よりも日常をより強調したと主張する。134) 金芝河は、東学において「生命」を発見し、物質中心の唯物論的西洋近代性に対する自生的近代性を見出した。しかし、「生命」と「陰陽」、「侍天主」を発見した東学は、「生命」と「陰陽」、「侍天主」を日常において持続可能にしうる根を見出しえず、「欲速不達」という儒教の典憲を超ええなかったがゆえに、自生的脱近代である大巡思想が現れたと説明している。

金芝河理論の三段階発展に対して、変化の中心は白い陰のリミナリティ概念にあることを明らかにした人物は金益斗である。金芝河は自らが考案した白い陰概念と類似する西欧理論の概念を見出しえず、周囲の研究者たちを当惑させていたが、この問題を解決したのが金益斗であった。金益斗は、白い陰の二重的属性はリミナリティ様相に現れる二重的属性と一致し、金芝河理論の三段階発展はリミナリティ様相の有する三段階発展に対応することを示した。金益斗は白い陰の有するリミナリティ属性の共通点のみならず相違点までも提示し、金芝河の説明する東学思想と大巡思想の固有性をも導き出す。専門的な戯曲研究者として金益斗は、東西の神話を戯曲として分析し、東西神話の様相における決定的差異がアリストテレスの葛藤理論にあることを見出す。そしてこのアリストテレスの葛藤理論がリミナリティ理論にまでつながり、リミナリティの東西の差は、金芝河が発見した自生的ポストモダニティと西洋のポストモダニティの差にまで連結されると説明する。したがって金益斗は、金芝河が発見した東学思想と大巡思想に現れる自生的モダニティとポストモダニティが、西洋のポストモダンがそれほど探し求めていた代案的近代性であることを明らかにする。135)

金益斗の研究は、リミナリティをポストモダンの共通した属性として明らかにした李英蘭の研究によって、より西欧理論と精密に結合され、自生的モダニティと自生的ポストモダニティ理論にまで発展する。李英蘭はリミナリティ理論をポストモダンに現れる共通

的現象として分析する。脱近代理論家たちが近代を批判した諸概念の共通点にリミナリティ様相があることを李英蘭は発見したのである。これによりリミナリティは、現代の東西思想を総括するキーワードとみなされている。李英蘭はメルロ＝ポンティ(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)の身体の現象学、デリダの脱構築主義、ホワイトヘッドの過程哲学、ドゥルーズの生成哲学、金相日の韓思想、韓国仙道思想を公演学的観点から<表 2>のようにリミナリティ理論として統合、提示している。136)

公演学的観点からリミナリティと脱近代を要約した上表は、相関的思惟のリミナリティを自生的近代性として表現する主要な観点を提供する。魂と魄、身体と精神の結合が天観・地観・人間観において人間に与えられた核心課題であるとするとき、身体と精神を結合する公演学は主要な方法論を提示しうる。実際、現象学に身体を導入したメルロ＝ポンティは現象学の発展に独創的な寄与をなした哲学者として評価されており、脱近代の核心主題もまた「身体」の導入であるという。あわせて李英蘭は、脱近代としてのリミナリティの特徴は系統発生を反復する個体発生として規定し、弁証法との差異を明示する。李英蘭は、リミナリティ過程において起こる反構造、分離などの段階が、系統発生を反復せねばならぬ個体発生の過程として理解されうるとする。すなわちリミナリティの二項対立統合過程は、系統発生を反復せねばならぬ個体の通過過程となる。実際、ターナーもまた転移段階における無化過程をプレリミナルな段階とポストリミナルな段階の統合として説明している。

<表 2>. 公演学的観点のリミナリティと脱近代要約

このように李英蘭はリミナリティ概念を脱近代にまで適用したという点において、金益斗の研究をさらに拡張しうる契機を設けた。李英蘭は東洋の相関的思惟と西洋の脱近代概念に現れる類似性をリミナリティとして総合する。これによって李英蘭の研究によって、東学思想と大巡思想の自生的近代性が脱近代と連結される代案的近代性となりうるといふ理論的基盤を設けた。金益斗と李英蘭は共通して、ターナーとシェクナーの公演学において天地人に対応する身体と精神とが結合する東洋公演学のリミナリティを見出した。これによりリミナリティは、両思想の近代性を理解する主要な哲学的思惟方法となりうる。このようにみると、相関的思惟のリミナリティとしての自生的近代性とは、実体中心の

西洋的天観・地観・人間観と属性中心の東洋的天観・地観・人間観との系統発生的融合、すなわち伝統の連続と変化となり、自生的脱近代は自生的近代性を包含することとなる。

東学思想と大巡思想に代表される新宗教をリミナリティによって最初に解釈した研究としては尹勝勇の研究がある。137) 尹勝勇はリミナリティと新宗教に対する分析において、類例のなかった韓国新宗教の成功をリミナリティとコムニタスによって解釈し出している。しかし当時の韓国にはポストモダンが紹介されていなかったため、尹勝勇はリミナリティを自生的近代性にまでは連結しなかった。尹勝勇の先行研究を金芝河研究に拡張・適用し、さらに韓国宗教精神史を統合した鄭鎮弘の研究と結合するならば、138) 東学思想と大巡思想は自生的な近代性として理解しうるようになる。

近代性が急激な変化の只中にあった点において、近代性は通過儀礼と同様にリミナリティの属性を有することとなり、平等と自由という反構造的近代思想が出現することを助ける。例えば結婚式のような通過儀礼を控えた男女は、未婚でも既婚でもない境界性を現し、通過儀礼の前には通過儀礼と相反する逸脱と反構造を部分的に許容することとなる。近代という大変革を控えた社会もまた、前近代的属性を離れる前にフランス大革命のような平等と自由の時期を通過する。東洋では洪秀全の太平天国の乱や東学の農民革命運動があった。

西洋と東洋がいずれも天観・地観・人間観を通じてリミナリティを構築し近代性を実現するが、自己から宇宙へと拡張していく合理性を有する西洋と、宇宙から自己へと合理性を拡張していく東洋とでは、近代性のリミナリティ形態が異なっていた。139) この差異を誤解して、西洋では東洋に近代性がないとし、東洋を植民地として収奪した。幸い日露戦争において日本が奇跡的にロシアを破ることにより、東洋は日本中心ではあるものの再起に成功する。植民地経営に限界を迎えた西洋は内部的に闘争方向を転換させ、互いに共倒れとなり、東洋は独立という活路を見出す。

リミナリティは相反する要素の調和を強調する東洋の相関的思惟と類似性を有する。実際、ポストモダン以降、東洋の儒仏仙もまた脱近代的思惟の原型として再評価されつつ、儒仏仙が基盤とする陰陽五行の相関的思惟が有する近代性が再評価されてきた。東アジア三国のうち、自生的三界観によって近代性を構築した事例は、特に韓国の東学思想と大巡思想である。五・四運動と明治維新によって伝統的三界観を排斥した中国・日本とは異

なり、東学思想と大巡思想は自生的三界観と関係する開闢を共通して強調している。韓国の近代性は実に自生的三界観の変化である「開闢」から近代性を開始する。140)

このような視角からみると、理想的状況においては分析的思惟よりも相關的思惟においてより多様な平等と自由が実現されたが、怨みが累積された歪曲された状況においては、むしろ相關的思惟の否定的側面が発生し、かえって分析的思惟よりも自由と平等が抑圧されえた。相關的思惟の否定的側面は「完璧な図式の誤謬」と表現される。伝統的な天観・地観・人間観に内在する相關的思惟は、一つの宇宙の中で事実と価値が葛藤しない安定と持続性を確保した。しかしその代わり、新たな経験を無慈悲に呑み込み、秩序整然と分類してしまう完璧な図式ゆえに、冒険と挑戦を忘却せねばならぬ高価な代償を払わざるをえなかった。141) とりわけ外部環境の急激な変化に直面した東洋においては、怨みによって歪曲された三界を開闢する新たな自生的思想が切実に要請された。

自生的近代性の聖(聖)・俗(俗)持続機制としての再活性化

近代性としてのリミナリティは、帝国と植民地によって伝統に対する態度の差異が鮮明に現れる。142) 伝統に対する反作用によってアイデンティティを規定した西欧近代性の場合、リミナリティは伝統に対する否定的立場が強調されたとすれば、植民地の経験を有する非西欧国家の近代性は、西欧に対する反作用として伝統に肯定的立場が強調されるリミナリティ様相が多かった。非西欧近代性において伝統に肯定的立場が強調されるリミナリティ形態は、再活性化運動として言及されてきた。再活性化理論はターナーのリミナリティ理論が出現する以前に出された理論であるがゆえに、リミナリティ理論に比べて拡張可能性は制限されるが、リミナリティ理論のうち伝統の連続と変化の部分についてはより明確な説明を提示する。

ウォレスによれば、社会の信念体系が変わるのは、一つの社会の成員が有する精神的イメージ(mental image)であるメイズウェイ(Mazeway, 認識地図、原意は迷路)を通じてである。143) ウォレスによれば、一つの社会の構成員はすべて社会有機体の一部として、自らの身体と身体が行う行為の規則性についてのみならず、自らが属する社会と文化について精神的イメージを持つこととなり、まさにこのイメージが「メイズウェイ」に該当するという。144) ウォレスは人間社会を巨大な有機体としてみており、メイズウェイは各社

会構成員がこのような社会的有機体に適応していく方式である。迷路という概念は、社会的環境の内に生きていく物理的客体に対する認識のみならず、与えられたストレスを最小化するために個人が調整する方式や、社会構成員と共にこの迷路を調整・再構成する方式についての認識を含む。145)

社会のアイデンティティ危機が訪れると、個人にはこのメイズウェイに危機が訪れることとなり、これは物質的な危機のみならず社会を構成するイデオロギーの危機にまで連結されるがゆえに、社会構成員にとっては物質的危機よりも大きな脅威として迫ってくる。これにより社会は多様な宗教的再活性化運動として反応することとなり、一部の宗教運動は政治運動にまで拡張される。帝国主義が膨張した 19~20 世紀、数多くの植民地国家の指導者たちにとって最も脅威的であったのは、物質的危機よりもアイデンティティ危機であった。数千年にわたり続いてきた伝統は西欧文明によって迷信としてタブー視され、尊敬されていた指導者たちは迷信を助長する詐欺師として転落し、もはや伝統社会の信念体系は社会秩序を維持しえず、個人の社会的地位もまた取り返しのつかぬ形で失墜した。

一般大衆にとっても伝統の崩壊は強い精神的ストレスとして作用した。新たな西洋の信念体系もまた崩壊した伝統信念体系と同じく、長い伝統に由来する、いつでも崩壊しうる信念体系であるにもかかわらず、自らの信念体系のみが否定される状況において、一般大衆と指導者たちが選択しうる方法は、既存の伝統を新たに解釈する伝統の専有、すなわち再活性化であった。再活性化は時間、空間、人間すべてに適用された。時間の場合は新たな時代が到来するであろうという千年王国運動(Millenarianism)として現れ、空間の場合は新たなユートピアが到来するであろうという地上天国運動となりもする。人間的には宗教学説が混合される混淆主義が現れもし、政治的に無抵抗主義が現れもする。19~20 世紀の宗教運動の大部分は再活性化の類型に分類されえ、東学の場合はこのすべての類型が総合されている。

再活性化理論は、1952 年にインディアン部族の一つであるセネカ(Seneca)族の予言者ハンサム・レイク(Handsome Lake, 1735-1815)が広め、19 世紀初頭イロコイ族(Iroquois)に現れたロングハウス運動(Long House movement)に対する探究を基盤に、宗教団体の誕生と発展を評価しようとする理論として出発した。中国を中心とする長い宗法的秩序を世界の全体とのみ知っていた朝鮮に、日本と西欧の資本主義的物質文化がアイデンティティ危機

を引き起こしたのと同様、長い歳月にわたり文化的自負心を持って生きてきたインディアンにとって、銃刀によって自らの権威を崩壊させる西洋文化と西洋人は大きな衝撃として迫ってきた。

ニューヨークが位置する米国北東部の代表的インディアン部族であるイロコイ族にとって、その衝撃はより大きく迫ってきた。イロコイ族の一つであるセネカ族指導者階層の一人であったハンサム・レイクもまた、米国の植民政策によりアイデンティティ危機を深刻に経験した人物であった。ハンサム・レイクが生きた時代は米国の金鉱が発見されてゴールドラッシュが進行する時期であり、このゴールドラッシュが生じることにより、かつては米国と対等な位置で互いに国家対国家の契約をしていたインディアンの地位は、日韓併合の際に国家資格を喪失した朝鮮と同様、保護国へと転落する。

併合をしたとしても支配のために既存の両班の地位を保全していた日本とは異なり、米国はインディアン指導者の地位を認めなかった。落胆した他のインディアン指導者たちと同様、ハンサム・レイクもまた酒と放縦の生活へと入っていくが、ある日改心の転機が訪れる。水雲に現れた上帝のように、ハンサム・レイクもまた神秘体験をすることとなるが、ハンサム・レイクに現れた神霊なる存在は、ハンサム・レイクに対しインディアンの再活性化された未来を啓示し、その条件として節制された規律による生活を要請することとなる。

神秘体験から覚めたハンサム・レイクは放縦生活を清算し、神秘体験で経験したことで学んだ教えを自ら実践し他の人々に広く伝え、多くのインディアンがハンサム・レイクと共に放縦生活を清算し規律運動に参加することとなる。これらが集まった場所がハンサム・レイクのいたロングハウス(Long House)であったがゆえに、これを「ロングハウス運動」と呼ぶ。ハンサム・レイク以降にも北米インディアン社会では、踊れば早くインディアンのユートピアが到来するという啓示に従ってゴーストダンス(ghost dance)が流行し、「ペヨーテ」という薬草を食する「ペヨーテ儀礼」が現れもする。146)

ハンサム・レイクの事例は再活性化の典型的な段階を示す。ウォレスはハンサム・レイクの事例を通じて、数多くの再活性化の事例に共通する段階を発見する。ウォレスは再活性化運動を「より満足のいく文化を構築するための社会構成員の慎重かつ組織的で意識的な努力」として定義する。再活性化運動は、現在のシステムが満足のいくものではない

がゆえに、そうする必要があると感じるときに生じる。人々は新しい機能、新しいシステムを革新し、これは連鎖反応効果へとつながる。活性化は社会を有機体としてみることを意味する理論であり、デュルケームによって最初に導入された。147) 変化の圧力を受けると社会は「個別構成員の生命維持体系(Matrix)」の不変性を保存するために緊急措置をとる。148)

リミナリティ理論と再活性化理論はいずれも変化に関する理論であるという共通点があるが、リミナリティが変化機制に関する理論であるとするれば、再活性化(Revitalization Movements)理論は持続機制に関する理論であるといえる。リミナリティ理論が主に危機に対して変化によって問題を解決する一方、再活性化理論は危機に対して伝統によって問題を解決するという差異がある。個人が深刻なストレスに直面し、自らの迷路が安堵感を提供しないことを悟るとき、彼は選択に直面する。伝統を継続するか変化するかの択一である。「迷路と『現実』との一致のために、『実際』のシステムを変更せねばならぬこともある。より効果的なストレス低減を許容しようと、メイズウェイと『実際』のシステムの変化を共に作動させようとする試みもまた活性化のための努力である。またそのような努力に多くの人々が協力するのが再活性化運動である。」149)

リミナリティ理論と再活性化理論が文化変化理論として注目される理由は、内部と外部の変化に対して、さまざまな変化の中から一つの共通した公式を見出した点にある。神話の場合、エリアーデが発見した数多くの神話においてジョセフ・キャンベル(Joseph John Campbell, 1904-1987)は英雄の循環という一つの公式を発見し出し、この公式をハリウッドのシナリオ作成に応用して、数多くのブロックバスター映画が作られたことがある。150) 実際、西洋の近代性はルネサンスというギリシア・ローマ文化の再活性化から始まり、イスラムやインドもまた再活性化を通じて自生的近代性を構築している。

仏家においては修道を通じた数多くの変化過程を十牛図によって共通点を提示したことがある。大巡思想もまた十牛図を尋牛図として改作し、修道過程の奮発を要請しもある。このような脈絡において、キャンベルの英雄循環 17 段階は尋牛図 6 幅の絵と同様、再活性化段階に従う。再活性化過程は「多少重複する 5 段階」に従う。

1. 正常状態

2. 個人ストレス期間

3. 文化的歪曲の時代

4. 活性化期間（メイズウェイの再構成、コミュニケーション、組織、適応、文化変形および日常化の機能が発生する）

5. 新たな安定状態。151)

宗教学においてリミナリティは通過儀礼に属し、再活性化は再活性化儀礼に属する。これは儒教における内聖外王と類似している。リミナリティは内面を修める内聖に、再活性化は外部と疎通する外王に近い。東学もまた、内聖は反封建、外王は反外勢として対応した。

相関的思惟からリミナリティを経て再活性化に至る過程は、儒教經典『大学』における格物致知—正心修身—齐家平天下の段階と類似している。相関的思惟が格物致知の方法として東学の認識論を導出するならば、リミナリティは正心修身のように東学の内的成長方法を示し、再活性化理論は齐家治国のように東学の西学に対する外的対応を表す。

「東学」という名称は既存の儒仏仙を統合するという再活性化の端緒を有しており、「真の東学（参東学）」はこれを完成させるという意味を有する。大巡真理会は今日、東学に関連する数多の団体のうち東洋伝統の宗団名称と教理体系を持ち、大宗団を成した唯一の団体である。これをリミナリティの観点から見れば、リミナリティの様相において成し遂げた変化が持続する唯一のコミュニタスと見なすことができる。東学思想を生成され続けるリミナリティと見るならば、大巡思想の「会」はコミュニタスに対応するといえる。これに関して「会」という特性を、パトリック・ロード（Patrick Laude, 1958-現在）は東洋の近代性として解釈したことがある。152)

大巡思想が宗団として発生する無極道以降については、リミナリティよりも再活性化が適合する。このように、東学思想と大巡思想の相関的思惟に現れる自生的近代性は、宗教人類学のリミナリティおよび再活性化理論を通じて、より普遍的に説明することができる。産業化に重点を置いた近代化とは異なり、近代性は文化的変化を強調する。西欧の産業化が伝播した非西欧社会においては、近代性は近代化よりも文化の変化と持続という側面が顕著であり、それゆえリミナリティと再活性化は非西欧社会の自生的近代性を説明す

るのに適した用語となる。西洋の近代化もまた、産業化以前にはリミナリティと再活性化によって説明されうる。西洋においても、近代性の契機は東西洋の衝突、すなわちモンゴルの侵入とペストの流行であったと言われている。モンゴルの侵入とペストの流行は、キリスト教に代表される既存の天観・地観・人間観の危機と反省をもたらした。ついに西欧は、キリスト教に対する対応理論として原子論という新たな天観・地観・人間観を考案する。彼らはルネサンスという名のもとに再活性化を通じて原子論を考案し、変化を持続させる。さらに西欧は東洋の共感文化を受け入れ、啓蒙主義を通じて近代性を構築する。

東西洋のリミナリティと再活性化が共通して展開されるとはいえ、主要な相違は相関的思惟にある。今日、相関的思惟のような認識論もまた、認知宗教学領域において解釈され、脱近代性を超えて人間と機械の結合が問題となるポストヒューマニズム（Post-humanism）へと進化している。¹⁵³）しかし、西欧の近代性が流入した当時、相関的思惟は東洋の近代性を停滞させた要因として指目され、自生的近代性の土台として主流社会から排斥された。しかし韓国の新宗教はこれを自生的近代性の土台とする。この点は今日、再評価されるべきである。韓国の新宗教を貫く思想を人間中心主義と呼ぶことができるとすれば¹⁵⁴）、これは新唯物論を超えて人工知能時代に対抗しうるポストヒューマニズムとして解釈されうるからである。

相関的思惟理論は、西洋とは常に反対の傾向を示す東洋伝統の特徴と理由を示している。ターナーのリミナリティ理論は、なぜ危機の時代に宗教的リミナリティが必要であるかを提示する。さらにワラスの再活性化理論は、伝統の再構成が行われる様相を示している。

相関的思惟理論、ターナーのリミナリティ理論、ワラスの再活性化理論の共通点は、ある社会と文化伝統の連続と変化を論じる代表的理論であるという点である。相関的思惟理論が東西洋文化の根源的相違点を知らしめ、東洋文化伝統の連続と変化を説明する理論であるならば、リミナリティ理論と再活性化理論はある社会の既存秩序がいかに変化し、変化が持続するのかをよく示している。

客観性を代表する科学さえもパラダイム（paradigm）に過ぎないとするクーンの科学哲学のように、学問の方法論はある社会を維持・変化させる思考のフレーム（Frame）として作動し、このフレームは各社会のイデオロギーとユートピアを形成する。早くからマ

ンハイムは、ある社会の秩序維持と変化をイデオロギー (Ideology) とユートピア (Utopia) として要約した。155) イデオロギーが既存秩序を維持しようとする理念と態度であるならば、ユートピアは既存秩序を変革しようとする理念と態度である。リミナリティと再活性化の理論は、宗教において現れるイデオロギーとユートピアの宗教人類学的発生と変化過程を説明する理論である。156) 社会内部構成員の変化である通過儀礼理論から出発したリミナリティ理論が社会秩序の内的変化と成長に焦点があるとすれば、文化接変理論から出発した再活性化理論は外部衝撃に対する対応を強調する。両理論ともに宗教のイデオロギー的機能とユートピア的機能を説明する代表的理論である。

東学は、その名称において西学という外部イデオロギーに対する対応様相が現れている。これに関連して東学は、第一に東洋の認識論的方法という意味が強調された「東」という側面を強調した。ここで「東」とは相関的思惟という方法論的対応を意味する。第二に、内的変化と成長を追求する「学」という側面において、通過儀礼理論であるリミナリティ理論を包含する。第三に、「西学」という外部イデオロギーの衝撃に対する対応という点で再活性化の特性も包含する。このように東学関連思想は、三つの理論を立体的に適用して研究するとき、宗教学的に人類普遍的な価値が導出されうる。

相関的思惟理論が東学思想や大巡思想に適用された事例はほとんどない一方、リミナリティ理論を東学思想 157) と大巡思想 158) にそれぞれ適用した研究は存在するが、東学思想と大巡思想との比較の次元で研究されたわけではない。リミナリティ理論は両思想の比較研究において詳細な研究として適用されうるという点で、その思想的差異と意義をより明確に示すために用いられうる。159)

ワラスの再活性化理論もまた、キリスト教と伝統宗教の出会いに関連する世界の多様な事例に適用されて研究されてきており、東学思想単独分野 160) および東学思想と天道教を結ぶ研究 161)、そして大巡思想においてもベルナデット・リガル・セラル (Bernadette Rigal-Cellard) によって研究されたことがある。162)

しかしベルナデットの研究は、東学思想と大巡思想のリミナリティを比較していない。したがって、両思想の差異において現れるリミナリティの差異と相関的思惟は浮き彫りにされなかった。これに対して論者は、東学思想と大巡思想を東洋の思惟方法論的側面で

比較し、リミナリティおよびワラスの再活性化理論を適用するならば、真の東学とされる大巡思想と東学思想との差異が明確に表れうると考える。

東学思想と大巡思想を真の東学という側面で連続的に把握した研究としては高南植の研究がある。¹⁶³⁾ 本稿は、大巡思想を東学思想の連続と変化の側面から検討した先行研究を基盤として、既存の東学思想に関する先行研究を総合し、東洋思想の学術的方法を適用するものである。ただし、これを宗教人類学的側面から詳細に考察することにより、東学が提示する理想世界の実現にまで東学の範囲を拡大した大巡思想の側面をより緻密に照らし出す。特に、大巡思想が東学の再活性化に失敗した地点において、いかに東学を再活性化させたのかを伝統の連続と変化の側面から考察したい。これを通じて、東学思想と大巡思想に対する別個の二方面の研究である民衆運動と宗教思想、そして理想世界の実現という実践的東学研究までも総合する有機的方法を適用し、両思想の人類普遍的思想としての価値を提示したい。

リミナリティと再活性化は、自己反省と創造的受容を共通の特徴とする。通過儀礼としてのリミナリティには、二項対立を統合しうる底の体験と反省を通じた新たな創造が現れる。再活性化理論もまた、自己文化を見慣れぬものとして見ることにより、自己文化に存する肯定的側面が再照明される。¹⁶⁴⁾ これは大巡思想において修道の根本として強調されてきた無自欺（毋自欺）の属性と符合する。無自欺は反省を通じて自己を見慣れぬものとして見ることにより、底の体験と反省を通じた新たな創造、自己内部にある肯定的側面を再照明してくれるからである。¹⁶⁵⁾ このような点に注目し、本論文ではリミナリティと再活性化を通じて、相関的思惟の天観・地観・人間観が西洋の天観・地観・人間観を受け入れて新たに再創造されることが、東学思想と大巡思想の自生的近代性となるという点を照らし出したい。¹⁶⁶⁾ 西洋近代性の東洋的起源と相関的思惟の合理性に対する誤解は、東学関連思想に現れる自生的リミナリティと再活性化に対する評価にも影響を及ぼした。相関的思惟のリミナリティ様相が分析的思惟のリミナリティと異なる点は、分析的思惟のリミナリティが弁証法のように相互対立的な二要素を調和させるのに対し、相関的思惟のリミナリティは相補的な二要素の境界を調和させるという点にある。これに関して本研究では、東学関連思想が内包し、大巡思想が注目する西欧近代性の東洋的起源を念頭に

置き、両思想が相関的思惟のリミナリティとして自生的近代性という再活性化を成し遂げようとした道程を追跡したい。

東学思想の自生的近代性と作乱のリミナリティ

侍天主（侍天主）天観（天観）の自生的近代性

西洋の形相的（形相的）天観

西洋の近代性に代表される地動説とカルヴァンの救済予定説は、いずれも天観・地観・人間観に対する観点の変化であった。天観・地観・人間観は人間の実存と生存に直結する最も基本的な土台であるため、時代の画期となる近代のような変化は、天観・地観・人間観の変化が尺度となる。1)

天観・地観・人間観は、天地人三才に代表される東洋思想の宇宙観において宇宙を区分する主要な用語であったが 2)、北方シャーマニズムと関連する宗教の共通起源を持つ西洋思想においても、天観・地観・人間観は三機能体系として現れたことがある。3) 天観・地観・人間観は神話時代より西洋において宇宙を区分する土台概念であった。4) それゆえ天観・地観・人間観は東西洋思想を比較しうる概念となりうる。

西洋思想において天地人三才が土台概念であるといえるのは、西洋哲学の根源となったプラトン哲学の宇宙観もまた、天地人と同様に宇宙・神・人間という三次元から構成されている点にも現れている。5) よく知られているように、プラトンは目に見える宇宙は目に見えないイデアの世界の反映であると説明した。このとき、目に見えないイデアの世界は東洋の天、目に見える世界は東洋の地に該当し、目で観察する存在が人に該当する。

西洋哲学はプラトン哲学への脚註であるというホワイトヘッドの言葉が 6) 長らく語り継がれているように、西洋思想にはプラトン哲学の影響が大きかった。プラトンの思想はその弟子アリストテレスによって、より現実説明に適した形に変形され、アリストテレスはイデアを形相、土を質料として説明した。アリストテレスにとって、形相的な天、質料的な地という形で現れた宇宙は、天の形相が地を質料として変形させた世界として現れた。人間は天の形相を地に現れさせるのを助ける存在と見なされる。

アリストテレスから始まる西洋の天観・地観・人間観は、変化を説明する際に実体を仮定するため存在論的であるといえる。存在論と生成論は今日、東洋と西洋を区分する主要な思惟体系となっている。7) 全体から部分へ、上から下へ思惟する東洋思想の体系においては、変化を説明する際に実体なく変化が説明される生成論的思惟体系が形成され、部分から全体へ拡大される西洋の思想体系においては、部分から実体として変化を説明する存在論的思惟体系となる。

ドゥルーズの内在性理論を東洋思想に適用したフランソワ・ジュリアンもまた、変化を実体で説明する西洋を存在論、属性で説明する東洋を生成論と見なす。代表的に医学の場合、東洋医学は生きている人間を対象とするため解剖図が貧弱であり、西洋は死者を対象とするため解剖図が詳細である。実体論に代表される西洋の存在論の立場から見れば、今日の西洋を代表する原子論や中世西洋を代表した唯一神、古代西洋を代表するプラトンのアイデアといった存在もすべて、実体としての形相的（形相, form, eidos）天観（天観）といえる。存在論的天観・地観・人間観においては、変化の実体を過去には神として想定したが、神を否定する近代に至っては神なくして物質のみで変化を説明することとなったのである。

アリストテレスの実体論は、変化の過程が論理的説明となるためには必ず実体として説明されねばならないという存在論的理論である。例えば水が火に変わるためには、アリストテレスの理論は水を火に変化させる属性を持つ実体があればならず、そうでなければ論理的学問ではないというものである。一方、陰陽五行のフラクタル的（fractal）8) 感応原理は何ら実体なくして変化しうる。

この変化の実体的原因が四原因であり、変化を引き起こす質料が四元素である。アリストテレスは宇宙が地水火風という四つの元素から成ると述べる。同じ原理で、宇宙は形相因・目的因・運動因・質料因という四原因から成るという。9) 四原因のうち、事物を構成する質料因と形相因は事物に内在するが、事物を動かし目的を実現させる作用因と目的因は事物の外に存在する。東洋の陰陽五行と西洋の四原因説および四元素説の差異は、変化を実体で説明する点にあった。10)

形相と質料が結合する目的と作用が実体を形成する四原因であるならば、質料が区分されたものが地水火風の四大である。四元素説を循環として解釈するとき、四元素は循環

の四局面である収斂（水）—圧縮および爆発（地）—拡張（火）—膨張（風）の四局面となる。アリストテレスはエンペドクレス以前の地水火風理論を、より実体化した。デュメジルは、上昇と下降から成るインド・ヨーロッパ語族想像界の人類学的構造において、実体的宇宙観が火と風の上昇、地と水の下降という四元素説として作られたとしている。

11)

四原因説はマテオ・リッチが生きた 17 世紀に至るまで、宇宙を説明する西洋の最も合理的な理論と見なされてきた。したがって西洋の形相的天観においては、地水火風とは分離された第五元素としてのプラトンのアイデアやキリスト教の唯一神が天観の中心となる。東洋とは異なり境界が明確な西洋の天観・地観・人間観は、内在的なリミナリティよりは第五元素という実体を通じたリミナリティの様相が成立する。

アリストテレスの四原因説は、マテオ・リッチが陰陽五行の宇宙論よりも地水火風の宇宙論の方がより科学的であるという『天主実義』の論拠として用いられた。マテオ・リッチはアリストテレスの「四原因説」によって天主の存在を証明する。『天主実義』はリッチが著した西学に対する要約であって、東洋では初めて著され、以後、東学思想と大巡思想にまで大きな影響を及ぼす。12) 両思想は類似して見えるが、陰陽五行が変化を属性で説明するならば、地水火風は実体で説明するという差異があり、この差異が東西洋の近代性に大きな差異を生じさせる。西洋では中世の建築や美術に見られるように、神の属性もまた地水火風の四つの属性として現れる。

四元素説と四原因説には密接な関係があるといえる。地水火風の世界観を持つインドにおいても四原因説のような論理学が発達したが、四元素の変化を説明する過程がすなわち四原因説に連なるといえる。

今日、大部分の東洋人は神明を認めない西洋の伝統的な天観・地観・人間観を科学的世界観として選好している。しかし東洋の天観・地観・人間観を基準として見れば、神明を認めない西洋の天観・地観・人間観もまた特定の仮定の下に成立した天観・地観・人間観となる。西洋の天観・地観・人間観は、変化を実体で説明する存在論という背景を持つ存在論的天観・地観・人間観であるといえる。

要するに、西洋の存在論的天観・地観・人間観はアリストテレスから始まる地水火風の世界観に代表される。下から上へと事物を観察する西洋の場合、本質と現象として実体

が区分され、したがって現象は本質である形相が現象である質料を実体として変化させるものである。これに反して生成は実体を前提しないため、東洋は現象と本質を区分せず、陰陽五行のように現象と本質は一つに統一され、一元論として変化を説明する。

東洋の同化的（同化的）天観

伝統的に東洋の「天」概念は「天地」として区分され、天地に対応する「天」概念と、「天地」として区分される前、天地を生んだ無極・太極の天、すなわち天の上の天、天外天（天外天）という二つの天（天）概念があった。¹³）これはあたかも西洋においてもアダムとイブに分かれる前のアダムがイブに分かれ、分かれた後も同じくアダムと呼ばれることに類似している。それゆえ天地人概念もまた、天を天地の外の天外天と想定すれば地（地）は天外天が作った天地となり、天地として区分された天を天とすれば地（地）はまた天地として区分された地（地）の概念となる。天概念のこのような重義的な使用は、東洋の天観・地観の議論が困難で混同される原因ともなる。本稿は天外天としての天と天地として区分された天の区分を、天概念の説明前に明示したい。

これは神（神）概念にも同様に適用される。天（天）概念が天地を作った天外天の概念として用いられるときの神は「上帝」を意味し、天外天によって成った天地において天地を運行する主体としての神は天地神明あるいは神明となる。しかし人間と区分されるときには上帝と神明の双方を合わせて神と総称してきたため、神概念もまた区分する必要がある。東学思想において上帝あるいは天主は天外天の神を意味するため、神明としての神が多く現れる既存の東洋思想の神概念とは区分される。西洋と比較するならば、西洋は統一的に神は天外天の上帝のみを主に強調し、東洋の天は夏殷周三代の時代には天外天の意味が強調されたものの、性理学においてはほとんど天地のうちの一つである天の概念、すなわち理法天（理法天）として用いられた。

理法天（理法天）は天の人格的側面より理致的側面を強調した用語である。これは天の上の天が天地を理致のままに作ったため、天の下为天は法則のままに動くという東洋思想が反映されている。天の下为天は理致のままに作られて人格的属性は相対的に乏しいが、天の上の天があるために理法天もまた可變的でありうるとはいえ、東洋思想においては理法天として天の属性を固定させた。

神概念のみならず地（地）概念にも同様に適用される。天を天外天として用いるとき、地概念は既存の天外天によって成った「天地」の概念となるため、このとき地は天外天による「造化」あるいは「無為而化」の作用対象および結果として現れ、東学思想においては「造化」と「無為而化」、「気化」という用語が天外天に対応する「地（地）」を意味する用語となる。

天（天）・地（地）・神（神）の概念が重義的に用いられることは東西洋で類似している。しかし東洋において西洋よりも重義的に用いられるのは、実体論的な西洋とは異なり、感応によって変化する東洋においては、天・地・神を相關的思惟の変化として説明するためである。属性を中心として説明する東洋においては、天・地・神が場合によって具体的に意味する範囲は異なるが、属性は同一である。

相關的思惟は西洋思想において審美的秩序に該当するため、東洋の天・地・人は美学的用語によってより明確に定義されうる。14) それゆえ天円地方（天円地方）、天道地徳（天道地徳）に代表される陰陽として区分された東洋の天観（天観）は同化的（同化的, assimilation）天観として、地観（地観）は凝縮的（凝縮的, condensation）地観（地観）として、人間観（人観）は接化的（接化的, grafting）人間観として区分しうる。15)

同化（同化）とは、地方（地方）に対する天円（天円）、地徳（地徳）に対する天道（天道）に共通して現れる属性を表現する用語であって、「炭素同化作用」の「同化」のように異質的な性質や様式を同一にすることである。同化は互いに異質的なものが一つに統合されつつ主従関係を形成するため 16)、統合の円と秩序の道の性格を示す。東洋の精神文化である儒仏仙もまた同化の性格が現れ、道教は自然に同化し、儒教は内面に同化し、仏教は法に同化する。17) 東洋は分析し支配する西洋とは異なり、自然と人間は一つであるという有機体的自然観があったため、同化を追求した。

凝縮は天円（天円）に対する地方（地方）、天道（天道）に対する地徳（地徳）に共通して現れる属性を表現する用語であって、「水蒸気の凝縮」の「凝縮」のように、互いに異なる要素が絡み合って固まる現象を表現する。凝縮は同化のように成分自体が変わるのではなく、異質的存在を圧縮して一つの小さな統一体を成すため、方のように四角の角があるが、正確さの徳を特徴とする。凝縮と同化のいずれも統一を志向するが、力の方向は反対である。同化が自己を中心として外部に向かって絶えず拡張していく力であるなら

ば、凝縮は内部に向かって収縮する力である。18) 同化を中和(中和)と呼ぶならば、凝縮は回帰(回帰)と同様である。東洋の物質文化である美術・音楽・武術は、余白の美のように最小の作業で最大の効果を模索した。

接化(接化)は、地方(地方)に対する天円(天円)、天道(天道)に対する地徳(地徳)など、互いに対立的な存在が会って一つに調和することを表現する用語であって、「接化群生」の接化のように二つの存在が同等に会って異質性を保存する統合を表現する。同化が中心を志向し、凝縮が完璧主義を志向するならば、接化は相克(相克)の調和として混合主義を標榜する。これは円方角に現れる天円(天円)と地方(地方)の融合、道德君子に現れる天道(天道)と地徳(地徳)の融合である人間の属性に適合する。

このとき東洋の天・地・人は、系統発生が個体発生を反復するという李英蘭のリミナリティ定義と同様の関係を成す。乾健坤順(乾健坤順)19)は天が定めれば地がこれを実行するという意味であって、乾を天(1)、坤を地(2)とすれば、このとき地の順(順)は天の健(健)を含む1+2の意味を持つ。同様に、天と地を接化した人は、天(1)・地(2)・人(3)において3, 1+2+3, (1+2+3)'を成す関係である。すなわち凝縮は同化を含み、接化は同化・凝縮および第三の存在までを含む。

一方、生成論的な東洋思惟に比して存在論的な西洋思惟は、同化に反対する異化(異化, differentiation)あるいは分化(分化, segmentation)に該当し、これは存在論的秩序に該当するため、西洋存在論の礎となるアリストテレスの存在論に従い、西洋の天観は形相的天観として、地観は質料的(質料, matter, hyle)地観として、人間観は成長論的(成長論的, growth theory)人間観として区分しうる。

無極と太極から自ずから分化される東洋の生成論的天観・地観・人間観において、東洋の天観は万物を一体として統合する同化的天観となる。道教の天観が天の作品である自然界に対する同化的天観であるならば、儒教の天観は天の名品(名品)である人間に対する内面の心に対する同化的天観であるといえる。東洋においては存在論に最も近い仏教の天観もまた、天という存在に対する存在論の同化的天観であるといえる。20)

東洋の天観・地観・人間観は、実体で変化を説明する西洋の三才とは異なり、属性で変化を説明するため、東洋の天観には万物と同様に陰陽五行の法則が適用される。属性と

して作用する陰陽五行は物質のみならず神明にも適用され、東洋の天には陰陽五行が適用された無数の神明から構成される。

東洋の神は西洋の絶対神のような単一の概念ではなく、最高神である上帝と天地神明、そして祖先神に区分される複合的概念であった。西洋の数少ない天使とは異なり、塵一つにも数多の仏があるとされるほど多い東洋の神明は宇宙万物にぎっしりと満ち、コンピュータのように宇宙を運行し、陰陽の法則に従って自己固有の領域を持つ存在であった。

21) 東洋の神明は陰陽の法則に従って区分された各自の領域を守っているため、東洋の上帝は上帝であっても神明の事に干渉することができず、東洋においては最高神の存在がほとんど法則として非人格化され忘却されるに至った。22) 東洋の神人関係において神明は他のあらゆる存在と同様に上帝によって人間と陰陽として作られた存在であり、人間が死んでなる祖先神は神明とは異なり、天地運行には関与せず、人間の子孫が修道して神明と陰陽として結合することを管掌する存在であった。

西洋の伝統的な存在論的三才の構成原理が地水火風の原理であるならば、東洋の伝統的な生成論的三才の構成原理は陰陽五行である。ギリシア・ローマ神話、インド神話に現れる三機能体系から始まった西洋の天観・地観・人間観が地水火風を通じてアリストテレスに至り、質料—形相の存在論的天観・地観・人間観として早くから定立されたとすれば、東洋の生成論的天観・地観・人間観は儒仏仙と陰陽五行が互いに交流しつつ長期間にわたって形成される。

東洋の伝統的な天観・地観・人間観は、大きく『周易』の三才観と仏教の三界観に大別される。天地人の原理から構成される『周易』の三才観が東洋の伝統的な生成論的三才観であるならば、仏教の三界観は存在論的三才観に近い。東洋の伝統的な天観・地観・人間観は、まず道教的な『周易』の三才観が形成された後、仏教の存在論的三界観が導入されつつ、性理学的・儒教的な三才観として互いに総合されるに至る。実際、儒教は仏教が導入される前は存在論的な宇宙論がほとんどなく、まず陰陽五行の生成論的宇宙論が導入された。生成論的な東洋の思惟体系において、天観・地観・人間観は仏教の存在論的な思惟体系が導入されて初めて三才観として発展しえたというのは自然な事である。

自然環境と文化環境の差異により、西洋に比して生成論的な天観・地観・人間観を発展させた東洋の三才観は、天地人と陰陽五行に代表される相関的思惟の天観・地観・人間

観であった。歴史的に個別に発生したとされる陰陽・五行・三才の理論は相関的思惟を共有しているため、董仲舒の天人感応論の儒学から統合されはじめるが、本格的に統合されるのは性理学の根幹となる周敦頤（周敦頤, 1017-1073）の『太極図説（太極図説）』からである。『周易』に述べられる陰陽は、ヨーロッパの三機能体系と類似するアジア・シャーマニズムの天地人三才、そして五行の順に発展する。相関的思惟の発展過程を要約して見れば次の通りである。

陰陽・三才・五行・八卦は起源は異なったが、それぞれが同じ三才を見る観点の差異であったので、観点の差異を理解するならば互いに統合されうる。これらそれぞれは観点に従って三才を見る最小体系であった。陰陽・三才・五行・八卦は邵康節の加一倍法（加一倍法）に従い、同一の三才を詳細に解釈しうる統合的原理となる。

まず陰陽は全世界に共通する二項対立の要素であって、直観的に事物を区分する第一段階かつ原理的な属性となる。属性を強調する生成論的三才観において陰陽は根源的原理となる。形体 23)がない世界において陰陽が二項対立的属性を示すならば、この属性が現実において実体を持つためには立体を成さねばならないため、三次元立体を成すための最小体系である三才（三才）へと発展するに至る。このとき三才は天地人三才に代表され、三才は陰陽から形体として発展したものであるため、天地人において天は陽、地は陰、人は天地を仲裁する中（中）の役割を持つこととなる。

三才として立体を成したならば、物質において粒子が波動の性格を同時に持たねば存在しえないように、粒子は波動として循環しうる四象（四象）体系を成さねばならない。元亨利貞（元亨利貞）、生長斂蔵（生長斂蔵）、春夏秋冬のような四象体系は、地水火風の成す四象体系と類似する体系を成す。ただしここで地水火風の四象体系と陰陽五行の四象体系が異なるのは、地水火風は下から上へと上っていく実体的思惟体系であるため、事物に共通する属性である陰陽五行に発展する属性的思惟体系ではないという点である。

四象体系は再び持続的な循環を成すために相克（相克）と相生（相生）を成さねばならないため、相克と相生の最小体系である五行（五行）へと発展し、その中心の役割として中心である土（土）を必要とすることとなる。24) しかし五行までもまだ事物を構成する陰陽を持たない生数（生数）の存在であるため、この生数が現実において変化を持つ陰陽を備えるためには、五行は偶数として相克相生の最小体系を成しうる八卦へと変化せね

ばならない。25) 八卦は再び中心を必要とするため九宮八卦となり、この九宮八卦（九宮八卦）が宇宙を説明する相関的思惟の基本体系となり、河図洛書（河図洛書）へと発展する。

河図洛書の九宮（九宮）が実際に天地の運行を行う実体として現れるためには、時間の要素が追加され十干（干）十二支（支）として現れる。十干十二支には辰戌丑未（辰戌丑未）のように土（土）の要素が時間に配置されて、時間の変化を仲裁する。26) 天地にそれぞれ配置された十干十二支は、天地化育（天地化育）のために天気下降・地気上昇、すなわち天地昇降（天地昇降）を通じて、天地之用（天地之用）27)である十二運星（運星）の作用、すなわち胞胎（胞胎）・養生（養生）・浴帶（浴帶）・冠旺（冠旺）・衰病（衰病）・死蔵（死蔵）の作用を行う。十干十二支が物理学の原子のようなものであるならば、天地之用である十二運星は原子が結合して全く異なる性質が現れる分子のようなものであると喩えうる。

十二運星は天地昇降の天地化育を生命の一生として表現したものである。28) 男女の出会いのように、陰陽としての天地は天降地昇（天降地昇）して地に生命の種が蒔かれる胞胎から始まり、地が生命の種を養生し、種が地の外あるいは身体の外に出て天の雨露（雨露）で沐浴し、帯を巻いたもう一つの個体として浴帶を成し、再び事を担い旺盛に活動する冠旺に至った後に衰え、病み、葬られるという十二段階を意味する。29) これはキャンベルの原質神話の十二段階や七人のキャラクター30)、十牛図のような過程を示す。これを金芝河は律呂と表現した。31) 天地之用は、天地の運行が自然による機械的なものではなく、天地の至極な誠敬信によるものであることを示す。東洋思想の立場から、西欧の原子論的近代性が最も看過したのが、機械論的自然観において神明の誠敬信を欠落させたことである。これを東学思想と大巡思想において「無道病（無道病）」と呼称する。32)

天地之用は日用事物のみならず思想体系にも影響を与え、儒仏仙は天地之用を反映したものである。天地の胞胎は虚無の仙道として、天地の養生は寂滅の仏道として、天地の浴帶は儒道の以詔（以詔）として表出される。33) 西洋の天観が地水火風の実体的属性によって天の特徴を説明するならば、東洋は陰陽五行の四つの属性によって天の属性が表現される。西洋の天観が実体的であるがゆえに、近代以降の原子論のように個別的に

数限りなく分化されるならば、東洋の天観は原子・分子・個体・社会など各単位内部において陰陽・三才・五行・八卦・十干・十二支など統一的構造を示す。

近代東西洋天観の衝突と相克化（相克化）

天観の衝突

地水火風の属性として表現される西洋の天観と、陰陽五行で表現される東洋の天観には類似する面があった。実際、東洋宣教に乗り出したリッチは、性理学以前の儒教經典である『書経』に現れる東洋の天観が西洋天観と類似しており、むしろより優れた点があることに感嘆し、東方宣教に希望を抱く。

私はヨーロッパに知られたあらゆる異邦人の国家のうち、古代中国人の思想ほど誤謬の少ない所をいまだかつて見たことがない。実際、私は彼らの書物の中で、彼らが天の王（天帝）あるいは天と地（天地）と呼ぶ最高の存在を常に欽崇していたことを発見した。あるいは彼らの考えにおいては、天と地が生命力あるものとして唯一の肉体（体）を構成し、その肉体の最高存在は靈魂のようなものであったのであろう。34)

マテオ・リッチは地水火風の天観・地観・人間観によって東方宣教を追求する。マテオ・リッチが発見した『書経』の天観には、創造主としての天、天の摂理、天の審判、主宰者としての天の属性が西学とほぼ類似して現れた。35)

天と地は万物の父母であり、人は万物の靈長である。36) —創造主としての天

皇天が顧みられ命じられて、全世界を治める天下の君主となりました。37) —天の摂理

天が罰するは罪あるがゆえなり。38) —天の審判

天道は善き者には福を下し、悪しき者には禍を下す法なり。39) —主宰者としての天の属性

マテオ・リッチは、西洋の天観と類似していると発見した『書経』の天思想が、周代・孔子・性理学へと連なる中で人格神としての属性は色褪せ、理法神へと変化したことを墮落と考え惜しんでいる。しかし俗が聖を統攝する多重的近代性の属性として理解する今日の観点では、むしろ神性はさらに強化されたと見なす。40)

実際、東アジアにおいて最も性理学化された社会であった朝鮮の知識人は、『天主実義』に接して儒教の本義を明らかにしうる思想として歓迎することもあった。曠庵李檠、丁若鏞など当代の知識人は命を賭して西学を受容することもあった。一方、『西学弁（西学弁）』を著した愼後聃（愼後聃, 1702-1761）に代表される多くの知識人は、西学に対して憂慮を表することもあった。41)

脚 注

- 1) 李正雨(이정우)、『世界哲学史 3:近代性のカルトグラフィ』、ソウル:キル(길)、2021、pp.164-165.
- 2) 李道欽(이도흠)、「脱現代思想としての東洋哲学の可能性と限界」『東学学報』10、2005、p.9.
- 3) チャールズ・ハリソン、『モダニズム』、坡州:悦話堂、2003、p.6
- 4) 近代性に対するウェーバーの論旨は、有名な『宗教社会学論叢』の「著者序文」に集約されて現れるとされる。金尚俊、『孟子の汗、聖王の血:中層近代と東アジア儒教文明』、ソウル:アカネット、2011、p.52 より再引用;マックス・ウェーバー著、金徳栄訳、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、ソウル:キル、2010、pp.11-38.
- 5) ヴァンサン・デコンブ著、朴星昌訳、『同一者と他者:現代フランス哲学(1933-1978)』、ソウル:人間社、1991.
- 6) 李正雨、『世界哲学史 3:近代性のカルトグラフィ』、ソウル:キル、2021、pp.164-165.
- 7) 李正雨、『世界哲学史 3:近代性のカルトグラフィ』、ソウル:キル、2021;李正雨、『世界哲学史 4:脱近代思惟の地平』、ソウル:キル、2024.
- 8) アラン・ソーカル、ジャン・ブリクモン著;李熙宰訳、『知的詐欺:ポストモダン思想家たちは科学をいかに濫用したか』、ソウル:韓国経済新聞 韓経 BP、2014.
- 9) 鄭一権、『ルネ・ジラルドと現代思想家たちの対話:ミメシス理論、後期構造主義そして脱構築主義哲学』、ソウル:東淵、2017.
- 10) 後期構造主義は、構造の変化可能性をより柔軟に見做す第二世代の構造主義である。大きな範疇では代表的理論家としてラカン、フーコー、デリダ等を挙げることができる。
- 11) 李道欽、「脱現代思想としての東洋哲学の可能性と限界」『東学学報』10、2005、p.11.
- 12) Eisenstadt, Shmuel N. and Schluchter, Wolfgang, "Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View", Daedalus 127(3), 1998. pp.1-18 等 Eisenstadt(2002), Eisenstadt, Riedel, Sachsenmaier(2002), Wittrock(1998), Anarson(2001), Kaya(2004), Hung (2004). シュムエル・N・アイゼンシュタット著;林玄鎮[ほか]訳、『多重的近代性の探求:比較文明的観点』、坡州:ナナム、2009;金尚俊、『孟子の汗、聖王の血:中層近代と東アジア儒教文明』、ソウル:アカネット、2011、pp.35-36 より再引用;S. N. Eisenstadt, Multiple modernities. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2002; Johann P. Arnason, Sternberg, Yitzhak and Ben-Rafael, Eliezer, "Identity, Culture and Globalization." The Multiplication of Modernity. Brill. 2001; B. Wittrock, "Early modernities: Varieties and transitions." Daedalus 127(3), 1998; I. Kaya, "Modernity, openness, interpretation: a perspective on multiple modernities", Social science information 43(1), 2004; Hung, "Early modernities and contentious politics in mid-Qing China, c. 1740-1839." International Sociology 19(4), 2004.
- 13) Appadurai(1996), Gilroy(1993), Ong(1999), Gaonkar ed.(2001). 金尚俊、『孟子の汗、聖王の血:中層近代と東アジア儒教文明』、ソウル:アカネット、2011、pp.35-36 より再引用;A. Appadurai, Modernity at large: Cultural dimensions of globalization. Minn.: University of Minnesota Press, 1996; P. Gilroy, The black Atlantic: Modernity

and double consciousness. Harvard University Press, 1993; A. Ong, Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality. Duke University Press, 1999.

- 14) 金尚俊、『孟子の汗、聖王の血:中層近代と東アジア儒教文明』、ソウル:アカネット、2011、p.41.
- 15) 枢軸時代は、奇しくもほぼ同時代に聖人たちが出現し、世界が宗教を中心とする文明に進出した紀元前 800-200 年の間を指す語で、ヤスパース(Karl Jaspers, 1883-1969)が初めて用いた。
- 16) 聖と俗の再配置を通じた神性の強化による歴史の発展は、中国思想史に隠された発展公式であるとされる。(汪暉著、朴自英、崔正燮、陳成洙ほか 3 名訳、『近代中国思想の興起』、坡州:石枕、2024)
- 17) 金尚俊、『孟子の汗、聖王の血:中層近代と東アジア儒教文明』、ソウル:アカネット、2011、pp.33-79;172-182.
- 18) 『典経』「教運」1-9.
- 19) ウルリッヒ・ベック著、洪盛泰訳、『危険社会:新たな近代(性)に向けて』、ソウル:セムル、1997.
- 20) ジグムント・バウマン、『液体近代』、ソウル:カン、2009.
- 21) 金徳栄、『還元近代:韓国近代化と近代性の社会学的普遍史のために』、ソウル:キル、2014、p.41.
- 22) 朴鏞淑、『天符経 81 字波羅蜜』、坡州:小同、2018.
- 23) バーマン(Herold J. Berman)の先駆的方式を考察することが有益である。彼は 1983 年に西欧の法律的伝統の形成に関する研究書を出している。彼によれば、われわれが過去を再叙述する際には「マルクスとウェーバーを超えねばならず」、また多様な西欧の民族主義の誤謬、宗教的先入観、そして 19 世紀の歴史的唯物論および理念型分析等を克服しなければならないという。例えば地域名称の場合もそうである。東アジア、東南アジアの区分は歴史的实际と内的論理構造によるものではなく、第二次世界大戦以降の米国の戦略的地域構図による恣意的区分であり、これは下手をすれば知的探求を麻痺させかねない誤った慣行となり得るものである。アレクサンダー・ウッドサイド著、関丙熙訳、『失われた近代性たち』、ノモブックス、2012 年、p.18.;金徳三、李慶子、崔元赫、「近現代パラダイムの転換と内在性に関する考察-伝統と近代に関する韓国的再考(再考)を中心に」『人文科学研究』23、2014、pp.115-142.
- 24) 汪暉著、白元淡訳、『近代中国思想の興起』、坡州:石枕、2024.;李宗民、『中国思想と代案近代性:汪暉の『近代中国思想の興起』の読みと書き』、ソウル:玄岩社、2017.
- 25) 近代性の象徴ともいえる 20 世紀モダニズムもまた、日常的に最も明確に現れる美術分野においても、16 世紀から本格化した極東アジア文化のヨーロッパ伝播による文化的変種として解釈される。(劉鉉準、『モダニズム:東西文化のハイブリッド』、ソウル:ミセウム、2008、pp.73-92)。西欧近代性の東洋の起源を主張する学者たちは、中層近代性に対してすら、西洋の近代性自体がすでに極東アジア文化のヨーロッパ伝播による文化的変種であるがゆえに、現実を説明しうる十分な近代性概念ではないとする。
- 26) 尹勝勇、「新宗教の反構造(communitas)的性格に関する小考:朝鮮末期宗教現象を中心に」、ソウル大修士学位論文、1982.
- 27) 李善民、『韓国の自主的近代化に関する省察』、坡州:ナナム、2021;趙慧仁、『東から西へ広がった近代公民社会』、坡州:集文堂、2013.;黄台淵、『儒教的近代の一般理論』、ソウル:韓国文化社、2023.
- 28) 李善民、『韓国の自主的近代化に関する省察』、坡州:ナナム、2021.
- 29) 東学という用語を用いたことは、東学の独特な問題意識を表現するといえる。運則一(運則一)、道則同(道則同)、理則非(理則非)也。運は一にして道は同じきも理は異なる。西学には元亨利貞の理がないと水雲は批判する。元亨利貞という全一的な理がなく、状況に合わせて真理を見做すがゆえに、中心がないという西学の弱点を水雲は鋭く指摘する。(裴永淳、「東学と西学の差別性問題:"運則-道則同 理則非"を中心に」、『大邱史学』73、大邱史学会、2003、pp.203-210)崔水雲は『東経大全』「論学文」において、水雲は西洋は分析的であって状況によって言葉が変わり、神を信じるようでも信じていないがゆえに結局虚無に陥るとする。西洋の帝国主義に対抗した全世界の文明の中で、唯一韓国の東学だけがニスペットのように学問の方法論を抵抗の主要主題とした。これまで東学は民衆抵抗運動の観点からのみ研究されてきたがゆえに、パラダイムと思维方法論という内在性の立場から新たに論議される必要がある。

- 30) 金徳三、崔元赫、李慶子、「近現代パラダイムの転換と内在性に関する考察-伝統と近代に関する韓国的再考(再考)を中心に」『人文科学研究』23、2014、pp.115-142.
- 31) 鄭在植、『伝統の連続と変化』、ソウル:アカネット、2004.
- 32) ウェーバーは、プロテスタントの清教徒精神によって始まった初期資本主義と、今日の経済的能率にのみ集中した現代資本主義は区別されるとする。(ダニエル・パルス著、趙炳連、田中現共訳、『宗教についての八つの理論』、高陽:韓国基督教研究所、2013)近代性の特徴である資本主義の性格が変わったというウェーバーの指摘は正しいが、資本主義が西洋のキリスト教的立場においてのみ発生するというウェーバーの理論は、今日の東洋の西洋追い越しによって理論的にも実践的にも論破された。(トーマス・メッツガー、『困境の脱皮:朱熹・王陽明から唐君毅・馮友蘭まで新儒学と中国の政治文化』、民音社、2014、pp.62-65)
- 33) 高南植、「水雲と甌山の民族主義的要素比較」、『新宗教研究』26、韓国新宗教学会、2012;李京源、「大巡真理の近代性と変革思想」、『東学学報』10 集、東学学会、2005。また韓流が世界的ブームを巻き起こしているのは、大巡思想によく現れているような韓国宗教哲学であるという分析もある。(朴鍾鉉、「韓流文化現象の宗教哲学的起源と分析」、『神学論壇』76、延世大学校神科大学連合神学大学院、2014)
- 34) 全水準、『新科学から東洋学へ』、ソウル:大元出版、1995、pp.281-283.
- 35) 朱謙之著、田弘錫訳、『中国が作ったヨーロッパの近代-近代ヨーロッパの中国文化熱風』、青溪、2003.
- 36) トーマス・メッツガー、『困境の脱皮:朱熹・王陽明から唐君毅・馮友蘭まで新儒学と中国の政治文化』、民音社、2014.
- 37) 金徳三、崔元赫、李慶子、「近現代パラダイムの転換と内在性に関する考察-伝統と近代に関する韓国的再考(再考)を中心に」『人文科学研究』23、pp.115-142.
- 38) 『典経』「教運」1-9;安信、「マテオ・リッチと大巡思想の関係性に関する研究:大巡思想のキリスト教宗匠に対する宗教現象学的解釈」、『大巡思想論叢』36、2020、
- 39) 『典経』「公事」3-15;金泰洙、「『震默祖師遺跡考』と『典経』に現れた震默説話の差異に対する再解釈:文献伝承と口伝伝承の差異を中心に」、『大巡思想論叢』41、2022、
- 40) 李鳳浩、『正祖の師、徐命膺の哲学(西洋科学に対する朝鮮学者の対応)』、高陽:東と西、2013.
- 41) 黄台淵、『儒教的近代の一般理論:西欧国家の儒教的近代化と儒教国家の西欧的近代化』、ソウル:韓国文化社、2023.
- 42) 蘇建生著、趙慶熙、林少蓮訳、『宋朝の悲しみ』、坡州:グル巷アリ、2021.
- 43) 黄台淵、『孔子と世界:パッチワーク文明時代の孔孟政治哲学』、坡州:青溪、2011;黄台淵、『儒教的近代の一般理論:西欧国家の儒教的近代化と儒教国家の西欧的近代化』、ソウル:韓国文化社、2023.
- 44) 趙慧仁、『東から西へ広がった近代公民社会:儒教礼治(禮治)および自由観念の発展と西欧への伝播』、坡州:集文堂、2013.;趙慧仁、『傷ついた節介、翼を畳んだ発展:儒教的遺産と韓国資本主義の浮沈』、坡州:ナナム出版、2007.
- 45) 李英在、「孔子の『恕(恕)』概念に関する共感道德論的解釈」、『韓国政治学会報』47(1)、2013、p.37.
- 46) パウル・ファイヤーアーベント著、鄭炳勳訳、『方法に反対する』、ソウル:グリーンビー、2019.
- 47) 鄭炳勳、「ファイヤーアーベント:客観主義と相対主義を超えて」『科学哲学』、坡州:創批、2011.
- 48) 保守的な科学哲学は、科学を反証可能な学問に制限する。科学を集团的約束であるパラダイムと見るクーン系列の科学哲学においては、二つの科学の通約不可能性を強調するが、方法論の差異によって通約不可能な二つの科学であっても、ラカトシュの研究プログラムのごとく既存科学の用語で新たな科学を説明し、その関係を明らかにすれば、理論的互換性をもう一つの反証可能性であるといえる。理論的互換性とは、例えば相対性理論はニュートン理論をすべて説明し、量子力学は相対性理論をすべて説明することができたという特性を指す。(申重燮、『ポパーと現代の科学哲学』、ソウル:西光社、1992、pp.209-

- 214)大巡思想において東洋科学が西洋科学と理論的互換性を有する理由は、大巡思想に現れているとおり、利瑪竇による東洋科学の西洋伝来であるといえる。(『典経』「教運」1-9)
- 49) 伝統儒教と近代の間で、このような二者択一の極端を超えて、比較的均衡のとれた視角を示しつつ適切に取捨選択しようとした、もう一つの流れも存在した。儒教の枠の内外でなされた儒教改革運動がそれである。朝鮮における儒教改革は、大きく見て二つの流れによってなされた。一つは儒教の枠内において朴殷植・李承熙・李炳憲へとつながった改革運動であり、もう一つは儒教の枠外において崔済愚と崔時亨によって進められたより急進的な革新運動であったが、朴殷植と崔済愚はこの二つの方向への転換を最初に試みた者であるが、互いに相反する態度を示したとされる。(黄宗源、「崔済愚と朴殷植の儒教改革方向、平等観、西欧近代文明に対する態度」、『退溪学と儒教文化』49、2011、pp.318-319.
- 50) 金容沃、『東経大全2』通木、2021.
- 51) 安信、「スコットランド宗教現象学派の『起源』:ニニアン・スマートとアンドリュー・ウォールズを中心に」、『宗教文化研究』9、2007、p.230.
- 52) ニニアン・スマートから本格化する宗教現象学の研究対象としての世界観の導入は、遠く自然科学に対比して人文科学の存在価値を解釈学によって立証した解釈学の定礎者ディルタイ(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)から始まる。(李吉容、「修養論から見た韓国新宗教の構造的特徴-東学と甌山教を中心に」、『東学学報』25、2012、p.153.)
- 53) 李吉容、『宗教学の理解』、ソウル:ハンドル出版社、2007.
- 54) ニニアン・スマートの理論もまた、エリアーデの理論のように、もう一つの類型論として批判されうるが、エリアーデの類型論もまた、曖昧な点を除けば宗教の特性を表す有用な説明体系であることが、ジョナサン・スミスによって認められたことがある。
- 55) Van Gennep はファン・ヘネップのほかにも、バンジュネフ、バン・ヘネップ等、複数の語彙で翻訳される。本稿では一般的なローマ字発音原則によりファン・ヘネップと翻訳する。
- 56) 金泰洙、「天地公事に現れる儀礼的性格研究」、大真大学校博士学位論文、2013。
- 57) 李英蘭、『リミナリティ』、ソウル: 東方印刷公社、2020; Thomassen, Bjørn, Liminality and the modern, Surrey: Ashgate, 2014。
- 58) トーマス・S・クーン著、金明子訳、『科学革命の構造』、ソウル: カチ・グルバン、2013。
- 59) 金明鎮、『(EBS ドキュメンタリー)東と西』、ソウル: イェダム、2008。
- 60) A. C. グレアム著、李昌一訳、『陰陽と相關的思惟』、清溪、p.264、2001。
- 61) 金京洙、『老荘(老荘)の生成論』、ソウル: 文史哲、2015。
- 62) 鄭宇珍、「東洋科学の論理: 感応の類型に関する研究」、『道教文化研究』42、2015、p.122。
- 63) リチャード・ニスベット著、崔仁哲訳、『考えの地図: 東洋と西洋、世界を眺める異なる視線』2004、金永社、pp.83-106。
- 64) 馮友蘭、『中国哲学の精神(新原道)』、郭信煥訳、ソウル: 西光社、1993。
- 65) 金弼年、『東西文明と自然科学』、ソウル: カチ、1992。
- 66) 朴東煥、『東洋の論理はどこにあるか』、ソウル: 高麗院、1993。
- 67) 崔奉永、「『社会』概念に前提された個体と全体の関係と類型」、『東洋社会思想』1、1998、pp.88-101。
- 68) レヴィ=ストロース著、安貞男訳、『野生の思考』、ソウル: ハンギル社、1996。
- 69) 中沢新一著、金玉姫訳、『対称性人類学: 無意識に発見する代案的知性』、東アジア、2004、pp.197-221。
- 70) 循環的世界観において実在の出発は実体ではなく感応となる。(フランソワ・ジュリアン、劉炳泰訳、『運河と創造: 東西文化比較試論』、ソウル: ケイシアカデミー、2003、pp.55-69)フランソワ・ジュリアンは、東西がともに対立の統一を志向したが、実体を仮定しない東洋の内在性は、実体概念は不足するものの、西洋のような独断を脱しえたとする。(フランソワ・ジュリアン、『孟子と啓蒙哲学者の対話(道徳の

基礎を建てる、ルソー・カント)』、ハヌルアカデミー、2009、pp.174-180)感応は東洋思想の事理解方式が感応となる前哨となる。

- 71) 申智英、『内在性とは何か』、ソウル: グリーンビ、2009。
- 72) フランソワ・ジュリアン、『事物の性向: 中国人の思惟方式』、ハヌルアカデミー、2009、pp.27-37。
- 73) 申智英、『内在性とは何か』、ソウル: グリーンビ、2009。
- 74) フランソワ・ジュリアン、『孟子と啓蒙哲学者の対話(道德の基礎を建てる、ルソー・カント)』、ハヌルアカデミー、2009、pp.174-180。
- 75) 李鍾敏、『中国思想と代案近代性 王暉の『近代中国思想の興起』を読み書きする』、ソウル: 玄岩社、2017、pp.14-30 より再引用。
- 76) 林憲圭、『孔子から茶山丁若鏞まで: 儒教人文学の東西哲学的省察』、ソウル: パラアカデミー、2019、pp.350-381。
- 77) 金永建、『東洋哲学に関する分析的批判』、ソウル: ラティオ出版社、2009。
- 78) 黄台淵、『儒教的近代の一般理論 西欧国家の儒教的近代化と儒教国家の西欧的近代化』、ソウル: 韓国文化社、2023。
- 79) 李在杰、「カント有機体論の『自己組織化』概念とフラクタル理論の交差研究: 有機体、生命性、無限(無限)に対する美学的前提」『文化と融合』44(9)、2022、pp.419-433。
- 80) 『典経』「教運」1-9。
- 81) 『典経』「公事」3-15。
- 82) 『典経』「教法」2-56。
- 83) 東学の論学文の冒頭で水雲が述べた東学と西学の差異もまた、これまで西学を西洋学問一般として解釈せず、天主教に限定して解釈してきた点に理解の困難があったという。(黄宗源、「崔濟愚と朴殷植の儒教改革方向、平等観、西欧近代文明に対する態度」、『退溪学と儒教文化』49、2011、p.330)
- 84) 咸泳大、「18~19 世紀西学中源論(西学中源論)の展開とその含意—西学(西学)に対する朝鮮学者たちの対応論理」、2020。
- 85) 鄭宇珍、2015、「東洋科学の論理: 感応の類型に関する研究。」道教文化研究 42、pp.119-140。
- 86) J. J. Clarke 著、趙賢淑訳、『西洋、道教に出会う』、ソウル: 芸文書院、2014、p.152。
- 87) 関連的思惟の科学的可能性の打診はニーダムとカプラによって始まり、カウフマンらサンタフェ研究所によって発展したという。(J. J. Clarke 著、趙賢淑訳、『西洋、道教に出会う』、ソウル: 芸文書院、2014、pp.141-144., 167-177)
- 88) A.C. グレアム著、李昌一訳、『陰陽と相關的思惟』、清溪、2001。
- 89) 金基、「陰陽五行説の朱子学的適用様相に関する研究」、成均館大学校博士学位論文 2012、p.4。
- 90) A.C. グレアム著、李昌一訳、『陰陽と相關的思惟』清溪 2001; D. L. Hall and R. T. Ames, Anticipating China, Albany: State University of New York Press, 1995.
- 91) ジョン・ヘンダーソン著、文重亮訳、『中国の宇宙論と清代の科学革命』、2004、p.45。
- 92) 鄭宇珍、「東洋科学の論理: 感応の類型に関する研究」、『道教文化研究』、42、2015、p.122。
- 93) リチャード・ニスベット著、崔仁哲訳、『考えの地図: 東洋と西洋、世界を眺める異なる視線』2004、金永社。
- 94) フランソワ・ジュリアン、『孟子と啓蒙哲学者の対話(道德の基礎を建てる、ルソー・カント)』、ハヌルアカデミー、2009。
- 95) ロジャー・エイムズ著、張源錫訳、『東洋哲学、その生と創造性: 和而不同: 比較哲学講義』、成均館大学校出版部、2005、pp.155-199。
- 96) 金炯孝、「原始返本と解冤思想に対する哲学的省察—甌山思想の一研究」、『東西哲学に対する主体的記録』、ソウル: 高麗院、1985、pp.38-67; 金炯孝、『デリダと老荘の読法』: 韓国精神文化研究院、1994。

- 97) 朴正鎮、『宗教人類学』、ソウル: 仏教春秋社、2007; 朴正鎮、『哲学の贈り物、贈り物の哲学』、ソウル: ソナム、2012。
- 98) 朴容淑、『天符経 81 字バラミツ』、坡州: ソドン、2018。
- 99) 金正民、『シャーマン・バイブル』、ソウル: グローバルコンテンツ、2023。
- 100) 金相日、「大巡思想の四大宗旨に対する文明史的考察」、『大巡真理学術論叢』1、2007。
- 101) 金大鉉、「大巡思想とハイデガーの『良心』概念に対する比較研究: 根源に向かう『良心』の回帰的特性に対する議論を中心に」『大巡思想論叢』28、2017、pp.243-265; 金大鉉、「ヘーゲルの労働(労働, Arbeit) 概念を通してみた天地公事(天地公事)研究」『大巡思想論叢』32、2019、pp.175-199; 金大鉉、「ドゥルーズ体系の形成背景に関する研究: カント先験哲学体系、その深淵からの逆流」『大巡思想論叢』37: 329-355、2021; 金大鉉、「大巡真理の解冤(解冤)思想に対する脱構築(解体)論的理解: ジャック・デリダ(Jacques Derrida)の脱構築論を中心に」『大巡思想論叢』39、2021、pp.69-97。
- 102) ファン・ヘネップ著、徐永大訳、『通過儀礼』、仁川: 仁荷大学校出版部、1986。ヘネップは原語発音ではヴァンジュネブ、ヘネブとも呼ばれるが、ここでは一般ローマ字発音とは異なる翻訳書の用例に従って「ヘネップ」と訳す。
- 103) ファン・ヘネップ著、徐永大訳、『通過儀礼』、仁川: 仁荷大学校出版部、1986、p.13。
- 104) ファン・ヘネップ著、徐永大訳、『通過儀礼』、仁川: 仁荷大学校出版部、1986、p.13。
- 105) ファン・ヘネップ著、徐永大訳、『通過儀礼』、仁川: 仁荷大学校出版部、1986、p.14。
- 106) Z. Bauman, "A Revolution in the Theory of Revolutions?", *International Political Science Review* 15(1): 15-24, 1994.
- 107) ヴィクター・ターナー著、姜大勳訳、『人間社会と象徴行為: 社会的ドラマ、構造、コムニタス』、ソウル: 黄牛の歩み、2018、pp.5-12。
- 108) ジグムント・バウマン著、鄭一俊訳、『廃棄物となる生たち: モダニティとその追放者たち』、ソウル: セムルギョル、2008。
- 109) サムエル・N・アイゼンシュタット著、林玄鎮[ほか]訳、『多重的近代性の探求: 比較文明的観点』、坡州: ナナム、2009。多重的近代性は、また自生的近代性のような代案的近代性を包括する概念でもある。
- 110) A. Szakolczai, "Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events", *International Political Anthropology* 2(1), 2009, p.160.
- 111) バウマンは 1992 年に社会学および社会科学部門ヨーロッパ・アマルフィ賞を、1998 年にフランクフルト市のテオドル・アドルノ賞を受賞した。
- 112) B. Thomassen, *Liminality and the modern*, Surrey: Ashgate, 2014, p.4; 金光建「リミナリティ (liminality) 概念の多角的理解」『神学と実践』78, 2022, pp.700-701 より再引用。
- 113) A. Szakolczai, "Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events", *International Political Anthropology* 2(1), 2009, p.160.
- 114) M. Engelke, "An Interview with Edith Turner", *Current Anthropology* 41(5), 2000, pp.843-852.
- 115) 金益斗『韓国民族公演学』坡州: 知識産業社、2013。
- 116) 李英蘭『リミナリティ』ソウル: 東邦印刷公社、2020。
- 117) 金恵淑『新陰陽論』ソウル: 梨花女子大学校出版部、2014; 金英珠「西洋二分法と東洋陰陽法の克服—太極二分法」『社会思想と文化』4, 2001, pp.37-80。
- 118) ヴィクター・ターナー著、金益斗訳『（ヴィクター・ターナーの）儀礼から演劇へ』ソウル: 民俗苑、2014。
- 119) ヴィクター・ターナー『象徴の森』ソウル: 知識を作る知識、2020。
- 120) ヴィクター・ターナー著、朴根遠訳『儀礼の過程』ソウル: 韓国心理治療研究所、2005, pp.144-170。
- 121) Turner, Edith L. B., *Communitas*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- 122) M. Engelke, "An Interview with Edith Turner", *Current Anthropology* 41(5), 2000, pp.843-852.

- 123) 映画「カップ」の監督として知られるブータンの精神的指導者キェンツェ・ノルブが公演学を仏教と関連付けて行った先行研究もある。Norbu, Khyentse, 『人間は劇場』, 北京: 新星出版社, 2016.
- 124) ジグムント・バウマン著、李一秀訳『液体近代』ソウル：江, 2009。
- 125) エヴァ・イルーズ著、朴炯信・権五憲訳『ロマン的ユートピアを消費すること』ソウル：理学社, 2014。
- 126) 姜仁鉄『5・18 光州コミュニタス』ソウル：人の文様, 2020。
- 127) ブリュノ・ラトゥール著、洪喆基訳『私たちは決して近代人であったことがない：対称的人類学のために』ソウル：カルムリ, 2009。
- 128) A. Szakolczai, "Permanent (trickster) liminality: The reasons of the heart and of the mind", *Theory & Psychology* 27(2), 2017, pp.231-248.
- 129) 李英蘭『リミナリティ』ソウル：東邦印刷公社, 2020, pp.231-232。
- 130) ヴィクター・ターナー、金益斗訳『（ヴィクター・ターナーの）儀礼から演劇へ』ソウル：民俗苑, 2014, pp.47-48。
- 131) 大巡思想においても、表層宗教と深層宗教の宗教的経験の差としてリミナリティを宗教体験として研究した事例がある。（李恩姫「表層と深層の視角から眺めた大巡真理会：宗教的経験の観点から」『大巡思想論叢』27, 2016）
- 132) 黄弼浩『宗教弁護学・宗教学・宗教哲学』ソウル：哲学と現実社, 2004, pp.220-235。
- 133) 天の外の日月は超越天あるいは天外天と呼ばれる。大巡思想において、本稿では天の外の日月は天の大巡思想の場合は九天とし、その他の場合では内在天と対比される意味が強調されるときには超越天、空間的差異が強調されるときには天外天と呼ぶこととする。
- 134) 金芝河『金芝河全集 1』ソウル：実践文学社, 2002。
- 135) 金益斗「相生・解冤・大同の『天地クッ』ビジョンと神明創出の文体」『千年の始まり』11(3), 2012, pp.12-25。
- 136) 李英蘭『リミナリティ』ソウル：東邦印刷公社, 2020, p.162。
- 137) 尹勝湧「新宗教の反構造（communitas）的性格に関する小考」ソウル：ソウル大学校大学院, 1988。
- 138) 鄭鎮弘『韓国宗教文化の展開』ソウル：集文堂, 1988。
- 139) リチャード・ニスベット著、崔仁哲訳『思考の地図：東洋と西洋、世の中を眺める異なる視線』坡州：金永社, 2004。
- 140) 趙晟煥「東学の自生的近代性：海月崔時亨の人間観と世界観を中心に」『神学と哲学』(36), 2020, pp.223-243。
- 141) 李昌一『邵康節の哲学』ソウル：心山, 2007, p.479。
- 142) イハブ・ハッサン著、鄭正鎬・李素英訳『ポストモダニズム概論』ソウル：翰信文化社, 1991。
- 143) Wallace, Anthony F. C., *Religion; an Anthropological View*. New York: Random House, 1966, p.166.
- 144) それは、社会のあらゆる人々がシステムのあらゆる水準で変化の圧力を減らす方式で行動するために、社会と文化、自分の身体と行動規則に対する精神的イメージを維持するのに機能的に必要である。私が「メイブウェイ（迷路道）」と呼ぶこのイメージ..... [それは] 一人の人間が見る自然・社会・文化・人格・身体イメージである。（金主官「交差文化的比較から見た再生運動としての東学」『東学学報』35, p.244 より再引用）
- 145) 崔亨根「宣教と文化変化」『宣教神学』16, 2007, p.272。
- 146) 金主官「交差文化的比較から見た再生運動としての東学」『東学学報』35, 2015, p.257。
- 147) Wallace, Anthony F. C., *Religion; an Anthropological View*. New York: Random House, 1966, pp.146-149.
- 148) Wallace, Anthony F. C., *Religion; an Anthropological View*. New York: Random House, 1966, p.255.
- 149) Wallace, Anthony FC, "Revitalization Movements." *American anthropologist*, 1956, pp.266-267.

- 150) キャンベルの十七循環は次の通りである。I. 第一幕：1. 日常世界、2. 冒険への召命、3. 召命の拒否、4. 精神的師との出会い、5. 第一関門の通過。II. 第二幕：6. 試練・協力者・敵対者、7. 洞窟の最も深き所への接近、8. 試練、9. 報償。III. 第三幕：10. 帰還の途、11. 復活、12. 霊薬を持つての帰還。キャンベルの十二循環は分離—通過—帰還という三段階から構成されている。三段階に区分される場合は再び十七段階に細分化される。I. 出発・分離：1. 凡俗な日々の世界、2. 冒険への召命、3. 召命の拒否、4. 超自然的な助力、5. 第一関門の通過、6. 鯨の腹。II. 下降・入門・通過：7. 試練、8. 女神との出会い、9. 誘惑者としての女性、10. 父との和解、11. 神格化、12. 究極の恩恵。III. 帰還：13. 帰還の拒否、14. 不可思議な脱出、15. 外部からの救助、16. (帰還) 関門の通過、17. 生の自由。クリストファー・ボグラー著、咸春成訳『神話 英雄 そしてシナリオ書き』無憂樹、2005, p.51; ジョセフ・キャンベル著、李潤基訳『千の顔を持つ英雄』民音社、1999, pp.44-45, 54-59, 315, 333-337; 趙得昌・金徳三・崔元赫「キャンベル神話理論の接木による京劇の再照明」『芸術人文社会融合マルチメディア論文誌』7(1), 2017, pp.979-987; 金賢子「キャンベルの神話論」『宗教と文化』6, ソウル大学校宗教問題研究所, 2000。
- 151) Wallace, Anthony FC, "Revitalization Movements." *American anthropologist*, 1956, p.268.
- 152) P. Laude, "Reflections on Civilization, Modernity, and Religion in Light of the Fellowship of the Truth", *Journal of Daesoon Thought and the Religions of East Asia* 1(1), 2021, pp.39-60.
- 153) 鄭鎮弘・金泰淵・張錫万・李珍九・林賢洙『韓国宗教学』ソウル：大韓民国学術院, 2021, pp.398-431。
- 154) 金鐸『韓国新宗教を貫く理念、人間中心主義』ソウル：民俗苑, 2023。
- 155) カール・マンハイム著、林錫鎮訳、宋虎根解題『イデオロギーとユートピア』坡州：金永社, 2012。
- 156) Anthony F. C. Wallace 著、金鍾石訳『宗教人類学』天安：アウネ, 2010, pp.146-149。
- 157) 趙慧珍「抵抗儀礼としての『五広大ノリ』と『東学』『三・一運動』との相関性—小説『土地』の物語叙事の特性と抵抗儀礼研究」『現代文学の研究』78, 2022, pp.63-102。
- 158) 金泰洙「『典經』に現れた入門儀礼に関する研究」『大巡思想論叢』24(2), 2015, pp.85-115; 金泰洙『天地公事に現れた儀礼的性格研究』大真大学校博士学位論文, 2013。
- 159) 東学思想と開化思想、東学思想と儒教思想の共同体意識などについては比較研究がある。(陳寶聖「19世紀後半の朝鮮における社会変革的公共意識の二つの系列」『人文社会 21』13(2), 2022; 陳寶聖・金鍾坤「東学の連帯的共同体意識と近代の道」『大同哲学』104, 2023)
- 160) 金主官「交差文化的比較から見た再生運動としての東学」『東学学報』(35), 2015, pp.237-272。
- 161) 金漢九「東学天道教に関する文化人類学的一考察」『社会科学論叢』9, 1990, pp.143-172。
- 162) Rigal-Cellard, Bernadette, "Daesoon Jinrihoe in Light of Anthony Fc Wallace's Revitalization Theory." *Religiskifilozofiski raksti* 30(2), 2021, pp.134-162.
- 163) 高南植「大巡思想に現れた東学の位相と甌山の真の東学(参東学)の展開」『大巡思想論叢』16, 2003, pp.1-23。
- 164) 自己を第三者として見慣れぬものと見る反省と討論は、大巡思想において教化を真理討論と呼ぶ点から強調されている。(『大巡指針』第1章第5節; 嚴惠珍「大巡真理会の教化方法の討論教育的接近」大真大学校修士学位論文, 2019)
- 165) 「無自欺」概念と大巡思想の相生とが結びつく地点についても、すでに西洋哲学の観点から研究された事例がある。金泰洙「大巡思想の無自欺(無自欺)に現れた相生倫理—カントとミルの倫理観との対比を中心に」『大巡思想論叢』27, 2016。
- 166) 「無自欺」は、大巡思想の天地人の関係が集約される地上天国・地上神仙実現とともに、大巡思想の目的、すなわち理想社会と符合する。(羅權洙『大巡真理会の理想社会論研究』大真大学校博士学位論文, 2016)

III. 東学思想の自生的近代性と作乱のリミナリティ

しかしながら、天としての第五元素の属性が極大化された地水火風の天観・地観・人間観と、土としての地の属性が極大化された陰陽五行の天観・地観・人間観とは正面から衝突する。幸いにマテオ・リッチの時代には補儒論を口実として両天観・地観・人間観は協力関係を結んでいたが、マテオ・リッチ以降は補儒論論争によって両天観・地観・人間観は互いに排斥し合い対立関係へと突き進み、結局のところ東洋はインカやマヤ帝国のように西洋によって文明が消滅する危機に直面することとなる。東洋は儒教の典憲を超えられず、西洋は東洋を受け入れられなかったのである。

とりわけ太極の「理」が自立的存在であるか否かという問題が、両天観の核心的問題として浮上した。実体によって変化を説明する西洋の形相的天観においては万物は創造されたものであるがゆえに太極の「理」は自立的存在となりえないが、天地開闢によって天地の運営を担うとする東洋の同化的天観においては太極の「理」は自立的であり、両天観は衝突せざるをえなかった。

「理」が自立的存在(substantia)であるか偶然的存在(accidentia)であるかを区分し、「理」は自立しえないという西洋の実体論的立場を明らかにしようとする『天主実義』のマテオ・リッチの主張に対して 42)、理と事物とは完全に連結されているがゆえに理があれば事物があり、事物が存在すれば理があるという東洋の属性的な論理によって、性理学者である慎後聃は『西学弁』において答弁する 43)のである。

西洋に対して好意的であった一般民衆もまた、西洋の支配が本格化する北京条約以降、西洋の天観・地観・人間観に対する立場を否定的なものへと転換させていく。西洋の力に圧迫された東洋は、今や西洋の力に対応しうる通過儀礼のリミナリティと新たな天観・地観・人間観の再活性化を必要とするようになった。これにより東アジアにおいては中国の一貫道、太平天国の乱、辛亥革命のような運動が起こり、日本においても明治維新、天理教のような新宗教運動が新たに生じあるいは拡散していった。

陰陽五行の天観・地観・人間観の崩壊に最も敏感に反応したのは、東洋三国のうち儒教化が最も進んでいた韓国であった。韓国は西学が東洋において始まったとする西学中源

論をさらに発展させ、西学を東洋の観点から解釈する。徐命膺から始まった韓国的西学中源論は丁若鏞と崔漢綺を経た後、東学思想に至って転換の臨界点に達する 44)。東学思想は地水火風の人格神と陰陽五行の理法神との間の調和を、侍天主というリミナリティを通じて提示する。

東洋の場合、天界・地界・人間界の創造主が隠れる代わりに、西洋とは異なり天界・地界・人間界が『周易』のごとく天地人および陰陽に区分され、自律的かつ一貫した神明体系を成している。西学においては唯一神によって天界・地界・人間界の他の神々が消えるのに対し、道教では『周易』の影響によって天界・地界・人間界の神々が陰陽という自律的かつ一貫した体系として作用する。これは無為而化、天地鬼神 45)という東学の調化思想へと連結される。

西学中源論が朝鮮に導入された後、リッチの陰陽五行批判に対して陰陽五行論的反論が提起される。徐命膺はマテオ・リッチの『天主実義』に対して邵康節(1011-1077)の陰陽五行論をもって反駁する。一方、丁若鏞(1762-1836)はマテオ・リッチの意見を一部受容して性理学を批判することもあったが、これは東洋の価値を擁護するためであった。このように東学以前に相関的思惟に対する東西洋の論争は、当時の学界における重要な争点となっていたのである。「東学」は「西学」に対して東洋学問固有の方法論を強調する時代的雰囲気の中で誕生した。

当時の東洋人にとって、東アジアの自生的近代性の確立は選択の問題を超えた生存の問題であった。アヘン戦争によって西洋の力を実感した東洋は、自生的近代性の樹立に失敗するならば、アジアもまたアフリカやアメリカ先住民のように文明喪失の境地へと転落するという危険を察知していた。さらに西洋人よりも勤勉に生きてきた東洋人にとって、西洋の衝撃は物質的な脅威も大きかったが、それまでの努力が水泡に帰するという意欲喪失の精神的脅威として迫ってきたのである。

帝国主義時代の東洋人は物質的脅威のみならず、アイデンティティさえも喪失する精神的危機に直面し、西学を無批判に受容するか、あるいは東洋の神秘主義に依存した。東洋的合理性たる相関的思惟による自生的近代性の樹立は、ますます東アジアの生存にとって核心的問題となっていく。東学は重い課題を抱えて成立したのである。陰陽五行とい

う相関的思惟に基づく東学の概念が定立されると、「無極大道」「天地鬼神」「上元甲」「再びの開闢」といった概念が新たに確立されていった。

天観の相克化

陰陽五行と地水火風の天観・地観・人間観が衝突するなかで、天観の相克化が深刻化していく。陰陽五行と地水火風という二つの思想は理想的天観・地観・人間観も同一であるが、相克化の様相もまた類似している。地水火風の世界観では人間の罪によって、陰陽五行の世界観では不完全な世界構造によって、理想的世界はそれぞれ水火風三災、陰陽乱雑へと相克化する。マテオ・リッチ以降に展開された東西交流によって、東西洋は互いに異なる理由から神を否定する天観の相克化が進行する。

マテオ・リッチ以降に展開された東西の神人関係の混乱は、人間死後の靈魂不滅説の部分から始まった 46)。マテオ・リッチ以降、東洋では四代が過ぎれば気が消失するがゆえに靈魂もまた消失するという理気論が疑われ、西洋では神の世界が絶対神一柱と天使数柱で構成されているということが疑われた 47)。マテオ・リッチ以降、東洋では陰陽五行と天地神明が否定され、西洋では東洋と同様に数多くの理法神あるいは機械から成る無神論的世界観が形成された。

東洋と西洋の思惟方式の差異は、早くからマテオ・リッチの『天主実義』および『天主実義』をめぐる論争において詳細に現れている。今日の基準から見れば、地水火風の世界観は近代の機械論的科学観よりもむしろマテオ・リッチが批判した陰陽五行の天観・地観・人間観により近く見えるが、変化を説明するにあたって実体を強調するという点においてフランソワ・ジュリアンが指摘したように 48)、地水火風の世界観は近代の機械論的科学観により近かった。実際リッチは、東洋の陰陽五行的天観・地観・人間観と相関的思惟の科学という共通の属性にもかかわらず、東洋の陰陽五行的天観・地観・人間観は変化を説明する際に実体によって説明せず 49)、属性によって説明する非科学的説明であると批判する。

補儒論論争に見られるように、天主教はマテオ・リッチが伝えた東洋の世界観を否定したが、世俗社会においてはむしろ歓迎された。コギト・エルゴ・スム(Cogito ergo sum)に代表されるデカルトを嚆矢として、西洋は既存の神観を漂白し 50)、神なき機械論的世

界観を構築していく。一方、道徳においては律法よりも福音を強調する理論が拡大される(51)。すなわちカルヴァンの救援予定説は、神なき社会における共感へと変化していく。近代性は新たなリミナリティへと集約される。人間的側面においてこのような神観の変化は肯定的変化として解釈されてきたが、近代の問題が極大化された今日においては反省の契機となり、新たな代案的近代性を模索する契機となった。

相克化された神尊人卑の天人関係において、人間は解脱や脱俗あるいは死をもって天界・地界・人間界を去らねば、生老病死の苦痛から脱しえない存在となる。相克化された天観においては神明もまた拘束され、各自が自らの境界を担い、自身の分野と自身の領域内に閉じ込められた否劫の中の存在となる。人間はこれによってそれぞれの土の気の影響のもとに異なる文明を起こし、互いに紛争するに至る。さらに相克化された天において雨露の不調和により、人間は水火風三災の苦痛のなかで生きることとなる。相克は相克を生み、天地と人間は惨憺たる錯乱を経て尽滅の境地へと転換していくのが今日の現実となっている。

東学思想の侍天主天観に現れたリミナリティ

東学思想の侍天主天観

性理学の理法天が東アジア、とりわけ朝鮮社会において新たな時代の問題を解決しえない段階に至ると、東学は天の上の天たる天外天、すなわち無極の天という新たな天観によってこれに対する解法を提示した。東学は西学の学問を天観として包容しようとする。これは蒙古とイスラムによる西洋への侵入が西欧近代性の背景となったことと類似している。東学が新たに提示した天観は性理学の理法天とは異なり、天の上の天、すなわち天外天との直接的疎通であった。侍天主の天は天外天としての天概念である。

東学思想は既存の天観・地観・人間観において注目されてこなかった天外天の概念を強調し、天観・地観・人間観の自生的近代性を図る。多重近代性理論において近代性は、東学思想のように既存の天観・地観・人間観において疎外された部分を再活性化し、聖-俗の順位を逆転させて俗が聖を受容しうるよう転換する統撰とリミナリティから発生する。東学思想は天外天との直接的疎通を通じて日常の世俗において聖を経験する聖-俗の

順位の再配置を追求し、修心正気を通じて既存の重畳した問題を解決するリミナリティを試みるのである。

水雲は既存の性理学の「天」とは異なる「天の上の天」との直接的疎通を侍天主と表現する。水雲は生涯にわたり「天の上の天」との直接的疎通のために自らのあらゆる力量を投入してきた。四十年近い長年の歳月を努力してきた水雲は、ついに庚申年に至って天師問答に達する(52)。東学思想の天観は上帝との邂逅である天師問答によって成立する。水雲は1860年(庚申)旧暦四月五日に上帝の最初の啓示を受けたとされる。

不意四月 心寒身戰 疾不得執症 言不得難狀之際 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

思いがけず四月に心が冷えそぞろ身が震えて、いかなる病かを集症することもできず、言葉で形状することも難しいときに、ある神仙の言葉があつて忽ち耳に入ってきたので驚いて問い質したところ、答えて言われるには「恐れるなかれ、恐れるなかれ。世の人々が我を上帝と呼ぶのに、汝は上帝を知らぬのか」と。その理由を尋ねたところ、答えて言われるには「我もまた功なきゆえに、汝を世に出して人にこの法を教えしめるのである。疑うなかれ、疑うなかれ」と。問うて「然らば西道をもって人を教えるべきでしょうか」と。答えて「然らず。我に靈符あり、その名は仙藥、その形は太極、また形は弓弓である。我のこの符を受けて人を疾病から救い、我の呪文を受けて人を教えて我のために為さしめれば、汝もまた長生して徳を天下に布くであろう」と。(53)

水雲の天師問答は六か月余りにわたって続き、一年余り苦悶した後、水雲は『龍潭遺詞』および『東經大全』にこれを詳細に表現する。それゆえ李敦化は水雲の修行を天師問答と内部降話とに分ける。しかし『龍潭遺詞』および『東經大全』以降に書かれた『道源記書』には、その後水雲が逮捕される直前まで上帝と幾度も疎通する箇所が登場する(54)。

東学思想が近代宗教、ひいては東西古今の宗教史において最も特徴的なのは、創始者の宗教経験が極めて詳細にかつ長期間にわたって表現されている点であるとされる。そも

そも東学思想のように創始者の宗教体験から宗教が始まるのはイスラム教がほぼ唯一であり、他の宗教は仏教のように創始者の修道経験などから始まり、宗教体験についての記録は現れないとされる 55)。またイスラム教においてもその経験は極めて簡略に表現される。東学思想が由緒ある儒教社会であった韓国社会において短期間に多くの支持者を得たのは、この詳細な天師問答が信頼を呼び起こしたところが大きい。

六か月余りの天師問答の過程においてなされた対話内容を水雲が解釈する過程において、東学は成立する。水雲は「論学文」においてまず西学との差別性を東学の認識論的背景として強調する。水雲は自らが出会った上帝が東西洋の天を統合した天の上の天であることを明らかにし、とりわけ西学の天よりも上の天であることを主張する。水雲はこれを「学」の性格において究明する。「論学文」という題目に見られるように、西洋の帝国主義に対抗した全世界の文明のうち、唯一韓国の東学のみが認識論的テーマである「学問」を主要な主題とした。東西洋の差異が認知構造という根源的部分において差異を生じるといふ東洋に対する主張は、東学の「論学文」において最初に現れる。

『東經大全』「論学文」において水雲は、西洋は分析的であって状況に応じて言葉が変わり、神を信じるかのようにでありながら信じていないがゆえに結局のところ虚無に陥るという内容に言及する。まず水雲は東学と西学の差異を「運則一 道則同 理則非」という言葉によって明示する。

日與西道 無異者乎

問う、西道と異なるところはないのですか。

日洋學 如斯而有異 如呪而無實 然而運則一也 道則同也 理則非也

答える、洋学はこれと似ているが異なるところがあり、祈るようでありながら実がない。

しかしながら運数においては一つであり、道においては同じであるが、理においては異なるのである。56)

上の例文において水雲は、東洋と西洋の学問は目標は同じであるが方法論的に異なる」と述べる。これに関する先行研究は裴永淳によって整理されたことがある。裴永淳は既存の先行研究では東学に言う運・道・理の差異が詳細に解明されていないとして、その差異

を詳述している。裴永淳は侍天主「侍天主 造化定 永世不忘萬事知」において、「侍天主」は天に、「造化定」は地に、「永世不忘萬事知」は人に該当するものとして分けて見ることができるとして、侍天主を天地人の相関的思惟として分析している。

裴永淳は再び侍天主を運・道・理に適用させ、道は「侍天主」、運は「造化定」、理は「永世不忘萬事知」に配当する。結局のところ東学と西学の差異は、天地は同じく一つであるが天主を侍る人間の理において差異が生じるのだという。裴永淳は東学において東西洋は春夏秋冬という天(道)は同じであるが、東洋と西洋という地は氣運に応じて異なるのだという 57)。

東学と西学の理の差異は、東学において次のように説明されている。

曰何爲其然也 曰吾道無爲而化矣 守其心正其氣 率其性受其教 化出於自然之中也 西人言無次第 書無皂白而 頓無爲天主之端 只祝自爲身之謀 身無氣化之神 學無天主之教 有形無迹 如思無呪 道近虛無 學非天主 豈可謂無異者乎

「いかにしてそうなのですか」「我が受ける道は天主の意に従って自然に世を教化する」。各々がその本来の心を守り、その氣を正してその天賦の性に従うことにより天主の教えを受ければ、自然に教化が成し遂げられる。これに対して西学を信じる西洋人はその言葉に正しい順序がなく、その文には明瞭な条理がない。そして全く天主のために尽くす実がなく、ただ自らの利益のための方策を祈るのみである。それゆえに身が靈氣と合一する驚異の境地もなく、天主の真の教えもなく、形式のみあって実がない。天主を思っているようでいて天主を真に奉ってはいない。このようにその道はほとんど内容が空であり、その宗教は天主のために尽くさない。どうして異なるところがないと言いえようか。 58)

上の例文は『東經大全』のうち最も難解な部分とみなされているが、その理由は上の例文において批判の対象が天主教あるいは天主教信徒として主に理解されてきたためであるという。上の例文において批判の対象を西洋人一般、西洋学問全体として見るならば理解が可能であるという 59)。

上の例文において裴永淳は、東学が指摘する東学と西学の決定的差異は「氣化之神」であるという。ここで氣化とは天の氣が身体に凝縮することを意味する。西学は天主に向かって祈るのみであって、自ら氣化しうる呪文がなく、修心正氣の修練がないというので

ある。水雲は西学において司祭と一般信徒が垂直的に厳格に区分されることを批判したように、気化のない西学を同じ論理によってここで批判するのである。

水雲が実のところ東学の創道において最も自負していたところもまた修心正気であり、これは西学に対してのみならず儒学に対してもそのように述べていたという(60)。東学と西学の差異が修練方法の有無であるという水雲の見解は、東西洋の学問に対する卓見であった。東西洋の靈性を統合したと評される著名なトランスパーソナル心理学者ケン・ウィルバー(Ken Wilber, 1949-)もまた、ドイツ観念論のような体系的哲学さえも修養論がないことが西洋思想最大の弱点であると指摘したことがある(61)。ケン・ウィルバーは現代思想における最も緊急の問題は、西洋の認識論的アプローチを修養論的アプローチへと方向転換することであるという(62)。

東学思想に現れた上帝の出現は、正統性理学の立場から見れば怪力乱神に属する異例かつ異端的な姿であった。水雲の天師問答がより異例に見えたのは、水雲の家系が韓国性理学の正統系列に属していたためである。庶孽にも劣る再嫁女の子として水雲の出生は不遇であったが、水雲の父である近菴崔鎰(1762-1840)の学的系譜は退溪李滉(1501-1570)の師弟系譜のうち正統系譜に属していた。儒学者のみならず一般民衆にとっても上帝の出現は異例の状況であったが、意外にも当時上帝と対話したという水雲の天師問答は階層を問わず認められた。東学思想は儒仏仙の多くの伝統に支えられてこれを克服するに至る。

水雲の天師問答が広く受容された背景について、近年の研究は東学発生当時新たに流入していた中国道教の影響を指摘する。とりわけ朝鮮後期の鸞壇道教の影響が浮き彫りになっている。これは今日あまり知られていない中国道教の伝来によるもので、清朝の混乱によって多くの清朝の道士たちが朝鮮に入り、当時朝鮮には「無相壇」という最初の道教集団が形成されたという。さらには高宗皇帝までもが道教經典を国家的事業として発刊するほどであった。水雲の天師問答が上帝との天師問答として認められえた背景には、鸞壇道教の伝来によって当時変化しつつあった朝鮮社会の雰囲気があったとされる(63)。

東学の成立に及ぼした道教の影響は、呪文修練と東学歌詞にも現れる。儒教社会において東学が認められえたのは、流入していた道教の影響であるという。東学思想は当時東アジア伝統文明が集約された道教までも包含していた。「東学歌詞」もまた神明との接触による降筆として解釈されうる(64)。甌山もまた康節の知識、李太白・杜甫の詩、蘇秦・

張儀の弁舌という東アジア知性の三つの精髓、すなわち三つの気運が現れたという 65)。実際、水雲は後年甌山によって道教と関連する後天仙道の宗長に任命される。これは東学が道教の精髓を継承していることを示している。甌山はこれを天地の作用(天地之用)である十二運星では胞胎、そして具体的形態としては「造化」として示した 66)。

東洋思想において天観は修練の方法と関連する。修練の方法において天観は集約される部分がある。東学修練の最大の特徴は呪文修練であった。正統性理学の立場からも、これは例外的に受容されていた。呪文は詠歌舞蹈の「正易」の事例や時調朗誦の事例のように、儒教においても一部導入されていた。「呪文」は仏教の場合すでに念仏として広く活用されてきたが、朝鮮の儒教主流社会においては異例であった。むしろこのような異例性によって東学はより広く普及するに至ったのである 67)。呪文修練の場合、今日西洋の靈性修練にも用いられている東西古今の普遍的修練方法であったが、韓国の場合は東学によって初めて一般大衆の自己修練に導入され、後に新宗教において広く用いられた 68)。

儒教もまた東学の成立に多くの役割を果たした。東学は実際甌山によって、儒教の典憲を超えられなかったと評されることもある 69)。まず東学は「至氣今至願為大降」という代表的呪文である侍天主の事例の内容に見られるように、性理学においても強調される気の役割を強調する。「道氣長存邪不入」70)のように、東学は「理」よりも「氣」を強調する立場にあったが、東学は上帝を除いては道教の神明についての内容がほとんど現れないという点において、あくまで儒教的次元の「氣」から大きく逸脱することはない。

道教的神明が強調されない水雲の上帝観もまた、儒教的天観の影響を大きく逸脱しない。安裕慶は東学が「氣」を強調するが、東学の成立背景には退溪から成される理の確立から茶山へとつながる関係を見ることができるという。東学が韓国において可能でありえたのは退溪の影響が大きかったとされる 71)。

全体的に見れば、水雲の東学理解において上帝観など理論的次元では儒教の典憲内にあり、術数など形而下的部分においては道教が積極的に受容された 72)。実際、東学が一般大衆に広く知られるに至った契機は「術数」の力もまた大きかったとされる。東学農民運動においても、東学農民運動が持続しえた大きな力の一つは術数に対する信仰であった。

形而上学的次元では儒教の典憲内にあり、形而下学的な術数の側面では道教の術数に長けていたということは、東学の儒教的典憲をむしろ強化する役割を果たした。黄玠(1855-1910)の『梧下記文』に現れているように、東学には実に多様な階層の人々が加入したが、その加入目的は極めて多様であった 73)。甌山は実際、同じ東学参与者であっても身分解放のために尽力した全明淑(1855-1895)を高く評価し、多くの東学参与者は表面では輔国安民を唱えつつも、内では王侯将相を夢見た人々であると看破している 74)。王侯将相を狙って東学に参加した人々は、術数に長けた東学において十分自らの夢を実現しうると判断したのである。尹以欽はそれゆえ東学は一般人にとって『鄭鑑録』の思想がより拡大されたものとして現れ、その後の新宗教のモデルになったとしている 75)。

東学の成立に対して仏教が及ぼした影響は間接的であった。仏教の影響は水雲が避身した場所が隠寂庵であり、東学の呪文が念仏と類似するという関係程度にとどまる。東学農民運動が最初に活性化し始めたのは、禅雲寺の弥勒像の腹中にあった李書求(1754-1825)が書いた書を接主孫和仲(1861-1895)が取り出すことから始まる側面もある。しかし因縁法のような前生や祖先に対する信仰は東学において強調されず、大巡思想のような解冤思想は東学思想においては現れなかった。

儒仏仙のみならず東学の成立に大きな影響を及ぼしたのは陰陽思想である。陰陽思想もまた広い範疇の道教に含まれるが、分離して考えるならば、東学は儒教の周易思想に現れた天地観のように、「天地が鬼神であり鬼神が天地である」という儒教的陰陽観から大きく逸脱しえない。たとえ天の外の日を強調するところから東学は始まり、西学および儒仏仙を批判してこれを超越しようとしたとはいえ、神明のような概念を導入しなかった東学思想は未だ儒教から大きく逸脱しえないのである。これは神明を強調する大巡思想の陰陽観とはやや異なる性格であった。

儒仏仙のような思想的背景のみならず、東学が成立したのは当時の外勢に対する恐怖およびその反作用たる民族感情の影響によるものであって、水雲と甌山の思想に開港期西欧侵略に対する対抗意識が現れているとされる 76)。

我もまた東方に生まれ東方に受けたゆえに、道はたとえ天道であっても学は東学である 77)

東学は日本に対する対抗からさらに進んで西洋に対する対抗へと拡大する。東学以降「東」という概念は、中国に対する韓国を表す意味から、西洋に対する東洋を表す意味へと変わったとされる。しかし「性理学」のように社会運動としての「学」という概念から出発した東学は、日本植民地を経るなかで内面化していったとされる⁷⁸⁾。

東学成立当時の東学指導者たちの国際情勢認識は、中国に限定された範囲において認識されていた。東学歌詞には日本に対する敵愾心が大きく現れているが、これもまた世界を中国中心に解釈した儒教の典憲に近い。

結局のところ水雲の東学理解は、水雲の波瀾万丈の人生遍歴と深い学問そして純粋な心という土台の上に、鄭鑑録の民族主義の影響、身分制撤廃に対する意志、国際情勢に対する無知などを背景として成し遂げられる。その後展開される東学農民運動もまた、このような成立背景は重要な影響を及ぼす。東学は大巡思想に比して理を強調せず気運を強調し、これを金芝河は東学思想に比して大巡思想は日常を強調するとしている。

東学思想の天観は結局のところ、天外天たる超越天を強調し天地に区分される内在天を強調しない西洋の天観とは異なり、天地に区分される内在天を強調し天外天たる超越天を強調しない東西の天観の対立様相のなかに、その解決策として出現する。東学思想の天観が有する自生的近代性は、この解決策において聖と俗を再編し、東西古今の天観を包含するとともに超越する。東学思想の天観は東洋の儒仏仙の長所を最大限受容しようとし、西洋の天観の優秀性もまた包容しようとする。東学思想の天観が有するこの二重性は、早くから金敬宰らによって汎在神観と呼ばれたことがある⁷⁹⁾。しかし既存の汎在神観は近代性との連結を通じてその発生背景を十分に明らかにしていない点がある。

近代性は西洋においては科学の問題であったが、東洋人にとっては人種清掃の対象となるか否かという生存の問題であった。今日近代性問題は学術的次元の議論をなしているが、当時の近代性は生存の問題を抱えていた。さらに今日の近代性は東洋の問題ではなく、人類絶滅の問題へと拡大した。困難の末に成立した東学思想の天観は多様な様相で現れる。

侍天主天觀のリミナリティの様相

東学は自生的近代性が必要とされた時期に、「無極大道」という概念を新たな天觀としてまず提示する。「無極大道」は天の上の天、すなわち太初の宇宙と関連する。これは西洋の近代性がイスラムと蒙古の侵入という東西衝突の状況において、原子論という新たな天觀にまで発展したことに比較されうる。天外天を通じて東西洋の天觀を包含し超越する東学の天觀は、東西洋の天觀に現れた系統発生を個体発生として反復する。これは聖と俗の境界を再配置することによって成し遂げられるリミナリティの自生的近代性を示している。

身体がひどく震えながら外には靈妙な氣運が接し、内には言葉が教えとして降りてくるが、見ようとしても見えず、聞こうとしても聞こえず、心がかえって怪訝になるので、心を整え気を正して問うた、「いかにしてこうであるのですか」と。答えて言われるには、「我が心がすなわち汝が心なり[吾心即汝心]。人はいかにしてこれを知ろうか。天地は知っても鬼神は知らない、その鬼神というのもまた我なり。汝は無窮無窮の道に達したゆえに、修めて鍛え、文を作って人を教え、法を正して徳を布けば、汝をして長生せしめ天下に輝かせよう」と。我もまたほぼ一年を修めて推し量ってみると、自然な理ならざるはないゆえに、一方では呪文を作り、一方では靈なる氣を受ける[降靈]法を作り、一方では天主を忘れない文を作ったところ、節次と道法はただ二十一字[呪文]をもって成すのみであった。」80)

上の例文は水雲が無極大道を受けるときを叙述した部分である。「無極大道」とは何であり、なぜ東学を「無極大道」と表現しうるのかということは、上の例文『東経大全』「論学文」において明確に現れる。東学を無極大道と表現した部分は『龍潭遺詞』においても幾度か出現するが81)、上の例文が詳細である。

無極とは陰陽が区分される以前の状態である太極よりも以前の状態を指すゆえに、太初の宇宙と関連する。天觀の側面から見ると天の外、天外天に該当する。したがって無極大道というのは、太極の理を明らかにしたという既存の性理学や、天主を明らかにしたという西学や、宇宙の実体を悟るという仏教を超える天の外、天外の道を意味する。これにより上の例文「汝は無窮無窮の道に達したゆえに」にあるように、無極大道は「無窮無窮の道」となる。

無極大道が「無窮無窮の道」となる理由を上例文では「我が心がすなわち汝が心なり[吾心即汝心]」によって説明する。ここで「我の心である吾心」は「天の上の天」すなわち天外天の心であり、「汝の心である汝心」は水雲に代表される人間の心である。これは天外天すなわち無極の心がすなわち人間の心となるという意味である。これは天地人の起源となる天外天の心が人間の心と同じであるという言葉であって、宇宙において人間の地位が無極と心を通わせる存在となるという意味であるがゆえに、「無極大道」となるのである。

既存の無極と東学の「無極大道」が天観と関連して最も異なる点は、天師問答や降筆のように人間と直接疎通する「無極」すなわち上帝が初めて出現した点である。さらに水雲は初期の天師問答において上帝の意図を絶えず疑い、自らの主張を貫いてかえって上帝の信任を得る。人間と直接疎通する無極という東学の天観は、東洋の同化的天観と西洋の形相的天観を衝突なく調和させる天観として現れる。

東洋の場合を見れば、「無極大道」はまずその名称において東洋の代表的な相関的思惟である無極-太極-陰陽五行の伝統が典型的に現れている。これは東洋の同化的天観と符合する。「万古なき無極大道」という表現は、相関的思惟が完成するという意味として見ることができる⁸²⁾。さらに「無極大道」という表現は、無極大道が東洋において宗教として展開された儒仏仙の相関的思惟を東学思想が継承するという表現でもある。実際、儒仏仙は天地人が合一する相関的思惟を背景としており、東学の代表的な侍天主思想は絶対的存在を内面化する方向に発展してきた儒仏仙が超越天として成熟する形態であるという先行研究がなされてきた⁸³⁾。

次に西洋の形相的天観の場合は、東学の「無為而化」概念に現れる。東学において初めて使用される「無為而化」は、道教の「無為自然」と西学の「造化」とを連結した概念として考えることができる。無為而化は陰陽調和という天界・地界・人間界内の調和を、創造主と三界を連結する天外天の調化にまで連結する意義がある。東学は造化において創造の概念を強調する造生者としての人格神的な天外天概念を再活性化する。水雲は呪文を解釈しつつ「造化」とは「無為而化」を意味し、「定」とは「合其徳、定其心」を意味するものと解いた⁸⁴⁾。

東学思想の天観と東洋の天観との差別点は、侍天主に出てくる「造化」概念であるという。造化は東学思想の核心主題語であり、東洋の天観を超えて東西洋の天観を連結する核心主題語であった 85)。

造化は東西洋の伝統思想において多様に現れる。第一に語源的には創造と進化の縮約語である。これは成と生成、保存と創造、陰陽の原理として多様に現れる。第二に、実際の宗教用語においては陰陽の造化、陰陽五行造化神将などとして現れる。大巡思想においては東学思想の「作乱」と大巡思想の「治乱」も皆造化であるといい 86)、西学の創造主に該当する造化主の本来の名前が「九天大元造化主神」であったという 87)。

西洋の場合「造化(Harmony)」は「平和」を意味する聖書の主題語であった。聖書において造化は「秩序」と「平和」を意味する天の象徴であった。西学および東洋の道教においても造化は天・地・人の属性として強調された。しかし西学の造化は分析的思惟の造化であり、道教の造化は相関的思惟の互いに異なる造化であった。造化のような相反する要素の新たな組合せを、人類学においては境界を意味するリミナリティとして理解してきたが 88)、東学思想は新たな相関的思惟の造化概念によって両者の造化を連結する。東学思想の造化は「侍天主」「無為而化」「天地鬼神」「内有神霊 外有気化」などに区分されて現れる。この四つの造化は既存の道教と西学の造化が連結された概念であって、天観ではあるが超越天の立場からは天地の性格に該当するゆえに、地観に該当することにもなる。

まず「造化」は「無為而化」の形態で東学思想において現れる 89)。「無為而化」を見ると、水雲は東学の核心を「無為而化」として総結するという 90)。水雲は東学を「無為而化」とし、無為而化は霊妙なる至気の調化作用全体を指し 91)、心を守り気を正し本性に従って教えを受ければ、自然のなかから造化が現れると説明する。彼が敬する天主は宇宙万物を主宰する気化の神霊であり、彼が迎えた神は無為而化の造化を通じて作用し、世界のあらゆる所に遍在するという。彼は「気とは虚霊蒼蒼であってあらゆる事に関与しあらゆる事に命令する渾元なる一つの気である」 92)という。

東学が無為而化を通じて東洋と西洋を連結したのは、伝統と近代の二重対立をリミナリティによって仲裁しようとする過程である。実際『詩経』に現れる東洋伝統の創造主としての上帝は『聖書』『詩編』の創造主と五つの人格的属性を共有しているという 93)。

このうち創造主としての属性が現れた文句は、中国古典においては『説文解字』94)と『詩経』95)を通じて明確に現れるという。

人格的天霊との接神の後も、水雲は道教と連結して天主の教えを非人格的な自然の調化と運動原理として説明する。水雲の体験が洋学(西学)とどのように異なるか問われたとき、彼は天運も同じく天道も同じであるがその理が異なると敷衍した。水雲が言及した理の差異は学びの方法、すなわち学の差異を指すと見ることができるという96)。

水雲の天師問答はまた逆に、天が水雲を選んだ理由をも推測させてくれる。水雲は悪魔の誘惑を退けたイエスのように、現実的な成功を提案する上帝の建議をことごとく拒絶し、ひいては既存の儒仏仙を通じた成功さえも拒絶する97)。東学の侍天主という概念は、このような上帝との真摯な対話を背景とする。このような信頼関係は東学農民運動時には、東学農民運動の参加者は銃弾をも防ぐことができるという信念にまで拡大される。

水雲の天師問答が他者の信頼を得ることができた点は、天が自らを顕す人物として水雲のような最も問題的な人物を選んだという点である。天は既存の既得権者でもなく下層でもない、極めて中間的な存在である水雲に現れたのである。

水雲は当時その時代が生み出しうる最も不幸なホモ・サケル(Homo sacer)であった98)。水雲は最も正統的な性理学宗統にある最も卓越した学者である父を持ったが、庶子よりも低い再嫁女の後孫という地位に置かれねばならず、それすら父が亡くなり家まで火災で焼けてしまうと、水雲は全国を流浪して生計を維持せねばならなかった。結局水雲は流浪さえもままならず家に戻る。天が現れた方が水雲のような存在であるという点において、人々はむしろ信頼を寄せた。不運な水雲ではあったが、水雲もまた父に劣らぬ非凡さがあり、術数にも長けているという意味の「卜術」という号もあった。

東学思想の造化概念が西洋と異なる点は、相関的思惟の造化であるという点である。東学の侍天主思想が示す相関的思惟が伝統の連続と変化であるという点が、儒仏仙思想の伝統からより明確に現れるという先行研究とともに、認識論的側面における先行研究もまた活発である。東学思想に現れた相関的思惟の認識論的側面の連続と変化については多くの先行研究があり、まず先行研究の分析を通じてその概要を見ることができる。

東学思想に現れた相關的思惟に関する先行研究を考察するためには、再び相關的思惟の定義について検討する必要がある。陰陽五行に代表される相關的思惟は、部分と部分とが相互に関連しているという意味の相關という用語を使用する相關的思惟であるが、部分が部分として連結されるということは結局のところ全体において部分が連結されることであって、結局のところ全体と部分を統一的に見る有機体理論や、全体の観点から部分を考察するホリスティック理論あるいは全息的観点といえる。すなわち相關的思惟とは拡大して定義するならば、有機体的思惟や全息的思惟を包含する。

東洋の思惟たる相關的思惟を全息論や有機体論にまで拡大するならば、東学に関する相關的認識観点の先行研究は国内外的に極めて広範な研究へと拡大される。先に海外の事例を考察したので国内の場合を見るならば、狭い範囲においては国内に相關的思惟を翻訳紹介した李昌一の研究を挙げることができる。東学思想に積極的に適用しなかったとはいえ、李昌一の研究は東洋思想に対する研究はまず相關的思惟によってアプローチすべきだという西洋の東洋思想研究の主要方法論を国内に紹介し、東学思想に大きな影響を与えた邵康節の哲学を相關的思惟の方法論によって分析した 99)。

東学が「開闢」という用語を通じて東アジア伝統と断絶した思想を主張しているように見えるが、東学思想に現れた東学の定義は「東学」という用語が初めて現れる文「論学文」に見られるように、東学は相關的思惟の代表的理論である陰陽五行に基づく学問であることを定義している。実際、相關的思惟に関する理論家たちにとって代表的な相關的思惟の理論家として指目された新儒学の陰陽五行理論家である邵康節は、東学思想においても大きな影響を及ぼした思想家として指目されている 100)。東学思想の「再びの開闢」という用語もまた、邵康節の影響下にあった 101)朝鮮時代後期の知識人によって広範に使用された用語であった 102)。

全息論や有機体論にまで拡大するならば、東学思想に現れた相關的思惟に関する国内の先駆的研究は金相日によって進められた。金相日は東学を「新西学」と定義し、東学をホワイトヘッド過程思想の先駆的な東洋版として解釈する 103)。その後金相日は東洋思想を「ハン哲学」と命名し、東洋思想をフラクタル科学にまで拡大して古今の西洋思想全般と比較し、東学の相關的思惟に現れた特徴を理論的に展開する。

東洋において造化が有する用語が現れる代表的な用語は侍天主である。東洋の無極大道と西洋の無為而化として現れる東学の天観は、侍天主に総合される。侍天主はとりわけ東学思想の天観を代表する概念である。「侍天主造化定」という東学の代表的呪文に現れているように、侍天主は造化の根本である。東学と性理学の共通点を研究してきた研究者たちは、東学の侍天主の造化が内容的には性理学的意味の造化と類似しており、東学の他の句「気化」「無為而化」を総括する概念であるという。東学の「論学文」において「侍」は「内有神霊、外有気化、一世之人、各知不移」とされる¹⁰⁴⁾。これは「侍天主」の意味が、霊なる心と気化する身体を持つということを世のすべての人が悟って、その状態を維持していくこと、すなわち創造的に進化[造化]する本体[体]、すなわち「至気」に皆ともに帰一するということである。したがって侍天主がすなわち同帰一体であり「造化」であるという¹⁰⁵⁾。

侍天主がすなわち内在的超越であるという点において、東学思想は既存の儒教および道教と修養の方法を共有する¹⁰⁶⁾。ただ東学思想は儒教とは異なり理法を道教のごとく実体化し、道教とは異なり創造主という人格神が登場する。「侍天主」を通じた東学思想の造化においては、儒教や道教とは異なり「隠れた神」が登場する。造化において進化の側面のみが強調されてきた道教伝統よりも、東学思想においては東西融合の側面において創造の側面が強調されたのである。

「侍天主」が西学と共有する共通点は、人格神の登場のみならず人格神との出会いの場面である。これについて西学との共通点を強調する研究者は、水雲の天師問答は使徒パウロの経験と類似しているという。過去の韓国人の宗教体験において、神を水雲のごとく直接に出会った事例はないという。この点において東学の天主は基督教の影響を受けたものであるとも評価する。ただし水雲は東洋の自己省察方法である内面的超越を、韓国の伝統的な神信仰として調和したのだと説明する¹⁰⁷⁾。

東学思想の天観に現れた自生的近代性は、天外天と人間の心との疎通、ここから生じる聖と俗の再配置、すなわち脱境界のリミナリティの出現である。これは政治・社会思想としては常民を両班にする身分上昇の意味にもなり、天地人の関係において冷遇されていた地と人間の地位上昇にもなる。天外天の出現を通じて東西洋の天観を包越する東学の天

観は、東西洋の天観に現れた系統発生を個体発生として反復し、リミナリティを通じた自生的近代性を示している。

造化定地観の自生的近代性

西洋の質料的地観

天観が天外天たる超越天を強調するか、あるいは天地に区分された内在天を強調するかの可否によって、地観もまた異なってくる。超越天の立場において地は天地に区分された天地をすべて包含する表現となり、天地を陰陽の内在天とみなさない西洋の実体本位の存在論的宇宙観においては天地、とりわけ地は形相が実現される質料的な存在となる。

西洋の質料的な地観は、天外天たる超越天をアイデアとみなすか、唯一神とみなすか、あるいは唯物論的理性とみなすかに応じて異なってきた。天外天たる超越天を唯物論的理性とみなす今日、質料的な西洋の地観は原子論的世界観となった。

万物がもはやそれ以上分割しえない原子と分子から成るという近代の原子論的世界観が登場するまでは、マテオ・リッチの場合に見られるように、西洋もまた地水火風の存在論的な相関的思惟をしていた 108)。ただし西洋の地水火風という相関的世界観が東洋の陰陽五行の相関的思惟と異なる点は、マテオ・リッチのようなイエズス会神父たちが述べたように、地水火風は実体から成る相関的思惟であり、陰陽五行は属性から成る相関的思惟であるという点であった 109)。原子論的世界観は地水火風の実体論的属性を分析的方法によって極大化させた理論であった。

「万物の根源是水」とするタレスの世界観は、万物を「水」という実体によって説明する実体論的相関的思惟の代表的な例である。その後エンペドクレスの四元素説が拡大し、四元素説はプラトンとアリストテレスに受容されて、後にマテオ・リッチに至るまで西洋の世界観を構成する。地水火風はプラトンのアイデア界 110)とアリストテレスの形相論にも適用され、四元素の中央にある第五元素が他の四元素の均衡をなす体系である 111)。

地水火風はエンペドクレスが導入したものではあるが、地水火風はそれ以前すでにヨーロッパ-インド語族の共通した世界観として伝承されてきており、古代インドのバラモ

ンの宇宙観にも地水火風は現れ、これを継承した仏教の世界観もまた地水火風から成っている。さらに地水火風は中国にも影響を及ぼし、中国の水火風三災論にもなった。仏教の天界観が現れる『阿毘達磨俱舍論』の世界観において世界は地水火風の輪の上に浮かぶ存在として現れ、その上に「鉄围山」と呼ばれる「金剛山」が宇宙の中心を防衛し、その中心の上に須弥山が二十八天を成して存在している 112)。この地水火風の天界観は中国道教の三才観と結合して三十六天となり、後代の大巡思想の天界観にも現れる 113)。

地水火風を西洋の相関的天観・地観・人間観理論にまで連結しうるのは、地水火風に内在する相関的原理によるものである。インド-ヨーロッパ語族に共通的に現れるもう一つの共通点は三機能体系であり、これはデュメジルが明らかにしている。デュメジルは、インド-ヨーロッパ神話の三機能体系がヨーロッパの天観・地観・人間観として発展する背景は、三機能体系と地水火風が上昇と下降という同一の原理によって構成されているためであることを明らかにしている 114)。

デュメジルはインド-ヨーロッパ語族の想像界の人類学的構造においては、天観・地観・人間観において上層部の宗教機能、中層部の軍事-政治機能、下層部の生産-美学機能が現れるという。デュメジルはギリシア・ローマ神話のトロイア戦争に現れる三女神ヘラ(宗教)-アテナ(政治)-アフロディテ(生産)の三機能が、インド神話のミトラ-ヴァルナ-アリヤマンの構造と同じであることを明らかにしている 115)。三機能体系は欲界、色界、無色界という仏教的三界とも類似した構造として現れる。

地水火風と三機能体系は中央アジアに起源を発し、東西洋に広く影響を及ぼした。東アジアの天地人三才にもその影響が現れている。天地人三才を根拠とする東洋の三界、すなわち天界、地界、人界は西洋の三機能体系と空間的区分は類似しているが、「実体」よりは「属性」を強調するという差異がある。同じ「水」「火」であっても、地水火風の「水」「火」と陰陽五行の「水」「火」が異なるのは、実体と属性の差異となる。したがって両体系を比較すれば、「水」「火」の機能は互いに反対に現れることもある。

天の外の天、すなわち超越天の形相が実現されるという意味としての西洋の質料的地観は、近代物質文明の発展に寄与した。しかし物質に偏重した西洋の質料的地観は、新宇宙の神明体系をすっかり崩壊させ、天下をかえって尽滅の境地へと導く契機となり、近代性危機の出発点となった。

東洋の応縮的地観

西洋の質料的地観が天の上の天、すなわち超越的天の属性に応じてイデア、唯一神、唯物論的形相に従う質料的地観として異なって現れたのとは異なり、東洋の応縮的地観は超越天と天地に区分された内在天、そして天地神明の役割に応じて三通りに異なって現れる。

まず天を超越天として見る場合、地は天地をすべて包含し、超越天たる上帝に対して地の概念としての天地は、神明として上帝の天地化育の意を役割を分担して実行する存在として現れる。このとき天は同化、地は応縮の役割を果たすことになり、地は天地の気を形体、あるいは器として実現する存在となる。これを易学では乾坤として表現してきた。役割が分担されるに従って、天の神は同化する役割、地の神は応縮する役割を担うこととなる。しかしその役割を果たす神明が任命されるのは天において調整されるゆえに、伝統的に天の神は天神、地の神は地示、人の場合は人鬼として叙述されてきた 116)。

今日、天地人三才と陰陽五行は共通的理论体系を構築し、「属性」を「実体」よりも強調する。陰陽、三才、五行は天と地の関係をそれぞれ異なる観点から表現する。陰陽の場合は再び区分されるが、西洋のように形相的な超越天と内在的な天地を包含する質料的地概念としての陰陽がある一方、東洋のように内在天を強調する同化の天と応縮の地に区分される。一方、三才はこの東西洋の天観をすべて統合する点がある。すなわち超越天、内在天、内在地の三つが集まって三太極三才を成す。五行はこの陰陽と三才が出会って、三才観が陰陽として、陰陽が三才観として拡大された概念となる。三思想の起源を遡れば、互いに異なる出発点から三思想が出会ったものとして現れる。地水火風と陰陽五行のいずれが先に影響を与えたかは明確ではないが、相互関係のなかで陰陽、五行、三才思想が生まれ、属性という側面において結合して現れる 117)。

東洋の天、地、人は系統発生が個体発生を反復するゆえに、天地の関係を説明する乾坤坤順は、地の応縮が天の同化を包含することになる。伝統的に東洋の坤道は『易伝』に詳細に現れている。

至極なるかな!坤元よ!万物が坤元に基づいて生じる。これによって順に天道を継ぎ、坤の万物を載せる厚い徳が無限であり、含み、広く、輝き、大きくて万物がみな亨通する。118)

上の例文において地は坤の作用によって天が同化した気を応縮する器と形体の作用として現れる。李英蘭のリミナリティ解釈という観点から見れば、これは天(1)が地(1+2)のリミナリティへと発展するものである(119)。

東アジアの伝統的神話において天界、地界、人界の区分が現れるのは、堯舜時代の最高文明民族であった共工族からである(120)。遺物と記録としては戦国時代から現れるという。大巡思想に現れる地下文明神のように、東アジア最初の文明民族である共工族は神話において地下神として現れる(121)。地下に文明神が現れるのは、天地を相関的に眺める相関的思惟に起因する。

内在天の立場から眺める地は、超越天の立場から眺める地よりもはるかに生命と関係し、比重が増大する。風水地理と祭祀は伝統文化のアイコンであった。生態学において地は今日、天と同じくらい重要性が強調されている。東アジアの自生的地理学といえる風水地理学は、東アジアの伝統的地観であり、これは陰陽五行においては陰陽五行の中心を意味する土の重要性として現れた。天観・地観・人間観において相関的思惟が重要であるのは、相関的思惟が相生の根拠を提示してくれるためである。地の重要性は相生的天観・地観・人間観の主要部分を占める。とりわけ能力はより有していたが地位は低かった地の地位上昇、すなわち正陰正陽が、人間の解冤、すなわち相生のためにも核心となる。東学思想の「再びの開闢」と大巡思想の「三界開闢」の大きな差異もまた相生にある。大巡思想の三界開闢は相生を語り、相生のために解冤を語る。解冤は神明を通じて可能であり、相生は陰陽の地位均衡が成し遂げられた後、解冤を通じて成し遂げられる。

東アジアの伝統的地観において地の重要性は天地という用語によって代弁される用語に現れた。代表的に天円地方は天が円いとする地動説によって明らかにされた天動説の誤った主張を意味するのではなく、「天道之謂円 地道之謂方」の略語であって、時間を表す「宙」の一次元的性格、空間を表す「宇」の二次元的性格を指すといえる(122)。周易の天は「乾」というが、この「乾く乾」は「鳥の乙」の作用をなす時間の乾いた属性を表す。

三天両地は天は三の原理、地は二の原理によって動くという周易の核心概念である。周易は自然を象徴する天地人を父-母-息子という家族関係として理解してきており、父と母に該当する天地の属性を対比させる命題を豊富に作り出した。参天両地、天円地方、天長地久、天道地徳はみな父-天は参-円-長-道を意味し、母-地は両-方-久-徳の属性を持つことを示した。天地人と精神分析学の複雑系的解釈は、エディプス・コンプレックス (Oedipus Complex) とほぼ類似しているといえる。精神分析学の複雑系的理解として三数分化体系はフラクタル美学の一つと見ることができ、三数分化体系が有する対称性はギリシア美学の基本命題であった。

伝統思想において地は天地人との相関関係の一軸を担った。伝統思想は自生的近代性よりは神学や神話として理解されてきたが、大倭教などを通じて自生的近代性として理解しようとする動きがあった (123)。三数分化体系は万物を天地人という三つの構成物の複雑系的拡大として見る体系である。三数分化体系は西洋ではカントの三元体系、フロイトの父-母-息子、聖父-聖子-聖神、東洋では天地人体系として、それぞれ万物の共通した内面構造として認識されてきた (124)。三数分化体系はエディプス構造が有する対称性という観点から東西洋が共通する。三数分化体系は人文-社会-自然科学を統合的に照明する。

鄭在書は中国の神話学はアンチ・エディプスの神話学であり、西洋の神話学とは区分されるという (125)。基督教神学においても父の役割のみならず地と人間の役割を強調する神学として天地人神学が登場している。生態神学などにおいて地と人間の役割が強調されることを既存の神学と統合しうる契機が、檀君神話と韓国固有の三数分化的世界観である天地人思想に現れる (126)。ただし天地人神学もまた道教的神明観のない基督教神学であるゆえに、地の神が母のような神であるという主張までは行いえない (127)。許虎益は天地人神学に関連する神学研究として、尹聖範 (128)、金光植 (129)、朴鍾天 (130)、柳東植 (131)、李正勇 (132)、李恩仙 (133)、徐南同 (134) らを挙げている (135)。金洽栄は類似の論理で既存の神学を、父を強調するロゴス中心の神学、母を中心とするプラクシス神学、そして望ましい神学として第三者を強調する宇宙-キリストを強調する道-神学へと転換することを要請する (136)。李恩仙は女性学者として、韓国的神学の特徴を黄弼浩とともに天地人の加宗として解釈することもある (137)。

太極を創造と保存の原理としての複雑系科学的概念として理解しうる陰陽の概念は、東洋哲学を存在論的に研究してきた中国哲学者の牟宗三によって初めて提示された。彼は西洋哲学が「実体」の観念を通じて人格神(personal God)を理解するが、中国哲学においては作用(function)の概念を通じて天道を理解するという。そのような作用の観点から存在を見ると、乾元は創造性原則であり、坤元はいわゆる保存の原則となるという(138)。太巡思想は太極が円から起源するというゆえに、牟宗三が太極を円運動の作用として見たことと一致し、万物を複雑系的円運動として見たがゆえに、太極を複雑系の基本原理として見たといえる。円運動から対称性、非対称性、超対称性が生じるといえる。

天の外の天において形相の質料として地を眺める西洋とは異なり、超越天の天地化育の実践が応縮する場としての東洋の地観は、西洋とは異なり地を支配と征服の対象として見ず、むしろ風水地理のごとく崇拝の対象とみなした。しかし性理学が超越天を排除するに従って、東洋の地は内在天の対としてのみ転落し、東洋の相関的思惟は固着化した。西洋の実体的思惟は相克の基調が強化される傾向があるに従って、両地観は近代に至って衝突することとなる。

東西洋地観の衝突と相克化

地観の衝突

土を崇拝の対象とみなしてきた東洋人にとり、土を質料として扱う西洋人は極めて衝撃的に映った。互いに均衡を保っていた両勢力は、マテオ・リッチ以後、急速に西洋へと傾いていった。地観をめぐる東西の衝突は大きく二段階で現れた。第一はマテオ・リッチの『天主実義』に示された超越天に依拠する質料的地観のもたらした世界観的衝突であり、第二は補儒論論争以後、東洋から退いた西洋が再び武器を携えて現れた物質的衝突であった。

まず世界観的衝突を考察すると、それは西洋の質料的地観に前提される存在論的世界観と、東洋の地観に内在する応縮的地観との衝突であった。東洋の理気論は東洋思想の中ではアリストテレスの存在論に最も近い思想であったが(139)、マテオ・リッチの批判に屈したのは、アリストテレスの地水火風四元素説と四原因説が当時の科学水準において神を論理的によく説明しているように見えたためであった(140)。当時の科学水準では、実

体を別途認めない陰陽五行と理気論の場合、アリストテレスの理論に従えば論理的でない理論となってしまったのである。

西洋の地水火風と比較してみると、陰陽五行における土と木火金水の関係は、東西が明確に差異を示す部分である (141)。西洋の地水火風もまた、東洋の陰陽五行における土と同じ役割を担う第五元素エーテルをもっていた (142)。ただし西洋の第五元素は唯一神のごとく地水火風とは別個の存在であったのに対し、陰陽五行の土は別個の存在でありながらも木火金水と運行を共にする内在的存在であるという点で異なっていた。邵康節の陰陽五行の神人関係は、超越的な西洋の神人関係と内在的な東洋の神人関係を同時に受容しうるものであったがゆえに、後代において再照明されることとなる。

マテオ・リッチは陰陽五行を批判する際、地水火風と同じく陰陽五行説はアリストテレスの四原因説では解釈できないという点を持ち出した (143)。四原因説はマテオ・リッチが生きた十七世紀に至るまで、宇宙を説明する西洋の最も合理的な理論とみなされてきた。マテオ・リッチは当代最高水準の科学者でもあったが (144)、陰陽五行を批判したのは原子論の立場からではなく、今日の観点からみれば陰陽五行と大差ないように見える地水火風理論によるものであった (145)。

仏教以後、存在論的自然観に初めて接した当代の東洋知識人にとり、地水火風はたとえ相関的思惟であったとはいえ、世界観の崩壊をもたらすほどの大きな衝撃として迫ってきた。西学の東洋受容において最大の問題は祭祀の問題であった。西洋では典礼論争が教皇庁の立場の問題であったが、新たに現れた東洋の西学信者たちは命を賭して西学を信じなければならなかった。世界観の衝突は西学の禁止により東洋の勝利として現れたかに見えた。

次に物質的衝突は、水雲が東学を創道する時点を前後して急速に現れる。北京条約など、西洋に対する中国の敗北は天が崩れ落ちるほどの衝撃であった。魯迅(1881-1936)の『阿Q正伝』によく示されているように、衝撃に陥った中国人は西洋の支配により人種浄化を被るのではないかという恐怖から、精神的勝利のごとき精神分裂の境地にまで至った。中国は戦国時代に周の封建体制が崩れたように、再び一度天が崩壊する経験に直面した。ソ連が月へロケットを送り、全米国人がロシアの核の脅威に怯えねばならなかった状況と同様であった。水雲は放浪生活を通じて早くから西洋の情報を知ることができたという

。『龍潭遺詞』には当時の衝突をよく描写する箇所が現れる。これにより自生的近代性は東洋において極めて切実な問題として迫ってきた。

天地関係の相克化

天観と地観の変化は伝統的な天地関係をも変化させた。まず西洋の場合、マテオ・リッチの東洋文化紹介は、超越的な天観・地観からなる西洋文明に東洋の内在的天観・地観を導入させ、科学技術の急激な発展として現れる。当初、天地の属性的関係を説明するために考案された陰陽五行は西洋へ渡り、実体的関係を説明する自然科学に適用され、科学技術の発展をもたらした。西洋ではマテオ・リッチ以後、質量、元素、体積、重力、速度などアリストテレスの科学とは異なる新たな科学概念が導入され (146)、科学技術に迅速に適用され、社会は急速に資本主義化していった。

内在天が科学技術に導入されて物質文明は発展したが、むしろ西洋の場合は第五元素と地水火風で代表されていた天地関係が、唯一神と万物という相克関係に転落する。続いてまた、地水火風の相関的属性すら消えた原子論的世界観によって、天地関係はさらに相克化される。近代科学は客観性を名分として、地水火風の属性を天観・地観・人間観から除去したが、相克の側面からみれば客観性は名分にすぎないとみることでもある。

天地関係の場合、地水火風の天地関係の相克化は、唯一神に対する天尊地卑として現れる。西洋の地水火風の場合において、天は第五元素、地は地水火風に該当する。地水火風が出現した当時は、映画『第五元素』にも描かれたように、第五元素は既存の地水火風を連結する中心要素であった。この第五元素が物質と財利という理性によって代替されたのである。

西洋の第五元素は東洋の「土」概念と役割が類似するが、西洋が異なるのは東洋と違って第五元素が超越的な立体であるという点である。西洋は第五元素という概念によって立体を認め、東洋より発展する。ただ問題は、西洋ではこの第五元素が再び平面へと内在化されることを連結できず、むしろ立体に留めて固着させてしまった点である。第五元素がキリスト教と結合することで、第五元素はかえって超越性へと固着していく。

西洋の場合、地水火風の相克化は粒子論として現れる。神明の地位から剥奪された地水火風は、いまや原子や分子のような部品に転落し、人間の支配下に置かれる。天と地の

関係は絶地通天となり、もはや相互関係が断絶され、人間は支配しようとし、自然という名に変えられた天地は、生態学が指摘するように人間に対して自然の報復をする存在となる。

西洋の超越天を拒否した東洋の天地関係もまた急速に固着化される。超越天が排除された天地関係はリミナリティの要素が欠落し固着化する。天円地方、天文地理などで代表される東洋の古典的天地関係 (147) は、天尊地卑、陽尊陰卑の天地関係として相克化されていく。

東洋の伝統的天地関係である陰陽五行の天地関係もまた、神明が地に奉安された地尊の状況にもかかわらず、抑陰尊陽と陽尊陰卑の世界観によって排除される。一陰一陽之謂道、天道地徳、天円地方という概念のように、天地関係は水平的な対応関係であったが、歴史が進むほど天尊地卑の関係が公式化される。東洋にも神奉於天、神奉於地という概念に従って地尊の時代であることは知られていたが、地に奉安された地尊の神明は明堂という祈福の対象に転落してしまう。

東洋の場合、天尊地卑という相克化が進行するのは、地水火風の場合とは逆に、土の内在化に伴う上帝概念の忘却に起因する。陰陽五行の天観・地観・人間観の場合、相克化された天地関係は土の実体化として現れる。当初、天と地を同時に意味した陰陽五行の土概念は、相克化を経るなかで天の概念が色あせ、地の概念へと転落する。第五元素が唯一神へと極端化された西洋とは正反対の相克化が、陰陽五行の天地関係において展開される。『抱朴子』に現れる土克水のように (148)、陰陽五行において土は五行の陰陽と同様の核心的要素である。この土克水の物質化は、大巡思想に至って初めて再活性化へと転換されることとなる。

東学思想の造化定地観に現れたリミナリティ

東学思想の造化定地観

超越天に対する東学思想の強調に伴い、地観においても東学思想は従来の地観とは異なる地観を示す。天を天の上の天、すなわち超越天と仮定すれば、地は既存の天地、すなわち超越天の造化対象、無為而化、気化の存在として現れる。したがって東学思想の地観においては地の意味が明確には現れず、造化、無為而化、気化などの概念が強調される。

東学思想の天観が天師問答によって始まったとすれば、東学思想の地観は天師問答以後、水雲の熟考と経験が伴いつつ徐々に形成されていく。水雲の数多くの経験と知識が天師問答と融合しつつ地観として成立していくのである。

実際、東学思想の成立には西洋の近代性という西洋の影響もあったが、東洋思想の内在的發展もまた影響を及ぼした。東学の自生的近代性が成立するうえで、東学思想を取り巻く外部的環境がこのようであったとすれば、内部的には中国近世に成立した鸞壇道教などの流入があった。天観のみならず地観の形成にも道教の影響が強調され、研究されたことがある。

これを細部にわたって検討すれば、通神道教の流入と内丹道教の流入とに区分しうる。朝鮮に導入された従来の道教は、北窓鄭礪(1506-1549)の『龍虎秘訣』や権克中(1585-1659)の『周易参同契註解』にみられるように、修練中心の内丹道教であった。しかし壬辰倭乱以後、関羽に対する信仰が導入され、中国で禁書化された『玉枢宝経』が巫俗などに広く普及することにより、朝鮮においても内丹道教に対比される通神道教と鸞壇道教、すなわち呪文と符籙で神と直接疎通する道教が広く普及する。神との疎通を強調する通神道教と、符籙に関連する名をもつ鸞壇道教は名称は異なるが、内丹道教と比較して神を強調するという共通点がある。時期的には内丹道教が通神道教より先に伝来した。内丹道教が両班に主に伝えられたとすれば、通神道教は大衆に影響を及ぼした。性理学中心の朝鮮社会に両道教の導入はあまり知られていないが、当時の知識人社会には西学に匹敵する影響力があった。中国もまた清朝の混乱期に多くの道士たちが韓国へ移住してきたという。

新たに流入した道教は西学と関連して朝鮮において新たな発展を見せた。当時の朝鮮は、旧韓末に朝鮮を訪れた外国人の記録に現れているように、すべての希望を失い労働意欲が枯渇し、大部分の民が仕事を放棄した状態であった。韓国の代表的なカトリック聖地である「天主教海美国際聖地」には、「ヤソの墓」のような一般庶民として殉教した人々の墓が数多くある。当時の一般庶民は保障さえあれば死が生よりましな時代であったため、鸞壇道教の通神道教や西学の天主信仰が一般庶民から大きな反響を得るに至った。

長年蓄積されてきた性理学中心の伝統的価値体系が危機を迎え、朝鮮社会全体がアイデンティティの危機に直面していた。朝鮮の場合、『天主実義』と西学中源論が同時に受

容されることでアイデンティティ論争が起こる。1798 年に沔川郡守として在職していた燕巖朴趾源(1737-1805)が、カトリック教徒を説得して寛大に解き放った事例にみられるように、当時の性理学の知識人たちは西学と東学の方法論的差異を熟知しており、西学に多大な関心を寄せていた。

これに新たに流入した道教は、西学に対する対応として注目を集めた。鸞壇道教の流入は、当時としては破格的な呪文と霊符という東学の儀礼を一部の両班階層が大きな抵抗感なく受容した理由をも説明してくれる。東学当時にも一部の両班を中心に鸞壇道教関連の修行を独自に行う団体が、後代の東学や大巡の宗団史に現れる。結局のところ東学は、東西の世界観が衝突するなか、西洋近代性の弊害が露呈し危機に陥った東洋を救済する次元で提示された思想である。

東学思想成立の背景が、西洋近代性の東洋的起源と鸞壇道教の流入、西学の流行であるとすれば、相関的思惟の側面からみた東学思想の概念的成立は、大きく東学、無極大道、天地鬼神、上元甲の再開闢といった順で現れる。時間的順序に従う東学の成立に関する先行研究は数多くなされてきたが、概念的成立の順序については多くなされておらず、東学思想の概要把握が困難な観がある。二つの思想を比較するにあたり、概念の歴史はとりわけ重要である。

上述の概念成立順序を順次みていけば、まず「東学」の場合、先行研究は大きく二つの立場から水雲が「東学」という用語を採択した理由を説明している 149)。第一は東学を西学に対立する意味として 150)、第二は東学を東西の学問を統合した立場として代表されると考えるものである 151)。

東学の地観成立の背景に道教の影響が大きかったが、実際の地観成立は天師問答後の水雲の一年余りの煩悶の末に、東学思想の展開とともに成立する。自生的近代性の確立に関連してみた東学思想の展開は、大きく四段階で現れる。第一に天師問答が消え、隱寂庵で執筆する段階、第二に矢を避ける方法のみが知らされる段階、第三に水雲死後、東学農民革命に至る段階、第四に東学農民革命の失敗以後、天道教へと移行する段階である。

東学思想の成立は、1860 年 4 月 5 日の神秘体験から隱寂庵に至るまでが東学思想の成立であったとすれば、隱寂庵以後から天道教の設立までが東学思想の展開といえよう。東

学歌詞は 1864 年大邱監営に至るまでの天師問答と水雲の執筆、そして散逸した資料に対する崔時亨と東学徒たちの記憶によって成立する。大巡思想においてもまた、この期間に天命と神教を水雲が受けていたとされる (152)。水雲は庚申年 9 月 15 日に自ら天主の言葉を自得した後、天師問答を行う必要がなくなったという (153)。水雲が上帝より布徳を勧められ「東学」を闡明し、『東經大全』と『龍潭遺詞』を執筆し始めたのもこの時からであるという。結局、以後の東学には水雲の思惟が多く反映されることとなった。

『典經』では、以後展開される水雲の東学思想理解は、当初は康節の知識、李白・杜甫の詩、蘇秦・張儀の弁舌という三つの気運の入った優れた理解であったが、惜しくも儒教の典憲を超えることはできず、やむなく天命と神教を取り戻したという (154)。実際、癸亥(1863)年 10 月 28 日、水雲は自らの生誕宴で夢をみた後、矢を避ける方法のみ天師問答を通じて聞かされるようになった (155)。崔時亨と別れる際、水雲はその矢を避ける方法すら知り得なくなり、上帝の補佐が絶たれてしまったという。水雲は 1863 年 12 月 20 日、朝廷から派遣された宣伝官鄭雲龜によって慶州で逮捕される。実際この時、水雲は自らの逮捕を全く予期していなかったという。崔時亨が崔水雲に会って問答した内容を記した『道源記書』には次のような記録がある。

いつしか 10 月 28 日となり、40 歳の誕辰を迎えるに至った。「先生はもともと宴会を催すことを心中煩わしく思っておられたが」、(神師をはじめとする)弟子たちが密かに準備し、盈徳接で盛大な宴を設けた。宴席に着いた師は箸を取りつつ「世間では私を天皇氏と称することになろう」と言われた。天皇氏とは文化前時代より文化時代を開いた最初の君主をいう。大神師は自らが新たな世を再び開いたとの意味で天皇氏を自任したものと解釈される。宴席を退けた後、大神師は弟子たちに「興比歌」を一つ一つ講じ受けてのち、数日前にみた奇異な夢の話を語ってくれた。「夢に太陽の殺気が射し込んだかと思うと、火に変じて私の太腿の上に人の字を長らく描いた。目覚めて太腿を見れば、紫色の痕跡が一点残り、三日の間消えなかった。それ以後、上帝の教えがなくなったのである。」(156)

天皇氏に関する言及は大巡思想においては金山寺と関連して現れる (157)。天皇氏と称されるとの言葉を発した日から天師問答が絶たれたということは妙な符合である。水雲はまた、東学の修練をすれば三年以内に通ずると豪語したともいうが、こうした部分は儒教の典憲と関わっている。

隠寂庵から水雲は『龍潭遺詞』と『東経大全』を記録として残し始めるが、『龍潭遺詞』と『東経大全』の随所には、水雲の記録作業が天師問答と同じく半夢半睡のうちになされたものであるとされる。そうであれば「東学歌詞に三つの気運が明らかにされた」という『典経』の一節のように 158)、『龍潭遺詞』と『東経大全』もまた天命と神教の内容が多く含まれているという意味になる。東学思想の研究者たちは 1860 年から 1864 年までの東学を初期東学と称する。大巡思想において主張される東学思想と関連する大巡思想は、初期東学までである。

植民地国家の大部分の自生的思想が少数グループの思想にとどまるのに対し、東学思想は一般大衆の新宗教運動にまで展開される。東学の成立時期は、国際情勢に疎い民にとって危うい状況であり、東学は寄る辺なき民を集めうる重要な契機となった。

東学思想は、当時最も収奪が激しかった古阜において農民運動として発展する。当時、東学の接主は全国に分布しており、教祖伸冤運動が発生して東学の教勢が世に知られるようになると、弾圧の対象となると同時に活性化の契機ともなった。

東学思想の地観は、西学は「気化之神」なしに上帝を信じていると批判した水雲の言及のように、水雲の継続する修行の結果として体得される。超越天の立場から天地がすべて地に該当するように、人間の修行もまた造化、気化の領域となるため、東学思想の地観は水雲の継続する修行によって成立する。

与えられた地を地観とみなしてきた東洋の地観から、修行によって検証される地観への変化は、当時としては画期的な変化であった。王のみが地の気運を受け、地に祭祀を捧げることのできた儒教社会において、一般庶民が修練を通じて超越天と疎通するという地観は、聖と俗の境界が再編される自生的近代の端緒となる。

造化定地観のリミナリティ様相

西洋近代性の地観と東学思想の地観は、相反する様相として現れる。西洋近代性の地観は、超越天が動く天動説から内在天によって動く地動説から始まる。地動説では超越天の意志よりも内在天の作用が優先される。天が回るのではなく地が回るという地動説は、コペルニクスの転回と呼ばれ、既存の価値を悉く転倒する変化をもたらした 159)。過去、神の摂理によって定められたと信じられてきた価値はすべて疑いを受けた。地動説は社

会学的には働く人がより重要であるという意味において、近代性の理論的基盤となった。東学思想もまた、天主によって主宰される地は、過去の天尊地卑における付随的な自然ではなく、天主と同様に祀らねばならない生命の存在として現れる。

また、東学思想においては地が超越天の作用として解釈される。超越天が新たに強調される東学思想においては、従来の東洋思想における地の概念から、超越天の造化、気化、無為而化の作用全体へと拡大される。したがって従来の東洋思想の地観に比べ、東学思想の地観には生命思想が際立つ。これにより東学は生命思想と環境思想として後代に注目を浴びることとなった。

東学が生命思想として再照明されることに伴い、地に対する東学の強調も再照明される。今日の韓国の有機農法は東学思想の地中心思想に由来する。しかしながら、実際のところ東学思想において地に関する言及は強調されてはいない。ここで東学は初期東学までを言うため、初期東学のみを取り上げることとする。東学とみなすのは東学歌詞と水雲歌詞である。

天地もまた鬼神なり、鬼神もまた陰陽であることを、かくの如く知らずにいたのだから、賢人君子がどうして知ることができようか(『龍潭遺詞』、道德歌)160)。

上の例文は、地に適用されれば、地が天と陰陽関係にまで高められるという意味である。『周易』の陰陽は鬼神という表現が強調されておらず、地の重要性を隠蔽してきた161)。実際、東学において水雲が最も先に布徳した対象は地を象徴する婦人であり、女性の権利を重んじることを東学修行の始まりとした。東学思想の上の例文は、これまで主に伝統思想の影響のもと、性理学の地観が表現されたものとして研究されてきた。東学が儒教の典憲を超えられなかったことはあるとしても、上の例文に現れる東学思想の地観は、「至気」と「無極大道」という概念を通じて類推してみれば、道教のごとき「地界」の概念が内包されている。

東学が霊符と呪文という道教の要素を共通に内包している点は多々強調されてきたが、東学に道教の地観もまた内包されているという点は強調されてこなかった。東学の地観概念は、神明を適用して地界にまで拡大されることはなかったが、地界を受容する道教の影響により、その可能性を内包していた。「天地が鬼神である」との上の表現は性理学に

も現れる概念であるが、道教を受容している東学思想においては、性理学の概念を超えて道教の地界概念にまで拡大されると解釈しうる。

道教の地界概念は、陰陽概念の無限な拡張を内包している。陰陽概念の無限な拡張は多神体系を意味する。道教の地観は多神体系を内包している。しかし同じ多神教とはいえ、ヒンドゥー教の多神体系と道教の多神体系は、陰陽原理の無限な拡張という一貫性がある点でヒンドゥー教の多神体系とは区別される。ヒンドゥー教の多神体系もまた、インド・ヨーロッパ伝統の三機能体系の無限な拡張として解釈される余地はある。

したがって上の例文「天地もまた鬼神」という表現は、東学思想の地観もまた天観と同じく、道教の官僚体系が内在する神明界の理を有する、西学とは異なる地観を示す一節である。上の例文は、東学思想の地観が、精神が排除された唯物論的な西学の無味乾燥な地観とも異なり、理法体系に従ってのみ動く性理学的地観とも異なる、新たな地観であることを示している。

また上の例文に現れる東学思想の地観は、陰陽の無限な拡張という点で道教の地観と共通するが、道教の地観は天の上の天による原理を強調しない点で東学思想とは異なる。天の上の天を強調する東学思想の地観は、道教思想の地観に比べ、地観の可変性を強調している。道教思想の地観が乾坤の原理に基づく法則性を強調するならば、東学思想の地観は天の上の天による可変性が強調される。さらに東学思想は侍天主と至気という概念において、地もまた天主の原理に従う世界であるため、侍天主する人間に呼応しうる造化論的地観であることを示す。

地を天の上の天、すなわち上帝の命に従う総体的な神明の体系として規定した東学思想は、さらに地の中心と周辺を再設定する。東学思想は明堂の位置を韓国に比定することにより、地の中心が上帝の出現した韓国となりうることを示唆する。これは明堂として表現され、明堂は小中華と大中華の問題にまで拡大される。性理学においても明堂は中国であり、韓国は小中華であるという思想があったが、東学は韓国が明堂であることを強調する。東学の地観は、その内容が天観と同様に極めて革新的であったが、その価値は隠されており、その価値は大巡思想の地界観において明確に現れる。

東学思想の鬼神論的天地関係に現れたリミナリティ様相

天を奉るという発想を初めて提供した東学の天観は、東学思想において最も注目を浴びてきた。東学思想の天観の特徴に関する先行研究は、大きく形式的側面と内容的側面に分かれる。

形式的側面において、東学思想の天観は「天地が鬼神であり、鬼神が天地である」という伝統的陰陽論に立脚した天地観に代表される。東学思想にいう天地と鬼神の同一性は、儒教において語られてきた鬼神と天地の同一性と表現は同じであるが、天地という概念の天地が超越天であるか内在天であるかという点で大きな差異がある。東学思想において天の概念が天外天にまで拡大されるに伴い、従来の天地と鬼神の概念も新たに再配置される。超越天としての天地と鬼神の同一性を強調する表現は、東学思想において多様に現れる。

東学思想ではまず、従来は内在天としてのみ用いられていた鬼神という概念を、超越天に対して初めて適用する。

天地は知っても鬼神は知らぬ、鬼神とは即ち我なり 162)。

(知天地而無知鬼神、鬼神者吾也)

上の例文において「鬼神とは即ち我なり」とは、陰陽の作用、すなわち天地の中の天としてのみ知られていた鬼神という用語が、実際には天の外の日、すなわち天外天の作用によるものであることを示している。東学思想において天外天としての鬼神は、人間の心に心霊を与え、人間が苦痛に満ちた天地から脱しうる存在であるという希望を与える。この天外天としての鬼神概念は、また天外天のみを知り内在天を知らない西学に対する批判としても用いられる。

「天上に上帝が玉京台にいらっしゃると、見るかのように語るが、陰陽の理致をさておき、虚無の説ではないか。漢の巫蠱の事が我が東方に伝わり来て、家ごとに祀るものが名称ごとに鬼神である。このような知覚を見てみよ。天地もまた鬼神なり、鬼神もまた陰陽であることを、かくの如く知らずにいたのだから、経典を察してなんになるか、道と徳を知らずにいたのだから、賢人君子がどうして知り得ようか。」 163)

上の例文において「見るかのように語るが、陰陽の理致をさておき、虚無の説ではないか」とは、天外天は知っていても、天地に分かれた内在天に対する概念のない西学の天観は、実際の天の作用を体験する内在天の陰陽の理がなく、根拠のない希望事項を空虚に主張するものとなりうるという批判である。一方、東学思想は内在天を重視した東洋思想の基盤の上に、東洋に欠如していた天外天の天観を加えることで、経典の内容を貫きうる統合的観点を提示したと主張する。

ここでは西学を、理致よりも力を強調して世を惑わせ民を欺いた、漢代の巫蠱の禍に喩えて西学を譬える。巫蠱とは、呪術のために藁や木などで人体のように作った彫像をいう。巫蠱の禍とは、巫蠱を利用した漢の武帝の王子継承問題への介入によって多数の人々が死した事件をいう。結局のところ、内在天なしに超越天のみを強調する西学は、巫蠱と同じく虚しい結末を迎えるであろうという主旨である。

人の手足の動静、これもまた鬼神なり

善悪間の心用事、これもまた気運なり

話し笑うこと、これもまた造化なり 164)

上の例文は、天外天としての鬼神が実体本位の日用事物にも作用する存在であることを示し、西洋の天観をも受容している。また、鬼神の次に連結された気運、造化は、結局のところ鬼神と造化、気運が同じ作用であることを示している。

侍天主と比較すると、東学の陰陽天地観は注目されてこなかった。東学思想の陰陽天地観は、儒教の典憲を踏襲しようとする東学思想の一部の傾向によって、儒教的鬼神観とみなされてきた。しかしながら東学思想が提示する陰陽天地観は、天外天の天地観であるという点で、儒教の天地・鬼神観とは異なる概念であった。しかし神明概念が不在の東学において、陰陽・天地観は十分に説明されず、神明概念を含む大巡思想において具体的に説明される。

天の上の天という超越天への天観の変化は、天人関係と地人関係をも変化させる。変化した天人関係と地人関係を通じて、自生的近代性は一層際立つ。西洋近代性の嚆矢として指摘されたカルヴァンの予定説は、天人関係の変化に代表される。予定説は司祭を通じた救済から努力による救済へという近代性の礎石を整えたと言われ、これをウェーバーは

資本主義の起源となったプロテスタント精神と称した。東学思想が提示する天地・天人関係においては、過去の理気論において両班と賤民の差別が存していた気質之性が否定される。東学思想は東西の天地・天人関係の長所のみを取り入れようとする。

東学思想の天地関係は、鬼神論的天地関係として様々な箇所では表現されていた。天地鬼神の場合、天地鬼神は道教と西学が東学と差別化されるもう一つの要素となる。天地鬼神は道教と異なり東学思想において天主を意味し、西教と異なり内在的超越をも意味する。まず超越的存在を意味する場合をみれば、「鬼神者吾也」といい、「鬼神もまた他ならぬ天主」と鬼神を天主として明示する 165)。しかしこの鬼神は、また様々な方法で内在的超越として描写される。「我(天主)の心は即ち汝の心(吾心即汝心)」、「天の心は即ち人の心(天心即人心)」 166)「人の手と足が動くこと、それもまた鬼神なり」 167)などとして描写される。

伝統的に東洋において、天は朱子(朱熹、1130-1200)が天と鬼神、上帝の原理的同一性を簡明に整理したとされる。「現れた姿を指して天と言ひ、主宰する側面を指して帝(上帝)と言ひ、作用する側面を指して鬼神と言う」 168)。東学思想が出現する以前、性理学の理法天においても上帝観の端緒がみられたという 169)。

東学思想に現れた鬼神としての天地は、伝統的な性理学に現れる朱子の鬼神とは異なり、陰陽という意味のほかに天主の意味が含まれていた。東学思想の鬼神には、人格神と理法神の意味が同時に現れる。

東学思想に現れた、天主という意味を含む鬼神としての天地概念は、天尊地卑の天地関係にリミナリティの反構造的属性を提供する。侍天主によって変化した天人関係と地人関係に続き、侍天主は天地関係をも造化によって変化させる。天地で代表される万物万事が至気へと統合される。

鬼神論的天地関係は、天道地徳という天尊地卑の天地関係を、陰陽五行の伝統的な平等な天地関係へと再活性化させる。これに水雲は最も先に布徳の対象として婦人を選び、性理学的な夫婦関係では見られなかった正陰正陽の夫婦関係を通じて、東学思想の調和された天地関係を実践する。東学の信徒は水雲の前例に従い、夫婦と父子など抑陰尊陽の陰

陽関係で成り立っていた古来の人間関係を、正陰正陽の関係に転換することを第一の修行とした。

鬼神論的天地関係は、無為而化の実践として現れる。無為而化は陰陽五行に基づく無為自然と、地水火風の西洋造化概念とを同時に内包する新たな概念であった。無為而化は東学において内有神霊・外有気化という意味としても解釈されたが、これは侍天主に現れる造化概念を具体化して詳述した表現である。天尊地卑の関係からみれば、神霊と気化もまた尊卑関係にある。三界の上に超越する天主を侍天主することにより、尊卑関係が対等な陰陽関係に変わることを、内有神霊・外有気化の意味とみなしうる。無為而化はこれにより発展し、神霊と気化の内外関係として無為自然の造化が心の中で実践された状態を、東学思想において意味する。無為自然は陰陽五行思想においては陰陽五行の造化として解釈されたが、陰陽五行が相克化するに伴い、相克化された陰陽五行を変化させるリミナリティ概念を加えるために、無為而化は東学思想において強調された。

永世不忘人間觀の自生的近代性

西洋の成長論的人間觀

下から上へと世界を眺める西洋の天觀・地觀・人間觀において、進化する天地のなかで人間は成長を志向する。実体性を志向する西洋の伝統において、人間はアイデアの理想を地上の質料に実現するプロメテウスのごとく孤軍奮闘する人間から、原罪により天から失樂園し、地上から再び天へ昇るために救済に集中する人間であった。神が消えた近代においては、天地と分離された単独的存在として、西洋の人間は分化された世界において独り成功を追求する現象学的成長論、すなわち実存的人間となる。

天地との密接な関係のなかで天地の化育に同参せねばならぬという義務感に憂患意識が先立つ東洋の人間と異なり、西洋は天地と関連する憂患意識よりも、天の上の天と直接関わる実存意識が優先した。西洋の原罪思想もまた、東洋の性悪説と異なり、人間が自然に対して道具的に操作することを禁じはしなかった。

西洋の成長論的人間觀は、神話学と心理学において研究が進められてきた。神話学において、西洋の成長論は英雄の循環のごとく個人の成長に集中して研究されてきた。キャ

ンベルのような学者は、世界神話全体を英雄神話として解釈したりもする。東洋は西洋と異なり、同じ成長といっても胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬という天地化育の天地之用、すなわち天地の成長を優先する 170)。西洋心理学においては、これまで西洋の近代的人間観が精神分析や行動主義のごとく否定的人間観に偏ってきたとし、成長論的人間観をもってより成長を強調する。東洋の心理学者たちは、人間のすべての欲望を性的欲求の変換とみる精神分析や、物質的欲望とみる行動主義のような西洋の人間観は、東洋に比べて自己肯定的な人間観であると評価する 171)。

西洋の人間観は、成長論的人間観とその反映である近年のポストヒューマニズム人間観に集中して表現される。成長論的人間観とは、人間欲望を否定的にみて技術志向的なアプローチをとった行動主義と精神分析学に対し、人間欲望を肯定的にみて内面の精神を中心にアプローチした実存主義的心理理論の人間観である。成長論的人間観によれば、人間の欲望は否定的なものではなく、人間には多様な欲求があるのみである。成長論的人間観は、人間の欲求が段階的に潜在しているということを前提とし、こうした欲求が下級のものから高級のものへと発展的に現れるという成長的側面を強調した人間観理論の総称である。成長論的人間観は、性悪説に基づく技術中心の問題解決を志向する古典的人間観に対し、性善説に基づく自己実現的問題解決を志向する人間観を提示した。こうした成長理論に含まれる人間観理論としては、1940 年代半ばに登場し、後に成長理論の基盤をなしたマズロー(A.H. Maslow)の欲求段階説をはじめ、1960 年代に提示されたマクレガー(D. McGregor)の X 理論・Y 理論、ハーズバーグ(F. Herzberg)の二要因理論、オールポート(G. W. Allport)の特性主義理論、アージリス(C. Argyris)の未成熟・成熟理論などを挙げることができる。

ポストヒューマニズムは第四次産業革命を基盤としており、第四次産業革命は成長論的人間観のいう自己実現段階の産業革命として解釈されもする 172)。さらには実存主義がようやくポストヒューマン時代に成し遂げられ、韓国の新宗教が語ってきた未来展望と一致するともいわれる 173)。

既存の性悪説的な心理学的人間観に対比して、成長論的人間観が提示した肯定的人間観は、マズローの場合、特に欲望、成長、世界に対する肯定としてそれぞれ現れる。第一に欲望の場合、マズローは下位の欲求がすべて充足された後に現れる自己実現欲求を、自

己向上(self-enhancement)のための個人の渴望であり、潜在力として備えているすべてのものを実現しようとする欲望であるとして、欲望を肯定する。

第二に成長を肯定する。マズローは欲求位階において下位段階の四つの欲求、すなわち生理、安全、所属、尊敬などの「下位」欲求は、いずれも何らかの外的条件が欠乏して現れる「欠乏動機(deficiency motive)」であるとみた。こうした欠乏動機の作用は概ね「緊張低減モデル(tension-reduction model)」に従う。これに対し、最上位の自己実現欲求は自己の成長を図ろうとする「成長動機(growth motives)」である。これは「それ自体欠乏状態から生じるよりは、存在(being)自体から生じ、緊張低減よりも緊張増加を追求する。したがってこれを『存在動機(being motives)』というが、これは「個人の潜在力を実現しようとする先天的衝動と連関した遠隔の目標を追求し、経験を広げることで人生を豊かにし、それによって人生の喜びを増加させるという 174)。

第三に世界に対する肯定である。マズローは当時のアメリカ心理学の第一勢力である精神分析が重視する人間の精神病理的側面や、第二勢力である行動主義心理学(behaviorism)が重視する機械的側面と還元論的・決定論的世界観を批判し、統合的存在(integrated being)である人間の主体性と全体性に基づく個人の潜在的可能性(human potentiality)を尊重しつつ自己実現を追求した。マズローは人間の人間らしい本性を追求し理解し、人間の成長と幸福に寄与する世界を志向する心理学理論として、当時の若者たちの偶像となった 175)。

マズローが主張した人間の肯定的属性は、ポストヒューマンが代替しうる人間の属性とは極めて反対の属性であるという。ポストヒューマンが人間社会に極めて衝撃的な理由は、これまで機械が代替できない人間を代表する属性とみなされてきた理性、なかんずく道具的理性に該当する計算能力で機械が人間を凌駕したためであった 176)。しかし人工知能を研究するほど、人間には人工知能と正反対の知能があり、人間が得意なものは人工知能が苦手で、人間が苦手なものは人工知能が得意であるというモラベックのパラドックスが現れた 177)。このモラベックのパラドックスは、批判的ポストヒューマニズム論者である John Searle の中国語の部屋論証を通じて、チューリングテストを通過し知能と判明された人工知能ですら、ポストヒューマンの有する知能を人間の知能とみなすことが難しいという限界を露呈した 178)。

ポストヒューマン時代には、いまや人間は人間が機械より得意な知能に集中してこそ共進化が可能となり、そのなかで代表的なものが人間の成長知能として指摘されたのである。奇しくも東洋の神人関係もまた、有機体的な人間と機械論的な神明という特性をもっている。人間が成長知能を機械と異なって有することになったのは、人間は長い年月生存が目標であったため、人間の知能は特定部分に特化された弱い人工知能ではなく、すべての分野にわたって遅々としていても均等に発展した汎用人工知能の属性があったためである (179)。象徴と共同体を形成し、自己発展を自ら成しうる成長知能が、人間だけの知能として注目を浴びたのである。実に人間は実存主義的存在努力を数万年間行ってきたおり、その過程で人工知能が真似できない数多くの象徴を通じて知能を開発し、自己実現の動機をもつに至った肯定的存在であった (180)。人間はついに集団から個人へと自己実現をなすに至った (181)。マズローの四段階成長過程は、大巡思想の冠旺と東学思想の胞胎と比較されうる。

西洋の成長論的人間観は近代科学技術の発展を牽引し、多様な社会的発展を成し遂げたが、天地を排除した独断的な人間の発展は、逆説的にも天地の背信によって人類を尽滅の境地に陥らせた。欲望の手綱は解かれたが、その手綱を再び結ぶ術のない西洋の人間観は、新たな代替的近代性を必要とするに至った。

東洋の接化的人間観

天の上の天を強調する西洋と異なり、東洋は天の中の天、すなわち内在天の天地と天地の間を連結する人間の役割を強調する。これにより東洋の人間観は相関的思惟が際立つ接化的特性をもつ。東洋の人間観を理解可能にする相関的思惟については、金相日以後、沈光鉉らによって現代哲学的な後続研究がなされた。東洋の接化的人間観は、相関的思惟の属性上、韓中日のなかで韓国の美学的特徴において際立って現れる (182)。

沈光鉉は韓国文化の特徴をフラクタルとして定義し、西洋のポストモダニズムと詳細に比較したうえで韓国文化全般に適用した。沈光鉉は今日、同一な構造が反復されるという東洋の科学がフラクタル構造として一言で表現されているといい (183)、韓流が世界人の支持を得ているのも、すべての文化が陰陽五行に基づく世界において最もフラクタル的

な特性があるためであるともいう 184)。フラクタル的特性に東洋の接化的人間観がよく現れている。

フラクタル理論とは、部分を意味するフラクタル(fractal)において、全体の構造が部分の構造に現れるという意味で、宇宙がコンピューターのようにいかに複雑であろうとも、陰陽のような 0 と 1 の反復であるように、同一構造の反復であるという理論である。天の陰陽五行構造が地にもあり、人間にも同様にあって、人間の陰陽五行構造を知れば地も知り、天の原理も知ることができるという東洋の陰陽五行は、典型的なフラクタル理論である。これを東洋では理致と表現してきており、人間は天と地の理致を同時にもっているため、人間は天地の化育に同参することができ、また同参せねばならない存在であるというのが、東洋の接化的人間観である。

東洋の接化的人間観が人間の能力を高く評価する点は西洋の成長論的人間観と共通するが、異なるのは、東洋では天地が人間の能力を実現すべき対象ではなく、逆に人間の能力は天地の贈り物であり、人間は天地に恩恵を返さなければならない存在であるという点である。東洋の天地は質料と形相ではなく、万物を化育する動化と応縮であったため、東洋の知識人は天地の化育の努力に合致できず同参できないという憂患意識が、個人の成長という実存意識よりも優先した。

西洋の近代化に伴い、東洋の接化的人間観は東洋の知識人にすら前近代的な啓蒙対象として扱われたが、東西の交流に伴い、今日は多様に再評価されている。まず東洋の相関的思惟を西洋の認知心理学の次元にまで拡大した研究者は崔仁哲である。崔仁哲はニスベットとの共同研究によって、東洋思惟の相関的認識を認知心理学的に証明し、この分野の学問を樹立した。彼らによって東洋と西洋が集団性と個人性として代表されることが、今日心理学的実験によっても立証された 185)。

崔仁哲の研究を東洋心理学にまで実際に拡大した人物は趙肯鎬である。趙肯鎬は、全体から部分を把握する東洋の認知体系が人間の心理的倫理観にも影響を及ぼし、東洋、特に儒教においては西洋とは異なる儒学心理学の体系を作り出したことを示した 186)。実際、東洋においては専門性よりも全人的中庸が強調されてきた 187)。

相關的思惟を言語教育学的に拡大した研究者は趙玉九である。趙玉九は「ハヌルチョン・タジ(天地)」から学ぶ東洋伝統の千字文教育と、「ヨンヒよチョルスよ」から学ぶ西洋式現代教育を、東西の認知体系の差異として説明し、東洋の相關的思惟が近代文明の代替的科学となりうることを提示した 188)。

李御寧ら既存の元老学者たちも加勢して、東学の相關的思惟をもって西洋の分析的思惟に対抗する理論を提示したが、これらの理論を総合して相關的思惟体系を総合的に説明した人物は朴在柱である。朴在柱はホワイトヘッドの思想を中心に総合的に整理したことがある 189)。

上から下へと思惟する東洋の生成論的思惟によれば、相關的思惟において宇宙における人間の地位は、天地の属性をすべてもつ存在として天地と接化する存在となる。したがって天地は天地の仲介のために人間を必要とし、天地のなかで最も秀でた気を人間に付与する。

陰陽五行の気が天地のなかに流れ込んで、秀でたものが人となり、滓は物となる。秀でたもののなかでも秀でたものは聖人となり賢人となり、秀でたもののなかでも滓は愚かな人となり不肖なる人となる 190)

天地の気運が接化して生まれた人間は、天地とともに天地が万物を化育するのに同参することが人間の義務となる。天地は誠敬信をもって人間を化育し、人間は誠敬信をもってこれに報いる存在となる 191)。

ただ天下において至誠を行う者のみが、よく自らの性を尽くすことができ、自らの性を尽くすことができれば、よく他人の性を尽くすことができる。他人の性を尽くすことができれば、よく事物の性を尽くすことができ、事物の性を尽くせば、天地の化育を助けることができよう。天地の化育を助けるに至れば、天地とともに(天地の化育に)参与するに至るのである 192)。

上の例文において接化的人間とは、天地の気運をそれぞれ受けた存在であり、これを性といい、この性を性として尽くして天地に返す存在として現れる。相關的思惟をもって東洋思想を翻訳してきたエイムスとホールは『中庸』を『日常事に焦点を合わせる』と訳し、天地の誠とは西洋の実体的世界観において解釈する場合、脱近代性の哲学者ホワイト

ヘッドが彼の過程思想で言う創造性(Creativity)として解釈されねばならないという。ホワイトヘッドもまたこれに関して言及したことがあるという。

あらゆる哲学理論において、偶然性のおかげで実際の究極者が存在する。[...]有機体の哲学において、この究極は『創造性』と呼ばれる。[...]一元論の哲学において[...]この究極者は神であり、『絶対者』という名で呼ばれることもある。こうした一元論の哲学構図において究極者には、いかなる偶然性をも超越する最終的な『卓越した実在性』が不当に許容されている。このような観点から、有機体の哲学は、西アジアやヨーロッパの思想よりは、インド、中国哲学学派とはるかに近いように見える 193)。

誠を創造性として解釈する場合、天地が人間を生人することも創造性であり、人間が返すこともまた創造性となる。接化には創造性の概念が核心となる。東洋の接化的人間観は自然との調和を追求し、無理な発展を追求はしなかったが、相関的思惟に固着して相関的思惟以前の思惟、すなわち天の上の天を忘却し、新たなものを拒否する固着状態に進入してしまい、マテオ・リッチのような西洋の批判に適切に対応できなかった。これにより、西洋の衝撃があつてから初めて、東洋は自生的近代性を模索することになった。

李英蘭のリミナリティ理論の立場からみるならば、天(1)、地(2、1+2)に続いて人間(3、1+2、1+2+3)は再び人間を超えた第三の存在(1+2+3=1')へと変化しうる存在であり、この変化可能性のリミナリティ様相が人間の接化的特性となる。人間は天地が付与した陰陽、すなわち魂と魄をもっており、自ら変化することができるため、宇宙が繰り広げる天地化育の公演を識ることのできる知人となりうる。さらに人間は直接宇宙において公演を行う存在にまで至らねばならない。西洋の衝撃による自生的近代性の人間観において、リミナリティは理想的人間観の実現を準備することとなる。

近代東西人間観の衝突と相克化

人間観の衝突

東西の人間観は、東西が交流する以前にすでに多くの問題を内包していた。東西の人間観が独自に発展するなかで、各々の人間観の短所もまた際立つ。まず地水火風の場合、第五元素が唯一神化されることによって、まず西洋において地水火風の神明体系が消滅する 194)。弱体化した地水火風の天観・地観・人間観において、地水火風の神明は薄遇さ

れ追放され、唯一神と人間との契約関係として天人関係が私有化される。人間は唯一神の前で罪人へと転落し、悔い改めて救済を受けねばならない存在となり、死してのみ極楽へ行きうる地位となる。東洋もまた相関的思惟が固化するなかで、両班と賤民の差別が深まった。これは東西の交流によって変化の契機を迎えた。

悪貨が良貨を駆逐するという経済学の法則のように、東西が交流するに伴い、東西は互いに長所も交流されたが、人間観においては短所がより際立つ。東西が交流するなかで、西洋の超越志向的人間観が先に内在志向的人間観へと変わる。超越的神なくとも倫理的な人間社会が可能であるということを、マテオ・リッチから知ることになった西洋は、もはや神の救済を望まず、神の座は物質によって代替されることとなる。

東西の人間観の衝突は、東洋思想によって近代性を成し遂げた西洋が、富国強兵策で国力を養った後に発生した帝国主義期から発生する。東西が衝突するなかで、当初第五元素として地水火風の仲介者であった地水火風の天は、内在神としての属性が消え、超越神として現れる。超越的な唯一神に対し、地は人間が享受しうる支配・征服の対象として提供され、東洋もまたこれに該当する。

東西の天観・地観・人間観は表面上の差異点とは異なり、古代へ遡れば共通の起源をもつこともある。大巡思想にも現れる三十六天の場合、道教の三十六天天観にも現れるが、これは仏教以前の東西共通の天観・地観・人間観の起源と関連している。道教の靈宝経經典に現れる道教の三十六天天観は、『阿毘達磨俱舍論』に現れる仏教の二十八天天観に関連するという。仏教の天観である二十八天は欲界、色界、無色界という垂直的に区分され、道教の三十六天は東西南北四方の水平的区分の意味としても区分されるというが、仏教の二十八天もまた道教と同じく天文二十八宿と関係するという 195)。仏教の二十八天が最初に現れる『阿毘達磨俱舍論』は仏教の教えとみなされる小乗經典であるが、仏教の二十八天理論は仏教成立以前のインド・ヨーロッパの三機能体系(trifunctionalism)の遺産とみなされ、これはさらに遡って東西共通の天文思想に由来するという 196)。

三機能体系とは、共通の言語を駆使する古代インドとヨーロッパにわたる広大な地域の神話と社会組織すべてにおいて、天地人と同様に、天のごとき宗教階級—ブラフマン(Brahman)、人間のごとき戦士階級—クシャトリア(Kshatriya、刹利種)、地のごとき生産階級であるヴァイシャ(Vaishya)—シュードラ(Shudras)系列の体系が現れるとする理論である

。実際に三機能体系理論を初めて発見したデュメジルは 50 以上の言語で古代文化を調査し、ギリシャ・ローマ神話に現れるトロイア戦争やヒンドゥー神話にも三機能体系が共通して現れるという。実際、ギリシャ神話トロイア戦争の場合、生産と美を象徴するアフロディテ、宗教を象徴するヘラ、政治を象徴するアテナの間の戦争であったという (197))。インドの場合も仏教にも現れる弥勒系列のミトラはヴァルナとともに宗教を司り、金剛山系列に現れる雷の神ヴァジラはインドラとともに政治を司る (198))。仏教固有の教えという『阿毘達磨俱舍論』に仏教以前の教えが含まれる所以は、小乗仏教と相反する大乘仏教の教理が仏教に受容される過程と関連するという。科学的仏教経典解釈者として著名な佐々木閑によれば、アショーク王碑文に現れたように二度にわたる仏教の結集を通じて、仏教的なものとして受容しうる範囲を大きく拡大したという (199))。したがって大巡思想にも現れる仏教天界観の主要な役割を果たす金剛山もまた、インド古代神話の雷の神ヴァジラ(Vajra)と三機能体系を成す構造となっている。

仏教の三機能体系が時間的な垂直の性格をもつとすれば、古代東西の交流によって変化した中国の天観・地観・人間観の場合は、天地人という空間的配置をもって三才観がより際立って現れる。道教三十六天天界観は、仏教二十八天天界観を内面に含んでいる (200))。空間的配置が強調される東アジアの天観・地観・人間観の場合、三才循環の動力もまた、個人業報の輪廻よりは祖先と子孫の勝負として現れる。したがって東アジアにおいて天観・地観・人間観は、神話的には代表的な文明族である共工族が地下文明神として現れ、その遺物として地下神が現れる (201))。

西学であるカトリックも、天観・地観・人間観においてヨーロッパ・インドの三機能体系が反映されている。一般にアブラハム系列宗教の起源となったとされるゾロアスター教もまた、弥勒の起源となるミトラ神を起源とする三機能体系に基づいて、死後の天界と冥府を強調している (202))。

三機能体系で代表される西洋の天観・地観・人間観と、天地人で代表される東洋の三才観は共通点をもつが、両天観・地観・人間観は時間と空間の強調点の差異のほかに、三界の創造主を三界と区分する方法においても差異を示す。西洋の天観・地観・人間観は東洋の三才観に比べ、創造主が持続的に干渉し、ひいては西学においては天界・地界・人間界の神がすべて消え、唯一神体系となる。一方、東洋の三才観において創造主は隠れたる

神(Deus absconditus)として現れる。東学思想と大巡思想に現れる上帝は、東洋の隠れたる神と西洋の唯一神の属性が同時に現れるため 203)、西学と道教にとっては類似する部分として映ることとなる。

天人・地人関係の相克化

天人(天人)・地人(地人)関係の相克化

東西洋が個別に発展する過程において、陰陽五行と地水火風の天観・地観・人間観はそれぞれ異なる方向へと相克化されつつも、両思想体系は精緻化されていく。陰陽五行の世界観における天人関係は、『詩経』『書経』の人格的天人関係から 204)、湯王・桀王に見られる善悪分別の理法的天人関係へと転換し、戦国時代には陰陽・三才・五行思想が理論的に結合され 205)、その後の仏教の導入とともに理法(理法)が実体化された天界・地界・人界の三界が道教において完成される。206)『玉枢宝経』において完成される超越論的神明体系もまた弱化し、人間と神との内在的な陰陽関係は退色していくのである。

東西洋の天観・地観・人間観が衝突する以前、マテオ・リッチ以前の西洋の神人関係を考察するならば、西洋の神人関係は、森羅万象の一切を主宰する全知全能の唯一神たる絶対神があり、その下に唯一神の業を特別な場合にのみ遂行する天使が存在し、天国と地獄に人間の霊魂があるという構造であった。207)西洋では自然を運行する天地神明が忘却されたのに対し、東洋では忘れられた神明の存在が記憶されているという長所があった。西洋の唯一神は遊牧文化と小麦栽培の影響により、東洋の上帝のように法則に従って主宰するのではなく、特定の法則なく任意に一切をなしうる存在であり、天使もまた東洋の神明と異なり、特定領域固有の業務を担う存在ではなかった。したがって人間および天使にとって最大の罪は、東洋のように自己固有領域の任務を遂行しないことではなく、任意に変わる唯一神の命令への不服従であった。西洋において唯一神の権威は抑圧的ではあったが確固たるものであった。

超越神を前提とする西洋の伝統的な天人関係は、キリスト教に代表される西洋思想によって提示される。アリストテレスの用語をもって自らを表現したキリスト教は、超越者のモデルもまたアリストテレスの第五元素モデルによって提示する。アリストテレスの神

は、地水火風宇宙論の第五元素のごとく、地水火風の循環を超越した位置から観望する存在である。208)

当初、第五元素として地水火風の仲介者であった地水火風の第五元素たる天は、内在神としての属性を失い、超越神として現れる。西洋の場合、近代に至るにつれ地水火風の宇宙観は実体という性格のみを残し、地水火風の相関性は排除されていく。これに伴い、唯一神化された天尊に従って人類の傲慢もまた倍加されていった。

天人関係のみならず地人関係もまた相克化される。西洋において土地は質料であり支配の対象であったが、東西洋の交流以降は、いまや内在的な科学技術によって操作される操作対象へと転落する。東洋の場合、土地は天地関係において役割が固着化され、天の指示にただ従うのみの存在へと転落する。

天人関係は東西洋を問わず、当初は相生的関係であった。西洋の場合、人間世界はイデアが投影された場であり、神は自らの形に倣って人間を創造する。東洋の場合、人間界は神明界においてより高き場所へ赴くために修練を行う場所であった。しかしながら天人関係・地人関係が相克化されることにより、もはや人間界を通じた天上界の発展は停止し、天地の化育もまた中断されてしまう。さらには宇宙全体において混乱が加速し、尽滅の境地へと突入していく。そこで聖俗の再配置、すなわち近代性のリミナリティの様相が天人・地人関係において要請されるのである。

東学思想の永世不忘(永世不忘)人間観に現れたリミナリティ

東学思想の永世不忘(永世不忘)人間観

超越天の介入による天観の変化は、地観の変化とともに人間観の変化をも招来する。超越天によって地の概念が造化と気化の概念へと変わり、地の地位が上昇して天と地の地位が同一となるごとく、人間もまた超越天と「吾心即汝心」、すなわち同じ心を通わせよう存在へと格上げされ、天地と同等の存在へと地位が引き上げられるのである。

東学思想の人間観もまた地観と同様、東学思想が展開されるにつれて徐々に顕現していく。東学思想が展開されるほどに、それに対する水雲の態度は変容していく。天師問答

および布徳活動、殉道(殉道)209)、さらに殉道以降においても変化し続ける。東学思想の人間観は水雲の殉道を前後して、とりわけ変容するのである。

東学の教祖たる崔水雲が自殺にも近い慶州への回帰を敢行した後、予想通り刑場の露と消えたが、彼が蒔いた火種は千辛万苦の末に崔時亨の努力によって再び蘇り始める。崔時亨は水雲が苦心して残しながらもすべて散逸してしまった『龍潭遺詞』および『東経大全』を記憶から呼び起こし、同志たちの援助を得て復元した。崔時亨が復元した『龍潭遺詞』『東経大全』は全国に配布され、東学は東学農民運動の形をとって蘇生していく。甑山はこれを蚩尤(蚩尤)になぞらえ、東学の作乱が始まったとしている。210)

東学農民革命運動は、韓国農民革命史上類を見ない大運動となり成功するかに見えたが、日本の介入を招くこととなり、かえって最大の悲劇的運動と化した。しかしながら東学に現れた上帝の意は広く弘布され、希望を残したのである。211)生き残った東学信徒は新宗教や東学の変身たる諸運動に再び参与することとなる。

東学は新宗教のうち最も早期に出現した新宗教といえる。東学が新宗教に及ぼした影響は、一部新宗教の研究を基礎とすれば統一教にまで及ぶ。212)円仏教および統一教にも東学関連の言及が現れるためである。東学は1980年代以降、新宗教の復興期において最も多くの知識人が研究した分野でもある。一方、新宗教の主張は東学の主張とは相反する。東学以降の新宗教においては、東学は一般に、東学以降の新宗教が出現するための前奏曲であったと主張される。東学と東学以降の新宗教の主張は、相互の共通する教理体系を検討することによって理解しうる。東学の教理体系のうち、とりわけ東学以降の新宗教と共通して有する教理体系は相關的思惟の循環性である。

東学以降の新宗教に東学の影響が議論となるならば、東学にあつては既存宗教の影響が問題となる。東学の教理体系と既存宗教との関係は、東学研究者の主要研究課題の一つである。しかし東学と儒教・道教・キリスト教との親和性問題は多く研究されてきたものの、東学教理体系の循環的属性という相關的思惟の側面においては、いまだ十分には研究されていない。

東学は仙道のごとく形式的には符を用い呪文を唱えるものの、内部的には輔国安民・忠孝烈・誠敬信など性理学の体系を有している。また西教と同じく天主という用語を共有

している。大巡真理会の東学に対する評価のように、東学は仙道を主張したものの、儒教の典憲ゆえに失敗したものと要約される。213)

1980年代以降、東学学会を中心に再評価されつつある東学の循環的教理体系は、東学のみならずほとんどの新宗教が共有している三太極体系である(214)。東学は教団期において相関的思惟の循環を核心教理としているのに対し、東学の教理体系に現れた固有の天観・地観・人間観についてはあまり研究されていない。

東学においてこれまで高く評価されてきた相関的思惟の循環性は、教理体系の内部的評価よりはむしろ、外部的循環としての東学農民運動の平等主義という側面であった。215)東学は、東学以降の新宗教に現れた循環が東学の影響であると主張するが、東学と共通して現れる三太極伝統を共有するため、東学以降に極めて多様に現れる相関的思惟を東学の影響と見なすことは困難である。

『東経大全』の最末尾に現れる不然其然(不然其然)は、『東経大全』全体の文脈から見れば、人間の地位変化および東学の神存在証明に該当する内容であるとされる。『東経大全』は崔水雲の思想よりも、崔水雲に啓示を下した上帝の思想を強調することを主とする。実際、海月が水雲との対話を記した『道源記書』においては、水雲は上帝から持続的に教えを受けてきており、上帝の教えが途絶えて以降、自らの死を予感して極めて不安に陥っているのである。

崔水雲以降の東学もまた、崔水雲の東学とは不連続性を示す。『東経大全』あるいは『龍潭遺詞』の内部においてもまた、前期と後期を異なって評価することがある。東学の内部においても不連続性を示すほどであるから、東学と他の新宗教とは極めて隔たりがあることがわかる。

李康五の新興宗教資料は主に教団の離合集散に集中しており、教理体系の差異よりも教理体系の共通性に注目している。東学が東学以降の新宗教を東学の影響と見なすのは、東学以降の新宗教を信仰した人物が主に東学党员であったためである。東学党员は東学の失敗以降、南方仏教・円仏教などにおいて活動している。

東学以降の新宗教が東学の影響であるとする東学の主張に対する東学教理的根拠は、東学もまた儒仏仙三教を総合したというものである。しかし東学には仏教の影響がほとん

どなく、呪文と符を唱えるとはいえ、また先霊神を含む神明世界を強調しないという点において、いまだ儒教の枠を大きく超えていない点が多い。216)

東学が相關的思惟の循環を強調したのは、むしろ東学以降の新宗教が出現することを受けて、東学が理論体系を再整備した 1919 年三・一運動以降であるといえる。教理体系を欠く宗教に対する日本の弾圧政策により、東学は李敦化を中心として教理体系の確立に乗り出した。217)

永世不忘(永世不忘)人間觀のリミナリティ様相

超越天によって地位が格上げされた東学人間觀の様相は、前期と後期とを通じて異なって現れる。初期の天師問答において侍天主を通じて上帝を奉ずる地位にまで人間の地位が格上げされるのは、水雲の刻苦勉勵の努力によるものであった。

東学農民運動に参加した人々が表向きには輔国安民を主張していたものの、内心では王侯将相を懐いていたという『典經』の言及のように、人は誰しも困難な状況下では物質に偏りやすいものであるが、水雲はイエスのごとく天の提案をも拒絶する。四十余年にわたる万古風霜を経た水雲にとり、物質の誘惑は呂洞賓のごとく通用しないものであった。続く試練と水雲の断食闘争の末、上帝は水雲に対して「吾心即汝心」という人間の地位上昇を明らかにする。

しかしながら結局、後期に至っても水雲はその「吾心即汝心」の趣旨を十分には理解しえなかった。侍天主を通じて上帝を奉ずる地位にまで人間の地位が格上げされたにもかかわらず、水雲はその趣旨を、儒教の典憲を超ええなかったがゆえに十分には理解しえなかったのである。水雲は不然(不然)と其然(其然)を通じて人間の問題を解決する。「理解しがたきものは不然であり、理解しやすいものは其然である。」人間の理性によって理解可能かつ経験しうる世界が其然であるとすれば、不然は人間の理性をもってしては理解不可能かつ経験不可能な世界である。とすれば不然は理(理)・道(道)・一心(一心)・天(天)と通じる。しかしここで重要なのは、不然と其然が二分法的対立項ではないということである。経験を通じて経験を越えた真理を悟り、我々の前の事物において悟りを得るごとく、経験を通じて究極的実体に到達しうる 218)という程度に「吾心即汝心」は理解されるこ

となる。不然其然は東学思想の研究者にとっては卓越した認識論として理解されもするが、大巡思想の道通真境と比較するならば、いささか距離のある理解であつた。

東学思想の永世不忘的人間観は、西学とおおきく二点において相違していた。まず代表的には司祭と信徒の差別撤廃である。東学思想は西学における司祭と信徒の厳密な区分を批判する。東学思想は、西学が儒仏仙に比して人間を平等に見たという点は高く評価するが、司祭と信徒間の階級的差異については大きく批判する。東学思想の永世不忘的人間観が人間観の宗教思想史的側面において際立つ点は、「侍天主」の範囲において司祭と信徒の区分を設けなかったことである。これにより東学思想においては、今日の咸錫憲らの無教会主義のごとく信徒と司祭の区分が消失する。これが東学人間観の特徴である接主制(接主制)の意義となる。西洋の宗教改革が神父の特権を廃棄したとすれば、東学思想は牧師の特権までも廃棄するのである。

西学と区別される永世不忘的人間観の第二の特徴は「各自為心(各自為心)」と「各知不移(各知不移)」の差異である。西学において天主は外部にあるという表層宗教の特徴がまず強調されたとすれば、東学思想の侍天主は天主が内部にあるという深層宗教の特性が強く現れる。したがって修行の方法もまた、西学の場合はウェーバーが指摘したように、カルヴァン主義のごとく救済の証明が世俗的成功であるという「各自為心」として信仰の形態が現れる。これは西洋近代性の基盤となった。しかしながら東学思想においては、救済の証明が内部にあるため、内部の省察的倫理を自ら実行する道徳的修行、すなわち「各知不移」に存することとなる。

西学と対比される東学人間観の特性が、司祭と信徒の差別撤廃、世俗的成功よりも省察的倫理の強調として現れるとすれば、儒仏仙と対比される東学人間観の特性は、小宇宙的人間の強調として現れる。後期東学においてはこれを「人乃天」という用語にまで拡大するが、初期東学において人間観はあくまで天地内の人間である。ただし侍天主を通じて人間は「内有神霊外有気化」という修行を通じて、天主の無為而化に従う天地化育に参与しうる存在となるのである。

「内有神霊外有気化」の範囲を人乃天にまで拡大しうるか否かの差異により、東学思想と大巡思想の人間観は相違が生じた。219)その後の展開過程において天道教へと発展した東学思想は、「内有神霊外有気化」の範囲を人乃天にまで拡大する。これにより、人間

を天地化育に参与する存在としてのみ規定する大巡思想を前近代的思想として批判することもある。初期東学思想の人間観は、実際には大巡思想においてより具体的に展開される。

東学思想の人間観は、東学思想の侍天主的人間が共に集って現れる地上天国という用語へと拡張される。後期東学において地上神仙は、初期東学に現れる人界と地界の交流による結果ではなく、侍天主を悟った者という意味で理解されるようになる。地上神仙が集まって築き上げる地上天国という用語もまた、初期東学においては天と地の相互交流に伴う天と地の位相変化、すなわち天尊地卑から天尊地尊の関係への変化に伴う地上の地位上昇を含意するものであったが、後期東学では侍天主的人間が集まって築き上げる自生的近代の世界として描かれる。初期東学の地上天国概念はむしろ大巡思想において再解釈される。

東洋の内在天において再活性化された東学思想の超越天は、無為而化という地観のみならず、人間観にも大きな変化をもたらした。東学思想の人間は超越天と直接疎通する人間へと格上げされる。これにより聖俗関係は再編され、一般民衆はこれを自らが王侯将相に至りうる地位上昇と解釈することもあった。地上天国・地上神仙という表現に現れるごとく、東学の当初の趣旨は儒教の典憲を超えることであったが、その趣旨は十分に実現されることがなかった。東学思想の人間観は聖俗の関係を再配置し、一般民衆が近代性のリミナリティに参与しうる動機を付与することにより、自生的近代性の契機を整えたのである。

東学思想の内有神霊(内有神靈)天人(天人)関係に現れたリミナリティ様相

東学思想の核心的特徴を侍天主と開闢として捉える研究は多く存在するが、両概念を結びつける「造化」についての研究は稀である。侍天主の結果としての造化は、東学思想において気化・至気として多様に解釈されてきた。至気という概念が新たな概念であるとしても、「気」という概念の外延に存するとするならば、東学思想が既存の西学や性理学と区分される最も特徴的な概念は「造化」であり、この造化が人間の内面に適用されたものが内有神霊であり、個別の日用事物の外部に適用されたものが気化であるといいうる。

この造化を天人関係から見れば神霊として現れ、地人関係から見れば気化として無為而化と造化として現れる。

天上の天を強調する東学思想において、地観もまた上帝の気化作用によって変貌するため、したがって天と人間の関係は内有神霊(内有神靈)の関係へと変貌する。

侍天主の「造化」は内有神霊(内有神靈)として現れ、西学の唯一神的天人関係における神尊人卑をも克服する。厳格に区分された西学の唯一神とは異なり、侍天主の上帝は「吾心即汝心」のごとく、廃棄されていた天人合一の境地を復活させる。東学思想は天上の天が介入したものの、西教とは異なり天内の天たる天地概念をも包含していたため、一般信徒もまた天上の天と心によってつながりうるものとなった。これにより東学思想は天上の天と通じながらも、西教と異なり司祭と信徒間の階層を伴わない天人関係となり、すなわち社会と個人の関係もまた変化することとなる。

東学思想においては、性理学のように両班と常人とが天から賦与される気の差別もなく、西教のように司祭と信徒の差異もなく、信徒もまた天上の天と同じ心を持ちうる存在として人間の地位が格上げされる。これにより聖と俗の境界が再配置される自生的近代性のリミナリティ様相が、東学思想の天人関係および地人関係において実現されるのである。

東学思想の外有気化(外有氣化)地人(地人)関係に現れたリミナリティ様相

「造化」という概念は、東学思想の当時においても自然の主要特性ではあったが、性理学は範節という人間社会の特性を主に強調しており、造化の自然に現れる特性を強調することはなかった。人間社会の節度ある変化たる範節に比して、自然の造化は新たな生命を誕生させる創造性と関連する概念であり、東学当時の朝鮮社会は範節は溢れていたものの、造化と創意性を活かしよう文化が儒教によって抑圧されていた。

創造と進化を意味する造化を抑圧していたのは、性理学のみならず当時の伝統的な朝鮮民衆の眼には西学もまた同様であった。祭祀を迷信化し、司祭と信徒の階層秩序が厳格な西学の唯一神による抑圧は、性理学を凌駕する権威主義として迫ってきた。これにより

社会は新たな反構造を必要とする状況に直面し (220)、これを調和させうる新たな思想を必要としていた。

造化とは常に相反する矛盾の問題を解決する過程であった。陰陽の調和・新旧の調和のごとく、造化は常に相反する要素を前提とする。宗教人類学において造化に最も近い概念はリミナリティ (Liminality) 概念を挙げることができる。敷居・境界という意のリメン (Limen) という単語に由来するリミナリティは、人類学者ファン・ジェネップが研究したほとんどの通過儀礼に共通して現れる、相反する要素の境界地点を意味する用語であった。例えば結婚式のような通過儀礼は、結婚以前と結婚以後の間に、反構造的な逸脱の期間たる新婚旅行や東床礼のような儀礼を伴う。実際、日常の通過儀礼が常に生じる門には、西洋では二つの顔を持つヤヌスが、東洋では太極があった。太極とヤヌスは境界地点における逸脱の許容、すなわち調和を意味するものであった。

侍天主が造化、すなわちリミナリティを意味することとなったのは、当時相克が極大化された神尊人卑の天人関係に起因するところが大きい。当時、常民は性理学の立場からは濁気に満ちた存在であり、西学の立場からは罪人であったが、侍天主によって上帝を奉じうるリミナリティが提供された。

侍天主から始まった天人関係の変化、すなわちリミナリティの天人関係は、東学を中心として社会全般へと拡大する。これにより土地と人間の関係、すなわち土地に基盤を置く社会と人間の変化する。東学は早くから「信ずる」とは称さず「行う」という言葉で呼ばれたとされ、リミナリティによって招来される反構造的な社会、すなわちコミュニティの反構造的行為の実践として現れる。朝鮮時代に性理学を経てほとんど尊重されることのなかった創造性と「造化」が尊重されるや、朝鮮時代に最も抑圧されていた女性と児童の処遇からして開闢されていく。

東学思想に現れた超越的な天の介入による天観の変化が招来した土地と人間の地位上昇は、伝統的な地人関係に反構造的な性格のリミナリティ様相をもたらした。性理学において天地の清き気を賦与された両班が聖(聖)の領域を担っていたとすれば、濁った気を賦与された民衆は俗(俗)の領域に位置づけられていたが、人間の地位格上げによって変化が生じた。いまや民衆もまた王侯将相となりうる宗教的正当性を確保したことにより、自生的な聖俗の再配置が発生することとなる。

地人関係を詳しく考察するならば、魂の性質に倣って自由に動きうる天に比べ、魄の性質に倣って形体を持ち性質が重い土地の属性は、抑陰尊陽・陽尊陰卑のごとく、東洋においても土地は人間にとって束縛として迫ってくる存在であった。天文地理という言葉のように、東洋において土地は自然科学の理法のごとく、人間に物質的法則として日常を制限する存在であった。西洋ではもちろん、エデンの園から人間が追放された場所は土地であり、仏教においても土地は苦痛の温床であった。

東学思想が強調した造化は、伝統的な土地と人間の関係にも変化をもたらした。東学思想の侍天主が天を奉ずることによって新しい天を開き、再び開闢を通じて東学思想は新たな地人関係を作り上げた。

東学思想は過去に禁じられていた土地の役割変化を侍天主の造化を通じて図る。東学思想における地人関係は下元甲を過ぎた好時節 221)が循環する。地人関係は人傑が地霊で代表され、名賢達士が東学信者として入教することとなる。222)

東学思想において土地は再開闢によって地上天国となり、地上神仙となりうる場となる。土地の理が異なる東方の学問、すなわち東学を通じて開闢された土地において、東学思想は西学を克服する力もまた獲得する。東学は西洋に敗れた中国に代わって西洋を克服する力を韓国に賦与し、新たな国家もまた誕生せしめる。東学思想に現れた東方の力は、中国を侵犯した妖しき西洋賊を大報壇の誓いをもって 223)打ち克たせるのである。

天人・地人関係の変化は、社会における人間の地位への認識にも変化をもたらす。全瑋準の文招にも見られるように、東学農民運動の契機は「全国両班となること」の企図と一致する。224)これは『典経』に次のように現れる。

全明淑が挙事するにあたり、常人を両班とし、賤人(賤人)を貴く成し遂げようとする心を抱いていたがゆえに、死してのちよく成って朝鮮冥府となった。225)

東学思想はさらに、東学農民運動参加者たちが胸中に登用を夢見させもする平等思想を有し、全市民が官僚となることを図る。しかしいまだ参加者たちの王侯将相とならんとする欲望が内在しており、地上天国を実現するには東学思想は完成を得ることのできない欲速不達の状態にあった。当時、外国人の眼に映った韓国人の姿は、労働意欲の喪失であったという。収穫しても奪われる状況下において、王侯将相となる道が最も現実的であっ

た。実際、『典経』には多くの東学参加者が実際に参加した理由として、王侯将相を図ることが挙げられている。

上帝、十二月に入って諸々の公事を終えられ、逆度(逆度)を調整する公事に着手なされた。京石・光燦・乃聖は大興里へ赴き、元一は申京元の家へ、亨烈と自賢は東谷へと発った。上帝は残された文公信・黄応宗・申京洙らに「京石は誠(誠)敬(敬)信(信)が極めて至っており、別途用いてみようかと思っていたが、自ら請う事ゆえ致し方なし」と仰せられ、また「もともと東学が輔国安民(輔國安民)を主張していたのは、後天の事を叫んでいたに過ぎず、心は各々王侯将相(王侯將相)を望んでいたが、所願を成就することなく引き連れられて死んだ者が数万人である。怨恨が天に蒼として、その神明らをそのままにしておけば後天において逆度に引っかかり、政事が乱れるため、その神明らの解冤頭目を定めようとしているのだが、京石が十二帝国を口にしたのは、これは自請するものである。彼の父は東学の重鎮として捕えられ殺され、彼もまた東学総代を務めていたゆえ、いまより東学神明らをすべて京石に付してやったので、この場より王侯将相(王侯將相)の解冤となるであろう」と仰せられ、紙に文を書きながら外人の出入りを禁じ、「後日に見よ。金銭消費が多くなるであろうし、人もまた甲午年よりも多くなるであろう。解き放しておかねば後天に何ら拘りがなくなるのである」とお言葉を結ばれた。226)

上の例文は、東学に参加した大部分の者たちが、表向きには輔国安民を叫びつつも内心では王侯将相を図っていたことを示す。外有気化の特性を持つ東学思想の地人関係は、多様な方面へと拡張された。

大巡思想の自生的近代性と治乱の再活性化

人身降世(人身降世)天界観(天界観)の自生的近代性

天界観(天界観)としての天観(天観)

超越天の介入による東学思想の天観・地観・人間観の変化は、大巡思想において上帝の人身降世によって再活性化される。東学思想の超越天が人世に出現するにとどまったの

に対し、大巡思想においては人間の身体をもって直接降世する。大巡思想の天界観成立過程は、東学思想の出現過程を要約的に説明する次の一節においてより明確に現れる。

上帝、九天におわしますに、神聖・仏・菩薩らが上帝にあらざれば混乱に陥った天地を正しうる者なしと訴えるがゆえに、西洋(西洋)大法国天界塔に降りられ、三界を巡られ天下を大巡なされたが、東土にとどまり、母岳山金山寺の弥勒金像に臨んで三十年を過ごされながら、崔水雲に天命と神教を下し大道を立てさせられたが、甲子年に天命と神教を回収し、辛未年に自ら世に降りることを定められた。1)

超越天は東学思想において初めて人世に出現したが、出現のみでは人間がその意を理解しえなかったため、ついには人間の姿をもって降世する。その背景は、マテオ・リッチによって物質中心の西洋近代性が天下尽滅を招来した状況である。近代東アジアの思想のうち、民族主義を超越して西洋近代性が有する人類絶滅の危機を警告したものは、大巡思想以外には見出しがたい。上帝の人身降世もまた、東学思想における超越天の出現と同様、天観・地観・人間観に総体的な変化をもたらした。

いまや天をも引きはがして直し、地をも引きはがして直し、水も漏らさぬよう度数を組んでおいたゆえに、各々の限度に巡り当たり次第に新たな機軸が開かれるであろう。また神明をして人の腹中に入出入りせしめ、その体質と性格を直して用いるであろう。これはたとえ杭であろうとも、気運を付ければ用となる所以である。ただ愚かなる者・貧しき者・賤しき者・弱き者を片寄って愛し、心と口と意より起こる一切の罪を慎み、人に隻を結ぶことなかれ。富み・貴く・智慧あり・強権を持つ者は皆隻にかかって豆もやしのごとく抜かれてしまうであろう。古き気運の満たされたる所には大いなる運数を担うことが難しきゆえである。富者の家の床と部屋と倉には殺気と災殃が満ち満ちているのである。2)

大巡思想において超越天は九天と称される。3) 九天が降世されるのは、これまで機能してきた天と地を新たに直すためである。天と地を天において直さず、直接人間として生まれて直すのは、人間として生まれてこそ人間の立場から天と地の姿を見ることができるからである。太初に天と地を分けた九天は、いまや人間となり、自ら作った天と地を引きはがして直す存在へと転じる。

上帝、ある日、徒徒らが集まっていた席において「古き天は人を殺す公事ばかりを行ってきた。今後、日用百物がすべて乏しくなり生きていけなくなるであろうから、いま引きはがして直さねばならぬ」と仰せられ、三日間公事をご覧になられた。上帝は公事を終えられ「ようやく延命だけは行えるようにしたものの、壮丁は腹を満たせず、ひもじいという声が九天に達するであろう」と仰せられた。4)

既存宗教において究極的存在と見なされてきた天が、天上の天の立場からは古き天となる天観の変化が、九天の人身降世によって顕現する。乱世に当たって構造を変える解法が九天によって提示されるのである。九天はここで東学思想のように既存の天を新たに更新する「再開闢」を追求するのではなく、引きはがして直す改造の方式によって「後天開闢」を志向する。天観の近代性が九天によって顕現する再活性化の形態は、天と地を引きはがして直し改造する天地公事の形態として現れる。天を引きはがして直す公事は冥府より始まる。

上帝、「先天においては人間事物がすべて相克に支配され、世に怨恨が積み重なり結ばれて三界を満たし、天地が常道(常道)を失って各種の災禍が起こり、世は惨澹たるものとなった。それゆえ我が天地の度数を整理し、神明を造化して万古の怨恨を解き、相生(相生)の道をもって後天の仙境を立て、世界の民生を済度せんとする。およそ大小の事を問わず、神道より怨を解かねばならぬ。まず度数を堅固に造化させれば、それが機軸となって人事は自ずから成就するであろう。これこそが三界公事(三界公事)である」と金亨烈に仰せられ、そのうちの冥府公事(冥府公事)の一部に着手された。5)

上の例文において「度数を堅固に造化させればそれが機軸となって」の意味は、森羅万象の根源たる天地を新たに変えるという意である。東学思想に現れた超越天の出現と、大巡思想に現れた九天の人身降世の差異は、超越天に実体があるか否かの差にある。超越天が実体を有するのは人身降世によってである。超越天によって招来された土地と人間の地位上昇は、実体を持つ人身降世を通じて拡大され、ついには地観と人間観もまた実体を有することとなる。上帝の人身降世は、人間と超越天が心のみならず身体までをも通じうる存在となることを意味し、土地もまた上帝が出現しうる存在であるという地位の格上げをなす。

九天が人身降世以降に天と地を引きはがして直そうとするや、既存の天と地を運行していた神明が出現する。これにより大巡思想においては、東学思想には現れない神明界から成る天界・地界・人間界が現れる。したがって大巡思想の天観の特徴は、三界(三界)のうち天界(天界)という用語で代表される。大巡思想において三界という用語が、天界・地界・人間界を意味する用語として用いられていることを、次の一節は示している。

その三界公事はすなわち天・地・人の三界を開闢することであり、この開闢は他人が作り上げたものに従って行う事ではなく、新しく作られるものであつて、過去にもなく、いまもなく、他人から受け継いだものでもなく、運数にある事でもなく、ただ上帝によって作られねばならぬ事である。6)

上の例文において、天界・三界の界(界)という用語は、天地人を三才(三才)と称する際の才(才)とは対比される用語である。三才(三才)は、三つの大きな材木・材料・才能という意味を有する。上の例文において三界の界(界)は、世界(世界)の界(界)であり、三才と三界が異なるのは、三界は三才よりも神明界のような複雑かつ多様な内部世界、すなわちシステムを表現していることである。このような神明のシステムを基盤として、大巡思想の三界は天・地・人の間の力動的かつ現在的な変化が同時に行われるという点が、既存の三才とは異なる差異となる。

大巡思想の三界(三界)は、天界のみを意味する仏教の三界とは異なる。三界という用語が東洋宗教において初めて明確に用いられた宗教は仏教であるが、仏教の三界は欲界(欲界)・色界(色界)・無色界(無色界)から成る天界を意味するため、天界・地界・人間界を包含する大巡思想の三界とは異なる。大巡思想の三界は、天地人三才(三才)における内部的なシステムを強調した表現に近い。

仏教において三界(三界、trailokya または triloka)は、欲界(欲界、desire realm)・色界(色界、form realm)・無色界(無色界、formless realm)を指すが、仏教の三界概念はインド伝統の三界の影響を受けており、それ以前の三界は東西洋共通の天文に由来するとされる。道教においても天地人を三才(三才)と称するが、三界を天界・地界・人界と確定的に表現した場合は大巡思想が最初である。

天観・地観・人間観は英語ではコスモロジー(Cosmology)と叫ぶ。世界観が worldview、宇宙観が Universe theory であるとすれば、Cosmology としての天観・地観・人間観は英語では anthropocentricity あるいは人間中心の宇宙観に近く、自然中心の宇宙観である Astronomy とはやや異なる。三界観もまた anthropocentricity に近い。

大巡思想の天界観の成立においては段階的变化のようなものは現れないが、天地公事以前と以後の天界観として区分され、天界観を説明する段階に従って天界観が明確に現れる。したがって大巡思想の天界観の成立は、大巡思想の天界観が現れる過程を通じて考察することができる。大巡思想において天界観は水雲の天師問答から現れる。大巡思想の「預示」篇は次のように表現する。

先天の度数を引きはがして直し、後天の無窮なる仙境の運路を開き、先天における相克に伴うあらゆる怨恨を解き、相生(相生)の道(道)をもって世界の蒼生を済度せんとする上帝の意は、すでに世に弘布されたところである。7)

上の文において結局「弘布されたところ」と称するのは、甌山が天命と神教を下したという東学思想を意味する。東学思想は短期間で原野の野火のごとく広がっていったが、甌山の思想が世にさらに広く知られたのは、より後の普天教および无極道の時代である。したがって大巡思想は東学思想を甌山の思想と見なしていることが上の文よりわかる。『典経』「預示」部分の上記の一節を通じて、東学思想に現れた「天地が鬼神であり鬼神が陰陽である」という一節と「上帝を鬼神と称す」という東学思想の天観は、大巡思想の天界観と同一のものとして大巡思想が解釈していることがわかる。8)

「天地が鬼神であり鬼神が陰陽である」という文句に代表される東学思想の天観が、東洋の属性的天観のうち鬼神という実体概念が部分的に反映されたものであるとすれば、大巡思想の天界観においては実体としての神明概念が「界」というシステムの中で極めて詳細な様相として現れる。東学の成立に天師問答が決定的であったとすれば、大巡思想の場合はマテオ・リッチから始まった近代文明の弊害が上帝の人身降世の決定的背景であったことを、次の例文はより詳細に示している。

上帝、ある日、金亨烈に仰せて「西洋人マテオ・リッチ(利瑪竇)が東洋に來たって地上天国を立てようとしたが、長く根を張っていた儒教の弊習ゆえに容易に改革できず、そ

の意を成就できなかった。ただ天上と地下の境界を開放し、各々の地域を堅く守って互いに往来できなかった神明を相互に往来せしめ、彼の死後、東洋の文明神(文明神)を率いて西洋へ赴き、文運(文運)を開いた。これより地下神は天上の諸々の妙法を本受け、人世においてこれを施した。西洋のあらゆる文物は天国の模型を本としたものである」と仰せられ、「その文明は物質に偏って、かえって人類の傲慢を助長し、ついには天理を揺るがし自然を征服しようとするところより、あらゆる罪惡を絶えず犯し、神道の權威を失墜させたため、天道と人事の常道が乖離し、三界が混乱して道の根源が断たれることとなり、原始の諸々の神聖と仏と菩薩が会集し、人類と神明界のこの劫厄を九天に訴えるゆえに……崔濟愚(崔濟愚)に濟世大道(濟世大道)を啓示したが、濟愚は儒教の典憲を超えて大道の真意を明らかにすることができなかったため、甲子(甲子)年について天命と神教(神教)を回収し、辛未(辛未)年に降世した」と仰せられた。9)

大巡思想は、マテオ・リッチから招来された近代文明の危機により、神聖・仏・菩薩が九天上帝の人身降世を要請し、それに従って水雲に天命と神教を下した後、成果がなかったため直接人身降世したものと説明している。東西洋の出会いから招来された西欧的近代性が引き起こした弊害が、大巡思想の天觀の成立背景となる。

東学思想によって提起されていた聖俗の再配置と相關的思惟のリミナリティは、大巡思想の再活性化によって成就される。大巡思想はこの成就を、万物の理を統合する開闢ともいい、万物が熟する西神司命(西神司命)ともいう。神明は天外の天、すなわち九天 10) の命によって、天地によって人間を化育する存在であった。11) 大巡思想の天觀が開闢と西神司命をなしうる理由は、東学思想の天觀には見られなかった神明の概念が導入されるからである。12)

大巡思想が東学思想と異なって神明を介入させえたのは、上帝の人身降世のためである。啓示の形態に留まっていた東学思想とは異なり、大巡思想は上帝の人身降世によって、神明が人間の心に往来しつつ介入する契機が整えられる。東学思想において人間は天外の天と意思疎通しうる存在へと格上げされるが、いまや九天が降世する存在へと格上げされる。これは九天の人身降世であり、大巡思想の天觀はこれにより人身降世を特徴とする。人身降世はしたがって、東学思想によって始められた聖俗の再配置とリミナリティを完成させるのである。

人身降世(人身降世)の天界観(天界観)

大巡思想の天界観の様相は、上帝の人身降世と天界観の細分化に集約される。大巡思想の天界観は、上帝のおわします天外の天、すなわち天地人の外部の天と、上帝の使命を受けた天地神明が主宰する天地人に区分された天、そして先霊神のおわしますまた別の天などへと細分化される。これは従徒たる金松煥との問答においてまず顕現する。

ある日、金松煥(金松煥)が上帝に「天の上にまた天がございますか」と問うた。上帝は「ある」とお答えになられた。さらに彼が「その上にまたがございますか」と問うと、上帝は「またある」とお答えになられた。このようにして九度お答えになられ、「それくらい知っておけ」と仰せられた。上帝は後日、彼を万事不成(萬事不成)と評された。

上の例文において、大巡思想の天界観は九つ以上の重なり合う天界から成ることがわかる。大巡思想の天界観がまず、天外の天たる九天と、上帝の命に従って万物を化育する天地人に分かれた天地人の天とに区分されることは、次の一節に現れる。

雷声(雷聲)と称するは天令(天令)であり、仁声(仁聲)である。雷(雷)は陰陽二氣(陰陽二氣)の結合(結合)によって成雷(成雷)される。雷(雷)は声(聲)の体(體)であり、声(聲)は雷(雷)の用(用)として、天地(天地)を分かち、動静進退(動靜進退)の変化(變化)によって天氣(天氣)と地氣(地氣)を昇降(昇降)せしめ、万物(萬物)を生長(生長)させ、生成変化(生成變化)・支配滋養(支配滋養)することを意味するものであり、13)

上の例文は九天によって天地が生成される背景を示す。上の例文は大巡思想において信仰の対象である「九天応元雷声普化天尊姜聖上帝」の神位のうち「雷声」部分を説明した文である。上の例文は第一に、「天地を分かち」という部分において、天地が上帝によって雷声をもって分かたれ作られたことを示す。第二に、「天氣(天氣)と地氣(地氣)を昇降(昇降)せしめ」は、天界と地界が互いに昇降を通じて万物を化育する原理が、上帝によって意図されたものであることを示す。第三に、「万物(萬物)を生長(生長)させ、生成変化(生成變化)・支配滋養(支配滋養)」は、天地が上帝によって創造されたのみならず、造化されつつあることを示している。

大巡思想において天界観が複雑に構成されねばならない理由は、天地の運行が極めて体系的でなくてはならないためである。次の一節は、大巡思想の天(天)が上帝の命によって遂行する役割と機能を示している。

上帝、従徒らが集まっていた所において仰せて「七山(七山)の海で獲れる石持ちもまた、食する者を定めておいて網に獲られ、農作もまたそれと同様、食する者を定めておいて結ぶのである。飢え死ぬということはない」と仰せられた。14)

上の例文は、人間の吉凶禍福を含めて天地の化育が、神明による天地の運行に従って決定されることを示している。天は七山の海で獲れる石持ちの数までも定めている。上の例文の三界観は、今日科学において我々が住む宇宙と同一のもう一つの宇宙が存在可能であるとされる並行宇宙観と類似する。15)

大巡思想において、このような人間界の万事を定める天地そのものもまた、上帝によって造化されたものである。大巡思想において天地神明が天地の運行を主管する過程は次のように現れる。

上帝、ある日、金亨烈に「三界の大権を主宰し、造化をもって天地を開闢し、後天仙境(後天仙境)を開いて苦海に陥った衆生を広く済度せんとする」と仰せられ、また仰せて

「いまや末世に当たり、これから無極大運(無極大運)が開かれるが

あらゆる事に心して人に隻を結ばず、罪を遠ざけ

純潔な心をもって天地公庭(天地公庭)に参加せよ」

と仰せられ、彼に神眼を開いてやり、神明の会散と聴令(聴令)を参観させられた。16)

上の例文において、天地神明は会散(會散)を通じて上帝の天命を聴令(聴令)することがわかる。しかしこの聴令と会散は、天地の至極なる誠敬信による努力によって可能となる。天地は風雨を起こすにも数多くの努力が傾注される。

この言葉を終えられ、公又「天地の造化をもって風雨を起こすには無限の功力を要するゆえ、あらゆる事において工夫せずして知る法はない。鄭北窓(鄭北窓)のような才能であっても、入山三日後にはじめて天下のことを知ったというのである」と仰せられた。

17)

上の例文において、風雨を起こすのに無限の功力を要するとは、複雑な体系として天界が成り立っていることを示している。したがって天もまた古き天となり 18)、新たに変わって新たな天ともなる。

上帝、ある日、徒徒らが集まっていた席において「古き天は人を殺す公事ばかりを行ってきた。今後、日用百物がすべて乏しくなり生きていけなくなるであろうから、いま引きはがして直さねばならぬ」と仰せられ、三日間公事をご覧になられた。上帝は公事を終えられ「ようやく延命だけは行えるようにしたものの、壮丁は腹を満たせず、ひもじいという声が九天に達するであろう」と仰せられた。19)

上の例文は第一に、上帝によって分かれた天が古くなれば古き天となりうることを示す。第二に、三界が混乱すれば三界が互いを殺そうとする衝突の状況に至りうることを示している。天もまた引きはがして直さねばならぬのであって、これは上帝によって意図される。20)

大巡思想に現れた天観は、究極的存在であった天という既存の天観に対して、既存の天観を包越する天観を示している。「神は死んだ」として既存の天観を全面否定し天という存在自体を否定した西洋の近代的天観とは異なり、既存の天を認めつつも、既存の天が古くなったため新しい天へと交替するという加宗(加宗)の概念によって天観を提示する。これを通じて神明の聴令と会散という既存の天の概念もまた廃棄されず継承される。西洋の超越天が東洋の神明とも実体として相互融和される天観として、大巡思想は聖俗の関係を再配置し、日常の中に聖が入り込むことによって自生的近代性を完成し、自生的脱近代性にまで展開される。

人身降世(人身降世)天界観(天界観)に現れた東西洋天観(天観)の再活性化

人身降世(人身降世)天界観(天界観)に現れた儒仏仙天観(天観)の再活性化

人身降世によって実体化された大巡思想の九天天観は、東アジアの天観の細部の様相についても統合的再解釈を提示した。大巡思想に現れた儒仏仙の天観と大巡思想の天観の差異は、儒仏仙と大巡思想が共有する陰陽五行原理のうち「土」の解釈の差異にある。

また、上帝、ある日に仰せて「我こそが弥勒である。金山寺(金山寺)弥勒殿(彌勒殿)の六丈金身(六丈金神)は如意珠を手を受けているが、我は口に含んでいる」と仰せられた。そして上帝は従徒らに下唇を見せられたが、そこに赤い点があり、上帝の御顔は金山寺の弥勒金身と酷似されており、両眉間に円い白毫珠(白毫珠)があり、左の手のひらに壬(壬)字、右の手のひらに戊(戊)字があるのを従徒らは見た。21)

上の例文において「左の手のひらに壬(壬)字、右の手のひらに戊(戊)字がある」というのは、大巡思想の修練姿勢において右手が左手の上に上るという点から、典型的な「土克水」の姿を示している。

土克水は『抱朴子』において、五行の五要素が土と水の二要素に圧縮されうるという内容を叙述したものである。ここで水は地水火風に即していえば地水火風を代表し、土は第五元素に該当する。五行もまた、河図(河圖)においては地水火風と同じく第五元素が分離されて同時に存在していたが、属性中心の相関的思惟が相克化される洛書となるにつれて、第五元素は内部へと編入され、これによって内在神のみが残り、超越神は隠れた神として有名無実化される。これより東洋の権力は専制化され、儒教の典憲が強化される。22)

脚 注

- 1) 『典経』 「預示」 5。
- 2) 『大巡真理会要覧』、p.7。
- 3) 『典経』 「教運」 1-17。
- 4) 『典経』 「教運」 1-9。
- 5) 『典経』 「預示」 10。
- 6) 『典経』 「教運」 1-9; 『典経』 「教運」 2-6。
- 7) 『典経』 「預示」 17; 『典経』 「権智」 1-21。
- 8) 『典経』 「行録」 5-38。
- 9) 『典経』 「預示」 7。
- 10) 『典経』 「公事」 3。
- 11) 『典経』 「教運」 1-30。
- 12) 『大巡真理会要覧』、p.9
- 13) 『典経』 「公事」 1-2
- 14) 『大巡真理会要覧』、「信仰の対象」。
- 15) 『大巡真理会要覧』、「信仰の対象」。
- 16) 『典経』 「教運」 1-17。

- 17) 『典經』 「教運」 1-9。
- 18) 『典經』 「預示」 10。
- 19) 『典經』 「教運」 1-9; 『典經』 「教運」 2-6。
- 20) 『布德教化基本原理』、 「沿革概要」。
- 21) 『典經』 「教運」 1-9。
- 22) 『典經』 「公事」 1-5。
- 42) 韓泰東、 『思惟の流れ』、延世大学校出版部、2003 年。
- 43) 韓長庚、 『周易・正易』、 삶과 꿈、2001 年。
- 44) 韓東錫、 『宇宙変化の原理:陰陽五行原理』、大元出版、2003 年。
- 45) 李承洙、 『中の原理』、ソウル:지지닷컴、2008 年。
- 46) 金勝鎬、 『周易原論』 (1-6)、宣英社、2009 年。
- 47) 尹鍾彬、 『正易と周易』、相生出版、2009 年。
- 48) 李賢中、 『易經と四書』、역락、2004 年。
- 49) 林炳学、 『易学と河図洛書』、韓国學術情報、2008 年。
- 50) 尹鍾彬、 『韓国易学研究の基礎』、聞慶出版社、2012 年。
- 51) 金相日、 『易と脱現代の論理』、知識産業社、2006 年。
- 52) 安成鎬、 「17 世紀初マテオ・リッチの『天主実義』と 19 世紀ジェームズ・レグの中国儒教經典英訳本において使用された用語『上帝』間の神学的連続性」、 『韓国基督教と歴史』 32、韓国基督教歴史研究所、2010 年、pp.302-304; Chan Kei Thong, 『古代中国のなかの神』、ソウル:순출판사、2009 年。
- 53) 安成鎬、 「ジョン・ロスの中国儒教原始唯一神論と中国語聖書翻訳の用語論争に関する神学的立場」、 『韓国基督教と歴史』 40、(韓国基督教歴史研究所、2014 年)、p.228。
- 54) Legge, The Notions of the Chinese concerning God and Spirits, p.33、安成鎬、 「17 世紀初マテオ・リッチの『天主実義』と 19 世紀ジェームズ・レグの中国儒教經典英訳本において使用された用語『上帝』間の神学的連続性」、 『韓国基督教と歴史』 32、韓国基督教歴史研究所、2010 年、pp.315-316 から再引用。
- 55) 孫江、 「黄帝はバビロンから来た:ラクベリの『中国文明西來說』と東アジアへの伝播」、 『概念と疎通』 5、2010 年、pp.79-26。
- 56) 百千の天子たちが天の伎樂を奏でると同時に、天の曼陀羅華と摩訶曼陀羅華を持ってその上に散らしながら讃嘆して言う、「善きかな、善きかな、善男子よ、汝が閻浮提に広く福業を修めたゆえに、ここに来て生まれたのである。ここがすなわち兜率陀天であり、今この天主の名は弥勒である。汝はまさに帰依すべし」と。(『仏説觀弥勒菩薩上生兜率天經』、百千天子作天伎樂持天曼陀羅華摩訶曼陀羅華以散其上讃言善哉善哉善男子汝於閻浮提廣修福業來生此處此處名兜率陀天今此天主名曰彌勒汝當歸依、東国大学校仏教記録文化遺産アーカイブ)。九天大元造化主神もまた九天の天と造化主の主を合わせて天主といえる。
- 57) 崔鍾奭、 「甌山教に現れた仏教的要素:弥勒信仰の受容を中心に」、 『禪文化研究』 23(-)、2017 年、pp.254-255。
- 58) 『典經』 「濟生」 43。天用と地用と人用は綱紀を均しくすることであり、天と地を統制する。これを造化の手段と称する。(梁茂穆、 「救援真理としての陰陽合徳と民主主義」、 『大巡思想論叢』 2、1997 年、pp.175-176)
- 59) 『典經』 「教運」 1-30。

- 60) 大巡思想が発生した井邑は理気論のなかでも実質論的理気論である一斎李恒の伝統があったとされる。金益斗、崔英成、李善娥、金範洙著、『一斎李恒の思想・学問・理論に関する新たな視角』、ソウル:文芸院、2014年。
- 61) 『典経』「済生」43。理雖高 出於無極太極之表、不離乎日用事物之間。理はたとえ高くとも太極と無極の外に出ており、日用の事物の間に離れない。
- 62) 朱子の「各具太極、統体太極」という表現は華嚴經の重重無尽と連結される。(金鍾旭、「複雑系としての生態系と法界」、『哲学思想』41、2011年、pp.7-36)
- 63) 張立文外著、安裕慶訳、『理の哲学』、ソウル:芸文書院、2004年、pp.30-36, 46, 49, 106。
- 64) 『典経』「教運」2-33。元亨利貞 大經大法道正天地数定千法理定心法、道は天地を正し、数は千法を定め、理は心法を政する。(崔致鳳、「大巡思想の太極に関する研究」、『大巡思想論叢』23、2014年、p.403)
- 65) 『典経』「教法」2-42。
- 66) 今日西洋の「死生学」においては西洋もまた先霊神の存在を認めている。ウェルダイイング(Well-dying)を目標とするホスピス運動から始まったが、現代西洋の死生学は数万件の臨死体験事例を通じて、西洋においても東洋と同じく死後の世界において生前には一度も会ったことのない先霊神と遭遇することを立証している。(エベン・アレグザンダー、プトレマイオス・トムキンス共著、コ・ミラ、イ・ジン共訳、『私は天国を見た』、坡州:金永社、2013年、pp.124-130, 190)
- 67) ミシェル・セールは東洋の神明概念のように天使概念が単純な概念ではなく、西洋の認識論的枠組を形成する決定的契機としてみなす。(ミシェル・セール著、李奎賢訳、『ヘルメス』、ソウル:民音社、2009年、pp.299-303)
- 68) 『典経』「教運」2-55。
- 69) 白旼禎、「上帝と心概念で比較した丁若鏞と崔済愚の思惟」、『民族文化』61、2022年、p.149。
- 70) 『東経大全』「論学文」。
- 71) 孫炳旭、「東学と仏教念仏禅の修証体系比較」、『東学学報』23、2011、p.107。
- 72) 『典経』「教法」2-3。
- 73) 大巡真理会の壁画は、解冤相生を表す五仙囲碁が理解として表現されている。
- 74) 金容沃、『東経大全2』、トンナム、2021、p.135。
- 75) 『典経』「教運」1-66。
- 76) 『朱子語類』巻3、中華書局、33 夸。「鬼神事自是第二著.那箇無形影底,是難理會底.末消去理會,且就日用緊切處做工夫」。
- 77) 崔鎮徳、「朱子学の理気論と鬼神論」、『陽明学』23、韓国陽明学会、2009、pp.381-382。
- 78) 『典経』「行録」2-16。
- 79) 『典経』「行録」1-2。
- 80) 『典経』「公事」3-6。
- 81) 『典経』「教運」1-9。
- 82) 崔水雲は、自らの七代祖震立が壬辰倭乱・丙子胡乱の際に多くの戦功を立てて戦死し、死後に兵曹判書の官位と貞武公の諡号を授かったことに自負心を抱いており、「安心歌」では「犬のような倭敵め」、「彼もまた怨讐なり」という表現を通じて日本を敵対的關係として設定していた。(朴光洙、『韓国新宗教の思想と宗教文化』、ソウル:集文堂、2012、pp.199-201)。
- 83) 『典経』「預示」74。
- 84) 『典経』「預示」57。
- 85) 『典経』「公事」2-4。

- 86) 姜敦求、『韓国近代宗教と民族主義』、ソウル:集文堂、1992.;朴宰賢、「韓国近代時期の大巡思想の特質—超民族主義と近代および脱近代の価値を中心に」、『大巡思想論叢』24、2014.
- 87) 黄宗源、「20 世紀初頭の天道教の人乃天教義および心性論に対する批判的研究」、『大東哲学』44、2008、pp.92-93.
- 88) 『典経』「教法」3-47. 事之当旺在於天地、必不在人、然無人無天地、故天地生人用人、以人生 不參於天地、用人之時何可曰人生乎。何らかの事が成就されるのは、その根本原因が天地にあるのであって、必ずしも人にあるのではない。しかし人がいなければ天地が無用であるがゆえに、天地は人を生み出してその人を用いるのである。かくのごとくであれば、天地が人を用いようとする時に、人が天地の意に従わぬのであれば、どうしてこれを人生と言いえようか。(教務部、「天地生人用人」、『大巡会報』13、1989)
- 89) 李京原、「大巡真理の近代性と変革思想」、『東学学報』9(2):43、2005.
- 90) 李京原、『大巡宗学原論』、ソウル:文史哲、2013.
- 91) 『典経』「教運」1-66.
- 92) 『典経』「教運」1-30.
- 93) 『大巡真理会要覧』「趣旨」.
- 94) 『典経』「教運」1-19.
- 95) 『典経』「教運」1-9.
- 96) 『典経』「公事」1-3.
- 97) 『典経』「教法」3-47. 事之当旺在於天地、必不在人、何らかの事が成就されるのは、その根本原因が天地にあるのであって、必ずしも人にあるのではない。(教務部、「天地生人用人」、『大巡会報』13、1989)
- 98) 『典経』「教法」3-47. 万事分已定 浮生空自忙、すべての事は分がすでに定められているのに、世間の人々はいたずらに自ら忙しく動くのである。(教務部、「万事分已定」、『大巡会報』148、2013)
- 99) 『大巡真理会要覧』、p.7.
- 100) 『典経』「教運」2-42.
- 101) 『典経』「教運」1-9.
- 102) 『典経』「教運」1-9.
- 103) 『典経』「教運」1-66.
- 104) 『典経』「教運」1-19.
- 105) 『大巡真理会要覧』、p.20.
- 106) 『典経』「公事」1-11.
- 107) 『典経』「教運」1-9.
- 108) 『典経』「教運」1-9.
- 109) 『典経』「行録」1-10.
- 110) 『典経』「教法」1-54.
- 111) 『典経』「教法」3-35.
- 112) 『典経』「教法」1-42.
- 113) 『典経』「済生」43.
- 114) 唐賢善、『ジルベール・デュランの想像界研究』、弘益大学校大学院修士学位論文、2009、pp.28-30.
- 115) 朴正鎮、『(芸術人類学序説)韓国文化心情文化』、未来文化社、1990、pp.130-146.
- 116) 陰陽五行説には肯定的側面と否定的側面の両方があり、西洋の学者の場合は陰陽五行を可能な限り客観的に評価し、少なくとも原始的形態の科学程度には評価する。代表的人物としてはマルセル・グラネ、アングス・グレナム、ベンジャミン・シュワルツ、ジョセフ・ニーダムなどを挙げることができる。(金基

、「陰陽五行説の朱子学的適用様相に関する研究」、成均館大学校博士学位論文、2012、p.4) 一方、むしろ東洋の学者たちは逆に陰陽五行をより迷信的なものとみなしているという。(方仁、「古代中国の宇宙論の一形態としての陰陽五行説」、『宗教研究』4、1988、p.71)

- 117) 『典経』「教運」1-9.
- 118) 『典経』「公事」3-14.
- 119) 『典経』「公事」2-1.
- 120) 『典経』「行録」3-53.
- 121) 『典経』「済生」43.
- 122) 李御寧、『デジログ:韓国人が導く先端情報社会、その未来を読むキーワード』、ソウル:思想の木、2006.
- 123) 『典経』「預示」46.
- 124) 金芝河、『(美学講義)白い陰の美学を尋ねて』、ソウル:実践文学社、2005.;金益斗、「東アジア思想の中の和解と相生—韓国の近現代全北の思想運動とその展開様相」、『第 93 回東アジア古代学会学術大会資料集』、2023.
- 125) 『典経』「教運」1-66.
- 126) 『大巡真理会要覧』、「訓誨」.
- 127) 『大巡真理会要覧』、「信条」.
- 128) 『典経』「教運」1-6.
- 129) 『龍潭遺詞』、「道德歌」.
- 130) 『東経大全』、「座箴」. 吾道博而約 不用多言義 別無他道理 誠敬信三字。我が道は博くしてしかも約なるがゆえに多言を要せず、特に他の道理はなく、誠・敬・信の三字のみである。
- 131) A. N. Whitehead, D. R. Griffin and D. W. Sherburne, 『Process and reality』, New York: Free Press, 1929. pp.10-11. ロジャー・エイムズ、デイビッド・ホール著、張源錫訳、『日常事に焦点を合わせる:『中庸』の翻訳と哲学的解釈』、城南:韓国学中央研究院出版部、2019、pp.50-51 より再引用.
- 132) 南孝温著、朴大鉉訳、『秋江集』、ソウル:民族文化推進会、2007、巻 5、35b.
- 133) 韓国思想史研究会、『朝鮮儒学の概念たち』、芸文書院、2002.
- 134) 金潤景、『韓国道教史』、ソウル:文史哲、2020.
- 135) 『典経』「済生」43.
- 136) 『典経』「済生」43.
- 137) 高懷民著、郭信煥訳、『邵康節の先天易学』、ソウル:心山、2007.
- 138) 実際、元亨利貞という概念は、春・夏・秋・冬、朝・昼・夕・夜、初年・壮年・中年・老年のように循環する周期の四つの共通した属性をいう言葉として用いられている。元亨利貞は無限重畳循環のように、一事一物にも元亨利貞があり、万事万物にも元亨利貞があるという。(尹用男、「朱子の理説の再構成」、『東洋哲学研究』8、1988、pp.52-54)
- 139) 崔鎮憲「朱子學の理氣論と鬼神論」『陽明学』23、韓国陽明学会、2009 年、381-383 頁。
- 140) 道氣長存邪不入 世間衆人不同歸。道の氣運を長く保ち邪なるものは入らず、世間の衆人と同じくは帰らぬであろう。
- 141) 『典経』「教法」2-3.
- 142) 『典経』「教法」1-34.
- 143) 『典経』「行録」5-38。東有大聖人曰東学 西有大聖人曰西学。東に大聖人ありて曰く東学、西に大聖人ありて曰く西学という。(教務部「石屏風」『大巡会報』119、2011 年)
- 144) 韓国思想史研究会『朝鮮儒学の概念たち』芸文書院、2002 年。

- 145) 金善熙「儒学者が眺めた有神論の世界」韓国宗教学会発表資料集、韓国宗教学会、2014 年。全成健「茶山靈知説の神学的可能性」韓国宗教学会発表資料集、韓国宗教学会、2014 年。
- 146) 高南植「近・現代期姜甌山(姜甌山)伝承に現れた日本(日本)関連記録の様相と意味——『大巡典経(大巡典経)』(1929-1965)を中心に——」『日本近代学研究』、2023 年。
- 147) 『典経』「公事」2-4。
- 148) 『典経』「預示」1。
- 149) 「神道」を究極的実在と見て、解冤相生の根拠と見ることもある。(金義成『大巡思想の哲学的探究』成均館大学校博士学位論文、2017 年)
- 150) 『典経』「預示」73。
- 151) 『大巡指針』第 1 章第 1 節。
- 152) 『典経』「公事」1-34。
- 153) 『典経』「済生」43。水生於火 火生於水 金生於木 木生於金 其用可用然後 方可謂神人也。陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽 人可用陰陽然後 方可謂人生也。人爲陽 神爲陰 陰陽相合然後 有變化之道也。不測變化之術 都在於神明 感通神明然後 事其事則謂之大仁大義也。水(水)が火(火)から生じ、火(火)が水(水)から生じ、金(金)が木(木)から生じ、木(木)が金(金)から生じる、その用(用)を知りうる後にはじめて神人(神人)と称しうる。陰を殺せば陽が生き、陽を殺せば陰が生きる、生殺(生殺)の道は陰陽にある。人がよく陰陽を用いる後にはじめて人生と称しうる。人は陽となり、神は陰となるゆえ、陰陽が相合して後にはじめて変化の道がある。さもなくば変化の方術(方術)はすべて神明(神明)にあるゆえ、神明に感通(感通)した後にその事が成就すれば、これを大仁大義(大仁大義)と称するのである。(梁茂木「救援真理としての陰陽合徳と民主主義」『大巡思想論叢』2、1997 年、175-176 頁)
- 154) 大巡思想において強調され追求される陰陽概念は、正陰正陽(正陰正陽)と調和を通じた合徳(合徳)を主唱するものであり、それを通じて理想世界が建設されうることを示しているという。(李虎悦『大巡思想の陰陽論に関する研究』大眞大学校碩士学位論文、2015 年)
- 155) 『典経』「公事」1-3。
- 156) 樊遲問知、子曰、「務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣」。(『論語』「雍也」)
- 157) 柳智淵「黄玑(1855-1910)の東学に対する認識と批判——『梧下記聞(梧下記聞)』を中心に」『梨苑學術論集』2、2004 年、1-54 頁。
- 158) 金基承「水雲崔濟愚著作の年代記的検討」『東学学報』3、2002 年、159-162 頁。
- 159) 山河の大運がすべてこの道に帰すゆえ、その根源は最も深く、その理ははなはだ遠い。我が心柱を堅固にすればこそ道の味を知り、一念がここにありてこそ万事が意のごとくなろう。濁れる気運を払い拭い、清き気運を幼児を育てるごとく養いなさい。ただ心が至極であるのみならず、ただ心を正しくすることにあるのである。隠然たる聡明は自然に神仙のごとく現れ、来たるべきあらゆる事は一理に帰すであろう。他人の小さな過ちを我が心に論うことなく、我が小さな智慧を人に施しなさい。かくも大きな道を、小さな事に誠心を尽くしてはならぬ。大事に当たって思慮を尽くせば自然と助けがあろう。風雲大手はその器局に従う。玄妙なる機軸は現れぬゆえ、心を急かしてはならぬ。功を成す他日に、よろしく神仙の縁を結ぶであろう。心は本来空にして、物に応じても跡のないものである。心を修めてこそ徳を知り、徳をただ明らかにすることが道である。徳にあり人にあるのではなく、信にあり工夫にあるのではなく、近くにあり遠くにあるのではなく、誠にあり求めるにあるのではない。そうでないようでありながら然り、遠いようでありながら遠からず。『天道教経典』
- 160) 『典経』「公事」3-41。
- 161) 『典経』「権智」1-11。
- 162) 金尚俊「全国が両班となる——朝鮮後期の儒教的平等化メカニズム」『社会と歴史(旧韓国社会史学会論文集)』63(0)、2003 年、5-29 頁。
- 163) 『典経』「教運」1-9。

- 164) 『典經』 「権智」 1-11。
- 165) 『典經』 「教法」 3-30。高南植「朝鮮末期姜甌山の歴史認識と朝鮮観」『東アジア古代学』59、2020 年、239-270 頁、259 頁。
- 166) 村山智順「无極道趣旨書」『朝鮮の類似宗教』大邱、啓明大学校出版部、1991 年。
- 167) 李東熙『ライブニッツが会った中国』理学社、2003 年、92-93 頁。
- 168) 安宗洙「スピノザと儒学」『哲学論叢』44(2)、2006 年、172-173 頁。
- 169) 李英宰「現代共感理論を通じた孔孟哲学の再照明」『精神文化研究』35(2)、2012 年、427 頁。
- 170) 李東熙「近代ドイツ哲学者の対立的仏教理解と受容」『ヘーゲル研究』29、2011 年。
- 171) 朱謙之著、全弘爽訳『中国が作ったヨーロッパの近代——近代ヨーロッパの中国文化熱風』清溪、2010 年、378 頁。
- 172) 許貞華「華嚴思想と現代物理学の比較研究」東国大学校碩士学位論文、2003 年。
- 173) 在〈内經〉一書中,可以看到道家、墨家、名家、阴阳家等学派的思想痕迹,这是不可否认的事实。徐儀明『性理与岐黄』中国社会科学出版社、1997 年、23 頁。
- 174) 蘇炳善『朱子学と Thomism の哲学的比較』韓国学中央研究院博士学位論文、2005 年。朴正鎮『哲学の贈り物 贈り物の哲学』ソウル、ソナム、2012 年。李正雨、金時天、金教彬ほか『気学の冒険 1——東西洋の哲学者、流配された気の復活を語る』ソウル、トゥルニョク、2004 年。
- 175) 松本耿郎「イスラームにおける宗教間対話の理論(宗教間対話の思想——歴史的諸相とそれらの対話,パネル,<特集>第 68 回学術大会紀要)」『宗教研究』83-4、日本宗教学会、2010 年、180-81、1272-73 頁。
- 176) ミルチャ・エリアーデ著、崔鍾誠・金在賢訳『世界宗教思想史 2 ゴータマ・ブッダからキリスト教の勝利まで』理学社、2005 年、299 頁、490-491 頁。
- 177) 『典經』 「預示」 88、道通天地報恩。
- 178) 『大巡真理会要覧』20 頁。
- 179) 『典經』 「教法」 2-36。
- 180) 『典經』 「教運」 2-41。至れる宝とはすなわち我が心霊なり。心霊に通ずれば鬼神とともに酬酢しうべく、万物とともに秩序を共にしうべし。(教務部「布論文」『大巡会報』184、2016 年)
- 181) 『典經』 「公事」 1-9。
- 182) 『典經』 「行録」 2-9。
- 183) 『典經』 「行録」 5-24。
- 184) 『典經』 「公事」 2-19。
- 185) 『典經』 「預示」 30。
- 186) 『典經』 「預示」 30。
- 187) 『典經』 「預示」 30。
- 188) 『典經』 「公事」 1-30、『典經』 「教運」 1-30、『典經』 「預示」 1-21。
- 189) 『典經』 「行録」 5-38。
- 190) 『大巡指針』18 頁。
- 191) 『典經』 「行録」 3-44。
- 192) 『典經』 「教運」 2-33。高南植「以正心法と修心の究極的志向」『大巡思想論叢』13、2001 年。
- 193) 高南植「先天天観と上帝の超越性——上帝の神道、三界大権と関連して」『大巡思想論叢』8、1999 年、562-563 頁。
- 194) 黄泰淵「孔子の共感的無為・現世主義と西欧寛容思想の東アジア的起源 上」『韓国学』36(2)、2013 年、73-74 頁。

- 195) 大巡思想においては解冤を象徴する五仙囲碁壁画を「理解」と表現している。解冤は相生の自然科学的基礎となる。(朴用喆「解冤相生の実現に対する考察」『大巡思想論叢』4(-)、1998年、213-241頁)
- 196) 『典経』「行録」5-38。趙英淑「『東医宝鑑』宇宙本体論に関する研究」『道教文化研究』33、2010年、141頁。金美林「『東医宝鑑』の養生観研究」外国語大学校博士学位論文、2009年、163-165頁。
- 197) 『典経』「済生」43。
- 198) 『典経』「行録」5-38。
- 199) 崔元赫「東学思想と大巡思想の自生的近代性比較研究」『Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)』6(1)、2024年。
- 200) 吉岡義豊・神塚淑子、張原哲・李東哲訳『道教思想』ソウル、AK(エイケイコミュニケーションズ)、2022年、116-121頁。
- 201) 鄭在書『消えた神々の帰還』坡州、文学トンネ、2022年。
- 202) 金英徳・許容九・金炳洙著『中国文学史』ソウル、青年社、1992年、133頁。金采洙『アルタイ文明論』ソウル、博而精、2013年、691頁より再引用。
- 203) 勞思光(勞思光、1927-2012)は「中国古代思想において神(神)はユダヤ教とは異なり、ユダヤ教の神のような一神(一神)的な神を言及する際には『天(天)』または『帝(帝)、上帝(上帝)』を用いた」としている。勞思光『中国哲学史(古代篇)』、鄭仁在訳『中国哲学史(古代編)』ソウル、探求堂、1988年、44-45頁。金英浩「『詩経(詩經)』の天(天)属性と『詩篇(詩篇)』の神(神)属性比較研究」『円仏教思想と宗教文化』71、201-236頁より再引用。
- 204) 金英浩「『詩経(詩經)』の天(天)属性と『詩篇(詩篇)』の神(神)属性比較研究」『円仏教思想と宗教文化』71、2017年、201-236頁。
- 205) 李承宰『八卦の科学的探究』ソウル、未来摠、2016年。
- 206) 崔修彬「道教から眺めるあの世——神仙(神仙)と死者(死者)たちの世界に反映された道教的世界観と救済」『道教文化研究』41、2014年、303-350頁。
- 207) 世界の死生観は救済と分身(avatar)という二つの形態として現れるという。(エドガール・モラン著、金明淑訳『人間と死』ソウル、東文選、2000年、147-164頁)マックス・ウェーバーもまた、世界の宗教は他力信仰たる救済宗教と自力信仰たる非救済宗教とに分かれるという。(全成祐「マックス・ウェーバーの儒教論——批判的再構成」『南冥学研究』16、2003年、310-314頁)最近の研究は、同じ東アジアといっても、ユーラシアの神話、とりわけ弥勒と檀君に代表される韓国神話は、天(天)、陽(陽)、火(火)、仙(仙)としての三数分化的な Manism であり、仏教・道教に代表される中国神話は、地(地)、陰(陰)、水(水)、道(道)としての Animism の二重構造になっているという。(全濟勳「韓国古代神話の manism 的照明」円光大学校博士学位論文、2013年、11-12頁)
- 208) 天道地徳が象徴するように、伝統的に東洋において地は「徳」という属性で表現されてきた。したがって「徳」は東西洋の地観を比較する主要な要素となる。特に西洋世界観の構築に中枢的な役割を果たしたアリストテレスの徳概念は、大巡思想の徳概念と重要な比較の対象となる。(朱昭娟『大巡思想の徳倫理研究』大進大学校博士学位論文、2024年)
- 209) 殉道(殉道)とは、殉教(殉教)と同様に、道のための死を意味する。
- 210) 『典経』「教法」3-30。
- 211) 『典経』「預示」6。
- 212) 金鐸『韓国新宗教を貫く理念、人間中心主義』ソウル、民俗苑、2023年、405頁。
- 213) 『典経』「教運」1-9。
- 214) 崔民子「東西洋思想の観点から照明してみた東学——ケン・ウィルバーのホラーキー的全一主義(holarchic holism)と水雲の侍『侍』に現れた統合的ビジョン」『東学学報』23、2011年。

- 215) 「侍(モシム)」は実践的な側面において平等の意味を持つという。すべての東学徒が呪文や祈祷といった内的修練を通じて己の内に侍した天主を懇ろに奉仕し、日常生活において絶えず接する他者もまた、それぞれ自らの内面に天主を侍した存在であることを銘記して、これらを天主として遇せよという意である。東学研究者が、東学の天主が人間の内的な存在であることを強調する際にしばしば引用する次の一節には、実はこの二つの意味がともに含まれている。「我を都て信ずる勿れ、天主を信じよ。汝が身に侍りたるに、捨近取遠とはいかなる言ぞ。」(『龍潭遺詞』『教訓歌』)「汝が身に侍りたる」という言は存在論的側面において人がすでに天主を侍した存在であることを、「我を都て信ずる勿れ、天主を信じよ」という言は実践的な側面において、内的・外的の両方向に「侍」の行為がなければならないという平等観を意味する。(「崔済愚と朴殷植の儒教改革の方向、平等観、西欧近代文明に対する態度」『退溪学と儒教文化』49、2011年、328頁)
- 216) 東学の不然其然を仏教と結びつけ、崔水雲が常に庵を中心に活動したという点で仏教と関連づける研究もある。(朴慶煥「東学と仏教思想」『東学と伝統思想』モシヌンサラムドゥル、2004年)
- 217) 今日、東学の本来の名が無極大道であったと主張する金容沃の理論や、散均論などを中心に東学を循環原理として把握しようとする動きがある。金芝河は不然其然、律呂などを複雑系的循環原理とみなす。金芝河は「天と陽中心、コスモス中心の中国史観や周易の核心象徴は太極であり、陰陽、四象、八卦へと進む安定数、すなわちコスモスの秩序です。一方、弓弓は $1 \cdot 3 \cdot 5 \cdot 7 \cdot 9$ という力動数です。天地人の三極からなる我が国固有の意味と数理秩序である $1 \cdot 3 \cdot 5 \cdot 7 \cdot 9$ は、まさにカオスです」と述べる。(金芝河『予感に満ちた森陰』実践文学社、1999年、35頁)
- 218) 李道欽「脱現代思想としての東洋哲学の可能性と限界」『東学学報』10、2005年、22頁。
- 219) 19世紀の東学の中心教義は侍天主(侍天主)、すなわち天主を侍することであった。それが東学から天道教へと改称され、組織改編が行われるにつれて、核心教義は人乃天(人乃天)へと転換され、天(天)の人格性は大きく弱化したとされる。(黄宗源「李敦化の宇宙観と人間観が持つ東西哲学融合的特徴及び生命哲学的意義——『新人哲学』を中心に」『儒学研究』36、2016年、590頁)
- 220) 尹勝勇「新宗教の反構造(communitas)的性格に関する小考」ソウル大学校修士学位論文、1982年。
- 221) 『龍潭遺詞』『夢中老少問答歌』
- 222) 『龍潭遺詞』『龍潭歌』
- 223) 「大報壇に誓い、漢の怨讐を報じてみよう」、『龍潭遺詞』『安心歌』。ここで大報壇とは、1705年肅宗の代に、壬辰倭乱の際に軍を派遣して救ってくれた明(明)の万曆帝の恩徳を称えるという趣旨で初めて建立された祭壇であり、後に圜丘壇へと改められる。
- 224) 金尚俊「国を挙げて両班になること——朝鮮後期の儒教的平等化メカニズム」『社会と歴史(旧韓国社会史学会論文集)』63(0)、2003年、5-29頁。
- 225) 『典経』『教法』1-2。
- 226) 『典経』『公事』2-19。

IV. 大巡思想の自生的近代性と治乱のリミナリティ

土克水が五行において重要である理由は、河図洛書の核心的な原理、すなわち直線を循環に変える原理が金火交易となるためである。金火交易は五行において金と火が互いに位置を入れ替えて五行を循環させる原理である。陰陽五行は河図と洛書を背景とするため、金火交易は河図と洛書の変化を理解する主要な鍵となる。23) 河図と洛書は東洋思想において超越天の宇宙創造と宇宙変化の原理とみなされ、森羅万象をすべて説明する原理すなわち理となった。実際に東洋では今もなお宇宙万物の原理を説明した書物を集めた場所を、河図と洛書からそれぞれ図と書を引用して図書館と呼ぶ。相生を主とする河図において五行は木→火→土→金→水の原理で相生関係として循環し、相克を主とする洛書において五行は水→火→金→木→土の原理で相克関係として循環する。河図の相生と洛書の相克が出会い、宇宙森羅万象は緯糸と経糸のように互いに変化する。

陰陽五行の変化において金火交易と土克水が核心的に台頭するのは、第一に河図と洛書の転換、第二に洛書の循環部分である。まず河図と洛書の転換を見ると、河図と洛書の差異は金と火が互いに位置を交換する点にある。すなわち金と火が互いに位置を交換すれば、つまり金火交易が起こり、相生が相克となり相克が相生となるため、金火交易は陰陽五行において核心原理となる。すなわち金火交易は、洛書において南方にあった金を河図と同じく西方へ移すために、洛書において西方の火と南方の金を互いに位置交換(交易)するものである。水克火→火克金→金克木→木克土→土克水と反時計回りに展開される洛書において金と火の位置を交換すれば、金生水→水生木→木生火→火生土→土生金という相生の順に展開される。

「修行する者たちは方位が変わったと言うが、私が天地を回し戻したことをどうして知ろうか」と仰せられた。24)

上の例文において「私が天地を回し戻したことをどうして知ろうか」という表現は、金火交易のように八卦の順序変更によって宇宙運行を変えるという意味である。易の世界では、天上の天が天地を通じて森羅万象を化育し、天地は八つの門、すなわち乾坎艮震巽離坤兌という八門で構成されており、八門の方位を変えることによって生長斂藏・元亨利

貞の河図洛書の理によって天地が運用される。天地の方位が八門で構成されているという表現は、次の節に具体的に表れる。

上帝はある日「天地大八門 日月大御命 禽獸大道術 人間大積善 時乎時乎鬼神世界」と書き、申京洙の家に共に住んでいた公又に渡して京洙の家の壁に貼らせ、仰せられた。

「京洙の家に壽命所を定めるので、すべての人に接する時にその長所のみを取り、たとえ短所が見えても寛大に許して憎まないようにせよ」と仰せられた。この時また亨烈に仰せられた。「法というものはソウルから始まって万方に広がっていくものであるから、ソウルの京の字の名を持つ人の気運を用いるべきである。それゆえ京洙の家に壽命所を、京學の家に大学校を、京元の家に福祿所をそれぞれ定める」と仰せられた。25)

上の例文において「天地大八門 日月大御命 禽獸大道術 人間大積善」は、「乾坤坎離 巽離坤兌」として現れる天地の八門に日月という時間が現れたものである。これは禽獸の大道術と遍く通ずる人間の大積善によって天地を化育することに九天の意図が内在することを示す。元亨利貞と生長斂蔵は結局、河図洛書のようにこの八門の順序変化からもたらされる。

金火交易を行うに際して基準となるのは土克水である。土克水が金火交易の鍵となる理由は、洛書の相克順序において水克火→火克金→金克木→木克土→土克水と成り立つのは「土克水」があるためである。陰陽五行において陰陽を共に持つ存在は土が唯一である。また陰陽のうち一方のみを持つ木火金水のうち最も強いのは洛書の順序において「水」となり、最も弱いのは「木」となる。したがって五行が相克の循環を成すためには、最も強い「水」を陰陽を共に持つ存在である土が克し、最も弱い存在である木に「土」が克されることによって、五行が相克として循環する。これは相生関係である河図にも同様に適用され、互いに相克である火から金へ循環するためには、中間に土の仲介が必要となる。

結局、土は五行において木火金水土の一つの位置を占めながらも、木火金水とは異なる分離された存在である。あたかも天上の天である超越天が天地に分離された天に再び介入し、天地内の諸要素と交わって内在天として現れるかのようである。陰陽五行の土は結局、天の超越天と内在天の性格を明らかにする。土の二重的性格はリミナリティの包越性と非常によく合致する。東洋思想においても早くからこれを把握し、陰陽五行の核心は土克水であると把握したことがある。

五行之義 土克水也 26)

大巡思想は九天がすなわち弥勒であるという表現において「土克水」に言及することによって、「土」の存在を再活性化する点に大巡思想の差別性があることを示す。実際に大巡真理会の修道時間は土の時間である辰戌丑未の時間に祈祷を捧げる。「土」の存在としての九天の姿は、大巡思想において「九天大元造化主神」という表現として現れる。

無上の智慧と無辺の徳化と偉大な権能の所有主であられ、歴史的な大宗教家であられる姜甌山聖師は、九天大元造化主神として三界大権を主宰され、天下を大巡されてから人世に大降され、常道を失った天地度数を整理され、後天の無窮なる仙境の運路を開いて地上天国を建設し、否劫に包まれた神明と災劫に陥った世界蒼生を広く救済しようと巡回周遊されながら大公事を行われた。陰陽合徳・神人調化・解冤相生・大道の真理によって、神人依導の理法をもって解冤を主として天地公事を報恩によって終結された。解冤・報恩の両原理である道理によって、万古に積もったすべての冤鬱が解け、世界が相克のない道化樂園として成就されるであろう。これがすなわち大巡された真理である。27)

上の例文において、大巡思想は九天を九天大元造化主神として表現していることを示す。大巡思想は「土克水」の原理に従って三界がいかに道徳によって天地化育されたかを示す。

曰有道,道有徳,徳有化,化有育,育有蒼生,蒼生有億兆,億兆有願戴,願戴有唐堯 28)

上の例文は『周易』に「天地化育」とのみ表現された過程をより詳細に示す。実体的九天を示す大巡思想は、道と徳が九天より起こり、天道地徳の原理によって億兆蒼生を化育するが、化育の最終目標は上帝の人身降世による天地と人間の成功、すなわち唐堯のように天地の恩恵を知り天地に報いることのできる至人の出現にあることを示す。29)

「土」の二重的属性に従い、属性中心の東洋思想の天観は九天の存在を忘却しており、これが東洋天観の主要な問題点であると大巡思想は指摘する。九天の忘却は第一に、利瑪竇の地上天国の試みが儒教の弊習によって成功しなかったところに現れ、30) 第二に、九天の忘却は天外天と天地誠敬信を忘却する忠孝烈喪失の天下皆病として深化し、第三に東西洋の交流によって天地を背く背天地の段階にまで現れる。

上帝はある日金亨烈に仰せられた。「西洋人利瑪竇が東洋に来て地上天国を建てようとしたが、長きにわたり根を下ろした儒教の弊習により容易に改革することができず、その志を成就できなかった。31)

世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病 32)

誓者元天地之約 有其誓 背天地之約 則雖元物其物難成 33)

上の例文は、利瑪竇に初めて言及して天地公事の概要を説明した節と、化天以後に残された「病勢文」、そして「玄武経」に込められた核心的な節に現れる。これは大巡思想出現の背景が東西洋の九天忘却にあることを示す。

人身降世の天界観に現れた西洋天観の再活性化

実体論的な天外天を主張してきた西洋天観と属性論的な東洋天観に、実体論的な天観を統合した大巡思想の天観は、九天に属性的な陰陽五行の原理が追加されているという点が他の天観と比較して最も顕著な相違点である。まずその差異は大巡思想の天外天の神位、すなわち「九天応元雷声普化天尊姜聖上帝」に表れる。西洋の天外天が God、ゼウス、アラーのように名称のみで現れるのに対し、東洋の属性的天観が反映されている大巡思想九天の神位には陰陽五行的な属性が明確に表現される。大巡思想において陰陽五行は元亨利貞という九天の天地化育の原理である。これは「九天応元雷声普化天尊姜聖上帝」の神位のうち「九天」と「普化」という部分に明確に表れる。まず「九天」を見ると

九天というのは

『典経』に「...諸々の神聖・仏・菩薩たちが会集して九天に訴えたために...(教運一九)」とあるように、この宇宙を総轄される最も高い位におられる天尊に訴えたという意味であり、その九天はすなわち上帝が三界を統察され、乾坤を調理し運化を調練されておられる最も高い位を意味するものであり、34)

上の例文において大巡思想の九天は神明である神聖・仏・菩薩の意見を傾聴する。

「宇宙を総轄される最も高い位におられる天尊」という点は西洋の超越天と共通するが、神明を通して三界を統察され乾坤を調理し運化を調練されるという点が相違点として現れる。大巡思想と西洋天観に現れる神明の介入の有無は、大巡思想と西洋天観の特徴的な相違点である。

西教は神明の薄遇が甚だしいので、敢えて成功し得ないであろう。35)

『典經』に見られる上の例文は、西洋の天觀が超越天を強調した点で東洋の天觀より優れた点があるとしても、内在神である神明を否定することによって、西教の天觀がたとえ実体論的天觀であろうとも、成功し難い天觀であることを指摘する。ここで「成功」とは、親が自分より優れた子を育てた時に「青出於藍」といって子女教育に成功したというように、大巡思想においては天地が陰陽として出会って万物を化育し、天地と同等の人間を輩出した時の「成功」を意味する。

上帝は「これより後は天地が成功する時である。西神が司命して万有を裁制するゆえ、すべての理を集めて大いに成すであろう。これがすなわち開闢である。万物が秋風に従って落ちもし、あるいは成熟もするのと同様に、真なる者は大いなる実りを得てその寿命が永く昌盛し、偽りなる者は枯れ落ちて永く滅亡するであろう。それゆえ神の威厳を振るって不義を肅清もし、あるいは仁愛を施して義しき人を助けるので、福を求める者と生を求める者は努めよ」と仰せられた。36)

上の例文のように、大巡思想の超越的天觀は内在的天觀を通して生長收藏の原理で天地を化育し、人間と共に天地もまた西神によって成功の可否を審判されることを示す。大巡思想の天觀は東洋の属性的天觀と西洋の実体的天觀が結合されて二重に実体化される。九天は天地に万物を化育する命を下したという点が特に異なる。これは九天の神位のうち「普化」という部分に表れる。

普化というのは

宇宙の万有が有形無形に化成されることは天尊の徳化によるものであることを意味するものであり、37)

上の例文は、当初雷声によって天地を陰陽に分けたことは、天地を化育しようとする九天の普化を意味する。ここで「普化」の普は「普遍的」という単語を使用する時の「普」の意味を表す。宗教思想において普と化は天外天を象徴する単語であった。例えば西洋の場合、天外天を意味する「カトリック(catholic)」は「普遍」の意味であり、「化」は万物を化育する東洋の天概念であった。「普化」という用語は東西洋の超越天概念が統合して万有を化育するという意味を持つ。

「普化」概念には、万物を創造したとされる西洋の超越天概念と、万物を創造して化育するという大巡思想の九天概念の相違点が際立って現れる。大巡思想九天神位に現れた「雷声」という概念が西洋超越天の天観のように「創造」の意味を持つとすれば、「普化」は創造された万物の進化と関連する。西洋超越天の天観をめぐっては進化論の台頭以後、創造論と進化論の多くの論争があったが、大巡思想の天観においては論争が解決される。

西洋の実体的な超越天がギリシア・ローマの場合は第五元素として現れ、キリスト教では唯一神として現れたが、二つの天観には第五元素という共通の背景がある。初期のイエスの弟子のうちギリシア・ローマ哲学に造詣の深かったパウロは、イエスの思想を説明するためにギリシア・ローマ哲学を利用したりもした。地水火風がキリスト教出現以後近代に至るまで聖書の宇宙論を形成した点で、第五元素はキリスト教においても超越天の役割を果たす。「土」の二重的属性を超越天の説明に適用した大巡思想の九天は、西洋の第五元素の意味を包含しつつ超越している。大巡思想が実体化した超越概念と内在の二重的天観は、近代に現れた東西古今の天観・地観・人間観を総合し、近代性を超えて脱近代性へと発展する。大巡思想の実体的な九天観は、東洋の属性的な天観(1)と西洋の実体的な天観(2)、そして東学思想の超越的な天観(3)を包含して超える自生的近代性のリミナリティ様相が再活性化(1+2+3=1')に至った段階である。

最近、大巡思想が活性化したのが旧韓末ではなく 1980 年代以後の現代韓国社会であるという点に着目し、大巡思想を単純に旧韓末の新宗教と見るよりも 1980 年代ポストモダニズムの次元からアプローチする研究もまた注目されている。大巡思想をポストモダニズムの領域として見る研究を見ると、宗教学的的研究として李京源 38)と宗教心理学的研究として高南植の研究がある。39) ポストモダニズム思想としての大巡思想に対する本格的な研究である朴マリアの論文 40)は、現代ポストモダニズムによる多元主義問題の解決策としての大巡思想を提示する。

姜敦求は「宗教と近代性」、そして「宗教と脱近代性」というテーマの下に、近頃世界宗教の変動を説明しようとする試みがあってきたのは事実であるという。41) しかし今日後期構造主義などの意味で使用されるポストモダニズム概念には、Arnold Joseph Toynbee(1889-1975)が初めて指称した時の新しい実存概念が抜け落ち、過度に構造主義的な意味で使用されている。アーノルド・トインビーがポストモダニズムと指称した「実存

主義以後の実存」概念は、今日の後期構造主義よりも実存をより強調した概念であった。

42) リミナリティ概念もまたレヴィ・ストロースの構造主義人類学が過度に構造を強調したことに対する実存的反発であったと、ターナーは明らかにしている。43)

実際にポストモダニズムが開花したのは 90 年代以後からであり、まさに始まった時期も早く見積もっても 60 年代になる前に、実存的な歴史学者アーノルド・トインビーが 50 年を見越してポストモダニズムと命名してからである。ポストモダニズムとして知られる後期現代西洋哲学において、ドゥルーズ、ラカン、デリダなどが理気概念と類似した西洋思想の全一化を追求したが、未だに限界が目撃されている。44)

天地誠敬信地界観の自生的近代性

地界観としての地観

人身降世を通して属性と実体の二つの性格を同時に持つことになった大巡思想の天観は、東学思想と同じく多重的な地観を持つことになる。まず大巡思想の天観を九天である超越天として比定する場合、大巡思想の地観もまた東学思想のように九天の下の天地概念を包括する。東学思想と異なる点は、東学思想の地観が無為而化、気化、造化など見えない実体として主に表現されたとすれば、大巡思想は神明界を含む地界として具体化されて表現される。

また上帝は仰せられた。「地気が統一されないために、その中に住んでいる人類は各々思想が食い違い、各々考えて反目闘争するのである。これを除こうとすれば、解冤をもって万古の神明を調化し、天地の度数を調整しなければならない。これが成し遂げられれば天地は開闢し、仙境が建てられるであろう」と。45)

上の例文において、九天に対して天地は皆形体を持つ存在であるが、その中でも地は形体を持つ代表的存在となる。地もまた神明から成っているため、地を変えることもまた神明から始まる。これに神明を薄遇した西教と異なり、神明を厚遇した朝鮮が浮上し、上帝が人身降世した場所もまた朝鮮となる。大巡思想地界観の成立は、九天が東土に至り人身降世が朝鮮に至るところから始まる。

上帝はある日京石を連れて籠岩を出て井邑へ行く途中、院坪の酒幕に立ち寄り、通り過ぎる行人を呼んで酒を買い勧め、「この道は南朝鮮の船路である。荷を多く積んでこそ出航するであろう」と仰せられ、再び道を急ぎ三十里となる所に至り「大陣は一行三十里である」と仰せられて、古阜松月里の崔氏の齋室に居住する朴公又の家に宿泊された。公又と京石に仰せられた。「今、会うべき人に会ったので通精神が出てくる。私のことは、たとえ父母兄弟であろうとも知らないことである」とまた「私は西洋大法国天啓塔に降りてきて天下を大巡してから、三界の大権を持って三界を開闢し仙境を開き、死滅に陥った世界蒼生たちを救おうとして汝らの東方を巡回してきた。この地に留まったのは、参禍の中に埋もれた無名の弱小民族をまず助けて、万古に積もった冤を解いてやろうとするものである。私に従う者は永遠の福祿を得て不老不死し、永遠の仙境の樂を享受するであろう。これが真の東学である。弓乙歌に「朝鮮江山名山なり。道通君子また生まれる」とあるが、これもまた私のことを言うものである。東学信者の間で大先生が更生するであろうと伝えるが、これは代先生がまた生まれるという言葉であり、私がすなわち代先生である」と仰せられた。46)

上の例文は、人身降世が朝鮮で行われた理由には「無名の弱小民族をまず助けて、万古に積もった冤を解いてやろうとするものである」という表現のように、解冤の趣旨があることを示す。地の解冤は天地公事のうち解冤公事の主要な趣旨の一つであった。

今や解冤の時代を迎えたので、人もまた名色のなかった人が氣勢を得て、地もまた捨てられていた地に氣運が戻るであろう。47)

しかし当時朝鮮の他にも無名の弱小民族は多くあったので、『典經』は追加の説明をしている。

朝鮮のように神明をよく接待する所はこの世にない。神明たちがその恩恵を返そうとして各々願いに従って不足なく奉ってくれるので、道人たちは天下事のみに何の憚りもなく従事することになるであろう。48)

上の例文は、人身降世が朝鮮で行われた理由は、朝鮮が無名の弱小民族であるだけでなく、無名の弱小民族の中でも神明を最もよく接待した国家でもあることを示す。また、

人身降世が行われる場所が朝鮮の中でも三神山がある井邑であったということは、人身降世が行われた背景に三神山のような地の聖地という意味も内包することを示す。

此の地は古来より蓬萊山・瀛洲山一名神仙峰・方丈山の三山が三神山と呼ばれてきた所である。49)

上の例文において、天界が北極星を中心として北斗七星とその周辺の二十八宿を通して三十三天として区分されたり三十六天として区分されたりするように、地もまた天の北極星のような三神山を背景として人身降世が行われることを示す。地の中心山は崑崙山であるが、天と地の陰陽合徳という側面から見ると、意味上は三神山が地の中心となり得る。九天の人身降世を背景として聖-俗が再編されることが現れる。一旦人身降世が行われた後は天地公事として現れる。

上帝はいつも舟の音を出されたので、従徒たちがその所以を尋ねたところ、答えて仰せられた。

「わが国を上等国にするためには西洋神明を呼んで来なければならないので、今や船に積んでくる貨物票に従って渡ってくることになるからそうなのである」

と仰せられた。50)

上の例文において貨物票に従って神明が朝鮮に渡ってくるのは天地公事によるものであるが、また天地公事の原理に従ったものである。天地公事の原理には原始返本の原理が含まれるので、天地公事において地界観が成立する原理もまた原始返本が基準となる。

戊申年四月のある日、また従徒たちに仰せられた。「この世に姓としては風姓が先にあったが、伝わってこられず、ただ風采・風身・風骨等のように身体の生まれつきの呼称としてのみ残ったのみで、その次は姜姓が出てきたので、すなわち姓の原始となるのである。それゆえ開闢時代を迎えて原始返本となるので、姜姓が事を任されることになったのである」と仰せられた。51)

上の例文を地界観に適用すれば、朝鮮で人身降世が行われる原理は、地の中心である三神山があるためである。さらに朝鮮が天地公事の背景となったのは、無名の弱小民族という冤と共に、より大きな歴史的背景までも含まれる。まず近くを見れば、大巡思想の地

界観の成立が始まった金山寺はマテオ・リッチに、さらに少し遠くは古代史にまで連結され得る。

物質に偏らない代替的近代性は、無名の弱小民族が成功する解冤を通じて提示され得る。甌山が提示した相生の原理によれば、日本に作った隔てをまず解く日本解冤方式が適用される。日本が解冤されれば中国の報恩を受けられ、中国の報恩を受ければ五仙圍碁を通じて全世界を解冤し、全世界の助けによって上等国となるというのが、真の東学の地界観に現れる解冤方策である。52) 実際に天地公事が始まった時期に GNP 世界最下位水準であった韓国がその後、植民地経験を持つ国の中で唯一に政治的民主化、経済的産業化、文化的先進化のような近代性を成就した。大巡思想は東学思想が失敗した原因を「解冤」思想の不在として把握し、「東学」思想を真の東学として復活させた。

南接のみで全州において連戦連勝していた東学軍が、北接まで加勢して牛禁峙へ進撃する時、日本軍に世界初の機関銃であるガトリング銃(Gatling Gun)で致命的打撃を受けることは夢にも思わなかった反撃であった。東学軍蜂起は韓国史上数千年ぶりに初めて起こった全国的規模の蜂起であったが、結果は前例のない大失敗であった。義兵が数多くの成功を成し遂げてきた韓国民衆運動史において、東学軍はほぼ初めて大成功と失敗を同時に経験したが、その成功と失敗の意味を理解することができなかった。甌山が天地公事を準備しようとした時期もまさに東学農民革命が平定され、両班たちが祝賀行事である詩会を行う時であったという。53)

国際情勢に疎く日本と韓国の差を理解できなかった東学信徒たちにとって、甌山の説明は理解し難い内容であった。毎度日本に侵略のみされてきた朝鮮であるのに、むしろ日本が朝鮮に解冤すべきだという甌山の説明と公事は当時としては受け入れ難いものであった。甌山は日本が解冤すべきものは壬辰の乱に生じた三つの冤であるとし、日本を「三恨堂」と呼び、日本の冤を解いてやることを天地公事のうち世界情勢に関連した地界公事の優先順位として定める。54) 日本が壬辰の乱で経験した三つの恨は、王を捕らえることができなかった点、非効率的に人命被害を与え過ぎた点、二毛作の技術を教えて朝鮮経済を復興させた点であるという。55)

甌山は日本解冤公事以後、常識的には人界公事の最も第一順位として語られる人類最初の冤である丹朱解冤公事を行う。人間冤恨の始まりとなったという堯帝の子丹朱の冤が

解冤されるのは、日本解冤が成った後に中国報恩へと巡行する過程の中にあるため、56) 日本解冤が地界公事として人界公事より優先順位となったように見える。甌山は一般的な常識と異なり、中国は朝鮮の朝貢を受けてきたので朝鮮に報恩し、57) 日本は朝鮮に対して受けるべきものがあるので解冤するという。58)

甌山はまた、むしろ日本を「仕事を見る」「日本人」と呼んで、59) 当時イギリスの競争相手であったロシアを日本に勝たせて日本を世界舞台の頂上に上らせ、東アジアを西洋の植民地が経験する人種差別から保護するとした。60)

甌山の未来展望のうち、当時の民衆に印象深かった点は断然、東学の敗亡予言 61) と日露戦争における日本の勝利であった。62) 甌山は牛禁峙の戦いと同時期に起こった金開南の清州戦闘に、63) 自身の従徒であった安弼成と金亨烈を従わせ、敗戦後の避難の道を準備してやって命を救った。また、日露戦争における日本の勝利は全世界の列強たちも予測できなかったことであった。日露戦争において日本に勝利を齎した予想外の東南風を予め予見した甌山の言行は多くの注目を集めた。64)

大巡思想は渡江而西 65) の原理によって、満州から来た道主趙鼎山の五十年功夫終畢 66) に従い、6.25 を避けながら蛇頭龍尾として発展する。突然の光復と 6.25 に対応し、先制的に釜山甘川太極村へ道場を移した無極道は、太極道として名を変更した後、67) 再び 1969 年ソウルにおける朴牛堂の大巡真理会へと連結される。68)

原始返本の原理と共に、大巡思想地界観の近代性成立に重要な要素は解冤となる。未来への展望のために過去を廃棄する西欧の近代性は、戻る道を確保できず前へのみ進む危険な山行のようなものである。過去の解冤なき西欧の近代性は、過去の冤をさらに増幅させて人類を戻り得ない盡滅之境に置いたというのが、大巡思想に現れた西洋近代性に対する評価であった。真正な近代性は解冤から始まるというのが、大巡思想に現れた自生的近代性の原理であり、これは天界観より相対的に冤の多い地界観から始まり、人身降世以後にこそ可能なものであった。

天地誠敬信の地界観

超越天が東洋思想に再び出現する契機であった東学思想において、地に対する理解は造化、無為而化、気化などの概念として提示された。しかし九天が実体として出現する大巡思想において地は天地神明概念として理解される。

上帝はある日徒徒たちに「私がこの公事を引き受けようとするものではない。天地神明が集まって上帝でなければ天地を正すことができないというので、苦しさ限りないが、いかんともし難く引き受けることになった」と仰せられた。69)

上の例文において、大巡思想に現れた九天の出現は九天の意志ではなく、盡滅之境に陥った天地を救済するために天地神明の訴えによる已むを得ない結果であることを述べる。九天が実体を持つ大巡思想において地観は地界観という形態で多重の意味を内包する。東学思想においては気化、造化、無為而化など人格的神明よりは抽象的で理法的な姿として天地が現れたが、超越神が実体を持つ大巡思想では天地が人格的な神明の姿として人間に出現する。その結果、大巡思想においては九天に対比される地観概念としての地界が、天地神明のシステムである三界としてその姿を顕す。

金光燦と申元一が上帝に侍していた丁未年一月のある日、上帝は彼らに「鬼神は真理に至極なので、鬼神と共に天地公事を判断する」と仰せられながら、壁に文を以下のように書いて貼られた。70)

上の例文において「真理に至極」という表現は、「一心」という側面と「没入と偏重」という側面の二つの意味を指示する。「一心」とは一分野に卓越するという意味で、裏面にはその他分野については別の神明が存在するという意味として解釈され得る。また、特化された機械的神明という神明の特徴は、相対的に有機的な肉体を持つ人間と対比される。神明が専門家のように一分野に特出するが、他分野を知らないとすれば、人間は責任者のように遍く知るが、個別分野においては神明より不足する。人間は特化された神明が互いに調和するように補完し得る、有機的性格を持つ存在であるということを意味する。

具体的大巡思想において神明は、特定分野に特化された機械のよう一分野に対しては特出するが他分野に対しては介入しない数多くの神明から構成されていることを示す。大巡思想において結局宇宙は、一分野の真理に至極な機械的神明と、一分野の真理に至

極な専門家ではないが諸分野に遍く通ずる有機的人間という二つの存在によって運行されるという東洋的三才の隠れた原理を示す。天地の運行は差錯という過ちがあつてはならないので、真理に至極な神明によって運行される。

天地に神明が満ちているので、たとえ草葉一つでも神が離れれば枯れ、土を塗った壁でも神が移れば崩れるのである。71)

上の例文において、土を塗った壁は無生物、草葉は生命を代表するという。上の例文は大巡思想において三界のシステムを説明する。三界の界とは神明で満ちたシステムを意味する。大巡思想の三界は神明のシステムである天界、地界と人間のシステムである人間界から構成される。したがって三界が運行される原理は天界、地界と人間界において差が生ずる。神明は一分野の真理に至極なので、自分が引き受けた分野については時には九天の指示にも従わない。

上帝はある日従徒たちに仰せられた。「私が扶安地方の神明を呼んでも応じないので、事情を知ろうとやむなくその地方へ行ってみると、元一が功夫する時にその地方神たちが護衛して離れなかったがゆえである。こうしたことを見れば、功夫することをどうして等閑にできようか」と仰せられた。72)

上の例文において九天が扶安地方の神明を呼んだが、扶安地方の神明は自身の領域内に事があり上帝の召しにも応じないほど真理に至極である。真理に至極であるという点は問題点もまた内包する。これに九天は神と人間の相互調和を問題解決の方法として提示する。

大巡思想において天地は機械のように正確に運行されるが、その運行は無作為に与えられるものではなく、天地を運行する神明の至極な誠敬信によって運行される。天地の化育が天地の誠敬信によって成し遂げられることが明確に明かされる箇所は、大巡思想の『典経』に初めて登場する。

天地誠敬信 73)

誠敬信とは単一概念の誠、敬、信が合わさった用語であり、事を成就するために必要な努力の総体を意味する。大巡思想において神明の誠敬信は、種々の誠敬信が適用された事例の中でも最も至極な誠敬信として表現される。人間と神明はこの誠敬信を共有しながら

ら解冤と報恩を行うので、誠敬信は自然の原理であり人間修道の原理となる。大巡思想において人間と神明は誠敬信によって互いに神人依導関係を成し、解冤と報恩の関係を成す。

神人以陰陽成造化...(中略)

神無人後無托而所依人無神前無導而所依 74)

上の例文において大巡思想の相互補完的神人関係は、天地の運行にも互いに異なる神人の神人依導が鍵となることを示す。神人依導とは、身体がなく特定分野に明るい神明が人間を導くことができ(導)、また身体がなく人間に依拠することになる関係を意味する(依)。人間と神明は陰陽の関係であり、人間でなければ神は依託する所がなく、神明でなければ導く存在がないという上の例文において、人間と神明の関係は天地運行に核心的関係となることを示す。したがって依導の関係は神人間の恩怨関係、すなわち解冤と報恩が鍵となる。地界もまた天界のようにシステムの意味を持っており、大巡思想の地界公事に対する研究は地気統一公事として主に研究されてきた。大巡思想の地界は主に解冤の方法によって地が解冤されることで、互いに和解する統合の境地へと進む。

「解冤」は今日人類学で言うリミナリティ(liminality)の方式で進行された。リミナリティは「敷居」という意味で、あれでもこれでもない境界状態を言う語である。75) 人類学において全世界に現れる通過儀礼は解冤を代表し、結婚式、葬式のようにあれでもこれでもないリミナリティな儀礼を通じて「解冤」という変化を受け入れる。例えば韓日合邦は日本でも韓国でもないリミナリティの状態であり、これによって日本は解冤する。リミナリティは「靈魂結婚式」のように易地思之の状態となることである。日本解冤は解冤公事という天地公事の実際性を表す客観的徴標として、日本解冤は三十六年間を要するほど重要な公事である。

大巡思想において天界は神聖・仏・菩薩が集まって上帝に訴えるように、天上公庭が行われる場であり、76) 地界は利瑪竇死後に開放された天地の間で、地下の文明神が天上に上がって文明を学び人世に施す文明と形体の世界である。77) 属性的な自然と実体的な人間が文明神を通じて調和する。この三界が人間の冤によって秩序が乱れ、三界を再整備するために出現した思想が大巡思想であり、ここに東西洋融合の痕跡が現れる。

大巡思想の天を実体的な九天とする時、天地神明が地に該当するため、九天に訴える存在は神聖・仏・菩薩となる。近代性と関連付けて見ると、大巡思想から見て、神明は人間に施したが、人間は物質に偏って神明の恩恵を忘却し、天地は盡滅することになったのである。大巡思想の天界に現れる神明は属性のみを意味した東洋の天概念だけでなく、実体を強調する西洋の神概念とも符合する。

大巡思想において地は神明が奉安され得る場である。神明が天のみに奉安されているのではなく、地と人にも時代の変化に従って移動する。

天尊と地尊より人尊が大きいので、今は人尊時代である。心を勤勉にせよ。78)

上の例文において天尊とは神が天に奉安されている天尊時代の天尊を意味し、地尊とは地に奉安されている地尊を言う。神明が人間に奉安され得る人尊を可能にする、大巡思想の相関的思惟に基づいたリミナリティと再活性化は、陰陽合徳、三才確立、五行具備と言える。

人身降世による実体論的九天の出現は天地関係の包越として現れる。東学思想において九天の出現により変化した天地関係は、神明が出現する大巡思想において実体的な関係に変化する。金剛すなわち「雷声」という概念によって三界を連結する大巡思想は、79) 東学思想の「天地鬼神」80)という概念によっても解決できなかった天地関係の相克化を、正陰正陽を通して再活性化により解決させる。

上帝はある日後天における陰陽度数を調整しようと従徒たちに五呪を修練させた。従徒たちが修練を終えて各々座を定めると、上帝は紙片を分けて渡されながら「後天陰陽度数を見ようとする。各自他人に分からないように点を打って表示せよ」と仰せられたので、従徒たちは心にあるままに点を打って上げた。「應鍾は二点、京洙は三点、乃成は八点、京石は十二点、公信は一点を打ったが、九点がないので、いにしえより一男九女という言葉は分からないことである」と仰せられて、乃成に「八仙女という言葉があつて八点を打ったのか」と問われ、應鍾と京洙に「老人たちが二人の妻を望むが、いかに堪え得ようか」と仰せられたので、彼らが「後天においては新しい気力が出てこないのですか」と問い返すと「もっともである」と仰せられた。そして上帝が京石に「お前は何の妻を十二人も望むのか」と問われると、彼は「十二帝国に一人ずつ妻を持ってこそ満足するのです」

と答えたが、この言を聞かれ、上帝は再び「もっともである」と言葉をかけられ、公信を顧みて「京石は十二人も望むのに、お前はなぜ一人だけを考えるのか」と問われると、彼は「乾坤があるばかりで二坤があり得ませんので、一陰一陽が原理であると存じます」と申し上げたところ、上帝は「お前の言は正しい」と仰せられ、「公事をよく見たので、客のもてなしをよくせよ」と命じられた。公信は仰せの通りに奉行した。上帝はこの陰陽度数を終えられ、公信に「お前は正陰正陽の度数なので、その気運をよく堪えて受け、正心で修練せよ」と命じられ、「文王の度数と伊尹の度数があるが、その度数を任されるには極めて難しいのである」と教えてくださった。81)

上の例文において正陰正陽とは、天と地が先天においては多重的に対応したが、後天においては一対一に対応するという意味となる。陽尊陰卑、抑陰尊陽、天尊地卑であった相克的な天地関係は、大巡思想の正陰正陽的な相生となり、天地関係は地上天国へと転化する。地上天国は天国が地で成し遂げられ地がすなわち天国となるという意味で、天地の陰陽合徳を表す大巡思想の天地関係の相生化を代表する概念である。大巡思想において地上天国は正陰正陽公事によって成し遂げられるが、天地が分離される時から天地が化育する十二運星の原理として現れる。

年月日時分刻輪廻 皆是元亨利貞天地之道也 82)

上の例文は、春夏秋冬の気運を象徴する元亨利貞が年月日時に皆無限重畳して適用される原理であることを示し、83) 仏教の輪廻もまた年月日時分刻輪廻の一つであると明確に言及している。円の原理によって輪廻は、仏教におけるように生の輪廻にのみ止まるのではなく、極大と極小の時空間世界においてフラクタル原理として作動する。84) 『典経』に元亨利貞は宇宙のあらゆる変化の根本原理である大経大法としても表現される。85)

上の例文において元亨利貞と十二運星は体用関係として現れる。大巡思想においては、これまでその発生と作動の原因が分からなかった命理学の十二運星(運星)が、天地之道である元亨利貞と体用の関係であることを明らかにした。体である五運が現実的には六氣という用として現れるように、元亨利貞という天地の道である体は、胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬という十二運星の用として現れるという。

胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬は運氣学に出てくる十二運星、あるいは胞胎法である。胞胎は母の腹中で胎児が着床することであり、養生は着床した胎児が発育することであり、浴帶は母の腹中で赤子が出てくることであり、冠旺は冠を被って旺盛に活動することを言う。胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬は今日十二運星とも呼ばれる「陰陽休旺説」の用語である。「陰陽休旺説」は易学の五運六気において六気に該当する気の動きで、例えば木気である甲は寅木において最も強盛な冠となり、木と相克される金である申において気運が始まる胞となる。

陰陽休旺説は今日命理学において一部使用されるが、易学において天地之用と言えるほど普遍的に使用される概念ではないにもかかわらず、『典経』では元亨利貞と体用関係を成す天地之用として引用されるほど強調されている。易学はあらゆる循環の根本モデルを提示するので、易学で循環の核心と言える気の循環を扱う陰陽休旺説が『典経』で天地之用にまで言及されたと言える。大巡思想において陰陽休旺説は問題解決の基本枠組みとなった。問題解決の原理である知所先後と厚薄は、86) 理と気の順序、すなわち陰陽休旺の順に事が成し遂げられることを示す。

十二運星は生命が妊娠して育ち、大きくなって活動する前半の成長過程を十二段階に分けた典型的な成長理論である。87) 十二運星は陰陽と五行理論が会うことによって生じざるを得ない必然的な結果である「陰殺陽生」と「陰陽順逆之説」によるものである。

「陰殺陽生」は陰が衰えることが陽が生ずることであり、「陰陽順逆之説」はその反対も同様であるということである。実際に『典経』にも「陰殺陽生」と「陰陽順逆之説」が現れる。

陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽 人可用陰陽然後 方可謂人生也 88)

『淮南子』、『白虎通義』に現れる十二運星は、五行が八卦と出会って生長斂蔵する陰殺陽生に現れる。89) 十二運星は十干が十二支に及ぶ姿である。『黄帝内経』運氣学の十二運星が言及されることは、運氣学の大宇宙と小宇宙の区分を『典経』で反映していることを示す。大巡思想において地は天地と十二運星の変化をする存在として地位が浮上する。大巡思想は十二運星を二で割って天地之用を六用と言い、六用を天地人の三徳と言う。

六用三徳 三徳則天徳地徳人徳也 統合謂之大徳也 (中略)

天地之用 胞胎養生浴帶冠旺衰病死葬而已 90)

したがって十二運星は胞胎、養生、浴帶、冠旺、衰病、死葬という六用に分かれ、胞胎、養生、浴帶は天地人の三徳に該当する。天地化育はこの天地人の三徳によって成し遂げられ、これは再び天地人と関係する儒仏仙と連動される。

九天が実体として出現する大巡思想においては、造化、無為而化、気化などの東学思想地観の概念が天地神明の概念として具体化されながら、十二運星が元亨利貞と体用関係であることが明らかになるなど、構成要素間の関係が明確になる。91) 天地之用へと拡大された大巡思想の地界観は、東洋の凝縮的地観(1)、西洋の質料的地観(2)、東学思想の造化定的地観(3)を受容して新たな天地之用の地界観を示す。これにより東西洋が統合された聖-俗の再配置、すなわち近代性が定立され、さらに脱近代性へと転換される。

天地誠敬信地界観に現れた東西洋地観の再活性化

天地誠敬信地界観に現れた儒仏仙地観の再活性化

大巡思想においては儒仏仙が天地之用の十二運星と関連するという。

受天地之虚無仙之胞胎

受天地之寂滅佛之養生

受天地之以詔儒之浴帶 92)

十二運星の原理に従い、天地の胞胎気運である虚無を持って仙道が生じ、天地の養生気運である寂滅を持って仏道が生じ、天地の浴帶気運を持って儒教の以詔が生じたという。大巡思想においては天地の成長過程が宇宙万物に適用されるので、人間の成長もまた天地の十二運星の成長原理として解釈され得る。大巡思想は十二運星という一貫性によって人間の成長を説明している。仙道と仏教、儒教はそれぞれ胞胎・養生・浴帶関係として連結された存在となる。儒仏仙が胞胎・養生・浴帶を通じて遂行する役割を見れば

佛之形體仙之造化儒之凡節 93)

仏教は養生をして形体を作り、仙道は造化として陰陽を合徳させて胞胎する。腹中から出た赤子は凡節を学ぶことになる。人間が仙(胞胎,天)-仏(養生,地)-儒(浴帶,人)の順に発

展していくとすれば、天地が生ずるのは反対に儒(子,天)-仏(丑,地)-仙(寅,人)の順に生ずる。
。94)

道傳於夜天開於子 轍環天下虛靈

教奉於晨地關於丑 不信看我足知覺

德布於世人起於寅 腹中八十年神明 95)

大巡思想の地界観はこの儒仏仙の地界観を実際の地に具現するものである。神明が奉安され得る地はまた天のように再活性化されて天文のように地もまた再整列される。大巡思想の地界観は三神山から出発し、父母山である回文山と母岳山において整備され、山王と海王の穴処が整列される。

此の地は古来より蓬萊山・瀛洲山一名神仙峰・方丈山の三山が三神山と呼ばれてきた所である。

まず三神山の場合、三神山は古代道教思想である神仙思想と風流思想が、大巡思想が出発した井邑を中心に起こったことを示す代表的な地名である。井邑はまた東学農民運動が起こった所でもある。96) 井邑は当時、渤海の水中に沈んだという三神山がある位置と近く、全国の三神山の中でも独り井邑の三神山は全国的に知られている。金性煥、鄭在書などの先行研究のように、井邑は秦漢時代の神仙思想を代表する徐福(BC 255-?)が不老草を探して向かった旅程の道筋であった可能性もある。97) 三神山が九天が応じ得る地であれば、父母山は九天が作った天地神明と対応し得る場である。

上帝は各処で精気を抜く公事を行われた。江山精気を抜いて合わせようと父母山の精気から公事を見られた。「父母山は全州の母岳山と淳昌の回文山である。回文山に二十四穴があり、その中に五仙圍碁形があり、碁変は唐堯が創作して丹朱に教えたものであるから、丹朱の解冤は五仙圍碁から大運が開かれて巡るであろう。次に四つの明堂の精気を総合しなければならない。四つの明堂は淳昌回文山の五仙圍碁形と務安僧達山の胡僧禮佛形と長城巽龍の仙女織錦形と泰仁拜禮田の群臣奉詔形である。そして扶安邊山に二十四穴があるが、これは回文山の穴数の対となり、海辺にあって海王の度数に応じるのである。回文山は山君、邊山は海王である」と仰せられて、上帝はその精気を抜かれた。98)

地の陰陽の始まりと言える父母山の中、「父」に該当する回文山は、大巡思想において世界平和が始まる五仙圍碁穴がある所でもある。一般的な風水地理が微視的に家事や国事に取り上げられるとすれば、大巡思想の風水地理は巨視的に天下事に関連する。

また上帝は長根に式醯一甕を作らせ、この夜の初更に式醯を大きな器に盛って人頃の下に置かれた後、「碁の始祖丹朱の解冤度数を回文山五仙圍碁穴に付けて朝鮮国運を回らせようとするのである。五人の神仙のうち一仙は主人として手をこまねいて見るのみで、四人の神仙は盤を置いて互いに組を作り取り合おうとするので、日が遅くなって勝負が決定されないため、今、崔水雲を招いて証人として立たせ、勝負を決定しようとするのである。この式醯は水雲を接待するものである」と仰せられ、「お前たちが持っている文集にある句節を知るか」と問われ、数人が「記憶する句節があります」と答えた。上帝は白紙に「乞群クッ チョランイ パナムサダン ヨサダン サムデチ」と書き、「この文がすなわち呪文である。唱える時に笑う者があれば死ぬので注意せよ」と仰せられ、「この文に曲調があるので、もし唱える時に曲調に合わなければ神仙たちが笑うであろう」と仰せられて、上帝が自ら曲調を付けて読まれ、従徒たちにも従って読ませると、やがて冷気が漂った。上帝は読むのを止めて「崔水雲が来たので静かに聞け」と仰せられ、突然人頃の上で「家長が厳粛であれば、そのような顔色がなぜあろうか」と叫ぶ声が聞こえたので、「この言葉はどこにあるのか」と問われた。一人の従徒が答えて「水雲歌詞にあります」と。上帝は人頃の上に向かって何句か聞き取れないように対話された。99)

回文山が父の山であり世界平和の始まりとなる五仙圍碁が始まる場所であるならば、地の陰陽の始まりと言える母岳山は父母神の中「母」に該当し、甌山が神明として三十年留まった金山寺がある。

金山寺で上帝に従って行った時、上帝は従徒たちに 天皇 地皇 人皇 後 天下之大金山 母岳山下に金佛が能言し 六丈金佛が化爲全女なり 萬國活計南朝鮮 清風明月金山寺 文明開花三千國 道術運通九萬里 という句節を唱えてくださった 100)

上の例文において「母岳山下に金佛が能言し」は、金山寺に九天の降世が予想されるという意味となる。東学思想の地観と大巡思想の地界観を比較すると、大巡思想は東学思想に比べて相関的思惟の拡大により地の役割が増大し、リミナリティ様相が強化される。

代表的に地気を強化するために「三尺三寸の地を焼く」というのは、再活性化を拡大するために甌山が遂行した地気統一公事を通じて成し遂げられる。

後天においては種子を一度撒けば毎年根から新芽が出て収穫することになり、地もまた耕さなくとも沃土となるであろう。これは地を三尺三寸を焼く所以である。101)

上の例文において地を「三尺三寸」を焼く理由は、地を沃土へと地位上昇させて地上天国を作ること示す。「三尺三寸」は伝統的な地観(地官)が地の気運が影響を及ぼす範囲とみなした範囲である。天気は九万里であり、今日の人工衛星軌道と一致するという。

大巡思想地界観の特徴は終末ではなく地上天国という「地上主義」的宗教観であるという。102)「地上主義」とは聖と俗の境界を再配置する契機を意味する。車善根は内庭と霊台の関係を道教と共に論じる。103) 大巡思想において地界観は風水地理と共に非常に大きな比重を占める。

地界観の場合、父母山と二十四穴処が再整備される。父母山である母岳山と回文山、そして世界の根源山である内蔵山を中心として山君と海王の二十四穴を再整備する。

上帝は各処で精気を抜く公事を行われた。江山精気を抜いて合わせようと父母山の精気から公事を見られた。「父母山は全州の母岳山と淳昌の回文山である。回文山に二十四穴があり、その中に五仙圍碁形があり、碁変は唐堯が創作して丹朱に教えたものであるから、丹朱の解冤は五仙圍碁から大運が開かれて巡るであろう。次に四つの明堂の精気を総合しなければならない。四つの明堂は淳昌回文山の五仙圍碁形と務安僧達山の胡僧禮佛形と長城巽龍の仙女織錦形と泰仁拜禮田の群臣奉詔形である。そして扶安邊山に二十四穴があるが、これは回文山の穴数の対となり、海辺にあって海王の度数に応じるのである。回文山は山君、邊山は海王である」と仰せられて、上帝はその精気を抜かれた。104)

地気統一公事の中心となるのは回文山と母岳山である。父母山である回文山と母岳山の公事と全羅道三神山、そして智異山、金剛山、漢拏山の外三神山に対する運回公事と山君と海王の二十四穴公事が地界公事の中心となる。天地公事によって天界が整列され、天人関係は東学思想の造化関係から発展した相生関係として再活性化される。人身降世によって天円地方の天地関係を仲介する人間の地位が再活性化され、天地公事は東西洋の相克

的地人関係を相生へと転換させる。儒仏仙地観が各々個別に構成されているとすれば、大巡思想の地界観は十二運星として統合されて現れる。

天地誠敬信地界観に現れた西洋地観の再活性化

西洋の世界観は実体的世界観である。西洋で言う地は東洋で言うように天と感応して天地の化育に同参する存在ではない。ただ天の形象が適用される質料の実体であるか、天の形象通りに作られて人間が支配・管理する対象である。これに西洋の地は神明で満ちた東洋の地と異なり、人間の便宜のために活用される対象であった。『典経』にはこれについて蒼生の便宜と表現している。

上帝はある日京石に仰せられた。「以前はお前が私の言を聞いたが、今日は私がお前の言を聞いて公事を処決することになるのだが、問うままによく考えて答えよ」と命じられ、「西洋人が発明した文明利器をそのまま置くべきか、取り除くべきか」と再び問われると、京石は「そのまま置いて利用することが蒼生の便宜になるかと思います」と答えた。その言を正しいと仰せられ、「彼らの機械は天国のものを真似たものである」と仰せられ、また上帝は様々なことを問われた後、公事として決定された。105)

上の例文は西洋近代性の地界観に対する総体的な性格規定を示す。まず「西洋人が発明した文明利器」という句節は、地に対する西洋近代性の特徴が文明利器にあることを示す。文明利器は歴史的に西洋近代性を総体的に象徴する象徴物であった。まず銃、刀、列車などに代表される西洋の文明利器は、近代以後原子論へと転換した西洋の天観・地観・人間観を反映する。

デカルトの「Cogito ergo sum(我思う、ゆえに我あり)」という命題は短い句節であるが、変化した西洋の天観・地観・人間観を全体的に含蓄している。カルヴァンの予定説によって始まった西洋の近代であったが、マテオ・リッチ以後伝来した属性中心の東洋的世界観は、神を中心として成立した西洋の実体論的世界観において唯一残っていた唯一神までも否定する契機をもたらし、唯一神が消えた世界において唯一神を代替する新たな実体を見出さなければならぬ課題を抱えることになった。これに対する最も有力な対応策として登場したのがデカルトの「Cogito ergo sum」という命題であった。

デカルトの「Cogito ergo sum」は、唯一神が消えたので今や信じられるのは「我思う」一つの事実であるから、すべての天観・地観・人間観を「Cogito ergo sum」の上に再構成するというのが、西洋近代性を代表する構成主義(constructivism)の核心であった。デカルトに対して反対に、宇宙全体が神であるというスピノザの汎神論(pantheism)や気と同様に存在するというライプニッツの单子論(La Monadologie)もあったが、デカルトの構成主義はカントを経ながら西洋近代の天観・地観・人間観として位置づき、特に地観においてその実践を加速化した。

近代以後、西洋にとって地とは原子から構成された物質の組合せに過ぎず、人間の役割は原子の特性を利用して文明利器を作ることであった。逆説的なのは、原子の法則もまた天観・地観・人間観の原理に従ったものであったが、そうした主張は隠蔽されたのである。今や人間は文明利器を作る道具的理性の存在となり、西洋のみが道具的理性を持つ人間となる。しかし上の例文は、この文明利器がマテオ・リッチが開放した天上と地下の境界開放によって、106) 天の文明が地の神明に伝わり、地が人間のために展開したものであると述べている。これに古い天は人間を殺す天へと変貌した。107)

西洋の近代性が退路なく前進のみする危険な近代性であり、神明の恩恵も知らず自ら傲慢になって自滅している近代性であったが、上の例文はまた西洋近代性の価値を「蒼生の便宜」という次元で高く評価している。この句節において「蒼生」とは、後天に道通をできずに日常の生を生きていく存在を意味する。道通をしていないので、日常を営むに当たって文明利器は実に便利な手段となる。西洋の近代性が神明を排除したが、蒼生の便宜に発展を遂げたのは西洋の地気運によるものであるので、各文明の長所が統合される開闢では高く評価され得るのであった。108)

上の例文において大巡思想に現れた九天は、西洋の近代性に対して両義的に評価していることが確認できる。九天が西欧の近代性に対して両義的評価をすることは、九天が意図的に西欧的近代性を志向したと言える余地がある。実際に大巡思想の九天は西欧的近代性のような物質文明の重要性を非常に強調している。

用力術を学ぶでない。汽車と輪船で百万斤を運搬するであろう。縮地術を学ぶでない。雲車に乗って風を制御し万里の道を一刻に往来するであろう。109)

上の例文は蒼生の便宜が先天の道術を凌駕する姿を示す。大巡思想においては、大巡思想を先天の道術と混同しないことを強調している。大巡思想は東学思想のように既存に出現した真理体系には見られない真理であるので、先天の道術を学ばないことを勧める。

天地に水気が回る時、万国の人が学ばなくても通語するようになり、水気が回る時にガラッという音が出るであろう。110)

大巡思想が言う文明の範囲は、汽車と輪船のような実体的な内容だけでなく、言語のような抽象的な内容までも含むことを意味する。天地公事が始まり 100 余年が過ぎた今日にこそ実現される技術の発展が、当時に予測されていたことになる。

金山寺に上帝に従って赴いた折、上帝が徒らに

天皇(天皇) 地皇(地皇) 人皇(人皇) 後 天下之大金山(天下之大金山)

母岳山下(母岳山下)に金佛(金佛)が能言(能言)し

六丈金佛(六丈金佛)が化爲全女(化爲全女)なり

萬國活計南朝鮮(萬國活計南朝鮮) 清風明月金山寺(清風明月金山寺)

文明開花三千國(文明開花三千國) 道術運通九萬里(道術運通九萬里)

という句を誦して下された。111)

上記の引用文は、大巡思想が語る近代性の範囲が西洋の近代性を含む遥かに広範かつ長期的な観点の近代性であることを示している。また、天皇・地皇・人皇という『史記』に現れる文明始原に関する言及は、近代性が実は伝統と接続していることを示している。

「この世に学校を広く立てて人を教えるのは、まさに天下を大いに文明化し、三界の歴史に付して神人(神人)の解冤を解こうとするものであるが、現下の学校教育は学ぶ者をして官吏の俸禄など卑劣な功利のみに陥らせるので、それゆえ盤外にて成道することとなったのである」と仰せられ、お言葉を終えられた。112)

上記の引用文は、西洋の近代性がマテオ・リッチによって西洋の文運が開かれた当時の趣旨とは異なり、利得のみに活用する人間によって当初の趣旨を活かせなかったことを示している。以後、西洋は神明を否定し冷遇して当初の趣旨は活かせなかったが、蒼生の便宜を図ったという長所は認められる。

上帝がある日、京石に向かって「以前は汝が我が言に従ったが、今日は我が汝の言に従って公事を処決することになるであろうから、問うことに応じて十分に思案して答えよ」と仰せられ、「西洋人が発明した文明の利器をそのまま留めおくのが正しいか、撤するのが正しいか」と再度問われたところ、京石は「そのまま留めおいて利用することが蒼生の便宜となるかと存じます」と答えた。その言を是とされて「彼らの機械は天国のものを模したものである」と仰せられ、また上帝は様々なことを問われた上で公事として決定された。113)

西洋の文明が蒼生の便宜を図ることとなったのは、地の気の影響として現れる。ただし、地の気の差異は各文化の発展のみならず反目をも誘発し得るため、地気を統一する公事によって相互発展を図り得るとされる。

また上帝が「地気が統一されていないがゆえに、その中に生きる人類はそれぞれ思想が食い違い、それぞれに思考して反目闘争するのである。これを除こうとするならば、解冤によって万古の神明を調和し、天地の度数を調整しなければならず、これが成就すれば天地は開闢し仙境が建てられるであろう」と仰せられた。114)

上記の引用文に現れた異なる地気の影響は、文化のみならず宗教の領域でも現れる。宗教の領域においては、宗教は地の気と合わさり文化発展に寄与することにもなる。儒仙もまた互いに三合をなし得る。

四月のある日、金宝鏡の家にて公事を行われるに、白紙四枚を広げられて紙の隅ごとに「泉谷(泉谷)」と書かれたので、その意味を致福が伺ったところ、上帝は「昔、節死した郡守の名である」とお教えくださり、致福と松煥をして文を書いた紙を向き合わせに持たせ、「その形は喪輿の護防傘(護防傘)のごとくである」と仰せられた。

そして甲七は上帝のお言葉があつて外に出て戻り、西の空に一点の雲があることを申し上げると、再び命じられたので、また外に出て空を見て戻り、一点の雲が全天を覆ったことを申し上げたところ、上帝は白紙一枚の真ん中に四明堂(四明堂)と書かれ、致福に「弓乙歌にある四明堂更生という言葉は、僧の四明堂ではなく、明字を用いた四明堂であり、造化は仏法(佛法)にあるゆえに胡僧礼仏穴(胡僧禮佛穴)であり、無病長寿(無病長壽)は仙術(仙術)にあるゆえに五仙圀碁穴(五仙園碁穴)であり、国泰民安(國泰民安)は群臣奉詔穴

(群臣奉詔穴)であり、仙女織錦穴(仙女織錦穴)で蒼生に絹衣を着せるであろう。六月十五日に神農氏(神農氏)の祭祀を行い公事を行うであろう。今年は天地の捍門(捍門)である。今、事を行わなければ事を成し得ぬであろう」と仰せられた。

上記の引用文は、儒仏仙に代表される各文明の基盤が地の氣にあり、その土地はそれぞれ天の意を代表していたことを示している。上記の引用文において西教の部分と推定される箇所は仙女織錦穴であり、上記の引用文においても蒼生に絹衣を着せると述べて、蒼生の便宜を強調している。

九天に対する認識の転換は、近代性において常に鍵となってきた。東学思想において天外天が東洋思想に初めて出現するが、西洋の場合は天外天を天概念とみなす土台の文化であったため、地観についても天に感応する東洋の地観に比べて実体的な属性をより多く有していた。西洋の地観の実用的性格について、蒼生の便宜に関する内容は「錦衣蒼生」という部分に代表される。大巡思想は地気統一公事を通じて東西洋の地観を再活性化する。

地上天国(地上天國)の天地関係に現れた東西洋の天地関係の再活性化

地上天国に関する言説と関連して、大巡思想に現れる特徴は二つある。第一は地上天国に関する理論的背景を明らかにする点であり、第二は地上天国の現象を示すという点である。

まず、大巡思想が地上天国の原理を明らかにしたのは、地上天国の原理が陰陽合徳の原理に従って具現されるという点である。大巡思想において天地関係は、天円地方の天地構成原理に従って天地神明の相互作用により森羅万象を化育する体系となる。天地は陰と陽の一方のみを担っており、人間の道通があつてこそ成功し得る存在であり、道通君子の化育を目標とする。魂の性格を有する天は形体なき企画を行うため、天円地方、天文地理、天道地徳の場合と同じく魂の性格を有する円(圓)、文(文)、道(道)の役割を遂行する。一方、魄(魄)の性格を有する地は形体があり実行を行うため、天円地方、天文地理、天道地徳の場合と同じく魄の性格を有する方(方)、理(理)、徳(徳)の役割を遂行する。大巡思想の呪文には、天地の二十八宿と二十四節候、天地造化、天地八門、天地遁甲を遂行する神明たちが体系的に現れる。

伝統的に地上天国は想像の中にのみ存在する希望事項として理解されてきた。大巡思想は西洋という見慣れぬ他者が出現する局面を迎え、東洋と西洋の関係を陰陽の原理によって解釈し、自生的な西洋理解の転機をもたらす。同様に地上天国についても陰陽の原理を適用し、西洋によって進行されつつあった地上天国の意味を東洋的に理解させた。

目的(目的)

無自欺(無自欺)

精神開闢(精神開闢)

地上神仙実現(地上神仙實現) 人間改造(人間改造)

地上天国建設(地上天國建設) 世界開闢(世界開闢)¹¹⁵⁾

上記の引用文は、道主・趙鼎山が 1925 年乙丑年に九天を九天応元雷声普化天尊上帝(九天應元雷聲普化天尊上帝)に奉安した後、大巡思想の宗旨・目的・信条を明らかにした際、目的として説明した部分である。当時、甌山の思想に関する研究者は多数存在したが、大巡思想を宗旨・目的・信条として明確に区分したのは道主・趙鼎山が初めてであった。

上記の引用文において目的とは、天地公事を含め甌山の数多の行跡がいかなる意図に基づいてなされたかを明示する部分である。上記の引用文において世界開闢という表現で示された地上天国建設は、地上天国が陰陽合徳という開闢の次元で理解されていることを示している。

次に第二の地上天国の現象について見れば、大巡思想は地上天国の様相を理(理)を通じて説明している。

後天においては種子を一度植えれば、毎年根から新芽が生じて収穫することとなり、土地も耕さなくとも沃土となるであろう。これは土地を三尺三寸焼くがゆえである。¹¹⁶⁾

上記の引用文は、後天の地上天国における土地を描写した一節である。後天の土地は種を撒かずとも作物が自ずと育つ。陰陽合徳の原理に従って天と同じく地位が上昇した土地は、その機能の面でも天と対応する。一方、後天を導く道通君子と共に行動する道通神明が存在する場所もまた、地上で最も秀麗とされる金剛山となる。

上帝が泰仁・道昌峴にある井戸を指して「これは乳(乳)の泉である」と仰せられ、「道はやがて金剛山一万二千峰に応氣して一万二千の道通君子をもって昌盛するであろう。しかし後天の道通君子には女性が多いであろう」と仰せられて、

「上有道昌中有泰仁下有太覺(上有道昌中有泰仁下有太覺)」

と仰せられた。117)

地上天国は甌山の人身降世によって現実化されたが、地上天国は天地が造られた時から意図された原理であったため、降世以前から持続的に追求されてきた。西洋の宗教では天国と地上を概ね分離したが、新羅の仏国土や花郎のような事例に見るように、東洋では持続的に結合が追求される。

大巡思想において地上天国を実現することは、「典教」に現れるように、4,600 余年にわたる歴史の中で世に出現した聖人と儒仏仙の伝播を通じた人間に対する教育によるものとして現れる。『典経』は、天地の陰陽合徳と人間と神明の神人調化が成り、天地が成功した後天の地上天国を次のように描写している。

後天にはまた天下が一家となり、威武や刑罰を用いずとも造化によって蒼生を法理に適うように治めるであろう。仕える者は化権が開かれて分を超える法がなく、百姓は冤鬱と貪淫のあらゆる煩悩がなく、病んで苦しみ死んで葬る事を免れて不老不死し、貧富の差別がなく心のままに往来し、天が低くて昇降が思いのままになり、知恵が明らかになり過去・現在・未来および十方世界に通達し、世に水・火・風(水火風)の三災がなくなって瑞祥が熟する地上仙境と化すであろう。118)

上記の引用文において後天は、人間によって天地が調和されることを前提とするため、人間の教育と人間の変化が前提とされることを示している。このように大巡思想の地上天国は、長い歴史の中で極めて緻密な論理を土台として成就していく。

併せて大巡思想においては、原理と共に地上天国に関連して歴史的な三つの事件が注目される。『典経』において地上天国を本格的に追求した人物は、堯王、マテオ・リッチ、震黙大師である。大巡思想において陰陽合徳を通じて地上天国を建設しようとした最初の人物は堯王である。

上帝が丁未年陰曆十二月二十三日に申京洙をその家に訪ねられた。上帝は堯(堯)の曆像日月星辰敬授人時(曆像日月星辰敬授人時)について「天地は日月がなければ空の殻であり、日月は知人(知人)がなければ虚影(虚影)である。唐堯(唐堯)が日月の法を解き明かして百姓に教えたゆえ、天の恩と地の理が初めて人類に与えられたのである」と仰せられた。この時、上帝は日月無私治万物 江山有道受百行(日月無私治萬物 江山有道受百行)を教え、五呪(五呪)を作って天地の津液(津液)と名付けられた。その五呪は次のとおりである。

新天地家家長歳 日月日月萬事知

侍天主造化定永世不忘萬事知

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願爲大降

明德觀音八陰八陽 至氣今至願爲大降

三界解魔大帝神位願趁天尊關聖帝君 119)

上記の引用文において、堯王(帝堯陶唐氏, BC 2324-BC 2255)が天の恩である日月の法、すなわち時間の原理とそれに伴う地の理を知らしめ、地上天国となり得る道を開いたと大巡思想は評価する。

次に近代に近い時期に大巡思想の地上天国を成就しようとした人物は、マテオ・リッチと震黙大師(震黙, 1562-1633)である。大巡思想においてマテオ・リッチの東方宣教は、西学の地上天国建設の努力として高く評価される。西学の天堂は死後世界にあるものとして強調されたが、実際の西学の価値は地上天国の建設にあったと大巡思想は評価する。マテオ・リッチ以前にも地上天国を模索しようとした他の人物たちが大巡思想において再照明される。これらの人物の中には神農氏(炎帝 神農氏)、姜太公(姜尙, B.C. 1211-1072)、関雲長(關羽, ?-21)、釈迦牟尼などがある。120)

儒教の弊習によりマテオ・リッチの地上天国の試みは挫折した。しかしその代わりに東西の境界が開放され、東洋の文明神は西洋に渡って西洋の地上天国建設に同参することになる。しかし人間の傲慢により怨恨が解冤されぬ状態でのこの開放は、かえって三界の錯乱へとつながる。

大巡思想において地上天国建設のために尽力した今一人の人物は震黙大師である。朝鮮中期に生き仏と呼ばれるほど異跡と伝説の主人公であった震黙大師は、天上に昇って種々の妙法を学んで降り、人世にそれを施そうとしたが、これもまた儒学者・金鳳谷の陰謀によって挫折する。

東学の失敗以後、百尺竿頭にあった東洋(東洋)の形勢は、その存亡の急迫さが百尺竿頭(百尺竿頭)にあったが、天地公事の後、日露戦争を契機に復活の転機を迎え今日に至る。西洋より先んじていた東西洋の関係はマテオ・リッチと震黙大師以後に逆転し、東洋は尽滅の危機に置かれた後復活する。天地公事以後、東西洋の交流は増幅され、東西洋の長所が合わさった文化が 150 余年にわたり築かれてきた。

成事在人(成事在人) 人界観(人界観)の自生的近代性

人界観(人界観)としての人間観(人間観)

大巡思想の人界観の成立は九天の人身降世から始まる。実体としての九天の人身降世は、九天の神位に現れる「姜聖上帝」という用語に明確に現れる。

姜聖上帝(姜聖上帝)とは、

宇宙(宇宙)森羅万象(森羅萬象)を三界大権(三界大權)をもって主宰(主宰)管領(管領)し、観鑑万天(観鑑萬天)される全知全能(全知全能)の神(ハヌニム)の尊称(尊稱)であることを意味する。

「姜聖上帝(姜聖上帝)」は、人間界の姓を神位に追加することによって、九天が人身降世をなしたことを示している。九天の人身降世により人界観は新たに形成される。人身降世後、天地を運行していた神明は運数の座を共にする人間を求めて出向くこととなる。人身降世以前には人間が神明を求めて来たが、人身降世以後には神明が人間を求めることになる。

上帝が朴公又が妻と争って銅谷を訪ねて来たため、にわかに叱責されて「我は毒であれば天下の毒をことごとく備え、善であれば天下の善をことごとく備えるものである。汝はいかにして我が前にありながらかかる真ならぬ行為をなすのか。今や天地神明が運数の座を求めて各人および各家庭に出入りしながら器局を試みるであろう。性質が寛容ならず

家庭に和気を失えば、神明は嗤って大事を任せ得ぬ器局として、互いに引き連れて去るであらう。事に志を置く者が一時たりとも、いかにあえて思慮を疎かにし得ようか」と仰せられた。121)

運数の座とは、陰陽合徳の原理によって後天において神明が共にする人と家庭を意味する。九天の人身降世により人間の地位が格上げされる。大巡思想において神明と人間は生と死の境界において区分される。人間は死ねば神明となり、神明が生まれれば人間となるのである。

金松煥が死後のことについて伺ったところ、上帝は「人には魂と魄があり、人が死ねば魂は天に昇って神となり子孫の祭祀を受け、四代(四代)を過ぎた後には霊ともなり仙ともなる。魄は地に帰り、四代を経れば鬼となるのである」と仰せられた。122)

神明と人間は生と死によって自ら其の形態を変える。すなわち人間は神が身という形体を有することであり、人間が死によって形体を脱すれば神となる。ただし修道をなした人間は精と魂が結合し凝集することとなり、死しても魂が消滅せず天上に昇り得るが、修道をなさぬ人間は煙が散じるとく消失する。

道を修めた者はその精魂が固く凝集するゆえ、死しても散ぜず天上に昇るであろうが、然らざる者はその精魂が微かにして、煙や水泡が散じるとくなるであろう。123)

上記の引用文において「精魂(精魂)」が魂と異なるのは、身体にある精気神(精氣神)のうち物質である精(精)と精神である魂(魂)が結合したものが精魂であるため、精魂は人間が生存している時にのみ有する魂となる。人間は修道の如何によって、この精魂の水準が決定される。これにより神明と人間は陰陽関係を形成し得る。

神有人神陰人陽, ...(中略) 神人以陰陽成造化...(中略) 神人和而萬事成神人合而百工成神明俟人人俟神明陰陽相合神人相通然後天道成而地道成神事成而人事成人事成而神事成
124)

神があり人があり、神は陰にして人は陽である。...

神と人は陰陽をもって造化を起こす。...

神と人の仲が良くてこそ万事が成り、

神と人が協力してこそ百の功が成る。

神は人を待ち(望み)、人は神を待つ(望む)。

陰陽が互いに合し、神と人が互に通じた後にこそ、

天の道が完成し地の道が完成する。

神の事が成ってこそ人の事が成り、

人の事が成ってこそ神の事が成る。125)

上記の引用文において神と人間が互いに依存し引き合う所以は、身体を有する人間は地上世界に変化を与え得るが見えざる部分を知り得ず、神明は見えざる部分を見得るが地上世界に変化を起こし得ぬためである。天の上の天が天地を化育するに当たり、神明と人間を区分して相互に交流させるのは、身体を有する人間となれば努力を通じて広く善くこなし得るも一分野に卓越し得ず、身体を持たぬ神明となれば一分野には卓越し得るも、身体がないため他の分野に広く善くこなし得ぬ存在となるためである。しかし人間界の神明と天地の神明は区分される。

天地に神明が満ち満ちているゆえ、たとえ草葉一枚であっても神が離れれば枯れ、土塗りの壁であっても神が移り去れば崩れるのである。126)

上記の引用文は、大巡思想において天観・地観・人間観は、神明で満ち満ちた天界・地界・人間界という神明システムであることを示している。これは大巡思想の神人関係が有機的な人間と機械的な神明とで構成され、この関係が天・地・人に反映されていることを示している。これに九天は神人依導(神人依導)の法を三界錯乱に対する処方として提示する。その核心は人身降世以後、天下の問題を診断する三界大巡以後、「神」と「人間」が互いに助け合って世を変えることである。

神人依導(神人依導)の理法(理法)をもって解冤(解冤)を主(爲主)とし、天地公事(天地公事)を報恩(報恩)をもって終結(終結)されたゆえ 127)

三才(三才)理論において人間は天地の疎通を仲介する仲介者として現れる。人界観と人間観もまた、差異は「界(界)」が有するシステムの性格に従って事件が論理的に連結されるという相違点がある。三才の人間観が個別的な意思決定に焦点があるとすれば、三界の人界観にはシステムの性格が強調される。したがって人間が有する仲介的・接化的機能もまた組織的に現れる。

近代以後 100 余年にわたり東洋と西洋はオリエンタリズムとオクシデンタリズムという両価的感情を相互に抱くこととなった。西洋は東洋を神秘化して東洋支配を正当化し、東洋は西洋を神秘化して東洋のアイデンティティ放棄を正当化した。100 余年にわたる西洋近代文明の東洋起源の忘却は、今日の東洋人に西洋近代の起源が東洋であることを信じさせぬものとしている。東洋の天観・地観・人間観は、危機状況において新たな天界観・地界観・人界観の出現を待つこととなった。

成事在人(成事在人) 人界観(人界観)

九天の出現前後の差異は、神明と人間の関係の逆転に著しく現れる。常に神明を奉ってきた人間が近代に至って神に挑戦し神を否定する段階にまで至ったが、上帝の人身降世はついに神明が人間を認め、人間との協力を成す契機となる。

「中察人事は道通を意味し、これは今後あらゆる権利やいかなるものでも人がことごとく有するという意味である。ゆえに人が最も高くなる。...(中略)昔は神封於天(神封於天)であらゆる権限を天が担って行使し天尊時代であり、現在は神封於地(神封於地)で地が担って行使するゆえ地尊時代である。今は地尊時代も終わったとはいうが、引越しの際に方位を見て墓地を選定するなど、いまだ地に依存するのは地が権限を有しているためである。今後は神封於人(神封於人)でこの権限を人が担うこととなる。」「都典様訓示」(1989. 4. 12)128)

上記の引用文において東洋は、西洋と異なり風水地理のような地の力が天と同じく大きく強調されてきた理由が、地に神明が奉安されたと考えたためであることが分かる。また、上帝の人身降世は地に奉安されていた神明を人間に奉安する大きな機会であることが分かる。神明の罪と罰を恐れていた人間は、人身降世により神明と同等の位に格上げされる。

九天の人身降世によって招来された地観と人間観の変化のうち最大の変化は、「人間とは何であり、何故に存在するのか」という疑問の解決であった。大巡思想は人間の存在理由に対する答として「心」を提示する。

心は一身(一身)の主(主)であり、人のあらゆる言語(言語)・行動(行動)は心の表現(表現)である。その心には良心(良心)・私心(私心)の二つがある。良心(良心)は天性(天性)そのま

まの本心(本心)であり、私心(私心)は物欲(物慾)によって発動(發動)する欲心(慾心)である。元来(原來)人性(人性)の本質(本質)は良心(良心)であるが、私心(私心)に囚われて道理(道理)に背く言動(言動)を敢行(敢行)するに至るゆえ、私心(私心)を捨てて良心(良心)である天性(天性)を取り戻すことに専念(専念)せよ。人間(人間)のあらゆる罪惡(罪惡)の根源(根源)は心を欺くことから始まって起こるものであるゆえ、人性(人性)の本質(本質)である正直(正直)と真実(眞實)をもって一切(一切)の罪惡(罪惡)を根絶(根絶)せよ。129)

上記の引用文において人間の心は天性を宿す存在である。西洋において神の形象に従って造られたとされるように、人間の心は特に天の心と通じ得るとされる。西洋は近代100余年間東洋を凌駕してきたが、いまだ西洋の人文科学において「心」という概念は存在しない。

東洋伝統において修行の根本機制とみなされた「心」は、大巡思想において九天の人身降世以後、地上天国が実現される契機にまで格上げされる。大巡思想において心は天地の宝であり 130)、天地も心に従って作動し、九天の人身降世も成就する。131) 神明が人間に封ぜられるのも心があるためであり、心はそれゆえに靈魂の家である靈台(靈臺)と呼ばれた。東学思想において「至氣(至氣)」が幾度も言及されるが、その「至氣」を受けることとなる心に関する言及は稀である。人間は心を有する存在であるがゆえに天地と対等な三才をなすこととなるというのが、人身降世以後に明らかにされた人間の存在理由である。

六月のある日、辛京元(辛京元)が泰仁から人を急ぎ遣わして、巡検が日々その家に来て上帝の在所を問うているという知らせを伝えさせた。上帝はその者を見て「急ぎの件で来る者が途中で滞って遅くなったのはいかなる事であるか」と叱責されたところ、その者は「来る途上で唐画周易によって運命を判ずる者がいたゆえ、しばし滞りましたゆえ、お赦してください」と申し上げた。上帝はすぐに文を書いて与えられ、「この文を京元に与え、見終わったらすぐに焼却せよ」と仰せられた。その文はかくのごとくである。

天用雨露之薄則必有萬方之怨

地用水土之薄則必有萬物之怨

人用德化之薄則必有萬事之怨

天用地用人用統在於心

心也者鬼神之樞機也門戶也道路也

開閉樞機出入門戶往來道路神

或有善或有惡

善者師之惡者改之

吾心之樞機門戶道路大於天地 132)

上記の引用文において、天が雨露を下し地が水土の徳を用いることは心に懸かっている。天地は化育のために人間が望むままに動いてくれるため、地もまた人間の意に従う。人間の心は神明が出入りする通路と家となる。加一倍法(加一倍法)というリミナリティの原理に従い、人尊時代に至る前に地尊時代を経て、地尊時代から人尊時代へ移行する過程において多くの地の変動を予測する研究者もいる。133) 人間は心を有する存在であるがゆえに、心が実体化される恩冤関係(恩怨関係)において心の価値が決定される。

正吾之心氣 立吾之義理 求吾之心靈 134)

人間の心が宝であるという「布喻文」の最後の部分に現れる上記の引用文は、人間の心の価値が平常時の心気と義理によって左右されるものであることを示している。これにより地上天国は、人間が解冤して義理と報恩が消失した無道病の世界に再び義理と報恩が立つときに到来する。

特に親と子、すなわち先霊神と子孫の間の解冤-報恩関係が心の実現すなわち地上天国実現の鍵となる。西洋において理性があらゆる判断の基準であるとすれば、東洋における心は孝が判断の基準となる。大巡思想においてもまた、孝は心と生死判断の究極的基準となる。

上帝が大興里にて三十枚の洋紙の冊の前頁十五枚ごとに「背恩忘徳萬死神 一分明一陽始生(背恩忘徳萬死神 一分明一陽始生)」を、後頁十五枚ごとに「作之不止聖醫雄藥 一陰始生(作之不止聖醫雄藥 一陰始生)」と書き、鏡面朱砂と皿一つを置いて光燦に「この事は生死の道を定めるものであるゆえ、よく思案して述べよ」と仰せられた。光燦が「先霊神を奉ることを知らぬ者は生き得ぬでしょう」と申し上げたところ、上帝はお言葉なく、しば

らくして「汝の言葉は可なり」と仰せられ、皿を紙に包んで朱砂(朱砂)を付け、冊の頁ごとに押された。「これがすなわち馬牌(馬牌)である」と仰せられた。135)

上記の引用文において、先霊神への報恩は生死判断の基準となる。義理と報恩が生死判断の基準となるのは、天地が人間を選ぶ基準である心の性能が義理によって決定されるためである。

西洋思想に心はないが、大巡思想は西洋思想をも肯定的に包摂する。大巡思想は西洋と同様に成長を肯定する。ただし大巡思想において西洋と異なる点は、天地神明と先霊神が含まれた成長であるという点である。大巡思想において人間の成長は道通となる。大巡思想の成長において強調されるのは、天地と祖先の恩、すなわち報恩である。しかし大巡思想において道通は、道教と異なり自身の努力のみならず上帝の任意に任せてこそ到達し得る。

任上帝之任意洋洋上帝在上浩浩 136)

上記の引用文は、宝である心が成し得る道通が、人身降世した九天が提示した真法に従って遂行する安心安身にあることを示している。大巡思想において道通は無為而化の原理と同様に、個人の努力のみならず九天の法理が重要である。

大巡思想の人界観は天地公事の進行と共にその意味が顕れたが、天地公事以前の「典教」に現れる。天地人の気を有する儒仏仙を通じて天地が人間を成長させるプログラムとして、大巡思想は「典教」を提示している。500 年ごとに聖人が出現するという孟子の言及のごとく、「典教」では 513 年周期で 9 回にわたり約 4,617 余年間、神聖(神聖)および儒仏仙の聖人とその教えが現れて、<表 3>のごとく人間を教えてきたとされる。137)

<表 3> 儒仏仙と典教

実際、大巡思想は東洋数学の天文・地理すなわち河図洛書数学の拡張である紫微斗数の七星 138)、密教天文学の二十八宿 139)、時間関数たる二十四節 140)、天象分野列次之図の宇宙観と欲界・色界・無色界の三十六天宇宙観として解釈し得る 141)。

東西古今の時空間に現れた理(理)を融合するという大巡思想の三界公事に従って、三界は人間化育のために再整備される。天界公事によって天象分野列次之図の中心である太乙は太乙天上元君と関係を持ち、太乙を取り巻く七星は七星呪の順序変化により再整備さ

れる。七星を取り巻く二十八宿と二十四節には各神将たちが配置され、相關的思惟が実体化される。後天三界関係において先天と最も異なる点は、人尊(人尊)、成事在人(成事在人)、道通君子(道通君子)である。142)

これにより既存宗教の神人関係と異なり、大巡思想においては相互疎通となっている。人間は体内に閉じ込められた神であるがゆえに、内部の神を覚醒させて外部の神と疎通させるものといえる。大巡思想の宇宙観と人体観は細部事項が緻密で、既存宗教の宇宙観と人体観がより詳細かつ体系的に説明される。

100 年前に東アジアに入ってきた西洋思想は、東アジア人にとって実は親しみのあるものであった。西洋は孟子に学んで最初の易姓革命を起こし 143)、『周易』を通じてライプニッツは原子論の端緒となる单子論を立てた。144) 西洋文物が流入した当時、東洋の知識人にとって西洋の民主主義と科学は見知らぬものではなかったゆえ、他文明と異なり受容が極めて容易であった。

韓国新宗教におけるヨーロッパ近代文明の東アジア起源が有する意味は、韓国新宗教が有する近代性が今日の立場ではポストモダニズムすなわち現代的近代性であったことを示唆する。近代主流の知識人は西洋の近代性を文字通り受け入れたが、貧弱に見える新宗教の自生的近代性がかえって西洋より一歩先んじた近代性であった。韓国新宗教の近代性がポストモダニズムすなわち現代性であったという今一つの根拠は、韓国新宗教が大いに流行したのが、現代性が顕れた 1980 年代後半以後であるという点である。145)

韓国新宗教は発生当時すでに西洋の近代性よりは次元高い近代性を追求したため、韓国新宗教が日本の弾圧以後復活するまでには、共産主義崩壊というポストモダニズム的状况あるいは現代的状況を迎えねばならなかった。

成事在人(成事在人) 人界観(人界観)に現れた東西洋の人間観(人間観)の再活性化

成事在人(成事在人) 人界観(人界観)に現れた儒仏仙の人間観(人間観)の再活性化

大巡思想に現れる人界観は「典教」に現れるように、儒仏仙の人間観と連結される。大巡思想において儒仏仙は、天が人間を教育する過程であったとされる。九天が強調され

る大巡思想において儒仏仙は天地人の気と対応する。しかし大巡思想は実体的な神明を強調するのに対し、既存の儒仏仙は神明の属性的な作用を強調する点に大きな差異がある。

既存の仙仏儒の思想を代表する虚無・寂滅・以詔は、大巡思想においてそれぞれ天と地の一つの機能を担う。仙・仏・儒の虚無・寂滅・以詔は、十二運星において胞胎・養生・浴帶の次段階である冠旺に統合され、大巡思想は冠旺の道である。146) 仙道の虚無と仏道の寂滅、そして儒教の以詔は、性理学において明らかにされた心の三つの作用である虚霊(虚霊)・知覚(知覚)・神明(神明)にそれぞれ対応する。

道傳於夜天開於子 轍環天下虚霊

教奉於晨地關於丑 不信看兒足知覚

德布於世人起於寅 腹中八十年神明 147)

『心経(心経)』において心は虚霊-知覚-神明の構造を有するとされる。148) 大巡思想において虚霊-虚無、知覚-寂滅、神明-以詔の三気はそれぞれ天地人に対応する。虚霊・知覚・神明は天地人に対応して、本体・作用・主体として解釈し得る。149)

大巡思想において儒仏仙が神明と関係し得る原理は、儒仏仙がそれぞれ天地の胞胎・養生・浴帶の気を有するためである。

受天地之虚無仙之胞胎

受天地之寂滅佛之養生

受天地之以詔儒之浴帶 150)

上記の引用文は、仙道の虚無という思想が天地の胞胎の気である虚無から出たものであり、仏教の寂滅思想もまた天地の養生の気である寂滅から出たものであることを示している。これは儒教の場合も同様である。

胞胎・養生・浴帶として機能する儒仏仙の原理を通じた大巡思想の神人調化は、東洋思想を記号数学で表示した韓泰東の方法を通じてより明確に理解し得る。151) 儒仏仙と西教は、X は X であり-X は-X であるという二重肯定の儒教、X は-X であり-X は X であるという逆説的な道教、X は X でも-X でもないという二重否定的な仏教として表現し得る。儒仏仙は友と敵の関係を定義する上でその特性が明らかに現れる。学んで(X)復習す

る(X)ことが嬉しく、遠方より友(X)が又(X)来ることが嬉しい儒教は、君主(X)は君主(X)らしく、臣下(-X)は臣下(-X)らしくあらねばならぬゆえに、友(X)と敵(-X)の関係において友(X)は友(X)、敵(-X)は敵(-X)であるとする。152) 敵と友を斥力のごとく分離して推進する儒教に対し、長きにわたる儒教の宿敵であった道教は、道(X)を道(X)といえど道ではなく(-X)、有(X)は無(-X)であり無(-X)は有(X)であり、最も弱い水(-X)が最も強く(X)、最も醜い(-X)者が最も美しい(X)であるゆえに、敵(-X)は友(X)であり友(X)は敵(-X)であるとする。153) 敵と友を対称的に配置する道教に対し、長きにわたる儒教-道教の仲介者である仏教は、友(X)も敵(-X)もない一切空(空)を主張する。したがって道教と仏教の虚無と寂滅は-Xで表される。154) また儒教の場合-Xはないが、以詔(以詔)で示される二重肯定のXは内部的超越として解釈し得る。ポストヒューマン時代は内部的超越を必要とし(155)、これは東洋女性が内面化した超越が反映された韓流の流行に良く現れているとされる。156) 虚無寂滅に基づく内部的超越がポストヒューマン時代における人間と機械の共進化の鍵となるとされる。以上の十二運星と儒仏仙の関係は<表4>のごとく整理し得る。157)

東洋における儒仏仙の推移をそれぞれ見れば、全体的に神明の実体性が消失し属性を強調する方向に進行してきた。道教の場合、陰陽五行の相関的思惟が外丹(外丹)から内丹(内丹)へと進行し、陰陽五行の気が内面化される。仏教の場合、相関的思惟は仏と衆生が厳格に区分される小乗仏教から徐々に衆生に仏性が内在するという如来蔵思想の大乗仏教へと進み、結局衆生が直ちに悟り得るという禅仏教へと発展した。儒教の場合は漢代以後に陰陽五行体系と儒教が結合した後、性理学段階において儒教は内面の修行へと発展する。しかし実体を捨てて属性に偏した儒仏仙は、結局実体に偏する西洋の脅威に克ち得ない。

<表4> 十二運星と儒仏仙

これに対して大巡思想においては、実体的な神明の概念が現れる。西洋が「神は死んだ」と言うならば、大巡思想の天地公事は「天は老いた」と要約される。西洋では神が死んで人間が神なしに独り生きねばならぬとするならば、大巡思想において神に該当する天は死んだのではなく老いただけであり、上帝によって天もまた修められ再定立され得るとされる。

また、属性的要素を強調する東洋思想に対し、大巡思想においては実体的要素を強調し、罪と罰の原因を人性のみならず天地の構造という実体に置くことで、罪と罰の概念を表現する。

過ぎ去った先天英雄時代は罪をもって生きてきたが、後天聖人時代は善をもって生きるであろう。罪をもって生きることが長く続くか、善をもって生きることが長く続くか。今や後天衆生をして善をもって生きる度数を組み立てておいたのである。158)

上記の引用文において「罪をもって生きる先天」という表現は、人間の罪が個人の問題のみではないことを示している。大巡思想の人間観は、属性的人間観を強調する東洋儒仏仙の人間観と異なり、先天と後天という構造的実体として属性と実体を兼備し、東洋の自生的近代性を内包している。

成事在人(成事在人) 人界観(人界観)に現れた西洋人間観(人間観)の再活性化

西洋において近代に至って唯一神を中心とする世界観が崩壊すると、続いて神観の崩壊、そして人間の崩壊が発生した。地動説により崩壊した西洋の世界観は、ついには「神は死んだ」に代表される神観の崩壊へとつながり、今日の人間性の終末と生態系崩壊の現実の中で人間性喪失にまで連結されている。

マテオ・リッチが西教を伝えた時、西教もまた陰陽五行のような地水火風という有機体的世界観があったが、天地公事が進行されていた時期、西洋人間観は地水火風の人間観を廃棄し、デカルト-カントの構成主義的人間観に置換されていた。

デカルト-カントの構成主義的人間観とは、唯一神が消失した場に唯一神の位置を人間の五感という実体に置換する世界観であった。唯一神が消失し何も信ずることができない状況において唯一信じ得るものは自身の思考のみであるというデカルトの主張は広く受容され、その後カントに至り、世界は各自が自ら構成するものであるという構成主義世界観へと発展した。

神(神)なき世界の道徳的社会である東洋を模倣する過程において現れたこの構成主義的世界観は、東洋の世界観と異なり自然を支配・操作する危険な実体的世界観であった。構成主義的世界観は人間の感覚に従って世界を計量化・道具化し、それまで考えも及ばなかった多くの文明の利器と科学技術を考案した。159) 人間はますます神に近づいて見え

るなど、このような構成主義は成立初期の 200 余年間ひたすら成功的とのみ思われた。しかしわずか 300 余年が過ぎぬうちに、西洋は『西欧の没落』を語り始めた。160) 西洋は 300 余年間、闇雲に一度も歩んだことのない道を駆け抜けた結果、自らの文明が人類の絶滅をもたらし、戻る道のない行き止まりに突き当たったことを知るに至ったのである。

そもそも西洋が模倣した、神なき世界における道徳的社会という東洋の思想は、実のところ西洋のような構成主義ではなかった。東洋もまた超越神を持たない社会において世界に対し自らの法則を投影するが、彼らが投影するのは理気論という相関的思惟の理であった。また、東洋思想に現れる神概念もまた西洋のような超越神ではなく、敵対する必要すらなかったのである。

東洋の鬼神論が陰陽や理気のような機械的な神概念であるという点は、東西の神観が最も大きく異なる地点である。東洋の神観は、東洋神観が最初に現れる殷の甲骨文に見られる上帝の概念を見れば、西洋に類似した人格神的要素を備えているが、殷の上帝概念に代わって周の天概念が登場するに従い、次第に人格神的概念が薄れ理法神的特性が顕在化する。周の天概念は、戦国時代の天地人三才思想の影響により天神・地祇・人鬼の概念へと発展し、ついには『周易』が確立する漢代に至っては陰陽概念に置き換えられる。機械論的な東洋の鬼神概念は、仏教・道教の人格神的概念が流行する中で一時的に中国思想史の前面から姿を消す。邵康節が理気概念を鬼神概念と陰陽五行の体用関係として説明して初めて、鬼神概念に内在する陰陽および理気概念は再生する。邵康節の体用関係は、単純な陰陽関係であった戦国時代の神人関係よりも、さらに気化論的に具体的であった。161)

儒仏仙が属性論的観点から人間観を説明する概念であるとすれば、調理(調理)と気化(気化)は実体論的立場から人間観を説明する概念となる。大巡思想もまた、人間の調理と神明の気化を人界観の主要な特徴として提示する。

天用地用 人用之 調理綱紀 統制乾坤 此之謂造化手段也 162)

上記の例文において調理(調理)とは、中心から乾坤を統制する方法、すなわち人間による土(土)の仲介を意味する。これは人間が理(理)を備えた存在として周辺の事物を統制するという易学的観点を反映している。人間が世界の中心において耳目口鼻を通じて感覚される世界を操作するという西洋構成主義の東洋的事例に該当する。

西洋の構成主義に対応する東洋思想は、共感を通じた人間による矛盾の仲介、すなわち人間の調理と神明の気化であった。人間による土(土)の仲介という戦国時代の観念は、邵康節の理気概念において人間による調理(調理)という概念として具体化される。¹⁶³⁾ 邵康節の理気概念に現れる人間による調理の概念を考察すると、人間による調理(調理)という邵康節の概念もまた、神と人間との陰陽関係から出発していることが分かる。¹⁶⁴⁾ 邵康節当時すでに広く活用されていた神仙術とは異なり、邵康節は陰陽五行のうちに、より具体的な神人関係の結合モデルを発見した。河図洛書の原理を深く研究した邵康節が見出したものは、陰陽五行における土と木火金水との区分であった。

これを具体的に見ると、邵康節は『典経』と同様、心の共感と正義を通じて人間が神明を調理することができることを示している。邵康節の神人関係においては、中(中)・土(土)としての人間と、四象(四象)・周辺としての神の配置が現れる。¹⁶⁵⁾ 人間はあらゆる理を具備した存在として、耳目口鼻を通じて事物を外形ではなく理として観る観物によって万物を調理する。¹⁶⁶⁾ 道教の神仙内丹術は、陰陽すなわち調理する人間と気化する東洋の機械的な神明とをよく表現してくれるという。陽(陽)である人間と陰(陰)である神とが合わさった存在である神仙は、あらゆる陰陽は太極へと合わさるという易(易)思想に基づく東洋神人関係の結論である。畏怖の対象であった鬼神に陰陽の合理的属性があることが『周易』によって明らかにされると、神と人間との関係もまた陰陽関係と見なされ、西洋とは異なり東洋では鬼神は人間と結合し、人間が活用しうる存在となる。陰陽概念が確立されて以後、秦の始皇帝をはじめ数多くの東洋の知識人が神仙術に魅了されたのは、神仙術に内在する陰陽論という合理性に起因するといえる。陰陽が神と人間とが合わさりうるという大前提であるとすれば、五行とは中心である人間と周辺である神とが配置される具体的な様相であった。

西洋近代の構成主義が現れる以前、西洋の地水火風もまた陰陽五行よりも構成主義に類似した点が多かった。陰陽五行における土と木火金水の関係は、東西が明確に異なる部分である。西洋の地水火風もまた、東洋の陰陽五行と同様に土に相当する第五元素エーテルを有していたが、西洋の第五元素は唯一神のごとく、地水火風とは別個の存在であった。これに対し陰陽五行の土は、別個の存在でありながらも木火金水と運行を共にする内在

的存在でもあった。邵康節の神人関係は、超越的な西洋の神人関係と内在的な東洋の神人関係とを同時に包摂することができる。

調理-気化の概念を西洋化したのはデカルト-カントではなかった。ライプニッツは邵康節の哲学を円として解釈し、靈魂不滅説と理気概念との接点を見出している。ライプニッツは「神は万物のうちにあるといい、万物にも神(神)があるという。神は同時に円(円)であり、また円の中心である。なぜなら神はいずれの場所においても円の中心にある円であるからである」と述べる。167) 西洋を代表する汎神論者であるスピノザは、気(気)理論の影響を受けて西洋的な多神論を作り上げる。168) ショーペンハウアーは『周易』の気(気)と象(象)を反映して『意志と表象としての世界』を著す。169) ニーチェもまた仏教の影響により超人を追求した。170) カントからフィヒテ、シェリング、ヘーゲルに至るまで、ある場合には「神」を道徳的存在(カント)と見なし、ある場合には「神」を普遍的自我(フィヒテ Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)と見なし、また別の場合には神を世界を構成する統一的絶対観念(ヘーゲル)と見なした。要するに「理性」を「神」とするこのような傾向こそ、正統的宗教を哲学的宗教に置き換えるものであり、いずれも中国哲学の影響を受けたといわざるをえないと指摘される。171)

現代物理学や仏教の華嚴経においても、宇宙・物質・人間は自作(自作)・他作(他作)・共作(共作)・無因作(無因作)ではなく、原因が与えられた結果として現出する現象であり、現代物理学が明らかにしている物質の創生・消滅は素粒子とエネルギーの性質であって、華嚴でいう本性(本性)の性起(性起)であることが明らかにされるという。星々の生死、無機質から有機質への変化など、一切の法界が重々無尽に縁起していることを示しているのである。172)

理気(理気)概念の出発点となった『黄帝内経』は諸子百家がすべて包含されており、173) 性理学の発展した理(理)概念は仏教華嚴経の影響を受けたとされる。今日の比較哲学において理気概念は、記号学・トミズム・スピノザ主義およびその影響を受けた後期フランス哲学とも広範に比較研究されている。174)

玉(玉)の筋目を意味する理(理)概念が仏教の華嚴経において太極の意味にまで及ぶようになったのは、玉(玉)の持つ権力の意味と、ブラフマン-アートマンの合一というインド・バラモン教の概念とが結合して現れたものと理解する。玉(玉)は膨大な労働力を必要

とするため、玉(玉)それ自体が既に権力の象徴となりうるものであり、宇宙的存在全体であるブラフマンと個別的存在であるアートマンとが結合することは、「各具太極 統体太極」という太極の意味、すなわち部分と全体が同じ性格を示すという有機体科学の意味とも一致するからである。

華嚴経は、実際に仏教が衰退しインド・バラモン教が復活する六世紀頃に現れた經典である。氣(気)の条理(条理)という概念から出発した理(理)概念は、『莊子(莊子)』に現れる養生(養生)としての調理(調理)概念として独立した後、華嚴経の理(理)概念が翻訳された当時、イスラームおよびヒンドゥー教に現れたプラトン思想的側面が邵康節の理(理)概念の形成に影響を与えたといえる。イスラームのタウヒード(Tawhīd)は「ひとつにする」または「ひとつであることを宣言する、あるいは認める」の動名詞形であり、神の唯一性(唯一性)・不可分性・絶対性・唯一の実在であることを認めるものであるとされる。タウヒードは新プラトン主義のような流出説の一変形態であって、華嚴経の事事無礙(事事无涯)と理事無礙(理事无涯)に影響を与えたものと見るができるという。175) 理(理)概念の起源に関するインド・イスラーム・中国の相互関連性は、理(理)概念の起源である河図洛書の伏羲氏の起源を古代三機能体系の時代にまで遡源しうる余地を示している。176)

天地報恩(天地報恩)の天人(天人)関係に現れた東西天人関係の再活性化

大巡思想において人間と天との関係は天地報恩へと集約される。人間が地上天国を実現しうる理由は、人間が心を通じて報恩できる存在だからである。

道通天地報恩 177)

上記の例文において、人間が道通を遂げるのは道教とは異なり人間の能力のためではなく、天地に報恩するからである。人間は天地の最靈なる者と称されるがゆえに天地の恩を知ることができ、人間の天地報恩は人間存在の理由といえる。

人間が報恩すべきものは、具体的には天地の誠敬信に関わる。人間を化育する天地の運行が神明の至極な誠敬信によるものであることを忘れてきたために、神明に対する報恩が人間の生死における重要な要素となる。

生(生)と寿命(寿命)と福祿(福祿)は天地(天地)の恩恵(恩恵)であるから、誠(誠)・敬(敬)・信(信)をもって天地(天地)報恩(報恩)の大義を立て、人道(人道)を尽くし、178)

上記の例文に見られるように、人間の寿命・福祿は天地の誠敬信の結果であるから、人間倫理道德の核心的理由となる。それゆえ人間は天地の恩恵に対する報恩に努めねばならず、また人間の報恩とそれに伴う道通は天地の化育における核心となる。これに大巡思想では、六十余年にわたる祖先の努力により魂と魄が結合した子孫として人間が生まれることができ、179) 魂と魄が結合するがゆえに、欲望の根源かつあらゆる人間能力の基盤となりうる心を人間は持つに至るとされる。

至宝即吾之心靈也 心靈通則鬼神可与酬酢 万物可与俱序 180)

上記の例文において、人間が天地の恩恵に報恩することを知るならば、人間の心は鬼神と酬酢しうる通路となる。大巡思想において天地は人間に無限の恩恵を施す存在となる。しかし人間の怨恨が天地にまで結びついているとはいえ、人間が一心の修行を行えば、天地に道通をもって報恩する存在となる。

人間の道通およびそれに伴う開闢のためには、天地人に対する審判もまた行われる。これに上帝は自ら人間の身を借りて生まれ、実際に非常に苦痛であることを訴える。

上帝はある日、徒徒たちに「我はこの公事を引き受けようとしたのではない。天地神明が集まり、上帝でなければ天地を正すことができないと言うために、苦しみは限りないがやむを得ず引き受けたのである」と仰せられた。181)

上帝は甌山にて工夫されている折、しばしば山の下にある泉場の向こうで泣かれることもあったが、ある時、父君がご飯を持って甌山峰に登られる途中、その光景を御覧になった。182)

上帝は壁の方を向いて横になられるや、突然徒徒たちに仰せられた、「いま全世界が滅亡しようとしているのに、皆を救い出すことは難しいゆえ、なんと痛恨なことではないか」と仰せられ、大いに悲しまれた。183)

上記の例文において九天は、天地公事を行わねばならぬ苦悩を表現している。九天は東学思想を誤解して死ぬに至った数多くの怨魂の解冤もまた公事として処決する。

上帝は十二月に入って諸公事を終えられ、逆度(逆度)を調整する公事に着手された。京石・光燦・乃成は大興里へ、元一は申京元の家へ、亨烈と自賢は銅谷へと発った。上帝は残っていた文公信・黄応鍾・申京洙らに仰せられた、「京石は誠(誠)・敬(敬)・信(信)が

至極であって他に用いようかとも思ったが、自ら請う事ゆえやむを得ぬ」と諭され、また「もともと東学が輔国安民(輔国安民)を主張したのは、後天の事を叫んだに過ぎなかったが、心は各々王侯将相(王侯将相)を望みつつも所願を成し遂げられず、引かれていって死んだ者が数万人である。怨恨が天を覆っており、その神明たちをそのまま放置すれば、後天には逆度(逆度)に引っ掛かり、政事が乱れることとなるゆえ、その神明たちの解冤の頭目を定めようとしているところに、京石が十二帝国を口にしたのはこれは自請である。彼の父は東学の重鎮として捕らえられ死に、彼もまた東学総代を務めたゆえ、これより以後、東学神明たちをすべて京石に附与して送ったので、この席より王侯将相(王侯将相)の解冤となるであろう」と仰せられ、紙に文字を書きながら外人の出入を禁じ、「後日に見よ。金銭の消費が多くなるであろうし、人もまた甲午年より多くなるであろう。解いておかねば後天に何ら障りがなくなるのである」と言葉を結ばれた。184)

上記の例文において、実体としての九天が天地報恩においてまず強調するのは、森羅万象の解冤である。また解冤を通じてのみ道通を成すことができるため、解冤は極めて重視される。先天世にあつて解決しえなかった解冤を、九天は天地・天人関係における最優先の解決課題として選定する。

無上(無上)なる智慧(智慧)と無辺(無辺)の徳化(徳化)と偉大(偉大)なる権能(権能)の所有主(所有主)であられ、歴史的(歴史的)大宗教家(大宗教家)であられる姜甌山(姜甌山)聖師(聖師)におかれては、九天大元造化主神(九天大元造化主神)として三界大権(三界大権)を主宰(主宰)され、天下(天下)を大巡(大巡)されて人世(人世)に大降(大降)し、常道(常道)を失った天地度数(天地度数)を整理(整理)され、後天(後天)の無窮(無窮)なる仙境(仙境)の運路(運路)を開いて地上天国(地上天国)を建設(建設)し、否劫(否劫)に陥った神明(神明)と災劫(災劫)に陥った世界蒼生(世界蒼生)を広く救おうとされ、巡回(巡回)周遊(周遊)されながら大公事(大公事)を行(行)われ、陰陽合徳(陰陽合徳)・神人調化(神人調化)・解冤相生(解冤相生)の大道(大道)の真理(真理)をもって、神人依導(神人依導)の理法(理法)により解冤(解冤)を主とされ、天地公事(天地公事)を報恩(報恩)をもって終結(終結)されたゆえに、解冤(解冤)・報恩(報恩)の両原理(両原理)である道理(道理)により、万古(万古)に積もったあらゆる冤鬱(冤鬱)が解け、世界(世界)が相克(相克)なき道化樂園(道化樂園)として成就されるであろう。これこそ大巡(大巡)されし真理(真理)であるのだ。

上記の例文において「万古(万古)に積もったあらゆる冤鬱(冤鬱)が解け」という部分は、九天の天地公事の趣旨が解冤にあり、解冤が近代性の鍵であることを示すものである。また甌山の解冤・報恩公事により、三界の森羅万象は後天仙境となる。この解冤と報恩が円滑に進行することが天地の成功であり、森羅万象の解冤と報恩が成し遂げられることもまた甌山の権能のもとに成就されるのである。

大巡思想において三界の相克化は三界錯乱として現れ、三界の相生は天地成功として現れる。冥府の錯乱が大きな問題であるため、天地公事を通じてこの神明と人間の否劫により生じた冥府の錯乱を防ぐことによって、天人関係・地人関係を復権し再活性化する。

人界観の場合、天界と地界のあらゆる問題の発生と解決が人間を通じて同時に成し遂げられるという見解である。天地が成功するために人間を必要とする時期であり、185) 天地成功とは186) 天人関係の相生によって成就されるものである。

地上神仙(地上神仙)の地人(地人)関係に現れた東西地人関係の再活性化

大巡思想において人間と大地との関係は地上神仙と関連する。大巡思想において人間の成長と世界発展の鍵は神人調化であり、神人調化の方法が陰陽合徳である。大巡思想において神人調化が可能である理由は、神も人間もともに陰陽という太極の原理を共通して有しているため、相互に対待する立場を理解するならば、同じ原理であるがゆえに調和することができるからである。神と人との調化を通じて世界は解冤相生と道通真境へと成長していくというのが、大巡思想が提示する後天関連の人間観である。

地上神仙となりうる大巡思想における大地と関係する人間の地位は、宗旨に集約される。大巡思想において宇宙は元亨利貞[理]として無限重疊循環[氣]し、人間は共感[心]によって仲介するという本稿の考察が正しいとすれば、大巡思想において宇宙における人間の地位は、天地を成功させる存在である。187) 天地を成功させねばならぬ宇宙における人間の地位は、大巡思想において再び共感の方法に従って宗旨のように四つに分けられる。無限重疊循環[理氣]と共感[心]は、大巡思想に現れる宇宙における人間の地位に対する共通の原理となる。大巡思想に現れる人間の地位について見ていくこととする。

まず陰陽合徳に関連して見ると、人間は時空間を通じて天地と共感せねばならぬゆえ、時間の動きを知る知人(知人)となりうる。188) 人は時を知り時に応じて変わることを知

れば、生氣(生氣)が継続して生じる。189) 人の一念によって天地の一氣が変わるほど、人間は心を欺かない無自欺を通じて、身体と心の陰陽合徳を行うことができる。人間は陰陽合徳という共感を通じて、弦望晦朔の理によって自由に動く春夏秋冬の氣運をよく統制することができる。宇宙は無限重疊循環するため、陰陽が理となり理が経緯となる。190)

次に神人調化に関連して見ると、人間は唯一、神が持たない肉体によって苦痛を受けうる心を持つ存在である。大巡思想において神明(神明)は元亨利貞の氣(氣)として解釈されうる。人の心は神明が出入する場所であり、191) 理定心法(理定心法)のごとく、理は心を定めることができる。192) 安心安身(安心安身)を通じて心を潜心(潜心)せしめ、心が潜心されれば、宇宙(宇宙)という家の中に住まう女性のように心は安らかとなって、神と共感しうようになる。193) 修道人は呪文修練を通じて無限重疊循環する宇宙を仲介することができる、誠敬信を通じて理(理)をもって神と共感(共感)・感応(感応)するのである。194)

次に解冤相生に関連して見ると、人間は唯一、冤を理によって解きうる存在である。理解(理解)とは冤(冤)は必ず理を通じて解ける(解)という意味と見ることができるゆえ、人間は理を通じて冤を解くことができる。195) 人間は共感して仲介する存在であるゆえ、人間の陰陽を調節できなければ、冤は人間を病ませ 196)、人と称することはできない。197) それゆえ東洋にも西洋にも道通神があるとすれば、医通は朝鮮にのみある。198) 人間は中心において宇宙の病を癒し循環させる存在である。宇宙は無限重疊循環するため、一人の抱いた怨恨によっても天下の氣運が塞がるのである。

以上考察した大巡思想三界觀の再定立に現れた自生的近代性は、大きく三つに要約される。第一に、三界全体の可変性、特に天界の可変性である。大巡思想は三界觀の崩壊を三界觀自体の問題ではなく、三界の問題と見なした。「古い天」に代表される大巡思想の天界觀は、東西を通じて歴史時期を通して至尊の存在であった天に対し、老いうる存在であるという限界を付与することによって、天界觀の崩壊を再定立した。大巡思想において三界は、既存の東洋思想における不変の・君臨する三界ではなく、上帝によって変えられる可變的な三界である。

第二に、三界における地界の地位上昇である。東西を通じて天は高めたが、地を天と同じ程度に高めねばならぬと強調した思想は、東西の歴史を通じて甌山を信仰の対象とす

る宗教がほぼ唯一である。大巡思想は地を高める陰陽合徳を宗旨の第一の語句として掲げることにより、地界の地位上昇を、甌山信仰の宗教団体の中でも最も明確に提示した。

第三に、三界の互換性である。大巡思想において三界は全体的に変化し内部比重が流動的であるが、媒介をなす人間を中心として相互に互換される。大巡思想は、共通構造と原理によって発生した天地人が、怨恨ゆえに相互に疎通しえず、多くの災いが起きたと説く。相互交流が塞がれた理由は、地は天に比して冷遇され、人間は弱い存在として原則なしに利用されたためであった。199) 九天の人身降世以後に現れた大巡思想の天観・地観・人間観の変化は、天地人の可変性と恒常性、互換性として現れる。

東学思想と大巡思想の自生的近代性比較

天観(天観)の自生的近代性比較

三才(三才)と三界(三界)

個体発生は系統発生を反復するというリミナリティの原理に従い、大巡思想は東学思想の特徴に新たな特徴が付加される。したがって両思想の比較は、新たに現れる特徴を通じて比較しうる。大巡思想の天観に固有に現れる用語は三界と後天を挙げることができ、これはそれぞれ東学思想の三才と先天に対比される。

まず大巡思想において三界とは、天界(天界)・地界(地界)・人界(人界)を指す。道教思想においても天上界・地下界などを個別に言及することはあるが、これらを総じて三界という表現を用いる事例は稀である。これに対し大巡思想は、大巡という用語からして「三界」を前提とし、大巡思想において核心となる天地公事もまた、一連の三界公事として表現される。

その三界公事はすなわち天・地・人の三界を開闢することであって、この開闢は他者が作っておいたものに従って行う事ではなく、新たに作られるものであるため、以前にもなく今もなく、他者から受け継いだものでもなく、運数にある事でもなく、ただ上帝によって作られねばならぬ事である。1)

上記の例文において、三界は天界・地界・人間界を総じて言うものと定義される。三界は大巡思想の特徴を顕す教理の中心語として現れる。三界(三界)は三才(三才)と対比されるが、大巡思想において初めて現れ、反復して使用される。例えば大巡思想において九天大元造化主神(九天大元造化主神)は三界至尊(三界至尊)²)として三界を統察(統察)し、三界役使(三界役使)³)を行う中で、神聖・仏・菩薩の訴えにより三界混乱(三界混乱)⁴)が三界錯乱(三界錯乱)⁵)へと発展することを、三界大巡(三界大巡)⁶)を通じて問題を診断し、三界大権(三界大権)⁷)によって三界伏魔(三界伏魔)⁸)を三界改造(三界改造)⁹)する三界公事(三界公事)¹⁰)を行って三界解魔(三界解魔)¹¹)し、三界を透明(透明)¹²)ならしめて三界を開闢(開闢)¹³)する。

このような三界(三界)は三才(三才)と比較して三つの特徴が浮かび上がる。第一に、三界至尊・三界大巡のごとく、九天の立場から眺める天観・地観・人間観の特徴が現れる。第二に、三界(三界)は「界(界)」がシステムという意味を持つため、三才(三才)と比較して神明界を強調する。第三に、三界(三界)は「界(界)」という用語に表れるように、属性を強調する東洋的な三才(三才)と比較して、西洋の実体性をも同時に強調する。それぞれの特徴を三界が用いられた用例に照らして見れば、次の通りである。

第一に、三界には三界の至尊・三界大巡のごとく、九天の立場から眺める天観・地観・人間観の特徴が現れる。天主、すなわち九天大元造化主神(九天大元造化主神)は三界の至尊(至尊)として三界を統察(統察)し、三界において役事するのである。

天尊(天尊)というは

群生万物(群生万物)を雷声(雷声)もて普化万方(普化万方)される至大至聖(至大至聖)なる三界(三界)の至尊(至尊)であることを意味するものであり 14)

九天(九天)というは

『典経(典経)』に「.....あらゆる神聖(神聖)・仏(仏)・菩薩(菩薩)たちが会集(会集)し、九天(九天)に訴えるゆえに.....(教運 1 章 9 節)」とあるように、この宇宙(宇宙)を総轄(総轄)される最も高い位(位)におられる天尊(天尊)に訴えたという意であって、その九天(九天)はまさに上帝(上帝)が三界(三界)を統察(統察)され、乾坤(乾坤)を調理(調理)し運化(運化)を調鍊(調鍊)されておられる最も高い位(位)であることを意味するものであり、15)

統察(統察)という単語もまた、三界と同様に国語辞典になく大巡思想固有の用語である。国語辞典には洞察(洞察)・通察(通察)のみあり、統察(統察)の統(統)は「率いる」を意味する統(統)である。統察(統察)はまた統制(統制)と区分されるが、統制(統制)とは率いつつ制裁することであり、統察(統察)とは大宇宙を率いつつ観察することである。三界統察は三界至尊としてあり、三界大権を用事することである。九天は三界至尊としてあり、九天において神聖・仏・菩薩の訴えを聞くのである。

「この世に学校を広く建てて人を教えることは、将に天下を大いに文明化し、三界の役事に附して神人(神人)の解冤を解こうとするものであるが、現下の学校教育が学ぶ者をして官吏俸禄等の卑劣な功利にのみ陥らせるゆえ、それで判の外で成道させたのである」と仰せられ、言葉を結ばれた。16)

先天において神明が冤を解く方法は、人間に应ずるか、人間として再び生まれ、より高い境地の業績を成す方法のほかなく、それは学校を通じてのみ可能なものであった。三界役事はただ一度のみ『典経』に言及される。三界役事において三界の問題は、人間を問題の解答として提示するということが分かる。

第二に、三界(三界)は「界(界)」がシステムという意味を持つため、三才(三才)と比較して神明界が強調される。東学思想と大巡思想の自生的近代性は、実体を強調する西洋の天観・地観・人間観の近代性と、属性を強調する伝統的東洋三才思想との衝突を背景とする。西洋の実体的な天観・地観・人間観は成長を主とするゆえに力があったが安定性がなく、東洋の三才観は安定を主とするゆえ統合的安定性は提示したものの現実に対応する力が不足であった。東学思想は東洋思想に潜んでいた天外天を顕在化させ、東洋の三才観に不足する力を補完しようとしたが、十分な方法とはなりえなかった。これに大巡思想では、三界という概念を通じて神明概念を導入することにより、東西の天観・地観・人間観を統合する方法を提示した。

大巡思想において九天は、天地神明である神聖・仏・菩薩の訴えによって、三界混乱(三界混乱)¹⁷⁾が三界錯乱(三界錯乱)¹⁸⁾へと発展することを、三界大巡(三界大巡)¹⁹⁾を通じて問題を診断する。

大巡真理会は常道(常道)を失った三界(三界)を正してほしいという天地神明たちの訴えにより、九天上帝が人世(人世)に降りられて常道を失った天地度数を整理され、匡救天下(匡救天下)しようと解冤相生の道理(道理)を人界(人界)に宣布され、これに伴う大公事(大公事)を四十年にわたって終えられ、化天(化天)されたものであり、20)

「天地神明たちの訴え」とは、「あらゆる神聖(神聖)・仏(仏)・菩薩(菩薩)たちが会集(会集)し、九天(九天)に一度した訴え」を意味する。これによりあらゆる神聖(神聖)・仏(仏)・菩薩(菩薩)たちが天地神明として表現されている。神明は属性と実体を連結し、実体を属性に合うように動かし、属性が実体として現れるようにする。神明の役割によって、三界は混乱に陥ることもあれば、混乱から脱することもある。

...(上略)その文明は物質に偏って、かえって人類の驕慢を助長し、ついに天理を揺さぶり自然を征服しようとするところからあらゆる罪惡を絶え間なく犯し、神道の權威を失墜させたゆえに、天道と人事の常道が違わせられ、三界が混乱して道の根源が断たれるに至ったため、原始のあらゆる神聖と仏と菩薩が会集して、人類と神明界のこの劫厄を九天に訴えるがゆえに(下略)...21)

混乱は神明界の作動混乱として現れる。神明界の混乱は神明界の錯乱へと発展する。天界の混乱は冥府の錯乱から始まるという。「上帝は仰せられた、『冥府の錯乱に従って全世界が錯乱したのであるから、冥府公事が終結すれば全世界の事が解決される』。この言葉を仰せられた後より、上帝は日々紙に文字を書かれては、それを焼き払われた」22)という一節において、神明は混乱の原因でもあるが、問題解決の方法でもある。九天は三界大巡を通じて神明界の混乱を診断し、三界公事を通じて神明界の混乱を正す。「大巡真理」とは「三界開闢大巡真理」の略称である。

この宗団(宗団)の名称(名称)を大巡真理会(大巡真理会)としたその大巡(大巡)の語句(語句)は、典經(典經)に上帝(上帝)が

「.....(上略)原始(原始)のあらゆる神聖(神聖)・仏(仏)・菩薩(菩薩)たちが会集(会集)し、人類(人類)と神明界(神明界)の劫厄(劫厄)を九天(九天)に訴えるゆえに、我は西洋(西洋)大法国(大法国)天啓塔(天啓塔)に降り来て天下(天下)を大巡(大巡)し、この東土(東土)に至り.....(下略)」とか23)

「.....(上略)我は西洋(西洋)大法国(大法国)天啓塔(天啓塔)に降り来て天下(天下)を大巡(大巡)し、三界大権(三界大権)を持って三界(三界)を開闢(開闢)して仙境(仙境)を開き、死滅(死滅)に陥った世界(世界)蒼生(蒼生)を救おうと...(下略)」とか 24)

「公又(公又)が三年(三年)の間、上帝(上帝)に仕え、天地公事(天地公事)に幾度も随従(随従)し、公事(公事)が終わるたびに、彼は『各处(各处)の従徒(従徒)たちに巡回(巡回)・演布(演布)せよ』との分付(吩咐)を受け、『この事こそ天地の大巡(大巡)である』との言葉を聞いた」25)などの言葉のうち、三界大巡(三界大巡)開闢公事(開闢公事)の意を含むその大巡(大巡)を引用(引用)して名付けたものである。26)

上記の諸例文において「三界大巡(三界大巡)開闢公事(開闢公事)の意を含むその大巡(大巡)」という表現は、「大巡真理」とは「三界開闢大巡真理」の略称であることを示している。

第三に、三界(三界)は「界(界)」という用語に表れるように、属性を強調する東洋的な三才(三才)と比較して、西洋の実体性が強調される。大巡思想の九天は三界大権(三界大権)27)によって三界伏魔(三界伏魔)28)を三界改造(三界改造)29)する三界公事(三界公事)30)を行って三界解魔(三界解魔)31)し、三界を透明(透明)32)ならしめて三界を開闢(開闢)33)する。まず三界は属性の意味に偏った三才に比して、三界大権のような実体を持つこととなり、実質的な変化をもたらす。

上帝はある日、金亨烈に「三界大権を主宰し、造化をもって天地を開闢し、後天仙境(後天仙境)を開いて苦海に陥った衆生を広く救おうとするのである」と仰せられ、また仰せられた

「いまや末世に当たって、これより無極大運(無極大運)が開かれるゆえ、

あらゆる事に注意して、他人に隻を作らず、罪を遠ざけ、

純潔な心で天地公庭(天地公庭)に参加せよ」

と仰せられ、彼に神眼を開いて与え、神明の会算と聴令(聴令)を参観させられた。34)

上記の例文において九天は、神明を通じて造化をもって天地を開闢し、後天仙境(後天仙境)を開く手段として三界大権を言及する。神明を通じて九天は、三界の隠れた魔である伏魔(伏魔)を解魔(解魔)し、開闢することのできるものである。

三界概念を通じた神明界の導入と実体と属性の調和は、天外天の出現のみが強調された東学思想に比して、大巡思想の人身降世とそれに伴う天観・地観・人間観の調和によってより具体的に説明されうる。上で考察した三界という概念を背景に、東学思想と大巡思想に現れた自生的近代性を比較して考察することができる。

まず東学思想の天観・地観・人間観の特徴を要約するならば次の通りである。第一に、東学思想においては天界外の存在である天主という概念を活性化した。東学天観は分離されているだけであった東学以前の天観とは異なる。第二に、東学思想の天観は、形式的には西学の超越性と道教の内在性を同時に有し、内容的には西学の内在性と道教の超越性を有している。東学思想の地観の場合、東学思想もまた地上天国を志向する。東学思想の人間観を考察すると、輔国安民を主張する。これは大地と人間の調和、人間と人間の調和を背景とする。

東西を通じて、人間観と神観に対する主張と思想は引き続き出現してきた。しかし三界観を再定立し、三界観という世界観を通じて神観・人間観を再定立した思想は、大巡思想がほぼ唯一である。大巡思想が既存宗教と異なる三界観の再定立であった分だけ、それゆえに三界観研究は極めて稀であった。

東洋の世界観たる天観・地観・人間観は、百余年前に発生した西洋の侵略以後、今日もはや東洋人もまた信じ依拠する世界観ではない。天観・地観・人間観の否定はすなわち東洋文明の否定であり、東洋が築いてきた五千年の歴史に対する否定となる。したがって天観・地観・人間観の再定立はすなわち東洋文明の再定立であり、東洋史の復活である。

東学思想の変化した天観・地観・人間観に対し、大巡思想は三界概念を提示する。三界はその起源が古いだけでなく、巨視的な世界観を超えて東アジア文化全体に微視的枠組みを提供した。三界は天・地・人という空間的世界観を超え、東アジアの哲学・宗教・科学・芸術・技術の基盤となった陰陽五行という方法論の基盤となった。三才は陰陽理論と五行理論の共通基盤として、支配文化から民俗に至る統一的な枠組みを提供した。

大巡思想の世界観は三界観(三界観)として特徴づけられる。三界観を明確に世界観として提示する宗教は大巡思想がほぼ唯一である。大巡思想において三界とは、天界(天界)・地界(地界)・人界(人界)を指す。道教思想においても天上界・地下界などを個別に言及

することはあるが、これらを総じて三界という表現を用いる事例は稀である。これに対し大巡思想は、大巡という用語からして「三界」を前提とし、大巡思想において核心となる天地公事もまた一連の三界公事として表現される。

相関的思惟を主張した場合は甌山を信仰の対象とする宗団であり、その中でも大巡思想が最も代表的である。大巡宗団はさらに三界を明示し、また強調する。大巡思想もまた三界観の定立を天地公事の最優先課題とし、理論的にも優先順位に配した。大巡思想の三界観定立は相関的思惟に基づくリミナリティと再活性化であり、陰陽合徳・三才確立・五行具備といえる。これを天地公事において実際に天・地・人に具現するのである。

開闢が最も具体化されたのは大巡の三界開闢である。甌山が三界開闢を語る前に再び開闢が存在したものの、三界開闢が明確で実体性を備えている。東学に関する多くの研究がなされてきたが、天観・地観・人間観に対する大巡思想との比較研究は稀である。東学思想と大巡思想との比較は、天観・地観・人間観の変化において最も鮮明に表れる。

三界が東アジア文化に広範な事例を有するにもかかわらず、むしろ三界に対する理解は大巡思想自体だけでなく、東洋思想研究全体においてもいまだ不備な状況である。三界に対する研究が不備であるのは、三界という概念が実証的かつ論理的な説明を要するという点である。これは人文科学の領域を超える学際研究の分野である。すなわち三界が持つ広範な領域がかえって障害として作用したのである。三界は単に象徴的枠組みではなく実体的文化に適用されるため、三界が持つ無限の領域を説明するに当たって既存の西洋科学と合致しない場合が多かった。したがって東アジア思想を研究するに当たって、世界観としての三界は前近代的世界観と見なされ、思想部分のみ別個に研究されてきた。

天地人を三界と解釈する大巡思想の天観・地観・人間観は、道教の天観・地観・人間観と表面的には合致する。道教の三界(三界)は、天地人という三才の才(才)概念が世界(世界)という界(界)概念へと拡大されて成立した概念である。東洋の三界は大きく欲界・色界・無色界からなる仏教の三界と、道教の天界・地界・人界とに分かれる。物質的世界を明確に説明する道教的天観・地観・人間観と、精神的境地としても理解される仏教的三界観は、説明分野の違いが明らかであるが、共通点もまた現れる。共通点の中でまず三界という名称を見ると、仏教の三界概念以後、道教においても三才に代えて天界・地界・人界という「界」概念が出現するという点である。また天の区分においては、仏教三界に現れる

天を合わせると二十八天となり、道教も上位天を除けば二十八天となる。二十八天という天の数が一致するという点において、道教が三才を仏教の三界のように「界」として表現したことには、道教の天界・地界・人界と仏教の三界とが共通点を有しているという点を示している。仏教と道教の「界」概念においても一つの共通点は、世界認識において三数分化的思考を適用したという点である。35)

仏教と道教共に三数分化は、仏教と道教に共通する易学的対称性の強調と見られる。対称性そのものは陰陽の二数分化であるが、対称性を持続するためには二軸の中心において新たな中心軸を必要とする。巨視的な太陽系や微視的な素粒子系の自然現象のように、形而上学的思想においても三軸があつてこそ初めて持続的な対称性を維持しうる。三位一体概念の世界的偏在(偏在)のように、三数分化の世界観が東洋だけでなく古今東西を通じて全世界に普遍的である理由は、明確に対称性の維持ということである。これはまた陰陽合徳を宗旨とする大巡思想三界観の特徴である。大巡思想の三界観と合致する道教の天観・地観・人間観が注目されるさらに別の理由は、科学的性格のためである。とりわけ宇宙を単一の原理の反復として見る量子力学のフラクタル的世界観が、1960年代の新科学者カプラなどから注目されてきた。36)

先天(先天)と後天(後天)

東学思想と大巡思想の天観に現れる最も顕著な差異は、圧縮して先天と後天といえる。三界と三才の差異のように、先天と後天は単に時代の差異のみを意味するのではなく、近代性において神明の役割の有無に関わる核心的概念である。後天という概念は上帝の人身降世を基準に先天と後天に区分される。東学思想の天外天出現と大巡思想の九天人身降世は、世界を構成する神明界の立場からは比較しえぬほどの大きな差異となるため、後天の境界は神明界と人間界の総体的な地位変化を招来する大巡思想の九天人身降世から始まる。したがって大巡思想において後天という概念は、正易思想とはまったく異なる大巡思想だけの表現となる。

東学思想において開闢は「道路先天」という意を持つ「再び開闢」となる。東学思想の「再び開闢」はしばしば「後天開闢」という言葉として解釈されてきた。しかし東学思想を継承した東学関連宗団の記録を見ると、「再び開闢」は「後天開闢」の意味よりも

「道路先天」という先天への原点回帰として見える。「道路先天」は「再び開闢」と形式的に類似した用語と見られる。「道路先天」という用語を使用した「尚州東学」は、東学関連の經典と歌詞を新たに多く配布した宗団として知られている。出版と文献に集中した宗団が「道路先天」として「再び開闢」を解釈したのは、東学經典の文脈上「再び開闢」は「道路先天」として解釈されることが妥当であるという立場であると見られる。実際当時の問題を儒教的観点からのみ見るならば、当時の問題に対する最善の解決策は再び堯舜時代に戻る「再び開闢」となりうる。37)

これに対し大巡思想は後天開闢を主張する。先天と後天の概念もまた、リミナリティの原理に従い個体発生は系統発生を反復するゆえ、東学思想の先天との比較は後天の特徴を考察することによって比較しうる。後天は東洋の属性的天観と西洋の実体的天観が合徳された天観である。儒仏仙を統合する大巡思想の立場から、堯舜時代が再び始まるという「道路先天」とは、儒教の典憲によって大巡思想を縮小理解したものとなる。

上帝は十二月に入って諸公事を終えられ、逆度(逆度)を調整する公事に着手された。京石・光燦・乃成は大興里へ、元一は申京元の家へ、亨烈と自賢は銅谷へと発った。上帝は残っていた文公信・黄応鍾・申京洙らに仰せられた、「京石は誠(誠)・敬(敬)・信(信)が至極であって他に用いようかとも思ったが、自ら請う事ゆえやむを得ぬ」と諭され、また「もともと東学が輔国安民(輔国安民)を主張したのは、後天の事を叫んだに過ぎなかったが、心は各々王侯将相(王侯将相)を望みつつも所願を成し遂げられず、引かれて行って死んだ者が数万人である。怨恨が天を覆っており、その神明たちをそのまま放置すれば、後天には逆度(逆度)に引っ掛かり、政事が乱れることとなるゆえ、その神明たちの解冤の頭目を定めようとしているところに、京石が十二帝国を口にしたのはこれは自請である。彼の父は東学の重鎮として捕らえられ死に、彼もまた東学総代を務めたゆえ、これより以後、東学神明たちをすべて京石に附与して送ったので、この席より王侯将相(王侯将相)の解冤となるであろう」と仰せられ、紙に文字を書きながら外人の出入を禁じ、「後日に見よ。金銭の消費が多くなるであろうし、人もまた甲午年より多くなるであろう。解いておかねば後天に何ら障りがなくなるのである」と言葉を結ばれた。38)

東学思想の本来の趣旨は後天であったが、儒教の典憲によって大巡思想を理解した東学思想は、後天を道路先天と誤解して「全国民が両班になる」思想として東学思想を理解

する。さらに「兩班」の夢は王侯将相に連結され、これは「道路先天」の解釈が不完全な解釈となったことを示している。

系統発生が個体発生において反復されるという原理のように、大巡思想は新たな時代は儒仏仙を統合した新たな思想によって新たな世において実現されるものであり、それは道路先天ではなく新天新地である後天とならねばならなかった。

大巡思想において先天は後天と対比される止揚すべき世界ではなく、生長斂蔵の原則に従って後天に行くために経るべき過程であった。先天の数多くの怨恨は、後天に解冤として解かれうる動力であった。しかし先天が道路先天のように最初へとリセットされることが開闢、すなわち大巡思想の自生的近代性の意味ではなかった。大巡思想の自生的近代性が追求しようとした開闢と後天は、系統発生を反復する個体発生のように、古今東西の理のうち長所のみを集めて作る新たな世界であった。(39)

もともと「先天」という言葉は邵康節によって易学史上初めて使用されたものであり、朱熹と『書伝序文』を著した蔡沈の父・蔡元定によって先天易学の学問的体系が完成された。(40) 先天易学とは、文王の六十四卦に従って占いを行う易学とは異なり、伏羲八卦図と河図洛書に現れる宇宙変化の原理を探究する易学である。今日広く用いられる伏羲八卦図は邵康節が公開する以前には存在しなかった。先天易学において先天とは、易において天に先んじる意として用いられたものであり、事物が相克的に運行する以前あるいは物質が生じる以前を指す。邵康節は堯帝が土(土)の概念を発見した時を境として先後天を区分する。先天易学は八卦の配置と関わるため、『正易』もまた広義の先天易学といえる。先天易学の現代的解釈については、韓圭性(41)、韓泰東(42)、韓長庚(43)、韓東錫(44)、李承洙(45)、金勝鎬(46)、柳南相(47)、李賢中(48)、林炳学(49)、尹鍾彬(50)、金相日(51)が広く知られている。

後天という概念は、東学思想において天主という概念が用いられたことから始まる。先天と後天を分かちものは上帝の人身降世であるからである。「天主(天主)」はマテオ・リッチがある中国人青年から伝え聞いた唯一神の名である。(52) マテオ・リッチを含め、儒教經典を研究した天主教神父およびキリスト教牧師は、原始儒教の上帝は純粋な唯一神論的な姿であると指摘する。(53) 中国に西教を初めて伝えた天主教神父であるマテオ・リッチと、『周易』と『論語』など四書五経を西洋に翻訳した開新教牧師であるジェームズ

・レッジ(James Legge, 1815-1897)とは、ほとんど同一人物であるかのように、中国人はノアの子孫が移住してきたゆえに原始唯一神思想があり、その後墮落したものと主張する。54) 二十世紀初頭まで欧州最高の中国学者であったラクペリ(Terrien de Lacouperie, 1844-1894)もまた、黄帝はバビロニアから来たことを主張した。55)

侍天主呪文の「天主(天主)」が重要であるのは、東学弾圧の原因が「侍天主」呪文の「天主(天主)」に基づく東学の天主教嫌疑であったからである。崔水雲は「侍天主」呪文の「天主(天主)」が東学を天主教として追い込まれる危険があることを知りながら、なぜあえて「天主(天主)」を固執したのかは、学界では解けない宿題である。崔水雲は上帝の教えを啓示として受け取ったものであり、侍天主もまた上帝の啓示であったゆえに、天主教として追い込まれる懸念があったとはいえ改めることはできなかった。「侍天主」における天主は、弥勒上生経に登場する兜率天主・弥勒を意味することもあった。56) マテオ・リッチが *Deus* を天主と翻訳したのは、自身が創作した用語ではなく、当時の中国で「神様」を意味した用語であったからである。後天は弥勒下生後の龍華世界と対比される概念であった。57)

大巡思想において後天は三才が確立された三界観である。三才確立の大巡思想天界観は、天の天文までも再整備する。大巡は無極神という概念を通じて無極を実体化し、太乙天上元君を通じて太極を実体化する。後天は神明が導入され、九天の視角から見える未来の天界観である。後天の天界観は次の通りである。

第一に、大巡思想の天界観念は二つの天界観念として現れる。上帝としての天が新たに加わる。大巡思想において神は、上帝としての神と天地神明という二つの神があり、天もまた地と対比される太極の天があり、天と地を統合したその上の太極天がある。無極と太極ともに上帝が主宰する。

第二に、大巡思想は天地が陰陽であるという宣言にとどまった東学に比して、理法天が東学思想に比してより具体化される。総合すると大巡思想の天界観の特徴は、古い天と新しい天との交替、太極と理の強調、天の恩恵と地の理の区分、天と地の陰陽合徳関係など、東学思想よりさらに具体的な天界観として現れる。

東学思想の天界観に現れる相関的思惟は、大巡思想に比して制限される。大巡思想の天界観において天人関係と天地関係がさらに浮き彫りになるのは、東学思想より大巡思想の天界観においてリミナリティ様相が強化されることを示している。さらに大巡思想の天界観には、東学思想に現れない相生が強調され、天の役割が再規定されて、大巡思想において再活性化が拡大される。

大巡思想において再活性化された天界観は、無極神・太乙天上元君として実体化され、七星呪の配置位置もまた変わり、二十四呪と二十八宿呪に神明の名が呼ばれることにより天界観が再確立される。これは天地公事において冥府公事を通じて実現される。天象分野列次之図の天文が再整列される。

大巡思想において開闢された後天とは、古今東西の時空間に現れたあらゆる理の融合を意味する。したがって東学思想の調化に現れる東西の天観・地観・人間観の連結は、大巡思想において三界公事を通じて融合にまで発展する。

内有神霊と外有気化からなる東学思想の天地関係の無為而化は、大巡思想において生長斂蔵の四儀(四儀)として現れる。天地公事によって整備された二十八宿・二十四節気などの結果として、十干十二支・元亨利貞・十二運星の調化が大巡思想において定立される。これは大巡思想の無極道趣旨書に現れた陰陽合徳・三才確立・五行具備の順序として現れる。

しかし既存の天観・地観・人間観は天地人の関係が固定され、不均衡で互換されえぬため、主として人間の救援や苦痛からの解脱、人間の不老長生を追求したのであって、人間による世界精神の具現を追求することはできなかった。既存の天観・地観・人間観は、過去に西洋文明が東洋へ伝播したときに解けなかった宿題をいまだに有している。大巡の三界観が既存の天観・地観・人間観と異なるのは、三界の可変性・恒常性・互換性である。大巡の三界観は上帝によって可変性・恒常性・互換性を有する。

近代の問題を伝統的な三界の問題として見る視角は道教においても為された事がない。大巡思想が百余年を経た今日もなお光を放つ理由は、百余年を経た今においても、いまだ大巡思想ほどに近代文明を伝統的な東洋の観点から診断した事例が稀であるからである

。三界の老衰と不均衡という観点から近代の諸問題を眺めたという観点に対する、差別化された研究を必要とする。

地観(地観)の自生的近代性比較

気化(気化)と調理(調理)

超越天の立場から天観・地観・人間観を規定する東学思想と大巡思想において、地は既存の天地に属する地ではなく、超越天に対比される天地概念、すなわち気化(気化)となる。しかし東学思想に神明概念を導入した大巡思想の場合、気化は人身降世した超越天による調理(調理)、すなわち土の仲介者としての役割が気化概念に追加される。大巡思想の調理概念もまた、個体発生は系統発生を反復するというリミナリティの原理に従って、大巡思想に現れる調理概念を通じて、東学思想と大巡思想の地観を比較することができる。調理は神明界によって調化される大巡思想の地界観を、東学思想と対比して鮮明に表す概念である。

天用地用 人用之 調理綱紀 統制乾坤 此之謂造化手段也 58)

上記の例文は、気化に対応する調理が気化と同様に宇宙の運行を説明する核心的原理となることを示している。調理の理(理)は理あるいは理法などとして表現される。大巡思想において地は理の中心となる存在として現れる。

上帝は丁未年閏月二十三日に申京洙をその家に訪ねられた。上帝は堯(堯)の「曆象日月星辰敬授人時(曆象日月星辰敬授人時)」について仰せられた、「天地は日月がなければ空の殻、日月は知人(知人)がなければ虚影(虚影)、唐堯(唐堯)が日月の法を解き明かし百姓に教えたゆえに、天の恩恵と地の理がはじめて人類に与えられたのである」。この時、上帝は「日月無私治万物 江山有道受百行(日月無私治万物 江山有道受百行)」を教え、五呪(五呪)を作り天地の津液(津液)と名づけられた。その五呪は次の通りである。59)

上記の例文において地の理とは、天円地方の原理通り、理と法則に重点を置く地の姿を示している。理は太極と関連して伝統的に現れる。東学思想と大巡思想が出現する以前、理気論において理は中心思想であったゆえに、東学思想は「気化」という概念によって

相対的に理よりも気を強調した。大巡思想はこれに対し、理(理)以前の理(理)、すなわち無極太極を強調することにより、日用事物に適用される実質性を強調する。60)

理雖高 出於太極无極之表 不離乎日用事物之間 61)

上記の例文において「理は高しといえども無極太極より出でしもの」という表現は、無極と太極の主宰者である大巡思想の九天に理(理)が属するということを示している。これによりすなわち日用事物の間、すなわち森羅万象に理(理)が存在する。理気論において理(理)が実体性を排除した属性を志向する概念であったとすれば、上記の例文に現れた理(理)は実体性が強調される理(理)概念である。

太極は宇宙の根源であるため、最初の根源にのみあるのではなく、華嚴經の理(理)のごとく万物に内在する。万物に太極があるという朱子の「各具太極、統体太極(各具太極、統体太極)」という表現は、塵の中に無数の仏があるという 62) 華嚴經の言葉のごとく、極大の宇宙と極小の宇宙に太極が理のように共同で存在するという言葉である。太極と仏教の理(理)が異なるのは、太極は具体的に太極内部が陰陽から成ることを明示的に表現するという点だけである。理気論の理(理)と華嚴經の理(理)が異なるのもまた、華嚴經の理(理)より理気論の理(理)が元亨利貞という具体的属性まで表すという点である。

もともと理(理)範疇の特徴は包容性・多様性・動態性であるという。性理学以前の理(理)概念を考察すると、説文解字において事物の筋目は玉(玉)が最も緻密であるため玉(玉)に従うという次元で、玉(玉)と理(理)が連結される。理(理)が初めて現れる場は『詩經(詩經)』『左伝』『国語』であり、模様の理である文理(紋理)として用いられた理(理)概念が、治める理である治理(治理)として現れる。その後、易(易)においては天下の理、性命の理となり、孟子の義理、荀子の礼理となり、道家の天然の理へと変わる。その後、董仲舒の理(理)概念と黄帝内經の理(理)概念が出現する。董仲舒は『春秋繁露』『循環之道』において「天地之未達 理(天地之未達 理)」といい、黄帝内經においては生長化成收藏を「養生の理(理)」という。63)

もともと理(理)範疇の特徴が包容性・多様性・動態性であったのは、陰陽五行の「土」概念から出発したからである。大巡思想の「理」概念は、この「土」概念としての「理」概念を再活性化することにより、「氣化」概念に偏った東学思想に比して「理」概念を導

入することができ、それに従って理に伴う神明概念までも導入し、より具体的な自生的近代性を提示しうるに至った。

元亨利貞大經大法道正天地數定千法而理定心法 64)

道の悟りを定義する「覚道文」に現れる上記の例文において、理は元亨利貞と土を意味する心概念の間に現れ、心が土となるのは心を定めるのが理概念であると表現することにより、理(理)と気(気)の関係が土と木火金水の関係であることを示している。大巡思想は理気論の出発点が陰陽五行であり、邵康節によるものであることを間接的に強調している。

「『東学歌辞(東学歌辞)』に三つの気運が明示されているがゆえに、言は蘇・張(蘇秦張儀)の雄弁があり、知は康節(康節)の知識があり、文は李・杜(李太白 杜子美)の文章がある、とあるがゆえに、よく考えてみよ」と仰せられた。65)

理気論の出発が陰陽五行によるものであったということが、性理学によって長らく忘れられた。性理学が西洋に敗北したことも、陰陽五行を自ら廃棄した点に求められている。陰陽五行は理気論の出発であったが、性理学者たちは理気論は受け入れたが、陰陽五行は迷信と見なした。マテオ・リッチ以後、陰陽五行の迷信化は加速化した。陰陽五行を理気論として定礎した徐命膺などの邵康節理論の再照明は、当時としては必然的であった。

人間の調理(調理)を通じた解冤相生が実現されれば、東洋と西洋の神人関係は相互に統合されうる。陰陽五行として神明が存在することが確実となれば、西洋の地水火風もまた円の循環の一つとなる。西洋においては神明の概念が天使の概念として降格されているが、再び天使もまた神明の地位に復帰する。66)

西洋の先霊神もまた再び復帰する。西洋においても人間と関連する先霊神と自然と関連する天地神明が区分される。天使が神明と同等となれば、西洋においても人間は天使と合わさる存在となる。東洋と西洋の性格上、西洋は地下神と親近性を有してきたが、陰陽が合徳されて西洋においても祖先の魂霊と共にする。大巡思想は「祖先が四代(代)を過ぎれば霊ともなり仙ともなる」と説くことにより、理気論と靈魂論をともに説明する。西洋において天使の概念が神明へと転換されるならば、絶対者の性格もまた転換される。67) 東洋においては無極・太極のごとく究極的存在を理法化した、イエスが父という名で人

格化させた西教伝統もまた受容し、大巡思想においては無極・太極を無極神などの名として具体化することにより、東西の神人関係は再定立される。再定立された東西の神人関係は、次のように自然の変化もまた説明することができる。

道主は海印寺から戻られた翌日、諸徒徒たちを集めて仰せられた、「上帝が海印を印牌と仰せられたとって、ある物体と思うのは誤った考えである。海印は遠い所にあるのではなく、自分の掌中(掌中)にある。宇宙森羅万象のあらゆる理の根源が海にあるゆえに海印であり、『海島真人(海島真人)』という言葉がある。海水を見よ、全部が電気である。水は流れ下るが、昇る性品を有している。森羅万象の根源が水気を吸収して生長する。天は三十六天(三十六天)があり、上帝が統率され電気を司られて、天地万物を支配・滋養される雷声普化天尊上帝(雷声普化天尊上帝)であられる。天上の電気が海水にあったがゆえに、海水の電気によって万物を包蔵するのである」。68)

東学において「気化(気化)」という概念が現れる場合は「内有神霊 外有気化」の部分である。内有神霊・外有気化の場合、神霊と気化は東学において東西を連結するもう一つ概念である。水雲は人格的でありつつも同時に非人格的、外在的でありつつも同時に完全に内在的な天主の姿を、我々の「内に神霊があり、外に気化がある(内有神霊 外有気化)」と表現する。69)「論学文」を見ると、崔済愚が一般的な東道西器論(東道西器論)より一歩進んで、西洋の学問と道徳を高く評価したことが分かる。

「西洋人は道成立徳しており、その造化に及んでは成し遂げぬものがない。武器によって攻撃すれば、戦いにおいて前に立ち向かう者なく、中国が滅びれば(我々にとって)唇亡齒寒の憂いがどうしてないと言えようか。他に由縁があるのではない。彼らはその道を西道と呼び、学は天主(学)と称し、教は聖教と言うが、これは天時を知り天命を受けたものではないか」70)

一方水雲は西教の修行は批判する。「西教には気化の神霊なく、学問には天主の教えない」という一節において、後者の「学無天主之教」を「学無天主降話之教(学無天主降話之教)」、すなわち内的に降話(降話)の教えを受けていないことを意味するという。71) 水雲が西洋人は天主を奉ることも知らず、結局自分自身のためにのみ祈るだけと批判したのは、彼らが我と汝を媒介し共属させる気化の神霊を知らぬと見たためである。

大巡思想は東学思想に比して、男性的な気よりも女性的な心を強調するという点を相違点として示してきた。

崔水雲の歌辞に「道氣長存 邪不入(道氣長存邪不入)」とあったが、上帝は「真心堅守 福先来(真心堅守福先来)」と仰せられた。72)

東学思想において強調される男性的「至氣」とは異なり、大巡思想において女性的な心が強調されるのは、理に従う解冤が強調されるためである。理による解冤である「理解」は、「和解」と共に大巡思想において持続的に強調される。73) 今日東学思想が再照明されるのは、東学思想が韓国の自生的近代性と関係する自生性という側面もあるが、東学思想が物質的近代文明に対する批判と代案的未來展望を持つ思想であるという点である。東学思想は物質的近代文明を天主教である西学の遺産と見なし、西学は表面上は平等を主張するが、修行過程においては各自為心によって天を裏切る点があると批判する。74)

東学思想の今日の現況は東学思想自体としては不備であるが、東学以後発生した東学関連思想の拡大によって、大きな影響を今日もなお及ぼしている。東学関連思想は大部分が代案として開闢を提案した。とりわけ東学が短期的・外部的・社会的な開闢を志向した。これに対し大巡思想は長期的・宗教的な神明による開闢を志向した。

植民地に転落して五千年間維持してきた民族全体のアイデンティティが絶滅しかねぬ暗澹たる時点の当時の東アジアにおいて、類例の稀なほどに韓国新宗教は薔薇色の未來展望を提示し、当時の民衆たちに大きな反響を得た。実際その展望は解釈次第では今日までの中し、今日も当時の新宗教は宗教的影響が持続している。

当時の王侯将相の未來展望が失敗して挫折していた東学参加者に対して、甑山は東学失敗の原因と対策として解冤と開闢の参東学を提示する。

上帝はある日、京石を連れて籠岩(籠岩)を發って井邑に向かう途上、院坪の酒幕に立ち寄り、通り過ぎる行人を呼んで酒を買って勧め、「この道は南朝鮮船道である。荷をたくさん積んでこそ發つことができよう」と仰せられ、再び道を急がれて三十里余りの所に至り、「大陣(大陣)は一行三十里である」と仰せられ、古阜松月里(松月里)崔(崔)氏の齋室に居住する朴公又(朴公又)の家にお泊まりになった。公又と京石に仰せられた、「いまや会う人に会ったがゆえに、通精神(通精神)が出てくる。我が事は父母兄弟といえども知ら

ぬことである」と、また「我は西洋(西洋)大法国(大法国)天啓塔(天啓塔)に降り来て天下を大巡し、三界の大権を持って三界を開闢し、仙境を開いて死滅に陥った世界蒼生たちを救おうと汝ら東方を巡回している最中、この地に留まったのは、まさに惨禍の中に埋もれた無名の弱小民族をまず助け、万古に積もった冤を解いてやろうとするためである。我に従う者は永遠の福祿を得て不老不死し、永遠の仙境の樂を享受するであろう。これこそ真の東学である。弓乙歌(弓乙歌)に『朝鮮江山(朝鮮江山)名山(名山)である。道通君子(道通君子)再び生まれる』とあるが、これもまた我が事を称するものである。東学信者の間で大先生(大先生)が更生するであろうと伝わっているが、これは代先生(代先生)が再び現れるという意味であり、我こそが代先生(代先生)である」と仰せられた。

上記の例文において甌山は、無名の弱小民族たる韓国を助けて全世界に積もった万古の冤を解き、地上天国を提示することが、本来の東学の趣旨であり、東学は本来の趣旨を活かしきれずに失敗しただけであって、今後東学の趣旨は参東学を通じて実現されるであろうと述べている。実際、甌山以後、韓国はかえって日本の支配に陥ったが、日本の支配の後、韓国は実際に甌山の展望通り、当時世界最下位の国家から、植民地を経験した国の中で漢江の奇跡と呼ばれる政治・経済・文化的先進国となった。大巡思想は東学思想の「気化(気化)」によって招かれた不安な未来に対し、「地徳(地徳)」を強調することによって安心安身の生活を可能ならしめた。

勞而無功(勞而無功)と天地成功(天地成功)

東学思想と大巡思想の地觀(地觀)においてその差を鮮明に表す用語が勞而無功(勞而無功)と天地成功(天地成功)である。「勞力したが成功しなかった」という「勞而無功」は、天外天が神明としてのみ出現した東学思想において自らの業績を説明する用語であり、天地成功は九天の人身降世以後、天地に対し九天が表現した用語である。

伝統的陰陽五行において天地成功と対比される用語は天地化育である。⁷⁵⁾ 天円地方・天道地徳のような理想的三才概念において、天地は家門の成功のために子を育てる父母のように、人間を化育して天地を成功させようとする。勞而無功は成功の事例がなかったという意となる。東洋思想において「天円地方」のような天地に対する多くの用語があるにもかかわらず、天地成功についての概念の端緒が現れる場合は、東学思想が唯一である。

東学思想において天地成功は天主の「勞而無功(勞而無功)」という表現として現れる。東学思想の勞而無功は大巡思想の天地成功を理解する関門となる。天地成功はすなわち地と天が陰陽合徳される地上天国であり、天主の成功となる。

勞而無功は東学思想において天地を天主、すなわち鬼神として悟る場面に現れるため、勞而無功を理解するためには既存の東洋の鬼神概念を理解する必要がある。東学思想において鬼神は天外天を意味するが、天外天を鬼神という用語として表現したことを理解するには、伝統的な鬼神概念の理解が必要である。

脚 注

- 1) 『典經』 「予示」 5。
- 2) 『大巡真理会要覧』、p.7。
- 3) 『典經』 「教運」 1-17。
- 4) 『典經』 「教運」 1-9。
- 5) 『典經』 「予示」 10。
- 6) 『典經』 「教運」 1-9; 『典經』 「教運」 2-6。
- 7) 『典經』 「予示」 17; 『典經』 「権智」 1-21。
- 8) 『典經』 「行録」 5-38。
- 9) 『典經』 「予示」 7。
- 10) 『典經』 「公事」 3。
- 11) 『典經』 「教運」 1-30。
- 12) 『大巡真理会要覧』、p.9
- 13) 『典經』 「公事」 1-2
- 14) 『大巡真理会要覧』、「信仰の対象」。
- 15) 『大巡真理会要覧』、「信仰の対象」。
- 16) 『典經』 「教運」 1-17。
- 17) 『典經』 「教運」 1-9。
- 18) 『典經』 「予示」 10。
- 19) 『典經』 「教運」 1-9; 『典經』 「教運」 2-6。
- 20) 『布徳教化基本原理』、「沿革概要」。
- 21) 『典經』 「教運」 1-9。
- 22) 『典經』 「公事」 1-5。
- 23) 『典經』 「教運」 1-9。
- 24) 『典經』 「権智」 1-11。
- 25) 『典經』 「教運」 1-64。
- 26) 『大巡真理会要覧』 「大巡真理会」
- 27) 『典經』 「予示」 17; 『典經』 「権智」 1-21。

- 28) 『典經』 「行録」 5-38。
- 29) 『典經』 「予示」 7。
- 30) 『典經』 「公事」 1-3。
- 31) 『典經』 「教運」 1-30。
- 32) 『大巡真理会要覧』、p.9。
- 33) 『典經』 「公事」 1-2。
- 34) 『典經』 「予示」 17。
- 35) 朴泰奉「韓国の思想と文化に現れた三教原理研究」、公州大学校博士学位論文、2020。
- 36) フリッツォフ・カブラ著、金容貞・金東光訳『生命の網:生物システムに対する新しい科学的理解』、ソウル:高陽、1998;フリッツォフ・カブラ著、李成範・金容貞訳『現代物理学と東洋思想』、高陽:汎洋社、2015。
- 37) 金鐸「東学教『道の先天』思想の内容と意義」、『大巡思想論叢』48、2024、pp.199-237。
- 38) 『典經』 「公事」 2-19。
- 39) 『典經』 「予示」 30。
- 40) 趙喜英「徐命膺の先天易学定立と時代的意義;『先天四演』を中心に」、『哲学研究』98、2012、p.1。
- 41) 韓奎性原著、韓必勳編『周易に対する 46 の質問と回答』、トンニョク、1996;韓奎性『易学原理講話』、芸文志、1997。
- 42) 韓泰東『思惟の流れ』、延世大学校出版部、2003。
- 43) 韓長庚『周易・正易』、生と夢、2001。
- 44) 韓東錫『宇宙変化の原理:陰陽五行原理』、大元出版、2003。
- 45) 李承洙『中の原理』、ソウル:ジジドットコム、2008。
- 46) 金勝鎬『周易原論』(1-6)、宣英社、2009。
- 47) 尹鍾彬『正易と周易』、相生出版、2009。
- 48) 李賢中『易経と四書』、亦楽、2004。
- 49) 林炳学『易学と河図洛書』、韓国学術情報、2008。
- 50) 尹鍾彬『韓国易学研究の基礎』、聞慶出版社、2012。
- 51) 金相日『易と脱現代の論理』、知識産業社、2006。
- 52) 安成鎬「17 世紀初マテオ・リッチの『天主実義』と 19 世紀ジェームズ・レグの中国儒教經典英訳本で使用された用語『上帝』間の神学的連続性」、『韓国基督教と歴史』32、韓国基督教歴史研究所、2010、pp.302-304;陳凱統『古代中国の中の神』、ソウル:純出版社、2009。
- 53) 安成鎬「ジョン・ロスの中国儒教原始唯一神論と中国語聖書翻訳の用語論争に関する神学的立場」、『韓国基督教と歴史』40、(韓国基督教歴史研究所、2014)、p.228。
- 54) Legge, The Notions of the Chinese concerning God and Spirits, p.33. 安成鎬「17 世紀初マテオ・リッチの『天主実義』と 19 世紀ジェームズ・レグの中国儒教經典英訳本で使用された用語『上帝』間の神学的連続性」、『韓国基督教と歴史』32、韓国基督教歴史研究所、2010、pp.315-316 より再引用。
- 55) 孫江「黄帝はバビロンから来た:ラクペリの『中国文明西來說』と東アジアへの伝播」、『概念とコミュニケーション』5、2010、pp.79-26。
- 56) 百千の天子たちが天の伎楽を奏すると同時に、天の曼陀羅花と摩訶曼陀羅花を持ってその上に散らしながら讃嘆して言うであろう。『善きかな、善きかな。善男子よ、汝は閻浮提に広く福ある業を修めたので、ここに来て生まれた。ここがすなわち兜率陀天であり、今この天主の名は弥勒であり、汝は当に帰依すべきである』と。(『仏説観弥勒菩薩上生兜率天経』、百千天子作天伎楽持天曼陀羅花摩訶曼陀羅花以散其上讃言善哉善哉善男子汝於閻浮提廣修福業來生此處此處名兜率陀天今此天主名曰彌勒汝當歸依、

東国大学校仏教記録文化遺産アーカイブ)。九天大元造化主神もまた九天の天と造化主の主を合わせて天主と言える。

- 57) 崔鍾錫「甌山教に現れた仏教的要素:弥勒信仰の受容を中心に」、『禅文化研究』23(-)、2017、pp.254-255。
- 58) 『典経』「済生」43。天用と地用と人用は綱紀を等しくすることであり、天と地を統制する。これを造化の手段と称する。(梁茂木「救援真理としての陰陽合徳と民主主義」、『大巡思想論叢』2、1997、pp.175-176)
- 59) 『典経』「教運」1-30。
- 60) 大巡思想が発生した井邑には、理気論の中でも実質論的理気論である一斎李恒の伝統があったという。金益斗、崔英成、李善娥、金範洙著『一斎李恒の思想・学問・理論に関する新たな視角』、ソウル:文芸院、2014。
- 61) 『典経』「済生」43。理雖高、出於無極太極之表、不離乎日用事物之間。理は高くとも太極と無極の外に出て、日用の事物の間を離れない。
- 62) 朱子の「各具太極、統体太極」という表現は、華嚴經の重重無尽と連結される。(金鍾旭「複雑系としての生態系と法界」、『哲学思想』41、2011、pp.7-36)
- 63) 張立文外著、安裕京訳『理の哲学』、ソウル:芸文書院、2004、pp.30-36、46、49、106。
- 64) 『典経』「教運」2-33。元亨利貞 大經大法 道正天地 數定天法 理定心法。道は天地を正し、数は千法を定め、理は心法を定める。(崔致鳳「大巡思想の太極に関する研究」、『大巡思想論叢』23、2014、p.403)
- 65) 『典経』「教法」2-42。
- 66) 今日西洋の「死生学」においては、西洋もまた先靈神の存在を認めている。Well-dying を目標とするホスピス運動から始まったが、現代西洋の死生学は数万件の臨死体験事例を通して、西洋でも東洋と同様に死後世界で生前には一度も会ったことのない先靈神と遭遇することを立証している。(イーブン・アレクサンダー、プトレマイオス・トンプキンス共著、高美羅、李珍共訳『私は天国を見た』、坡州:金永社、2013、pp.124-130、190)
- 67) ミシェル・セールは、東洋の神明概念と同様に、天使概念が単純な概念ではなく西洋の認識論的枠組みを形成する決定的契機とみなす。(ミシェル・セール著、李奎賢訳『ヘルメス』、ソウル:民音社、2009、pp.299-303)
- 68) 『典経』「教運」2-55。
- 69) 白旼晶「上帝と心概念で比較した丁若鏞と崔済愚の思惟」『民族文化』61、2022、p.149。
- 70) 『東経大全』「論学文」。
- 71) 孫炳旭「東学と仏教念仏禅の修証体系比較」『東学学報』23、2011、p.107。
- 72) 『典経』「教法」2-3。
- 73) 大巡真理会の壁画は、解冤相生を表す五仙囲碁が利害として表現されている。
- 74) 金容沃『東経大全2』通木、2021、p.135。
- 75) 『典経』「教運」1-66。
- 76) 『朱子語類』巻3、中華書局、33頁。「鬼神事自是第二著.那箇無形影底,是難理會底.末消去理會,且就日用緊切處做工夫」。
- 77) 崔眞徳「朱子学の理気論と鬼神論」『陽明学』23、韓国陽明学会、2009、pp.381-382。
- 78) 『典経』「行録」2-16。
- 79) 『典経』「行録」1-2。
- 80) 『典経』「公事」3-6。
- 81) 『典経』「教運」1-9。

- 82) 崔水雲は自身の七代祖である震立(震立)が壬辰倭乱・丙子胡乱の際に多くの功を立てて戦死し、死後に兵曹判書の官職と貞武公の諡号を受けたことに対して誇りを持っており、「安心歌」では「犬のごとき倭敵(倭敵)らよ」「彼もまた仇敵である」という表現を通じて日本を敵対的關係に設定していた。(朴光洙『韓国新宗教の思想と宗教文化』ソウル:集文堂、2012、pp.199-201).
- 83) 『典經』 「預示」 74.
- 84) 『典經』 「預示」 57.
- 85) 『典經』 「公事」 2-4.
- 86) 姜敦求『韓国近代宗教と民族主義』ソウル:集文堂、1992;朴在賢「韓国近代期における大巡思想の特質-超民族主義および近代・脱近代の価値を中心に」『大巡思想論叢』24、2014.
- 87) 黄宗源「20世紀初頭における天道教の人乃天教義および心性論に関する批判的研究」『大東哲学』44、2008、pp.92-93.
- 88) 『典經』 「教法」 3-47. 事之當旺在於天地, 必不在人, 然無人無天地, 故天地生人用人, 以人生 不參於天地, 用人之時何可曰人生乎. 何らかの事が成就するのはその根本原因が天地にあるのであって、必ずしも人にあるのではない。しかし人がなければ天地は無用であるゆえ、天地(天地)が人を生んでその人を用いるのである。かかる以上、天地が人を用いんとする時、人が天地の意に従わなければ、いかにしてこれを人生と言い得ようか。(教務部「天地生人用人」『大巡会報』13、1989)
- 89) 李京源「大巡真理の近代性と変革思想」『東学学報』9(2): 43、2005.
- 90) 李京源『大巡宗学原論』ソウル:文史哲、2013.
- 91) 『典經』 「教運」 1-66.
- 92) 『典經』 「教運」 1-30.
- 93) 『大巡真理会要覧』 「趣旨」.
- 94) 『典經』 「教運」 1-19.
- 95) 『典經』 「教運」 1-9.
- 96) 『典經』 「公事」 1-3.
- 97) 『典經』 「教法」 3-47. 事之當旺在於天地, 必不在人, 何らかの事が成就するのはその根本原因が天地にあるのであって、必ずしも人にあるのではない。(教務部「天地生人用人」『大巡会報』13、1989)
- 98) 『典經』 「教法」 3-47. 万事分已定 浮生空自忙, あらゆる事は分がすでに定まっているのに、世人はいたずらに自ら忙しく動く。(教務部「万事分已定」『大巡会報』148、2013)
- 99) 『大巡真理会要覧』、p.7.
- 100) 『典經』 「教運」 2-42.
- 101) 『典經』 「教運」 1-9.
- 102) 『典經』 「教運」 1-9.
- 103) 『典經』 「教運」 1-66.
- 104) 『典經』 「教運」 1-19.
- 105) 『大巡真理会要覧』、p.20.
- 106) 『典經』 「公事」 1-11.
- 107) 『典經』 「教運」 1-9.
- 108) 『典經』 「教運」 1-9.
- 109) 『典經』 「行録」 1-10.
- 110) 『典經』 「教法」 1-54.
- 111) 『典經』 「教法」 3-35.
- 112) 『典經』 「教法」 1-42.

- 113) 『典經』 「済生」 43.
- 114) 唐玄善『ジルベール・デュランの想像界研究』弘益大学校大学院修士学位論文、2009、pp.28-30.
- 115) 朴正鎮『(芸術人類学序説)韓国文化心情文化』未来文化社、1990、pp.130-146.
- 116) 陰陽五行説には肯定的側面と否定的側面が共にあり、西洋の学者たちの場合には陰陽五行を可能な限り客観的に評価し、少なくとも原始的形態の科学程度には評価する。代表的人物としてマルセル・グラネ、アンガス・グラハム、ベンジャミン・シュワルツ、ジョセフ・ニーダムなどが挙げられる。(金基「陰陽五行説の朱子学的適用様相に関する研究」成均館大学校博士学位論文、2012、p.4)これに対して、むしろ東洋の学者たちは反対に陰陽五行をより迷信的なものとみなすとされる。(方仁「古代中国の宇宙論の一形態としての陰陽五行説」『宗教研究』4、1988、p.71)
- 117) 『典經』 「教運」 1-9.
- 118) 『典經』 「公事」 3-14.
- 119) 『典經』 「公事」 2-1.
- 120) 『典經』 「行録」 3-53.
- 121) 『典經』 「済生」 43.
- 122) 李御寧『デジログ:韓国人が率いる先端情報社会、その未来を読むキーワード』ソウル:思考の木、2006.
- 123) 『典經』 「預示」 46.
- 124) 金芝河『(美学講義)白い陰影の美学を求めて』ソウル:実践文学社、2005;金益斗「東アジア思想の中の和解と相生-韓国の近現代全北の思想運動とその展開様相」『第93回東アジア古代学会学術大会資料集』、2023.
- 125) 『典經』 「教運」 1-66.
- 126) 『大巡真理会要覧』 「訓誨」 .
- 127) 『大巡真理会要覧』 「信条」 .
- 128) 『典經』 「教運」 1-6.
- 129) 『龍潭遺詞』 「道德歌」 .
- 130) 『東経大全』 「座箴」 . 吾道博而約 不用多言義 別無他道理 誠敬信三字. 吾が道は広くして略にして、多くの言を用いるべきにあらず、別に他の道理なく、誠・敬・信の三字なり。
- 131) A. N. Whitehead, D. R. Griffin and D. W. Sherburne, 『Process and reality』, New York: Free Press, 1929. pp.10-11. ロジャー・エイムズ、デイヴィッド・ホール著;張源錫訳『日常事に焦点を合わせる:『中庸』の翻訳と哲学的解釈』城南:韓国学中央研究院出版部、2019、pp.50-51 より再引用.
- 132) 南孝温著、朴大鉉訳『秋江集』ソウル:民族文化推進会、2007、巻5、35b.
- 133) 韓国思想史研究会、『朝鮮儒学の概念たち』, 芸文書院, 2002.
- 134) 金潤景,『韓国道教史』, ソウル: 文史哲, 2020.
- 135) 『典經』 「済生」 43.
- 136) 『典經』 「済生」 43.
- 137) 高懷民著、郭信煥訳、『邵康節の先天易学』, ソウル: 心山, 2007.
- 138) 實際、元亨利貞という概念は、春・夏・秋・冬、朝・昼・夕・夜、初年・壮年・中年・老年のごとく循環する周期の四つの共通する属性を称する語として用いられている。元亨利貞は無限重畳循環のように一事一物にも元亨利貞があり、万事万物にも元亨利貞があるという。(尹龍男、「朱子(朱子)理説(理説)の再構成」、『東洋哲学研究』8、1988、pp.52-54)
- 139) 崔振徳、「朱子学の理気論と鬼神論」、『陽明学』23、韓国陽明学会、2009、pp.381-383.
- 140) 道気長存邪不入 世間衆人不同帰。道の氣運を長く保たんとせば邪なるものは入り得ず、世間の衆人と同じくは帰らじ。

- 141) 『典經』 「教法」 2-3
- 142) 『典經』 「教法」 1-34
- 143) 『典經』 「行録」 5-38. 東有大聖人曰東学 西有大聖人曰西学。東に大聖人ありて東学といい、西に大聖人ありて西学という。(教務部, 「石屏風」, 『大巡会報』 119, 2011)
- 144) 韓国思想史研究会, 『朝鮮儒学の概念たち』, 芸文書院, 2002.
- 145) 金善熙, 「儒学者が眺めた有神論的世界」, 韓国宗教学会発表資料集, 韓国宗教学会, 2014; 田性鍵, 「茶山靈知説の神学的可能性」, 韓国宗教学会発表資料集, 韓国宗教学会, 2014)
- 146) 高南植, 「近・現代期の姜飴山(姜飴山)伝承に現れた日本(日本)関連記録の様相と意味 — 『大巡典經(大巡典經)』 (1929-1965)を中心に—」 『日本近代学研究』, 2023.
- 147) 『典經』 「公事」 2-4.
- 148) 『典經』 「予示」 1.
- 149) 「神道」を究極的実在と見、解冤相生の根拠として見る場合もある。(金義成, 『大巡思想の哲学的探究』, 成均館大学校博士学位論文, 2017)
- 150) 『典經』 「予示」 73.
- 151) 『大巡指針』 1章1節.
- 152) 『典經』 「公事」 1-34.
- 153) 『典經』 「済生」 43. 水生於火 火生於水 金生於木 木生於金 其用可用然後 方可謂神人也。陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽 人可用陰陽然後 方可謂人生也。人為陽 神為陰 陰陽相合然後 有变化之道也。不測变化之術 都在於神明 感通神明然後 事其事則謂之大仁大義也。水(水)が火(火)より生じ、火(火)が水(水)より生じ、金(金)が木(木)より生じ、木(木)が金(金)より生じる、その用(用)を知ることができてはじめて、まさに神人(神人)と称することができる。陰を殺せば陽が生き、陽を殺せば陰が生きるゆえ、生殺(生殺)の道は陰陽にある。人がよく陰陽を用いることができてはじめて、まさに人生と称することができる。人は陽となり神は陰となるゆえ、陰陽が相合してはじめて変化の道がある。さもなければ変化の方術(方術)はすべて神明(神明)にあるため、神明に感通(感通)した後にその事が成事すれば、これを大仁大義(大仁大義)と称する。(梁茂穆, 「救援真理としての陰陽合徳と民主主義」, 『大巡思想論叢』 2, 1997, p.175-176)
- 154) 大巡思想において強調され追求される陰陽概念は、正陰正陽(正陰正陽)と調和を通じた合徳(合徳)を主唱するものであり、それを通じて理想世界が建設されうることを示すという。(李虎烈, 『大巡思想の陰陽論に関する研究』, 大真大学校硕士学位論文, 2015)
- 155) 『典經』 「公事」 1-3.
- 156) 樊遲問知, 子曰: 「務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣」。(『論語』 「雍也」)
- 157) 俞芝妍, 「黄玪(1855-1910)の東学に対する認識と批判: 『梧下記文(梧下記文)』を中心に」, 『梨苑學術論集』 2, 2004, pp.1-54.
- 158) 金基承, 「水雲崔濟愚著作の年代記的検討」, 『東学学報』 3, 2002, pp.159-162.
- 159) 山河の大運数がみなこの道に帰するゆえ、その根源は最も深く、その理は甚だ遠い。我が心柱を堅くしてこそ道の味を知ることができ、一念がここにあってこそ万事が意のごとくなるであろう。濁った気運を払い清めた気運を嬰兒を養うがごとくにせよ。徒に心が至るのみではなく、ただ心を正しくするにある。隠然たる聡明は自然に神仙のごとく現れ、これより来るあらゆる事は一理に帰するであろう。他人の小さな過ちを我が心に論難せず、我が小さな知恵を人に施せ。かくのごとく大道を小事に誠を注ぐな。大事に当たって慮を尽くせば自然に助けがあろう。風雲大数はその器局に従う。玄妙な機は現れぬゆえ、心を急かしてはならぬ。功を成す別の日に良き神仙の縁を結ぶであろう。心は本来空しく、物に応じても跡なきものである。心を修めてこそ徳を知り、徳をひたすら明らかにするのが道である。徳にあって人にあるのではなく、信にあって工夫にあるのではなく、近くにあるのではなく、誠

にあつて求めることにあるのではないゆえ、然らぬようであつて然り、遠きようであつて遠からず。『天道教経典』

- 160) 『典経』 「公事」 3-41.
- 161) 『典経』 「権智」 1-11.
- 162) 金尚峻, 「全国民が両班になる—朝鮮後期儒教的平等化メカニズム」, 『社会と歴史(旧韓国社会史学会論文集)』 63(0), 2003, pp.5-29
- 163) 『典経』 「教運」 1-9.
- 164) 『典経』 「権智」 1-11.
- 165) 『典経』 「教法」 3-30; 高南植, 「朝鮮末期姜甌山の歴史認識と朝鮮観」, 『東アジア古代学』 59, 2020, pp. 239-270. 259.
- 166) 村山智順, 「無極道趣旨書」, 『朝鮮の類似宗教』。大邱: 啓明大学校出版部. 1991.
- 167) 李東熙, 『ライブニッツが会った中国』, 理学社, 2003, pp.92-93.
- 168) 安鍾洙, 「スピノザと儒学」, 『哲学論叢』 44(2), 2006, pp.172-173.
- 169) 李英在, 「現代共感理論を通じた孔孟哲学の再照明」, 『精神文化研究』 35(2), 2012, p.427.
- 170) 李東熙, 「近代ドイツ哲学者の対立的仏教理解と受容」, 『ヘーゲル研究』 29, 2011.
- 171) 朱謙之著, 全洪爽訳, 『中国がつくった欧州の近代: 近代欧州の中国文化熱風』, 清溪, 2010, p.378.
- 172) 許貞花, 「華嚴思想と現代物理学の比較研究」, 東国大学校碩士学位論文, 2003.
- 173) 在(内経)一書中, 可以看到道家、墨家、名家、阴阳家等学派的思想痕迹, 这是不可否认的事实。徐儀明, 『性理与岐黄』, 中国社会科学出版社, 1997, p.23.
- 174) 蘇炳善, 『朱子学とトミズムの哲学的比較』: 韓国学中央研究院博士學位論文, 2005; 朴正鎮, 『哲学の贈り物 贈り物の哲学』, ソウル: ソナム, 2012; 李正雨・金時天・金教彬ほか, 『気学の冒険: 1, 東西哲学者, 流配された気の復活を語る』, ソウル: トルニョク, 2004.
- 175) 松本耿郎, 「イスラームにおける宗教間対話の理論(宗教間対話の思想——歴史的諸相とそれらの対話, パネル, 〈特集〉第68回学術大会紀要)」, 『宗教研究』 83-4, 日本宗教学会, 2010, pp.180-81, 1272-73.
- 176) ミルチャ・エリアーデ著, 崔鍾晟・金在賢訳, 『世界宗教思想史 2: ゴータマ・ブッダから始まり、キリスト教の勝利まで』, 理学社, 2005, p.299, pp.490-491.
- 177) 『典経』 「予示」 88, 道通天地報恩.
- 178) 『大巡真理会要覧』 p.20.
- 179) 『典経』 「教法」 2-36.
- 180) 『典経』 「教運」 2-41. 至極な宝はすなわち我が心霊である。心霊が通ずれば鬼神とともに酬酢することができ、万物とともに秩序を共にすることができる。(教務部, 「布論文」, 『大巡会報』 184, 2016)
- 181) 『典経』 「公事」 1-9.
- 182) 『典経』 「行録」 2-9.
- 183) 『典経』 「行録」 5-24.
- 184) 『典経』 「公事」 2-19.
- 185) 『典経』 「予示」 30.
- 186) 『典経』 「予示」 30.
- 187) 『典経』 「予示」 30.
- 188) 『典経』 「公事」 1-30, 『典経』 「教運」 1-30, 『典経』 「予示」 1-21.
- 189) 『典経』 「行録」 5-38.
- 190) 『大巡指針』 p.18

- 191) 『典經』 「行録」 3-44.
- 192) 『典經』 「教運」 2-33; 高南植, 「理定心法と修心の究極的性向」, 『大巡思想論叢』 13, 2001.
- 193) 高南植, 「先天天觀と上帝の超越性: 上帝の神道、三界大権と関連して」, 『大巡思想論叢』 8, 1999, pp.562-563
- 194) 黄台淵, 「孔子の共感的無為・現世主義と西欧寛容思想の東アジア的起源 上」, 『韓国学』 36(2), 2013, pp.73-74.
- 195) 大巡思想においては解冤を象徴する五仙囲碁壁画を「理解」と表現している。解冤は相生の自然科学的基礎となる。(朴鎔哲, 「解冤相生の実現に対する考察」, 『大巡思想論叢』 4(-), 1998, pp.213-241)
- 196) 『典經』 「行録」 5-38; 趙英淑, 「『東医宝鑑』 宇宙本体論に関する研究」, 『道教文化研究』 33, 2010, p.141; 金美林, 「『東医宝鑑』 の養生觀研究」, 外国語大学校博士学位論文, 2009, pp.163-165.
- 197) 『典經』 「済生」 43.
- 198) 『典經』 「行録」 5-38.
- 199) 崔元赫, 「東学思想と大巡思想の自生的近代性比較研究」, 『Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)』 6(1), 2024.

V. 東学思想と大巡思想の自生的近代性の比較

朱子は「鬼神に関わることは本来第二義的なものである。形もなく影もない鬼神は理解しがたく、無理に理解しようとする必要はなく、まずは日常の緊要なところに進んで工夫すべきである」と述べている。76) 鬼神論は身体で「事(事)」を習う小学段階の言説ではなく、心で「理(理)」を窮める大学段階の言説である。宋明理学を朱子学と陽明学に大別して両者を対立的に見ることもあるが、実は両者は工夫論的には異なっても本体論的には異ならない。本体論で言えば「理(理)の体(體)」は無(無)であり虚(虚)となる。77)

結局、大巡思想の地界観は陰陽五行において陰陽五行の中心を意味する「土」の重要性として現れる。78)。勞而無功と天地成功は、土としての九天の役割を表現する別の理論である。人身降世以前を勞而無功、人身降世以後を天地成功と表現したのである。

これにより、東学の地観は土地の生命思想を強調する形で理解されることもある。東学が生命思想として再照明されるにつれて、土地に対する東学の強調も再照明される。今日の韓国の有機農法も東学思想の土地中心思想に由来すると言われる。しかし実際に東学思想において土地に対しては、天と同程度の重要性は強調されていない。ここで東学は大巡思想の『典経』に従い初期東学までのみ言及されるため、初期東学のみを取り上げることとする。『典経』に東学として主に言及されるのは東学歌辞と水雲歌辞である。

天地成功は、天地が役割を分担して事を成すという概念であり、東学思想とは異なり神明を強調する大巡思想に現れる用語である。東アジアの伝統的地観においても、土地は「天地」という用語のように表面的には天と同格に現れる。代表的に天円地方は、天が丸いという地動説によって明らかにされた天動説の誤った主張を述べるものではなく、「天道之謂圓 地道之謂方」の略であり、時間を表す「宙(宙)」の一次元的性格、空間を表す「宇(宇)」の二次元的性格を述べていると言える。周易の天は「乾」と呼ばれるが、この「乾(乾)」は「乙(乙)」作用をする時間の乾いた属性を表す。

大巡思想は抑陰尊陽(抑陰尊陽)を正陰正陽(正陰正陽)に変える天地公事を通じて、伝統的な地観を実体化する。これによって土地もまた天文と同様に再整列される。大巡思想は三神山 79)から出発し、父母山である回文山と母岳山が整備され、山王と海王の血穴が

整列される。80) 天地陰陽合徳の結果である地上天国は、三界が相關的に作用する大巡思想の地界觀を代表する用語である。

不然其然の東学的地人關係が胞胎された以後に養生されるのは、三神山と父母山を再び比定した大巡思想の地界公事の再活性化に起因するところが大きい。大巡思想において三界錯乱は、地人關係における地氣不通(地氣不通)による世界戦争と物質文明による人類の傲慢として現れる。大巡思想において世界紛争の原因として指摘された地氣(地氣)の不調和は、地氣統一公事によって統一される。マテオ・リッチによる東西洋神明交流の開通以後、地下文明神の天上交流と人世への施恵によって近代文明は開拓された。しかし近代文明は人類の傲慢と物質文明への偏りにより天下震滅の危機に帰結した。81) これに対し、地界公事によって物質文明に対する道術文明として地上神仙の地人關係を、大巡思想は構築しようとする。

崔水雲は、日本を壬辰倭乱の際に我が国を侵略した仇であり、したがって滅ぼすべき復讐の対象として把握していた。82) 一方、甌山はむしろ日本が壬辰倭乱の際に漢城に入ることができず、無辜の人命が多く殺害され、また朝鮮に田植えの法を教えたことによって怨恨を結んだので、これを解いてやるために83) 朝鮮を日本に任せる公事を執り行った。また甌山は、日本に敵対せず順従するよう述べ、84) 今後日本は敗亡して賃金も受け取れずに帰っていくであろうと85) 預言した。既存の多くの研究で、甌山が西洋勢力から朝鮮民族を保護するために日本に一時朝鮮を任せる公事を執り行ったことは、甌山が一時的に日帝の東アジア盟主論を活用したことを示すと見られることもある。86)

人間觀の自生的近代性の比較

人乃天(人乃天)と神人調化(神人調化)

人すなわち天であるという「人乃天(人乃天)」は、初期東学において水雲が用いた表現ではないが、内有神靈・外有氣化という東学思想の天人・地人關係のうち超越的側面を排除し内在的側面を極大化して、西欧的近代性に符合するようにした概念として評価されている。87) 天道教以後、水雲の思想を解釈した天道教において「人乃天」は東学思想の近代性を代表する文句として使用されている。「人乃天(人乃天)」が東学思想の近代性を

代表する用語として指称されたのは、「人乃天(人乃天)」が内包する平等思想のためであった。白丁や女性、子供までも天になり得るという「人乃天」は、「天子」のみが天になり得る前近代社会において、神明世界を除く人間世界における平等を主張し得る思想としては、極めて先進的な思想であった。

「人乃天」思想が多くの呼応を得たにもかかわらず、東学思想が失敗に帰した理由を、大巡思想では「解冤」と見た。大巡思想において平等思想は、革命のように瞬間に到来するのではなく、解冤とそれに伴う相生によって到来する漸進的なものであった。

また大巡思想は「人間が天である」とは表現しない。大巡思想において天は、既存の天地に分けられた天だけでなく、森羅万象を主宰する九天としての天をも意味する。天の恩恵を強調する大巡思想において、人間は天と同等の存在になり得ない。しかし人身降世が成された大巡思想において、人間の地位は東学思想とは異なる方法で格上げされる。初期東学である水雲の思想も「吾心即汝心」であって「人乃天」ではなかった。大巡思想はむしろ天地の恩恵を忘却した人間と近代性を問題の原因として指摘し、天地を尊重することを主張する。

事之當旺在於天地 必不在人

然無人無天地 故天地生人 用人

以人生 不參於天地用人之時 何可曰人生乎 88)

上記の例文では、事の始まりと終わりは天地にあるのであって人間にあるのではないことが明確にされている。結局、大巡思想は人乃天が志向する平等世界を成すには、天地に対する報恩とそのための人間の解冤が優先されなければならない、変革ではなく解冤こそが真正な近代性であることを示している。89)

したがって、変革のための人乃天に対して大巡思想が提示するものは、神と人間の調和、すなわち神人調化である。ここで調化(調化)は調和(調和)の調(調)と造化(造化)の化(化)を合わせて作られた合成語であり、既存の辞書には存在せず大巡思想にのみ現れる単語である。調化(調化)は調和(調和)と造化(造化)の長所のみを集めた結合と言える。90)

東学思想には現れない大巡思想の神明と人間との関係は、東学思想と大巡思想の人間観の自生的近代性の差異において、その核心となる部分である。東学思想は近代性問題の

原因を各自為心という人間の問題と見たが、大巡思想において近代性問題の原因は、天地神明の恩恵を知らない人間の愚かさである。大巡思想の観点は九天の観点を反映する。大巡思想において人乃天のように人間を天と同様の存在と考えることは、人類の傲慢であり愚かさである。人間が天地の恩恵を知らなかったり、天地に反する事を行えば、いかなる事も成功し得ない。91) これにより大巡思想は、天地の恩恵を知らしめてくれた堯帝を極めて模範的人間の典型と見なす。

上帝は丁未年十二月二十三日に、辛敬洙をその家に訪ねられた。上帝は堯(堯)の「曆像日月星辰敬授人時」について述べられて「天地は日月がなければ空の殻であり、日月は知人(知人)がなければ虚影(虚影)であり、唐堯(唐堯)が日月の法を見出して百姓に教えたために、天の恩恵と地の理が初めて人類に与えられたのである」と仰せられた。この時、上帝は「日月無私治萬物 江山有道受百行」を教え、五呪(五呪)を作り、天地の津液(津液)と名付けられた。その五呪は以下の通りである。

新天地家家長歲 日月日月萬事知

侍天主造化定永世不忘萬事知

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願爲大降

明德觀音八陰八陽 至氣今至願爲大降

三界解魔大帝神位願趁天尊關聖帝君 92)

上記の例文において堯帝の最大の貢献は、「天の恩恵と地の理」を人類に伝えたこと、すなわち天地の恩恵を人間が知るようにしてくれたことにありと述べている。人乃天に対して大巡思想はむしろ人間と神の調和、すなわち神人依導(神人依導)を人間の最大の課題として提示する。93)

東学思想において天主と上帝は言及されるが、神明(神明)、神道(神道)に対する表現はほとんど現れない。これは三才(三才)にも適用され、東学思想には神明界を前提とする三界という表現もほとんど現れない。大巡思想は、東学思想が儒教の典憲として受容できなかった神道を通じて、東学思想が提示した人道の限界を超越する。

大巡思想は人乃天という人類の傲慢に対して、三界という表現を前面に押し出す。人間は天と同じになるのではなく、九天が古い天を新しい天に変えるのである。姜甌山を信仰する宗団の中でも大巡思想は、「大巡(大巡)」という用語が「三界大巡 開闢公事」の略であるという点で、特に三界を前面に押し出す思想である。

大巡思想を三界を中心に説明するならば、上帝によって造化された三界が人間の怨恨により三界錯乱に至り、さらに三界震滅の真境に至るに及んで、神聖・仏・菩薩の訴えにより上帝は三界大巡によって三界を診断した後、三界公事により三界開闢を成すという一連の過程が三界大巡であり、これに伴う思想が大巡思想となる。

神明によって運行される大巡真理会の三界は、数多の神明によって運行される。大巡思想において三界が神明によって運行されるのは、神明は真理に至極な存在だからである。

金光賛と辛元一が上帝に侍していた丁未年正月のある日、上帝は彼らに「鬼神は真理に至極であるから、鬼神とともに天地公事を判断するのである」と仰せられながら、壁に文を以下のように書いて掲げられた。94)

上記の例文において「真理に至極である」というのは、神明の役割と境界に忠実であるという意味である。魂魄を共に持つ人間のように多様性を備える代わりに、一つの役割にのみ忠実であり得ない人間とは異なり、大巡思想において神明は魂魄のうち一つだけを持つ存在であるため、一つの役割に忠実であり得て天地の運行を成し得る。したがって大巡思想において三界は、三界を運行する神明と人間の調和が新しい天地運行において核心となる。

天地の運行のみならず、大巡思想において三界は今日の科学技術とも連関するほどに現実と密接な関係がある。大巡思想の三界観において天界には天上界、冥府が含まれ、地界には地下界が含まれる。このうち天上界と地下界は今日の科学文明の起源となり、冥府では天地に対する誠敬信に対する人間の報恩が評価されもする。

上帝はある日、金亨烈に仰せられて「西洋人マテオ・リッチ(利瑪竇)が東洋に来て地上天国を建てようとしたが、長く根を張った儒教の弊習により容易に改革できず、その意を遂げることができなかった。ただ天上と地下の境界を開放し、それぞれの地域を固く守

って互いに行き来できなかった神明を相互に往来させ、彼は死後に東洋の文明神(文明神)を率いて西洋に行き文運(文運)を開いたのである。これより地下神は天上のあらゆる妙法を見習って人世にそれを施した。西洋のあらゆる文物は天国の模型を象ったものである」と告げられて「95」)

上記の例文は第一に、天上の神と地下の神が交流することによって天地が運行され、人間界も変化するという大巡思想の神人調化を示している。第二に、大巡思想において天界には天上の神がいる天上界が含まれ、地界には地下神が含まれることを示している。第三に、天上神と地下神の交流が人間界と密接に関連しており、天上と地下の境界が人間界にいた人物によって変化し得るという三界の交流を示している。

上帝は「先天では人間事物がすべて相克に支配され、世に怨恨が積もり結ばれて三界を満たしたため、天地が常道(常道)を失って様々な災禍が生じ、世は惨憺たるものとなった。それゆえ余が天地の度数を整理し、神明を調化して万古の怨恨を解き、相生(相生)の道で後天の仙境を建てて世界の民生を救おうとするのである。およそ大小の事を問わず、神道から冤を解かねばならない。まず度数を堅固にして調化すれば、それが基盤となって人事はおのずと成し遂げられるであろう。これがすなわち三界公事(三界公事)である」と金亨烈に仰せられて、その中の冥府公事(冥府公事)の一部に着手された。96)

上記の例文は第一に、天地と人間は相互に成長し成長させる存在であることを示している。第二に、冥府は天地神明が人間を評価する場所であることを示している。しかしその相互成長は、相克に支配された人間事物によって正当な評価がなされず、怨恨ばかりが大きくなってしまい、これが三界混乱の原因であることを示している。第三に上記の例文は、冥府が天界に属し、冥府が三界の事が総合される場所であることを示している。

宇宙の運行を越えて科学技術と冥府における人間の運命にまでも天地の神明によって決定されるという大巡思想の三界観は、人間界の事に天地が優先され、これは万事の決定にまで至るとする。

事之當旺在於天地 必不在人 97),

萬事分已定 浮生空自忙 98)

上記の二つの句のうち、第一の句は大巡思想の三界観において天地が事の順序において人間に比して優先順位であることを明白に示している。子が親より優れたとしても親の恩恵によるものであり、親が優先であるように、天地と人間との関係も類似していることを示している。第二の句はさらに、天地より人間がより成功したとしても、これはすでに天地によって既に定められたものであることを示している。

これまでの議論を通じて見た大巡思想の人界観は以下の通りである。まず大巡思想の三界観は、最高神である九天の上帝と上帝によって造化された天地人の三界から構成される。大巡思想において三界観は、上帝に代わり天地が万物を化育するが、上帝は観鑑万天する。観望を意味する観鑑万天(観鑑萬天)⁹⁹)が、隠れた神と共通する部分はあるが、天地という媒介体を具体的に介入させる点が異なる。

天地もまた森羅万象を化育するとき、各部分を担当する無限の神明に事を委ねる。天地は昇降しながら互いに出会うが、天地は陰陽であるため天は企画し地(地)は施行する。¹⁰⁰)したがって乾定坤順(乾定坤順)に見られるように、天上文明は企画し¹⁰¹) 地下神はかたどって作り人世に施す。¹⁰²) 天地は誠敬信で¹⁰³) 真理に至極に¹⁰⁴) 人間を化育する。至極な誠敬信を通じた天地の化育によって生と寿命と福祿を受けた人間は¹⁰⁵) 天地と同じく誠敬信で報恩する義務がある。しかし現代科学によって天地と競い得るようになった人間は、天地を裏切り、天地神明はいないとして天地を開発・征服する。これにより天地もまた人を殺そうとするばかりの三界混乱の時代となり、¹⁰⁶) 神聖・仏・菩薩の訴えにより上帝が人世を大巡することとなり、まず水雲に天命と神教を下されたが¹⁰⁷) これにより東学思想が出現する。たとえ天命と神教を水雲が受けたとしても、水雲が儒教の限界を越えられなかったため¹⁰⁸) 上帝が三界に人間の身を借りて直接誕降された。¹⁰⁹) これは九天の人身降世という大巡思想の人界観の背景となる。

大巡思想において神明で満ちた三界の存在と役割が陰陽五行で成り立つことが明確に明らかにされたが、東西洋もまた古代から大巡思想と同様に神明で満ちて人間界に介入する天界、地界を想定してきた。大巡思想の三界観はむしろ近代以前の東西洋宇宙観と共通する要素を多く持っている。これにより大巡思想の三界観もまた天地人と神明界を含むので、東西古今の天界、地界、人界に対する観念もまた三界という概念で総称して相互に比

較してみることができる。大巡思想の三界観は、近代が廃棄した古代東西洋の宇宙観を近代科学と統合した再活性化の宇宙観に近い。

以上のような大巡思想の人間観を圧縮的に表現すれば、神人依導(神人依導)の人間観と言える。東学思想が西洋の存在論的三界観から生成論的三界観へのリミナリティを成したとすれば、大巡思想は神人依導を通じて生成論的三界観に内在する神明と人間の関係を再活性化した。

不然其然(不然其然)と成事在人(成事在人)

東学思想と大巡思想の人間観の結論的な差異は成事在人である。大巡思想の成事在人とは、事の成功如何に対する決定が、過去には天にあったものが今や人間に変わるという意味である。東学思想の天外天出現と大巡思想の九天人身降世の差異は、最終的に成事在人として現れる。

人々同士の争いは天上において先霊神たちの間の争いを引き起こすのであり、天上の争いが終わった後に人間の争いが決定されるのである。110)

上記の例文において「天上の争いが終わった後に人間の争いが決定される」という表現は、先天の成事在天(成事在天)を意味する。神明概念が現れない東学思想において争いを決定するのは気運であるが、大巡思想の場合、争いを決定するのは神明となる。大巡思想において人間の争いを決定する神明という原理も、上帝の人身降世以後に人間と神明の位置が入れ替わる。

先天においては「謀事(謀事)が在人(在人)し、成事(成事)は在天(在天)である」と言われたが、今では謀事は在天し成事は在人である。また汝らがいくら死のうとしても死ぬことはできず、余が放してこそ死ぬのである。111)

上記の例文において「今では謀事は在天し成事は在人である」という表現は、九天の人身降世以後、決定権の位置が神明から人間に変わったことを意味する。人身降世以後、謀事(謀事)と成事(成事)の位置が入れ替わるのは、九天の人身降世によって人間の窮極的価値が初めて明らかになったためである。身体と精神という陰陽をすべて持つ存在としての人間の価値が、九天の人身降世によって明らかになったためである。人身降世以前に天

下事が天地神明によって成し遂げられたとすれば、人身降世以後は人間によって成し遂げられるというのが成事在人の意味となる。

上帝は朴公又が妻と争って銅谷を訪ねてきたので、突然叱責されて「余は毒であれば天下の毒をすべて持ち、善であれば天下の善をすべて持っている。汝はいかにして余の前に在りながらそのような真実でない行いをするのか。今や天地神明が運数の座を求めて、各人と各家庭を出入りしながら器局を試験するであろう。性質が寛大でなく家庭で和気を失えば、神明たちが嘲笑し、大事を任せられぬ器局だとして互いに引き連れて去って行くであろうから、事に志ある者がしばし時も思いを疎かにしてどうしてよいことがあろうか」と仰せられた。112)

上記の例文において「天地神明が運数の座を求めて」という表現は、九天の人身降世以後、人間は成事(成事)を成す運数の座へと変わったという意味となる。九天の人身降世により人間と神明の位置が入れ替わるのは、神明は否劫(否劫)に陥り人類は災劫(災劫)に陥ったためである。東学思想と大巡思想の人間観を比較すると、大巡思想は東学思想に比して相関的思惟の拡大によりフラクタル思惟が強化される点である。大巡思想において人間は陽、神明は陰の役割を果たす。113) 神人調化もまた陰陽合徳の原理によって成される。

成事(成事)と謀事(謀事)は、調理(調理)と気化(氣化)の陰陽五行として理解され得る。調理と気化の関係が先天とは異なり後天では反対となる。東学思想においては木火金水を調理する土の存在が神明となる。

成事在人(成事在人)の関係において、調理と気化は人間の調理と神明の気化として現れる。これは五行において土と木火金水の関係と類似する。特に大巡思想において人間の調理と神明の気化は、人間を中心とする陰陽五行の円としての循環である。

土のような人間の調理と木火金水の神明の気化は、東西洋の伝統にもあった。東洋の伝統思想においても木火金水のように四方を表す存在は、四神図(四神圖)という形態の動物として神を表現してきた。西洋においても神は動物として表現されてきた。西洋の四神図に該当する地水火風はバシュラールにより人間想像力の基本コンプレックスと見なされた。114)

バシュラールを継ぐジルベール・デュランは、想像力の終点は人間の象徴が神(神)と
なつて出会うことであり、人間の象徴は動物となり、ついに神となると述べる。これまで
は人間が神となろうとしてきたが、韓国の心情文化においては、特に神が人間になろうと
すると述べている。115)

孔子が道教の隠者たちに伝えたと言われる先天易学の理気論は、性理学の後天易学理気
論と異なり、太極と陰陽五行が理気性格をすべて持つため、儒仏仙と西教をすべて受容
する。しかし邵康節の理気論ですら、先天の陰陽自体の歪曲と近代科学に対する説明力不
足によりマテオ・リッチの批判に十分に対応できず、東洋の神人関係は崩壊した。116)

大巡思想においては人界観のリミナリティ的属性もまた強化される。人類の傲慢と物
質主義は反省され 117) 人間最初の冤が解冤される。人間の煞を象徴的に剥ぎ取って与え
118) 末店島で流謫に処され 119) 白衣将軍白衣将相度数で再活性化が拡大される。120)

大巡思想の人界観において、人間の地位上昇は東学より明確に表現される。神明界を
導入できなかった東学思想では神人調化が「不然其然(不然其然)」として表現される。

「不然其然(不然其然)」とは、人間として理解しがたい不然(不然)という部分もいつかは
修道を通じて理解し得る其然(其然)となるという意味である。大巡思想では、東学におい
て多くの不然(不然)であった部分が其然(其然)として現れる。人間は身体に閉じ込められ
た神であるため、内部の神を目覚めさせ、外部の神と疎通し得る。身体を通じて新たな神
明へと変化、発展することが人間が生まれた目的となる。121) 内部の神を見出してこそ
失った自己を取り戻し、天地を成功させる人間の道を歩み得る。したがって大巡思想にお
いて開闢は天地が成功することであり、これは道通君子の輩出以後に可能な人尊の道通真
境世界である。

大巡思想において神人調化は、人間を通じて天地が成功する開闢の原理となる。神人
調化が可能な理由を大巡思想では金火交易(金火交易)、土克水(土克水)という陰陽五行の
原理で説明する。否劫に陥った神明、災劫に陥った人間という用語におけるように、大巡
思想において天界と地界に該当する神明と人間は、属性と実体において相互に両立しがた
い二つの属性を有している。「神人依導(神人依導)」の様相として現れる。122) 天地が基
盤とする天地神明もまた神明であるため、神明はデジタルのように真理に至極であるが一
方向のみを有し、人間は精密ではないが変化に伸縮的に適応し得る身体を有している。

123) 天円地方のように属性は円のように両方向、実体は四角の方のように一方向に動くため、二つの属性を合わせれば神人調化となって問題が解決されるのである。相反する実体と属性という二要素を統合する原理を金芝河は「白い陰の美学」と表現し、金益斗はこれをリミナリティとして解釈したことがある。124) 大巡思想の自生的近代性は、相關的思惟のリミナリティと再活性化を強調する。

東学思想において天人関係は道教的発展が再活性化されなかったが、大巡思想においては具体的に再活性化される。大巡思想は甌山を信仰の対象とする宗教団体の中で唯一、最高神の神格位を九天応元雷声普化天尊姜聖上帝として尊称している。

東学思想と大巡思想の天地関係の自生的近代性の比較

天地鬼神(天地鬼神)と天地誠敬信(天地誠敬信)

天地鬼神と天地誠敬信はそれぞれ東学思想と大巡思想において初めて出現する両思想の天地関係を代表する用語である。天地鬼神と天地誠敬信もまた、天外天の出現を強調する東学思想と九天の人身降世を強調する大巡思想の差異を明確に示す二つの概念である。まず東学思想において天地が超越天の陰陽理によって作られた存在であるという意味の天地鬼神の場合、「鬼神」は東学思想の天外天を意味し、神明を意味しない。一方、天地の誠敬信によって天地が運行され、天地が化育されて人間の福祿と寿命も決定されるという大巡思想の天地誠敬信は、神明の誠敬信を強調する。

東学思想と大巡思想は共に天の上の天、すなわち超越天を強調するため、ここでの天地は伝統的な東洋思想の陰陽としての天地概念とは異なる。天を超越天と見なせば、相対となる地は天地のいずれにも該当する。天地鬼神(天地鬼神)と天地誠敬信(天地誠敬信)はすべて、超越神と超越神に対する天地神明の態度を意味する。

細部にわたって見れば、まず大巡思想において三界はまず神明と共存し、神明の誠敬信によって運行される。

天地誠敬信 125)

生(生)と寿命(壽命)と福祿(福祿)は天地(天地)の恩恵(恩恵)であるから、誠(誠)・敬(敬)・信(信)をもって天地(天地)報恩(報恩)の大義を立てて人道(人道)を尽くし、126)

上記の二つの句は、人間の生と寿命と福祿は天地(天地)を運行する諸神明の誠敬信(誠敬信)によって施された恩恵であるから、人間もまた天地に倣って誠敬信(誠敬信)で報恩しなければ、天地の恩恵を受けるに値する者としての資格を備え得ないという意味となる。これは大巡真理会の信条のうち三要諦が誠敬信となる背景となる。127)

超越神の最初の出現という意義を強調する東学思想に比して、九天の人身降世を強調する大巡思想は天地の異なる部分を強調する。まず東学思想の天地鬼神とは、超越天の至氣(至氣)の氣化作用(氣化作用)であることを強調する意味である。東学思想が出現する以前、性理学においても天地を鬼神と表現したが、性理学において現れた天地が鬼神であるというのは陰陽作用の実体的説明であった。しかし東学思想は性理学からさらに進んで超越天を強調する。天地が鬼神であるという意味は陰陽の作用ではなく超越天の氣化作用であることを強調し、性理学に新たな近代的転機を設けた。128)

天地亦是(天地亦是) 鬼神(鬼神)ぞ 鬼神亦是(鬼神亦是) 陰陽(陰陽)なるを

かように知らずして 経伝(經傳)を察して何になろう

道(道)と徳(徳)を知らずして 賢人君子(賢人君子)がいかに知ろうか 129)

上記の例文において「鬼神」と「道德」は超越天の意味となり、「経伝」と「賢人君子(賢人君子)」は東学が克服しようとする天の下の天の道を述べている。東学思想は超越天を通じて性理学を凌駕する近代性を追求したが、神明概念まで受容できず、儒教の典憲を越えることができなかった。

鬼神概念を超越天の意味としてのみ受容し、超越天の命令を聴く神明概念を受容できなかった東学思想は、神明概念の不在により成功的な近代性に到達できない。これに対し大巡思想は神明概念を受容して、天地を鬼神と表現した東学思想に対して、天地を誠敬信と表現する。

誠敬信とは、陰陽五行で成る相關的思惟の東洋思想において、超越天と人間の間を核心的に表現する用語である。東学思想もまた東学思想自体を「誠敬信思想」と表現する。

吾道博而約不用多言義

別無他道理誠敬信三字 130)

誠敬信は中庸の誠(誠)思想から次第に敬(敬)、信(信)へと拡大し、東学思想において誠敬信を共に称する用語として現れた。東学思想において誠敬信を共に称するのは、精気神のように誠敬信に内包される各々の天地人の要素を同時に表現しようとするからである。実際、誠(誠)は今日西洋の研究者には創造性として翻訳されることもある。¹³¹⁾

しかし同じ「誠敬信」という用語が使用されるが、「誠敬信」概念は東学思想と大巡思想、さらには儒教思想に至るまでも最大の差異が現れる部分である。儒教思想から誠(誠)が強調されたのは、天と人間が繋がる部分が誠(誠)であったためである。至極な精誠を尽くせば天と一致するように、誠(誠)は天と人間の主要な通路、人間の豁然貫通の主要な方法であったため、誠(誠)は儒教思想において最も重視された。儒教を通じて西学に接した李檠のような初期西学思想家も、誠(誠)を儒教と西教の連結環と見なした。東学思想は儒教の伝統が消滅したことを再活性化する側面で誠(誠)を強調するが、儒教と異なるのは天地の天ではなく、天地を造った超越天に対する誠(誠)であるという点である。一方、大巡思想はさらにこの誠(誠)が九天によって造られた天地にも適用され、大巡思想の誠(誠)概念は九天、神明、人間の三角構図の中に現れるという点が相違点である。人間が誠(誠)で報恩するのが大巡思想では九天と天地の両者すべてに該当する。

また鬼神概念もまた、大巡思想と東学思想、さらには儒学思想が最大の差異が現れる部分である。天地誠敬信という表現が現れるように、大巡思想の鬼神あるいは神明概念は、神明概念に誠敬信が連結されるが、東学思想や儒教思想には誠敬信が連結されない。大巡思想においては儒教思想や東学思想に明示されなかった天地神明の役割が強調される。これをさらに細部にわたって見れば以下の通りである。

自然哲学的立場から散逸する気として説明される鬼神概念は、祭祀の対象となる鬼神の永遠性を保障し得ず、祭祀の意義を裏付けるため永遠性を補強した宗教的鬼神概念は、気の有限性を前提とする性理学説に無理なく符合する理論ではなかった。

性理学の自然哲学的立場から解釈された鬼神は、理と気の合として、本体と現象、有と無の間を行き来する存在である。そのような鬼神の概念を人間の事に適用すれば、それは原初的な無から誕生に至る過程、そして死から原初的な無に再び戻る過程にある存在を指すこととなる。理気論において鬼神は理解できぬ超自然的実体ではなく、自然の中の諸事物と現象が生まれ消滅するその中間過程として、理(理)と気(氣)で成る自然をその変化

運行の側面から把握した概念であるという。彼は「外に現れるものは氣(氣)であり、その奥深く内在するものは理(理)である。これを総括して鬼神と謂う」132)と述べている。

鬼神というのは理や氣のように根源的存在の次元にあるものではないが、理と氣が共に束ねられて自然の中に実在し、自ら変化を起こす主宰力(主宰力)を発揮するものとして理解されたのである。鬼神を氣(氣)一つだけで理解すれば、それは徹底的に物質的なものとしてのみ認識されるであろうし、反対に理(理)としてのみ見なせば、原理的、抽象的存在に留まることになる。したがって鬼神が自ら主宰力を持つ神妙な存在となるためには、理と氣の二要素を共に持たなければならない。ただし、鬼神を説明する際にその二つのうちいずれにより比重を置くか、理氣が共にあることが並存(並存)か合一(合一)かの問題が、後代の性理学者たちの間で持続的な議論主題となった。

性理学では人間の身体も他の事物と同様に氣(氣)で成り立っていると考える。一人の人間の誕生は、母の胎中で父母の氣、そしてその時点で周囲を漂っていた氣が合わさって一つの独立した生命体を形成することで成る。人間の死はその過程が逆に進むことである。独立した個体として存在した一人の人間の生命が尽きると、その身体を構成していた氣が自然の中へと散逸して消えるという。ところでこの時、この氣が散逸するのは人が死ぬ瞬間に直ちに起こるのではなく、長い時間をかけて徐々に進行するものである。朝鮮時代に王室と士大夫家であらゆる精誠を集めて絶え間なく施行されてきた様々な祭祀が、虚構や観念ではなく実在する存在を対象とするものであるという論理は、まさにこれを根拠に説明される。祭祀の対象となる死者の鬼神、すなわち人鬼(人鬼)というものは、たとえ消滅の過程にある有限なものではあるが、完全な消滅に至るまでは実在する存在として祭祀を歆享し得るとされる。

理氣(理氣)の役割を区分して作為(作為)の能力を氣にのみ与え、理には原理的な性格のみを持たせた性理学の理氣二元論の前提に照らして見れば、一部の性理学者たちは靈魂不滅説が無理な理論であるとも言う。しかし我々が意味深く把握すべき点は、朝鮮時代の性理学者たちが考えた理(理)という実体は單純に無情意(無情意)・無造作(無造作)の自然的、倫理的原理に留まるのではなく、人間存在の永遠性を担保する靈明(靈明)な存在として認識されもしたという点であるという。133)

東学思想と大巡思想の天地・地人関係において際立つ差異は、西洋に対する認識の差異にある。自生的近代性を最初に主張した東学の場合、東学という名称に見られるように西学に対立する立場を強調するならば、大巡思想は大巡という用語に見られるように包容する点を強調する。これにより大巡思想は自生的近代性と関連して西洋近代性の東洋的起源を提示する。自生的近代性と関連する東学思想の成立に対する最近までの研究を概括すれば、東学思想は西洋近代性の東洋的起源から出発し、逆に西学とともに東洋に再輸入され、再び東洋において自生的に発展した蘭壇道教のような中国近世道教が既存の性理学と総合され、天師問答(天師問答)という上帝の啓示の形態で成立する。134)

道氣長存(道氣長存)と相生(相生)

相生概念は大巡思想と東学思想の土地に対する観念のうち最も代表的な差異が現れる用語である。相生という概念が解冤相生のように抽象的概念と結びついて使用されるのは、甌山思想の中でも大巡思想に初めて現れる。陰陽五行で用いられた相生が、抽象的な概念とともに大巡思想で使用され得るのは、調理と気化に見られるように、土による木火金水の仲介という九天と神明の関係を背景とする。

陰陽五行概念は東学思想にも現れ、董仲舒以後 2000 余年の間、東洋において科学の標準として機能したが、陰陽五行の核心概念が解冤相生のように使用されるのは、三界と三才、先天と後天のように九天の観点から眺めた陰陽五行の理論的導出である。大巡思想において陰陽五行は、陰陽合徳、三才確立、五行具備という「無極道趣旨書」に現れるように、五行は陰陽、三才とともに九天が三界を運行する原理である。

大巡思想においては河図、洛書という陰陽五行の配置方法に従い、九天が陰陽五行を運行し、これに従い生長斂蔵の無為而化が発生する。神明は九天の意図に従い無限重畳され、天地神明の役割を尽くすというのが九天によって提示された大巡思想の自生的近代性による世界観である。

ここに相克と相生は陰陽五行の運行原理を越えて、森羅万象の核心原理に格上げされる。伝統的な相克と相生は自生的近代性において日用事物に適用され、日用事物を評価し判断する基準となる。135)

東学思想にも陰陽五行は出現するが、相克と相生は強調されない。相克と相生は人身降世後、天地公事によって九天が陰陽五行を調理する中で重要性が強調される。136) 陰陽五行は東学思想において強調される無極のみならず、太極の重要性としても現れる。

太極は陰陽から三才五行へと展開し、結局陰陽五行となり、陰陽五行において変わらないのは真ん中の中心である土(土)となる。董仲舒が結合した陰陽と五行は、邵康節が再発掘した河図洛書を通じて初めて完全に結合される。邵康節は孔子が伝説的に道教思想家たちに伝えたという伏羲の河図洛書と八卦図を公開し、陰陽五行と八卦を統一した。137) 河図洛書で統一された邵康節の陰陽五行解釈によれば、宇宙は陰陽五行の無限な反復であり、陰陽五行は真ん中の土(土)を中心に木火金水が相克相生で運動する動きである。陰陽五行が果てしない変化を意味するならば、太極のように陰陽五行が果てしなく変化するようにならない存在があり、それがすなわち理(理)であり、氣(氣)の陰陽五行に対応して元亨利貞という属性を持つことになる。138) 結局、邵康節体系において理(理)は五行において真ん中の見えない土(土)であり、元亨利貞であり、氣(氣)は五行において周辺に現象する木火金水であり、陰陽五行である。139)

陰陽五行において相克は相生とともに必ず必要なものである。ただし相克と相生は均衡が重要であるため、相克に偏れば相克が極大化する憂いがある。東学思想の自生的近代性は、道氣長存(道氣長存)、氣化(氣化)、斥倭を強調することのように、相克の力を追求する。

東学思想において道氣長存(道氣長存)という単語は、水雲が天師問答直前の庚申年立春に学問に邁進することを誓って書いた文「立春詩」に出てくる句である。

道氣長存邪不入, 世間衆人不同歸 140)

上記の文は学問に対する固い誓いとして単純に考え得るが、相克と相生という観点から重要な意味が秘められていることを『典経』は明らかにしている。

崔水雲の歌辞に「道氣長存邪不入(道氣長存邪不入)」とあるが、上帝は「眞心堅守福先來(眞心堅守福先來)」と仰せられた。141)

上記の例文において水雲の道氣長存(道氣長存)は眞心堅守(眞心堅守)と対比される。上記の例文において道氣長存(道氣長存)は眞心堅守(眞心堅守)と対比して、力に対しては

力で対抗する意味が強調される。力に対して力で対応することについて、『典経』は次のように言及する。

悪を悪で返すことは血で血を洗うようなものである。142)

悪を悪で返すなというからといって、『典経』においても不当な相手方の要求を聞き入れよと述べているのではない。むしろ典経では不当な要求を拒めないことを軟弱と批判する。ただし問題を解決するに際して、相克を相生で解かなければならないことを強調する。

東学思想と大巡思想の自生的近代性において、相克と相生が最も顕著に現れる部分は西洋と日本に関係する部分である。まず西洋の場合を見れば、

東有大聖人曰東學 西有大聖人曰西學 143)

上記の例文において大巡思想は西学を東学と同じ聖人の列と見なす。西洋に対して大きな警戒心を表した東学思想と異なり、大巡思想は東洋と西洋を陰陽合徳の相生関係と見なす。マテオ・リッチのような場合は、東西洋の境界を貫いて天上の文明を地に伝えた人物としても現れる。実際、朝鮮後期実学においても西学に対して両義的態度があった。

朝鮮後期実学の代表的学派である星湖学派の学人たちの間に影響力を及ぼしたキリスト教思想は、大きく三種類の対応を引き起こしたと思われる。その第一は安鼎福の場合のように、科学としての西学では学ぶべきものがあると認めるが、宗教または哲学としてのキリスト教思想については明白に拒否する立場をとったものであり、第二はそれと反対にキリスト教思想を宗教として受容しそれを信仰する段階にまで進んだものである。星湖の弟子のうち信西派(信西派)と呼ばれる李檠(李檠、1754～1786)、権哲身(権哲身、1736～1801)、李承薫(李承薫、1756～1801)、李家煥(李家煥、1742～1801)らがこれに該当する。第三はキリスト教思想の刺激を古代儒教の本源的地位に回帰する契機として、自然と人間問題に対する新たな理論体系を確立しようとした努力である。朝鮮後期実学の代表的人物として挙げられる丁若鏞(丁若鏞、1762～1836)の哲学がその第三の場合に該当する。144) 当時の代表的な学者であった丁若鏞は上帝と理気論は認めたが、天地神明の理論的基盤となる陰陽五行は否定したという。145)

次に日本の場合を見れば、甌山の化天以後最も早く実現された天地公事は「日本解冤」であった。146)「犬のような倭賊めら」という東学思想に比して、大巡思想は日本は日本人であるから言葉遣いだけでも厚くするようにと述べる。147)

上帝はある日に仰せられて「朝鮮を西洋に渡せば人種の差別により虐待が酷くて生きていくことができず、清国に渡してもその民族が愚鈍であって後始末ができないであろう。日本は壬辰の乱以後、道術神明の間に隻が結ばれているから、彼らに任せてやれば隻が解けるであろう。それゆえ彼らに一時天下統一之氣(一時天下統一之氣)と日月大明之氣(日月大明之氣)を付与して使役させようとするが、一つだけ与えることのできないものがある。それはすなわち仁(仁)である。もし仁の字までも付与すれば、天下が皆彼らに帰すことになるから、仁の字を汝らに付与するから、よく守るように」と仰せられて「汝らは楽な人となるであろう。彼らは仕事ばかりするだけであるから、すべての事を明るくしてやれ。彼らは仕事を終えて去る時に賃金も受け取れずに空手で帰っていくから、言葉遣いだけでも厚くしてやれ」と仰せられた。

『典経』は日本との相克よりは、百済の敗亡とその後の壬辰倭乱までもつながる日本の解冤が成されて以後、朝鮮は中国の報恩を受けて上等国になり得る相生の道を、自生的近代性の歴史解釈として提示する。

東学思想と大巡思想の天人・地人関係の自生的近代性の比較

人道(人道)と神道(神道)の天人関係

大巡思想は「天命」と「神教」と称して、人間による人道(人道)と神明による神道(神道)を区分している。

上帝が九天にましました時、神聖・仏・菩薩らが、上帝でなければ混乱に陥った天地を正すことができぬと訴えたため、西洋(西洋)大法国天啓塔に降りられて三界を巡り見、天下を大巡されている途中で東土にとどまり、母岳山金山寺の弥勒金像に臨んで三十年を過ごされながら、崔水雲に天命と神教を下されて大道を立てさせ、甲子年に天命と神教を引き上げ、辛未年に自ら世に降りることに定められた。148)

神道と人道の核心的な差異は、神明は天地を構成する要素であるため、神道は構造的変化を伴うという点である。149) したがって天地公事と並行される神道は、天人関係の再定立という形で現れる。

神道(神道)をもって大小の事を治めれば、玄妙不測の功が成されるのであり、これがすなわち無為化である。神道を正して諸事を道義に合わせて、限りない仙境の運数を定めるであろうから、その度数が巡って至るに従って新たな基盤が開かれるであろう。

過ぎ去った壬辰の乱を崔風憲(崔風憲)が引き受けたなら三日に過ぎず、震黙(震黙)が当たれば三月を越えず、宋龜峰(宋龜峰)が引き受けたなら八か月で平定したであろう。これはただ仙・仏・儒の法術が異なるためである。昔は局面が狭く事が単純であったため、一つだけ用いても能く狂乱を正し得たが、今日は東西が交流して局面が広くなり事が複雑となり、すべての法を合わせて用いなければ混乱を能く正し得ぬであろう。150)

上記の例文において「運数が巡って至るに従って新たな基盤が開かれるであろう」という表現は、神明は天地を構成する要素であるため、神道は構造的変化を伴うことを表している。結局、大巡思想は東学思想が「天命」と「神教」という神道を十分に理解できず、神明をほとんど言及せず人道から大きく抜け出せなかったことを惜しむ。伝統的に人道は人為的な道、神道は自然法則のような自然の必然的な道という意味を持っている。大巡思想においてもまた、人道と神道に対する伝統的な区分に従っている。151)

東学思想において天外天の出現は画期的であったが、神明の存在と役割を説明できなかったのも、天外天と人間の関係は儒教的な人道の範囲を抜け出せなかった。東学思想は人間として為し得る最善を尽くすことで、天外天と疎通する人道(人道)の道を選んだ。

ある日、従徒たちが上帝のお言葉に従って歴代の万古名将を考えながら書いていたが、京石が上帝に「創業君主も名将と申し上げてよろしいでしょうか」と尋ねたところ、上帝は「そうである」と仰せられた。京石が黄帝(黄帝)から湯(湯)・武(武)・太公(太公)・漢高祖(漢高祖)などを順に列記し、最後に全明叔(全明叔)を書いて上帝に奉呈すると、上帝は彼に「全明叔を最後に回したのはどういうことか」と問われ、京石が「文を左から見られれば全明叔が首位となります」と答えた。上帝はその言葉を是とされ、従徒たちに向か

って「全明叔は万古の名将である。白衣の一寒士から起ち上がって能く天下を動かしたのである」と告げられた。152)

上記の例文において東学農民運動は賤人を優遇して両班にしてやろうとしたものであり、清・日戦争から露・日戦争、第一・二次世界大戦に至るまでの一連の事件の導火線となった。東学思想は当時のみならず今日においても、フランス大革命より真正な元祖の近代思想運動として評価されており、井邑では世界革命都市連帯会議が毎年開催されてもいる。しかし大巡思想では天人関係において天外天と直接疎通しようとする東学思想の人道(人道)よりも、天地神明とともに疎通する神道(神道)をより強調する。

水生於火 火生於水 金生於木 木生於金 其用可知然後 方可謂神人也

陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽 人可用陰陽然後 方可謂人生也

人爲陽 神爲陰 陰陽相合然後 有變化之道也

不測變化之術 都在於神明 感通神明然後 事其事則謂之大仁大義也 153)

上記の例文において人間は陽、神明は陰であり(人爲陽 神爲陰)、人間は陰陽を用いることができこそ人間と言えるので(人可用陰陽然後 方可謂人生也)、154) 人間は神明とともに事を成し得て(感通神明然後 事其事)こそ、陰陽を用い得る人間としての最小条件を備えることとなる。

上帝は「先天では人間事物がすべて相克に支配され、世に怨恨が積もり結ばれて三界を満たしたため、天地が常道(常道)を失って様々な災禍が生じ、世は惨憺たるものとなった。それゆえ余が天地の度数を整理し、神明を調化して万古の怨恨を解き、相生(相生)の道で後天の仙境を建てて世界の民生を救おうとするのである。およそ大小の事を問わず、神道から冤を解かねばならない。まず度数を堅固にして調化すれば、それが基盤となって人事はおのずと成し遂げられるであろう。これがすなわち三界公事(三界公事)である」と金亨烈に仰せられて、その中の冥府公事(冥府公事)の一部に着手された。155)

上記の例文において「およそ大小の事を問わず、神道から冤を解かねばならない」という内容は、東学思想と西欧的近代性は神明と怨恨という部分を理解できなかったため、大小の事において成功的な結果を示せなかったことを明らかにしている。

大巡思想において儒教の特徴は維持凡節と言って、神明を強調しない人間中心の教理体系と見なされる。実際、儒教は伝統的に敬而遠之(敬而遠之)と言って、神明を認めるが(敬)親しまない(遠之)という伝統を固守してきた。156)

三界観の再定立が天人関係と連結されるのは、調理と気化という神人関係の再定立を通じてである。九天の人身降世以後、調理と気化は今や相克を相生に変えることができるようになり、神明の調化と人間の解冤を人を通じて可能にする。

天外天の出現を強調する東学思想と九天の人身降世を強調する大巡思想が違いとして、共感を通じた人間の矛盾仲介、すなわち人間が陰陽を用いることは人間の調理と神明の気化を通じてである。邵康節は『典経』のように、心の共感と正義を通じて人間が神明を調理し得ることを示している。

心急道儒(心急道儒)と道通君子(道通君子)の地人関係

東学思想と大巡思想の地界観(地界観)において最も際立つ差異点は、大巡思想の開闢は金剛山を通じて一万二千君子の道通とその以後の道通真境を明示するという点である。神明を介入させない東学思想において道の実現は社会的実践として現れた。当時の社会において道の実現は、百姓も王侯将相になり得るという現世的欲望であった。東学思想を実践する人々にとって天外天出現の意味は心急道儒(心急道儒)に帰結した。157)

心急道儒は末期の著作と推定される『東経大全』「歎道儒心急(歎道儒心急)」に現れる東学教徒に対する水雲の当付を伝える対象を指す。158) 水雲は東学教徒を道儒(道儒)と呼んできており、修道の結果が早く現れるよう望む東学教徒を心急道儒と呼んで、この詩を通じて戒めている。159)

山河大運 盡歸此道 其源極深 其理甚遠 山河大運 盡歸此道 其源極深 其理甚遠

固我心柱 乃知道味 一念在茲 萬事如意 固我心柱 乃知道味 一念在茲 萬事如意

消除濁氣 兒養淑氣 消除濁氣 兒養淑氣

非徒心至 惟在正心 隱隱聰明 仙出自然 非徒心至 惟在正心 隱隱聰明 仙出自然

來頭百事 同歸一理 來頭百事 同歸一理

他人細過 勿論我心 我心小慧 以施於人 他人細過 勿論我心 我心小慧 以施於人

如斯大道 勿誠小事 臨勳盡料 自然有助 如斯大道 勿誠小事 臨勳盡料 自然有助

風雲大手 隨其器局 玄機不露 勿爲心急 風雲大手 隨其器局 玄機不露 勿爲心急

功成他日 好作仙緣 心兮本虛 應物無迹 功成他日 好作仙緣 心兮本虛 應物無迹

心修來而知德 德惟明而是道 心修來而知德 德惟明而是道

在德不在於人 在信不在於工 在德不在於人 在信不在於工

在近不在於遠 在誠不在於求 在近不在於遠 在誠不在於求

不然而其然 似遠而非遠 不然而其然 似遠而非遠

一方、九天の人身降世によって神明が導入される大巡思想には、現世の地上神仙と地上天国を実現するが、東学思想のように王侯将相を欲速不達に望むのではなかった。160) 大巡思想は遠く後天まで見通す長期的な視野で日常に忠実であった。後天を考える大巡思想には、東学思想には現れない金剛山と開闢以後の道通君子の出現を明示し、道通君子の輩出を志向するのが真東学であるという。161) 大巡思想の三界観は道通君子の輩出を優先課題として志向するため、地人関係(地人關係)も道通君子を中心に展開される。東学思想の地人関係(地人關係)において道通君子と金剛山は明示されないが、人傑は地靈であるという句と神仙に対する言及として現れる。

「全国両班作り」の実践的事例となった東学思想がさらに「全国王侯将相作り」までと平等思想の実践強度を極大化したが、『典經』では水雲が儒教の典憲を越えられなかったと解釈している。162)

上帝はある日、金亨烈に仰せられて「西洋人マテオ・リッチ(利瑪竇)が東洋に来て地上天国を建てようとしたが、長く根を張った儒教の弊習により容易に改革できず、その意を遂げることができなかった。ただ天上と地下の境界を開放し、それぞれの地域を固く守って互いに行き来できなかった神明を相互に往来させ、彼は死後に東洋の文明神(文明神)を率いて西洋に行き文運(文運)を開いたのである。これより地下神は天上のあらゆる妙法を見習って人世にそれを施した。西洋のあらゆる文物は天国の模型を象ったものである」と告げられて「その文明は物質に偏って却って人類の傲慢を助長し、ついに天理を揺るがし自然を征服しようとするところから、あらゆる罪惡を絶え間なく犯して神道の權威を墮としたため、天道と人事の常道が違えられて三界が混乱し、道の根源が断たれることとな

った。そこで原始のあらゆる神聖と仏と菩薩が会集して、人類と神明界のこの劫厄を九天に訴えたため、余が西洋(西洋)大法国(大法國)天啓塔(天啓塔)に降りて天下を大巡(大巡)していた途中、この東土(東土)にとどまり、母岳山金山寺(母岳山金山寺)三層殿(三層殿)弥勒金仏(彌勒金佛)に至り三十年を過ごし、崔濟愚(崔濟愚)に濟世大道(濟世大道)を啓示したが、濟愚が能く儒教の典憲を越えて大道の真意を明らかにできなかったため、甲子(甲子)年について天命と神教(神教)を引き上げ、辛未(辛未)年に降世したのである」と仰せられた。163)

上記の例文において「大道の真意」は、物質に偏り人類の傲慢を助長した西洋の近代性に対する代案的近代性として、大巡思想は東学思想の趣旨を儒教を越えた思想として提示している。系統発生を個体発生が反復するように、「大道の真意」は儒教を越えてすべての理の長所のみを集めた新たな真理でなければならなかった。したがって東学が具現できなかった真東学は、「全国王侯将相作り」の近代性を越えて、「地上神仙」を実現することであった。

上帝はある日、京石を連れて籠岩(籠岩)を登って井邑に向かう途中、院坪の酒幕に立ち寄り通りすがりの行人を呼んで酒を買って勧め「この道は南朝鮮の船路である。荷を多く積んでこそ出発し得るのである」と仰せられ、再び道を急いで三十里になる所に至り「大陣(大陣)は一行三十里である」と仰せられ、古阜松月里(松月里)崔(崔)氏の齋室に居住する朴公又(朴公又)の家に逗留された。公又と京石に仰せられて「今や会うべき人に会ったので、通精神(通精神)が出てくる。余の事はたとえ父母兄弟であっても知らぬことである」また「余は西洋(西洋)大法国(大法國)天啓塔(天啓塔)に降りて天下を大巡していた途中、三界の大権を持って三界を開闢し仙境を開き、死滅に陥った世界の蒼生を救おうとして汝ら東方を巡回していた途中、この地に留まったのは、すなわち惨禍の中に埋もれた無名の弱小民族をまず助けて、万古に積もった冤を解いてやろうとするためである。余に従う者は永遠の福祿を得て不老不死し、永遠の仙境の樂を享けるであろうから、これが真東学である。弓乙歌(弓乙歌)に「朝鮮江山(朝鮮江山)名山(名山)である。道通君子(道通君子)が再び生まれる」とあるが、これもまた余の事を言うのである。東学信者の間に大先生(大先生)が更生するであろうと伝えられているが、これは代先生(代先生)が再び生まれるという言葉であり、余がすなわち代先生(代先生)である」と仰せられた。164)

上記の例文において東学の本来の趣旨は、儒教的な「反封建反外勢」を主張することを越えて、新たな世界である後天へと向かう自生的近代性、すなわち真東学へと発展することとして現れる。

新たな世界である後天は地上神仙と道通君子の世界であり、地上神仙は陰陽関係である地と人間のもう一つの陰陽合徳の様態である。地上神仙の口号は今日現実として現れている。これまで東学思想と大巡思想に現れた自生的近代性に対する研究において注目されてこなかった陰陽五行という相関的思惟を導入すれば、地上神仙は次のように地と人間の陰陽合徳関係として理解し得る。

天地人三才概念から人間は天地と同格として見なされてきたが、人間がなぜ天地と同格であり得るのかに対する説明はほとんどなかった。大巡思想は人間が天地と互換され得て、人間が在ってこそ天地が成功し得るという、天地媒介の人間中心性を神人調化として明確に言及する。大巡思想において人間は天地に比して規模や機能が比較できぬほど小さいが、天と地の二つの姿を陰陽として結合しているという点で、天地と互換し得る人間は有機的に天地と同格の存在となる。大巡思想以前に人間は三才、三界を通じて人間の地位を形式的にのみ天地と同等化していた。大巡思想出現以前には実際に天地に比べて人間は塵のような存在であった。人間の道通を通じて人間は天地を媒介させ互換させる存在になり得るというのが、大巡思想の地人関係(地人関係)の特徴である。

大巡思想は東学から東学農民革命を経て甌山思想に至る過程を、作乱(作亂)、動乱(動亂)、治乱(治亂)という調化の過程として表現したことがある。¹⁶⁵⁾ 東学思想において始まった「調化」という概念の相関的思惟を「リミナリティ」として解釈すれば、実際に相関的思惟が集約された三界観概念を中心に、東学と真東学としての大巡思想に現れた近代性を比較し得る。真東学を主張した大巡思想は実際に東学思想に比して、陰陽合徳、三才確立、五行具備という初期無極道趣旨書から陰陽五行を思想的自生性として具体化している。¹⁶⁶⁾

結論

東学農民運動は今日フランス大革命に比肩する近代的運動として再評価されており、大巡思想は東洋の伝統的な思惟体系で近代以後の世界変化を説明し得る思想として注目されている。本稿は東洋哲学の思惟方法としての「東学(東学)」という概念を中心に、両思想がそれぞれ天観・地観・人間観の再構成を通じて、東アジアの自生的(自生的)近代性を構築したことを立証しようとした文である。

本稿で明らかにした一連の議論を要約すれば以下の通りである。危機に瀕した西洋近代性の代案は、東学思想と大巡思想の天観・地観・人間観が示す代案的近代性に見出し得る。その理由は、西洋近代性危機の原因は万物の変化を实体としてのみ見る西洋の内在性にある一方、東洋は万物の変化を属性として説明する相関的思惟を持っているからである。西洋の脱近代性理論は長い議論の末に、東洋の合理性を相関的思惟とリミナリティで説明することとなった。これにより東学思想と大巡思想が構築した新たな代案的な天観・地観・人間観は、相関的(相関的)思惟のリミナリティ(Liminality)で説明し得る。

リミナリティは敷居、境界の意味で、通過儀礼における境界の通過、すなわち変化のために相互対立する二要素をすべて含めて相互対立を調和することであり、陰陽の調和を追求する東洋思惟のカオス的な(Chaos)動態的特性を表す。一方、相関的思惟は万物が相互に連結されているというフラクタル的な(Fractal)静態的特性を表す。二つの特性を総合する相関的思惟のリミナリティによって、東西洋の天地人は相互に連結される。天地は人間にとって君師父のような存在となる。人間関係においても臣下、弟子、子は君師父の意を奉じて実現する存在であるように、人間は天地から恩恵を受け恩恵を返し、天地のような能力を学ぶ与天地同の存在となる。

東学思想において天師問答(天師問答)が成された時、天外天(天外天)の趣旨は、天地人の三界に相関的思惟のリミナリティを再活性化することにあつた。これにより東学思想では、天外天の出現に基づく天観・地観・人間観を新たに提示する。東学思想が新たに提示した天観・地観・人間観は、侍天主(侍天主)の天観、造化定(造化定)の地観、永世不忘(永世不忘)の人間観で構成される。東学思想の三界は再び鬼神論的天地関係に基づき、気

化論的(氣化論的)天人関係、王侯将相の地人関係(地人關係)で相互に交流する。しかし東学思想の天觀・地觀・人間觀は儒教の典憲を十分に越えられず中断される。

これに対し大巡思想は九天の人身降世に基づき、神明と怨恨概念を導入し、神人依導的(神人依導的)三界觀で東学の天觀・地觀・人間觀に現れる儒教の典憲を克服する。大巡思想は人身降世の天界觀、天地誠敬信の地界觀、成事在人の人界觀を提示する。大巡思想の三界は与天地同(與天地同)の原理で相互に交流し、地上天国の天地関係に基づき、天地報恩の天人関係と地上神仙の地人関係を構築して、これを天地公事と修道で実現する。

東学思想と大巡思想は共通して相関的思惟の再活性化(Revitalization)を通じてリミナリティを成し、自生的近代性を提示する。東学思想が短期的なリミナリティに偏って再活性化の進入に寄与したとすれば、大巡思想は東学思想が失敗した場で東学思想を再活性化して真東学を提示する。これにより東学思想は作乱(作亂)と胞胎(胞胎)のリミナリティという自生的近代性の属性を持ち、大巡思想は治乱(治亂)と官旺(官旺)のリミナリティという自生的近代性の再活性化を表す。

大巡思想が再活性化した東学思想の相関的思惟は、大巡思想の天觀・地觀・人間觀の再構成においてより具体的に現れる。大巡思想の相関的思惟は陰陽合徳、三才確立、五行具備として現れる。大巡思想は東学思想と異なり、天界觀において太乙呪を通じて無極、太極を定立し、理法天(理法天)と人格天の陰陽合徳を成し天文を再定立する。また三神山と父母山、山王(山王)と海王(海王)を再定立して地の地理を再構成する。これは人間に連結され血統脈を正し、解冤を通じて皇極神と冥府など神明界も一致させる。

宗教人類学のリミナリティと再活性化が儀礼にのみ留まり得る不完全な通過儀礼であるならば、政治と教化が合わさった大巡思想の通過儀礼は、実践にまでつながる通過儀礼として実際に今日まで脈々と続き、大巡真理会の実体として連結されている。これは道教の同時性、過程哲学の仏教、相関的思惟の儒教などとも調和し、東西洋の近代性が調和される自生的近代性を成している。

両思想に現れた自生的近代性を細部にわたって要約すれば以下の通りである。今日大衆にとって近代性は「世俗化」を意味するが、「近代性」研究者にとって近代性はむしろ「聖(聖)と俗(俗)の再配置」、すなわちリミナリティ(liminality)による神性(神性)の強化で

あった。今日「世俗化」の代表的事例である西欧の近代性ですら、始まりはカルヴァンの救済予定説とデカルトのコギト・エルゴ・スム(Cogito ergo sum、我思う、ゆえに我あり)であった。「近代性」が人類史上の数多の変化の中でも最大の変化であったのは、近代性が最初はカルヴァンやデカルトのように物質と精神に跨る「聖と俗」の永久的かつ巨大な変化、すなわち神性の強化であったからである。しかし近代性は当初の趣旨とは反対に俗(俗)のみを強調する世俗化に変わり、地上で神性が消える危機にまで直面した。

東学思想と大巡思想は脱近代性の現代哲学と比較され、東アジアの自生的近代性として学界において早くから個別的に多く論議されてきた。しかし既存の自生的近代性論議は、西欧近代性と共有する東洋的起源を強調しなかった。あわせて両思想は「東学(東学)」という概念に現れた自生的近代性の形式と原理の側面において、相互に比較研究されなかった。本稿は「聖(聖)と俗(俗)の再配置」という多重の近代性概念に基づき、相関的思惟という東洋の哲学的思惟方法で天観・地観・人間観において成した両思想の自生的近代性を比較し、両思想の思想的価値をより明確に示そうとした。

「世俗化」であれ「聖俗の再配置」による「神性の強化」であれ、近代性は政治的民主化、経済的産業化、文化的多様化として現れる。今日、植民地国家としてはほぼ唯一上記三つすべてを成した韓国の場合、他国では見られない自生的近代性があった。それがすなわち東学思想と大巡思想に代表される天外天(天外天)思想である。天外天(天外天)思想は帝国主義侵略前にマテオ・リッチが提起した問題に対する答弁であった。マテオ・リッチは東アジアの天観・地観・人間観は天地人の属性的特性のみが強調される理法化(理法化)が過度に強調されて、天外天(天外天)の人格神的特性を失ったと批判した。これに対して東学思想と大巡思想はそれぞれ天外天の出現と九天の誕降という概念を通じて、東西洋の天観・地観・人間観を統合した自生的な聖俗(聖俗)の再配置を答弁として提示した。相関的思惟に基づく天外天である両思想の九天は、東西洋の天・地・人の長所を統合し得た。

両自生的近代性に対する比較の細部的方法論として、本稿はグレアム(A.C. Graham)らの相関的思惟論、ヴィクター・ターナー(Victor Turner)のリミナリティ(liminality)理論、アンソニー・ウォレス(Anthony Wallace)の再活性化(revitalization movement)理論など三つの方法論を用いた。三理論を同時に適用する理由は、三理論が比較研究において相互に有機的

に作用するためである。第一に、相関的思惟論は東洋と西洋の思惟方式の認識論的差異を明確に示して、自生的近代性と近代性の差異を明確に示す。第二に、聖俗(聖俗)の再配置という近代性において再配置過程の説明にはリミナリティ理論が有効であり、第三に、再配置過程に現れた伝統の継承に対する説明には再活性化理論が有用である。

実体を重視する西洋思想の天観・地観・人間観が分化的(分化的)であるとすれば、属性を重視する東洋思想の天観・地観・人間観はそれぞれ同化的(同化的)、凝縮的(凝縮的)、接化的(接化的)特性として現れる。これに対し東学思想は超越天の天観、そしてそれに従う地の気化(氣化)、そして人乃天的人間観を提示して、東西洋の統合を試みた。黄帝から起源を取る東アジア四千六百余年の文明史において初めて出現した東学の天外天は、当時の朝鮮社会に大きな反響を呼び起こし、大規模農民運動にまで発展した。しかし儒教の限界を越えられなかった東学思想は、むしろ大きな作乱(作亂)と動乱(動亂)として残ることとなった。

これに対し大巡思想は九天(九天)の人身降世(人身降世、**Incarnation**)という前提のもと、天地神明の概念を導入し、東学思想が提示した天観・地観・人間観を再び再活性化した。大巡思想は解冤相生・報恩相生という宗教的法理で東学思想を再解釈し、日用事物にまで適用し得る相関的思惟で、天地と神明が気化論(氣化論)的に結合した自生的近代性を構築した。陰陽合徳・神人調化・解冤相生・道通真境という大巡思想の原理に従い、大巡思想は三界(三界)、後天(後天)、相生(相生)、神道(神道)、地上天国(地上天国)、地上神仙(地上神仙)などのような自生的近代性の天観・地観・人間観を提示した。

以上の議論に基づく本研究の価値と意義は以下の通りである。第一に、本研究は危機に瀕した今日の西欧の近代性に対する代案的近代性として、両思想の自生的近代性を提示した。東学思想と大巡思想の自生的近代性言説は、今日少数言説ではあるが、世界に残る唯一の東アジア相関的思惟の近代性言説である。哲学史において危機の時代は少数言説が主流言説に変わる事例が多くあった。特に気候危機、核脅威など近代性の総体的危機に対する代案的近代性の不在により人類絶滅を悩む今日、東学思想と大巡思想の自生的近代性は、東西古今の天観・地観・人間観の長所を相関的思惟のリミナリティで統合した言説として、日常の中で実践可能な代案的近代性を提示し得る。

第二に、本稿は停滞した東アジア近代性の成長に対する解決案として、相関的思惟の再活性化を提示した。過去 150 余年間、九天上帝を頂点とする神道(神道)を主張して西欧の近代性を学んできた東アジア、特に韓・中・日三国は、いつしか経済面では西欧を凌駕した。しかしもはや西欧から学ぶことがなくなった東アジアは、今や新たな成長のために自生的近代性において新たな成長のモデルを見出すことになった。これにより東アジア三国の中で唯一相関的思惟に基づき自生的近代性を構築してきた東学思想と大巡思想は、東アジアで失われた近代性を取り戻すモデルを提示してくれる。これは共同体のみならず、アイデンティティ混乱に伴う東アジアの個々人にも適用可能であり、比較至上主義文化の西欧的近代性を克服し自生的近代性で新たな生存戦略を構築させ得る。

第三に、本稿は東学思想と大巡思想に対する東西古今の比較思想的理解に一助となり得る。天観・地観・人間観を中心に両思想の自生的近代性を西洋の近代性と比較する本研究は、両思想に内在する意義と価値をより容易に理解させてくれる。東学思想と大巡思想は既存の東西洋思想と今日の科学思想との比較を通じて、その特性がより容易に理解される。

あわせて本研究の限界は以下の通りである。第一に、本研究は自生的近代性に対して相関的思惟の天観・地観・人間観に偏り、既存の近代性に対する研究を十分に受容できなかった。近代性は総体的な現象であり、相関的思惟以外にも生態学分野に至るまで多様な分野で研究されてきた。今後、自生的近代性もまた既存の近代性研究の成果に基づく後続研究が必要である。

第二に、本研究は天観・地観・人間観の広範な研究領域により、細部的議論が不足した。研究の方法論を中心に要約的に両思想を比較した本研究は、学際的研究で補完される必要がある。

第三に、本研究は相関的思惟の自生的近代性が成功的に具現される具体的な実例に対する紹介が不足した。相関的思惟の自生的近代性が実際に代案的近代性として適用されるには、多様な適用事例と研究モデルが必要である。

[参考文献]

経典類

大巡真理会教務部、『典經』、驪州: 大巡真理会出版部、2010。

、『大巡指針』、驪州: 大巡真理会出版部、2012。

、『大巡真理会要覽』、驪州: 大巡真理会出版部、2010。

天道教中央総部、『天道教經典』、ソウル: 天道教中央総部出版部、1982。

『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』

朱熹。『文集』

『論語』

『書經』

『朱子語類』

『心經(心經)』

2, 単行本

葛洪、『抱朴子内篇』、北京: 中華書局、1985。

姜起哲、『後科学段階の世界観』、ソウル: 文藝出版社、1994。

姜敦求、『韓国近代宗教と民族主義』、ソウル: 集文堂、1992。

、『宗教理論と韓国宗教』、ソウル: 博文社、2011。

姜仁哲、『市民宗教の誕生』、ソウル: 成均館大学校出版部、2019。

、『5・18 光州コムニタス』、ソウル: 人の紋様、2020。

高懷民著、郭信煥訳、『邵康節の先天易学』、ソウル: 芸文書院、2011。

孔子著、成百曉訳、『(懸吐完譯)論語集註』、ソウル: 傳統文化研究會、1990。

郭信煥、『朝鮮儒学と邵康節哲学』、ソウル: 芸文書院、2014。

国史編纂委員会、『天、時間、地に対する伝統的思索』、ソウル: 斗山東亜、2007。

權永敏、『陰陽五行説の季節区分に関する考察』、公州大学校修士学位論文、2017。

權一燦、『東洋科学概論』、忠北大学校出版部、2010。

權澤英、『ラカン・莊子・太極旗』、ソウル: 民音社、2003。

- 琴章泰、『鬼神と祭祀: 儒教の宗教的世界』、ソウル: ジェイアンドシー、2009。
- 金京洙、『老荘(老莊)の生成論』、ソウル: 文史哲、2015。
- 金光植、『土着化と解釈学』、ソウル: 大韓基督教出版社、2001。
- 金基、『陰陽五行説の理解』、ソウル: 文史哲、2016。
- 金南姫、『天と人間そして開闢』、ソウル: 夏雨、2022。
- 金徳栄、『還元近代: 韓国近代化と近代性の社会学的普遍史のために』、ソウル: 道、2014。
- 金明珍、『(EBS ドキュメンタリー)東と西』、ソウル: イェダム、2008。
- 金白鉉、『道家哲学研究』、江陵: トンニョク出版企画、2002。
- 金相日、『超空間と韓国文化: メビウス、エッシャー、ラッセルから見た韓国人の超空間意識構造』、ソウル: 教学研究社、1999。
- 、『東学と新西学』、ソウル: 知識産業社、2000。
- 、『水雲とホワイトヘッド』、ソウル: 知識産業社、2004。
- 、『易と脱現代の論理』、ソウル: 知識産業社、2006。
- 、『<イカゲーム>とラカンの欲望理論』、ソウル: トンヨン、2023。
- 金尚俊、『孟子の汗 聖王の血: 重層近代と東アジア儒教文明』、ソウル: アカネット、2011。
- 金尚煥外著、『事物の分類と知識の誕生』、ソウル: 理学社、2014。
- 金善姫、『マテオ・リッチと朱熹、そして丁若鏞』、ソウル: シムサン、2012。
- 金成煥、『17世紀自然哲学: 運動学機械論から動力学機械論へ』、ソウル: グリンビ、2008。
- 金成煥、『宇宙の正午』、高陽: ソナム、2016。
- 金勝鎬、『周易原論 1-6』、ソウル: 鮮影社、2009。
- 金英健、『東洋哲学に関する分析的批判』、ソウル: ラティオ出版社、2009。
- 、『理性の論理的空間』、ソウル: 西江大学校出版部、2014。

金英均、『臍帯コード』、ソウル: 民俗苑、2008。

金英徳、許龍九、金炳洙、『中国文学史』、ソウル: 青年社、1992。

金容沃、『東経大全 1,2』、ソウル: トンナム、2021。

金容天、『東学思想展開の諸問題』、ソウル: オアム東学思想研究所、2004。

金容暉、『我が学問としての東学』、ソウル: チェクセサン、2007。

金義性、『大巡思想の哲学的探究』、成均館大学校博士学位論文、2017。

金益斗、『韓国民族公演学』、坡州: 知識産業社、2013。

、『韓国神話を探る旅: 我が文化の根源、その古き未来の探究: 定本韓国神話集』、坡州: 知識産業社、2021。

金益斗、崔英成、李善娥、金範洙、『一斎李恒の思想・学問・理論に関する新たな視角』、ソウル: 文芸院、2014。

金益斗、許情珠、『韓国神話物語』、坡州: 知識産業社、2012。

金益斗外著、『井邑思想史』、ソウル: 民俗苑、2017。

金益喆、『創意的問題解決 天地人』、大邱: 嶺南 DPS、2012。

金正敏、『シャーマン・バイブル』、ソウル: グローバルコンテンツ、2023。

金鍾瑞、『西洋人の韓国宗教研究』、ソウル: ソウル大学校出版部、2006。

金芝河、『第三世界』、ソウル: トウレ、1985。

、『東学物語』、ソウル: ソル、1994。

、『予感に満ちた森の陰』、ソウル: 実践文学社、1999。

、『金芝河全集』、ソウル: 実践文学社、2002。

、『「白い陰の美学を訪ねてII」』、『民族美学』4、2005。

、『(美学講義)白い陰の美学を訪ねて』、ソウル: 実践文学社、2005。

、『デジタル生態学』、ソウル: イルム、2009。

金采洙、『アルタイ文明論』、ソウル: パギジョン、2013。

金卓、『甌山教學』、ソウル: 未来香文化、1992。

- 、『(韓国宗教史における)東学と甑山教の出会い』、ソウル: ハンヌリメディア、2000。
- 、『甑山 姜一淳』、坡州: 韓国学術情報、2006。
- 、『日帝強占期の予言思想』、城南: ブックコリア、2019。
- 、『甑山思想と韓国宗教』、ソウル: 民俗苑、2022。
- 、『韓国新宗教を貫通する理念、人間中心主義』、ソウル: 民俗苑、2023。
- 金兌奎、『あなたの時がある』、高陽: ザ・メーカー、2015。
- 金兌妍、「宗教学という学問の誕生背景」、『韓国宗教学』、ソウル: 大韓民国学術院、2021、
- 金兌允、「東学(東学)の儒教的典憲(典憲)考察」、『大巡会報』155、2014。

脚 注

- 76) 『朱子語類』 卷3、中華書局、33頁。「鬼神事自是第二著。那箇無形影底、是難理會底。末消去理會、且就日用緊切處做工夫」。
- 77) 崔鎮徳、「朱子学の理気論と鬼神論」、『陽明学』23、韓国陽明学会、2009。pp.381-382。
- 78) 『典経』「行録」2-16。
- 79) 『典経』「行録」1-2。
- 80) 『典経』「公事」3-6。
- 81) 『典経』「教運」1-9。
- 82) 崔水雲は自身の七代祖である崔震立(震立)が壬辰倭乱、丙子胡乱の際に多くの功を立てて戦死し、死後に兵曹判書の官職と貞武公の諡号を受けたことに対して自負を抱いており、「安心歌」では「犬のような倭敵(倭敵)めら」、「これもまた仇である」という表現を通じて日本を敵対的関係に設定していた。(朴光洙、『韓国新宗教の思想と宗教文化』ソウル: 集文堂、2012、pp.199-201)。
- 83) 『典経』「預示」74。
- 84) 『典経』「預示」57。
- 85) 『典経』「公事」2-4。
- 86) 姜敦求、『韓国近代宗教と民族主義』、ソウル: 集文堂、1992。; 朴宰賢、「韓国近代時期大巡思想の特質 - 超民族主義と近代および脱近代価値を中心に」、『大巡思想論叢』24、2014。
- 87) 黄宗源、「20世紀初葉天道教の人乃天教義および心性論に対する批判的研究」、『大同哲学』44、2008、pp.92-93。
- 88) 『典経』「教法」3-47。事之當旺在於天地、必不在人、然無人無天地、故天地生人用人、以人生 不參於天地、用人之時何可曰人生乎。いかなる事が成し遂げられるのは、その根本原因が天地にあるのであって必ずしも人にあるのではない。しかし人がなければ天地が無用であるから、天地(天地)が人を出してその人を用いるのである。然らば、天地が人を用いようとする時、人が天地の意に従わなければ、どうしてこれを人生と言い得ようか。(教務部、「天地生人用人」、『大巡会報』13、1989)

- 89) 李京源、「大巡真理の近代性と変革思想」、『東学学報』9(2): 43。2005。
- 90) 李京源、『大巡宗学原論』、ソウル: 文史哲、2013。
- 91) 『典經』「教運」1-66。
- 92) 『典經』「教運」1-30。
- 93) 『大巡真理会要覧』「趣旨」。
- 94) 『典經』「教運」1-19。
- 95) 『典經』「教運」1-9。
- 96) 『典經』「公事」1-3。
- 97) 『典經』「教法」3-47。事之當旺在於天地、必不在人。いかなる事が成し遂げられるのは、その根本原因が天地にあるのであって必ずしも人にあるのではない。(教務部、「天地生人用人」、『大巡会報』13、1989)
- 98) 『典經』「教法」3-47。萬事分已定 浮生空自忙、すべての事は分が既に定められているのに、世の人々が無駄に自ら忙しく動いている。(教務部、「萬事分已定」、『大巡会報』148、2013)
- 99) 『大巡真理会要覧』、p.7。
- 100) 『典經』「教運」2-42。
- 101) 『典經』「教運」1-9。
- 102) 『典經』「教運」1-9。
- 103) 『典經』「教運」1-66。
- 104) 『典經』「教運」1-19。
- 105) 『大巡真理会要覧』、p.20。
- 106) 『典經』「公事」1-11。
- 107) 『典經』「教運」1-9。
- 108) 『典經』「教運」1-9。
- 109) 『典經』「行録」1-10。
- 110) 『典經』「教法」1-54。
- 111) 『典經』「教法」3-35。
- 112) 『典經』「教法」1-42。
- 113) 『典經』「濟生」43。
- 114) 唐玄善、『ジルベール・デュランの想像界研究』、弘益大学校大学院修士学位論文、2009、pp.28-30。
- 115) 朴正鎮、『(芸術人類学序説)韓国文化 心情文化』、未来文化社、1990、pp.130-146。
- 116) 陰陽五行説には肯定的側面と否定的側面が共にあり、西洋学者たちの場合には陰陽五行を最大限客観的に評価して、少なくとも原始的形態の科学程度には評価する。代表的な人物としてマルセル・グラネ、アンガス・グレーム、ベンジャミン・シュワルツ、ジョセフ・ニーダムなどを挙げ得る。(金基、「陰陽五行説の朱子学的適用様相に関する研究」、成均館大学校博士学位論文、2012、p.4) 一方、むしろ東洋の学者たちは反対に陰陽五行をより迷信的なものと見なすという。(方仁、「古代中国の宇宙論の一形態としての陰陽五行説」、『宗教研究』4、1988、p.71)
- 117) 『典經』「教運」1-9。
- 118) 『典經』「公事」3-14。
- 119) 『典經』「公事」2-1。
- 120) 『典經』「行録」3-53。
- 121) 『典經』「濟生」43。

- 122) 李御寧、『デジログ: 韓国人が率いる先端情報社会、その未来を読むキーワード』、ソウル: 思考の樹、2006。
- 123) 『典經』「預示」46。
- 124) 金芝河、『(美学講義)白い陰の美学を訪ねて』、ソウル: 実践文学社、2005。; 金益斗、「東アジア思想の中の和解と相生 — 韓国の近現代全北の思想運動とその展開様相」、『第 93 回東アジア古代学会学術大会資料集』、2023。
- 125) 『典經』「教運」1-66。
- 126) 『大巡真理会要覧』、「訓誨」。
- 127) 『大巡真理会要覧』、「信条」。
- 128) 『典經』「教運」1-6。
- 129) 『龍潭遺詞』、「道德歌」。
- 130) 『東經大全』、「座箴」。吾道博而約 不用多言義 別無他道理 誠敬信三字。我が道は広くして簡約であり、多言を用いることなく、別に他の道理はなく、誠・敬・信の三字である。
- 131) A. N. Whitehead, D. R. Griffin and D. W. Sherburne, 『Process and reality』, New York: Free Press, 1929. pp.10-11. ロジャー・エイムス、デイヴィッド・ホール著; 張元錫訳、『日常事に焦点を合わせる: 『中庸』の翻訳と哲学的解釈』、城南: 韓国学中央研究院出版部、2019. pp.50-51 から再引用。
- 132) 南孝温著、朴大鉉訳、『秋江集』、ソウル: 民族文化推進会、2007、巻 5、35b。
- 133) 韓国思想史研究会、『朝鮮儒学の概念たち』、芸文書院、2002。
- 134) 金潤暻、『韓国道教史』、ソウル: 文史哲、2020。
- 135) 『典經』「済生」43。
- 136) 『典經』「済生」43。
- 137) 高懷民著、郭信煥訳、『邵康節の先天易学』、ソウル: シムサン、2007。
- 138) 実際、元亨利貞という概念は春・夏・秋・冬、朝・昼・夕・夜、初年・壮年・中年・老年のように循環する周期の四つの共通した属性を称する語として使用されている。元亨利貞は無限重疊循環のように、一事一物にも元亨利貞があり、万事万物にも元亨利貞があるという。(尹龍男、「朱子(朱子)理説(理説)の再構成」、『東洋哲學研究』8、1988、pp.52-54)
- 139) 崔鎮徳、「朱子学の理気論と鬼神論」、『陽明学』23、韓国陽明学会、2009、pp.381-383。
- 140) 道氣長存邪不入 世間衆人不同歸。道の氣運を長く保存して邪なるものは入らず、世間の衆人と同じく帰することがない。
- 141) 『典經』「教法」2-3
- 142) 『典經』「教法」1-34
- 143) 『典經』「行録」5-38。東有大聖人曰東學 西有大聖人曰西學。東に大聖人ありて東学と曰い、西に大聖人ありて西学と曰う。(教務部、「石屏風」、『大巡会報』119、2011)
- 144) 韓国思想史研究会、『朝鮮儒学の概念たち』、芸文書院、2002。
- 145) 金善姫、「儒学者が見た有神論的世界」、韓国宗教学会発表資料集、韓国宗教学会、2014; 全成健、「茶山靈知説の神学的可能性」、韓国宗教学会発表資料集、韓国宗教学会、2014)
- 146) 高南植、「近・現代期姜飫山(姜飫山)伝承に現れた日本(日本)関連記録の様相と意味 - 『大巡典經(大巡典經)』(1929-1965)を中心に-」、『日本近代学研究』、2023。
- 147) 『典經』「公事」2-4。
- 148) 『典經』「預示」1。
- 149) 「神道」を窮極的実在と見て、解冤相生の根拠と見ることもある。(金義性、『大巡思想の哲学的探究』、成均館大学校博士学位論文、2017)

- 150) 『典經』 「預示」 73。
- 151) 『大巡指針』 1 章 1 節。
- 152) 『典經』 「公事」 1-34。
- 153) 『典經』 「濟生」 43。水生於火 火生於水 金生於木 木生於金 其用可知然後 方可謂神人也。陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽 人可用陰陽然後 方可謂人生也。人爲陽 神爲陰 陰陽相合然後 有變化之道也。不測變化之術 都在於神明 感通神明然後 事其事則謂之大仁大義也。水(水)が火(火)から生じ、火(火)が水(水)から生じ、金(金)が木(木)から生じ、木(木)が金(金)から生じる、その用(用)を知り得て後、初めて神人(神人)と謂い得る。陰を殺せば陽が生き、陽を殺せば陰が生きるから、生殺(生殺)の道は陰陽にある。人が能く陰陽を用い得て後、初めて人生と謂い得る。人は陽となり神は陰となるから、陰陽が互いに和合した後こそ変化の道がある。不測の変化の方術(方術)は皆神明(神明)にあるから、神明に感通(感通)した後こそその事を成せば、これを大仁大義(大仁大義)と謂う。(梁武穆、「救援真理としての陰陽合徳と民主主義」、『大巡思想論叢』 2、1997、p.175-176)
- 154) 大巡思想において強調され追求される陰陽概念は、正陰正陽(正陰正陽)と調和を通じた合徳(合徳)を主唱するものであり、それを通じて理想世界が建設され得ることを示すという。(李虎烈、『大巡思想の陰陽論に関する研究』、大真大学校修士学位論文、2015)
- 155) 『典經』 「公事」 1-3。
- 156) 樊遲問知, 子曰:「務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣」。(『論語』 「雍也」)
- 157) 柳智淵、「黃玄(1855-1910)の東学に対する認識と批判: 『梧下記文(梧下記文)』を中心に」、『梨院學術論集』 2、2004、pp.1-54。
- 158) 金基承、「水雲崔濟愚著作の年代記的検討」、『東学學報』 3、2002、pp.159-162。
- 159) 山河の大運がすべてこの道に帰するから、その源が最も深くその理が甚だ遠い。我が心柱を堅固にしてこそ道の味を知り得て、一念がここに在ってこそ万事が意の如くなろう。濁った気を払い清き気を幼児を育てるが如くせよ。ただ心が至るだけでなく、ただ心を正しくすることに在る。隠然たる聡明は自然に神仙の如く出て、来たる諸事は一理に帰するであろう。他人の小さな過ちを我が心に論ぜず、我が小さな知恵を人に施せ。かくの如き大道に小事に精誠を尽くすな。大事に当たって深く料れば、自ずと助けがあろう。風雲の大手はその器局に従うのである。玄妙なる機は現れぬから、心を急にせず。功を成す他日に良き仙の縁を作ろう。心は本来虚にして物に应じても跡がないのである。心を修めてこそ徳を知り、徳を惟だ明らかにすることが道である。徳にあって人にあるのではなく、信にあって工にあるのではなく、近きにあって遠きにあるのではなく、誠にあって求めるにあるのではないから、そうでないようでありながらそうであり、遠いようでありながら遠くないのである。『天道教經典』
- 160) 『典經』 「公事」 3-41。
- 161) 『典經』 「權智」 1-11。
- 162) 金尚俊、「全国が両班になる-朝鮮後期儒教的平等化メカニズム」、『社会と歴史(旧韓国社会史学会論文集)』 63(0)、2003、pp.5-29
- 163) 『典經』 「教運」 1-9。
- 164) 『典經』 「權智」 1-11。
- 165) 『典經』 「教法」 3-30; 高南植、「朝鮮末期姜甌山の歴史認識と朝鮮観」、『東アジア古代学』 59、2020、pp. 239-270. 259。
- 166) 村山智順、「無極道趣旨書」、『朝鮮の類似宗教』。大邱: 啓明大學校 出版部。1991。

VI. 結論

金弼年、『東西文明と自然科学』、ソウル: カチ、1992 年。

金顥子、『ジョルジュ・デュメジル、インド・ヨーロッパ神話の比較研究』、ソウル: 民音社、2018 年。

金炯孝、「原始返本と解冤思想に関する哲学的省察—甌山思想の一研究」 『東西哲学に対する主体的記録』、ソウル: 高麗院、1985 年。

、『デリダと老荘の読法』、韓国精神文化研究院、1994 年。

金恵淑、『新陰陽論』、ソウル: 梨花女子大学校出版部、2014 年。

金鎬鍾ほか著、『(創意設計) 実用 TRIZ: 韓国型』、ソウル: ジンセムメディア、2011 年。

金洪喆、『甌山教思想研究』、益山: 圓光大学校出版局、2000 年。

金洽栄、『道の神学』、ソウル: 茶山クルバン、2005 年。

金姫貞、『身体・国家・宇宙の一体を夢みる: 黄帝四経・管子四篇・淮南子・黄帝内経研究』、ソウル: 窮理、2008 年。

羅政元、『韓国の宗教と近代化の政治思想』、ソウル: エムエド、2018 年。

中沢新一著、金玉姫訳、『対称性人類学: 無意識から発見する代案的知性』、東アジア、2004 年。

南孝温著、朴大鉉訳、『秋江集』、ソウル: 民族文化推進会、2007 年。

勞思光著、鄭仁在訳、『中国哲学史: 古代編』、ソウル: 探究堂、1989 年。

老子著、金敬洙訳、『老子訳註』、ソウル: 文史哲、2009 年。

唐玄善、『ジルベール・デュランの想像界研究』、弘益大学校修士学位論文、2009 年。

ダニエル・パルス著、趙炳練・全中鉉共訳、『宗教についての八つの理論』、高陽: 韓国基督教研究所、2013 年。

都珖淳、『道教と科学』、ソウル: 比峰出版社、1990 年。

董光壁著、李錫明訳、『道家を尋ねる科学者たち: 現代新道家の思想と世界』、ソウル: 芸文書院、1994 年。

ライプニッツ著、李東熙編訳、『ライプニッツが会った中国』、ソウル: 理学社、2003 年。

レヴィ=ストロース著、安正南訳、『野生の思考』、ソウル: ハンギル社、1996 年。

ロジャー・エイムズ、デイヴィッド・ホール著、張源錫訳、『日常事に焦点を合わせる: 『中庸』の翻訳と哲学的解釈』、城南: 韓国学中央研究院出版部、2019 年。

参考文献

ロンダ・バーン著、金禹烈訳、『ザ・シークレット: 数世紀の間ただ1%だけが知っていた富と成功の秘密』、坡州: サリム、2007年。

リチャード・ニスベット著、崔仁哲訳、『木を見る西洋人 森を見る東洋人: 東洋と西洋、世界を眺める異なる視線』、坡州: 金永社、2004年。

リヒャルト・シェフラー著、李鍾鎮訳、『宗教の現象学』、ソウル: 夏雨、2023年。

マルセル・グラネ著、劉炳泰訳、『中国思惟』、坡州: ハンギル社、2010年。

マテオ・リッチ著、宋栄培ほか訳、『天主実義』、ソウル: ソウル大学校出版文化院、1999年。

マックス・ウェーバー著、金徳栄訳、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、ソウル: ギル、2010年。

牟宗三著、鄭炳碩訳、『東洋哲学とアリストテレス: 原題: 四因説演講録』、釜山: 召康、2001年。

村山智順、「無極道趣旨書」、『朝鮮の類似宗教』。大邱: 啓明大学校出版部、1991年。

文光、『吞虚禅師の四教会通思想』、ソウル: 民族社、2020年。

ミルチャ・エリアーデ著、李容周訳、『世界宗教思想史 1: 石器時代からエレウシスの秘儀まで』、ソウル: 理学社、2005年。

ミルチャ・エリアーデ著、崔鍾誠・金在賢訳、『世界宗教思想史 2: ゴータマ・ブッダからキリスト教の勝利まで』、ソウル: 理学社、2005年。

ミシェル・セール著、李奎賢訳、『ヘルメス』、ソウル: 民音社、2009年。

三浦國雄著、張源哲・李東哲訳、『道教思想』、ソウル: AK(エイケイコミュニケーションズ)、2022年。

ミチオ・カク著、朴炳哲訳、『パラレルワールド: 我々が知りたい宇宙に関するすべて』、坡州: 金永社、2006 年。

朴敬煥、「東学と仏教思想」 東学学会(編)、『東学と伝統思想』、ソウル: モシヌンサラムドウル、2004 年。

朴光洙、『韓国新宗教の思想と宗教文化』、ソウル: 集文堂、2012 年。

朴大生、『相談に対する大巡思想の適用に関する研究』、大眞大学校修士学位論文、2011 年。

朴東、『栄山江馬韓太陽族の起源と発展』、果川: 凡信、2020 年。

、『東夷三国志』、ソウル: チェクとナム、2024 年;

朴東煥、『東洋の論理はどこにあるか』、ソウル: 高麗院、1993 年。

朴成賢、『象徴の誕生: 600 万年にわたる超社会性の進化』、ソウル: シンボリクス、2017 年。

、『個人と呼ばれる奇跡』、ソウル: シンボリクス、2017 年。

朴龍淑、『天符経八十一字波羅蜜』、坡州: 小東、2018 年。

朴元吉、『ユーラシア草原帝国のシャーマニズム』、ソウル: 民俗苑、2001 年。

朴在柱、『周易の生成論理と過程哲学』、水原: 青磎、2001 年。

、『東西洋世界観と倫理観の出会い』、ソウル: 哲学と現実社、2011 年。

朴正鎮、『(芸術人類学序説) 韓国文化心情文化』、ソウル: 未来文化社、1990 年。

、『宗教人類学』、ソウル: 仏教春秋社、2007 年。

、『哲学の贈り物、贈り物の哲学』、ソウル: ソナム、2012 年。

、『ネオシャーマニズム』、坡州: サリム、2018 年。

朴宗天、『相生の神学』、ソウル: 韓国神学研究所、1991 年。

、『這って行かれる神』、ソウル: カムシン、1995 年。

ファン・ヘネップ著、徐永大訳、『通過儀禮』、仁川: 仁荷大學校出版部、1986 年。

白承鍾、『中庸、朝鮮を変えた一冊の書』、ソウル: サウ、2019 年。

白永瑞、『東アジアの帰還』、ソウル: 創作と批評社、2000 年。

ベーカー、ドン、『韓国人の霊性』、ソウル: モシヌンサラムドウル、2012 年。

ヴァンサン・デコンブ著、朴成昌訳、『同一者と他者: 現代フランス哲学(1933-1978)』、ソウル: 人間社、1991 年。

ブリュノ・ラトゥール著、洪哲基訳、『我々はけっして近代人ではなかった: 対称的人類学のために』、ソウル: カルムリ、2009 年。

ヴィクター・ターナー著、張容圭訳、『象徴の森』、ソウル: 知識を作る知識、2020 年。

ヴィクター・ターナー著、姜大勳訳、『人間社会と象徴行為: 社会的ドラマ、構造、コミュニタス』、ソウル: 黄牛歩み、2018 年。

ヴィクター・ターナー著、金益斗訳、『(ヴィクター・ターナーの) 祭儀から演劇へ』、ソウル: 民俗苑、2014 年。

ヴィクター・ターナー著、朴根源訳、『儀礼の過程』、ソウル: 韓国心理治療研究所、2005 年。

シュムエル・N・アイゼンシュタット著、林玄鎮ほか訳、『多元的近代性の探究: 比較文明的観点』、坡州: ナナム、2009 年。

佐々木閑著、法蔵訳、『科学の仏教: アビダルマ仏教の科学的世界観』、ソウル: モグアナム、2017 年。

徐南同著、竹齋徐南同記念事業会編集、『民衆神学の探究』、ソウル: 同連、2018 年。

世界神学研究院、『相生神学; 韓国神学の新しいパラダイム』、ソウル: 照明文化社、1992 年。

蕭健生著、趙京姫・林少娟訳、『宋の悲しみ: 近代の敷居で挫折した中国文明を反省する』、坡州: クルハンアリ、2021 年。

宋在龍、『ポストモダン時代と共同体主義』、ソウル: 哲学と現実社、2001 年。

スチュアート・ボイティラ著、金敬植訳、『映画と神話』、ソウル: 乙酉文化社、2005 年。

スチュアート・カウフマン著、鞠滢泰訳、『混沌のふち: 自己組織化と複雑性の法則を求めて』、ソウル: サイエンスブックス、2002 年。

スティーヴン・ストロガッツ著、趙賢旭訳、『同時性の科学、シンク』、坡州: 金永社、2005 年。

申明娥、『現代哲学の宗教的回帰: ベンヤミン、デリダ、レヴィナス、アガンベン、ジジェク、ドゥルーズ、ガタリ』、ソウル: 慶熙大学校出版文化院、2021 年。

申用國、『インドラ網の世界: 有機体世界、認識者としての人間 (関係論的存在観と世界観の眺望)』、ソウル: ハヌルブック、2003 年。

申重燮、『ポパーと現代の科学哲学』、ソウル: 西光社、1992 年。

申智英、『内在性とは何か』、ソウル: グリーンビー、2009 年。

沈光鉉、『興韓民国: 変化した未来のための古き伝統』、ソウル: 現実文化研究、2005 年。

、『フラクタル』、ソウル: 現実文化研究、2005 年。

心源思想研究会、『心源 金炯孝の哲学的思惟と生』、坡州: 宝庫社、2023 年。

アラ・ノレンザヤン著、洪知秀訳、『巨大な神、我々は何を信じるのか: 神は人間を善くするのか悪くするのか』、坡州: 金永社、2016 年。

アンドレ・グンダー・フランク、『リオリエント』、ソウル: 離山、2003 年。

アルフォンソ・ヴァニョーニ著、李鍾蘭訳、『空際格致』、坡州: ハンギル社、2012 年。

Anthony F. C. Wallace 著、金鍾石訳、『宗教人類学』、天安: アウネ、2010 年。

アラン・ソーカル、ジャン・ブリクモン著、李熙宰訳、『知の欺瞞: ポストモダン思想家たちは科学をどのように濫用したか』、ソウル: 韓国経済新聞韓経 BP、2014 年。

矢野道雄著、全龍勳訳、『密教占星術と宿曜経』、ソウル: 東国大学校出版部、2010 年。

梁啓超・馮友蘭著、金洪卿訳、『陰陽五行説の研究』、ソウル: 新志書院、1993 年。

楊力、『周易と中医学』、ソウル: 法仁文化社、2015 年。

エドガール・モラン著、金明淑訳、『人間と死』、ソウル: 東文選、2000 年。

エヴァ・イルーズ著、朴亨信・權午鉉訳、『ロマンチック・ユートピアの消費: 愛と資本主義の文化的矛盾』、ソウル: 理学社、2014 年。

A.N.ホワイトヘッド著、吳永煥訳、『過程と実在: 有機体的世界観の構想』、ソウル: 民音社、1994 年。

H.G.クリール、『中国思想の理解』、ソウル: 経文社、1992 年。

アルフレッド・W・クロスビー著、金炳化訳、『数量化革命: ヨーロッパの覇権をもたらした世界観の誕生』、ソウル: 心山、2005 年。

大林太良・児玉良芳著、權泰孝訳、『神話学入門』、ソウル: セムン社、2003 年。

O・シュペングラー著、朴光淳訳、『西洋の没落』、坡州: ボムウ社、2001 年。

汪暉著、白元淡ほか3名訳、『近代中国思想の興起』、坡州: トルベゲ、2024 年。

ウッドサイド A.著、閔丙熙訳、『失われた近代性たち』、ソウル: ノモブクス、2012 年。

禹実夏、『伝統文化の構成原理』、ソウル: ソナム、1998 年。

、『伝統音楽の構造と原理: 「三太極の舞」の東洋音楽』、ソウル: ソナム、2004 年。

、『3 数分化の世界観: 東北アジア母胎文化、ユーラシア母胎文化』、ソウル: ソナム、2012 年。

ウルリヒ・ベック著、洪性泰訳、『危険社会: 新しい近代(性)に向かって』、ソウル: セムルキョル、1997 年。

柳東植、『民俗宗教と韓国文化』、ソウル: 現代思想社、1978 年。

、『風流道と芸術神学』、ソウル: ハンドゥル出版社、2006 年。

劉長林、『黄帝内経』、ソウル: 青弘、2011 年。

尹錫山、『初期東学の歴史』、ソウル: 新書院、2000 年。

、『道源記書』、ソウル: モシヌンサラムドゥル、2012 年。

尹聖範、『孝とは何か: 東洋倫理・キリスト教倫理・西洋倫理を比較した孝の研究』、ソウル: 三一書籍、1994 年。

尹昇容、『韓国新宗教と開闢思想』、ソウル: モシヌンサラムドゥル、2018 年。

尹以欽、『韓国の宗教と宗教史』、ソウル: 博文社、2017 年。

尹鍾彬、『正易と周易』、ソウル: 相生、2009 年。

、『韓国易学研究の基礎』、ソウル: 文景出版社、2012 年。

李京源、『韓国新宗教と大巡思想』、ソウル: 文史哲、2010 年。

、『韓国の宗教思想: 究極的実在の問題』、ソウル: 文史哲、2010 年。

、『大巡真理会教理論』、ソウル: 文史哲、2013 年。

、『大巡宗学院論』、ソウル: 文史哲、2013 年。

李起勳、『東夷韓国史: 韓国古代史のすべての秘密』、ソウル: Pubple(パープル)、2014 年。

李吉鏞、『宗教学の理解』、ソウル: ハンドゥル出版社、2007 年。

李敦化、『天道教創建史』、ソウル: 景仁文化社、1970 年。

李東熙、『ライブニッツが出会った中国』、ソウル: 理学社、2003 年。

李奉鎬、『正祖の師、徐命膺の哲学(西洋科学に対する朝鮮学者の対応)』、高陽: 東と西、2013 年。

、『周易の誕生』、ソウル: パラアカデミー、2021 年。

イーブン・アレクサンダー、プトレマイオス・トムキンズ著、高美羅・李珍訳、『私は天国を見た』、坡州: 金永社、2013 年。

李錫柱、『人工知能と諸子百家の愛』、坡州: 高磐、2021 年。

李宣叟、『韓国の自主的近代化に関する省察』、坡州: ナナム、2021 年。

李成培、『儒教とキリスト教: 李檠の韓国的神学原理』、慶北: 芬道出版社、1979 年。

李世東、『書経』、ソウル: 乙酉文化社、2020 年。

李承洙、『中の原理』、ソウル: チジドットコム、2008 年。

李承在、『八卦の科学的探究』、ソウル: 未来攄、2016 年。

、『紫微斗数の科学的探究』、ソウル: 未来攄、2017 年。

李御寧、『デジログ: 韓国人が導く先端情報社会、その未来を読むキーワード』、ソウル: 思考の樹、2006 年。

李英蘭、『リミナリティ』、ソウル: 東邦印刷公社、2020 年。

李泳儀、『神経科学哲学: 脳中心主義から体化主義へ』、坡州: アカネット、2021 年。

李潤善、『韓国人はトッケビと共に生きる』、ソウル: タハルメディア、2021 年。

李恩善、『失われた超越を求めて: 韓国儒教の宗教的省察と女性主義』、ソウル: モシヌンサラムドウル、2009 年。

、『韓国フェミニスト神学者の儒教読み: 神学から信学へ』、ソウル: モシヌンサラムドウル、2023 年。

李正鏞著、李世亨訳、『易の神学』、ソウル: 大韓基督教書会、2001 年。

李正雨、『世界哲学史 1: 地中海世界の哲学』、ソウル: ギル、2011 年。

、『世界哲学史 3: 近代性のカルトグラフィー』、ソウル: ギル、2021 年。

、『世界哲学史 4: 脱近代思惟の地平』、ソウル: ギル、2024 年。

李正雨・金時天・金教彬ほか著、『気学の冒険: 1、東西洋の哲学者、流配された気の復活を語る』、ソウル: ドウルニョク、2004 年。

李宗珉、『中国思想と代案近代性: 汪暉の『近代中国思想の興起』読みと書き』、ソウル: 玄岩社、2017 年。

李震雨、『(史書と考古発掘資料で明らかにする) オムニバス韓国史』、ソウル: 韓国文学放送、2021 年。

李俊翰、『ホームズ、古代史の秘密を明らかにする: 韓国古代史の主人公、月支族の根を求めて』、ソウル: ブクラブ、2021 年。

李昌一、『邵康節の哲学: 先天易学と相関的思惟』、ソウル: 心山、2007 年。

イーハブ・ハッサン著、鄭正浩・李素英訳、『ポストモダニズム概論: 現代文化と文学理論』、ソウル: 翰信文化社、1991 年。

李賢中、『易経と四書』、ソウル: 亦楽、2004 年。

林炳學、『易学と河図洛書』、坡州: 韓国學術情報、2008 年。

林憲圭、『孔子から茶山丁若鏞まで』、ソウル: パラアカデミー、2019 年。

林桓榮、『アリラン歴史と韓国語の起源』、ソウル: セゴンエンタープライズ、2015 年。

張秉吉・韓国宗教文化研究所、『韓国の宗教と宗教学』、ソウル: 青年社、2003 年。

張錫萬、「宗教概念の内面化と制度化」、尹海東(編)、『宗教と植民地近代』。ソウル: チェクアハムケ、2013 年。

張立文ほか著、安裕慶訳、『理の哲学』、ソウル: 芸文書院、2004 年。

全洙俊、『新科学から東洋学へ』、ソウル: 大元、1995 年。

鄭承泰、『チャールズ・ハーツホーンの哲学的神学』、大田: 浸礼神学大学校出版部、2013 年。

鄭宇珍、『身体の年代記: 東アジアの身体の歴史と哲学』、高陽: ソナム、2021 年。

鄭潤杓、『塵中の無限宇宙: 無限重畳宇宙の秘密』、釜山: フラクタルブックス、2010 年。

鄭恩海、『儒教瞑想論』、ソウル: 成均館大学校、2014 年。

鄭仁石、『トランスパーソナル心理学: 東西の叡智の統合と自己超越のパラダイム』、ソウル: 大旺社、2009 年。

鄭一権、『ルネ・ジラルと現代思想家との対話: ミメーシス理論、後期構造主義、そして解体主義哲学』、ソウル: 同連、2017 年。

鄭在書、『アンチ・オイディプスの神話学: 中国神話学の新たな定立のために』、坡州: 創批、2010 年。

、『消えた神々の帰還』、坡州: 文学トンネ、2022 年。

鄭在植、『伝統の連続と変化』、ソウル: アカネット、2004 年。

鄭鎮弘、『韓国宗教文化の展開』、ソウル: 集文堂、1988 年。

鄭鎮弘・金兌然・張錫萬ほか著、『韓国宗教学』、ソウル: 大韓民国学術院、2021 年。
。

鄭亨鎭、『千年王国スシアナから来た桓雄』、ソウル: 一光、2006 年。

J.J. Clarke 著、趙賢淑訳、『西洋、道教に出会う』、ソウル: 芸文書院、2014 年。

趙景達、『異端の民衆反乱』、ソウル: 歴史批評社、2008 年。

趙肯鎬、『儒学心理学の体系 3: 人間の生の目標追求と普遍心理学の夢』、ソウル: 学志社、2021 年。

ジョセフ・ニーダム著、コリン・ロナン縮訳、金栄植・金濟寛訳、『中国の科学と文明: 思想的背景』、ソウル: カチクルバン、1998 年。

ジョセフ・キャンベル著、李潤基訳、『(千の顔をもつ) 英雄』、ソウル: 民音社、1999 年。

曹玉求、『百字初文』、義王: 李雅、2014 年。

趙鏞一、『東学造化思想研究』、ソウル: 東星社、1988 年。

趙喆洙、『(古代メソポタミアに刻まれた) 韓国神話の秘密』、ソウル: 金永社、2003 年。

趙慧仁、『傷ついた節操、翼を畳んだ発展: 儒教的遺産と韓国資本主義の浮沈』、坡州: ナナム出版、2007 年。

、『東から西へ広がった近代公民社会: 儒教礼治及び自由観念の発展と西欧への伝播』、坡州: 集文堂、2013 年。

ジョン・ヘンダーソン著、文重良訳、『中国の宇宙論と清代の科学革命』、ソウル: 召命出版、2004 年。

ジョン・ホブソン、『西欧文明は東洋から始まった』、鄭旻玉、ソウル: エコリブル、2005 年。

朱謙之著、全洪錫訳、『中国が作ったヨーロッパの近代: 近代ヨーロッパの中国文化熱風』、坡州: 青磎、2010 年。

ジグムント・バウマン著、李一守訳、『液状近代』、ソウル: 江、2009 年。

ジグムント・バウマン著、鄭日俊訳、『廃棄物となる生たち: モダニティとその追放者たち』、ソウル: セムルキョル、2008 年。

ジルベール・デュラン著、陳亨俊訳、『想像界の人類学的構造』、坡州: 文学トンネ、2007 年。

車善根、『現代宗教学と大巡思想』、ソウル: 博文社、2023 年。

陳凱通、『古代中国における神』、ソウル: 純出版社、2009 年。

崔広鎮、『韓国の美学: 西洋・中国・日本との違いを論ずる』、高陽: 美術文化、2015 年。

崔東熙・李京源、『新たに書く東学(思想と経典)』、ソウル: 集文堂、2003 年。

崔玟子、『東学思想と新文明』、ソウル: モシヌンサラムドウル、2005 年。

崔鍾誠、『東学のテオプラクシス: 初期東学及び後期東学の思想と儀礼』、ソウル: 民俗苑、2009 年。

崔眞徳、『朱子学のための弁明: 羅整菴の理一分殊哲学』、ソウル: 青磎、2000 年。

クリストファー・ボグラ著、咸春成訳、『神話、英雄、そしてシナリオ書き』、ソウル: 無憂樹、2005 年。

トーマス・S・クーン著、金明子訳、『科学革命の構造』、ソウル: カチクルバン、2013 年。

トーマス・メツガー著、羅誠訳、『困境の脱皮』、ソウル: 民音社、2014 年。

トム・ジークフリート著、高重熟訳、『宇宙、もう一つのコンピュータ: 量子コンピュータから M 理論まで、情報物理学で見た宇宙』、ソウル: 金永社、2003 年。

パウル・ファイヤアーベント著、鄭炳勳訳、『方法への挑戦』、ソウル: グリーンビー、2019 年。

平川彰著、李虎根訳、『印度仏教の歴史(上)』、ソウル: 民族社、1991 年。

表暎三・金容沃、『東学』、ソウル: トンナム、2005 年。

馮友蘭著、朴成圭訳、『中国哲学史』、ソウル: カチ、2005 年。

馮友蘭著、郭信煥訳、『中国哲学の精神(新原道)』、ソウル: 西光社、1993 年。

フュステル・ド・クーランジュ著、金應鍾訳、『古代都市: ギリシア・ローマの信仰・法・制度に関する研究』、ソウル: アカネット、2000 年。

フランソワ・ジュリアン、劉炳泰訳、『運行と創造: 東西文化比較試論』、ソウル: ケイシーアカデミー、2003 年。

フランソワ・ジュリアン著、許炅訳、『孟子と啓蒙哲学者の対話: 道德の基礎を立てる』、坡州: ハヌル、2006 年。

フランソワ・ジュリアン、朴熙永訳、『物の傾勢: 中国人の思惟方式』、坡州; ソウル、2009 年。

フリットヨフ・カブラ著、金容定・金東光訳、『生命の網: 生物システムに対する新たな科学的理解』、ソウル: 高陽、1998 年。

フリットヨフ・カブラ著、李成範・金容定訳、『現代物理学と東洋思想』、高陽: 範洋社、2015 年。

カール・マンハイム著、林錫珍訳、宋虎根解題、『イデオロギーとユートピア』、坡州: 金永社、2012 年。

ケン・ウィルバー、『感覚と靈魂の出会い』、高陽: 範洋社、2007 年。

韓国道教文化学会、『甌山思想の多層的分析』、ソウル: 青弘、2015 年。

韓奎性原著、韓弼勳編、『周易に関する 46 の質問と答え』、ソウル: トンニョク、1996 年。

韓東錫、『宇宙変化の原理: 陰陽五行原理』、ソウル: 大元出版、2001 年。

韓美文化社編、『韓国易学大系』、ソウル: 韓美文化社、1998 年。

韓長庚、『周易正易』、ソウル: 生と夢、2001 年。

韓泰東、『思惟の流れ』、ソウル: 延世大学校出版部、2003 年。

許虎益、『韓国文化と天地人調和論』、ソウル: 同連、2020 年。

、『『天地人神学: 韓国神学の新たな模索』、ソウル: 同連、2020 年。

ヘレン・S・ジョン、『私はなぜ働くのか: 心理学、脳科学、進化生物学、量子物理学が答える仕事と生のすべての疑問』、坡州: インライトメント、2012 年。

洪鎔熙、『金芝河文学研究』、ソウル: 詩と詩学社、2000 年。

、『『金芝河最後の対談』、ソウル: 作家、2023 年。

黄善熙、『東学・天道教史の再照明』、ソウル: モシヌンサラムドゥル、2009 年。

黄台淵、『孔子と世界: パッチワーク文明時代の孔孟政治哲学、1-5』、坡州: 青磎、2011 年。

、『『韓国近代化の政治思想史—似非近代化論(実学・北学・親日開化論)の清算と真の近代化哲学(朝鮮中華論・新尊王主義・民国思想・旧本新参論)の定立のために』、坡州: 青磎、2018 年。

、『『極東の撃蒙と西欧寛容国家の誕生: 儒教帝国の無制限的寛容社会の西遷』、ソウル: ソルクァハク、2022 年。

、『『儒教帝国の衝撃と西欧近代国家の誕生: 1. 近代内閣制・官僚制・学校制度・市場経済・福祉制度の起源。2. 中国自由市場の衝撃と西欧市場経済の誕生』、ソウル: ソルクァハク、2022 年。

、『『儒教的近代の一般理論: 西欧国家の儒教的近代化と儒教国家の西欧的近代化』、ソウル: 韓国文化社、2023 年。

、『『近代英国の孔子崇拜とモラリストたち』、ソウル: 韓国文化社、2023 年。

、『『近代ドイツとスイスの儒教的啓蒙主義』、ソウル: 韓国文化社、2023 年。

、『『近代フランスの孔子熱狂と啓蒙哲学』、ソウル: 韓国文化社、2023 年。

、『『孔子と米国の建国: 儒教的民主共和国の誕生』、ソウル: 韓国文化社、2023 年。

黄弼鎬、『宗教弁護学・宗教学・宗教哲学』、ソウル: 哲学と現実社、2004 年。

Appadurai, Arjun. Modernity at large: Cultural dimensions of globalization. Minn.: University of Minnesota Press, 1996.

Deane, Ashayana. *Voyagers: secrets of Amenti*. Columbus, NC: Wild Flower Press Columbus, 2002.

Eisenstadt, S. N. *Multiple modernities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2002.

Feyerabend, Paul K. *Farewell to reason*. London; New York: Verso, 1987.

Gilroy, Paul. *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Harvard University Press, 1993.

Hall, David L. and Ames, Roger T. *Anticipating China*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Kim, D.W. *Daesoon Jinrihoe in Modern Korea: The Emergence, Transformation and Transmission of a New Religion*. Cambridge Scholars Publishing, 2020.

Ong, Aihwa. *Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality*. Duke University Press, 1999.

Reichwein, Adolf. *China and Europe: intellectual and artistic contacts in the XVIIIth century*. trans. by J. C. Powell, London; New York: Routledge, 1996.

Thomassen, Bjørn. *Liminality and the modern*, Surrey: Ashgate, 2014.

Turner, Edith L. B. *Communitas*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Wallace, Anthony F. C., *Religion; an Anthropological View*. New York: Random House 1966.

Yang, CD. *Complex Mechanics, Progress in Nonlinear Science*. Asian Academic Publisher, Hong Kong, 2010.

Norbu, Khyentse, 『人間是劇場』, 北京: 新星出版社, 2016.

徐儀明, 『性理与岐黄』: 中国社会科学出版社, 1997.

王存臻, 宇宙论 and 严春友, 『宇宙全息统一论』: 山东人民出版社, 1991.

蔣錫昌, 『莊子哲學』, 上海: 上海書局, 1992.

陳鼓應, 『莊子今注今譯』, 北京: 中華書局, 1985.

3、論文類

姜敦求、「現代韓国のアンチ宗教運動」、『大巡思想論叢』29、2017年。

姜龍均、「五行と八行の数学的模型」、『韓国精神科学会学術大会論文集』10、1999年。

高南植、「先天天觀と上帝の超越性: 上帝の神道、三界大権と関連して」、『大巡思想論叢』8、1999年。

、「理正心法と修心の究極的性向」、『大巡思想論叢』13、2001年。

、「統合的三界觀と地・人関係の人尊論理: 地上神仙実現関連公事を中心に」、『大巡思想論叢』14、2002年。

、「大巡思想に現れた東学の位相と甌山の参東学展開」、『大巡思想論叢』16、2003年。

、「丹朱解冤伝承に対する文学治療的アプローチ」、『文学治療研究』4、2006年。

、「水雲と甌山の民族主義的要素比較」、『新宗教研究』26、2012年。

、「朝鮮末期姜甌山の歴史認識と朝鮮觀」、『東アジア古代学』59、2020年。

、「日韓近代神道思想比較: 神道の出現背景と目的を中心に」、『日本近代学研究』72、2021年。

、「姜甌山の降世地である井邑市に現れた九天上帝信仰とその様相: 全北井邑市望帝峰・客望里・甌山の暗示及び井邑関連天地公事と関連して」、『大巡思想論叢』40、2022年。

、「近・現代期姜甌山伝承に現れた日本関連記録の様相と意味: 『大巡典経』(1929-1965)を中心に」、『日本近代学研究』81、2023年、

、「開化期姜甌山思想に現れた天地人三界の相関原理: 陰陽及び神道と関連して」、『国学研究論叢』32、2023年。

高潤淑、「天地を『以(本受)く』の哲学: 『周易』乾・坤卦「大象伝」を中心に」、『韓国哲学論集』70、2021年。

教務部、「天地生人用人」、『大巡会報』13、1989年

、「有基書 配天地之約則 數圓物 其物難成」、『大巡会報』30、1992年。

、「孔子」、『大巡会報』84、2008年。

、「善者師之 惡者改之」、『大巡会報』115、2010年

、「正吾之心氣 立吾之義理 求吾之心靈 任上帝之任意」、『大巡会報』115、2010年

、「石屏風」、『大巡会報』119、2011年

、「万事分已定」、『大巡会報』148、2013年

、「布喩文」、『大巡会報』184、2016年

金敬宰、「水雲の侍天主体験と東学の神観」、『東学研究』4、1999年。

金光建、「リミナリティ(liminality)概念の多角的理解」、『神学と実践』78、2022年

。

金光年、「不信看我足知覺」、『大巡会報』136、2012年

金貴満、「西洋近代文明の胎動と大巡思想の文明観研究」、大真大学校修士学位論文、2014年。

、「大巡思想の宇宙論研究」、『圓仏教思想と宗教文化』74、2017年。

、「大巡思想の冠旺論研究」、大真大学校博士学位論文、2019年。

金基、「陰陽五行説の朱子学的適用様相に関する研究」。成均館大学校博士学位論文、2012年。

金基承、「水雲崔濟愚著作の年代記的検討」、『東学学報』3、2002年。

金大現、「大巡思想とハイデガーの『良心』概念に対する比較研究: 根源に向かう『良心』の回帰的特性に関する議論を中心に」、『大巡思想論叢』28、2017年。

、「ヘーゲルの労働(Arbeit)概念から見た天地公事研究」。『大巡思想論叢』32、2019年。

、「ドゥルーズ体系の形成背景に関する研究: カント先験哲学体系、その深淵からの逆流」、『大巡思想論叢』37、2021年。

、「大巡真理の解冤思想に対する解体論的理解: ジャック・デリダ(Jacques Derrida)の解体論を中心に」、『大巡思想論叢』39、2021年。

金徳三・崔元赫・李京子、「近現代パラダイムの転換と内在性に関する考察—伝統と近代に対する韓国的再考を中心に」『人文科学研究』23、2014年。

金蘭姫、「カオスモス詩学と金芝河譚詩の構造形成方式—「蜚語」と「糞海」を中心に」、『国際語文』45、2009年。

金美林、「『東医宝鑑』の養生観研究」、韓国外国語大学校博士学位論文、2009年。

金鳳律、「自動化社会と仏教、そしてセクシュアリティ」、『セハン英語英文学会学術発表会論文集』2022(10)

金相日、「大巡思想の四大宗旨に対する文明史的考察」、『大巡真理学術論叢』1、2007年。

、「過程神学の神の二本性と大巡思想の神人調化に関する研究」、『大巡真理学術論叢』3、2008年。

金相俊、「全国両班化—朝鮮後期の儒教的平等化メカニズム」、『社会と歴史(旧韓国社会史学会論文集)』63、2003年。

金善熙、「儒学者から見た有神論的世界」、『韓国宗教学会学会発表資料集』、韓国宗教学会、2014年。

金成煥、「韓国仙道の脈絡から見る甌山思想: 全北西部地域の仙脈を中心に」、『大巡思想論叢』20、2009年。

、「朝鮮丹学派と姜甌山の神界統治思想研究: 真人統神から天地公事へ」、『道教文化研究』54、2021年。

金洙仁、「所南鄭思肖の『太極祭鍊内法』修行論研究」、圓光大学校博士学位論文、2011年。

金永建、「道家哲学とカントの審美性」、『哲学論集』20、2010年。

、「相関的思惟と審美的秩序」、『哲学論集』26、2011年。

金永均、「臍帯と数字3の研究」、『比較民俗学』44、2011年。

金永周、「西洋二分法と東洋陰陽法の克服—太極二分法」、『社会思想と文化』4、2001年。

金永浩、「『詩経』の天属性と『詩篇』の神属性比較研究」、『圓仏教思想と宗教文化』71、2017年。

金鏞俊、「東学の神観と生命観: 李敦化の解釈を中心に」、『東学学報』、2009年。

金鏞煥、「無極と太極の相関運動の大巡宇宙論研究」、『大巡思想論叢』33、2019年。

金鏞輝、「東学に現れた道教的要素の再検討」、『道教文化研究』24、2006年。

、「水雲崔濟愚の我国意識と東学の語源的意味—西学と儒学との比較を中心に」、『韓民族文化研究』20、2007年、

金允慶、「朝鮮後期民間道教の展開と変容: 東学・甌山教を中心に」、『道教文化研究』39、2013年。

、「19世紀朝鮮最初の教団道教、無相壇研究: 『文昌帝君夢授祕蔵経』を中心に」、『韓国哲学論集』63、2019年。

金義成、「大巡思想の哲学的探究」、成均館大学校博士学位論文、2017年。

金益斗、「相生・解冤・大同の『天地クッ』ビジョンと神明創出の文体」、『千年の始作』11(3)、2012年。

、「国文学者から見た甌山姜一淳の思想」、『井邑思想史: セムゴル思想の21世紀的ビジョン』、ソウル: 民俗苑、2017年。

、「東アジア思想中の和解と相生—韓国の近現代全北の思想運動とその展開様相」、『第93回東アジア古代学会学術大会資料集』、2023年。

金鍾瑞、「韓国の宗教思想研究の意義」、『哲学思想』16、2003年。

、「現代宗教学の比較方法論」、『哲学思想』16、2003年。

、「東西宗教間の衝突と現代韓国の力動的信仰」、『宗教と文化』16、2009年

金鍾旭、「複雑系としての生態系と法界」、『哲学思想』41、2011年、

金主官、「交差文化的比較から見た再生運動としての東学」、『東学学報』35、2015年。

金芝河、「白い陰の美学を求めて II」、『民族美学』4、2005年。

- 金鐸、「東学思想の宗教的伝承—甌山思想を中心に」、『忠清文化研究』25、2021年。
- 、「東学教『道で先天』思想の内容と意義」、『大巡思想論叢』48、2024年。
- 金泰洙、「天地公事に現れた儀礼的性格研究」、大眞大学校博士学位論文、2013年。
- 、「『典経』に現れた入門儀礼に関する研究」、『大巡思想論叢』24(2)、2015年。
- 金泰洙、「大巡思想の無自欺に現れた相生倫理: カントとミルの倫理観との対比を中心に」、『大巡思想論叢』27、2016年。
- 、「『震黙祖師遺蹟攷』と『典経』に現れた震黙説話の差異に対する再解釈: 文献伝承と口伝伝承の差異を中心に」、『大巡思想論叢』41、2022年。
- 金學權、「『易伝』における修養の問題」、『東洋哲学』31、2009年。
- 金漢九、「東学天道教に関する文化人類学的一考察」、『社会科学論叢』、1990年。
- 金顥子、「キャンベルの神話論」、『宗教と文化』6、2000年。
- 金洽榮、「道(道)キリスト論(Christotao)序説」、『宗教研究』54、2009年。
- 羅權洙、「大巡真理会の理想社会論研究」、大眞大学校博士学位論文、2016年。
- 盧吉明、「光復以後の韓国新宗教運動の展開と研究動向」、『宗教と文化』3、1997年。
- 、「グローバリゼーションと『解冤相生』」、『大巡真理学術論叢』4、2009年。
- 大巡宗教文化研究所、「都主様の奉天命 II」、『大巡会報』174、2015年。
- 都珖淳、「道教の科学思想」、『道教学研究』5(1)、1990年。
- 柳海春、「東学歌詞に現れた近代意識と男女平等」、『語文学』140、2018年。
- 文榮彬、「統合的生命理解と社会倫理学的含意」、『キリスト教社会倫理』12、2006年。
- 閔丙熙、「The republic of the mind: Zhu Xi's “learning (xue)” as a sociopolitical agenda and the construction of literati society」、[S.l.]: ハーバード大学校博士学位論文、2007年。

、「東アジア伝統知の構造と近代的転換; 性理学と東アジア社会; その新しい説明枠を求めて」、『史林』32、2009年。

朴大生、「相談に対する大巡思想の適用に関する研究」、大眞大学校修士学位論文、2011年。

朴マリア、「ポストモダン社会と韓国新宗教 ポストモダン社会と大巡真理会—多元性の具現を中心に」、『新宗教研究』20、2009年。

朴孟洙、「東学系宗教運動の歴史的展開と思想の時代的变化」、『韓国宗教』37、2014年。

朴炳勳、「東学降筆研究」、『宗教研究』80、2020年。

朴相奎、「近代韓国新宗教の組織研究」、城南: 韓国学中央研究院博士学位論文、2022年。

、「大巡信仰の天界観念: 無極道を中心に」、『宗教研究』、2022年、

、「海月の東学道統伝授言説研究: 文献考証を中心に」、『大巡思想論叢』48、2024年。

朴星雨、「旺相休囚死理論研究」、公州大学校修士学位論文、2006年。

朴勝植、「陰陽合徳の意義と思想的価値」、『大巡思想論叢』2、1997年。

朴成柱、「東学の創道と既存宗教との関係」、『東学研究』28、2010年。

朴龍喆、「解冤相生の実現に関する考察」、『大巡思想論叢』4、1998年。

、「道通真境に対する理解」、『大巡思想論叢』5、1998年。

朴仁奎、「韓国新宗教の呪文修行: 東学系と甑山系新宗教を中心に」、『宗教と文化』32、2017年。

朴在賢、「韓国近代時期大巡思想の特質: 超民族主義と近代及び脱近代価値を中心に」、『大巡思想論叢』24、2014年。

、「大巡真理会の信仰の対象に関する研究: 宗教哲学的方法論を中心に」、大眞大学校修士学位論文、2014年。

朴正鎬、「水雲崔濟愚の神観」、『統一人文学』74、2018年。

朴宗天、『相生の神学』、ソウル: 韓国神学研究所、1991 年。

朴宗天、「『サバルタン(subaltern)』の観点から見た韓国の自生新宗教思想: 水雲・甌山・少太山の比較を中心に」、『大巡思想論叢』、2021 年。

、「神仙思想から見た東学と甌山道」、『民族文化研究』96、2022 年。

朴宗鉉、「韓流文化現象の宗教哲学的起源と分析」、『神学論壇』76、2014 年。

朴峻永、「中国先秦時期鬼神觀念の形成と展開研究: 『説文解字』『鬼』部を中心に」、明知大学校修士学位論文、2012 年。

朴鎮元、「近代化に対する韓国新宗教の対応様相に関する研究」、ソウル大学校修士学位論文、1992 年。

朴贊国、「人間と人工知能の未来: 人間と人工知能の存在論」、韓国ポストヒューマン学会(編)、『人工知能と新しい規範』、坡州: アカネット、2018 年。

朴泰鳳、「韓国の思想と文化に現れた三数原理研究」、公州大学校博士学位論文、2020 年。

方仁、「古代中国の宇宙論の一形態としての陰陽五行説」、『宗教研究』4、1988 年。

裴奎漢、「人間と世界の未来に関する解冤相生思想研究」『大巡思想論叢』30、2018 年。

裴文奎、「甌山教に現れる東学の姿の考察—『大巡典経』初版に現れた『東学関連内容』を中心に」、『東学学報』41、2016 年。

裴榮基、「東学思想と甌山思想の対比論」、『古朝鮮檀君学』6、2002 年。

裴永淳、「東学と西学の差別性問題: 『運則一道則同 理則非』を中心に」、『大邱史学』73、2003 年。

白樂晴・朴孟洙・金容沃、「再び東学を訪ね、今日の道を問う」、『創作と批評』秋、2021 年。

白敏貞、「上帝と心概念で比較した丁若鏞と崔濟愚の思惟」、『民族文化』61、2022 年。

石昌勳、「超国家的移住現象に対する歓待の宗教思想考察：大巡思想の『良心』を中心に」、『大巡思想論叢』、2022 年、

成海英、「水雲崔濟愚宗教体験の比較宗教学的考察：『体験—解釈枠』の相互関係を中心に」、『東学学報』18、2009 年。

蘇光燮、「五行の数理物理学的模型」、『韓方成人病学会誌』1(1)、1995 年。

蘇炳善、「朱子学とトミズムの哲学的比較」、韓国学中央研究院博士学位論文、2005 年。

蘇在學、「陰陽五行説に関する研究」、圓光大学校東洋学大学院博士学位論文、2005 年。

孫炳旭、「東学と仏教念仏禅の修証体系比較」、『東学学報』23、2011 年。

孫潤樂、「アリストテレスの要素理論：『生成消滅論』に現れた要素の生成—消滅メカニズムを中心に」、『西洋古典学研究』31、2008 年。

宋鳳九、「孟子の浩然之氣と東学の修心正気の比較研究」、『東学学報』66、2023 年。

宋鍾仁、「認識論的方法としての『想像力』に対する試論」、『哲学と文化』21、2010 年。

宋泰鉉、「ガストン・バシュラール：科学哲学から想像力哲学へ」、『韓国フランス学論集』42、2003 年。

、「科学と詩：ガストン・バシュラールの二元性と統一性」、『世界文学比較研究』36、2011 年。

宋夏明、「大巡真理会朴牛堂都典の宗教活動とその意義」、大眞大学校修士学位論文、2020 年。

孫偉傑、「東晋時代から宋元に至る道教の『三十六天説』発生過程と層積」、『大巡宗学』4、2023 年。

孫江、「黄帝はバビロンから来た：ラクペリの『中国文明西來說』と東アジアへの伝播」、『概念と疎通』5、2010 年。

安成鎬、「17 世紀初マテオ・リッチの『天主実義』と 19 世紀ジェームズ・レグの中国儒教經典英語翻訳本で使用された用語『上帝』間の神学的連続性」、『韓国キリスト教と歴史』32、2010 年。

、「ジョン・ロスの中国儒教原始唯一神論と中国語聖書翻訳の用語論争に関する神学的立場」、『韓国キリスト教と歴史』40、2014 年。

安信、「スコットランド宗教現象学派の『起源』：ニニアン・スマートとアンドリュー・ウォールズを中心に」、『宗教文化研究』9、2007 年。

、「宗教と科学そして宗教学：関係類型の多様性と宗教学の役割」、『宗教と文化』19、2010 年。

、「マテオ・リッチと大巡思想の関係性に関する研究：大巡思想のキリスト教宗匠に対する宗教現象学的解釈」、『大巡思想論叢』36、2020 年。

安裕慶、「朝鮮中・後期宗教的天觀の展開様相：退溪・茶山・水雲・甑山を中心に」、『大巡思想論叢』36、2020 年。

、「儒学と大巡思想の生命論比較考察」、『大巡思想論叢』42、2022 年。

安鍾洙、「マテオ・リッチの理気觀」、『哲学論叢』60(2)、2010 年。

安賢淑、「金一夫の正易思想と大巡思想の比較研究」、大眞大学校修士学位論文、2021 年。

梁茂木、「救援真理としての陰陽合徳と民主主義」、『大巡思想論叢』2、1997 年。

、「解冤相生の実践方案に関する研究」、『大巡思想論叢』4、1998 年、

嚴惠珍、「大巡真理会教化方法の討論教育的アプローチ」、大眞大学校修士学位論文、2019 年。

呉錫、「大巡思想の靈魂論研究」、大眞大学校博士学位論文、2019 年。

劉權鍾、「儒教文化伝統研究に関する統合学問の展望」、『哲学探究』22、2007 年。

尹相喆、「『易経』の天人合一觀研究」、ソウル：成均館大学校博士学位論文、2014 年。

尹昇容、「新宗教の反構造(communitas)的性格に関する小考: 朝鮮末期宗教現象を中心に」 ソウル大修士学位論文、1982 年。

尹龍男、「朱子理説の再構成」、『東洋哲学研究』8、1988 年。

李康河、「金芝河詩集『燃え立つ渇きで』研究: 限界状況におけるリミナリティの成功と失敗」、『批評文学』81、2021 年。

李京源、「韓国近代天思想研究」、成均館大学校博士学位論文、1998 年。

、「大巡真理の近代性と変革思想」、『東学学報』9(2)、2005 年。

李光謨・張順熙、「複雑性理論の適実性に関する事例研究」、『韓国社会と行政研究』15(1)、2004 年。

李光州、「謀事は在天し成事は在人なり」、『大巡会報』249 号、2021 年。

李吉鏞、「修養論から見た韓国新宗教の構造的特徴—東学と甌山教を中心に」、『東学学報』25、2012 年。

李道欽、「脱現代思想としての東洋哲学の可能性と限界」、『東学学報』10、2005 年。

李東熙、「近代ドイツ哲学者の対立的仏教理解と受容」、『ヘーゲル研究』29、2011 年。

李奉鎬、「孔子の『正名』と老子の『非常名』: 老子の道とソシュールの言語学: まともな出会い」、『哲学研究』148、2018 年。

李宣榮、「新宗教と修行; 天道教修行の実際: 呪文修鍊を中心に」、『新宗教研究』14、2006 年。

李英蘭、「1890 年北米平原インディアンのゴースト・ダンス儀式研究」、『演劇教育研究』3(-)、1999 年。

、「公演学的観点から見た演技現象の本質に関する研究」、中央大学校博士学位論文、2012 年。

李泳儀、『神経科学哲学』、坡州: アカネット、2021 年。

李英在、「孔子の『恕』概念に関する共感道德論的解釈」、『韓国政治学会報』47(1)、2013年。

李恩善、「今日の『ポストヒューマン』時代に何が人間をいまだ人間たらしめているか?: 儒教的フェミニズムと『異なるキリスト論』(the other Christology)」、『儒教思想文化研究』52、2013年。

、「韓流と韓国儒教伝統そして女性の生活霊性。」韓国文化神学会(編)、『韓流で神学する』、ソウル: 同連。2013年。

李恩姫、「表層と深層の視角から見た大巡真理会: 宗教的経験の観点から」、『大巡思想論叢』27、2016年。

李在傑、「カント有機体論の『自己組織化』概念とフラクタル理論の交差研究—有機体・生命性・無限に関する美学的前提」、『文化と融合』44(9)、2022年。

李在元、「大巡思想の宇宙観研究: 時間観と空間観を中心に」、『大巡宗学』2、2022年。

李鍾蘭、「『典経』の思想分析から見た『我が哲学』の方法論」、『大巡思想論叢』、2018年、

李志英、「大巡思想の美学的研究: 崇高美・徳輝美・調和美を中心に」、大眞大学校博士学位論文、2024年。

李辰勳、「12 運星に関する研究」、公州大学校修士学位論文、2010年。

李讃求、「東学の天道観研究」、大田大学校博士学位論文、2004年。

李讃熙、「大倧教の三一哲学研究」、成均館大学校博士学位論文、2020年。

李哲昊、「金芝河の霊性: 1970 年代民衆神学とキリスト教生命政治の一脈絡」、『東岳語文学』68、2016年。

李香萬、「魂魄論から靈魂論へ」、『カトリック神学と思想』67、2011年。

李賢中、「易学的パラダイムによる韓国哲学の史的 understanding」、『東西哲学研究』16(1)、1998年。

、「『正易』の干支度数原理(1)」、『東西哲学研究』27(-)、2003年。

李虎烈、「大巡思想の陰陽論に関する研究」、大眞大学校修士学位論文、2015 年。

林炳學、「邵康節の象数易学が韓国新宗教に与えた影響: 東学と圓仏教を中心に」、
『東西哲学研究』78(-)、2015 年。

林英昌、「新世紀生活の要諦—誠」、『大巡思想論叢』9、2000 年。

林泰弘、「東学の修養論に現れた儒学的性格」、『儒教文化研究』8、2006 年、
、「東学研究 20 年の回顧(1995-2014): 神観・神秘体験・そして比較研究」、『韓国哲学論集』45、2015 年。

張永昌、「パンソリ文化拡散に関する研究」、慶熙大学校博士学位論文、2012 年。

全成乾、「茶山靈知説の神学的可能性」、『韓国宗教学会学会発表資料集』。韓国宗
教学会、2014 年。

全成基、「老子」、『大巡会報』147、2013 年。

全成右、「マックス・ウェーバーの儒教論—批判的再構成」、『南冥学研究』16、
2003 年。

全洪錫、「近代ヨーロッパ啓蒙主義に対する宋儒理学の影響とその文化哲学的意味—
フランス・デカルト学派の左派バイルと右派マルブランシュを中心に」、『東洋哲学研究』
57、2009 年。

、「近代韓国民族宗教に対する世界文明史的照明: 文明(宗教)基軸的アプローチを通じ
た新宗教研究の新たな方向と方法論提案」、『東アジア古代学』54、2019 年。

鄭炳勳、「ファイヤーイベント: 客観主義と相対主義を超えて」 『科学哲学』。坡州:
創批、2011 年。

鄭宇珍、「相關的思惟の批判的考察」、『汎韓哲学』58、2010 年。

、「東洋科学の論理: 感応の類型に関する研究」、『道教文化研究』42、2015 年。

鄭在書、「湖南道教の真人待望論と姜甌山の誕降」、『大巡思想論叢』41、2022 年。

ジェイソン・グリーンバーガー、「Searching for the Historical Jeungsan while Beholding
the Hagiographical Jeungsan」、大眞大学校博士学位論文、2024 年。

趙性煥、「生命で読む韓国思想史(2) 金芝河の生命開闢思想:「人間の社会的聖化」の東学解釈を中心に」、『文学/史学/哲学』57(0)、2019年、pp.95-110。

、「東学の自生的近代性: 海月崔時亨の人間観と世界観を中心に」、『神学と哲学』36、2020年。

趙性煥・李宇進、「『東学』概念誕生の思想史的意味—創道から創学へ」、『儒学研究』58、2022年。

趙永淑、「『東医宝鑑』宇宙本体論に関する研究」、『道教文化研究』33、2010年。

趙鏞一、「東学の造化思想に関する研究」、東国大学校博士学位論文、1986年。

曹賢學、「東洋と西洋の出会い」、『韓国精神科学会学術大会論文集』21、2004年。

、「三界Ⅱ」、『韓国精神科学会学術大会論文集』2014(10)、2014年。

趙慧珍、「抵抗儀礼としての『五広大遊び』と『東学』、『三一運動』との相関性—小説『土地』の物語叙事特性と抵抗儀礼研究」、『現代文学の研究』78、2022年。

趙熙英、「徐命膺の先天易学定立と時代的意義」、『哲学研究』98、2012年。

朱謙之著、全洪錫訳、『中国が作ったヨーロッパの近代: 近代ヨーロッパの中国文化熱風』、坡州: 青磎、2010年。

朱昭娟、「大巡思想の徳倫理研究」、大眞大学校博士学位論文、2024年。

陳普性、「19世紀後半朝鮮における社会変革的公共意識の二つの分岐」、『人文社会』21』13(2)、2022年。

陳普性・金鍾坤、「東学の連帶的共同体意識と近代の道」、『大同哲学』104、2023年、。

陳亨俊、「新科学精神と新人類学精神」、『弘大論叢』19(1)、1987年。

車南姫、「崔濟愚の天主と鬼神」、『談論 201』11(1)、2008年。

車南姫・劉知娟、「黄玹(1855-1910)の東学に対する認識と批判」、『社会科学研究論叢』15、2006年。

車善根、「正易思想と大巡思想の比較研究」、『宗教研究』60、2010年。

- 、「水雲と甌山の宗教思想比較研究」、『宗教研究』69、2012年。
- 、「甌山系新宗教一括記述に現れた問題点と改善方向」、『新宗教研究』30、2014年。
- 。
- 、「巫俗と甌山の解冤思想比較から見た大巡思想研究観点の問題」、『大巡思想論叢』38、2021年。
- 、「大巡思想のアイデンティティとその研究資料の問題」、『大巡宗学』1、2021年。
- 。
- 、「スミスとスミス、宗教学の鍛冶屋たち—『宗教』から『諸宗教』へ—」、『宗教研究』82(2)、2022年。
- 、「真法呪と呂祖全書から見た霊台と内庭」、『大巡宗学』4、2023年。
- 崔玟子、「東西洋思想の観点から照明した東学: ケン・ウィルバーのホラーキー的全一主義(holarchic holism)と水雲の侍に現れた統合的ビジョン」、『東学学報』23、2011年。
- 。
- 崔奉永、「『社会』概念に前提された個体と全体の関係と類型」、『社会思想と文化』1(-)、1998年。
- 崔守斌、「道教から眺める彼の世—神仙と死者の世界に反映された道教的世界観と救援」、『道教文化研究』41、2014年。
- 崔元赫、「東学思想と大巡思想の自生的近代性比較研究」、『Studies on Humanities and Social Sciences (SHSC)』6(1)、2024年。
- 崔貞恵・崔貞俊、「阿部泰山の12運星理論考察」、『人文学研究』48、2021年。
- 崔鍾錫、「甌山教に現れた仏教的要素: 弥勒信仰の受容を中心に」、『禅文化研究』23、2017年。
- 崔眞徳、「朱子学の理気論と鬼神論」、『陽明学』0(23)、2009年。
- 崔致鳳、「大巡思想の太極に関する研究」、『大巡思想論叢』23、2014年。
- 、「朱子学から見た大巡思想の心に関する研究: 虚霊・知覚・神明を中心に」、『大巡思想論叢』31、2018年。

、「『大巡』に対する体用論的研究」、大真大学校博士学位論文、2020 年。

崔亨根、「宣教と文化変化」、『宣教神学』16、2007 年、pp.1-21。

河智英・金泰洙、「大巡思想に現れた『中庸』の宗教教育的含意」、『宗教教育学研究』73、2023 年。

韓承勳、「開闢と改闢: 朝鮮後期黙示終末的開闢概念の 18 世紀的起源」、『宗教と文化』34、2018 年。

、「弥勒・開闢・世直し: 東アジア宗教史における危機と革世認識」、『宗教と文化』40、2021 年。

韓亨祚、「陰陽と鬼神: 気の合理論で接近する超自然的現象」、『国学研究』14、2009 年、pp.551-586。

咸永大、「18～19 世紀西学中源論の展開とその含意—西学に対する朝鮮学者の対応論理」、『漢文古典研究』40(1)、2020 年、pp.243-267。

許南進、「姜飴山の『開闢』と新たな文明」、『大巡思想論叢』32、2019 年。

許貞和、「華嚴思想と現代物理学の比較研究」、東国大学校修士学位論文、2003 年。

許薰、「世界主要宗教思想の存在の大巢考察: 大巡思想と比較して」、『大巡思想論叢』35、2020 年。

洪鎔熙、「金芝河文学研究」、ソウル: 慶熙大学校博士学位論文、1998 年。

黄宗源、「20 世紀初頭天道教の人乃天教義及び心性論に対する批判的研究」、『大同哲学』44、2008 年。

、「大巡真理と東学の誠・敬・信比較研究」、『大巡真理学術論叢』8、2011 年。

、「崔濟愚と朴殷植の儒教改革方向・平等観・西欧近代文明に対する態度」、『退溪学と儒教文化』49、2011 年。

、「崔濟愚天主観念の三つの根源」、『Aporia Review of Books』2(8)、2014 年。

、「東学の無為思想研究」、『大同哲学』66、2014 年;

、「東学神観念の三つの思想的淵源—巫俗・天主学・儒学との関係を中心に」、『儒学研究』32、2015 年。

、「李敦化の宇宙観と人間観が持つ東西哲学融合的特徴及び生命哲学的意義：『新人哲学』を中心に」、『儒学研究』36、2016年。

、「金芝河の生命運動論と東学思想の現代的解釈」、『韓国哲学論集』81、2024年
黄台淵、「西欧自由市場論と福祉国家論に対する孔孟と司馬遷の無為市場理念と養民哲学の影響」、『韓国学』35(2)、2012年。

、「孔子の共感的無為・現世主義と西欧寛容思想の東アジア的起源 上」、『韓国学』36(2)、2013年。

Arnason, Johann P. Sternberg, Yitzhak and Ben-Rafael, Eliezer, “Identity, Culture and Globalization.” *The Multiplication of Modernity*. Brill. 2001.

Baker, Donald L. “Neo-Confucians Confront Theism: Korean Reaction to Matteo Ricci's Arguments for the Existence of God (韓國儒學者のマテオ・リッチ神論に対する反論)”, 『東亞研究』3, 1983.

Bauman, Zygmunt. “A Revolution in the Theory of Revolutions?” *International Political Science Review* 15(1), 1994.

Eisenstadt, Shmuel N. and Schluchter, Wolfgang. “Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View”, *Daedalus* 127(3), 1998.

Engelke, Matthew. “An Interview with Edith Turner.” *Current Anthropology* 41(5), 2000.

Hung, Ho-fung. “Early modernities and contentious politics in mid-Qing China, c. 1740–1839.” *International Sociology* 19(4), 2004.

Introvigne, Massimo. “The Flourishing of New Religions in Korea”, *Nova Religio* 25(1), 2021.

Kaya, Ibrahim. “Modernity, openness, interpretation: a perspective on multiple modernities”, *Social science information* 43(1), 2004.

Kim, Tae-Soo, “The Ethical Characteristics of “Haewon-sangsaeng”(解冤相生) in Daesoon Thought: With Focus on Its Relation to the Idea of “Guarding Against Self-deception”.” *臺灣宗教研究* 20(1), 2021.

Laude, Patrick. “Reflections on Civilization, Modernity, and Religion in Light of the Fellowship of the Truth.” *Journal of Daesoon Thought and the Religions of East Asia* 1(1), 2021.

Rigal-Cellard, Bernadette. “Daesoon Jinrihoe In Light Of Anthony Fc Wallace’s Revitalization Theory”, *Religiski-filozofiski raksti* 30(2), 2021.

Szakolczai, Arpad. “Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events”, *International Political Anthropology* 2(1), 2009.

Szakolczai, Arpad. “Permanent (trickster) liminality: The reasons of the heart and of the mind.” *Theory & Psychology* 27(2), 2017.

Wittrock, Bjorn. “Early modernities: Varieties and transitions.” *Daedalus* 127(3), 1998.

松本耿郎, 「イスラームにおける宗教間対話の理論 (宗教間対話の思想-歴史的諸相とそれらの対話-, パネル,<特集> 第六十八回学術大会紀要)」, 『宗教研究』 83(4), 2010.

ABSTRACT

Comparative Study on Indigenous Modernity of Donghak Thought and Daesoon Thought

- Focusing on the Trinity of Heaven, Earth, and Humanity

Choi Wonhyuk

Department of Daesoon Studies

Graduate School of Daejin University

Today, the Eastern Learning (Donghak 東學) Peasant Movement is being re-evaluated as a modern movement comparable to the French Revolution, and Daesoon (大巡) Thought is attracting attention as a spontaneous ideology that can explain the changes in the modern world through the traditional Eastern thought. This dissertation centers on the concept of “donghak” as a method of thought in Eastern philosophy and aims to demonstrate that the two systems of thought (Donghak and Daesoon) both built East Asia's indigenous modernity through the reconstruction of trinitarian cosmology of Heaven, Earth and Humankind.

Donghak and Daesoon thought have been widely discussed separately as East Asia's indigenous modernity in comparison to postmodern philosophy. However, existing discussions of indigenous modernity have not emphasized their shared Eastern origins with Western modernity.

Furthermore, the two ideologies have not been studied in relation to each other in terms of the overarching Eastern philosophical system of thought manifested in the concept of “Donghak.” Based on the concept of multiple modernities as the “rearrangement of the sacred and the secular,” this dissertation compares the self-generated modernity of the Heavenly, Earthly, and Human views

through the Eastern philosophical method of correlative thinking and aims to show the value of the two ideas more clearly.

As a detailed methodological approach to the comparison, this dissertation draws on three anthropological approaches to religion: A.C. Graham's theory of correlative thought, Victor Turner's theory of liminality, and Anthony Wallace's theory of revitalization movements. The reason for applying all three theories simultaneously is that they work well together in a comparative study. First, the correlative theory of thought clarifies the epistemological differences between Eastern and Western ways of thinking, thus clarifying the difference between indigenous modernity and modernity. Second, the theory of liminality is valid for explaining the process of relocation in modernity, which is the relocation of sacred rituals, and third, the theory of revitalization is useful for explaining the inheritance of tradition in the process of relocation.

The indigenous modernity of Donghak and Daesoon Thought began as a response to a problem posed by Matteo Ricci, a Jesuit priest on a mission in the East prior to European imperialist invasions. Matteo Ricci criticized the East Asian view of Heaven, Earth, and Humanity as overemphasizing rationalization, which emphasized only the attributes of Heaven and Earth, while lacking the personal divine qualities of Heaven and Earth. In response, Donghak Thought and Daesoon Thought proposed a reorganization of the sacred and the secular that integrated the Eastern and Western views of Heaven, Earth, and Humanity through concepts of the emergence of an external Heaven and a human avatar of the transcendent Heaven. Based on correlative reasoning, the transcendental Heaven envisioned by these two systems of thought was able to integrate the best aspects of the Eastern and Western views of Heaven, Earth, and Humanity.

Whereas the Western view of Heaven, Earth, and Humanity, which emphasizes substance, has those entities as differentiated, the Eastern Trinitarian Cosmology of Heaven, Earth, and Humanity, which emphasizes attributes, has them as assimilative, condensed, and grafted. In response, Donghak Thought attempted to unite the East and West by proposing the transcendent view of Heaven, the subsequent materialization of Earth, and an anthropocentric view of Humanity as co-equal to Heaven. First appearing in the 4,617-year history of civilization in East Asia, which traces its origins to the Yellow Emperor (黄帝), Donghak's view of Heaven and Earth resonated with the Joseon society and developed into a large-scale peasant movement. However, because it failed to overcome the limitations of Confucianism, the idea of Donghak eventually lost favor and became a disruptive and tumultuous movement.

In response, Daesoon Thought rediscovered the functions of Heaven, Earth, and Humanity latent in Eastern thought by combining the concepts of Heaven, Earth, and Divinity in a materialization theory under the premise of divine incarnation via a human body and the principle that divine beings and human beings are interdependent. The functions of the external Heaven and divine beings latent in Eastern thought were rediscovered through the concept of mutual guidance between divine beings and human beings, and the realms of Heaven, Earth, and Humanity from the perspective of external Heaven, was reactivated as Donghak Thought failed to realize these notions due to the limitations of Confucianism under which they operated. Daesoon Thought redefined Donghak Thought through the doctrines of Haewon Sangsaeng (the Resolution of Grievances for Mutual Beneficence) and Boeun Sangsaeng (the Grateful Reciprocation of Favors for Mutual Beneficence), and built a indigenous modernity that combined correlative reason among Heaven, Earth, and divine beings that could be applied to everyday phenomena. In accordance with the Daesoon Thought's tenets of Virtuous Concordance of Yin and Yang, Harmonious Union between Divine Beings and Human Beings, Resolution of Grievances for Mutual Beneficence, and Perfected State of Unification with the Dao, Daesoon Thought presented a new indigenous modernity that is in harmony with correlative ideas such as the Three Realms (三界 samgye) of Heaven, Earth, and Humanity, the Later World, Mutual Beneficence, the Dao of gods, the earthly paradise, and earthly immortality, and presented Trinitarian Cosmology of Heaven, Earth and Humanity as the True Eastern Learning (Chamdonghak).

Keywords: Indigenous Modernity, Eastern Learning (Donghak 東學), True Eastern Learning (Chamdonghak), Daesoon (大巡) Thought, Trinity Of Heaven, Earth And Humanity, Correlational Thought, Liminality, Revitalization, Materialization Theory, Principle that Spiritual Beings and Human Beings are Interdependent (神人依導), Disruption(作亂), Alleviation(治亂)