

咸錫憲のシアル思想における宗教観

— 自己、神、信仰の分析を中心に —

金 京 燕

はじめに

「シアル (씨알) 思想」は、咸錫憲¹⁾ 思想を集大成したものである。韓国語「シアル (씨알)」の「シ (씨)」は種子を、「アル (알)」は卵・粒を意味する。咸錫憲が本格的に「シアル」という言葉で民衆思想を打ち出したのは 1970 年代からである。彼は、シアルの本来の意味を転じ、社会生活における最底辺にある人々を「シアル」と呼んだ。そして、「シアル」という語で民衆 (people)、民、百姓、民族、神 (하나님)、個人、全体などを表した。

咸錫憲は常にシアル (民衆) の信仰問題を重視し、如何にして「個人が絶対者である神と合一するのか」について自分のオリジナルな理論展開を行い、新しい宗教思想を構築しようと努力した。従って、その民衆思想と言われる「シアル思想」の底流には一定の宗教性が流れているといえる。また、咸錫憲思想の中には東西思想を融合して、新しい宗教思想を構築しようという考えが窺えるが、その宗教思想に関する分析方法は多様であり、導かれた観点も様々である。

例えば、シアル思想に関する分析において、キリスト教的性格をできる限り排除していく研究があるとするれば、他方においては、そのキリスト教的性格だけが絶対的なものであるという解釈もある。前者の場合は咸錫憲思想を、キリスト教思想と完全に無縁な他の思想体系として解釈することになりかねないし、後者の場合は、そうした「神学的」な思想が果たしてシアル思想の本来の意味を表しているのか、という根本的な問題に突き当たらざるを得ない。

筆者は、キリスト教を切り口としてシアル思想を解釈するのは、論証の妥当性が欠けているものの、その出発点として捉えるのであれば、ある程度は評価できていると考えている。以前の論文「咸錫憲のシアル思想における個人の信仰問題に関する考察 — 内村鑑三の無教会主義との比較を中心に」²⁾の中で提起したように、咸錫憲は 1953 年に「大宣言」を発表して以来、従来のキリスト教と異なる新しい宗教観を唱えた。それ故、単にキリスト教教理に基づいただけの分析は、シアル思想の全体像を解明するための論証としては根拠が不十分である。しかし、キリスト教と完全に切り離れた分析にも問題がある。なぜなら、咸錫憲は、シアル思想における神の存在概念や自己と神との関係、信仰の定義などを、キリスト教の観点から出発させ非常にこみいった形で展開し、独自の宗教観を構築したからである。

咸錫憲の宗教思想に関する先行研究は、姜敦救の論文「咸錫憲宗教思想の系譜」³⁾ が代表的である。姜敦救は、咸錫憲の宗教思想は内村鑑三と金教臣の無教会主義思想と柳永模の新キリスト

教的思想の特徴が継承されているという観点に立つ。姜敦救の研究成果は、咸錫憲の思想形成に影響を与えた人物との比較研究をする必要性を提示している最初の論文として、高く評価できる。しかし、この論文は咸錫憲の宗教思想の特徴について分析したものの、結論としては咸錫憲が内村鑑三、金教臣、柳永模から各自の思想を継承したという観点に止まっている。つまり、咸錫憲の宗教思想を巡って、具体的な分析はしていなかったのである。

また、金敬宰によれば、咸錫憲の宗教観は、超越的唯心論でもないし、内在的汎神論でもない、創造的宗教観として凡在神論（Panentheism）⁴⁾に近いと主張する⁵⁾。しかし、凡在神論に関する具体的な分析はない。更に、咸錫憲の宗教観は人格性、倫理性、創造性、過程性を自己の中に包摂しているという⁶⁾。確かにシアル思想における宗教観は金敬宰が主張した凡在神論に近いかもしれないが、金敬宰は咸錫憲思想をあくまでキリスト教における宗教観の枠の中で捉えようとしたことに限界があると思われる。

シアル思想におけるキリスト教の要素をより広い視点から理解するために、筆者による他の論文⁷⁾では、無教会主義の観点から内村鑑三とシアル思想における個人の信仰問題に関して比較を行った。そして、その思想の根幹である神と人の関係にかかわる両者の共通点と相違点について分析を行った。比較分析を通じて、内村における個人は神を信頼し、聖霊によって救われる受動的なものであることが分かった。それに対し、咸錫憲の場合は神との一致を求める能動的な個人であったことが明らかになった。従って、咸錫憲のシアル思想における個人の信仰とは、自らが絶対者を主体的に信仰することだという結論を得たのである。然るに、残された課題の一つは個人が絶対者に接近して、その絶対者になったとするならば、絶対者と自己との間にある絶対的な信頼関係がなくなってしまうが、それは本当の信仰だと言えるのかということであった。

本稿では、シアル思想と内村鑑三の無教会主義を比較した論文⁸⁾で行ったシアル思想における神の特徴についての論理展開を補完すると同時に、信仰を巡る自己と神との関係性について、さらに詳しく分析する。そして、シアル思想における宗教観を明らかにすることを試みる⁹⁾。

1. 信仰—自己と神の関係

キリスト教における信仰は神に対する従順である。創造者なる唯一神に集中し、これをあらゆる生活の主とする旧約聖書から出発して、新約聖書においては仲保者に重点が移っていく。これは、古代教会が信仰の基準を表明した、いわゆる「使徒信条」成立のいきさつからも推察される。使徒信条第二項、「我はその独り子、我らの主、イエス・キリストを信ず……」が最初にできた。

その信仰は、キリスト教教理以前には聖書であり、その以前には三位一体の神による歴史性を基礎としている。三位一体の神によって啓示された聖書は、人間のすべての思考と行動様式の基準である。そこで、これを体系化したキリスト教教理も同様に信仰的に守るべきである。信仰は神の使役に対する人間の従順な生き方の表現様式である。三位一体の神との関係性の中で人間は生命の限界を超越性に変化させる。聖霊の内在により、人間の霊的領域は新しい次元に到達するこ

とができる。このような次元は神を前提とし、信仰の土台を霊的な次元に置かなければならない。霊的な実在の現象が人間の信仰と同様に可変的で現象的世界を、よりともにに変化させる。信仰、所望、愛などは見えない現象であるが、人々はそのような概念を通じて、より異なる次元の現実的な生き方ができる。以上が一般的なキリスト教の理解である¹⁰⁾。

しかし、咸錫憲における信仰とは自我と神の出会いである。この信仰は、キリスト教において考えられたような絶対者に対する従順ではない。彼における神に対する信仰は、同時に自己自身に対する信仰である。その信仰とは、反省的自我の自己意識によるものであり、その自我を反省的自己として認識させるものは、自我に他ならないのである。

1) 二重主体である自我——自我の個別性と普遍性

咸錫憲は、常に歴史・社会におけるシアル（民衆）を中心的に捉え、人間の信仰の問題を重視した。そして、「自我」の問題は彼の宗教思想の核心であった。

咸錫憲は「自我」をどのように理解するのか。彼はまず、絶対者である神は自我の中に存在するという。「自我」と神を合一させることによって、私と神は二元論的分裂を克服する。しかし、「自我」がそのまま神なのではない。

「偉大な絶対者と私との間に絶対的に届かない隔たりがある。それは絶対者が自我から離れ、絶対的に遠い場所にあることを自我が認識する際、奇妙なことに、その絶対者が改めて自我の中に居ることを認識する。絶対に遠いところは、絶対に近いところでもあるからだ。そして、更に奇妙なことは、自我と絶対者の間に乗り越えられない隔たりがあることを自覚した者は、その時の世界と自我が離れて置かれていることを認識する。超越の神に仕える百姓は、自ら除外された百姓であることを自覚する。」¹¹⁾

ここで神と自我の関係は逆説的に説明されている。つまり、咸錫憲によれば「自我」が神ではない限り、内在する神と自我の関係は、超越しながら内在するのではなく、内在するから超越し、超越しているから、更に内在する関係であるという。これは一見すると矛盾しているように思える。

咸錫憲は神と自我の複雑な関係性を、反省的な自己、自己意識などの概念を用いて以下のように説明した。

「人間の最も尊いことは自己を反省できることである。人間の人間らしさはここにある。私は、進化の最終段階は意識であると考えているが、その意識は自らの自己反省であると言える。そして、その行動する自己は反省する思考の焦点である。或いは、その中心が自我である。……反省は全ての蓄積された知識、行動に対する総決算であると同時に、その始まりでもある。神を知ることは知識の根本であるという話がある。実は自己を知ることが知識・

知恵の根本である。というのも神は自我の内の内にまします神であるからだ。』¹²⁾

ここで、咸錫憲が使っている反省的な自己、自己意識、内在する神などの相互に絡みついた概念はデカルト以降の西洋哲学の諸概念と同様である。しかし、咸錫憲が探そうとした自我は、西洋近代の抽象化された個別的な自我だけではなかった。彼が探し求めたのは個別的かつ抽象的な自我と具体的かつ普遍的な自我であった¹³⁾。

「主観とは、任意に存在する [あらゆる]¹⁴⁾ 自己が通じる [普遍的な自我] 真我であり、衝突する小我、偽我である私 (し) ではない。』¹⁵⁾

主観が「任意に存在する自己を通じる」というのは、真我が普遍的な自我だということである。そして、小我とは相互衝突する個別的な自我である¹⁶⁾。すなわち、主観=真我、主観≠小我である。この引用文だけから見ると、自我に包摂された真我と小我が対立する際、普遍的な自我が主導権を持つように見える。しかし、その思惟の全体を見ると、咸錫憲は、真我と小我という二重主体である自我を簡単に分離してはいなかったのである。

「意識のその先は「私」である。すなわち、意識は結局、自我意識である。しかし、至極 [メタレベル] の意識まで入ると、自我を忘れることも事実である。一方、「私は考える。それゆえ、私は存在する」とは動かすべからざる真理でありながら、また意識の絶対者である神の処まで辿りつくと、自我は消えてしまう。意識は自己肯定でありながら自己否定になり、また自己否定によって再び自己肯定をすることになる。……意識は自己肯定であると同時に自己否定である。……意識は結局自我意識であるが、自我を一度意識すると自己もそのままの状態でおられず、意識も元の意識にはなれない。……自己は存在しているという時点で、真我すなわちハンナ (한나) ではない。存在するということも真の存在ではない。「存在する」といった時点で、すでに原存在に亀裂が入ってしまう。……「存在する」というのは考えが断ち切れることであり、考えると存在は碎けることを意味する。しかし、これはどうしようもない矛盾である。矛盾と統一は別のものではない。矛盾は意識された統一であり、統一とは意識された矛盾である。生命はこれで自己統一をしていく。人格の本質は自己超越である。』¹⁷⁾

咸錫憲が言う「意識のその先は「私」である」とは、自我は自己意識によって自我 (私) = 真我になるという意味だと筆者は考える。すなわち、反省する自己により、自己は絶対的な私 = 真我になるという解釈である。咸錫憲は「意識は自己肯定でありながら、自己否定になり、また自己否定によって再び自己肯定をすることになる」という。ここで、その真我は、自己統一する中で神と真我に自己分裂し、再び自己統一の中で神と真我が出会う。その際、真我は超越性を持つ

ようになる。このプロセスを指して咸錫憲は、「存在するということも真の存在ではない。存在といった時点で、すでに原存在に亀裂が入ってしまう」という。

自己を意識することは「自我が自己に対して存在する」ということを意味する。また、「矛盾は意識された統一であり、統一は意識された矛盾である」というのは、人間は自己意識によって存在することを指す。つまり、咸錫憲は自己超越の活動を人格の本質として考えている。

要するに、相対的な自我が自己の中で絶対かつ完全な自我、すなわち「真我」を志向したのである。その真我は普遍的な自我であり、神である。つまり、真我は普遍的な自我と神という「二重自我」を持っているが、咸錫憲はさらにその「二重自我」を超越的自我、一なるもの（한나, 한나）に帰属させる。

2) 考える自我

シアル思想において、自我は最終的には神と合一し、超越的な神がシアルの中に内在する。それは、自我と神が一体化する体験であり、自我の中に自我と神という「二重主体」¹⁸⁾が存在するようになる。神を普遍的存在だとすれば、私が神を志向するというのは私が絶対的普遍者の中で、個別のかつ具体的な自己を捨てることと同じである。しかし、咸錫憲は具体性を捨てずに、個別な自己の中で、つまり、自己意識により、自我と神が内在すると考えたのである。

「我々が物質の世界において、最も普遍的かつ抽象的になるべきであるが、精神の世界ではそれと反対である。最も具体的でなければ、最も普遍的になれないのである。神を最もよく現すのは個性的な人格である。」¹⁹⁾

ここで咸錫憲は、普遍的な神が精神世界において、自我＝シアルの中に現れると主張する。つまり、精神の世界では普遍性が具体性の中で実現するという意味である。そして、具体的な自我と現実に生きている神が合一する体験の場所は、自我の心の中である。従って、神の居場所に関して歴史社会においてどのように変化してきたのかを、空間的、時間的な意味で捉えたのではなく、人間の認識論的次元から考えたと思われる。

「彼〔イエス〕は神（하나님, ハナニム）が空におられるとおっしゃるが、その空は決して古く昔の空ではない。神が昔にましたした空は、あの青空であった。しかし、イエスが見た空は青空ではなかった。彼は、神がましますとおっしゃるが、空がどこにあるかという、それは君らの中（안, アン）におられると話す。」²⁰⁾

咸錫憲が考えた神が降臨する場所は自我の心である。一般的に自我が神と合一することは、具体的な自己が超越的な神になることによって、自我の個別性を捨てることを意味する。しかし、咸錫憲の場合は、その内在する神を、最終的に具体的な自我を通じて改めて認識するのである。

つまり、自我が神と合一することは常に、神という他者ではない自己が担わなければならない。この時、信仰とはシアルという個体による普遍的な神への従順ではなく、個体であるシアルたちが自ら絶対者へ到達しようとする信仰だと言える。

「精神はどこにあるのか。人間にある。人間とは誰なのか。自己である。自己の他に人はいない。空漠たる宇宙に人間はただ一つである。それは自己である。「他者」そのようなものは存在しない。他者はそれを知ることできないし、任意に使うこともできない。自己を知るのは自己であり、自己が勝手にできるのも自己である。自己を殺しても良いのも自己である。自己だけである。」²¹⁾

この文脈でも、咸錫憲は人間を信仰の主体として理解したことが分かる。人間の心は神が降臨する場所であるだけでなく、自己が主体的に神の存在を認識する場所でもあった。彼によれば、有限な自己と無限の絶対者を一元的に把握しようとした時、自力で神が見つかる。彼は、神と自己を一致させる課題について、「神と一つになることが、信仰である」と考えた。しかし、ここで注目すべきは、考える主体は自我だけではなかったということだ。考える自我には神の考えも授けられる。

「考えるシアルに神は自分の考えを与える。そのため、シアルは生きる。……この中で与えてくれる神の考えをいただくシアルこそ、恐ろしいシアルである。そのシアルは自分も救い、世界も救う。その与えられた考えが途切れる時、人間は死ぬのである。」²²⁾

要するに、咸錫憲はシアルと神の合一の段階において、自我の主体性を強調していたが、神の能動性も捨ててはいなかった。つまり、考えるシアルというのは、考える自我と考える神の二重主体によって働くものである。さらに端的に言えば、咸錫憲の信仰とは神への帰属という従属性と、自我の主体性の働きが併存する構造であったと言えよう。

3) 理性と宗教の出会い

シアルの考えは神と私を繋げることだけではなく、客観的現象（歴史的事実）と主観的生活（自我）を結合させる。咸錫憲は信仰行為を、受動的なことだけではなく、自ら考えることだとも把握し、信仰と思想の統合を図る。彼は、科学と宗教が衝突するよう見えるときは科学を信じるべきであるという。そして、信仰はその科学の立場から分析しても成立するような高次元なものを追求すべきであると考えた²³⁾。このような立場において、咸錫憲は理性の宗教を打ち出す。未来の宗教は更に理性的であり、意識の宗教から悟りの宗教へ変化すると信じた。彼にとって感性的な宗教が模倣を追従する宗教であるならば、理性的な宗教は自律的で主体的な宗教である。しかし、彼は理性が究極的なものではなく、理性は宗教の指示を受けるべきだと考えた。

「理性の理は全体の本性である。人間の発達は理性の発達である。……未来の宗教は更に理性的な宗教になるだろう。つまり、意識の宗教から悟りの宗教へ発展していくだろう。しかし、理性が最後ではない。理性はそれより洗練された宗教の指示を受けるべきである。』²⁴⁾

こうして自我を止揚することによってその自我が理性をとまなうより高次元な新しいものになり、それが宗教と出会う。しかし、彼はまた、理性が自由を最後まで堅持しない限り、理性は自我を捨てることができないと言ったのである²⁵⁾。つまり、彼の考えは理性が宗教と出会う時に、理性を自ら否定することによって宗教に出会うことであった。

ここで注目すべきは、「より洗練された宗教」に出会うことは理性の自己否定であるという考えである。その自己否定は、主体的な自由を完全に発散することを前提条件として成り立つと彼は考えた。つまり、彼の信仰においては、理性の自由な働きを尊ぶのである。言い換えると、彼の宗教観は理性の自由、すなわち主体的な自由を遂行する宗教観だといえるだろう。

「個人も、民族も、国もみな自己実現である。自己が自己の顔を見て醜いと思われる時、静かな夜、冷たい壁に映る自分の影をまじまじと見つめるようになる時、人間は自己発見を始める。理性の目が覚めたと言える。理性は即ち自我であるが、私の自我は理性より高大なものである。しかし、理性が目覚めない限り、誰も自己を発見することができない。自分の心を見つめるべきである。』²⁶⁾

理性＝自我でありながら、また、「私の自我は理性より高大」なものである。このように、彼は理性の自由を強調すると同時に、「人間は考えるものである」という自力性を主張したのである。つまり、彼の宗教への関心は、最終的には私と神を合一させることにあったかもしれないが、第一に理性的な「私」自身に集中されていた。

「民衆とは何か。シアルとは何か。すなわち私である。そのままの人間である。……アルは実、真、realである。君主も、大統領も、大臣も、学者も、牧師も、神父も、軍人も、官吏も、文士も、商人も、罪人もみなシアルではない。実在ではない。そのようなものは宇宙に存在しない。それはみな、虚妄の万神堂の中に飾っている偶像である。……真に存在するのはアルだけである。それはアル或いはオル（精神）である。その一つのアルはこの世では自我として知られ、あの世では神、天、バラモンとして知られている。民とは即ち、そのようなすべての偶然的、一時的な制限、飾りを脱ぎ、人間の本性そのままの人格である。……アル人間、即ち真の自我としての私だけが存在するとしても、それは全体になる。それが民なのである。』²⁷⁾

「神を信じることは即ち私が神の種子であることを信じることであり、神と合一すること

を信じることである。そのため真の信仰は恋のように私が相手を愛するだけでなく、相手も私を愛することである。つまり信仰も私が神を信じるだけでなく、神も私を信じるのが真の信仰である。』²⁸⁾

「神を信じることは即ち私が神の種子であることを信じること」、「神と合一することを信じること」である。つまり、彼の宗教観の特徴は神が私の本性をつくりあげ、私の中に存在することを強調することである。そして、思考の中心は私と神を合一させることにある。

それでは、自我=私とは何か。咸錫憲によると「私」は死から生へ上昇する垂直運動（宗教）と社会歴史的な水平運動（道徳、文化）の交差する点である。彼は「神と私との関係はきちんとして真っ直ぐであるべきだ」²⁹⁾といい、すなわちそれが真であり、偉大であり、正しいという。そして、全ての中心に私がいる。神と悪魔、社会と歴史の真ん中にいるのは自我である（図1参照）³⁰⁾。

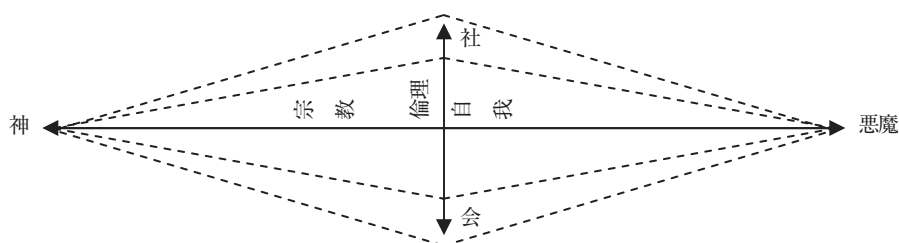


図1 生の道³¹⁾

しかし、図1のように「私」を中心に置くことによって、矛盾する結論が生じる。

私の中に究極的な存在がいるため、私に絶対的自由と主体性が生まれる。すべての外的権威と存在を克服することのできる人格的自由と主体性が確保される。私は神にすべての責任を任せるのではなく、自我が神と一つになって神の立場に立つ。つまり、私が十字架を背負い、キリストの役割を果たすべきなのである。そして、彼は「人間になることはキリストになること」だという³²⁾。キリストになるということは、神の代弁者になることを意味する。従って、神を信じるというのは人間でありながら神であるということである³³⁾。

しかし、神と自我が一つになる時、究極的な主体と客体の区別が消えてしまい、自力とか他力という言葉も無意味になる。従って、歴史的決断と社会的責任は、自力だと言われたシアルの自我実現も無意味である現実には陥る恐れがある。

キリスト教において、自我は神によって認識される他律的な自己である。キリスト教徒の知識観と思考のプロセス、そして、行動様式は徹底的に聖書によるものであり、キリスト教的な倫理観を基本として展開すべきものである。キリスト教徒は世俗的な思考と価値に支配されることなく、全ての真理は神の真理であると信じ、聖書の真理を基本とする。キリスト教において、自我という有限な存在が限界を超越できる根拠は、ひとえに無限な存在である神を通じて可能となる。

しかし、咸錫憲の自己と神の関係の最も重要な点は、神と直接に結ばれている自己にあった。「シアル」たちの心は神と結ばれるだけではなく、心の中にも神が居るのであった。従って、咸錫憲にとって自己は他律的に支配される自己ではなく、自律的な自己であった。

キリスト教における信仰の特徴はイエスの歴史を回復する点である。救済の過程、かつ結果である信仰の役割は、世俗化された歴史を神の歴史に回復する行動である。しかし、シアル思想における信仰は人間と歴史・社会における関係性の中で存在するものである。咸錫憲によれば、イエス・キリストという人格は、聖書に閉じ込められた存在ではなく、歴史の中で今でも絶えず成長する存在である。

「イエスはイエスという名を用いて数千年続き、人間の生活、人間の歴史の中で成長してきた。このイエスとは既成品ではなく、現在も絶えず完成していく存在である。」^[34]

シアルに内在する神も今日に生きている神である。彼は、歴史的なイエス・キリストへの信仰は「現在」、私の生活を束縛するものだと考えた。従って彼は、歴史的なイエス・キリストを、信仰の対象として受け入れることを拒否する。咸錫憲における「神（イエス）」は過去の神ではなく、いまここにいる神である。

以上、第一節の内容をまとめると次の通りである。

咸錫憲の考えたシアル＝自我＝私とは、人間を事物の実態である自我と考えるの主体としての自我という二重主体として捉える自我であった。そして、その自我は神との合一というプロセスであった。また、神と直接に結ばれる自我は現存在の私である。そのため、社会制度に変革を与える主体は今の自己だけにある。さらに、咸錫憲は過去のイエスを否定し、「私」（現在の社会に生きている私）が今日生きている神と一体化して、主体的かつ実践的な社会活動を行おうとした。しかし、神と自我が合一することによって、自我は超越性を持つようになり、従って、超越的な自我においては、主体と客体の区別が消えてしまう。こうなると、主体的な自我を持って、実践的な社会活動を行うとした咸錫憲の理想は無意味になってしまうのではないだろうか。

2. 咸錫憲の宗教観

咸錫憲は、宗教は神聖不可侵であるため批判を拒否するが、一方では批判を超越するから宗教であるという^[35]。しかし、宗教に対して「今日の人間は反省なしに信じることだけでは、信仰になれないことが分かる。」ともいう^[36]。そして、咸錫憲は、信仰を徹底的に自己の問題として捉え、新しい宗教観を構築していこうとした。繰り返しになるが、彼の新しい宗教観はキリスト教への批判から生まれたものである。

16世紀の宗教改革はヨーロッパという極限された場所における改革であるが、咸錫憲の宗教改革は全世界に向けた改革の下図だと言える。しかし、彼は韓国という限られた場所において、

韓国教会の状況だけを認識したうえで、世界宗教に向けて発信したため、その批判の不徹底さがあると考えられる。

シアル思想における宗教観の特徴は次の三つに要約することができる。

1) 宗教は人間の内面に必然的に存在すると同時に、世界の文明の発展を導くものだと考えた。彼における宗教とは、人間が作り出した文化現象ではなく、神が「存在するから存在するものである」のと同じく、宗教も存在するから存在する宗教であった。

「[未来の] 宗教とは本来存在するものである。生命の土台、または生命の性格である。そのようなものである。信仰することもでき、信仰しないこともできるのは宗教ではない。そのため「存在する宗教」と名を付けた。」³⁷⁾

彼にとって宗教は絶対的なものであり、生命の土台である。宗教がない人間は消滅しかねないし、人間が存在する以上、宗教は決して消えないのである。

「[未来の] 宗教は人間生活の中で、重要な柱であり、根元である。人間存在の中で、最も重要な問題である。将来、どのような変動が来るとしても宗教は消えない。これだけはいくら無知であっても断言できる。」³⁸⁾

ここでいう宗教は、今日、制度化され、形式化された一つの体制としての既成宗教ではなく、内在的に存在する人間の生の土台を築いた本来的に存在する宗教を意味する。この宗教は人間が作り出した精神の産物ではなく、精神こそが宗教の産物であると考え。彼は、宗教なしには人間が存立不可能であり、人間が存在する限り宗教は消えないと確信している。彼にとって未来の宗教は、教理が重要なのではなく、論理を重視する心の宗教である。そして、心の宗教であるため悟りの宗教である。

「宗教においては能力や教理を認めるか否かが問題ではない。悟ることによって心が変わるのである。変化しないのは信仰ではない。そのため、未来の宗教は努力する宗教である。今日の教徒のように、努力することは神に対する不純だとは考えないであろう。彼らの心の中には細やかな私恩に感激しようとする奴隷の根性が隠れているからだ。未来の人間は結果より、努力のプロセスを尊重し、法悦より真を探す。……宗教には天国と地獄がない。」³⁹⁾

彼が唱えた宗教は、物事に対する怯えがあるから信じるわけでもないし、褒美のために信じるわけではない。信じるのは人間の務めであり、人生の本来の姿であるから信じるのであった。ゆえに、信仰はすなわちそのままの生活であった。

2) 咸錫憲はキリスト教における贖罪論を否定的に考え、主体的な宗教を唱えた。

キリスト教の信仰は救済の信仰である。聖書によると、私という限界状況は原罪による懲罰により発生したのであり、ただイエス・キリストを信仰することによってのみ克服できるという。そして、自己自身を認知できない私は、ひとえにイエス・キリストの贖罪によって自我を認識し、自己を定立することが可能なのである。キリスト教において重要なのは、イエス・キリストによって人間が救われるという教理であった。咸錫憲は自分が信仰することだけが絶対的な救いであると信じる理由も、宗教と救いを統一することから来る誤謬の一つであると考えた。

「信仰が自力であるか、それとも他力であるかに関しては、古くからの論争の重点であった。救いが根本において他力であるというならば、他力であるのも事実である。しかし、この問題に関して論争することは、皆、実生活の中から遊離した宗教の特徴である。「自」か、「他」かという問題ではない。[存在するのは] 信仰のみだというのが、信仰のみによる信仰は抽象的な観念にすぎない。十字架も人間に対して、支えになる十字架であり、神による恩寵も人生を論理的に向上させる恩寵である。もし、宗教が人生のすべての道徳的努力から免れ、教徒たちに患者のように青い空だけを仰がせるならば、それは人生を墮落させることであり、決して救いの道ではない。』⁴⁰⁾

ここで分かるように、咸錫憲において宗教は救いの道まで到達させるように支える一つのプロセスであって、宗教自体が救いにはなれないのであった。また、咸錫憲は宗教は「「自」か、「他」かという問題ではない」と述べている。宗教が自力性と他力性を問うものではないということを言っているように思える。しかし、最後に「教徒たちに患者のように青い空だけを仰がせるならば、それは人生を墮落させることであり、決して救いの道ではない」といったところから分かるように、他力の信仰を批判し、自力の信仰、すなわち主体的な宗教を主張したことが分かる。そして、咸錫憲は宗教こそが人間の救いの道であるということに関しては肯定的な立場を取ったが、宗教が贖罪であるという、宗教と救いを同一視するキリスト教教理については否定した。

3) 一つ特定の宗教だけに真理があるという主張を拒否し、「考える」ことによって普遍的な宗教を主張した。咸錫憲はキリスト教が伝統的に持っている唯一神思想と人格神思想を受容する。しかし、彼の唯一神思想は、古代ユダヤ教でいう汎神の中でエホバだけが真の神だという意味上の唯一神思想ではなく、普遍的な意味上の唯一神思想である。次に示すように、咸錫憲は神という漢字の意味を解釈することにより、キリスト教の神を否定した。

「一般的に神と書くが、この「神」という字は他の意味がある。これは「示」に「申」を加えたものであるが、「示」は見える示であり、上から降りて光ることを意味する。「どこか

は分からないがそのどこかで、我々に光を見せてくれた。この世の万物は神が我々に見せてくれたのであり、我々のすべての考えとは神が見せてくれたのだ」という意味から示と書くのである。……それゆえに、神は宇宙万物が成長する根本原理を表して、形象化されたものである。これを併せて「天」あるいは「神」であるというのである。」⁴¹⁾

このように咸錫憲は宇宙万物の窮極、全ての根源を神として判断し、人間を神と合一する存在として見たのである。咸錫憲の宗教観は、キリスト教の神だけが唯一の神だという排他的な思考ではなく、ほかの宗教における神も包容して一つになる宗教、すなわち普遍的な宗教という意味であった。つまり、彼はキリスト教のような限界がある教理と教派が存在しない、すべての宗教を包摂する一なる宗教－普遍的な宗教を主張した。

一方、咸錫憲の宗教を普遍的な宗教だという時、二つの意味がある。一つ目は特定の宗派に束縛されず、個体的な自我を克服し、絶対へ到達しようとする信仰である。二つ目は人間の存在、更に、宇宙の生命自体が宗教的であるという意味における普遍的な宗教である。

続いて咸錫憲は、このような普遍的な宗教を説明するためにトゥッ（ㄣ）＝「意味／意志」という語を使った。彼は義人と罪人、文明人と野蛮人、唯心論者と無神論者がともに救われる宗教はトゥッ（ㄣ）の宗教だと考えた。

「イエスを信じなくても良いが、トゥッ（ㄣ）[意味／意志]を信じなくては行けない。肯定しようが否定しようがトゥッ（ㄣ）は存在する。……トゥッ（ㄣ）こそが万人の宗教である。」⁴²⁾

彼にとって宗教はトゥッ（ㄣ）「意味／意志」を追求することが真理であるため、トゥッ（ㄣ）を知り尽くすためには考えることが重要である。そして、彼はトゥッ（ㄣ）を二つの面で考えたのである。一つは宇宙、人生の深淵になる永遠な目的としての意味であり、もう一つはその深淵に到達するための手段としての意志であった。彼は意味としてのトゥッ（ㄣ）について次のように説明する。

「永遠の目的はあの空に見える北極星のようなものであり、不変なものである。動くこともなく、人間に従うこともない。国と時代の変動にも従わない。それは何かというと、聞くこともなく、明るいものである。目覚めるとそれが見え、トゥッ（ㄣ）さえあれば自ずと分かる意味である。漢字で書くと意味である。その意味は一である。それは自存在する者である。すべての有と動はそこから生まれるのである。すべての事物の根本であるため、目的である。……精神運動は結局ここから生まれるのである。」⁴³⁾

続けて、意志としてのトゥッ（ㄣ）を次のように説明する。

「……意は天意、神意であり、志はシアルの意志「民志」である。……シアルの心の中に羅針盤のように自分の方向を決める意志がある。それが、目的へ到達しようとする手段である。つまり、意志があると、時代の進むべき道は明るくなるだろう。我々の歴史が三国になった理由は頭の上「宇宙次元」の意味と心の意志という二つのトゥッ（呉）を失ったからである。」⁴⁴⁾

咸錫憲は、現実の世界に呑み込まれ、他者の考えに引っ張られたため、シアルたちがトゥッ（呉）＝「意味／意志」を失ったと批判する。そして、「意味／意志」を失った理由はシアルたちが考えないからであると指摘する。

このように、咸錫憲の宗教は「意味／意志」を追求するものであり、「意味／意志」を追求するためには考えること－思考が必要であった。そのため、彼の宗教は「考える宗教」であった。

終わりに

シアル思想における信仰の特徴は次の点にある。

彼は、普遍的かつ超越的な神を存在論的に捉えるが、その神の居場所はあくまで、具体的な自我の中にあった。また、個別的な自我は神と合一する時点で普遍的な神と同じく普遍性を持つが、その普遍的な自我を認識できるのは、さらに具体的な自我であった。すなわち、彼は、自我と神との関係を徹底的に自己の問題として捉えた。従って、信仰もキリスト教における神に対する無条件の従順ではなく、自らの意志による、自律的な精神によるものであった。また、その信仰は、イエス・キリストが生きていた時代の歴史を回復する活動ではなく、「今日」の歴史社会における、この時代の信仰であった。

上述した信仰がもつ特徴によって、シアル思想の宗教観も三つにまとめられる。

1) 宗教を存在論的に捉えた。そして、宗教なしには人間が存立不可能であり、人間が存在する限り宗教は消えないと確信している。彼にとって未来の宗教は、教理を捨てた心の宗教であった。

2) 彼において宗教は主体的なものであった。彼は、宗教＝贖罪という、キリスト教における贖罪論を否定した。彼において宗教は、救いの道まで到達させるように支える一つの過程であり、自分を救済できるのは主体的に考える自己であった。

3) 彼は、一つの宗教、つまり信仰共同体を志向した。普遍者である神は、すべての宗教における神であって、一なる神であった。従って、その宗教もすべての宗教を包摂する共同体的な信仰を追究する宗教であった。

一般的に宗教の世界は、いわゆる我々が暮らしているこの世界（地上の世界）に対置される。その宗教的世界は、天国やあの世といった別の世界であった。しかし咸錫憲は、そのような信仰

は他律的であるため、自己を否定する生き方だと斥ける。

咸錫憲は、シアルにおける信仰問題と宗教観を、徹底した自己の問題として捉えた。そのような理論により植民地期の朝鮮民族や民主化運動期の韓国民衆たちに主体的な考えを持つように呼びかけたことで、韓国社会と韓国人の思考に重大な役割を果たしたと評価ができる。ところで、咸錫憲の宗教観においては、「反省する自己」、「考える自己」、「主体的な宗教」だけに重点を置くことで、自己と神の人格的合一のみを追究することになる。厄介なことは、シアル思想におけるシアルは個人である自己だけではなく、全体である民衆という意味も含まれている。シアル思想における信仰は、最終的に民衆であるシアルと神とが人格的に合一することである。それゆえに、全体を表す民衆と神が合一することが理想である。しかし、こうなると、神と合一した民衆が、社会で如何なる重大な役割を持つのかについては、的確に分析することが困難である。従って、より深い観点から考察することについては今後の課題にしたい。

注

- 1) 咸錫憲 (함석헌: ハム・ソッコン、1901-1989) の生涯は 20 世紀とともに始まっている。彼は 20 世紀の韓国における著名な宗教思想家、民主化運動の指導者、歴史哲学者、評論家、詩人、教育家と評価されている。1928 年に東京高等師範学校を卒業し、朝鮮半島に戻った咸錫憲は、内村鑑三の無教会主義を、韓国特有の無教会主義に発展させようと努力した。そのうち、一連の客観的な事件（南北分断、朝鮮戦争など）に遭遇するかたわら思想の葛藤を経て、1953 年に「大宣言」を発表し、無教会から離脱した。そして、自分のオリジナルな宗教観を提唱し始め、1970 年には「シアル思想（民衆思想）」を打ち出した。

今まで筆者は、咸錫憲の思想が 1945 年を軸に、民族主義思想から民衆思想へと転向する過程を解明した。そして、シアル思想における個人の信仰の問題を内村鑑三の無教会主義との比較を通じて、シアル思想の個人は主体性の働きにより神へ合一する能動的な主体だということを明らかにした。本稿では咸錫憲のシアル思想における自我、神、信仰という三つのキーワードを中心に分析し、1953 年以降、咸錫憲が打ち出した新しい宗教観は何かについて解明することを目的とする。

- 2) 金京燕 (2016) 「咸錫憲の「シアル (씨알) 思想」における個人の信仰問題に関する考察 — 内村鑑三の無教会主義との比較を中心に」『比較文明第 32 号』比較文明学会、pp. 163-181
- 3) 姜敦救 (2001) 「咸錫憲宗教思想の系譜」『宗教研究 23』韓国宗教学会、pp. 1-22
- 4) 金敬宰は、咸錫憲の宗教観は凡在神論 (Panentheism) だと評価している。金敬宰によれば、凡在神論は唯心論とも、汎神論とも異なる概念である。金敬宰は、凡在神論について具体的に論じてはいないが、咸錫憲の神に対する思惟が「ヘブライ的思惟」、「キリスト的思惟」、「東アジア的思惟」を包含するので、それは凡在神論だという。

金敬宰 (2010) 「咸錫憲のキリスト教理解」『シアレソリ 11』財団法人シアル、pp. 46-57、p. 51

- 5) 金敬宰 (2010) 「咸錫憲のキリスト教理解」『シアレソリ 11』財団法人シアル、pp. 46-57

- 6) 同上。

- 7) 金京燕 (2016) 「咸錫憲の「シアル (씨알) 思想」における個人の信仰問題に関する考察 — 内村鑑三の無教会主義との比較を中心に」『比較文明第 32 号』比較文明学会、pp. 163-181

- 8) 同上。

- 9) 咸錫憲の民衆思想の展開過程、及び、どのように新しい宗教観を打ち出したのかについての通時的な分析は、他の論文で詳しく論じる予定である。本稿では、1953年以降、咸錫憲が打ち出した宗教観の具体的な内容は何かについて解明することを目的とするので、咸錫憲の1950-1970年代に書いたテキストを分析する方法を取り入れる。
- 10) 小塩力(1955)『聖書入門』岩波書店；ソン・ギルソップ(1988)『韓国神学思想史』大韓キリスト教出版社；イ・マンヨル(1992)『韓国キリスト教と民族意識』知識産業社など参照。
- 11) 咸錫憲「十二の籠」(『全集4』、p. 389)
- 12) 咸錫憲(1965)「歴史が与える教訓」(『全集1』、p. 333)
- 13) 彼において、認識する自己とは、現実の自己であり、理想の自己を形成するための模範でもあった。筆者は、咸錫憲の「自己を知ることが知識・知恵の根本」という表現はキルケゴールにおける「自己自身を選択する」という表現に匹敵すると考える。そして、自己の具体性の性格もキルケゴールにおける自己、「抽象的自己ではなく、環境や社会秩序との具体的な相互作用に立脚する自己」と類似していると考えられる。R・トムティーはキルケゴールの哲学には、神と人間の絶対的二元論、もしくは非連続性が存在すると指摘する。しかし、咸錫憲における自我と神は、キルケゴールが主張したような絶対的二元論的存在ではなかった。(R・トムティー著、北田勝巳・多美訳(1987)『キルケゴールの宗教哲学』法律文化社、p. 54、p. 236)
- 14) 本稿における[]の中の文字は、筆者の注釈である。
- 15) 咸錫憲(1965)「意味と解釈」(『全集1』、p. 36)
- 16) 咸錫憲(1965)「意味と解釈」(『全集1』、p. 36)
- 17) 咸錫憲(1961)「人間革命」『人間革命』(『全集2』、pp. 94-95)
- 18) 筆者の造語。
- 19) 咸錫憲(1965)「宗教的史観」(『全集1』、p. 41)
- 20) 咸錫憲(1954)「キリスト教教理からみた世界観」『マルスム』(『全集14』、p. 246)
- 21) 咸錫憲(1959)「思想と実践」『新しい時代への展望』(『全集2』、p. 159)
- 22) 咸錫憲(1972)「考えるシアルこそ生きる」(『全集8』、p. 57)
- 23) 咸錫憲(1965)「第四版に付す言葉」(『全集1』、p. 18)
- 24) 咸錫憲(1962)「生活哲学」(『全集12』、p. 255)
- 25) 同上。
- 26) 同上。
- 27) 咸錫憲(1964)「シアルの泣き声」『死ぬまでこの歩みで』(『全集4』、p. 66)
- 28) 咸錫憲(1965)「我々の歴史と民族の生活信念」(『全集1』、p. 377)
- 29) 咸錫憲(1959)「新しい生の道」(『全集2』、p. 213)
- 30) 咸錫憲(1959)「新しい生の道」(『全集2』、pp. 213-214)
- 31) 咸錫憲(1959)「新しい生の道」(『全集2』、p. 214)
- 32) 咸錫憲(1959)「新しい生の道」(『全集2』、p. 215)
- 33) 咸錫憲(1956)「韓国のキリスト教は何をしているのか」(『全集3』、p. 40)
- 34) 咸錫憲(1976)「今日のキリスト教像」『シアレソリ』(『全集14』、p. 219)
- 35) 咸錫憲(1956)「韓国のキリスト教は何をしているのか」『思想界』(『全集3』、p. 37)
- 36) 咸錫憲(1956)「韓国のキリスト教は何をしているのか」『思想界』(『全集3』、p. 37)
- 37) 咸錫憲(1978)「人間を問う」『現存』(『全集4』、p. 337)
- 38) 咸錫憲(1955)「新しい時代の宗教」『マルスム』(『全集3』、p. 193)
- 39) 咸錫憲(1955)「新しい時代の宗教」『マルスム』(『全集3』、p. 239-240)

- 40) 咸錫憲 (1955) 「新しい時代の宗教」『マルスム』(『全集 3』、p. 239)
- 41) 咸錫憲 (1983) 「歴史的眞実と虚空」『親友会報』(『全集 12』、pp. 63-64)
- 42) 咸錫憲 (1965) 「第四版に付す言葉」(『全集 1』、p. 19)
- 43) 咸錫憲 (1965) 「我々民族の理想」(『全集 1』、p. 353)
- 44) 咸錫憲 (1965) 「我々民族の理想」(『全集 1』、p. 354)