

韓国・日本の近代化と民衆思想 —アフリカの観点を中心に—

北島義信（四日市大学名誉教授）

I. はじめに

韓国・日本は19世紀中期において、西洋近代に向き合わざるを得なかった。西洋近代における国家の特徴は、「国民国家」であるが、この国家形成に要求されたのは、その存在の絶対性であった。中世においては、カトリック教会が絶対性を担っており、その絶対性が国家の存在を支えていた。近代国民国家においては、その権力を所有する新興ブルジョア階級が、従来キリスト教が担っていた国家のイデオロギーを排除し、キリスト教の持つ神の「超越性」を人間の「理性」として内在化させ、「理性的人間」によって構成される国家の絶対化をはかった。国民国家の「絶対性」を支えるイデオロギーを具体的に示すものは、「理性的人間」と「自民族中心主義」の一体化である。近代ヨーロッパにおいては、理性は神から人間に等しく与えられたものとされるが、その人間とはキリスト教徒である「優れた」近代ヨーロッパ人に限定される。その近代ヨーロッパ人は「神の代理人」として、無知蒙昧の「闇の世界」に暮らす人々を「文明化」させる壮大な仕事をおこなった。これが植民地主義支配なのである。ヨーロッパ諸国は奴隷貿易によって富を集積し、その力によってアフリカ、中東、インド等の植民地支配をおこない、20世紀初頭には帝国主義支配の段階に達する。このような近代ヨーロッパ世界が展開した植民地主義・帝国主義支配の道をアジア地域で展開したのが、国民国家（近代天皇制国家）としての日本であった。

ヨーロッパ諸国のおこなった植民地主義支配は、インドやアフリカなどで民衆の強力な抵抗運動に直面する。1857～58年の「インド大反乱」、1879年の南アフリカの「ズールー戦争」などをその具体例として挙げるができる。ヨーロッパ型の「近代国民国家」を成し遂げた日本の天皇制国家も、東アジアの植民地主義的侵略において、1894年に韓国において、「東学農民」による抵抗に直面する。

東アジアの近代を理解するためには、西洋近代の国民国家が展開した植民地主義・帝国主義支配の特徴を把握することが必要である。なぜなら、西洋近代を基軸にした日本の近代天皇制国家の東アジアに対する対応は、基本的には同じであるからだ。われわれは、植民地主義を展開する側が、どのようにしてその支配を合理化しようとしたのか、また被支配者たちがいかにしてそれに抵抗し、その過程で支配の側とは異なる、民衆の生活に根ざした「土着的近代」を成し遂げようとしたことを検討することは意義深いことであろう。

南アフリカは、少数者としての「白人」が自己のイメージにそって、「西洋文明の代表」としてどのように「理想国家」を作り上げようとしたかの典型例である。また南アフリカは、アパルトヘイト支配という欧米近代のもたらした植民地主義支配・帝国主義支配の本質が最も典型的に現れた地域であり、かつまたその体制を土着的思想文化に基づく非暴力運動によって撤廃させ、欧米型近代とは異なる、もう一つの相生的近代（土着的近代）の

あり方を提示している地域である。そこには、自己中心主義的西洋近代との闘いのなかで、土着文化・思想に込められた普遍性の具体化・現実化の幾つかの試みがみられる。「土着的近代」とは、生活に根ざした土着文化・思想に込められた普遍性を現代の課題解決の取組の中で具体化することによって、欧米近代を超える方向性を意味する。

この小論では、欧米植民地主義支配の典型として、南アフリカをとり上げ、そのイデオロギーの特徴と、それに抗する抵抗運動の思想に込められた「土着的近代」を明らかにし、その特徴が東アジアの日韓の近代化の民衆思想とどのような関係があるかを探りたい。

II. 南アフリカと土着的近代思想・文化

1) 植民地支配の典型としての南アフリカ

ケニヤ出身のアフリカ人作家・思想家であるグギ・ワ・ジオンゴ (Ngugi wa Thiong'o, カリフォルニア大学アーヴァイン校教授、1937年～) によれば、南アフリカは西洋植民地支配の典型例であり、他のアフリカ地域のみならず、アジアの大多数の民衆の不幸とも密接に繋がっているのである。彼は次のように述べている。

南アフリカは、その歴史的成り立ちゆえに、他の国々よりも強烈に、ヨーロッパと結合した白人少数者の利益の帰結、他のアフリカやアジアの多数の人びとに対する不幸の帰結、を具体的に例示した。少数派のヨーロッパ人は、自己自身のイメージにあわせて、南アフリカを創ろうと努めた。そのイメージは、彼らも西洋文明の象徴としてみたものでもあった。しかし、南アフリカはまた、その近代化の否定的結果に対する抵抗を具体的に示した。事実、その歴史において、われわれは、人種、階級、ジェンダー、民族性、宗教の衝突と相互影響のような、今日の世界に絶えず付きまとっている社会的暴力を見る。

支配と抵抗の集中した場所として、南アフリカは資本と労働の間の世界的な闘争、植民者と植民地化された人びとの間の闘争を映し出したのである。…ケープタウンへのヴァスコ・ダ・ガマ(Vasco da Gama)の上陸(1498年)から、1994年の(アパルトヘイト体制からの)解放に至るまでの南アフリカの歴史は、黒人の闘いはもちろんのこと、すべての近代の闘いをかたちづくっている。人種差別化された資本と労働の間で繰り広げられた闘いには、しばしば流血の闘いもあったが、もしその闘争が富と権力をめぐるものであるとすれば、その闘争は、またしばしば、言葉でもって闘われたイメージをめぐる闘いでもあったのだ。ビコが『私は書きたいことを書く』権利を力説したとき、彼は拘束されない自己のイメージを書く権利を主張していたのである¹。

ここでグギは、南アフリカの歴史は近代西洋文明としての植民地支配とそれに抗する民衆の闘いという構造、今日社会を苦しめている諸問題、を提起していると述べ、植民地主義との闘いは、武力のみならずイメージをめぐる闘い、すなわち思想・文化闘争でもあることを指摘している。なぜなら、植民地主義者は、自己の支配を貫徹させるために、植民地化された民衆をイデオロギー的に支配しようとするからである。グギは、その手法を次のように述べている。

植民地主義は、植民地化された人々の記憶を支配しようと努めた。あるいは、どちらかと言えば、…植民地主義は、植民地化された人々を自己の記憶に従わせ、植民地主義の中心となる支配的記憶を通して、植民地化された人びとに自己の姿を見させるように努めたのである。換言すれば、植民地化された人々の本来の記憶をもぎとることによって、彼らに歴史的記憶喪失を引き起こすことを求めたのである²。

植民地支配は、経済・政治支配によって展開されるが、「最終ゴールは、植民地主義者の側に立った心理的支配、植民地支配された人びとに心理的卑屈さを打ち建てることである³」。経済と政治の抑圧は、明らかに植民地化された人びとに、目に見える損失と苦痛を与えるものであり、その事実が人々の怒りを大きくすることは否定できない。このような現実に対する怒りの「解消」の役割を果たすのが、「文化支配」なのである。植民地化された人びとにとって、特に問題となるのは「文化支配」である。「文化的従属は、より危険である。なぜなら、それはより巧妙で、その効果はより長く続くからだ。さらに、それは母なる大地を失った人、餓えの激痛を感じる人、鞭打たれた肉体をもつ人に、これらの経験を違った風に見させることができるのである。それは、自分の歴史には現在を扱う何の積極的教訓を見ることができないという悲観主義へと導くことができるのである⁴」。

アフリカの植民地支配は、経済、政治、文化の一体となった支配であり、その中心は「文化支配」にあることの指摘は、1970年代に始まる。ギニア・ビサウの解放闘争を指導したアミルカル・カブラル (Amilcar Cabral, 1924-1973年) の「精神の再改宗・精神の再アフリカ」論⁵は文化闘争の重要性を指摘したものであるが、その内容は以下のように要約できる。

植民地支配においては、支配の永続化のために、民衆の文化支配を徹底させる。その手法は、植民地の一部の人びとに「エリート」としての教育を施し、ヨーロッパ中心主義的価値観を刷り込んで「同化」し、弁護士、公務員、などの職を与えて一般民衆との敵対関係をつくりだす。これによって、植民地支配に対する人びとの連帯を破壊するのである。この「同化」は、土着文化を劣ったものとしてアフリカ人の精神から追い出し、そこに唯一の価値としての「ヨーロッパ文化」を注入することによって、「黒い白人」をつくりだすことであった。この手法は、アフリカ世界のみならず、広義の「非ヨーロッパ世界」に適用されたのである。カブラルの「精神の再改宗・精神の再アフリカ化」とは、アフリカの土着文化と脱植民地化の課題を繋ぐことによって、「分かち合い」を基軸とした意識変革(精神の脱植民地化)を通して、アフリカ人の主体化と連帯化をはかることを意味している。

アミルカル・カブラルの「精神の再改宗・再アフリカ化」の提起を具体的に1970年代の南アフリカに適用して、新たな反アパルトヘイト運動を切り拓いたのは、スティーヴ・ビコ (Steve Biko, 1946-1977) であった。彼は意識変革を通じて政治・社会変革の実現を目指す「黒人意識運動 (Black Consciousness Movement)」を提起した。彼の運動の本質をグギ・ワ・ジオンゴは、次のように指摘している。「『肉体を殺す輩ではなく、魂を殺す輩を恐れよ』とかつて警告した預言者は、狙いにおいて正しい。確かに、スティーヴ・ビコはそのような預言者の警告に従い、黒人意識をもって活動していたのである⁶」。

では、ビコが展開した黒人意識運動の主張とその今日的意義についてみてみたい。

2) 黒人意識運動とスティーヴ・ビコ

1948年のアパルトヘイト体制の確立に対する組織的反対運動は、1955年の「人民会議(Congress of the People)」で頂点に達する。ここには、アフリカ民族会議、インド人会議、カラード人民機構、白人の民主主義者会議から3000人の黒人、インド人、カラード(混血)、白人の代表者が集まり、「国民の権利は人種、皮膚の色、性別にかかわらず平等でなければならない」という、事実上の共同行動綱領「自由憲章(Freedom Charter)」が採択された。これに対して、アパルトヘイト政権は弾圧を加え、1956年末には多くの活動家は一斉に逮捕され、「反逆裁判」をへてケープタウン沖のロベン島へ閉じ込められた。このようにして、1960年代には、民衆の反アパルトヘイト運動は封じ込められていくのである。この現状を打ち破ったのが、1970年代の黒人意識運動である。

ビコは、人口において少数者である白人(490万人)が圧倒的多数のアフリカ黒人(2280万人)、カラード(混血、290万人)、インド人(90万人)等の「有色人」を差別的に支配する「アパルトヘイト」体制の構造を明らかにすることから始める。彼はこの体制を二種類の支配から成り立っていると捉える。その第一は、制度・機構等による客観的な物理的支配、政治・経済的支配である。第二は、文化的に疎外された意識という心理的・精神的支配、文化支配である。南アフリカの黒人は、この二つによって支配されており、このような支配を克服するためには、ビコは意識変革に重点を置き、この意識変革による連帯を基礎にした社会変革の道を示す。

植民地支配においては、カブラルが指摘したように、支配者側は黒人の連帯と抵抗運動を妨げるために、植民者の文化的優越性と土着文化の軽蔑を生み出す文化支配を展開する。したがって、文化支配との闘いは解放闘争において最も重視されねばならぬというカブラルの提起に、ビコは応えたのだ。彼はカブラルの「精神の再アフリカ化」「精神の再改宗」という課題をアフリカ人の生活の根底に存在する「土着文化」の「近代化」として捉えた。

3) 黒人意識運動の特徴

①アフリカ黒人と共同体

ビコは、まず白人植民地主義者の描く「暗黒」のアフリカ史とは異なった歴史を書き直す必要性を次のように指摘する。「われわれは自らの歴史を書き直し、そこにおいて白人侵略者に対するレジスタンスの核をつくった英雄たちのことを述べねばならない。より多くの事柄が明らかにされねばならないし、またシャカ(Chaka、イギリスの侵略と闘ったズールー人の王)やモシェシェ(Moshoeshe、バソト人の王)やヒンツァ(Hintsa、コーサ人の王)のような人々による国家建設の成功に満ちた試みが強調されねばならない」。

アフリカ人は、植民地主義者たちが述べているような「暗黒」の社会に暮らしていたわけではないことを、彼は次のように述べている。

われわれの土着の文化から、ヨーロッパ人に教訓を与えるべき沢山の美德を引き出すことができよう。例えば、共同体という一体性(oneness)は、われわれの文化の中心にあるものである。アフリカ人がお互いに話し合うあの気安さは、権力によって強

制されたものではなく、アフリカ人の体質に固有のものなのである。白人の家族は、一地域に住んでいても、隣人を知ることができないが、アフリカ人は短期間のうちに、共同体に属するという感覚を発展させるのである。その人物が誰であったのか、名前もほとんど思いだせないような患者に贈り物を持ってくるインド人のやり方に当惑している病院事務員が多くいる。このインド人の行為は、白人が暮らしている高度に人間味のない世界とは全く異なった黒人世界における、人と人との間に在る相互関係性の現れをしめすものでもある。これらは、失ってはならない特徴点である⁸。

ビコによれば、アフリカの共同体の特色は、一体性 (oneness)、相互関係性、団結性にあることがわかる。それはインド人の生活スタイルとも共通するものであるが、自立的「個人」を基盤とする近代ヨーロッパ白人とは全く異なるものである。相互関係性は、他者優先であり他者との繋がりによって、自己が豊かに形成されるものであるが故に、強制を伴わない。そのようなつながりの中で、他者への見返りを求めない「たらきかけ」はやがて回り回って自己を豊かにするものとなる。この相互関係性は一体性がなければ分断される。したがって、一体性が総ての前提となるが故に、その一体性を守ることは自己の人間性を守ることでもあるので、連帯・団結は不可避の要素となる。ビコは白人には理解しがたいインド人の生活文化を示すことによって、アフリカ人の生活文化との共通点を指摘しているのである。インド人の生活文化の基本にあるのは、「バクティ」(Bhakti) という「相互関係性」を示す概念であり、アフリカの文化と共通するものである。

ビコが主張している「共同体」論は、「ウブントゥ(Ubuntu)」と呼ばれる、相互関係性による人間論を意味する土着の文化思想概念に基づくものである。この共同体は、他の共同体とも相互関係性をもつ、開かれたものである。この土着思想は、白人優越主義を突破しアフリカ人の連帯の根拠となるものであり、それはアフリカ固有の文化でありつつ、普遍性をもつが故に、白人をその「個人主義」から解放するものともなりうる。ここには、南アフリカにおいて人種という特性を保持しながらも、人間性を基軸として共に差異を認め合った、一つの相生「共同体」をつくりあげることが暗示されている。

このような広い射程を持った「共同体」は、アフリカの土着文化と密接に結びついたものである。ビコは、受け継ぎ発展させていくべき文化の具体例として、演劇をあげている。

②共同体と文学・演劇の関係

アフリカにおいては、文学は伝統的には演劇や詩を一体化させた口承文学であるが、その文学は共同体の強化と促進をはたす思想的役割を担っている。この文学は、トータルなものであって、宗教、歴史、哲学、倫理を含み込む、いわゆる百科全書的なものである。このような文学は、共同体を内から破壊するような過度の個人主義を批判し、共同体を強化する者、そのような人物の勇敢な行為を称えるという内容をもつものである。また文学者(詩人)は、共同体が危機的状況に置かれたときには、他の共同体とも連携し、命をかけて、闘いを呼びかけなければならないという使命を担っている。アフリカにおいて、文学者(詩人)は歴史の記録者であり、現実に対する裁判官でもあるのだ。第二次世界大戦後の民族独立運動と結合してアフリカ文学は発展してきたが、そこには土着文化としての

口承文学、および文学者の社会的役割の現代化がみられる。これらの特徴はアフリカ全域にみられるが、明確な共同体との関係性は南アフリカにおいて特に顕著である。

1970年代の南アフリカにおいては検閲が厳しく、体制批判の長編小説はもちろんのこと短編小説すら、出版は不可能であった。そのような困難さの中で、黒人意識運動の影響を受けた詩人たちは、活字ではなく音声による伝達としての詩の朗読をおこなったり、少人数の出演者による演劇活動が民衆の中に広がり、大きな支持を得た。アパルトヘイト体制の弾圧が、アフリカの土着文化としての口承詩や演劇を一体化させ、弾圧の現実が皮肉なことにこの土着文化を近代の闘いへと「発展」させたのであった。現実には1970年代の南アフリカにおいて、演劇や詩は黒人意識運動の重要な一翼を担ったのである。P.V.シャバ(P.V. Shava)は次のように述べている。

1970年代において、ラディカルな演劇は黒人の間で極度に人気を得るようになった。黒人意識運動の詩と同様に、演劇は『団結と連帯』を助長する『文化的武器』であることを証明した。…ソウエトの(中学・高校生が中心となった)蜂起が起きる1976年までには、そしてまたその蜂起に先立って、ラディカルな演劇がはたした役割を考えると、黒人意識運動の詩と同様に、演劇は生徒たちや労働者たちを蜂起のために準備する手助けをしたのである⁹。

共同体と結合した土着文化は、文学・演劇ばかりではない。共同体との関係において、キリスト教も重要な役割を担っていた。南アフリカの黒人の約8割がキリスト教徒であり、キリスト教の人間解放の役割と反アパルトヘイト闘争の関係の明確化が求められていた。

では、ビコは黒人意識運動において、キリスト教をどのように捉えていたのであろうか。

③黒人意識運動におけるキリスト教

ビコは植民地主義、アパルトヘイト体制の支配者とは区別された、アフリカ人民衆の立場から解放闘争の思想的武器として、キリスト教を捉えなおすのであった。彼は次のように述べている。

明らかに今日、われわれに開かれている唯一の道は、聖書におけるメッセージを再定義すること、それを闘う大衆にとって適切なものにするることである。聖書は、すべての権力は神の力によって制定されていることを説いているとみられるべきではない。それはむしろ、自己が抑圧されることを許すのは罪であることを説かねばならない。聖書には、黒人が自己実現に向かう長い旅路を歩み続けさせるために言うべきことがあることが常に示されねばならない¹⁰。

聖書はアパルトヘイトの現状を肯定するものではなく、黒人が解放への道を歩み続ける勇気を与えるものでなければならず、そのような勇気づけを聖書から引き出さなければならない。「これが『黒人神学(Black theology)』における内在的メッセージなのである。黒人神学は、キリストを闘う神として描くことを求めるのである¹¹」。

このように捉えられた「黒人神学」は、黒人意識運動の重要な構成要素として次のように位置づけられる。「黒人神学は神を黒人のもとへ呼び戻し、真理と彼のおかれている現実へ神を呼び戻すことを求めている。これは黒人意識運動の重要な側面である。なぜなら、

南アフリカにおける黒人の大部分は混乱の泥濘（ぬかるみ）の中で、今も泳いでいるキリスト教徒だからである¹²⁾。

南アフリカにおける黒人の圧倒的多数は、キリスト教徒である。したがって、キリスト教を自己の立場から捉えなおし、解放闘争の思想とすることは、カブラルの提起する「精神の再アフリカ化」「精神の再改宗」に具体的に応えたものであると言える。ここから、キリスト教と黒人民衆を繋ぐべき黒人聖職者の役割も明確になる。ビコは次のように述べている。「それゆえ、黒人神学のアプローチを採用することによって、キリスト教を救うことが総ての黒人僧侶、聖職者の義務であり、それによって今一度、黒人と神を結合させることによって、キリスト教を救うことが彼らの義務なのである¹³⁾。

以上みてきたビコの黒人神学の骨子は次の4点に要約される。それは(1)抑圧を許すことは罪であること、(2)抑圧された黒人民衆の側から聖書を捉えることが必要であること、(3)アパルトヘイト体制、差別と闘う神としてのキリスト像の確立、(4)黒人（被抑圧者）と「闘う神」との結合をはかるのが聖職者（黒人聖職者）の義務であること、である。

④1970年代の黒人意識運動の歴史的意義

1950年代の全人種平等主義を掲げた運動が徹底的に弾圧され、1960年代には政府の圧倒的軍事力によって、活動拠点を海外に移さざるを得なくなり、国内での反アパルトヘイト運動が窒息状態に追い込まれた。このような行き詰まりの中で、1960年代末から70年代かけて生まれたのが黒人意識運動であった。このような情勢のなかでは、圧倒的多数の人口を占める黒人の意識変革を通じた主体化と連帯が重視されたのは、当然であった。その理由は、黒人差別を制度的に徹底させた「バンツウ教育」が進展するなかで、黒人の若者の劣等感・孤立感が蔓延しつつあったからである。

ビコが土着文化・思想の基盤をアフリカの共同体に求めたのは、文化・思想は生活と切り離せないと考えたからである。共同体の生活を成り立たせるために土着的文化・思想が存在し、土着文化・思想は共同体の活動によって豊かになるのである。アフリカの共同体は、生活と文化の一体性、多様な構成員の信頼に基づく一体性、相互関係性、自他不二、差異と平等の併存性、相互の尊敬、他者への開放性、非暴力を持っており、文学・演劇、宗教（キリスト教）もこの共同体の存在を守るためのものである。なぜなら、共同体が崩壊すれば自分を人間として成長させる基盤を失うからである。このような共同体の思想が、伝統的に受け継がれてきた「ウブントゥ」と呼ばれるものである。

南アフリカにおいては、現実を変革するが求められる情勢に直面したときには、共同体の意義が強調される。その中で、共同体の思想としての「ウブントゥ」が深められてきている。ビコは、アフリカの土着文化としての文学、演劇、キリスト教を共同体の思想と結合させることによって、黒人の主体化と連帯を構築することに成功した。ビコは、共同体の思想を明確に「ウブントゥ」という言葉で定義づけてはいないが、それが「ウブントゥ」であることは容易に理解できる。コレラ・マンガチュは黒人意識運動の基盤に「ウブントゥ」概念があることを『瀬戸際—南アフリカにおける民主主義の状態』¹⁴⁾において指摘

している。ここにおいてはじめて、土着的思想としての共同体の基底にある「ウブントゥ」は、アパルトヘイト体制変革の思想として、その内容の充実化の第一歩が形成されたのである。

Ⅲ. ウブントゥ思想の意義

1) ウブントゥとは何か

「ウブントゥ」は人間の本来のあり方を問うものであり、相異なるもの同士の相互関係を提起し、その相互関係をベースにした非暴力的交流によって、人間性が豊かになることを示すものである。それゆえ、そこにはアパルトヘイトに固守したり、他者と断絶した生活を送る白人に対する、人間回復の呼びかけが内包されている。このように、「ウブントゥ」は、黒人に限定されたものではなく、人種の枠組を超えた南アフリカの全人種にも共有されるものなのである。この点を見るとき、「ウブントゥ」を基底にした黒人意識運動の思想が、1980年代の全人種平等主義を掲げる反アパルトヘイト運動へと発展していくのは、不思議な事ではなかった。デズモンド・ツツ(Desmond Tutu)名誉大主教は、反アパルトヘイトの長い苦難に満ちた運動が「発見」し、闘いの中でその内容を豊かにしていった「ウブントゥ」思想はいかなるものかを次のように述べている。

わがアフリカの世界観において、「ウブントゥ」と呼ばれるものがある。南アフリカのコーサ語で、“Umntu ngumtu ngabantu.” という言葉がある。この表現を英語に翻訳するのはとても難しいが、次のように訳すことができよう。「人は、人びと(他者)を通して人間になる」。われわれは人間となるその仕方を知るために、他者を必要とするのである。もし、他の人間から学ばなかったら、人間としての話し方、歩き方、考え方を知ることはできないであろう。

「ウブントゥ」は、人間の本質である。それは、私の人間性はあなたの人間性にどのように不可避的に巻き込まれ結び付けられているかについて語っているのである。それはデカルトが“われ思うゆえにわれあり”と言ったようにではなく、“わたしは他者と結びつけられているがゆえに、わたしはある”と語っているのである。私は人間となるために他者を必要とする。…われわれがいるから、私がいるのである。というのは、われわれは仲間となるために、家族となるために創造されているのである。われわれは相互関係性という細やかなネットワーク、仲間の人間、その他の被造物との相互依存性という細やかなネットワークのために創造されているのである。

私はあなたの持っていないものを賜物として持っている。あなたは私の持っていないものを賜物として持っている。われわれは、お互いが必要であることを知るために異なっているのである。人間であることは、相依であることである。「ウブントゥ」は、寛大さ、受容、慈悲、同情、共有、のような霊性的属性について語っているのである。…伝統的なアフリカの社会において、「ウブントゥ」は、家畜や所有する土地の広がりとしての富よりも、何にもまして隠されたものであった。この特性を持たなければ、裕福な人間、たとえ酋長でありえても、哀れみを受ける人として、軽蔑さえ受けるに

値する人だと考えられたのである。「ウブントゥ」を持つ人々は思いやりがあり、親切である。そして、彼らは自分の力を弱者のために使い、他者を利用したりはしなかった。つまり、他者をそのあるがままの状態、人間として遇し、親切に対応したのであった¹⁵。

「ウブントゥ」の人間観は西洋近代の主流となっている個人主義的人間観とは、根本的に異なっている。この思想の今日的意義は、どこにあるのであろうか。その点について、見てみたい。

2) ウブントゥ思想の現代的意義

西洋近代の主流となる思想は、神から与えられた理性（思考）をもつ人間の具体化としての自立的個人の絶対性である。ここでは、理性とエゴイズムは容易に一体化する。それを避けるためには、他者が必要であるが、その他者は観念化された他者、思考された他者（自己内の他者）として受け入れられているにすぎず、根本的な自己変容は困難である。かりにそれが成立したとしても、「個人の良心」の域を出るものではない。西洋中心主義が打ち建てた「個人」は、他者との関係を「優劣」関係に置き換え、「優れたもの」としての「わたし」への同化が平等として捉えられるようになる。西洋近代の主流は超越的神を、中世の象徴として拒否しているため、自己を根本的・客観的に問う道は閉ざされ、結局はエゴイズムが理性の名もとに力を発揮し、植民地主義的支配を合理化する。その潮流は今日のアメリカ主導の「グローバル」支配の現実となって存続している。

ウブントゥ思想は、このような近代西洋の主流となっている思想とは根本的に異なっている。ウブントゥの出発点は外部性としての「他者」である。「人は人びと（他者）を通して人間となる」というコーサ語の諺にもみることができるよう、自己・自我はそれ自体は、単なる可能性としての存在であって、実体ではない。この可能性としての自己は、「思考された他者」（意識内の他者）によってではなく、私の外部性としての他者によって初めて人間として現実化させられる。これが可能となる根拠は、「他者の内部には、人間性が存在し、社会的絆を可能ならしめる豊かな生活の前提が存在するという認識がある」からなのである。チャールズ・ヴィラ・ヴィッセンシオが「この諺は、人がそれを通じて十分な人間性を獲得する神の存在を他者の中に認める信念である¹⁶」と述べているように、ウブントゥは宗教の基底ともかかわるものである。

ウブントゥには、マルクスの『経済学・哲学手稿』（1844年）で指摘されているように、資本主義が構造的に生み出す「労働生産物からの疎外」と「類からの疎外」の克服の道が包含されている。「黒人意識運動」は、「人間」であることから疎外された黒人の現状を切り拓く意識変革を引き起こす原動力として、ウブントゥ＝アフリカ共同体文化が捉えられており、その意識変革を通してアパルトヘイト体制の変革の道筋を示したのである。この提起は、マルクスが疎外論によって「もう一つの近代」を目ざしたのと重なり合うものである。「黒人意識運動」の基底にある「ウブントゥ」は、共同体と結合した相互関係性を内在した土着文化であり、そこには「欧米近代」を超えた、個別的・地域性を超えた、普遍的な人間のあり方が存在するばかりでなく、欧米近代に内在する非人間性の具体的克服がみ

られる。「欧米近代」の典型としてのアパルトヘイトとの闘いのなかで、「ウブントゥ」は、近代の基本となるべき相生社会の実現の一步を踏み出しているという点で、「土着的近代」の具体例の一つであるといえよう。

ウブントゥは、土着文化を基軸にした排他的な黒人中心の民族主義的な文化の統一をはかるものではない。この文化的価値は白人も共有できるものでもある。黒人意識運動に込められたウブントゥ思想を背景とした黒人神学の提起は、南アフリカの人種を超えた宗教者に反アパルトヘイト運動の先頭に立つことを可能ならしめた。その成果は反アパルトヘイトの連帯を呼びかけた 1985 年の「カイロス文書(Kaisos Document)」に見ることができる。

1980 年代に入ると、人種を超えた労働者階級が重要な役割を果たす全人種平等主義が浸透し、その典型を 1983 年結成の「統一民主戦線 (UDF)」に見ることができる。このような情勢の中で 1985 年には、黒人、カラード、白人の、多様な宗派に属する聖職者の集団討議を経て、151 名の署名のある「カイロス文書」が出された。この文書は、南アフリカの現実の社会的分析を踏まえて、アパルトヘイトを巡る闘いは抑圧者と被抑圧者の闘いであるという明確な位置づけを行っている。そして、求められているのは「預言者的神学」であり、この神学は、アパルトヘイト体制を、共通の敵、国民の敵＝暴君と捉え、国民の敵となった体制は神の敵であり、「暴君を権力からはずし、すべての国民の共通の善のためのまともな政府を打ち建てること」を主張し、国民に対して非暴力・非服従運動を呼びかける。

ウブントゥの価値観は、白人も共有する価値観でもある。ウブントゥは、すべてのものが相互関係性の下にあることを基軸とするものであるが故に、当然、白人との連携も必然的帰結となる。事実、多くの白人はこのことを認めており、反アパルトヘイト運動組織の一つである「ブラック・サッシュ (黒たすき)」の指導者でキリスト教徒の白人女性・シーナ・ダンカン(Sheena Duncan)は、次のようにウブントゥの意義について述べている。

民主主義的な南アフリカに寄せるシーナ・ダンカンの願いは何だろうか？「それにはウブントゥという考えが必要でしょう」と彼女は答える。「伝統的アフリカ社会で人間らしくあることの意味、その豊かさが社会的分裂によって破壊されています。白人はこのことを黒人から学ばねばならないし、黒人もその重要性について再認識しなければなりません。人間性に対するアフリカ的理解はもちろん、聖書人類学と非常に似ていると思います」。…「私たちの国を特徴づけている暴力や衝突や思いやりの欠如は、将来重くのしかかってくるように感じます。だからこそ私はウブントゥについて語るのです。つまり人間性の豊かさを再発見する必要性のことです。そこにはお互いに調和し助け合うことの必要性も含まれています。私たちには思いやりを育むような人生に対する姿勢が必要なのです。同時に、多くの人びとは自分らしく生きることや個人の可能性を人生で実現することに関心があり、他人の人生に関わると自分の目標が邪魔されるのではないかと感じてしまうこともあります。必要なのは、コミュニティのなかで他の人びととともに自分らしく生きる意志と術を持つことなのです」¹⁷。

ここでは、白人のシーナ・ダンカンは、白人も黒人も「人間らしく生きる」ことが破壊されている現実の中で、ウブントゥの提起する相互関係性を通じて他者の中に「人間」を、

宗教的には「神」をみて、互いに調和し助け合いの姿勢を持つことの必要性を強調している。彼女は、非人間的現実を変革する、人類共通の基軸とすべき「人間性」を土着文化としてのウブントゥ思想に見ているのである。また、ウブントゥ思想は、白人がアフリカ黒人に「同化」することを要求するものではなく、差異を認めつつ他者とともに人間らしく生きる「道標」として彼女は捉えている。

以上みてきたように、ウブントゥ思想は西洋近代の植民地主義・帝国主義と一体化した価値観に替わるものを提起しており、その新たな価値観は土着的でありつつ普遍性をもち、相生を基軸とした近代の要求に応え得る、「土着的近代」の具体例の一つであると言えよう。またこの価値観は、人間的自由と解放を求める苦難に満ちた闘いが、それを「発見」しその内容を豊かにしたものであると言える。

では、このような土着的近代思想は東アジアの日本や韓国の近代とどのような関係があるのかをみてみよう。

IV. アフリカの土着的近代論と韓国・日本の近代化と民衆思想

南アフリカにおける土着思想としての「ウブントゥ」には、イスラームの「タウヒード」、仏教の「空・縁起」、キリスト教における身体の非分離性などとの共通の思想がみられる。韓国の東学にも、同様に共通の思想がみられるが、日本の近代において、民衆と密接な関係にある土着思想として挙げられるのは、安丸良夫教授が指摘している「通俗道徳」であろう。南アフリカにおいて、植民地支配との対決の中で、「ウブントゥ」がその内容を深化させ、近代に対応できるものに発展したように、韓国の民衆思想も、日本の植民地支配との闘いの中で東学にみられるように、理論的体系化が深化したといえる。それゆへ、韓国近代と密接にかかわる日本の民衆思想から検討をおこなうことから始めたい。

1) 日本における土着思想と近代民衆宗教の形成

前近代の後半期から近代社会成立期においては、世直し的な変革を求める観念が民衆の中に生まれる。この世直しの観念は、宗教的形態をとる。日本において、天理教、金光教、丸山教、大本教などの民衆宗教の誕生はその具体例である。その出現の理由について、安丸良夫教授は次のように述べている。

…第一に、階級支配を権威づけているイデオロギーの支配を打破するためには、宗教が不可欠である。民衆は、どんな素朴なものであろうと現実の支配体制と異なった社会を構築しようとするかぎり、支配のイデオロギーよりも高い観念的権威を必要とするが、それは前近代社会では、民衆的宗教のなかにしか存在しない。第二に、民衆は権力組織や社会組織について具体的に考察するだけの経験と視野をもたないために、あたらしい社会を宗教的幻想のなかで構想せざるをえない。階級社会は、素朴でお人好しの農民の理解力をはるかに超えた複雑な社会機構とそのうえに聳立する権力組織をもっているのであって、…民衆がこうした複雑な諸組織にいきよに全面的に対決することを構想しようとするれば、宗教的幻想の助けを借りざるをえないし、そうでな

ければ大衆的な共感はえられない¹⁸。

世直しのためには、支配的イデオロギーを超えた観念的権威が必要である。それを可能ならしめるのは従来の宗教とは異なった、反体制的な「異端的宗教」である。なぜなら、それは自らの異端的な宗教的権威によって、現世の権力を超える価値を提供できるからである。そのような宗教を提示するためには、提示者自身が誰にも理解できる、他にぬきんでた「自己規律」をもっていなければならない。この「自己規律」は、安丸教授によれば、「勤勉」「儉約」「正直」「孝行」などの「通俗道徳」である。この通俗道徳を真面目にやりぬいたにもかかわらず、自己自身が理不尽な悲惨な現実に突き落とされたという自覚が生まれたとき、宗教と結合して、「通俗道徳」を実行しない社会体制に対する厳しい批判へと向かうことになる。

日本の場合、世直し思想をもつ民衆宗教としての、天理教、丸山教、大本教、などはすべて神道系であり、そのことが世直し観念の思想的成熟を困難にしていると、安丸教授は指摘し、その理由について次のように述べている。

第一に、神道は、…のっぺらぼうな「布筒」のようなもので、どんな宗教や観念でもそのなかに取り入れることができるが、それに固有な論理的骨組をもっていないために論理的思想的な発展が蓄積されにくいことである。世直し思想の基礎となった神道説が民間信仰的な性格が強いために、右のような事情はいつそうきわだったものとなった。第二に、神道説の系譜の思想は、元来の性格がどうであれ、伊勢神道や記紀神話に結びついて天皇制イデオロギーに癒着しやすいことである。…天理教、丸山教、大本教などの神道説は、もともと天皇制神話とはまったく無関係な民間信仰的なものだった。しかし、一方では教義体系をととのえようとすれば伊勢神道や記紀神話を利用せざるをえないために、他方では天皇制権力となんらかの妥協が教団の発展のために必要だったために、やがて急速に天皇制イデオロギーに妥協し融合していった¹⁹。

では、なぜ近世後期から近代の「世直し思想」は「神道説の系譜」に立つことを余儀なくされたのであろうか。それは「中世末期には一向宗、法華宗、キリシタンにおいて民衆的な宗教王国の観念が形成されつつあった」が、そのような観念が幕藩体制の成立によって、「根こそぎにされた」からであった。

南アフリカにおいては、土着思想としての「ウブントゥ」がキリスト教と結びつくことによって、相互の思想を豊かにし、黒人にとどまることなく白人へも広がり、全人種平等の意識を主体化した。アフリカにおいてキリスト教は、支配という側面から捉える体制的キリスト教と抵抗の側面から捉えるキリスト教が存在し、後者のキリスト教が「ウブントゥ」と結合し黒人神学へ、さらには全人種平等主義の状況神学へと発展した。幕末維新期の日本の場合、土着文化としての「通俗道徳」や世直しと結びついた、素朴な「弥勒信仰」は存在していた。確かに、体系化された仏教は存在していたが、土着文化としての「通俗道徳」「弥勒信仰」と結合し、抵抗の体系的思想を形成し得る豊かな哲学的かつ強力な異端派仏教・宗教は存在しなかった。そのため、「世直し」は素朴な神道系思想と結合せざるをえなかった。

弥勒信仰とは、仏滅後 56 億 7 千万年の後、暗黒無法となったこの世に現れ、まともな世

界に戻してくれる救施主としての弥勒に対する信仰で、古くから民衆によって描かれたユートピアを表現している。この素朴な信仰は、時代の転換期には終末的観念と結合して民衆の心を捉える。幕末維新时期にいてこの「弥勒の世」の信仰を、「民衆の立場に立った近代」を志向する東学の「後天開闢」思想のように深化させる仏教は、存在しなかった。それゆえ、大本教の教祖・出口なおは、「悪の世」「獣の世」として、民俗信仰の神（不吉なたたり神として恐れられた良の金神、うしとらのこんじん）による、この世の「立替え立直し」を次のように訴える。

いまは強いものがち、悪魔ばかりの世であるぞよ。世界は獣の世になりておるぞよ。悪心に化かされて、まだ眼がさめん暗がりの世になりておるぞよ。これでは世はたちてはゆかんから、神が表にあらはれて、三千世界の立直しをいたすぞよ。…三千世界の大せんたく（大洗濯）、大さうじ（大掃除）をいたして、天下太平に世をおさめて、万劫（まんこう）末代つづく神国の世にいたすぞよ²⁰。

日本の民衆宗教が「神道系の系譜」に繋がらざるをえなかったことは、その理論的深化の過程で、国家神道と対立せざるをえなくなり、数多くの弾圧を受けた。最終的には、殆どの民衆宗教は国家神道の支配下に置かれることとなったが、弾圧の過程で、天理教、天理本道（てんりほんみち）などに見られるように国家権力に対する宗教の優位性、人間の平等性も確立されるようになる。日本の民衆宗教は、天皇制国民国家の目指す植民地主義的「近代」とは異なる近代を提起する方向性を内包していたが、それは植民地主義の進行の中で、圧倒的多数の人びとを結集させるにはいたらなかった。

日本の幕末維新时期の新宗教は、広範に広がった民衆の「世直し」願望の宗教的表現であり、この時代に生まれた民衆宗教の苦難に満ちた活動は、人間平等、人類性、普遍性、世俗権力の相対化の視点、意識変革の重視、他者相生のあり方など、南アフリカの民衆思想との共通点も多く、今日においても、公共性を考える豊かな問題提起を見ることができる。これらの活動を行うことができたのは、天理教に典型的に見られるように、教祖が民衆の側に身を置き、国家権力の18回に及ぶ弾圧を受ける中で、屈することなく私的世界から公共的世界へと前進していったからにはほかならない。では、日本の植民地侵略を受けた韓国の場合は近代に民衆はどのように立向かったのであろうか。

2) 韓国における土着思想と近代民衆宗教の形成

19世紀中期には東アジアにおける国際秩序を支えていた清国も、阿片戦争、南京条約、北京条約等、欧米の侵蝕を受けていた。朝鮮王朝は、国内的には、地震、干ばつ、洪水に加えて、政治規律は乱れ、支配層の横暴や農民搾取に対して民衆は各地で反乱を起こしていた。このような現実の中で、日本と同様に既成宗教は民衆の側に立って、自己の役割と使命を果たすことができず、民衆の間には終末論的メシアイズムが現れていた。

変動期の社会において、既存の宗教が本来の役割を果たせず、民衆にはメシアイズムの願望が強かったという状況は日本の幕末維新时期との共通性がみられる。このような民衆の願望に応えたのが、東学の創始者・水雲崔濟愚（スウン・チェジュウ、1824-1864年）であった。彼は土着思想にもとづいて、人間の主体的意識変革をおこない、人間平等の立場

に立って民衆を連帯させ、それを基軸にして自己中心主義社会の変革への方向を提起した。以下において、彼の思想の特徴をみてみよう。

崔濟愚の東学思想において最も重要な概念は「侍天主（シチョンジュ）」である。ここで重要なのは、「侍」である。崔濟愚は「侍」の意味に関わって次のように述べている。「内有神靈、外有氣化、一世之人、各知不移者也」（内には神靈があり、外の氣化があるのを、一世の人は各々知り、移さぬものである—金鳳珍氏の訳）。これは、「人間はすべて、自分の内に天主（ハヌルニム）を持っている。その働きによって、人間は真実にめざめ、そのような自覚的人間の立場から退かない」という意味に理解できる。これは人間一人一人が尊く、かつ平等であること、目覚めによる人間の主体化を意味する。（崔濟愚は超越者ハヌルとの対話によって、このような結論に達したわけであるから、超越的神と内在的神の存在を認めていることになる）。崔濟愚はつづいて、『輔国安民』すなわち、『国の悪政を改め、民を安らかにする』という民本主義や、『斥和洋』すなわち『日本と西洋の侵略を退け、国の自主自立をはかる』という民族主義思想、そして『再開闢』すなわち、『これまでの悪くて古い時代が終わり、近い将来に新しく良い時代が訪れる』という後天開闢思想なども打ち出している。さらに「1861年6月から、『布徳』（東学の教えを広げる活動）をはじめた崔濟愚は、翌1862年12月には慶尚道地域の15ヶ所に『接（チョブ）』という共同体組織をつくることに成功した。…彼は1863年12月に逮捕され、翌年3月には『左道惑民』（邪道によって民衆を惑わす）の罪で処刑された²¹」。

崔濟愚の「侍天主」概念は、二代目教祖・海月崔時享（ヘウオル・チェシヒョン）の「人是天（インシチョン）」をへて、三代教祖・孫秉熙（ソンビョンヒ）によって「人乃天（インネチョン）」へ発展した。「人乃天」の意味する内容は、「人の本性/本質が天から来ているから、人と天はその本質において同一であるという存在論的解釈であり、もう一つは、人が天のように尊重であって、それゆえ人には天に対するように接しなければならないという倫理的解釈である²²」。

「侍天主」の概念は、他者に神を見ること、平等性、相互の関係性という点でアフリカの「ウブントゥ」との共通点がみられる。東学における平等な相互関係性は、「接（チョブ）」という共同体において具体化している。「崔濟愚は、東学の教えの実践や布教、東学道人（信徒）間が助け合い（有無相資）、また地方官や保守儒生による弾圧から東学を守るための『接』という組織を設けた」（朴孟洙「東学の実践運動」）。「接」では、「貴賤が等しく、男女を差別せず、金持ちと貧しい人びとが助け合ったため、貧しい人びとが喜んだ」ことが、東学弾圧の側に立つ儒生の残した「東学排斥通文」にも記されていることを、朴孟洙洙光大学校教授は指摘している。ここにはウブントゥを具体化した、平等と差異の相生、人々を外敵から守るアフリカの共同体と同じものを見ることができる。また意識変革を通じて人間の主体化をはかるという点において、「後天開闢」が「侍天主」を通して、自己中心主義に染まった人びとの「心と氣」を「ハヌルニム（天）」と同じに変え、その意識変革から社会変革に向かうという点において、現実変革のためには「劣等意識」から黒人を解放することを第一義的に捉えている「黒人意識運動」とも共通する。「開闢」は「欧米近代」をモデルにしたものではなく、あくまで土着的な「侍天主」「人乃天」の概念に基づく多様な文

化活動、教育活動の展開を意味するものである。それは「輔国安民」と一体となったものであるがゆえに、「三一独立運動」においても近代化をリードする役割を果たしたのである。また、東学における平等性、相互関係性は少太山の円仏教にも見られる。円光大学校宗教問題研究所所長・朴光洙教授は、円仏教の基本教義について次のように述べている。「…先天時代が強者や統治者中心であったとすれば、後天時代は弱者や被抑圧者たちも強者とともに対等に遇される時代である。陰と陽、神と人間、強者と弱者、男と女、貴族と下賤あつかいされた人びとの関係が、相互に対立的や従属的關係ではない、相互依存的關係にして調和的關係とならなければならないことを（円仏教は）根本教義とした²³」。朴光洙教授が述べているように、「少太山は男女不平等と社会的階級の不平等の問題を指摘して、根本的な変革が遂げられなければならないことを強調し、実践しようとした²⁴」。少太山の思想には、相互関係性・人間の平等性を主張するウブントゥ思想と大きな共通点がみられる。

東学思想と黒人意識運動は、共通に、民衆に理解しやすい土着思想を現実変革につなぐことによって、土着的近代思想と成りえたのである。それゆえ民主的社會の形成において、今日においても重要な役割を果たしているのである。

V. まとめ

南アフリカにおける民衆が依拠したウブントゥ思想は、西洋近代の植民地主義・帝国主義的支配との闘いの中で、土着文化としての口承文学・演劇・詩、民衆に根を降ろしたキリスト教と結合することによって深化し、もう一つの「近代化」、「土着的近代」を提示するに至った。そこには、「人類の普遍的価値」としての西洋近代の社会システムのもつ人間の分断・差別・抑圧を克服する価値観が提示されている。ウブントゥは相互関係性、相生と非暴力、他者尊重、外部性としての他者を基軸とした自己相対化、平等と差異の併存を意味し、それが思想にとどまることなくその具体化を保証する共同体と一体化したものである。ウブントゥの自覚は、われわれに「このままでいいのか」と揺さぶりをかける、靈性のはたらきによって生まれる。ウブントゥに基づく黒人意識運動がキリスト教と結びついていたのは、「現在の自己」を越えようとする人間的願いの志向に他ならない。

日本の幕末維新期の民衆宗教も、土着思想としての「通俗道徳」に基づくささやかな民衆の生活が破壊されたとき、その怒りは弥勒信仰や神道系思想と結合し、国民国家としての「近代天皇制」を超えようとする方向性を内包するものとして、「西洋型近代」に向き合うものであった。したがって、アフリカの民衆思想としてのウブントゥとは、土着性に依拠する点では共通項をもち、天皇制国家と対立せざるをえなかった。その対立・闘争の過程で、国家の相対化、平等と連帯の思想は生まれたが、圧倒的多数の民衆を捉えることができず、最終的には体制に屈服させられた。それは、日本が植民地主義、帝国主義国として、アジア侵略を展開する方向性が抵抗しがたい強力なものとなっていたことにもよる。

韓国の近代民衆思想の場合も、土着的ハヌルニムの宗教思想を侵略と抑圧を主体的に乗り越えるものへと体系化し組織化し、それによって「土着的近代」を展開しようとした。そこには人間の平等、非暴力、相生の思想が存在し、それを思想に留めるのではなく、「接

をいう共同体の形成へと繋げた。この思想は、文化運動、教育運動へと広がり、1919年には①大衆化、②一元化、③非暴力の運動原則を定めて独立運動の展開へと具体化された。ここに、われわれはアパルトヘイト体制撤廃までの南アフリカの運動と同じものを見ることができる。南アフリカにおいて、築き上げた民主主義が犯される危険性が生まれるとき、常に「土着的近代」の思想文化に立ち返ることが主張されるように、韓国においても、同様に非暴力を基底とする「土着的近代」思想が復興しているように思われる。この点においては、日本はこのような視点は不十分であり、土着的近代論の構築が求められている。

* 編集者注：本論文は『韓国宗教』（円光大宗教問題研究所）・『靈性と平和』（東アジア〈靈性〉・〈平和〉研究会）各発行者の承諾のもと、『韓国宗教』43輯（2018年2月15日刊行）に掲載された論文（韓国語）を、広く日本語読者層に提供する目的で、日本語原文を掲げるものである。

¹ Ngugi wa Thiong'o, *Something Tore and New, An African Renaissance*, Basic Civitas Books, 2009, p. 107.

² *Ibid.*, p. 108.

³ *Ibid.*, p. 108.

⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁵ アミルカル・カブラル『アフリカ革命と文化』（白石顕二・正木爽・岸和田仁訳）、亜紀書房、1980年、216-219頁。

⁶ Ngugi wa Thiong'o, *Something Tore and New*, p. 109.

⁷ Steve Biko, *I Write What I Like*, Heinemann, 1978, p. 70.

⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁹ P. V. Shava, *A People's Voice*, Zed Books Ltd, 1984, p. 143.

¹⁰ Steve Biko, *I Write What I Like*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² *Ibid.*, p. 94.

¹³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴ Xolela Mangcu. *To the Brink, The State of Democracy in South Africa*, University of KwaZulu-Natal Press, 2008, p. 78.

¹⁵ Desmond Tutu, *God Is Not a Christian*, Rider, 2011, pp. 21-23.

¹⁶ Charles Villa-Vicencio, *The Spirit of Freedom: South African Leaders on Religion and Politics*, University of California Press, 1996, p. 298. 北島義信監訳『南アフリカの指導者、宗教と政治を語る』、本の泉社、2012年、418頁。

¹⁷ *Ibid.*, p. 89. 前掲書、150-151頁。

¹⁸ 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』、平凡社、1999年、226-227頁。

¹⁹ 前掲書、229頁。

²⁰ 『安丸良夫集』3、岩波書店、2013年、160頁。

²¹ 朴孟洙「東学の実践運動」、『第91回公共哲学京都フォーラム』、2009年8月。

²² 金容暉「義菴孫秉熙の人乃天と開闢」、『第91回公共哲学京都フォーラム』。

²³ 朴光洙「円仏教の土着的近代化運動—経済と精神の自立を中心に—」、韓日共同学術大会『韓・日の伝統思想の近代過程と批判的省察』、2017年10月20日～21日、257頁。

²⁴ 前掲書、254頁。