

韓国キリスト教史における 「民族」と「宗教」について

金 承哲

KIM Seung Chul

はじめに

韓国キリスト教会の歴史をどのように理解するのか、といういわゆる史観の問題は、単に歴史学的な主題ではなく、本格的に神学的な主題として扱われなければならない。なぜなら、韓国におけるキリスト教会の歴史に対するアプローチは、歴史的史料の収集や分析にとどまらず、究極的にはその歴史を通じて地上の教会が探し求めた神的リアリティーとの関連の中で行われるからである。韓国キリスト教史に対する研究は、韓国キリスト教の自己理解に関する研究にほかならないのであり、そのような韓国キリスト教の自己理解を通じて浮かび上がってくるものは、韓国という宗教的・文化的風土の中で生きている韓国人の自己理解から切り離すことができないものであろう¹。

韓国キリスト教の歴史については、韓国という東北アジアの一地理的空間で展開されたキリスト教会の拡張の歴史として捉える素朴な視野をはじめとして、韓国という文化的宗教的エンティティによるキリスト教信仰の解釈と収容という視角に至るまで、多様な色調と内容を帯びて叙述されるだろう。教会歴史学者の李萬烈は、これまで韓国キリスト教史が記述された史観を大きく三つのタイプに分け、それぞれを「宣教史的史観」、「民族主義的史観」、「民衆的史観」と命名した。このような分類とそれに対する李の評価であるが、後者の二種類の史観は、「宣教史的史観」に対する批判的克服の立場として考える閔庚培の所説と同じ脈絡を持つものとして捉えられている²。閔庚培は自分の「民族教会史観」の根本趣旨について次のように披瀝している。

われわれは（中略）韓国教会史を、民族史との関わりを通して把握しようという

主体的な叙述を試みようとしている。宣教師史としての教会史は、宣教師を派遣した国の教会史の延長線上にあるので、その成長を統計的な「量」として理解することにとどまりやすい。その場合、韓国の教会は主体ではなく一つの対象となり、生き様ではなく形態として硬化されてしまうのである。よって私たちは、「主体としての民族教会史を記す」という大きな使命を持って、韓国教会史を描こうとするものである³。

関は、上記のような「民族教会史観」に基づいて、韓国のキリスト教が同じアジアに属する中国や日本とは比較にならないほどの急成長を遂げた理由を説明している。関は、韓国人だけが西洋のキリスト教に対して非常に受容的な態度を見せた社会的根拠を、日本との悲劇的な関係から説き明かす。

そこにはキリスト教が、他の国の場合のように、植民主義者の手によって伝えられたものではなかったという特殊性がある。(中略) アジア・アフリカの諸国は、第二次世界大戦以後、西欧の諸国から独立を遂げ、または独立への過程にあるが、これらは軌を一つにして、その主体意識の確立を彼らの固有の伝統的宗教の復興に結びつけた。したがって、西欧への反発は、西欧の文明と帝国主義が共にもたらしたキリスト教に対する強い反撃として表された。韓国でももちろん、種々の在来宗教の復興をみることができる。しかしそれらは、必ずしも反西洋的ないし反キリスト教的な現象を伴っていないのである⁴。

李萬烈もまた、関とほぼ同じ立場に立ち、韓国におけるキリスト教の受容のきっかけを主に民族的課題意識という側面から把握した。

キリスト教は、1880年代、外国の宣教師によって主に伝えられた他の国とは違って、先進的な韓国人たちによって受容された。…他の国においては、外国からの宣教師たちがキリスト教を宣教しそれを受け入れたが、韓国においては、韓国人自らキリスト教を受け入れた。このように、韓国におけるキリスト教の受容においては、初期から韓国人たちの積極的な活動が目立っていた⁵。

李は、韓国キリスト教の上記のような特徴こそ、韓国キリスト教の歴史的な性格を究明するにあたって大きな意味を持つと見ている。「キリスト教の受容において、韓国人自身の必要性という面が強調されるならば、韓国のキリスト者たちが、彼らが置かれていた状況や必要性に応じてキリスト教を活用したのであるという側面もまた演繹されるだろう。その必要性とは、ただ霊的な世界にとどまらず、民族共同体が置かれた歴史的状況と関連しており、だからこそ活用することもできたのであろう。つまり、韓国に受け入れられたキリスト教は、初期から韓国社会の時代的課題と噛み合いながら交互作用を引き起こしていたのである。その交互作用は、一世紀にわたる民族運動とかかわるものである」。

韓国におけるキリスト教の受容を主に政治・社会的な脈絡から解き明かすという点においては、慮致俊の場合も例外ではない。社会学者の慮は、韓国キリスト教がわずか100年あまりの短期間に、急激に成長した背景として、「韓国の伝統的な宗教成果との結合、教会指導者の努力、韓国の伝統宗教の弱体化」などを挙げている。これは、慮の意図が「韓国キリスト教の中に秘められた民族運動のエネルギー」を探求することにあるという点を考えるとき、全く理解できないわけではないが、宗教としてのキリ

スト教の受容プロセスを説明しようとするならば、キリスト教受容の解釈学地平としての韓国の宗教に対する理解ぬきには語り得ないのではないか、という疑問が依然として残るはずである。このような私たちの疑問は、「民族教会史観」の主唱者である閔庚培自身、ある程度提起しているものである。一方、閔庚培は、当時韓国に滞在した西洋人たちの指摘を引用しながら、「内外の観察者に対して韓国は非宗教的であるという印象を色濃く与えていた」と認めている。のみならず、閔は近代韓国人の精神状態を「宗教生活における酷い虚脱感」とも表現している⁶。しかし閔は、次のような視角の問題点の指摘も忘れることはなかった。「しかし、韓国人の歴史を知る限り、韓国人が非宗教的であるとは言えない。霊的実在に対する認識は、韓国の歴史の基底において脈々と流れてきたものである。よって、宗教形式の潜跡は本質的なことではなく、むしろ一時的な現象として考えるべきである⁷。」

だからこそ、上記の李萬烈のテーゼの正当性は、キリスト教が受容された土台そのものを見逃し、ただ単に受容されたキリスト教が韓国の社会の中で担った課題や役割だけを強調する一方性を備えている点について、批判を免れることはできない。

閔庚培と李萬烈がともに強調する「民族」という概念が、主に日本という政治的勢力との葛藤の中で形成された、切迫したものであった、という事情を考慮したとしても⁸、「民族」という単位を考えると、その民族の宗教的伝統とは、欠かせないものであるのはいうまでもない。宗教とは、ある「民族」のアイデンティティーの形成において本質的な要素となるものであり、たとえ韓国キリスト教信者たちにおける民族意識が

強かったにせよ、彼らがキリスト教へ入信した時の体験は、韓国の伝統的宗教をベースにしたものであった。たとえば、韓国キリスト教における保守的信仰の代表者と称される吉善宙（1869-1935）の場合も、彼が若い頃から行っていた仙道修行がキリスト教との出会いのための「福音の準備」（*preparatio evangelica*）となっていたのである⁹。

したがって、韓国キリスト教において韓国という「民族」を強調した閔が、その「民族」を形成する「宗教」については非常に消極的評価しか与えなかったことについては、彼の民族教会史観の貢献を大いに評価するとしても、再論の余地が多く残っていると云わざるを得ない。閔は、韓国においてキリスト教が導入されたときの状況を「韓国在来宗教の事実上の不在」という「宗教的真空状態」と断言した上で、韓国人はそのような状態からの解決策をキリスト教において見つけようとした、と判断しているが¹⁰、実はこの点において閔は、自身が克服しようとした「宣教史観」の典型的パターンを繰り返しているのである。このような見解は、韓国のキリスト教史を西洋キリスト教の拡張の歴史として把握する「宣教史観」と一脈相通するものである、と言わざるを得ないだろう。

このような閔の立場は、のちほど本小論で言及される崔炳憲（1858-1927）の神学的態度に対する評価において端的に表れる。韓国の最初の土着化神学者とも呼ばれる崔について、閔は、彼の宣教への意志の弱さを問題としている。「道釈が...われわれの（＝キリスト教）の教理と無異である」という崔の意見よりも、閔は、儒教と仏教の無用性を主張しながらキリスト教の拡張に努力した尹致昊の開花思想に重点をおいたの

である¹¹。

本論の目的は、韓国キリスト教を理解しようとする際に「解釈学的地平」として用いられる「民族」と「宗教」という両概念が形成されるにいたった歴史的な背景について言及し、韓国キリスト教の歴史を把握するために求められるいわば「宗教史観」の意味について論じることにある。「民族」をキーワードとしながら韓国教会の歴史を理解する試みについては、主に閔庚培の所説に従いながら検討したいと思う。

1930年代における韓国キリスト教と「民族」

閔庚培は、1930年代に活躍した韓国の神学者の崔泰鎔(1897-1950)について論じるとき、彼の神学と教会運動が、宣教師たちの対立角に立って展開されたという事実を強調する。崔泰鎔は、「朝鮮福音教会」の創立者として、特に「民族」という要素を前面に掲げながらキリスト教信仰を形成しようとした人物であった。この傾向は、崔が日本留学の時修学した内村鑑三との関連においてさらに著しくなる。「無教会主義」を主唱した内村の神学についてはよく知られているところであるが、崔が内村の思想から特に受け止めた部分は、キリストの福音を日本という「民族」と結びつけながら受容することであった。内村の「民族」という概念が示唆するものに対する詳論は別としても、崔泰鎔と内村との密接な関係は、崔が活動した1930年代の韓国の教会や神学の事情を把握するうえで非常に重要な意味を持っている。

閔は、崔泰鎔の「福音教会」を「韓国教会における宗派の系譜」という項目で一括して扱っている。閔が分類している宗派としては、「神学的異端宗派」、「反宣教師的宗派」、「反教権的宗派」、「無教会主義宗派」、

「神秘神霊主義宗派」、「幻想的愛国宗派」などが挙げられるが、彼は崔泰鎔の「福音教会」を金教臣の無教会主義運動に由来するものとして位置づけている。金教臣は、崔と共に内村の下に留学していた人物で、帰国した後に無教会運動を積極的に展開しながら「朝鮮民族のキリスト教」を唱えた神学者であった。¹²

さて閔は、リチャード・ニーバーの持論に従って、「宗派(sect)」を「歴史的教会に対する不信から胎動したものである」と定義する。ニーバーによれば、宗派とは、個人の体験的信仰とその信仰を絶対的中心とする支援者たちによって団体として構成され、結局信仰の告白的次元を絶対視する段階にまで至る。よって宗派の存在は既成「教会の敗北の告白であり、その降伏の象徴」である、と閔は断言する。即ち、宗派とは、既成教会に対する批判が凝集されることによって生まれる、ということである。さて、閔によると、1930年代の韓国キリスト教において、既成教会に対するこのような批判は、非常に複合的な性質を持っていた。「韓国の教会史において、伝統的な教会の中から神学的・社会学的理由で特殊な人物を中心とした一つの集団が作られることによって、或いはそのような形態の意識が形成されることによって、その教会から離脱し反発を宣言するような運動が数多く存在したことは事実である。さらにその際、社会学的な原因の中に民族主義的な要素までを含めて考えるならば、韓国教会と宣教師達との間に形作られた複雑な関係によって、宗派形成の展開はさらに多様なものであったと見なさなければならない¹³」。

さらに閔は、韓国における教団の特色と役割を論じる際、先ほどの崔泰鎔の「福音教会」の性質を次のようにまとめている。

ここで私たちは、1930年代の韓国キリスト教において「民族」というものが担っていた神学的役割の一面をうかがうことができる。

福音教会は、もともと無教会主義的・セクト的敬虔から出発したが、自主と自立、さらに民族的キリスト教としての使命感を持っていて、結局包括的かつ超教派的教会観が定着した教会であった。福音教会では「複雑な教理や体系は、拘束と制約の原因となる」とされ、簡潔な教理宣言に置き換えられたが、その一方では、多様な神学的思惟が展開されたり、新しい形態の敬虔が実験されたりもした。一方で、リベラルかつ破格的な多くの民族教会の形成が模索された¹⁴。

1930年のいわゆる「民族教会の一大胎動期」に登場した様々な信仰運動には、一つの目立った共通点がある。それは、当時の教会の中に現れていた「反西洋」・「反宣教師」的傾向であった。つまり当時派生した様々な宗派は、「母教会に逆らうことによって（中略）大部分 異端 として断罪されたが、彼らを断罪する文章の中でいつも特筆されたのは 宣教師たちの行動を喜ばない という表現であった¹⁵」。このような点から判断するならば、福音教会に対する次のような積極的評価は、1930年代を中心に展開された教派運動全体に対する評価として受け入れても差し支えないだろう。「福音教会は、そもそも教派主義的な運動ではなく、韓国教会に対する批判運動によって始まった韓国人の信仰的自覚と反省、回心運動としての性格を持っていた¹⁶」。

ここで私たちの関心を引くものは福音教会の宗派性ではなく、福音教会を一つの宗派として登場させた当時の民族主義精神である。金教臣の無教会主義と同様に、福音教会と不可分の関係にあった民族主義的色

彩は、「反宣教師的」傾向として表出した¹⁷。そして金教臣と崔泰鎔の民族主義的思想の基盤は、彼らが日本に留学した時大きな影響を受けた内村鑑三に見いだすことが出来るのである。

西洋からキリスト教を伝えた宣教師に対しては違和感を表しながらも、逆に韓国を植民地化した日本のキリスト教に対してはむしろ親和感まで露呈したという点については、ある意味では非常にアイロニカルな現象であると言わざるを得ない¹⁸。1920年代から隆盛を見せはじめた信仰運動は、既成教会に対する批判勢力として登場した。この流れの特徴は、おおそ民族主義的な雰囲気の中で教会の革新を図る運動であったという点に見いだすことが出来る。当時登場した革新運動を紹介するにあたって、全澤鳧は、『天来之声』14号に発表された崔泰鎔の文章の中に、教会批判の信号弾を見つけようとした。「今日の朝鮮教会は、キリストから離れ、世界によって、そしてその本意を失った人々に踏みつけられる無用の長物となってしまった。…朝鮮人の霊はどこで救いの福音を聞くことができ、どのように救われるのか。彼らの魂には甦りの気配が見えない。ああ、この国の将来はどうなるのであろうか¹⁹」。

全澤鳧は、1920年代の教会革新運動の中で、金教臣と崔泰鎔の「無教会主義運動²⁰」、申興雨の「積極信仰団運動」、李龍道・白南周の「イエス教会運動」などについて言及している。

当時の運動は、宣教師から伝授された神学の問題点に対する批判意識が高まることによって教会内から自発的に噴出したものであった。つまり、根本主義的な教理至上主義、教会を社会的問題から分離させる教会観、そして韓国の文化に対する優越意識

に囚われていた宣教師などに対する反発をその内容としていた。このような批判意識は、当時教界を支配していた宣教師達と、彼らを追従する保守主義者たちからの強い反発に遭わざるを得なかった。

特に、当時韓国が陥っていた植民地時代という特殊状況においては、教会と社会を分離することによって日本政府との関係悪化を防ごうとしていた宣教政策と衝突せざるを得なかった。このような「教会の非政治化」という宣教政策は、1900年代初頭までさかのぼる。1901年10月3日付の『キリスト新聞』に載せられた「教会と政府の交際についての条件」という文書には、「私たち牧師（＝宣教師）は、国や政府の仕事と官憲の仕事について一切関与しないことを決する」と断言していたのである²¹。

もちろん、宣教師に対する批判は、社会の現実と教会との切り離しいうことに限ったことではなかった。これに加えて、宣教師による教会統治がもたらした教権をめぐる紛争や教団至上主義などが指摘された。当時教会に大きな波紋を引き起こした金庄鎬の説教には、このような反宣教師的雰囲気がよく現れている。

それぞれ別の道を通じて入国した宣教師たちにおいては、教派も必要ですし、教団も必要でしょう。場合によっては、イエスも批判するはずの醜い戦いも必要でしょう。しかし、私たちとしては、北長老派と南長老派の紛争に参加する必要もありませんし、北監理教〔メソジスト〕であれ、南監理教であれ、いずれを排斥する必要もありません。イエスがおひとりであるならイエス教も一つであるし、イエス教が一つであるなら、統率者もイエスのほかにはいらっしやらないのです²²。

さらに金庄鎬は、自分の反宣教師的姿勢

が、ただ単に教権をめぐる問題ではないということを次のように語っている。

東洋人としての私たちが、東洋の素晴らしい習俗を棄てて、西洋人がイエスを信じる形式に必ずしも倣う必要はないのです。と同時に、西洋人がイエスを信じる形式を、それが西洋人のものだという理由で、無条件に排斥する必要もないわけです²³。

このような衝突は、1930年代に起きた一連の神学論争をきっかけとして、表面化するに至った。1934年、長老派教会の金英珠牧師が、モーセ五書の著者がモーセではないと主張、いわゆる「モーセ五書著作説否認事件」が起きた。当時長老派教会の中で主導権を握っていた保守主義神学者の朴亨龍は、教権を発動することによって、自由主義神学から教会を守ろうとした。

このほかにも、教会の中での女性の位置について言及することによって、新約聖書の時代的制限性を指摘した金春培牧師の「女権問題筆禍事件」（1934年）また歴史批評的方法を適用しながら聖書を解釈した所説を紹介した「アーピングドン聖書注釈事件」（1935年）などは、既成教会に対する宗派的分裂の兆しが鋭さを増していく状況下での突出した事件であった。もちろん、これらの事件に連累した人物たちがみな民族的意識に満ちていたわけではなかっただろうが、このような神学的論難は、既成教会の権威を相対化することによって、韓国人による自発的な教会形成を目指す動きの先駆的な役割を果たしたのである。

このような運動はみな、1930年代という植民地時代に韓国社会が負っていた数多くの矛盾と不条理を経験しながらも、これらの問題に正しく向き合うことが出来ず、むしろ内部的な神学の葛藤や、教

権的派閥主義への傾倒などによって自らを反歴史化していく韓国教会に対する危機意識と、歴史的責任感に端を発したものである。これらの運動は、沈滞状態に陥っていた韓国教会の一部分に新しい活力を吹き込むことによって、民族史の中で当時の韓国教会が進むべき方向性を再確認させることになった²⁴。

韓国キリスト教と宗教

これまで私たちは、韓国キリスト教を理解するうえで「民族」という概念がどんな比重や意味を持っているのかについて考察してみた。特に1920-1930年代に活発化した小宗派運動においては、民族意識が大きな牽引役を担っていたといえる。

しかしながら、先に述べたように、「民族」を理解するためには、その民族を形成してきた宗教に対するアプローチは欠かせないものである。特にアジアという同種の宗教文化圏におけるキリスト教の受容という問題を考察するとき、韓国の宗教に対する研究は必須項目に数えられなければならない。

アジアにおけるキリスト教の受容の問題は、キリスト教、仏教、イスラム教のような世界宗教あるいは普遍宗教といわれるものと、ユダヤ教、道教、神道のような民族宗教、および、これらの民族宗教を生み出した基盤たる固有の基層信仰との文化接触として把握することができる²⁵。

韓国の場合も例外ではない。17~18世紀頃、朝鮮の優れた儒学者たちは、当時「西学」と呼ばれたキリスト教と活発に対話しながら、キリスト教を受け入れたり、拒否したりした²⁶。たとえば、儒学者の李瀾(1681~1763)は、中国から導入された『天主実義』や『七克』などを精読した上で、自らの意見を次のようにまとめた。「西学は

ひたすら天主だけを崇拜するが、天主とは儒家の上帝である。西学に従う人々が天主を畏れ、信じる態度は、釈迦に対する仏教信者の態度とほぼ同じである。西学は、耶穌のために、天国地獄説を持って人々を勧懲することによって人々を導き、教化する。耶穌は西洋における救い主である²⁷」。

李瀾は、キリスト教に対してこのような認識を示した上で、キリスト教が修身克己を教える儒教と等しい価値を持っていると認めた。しかし李瀾は、キリスト教が仏教のような誤謬に陥っていると考えたので、キリスト教に対する彼の評価は、あまり肯定的ではなかった。このような李瀾の考え方は、彼の弟子であった慎遜窩の『西学辯』(1724年)や安鼎福においてもそのまま継承された。

もちろん、上のような儒学者とは異なる反応を見せる儒学者も現れた。丁若鏞(1762-1836)は、キリスト教を肯定的に受け取った代表的な人物であった。丁若鏞によれば、神は万物を主宰する上帝に当たり、そのような存在としての神は人格的な存在であると考えた。結局丁若鏞は弟たちと共にキリスト教に入信したが、丁一家の入信は、近代韓国のキリスト教史において忘れぬ貢献をしたのである。すなわち、1801年の朝鮮政府によるカトリック信者への迫害(=辛酉教難)が起こった時、西洋の武力による問題解決を訴えた長文の密書が発覚した事件があったが、その文書を作成した黄嗣永は丁若鏞の弟の丁若鍾の婿であった。また、韓国最初のキリスト教弁証論として認められている「上宰相書」を書いた丁夏祥(1759-1839)もまた丁若鏞の次男であった。

キリスト教と儒学の上記のような対決は、「スコラ神学と性理学との出会い」という点

韓國宗教史 圖表

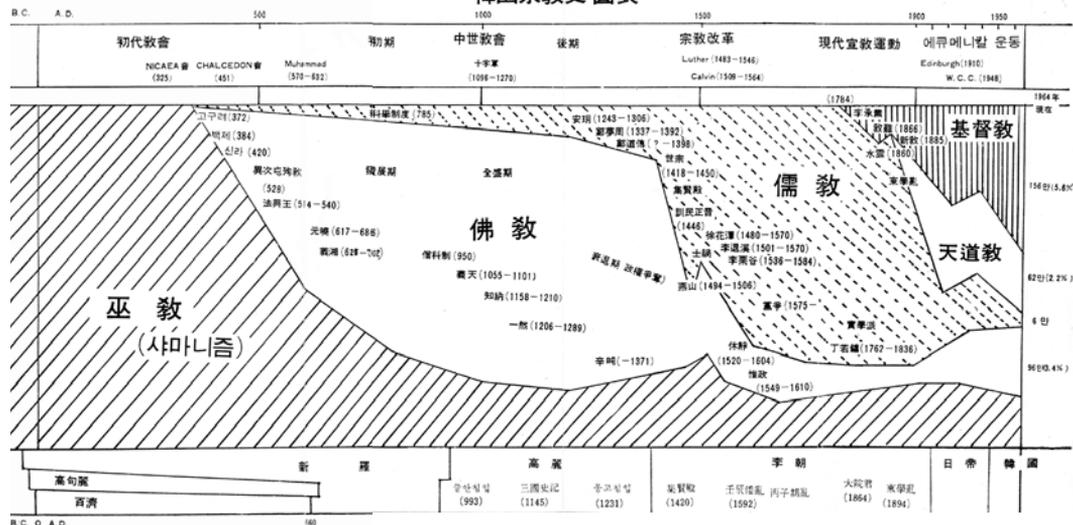


図 1³⁰

で²⁸、さらに、韓国の儒教を背景としながら形成された「西学」は日本の「蘭学」と比べる点が多いという事実から、大きな意味を持つものである²⁹。

さて、18世紀韓国の儒教とキリスト教との対決は、韓国の宗教史の中で絶えず繰り返されてきた「宗教間の出会い」という歴史的な現象であった。韓国の代表的な文化神学者である柳東植によると、韓国の本来的な宗教的風土は、多様な宗教の共存ができるような風土である。彼の提示した次のような図は、韓国におけるキリスト教を理解しようとするならば、韓国の宗教に対する前理解が必須事項である、ということを雄弁に物語っている。

柳は、韓国人の宗教性の根本を新羅時代の崔致遠(857-?)の「風流道」に見出しているが、この「風流道」こそ、様々な宗教の共存を当然視する宗教的な包容性を伝えるものである。高麗時代の儒学者、金富軾(1075-1151)の『三国史記』には崔致遠の

言葉が次のように引用されて残っているが、柳によると、これこそ韓国人の宗教性の根幹を成すものだという。

わが国には玄妙なる道(靈性)がある。これを風流という。(中略)これは実に三教(儒・仏・道)を包含するものであり、群生に接しては彼らを強化する³¹。

柳によると、韓国の宗教史とは、このような「風流道の自己展開史」に他ならない³²。柳は、「風流道」の宗教的な包容性を通して生み出される、キリスト教神学の新しい可能性を探しているのである。

上の図が示す内容は、次のようにまとめられる。すなわち、アジアの宗教性を示しているこうした図は、単にある一信仰人の外部状況に対する客観的な説明にとどまるものではない。むしろこの図は、キリスト教を信じる信仰人の奥底に存在する信仰の多層性を表している。キリスト教と仏教との出会いは、アジアのキリスト教徒のキリスト信仰の外で行われているのではなく、

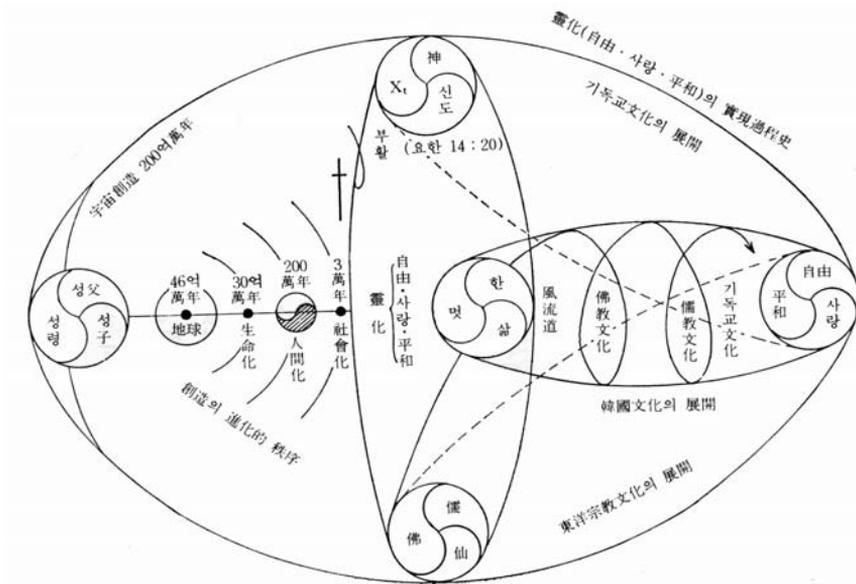


図 2. 柳東植の「風流道の神学」のダイアグラム³³

彼の信仰のただ中に現存する出来事である。対話と信仰は、「信仰即対話」、「対話即信仰」という形で同時に進行されるのである。

このような意味で、延原時行は、仏教との対話に積極的に臨んだ米国の神学者のジョン・カブの業績を高く評価しながらも、「(無意識とはいえ) 仏教的伝統のなかで育ってきた一日本人キリスト者」である自分とカブとの立場の差を見失うことはなかった。

カブ教授の場合だと、その叙述の方法は、仏教世界への「移り越し」(passing over) とキリスト教世界への「立ち返り」(coming back) の組合わせで良いわけである。しかし、わたしの場合には、これでは困る。わたしがわたしのキリスト教的求道を開陳するという事は、そのなかには否応なく日本人的なもの一般(これは仏教的なものを含む)の内省を含むはずである。だとすれば、其処から「仏教的キリスト教の真理」の理論的考察までには、一つの関門がなくてはならない。つまり、わたしの場合に

は、この点の理論的考察は、日本人としての内省が掘り起こした真理の考察でなくてはならないからである³⁴。

つまり、「たとえ無意識とはいえ、仏教的伝統のなかで育ってきた一日本人キリスト者」にとって、仏教との対話の場所は、自分の「内省」という空間である。この内省が掘り起こす「真理」とは、日本の宗教史のなかで形成された、自分の無意識という深層で自覚されて来るものでなければならない。よって、柳の図は、単なる韓国宗教史に対する客観的な記述ではなく、こういった宗教史的現実の中で生きているキリスト信仰者の意識の地形図である³⁵。

このような面からみれば、韓国神学の中で一つの傾向を占めている「文化的自由主義」は大きな示唆点を与えるものであるといえる³⁶。一般的に、韓国の神学的傾向は「根本主義的保守主義」、「社会参与的急進主義」、「文化的自由主義」に三分されるが、後者の「文化的自由主義」こそ、韓国の

伝統的宗教・文化との対話の中でキリスト教の福音を受け入れようとする試みを展開しているからである。

先ほども言及したように、韓国の宗教とキリスト教の出会いは18世紀までさかのぼるが、プロテスタントの場合にも、宗教との対話はすでに初期から行われていた。文化的自由主義神学の先駆者とも呼ばれる崔炳憲（1858-1927）牧師（メソジスト）の『萬宗一鬱』は、キリスト教信仰を韓国の伝統的宗教思想との比較を通じて明らかにした画期的作品であった³⁷。崔炳憲は、すでに1903年、「寄書皇城新聞」に載せた論文で、「西洋之天 即東洋之天 以天下視同一」と表現しつつ、キリスト教と儒教との出会いを積極的に図った神学者であった³⁸。この「西洋之天 即東洋之天 以天下視同一」という表現は、以降韓国の「文化的自由主義」を代表するフレーズとなった。

「西洋の天と東洋の天は同一である」という崔炳憲の考え方は、彼の主著『萬宗一鬱』の根幹となっているが、この著書に見られる彼の神学思想は、キリストにおいてあらゆる宗教的理想が完成に達するということであった。『萬宗一鬱』は、崔の30年余の宗教研究の結実であり、元々は当時のメソジスト系の神学校の学術誌に「宗教弁証論」という題目で連載したものであった。「一鬱」というのは「一塊の肉」という意味で、「一塊の肉によって釜に入れている料理の味がわかる」ということを指している³⁹。

この著作の中で崔炳憲は、儒教、仏教、イスラム教などのいわば世界宗教と、天道教、檀君教、大儒倥教のような韓国の新興宗教を網羅して扱っている。崔にとって宗教を比較する基準となったのは、「有神観」、
「来世観」、そして「信仰観」であったが、これらの基準にもっともふさわしい宗教、

つまりあらゆる宗教の完成としての宗教は、やはりキリスト教であった。崔は比較宗教学的な立場からキリスト教の真理を弁証しているが、特に儒教の上帝観とキリスト教の神観の間には連続性があると認めた。

儒教の聖賢たちの中には上帝を崇拜しなかった人がいなかった。また、儒教で敬畏される上帝は...天地を管理する造化の主宰を称する。それは、キリスト教会の独一无二の、そして全知全能の華和上主と同一であ[る]...⁴⁰。

上記の崔の句は、中国の宗教的伝統を高く評価しながら、キリスト教との共通点を積極求め探した17世紀の中国宣教師のマテオ・リッチを思い起こさせる。リッチの『天主実義』で表明された「補儒成就論」は、崔の論文を貫いている論旨であった。『萬宗一鬱』の結論で、崔は次のように語っている。

もし孔子がキリストの理を見たとなれば、孔子は必ずそれを信じ、従ったはずである。もし釈迦が、自分を無にして世界に利をもたらず善果を味わったとなれば、釈迦は森の中での六年間の瞑想という苦勞をしなくてもよかったであろう⁴¹。

もちろん、崔の上記のような立場は、宗教間でさらに積極的な対話が要求されている今日状況から見れば、不足な点が多い感は否めないが、これがほぼ一世紀前に書かれたものであるという事情を考慮すれば、崔炳憲の独創性は充分認められると思われる⁴²。

むしろ問題となっているのは、上の崔の神学的立場に基づく韓国キリスト教史の理解がまだ生まれていないということである。つまり、保守神学の立場で韓国のキリスト教の歴史を理解しようとしたものが「宣教師史観」であるとするならば、崔炳憲の宗教神学的立場 　いわば土着化神学⁴³　に

適応する教会史観の誕生は、まだ課題として残っているといえよう。

幸いにも、最近「土着教会史観」というべきものが提案され、キリスト教と韓国の宗教の間の「繋がっていながらも区分される」点を総合的に把握しようとする試みが行われていることは、実に励みとなる現象である。李徳周は、「韓国教会の立場から見た韓国神学思想史の叙述問題」という論文で、「土着教会史観」の糸口を導き出している。彼は「土着教会史観」を次のように整理している。

韓国キリスト教史というのは、韓国という特殊領域において成し遂げられたキリスト教の福音の拡散とその結果を整理する学問である。すなわち、キリスト教という「一般的」・「普遍的」価値が、韓国という「特殊」状況の中で受容・解釈・適用されるプロセスとその結果物に対する分析が、韓国キリスト教史の内容とならねばならない。このような受容・解釈・適用という過程の結果として形成された韓国教会の信仰体験とその様態は、純粋に西洋的なものでもなければ、純粋に韓国的なものでもない、「西洋的であると同時に韓国的な」様子を帯びるようになる。韓国教会の信仰伝統は、世界キリスト教会の「普遍的」信仰伝統と関連を持ちながらも、それから区分されるし、韓国の土着的宗教・文化とかかわりながらもそれから区分される「第三の」伝統を樹立する。このように、「繋がっていながらも区分される」(seperatus et continuus) 信仰伝統を「土着信仰」(indigenous faith) りいは「土着教会」(indigenous Church) と表現することができる⁴⁴。

続いて李は、「土着教会史観」の特徴、あるいは、それが他の教会史観とどのような

関係を持っているのかについて詳論する。

まず、「土着教会史観」は、教会の歴史を福音宣教の歴史として把握するという点において、「宣教史観」と一致する。ただし、「土着教会史観」は、福音の「受容・解釈・適用」のプロセスを、宣教師よりは韓国人たちの役割として認めるという点で、宣教史観から区分される。つまり、「土着教会史観」は、韓国人による主体的な福音の「受容・解釈・適用」に注目する。

「土着教会史観」は福音の「受容・解釈・適用」の過程が信仰の内的形成とその外向的表現であると見なす点において、また福音の具体的適用の対象を「民族の状況」として設定するという点において、「民族教会史観」と一致する。しかし、「土着教会史観」は、「民族教会史観」とは違い、韓国キリスト教の政治・社会的民族運動と共に、土着宗教・文化と出合って生み出された「土着的キリスト教文化」にも関心を持っている。

さらに「土着教会史観」は、福音の社会改革的機能に焦点をあわせ、キリスト教の福音の観点を保ちながら歪曲された価値観と社会構造に抵抗するキリスト教の歴史に関心を持つゆえ、この点において「土着教会史観」は「民衆教会史観」とも一致するという。しかし、教会の政治・社会的抵抗や解放運動だけを一方的に扱う「民衆教会史観」とは違い、「土着教会史観」は土着宗教・文化に対する改革にも関心を持っている。「『土着教会史観』は「民衆教会史観」が看過した文化神学的側面をも重要視するのである」。

このような観点をまとめて、李は「土着教会史観」の目指すところを次のように述べている。

土着信仰は、世界キリスト教伝統との

関連においては「福音的信仰」(evangelistic faith)であり、民族の政治的現実との関連においては「民族的信仰」(nationalistic faith)で、そして土着宗教・文化伝統との関連においては「土着信仰」(indigenous faith)として実現される。「土着教会史観」は、このような「福音的・民族的・土着的信仰」が韓国の教会と民族に対してどのように機能したのかについて関心を持っている。

しかし、いわば「土着教会史観」が、韓国キリスト教の歴史を「キリスト教という「一般的」・「普遍的」価値が、韓国という「特殊」状況の中で受容・解釈・適用されるプロセス」として把握する時、「キリスト教という「一般的」・「普遍的」価値」とは果たしてどこから与えられるのか。韓国にキリスト教が伝えられたのは、特定の歴史的な背景を持っていた西洋の神学者ないし宣教師を通してであった、という当たり前の事実を考えると、上記のような「土着教会史観」の前提はきわめて素朴なものではないだろうか。このような疑問は、いわば「土着教会史観」が基づいている神学的所見をもう一度批判的に乗り越えねばならない、という新しい課題を私たちにもたらしてくれる。この課題と真剣に取り組むために要求される神学的立場は、いわば「宗教多元主義の神学」に求められるのではないかと考えられる。

結論に代えて

上で強調したが、韓国のキリスト教徒がキリスト教信仰を受容し告白するにあたって解釈学的状況となっている韓国の文化的・宗教的現実、単に客観的な状況ではなく、韓国人の信仰形成に決定的な影響を及ぼしている「影響史的現実」(die wirk-

ungsgeschichtliche Wirklichkeit, H. G. ガダマー)である。だからこそ、このような影響史としての韓国の宗教史は、当然、韓国におけるキリスト教の受容に反映されたわけである。教会の歴史が信仰者の足跡の歴史であるというならば、その足跡には彼ら自身を形成してきた解釈学的実在が浮かび上がるにちがいない。この意味で韓国のキリスト教とは、韓国の宗教史という脈絡から把握されなければならない。特に次のような韓国人の宗教意識の重層性を視野に入れる時、韓国におけるキリスト教の足跡とは非常に多層的な内部構造を持っていると言わざるを得ない。

論理的な観点から見れば、韓国人が信じている様々な異なる儀式は互いに衝突するものである。しかし韓国人の内面において、それらの間には何の敵意も感じられていない。むしろ数世紀にかけて互いに慣れ近づきながら、その複数の儀式は一つの宗教的混成物となっていった。韓国人はこのような混成物から自分の好きな要素を選択しながら、その他の要素についても何の蔑視の感情も持っていない。...一般的に言うと、彼らは社会的には儒教徒であり、哲学的には仏教徒である。そして、苦難にあっては、彼らは精霊崇拝者である⁴⁵。

このように考えてみれば、韓国の文化神学的路線を代表する柳東植が「宗教神学」について下した定義、「宗教神学とは、福音の立場から他宗教を理解し解釈することによって、宣教に奉仕しようとする学問的努力である⁴⁶」という設定も、充分であるとはいえないだろう。やはり柳の上記の立場も、韓国の宗教を一つの客体として扱ってしまっているという批判を免れないからである。

ここで私たちの注目を引くのは、いわゆ

る「宗教多元主義神学」を唱えた辺鮮煥(1927-1995)の思想である。辺は、韓国プロテスタント教会の宣教百周年のための記念講演で、「他宗教と神学」というタイトルの講演を行ったが、この講演こそ、私たちが目指す新しい韓国キリスト教史の成立のために、決定的な示唆点を与えるものであるといえる。この講演で辺は、これまでのキリスト教において客体としてしか役立たなかった他宗教をキリスト教神学の主体へと転換させる大きなパラダイムの転移を主張した。それは他宗教とキリスト教を並び置く立場でなく、他宗教が主体となる神学への転移であった。

本人に与えられた題目は「他宗教と神学」であった。他宗教と関係して神学を論ずるとき、もっとも重要な課題は他宗教を悪魔視し詛呪する宗教的帝国主義(排他主義)を超えることだが、一方で、他宗教を「福音への準備」と見ながら護教し弁証する成就説もまた止揚されなければならない。宗教的多元社会でキリスト教は過去の改宗主義の立場を完全に棄て、他宗教と同等な場で対話する公明な姿勢を持つべきだからである。(中略) 他宗教は西欧神学の観点で見られる神学的手段でなく、むしろ目的であり、神学の客体でなくむしろ主体であるから、「他宗教と神学」でなく、「他宗教の神学」が新しい主題となる⁴⁷。

ここで辺が、宗教多元主義の主唱者であるジョン・ヒックやポール・ニッター等のいわゆる「神中心的多元主義」に深く共感したのは、当然のことだったと言える。韓国の宗教を排斥の対象と考える宣教史観的排他主義は言うまでもなく、韓国の宗教を宣教や改宗の対象と見なす崔炳憲の包括主義的および「土着教会史観」をも超え、「キリスト教もやはり世界のさまざまな宗教と

ともに窮極的実在を中心として回っている一つの宗教であり、唯一の頂上に登るための多数の道の中の一つである」と考える辺の宗教多元主義の神学は、韓国のキリスト教に対する新しい理解のために、創造的な役割を担うことができるだろう。

辺のいう「他宗教の神学」は、既存の土着化神学的な発想では言語化することができないという限界をまちがいなく持っている。これについては、辺鮮煥の神学思想を直接取り上げつつ論じるべきであろうが、本小論にそこまでの余裕はない⁴⁸。しかし、韓国のキリスト教史が韓国の宗教史との関係の中で作り出してきたその重層性を考えるとき、辺の上記のような神学的自覚は、もう一つの新たな可能性を切り開いてくれるだろう。

注

¹ 韓国キリスト教史を理解する三つの教会史観、そしてそのような教会史観に基づきながら展開された韓国キリスト教の自己理解については、拙稿「韓国と日本のキリスト教史における仏教との出会いに関する研究 辺鮮煥と八木誠一を中心として」『韓日研究 第13輯(2002年) 347-424頁参照。これは、2001年度の財団法人日韓文化交流基金の招聘を受けて、南山大学南山宗教文化研究所で行われた研究の結果である。研究主題は「仏教との出会いの歴史としての日本キリスト教史の理解、および韓国のキリスト教に及ぼした影響」である。

² 李萬烈「韓国改新教史研究の現況と方向」天主教釜山教区釜山教会史研究所創立記念学術シンポジウム発表論文資料集(1993年10月15日)、69頁以下。徐正敏、『歴史の中の「彼」韓・日基督教史論』ハンドル、1994年、321頁以下。

³ 閔庚培『韓国基督教会史』大韓基督教出版社、1990年(13版)、23-24頁。

⁴ 閔庚培『韓国キリスト教史』沢正彦訳、日

本基督教団出版局、1974年、20-21頁。

⁵ 李萬烈「韓国教会と民族運動」『韓国基督教と歴史』18(2003)115頁。

⁶ 閔庚培『韓国基督教史』(改訂版)大韓基督教書会、1982年、120頁。

⁷ 上掲書、121頁。

⁸ 閔庚培『韓国キリスト教史』 沢 正彦訳、日本基督教団出版局、1974年、2頁。同著者、『日帝下韓国基督教の民族・信仰運動史』 大韓基督教書会、1991年、4頁以下。

⁹ 李徳周『韓国キリスト教者の改宗物語』 韓国基督教歴史研究所、2003年、399頁。

¹⁰ 閔庚培「韓国のキリスト教」 呉利明・鄭児玉・閔庚培・土肥昭夫、『アジア・キリスト教史(1)』 教文館、1981年、124-25頁。

¹¹ 閔庚培「韓国知性史における韓国神学」『神学思想』19(1977)、924頁。『辺鮮煥全集』3、韓国神学研究所、1997年、109頁以下参照。

¹² 閔庚培『韓國民族教會形成史論』 延世大学校出版部、1980年(4版)、145頁以下。

¹³ 閔庚培、上掲書、118頁。(筆者による傍点)

¹⁴ 閔庚培「韓国の教会と教団：その回顧と展望」『基督教思想』7(1981)、21頁。

¹⁵ 閔庚培「民族教会史の形成とその整理」延世春秋社編、『民族史観定立の論理』 延大出版部、1979年、207頁。

¹⁶ 吳忠一「福音的信仰に基づき民族の教会へ基督教大韓福音教会の発展史とその展望」『基督教思想』7(1981)、40頁。

¹⁷ 韓国キリスト教史研究会『韓国キリスト教の歴史』II、基督教文社、1990年、208頁。

¹⁸ 金教臣と崔泰鎔が内村の「日本的キリスト教」を積極的に受け入れたという点については、内村の「民族」という概念ないし彼の「対韓国観」と共に、研究の対象となるにちがいない。拙稿「「日本的キリスト教」の曖昧性 内村鑑三と韓国において内村の受容を中心として」『韓日研究』10(1997)、65-92頁参照。

¹⁹ 全澤鳧『韓國教会発展史』 大韓基督教出版部、1987年、222頁。

²⁰ 崔泰鎔は一時内村の無教会主義に積極に従ったが、結局内村からは一線を引いて、自分の

神学思想を「非教会主義」と名づけた。これについては、拙稿「崔泰鎔の神学思想形成に関する研究」基督教大韓福音教会総会神学委員会編『崔泰鎔の生涯と神学』韓国神学研究所、1995年、185-249頁参照。

²¹ 柳東植『韓国神学の鉅脈：韓国神学思想史序説』 展望社、1982年、55頁から間接引用。

²² 金南植『日帝下の韓国教会小宗派運動の研究』セスン出版社、1987年、25頁から間接引用。

²³ 上掲書、25頁から間接引用。

²⁴ 韓国基督教長老会歴史編纂委員会『韓国基督教100年史』韓国基督教長老会出版社、1992年、213頁。

²⁵ 宮崎賢太郎「アジア諸国のキリスト教受容」『アジアのなかの日本史 V』 東京大学出版会、1993年、117頁。宮崎は、韓国におけるキリスト教の受容の問題を、特にシャーマニズムとの関係を中心と見なす柳東植の見解を注視している。同論文、124頁。

²⁶ 18世紀韓国(=朝鮮)の儒教(=実学)とキリスト教の出会いに関する研究は数多くあるが、特に次のような研究物が代表的なものである。李元淳『朝鮮西学史研究』一志社、1986年。崔東熙『西学に対する韓国実学の反応』高麗大学民族文化研究所、1988年。金玉姫『韓国天主教思想史I：曠庵李檠の西学思想研究』 図書出版殉教の脈、1990年。金玉姫『韓国天主教思想史II：茶山丁若鏞の西学思想研究』 図書出版殉教の脈、1991年。

²⁷ 李元淳、上掲書、150頁からの間接的引用。

²⁸ 崔東熙、上掲書、159頁。

²⁹ 李元淳、上掲書、386頁以下。

³⁰ 柳東植『韓国宗教と基督教』大韓基督教書会、1965年。

³¹ 柳東植『韓国のキリスト教』 東京大学出版会、1987年、6頁。

³² 柳東植『風流道と韓国の宗教思想』 延世大学出版部、1997年、220頁。

³³ 柳東植『風流道と韓国神学』 展望社、1992年、32頁。

³⁴ 延原時行『仏教的キリスト教の真理：信心決定の新時代に向けて』(増補)行路社、1999年、III頁。

³⁵ もちろん、仏教とキリスト教の出会いにおいては、いわゆる批判的な克服を目指す立場もある。「キリスト教も日本に土着化し民衆の宗教となり得るがためには、日本の精神風土に即応して、ある程度の自己変革を遂げなければならないのではあるまいか。しかし、その変革は、聖書の福音の本質を歪曲し、或いは覆い隠すようなものであってはならず、それによって聖書の福音の本質がいよいよ輝き出るようなものでなければならない。そして、その様な変革は、決して単に異質的な西洋文化と東洋文化とを総合するというような、文化的次元における操作によって成し遂げられうるものではなく、(中略)異質的似論の精神的風土の中に受肉し、その事によって日本文化を根本的に変革し、救いとろうとする神の愛の働きと、それに対するわれわれ自身の純粋な信仰の応答を通してのみ成し遂げられ得るのである。これが私の云う 福音の土着化 に他ならない」。土居真俊、『キリスト教と仏教』法蔵館、2000年、58-59頁。

そしてこのような意味で、大木英夫の次のような立場も上記の土居の見解と同じ路線を歩くものだと言える。大木は、日本において神学することを、次のように規定している。「日本の神学とは何か。それは、端的に言えば、日本を神学することである。日本を神学の対象とするのである。それは、近代日本の知的世界の一隅で細細と営まれているところの、欧米の神学研究のまねごとのような日本における神学研究を言うのではない。また、欧米神学を日本化して日本の神学なるものを苦心してつくり出そうとする試みでもない。日本の神学の「の」とは、所有格的なのではなく、目的格的なのである。つまり何か日本が所有しているような神学ではなく、日本を対象とする神学なのである。」古屋安雄・大木英夫、『日本の神学』ヨルダン社、1989年、11頁。

³⁶ 柳東植の分類による。

³⁷ 崔炳憲 『萬宗一鑿』朴恵善訳、聖光文化社、1985年。

³⁸ 沈一燮 『韓国土着化神学形成史論究』 国学資料院、1995年、146頁。

³⁹ 崔炳憲、上掲書、8-9頁。

⁴⁰ 上掲書、34頁。

⁴¹ 上掲書、172頁。

⁴² 崔炳憲の試みは、宗教史的な視角でキリスト教のアイデンティティーを見直しようとした19世紀の「宗教史学派」(die religionsgeschichtliche Schule)の試みとの連携性を認めることができるが、このような宗教史的な立場で韓国キリスト教史を把握する本格的な作業は未だ現れていないといえる。後ほど言及される「土着教会史観」においてすらも、韓国の宗教が持っている解釈学的な意義に対する評価はあまりにも低い。

韓国のキリスト教史を、キリスト教と韓国の宗教との「出会いの歴史」として捉える試みのために、宗教史学派について少し触れておく必要があると思う。ポール・ティリッヒは、自分の最後の講演となった「組織神学者のための宗教史の意味」(The Significance of the History of the Religions for Systematic Theologians)で、キリスト教を理解するにあたって宗教史研究がどのような意味を持つのかについて、次のように述べている。私たちの関心は、以下のティリッヒの所説を、韓国のキリスト教史の研究に如何に生かすことができるか、ということである。「宗教史の神学(a theology of the history of religions)においては、普遍的な啓示に対する積極的かつ肯定的な評価が、それに対する批判的な評価との間でバランスを取ることができる。...この比較宗教学の神学は、組織神学者としてのキリスト教の特殊な性格と普遍的な主張を失うことなく、私たちが置かれている歴史的位置の現在地と本質を理解できるよう手助けするものである。」Joseph Kitagawa, ed., *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 245.

ところが、ティリッヒのこのような立場が、彼がドイツで学んだ宗教史学派の完成者エルンスト・トレルチからの影響によるものであるという事実は、ティリッヒの視点を韓国キリスト教史の研究に適用する試みの意義を一層確かにするものである、と言える。パネンベルクの報告によれば、ティリッヒは、「20世紀のキリスト教神学における最も根本的な質問と課題を明確に表した」トレルチからの影響を受けて、初期に彼が属していた「弁証法的神学」の枠を外

れ、宗教史学派の神学に立ち帰って、「宗教史の神学」を建て直すよう促された。Cf. Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 253. 近藤勝彦『現代神学との対話』ヨルダン社、1985年、17頁以下。

⁴³ 土着化をどう定義するのかという問題と、韓国におけるキリスト教の土着化をより幅広い範囲で理解しなければならないという指摘については、徐正敏の最近の論文「韓国教会の土着化と土着化神学に対する歴史的研究」(『韓国基督教と歴史』18(2003), 149-70頁)を参照。

⁴⁴ 李徳周の「韓国教会の立場から見た韓国神学思想史の叙述問題」という論文は、『韓国基督

教と歴史』12(1997), 43-68頁に掲載されている。

⁴⁵ 金宗瑞「宗教多元主義と韓国神学的意味」韓国基督教学会編、『創造の保全と韓国神学』(韓国基督教神学論叢9)大韓基督教書会、1992年、428頁から再引用。

⁴⁶ 柳東植『風流道と韓国の宗教思想』延世大学出版部、1997年、177頁。

⁴⁷ 『辺鮮煥全集』1、韓国神学研究所、1996年、180-81頁。

⁴⁸ 辺鮮煥の神学思想については、上記の拙稿を参照されたい。

キム・ソンチュル
金城学院大学人間科学部助教授
本研究所非常勤研究員