

第49回 日文研フォーラム



キリスト教受容における日韓比較

A Comparative View
on the Reception of Christianity in Japan and Korea



朴 正 義
Park Jung-Wei

国際日本文化研究センター

日文研フォーラムは、国際日本文化研究センターの創設にあたり、一九八七年に開設された事業の一つであります。その主な目的は海外の日本研究者と日本の研究者との交流を促進することにあります。

研究という人間の営みは、フォーマルな活動のみで成り立っているわけではなく、たまたま顔を出した会や、お茶を飲みながらの議論や情報交換などが貴重な契機になることがしばしばあります。このフォーラムはそのような契機を生み出すことを願い、様々な研究者が自由なテーマで話が出来るように、文字どおりインフォーマルな「広場」を提供しようとするものです。

このフォーラムの報告書の公刊を機として、皆様の日文研フォーラムへのご理解が深まりますことを祈念いたしております。

国際日本文化研究センター

所長 梅原 猛

● テーマ ●

キリスト教受容における日韓比較

A Comparative View
on the Reception of Christianity in Japan and Korea

● 発表者 ●

朴正義

Park Jung-Wei



発表者紹介

朴 正義

Park Jung-Wei

圓光大学校 師範大学 日本語教育学科副教授

日本語教育学科長

1952年日本生まれ。1976年、京都府立大学卒業。1978年、京都府立大学大学院修士課程修了。1987年、韓国慶熙大学校大学院碩士（修士）課程修了。1977年～1979年、松下電気株式会社中央研究所共同研究員。1979年～1981年、韓国・圓光大学校師範大学日本語教育学科講師。1981年～1984年、圓光大学校師範大学日本語教育学科専任講師。1984年～1987年、圓光大学校師範大学日本語教育学科助教授。1987年より圓光大学校師範大学日本語教育学科副教授として現在に到る。1992年2月～1993年3月まで国際日本文化研究センター外国人来訪研究員として来日。専攻分野は日本説話文学・日本民俗学。

主な著書

- 『韓日交渉二千年』（翻訳書） 1984年、圓光大学校出版局
- 『日本事情』 1987年、同和文化社
- 『初歩日本語』 1990年、蜚雪出版社
- 『日本事情』（増補発行） 1990年、同和文化社

主要論文

- 「日本説話分類への一考—説話と伝説の比較—」
1984年、日語日文研究第5輯（日語日文学会誌）
- 「歌舞伎の生成と展開—大衆芸能から古典芸能へ—」
1985年、日本文化論（同和文化社）
- 「伊邪那美神の死に対する火の神迦具土の機能」
1986年、日語日文研究第9輯（日語日文学会誌）
- 「『古事記』創成神話の構造—神統譜を中心として—」
1987年、日語日文研究第11輯（日語日文学会誌）

韓国と日本は古代から同じような文化を持ち、特に宗教においては古くから仏教・儒教を受け入れ、両国の文化は今もこの二つを抜きにしては話せないほどです。近世においては、両国はともに、鎖国によって西洋文明の受け入れを拒否し、頑くなに東洋文明の伝統を守ってきたといえます。そして、キリスト教を禁止し大弾圧を加え、多くの殉教者を出した歴史を共有するにもかかわらず、近代・現代特に現代におけるキリスト教にたいする受容に大きな差が出ています。

現在、新旧合わせたキリスト教信者の数は、勿論信者数の統計は不確実なものではありますが、韓国文化部の九〇年の統計では、韓国には一四五〇万人、圧倒的にプロテスタントの方が多いのですが、これは韓国全人口の約三分の一です。ところが日本はどうかといいますと、九一年の朝日年鑑では八九六、二八二人となっています。一二〇万人とも一四〇万人とも書かれている本もありましたが、ともかく全人口の１％にしか過ぎません。何故このような差が生じたのかは非常に疑問の残るものです。過去においてもそうでしたし、近代においても、韓国より日本のほうが西洋文明の受け入れにむしろ積極的であつたはずですし、そして、その西洋文明の基調がキリスト教のはずなのですが。

このようにキリスト教受容における両国の差が何故生じたのかを説明すること

によって、韓国と日本の宗教性の違いが分かるのではないかと思います。そして、日本というものがもっとよく理解できるのではと思われました。

といって、一朝一夕に解決できるものではなく、考えあぐねていたところ、去年の六月の終わりに、東京で「韓日文化の同質性と異質性」という主題でもって韓日フォーラムが開催されました。ここに韓日を代表する学者の方々が集まり発表する中で、国際日本文化研究センター教授の山折氏が、(一)政治・社会システムの圧力、(二)日本人による外来宗教の受容の仕方に独自の個性があった、(三)日本宗教の根底を規定していると考えられる「祖先崇拜」に係わる問題の三つの観点から「キリスト教が何故日本に定着しなかったか」を発表されました。内容は、非常に簡潔明瞭で、良く理解でき納得の行くものでありました。

ここで、興味を引いたのが日本と全く逆の立場が韓国ではないかということでした。山折氏の説を自分なりに消化し、それと韓国でのキリスト教受容状況を比較すれば、韓国日本両国の根本的な違いが見つかるのではないかと考えた次第です。

そこで、本来日本文学をやっている、宗教に対して全くの素人であるにもかかわらず、お叱りを承知で「キリスト教における韓日の比較」というような題でお話を進める次第であります。

一、日本の宗教状況

日本の宗教を考える場合、日本神道と仏教の存在が他のものを圧倒していることは、ここで改めて私が述べるまでもないことです。

その中でも、教理教典が無いだけに日本神道は非常に分かりにくいものです。日本神道という名は、イスラム教がインドに入った十一世紀に、インドの伝統的宗教習俗をヒンドゥー教と命名したように、仏教が韓半島から日本に公式に伝わった頃、日本人の宗教習俗を「神道」と名付けたようです。大体六世紀のことです。ですから、日本神道は古くからの日本の固有宗教と言えます。

仏教公伝の数百年も前から、日本人は神々への信頼を生活の根幹に据えていました。例えば、日本人の生活の基底を支える食物は、神々の御加護なくしては、収穫さえないと確信していたからです。そのために、日本列島のいたるところに神を祭る聖地を定め、春・秋に村人こぞって祭りを厳修していました。つまり春には祈年祭といって、神々に五穀の豊穰を祈り、秋には新嘗祭と称し、神々に五穀の豊作を感謝するお祭りを営んでいました。

時代をもっと遡れば、採集狩猟生活をしていた縄文時代は汎神論的なアニミズムで、山の神・森の神を中心に多くの神々を祀っていました。そして、これらの

神々は、天皇家が勢力のあつた八世紀、記紀神話の成立とともに天皇家の正当性を実証するため、皇祖神天照大神を中心に体系化され、日本神道の中に組み込まれていったと言えます。さらに、その後も怪傑した人物の多くは、神と祭られ信仰の対象となっています。私達韓国人にとっては余り有り難い名前ではありませんが、豊臣秀吉（豊国神社）、また楠正成（湊川神社）というように、死んで神になっています。

さらに人々は、それぞれ地縁的結合を成す神社を持っており、そしてこれらの神社に祀られている神は、その地域社会に住む人々にとっては共通の氏神であり、人々は何か祝い事があればその神に報告し、また何か願い事があればその神に祈りを捧げました。この神の祭祀である「祭り」は、人々に地域共同体意識を持たせ、町や村を発展させて来たと言えるでしょう。これは、現在まで守り続けられています。

これに対し、仏教は六世紀に韓半島から伝えられ、初期の頃は別として、日本の土着信仰と対立せず、むしろ調和し、特に日本神道との習合は平安時代から始まり、日本神道と共に着実に発展して来ました。平安時代を代表する僧である空海・最澄は、共に神道を尊重し、自らの信仰に取り入れています。そして、法然・

親鸞・日蓮などによって開かれた、所謂鎌倉仏教の発展により、仏教は民衆の中に深く根を下ろし始めたといえるでしょう。

江戸時代になり、キリスト教禁制時代を迎え、宗門改めに続く檀家制の確立によって、全ての日本人はどこかの寺の信徒になることが義務付けられ、檀家帳が戸籍の役割まで果たすに及んで、日本人総仏教徒の時代が始まったと言えます。仏教はさらなる土着化とともに日本神道との一層の習合化を進め、日本人の宗教を統一していくのです。この時、寺の中に神社を、反対に神社の横に寺を建て、明治以後の神仏分離後の現在にいたっても、寺と神社が一緒になっているところが多くみかけられます。今、私が住んでいる近くに東寺がありますが、その境内しかも正門とも言える南大門を入ったところに八嶋神社が祀られています。私達外国人には奇異に感じられても、それを気に留める日本人にお目にかかったことがあります。

仏教の役割は主として「死」を担当することで、身分地域差を越え全国的に葬式また祖先の供養を一手に引き受けました。神社の神主（神官）の葬式も担当したので、徹底したものといえるでしょう。これが今日、葬式仏教といわれる所以です。仏教の中でも奈良仏教は今も葬式を取り扱いませんが、これは例外

中の例外です。このような死者を巡る仏教儀礼は、その死者の属する「家」つまり檀家とその家を保護する菩提寺の関係を絶対的なものとし、寺による民衆の支配を確立させたと言えます。

このように仏教は葬式・祖先祭祀をとおして、血縁関係という集団の信仰を、また日本神道は神社の祭祀を通して地域集団の信仰を得ることに成功しました。さらにともに、現世利益を求める個人的な信仰をも得ています。このように、仏教・日本神道という二大宗教は、対立することなく習合することによって、日本人の信仰生活を完全に支配し得たといえます。

キリスト教禁制が解け、西洋文明とともに多くの宣教師が日本に入ってきた明治以降も、仏教と神道によるこの構造は変わらず、キリスト教が日本人の信仰生活の中に入る余地がありませんでした。

しかし、現在は人々は激しく流動し、故郷を遠く離れ、すでに菩提寺や地縁的関係のある神社という感覚のない都市庶民が多く、そして最近外人は勿論のこと、日本人の口からも「日本人には宗教的意識が観られない。」と良く言われています。確かにそうかもしれません。

日本人に「貴方の宗教は？」と聞けば、大抵「別にこれと言って、ないですよ。」

という答えが返ってきます。それでも、もう一度念を押して聞けば、「そうですね。どちらかと言えば、仏教でしょうかね。」と言った答えが帰ってくるのが落ちです。

しかし、宗教的意識のないままに、今も家に仏壇や神棚を祀ったり、仏教式の葬式をあげ、盆にはお坊さんに来ていただき、神前結婚を挙げ、初詣でを欠かさず行方など、生活全般において、熱心に宗教儀礼を行っています。また、ビルの屋上に行けば間違いない、片隅に神を祀る場所が設けられています。このように、揚げれば切りがありません。さらに、まったく宗教とは無縁であると思われる若者たちでさえ、昨年プロ野球で阪神タイガース・フィーバーがありました。その主役である若者たちが集まって、なんと神社に優勝祈願をおこなっています。また、修学旅行で京都に来ている中学生や高校生たちが、今までバスの中で寝ていたのに、神社や寺にくると、突然起き出し、その前で何か真剣に願っています。このように、宗教意識のない中で熱心な宗教儀礼が、老若男女を問わず、またすでに菩提寺や地縁的関係のある神社との構造がくずれている現在においても、続けられているということは、ある意味において、日本人は非常に根深い信仰心を持っていると言えるでしょう。

しかし、ここでいつも考えてしまうのですが、特に私が京都にいる関係上、い

ろいろな寺や神社を御参りしている多くの観光客にでくわしますが、例えば四条通りを真直に鴨川を越えて東に行きますと、八坂神社に行き当ります。その横は知恩院です。ともに日本人ならだれでも知っている有名な神社仏閣で、いつも観光客で賑わっております。外国人観光客なら、ただ見物だけで終わりますが、日本人の場合は、老若男女を問わず、必ず神仏に参ります。そして、神社でしたら、必ずあの鈴を鳴らしながら何かを願っています。その瞬間は非常に真摯な態度です。

しかし、京都の方ならご存じでしょうが、八坂神社に誰が祀られているのか、また知恩院は何宗の寺なのか、このような非常に基本的な知識もなく参っている観光客が、ほとんどではないかということです。説明書を読むか、説明を聴いて納得をしますが、その後すぐに忘れてしまいます。参る人にとって、何の神だつてよく、ただ「神」に願い、そして仏様に祈りを捧げているのです。

すでに、無意識の信仰と申し上げましたが、今回は無知識の信仰とでも申し上げますか。しかし、何ら宗教的強制も受けずに、熱心に信仰しているのですから、不思議なかぎりです。

となると、日本人の信仰として仏教とか神道を一般に取り上げていますが、そ

うではなく、日本人の信仰には仏教・日本神道以前の問題があるのではないかと考えざるを得ません。そして、これが今も、キリスト教の日本への定着を阻止しているのではないかと考えられます。たとえ、仏教・日本神道によって日本人の信仰生活が支配されていても、宗教の自由が保証されている現在、キリスト教が日本人の宗教意識とマッチするものであれば、もう少し日本にキリスト教徒が増えていいはずですよ。

これにつきましては、あとでお話申し上げることにして、次には韓国へのキリスト教伝来時の政治・社会情勢についてお話申し上げることにいたします。

二、韓国の伝来宗教の盛衰

キリスト教伝来前に韓国民衆に支持され、理想を与えた宗教として、仏教・儒教の二つが代表として揚げられます。

仏教は、三国時代（韓国における三国時代と申しますのは、六六八年に新羅が韓半島を統一するまでの、高句麗・百濟・新羅三国の時代のことです。）、まず最初に高句麗に三七二年、次に百濟三八四年、新羅は一番遅れて五二八年、次々と韓国に入り急速な成長を遂げ、統一新羅・高麗時代と受け継がれ、千年以上もこ

れといった妨害を受けずに発展し続けました。この間、元暉（六一二―六八六）・義湘（六一七―六八六）などの高僧を輩出し、韓国の理想を提示し民衆の支持を受けるとともに、民衆の心の支えとなってきました。

さらに護国仏教として発達し、国家からは手厚い保護を受け、高麗時代におきましては、僧の官職化を計り科挙制度に僧科を設けるまでにいたり、これを利用して僧は合法的に中央政界に進出していきました。しかし、この時僧たちは、残念ながら、政治に理想を追求し民衆の救済に努力したのではなく、権力欲に目がくらみ政界を混乱させ、高麗王朝の崩壊に拍車を掛けたのです。このため、次の王朝李朝時代にはいると、韓国伝来以来千年の間国家に保護され発達し続けた仏教は、ついに国家によって弾圧され、民衆から見捨てられるという結果を招くこととなりました。高麗仏教は、こうして与えられた自由と機会を乱用することによって、病み滅亡したと言えます。

高麗の次の王朝である李朝（李氏朝鮮、一三九二年の建国）時代の五百年は仏教弾圧に終始しました。市街地にあった寺はことごとく破壊され、僧は賤民階級にまで落ちぶれ、都である漢陽（現在のソウル市）に入ることさえ許されず、また、官職に就く者の寺院参拝も禁止されました。このため、僧たちは山に入り、

そこでやっと自己の命脈をつなぐという状態であつたとは言え、現在も寺のほとんどが山や人里はなれたところにあり、韓国民衆は寺と言えば、すぐに山を連想するのが常です。

世祖（在位一四五五～六八）やそれと明宗（在位一五四五～六七）の母文定王后等によって、衰退した仏教の復興が試みられましたが、また、壬辰・丁酉倭乱（文緑・慶長の役）の時国家の危機を救うべく、西山大師休静（一五二〇～一六〇四）や泗溟堂惟政（一五四四～一六一〇）らが僧兵を率いて義兵に加わり目覚ましい活躍をし、一時的に、仏僧の身分が保証されましたが、やはり、李朝の体制は強力な排仏政策に終始したと言えるでしょう。

そして仏教は、一九世紀近代化を迎え国家の弾圧から解放されましたが、近代化の波に乗ることができず、国家の混乱の中で苦しむ民衆に希望を与えることができませんでした。つまり、高麗滅亡一三九二年以降仏教は衰退の道を辿ります。

高麗の滅亡とともに一部の信奉者を除いて仏教に期待を寄せるものはなく、新生李朝の民衆と国家は新しい指導理念を求めていました。この時、期待されて登場したのが儒教です。

韓国の儒教は、仏教とともにその歴史は長く、仏教が千年にわたって韓国史に君臨する間いつも影のように存在していたと言えます。そして、仏教が墮落し衰退するや、時代の要求に応じて表舞台に登場したのです。特に、李朝を建てた李太祖（李成桂）の革命主体勢力をなしていたのが鄭道伝などの儒者達でありました。さらに、儒教出身の三代目の太宗（在一四〇〇〜一四一八）と、世宗（在位一四一八〜一四五〇年、韓国の文字ハンゲルを作り、韓国歴史上一番尊敬されている王ですが）の抑仏揚儒政策は、より一層儒教の復興をもたらしたといえます。

しかし、李朝において儒教は国教と定められ、韓国人の生の意味と方向を与える究極的なものであったという点から、儒教は韓国人にとって宗教であったということには疑いはないのですが、いつも「儒教が宗教かどうか」問われているように、韓国民衆に対して宗教としての満足感を与えることができませんでした。何故なら倫理・道徳ばかり強調したため、これを信じることによって救われるという強い宗教意識が芽生えなかったといえるでしょう。

さらに、本来儒教は治国政治に理念を持つ宗教ですので、政治的現実と関連して、常に政争に巻き込まれ続けてきたといえます。そして、李朝末期には保守化とともに形式主義に陥った儒教は、国の發達を遅らせ、民衆の信望を失ってしま

いました。

ならば、当時「困ったときの神頼み」は、何であつたのかという問題になります。これは原始時代からの巫俗信仰、つまり巫教（シャーマニズム）です。一般民衆にとって、何かあると、巫堂（シャーマン）を尋ねるか、または家に呼び寄せ巫堂に祈禱を上げてもらうのが常でありました。巫堂の神通力に依存することによって、病気を治し幸運を呼び寄せ厄払いをし、生活に希望をもつたのです。過去において、どこの町村に行っても巫堂の一人ぐらいはおりました。李朝時代には僧侶の数よりも多かったといわれ、正確な統計はありませんが、今でも二万人以上いると言われています。しかし、これは精霊との交流によって民衆を救うというもので、教理として体系化され、国家民衆に指導理念を与えるまでには発達していません。この時期多くあつた韓国固有の民間信仰も同様であつたと言えるでしょう。

李朝末期、国内の政治・社会の混乱、そして列強の進出による日清・日露戦争、日本による植民地化と続く民族滅亡の危機において、強い指導理念を持ち国家民衆を苦しみから救い出す宗教が存在しないという宗教の空白状態に陥つたといえます。仏教・日本神道が国家宗教にまで発達していた日本の状況とは、正反対と

言えるでしょう。

こんな時、キリスト教が強い理念を持ち、韓国民衆の前に登場したのです。

三、韓国キリスト教の努力

そして、この空白期間に、キリスト教が韓国定着のために行った努力も無視してはなりません。

韓国とキリスト教との最初の出会いは、八世紀新羅時代に唐からの景教の伝来が考えられます。さらに時代は下って、壬辰倭乱（文祿の役）の時日本軍に従軍して韓国に來たセスペデス（Gregorio de Cespedes）神父によって直接キリスト教が伝播されています。しかし、これらは韓国民衆に何ら影響を与えるものではありませんでした。

また、一七世紀「洪吉童伝」の著者許筠や当時の実学派のリーダー李睟光等によって、天主教が西洋学問として紹介されており、そして丙子胡乱（清国の朝鮮侵略）の時に清国に人質として連れていかれた昭顯世子（皇太子）の帰国によって、西洋文明とともに天主教が紹介されたこともありました。しかし、これらもやはり韓国のキリスト教史の出発点を形成するにいたりませんでした。

キリスト教が韓国に最初に伝来されたのは、赴京使一行について行った李承薫が北京で神父グラモン (M.de Gramont) から洗礼を受け、一七八四年帰国した時です。李承薫は帰国後すぐに、資格のないまま自らが洗礼を施した李蘖・権日身と一緒に布教活動を開始しました。ここで注意すべきことは、これは韓国キリスト教伝来の特徴でもあります。外国人宣教師が入って来る前に、韓国人独自の布教活動が行われていたことです。つまり、この時期の韓国人は衰退した韓国伝来宗教・理念に変わる新しい宗教・理念を積極的に追い求めていたのです。

しかし、キリスト教が急成長するとともに、韓国民衆に深く根を下ろすのは、改新教の伝来後です。

天主教がそうであったように、改新教もまた宣教師が先に入ったのではなく、韓国人自らが積極的に受け入れています。義州の李元賛・白鴻俊・金鎮基・李成夏らの四人は、満州において改新教の宣教師ロス (John Ross) とマッキンタイヤー (John Macintyre) に出会い、牛舎で韓国語を教えたりして協力する課程で、一八七六年洗礼を受けました。これが、改新教信者の始まりです。その後、徐相が洗礼を受け、先の四人とともに二人の宣教師を助け、『新約聖書』を韓国語に翻訳し始めました。一八八二年に初めて「ルカ伝」・「ヨハネ伝」が満州で韓国語に翻

訳され出版され、一八八七年には、『新約聖書』全体が『イエス聖教全書』という名で出版されました。これによって、改新教は宣教師がいなくても、文章による韓国での布教の基盤を築いたと言えます。

韓国人はその後、宣教師との接触をもたずに、ただ聖書や文章のみを通じてキリスト教の教理を会得し信仰の道に入って行きました。このため、一八八四年にロス一行が満州の韓国人村を訪問した時、彼等はすでにキリスト教を信じていた韓国人七五人に洗礼を施すことができたのです。つまり、宣教師の福音を聞いたのではなく、聖書その他の文章を読むことによってすでに神を信じ、宣教師を待ちわびていたのです。

一八八五年四月五日、韓国監理教の開拓者アッペンツェラー (Henry G. Appenzeller) 牧師夫妻と、韓国長老教を開拓したアンダーウッド (Harace G. Underwood) 牧師が初めて、韓国の仁川に上陸し、すぐに教会をたて宣教活動を活発に開始しました。その後、一八九六年に百年にわたる西教禁圧令が解かれ、信教の自由が公布されると、アメリカを中心として改新教の宣教師たちが波を打ったように押し寄せてきました。

彼等は単に教会拡張運動だけを行ったのではなく、全般的な文化活動をも行う

ことによって、韓国の近代化に貢献しました。(一)YMCA(一九〇三)YWCA(一九二二)の青年運動、(二)女性解放運動、(三)新教育運動、(四)医療事業、(五)文章運動、一九〇〇年までの二〇年間で聖書の領布数だけでも約七〇〇万部に達しており、韓国の固有文字ハングルを広く普及させたのは、キリスト教の聖書と賛美歌だともいわれています。

以上のような広範囲の文化活動を展開する一方で、勿論のこととして信仰活動も活発に展開しています。一九〇三年と一九〇六年、元山で宣教師の査経会の開催を契機として、全国に一大復興伝道運動が展開されました。これは、一九〇年の韓日合併直前という不安な時代の中にあって、韓国民衆に心の安定と平和と慰安を与えるものでありました。韓日強制合併のあった一九一〇年には、百万人の救霊運動を展開し、監理教と長老教がこれに積極的に参与しました。当時二〇万人にしかすぎなかった信徒が、百万人伝道を目標に総決起したのです。その時の方法として、大々的な復興会、伝道文書の領部、戸別訪問でした。目標は達成することはできませんでしたが、キリスト教の理解がなかった一般民衆にキリスト教が何であるかを伝えた意義は大きいものでした。このようにキリスト教は、韓国の時代的風潮に乗じて驚くべき速度で、全国に発展していったのです。

日本植民地時代には、全国的に独立運動を展開した一九一九年の三一運動にキリスト教信徒は積極的に参加して、日本官憲に二、〇〇〇名を越える（総数七、五〇九名）信徒が虐殺され、二、〇三三名（総数九、四五八名）が起訴投獄、四七の教会が破壊されました。また、第二次世界大戦中に逮捕投獄された教会指導者は約二、〇〇〇名、獄死者も五〇名に及び、神学校とともに二〇〇余りの教会が閉鎖されました。

こうして、キリスト教は韓国民衆と苦難をともしることによって、西洋人の宗教でなく韓国人の宗教としての立地を確保したのです。

解放後南は、米国軍庁時代それに続くアメリカ帰りのキリスト教信者である李承晩大統領のもとで、勢力を伸ばしていきました。六・二五動乱（朝鮮戦争）時に、教会は多大の被害を被りましたが、その後の復興には目覚ましいものがあり、一九五二～一九五四年は一大復興期といわれています。物質的には外国宣教会から莫大な援助があり、精神的には全国的な復興会を進行させました。教会は動乱前の二倍に増加し、一九五五年までに新設された教会数は約二、〇〇〇余りにもなります。

外国、主としてアメリカの宣教会からの援助物資はすべてその関連教会に送ら

れ、そこから人々に物資が配られました。教会のない村では援助物資が得られないので、どんな山奥の村にも教会が急造されるという異常現象が起きています。日曜日礼拝に参加した子供にはお菓子が配られ、クリスマスにはプレゼントが送られたので、その当時の子供は競って教会通いをしました。キリストはまさにサントクロースであったと言えるでしょう。そしてこの時代に育った者にとって、援助物資を送ってくるアメリカは、冷蔵庫・自動車・ステークと豊かさの象徴であり、このアメリカがキリスト教とオーバラップし、キリスト教は当時の韓国人にとって豊かさを保証してくれる宗教にも映りました。

しかし、ここで考えなければならぬのは、宗教的空白期間が生じ、そしてそれに合わせてキリスト教が努力したからといって、無条件にキリスト教が歓迎されるというものでは無いということです。確かにこれはキリスト教が韓国において急成長する大きな要因にはなったでしょうが、空白期間が生じなかっただけで、日本にキリスト教が定着しなかったことを証明するのと同じで、少し無理があるでしょう。日本人の宗教意識の中にキリスト教を受け入れない何かがあるように、韓国人の宗教意識の中にキリスト教を歓迎する何かがあったと考えられます。

四、韓国におけるキリスト教とシャーマニズム

キリスト教、特に改新教の韓国伝来期において、衰退した仏教・儒教はキリスト教に対抗する力はなく、唯一対抗する力をもっていたのは巫俗信仰シャーマニズムだけです。すでにお話いたしましたように、巫俗信仰は、韓国民衆の中に深く根を下ろした民衆の現世利益をかなえる唯一の宗教といえます。

しかし、この巫俗信仰が意外にも、韓国民衆のキリスト教理解に大きな役割を果たしたのです。このため、改新教の宣教師たちは、H・B・ハルバート（一八六三～一九四九）、C・A・クラークに代表されるように、巫俗信仰の研究を熱心に行っています。

儒教・仏教・道教が韓国に伝来される前の在来宗教は、シャーマニズムだけです。これは、ここで改めて申し上げるまでもないことですが、韓国固有の宗教ではありません。シベリアを中心として、広く蒙古・満州・韓国・日本、そしてアルタイ諸種族間に共通な原始宗教です。しかし、元来が一定の教理や組織という体系を持ち得なかった原始宗教なので、それはそれぞれの民族にしたがって、それぞれの特徴を異にするにいたっています。韓国においては、シャーマニズムが韓国の宗教的基盤を成しつつ、外来宗教を受容しましたので、その外来宗教との

混合を通じ、さらに変形されつつ歴史の底流を成してきたといえます。

韓国の建国神話である壇君神話自体がシャーマニズムの所産であるといわれている点からも、シャーマニズムがいかに韓国の精神的基礎になっているかを容易に理解でき、これは常に民衆の生活を支配し、他宗教との混合のうちに文化の命運を左右してきたと言えます。現在もこのシャーマニズムが韓国の民衆の生活に深くかかわっており、巫堂が個人的なことから海開きビルの新築など、いたるところで活躍しています。

シャーマニズムは本来汎神論ではありますが、しかし全体の靈界を支配する最高神が存在するという觀念をもっています。韓国において古くから「ハン」という語がありますが、これは天を意味する語で、また唯一とか偉大という意味も含まれています。このハンに韓国語の人格的な尊称であるニム（様）を付け、つまりハンニムとなりますが、これは天の神様とか唯一神または偉大な神の意味です。さらに、このハンニムの音を分けハヌニム・ハナニムと呼んでいます。いずれにせよ宇宙を支配する最高神で、この神が雨を降らし収穫を左右する神と信じられており、祈雨祭を捧げる対象の神となっています。韓国において、儒教と仏教がともにこの神の存在を認めております。

そして、これは全知全能でこの宇宙の支配者であるキリスト教の唯一神を容易に理解させる助けとなっており、さらに、キリスト教は天主の意味としてこの名称（ハナニム）を使用することによって、キリスト教の神に対する民衆の違和感を取り除いています。最近ではハナニムがハヌニムと区別され、キリスト教の独占物のように使われていますが、元来は韓国シャーマニズムの最高神の名称です。また、シャーマニズムがもっていた雑霊邪鬼とこれとは区別されるハナニムの存在は、キリスト教の神と天使・サタンの世界の理解を早めるのにも役立っています。

さらに、韓国シャーマニズムにおいては、宇宙を上界・中界・下界の三階層の構造に分けています。上界は、光明に満ちた天上世界で、最高神と善霊たちの居場所。中界は人と生物の住む世界。下界は悪霊が住む地獄といえ、これは、キリスト教の世界観を理解する基礎となっています。また、シャーマニズムの主要な関心は、人間の倫理ではなく、霊界がকাশ出す災厄からの人間解放であります。が、シャーマニズムにおいても、人々はこの世の所業のいかんによって、死後上界にも下界にも行くと信じられています。このような面からシャーマニズムにも若干の審判思想と倫理思想があるとみることができ、これは、キリスト教での最

後の審判を理解させるのに役立っています。

次は、韓国シャーマニズムにおける依他性です。全ての生活現象は超越的な神霊界によって支配されていると考え、天地神明が人間の運命と生活を左右すると信じ、それらに自己をゆだね、吉凶禍福はもっぱら運命的なものになっております。従って、自己の生活と運命に対して、自己自身が主体的な責任を負って決断しようとしません。ここには倫理的契機がなく、ついには霊界に対する自己の信仰までも巫堂（シャーマン）に一任してしまうのです。自己の信仰決断ではなく、仲介者である巫堂（シャーマン）が自己の運命のために霊界と交際してくれることをひたすら願うのみです。ここには徹底した韓国的依他依存主義がみられます。「信仰によって救いに至る」という根本教理を持つキリスト教は、韓国民衆の依他信仰と完全に一致を見るのです。信じさえすれば幸福を受けることができるということは、韓国の民衆を魅了し、韓国人はだれよりも容易に受容し得る素養をもっていたと言えます。だから、韓国人のキリスト教に対する信仰の概念が、どの程度主体性をもった実存的決断と関連しているかということが問題となってきました。これを一つの安易な依他主義に還元してしまうところに、今日のキリスト教信仰の問題点があるといえます。

最後に、韓国ของシャーマニズムの現実主義的性格です。韓国ของシャーマニズムは、あらゆる欲求は現在に集結しており、今、どのようにしてあらゆる災厄と不安から逃れ安心立命の生活、幸福な生活を営むことができるかに全関心の焦点があります。このため、新羅・高麗の仏教は現実主義的な護国仏教に変質し、民衆には除災招福の祈祷仏教に終始したと言えます。キリストの神に対してもやはり同じく、現世利益を求めて祈祷しています。そして、キリスト教もこれに答えるために、現世利益的奇跡を布教の道具として使っています。

これは、韓国で市販されている「ひとすじの道を歩ませ給え」(ビデオ・テープ)を見てもらえば一番よく分かって頂けるのですが、これは、ソウルのハレルヤ祈祷院において、神の恩赦を受け金桂花執事が、癌・脳性麻痺・ディスク・皮膚病など、ありとあらゆる患者を、彼女の聖靈化した手で揉んで治療するという記録映画です。つまり、キリスト教の奇跡を見せるものです。

このような祈祷院は全国各地に見られるもので、筆者も訪問した経験があります。私の教え子の一人が、癌で医者から見放されて、最後の救いを求めて祈祷院に入った時のことです。私の住んでいます韓国の全羅道の裡里市の郊外で、近かったものですから、暇を見つけてその祈祷院に彼を尋ねていきました。頭の毛

は抜け落ち、身体は瘦せこけていましたが、目だけはギラギラ輝いていたのが妙に印象的でした。しかし、そこでの光景は、天に召される日を静かに待つキリスト教者とは似ても似つかぬもののように感じられました。病を治すという一念で行われる牧師との祈祷会、参加者全員が何かに取り憑かれたように声を上げて身体全体で祈る光景は、凄まじいの一言で表現できます。その場にいたキリスト教を全く信じていない私も、幻想の世界に引き込まれそうになりました。正に巫堂の世界です。結局、彼はその後しばらくして息を引き取りましたが、聞くところによると、不思議にも末期症状の癌患者特有のひどい苦しみはなかったそうです。

また、韓国教会の祈祷会に、特に世界で初めて韓国で開かれたとされている早朝祈祷会に参加すれば、信者たちが一種の陶醉状態の中で個人個人が大声で自己の救いを求めている光景にでくわします。そして、祈りの言葉のほとんどが、現世利益を追求するものです。これは、日本の教会で見られるような静かな祈りの光景とは全く異質のもので、同じ宗教とは思いたいものがあります。韓国キリスト教は、自らのシャーマニズム性を否定しますが、「韓国のキリスト教は、厳密な意味においてシャーマニズムと対決し精算しなければならない問題点が多い」と、キリスト教者自らが言わざるを得ないように、韓国キリスト教のシャーマニ

ズム化は否定できないでしょう。

以上のように、韓国人の原宗教的要素であるシャーマニズムは、韓国人がキリスト教を受け入れるにおいて、障害とならずむしろキリスト教理解の助けとなっており、そして、キリスト教はシャーマニズムを取り入れることによって韓国人の共感を呼びおこし発展してきたと言えます。

五、韓国におけるキリスト教とメシア思想

もう一つ、キリスト教を受け入れるにあたって、韓国のメシア思想が大きな力となったことを忘れてはなりません。

韓国の建国神話に「檀君神話」がありますが、この「檀君神話」というのは、韓国の始祖とされている古朝鮮を開いた檀君王儉の話です。

桓因と称する天帝に桓雄という息子がいましたが、この桓雄は毎日地上を見つめ人間を哀れに思い、これを救いたいと思っていました。そうして、父の天帝桓因に自分を地上に送ってくれるようにお願いしたところ、父桓因は息子桓雄が地上にいくことを許し、桓雄に天符印を三つ与えました。それで、桓雄は風伯・雨師・雲師を率いて太白山の神檀樹のもとに降り立って神市をつくりました。その

後、人間に成りたがっていた熊を人間の女にしてあげ、そしてその女と結婚し檀君王儉を生みました。これが檀君朝鮮（古朝鮮）の始まりです。

これは、日本の記紀神話に出てくる天孫降臨と良く比較されますが、両者には根本的な違いがあります。日本神話の場合は、高天原（天）の神が、葦原中国（地上）の支配者大国主神を征服するというかたちで建国しますが、檀君神話は、地上の人々の苦しみを救うために降臨し、また人々もこれを喜んで迎え入れるという形をとっています。これは、正にメシアの到来神話といえるでしょう。

現在も檀君王儉をメシアとして崇拜している檀君教団が一〇以上あります。一般に韓国で言われている「三神」を、檀君神話に出て来る桓因・桓雄・桓儉（檀君）であると解いて、さらにこの三神を「三神一体説」で説明する者もおります。この「三神一体説」は、キリスト教でいわれている「三位一体説」とはほぼ同じもので、つまり、一つの神が造化・教化・治化の機能を持っているのであり、また一つの神が天・地・人の性格を持って分離しているだけであるとしています。

このメシア思想は、仏教伝来後も仏教のメシアである弥勒信仰へと受け継がれていきます。三国時代の新羅においては、花郎の中に弥勒信仰が盛んであったことが「願我大聖化作花郎 出現於世」（「三国遺事」弥勒仙花の條）から分かりま

す。また、百濟第三〇代武王（六〇〇〜六四一）の時に、首都扶余の南にある全羅北道の益山の地に巨大な弥勒寺が創建されています。その石塔は現在も残っており、その規模は韓国第一を誇っており、そして韓国全土に、弥勒菩薩像が造られ弥勒信仰が盛んであったことを物語っております。さらに、新羅時代末期の後三国時代、後百濟を率いた弓裔は自らを弥勒仏と称しています。このように混乱期になると決まって自称弥勒仏が登場してきます。

仏教の衰退期である李朝時代においても、民衆の弥勒信仰は根強く残っております。そして、民族存亡の混乱期の李朝末期に、民族宗教として民衆から多くの支持を得た新興宗教であります東学・甌山教は、先天世界の終わりと、後天開闢を唱えて多くの支持を得ました。これは、メシアの降臨を予言するものであります。

また、キリスト教も布教活動において、メシアの再臨を強調しております。一九九〇年でしたか、年度は定かではありませんが、一〇〇万人集会が、首都ソウルにある国会議事堂の近くのヨイド広場でもたれました。本当に一〇〇万人集まりました。キリスト教者の集まりとしては、過去世界最高の動員数です。一〇〇万もの人が天を仰ぎ祈っている光景は、今にもメシアが降りてきそうな幻想を抱

かすのに充分です。

このメシア思想は、今自らメシアと称する統一教会の文鮮明氏、また個人崇拜を強めている北韓の独裁者金日成主席を容易に生み出す土壌となったと言えるでしょう。

このように、李朝末期の混乱期に係わらず韓国伝来の宗教は衰退し、宗教としての役割を果たすことができずにいた宗教的空白期にキリスト教は伝来し、期をのがさず布教活動に努力し、急速に韓国民衆の中に浸透していきました。そして、何より重要なことは、原始社会の時代から韓国人の宗教を左右していた巫俗信仰とメシア思想が、キリスト教とマッチし、韓国民衆から歓迎されたということです。過去に、仏教がこの巫俗信仰を取り入れることによって発展したのと同じですが、仏教はこれを取り入れるのに教理的な矛盾から、多くの困難があったのに対し、キリスト教はその困難は余りなく、むしろ教理的にマッチするところが多く、比較的楽に韓国民衆の心を捕らえることができたと言えます。

韓国キリスト教は、当然のようにして韓国に定着することができたと、いってもいいのではないかと思われます。

次に、キリスト教の日本定着を阻止している日本人の宗教観は何かということについて、話を続けさせていただきます。

六、日本人の外来宗教受容方法

日本において、キリスト教が定着するのを阻止した要因として、山折先生は三つ挙げています。それは、日本人の山岳信仰・他界観・遺骨信仰です。仏教は、これを受け入れることによって、日本への定着に成功したと言えます。

まず山岳信仰ですが、これは日本人の信仰の原型とも言えるものです。民俗学者の柳田国男氏は山と里に分け、里を人間社会そして山を神が住む聖なる地としています。そして、獵師やきこりは、今でも山の神に祭祀を行ってから山に入る風習を残しており、どこの山に行っても、山の精霊を祀っている神社が存在します。

ならば、「山」とはどういう存在なのか、天と地の中間に位置し、天と地との橋渡しの存在で、天孫降臨の時天津神であるニギノミコトが日向の高千穂のつべんにおりたつように、天の神が地上と関係を持つ聖地です。だからこの聖地を守る精霊が存在するのです。

さらに、「山」それ自体が信仰の対象にもなっています。日本において、高い山とか美しい山などおよそ名山と呼ばれている山は神格化しており、地元の人々には神山と呼ばれています。

次に他界観ですが、日本では一般に仏教の立場から極楽浄土や地獄について語られています。釈尊はもともと、来世のことなんかいていません。釈尊の立場からすると、諸行無常であるからこそ、必然的に諸法無我であって、現に人間として存在している私たちは、無数の因と縁とによって仮に存在しているにすぎず、それがこわれたときに肉体の死がおとずれるわけです。ですから、死後の世界にまでも、永遠に存在し続けるような個としての実体（我）などありません。しかし、来世での幸福を求める我々にとっては、これではかたがたありません。そこで、インドで生まれたのが浄土思想です。あの西方十万億土彼方の浄土です。それが中央アジア、中国と回って日本にやってきました。そして、この浄土教は日本において、世界に例を見ないほど隆盛しています。

しかし、ここでおもしろいのは、極楽とか地獄を日本人が本当に信じているかということです。勿論、知識として地獄の観念はあるでしょうが、日本人は死ぬと全て同じ「あの世」に行くと考えています。これは、葬式の来賓が常に述べる

「あの世で待っていてください。私も後から行きますから。」ということからおわかりいただけだと思います。行き先は全て同じで、「あの世」です。そして、日本は昔から「心中の美」というものがありますが、これもそうです。死んだ後の行き先が同じだから「この世で駄目なら、あの世で添い遂げよう」と言えるのであって、もし、行き先がバラバラでは話になりません。死後の世界が一律化しているのです。日本神話においてもそうです。黄泉国から逃れてきて、黄泉比良坂にて千引石をおいてのイザナギとイザナミの激しい言い争いに、死と生の激しい区別意識が見られますが、死後の世界の区別は見られません。ここでも、死後の世界は一律化しているのです。確かに、仏教では極楽浄土と地獄のことを説きますが、しかし死者は全て成仏したとして、一律に浄土に送っています。仏教でもやはり死後の行き先は同じです。少なくとも、一般の人々にとっては同じです。

ならば、日本人が死んで、行くのは一体どこなのでしょう。仏教が言うように、日本人全員があの極楽浄土に行けるのでしょうか。浄土宗のお坊さんなら、「そうだ。」と答えられるかもしれませんが、全くの選民思想です。他の国の人達が極楽浄土に行くために大変苦勞しているのに、こんな虫のいい話はありません。それでは、日本人の言う「あの世」とは、日本仏教で言う浄土とは、どこを意

味するのでしょうか。これは、先に申し上げました山岳信仰と密接な関係があります。国際日本文化研究センターの梅原猛所長は、「日本文化の基層である縄文時代には、死ぬと山に行くと言われ、山は死者の昇る霊地であった」と言っておられます。また、「万葉集」に死者を悼む歌である挽歌が多く残されていますが、例えば、

こもりくの 泊瀬の山に 霞立ち

たなびく雲は 妹にかもあらむ（巻第七）

（こもりくの泊瀬の山に霞となつて）

たなびいてゐる雲は妻なのであろうか）

これは記紀神話において、黄泉国と同じく死者の地と考えられている根国が「山」と考えられることから理解できます。つまり、天と地が交錯する天の神が降り立つ聖地である山が、死者の行く霊地と考えられ、そこで死者は神の懷に抱かれることになります。この霊山が浄土と考えられたと思うのが一番自然です。浄土教が日本に入り、それが山岳信仰と融合し、山岳浄土に変化したと言えるでしょう。

だから、一年に一度死者が戻ってくる日本の「お盆」が成立するといえます。浄土が、西方十萬億土彼方という、とてつもなく遠い所であれば、誰でも皆がそ

う易々と戻ってこれないでしょう。最後に遺骨信仰でありますが、日本人ほど遺骨に対して執着する民族ありません。今でも、南方で戦死した日本軍の遺骨収集に出かけています。

これは元来日本になかったもので、一〇〇―一世紀にかけて、天皇・貴族の遺骨を寺院に奉安して祀ることが始められ、やがて遺骨を寺に納める習慣がまたたく間に一般に広がっていきました。そして、この納骨習慣が近世にいたって、すでにお話いたしましたように寺壇関係に組み入れられ、寺と墓所の緊密な関係を作り上げていったと言えます。

ならば、この遺骨信仰がどうして日本人にこのような大きな位置を占めたかと申しますと、これは次にお話いたします「日本人の祖先崇拜」思想と大きな関係をもっています。

日本人は昔から全ての物に精霊が宿っていると考えています。ですから、山の神・森の神・家の神・台所の神とありとあらゆる神が、日本には存在しています。そして、仏教もこれを取り入れています。去年の秋、ある方から東福寺の紅葉が美しいと勧められ、家族を連れていったのですが、人人人、人の多さには驚いてしまいました。嵐山のように、全山紅葉というスケールの大きさはありませんで

したが、確かにキメの細かい美しさには見とれるものがありました。しかし、これよりもっと私の目を引くものがありました。その時、あの満員の中をかきわけるように進む行列です。私は紅葉祭りの催しものぐらいにおもったのですが、良く見ると、筆供養のための行列です。筆と言え、過去においては一本一本丹精を込めて作られたのかも知れませんが。今ではほとんどが大量生産の工業製品です。それに対する供養です。この光景は、馬鹿馬鹿しさを通り越し、私には何かジョークのようにも感じられました。しかし、それを行っている人達は真剣そのもので、「筆に感謝し、筆の死を悼み、筆の成仏を願う」姿そのものでした。また、たまたまそこに居合わせた私のような紅葉客も、それ程真摯な態度ではありませんでしたが、一つの仏教儀式として認識した態度でそれを見守っていました。これだけでなく、針供養・櫛供養・何々供養、何々供養と数えられないほどあります。

このように、日本人達は、霊の存在を信じています。その中でも祖先の霊を一番身近に感じ、自分たちを守ってくれるものと信じていたと言えるでしょう。

すでに述べましたように、人の霊は死ぬと山に上りますが、全部が山に上っていくのではなく、この世にも死者の霊は残っているのです。ならば、当然この霊が宿するところが必要です。いつまでもフワフワ浮いているわけにはいけませんか

ら。死んだ人の形見というものがありますが、欧米の人は、形見というものは単に死んだ人を偲ぶものという認識しかありませんが、日本人は死者の霊がそこに宿っていると考え非常に大事にするのです。そして、霊が一番多く宿っているのは、何と言っても死体です。死体の中でも、肉体は火葬にすればなくなってしまう、残るのは骨だけです。土葬にしましても、肉体は何年かで腐って終います。そして、今でも骨洗いと言って、骨から腐った肉を落とす習慣が残っている地域も存在します。死体の中でも肉体は重要でなく、重要なのは骨だけです。骨はそれこそ、何千年でも何万年でも残っています。つまり、「祖先崇拜」思想がつよい日本人の思いが、祖先の霊が宿る遺骨に対する強い思いへと発展させたと言えるでしょう。

もう一つ、原始宗教に死霊を恐れる信仰があります。これが日本にもあり、鎮魂祭として残っています。それらを、うまく仏教が取り入れ、遺骨信仰を日本に根付かせたと言ってもいいでしょう。

ならば、「日本人の祖先崇拜」思想ですが、私はこれを聞きましたとき、非常に奇異に感じました。「祖先崇拜」と言えば、私ども韓国人の専売特許のように考えていたからです。

これについて考えて行きますと、日本人にとって「祖先崇拜」は、韓国人に劣らずむしろそれ以上かもしれないことが分かりました。そして、外来宗教として仏教は、祖先崇拜を受け入れることによって土着化に成功したと言えるでしょう。仏教は、日本人のこの祖先崇拜思想をうまく受け入れ、すでにお話致しましたように「祖先祭祀」を一手に引き受け、日本人の宗教生活に深く浸透していったのです。

日本の場合、祖先崇拜が単に個人とか家の血縁的祖先に留まらず、集団の根本となった者が崇拜の対象となっています。仏教などはその宗派の教祖が信仰の対象となっています。例えば、浄土宗の本山であります。知恩院にいれば、山門を上っていきますと正面に御影堂があります。そこに教祖法然上人が祀られており、ここは本殿の役割をしています。浄土教の信仰の対象である阿弥陀仏は向かって左側の阿弥陀堂つまり脇殿に祀られています。主従関係が逆転しています。特に日本仏教といわれている鎌倉仏教の宗派の本山に行けば、本殿に教祖を祀っているのが普通のです。参拝にくる人も、仏に對して拝んでいるのか、教祖に對して拝んでいるのか訳が分かりません。これは、昨今の日本に興った新興宗教においても著しいところ です。

また、怪傑した人物ができれば、偉人として人々から尊敬されるだけに終わらず、死後その人物の縁係のある地域では、その地域の祖先神として信仰の対象にまでもなり、神社まで建てられて、守護神として祀られています。

本来、日本の太陽神天照大神が天皇の祖先つまり皇祖神であるように、元々の日本神道でいうところの神は、氏神の始祖を祀ったのが始まりであり、その始祖が氏神であることから見て、日本神道は祖先を崇拜する宗教的基盤の上に立っているといえるでしょう。

山折先生が「日本人の信仰において《祖先》という存在が持っている権威と役割は、ちょうど欧米社会における《神》の存在に極めて類似していると思う。」と、おっしゃっているように、祖先崇拜は祖先信仰と言っているほど、日本人の信仰の中に取り入れられています。

このように、日本人は地域集団・血縁集団の関係なく、自己の所属する集団の根本となるものを祖先神として崇めることによって、共同体意識を培い、自分自身のアイデンティティを保持し、集団の一員である自分の死後は皆と同じところに行く信じ、死後の世界を一律化し、身近な山にその聖地を求めるという信仰形態が日本人を取り囲み、さらに仏教がこれを受け入れることによって、より

強固な信仰へと発展させてきたと言えます。

最後に、韓国における「祖先崇拜」とキリスト教についてお話し申し上げます。

七、韓国人の祖先崇拜

韓国においても、他国の例に漏れずキリスト教の布教にあたり多くの障害があったことは否めません。その一番の障害は、やはり儒教です。

キリスト教伝来時の李朝末期には、形式主義に陥った儒教はすでに韓国民衆を指導し希望を与える力を失ってはいましたが、過去李朝時代（一三九二～一九一〇）の五百年以上にわたって国教であったことを無視できません。その倫理感・道徳感は現在においても韓国民衆の行動様式を左右していることは確かです。そして、形式化した儒教儀礼は今も民衆の生活の一部となっています。特に、キリスト教が衝突した儒教儀礼とは、祖先祭祀であり、今もなおそうです。

早くから明国で伝道していたイエズス会（Jesuits）の宣教師たちは中国の祖先祭祀を保ち、上帝と天主を同一視することによって東洋風俗を受け入れ、キリスト教の伝播に成功を収めました。しかし、一七一五年と一七四二年の二度にわたっての祖先祭祀に反対するローマ法王の論告によって、中国のキリスト教は大打撃

を受けて衰退していきました。これが北京の主教を通じて韓国にも訓令され、ついには韓国天主教の受難を招くこととなりました。

韓国の祖先祭祀は、古代から一貫してきた風俗です。古代においてはシャーマニズムと結びついて死者の霊を慰めるための祭祀を捧げ、新羅・高麗時代の仏教がこれを受け継いで、死者の冥福を祈るものとなり、そして、李朝になって、それが孝道思想と結び付き、現在伝えられているような四代祖まで祀る儒教式祖先祭祀が完成しました。

このように祖先祭祀は、韓国人の骨の髄まで浸み込んだ風習と言えます。これを悪習と見做して、異端罪悪視し排撃した時、そこに生じる結果がどういうものであったかは、充分推測できるものです。天主教の信仰に熱烈であった尹持忠と権尚然が北京主教の訓令に従って、祖先祭祀を廃止し位牌を灰燼に帰すと、彼等は官憲に逮捕され、拷問の末、死刑に処せられました。これが韓国殉教史の始まりです。

その後、辛酉年の教難（一八〇一）と己亥年の教難（一八三九）が続きました。ともに、その陰に李朝時代の党派闘争がありました。その発端はやはり祭祀殉理の問題でした。辛酉教難において三〇〇人の殉教者を出し、その中には韓国に

来た最初の神父である中国人周文謨も含まれています。そして、己亥教難の時には、数千名が投獄され、殉教者数は一三〇名に至りました。韓国人最初の神父である金大建も、その後一八四六年に殉教しています。

これら二つの教難を得た後も、キリスト教は発展し続け、キリスト教に対して比較的寛大でありました哲宗（在位一八四九～一八六三）の末年には、宣教師十二名信徒数二万三〇〇〇名にまで達しました。しかしこの後、韓国教会史上最大の悲劇である丙寅年の教難（一八六六）が起こるのです。

哲宗逝去の後に幼い高宗（一八六三～一九〇七）が即位すると、その実権は父君であります興宣大院君の手中に移りました。大院君はもともと天主教には好意的でありましたが、最後までキリスト教の祭祀に対する態度を理解できなかったと伝えられています。一八六六年以後の三年間の殉教者は約八〇〇〇人にも及んでいます。この時、フランス人神父九名も含まれていました。その後、三万人近くいた天主教信徒は、弾圧のためにほとんどが宗籍を隠すに至り、一八九六年の西教禁圧令解除までキリスト教の発展は見られませんでした。

以上のように、天主教を弾圧した最も直接的な要因は、祖先祭祀をとりまく儒教伝統との衝突でした。ここにその宣教的立場から見た適応問題または土着化の

問題があります。キリスト教の本質が、土着の世俗文化に対してどのような立場をとるかという宣教神学の問題が提起されています。

地域共同体意識の強い日本人と比べ、韓国人は親族共同体意識を強く持っています。そして、この意識を培うものが、親族全員が集まる祖先祭祀です。このため、これらを拒否するキリスト教者と他の家族との争いは絶えません。特に、葬式において、棺を前にして儀式方法に関して言い争っている光景は、現代の悲劇以外の何物でもありません。

最近、韓国では「子供たちの宗教を統一しておかなければ、静かに死ぬこともできない。」という話が囁かれています。

ついに、一九三九年教皇庁は、「韓国における祖先祭祀は、祖先に対して孝誠を表示するに過ぎない民間儀式である」と、これを許容する教示を出すに至りました。また、改新教でも派によっては祭祀を許容しています。方法またそれに対する考え方の違いから、この問題はそう簡単に解決するものではありませんが、ともかくこれを解決する方向に動いていることは確かです。

もし、これが解決されれば、将来韓国がキリスト教国家となる可能性も生じてくるでしょう。

発表を終えて

韓国と日本はよく似ている。文化は勿論のこと、顔まで似ている。この似ているというのが曲者で、このため互いの文化や行動様式を自分の尺度で判断してしまいがちである。そして、誤解が生じ、互いの偏見へと発展している。違いの認識→民俗性の発見→理解増大という過程が、韓日間では、違いの認識→誤解→偏見へと変化している。実際には、韓日の文化は大きく異なっており、人の行動様式も当然の如く異なっているのである。これを正しく認識しなければ、現在の韓国と日本の何とも言えないギグシャクした関係が改善されないであろう。

今回のこのような認識下で、文化の基層ともいえる宗教性の違いを述べさせて頂きました。大きな流れを理解して頂くために、概論的な話に終始しましたが、韓日文化の本質的な違いが、少しでもご理解して頂けたならば幸いです。しかし、「日本人は一体何を信仰しているのか。」という疑問は、発表している時も私の頭から抜けず、今だに良く分からないのが現状です。日本人の強い信仰心は認識できるのですが ……………。これが解明できれば、日本理解の飛躍的な発展が見られるでしょう。

最後ではありますが、貴重なコメントをして下さいました山折哲雄先生、発表会のお世話を頂きました臼井祥子さんをはじめスタッフの皆様方に心から感謝致します。



日文研フォーラム開催一覧

回	年月日	発表者・テーマ
1	62.10.12 (1987)	アレッサンドロ・バロータ (ピサ大学助教授) Alessandro VALOTA 「近代日本の社会移動に関する一、二の考察」
2	62.12.11 (1987)	エンゲルベルト・ヨリッセン (日文研客員助教授) Engelbert JORI ßEN 「南蛮時代の文書の成立と南蛮学の発展」
③	63. 2.19 (1988)	リー A. トンプソン (大阪大学助手) Lee A. THOMPSON 「大相撲の近代化」
4	63. 4.19 (1988)	フォスコ・マライーニ (日文研客員教授) Fosco MARAINI 「庭園に見る東西文明のちがい」
⑤	63. 6.14 (1988)	宋 彙七 (慶北大学校師範大学副教授) SONG Whi Chil 「大塩平八郎研究の問題点」
6	63. 8. 9 (1988)	セップ・リンハルト (ウィーン大学教授) Sepp LINHART 「近世後期日本の遊び—拳を中心に—」
⑦	63.10.11 (1988)	スーザン J. ネイピア (テキサス大学助教授) Susan NAPIER 「近代日本小説における女性像—現実と幻想—」
⑧	63.12.13 (1988)	ジェームズ C. ドビンス (オベリン大学助教授) James C. DOBBINS 「仏教に生きた中世の女性—恵信尼の書簡—」

⑨	元. 2.14 (1989)	嚴 安生 (北京外国語学院日本語学部助教授) YAN An Sheng 「中国人留学生の見た明治日本」
⑩	元 .4.11 (1989)	劉 敬文 (遼寧大学日本研究所副所長) LIU Jingwen 「教育投資と日本の戦後経済高度成長」
⑪	元. 5. 9 (1989)	スザンヌ・ゲイ (オベリン大学助教授) Suzanne GAY 「中世京都における土倉酒屋ー都市社会の自由とその限界ー」
⑫	元. 6.13 (1989)	夏 剛 (京都工芸繊維大学助教授) HSIA Gang 「インタビュー・ノンフィクションの可能性ー猪瀬直樹著『日本凡人伝』を手掛りにー」
⑬	元. 7.11 (1989)	エルンスト・ロコバント (東洋大学助教授) Ernst LOKOWANDT 「国家神道を考える」
⑭	元 .8. 8 (1989)	キム・レーホ (ソ連科学アカデミー・世界文学研究所教授) KIM Rekho 「近代日本文学研究の問題点」
⑮	元. 9.12 (1989)	ハルトムートO. ローターモンド (フランス国立高等研究院教授) Hartmut O. ROTERMUND 「江戸末期における疱瘡神と疱瘡絵の諸問題」
⑯	元.10. 3 (1989)	汪 向榮 (中国中日関係史研究会常務理事・日文研客員教授) WANG Xiang-rong 「弥生時期日本に來た中国人」
17	元.11.14 (1989)	ジェフリー・ブロードベント (ミネソタ大学助教授) Jeffrey BROADBENT 「地域開発政策決定過程を通してみた日米社会構造の比較」

⑮	元.12.12 (1989)	エリック・セズレ (フランス国立科学研究所助教授) Eric SEIZELET 「日本の国際化の展望と外国人労働者問題」
⑯	2. 1. 9 (1990)	スミエ・ジョーンズ (インディアナ大学準教授) Sumie JONES 「レトリックとしての江戸」
⑰	2. 2.13 (1990)	カール・ベッカー (筑波大学哲学思想学系外国人教師) Carl BECKER 「往生－日本の来生観と尊厳死の倫理」
⑱	2. 4.10 (1990)	グラント K. グッドマン (カンザス大学教授・日文研客員教授) Grant K. GOODMAN 「忘れられた兵士－戦争中の日本に於けるインド留学生」
22	2. 5. 8 (1990)	イアン・ヒデオ・リービ (スタンフォード大学準教授・日文研客員助教授) Ian Hideo LEVY 「柿本人麿と日本文学における『独創性』について」
23	2. 6.12 (1990)	リヴィア・モネ (ミネソタ州立大学助教授) Livia MONNET 「村上春樹：神話の解体」
⑳	2. 7.10 (1990)	李 国棟 (北京連合大学外国語師範学院日本語学部講師) LI Guodong 「魯迅の悲劇と漱石の悲劇－文化伝統からの一考察－」
㉑	2. 9.11 (1990)	馬 興国 (遼寧大学日本研究所副所長・日文研客員助教授) MA Xing-guo 「正月の風俗－中国と日本」
㉒	2.10. 9 (1990)	ケネス・クラフト (リハイ大学助教授) Kenneth KRAFT 「現代日本における仏教と社会活動」

27	2.11.13 (1990)	アハマド M. ファトヒ (カイロ大学講師) Ahmed M. FATTHY 「義経文学とエジプトのペーバルス王伝説における主従関係の比較」
②⑧	3. 1. 8 (1991)	カレル・フィアラ (カレル大学日本学科長・日文研客員助教授) Karel FIALA 「言語学からみた『平家物語・巻一』の成立過程」
②⑨	3. 2.12 (1991)	アレクサンドル A. ドーリン (ソ連科学アカデミー東洋学研究所上級研究員) Aleksandr A. DOLIN 「ソビエットの日本文学翻訳事情ー古典から近代までー」
30	3. 3. 5 (1991)	ウイーベ P. カウテルト (ワーゲニンゲン大学研究員) Wybe P. KUITERT 「バロック・ヨーロッパの日本庭園情報 ーゲオルグ・マイステルの旅ー」
③①	3. 4. 9 (1991)	ミコワイ・メラノヴィッチ (ワルシャワ大学教授・日文研客員教授) Mikołaj MELANOWICZ 「ポーランドにおける谷崎潤一郎文学」
32	3. 5.14 (1991)	ベアトリス M. ボダルト・ベイリー (オーストラリア国立大学リサーチフェロー・日文研客員助教授) Beatrice M. BODART-BAILEY 「三百年前の京都ーケンペルの上洛記録」
③③	3. 6.11 (1991)	サトヤ B. ワルマ (ジャワハルラー・ネール大学教授・日文研客員教授) Satya. B. VERMA 「インドにおける俳句」
34	3. 7. 9 (1991)	ユルゲン・ベルント (フンボルト大学教授・日文研客員教授) Jürgen BERNDT 「ドイツ統合とベルリンにおける森鷗外記念館」

③⑤	3. 9.10 (1991)	ドナルド M. シーキンス (琉球大学助教授) Donald M. SEEKINS 「忘れられたアジアの片隅－50年間の日本とビルマの関係」
③⑥	3.10. 8 (1991)	王 曉平 (天津師範大学助教授・日文研客員助教授) WANG Xiao Ping 「中国詩歌における日本人のイメージ」
③⑦	3.11.12 (1991)	辛 容泰 (東国大学校文科大学教授・日文研来訪研究員) SHIN Yong-tae 「日本語の起源 －日本語・韓国語・甲骨文字との脈絡を探る－」
③⑧	3.12.10 (1991)	洪 潤植 (東国大学校教授) HONG Yoon Sik 「古代日本佛教における韓国佛教の役割」
③⑨	4. 1.14 (1992)	サウィトリ・ウィシュワナタン (デリー大学教授・ 日文研客員教授) Savitri VISHWANATHAN 「インドは日本から遠い国か？－第二次大戦後の 国際情勢と日本のインド観の変遷－」
40	4. 3.10 (1992)	ジャン = ジャック・オリガス (フランス国立東洋言語文化研究所教授) Jean-Jacques ORIGAS 「正岡子規と明治の随筆」
④①	4. 4.14 (1992)	リブシェ・ボハーチコヴァー (プラハ国立博物館日本美術 元キュレーター・日文研客員教授) Libuše BOHÁČKOVÁ 「チェコスロバキアにおける日本美術」
42	4. 5.12 (1992)	ポール・マッカーシー (駿河台大学教授) Paul McCARTHY 「谷崎文学の『読み』と翻訳：アメリカにおける 最近の傾向」

43	4. 6. 9 (1992)	G. カメロン・ハーストⅢ (ニューヨーク市立大学リーマン 広島校学長・カンザス大学東アジア研究所長) G. Cameron HURST Ⅲ 「兵法から武芸へー徳川時代における武芸の発達ー」
44	4. 7.14 (1992)	杉本 良夫 (オーストラリア・ラトロブ大学教授) Yoshio SUGIMOTO 「オーストラリアから見た日本社会」
45	4. 9. 8 (1992)	王 勇 (杭州大学日本文化研究センター教授・日文研 外国人研究員) WANG Yong 「中国における聖徳太子」
④⑥	4.10.13 (1992)	李 栄 九 (大韓民国中央大学教授・日文研客員教授) LEE Young Gu 「直観と芭蕉の俳句」
④⑦	4.11.10 (1992)	ウィリアム D. ジョンストン(米国ウェスリアン大学助教授・ 日文研客員助教授) William D. JOHNSTON 「日本疾病史考－『黴毒』の医学的・文化的概念の形成」
48	4.12. 8 (1992)	マノジュ L. シュレスト (甲南大学経営学部講師) Manoj L. SHRESTHA 「アジアにおける日系企業の戦略転換 ー技術移転をめぐるー」
49	5. 1.12 (1993)	朴 正義 (圓光大学校師範大学副教授・日文研来訪研究員) PARK Jung-Wei 「キリスト教受容における日韓比較」
50	5. 2. 9 (1993)	マーティン・コルカット (米国プリンストン大学教授・日文研客員教授) Martin COLLCUTT 「伝説と歴史の間ー北條政子と宗教」

51	5. 3. 9 (1993)	清水 義明 (米国プリンストン大学マーカンド荣誉教授) Yoshiaki SHIMIZU 「チャールズ L. フリアー (1854～1919) とフリーア美術館 ー米国の日本美術コレクションの一例としてー」
52	5. 4.13 (1993)	金 春美 (高麗大学教授・来訪研究員) KIM Choon Mie 「近代日本知識人の思想と実践ー有島武郎の場合ー」
53	5. 5. 11 (1993)	タキエ・スギヤマ・リブラ (ハワイ大学教授) Takie SUGIYAMA LEBRA 「皇太子妃選択の象徴性 ー旧身分文化との関連を中心としてー」
54	5. 6. 8 (1993)	姜 希雄 (ハワイ大学教授・日文研客員教授) H.W.KANG 「変革と選択 : 10世紀の日本と朝鮮 ー科举制度をめぐってー」
55	5. 7.13 (1993)	ツベタナ・クリステワ (ソフィア大学教授・日文研客員教授) Tzvetana KRISTEVA 「涙の語りー平安朝文学の特質ー」
56	5. 9.14 (1993)	金 容雲 (漢陽大学教授・国際日本文化研究センター客員教授) KIM Yong-Woon 「和算と韓算を通してみた日韓文化比較」

○は報告書既刊

発行日 1993年10月15日
編集発行 国際日本文化研究センター
京都市西京区御陵大枝山町3-2
電話 (075) 335-2048

問合先 国際日本文化研究センター
管理部・研究協力課

©1993 国際日本文化研究センター

■ 日時

1993年1月12日(火)

午後2時～4時

■ 場所

国際交流基金 京都支部

