

## 論文

# 韓国における初期キリスト教受容の要因 [中] (2/3)

## 常石希望

### 概要

本稿は『言語と文化』第13号（'05. 7）に発表した同名論文 [上] に つづく [中] にあたる。当初の予定では [上, 下] 2回で終えるつもりであったが、テーマの困難性に加えその後の研究過程で様々な資料に出会い、分量の拡大を余儀なくされ、予定を変更して [上, 中, 下] の3回に分載する点をご理解願いたい。

先に [上] では、韓国初期キリスト教受容のうち主に「二次的」要因について考察を加えたが、本稿 [中] では全編を通じてもっぱら「歴史的要因」なるものを主題とし、この歴史的要因に「準一次的要因」という地位を与えようとする。このように「歴史的要因」自体を独立化させ詳細に論じること、およびそれに対し「準一次的要因」なる概念を新たに設定することも当初の予定では存在しなかったが、その間の研究の過程、特にこのテーマに関して韓国の学会で発表した内容などを契機にし、「歴史的要因」の重要性に改めて気づかされたのがその理由である。これによって、結果的に本論全体は、[上:二次的要因], [中:準一次的要因], [下:一次的要因] となり、整然とした構成も得られる。また、本稿 [中] を構成するにあたっては特に「先行研究」を重視した。「歴史的要因」「準一次的要因」が何を意味するのか、また構成の中心をなす「先行研究」の具体的内容とは何か、等々については以下の本論に委ねたい（なお、「一次的」とか「準一次的」あるいは「二次的」などの用語は便宜的に用いているにすぎず、要するに韓国にキリスト教が受容定着した「最も重要と思える理由・要因」、「比較的重要と思える理由・要因」、「あまり重要

ではないと判断しうる理由・要因」のことだと考えていただければよい)。

ただし、「一次的要因」を主題とする [下] (次回掲載) については一言ふれておきたい。「目次」に即して言えば、《Ⅲ-2, 宗教的要因と民族的信頼》および《Ⅳ》民衆がそれにあたる。ここでは詳細は省かざるを得ないが、特に「民衆」という概念に関してのみ一言付言しておく。つまりここに言う「民衆」とは、1970年代に韓国固有の神学として世界に知られるに至った「民衆神学」の「民衆」のことである。民衆神学は1970年代に始まるが、しかしその「民衆」の概念、および「民衆とキリスト教との結合」は、すでに草創期韓国キリスト教に端を発しており、かかる韓国独自の「民衆」のうち初期韓国キリスト教の最大とも言うべき受容要因を捉えようとするものである。

キーワード：歴史的要因・準一次的要因 {偶然的/非宗教的/外的/最初期的要因}, 政治・社会経済的要因, 日本キリスト教二大受容期, 一次的要因, 先行研究 {柳東植, 澤正彦, 植村正久, 李萬烈},

— 【目次「韓国における初期キリスト教受容」】 —

[上] 《二次的要因》

はじめに

【Ⅰ】統計と分析

【Ⅱ】二次的要因

- 1, なぜキリスト教か：大前提
- 2, アメリカ
- 3, 侵略国とキリスト教受容
  - 〈1〉台湾の場合
  - 〈2〉フィリピンの場合
- 4, 韓国教会人の回答

——以上 [上] 収録

[中] 《準一次的要因》

【Ⅲ】歴史的要因 (準一次的要因)

- 1, 政治・社会経済的要因 (偶然的/外的/非宗教的/最初期的要因)
  - 〈1〉日本におけるキリスト教二大受容期
  - 〈2〉韓国初期キリスト教の場合 ～ 先行研究を中心に ～
    - 1, 柳東植・澤正彦, 2, 植村正久, 3, 李萬烈

【まとめ】

——以上, 今回 [中] 収録分, 以下 [下]

[下] 《一次的要因》 (以下予定)

- Ⅲ-2, 宗教的要因・民族的信頼 (意図的/内的/宗教的/受容第二期的要因)
- 【Ⅳ】民衆

### 【Ⅲ】 歴史的要因 (準一次的要因)

すでに上記「概要」でも述べたように、本稿 [中] は、全編を通しもっぱら「歴史的要因」について論じる。そして、この「歴史的要因」に「準一次的要因」の地位を与えようとする。——では、その「歴史的要因」とは具体的に何か、どのような「特徴」を備えているのか、それには過去どんな歴史事例が存したのか、またどのような手順によってこれを述べて行くのか、等々についてまず述べておきたい。

われわれの言う「歴史的状況」とは、韓国にプロテスタント・キリスト教が来た当時の韓国社会の諸状況、具体的には19世紀末～20世紀初頭（韓末期）における韓国の政治・社会経済的状況、あるいは文化的状況のことであり、これらを総称して「歴史的状況」とよぶ。そしてこれらのうち、特に韓国キリスト教の受容に深くかかわったものを「歴史的要因」とよぶ。——一例を挙げれば、韓国にキリスト教が来た時、たまたま韓国は実質的には「無政府状態」にあり、結果的にはこのことが韓国初期キリスト教受容にとってきわめて大きい受容要因となった。この韓末期「無政府状態」が、すなわち「歴史的要因」である。しかも、当時の無政府状態はキリスト教にとってはまったくの「偶然的」な歴史現象であり、同様にこの無政府状態がキリスト教受容に大きい効果を発揮したといっても、それはキリスト教自体には本来何の関係もない「非宗教的」な要因に属し、教会にとっても全くの「外的」要因であった。つまり、「偶然的」、「非宗教的」、「外的」という点に「歴史的要因」の「特徴」が存す。さらにもう1つの特徴、歴史的要因の第4の特徴は、歴史的要因は受容史の「最初期」において特に影響力の大きい要因であるという点。一般に受容史の「最初期」ほど、その宗教に対する知識、認知、関係性を欠くゆえ、偶然的・非宗教的・外的要因に依存する度合いが高くなるものである。そのためキリスト教受容が、受容民の熱心さやキリスト教の魅力を動機としてなされるのは「次の段階」「受容第二期」の現象である。以上「歴史的要因」の特徴が、「偶然的」「非宗教的」「外的」「最初期」という4点にあることを確認しておいた。

こうした「歴史的要因」は、もとより韓国以外の国の「受容史」のうちにもそれぞれ存在するものである。ところで、「受容」と「歴史的要因」の関係を知るための最上のサンプルは、実は日本の場合である。そこで本稿では【Ⅲ-1】、〈1〉日本におけるキリスト教二大受容期を設け、日本の場合のキリスト教受容と歴史的要因の関係を挙げ、また一部フィリピンの場合も挙げ考察する。

さて上述したように、本稿 [中] の構成にとって最も重要なのは「先行研究」とそれに対する分析・検討であった。「なぜ、韓国キリスト教は受容に成功したのか」という本論全編を覆う私たちの根本テーマに対し、4点とか5点あるいは6点に分けて回答を与えている

「先行研究」がいくつか存在している。就中ここで取りあげたいのは、いずれもが日韓キリスト教界を代表する研究者、大家による3種・4人の「先行研究」である。さすがに、その分野を代表的する専門家、大家による研究だけあって、そこには「重要な要因」がことごとく、かつ的確に網羅されている（すでに[上]で見た「アメリカ」などを要因に挙げるものは皆無）。従って、本章（第Ⅲ章）の課題・目的を、これら「先行研究」とそれに対する分析・検討をくわえることによって遂行したい。——以上を、冒頭で述べておく。

### 【Ⅲ-1】政治・社会経済的要因

「歴史的状況」に「準一次的要因」を認定するということは、当時の韓国における政治・社会経済的状況、すなわち草創期韓国キリスト教の時代的・歴史的状況それ自体にキリスト教受容の要因を認めるということである。つまり、[上]Ⅰ章の末尾で見たように、「受容論」の三要素のうち「①受容対象（キリスト教）」でもなく「②受容主体（韓国人）」でもない、「③受容状況（1885～1910年頃の韓国社会状況）」自体に主要な要因を認めることを意味する。換言すれば、キリスト教がいかに優れた宗教であって、韓国にきた初代宣教師がいかに優秀であったのかといった受容「対象」キリスト教の側に受容要因を求めるのではなく、またそれを受容した韓国初期キリスト者がいかに熱心であってよく伝道したのかといった受容「主体」の側に受容要因を求めるのでもない。むしろそれらとは無関係に、キリスト教が韓国にきたとき韓国はいかなる政治・社会経済的「状況」にあり、いかなる歴史的「状況」にあったのかという点に着目し、その歴史的要因が実は韓国のキリスト教受容にきわめて大きい役割を果たした点を確認しようとするものである。

こうした見解は決して奇異でも何でもなく、例えば澤正彦（日本人として最も優れた韓国キリスト教研究者）は次のように述べる。

「H・クレイマーは、彼の著書『非キリスト教的世界におけるキリスト教のメッセージ』の中で、アジア世界におけるキリスト教の盛衰を決定するのは、キリスト教自身が持っている真理契機云々によってよりも、多くの社会的・政治的・文化的要素であると述べている。実際、アジア諸教会の興亡盛衰は、ナショナリズム、 Kommunismus とのかかわりにおいて、決定的になっているのを見るのである。例えば近代歴史の奇跡の一つに教えられていた北朝鮮地方教会の成長は、戦後わずか20年の間に一挙に抹殺され、教会の存在は許されていないのである。……(中略)……。アジア世界にあっては、まさに、この非神学的要素こそが、教会の生死を決定する要因となる」。(34)

このように一般に宗教受容においては（特に、最初期ほど）、それ自体は偶然的で非宗教

的である「政治・社会経済的要素」,すなわち「歴史的要素」が決定的役割を果たすことが、確認できよう。

ところで日本史の中で、キリスト教が異例の大受容をなした時期が2回あった。カトリック、プロテスタント、正教など全てを含めた日本のキリスト教は、いまだ国民比0.8%にしかない現状であるが、その6～7倍にも相当するキリスト教受容は「受容論」にとってはきわめて興味を引かれる現象である。なぜ日本においてそれほどの受容がなされ、それはいかなる要因によったのであろうか。以下、日本人にとっては身近で理解しやすい日本史の現象の中から、「歴史的要因」の実例を挙げ、分析したい。

### < 1 >、日本におけるキリスト教二大受容期

第一回目は織田信長時代、F・ザビエル来日(1549年)に始まるカトリック<sup>キリシタン</sup>切支丹受容である。後述するように、国民比2%とも6%とも言われる日本では異例のこの期のキリスト教大受容は、次の諸点によってなされた。第一に権力者信長のバテレン公認という政治的要因、第二にポルトガルのカトリック宣教師がマニラなどを拠点とし、実質的に日本との独占権の一部を有していた貿易権(特に生糸の輸入、およびポルトガル船がもたらす貿易品の獲得)という利益を目指し、諸大名が改宗したという当時の社会・経済的要因、第三に中世という文化と社会構造が崩壊し、新しく近世が始まろうとしていた過渡期に特徴的な、民衆の不安や宗教の腐敗という文化的要因、主にこれら3点であった。

周知のごとく信長は仏教という宗教と対立し、個人的にも既成の仏教を嫌い、従来の日本史では考えにくい僧侶の大虐殺・延暦寺焼打ちなどを敢行した。さらに彼は鉄砲をもたらした西洋文明およびバテレンにも好意的であった。反仏教のみではなくバテレン好意という二つの好条件を宣教師たちは手にしたのだが、しかしこれはカトリックにとっては全くの歴史的な偶然性による。現在でも一部の宗教では「トップ伝道」などという言葉を用いるが、貿易権を契機に諸大名を「トップ伝道」し、改宗させたことも大きい。近畿では高山右近、小西行長、結城忠正、公卿の清原氏一門。山口では大内義隆。九州では大村純忠、大友義鎮<sup>よししげ</sup>、有馬晴信、松浦隆信らの改宗と島津貴久によるカトリック後援。当時の武家社会では通常、主君の改宗は必然的に家臣団および一族郎党に及ぶ改宗を意味した。武士だけではない、主君の改宗は領地に属す農民や庶民にも及んだ。戦国の乱世に生きる彼ら庶民にとっても、中世文化の崩壊期において形骸化し搾取側となりはてた仏教よりは、医療と教育を介して庶民に尽くすカトリックキリスト教は希望のある宗教でもあっただろう。仏教を棄て、切支丹に改宗した僧も多かった。——もとより、高山右近や小西行長らの純粋な宗教的改宗、あるいは比較的本気であったと思える改宗ゆえに家臣団や一族らの強い抵抗・反抗に合い苦しみ続け、それでも信仰をまっとうした大村氏、大友氏のようなケー

スもあるが、しかし全体として見れば上述したような傾向が中心のであった。だからこそ、秀吉・家康の「禁教令」と共に大多数はあっさりと棄教する。また秀吉による「禁止令」も単なる政治的意味にとどまらず、彼ら諸大名に分散していた貿易権を秀吉が独占するという経済的脈絡のなかで解釈されなければならない。

1580年頃の切支丹信徒数は、少なく見ても35万人はいたと推定され、1600年頃のある記録によると60万人以上の信徒がいたとされ、ザビエル来日の1549年から1630年まで約80年間の受洗者は100万人を超えたとも記されている<sup>(35)</sup>。これらの数字は、当時人口比2%～4%にあたると言われ、しかも彼らがほとんど宣教活動をしていなかった関東、四国、東北、山陰地域を除けば、その人口比は6%以上になる。

改宗したキリシタン大名や家臣団が、どれほどのキリスト教に対する知識や魅力を有していたかは二次的、三次的である。当時の政治的要因、社会経済的要因、中世文化崩壊期という文化的要因、総じて「歴史的要因（準一次的要因）」が、日本史に異例とも言えるほどのキリスト教受容をもたらしたのであった。

第二回目のキリスト教受容期は1945～1947（昭和20～22）年、敗戦直後のいわゆる「キリスト教ブーム」期である。今回はカトリックではなく、プロテスタント・キリスト教であった。それはアメリカGHQと共に訪れ、キリスト教宣教を応援したGHQ最高司令長官マッカーサーと共にやって来た。天皇もキリスト教に接近し、牧師が宮中に招かれ聖書講話を続け、これは5年間ほど続いたという<sup>(36)</sup>。

周知のように、その年までの日本には「国教」が存在した。天皇を神とする「国家神道」という「国教」である。しかしそれらはそのとき一日にして地に墮ち、天皇は人となり、日本人の価値体系は根底からくつがえされ、アメリカ式民主主義が始まろうとしていた。未曾有の文化転換と混乱に加え、人々は敗戦民族固有の不安に襲われていた。これらが錯綜するこの時期、多くの日本人が「アメリカの宗教だから」という理由でキリスト教に近づこうとし、教会はどこも満員になったという。戦時中は日本軍国主義に追随し、協力した日本キリスト教の側からさえ「信徒を300万人に増やせ」というスローガンまで出されたほどである。

「教会の集まりはかつてないほどのにぎわいを呈し、時事通信社の調査によればキリスト教を信じる者の数は、敗戦2年目には国民全体の6%にまで達したとされる。総理大臣もクリスチャン、国会議長もクリスチャンという時期はそのころである」。<sup>(37)</sup>

この場合にも信長時代と同様、キリスト教国アメリカによる日本占領という政治的要因、

キリスト教に接近するほうが有利であろうとする社会経済的要因、従来の宗教は崩壊し敗戦国民の不安をともなう文化的過渡期であったという文化的要因、総じて「歴史的要因」が日本史にまれなキリスト教受容の原因となった。

**【要約】** 以上をもとに、一応の「要約」を示しておこう。

第一に、「最初期」に特徴的なこの「歴史的要因」の懦弱さである。信長時代のキリシタン受容は、続く秀吉、家康によるバテレン禁止令や追放札によって実にあっけなく消滅してしまった。敗戦直後のキリスト教ブームも数年後には、主に日本の反動化および再び定着化した神道的日本文化によって追いやられ、昭和23年の公式統計ではキリスト教徒は国民の0.4%にすぎない<sup>(38)</sup>。つまり、「歴史的要因」による受容は、次にはその「歴史的状況」の変化に即して非受容へと転じるのである。これが「最初期」における「歴史的要因」の特徴であり、それ自体はあまりにも懦弱であって継続性を欠く。かかる「歴史的要因」に、受容史を最終的に決定づける「一次的要因」の資格を認めることはできない。同時に、他ならぬこの「歴史的要因」が事実、信長時代や敗戦直後の大受容という「日本キリスト教二大受容」を導いた点を勘案すれば、まさに「準一次的要因」と呼ぶにふさわしい。

第二に、しかしながら、いわば受容「第二期」、すなわち最初期ならぬ「次の段階」においては、この状況が根本的に変更されることがある。最初期には非宗教的動機によって偶然に受け容れられた宗教が、次の段階では何らかの契機によって純粋な「宗教的变化」を体験し、それによって改めて「宗教的に」定着し根付くことがある。「受容第二期」においては、歴史的要因よりもむしろ「宗教的要因」のほうががより重要な受容要因となり、いわば一度表層的に受容した宗教を「再受容」することがある。キーワードは「受容第二期」、「宗教的要因」である。——さらには、キリスト教が「民族的信頼」を獲得しうる場合もある。国民の多くが、「キリスト教」と聞けば「ああ、それはいい宗教だ」と無意識の内に反応しうるほどの「民族的信頼」を得る場合もある。日本にはなかったが、韓国の場合にはそれらがあった。1905年ごろを境に「受容第二期」に入った韓国キリスト教は、それらを経験した。(詳細は [下] 【Ⅲ-2】 以下)。つまり、受容最初期が「偶然的・非宗教的・外的」要因を特徴とする「歴史的要因」によるのに対し、「受容第二期」にはキリスト教に「内的」で、キリスト教が「意図的」に行なう「宗教的」要因が主要な要因となることがあり、これを（「歴史的要因」から区別して）「宗教的要因」（一次的要因）と称すことにしたい（これは [下] で扱う）。

第三に、とは言えこの「歴史的要因」はきわめて重要な受容要因でもあり、ある特殊な場合には最終的受容、すなわち一次的要因となることもある（韓国も、また日本の場合も、かかる特殊なケースには入らないが）。この分野の古典的書物の一ともなった感がある〈工

藤英一『日本キリスト教社会経済史研究 ～明治期を中心として～』新教出版社, 1980)は、かかる研究に最も大切なのは他の国々、特にアジアの他の国々のデータを出来るだけ多く収集する点にあることを再三にわたって述べる。日本や韓国だけではなく、より多くの国々の場合の研究やデータを有していることは、かかる研究には必須的でもある。そこで私たちは、受容史においてはきわめて特徴的で際立っているフィリピンの場合を考えて見たい（なお、フィリピンについては既に本稿 [上] [II-3] において考察したので参照）。フィリピンはカトリック信徒が国民の90%以上を占める点で特徴的であるが、このカトリック受容は1500年代半ば以来のことであり、始点は当時のカトリック国スペインの侵略と植民地化に始まり、今日に至るまでその宗教的状况は基本的に続いており、その点ではメキシコ、ペルー、ブラジルなど中南米の国々に類似的である。つまり、スペインによる侵略・植民地化という偶然的・非宗教的・外的な「歴史的要因」による「最初期」キリスト教受容を、基本的には今日まで継続しているのである。もとより最初期に受容されたキリスト教はその後、連続した受容過程の時間のなかで、より国民に内面化し民俗化したなどの変化はあったであろう。いずれにしろ、日本や韓国に比べ、フィリピンのキリスト教受容を決定した最初期の「歴史的要因」は、はるかに決定的であり、唯一の一次的要因にほかならないと言える。

このようにして見れば、「歴史的要因」の重要性が改めて分かり、これに「準一次的要因」の名を与えるのも妥当的であることが分かるであろう。

以上を明らかにしたうえで、私たちは韓国の場合、すなわち「韓国初期キリスト教受容」の「準一次的要因」を形成すると思える「歴史的要因」の考察に入りたい。上述したごとく、以下の構成には「先行研究」が中心的役割を果たす。

## < 2 >、韓国初期キリスト教の場合 ～先行研究を中心に～

「韓国キリスト教受容は、いかなる歴史的要因によったのか？」。

実はこの問いに対する回答という形での、いくつかの重要な先行研究が存在している。具体的には後述する柳東植、澤正彦、植村正久、李萬烈による研究である。しかもそれらは、いずれも韓国および日本キリスト教界を代表する研究者・人物による先行研究であるため、これらの諸見解を筆者の立場で総合化することによって、本節の内容としたい。

【1】柳東植・澤正彦 第一に挙げたい先行研究は、この分野の著名な専門家の一人である柳東植（ユ・ドンシク、元延世大学校教授）、および澤正彦である。両者の見解は「柳・澤説」として一括総称しても良い。なぜなら、まず柳東植が韓国キリスト教の受容要

## 韓国における初期キリスト教受容の要因 [中] (2/3)

因を5点に分けて発表し、これを延世大学留学中に師弟関係にあったと思われる澤が基本的には継承し、同じく5点に分けてまとめているからである。その後、柳も澤も再び類似の見解を多少発展させて再発表するが根本的な差異はない<sup>(39)</sup>。以下、「柳・澤説5点」を最初の柳の発表内容を中心に、一部澤の見解も交えて、また多少順序も変え、短く要約してみたい。

「第一、キリスト教は韓国において近代文明へのパイプであり、近代化の先駆者であった。医療、近代教育、青年運動など近代西洋文化を韓国に導入したのはキリスト教であった。キリスト教は近代化への唯一のルートであり、こうした点で自国の強化を願う民衆はキリスト教をあがめ、これに接近し、教会は成功的な発展をおさめた」。

※これは日本においても見られた現象であり、「西洋文明と一体化して受容されたキリスト教」と要約しうる。

「第二、王朝末期の19世紀末、朝鮮王朝は政治的に衰退・墮落し、無政府状態に近い状態にあった。同様、民衆の精神的支柱となりえる宗教もない時であった。仏教は巫堂(巫教、シャーマニズム)と共に軽視され、儒教は政権の廃退と共に無力化していた。かかる無政府状態、無宗教状態に力強く登場したのがキリスト教であり、ここに韓国キリスト教が成功しえた重要な要因がある」。

※「当時の無政府状態、特に無宗教状態にキリスト教が入り、これが受容要因となった」と要約。

「第三、韓国の在来宗教文化の諸要素が、キリスト教を容易に理解させるという役割を果たした。例えば、巫教(シャーマニズム、民俗宗教)はキリスト教の神の概念や霊界の概念を容易に理解させたし、儒教もキリスト教の中心的倫理である神をうやまい、人に仕えよという教えを容易に韓国人に理解させた。こうした点が大きい受容要因となった」。

※これは「韓国の伝統的宗教文化とキリスト教の教説の連続性」と要約できるが、じつは日本にも基本的に同じことが妥当する。

「第四、韓国における宣教師の積極的な宣教政策、特に“ネヴィアス方式”などに見られる賢明な宣教政策、またこれによく応えていった韓国キリスト者に成功因を認める。さらに後の“査経会(サギョンフェ、韓国独自の聖書研究会)”や“復興会(リバイバル)”が韓国キリスト教の特徴となるほどに、キリスト者民衆はキリスト教の内面化と、自己化を経験した」。

※「宣教の優秀さに加え、キリスト教の自己化を経験した韓国キリスト教」と要約しうる。

「第五、教会が亡国時における民衆の避難所となり得たこと。日本人による閔妃殺害事件（1895）、日韓保護条約（1905）、日韓併合（1910）などを通して韓国人は国を奪われるに至ったが、その亡国の民に国権と人権、自尊心を回復する夢を与えてくれたのが教会であった」。

※「亡国時に民衆の避難所となり、かつ国権回復への希望を与えた教会」。

以上5点が「柳・澤説」の要約である。まず所感を述べれば、これら5点は韓国キリスト教受容に対する、実には的確かつ必須的な要因のみを、しかも網羅的に挙げる優れた指摘である点を率直に述べておきたい。ただし、「柳・澤説」にはほとんど「説明」がなく、またそれぞれ各点に対する「分析」、これら5点の相互関連性、および5点の種分け・分類、等々がまったくと言っていいほどない。従って、これらに対する「分析」が私たちの重要な仕事となる。

ところで上に言ったように、これら5点は「なぜ、韓国キリスト教は成功したのか」に対する「回答」であった。しかし、柳も澤も全く言及していないが、ここから次の点が抽出できる。すなわち両者は、なぜ「韓国のキリスト教」は成功したのかと問っているのであり、ここには「初期」韓国キリスト教という限定はない。にもかかわらず「柳・澤説」の挙げる5点を見れば、実はいずれもが「初期」韓国キリスト教の受容要因ばかりであることが分かる。柳・澤は意識していないが、ここから言えるのは、柳・澤において「韓国キリスト教全般の受容要因」は、すなわち「初期」韓国キリスト教受容要因と等しいという点である。換言すれば、「韓国キリスト教全般の受容要因」は「初期」に存するという点を両者は、無自覚のうちに、「表明」していることとなる。従って両者に従えば、本稿の表題『韓国における初期キリスト教受容の要因』の解明は、同時に「韓国キリスト教全般の受容要因」の解明でもある、ということになるのである。

以下、本稿の構成に関わる視点から、これら5点に対する若干の分析検討を2点に絞って加えておきたい。

(1) まず第一に、5点のすべてが純粋な「歴史的要因」に属すわけではない。すでに述べたように「歴史的要因」はキリスト教にとっては「偶然的」「非宗教的」「外的」「最初期的」であるという4点を特徴としていた。しかし上述の5点のうち、「第四・ネヴィアス方式などにみられる宣教の優秀さ、これによく応えた韓国キリスト者。さらにはキリスト教自体を内面化自己化することを経験した韓国キリスト者」、および「第五点・教会が亡国時の民衆の避難所となり、また日本人による閔妃殺害事件～日韓併合により国を失った韓国民に国権回復への希望を与えた教会」という2点は、むしろキリスト教に「内的」な要因、教会が「意図的」になした要因、あるいは「宗教的」要因であって、従ってこれら2点は「歴

史的要因」ではない。もとより第五点は、確かに「日帝による植民地支配」という偶然的な「歴史的要因」を「契機」にはしているが、しかし第五点の重要点は後半部、すなわち「教会が亡国時の民に、国権回復の希望を与えた」という、日本帝国主義に対する「キリスト教および教会の宗教的対応」にある。——以上から明らかなように、「柳・澤説」の示す5点のうち初めの3点は確かに「歴史的要因」であるが、しかし最後の2点は「歴史的要因」ではなく、後述するように第四点と第五点はそれ以上に重要な「要因」「宗教的要因」、すなわち「一次的要因」に属すべきものであると判定しうるのである。

(2) 第二に、「柳・澤説」の挙げる5点のうち3点は「韓国独自の要因」であり、他の2点は程度の差はあっても日本ほかにも基本的に認められる「共通要因」である。つまり5点は「韓国独自の要因」と、日本などにも共通する「共通的要因」という2つのグループに分けることができる。ここでは特に日本の場合（幕末～明治初期の日本のプロテスタント初期受容）と対比して考えてみたい。つまり上のうち、第二点（無政府・無宗教状態）、第四点（民衆キリスト者によるキリスト教の自己化・内面化）、第五点（亡国時、民衆の避難所となり、国権回復の希望を与えた教会）、という3点は日本には存在しなかった歴史状況、従って「韓国独自の要因」である。つまり、幕末～明治初期に日本にキリスト教が来た時、日本は「無政府・無宗教状態（第二点）」でもなく「亡国時（第五点）」でもなかった。また第四点（ネヴィアス方式など宣教の卓抜き、および査経会や復興会を介してキリスト教の自己化を経験した韓国民衆）に関して言えば、確かに日本の宣教師も優秀であり初期信徒たちも熱心ではあったが、しかしながら、まず当時の日本のキリスト教会には農民や最下層の労働者など「民衆」はほとんど含まれておらず、大部分は旧士族階級に属す知識人であり、韓国の場合の「民衆」中心の教会とは根本的に異なっていた点（宣教師たちが決めた「ネヴィアス方式」の第一項は「(韓国では) 宣教の第一の対象を下層民衆に定める」であった）。さらに、日本にも「復興運動 (リバイバル)」などが局部的・一時的には存在したが、しかし日本キリスト教が韓国のような大規模な民衆的レベルでの「内面化」「自己化」を経験したとは決して言えないのであり、むしろ日本キリスト教が、受容第二期にこうしたキリスト教の「内面化」「自己化」を果たせなかった点に、その後のキリスト教不振の要因を求めうるのである。従って以上、第二点、第四点、第五点を「韓国キリスト教独自の要因」として規定しうる。

他方、第一点、第三点のほうは、程度の差はあっても基本的には日本にも存在した現象であった。第一点（西洋文明と一体化して受容されたキリスト教）はもとより、第三点、すなわち「伝統的な固有宗教文化が、外来宗教キリスト教の教説の理解を助けた」についてもほぼ同様のことが日本の場合にも妥当する。

例えば、受容に関連してしばしば論じられる問題、キリスト教の「ゴット (神)」の名称

をアジアの国々ではどのような言葉で表したのかという、自国に固有な宗教文化とキリスト教との関係性を最もよく表す問題。これについて日韓両国を見れば、まず最初期には両国とも「天帝」という「儒教文化」を反映した用語（実際には道教の最高神の名）を用いており、両国に共通した伝統宗教文化を示した。しかしすこし経って、韓国キリスト教は、自国の伝統宗教文化（特に民俗宗教）が有す「神」的概念である「ハヌニム（「天様」・天<sup>ハヌル</sup>하늘/様<sup>님</sup>）」を継承し、「ハナニム（「唯一様」・一, 唯一<sup>ハナ</sup>하나/様<sup>님</sup>）」という言葉、しかも発音の類似した言葉で、キリスト教の神を表すことを選んだ。一方日本はと言えば、やはり日本の伝統宗教文化が有す「カミ」を継承し、「神<sup>かみ</sup>」という言葉、しかも全く発音が同じ言葉で、キリスト教の神を表すことを選んだ。キリスト教受容史においてきわめて重要な「神」の訳語の選定に関し、両国とも自国の伝統宗教文化の用語から、しかも音韻の類似性を尊重して、選定したのである。この点では「柳・澤説」に言う「伝統宗教文化がキリスト教の理解を助けた」という点は、基本的に日韓両国に該当する要因である<sup>(40)</sup>。——ただし補足的に言えば、その結果、①韓国の「ハナニム」が「天・唯一者」の意味を明確に表すことによって、キリスト教本来の「ゴット」の意に近づき、従って従来の伝統宗教の神概念を明確に超えている用語となったのに対し、日本キリスト教の「神」は意味の面でも概念の面でも、伝統宗教の「カミ」から区分できず、また「神」が示す意味内容も韓国に比べ、きわめて不明瞭な用語となってしまったという点は否めない。さらに、②日本キリスト教の神の語源となった「カミ」は、単に日本の伝統宗教文化の概念であると言うよりは、より神道的伝統に由来する言葉であり、そのため別の問題を日本キリスト教史に残すこととなった<sup>(41)</sup>。しかしながら、そうした差異はいわば結果的な付属点に過ぎない。

柳東植は別の箇所で、次のような注目すべき発言をしている。

「(韓国) シャーマニズムが持っていた雑霊邪鬼の理解と、これとは区別される最高神である神<sup>ハナニム</sup>の理解は、キリスト教の神と邪鬼の世界を簡単に理解させる一つの根拠となった。シャーマニズムは、人間の不幸を自覚し、それからの救済を模索した。グノーシスのような論理的な展開はなかったが、シャーマニズムが宇宙を上界、中界、下界の三階層として理解していたということは、聖書の神話的世界像を理解する直接的な基礎になったのである。そして司霊者シャーマン、即巫堂が、霊界と人間界の仲保者としての役割をする存在であったという点で、仲保者であるイエス・キリストの理解に少なからざる貢献をしたと思われる」〈柳東植, 1975, p. 20〉。

柳の主張は三点に要約できる。①巫教の邪鬼・神の観念が、キリスト教の神と悪魔の世界を理解しやすくした。②巫教の上界・中界・下界という三階層の世界観が、キリスト教の世界像の理解を助けた。③霊界と人間界をつなぐ仲保者シャーマン・巫堂が、キリスト

教の中心思想であるイエス・キリストの仲保者性を理解するのを助けた。——しかしこれらは、いずれもが韓国独自の現象ではなく、他のアジアの国々にも当てはまる「共通要因」である。日本にも巫女や霊媒はいるし、悪霊とそれからの救済者の観念は平安時代から存した。また特に三階層世界観については、のちに〈渡邊欣雄『漢民族の宗教～社会人類学的研究～』第一書房、1991. 本書は台湾・マレーシア・香港のフィールドワークの報告書〉の業績が明らかにしたように、基本的に「漢民族の宗教」、すなわち中国伝統の民族信仰が台湾・マレーシア・香港などの中国文化圏に波及したものであった。国々によってその形態や様式は多様化していても根本的には「漢民族の宗教」に由来するものであり、韓国独自の宗教概念とはいえない。柳の言うように、韓国伝統の民俗信仰がキリスト教受容に助けとなった点は認めるが、しかしそれは日本を含めた他のアジア諸国にも言えることであった。

以上のごとく、「柳・澤説」は第二点・第四点・第五点という「韓国独自の要因」に属す3点、および第一点・第三点という日本ほかにも共通する「共通的要因」に属す2点とに分けられ、2つのグループに区分できる点が確認できた。ここから私たちは、この2つのグループにたいして軽・重、すなわちどちらのグループの受容要因のほうがより重要、あるいはより重要でないかを明確にしなければならない。端的に、前者すなわち「韓国独自の要因」のほうが「より重要な要因」である。反面、後者日本ほかにも共通する「共通的要因」にはそれと同等の「受容要因」としての価値は与えられない。なぜなら、「日韓共通の要因」である「第一点・西洋文明と一体化したキリスト教受容」および「第三点・伝統宗教文化とキリスト教の連続性」という2要因は、同じ要因をもってして、一方の日本はキリスト教の「非受容」を招き、他方の韓国は「受容」を招いたこととなる。とすれば、その要因以外の「他の要因」が、両国の非受容・受容を実は決定したこととなるからである。詳しく言えば、上記2点の日韓に共通した要因は、確かにその要因のゆえに、両国のキリスト教受容にとってある一定の助けとはなったであろう。しかし、同じその要因を有しながらも、一方の韓国では結局は「受容」を、他方日本では「非受容」を導いたのであれば、日本の「非受容」は当然ながらそれ以外の何らかの「他の要因」によるものである。韓国の場合も同様である。つまり、日本が同じ要因によって「非受容」となったにもかかわらず、韓国の場合には結局「受容」に至ったのであれば、韓国の場合には日本には存在しなかった何らかの「他の要因」、日本にはなかったより積極的でより根源的な「韓国独自の他の要因」を想定しなければ、韓国のキリスト教受容は十分には説明できないこととなるからである。そして、この場合のより根源的な「他の要因」、日本にはなかった「韓国独自の他の要因」のほうをこそ、私たちは「より重要な要因」と判定する。すなわち「柳・澤説」の示す5点のなかで言えば、前者「韓国独自の要因」である第二点（無政府・無宗教状態）、第四

点（ネヴィアス方式など宣教の優秀性とキリスト教の自己化をなした韓国）、第五点（亡国時の民衆の避難所となり、国権回復の希望を与えた教会）こそが、韓国のキリスト教受容も、またこれらを欠いたゆえの日本キリスト教非受容をも共によく説明しうる、「より重要な要因」であると認めるのである。――

「なぜ韓国ではキリスト教の受容が成功したのか」、この問いが私たちの出発点であった。この問いに対する回答、すなわち様々にその「受容の原因・要因」を述べる「先行研究」に対し、それらが示すそれぞれの個々の要因に分類や相互関連性あるいは軽・重を設け、より重要なものとそうでないものを区分しようとしているのが目下の私たちの作業であり、よってこれを体系化しようとするのが私たちの最終的目的であるといえよう。

【2】植村正久 第二に挙げたい先行研究は「植村正久」の見解である。周知のごとく、日本キリスト教史最大の人物である。1910（明治43）年は「日韓併合」の年であった。韓国人の悲嘆と怒りとは裏腹に、日本人はこれを慶び祝った。併合直後の9月1日付『福音新報』792号に、植村は「大日本の朝鮮」を発表。そこでは「既に神により“先祖等に”朝鮮国を“与えられ”たるものなるが故に、之を併有するの権利有るなり」（朝鮮は、神様により我々日本人の祖先に与えられていた地であるから、日本は元々朝鮮を併合する権利を持っている）と韓国併合の正当性を述べた<sup>(42)</sup>。

私たちが注目したいのは、それに続き同9月22日付『福音新報』795号の「朝鮮の伝道」と題した一文であって、その中で植村は1910年時点における言わば「初期朝鮮キリスト教の受容要因」を次の6点にまとめている<sup>(43)</sup>。

- ① 「朝鮮の人民は、種々なる原因から慰安を求むること痛切であるという事情である」（原文）。つまり、朝鮮人は慰安を求めることが激しい故に、キリスト教に接近した、と言う。
- ② 元来朝鮮人は事大思想を抱いており、欧米人の言うこと宣教師の言うこと、あるいは西洋の事物を尊重しこれを受け容れる傾向がある。これが朝鮮の伝道に大きい便宜をはかった。
- ③ 日本政府が朝鮮に行くまで、朝鮮はほとんど無政府状態であり、そのため悪政がはびこり、人民はこれを逃れるために外国宣教師の庇護を求め教会に集まるという非宗教的なる動機からキリスト教を受容した。
- ④ 外人宣教師が教育・医療伝道に熱心であったため。
- ⑤ そもそも朝鮮には、日本の仏教や神道のような堂々たる宗教が存在していない。それゆえ宣教師の伝道は、ほとんど対敵を見出さず無人の境を行くが如くであり、これが伝道上の大いなる利益となった。

- ⑥ 人は本来、宗教を求めるものである。にもかかわらず朝鮮人は優れた宗教に出会ってこなかったのだから、キリスト教という優れた宗教が入って来るや、これに引かれ蜂が蜜に付くが如くとなった。

以上6点である。なお植村は上に続けて、「以上の朝鮮キリスト教界が、今や我が国・日本領土内のキリスト教となったので、これをよく伝道すると共に、このキリスト教に刺激され“帝国に於ける基督教発展の導火線となる”ことを願っている」と結ぶ。全体として、植村個人の朝鮮に対する政治的見解、朝鮮に対する蔑視、および朝鮮キリスト教に対する蔑視、後に物議をかもし朝鮮伝道に対する基本見解などが読み取れ、興味深い。また、上は当時の日本キリスト教界の代表者・植村の見解であったということは、当然ながらそれは1910年当時の日本キリスト教界に一般的な「朝鮮観」「朝鮮キリスト教観」であった可能性が大である。

上記「植村説」の①、⑥、に関しては、これを私たちの分析対象から外したい。特に①のごとく「朝鮮の人民は慰安を求むること痛切」、よって朝鮮人はキリスト教に接近した、などは何の根拠もない「作られたイメージ」「支配者イメージ」にすぎない（これについては〈ピーター・ドゥス「朝鮮観の形成 ～明治期の支配イメージ～」に詳しい<sup>(44)</sup>）。また、⑥に言う「朝鮮人は優れた宗教に出会ったことがない」とか「そもそも朝鮮には堂々とした宗教がない(⑤)」なども同様である。さらに、分析対象から外しはしないが、②の前半「元来朝鮮人は事大思想を抱いており」も、明治期支配者側に立った日本人が作り上げた朝鮮イメージにすぎない。すると残るのは4点（うち②は後半のみ）となる。すなわち――

- ② 「西洋の事物を尊重しこれを受け容れる傾向」が、同じく西洋の宗教であるキリスト教受容につながった（②後半）、という点。  
③ 「無政府状態」に起因する過酷な悪政を逃れ、外国人宣教師の庇護を求めるという非宗教的な目的によって教会に集まった。  
④ 宣教師による教育伝道、医療伝道が功を奏し、キリスト教が受け容れられた。  
⑤ 「無宗教状態」の朝鮮伝道は、他の宗教対敵もなく、きわめて有利であった点。

さて、以上のごとく並べて見れば、これら4点はいずれも先の「柳・澤説」の指摘に含まれていたのに気づく。すなわち「柳・澤」の第一点（キリスト教は近代文明のパイプであり、医療・近代教育を韓国に導入した）には植村の②④が、同じく第二点（無政府・無宗教状態に登場したキリスト教）には③⑤が、それぞれ包含されている。このことは言い

換えれば、「柳・澤説」の他の第三・第四・第五は、植村においては完全に見落とされ、欠落しているということである。しかもそのうちの第四・第五点こそは、上に述べたように、最も重要な「一次的要因」「宗教的要因」であった。もとより、植村は1910年という未だ情報も発達していない時代に、これらを書いているという点は勘案されるべきではあろう。しかし第四・第五点に指摘される韓国キリスト教の諸現象は、すべて1910年時点までには生起しているものばかりであって、たとえば内村鑑三などは早くから韓国復興会などには触れている。いずれにしろ「植村説」に関していえば、「無政府・無宗教状態」を一応要因に挙げているという点を除けば、あまりにも稚拙であり、かつ朝鮮と朝鮮キリスト教を自分たち日本のそれよりも当然のように「低い」ものだと見ている。従って、朝鮮キリスト教を直視し、学ぼうとした者の「韓国初期キリスト教受容論」とは判断しえない。——もう一人の日本キリスト教界の代表者・内村鑑三が、すでに1909年時点に朝鮮キリスト教の本質と、その将来における成長の姿を鋭く見透かして「神はかえって朝鮮を救いて、日本を棄て給うたのではあるまいか」、「余輩はこのことを思いて、精神的に暗愚なる日本を去って、自らも外国宣教師の一人となりて、(朝鮮キリスト教の)教化を助けようと思った」(いずれも『聖書之研究』1909年12月号、一部現代語化)と記し、また「自分の本当の弟子は、むしろ朝鮮のキリスト者たちではないのか」と弟子たちに語ったと言われるのとは、根本的に異なる<sup>(45)</sup>。

**【3】李萬烈** 第三は「李萬烈(イ・マンニョル)」、私たちが取り上げようとする最後の「先行研究」である。李萬烈(元淑明女子大学校、歴史学科教授)と言えば、韓国キリスト教史研究の第一人者としてよく知られており、その著書・論文は多数にのぼるが、ここで取り上げたいのは私たちの本テーマに関係が深い「(論文)韓国教会の成長とその要因」の一部である<sup>(46)</sup>。同論文を最後の、そして最も重要な「先行研究」として位置づけることにしたい。——その理由を以下に挙げておこう。

第一に、李萬烈はその要因を「1878～1910年頃の草創期韓国キリスト教受容」という「初期」に限定して求めようとしており、「韓国初期」を対象としている私たちの目的と合致しているからである。

第二に、「李萬烈説」は初期の受容要因を4点にまとめているが、それらはいずれもが「韓国独自の要因」であり、この点、先の「柳・澤説」とは異なり、李萬烈はいわば重要な要因のみを取上げているからである(これについては、本稿、上記「柳・澤説」分析検討(2)を参照)。

また第三に、柳・澤・植村とは異なり、李萬烈は「論文」の形を取っているので十分な説明を聞くことが出来る点である。例えば、柳・澤は「教会が民衆の避難所になった」と

言うが、それが具体的にどういう状況を表すのかなどの説明は全くない。同様、柳・澤が言う「無政府状態」が、なぜキリスト教受容につながるのかについての説明も全くなかった（むしろこれに関する一部の説明は植村によってなされていた）。つまり、先の柳・澤・植村においては不明瞭であった点が、李萬烈説では比較的明瞭に論じられているからである。

第四の理由は、李萬烈は「統計」を細かく利用することによって、きわめて「客観的方法」によって立論する点である。初期韓国キリスト教の韓国人の手になる「統計」や「資料」は予想以上に少ない。そのため、初期キリスト教人口の全体数を直接示す統計は皆無に近い。それは政治的理由ほかによるが、李萬烈は各教派の宣教師の残した資料を駆使し、各教派ごとに作成した教派人口をもとに大枠の全体人口を割り出した上で、特にキリスト教人口が急増した時期に注目する。そして、それぞれの急増期の理由、原因、受容要因を求めるといふ手法をとる。これは、植村はもとより柳・澤も取っていない方法であり、きわめて客観的かつ科学的な方法であると言えよう。もとより、すべての現象が「統計」に反映するわけではない。例えば先に柳・澤が挙げた「無政府状態」という現象は、時間的に固定化しえない現象であるため、その長期的現象を「統計」に関連づけることは難しい。反面、同じく柳・澤が挙げる「国権喪失と復興会など」は1905～1910年の現象であるため「統計」から読み取れる現象に属す。いずれにしろ、「なぜ、韓国のキリスト教は成功したのか」という問いに対し、一定の方法論もなくただ漠然と熟考して答えるのではなく、可能な限り統計という客観性にに基づき、各激増期に注目し、それぞれの要因を客観的に尋ねるといふ方法は、歴史家・李萬烈ならではのものであろう。

まず、李萬烈が指摘する4点を以下にあらかじめ“項目”だけを挙げておき、それに対する先の柳・澤・植村との簡単な比較を示しておきたい。

- (1) 「無宗教状態」が要因となった。
  - (2) 「無政府状態」が要因となった。
  - (3) 日清戦争（1894年）、日露戦争（1904年）という2回の戦争。特にそれらの戦争の度に、朝鮮半島は北西部を中心に日本の兵站基地となり被害を受け、これがキリスト教受容につながった。
  - (4) 国権を日本に奪われたという事実（1905～1910年）。およびその事実と関連して、同時期に大復興会や百万人救済運動というキリスト教内の現象を韓国キリスト教が経験したこと。これらが受容要因となった。
- (前提) なお、李萬烈は他の多くの論著で、『1890年代の宣教師による「ネヴィアス方式」すなわち「宣教対象の中心は下層民衆、自立・自給教会、自主宣教、聖書主義、婦

女子への伝道重視」などの韓国宣教政策，およびそれを実行した韓国初期キリスト教会』に大きい受容要因を帰しているが，本李萬烈論文ではこの点を上記4点の「前提」としている。それゆえ，私たちもこの点を「前提」として挙げておきたい。なおこの「前提」は〔下：一次的要因〕で詳しく取り上げるため，ここでは，以下李萬烈説を4点として示しておくことにする。

※同様，上記(4)も，すでに述べたように，本稿〔中：準一次的要因・歴史的要因〕には属さない。次回の〔下・一次要因・宗教的要因〕で詳しく取り上げる対象である。従って，本稿〔中〕では上記のうち(3)までを扱う。

これら4点のうち，(3)「日清・日露戦争」は李萬烈が初めて挙げる要因である。他の，(1)(2)(4)の3点は一応，柳・澤，あるいは一部植村らがすでに挙げていた要因である。しかし(4)「国権喪失，大復興会」に関しては，詳細は〔下〕に譲るが，同じ点を挙げるにしても李萬烈の場合は基本的な視角が異なっている。また(2)についても柳・澤ではただ単に「無政府状態」を指摘するだけで，具体的にそれがどうして最初期キリスト教受容につながったのかという説明はなかった。従って，柳・澤・植村には存在しなかったり，あるいは何らかの差異点が存す(2)(3)(4)を中心に，改めて李萬の指摘全体を詳細に捉え，分析を加えたい。(ただし，(4)は〔下〕で扱う)。

(1)「無宗教状態」(および(2)，無政府状況)を，「社会的要因」として総称した上で，(1)については，以下のごとく李萬烈はごく簡単に述べて論をまとめている。

「伝統的宗教が，社会理念としての位置を喪失し……(中略)……，朝鮮王朝の統治理念として機能してきた儒教の生理学は，朝鮮後期の礼論論争を惹起して以来，次第に空虚な理論へと転落し，仏教もまたその生命力を失っていらい久しかった。そのため，新しく受容されたキリスト教は，宗教的気質が強い韓国人たちの空虚な心性に深く入り込むことができた」<sup>(47)</sup>(以下，邦訳は筆者による)。

「無宗教状態」については，柳も澤も植村も，上の李萬烈も，つまりすべての「先行研究」が共通して指摘する要因であった。その点では，私たちもこの点を承認して，これを初期キリスト教受容の「歴史的・準一次要因」として認めなければならない。

しかしここで，敢えて一つの疑問点あるいは将来的課題といった点を述べるのが許されるならば，補足的に指摘しておきたいことがある。端的にそれは，キリスト教が来た時の「韓国の宗教状況」を，より詳しく，より正確に示すことへの必要性である。換言すれば，

19世紀末～20世紀初頭の「韓国の宗教」が一体どういう状況にあったのかを厳密に示すことである。なぜなら韓末期の韓国の宗教的状況は、韓国キリスト教受容と特に関係が深いからであり、先の「先行研究」はこの点ではただ「無宗教状態」をくり返すにすぎない。もとより、これはきわめて難解な作業であり、韓国宗教史を専門にする者でなければ遂行しえない仕事であろう。先行研究は儒教、仏教、巫堂(巫教)の三には一言だけふれていた。しかし、プロテスタント・キリスト教とほぼ同時期に宗教として開始した「天道教(東学)」との、あるいは「韓国・道教」との関連性に対する言及は全くなかった。特に「巫教・民俗信仰・シャーマニズム」との関連性は、ただ「仏教と共に軽視されていた」という柳の指摘だけに止まっていたが、しかし、初期の宣教師たちはこの巫教を最も警戒すべき宗教・民俗信仰だという認識を持っていたと思える。それが、バンカー(D. A. Bunker)、ハルバート(H. B. Hulbert)、アンダーウッド(H. G. Underwood)、クラーク(C. A. Clark)などの著名な宣教師による一連の「韓国シャーマニズム研究」の著書群につながっているように思える<sup>(48)</sup>。また、京城帝国大学から創立期の愛知大学に移った「秋葉隆」<sup>あきば たかし</sup>の指摘した、朝鮮時代の宗教生活の特徴である「儒教と巫教の二重構造説」との関連性なども無視できない。これらを含め、韓末期韓国宗教の姿を総合的に再現化する研究が俟たれる。

李萬烈が(1)の後半に挙げる「韓国人は宗教的な気質が強い」という指摘は、私個人も実感しており、あるいは韓国での生活体験を通しそのように判断しているが、しかしこの点を客観的に「証明」することはきわめて難しい。しかしその点は保留したとしても、柳・澤・植村も指摘する「無宗教状態」というキリスト教自体にとっては偶然的・外的かつ非宗教的・最初期的な「社会的要因」「歴史的要因」が、キリスト教受容にとっていわば大きい枠組みとしての役割を果たした点は確かである。また全ての「先行研究」がこの「無宗教状態」を指摘している点からしても、私たちはこれを「歴史的要因」「準一次的要因」として認めたい。

(2)「無政府状態」。すでに述べたように、これがどのように「キリスト教受容」につながるのか。李萬烈は次のように言う。

「くり返された派閥政治と開港以降の閔氏政権による勢道政治は、官僚集団の組織的な腐敗を蔓延させた。官吏の選抜と人事における公正性は碎け、売官売職が横行し、権力の濫用と賄賂の横行が日常化していた。不正な方法によって奪い取った官職は、もはや民百姓のために奉仕する職分とはならず、むしろ人民の生命と財産を官吏が強奪するという“可斂誅求”<sup>か れんちゆうきゅう</sup>(情け容赦なく、また好き放題に税金などを取り立てること)のために官職が悪用された。このとき生命と財産強奪の危険にさらされ、頼って行く所もない哀れな民百姓・人民は、この新しい宗教に頼ろうとした。つまり、西

欧勢力と共に受け容れられたキリスト教と宣教師たちが、この残虐な官吏たちから人民を“保護”することができたからである。<sup>(49)</sup>

肝心なのは、「無政府状態」が次に招いた「官吏の取奪」にあり、さらに民衆がそれを逃れて「キリスト教会」に行った、という点である。当時の「官吏の取奪」が、いかに辛辣で非道であったかには驚かされる。官職を買う金を作るため、賄賂を贈るため、私腹を肥やすため、公然と民衆から好き勝手に取り立て、反抗すると獄に入れ、拷問を加え、殺害することも多かった。

「監獄は呪詛のまとであり、拷問は自由に行なわれ、周期的な監獄清掃に際しては、一時に何十名もの囚人を絞殺してしまい、裁判は売買された」<sup>(50)</sup>。

「監司（カムサ）、監察使（カムチャルサ）」といった知事に当たる上級官吏から始まり、下級官吏に至るまでがそうであった。例えば同時代の朝鮮半島を回り『朝鮮輿地紀行』を残したイザベラ・バード女史は「朝鮮の役人は、人民の生き血を吸う吸血鬼だ」「どんな地位にいる役人でも、快樂と社交のために大抵ソウルに住んで、任地には部下を残し……人民をただ搾取の対象として見ている」<sup>(51)</sup> など、体験に基づいた記述を断片的に記している。また、やはり同時代の韓国にイギリスの新聞社の特派員として滞在していたマッケンジーが残している二書にもこうした記述は多い<sup>(52)</sup>。1890年代、日本の侵略は民衆の目にはまだ明白ではなく、民衆の敵はかかる「官吏」であった。また、このことを理由の一つとして全国的な農民一揆や民乱が打ち続き、特に1894年「甲午農民戦争」の際には政府は崩壊に瀕し、政府が要請した清の鎮圧援軍と要請もないのに勝手に鎮圧軍を送り込んだ日本との覇権争いが、後述する同1894年の2ヶ月後に始まる「日清戦争」の直接的契機となった。

しかしながら、外国人宣教師と教会はこうした官吏の取奪や投獄、拷問、殺人から民衆を守ることができた。第1に、宣教師たちが有すアメリカ・イギリスという外交上のバックであり、公使館・領事官は韓国政府に対して圧力をかけうる立場にいた。第2に、宣教師たちは「治外法権」を有していて官吏たちは手を出せなかった。第3に、一定の事件・経緯を経て<sup>(53)</sup>、「教会」も「外国人の領域」とみなされるに至り、外国人宣教師のみではなく、教会に集まる「韓国人」キリスト教信徒にも官吏たちは手を出しにくくなったのである。こうした話が村々に伝わり、何の政治的庇護もない民衆は、だだ「官吏の取奪」を避けるという非宗教的理由から、教会に通い始めた。また、宣教師たちも、民衆の訴えをよく聞き、官吏たちと根気よく闘った。

以上のごとく、「無政府状態」とそれに起因する「官吏の取奪」という、キリスト教にとっては全くの偶然的・外的かつ初期的要素を要因として、しかも非宗教的目的によって集まった「民衆の保護所」として、最初期の韓国キリスト教会は受容されたのである。しかも、

農民や下層労働者といった貧しくて何の力もない「民衆」,「朝鮮時代の教育史」<sup>(54)</sup>に照らせば分かるように何の教養も知性もない「民衆」,を教会は主要な構成員としていく(この「民衆」という点は後に [下] で述べる)。かかる歴史的要因・無政府状態は柳・澤も植村も指摘した点であり,事実この受容要因なしに韓国キリスト教はこれほどの成長,特に民衆の教会としての成長を果たしたのかと思われるほど,重要な要因と言うほかない。それゆえ,李萬烈が,十分な説明を与えてくれたこの要因を,最初期韓国キリスト教の「準一次的要因」「歴史的要因」として認めなければならないであろう。

(3)「日清・日露戦争とキリスト教受容との関係」。(両戦争によって兵站基地と化した朝鮮半島北西部とキリスト教との関係)。

この点を挙げるのは,李萬烈だけであった。何故か。この点に関しては,彼は先ず「統計」により,この二度に亘る戦争時にキリスト教信徒が急増しているという数的事実から出発するが,かかる方法は他の先行研究が取っていない方法であったからである。李萬烈は次のように言う。

「(韓国初期キリスト教受容が成功した)対外的な要因として日清戦争(1894~5)と日露戦争(1904~5)を挙げることができる。別表において私たちは,この二度の戦時における信徒の増加趨勢を読み取ることができる。韓末期,我が国を間に置いて展開された二度にわたる戦争が,キリスト教の成長にどれだけ大きい影響を及ぼしたかをよく示してくれる。……(中略)……。戦争中,教会はちょうど“避難民収容所”と同じであったが,これは教会が“外国人の所有”とみなされ,治外法権的な領域として認識され,外国人とくに日本軍に脅かされていた韓国の民衆たちが教会を探し求めて来たからである。教会に収容され保護を受けた民衆たちは,すでに教会員になっていた信徒たちを見,彼らが戦時中にも動揺しない深い信仰を堅持しているのに驚き,その後も教会に通った」。

「日露戦争時には,こうした信徒の増加は,さらにはっきりと表れている。戦争中,日本軍は軍用地確保のため,また“京義線鉄道”<sup>(55)</sup>を敷設するという名分のもと,沿線の農地と家屋などを強制的に収容し,この地域の住民たちの“大半の人々は住む家を奪われ,道端に追放され”極寒状態に追いやられた。……(中略)……。かかる状況の下,日露戦争前後,日本軍の暴虐に苦しめられた寄る辺なき“宣川”<sup>(56)</sup>の約2万人の人民は教会に逃れてきた」。<sup>(57)</sup>

キーワードは「日本による日清・日露戦争」「戦時の兵站基地化」「半島北西部」「地域人民の難民化」「教会の難民収容所化」「両戦時のキリスト者急増化」など。

当時、この平壤・定州・宣川・義州などの「<sup>クァンソチバン</sup>関西地方」<sup>(58)</sup>を宣教地としていたのは「米北長老教会」および「米監理教会」であったが、この地域こそは初期韓国キリスト教揺籃の地と称される「キリスト教最大受容の地域」であった<sup>(59)</sup>。なぜ、この地域がかかる「キリスト教の地」となったのであろうか。これについては、李光麟の優れた説明などがある<sup>(60)</sup>。しかしここで李萬烈が指摘する「日清・日露戦争」も、実はそうした「関西地方・キリスト教揺籃の地」の原因の一となっていたことを教えられる。

確かに彼の指摘するように両戦時のキリスト教増加は目立っており、特に監理派において著しい。まず日清戦争開始時の翌年1895年の受洗者数は長老派では前年の68名に比し122名に、同じく監理派では180名が2,000名に急増（11倍化）している。また日露戦争開戦時の翌年1905年には監理派の受洗者は前年の8,000名から一気に12,000名を超え、長老派も2,000名から3,000名に増えている。監理派を中心に見れば、こうした急増は当時（1893～1906）の他の年にはない。

日本による二度の戦争という、偶然的・非宗教的・外的要素を契機に、教会が北西部・関西地方の民衆たちの「避難民収容所」となり、そのことが「統計」にも表れているように韓国初期キリスト教受容の大きい要素となったのである。また「避難民収容所」と、先の「民衆の保護所」という2者は質的にも類似の現象である。

## 【まとめ】

「歴史的要因」とは、何よりもまず、キリスト教受容の最初期段階において決定的とも言える作用を与える政治的・社会経済的・文化的な現象、すなわち「歴史現象」であった。第二に、その現象はキリスト教にとっては「偶然的」「外的」「非宗教的」かつ受容史の「最初期的」な現象であるという4点の特徴を備えているものであった。第三に、それによってキリスト教人口が急増したことが統計的にも確認できる場合を前提としている（第三は「可能な限り」であるが）。さらに第四に、特に大切な条件であるが、指摘項目自体が様々な視点から十分に「検討」しても、一定の「合理性と妥当性」を有している要因であること（例えば、先の植村の指摘項目「韓国人は元來慰安を痛切に好むゆえ、キリスト教を受容した」は、かかる「合理性と妥当性」に欠ける）。——以上の四点に亘る条件を備え、キリスト教受容に大きい作用を及ぼした一群の要因を「歴史的要因」と名づけ「準一次的要因」の地位を与えた。本稿〔中〕はもっぱら、この点を主題とした。

この「〔中〕歴史的要因：準一次的要因」を、先の「〔上〕の主題：第二次的要因」、および後の「〔下〕の主題：第一次的要因」と比較し、それぞれの特徴の大枠を明らかにしておきたい。

まず [上：第二次的要因]。第二次的要因として私たちが挙げたものには「アメリカへの感謝・好意がキリスト教受容の要因 (中村元ほか)」「中国などと異なり侵略者が欧米キリスト教国ではなかったため、キリスト教への嫌悪がなかった。嫌悪はむしろ日本および日本の国教である国家神道に向けられた」「韓民族はイスラエル民族に似ており、イスラエルが神の選民であったように、韓国は神に選ばれた。それが韓国キリスト教受容の要因 (多くの韓国人キリスト者)」さらには「伝統的農村社会の相互扶助制度を教会に持ち込んだのが成功因」というのもあった。——これらは、総じて「断片的」であり「キラメキ・思い付き的」「思弁的」かつ「雑多的」である。つまり指摘項目自体に「合理性・妥当性」が虚弱である。特に、韓国史・韓国文化史・韓国キリスト教史という「歴史」に入り込みもしない「思い付き」や通説レベルのものもある。あるいは、イスラエル民族との類似性に受容要因を見る例などは、本来はよほど韓国キリスト教史に精通していないと挙げることのできない見解であり、「神の選び」という神学的断定がなければ、一次的要因に属すべき優れた指摘である (後述)。もとより第二次的要因も何らかの意味で「受容要因」となっている点は否定しない。ただ、「二次的」要因だと言っているにすぎない。しかしいずれにしても、これらは、余りにも「思い付き的」であり「断片的」かつ「雑多的」でありすぎ、何の条件もなければ体系性もない。

これに対し本稿 [中：歴史的要因 (準二次的的要因)] のほうは一定の「体系的」を有している。【まとめ】冒頭に述べたように、① 統計的な増加現象の確認を前提とし、② 韓国キリスト教受容に決定的影響を与えた「歴史現象」であること、③ および上述の4点の特徴「偶然的・外的・非宗教的・最初期的」を備えている「歴史的現象」であり、④ さらに指摘項目自体が「合理性・妥当性」を有していること。「歴史的要因 (準一次的要因)」とは以上の四点を条件とする要因である。先の「第二次的要因」が何の条件も体系性も持たない「思い付き的・断片的・雑多的」であったのに対し、以上の四つの条件に基づいた上で「歴史的要因」を取捨選択しうるという一定の体系性を与えてくれると言えよう。そして特にこれら四つの条件は、何よりも次に述べる「一次的要因」との区別をきわめて明確に示してくれるものなのである。

最後の [下：宗教的要因, 一次的要因] を定義すれば次のようになる。すなわち、「一次的要因」はキリスト教それ自体にとっては「意図的・内的・宗教的・第二期的」な要因であることを特徴とする。これは先の「歴史的要因・準一次的要因」が、キリスト教にとっては「偶然的・外的・非宗教的・最初期的」要因であった点と鋭く対立する。例えば私たちは、柳・澤・李萬烈が挙げた「ネヴィアス方式などの宣教策の賢明性」や「国権喪失時の復興会」などを上記「歴史的・準一次的要因」からは外し、むしろ「一次的要因」に入れた。理由は簡単である。それらは、キリスト教自体にとって「意図的・内的・宗教的・

第二期的」活動だからである。こうした一次的要因を「宗教的要因」と呼ぶことにした。

分かりやすく言えば、韓国の最も重要なキリスト教受容の要因（一次的要因）は、単なる歴史的偶然やそれに伴う非宗教的動機・目的（歴史的要因）のみにとどまるものではなかったということである。それらの偶然性や非宗教的動機を契機として一旦はキリスト教を受容したのであるが、しかし韓国のキリスト教受容はそこにとどまらず、次にはこれらを超える段階を経験したのである。この場合の「前段階」が「歴史的・準一次的要因」による受容であり、「後段階」が「宗教的・一次的要因」による言わば再受容である。

(以下は [下] に続く)

## 註

- (34) 澤正彦「韓国教会と民族主義」：澤正彦『南北朝鮮キリスト教史論』日本基督教団出版局，1982。所収，第2論文，p. 72参照。なお，ヘンドリック・クレイマー（H・Kramer，オランダ）は神学の一分野「宣教学」に詳しく，例えば日本におけるキリスト教非受容の要因を天皇制神道の伝統に求めようとした。これについては〈宮田光雄『権威と服従～日本におけるローマ書13章～』新教出版社，2003）p. 133, p. 283参照。クレイマーは来日経験もあり，訳書も2冊ある。〈小林信男訳『宣教の神学』新教出版社，1960〉，〈小林信男訳『信徒の神学』新教出版社，1960〉。
- (35) これらの数字については，いずれも，海老沢有道「日本カトリック史」：海老沢有道，大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局，1970，所収，p. 54以下参照。
- (36) 古屋安雄『日本伝道論』教文館，1995，p. 80参照。
- (37) 同志社大学人文科学研究所/キリスト教社会問題研究所編『資料集；特高資料による・戦時下のキリスト教運動，第一巻（全3巻），昭和11～19年』新教出版社，1972，pp. 1～19参照。
- (38) この数字については，本稿 [上]，表3，参照。
- (39) 柳東植，金忠一訳『韓国の宗教とキリスト教』洋々社，1975，pp. 136～9参照。  
澤正彦，上掲書，pp. 78～9，参照。  
柳東植『韓国のキリスト教』東京大学出版会，1987，pp. 175～180参照。  
澤正彦「朝鮮」：日本基督教団編『アジア・キリスト教の歴史』日本基督教団出版局，1991所収，pp. 102～3参照。  
なお，澤は研究者として徹底した人物であるゆえ，柳説の継承を安易に行なつたとは考えにくい。澤による十分な吟味・検討をなした上での継承であろう。
- (40) なお，同じく「儒教文化」と日本キリスト教との連続性を示す現象には，儒教倫理を背景とする「武士道」とキリスト教の相関性を強調した内村鑑三，新渡戸稲造などにも見られる。あるいは，「神」の概念のみではなく，「悪霊（鬼神）」「霊界」に関する見解も，元々これらはアジアの多くの地域に共通する「漢民族の宗教」に由来する点が〈渡邊欣雄『漢民族の宗教』第一書房，1991，特に「跋・要約と結論」pp. 335～344参照〉において実証的に検証されている。

## 韓国における初期キリスト教受容の要因 [中] (2/3)

- (41) 端的にそれは、日本キリスト教史にしばしば現れてくる「神道的キリスト教」であり、熊本バントには特にその傾向が強く「神道の神学（渡瀬常吉牧師ほか）」も登場した。また戦時下末期、日本基督教団が国家神道に屈従し追随し協力したのも、その根底にはかかる神道コンプレックスと称しうるものが存しているからではないのだろうか。これらについては、〈宮田光雄『権威と服従——近代日本におけるローマ書13章——』新教出版社、2003〉、および〈土肥昭夫「近代天皇制とキリスト教」：富坂キリスト教センター編『近代天皇制の形成とキリスト教』新教出版社、1996、所収、pp. 239-345〉参照。
- (42) 植村正久「大日本の朝鮮」：『福音新報』792号、1910.9月1日、所収。なお、ここでは、小川圭治/池明観編『(資料集) 日韓キリスト教関係史資料、第1巻(全2巻)、1876～1922年』新教出版社、1984、より以下、重引。同、pp. 377～379。参照。
- (43) 同上、植村正久「朝鮮の伝道」：『福音新報』795号、1910.9月8日、上掲書より重引pp59～60。参照。
- (44) ピーター・ドゥス「朝鮮観の形成～明治期の支配イメージ～」：ピーター・ドゥス/小林英夫編『帝国という幻想～「大東亜共栄圏」の思想と現実～」』青木書店、1998、所収、第2論文、pp. 41～71、参照。
- (45) 高崎宗司『日本人の朝鮮観～「妄言」の原型～(増補新版)』木犀社、1996。pp. 34～36、参照。
- (46) 李萬烈「韓国教会の成長とその要因(한국기독교의 성장과 그 요인)」：李萬烈『韓国キリスト教史研究：韓国キリスト教と民族統一運動』Seoul. 韓国キリスト教歴史研究所、2001、所収、第4論文、pp. 173～216。特に第2章「キリスト教受容と教会の成長(1879～1910)」参照。
- (47) 同上論文、pp. 177～178参照。
- (48) 崔吉城『韓国のシャーマニズム～社会人類学的研究～』弘文堂、1984、pp. 8～11、参照。崔によれば、韓国における巫俗研究史はカトリックのダレ(Charles. Dallet)などを含めかかる外国人宣教師に始まる。
- (49) 上掲、李萬烈論文、p178。参照。
- (50) F・A・マッケンジー、渡部学訳『朝鮮の悲劇』平凡社・東洋文庫、1972、pp. 27～28。参照。
- (51) イザベラ・バード、朴尚得訳『朝鮮奥地紀行』平凡社・東洋文庫、1994、p. 145、参照。
- (52) マッケンジー上掲書、およびマッケンジー、韓哲曦訳『義兵闘争から三一独立運動へ～朝鮮の自由のための闘い～』太平出版、1972。
- (53) これについては、李徳周「初期韓国教会の民族教会的性格」：李徳周『初期韓国キリスト教史研究』Seoul. 韓国キリスト教歴史研究所、1995、所収、第5論文、pp. 120～172、参照。なお、これには邦訳あり(常石希望訳「初期韓国教会の民族教会的性格【一】」：愛知大学語学教育研究室『言語と文化』第16号、2007、1月、所収、【II-(2)】「平壤キリスト教徒迫害事件」の部分参照)。
- (54) 渡部学『近世朝鮮教育史研究』雄山閣、1969、および梅根悟監修、渡部学編『(世界教育史体5) 朝鮮教育史』講談社1975、によると、朝鮮時代には様々の教育機関が存在した点について言及するが、しかしそれらはいずれも実際には常民(民衆階級)を対象としていなかった点を明瞭に述べている。
- (55) 京城(ソウル)から新義州までを結ぶ鉄道。途中、開城、沙里院、平壤、定州、宣川などを通る。全線496.7Km。
- (56) 宣川・ソンチョン：平壤の北西部約100Kmほどに位置する町。京義線鉄道の北の終点・「新義州」に近い。

- (57) いずれも上掲, 李萬烈論文, pp. 178 ~ 181, 参照。
- (58) 韓国では現在でも (例えば, T.V.の天気予報でも) 「湖南地方 (全羅道)」「嶺南地方 (慶尚道)」などの朝鮮時代からの「古称」を用いるが, 北部 (現北朝鮮) では狼林山脈を基点に, その北を「関北地方」, 西と東を「関西地方」「関東地方」と称す。
- (59) 現, 北朝鮮北西部。韓国最初の教会・松川教会もこの地域にあり, 平壤は東洋のエルサレムと称され, 定州は二万余の信徒を1907年当時有していたとされるが, それは当時の定州のほとんど全人口であった (関庚培『韓国基督教会史〜改訂新版〜』Seoul. 延世大学校出版会, 1993, p. 225. 参照)。
- (60) 李光麟「(論文) 開化期の関西地方と改新教 〜改新教受容の一事例〜」: 韓国研究院『韓』第83号, 1979年に邦訳あり。