

第六回日韓宗教研究者交流シンポジウム報告

(近代) 東アジアにおける『民族』と宗教—使命観をめぐって

川瀬 貴也

1. 概要

さる1998年8月18日、19日に、第六回日韓宗教研究者交流シンポジウム（以下、シンポジウムと略）が行われた。1993年に日韓の有志で始められたこのシンポジウムも六回目を迎え（第一回シンポジウムについては、『金光教学』34号、1994年、第二回については福嶋信吉「宗教における伝統と近代」、『東京大学宗教学年報』XII、1994年、を参照）、今回はいわば一つの「締め括り」となるべく企画された。

これまでのシンポジウムは毎年日韓両国を互に行き来する形式をとってきており、今回は日本で行われた。東京大学宗教学研究室と立正佼成会中央学術研究所が運営の代表となり、会場は東京都杉並区の立正佼成会本部の法輪閣会議室をお借りした。今回のシンポジウムは「(近代) 東アジアにおける『民族』と宗教—使命観をめぐって」というテーマで基調講演を含め七つの発表が行われ、二日間に渡って活発な議論が展開された。参加者数は、日本側113名、韓国側42名であった（あと、若干の飛び入り参加もあった）。

さて、近代日韓交流史を考えるにあたって、「民族（主義）」は欠かすことのできないトピックであろう。特に韓国は日本の植民地支配を受け、それへの対抗軸として「民族（主義）」が歴史上大きな役割を果たし、日本は自民族中心主義をアジア各国に押し付け、ついには自壊した歴史を持つことから。昨今、「歴史」をめぐる言説が大量に量産されているが、その中には、少なからぬ割合で「歴史修正主義」とも言えるものが混入しており、改めて「歴史（学）」の政治性が浮き彫りにされている状況にある（それを「記憶の内戦」と呼ぶ論者さえ存在する）。一方、B. アンダーソンの『想像の共同体』論から敷衍して、「民族」「国民国家」を相対化する論調というのも、学会での大きな潮流になっているのも事実である。

今回、敢えて両国で誤解を受けやすい「民族」という言葉をテーマに据えたのも、上記のような今日の課題を意識したからに他ならない。また「使命観」という言葉も、「使命観」という主観的なものを客観的に捉え返そうという意図のもとで造られたものである。

今回のシンポジウムでは、深い傷と溝がある両国の近代史（観）に目をそらさず、その「民族」と宗教（者）のかかわり・果たした役割について、大きく三つの時代に分けて考察しようとした。すなわち「植民地期以前」、「植民地期」、「解放以降」である。それぞれのセッションで日韓双方

一人ずつが発表した。

2. 発表内容要約

以下で、各発表の内容を要約する。要約の文責は全て川瀬にある。

【基調講演】

小澤浩（富山大学）「民族の解放と『民族』からの解放」

小澤論文は、冒頭に「私たち日本人の内面に巣くっていた排他的・自己中心的なナショナリズムが、その宗教意識とどのような関わりをもっていたかという問題の検討を抜きにして、私たちは、韓国の宗教研究者と真の交わりを持つことはできないであろう」という問題意識を挙げ、続いて「これまでの日本のナショナリズムに関する議論を振り返ってみると、その独善的・排他的性格に対する批判は山のようにあるが、何が欠けていたのか、他に可能性がなかったのか、といった観点から歴史を問い直す作業が殆ど出来ていない」と述べ、小澤の言う「可能性」を、民衆宗教の教祖たちの一見排外的とも取れる言説から抽出し、その真意を剔出する事を試みている。

周知のように、天理教の中山みきや、丸山教の伊藤六郎兵衛、大本の出口なおなどは、激しい排外的な教えを口にしてしている。小澤は「ここに見る教祖たちのナショナルな意識を拜外主義と呼ぶことに些かの躊躇もあってはならない」としながら、彼らの真の告発先が、当時の日本を現実に支配している者たちであり、「外国」が呪詛の対象とされるのはその元凶とみなされたときであるとす。そして、教祖が国家や民族を超えた「人類」の親神と出会うことにより、排外的な近代文明に対する呪詛を止揚し、文明の根本に潜むと見た「利己主義」に人々が侵されていることを危機の本質とみなして、その改心を迫ることになる。この点にこそ日本の民衆宗教の成熟があり、アジアに対する「可能性」も潜んでいたのではなからうか、と小澤は述べる。

論文の後半は戦前の朝鮮美術の最大の理解者と目される柳宗悦を取り上げ、彼が朝鮮に示した「同情」が、実は抜き差しならない「差別」をも含んでいることを指摘する。彼の「か弱き朝鮮人」といった言説が、どのような「効果」を当時の、そして柳の文章を読む現在の人々に及ぼしているのか、再考する必要があるといえよう。しかし柳の浄土宗系の宗教心が、ナショナルな「エゴ」を超えようとする契機を内包していたことも彼の文章から読み取れる。朝鮮に対する「麗しき誤解」とも言い得るような柳の言説には危うさが漂うが、当時の日本人の殆どが持ち得なかった「朝鮮（美術）への思慕」という心情は、我々の遺産として再検討に値するのではないか。

柳宗悦は周知のように古美術を収集し、「日本民藝館」を創設したが、柳や柳田國男が目指した「もう一つの民族」の学＝民俗学は、昨今潜在的なナショナリズムとの緊張を欠いた通俗的な「日本文化論」の温床となってしまっている。民俗学や「客観的」宗教研究の負の遺産を我々はもつと自覚する必要があるのではなからうか。

【第一セッション・植民地期以前】

宇野田尚哉（日本学術振興会）「宗教意識と帝国意識一日清・日露戦間期の海老名弾正を中心に」

宇野田論文は、日本組合教会の中心的人物であり、韓国併合から始まる朝鮮布教を積極的に押し進めた海老名弾正を中心に取り上げ、海老名が主筆をしていた雑誌『新人』の言説から、明治

後半の日本クリスチャン青年の宗教意識と朝鮮観を再検討したものである。キリスト教は、東アジア諸国で「ナショナリズム」「コロニアリズム」「インペリアリズム」そして「宗教的ユニヴァーサルリズム」全てに関わるテーマであるが、海老名や『新人』はそれらの相関を考察する上で、我々に多大な示唆を与えてくれるだろう。

海老名は熊本バンドのメンバーであり、熊本洋学校卒業の後、新島襄の同志社英学校に入学し、各地で伝道した後、明治30年(1897年)に東京の本郷教会を牧した。この本郷教会は、吉野作造をはじめとする知識青年層の会員が多く、1910年の韓国併合以降の朝鮮伝道の中心教会ともなったことで知られる。海老名は神戸からこの本郷教会に転じた理由を「神国」に対する赤心とともに「邦家」に対する赤心を示すことにあったと述べる。つまり彼を東京へ導いたのは「神の子キリスト」への思いと同時に、「大日本帝国」に対する忠誠心だったのである。彼のこのような意識を推し進めたのは、日清・日露戦争で確立された日本の「帝国意識」だったのである。

海老名は植村正久との論争の中で、三位一体説を「歴史的産物」と相対化すると同時に、自らのキリスト教理解を公にする。これは海老名の「日本的キリスト教」、すなわちく帝国のキリスト教の形成と見ることが出来る。それまでも日本のクリスチャンはいかにしてキリスト教を血肉化するか、という思想的課題と格闘してきたが、海老名のそれは、く帝国く日本の台頭と軌を一にして形成されたことに特徴がある。その性格は、以下の発言から読み取れるであろう。「吾人は信ず、日本魂の清々しき覇気は…道義の美はしき帝国を建つる使命あることを。吾人は信ず、基督教は日本民族をして其生命の重大なるを自覚せしめ、世界列国の見て以て範とするに足らしむる能力あることを。…吾人の心理に鬱勃たる帝国の新生命は大日本魂の一大進化なり。」このような発言から理解できるように、海老名の「宗教的新意識」は、帝国意識と宗教意識が渾然となった「帝国の新生命」であったといえる。海老名は「日本の取るべき最良の帝国主義は、人道の大道に遵うて永久に国民の自然的発達を助成し、国際的方規に基きて世界諸邦の生活を保全し、国民的協力に依つて東西二大文明を疎通調和発展せしむるにあり」と発言し、「キリスト教的帝国主義」者である事を告白することとなったのである。

『新人』の論調は、日露開戦を控えた時期に、「日本の膨張」が大きな関心事となっていく。海老名のく帝国のキリスト教くは、韓国や中国などの隣国を、どのように語っていたのかは注目に値する。「吾々は朝鮮支那等の如き滅落的国家に生まれずして、日新勃興の膨脹的国家に生まれたのは、実に非常な幸福といはねばなりません。…かくの如き勃興国民の中に生まれることの出来なかつた隣邦の二国民は非常に不幸な次第であるが、これとて希望の生活に入ることの出来ないではない。…亡国の民に…解脱の途が二つある。其一は、偉い国民にどうかすることだ。…他の方法は即ちキリスト…などの執つた途で、彼等は皆亡国の民であり乍ら…永遠の精神的王国を造り出すものを己が裏に自覚したのである。」この発言から明らかなように、海老名は他民族に自らの帝国意識の負像を押し付け、くキリスト教化くくとく文明化＝日本化＝同化くを重ね合わせるものであった。韓国併合後の日本組合教会の朝鮮伝道は、「キリスト教化＝同化」という海老名の論理に沿って行われたといえよう。

朴承吉（大邱暁星カトリック大学校）「中華的世界観の崩壊と民族宗教運動」

朝鮮王朝末期は、朱子学を正統とした政治理念が外患内憂によって動揺した時期であった。それまで朝鮮は、自らを小中華とする自意識を培ってきており、それが崩れたということは、新たな論理でもって、現実世界を再解釈しなければならないことを意味していた。この時代に新たな思想・宗教運動が勃興したのは当然のことで、特に宗教は、日常生活の危機を解釈し、その解答を求めて日常性を回復しようとする一種の文化の回転儀（cultural gyroscope）として作用したとみなすべきである。本稿は朝鮮末期に現れた宗教運動の中で、東学と正易から自分の体制の優越性ないし差別性を示す論理を抽出し、その意義を再検討するものである。

その前に朝鮮王朝の基本的姿勢を考察すると、中国と朱子学的背景をともにし、「人倫共同体」として世界観を共有し、加えて華夷思想をそのまま受容したので、「同一の文化的な帰属意識を共有する集団としての民族」という概念は発生しなかった。

1860年に崔済愚（1824-64）が、天からの召命を受けて東学を立教したが、彼の教えによりその当時の社会的状況に新たな意味が付与され、また中華的世界観の根本的な変化という認識により、その有機的繋がりから離れた「朝鮮」という国家の独自性が主張されることとなった。もちろん、彼の脳裏には、当時の知識人・儒学者共通の、西洋列強により侵略されつつあった中国の危機と、それに伴う朝鮮の危機感があったわけだが、彼が他の儒学者たちと違うのは、彼が「私の教えを広めて疾病を治せ」という天の召命を受け、それを実行したところにある。これにより、朝鮮時代は現われることのない「カリスマ」が発現し、彼が示した非歴史的なユートピア的展望は、それ自体が変革期における社会変化の方向を示しているのだから、新しい社会秩序を目指す革世運動の源泉となったのである。

一方正易の金一夫（1826-98）は、朝鮮末期の宗教運動に共通する「後天開闢（新しい世界が開けるといふ思想）」という思想を体系化しようとし、東学とちがって、明確に現実世界を変革することを目標としていた。彼の正易思想は、「後天では朝鮮が世界の中心国になる」という独特の解釈を含んでおり、この思想が後の韓国新宗教に大きな影響を与えている。ともあれ、正易の認識は、今まで不変と考えられてきた天道の運行秩序の根本的な変化が生じた、ということであった。

周辺の儒学者であった崔済愚や金一夫は、東学や正易を通じて、「君子の国」として再生するであろう「朝鮮」という nation を称揚したのだと言える。結論的に言えば、両者とも人々が徳を積み君子の国を築くべきであるという中華的世界観を保持した保守者であったことがわかる。このような支配層の主知主義的土壌をもとにした宗教運動であったことにこそ、両者の根本的な限界が内包されていたと見るべきであろう。

【第二セッション・植民地期】

西山茂（東洋大学）「日蓮主義的天皇神話の形成と変容－田中智学から石原莞爾へ」

満州事変の立役者であった石原莞爾（1889-1949）は、熱心な法華経信者としても知られている。ある者は、日蓮仏教とキリスト教は「超越者が歴史に介入して人類史を完成させる」という歴史主義的な社会神話の性格が類似しているという。近代日本の日蓮宗信者の社会活動と思想は、このような視座からも捉え返すことができるのではなかろうか。本稿は、石原の師であった国柱会（田中智学（1861-1939））がどのように官製神話（国家神道）を撰取して日蓮主義的な国体論を形

成し、それを石原がどう変容させていったかに焦点を当てる。

田中智学の説く在家仏教は、「社会ヲ念ヒ、社会ヲ愛シ、社会ヲ利シ、社会ヲ護ルヲ以テ其目的トシタ」というな社会志向の強いもので、内村鑑三が「二つの J (Jesus と Japan)」を愛したように、智学は「二つの日 (日蓮と日本)」を常に意識し、日蓮主義的国体論を形成して行く。彼は日本全てが法華經に帰依することにより日本がその本来の姿・役割を顕わすことができるとし、法華經に説かれる転輪聖王を天皇と付会することによって、「道義をもって世界を統一する理想の帝王」としての天皇像を形成する。最後には天皇は日蓮と同じ「上行菩薩」として開頭された。ここに、日蓮と未来の天皇は「同格」ということになった。この思想は国柱会の主流には受け入れられず、却って石原のような傍流に受け継がれることとなる。

石原が日蓮宗に求めたのは、兵士として納得できる普遍的な殉国の思想であったといえる。そして石原は自らの任務と法華經・日蓮の予言とにシンクロシティを感じ、「世界最終戦争」の着想を得る。つまり「満州事変」は、彼の主観としては、それに備える前段階の一環であったのだ。しかし周知のように石原の理想論は退けられ、彼は帰国し、東亜連盟協会を結成し、精力を傾注した。彼はこの運動に日蓮主義的な国体論は持ちこまなかったが、運動の背後には日蓮主義的な社会神話が存在したことは明白であった。しかし石原のそれは、智学流の一国民族主義的なものではなく、「東亜の天皇」という他民族の民族主義を可能な限り尊重する性格のものであった。

石原は敗戦をいわば「霸道のツケ」と受け取ったが、戦後の彼の天皇観は、「りりしき武装のお姿」から「優しき平和の女神の如きお姿」に変わっただけで、天皇＝賢王が世界統一者として顕現するという神話の核は揺るがなかったのである。

柳聖旻 (韓神大)「日帝強占期の韓国宗教と民族主義」

本稿は、日本は植民地下朝鮮でどのような宗教政策を行ったのか、またそれに対する韓国諸宗教の対応はどのようなものであったかを検討することを通じて、当時の韓国宗教が韓国人の民族意識に与えた影響を考察したものである。

植民地朝鮮での宗教政策は、一言で言って日本本国でも行われていたように、天皇崇拝を頂点とした国家神道の下に全ての宗教をその統制下に置こうとしたものといえる。各種法令を通じた宗教の統制と日本化が、消極的な政策であるとするならば、神社参拝の強要は、より積極的な韓国の日本化政策であったといえる。植民地期末期には神社参拝の強要だけではなく、宗教儀礼にまで神社参拝における儀式を挿入するようにさせることによって、宗教が民族的色彩を帯びないようにさせた。事実、宗教儀礼の変質は宗教の最も致命的な損傷を意味する。それ故に、植民地期末期には韓国の諸宗教は植民統治に抵抗する余地を全く喪失したのと同然の状態にあった。そしてついに、日本の植民統治と韓国の日本化政策は、韓国宗教をすべて日本の宗教団体に統合する方向へと進展していった。1939年4月に日本の帝国議会で通過した「宗教団体法」は、あらゆる宗教を完璧に統制することができる法律であり、韓国の宗教団体は日本の宗教団体に統合されることによって、韓国宗教団体における民族意識の高揚や独立運動はほとんど不可能となった。このように植民地宗教政策は、韓国の日本化という植民地政策の一環として実施され、制度的装置を通じた統制と、日本の宗教的民族主義の移植 (神社参拝の強要)、韓国宗教の日本宗教への統合などの三つの方向で展開され、一時的な障害があったが、ほぼ成功を収めることが出来たので

ある。

日帝の植民地宗教政策に対する韓国の諸宗教の反応は、民族意識を鼓舞したり、民族主義的意識を持つようにさせる方向で現れることはなかった。そのことは即ち、韓国宗教によって民族意識が助長され独立運動へと進展することを防ごうとした日帝の宗教政策は、非常に効果的であったと言える。日帝強占期における韓国の諸宗教は、少なくとも宗教団体や教団次元では民族主義形成に寄与するところがほとんど無かったと言える。教団の維持と宣教、あるいは教勢の拡張などに関心を集中させることによって、植民統治を既成事実として受け入れ、親日的行為を宗教的理由で正当化したりさえもした。植民統治という政治体制と制度的装置の受容は、神社参拝のような非制度的宗教儀式を許容するようにさせ、韓国宗教としてのアイデンティティーだけではなく、宗教としてのアイデンティティーさえも喪失させてしまい、瓦解と解散、あるいは隷属の束縛からの安易な抜け出しを招いてしまった。結局、そのような過程は、民族意識を強調し独立運動に参加した多くの宗教人たちが、親日家へとなっていった原因を示しているとも言える。

しかし、個人的次元では抗日独立運動に参加する宗教人たちが数多く存在した。三・一独立運動への宗教人たちの参加は勿論のこと、信仰と良心によって神社参拝を拒否した宗教人たちもあり、抗日武装闘争に献身した信者たちもいた。日帝強占期下において、制度的・教団の次元では宗教が民族意識の形成に寄与することはなかったが、個人的次元では宗教的信仰が民族意識形成に役だったのだった。

【第三セッション・解放以降】

ロバート・キサラ（南山大学）「戦後日本の使命観と宗教—世界平和建設とその問題点」

終戦直後、修養団捧誠会の教祖出居清太郎が発表した「世界平和」と題する文書には、戦後日本における重要なテーマがすでに看取できる。即ち、太平洋戦争が「人類の絶えざる紛争の一つ」に数えられ、そのための反省が要求されているものの、日本人に対する明確な引責は避けられている。その代わりに、日本国民に特有の目的・使命観として、世界平和の建設があげられ、日本の国家主義と深く関わる表現と関連づけてそれが説かれている。また、それが本稿の特に注目する点なのであるが、戦後の日本社会一般においても多くの市民が世界平和の建設を「日本特有の使命」であるかのように受け取ったのである。

戦後日本では、二つの歴史的・政治的な要因がこうした使命観を強化した。それはまず、世界唯一の被爆国という意識である。第二の要因は憲法第九条である。上述した要因から生じる国民の使命観は宗教を通して表現されている。敗戦以来多くの宗教はたとえば広島・長崎の平和祈念式典に参加したり、独自の「平和の祈り」を唱えたり、さまざまな仕方で「世界平和」のために貢献しようとしてきた。戦後の多くの新宗教は「世界平和」を頻繁に訴え、「平和の祭典」などを開き、平和のためと意味付けて施設や記念塔を建てたり、原水爆禁止運動などの一般的な活動に参加したりしている。しかし、これらの教団が提供する平和思想を詳細に検討すれば、世界平和の建設を内容とする使命観と民族主義的な思考との関係を問わなければならない様相が目につく。というのも、その「文明対立的」な思考を通して、民族優越的な考え方がしばしば伺えるからである。

藤井日達が創立した日本山妙法寺は絶対的な平和主義を主張し、日本国内では反米軍基地運動の他、広島と長崎の平和記念式典にあわせて毎年行われる東京から長崎までの平和行進を準備している。しかし注目すべきは、彼らが東西文明の対立図式をとっている点である。藤井は法話などで西洋の「科学文明」を非難し、「科学文明」と対抗する東洋の「宗教文明」の必要性を力説している。従って、植民地主義を展開した西洋諸国と、核兵器を開発してそれを使用した唯一の国であるアメリカとに対する強い非難が、藤井の平和思想の根幹にあるといえよう。

一方、五井昌久によって創立された白光真宏会は「祈りによる平和運動」を促進している。五井は唯心論的な思想を説き、あらゆる災害が人間の誤った想念に起因すると考え、不幸を絶つために思考の転換を促す。五井は社会改善のために個々人の精神的な改善が必要であると主張している。そのために社会改善の活動よりも精神的な浄化が基本であると説かれる。それは平和実現のための現実的なあらゆる政治運動を断念するという思想ともなる。白光真宏会のこうした平和観はまた物質文明と精神文明という対立的な文明論で説かれている。五井の場合、これは国家あるいは民族という「地域」的な対立ではなく、「時代」の対立と捉えられている。つまり、物質文明は現在世界全体を覆っているが、人類は次第に精神文明に目覚めつつあり、その目覚めによって新しい時代を始めようとしている。ここに日本山妙法寺の説く文明論的平和思想との差異がみられ、また現在世界中（特に先進国）にみられる新靈性運動に共通する特徴が反映されている。しかし、民族主義的な思考が克服されても、ここに「現実逃避」という新たな問題が現れている。

戦後の日本の新宗教が平和建設を自分の使命として受け取っていることは称賛に値するであろうが、上述した諸例が示唆するようにさまざまな問題がそこに秘められている。まず、この使命観がたびたび無批判の歴史観に基づき、戦争責任への追求を曖昧にするという結果につながる。また、「国民」あるいは「民族」の代わりに「文明」というより広い範疇を導入することによって狭い民族主義からの脱出が可能になるとしても、「文明論」という新しい対立図式に基づく排他的、または衝突的な平和思想が時折みられる。最後に、これらの教団が提供する平和思想に精神的な様相を重視する傾向が見られ、それが現実世界における具体的な問題との積極的な取り組みを妨げる嫌いがあることも指摘できる。

尹承容（ソウル大学校）「韓国の民族主義と現代宗教－維新時代（1974－79）を中心に」

維新時代は韓国の現代史において特別の意味をもつ。維新時代は高度経済成長期に当たるが、それは南北分断の問題、階級問題、権威主義的な政権の問題など、韓国現代史において諸々の社会的矛盾が重なっていた時期であり、同時に宗教活動においてその特徴が顕著にあらわれた時期でもある。本稿は維新時代を中心にして、各宗教が多様な次元の民族主義に対しどのように葛藤し、またどのように受容したのかについて考察したい。

ところで韓国社会では、民主主義、民衆主義、統一民族国家の建設などが民族的課題として提起されてきた。韓国の多くの宗教はこれら課題を遂行するうえで、宗教的な再解釈を通じての社会運動を試みてきたのである。その際、韓国の諸宗教は大体「民族」を語って民主化運動、民衆運動、反米運動などを行なったが、そうした実践の主体は民衆階層であった。維新時代には国家権力が主導する特定の民族主義と、市民社会の構成員である民衆たちが受容した諸宗教の民族主義との間に葛藤がおこらざるを得なかった。そこで、維新政府は社会統合を図るために非政治的

な「文化民族主義（伝統文化の再評価）」をより積極的に活用し、これに反して、当時の諸抵抗勢力は維新政府の物理的な強圧に対抗していく一方、政府が利用していた「文化民族主義」の虚構性を暴露するうえで、政治的な性向の強い「民衆民族主義」を主唱した。こうして維新時代には思いがけなく色々な「民族主義」が勃興することになったのである。要するに、維新時代には体制の正当性を補強するような制度的かつ復古的な「国家民族主義」と、非政治的で伝統文化を愛好する「文化民族主義」、そして抑圧的な政治経済体制に抵抗するうえで伝統的な民衆文化にもたれた「民衆民族主義」との間にさまざまな対立や葛藤がおこっていたのだ。

ここで維新時代の諸宗教における民族主義の受容や葛藤の様相について再び簡単に要約すると、次のようになる。

(1) 民族文化の中核をなす伝統宗教（仏教や儒教）は、その文化的な潜在力にもかかわらず、社会化あるいは政治化するには成功しなかったために、「文化民族主義」との自然な結合によって分断国家における「国家民族主義」の戦略に編入されてしまった。

(2) 世界体制に深く関わっていたキリスト教の場合は、保守側と進歩側とに分かれていたが、保守側が「文化民族主義」と葛藤しながら冷戦体制を補完したのに対し、進歩側は自主的な教会の確立や信仰の土着化にもとづき、民衆神学を形成することによって政治的民族主義を大幅に受容することができた。

(3) もともと抵抗的民族主義の論理に富んでいた新宗教は、民族文化を保存するうえで少なくない役割をはたしたが、それは防禦的なものにとどまり、社会的な共感を得るまでにはいかず、ただ「文化民族主義」を補完することにとどまった。

(4) 民間信仰（巫俗など）は、一方、政府によって民族主体性の強化のために活用された反面、民衆論者たちはそれがもつ反体制的な性格に注目し、民衆文化を通じて支配文化に対する抵抗性を啓発しようとした。

【論点と展望】

討論は、主に「民族」もしくは「民族宗教」などの言葉の定義や、実際の所その思想はその当時どれだけ機能したのか、具体的にどのような行動の背景になったのか、という事実確認を中心に行われた。たとえば、第一セッションのコメントーターの黄弼昊氏（江南神学大学）は、朴承吉氏の発表に対して、「民族」の定義などが曖昧であると指摘し、もう一方のコメントーターである澤井啓一氏（恵泉女学園大学）は宇野田尚哉氏の発表に対して「確信犯」的帝国主義者であった海老名の心情を説明してほしかったとコメントした。第二セッションのコメントーターの福島榮寿氏（光華女子短期大学）は、柳聖旻氏の発表に対し、「個人対教団」という図式では教団間の連動などが見えなくなると指摘し、西山茂氏の発表に対しては、石原莞爾に対してのスタンスを問うた。今一人のコメントーターであった崔永鎬氏（靈山国際大学）は、柳氏の「単一民族」という言い回しや、その当時韓国教団の出来得た「抵抗」とは如何なるものだったかという疑問を呈し、西山氏には田中智学が帝国政府に実際何か働きかけたのか、とか石原莞爾は植民地朝鮮の政治状況に対してどのような考えを持っていたか、などを質問した。第三セッションでは、薄井篤子氏（神田外国語大学）がロバート・キサラ・尹承容両氏の発表に触発されて、「民族」が強調されるときは、内部のジェンダーや階層といった差別を温存する構造があるのではないか、と

いう問題提起をなし、両氏が提示した「文化ナショナリズム」の問題の再考を提案した。もう一方のコメンテーターの趙誠倫氏（済州大学校）は、キサラ氏が指摘したような「限界性」を越えた日本宗教の実践はないのか、と質問した。

さて、今回のシンポジウムでは、ある傾向が看取できたように思える。それは、一言で言うところ「自己点検」である。換言すれば日本側にとっては「自らの良心の再検討」であり、韓国側にとっては「民族主義の限界性の再検討」であった。このように表現すると、非常に双方とも内向きの発表であったかのような印象を与えるかもしれないが、そうではなく、内部点検無しでは、お互い対話することが出来なかった、という単純な話である。同国人にのみ語る、といった「自由主義史観」のようなメンタリティとは正反対のものであったと申し添えておく。

基調発表で小澤浩氏は「日本の良心」の一人と目される柳宗悦を取り上げ、その論調に潜む「同情」という名の差別の存在を明らかにした。宇野田氏は海老名弾正に代表される日本のクリスチャンの朝鮮布教に至る心的過程を〈帝国意識〉という視点から問題を焦点化した。西山氏は石原莞爾という、日蓮宗信者にして一種のアジア主義者の限界を、そしてキサラ氏は戦後の新宗教の平和運動に潜む文明史観的な排他性を、それぞれ指摘した。

朴氏は朝鮮末期の中華的世界観の崩壊と、韓国の東學と正易という新宗教の民族主義とその限界性を、柳氏は日本の植民地における宗教政策と、植民地下での韓国宗教の抵抗と挫折を、尹氏は開発独裁下の韓国における国家主導型民族主義と、宗教に根ざした民衆主導型民族主義との相克を描いた。

換言すれば、双方とも、上記のような意味で「現代の神話」の〈脱神話化〉をおこなった発表であったと評することも出来よう。これからは、このようなく脱神話化〉を押し進めていくことも重要だが、それと共に、語ることの出来なかった者の声を代弁するような学的構えが不可欠であろう。つまり、一般に思想史はその思想が潜在的に持っていた「可能性」を探る営みであると考えられるが、その「可能性」を問いつつ、その「可能性」さえ奪われた人々の声をも何とかして聞こうとする努力が求められるだろう。

なお、シンポジウムの最後に、今後の運営方針が発表された。ひとまず、このようなシンポジウム形式は今年度をもって締め括り、再来年から新たな形で活動することを申し合わせた。

3. 見学旅行と謝辞

シンポジウムの後、毎年恒例となっている宗教施設の見学旅行に向かった（20、21日）。まずは、東京立川にある真如苑本部にお邪魔し、本部施設を見学、当日行われていた「笠法護法善神供」に参加させていただき、そしてヨーロッパにおける真如苑の活動をまとめた「斎燈護摩 98 in ヨーロッパ」というビデオを見せていただいた。

その後は山岳信仰の一例として高尾山薬王院を見学。お寺の方が細かい質問にも答えてくださり、護摩をたいて道中の無事を祈っていただいた。薬王院のあちこちにある天狗の像に韓国側は興味を引かれたようである。その晩は河口湖畔のホテルに投宿。

翌日はまず伊豆に本部のある世界救世教に向かい、教祖岡田茂吉が収集した陶器を展示している箱根美術館を見学、そして本殿にうかがった。

その次は、神奈川県伊勢原市に本部がある思親会にお邪魔した。この教団は、立正校成会と兄弟関係にある教団で、ちょうど開教六〇周年を迎えたところであった。その後再び東京の宿舎に帰投し、翌日韓国側参加者は帰国した。

さて、毎年このささやかな交流は学内外の方々のご協力を仰いでいるが、最後に、今回のシンポジウム、見学旅行でお世話になった各位に、お名前を記してお礼を申し上げたい。

まず、シンポジウムにおいて司会を務めてくださった梁銀容氏（圓光大学校）、井上順孝氏（國學院大學）、姜敦求氏（韓国精神文化研究院）、淵上恭子氏（杏林大学）、盧吉明氏（高麗大学校）、神田秀雄氏（天理大学）の方々に感謝いたします。問題提起・総評をお引き受けくださった桂島宣弘氏（立命館大学）、張錫萬氏（ソウル大学校）、鄭鎮弘氏（ソウル大学校）、佐藤光俊氏（金光教学研究所）の方々にも、厚くお礼申し上げます。

そして、見学旅行において快く我々を受け入れてくださり、おもてなし下さった、真如苑、高尾山薬王院、世界救世教、思親会の皆様に厚くお礼申し上げます。

今回のシンポジウム開催にあたって、会場提供、宿泊の手配など全ての面にわたり尽力してくださった立正校成会、とりわけ中央学術研究所の天谷忠央所長、澤田晃成室長以下スタッフの皆様感謝いたします。あと、日韓双方で発表原稿の翻訳をなさった方々、当日の通訳をしてくださった李史好さん（立正校成会）をはじめ、樋口容子さん（翰林大学校日本学研究所）、宋允珠さんと李映京さん（東京外国語大学大学院生）、原稿の遅れによる強行スケジュールをこなして下さり立派な冊子を作成して下さったハーベスト社の小林達也さんにも、感謝申し上げます。