

## 宗教における伝統と近代

—第二回日韓宗教研究者交流シンポジウム〈伊豆セッション〉—

福嶋信吉

### 1. 概要

さる1994年10月16日、17日の両日にわたり、伊豆にある修養団奉誠会悠久世界平和郷を会場にして、第二回日韓宗教研究者交流シンポジウム〈伊豆セッション〉が、「宗教における伝統と近代」をテーマに開催された。前年、金光教教学研究所が行なった「韓国諸宗教調査」に、島菌進教授をはじめとする本学大学院の宗教調査ゼミ有志が同行した。その日程の一つとして「韓国宗教研究会」（ソウル大学大学院出身者を中心に構成された若手宗教学者グループ）を受け入れ母体とする第一回シンポジウム（10月20日）が、「韓日における宗教と宗教研究の現在」というテーマのもとに開かれることとなり、本研究室の鈴木健太郎氏、米井輝圭氏をはじめ日韓双方で五つの研究発表が行なわれた。<sup>(\*)</sup>今回はその第二回という形で、金光教教学研究所が主催する〈金光セッション〉（テーマ「日韓両国の新宗教と伝統文化〈近現代における宗教運動とその成立基盤〉」）と、本研究室有志が準備を進めた〈伊豆セッション〉とが開かれた。韓国側からは、ソウル大学教授鄭鎮弘氏をはじめ、韓国宗教研究会を中心とする、円光大学、大韓天理教、草堂産業大学など22名の研究者、学生が参加し、〈伊豆セッション〉には本研究室所属大学院生のほか、東京外国語大学講師丹羽泉氏、杏林大学講師淵上恭子氏をはじめ東京外国語大学、筑波大学の大学院生など、日本側も27名の参加を得た。

〈金光セッション〉については、すでに『中外日報』などでも報じられているほか、今後、金光教教学研究所の紀要などを通じてその報告がなされることと思われるので、ここでは〈伊豆セッション〉の概要を、発表要旨を中心に報告することにしたい。なお、当日の発表は、あらかじめ翻訳した原稿を配布した上で母国語で行ない、議論のみ通訳を介した。ちなみに第一回シンポジウム、第二回シンポジウム（〈金光セッション〉および〈伊豆セッション〉）のそれぞれの日韓両語の発表原稿を収めたパンフレットが存在する。

以下、金鎬徳（韓国宗教研究会研究員）「開港前後における韓国儒教の社会的位置づけの変化」、遠藤潤（東京大学大学院博士課程）「神道における伝統と近代 国学における宇宙—他界論の成立」、申光澈（韓国宗教研究会研究員、ソウル大学講師）「旧韓末韓国キリスト教徒の生き方と思惟構造にみられる伝統と近代—濯斯崔炳憲（1859-1927）の宗教論を中心として—」、福嶋信吉（東京大学大学院博士課程）「二十世紀初頭の天理教における伝統と近代—増野道興の『明治教典』解釈に着眼して—」の順で発表の要約を紹介し、最後に今回の論点と今後の展望について若干の言及を行ないたい。

なお以下の要約の責は全て福嶋にある。

## 2. 発表内容（要約）

### 1. 金鎬徳「開港前後における韓国儒教の社会的位置づけの変化」

開港は、社会構造と世界観の両面にわたる韓国社会の全面的な改編を強制し、その結果、近代的な価値体系が伝統的なそれに取って代った。このような激変は韓国社会の宗教地形にも大きな変動をもたらした。それは、儒教の衰退、仏教の全面復帰、キリスト教の急速な膨張、新宗教の台頭などに要約できる。特に儒教勢力の弱体化は、韓国の宗教文化における「伝統」と「近代」の問題を象徴的に示している。朝鮮末に至る国家理念の根本原理として、社会構成員全体の生活に影響を及ぼすほどの社会的力を発揮した儒教が、近代社会における「一つの宗教」として存立する可能性すら危ぶまれるほど没落したのは何故か。この問いの究明は韓国社会における「伝統的なもの」（韓国的なもの）と「近代的なもの」（西欧的なもの）の遭遇の様態、その帰結点を問う意義ある作業になるだろう。さらに、近代社会において儒教は、一つの独立した宗教集団としてのアイデンティティーの確保に失敗したにも関わらず、社会慣習と個々人の意識の根底に存在し、現代韓国社会と韓国人の特質を形成する重要な要因として作用している。このような現代韓国社会における儒教の、一見矛盾するような複雑な様相の原因は、開港以後の社会変動とそれに伴う宗教地形の変化の中での、儒教の社会的存在と役割の再構成の実態、およびその内・外的要因の考察によって明らかとなるだろう。そこで以下、①「伝統国家」の崩壊および国家的性格の変化と②西欧的「宗教」の受容という二つの要因を中心軸に開港期の儒教の社会的位置づけの変化過程を検討したい。①は韓国社会と韓国儒教の特性と関連した内部的要因に対する考察で、社会的政治的領域での韓国儒教の位置づけの変化を扱うものであり、②は西欧から導入された「近代性」という外部的要因に重点をおいた考察で、宗教領域からのアプローチであるといえる。このような作業を通して、近代社会に儒教が残った様相とその意味を考察したい。それは開港とそれに伴う「近代化」過程が儒教にもたらした具体的な影響力を示すとともに、「近代性」が韓国の伝統宗教全般の中でどのように展開していったかを理解する一つのヒントにもなるであろう。

開港以前の朝鮮の社会体制は、性理学的理念で武装した在地士族（儒林）が多様な郷村統制機構を通じて郷村社会を支配し、それを基盤として中央政界に進出し政局を運営する「士族支配体制」であり、国家と儒教が結合した体制と言える。儒教が国家の理念的基盤、統治の基本理念たる地位を維持したことによって、朝鮮後期に至る国家的次元での儒教理念の拡大が強力に進められた。国家の危機には儒教理念の回復が図られ、儒教もまた社会統合の中心的イデオロギーとしてその役割を果たした。儒教と国家は相互補完関係にあった。しかし、18世紀中期以降、郷村社会で進行した社会経済的变化の中で、在地士族勢力の政治的・経済的基盤が著しく縮小し、士族支配体制が根本的に動揺した。それは国家権力の弱体化を意味すると同時に、性理学的理念による国家運営が困難になったことを意味する。しかし名目的ではあれ儒教は国家の統治理念として強調され、強力な世論集団としての儒林集団を中心に社会全般にその影響力を及ぼしていた。19世紀に入り外国の圧力が増すと、政府と儒林集団は危機意識を持ち、鎖国政策、「斥邪衛正論」という形で抵抗したが失敗に終わり、韓国社会は全面的な開港と社会改革を選ぶことになった。韓国社会は儒教中心の東洋的思考の限界を知り西欧文明を受容する。当初は「東道西器論」が世論の中心であったが、西欧の強さの源が「近代的」思惟構造と世界観にあるという主張が拡大し、西欧的な世界観と「近代性」の全面的な受容が強いられた。以上の過程は、韓国社会に衝撃を与

え、韓国人の思考体系と社会制度に一連の地殻変動を起した。開港以降の近代化路線は、形式的に維持されていた「儒教国家」の解体の一つの証拠といえ、支配勢力が儒学者集団から官僚集団に交替したことに端的にあらわれている。「近代性」の受容は国家理念を変更し、国家は儒教理念の支持者たりえなくなった。そして科擧制の廃止により儒林たちの社会的基盤は完全に奪われた。内部の挑戦と外圧に始まった「伝統国家」の解体により、儒教は社会的支持基盤とその担い手を同時に失い、社会の中心から急速に遠ざかり、消滅・断絶の道を歩むことになった。

「近代性」の論理は主体としての人間と客体としての自然を区分する二分法的な思维構造を特徴としている。開港期の韓国社会においても、多くの伝統的な思考法が二分法的な分類体系のなかで再編成された。「宗教」の概念もこのような文脈のなかで成立し導入された。近代西欧の「自然」に対する思考法に依拠して、自然の領域を「科学」に超自然の領域を「宗教」に対応させ、両者は相互に相容れないものとされた。そして「宗教」はキリスト教を基準としていた。韓国の各伝統宗教は、同時期に導入された政教分離論と共に、西欧的基準に自らを合わせる「宗教性」の模索と、国家と相互に分離し・別個に存在する組織編成および信仰体系の整備に迫られた。仏教と天道教など一部の新宗教はその適応に成功し、近代的「宗教」編成に取り込まれ、近代社会に一定の領域を確保したが、政治理念や道德規範の側面が強く、超自然的領域への関心が弱い儒教は、近代的「宗教」編成から除外され、文化と慣習の領域に追いやられた。さらに、国家と不可分の関係の中でアイデンティティを維持し、しかも近代的「宗教」の領域に編入されない儒教は、政教分離の状況にも適応できなかった。もちろん、近代社会に適応しようとする儒教内部の改革運動もあったが、社会的影響力を持つことなく、近代宗教としての再生は完全に挫折した。それは、儒教が伝統社会において社会理念の次元に存在したため、開港後の社会変動でその説得力を顕著に失ったことや、士族の没落や支配階層の急速な交替により、儒教集団の勢力が著しく弱体化したこと、家族や門中など血縁を中心とした組織原理のため宗教共同体の形成が不可能であったことなど、その自生力の欠如が理由として考えられる。儒教は「伝統国家」の解体により、「唯一の宗教」としての権威をなくした上に、西欧「近代性」の受容過程のなかで、近代的「宗教」編成からも疎外され、「諸宗教の一つ」として存立する可能性までも喪失した。しかし、社会慣習と文化、祭礼・喪礼などの儀礼においては、以前に比べて儒教文化がかえって広がった。それは朝鮮後期以来、身分制度が崩れ両班階層が増加したことに主な原因があるが、儒教が近代宗教領域から疎外され、伝統文化と慣習の領域に残ることによって、保存されるべき何かとして認識されるようになり、儒教文化が拒否感なく社会に受容されるようになったことも特筆すべきである。そして、今日に至るまで韓国人や韓国社会に大きな影響力を及ぼしているのである。

以上は「韓国宗教文化の伝統と近代の問題」と関連して次のようなことを意味する。(1)韓国における「近代化」過程は、西欧文化圏の主導権争いとこれによる伝統の破壊であり、それは西欧宗教文化の破壊的性格とともに、伝統宗教が持つ特性にも求められる。これは「伝統」と「近代」の衝突を経て、韓国社会が進む道の帰結点を暗示すると同時に、文化圏別の「近代」への対応のあり方が異なることと関連し、当該社会での伝統の性格からその原因を求めることができるという可能性を提起できるものである。(2)今日「宗教」や「自然」など十分に「伝統」的と認識している概念の多くは、開港期の西欧文化の浸透のなかで形成された。このことは、われわれが現在立っている場所のありかを問い直す必要性と、伝統と近代を区分する確固たる基準の必要性を喚

起するものである。

## 2. 遠藤潤「神道における伝統と近代 国学における宇宙—他界論の成立」

現在、われわれはヨーロッパ起源の科学的世界観に深く浸透されて生きており、それは明治維新に伴う近代化の過程で急速に一般化した。しかし、江戸時代においてヨーロッパの学問が日本の学問・技術に全く影響を与えなかったわけではない。オランダから入る学問は蘭学と呼ばれ、江戸時代末期に英語・フランス語などでも学ばれるようになると洋学と呼ばれた。その中心分野の一つに天文学があり、18世紀後半以降天動地球説や地動地球説がしだいに浸透した。このような状況の中で宗教がどのように存在していたのか。「日本的なもの」を志向するという意味で洋学の対極にある神道的言説をとりあげ、検討することにしたい。中世において神道思想は神職が中心的にない、内容的には仏教的解釈の傾向が強かった。近世には儒教と神道の一致を説く儒家神道が成立し、公家・武家などにもその思想が伝えられ、一般の人々にもその教説が広められたが、その規模は小さかった。一般の人々に広く神道思想を論じた流れとして国学がある。本居宣長は古事記という特定の古典を文献学的に解釈し、仏教・儒教によらない神道理解を成立させた。宣長の弟子を自称する平田篤胤は複数の古典から自分なりの「古典」を新たに成立させた。この時期は、洋学が広まった時期と重なるが、宣長の弟子の服部中庸は宣長の著書『古事記伝』を基礎としながら洋学の地球説を国学者なりに解釈した『三大考』を著わし、篤胤はそれにもとづき他界を含めた世界のあり方と靈魂の行方を記した『靈能真柱』を上梓した。

『古事記伝』は古事記についての註釈書であり、仏教や儒教の教義から古事記が解釈されている点を批判し、古事記そのものの解釈によって上代の事実を明らかにしようとした。洋学からの引用や直接的な影響はみられず、あくまでも古事記の解釈であり構成も古事記に準拠し、順序どおり全文に註釈が加えられている。『古事記伝』の神代についての記載をもとに宇宙開闢論を成立させたのが『三大考』である。三大とは古事記に登場する3つの世界、天・地・泉（黄泉）のことである。中庸は洋学にみられる地球説と古事記の解釈を結びつけて世界生成を10段階の図に表わし、それにあわせて該当する古事記の一部分を引用し、その解説を行なった。虚空に一物が生じ、それが上中下に分裂して天・地・泉（黄泉）となる。この動きと古事記に著された神々の誕生と行動が重ねあわされるが、古事記に記載のない場面では日本書紀の記載を採用している。『三大考』は古典に論拠を求めたが、地球球体説をもとに世界生成を時間的経過によって説明しようとしたとき、古典には述べられていないブランクがあった。『古事記伝』は古事記に存在しないことは知りようがないというたてまえだったが、『三大考』はその限界をこえて体系の完成を求めた。『三大考』は地球説を下敷きに世界生成の整合的理解を求め、古伝を西洋の天体説とつきあわせて世界生成の事実の妥当性を確認することを目的とした。その関心は古事記の解釈よりも世界生成の理解にあり、古典解釈から神代の理解へと踏み出す一歩がある。

『靈能真柱』は人の死後の靈の行方について明らかにしようとしたもので、『三大考』の図をもとに考えた図を第十図まで示して、各図に「古伝」の文を引用し、本文の解釈を示している。「古伝」とは記紀や祝詞など古典の中から篤胤が古代の事実と適合していると判断したものを撰定したものであり、『古史』という独立した書物になっている。『靈能真柱』の構成は『三大考』に準じているようにみえるが、その中で論じ方において両者は大きく異なる。テキストの引用のあ

り方において、古事記からの引用を必要最小限にとどめた『三大考』に対し、『靈能真柱』では多くの「古伝」が引用されている。『靈能真柱』では靈魂の行方をめぐって世界生成と古典解釈が結びつけられている。ここに、(1)なぜ靈魂の行方が問題となるのか、(2)靈魂の行方の理解のために世界生成と古典解釈とが必要とされるのはなぜか、という疑問が生じる。(1)篤胤において靈魂の行方が問題となるのは、外国の教説、特に仏教が「安心」を説くことで人々の心をつかんでいることへの対抗意識があり、それが国学における「安心」論すなわち死後の靈魂の安堵を論じる動機となっていると考えられる。(2)国学には古典の中に人の行為の規範を求めることが一般的であり、古典解釈が求められることは当然といえる。世界生成に関しては、その過程を理解する中で神々の功德を知り、自らの生死の原因や死後の行方をもその生成の過程の中に位置づけるべきとの主張がなされている。篤胤は実測性・経験性の点で洋学を高く評価したが、洋学は世界が過去どのように生成したかを論じていないとする。この点を明らかにするのが古伝であり、その究明のために古典解釈が行なわれる。国学の言説では洋学と古典解釈は両立可能なのであり、中庸や篤胤にとって古典解釈は世界生成の理解上必要なのである。ところで、こうした態度は洋学受容の一つのあり方として注目し得る。確固とした宗教的世界像が成立している場合、新しい知識が流入すると葛藤を引き起こす。近世後期になると洋学の地球説に対し仏教の世界像(須弥山説)が荒唐無稽であることを国学者がさかんに批判したが、仏教側もさまざまな反批判を行なった。その中に「科学的」護法論がある。その根底にあった認識は視実の二概念であり、世界を感覚的世界と真理の世界とに分け、真理の世界を説く仏教の理論では須弥山説が成立すると考えるのである。仏教的世界像が明確に図像化され、現在の世界のあり方をも説明してしまうがゆえに、同じく現在を説明する洋学の地球説と齟齬を生じるのである。一方国学が古典それ自体の読解という方法にもとづくとき、そこから世界のビジュアルな像を導き出すことはできない。国学の古典解釈の持つこうした不可能性がかえって洋学の地球説の受容を可能にした。こうした受容の動機には、「安心」=死後の救済の要求に応えるには世界像を形成する必要があったこと、国学の文献学的・実証的態度には洋学の経験主義に通じるものがあったこと、の二点が指摘できる。地球説に対する国学と仏教の態度には、西洋の学問の流入に呼応する日本の宗教思想の対処のあり方の対照的な二類型をみることができる。

日本書紀(神代下 第九段の一書第二)には顕事/幽事の記述があり、神道家はそれが何を指すのか解釈してきた。近世の神道に影響を与えたのが忌部正通『神代口訣』と一条兼良『日本書紀纂疏』である。国学に大きな影響を与えたのは、幽事を冥府とし、顕幽を死後の問題と関連づける『日本書紀纂疏』であった。宣長は幽事は予美(黄泉)に属し、顕に見るところ以外の不可思議のかみごとであるとし、神々は身体を黄泉におきながら霊をこの世におくということがあがるが、一般の人は死ぬと身体は亡骸となってこの世に残るが、靈魂はすべて黄泉国に行き、死後の「安心」はないとした。『三大考』には「顕幽」の新しい解釈はない。篤胤は人の靈魂が死後おもむくのは地獄や黄泉ではなく、幽事は神・人ともに此世をすぎて幽世に行った魂どもを主宰することだとする。幽世は現実世界の中にありながら、日常からは区別される世界としてあらためて成立する。この理解は現世/幽世の区別を可視・不可視の区別として理解するもので、仏教の須弥山世界とともに、国学の幽世は「見えないけれどもある」ものとしてその存在を保証されるのである。

中庸や篤胤の世界生成論・他界論に対して、強く批判したのは本居大平を中心とする正系の門人たちであり、『三大考』に対する批判は古事記の文献的解釈からは導きだせない論点に集中していた。他方、篤胤が『靈能真柱』で展開した靈魂論・他界論は篤胤の門人たちのあいだに議論の基礎を与えた。『三大考』には世界生成の整合的理解と古典の文献学的解釈という二つの（ときとして矛盾する）動機が同居し、ともすると前者が優越した。本居正系のように古典解釈にとどまった人々は世界生成を整合的に理解することから遠ざかり、特定の古典の解釈という立場を離れた篤胤の後継者たちは、『靈能真柱』を出発点として世界の整合的理解＝靈魂論・他界論へと向かい、信仰的な世界像を形成する。『三大考』と『靈能真柱』はこれら国学の二潮流の分岐点となっているのである。

### 3. 申光澈「旧韓末韓国キリスト教徒の生き方と思惟構造にみられる伝統と近代——濯斯崔炳憲（1859-1927）の宗教論を中心として——」

本稿は、旧韓末韓国キリスト教徒の生き方と思惟構造にみられる「伝統」と「近代」に対する理解の仕方を明らかにすることを目的とする。開港による「伝統」と「近代」の葛藤に対し、韓国思想界は西欧「近代性」に対して拒否型、選択受容型、全面的受容型の三つの流れを見せたが、旧韓末（大韓帝国末期）にはその受容が当然のこととなった。当時、改新教（プロテスタント）は「文明のしるし」、「近代性」の象徴と考えられ、改新教に対する態度は「近代性」受容に対する態度と重なる場合が多かった。本稿で分析する、崔炳憲牧師は、漢学者であったが改新教に改宗し、その初期指導者となった一人であり、旧韓末の改新教受容の過程にみられる「伝統」と「近代」に対する理解の仕方とその性格を明らかにするのに適切な人物である。崔炳憲は韓国監理教（メソジスト）神学ひいては韓国神学の先駆者として知られ、宣教師の語学教師、聖書および賛美歌の翻訳委員、韓国史に教育的革命をもたらした培林学堂の教師、初期韓国監理教会の牧師、皇城基督教育年会（YMCA）の指導者、言論人、著述家など、多様な活動を行なった人物でもある。

中国と日本の西欧条約体制への編入は東アジアの国際秩序に画期的な変革をもたらしたが、西欧の制度や原則は西欧国家との関係にのみ適応され、東アジア各国間の関係には伝統的な理念、原則、方式が適用され続けた。このような東アジアの新しい世界秩序は「東アジア的」な側面と「西欧的」な側面をともに持っていた。このような二重構造は、東アジア社会とりわけ韓国社会の、西欧文明の受容過程に大きな影響を及ぼした。東アジア各国の門戸開放は、西欧の「近代性（modernity）」に対する「対応」の過程と理解することもできる。「中世」と断絶し新しい時代を「発明」しなければならないという、西欧啓蒙主義の差異性に対する欲望の追求の中で、いわゆる「近代性」が生産された。それゆえ西欧近代性の拡散には「伝統」の「超克」を主張するにいたる傾向がある。西欧近代性の構造が持つ個人意識の中心性は、「主体－客体」範疇に代表される二分法的パターンを作り出したが、それによる対象の「他者化」過程が持つ構造は、「近代性」の受容過程における「伝統」の扱われ方を理解する鍵となる。「開港」から始まった「西洋の衝撃」と「伝統社会の解体」という危機的状況にあって、旧韓末韓国社会は「文明開化」と「民族的アイデンティティの維持」という二重の課題に直面し、斥邪衛正論、穩健開化論（東道西器論）、急進開化論（開化党）の三つの動向が展開していた。斥邪衛正論者のキリスト教観は李朝後期の中華思想的西学観を継承し、穩健開化論者もまた中華思想にもとづくそれをおおむね維持していたのに

対し、急進開化論者はキリスト教の導入を韓国の近代化と富国強兵に関連させて検討していた。そして、開港後期といえる旧韓末において、そのヘゲモニーは穩健開化論者から急進開化論者へと移っていった。1880年代は西洋の宗教の直接的な宣教活動は法的に認められていなかったため、韓国に入ってきた改新教の宣教師は、二つの宣教戦略を編み出すことになった。政府との衝突を最小限にとどめるため天主教（カトリック）との違いを強調し、次に教育、医療、社会事業などを通じた間接宣教の方法をとった。西洋近代の威力を背景にしたこの「文明宣教 (civilizing mission)」戦略は、「近代化」を切望する韓国社会に大きな影響力を行使し、韓国改新教は、「文明のしるし」「力の宗教」として韓国社会に急速に広がり、1907年には天主教と教勢も逆転し、近代韓国の宗教史を主導する宗教としてあらわれるにいたった。

崔炳憲は1858年1月16日忠清北道堤川で生まれた。幼時より学問を好み、漢学に通じた儒教的知識人となった。開化論の立場に立ちながら、「伝統」に対しても深い愛情と関心を持っていた。彼は斥邪衛正論の構造的な宗教的排他性を批判したが、それがただちに伝統の否定につながるわけではなかった。「西洋の天はすなわち東洋の天」という認識から、その天を媒介として「四海のすべての人は兄弟と考えられる」ことを論じたが、これは、伝統宗教とキリスト教の関係、伝統と近代性の関係に対する彼の基本的な認識の枠組みであった。その点で、東洋の道を否定し西器と西洋の法だけを受容しようとした変法的開化派の受容型とは違い、伝統宗教とくに儒教と改新教信仰を積極的に関係させキリスト教を弁証しようとする改良的开化派の土着型とともに東道西器（さらには東道西法）の立場に立っていた、とみる見解はある程度妥当であるが、次の二点においてこのような見解は慎重な再検討を要する。まず、崔炳憲は、西洋の技術だけでなく、その根本となる西洋の精神すなわちキリスト教まで受容してこそ本当の開化が可能であると述べており、西器の受容だけでなく西道の受容の当為性まで前提にしている。しかし東道と西道を断絶ではなく連続性によって見ようとした点で独特であった。次に、「東洋の天はすなわち西洋の天」という彼の前提は、認識の次元にとどまり信仰実践の次元にまでは及んでいなかった。ところで、崔炳憲は青年会活動に深い関心と熱意を示し、青年達に文明開化意識を鼓吹した。彼は青年教育の重要性を再三強調している。崔炳憲は皇城基督教青年会で、「宗教と政治の関係」という主題の公開講演会を行なった。この講演で彼は政治体制を君主政体、立憲君主政体、民主政体に分類し、民主政体を誕生させたのは万民の平等権を信奉するキリスト教であったことを指摘している。続いて韓国の宗教的衰退と政治的墮落の現実を批判し、学者と政客、そして官吏にその責任があることを指摘している。韓国を救うには指導層の墮落と腐敗から改めねばならず、政体を改革しなければならない。そのために国家の根本となる宗教的道理をきちんとせよと主張するのである。彼はこのように宗教と政治の緊密な相関性を主張したが、それは当時の宣教師たちが「政教分離」を強力に主張していたのと対照的である。民族的アイデンティティが危機にさらされる状況の中で、宗教と政治の分離の当為性だけが強調されても、それを打開する助けにはならない。このような状況を考慮して崔炳憲は、宗教と政治の密接な相関性を主張したが、その背後には彼の宗教救国思想が横たわっていた。そして当時の宣教師達の、韓国教会に対する非社会化と非政治化の動きに反対した。彼は政治と宗教の相関性に対し開化党と意見を同じくしていたが、政治よりその理念となる宗教をより重視した点にその特徴があった。文明と文化の根源を宗教と考え、宗教と政治の不可分の関係を論じる点で崔炳憲は、信仰と論理そして聖化の弁証法を語るウエスレ

一神学の伝統を引き継いでいる。

崔炳憲はすでに開港期前半期に漢訳西学書を通して西欧文明の全体性を把握しており、西洋の宗教が西洋の文明の根本であることを見抜いていた。彼が改新教に改宗したのは五年あまりにわたる聖書研究の末である。そこに「改新教の受容→西欧近代性の受容」ではなく、「西欧近代との出会い→改新教の受容」という方向性をみることができる。前者は改新教の絶対性が強調される可能性があるだけでなく、「伝統」は「超克」の対象とみなされる可能性が比較的高くなるであろう。後者の経験は前者より相対的に改新教の排他的絶対性の強調が弱まり、「伝統」は「超克」の対象ではなく「近代性」の受容の土台として理解される可能性が高いといえる。崔炳憲は西欧宗教（改新教）に近代性の象徴を見いだした。しかし彼はキリスト教の絶対性を過度に強調し、「伝統」を「他者化」という誤りを犯さなかった。その宗教論は信仰実践の段階までは昇華されなかったが、それは彼だけの限界ではなく時代の限界である。彼は宗教救国論により政教分離論を拒絶した。そこには旧韓末韓国社会の時代的課題である「文明開化」と「民族的アイデンティティーの維持」の解決の糸口を「宗教」に求めようとする彼の意図があったのである。

#### 4. 福嶋信吉「二十世紀初頭の天理教における伝統と近代——増野道興の『明治教典』解釈に着目して——」

ここでは、二十世紀初頭の天理教を代表する増野道興に注目し、彼の教典解釈を取り上げながらその信仰的立場を分析することで、この時代の宗教における「伝統と近代化」の錯綜した関係の解明に接近することにしたい。なお、ここで取り上げる『天理教教典』は、国学者や神道学者など教外者の手によって編纂され、1903年にその完成を見たものである。現在の天理教で『明治教典』『旧教典』などと呼ばれ、天理教を独立した一教団として国家に認めさせるための方便として作成されたものであった。増野の教典解釈は、この『明治教典』を天理教教義の立場から再解釈しようとしたものである。

学校教育制度の確立・普及は、伝統的な生活様式や生活知を解体し、西欧的生活様式や近代的知識を移植し、新たなエリート層を創出した。その結果、近代的合理的知識を正統とし、伝統的・民俗的知識を、非合理的なもの、迷信とする認識枠組みが醸成された。同時に、近代化の周辺・底辺ともいうべき層が残存もしくは創出され、また、近代教育を享受する若い世代と上の世代との間に、近代化や近代的知識、天皇や国家に対する理解において懸隔が生じた。一方、呪術的行為の禁止や教団組織の再編成など宗教の近代化が図られるとともに、諸宗教の教説や活動は国家の宗教的枠組みで統制された。教育勅語や国家神道が創出され、布教活動を行なう神道教派は宗教として公認された。民間信仰の伝統を基盤として民衆の生活の中から形成された宗教運動が、布教活動を合法化し教団体制を確立する余地は、神道教派体制に残された。二十世紀初頭になると資本主義経済の発展と都市化により、自由主義的、個人主義的態度が生じ、また、農村の荒廃や労働問題、貧富の差などが深刻になり、民主化や社会変革をめざす思潮や運動が力を持つようになる。欧米の最新の学問・思想はリアルタイムで紹介され、マスメディアの発達もあり、ある程度自由で解放的な大衆的文化状況が生まれた。以上のような歴史的社会的過程において、中山みきに始まる宗教伝統は、彼女を教祖とする神道教団を形成し、1908年、教派神道に位置づけられる天理教という公認教団を生んだ。しかし、中山みきの宗教はその独創性と体系性において際立



ち、本質的に神道の枠組みを逸脱するものであった。国家公認の神道的教義を伝える回路の他に、天理教固有の教義を伝える別席という制度を保持し、病気の癒しなど具体的な救済を通して、近代国家の周辺・底辺にあって困窮する民衆の間に拡大した。国家や啓蒙ジャーナリズムは、文明開化を妨げ秩序を乱す危険な宗教として、監視や批判攻撃を加えた。他方、民衆的な天理教信仰からは、神道的教義は理屈ばかりで救済の力はなく、近代的知識は信心を確立する上でかえって邪魔になる、との批判が生まれた。

増野道興は1890年に生まれ、天理教校を卒業後、明治大学文科に入学した。その頃、増野をはじめ病苦からの解放など体験的動機のない二代目の信仰者が青年として登場し、近代学校教育に学び、さらには大学など高等教育に学ぶ者もいた。当時、知識青年の間では、人生への「懐疑」「煩悶」が一種の流行で、内省と思索による内面の充実、人格の向上をめざす修養主義的な思想、運動に惹かれていた。それは近代文学やキリスト教文化がもたらした、近代的認識枠組みの受容を伴ったものであった。綱島梁川は1907年に「見神」を体験し、その神秘主義的な宗教体験を「見神の実験」として発表し、青年を中心に大きな衝撃を与えた。増野もまた綱島の文章に出会い宗教の真価を知った。以後、宗教一般に対する強い関心を抱いた増野は、近代的な認識枠組み、それが生んだ懐疑や苦悩を神秘主義的な宗教体験によって乗り越えようとする時代思潮などを、読書と思索を通して共有した。その意味で彼の宗教や信仰に対する理解は、多分に近代的性格を持つものであった。増野は大学卒業後、本部に勤務した。1920年に天理教校校長に就任し、教育方針を改革して原典に基づく霊性の開発を中心とした。ここで行なった教典の講義が『教典要義』としてまとめられている。彼は、「信者としての意に満たない所」の多い従来の教典解釈に対し、「今一層本教の教理に接近せしめて講義をしたいと心懸」けたという。『明治教典』は、記紀の神々や敬神崇祖、忠君愛国思想などの枠組みで神や教義を説明した、天理教信仰を神道思想に位置づけるためのものであり、信奉者の間には「教典では人が助からない」として浸透しなかったが、制度上は教団存立の最高理念であった。増野の教典解釈は、字義どおりの神道の解釈を逸脱したものであり、彼個人の信仰を反映したものであるが、青年会を中心とする教祖回帰、原典探求運動の指導的立場にあった増野の解釈は、「教派神道としての天理教」に包摂されない、天理教固有の信仰的立場を明示したものと見える。しかしそこにおける「天理教」は、口頭の伝承によって信仰を知り、体験主義的に信仰を進める多くの信奉者の信仰を理解しながらも、それとは異なり、天啓に基づく教祖の生涯や、原典に対する信仰の直観に基づく求道によって培われたものであった。それは天理教信仰の「伝統」への回帰であったが、近代的知識や神秘主義的、生命主義的な諸思潮と交流を持った増野の、主体的な求道が生み出した新たな天理教「伝統」の創造であり、伝統的な天理教信仰とは異なるものだった。増野は、伝統的な信仰に生きる人々よりは、新たな入信者や青年層に対して影響を持ったといわれている。なお、増野の教典解釈を可能にした条件には、大正デモクラシー期の文化的状況や政治的状況もあった。

『教典要義』は、「御道」「本教」という言葉で言表される天理教固有の信仰的立場と、「此の教典」の記述（の立場）のズレを明らかにし、その理由を説明し、本来の天理教の信仰の立場と意義を闡明するために、次のような形式的特徴を持っている。(1)「今日では…」と「其の当時は…」とを対立的に語り、肯定的な前者の立場で天理教の意義を明らかにし、(2)「一般的には」という言葉で、社会的常識や道徳、哲学などと宗教・信仰の立場を区別し、さらに宗教の中における天

理教信仰の独自性を指摘する、というものである。増野によれば「其の当時」の天理教批判や無理解は、「人智の進歩した今日」からみれば何らの価値もない。「今日」ではむしろ天理教の正しさが立証される。「人智」（学的知識など一般的社会的な知識）の「進歩」が天理教の理解を助けるのである。科学をはじめ近代的知識の意義がある程度認められ、歴史的進歩という時間の流れが肯定され、この講義が行なわれた1920年頃の、天理教の社会的認知の向上、神秘主義的・生命主義的な思想の流行や民俗学などの勃興、社会主義思想の普及などが、天理教信仰の知的説明を容易にするものとして評価されている。近代的知識を否定する傾向の強かった従来の天理教信仰からすると、きわめて新しい評価といえよう。「みかぐらうた」「おふでさき」「こふき話」に親しんだ増野には、天理教固有の救済史的な枠組みや、人知や歴史に対する意味づけをそれらの書物から読み取り、進化論的な考え方や進歩史観と相互に価値づける思想的枠組みがあった。それは近代における新たな天理教理解であると同時に、天理教の立場からの近代理解の嚆矢であるといえる。また、増野は宗教の世界と「一般的」な道徳や哲学を区別し、前者を評価したうえで、宗教の世界における天理教信仰のより優れた特徴を指摘する。天理教の信仰は、病気などの不思議な救済、たましいの霊的な向上をもたらし、神への感謝と喜びに満ちた世界である。それは一般的な知識によって理解されるものではなく、強い信仰による実際の体験と直観力によって得られるものである。したがって、「第三者の態度」で「一般的に」書かれた教典には、信仰を導く力がないのは当然であり、「御道の言葉」「教理」をたよりにするしかない。しかし、無意識や心身相関現象の解明など、「今日」の知識の進歩は、信仰の持つ神秘を明らかにしつつある。とはいえ、信仰そのものは、あくまでも体験的・直観的にしか得られないものとされている。ここに神秘主義的な信仰を強調する増野の片鱗を伺うことができるのである。

### 3. 論点と展望

今回のシンポジウムのテーマは「宗教における伝統と近代」であったが、日韓双方の発表は上にみたように日韓それぞれの宗教における「伝統と近代」を論じたものであった。その結果、発表や討論を通じて次の三つの論点が浮かび上がるようになったといえる。

まず第一に日韓の近代化過程の共通性と相違性をめぐって。日本、韓国ともに西欧との強制的な出会いをインパクトとして「近代化」が進行している。たとえば「斥邪衛正論」と「尊皇攘夷論」、「東道西器」と「和魂洋才」、あるいは東学運動に始まる韓国の新宗教と幕末維新期以降の新宗教、韓国の儒学と日本の国学の位置と役割など、一見かなりの類似性を予想させる思想的、宗教的現象がある。しかし、近代化にいち早く「成功」した日本に対し、韓国の主体的な近代化は日本による植民地化もあって著しく遅れたとされ、仏教文化圏や儒教文化圏に属するとされながらも日韓でその伝統的なあり方が大きく異なり、さらにキリスト教受容など顕著な相違点を指摘できる現象があるなど差異も明確である。このことは相互に相手の宗教文化を研究し突き合わせたり、日韓を比較の視野に納めた研究の必要性を意味する。とくに宗教学ではほとんど手がつけられていない領域だということが痛感される。次に、宗教学の方法論や関心の問題をめぐって。今回、韓国側の発表はいわゆる経験的な方法によるものであり、この点で日本側のそれも同様であったといえる。しかし、韓国側の発表が「宗教地形」という言葉にも見られるようにマクロな動態的分析であったのに対し、日本側の発表は個別事例により内在した分析であるという印象を

与えた。これには近代化をめぐる研究史の違いも考えられるが、「宗教学」に対する自覚や態度の相違もあるようである。たとえば、韓国でも欧米の諸学問の動向への関心は強いが、韓国宗教研究会のメンバーには、韓国ひいてはアジアの独自の宗教学の確立に対する意欲も強いようである。そこには「宗教学」の自律性や学的責任に対する、われわれにない自覚があるように思われる。第三に、「伝統」や「近代」という概念の再検討の必要性が指摘された。個々の発表はそれぞれ一定の留保を加えながらそれらの概念を扱うという工夫を行っていたが、それを足掛かりに論議を深めるといふまでには至らなかった。ちなみに、1994年の5月にソウルにおいて開催された国際アジア哲学・宗教学会の第一回年次大会のテーマも、「伝統と近代性の再考」であったと聞いている。

ところで、韓国側の発表でさかんに用いられる「宗教地形」という言葉は、韓国宗教研究会のメンバーによるグラムシに由来する造語であるという。われわれも吟味して用いれば有効な概念になるのではないかと思われる。このほか、前年の発表では「祈福性」「混合主義」など、日本の宗教研究では用いられていない言葉との出会いがあった。仮に漢字文化圏という共通の基盤を想定したとして、このような学術用語の交流もまた研究を進める上で少なからぬ影響を与えることであろう。二年続いたささやかな交流が、今後どのように展開するか楽しみだが、いずれにせよ今回のシンポジウムを通して、韓国の宗教と宗教学そして研究仲間に対するわれわれの関心が高められたことは確かである。

#### 注

(\*) この韓国宗教調査は1993年10月19日から23日にかけての日程で行なわれた。その間、ソウル大学でのシンポジウムのほか、ヨイド純福音教会、ハレルヤ祈禱院、円光大学ならびに円仏教中央総部、韓国天理教連合会などを訪問したほか、釜山でムーダンの祈禱を見学するとともにムーダンの懇談を行なった。なお、このとき行なわれた第一回シンポジウムの概要については、『金光教学』(34号、1994年) pp. 254~257を参照のこと。

(記) 今回のシンポジウムの開催にあたり、学外の多くの方々のご協力を頂いた。ここに記して、主催者を代表して心から感謝の意を表したい。今回のシンポジウムがすばらしい施設と環境に恵まれたのは、出居茂氏、山本博也氏、土屋栄氏、香川武宏氏をはじめとする修養団棒誠会の皆様のご好意による。シンポジウムの通訳の準備や当日の司会にあたられた丹羽泉氏と淵上恭子氏、翻訳や通訳の労にあたられた、岩井ご夫妻、井口有子氏、李映京氏、金英順氏、相馬直子氏、樋口容子氏は言語の壁をのりこえる深い交流を可能にして下さった。さらに、中央学術研究所所長の天谷忠央氏、梅津礼司氏、北原秀樹氏、李好史氏をはじめとする立正佼成会の皆様には、韓国の友人達の東京滞在を快適で有意義なものとなるようご配慮を頂いた。最後に日韓の縁結び役となった朴奎泰氏、李元範氏、そして、今回のシンポジウム開催のパートナーともいふべき金光教教学研究所の皆様とは、共にその労をねぎらいあいたい。