

**後期：B. 近代日本とキリスト教思想****後期オリエンテーション****1. 研究の視座と方法**

1-1：思想の解釈学的構造

1-2：思想史と社会史

**2. 明治キリスト教思想の問題構造**

2-1：海老名弾正と自由主義神学

2-2：海老名一植村のキリスト論論争

2-3：植村正久と弁証神学1、2

2-4：植村正久の日本論1、2

**3. 補足的考察**

3-1：比較思想研究から

3-2：社会史と民衆史

3-3：死者儀礼と宗教的多元性

**Exkurs****<前回> 3. 補足的考察****3-1：比較思想研究から**

1. アジア・キリスト教とは、二つの歴史性を有する存在が特定の歴史的連関（東アジアにおいては、近代化という連関）において遭遇し、その後一つの歴史的連関を形成してゆくところに成立している。したがって、アジア・キリスト教を理解するには、「アジアの歴史的連関・文脈・地平」と「キリスト教の歴史的連関・文脈・地平」という二つのものを視野に入れることが必要になる。

2. 「比較」という視点：アジアの歴史的連関とキリスト教の歴史的連関との比較を行うこと、これがアジア・キリスト教思想研究の前提条件となる。

3. 比較思想研究の分野→この比較という視点をさらに明確化し、共時と通時の二つの軸を取り出す。

4. たとえば、峰島旭雄は

5. この「方法としての比較」はさらに、「実証と影響（狭義の比較）」、「思想史の左右（対比1）」、「時空を超えて（対比2）」、「選取と選捨（対決）」の四つの形態に細分化され、それぞれについて説明が行われる（*ibid.*, pp16-20）。

6. アジア・キリスト教研究の視点と方法にとって。

第一に、「比較」については狭義の比較から時空を超えた対比までの複数の視点と方法を含めて考えることが可能であり、アジア・キリスト教に関しても、この複数の視点・方法をいかに組み合わせて行くかが問題になる。

第二に、こうした複数の視点・方法の組み合わせに関しては、対象であるアジア・キリスト教からの要求とともに、それを比較研究において論じようとする研究者（比較の第三者）の主体的な立場が問われることになる。まさにアジア・キリスト教の思想的解明を一定の比較の土俵にあげることは、研究者の問題設定の事柄であって、その結果がその研究の評価をわけることになるのである。

7. 歴史的影響関係の実証性に基づく比較を歴史的通時的比較、また歴史的連関から自由に別の基盤に立ってなされる比較を構造的共時的比較と呼び、比較という作業をこれら二つに類型化すること。<sup>(11)</sup>

8. 第一の歴史的通時的比較：これは宗教史・思想史の様々な思想的事柄をテーマとした思想史研究で通常用いられる視点である。たとえば、古代キリスト教史における殉教と日本キリシタンにおける殉教との比較研究の場合。

この二つの歴史的な事象は、相互に時間的・空間的に大きく隔たっており、一見すると歴史的通時的比較など不可能に思われるかもしれない。しかし、近年の研究によれば、この一見大きく隔たった事象の間に具体的な影響関係を実証的に見いだすことは不可能ではない。佐藤吉昭は、『キリスト教における殉教研究』（創文社 2004年）において、次のように考察を進めている。

9. ヨーロッパと日本という空間的隔たりを超えて実証的な連関を論じるために、16世紀

のキリシタンが受容したキリスト教の内容に着目。

11. 「もう一步厳密に考察するなら、日本近世のキリシタンと古代教会を直接的に比較、分析することは、上述したように、迫害に晒された両者の環境構造の著しい類似性などから一見可能であるように思えるが、古代地中海世界との余りに大きな時間的、地理的ギャップ、精神文化上構造上の差異はそれを大きく阻んでいる。この作業を進めるためには、この断層を繋ぎ、補充するものを見出さなければならないであろう。」(76)

12. 狭義の比較は比較すべき諸対象を繋ぐ歴史的連関の存在を前提にしている。古代キリスト教と16世紀日本のキリシタンとの間の断層を繋ぎ、両者の比較を可能にするものとして示唆されたのが、「新しい信心」と中世ヨーロッパの殉教神学の伝統だったのである。

### **3-2: 社会史と民衆史**

#### **(1) 思想史・社会史・評伝研究**

#### **(2) 民衆史へ**

10. 日本キリスト教思想史においては、研究対象としての「教会」をどう位置づけるかが重要な問題になる。つまり、日本キリスト教思想史と日本教会史との関係の問題である。神学的方法論に加え、社会科学的分析も必要になる。

12. 包括的なキリスト教史理解は、思想史や民衆史の方法と神学的分析とを結び付けることを要求するものであり、<sup>(15)</sup> この民衆史を通して、近代日本に対するイデオロギー批判とキリスト教史との関連づけへと展開することが可能になるのである。

13. キリスト教・教会の自己同一性と状況適応性との相関関係。

一方で状況適応性と緊張関係にあるわけであるが、状況適応性が失われるとき自己同一性自体も喪失せざるを得ない。<sup>(18)</sup> 土肥は、「地域教会史論」(『歴史の証言——日本プロテスタント・キリスト教史より』)において、これに関連しキリスト教の二つの課題を次のように論じている。

「一つはキリスト教あるいは教会の自己同一性の問題である。ある地域に導入され、受容され、理解されたものがキリスト教でないならば、その歴史はキリスト教史にならない。そこで、そこにあるキリスト教あるいはそれを担う教会の内実が問われる。」(土肥、2004、10)、「地域教会史のもう一つの課題は地域性である。」(同書、11)

14. 日本キリスト教史は、近代よりも遙かに長い歴史の中で形成された伝統や慣習を有し伝統的な価値観と近代が層をなしている諸地域の教会史、つまり、たとえば「東北、北陸、山陰といった地域の教会史」(同書、12)を包括するものとして構想されねばならないのである。この地域教会史においては、「キリスト教ないし教会の自己同一性と地域性」が交錯しており、ここに見出されるキリスト教的な自己同一性は地獄的状况適応性との相関性において理解されねばならず、そのためには、「人文科学、社会科学を駆使し、これに神学的な検討を加えた研究が必要になるのである」(土肥、2004、12)。

15. キリスト教は明治期に地方農村へと入り込んでいったが、「それを受容したのは、豪農・豪商層、地方の名望家であった」、「彼らはたしかに村の旦那衆であるが、天皇制国家の中央集権的官僚体制が形成される状況のもとでは、被支配的な民衆の階層の人たち」(同書、18)であり民衆的感覚を共有していた。<sup>(20)</sup> ここにキリスト教は民衆との接点を形成するチャンスを持っていた。しかし、明治期後半から大正期にかけて、「キリスト教はやがて都市の中産階級、知識人の中に入っていった。それに応じてキリスト教は、彼らの精神的煩悶や自我の葛藤を解消する精神的支柱となり、彼らの人生観を確立するうえで思想的教養となった」(同書、19)のである。<sup>(21)</sup> 都会の中間階級・知識層に受容されたキリスト教は、「民衆の伝統的な宗教感情をきり捨てるような役割を果たし」(同書、18)、キリスト教指導者たちは土族的指導者意識を再認識し、その意識においてキリスト教界をリードすることになったのである。<sup>(22)</sup>

ここに決定的になったのは、「キリスト教と民衆意識のずれ」であり、このプロセスは、キリスト教が近代日本における歪曲のイデオロギー的機能を担うに至る過程にほかならない。

S. Ashina

16. このように民衆史と結びついたキリスト教史研究は、日本キリスト教におけるイデオロギー批判に対して重要な視点を提供することがわかる。土肥においては、「キリスト教と天皇制」という問題は民衆史との関わりで具体化され、次の引用にあるように、先に見た地域教会史とも結びつくことによって、「従来のキリスト教史を問いなおす作業」として展開されているのである。

17. 野呂芳男『キリスト教と民衆仏教——十字架と蓮華』（日本基督教団出版局、1991年）。  
 18. 民衆、民衆史、民衆宗教といった問題については、日本史・日本思想史研究において参照すべき研究成果が公にされている。日本キリスト教史における二つの重要時期と言えば、当然キリシタン時代と明治以降の近代とが挙げられるが、前者との関係では網野善彦の中世研究が、また後者との関係では安丸良夫の思想史研究が、土肥が提起した民衆史との関わりにおける日本キリスト教史の構築にとって示唆的であろう。

今後の研究の展開。

- ・天皇制と民衆：『岩波講座 天皇と王権を考える』（全10巻）、大濱徹也『天皇と日本の近代』同成社。
- ・戦争と民衆：大濱徹也『日本人と戦争——歴史としての戦争体験』『庶民のみた日清・日露戦争——帝国への歩み』刀水書房。

### 3. 補足的考察

#### 3-3：死者儀礼と宗教的多元性

##### (A) 東アジアの死者儀礼とその変容——韓国の事例より

##### 1. はじめに

1. 問題提起
2. 二つの時間スケールにおいて現代を見る。無縁・苦縁の位置。
  - ・近代化
  - ・東日本大震災
3. 死者儀礼の変容、その内実と意味 → 家族
4. 宗教の役割、倫理あるいはエートス。共同性の再構築。

##### 2. 近代社会と死者儀礼の変容

5. 大震災において顕在化した現実、加速化しつつある現実  
 喪の技法・死の了解（生の了解）の喪失  
 近代化のプロセスの促進＝伝統の変容・コミュニティの崩壊と知的世界の解体  
 東アジアの共通状況

6. 宗教が果たしてきた役割、死あるいは死後の問いが空転しつつある。

7. 近代以降のキリスト教

ジョン・ヒック（1922-2012。宗教哲学者・神学者）：

「基本的にキリスト教は、天国、または地獄経由の天国における未来の復活の生命を断言する。そして時には地獄の辺土、また現代では地獄に代わる絶滅が、これに加わる。」(219)

「しかし近代世界では、そしてもっとも保守的なキリスト教徒を除けば、永遠の地獄は神話のなかに消え失せている。天国も同様に消え去っている。もはや天使たちが神の玉座の前で讚美歌を歌うことはない。」(220)

↓

8. 伝統の解体・変容。再構築の必要性。

##### 3. 死者儀礼変容の背後にあるもの

9. 韓国：土葬から火葬へ。さらにその先へ。

韓国社会における儒教の意義

10. アジアにおける家族の変容

少子化・高齢化は、アジア全体の現実である。

11. 共同性から切り離された個人の悲劇。根無しの状況。

#### 4. むすび

12. ポスト近代の死者儀礼？ どこへ行くのか。

13. キリスト教的死者儀礼の「新しさ」とは何か。

血縁を超えて、そして血縁を再生する。

14. 共同性の回復（血縁を超えて血縁を再生する）に対する宗教の役割

新しい家族共同体＝「神の家族」

#### <資料・引用>

##### ①「韓国キリスト教の死者儀礼」（文献3・芦名定道）

###### 1 はじめに

11月の早朝にもかかわらず、釜山バプテスト病院に隣接した、病院付属の葬儀施設では、すでに複数の葬儀が行われ、そのために多くの人々が集まっていた。子供や大人、女性に男性、伝統的な儒教式の喪服を着た人たち、そこには、病院の側であることを忘れさせるような、独特の雰囲気が存在していた。

これは、本稿著者が2003年11月1日～5日に釜山で行ったフィールド調査の一コマである。韓国で、死者儀礼（葬儀と供養）について調査を行った目的は、死者儀礼の実態と変化を通じた日韓の宗教と家族の比較研究を行うことであったが、韓国キリスト教の死者儀礼は、キリスト教を含めた韓国宗教についての重要な研究テーマの一つである。たとえば、先に指摘した、早朝からの葬儀は、日本における一般的な葬儀形態からは考えにくいものであり、韓国での土葬の実態を反映している。というのも、郊外の離れた墓地に移動し、土葬の埋葬式を行うために要する時間を考えると、葬儀を早い時間帯に行うことが望ましいからである。

###### 2 韓国キリスト教の紹介

朝鮮半島のキリスト教は、その伝播の経緯と初期の動向から言えば、日本キリスト教の場合ときわめて類似した状況にあった。つまり、外来宗教であるキリスト教は、伝統的な宗教文化に阻まれ、伝道は困難に直面していたのである。しかし現在、韓国と日本との間には、キリスト教受容に関して、決定的な違いが見られる。韓国では、現在およそ人口の30%あまりの人々がキリスト教徒（プロテスタントとカトリックは、約2対1の比率）であり、人口の1%に過ぎない日本キリスト教とでは、歴然とした差が存在する。こうした相違が生じた原因について、・・・それが韓国と日本におけるキリスト教受容（土着化）の違いと密接に関連していることを指摘しておきたい。つまり、キリスト教土着化のあり方の相違が、現時点における両国のキリスト教の差となって現れたということであり、死者儀礼は、まさにこの土着化と深く関わっている。そこで、死者儀礼の紹介に入る前に、韓国におけるキリスト教土着化全般について、簡単に触れておこう。

韓国におけるキリスト教の土着化において注目すべきは、キリスト教会による民族の伝統文化に対する柔軟な対応にある。韓国のキリスト教は民族主義的であると言われるのは、この点に関わっており、たとえば、柳東植は次のように指摘している。

「王朝が亡びる一九一〇年頃のプロテスタント教会は、芽ばえてやっと二十数年という幼いものであった。しかし朝鮮キリスト教の性格は、すでにこの初期に形成されていたと見られる。それはまさに幼児期に形づくられるといわれる人間の性格形成にも似たものであろう。朝鮮人に受け入れられて速やかに成長しつつ民族の激動期を生き抜いたキリスト教は、それなりに土着化して自らの性格を表わしていた。キリスト教はすでに、いわば民族宗教化しつつあったとすることができる。」（柳東植『韓国のキリスト教』東京大学出版会、1987年、51-52頁）

S. Ashina

柳は、以上に続いて、民族宗教化したキリスト教の性格として、ハンゲルの宗教、復興会の宗教、そして民族主義の宗教の三点を指摘しているが、抗日運動（民族解放運動）と1980年代の民主化闘争に積極的に関与し、近代国家韓国の形成に決定的な寄与を行うことを通して、韓国キリスト教会は、「民族主義的な宗教」（同書、53頁）という特質を有することとなったのである。韓国人の宗教という位置付けを獲得しつつあるという意味で、韓国キリスト教会はすでに外来宗教として単純に分類できる段階を超えたと言うべきかもしれない。

以上のような日本と韓国におけるキリスト教がそれぞれ直面した歴史的状況の相違が、両者の土着化のあり方、とくに伝統的な死者儀礼との関わり方における違いとなって現れているのである。

### 3 死者儀礼の概要

韓国における伝統的な儒教式の死者儀礼は、納棺式から、葬儀式、出葬式、埋葬式、そして一連の供養までを含む、長期にわたる様々な儀式によって構成されているが、キリスト教式の死者儀礼にも、これらの諸儀式に対応するものが存在しており、形式的には類似した側面を有すると言える。しかし、その宗教的意味づけについては、大きな相違が見られる。根本的な相違は、キリスト教式の死者儀礼は神との関わりにおいて理解されている点であり、以下、納棺式、葬儀式、供養について、具体的に説明を行うことにしよう。

まず、納棺式は死者を棺に入れる儀式であるが、儒教式では、死者を糸紐で縛って棺に入れる——死者の霊を動かないようにする——。それに対して、キリスト教式では死者は縛らず、讃美歌を歌い、喪主が死者に聖水をかけて蓋をする。また、儒教式では、死者に供物を供えるが、キリスト教式では、聖書を置いて、時間ごとに讃美する。つまり、キリスト教の場合も、死者を丁重に扱う点では同様であるものの——実際、葬儀はキリスト教においてきわめて重要な位置を占めており、葬儀式執行は聖職者の最優先の仕事に他ならない——、その基本は、遺族と死者の二者関係にあるのではなく、神を含めた三者関係に置かれている。神への讃美が儀式の中心をなしているのである。

次に、葬儀式（告別式）であるが、葬儀が神への礼拝であるという理解に関しては、韓国のキリスト教も、日本のキリスト教も原則的に同じである。筆者は、釜山でのフィールド調査において、メソジスト教会(Dongrae Onchun Methodist Church)の葬儀式に参列する機会があったが、その式の順序は次のようなものであり、日本の場合と同様に、通常の礼拝式と基本的に同じ構成であった。

招詞、黙禱、讃詠、詩編交読、讃美歌、祈禱、聖書朗読、説教、祈禱、挨拶、頌詠、祝禱、出棺。

また、葬儀式場（礼拝堂）の内部の配置や、遺族や参列者の服装（伝統的な儒教式の喪服ではない）からも、日本におけるキリスト教式の葬儀との違いはほとんど感じられない。棺が置かれ、死者の肖像画（写真）が飾られ、喪服の人々が多く参列していること、これらを除けば、通常の礼拝とまったく同じである。

東アジア（中国、朝鮮半島、そして日本）のキリスト教においては、以上のようなキリスト教的な死者儀礼観（とくに神礼拝としての葬儀理解）と、伝統的な死者儀礼（とくに祖先崇拝・先祖供養）の慣習との間に、様々な緊張・対立が発生するという共通の問題が存在している。たとえば、日本でも韓国でも、死者がキリスト教信仰をもっていたにもかかわらず、自らの葬儀についての意志を明確にすることなく死亡し、遺族のほとんどがキリスト教以外の宗教を信奉している場合、死者の葬儀をキリスト教式で行うことについて、遺族の内部や遺族と教会との間に、しばしば問題が生じることがある。葬儀が神礼拝であるという原則が、どの程度一般信徒において徹底されているか疑問が残るように思われる。

しかし、おそらく、韓国キリスト教の死者儀礼で、この問題が顕在化しやすいのは、供養においてである。供養において重要な位牌——死者が誰であることを明記した位牌が儒教式の死者儀礼全般において重要な意味をもつことは言うまでもないが——について、

キリスト教式では、儒教式の位牌の代わりに死者の肖像画が掲げられ、その点でキリスト教化が行われている。しかし、儒教的伝統との連続性が随所に見られることも否定できない。そもそも、供養に相当する追悼式（記念会）についての特別の規定がなく、また一般化していない日本キリスト教の場合と比較して、韓国キリスト教における追悼式は、いわば遺族の義務と考えられており、そこに儒教的伝統の反映を見ることができる。たとえば、韓国キリスト教では、土葬の場合、埋葬の三日目に墓碑銘を立てるための供養（三墓）が行われるが、釜山の水営教会（高麗派）の長老にインタビューしたところ、三墓は多くの韓国のプロテスタント教会では、墓前礼拝として行われており、伝統的な儒教儀礼を受け継いだものとの説明があった。

以上のように、韓国キリスト教の死者儀礼を見るとき、そこにはキリスト教の原則が保持されつつも、日本キリスト教に比べ、民族的伝統とのより密着した踏み込んだ関係が確認できる。これは、死者儀礼に限らず、伝統的な宗教文化全般の受容についても、指摘できることであろう。もちろん、韓国キリスト教といっても、その内部における相違を無視することはできない。とくに重要なのは、プロテスタント教会とカトリック教会（天主教）といった教派の違いである。一般に、カトリック教会は、プロテスタント教会に比べて、伝統文化への対応においてより寛容あるいは柔軟であり、たとえば、儒教的な先祖祭祀についても、先祖を神格化して崇拝する宗教儀礼ではなく、伝統文化であると解した上で、それを受け入れている。このカトリックとプロテスタントとの対比は、日本にもほぼ当てはまるであろう。また、韓国国内の地域差も重要である。伝統的な宗教儀礼の変容・解体が進むソウルと、伝統的文化がより保持されている釜山とでは、キリスト教会における死者儀礼に関して違いがあるのは、当然である。したがって、死者儀礼における伝統受容については、それが東アジアの他の地域との違いにおける韓国キリスト教のマクロな特徴を理解する際に重要な意味を有していることを確認した上で、さらにミクロな個別的な事例研究を積み重ねることが必要と言わねばならない。

#### 4 死者儀礼の急激な変化

こうした韓国キリスト教の特徴といえる死者儀礼のあり方は、現在急激に変貌しつつある。この変化の早さも、日本と韓国の相違の一つと言えるかもしれない。

韓国の死者儀礼における最大の変化は、土葬から火葬への移行である。韓国の儒教的伝統の特徴は土葬にあると従来から説明がなされてきたが、すでにこの状況は過ぎ去ってしまったかの感がある。先に言及した2003年のフィールド調査の際にインタビューした、釜山バプテスト病院付属の葬儀施設の担当者のお話によれば、釜山においてもこの時点ですでに火葬率が60%に近づいており、近い将来、80%に達すると予想された。この状況はその後急速に進展し、とくにソウル近郊では、火葬率は大きく上昇している。この変化の背景には、環境や土地問題を含む韓国社会の変化を読み取ることができるが、釜山地域でも2003年においてすでに、この変化に応じるものとして、巨大な納骨施設を備えた大規模な墓苑が出現していた。そこでは、ロッカー式収納スペースに陶器製の骨壺に収められた数え切れないほどの遺骨が安置されていた。もちろん、大規模墓苑の近くの墓地では、伝統的な儒教式儀礼による土葬も見ることができたが、墓地をめぐる変化の早さは驚くべきものであり、伝統的儀礼の解体は押しとどめようもないと言わねばならない。キリスト教においては、古代より、火葬と土葬をめぐる多くの論争がなされており（水垣渉「キリスト教葬儀の始まり——古代教会の葬儀」、NCC 宗教研究所『出会い』56、2005年、3-17頁）、それを単純に韓国キリスト教の墓の問題に結び付けることはできないが、火葬や土葬以外の様々な自然葬（散骨、樹木葬など）を含めた、韓国の死者儀礼の今後の行方は、キリスト教会一般の葬儀の将来を考える上でも重要な意味を持っているものと思われる。

こうした死者儀礼の変化から何を読み取ることができるだろうか。死者儀礼の変容の背後にあるものとして注目しなければならないのは、家族とライフスタイルの変容である。日本においてもそうであるが、生活の都市化（人口の都市部、とくにソウルとその近郊へ

の集中)と少子化は、韓国に置いても急速かつ深刻である。韓国は1970年頃には、4.53人あった出生率が、その後急落し、2000年には1.47人、2002年には1.17人、2003年には1.19人と推移し、そして2005年には、1.08人にまで低下した(その後、幾分持ち直してきている)。儒教式の死者儀礼、とくに土葬とその後の複雑かつ長期にわたる供養は、伝統的な家族共同体(家父長的な大家族)を前提にしたものであって、急激な少子化は、その維持を事実上困難にしている。先祖供養において具体的に確認されてきた親族共同体——そして、東アジアの伝統宗教はこの親族共同体を基盤にしてきた——の絆が、少子化の現実の前において、その変容を余儀なくされているのである。「先祖祭祀の変化を研究するためには、先祖祭祀の基盤である家族の変化がとらえられねばならない」(井上治代『墓と家族の変容』岩波書店、2003年、4頁)という論点は、日本だけでなく、東アジア全体に妥当するものなのである。都市化と少子化は、伝統的な死者儀礼の簡略化を促進し——脱床までの供養の期間を、三年から一年に圧縮するなど——、しばしばそれはキリスト教式の死者儀礼の方式の採用となって現われており、キリスト教の影響という点からも注目し得る。たとえば、位牌の代わりに肖像画を用いる方式がかなり一般化するなど、死者儀礼の様々な場面で、キリスト教の方式との融合現象が見られる。

こうした動向に積極的に対応する動きは、韓国キリスト教会において確認できる。少子化は同時に社会の高齢化をもたらさざるを得ないわけであるが、韓国キリスト教会においては、教会共同体の中で、人生の全ライフサイクルに応じたプログラムを用意することによって、高齢化に対応する試みがなされている。とくに、信徒数が数万を超えるメガ・チャーチにおいては、家族の変容によって困難な状況に直面しつつある高齢者への各種のサービスが実施されており——まさに、揺りかごから墓場まで——、そこに、崩壊しつつある親族共同体に代わる新しい家族としての教会形成の動きを見ることができるようになる。筆者は、2006年に韓国ソウルにおいてメガ・チャーチのフィールド調査を実施したが(芦名定道『東アジアにおける宗教的寛容と公共性』、紀平英作編『グローバル化時代の人文学 対話と寛容の知を求めて 【下】 共生への問い』京都大学学術出版会、2007年、279-301頁、参照)、韓国キリスト教の動向を全体的に論じるには、今後メガ・チャーチ以外の中小規模のキリスト教会についてもフィールド調査を進める必要がある。

以上のように、韓国社会においては、家族の変容に対応して、一方には、死者儀礼の変容が進展し、他方には変容する社会と共同体へのキリスト教会の対応が確認できる。これは、韓国キリスト教における根本的な変化を予想させるものであって、その場合、キリスト教的原則と伝統文化との再調節が新たな課題として取り込まれることになるように思われる。今後の動向に注目したい。

## 5 むすび

...

韓国キリスト教においても、死者儀礼は基本的には家族共同体の事柄であり、それは今後とも変わることがないと思われるが、しかし同時に、死者儀礼は、民族共同体の問題という側面を有している。民族主義的な色彩の強い韓国キリスト教が、民族共同体の死者儀礼という共通の公共の場において、自己閉鎖的な枠組みを超えることができるとするならば、それは、韓国の宗教多元的状况において、新たな議論の進展をもたらすものとなるかもしれない。同様の問題は、在日コリアン社会に関しても指摘可能であり(飯田剛史『在日コリアンの宗教と祭り——民族と宗教の社会学』世界思想社、2002年、参照)、広範かつ詳細な比較研究の進展が待たれる。

### ②「フィリピの信徒への手紙」(新共同訳)

「1:21 わたしにとって、生きることはキリストであり、死ぬことは利益なのです。22 けれども、肉において生き続けられれば、実り多い働きができ、どちらを選ぶべきか、わたしには分かりません。23 この二つのことの間で、板挟みの状態です。一方では、この世を去っ

て、キリストと共にいたいと熱望しており、この方がはるかに望ましい。24 だが他方では、肉にとどまる方が、あなたがたのためにもっと必要です。」

### ③「キリスト教葬儀のはじまり——古代教会の葬儀」(水垣渉)

「キリスト教信仰は当時の古代世界に新しい生活様式をもたらしました。古い社会のあり方、生活の仕方に対して新しい生活様式をもたらしたのです」、「古い世界の中で自分たちは新しいものだという意識をもっていました。・・・自分がこれまでとってきた古い生活様式は簡単に捨てられるものではありませんが、それは信仰によって新しくされなければなりません。」(4 頁下段)

「死者に対する態度や葬儀は地域社会とか血縁的共同体の中で最も保守的な伝統に属しているものですから、それをどのように新しくして、それから脱却するかということが、長期にわたる困難な戦いと犠牲を伴う変革にならざるをえないのは、当然予想されることです。」(5 上)

「当時のローマ世界では身分の低い人は死んでもきちんとした葬儀はもちろんのこと、埋葬してもらえないことが多かった。町の中に死体が遺棄されることも珍しくなかったのです。そのような状況の中で自分たちの仲間だけでなく、一般の人々、とくに貧しい人の遺体を丁寧に扱って埋葬したということは異教徒にも深い印象を与えました。」(7 上)

「遺体に対する態度」「三世紀の教父オリゲネスによりますと、遺体は神様からいただいた理性的な魂の住むために用いたものだ、これは獣の死体とは違う、だから遺体はそれに相応しい敬意を払わなければならないということになります」(9 下)、「遺体に触れることは、穢れという観念が一般的であった古代の社会では禁忌でした。これをキリスト教は改めたのです。遺体に触れたときは清めが必要だという当時のユダヤ教のやり方がまちがっていると当時のキリスト者は考えました。またローマの宗教では遺体を目撃すること自体が不浄でした。」(9 下～10 上)

「アルメニア(今のトルコの東北部)では、キリスト教が比較的早く国教になりましたが、異教の習慣がなかなか抜けず、死者への嘆きが度を過ぎることが多かったので、聖職者はこれを激しく攻撃しました。」(10 上)

「アウグスティヌスが『告白』(第九卷十二章)で、母モニカの死について語っていること」「モニカが息を引き取るとアウグスティヌスはお母さんの目を閉じてあげます。かれは悲しみに涙があふれます。しかし、「母の弔いを悲嘆や涙やためいきのうちにとりおこなうのはふさわしくない」、と彼は考えます」、「遺体が墓場に運ばれていきます。アウグスティヌスは「私たちは涙をこぼさずに行き、涙をこぼさずに戻りました」といっています。過度の嘆きはいけないということです。」(10 下)

「根本は、キリスト教にとって死とは何であるか、死後の魂はどうなるのかという点にかかっています。それをわたしたちは今改めて考え直さなければなりません。葬儀の問題は結局それに帰着します。」(17 上)

↓

東馬場郁生「日本におけるキリスト教葬儀の始まり——キリシタン伝道と葬儀」(『出会い』56、2005、18-32)

「先ほどのお話で、水垣先生は、本質的なテーマにつながるものが既に古代教会の中に多く存在していたことを教えてくださいました。キリシタンの場合も同様のことが言えます。」(18 下)

### ④「エフェソの信徒への手紙」(新共同訳)

2:13 しかしあなたがたは、以前は遠く離れていたが、今や、キリスト・イエスにおいて、キリストの血によって近い者となったのです。14 実に、キリストはわたしたちの平和であります。二つのものを一つにし、御自分の肉において敵意という隔ての壁を取り壊し、15 規則と戒律づくめの律法を廃棄されました。こうしてキリストは、双方を御自分にお

S. Ashina

いて一人の新しい人に造り上げて平和を実現し、16 十字架を通して、両者を一つの体として神と和解させ、十字架によって敵意を滅ぼされました。17 キリストはおいでになり、遠く離れているあなたがたにも、また、近くにいる人々にも、平和の福音を告げ知らせられました。18 それで、このキリストによってわたしたち両方の者が一つの霊に結ばれて、御父に近づくことができるのです。19 従って、あなたがたはもはや、外国人でも寄留者でもなく、聖なる民に属する者、神の家族であり、20 使徒や預言者という土台の上に建てられています。そのかなめ石はキリスト・イエス御自身であり、21 キリストにおいて、この建物全体は組み合わされて成長し、主における聖なる神殿となります。22 キリストにおいて、あなたがたも共に建てられ、霊の働きによって神の住まいとなるのです。

## （B）東アジアにおける宗教的多元性と宗教的寛容・公共性

### 1. 東アジア世界の宗教状況とキリスト教

．．．

現在の東アジア世界のキリスト教から直接連続的に遡及できるキリスト教が、この地域に伝来したのは、欧米列強の進出とそれに続く近代化の時期であり、このことは現在のキリスト教のあり方を規定している。東アジアのキリスト教の多様性に入る前に、この地域の共通性について、若干の指摘を行っておきたい。

東アジア世界におけるキリスト教の共通性として、まず挙げられるのは、キリスト教の伝来に先立って存在していた宗教的状況である。これは、東アジアは儒教文化圏あるいは漢字文化圏と言われる際の共通状況であるが、儒教自体が「宗教」であるか否かは別にして（芦名、二〇〇六）、この地域の宗教文化が、儒教の強い影響下にあって、いわば、儒教的な「家」の宗教と言うべき伝統を形成しており、また、「家」の宗教伝統の下層にある基盤的宗教の層と、その上に存在する普遍宗教（仏教）の層と併せて、宗教的な重層構造を形成していることに、注目しなければならない（荒木、一九九〇）。キリスト教が伝来した東アジア世界は、こうした重層的な宗教文化が高度に発展した世界であり、これが東アジアにおけるキリスト教の受容にとって重要な意味を持つことになったのである。

また、キリスト教の伝来が、欧米列強の進出による東アジアの近代化の時期に重なっていたことも、キリスト教のその後の運命を左右することになった。つまり、東アジアにおけるキリスト教は、西欧の宗教あるいは侵略者の宗教という顔を持ち、まさにそのようなものとして理解されるようになった。東アジアのキリスト教は、近代化の文脈で、一方では列強の政治的経済的な活動を補完あるいは正当化するイデオロギーとして機能すると同時に、この地域の近代化の担い手として一定の寄与を行うことになる——教育・医療・福祉への貢献——。こうした近代化の過程におけるキリスト教の両面性は、東アジアのキリスト教の共通の性格と言える。

さらに、東アジアのキリスト教の共通性は、先行する宗教文化の同質性や近代化の文脈での類似性だけでなく、キリスト教自身の側においても指摘できる。それは、東アジアのキリスト教の最初の担い手であった宣教師のネットワークの存在である（李、一九八七、九五～九八頁）。つまり、東アジアは、宣教師を派遣する欧米教会にとって、いわば一つの伝統圏として存在していたのであり、想像する以上に緊密な連携を有していたのである。

以上のような当初の共通性にもかかわらず、現在の東アジアのキリスト教は、地域によって、きわめての多様な仕方存在している。<sup>(4)</sup>次に、この多様性に留意しつつ、日本、韓国、中国のキリスト教について、それぞれの特徴を概観してみたい。

．．．

以上のように、東アジアのキリスト教は、現在、日本、韓国、中国のそれぞれの地域において、きわめて異なった状況下に存在している。宣教当初の共通性から、いかにして、こうした多様なあり方が分岐することになったのか、という問題は、東アジアのキリスト教についての今後の研究の重要なテーマに他ならない。ここでは、このような多様性について、民族主義との関係という観点からまとめておきたい。

すでに述べたように、日本におけるキリスト教は、明治以降現在に至るまで、近代日本の民族主義との緊張関係の内に、つまり、一方で、民族主義の圧力の下で圧迫を受け、他方では、民族的伝統的な事柄との距離を意識的に取りつつ存在してきた。もちろん、様々な形での民族的な諸要素との統合の試みはなされてきたものの、<sup>(9)</sup> 基本的にキリスト教は「日本的なもの」の外部あるいは周辺に存在してきたと言ってよいであろう。

それに対して、中国のキリスト教も民族主義との緊張関係において存在してきた点では、日本のキリスト教と類似しているが、現代の中国キリスト教は、地下教会は別にして、圧倒的な共産主義政権の民族主義的秩序を受け入れ、その秩序に服することにおいて存在している。つまり、カトリック愛国会がローマ・カトリック教会の秩序よりも、むしろ中国の民族主義の秩序を選択していることは、このことを端的に示している。<sup>(10)</sup> 三自愛国というスローガンを掲げているということは、中国キリスト教会が民族主義的秩序の下に存在しているということに他ならない。<sup>(11)</sup> 中国キリスト教会は、このようにキリスト教的な普遍主義（カトリシズム）を制限する仕方で、民族主義的なイデオロギーの枠組みの内に存在しているわけであるが、もちろん、これは将来的に中国キリスト教が、民族主義との緊張関係に再度立つようになるとの可能性を排除するものではない。

以上のような、中国と日本における民族主義との緊張関係と比較して、韓国のキリスト教はむしろ、民族主義を積極的に担う仕方で、韓国社会に深く浸透している。ここでの問題は、韓国のキリスト教が、中国の三自愛国教会以上に、民族主義に同化し、キリスト教本来の普遍主義を喪失する恐れがあるという点である。韓国のキリスト教は民族精神を担うことによって、全人口の三〇%あまりを占めるに至っているわけであるが、今後の課題は、再度この民族主義をいかに乗り越えるのかという点にあると思われる。

## 2. 東アジアのキリスト教と公共性に実態

「公共性」の意味について、基本的な論点を確認しておきたい。ここでは、齋藤純一『公共性』（岩波書店）による用語解説を参照することにしたい。<sup>(12)</sup>

・・・

このようなキリスト教と公共性との関わりを念頭に置きつつ、次に、東アジアの諸地域におけるキリスト教と公共性の関わりについて、その多様なあり方を概観することにした。論者は、過去数年にわたって、日本、韓国、中国のキリスト教について、フィールド調査を実施してきたが、ここでは、このフィールド調査の結果と文献資料とを組み合わせ、日本との対比を行いつつ、中国と韓国のキリスト教会と公共性の関わりについて論じたい。<sup>(14)</sup> 調査は、次の作業仮説によって進められた。つまり、キリスト教会と公共性との関わりは、国家の宗教政策（とくに政教分離制度の実態）、教会の規模、そして教派的背景といった諸要因によって多様なあり方をとる、と。この仮説にしたがい、中国と韓国に関しては、大規模教会（メガ・チャーチ）にしぼって調査が行われた。

まず、中国であるが、調査は、上海の国際礼拝堂と上海市基督教景林堂で牧師に対する質問紙による聞き取りを行い、併せて、復旦大学のキリスト教研究者にもインタビューを行った。この二つの教会は、いずれも三自愛国運動に属する、信徒数1万人前後の教会である。一九八〇年以降の国家の宗教政策の転換の中で、苦勞して建物を取り戻し、その後着実に規模を拡大しつつ、毎年三〇〇～五〇〇名の受洗者を得ている。教会内のグループ活動（日本の、教会学校、聖歌隊、青年会、婦人会、壮年会、高齢者に対する特別プログラムなどに対応する）も盛んであり、教会員の年齢構成や性別も、日本のキリスト教と類似している——中高年の女性が多い——。また、上海市内は、それぞれの教会の担当区域が明確に分けられ、各々の教会は、その担当区域をいくつかの地域に分けて、地域単位の信徒の連絡網を有している。

こうした教会内の活動（信仰者の交わりと相互の支え合い）は日本や韓国と比べても、大きな違いはないが、重要な相違も存在する。たとえば、教会担当区域内の地域割り活動では、教会員の消息情報の収集や牧師の信徒訪問などが行われるが、その活動は、信仰的

S. Ashina

な支え合い（祈りと助言）という原則を超えることはない。こうした信徒相互の交わりが、信仰レベルに限定されるという点は——経済的な相互扶助にまでは立ち入らない——、教会相互の関係にも表れている。つまり、教会の活動は基本的に各個教会内で完結して、予算面でも自立している。区域を超えた牧師同士のつながり（信徒情報の交換や講壇交換を含めて）は存在するが、信徒レベルでは、各個教会単位を超えた上海市全体における活動は存在しない。また、教会外への組織的で積極的な伝道も行われていない。

こうした活動を教会内部において、しかも信仰レベルに完結させている理由としては、国家の宗教政策の影響——信徒レベルでの各個教会を超えた交流の危険視？——、あるいは教会側の自主規制などを挙げることができるかもしれない。いずれにせよ、中国のキリスト教会は、大学を含めた教会外部との団体との関わりは、個人レベル以外には存在せず——日本や韓国の場合のように、キリスト教団体が復旦大学で聖書研究会を組織することはない——、また他の諸宗教との関係はほとんど問題化していないし、意識されていない。

<sup>(15)</sup> 教会内と教会外との有機的なつながり存在せず、また教会内でも、その公共性は、経済面を含めた全体的なものとしてではなく、信仰面の関わりに限定されている。一方におけるキリスト教の急速な発展と、他方における伝統的なキリスト教会のあり方（隣人愛から社会实践や伝道活動への展開）とのずれ、という二つの面が、このままの均衡を将来的にも保ちうるかについては、今後の展開に注目する必要がある。

韓国のキリスト教においては公共性をめぐる状況はまったく異なっている。ソウル市の大規模教会においても、教会内の公共性に関しては、教会の規模の違いからの相違点は存在するものの、日本の場合と内容に関しては基本的に同様の活動が確認できる。しかし、中国や日本の場合と大きく異なるのは、教会外部との関わりである。韓国の大規模教会においては、教会が幼稚園から大学までの教育機関、あるいは病院などの医療機関を有し、また老人ホームや孤児院などの社会福祉的活動、またボランティア活動を積極的に行っている例が見られる。もちろん、すべての韓国の教会がこうした活動全体を行うだけの財政的人材的な力を持っているわけではないが、一般的に大規模教会による対外的な活動はきわめて盛んであり、地域社会における教育、医療、福祉にかなりの貢献を行っていることがわかる。韓国の教会は、前節で見たように民族性の構築に積極的にコミットし、さらには教育、医療、福祉の積極的な担い手として政治を補完しているのである。

・・・

ここで、東アジアのキリスト教と公共性との関係について、まとめでおこう。まず、東アジアの諸地域では、政教分離システムを前提として、キリスト教の公共的な活動が行われている。しかし、その実態はかなり相違している。とくに、注目すべきは中国の場合である。中国では、宗教の側からの政治への干渉は排除されるなど、一面、中国の政教分離は厳密に行われている——教育、医療、福祉は国家あるいは政治の役割であり、宗教は個人的な内面性にのみ関わる——。しかし、これは国家の宗教政策に基づく宗教に対する政治の強力な干渉において成り立っているのであって、その点では政教分離は危ういバランスの上にあるとも言える。こうした中で、キリスト教と他の諸宗教との対立は顕在化しておらず、また対話の必要性は意識されていない。キリスト教と公共性と関わりは、国家の宗教政策あるいは民族主義との関係に大きく規定されており、中国キリスト教の最大の問題は、国家と教会の関係であると言える。それに対して、韓国では、キリスト教会は公共性の積極的な担い手として存在し、政治との密接な関係を構築している。日本のキリスト教と比較して、韓国でこうした公共性との関わりを可能にしているのは、韓国のキリスト教会の規模の大きさ、そして民族主義との積極的な関わりであろう。ここでも、キリスト教と公共性との関わりは、国家や民族との関係性に規定されていることがわかる。なお、韓国の大規模教会は、その内部に様々な活動がすでに整っているだけに、いわば自己完結的な傾向が強く、他の教派や他の宗教との積極的な対話の必要性の意識は、日本と比べても低いように思われる。

<参考文献>

1. 山口道宏『無縁介護——単身高齢社会の老い・孤立・貧困』現代書館、2012. 11。
2. 北村敏泰『苦縁——東日本大震災 寄り添う宗教者たち』徳間書店、2013. 3。
3. アジア遊学『東アジアの死者の行方と宗教』勉誠出版、2009. 7。  
芦名定道「韓国キリスト教の死者儀礼」
4. ジョン・ヒック『人はいかに神と出会うか』法蔵館、2011.3 (2006)。
5. 大林浩『死と永遠の生命——そのキリスト教的理解と歴史的背景』ヨルダン社、  
1994. 11。
6. 水垣渉「キリスト教葬儀のはじまり——古代教会の葬儀」  
(NCC 宗教研究所『出会い』56、2005. 9)
7. 中村生雄、安田睦彦、葬送の自由をすすめる会  
『自然葬と世界の宗教』凱風社、2008. 4。
8. 井上治代他『葬送のかたち——死者供養のあり方と先祖を考える』  
佼成出版社、2007. 5。
9. 柳東植『韓国のキリスト教』東京大学出版会、1987。
10. 井上治代『墓と家族の変容』岩波書店、2003. 2。
11. 義江明子編『親族と祖先』（日本家族史論集7）吉川弘文館、2002.11。
12. 落合恵美子編『親密圏と公共圏の再編成——アジア近代からの問い』  
京都大学学術出版会、2013. 2。
13. 大泉啓一郎『老いてゆくアジア——繁栄の構図が変わるとき』中公新書、2007. 9。
14. 山形孝夫「宗教の力—〈絆〉再考——死者を記憶するという事」（印度学宗教学会  
『論集』第39号、2012、1-11頁）