

<前回> 後期オリエンテーション

Ⅲ 東アジアの近代化とキリスト教思想

オリエンテーション

1. 「アジアのキリスト教」研究をめぐる方法論的考察

1-1 : 研究状況と問題点

1-2 : 「アジアのキリスト教」の問題構造

2. 「アジアのキリスト教」の諸問題

2-1 : 近代化・貧困・開発

2-2 : 伝統的宗教文化と家族

11/10

2-3 : ナショナリズム

11/17

2-4 : 宗教的多元性と宗教間対話

12/1

1/12

Exkurs ティリッヒ研究 1

12/8

ティリッヒ研究 2

1/5

1. 「アジアのキリスト教」研究をめぐる方法論的考察

2. 「アジアのキリスト教」の諸問題

2-1 : 近代化・貧困・開発

(1) 「アジアのキリスト教」という仮説

キリスト教と貧しさ、貧しさの射程

富とは、複合的現実、また生の原理である。

貧困の解決法としての開発 → 開発の神学

(2) ピエリスとアジアの「解放の神学」の可能性

Aloysius Pieris, S.J., *An Asian Theology of Liberation*, T & T Clark, 1988.

The Second Vatican Council

a comprehensive definition of what has traditionally been compartmentalized as liturgy, spirituality, and secular (that is, socio-political) commitment.

option to follow Jesus; option to be poor; option for the poor.

in Jesus, God and the poor have formed an alliance against their common enemy: mammon.

Leonardo Boff *voluntary poverty, forced poverty,*

The first is the seed of liberation; the second is the fruit of sin.

This does not imply that all local churches in Asia are necessarily local churches of Asia!

"inculturation." I see the process of "becoming the local church of Asia" only as an accompaniment or a corollary to the process of "fulfilling the mission of evangelizing the (Asian) nations." mission to the poor.

a local church in Asia is usually a rich church working for the poor, whereas the local church of Asia could only be a poor church working with the poor, The great (monastic) religions that antedate Christianity also claim to possess a message of liberation for the poor of Asia. ... in a local church of Asia, they will have already become collaborators in a common mission.

we are right in the middle of *politics*. confrontation with two political ideologies --- capitalism and Marxism--- cannot be avoided. The local church in Asia is a *political church*:

In Eastern religions, voluntary poverty is a spiritual antidote against the mammon working in humanity psychologically. In liberation theology, it is also a sociological weapon.

the ecclesiastical culture of the ministerial church in Asia is elitist and stands aloof from the culture of the impoverished masses. This cultural gap is even more pronounced in former European colonies

every local church, being itself a people, is essentially an inculturated church. The relevant question to ask therefore, is: *Whose culture* does the official church reflect? Which is the same as asking, *What social class* is the church predominantly associated with?

To evangelize Asia is to evoke in the poor this liberative dimension of Asian religiousness, Christian and non-Christian.

its ancient tradition of *religious socialism*. There are actually two clear versions of religious socialism in Asia: (1) the more primitive form practiced by the *clannic* and quasiclannic societies spread throughout the vast stretches of nonurbanized Asia, and (2) the more sophisticated form represented by the monastic communities of Buddhist (Hindu, Taoist) origin.

To sum up then, the first and the last word about the local church's mission to the poor of Asia is total identification with monks and peasants who have conserved for us, in their religious socialism, the seeds of liberation that religion and poverty have combined to produce.

four strands of tradition

1.the Latin model: 2.the Greek model: 3.the North European model: 4.the monastic model: the separation of religion from culture (as in Latin Christianity) and religion from philosophy (as in Hellenic Christianity) makes little sense in an Asia society.

The very word "inculturation," which is of Catholic origin and inspiration, is based on this culture-religion dichotomy of the Latins, in that it could, and often does, mean the insertion of "the Christian religion minus European culture" into an "Asian culture minus non-Christian religion."

Greek philosophy was pulled out of its own religious context and made to serve the Christian religion as a tool for doctrinal expression "theological vandalism"

The exact converse is true in Asia. The imperial religion now in crisis is colonial Christianity, whereas so-called pagan religion is regaining vitality not only as a socio-political force ... but also as a current of contemporary spirituality

these other religions have preceded Christianity by centuries and have already achieved in Asia that very kind of inculturation that Christianity accomplished with such success in Europe.

Asia, as circumstances clearly indicate, will always remain a non-Christian continent.

"Freedom from poverty," the goal of Western technocracy, can be an enslaving pursuit ending up in hedonism

Latin American liberation theology, the *only* valid model of theology for the Third World today, also lacks a perceptive understanding of this monastic ideal.

to discover the *Asian style of doing theology*.

two "secular" movements engaged in liberating us from our "poverty"; both originated in the West. The first is Marxist socialism and the other is the developmental ideology associated with capitalist technocracy. The West is also spiritually present through the church, which, for the most

part, is an extension of Western Christianity,

it is not perhaps a new theology, but a new theological method, indeed the correct method of doing theology.

baptism expressed the most self-effacing act of Christ, ... But now the word has come to mean Christian triumphalism. (85)

The vast majority of God's poor perceive their ultimate concern and symbolize their struggle for liberation in the idiom of non-Christian religions and cultures. Therefore, a theology that does not speak to or through this non-Christian peoplehood is an esoteric luxury of a Christian minority. Hence, we need a theology of religions that will expand the existing boundaries of orthodoxy as we enter into the liberative streams of other religions and cultures.

every religion, Christianity included, is at once a sign and countersign of the kingdom of God;

a Christ-against-religions theology and a Christ-for-religions theology

in our Asia context, religion is life itself rather than a function of it, being the all-pervasive ethos of human existence. This is even more true of tribal religion, which often overlaps with "culture." The narrow concept of religion the two Karl

A counterthesis to developmentalism, however, did come from the Christ-of-religions theory. It found an anchor in the numerous ashrams and their equivalents already in existence for decades. They embodied the spirit of renunciation central to many cultures, thus expressing their solidarity with both the poor and their religions.

Many metacosmic religions point to a future that is attainable as the present moment of total human emancipation, putting the account on a metapersonal Beyond, if not on an "impersonal" but transphenomenal It.

inculturation and liberation, rightly understood, are two names for the same process!

It is an ecclesiological heresy, therefore, to suppose that a church becomes asianized when the white faces in the Asian episcopate are gradually replaced by black, brown, and yellow ones! An indigenous clergy is not necessarily as sign of an indigenous church! What makes an Asian Christian community truly indigenous or "local" is its active and risky involvement with Asia's cultural history, which is now being shaped by its largely non-Christian majority.

the "basic human communities" emerging on the periphery of the official churches.

<ポイント>

- 1) 貧しさという指標
- 2) アジアの教会と、アジアにおける教会。in / of
- 3) 土着化神学と解放の神学 → 二分法あるいは二分法を超えて
- 4) 土着化：誰の文化か。アジアにおいて、従来の土着化モデルは有効か。
- 5) 宗教概念の再構築：宗教と文化の二分法の限界
- 6) 非キリスト教的宗教伝統・宗教文化における解放の希求、「宗教社会主義」、農本主義
アジアの伝統への参与において生成する「アジアの教会」
↓
地平融合の一つの形：「アジアのキリスト教」の可能性
- 7) 近代化の再評価：開発イデオロギーの克服

<補足>宗教の両義性（ティリッヒ）

Paul Tillich, *Systematic Theology*. Vol.3, The University of Chicago Press, 1963.

The first ambiguity of religion is that of self-transcendence and profanization in the religious function itself. The second ambiguity of religion is the demonic elevation of something conditional to unconditional validity. One can say that religion always moves between the danger of profanization and demonization. (98)

This is a logical consequence of the mutual immanence of the three functions of life in the dimension of spirit and of the dual concept of religion as unconditional concern and as a realm of concrete symbols that express concrete concerns. (103)

This is the reason why theologians have protested against applying the term "religion" to Christianity. They have contrasted religion with revelation and have described religion as man's attempt to glorify himself. This is, indeed, a correct description of demonized religion, but it ignores the fact that every religion is based on revelation and that every revelation expresses itself in a religion. In so far as religion is based on revelation it is unambiguous; in so far as it receives revelation it is ambiguous. ... religion is the creation and the distortion of revelation.

The concept of religion cannot be avoided in any theology, although the criticism of religion is an element in the history of all religions. (104)

cf. Hick: spirituality (mysticism) / institution

Pieris: psychological / sociological、peripheral / official

<宗教論の再構築の必要性>

二分法的対立的宗教理解の狭さ

啓示と宗教（真の宗教と偽りの宗教、宗教と偶像）

啓示宗教と自然宗教（基軸時代以前と以後）

類型論とその限界

聖と俗、宗教と文化

↓

生の動態と構造・人間学に基づく宗教論、広義と狭義の宗教概念

cf. Hans Küng and Walter Jens, *Literature & Religion* (Translated by Peter Heinegg), Paragon House, 1991 (1985).

2 - 2 : 伝統的宗教文化と家族

(1) アジア的伝統から

1. アジアの伝統＝宗教文化

長谷千代子『文化の政治と生活の詩学

——中国雲南省徳宏タイ族の日常実践』風響社、2007年。

2. 「問い」に注目する

↓

問いとしての家族

宗教的基盤としての家族、家族の変容と危機

3. 「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、2003、4）

「人口移動と世帯規模の縮小、夫婦家族制理念の浸透による変化」

「一九九〇年代以降の脱家現象と代替システムの登場」

「家的先祖祭祀から近親追憶的祭祀へ」

「祭祀の共同性と家族効能（死者祭祀）の外部化」

4. 瀬地山角『東アジアの家父長制』

「これらの諸社会は欧米とは異なり、近代化・産業化のスタートは自生的なものではなかった。また規範に関しても、欧米の家父長制の思想的な原点がキリスト教であるのに対して、性にまつわる規範の源泉としては儒教が大きな位置を占めている」（瀬地山、1996、117）

「一口に「儒教文化圏」といっても、日本、韓国、台湾だけでも儒教の浸透の過程やその度合いは大きく異なっている」（瀬地山、1996、118）

「民族と社会体制がきれいにクロスして」（119）

「過去の儒教規範の読み替えによる近代的性分業規範の提出でもある」「教育勅語」「国家を家族に擬した忠孝一本化という儒教の日本的受容に乗るかたちで、良妻賢母主義は展開される」「儒教規範の持つ「従属的で無知な」女性像を「家族を預かる妻、教育する母」として部分的に読み替えたところに成立する」（145）

「「家」が近代的な発明物であるのと同じ意味で、良妻賢母主義も近代の産物である。「良妻賢母主義＝儒教＝封建的」というレッテルは、むしろ近代が強化しようとした性に基づく役割・権威配分の構造を批判しようとしたときに、それをより封建的な江戸期の女性規範などと一緒否定しようとしたところに、根源があるように思われる」（146）

「「男＝生産労働／女＝再生産労働」という基本的な構造を持つ点においては欧米のそれと変わりはない」「それを準備したという点で、良妻賢母主義はまさに「近代的」な女性観なのである」（148）

「日本の特徴」「日本の既婚女性たちがその存在の場である「家」のなかでおかれた状況」

「男系の直系線の継承が非常に重視された日本の家族形態」「女性は子供を産むことで初めて嫁ぎ先のなかで安定した地位を得ることができた」「日本の場合、夫婦間の愛情は家族を結びつける絆としてはそれほど強調されない。それは近代家族が夫婦愛をその重要なメルクマールとして持っていた欧米の場合と著しい違いがある」（149）

「近代家族を支える軸としての夫婦愛の弱さ、子供が父系血縁のなかに一人飛び込んだ孤独な存在なる嫁を唯一守ってくれる存在であること、といった要因から日本では母性愛が生まれ、かつ受け入れられるのである」（150）

「現在みられるような母親のみが育児の責任者となり、母と子の間に極めて深い情緒的な関係が存在するというような事態は決して太古の昔から存在したわけではなく」「近代家族」誕生の時期になって初めて現れるのである」（151-152）

（2）先祖崇拜あるいは習俗

5. 先祖崇拜は、迷信・呪術？

近代における「宗教・科学・呪術」の三分法

「近代諸科学の草創期における、合理性・非合理性への関心のもと、呪術・宗教・科学の三分法がいかに形成されたか」（藤原、2005、218）

デュルケム、オットー、ウェーバー、フレーザー

6. Belief or Superstition?

We must therefore reconsider the question of criteriology that is addressed mainly in connection with the high religions. To the extent that a folk religion makes no appeal to normative texts, traditions, or configurations, it cannot be judged by comparing it to its origins or canon. ... the *general religious criterion of the authentic or canonical* cannot be applied here. (Küng, 1988, 55)

The critical question of whether the spirit of Jesus lives here or there can and should be addressed to such Christian or "also-Christian" religion as that one can distinguish the Christian

from the non-Christian. But what about the *non-Christian* folk religions? Unquestionably, the specifically Christian criterion can only be applied from the outside here, and this is help neither for the religion concerned nor for dialogue. (55-56)

concretely, the boundaries are difficult to draw --- and that deviance from orthodoxy does not require the immediate resort either to the Inquisition, as in the Middle Ages, or to the lawmakers and police, as today. (56)

Here "superstition" is not used in the restricted sense of magic, but in the broad sense of pseudoreligion or surrogate religion. Yet even the appeal to the one God can in no sense suffice as an adequate criterion for daily religious practice and especially for folk religion.

The theological criterion for distinguishing religion and pseudoreligion needs to be concretized through the anthropological and ethical criterion for distinguishing true and false religion. This general *ethical* criterion can certainly be applied to folk religion. It is not by chance that religious people in China also ask, Do religions really always teach the good? Have they always done so during their long histories?

Yes, religions should help human beings do the good so that they may be *truly human*. This *general ethical criterion* can in fact be applied to folk religions: (57)

- To the extent that folk religious teaching or practices protect, sanctify, and fulfill human existence, life, integrity, freedom, justice, and peace, we are dealing with true and good religion, and not superstition.
- To the extent that folk religious teachings or practices oppress, injure, and destroy physical or mental human existence in the individual or social dimension, we are dealing with superstition, with false and bad religion.

With the *humanum*, I have brought not just, for instance, a Greco-Christian category into play, but also an authentically Chinese one. ... Confucianism is a humanistic and moral religion in contrast to utilitarian folk religion. Indeed, with its accent on human relationships, Confucianism often counts as the moral religion par excellence, definitely capable of being put on a level with the ethos of Christianity. (58)

↓

地球倫理・グローバル倫理

A Global Ethic for Global Politics and Economics, 1997.

アンナ・ルッジェリ 「ハンス・キュングにおける仏教の理解(1)」
『アジア・キリスト教・多元性』第5号、2007年、61-70頁。

7. 習俗としての宗教 (土肥)

「習俗 (Folkways)」「それは、社会的にみて、ある社会集団で慣習として承認された行動様式である」「習俗は人間の素朴な生存意欲や日常の生活関係より生まれる」「民衆的性格をもつ」「祖先崇拜は、柳田国男が常民 (Folk) の信仰の中心とみたもの」(土肥、1987、64)「習俗は単なる個人の習慣ではなく、社会の習慣である」「その集団構成員の集団意識を高め、その秩序を維持・形成する機能を持つ」「元来それは自然発生的なものであり、保護・育成されたものは作為としての習俗になるだろう」「祭り」「農耕儀礼」(65)

「習俗には宗教的なものと非宗教的、つまり社会的なものがある。ただし、両者を区別することは困難である」「内村」「天皇への宗教的拝礼」「地鎮祭」(66)

「キリスト教はそのようなものにどのように対応すべきであろうか」

「近代日本における草創期のキリスト教はこれと真っ向から対決し、それを拒否するこ

とを正しいいき方とした。彼らは唯一神信仰を強く唱え、それ以外に神は無いとし、他宗教の排撃に真っ向からわたり合った」「新島襄」「彼の言動は日本の社会に伝統的な重層信仰を排除し、習俗となった先祖の供養を拒否するものであった。ただし、彼は村共同体を離れ、京都で活動したので、何の問題もなかった」(68)

「キリスト教が宗教的習俗として自分にせまってくる他宗教に対して拒否の姿勢をもって対応するのは、当然であろう。しかし、それだけで十分かどうかということ、少し視点をかえて述べよう」(69)「キリスト教がこのような大人や若者に対して、他宗教の宗教的習俗に走るな、神仏を拝むな、と唱えているだけでは、何の解決にもならない。一方において管理化された日本社会の矛盾にたちむかい、それに風穴をあけていくといった社会的責任を負うとともに、他方においてこのような矛盾した現実を生き抜く精神的エネルギーを彼らに提供していかねばならない。それは途方もない仕事になるだろうが」(70)

「キリスト教が習俗化していくことはキリスト教の退廃といわねばならない、と唱える人びともあるだろう。そういう人たちがよく引き合いに出すのは、仏教のことである」、「キリスト教も他宗教の儀礼をとりこんで自己の充足をはかり、その宗教的心情と競合して自己の存在を明らかにしていった」「欧米社会では習俗化した、といえないだろうか」(71)、「彼らも腹の底から物事がわかるには、習俗を媒介することが少なくない、思われるのである」「キリスト教がある特定の社会に土着する場合、それが習俗化していくことは避けられないし、またこれを避けてはならない。問題はどのようなものをどのようにして習俗としていくか、である」、「建国記念の日」「結婚式」(72)、「キリスト教がある異質的文化に土着していくことは、その中に自己をうずめるようにみえて、その奥深くに浸透し、やがてその文化をうちより変革していくこと、そこから新たな文化を創造していくことを意味する」(73)

(3) 家族再考から見る「アジアのキリスト教」

8. Οἶκος (Gerhard Kittel und Gerhard Frierich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, 1933-1973.) Bd.5, S.122-133

Inhalt: 1. Der allgemeine griechische u hellenistische Sprachegebrauch.

2. "Haus" u "Haus Gottes" im AT.

3. "Haus Gottes" bei Jesus u in der Evangelien.

4. Das himmlische "Vaterhaus" in der Gnosis n bei Philo.

5. Urchristliche Worte über den irdischen Tempel; Berührungen mit orientalisch-bildhaftem Sprachgebrauch.

6. "Haus Gottes" als urchristliches Bildwort für die Gemeinde.

7. Die verwandte Bildsprache der spätjüdischen Apokalyptik und des Rabbinates.

8. "Haus" als Familie und Geschlecht. (S.132)

Haus Israel, Haus Davids, Hause Jakob, Haus Juda

9. Das "Haus" als Sippe im Aufbau der christlichen Gemeinde.

↓

9. 聖書・キリスト教的な家族

空間的・領域的な家族概念

家族のメタファー化：血縁から精神的絆（「神の意志」の規範的な共有、あるいはイエスの規範的な関係性の共有）へ

「家族とはだれのことか」「家族になる」(Mar.3.31-35)

10. 東アジアの家族と儒教的伝統・宗教文化

While the ancestral cult may be regarded as a religion itself, its persistence has also been considered another indication of the religious character of Confucianism. (76)

Even Buddhism has to a large extent adopted the Confucian ethic in practice. Although fundamental Confucian institutions such as the family, rites, and officialdom were drawn into the great crisis, it is certain that the spirit of Confucianism will nevertheless be preserved in that wonderful fabric, the Chinese writing system with its semantic texture that is the texture of Confucianism itself. Since all the languages spoken from Peking to Tokyo and from Seoul to Taipei communicate meaning that is expressed in the same written characters, the new patterns of behavior in these rapidly modernizing societies are undergoing modifications that can only be understood with reference to the ancient Confucian heritage. (95)

According to Vandemeersch, the Confucian legacy differs from Western individualism on three points in particular:

1. *Family Structure:*

2. *Rites:*

3. *Officialdom:* (96)

For the Christian theologians this all means that Confucianism is in no way a religion of the past, but rather a living, *contemporary spiritual power* that influences people directly or indirectly. Its massive influence has had a corrective effect even on folk religion, transforming it from a purely utilitarian religion into a specifically moral *religion* that more clearly exhibits a transcendent dimension. (96-97)

The *humanum* as the basic norm for an ethic of world religions.

The *humanum (jen)* is both what is given and what it is given to do: it is both *the essence and the task* of humanity. (114)

11. 加地伸行『儒教とは何か』中公新書、1990年。

「自己の生命とは、実は父の生命であり、祖父の生命であり、さらに、実に遠く祖先の生命ということになり、家系はずっと遡ることができることになる。すると、いまここに自己があるということは、実は、百年前、確かに自分は生きていたことでもある」(20)、
「それは、<血脈>あるいは<血の鎖>と言ったもいい」「孝の行ないを通じて、自己の生命が永遠であることの可能性に触れうるのである。つまり、そう考えれば、死の恐怖も不安も解消できるのではないか」「これは漢民族に対する死の説明として最もよく整ったものとなっているのである」「生命論——これが孝の本質である」(21)

「私は、「宗教とは、死ならびに死後の説明者である」と考える」(33)

加地伸行『家族の思想——儒教的死生観の果実』PHP新書、1998年。

12. 東アジアにおけるキリスト教の可能性としての家族（地平融合の場として）

世代と生命の連続性：「<孝>とは、現代のことばに翻訳すれば、<生命の連続の自覚>のことなのである。言いなおせば<永遠の現在の自覚>である」(加地伸行『沈黙の宗教——儒教』筑摩書房、1994年、62頁)。

↓

諸世代を包括する共同性＋血縁性の拡張的克服

↓

神の永遠性への参与（神の記憶）

<文献>

- ・瀬地山角『東アジアの家父長制——ジェンダーの比較社会学』勁草書房、1996年。
- ・土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館、1987年。
- ・井上治代『墓と家族の変容』岩波書店、2003年。
- ・藤原聖子『「聖」概念と近代——批判的比較宗教学に向けて』大正大学出版会、2005年。
- ・Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, SCM Press, 1988.
(『中国宗教とキリスト教の対話』刀水書房。)
- ・芦名定道「東アジアの宗教状況とキリスト教一家族という視点から」
『アジア・キリスト教・多元性』創刊号、2003年、1-17頁。

<儒教は宗教か？>

『比較宗教学への招待—東アジアの視点から—』晃洋書房、2006年、6-7頁。

「儒教は宗教か」という問いは、宗教学にとってなかなかの難問である。東アジアの宗教文化は、儒教を共通基盤にしていると言われるが（儒教文化圏）、儒教的伝統と言っても、日韓の間にはかなりの相違が見られる。儒教的伝統が根強い韓国に比べ、日本では、儒教は道德あるいは政治哲学として捉えられる傾向が強く、論者の間でも、見解が分かれている。

「儒教＝宗教」論で知られる加地伸行は、「儒教とは何か。それは沈黙の宗教であり、共生の幸福論である」（加地伸行『沈黙の宗教—儒教』筑摩書房 1994年）と、つまり、「宗教性は死の意識とつながり、心の奥底に深々と沈みこんでいるため、人々は気づかない。特に日本では、日本仏教の中に儒教の宗教性が取りこまれているため、中国人や朝鮮民族に比べて、さらに儒教に気づかない」と述べ、仏教の仏壇、戒名、位牌を儒教的な宗教性から論じている。これに対して、池田秀三は、加地の議論を踏まえつつ、「宗教説・非宗教説いずれにも相応の理由があると同時に、また重大な問題点をそれぞれかかえている」（池田秀三『自然宗教の力 儒教を中心に』岩波書店 1998年）と指摘し、「儒教に宗教的要素はない」——「祖先崇拝を中核とする宗族の血縁的紐帯としての儒教」は宗教的と言いうる——とは言えないが、「儒教全体を見回したとき、儒教は宗教とはいいいがたい」という見解をとる。「儒教全体」というのは、「政治・倫理思想（道德学説）としての儒教、哲学としての儒教、学問としての儒教（儒学）、祖先崇拝を中核とする宗族の血縁的紐帯としての儒教、等々、……」からなる複合的構造体であって、そのどのレベルに焦点を合わせるかによって、多様な理解が可能となるのである。「儒教は宗教か」という問いに答えるには、東アジアにおける儒教の地域的な多様性ととも、この複合性を考慮しなければならない。

本書第一章では、宗教概念について、狭義と広義の二つを意味を区別する必要性が論じられるが、この立場から「儒教は宗教か」に答えるとすれば——池田は、「儒教を『自然宗教』と称すること自体は決して誤っていない」が、「啓示宗教、成立宗教などを宗教の基本的あり方とみる立場からすれば、儒教は本当の宗教ではないということになる」と述べている。ここで問われているのは宗教の概念規定の問題である——、次のようになるであろう。儒教は全体として見れば、狭義の宗教の意味での宗教とは言えない。しかし、儒教という複合体には宗教的と言いうる側面が含まれており、広義の宗教という意味での宗教性を指摘することは困難ではない。つまり、儒教は宗教学の対象として位置づけることは十分に可能なのである。

(芦名定道)