

## 論文

# 韓国における初期キリスト教受容の要因 [下] (3/3 完)

## 常石希望

### 要旨

表題に関し、すでに [上] では二次的要因、また [中] においては準一次的要因（歴史的要因）について、それぞれ見てきた。本稿 [下] ではもっぱら「一次的要因」、すなわち初期韓国キリスト教受容の最も重要な成功要因群について考察する。紙面の制約上、それらを以下の3点に絞って展開するが、これらがいずれもキリスト教および教会に「内的」な「宗教的」要因群である点はすでに述べた通りである。

(1) 宗教的要因 [目次：Ⅲ-2-(1)]

(2) 民族的信頼 [同：Ⅲ-2-(2)]

(3) 民衆 [同：Ⅳ ]

(1) は「宗教的要因」と題し、初期韓国教会の「宣教活動形態」「教会組織」の実態を、具体的には「ネヴィアス方式」「査経会」などを中心に捉え、これらが上記受容要因に至る過程と理由を考察する。(2) においては、初期韓国キリスト教が、「愛国啓蒙運動」や「抗日独立運動」という民族運動と一体化し、かくして国民の「民族的信頼」を勝ち取る宗教へと成長してゆく過程を考察する。(3) は以上2点とは異なる視点から、韓国キリスト教受容の重要な要因を「民衆」という概念に求めようとする筆者自身の試みである。つまり、上の2点が『韓国キリスト教史』に記述されるキリスト教的な出来事、事件、現象であるのに対し、「民衆」のほうは直接的にはそれに記述されず、むしろキリスト教史の底辺をあたかも地下水のごとく脈々と流れ続けてきた概念だと言えよう。詳細は

本文IV章に譲るが、筆者は韓国キリスト教の大きい特徴の一、従って重要受容要因の一をこの「民衆」という概念、具体的には「民衆による、民衆のための、民衆の」宗教という点に求めてきた。

なお(1)～(3)のいずれの場合の考察にも、「日本キリスト教」との対照・比較を要所に示し、韓国のそれを際立たせるよう試みた。

キーワード：ネヴィアス方式，査経会，復興会（リバイバル），民族的信賴，  
宣教師との葛藤，民衆，民衆神学

———【目次「韓国における初期キリスト教受容の要因」】———

[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》(偶然的/外的/非宗教的/最初期的要因)

【III】歴史的要因(準一次的要因)

- 1, 政治・社会経済的要因
  - 〈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 [中] 収録

[下] 《一次的要因》(意図的/内的/宗教的/受容第二期的要因)

III-2, 宗教的要因・民族的信賴

〈1〉宗教的要因

- (一) 開教以前
- (二) 「ネヴィアス方式」
- (三) 「査経会」と「復興会(リバイバル)」

〈2〉民族的信賴

【IV】民衆 …………… (一) (二) (三)

【まとめ】

----- 以上 [下] 収録

〈【下】一次的要因 (意図的・内的・宗教的・受容第二期的要因)〉

【Ⅲ】-2-〈1〉, 宗教的要因

(一) 開教以前 開教前後の時期について、日本と韓国を対照的に見てみたい。先ず日本。日本におけるプロテスタント・キリスト教「元年」は1859 (安政6) 年だとされる。前年アメリカを筆頭に結ばれた「安政五カ国条約」に基づき、翌1859年に C.M. ウィリアム (米, 聖公会), J.C. ヘボン (Hepburn, 米, 長老会), G.F. ヴァーベック, S.R. ブラウン, D.B. シモンズ (いずれも米, 長老派系) といった宣教師が、長崎、神奈川の外国人居留地に最初の宣教師として来日しているからである<sup>(61)</sup>。しかし日本における伝道は、禁教下ということもあり遅々としてその成果をあげず、最初の受洗者は6年後 (1865) の天野元隆という、宣教師たちの日本語教師をしていた人物だった。〈隅谷, 1961〉は次のように言う。「宣教師渡来から、明治5 (1872) 年“日本基督公会”設立までの13年間に信者となった者は、長崎で5名、横浜で6名、計11名にすぎなかった」<sup>(62)</sup>。つまり開教13年目にして、やっと11名の信徒を得た。

これに対し韓国のプロテスタント・キリスト教「元年」は、同じく禁教下の1884あるいは1885年とされる (1984年、韓国で盛大になされた「宣教100周年」は後者の1885年を起点としてなされた)。牧師資格を有した最初の宣教師 H.G. アンダーウッド (Underwood, 米, 長老会) と H.D. アペンゼラー (Appenzeller, 米, 監理会) が来韓したのは1885年であった。ところが翌年の1886年、アンダーウッドは一人の男性に最初の洗礼を授け、同年アペンゼラーも自分が設立した培材学堂の学生2名に洗礼を授けている<sup>(63)</sup>。禁教下それは国法に反する行為であり、授ける方も、授かる方も命がけの行為であった。開教3年目の1887年には徐相崙<sup>ソサンリユン</sup>という韓国人が、松川<sup>ソレ</sup> (現, 北朝鮮黄海道) から3人の受洗志願者をソウルのアンダーウッドのもとに連れて来た。十分に審査した結果、アンダーウッドは3人に洗礼を施した。4年目の1889年には、アンダーウッドが初めて義州<sup>ウイジュ</sup> (現, 北朝鮮平安北道) を訪れると、そこには33人もの韓国人洗礼志願者が待ちうけていた。審査し、彼らに洗礼を施そうとしたが33名もの洗礼式は余りに目立ちすぎ、国法違反の処罰が信徒に及ぶのをおそれ、船に乗り鴨緑江の対岸、中国領土の安東に渡りそこで33人に洗礼を施した<sup>(64)</sup>。つまり韓国では、最初の宣教師が来る前から、すでに多数の洗礼志願者が存し、宣教師を待ちうけていたのである。日本はもとより、こんな国はアジアにおいて他にはなかった。

それどころか開教より9年も前の1876年には、義州の4人の韓国人青年が、満州地方で宣教していたスコットランド宣教師 J. ロスおよび J. マッキンタイアーに出会い、満州で洗礼を受けていた。上の徐相崙もこの4人の友人であり、続いて洗礼を受けていた<sup>(65)</sup>。しか

も、ロスと徐相崙が中心になって、新約聖書のうち「マタイ・ルカ・ヨハネ福音書」「使徒行伝」のハングル訳を1884年までには完成出版し、これをいわゆる「売書人」として徐相崙が朝鮮半島の北部やソウルに広めていた。「売書人・メソイン」とは、娯楽の少ない当時朝鮮の人々に、例えば「洪吉童」<sup>ホンギルドン</sup>という義賊の物語、あるいは「玉瑞春」<sup>オクタンチュン</sup>や「春香伝」<sup>チュンヒャンジョン</sup>などの読み物を売って歩く人のこと。売書人は村々を回りながら、集まってきた村人にこうした読み物を面白く解説して売って回っていたが、徐相崙はこれらの物語に、翻訳した聖書を「<sup>イエス</sup>耶蘇物語」として加えこれを解説して伝道販売して回った。<sup>(66)</sup>

アンダーウッドたちは韓国に来る前、しばらくの間日本に滞在した。当時日本にいた韓国人李樹廷<sup>イジュジョン</sup>が個人でハングルに訳した「マルコ福音書」を意気揚々と携え、勇んで韓国に来て見ると、すでにハングル訳新約聖書は存在し、実質上の信徒は多数存在していたのである。

それゆえ、23年間の宣教師活動を終えた後、アンダーウッドは次のようなことばを残してアメリカに立った。

「まさしくその出発点から、朝鮮人はほかのどんな国びともまして、いちはやく福音を受け容れ、宣教が生んだ成果は目を見張らせるものがあつた」。

「神は驚くべき方法で、この小さな国が神の真理を受け容れるようそなえたまいつつある」<sup>(67)</sup>。

(なおその「理由」については、李萬烈 1978、徐正敏 1991、閔庚培 1881、柳東植 1975、などのいずれも邦訳文献に説明がなされているので、ここでは反復しない)。

(二)「ネヴィアス方式」 日本<sup>(68)</sup>の信徒は13年目にして11名。韓国でも禁教下の初期は停滞気味で、最も信頼しうる報告によると、10年目(1894)の信徒数は108名であったという<sup>(68)</sup>。ところが宣教開始12年目から24年目に当たる1897～1909年までの12年間の韓国の信徒数については、クラークの次の報告は注目に値する。

「1897～1909年までの12年間のあいだに、ミッションの名簿に残っている信徒数は530名から2万6057名に達しており、これはその間を毎年平均して38%の増加を12年間はたし続けたことになる」。<sup>(69)</sup>

なおアンダーウッドによれば、1905年当時には上記の信徒以外に「洗礼準備者」が約10万人存在していたと言う<sup>(70)</sup>。他方、隅谷三喜男によれば、日本では宣教開始20余年目の「明治13年には、キリスト教会は信徒わずか3千名弱、甚だ微力な存在にすぎなかった」。<sup>(71)</sup>

もとよりそこには、既に〔中〕で見た日露戦争(1904～5)や日本による保護国化(1905)と侵略の進行ほかの歴史的要因・非宗教的要因が韓国に対して及ぼした外的影響も存す。しかしながら、上にクラークが言うように「12年間のあいだ毎年平均して38%の増加」という数字はそれら以外の他の要因、すなわちキリスト教「内」の要因、あるいは教会「内」

の要因を想定しないことには理解できない数字だと言うほかない。具体的には「独立抗日運動とキリスト教の一体化」「大リバイバル運動（復興運動）の勃発」「査経会」の実態という次節以下に考察する出来事、あるいは主に宣教師による「賢明な宣教方法」などである。本節ではこのうち「賢明な宣教方法」、すなわち「ネヴィアス方式」について考察する。

**【ネヴィアス方式】** ネヴィアス (Nevius) 方式とは、当時中国で活動していた宣教師Neviusの名による。ネヴィアス方式という用語を用いる日韓の研究者は、キリスト教学はもとより韓国民俗学の研究者なども含め、多い。しかしながら、一步立ち入って「では何がネヴィアス方式なのか？」という点に及ぶと、日本人はもとより韓国人研究者の間にさえ深刻な「差異」が存在する。従ってこの「ネヴィアス方式」については、筆者のこれまでの研究成果も併せ十分に検討したい。

「ネヴィアス方式」とは、米長老派系宣教師たちが中心となって1890年以降の韓国キリスト教宣教に関わる基本方針を決めた宣教基本方針の総称である。韓国宣教の主体は、米長老派系、次いで米監理教（メソヂスト）であった。しかし宣教開始5年目の1890年までには、それぞれ同教派のオーストリア、カナダ、イギリスの宣教団も入って来ており、他に聖公会の宣教団も来ていた。韓国に入って来たキリスト教は概して「福音主義的」という点では一致していた。しかし各宣教団、各教派、宣教師個々においてさえ、その神学的背景は多様であり、それぞれの神学に基づいた宣教方針も一律的ではなかった。加えて、宣教師たちのほとんどは20歳代～30歳代という若年層であり、宣教師としての経験も浅く、任地は韓国が最初という者が多く、そのため若干のトラブルもしばしば起きていた<sup>(72)</sup>。そこで1890年6月、当時中国の芝罘（チーフー）で宣教活動をしていた著名な J.ネヴィアス夫妻をソウルに招聘し、約2週間にわたって「韓国における今後の宣教政策」を主題に、教えを乞い討議を重ねた。この2週間にわたる討議自体がいわば「原ネヴィアス討議」と呼ぶべきものである。

しかしながら、この「原ネヴィアス討議」自体は資料としては残されておらず、こんにち一般に「ネヴィアス方式」と称されるものは、これをもとに後日アンダーウッドやクラークが「要約」した文章、あるいは長老教会が公の会議を開いてその都度これをもとに採択した「決議文」に対してつけられた名称、あるいは以上の総称である。つまり、以下に示す①～⑥の6種類の「要約」および「決議文」が、広く「ネヴィアス方式」と称されるものの実質上の資料なのである。

①、自らも「原ネヴィウス討議」に参加したはずの <アンダーウッド, 1976> は「ネヴィアス方式」を短い4点に要約している<sup>(73)</sup>。これがネヴィアス資料の第一である。

②、<関庚培, 1981> は「ネヴィアス方式」を9点に要約しているが、これは実は <C.A. Clark, The Korean Church and Nevius Methods, New York Fleming H. Revell Company, 1930>

のpp.33～34 “Summary of the Nevius Principles (ネヴィアス原則の要約)” に記される「9点」をそのまま韓国語に訳したものである。閔庚培はこれのみを「ネヴィアス方式」資料とし、後述する⑤などは厳密にはネヴィアス資料ではないとしている<sup>(74)</sup>。

③, <澤正彦, 1982> は骨子の箇条書きとして「ネヴィアス方式」を10点にまとめている<sup>(75)</sup>。しかしこれも実は、上の②に挙げたクラークの著書の『改訂新版』本にあたる<C.A. Clark, The Nevius Plan for Mission Work, Illustrated in Korea, Christian Literature Society, Seoul, Korea, 1937> pp.41～2の“Summary of the Nevius Principles”に記される「10点」を日本語訳したものである。

さらに最も信頼に足る「韓国キリスト教史」とされる<韓国キリスト教歴史研究所編『韓国キリスト教の歴史, 第I巻, 1876～1918』Seoul, 基督教文社, 1989> は上記に加え、長老会がのちに会議を開き「原ネヴィアス討議」に基づいて作成した、次の「3種類」の採択決議文をも「ネヴィアス方式」資料だとしている<sup>(76)</sup>。

④, 第一回目, 1891年「北長老会宣教規則として採択決議された7項60条」<sup>(77)</sup>。

⑤, 第二回目, 1893年1月「韓国長老教宣教部公会議採択の10条」。

⑥, 1895年10月「北長老宣教会が信条化した8項目」。

以上の6種類の各資料を広義の「ネヴィアス方式」とする<sup>(78)</sup>。[註76]に詳しく述べておいたように、『韓国キリスト教の歴史, 第I巻』の立場も、「広義の6種」「狭義の2種」という問題点を残している。

以上のごとく「何をネヴィアス方式とするのか?」「どの資料をネヴィアス方式とするのか?」についてはあいまいであり、特に②のみをネヴィアス方式とし、他の資料はネヴィアス方式ではないとする「閔庚培の見解」に対し、6種すべてを広義のネヴィアス資料と見る『韓国キリスト教の歴史, 第I巻』の見解は大きい差異を示しており、研究者に混乱を与える。しかも、6種の各資料を検討してみると分かるように、6種それぞれの内容上の差異は決して小さくはない。

一般に「ネヴィアス方式」と言えば、次の「4点要約」として理解されてきた。すなわち「1, 聖書中心主義」「2, (韓国人信徒による)自主伝道: Self-Propagation」「3, (教会の)自立運営: Self-Government」「4, (教会の)自給運営: Self-Support」の4点である。しかしながらこの「4点要約」は単に上の④, すなわちクラークのSummary (要約) に依拠したものにすぎない。きわめて重要な点は、後述(第四章)するように、実は⑤「1893, 1月, 韓国長老教宣教部公会議採択の10条」の資料は、上の「4点要約」とは内容面で大きく異なっており、そこでは何よりも「民衆」という概念が全文を包み込み、10条全文の中心に立っているという点である。もしそうであるとすれば、上の「4点要約」には当然ながら「民衆」が加えられ、従って「5点要約」として理解されるべきである、というのが筆者の主張で

ある。この「民衆」という概念については [次章, IV章【一】] で改めてふれる。(しかしながら、この⑤「公会議採択の10条」においても、上の「4点要約」のうち「4, 自給」という用語が実際数回使われており、また「1, 聖書主義」「2, 自主」「3, 自立」の精神も一応述べられている点では、両者が内容上まったくの「対立関係」にあるというわけではない)。——以上の研究上の重要点と今後の課題を指摘した上で、本論すなわちこうした「ネヴィアス方式」が初期韓国キリスト教に与えた実際上の成果に関する考察に戻りたい。

アンダーウッドのネヴィアス方式に関する見解、およびその成果に関する発言は注目に値する。上述したごとく、彼は23年間におよぶ韓国での宣教生活を終え、帰国に際して著した『朝鮮の呼び声～朝鮮プロテスタント開教の記録～』の序文に言う。

「ネヴィアス方式は、一般にユニークだと言われているが、それとて実際は、世界中のいたるところで、多くの宣教師たちが用いてきた方式にすぎない。

「ただひとつ独特な点あるとしたら、この国にいる宣教師がひとり残らず、ほとんど一致してこの方式を用いたということであった」。

「朝鮮の教会が、これらの方式に対して示した反応は、キリスト教世界に大きな刺激を与えた」。すなわち、「説教に対する彼らの熱意と、宣教活動、教会堂や、(ミッションの) 小学校・中学校の建設のために、また国内・国外の伝道のために、汗水たらした私財を惜しみなく捧げる彼らの姿にはアメリカのキリスト者を恥じ入らせるものがあった」。(79)

アンダーウッドの言によれば、ネヴィアス方式の第一の効果は「この国にいる宣教師がひとり残らず、ほとんど一致してこの方式を用いた」点、すなわちネヴィアス方式の内容いかんよりも、その名の下にすべての宣教師が様々なトラブルを回避し、宣教地域を分割したりして一致協力する関係に立つことができたという点にあった。また第二に「伝道・教会建設・教会の経済的政治的運営」を当初から韓国人自身に任せ、宣教師や宣教本部が安易に金銭や人員の補助をしなかった点である。「伝道、教会運営自体は韓国人指導者にまかせる。私たち宣教師はそうした直接伝道はせず、その伝道をする指導者を教育する」といった内容は上の「ネヴィアス方式」の諸資料にしばしば現れる点であり、後述するように <白楽濬, 1973> なども強調する点であった。従って宣教師たちは、農村の各小教会や街の中・大規模教会の女性を含んだ指導者層の「教育」に全力を傾けた(そのために形成された場が後述する「査経会」である)。あるいは宣教師はキリスト教学校教育を通して、将来のキリスト者青年指導層やキリスト者の母親を育てることを、自分たちの領域の重要な仕事としたのであった。こうした政策方針をネヴィアス方式と呼ぶのであれば、それは先のアンダーウッドの言のような驚くべき効果を上げたのも当然と言えよう。なぜなら、「信徒」が自ら教会を建設し、教会を運営し、伝道の主体となり、他の信徒を全面的に指導するのであれば、それは今日のキリスト教的な標準的理解に照らせば、もはやレイマン(平

信徒)ではなく、「牧師」にほかならない。あるいは「信徒牧師」とでも呼びうる者だからである。初期韓国教会では、当初からかかる「信徒概念」が宣教師たちによって教育された。その結果、教会には「信徒牧師」があふれていたであろう。

現代の日本キリスト者がしばしば、「韓国のクリスチャンは実に熱心だ」と言うのに出会う。しかしそれは厳密に言うとは少し違っている。つまり、このようにして初期宣教師たちが教育し目指した「信徒の概念」、また上にアンダーウッドが指摘するごとく韓国初期キリスト者が宣教師のその期待に見事に応えていった「信徒の概念」というものが、日本と韓国では結果的にはかなり異なっていたのである。そしてその伝統は今日の韓国にも生きており、日本人はそれを「韓国のクリスチャンは熱心だ」と表現しているにすぎない。真正のキーワードは、「熱心か不熱心か」という程度の差にあるのではなく、両国のキリスト者が有している「そもそも信徒とは何か」という「信徒の概念」に存している。初期韓国教会にはこうした「信徒牧師」があふれており、そこに韓国キリスト教受容成功の秘密の一角が存していたのである。すなわち、「ネヴィアス方式」という宣教政策が、その秘密の実態、あるいはその秘密のタネであった。

他面ネヴィアス方式は、急成長した初期韓国キリスト教の「現実」に即応した面も、多分に存したと想定される。最初期には松川教会であれ、セムナン教会、貞洞教会であれ、直接宣教師が伝道や礼拝をし、聖書研究会や祈祷会をなし、牧会をなしたはずである。しかし思いもかけない速度で信徒と教会が増え続けたなら、とても数10名ほどの宣教師では賄えなくなるのは当然のことだ。＜金容福<sup>キムヨンボク</sup>, 1984＞はH.A. Rohdesの言を引用して、1900～1907年ごろ、「大都市には宣教本部（ステーション）があり」、「市街部には225の大・中教会」、「農村部には7,000の、教会とは呼べないほどの小集団をも含めた、キリスト者のコイノーニア（信徒共同体・小教会）が存した」「しかも韓国キリスト者のうち、73%は農村部の住民であった」<sup>(80)</sup>点を挙げている。初期、まだ韓国人牧師も育っていないうちに、韓国教会はこのような急成長をとげ、しかも全国の農村部に分散していったのである。プロテスタントには「万人司祭」という思想があるが、ネヴィアス方式がかかる初期韓国教会の現実と無関係であったとは思われない。実はこの「ネヴィアス方式」と深く関連し、初期韓国キリスト教の成長を支えたのが次に挙げる「査経会」であった。「ネヴィアス方式」と「査経会」は別個の現象ではなく、むしろ両者は「宣教師の意図」を機軸にすえて見れば、表裏一体の同一的現象として捉えなければならない、というのが筆者の見解である。

### (三) 「査経会」と「復興会（リバイバル）」

**【査経会】**<sup>サギョンフエ</sup> 「査経会：사경회, サギョンフエ」とは聖書（聖經）を調査する会、すなわち文字通りには「聖書研究会・聖書勉強会」の意となり、現在の日本ほかでもなさ

れている「聖書研究会」として理解されがちである。「査経会」という言葉が、一方でそうした「聖書勉強会」全般の意味で用いられたのも事実である。しかしながら他方では「査経会」は厳密には、礼拝以外の「緒集会」や「年1度の信徒大修養会」、あるいは「助事(丕丕, ジョサ: 信徒として牧師代行的役割を担う者につけた初期韓国教会の役職名)」など牧師に準じる者を教育する一種の神学教育機関に対する名称でもあった。特に、後者の意味における「査経会」は、単なる「聖書勉強会」とは根本的に異なっており、両者の混同による誤解を生じやすい部分である。「査経会」に関しても、残念ながら筆者は、日本人の手になる明確な定義というものにまだ出合ったことがない。そのため、定義があいまいなままに、ただ「韓国キリスト教の三大特徴のひとつである査経会」などの表現で漠然と記述されて来たように思われる。従って「査経会」についても、その実際の歴史的成立過程やその形態・目的、その規模の実際、祈祷会や復興会集会との区別等々、その歴史的定義の明確化という基本的研究が、上の「ネヴィアス方式」の場合と同様、必須的であると思われる。

まず「査経会」は「初期韓国キリスト教に限られた名称および現象」であった<sup>(81)</sup>。現在もその名称が韓国教会で、通常的に使われているわけではない。つまり「査経会」は初期韓国キリスト教に独自の名称、概念であった点を明確に認識しておきたい。

次に「査経会」は重層的・多様な概念を有すものであった。アンダーウッドは先の書のなかで「査経会」が、(1)「指導者用査経会」、(2)「一般会員用の査経会」、(3)「地域の小査経会」、の3つに区分されていた点を述べており<sup>(82)</sup>、そのうち(1)については別の箇所ですべてのように言及している。

「(韓国の)キリスト者は最初に真理を学ぶと、たいていはその地方や村人たちの教師となり、当然のことながら、彼らが始めたグループのリーダーとなった。これらの人たちはリーダーのための査経会に集められ、彼らの義務について、彼らにゆだねられているグループの人々の教え方や、面倒の見方について教えられた」。<sup>(83)</sup>

「やがてそのクラスは段階別に分けられ、神学専門学校にまで発展していった」。<sup>(84)</sup>

つまり(1)に言う「査経会」は、牧師あるいはそれに準じる本格的リーダーを作るための一種の教育機関だったのであり、「査経会」の主要な目的、特に宣教師たちにとっての目的はこの(1)に存した。『単巻, 基督教百科事典 (Seoul, 基督教文社, 1992)』の「査経会」の項目には“そもそも査経会は1890年アンダーウッドが自宅の客間を解放して、(1)の形態の神学班を始めたのが最初である”点、“アンダーウッドは一部のリーダー候補と目される信徒を、各地域の「助事」として派遣する目的で、それに即した教育内容を備えた「査経会」を始めた”<sup>(85)</sup> 点をそれぞれ歴史的事実として述べている。さらに同事典は“その翌年の1891年、長老会宣教本部は「査経会の教育過程の内容に関する原則案」を制定し、各地区の宣教本部に送り、その原則に従って査経会を進行するよう指示した”と記述し、「査

経会」に対する長老会の公式的な原則をも制定したことを明らかにしている<sup>(86)</sup>。〈白楽濬『韓国改新教史』Seoul, 1973〉によると、かく定められた「査経会」は、当初は通常1年間コースの教育過程であった。教育はかならず宣教師が担当し、聖書や神学以外にも一般的な基礎自然科学科目や生活衛生など、将来教会の指導者として信徒を指導するのに役立つ科目もおかれていた。受講者は通常、ソウルや他の中心都市に集められ、そのための費用は受講者個人が負担するものではなかった。<sup>(87)</sup>

以上から明らかなように「査経会」とは、その開始時点からして(1)の意味で始められ、(1)の目的で宣教師たちによって作られたものであった。すなわち、その「目的」とは先の「ネヴィアス方式」と一体化した「信徒牧師の養成」にはかならなかった。時間的にも、アンダーウッドが初めて「査経会」を始めた1890年、「査経会教育過程に関する原則案」を宣教本部が定めた1891年は、ネヴィアス夫妻が韓国訪問した1890年に合致しており、「査経会」の第一義的目的と意図が「ネヴィアス方式の具体的展開」に存したのはまず疑いがないと言えよう。その意味では「査経会」は、単なる「聖書の勉強会」ではない。また「査経会、即、聖書研究に熱心な韓国人」などの単純な図式化から、本来の「査経会」は根本的に異なっていたのである。

〈白楽濬, 1973〉は、次のように言う。

「在韓宣教師たちは、韓国人キリスト教徒が自主伝道に従事するようにさせ、自分たちが開拓伝道事業や対人伝道を直接することはなかった。彼ら宣教師たちは自分たちの居住地区内に住みながら、韓国人たちに宣教活動を指示するだけであった。かくして彼らの事業とは、学校(ミッションスクール)と査経会などの機関事業に従事することであった」<sup>(88)</sup>。

しかしながら、以上(1)の意味で始まった「査経会」は、次には教会員全員を対象とする教育として、すなわち信徒全員に信仰の熱気を触発させるための手段としても拡大化されていく。それが(2)「一般会員用の大査経会」および(3)の「地域の小査経会」であった。

(2)は都市の大教会で、通常1年に一回だけ、旧正月の1週間から10日間実施された。信徒には農業従事者が圧倒的に多く、その時期が農閑期であったこと、また勤労者や商業従事者も旧正月という長期の休暇に当たったからであった。参加者は都市の大教会まで、荷車などに食料や必需品を載せたり、背負ったりして、遠い者は5～6日を要して歩いて集まって来た。費用は自己負担を原則とした。特に大きい教会では近隣から千人以上の信者が集まり参加した。各道の都市部の大教会では、旧正月にはこうした「大査経会」が全国規模で開かれていた。参加者は、早朝から夜まで組み込まれている教育過程をこなした。〈白楽濬, 1973〉は当時の宣教師の残したレポートなどをもとに、この「(2)大査経会」の「日課内容」をおよそ次のように、具体的に記している。

“朝は早天祈祷会から始まり、朝食後全員が一堂に集まって礼拝(約30分)を捧げたのち、午前各各班に分かれて聖書勉強会がなされた。午後は1時から賛美歌勉強を行なったのち、様々の会議や、教会と信徒が直面している問題についての自由討論会を開いた。討論会のテーマは、主の日を守る上での問題、教会行政問題、日曜学校の問題、子弟や教会員の教育問題、勸懲問題(倫理生活において善を勧め悪を懲らしめること)などであった。しかしある午後には、時間全部を割いて戸別訪問伝道(近隣の家々を直接訪問して伝道すること)や路傍伝道を実践訓練した。それによって多くの決心者も得た<sup>(89)</sup>。夜には「復興伝道会」と「大衆講演会」が開かれた。地方や田舎から集まって来た信徒たちは、普段は会えない宣教師が住んでいる宣教師の住宅を訪問し、その家族たちに会うのも重要な行事の一つであった。この「大査経会」は一種の短期聖書学院、信仰大会、文化講演会を兼ねたものでもあった”。<sup>(90)</sup>

なおこの「(2) 査経会」のことを「年例査経会(白樂濬, p.314)」、あるいは「大査経会(同, 白樂濬 p.315)」とも呼んでいる。年ごとの例会、あるいは1年に1回大教会で開かれる大参加者の大会の意を含んでいる用語と言えよう。

この「(2) 大査経会」で数回(従って数年)に分けて、一定の教育プログラムの全体を修了した信徒には、それぞれ自分の所属する小教会や小キリスト教共同体で実施する「(3) 小査経会」を指導するリーダーの資格が与えられた。従って(3)は「(2) 大査経会」に対し「(3) 小査経会」の名で一般に呼ばれた。つまり「(3) 小査経会」とは、先の金容福の言う全国に約7,000箇所あった小教会、小コイノニアでなされる「査経会」のことであり、今日の「聖書勉強会」に近いのは、この「(3) 小査経会」である。

『単巻, 基督教大事典』は1904年の宣教会の報告を資料として挙げ、「(2) 大査経会には当時韓国のキリスト者全体の60%が参加した」点を述べている。<sup>(91)</sup>

また査経会と祈祷会をあわせた「査経祈祷会」という名称の集まりも存在した。「平壤大復興会は、1907年1月6日から15日まで開かれた章臺峴<sup>チャンデヒョン</sup>教会の大査経会から始まった」<sup>(92)</sup>と記述されるように、一般に「復興会」は「大査経会」のなかで始まったとされるが、厳密にはこの「査経祈祷会」から始まったものもあると思われる。＜白樂濬, 1973＞によれば「査経祈祷会」の内容、場所、規模などは「(2) 大査経会」に類似的であったが、時間的には非定期的であった。つまり「(2) 大査経会」が年に一度旧正月に開催されるものであったのに対し、「査経祈祷会」のほうは宣教師が主体となって自由に日時を決め、継続的あるいは短期的に随時実施された。この「査経祈祷会」は1904年ごろ元山で始まり、のち平壤にも導入されている<sup>(93)</sup>などの点から見れば、「大査経会」から「復興会」へのいわば橋渡しの役割を果たすための「査経祈祷会」の存在は無視しえず、今後の研究が待たれる。

以上「査経会」全体に関して要約すれば、一方では上のどのレベルであれ「査経会」と

言えば、それぞれでの各「査経会」で共通して開かれた「聖書勉強会」一般を指す言葉であった。初期韓国教会では、どのレベルであれそこでなされる聖書勉強会全般を「査経会」と呼んだ。しかしながら他方では、上述した各レベルに分けられた「教育機関」「大修養会」「各小教会の聖日聖書研究会」をも「査経会」の名で呼んだのであった。この両者、すなわち聖書勉強会一般を意味する査経会と、各レベルでの教育機関としての査経会は、厳密に識別されなければならない。

特に後者の査経会の広義の「目的」と「成果」について言えば、それは第一に「ネヴィアス方式」の延長上に作られた「信徒牧師」養成を目的とする機関であった。第二に「大査経会」は、年に1回ではあったが、そこでは集中的に信徒を訓練する目的に併せ、彼らが所属する小コイノーニアの指導者として養成教育する目的を有していた。いずれもが広義の「指導者の養成・教育」を目的とした。また第三に、「査経祈祷会」という査経会については、明らかに「復興会(リバイバル)」を起こす目的で宣教師たちによって意図的に作られたものと思われる。(あるいは先の白樂濬による「大査経会」の「日程表」に存す「復興伝道会」という名称にも同様の意図を指摘できよう)。端的に、これら全体の背後には「ネヴィアス方式」が存在し、「宣教師」たちが存在した。そして宣教師の「信徒牧師養成」の意図が存した。しかも、初期韓国キリスト教徒たちはこうした宣教師の「高い次元の要求」によく応え、「高い次元の信徒」となり、よって韓国キリスト教受容の基礎を作った。そのかぎり宣教師たちのかかる宣教政策は結果的に「賢明な宣教政策」であったし、彼らの宣教政策こそ韓国キリスト教受容の一次的要因として指摘しなければならないものであった。

【上の要約と課題】 以上のごとく見れば、「ネヴィアス方式」と「査経会」はそれぞれ別個の現象ではなく、その根底において統一した一つの根に由来する現象であったことが理解しうるであろう。それは、すなわち「宣教師の意図と計画」であり、彼らが求めた高次の「信徒像」「信徒の概念」であった。今日的に言えば、それは単なる信徒(レイマン)と言うよりはむしろ「牧師に近い信徒」すなわち「信徒牧師」と呼びうるものであった。しかも初期韓国キリスト者たちは、この宣教師の求めに忠実によく応じたのである。「ネヴィアス方式」「査経会」はその事実をよく物語っている。私たちはこうした高次の「信徒牧師の概念」とその実現過程のうちに、初期韓国キリスト教受容の大きい成功因を求めなければならない。

ただし日本においても、ある特別な一時期には類似の現象、つまり宣教師による高度の信徒概念への要求が存した。例えば、カグスウェル宣教師はその学位論文のなかで1888(明治21)年当事の日本キリスト教会での出来事を次のように記述している。

「何と真剣な改宗者たちでしょうか。教会員はすべて説教者であることが期待され、何人かの洗礼志願者は説教ができるほど十分な知識がないという理由で反対されたのです」。(94)

ここには二点の韓日「共通点」が存す。第一、宣教ミッションが両国ともアメリカ長老派教会が主体であり、ともに保守的・福音的な神学的背景を有していた点。第二、日本におけるその特別な時期は大リバイバル (1883年) の数年後に当たり、プロテスタント・キリスト教信徒が急増した唯一の時期であり、その結果牧師教職者の不足が深刻な時期であった点。こうした日韓をはじめとするアジア全域における宣教政策論一般の研究は、これまで決して明らかにされてはおらず、今後の大きい研究課題となろう。

しかし韓日における「差異点」も明確である。すなわちかかる「宣教師の要求」「高次の信徒概念の要求」がどの国にもある程度は存したにしても、しかしその要求に対して初期韓国キリスト教ほど忠実に、熱心に信徒が応えていった国はなかったという点である。大多数を占めた農民クリスチャンは単純と言えるまでの純粋さで、自分たちの手で木を切り出し、釘を打ち、教会を建てた。よく献金をした。宣教師も来ない大多数の地方の農村キリスト教コイノーニア (小教会) は、牧師に代わる指導者を自分たち信徒が務めるか、あるいは他の外部の韓国人指導者信徒を準備した。そのためには信徒が聖書をよく学び、よく祈らなければならなかった。信徒に過ぎない者たちが、牧師のごとく教会を運営しなければならない状況だったからだ。したがって伝道活動もよくした。つまり「ネヴィアス方式」「査経会」の精神である、自給、自足、自立した信徒、および牧師・教師にかわるほどの聖書知識と伝道活動と熱心さを多くの信徒が目指したのである。まさしくアンダーウッドが言うように「ほかのどんな国びとにもまして (同書、序文)」韓国人はそうであった。すでに述べたように、この「大査経会」には60%を越える信徒が参加した。アンダーウッドは同書序文に続けて言う、「かれらの姿にはアメリカのキリスト者を恥じ入らせるものがあった」と。このように韓国キリスト教受容の要因の一がその「熱心さ」に存す点は、しばしば言われてきた。しかし、その「熱心さ」とはただ狂信的に祈ったり、大声を上げたりすることを意味したわけではない。何よりもその「熱心さ」とは、宣教師たちの冷静で理性的な計画と意図、高次の信徒概念への「要求」にたいする「応答」として理解されなければならない。具体的には「ネヴィアス方式」「査経会」、さらには次に取り上げる「復興会」の背後に見え隠れする宣教師たちの意図と「要求」、およびそれに対する信徒たちの忠実な「応答」であった。初期韓国キリスト教者たちは、このようにして「真の宗教的体験」を着実に身に着けていったのである。宗教それ自体とは無関係な「非宗教的・偶然的・外的・歴史的」要因により人々が教会に集まった初期段階から、次には「真の宗教的段階」へと高揚されるに至ったのである。

フアンフエ  
【復興会 (リバイバル)】

「復興会」についても簡単に触れておきたいが、それは以上の宣教政策に沿いつつ、宣教師自身によって意図的に綿密に、かつ熱心に計画され勃発した、初期韓国キリスト教の大画期であった。ところで「復興会」あるいは「リバイ

バル」という現象を私たちはよく知らない。これについては <岩波『キリスト教辞典』, 2002>の説明がよい。

「近代のキリスト教（主にプロテスタント）において、情緒の高揚を引き起こすような集会を開いたり、メディアを用いるなどしたりして、多くの人々が一体感をもちながら、それを支えとして強い信仰覚醒を起こすことを目指す運動。信仰復興運動とも言う。18世紀のアメリカ、イギリスに始まり、20世紀には世界各地に広まり、とりわけ近代化の途上にある地域で大きい成功を収めて今日に至っている。運動は日常的な礼拝と区別される特別な集会を各地で開くことによって進んでいく。そうした集会に参加して、悔い改めて新たに深い信仰に目覚めたり、しぼんでいた信仰心を回復したりする人々を多数生み出すことが目標となり、成果とみなされる。——（中略）——。それは人ではなく、神が引き起こしたものと受け止められる」。<sup>(95)</sup>

（また同辞典はその後半では「20世紀のペンテコステ派」や「ビリー・グラハム」をその直系として挙げている）。

日本でも明治16（1883）年に復興運動が興った。横浜・海岸教会の一週間祈祷会に始まり、それは東京に波及し、翌年には京都、大阪、中国地方、四国、さらに上州や仙台にも及んだ。これについては <佐波巨, 1938> に詳しく、資料も付されている。その資料の一として記載されている <高木壬太郎『基督教大辞典』>「リバイバル」の項には「(明治)18年の終りにいたりては、教会160, 信徒1万1千を数ふるに至り」とある<sup>(96)</sup>。一般にリバイバル後のいわゆるキリスト教「教勢」は、驚異的な拡張をもたらすのが常である。

韓国の復興運動に関しては、日本語で読める <倉塚平, 1977><sup>(97)</sup> という優れた論文が早くから存在しているので、ここでは可能な限りそれを重複することは避けたい。

韓国の復興会・リバイバルは、まず1903年宣教師 R.A. ハーディを中心に「元山」で始まった。ここまでは韓国の復興運動は、世界一般の普通のリバイバルであったと言えよう。しかし、この先の韓国の復興運動は特殊的であり、それは韓国独自の歴史状況による。当時は「平壤」がキリスト教の「総本山」であったが、平壤にもこのリバイバルを何とかして興したいと宣教師たちは考えた。その理由は深刻であった。1905年に日本は韓国を完全保護国化した。ソウル市内の要所に日本軍を武装配置させ、伊藤博文が直接韓国に行き全閣僚を恫喝しながら「保護条約」を締結させた。しかも後述するごとく、韓国ではキリスト教徒が抗日独立運動の中心勢力であった。宣教師のこの時の立場についてはすでに本稿 [上: II-2] に一部述べたように、この時、宣教師を含め韓国教会は分裂の危機をはらんでいた。つまり、教会が抗日独立運動の中心地となり政治的となるのか、それとも伝統的な欧米神学に従って政教分離の原則を守り、政治的行為を教会から排除し、従って教会を非政治的な内面的信仰の場や魂の救いの場に限定するのか。宣教師たちが前者の立場に立つ

ことは、彼ら自信が置かれている政治的立場からは不可能であり、また彼らの保守的な西洋的伝統神学からしてもあり得ないことであった。すでに宣教師と教会員の一部の間には、この問題をめぐって1900年頃から深刻な対立関係を引き起こしていたが、「平壤大復興会」はこの対立と政治的危機を乗り越えるという目的のためにも、宣教師たちには何としてもこれを興すことが必要だったのである。

「平壤大復興会」は1907年1月章臺峴教会<sup>チャンデヒョン</sup>での査経会から始まった。主な講師はブレア (M.N. Blair)、ベアード (W.M. Baird)、リー (G. Lee) といういずれも北長老会宣教師たちであった。吉善宙<sup>キルソング</sup>も説教ほかを担当した<sup>(98)</sup>。しかし、その前年1906年8月平壤長老派・メソヂスト監理派の宣教師たちは、元山復興会の火付け役ハーディ宣教師を一週間平壤に呼び寄せ、彼から直接復興会を興すためのノウハウを十分に学んだうえで、平壤でも復興会を興そうと意図し、綿密に計画したのであった。かくして宣教師たちは熱心に数ヶ月間祈りつつ準備し、計画通りリバイバルを興すことに成功し、それがやがてソウルを初め全国に波及したのである。

この平壤大復興会の成功は、韓国キリスト教史に「功・罪 (あるいは正・負)」二つの点を残したとされる。第一は「功 (正)」: 韓国キリスト教会はこの時以降いわば真のキリスト教を体験し体得したとされる点。すでに見たように、従来韓国では非宗教的理由によって教会に集まった者たちが多かったが、韓国全体のキリスト教と教会はこの「大復興会」を経てこそ、真のキリスト教・キリスト教信徒となったと言われる。第二は「罪 (負)」: これによって韓国のキリスト教は、非政治的・没社会的傾向が強くなり、信仰を個人の内面的世界に限定し、来世的彼岸的傾向を帯びる宗教となった点である。また同時にそれは、上述した教会内における政治・非政治の対立を宣教師側の勝利によって一応の解決を見たことをも意味していた。「大復興会」、それはこのような様々の利害や歴史状況に即して遂行されたものではあったが、しかし事実それが生起し、結果「教勢」は飛躍的に増大し、特に韓国のキリスト教がこの時“Real Religious Experience”を経て、“Real Christianity”に接近したのであれば、韓国キリスト教の真の受容はここに始まると言っても過言ではない。

### 【Ⅲ】-2-〈2〉、民族的信頼

外来のなんらの宗教が、その民族全体にわたる「民族的信頼」あるいは「国民的信頼」を勝ち得たとしたら、これに勝る受容要因はないと言えよう。初期韓国キリスト教は、それを例えばキリスト者・安重根による伊藤博文射殺事件などを皮切りにして、成し遂げたのである。

日本による韓国侵略・併合・植民地化それ自体は、本来韓国キリスト教にとっては単に偶然的な歴史的現象に過ぎない。しかし、この本来偶然的歴史的現象にすぎない日帝支配に

対し、ほかならぬ韓国キリスト教が抵抗の中心的勢力となった時から、この関係は一変する。すなわち、キリスト教が日帝支配への最大抵抗勢力となったという事実が、結果的には初期韓国キリスト教「受容」の不可欠かつ必然的な最大要因を形成するに至ったのである。換言すれば、民族全体の悲願である独立への熱望を、キリスト教が代表しそのための闘争運動を率先したことにより、民族の思いとキリスト教が一体化したのであり、両者はその悲願のために共に一致して闘ったのである。そしてそのことが、初期韓国キリスト教が韓国の地に受け容れられる最大要因の一となったのである。「民族的信頼」とは、このことである。

韓国近代史50余年のうちの大部分は「日帝植民地時代」であり、日本によって国を奪われ、その日本と闘った時代であった。そのとき、韓国キリスト教と韓民族は、この近代史のほとんどを占める時代を、「日帝支配」というひとつ屋根の下で共に過ごしたのであった。宣教師の反対や抵抗にもかかわらず、韓国人にとって教会以外には「独立をかなえる場所」はなかった。日帝により、独立運動に関わるあらゆる結社・組織が禁止されるなか、治外法権を有す欧米宣教師の支配下にある教会だけが唯一可能な「運動のための全国チャンネル」として機能しうる場であった。こうして韓国キリスト教は、民族の悲願を叶えうる唯一の場となり、結果的に大いなる「民族的信頼」を勝ち取ったのである。これは、本節の「結論」でもある。

日本では、状況は全く反対であった。明治以降の日本文化の根幹を形成するに至った天皇制国家・神道的国民文化は、どこまでもキリスト教とは異質的であり、かかる日本の基層文化がキリスト教と一致したり、共に闘うことなどは厳密にはあり得ないことであった。それどころか、日本のキリスト教は日本の軍部権力や国民文化に向かってすり寄り、ひざまずき、従ってキリスト教の非キリスト教化を敢えて行うことによって、自己保身のため、軍部権力への協力と共存をはかったのである。少なくともあの時、日本キリスト教が天皇制国家神道と妥協せず、古代キリスト教のようにローマと闘い、そしてその殉教を通してまさしくキリスト教となった勇氣とまことの1/10でも持っていたなら、今日の日本キリスト教は違った意味での「民族的信頼」を勝ち取り得ていたであろう。「戦争協力」を通して、かえって日本のキリスト教は「国民的信頼」を今日に至るまで喪失したままである。しかも、日本の基層文化である天皇制神道文化とは相容れない関係のままで。

具体的に韓国キリスト教がどのようにしてこうした「民族的信頼」を勝ち取ったのかについては、日本語で読める文献も多い。註にその文献を挙げておく<sup>(99)</sup>。紙面の制約のため、詳細はそれらに委ね、ここではアウトラインのみと、一部それらと反復しない部分のみを簡単に叙述するにとどめたい。

韓国キリスト教が徐々に「民族的信頼」を勝ち取っていく過程は、主に1900年ごろの日

帝による侵略開始の前と後に分けうる。——従ってまず【第一, 1900年頃まで】を見てみたい。この時期はまだ日本による侵略の意図は、韓国人には明確に認識されていない時期であり、国民の課題はいわゆる富国強兵化を含む「愛国啓蒙」にあった。「愛国啓蒙運動」の中心は、なんとと言っても「独立協会：Independent Club, 1896年設立」とその機関紙「独立新聞」およびその討論会「萬民共同会」であった。ここに言う「独立」とは日本からの独立の意味ではなく、富強の国を作り、そのため政治の矛盾を解消し、自立した独立国家を目指すという意味であり、彼らは王室を残す立憲君主制国家を目指していた。李萬烈は独立協会について「1896年末に会員数が既に2,000名を突破していたが、ソウルにおけるキリスト教徒が1,500余名であったという事実は注目されるべき」と述べ、独立協会が圧倒的にキリスト者によって構成されていた点、および独立協会がソウルのみではなく仁川、平壤、北西部地域にも支部を持っていた点を明らかにしている<sup>(100)</sup>。中心人物は創立者の徐載弼(ソ・ジェビル)を初め尹致昊(ユン・チホ)などほとんどがキリスト教信徒、あるいはすぐ後にキリスト者となる両班知識人の李商在(イ・サンジェ)、李承晩(イ・スンマン)、南宮憶(ナムグン・オク)などであった。すでにこの時期から、韓国国民の願いとキリスト者の願いが一体的であったことが分かる。

【第二, 1900～1945年ごろ】 キリスト者と民族の共通の敵として「日本」が自覚され、日清・日露戦争によって清とロシアを排除した「日帝」のみが唯一の敵として判明する時期。しかし当初の教会の状況は、一方に宣教師とそれに従う一部の保守的右派があり、他方の一部に青年層を中心とした抗日独立運動左派があった。すでに見てきたように開教以来、韓国の教会は特に宣教師中心の教会であり、宣教師に逆らうことは教会から追放されるに等しかった。またすでに上述において、あるいは[上：II-2]でも見て来たように、宣教師にとっても教会内の政治派・抗日闘争家の存在は頭の痛い問題であった<sup>(101)</sup>。こうした状況下、1901年9月、宣教師を中心とする「長老会公会議」は次のような「5ヶ条」の施行を決定し教会に通知した。

- 1, 我々教師は、大韓国のこと、政府のこと、官権のことに対しては一切干渉しないことを決定する。
- 2, 大韓国と我々の国(米、英など)との間には約定があり、それに即して政事を為している。教会のことと国のことは同じことではなく、我々が教会の友に教えていることは、教会は国のことを話し合う会でもなく、国のことに干渉するところでもないということである。
- 3, ——、我々が教えているのは、神のことばにさからうことなく、皇帝には忠誠をもって仕え、官権には服従し、国の法をすべて遵守するようにとということである。

- 4, 教会員が個々人で国のことに関わり、ある党派に参加することに対しては、教会はそれを命じることもなく、禁止することもない。しかし、万一、教会員が国のことに関わりそのため過ちを犯すとか犯罪を犯しても、それによって被った事柄には教会が責任を持つこともなく、それを救済することもない。
- 5, 教会は———, 国のことに関わる場所ではなく、礼拝堂も会堂の客室も教会学校も、教会の事柄のために使う家であって、国のことを議論するための家ではない。この家で国のことで話し合うために集まることは出来ず、誰であろうと教会員になったからといって、他の場所で話し合うことの出来ない国のことを、まして牧師の部屋で話し合うことは出来ない。<sup>(102)</sup>

長老会宣教師たちのプリンス頓派的な神学傾向、根本主義がうかがえる。保守神学の政教分離説と彼岸的靈的キリスト教とが一体化した神学的傾向である。かくして「復興会」が成功したのち、教会から左派は追放される。特に尚洞派<sup>サンドンパ</sup>と称された尚洞教会、そこを拠点としていた「エプワース青年会」とその連盟団体は次々と宣教師たちによって解散させられる。<sup>チヨンドツキ</sup>全德基を中心としたエプワース青年会には有名なキリスト教独立運動家・若き<sup>キムグ</sup>「金九」も加わっており、この点は彼の伝記（金九『白凡逸志～金九自伝』）に詳しい。<sup>(103)</sup>

しかし1910年に実際に日本の支配が始まってみると、それは宣教師の予想をくつがえすほどに余りにも過酷であった。特に韓国キリスト教は当初から日帝統治の「目の上のコブ」として総督府に認識されており、総督府は開始そうそう韓国キリスト教を狙撃した。「安岳事件」, 「105人事件：日本の正式名は「寺内朝鮮総督謀殺未遂事件」」がそれであった。特に日帝の「拷問」, 就中キリスト者に対する「拷問」は凄まじく、拷問中に発狂死する者、あるいはなぶり殺しされる者も多く、女性キリスト者などには衆目の前で裸体をさらさせるなど、儒教文化圏の羞恥性を計算し尽した悪質さと非情さによって、改宗を迫った<sup>(104)</sup>。それでもキリスト者は屈しなかった。これらを介し、韓国国民が全面的にキリスト者を支持をしたのはもとよりのこと、一部宣教師にも同情とそれに比例する反日感情が増幅された。

国内の全ての結社は禁止され、そのため多数の独立運動家は国外に拠点を移した。すでに述べたように、国内ではアメリカ人やイギリス人宣教師がいるため、総督府も安易に手を出せなかった教会だけが、唯一残された独立運動のための全国チャンネルとなった。

かくして日帝植民地地下における最大の独立示威運動「3・1独立運動（1919年）」が始まり、朝鮮半島の全域にわたって2ヶ月以上も続いた。半島の至る所で蜂起が起こり、200万人以上の韓国人が直接この運動に参加した。総督府は本国と連携し、正規軍を投入し、ただ「独立万歳」を叫ぶ非暴力示威の列に容赦なく発砲し射殺し続けた。韓国人死者7,509名、

負傷者15,961名、逮捕者46,948名<sup>(105)</sup>。逮捕後、拷問によって殺害された者には、キリスト教徒女子学生指導者・柳寛順(ユ・グァンスン)も含まれていた。「独立宣言文」に名を連ねた33名のこの運動の指導者のうち、半数を越える17名がキリスト教徒であった。<sup>スウオン チェアムリ</sup>水源の提岩里教会では、この運動に参加した29名が官憲によって射殺後、教会ごと焼却された<sup>(106)</sup>。肝心なのは、これら一連の出来事を通して、韓国国民全体にわたる「キリスト教への歴史的認識」、すなわち「民族の悲願と共に歩む宗教」「民族的信頼に値する宗教」という認識が形成された点である。だからこそ、解放後の最初の大統領に選出されたのはクリスチャン独立運動家、李承晩であった。さらに、<澤正彦, 1982> は次のように言う。

「このようなクリスチャン・エリート達は、1945年まで日の目を見なかったが、解放と同時に、再び政治、経済、社会の各部門において、重要な働きをするようになった。1952～1962年における政治指導者の宗教別比率をみると、クリスチャンが、全体の41%を占め、他のアジア諸国にみられないほどの比率をみせている」<sup>(107)</sup>。

キリスト教が「民族的信頼」を勝ち取ったと言っても、実際のところそれを「歴史的」に実証することは困難であり、むしろ上のような「統計上」の実証のほうが説得力に富む。

## 【IV】 民衆

第三は「民衆」と題して、上記二点とは異なる視点から、初期韓国キリスト教受容に関わる重要概念「民衆」「民衆概念」「民衆史観」について考察したい。

【一】「民衆」という言葉と概念に韓国キリスト教の最大の特徴を発見したのは、実は開教約90年後の1970年代の韓国神学者たち、すなわち「民衆神学」<sup>ミンジョンシナック</sup>を提唱した安炳茂(アン・ビョンム)、徐南同(ソ・ナムドン)、および彼らを受け継ぐ者たちであった。民衆神学は、直接的には1970年代朴正熙独裁政権下、極度の貧困に苦しみながら死んでいった人々・民衆の姿を契機に提唱され始めた韓国独自のキリスト教理解あるいは神学思想である。しかし同時に民衆神学は、より根源的には一つの重要な歴史的事実の「再発見」でもあった<sup>(108)</sup>。それは、韓国キリスト教がその草創期から一貫して“民衆による、民衆のための、民衆の”キリスト教であったという事実の再発見であった。この場合の「再発見」とは、すでに連綿と存続していた歴史的事実の断片を、改めて総合的・体系的に把握し直すことを意味する<sup>(109)</sup>。

ところで、ここに言う「民衆」とは誰のことであろうか。「民衆」の定義とは何か。第一義的には、民衆とは為政者や権力から全く切り離された人々のこと、従って為政者や権力からもっとも搾取され差別や弾圧を受けやすい立場にある、無知無学な寄る辺なき人々の

ことである。しかし第二義的には、社会階層を超え、両班や知識人であろうとも、韓末期や日帝植民地時代に徹底して搾取され、弾圧された人々も「民衆」と見る。この点では、日帝植民地時代に日帝とツルんでうまく立ち回った一部親日派韓国人官吏や警察官を除く韓国民の大多数を「民衆」と呼びうる。第三には、それらのうちでも特に民衆の側に立って、民衆のために闘った指導者たちは「民衆」の名にふさわしい。その意味では、奴隷の地エジプト脱出を指導したモーセ、バビロニアなどの支配下にイスラエルを指導した預言者・イザヤ、エレミヤ、そしてローマの植民地下とヘロデの支配下のイスラエル民衆の側に立ち続けたイエス自身も、典型的な「民衆」であった。<sup>(110)</sup>

「初期韓国キリスト教」と「民衆」との関係を如実に示すものとして「ネヴィアス資料、第⑤ 韓国長老宣教部公会議採択10条（1893年）」を挙げなければならない（これは、すでに前章 [1-2. 「ネヴィアス方式」] で予告しておいた点でもある）。ここに言う「ネヴィアス方式」とは、宣教部によって公式に採用された韓国宣教政策であり、従って初期韓国キリスト教の有り方を決定付けるほど重要なものであった。このネヴィアス資料には6種類が存したが、その「第⑤ 韓国長老宣教部公会議採択の10条」は、すでに述べたように「民衆」という概念を強調する点において、他のネヴィアス諸資料からは際立った特徴を備えていた。同10条のうちの、一～四、および六、八条を下に示したい。<sup>(111)</sup>

- 一、上層階級よりも、労働者階級を対象に伝道するほうがよい。
- 二、婦女子に対して伝道し、キリスト者の少女への教育に特につとめるべきである。それは、母親こそが次の世代に重要な影響を及ぼすからである。
- 三・四、キリスト教教育は農村において初等教育の学校を経営することによって、大きい効果をあげうる。農村において、若い人々を訓練することによって、将来の韓国人教役者もここから輩出されるであろう。
- 六、（聖書を含む）全ての宗教文書は（漢文などの）外国語を全然使わず、純韓国語（すなわちハングル文字）で書かなければならない。
- 八、韓国の大衆は、同じ韓国人同胞によって信仰へと導かれるべきである。従って、われわれ（宣教師）自身が大勢の人に宣教するよりも、少数の韓国人を福音伝道者として徹底的して訓練すべきである。

以上のうちキー・ワードは、下線を引いた「労働者階級」「女性」「農村」「ハングル文字」「大衆」にある。これらがいずれも韓国文化における「民衆性」を代表する概念である。ちなみに、両班は「労働」「肉体労働」を賤しいものとし、これを決してしようとはしなかったし、「女性」は基本的に身分の低い卑しい者とされ、「農村」と「農民」は漢陽（ソウル）

の対極としての田舎性・未開文化・無知の象徴であり、両班は「ハングル文字」を諺文と言って蔑み、女子供や無学な者の文字とし、自分たちは漢字のみの漢文で読み書きをし、「大衆」という言葉は無知無学な者の象徴であった。以上が朝鮮時代500余年がもたらした朝鮮文化における、「両班」文化とその対極に位置する「民衆」文化であった。——初期韓国キリスト教の根底を左右しかねない「ネヴィアス資料 ⑤」は、「一、上層階級よりも、労働者階層を対象に伝道するほうがよい」と高々と宣言し、「民衆」「民衆性」を宣教対象・宣教精神の中心に据えたのである。第一条に述べられるこの基本精神は、他の条項をも支配している。例えば、上記第二・三・四条に言う「教育」についても、その実質内容を見れば「貧窮の子供たち」「街の飢えた浮浪児」あるいは「孤児」が、初期の彼らの教育対象であり教育原点であった<sup>(112)</sup>。つまり第一条も第二～四条以下も、最下層階級「民衆を対象とする」という点では同一内容の文言に他ならないと言えよう。このようにしてその精神通りに、初期韓国キリスト教は、農村と労働者と女子、また漢文を読めない無学な大衆の間に広く普及定着し、大いなる受容を収めていった。既に述べたように <金容福, 1984> は、「ネヴィアス方式 ⑤」が正式採択されたのち、地方と農村に向け宣教が活発になされ、その結果初期韓国のキリスト者のうち実に73%が農村部住民であったこと、農村部には7,000のコイノニア（小教会）が設立され、農村部には無給の韓国人指導者が配置されていた点を記していた<sup>(113)</sup>。さらには、白丁（ペクチョン：畜殺や柳細工に従事した韓国の被差別階級民）にまで積極的宣教を展開し、白丁出身のキリスト教指導者として白丁の身分制約規定を政府に撤回させた朴成春や、あるいは S.F. ムーア（Moor. Samuel. F.）のような白丁宣教に有名な宣教師などを生むにいたる、などの韓国キリスト教の基本土壌を作ったのであった。<sup>(114)</sup>

【二】この現象は「日本」の場合とは、著しい対照をなす。紙面の制約のため詳細は他に譲るが、日本のプロテスタント・キリスト教がこうした下層民衆層にいかにか浸透し得なかったかについては <隅谷三喜男, 1961> <工藤英一, 1980> <土肥昭夫, 1980> などの古典的研究によって、すでに常識的な認識となっている。そしてその点、すなわち日本キリスト教が明治期以来、中・上流階級の知識人のみを主体に受容されて来た点が、現在に至るまで日本キリスト教不受容の大きい要因として挙げられて久しい。特にこの傾向は、初期日本キリスト教において著しく、最初のキリスト者群であった「横浜バント」「熊本バント」「札幌バント」、さらには太田愛人が指摘する「静岡バント」を加えようとも<sup>(115)</sup>、その構成者は旧士族階級に属す知識人であった。また、続く第二期に農村や地方にキリスト教が伝えられた段階でも、主たる受容者は農村では豪農や地主階層、地方の方でも醬油味噌醸造経営者たちや養蚕企業家といった有力豪商が中心であったと言う<sup>(116)</sup>。貧農や末

端の下層労働者の改宗は、自分たちの親方や社長の改宗に追随する形が多かった。少なくとも、下層「民衆」が教会の主体となって教会を運営し、伝道するような教会からはほど遠かったのである。

こうした日本キリスト教史の「例外的」な「民衆キリスト教運動」の一として、賀川豊彦牧師の名を挙げる事が出来る。確かに賀川自身が、「民衆」のためのキリスト教を掲げた例外的日本人であった点は十分認めたい。しかし、その賀川の運動自体を一步退いて日本キリスト教史全体の視野で眺望すれば、結局のところ彼の民衆運動は、ついに日本の教会に受け入れられることはなかったのに気付くのである。農・漁民と労務者への大伝道を企てた賀川の「神の国運動」はよく知られている。この賀川の「神の国運動」は、当時のキリスト教諸教派、諸団体、ミッションの大々的な協力を得て、昭和4(1929)年に開始し約3年間続けられたが、しかしその「完了報告(『連盟時報』1933. 7.)」によれば「941の諸教会が協力して、延べ1,954名の講師により4,102回の集會に、86万人の農・漁民と労務者を中心とした聴衆が集まり、求道者ないし受洗決心者は4万5千人にのぼった」とされている。しかし、そうした農・漁民、労務者が実際に教会に行ってみると、そこには賀川のメッセージのような庶民的・民衆的雰囲気などはまったくと言っていいほど存在しなかった。むしろ、中産階級・知識人を中心に動いている日本の教会は、彼ら下層民にとっては馴染み<sup>なじ</sup>ようもない、異質な場所であったと言う<sup>(117)</sup>。日本のキリスト教会は、明らかに下層の農・漁民、労務者を受け入れず、彼らを教会から拒否したのである。一般に、中上層階層や知識人を主要な構成員とし、下層民衆階級をほとんど受容できないキリスト教が存在するとすれば、それは厳密な意味ではキリスト教と呼ぶにふさわしくない。下層民衆や大衆という国民の大多数を教会に受け入れず、拒否し、従って彼らの救いを拒むなら、それはもはや本来のキリスト教、すなわち「イエス自身の教え」からは遠く、一種の高等な哲学や思想団体、あるいは上品なクラブ・サークルの類に近いと言えよう。賀川の神の国運動の失敗は、「下層民衆拒否」という開教以来の日本キリスト教の体質を如実に示している。またそのような民衆拒否型日本キリスト教と、1%にも満たない日本キリスト教の惨状は、明らかに連動的であり呼応している。下層民衆を拒否する教会、それはアジアでは日本だけであると言う<sup>(118)</sup>。一方にアジアで唯一下層民衆を拒否する傾向の強い日本キリスト教会の事実、他方ではアジア最低のキリスト教人口国・日本という事実、この二つの事実の根に日本キリスト教の病巣が存している。国民の大多数を占める「民衆」に浸透しない宗教は、「量」的、すなわち受容人口の数の少なさという限界があるばかりではなく、その宗教の「質」においても深刻な問題を宿していると言うべきであろう。

【三】民衆神学はただ単に、過去の韓国キリスト教史の主役が「民衆」であった点を発見

するだけの神学ではない。むしろ民衆神学の本領は、かかる韓国の民衆概念を、普遍的なキリスト教および普遍的な神学にまで高めようとするところにあった。すなわち、本来の聖書とキリスト教の中心的使信はそもそも「民衆」の概念のうちに存していること、従って従来のキリスト教は民衆の概念によって根底的に再解釈されるべきであること、特に中世～近代の西洋欧米型キリスト教は、資本主義体制と歩調を合わせたため、民衆の側に立つことを忘却し、むしろ民衆を支配する側に立つキリスト教へと変質し墮落してしまった点を鋭く批判し、その神学的回復を要求する。この点では、民衆神学は南米の「解放の神学」と相通じる神学思想でもある。

第一に、民衆神学は、福音書におけるイエスの行動とイエスの言葉の分析から始め、その結果、イエスが共に食事をし、親しく交わり、神の国に招こうとした人々が、オクロスというギリシャ語で示される権力から切り離された下層「民衆」であったことを導き出す。新訳聖書の示すこの「民衆」とは、教会税も納められない貧しい寡婦、乞食、ホームレス、あるいは生きるために体を売る女、飲み屋の女、妾たち、また社会的には死んでいる深刻な病人、障害者、収税人たちであり、旧約時代のイスラエルではアム・ハ・アーレツ（地の民、賤民）というヘブル語によって軽蔑され続けてきた下層民であった。実際、福音書を読み直して驚かされるのは、イエスが中心的に交わり、助け、神の国に招こうとしているのはこうした「民衆」にほかならないという点であり、基本的には中上流階級の知識人や富める者、あるいは丈夫な健常者や普通の幸せな人たち、教会税を納めていて自分を正しい者と思っている人たちではない、という点である。普通の幸せ、普通の健常性、普通の経済生活を送っている人々ではなく、それらから完全に疎外され、切り離されている「オクロス：民衆」こそが、イエスの福音の中心的対象者なのである。福音書は、この単純な真理に立って読み直されるべきである。

- ・ 丈夫な人に医者はいらない、いるのは病人である。(マタイ. 9:12)
- ・ 富める者が神の国に入るよりは、ラクダが針の穴を通るほうがもっと易しい。(マルコ. 10:25)
- ・ 心の貧しい人たちは幸いだ、なぜなら天の国は彼らのものだから。  
悲しんでいる人たちは幸いだ、なぜなら彼らこそ慰められるであろうから。
- ・ 義に飢え渴いている人たちは幸いだ、なぜなら彼らこそ満足させられるであろうから。
- ・ 義のために迫害される人たちは幸いだ、なぜなら天の国は彼らのものだから。(マタイ. 5:3～10)

キリスト教の真理は、改めて「イエス自身の言葉」によって解釈し直されるべきであることを民衆神学は求める。「イエスの言葉」こそ、キリスト教の核心であるからだ。イエス

は自分を「医者」だと言い、医者である自分が貧しくて弱く悩み悲しむ「病人」のために来たと言っている。「病人」とは誰か。それは国を奪われ、支配者から「義のために迫害され」、「義に飢え渴き」「悲しむ」韓国人のことであった。逆に、国を奪った征服者日本人は「丈夫な者」であり、イエスはそんな丈夫な者に「医者は要らない」と単純明快に述べている。ここには、イスラエル史に並ぶ「民衆史観」とキリスト教との深い真理関係が、きわめて単純明瞭に述べられている。しかし、従来の西洋欧米型キリスト教、およびその模倣としての日本のキリスト教は、この単純明快なイエスの言葉を見たり、あるいは勝手に都合よく神学的に解釈して来た。そしてキリスト教から最下層「民衆」を締め出して来た。これに対し、イエス自身の言葉をいわば盾とし、かつ自国の草創期キリスト教以来の歴史よろいを鑑として、韓国の民衆神学は従来のキリスト教の過ちを厳しく批判する。逆説的に表現すれば、韓国キリスト教はかかる「民衆神学」を生み出すほどに、その最初期から「民衆による、民衆のための、民衆の」キリスト教であった。最初期以来の韓国キリスト教のこの「民衆性」の中に、韓国キリスト教の大きい受容因が隠されているのは言うまでもない。

さらに、すでに一部触れたようにそれは「民衆史観」によって裏打ちされてもいる。つまり「民衆」とは第二義的には、当時ローマの植民地と化し、しかも異邦のヘロデ王の支配にも服すという、二重の支配を受けていたイスラエルとその人民全体を指す概念でもあった。これは、こうしたイエス時代のイスラエルにとどまらず、旧約時代「出エジプト記」に記されるエジプトの奴隷であったイスラエル、およびそのエジプトと闘いモーセの指揮下解放を勝ち取るイスラエル<sup>(119)</sup>、またバビロニア・アッシリアに破れその支配に服し幽囚の民と化したイザヤ、エレミア時代のイスラエルも、広義の「民衆」として捉える。これを、一種の「民衆史観」と称してもよいであろう<sup>(120)</sup>。かくして、旧約聖書および新約聖書の中心、すなわちキリスト教の中心思想は「民衆史観」によって再解釈され、世界に誇る韓国独自の「民衆神学」が形成されるに至ったのであった。

注意しなければならないのは、こうした過程と民衆概念の内に隠されている「歴史認識」は、私たち日本人には特に理解しにくいものだという点である。当時韓国は、イスラエルと同様の国家滅亡の危機に瀕していた。そしてその危機感、日本による侵略と韓国併合によってついに現実のものとなった。その歴史的事実の前で、韓国人が置かれた歴史認識は、実は上に述べた聖書そのものの歴史認識に無限に近づき、ついには等しく国を奪われ、支配された者としての共通の歴史認識に至ったこと、すなわち韓国人と聖書は共に同じ「民衆史観」に立っていたと言えよう。重ねて言うが、私たち日本人はそのことに気付きにくい。そのとき韓国人は、聖書の中の出エジプト記やイザヤ・エレミア書や福音書などの物語(이야기:イヤギ)の中に、韓国人の悲痛な歴史そのものを重ね、投影し、自己と一体の

ものとして聖書を読み、自己と一体のものとしてキリスト教を受け止めることが出来たのである。日本人および日本のキリスト教が、かつて体験したことのない、聖書・キリスト教との一体感である。支配され、国を奪われることを通し、イスラエルの歴史・イエス時代の歴史、総じて「聖書の歴史認識」の中に、韓国人は他ならぬ自己自身の歴史と歴史認識を見出したのであり、かかる「民衆史観」を介して、韓国人はキリスト教の内に自己自身を見出したのである。

民衆神学の示す民衆史観は、日本人が決して体験したことのないこうした韓国人に固有な聖書・キリスト教との独特の一体感の存在を教えてくれ、またそれに基づく韓国キリスト教受容の最大の秘密をあざやかに解き明かしてくれる。

**【まとめ】** 以上、[上]においては2次的要因の4点を挙げ、[中]では歴史的要因（準1次的要因）として主に5点（後述参照）を、そして[下]においては宗教的要因として4点を挙げ、よって韓国初期キリスト教受容について総合的に考察してきた。

これらのうち重要なのは、[中]歴史的要因群＝準1次的要因であった。例えばそれらのうち、官吏の収奪および日清・日露戦争という2重の歴史現象を理由にたまたま「教会が民衆の避難所」となったとか、また特に韓末期以降の「無政府・無宗教」状態という歴史的偶然を契機として、韓国人はキリスト教を受け容れやすい状況に置かれたりしたが、残念ながらこうした歴史的状況は日本には全く存在しなかった。日本におけるキリスト教「不」受容の最大要因を一点だけあげれば、それは天皇制神道という日本独自の宗教乃至国民的基層文化と、それを推進し続けて来た明治以来の日本政府であり、その点はすでに多くのキリスト教識者が指摘してきた点でもある<sup>(121)</sup>。換言すれば、日本キリスト教を阻んで来た最大の障害物は、天皇制神道という日本教であり、それを推進し続けた日本政府であった。もし仮に、日本でもかかるキリスト教受容を阻む日本教や政府がなく、従って韓国のように「無政府・無宗教」であったとすれば、日本のキリスト教受容史は根本的に異なったものとなっていたであろう。先に植村正久が、この韓国における「無政府・無宗教」を強調して挙げていたが（[中] p.108 参照）、そこには自国日本の惨状と対比した韓国への羨望さえ読み取ることができる。それ自体はキリスト教とは何の関係もない偶然的な歴史現象として、その時点にたまたま現れた「無政府・無宗教」状況とは、それほどに大きい役割を果たしたのである。一般にこうした歴史的な好条件がなければ、キリスト教受容が成立するのは極めて困難であることは、先の澤正彦の言う北朝鮮の場合を見ればよく分かるであろうし、そもそも見ず知らずのしかも他国の宗教が、何らかの「歴史的な好条件」を欠いて、ただ単純に、安易に受け容れられることなどまずあり得ないのである。

かかる歴史的な要因として、私たちは次の5点を挙げた。1、キリスト教が西洋文明を運ぶ

パイプ役として理解された。2, 韓国シャーマニズムや儒教思想とキリスト教思想の連続性(神概念や悪魔など)。3, 官吏の取奪および日清・日露戦争という二重の理由により「教会が民衆の避難所」となった。4, 「無政府・無宗教」という空白期にキリスト教が導入。5, 神道国家日本による侵略の開始と遂行。さらにこれらに 6, 政治的庇護(特に日本の場合の信長時代, 戦後GHQ時代, あるいは韓国では治外法権を有した宣教師下の初期教会や解放後の政治状況)を加えても良いであろう。いずれも, 韓国キリスト受容にとって不可欠の歴史的要因群である。

しかしながらいかに受容にとって不可欠であるとは言え, 上の「歴史的要因」それ自体は, キリスト教と教会にとっては本来無関係の, しかも偶然的要因に過ぎず, 従ってそれだけでは受容を継続させ, 受容を完成させることは出来ない。歴史的要因を契機としつつも, 次にそれをキリスト教「内」的に, 教会「内」的に, 宗教として純粋に受け容れる段階なくしては, 受容は瞬時にして途絶え, 消滅してしまいやすい。従って, 受容を最終的に決定付けるのは「宗教的要因(1次的要因)」にほかならず, その内容を主に4点(1, ネヴィアス方式・査経会によって「高次の信徒概念」を形成 2, 大復興会や百万人救済運動などを通して「信仰の内面化」を経験 3, 日帝支配を契機にキリスト教が対抗勢力の中心となり「民族的信頼」を獲得 4, 「民衆」「民衆神学」)にまとめたのが本稿[下]である。

宗教であれ, 思想であれ, それが一国に受容されるには, 実に様々な複合的歴史関係が存すものである。従って, そうした多様な歴史的現象をあえて単純化し類型化しようとするれば, そこには必ずと言ってよいほど歴史への無視や, 歴史現象からの離反という誤謬を伴い易い。例えば最初の大規模キリスト教受容「ローマ帝国のキリスト教受容」に関しても, 昨今のローマ社会史研究者によると, 従来のキリスト教史観から見た「ローマ帝国キリスト教受容史」, 特に「迫害」「殉教」「皇帝神格化と皇帝礼拝」等々の歴史的実事は, 余りにもキリスト教に都合よく一律的に解釈され, 従って客観的な歴史や資料を歪曲しており, 根本的な見直しが必要であると言う<sup>(122)</sup>。つまり, 従来のキリスト教界が示して来た「キリスト教史」(就中「ローマ帝国によるキリスト教公認と国教化のプロセス」あるいは「ローマ帝国とキリスト教の関係」)については基本的な見直しが求められているのである。——韓国キリスト教受容論に関しても同様の指摘は今後可能であり, 従って本稿はこれまでの筆者の研究の一区切りを示す「まとめ」に過ぎず, かつ現時点までの筆者の研究成果である点を最後に述べておきたい。

常石 希望「韓国における初期キリスト教受容の要因(上・中・下)」完

註

- (61) 国際基督教大学アジア文化研究所編『アジアにおけるキリスト教比較年表』創文社, 1983, pp.33～34. 参照。
- (62) 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社, 1961, p.9. 参照。
- (63) 閔庚培『韓国基督教会史, 新版改訂』Seoul, 延世大学出版会, 1993, pp.174～5, 参照。
- (64) 同上, pp.175, 参照。
- (65) 柳東植(金忠一訳)『韓国の宗教とキリスト教』洋々社, 1975, p.123, 参照。
- (66) 徐相崙および売書人については <徐正敏(蔵田雅彦訳)『民族を愛した韓国キリスト者』新教出版社, 1990>, pp.15～40, 参照。
- (67) H.G. アンダーウッド(韓哲曦訳)『朝鮮の呼び声～朝鮮プロテスタント開教の記録～』未来社, 1976, (原書, 1908年), 原著者序文, 参照。
- (68) 韓国基督教歴史研究所編『韓国キリスト教の歴史, 第I巻』Seoul, 基督教文社, 1989, p.254, 参照。
- (69) A.C. Clark, The Korean Church and the Nevius Methods, New York. Fleming H. Revell Company, 1930, p.151, 参照。
- (70) アンダーウッド, 上掲書, p.151, 参照。
- (71) 隅谷三喜男, 上掲書, p.55, 参照。
- (72) 上掲, 『韓国キリスト教の歴史, 第I巻』, p218, 参照。
- (73) アンダーウッド, 上掲書, pp.112～3, 参照。
- (74) 閔庚培(金忠一訳), 上掲書(邦訳版) 1981, pp.180～181, 参照。
- (75) 澤正彦『南北朝鮮キリスト教史論』日本基督教団出版局, 1982, p.87～8, 参照。
- (76) 上掲, 『韓国キリスト教の歴史, 第I巻』1989, pp.218～225, 参照。  
原書名, 한국기독교역사연구소 “한국 기독교의 역사, I” 기독교문사, 1981. 同書pp.218～225は「ネヴィアス宣教政策」と題し, 特に「厳密な意味でのネヴィアス宣教政策は“北長老会宣教会が採択した宣教方法論”(pp.223)」だと言う。すなわち全6種の資料のうち, ④「1891, 北長老会宣教会規則7項60条」, ⑥「1895, 10月, 北長老会宣教会が信条化した8項目」の2種を厳密な意味での「ネヴィアス方式」としている。しかしここから逆説的に明らかになる点は, では「厳密ではない意味あるいは狭義ではない意味」すなわち「広義」の意味におけるネヴィアス方式は, 全6種の資料すべてを意味していることとなろう。
- (77) A.C. Clark, 上掲書, 1937, pp.75～ 参照。
- (78) ⑤, ⑥, いずれも上掲『韓国キリスト教の歴史, 第I巻』, pp.221～2にそれぞれの全文(韓国語)あり。また⑤, については <閔庚培, 邦訳版, 1981> pp.180～181には, 10条すべての日本語訳あり。
- (79) いずれも, アンダーウッド上掲書, 原著者序文, 参照。括弧は筆者による。
- (80) 金容福(金子啓一訳)「民衆のメシア運動としての韓国キリスト教」: 木田献一監修, キリスト教アジア資料センター編『民衆の神学』教文館, 1984, 所収, p.138, 参照。
- (81) 『単巻, 基督教百科事典』Seoul, 基督教文社, 1992, p.705, 「사경회」の項, 参照。
- (82) アンダーウッド, 上掲書, p.119, 参照。
- (83) 同上, p113, 参照。括弧, 下線は筆者による。
- (84) 同上, p.114, 参照。

- (85) 上掲、『単巻，基督教百科事典』，p.705，参照。日本語訳は筆者による。
- (86) 同上，p.705，参照。
- (87) 白楽濬『韓国改新教史』Seoul，延世大学校出版部，1973，p.314，参照。
- (88) 同上，p312，参照。括弧，下線および日本語訳は筆者による。
- (89) この点については上掲『単巻，基督教百科事典』p.705，参照。
- (90) 白楽濬，上掲書，p.315，参照。括弧および日本語訳は筆者による。  
 李徳周（常石希望訳）「初期韓国教会の民族教会的性格 [三]」：『言語と文化』第18号，愛知大学語学教育研究室，2008.1，所収，p.135 の註114にも，J.Z. Moor の *The Korean Mission Field* を引用して「大査経会」のプログラムの具体内容が記されているので参照されたい。
- (91) 上掲，『単巻，基督教百科事典』，p.705，参照。
- (92) これについては，上掲，〈李徳周（常石希望訳）[三]，2008.1〉，p.123，および〈倉塚平「韓国教会史断章～1907年のリバイバル運動をめぐって～」：『季刊，三千里』第10号，三千里社，1977，所収〉，p.67，参照。
- (93) 以上いずれも，白楽濬，上掲書，p.385，参照。
- (94) J.A. カグスウェル（真山光彌監訳）『夜が明けるとまで～南長老ミッションの宣教の歴史～』新教出版社，1991，p.71，参照。
- (95) 『岩波，キリスト教辞典』岩波書店，2002，「リバイバル・ムーブメント」の項（前蘭進），pp.1192～1194，参照。
- (96) 佐波亘『植村正久とその時代，第2巻』教文館，1938，pp.546～579，参照。
- (97) 上掲(92)，倉塚平，1977，pp.62～74，参照。
- (98) 上掲，李徳周（常石希望訳）[三]，2008.1. pp.123～4，参照。
- (99) これについては，本論 [上] 巻末，「参考文献」（pp.87～88）を参照されたい。以下，日本語で読める文献を記す。〈韓国基督教歴史研究所編『韓国キリスト教の歴史，I. II』（第III巻は未刊。第II巻のみ『韓国キリスト教の受難と抵抗』新教出版社，1995と表題付けられた日本語訳あり〉，〈李萬烈，1978～9「韓末基督教徒の民族意識形成過程」〔上〕参考文献，参照〉，〈徐正敏，1991〉，〈関庚培，1981〉，〈F.A. マッケンジー，1972，2冊〔上〕参考文献，参照〉，〈柳東植，1987〔上〕参考文献，参考〉，〈澤正彦，1982〉，〈呉允台，1968〔上〕参考文献，参照〉，〈蔵田雅彦，1991〔上〕参考文献，参照〉，〈池明観，1975〔上〕参考文献，参照〉，〈安柄茂，1992〉，〈金容福，1984〉，〈李徳周，2007～8〉，〈土肥昭夫，1980，（第9章「日本の朝鮮統治とキリスト教」）〉など。また一般韓国史では〈金容権『朝鮮韓国近現代史事典』日本評論社，2002〉，〈姜萬吉『韓国現代史』高麗書林，1985〉など。
- (100) 李萬烈「韓末基督教徒の民族意識形成過程，下」：『韓』第（7～）8号，韓国研究院，（1978～）1979，所収，下. p.102，参照。
- (101) 上掲，李徳周（常石希望訳）[三] 2008，その本文および原注「118」のうちで，「露骨に日本の支配を肯定する宣教師」の代表者として，J.S. Gale, W. Koons, C.A. Clark（以上長老会），M.C. Harris, G.H. Jones（以上監理会）の名を挙げている。同，p.136（註118，および119）参照。
- (102) 「（韓国）基督教新聞」1901，10，3。括弧および日本語訳は筆者による。  
 この「5ヶ条」全文は，上掲，李徳周（常石希望訳）[三]，2008，pp.131～2に邦訳あり。
- (103) 金九（梶村秀樹訳註）『白凡逸志～金九自伝～』平凡社，東洋文庫 234，1973，pp.158～，参照。
- (104) これについては〈F.A. マッケンジー（韓哲曦訳）『義兵闘争から3・1独立運動へ—朝鮮の自由

## 韓国における初期キリスト教受容の要因 [下] (3/3 完)

- のための闘い』大平出版社、1972（原典1920）、原著者序文、<『現代史資料、26:朝鮮（二）、三・一運動（二）』みすず書房、1967、pp.342～446、「宣教師の記録」> 参照。
- (105) 朴殷植（姜徳相訳）『朝鮮独立運動の血史、1』平凡社、東洋文庫、1972、p.183、参照。
- (106) 韓国基督教歴史研究所編（信長正義訳）『3・1独立運動と提岩里教会事件』神戸学生青年センター出版部、1998。土肥、澤、飯沼、池明観他『3・1独立運動と提岩里事件』日本基督教団出版局、1989、参照。
- (107) 澤正彦『南北朝鮮キリスト教史論』日本基督教団出版局、1982、p.80、参照。
- (108) 「民衆神学」の根を、韓国草創期キリスト教の民衆中心形態に認める視点は、ほとんどの民衆神学者たちに認められる点である。
- (109) 「民衆神学」関連で、日本語で読める文献には以下などがある。<安柄茂、1992>、<徐南同、1989>、<富坂キリスト教センター編『民衆が時代を拓く』新教出版社、1990>、<朴聖俊『民衆神学の形成と展開』新教出版社、1997>、<日本キリスト教団百人教会編『東アジアの平和とキリスト教』新教出版社、1999、第IV部>、<咸錫憲、1980>、<文東煥『人間解放とキリスト教教育』新教出版社、1975>。  
cf. <ハーヴェー・コックス『民衆宗教の時代～キリスト教神学の今日的展開～』新教出版社、1978>、<M. ウォーザー『出エジプトと解放の政治学』新教出版社、1987>、他に「解放の神学」関連書なども役に立つ。
- (110) 安柄茂『民衆神学を語る』新教出版社、1992、p.35。「イエスが即ち民衆だ」。参照。
- (111) この10条の全文は、閔庚培『韓国キリスト教会史』新教出版社、1981、pp.180～181に記述されている。下線、括弧は筆者による。他に<金容福、1984、pp.133～4>、<朱在鏞、1984、pp.118>（いずれも、木田献一監修『民衆の神学』教文館、1984。所収）、参照。
- (112) アンダーウッド、上掲書、p.120、参照。
- (113) 上掲、金容福、1984、pp.138～9、参照。
- (114) 上掲、李徳周（常石希望訳）「初期韓国教会の民族教会的性格 [二]」2007、pp.123、参照。
- (115) 太田愛人『明治キリスト者の流域～静岡バントと幕臣たち～』築地書館、1979、参照。それによると、静岡県ゆかりの初期キリスト者、中村宇敬、杉山孫六、土屋彦六、山中共古、山路愛山などを「静岡バント」の名で呼ぶが、彼らも全て旧武士階級者である。
- (116) 上掲、隅谷三喜男、1961、pp.73。および、工藤英一『日本キリスト教社会経済史研究』新教出版社、1980、p.65、参照。
- (117) 以上は<土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1980> pp.341～。および、<富田満、編「神の国運動宣言書」神の国運動事務所、昭和4（1929）年> 参照。
- (118) 上掲、工藤英一、1980、pp.56～76。参照。
- (119) M. ウォーザー（荒井章三訳）『出エジプトと解放の政治学』新教出版社、1985：によれば、モーセによる「出エジプト」を強調したのは、何も韓国キリスト教のみではなく、それは「ヨーロッパの政治思想のなかで大きな位置を占め、大きな力をもつ一つの理念、すなわち、苦しみと抑圧からの救出についての理念」となり、歴史上の様々な改革や革命を敢行する者たちは「出エジプト記の救済史のなかで、彼らは彼ら自身の政治的行為の理解に役立つ現実の生なまの世俗史を発見したのである」と述べられている（引用はいずれも、同書による）。こうした普遍的一般的な「出エジプトの政治的解釈」に従って、初期韓国キリスト教史と「出エジプト記」の関係を改めて位置づけなければならない。
- (120) かかる「民衆史観」に立つ代表的人物が咸錫憲氏であり、その代表作が<『苦難の韓国民衆史』

1980>である。

- (121) こうした見解を示す研究には、例えば<隅谷三喜男, 1961>, <土肥昭夫, 1980> <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> <土肥昭夫「近代天皇制とキリスト教 ～帝国憲法発布より日清戦争まで～」, 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> <飯沼二郎『天皇制とキリスト教』日本基督教団出版局, 1991.> <古屋安雄「日本の教会」, 『日本伝道論』教文館, 1995, 所収.>, あるいは塚田理教授の諸書や富坂キリスト教センターの天皇制シリーズなどがある。
- (122) これについては、例えば <松本宣郎『キリスト教徒が生きたローマ帝国』日本基督教団出版局, 2006> 参照。他に<弓削達『ローマ皇帝礼拝とキリスト教徒迫害』日本基督教団出版局, 1984>, <松本宣郎『ガリラヤからローマへ』山川出版社, 1994> 参照。

**参考文献** (【上】 巻末「参考文献」参照のこと。ここでは主に【下】に掲げたものを挙げる)

- 『単巻, 基督教百科事典』Seoul, 基督教文社, 1992.
- 『岩波, キリスト教辞典』岩波書店, 2002.
- 国際基督教大学アジア文化研究所編『アジアにおけるキリスト教比較年表』創文社, 1983.
- 佐波 亘『植村正久とその時代, 第2巻』教文館, 1938.
- H.G. アンダーウッド, 韓哲曦訳『朝鮮の呼び声～朝鮮プロテスタント開教の記録～』未来社, 1976 (原書1907年).
- 韓国基督教歴史研究所編『韓国基督教の歴史, 第1巻, 1876～1918年』Seoul. 基督教文社, 1989.
- 白樂濬『韓国改新教史: 1832～1910年』Seoul, 延世大学出版部, 1973.
- 閔庚培『新改訂版 韓国基督教史』Seoul. 延世大学出版部1993. (同, 旧版邦訳, 1981).
- 李萬烈「韓末基督教徒の民族意識形成過程, 上・下」; 韓国研究院『韓』81, 83号, 1978～79. 所収.
- 澤正彦『南北朝鮮キリスト教史論』日本基督教団出版局, 1982.
- 徐正敏, 蔵田雅彦訳『民族を愛した韓国キリスト者』新教出版社, 1991.
- C.A. Clark, The Korean Church and Nevius Method, New York Fleming H. Revell Company, 1930.
- C.A. Clark. The Nevius Plan for Mission Work, Illustrated in Korea, Christian Literature Society, Seoul. Korea, 1937.
- 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社, 1961.
- 工藤英一『日本キリスト教社会経済史研究』新教出版社, 1980.
- 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社, 1980.
- J.A. カグスウエル, 真山光彌他訳『夜が明けるまで～南長老ミッションの宣教の歴史～』新教出版社, 1991.
- 李徳周, 常石希望訳「初期韓国教会の民族教会的性格 [一～三]」, 愛知大学語学教育研究室『言語と文化』第16/17/18号, 2007.1/2007.7/2008.1, 所収。

韓国における初期キリスト教受容の要因 [下] (3/3 完)

- 咸錫憲, 金学鉉訳『苦難の韓国民衆史』新教出版社, 1980.
- 安炳茂, 趙容來訳『民衆神学を語る』新教出版社, 1992.
- 徐南同, 金忠一訳『民衆神学の探求』新教出版社, 1989.
- 金容福, 金子啓一訳「民衆のメシア運動としての韓国キリスト教」; 木田献一監修, キリスト教アジア資料センター編『民衆の神学』教文館, 1984. 所収, pp.129～200.
- 朱在鏞, 「民衆的視点から見た韓国キリスト教史概略」; 同上『民衆の神学』所収, pp.115～127.
- 倉塚平「韓国教会史断章～1907年のリバイバル運動をめぐって～」; 「季刊, 三千里, 第十号」1997, 夏, 所収, pp.62～74.
- 富田満. 編『神の国運動宣言書』神の国運動事務所, 1929.
- M. ウォーザー, 荒井章三訳『出エジプトと解放の神学』新教出版社, 1987.
- 松本宣郎『キリスト教徒が生きたローマ帝国』日本基督教団出版局, 2006.