

アジアにおけるキリスト教と他宗教との 対話をめぐる諸問題

—日韓の比較を中心として—

蔵 田 雅 彦

はじめに

キリスト教を精神的土壌とした西欧による世界支配は、二度の世界大戦に前後した被支配諸民族による独立の達成によって崩壊してきた。確かに、第二次大戦後の今日においても、軍事同盟や経済援助ないしは多国籍企業を通じた欧米諸国によるいわゆる新植民地主義的な支配、欧米帰りのテクノクラートが開発政治に果たす役割、欧米の消費文化の流入など、西欧世界の価値観が第三世界の隅々までかなり浸透していることは事実である¹⁾。しかしながら、オイル・ショック以後のアラブ・ナショナリズムの高揚、アジアの非キリスト教文明圏における経済発展の成功、第一世界における先住民族の土地権闘争や文化的アイデンティティの主張などに見られるように、西欧世界の価値体系による独占は各地で破綻をきたしている。世界文明史の展開を論じた宗教学者は、ヘレニズム文化を中心とした地中海時代が、産業革命以後の大西洋時代を経由して今日太平洋時代へと至った、と述べている²⁾。

キリスト教に関しては、かつての海外宣教が抱いていたキリスト教世界の拡張³⁾という発想は時代遅れとなり、その時代変化に応じてキリスト教的絶対主義ないしは排他主義からすべての宗教の共存、すなわち宗教的多元主義の立場に変更を余儀なくされつつある。言い換えれば、キリスト教と他宗教との対話の時代が本格的に開かれてきたのである。ジョン・ヒックはこの文明史的時代変化を、キリスト教世界が「コペルニクスの転換」を迎えた、と表現している⁴⁾。

ところで、古屋安雄は、キリスト教信仰に立って諸宗教を研究する神学を宗教の神学と規定している⁵⁾。宗教の神学が登場した背景として、古屋は、世界的な宗教の多元化現象、政治の宗教化、および諸宗教間の浸透現象を意味する「宗際化」などを挙げている⁶⁾。韓国の邊鮮煥は、古屋よりもさらに一步踏み出して、「他宗教の神学」を主張している。彼は、キリスト教が他宗教の救済論と出会い、対話する必要があることを強調しながら、「他宗教は西欧の神学の関心から見られがちな神学的手段ではなく、むしろ目的であり、神学の客体ではなく主体となることによって『他宗教と神学』ではなく、『他宗教の神学』が新しい主題となる」⁷⁾と問題提起している。

古屋は、宗教の神学の方法論としてアメリカで発達した宗教社会学の接近法に注目している⁸⁾。その背景としてアメリカという国が、西欧世界の中でもすでにキリスト教中心的世界観から脱却している、という点が挙げられている。それはアメリカが宗教弾圧を逃れて移民したクリスチャンたちによって形成された国である、という特徴からきている。政教分離、急速な世俗化、いわゆる市民宗教の発展、等々、アメリカ社会は宗教の多元化を日常生活化してきた。他宗教、特に仏教に関する研究も極めて発展しており、従って宗教学や宗教社会学が他の西欧諸国よりも先んじたのも当然であった⁹⁾。

しかしながら、アジアに位置するわれわれにとって、アメリカ的土壌のもとで発展した宗教社会学は方法論として参考にはなっても、現実への接近において隔靴搔痒的な感を免れない。アジアのキリスト者にとって他宗教との関係は、必ずしも宗教的願望とか学問的関心に根差さなくとも、毎日のように日常生活の中で出会わざるをえない状況におかれている。フィリピンを除くアジアのすべての国において、キリスト教は仏教、ヒンドゥー教、イスラム教などの支配的宗教と共存し、平和的關係を維持することなく生き延びることはできない。もちろん、世俗化が急速に進んだ日本や韓国などにおいては、憲法によって宗教の自由が保障されており、諸宗教の共存が当該社会において許容されていることは確かだが、日常生活においては他宗教との葛藤が現実存在することも否定できない¹⁰⁾。その他のアジア諸国、特に南アジ

アにおいては、宗教的排他主義がコミュニズムの形をとって日常生活を支配しており、ある時には生命の危険にまで及ぶ深刻な状態に陥っている¹¹⁾。

本稿では、現代のキリスト教宣教において極めて重要な課題である他宗教との対話および土着化の問題を、宗教的多元主義の枠組みにおいて検討していくこととする。このような課題は、西欧においては第二次大戦後継続して論議されてきており、日韓両国を含むアジアにおいても60年代に入って活発な論争が展開した¹²⁾。ここでは、すでに西欧において類型化された他宗教との関係設定を参考にしながら、日本と韓国という東洋の二つの国の状況を比較してみようとする。われわれは、長い間西洋の学問的業績に依存してきたが、東洋の社会を分析する際にも西欧社会と比較しそこで類型化された枠組みを通して理解しようとしてきた¹³⁾。しかし、本稿で問題とする課題については、非西洋社会に属する国々を比較することによって、共通の課題を抽出することができるのではないかと考える。そのような意味から、ここでは東北アジア文化圏に属する日本と韓国を比較しながら問題点を煮詰め、キリスト教と非西洋文明圏の接触を通して起こった文化変容や文化浸透また人間理解の変化という大きな脈絡の中で問題点を把握するようにしたい。

他宗教との対話

キリスト教と他宗教との関係設定に関しては、幾つかの類型化作業を参考にすることができる。例えば、アラン・レイスが整理した類型化によると、まず排他主義 (Exclusivism) の立場として、カール・バルト、エミール・ブルンナー・ヘンドリック・クレマーなどが代表的神学者として挙げられている¹⁴⁾。第二に、包括主義 (Inclusivism) の立場として、ヴァチカン第二公会議以後のカトリックの立場、特にカール・ラーナーやレイモンド・パニカーが代弁する立場が挙げられている。プロテスタント教会でも最近、第一の立場を越えて、第二の立場を選択する神学者が増えている。第三の立場は、多元主義 (Pluralism) であり、諸宗教間の対話を主張する神学者たちの多

くがここに含まれる。例えば、エルンスト・トレルチ、ホッキング、トインビー、パウル・ティリッヒ、ジョン・ヒック、ジョン・カップ、W. C. スミスなどが挙げられる。これとは別に、ヘブルスウェイトは、キリスト教絶対主義と宗教的多元主義を両極端において、他宗教に対する代表的神学者の立場を整理している¹⁵⁾。

日本のキリスト教は様々な理由により他宗教との対話について、まだまだ消極的である。プロテスタントの大部分は、今も排他主義の立場を捨て切れないでいるが、その理由としてはまず少数者としての保身的思考が背景にあるだろう。その他、古屋が指摘しているのは、まず日本の神学者の多くがバルト神学の影響下にあること、そして天皇制との対決を回避しようとしたことなどの点である¹⁶⁾。しかしながら、最近では北森嘉蔵や滝沢克己が第二の立場に近い立場をとっている。カトリックでは、禅仏教との対話を積極的に進めるなど、第二の立場に立っていると思われる¹⁷⁾。NCC宗教研究所、ことに長い間所長を務めた土居真俊の他宗教との対話にかける情熱とキリスト教の他宗教理解を促進するためのセミナーや訪問プログラムも評価すべきであろう。第三の立場にはっきり立っている神学者としては、八木誠一を挙げることができる。八木が進めてきた仏教との対話は、キリスト教的立場をも超越した宗教哲学的思索の深化を示している¹⁸⁾。

韓国の邊鮮煥は、八木と極めて近い多元主義の立場をとっており、保守的な信仰が支配的な韓国では極めてユニークな存在である。韓国のキリスト教はアメリカを中心とする西欧の宣教団によって、旧韓末に福音の種がまかれたが、その信仰形態は十戒を固守し、聖書の内容を字義通り信じる根本主義的な信仰であった。また封建的社会慣習から脱皮し、せまりよる日本の支配に対抗するため、開化と近代化の理念とも合致するものとして、キリスト教が受容された。初期の宣教師は福音の伝達にあたって、祭祀やその他の旧習との断絶をキリスト教の文化的優越とともに求めていた¹⁹⁾。しかし、監理教(メソヂスト)の韓国人最初の牧師である崔炳憲が儒教の素養をもとに、宗教神学の礎を築いたことにより、監理教では祭祀の許容とともに、伝統文

化に対して開かれた態度をとるようになった²⁰⁾。カトリックは中国での典礼問題に起因した迫害の体験から、宣教地の宗教的伝統に寛容な態度をとるようになり、日本や韓国でも伝統宗教の慣習との断絶を強制しないようになってきている。このことは、日本統治時代神社参拝問題が起こったとき、これを偶像崇拜としてかたくなに拒もうとした長老教に比べて、監理教とカトリックでは上部からの通達で神社非宗教論を受け入れた経緯とも相通ずるものである²¹⁾。その監理教の代表的な神学者である柳東植は、宗教神学の継承者として、包括主義を代弁する神学者である。日本と違って、土着化論が天皇制への包摂を誘導するというような恐れのない韓国では、60年代に土着化論争が活発に展開し、仏教、儒教、シャーマニズムに関するキリスト教神学者による研究も大きな成果を収めている²²⁾。

ここで、対話の方法論について若干敷衍しておきたい。通常、諸宗教間の対話 (inter-religious dialogue) という場合、相手方の改宗を伴わない諸宗教間の相互理解をその目的としている。これに対して、パニカーはさらに一歩踏み出して、諸宗教間の内的対話 (intra-religious dialogue) を主張し、カップは諸宗教間の相互浸透 (Beyond Dialogue), すなわち相互受容と変容を示唆している。またパニカーとカップは、宗教体験を通じた諸宗教間の対話を重要視している²³⁾。

筆者は、キリスト教と他宗教との関係設定を再整理し、1)相互理解、2)対話 (形而上的対話および体験的対話)、3)共同作業というように、発展段階的に把握しようとする。特に平和や人権問題に関して諸宗教間の協力が成立するためには、隣人愛とか救済観などの宗教の基本理念に関する共通認識が育たねばならない。同時に、宗教的多元主義ないしは宗教的寛容が要請される現代社会においては、相互理解や対話の目的が共通点を確認することよりもむしろ相違点を認識し、各宗教のアイデンティティの受容という方向に進むことも必要とされる。

ところで、カトリックの宣教が禁圧された状態にあった日韓の両国では、19世紀末の開国とともにプロテスタント・キリスト教の宣教が行なわれた。

非キリスト教世界，とりわけ伝統宗教が強固に根差した社会においてキリスト教受容がどのように行なわれたかを明らかにするために，両国における他宗教との関係設定の変化を，その時代的な変遷を辿りながら見てみよう。柳東植は，韓国キリスト教の他宗教理解について次のように整理した。(1)発芽期（1920年代まで）—護教的宗教弁証論，(2)定礎期（1930年代以降）—宗教一般論，(3)宗教間の創造的対話時代（1960年代以降）²⁴⁾。

同様に，日本におけるキリスト教と他宗教との関係設定の変化を，古屋安雄は次のように整理している²⁵⁾。(1)第一世代—伝統宗教との全面的対決のない改宗（植村正久，内村鑑三），(2)第二世代—西欧正統神学の受容（バルト神学），天皇制と伝統宗教との対決回避（石原謙，熊野義孝），(3)第三第四世代—仏教との対話実践（北森嘉蔵，滝沢克己，八木誠一）。このような過程は，キリスト教が非キリスト教的な土壌に根をおろすうえで，不可避免的に経由しなければならない過程と考えられる。一般的にまずキリスト教受容過程に伝統宗教との葛藤があり，次にキリスト教のアイデンティティの確立過程が続き，そのうえで伝統宗教との平和的な関係設定が追及される。この過程で重要なことは，受容者としての日本人ないし韓国人が白紙状態にあるのではなく，なんらかの宗教意識をすでに持ったところへ外来宗教の受容がなされるという点である。

キリスト教受容の特質

われわれがキリスト教と他宗教との対話，および土着化論を論じる場合，ある個人ないしは民族共同体の内部に生じる宗教的な変容が重要な問題となる。他宗教との対話という課題は1960年代以降活発化したキリスト教と他宗教との関係設定のパターンであるが，もしその前提としてキリスト教受容において他宗教との葛藤を通したある種の対話が起こっているという認識がなければ，結局のところ他宗教を対象化し，生活の中での出会いではなく思弁的な作業に陥る危険性を常に持っている²⁶⁾。

日本におけるキリスト教受容の類型について、武田清子は、対決的接近と接木的接近のふたつに分けて分析している²⁷⁾。対決的接近については、キリスト教神観や社会倫理を受容するにあたって、従来身についていた伝統を克服し、それと断絶する形でキリスト教を受容した新島襄、森有礼、湯浅治郎などの事例が挙げられている。接木的接近については、儒教や武士道の良い点を残しながら、キリスト教を受容した内村鑑三、植村正久、新渡部稲造などが挙げられている。韓国の場合には、前述したように、宣教師の保守的信仰の影響から土着宗教、特にシャーマニズムとの断絶が強く求められた。しかし、監理教を中心に土着宗教の良い点を認め接木的接近に近い形でのキリスト教受容も行なわれた。その代表的な例が崔炳憲牧師の改宗である²⁸⁾。崔牧師の立場は正統神学の持つ排他主義でもなく、また宗教学的な相対主義でもない立場であり、キリスト教を儒教などの伝統宗教がめざすものの完成と見る考え方である。この立場は、包括主義に通ずるものであり、キリスト教のアイデンティティを保ちながら他宗教に対して寛容な態度をとるものである。宗教神学の創始者とも目される崔牧師の立場を土台にして、監理教などでは自由主義神学の影響のもとで1960年代以降、他宗教との対話や土着化論争が活発に行なわれた。

日本の場合、ユニテリアンやチュービンゲン学派などによる新神学ないしは自由主義神学の影響は、日本的キリスト教という形で習合主義的形態を醸成し、天皇制との対決を回避した形でキリスト教を天皇制の枠組みに安住せしめた。従って、政府の宗教政策のもとで進められた国家神道の形成と神社非宗教論を抵抗なく受け入れた日本のキリスト教は、キリスト教信仰と天皇制を両立させ、神社参拝を受け入れただけでなく、韓国の教会に対して参拝を説得する役割も担った²⁹⁾。これに対して唯一神信仰や再臨信仰を含む根本主義的信仰を受容した韓国のクリスチャンは、その多くが神社参拝を偶像崇拜と受け止めこれに反対し、一部の者は投獄され獄死した者も少なくなかった³⁰⁾。

このように、キリスト教と他宗教との対話や土着化問題を扱うとき、それ

ぞれの国ないしは民族における伝統宗教・土着宗教の影響力、またキリスト教受容の歴史的脈絡および受容された信仰形態の特色などを検討する必要に迫られる。

土着化論再検討

土着化問題とは、まずもって、西洋の宣教師たちが非キリスト教世界において宣教活動に従事する際にぶつかった問題である。宣教師たちは異教世界の福音化のために宣教地における伝統宗教や伝統文化を理解しようと努力した。韓国の場合、宣教師たちは、主に西欧文明の優秀性とキリスト教の優越性を教えようとしたが、ハーバートのように韓国の民衆がおかれている状況に深く関わろうとした宣教師もいたし³¹⁾、監理教のピーターズ宣教師は衣服・家屋など生活様式を韓国式にし、韓国人女性と結婚し、韓屋式教会堂を建てたり土着的な聖画を描くなど、キリスト教の土着化に努めた³²⁾。日本では他宗教に関する研究は宣教師の主要な関心事であった³³⁾。このような宣教師の実際的関心によって、すでに1928年の国際宣教協議会エルサレム大会において、福音の土着化が論議された³⁴⁾。

韓国における土着化論争の嚆矢は、1962年に柳東植が書いた論文「福音の土着化と韓国における宣教課題」に求められる³⁵⁾。柳東植は、土着化を受肉との関係において規定し、これを種と土壌の関係にたとえ、このように理解された土着化の概念を福音宣教に応用しようとして、問題提起をした。この問題提起に対して反論した全景淵は、土着化とは福音の土着化ではなくキリスト教文化の土着化であるとして、西欧教会の伝統と信仰告白の移植を宣教の内容と捉えようとした。また、尹聖範と蔡弼近は教理的側面から土着化問題に接近し、なかでも尹聖範の場合、壇君神話と儒教理解において土着化というよりは習合主義に近い立場をとった³⁶⁾。そして、邊鮮煥は教会の外にも救いがあるという、ヒックに近いような他宗教に対して開かれた態度をとった。

土着化論争の内容を整理してみると、宣教的関心からとらえた広義の土着化と、教理的側面からとらえた狭義の土着化に分けて理解することができる。広義の土着化とは、柳東植の言葉を借りれば、「外来宗教と被宣教地の文化的環境との関係から出てくる概念であり」、キリスト教の福音が「具体的に作用するにあたっては、その時代と民族の歴史的特殊性との関係のもとで実を結ぶこととなる」³⁷⁾。金光植の表現によれば、神学的主題と陳述は特定の「生の間」を持ち、現象的土台を持っていなければならない³⁸⁾。このふたつの側面を含んだものが広義の土着化であり、現象的側面だけを扱うのが狭義の土着化であると見ることもできる。土着化とは福音の種がある文化の中で根を下ろす過程であるとするならば、第一世代の福音の受容者においてすでに土着化の過程が始まっていると言えるだろう。韓国においては、3・1運動を通してキリスト教が民族の運命と一体化したとき、福音の土着化が成就したと見るべきである。つまり、土着化というのはキリスト教受容過程における文化的相互変容、受容者の人格的変容、そして受容者の社会参与などを通して、歴史的な脈絡の中で起こることである。このような歴史的過程に対する認識なしに教理面の比較だけに終始するならば、土着化が習合主義に道を開きかねない危険性も指摘しておかねばならない。

前述したように、日本においては戦前、いわゆる「日本的キリスト教」という形で儒教などの日本の精神的土壌を吸収し、また天皇制と両立するような形でキリスト教の土着化が図られた。このように天皇制や国家神道に包摂されてしまったことに対する反省からか、日本ではこれまで土着化論はそれほど活発には論議されてこなかった。例えば戦後の反靖国闘争に見られるように、政教分離や信教の自由の原則に固執し、信仰告白的には他神崇拝を拒否する第一戒を強調する流れがあった。NCC宗教研究所などで行なわれてきた作業も、他宗教の理解や他宗教との対話が中心であり、土着化論までは入り込んでいないように思われる。北森や八木などの試みは、仏教者との対話であり、土着化論にまでは踏み込んでいない。むしろ、カトリックでは祖先崇拝の研究を始めとして土着化の問題に関心を持ち続けている。いずれに

しても、仏教を始め伝統宗教の影響力が民衆の日常生活の中で大きな作用している日本社会においては、先駆的な神学者を除けば制度的教会はおおよそ教会の周辺部分から出ることはなく、他宗教との対話や土着化問題について消極的であると言わざるをえない。

むすび

本小論において、キリスト教と他宗教との関係設定に関して、従来の類型化を参考にしながら、理解（学び）から対話を通して共同の働きへ向う方向性を提示しておいた。このような観点から、今後の課題を幾つか挙げることによって本稿のむすびとしたい。

第一に、既に述べたように、他宗教との関係設定において、対話を超えて相互協力ないしは共同行動に向う方向性が必要である。NCC宗教研究所の所長を長く勤めた土居真俊も、対話の必要性のひとつの根拠として共同の働きを挙げているし³⁹⁾、WCCなどのエキュメニカル運動の場での対話も共同の働きに対する強い関心を示している⁴⁰⁾。韓国では民主化闘争や統一問題に関する諸宗教の協力をひとつの実例として挙げることができるし、日本では部落差別をめぐる「同宗連」（同和問題と取り組む宗教団体連合）の働きや世界的な広がりを持って平和と人権の問題に取り組んできた「世界宗教者平和会議」の活動などを挙げることができる。平和と正義の実現を課題としてきたキリスト教が、このような共同の働きにおいて率先した役割を担うことが期待される。

第二に、第一点とも関係したことだが、宗教的多元主義の時代において排他主義を超えた人類共同体的、ないしは民族共同体的関心が養成されねばならない。21世紀に向う世界は、イデオロギー的対立の時代から協調の時代へと変化し、そして世界の諸問題に対してますます人類共同体的な志向を求められている。隣人愛を実践するキリスト教と宇宙的世界観を持った東洋の諸宗教が互いに協力し、核問題、食糧問題、環境問題、生命倫理の問題などに

積極的な貢献をすることが期待される。対話とはこのような共通課題に向うとき、初めて創造的な機能を持ちうると思われる。

第三に、生の現場における対話を重要視しなければならない。これまで対話がとかく神学者の神学的議論に終始するきらいがあった。アジアにおけるは宗教的葛藤は、個人の内面的葛藤というよりは、共同体間の生活現場における葛藤である。民衆の生活現実の中で宗教が果たす役割に対する洞察がなければ、対話は思弁的省察に終わってしまう。近代化や工業化・都市化などが民衆の精神生活に及ぼす影響について、宗教社会学的な分析が必要であろう。宗教はそれが置かれている状況の変化によって、人間らしい生の追及というような根源的なありかたから離れ、権力や支配階級と妥協する場合もある。貧富の差や階層化が激しい社会においては、民衆の生活との関わりにおいて宗教の役割が注目されねばならない。また、日本のようにポスト産業社会における人間疎外が問題とされる社会では、カルト的な宗教集団が疎外感の解消を訴えることにより急速に信者を伸ばしたりしている。そこには既存宗教が過度の制度化によって、民衆の生の現場に柔軟に対応し切れなくなっているという問題点も反映されている。

最後に、宗教の神学という観点から考えると、キリスト教は排他主義を捨て、さらに包括主義の立場から多元主義の立場に転換していく必要がある。宗教的多元主義とはあくまで世界の宗教的現実への実際的な対応をいうのであり、キリスト教のアイデンティティを放棄して習合主義に陥ることをいうのではない。日本の場合このような立場は神権天皇制や国家神道の復活を許容するように誤解されがちだが、国家権力による宗教の利用や宗教的儀式の国家行事への導入に対してははっきりと対峙していかなければならない。

以上、日韓のキリスト教を比較しながらキリスト教と他宗教との関係について考えてきたが、アジアさらには世界の教会とのエキュメニカルな関係においてこの問題の広がりにも注目していかなければならない。アジアキリスト教協議会ではかねてから、「人間共同体の中でのキリスト教共同体」⁽⁴⁾ という形でアジアでは少数者のキリスト教がアジアの人間共同体全体に対してどの

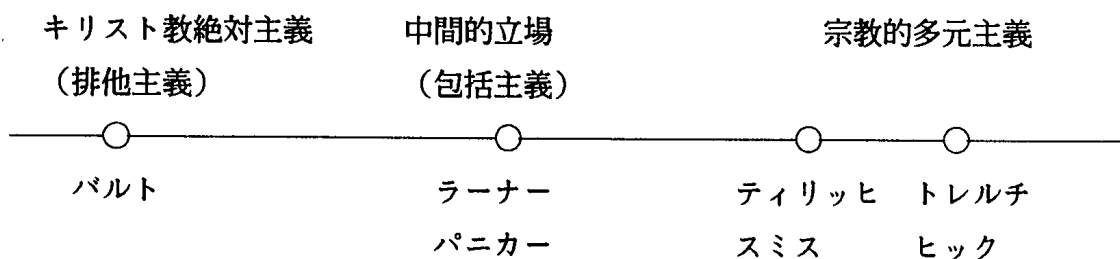
ような貢献ができるのかという視点を持ち続けてきた。また、世界教会協議会は「正義、平和、創造秩序の保全」という課題を設定して人類史的な視点から世界の諸問題に取り組もうとしている。このように他宗教に対して開かれた態度によって、諸宗教間の対話と協力が進展することが期待されている。

注

- 1) 植民地支配からの独立後も多国籍企業の進出などによって、西欧の文化的支配が続いていることについては、レナート・コンスタンティーノの著作などを参照。Cf. Renato Constantino, *Synthetic Culture and Development*, Manila: Foundation for Nationalist Studies, 1985.
- 2) 金相一『ハン哲学』展望社, 1979, 200頁。大木英夫は世界教会史を同様な視点から時代区分している。古屋安雄『宗教の神学』ヨルダン社, 1985, 44-45頁参照。
- 3) ラトゥーレットの史観に代表される宣教史観による理解を示すものである。cf. Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 vols., Zondervan Cep Edition: Michigan, 1970.
- 4) John Hick, "Whatever Path Men Choose is Mine", in John Hick and Brian Hebblethwait (ed.), *Christianity and other Religions*, Philadelphia: Fortress Press, 1981, p.181.
- 5) 古屋安雄, 前掲書, 15頁。
- 6) 同書, 24-26頁。
- 7) 柳東植「韓国の基督教(1885-1985)の他宗教に対する理解」, 『延世論叢』348頁。
- 8) 古屋安雄, 前掲書, 27-28頁。
- 9) 同書, 28-33。ホワイトヘッドやカップなどのプロセス神学がアメリカで発展したことも注目すべき点である。キリスト教の多様化、とりわけ教派教会の発展については、Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York: World Publishing, 1957を参照。
- 10) 韓国においては祭祀問題やシャーマニズム(巫教)との関係、日本では仏教式葬儀や神道の様々な儀式との葛藤を挙げることができる。このようなことが原因となって、今日でも結婚問題を始めとして家族内の葛藤が生じている。
- 11) インドではヒンドゥー教徒とシーク教徒やイスラム教徒との衝突や抗争があとを絶たない。またコミュニナリズムが深く根を張っているスリランカでは、民族的対

立と宗教の葛藤が二重あわせになっており、仏教徒のシンハリ人とヒンドゥー教徒のタミル人の間で抗争が続いている。拙稿「アジアの人種と少数者問題における宗教の役割」、NCCキリスト教アジア資料センター編『アジアの宗教と差別』日本基督教団出版局、1984、133-149参照。

- 12) 世界的には、WCCではヘンドリック・クレマーの影響によって対話のプログラムが深化し、第二ヴァチカン公会議以後は新旧両教会において他宗教との対話が積極的に取り組まれた。アジアでは、D. T. ナイルズが先駆的な役割を果たした。文相熙「韓国神学百年の回顧」、『現代と神学』第11輯、149-150頁。
- 13) マルクスの社会経済学的方法論やウェーバーの社会学方法論がこれまで圧倒的な影響力を持っている。
- 14) 古屋安雄、前掲書、318-324頁。以下、古屋によるレイスの類型論紹介に基づく。
- 15) John Hick and Hebblethwait, op. cit, pp. 8-9. レイスとヘブルスウェイトの類型論を参考にしながら図表化すると次のようになる。



金敬宰は(1)排他的改宗論、(2)混合的相対論、(3)発展的成就論、(4)類型的包括論という形で、キリスト教の他宗教に対する態度を歴史的な発展過程から類型化した。

金敬宰『韓国文化神学』第二版、韓国神学研究所、1986、309-310頁。

- 16) 古屋安雄、前掲書、17-23頁。
- 17) 例えば、南山宗教文化研究所では、キリスト教と伝統宗教との対話が積極的に行なわれており、その成果が出版されている。南山宗教文化研究所 編『天台仏教とキリスト教』春秋社、1988；同『神道とキリスト教』春秋社、1988などの業績がある。
- 18) 八木誠一・阿部正雄編著『仏教とキリスト教』三一書房、1981を参照。
- 19) 関庚培『基督教社会運動史』大韓基督教出版社、1987、89-91頁。
- 20) 崔炳憲の宗教神学については、柳東植『韓国神学思想史』教文館、1986、80-110頁参照。
- 21) 神社参拝問題に対する韓国の各教派の対応の違いについては、金南植「神社参拝と韓国教会」(Ⅰ)、(Ⅱ)、『神学指南』215号、216号、1988を参照。
- 22) 尹聖範の儒教研究、邊鮮煥の仏教研究、柳東植の巫教研究などがある。

- 23) Raymond Panikkar, "The Unknown Christ of Hinduism" in John Hick and Brian Hebblethwaite, op. cit. また、1987年12月に延世大学校連合神学大学院に提出された洪ギソク、朴ギョンの修士学位論文を参照した。
- 24) 柳東植, 前掲論文, 322-323頁参照。
- 25) 古屋安雄, 前掲書, 96-122頁参照。
- 26) W C Cの対話プログラムを指導してきたサマルタは、「対話とは共同体の生活を分かち合う様々な信仰とイデオロギーを持つ人々の生きた関係である。世界各国のキリスト者は、すでに彼らの隣人たちとの対話に従事している」として、生のおける対話を強調している。Stanley Samartha, "Dialogue as a Continuing Christian Concern", in John Hick and Brian Hebblethwaite, op. cit., p. 151.
- 27) 翰林大学アジア文化研究所『19世紀東亜三国の基督教の受容と反応』59-62頁参照。
- 28) 柳東植, 前掲論文, 327頁。
- 29) 鈴木正三「隣人なき天皇制と基督教」, 富坂基督教センター編 『天皇制の神学的批判』新教出版社, 1990参照。
- 30) 拙稿「近代天皇制国家の宗教政策と基督教-日本統治下朝鮮を中心にして」, 桃山学院大学『国際文化論集』第2号, 38頁以下参照。
- 31) 閔庚培『韓国基督教社会運動史』大韓基督教出版社, 1987, 第一章参照。
- 32) 「V. W. Peters宣教師アルバム」, 『クリスチャン・ライフ』1982年2月号, 26-27頁。『基督教大百科事典』第15巻, 基督教文社, 1985, 1250頁。
- 33) 古屋安雄, 前掲書, 121頁, 註(66)参照。
- 34) 文相熙, 前掲論文, 149頁。柳東植「韓国基督教思想は存在するか」, 『月刊朝鮮』1982年6月号, 140。
- 35) 柳東植『道とロゴス』1978年に再録。土着化論争については、この論文と金光植『土着化と解釈学』を参照。
- 36) 尹聖範『基督教と韓国思想』大韓基督教書会, 1964。
- 37) 柳東植「韓国基督教思想は存在するか」, 133頁。
- 38) 金光植, 前掲書, 126頁。
- 39) 土居真俊「対話の神学試論」, 『親鸞と基督教』法蔵館, 1990, 15頁。
- 40) サマルタの前掲論文を参照。
- 41) Cf. M. M. Thomas, *The Christian Response to the Asian Revolution*, London: SCM Press, 1966.