

アジア・キリスト教・多元性 現代キリスト教思想研究会
第11号 2013年3月 77～93頁

韓国プロテスタント・キリスト教史の叙述方法論考察 —— 諸史観の比較分析と研究傾向を中心に ——

洪 伊 杓

1. はじめに

韓国プロテスタント教会史はまだ研究史としては短いが、最近飛躍的に発展して来た。そして、この分野はすでに韓国神学界だけではなく宗教学、国史学、社会学などでも重要なテーマとして扱う核心分野となり、これからは東アジア史的な観点にまでその研究領域を拡大していくことになる。特に日帝下・植民地時代を重点的に研究時期とするほど、韓国プロテスタント教会史の叙述傾向と方法論を考察する事は、日本のキリスト教史を理解するにも重要な参考となるであろう。そのような意味において、本論考は、第一に、韓国プロテスタント教会史研究において登場する様々な「史観」の問題について考察し、第二に、韓国プロテスタント教会史の最近の研究傾向、すなわち研究内容と範囲について考察した後、第三に、結論として韓国プロテスタント教会史研究の課題と展望を考察する。

2. 韓国プロテスタント教会史における史観の問題

2.1 宣教史観(白樂濬)

ベクラクジュン
白樂濬はエール大学でラトレット(K. S. Latourette)の指導を受け、*The History of Protestant Missions in Korea : 1832-1910*¹を著し、これは韓国の最初の教会史研究成果として評価されている。彼が序文で明らかにしているようにいわゆる「宣教史観」を主唱した人物として挙げられる。

キリスト教史は、その本質から「宣教史」である。また必ず「宣教史」にならなければならない。キリスト教史は自初至終、宣教史として一貫して来た。この

¹ Lark-June George Paik, *The history of Protestant missions in Korea : 1832-1910*, New Haven : Graduate School, Yale University, 1927.

ような立場から見る時、私たちの(韓国の-訳者註)プロテスタント教会史も「宣教史」にならなければならない。²

彼は一般の歴史とは境界線を引いて、教会史研究の目的を明らかにしながら、研究方法論としては西欧の歴史学における実証的方法論を採用した。すなわち歴史学と神学(宣教学)を総合することで韓国プロテスタント教会史の礎石を築いたという点で、高い評価を受けている。しかし、史料の選択と敘述時期の限界について閔庚培は次のように批判している。

この「宣教史」は著者(白樂濬)自らが是認するように、純然にキリスト教宣教の拡張史であり、したがって彼の関心と使われた史料の殆んどが宣教師を派遣した国において収集されたという「一方性」を持つ。韓国教会の告白と証言が全く考慮されていない。³

これは宣教する側の神学と意図、政策が「主体」となり、宣教を受ける側の変化は「客体」となっていることを指摘するもので、この点においては白樂濬自らも資料へのアプローチの限界について次のように認めている。

本来、私はこの韓国プロテスタント教会の歴史研究を……韓国文化史として扱われたが、韓国側の史料が欠如していることは認めざるを得ない。しかし、それはこの研究が進められた時と空間が、韓国の文献を入手する事が不可能な現実にした、ということをごここに明記しておく。⁴

白樂濬は史料へのアプローチの限界を認めつつも、むしろその研究が「韓国史(朝鮮史)」の分野の一つの分類史として扱われたことを強調している。すなわち、研究環境の限界があったものの、研究目標は「韓国史の中に含まれた韓国宗教史」、そして「韓国宗教史の中に含まれた韓国キリスト教史」と設定したというのである。それは「米国留学時代から西洋史学家たちの方法を学び、韓国の史学研究に応用してみよ

² 白樂濬、「自序」、『韓国改新教史：1832-1910』、ソウル：延世大學校出版部 1973、pp.v-vi.

³ 閔庚培、「序論」、『韓国基督教會史』、新改訂版、ソウル：延世大學校出版部、1996、pp.8-9.

⁴ 白樂濬、「自序」、『韓国改新教史：1832-1910』、ソウル：延世大學校出版部 1973、p.6.

うと構想していた」⁵と語っているところからもよくわかる。この言葉は、白樂濬が「宣教史観」を主張することはしたが、韓国プロテスタント教会史叙述の最終目標が「国史(韓国・朝鮮史)の補充」に一つの役割を果たそうとしたことを意味する。これは関庚培も次のように認めている。

国史の一つの分類史として韓国のキリスト教史を研究するということは、韓国のキリスト教を世界のキリスト教史の一つの地域史として見るということと全く相反する立場である。彼(白樂濬)の根本的な関心は、確かにキリスト教史ではなかった。国史、すなわち国学であった。ここで彼は、時代と条件の限界によって宗教史によるアプローチ方法を選択するしかなかったのだ。⁶

すなわち、白樂濬は本人の研究環境によって叙述方法論と史料選択の幅においては「宣教史観」を採択したが、それより重要な研究目標と意図は「韓国史と国学研究の一つの素材としてのプロテスタント教会史」、「韓国文化史や精神史の一つの領域としてのプロテスタント教会史」としてアプローチした。^{ソ ジョンミン}徐正敏もそのような点を次のように強調している。

白樂濬のいわゆる「宣教史観」は、史料選択の限界から「宣教する側の記録」を主に参考したが、歴史叙述の方法論を西欧歴史学の成果と経験を基礎にしたが、その主題や関心はむしろ国史、国学の延長線上に置かれていたため、より「民族的」、より「韓国内的」特徴を持つ。⁷

このような流れから、宣教師側の史料を中心に研究した学者として^{キムヤンソン}金良善^{イ ホ}⁸と^{ウン}李浩雲⁹なども紹介することができる。ところで、このような観点は1960年代「民族主

⁵ 白樂濬、『시냇가에 심은 나무 - 나의 人生觀』、敬文出版社、1971、p.42.

⁶ 関庚培、「庸齋白樂濬과 韓國教會史學」、庸齋記念事業會、『白樂濬全集』、第10巻、延世大學校出版部、1995、p.147.

⁷ 徐正敏、「白樂濬의 『韓國改新教史』와 國學」、『韓國教會史學會』、2003、p.210.

⁸ 金良善、『韓國基督教解放十年史』、ソウル：大韓예수교長老會總會宗教教育部、1956.; 金良善著、金光洙編、『韓國基督教史研究』、ソウル：基督教文社、1971.

⁹ 李浩雲、『韓國教會初期史』、ソウル：大韓基督教書會、1970.

義史学」の登場とともに 1970 年代に入って第 2 世代教会史家である閔庚培から批判を受け、1980 年代の「光州民主化抗争事件」以後に高まった「反米意識」が白樂濬の宣教史観の核心的な本質を見逃したまま「反民族的史観」として誤解されるようになる。結局、1990 年代に入るまで学界では不要なものとして扱われた。しかし、1990 年代の中後半からこの「宣教史観」が、初期の宣教師史料の発掘及び整理、宣教師たちの神学と貢献に対する再評価作業、派遣教会の神学的な傾向と宣教政策の研究、韓国人初期改宗者たちが受けた神学教育などに対する研究が再び活性化されて、史観と方法論として新しい脚光を浴びている。代表的な成果として徐正敏、柳大永、金承台¹⁰などの研究成果¹⁰を紹介することができる。その結果、第 1 世代の宣教史観の学者グループが見逃した宣教師と欧米教会神学及び宣教政策が持つ誤謬と否定的な要素を再確認しながら、西欧教会との世界教会史的な連結の輪をも確認することができるようになった。すなわち、過度な民族の状況の強調によって陥ってしまう国粹主義と閉鎖性を克服し、韓国キリスト教史を世界キリスト教史の普遍性と連結させることを可能とする根拠を提供した。

2.2 民族教会史観(閔庚培)

閔庚培は、「教会史を敘述することにおいて、韓国教会を主題として扱う韓国民族教会史の敘述方法が別途確立されなければならないと信じる」¹¹ としながら「宣教史観」の限界を克服しようとした。この点について、日本にも翻訳紹介された彼の著『韓国基督教会史』¹² は次のように明示している。

今や私たちは、韓国教会史を主体的な敘述として試みるのが可能だ。(中略)

韓国の教会は、一つの「対象」であって「主体」ではない。「主体」としての民

¹⁰ 金承台、朴弼진、『來韓宣教師總攬:1884-1984』、ソウル:韓國基督教歴史研究所、1994. ; 徐正敏、『濟衆院과 初期韓國基督教』、ソウル:延世大學校出版部、2003.; 柳大永、『初期美國宣教師研究(1884 - 1910):宣教師들의 中産層の性格을 中心으로』、ソウル: 韓國基督教歴史研究所、2001.; 柳大永、『開化期朝鮮과 美國宣敎史: 帝國主義侵略、開化自強、그리고 美國宣敎史』、ソウル: 韓國基督教歴史研究所、2004. ; 金承台、『韓末・日帝強占期宣教師研究』、ソウル: 韓國基督教歴史研究所 2006.

¹¹ 閔庚培、「序論」、『韓國基督教會史』、新改訂版、延世大學校出版部、1996. pp.8-9.

¹² 閔庚培著、澤正彦訳、『韓国キリスト教史』、日本基督教団出版局、1980.; 閔庚培著、金忠一訳、『韓国キリスト教会史 : 韓国民族教会形成の過程』新教出版社、1981.

族教会史を語ろうとする大役を担いつつ、私たちは韓国教会史を記して行くことができる。私たちの課題は、私たちの教会が民族教会として形成されて行く過程を考察することにある。ところが、「民族教会」は韓国という地域での実現を進めていく単位概念であるだけだ。¹³

閔庚培は、「民族教会」を叙述の対象としたが、彼が設定した「民族」を「民族主義史学」と同一視する瞬間、誤解が発生する。すなわち、研究対象としての「民族」とイデオロギーとしての「民族主義」を区別することが必要なのだ。

民族と民族主義との関係は明らかに異なる点を指摘していかなければならない。申采浩の國魂的民族主義がその論理的帰結において無政府主義的破壊と『非我』の絶対的断定のために普遍の不在状態が現れるが、それは基督教が首肯することのできない立場である。このような民族主義は、民族の名分の下で個我に媒介せず、しかし全體的な一律的統合のみを急がせ、民族を被害意識の中に陥れ、無力感を助長させる。(中略)しかし、宣教の地域的使命、すなわち宣教論的 民族理解がその中核になる範囲内での民族を言う。¹⁴

ここで閔庚培は、「民族教会」の概念が申采浩の「^{シンチェホ}國魂的民族主義とも無関する」とし、民族主義史学の「抵抗的民族主義」の概念とも距離を置いた。ただ「宣教史観」の相対的な史観としての「民族教会史観」を主張した。それは叙述する時代と空間の中心的舞台とその主人公として「民族教会」と「その指導者たち」を選択しただけだ。この点について彼は次のように認めている。

ところで「民族教会」はあの悪名高い「volkskirche」とはもちろん異なる。アモスが攻撃した「選民意識」でもない。それは聖書の救贖的・普遍的な真理や、宗教的な自由のような大義が先行して確立され、それが韓国という地域での実現

¹³ 閔庚培、「序論」、『韓國基督教會史』、pp.16-17.

¹⁴ 閔庚培、「韓國教會史에 있어서 『民族』의 問題」、『基督教思想』、1981年4月号、p.147.

を推進して行く「単位概念」であるだけで。 ¹⁵

このように閔庚培は、自分の「民族教会」概念がユダヤやドイツ・ナチズムが標榜した閉鎖的で排他的な民族主義に基づいているものではないことを語っている。すなわち、白樂濬が日帝時代の直前までに敘述した敘述上の限界を克服する手段として「素材、あるいは主題としての民族教会」を選択したのである。つまり、韓国プロテスタント教会の受容と初期展開、受難の時期を敘述する「単位歴史の史観」だ。これは韓国のプロテスタント教会において、民族受難期と福音受容期がほとんど重なる時期という独特な教会史を持つことから始まった、彼の研究範囲設定における現在の帰結だった。そこで閔は、プロテスタント教会の民族的な活動だけではなく、反民族的な活動も敘述の対象に含ませた。(ここで、日帝時代のキリスト教界の親日問題に関して弁解し、合理化する閔の解釈と立場が生じる)なので、彼が「民族教会史観」を主張するからといって、宣教師の活動や貢献を無視する、あるいは疎かに扱ったと見るべきではなく、むしろ相当な分量を宣教師の活動に割愛しながら強調している。結果的に閔は、韓国民族の固有の歴史的伝統よりは聖書と世界教会の歴史が共有する「普遍的なキリスト教伝統の韓国的適用」という事実を強調した。すなわち、彼の「民族教会史観」は「民族」よりは、世界におけるキリスト教の普遍的な価値によりと高い関心を見せていた。

閔の「民族教会史観」は、白樂濬の「宣教史観」が持つ限界を克服したという評価を受けながらも、彼が主張した「信仰の内燃-体験(社会参与)の外燃」という歴史究明の原理としては「すべてのキリスト教史の事件と人物を解釈するには無理がある」と批判をも受けている。特に、韓神大学の李章植^{イジャンシク}は、閔があまりにも知識人やエリート中心に敘述し、「民衆不在の政治体制中心史観になった」と指摘した。¹⁶ 聖公会大

¹⁵ 閔庚培、「序論」、『韓國基督教會史』、新改訂版、延世大學校出版部、1996. p.17. ; その他にも次のような叙述がある。;(私の民族概念は)神の召しに忠実な宣教の地域的成就をも要請され、したがって民族教會論の叙述の 指向が結局聖書の眞理と信教の自由の韓國的實現であるということを明らかにしている。すなわち、民族教會とは、ヒトラー治下のドイツのキリスト者たちの教会でも、イスラエルの選民意識共同体でもなく、申采浩の民族主義に基づく教會とは区別されるとみることにより偏狹な民族主義に基づいてはならない」(閔庚培、『韓國基督教會史』、p.25)

¹⁶ 李章植、「韓國 神學思想의 史的考察」、『歴史와 神學』、韓國神學研究所、1987、p.79.

学ソンギョの孫奎泰も閔の民族教会論を素朴な「民族英雄主義史観」だと評価し¹⁷、「反封建、改革運動について相対的に強調点を減らす傾向がある」¹⁸と指摘した。一方、李萬烈イマンヨルは「史観に固執しすぎるあまり、歴史研究の基本と言える事実究明を疎かにした」と彼の実証的限界を批判した。それにもかかわらず、閔が残した『韓国基督教会史』は、韓国での最初の本格的な通史として、膨大な資料収集と浄妙な解釈及び再構成を通して韓国教会史の研究を韓国神学界で最も注目される学問分野として飛躍させる転機をもたらした。

2.3 民衆教会史観(朱在鏞)

韓国の基督教は「民衆の基督教」として形成され、韓国基督教の主体は民衆だった。(中略)民衆が主体だった時、韓国基督教は生動感があり、その宣教的な使命をより充実に担うことができた。¹⁹

朱在鏞チュジェヨンは、閔の「民族教会史観」に「民衆が不在している」と批判し、「民衆教会史観」を主張した。これは安炳茂アンビョン ム、徐南同ソ ナムドンを中心に 1970 年代民主化運動と共に展開された「民衆神学」の影響下で誕生した史観である。同時に「解放の神学」、「黒人神学」、「フェミニスト神学」などの「第 3 世界神学」ともその観点を共有し、一般の歴史学界のマルキシズム (Marxism) とアナール学派 (Annales School) から影響を受けた史観と見られる。

民衆史観によって韓国基督教史を見れば、それが「反民族史観」であるかのように感じるのは誤りであり、むしろ民衆のいない民族が虚想であるとする。そして、民衆の生を失った民族史は英雄主義史観に陥ってしまい、民衆史観は決して憎悪心の産物でもなく、真理のために不義に抵抗し、メシヤのシャロームの歴史を成就させる人々の歴史に関心を置くものである。²⁰

¹⁷ 孫奎泰、「韓國 民族教會史 叙述의 諸問題」、『神學思想』、第 59 集、韓國神學研究所、1987.12 月号、p.809.

¹⁸ 孫奎泰、前掲書、p.817

¹⁹ 朱在鏞、「韓國基督教百年史-民衆史觀의 立場에서의 그 分析과 批判」、『神學研究』、1979、秋号、p.216

²⁰ 朱在鏞、「基督教歴史理解를 위한 史觀의 問題-民族史觀과 民衆史觀」、『神學思想』、第 40 卷、1983、春号、ソウル：韓國神學研究所、159.

このように「民衆教会史観」は、「上からの下」ではなく「下から上」の方向性を持って歴史敘述の主体を「民衆」と設定した。すなわち苦難を受ける民衆が導いて来た韓国のキリスト教を理解しようとする努力が必要で、その具体的な方法論として「韓国キリスト者の社会的な意識構造の形成、社会思想的な側面により大きな関心を寄せなければならない」²¹と提示した。これにより保守的な教会史家たちは「民衆教会史観」が「韓国教会をあるべくした伝統的な福音理解と教会観すべてを否定した」と批判した。実際にこのようなアプローチ方法は「ポピュリズム (populism)」との関連性を否認できない。すなわち、奴隷史や労働史などの研究でよく現れる過度な温情主義的観点によって敘述のバランスに欠けるという面である。²²「下から上の歴史」ではなく「下の歴史」にとどまってしまう限界を露出している。また過度なイデオロギー的偏向性と史料選択の限界などのため相変らず「通史」の敘述を完成することができず、個別研究においても不十分となる。

しかし、徐正敏はそのような限界にも関わらず、韓国キリスト教史の敘述の新しい提案として「民衆教会史観」の意味を高く評価する。すなわち「あちらの話としての宣教史観」とその対応として登場した「こちらの話としての民族教会史観」が左右の対称構図を形成したが、「民衆教会史観」の登場により「上の話」と「下の話」という縦の構図の変化を導き出したというのである。²³疎外階層と受難階層に対する関心を促し、「正統中心」、「多数中心」、「既得権中心」だった既存の教会史の敘述が偏った理解に流されることを防いでくれたのが「民衆教会史観」の肯定的な影響があったからだとみなした。²⁴しかし、「民衆神学」が「民衆」という概念の設定に十分な成功を見ることができなかったように、「民衆教会史観」もその概念の設定と刮目するほどの追加的な研究成果が課題として残っている。

2.4. (民族主義的)実証主義史観 (李萬烈、尹慶老など)

²¹ 朱在鏞、「韓國民衆과 改新敎史」、『歴史와 神學的 證言』、大韓基督教書會、1985、p.266.

²² 金興洙、「教會史 敘述 方法의 새로운 視覺」、『韓國基督教史研究』、第24號、1989、p.8.

²³ 徐正敏、「韓國 改新敎史 研究의 傾向과 課題」、『教會史研究 어떻게 할 것인가?』、韓國教會史研究所 設立 40 周年記念シンポジウム、2004 年 9 月 11 日、明洞主教座聖堂文化館コストホル、財團法人韓國教會史研究所、p.73.

²⁴ 韓國基督教歴史研究所、『韓國基督教의 歴史 I』、ソウル: 基督教文社、1999、p. 7.

関庚培が「民族教会史観」を通してキリスト教受容者側の史料に注目したが、彼は「量的」集大成の年代記的な叙述よりは事件と人物に対する解釈、そして通史全体の方
 向の中で内容を構造化することに努力を傾けた。このような状況の中で内側(国内)の史料、すなわち受容者側の史料がそれ以後多くの研究機関の設立とともに画期的に整理され、体系化される中で「解釈中心」の叙述傾向を批判し、一般の史学界(韓国近現代史学を中心に)の多くの学者たちが韓国プロテスタント教会史の分野に参与し始めた。代表的な人物として李萬烈²⁵、尹慶老²⁶、金承台²⁷、張圭植などを紹介することができる。彼らは韓国プロテスタント教会史が民族史との関係において叙述されなければならないという基本的フレーム(民族主義)の中で、単純な史観問題に陥るのではなく、一般史学が追求する実証的歴史方法論を強調した。すなわち、規範と解釈の学問としての神学が過度に「史観主義」に陥り、演繹的な過ちを犯し得る危険性を指摘したのである。これによって客観的な事実究明の土台の上に歴史的な解釈を試みるという教会史の本来の使命が一層深化することとなった。

これ以後、既存の教会史学者や一般の史学界の学者たちだけではなく、宗教学や社会学の諸分野の学者たちも参加し、1982 年「韓国基督教歴史研究所」が設立され、毎年 2 回定期学術誌『韓国基督教と歴史』を発刊している。そして、実証的な「通史書」の叙述として『韓国基督教の歴史』(総 3 巻)²⁷を段階的に出刊し、最近では現代史の部分(解放以後)が完成された。その本の序論に登場する叙述方法論の内容は次の通りだ。

第一に、韓国基督教史研究の閉鎖性(教団、教派、宗派中心)を克服しようとする

²⁵ 李萬烈、『韓末基督教과 民族運動』、ソウル: 平民社、1980.; 李萬烈、『韓國基督教文化運動史』、ソウル: 大韓基督教出版社 1987.; 李萬烈、『韓國基督教과 民族意識: 韓國基督教史研究論文』、ソウル: 知識産業社、1991.; 李萬烈、『韓國基督教과 民族統一運動: 韓國基督教史 研究』、ソウル: 韓國基督教歴史研究所、2001.

²⁶ 尹慶老、『105 人事件과 新民會研究』、ソウル: 一志社、1990.; 尹慶老、『韓國近代史의 基督教史的理解』、ソウル: 力民社、1992.

²⁷ 韓國基督教史研究会、『韓國基督教의 歴史 1』、ソウル: 基督教文社、1989.; 韓國基督教歴史研究所、『韓國基督教의 歴史 2』、ソウル: 基督教文社、1990.; 韓國基督教歴史學會編、『韓國基督教의 歴史 3 (解放以後 20 世紀末까지)』、ソウル: 韓國基督教歴史研究所、2009.; この中で日帝時代を扱った第 2 巻は日本語に翻訳出版され、第三巻も出版予定で翻訳が進められている.; 韓国基督教歴史研究所、「韓国キリスト教の受難と抵抗: 韓国キリスト教史(1919-45)」、東京: 新教出版社、1995.

ることである。……第二に、韓国基督教史研究の幅を広げようとするものである。韓国基督教史を基督教だけの歴史から見るのではなく、「民族史」という大きな枠の中で考察する必要がある。……第三に、韓国基督教史資料の取り扱いは実証的なものであり、科学的でなければならないということだ。客観的な資料分析による韓国基督教の順機能、逆機能的な面がすべて明かにする。……第四に、韓国基督教史は民族の現実問題や将来に責任性のあるものではなければならないという点である。… 過去の歴史の中で民族の問題に対して責任ある対応のできる信仰者の歴史を整理する。(主に民主化と民族統一という未来の民族的課題に関する研究)²⁸

この著作と「韓国基督教歴史研究所」の学術的な活動は、多くの面で韓国キリスト教史の分野に刺激を与えた。第一に、既存の韓国教会と韓国教会史学界に1次史料や事実記録の客観性と公正性の重要性を悟らせた。第二に、韓国キリスト教史研究の底辺を拡大させた。第三に、国史学、宗教学、社会学などとの連携を通して韓国キリスト教会史研究の地平を他学問分野にまで拡張させた。しかし、このグループの実証主義方法論も事件記述の客観性を強調するあまり、教会史を宗教史的にアプローチした19世紀の「宗教史学派」の前轍を踏む余地があるという批判も受けている。

2.5 土着教会史観(李徳周など)

韓国の「土着化神学」の中心地である監理教神学大学では、尹聖範、^{ユンソンボム}辺鮮煥^{ビョンソンファン}などから指導を受けた^{イドクジュ}李徳周^{イドクジュ}が『韓国土着教会形成史研究』²⁹において「土着教会史観」を提示した。³⁰ この史観、あるいは方法論は「基督教の福音が韓国という民族の状況で『受容-解釈-適用』された結果形成された土着教会」に注目する。すなわち、キリスト教の福音が伝えられた瞬間からすでに土着化(indigenization)の過程を経るしかなく、その結果として形成された「土着的信仰」に1次的な関心を持ち、これを分析して韓国教会だけの特殊な存在様態を究明することを目的とする。したがって、「土着教会

²⁸ 韓国基督教歴史研究所、『韓国基督教의 歴史 I』、ソウル：基督教文社、1999、pp.8-10.

²⁹ 李徳周、『韓国土着教會形成史研究：「韓國的基督教」의 뿌리를 찾아서』、ソウル：韓国基督教歴史研究所、2001.

³⁰ 成ベッコルは、生命思想を土着化神學と結合させ、「一生命モデルとしての土着史観」を提起した。(成백길、「韓國 基督教史學의 現段階와 土着神學史觀의 課題」、『世界의神學』、1997、夏号、pp.186-191.)

史観」は「民族-教会-福音」として成り立つ三角のフレームの中で行われるすべての状況に着目し、特に次の三つの点に関心を置いている。第一に、土着教会の組織と成長、第二に、土着信仰の形成と発展、第三に、韓国教会の過去だけではなく、現在にも関心を置く。³¹ 従って、この史観は土着信仰や土着教会形成を「現在進行形」の土着化及び変容、継承の過程としても注目する。

李徳周によれば、「土着教会史観」は既存の韓国教会の史観と「つながりながらも、区別される」特徴を持つ。まず、「土着教会史観」は教会の歴史を福音宣教の歴史として見るという点で「宣教史観」と一致する。しかし「土着教会史観」は、宣教師よりは受容者(韓国人)の主体的な役割に注目するという点において「宣教史観」との違いをみせる。

次に「土着教会史観」は、福音の「受容-解釈-適用」過程が信仰の内面的形成とその外向的表現という点、そして福音の具体的な適用対象が「民族の状況」という点で「民族教会史観」と一致する。福音が「宣教の内容」ならば、民族は「宣教の場」という点において福音は民族の状況と密接な関係を持つ。従って「土着教会史観」は民族の政治・社会的な状況とともに土着宗教、文化的な状況をも重要な要因として認識する。この点において韓国教会の政治・社会的機能との関係性に焦点を合わせた「民族教会史観」と違い、土着的なキリスト教文化に深い関心を置く。

そして、「土着教会史観」は福音の社会改革的な機能、すなわち不義な価値観と社会構造に抵抗するキリスト教の歴史に関心を置く。この点において「民衆教会史観」と一致する。しかし「民衆教会史観」が教会の政治社会的な抵抗、解放の機能に過度に注目し、看過している土着宗教や文化伝統の変革作業にも注目する。すなわち、土着教会史観は政治神学的な側面だけではなく、文化神学的な側面をも重要視する。このような観点から、土着教会史観は後続研究が不十分な状態であるという課題を残すが、最近では生活史、日常史、文化史的なアプローチが一般の史学界からキリスト教史の分野にまで拡大されているため、新しい成果を期待することができる。

2.6. 史観問題に関する再考

韓国キリスト教史における「史観の問題」において克服しなければならない課題は、白樂濬と閔庚培の場合のように研究範囲及び内容が研究目標と一致しなかったという

³¹ 李徳周、『韓國土着教會形成史研究』、ソウル：韓國基督教歴史研究所、2001、pp.23-27.

ことによる先入観と偏見である。また史観に関する著しい執着と信念の作業は他の観点に対して排他的な立場を強化し、不必要な競争と葛藤を誘発する。解放の神学、民衆神学をキリスト教史の領域で無批判に適用したと批判された朱在鏞も「民衆史的な考察は、決して民族主義史観による接近にアンチテーゼ (antithese) であるのではない」としながら、「民族教会史観」と「民衆教会史観」が相反しないことを重ねて強調した。³² 同時に、閔庚培も「民族」の概念に集中するあまり「民衆」の問題に関しては全く無関心であったわけではない。ただ、適切な敘述時期が存在することを次のように指摘した。

日帝治下の朝鮮教会理解もやはり「民族史観」によって遂行されることが不可避である。もちろん民衆の立場からは日本のみならず朝鮮のブルジョアの搾取という構造的生態が試鍊として現存した。しかし、現実的に日帝から支配を受ける朝鮮民族という包括的な単位が実在した。民族の中に両分概念を導入することは日帝時代の歴史の解釈において内的分裂をもたらす。民族の中の民族的反動がなかったというのではない。問題は、日帝下の社会、経済の組織自体が、すでに植民統治下の官僚体制それ自体だったということである。民衆の問題が歴史上 1950 年代以後に扱われなければならない理由がここにある。³³

すなわち閔庚培が「民族内部の問題は二次的」³⁴ として見る一方、朱在鏞は「民衆の問題は 1950 年代以後の問題ではなく、韓国基督教の初期からの問題であり韓国基督教のアイデンティティを把握することは民衆史観によってのみ可能だ」³⁵ という立場をとった。ところで、多くの学者たちはこのような民族と民衆の概念区別に関して、これらを反対論理として単純化し互いを対立させた。しかし結局、二つの焦点が異なるのであり、この間には接点と共有点が確かに存在する相補的な関係を持っていることも認めざるを得ない。これは「宣教史観」と「民族教会史観」、あるいは「民衆教

³² 朱在鏞、「基督教의 歴史理解를 위한 史觀의 問題 : 民族史觀과 民衆史觀」、『神學思想』第 40 集、韓國神學研究所、1983.3、pp.154-155

³³ 閔庚培、『教會와 民族』、p.4.; 「韓國教會史에 있어서 「民族」의 問題」、『基督教思想』、1981 年 4 月号、p.145

³⁴ 金興洙、「教會史敘述方法의 새로운 視覺」、p.6.

³⁵ 朱在鏞、「基督教歷史理解를 위한 史觀의 問題 - 民族史觀과 民衆史觀」、pp.156-159.

会史観」と「土着教会史観」を互いに比較してみても、結局は類似面を発見できるからだ。

このような史観に対する著しい強調が無意味であることは、キリスト教史の実際の叙述において追求された史観と事実上大きなつながりがなく、小さな乖離を持っているということが現われる時に容易に論証されるだろう。すなわち、それぞれが尖鋭に他の史観を試みたが、韓国プロテスタント教会史の研究内容と範囲、時代区分などがどれほど差別化されたかを考察する必要があるということだ。ところが、その結果として、その大部分が主張した史観あるいは理論(史論)ほど、それに即した叙述の差別性を現わすことができなかったと徐は指摘している。³⁶

「通史」として記述された韓国プロテスタント教会史の諸研究書は、一定の時代区分と大きく変化のない題目及び目次を持っている。閔庚培の主著『韓国基督教会史』以後、大部分のプロテスタント教会史のコンテンツはそれぞれ細かい違いはあるが、全体的に大きく異なる点はないと言える。³⁷

すなわち一つの史観は、韓国プロテスタント教会史を考察するにあたって緊要な道具になるが、全体の歴史を一貫して眺望し説明するにはそれぞれ実質的な限界を持つというのである。このような限界を相互に認める学問的に開かれた姿勢、すなわち排他性を克服し相互協力の補完関係を築いて行く必要がある。³⁸ 結局「史観」は、自分の観点における「通史」の叙述を目的とする時、そこに執着してしまいがちである。したがって、これからは通史叙述よりもそれぞれの個別事件、人物、思想史などの断片的作業がより求められる。³⁹ すなわち、森を造成する事はしばらく休み、木一本一本に着目する事を重要視する段階に入ったのだ。おそらく森に対する関心は次世代に

³⁶ 徐正敏、「韓國改新教史 研究의 傾向과 課題」、『教會史研究』、第23集、p.106.

³⁷ 徐正敏、「韓國 改新教史 研究의 傾向과 課題」、『教會史研究』、第23集、p.115.

³⁸ 金鍾瑞、「隣接學問의 觀點에서 본 韓國教會史研究」、國際學術シンポジウム、「韓國教會史研究의 課題와 展望」、延世大學校神科大學/聯合神學大學院、2002年9月6日、p.70.

³⁹ 洪承杓、「아펜젤러(H.G.Appenzeller) 遭難事件의 眞相과 意味」、『韓國基督教外 歴史』、ソウル: 韓國基督教歴史研究所、2009年9月、第31號、pp.5 - 41. ; 洪伊杓、「언더우드夫人(Mrs.Underwood) 狙撃事件의 眞相과 意味」、『韓國基督教外 歴史』、2011年、9月、第35號、pp.181 - 218. などの成果を例として挙げることができる。

において再度議論され得るだろう。

3. 韓国プロテスタント教会史の最近の研究傾向

2000 年代に入り、韓国プロテスタント教会史の研究傾向は次のように整理することができる。第一に、通史類の叙述より細分化された諸分野の開拓的な研究活動が目立つ。柳東植⁴⁰、宋吉燮⁴¹、韓崇弘⁴²、朱在鏞⁴³などが韓国神学思想史⁴⁴を整理した後、青年運動⁴⁵、女性運動⁴⁶、民族啓蒙運動⁴⁷、農村運動⁴⁸、神社参拜問題⁴⁹など多様な個別分野の研究が続々と登場した。

第二に、地域教会史と個教会史研究の活性化である。李徳周は全国のキリスト教関係遺跡の分布をまとめ上げ、大衆化する作業に大きく貢献した。また、全国各地の教会史がその地域の牧会者と教会史家によって大きく振興していった。このような傾向は、ソウル中心の教会史叙述の雰囲気にもバランスを与え、歴史叙述から疎外されていた地域を再発見することを助けた。特に 2000 年代以後、100 周年を迎える教会が急増し、個教会史の作業に対する諸教会の支援が強化され、地域教会史の根本になる個教会史研究も持続的な成果を上げている。⁵⁰

⁴⁰ 柳東植、『韓國神學의 鑛脈：韓國神學思想史序説』、ソウル：展望社、1982.; 日本語の翻訳書は次の通り。
柳東植、『朝鮮のシャーマニズム』、学生社、1976. ; 柳東植、『韓国のキリスト教』、東京大学出版会、1987. ;
柳東植、沢正彦、金纓共訳、『韓国キリスト教神学思想史』、教文館、1986 ; 成ベッコルは、柳東植の韓國神學思想史研究を「風流神學的 土着史觀」と評価した.; 成曠錫、「韓國基督教史學의 現段階와 土着神學史觀의 課題」、『世界の 神學』、1997、여름호, pp.183-185.

⁴¹ 宋吉燮、『韓國 神學思想史』、ソウル：大韓基督教出版社 1987.

⁴² 韓崇弘、『韓國神學思想의 흐름』、長老會神學大學校出版部、1996.

⁴³ 朱在鏞、『韓國基督教神學史』、ソウル：大韓基督教書會 1998.

⁴⁴ 韓國教會史學研究院編、「韓國基督教思想」、ソウル：延世大學校出版部 1998.

⁴⁵ 全澤堯、『韓國 基督教青年會運動』、改訂版、ソウル：汎友社、1994.

⁴⁶ 尹貞蘭、『韓國 基督教 女性運動의 歴史：1910 - 1945』、ソウル：國學資料院、2003.

⁴⁷ 張圭植、『日帝下韓國基督教民族主義研究』、ソウル：慧眼、2001. ; 崔起榮、「韓國近代啓蒙運動研究」、一潮閣、1997.

⁴⁸ 韓圭茂、『日帝下 韓國基督教農村運動：1925 - 1937』、ソウル：韓國基督教歴史研究所、1997.

⁴⁹ 金承台、『韓國 基督教의 歴史的反省』、ソウル：茶山글방 1994. ; 金承台編譯、『日帝強占期宗教政策史資料集：基督教編、1910 ~ 1945』、ソウル：韓國基督教歴史研究所 1996.

⁵⁰ 洪伊杓、洪承杓、『大田第一教會 100 年史(1908-2008)』、大田：大田第一教會、2008. ; 吳永教、『貞洞第一教會 125 年史』、ソウル：基督教大韓監理會貞洞第一教會、2011. などが最近の代表的著作である。

第三に、北朝鮮教会史及び社会主義との関係史研究が活発になった点である。

キムフンス キムジンヒョン ユ デヨン
金興洙、金陣形、柳大永などが北朝鮮教会史の研究⁵¹に尽力し、最近では徐正敏や李
イドンフィ ソンジョン ド
徳周が李東輝、孫貞道などの人物史を中心にキリスト教社会主義に関する研究を深
化させている。⁵²このような研究は、解放以後、失われた北朝鮮のキリスト教の歴史
を復元するという、また統一時代を準備するという点において重要な意味を持
つ。

第四に、隣接学問分野(史学、宗教学、社会学、国文学など)から多様な学際的研究
が登場しているという点である。過去の教会史家たちの護教論的、解釈中心の作業に
対して偏見と誤解を持っていた周辺分野の学者たちが、変化する韓国プロテスタント
教会史の分野の新しい研究成果に強い刺激を受け、積極的に交流し協力を惜しまない
風土が作られていった点である。

第五に、東アジア史への研究領域の拡大である。ハンソッキ
ソ ジョンミン イソンジョン
徐正敏、李省展⁵⁶を中心に日韓キリスト教関係史が深化され、以後韓国においても日
本キリスト教史研究の重要性を知ることとなった。⁵⁷その他にも、カンインギョ リ
姜仁圭、李グァン

⁵¹ 金興洙、『日帝下韓国基督教と 社会主義』、ソウル：韓国基督教歴史研究所 1992.; 金ジンヒョン、『北朝鮮教会史』、ソウル：基督教大韓監理會西部年會、1997.; 金興洙、柳大永、『北朝鮮宗教의 새로운 理解』、ソウル：茶山글방、2002.

⁵² 徐正敏、『李東輝와 基督教：韓国社会主義와 基督教 關係研究』、ソウル：延世大學校出版部、2007.; 李徳周、『基督教社会主義散策：새로운 歴史를 向한 우리의 聖書 읽기』、ソウル：弘盛社、2011.

⁵³ 韓哲曦、『日本の朝鮮支配と宗教政策』、東京：未來社 1988.; 韓哲曦、『日本の満州支配と満州傳道會』、東京：日本基督教團出版局 1999.; 韓国語訳は次の通り.; 韓哲曦; 金承台譯、『日帝의 宗教侵略史』、ソウル：基督教文社、1990.

⁵⁴ 沢正彦、「南北朝鮮キリスト教史論」、日本基督教団出版局、1982.; 沢正彦、「未完朝鮮キリスト教史」、日本基督教団出版局、1991.; 澤正彦、『韓国と日本の間で：贖罪的求道者の史観から』、新教出版社、1993.

⁵⁵ 蔵田雅彦、『天皇制と韓国キリスト教』、新教出版社、1991.; 蔵田雅彦、『隣人としてのアジア』、日本基督教団出版局、1993.; 韓国語訳は次の通り.; 蔵田雅彦、『日帝의 韓国基督教彈壓史』、ソウル：基督教文社、1991.; 蔵田雅彦著、尹慶老、徐正敏翻譯、『내 善한 이웃 韓國、그리고 亞細亞：한 日本人歴史學者의 韓日關係告白書』、ソウル、1995.

⁵⁶ 李省展、『アメリカ人宣教師と朝鮮の近代：ミッションスクールの生成と植民地下の葛藤』、社会評論社、2006.; 李省展、「米国北長老会の海外宣教本部の東アジア認識と105人事件」、『韓国キリスト教と歴史』、2012年3月号など。

⁵⁷ 徐正敏、「日韓キリスト教関係史研究」、日本基督教団出版局、2009.; 徐正敏、「韓国キリスト教史概論：その出会いと葛藤」、(アジアキリスト教史叢書; 1)、大阪：かんよう出版、2012.

スクなどの中国教会史の研究、最近では李恵源^{イ・ヘウォン}の延世大博士論文『韓中基督教関係史研究』⁵⁸ など、韓国内だけの閉鎖的な研究ではなく、国境を超えた立体的な研究の可能性を提示している。2011 年には李章植^{イジャンシク}、金興洙^{キムスンフ}、徐正敏などを中心に「アジア・キリスト教史学会」が結成され、日・韓・中(台湾、香港含み)だけでなく東南アジア地域まで包括するキリスト教史研究が新しく展開されることとなる。このような流れの中、最近恵泉女学園大学が開催した『東アジアキリスト教交流の未来への展望』というシンポジウムで、徐正敏は「韓国キリスト教史研究とアジア的観点」という論稿を発表した。ここで彼は韓国キリスト教史研究においてのアジア的観点とアプローチの重要性を力説し、その一つの可能性として「アジア文化史観」も提案した。⁵⁹ このように韓国キリスト教史、特にプロテスタント教会史の研究において、(東)アジア的観点による研究もより求められている状況である。

4. おわりに：韓国プロテスタント教会史の課題と展望

ここで、韓国プロテスタント教会史の研究課題として次のいくつかの点を提示することができる。第一に、これまで国内外の政治状況と教会内部の政治問題に集中して敘述した傾向を脱皮し、文化史、生活史、日常史的な研究を活発に進めていく必要がある。つまり、これまで大きな主題のみを扱って来たとするならば、これからはキリスト者になった後の人々の生がどのように変化したかを歴史化していく作業が要求さ

⁵⁸ 李恵源、『韓中基督教関係史研究：義和團運動の韓国基督教에 미친 影響을 中心으로』、延世大學校大學院、2012.

⁵⁹ 徐正敏は韓国キリスト教史研究において、「アジア的観点」を強調する理由について次の五つを示している。「① 各々の現場、それがアジアであれば、そのアジアの価値がそのまま重要な「コンテキスト」になる。② 「アジア的観点」は「土着史観」のみを支えるための視点では決してない。むしろ、「宣教の歴史」を整理していくうえでも、この観点は極めて有効である。③ 比較史や関係史が持つ強みと関連している。(例えば「韓国併合」の分析と解釈の場合、日中韓の立体的観点が有効) ④ 現代の北朝鮮キリスト教という領域を研究範囲内に包含・拡張するためにも、東アジア的な観点が必要。⑤ 韓国キリスト教が現時点において世界第二位の宣教師派遣国であるので、韓国キリスト教を宣教の主体とした歴史が本格的に書かれなければならない時点に来ている」(徐正敏、「韓国キリスト教史研究とアジア的観点」、『恵泉女学院大学歴史文化学科設立記念シンポジウム：東アジアキリスト教交流の未来への展望』資料集、東京：恵泉女学院大学キリスト教文化研究所、2012年10月27日。；徐正敏、「韓国キリスト教史研究とアジア的観点」、『福音と世界』、2013年3月号、pp.17 - 22.)

れる。

第二に、教派主義、個教会主義に陥っていた状態を克服し、エキュメニズム(ecumenism)の観点から叙述される必要がある。特に、韓国の教会は著しい教会分裂を経験してから、教理的・政治的な路線の左右対立がキリスト教史の叙述にも大きく影響を及ぼしてきたからだ。特に、長老教会がプロテスタント教会の半分以上を占める状況で、「長老教会中心の叙述傾向」も克服しなければならない課題であり、
シングアンチョル チェギョン 申光澈、崔起榮などの「新・旧教関係史の研究」⁶⁰のように、カトリック教会とも対話と交流を通して新・旧教が共に統合的にキリスト教史を叙述する作業も重要な課題である。

第三に、人物研究の活性化を挙げることができる。牧会者と神学者、政治家などエリート中心の叙述傾向を脱し、信徒のみならずキリスト教とつながっている周辺の人物にまでその叙述範囲を拡大する必要がある。

第四に、「韓国神学思想史」の新しい叙述が求められる。キリスト教史の研究は、神学に土台を置いて事件の意味や性格を究明するという点において、思想史としての帰結は最も窮極的な目標になるだろう。
ユドンシク ソンギルソプ チュジェヨン 柳東植、宋吉燮、朱在鏞などによって基礎的な思想史の研究がなされた事はあるが、後続の研究が20年ほどの間続いていない。事件中心の研究が活発に行われる中、思想史が疎かにされる状況は韓国プロテスタント教会史の分野の重要な課題であることは間違いない。

最後に、史観問題からの脱皮と学際的な協力研究の風土を作り上げていくことだ。前述したように、一つの史観だけでは韓国キリスト教史の全体を説明することに限界がある。したがって、相互理解を深め、学問的に開かれた姿勢と排他性の克服、協力関係の構築が求められる。これは、韓国キリスト教史研究が「事実究明に忠実な歴史学」と「解釈に焦点を合わせた神学」の境界線上にいるという点、そして西欧のキリスト教の歴史的な伝統が提供する「普遍性」と韓国民族史が強調する「特殊性」の間にいるという点から、より重要な課題であることは間違いないだろう。すなわち、「二者択一」の問題として近付くのではなく、相互理解及び連帯と協力、学問的な交流を促していく姿勢が求められる分野であるという点を再確認する必要がある。

(Hong, Yi Pyo 京都大学大学院文学研究科修士課程)

⁶⁰ 申光澈、『天主教와 改新教、만남과 葛藤의 歴史』、ソウル：韓國基督教歴史研究所、1998.；朴孟洙、崔起榮共編、『韓末天道教資料集』、ソウル：國學資料院、1997.