

一 韓国宗教のアイデンティティ

「礼拝、聖殿、聖職および教団という面から見れば、「韓国の」一般の人々は偶像と迷信を信奉している……」。これは、一六五三年、来韓したオランダのハーメル(Hendrick Hamel 一六二〇—一六九二)が韓国宗教について述べた言葉である。西洋から来た最初の外部観察者であった彼の目には、韓国宗教と言えるものは存在せず、韓国には説教も学習も存在しないように映ったのである。その後、来韓したオペルト(E. Oppert)、ローウェル(P. L. Lowell)、ギルモア(G. W. Gilmore)のような商人、旅行者、宣教師なども類似の証言を残している。つまり、ユダヤ・キリスト教の伝統における「宗教(religion)」²概念に親しんだ西洋人の目には、巫俗や儒教・仏教などの伝統で示される当時の韓国人の宗教は、まともな宗教には映らなかつたのである。

宗教を認識することは、直接・間接的に、人々の経験したものに深く関わっている。例えば、宗教を信じる人であれ、信じない人であれ、また、いかなる宗教を信じるかに関わらず、韓国人は最高の神的存在なる「ハヌニム」を、おおむね、天から降りてきた、白い外套をまとった白い髪の老人のように想像する。白人または黒人として想像することはできない。また、行ったことのない砂漠を彷徨う存在としては決して想像しないのである。

今日においても、西洋で西洋人の経験によって形成された“religion”の定義を韓国の「宗教」の定義として、そのまま受け入れ、使用することは困難である。また、それに基づいて韓国の宗教現象を分析し、理解するには一定の限界がある。したがって、韓国宗教の定義は、何よりも韓国人が経験したのから出発しなければならない。つまり、「宗教」がその字義の意味からして「人生の根本たる教え」であるならば、「韓国宗教」は「韓国人が生を営む上で、信じて行う根本となる象徴体系」と言えるかもしれない。ならば、具体的にそれは、どのようなものだろうか。

「韓国宗教」を論じる場合、しばしば「韓国の宗教」すなわち「韓国に存在する宗教」³が主に論じられる。つまり、韓国に生きている巫俗、儒教、仏教、道教、キリスト教及びいわゆる「新宗教」のような個別宗教を具体的伝統の文脈で並べさせれば「韓国宗教」が論じられたとする。単純ではあるが、これも実際、一つの方法にはなれると思う。

しかし問題は、これらすべての宗教伝統が、実は外から伝来した点にある。日本の神道、または中国の儒教や道教のように、固有の起源を持ち「世界宗教」としての代表性を有する宗教が韓国には無いということである。巫俗はシベリアのシャーマニズムから、儒教・仏教・道教は中国から、キリスト教は西洋から、それぞれ伝来したものであり、天道教や顛山教など一部の新宗教は、形式の上では、固有の起源を有するが、韓国を代表するにはあまりにも小さな宗教である。したがって、韓国には「韓国宗教」と呼べるものが無いのではないかと主張さえある。さらに言えば、韓国のこれらの諸宗教は、伝来先の本来の姿に比べて韓国的な独自性を欠いているために、「韓国宗教」のアイデンティティはいっそう成立しにくいとも言われている。

これらの主張にも一理はあるかもしれない。しかし独自性というものは極めて相対的なものではないだろうか。概して言えば、シベリアのシャーマニズムと同様に韓国の巫俗にも「憑依／神がかり(Possession)」現象はあるが、

(シベリアの) シャーマンがしばしば火を扱い、魂の旅 (soul journey) をするのに対して、韓国の巫堂が治病の道具として鈴や鏡を使い、「刃渡り」をするということは明らかな相違点である。また、儒教の経字や儀礼は中国から伝来したが、孔子を追慕するいわば「釈奠祭」をはじめとする儒教の伝統は、今日では中国よりもむしろ韓国でよりよく保たれている一方で、道教の十長生の象徴「訳者注・長寿を象徴する十種のもの。太陽、山、水、石、雲、松、不老草、亀、鶴、鹿」は、中国には存在しなかったものである。韓国仏教寺刹の山神閣や七星閣なども民間信仰との独特な結合を示すもので、これも中国には無いものである。そして、韓国のカトリックは、単なる宣教の結果ではなく、韓国人自らが中国に向いて、積極的に持ち帰ったという独特な歴史を誇りにしている。さらに、韓国のプロテスタンティズムは、日本や中国とは異なり、百年足らずの間に爆発的な成長を成し遂げ、「夜明けの祈祷会」や信者を訪問する「尋訪」などの独特な儀礼形式を創出したことは強調に値する。右記の事例のように、多くの相違点を挙げることができる。さらに、これら相違点を視野に入れるならば、「韓国宗教」はそれなりの独自性を有すると主張することもできる。

他方、「韓国宗教」を、巫俗という基層に蓄積された複数の宗教伝統の単なる寄せ集めと見るよりは、それ自体を一つの総体的な概念として捉え、「韓国宗教一般」ないしは「全体としての韓国宗教」として理解することがいっそう重要である。4つまり、シャーマニズム、儒教、仏教、キリスト教などが伝来して「韓国宗教」を形成したのではなく、本来韓国人の宗教(心性)性というものがあって、それが伝来宗教の枠組みに浸透して、その姿を変貌したに過ぎないと理解することもできる。結局、「韓国宗教」は、いくつかの宗教の羅列ではなく、本来一つの、捉えにくい抽象的概念であり、伝来の諸宗教は、韓国人の原初的な宗教(心性)性を受けとめ、それに具体的な形態を与える器に過ぎないと見ることもできる。

このように見れば、「韓国宗教」は様々な宗教の姿をとるために多元的であるが、同時に、本来一つであった宗教(心性)性の現れであるために、一人の個人が幾つかの宗教に関わり、重層的な姿を取るのもまた当然のことである。つまり、韓国人は、生を営む上で困難な境遇に遭わされると、現実的な過ちを祓わなければならないと捉えたり(巫俗)、現実そのものを理想的徳目に照らして反省したり(儒教)、または、幻想として否定したり(仏教)しながら生を生きる。時には、終末論的な未来のヴィジョンによって現実の苦痛に正常性 (normality) を与えることで現実を耐える場合もある(キリスト教)。つまり様々な宗教と出会い、救いを得る方法が多様化され、どれを取るかという面で葛藤もあるが、本来同一の宗教(心性)性由来する一つの韓国宗教であるため、根本的な生の難関を乗り越えようとするモチーフは同じである。ある意味では、一つの宗教を絶対的に信奉するよりは、状況に合わせて宗教を選んで生きているのであり、生への切実さを優先しているのかも知れない。

西洋人は韓国宗教のこのような複雑な様相を極めて理解しがたく、特異なものとして見てきた⁶。したがって、多くの学者はこのような重層的多元性を、他の国には存在しない韓国宗教の最も著しい特徴として挙げてきた。しかし、これは韓国宗教のみに独特な特徴ではない。日本や中国においても類似の複雑さや多元性が指摘されている。ただ、韓国宗教の重層的多元性には、巫俗および儒教・仏教のみならず、西洋の宗教であるキリスト教が、相当に深く関わっているという点が日本や中国と異なっている。つまり、韓国の場合は、東洋宗教と西洋宗教の要素がほぼ同じ比率で重層的多元性を構成しているということが出来る。

二 近代化と韓国宗教概念の変化

韓国人の宗教(心)性は、長い年月を経て反復的に独特な要素を生み出してきたと見ることが出来る。韓国宗教のアイデンティティの成立の上で、それらが下に沈んでいたとも言えよう。しかし、人間は生を常に状況に応じて多様に経験する。また、人間の宗教認識が経験に基づくならば、経験が変化すれば宗教認識も変化せざるを得ない。韓国においても、近代化の経験は宗教概念に大きな変化をもたらした。何よりも、伝統社会においては未分化だった韓国宗教は、近代化の過程で分化し概念自体が変化したことがわかる。

例えば、伝統社会の郷校や書院のような学校は、生徒を教える講授機能のみならず、祠堂が置かれ、古の聖賢を祭祀する重要な享祀機能を併せ持っていた。したがって、単に教えを学ぶ場所であるよりは、地域の精神的な支柱としての宗教の一部であった。しかし、近代化に伴い、西欧の教育制度が導入されてからは、近代式学校では知識伝達が主な目的となり、こうした享祀機能は消えていく。つまり、宗教と絡み合っただけの状態であった教育が独自の領域を確立した際、宗教は教育の領域ではもはや力をなくしてしまっただけである。教育の立場からいえば、これは一種の世俗化として見る事が出来る。しかし、宗教の立場から見れば、世俗的な教育をも総称してきた包括的な象徴体系から非本質的で副次的な教育が取り除かれる一種の徹底した純粹化の過程でもあったといえる。

医療の領域においても状況は同様であった。つまり、伝統社会の韓国人は、疾病を冤魂や疫神のせいとし、病気を癒すために巫堂を招いて病クツを行ってきた。また、伝統の韓医学も天人合一に基づき、大宇宙なる自然に由来する陰陽五行の原理が小宇宙なる人間の体にもそのまま適用されるという基本前提に立っていた。したがって、治療は相当に宗教的な内容を含み、一方、宗教は治療の際の救済の方法として捉えられていたのであり、両者は未分化の状態であったとすることができる。しかし、近代化以降、西欧の医療制度が一般化されるにつれて、治療は合理化・専門化される。近代式病院では医療行為が宗教的要素とは無関係に行われるようになる。つまり、医療も宗教から分化したのである。言い換えれば、幅とゆとりを持った伝統的な宗教概念が、近代化に伴い副次的と見なされる治療の要素を切り離し、明らかに縮小されたことが分かる。

伝統社会においては、政治もまた宗教と未分化だった。国家の基本は儒教の理念に基づき、官僚が儒教的な徳目をもって民を治めることだった。しかし、近代化に伴い、政治と宗教は憲法の上で分離された。国教というものは許されず、政治行為が宗教とは無関係に行われるようになる。修身齐家から治國平天下までをはば広く支えていた儒教の伝統的な宗教概念はもはや適用されない。政治的要素をも包括してきた従来の宗教概念は、よりいっそう単純化され、小さくなった。

近代化以降の韓国宗教の概念は、社会的分化を経ながら急激に変化してきたということになる。宗教といえば、当然のごとく思い浮かべられた「教」「治療」「治世(秩序維持)」といったイメージは弱くなり、もっぱら、生を正しく生きるために信じ、行わなければならない、根本となる象徴体系としてのみ語られる。宗教の論議が社会制度的次元よりは、個人的な真理や信仰および救済論的な関心事に移ったのである。

もちろん、近代化に伴い、宗教関連の領域のみが分化されたわけではない。この分化は、社会全般にかけて行われ、特に、身分制度の分化は宗教にとっても重要である。つまり、かつては儒教的伝統に安住してきた士大夫の両班層と、人間的な尊厳を享受することができなかった常民層とに両極化されていた階層社会だったが、庶子の出自であっても専門知識を得て、技術職や郷吏となり、こうして構成された新しい身分階層であった中人層は、新しい

社会秩序への索引車の役割を果たし、その実現を予告したのである。ここに、近代化の時期に西洋から導入された進化論は、社会的性格を帯びながら、両班と常民の間に徹底していた非連続的な隔たりを埋める役割を担った。近代以降のこうした身分制度の崩壊による状況の急変は、韓国宗教の担い手にも意味深い変化をもたらすことになった。

何よりも、宗教は士大夫の両班層の独占的な文化であったものが、すべての階層の人々が享受することのできる基本権利として認識されるようになった。身分の階層に関わらず誰でもが、自由に宗教を信じ、自己の宗教的な立場を表明することが可能となった。「宗教の大衆化」⁷ともいえる一つの大きな潮流が形成されたのである。結局、韓国人すべてが「ホモ・レリギオスス (homo religiosus)」たることの確認を求める韓国的宗教概念の普遍化の契機が整えられたともいえる。伝統宗教に比べて近代以降の宗教が、平信徒を中心とする教団活動を活性化することのできた背景には、このような社会変化が関係している。

他方、近代化に伴って韓国宗教に生じたもう一つの重要な変化は、キリスト教と共に流入した西欧文化に起因する。これは、基層的な巫俗信仰の上に、漢字文化が中国から輸入されて以来、およそ二千年の間に持続しながら形成された儒仏道三教の伝統宗教中心の宗教地形に大々的な地殻変動が生じたということを意味する。この観点からすると、政治的な王朝史とは異なり、韓国宗教史は、大別して中国宗教文化と西欧宗教文化の導入という二つの大変革を基準にして三つの時期に分けることができる。第一は、韓国人の宗教(心)性がシャーマニズム的な信仰の枠組みで示された巫俗の時代であり、第二は、それが中国から伝来した儒仏道に受容された伝統宗教の時代であり、第三は、西欧のキリスト教が受容され、韓国人の宗教(心)性が既存の東洋的な局地性を打破し、世界的次元の通文的(cross-cultural)様相を帯びるようになった多宗教の時代である。

結局、キリスト教との出会いは、韓国宗教の概念に全く新しい可能性を開いたのである。崔濟愚(一八二四―一八六四)の東学が登場したのもまさにこうした歴史的な文脈からである。言い換えれば、韓国人は全く異なったキリスト教に出会って初めて自らも「ハヌム」に仕える宗教を創造することができ、また、それが様々な土着の宗教を唱導するきっかけとなったのである。これは宗教象徴体系における本質的な変化を招いた。例えば、従来はなかった化神(Incarnation)の概念が姜甌山(一八七一―一九〇九)を通じて初めて現われ、接主制度などキリスト教の教区制度に類似した信仰共同体の制度化も始まった。結果的に、近代以降の韓国人の宗教経験は伝統社会のそれとはずいぶん異なる複雑なものとなったのである。

したがって、反復的に、かつ独特な形で現れながらも力動的に変化してきた韓国宗教の捉えにくい微妙な概念を、一つか二つの特徴だけを取り挙げて無理に説明することは還元主義に陥る危険性を孕む。そして、こうした独特な経験に基づく韓国宗教概念の変化は、西欧的な“religion”の概念とはほぼ無関係のものである。したがって、西欧的な観点からは理解しにくい要素があまりにも多く含まれていることがわかる。

三 近代韓国宗教学の展開

他方、韓国宗教を深く理解するためには、従来の韓国宗教に関する研究を検討することも必要であろう。まず、韓国宗教に関する客観的研究を初めて切り開いたのは西洋人であった。彼らは、好奇心とロマンに満ちた関心、またはキリスト教の宣教という、本来からすれば、非学問的な意図をもって見慣れない地にやって来た。はじめは、

韓国に宗教は存在しない、存在するとしても迷信のみだと捉えていた彼らは、しかし、時間が経つにつれて、韓国の伝統的な諸宗教に深い関心を示すようになった。特にジョーンズ (G. H. Jones 一八六七—一九一九)、ハルバート (H. B. Hulbert 一八六三—一九四九)、クラーク (C. A. Clark 一八七八—一九六一) など宣教師たちが中心になって研究するにつれ、韓国宗教の理解が極めてキリスト教的に偏向した傾向はあるものの、それなりに韓国宗教が持つ根本的な象徴体系を見出し、純粹なる宗教(心)性自体の重要性を想起させたことは事実である。よって、「宗教学は宗教を研究するものである」という基本前提を西洋人は韓国宗教学に初めから上手に刻印させたとも言えよう。言い換えれば、宗教学は宗教に関連する歴史や哲学、または社会的機能や文化的な影響などの研究よりは、やはり宗教それ自体にまず焦点を合わせなければならないことを教えたのである。特に、西洋人が巫俗と並んで韓国の民間信仰を研究し始めてからは、シャーマニズムという大きな枠の中でそれらを理解しようとした初期の研究には、儒教と祖先崇拝を区分して別のものと捉えようとする傾向があった。

解放後にも多くの西洋人が韓国宗教を研究し、多様な領域から専門的な学者を輩出してきた。西洋人は、ある特定の方法論を強要するよりは、韓国宗教の現象と資料自体を重要視した。しかし、総体的な韓国宗教一般に関心をもち、普遍的な理念化を試みた西洋の学者はあまりいない。多くの場合は、様々な個別宗教伝統を扱ったが、その中でとりわけ韓国の宗教を、日本および中国の宗教と区別して、その違いを捉え始めた点は示唆するところが大きい。

しかし、韓国宗教に対する研究が本格的に学問的な普遍性を確立する過程では日本人学者の貢献も大きい。もちろん、植民統治という明らかに実用的な目的の下で、文化的な優越主義を帯びた研究であった点などは今日においても批判されているが、各種の文献および調査資料の体系化と学術的な専門化をもたらしたことは否定することができない。また、官主導の研究であって、純粹な学術的関心ではなく、政策樹立のための業績本位主義が目立ち、資料自体が歪曲された場合も多く見られるが、同時に韓国宗教全般に関する深く開拓的な研究も多かった。

三品彰英(一九〇二—一九七二)の韓国古代信仰に対する研究、高橋亨(一八七八—一九六七)の朝鮮時代の宗教に対する文献研究、江田俊雄(一八九八—一九五七)を初めとする学者らの韓国仏教に対する文献資料の体系化、また、村山智順(二八九一—一九六八)の『朝鮮の鬼神』(一九二九年)を初めとし、風水、占卜など様々な民間信仰、そして新宗教の資料の体系的な集大成などは、それぞれ限界は指摘されているものの、その時代の日本人による優れた研究として、今日においても読まれる韓国宗教学の貴重な古典である。

それ以上に、韓国宗教学に理論的・方法的な面において最も重要な貢献をした日本人はやはり赤松智城(一八八六—一九六〇)と秋葉隆(二八八八—一九五四)である。赤松智城は、(今日のソウル大学の前身である)京城帝国大学に、一九二七年、最初の宗教学の教授として赴任し、特定宗教の護教的な研究ではない、いわゆる「比較宗教学」に該当する、客観的な宗教学の諸講座を設け、韓国宗教学に普遍的な学問体系を立てた。『最近宗教学説の研究』(一九二九年)は、当時西欧で展開されていた宗教学的な傾向を体系的に整理し紹介しただけでなく、多様な補助科学(言語学、心理学、人類学、社会学)的研究の重要性を覚醒させた。韓国の多くの学者は、西洋宗教学の理論を西洋から直接習得するよりは、彼の本を通して接することができたと思われる。

その翌年の一九二八年、京城帝大に赴任した秋葉隆は、その前に、英国のロンドン大学でマリノフスキー(B. Malinowski)などと共に研究していた。彼は、特に社会人類学の方法論を導入し、韓国巫俗に対する「集中的調査

研究」を行った。従来の研究が文献的・歴史的研究を中心とするものであったならば、秋葉隆の韓国巫俗研究は、宗教的内容よりは、その機能的側面を重視しながら、日本および満州・蒙古・北方アジアのシャーマニズムの比較研究を目指す普遍主義的性格を帯びていた。こうした比較の観点からの普遍性の探求は、韓国宗教学が局地性を脱皮し、世界的に通用するようになる重要な要素となった。こうした観点は、一九七〇年代以降、エリアーデ流の西洋宗教学が本格的に導入されてからは、一層強調されたところでもある。

こうした外国人による研究に比べて、韓国人による韓国宗教学研究が主体的な観点から実存的な理解を求めたのは当然のことである。とりわけ、日帝の強制占領期において民族の魂を蘇らせようとする朴殷植（一八五六一一九二六）、申采浩（一八八〇—一九三六）など民族主義的な歴史学者らの宗教研究を挙げることができる。しかし、こうした研究はしばしば我田引水式の資料考証により、国粹主義に陥るきらいもあって、客観的な韓国宗教学を保つには困難が多かった。8

さらに、学問的な普遍性に開かれた実証的な関心が加わることとなった。こうした傾向は、資料自体の宗教性を浮き彫りにし「近代韓国宗教学の父」といわれる李能和（一八六八—一九四五）の幅広い韓国宗教学資料の整理作業や百科事典的な著述活動に見ることができる。特に、従来の韓国宗教に関する関心が経学中心のものであったのに対して、李能和は韓国宗教を当為的規範体系としてではなく、信仰現象そのものとして理解しようとした点が重要である。そして崔南善（一八九〇—一九五七）などをへて、個別の宗教伝統の文献的内容と韓国宗教の固有性が様々な西欧の補助科学の知識を用いて研究された。したがって、韓国宗教学の領域自体が非常に広くなり、当然ながら「韓国宗教」概念の外延も同時に拡大することとなる。

外国人が比較研究に焦点を当てて韓国宗教学研究における一種の（機能的）普遍主義の性格をみせたことは対照的に、韓国人による研究は言語や起源および民俗などに関連する固有の象徴体系を強調し、（歴史的）特殊主義を標榜したと見ることができる。孫晉泰（一九〇〇—？）の「歴史民俗学」を初めとする様々な韓国民俗信仰に関する研究は、まさにこうした文脈から展開されたものであった。続いて、仏教、キリスト教などの個別宗教伝統の内部からの研究も、自らの宗教をよりよく理解する前提として、韓国宗教に対する先理解がいつそう精巧化された。特に、近代化以降、宗教人口の急激な膨張は、諸宗教伝統の急激な成長をもたらした。同時に、個別宗教の研究で示された韓国宗教に対する関心は単なる護教論的な次元を超えて、学問的な普遍性に開かれた洗練された水準に達している。

解放後の韓国人による韓国宗教学研究は、韓国宗教学会が創立された一九七〇年以降に本格的に発展した。内部に蓄積された力量と共に、西洋の宗教学が導入され新たな契機が訪れたのである。個別宗教伝統の専門家が続出し、一方では西欧（比較）宗教学の理論書が先を競って翻訳され、多様な理論と補助科学的な方法論が韓国宗教の研究に幅広く適用されてきた。しかし、韓国宗教の資料を無理に西欧の宗教学理論の枠にはめ込んで説明する誤謬がかなり見られたことも事実である。一九九〇年代半ば以降、韓国宗教学研究史に関する関心が新たに起こり、「韓国的方法論」の問題が真剣に提議され、議論を重ねてきたのも、先述した傾向に対する反省からだといえよう。

要するに、もっぱら信仰の対象であった韓国宗教が学問的な探求の対象となったのは、近代以降の多宗教時代になつてからである。宗教体験が大いに客観化され、宗教認識自体に批判的な自意識が芽生え始めたのである。かつて素朴な信仰状態に過ぎなかつた韓国宗教の概念が、韓国宗教学の展開と共にいつそう省察された姿に変容してき

たということができよう。何よりも韓国人によって発願された宗教(心性を前提に、その普遍の次元と特殊の次元とを両軸として韓国宗教の概念を枠付けようとしたわけである。したがって、①根本的な宗教性の側面、②比較を通して解明される普遍性の側面、③本来の韓国的な独自性の側面、これらが韓国宗教学が探求してきた核心的な三つの側面であると考えられる。

四 韓国宗教学と東アジアの宗教経験

人間が夜空を見始めてから星座が生まれたように、宗教学にとつては宗教現象自体も重要であるが、研究主体が誰であつて、どのような観点から見ているのかという面も極めて重要である。マックス・ミュラー以降、近代の世界宗教学はもっぱら西欧の学者によつて主導されてきた。したがつて、(世界)宗教学は西欧的な概念における「宗教(reigion)」を研究することであつた。そのため東洋宗教の概念ですら西洋の宗教学的な枠組の中でしばしば誤解されてきた。例えば、西欧人の「仏教は無神論なのか」という問いは、その問い自体が範疇論的な誤謬を犯しており、「キリスト教は非涅槃的な宗教なのか」と問うのがおかしいのと同様であろう。『論語』に「子曰……」と書かれているところを“master said…”または“gentleman said…”という風に翻訳しておいて、西洋宗教学的な基準で「儒教は宗教なのか」と問うのもまた同様である。

その上、韓国宗教学者は韓国宗教を研究しながらも西欧的宗教学の分析方法に依存する場合が多い。おそらくこうした傾向はおおむね日本や中国においても同様だと思われる。その結果として、東アジア自体の学問的な成果が世界の宗教学界においてその位相に相応しい評価を受けることはできなかった。このように世界宗教学において東アジアの宗教学が疎外されてきたことは単なるヘゲモニー次元の問題ではない。実際のところ、東アジアの人々の宗教経験は世界的にも非常に重要であつて、その研究の中にも注目に値するものが多いにもかかわらず、世界の普遍的宗教学の言説の場において十分に反映されていないのが現実である。これは、言い換えれば、世界人の普遍的宗教概念が歪曲され、世界宗教学が偏狭に発展してきたことを物語る。東アジア人のみならず西洋人を含めた人類全体の不幸である。

しかしながら、今日の東アジアの宗教学が西欧中心の宗教学から離れゲットー化したまま展開されてはならない。東アジアの人々もまた世界人なのである。また、世界宗教学が人類の精神的統一性と普遍的靈性などを前提に、それなりに他文化圏の宗教現象を理解してきたことも事実である。とりわけ、個別宗教現象がより大きな類概念を通して理解されることは確かに望ましいことである⁹。

例えば、韓国の巫俗それだけを研究すると、どのような側面が本当に重要で、何が韓国だけに特有の現象であるのかが見えてこない。日本と中国、そしてシベリアのシャーマニズムと比較検討しながらも、なお東アジアの宗教現象の一部として理解したときにその特徴と宗教的な意味がより一層明確になるだろう。さらに進んで、エリアーデの『シャーマニズム』(一九五一年)に示されているように、それを世界的宗教現象の中の一部として理解することは韓国の巫俗により広い解釈の余地を見出すことに繋がるだろう。

また、自らの宗教経験をより広いコンテクスト(他地域と他宗教文化)のなかで、共感的に認識することができるときに、人間は自らの宗教的な蓋然性の構造(religious plausibility structures)そのものを堅固にすることができらう。したがつて、韓国の巫俗に関わる人々は、それが単なる韓国の地域的信仰にすぎないのではなく、日本や中

国にも存在し、世界的宗教現象の一部でもあるということを確認したときに、(仏教やキリスト教のようないわゆる世界宗教に劣らない) 霊的な自負心をもたらさしめる宗教と出会うことになるだろう。結局、これは韓半島の中で囚われていた韓国(巫俗) 宗教の概念が世界的宗教概念に参与することに繋がるからである。

他方、今日のポストモダンニズムやポストコロニアリズム的な諸観点が登場する中で、こうした比較研究による一般化がしばしば批判されている。つまり、従来の比較研究は、世界の様々な宗教現象を個々の特徴を解明せず、(西洋学者が作り上げた) 普遍的なシャーマニズムという一つの枠組みに無理に押し込めることであり、結局その研究は帝国主義的な横暴に過ぎないということである。これももつとも指摘である。したがって、普遍的な世界シャーマニズムの理論的な枠組みを確認するための事例としてだけでなく、韓国の巫俗が持つ独特な次元を明確にすることも重要である。おそらく、ますます消えていくであろう世界シャーマニズムに対する関心を創造的な再解釈の可能性に繋ぐ道は、まさに韓国巫俗のような個別のシャーマニズム的現象の意味を解明する場に見いだされるだろう。韓国仏教や韓国キリスト教など他の宗教伝統に対しても、今述べたことに類似する論理が予想される。

要するに、韓国宗教学は、これからも普遍的な世界宗教学に参与しながらも、同時にその独自性を指し示さなければならぬ。ただ、ここで問題なのは、あまりにも西洋化されすぎている世界宗教学の風土に果たしてどのようにアプローチすることが可能であろうかということである。この点、韓国宗教学が、最も近い日本を初めとする東アジアの宗教学と比較の地平を共有するということは非常に好ましい手続きだと思われる。

韓国都心部にある卍字表示がされている寺に入ると、真ん中の仏像の両側に、將軍鬼神と童子鬼神が並んでいるのがしばしば目に付く。西欧宗教学の宗教概念をもって、こうした巫仏習合のような現象を理解することは容易ではない。しかし、両部神道を経験してきた日本人なら少なからぬ差異を感じとりながらも、また同時に共感もするであろう。また、竜は西洋においては悪魔的な象徴として見なされるが、東アジアにおいては共通して吉兆の象徴である。こうした韓国と日本の宗教現象は確かに重要なものであり、相互の類概念的な一般化を容易にするものである。もしこうした事例が広がりを持つならば、西欧一辺倒で歪曲されてきた世界宗教学を正当に再構成することができるだろう。もちろん、その過程において、韓国の宗教学者と日本の宗教学者との間で一定の同伴者的な役割がまず具体化されなければならないことは言うまでもない。

最後に、韓国宗教を認識することは韓国人の経験内容に深い関わりを持ちながら展開されてきた点をもう一度強調したい。ならば、韓国宗教は韓国人の経験内容が変われば、それと共に変わるものであつて固定された概念ではない。韓国人がより広い世界を経験すればするほど、韓国宗教はますます開かれた宗教として認識されることになるだろう。そのとき、韓国宗教学は、その開かれた枠の中でも溶解されず、相対的に韓国宗教の独自性を明らかにするためいつそう励むことになるだろう。人間は、自らの経験が開かれれば開かれるほど、かえって振り返って原初に目を向けるノスタルジアを育てるだろうからである。

代替宗教が乱舞する時代である。韓国宗教の未来像は誰にも分からない。繰り返しの経験に遭遇しながら韓国人の宗教(心)性は、より新しい儀装に着替えるだろう。昔のことだけを回想して生きていくと、我々も、(前述のハメルと同じように)、見慣れない宗教として韓国宗教に出会い、次のように言うかも知れない。「礼拝、聖殿、聖職および教団という面から見れば、『韓国の』一般の人々は偶像と迷信を信奉している……」と。

注

(一) Hendrick Hamel, Unpublished Manuscript, in H. Saveaije ed. "Hendrick Hamel's Journal and the Description of the Kingdom of Korea in the 17th Century" (<http://www.hendrick-hamelhenny-saveaije.pe.kr/transcription/index.htm>), p. 1166, 2003.

(二) 今日東アジアに共通して様々な個別宗教に対する類概念として用いられている「宗教」という用語自体が(一部)の仏教的語源説はあるものの)通常、西洋の「religion」の翻訳語であるといふことは広く知られている事実である。つまり、宗教という用語が最初に作られた当時、東アジア圏にはその「religion」にぴったり相応する用語が存在しなかった。それで、仏教が中国に初めて伝来したときに、中国に本来無かった仏教的な概念を受容するために「格義仏教」が作られたのと同じように、「宗教」という用語も作られたといふことができる。つまり、中国仏教の多くの用語が本来のインド仏教用語の意味を非常にうまく伝えているにもかかわらず、なお完全に一致するわけではないのと同じように、「宗教」も「religion」に一致するわけではない。「religion」は本来、極めてユダヤ・キリスト教的な背景を持つ用語である。しかし、それが、非キリスト教的な伝統をすべて包括する意味として拡張され用いられるようになったのはごく最近のことである (W. Cantwell Smith, *The Meaning and the End of Religion*, New York: A Mentor Book, 1964; Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," in Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998 参照)。他方、「宗教」という用語は東アジアにおいては、初めからキリスト教中心の背景を持たず、あらゆる宗教伝統をすべて包括しながら使用されたという点を想起する必要がある。

(三) 標本調査ではない一斉調査という面で高い信頼度をもつ韓国統計庁の「韓国人口総調査」の最新の結果は一九九五年に発表されたものである。総人口四四五五万人の中、宗教人口は五〇・七%であり、仏教(一〇三三万人)、プロテスタント(八七六万人)、カトリック(二九五万人)、儒教(二二万人)である(文化観光部『韓国の宗教現況』二〇〇〇年、九頁)。この統計を見ると、次の二点が注目される。第一に、国民の半数は宗教人であるが、非宗教人口もまた半数を占めている点である。したがって、宗教的な言説と非宗教的な言説が社会的に均衡を保ちながら緊張関係を演出することが可能な状況であるといえることができる。ただし、日本や中国に比べて宗教人口の比率が非常に高いということも事実である。第二点は、プロテスタントとカトリックを合わせたキリスト教徒の総数が仏教徒より多いということである。この点も、特に日本や中国と異なる韓国の特徴である。もちろん、日本のキリスト教は規模は小さいものの長い伝統を持ち、非常に洗練された一面を持っていることは確かである。しかし、キリスト教人口の低さという基本的な点で、韓国キリスト教とは全く異なっている。

(四) 「韓国宗教」に対するこのような「総体的概念」は、金鍾瑞「韓末、日帝下韓国宗教研究の展開」(『韓国思想史大系 6』韓国精神文化研究院、一九九三年)、二四六頁参照。

(五) 一部の学者はこれを檀君や祭天儀礼から由来する(鬼神教(朴殷植、李能和)、古教(崔南善)、古宗教(權相老)などと名づけてきた。

(六) 例えば、二〇世紀の初頭に来韓した宣教師ジョーンズ (George H. Jones 一八六七—一九一九)は、「韓国の男性は儒教的な教育を受け、子供を授かるために妻を仏教に託すかと思えば、病気に罹るとムーダンやパンス(訳者注：ムーダンは巫女、パンスは占い人を意味する)を尋ねるなど、この三つの宗教の連合した助けをもって幸福

に至る」と述べ、(韓国宗教を) 訳の分からないものとして記述している。G. H. Jones, “The Spirit Worship of the Koreans,” *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, 2, 1901, p. 39.

(7) こうした「大衆化」は実際の統計としては掴みにくい。伝統社会については統計がほとんど無いからである。日帝強制占領期の初期においては韓国の宗教人口が総人口の二〇%程度と極めて低く示されたのが、後になると急速に増えていく様相を示す。これは単に布教の結果であるよりは、こうした身分制度の変化による宗教の大衆化が統計調査により、徐々に把握されたからだと思われる。

(8) こうした文脈で、今日においても、例えば、孔子が本来は韓国人であり、漢字も韓国から由来したとまで主張する極端な国粹主義の信念に固執する人々もいる。

(9) こうした「一般化(generalization)」の必要性は多くの西洋宗教学者が指摘してきたところである。つまり、「ルビーをルビーとしてだけでなく、宝石として見たからといってその価値が削減されるわけではなく」(J. Wach)、「むしろ、カニはカニとしてだけでなく、甲殻類の一種として見たときにその特徴が理解しやすくなる」(W. James) また、「二つの現象はそれと類似したり、比べられる諸現象の体系的な目録学 (*Listenwissenschaft*) の中で見たときにその特徴がより明確になるものである」(J. Z. Smith) などいわれてきた。

(10) こうした批判に対しては、西欧の内部からも「比較の観点は人間の認識作用の避けることのできない過程」(L. E. Sullivan) であるという主張や、「比較の中心的媒介となる範型 (pattern) 概念に融通性をもたらし、エリアーデ流の古典的な比較方法を克服する必要がある」といった「新比較主義」(W. E. Padan) などが登場している。