

「カルト問題から考えるキリスト教社会倫理の課題」研究会

「宗教の政治化」「政治の宗教化」を考える¹

— 韓国キリスト教の事例から —

香山 洋人

1. はじめに

すべての組織や運動体は破壊的カルトと化す危険性を含んでおり、特に宗教団体の危険性はよく知られている。それは、宗教団体が成員の教育や訓練のために用いるメソッドや組織の構造が破壊的カルトのそれと類似しているからである。罪の自覚と赦しへの渴望という基本構造はイグナチオの『靈操』においてもプロテスタント諸派のカテキズムにおいても同様だが、問題はその「罪」が自覚される過程にある。一般的に、病気や悩み、実存的な問いや虚無感は宗教的帰依の入り口と考えられるが、そうした苦しみに対する救済の道筋を提供するのが宗教ということになる²。まさに「健康な人に医者はいらない」のであり、悩みや苦しみと宗教とは一対として機能する。しかし問題は、本来は治癒も救済も必要のない「病」や「罪」がしばしば捏造されていることである。実際の、あるいは捏造された弱みや不安に付け込む「霊感商法」「悪徳商法」が批判の対象であるとすれば、あらゆる宗教には同様の嫌疑が可能であり批判を免れることはできないであろう³。どのような宗教であれ、宗教は常に自らの成員に対し世界観の再構築を求め続ける性質を持ち、人間を心身ともに変容させ規律を与え新たな価値観とそれに基づく行動様式を内面化させる技術として社会の中で一定の役割を担ってきた。その点において、破壊的カルトはあらゆる宗教と類似しているのではなく同質なのである。

したがって問われるべきは一部の破壊的カルトではなくキリスト教を含めた宗教全般である。人間の心に呼びかけるすべての営みには「悪徳」の動機が存在しうるし、心理的操作、精神的支配はどの宗教においても行われている。重要なことは破壊的カルトと認定された一団を批判するだけでなく、われわれ自身がキリスト教神学の立場において、あるいは宗教者、市民社会の一員として、自らの責任を自覚し、自己批判的にこの問題に向き合うことなのである。

本稿の目的は、破壊的カルトに注目が集まる昨今の状況を前提に、韓国のプロ

テスタント教会の事例を参考に民衆神学的知見を踏まえて「宗教の政治化」と「政治の宗教化」について考えることである。

2. 自己省察、自己批判から出発する

本題に入る前に一つの事例を紹介したい。オウム真理教や統一協会のような破壊的カルトが社会的に問題視されると、キリスト教はすかさず自分たちの「まともさ」を語り始める。これは、日本社会は宗教リテラシーが低いので自分たちが「彼ら」と混同されてはたまらないという心理によるものであり、教会がしばしば「当方は伝統的なキリスト教であり統一協会やエホバの証人とは無関係」と宣伝する場合も同様であろう。「まとも」であることを自認するキリスト教は、破壊的カルトを批判するだけでなく他宗教、特に新宗教に対する優越感にとらわれてしまいがちである点にも注目したい。

2022年8月31日、立教大学チャプレン団から学生・教職員宛てに「緊急メッセージ」⁴が発せられた。このメッセージは、2022年7月の安倍元首相銃撃事件以降「宗教」そのものへの警戒感が高まっているとの前提に立つ。そして、「統一協会は、韓国で創立された新興宗教で、聖書を独自に解釈し、伝統的なキリスト教が保持する、キリストによる十字架による贖い、復活という救いの完成を否定」する宗教であり、したがって「立教大学が信仰的支柱とする聖公会と、この統一協会とが、信仰的にも組織的にも全く関係のないこと、そして、その実態から見て宣教協働の対象でもあり得ない」（言及はないが「1986年日本基督教団総会声明」と酷似）と宣言、その上で、「どうぞ、歴史的で正統なキリスト教信仰に立つ立教大学をこれまでのように信頼し、安心して学び、働きを続けて欲しいと願います。立教大学が皆さんの“自由”を奪うことは決してありません」と呼びかけている。このメッセージの冒頭には「詩編 100 編 3 節」（主こそ神と知れ。主が私たちを造られた。私たちは主のもの。主の民、その牧場の羊）が引用されている。

メッセージは、「歴史的で正統な宗教」と「韓国の新興宗教」とを対比させ、前者は「まっとう」で後者は「アヤシイ」という大前提から、アヤシイ宗教はあなたの自由を束縛するがまともな宗教（を基盤とする立教大学）は皆さんの自由を奪うことは決して無いと断言する。しかしその根拠は何であろうか。背景にあるのは、伝統宗教（聖公会＝英国教会）は信頼できるが韓国の新宗教はアヤシイという社会通念のように見える。しかし冒頭の詩篇の引用に見られるように、その深部には正統対異端という宗教的ロジックが存在する。このメッセージは「私た

ち立教大学チャプレン団は、皆さんを傷つける如何なるものからも、皆さんのことを守りたいと願っています」という表現で締めくくられる。しかし問題は、こうして敵と味方を峻別して「彼らは傷つけるがわれわれは守る」と断ずる点にある。破壊的カルトと呼ばれる一団もこれと同様の発想に立っている。このメッセージでは、伝統宗教が人々を傷つけそれを隠蔽してきた現実は棚上げされている。自己批判的な視点を欠いた素朴な善意を独善という。人々が宗教にアヤシさを感じるのはこのような態度なのではなかろうか。

いや、ロジックの類似性はどうかであれ、語り手の善良さが真実を示すという反論はあるだろう。しかし、人類が直面してきた破壊と混乱は対立し合う幾種類もの善や正義の衝突によって引き起こされてきたという事実を想起する必要がある。伝統宗教と「新興宗教」が混同されるのは人々の宗教リテラシーが低いからではなく、脱宗教的な視点からは両者の違いが認められないからである。「救いの箱舟」的な安逸なメッセージや自己批判を欠いた独善的な振る舞いに説得力はない。伝統の有無に関わらず、すべての宗教は謙虚な自己省察と自己批判を行うことでしか信頼を得ることはできないのではなかろうか。

3. 反知性主義と宗教性

1) 反知性主義的な異端であることが問題なのではない

宗教批判の立場から見れば、すべての宗教は理性に反しており破壊性と反社会性の因子を含んでいる。問題は破壊的カルトだけではなく理性や科学的批判精神を弱体化させる宗教そのものが人権侵害の素地なのであり、したがって、社会は宗教そのものに警戒心を持つべきでありその影響力を最小限に留めることで被害を食い止めることが課題だ、ということになる⁵。とはいえ、人権侵害は宗教に限らずあらゆる集団において生じており、理性的であることが問題の解決とは思えない。破壊的カルトが理系高学歴信者を核とし、大学での布教活動を中心としたカルト団体が多いことはよく知られている通りである。したがって、理性的であることが宗教批判への答えではない。以下に示すように、理性や知性といった思考枠による排除の問題が重要だからである。

金鎮虎（キム・ジンホ）は韓国のキリスト教系新宗教「新天地」の事例を論じる中で、「この世から希望を奪われた人々は現実世界からの脱出を夢見ている」と主張する。そこに人々をこの世から隔離する人物が登場し「密室の宗教性」が確

立される。それは傷ついた人々が熱狂できる「バラムの宗教」（民数記 31 章）なのである⁷。金鎮虎はこうした人々の熱狂を極右キリスト教とも関連させるが、ここでは「密室の宗教性」の典型である「新天地」に関する部分を紹介しよう。背景にあるのは 1980 年以降に激化した韓国社会の急激な経済成長とそれによる格差社会化であり、そうした歪が生み出した種々の暴力（社会的暴力、野蛮なまでの競争社会、それらが生み出す家庭内暴力など。金鎮虎は「新自由主義的混乱」と呼ぶ）からの保護を求めた人々が「新天地」のような密室のネットワークの一員となったのである⁸。「新天地」は、家父長主義と新自由主義の犠牲となった女性を取り込むことで発展した宗教である。彼女らは自分にとって暴力の場ではなかった家族や社会（「まとも」な世界）から遮断された暮らしを求め、そこで傷は癒やされ、自尊心は取り戻され、熱心に生きる力が与えられた。こうして急速に拡大した「密室の宗教性」が問題なのは、それが反社会的、排他的な方向づけによって強化されているからである。「新天地」の神学は本質的にはキリスト教原理主義でありイスラム、外国人、性的少数者を嫌悪する。金鎮虎が「退行的宗教性」と呼ぶこうした性質は極右団体を含むカルト集団共通のものと言えるであろう⁹。

ところで、新型コロナ拡散の原因として社会的に糾弾されて以降、「新天地」はあらためてエッセンシャルワーカーやシングルマザーを宣教の対象として活動していると言われる。金鎮虎がそこに注意を向けるのは、傷ついた人々がそこで「反社会的で隣人に排他的な退行的信仰者」になってしまう危険性があるからである。そうなれば、傷ついた人々はさらに社会から疎外され、さらに深い傷を負うという悪循環が避けられないであろう¹⁰。金鎮虎の視点が重要なのは、「新天地」のような団体への批判よりも、そこに帰依することでしか救いを得られなかった人々と、彼女／彼らを生み出した現実を問題視する点にある。問題は「新自由主義的混乱」なのであり、問われるべきは新自由主義の中で勝ち抜くすべを持つ理性的で知的な人々の世界なのである。

理性的で知的な市民社会から排除された人々が反社会的で排他的な宗教性によって自らを防衛する。そして正統を自認する理性的で知的なキリスト教が市民社会の非難をかわそうと「新天地」の異端性、邪教性を告発すればするほど、新自由主義的混乱の渦中で傷ついた人々はさらなる密室に閉じ込められる、という悪循環が生じている。ところで、教会が異端糾弾をどれほど繰り返しても「新天地」を嫌悪する市民社会にとって両者の区別に変化は無かったのだという。「新天地」が社会問題化するはるか以前から韓国ではプロテスタントキリスト教そのも

のが嫌悪の対象となっていたからである¹¹。

破壊的カルトが宗教的には「異端」であると繰り返したところで、それは社会的にはあまり意味のない言葉となる。宗教そのものが嫌悪の対象なのであり、人々は教理の内容ではなく自分たちの常識から逸脱した高慢さ、僭越さ、独善的な正義感を宗教者の言動の中に関心するからこそ宗教全般をアヤシイと感じて嫌悪する。問題はカルト的かどうかではない。市民社会に受け入れられたい宗教はアヤシさの嫌疑を晴らすためにますます権威（伝統に基づく品位、公権力の承認を含む合法性、指導者の資質・カリスマ性）に依存するか、あるいは受け入れられやすい市民社会的宗教として自己調整の道を選ぶのかもしれない。しかし、どちらも正しい判断とは思えない。権威主義も迎合主義も宗教本来のあり方ではない。秩序を重んじる社会がもたらす排他性、抑圧性への警戒とその犠牲者との連帯こそが宗教の本質的な課題だからである。

2) 「成人した世界」が反民衆的であってはならない

ボンヘッファーは彼の文脈において、教会の権威に依存しない世界、人間が自律を目指す運動の到達点を「成人した世界」と呼んだ。そこでは教会が定めた権威（神という後見人）に依拠せず自由な存在として神とともに歩む人間の姿が想定されている。この歩みはヨーロッパでは十三世紀から始まるのだそうだが、十七世紀のスピノザは「自然の光」概念を駆使して反理性主義、そして教会権力と闘った。同時に彼は、「自然の光」（理性）に照らされていない民衆には聖書に散見される荒唐無稽な寓話が必要だと考えていた¹²。成人した世界で「神なしにうまくやっていける人間」のイメージと、自らの知性と理性を誇り民衆を見下すエリート主義との混同があってはならない。

金鎮虎の見立てによれば、韓国のプロテスタント教会には、純福音教会を筆頭とする伝統的リバイバル集會系のメガチャーチの流れの他に、ソマン教会を筆頭とする新保守主義的メガチャーチの流れが存在する。70年以降韓国キリスト教界を席卷した前者の勢いが減速する中、今や社会的な影響力を誇っているのは後者であり、金鎮虎はそれを「ウェルビーイング保守主義」と呼んでいる¹³。それはつまるところ「成金文化」の産物ではあるが、李明博（イ・ミョンバク）政権誕生（2008年）以降主流となった「先進国化」の流れの中、知的で堅実な倫理性を強調する新たな富裕層文化が生まれてきたのである。ここで金鎮虎が描く「ウェルビーイング信仰」は、実に日本の知的で良心的なキリスト教徒の姿と重なり合う。

そこでは質素儉約が推奨され環境問題、貧困、世界平和などが説教のテーマとなるが、それらは各個人の内的課題、知識人の徳目にとどまっている。環境保護運動や貧困層救済の活動には熱心だが、新自由主義を国是とする政権や社会体制を変革する熱意があるとは思えないのである。金鎮虎は「貴族化」という言葉で一連の流れを分析しているが、ソマン教会のような新自由主義の貴族文化は日本の教会文化の中にも息づいているように思えてならない。日本のプロテスタント第一世代は士族であることを誇りとする人々であったというが¹⁴、カトリックを含めそうした風土は今も日本の教会全体に影響を及ぼし続けているのかもしれない。こうした文化的特性が主流キリスト教と「密室の宗教性」とらわれる人々との間に大きな隔たりとなっているのだとすれば、知的で理性的であることの問題性を見過ごしにはできないのである¹⁵。

3) 克服すべきは差別主義である

韓国の事例の中でも、あるいは日本においても、過激な保守主義、極右思想の中から「反ユダヤ主義」的言説が飛び出すことがある。ユダヤ・キリスト教の伝統がなく社会の構成員としても極めて少数であるにも関わらずしばしば極右が口にする「ユダヤ陰謀論」の出所はヨーロッパにおけるユダヤ人差別であることは言うまでもない。欧米で生じた「反ユダヤ主義」とはユダヤ人差別のことであり、そのリアリティは日本における部落差別、朝鮮人差別に置き換えられる必要がある。例えば「在日朝鮮人は特権を享受している」という極右のプロパガンダがそれに該当するが¹⁶、こうしたロジックは今に始まったものではない。関東大震災時、「朝鮮人が井戸に毒を入れた」というデマを流布した公権力の目的は、自分たちを「被害者」として映し出し「加害者」を捏造することで憎悪や攻撃を合理化することであった。それは「三・一独立運動」を経験した官憲の恐怖心が遠因であるとも言われているが、自然災害による混乱を鎮めるためのスケープゴートの選出、集団的暴力につながる陰謀論が向けられる先は、ユダヤ人や朝鮮人、あるいは共産主義者、移民、障がい者、性的少数者といった「他者」なのである。

自分たちの安全と秩序が損なわれるという漠然とした不安は共通の敵の明確化によってはっきりと輪郭を持つようになる。こうして描き出された攻撃対象に責任を押し付けることで平安を取り戻そうとするとき、必要なのは差別対象としての「他者」である。病名がわかることで治療が始まるように、敵を名指すことで「正義の戦い」が可能となるのである。アルベール・メンミが言ったように、差別は

相手を貶めることで自分の利益を得るために行われる。攻撃を正当化するためには自分たちが被害者だと主張する必要がある。韓国の極右は共産主義や性的少数者から韓国を守ると主張し、日本の極右も同様の主張をしている。差別主義、嫌悪と憎悪の拡散という運動手法、差別に基づく憎悪を背景とした暴力が宗教的言説、政治的言説とともに行使されるとき被害は一層深刻になるはずである。これは国家権力、伝統宗教、政治運動、破壊的カルトを問わず、人間の組織においては常に機能し得る自己正当化のメカニズムと言えるであろう。

問題は知性や理性を軽んずることではなく排他主義と差別主義である。したがって差別を克服しえない知性や理性は無力であるばかりか、むしろ厄介な問題を含んでいる。森本あんりによれば、反知性主義とは聖書に基づくラディカルな平等主義であり、権力への根深い疑問を伴っている。それは知性が権力と結びついたりそれによって特権階級が生じることへの反感であり、知性の自己反省力が正しく機能しているかどうかをチェックするのが反知性主義なのだという¹⁷。この立場を受け入れるなら、反知性主義こそ宗教の本質だと言うことになるが、残念ながらわれわれの周囲にはびこるのは差別主義と排他主義を信条とする「憎悪の反知性主義」であり、多くの場合宗教が関係しているのである。一体、排他性、エリート主義、独善性、差別性に対する絶えざる批判と自己点検を可能とする動機は何であろう。そして内部の告発や他者からの批判に傾聴する姿勢はどこから生み出されるのであろう。それこそが宗教性でなければならないはずである。

4. 「宗教の政治化、政治の宗教化」とは何か

「歴史上存在した宗教は、現在ある大部分の宗教も含めてすべからず、どんなかたちであれ、政治に影響力を行使するか、関与することについて『慣性』とでもいべき欲望を持っている」¹⁸

1) 「司牧的権力」として機能する政治権力

政治に向かう慣性ともいべき欲望が存在するとして、宗教は権力欲から逃れることができないのだろうか。もちろんここで言う権力は政治的権力には限らないし、すべての宗教がこれから問題とする「政治的メシア主義」を志向しているとは言えない。教会内の権力闘争が醜い争いを生み出して来たことはよく知られているが、問題はそれではない。むしろキリスト教の本質が政治的統治システムと深く関わっているのではないかという問題提起である。

ミシェル・フーコーは権力の形を「生権力」、つまり「逆らえば殺す」という古い権力ではなく「命ずるように生きよ」という生かす権力だと理解した。奴隷のように従属させ、消耗品として使役し、逆らえば殺す直接的暴力ではなく、忠良なる臣民として、勤勉な市民として、従順な信徒として行動する身体と精神を陶冶する力としてそれは機能するのである。生権力という権力テクノロジーこそ近代西欧国家における統治の重要な要素であり、それは「司牧的権力」という古代エジプトにまで遡る考え方であり組織だ、とフーコーは考えている（153頁）¹⁹。そして司牧²⁰こそが宗教教団としてのキリスト教を形成する重要な要素なのである。

神は民（人間）を導き養う牧者であるという旧約聖書のイメージが王の権威の源泉であり（154頁）、群れの救済（食料を与えて養うこと）という権力者の善意に基づくのが司牧権力である。それは恐怖や暴力によってではなく、また領土に対してではなく群れと群れを構成する個人とその内面とに向けられる権力であった。こうして「西洋の人間は、自分が群れの中のひとりであることを学び、～自分のために我が身を犠牲にしてくれる牧者に救済を求めることを学んできた」。これが司牧的権力によって形成された世界観である（160頁）。

ある宗教的共同体が教会として、つまり、来世における永遠の生へと導くためにと日常生活において人間の統治をおこなう人類の規模の制度として構成された。このような制度は諸社会の歴史上他に例がない、とフーコーは指摘する（183頁）。教会内の闘争は司牧的権力をめぐる闘争だったにもかかわらず司牧に反対する革命は起こらなかったし、司牧そのものを否定する革命のプロセスもまだ出現していない（185頁）。つまりキリスト教は司牧的権力そのものを一度も問題視してこなかったのである。

ヨーロッパでは教会が中心となる司牧的権力の時代は過ぎ去り国家による統治の時代となったが、重要な点は、脱宗教化に向かうはずの資本主義的工業化社会と近代国家が実に「司牧者の技術」を必要としたことである。それは近代国家というものが個人の監視、管理、訓練、矯正を必要とし、政治の安定のために個人を捉える必要上最もふさわしいのが司牧的権力だからである。司牧というシステムは「厳密に宗教的な形においては権力としての本質的な部分を失ってしまったが、しかし、近代国家の中に、新しい支えと姿を変えて生き延びる原理とを見出した」²¹とフーコーは考えている。「司牧的権力」は善意の権力であり、パターナリズム（温情主義）であり、まさに家父長主義そのものであった。フーコーは近代国家における「統治の技術」を探求する中でこの問題を取り上げたが、この

技術はもちろん教会内部でも機能しているし、司牧システムに対する革命を経験していないキリスト教の中で信徒は司牧の名において統治され続けてきたのである。

たしかに、ヨーロッパの教会権力が温情主義と家父長主義によって牧者のように人々を統治する時代は終わったが、政治権力は「善意」によって個人に対する監視、管理、訓練、矯正を必要としている。かつてヴェーバーが指摘したのは、プロテスタントイズムが勤勉な近代人を形成したということであり、それは教会が資本主義社会にふさわしい人間を養育するシステムであることを意味していた。アルチュセールの言え、それは資本主義に不可欠な労働者を再生産する「国家機関」として教会が機能しているということになる²²。

フーコーの司牧的権力論は、宗教がその本質的機能ゆえに国家による統治・支配の道具となりうる意味を解き明かしている。宗教が市民社会の要求に応えようと自己調整し、自らの「まともさ」を示そうとすればするほど、社会の価値観に迎合し、さらには人間を統治する「国家機関」的機能を担ってしまうに違いない。「司牧的権力」を現代に蘇らせる「新しい支えと原理」はたしかに存在するのである。これらの分析により、われわれは宗教が国家権力と結びつき、権力による統治や支配の道具となりやすいことを再認識させられる。宗教の政治化とは、票の取りまとめに一役買うというような表層的なことではなく、宗教そのものが持つ政治権力への欲望の問題であり、政治権力に都合のいい性質そのものの問題なのである。したがって司牧的権力のもとで監視、管理、訓練、矯正されてきた教会の成員は、政治的統治にも馴染みやすい姿へと陶冶されてきたことになるのである。

2) 政治に向かおうとする慣性、権力を志向する教会

韓国のキリスト教が持つ社会的影響力はよく知られている。「韓国リサーチ定期調査」によれば、韓国の宗教人口比率はプロテスタント 20% (1052 万人)、カトリック 11% (578 万人) であり、一方、「韓国ギャラップ」の調査をもとにした最近の記事²³によれば、韓国のプロテスタント信徒数は総人口の 15% (771 万人) であり、礼拝出席率が 70% という調査結果を合わせれば活動的なプロテスタント信徒は 500 万人程度だということになる。一方、昨年のカトリック在籍者は 595 万人で人口比 11.3%、ミサ出席率は約 11.8% (コロナ前は 18%) であるから、活動的なカトリック信者は 65 万人程度ということになる²⁴。

しかし韓国の場合、キリスト教の社会的影響を信徒数だけで語ることはできな

い。1930年代、日本植民地下の朝鮮半島において教会、学校、出版などを含むキリスト教は「植民地当局を除けば、～公的領域においてもっとも強力な社会的組織」であった。信徒数が人口比3%に満たなかったにも関わらずである²⁵。当時朝鮮のプロテスタント教会は聖書原理主義（逐語靈感説）的なアメリカ人宣教師の指導下にあり、植民地主義への抵抗エネルギーが個人の内面的罪責意識によって圧倒される状況にあったが、こうした信仰理解は今も続いている。

アジア太平洋戦争終結後、日本の植民地支配から解放された朝鮮半島南部では強固な反共主義者ダグラス・マッカーサーとそのスタッフによる統治が行われ（アメリカ軍政）、その後アメリカを後ろ盾にした李承晩（イ・スンマン）が大統領として大韓民国の樹立を宣言した。李承晩は近代国家の体裁を整えるため、日本が植民地支配のために整備した行政機構をそのまま利用、日本統治下で軍人や官吏として働いた人々をも登用した。アメリカにとって李承晩政権は朝鮮半島における反共の砦であったが、そこにはプロテスタント教会との深いつながりがあった。李承晩自身がキリスト教徒（メソジスト）であったこと、アメリカ軍政期に通訳を担当した韓国人の多くが宣教師から英語を習いあるいはアメリカ留学経験のあるキリスト教徒であり政府内部に強い影響を持っていたこと（通訳政治）など接点は多岐に及ぶ。実に李承晩政権（第一共和国、1948～60年）の長官・次官の40%、国会議員の20%がキリスト教徒（プロテスタント）であった。信徒数が人口比1%に満たなかったにも関わらずである²⁶。

両者を深く結びつけたのは「反共主義」であった。プロテスタント教会の発祥は半島北部（平壤とその北部周辺）であり、そこを拠点としていたキリスト教徒の多くは解放前後にはソ連軍、後に朝鮮人民軍による迫害を恐れて南に逃れたが（越南）、生活拠点や教会などすべてを失った彼らは強固な反共主義に傾いていた。李承晩政権は独裁強化の支柱となる反共政策を展開する上でこうした越南キリスト教徒を利用し、政権内部をキリスト教徒で固めた。1970年代に入りプロテスタント教会の信徒数は爆発的な増加を遂げるが、教会が社会的影響力を維持し続けたのは信徒数によるのではなく政府との強い結びつきによる。伝統的に朝鮮における宗教は仏教、儒教、シャーマニズムが主流であり、十九世紀末までカトリック（天主教）は弾圧の対象だった。それでも、大韓民国建国後まもなくプロテスタント教会があたかも国教であるかのような特異な地位を確保するに至ったのは、「反共主義」によって結ばれた国家権力と教会の相互利用関係があったからである。

プロテスタント教会が韓国社会と出会った時期はまさに激動の時代だった。仮にこの時代を「近代」と呼んでみよう。ところで韓国の近代は他国の近代とは異なり変化の程度があまりに大きい。社会はその根を引き抜かれるように大きな変化の渦に巻き込まれていった。そしてプロテスタント教会はこの過激な変化に最も深く関わった社会的カテゴリーの一つだった。いや、プロテスタント教会は韓国の近代の性格を形成する主役の一つであり、そのプロセスにおいて最も成功した社会的カテゴリーの一つとなった。その結果プロテスタント教会は韓国社会において強力な権力を持つ社会勢力の一つとしての地位を占めるようになった。(金鎮虎「アンタクト時代の韓国プロテスタント教会」14～15頁)

もちろん要因は政治的なものだけではない。民衆自身の経験に基づく教会の影響がある。十九世紀末、日本の侵略が朝鮮全土を混乱に陥れていた頃、近代的な教育や医療を提供していたのは教会であり、押し寄せる日本軍に怯える中であって星条旗を掲げる教会には解放区的な安堵感があった。また植民地時代、一部の教会は抗日運動の精神的支柱となり民族運動家の多くはキリスト教徒だった²⁷。そして解放後、冷戦構造の渦中であって自由主義陣営はキリスト教国であったし、あるいは苦境にあえぐ労働者の運動を公然と支持した教会の姿はまさに正義の味方であった。人々にとって安全や近代的な豊かさとしてキリスト教は強く結びついていたし、伝統的な封建制度や政治権力の横暴に対しキリスト教は自由のシンボルでもあった。こうして多くの人々にとってキリスト教は特権と良心、独裁と民主主義という相反するイメージを想起させるいびつなシンボルとなったのである。

3) エリート主義への反発が生み出す「憎悪の反知性主義」

大韓民国建国以前、反共主義はアメリカ人宣教師を中心とした保守プロテスタント教会によって広められ、解放後に誕生した親米反共政権はそれを国策とした。保守系教会にとって、自分たちの説教のメッセージが国是へと昇格したかのような高揚感があったに違いない。封建時代から軍国主義国家による植民統治を経ていきなり近代国家の舞台に躍り出た韓国は、事実上民主的選挙が封殺された独裁国家として半世紀を過ごした。その間、特権を享受した保守系教会にとって、反共政策は信仰的信条であり、「安保は人権に優先する」という原則がキリスト教神学においてもまかり通っていたと言えるであろう。

この様に、韓国においてキリスト教が政治に向かい権力を志向するのはごく自

然な流れである。韓国の政治権力は宗教、特にプロテスタントキリスト教を利用し、その結果多くの市民は「プロテスタント＝保守」という固定的イメージを抱いている。もちろん、金鎮虎が指摘したように、かつてのような露骨な姿ではなく洗練された「ウェルビーイング保守主義」のキリスト教が台頭することで、富裕層の一部は新興メガチャーチに、中間層の多くは保守系プロテスタントに、そしてそれらから排除された低所得者層の受け皿となったのが「新天地」やサラン第一教会であった。

これまで主流プロテスタント教会が保守陣営のプロパガンダを積極的に担うことは珍しくなかった²⁸。しかし今や極右のアジテーターとして筆頭にあげられるのがプロテスタントの牧師全光勲（チョン・グァンフン）である。全光勲と彼が牧するサラン第一教会は新型コロナウイルス拡散の原因となったことで社会的な批判を集めたが²⁹、問題はむしろ彼が極右のアジテーターとして政治の表舞台に登場した点にある³⁰。

1990年代後半、プロテスタントの教勢拡大が停滞すると、富裕層を中心とした「ウェルビーイング型」大型教会が成長した反面、打撃を受けたのは中小教会だった。成功を収めた新興メガチャーチを模倣した中小教会は、かつての「祝福＝成功」路線から富裕層向けのウェルビーイング路線に転換しようとした。しかし、知的で倫理的な富裕層向けのスタイルに疎外感を感じた低所得層信徒からは離反者が出た。その受け皿が「新天地」と全光勲だった。金鎮虎は次のように分析する。

「(新天地の教祖) 李萬熙牧師は賞賛と慰めの戦略で彼らの欠乏を埋めました。大型教会ではあまり耳にすることのないキーワードや語り口によって、信徒たちが自分は認められていると実感できる唯一の空間を作ったのです。一方、全光勲牧師は、1990年代後半に人々が教会と社会に向けて抱いていた不満を、極右主義のような形式で吐き出す機会を提供しました。彼は政治的熱狂主義を導き出したのです。」(「民衆神学者金鎮虎が見た全光勲ファンクラブ現象」)

全光勲は苦境にあえぐ中小教会の牧師を集め、すべての元凶は金大中（キム・デジュン）政権（1998～2003年）であり唯一の解決策はプロテスタントの長老である李明博ソウル市長を大統領にすることだと熱弁したという。派閥や学歴を重視する教団の中で存在感の無かった全光勲は、汚職問題によって保守教会層の支持を失っていた朴槿恵（パク・クネ）大統領を堂々とそして熱烈に支持するこ

とで存在感を発揮した。中上流市民層の反感を恐れて朴槿恵支持から手を引いた牧師たちに不満をいただいていた低所得者層信徒が過激なカリスマ全光勲に熱狂したのだった。2020年のインタビューで金鎮虎は全光勲支持者たちの姿を「大型教会を中心に信仰活動が文化のように演出されもっともらしいストーリーが語られても、それによって慰めを受けられなかった信者が非理性的な言葉に陥ることで力を得た組織」と分析しているが、新型コロナ騒動で大きなダメージを受けたはずの全光勲は、実は今も影響力を維持しているのだという。

金鎮虎は、尹錫悦（ユン・ソンニョル）政権が極右の力を背景に公安政治を進めようとする現状を踏まえた上で全光勲の危険性に警鐘を鳴らしている³¹。彼は最近、「反国家勢力である民主労組が主催するメーデーを阻止してほしい」と大統領室関係者から電話があった、と語った。あまりに荒唐無稽であり彼一流のホラ話だと言えばそれまでだが、それを一笑に付せない現実がすでにある、と金鎮虎は警告する。それは彼が「予言者」の素質を持っているからだという。越南キリスト教のリーダーで絶大な権力を振るった永楽教会の韓景職（ハン・ギョンジク）牧師は「予言者」にはなれなかった。アメリカ政界ともつながっていた彼は教団の主流中の主流だったからである。しかし全光勲は「キリスト教主流集団から異端視された存在であり、無知、無責任で不道徳な指導者」であり、この様に主流から外れた存在であることが「予言者」の条件なのだという。また彼は、「神様、ふざけてたら僕は死んじゃうよ!」、「お金大好き!」のように牧師や政治家が公然と口にしないような言葉を操ることで、多くの人々から反感を買ったと同時に熱狂的な支持者を獲得した。全光勲が「文在寅（ムン・ジェイン）野郎の首根っこを捕まえて引きずり出せ！総動員を命ずる！」と煽れば歓呼の声をあげて熱狂する人々がいる。こうして「予言者」は大衆の怒りを増幅させ、怒りに満ちた大衆が「敵」をあぶり出す「公安政治」は過激化する。実際、韓国の歴史上、極右キリスト教徒が住民を共産主義者と見なして虐殺する事件が起こっている（「済州島4・3事件」）。それだけではない。こうした極右「予言者」が大国の指導者にまで上り詰めたのはつい最近のことであり、その影響力は未だに衰えていないのである³²。

エスタブリッシュメント的権威を嫌悪する過激な平等主義とは異なる「憎悪の反知性主義」が政治化する宗教の一つの動力となっている。本来の反知性主義の中に民衆性を見出すことができるかどうかは不明だが、韓国のプロテスタント史にはこれに類似する明確な民衆の背景が存在するし、それは必ずしも「憎悪の反知性主義」へとつながるものでない³³。解放後のプロテスタントキリスト教が国

家権力と癒着することでこうした民衆の宗教性が弱体化し、社会から断絶した「密室の宗教性」や極右化がこれまでにない「憎悪の反知性主義」を生み出していると言えるであろう。

4) 政治宗教を克服するものは市民宗教ではない

チェ・ジョンウォンは、韓国のプロテスタントキリスト教を「政治宗教」として批判し「市民宗教」の発展に期待をかける。彼によれば、特定の理念を中心に集まった集団は排他的になりやすく、特定の政治イデオロギーに傾倒し暴力的にその信念を表出する傾向がある。そのような集団は自らのアイデンティティの核となる要素を神聖化する傾向があり、自分たちの理念的傾向と同じ指向性を持つ政治に対しても同じ神聖化の論理（一切の批判を介入させること無く無条件に権威を付与する）でつながろうとする。このような宗教が「政治宗教」であり、国家イデオロギーに徹底的に順応する国家宗教はこの様に誕生するのだという。それに対し「市民宗教」は自らの役割と国家の役割の違いを明確にし、市民社会の形成と発展において国家と宗教が時には協力することがあっても緊張関係にあることを忘れることはない。市民宗教は国家の制度に対する批判的分析により健全な緊張関係を保つことで、自由を希求する市民の中核的組織となることができるのだという³⁴。これは池澤優が公的な領域における社会統合的な機能を担うと指摘した「市民宗教」の機能でもある³⁵。

しかし、政治権力と市民が健全な民主主義発展のための対立構造を形成し、宗教は市民の心性の重要な部分を担うものとして民主主義の発展に貢献する、というモデルは現実味があるのだろうか。健全な政治的緊張関係の形成に寄与する「市民宗教」は市民社会との連帯のために一定の自己調整を必要とすることになる。脱宗教的な市民に嫌悪されず受け入れられる「望ましい宗教」とは個人の内面の問題に関わる団体であり、それを逸脱した瞬間、「宗教としてのあるべき姿を見失った危険な集団、アヤシイ宗教」として敵視されることになる。宗教独自の価値観の表出が一定の限度を超えると、市民社会の約束事に反するものとして見なされるのである。問題は、「望ましい宗教」の価値基準が固定的ではないと池澤が指摘する点にある³⁶。気まぐれな市民社会の好感を得ようと、あるいは社会統合という国家的な目的に貢献しようと妥協を繰り返したところで、アヤシさが消え去るわけではない。特に日本のように宗教文化それ自体が脱宗教化している現状で「健全な緊張関係」の構築は不可能であろう。自己調整という妥協主義が解決策では

ないのはこの理由による。池澤のいうように、市民社会への参与はその価値観を受け入れることを意味する。そこでは、民衆神学が十字架刑のシンボルと捉えた「十字架」はもはや単なる文化的アイデンティティの象徴であって、そこに読み込まれるのはもちろん「イエスの殺害」(murder of Jesus)ではなく、抽象的な「イエスの死」(death of Jesus)ですら無い。

歴史上、韓国のプロテスタントキリスト教は社会的な機能として、民衆の精神的支柱として、政治の道具として、また自ら政治を左右する存在として「政治化した宗教」だったのであり、韓国政治を支えする重要な政治的資源としての役割を果たしてきた。それは、疎外された人々の不安、うっ積した苛立ちや怒りなど負の感情を吸収する社会統合的な機能を果たしもしたが、それを手がかりにイデオロギー的統合を図ろうとする政治権力との共犯関係により「政治宗教」化した側面が強い。一方で、日本による植民地支配への抵抗、労働運動との連帯、民主化運動への献身など、民衆とともに歩む姿も韓国におけるキリスト教の姿であることを忘れてはならない。

韓国の民衆神学者安炳茂(アン・ビョンム)にとって民衆神学はパトスであった。「民衆神学はパトスです。決して客観的な学問をしようということではありません。闘争なのです。歴史の現場において、何かを克服しようとする闘いなのです」³⁷。そして同じく1970年代の韓国民衆の現場から神学の再構築を訴えた玄永学(ヒョン・ヨンハク)は次のような自己省察を記している。

キリスト教が民衆のものになるためには、まず民衆の友となり、民衆とともに暮らし、ともに考え、ともに見、ともに感じる事が出来なければならないのではなかろうか。すでにエリートになったキリスト教がそのエリートの位置と意識を捨てて民衆へと受肉しなければならぬのではないのか。そして、その民衆の中に蓄積され充満している知恵と真実とに学ばなければならないのではないのか。³⁸

民衆は救済の対象ではなく自己解放の主体であると民衆神学は主張してきた。救いとは霊的慰めにとどまらない身体的、社会的、政治的次元をも含む全的解放であり、他者との連帯に開かれた自由で自律的な主体の形成であるという命題はキリスト教倫理の重要なテーマでもある。エリート主義ではなく、「憎悪の反知性主義」でもない民衆的な宗教性の中にわれわれが必要とする「知恵と真実」がある。すべての宗教伝統にとって理性や知性は重要な意味を持つとしても、それだけに

依存してきたわけではない。苦難を受ける人々の叫びと希望に共感しともに改革に向かう情熱を呼び覚まそうという民衆神学の呼びかけに今一度耳を傾けたいのである。

5. イエスの運動とメシア的政治

宗教にとって政治化が問題なのではなく市民社会との親和性が重要なのではない。逆に、脱政治的であること、あるいは市民社会から受け入れられないことが正当性の証ではない。政治に関わらないという政治性は政治権力が期待する宗教の姿であり、また、自分たちへの批判によって殉教の神学を発動させるのが自己省察を欠いた宗教の常套手段だからである。重要な点は、そこに民衆の解放的伝統が息づいているかどうかであり、社会批判と同時に自己省察と自己批判が行われる余地があるかどうかであろう。社会の中で周辺化された人々が「福音」の証言者であり真実を見抜く力を持つという聖書の伝統³⁹は、マジョリティにとって不都合だけでなく市民的な常識や良識に反するメッセージでもある。おそらくどの宗教にとっても、預言者の少数者として生きることには本質的な意味合いが見出されるのではなからうか。民衆神学が生み出した知見は教会の種々の実践はもちろんのことキリスト教社会倫理においても重要な視点を示しているはずである。

1) 政治的メシア主義とはなにか

「政治的メシア主義 Political messianism」は様々な文脈で用いられる概念だが、ここでは韓国の民衆神学者金容福（キム・ヨンボク）が提示した内容を中心に考察する。金容福はイエスの運動を「メシア的政治」（Jesus-messianism）と捉え、その対立概念である「政治的メシア運動」について、統一新羅王朝時代の仏教メシア主義、李朝時代の儒教正統主義、大日本帝国による超国家主義（天皇制）、北朝鮮の共産主義運動、近代的テクノクラシー（軍事独裁政権）を例示している⁴⁰。これらの共通点は、全体主義と絶対権力、悪に対して戦う善の力の主張、国民の絶対的な忠誠の要求である。こうした「政治的メシア」が民衆を単なる対象物と捉えるのに対し、「メシア的政治」（イエス運動）は民衆が歴史的主体性を実現するための運動である。「政治的メシア」は具体的な権力者（カリスマ的個人）がメシアとして君臨する政治であるのに対し、「メシア的政治」においては民衆が主体であり、民衆自身による変革運動がメシア的機能を持つのであって権力的人格（メ

シア・イエス)が指導者として民衆を導くのではない。イエスは政治運動の頂点に立つエリートだったのではなく文字通り「苦難のしもべ」であった。もちろん聖書には「油注がれたもの」、「黙示録的人の子」といった権力的人格としてもメシア(政治的メシア)像が存在するがそれらは検証と再構築を必要とする。しかしイエスの運動(Jesus-messianism)の中心は「苦難のしもべ」であり、そこには「苦難を受ける民衆と自らを同一視する」⁴¹、「解放を希求しメシアに対する熱望に溢れる民衆にしもべとして仕える」という二つのメシア的資質が備わっている、と金容福は主張する。

金容福にとってイエスの復活とは、「民衆が終末においてのみならず歴史的にも死の権勢を克服して再び生きる」ことであり⁴²、そして教会の課題は、自分たちの信仰告白から「政治的メシア主義」的要素を排除することであり、世俗国家の持つ「政治的メシア性」を暴露し闘うことであった。「死の権勢を克服する」という詩的表現は現実には国家権力との闘争を意味していた。この時代、独裁政権打倒を掲げた民衆抗争、民主化闘争が大きくなうねりとなり民主化の実現へと向かっていたからである。

「メシア的政治」という金容福の用語は政治学的なそれとは異なり、「ナザレのイエス」の名によって伝えられた政治を意味している。言い換えればそれは「イエス運動」のことであり「民衆運動」のこともである。この運動の主題は理念や道徳ではなく互いを大切に生き方だったと言える。一方、「政治的メシア」は常に崇高な理念を語り、自分たち(民族、国家)こそ悪と戦う正義であると語る。古代において統治者が神性を有していたように、近代以降の脱宗教的世界においても国家主義や独裁的な権力体制は民衆の救済者、民族の解放者として人々の前に登場したのである⁴³。それは金容福が例示した五つの政治的メシア運動だけではない。「西側」を仮想敵とする独裁的イスラム国家の手法はもちろん「政治的メシア主義」であろう。「悪の枢軸との戦い」を提唱し、あるいは「世界の警察」を自認し世界に君臨する手法も「政治的メシア主義」である。そして、自由と民主主義の守護者として軍事力、核抑止力に依存するような姿勢も「政治的メシア」への待望と言えるのではなからうか。

2) 民衆的メシア性

イエスは、待ち望まれた救済者として生きることを拒み、人々の期待を裏切り、それにもかかわらず政治犯として処刑された。金容福はそのイエスをメシアとし

て再照明するのが「苦難のしもべ」の伝統であるとした。この伝統は記述された勝者の歴史や洗練された文化の中ではなく、人々に見向きもされず切り捨てられる民衆の語りや突発的な事件の中に息づいている。民衆にとっての解放は「来るべき方」（外部者）によってもたらされるのではなく、今ここで自分たちが経験する現実の中で一つの事件として生起する。民衆神学によるこのようなキリスト教の再解釈は、制度化し権力化した教会に対する批判であり改革の呼びかけであったが、この時代における宗教現象、特に権力を志向し政治化する宗教、独善的で排他的かつ差別的な宗教、自己目的化し暴力化する宗教に対する批判的洞察とも言えるであろう。

民衆神学は多くの議論を呼んできたが、その中心にあるのは「メシアとしての民衆」という概念であった⁴⁴。キリスト教は原罪と贖罪の神学によって「救われるべき罪人」という一元的な人間観を作り上げてきたのであり、主体がメシアである限り客体としての人間は完全に一元化されてしまう。これに対し民衆神学は、メシアとは人格ではなく「メシア性」としてあらゆる時空間に存在するのであり、それは事件の性質のことであって計算された運動のことでない、と指摘した。こうした民衆神学による抵抗は反権力的であると同時に脱中心的アプローチであった。民衆神学的アプローチを徹底することで政治的権力や教権支配はもちろん、政治運動や市民運動、改革運動それ自体も批判的再解釈の対象となるのである。

6. おわりに

ここまで、宗教の政治化を批判的に考察する試みとしていくつかの論点を扱ってきたが、宗教化する政治の問題については触れられずに来た。宗教が権力を望み「政治化」するように政治権力も自らの統治システムの維持発展のために結果的に「宗教化」する点は述べたが、この先の議論についてはあらためてスピノザを想起するにとどめておきたい。彼にとっての国家は崇高な理想を目的とする共同体でも理念の結晶でもない。つまりそこには聖性や神性はもちろん、道徳や倫理、いかなる義務すら介入する余地はなく、したがって「宗教化」とはまったく無縁のものであった。彼は「国家はただ自由のためにある」と考えていた⁴⁵。メシア主義的極右やファシズムの台頭はつまるところ国家と崇高な理念とが結びつくところから始まるのであり、それこそが宗教化する政治の正体であろう。次なる議論はスピノザ的な現実主義、隣人に愛情深く接する自由を誰に対しても最大限実現可能ならしめる権力、という程度の政治理解から始めるべきではないかと考え

ている。

〈註〉

- 1 本稿は、2023年11月3日に行われた富坂キリスト教センターの研究会「カルト問題から考えるキリスト教社会倫理の課題」での発表に基づいており、座長による趣旨説明（「研究会の設置理由と目的」）を踏まえている。
- 2 マックス・ヴェーバーにとって宗教は苦難の現実に対する合理化の一貫した価値体系を基盤としており、その中心は「苦難の神義論」だった。ヴェーバー「世界宗教の経済倫理 序論」『宗教社会学論集』参照。
- 3 ボンヘッファーはこの点について、一部の知識人には有効だが「単純な人々」には無意味な「世俗化したメソディズム」と呼んでいる（『ボンヘッファー獄中書簡集』379頁）。われわれはこれとは違う見立てをしているが、「イエスは～人間を先ず罪人に仕立てるなどということとはなさらなかった」（同396頁）という指摘には同意する。
- 4 立教大学チャブレン団からの旧世界基督教統一神霊協会（現：世界平和統一家庭連合）に関する「緊急メッセージ」。全文は<https://www.rikkyo.ac.jp/about/introduction/chapel/message/2022.html> から閲覧可能。
- 5 リチャード・ドーキンス『悪魔に仕える牧師』、『神は妄想である』など。
- 6 自らをキリストの再臨と称する李萬熙（イ・マンヒ）が1984年に設立した新宗教。新型コロナウイルス感染拡大初期、信者の中から感染拡大が生じたが疫学調査のための名簿提出を拒否、その後も感染対策なしの集会を続けるなど社会的批判的となった。詳しくは、クォン・ジン編『ウイルスにかかった教会』。
- 7 金鎮虎「アンタクト時代の韓国プロテスタント教会」27～29頁。
- 8 同、29頁。
- 9 ここには、新自由主義的混乱の中でも安全を保っている理性的な市民社会、知的なエリートたちに対するうっ積した不満の表出があるに違いない。アメリカの「トランプ現象」にも同様の背景があるのではなかろうか。
- 10 金鎮虎前掲論文、31頁。
- 11 黄庸淵「対面／非対面（礼拝）に対する意見噴出は何を表したのか」191～192頁参照。韓国プロテスタント教会の没落については金鎮虎『市民K、教会を出る』に詳しい。
- 12 スピノザ『神学・政治論』1～7章。なお民衆への無理解を除き筆者はスピノザの立場に深く共感している。
- 13 金鎮虎「キリスト教右派と新貴族主義」『市民K、教会を出る』参照。『大型教会とウェルビーイング保守主義、新しい右派の誕生』はこのテーマを中心に扱っている。
- 14 芦名定道「植村正久の日本論2」参照。
- 15 ヴェーバーによれば「教養的、趣味的文化における壁は、あらゆる身分的差別のうちでも、もっとも内面的で、かつのりこえがたいもの」だという（ヴェーバー「世界宗教の経済倫理 中間考察」154～155頁）。その意味では、山室軍平や賀川豊彦が歩んだ道はこれとは異なる教会文化を生み出す可能性として再評価されるべき神学的主題と思われる。
- 16 「在日特権を許さない市民の会」は在日朝鮮人は差別をされているのではなくむしろ特権を享受していると主張した。
- 17 森本あんり『反知性主義とは何か』参照。

- 18 徐正敏「金日成主義と近代天皇制」。
- 19 以下、本文中の参照ページはすべてミシェル・フーコー『講義集成1 安全・領土・人口』による。「司牧的権力」については1978年の来日講演（「性と権力」、「政治の分析哲学」）でも重要な言及がある（本稿では *pouvoir pastoral* の訳語は「司牧的権力」に統一した）。
- 20 日本語の「司牧」はもともと『日本後紀』（840年）に登場する語だが、『続日本紀』（797年）では同じ意味で「撫養」の語が用いられる。「支配者が民衆を養い可愛がる」という意味である。主にプロテスタントでは「牧会」と呼ばれる。
- 21 『哲学の舞台』172～174頁。
- 22 アルチュセール『再生産について』。
- 23 《クリスチャントゥデイ》2023年3月11日。「韓国リサーチ」、「ギャラップ」共に質問に対する答えの統計であり「(所属は長老派でも)自分としてはカトリック」、「(洗礼は受けていても)無神論」という答えが可能。
- 24 『韓国天主教会統計2022』。一方、教籍にとらわれない宗教生活を送る「マルチ信者」も増加している。金鎮虎『市民K、教会を出る』135頁。
- 25 同、52頁。以下の記述は同書を参考している。
- 26 チェ・ジョンウォン「韓国キリスト教：市民宗教と政治宗教の間で」105頁。
- 27 朝鮮総督府で教会弾圧の中心にあった高等警察課長国友尚謙は「昨今の独立運動は～伝統的儒教教育機関出身者ではなく新学問に養成せられ、もしくはほとんど学問なく耶蘇教によって養成せられたる徒輩に多く」と記している（「国友手帳」）。すなわち総督府が警戒していたのは宣教師による学校と教会、キリスト教そのものであった。姜在彦『朝鮮の開化思想』参照。
- 28 一方、先の大統領選挙の際、民主党（民主化運動の流れに立つ、現野党）候補を強く推薦するあまり対立候補を「呪術、新天地」呼ばわりしたキリスト教リーダー（民主化運動、NCK系）の姿が批判の対象となった。政治的プロパガンダへの参入は保守系教会に限られてはいない。黄庸淵「キリスト教運動の亀裂から読み解く韓国社会運動の亀裂」2頁。
- 29 これについてはクォン・ジソン編『ウイルスにかかった教会』参照。
- 30 これについてはインタビュー記事「民衆神学者金鎮虎が見た全光勲ファンクラブ現象」参照。
- 31 これについては同「全光勲、危険な爆弾になっている」参照。
- 32 こうした現象を分析する上でかつてのドイツにおけるヒトラー台頭の背景分析は参考になる。ヒトラーは自らの思想的母体とも言うべき民族主義的エリート主義（フェルキッシュ主義）を批判し「下層中間層出身の、教養市民層への敵意に燃えた若い活動分子」中心の政治活動を目指したが、これは「一個の疑似宗教的な政治運動」であったという。野田宣雄『教養市民層からナチズムへ』434～435頁。
- 33 この点については「祈祷院運動」についての金鎮虎の分析が参考になる（『市民K、教会を出る』68頁以下）。
- 34 チェ・ジョンウォン「韓国キリスト教：市民宗教と政治宗教の間で」。
- 35 池澤優「序論 公共圏と宗教のせめぎあい」。池澤はここで組織宗教ではなくA・ベラーの言う意味での「市民宗教」を論じている。
- 36 池澤優前傾論文、13頁。
- 37 安柄茂『民衆神学を語る』118頁。
- 38 玄永学「民衆の中に受肉しなければ」《韓国神学報》（韓国神学大学、1973年6月）『民衆と韓国教会』16頁。

- 39 安炳茂は福音の伝承母体は民衆であると結論づけている。安炳茂「イエス事件の伝承母体」。
- 40 金容福「メシアと民衆、政治的メシアニズムに対抗するメシアの政治」。邦訳は英訳版 (Minjung Theology, CCA, 1981) に基づいているが、ここでは韓国語版を参照する。
- 41 邦訳は「苦難の民衆と共にある」となっている。
- 42 ここは韓国語原文と邦訳の間でかなりズレがある。
- 43 リヒャルト・カールヴェールは、国民社会主義 (ナチズム) は「事実上のメシア主義」であり、徹底して終末論的であるがゆえに力と情熱と信仰を呼び起こし殉教者をも生み出していると捉え、これに対し当時のプロテスタントは個人主義的な救済理解が中心だったためにナチズムに主導権を奪われた、と分析しているという (野田前掲書、187頁)。
- 44 この点については《神学と教会》18号に収められた論文、特にキム・ギョンジン「韓国キリスト教の歴史的遺産としての民衆神学」、崔亨熙「民衆神学の救済論」参照。民衆神学を巡る争点は「民衆メシア論」だとする論者が多いが、そこにはイデオロギーとドグマにもとづく誤読がある。議論の核心は主体を巡る理解であると筆者は考えている。「救済宗教」の枠組みをそのままにした論争に出口はないように思われる。拙稿「主体化の神学」参照。
- 45 『神学・政治論』20章。浅野俊哉「スピノザの国家論における倫理と政治」参照。

〈参考文献〉

【日本語】

- 浅野俊哉「スピノザの国家論における倫理と政治」『哲学・思想論集』22巻 (筑波大学哲学・思想学系、1997年)
- 芦名定道「植村正久の日本論2」『アジア・キリスト教・多元性』7号 (アジア・キリスト教・多元性研究会、2009年)。
- ルイ・アルチュセール『再生産について』(西川長夫他訳、平凡社、2010年)。
- 安炳茂『民衆神学を語る』(金忠一訳、かんよう出版、2016年)。
- 李仁夏・木田猷一監修『民衆の神学』(教文館、1984年)。
- 池澤優「序論 公共圏と宗教のせめぎあい」池澤優編『いま宗教に向きあう4 政治化する宗教、宗教化する政治』(岩波書店、2018年)。
- マックス・ヴェーバー『宗教社会学論選』(大塚久雄、生松敬三訳、みすず書房、1972年)。
- 姜在彦『朝鮮の開化思想』(岩波書店、1980年)
- 金鎮虎『市民K、教会を出る』(香山人訳、新教出版社、2015年)。
- _____「アンタクト時代の韓国プロテスタント教会」《キリスト教文化》20号 (香山人訳、かんよう出版、2023年)。
- バールーフ・デ・スピノザ『神学・政治論 上・下』(吉田量彦訳、光文社古典新訳文庫、2014年)。
- 徐正敏「金日成主義と近代天皇制」《論座》(朝日新聞社、2018年8月12日)。
- リチャード・ドーキンス『悪魔に仕える牧師—なぜ科学は「神」を必要としないのか』(垂水雄二訳、早川書房、2004年)。
- _____『神は妄想である—宗教との決別』(垂水雄二訳、早川書房、2007年)。
- 野田宣雄『教養市民層からナチズムへ』(名古屋大学出版会、1988年)。
- 黄庸淵「キリスト教運動の亀裂から読み解く韓国社会運動の亀裂」《キリスト教文化》20号 (香山人訳、かんよう出版、2022年)。
- _____「対面／非対面 (礼拝) に対する意見噴出は何を表したのか」クォン・ジソン編『ウイル

スにかかった教会』（香山洋人訳、かんよう出版、2023年）。

ミシェル・フーコー 『講義集成1 安全・領土・人口』（高桑和巳訳、筑摩書房、2007年）。

ミシェル・フーコー、渡辺守章 『哲学の舞台』（渡辺守章訳、朝日出版社、1978年）。

E・ベートゲ編 『ボンヘッファー獄中書簡集』（村上伸訳、新教出版社、1988年）

森本あんり 『反知性主義、アメリカが生んだ「熱病」の正体』（新潮社、2015年）。

【韓国語】

香山洋人「主体化の神学、救済論の民衆神学的再解釈」（聖公会大学校神学大学院博士学位請求論文、2014年）。

キム・ギェンジン 「韓国キリスト教の歴史的遺産としての民衆神学」《神学と教会》18号（ヘーム神学研究所、2022年）。

金鎮虎 「民衆神学者金鎮虎が見た全光勲ファンクラブ現象」《週刊朝鮮》（2020年9月7日）。

_____ 「大型教会とウェルビーイング保守主義、新しい右派の誕生」（5月の春、2020年）。

_____ 「全光勲、危険な爆弾になっている」《月刊人権連帯》（2023年6月号）。

金容福 「メシアと民衆、政治的メシアニズムに対抗するメシア的政治」NCC 神学研究委員会編『民衆と韓国教会』（韓国神学研究所、1982年）。

安炳茂 「イエス事件の伝承母体」《神学思想》47（韓国神学研究所、1984年）。

チェ・ジョンウォン 「韓国キリスト教：市民宗教と政治宗教の間で」クォン・ジソン他『嫌悪と韓国教会、』（サミン、2020年）。

崔亨黙 「民衆神学の救済論」《神学と教会》18号（ヘーム神学研究所、2022年）。

玄永学 「民衆の中に受肉しなければ」NCC 神学委員会編『民衆と韓国教会』（韓国神学研究所、1982年）。