

韓国におけるローマ書13章解釈史の試み ——カン・ソンホ「ロマ書13章の政治学」について

(2019年1月7日 受理)

人文社会系 本 田 逸 夫

Interpreting Romans 13 in Modern Korea

(Received January 7, 2019)

Kyushu Institute of Technology Itsuo HONDA

This essay introduced and examined the thesis “Politics of Romans 13” in which Korean historian Kang Seongho described the interpretations of Romans 13: 1-7 in Korea from the time beginning under Japan’s Imperial rule to the postwar era of the 1980s. The author evaluated Kang’s long historical and self-critical analysis of Korean Protestantism, with an interesting examination relating to political confrontations of the time. At the same time, the author argued that Kang’s pioneer work would have more impact, if its theoretical framework was sophisticated and if it included “practical interpretations” of Romans 13.

はじめに

パウロが「上に立つ権威」に対する“服従”を説いた新約聖書「ローマ人への手紙」13章1-7節（以下では「ローマ書13章」と略記する）は、後世への影響力という点で最も重要な聖書の章句として知られる。しかし従来、特に非西欧地域における同章の解釈史＝影響史の研究は乏しかった。本稿で取り上げるカン・ソンホ「ロマ書13章の政治学」¹⁾（以下、「本論考」と略記する）は、彼の著書『韓国基督教の黒歴史』（以下、「本書」）²⁾の第7章を成す。本論考は同書を全体としてみた場合の評価とは独立に、韓国におけるローマ書13章解釈史のおそらく最初の試みとして、それ自体、注目に値する業績である。以下ではその論旨を紹介し、その功績と問題点について主に政治思想史研究の観点から考察を加えることにする³⁾。

一 著者の問題関心と視角

先ず、著者の関心や研究上の視角について略述する。本書冒頭の謝辞によれば、著者

は学生信仰運動に加わるとともに大学時代まで教会(長老派)生活を送り自己形成をしてきた。だが、朝鮮戦争初期の民間人虐殺事件を知ったのを契機に現代史を集中的に学ぶ中で、信仰者の「社会参与」のあり方について苦悩し、個人の敬虔だけを強調する教会の姿に「乖離」を生ずるに至った。その「乖離」は、教会長老でもある李明博が大統領に就任(2008～2013年在任)するとともに集中的に表れたセクハラ等の諸スキャンダルに示された牧師達の倫理的な堕落に接して、拡大した⁴⁾。そして著者は、IVF(韓国基督学生会)に属す理解者・同志達との交流に恵まれつつ大学院で「政教癒着」問題をテーマに研究を続けた。そして、「韓国の基督教の素顔をさらけ出し、権力に阿諛してきた教会指導者たちの恥部を明らかにし、^キ基督教がなぜ[その蔑称]”ケドクキョ”との批判を避けられなくなったのかを告発すること」⁵⁾を本書で行ったという。従って、センセーショナルなものに響きかねない「黒歴史」という表題にもかかわらず、本書は韓国の既成のキリスト教会とその歴史に対する、信仰的なプロテスト、いわば良心に基づく自己告発であるといっていよい。

次いで、「歴史は悪と罪に巻き込まれたキリスト教の姿に対して警告する」との神学書(=エマニエル・カトンゴレとクリス・ライスの共著)の一文を冒頭に掲げた緒論では、韓国の基督教の問題の把握は神学的診断と歴史的診断の二つに大別できるとされる。前者の一つに、その問題の原因を神学的失敗=教理教育の不在に求める保守的な立場があるが、それは神学的に思考するよりも「伝統」の維持、つまり16～18世紀に体系化されたヨーロッパ神学の伝統を模範視する傾向が強いという。

もう一つの神学的診断は、アルミニウス主義の「救いの確信」とカルヴァン主義の「聖徒の堅忍」の、「最悪の方式による結合」たる「アルヴェン主義」を韓国の基督教に認めるシン・グァンゲン牧師の見解で、韓国の基督教は自己の救いを無制限に確信し未来まで安全に確保したと称することで倫理的な推進力を失ったとする。著者は「アルヴェン主義」の存在を認めることには慎重だが、「アルヴェン主義」論は悔改めに関する韓国基督教の浅薄な神学に対する告発として画期的な意義があると評価する。

一方、歴史的産物としての韓国基督教における過去の(現在における)残存に注目するのが、歴史的診断である。その代表が1950年代の教会分裂を経て成立した基督教長老会が唱え出した「根本主義パラダイム」で、初期に来韓した宣教師達の神学を保守的な根本主義(fundamentalism)と規定した。その見方は韓国の基督教の主体性を追求した60年代の土着化神学と、宣教師達を民族教会形成の妨害者と位置づけた70年代の通史的な記述により、踏襲・強化された。著者は韓国基督教の現在における根本主義的な傾向とその諸弊害は認めるものの、諸問題の由来を宣教師達に帰する還元主義はこれを斥け、彼らの神学を根本主義と規定すること自体も含めて歴史的に不正確だと批判する。

そのパラダイムにも韓国教会史を専有してきた護教論の観点が作用している、と著者はいう。護教論の歴史像は現在の正当化のため(自教派に)不都合な事実の「省略」や否定、責任転嫁、合理化を行う。著者はそれと逆に韓国キリスト教史の領域でも「過去の清算」を追求する立場をとる。つまり、韓国の基督教が「主流宗教」化した結果、犯した過ちである権力との野合、戦争讃美、人権侵害等(「暴力と支配文化の受容」と要約されている)の解明であり、本書でその作業を(従来の研究と異なり)実証的かつ通史的に行い護教論の枠組への「対抗記憶」を提示しようとしたのだというのである⁶⁾。

以上の関心と視角に基いて著された本書は、植民地の遺産の問題を扱った第一部、朝鮮戦争・内戦・独裁をキーワードに「内戦論理の内面化と政教分離の歪曲」を論じた第二部、そして主流宗教化した韓国基督教の社会的スキャンダルについて述べた第三部から成る。容易に想像できる通り、本論考は第二部に属している。

二 本論考の内容

本論考は前書き的な叙述と、「植民地時代のローマ書13章」、「基督教建国論とローマ書13章」、「朴正熙政権に対する韓国基督教の支持」、「ローマ書13章をめぐる葛藤と論戦」、「抵抗の根拠になったローマ書13章」の五つの部分(以下では「節」と呼ぶ)から成る。

まず冒頭で、著者は韓国で現憲法第20条2号にも規定された政教分離が「宗教の政治介入の制限」と解され、宗教の社会参与の制限のために悪用されてきたとする。その原因の一つは、政治概念の曖昧さ、つまり広義の政治(=正義と権利の促進、腐敗・権利侵害への対抗)のための努力が狭義の政治(=国家権力の獲得と行使)とみなされることにあるという。もう一つの原因は「政治に対する二重的な理解」で、不義への抵抗を政治(介入)とするが、独裁の支持・黙認の方はそう捉えないことである。要するに、韓国では政教分離の前提を権力への服従とし、国家を神聖な制度とする把握がとられてきた。そして過去(の西欧)におけるのと同じく、韓国でもローマ書13章は権力の神的起源を示すもの、権力の正統性への問いを許さぬ根拠とされ、不義と権力者を祝福・讃美する服従の神学として機能してきた。韓国では同章は「日帝の植民地支配と軍事独裁政権を肯定する聖書的な典拠となった」⁷⁾という。

第一の節、「植民地時代のローマ書13章」では同章の「本格的な登場」を示すものとして1901年9月に長老教会の宣教師達が作成した、教会と政府の関係に関する文書が取り上げられる。それは同章やテモテ前書2章1-2節等を根拠に、牧師・信者・教会の国事への干渉を禁じ、「国王への忠誠、国法に対する信徒」を定め、「政教分離を主要な骨子とする宣教路線を公式に宣言した」。その目的が帝国主義の侵略の黙認にあったとの

説に対して、著者は当時、迫害事件の発生や義和団事件の余波で基督教徒というだけで迫害の危険があった内外の状況で教会を守るためのものだったとの近年の解釈に注意を促している。しかし、その文書が国家権力への教会の服従を明示しただけで宗教の自由には言及しなかったことから、それは不義への反対や抵抗のみを政教分離違反とする論理が形成される背景となったとする。

1905年の乙巳条約＝日韓保護協約を契機に日本帝国主義の侵略が本格化すると、伊藤博文統監の宣教師優待政策や米国宣教師本部の圧力等の下で宣教師たちは漸次、日本の朝鮮支配を黙認・支持し始めた。たとえば、米国の北長老会海外宣教部総務のA. J. ブラウンは、ローマ書13章に基づいて、日本の統治に対する宣教師達の対応は敵対・無関心・協力ならぬ、(協力を越える)忠誠こそ穏当であり、キリストの例とも一致すると論じた。高宗の強制退位に反対する義兵運動(1907年)の際に宣教師達に押し立てられて日本の主権篡奪を合理化した吉善宙牧師や、日韓併合(1910年)後のカトリックの宣教師達による信者達に対する従順の勧めが示す通り、同章は帝国主義の侵略を黙認する聖書的な根拠に用いられ始めた。

三・一独立運動の後に宣教師達との秘密集会において三・一運動の鎮圧を求め、その要求の正当化のためにローマ書13章を引いた総督府学務局長関谷貞三郎の例が示す通り、同章は植民地権力によっても援用された。こうした、同章を根拠とした「服従の神学の内面化」の要求は、斎藤実総督狙撃事件の際に同章を引いて狙撃者、姜宇奎を批判した乗松雅休の言にも示されていた。著者は、「関谷が円滑な植民地支配のためにローマ書13章を引用したとすれば、乗松の引用は個人の救いのみを強調する穏健な信仰が有した限界を示」⁸⁾していると要約している。

1930年代中盤以後、同章は日本帝国主義の侵略戦争の積極的支持のために用いられ始め、戦時体制期(1937～1945年)における戦争への支持・協力の論理の基礎となった。代表的な事例が長老教会の戦争協力を公式化した行事、国民精神総動員朝鮮イエス教長老会連盟の結成式(1939年9月)で、そこで「聖書奉読」(韓景職が担当)の対象とされたのは唯一、ローマ書13章だった。それは、日帝は神が立てた権力であり、その遂行する戦争には積極的に協力せよとの主張を意味していた。その三か月後に国民精神総動員朝鮮イエス教長老会慶北老会連盟が結成された時にも、同章が奉読された。かくして、同章は「絶対的な服従のための信仰的なモチーフ」となり、「特に戦争の状況で国民の義務とは何かという質問の模範答案として提示された」。同章に対するそうした位置づけは、日本の紀元節を祈念すべく^{メソヂイスト}監理教会が全教会的に挙行了した愛国記念礼拝(1940年2月)や、戦時総動員体制に対する積極的な協力を訴えた、^{ホーリネス}聖潔教会の機関誌『活泉』の記事(1939年10月)においても示されていた。聖潔教会は太平洋戦争勃発後に国民総力聖潔教

会連盟へ改編され、その理事長、李明植は天皇に対する神聖不可侵、恭敬等を説くとともに、ローマ書13章を引いて「聖書は民主主義を認めず、軍国主義を認める」とさえ述べた。

次の節、「基督教建国論とロマ書13章」では解放後に唱えられた、キリスト教精神に立脚した民主主義国家の構想において、同章がその「モチーフ」となった事実が述べられる。その代表例が韓景職の主張、特に説教集『建国と基督教』中の「基督教と政治」であった。そこで韓はローマ書13章を「主権の根本がすべて神にある」ことを示す章句として引き、米国をキリスト教的民主主義国として模範視するとともに、日帝はその主権の神的な由来を理解できなかったために敗北したと論じた。それを7年前の解釈と比べれば、同章の解釈を「同一人物が……時代状況に応じていかに変奏しているか」が明示されていると著者は指摘している。

さらに、「基督教建国論は右翼勢力の反共運動に政治的な基盤を提供しただけでなく、親基督教〔的〕政治権力の誕生を帰結したと同時に政教癒着の根を下ろさせた」⁹⁾。基督教建国論の論理は教会長老たる李承晩政権の支持を自然に導き、同政権が韓国基督教に与えた各種の特別な恩恵¹⁰⁾によって、同政権を「基督教政権」とする教会側の見方と同政権に対する支持の強化がもたらされた。それを示す代表的な事例が1956年の正副大統領選挙の際の基督教の選挙参与で、『基督公報』を中心とする選挙参与反対論に対して、キリスト教徒の候補者(=李承晩と李起鳳)の支持運動を主導した金鍾大牧師は、ローマ書13章1節に言及しつつ神が主催する選挙でキリスト教徒を当選させるために李承晩らを支持すべきだと論じた。つまり、「キリスト教徒の政治権力掌握の根拠としてロマ書13章が引用された」¹¹⁾という。

第三の節、「朴正熙政権に対する韓国基督教の支持」では、その支持が「ロマ書13章が本格的に政治の道具として活用され始めた時期」を画するとの見方が最初に示される。同章は「特に維新体制の成立以後、基督教の政治参与問題と関連する一連の論戦で重要な問題としてクローズ・アップされた」という。まず、大統領の再選制限の変更を意味する三選改憲は1960年代韓国の最大のテーマであり、韓国の基督教は朴政権が強引に進めた三選改憲(1969年)を「支持すると同時に不義な権力の正統性を擁護する方向に傾いていった」¹²⁾。

その企てをいち早く支持した朴亨龍・朴允善・趙鏞基ら242名の保守的な牧師達は、改憲反対運動に加わったキム・ジェロン牧師を「キリストの名により改憲反対を押し売りする」扇動者と非難し、「毎日、大統領と指導者のために祈祷」することを要求した。その翌日には、大韓イエス教長老会合同教団の人々を中心に組織された大韓基督教連合会が、「政教分離の原則に立脚して、与野の立場を超越」し、「政局安定の為に祈祷」す

ることを訴えつつ、三選改憲歓迎の立場を表明した。それは、「政教分離の原則に言及しつつも三選改憲を積極的に支持する矛盾を示し」ており、先の「政治に対する二重的な理解」を表していた。そして大韓基督教連合会総務キム・ジョンゲンは、逆差別と開発主義の論理を用いて、現行の任期の制限こそが民主主義にもとめるのであり、経済復興と軍事的強化を実現した朴正熙にさらなる機会を与えるべきだと論じた。

朴正熙は1971年の選挙で三選されたが辛勝のため執権延長の困難さを感じて、10月17日に南北統一を名目に「維新体制」の成立を宣言し、非常戒厳、国会解散、政党・政治活動の中止を強行した。それは赤十字会談等で統一の期待が高まっていた状況を利用して社会の意表を突いた「憲法破棄」を行なったもので、民主主義の「抹殺」という「暗黒時代」の開始を告げる事件であった。それに対して、韓国の基督教は、朴の特別宣言を「祖国の（勝共・平和）統一」、「民主主義の土着化」に必要な措置ないし「英断」等として、続々と露骨な支持・称揚の立場を表明した（クリスチャン新聞、韓国基督広報社、基督教大韓聖潔教会、大韓基督教聯合会、大韓イエス教長老会等々）。10月下旬に発表された維新憲法は三権分立の原則を逸脱して大統領に法外な権力を集中しその「永久執権」を保障する内容だったが、それにもかかわらずキリスト教系諸団体は支持を表明した。著者はその理由として、教会聯合新報等が非常戒厳令下でも宗教集会には許可は不要だったとの事実＝「宗教の自由」を強調する一方で維新憲法の非民主性には「一言半句」も言及しなかったことを指摘し、「制度的教会の存続に集中するのみ」¹³⁾であったと評している。

さらに金義煥（牧師・総神大学校教授）は、1973年度の『神学指南』に掲載した論文でローマ書13章1・2節を根拠に、民主主義政権でなくとも国家権力は神より与えられた権勢として服従すべきだと主張した。彼によれば、三・一運動は神に基づいた権力たる日帝に対して愛国を名目に反抗するとの非聖書的な政治参加を行なって失敗した代表的な事例だった。彼はキリスト教徒の維新政権批判においてその過ちが再現されていると主張したのだと、著者は述べている。

第四の節、「ロマ書13章をめぐる葛藤と論戦」では維新政権下で展開された論戦に焦点が当てられる。1974年末に始まった改憲運動を契機に維新体制を公開かつ全面的に拒否する抵抗運動が本格化し、以来、維新政権と民主化運動は改憲対護憲の構図の下に対抗した。政権側は民青学連事件を仕立てて共産主義者による政府転覆、共産政権樹立の企てを理由に、民主化運動を大々的に弾圧した。特に深刻な問題は、その事件に関連して8名の統一運動家達が人民革命党再建委員会の組織者という冤罪を着せられ処刑されたことである（いわゆる「司法殺人」）。1974年10月にジョージ・オグル宣教師が人革党再建委事件は拷問による捏造の産物だと暴露すると、以後、年末にかけてローマ13章に関する論戦が展開された。それは、あらゆる政権は神から出たものなので担当者の如

何を問わず服従すべきだとの立場と、同章を根拠としても政権自体の絶対化はできないという立場の衝突だった。

論戦の発端は、1974年11月9日に韓国基督教実業人会の主催で行われた国務総理(=金鍾泌)のための祈祷会における金鍾泌の発言だった。キリスト教徒だった彼は、ローマ書13章によれば政府に協力するのが当然で、神に由来する(維新)政権に対立する者は「悪を行なう者」で審判(=処罰)すべきだと述べ、かつ(オゲルのような)外国人宣教師による批判は内政干渉だと非難した。その言はキリスト教界における賛否両方の意見表明を喚び起こし、まず11月14日に民主守護基督者会は金鍾泌がキリスト教を政治的な道具に利用していると批判した。その4日後の韓国基督教教会協議会の主張は、ローマ書13章は国家権力の限界と責任を示すとの趣旨だった。つまり権力の正統性は合法的に設立され人権擁護と社会的正義の実現に尽す限り保たれるもので、その責任を逸脱した権力に対し人権と正義の回復を求めるためのキリスト者の社会参与は政教分離原則違反ではない、とした。

それらの発言に対して、韓国の基督教の保守的な人物と諸団体は敏感に反応した。先ず保守教団の連合体たる韓国イエス教協議会(KCCC。1965年組織)は、11月25日の「基督教反共時局宣言文」でローマ書13章を引きつつ国家権力への服従を要求した。それについて著者は、「信仰の自由を保障するならば、ローマ書13章に依拠した服従は統治者の善悪を超越するとのカルヴァンの国家観をそのまま伝えている」¹⁴⁾としている。またイエス教長老会合同教団の越南人士達を主軸に組織された大韓基督教聯合会(DCC)がその二日後に表した声明書、「時局に対する我々の見解」は、韓国基督教教会協議会の主張を、少数の人々が反政府的な言動と非聖書的な主張を全キリスト教徒の意志であるかのように述べた偽装宣伝だとした。そしてローマ書13章に言及しつつ、権勢への服従は条件付きではなく独裁政権でも神が定めたものとして従うのがキリスト教徒の義務だと論じた。

以上の「熾烈な論戦」に関して、著者はローマ書13章1節を根拠に国家権力への絶対的な服従を要求する主張は一種の「句読点原理」の適用、つまり「権勢に服従せよ」との言を脈絡に関係なく自分勝手に利用したものだとする。それは、「基督教が不義な支配体制を擁護する時にしばしば使用する文章読本だと言える」¹⁵⁾というのが、著者の判断である。

最後の節、「抵抗の根拠となったロマ書13章」では、同章の裡に国家権力の限界を見出す立場が取り上げられている。それは、特定の条件と原理を満たすことで神から裁可を受けた正当な政府とそうでない不義な政府を区別する、従って後者に対する抵抗の可能性に開かれた、規範的な立場である。著者は、そこでの問題が「正当な政府」と「不

義な政府」を区別する基準の曖昧さにあるとし、大別して二つの立場があるとする。

第一の立場をとるのが「信仰の自由」を基準とするカルヴァン主義者達で、彼らはカルヴァンが教理の保存と教会の存立を保障する権勢に対する服従を認めたと考える。その一例が軍政期（1961～1963年）に総神大学校[の前身]の教授だった韓哲河の主張で、彼はローマ書13章1節を引きつつ、カルヴァンの「神本主義的」思想を根拠に国家権力は政権自体や人民のためではなく専ら神の栄光のためのものだとし、その基準から、「神に対する敬拝の外的条件」を保持している朴正熙の権力を正当化したのである。著者は同様の例として、同章に所謂服従は「良心」に基づく合理的・自発的な服従なので、「主に反対する」ことを統治者が要求する場合には適用されないとした、シン・ソンジョン（牧師、1970年代に総神大教授）の主張を挙げている。著者によれば、こうしたカルヴァン主義者達の解釈は「韓国の基督教が制度的な利益を確保する動力として作用した」¹⁶⁾。日曜日における選挙や試験の実施、教会への課税に対してのみ、教会は組織的に対抗したというのである。

それに対して第二の立場を示すのが、ローマ書13章を現代的に再解釈して国家の正統性を国民の意志に求め、権力に対する服従の基準を信仰の自由ならぬ人権と民主主義に置いた民衆神学者、安炳茂の主張である。彼は神が国家と教会に人権の保護を共通の課題として付与したとみなした。同章に対するその解釈は基督教の、1970～80年代の民主化運動に参加する論理となったとされている。

三 本論考の貢献

本論考は、日本でも数少ないローマ書13章解釈史の韓国におけるおそらく初めての成果である。それに接した読者は、特に戦後の公然たる解釈論争の存在、著しく政治化し分極化した諸論者の立場等、日本と非常に異なる内容に強い印象を受けるだろう¹⁷⁾。そしてそのことと密接に関連する韓国近現代史の特質、すなわち「不義な」と形容される権力——すなわち、戦前の日本による植民地支配と（その「残滓」の性格を有する）戦後の（軍事）独裁政権——の存在、さらに「同族相残」の朝鮮戦争、米軍による軍政等の過酷な経験を改めて知らされるだろう。逆にいえば正にそれらの経験ゆえに、韓国では同章の解釈が切実な問題となったようにみえる。

そのことに関連した興味深い事実として、韓国の解釈史では権力の側にある外国人キリスト教徒による「解釈」が少なからぬ比重を占めているようにみえることを挙げられるだろう。日本の植民地支配を正当化した関谷貞三郎総督府学務局長や、1974年末の人革党（再建委）事件の真相究明運動に対する、駐韓米軍の従軍牧師スラーゲルの、「維

新体制」に与する立場からの批判等がその例である。

本論考の主要な貢献としては、前述の印象的な事例を含む韓国におけるローマ書13章の解釈史を、植民地時代から戦後の1980年代までという長い時間的なスパンで描き、同章を「政教分離」と結び付けたり、礼拝の自由が保たれば正統性が疑問視される政権でも服従すべきだとしたりする、保守的ないし既成権力に同調的な、有力な解釈の傾向の存在を、そして、それらの解釈と特に戦後の政権がキリスト教会に付与した特権的な恩恵との関係等を、指摘したことがあげられるだろう。もちろんそれは、本書全体の企て、すなわち、「主流宗教」化したキリスト教の犯した、権力との野合などの過ち＝著者のいわゆる「黒歴史」の通史的な解明による「過去の清算」という作業の一環に他ならない。

あまり知られていなかったらう関係資料の提供も、著者のもう一つの貢献である。たとえば本論考には、前述の国民精神総動員朝鮮イエス教長老会連盟の結成式（1939年9月）の式次第や、1974年11月の論争の際の東亜日報の記事等の画像が載せられており、後者には「“教会は独裁にも順従せねばならない” 大韓基督教聯合会声明」、「あらゆる権勢は神が定めたもの” 金允燦會長」、「基督教教會協は容共路線」等という見出しも見える¹⁸⁾。それらは、言わば歴史の息吹を伝える興味深い資料である。そして前者に示された韓景職のローマ書13章及び日本の植民地支配に対する評価は、著者が指摘した通り、戦後、彼が展開した基督教建国論において逆転するに至った。韓景職は宗教界のノーベル賞ともいわれるテンプルトン賞を受けた、国際的に有名な韓国キリスト教界の指導者の一人である¹⁹⁾。その彼の同章解釈をめぐる問題的な言動が、本論考によって明らかにされたのである。

著者は「過去の清算」の一環として、本書第五章で朝鮮戦争前後の軍や右翼等による「民間人虐殺」に「加担したキリスト教徒達」に関する事実を追究している。自国（のキリスト教界）に対して公正かつ自己批判的たろうとする、その姿勢は、リベラルな歴史家、韓洪九のそれとも重なるものである²⁰⁾。

本書について、韓国キリスト教史の指導的な研究者、徐正敏は、「批判的省察」たるべき「歴史研究」の成果で、「若い歴史学徒の眼と足（貴重な資料の渉獵）を通して韓国キリスト教史の真面目を確認する機会」となった業績、「預言者的な直観力」を失ってしまったかにみえる韓国キリスト教の現状に対して時宜を得た仕事だと評価した²¹⁾。それはほぼそのまま、本論考についても妥当するといつてよいだろう。

四 本論考の問題点

以上の貢献の一方で、本論考には問題点も存在する。最も顕著な点は、ローマ書13章解釈に対する著者の理論的な位置が不明確なことである。本論考で取り上げられた韓国の諸解釈の多くが国家の形而上学的な基礎づけとして同章を捉えるものである。それは、「神学的に思考する」ことよりも近世西欧の体系的な神学としての「伝統」の維持に傾いているとの、著者が韓国の保守的なキリスト教について指摘した問題と対応しているように見える。また、同章を「政教分離」の規定とみなす解釈の比重の大きさも目を引く。しかし、それらの見解に対して著者はいかなる立場に立つのか——その点は本論考の記述からは必ずしも明確ではない。

著者は確かに、後者の論者達における「政治概念の曖昧さ」、「政治に対する二重的な理解」を批判している。だがその批判は恣意的な解釈＝いわゆる「句読点原理」の排斥の一環であろう。だが、著者がローマ書13章を政教分離の教説とみなすこと自体に対する批判にまで踏み込んでいるのかどうかは、判然としない。

同様に、同章を国家の形而上学とするような伝統的な理解に対する著者自身の評価も明らかではない。そうした理解に対して好意的と思えないのは確かだが、正面切った批判や別の理解が提示されているわけでもないからである。その点に関連して著者は、1974年の論争の際に保守的なカルヴァン主義者達の依拠した思想を、「信仰の自由を保障するならば、ローマ書13章に依拠した服従は統治者の善悪を超越するとのカルヴァンの国家観」だとしている。しかし、そうした単純な理解が同章に対するカルヴァン（主義）の解釈の把握として妥当なのか否かという点については、立ち入っていない。だがそれは、カルヴァン（主義）理解だけではなく、カルヴァン主義者の影響力が強いように見える韓国のキリスト教の特質を理解する上でも、重要な論点のはずである。

同じく理論的な問題を挙げると、前述の通り著者はローマ書13章に抵抗の根拠を見出す規範的な立場の中でも、「正当な政府」と「不義な政府」を区別する基準の曖昧さが存在するとする。しかしそれは解釈上の争点ではあるが、基準の曖昧さの問題なのだろうか。特に、そうした立場の論者が述べるように「良心」による服従が求められているとすれば、それは教会の組織的な利害が服従の基準だとすることと矛盾しないのだろうか。そのことが問われるべきであろう。

上述のような問題点はおそらく著者の接近方法と視野における制約の帰結である。つまり、事実史中心の歴史学的方法の下に、韓国の事例、特に「韓国の基督教の恥部」を成す事例の探求に力を注いだ結果、理論的な考察と韓国以外の西欧や日本等の事例と

の比較検討が著しく手薄になったとみてよい。実際、著者は前述の伝統的なローマ書13章解釈を革新した人々、すなわちK・バルト、ケーゼマン、E・ヴォルフ、そして宮田光雄等の業績には全く言及していない。

無論、一般的にいえば分析視角の限定はあらゆる研究に不可避かつ不可欠で、その視角から漏れた現象があるからといって直ちに研究の価値が損なわれるわけではない。また、ローマ書13章の自ら妥当と考える解釈を確定的に提示することがその解釈史の研究者に対して必ず要求されるべきだともいえないだろう。しかしまた、著者は諸々の同章解釈の分類に終始しているわけでもない。つまり、著者自身の理論的な位置をより明確にすることなくして、そのめざすところの課題の遂行、すなわち韓国の同章解釈史の「批判的」な探求や、個性の解明は困難だと思われるのである。

実際、前述の人々による業績の一つの到達点ともいえるべき宮田の労作は、次の諸点を指摘した。すなわち、ローマ書13章は国家の形而上学や権力一般に対する恭順の教説等ではなく、何らかの特定の状況に対するパウロの警告であること。そこで彼が求めた服従には終末論的な視点と「良心による」という二重の限定が付されていること。そして服従の限界と関連して、同章は共観福音書や使徒行伝等の関連章句＝「カイザルのもの」と「神のもの」の区別というキリストの言や、「人よりは神に従うべし」とする所謂ペテロの条項、そして同章七節における「畏れ」と「敬意」の区別等と関連させて把握すべきこと等である²²⁾。宮田の作品は韓国でも翻訳されている²³⁾が、その内容が本論考で活用されてないことは明らかである。

本論考をみる限り、戦後の韓国では憲法上の「政教分離」を、既成権力への服従を前提とした「宗教の政治介入の制限」を意味するものとし、ローマ書13章をその意味での政教分離の教えと捉える解釈が有力だったようである。だが言わば常識的な法観念と宮田の研究に鑑みれば、その解釈の転倒性も浮き彫りになろう。なぜなら、そもそも憲法自体の位置づけとして、その目的は第一義的には人権保護のために国家権力にタガをはめる(=それを制限する)ことに在り、国民の活動を束縛することにはない。その趣旨をキリスト教会の指導者等が理解しなかったとすれば、それは(程度の差こそあれ)日本を含む“後発国”の陥りやすい誤解といえよう。

しかも、西洋における政治と宗教の激しく執拗な対立抗争の末に個人の内面に対する権力の介入の不当さの自覚と、近代国家の世俗性＝非宗教性という要求が確立されてきたのだとすれば、「キリスト教的な」(価値を体現する)国家ではなく、自覚的に世俗的な課題に専心する国家こそ、「政教分離」が想定する国家といつてよい²⁴⁾。すると、ローマ書13章に所謂「権威」とは終末論的視点から現世の過渡的な存在として眺められ、かつ「良心」との緊張関係に置かれたものだとしてすれば、それは上記の意味での世俗的・自

制的で機能的な国家にむしろ近い観念であろう。

その点と関連して、本論考で引かれた韓国の解釈には、倫理や宗教との分化が曖昧で実体的な国家・政治観が散見するようである。たとえば、1972年に維新体制を支持したキリスト教団体の一つの声名には「国格培養」なる表現がみえる。また著者自身も政教分離に関連して、「広義の政治」として正義と権利の促進、腐敗・権利侵害への抵抗を挙げている。だが、「広義」といいつつそれはなお倫理的な色彩を帯びている。確かにそれらは教会が特に態度決定を迫られる課題であろう。しかしまず、くり返して言えば、社会正義に関連するか否かに拘らず、憲法の政教分離規定は教会や信仰者の政治参加を規制するものでないことの認識が重要である。

さらに、著者の所謂「政治に対する二重的な理解」を打破するためにも、社会正義の問題とは別に、コンフォーミズムのみならずアパシーまでをも「中立」や非政治ならぬ政治への関与に含める、いっそう「広義」で機能的な政治概念が採用されるべきではないか。しかもそのことは、信仰者個々人が民主政における責任ある市民として行なう政治参加を位置づける上でも有益であろう。従って、本論考に所謂「政治(学)」の概念はさらなる洗練を要するようにみえるのである。

そして以上の国家(政治)観の問題が視野に収められれば、たとえば、本論考で論じられなかった思想家、咸錫憲の主張のもつ意義も明らかになるだろう。彼は、先の金鍾泌の発言におけるローマ書13章解釈について、その前提する「私どもの後進性」、すなわち「立ち遅れた国」に特徴的な「あまりにも純真な国家観」、「国と言えは無条件に良いものだ」とばかり思う」という「迷信」を指摘した。そして、共同体としての「国」と目的意識的に設立された制度としての「国家」を区別すべきことを主張したのである²⁵⁾。付け加えれば、咸のこうした主張と彼の師であった内村鑑三の思想の関連如何は、同章の解釈に関する興味ある検討課題であろう。

さらに、同章の解釈に関する理論的な洗練は、視野を飛躍的に拡大し研究成果を豊かにすることにつながる。すなわち、ケーゼマンが行った通り同章の注釈という形式をとるものに限定せずに、国家的権威への服従に関する事柄に関連した言動は「実践的解釈」として同章解釈史の対象に含めることができるし、その方が生産的である。韓国キリスト教史についてその方法を採用すれば、本書で論じられた、日本の植民地支配や戦後の「政教癒着」等に対するキリスト教徒の対応も同章解釈の重要な事例に含まれよう²⁶⁾。その場合、たとえば前述の韓景職の事例の問題性は一層大きなものとなろう。なぜなら、韓景職は1939年以前にいったんは神社参拝を拒否して投獄された経験があり、つまり彼の解釈は「実践的」なそれも含めれば二度逆転したといえる²⁷⁾からである。

韓景職に関連して著者はまた、済州島四・三事件(1948年～)等の民間人虐殺を行なっ

た極右・反共主義の「テロ団体」、(再建)西北青年会と韓が設立した永楽教会(の青年たち)との密接な関係等を本書で指摘している²⁸⁾。そして、戦後の韓景職がアメリカを「基督教国家」として理想化したことや神学講義のような趣をもつその説教²⁹⁾は、彼のローマ書13章解釈の背後に次のような問題が伏在する可能性を指し示しているのではなかろうか。すなわち、信仰と現実との緊張感覚、特に世俗権力に対する醒めた認識^{ニュヒテルン}の欠如または不足である³⁰⁾。

五 結びに代えて

本論考の内容自体も興味深いが、本書で取り上げられなかった韓国のローマ書13章解釈も、「実践的解釈」を含めれば少なからず存するだろう。今後はそれらの発掘・収集と、前述のような理論的な視角に基づく探求が必要であり、それにより豊かな成果が期待できる。本論考はそうした、さらなる「批判的」研究の展開を触発するものである。そこにパイオニア・ワークとしての本論考の意義があるといつてよい。

注

- 1) 강성호「로마서 13장의 정치학」。本論考の存在を教示された徐正敏教授と森山浩二先生に感謝する。
- 2) 『한국기독교 역사』 도서출판 짓다, 2016年。
- 3) 一般的に言えば著書の一部を批評するのは異例で、かつ一部を有機的に関連する他の箇所と切り離して論ずるとその真価を十分に捉えられないという可能性もある。だが、筆者は本論考自体の価値に着目するとともに、以下においてその内容と関連する本書の他の箇所の叙述にも適宜、言及するように努めた。以上の理由から、本稿の試みに対して著者と読者の理解を乞う次第である。なお、本稿に所謂キリスト教(基督教)とは、断らない限りプロテスタントを指す。また以下の引用における傍点と[]による補足は引用者により、……は引用者による中略を示す。また本論考で著者はローマ書を(韓国語で)「ロマ書」と記しているので、本論考からの引用ではその表記を尊重した。
- 4) 本書における著者紹介によれば、現在は教会に通わない自覚的・批判的な信仰者の一人の由である。
- 5) 本書12頁。
- 6) 同前21頁。後述(注12)を参照)の金俊坤が「十月維新」を称揚した説教等の記録の一節も、後に削除・改変された可能性があるという(本書232-233頁)。著者は、「過去の清算」は「国家権力の公式記憶と民衆の対抗記憶相互間の衝突、妥協」としての「記憶闘争」ないし「記憶の政治学」の問題として論じられてきたとする。その「記憶闘争」が政治闘争として具体化した例の一つが、忠清北道・清州の三・一公園に設置されていた鄭春洙牧師の銅像が1996年に市民運動の手で当局の妨害を排して撤去された事件であろう(同99-105頁)。鄭は1919年の三・一運動当時の民族代表33人中、忠清北道出身者6人の一人ながら、独立請願には賛成したが独立宣言には反対し宣言式にも欠席しており、1938年の転向を経て監理教第四代監督に就任した後、監理教の戦争協力を主導した。著者は、その事件は「1990年代中盤に始まった歴史の正しい立て直し運動の一環」、「1987年の民主化以後登場した市民社会が宗教界の過去史清算問題に着手した」もので、「この事件を契機に親日派功德碑の撤去や親日財産の還収等が行われ始めた」という(99・102-103頁)。本書の背景を成す、近年の韓国の政治・社会状況を窺うことができよう。
- 7) 本書156頁。

- 8) 同前161頁。植民地時代における「韓国基督教の制度化」を論じた本書第一章によれば、齋藤實総督の宣教師懐柔政策は、基督教団体の法人設立の許容＝税の減免等の既得権の保障による基督教の保守化を核心とするもので、その結果、宣教師達は総督府に協力的となった。そして1925年の雑誌記事が示す通り、彼らは政治運動と宗教の区別を強調しつつ、「すべての権力は神から出たもので、権力者に服従せよ」と信徒達に説くに至った(35頁)。また長老教会は、『基督広報』が1937年7月の中日戦争勃発後に参戦兵士の勝利を祈願した社説(8月)、ローマ書13章等の引用に基く、国家への服従を強調した社説(10月)、「銃後報国」を指示した牧師の主張等を掲載した(38年4月)ように、神社参拝の総会決議(38年9月)以前から既に侵略戦争への協力を行っていた。韓国基督教のその経験は解放後における力と権力の追求の端緒になったという(42-43頁)。
- 9) 同前165頁。倉持和雄「韓国の民主化運動とキリスト教(1)——李承晩時代——」(『東京女子大学紀要論集』2017年3月)に関連する記述が存する。
- 10) 従軍牧師制、日曜・クリスマス公休制、キリスト教関係者の政府幹部への大幅な登用等を指すだろう(本書133頁)。その政教癒着の逆説性について著者は、「カイザルのものはカイザルに」とのキリストの言があるものの、そのカイザルが教会の長老で配下の者達の大部分もキリスト教徒だったので韓国基督教は政治的利権を享受できたのだと述べている(134頁)。また本書第9章「不義により得られた財物」(列王記上21章のナボトのぶどう畑の話の念頭に置いたタイトルである)によれば、米軍政におけるキリスト教人脈を通じて「敵産」=かつての日本人財産の処理でも基督教が特別に優遇され教会再建の「物的土台」を得るとともに基督教会の国家への依存度が高まった。たとえば天理教の財産は朝鮮神学校の関係者が暴力的に接収し、一部は韓景職らの教授達が分け合って後の永楽教会等、諸教会の用地としたという(212頁以下)。光化門通りにおける監理教会館の建設や、韓国YMCA会館の再建でも李承晩政権が便宜をはかった(215頁以下)。
- 11) 本書166頁。
- 12) 以上、同前166頁。具体的には、イエス教長老会合同教団は分裂後の財政危機の克服と総神大への認可獲得のため、同大理事長とキリスト教徒の資本家達(の理事就任)を媒介にして朴正熙政権に接近し、上記の目的を達するとともに三選改憲を支持した(本書219頁以下)。また、韓国大学生宣教会(CCC)の創始者で著名な反共主義者の金俊坤牧師は、大統領のための国家朝餐祈祷会の実施や全軍信者化運動等を通じて1968年頃から韓国基督教と朴政権の間に蜜月関係を築いた。彼は十月維新等を正当化し、政権側は反共大会の様相を帯びたCCC主催の世界宣教大会「エクスプロ74」を宿舍の提供等で支援し、またCCCによる(学生運動の体制内化を目的とした)「学生アカデミー」設立に対してソウル貞洞の旧ロシア公使館跡地の払下げを認める等の特別の優遇措置を講じた(本書221-233頁)。なお関連して著者は、2013年にソウル江南区の教会で行われた「朴正熙大統領追慕礼拝」で牧師が朴の独裁を「神の独裁」と正当化して物議をかもした事件をとりあげ、それと同様の考えを以前に或る教会員から聞かされて驚愕したとの、自身の個人的経験をも述べて、「歴史を学ぶ者として、維新[体制]時代に出てきそうな話に接したので歴史の進歩に対する疑問をもたざるをえなかった」と回想している(222頁)。
- 13) 同前173頁。関連する本書の分析として、原始キリスト教の「食卓共同体運動」から制度化された教会への転換に伴って組織の自己目的化が起った(26-29頁)ように、韓国基督教は日帝に懐柔されつつ1920年代の制度化を経て教会の維持を自己目的化させたという。神社参拝に限られぬ、侵略戦争への多様な形態の協力たる「附日協力」も、制度としての教会の維持のために「自発的」に行われた側面がある(22頁以下、39頁以下等)。また戦後、反民族行為特別調査委員会(1949～1950年)から追及された牧師達は、総督府が要求した神社参拝等を教会維持のためにやむなく行なったと弁明した。著者はそれを「『教会保護』という論理」と呼び、そこに所謂教会とは「本来の目的と価値が深刻に変質した」、「制度的教会」だったとしている(77頁)。そして柳聖旻も、日本の植民地宗教統制政策に対して、韓国のキリスト教(カトリック・プロテスタント)は他宗教の多くと同じく、個々人や教団以外の組織の次元では抵抗や民族独立運動への参加がみられたが、「制度的・教団的次元」では追

随し、「民族意識の形成に寄与することはなかった」と分析した。その上で彼は、「韓国宗教の教団・宗派のこのような脆弱性」が解放後の軍事独裁政権に対しても、拒否ならぬ賛同の姿勢として「大同小異の形で現れたのではないか」と述べた（「日帝強占期の韓国宗教と民族主義」、柳炳徳・安丸良夫・鄭鎮弘・島蘭進編『宗教から東アジアの近代を問う』ペリカン社、2002年、所収、249頁・254頁注(34)）。韓国のローマ書13章解釈史においては、戦前と戦後の連続性を成す、(既成)キリスト教団体の権力への同調が重要な役割を演じたといえよう。

- 14) 本書177-178頁。
- 15) 同前180頁。
- 16) 同前182頁。
- 17) その分極化は、次のような韓国の特質と密接不可分の関係にあるだろう。すなわち、——人的・構造的な「日帝残滓」に加えて、——（キリスト教を含む）各界の指導者達も北朝鮮における迫害を経験し「越南」した人々が多かったこと等を背景にして、「日本人には想像もつかないほどの、世界でも最も激しい『反共国家』」たることである（森山浩二『玄界灘に橋を架ける』キリスト教図書出版社、2002年、234頁）。
- 18) 本書162・179頁。
- 19) 近年、日本で刊行された韓国のキリスト教に関する概説的な著書は、韓国の教会の特徴の一つを成すメガチャーチについて、それが「すべて否定されるべき存在ではない」ことの一例として韓景職の創設した永楽教会を挙げるとともに、彼の社会奉仕的な活動を理由に、その「生き方には尊敬の念を禁じえない」と評価している（浅見雅一・安廷苑『韓国とキリスト教』中公新書、2012年、168頁）。
- 20) 韓国でベストセラーとなった著作の邦訳が、『韓洪九の韓国現代史』Ⅰ・Ⅱ（高崎宗司他訳、平凡社、2005年）である。実際カン・ソンホも、「わが社会のあらゆる問題の根源を親日派問題のためだとする傾向」を批判的に指摘した韓の記述を引いてそれに賛同するとともに、そうした「還元主義」的な見方は「非歴史的な観点だといえる」と評している（本書85頁。ただし、支配層の構成という点で「現代史の矛盾」と「親日」の間のつながりを「一定部分」、認めることも述べている（105頁））。なお韓洪九は韓国キリスト教史と関連して、戦前のキリスト教徒、たとえば尹致昊の反米的な姿勢は必ずしも日本の圧力の産物ではなかったと指摘した（前掲書Ⅰ 245頁以下）。本書では「独立運動家に変身した親日牧師」と題して、全彌淳牧師に対する評価の変化が戦後韓国の反共主義の支配下における「記憶の歪曲」の「代表的な例」として述べられた（94頁以下）。彼の戦前における反英米的な言動の動機如何という点も、尹との比較で興味をひく。
- 21) 本書所収の書評の一つである。その評価と関連して徐は、「第一共和国」（＝建国から李承晩政権の崩壊に至る時期）において「韓国でキリスト教信仰をもつことが社会的に有利な条件になり、より一歩進んで既得権に至った」とともに、キリスト教の歴史的な『預言者性』の喪失や弱体化が生じたとして、次のように述べている。「キリスト教が社会の既得権を持つことや、優先あるいは尊重されること自体が特に問題なのではない。その過程でキリスト教が重要な社会批判機能を喪失して、正しい価値の指標や道徳的啓蒙の役割を果たさなくなる点が問題なのである」と（『韓国キリスト教史概論』かんよう出版、2012年、89・91頁）。「既得権」の内容如何ということの評価も含めて、「既得権」と「預言者性」の関連は戦後韓国のキリスト教につきまとう問題点であるようにみえる。韓国のカトリック教会に対する戦後における社会的な見方の（否定的な評価から肯定的なそれへの）変遷も、その点に関連するのではなかろうか。
- 22) 『国家と宗教——ローマ書一三章解釈史＝影響史の研究』岩波書店、2010年、27頁以下。
- 23) 『국가와 종교: 유럽 정신사에서 로마서 13장』[国家と宗教: ヨーロッパ精神史におけるロマ書13章] 2004年。
- 24) その点と関連する説得的な議論の一つとして、ドイツの社会学者、ゼンクハースは世俗化の意義を説くエジプトの「実存主義」的哲学者、ファード・ザカリヤの主張を次の通り要約・引用した。「政治と宗教とを混淆することは必然的に袋小路に陥る。すなわち、宗教的理想は政治によって毒され腐敗

させられ、逆に宗教は、世俗的な諸機構によってもっぱら操縦されている現世を秩序づけることができない。さらに、自由と民主主義とは、宗教的な統治よりも世俗的な統治の下で、いっそう豊かに栄えるということが明白である。なぜなら、宗教的な統治では、支配者がその行動を正当化するために聖なるものを乱用しがちであり、建前としての不可謬性を口実にして、みずからの過失を隠蔽しようとするからである。……世俗化は、人間を神とすること、あるいは、不可謬の存在とみなすことを拒否する。それは、人間理性の限界を認め、政治的および社会的なシステムの不十分さを知っている。この不十分さの自覚において、世俗化は可能な改良と改革とを追求し、いっそう人間的でいっそう公正な世界に到達しようと努めるのである。『これとは逆に、世俗化に反対して戦う人びとの教理は、まったく別の共通点を示している。すなわち、人間にたいする根深い軽蔑である』と（『諸文明の内なる衝突』宮田光雄他訳、岩波書店、2006年、77-78頁）。そして西欧の「世俗化」過程の実態が、ゼンクハースの言う通り、「政治と宗教との密接な共棲関係」とそこで「宗教が政治の道具とされること」等の弊害に対する「長期にわたり、……辛苦に満ちた」闘争の帰結だったすれば（同前）、政教の「癒着」や未分化という「遺産」ないし「宿痾」をもつ韓国と日本も同様の課題を抱えており、西欧の経験から学ぶ所が大きいだろう。

- 25) 1983年の講演「国家と宗教」（『国家と宗教、他二篇』曹亨均訳、伯裁文化社、1995年）6・31・39頁。同年の講演「今、ここで、このままで」も、「国家とは外なる生活の制度化されたもの」と述べるとともに、「^{ステイタイズム}国家主義という狂気」について論じている（『神の足に蹴られて』曹亨均訳、伯裁文化社、1994年、所収、94・96頁）。
- 26) 同じことが、無教会の信者として『聖書朝鮮』に拠る言論を展開した金教臣の活動（森山前掲書20頁以下等を参照）についてもいえる。
- 27) 前述した全弼淳の立場の度重なる変化も、韓の場合と似ている。
- 28) 本書112-114頁。
- 29) 『한경직목사 설교전집 [韓景職牧師説教全集]』2009年、第一巻所収の諸説教、たとえば1946年に行われた、「상부상조의 정신 [相互扶助の精神]」、「기독교와 예술 [基督教と芸術]」、「기독교와 정치 [基督教と政治]」等。なお、韓景職の基督教建国論は越南者としての経験と関連しているとしても、それが共産主義批判のみならず、——同じく越南者たる咸錫憲の場合と対照的に——アメリカという国家の「神学的」な理想化を帰結したところに、彼の思想の特徴と問題点が示されているだろう。
- 30) さらにいえば、「神学」をも対象に含む「被造物神化の拒否」の不徹底であり、その意味での思弁的な志向こそ、彼の状況追隨的なローマ書13章解釈と関連していたのかもしれない。そうした同章解釈の傾向は日本では海老名弾正について指摘できると筆者は考えている（拙稿「海老名弾正のローマ書一三章論」、『政治研究』二〇一八年三月）。