

【資料】

公開シンポジウム「宗教と多文化共生 —「在日コリアンの宗教」の現在—」開催報告※

萩 翔一・中西尋子・宮下良子
吉田全宏・谷 富夫

本資料は2022年11月26日に真宗総合研究所東京分室が大谷大学で開催した公開シンポジウム「宗教と多文化共生—「在日コリアンの宗教」の現在—」の開催記録である。以下、当日のシンポジウムのプログラムに沿って、萩翔一による趣旨説明、登壇者の萩、中西尋子氏、宮下良子氏、吉田全宏氏による報告、谷富夫氏によるコメントおよび登壇者によるリプライを掲載する。なお所属はシンポジウム開催時のものである。

趣旨説明

萩 翔一（東京分室 PD 研究員）

2021年末時点で在留外国人数は約276万人であり、総人口の2%以上に及ぶ。在日外国人をみかけることは、日常生活でもはやありふれたものとなっている。その一方で、在日外国人（特に在日コリアン）を標的としたヘイトスピーチやヘイトクライムは後を絶たない。近年の主な事件だけみても、ウトロ地区での放火、民族団体や在日コリアン個人への脅迫状、朝鮮学校の児童・生徒に対する暴言、暴行、脅迫など枚挙にいとまがない。多文化共生（特に反差別に根差した多文化共生¹⁾）の取り組みが現代日本社会で急務なのは間違いないだろう。これまで行政や市民団体などが多文化共生社会の実現に向けた様々な活動を行ってきたが、本シンポジウムでは、その中でも宗教、特にかつて在日コリアンが中心だった宗教がどのような取り組みを行っているのかを報告する。

まず多文化共生の議論において、特に宗教に注目する意義はどのような点にあるかについて説明したい。そもそも移民が異国で暮らすうえで、宗教は様々な役

割を果たしてきた。既存の研究では、移民が集う宗教（組織）が単に宗教的な充足のみならず、エスニック・コミュニティの形成基盤となったり、母国の言語や文化を維持・継承する場となったりするなど、社会的機能を有していることが指摘されている²⁾。

さらに『現代日本の宗教と多文化共生—移民と地域社会の関係を探る—』（高橋典史・白波瀬達也・星野壮編、2018年、明石書店）で指摘されているのは、多文化共生の取り組みにおける宗教セクターの独自性である。そこでは多文化共生の担い手として、国や地方自治体といった公的セクター、NPOやボランティア団体といった市民セクター、そして宗教セクターが想定されている。現代の日本社会では、「行財政のスリム化」によって、公的セクターは人員や予算が削減され、市民セクターも行政の委託事業や助成金に頼らざるを得ない傾向にあるため、それに左右される状況にある。一方で宗教セクターは、活動に要する諸資源（人、モノ、金など）を「自己調達」できるという「相対的自立性」を有する³⁾。また施設を保有している場合、そこを活動拠点として活用できる点もその特徴としてあげられる。要するに、多文化共生という課題に対して、宗教は固有の役割があり、宗教ならではの取り組みも存在すると思われるのである。

そこで、本シンポジウムで取り上げたいのは、「在日コリアンの宗教」である。ここでいう「在日コリアンの宗教」は、「在日コリアンのための宗教」、いわゆるエスニックチャーチと言い換えられる。古くは一世紀以上も前に朝鮮半島から渡ってきた一世たちは、儒教式の祖先祭祀（チェサ）や巫俗儀礼（クツ）を行ってきた。あるいは、異郷の地でプロテスタント教会を建て礼拝を行ってきた者もいる。これらは先に述べた社会的機能が備わっていたとされる。そのことを踏まえると、「在日コリアンの宗教」は在日同胞に閉じた、閉鎖的なものであるように思われるかもしれない。しかし、実際は歴史を経るにつれ世代交代し、ホスト社会に適合的なかたちに変化したり、また構成員も日本人が関わったり、韓国本国からニューカマーが参与するようになったりするなど、多文化化を経験してきたのである。

そうした状況下では、もはや当初の社会的機能、すなわち在日コリアン（特に一世）のためのエスニック・コミュニティとして機能していると自明視することはできない状況にあるのではないかと考える。各報告で述べられるように、現在、多文化共生にあたるような社会活動を展開しているものも少なからず存在する。

しかしその実態に反して、そうした取り組みはあまり関心を持たれていないように思われる。前述した高橋・白波瀬・星野編（2018）でも対象としている事例はカトリック教会が中心である。「在日コリアンの宗教」が行っている活動がどのような経緯で始まり、いかなる目的でなされているのかは検討する余地があると言えるだろう。その際、構成員の文化的背景の多様化がいかに影響しているのか、在日コリアンの被差別的な経験が多文化共生の取り組みにつながっているのか、地域住民といかなる関係を構築しているのかなど、重要な論点はいくつもあると考える。

本シンポジウムでは、そうした、かつて「在日コリアンの宗教」として機能していたものがいかなる変化を遂げたのか、そして現在行っている活動がいかなる経緯で始まり、どのような理念でなされているのかをみていく。それを通して、現在の「在日コリアンの宗教」がいかに多文化共生の取り組みと関連しているのかを検討することを試みたい。

※ 本稿は 2022 年度東京分室指定研究の研究成果の一部である。

- 1) 多文化共生の代表的な定義は、「国籍や民族などの異なる人々が、互いの文化的な違いを認め合い、対等な関係を築こうとしながら、地域社会の構成員として共に生きていくこと」とする 2006 年の総務省によるものである。ただし、山根（2017）によれば、多文化共生概念は 90 年代前後から在日外国人の支援団体によって用いられるようになったとされる（「多文化共生」という言葉の生成と意味の変容—「多文化共生」を問い直す手がかりとして—『常盤台人間文化論叢』3(1)、pp.135-160）。さらに、90 年代当初はオールドカマーを意識し、同化と排外意識からの脱却、偏見や差別意識を取り除くという視点が存在したが、2000 年代に官製概念にとって代わると、在日コリアンに代表されるオールドカマーの存在は意識されず、日本語教育や適応教育などニューカマーに限定された外国人支援へと、その意味内容が変化したとされる。そう言った意味でも在日コリアン（の宗教）と多文化共生は改めて議論する意義があると考えられる。
- 2) 高橋典史、2013、「外国人支援から見る現代日本の『移民と宗教』—在日ブラジル人とキリスト教会を中心として—」吉原和男『現代における人の国際移動—アジアの中の日本—』慶應義塾大学出版会、pp.437-456。
- 3) 徳田剛、2018、「地域政策理念としての「多文化共生」と宗教セクターの役割」高橋典史・白波瀬達也・星野壮編『現代日本の宗教と多文化共生—移民と地域社会の関係性を探る—』明石書店、pp.205-228。

在日コリアンと宗教をめぐる研究動向の整理

萩 翔一（東京分室 PD 研究員）

1. はじめに

在日コリアンと宗教をめぐる研究は、後述するように、近年、宗教（儀礼）別に研究の蓄積がなされている傾向にあるが、その全体的な動向は、管見の限りほとんど整理されていない。そこで本報告では、そうした近年の動向を含め、当該研究領域の先行研究を整理し、その成果と課題を提示する。その際、本シンポジウムのテーマにあわせていくつかの論点に沿ったかたちで先行研究をまとめた¹⁾。

まずは研究史を整理する前提として、在日コリアン社会における宗教状況について触れる。管見の限り、在日コリアン社会全体の宗教状況を対象とする統計データは存在しない。そこで以下では、在日本大韓民国民団（以下、民団とする）とその傘下団体が行った調査を参照したい²⁾。

民団が保有する「国民登録」名簿に登録されている人々を対象にした 2000 年の調査によれば、「無宗教」が最も割合が高く 66.1%（876 人）、宗教の信仰をもつ者は、29.5%（391 人）とされる。その内訳は、「仏教」が 14.4%（191 人）、「儒教」が 6.6%（88 人）、「キリスト教」が 5.2%（69 人）、「その他」が 3.2%（43 人）、「不明」が 4.4%（58 人）である（在日本大韓民国民団在日韓国人意識調査委員会 2001：V-3）。

他方で、民団傘下団体の在日本大韓民国青年会が 2013 年に行った第 4 次在日韓国人青年意識調査によれば、儒教式の祖先祭祀（チェサ）の年間開催数は 1 回以上が 83.5%（369 人）である。さらに、チェサへの参加頻度は「いつも参加している」（45.3%、199 人）と「何度も参加したことがある」（26.9%、118 人）を合わせると 72.2%（317 人）にのぼる³⁾。以上のデータをあわせてみると、在日コリアンの多くは「無宗教」を自認しながらも、チェサを行っているか、あるいは行わないまでも、それに参加していると思われる。

2. 先行研究の概要

在日コリアンと宗教の関係を主として扱った文献は、管見の限り 152 ある⁴⁾。見落とした文献も一定数あると思われるが、代表的なものの多くはここで取り上

げることができたと考える⁵⁾。

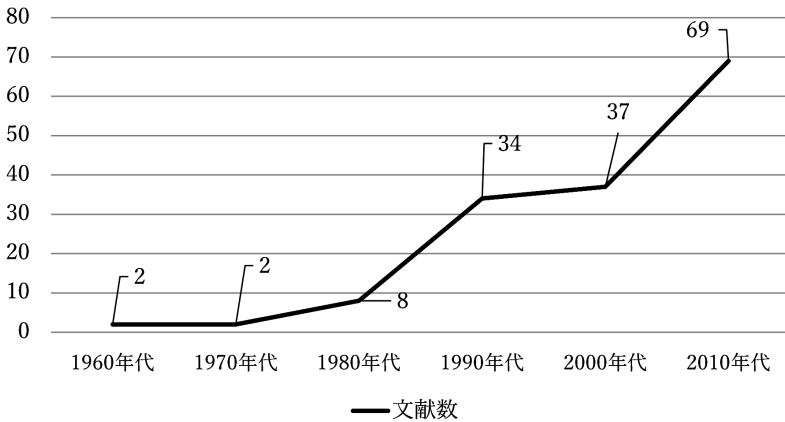


図1 在日コリアンと宗教をめぐる研究に関する文献数の推移

図1は在日コリアンと宗教をめぐる研究に関する文献数の推移である。1960年代から研究がなされ、80年代から徐々に蓄積されるようになったことがわかる。

近年、『日本に生きる移民たちの宗教生活—ニューカマーのもたらす宗教多元化』(三木英・櫻井義秀編、2012年、ミネルヴァ書房)や『異教のニューカマーたち—日本における移民と宗教—』(三木英編、2017年、森話社)などが刊行されていることからわかる通り、ニューカマーの在日外国人と宗教をめぐる研究が盛んに行われているが、在日コリアンと宗教をめぐる研究は、それに先んじて1960年代から蓄積されている。

文献の数だけみると1990年代と2000年代に比して、2010年代が急増している。書籍一冊と論文一本を同じ一本としてカウントしているため、その点に注意する必要があるが、在日コリアンと宗教をめぐる研究が近年特に興隆している傾向にあると推察できる。

続いて内容面について触れていきたい。塩原勉(1994)や谷富夫(1995; 2002)や飯田剛史(2002a; 2002b; 2002c; 2005)による成果は先行研究の中でも重要な位置を占めている。大半の研究が特定の宗教(儀礼)を扱っているのに対して、上記研究は、在日コリアンが関わる諸宗教の全体像や構造を提示した点で特筆すべき成果を提出しているといえよう。いずれも在日コリアン社会における諸宗教の構造や機能を論じた貴重な成果である。

本シンポジウムでコメントータを務める谷富夫（1995）は「在日の諸宗教が相互に対抗しつつ全体として1つのシステムを形成しているところに着目し」、その構造と機能を表1のようにまとめた（谷富夫1995：1）。

表1 在日コリアン社会における宗教の構造と機能（谷富夫1995：14）

	男	女	
旧来韓国・朝鮮人	高齢世代 ↑ ↓ 若年世代	儒教 = 親族の紐帯	巫俗 = 個人と家族の現世利益
		キリスト教A = 地域社会の変革	
新来韓国人		キリスト教B = 個人の慰安	

一方で、飯田剛史（2002a）は在日コリアンがかかわる諸宗教を分析し、「在日コリアンの諸宗教は、在日社会全体の文化的・社会的統合といった機能はもたず、むしろ宗教ごとに分節化した集団や階層を抱え、それぞれ異なる価値志向に対応しあるいはそれを創出している」ことを指摘した（飯田剛史2002a：60）。

ただし管見の限り、これ以降、「在日コリアン（社会）と宗教」というテーマで幅広く様々な宗教を分析するような研究は、ほとんどなされていない現状にある。

2-1. 在日コリアン寺院

ではこれまでどのような研究がなされてきたのか。本報告ではすべてを取り上げることは難しいので、主要な研究動向に少しふれ、そののち今回のシンポジウムと関連するテーマを紹介できればと思う。

まず取り上げるのは、朝鮮寺／在日コリアン寺院である（以下、「在日コリアン寺院」という名称で統一する。詳しい定義は宮下報告を参照されたい）。岡崎精郎（1966；1967）は1960年代に在日コリアン寺院が集中していた生駒山地を事例に、本国の寺院との比較などを行った。また、在日コリアン寺院の研究で欠かせないのは、1980年代に行われた生駒山地における在日コリアン寺院の実態についての共同調査である（谷富夫ら1985）。その後も、飯田剛史（1987a；1987b；1989；1990）や鈴木仁志（1990）、曹奎通（1990；1991；2009；2011；2014）、藤田庄市（1992）、飯田剛史・曹奎通（1999）、富永航平（2001）、宮下良子（2012a）などによって継続的に実態報告がなされてきた。

在日コリアン寺院は宗教施設だが、仏教施設というわけでは必ずしもなく、

巫俗がそこに混淆しているケースも珍しくない。そこで近年注目されてきたのが、戦前から巫俗儀礼の貸会場の一拠点として機能していた「龍王宮」の存在である。2000年代後半に注目され、そこでの活動や記憶を記録する取り組みが学問領域を横断するかたちでなされた（宮下良子 2010；飯田剛史 2010；高正子 2010；玄善允 2010；2011；本岡拓哉 2010；こりあんコミュニティ研究会・龍王宮の記憶を記録するプロジェクト第3（社会包摂）ユニット編 2011；藤井幸之助 2012；玄善允・藤井幸之助 2013）。なお当該施設は撤去されすでに存在していない。

そのほか、2010年以降の成果に限っても、在日コリアンにとどまらず、日本人を含む様々な人々が偶然的に関与することで寺院が維持・継承されてきた実態（山口覚 2011；2017）、巫堂の世界観に焦点を当てた金沙織・福岡安則・黒坂愛衣（2011）、寺院のネットワークを論じた宮下良子（2012b；2012c；2015a）、戦前・線中期の動向を扱った塚崎昌之（2012）、寺院を支える信者の実態を論じた宮下良子（2015b）、巫者・僧侶・信者の関係に注目した吉田全宏（2019）など、多くの研究があげられる。

2-2. キリスト教

次にキリスト教（会）の研究動向について概説する。基本的に先行研究では、プロテスタント教会が扱われており、特に在日コリアンが中心となって戦前に日本で設立された在日大韓基督教会という教団組織を扱った研究が多くあげられる。

初期の研究に戦時下における朝鮮人キリスト者を扱った宇治郷毅（1976a；1976b）のものがあげられる。こうした戦前の動向を扱った研究は、その後も関心を持たれている（五十嵐喜和 1992a；1992b；1992c；安田直人 1995）。近年は崔恩珠（2010）や呉寿恵（2012）によって戦前の朝鮮人女性伝道師（バイブルウーマン）の役割や、李相勲（2019）によって、戦前の朝鮮人教会の形成が明らかにされている。在日コリアン寺院を扱った研究と比して、戦前の動向に注目した研究の蓄積があるのは、キリスト教（会）を扱った研究の特徴といえる。これは、他宗教と比べ、戦前の資料が相対的に残っていることが影響していると考えられる。

このほか、日本における韓国キリスト教の展開・定着・日本人布教を扱った研究も蓄積されている（野口生也 2002；李賢京 2007；2008；2009；2011；2014；2018；吉野航一 2009；2011；中西尋子 2011；2016；2017a；2017b；申光澈・中

西尋子 2011)。韓国で設立された純福音教会やオンヌリ教会の日本支部、あるいは韓国人宣教師によって都市部などに独自に設立された教会を扱った研究もここでは少なからず取り上げられている。

またそれ以外にも近年の成果として、教会が行うホームレス支援活動の実態とその特徴を分析した白波瀬達也 (2007; 2011; 2015)、在日青年の教会批判とその意義を論じた金宥良 (2013; 2015)、在日大韓基督教会の民族的性格を指摘した中西尋子 (2013)、純福音教会にみられるシャーマニズムの要素を論じた飯田剛史 (2013; 2018)、在日大韓基督教会内のジェンダー問題を扱った崔恩珠 (2009a; 2009b; 2012a; 2012b; 2012c) や李恩子 (2012)、そして同じく在日大韓基督教会の性的マイノリティ差別を論じた堀江有里 (2010)、在日大韓基督教会の戦後の再建過程を扱った荻翔一 (2017)、在韓被爆者支援活動との関わりを論じた高橋優子 (2018) の研究などがあげられる⁶⁾。

2-3. チェサ、霊園、墓

チェサは、1990年代から調査がなされるようになってきた。韓国のチェサと比較した陳大哲 (1996) や林一圭 (2000)、クリスチャン家庭の祖先祭祀 (追悼礼拝) を扱った中西尋子 (2002) や陳大哲 (2008) の研究などがあげられる。また後述する梁愛舜 (2004) の研究も代表的なものとして見逃せない。

そのほか、墓苑形成をめぐる、朝鮮社会の父系親族集団の一つである在日光山金氏親族会の専用霊園を事例とした研究が蓄積されている (小川伸彦・寺岡伸悟 1993; 飯田剛史 1990; 飯田剛史ら 1995; 孝本貢 1993; 1994; 2001)。また、在日コリアンの墓の形態・特徴に注目した飯田剛史 (1990; 1993)、李仁子 (1996; 2010)、渡辺正恵 (2011) の研究もあげられる。

2-4. その他

その他として、死生観や死にともなう諸実践を扱った李仁子 (1999)、和田正平 (2000)、小林義孝・黒田収 (2011) の研究もあげられる。

日本宗教との関わりでいえば、東洋大学の西山茂とそのゼミ生による社会調査が先駆的な研究である。大阪の生野区における日本仏教寺院、神社、そして天理教を対象に、実地調査に基づいて在日コリアンとの関わりを論じた報告書 (東洋大学社会学部社会調査及び実習報告書 1989; 1990; 1991) とそのデータをベ

ースに執筆された西山茂（1993）の研究は今なお重要な文献だと位置づけられる。在日コリアンと日本宗教をテーマとした研究は数少ないが、近年、渡辺雅子（2019）によって韓国立正佼成会の展開における在日コリアンの役割が論じられている。

最後に、谷富夫（1994）や金良淑（2005b）、高正子（2010）などにみられる、語りを通じた信仰の分析もここで取り上げたい。これらの研究は特定の宗教・信仰に注目する視点からではみえにくい、在日コリアンの生活史における多様な宗教・信仰との関わりを描出している。在日コリアンの生活構造や社会的状況と宗教、信仰の連関を捉えるうえで、貴重な成果を提出しているといえよう。

3. 先行研究の論点

続いて、個別の宗教（儀礼）を問わず、在日コリアンが中心となる宗教全般で注目されてきた論点をここで取り上げたい。第一にあげられるのは、在日コリアンが関わる宗教の機能・役割を指摘した研究である。例えば、過酷な状況に置かれている在日女性のアジールとして在日コリアン寺院が存立していることを指摘した紀葉子（1990）、現世利益だけではなく、アイデンティティの再確立をはかる機能をもつ巫俗信仰の意義を論じた許点淑（1994）、在日コリアンの民族意識高調の手段としての祖先祭祀の機能を指摘した崔吉城（2000）、民団や総連といった政治的立場を超越して在日同胞が集まる場としての儒教式祖先祭祀（チェサ）の社会的な統合機能を論じた梁愛舜（1998；1999；2000a；2000b；2001；2004）、在日大韓基督教会がエスニック・アイデンティティの維持・獲得に寄与することを指摘した中西尋子（2007）、あるいはエスニック・コミュニティの場として機能する韓国系教会の役割を指摘した李賢京（2012a；2012b）の研究などがそれぞれにあたる。

第二に、在日コリアンが関わる宗教の継承／変容に着目した研究があげられる。チェサの継承／変容を扱った梁愛舜（2004）や猪瀬優理（2011）、李裕淑（2012；2014；2015；2017；2018a；2018b）の研究では、おおむねその簡素化や合理化が図られていることが報告されている。チェサ以外にも、日本人が関与する在日コリアン寺院の維持・運営・継承を論じた山口覚（2011；2017）、キリスト教信仰の世代間継承・断絶を扱った野入直美（2002）、在日大韓基督教会の再建過程において生じた宣教理念と実態の齟齬を指摘した荻翔一（2017）があげら

れる。

最後に、宗教者・信者の文化的背景の多様化を論じた研究があげられる。在日コリアンと日本人の文化が混淆した新たなシャーマニズムの創造を論じた宮下良子（2005a；2005b；2005c；2006）、トランスナショナルなニューカマーのシャーマンに注目した宮下良子（2009）や金良淑（2009）、先にも述べた日本人が関与する寺院の維持・運営・継承を論じた山口覚（2011；2017）もここに入れることができよう。さらに、ニューカマー・韓国僧侶に注目した吉田全宏（2018）、在日大韓基督教会の信者と信仰の複層性を論じた飯田剛史（1999）、韓国キリスト教の展開・定着・日本人布教について論じた野口生也（2002）や李賢京（2007；2008；2009；2011；2014；2018）、吉野航一（2009；2011）、中西尋子（2011；2016；2017a；2017b）、申光澈・中西尋子（2011）、韓国系キリスト教会における信者の属性と生活世界を論じた植田千晶（2011）、教会内における新旧コリアンの関係性やニューカマーの影響力を分析した荻翔一（2016a；2016b；2018）などがあげられる。

4. まとめにかえて

日本における移民と宗教をめぐる研究を整理した藤井健志（2001）によれば、当該研究領域では、移民集団の出身国における主流の宗教が扱われる傾向にあった。そうした中で、在日コリアンと宗教をめぐる研究は、在日コリアンが関与する多様な宗教（儀礼）の実態とその社会的機能を実証的に論じてきたと言える。

ただし、近年は個別事例的に宗教（儀礼）ごとに蓄積がなされており、「在日コリアンと宗教」という枠組みがあまり設定されておらず、宗教間比較の視座が欠けている傾向は指摘しなければならない。今回のシンポジウムを開催した背景には、まさにそういった問題意識が念頭にあった。「宗教と多文化共生」という共通のテーマで、在日コリアンが関わる韓国仏教、巫俗、キリスト教を対象にしてきた各自のこれまでの研究成果を報告・共有することで、今後の共同調査に向けた方向性を検討できればと思う。宗教（儀礼）別に研究者が存在し、研究の蓄積がなされている現在、そのような取り組みを行うことができる環境にあるといえるだろう。

特に、在日コリアンと宗教をめぐる研究においては、宗教組織・儀礼の歴史的展開、そして構成員の文化的背景の多様化に言及しているものが少なからず存在

する点も見逃せない。世代交代などともなう継承／変容に注目した分析のみならず、日本人が在日コリアン寺院の運営や教会の信者として関与している事例が報告されている。趣旨説明でも触れた通り、「在日コリアンの宗教」ともはやいえない状況になっている側面もある。あるいはルーツを同じくしながらも来日時・経緯が異なるためにしばしば別集団として扱われるニューカマーの参与も指摘されており、彼ら／彼女らがどのような役割を果たしているのか、新旧コリアンがどのような関係にあるのかという点が徐々に明らかになっている。かつての「在日コリアンの宗教」に関わる人々は、世代交代し二世以降に移り変わっており、かつ日本人や韓国本国からのニューカマーが少なからず関与するような状況になっている。そこがまさに「宗教と多文化共生」というテーマに接続するポイントだと考える。

もともと「在日（一世）のための宗教」だったものが自明視できなくなった状況で、いかにして文化的な背景が異なる人々が共存できるようマネジメントしているのか、という「宗教組織内〈多文化共生〉」の実践は一つの論点となりうる。これについては、拙博士論文（荻翔一 2020）でプロテスタント教会を事例に検討したが、在日コリアン寺院ではどうなのかなど、今後さらに掘り下げて検討していく必要があるだろう。

また、宗教組織内に閉じたものではなく、より広く、地域や他のエスニック集団に向けて多文化共生にあたるような社会活動を行うものもある。そうした事例においては、誰がどのような経緯や宗教的理念によって、いかなる資源を用いて活動するに至ったのかという点や、行政といった公的セクターないしはNPOなどの民間セクターとの協働の有無、さらにその中での宗教セクターの独自性などが注目するポイントの一つとなるだろう。

オールドカマーの世代交代、ニューカマーの到来、日本人の参与などによって、「モノエスニックな宗教」から「マルチエスニックな宗教」へと変貌を遂げた（＝多文化化を経験した）、かつての「在日（一世）のための宗教」が、いかにして宗教組織内外で「多文化共生」に関わる取り組みを行ってきたのか、各報告を通して考えていければと思う。

- 1) 本報告は、2022年11月10日、東洋大学アジア文化研究所 SDGs 動画での報告（『在日コリアンと宗教』研究の成果と課題』）および、同内容をもとにした論文（『在日コリアンと宗教』研究の成果と課題』井上貴也・荻翔一・高橋圭・子島進『アジア諸国の持続可能性(1)』2023年2月、東洋大学アジア文化研究所）の内容をシンポジウムの趣旨に沿って再整理したものである。記述が重複する箇所も少なからずあるが、ご容赦願いたい。なお紙面の都合上、参考文献は省略した。上記論文にその一覧が記載されているので、適宜参照されたい。
- 2) 在日本朝鮮人総連合会（以下、総連とする）関係者など民団に所属していない在日コリアンが含まれていないという点で、在日コリアン社会全体を代表する調査ではない点に注意する必要がある。
- 3) 在日本大韓民国青年会 HP、「『第4次在日韓国人青年意識調査』調査概要と基礎集計」（<http://www.seinenkai.org/ishikichosa>、最終閲覧日2022年10月31日）
- 4) 在日コリアンの生活文化全般を扱い、その一部でチェサにも言及しているといった文献は基本的に対象から除外した。文献はいずれも2019年までに発刊されたものである。また今回取り扱ったものは基本的に、学術論文ないしは学術書であるが、研究史上、重要と思われる文献については学術論文、学術書以外でもリストアップした。なお、今回は日本語文献に限って収集した。外国語文献のレビューは今後の課題としたい。
- 5) それまでの論文をまとめた学術書については、初出の論文も扱った。ただし、一部の書籍についてはそれが叶わなかった。今後の課題としたい。
- 6) 在日コリアンと宗教をめぐる研究という枠組みからは若干外れるが、統一教会に関する研究（櫻井義秀・中西尋子2010）や教会のカルト問題を扱った研究もあげられる（櫻井義秀2011; 川島堅二2013）

韓国系のプロテスタント教会における 子ども食堂の活動

中西尋子（関西大学非常勤講師／
大阪公立大学都市文化研究センター研究員）

1. はじめに

本報告はキリスト教人口が1%未満のキリスト教が根付きにくい日本において韓国キリスト教がどのように日本宣教を展開し、日本に定着してきたか、また定着しようとしているかを在日大韓基督教会における子ども食堂の活動を事例に検討するものである。

2. 在日大韓基督教会について

在日大韓基督教会は日本における韓国系のプロテスタント教会の超教派の教団である。当時、朝鮮半島出身でクリスチャンの留学生たちが「東京朝鮮基督教青年会」（1906年設立、現在の「在日本韓国YMCA」）で礼拝を行っていたが、教会設立を願い、本国の教会に牧師派遣の要請をしたことに始まる。これが1908年の東京教会設立とされる。

その後1910年の日本による朝鮮半島植民地支配の始まりにより、仕事を求めて日本に渡る人々が増加し、それとともに韓国キリスト教の日本宣教が活発化、日本各地に教会が設立されていった。これらの諸教会が1934年に本国教団から独立し、日本で教団「在日大韓基督教会」を組織した。1954年には宗教法人の認証を得た。現在、日本全国に教会・伝道所が94か所、信者数は6,267名である（『宗教年鑑』平成30年版）。1934年の教団組織化までに設立された教会は表1の通りである。各地に次々と教会が設立されていった様子がうかがえる。

在日大韓基督教会は宣教50周年から10年ごとに標語を掲げて宣教政策を打ち出し、宣教を展開している。宣教60周年には標語「キリストに従ってこの世へ」（1968～1977）を掲げた。教団設立の経緯から在日大韓基督教会は「民族の教会」としての性格を持つが、この標語のもとその性格がより明確になった。

第二次世界大戦終結まで在日大韓基督教会は礼拝での韓国語使用を禁じられ、治安維持法違反や不敬罪で牧師や信徒が検挙され、解散を余儀なくされた教会も

表1 1934年以前に設立された教会

教会名	設立年	教会名	設立年
東京教会	1908	豊橋教会	1928
大阪教会	1921	名古屋教会	1928
神戸教会	1921	京都南部教会	1928
大阪西成教会	1923	下関教会	1928
大阪北部教会	1924	大阪第一教会	1930
京都教会	1925	川西教会	1930
堺教会	1927	武庫川教会	1931
福岡教会	1927	横須賀教会	1932
小倉教会	1927	大垣教会	1933
横浜教会	1928		

出典：『在日大韓基督教会宣教90周年記念誌（1908～1998）』より作成。
大阪第一教会は1930年設立され1984年に在日大韓基督教会に加入。

あった。信徒はばらばらになり、戦後は解放された祖国に多くの信徒が帰って行った。戦後の在日大韓基督教会は日本に残った信徒を探し、教会を再建させることが第一の課題になった。宣教60周年の標語は、教会再建に奔走するあまり「いつの間にか閉鎖的な教会形成の働きに止まってしまい、ほんとうに在日同胞の苦難にあずかることができなかつたのではないかという反省」¹⁾からであった。これ以降、在日大韓基督教会は在日韓国人クリスチャンの信仰共同体という枠を越え、広く在日韓国・朝鮮人の人権問題に積極的に取り組むようになった。同時に在日韓国・朝鮮人と彼らを抑圧する日本社会という対立的な構図を生み出すことになり、教団として民族的な性格がより明確になったともいえる。

教団の機関紙『福音新聞』319号（1976年2月15日）の記事「主題講演『宣教の使命』講師 金元治」からもそれがうかがえる²⁾。記事は1976年2月に行われた全国青年指導者研修会（研修会の主題は「同胞の解放を指向する教会」）での講演についてである。総会長は講演でイエスの宣教命令の聖書箇所「全世界に出て行き、すべての造られた者に、福音を宣べ伝えなさい」（「マルコの福音書」16章15節）、「エルサレム、ユダヤとサマリヤの全土、および地の果てにまで、わたしの証人となります」（「使徒の働き」1章8節）を引用し、次のように続ける。「このようにして主イエスは弟子たちに対して世界宣教を教えられた。私たちの教会も、日本に住む同胞に対して救霊の業に励むのが神より与えられた

使命である」。

1990年代に入って韓国キリスト教会が活発化させた世界宣教の根拠もこの聖書箇所だが、当時、在日大韓基督教会において日本人は「救霊」の対象外だったことがわかる。「救霊」の対象は同胞だけであり、社会的な救いとしては同胞を抑圧状況から解放することだった。

1980年代になると指紋押捺拒否運動が教団一丸となって展開され、人権獲得運動はもっとも大きな盛り上がりを見せた（ただし指紋押捺拒否運動は日本のキリスト者との連帯もあった）。

在日大韓基督教会は自己を日本社会におけるエスニック・コミュニティ内のキリスト教として規定していたことがうかがえる。

3. 在日大韓基督教会における子ども食堂の活動

まだ多くはないが、近年、在日大韓基督教会の諸教会の中で「子ども食堂」の活動が見られるようになった。「民族の教会」という性格を持つ在日大韓基督教会がエスニック・コミュニティの枠を越え、日本社会の社会的弱者を支援する側にまわる動きととらえられる。同時に在日大韓基督教会が日本社会により深く根付いていくひとつの過程ともいえる。以下では子ども食堂の活動を行っている次の3つの教会の事例を紹介する。

東九条こども食堂 京都南部教会（1928年設立、京都市南区東九条）

西院ふれあい食堂 京都教会（1925年設立、京都市右京区西院）

ぬくもりこども食堂 品川教会（1963年設立、東京都品川区大井）

3-1. 京都南部教会

① 京都南部教会について

京都南部教会は1928年に京都市南区東九条に設立された。1941年には牧師、長老、信徒が治安維持法違反で検挙された。『其の教理に従って朝鮮同胞の民族意識を高揚し、民族伝統の文化を維持し、民族性を持続せしめ其の団結を図り、以て朝鮮の独立の為献身すべき特異なる使命あり』と主張したという理由だった³⁾。これにより教会は閉鎖され解散になったが、1977年に教会は再建され、1995年には現在の5階建ての教会堂を新築した。

② 子ども食堂を始めた経緯

教会は在日韓国・朝鮮人の集住地区である京都市南区東九条に位置する。教会では1978年から「オモニ・ハッキョ」（識字教室）が行われ、地域では1993年から在日韓国・朝鮮人と日本人が集う「東九条マダン」（民族文化祭）が開催されるなど社会運動的な活動があった。しかし1990年代以降は教会と地域との関係が途切れていた。

2015年3月、B牧師（1970年生まれ、在日3世）が京都南部教会に赴任した。そのとき、先輩の牧師から次のようにいわれたという。「京都南部教会もったいない、建物でかくて、東九条のど真ん中にあるのに地域と何の関わりもしてない。もったいないから、とにかく地域と関われ」。B牧師自身も「社会宣教的な、社会に教会が奉仕する何かがないといけない」という考えをもっていた。ちょうど子ども食堂に社会の関心が向けられ始めた頃であり、教会には大人数の食事を用意できる厨房や食堂フロアもあった。「料理教室でもしたら」という知人もいたが、B牧師は「子ども食堂だったらできるかな」と考えたのである。B牧師自身も「ちょっと料理に興味があった」という。教会の役員会に諮り、2016年9月から「東九条こども食堂」を始めた。

③ 子ども食堂の様子

「東九条こども食堂」は毎週木曜日17:30から開かれる。B牧師がメニュー（ご飯、主菜、副菜、汁物、デザート）を考え、食材の買い出しを行う。スタッフは大学生のボランティアおよび個人参加のボランティア（いずれも日本人）である。2019年の利用者数は平均で93名（子ども37名、大人36名、スタッフ18名、牧師夫婦）だった。想定より利用者が多かった場合にも対応できるように毎回120人分を用意する。子ども（18歳以下）は無料、大人（19歳以上）は300円である。

子ども食堂を利用する人々は老若男女である。子どもにとっては保育園から小学校に上がり、会えなくなった友だちに会うことができ、その母親は「ママ友」と会える。妻と子どもが利用していることから勤め帰りに来る父親の姿もあり、一人暮らしの男性や不登校の子どもも利用しているという。

新型コロナウイルス感染拡大により、子ども食堂は一時休止を余儀なくされるが、2020年5月から持ち帰り弁当の配布という形式で再開した。しかし京都南

部教会の牧師が交代し、B 牧師が教会を離れることになり、2022 年 4 月 21 日をもって休止となった。2016 年 9 月から 5 年半続いた。



京都南部教会全景



提供される食事の一例

3-2. 京都教会

① 京都教会について

京都教会は 1925 年設立された。当時、京都帝国大学医学部に研究生として在籍していた韓国人留学生を中心に数名が集まって 1925 年 10 月に家庭集会をしたことから設立された。当時は礼拝出席者が 16 名ほどだったが、同年 12 月の聖誕節には 80 名が集まった。教会堂は 1934 年に完成した。

都教会も京都南部教会と同様に戦時中は民族主義的な意識が強い団体とみなされ、1941 年には治安維持法違反で牧師、長老が検挙されるという歴史をもつ。戦後は祖国に戻らず日本に留まった同胞に伝道し、信徒は増加していった。1965 年 10 月には新たな教会堂の献堂式が行われ、現在の礼拝堂は 2008 年に完成したものである。

② 子ども食堂を始めた経緯

2016 年、I 牧師（1971 年生まれ、1995 年来日）が自治会長（S さん、日本人）から「教会の 3 階には厨房も食堂もあるので、協力してもらえないか」という相談を受けたことによる。教会が位置する西院は在日韓国・朝鮮人が多い地域であり、学区にある S 中学校は 10 数年前から韓国の忠清南道にある中学校と交流があった。コロナ禍前は修学旅行で訪問し、その際の通訳は教会信徒が協力していた。

また京都教会は社会福祉法人向上社保育園および社会福祉法人向上社児童館を併設し、福祉法人向上社の評議員には S さん、S 中学校の校長、地域住民が加わっている。教会と地域にはこのような関係がもともとあったため、I 牧師は以



児童館



京都教会

前からSさんに「何か教会としてできることがありましたら」と話をしていた。教会の役員会に諮り、2017年10月から「西院ふれあい食堂」を始めた。

③子ども食堂の様子

「西院ふれあい食堂」は毎月第2土曜日の開催であり、時間は11:00～14:00である。メニューはカレーと副菜であり、毎回およそ250人分を用意し、未就学児は無料、小中学生100円、大人300円である。

運営は「西院ふれあい食堂実行委員会」であり、代表は自治会長のSさん、役員にはI牧師も名を連ねる。調理では教会員も奉仕するが、ほぼ地域の人々が担い、子ども向けの味付けにするため、保育園の厨房長が指導する。教会は基本的に場所の提供である。

京都教会が位置する学区には小学校、中学校が1校ずつあるだけであり、児童館は教会併設の児童館だけである。そのためI牧師によれば、子ども食堂を利用する子どもたちは「だいたいみんな顔見知り」であり、「その子たちが月1回、子ども食堂に来て、土曜日、保護者の方も一緒に来られてご飯食べて」過ごす。食後は児童館で映画観賞会があり、絵本の読み聞かせが行われたり、オセロや将棋などで遊んだりすることもできる。

新型コロナウイルス感染拡大により、京都教会の子ども食堂は2021年2月をもって休止となった。

3-3. 品川教会

①品川教会について

品川教会は1963年に設立された。品川区在住の在日韓国人1世の女性数名が当時、日本に留学していた韓国人教役者の協力のもと1960年に家庭礼拝を始め、伝道所が設立された。1989年には韓国では海外渡航が完全自由化されたことから来日する人々が増加し、1990年代になると信徒には韓国企業の駐在員や留学生が増加していった。

②子ども食堂を始めた経緯

近隣にある区立小学校でボランティアが外国人の子どもに日本語教育を行って



幟



立て看板



持ち帰り弁当の準備



持ち帰り弁当 (一例)

いた。K牧師（1965年生まれ、15年前に韓国から来日）の子どももそこに通っていたが、日本語教育のボランティアの人からK牧師は次のような相談を受けた。「外国人の子どもが品川区にいるが、共働き、日本語が十分でないなどいろいろなことで、この子どもたちのために子ども食堂をやってくれないか」。K牧師は「私たちも海外からやってきた者なので、その提案をされて私たちがそういう子どもたちのために食事を作りましょう」、「教会としては賛成で喜んで取り組んでみましょう」と引き受け、2017年から「ぬくもり食堂」が始められた。

③子ども食堂の様子

「ぬくもり食堂」は毎月1回、最終火曜日の17:00～19:00に開かれる。子ども（高校生まで）は50円、大人100円である。

運営は「こども食堂チーム」（品川教会ボランティア）であり、品川区社会福祉協議会が後援する。食事の準備は教会の韓国人信徒と地域住民のボランティア（クリスチャンでない日本人）の20人ほどが行い、毎回50食ほどを用意する。利用者は30～40人ほどだったが、コロナ禍前には50～60人ほどまで増加した。新型コロナウイルスの感染拡大により、K牧師は「続けるかやめるか悩んで」、持ち帰り弁当の形式にして継続することにした。持ち帰り弁当にしたところ、利用者がさらに増加し、現在は90食を用意する。

食材の費用は当初は教会で「救済献金」や「社会奉仕献金」として募ったが、現在品川区から全額補助があり、光熱費や調味料などは教会が負担する。

品川区で発行されている子ども食堂案内の小冊子『しながわ子ども食堂MAP』（第8版）には、区内の子ども食堂32か所の一つとしてぬくもり食堂も掲載されている。子ども食堂の開催日には教会の前に「しながわ子ども食堂ネットワーク」の幟と立て看板を出して開催を知らせる。

4. おわりに

在日大韓基督教会における子ども食堂の活動は、大学生、地域住民などのボランティア、社会福祉協議会、自治体などと連携して行われていることが確認できた。京都教会や品川教会の場合は地域の日本人（自治会長、日本語ボランティア）からの相談、依頼が子ども食堂を始めるきっかけとなっている。利用者は民

族や宗教の違いを気にすることなく利用しているようである。大韓基督教会は日本社会においては「在日韓国人」、「キリスト教」という点で二重の意味でマイノリティだが、子ども食堂の活動は、在日大韓基督教会がエスニック・コミュニティの枠を越え、日本社会により深く定着していく過程を示す事例と考えられる。

本報告には入れることができなかったが、川崎教会（神奈川県川崎市）では子ども食堂やフードパントリーの活動のほか、就労継続支援B型（障害者の就労支援事業）の事業を行っていることが確認できた。これについても今後注目していきたい。

付記

本研究は以下の科研による研究成果である。

宮本要太郎「宗教者の寄り添い支援とそれに関わる研究者及び研究の公共性に関する研究」基盤研究(C)、2019-2023年。

中西尋子「韓国キリスト教の日本布教および日本への定着過程に関する研究」基盤研究(C)、2022-2024年。

-
- 1) 李仁夏 1979 『寄留の民の叫び』新教出版社、p.133。
 - 2) 中西尋子 2013 「民族の教会としての教会形成」こりあんコミュニティ研究会『コリアンコミュニティ研究』第4号、pp.42-61。
 - 3) 李清一・在日大韓基督教会歴史編纂委員会 2015 『在日大韓基督教会宣教100年史 1908～2008』かんよう出版、p.142。

在日コリアン社会における仏教と巫俗のタイポロジー ——多文化共生に向けて——

宮下良子 (大阪公立大学都市科学・防災研究センター客員研究員/
東洋大学アジア文化研究所客員研究員)

はじめに

従来の在日コリアン社会における民俗宗教（巫俗）、ならびに仏教の先行研究として、「朝鮮寺」¹⁾が挙げられる。この「朝鮮寺」とは、古代朝鮮シャーマニズムと仏教が習合した特異な宗教的観念・儀礼が展開される場を指示する呼称である。その「朝鮮寺」が初めて大阪に設立されたのは、1932年である。これらの「朝鮮寺」は、スニム（僧侶）やボサル（菩薩＝女性のシャーマン）、そして、それを支えた在日一世の女性信者たちによって形成されてきた。しかし、報告者は2009年の生駒山の悉皆調査に参加し、近年における関西の大都市圏近郊の生駒山地の「山の寺」と大阪市内の「街の寺」の間に見られるネットワーク化について指摘し、「朝鮮寺」を「在日コリアン寺院」と改称した²⁾。

本報告では、戦前の在日コリアン一世によって形成されてきた「朝鮮寺」から、現在の「在日コリアン寺院」への移行過程で、在日コリアンとその周辺ではどのような宗教的実践が展開されてきたのか、あるいは展開されているのか、ということを明らかにする。そして、彼ら／彼女らの日常生活に根差した宗教的実



図1 生駒山地³⁾

践の変容が、今日の日本社会における多文化状況の中でいかなる意味を持つのかについて言及したい。

1. 在日コリアン寺院のネットワーク

在日コリアン寺院のネットワークを構成する4つの分類を図2のように示した。

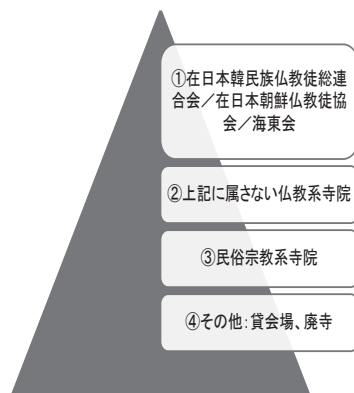


図2 在日コリアン寺院のネットワーク

①は、在日本韓民族仏教徒総連合会（以後、韓仏連と略す）と在日本朝鮮仏教徒協会（以後、朝仏協と略す）、そして両者を結ぶ海東会、②は、①に属さない仏教系寺院、③は、民俗宗教系寺院、④は、その他の貸会場や廃寺である。ここでいうネットワークについては、第二次世界大戦後の近代化において合理的で制度化された公式組織のセクターに対して、近代化達成後は「その欠陥や矛盾を補完し下支えし、さらに革新しようとする非公式・非組織セクター」⁴⁾ という概念を援用しているので、図2が示す公式組織の階層構造には在日コリアン寺院のネットワークは当てはまらない。しかし、仏教系僧侶たちの意識にある下位階層としての巫俗（民俗宗教）への認識が内包されている点に着目し、ピラミッド型の階層構造を用いたのである。ただし、在日コリアン社会においては、仏教系僧侶（スニム）が巫俗的宗教者（ポサル＝女性のシャーマン）たちと協働で巫儀を遂行する者が少なくない。その背景には韓国における仏教および巫俗の歴史の変遷がある。それについては後述し、次に、図2で示した在日コリアン寺院のネットワークを構成する4つのカテゴリーの沿革および概略についてまとめてみたい。

1-1. 在日本朝鮮仏教徒協会（朝仏協）

1937年に初代会長である柳宗黙氏が慶尚南道の海印寺を経て渡日し、京都の万寿寺の敷地内に寺を開設したのが、1940年ごろである。その後、柳宗黙氏、金星海氏などが発起人となり、現在の朝仏協の前身である在日本朝鮮仏教徒連盟を1948年8月1日に結成する。1955年、朝鮮総連（大日本朝鮮人総連合会）が組織され、在日本朝鮮仏教徒連盟はその傘下団体となり、1989年9月1日、在日本朝鮮仏教徒協会に改称する。その系譜の寺院としては、統国寺（天王寺）、大乘寺（神戸）、万寿寺（京都）、国平寺（東京）、妙巖寺（東京）などがあるが、統国寺および大乘寺の初代住職は金星海氏であり、国平寺は柳氏によって1965年に創設されている。また、6代目会長は、妙巖寺の洪宝月氏であるが、病氣療養中のため、寺の活動はなされていない。

1-2. 在日本韓民族仏教徒総連合会（韓仏連）

初代会長である宝徳寺の趙南錫氏が、韓仏連の前身である在日韓国仏教会を1963年に設立する。1969年に在日大韓仏教会、1991年には、現在の在日本韓民族仏教徒総連合会に改称される。2代目会長となった宝巖寺の先代住職である金慧輪氏は、現在の韓仏連の初代および3代目の会長だが、金氏はそれ以前、朝仏協の総務部長を担っていた。しかし、政治色の強いことと韓国籍を取得したことで、在日韓国仏教会に関わるようになった。2、4代目は高麗寺、普賢寺の管長である積泰然氏、5、6代目は金氏の子息である金光徳氏、7代目は弥陀寺の成慧光氏、8代目は誠願寺の呉徳浩氏、9代目は元暁寺の池異山氏へと引き継がれる。系譜の寺院は、高麗寺（京都）、普賢寺（生野区）、天龍寺（神戸、先代住職は2013年に亡くなる）、民衆仏教観音寺（生野区）、宝巖寺（東成区）、弥陀寺（生野区、同住職は2012年、岐阜観音寺設立）、元暁寺（八尾）、平和山不動院（八尾）、宝塚不動院（宝塚、同住職は2016年、生野区に宝清寺設立）、誠願寺（生野区）、一心寺（生野区）、誓願寺（四日市、2012年閉寺後、住職は長野の金剛寺を経て、2016年帰国）、松江寺（生野区、尼僧）などが挙げられる。

1-3. 海東会

1994年、南北、民族、在日、ニューカマーを越えて「異なるものが協力し合う和の概念」を掲げ、朝仏協に属する統国寺の崔無碍氏と韓仏連に属する弥陀寺

の成慧光氏とが發起人となって海東会を結成する。会の名称は、朝仏協および韓仏連の住職たちが尊敬する新羅の高僧である元暁(617-686年)に由来しており、活動としては、月一回の学習会、法儀研修会、各種懇談会などを各寺院で開いている。親睦団体であるという認識をもち、朝仏協、韓仏連の僧侶が関わっている。

1-4. 仏教系寺院(朝仏協、韓仏連に属さない)

朝仏協、韓仏連に属さない仏教系寺院としては、妙覚寺(東大阪)、陽明寺(八尾)、参尊寺(生野区)などがある。生駒山系にある妙覚寺、陽明寺の住職を兼務している金法満氏はいくつかの寺を所有し、売買を重ねている。山の寺の住職としては韓仏連、海東会に加入している元暁寺、平和山不動院の住職を兼務している池異山氏と並び、数少ない仏教寺院の僧侶の一人であるが、韓仏連には2013年2月から参加している⁵⁾。また、参尊寺の高真晃氏は修験寺院で得度し、大学院博士課程で高齢者福祉を研究し、日韓文化交流を促進するNPOを立ち上げている。現在も韓仏連には関わっていない。

1-5. 民俗宗教系寺院

民俗宗教系寺院としては、修法寺(八尾)、清光寺(東大阪)、白雲寺(東大阪)、清谷寺(東大阪)、一成寺(東大阪)、大心寺(八尾)などが挙げられ、その他の分類として、貸会場、活動停止または廃寺の龍王宮(桜ノ宮)⁶⁾などがある。1985年の生駒山系の在日コリアン寺院の調査から四半世紀を経た2009年8月に報告者は生駒山地の全域的な追跡調査に参加したが、在日コリアン寺院の減少および衰退が明らかとなった。しかし、その傾向は1985年から1999年の間に見られ、生駒山系の在日コリアン寺院の総数が76ヶ寺から61ヶ寺へと減少し、貸会場が11ヶ寺、無活動が12ヶ寺など、その活動はすでに衰退傾向にあった。このような状況の中でも、クライアントの苦悩や病氣、商売不振などの解決に対応するクツ(巫儀)への依頼が未だ絶えないのは、形式を重んじる既成宗教では対処できない部分を補完する役割を持つと考えられる。また、在日の巫儀の特徴として、太鼓や鉦の音が近隣の迷惑になることと、巫儀の内容によっては人数や時間を要するため、街の寺を巫儀の会場とするのは困難である。その点、山の寺は会場としてふさわしく、寺院数は減少傾向にあるけれども需要が発生する。このことから、街の寺と山の寺の立地や施設、あるいは儀礼の機能面の相互補完的

な側面が維持されているといえよう。

先述した大心寺の康ポサルは、仏教寺院の僧侶たちとのネットワークを持ち、現在も協働して巫儀を行っている。クライアントは在日二、三世および日本人で、巫儀の言語は朝鮮語だが、日本語で説明しているという。

2. 韓国における仏教と民俗宗教の変遷

先述した韓国における仏教および巫俗の歴史的変遷について整理してみたい。これまでの韓国社会における主な宗教は、伝統的エリート層である両班を基盤とする社会規範を成してきた儒教、本質的な基層文化の脈絡で民俗宗教と見なされてきた巫俗、近代以降に都市部を中心に信者層が増加していったキリスト教、そして、華嚴経と禪宗に基礎を置き修正衆生救済を重んじる大乘仏教に属する仏教がある。その中でも、特に高麗時代には従来からあった巫俗に対し、仏教はヘゲモニーを確立していった。しかし、李氏朝鮮時代には崇儒排仏政策によって仏教は弾圧され、支配階級であった両班ではなく被支配階級の民衆に仏教が浸透し、祖先祭祀（チェサ）などの儒教的な儀礼の主体ではない女性の間では巫俗とともに仏教が信仰生活の中心を占めるようになっていった。その背景には、理判僧と事判僧に分かれる僧侶の階層があり、特に事判僧が巫俗との関わりを持つことになる。理判僧は李氏朝鮮時代における仏教弾圧により、山中に隠棲し、参禅、講経、修行などに専念する少数の宗教的エリート層となり、その系譜は植民地解放後の不妻帯者僧たちに受け継がれる。一方、事判僧は僧侶の地位が承認される「度牒」（得度した身分証）をもたず、下位階級に置かれ、教義や儀礼などの専門的知識をもたず寺務に従事した。しかし、この事判僧によって民衆への仏教の布教がなされ、さらには民衆が求める信仰や儀礼に直接対応する過程で、山神信仰や七星信仰などの民俗宗教的要素を取り込むこととなるのである⁷⁾。この事判僧の系譜が後述する妻帯僧である。

韓国伝統社会の儒教的価値観に属する祖先儀礼に対し、超自然的存在を認め父系の祖先以外の死者祭祀も補完するものとして巫俗がある⁸⁾という言説が主流を成してきた。これは、いわゆる大伝統と小伝統の相互補完とも言い換えられるが、この儒教と巫俗の二重構造論から韓国仏教は、大伝統、小伝統の境界に位置付けられる「隙間」的存在であるという岡田の指摘は興味深い⁹⁾。

近代に入り、日本帝国の植民地統治期に日本仏教の布教が韓国で開始されたこ

とで、日本の僧侶のように妻帯する僧侶が現れ、曹溪宗の戒律は破られることになる。第二次世界大戦後、日本仏教の支配から韓国仏教の復興に向かう中、なかでも妻帯僧は日本の植民地支配によってもたらされた日本仏教の不純な要素と見なされ、不妻帯僧による妻帯僧への排斥運動が高まっていく。1970年に妻帯僧派が不妻帯僧派の曹溪宗から独立し、ソウル市内の奉元寺を総本山とした太古宗を創立する。そして、李氏朝鮮時代に混入した民俗宗教的要素と結びついた「民俗仏教」を受け継いだのは妻帯僧派の太古宗である。

以上の韓国仏教および民俗宗教の変遷が、在日コリアン寺院の仏教系僧侶たちにも受け継がれ、特に曹溪宗派僧侶たちの階層意識に内包するヘゲモニーは容易には解消されない。しかし、在日コリアン社会においては、先述の大神寺の康ボサルのように、太古宗派および曹溪宗派の一部の僧侶との協働による宗教活動が見られる。すでにその基盤は韓国本土において形成されていたのである。

3. ニューカマーの宗教者たちのトランスナショナルな状況

第二次大戦後、特に1955～1973年の高度経済成長期を経た日本には、韓国以外にも中国、東南アジアから多数の外国人労働者が流入し、1990年の入管法（出入国管理および難民認定法）の改正後、在日ブラジル人が急増するなど、特に都市部を中心にトランスナショナルな様相を呈している。その中でもコリアンたちが集住しているのは、大阪市生野区、東京都荒川区、川崎市川崎区などである。本事例における朝仏協の僧侶たちや韓仏連に属する宝巖寺の住職以外は全員がニューカマーであり、1980年以降に大阪へ来日している。済州島出身者が多いとされている生野区および大阪市内に拠点を置いているが、彼ら／彼女らの出身地域は多様である。日韓を往復するライフスタイルを持ち、これからも日本に定住するかどうかわからない人々である。

今日の日本にそのようなニューカマー、あるいはトランスマイグラントが流入してきた背景には、1980年代以降の日本の経済のグローバル化が挙げられる。特に南アジア、東南アジア、東アジアに向けた直接投資や、世界最大の海外開発援助国としての経済の国際化がカネ、資本、文化を循環させる超国家的空間としての日本を創出した。つまり、「トランスナショナリズム」の発達は、新しいレベルで資本がポストコロニアルな第三世界の経済へと浸透したこと、資本の主要な経済戦力としての輸出プロセスの発展、第三世界の人々が資本主義の中心地へ

移住することなどのプロセスにおいてなされてきたのである¹⁰⁾。日本においても不法移民労働者を生みだしてしまうほどの就労機会というプル要因がニューカマー、トランスマイグ란トの流入を促進したといえる。

4. まとめ

在日二、三世のアイデンティティの多様化やニューカマーの往来が顕著な今日では、次世代の信者獲得は困難であると思われる。ゆえに、在日コリアン寺院は継承や存続のためにその方法を模索している。たとえば、朝仏協や韓仏連の内部から「海東会」が結成され、南北や宗派や民族を超えようと努力している。その具体例が、2010年4月3日の王仁博士の記念報恩石碑建立を祝う大阪市生野区の御幸森天神宮の花礼式への参列であり、2010年7月15日の黄檗宗大本山萬福寺（中国系）の中元法要への参加である。また、東日本大震災による被災者救援のための義援募金活動ならびに、大阪市生野区の在日コリアン仏教寺院において被災霊位慰霊活動を実施するなど、宗教者同士の共通の目的意識をもった対外的な宗教活動は、従来の在日社会においては実践されてこなかったものである。

一方、在日コリアン、日本人に限らない、地域住民に向けた個別寺院の活動として、統国寺では料理教室の定期的な開催が行われ、大乘寺においては住職の妻が本堂のスペースを利用して、ポジャギ（小さな布切れを繋いだ布＝韓国のパッチワーク）制作を指導している。同様に、宝厳寺では写経会、座禅、運転手付きの貸し切りバスでの薬師霊場巡りなどが実施されている。また、大心寺の康ボサルや参尊寺住職は日本人信者を多数、擁しており、民族の境界を超えた宗教活動を信者との関係性を構築しながら実践している。これらのことを整理すると、第一として、在日コリアン寺院を構成する朝仏協や韓仏連、海東会などの各団体は、南北や宗派や民族を超えようと、宗教者同士の共通の目的意識をもった対外的な宗教活動を実施しており、第二は、統国寺や宝厳寺などの個別寺院においては、民族を問わず、地域住民との関わりの中から関係性を構築しようとしている。そして、第三は、朝仏協や韓仏連には属さない参尊寺や民俗宗教系寺院の大心寺では、日本人信者との関わりの中から民族の境界を超えた宗教活動を実践しているということになる。つまり、各団体および各個別寺院のそれぞれの活動の細部は異なるが、寺の継承、存続のための戦略として、類似している一つのカテゴリーをタイポライズしている様相が見て取れるといえる。

そして、先述したように、コリアン・ニューカマーの彼ら／彼女らのライフスタイルはグローバル、あるいはトランスナショナルな動向の中にあるが、換言すると、生駒や大阪市内に展開されるローカルな民俗宗教や仏教がグローバルな世界状況と接続しているということになる。これまでグローバルであると認知されてきたものが、グローバルなものを説明するにはもはや十分ではなく、ローカルなものつながりや接続にグローバルな現象が見出されるという現在の傾向がある¹¹⁾。その具体例として、2014年からソウルの太古宗寺院において、宝巖寺住職が臨済宗の教義を教えるために定期的に韓国を訪れるということがあります、報告者も奉元寺および太古宗総務院に同行調査をしている。また、京都府の高麗寺を日本における対外的な韓国仏教寺院として位置づける計画があり、実現すれば約百名を収容可能となり、韓国からの僧侶を招聘し、在日コリアン、日本人に関わらず、あらゆる僧侶たちが修行できる寺として機能することが出来る（70坪の信者宿舎）。つまり、これらの例は、生駒あるいは大阪市内に展開されているローカルな禅が、韓国の別のローカルなもの——ソウルの太古宗寺院で繰り広げられている仏教——とその関係性を切り結ぶことができるということであり、韓国本土で実践されているローカルな仏教活動が京都の高麗寺を拠点としたローカルな在日コリアン仏教と交差するということである。そのローカルなものつながりや接続にこそ、地域を広げ拡大し続けようとするグローバルな現象（グローカル化）が見出されるということなのである。

このような新旧在日コリアンの宗教実践が体現しているものは、コロニアル／ポストコロニアル状況を生きる主体、つまり、在日コリアンたちのアイデンティティ・ポリティクスを含む生き抜くための方法や選択こそが変容しながらも、ダイナミックに展開し、今日の日本社会における多文化共生の一翼を担っているといえるのではないだろうか。

- 1) 宗教社会学の会編『聖地再訪 生駒の神々—変わりゆく大都市近郊の民俗宗教』創元社, 1985.
- 2) 宮下良子「在日コリアン寺院」宗教社会学の会編『聖地再訪 生駒の神々—変わりゆく大都市近郊の民俗宗教』創元社, 2012a, pp.33-53、宮下良子「在日コリアン寺院の新たなアクション—その先へ」宗教社会学の会編『聖地再訪 生駒の神々—変わりゆく大都市近郊の民俗宗教』創元社, 2012b, pp.187-214、宮下良子「在日コリアン寺院—ローカリティ／トランスナショナル리티の視座から」大谷栄一・藤本頼生編『地域社会を作る宗教』明石書店, 2012c, pp.94-119.
- 3) 宮下良子「接続するローカリティ／トランスナショナル리티—『在日コリアン寺院』の信者の語りを中心として」野村伸一編『東アジア海域文化の生成と展開—東方地中海』としての理解』風響社, 2015a, p.634.
- 4) 塩原勉「なぜいまネットワークか」宗教社会学の会編『宗教ネットワーク』行路社, 1995, i.
- 5) 宮下良子「付録 23 在日アジア系住民の宗教団体・組織一覧—在日コリアンの仏教寺院一覧」吉原和男他編『人の移動辞典—日本からアジアへ・アジアから日本へ』丸善出版, 2013, p.463.
- 6) 龍王宮は巫俗信仰のクッ堂（巫儀の場）である。戦前、1923～1924年ごろから、JR大阪環状線桜ノ宮駅近くの大川（旧淀川）の河川敷に巫者たちが筵（むしろ）を敷いてクッを行っており、戦後になって、バラックが建ち並び、再生資源集荷業とその従業員の宿舎および祈祷専門の貸会場である龍王宮が形成された。報告者は、2009年にこりあんコミュニティ研究会の設立に関与し、その活動の一環で龍王宮を研究会等の運営に使用していたが、2010年8月、不法占拠居住地にあった龍王宮の建物は行政側の立ち退き要求に応じ、撤去された（宮下良子「龍王宮の空間が語るもの」『コリアンコミュニティ研究』1, 2010, pp.1-6、および宮下良子「在日コリアン寺院の新たなアクション—その先へ」宗教社会学の会編『聖地再訪 生駒の神々—変わりゆく大都市近郊の民俗宗教』創元社, 2012b, pp.207-208）。
- 7) 鎌田茂雄『朝鮮仏教史』東京大学出版会, 1987.
- 8) 宮下良子「越境するシャーマニズム—在日コリアン一世女性の事例分析から—」『韓国朝鮮の文化と社会』4, 2005, p.57.
- 9) 岡田浩樹「沈黙する多数派—韓国仏教の「過去」に関する試論—」三尾裕子・本田洋編『東アジアにおける文化の多中心性』風響社, 2001, pp.59-62.
- 10) ウォーラーステイン, I (川北稔訳)『近代世界システム I』岩波現代選書.
- 11) 宮下良子「在日コリアン寺院—ローカリティ／トランスナショナル리티の視座から」大谷栄一・藤本頼生編『地域社会を作る宗教』明石書店, 2012c, pp.94-119.

日本における韓国仏教と多文化共生

吉田全宏 (大阪公立大学都市文化研究センター研究員)

1. はじめに

在日社会における韓国仏教の活動については、これまで「祖先祭祀」以外の社会的な活動を考察した論考は少なかった。なお、李和珍によると仏教系新宗教である圓佛教では韓方無料診療やハングル・日本語教室などを実施していたようだ¹⁾。

ここで考えておきたいことは、韓国仏教を志向する寺院においては1人住職のいわゆる末梢寺院もあれば、複数の僧侶が勤める規模の大きな寺院もあるということである。後者の中には、日本における総本山の位置にあって、韓国主要宗派の窓口機能をもつ寺院がある。総本山の位置にあれば、末梢寺院とは異なる活動をしてきたことは容易に推測される。標題の「多文化共生」を実践するチャンスも高まるに違いないと考えられよう。

ちなみに在日社会の宗教について、谷富夫がその構造と機能について明らかにしている²⁾。在日社会の宗教は世代や性別という生得的属性にもとづき、明瞭にわかれているという。巫俗は女性が家族と自身の現世利益を願い、儒教は男性が親族と家族の紐帯を再確認する場であり、夫婦間の性役割分業のようなものと評している。一方、キリスト教についてはやや異なっており、信者には世代や性別に関係なく老若男女を擁しながら、教会が地域社会の変革に関与する部分では主に若年世代がそれを目指していると説く。こうして全体として、在日社会では現世利益・紐帯・社会変革の欲求が生得的分業関係によって成り立っているという。しかし、この生得的分業関係には韓国仏教は含まれていない。

同様に飯田剛史も在日社会の宗教の機能について明らかにしている³⁾。巫俗は信者自身に起こった生活上の危機に対してカタルシスをもたらし、宗教者と信者である女性、および近親者同士の結合を保持させる機能があるという。韓国仏教については、巫俗との混交がみられるとしながらも巫俗・儒教とは異なる第三の祖先祭祀であり、巫俗とは別方向に展開しつつあるとしている。そして、在日社会における宗教について社会統合的な機能は持たないと結論付けている。

したがって、谷と飯田両者ともに韓国仏教について重要視していないことがわかる。換言すれば、在日社会において韓国仏教はこれまで存在感を示すことがで

きなかったことを示唆している。しかしながら、実際にそうだろうか。

本稿では、韓国仏教を志向している寺院の中でも「本山—末寺」関係を結んだ総本山寺院である普賢寺・高麗寺、およびこれらと関連のあった団体（現在、普賢寺・高麗寺との関連は薄い）の活動に着目し、多文化共生の可能性を明らかにしたい。なお、本稿には筆者の博士論文⁴⁾ および既発表論文^{5、6)} から、一部抜粋あるいは加筆修正したものが含まれる一方、2023年の調査による新たな知見も盛りこまれることを付言する。

2. 在日韓国人の社会関係と「第三世代」

本論を進める前に大阪の在日韓国人が置かれてきた状況について言及しておきたい。というのも、在日韓国人は他の在留外国人と比較しても非常に困難な状況にあって、特にその社会関係において顕著であったためである。

当然ながら、在日韓国人の社会関係は母国や出身地の系譜を引くものと、考えられよう。韓国では「血縁」、「地縁」、「学縁」の3点が人間関係ネットワークとして重要であるという⁷⁾。なお、当時の普賢寺の信者はすべて済州島出身者であったが、済州島では「血縁」と「地縁」が非常に重要だという⁸⁾。こうした伝統において、たとえば在日済州島人の中でそれぞれの出身村による村親睦会が組織されており、これがソーシャルサポートの重要な機能を担ってきた⁹⁾。

高鮮徽は済州島から日本への渡日者を、渡日の時期で「第一世代」から「第四世代」に四分類している¹⁰⁾。「第一世代」は1901年から1930年に渡日した者で、以下「第二世代」は1931年から1950年、「第三世代」は1951年から1985年、「第四世代」は1985年以降である。

このうち次節で取り上げるのは「第三世代」である。この世代の特筆すべき点は、大半が日本へ「密航」で入国していることである。多くの場合、ごく親しい「第一・第二世代」の血縁・地縁を頼っての「密航」だが、この世代と「第三世代」が異なる点は、前者が在留許可を得ているのに対して、後者の多くは来日時、それを持っていないことである。来日後、何らかの手段を使って在留許可を得る必要がある。それまでは常に「密告」される不安が付きまとう。そのため「第一・第二世代」のように大手を振って巷を歩くというわけにはいかず、密航時に世話になったごく細いツテだけを頼りに市井の陰で静かに暮らしてはならない。

「密告」は同郷の人からもされることがある¹¹⁾。互いに知り抜いた「第一次関係」が逆作用することもある。そのため「第三世代」の中には、自身の身元が完全に保証されるまで村親睦会への参加を躊躇する者や、参加はしても活動には消極的な者がいた。さらには「第一・第二世代」の「朝鮮籍者」の中には「北朝鮮支持者」と目される人が含まれていた。「第三世代」には、こうした人びととの接触を極度に恐れる者もいる。本国の南北対立が在日社会に影を落としているわけだが、村親睦会にもこうした朝鮮籍者がおり、このことが「第三世代」を村親睦会から遠ざけるもう一つの要因となっていた。これらの事情により、「第三世代」が他の世代と比較して社会関係が脆弱にならざるを得ない。

当時の在日韓国人の置かれていた国際情勢にも言及しておく必要がある。第二次世界大戦終結後から、日本と朝鮮半島との間では往来が制限されており、1965年の日韓基本条約締結による国交正常化までは、在日韓国人にとっては朝鮮半島に残した家族と合法的に会うことが難しい状況であった。その上、国交が正常化されたとはいえ、済州島から出国できるかどうかは別の問題であり、実際に「合法的」に対面することは困難な状況であった¹²⁾。たとえ対面を果たしたとしても、そこには「長期間離れて暮らしたことによる家族間の断絶」もみられた¹³⁾。このように戦後の複雑な日韓関係の中で、在日韓国人は家族の断絶という問題も抱えていたのである。

以上のように、「第三世代」のみならず、当時の在日韓国人は、他の在留外国人と比較してもかなり困難な状況にあったのである。それでは、普賢寺はこのような状況に対してどのように作用したのだろうか。

3. 普賢寺による社会関係の補完

普賢寺は1968年に日韓仏教交流使節団の一員として来日した釈泰然僧侶が「第一・第二世代」の女性に乞われて朝鮮市場（現在の大阪コリアタウン）近くに建立した達磨寺にルーツがある。なお、達磨寺は活動の過程で普賢院（1972年）、普賢寺（1975年）とその名称を変更しているが、本稿ではすべて普賢寺と表記する。後に釈僧侶は京都府相楽郡南山城村に高麗寺と付属の高麗寺国際霊園を設立し管長に就任するが、霊園の活動については第5節で詳述する。

当初、朝鮮市場近くに建立された普賢寺であったが、1972年に近隣へ移転することになっており、その移転費用のために金融機関から多額の借入を行ってい

た。そのため、借入返済のために本来の宗教活動以外にも様々な社会活動として、映画上映会や結婚式（仲人）、そして頼母子講などを実施していた。

映画上映会では寺が韓国総領事館（大阪）に掛け合い、セマウル運動を報じたニュースフィルムと映画の同時上映を条件に映画のフィルムを借り、毎月1回普賢寺本堂で無料の映画上映会を実施していた。無料の映画上映会は瞬く間に人気になり、120人を超える観客が見に来ることもあった。この映画上映会をきっかけに信者も増加し、頼母子講の出資者も増加していった（後述）。

しかしながら、セマウル運動を報じたニュースの上映は朝鮮総聯幹部の耳に入り、最終的に映画上映は中止に追い込まれてしまった。当然ながら、朝鮮総聯から普賢寺が圧力を受けたことは市中の在日韓国・朝鮮人の知るところとなってしまふ。そして、この出来事が結果的に頼母子講の出資者や信者の獲得に大きく寄与する。

他の韓国仏教寺院に先駆けて普賢寺は結婚式（仲人）も手がけた。結婚式を通して寺のPRをしようと考えたのである。そして当初の目論見通り、出席者の中から信者になる者や頼母子講に出資する者も増加していった。

頼母子講では寺が主催者になり、1組25口で運用する「無尽」である（1人1口とすれば1組25人）。毎月、出資者は1口2万円を出資し、そのうちの1人が出資金の50万円と利息を受け取る。これはすべての出資者が出資金と利息を受け取るまで続けられる。

これらの活動には、「第一・第二世代」以外にも多くの「第三世代」も関わっていた。「第三世代」の中には朝鮮総聯と対立関係にあった寺であれば、密告される心配は少ないと考え、そういった者が頼母子講へと出資をするようになっていった。密告の心配もなく、頼母子講への出資や結婚相談などが行えるところは大変貴重であった。頼母子講の出資者の3割は「第三世代」であり、その8割は僧侶の説法などを通じて寺の信者となり、「第一・第二世代」との関係を構築していくことになる。「第三世代」の中には「第一・第二世代」のサポート（不動産や仕事の斡旋、病気になった際の病院への紹介など）を受けつつ、在留許可を得て、民団に入団し村親睦会でも活動を続ける者もいた。

「第一・第二世代」が「第三世代」に対してサポートを続けたのには理由があった。一部の「第一・第二世代」は自身の子供との別離を経験しており、新たに信者になった「第三世代」は自身の子供の年齢であった。一方、「第三世代」も

また濟州島に残してきた肉親とは強制送還や在留許可を得る以外で再会することは難しい状況にあっては、両者が疑似的親子関係を結んだことは想像に難くない。

筆者は寺の役員を務めた「第三世代」の男性である金仁倍氏から「本当の息子のように可愛がってもらった」と、「第一・第二世代」についての感謝の言葉を聞いたことある。また、以下の語りからもわかるように、金氏は「第一・第二世代」に故郷に残してきた実の母を重ねて見ている。

日本に渡る段階で母の顔は二度と会えないと思って、こっち（日本）に来ているんです。なので、母親と同年代のお母さんにはよくしてあげたくるんですね。

(2021年7月17日の筆者インタビュー)

金氏は「第一・第二世代」について語る際は「大阪の母」と呼ぶ。こうした女性信者との疑似的親子関係は他の「第三世代」にとっても同様であった。

以上のように、普賢寺では「第一・第二世代」と「第三世代」との間での世代を超えた結合関係がみられた。「第三世代」は「第一・第二世代」に母のような感情を、「第一・第二世代」は「第三世代」に実の子供のような感情を、それぞれ抱きながら、疑似的な親子関係を構築していったと解することができる。いわば、寺が制限された社会関係を補完する役割を担っていたと捉えられよう。

次に普賢寺から派生した関連団体の活動をみていきたい。

4. 関連団体の活動

関連団体の活動としては、阪神淡路大震災発生の際に普賢寺の元役員（元責任役員および元信徒総代会長）である金仁倍氏が主導した被災地への支援活動にルーツを持つ活動が特筆に値しよう。当初、金氏が主導した被災地への支援活動は、生野区周辺で活動している他の僧侶へと拡がりを見せていき、支援物資の輸送にとどまらず、震災で亡くなった犠牲者への慰霊活動へと展開されていった。

このような社会貢献活動を恒久的に実施するために「韓民族仏教奉仕会」が設立される。主な活動としては、生野区内の韓国・朝鮮籍高齢者に対する慰安活動を柱とし、在日高齢者の老人ホームへの慰問活動や敬老会の企画、収益の一部を在日障害者団体へ寄付することを目的としていた。

生野区内を対象に小規模に活動を続けていた「韓民族仏教奉仕会」だったが、生野区内で在日高齢者を対象とした活動は当時珍しく、周辺の在日韓国・朝鮮人からの支援もあり活動規模は年々拡大していった。

「韓民族仏教奉仕会」のメンバーには、金氏のような僧侶以外のメンバーも多く関わっていた。たとえば、画家の金泰伸氏や土井白亭氏、元佛教大学学長の水谷幸正氏、作曲家の浅野博司氏などの多種多様な担い手へと民族を超えた広がりもみられた。

しかしながら、「韓民族仏教奉仕会」はその名称に「仏教」の名前が入っている。「韓民族仏教奉仕会」の活動は金氏を中心に活動していたが、彼は普賢寺の元役員ではあったが僧侶ではなかった。したがって、「金のような俗人では無く、僧侶が中心になって活動をするべき」といった声もあがるようになっていた。そのため、金氏は「韓民族仏教奉仕会」の会長職を退き、新たに「日韓親善奉仕会」を設立する。なお、「韓民族仏教奉仕会」は「NPO 法人観音ボランティア会」へと引き継がれ、現在に至っている。

「日韓親善奉仕会」では、老人ホームへの慰問に加えて生野区勝山公園でバザーや韓国舞踊公演を定期的に行い、その収益を社会福祉団体に寄付するなど、「韓民族仏教奉仕会」と同様にその活動は好評を博していった。「日韓親善奉仕会」はNPO 認証取得を機に名称を「NPO 法人国際友好促進会」（2005年）に変更し、現在に至っている。「NPO 法人国際友好促進会」では以下の3つの活動を実施している。

1点目は芸能公演である。これは、促進会の発足以降ほぼ毎年実施されている（2020年と2021年はCOVID-19のために公演活動は中止）。当初、演者は韓国人と日本人が中心であったが、ニューカマー外国人の参加も年々増加し、演目も伝統音楽を中心にその国がルーツの音楽や舞踊などを披露している。参加団体は韓国に加え日本・ベトナム・フィリピン・ラオス・中国などであり、一部のニューカマー外国人グループの代表は促進会の活動に賛同し、運営にも参加している。

2点目は2009年から開始されている「ふれあいサロン漢拏山（はるらさん）」である。毎週土曜日、正午から高齢者を対象に食事の提供を行っている。これは、独居高齢者への孤独感解消と交流のために促進会の事務局長である高真晃僧侶の境内や信者の喫茶店で実施されている食事会である。COVID-19以前は15名程度が参加していたが、近年でも10名程度は参加しており、在日高齢者だけ

でなく日本人高齢者も参加している。

3点目は「済州 IN 大阪センター」としての活動である。これは、促進会が済州の特異性（近現代・文化 言語・習慣）と位相（世界遺産・自然景観独特な文化）に関する広報・創出・交流を目的に設立したもので、2023年5月にオープンした「いくのコーライブズパーク」（略称 いくのパーク）内に事務所がある。活動としては大阪と済州島間の市民間交流の促進や、観光情報の交換、済州島市民の生活・福祉向上のための窓口業務などを中心に行っており、その一環として、いくのパーク内で「済州海女」の写真展を行うなど済州文化のPRも実施している。

加えて、生野区内で活動している在日高齢者女性を対象とした識字学校である「生野オモニハッキョ」に会場の一部提供や、事務局長の高僧侶自身も生野オモニハッキョにスタッフとして参加するなど、在日高齢者に対しての活動も盛んである。

以上のように、関連団体では在日高齢者への社会福祉的な活動をはじめ、近年増加しつつあるニューカマー外国人と旧来からのオールドカマーである在日韓国・朝鮮人との結節点となる活動を担っていることがわかる。

最後に高麗寺が実施する土葬墓地の提供をみていきたい。

5. 高麗寺国際霊園による土葬墓地の提供

2022年に高麗寺は付属の高麗寺国際霊園で土葬墓地の提供を開始した。霊園は1978年の開園当初から2022年までは主に在日韓国・朝鮮人を対象とした火葬墓地であった。土葬墓地には日本人を含めて様々な民族や信仰を持つ人々が申し込んでいるが、ここで注目したいのは、イスラム教徒であるムスリムである。

ムスリムは宗教上の理由で土葬を原則としており、火葬は基本的に認められていない。したがって、実際に日本でムスリムが埋葬を希望すると、埋葬地の選定に関して困難を抱えることになる。加えて、ムスリムコミュニティ内部でもニューカマーのムスリムはオールドカマーのムスリムと比較しても墓地の取得については困難な状況にあったようだ¹⁴⁾。

2023年現在、日本にはムスリムを埋葬することができる公営墓地内ムスリム区画が2か所、私営墓地が9か所存在している（高麗寺国際霊園を含む）。しかしながら、この数は埋葬を希望するムスリムからすると少なく、加えて地理的に

偏っており、東北・四国・九州地方にはムスリム墓地は存在しない。要は、日本でムスリムを埋葬することは困難であるということである。

それでは、ムスリム墓地を増やせばいいと考えるのは早計である。土葬墓地の開設には、地元住民からの同意を取り付ける必要がある。裏を返せば、地元住民の同意が得られなければ、新たに墓地を開設することは困難なのである。

実際に地元住民からの同意の取り付けの段階で多くのムスリム墓地が困難に見舞われている。たとえば、2020年大分県日出町ではムスリム墓地の新設に対して、地元住民の同意の取り付けが難航し、議会を巻き込んだ反対運動に及んだことは記憶に新しい。幸いにも2023年5月に地元住民とムスリムコミュニティ側で正式に合意が交わされることになったが、このようなケースは稀であり、多くはその地での開設を諦めるに至っている。

霊園には火葬墓地の第一墓地、土葬墓地の第二墓地と第三墓地がある（第三墓地については墓地申請予定）。また第二墓地内でもイスラム教区画やキリスト教区画、日本人区画などのように民族や信仰などで区画が分かれている。第二墓地と第三墓地を合わせると3500墓を超える埋葬が可能であり、これは国内の土葬墓地の中でも非常に規模が大きく、ムスリムをはじめ土葬希望者にとっては新たな希望となることが予測される。

では、何故高麗寺が新たに土葬墓地の提供を始めたのだろうか。霊園の経営的側面は無視できないものの、ここでは高麗寺代表による差別の克服という点について取り上げてみたい。以下の語りは高麗寺代表の崔炳潤氏が土葬墓地の開設にあたり、自身の差別体験を語った場面である。

我々は生まれた時から随分と日本社会から差別を受けてきました。結婚もそうですね。学校に行くのも手続きをしなければ入学できなかった。生命保険も国民年金もまともに入れない。市営住宅なんか申し込みもさせてくれない。地方参政権なんかも、もちろんそうですね。就職差別もですね。銀行でお金を借りるにしても、色んな面で差別ばかり受けてきたんです。その差別を受けた人間が、イスラム教の人に見て見ぬふりをしていいんですか。イスラム教の人らが差別を受けているんですよ。イスラム教の人らは、死んだら墓に入りたいと思っているんです。「土葬にしたい」と。日本の人らは、みんな（墓地の開設に）反対してるから他にお墓が作れないんで

す。私は差別を受けた人間として今度は彼らに差別をしないで、見て見ぬ振りではなくて我々が手を差し伸べる。それこそが管長（釈泰然）さんの思うところに繋がるのではないのでしょうか。

（2023年1月15日聞き取り）

崔代表にとって、自分と同じ外国人であるムスリムが日本社会から受ける差別的対応（土葬墓地反対運動）は自身の受けた差別を想起させるもので、看過できないものであった。これは、在日としての差別体験を再生産させまいとする強い意志の表れである。

現在、霊園には複数のムスリムコミュニティからの問い合わせに加えて、実際に区画を購入するムスリムコミュニティも現れている。これまでムスリムコミュニティ内ではオールドカマーからニューカマーへの関係構築が難しく、特に墓地の取得に関してはニューカマーが困難な状況もあったが¹⁵⁾、土葬墓地の提供はオールドカマー（在日韓国人）からニューカマーへの架け橋といえよう。

崔代表は2023年6月に上述した大分県のムスリムコミュニティの代表に京都から激励のために駆け付けるなど、他のムスリムコミュニティとの関係構築にも熱心であり、今後の活動に注視していく必要がある。

6. おわりに

本稿では普賢寺・高麗寺および関連団体の活動を見てきた。普賢寺では在日韓国人への社会関係の補完にはじまり、関連団体では在日高齢者のみならず、近年増加しているニューカマー外国人や日本人も交流できる結節的活動や、大阪と済州島間の市民間交流の促進などを実践してきた。そして、高麗寺国際霊園ではムスリムに対しての土葬墓地の提供という新たな試みが始まっている。

在日社会における韓国仏教の信者数は少ない。しかしながら、本稿で検討してきたように韓国仏教が果たしてきた役割は決して小さくない。むしろ韓国仏教はその信者の少なさ故に着目されていなかっただけで、在日社会にとって重要な役割を担っていたといえるだろう。そして、その役割は関連団体や国際墓地の提供にみられるように、民族の枠を超えさらなる広がりを見せつつある。

これらの活動はオールドカマーからニューカマーへの架け橋として、多文化共生活動の新たな一歩として捉えることができよう。したがって、今後は末端の寺

院や他の関連団体の活動についても検討していく必要はもちろんだが、多文化共生という視点からも在日社会の宗教について検討していく必要があるのではないだろうか。

-
- 1) 李和珍『グローバル化時代の日韓新宗教—妙智會教団と圓佛教』集広舎, 2021.
 - 2) 谷富夫「エスニック社会における宗教の構造と機能—大阪都市圏在日韓国・朝鮮人社会を事例として」『人文研究』47, 1995, pp. 295-312.
 - 3) 飯田剛史『在日コリアンの宗教と祭り—民族と宗教の社会学』世界思想社, 2002.
 - 4) 吉田全宏「現代の在日社会におけるシャーマニズムと仏教—巫者・僧侶・信者の社会関係を中心に」大阪市立大学大学院文学研究科 博士論文 2021.
 - 5) 吉田全宏「在日社会における韓国仏教と共同性—在日韓国人信者の生活構造に注目して」室井研二・山下亜紀子編『社会の変容と暮らしの再生』学文社, 2022, pp 265-284.
 - 6) 吉田全宏「日本におけるムスリム墓地の展開」研究者代表 三木英「日本社会定着後のニューカマーとその宗教」＜宗教的ニューカマーが構築する協調的あるいは対立的社会関係の実証的研究＞（研究課題番号 19K00095）2019年度～2022年度 科学研究費補助金 基盤研究（C）研究成果報告書, 2023, pp. 75-88.
 - 7) 服部民夫『韓国—ネットワークと政治文化』東京大学出版会, 1992.
 - 8) 高鮮徽『20世紀の滞日済州島人—その生活過程と意識』明石書店, 1998, pp. 220-221.
 - 9) 高, 前掲書 p. 270.
 - 10) 高, 前掲書 pp. 66-71.
 - 11) 高, 前掲書 p. 201.
 - 12) 高, 前掲書 p. 215.
 - 13) 高, 前掲書 p. 206.
 - 14) 樋口裕二「埋葬状況からみた在日ムスリムコミュニティ」『常民文化』28, 2005, pp. 52-59.
 - 15) 樋口, 前掲論文 pp. 52-59.

在日宗教研究 40 年—未来につなぐ—

谷 富夫 (大阪市立大学名誉教授)

1. 宗教社会学の会

本日の四人のご報告に対するコメントに先立ち、私と在日コリアン宗教との研究上の関わりについて触れておきたい。1980年に、関西在住の社会学・文化人類学の若手研究者を中心に「宗教社会学の会」が発足した。この会は、翌81年から大阪近郊生駒山の総合的な宗教調査に着手し、その成果を1985年に発表した。宗教社会学の会編『生駒の神々—現代都市の民俗宗教』(創元社)である。

私は、生駒調査が始まった翌年の1982年に、研究会の事実上の代表者である塩原勉先生(大阪大学名誉教授)から直接声をかけられて入会し、朝鮮寺調査班に加わらせていただいた。これが、私の在日宗教研究ひいては在日研究との最初の接点である。今から40年前のことである。

ちなみに、朝鮮寺調査班のメンバーは塩原勉、飯田剛史、芦田徹郎、菅康弘、秋庭裕(以上敬称略)と私の六名であった。このうち飯田さんは「第一次宗教社会学の会」の解散後もメンバーでただ一人、在日宗教研究を継続されたが(後述)、大谷大学在職中の2016年に病により不帰の客となられた。その大谷大学で本日のシンポジウムが開催されることに、私などはひとしおの感慨を覚えずにいられない。

本日の荻翔一氏のご報告の中で、「『在日コリアンと宗教』研究に関する文献数の推移」というグラフがあった。これは、在日宗教研究が1980年代を屈曲点として右肩上がりに増加した傾向を示しているが、『生駒の神々』もまた、80年代の一研究としてその後の在日宗教研究の興隆に一定の役割を果たしたことを示唆していて、たいへん興味深い。飯田さんも天上からこのグラフを眺めて、きっと喜んでおられるに違いない。

2. 在日宗教の社会学理論

私が1980年代前半を中心に行った在日宗教研究の理論的総括は、荻氏、吉田全宏氏も引用してくださった図「在日韓国・朝鮮人社会における宗教の構造と機能」に集約されている。この図をひと言で説明すれば、「在日の3つの行動領域

「家族＝親族＝地域社会」と3つの社会的欲求〔現世利益＝親族結合＝社会変革〕が、性と世代を軸に分類される3つの宗教〔朝鮮寺＝チェサ＝キリスト教〕の分業関係によって、すべてカバーされている」ということである。敷衍すれば、在日の人々の3つの行動領域から生まれる3つの欲求が、3つの宗教のどれかによってある程度満たされている——そういうバランスをもった生活世界として在日社会を理解することが可能である、ということである。

もしも「在日宗教の研究にまだ理論は存在しない」と考えている研究者がいるとすれば、その人は「理論」の意味をよく理解していないか、先行研究の勉強不足かのどちらかである。現実には前者であろう。「理論」には、①研究の視点と、②設問に対する解答という2つの意味がある（佐藤郁哉『社会調査の考え方 上』東京大学出版会、2015年、158-162頁）。K. マルクスの「史的唯物論」、T. パーソンズの「社会システム論」、今田高俊の「自己組織性」などが①を代表する「理論」であることはいうまでもないが、これだけが理論だと誤解している人は案外多いように思われる。②に関しては、「理論」としての理解があまり深まっていないように思われる。

目下の文脈に即していえば、「在日コリアンの宗教はどのような構造と機能を持っているか?」という問いを立てて、実証研究を経て「在日の3つの行動領域と、3つの社会的欲求が、3つの宗教の分業関係によってすべてカバーされている」という解答を提出したとすれば、これは②の意味の「理論」である。これをR. マートンは「中範囲の理論」と呼んだ。もちろんその信憑性や妥当性が問われる余地があることは「理論①」と同様であり、その意味では仮説的理論である。

「理論②」に関しては、拙稿「民族関係のリアリティを求めて」（鳥越皓之・金子勇編『現場から創る社会学理論』ミネルヴァ書房、2017年、29頁）でも少し解説しているので、参照していただければ有り難い。要は、良質の問いが立てられれば、良質の理論が得られる可能性が高いということであり、逆もまた真である。

話を元に戻そう。私の在日宗教の研究は、上の仮説的理論の提出をもってひと区切りとした。その後、私は宗教研究から民族関係の研究へ舵を切ったのだが、これには次のような事情も絡んでいた。宗教社会学の会が『生駒の神々』の刊行をもってひとまず解散となり、以後はメンバーが各自で研究テーマを追うことになったときに、飯田さんがいち早く「在日宗教の研究をライフワークにする」と

宣言された。それで私は宗教研究から離れた方がよかろうと判断し、彼との棲み分けを図ったのである。袂を分かったわけではない。その後も二人の親交は続き、たとえば1988年春、彼が国内研修で私と入れ替わる形で生野区で住込み調査を行うことになったとき、彼にアパートやボランティア活動を紹介したのは私である。彼は、私が借りた木造アパートの同じ部屋に住み、私が参加した識字教室「生野オモニハッキョ」に通いながら一年間、充実したフィールドワークを行った。

3. 40年間の変化

私が宗教社会学の会に入会した1982年から起算して40年が経過した。この間、様々な変化や新たな発見があったことは、今日のシンポジウムからもよくわかる。さしあたり三点指摘したい。

第一、在日韓国仏教がクローズアップされてきたことが、今日の宮下良子氏と吉田氏の報告から知ることができる。40年前の朝鮮寺研究では、仏僧はクツの、いわば「添えもの」といった程度の認識にとどまっていた。シャーマンたちは私たちに「巫俗儀礼を権威づけるために僧侶を雇用するのだ」という説明をするし、「お坊さんにお経を唱えてもらうことを祭祀の依頼者が望むのだ」とも言っていたので、それを鵜呑みにし、それ以上視野を広げることをしなかった。しかし、すでに1970年代から、たとえば普賢寺では、地域の頼母子や映画上映会などをやっていたということを吉田氏が明らかにしたことは一つの発見である。

第二、多文化共生というテーマの浮上である。これには1985年の「プラザ合意」を契機とする「ニューカマーの登場」という時代の変化が多分に影響していたと思われる。奇しくもこの年に『生駒の神々』が刊行され、宗教社会学の会はいったん解散となったわけだが、こうした社会変動もあって「第二次宗教社会学の会」がメンバーの大幅な入れ替えをともなって始動し、会はその後、数次を重ねて今日に至っている。この展開には塩原先生の直弟子である三木英さん（大阪国際大学名誉教授）の尽力が大きかったことを忘れるわけにはいかない。

そして第三、「社会に向けた多文化共生の活動」にも目が向けられるようになってきた。上述の普賢寺の頼母子や映画上映会はその一例である。しかし、40年前の朝鮮寺研究では「在日コリアンの宗教文化」の中身を調べることに熱心なあまり、「文化」や「在日」以外の変数との関数関係、たとえば「宗教の社会的

貢献」とか「在日と日本人の民族関係」といった視点はまったくといってよいほど持ちあわせていなかった。ところが、その後の若い研究者たちによって視野は拡大され、在日のみならず日本人、ニューカマーと、扱う変数が増え、かつ、そこで繰り広げられる様々な多文化共生がテーマ化され、一定の研究成果を上げていることは、萩報告に添付されている文献リストからもよくわかる。

以上、40年間の変化から三点ピックアップして考察したが、これによっても、今日の萩氏の問題提起「在日コリアンの宗教を軸とする多文化共生の比較研究」が時宜にかなっていることが理解できるのである。今や機は熟している。

なお、この共同研究の意義を評価する別の視点として、次の一文を紹介したい。特定非営利活動法人「神戸定住外国人支援センター」(KFC)の金宣吉理事長が先日、私宛ての電子メールにこう書いてこられた。

「近年の『多文化共生』では、意図してか無意識かわかりませんが、在日コリアンの分離、共生関係のこれまでの経緯が軽視、無視されがちです。」

ニューカマーに光があたるその影で、在日コリアンが今なお抱えている諸問題が見えにくくなっているとの現場の感覚を伝えている——そう私は解釈した。日本のエスニック関係に固有の歴史を跡づけた「在日コリアンと日本人の民族関係」。その結合的關係の追求を止めてはならないとする金理事長のような人々の期待に応える意味でも、萩氏の問題提起は有意義であると思っている。

4. コメントと質問

個々の報告へのコメントと質問に移る。以下は2022年11月26日、大谷大学で開催された公開シンポジウムでの私の発言をまとめている。

第一報告の萩報告に関しては、上でいくつもコメントしてきたので、質問を1点のみさせていただく。「近年は宗教間比較の視座が欠けている」との認識を私も共有するが、今後行われる比較研究の枠の中に、家族・親族集団のチェサ(儒教の先祖祭祀)は含めないのか?もとより家族・親族はインフォーマル集団であり、今回の共同研究では「組織宗教」をターゲットにしようとしておられることはわかる。しかし、在日の家族・親族の中に日本人やニューカマーが含まれる傾向は今後いっそう増加すると予測されるので、「多文化共生とチェサの持続と

変容」もひとつの重要なテーマとなりうると思うのだが、いかがだろうか？

第二報告者の中西尋子氏は長年、韓国系キリスト教会の日本への定着過程を研究されてきた。その流れで、今日は教会の社会的貢献に研究のウイングを広げてこられた点が印象的であった。

そこで質問だが、まず、子ども食堂を利用する人々の声を拾っておられたら聞かせてほしい。それから、今回扱われた子ども食堂はどれも、比較的短期間で中断してしまっている。これには新型コロナの影響が無視できないと思うのだが、それ以外にも運営する側に何か問題はなかったのか、お分かりならば教えてほしい。

宮下氏の第三報告「在日コリアン社会における仏教と巫俗のタイポロジー」には3点質問がある。1点目は、朝鮮寺の減少に関して、「2009年の調査では生駒山系の廃寺は増加し、その傾向は現在に至っている」と、曖昧な報告にとどまっている。とくに今現在の客観的なデータがほしいところだ。

第2に、「李氏朝鮮時代に仏教と巫俗の混淆がすすんだ」という指摘は、ある意味で刺激的だ。なぜならば、現代韓国では仏教と巫俗は「水と油の関係」とされているからだ。そこで、李朝時代に「仏教と巫俗の混淆」が進んだ結果、どんな儀礼や信念をとまなう仏教が生まれたのか、また、それがその後どのように変容して今日に至っているのか——これは歴史学と社会学に跨がる面白い研究テーマになり得ると思うのだが、いかがだろうか？

第3に、「タイポロジー」という学術用語をいかなる意味で使用されているのか？ 私の理解では、一般に社会科学におけるタイポロジーとは、ある現象を説明するために対象を一定の観点から——ということは対象のある側面を分類する方法論であり、上述の「理論①」である。たとえば、M. ウェーバーの「社会的行為の4類型」は、自らの社会学の定義（社会的行為を動機に遡って理解する科学）を広く理解してもらうために「社会的行為」を動機の観点から分類して説明する必要があった。

また、私の民族関係論では、民族関係の現状分析と将来予測と望ましさを探究のために、まずは様々なタイプの民族関係を一定の観点から整理するところからは始める必要があって、民族関係の〈結合-分離〉と民族文化の〈顕在-潜在〉の2軸を交差させて4類型を構成した。

一方、宮下氏の今日の報告では、「朝仏協」「韓仏連」「海東会」等々という分

類がなされているが、何を明らかにするための分類なのかが論じられていない。まるでタンスの引き出しにセーター、カッターシャツ、靴下、下着などを分けて入れているにすぎないように見えるのだが、いかがか？

第四報告の吉田報告にコメントすれば、第1に、「本山—末寺関係」の指摘が新鮮に映った。とくに「本山」（普賢寺など）の様々な地域活動に光をあてた研究は斬新である。

第2に、信者間の疑似親子関係の指摘も、多文化共生の観点から興味深い。これは、世代間共生の一例といえよう。

そして第3に、ムスリム墓地の開設である。この事業の意義を、吉田氏は「オールドカマーからニューカマーへの架け橋」と表現した。この観点、すなわち在日コリアン宗教を未来につなぐ媒介項とする多文化共生という観点を、ひとり吉田氏のみならず、研究チーム全体で共有されることを希望したい。

最後に、吉田氏への質問としては、「本山」があるのは関西のみか、東京にはないのか？ あるとすれば、どのような活動を行っているのか？ また、関西と関東の寺院の関係はいかがか？ 私からのコメントと質問は以上である。

各報告者のリプライ

谷富夫氏によるコメント・質問に対する各報告者のリプライは、以下の通りである。

荻リプライ：谷氏のコメントの各所で拙報告について触れていただいたが、紙面の都合上、ご質問にのみリプライをさせていただく。質問内容は、「今後行われる比較研究の枠の中に、家族・親族集団のチェサ（儒教の先祖祭祀）は含めないのか？」というものである。本シンポジウムでは「宗教組織」を主な対象として「宗教と多文化共生」というテーマに関わる組織的な取り組みを検討することを主眼においたため、チェサは含めなかった。ただご指摘のように、家庭というインフォーマルな次元では、在日コリアンと日本人の結婚は一般的なものとなっており、またオールドカマーとニューカマーの結婚といった事例も少なからずみられる。先行研究ではチェサの持続と変容について、主に世代交代や家族像の変容という観点から論じてきたが、日本人やニューカマーとの結婚による家庭内の多文化化もその在り方に一定の影響

を与えたのではないかと考える。拙報告で述べたように、チェサを対象とする研究者もいるので、今後はそういった方々にもお声がけするなどして知見を共有し、「在日コリアンの宗教」に関する共同研究の方向性を模索していきたい。

中西リプライ：残念ながら子ども食堂を利用する人たちの声はまだ集められていない。これからというときにコロナ禍になってしまい、京都教会では子ども食堂が休止になり、京都南部教会や品川教会は持ち帰り弁当の配布という形で何とか続けているが、利用者は受け取ってすぐに帰るため、なかなか話を聞ける状況ではないからだ。

短期間での中断は何か運営する側に問題があったというより、やはりコロナ禍の影響が大きい。京都南部教会の場合は牧師の交代である。京都南部教会の子ども食堂は学生ボランティアが手伝っているとはいえ、牧師自身がメニューを考え、食材の買い出しを自らするなど、牧師がリーダーシップをとってやってきた。だからその牧師がいなくなると継続は難しくなる。京都教会の場合、運営主体が自治会、教会は場所の提供であり、あらかじめ牧師が変わっても子ども食堂は継続という約束で始まっている。だから牧師が変わろうとも運営主体は自治会なので、子ども食堂は継続されるだろうが、自治会長の判断が左右する。子どもがたくさん集まる子ども食堂は、やはり自治会の立場としてはコロナ禍での開催は難しいということだと思う。

宮下リプライ：報告者は「朝鮮寺」を「在日コリアン寺院」と改称し、その体系化に努め、本シンポジウムでは、「多文化共生」というテーマで、「タイポロジー」をキーワードに報告させていただいた。それに対する谷氏からの質問へのリプライとして、順不同であるが、まず第3の「何を明らかにする分類なのか」について、応答させていただく。例えば、韓仏連や朝仏協などは、南北や宗派や民族を超えようと、宗教者同士の共通の目的意識をもった対外的な宗教活動を実施しており、各個別寺院も類似性のある一つのカテゴリーを有した活動を実践している。つまり、それらの活動内容を分類することにより、各団体および個別寺院の寺の継承、存続を図る動機が明らかになるということを示唆している。第2、第1の質問については、文

字数が限られているので簡潔に述べるが、「仏教と巫俗の混淆」については、基本的には太古宗派の僧侶たちによって、生活仏教が広められたと考えられる。現在では、新宿の太古宗の尼僧による靈感透視鑑定などにその変容が見られる。最後に「朝鮮寺」の動向については、山の寺の衰退傾向は止まらないが、可視化されにくい街の寺はそれに限らない動向がある。

吉田リプライ：紙幅の都合上、質問にのみリプライさせていただく。「本山」についてだが、東京にはそのような寺院は無かったと記憶している。ただし、東京にある明月寺と韓国にある覚願寺などは、ある種の「本山－末寺」の関係になっており、本山が覚願寺で、末寺が明月寺になっている。

この両寺院は普賢寺・高麗寺と同じように一人の僧侶によって建立されている。覚願寺にいたっては韓国天安市の観光名所と称されるくらい巨大な寺院で、毎日大勢の参拝者が訪れている。当然、社会活動も非常に盛んである。一方、明月寺では信者に対しての寺としての活動が主となっているようだ。また、中部地方には金剛寺という太古宗の総本山寺院もあるが、そちらでは宿坊の運営も行っており、韓国版宿坊の「テンプルステイ」などを実施している。

寺院間の関係についてだが、現在はさほど交流はみられない。だが、30年前であれば活発な交流を行っていたと聞いている。ただし、現在でも寺院間における僧侶個人の移動は活発である。過去には普賢寺の住職を務めた僧侶が金剛寺の住職を務めたことや、金剛寺の僧侶が明月寺や高麗寺で僧侶として活動することもあった。今後はこのような関西以外の寺院の活動についても検討していきたいと思っている。この度は、貴重なコメントとご質問をいただきまして重ねて感謝申し上げます。

以上、各登壇者による報告と質疑応答を行った（フロアとの質疑応答は省略）。本シンポジウムで扱った事例が「在日コリアンの宗教」を代表するものでは必ずしもないが、被差別的な経験がニューカマー（ムスリム）に対する土葬墓地の提供につながっている事例や、地域住民（日本人）も交え、教会という場を活用し子ども食堂を実施している事例など、「民族」を超えた活動に取り組んでいる教会や寺院の存在が確認できたと思われる。これらを全体の中でどう位置づけるか

は今後の課題であるが、「在日コリアンの宗教」の現在の姿の一端であることは間違いないだろう。

各人の報告に対して、谷富夫氏やご参加された方々から貴重なコメントやご助言をいただいた。改めて感謝申し上げます。ご指摘いただいた点を踏まえ、今後の共同研究に向けた取り組みを継続して行っていきたいと思う。

