

アジア・キリスト教研究に向けて(1)  
- その視点と方法 -

アジア・キリスト教・多元性 現代キリスト教思想研究会  
第3号 2005年3月 71～88頁

アジア・キリスト教研究に向けて(1)  
- その視点と方法 -

芦名定道

<目次>

- |                            |          |
|----------------------------|----------|
| 1 問題                       | (本号掲載)   |
| 2 アジア・キリスト教研究の視点 - 共時と通時 - | (本号掲載)   |
| 3 状況とメッセージの相関から見たアジア・キリスト教 | (本号収録)   |
| 4 海老名 - 植村キリスト論論争の場合       | (次号掲載予定) |
| 5 展望                       | (次号掲載予定) |

1 問題

本論文の目的は、アジア・キリスト教研究に関わる諸問題を概観することによって、今後の研究の新しい可能性を展望することにある<sup>(1)</sup>。これまで、アジア・キリスト教研究は、主に、アジア諸地域に存在するキリスト教を研究対象とする地域キリスト教研究として展開されてきたように思われる。地域キリスト教研究は、すでに多くの研究成果の蓄積を有しており、これがアジア・キリスト教研究のすべてであるならば、新たに何か特別な視点や方法を論じる必要はなく、これまでの研究の方法や視点を、適切に用いればそれで十分なはずである。しかしこの場合、アジア・キリスト教研究とは、もっぱら、この地域のキリスト教に関心のある一部の研究者にとってのみ意味のある特殊な研究領域となるであろう。つまり、「地域史」(Ordensgeschichte)あるいは「教会地誌」(Kirchliche Landeskunde)の一領域としてのアジア・キリスト教地域研究である。しかし、本論文で構想したいのは、こうしたアジア・キリスト教地域研究を基盤にしつつも、同時にキリスト教研究全般にとって意味のあるアジア・キリスト教研究であって、アジア・キリスト教をその地域的特殊性とどまらずキリスト教思想にとって有意味な普遍的研究対象として捉え得るような研究なのである。こうしたアジア・キリスト教研究は、すでにどこかに存在しているというよりも、今後その可能性を探究すべきものであって、本論文はこの新しい研究分野の構築への一つの

---

(1) 本論文は、当初の予定よりかなり長いものとなったため、『アジア・キリスト教・多元性』の本号には、前半を(1)として掲載し、後半(2)は、次号へ回すことにしたい。なお、後半(2)についても、すでに草稿は完成しているので、関心のある方は、次のWeb上に掲載の論文を参照いただきたい。

<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/sashina/sub4.htm>

本論文はまだ試行錯誤の段階に属する議論を多く含んでおり、また論じられないままに残されている問題点も少なくない。そもそも「思想」とは何か、など。「研究ノート」という扱いになったのは、その理由からである。

寄与を行うことを目指している<sup>(2)</sup>。

では、以上の課題に対して、どのようにアプローチすることができるのであろうか。本論文では、最近刊行された二つの先行研究などに依拠しつつ、それらの議論を批判的に検討することによって、アジア・キリスト教研究の新しい可能性についてどのような問題が存在しているかを論じ(本号)その後、こうした議論を具体的な事例によって検証するという手順を取ることにしたい(次号)。二つの先行研究というのは、佐藤吉昭著『キリスト教における殉教研究』(創文社、2004年)と森本あんり著『アジア神学講義 グローバル化するコンテクストの神学』(創文社、2004年)であり、続く第2章では、佐藤の著書などによって、研究における共時と通時の二つの軸の区別を念頭に置きながら、アジア・キリスト教研究の視点について論じ、それに対して第3章では、森本の著書などを参照しつつ、アジア・キリスト教思想の基本構造と研究方法について検討を行いたい。なお、本論文では、アジア・キリスト教研究の中でも思想研究に焦点を当てて議論が進められる。表記に揺れが見られるのはそのためである。そして、第4章では、こうして得られた視点と方法を、明治の日本キリスト教史において重要な位置を占めている「海老名 - 植村のキリスト論論争」という事例に適用することが試みられる。

第2章からの具体的な考察に進む前に、アジア・キリスト教と言われる場合の「アジア」について、若干の考察を行っておきたい。森本あんりは、『アジア神学の講義』において、アジア神学を、まず「アジア的な文化背景を自覚的な文脈としたキリスト教神学」と規定している。しかし、「『アジア神学』とは何か、というわれわれの問いも、見かけほど簡単には答えられないことがわかる」(ibid., p.86)とあるように、問題は決して単純ではない。まず問題となるのは、「アジア」という対象に含意される多様性と歴史の変遷である。<sup>(3)</sup>すなわち、「『アジアの神学』といっても、国や地域によってその状況はさまざまである。アジアの諸国・諸地域・諸文化は、『アジア』という

(2) 本論文は、アジア・キリスト教研究の方法論的問題を扱ったものであるが、日本キリスト教史研究において、こうした方法論的反省を行っている例として、土肥昭夫の一連の研究を挙げることができる。

土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社 1980年

『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館 1987年

『歴史の証言 日本プロテスタント・キリスト教史より』教文館 2004年

土肥のキリスト教史論に特徴的な視点として、おそらく、天皇制との関わりと民衆史の二点を挙げることができるであろう。「このような天皇制確立期に生きたキリスト教が、その確立とどのようななかかわりを持ったかを述べよう。ひとことでいえば、キリスト教は天皇制がつきつけた挑戦に苦慮し、苦闘し、自己弁護と自己規制をするうちに、みずから進んで天皇制に奉仕する宗教になっていったのである。なぜそうなったのかが問題であろう」(土肥[1980], p.111)。

(3) 森本は、著書第4章でジュン・ユン・リーの神学を検討する際に、次のような批判的なコメントを行っている。「アジアは、リーの見るところでは、近代化と産業化にもかかわらず、一般になお儒教的な家父長制の支配が存続している社会である」(森本[2004], p.165)、「多種多様で時には対立的ですらあるアジアの諸思想を、すべて陰陽観で一つに括ってしまうとするリーの基本的な構想に無理がある」(ibid., p.181)。歴史の変遷(近代化・産業化の以前と以後)と多様性とは、「アジア」理解の基本に属しているのである - この点で「アジア」が自明的でないのと同様に、実は「日本」も自明ではない - 。なお、本論文でも、「アジア」に関しては、その範囲を「東アジア」に限定する立場が取られているが、しかし、その際に引き合いに出され

簡単な括り方を拒絶する多様性をもっている」(ibid., p.11)。森本は、「中国漢字文化圏」(ibid., p.15)という一定のまとまりある地域としての「東アジア」にその議論の範囲を限定し - 「著者(ジョン・ユン・リー。引用者補足)が『アジア』という時、それは漢文化の広範な影響の下にある中国、韓国、日本という三つの国からなる東アジア文化圏を指している」(ibid., p.145)という立場と同様 -、「英語圏でよく議論されていながら日本ではほとんど知られていない」(ibid., p.15) 4人の神学者を対象をしぼることによって、「アジア」の多様性と歴史の変遷という事態に対処している。

しかし、問題はそれだけではない。「アジア神学」という場合、その神学の主体や聞き手(誰が誰に対してアジア神学を論じるのか、ibid., p.21) またその文脈と内容が問われねばならない - 実はこれは神学自体の問題なのであるが - 。たとえば、アジア神学の主体に関して、それは「アジア人」であると一応答えることができるとしても、アジア人ではないアジアに住む非アジア人はアジア神学の主体たり得ないのか、あるいはアジア人ならばただちにアジア神学の主体たりうるのか、問われねばならないであろう。実際、アジア人神学者の神学も、たとえ見かけ上アジアに言及していたとしても、「どれほどアジア的な内容をもっている」(ibid., p.103)かは、自明ではない。<sup>(4)</sup>これは、神学の聞き手あるいは読み手の問題 - 誰に向かって神学を語ろうとしているのか - にも関わっている。<sup>(5)</sup>すなわち、

「アジアにとどまり続けるユンのような神学者から、最初は余儀なくされた出国であったとはいえその後の人生のほとんどを欧米で過ごしているソンに向けられた批判を、彼自身はどのように受け止めるであろうか。そして、ソンもユンとともに、この著書を欧米で出版し、母国語でない言語で執筆せざるを得ないとすれば、『アジアの神学』とはいったい誰に向けて誰が語る神学なのであろうか。」(ibid., p.105)

おそらく、アジア神学とは、アジアの言語や伝統・精神性といった事柄と本質的な連関を有しつつも、アジア的言語に限定されない広がりを持つものとして構想されるべきであろう。もしそうでないとするならば、アジア神学とは、先に指摘した「地域史」あるいは「教会地誌」の一領域としてのアジア・キリスト教地域研究以上のものではあり得ないであろう。

---

る「儒教文化圏」や「漢字文化圏」といったくり方の持つ問題性については、十分な吟味を行う必要があることを指摘しなければならない。しばしば、明治の代表的なキリスト教指導者について儒教的教養の有無が指摘されるが、問題はその儒教的教養の中身と多様性なのである。この点については、次の文献を参照。中村春作 『江戸儒教と近代の「知」』ペリカン社 2002年

(4) しかし、「どれほどアジア的な内容をもっているのであろうか」というC.S. ソンに向けられた問いは、「アジア的な内容とは何か」という次の問いを生じざるを得ないし、それはまたキリスト教の「アジア化」とは何かという問いとも運動することになる。この後者の問いには、さらに次の引用内容も深く関わっている。「アジア神学の可能性を探る本書がソンの神学に尋ねるもう一つの問いは、怒りや義の神に対する拒否感があるいは東アジアに特徴的な仏教理解を下敷きにしているのではないか、ということである」(ibid., p.96)、「リーの試みは、キリスト教の『アジア化』というよりも『カナン化』なのではないか」(ibid., p.186)。

問題は、さらに複雑である。なぜなら、『アジアにおける神学』とは、その起源ないし由来がアジア人の思想にある神学である<sup>1</sup>(*ibid.*, p.139)としても、その「アジア人」とは誰なのかが問われなければならないからである。「自分が『アジア人である』という時、それは具体的には何を指しているのか。人種か、血か、国籍か、父母の出自か、生まれた土地か、生まれた家庭か、生育環境か、第一母語か、教育か」(*ibid.*, p.189)。

もちろん、「アジア人」を論じる場合、人種、血、国籍、父母の出自、生まれた土地、生まれた家庭、生育環境、第一母語、教育のいずれの要素も重要な意味を持っていることは疑い得ない。しかし、本論で構想を試みる「アジア神学」あるいはアジア・キリスト教研究にとって、第一に考慮すべきは、「アジア」の歴史性であろう。森本は、以上の様々な諸問題を念頭に置いた上で、『アジア』とは、最終的には地理的な概念であるよりは歴史的な概念である<sup>2</sup>(*ibid.*, p.212)と主張するが、これは重要な指摘である<sup>6)</sup>。『アジア』とは、地理的・民族的・人種的な定義ではなく、言語的な定義なのである<sup>3</sup>(*ibid.*, p.139)ということを含めて、「アジア」とはその歴史性において理解されなければならないのである。本論文においては、「アジア」という規定に関して、言語的地理的なメルクマールも加え、「歴史的な相互連関において共通の伝統と問題状況を有する一定の地域的広がり」という観点からの規定と解することにしたい。

こうしたアジア理解の長所の一つとして、アジアの多様性と歴史の変遷とを視野に入れつつ、アジアの共通性を論じることができるようになる点が挙げられる。なぜなら、アジアの諸地域諸国は、確かにそれぞれ個性的で多様なあり方をしているが、しかし、西欧の進出・植民地化の脅

(5) 同様の問題に関わる指摘として、次のものも参照。

「アジア神学のほとんどが、発信者の母国語でない英語で書かれ、読まれ、語られ、論じられなければならないのである。そして、伝達的手段は、伝達されるべき内容とその受け手を不可避的に選択し規定し制約せずにはおかない。ここに、アジア神学を定義することの本質的な困難がある」(*ibid.*, p.139)、「リーは特に『アジア人』というよりも、『アジア系アメリカ人』という自己認識を明確にしており、その著作も『欧米の読者』を対象に書かれている」(*ibid.*, p.142)。

(6) 「アジア」が歴史的概念であることが森本のアジア理解の基本に属することは、森本が自身の著書について行った紹介文からも確認することができる(森本あんり「歴史概念としてのアジア - 神学と哲学の間に - 」、『創文』2004.08 No.467 創文社、pp.6-10)。しかし、アジアの歴史性的内容理解において、本論文は森本とは必ずしも同じ立場をとっているわけではない。むしろ、森本の場合、その主張にもかかわらず、アジアは十分に歴史概念として扱われていないように思われる。たとえば、近現代アジアの歴史性の鍵とも言える「貧困と抑圧と搾取という不正義の現実」(*ibid.*, p.145)という視点は、彼の著書においては、十分に展開されていないように思われる - というよりも、アジアに関わるこうした観点は森本の主要な関心事ではないということかもしれない - 。このほかに、アジアの歴史性を論じる上で問題点と思われるものを以下に挙げておこう。

森本の紹介する4人の神学者は、それぞれ歴史のアジアの宗教的多元性を背景に神学思想の提示を試みているが、しかしそこで問われていない、あるいは森本が論じていない問題がある。それは、宗教的多元性において、なぜキリスト教なのかという問いである。アジアの歴史性を論じる場合、アジアの現実を規定する特殊な歴史的状況(宗教的多元性)を無視することはできないはずであり、大木英夫の言い方を借りれば、アジア神学は欧米神学と同じ所からは出発できないのである(大木英夫『組織神学序説』)。このそもそもの出発点となるべき問いが、問われることなく、いわば、アジアでキリスト教が自明であるかのように議論が行われているというのは、森本の著書に対して言い過ぎであろうか。この点については、本論文第3章で、正統概念との関わりで再度論じられる。

威と圧力の下での近代化を余儀なくされたという点では、日本を含めかなりの諸地域諸国が歴史的な共通性を有しているからである - もちろん、この歴史的共通性から始まって、その後それぞれの国が異なる運命を辿ることになったことは言うまでもない - 。その点で、「貧困と抑圧と搾取という不正義の現実を目の前にしている第三世界の神学者たち」(ibid., p.145)の状況は、アジアにおいてかなり広範な普遍性を有する歴史的現実と言えるであろう<sup>(7)</sup>。もちろん、このことを考慮した上でも、問題の無用な曖昧さや拡散を防ぐためには、森本の場合と同様に、考察範囲を東アジアに限定することは有効であり、本論文における「アジア・キリスト教」とは、基本的には東アジア(中国、台湾、南北朝鮮、日本)のキリスト教を指すものとしたい。

## 2 アジア・キリスト教研究の視点 - 共時と通時 -

前章では、本論文が目指す「アジア・キリスト教研究」の基本的な方向性が示され、とくに「アジア」を論じる場合に、その歴史性に注目しなければならない点が確認された。では、この歴史的概念としてのアジア理解は、アジア・キリスト教研究とどのような仕方に関係づけられるのであろうか。本章では、歴史的概念としてのアジアを念頭に置きつつ、アジア・キリスト教を論じる上で必要な研究の視点について検討を行うことにしたい。

アジア・キリスト教研究を試みる場合、最大の問題点の一つは、アジアとキリスト教との関わりをどのように捉えるのかということである。もちろん、現に「アジア」に存在しているアジア・キリスト教は、アジアとキリスト教との関わりを具体的に体現しているわけであるが、その思想性を研究対象とする場合、このアジア・キリスト教をアジアとキリスト教の二つの項に分解するところから、議論を始めることが有効であろう。その場合、アジアが歴史的概念であるのと同様に、キリスト教も歴史的概念であることに留意しなければならない。つまり、アジア・キリスト

---

二重宗教籍、二重信仰の問題。森本は、「旧ソヴィエトやエジプトやインドや中国におけるように、政治的・経済的・文化的な理由のために、やむなく他宗教の傘の中で『隠れキリスト教徒』として振る舞うことを余儀なくされている例もあろう」(ibid., p.210)と述べつつも、「しかし、アジアでより顕著なのは、『宗教』概念の根本的な理解の差に由来する二重性である」(ibid.)と指摘することによって、さらには、「いわゆる『二重信仰』の文化を背景として考えるならば、それ(キリスト教がまったく宿主文化に埋没してその存在すら気づかれない状態にあること。引用者補足)も優れて文脈化の一形態であるかもしれない」(ibid., p.211)との議論を展開している。しかし、森本自身が引用している文献(2001年に第二版がオックスフォード大学出版から出た、『世界キリスト教百科事典』)における国別の宗教統計表に見られる「隠れキリスト教徒」(professing Christians)に対してはun-professingであるcrypto-Christians。あるいはインドの「教会と国家」の項目において説明されている、dual religious affiliationという概念)の広範な広がりを見るならば、二重宗教籍、二重信仰という歴史的状況の取り扱いとしては、「振る舞うことを余儀なくされている例もあろう」では、あまりにも軽いとの印象を受ける。「宗教概念の差」による二重信仰の文化ということで、その典型とも言える日本の場合でも、このような二重信仰はいわば自然に成立したのではなく、江戸幕府と明治政府の強力な宗教政策がもたらした歪んだ宗教理解という歴史性を前提にしている点を考慮しなければならないはずである。

(7) Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, T & T Clark 1988

芦名定道「キリスト教と東アジアの近代化」、『アジア研究所紀要』第25号

亜細亜大学アジア研究所 1999年、pp.137-162

教とは、二つの歴史性を有する存在が特定の歴史的連関（東アジアにおいては、近代化という連関）において遭遇し、その後一つの歴史的連関を形成してゆくところに成立しているのである。したがって、アジア・キリスト教を理解するには、「アジアの歴史的連関・文脈・地平」と「キリスト教の歴史的連関・文脈・地平」という二つのものを視野に入れることが必要になる。

ここから開始される議論の方向性については様々な可能性が考えられるが、その中でも基本的なものの一つは、「比較」という視点であろう。アジアの歴史的連関とキリスト教の歴史的連関との比較を行うこと、これがアジア・キリスト教思想研究の前提条件なのである。以下、この比較という視点をさらに明確化し、共時と通時の二つの軸を取り出すために、まず、比較思想研究の分野に目を向けることにしたい。

たとえば、峰島旭雄は、比較思想を20世紀に「世界の精神的状況の中で、生まれるべくして生まれた結実である」<sup>(8)</sup>とした上で、比較思想という研究方法について説明を行っている。峰島は、「方法としての比較」と「対象としての比較」(これには、生活と思想、思想の階層、思想と哲学、理性・精神・実存といった、具体的な比較思想の諸観点・諸テーマが挙げられている)を区別しつつ、「比較」について、次のように指摘している。

『比較』ということであるが、いま述べたように、比較という営みは人間にとって生得的であるが、それだけに無意識的になされていて、いつ比較したか、何を比較したかも気づかないことが多い。これを意識化するところに『方法としての比較』という学問研究の端緒が得られるのである。(峰島[1993], p.16)

そして、この「方法としての比較」はさらに、「実証と影響(狭義の比較)」、「思想史の左右(対比1)」、「時空を超えて(対比2)」、「選取と選捨(対決)」の四つの形態に細分化され、それぞれについて説明が行われる( *ibid.*, pp.16-20)。まず第1の狭義の比較としての「実証と影響」であるが、これは比較するものの間の影響と被影響(つまり影響関係)を実証的(客観的・科学的)に確かめるという仕方で行われる比較である。例えば、森鷗外と坪内逍遙の没理想論争の背景にハルトマン美学の影響があると言われる場合に、この鷗外とハルトマンの間における影響関係を実証的に解明することは、比較研究の一つと言える。

---

(8) 峰島旭雄「比較思想概説」、小山宙丸・宮野升宏編『講座比較宗教 第1巻 比較思想の現在』北樹出版、p.16

(9) 人間性という共通基盤が比較の前提であることは、近代歴史学の方法論の基礎に属している。この点は、歴史的批判的方法論の諸前提を論じたトレルチの議論(歴史的出来事相互の歴史的連関・相互作用 同質性 類比・類推 歴史的な資料批判)あるいはトレルチに言及しつつ歴史の問題を論じたパネンベルクの論考が示す通りである。

Ernst Troeltsch, *Historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1910), in: *Gesammelte Schriften Band 2*, Scientia Verlag 1981, S.769-778

W Olfhart Pannenberg, *Heilsgeschichte und Geschichte* (1959), in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht 1967, S.22-78

次に、「思想史の左右」であるが、これは、第1の客観的に実証される個々の事象の比較を超えて、「はじめからマクロに、思想史の左右にめくばりすると、そこに思想の平行現象(parallel)が見られることがある」(ibid., p.17)と言われるように、思想史のマクロなコンテキストにおいて平行現象を見出すという形をとる。実例として、峰島は古代ギリシャの自然哲学におけるアルケー論と古代インドの四元素説との平行関係を挙げているが、それは、「人間の思想の展開において、ある時期、ある環境(自然的・社会的・思想的・文化的)において、空間を絶し、時間も必ずしも正確に一致しないとしても、なんらかの相類似した思想・文化が起こりうる」(ibid., p.18)という見解を、つまり、人類の諸思想が人間性という共通の可能性の基盤に基づいており一定の状況下で類似した現実化がなされるという見解を前提にしている<sup>(9)</sup>。

この平行現象が「まだ歴史事実をふまえている」「文化や民族の背景がある」のに対して、第3の「時空を超えて」行われる対比では、「歴史と場所を交叉させて、つまり時間・空間をななめに見て、比較が行われる」(ibid.)。実例としては、プラトンの「見真」と仏教の「見性」との比較が挙げられているが、この場合のポイントは、これら両者を比較する思想主体(=「比較の第三者」)が、比較の土俵を設定しているという点である。つまり、「見真」と「見性」という二つの対象自体が相互に引きつけ合って、研究者に対して比較の作業を必然的に行わせるわけではない。この場合の「比較」は比較する研究者によって「結局は内面的・主体的に行われる」(ibid., p.19)のである。そして、この比較が「比較の第三者」の内面において比較される複数の事柄の関係をめぐる価値判断の問題へと深められるとき、それは第4の「対決」に移ることになる。例えば、キリスト教と仏教の比較が、比較を行う主体において、どちらの信仰のどの点を自らの生き方として選択し、あるいは拒絶するのかという激突が生じる場合である。以上をまとめれば<sup>(10)</sup>、「実証と影響の狭義の比較、思想史の左右としての対比、時空を超えるもう一つの対比、そして対決としての選取・選捨へと、比較思想の比較は、客観的から主体的へ、比較思想から思想そのものへと迫ってくる」(ibid., p.20)ということになる。

この峰島による比較研究の説明は、本論文における視点と方法にとっても重要な意味を持っている。第一に、「比較」については狭義の比較から時空を超えた対比までの複数の視点と方法を含めて考えることが可能であり、アジア・キリスト教に関しても、この複数の視点・方法をいかに組み合わせて行くかが問題になる。第二に、こうした複数の視点・方法の組み合わせについては、対象であるアジア・キリスト教からの要求とともに、それを比較研究において論じようとする研究者(比較の第三者)の主体的な立場が問われることになる。まさにアジア・キリスト教の思想的解明を一定の比較の土俵にあげることは、研究者自身の問題設定の事柄であって、その結果が

(10) 峰島が「方法としての比較」として挙げた4つの比較のあり方は、歴史的連関の拘束性に対する解釈者の自由度の増大という仕方であり、つまり、「歴史(出来事と解釈)における客観と主観とのバランスについての諸類型としてまとめることができるであろう。さらに、基礎的レベルまで掘り下げるならば、これらは解釈学的循環の4つのヴァリエーションとして、あるいは現存在における企投性と被投との統合のあり方として、その基礎付けを試みることができるかもしれない。比較という方法あるいは営みは、人間存在の認知構造の基盤において理論化すべき問題なのである。

その研究の評価をわけることになるのである。

では、以上の点を踏まえて、研究の視点と方法はどのように設定できるであろうか。この点についてさらに具体的に議論を進めるために、実際の宗教研究における比較をめぐる諸方法を取り上げてみよう。

峰島の議論からもわかるように、比較には、歴史的影響連関を実証的に示しうる場合から、歴史的連関を超えて比較の第三者の立場からなされる場合まで、多様な形態が存在している。本論文の以下の論述では、歴史的影響関係の実証性に基づく比較を歴史的通時的比較、また歴史的連関から自由に歴史とは別の基盤に立ってなされる比較を構造的共時的比較と呼び、比較という作業をこれら二つに類型化して考えることにしたい<sup>(11)</sup>。

まず、第一の歴史的通時的比較であるが、これは宗教史・思想史の様々な思想的事柄をテーマとした思想史研究で通常用いられる視点である。たとえば、古代キリスト教史における殉教と日本キリシタンにおける殉教との比較研究の場合について、考えてみよう。この二つの歴史的事象は、相互に時間的空間的に大きく隔たっており、一見すると歴史的通時的比較など不可能に思われるかもしれない。しかし、近年の研究によれば、この一見大きく隔たった事象の間に具体的な影響関係を実証的に見いだすことは不可能ではない。佐藤吉昭は、『キリスト教における殉教研究』において、次のように考察を進めている。

佐藤はヨーロッパと日本という空間的隔たりを超えて実証的な連関を論じるために、16世紀のキリシタンが受容したキリスト教の内容に着目する。キリシタンが受容したキリスト教は、16世紀(宗教改革後)のローマ・カトリックのキリスト教であり、そこには16世紀の西欧の神学思想が反映していた。とくに注目すべきは、西欧カトリック圏のベストセラーが、数年の内に日本語訳されキリシタンに伝えられていた点である。「その翻訳スピードは現在とほとんど変わらない。つまり、日本のキリシタンの神学、倫理思想は一六世紀の西欧と共時的(synchronic)状況にあった」(佐藤[2004], p.37)。こうして西欧近代において都市の市民層を中心に展開した「新しい信心」(Devotio Moderna、=個性的敬虔思想)が日本にも導入されることになったのである。この「新しい信心」の中心は、キリストの受難と十字架を内面的に追体験することにあつたのであり、16世紀の西欧で自己克己の心構えや覚悟として説かれた受難の内的追体験の勧め(殉教神学)は、日本のキリシタンに大きな影響を与えることになる。西欧と日本の違いは、日本においては殉教神学が事実上の殉教勧告となり、文字通り、古代キリスト教の殉教史の継続、再現となったことである。しかし、この影響関係は、西欧から日本への一方的なものではなかった。「日本キリシタンの迫害、殉教のニュースはただちに西欧に報告され、事実の粉飾も伴った書物、絵画、演劇な

(11) 本論文では、議論を整理する目的で、歴史 - 構造、通時 - 共時という二分法的な枠組みを用いているが、こうした枠組み自体が宗教現象の把握にとって限界があることは言うまでもない。注14で構造主義と聖書学との関わりを、1960 - 70年代と限定したのも、その後の現代思想においては、この二分法の乗り越えが様々な仕方でも問題化していることを考慮したためである(たとえば、構造の歴史性あるいは歴史の構造的性)。しかし、宗教現象をはじめとした人間に関わる諸現象を、通時と共時という二つの軸から捉えることは、議論の出発点としてはなおも有効であるように思われる。なぜなら、構造主義の流行の終わりは、構造の問いの終わりを意味するわけではないからである。

どを通じて、今度は、西欧のキリスト教徒たちがこれらを通じて、日本での迫害、受難、殉教の追体験を自らに加えた」( *ibid.*, p.38 )。

次に佐藤は、キリシタンとキリスト教古代の時間的隔たりを超えるために、西欧近代の「新しい信心」を、「ヨーロッパ中世を通じてこれまで伝えられた殉教者崇拜の伝統」( *ibid.*, p.71 ) を介して、古代にまで遡及する道を提示する。佐藤の著書では、この中世ヨーロッパの伝統についてはほとんど触れられることなく、古代キリスト教の殉教論(キプリアヌス、イグナティオスら)の分析へと議論は進められているが、西欧近代から古代キリスト教までの影響関係を実証的に研究することは十分に可能な研究テーマであろう。しかし、本論文の方法論との関係で確認しておきたいのは次の点である。

「もう一步厳密に考察するなら、日本近世のキリシタンと古代教会を直接的に比較、分析することは、上述したように、迫害に晒された両者の環境構造の著しい類似性などから一見可能であるように思えるが、古代地中海世界との余りに大きな時間的、地理的ギャップ、精神文化上構造上の差異はそれを大きく阻んでいる。この作業を進めるためには、この断層を繋ぎ、補充するものを見出さなければならないであろう。」( *ibid.*, p.76 )

狭義の比較は比較すべき諸対象を繋ぐ歴史的連関の存在を前提にしている。古代キリスト教と16世紀日本のキリシタンとの間の断層を繋ぎ、両者の比較を可能にするものとして示唆されたのが、「新しい信心」と中世ヨーロッパの殉教神学の伝統だったのである。

しかし、佐藤が指摘するように、比較すべき諸対象間の時間的空間的な隔たりを実証的に繋ぐことは容易ではなく、しばしばこのような仕方での研究は断念せざるを得ないことも少なくない。では、比較すべき諸対象を繋ぐ歴史的連関が実証的に辿れない場合には、比較研究は不可能なのであるか。この場合に要求されるものは、これまで見てきた歴史的通時的比較とは別の比較を可能にする場の設定である。

こうした点でまず、もっとも簡単かつ一般的な比較のやり方として挙げられるのは、死生観や家族観といった個別的なテーマ設定による比較であろう。これは、先に見た峰島の言う第2と第3の比較の例と言えるかもしれない。このタイプの比較論の特徴として、峰島は、「比較の第三者」として研究者が比較の場を自由に設定するという点を指摘していた。実際、研究者が自らの問題意識にしたがって、自由にあるいは容易に比較を行えるという理由から、この種の比較研究はかなりの数にのぼる。たとえば、最近の宗教研究の動向で言えば、宗教的多元性の状況を背景に特定の思想的テーマに関して諸宗教を比較した研究、とくに自然観や死生観などについての比較研究はその典型である。もちろん、こうした比較研究が研究者の天才的発想と努力によって優れた成果を生み出す場合もある。しかし、こうした比較研究の欠点は、個々の研究者の問題意識や力量に過度に依存する傾向が強く、それを方法論として一般化することが困難であるという点に認められる。一方における少数の名人芸的な優れた比較研究と他方における膨大な単なる比較というのが現状であって、比較思想研究をめぐる方法論的反省は、先に述べたアジア・キリスト教思

想研究に要求されるような水準にはまだ達していないように思われる。

しかし、以上のような特定テーマに関する個別の比較研究とは別に、一定の理論的基礎に立ち方法論的反省を伴った比較研究が存在することも忘れてはならないであろう。これが先に構造的共時的比較と呼んで類型化したものであり、宗教研究との関連で言えば、次の三つのものが挙げられるであろう。第一のものは、宗教現象学である。宗教現象学については、オッターの一連の古典的な研究からわかるように、神学研究にも直接的間接的に影響を及ぼしている - その起源はシュライアーマッハーまで遡る<sup>(12)</sup>。第二のものは、ユングの深層心理学を宗教現象に適応した研究であり、キリスト教研究に対しても、牧会心理学やカウンセリング理論を介して神学の実践的部門などを中心に広範な関わりが認められる<sup>(13)</sup>。第三は、レヴィ = ストロースの神話研究以来、聖書学を含めた宗教研究に大きな影響を及ぼしている構造主義的研究である<sup>(14)</sup>。聖書学における歴史的方法論が限界を見せる中で、1960年代以降、構造主義的方法を聖書テキストの分析と結びつける試みがなされ、その後導入された他の文化人類学的手法や隠喩論などの言語論文学批評論とも結びつくことによって、多様な展開を見せている。以上の三つの方法論はいずれもキリスト教研究にとってすでに重要な位置を占めており、今後アジア・キリスト教思想研究に対しても積極的な適用が試みられねばならないであろう。

しかし、思想研究という点から考えた場合、これら三つの研究方法にはそれぞれ問題点が指摘されねばならない。現象学的方法は、思想研究にも様々な仕方で導入されてはいるものの、他の二つの方法と比べても、その方法論的基礎あるいは具体的な方法適用の仕方について、かなりの曖昧さがみられる。宗教現象学は、多様な宗教現象データの共時的整理（分類）や類型化から構成要素の分析までを含む、宗教研究の基礎的な方法論として展開されてきたが、その一方でフッサールの哲学的現象学などによる基礎付け - 「神」「霊界」などの宗教的志向対象の実在性を括弧

(12) オッターの宗教現象学的研究を代表する『聖なるもの』においては、シュライアーマッハーに対する言及が繰り返しなされており、この点から判断しても(もちろん、その言及は批判的な観点をも含んでいるのはあるが)宗教現象学的方法論の淵源をシュライアーマッハーまで遡及させることは十分に可能と思われる。

(13) こうしたキリスト教思想とユング心理学との関わりについては、次の文献に収められたティリッヒの一連の論文を参照。また、この点についての研究文献として、デュアリイの研究書が挙げられる。

Paul Tillich, *Offenbarung und Glaube* (Gesammelte Werke Band VIII), Evangelisches Verlagswerk 1970, S.292-335

John P. Dourley, *The Psyche as Sacrament. A Comparative Study of C.G. Jung and Paul Tillich*, Inner City Books 1981

(14) 「比較」における通時と共時の二つの軸の関係がとくに明瞭に現れた研究分野として比較神話学を挙げることができる。たとえば、大林太良の次の二つの著書を比較いただきたい。『日本神話の構造』(弘文堂 1975年) 『神話の系譜 日本神話の源流をさぐる』(講談社学術文庫 1991年)。

また、構造主義との関連性を含めた聖書学の1960～70年代の動向については、次の文献を参照。80年代以降になると、構造主義は構造主義に特化した仕方においてではなく、より広範な諸方法との関わりにおいて、またポスト構造主義への移行との関わりで論じられるようになる。

Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress 1976

Daniel Patte, *What is Structural Exegesis?*, Fortress 1976

(15) 氣多雅子「宗教現象学」、藺田坦・石田慶和編『宗教学を学ぶ人のために』世界思想社 1989年、184-205頁

に入れて宗教現象を記述することなどに関して - が試みられてきた<sup>(15)</sup>。しかし、宗教現象学的方法による個々の研究とその哲学的基礎付けの試みとは必ずしも有機的に関連づけられておらず、宗教現象学的研究は全体として方法論的に曖昧な状態にとどまっている。ここに思想研究への展開が困難な理由の一端があるように思われる<sup>(16)</sup>。次に、ユングの深層心理学とキリスト教思想研究との関わりであるが、ユングの理論は、キリスト教の宗教現象を心理学的観点から分析することを可能にすることによって、キリスト教と世界の様々な神話との共通性を論じ、さらにはキリスト教思想をグノーシス主義や錬金術などの諸現象と関連づける上できわめて示唆的である。しかし、現時点での研究状況について言えば、キリスト教思想研究との関連づけはまだ試験的試みのレベルにとどまっており、本格的な思想研究との方法論的統合にはまだ時間を要するのではないだろうか。同様のことは、構造主義的研究についても指摘できる。構造主義が聖書学に対して一定のインパクトを与えたことは確かであるが、思想研究と本格的に関係づけ得る段階にはまだ到達していないように思われる。

しかし、これら三つの諸方法と思想研究との間に方法論レベルでの積極的な関係性が構築できずにいることについては、さらに指摘すべき点がある。それは、宗教研究内部の分裂状況である。現象学、心理学、構造主義はいずれも、経験科学としての現代宗教学の方法論として宗教研究に導入されたものであるが、現代宗教学は、その成立の当初から、先行する神学的あるいは宗教哲学的な宗教研究と自らを差異化することによって、つまり神学や宗教哲学とは異なる経験科学であるとの自覚において展開されてきた。その一方、思想研究は主に神学と宗教哲学の領域で行われ、その方法論としては歴史的連関に基づく思想史研究の方法が採用されてきたのである。宗教研究における以上のような分裂状況（思想研究と実証研究、神学と宗教哲学と現代宗教学）が、「比較」に関わる歴史的通時的と構造的共時的の二つの視点の有機的な関係づけを困難にしているのである。しかし、本論文が提起するアジア・キリスト教思想研究を本格的に展開するには、こうした宗教研究の現状を克服することが必要であり、以上の議論ではふれなかったフィールド調査の方法をも含めた、様々な方法論を有機的に組み合わせることが要求されるであろう<sup>(17)</sup>。現代宗教学はその出発点から比較宗教学という性格を有していたのであり、また思想研究も比較という観点抜きには厳密かつ普遍的な議論となり得ないことを考えれば、比較研究という視点から、諸方法を有機的に関係づける試みは十分に意味ある取り組みと言えよう。

(16) R. オットーの『西と東の神秘主義』(Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gütersloher Verlagshaus 1971(1926))などは、宗教思想についての優れた比較研究であるが、しかし、これは宗教現象学的研究というよりも、思想史研究に属するものと見る方が適切であろう。

(17) こうした諸方法を有機的に結びつける論者自身の試みとしては、次の文献を参照。

芦名定道 「東アジアの宗教状況とキリスト教 - 家族という視点から - 」

『アジア・キリスト教・多元性』創刊号 2003年 現代キリスト教思想研究会、pp.1-17

芦名定道 「死者儀礼から見た宗教的多元性 - 日本と韓国におけるキリスト教の比較より - (金文吉・釜山学国語大学教授との共著) 『人文知の新たな総合に向けて(21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」)』第二回報告書 [哲学篇2] 2004年、pp.5-23

以上からわかるのは、アジア・キリスト教思想研究において、アジアとキリスト教という二つの領域（歴史的連関・文脈・地平）を「比較」という視点から関係づけようとする場合に、歴史的連関を前提にした思想史研究を超える方法論はまだ十分な理論的基礎と作業手続きを伴った仕方では登場していないということである。したがって、現時点では、思想研究としてすでに蓄積のある思想史研究を基盤として、それに様々な比較の諸方法を組み合わせてゆくことが現実的な研究方法であると結論づけることができるであろう。これは、アジア・キリスト教が、アジアとキリスト教という二つの歴史的連関において実証的に分析できる点から見ても、研究の出発点としては、妥当な選択であるように思われる - 将来的な展望は別にして - 。次章においては、以上の考察を前提に、アジア・キリスト教思想研究の方法について、思想史研究という観点を中心により踏み込んだ議論を行いたい。

### 3 状況とメッセージの相関から見たアジア・キリスト教

アジア・キリスト教思想を研究する上で重要な点は、対象であるアジア・キリスト教とその思想の基本構造をどのように理解し、その上でそれいかにアプローチするののかということであろう。前章では、アジアとキリスト教という二つの構成要素に分けた上で、これらの比較という視点を導入したが、この章では、アジア・キリスト教とその思想の基本構造をさらに分析するために、ティリッヒの「相関の方法」(the method of correlation)を参照しつつ、その一般化を試みてみたい。

ティリッヒの「相関の方法」は、彼の主著『組織神学』(全三巻)の方法論として有名であり、またその神学的意義についてはすでに多くの議論がなされてきているが、<sup>(18)</sup>ここでは、まずティリッヒによって与えられた相関の方法の定式を確認し、その上でアジア・キリスト教思想研究という観点からの一般化を行うことにする。

「組織神学は相関の方法を用いてきた。ある時は意識的により少なく、またある時には意識的により多く、相関の方法を使用してきたのであるが、とくに弁証論的な観点が優位を占める場合には、組織神学は意識的かつ率直にこの方法を用いねばならない。相関の方法は相互依存関係(mutual interdependence)にある実存的な問い(existential questions)と神学的な答え(theological answers)とを通してキリスト教信仰の内容を説明するのである。」(Tillich[1951], p.60)

「人間とは、問いのいかなる定式化にも先だって、自らが自分自身について立てる問いなのである」、「人間であるとは、自分自身の存在の問いに対する答えを受け取り、またその答えの衝撃のもとで問いを立てることを意味する。」(ibid., p.62)

(18) ティリッヒからの引用は次のテキストによって行われる。また、「相関の方法」をめぐる議論に関しては、次の拙論を参照。

Rail Tillich, *Systematic Theology*. Volume One, The University of Chicago Press 1951, pp.59-66  
 芦名定道 『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社 1995年

「相関の方法を使用する際に、組織神学は次のような仕方で作業を進める。すなわち、組織神学は実存的問いがそこから生じてくる人間の状況(human situation)を分析し、そしてキリスト教のメッセージ(the Christian message)において使用される象徴(symbols)がこれらの問いに対する答えであることを論証する。」(ibid.)

「人間の状況の分析には、文化の全領域における人間の創造的自己解釈(man's creative self-interpretation)によって利用可能なものとなった諸素材を用いる。そのために哲学ばかりではなく、詩、劇、小説、治療心理学、そして社会学も貢献するのである。」(ibid., p.63)

「キリスト教のメッセージは人間の状況に含意された問いに対して答えを与える。これらの答えはキリスト教がそこに基礎を持つ啓示の出来事に含まれており、組織神学によって、資料から、媒介を通して、規範のもとにおいて受け取られるのである。」(ibid., p.64)

「相関の方法はキリスト教信仰の内容を人間の精神的実存に関係づける三つの不適切な方法(「超自然的方法」「自然的あるいは人文主義的といわれる方法」「二元論的方法」。引用者補足)に代わるものである。」(ibid.)

以上が、ティリッヒによる「相関の方法」の基本的説明であるが、それは次のように要約できるであろう。相関の方法という用語はティリッヒ独自のものであるが、そこで意図されているのは組織神学一般の方法論であり、とくにキリスト教の真理を弁証するという課題が自覚される場合には、常に使用されているものなのである。したがって、「相関の方法」をアジア・キリスト教思想研究に適用することは、方法論の不当な拡大解釈ではない。次に、相関の方法では、「人間の状況」と「キリスト教のメッセージ(における象徴)」が、「問い(実存的)」と「答え(神学的)」という仕方でも相互依存的なものとして結びつけられる。人間の状況とは、人間が文化の全領域において表現する創造的な自己解釈であるが、人間は自己の存在を問いとして見いだす存在者(人間存在自体が人間にとって問いである)なのであるから、この自己解釈は実存的問いという形式をとることになる。そして、キリスト教のメッセージをこの実存的問いに対する答えとして相関させる(=メッセージを構成する象徴を解釈する)これが相関の方法の核心点に他ならない。この際に、解釈されるべきメッセージは、資料(聖書を中心に、キリスト教思想史・教義史、宗教史、文化史という仕方でも広範な広がりなす神学のための素材群)と、資料や宗教経験(資料を神学者に媒介する)の基準である規範とによって、神学者に提供されるものであって、その全体は神学者にとってまさに「伝統」として存在すると言えよう<sup>(19)</sup>。

以上のように人間の状況とメッセージとの相関として定式化された神学一般の思惟構造は、本論文のテーマであるアジア・キリスト教思想研究に即して言えば、アジアにおける人間の状況とアジアに伝達されたキリスト教メッセージの、つまりアジアとキリスト教という二つの歴史的連関(伝統)の相関を意味しており、これは、前章の議論にも合致している。次に、このティリッヒの「相関の方法」とアジア・キリスト教思想研究との関連について、森本あんり著『アジア神学講義』を手がかりに、さらに議論を進めてみよう。

(19) Tillikh[1951], pp. 34-52

森本のアジア神学論は、アジア神学を文脈化神学の一つとして規定するところから始められる。しかし、神学的思惟が特定の文脈に依存しているということは、アジア神学だけの問題ではなく、すべての神学の特徴であり、「欧米のこれまでの神学は、実は自己の文脈的出自を自覚しないでいるにすぎない」、「文脈化は、……すでに自己自身のキリスト教理解において起こっている事実なのである」、したがって、「『純粋なキリスト教』というものはどこにも存在しない」(森本[2004], p.7)のである。この特定の文脈への依存性という認識は、先に見たティリッヒの議論を用いるならば、組織神学が「状況」(あるいは状況に表現された人間の問い)に依存するという他にない。「啓示は常に文脈の中に生起する」(ibid., p.8)という点についても、ティリッヒにおいてほとんど同様の議論が確認できる<sup>(20)</sup>。実際、これは、森本自身が、「神学は常にメッセージと状況という二つの極からの張力を受けつつ営まれる」(ibid., p.9)と指摘する通りである。もちろん、森本の文脈とティリッヒの状況とは、完全に一致するわけではない<sup>(21)</sup>。むしろ、厳密に言えば、森本の言う文脈化に対応するのは、ティリッヒの言う「状況との相関」であろう。神学が、メッセージと状況との「相関」(=文脈化)の作業であるとすれば、その作業の意識化は、神学自身の批判的自己理解、つまり方法論的反省に他ならない。すなわち、「テキストを読んでいる自分が否応なくコンテクストに依存している、ということ」を『発見し』『自覚し』『意識化する』作業である」(ibid., p.10)。「前提となっていることは何か、を問うこと」(ibid., p.11)は、学問の方法論の基盤に属しているのである。

しかし、神学的思惟は、状況や文脈に依存してはいるが、それがすべてではない。つまり、状況依存性に加えて、次の点が問われねばならない。「どのような『文脈化神学』も、まさに文脈的であるために、ある程度の普遍化や一般化を避けることはできない、ということである。われわれが問うべきは、『文脈化か否か』という二者択一ではなく、『どの程度まで』個別の文脈に密着すべきか、という程度問題なのである」(ibid., p.11)。神学的思惟あるいはキリスト教という現象自体が状況とメッセージの両極構造(=相関)によって成立しているのであり、アジア神学は、アジアという文脈(歴史的連関)に伴う特殊性・独自性を有すると同時に、キリスト教的メッセージというものを他の多様な神学的思惟と共有し、このメッセージとの連関において普遍化・一般化可能な地平を有するものなのである<sup>(22)</sup>。これは、メッセージとそれを媒介する伝統からなるキリスト教的な歴史的連関との連続性の問題に他ならない。したがって、アジア・キリスト教思想研究には、アジア的な特殊な歴史的連関とキリスト教という歴史的連関との相関(=地平融合)を分析し解明することによって、キリスト教思想研究一般に寄与することが期待されるのである。その場合、「普遍的な神学か文脈化神学か、という二項対立的なアプローチに見切りをつけなければ

(20) ibid., pp.120-122

(21) このティリッヒにおける「状況」と森本の「文脈化」との異同に関しては、森本の著書に対する論者の書評(芦名定道「アジア神学の可能性と方法」、『創文』2004.11 No.470, pp.1-5)を機会に行われたEメールでのやりとりに基づいている。

(22) この点については、次の文献の第2章における「神学の資料」をめぐる議論の中にも、同様の論点を確認できる。

James H. Cone, *God of the Oppressed*, The Seabury Press, 1975 pp.30-31

ならない」(ibid., p.12)。「換言すれば、『文脈化神学』は単に自己の直接的な文脈だけに関心を集中させていることはできない、ということである。文脈化神学は、必然的に共同の全体教会の文脈にも目を開かれていなければならない」(ibid., p.23)、「こうした過去との連続性を何らかの接点において確保する努力なしには、それがキリスト教の一部であるという保証もなくなってしまうであろう」(ibid., p.26)。

森本は、メッセージの極である「伝統」について、さらに考察を加えている<sup>(23)</sup>。伝統とは、文脈・状況とキリスト教のメッセージとを媒介するものであるが、「伝統はまず、個人と共同体にアイデンティティの源泉を提供する」(ibid. p.27)、「伝統は共同体に結合力と持続力を与え、その歴史的継続性を保証するが、まさにそうであるために、伝統は常に新しいものに対して開かれていなければならない」(ibid. p.28)。すなわち、伝統とは、従来のカトリック的な「聖書と伝統」とプロテスタント的な「聖書のみ」といった対立図式における伝統ではなく、キリスト教自体がその源泉から歴史的発展を行い現在に至った歴史的連関自体を意味しており、トレルチの発展概念やエーベリングの伝統概念で示唆されてきた諸問題との関わりで理解されるべきものなのである<sup>(24)</sup>。この点を方法論的反省として明確に取り出した点に文脈化神学をめぐる森本の議論の重要性が指摘できるであろう。

しかし、森本の議論において疑問に思われるのは次の点である。森本は伝統の議論から、さらに正統性へと議論を進めるが - 「『正統性』をめぐる問い」, 「『正統』の概念の位置と機能」(ibid., p.31) -、その意図は、神学的思惟における規範性を論じることにあるように思われる。つまり、「規範的な資料として読まれる場合には、聖書は正統の文法として読まれることになる。しかし、言語運用つまり信仰表現の一つとして扱われた場合には、聖書は教会のよって来るところではなく、むしろ教会が最初に生んだ果実であることになる」(ibid., p.35)、「信仰の伝統における正統の規範性は、言語の伝統における文法の規範性よりもはるかに高い重要性をもっている」(ibid., p.36)。このように、森本はチョムスキーの言語学における「文法」概念との類比を用いることによって正統概念を説明しようとしているが - 「『文法』に相当するのが『正統』である」(ibid., p.32)

(23) ティリッヒにおいて、「伝統」という問題は、教会や歴史といったテーマに関連して繰り返し取り上げられている。教会における伝統と改革との動的連関、歴史意識と伝統との関わり、革命と伝統との相克といったテーマである。

Rail Tillich, *Systematic Theology Volume Three*, The University of Chicago Press 1963, pp.182-188, 300-302, 388-390

(24) エーベリングにおける「伝統」概念の重要性については、次のルターの聖書解釈をめぐる研究文献から明瞭に理解できる(とくに、第3章)。

Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, J.C.B.Mohr 1991(1942)

なお、より簡潔な議論としては、次の『キリスト教信仰の本質』(とくに、第2章「信仰の歴史」)や『神の言葉と伝統』なども参照。

Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, J.C.B.Mohr 1959, S.15-30

*Wort Gottes und Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht 1964

また、トレルチの発展概念については、多くの研究が存在するが、ここでは次のものを挙げるにとどめたい。  
森田雄三郎 『キリスト教の近代性』創文社 1972年

-、問題は、現代において、あるいはアジアの状況において、規範性の問いは正統概念によって定式化されるべきなのかという点である。正統概念とは、キリスト教思想史においては、厳密には、「正統と異端」という対において、つまり異端概念との関連で使用されるべき概念である。しかし、現代のアジア・キリスト教における宗教多元性の状況において、「正統と異端」は有効な枠組みと言えるであろうか。近代以降、厳密な意味における「ドグマ」概念が揺らぎ始めたのと共に、正統概念もその実質において解体したと言わざるを得ないように思われる<sup>(25)</sup>。

もし、こうした思想状況を前提として再度正統概念を論じるべきであると主張するのであるならば、その前に、近代以降の教派的多元性と現代の宗教的多元性において、「なぜキリスト教なのか」、「なぜ特定のキリスト教の教派なのか」という問いに答えねばならないであろう。「『なぜキリスト教か』、これが、日本において、そして二十一世紀の世界において、神学が取り組まねばならない問いであります」<sup>(26)</sup>。その理由は、欧米神学（第二ミレニアムの組織神学）と日本神学（そしてアジア神学でも）の状況とは大きく異なるからである。すなわち、「それは日本における神学の実存というならば、明らかに『日本』を場としております。それは、たしかに宗教多元的状況の中にあります」、「神学的実存の確立は、宗教多元的状況における教会を踏まえるという、現実的かつ神学的努力を必要とするのであります」(ibid., p.50)。森本の議論、あるいは森本が紹介する4人のアジアの神学者の議論において欠けているのは、この「なぜ」の問いであり、歴史的概念としてのアジアを文脈とするアジア神学と正統概念の導入との間には、不整合とは言わないまでも、さらに説明を要する事柄が存在しているのである - 歴史的概念としてのアジアには近代化と宗教的多元性とが含意される - 。少なくとも、「なぜ」の問いを問うことなしに正統を論じることは、アジア・キリスト教思想研究において適当ではないように思われる。まず、宗教的多元性の状況における「規範性」の問題の適切な定式化について論じた上で、次にそのために正統概念が妥当するかが問われねばならないであろう。こうした疑問点にも関わらず、森本が提起した「文脈化神学」「伝統」という議論は、アジア・キリスト教思想研究にとって重要な意味を有しており、それは、ティリッヒの相関の方法を、修正あるいは一般化する上で、参照されるべきものと言えよう。

以上の考察を踏まえて、ティリッヒの「相関の方法」に対して、アジア・キリスト教思想研究の視点から、必要な修正と一般化を行ってみよう。

まず、ティリッヒが『組織神学』(1951年)において定式化した「相関の方法」については、状況 = 問い、メッセージ = 答えという点について、修正を行う必要がある。人間存在とは自己自身

(25) 厳密な意味での「ドグマ」概念(古代教会のキリスト論的三位一体論的ドグマという狭い意味でのドグマ理解)のゆらぎという議論は、ハルナックが『教理史』で提出している問いに関わっている。こうした点に関連して、ティリッヒは『キリスト教思想史講義』において、むしろ「ドグマ」概念を保持することの意義を弁護している。しかし、この場合でも、ドグマは「教会共同体の現実的生の表出」という意味で捉えられており、いわゆる正統概念と直結するものではない。

Rail Tillich, *A History of Christian Thought* (ed. by Carl E. Braaten), Simon and Schuster 1972 (1967), pp.xxvii-xlii

(26) 大木英夫 『組織神学序説 プロレゴメナとしての聖書論』教文館 2003年、p.21

にとって問いであり、創造的自己解釈には実存的問いが含まれるというティリッヒの議論自体は理解できるとしても、キリスト教思想を「問いと答え」の枠組みに限定するのはあまりにも狭すぎる。おそらく、ティリッヒの場合に「問いと答え」という図式がある程度の有効性を持ち得たのは、それが弁証神学という問題設定において論じられていたからであろう。アジア・キリスト教思想研究という我々の問題設定にとっては、アジア・キリスト教思想を分析し評価する上で、アジアの状況からの問いにアジア・キリスト教思想が答えるという図式の限界は明らかである。場合によっては、アジアの状況に対して問いを提起するという点で高い評価に値するキリスト教の思想的営みもあり得るからである。答えとしての完成度や十全さだけが、思想を評価する基準ではない。アジア・キリスト教が置かれた宗教的多元性の状況においては、始めから弁証神学という立場を前面に出すのではなく、その前にアジアにおけるキリスト教の存在意味をも含めた様々な思想展開がなされるべきであろう。

次に、ティリッヒの「関連の方法」の定式について、一般化を要すると思われるのは、「状況」と「メッセージ」の特性、とくにその歴史性の理解である。『組織神学』といった体系的な著作の場合、ともすればその背後にあって、著作の叙述を支えている歴史的連関は捨象あるいは圧縮され、その結果、結論的な諸命題のみが提示されるという記述スタイルになりがちである。しかし、現実には、状況とメッセージとはそれら自体が歴史的連関において生成してきたものであり、いわば、これらは相互に重層的に関連し合っているのである。たとえば、日本の伝統と日本のキリスト教との場合で言うならば、確かにフランシスコ・ザビエルが日本にキリスト教を伝えた当初の段階に関しては、日本の状況とキリスト教のメッセージをそれぞれの歴史的連関に立つ二つの別個の実在とした上で、両者の相関を問うことも可能であろう。しかし、現代日本に関してはまったく事情は異なっている。現代日本の宗教状況において、たとえば日本人の「神」概念の理解には、すでにキリスト教的神(人格神)の影響が強く作用しているはずであり、天国や地獄といった死生観に関わる象徴表現から、結婚や葬儀といった儀礼まで、キリスト教の影響は様々なレベルに及んでいるのである。つまり、もはや、日本の状況とキリスト教的伝統を完全に分離して、単純な相関性を問うことはできないのであり、むしろ、研究対象とすべきは、こうした日本の伝統とキリスト教的伝統との相互関係の生成の歴史あるいはそのメカニズムなのである。このことは、キリスト教の伝統やメッセージの側にも妥当する。先に引用した森本の指摘にもあるように、純粋なキリスト教とはどこにも存在しないのであり、存在するのは文脈化をすでに経過したキリスト教なのである。キリスト教のメッセージと言われるものの中には、様々な仕方で、過去にキリスト教が歴史的に遭遇し自らの内に取り込んだ「状況」の要素が組み込まれているのである。したがって、「状況とメッセージ」という枠組み自体が、歴史的生成の動的連関にあることを明確に意識し、その上で、研究対象にアプローチすることが必要になるのである。とくに、アジア・キリスト教思想研究の場合、この点が十分に留意されねばならないであろう。「アジアの文脈化神学は、重層的な歴史に新たに付け加えられたキリスト教神学の生ける伝統の証」(森本[2004], p.214)だからである。

ティリッヒの定式に関する第三の修正点は、「関連の方法」とキリスト教思想家の意図との関係

についてである。これは、バルトが弁証神学に対して行った批判にも通じるものであるが、<sup>(27)</sup>文脈化とは作為的に行うべきかという問題である。森本は、小山晃佑について論じる中で、次のような議論を取り上げている。「神学の文脈化は、そもそも意図的に行うべき作業ではない、と主張することもできる」、「無理に『土着化した神学』を創造する必要はない、と語っている。なぜならそれは、『無意識的で意図せざる』過程であり、『ほとんど半自動的に』行われているからである」、「それがアジアの『台所神学』である」(ibid., p.138)。アジア・キリスト教思想とは、「問いと答え」の枠組みに収まらないだけでなく、そこにおいては、しばしば意図せざる文脈化という仕方での文脈化の方が、意図的な文脈化以上に重要な機能を果たしているのであって、議論(方法としての相関)は、状況とメッセージとの意識的な相関性を超えて、無意識的でほとんど半自動的な相関性(事実としての対象としての相関)までも視野に入れなければならない。つまり、文脈化における意識化されない「意図」とでも言うものを分析しなければならないのである。アジア・キリスト教思想研究は、以上のような方法論的な自覚の上に構想されねばならないであろう。

以上、ティリッヒの「相関の方法」をアジア・キリスト教思想研究に適用するという方向性にしたがって議論を進めてきたが、この方法論の妥当性は、実際の事例研究において検証されねばならない。これに関しては、すでに述べたように、紙面の関係上、次号に回さざるを得ない。しかし、最後に指摘しておきたいことは、本論文で述べた方法論的議論は将来構築されるべき研究にとって、そのほんの一端を示したにすぎないという点である。実際、研究方法に関わる議論は始まったばかりであり、今後さらなる展開を期したい。

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授)

---

(27) これは、バルトの『教会教義学』(KD. I/1:29)に見られる議論であるが、この点については、注18で挙げた拙論の336頁の注6を参照。