

「アジアのキリスト教」研究に向けて

—— 序論的考察 ——

芦名定道

1. はじめに

本稿の目的は、「アジアのキリスト教」、「アジア的キリスト教」あるいは「アジアの神学」（同様に、「日本のキリスト教」、「日本的キリスト教」あるいは「日本の神学」）といった仕方で問題とされてきた、アジアや日本を対象としたキリスト教研究に関して、問題点を整理し、今後の研究の可能性を展望することである。

東アジアや日本に、プロテスタント・キリスト教が伝来して、150年以上におよぶ歴史が経過し——ローマ・カトリック教会などの宣教も含めればさらに長い歴史が存在する——、「アジアのキリスト教」や「日本のキリスト教」は本格的な思想研究の対象とされるべき段階に達している。実際、少なからぬ研究の蓄積がすでになされているが、しかし、「アジアのキリスト教」をめぐる研究状況は必ずしも満足の行くものではない。多くの試みがなされてきているにもかかわらず、未だ研究の方法論的基盤は脆弱なままである。本稿では、「アジアのキリスト教」研究の方法論に関連したいくつかの問題を論じることによって、将来の本格的研究の序論的考察を行いたい。

扱われるのは以下の諸問題である。まず、第二章では、「アジアのキリスト教」の「の」をめぐる諸論考を参照しつつ、研究の視点の多様性を明らかにし、日本の土着化論を紹介する。続いて、第三章における土着化論の批判的再考を前提に、第四章では、「アジアのキリスト教」研究についての本稿の方法論的立場を提示する。⁽¹⁾そして、最後の第五章において、今後の研究を展望することによって、本稿を結びたい。

2. 先行研究の検討と視点の多様性

(1) 「アジアのキリスト教」の「の」をめぐる

「アジアのキリスト教」については、様々な視点から研究可能である。本章では、日本における関連先行研究から、この視点の多様性を確認し、次章における論者自身の方法論的立場についての考察の準備としたい。まず注目したいのは、「アジアのキリスト教」あるいは「日本のキリスト教」と言う場合の「の」の問題であるが、この「の」を、主格、目的格、与格、奪格のいずれで理解するかをめぐって、北森嘉蔵、大木英夫・古屋安雄、森本あんりの諸氏が、それぞれ議論を展開している。

まず、大木英夫と古屋安雄から検討を始めよう。両者は、共著『日本の神学』で、北森の議論を意識しつつ、次のように論じている。

「『日本の神学』とは何か。それは、……『日本における神学研究』(Theological Studies in Japan)を言うのではない。また、欧米神学を『日本化』して『日本的神学』(Japanese Theology)なるものを苦心してつくり出そうとする試みでもない。『日本の神学』の<の>とは、所有格的な<の>ではなく、目的格的な<の>である。つまり何か『日本が』所有しているような神学ではなく、『日本を』対象とする神学なのである。」(大木、1989、11)

ここで、「日本を対象にする」とは、「『日本』をトータルかつラディカルに対象化」し、「日本における知性の自立を可能にし、促す」(ibid.)こと、国家に対する「見張りの役」(ibid., 17)を果たすことを意味している。この点は、古屋も同様であり、「日本の神学とは日本を神学の視点から研究し考察し理解する神学」(古屋、1989、34)、「日本とは神学的にみて一体何なのか、という問いに答えようとする神学」、「キリスト教信仰の視点からの日本についての神学的解釈と評価」(ibid., 35)と述べている。

こうした「属格的ではなく、対格的」(大木、1989、226)という主張に関しては、北森批判あるいは北森からの差異化が意識されている点に留意する必要がある。つまり、大木と古屋において構想された「日本の神学」は、次の引用文が示すように、北森と「一八〇度対極的であると言わねばならない」(ibid., 229)からである。

「このような理解をもって『神の痛みの神学』が『日本の神学』と言われる時、その『日本の』の“の”は属格的意味を持つであろう。このような『日本の神学』はつまり『日本的神学』(a Japanese theology)ということになると思う」(ibid., 228)、「日本の神学には、北森嘉蔵博士が辿った線、つまり『日本的キリスト教』の方向とそれとは区別されるべきもう一つの線がある。それは『日本を救う』という関心の一線である」、「愛国ではなく、救国である。」(ibid., 235)

この「の」をめぐる「属格か対格か」の論争は、バルト神学の評価をめぐる争点——「この点でわれわれはバルトに戻ることになるであろう」(ibid., 233)——を含め、日本においていかなる神学の構築を目指すのか、という基本問題に関わっている。⁽²⁾ その点で、大木の主張はきわめて明瞭である。つまり、「『教会』をその<座>とした神学、教会的神学」であり、「絶対者なる神のもとに自らの存在を神学的相対主義によって自覚的に位置づけ、そこから『日本』を問題にする」(ibid., 270)。

では、北森嘉蔵の「日本のキリスト教」論とは、いかなるものであったのだろうか。北森著『日本のキリスト教』(1967 年)に所収の「日本のキリスト教」(1963)、『日本の

神学』ということ」(1963)から、その主張を確認してみよう。

まず、北森は、「日本のキリスト教」が決して自明ではなく——「『日本のキリスト教』というような言いかたそのものが果して成り立ち得るものかどうか」(北森、1967、1)——、「外延的な意味」と「内包的な意味」(ibid.、2)の二つの意味が区別されねばならないと述べる。「日本のキリスト教」の外延の意味とは、それが、「日本におけるキリスト教の現状」という程度の意味で用いられる場合——大木が「日本における神学研究」と述べたものに相当する——であり、この意味における「キリスト教」と「日本」の結びつきは、キリスト教とその神学に本質的な寄与を行うものではなく、単に偶然的なものと言わねばならない。これについて北森は、この場合は「日本のキリスト教という言葉よりも『日本におけるキリスト教』という言葉あたりが適当であろう」と指摘する。

北森が積極的に論じようとしているのは、内包的な意味における、「日本のキリスト教」である。内包的な意味での用法が可能になるのは、「単に宣教対象にとどまらず、キリスト教の主体的な体質形成に参与」(ibid.、3)する場合であり、その具体例としては、「ギリシアのキリスト教」と宗教改革における「ドイツのキリスト教」が挙げられる。古代の正統教義形成期における、「ギリシア」と「キリスト教」の関係は、「三一神論とキリスト論」の定式化において確認できるように、単に外延的な意味にとどまらない。というのも、『キリスト教』とは、旧新約聖書のメッセージが正統教義の媒介によって形成されたもの」であり、「同本質」などの「概念規定は、典型的にギリシア的」(ibid.、4)だからである。⁽³⁾

「日本のキリスト教」において問われているのは、こうした「日本」と「キリスト教」の内包的な関係であって、大木が、「キリスト教」から「日本」を批判的神学的に問い直すのに対して、北森は、「日本」から「キリスト教」の新しい形成を試みようとしていると言える。方向性としては、確かに両者は正反対の関係にある。この方向性の違いは、後に論じる「土着化」との関わりにおいて解釈することも可能であり、北森は、次のように「日本のキリスト教」と「土着化」とを結びつけている。

「『日本のキリスト教』や『日本の神学』を積極的に考えようとする立場をいちおう土着主義と呼び、それに対して批判的もしくは否定的な立場を非土着主義と呼ぶことにする。」(ibid.、21)

土着主義に分類されるのは、植村正久や内村鑑三らであるが、日本における土着主義の立場は、神学的反省という点で、「いまだなお素朴であり」、「土着主義への批判をくぐり抜ける必要がある」(ibid.、24)。この土着主義に対する必要な神学的批判(非土着主義)の実例として挙げられるが、「ドイツ的」神学(ドイツ的キリスト者)を批判したバルトである。バルト神学は、「福音を混合宗教化」し「キリスト教の習俗化」する危険をはら

んでいたドイツ的キリスト者を批判し、「内在主義的近代神学への訂正」を行った点で評価できるものの、しかし、北森はバルトが「断絶・超越主義」という「反動化」(ibid., 27)に陥った点で限界を有していたと考える。北森神学は、素朴な土着主義と批判的非土着主義との双方を、聖書の福音(特殊媒介的普遍性)——「福音は、人間から断絶・超越した神が人間と連帯して人間の世界に内在化することである」(ibid., 29)、「福音は特定の時間と空間とを占める具体的人間との連帯化として、特殊性によって媒介された真理である」(ibid., 30)——に立ち戻ることによって克服することを目指すものであり、これが「神の痛みの神学」の構想にほかならない。神の痛みの神学は、「ギリシア的客体主義とゲルマン的主体主義とが、相対立して固定化する傾向」(ibid., 39)にあるのに対し、それらを克服しキリスト教に本質的に寄与し得るものとして、つまり、内包的な意味における「日本のキリスト教」として構想されたと言えよう。

以上の、「日本のキリスト教」をめぐる論争を踏まえつつ、近年、「アジアの神学」あるいは「日本の神学」について積極的に発言しているが、森本あんりの一連の論考である。森本の「アジア神学」の構想は、これまで見た「の」をめぐる論争をさらに拡張することによって、「アジアの神学」において問われるべき多様な視点を描き出しており、注目に値する。次に、森本の議論を概観することにしよう。⁽⁴⁾

森本あんりは、『アジア神学講義——グローバル化するコンテクストの神学』(2004年)において、「アジアの神学」を「文脈化神学」の一つとして、「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」(森本、2004、1)と規定することから、議論を開始する。そもそも神学とは、文脈に規定された営みであり、『純粋なキリスト教』というものはどこにも存在しない(ibid., 7)。つまり、「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., 9)のであり——したがって、「普遍的神学か文脈化神学か、という二項対立的なアプローチには見切りをつけなければならない」(ibid., 12)——、「アジアの神学」そして「日本のキリスト教」は、この文脈との関係で論じられねばならないのである。

アジアという文脈との関連で、まず問われるのは、『文脈化』の主体は誰か(ibid., 21)という神学の担い手の問いである。これは、神学の主体をめぐる「所属性」「非所属性」(部外者)の問題であり、問われているのは、主格的な「の」である。この連関で問題となるのは、たとえば、「日本からタイへと派遣された小山晃佑の存在は、この問題の検討に好例を提供する。日本人宣教師である小山は、タイの『水牛神学』について語る資格をどのようにして得るのであろうか」(ibid., 203)といった問いである。

文脈との関連で、次に問われるのは、『聞き手』について、「いったい誰のための神学か」(ibid., 23)という論点である。これは、与格の「の」の問題であり、具体的には、たとえば、神学が書かれ語られる際に使用される言語の問題が挙げられる。

こうした文脈における神学の「の」をめぐる議論は、2009年に同志社大学を会場に行

われた「日中韓神学フォーラム」のために用意された論文「アジアの神学、奪格の場合」("Asian Theology in the Ablative Case," in: Korea-China-Japan Theological Forum 2009.) において、さらに精密な展開が試みられた。⁽⁵⁾ 森本は、これまでの日本のキリスト教史における問題状況——明治以来なされてきたキリスト教と儒教、民族主義運動、国家神道との総合の努力、いわゆる「日本的キリスト教」の試み、そして北森の「神の痛みの神学」——に触れた上で、それらの試みの欠点として、総合が試みられる文化に対する「批判的距離の欠如」を指摘する。この点で、森本は、大木や古屋と問題意識を共有していると言える。また、文化との総合（土着化）が試みられる際に、文化の複合性が無視できないとの主張は、後にピエリスの議論を論じるときに述べるように、きわめて重要である。たとえば、「韓国文化へのキリスト教の文脈化が論じられる際に、これらの諸宗教（道教、儒教、仏教、シャーマニズム。引用者補足）の何が、それらのどの組み合わせが念頭に置かれているのか」という点への反省なしに、「韓国の神学」を語ることは、単純な一面化に陥る危険があるだろう。

こうした議論の後に、森本は、主格の「の」、与格の「の」、属格の「の」、対格の「の」といったそれぞれの場合を検討して行く。しかし、論文の表題にあるように、この論文の特徴は、これらに加えて、奪格の「の」（「奪格的な神学」）を取り上げている点である。これは、アジアの神学を「アジアの視点からの神学」として構想しようという提案であり、アジアの視点から「神学」を吟味し直すことによって、これまでは隠れていた「神学」の特性や可能性を発見しようとするものである。これは、北森が「日本のキリスト教」の内包的な意味として論じた問題とも無関係ではない。「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である」（森本、2004、214）との認識は、北森と共通のものと言えよう。

「アジアのキリスト教」（そして「日本のキリスト教」）は、この問いを構成する「アジア」「の」「キリスト教」の三つの要素のいずれに関しても、今後さらなる方法論的な反省を必要としている。しかし、これまでの先行研究を検討した範囲からも、これらの要素の「の」に関して、主格、属格、与格、対格、奪格の複数の視点が分析できることは、十分に確認できたであろう。先行研究においては、しばしば一つの視点が強調され、他の視点が否定的に扱われる傾向も見られるが、「アジアのキリスト教」の研究は、これらのすべての視点において可能であり、またそれらを必要とすると解すべきように思われる。ここでは、先行研究が基本的に次の見解を共有していることを確認しておきたい。

- ① 明治期から第二次世界大戦にかけて、様々な仕方において試みられた「日本的キリスト教」のうちに見られるような、日本主義・民族主義への過剰な同化を避ける。
- ② 「日本のキリスト教」には、単に地理的に日本に偶然位置するというだけでない積極的な意味が求められる。

しかし、多様な視点が顕わにされたとはいえ、これまでの先行研究において、「アジ

ア」あるいは「日本」をめぐる分析は果たして十分だったであろうか。もちろん、『『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。すなわち、『21世紀のアジアはこれまでに経過した二千年の歴史をどのように評価すべきか』という問いに対する答えこそが、彼らが言う『アジア』を定位するのである』(ibid., 212)と言われるように、森本においても、アジアをめぐり、地理的、歴史的、言語的な内容が問われていた。また、「日本の神学はまず日本の歴史に関心をもつのである。とくにキリスト教と関わり合った日本の歴史に注目するのである」(古屋、1989、40)とあるように、アジアや日本の内実が問われてこなかったわけではない。大木との共著『日本の神学』における古屋の論考は、日本を正面から歴史的に論じた貴重な研究である。しかし、こうした貴重な研究の存在を認めつつも、「アジア」「日本」への反省は、必ずしも十分とは言えないように思われる。それは、森本が「文化の複合性」として指摘した問題を十分に視野に入れた議論が未成熟であるということにほかならない。⁽⁶⁾ あたかも、「日本」が自明の事柄として語られていないだろうか。この点に関しては、次章でピエリスを扱う際に、論じることにし、ここでは、「アジアのキリスト教」がそこから分節化された諸要素と諸視点を包括した問題圏において成立しており、この問題圏に含まれた問題群に関わる研究は、すべて「アジアのキリスト教」研究と解し得ることを確認しておこう。⁽⁷⁾

(2) 土着化論

「日本のキリスト教」あるいは「アジアのキリスト教」について、その積極的意義を問う場合に、まず参照されるべきは、「土着化論」「土着化神学」であろう。ここでは、明治のプロテスタント・キリスト教において論じられた、「武士道とキリスト教」、「接ぎ木」との関わりにおいて、その要点をまとめてみたい。

明治のキリスト者が、「武士道とキリスト教」の関係に言及することは少なくないが、その際に、武士道を、新約（キリスト教）に対する旧約（ユダヤ教）として位置づける例が見られる。

「私は、神はすべての民族や国民——異邦人であろうとユダヤ人であろうと、キリスト教徒であろうと異教徒であろうと——と『旧約』と呼んで差支えない契約を結ばれた、と信じている。」(新渡戸、1900、29)

「余輩も新渡戸稲造氏がその著書に説きしと伝えらるるごとく、武士道は神が特に日本に賜わりたる旧約なるべきを信ず」(植村、1900、413)、「しかれどもわが国には幸いに武士気質なるものの存するあり。確かにキリスト教を待つ旧約たる資格を保てることを疑わず。」(ibid., 414)

キリスト教はナザレのイエスを原点・起点として成立した宗教であるが、決して無から

始まったわけではなく、ユダヤ教の宗教文化を母体として誕生した。その意味で、神との新しい契約（新約）であるキリスト教が現実化するには、旧約という場が必要であったと言わねばならない。新しい契約は、「古い」契約に対する「新しい」契約だからである。論理的に考えれば、同様のことは、日本やアジアのキリスト教にも妥当する。⁽⁸⁾ 日本においてキリスト教が新たに成立し受容されるには、いわば「旧約」に相当する宗教文化が存在しなければならない。上に引用した新渡戸や植村は、この旧約を「武士道」に見たわけである。キリスト教の視点から、旧約と新約の間に設定された関係性（連続性と非連続性の両面を有する）が、日本とキリスト教との間に、類比的に適応されたのであった。この関係について、同じく武士道的キリスト教について言及する内村鑑三は、「接ぎ木」というイメージを重ねている。

「武士道は日本国最善の産物である、然し乍ら武士道其物に日本国を救ふの能力は無い、武士道の台木に基督教を接いだ物、其物は世界最善の産物であつて、之に日本国のみならず全世界を救ふの能力がある、今や基督教は欧州に於て亡びつゝある、而して物質主義に囚はれたる米国に之を復活するの能力が無い、茲に於てか神は日本国に其最善を献じて彼の聖業を扶くべく要求め給ひつゝある、……世界は畢竟基督教に由て救はるゝのである、然かも武士道の上に接木されたる基督教に由て救はるゝのである。」（内村、1916、161-162）

内村の接ぎ木論は、内村におけるナショナリズムの問題、あるいは内村の自然理解——「台木—接ぎ木」は、「土壌—種」の場合と同様に、自然の隠喩的使用の典型例であり、自然理解と深く関わっている——など興味深い論点を含んでいる。しかし本稿では、土着化論との関わりに限定して、次章でこの接ぎ木論を検討することにした。

3. 土着化論再考

武士道的キリスト教、あるいはその接ぎ木論を含め、「土着化論」に対しては、これまで様々な視点から批判がなされてきた。本章では、この土着化論に対する批判的論点を検討することによって、土着化論を再考する手がかりとしたい。

（1）土着化論と解放の神学

先の森本の指摘にあるように、文化が複合的なものであるとするならば、キリスト教を土着化させ接ぎ木するに際して、伝統的な宗教文化のどの層、どの領域を選ぶのか、ということが問題とならざるを得ない。たとえば、武士道の選択は適切であったのかといった、層や領域選択の適否の問題である。以下、アジアの解放の神学を提唱するピエリスの議論を参照しつつ、この問題点の考察を行いたい。

ピエリスは、解放の神学の立場から——キリスト教宣教の主要な使命は富（マンモン）との戦い、「貧しい者」への宣教、解放のメッセージを伝えることである——、従来の「土着化神学」に対して根本的な批判を行っている。⁽⁹⁾ その要点は、「土着化は自然に生じるものである。それは、人為的に引き起こすことはできない」ということである。つまり、「アジアの地域教会になること」は「アジアの諸国を福音化する使命を成就すること」に伴う帰結、「行動プログラムの意識的目標というよりも、むしろ民衆への関与の副産物」（ピエリス、1988、38）なのである。もちろん、これは、土着化神学を全面的に否定するものではない。なぜなら、「正しく理解される場合に、土着化と解放は同一のプロセスの二つの名」（ibid.、111）と言うべきだからである。つまり、キリスト教の土着化はそれ自体として目的化されるべきものではなく、解放のメッセージの宣教プロセスの中に適切に位置付けられねばならないのである。

以上のピエリスの土着化神学批判は、従来の土着化論が依拠する宗教理解への問題提起を含意しており、先に文化の複合性という森本の議論を取り上げたが、ピエリスにおいても、同様の問題意識を確認することができる。まず、問題となるのは、キリスト教とキリスト教が土着化を試みる伝統的な宗教文化との関係である。たとえば、日本の伝統的宗教は御利益宗教、偶像崇拜に過ぎないという仕方で、アジアあるいは日本の伝統的宗教文化に最初から否定的に関わること（伝統宗教に対する蔑視戦略）は、キリスト教が土着化を試みる上で、どのように評価できるだろうか。これに対して、ピエリスは次のように論じる。

「この教会はアジアにおいては小さな群、ちっぽけな少数者であり、この使命を独占しているわけではない。キリスト教に先行する偉大な（禁欲的な）諸宗教もまた、アジアの貧しき者に対する解放のメッセージを有していると主張する。…… アジアの地域教会(a local church of Asia)が実現するとすれば、⁽¹⁰⁾ そこにおいてはすでに、それらの諸宗教は共通使命の同労者となっているであろう。」(ibid.、36)

ピエリスがキリスト教の同労者として挙げる宗教には、仏教やイスラームなどの大宗教だけでなく、民衆の日常的な欲求により密着した宇宙的宗教(cosmic religion)と呼ばれる諸宗教も含まれている。こうした宗教文化全体が、富との戦い、貧しい者への解放のメッセージを共有しているのであり、「アジアを福音化することは、キリスト教的と非キリスト教的なアジアの宗教性のこの解放的次元を、貧しい者の中に呼び起こすことなのである」(ibid.、45)。この点を正當に扱い得ないキリスト教神学は、いわば少数者キリスト教の秘教的贅沢品に過ぎないのであって、そうした視点から生じるのは、伝統的な宗教文化を土着化のために道具化(instrumentalization)する態度であり、利用主義である。ピエリスによれば、こうした動向はキリスト教が古代地中海世界に浸透する過程の内に、つまり、ギリ

シャ・ローマ文化におけるキリスト教の土着化においてすでに確認することができる。

「ギリシャ哲学はそれ自身の宗教的文脈から引き抜かれて、教理的表現の道具として教義的キリスト教に役立てられた」(ibid., 52)。これは、伝統文化に対する「神学的な文化破壊行為」(theological vandalism) と言うべきものであり、ピエリスが従来の土着化神学を問題とするのは、この点においてなのである。「アジアのキリスト教」研究は、アジアの宗教文化への正当な評価と敬意に基づいてなされねばならない。

では、こうした伝統文化に対する道具化が生じるのは、なぜだろうか。その理由としてピエリスが挙げるのは、伝統的な宗教概念がアジアの宗教文化を理解するに不適切であるという点である。それは、ラテン語の *religio* を通して英語を初めとした西欧の近代諸語に持ち込まれた宗教概念であり、キリスト教を他の誤った宗教と対立的に理解することを可能にする狭い宗教理解である——「真の宗教と偽りの宗教」(*vera religio, falsa religio*)——。こうした宗教理解の伝統は、近現代の西欧的知に大きな影響を与え続けている。二人のカール(Karl)の宗教理解、すなわち、宗教と革命を対立させるマルクスの弁証法的唯物論も、あるいは、宗教と啓示を対立させるバルトの弁証法神学も、この系譜に属している。

⁽¹¹⁾ こうした宗教理解から帰結するのは、アジアの宗教文化を偽りのものとして切り捨てるという態度、あるいは自らの影響力の拡大のために利用するという態度とならざるをえない。こうして、ピエリスの土着化神学批判は、アジアの宗教文化の正当な評価を可能にする宗教理論の構築——さらには、その基礎にある人間理解の再構築——という課題を浮かび上がらせることになるのである。

このようなピエリスの土着化神学批判を念頭におくならば、アジアのキリスト教、日本のキリスト教という問題設定に対しては、次の問いが生じることになるだろう。「公的な教会はだれの文化を反映しているのか」、「教会は主としてどの社会階層と関係しているのか」(40)、と。これは、武士道的キリスト教は「日本のキリスト教」を語るのに適切だったのか、という問いとも密接に関わっている。土着化神学は、文化のどこに定位しているのか。

(2) 古代イスラエル史の規範性

これまでの、土着化論とその問題点を、アジアの宗教文化との関わりで見えてきたが、次に、「アジアのキリスト教」研究における「キリスト教」に関わる問題点へ、議論を進めることにしたい。ここで取り上げるのは、土着化論においてアジアあるいは日本の宗教文化がゆがんだ仕方理解される場合に生じる、もう一つの問題、つまり、キリスト教からの逸脱の問題である——この二つの問題は実は連動している——。すなわち、日本への不適切な理解は、日本とキリスト教との不当な同一視における土着化の試みとなり、それはキリスト教からの逸脱を生じるに至るという問題である。

先に、明治のプロテスタント・キリスト教における「旧約としての武士道」という議論

を取り上げたが、この議論において、注意されるべき点は、旧約と言われる古代イスラエル宗教史からキリスト教（新約）への展開は、土着化の典型例——古代イスラエルの宗教文化におけるキリスト教の成立は様々な歴史的文脈でキリスト教が土着化する際の原型であるとの理解——であるにとどまらず、キリスト教の全歴史における多様な土着化の規範として理解されねばならないということである。この規範性が否定されるとき、旧約と特定の宗教文化の不当な同一視が生じ、それはその宗教文化の絶対化とそれと接続するキリスト教の側の逸脱を生じる。

その具体例としては、ドイツ的ゲルマン的な宗教的伝統とキリスト教を結合させた「ドイツ的キリスト者」を挙げることができる——北森が論じたように——。とくに、注目したいのは、このドイツ的キリスト者の主張が、キリスト教におけるユダヤ的な要素の否定、旧約としての古代イスラエル宗教の否定において成り立っていたことである。この点を説明するために、ティリッヒの宗教社会主義論を参照することにしよう。⁽¹²⁾

「人間は、世界に投げ込まれた存在であり、これは、人間の中に『どこから』（自分あるいは自分たちはどこから来たのか）という起源の問いを生み出す。この起源の問いに対しては、古代から様々な起源神話によってその答えが物語られてきたが、『この起源神話的な意識が、政治におけるあらゆる保守的でロマン主義的な思惟の根なのである』（ibid., S.291）。起源神話では、共同体の起源・由来は血縁と地縁の自然的な絆として象徴表現されるが、これこそが民族意識あるいは民族主義の根本をなすことに注目しなければならない。

しかし、この起源への意識がすべてではない。なぜなら、人間は世界に投げ込まれたあり方を超えて、未来に向けて新しいあり方を決断的に選び取る存在者だからであり、それは、『どこへ』の問いとして、実現すべきものへの要請・責任性の意識を生み出す。ここに起源神話的な思考の絶対化は崩壊させられることになる。これが、『政治における自由主義的、民主主義的、そして社会主義的な思惟の根なのである』（ibid.）。この未来への要請の意識は、起源の神聖化・絶対化を批判する精神性の基盤であり、自由主義・民主主義の根本をなすわけである。」（芦名、2007、7）⁽¹³⁾

人間存在に根ざす起源と要請の二つの問いが、一方における起源神話と、他方における起源神話批判を生み出し、それらは、政治的ロマン主義と自由主義・民主主義という二つの政治思想の類型において展開される。ナチズムは、この前者の政治類型に属し、古代イスラエル宗教における預言者の思想は、起源神話の絶対化を突破するという点で、政治的ロマン主義と対立している。ティリッヒによれば、古代イスラエルの宗教（とくに預言者的精神）は、キリスト教にとって、政治宗教の自己絶対化（デーモン化）を批判する上で規範的な意義を有しているものであり、したがって、この古代イスラエル宗教史との連関を

失うとき、キリスト教自体がその本来のあり方より逸脱する危険に陥ることになる。これが、ナチズムを支持するドイツ的キリスト者において顕在化したのであった。

エイリクセンは、ドイツ的キリスト者、とくに著名な神学者の事例を論じる中で、次のように指摘している。⁽¹⁴⁾「ヒットラー支持者を批判する前に、我々はワイマール時代にドイツ人が直面した危機の複雑さを認識しなければならない。さらに我々が認識すべきことは、合理主義も、知的能力も、そしてキリスト教的価値も、キッテル、アルトハウス、ヒルシュをヒットラー支持から守らなかったということなのである」(エイリクセン、1985、27)。起源神話と政治的ロマン主義への逸脱は、ドイツ的キリスト者だけの問題ではなく、それは、古代イスラエル宗教史との連関を見失ったときに、いずれのキリスト教にも起こりうる事態なのである。我々は近代世界におけるそのもう一つの実例を、明治日本の「日本的キリスト教」の試みの中に見いだすことができる。

海老名弾正は、明治時代における「日本的キリスト教」の提唱者の一人とされ、その主張は、神道的キリスト教と解釈されている。⁽¹⁵⁾たとえば、吉馴明子は、海老名弾正「予を慰むる五種の魂」の次の一節を引用しつつ、「こうして『ロゴス』による日本帝国膨張の根拠付けが、彼の帝国膨張論の第一の特質であったとすれば、『ロゴス』＝理想による、国家の普遍価値的存在への転換の主張が彼の膨張論の第二の特質となる」(吉馴、1982、195)と分析している。

「此の五箇の魂（クリスチャン魂・日本魂・教会魂・人類魂・宇宙魂）はたしかに一つである。何れも生命と勝利と進歩の魂である。其根本をいへば是れ実に神の霊である。……『太初に^{ことば}道あり』……其『ことば』道、即ちロゴズである。……之に生命あり……万物を生かし天地人生を指導す。」(『新人』1905年1月)

日本魂とキリスト教的魂との同一化は、旧約と新約の連続的統合の一形態であって、このような日本宗教史とキリスト教史との接続を神道的キリスト教と呼ぶべきかは別にしても、これが、キリスト教による神道の正統化と帝国主義的膨張政策（進歩）の承認とを帰結したことは明らかである。こうした海老名の「日本的キリスト教」は、「生涯一貫して海老名の弟子をもって自ら任じていた」渡瀬常吉による朝鮮伝道論へと具体化されることになる(飯沼・韓、1985、74)。海老名における古代イスラエル宗教論は、本稿の範囲を超える問題ではあるが、「予を慰むる五種の魂」の議論を古代イスラエル宗教と整合的に関連づけることは明らかに困難であろう。⁽¹⁶⁾実際、1903年の海老名著『基督教本義』では、キリストの宗教意識(＝キリスト教の神髄)を論じる上での必要性から、古代イスラエルの宗教を扱ってはいるものの——「ナザレの耶蘇のそれを産み出すべき内容を有するものなれば、吾人は浅からぬ興味を以て之を研究せんと欲する」(海老名、1903、12)——、「古代の基督教が猶太教の誤謬弊害を脱却するに、幾許の労力を費したるかは勝て言

ふべきからず」(ibid., 4) と述べるなど、海老名がユダヤ教をキリスト教の「本流の清さ」を汚すものとして否定的に評価していることは明白である。

以上より確認すべきは、「日本的キリスト教」「土着化論」が、逸脱を免れるためには、古代イスラエル宗教史とキリスト教との間の連関の有する規範性によって制約されねばならないという点である。古代イスラエル史は、キリスト教のデーモン化・逸脱に対する外的な批判基準——これはしばしば「正義」と表現される——なのである。これは、先行研究の一致点の一つとして指摘した、「明治期から第二次世界大戦にかけて、様々な仕方において試みられた『日本的キリスト教』のうちに見られるような、日本主義・民族主義への過剰な同化を避ける」という見解に密接に関連している。

(3) 接ぎ木と相互変革

土着化論に対して指摘すべき第三の問題点は、とくに、接ぎ木論と関わるものである。本稿では、先に内村鑑三の接ぎ木論を紹介したが、接ぎ木という表現(台木—接ぎ木)については、検討の余地があるように思われる。それは、土着化論でしばしば用いられる「土壌一種」という表現についても指摘できる問題、つまり、こうした表現は、「日本」や「アジア」とキリスト教との間に成立する相互変革の可能性を十分に捉え得るかという問題である。ここでは、内村自身の議論を取り上げるのではなく、この相互変革を積極的に提唱するカブの議論を紹介しつつ、土着化論の有する問題点を論じることにした。

カブは、『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』(1982年)において、従来の宗教間対話論を批判しつつ、「真性の対話」とはいかなるものであるかとの問題を提起している。問われるのは、もし対話が、対話の当事者——カブはこれを「共同体」と捉えている——の双方において、何の変化も生み出さないとすれば、それは対話の名に値する対話なのかという論点であり、カブは、「真性の対話は、必然的に我々を対話自体を超えて進ませるだろう」(カブ、1982、47)、それは「相互変革を目標とする」(ibid., 48)と主張する。土着化論がしばしば陥る問題は、この相互変革を十分に表現できない点にある。新しい枝を接がれることによって台木は生まれ変わるのか、新しい土壌は種に新しい可能性をもたらすのか。先に紹介した北森の議論では、内包的な意味における「日本のキリスト教」とは、「単に宣教対象にとどまらず、キリスト教の主体的な体質形成に参与」(ibid., 3)するものであると述べられていた。キリスト教が日本を批判的に変革すると共に、「日本にある」ことがキリスト教に本質的な何かを生み出すものとなること——これがその裏面に先の(2)で指摘した危険性を伴うことに留意しなければならない——、この両面が、土着化論でも、本来問われねばならなかったのではないだろうか。

もちろん、相互変革については、多くの論じるべき問題が指摘できる。たとえば、相互変革という主張は、具体的にどのような事態を意味しているのか、それは、伝統的にキリスト教宣教や回心と呼ばれてきた事柄といかなる関係にあるのか、といった問いである。

「対話とより伝統的な証言の形式との間の相違は、対話が共同体の個々のメンバーをキリスト教に回心させることに関連するのではなく、宗教共同体そのものに貢献することに関わる点にある。」(ibid., 51)

対話は、宣教とは異なって、他の宗教共同体に属する個人をキリスト教へ回心させることを目指すのではなく、むしろ相互に学び、自らの自己理解を深め、それを通して、対話の相手が、たとえば仏教徒が仏教自体の観点からよりよい仏教徒になることを助け、自らがよりよいキリスト教徒となることなのである。キリスト教と仏教が、それぞれの共同体的伝統に即して自己を変革すること、これが対話の目的であり、宣教との違いなのである。しかし、対話を通して目指される自己変革は、さらに先に進むことを要求する。

「仏教の聖者や東アジア全体における仏教拡大の物語はキリスト教徒の有効な歴史的記憶の一部とはなっていない。また、パレスチナの出来事の歴史は仏教徒の有効な歴史的記憶の外部にとどまっている。もし、仏教とキリスト教を結合することができるとするならば、両者はグローバルな記憶を養わねばならない。両者は自らを普遍的な宗教的伝統と理解しているのであるから、同時にこれは、両者の内的な成就へ導くにちがいない。」(ibid., 52)

こうしたキリスト教的伝統と仏教的伝統との統合のヴィジョン——これはカブのプロセス神学の構想に基づく⁽¹⁷⁾——については、賛否があり得るだろうが、それが可能になるために、物語の統合とそれによる記憶の共有が必要であることは、神話形成を通じた「民族」(共同体)の生成をめぐる諸研究が示唆するとおりである。⁽¹⁸⁾ またカブが指摘するように、「キリストが真理である」(Christ as Truth)とするならば、それは相互に対立する諸真理のレベルを超えた普遍性のレベルに位置するはずであって、こうした普遍的真理こそがキリスト教と仏教がそれぞれ内在的に目指すものであるということも可能であろう。

以上は、宗教間対話についての議論であるが、土着化において目指されるべき事柄にとっても参照に値するのではないだろうか。自己変革の深化を通して相互変革に進み、そして、共通の何か——ピエリスならば、貧しい者の解放——を目指し、共有可能なものを構築すること。これは、「アジアのキリスト教」がアジアの宗教的伝統において選ぶべき一つの選択肢であるように思われる。こうした動的展開を記述する上で、従来の土着化論が限界を有していることは明らかである。

4. 「アジアのキリスト教」と地平モデル

前章における土着化論の再考は、次のようにまとめられる。まず、「アジアのキリスト教」研究は、アジアの宗教文化の正当な理解とそれを可能にする宗教論とを必要とする。

アジアあるいは日本についての適切な理解なしに、「アジアのキリスト教」研究は不可能だからである。また、「アジアのキリスト教」研究には、キリスト教的伝統が伝承してきた古代イスラエル史の規範性の理解を正当に取り扱うことが要求される。これは、「アジアのキリスト教」自体のキリスト教からの逸脱・デーモン化へ批判的視点を確保するためである。さらに、「アジアのキリスト教」研究は、キリスト教とアジアの宗教的伝統双方の自己理解の進展から相互変革までを含む動的プロセスを展望するものでなければならない。

問題は、こうした諸条件を満たしうる「アジアのキリスト教」研究のモデルをどのように構築するかである。本章では、それを「アジアのキリスト教」研究の地平モデルとして提示し、その概要を説明することにした。

「アジアのキリスト教」研究における地平モデルは、「アジアのキリスト教」の解釈学的構造に注目した研究モデルである。ここでの解釈学とは、文献の解釈方法・解釈技術というよりは、むしろ、対象の存在様態（＝時間性・歴史性）の問いに関わっている。キリスト教思想研究におけるこうした議論は、ブルトマンとブルトマン学派における一連の研究に遡るものであり、ガダマーの解釈学的哲学の影響を受けている。⁽¹⁹⁾ 議論の骨子は、事象の意味理解（理解するという作業）が、先行理解（先入見）を前提としていること、そしてこの先行理解は、事象の意味に関わる問いと答えを規定する「伝統」に帰属しつつ、歴史的・動的に展開してゆくということである。ガダマーは、この意味の理解を可能にする深層構造としての先行理解の「伝統」を「地平」（Horizont）と名付け、過去の地平との対話（事象についての問いと答え）によって新たにそのつどの「地平」が形成されるプロセスを「地平融合（Horizontverschmelzung）」と呼ぶ。こうした「地平」「地平融合」という理解の構造は、キリスト教的事象、とくに聖書解釈を核とした伝統形成を論じる上で、きわめて有効であり、エーベリングの教会史の構想——「聖書解釈の歴史としての教会史」（Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift）——は、⁽²⁰⁾ その典型例と言える。本論文で、「アジアのキリスト教」研究において地平モデルを導入しようとする際の根拠の一つは、「アジアのキリスト教」という事象が、なによりも先ず一つの歴史的事象であって、その理解には、解釈学的アプローチを必要とするということにほかならない。

「地平モデル」は次の三つの要素によって構成される。

①地平自体の歴史的発展（マクロレベルでの地平融合）

「地平」は歴史的過程の中で形成され、他の地平と融合することによって、新しい地平の生成へと展開していく。これは、過去と現在の歴史的地平の関係性として考えられたガダマーの地平融合概念を変形・拡張したものであるが、さらにあえて単純化するならば、「アジアのキリスト教」は、「アジア」と「キリスト教」という二つの地平の融合において形成されたものとして、図式的に理解することが可能であり、たとえば、「日本のキリ

スト教」は、日本の近代化（近世から近代へ）の歴史的連関の内部で、「日本」と「キリスト教」との地平融合の過程において、形成されたものと解することができるだろう。したがって、「アジアのキリスト教」を研究する際には、それに先行する「キリスト教」と「アジア」双方の地平についての分析が要求されるのである。これまでの「アジアのキリスト教」研究における問題点の一つは、この「アジア」の地平への考察が不十分であったということにほかならない——そもそも「アジア」「日本」といった対象への反省が欠如している——。⁽²¹⁾

「地平」概念の導入には、いくつかの利点が指摘できる。地平は事象の意味理解との関わりで導入されたが、地平モデルの場合、「アジア」の地平（地平としてのアジア）という表現が示すように、それは、「アジア」を歴史的・時間的構造と同時に地理的・空間的構造において捉えることを可能にする。しかも、地理的・空間的構造は、研究対象に応じて、「アジア」「東アジア」「日本」と重層的に設定できるのである。地平モデルは、研究対象が歴史的・地理的事象であり、その意味理解が問われる場合には、きわめて有効なものであると言えよう。また、地平はそれ自体が動的なものであることによって、諸伝統相互の影響関係、とくに相互変革を捉える上でも有効である。古い地平は地平融合によって、新しい地平を生み出すものとなるのである。

②地平内部での諸動向の相互作用

地平はそれ自体が動的であるだけでなく、その時間・空間的構造の内には、様々な歴史的諸動向とそれらの相互作用を書き込むことができる。たとえば、諸教派の対立・論争や合同の試み、キリスト教的規範からの逸脱といった多様な動向は、「日本のキリスト教」という地平内部の動的プロセスとして記述されることになる。とくに、地平融合の歴史的動的過程の中に、キリスト教の規範的ライン（古代イスラエル宗教史からキリスト教へ）を明示し、それと地平内部の個々の動向とを比較することは、キリスト教の逸脱現象を分析する上で重要な意味を持つであろう。なお、地平自体の動的展開と地平内部での動的諸動向とは、地平自体の重層構造のどの層、どの範囲を視野に入れるかによって変更可能な、いわば相対的な区別である点に留意したい。

③地平（平面）と交差する垂直の次元

第三の要素は、地平と交差する垂直の次元である。地平が有する空間的イメージ、つまり、平面性は、それと交差するもう一つの次元を予想させる。この点については、本論文では触れることはできないが、垂直の次元（高さあるいは深み）は、宗教思想で問題となる超越や永遠といった事柄を表現する際に重要になる。⁽²²⁾

ここで、「地平モデル」の実例を挙げておきたい。ジェームズ・コーンは、黒人神学で知られる神学者であるが、『抑圧された者の神』（1976年）において、次のように述べている。

「黒人神学の二つの資料（黒人の経験と聖書）を記述する場合、これらの資料とその主題あるいは本質であるイエス・キリストとを区別することが重要である。神学の主題とは、神学言語の厳密な性格を創造するものであり、それによって、神学言語は他の語り方から区別される。それに対して、神学の資料は神学の主題が正当な仕方ではっきりと表現されることを可能にする素材である。イエス・キリストが黒人神学の主題であるのは、それが黒人たちの希望と夢の内容だからである。」（コーン、1976、32）

黒人神学が黒人の抑圧と解放の経験に基づいていることと、それと同時に、それがキリスト教神学であること、コーンが問題にしているのは、これら二つの事柄をいかに整合的に説明するのかという問いである。コーンが解釈学的問題を念頭に、自らの神学の方法論を展開していることは、『抑圧された者の神』より容易に確認可能であるが、⁽²³⁾ 引用文中の「二つの資料」は、黒人神学が二つの地平の融合において成立していることを示している。すなわち、一方には、聖書に遡るキリスト教の伝統的な意味世界の地平が存在し、他方には、アメリカにおける黒人の経験によって構成された意味世界の地平が存在している。この両者が重なる（融合する）ところに、黒人神学は成立するのである。これは、先に、武士道的キリスト教について確認した、「旧約から新約へ」の接続（接ぎ木）と同一の構造をなしている。しかし、資料だけでは、神学思想は成り立たない。⁽²⁴⁾ キリスト教神学が具体的な形態を取るには、つまり、多様な資料を「キリスト教」へと集約するためには、資料を「キリスト教的」に解釈する焦点が必要である。コーンが神学の主題と述べているのは、この焦点を意味しており、本稿の表現を用いるならば、それは神学の規範に相当する。これは、次のように、主題としてのイエス・キリストが「キリスト教的」と「異端的」とを区分する機能を果たしていることから確認可能である。

「イエスを抑圧された者の解放者として解釈することに失敗する福音解釈は、どの時代のものであっても、すべて異端的である。」（ibid.、37）

本稿では、古代イスラエル宗教史とキリスト教との歴史的連関が規範性を有することについて論じてきたが、コーンの黒人神学における「主題」は、土着化を判定する基準・規範性に対応していると言えよう——規範性を「正統と異端」といういわば神学的枠組みで理解すべきかは別にして⁽²⁵⁾——。

これまでの議論によって、本論文の「地平モデル」の概要については一応の説明がなされたが、さらにいくつかの補足説明を行っておきたい。補足の第一点は、ガダマーの地平融合において言及された「問いと答え」の弁証法に関してである。ガダマーが『真理と方法』で展開する「問いと答えの論理」は、テキスト解釈・理解を対話として説明するという文脈に位置しているが、⁽²⁶⁾ これは、「アジアのキリスト教」研究の地平モデルにおい

では、テキスト解釈を超えて拡張されることになる。ヒックを手がかりに、この点について簡単に触れておきたい。

「このように、基軸時代以降の宗教はそれぞれ、我々人間の有限性、苦しみ、可死性を、そして個人的また集団的に相互に傷つけ合う根深い傾向性を認め、実にそれらを強調している。またそれぞれは、限りなくより善い存在が本当に可能であり手が届くことを主張し、それに至る道を示している。私がここで使用している一般的な用語の意味において、それぞれの宗教は救済を提示しているのである。しばしば、それぞれの信仰は異なった問いに対する答えであると言われる。しかし、これは誤りである。概念や経路は異なっているが、しかし、それぞれの信仰にとって、基本的な問いは、私が『救済』の一般的意味として指摘してきたもの、つまり、わたし／わたしたちは救われるために何をすべきか、ということなのである。」（ヒック、2006、150）

多様な諸宗教が「基本的な問い」を共有しているとのヒックの指摘は示唆的である⁽²⁷⁾——この「問い」の共通性や同一性に関しては、さらなる議論が必要ではある——。なぜなら、地平融合において相互に影響し合うことになる諸思想を「宗教」という仕方で比較あるいは関係づけることが可能になるには、それらが共通に関わっている「問いと答え」に注目することが必要だからである。宗教が対話を超えた相互変革に進むには、この「問いと答え」の共有が必要であり、ピエリスが、キリスト教とアジアの伝統的な諸宗教に関して、「共通使命の同労者」と述べたのは、「貧しい者の解放」という「問いと答え」の共有を前提としたものであった。確かに、答えは多様である。しかし、「アジアのキリスト教」が、アジアの伝統的な宗教文化の地平とキリスト教の地平との有意意味な融合であるとするならば、そのためには、この「問いとしての宗教」「問いの共有」——あるいは「問いの類似性」——から議論を始めることが必要なのではないだろうか。

補足の第二点は、複合的な文化のどの層どの領域への土着化を目指すのか、という先に論じた問題点に関連している。先の議論で、「だれの文化」「どの社会階層」（ピエリス）が問題となったのに対して、ここでの問題は、一つの地平を成す「アジアの宗教文化」のどの時点に注目するのか、ということである。アジアや日本におけるキリスト教土着化に関しては、しばしば、アジアの伝統宗教（仏教、儒教、神道、あるいは伝統文化）とキリスト教との比較や関連づけが論じられてきた。しかし、問題は単純ではない。ハンス・キュングは、ジュリア・チンとの共著において、中国のキリスト教史における「歴史的な出会い」を7つのモデルに整理して論じているが（キュング、1988、252-296）、その7番目の「文脈的な土着化」モデルを説明する中で、次のように述べている。

「テキスト、それは単一でどこにおいても同一の福音自体であるが、中国文化の文脈内に

存在する。すなわち、それは、キリスト教を中国社会に外面的に適応させ同化させるだけでなく、深く根付かせ土着化させることである。このモデルは、キリスト教を外から宣教活動によって導入することでも、中国的な思考様式に西洋神学を単純に翻訳することでもなく、キリスト教信仰を内側から、つまり、現代中国の社会文化的文脈において、自立した（自治、自養、自伝的な）教会の枠組みにおいて、反省し実現しようとする。この場合、文化とは何か。過去の文化か。第一義的にはそうではない。…… そうではなく、現代の文化が意図されている。」(ibid.,275)

現代の文化の基礎に過去の伝統文化が存在するのは疑いもない事実であるが、現代の宗教的状况から切り離された「過去」をもっぱら論じるような土着化論が、現実の土着化に寄与できるかは疑問に思われる。「アジアのキリスト教」研究は、アジアという宗教文化的地平を論じる場合、地平の現時点に制約されていることを忘れてはならない。つまり、世俗的な近代社会との連関において「伝統」を問う、という問題意識が求められているのである。

5. むすび

これまで、本稿では、「アジアのキリスト教」研究に向けた序論的考察として、研究の方法論に関わる諸問題を論じてきた。先行研究を参照することによって、研究の「地平モデル」が提出されたが、それは、「アジアのキリスト教」という研究対象を、その対象の解釈学的構造に即して、複数の地平と地平間の融合において研究することを目指すものであった。「アジア」と「キリスト教」という二つの歴史的地理的地平をそれぞれにふさわしい仕方を取り扱い、関係の「の」が含意する多様な視点を包括する試みである。この関連で、アジアや日本の「宗教文化」に適切な宗教概念の形成、また、宗教（伝統）と文化（世俗）との関係性の明確化などの諸課題が明らかになった。

本章では、以上の議論とは別のポイントから「アジアのキリスト教」研究を展望することによって、本稿の結びとしたい。それは、「アジアのキリスト教」の研究主体をめぐる問題であり、とくに次の二つの点について指摘することにしよう。

①地平融合と相互変革はいかなる「自己」を生み出すか。

アジアの宗教的伝統に土着化するキリスト教は、そこに成立する「自己」に関しても、基本的な問いを投げかけることになる。たとえば、キリスト教徒でありかつ仏教徒であるような自己、あるいは、二つ（複数）の宗教に等しくコミットする人格は可能か。また、このような自己について、その唯一性と自己同一性はいかに理解すべきか。自己をめぐるでは、ポスト近代の思想状況という観点からも問われるべき問題は少なくないが、「アジアのキリスト教」という問題との関わりにおいて、次のような議論がなされている。

「私の人格的同一性は、私の存在を構成する複数の要素あるいは要因の知解可能な統一性ではなく、むしろ、それらの要素や要因の共属性(the belonging together)の自覚である」(パニカー、1999、37)、「要するに、私は自分自身をキリスト教的—仏教的—ヒンドゥー的なものとして見いだしているのである。」(ibid.、46)

「以上に言及した神学者らの思想にとって、アジアの宗教としての仏教は、単にキリスト教の『外にある他者』ではなく、彼らの信仰にとって『内なる他者』であった」(金、2006、164)、「アジアの諸宗教は、アジア人のキリスト教信仰にとって単なる外部的付加物ではなく、アジア人のキリスト教信仰を内的に構成している『内なる他者』として把握されねばならない。アジアにおける宗教史は、アジアキリスト教信仰の深層と周縁を形成しているため、アジアのキリスト教者にとって他宗教との対話とは、自分の中の他者を発見し、自分の信仰の奥底を掘り出す作業に当たる、ということである。要するに、アジアのキリスト教者においてアジアの他宗教は、認識の対象ではなく、存在の範疇として位置づけられる。」(ibid.、166)

こうした複合的な「自己」のあり方は、伝統的で近代的な実体的自己という自己論の改訂あるいは再考を要求するものであって、⁽²⁸⁾「アジアのキリスト教」という研究テーマは、そこに生成する自己の多元性や内なる他者の問題を通じて、現代人の変貌する自己の問いにも関わっているのである。

②宗教研究の担い手について。

「アジアのキリスト教」研究、とくにアジアの文脈における宗教間対話の可能性については、すでに多くの議論がなされてきている。しかし、その一方で、宗教間対話自体が制度化を経ることによって、いわば「ルーティンとしての対話」に陥っていることも否定できない。また、「アジアのキリスト教」という研究テーマが内包する多様な視点と課題を考えれば、この研究が個人レベルでの研究を超えた共同研究を要求することは容易に理解できるであろう。つまり、問われるべき問題は、ルーティン化された対話を超えて、それとは別の仕方での共同研究をいかに構築するのか、その意味で、「アジアのキリスト教」研究の主体は誰か、ということになる。

この問いに対しては、大学やそれに関連した研究所、一定の地域において繋がった比較的小規模な学会・研究会、また特定の宗教団体を基盤とした研究センターなど、様々な共同研究の場が指摘できるであろう。⁽²⁹⁾ 実際、こうした形態の研究が、今後の「アジアのキリスト教」研究をリードするものとなることは疑いもない。しかし、忘れてならないのは、ここで問われているのが、新しい形態の知の大胆な創出とそれを担いうる主体の構築であるという点である。それには、いくつかの条件が考えられる。共同研究の主体のサイズは、緊密な討論を可能にする大きさ、つまり、大きすぎずまた小さすぎず、おそらくは、10名程度から数10名程度の規模になるだろう。また、特定の宗教の研究者だけでなく、

多様な宗教あるいは無宗教の立場の研究者にも開かれていると同時に、専門性を有する研究者が継続的な討論を行うだけの恒常性も必要となる。こうした条件を満たす研究の場が日本においてどのように構築可能になるかは今後に待たねばならないが、「アジアのキリスト教」自体の中に、そのヒントが存在しているように思われる。たとえば、ピエリスは、ラテン・アメリカの解放の神学における「基礎的共同体」に相当する場を、アジアの解放の神学の担い手として取り上げている（ピエリス、1988、112）。それは、インドのキリスト教から始まり、日本にも伝えられている、キリスト教アシュラムに重ねることも可能であろう。⁽³⁰⁾

「アジアのキリスト教」研究については、その研究方法をめぐる諸問題だけでなく、その研究の主体をめぐっても論じるべき事柄が多く存在しており、こうした論点を踏まえた着実な議論の踏み上げが期待されているのである。

＜文献＞

本稿（注以外の本文）において、略記号で引用されるのは以下の文献である。なお、海外の文献で邦訳が存在するものについても、とくに断らない限り、引用は拙訳で行うことにする。

1. 北森嘉蔵「日本のキリスト教」1963年、『『日本の神学』ということ』1963年（『日本のキリスト教』国際日本研究所、1967年）。
2. 古屋安雄・大木英夫『日本の神学』ヨルダン社、1989年。
3. 森本あんり『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。
"Asian Theology in the Ablative Case," in: Korea-China-Japan Theological Forum 2009.
4. 新渡戸稲造『武士道』（1900年）佐藤全弘訳、教文館、2000年。
5. 植村正久「武士気質」1900年（『植村正久著作集 第一巻』新教出版社、1966年）。
6. 内村鑑三「武士道と基督教」1916年（『内村鑑三全集 22』岩波書店、1982年）。
7. 吉駒明子『海老名弾正の政治思想』東京大学出版会、1982年。
8. 海老名弾正『基督教本義』1903年（『近代日本キリスト教名著選集 第Ⅰ期 キリスト教思想篇 5』日本図書センター、2002年）。
9. 飯沼二郎、韓哲曦『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本基督教団出版局、1985年。
10. 金承哲「アジアの宗教的多元性とキリスト教——日本キリスト教における他宗教との対話を手がかりとして」、芦名定道編『比較宗教学への招待——東アジアの視点から』晃洋書房、2006年、144-167頁。
11. 芦名定道「ティリッヒと宗教社会主義」、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第11号、2007年、1-19頁。

10. Aloysius Pieris, S.J., *An Asian Theology of Liberation*, T & T Clark, 1988.
11. Robert P. Ericksen, *Theologians under Hitler*, Yale University Press, 1985.
12. James H. Cone, *God of the Oppressed*. The Seabury Press, 1975. (J.H.コーン『抑圧された者の神』梶原寿訳、新教出版社、1976年。)
13. John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, 1982. (ジョン・B・カブ・Jr.『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』延原時行訳、行路社、1985年。)
14. Raimon Panikkar, Religious Identity and Pluralism, in: Arvind Sharma, Kathleen M. Dugan (eds.) *A Dome of Many Colors. Studies in Religious Pluralism, Identity, and Unity*, Trinity Press, 1999, pp.23-47.
15. Hans Küng und Julia Ching, *Christentum und Chinesische Religion*, Piper, 1988. (ハンス・キュング、ジュリア・チン『中国宗教とキリスト教の対話』森田安一他訳、刀水書房、2005年。)

<注>

- (1) この点で、本稿は次の拙論の続編と位置づけられる。

芦名定道「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、71-88頁。

「アジア・キリスト教研究に向けて（２）——方法と適用」、『アジア・キリスト教・多元性』（現代キリスト教思想研究会）第４号、2006年、43-62頁。

- (2) バルト解釈を含め、大木神学の基本構想については、次の文献より明瞭に読み取ることができる。この中で、神学から見た日本の状況（神学なき近代）についても議論がなされている（29-42頁）。

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。

なお、この著書についての論者の書評として、次の文献を参照いただきたい。

芦名定道「大木英夫著『組織神学序説——プロレゴメナとしての聖書論』」、『日本の神学』（日本基督教学会）43、2004年、198-203頁。

- (3) 「神の痛みの神学」の構想は、キリスト教神学思想上の位置づけを自覚することによって展開されている。北森自身が、講談社版『神の痛みの神学』（1981年）の「解説」で説明しているように、この神学構想が20世紀後半に様々な仕方で提起された「苦しむ神」「弱い神」をめぐる神学思想と多くの問題意識を共有している点に留意すべきであろう。なお、論者による「神の痛みの神学」の簡単な解説として、『宗教学文献事典』（弘文堂 2007年）所収の文献解題も参照（119頁）。

- (4) 森本の著書に関連しては、論者による次の短い書評も参照。

芦名定道「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』No.470、2004.11、創文社、1-5 頁。

(5) 日中韓神学フォーラムにおける森本の口頭発表自体は、事前に配付された原稿（本稿で扱われた文献）をそのまま読み上げる形では行われなかったため、実際の発表と配付原稿とは内容的に違いがあることをお断りしたい。

(6) 「文化の複合性」とは、近代以前はもちろん、近代化以降も文化がきわめて複雑な現象として存在していることに関わっている。近代以降の国民文化、文化ナショナリズムの形成過程が、単純化した理解を許さない点については、たとえば、次の文献を参照いただきたい——なお、武士道に関しても、同書 136-140 頁で論じられている——。

鈴木貞美『日本の文化ナショナリズム』平凡社新書、2005 年。

(7) 本稿がこのような包括的な視野に立っているのは、本稿が神学という立場を前提にしていないことに関わっている。本稿で「アジアのキリスト教」研究の先行研究として取り上げた研究者においては、北森から、大木、古屋、そして森本に至るまで、神学を前提として、その立場から議論が行われており、神学的な規範性が議論を制約しているように思われる。こうした神学をめぐる最近の学問論としては、次の文献を参照。

神代真砂実他『神学とキリスト教学——その今日的な可能性を問う』キリスト新聞社、2009 年。

(8) 旧約と新約との連関（連続と不連続）という問題は、古代以来、キリスト教の自己理解の中心に置かれた根本的な問いである。したがって、このテーマは、様々な視点や領域から考察することが可能であるが、「啓示の歴史性」という観点からこの問いを扱ったものとして、ティリッヒの「啓示史」の議論を参照いただきたい。

Paul Tillich, *Systematic Theology. Vol.1*, The University of Chicago Press, 1951, pp.126-144.

(9) 「貧しい者」、「富」（マンモン）という問題は、新約聖書の福音書に描かれたイエスに遡る（当然、さらにヘブライ語聖書に遡る）ものであり、ピエリスのアジアの解放の神学は、この「貧しさ」を議論の中心に据えて展開されている。とくに、注目すべきは、ラテン・アメリカの解放の神学者ボフに依拠しつつ、「貧しさ」という複合的な現象について、「強いられた貧しさ」(forced poverty)と「自発的な貧しさ」(voluntary poverty)とを区別して、議論がなされている点である（ピエリス、1988、20-23）。この貧しさの区分は、従来しばしばなされてきた、「物質的な貧しさ」と「精神的な貧しさ」の区分を乗り越えるものとして注目すべきであろう。また、「貧困」や「格差」がいまだ人類が直面する大問題であることは、近年の世界と日本の状況が示すとおりである。

(10) 本稿第2章で見た、「アジアのキリスト教会」と「アジアにおけるキリスト教会」との区別、つまり、「of」と「in」をめぐる議論は、ピエリスにおいても、問題とされている。しかし、ピエリスでは、キリスト教のアジアにおける土着化が自己目的化することが批判されていることからわかるように、「in」に対して単純に「of」を肯定するという議論は見られない。「私

Asia) の直接の課題がアジアの地域教会(local churches of Asia)になることであるとか、またこのことがアジア諸国の福音化の不可欠の条件であるとかということを正当化しない。」(ピエリス、1988、36)

- (11) ピエリスが提起する伝統的な宗教概念の再検討は、現代の宗教論の重要課題の一つである。ピエリスは、大きな世界宗教にのみ注目する宗教理解に対して、彼の言う「宇宙的宗教」の重要性を主張しているが、これは、世界宗教に議論を限定するヒックの宗教論を修正する上でも、注目に値する。

- (12) ティリッヒの宗教社会主義論をめぐる最近の研究動向については、拙論(芦名、2007)をご覧ください。また、この関連で、次の拙論も参照。

芦名定道「近代キリスト教と政治思想——序論的考察」、『基督教学研究』(京都大学基督教学会)第28号、2008年、175-197頁。「キリスト教政治思想の可能性」、『キリスト教思想と国家・政治論』(「近代／ポスト近代とキリスト教」研究会、2008年度研究報告論集)2009年、3-26頁。

- (13) この拙論中のティリッヒからの引用は、次のテキストに従っている。

Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, 1933, in: *Paul Tillich. MainWorks 3 (Writings in Social Philosophy and Ethics)*. de Gruyter, 1998, S.273-419.

- (14) エリクセン(1985、26)は、ワイマール時代からナチス時代にかけて、ドイツの神学者が、一方におけるバルト、ティリッヒ、ボンヘッファーと、他方におけるキッテル、アルトハウス、ヒルシュとに分かれることになった理由を、とくに後者のグループの神学者のテキスト分析によって解明しようとしている。バルト、ティリッヒ、ヒルシュの三者の比較研究は、ティリッヒ研究においても注目されている研究テーマである。この点については、Web上に公開の拙論(博士論文)を参照いただきたい。

<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/sashina/sub6.html>

- (15) この「神道的キリスト教」の問題は海老名研究の争点の一つである。金文吉の研究とそれに対する關岡一成の批判を参照。

金文吉『近代日本キリスト教と朝鮮——海老名弾正の思想と行動』明石書店、1998年。
關岡一成「海老名弾正の『神道的キリスト教』とは何か——金文吉氏の近著に接して」、『福音と世界』1999年3月号、54-57。

問題は、「神道的キリスト教」の概念規定と、海老名の「基督化」(「日本化」に対する)をテキスト(とくに『新人』所収の諸論考)に即してどのように解釈するか、ということである。

- (16) 海老名一渡瀬ラインで推進された日本組合教会の朝鮮伝道に関しては、前注の金文吉の論考のほかに、次の文献を参照。

飯沼・韓(1985、65-174)の第二章「日本組合教会の朝鮮伝道」。

徐正敏『日韓キリスト教関係史研究』日本キリスト教団出版局、2009年。

本稿で議論した、古代イスラエル史の規範的意義を否定する土着化論の問題性については、次の引用にあるように、渡瀬において明確に確認することができる。

「渡瀬は朝鮮のキリスト者を『ユダヤ教的な形式と偏狭な愛国心』を持った者たちと酷評し、『ユダヤ的アイデンティティ』こそが 3.1 独立運動に積極的に参与させた背景にあるとした。渡瀬の論旨によれば『ユダヤ的アイデンティティ』とは『徹底されていない』、『キリスト教の精神とはほど遠い』否定的な特性を持つものとして解釈されている。」(徐、2009、191)

- (17) カブのプロセス神学の立場からの「宗教的多元性」への論考として——ヒックの宗教多元主義に対する批判に留意すること——、次の文献を参照。

John B. Cobb, Jr., *Beyond "Pluralism,"* in: Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, 1990, pp.81-95. (G. デコスタ編『キリスト教は他宗教をどう考えるか——ポスト多元主義の宗教と神学』森本あんり訳、教文館、1997年。)

- (18) 神話、民族、記憶という問題は、キリスト教神学を含む現代思想において、重要な問題群を形成している。この点については、リクールの大著『記憶・歴史・忘却』(久米博 訳、新曜社、2004年。Paul Ricoeur, *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Seuil, 2000) はもちろん、本稿で論じたコーンの論考からも確認可能であるが、たとえば、次の文献も参照。

芦名定道『宗教学のエッセンス——宗教・呪術・科学』北樹出版、1993年、57-65頁。
小坂井敏晶『民族という虚構』東京大学出版会、2002年。

- (19) 本稿で言及したガダマーの議論については、塚本正明『現代の解釈学的哲学——ディルタイおよびそれ以後の新展開』世界思想社、1995年、などを参照した。

- (20) このエーベリングの教会史の構想については、次の論集の諸論考を参照。

Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

キリスト教神学における解釈学の意義、とくにブルトマンとブルトマン学派の思想については、次の文献が有益である。

Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, 1977.

3. Kapitel. Hermeneutik als Methodik des Sinnverstehens, S.157-224.

森田雄三郎「解釈学的教義学の構成について——エーベリンクのモデル」(153-175頁)、
「キリスト論の視点」(51-73頁)、『『史的』とは?——キリスト論の前提』(74-95頁)
(森田雄三郎『現代神学はどこへ行くか』教文館、2005年、所収。)

- (21) 「日本」という事象の自明性をめぐる問題は、ガダマーの解釈学にイデオロギー批判を結びつけることを要求するが、この問題は、本稿の範囲を超えている。なお、「日本」という問題の複雑さについては、次の拙論を参照。

芦名定道「日本的靈性とキリスト教」、『明治聖徳記念学会紀要』（明治聖徳記念学会）復刊第44号、2007年、228-239頁。

- (22) 深みあるいは高さとして表現される「垂直の次元」は、ティリッヒの宗教論の中心テーマの一つであるが、これに関しては、次の拙論を参照。

芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年。

「深みの次元の喪失」、村上陽一郎・細谷昌志編『宗教——その原初とあらわれ』ミネルヴァ書房、1999年、75-92頁。

- (23) コーンの人権神学が解釈学的問題を自覚しつつ展開されていることは、たとえば、次の引用が端的に示す通りである。

「解釈学の問いに対する人権神学の答えは、簡潔に述べるならば、以下の通りである。つまり、聖書釈義の解釈学の原理は、抑圧された者を社会的抑圧から政治的闘争へと解放する解放者としてのキリストにおける神の啓示である。その中で貧しい者は、貧困と不正義に対決する彼らの戦いが福音と首尾一貫しているだけでなく、それがイエス・キリストの福音であることを認識する。」（コーン、1975、81）

- (24) 組織神学における資料と規範の関係について、ティリッヒは『組織神学・第一巻』（1951年）で詳細に説明しているが、その点については、次の拙論を参照。

芦名定道「キリスト教学の理念とその諸問題」、『「キリスト教学」再考』（日本基督教学会北海道支部・公開シンポジウムの記録）、日本基督教学会北海道支部、2009年、52-71頁。

- (25) 森本（2004、31-36）は、本稿における「規範」に相当する問題を、「正統性」という観点で論じているが、「神学において」という限定を付したとしても、「正統—異端」という枠組みを予想させる「正統性」が現代のキリスト教研究において適切な論点であるかは、批判的な検討を要するであろう。

- (26) ガダマーの『真理と方法』（Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B.Mohr, 1960）において、「問いと答えの論理」は、コリンウッドの歴史認識における「問いと答えの論理」（Logic of question and answer）を手がかりに展開されている。これがキリスト教神学における解釈学と緊密な関わりにあることは、随所で言及・引用される神学者の名前だけでも明らかである。とくに、シュライマハーは決定的に重要である。

- (27) ヒックの宗教論で問題となる「真実在」（the Real）に関しても、諸宗教が共有する問いから多様な答えへの動性を導く「インデックス」と解することによって、本質主義的ニュアンスを回避すべきかもしれない。

- (28) 現代思想における自己の問題は、以下の文献が示すように、リクールの哲学的自己論（Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990. ポール・リクール『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996年）以降も、さらなる展開が確認できる。

Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self. On Meaning, Manipulation*

and Promise, Eerdmans, 1995.

Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, 2000.

Rita Carter, *Multiplicity. The New Science of Personality*, Little, Brown, 2008.

また、神学や宗教哲学においても、H・リチャード・ニーバーの信仰論（芦名定道「H・リチャード・ニーバーと信仰論の射程」、『人文研究』（大阪市立大学文学部紀要）第45巻第3分冊、1993年、107-126頁、を参照）以降、ガスタフソン、シュヴァイカーらの議論に至る展開の中に、自己論についての継続した取り組みが確認できる。とくに、本稿で論じた自己の複数性の問題については、次の文献も参照。

花岡永子『「自己と世界」の問題——絶対無の視点から』現代図書、2005年。

(29) 日本においても、宗教倫理学会、東西宗教交流学会、南山宗教文化研究所、NCC宗教研究所、現代における宗教の役割研究会（コルモス）など、様々な形態の共同研究の場を挙げることができる。

(30) キリスト教アシュラムについては、次の拙論を参照。

芦名定道「南アジアのキリスト教の諸問題」、『アジア研究所紀要』（亜細亜大学アジア研究所）第27号、2001年、191-218頁。

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科教授）