

**後期：アジアのキリスト教思想****A. 日本のキリスト教思想****B. 研究発表****C. アジアのキリスト教思想**

9. 韓国キリスト教 10. 民衆神学 11. 中国キリスト教 12. キリスト教と土着化論  
 13. インドのキリスト教アシュラム 14. ピエリスの解放の神学  
 15. インドネシアのキリスト教 1/22

**<前回>中国キリスト教****(1) 歴史的概観と現状**

- 唐代（7世紀、大秦景教流行中国碑）より元代にわたる景教の伝道
- 元代に始まるカトリック伝道。特に明末よりのイエズス会の宣教は、西欧文化の導入を伴い中国文化に大きな影響を及ぼしたが、典礼問題によって清朝によって19世紀前半まで布教が禁止された（1723年）。モンテ・コルビーノ、マテオ・リッチ
- 清末に始まったプロテスタント伝道。19世紀前半まではカトリックと共に禁教下での秘密伝道であったが（モリソン、1807年広州到着）、アロー号戦争（第二次アヘン戦争）の結果、天津条約（1858）・北京条約（1860）によってキリスト教の布教が公認。

太平天国の乱（1851-1864）、義和団事件（1900）

- 20世紀以降の現代中国におけるキリスト教。中国の民族的自覚に伴って反キリスト教運動も激化し、それに対応する仕方、キリスト教の土着化運動が漸進的に進められてきている。
- 中華人民共和国以降、文化大革命から改革開放路線へ。三自愛国教会と家庭教会（地下教会）、文化キリスト教。キリスト教の急速な発展
- 「要道問答」丁光訓ほか『中国のキリスト者はかく信ず』新教新書、1984年。

**(2) 本色化と三自愛国論**

- 本色運動（1920年代）から三自愛国論（1950年代以降）へ
- 20世紀初頭以降のキリスト教伝道の発展と反キリスト教運動。

↓

キリスト教会に対応を迫る。1927年「中華基督教会」の成立、キリスト教中国化運動の発展、本色教会：「中国教会の成長の過程において、一九一〇年代に始まった教会の自立と合同の運動には、経済的・政治的自立のみならず、思想面での自立やキリスト教の中国化の問題も含まれており、それが「本色教会」運動に発展したこと」（117）

- キリスト教宣教運動論の展開と三自思想
  - ・宣教師たちが中国で遭遇した問題や困難は、他の地域においても発生。
  - ・ヘンリ・ヴェン（Henry Venn、アフリカにおける英国聖公会の宣教師）：1841年、本色化教会の自治(self-governing)・自養(self-supporting)・自伝(self-extension)という考えを最初に提起した。自養、自治、自伝という「三自」の宣教理論を構築した。
  - ・エディンバラ世界宣教会議（1910年6月）。全世界の宣教団体は現地の教会の自養の実現を宣教の基本原則として認識。
  - ・1912年から1913年にかけて、エディンバラ継続委員会の議長 J.R.モットが中国、日本、インドなどアジア各地を訪問し、宣教師と、現地のキリスト教者の両者の参与による宣教会議を相次いで開催。→ 各国キリスト教協議会（NCC）が設立。
- キリスト教と中国文化（儒教）→ ナショナリズム
- キリスト教と共産主義 → 社会改革、科学・近代思想

**(3) 本色化運動の思想家たち**

- 呉雷川『基督教与中国文化』（1936）：
  - ・「欧米のキリスト教批判」「マルクシズムとキリスト教との共通点」
  - ・「現代から将来に向けて、キリスト教が中国に於て如何なる役割、如何なる貢献をなし

得るか、という点にある」(213)

・社会変革者キリスト：「イエスの生涯の宣教活動の目的は社会改革であったという見解」、「イエスの最初の計画は、一つには全民族のキリストに対する希望に応付することであり、また一つには新社会を建立する自己の根本的な主張を貫徹しようとするのであった」、「イエスの理想の「天国」とは即ち「改造を経過した新しい社会」(217)

・「欧米伝統のキリスト教思想では、個人の問題のみを重視して社会の問題を強調しない」(219)

・「中国思想との融合」：「新約聖書の言うところの聖霊は、儒書にいう仁である」(226)、「多くの類似点」(230)

### 13. 誠静怡：

・「本色」：「元来、生まれながらの血筋・家柄・素性や、土着のものを意味することば」、「中国的な」「中国固有の」「中国人の」等の意味と考えてよい」(263)

・「本色教会之商榷」(『文社月刊』創刊号、1925年10月)。

伝来から現在までの中国キリスト教界の発展を五つの時期に分けて説明。

「私が提唱する本色教会は」「二つの意味を含んでいる」、「(1)東洋におけるキリスト教として、いかに東洋人の「需要」に適合させるか、キリスト教の諸活動を、いかに東洋の習俗・環境・歴史・思想と融合させ、数千年の結晶の文化に、人の心に、深く入り込ませるか、ということである。(2)教会の一切の事を、中国信徒の負担責任とすることである」(267)、「(1)キリスト教と中国文化の融合、(2)中国教会の自立」(269)

・「東と西との信仰は、原質は一つである。ただその信仰の表示は同一ではない」、「本色」といっても、キリスト教の本質が変わるのではなくして、その信仰の表現がそれぞれの民族らしい特徴をもつという考え方である。」(268)

「キリスト教と中国文化との融合は、中国文化にとってもキリスト教にとっても、新しい発展となり、未来の新しい中国文化・東洋文化ができ、同時に世界のキリスト教会に貢献できる」(280)

・「多くの中国キリスト教指導者が、教派主義はキリスト教本来のものではなくして、西洋文化の要素であるが故に排除すべきだとしている。」(285)、「今日のように自由主義と保守主義との論争の時代には、中国人キリスト教徒はどうしてもキリストに帰り、聖書に帰らざるを得ないのです。」(288)

## C. アジアのキリスト教思想

### 12. 南アジアのキリスト教

0. インドを中心とした南アジア — インドの他に、スリランカ、パキスタン、バングラデシュ、ネパールを含む地域 — のキリスト教は長い歴史を有すると共に、現在も生きた宗教として活発な活動を行っており、現代キリスト教思想における争点の一つである「宗教の神学」「宗教間対話」という問題を論じる上で重要な位置を占めている。

図表 南アジアにおける宗教人口の変動 (総人口に対して占める信者数の%)

	1900年	1970年	1975年	1980年	2000年
インド					
キリスト教	1.7	3.5	3.7	3.9	4.7
ヒンドゥー	80.0	79.8	79.3	78.8	76.1
イスラーム	13.7	11.2	11.4	11.6	12.0
スリランカ					
キリスト教	10.6	8.7	8.5	8.3	8.0
仏教	59.2	66.1	66.5	66.9	68.5
ヒンドゥー	23.2	17.4	16.7	16.0	13.2
イスラーム	6.9	7.0	7.1	7.2	7.6

パキスタン					
キリスト教	0.4	1.7	1.8	1.8	2.0
イスラーム	82.1	96.8	96.8	96.8	96.8
ヒンドゥー	14.0	1.4	1.3	1.3	1.1
バングラデシュ					
キリスト教	0.1	0.4	0.5	0.5	0.8
イスラーム	65.6	82.2	84.9	85.9	88.4
ヒンドゥー	32.7	16.5	13.7	12.7	10.0
仏教	0.5	0.7	0.7	0.6	0.5
ネパール					
キリスト教	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
ヒンドゥー	77.0	88.1	88.8	89.6	91.0
仏教	20.0	7.5	6.8	6.1	6.5
イスラーム	1.0	3.0	3.0	3.0	2.8

David B.Barrett(ed.), *World Christian Encyclopedia*, Oxford Univ. Press 1982. (『世界キリスト教百科事典』教文館、1986年、216、481、641、653頁。)

①この100年間に限定して言えば、インドを例外として南アジアのほとんどの国における宗教状況は、程度の差はあれ、ゆるやかな一元化に向かいつつある。これは、各国における新しい国家建設とそれに伴う宗教政策——例えば、国家が特定宗教を国教あるいは準国教として保護する政策——に主要な原因がある。スリランカでは仏教保護政策（憲法第2章第6条）がとられ、またパキスタンとバングラデシュではそれぞれ1965年と1975年にイスラム国家であることが宣言されている。そして、ネパールは君主制ヒンドゥー教国であり、キリスト教の宣教はほとんど不可能に近い状況にある。その点、インドではあきらかに事情が異なっている。確かに、ヒンドゥー教徒が圧倒的な多数を占めることは言うまでもないが、この100年間に於いて宗教的多元化は少しずつ進展し、キリスト教徒も300万人あまりから5000万人に迫る状況にある。

②宗教は社会や文化と一体であり、どの宗教に帰属するかは、生き方や生活の全体を左右する問題となる。つまり、宗教は個人的な信念や思想の問題であるに先だって、まず社会的レベルの事柄と考えられねばならない。とくに、国家がいかなる宗教政策を実施するかは、人々の生活を大きく規定しており、それぞれの国における宗教的信仰の変動に直接影響を及ぼしている。

## A. インドのキリスト教アシュラムーインド・キリスト教の土着化ー

### (1) インド・キリスト教史の概観

#### 1. 伝説：トマスの宣教

・インド南部のケララ州マラバール地方の教会伝承によれば、キリスト教は使徒トマスによって紀元52年にもたらされたと伝えられている——トマスは72年にマドラス郊外のミラポールで殉教したと言われる——。

・200年頃までにはキリスト教会がインド南部に定着していたことはほぼ確実。西アジア、とくにペルシア（ササン朝ペルシア時代）の教会と密接な関わりを有していた。4世紀にシリアの「カナのトマス」を指導者とする移民団が到来し、現在に至るシリア正教会の基礎をつくったと言われる。シリア正教会は自らをこの移民団の後継者と考えている。

・インドの教会とペルシアの教会との結びつきは、5世紀以降のペルシア教会内の論争と国家による迫害の文脈において見られねばならない（H.I.マルー『キリスト教史2 教父時代』講談社、264-269頁）。

#### 2. シリア正教会

・インドのシリア正教会は16世紀に至るまで、インドでの唯一のキリスト教であったが、周辺の地域共同体と人種的そして文化的に同質であり、またヒンドゥーの支配者の庇護を

受けるなど、他の宗教的なコミュニティと平和的に共存していた。

・ケララ州では人口の21.05% (1971年) がキリスト教徒であり、シリア正教会——信徒数が200万人を超えるとされる——をはじめ、カトリック教会、プロテスタント教会など各教派によるエキュメニカル運動、さらにはヒンドゥー教やイスラームとの対話も盛んである。

・シリア正教会の歴史については、西アジアの初期の教会著述家らの証言や、ペルシア側の記録などを別にして、13世紀に至るまでほとんど記録が残されていない。ここでは、現在のインドのシリア正教会の特徴であるキリスト単性論と、16世紀のカトリック教会の本格的な進出以降の、不幸な分裂の歴史。

### 3. ローマ・カトリック教会

1498年にヴァスコ・ダ・ガマはインド南西のカリカットに到着したが、ポルトガルは香辛料取引を独占しつつインドのポルトガル化を基本とした植民地政策（パドロード政策）を押し進めた。こうしたポルトガルの政策とローマ・カトリック教会の世界戦略が合致したところに1599年のデアムベル教会会議が開かれ、シリア正教会はローマ・カトリック教会に属することが決定された。この間1533年にはゴア司教区が設立され、1542年にはフランシスコ・ザビエルがインドに到着した。シリア正教会など伝統的なインドの諸宗教に改宗を迫るカトリック教会の高圧的な姿勢に対して、17世紀の前半にイエズス会士ロベルト・デ・ノビリ (Roberto de Nobili) は、徹底した土着化の試みを行い、宣教師がインド人の生活様式に順応する伝道方法を展開した。彼は、大規模な改宗は社会の最高カーストであるバラモンの改宗から生じると考え、サンスクリット語やタミール語、そしてヴェーダ哲学を学び、ヒンドゥーの独身苦行者であるサヌヤーシー (sannyasi) の生活スタイルに従った。しかし、このノビリの伝道方法に対しては、キリスト教のヒンドゥー教化ではないかという批判が生じ、これが以後のインドでのカトリック教会の伝道に打撃を与えることになる。

### 4. プロテスタント諸教派

プロテスタント教会のインド伝道は、1706年にデンマーク王派遣の宣教師によって、当時デンマークの統治下にあったコロマンデル海岸より開始された。イギリス国教会系の先駆的な宣教活動として特記すべきは、18世紀のC.F.シュヴァルトによる下層カーストであるナダル・カーストのキリスト教化である。このナダル・カーストの改宗者は5000人を超える規模であり、インドでの大量改宗の先駆的例となる。続いて、18～19世紀には、イギリスの信仰復興運動がアメリカやヨーロッパ各地に波及するに伴って、これらの諸国から様々な宣教団体がインドでの活動を本格的に開始した。

キリスト教全般に言えることであるが、とくにプロテスタント諸教派の活動の特徴として教育と社会活動を挙げることができる。『世界キリスト教百科事典』(1982)によれば、インド・キリスト教協議会(NCCI)に関係しているプロテスタント諸教会は、316の高等学校、53の学士号を授与できる大学を運営している。「様々な宣教団体が教会に加えて、学校、大学、そして医療サービスの設立を活発に行った」(Ralston,1987, 16)。

### 5. 植民地化と独立後

・近代以降のカトリック教会とプロテスタント教会の活動について、ヒンドゥー社会改革の父・近代インドの先駆者といわれるR.M.ロイ (Ram Mohan Roy) は次のような見解を示している (葛西、1991、476-477)。

①キリスト教への改宗は不要。宗教において肝心なのは神を恐れ、義を行うことであって、それには改宗は必要ない。また教義的にも、キリスト教よりイスラームやヒンドゥーの方が優れており改宗は不要。社会的にも改宗は困難。

②キリスト教の倫理性、とくにそれに基づく近代的西欧的な教育は高く評価できる。キリスト教系の大学などにおける西欧的教育を通して無知や迷信から脱却し、道徳的人格を形成することは重要である。

・ロイ：「西洋を利用することによって自分自身の文化を守る」(Copley,1997, 57)という

意図は、インドの知識人が西洋・キリスト教に対して示した典型的反応の一つであり、「西洋と東洋の総合としての新しい文明を構築する」(ibid., p.55)試みと言える。

・キリスト教はカースト制度の安定性の中で停滞していたヒンドゥー教を宗教的に覚醒させ、民族意識を含めた世俗イデオロギーの形成にも大きな影響を及ぼしたのである(ibid., pp.213-216)。こうした中より、インド社会はキリスト教や西欧列強の影響から脱して新しい民族国家の形成・独立へと向かうことになる。

・現在、インドは多宗教国家であり、法的には、すべての宗教に対して等しい保護が与えられ、国家は宗教上の問題に干渉しないという世俗主義が取られている(他の南アジアの諸国との相違)。

## (2) インドの近代化とキリスト教

### 1. 近代インド・キリスト教史の光と影

16世紀のカトリック伝来以来、近代インドには複数のキリスト教が存在することになった。一方には欧米列強を背景とした西欧のキリスト教が征服者の宗教として存在し、他方には古代からインド社会に存在してきたシリア正教会が被征服者の宗教として存在する。インドにとってキリスト教は単なる外来の欧米の宗教ではなく、すでにインド社会で一定の地位が与えられた伝統的宗教でもあったのである。しかし、近代のインド・キリスト教を考えると、まず西欧的なキリスト教がインド社会に与えた影響を考慮しなければならない。この欧米キリスト教の影響は二つの面から理解できる。

### 2. インドの宗教的状況への適合と批判

キリスト教がインドの社会あるいはインドの伝統的宗教文化に対する関わり方の二つのパターン。

#### ①ヒンドゥー教・カースト制度に基づく社会秩序への同化・共存

第一のパターンはヒンドゥー教を基盤としたインド社会に適合し、その中で他宗教と共存するという関係の在り方である。これは古代以来シリア正教会がとってきたもの(ヒンドゥー教の支配者の庇護を受け、バラモンに次ぐ高位カーストとしてのポジションを得、一カーストの宗教としてインド社会のカースト制度に適合)。カースト制度を前提に特定カーストの一員として振る舞うということは、当然下層カーストとはつきあわない、まして同じ食卓には同席しないということを意味する。実際、シリア正教会では、下層カーストとの共同礼拝や共食を拒否する姿勢が支配的である。

また、こうしたインド社会への適合のもう一つの問題は、社会の諸階層間の流動性が疎外されることによって社会全体が停滞に陥ることにある。これは一カーストという身分に満足し新しい可能性へと開かれることを拒否する教会にも当てはまる。現状に閉鎖的に立てこもる態度、つまり実践的また思想的に新しいものを何も生み出さず、伝統をただ遵守するという精神性は宗教としての停滞を招くことになる。これがまさにシリア正教会の直面した問題だったのである(Thomas,1990, 51)。

#### ②カースト的な伝統の否定

もう一つのインド社会との関わり合いのパターンは、近代以降インドへもたらされた西欧のキリスト教、とくにプロテスタント諸教派の姿勢に典型的に見ることができる。それは西洋近代とキリスト教の普遍性あるいは優越性という前提の下で、インド社会に自らの価値観を押しつけ改宗を迫るキリスト教である(Copley,1997, 12)。

これは、近代化の推進者としてのキリスト教であるとともに、インドの宗教文化的伝統の破壊者としてのキリスト教に他ならない。すでに強固な宗教的文化的な伝統を有する社会に対して排他主義的な宣教がほとんど有効に機能し得ないことは、アジアにおけるキリスト教伝道の歴史が示している。

### 3. インドにおけるキリスト教受容

西欧のキリスト教がインドの宗教的あるいは世俗的な思想や運動にどのようなインパクトを与え、またインドの側からどのように受容されてきたのか。

### ①ヒンドゥー・キリスト教

19世紀半ばより、インドにおいてはイエス・キリストを主であると告白するが、西欧宣教師の統制を拒否し、ヒンドゥー文化やインド民族主義を前面に出したヒンドゥー・キリスト教が形成され始めた。1858年から1975年までに、150を超えるヒンドゥー・キリスト教が生まれたと言われるが、その最大の運動であるスッパ・ラオ運動は現在も活動を続けている。この運動はキリスト諸教会と対立しつつも、聖書の研究とヒンドゥー文化の重要性を強調する。これらは、もちろん、キリスト教の教派ではない。しかし、ヒンドゥー・キリスト教のようにイエスをキリストであると認めるものの他に、イエスを靈感あるいは救いの源泉として承認する立場——優れた宗教者としてのイエス——も含めると、類似の現象はヒンドゥー教自体の内部にも見ることができる。インドの宗教的状況においてはキリスト教からヒンドゥー教まで連続的に移行する多様な運動形態が存在しており、それゆえ、西欧的思惟においてはいわば常識的であるキリスト教と他の宗教との二分法的区別がインドには単純に適応できない、つまり、インドでは宗教的多元性に関する様々なパターンが混在している。

### ②世俗的運動に対する影響

・インド文化の特徴は社会生活と宗教生活の一体性にあると言われるが、キリスト教がインドの伝統的宗教に与えた影響は、宗教とは通常区別され世俗的と言われる一般の政治運動にも及んでいる。これはインドにおける新しい歴史意識あるいは人間意識の中に確認することができる (Thomas, 1990, 52-55)。

・こうした影響は、社会運動家ラーム・マノハル・ロヒアやアショカ・メータらにも見られる。ロヒアは自分は神や宗教は信じないが、「十字架上のキリストの姿、そしてそれが幾千万のキリスト教徒に意味してきたものすべて」に深く心を奪われると書いている。インド独立にこうしたキリスト教の精神的影響が大きな意味を有していたことは明らかである。つまり、人間の基本的人権、社会的弱者に対する正義、宗教的・人種的な相違を尊重しつつもそれらを超えて広がる同胞愛など、インド憲法に体现された新しい理念や新しい人間理解はインドの独立に決定的役割を果たしたのであり、こうした新しいヒューマニズムの源泉の一つがキリスト教だったのである。

### (3) インド・キリスト教の創造的可能性

・西欧型のキリスト教、とくに近代の個人主義的で世俗化した社会状況に適合したキリスト教の問題：宗教生活にとって大切な瞑想と祈りの欠如。ピーターソン『角度を調節する』(Eugene H. Peterson, *Working the Angles. The Shape of Pastoral Integrity*, Eerdmans, 1987.) には、現代西洋人の生活が忙しさという一種の文化病に犯されており、宗教者(とくに牧師や神父)にとって神の言葉に耳を傾けるための瞑想的な時間を確保することが困難になっている点を指摘。近代人は聖書を読む場合にも、ともすれば新聞や教科書を読むときのように有用な情報を獲得するために分析的あるいは研究的に読むという姿勢に陥りがちである。「神の語る言葉を聞く」ことができるようになるためには、むしろ現代文化から十分な距離をとることが必要になる。

・修道院と世俗生活のあれかこれかの選択肢を超えて。インドより始まったキリスト教・アシュラムの運動の意義。日本においても、スタンレー・ジョーンズ (Jones, Eli Stanley, 1884-1973) によって設立されたキリスト教・アシュラムが「日本クリスチャン・アシュラム連盟」として活動しており、一定程度の紹介がなされている。

E. スタンレー・ジョーンズ『インド途上のキリスト』(日本クリスチャン・アシュラム連盟)。

海老沢宣道『アシュラムの原則と実際』(同上)。

・アシュラムは、サンスクリット語の *asrama* (瞑想や苦行を行う森の隠者の住居、あるいは再生したヒンドゥー教徒の生の諸段階、を意味する) から由来し、元来、解放・解脱という宗教的目標へ向かう精神成長の継続的努力によって、生を秩序づけることを意味

(Ralston, 1987, 42-43)。

・19世紀のヒンドゥー・ルネサンスに際して、新たなヒンドゥー運動として開始された（ヒンドゥー・アシュラム）。ヒンドゥー・アシュラムの運動は、近代インドを代表する思想家たちの多く、たとえば、ラーマクリシュナとその後継者ヴィヴェーカーナンダ、タゴール、そしてガンジーが含まれている (ibid., pp.54-68)。

↓

西欧世界（西欧キリスト教を含めた）との出会いによって生じたアイデンティティの危機に対するヒンドゥー改革運動、近代インドにおける民族主義の形成過程と並行 (ibid., pp.17-22)。

・キリスト教アシュラムとの関係でもっとも注目すべきは、ガンディーの設立したアシュラム。1915年にサティヤーグラハ・アシュラム (Satyagraha ashram) が設立。バガヴァット・ギーターにおける無私の奉仕に基づく瞑想的宗教性の再建であると同時に、「政治的また社会的な改革者のための訓練センター」。

・キリスト教・アシュラムは、ヒンドゥー・アシュラムの影響下で、20世紀初頭に、まずプロテスタント・キリスト教において開始された — 「キリスト教徒となったインド人は新しいヒンドゥー改革運動と民族主義運動に結びつけられた。ヒンドゥー・アシュラムは彼らに対して自生の組織のモデルを提示した」 (ibid., 22) —。その後、キリスト教・アシュラムは、カトリックやシリア正教会、そして教派を越えたエキュメニカルな運動体へ広がり、多様な運動を展開。

・キリスト教・アシュラムはヒンドゥー教などの他宗教とキリスト教との宗教間対話の現場でもある。「アシュラムは、キリスト教の異なった諸教派の他に、ヒンドゥー教徒、仏教徒、ムスリムや様々な諸宗教の人々との対話によって特徴づけられている」 (ibid., 105)。

・教派的な相違。「福音主義的なプロテスタント・アシュラムは、ガンディーの諸原理とアシュラムが精神的努力のためだけの場でないというメッセージに基づいている。それらは社会の再建へと方向付けられている」 (ibid., 69)。プロテスタント・アシュラムは近代国家建設を目指すインドの民族主義運動と密接な関わりを有し、その社会性において特徴づけられる。

「シリア正教会とローマ・カトリックのメンバーによって設立されたアシュラムのほとんどは、その方向付けにおいて瞑想的かつ修道的である」 (ibid., 88)。第二バチカン公会議後、カトリック・アシュラムは、ヒンドゥー教的象徴とキリスト教的象徴とを統合する様々な試みを推進しているが（文化適合的な宗教儀礼の形成）、ヒンドゥー的遺産をキリスト教の祭儀に統合する試みは、シリア正教会・アシュラムにも見られる (ibid., p.97)。

・「キリスト教らしさ」の保持。キリスト教・アシュラムの「キリスト教らしさ」は、「グル (Guru) としてのキリスト」という理解に現れている。ヒンドゥー・アシュラムでは、カリスマ的なグルの権威がアシュラムの成立と維持に決定的な意義を有している。グルには、神的グル、内的グル（覚醒した精神的な能力、第三の目あるいは内的目）、人間グルという三つの形態が区別されるが (ibid., 48)、ヒンドゥー・アシュラムではアシュラムの創始者あるいは継承者の霊的権威が中心的な役割を果たしており、グルと弟子の関係はアシュラムにとって決定的である。キリスト教・アシュラムにおいても、創始者の霊的指導が重要であることは言うまでもないが、人間グルとしての指導者の上位に真のグルとしてのキリストが存在している。

・キリスト教・アシュラムでは、瞑想、祈り、礼拝を中心とした共同生活において、労働や教育など様々な活動 — 病院、学校、農業、手工業など — が行われる (ibid., 69-87)。それは、西欧キリスト教における修道院と世俗生活とのいわば中間形態と考えることができる。人々は修道院の場合のように完全に出家するのではなく、通常は世俗生活を行いながら、必要に応じて一定の期間、霊的な指導者（グル）のもとに集まって瞑想と祈りに集中する時を過ごすのである。キリスト教・アシュラムには、「社会的関与と、祈りや礼拝の生活との間の緊張」 (ibid., 82) が存在しているが、この緊張こそが、世俗的生活と宗教

的生活との分裂とは異なった新しい宗教的生を特徴づけている。

## B. ピエリスの解放の神学

芦名定道「キリスト教にとっての仏教の意味——近代日本・アジアの文脈から」、  
日本近代仏教史研究会『近代仏教』第20号、2013年、7-19頁。

**Aloysius Pieris, S.J., *An Asian Theology of Liberation*, T & T Clark, 1988.**

The Second Vatican Council

a comprehensive definition of what has traditionally been compartmentalized as liturgy, spirituality, and secular (that is, socio-political) commitment.

option *to follow* Jesus; option *to be poor*; option *for the poor*.

in Jesus, God and the poor have formed an alliance against their common enemy: mammon.

Leonardo Boff *voluntary poverty*, *forced poverty*,

The first is the seed of liberation; the second is the fruit of sin.

This does not imply that all local churches *in* Asia are necessarily local churches *of* Asia!

"inculturation." I see the process of "becoming the local church *of* Asia" only as an accompaniment or a corollary to the process of "fulfilling the mission of evangelizing the (Asian) nations." mission to the *poor*.

a local church *in* Asia is usually a rich church working for the poor, whereas the local church *of* Asia could only be a poor church working with the poor, The *great* (monastic) *religions* that antedate Christianity also claim to possess a message of liberation for the poor of Asia. ... in a local church *of* Asia, they will have already become collaborators in a common mission.

we are right in the middle of *politics*. confrontation with two political ideologies --- capitalism and Marxism--- cannot be avoided. The local church in Asia is a *political church*:

In Eastern religions, voluntary poverty is a spiritual antidote against the mammon working in humanity psychologically. In liberation theology, it is also a sociological weapon.

the ecclesiastical culture of the ministerial church in Asia is elitist and stands aloof from the culture of the impoverished masses. This cultural gap is even more pronounced in former European colonies

every local church, being itself a people, is essentially an inculturated church. The relevant question to ask therefore, is: *Whose culture* does the official church reflect? Which is the same as asking, *What social class* is the church predominantly associated with?

*To evangelize Asia is to evoke in the poor this liberative dimension of Asian religiousness, Christian and non-Christian.*

its ancient tradition of *religious socialism*. There are actually two clear versions of religious socialism in Asia: (1) the more primitive form practiced by the *clannic* and quasiclannic societies spread throughout the vast stretches of nonurbanized Asia, and (2) the more sophisticated form represented by the monastic communities of Buddhist (Hindu, Taoist) origin.

To sum up then, the first and the last word about the local church's mission to the poor of Asia is total identification with monks and peasants who have conserved for us, in their religious socialism, the seeds of liberation that religion and poverty have combined to produce.

four strands of tradition

1.the Latin model: 2.the Greek model: 3.the North European model: 4.the monastic model:

the separation of religion from culture (as in Latin Christianity) and religion from philosophy (as in Hellenic Christianity) makes little sense in an Asia society.

The very word "inculturation," which is of Catholic origin and inspiration, is based on this



culture-religion dichotomy of the Latins, in that it could, and often does, mean the insertion of "the Christian religion minus European culture" into an "Asian culture minus non-Christian religion."

*Greek philosophy* was pulled out of its own religious context and made to serve the Christian religion as a tool for doctrinal expression "theological vandalism"

The exact converse is true in Asia. The imperial religion now in crisis is colonial Christianity, whereas so-called pagan religion is regaining vitality not only as a socio-political force .... but also as a current of contemporary spirituality

these other religions have preceded Christianity by centuries and have already achieved in Asia that very kind of inculturation that Christianity accomplished with such success in Europe.

Asia, as circumstances clearly indicate, will always remain a non-Christian continent.

"Freedom from poverty," the goal of Western technocracy, can be an enslaving pursuit ending up in hedonism

Latin American liberation theology, the *only* valid model of theology for the Third World today, also lacks a perceptive understanding of this monastic ideal.

to discover the *Asian style of doing theology*.

two "secular" movements engaged in liberating us from our "poverty"; both originated in the West. The first is Marxist socialism and the other is the developmental ideology associated with capitalist technocracy. The West is also spiritually present through the church, which, for the most part, is an extension of Western Christianity,

it is not perhaps a new theology, but a new theological method, indeed the correct method of doing theology.

baptism expressed the most self-effacing act of Christ, ... But now the word has come to mean Christian triumphalism. (85)

The vast majority of God's poor perceive their ultimate concern and symbolize their struggle for liberation in the idiom of non-Christian religions and cultures. Therefore, a theology that does not speak to or through this non-Christian peoplehood is an esoteric luxury of a Christian minority. Hence, we need a theology of religions that will expand the existing boundaries of orthodoxy as we enter into the liberative streams of other religions and cultures.

every religion, Christianity included, is at once a sign and countersign of the kingdom of God;

a Christ-against-religions theology and a Christ-for-religions theology

in our Asia context, religion is life itself rather than a function of it, being the all-pervasive ethos of human existence. This is even more true of tribal religion, which often overlaps with "culture." The narrow concept of religion the two Karl

A counterthesis to developmentalism, however, did come from the Christ-*of*-religions theory. It found an anchor in the numerous ashrams and their equivalents already in existence for decades. They embodied the spirit of renunciation central to many cultures, thus expressing their solidarity with both the poor and their religions.

Many metacosmic religions point to a future that is attainable as the present moment of total human emancipation, putting the account on a metapersonal Beyond, if not on an "impersonal" but transphenomenal It.

inculturation and liberation, rightly understood, are two names for the same process!

It is an ecclesiological heresy, therefore, to suppose that a church becomes asianized when the white faces in the Asian episcopate are gradually replaced by black, brown, and yellow ones! An indigenous clergy is not necessarily as sign of an indigenous church! What makes an Asian Christian community truly indigenous or "local" is its active and risky involvement with Asia's

cultural history, which is *now* being shaped by its largely non-Christian majority.  
the "basic *human* communities" emerging on the periphery of the official churches.

#### <ポイント>

- 1) 貧しさという指標
- 2) アジアの教会と、アジアにおける教会。in / of
- 3) 土着化神学と解放の神学 → 二分法あるいは二分法を超えて
- 4) 土着化：誰の文化か。アジアにおいて、従来の土着化モデルは有効か。
- 5) 宗教概念の再構築：宗教と文化の二分法の限界
- 6) 非キリスト教的宗教伝統・宗教文化における解放の希求、「宗教社会主義」、農本主義  
アジアの伝統への参与において生成する「アジアの教会」

↓

- 地平融合の一つの形：「アジアのキリスト教」の可能性
- 7) 近代化の再評価：開発イデオロギーの克服

#### <参考文献>

1. Helen Ralston, *Christian ashrams. a new religious movement in contemporary India*, The Edwin Mellen Press, 1987.
2. Paul Knitter, Foreword, in: Aloysius Pieris, S.J., *An Asian Theology of Liberation*, T & T Clark, 1988, pp.xi-xiv.
3. M.M.Thomas, A Christ-Centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context, in: Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, 1990, pp.49-62.
4. Antony Copley, *Religions in Conflict. Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late Colonial India*, Oxford University Press, 1997.
5. 葛西實 「インド」(日本基督教団出版局編『アジア・キリスト教の歴史』、1991年、435-489頁。)
6. 芦名定道 「「宗教の神学」の現状と課題」(『宗教学会報』No. 11 1999、大谷大学宗教学会、29-56頁。)