

後期：B. 近代日本とキリスト教思想**後期オリエンテーション****1. 研究の視座と方法**

- | | |
|---------------|-------|
| 1-1：思想の解釈学的構造 | |
| 1-2：思想史と社会史 | 10/21 |

2. 明治キリスト教思想の問題構造

- | | |
|--------------------|-------|
| 2-1：海老名弾正と自由主義神学 | 10/28 |
| 2-2：海老名一植村のキリスト論論争 | 11/4 |
| 2-3：植村正久と弁証神学 | 11/11 |
| 2-4：植村正久の日本論 | 12/2 |
| 2-5：内村鑑三の日本的キリスト教 | 12/9 |
| 2-6：内村鑑三の非戦論 | 12/16 |
| 2-7：無教会キリスト教の意義 | 1/6 |

3. 近代日本のキリスト教思想の学的深化

- | | |
|---------------------|------|
| 3-1：弁証神学から宗教学・宗教哲学へ | 1/13 |
| 3-2：波多野宗教哲学の挑戦 | 1/20 |
| 3-3：波多野宗教哲学の射程 | 1/27 |

Exkurs

- | | |
|---------------|-------|
| 3. 原発と科学技術の神学 | 11/18 |
| 4. 宗教言語論の諸問題 | 12/23 |

<前回：後期・導入> 東アジアのキリスト教研究に向けて一家族論—**I 問題**

東アジアのキリスト教は、19世紀半ばのプロテスタント諸教派の宣教師の来日から数えても、すでにほぼ150年の歴史を有している。⁽¹⁾しかし、キリスト教研究において、東アジア・キリスト教の研究はその意味が十分に認められるに至っておらず、周辺的な取り扱いにとどまっているように思われる。また、研究方法に関しても掘り下げた考察が必ずしも行われているわけではない。こうした研究状況にもかかわらず、今や東アジアのキリスト教は本格的な研究対象としての認知を要求しているというのが、本論文の基本的な認識であり、東アジアのキリスト教をいかなる視点から研究するかについて、一つの試論を提示することが、本論文の目的である。

東アジアのキリスト教を論じるためのテーマ設定：

「家族」「家」「死者儀礼」という問題、とくにキリスト教と儒教との相互関係に注目しつつ、日本と韓国を比較する。

文献研究＋フィールド調査

II キリスト教の家族観

東アジアに伝播以来、キリスト教は様々な仕方で受け取られてきたが、その際に、「家族観」がキリスト教の特徴の一つとして理解されてきたことは注目に値するように思われる。↓

「家族」をめぐるこの一連のプロセス。

テキスト①とテキスト②・③との間に見られる「家族」の意味転換プロセスを「家族のメタファー化」と表現。

「批判（否定）→転換→拡張（肯定）」という意味の運動であり、家族の存立に関する、自然的関係基盤（＝血のきずな）から精神的関係基盤（＝神のみこころ）への移行と解釈すること。キリスト教の家族観においては、このようなメタファー化を経た上で、血縁関係における家族も再度肯定され、再建される。⁽⁹⁾

III 東アジアの宗教的伝統と家族

◆伝統的大家族の意味における「家族」のメタファー化が、東アジアにおけるキリスト教

の受容にとって決定的な意味を有しているということ。

・東アジアの宗教文化の特質を、家族あるいは家を核として成立した宗教、つまり、「家の宗教」という点から論じる。家の宗教という場合の「家」：現在生きている夫婦とその子供から構成される近代的な核家族ではなく、家父長的な大家族の広がりをもって、しかも過去の諸世代（先祖）を含んだものとして存在している。

・儒教宗教説で知られる加地伸行。「家」：現在の世代を超えた生命の連続的な共同体として意識される。家と儒教との関わり：この家は人間社会の基本的単位であり、儒教はこの家の宗教的祭祀として位置づけられる。

・儒教：「家」の宗教儀礼という側面だけでなく、道徳思想あるいは政治哲学という側面をも有しており、また東アジアが儒教文化圏であると言う場合でも、地域によって、時代によって儒教の存在形態は多様。家の宗教というレベルから、道徳、政治哲学というレベルまでを包括するものとして存在していること、つまり、儒教は多層的で複合的なシステム。

・近代化の過程：その家制度は急激な変貌を遂げて現在に至っている。キリスト教（とくにプロテスタント諸教派）が東アジアに布教されるのが東アジアにおける近代化という歴史的な文脈においてであったことを考えれば、キリスト教受容が、この社会の近代化あるいは家制度の変貌という事態と密接な関わりを持つことは、十分に予想できる。

9. 近現代の歴史的展開は、東アジアに何をもたらしたか。

東アジアの近代化＝遅れた近代化、上からの近代化。社会システムの急激な変容と伝統の解体という形態を取る。

ている。

11. 日本明治期のキリスト教（とくにプロテスタント的キリスト教）は、近代化の過程に比較的親和的であって、東アジア的な伝統的な家が近代的な核家族へ変化するプロセスに、自らの家族観の核心である「家族のメタファー化」のプロセスを合致させ、家族制度の近代化に適合することが一定程度可能であった。

しかし、社会の近代化と同じ方向性を持つことは、近代化のプロセス自体に同化され、それに飲み込まれるという危険性をも伴う。キリスト教的な「家族のメタファー化」が、東アジアにおける家族の危機に対して、家族の再生を可能にするような積極的な可能性をいかにして提示できるのかは、東アジアのキリスト教の今後の課題として残されている。

12. 近代化、家族、キリスト教をめぐる錯綜した問題状況は、葬儀や墓の問題の内に明確に確認できる。

1) 東アジアのキリスト教は、先祖供養を含めた儒教的な死者儀礼をいかなる仕方でキリスト教的に意味転換し受容するのか（あるいは、それを拒否するのか）。

2) 核家族化とそこに生じた危機的状況の中で、キリスト教は家族共同体に新しい精神的基盤を与え得るのか（あるいは、その危機に埋没するのか）。

<主要な論点>

1. キリスト教と東アジアの宗教文化との双方から見て、家族や家は宗教的に中心的な位置を占めている。東アジアのキリスト教を家や家族という視点から具体的に考察することは、この地域のキリスト教研究にとって重要な問題設定である。

2. キリスト教と東アジアの伝統との積極的関わりを考えると、それは、キリスト教的な「家族のメタファー化」の問題として、また東アジアの近代化がもたらした家族の危機に対して、家族をいかに再生するのかという問題として、捉えることができる。

3. 家族のメタファー化の遂行における家族の再生が、宗教的多元性の下における宗教間対話（とくに、キリスト教と儒教との対話）の一つの具体化として理解されるとき、宗教間対話が共同体の再建（オウの言うグローバルな共同体の確立）に対して有する意義は明瞭である。

4. 東アジアのキリスト教の問題は、この地域にとってのみならず、宗教的多元化が進行しつつある現代世界全体にとっても、重要な意義を有している。

1. 研究の視座と方法

1 — 1 : 思想の解釈学的構造

(アジアのキリスト教) 研究に向けて—序論的考察—

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/108425>

1. はじめに

1. 「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。

2. 「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、少なからぬ研究の蓄積がすでになされているが、「アジアのキリスト教」をめぐる研究状況は必ずしも満足行くものではない。未だ研究の方法論的基盤は脆弱なままである。

「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。

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

3. 「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。「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。

4. 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『日本的な神学』(Japanese Theology)なるものを苦心して作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)

5. 「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。

6. 「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。北森と「一八〇度対極的であると言わねばならない」(ibid., 229)。

「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『日本的な神学』(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)

・・・

7. 「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そうするのに対して、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。

8. 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)

8. 北森神学は、素朴な土着主義（内村、植村）と批判的非土着主義（バルト）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。

9. 森本あんりの一連の論考。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。⁽⁴⁾

10. 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』(2004年)。「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。

11. 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。

12. 『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。

13. 「日中韓神学フォーラム」(2009年、同志社大学)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よう。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。

14. 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。

奪格の「の」（「奪格的神学」）：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。

15. これまでの先行研究を検討した範囲からも、「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。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。

・・・

（2）土着化論

16. 「日本のキリスト教」あるいは「アジアのキリスト教」の積極的意義：「土着化論」「土着化神学」 → 「武士道とキリスト教」、「接ぎ木」との関わりにおいて。

17. 明治のキリスト者が、「武士道とキリスト教」の關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。新渡戸稲造、植村正久

・・・

18. 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。

・・・

3. 土着化論再考

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。

（1）土着化論と解放の神学

19. 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。

20. ピエリスのアジアの解放の神学。

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。

...

21. 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）。この点を正当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。

→「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。

...

22. 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。「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

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。

ナチス・ドイツ的キリスト者、海老名弾正

...

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

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。

・・・

4. 「アジアのキリスト教」と地平モデル

23. 「アジアのキリスト教」研究の地平モデル。

「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。

24. 「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な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「アジアとは」「日本とは」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⁾

25. ジェームズ・コーン『抑圧された者の神』（1976年）。

「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）

26. 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。

27. 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)

28. 補足の第一点：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。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ては、テキスト解釈を超えて拡張されることになる。

29. ヒック。

「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)

30. 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⁽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——。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」という仕方では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。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。

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。

30. 補足の第二点：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。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。

31. 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)

32. 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」をもつば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。

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。

...

<文献>

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. 吉馴明子『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1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。)