

<前回>韓国キリスト教と民衆神学

A. 韓国キリスト教

(1) 東アジア・キリスト教の多様性

6. 東アジアのキリスト教の現状はきわめて多様である。しかし、これらの国々の中でもとくに地理的に隣接し宗教的伝統においてもきわめて類似性の強い韓国と日本におけるキリスト教の状況の著しい相違は印象的である。中国・台湾はキリスト教の浸透に関して、韓国と日本の中間的な状況にあると言えよう。

(2) 韓国のキリスト教と近代化

10. 民族宗教としてのキリスト教

「韓国教会は迫害のなかで成長してきた教会といえます」(李、1987、98)。

「キリスト教は朝鮮では民俗宗教のような特徴を持ち、民族の自由、独立の推進力となった」(土肥、1980、317)。日本の植民地体制への抵抗運動に積極的に参与しそこで苦難を共にすることによって、朝鮮民衆の教会に対する「共同体意識(民族共同体意識)」が生み出され、民族の宗教として認知されるに至ったのである。

「教会だけは韓国語で讃美歌を歌い、韓国語で説教をし、韓国語で祈る事が出来ました。教会は説教ばかりでなく民族意識を啓発し、愛国心を鼓吹しました。光明なき時代の光であり、生きた言葉、生命でした。教会は愛国団体になったのです」(李、1987、99)。

↓

こうした民族精神との密接な関わりは、第二次世界大戦後の民主化の過程で教会が大きな役割を担ったことでさらに深められ、現在の韓国キリスト教の基盤となっている。

11. 東アジアのキリスト教の抱える問題点:「韓国の民族主義の攻撃目標が日本であっただけに、韓国のキリスト教はナショナリズムに迎合するという姿勢をもって発展してきた」。「キリスト教が、独立と開化を求める人々の革命的なイデオロギーとして採用されようとしたのである。……韓国の教会は、そのナショナリズムによって民衆の間に広まって行った」(池、1970、90,186)。

12. 韓国教会における敬虔主義的傾向

・李大栄:韓国教会成長の特徴として、家族的連帯関係に基礎をおいた韓国社会において「韓国教会は家庭集会として始まった」(李、1987、101)。

↓

こうした特徴は、日本のキリスト教における都市型宗教という性格とは対照的なものである。

家族共同体を基礎にし、聖書と祈禱を中心とした生活の確立という特徴は、一見すると素朴な信仰形態に見えるかもしれないが、それは知的な側面に偏重した信仰よりもはるかに持続性と波及性に富むものなのである。

B. 民衆神学

(1) 民衆神学の意義

「一九七五年五月に私は初めて韓国に来て、ソウルの韓国神学校で安炳茂教授と知り合った。私は都市産業伝道協議会(東京)のための「民衆の闘いにおける希望」に関する講演を準備していた」、「しかし、私たちがキリストの教会と民衆についてよく考えてみる気持ちにさせられたのは、新約聖書学者安炳茂の「マルコによる福音書におけるイエスと貧しい民」に関する、ハイデルベルク大学学位論文によってであった。」(モルトマン『神学的思考の諸経験』新教出版社、308-309頁)

「先立つ「黄色人種の神学」のように、民衆の神学は文化的・土着的に形成された神学ではなく、韓国において苦しんでいる民衆の文脈的神学であり、それゆえイエスによって祝福された全世界の神の国の民にとって開かれている。人権と公民権のための闘いと結びつけられ、キリスト者たちを「教会の民」から「民衆の信仰共同体」にする限りにおいて、民衆の神学は、韓国における最初の政治神学でもある。」(312)

(2) 発端あるいは文脈

「軍事独裁政権」「このような韓国的な背景の下で台頭した神学が「民衆神学」である。もちろんこれは、当時世界の神学界において流行していた政治的、社会的、経済的な差別に抗議する「疎外された者の観点から見る神学」、すなわち「解放の神学」、「黒人の神学」、「フェミニスト神学」などのパラダイムと軌を一にするものであり、相互に影響を与え合ったことは明らかである。しかし、「民衆神学」は韓国的な状況という独自の背景を前提にしなければ、想定し難い独自の目標と方式をもつ神学体系である。したがって「民衆神学」は、時代状況から離れては、その神学理論と実践目標について議論することができないという徹底した状況神学なのである。」(徐正敏『韓国キリスト教史概論——その出会いと葛藤』かんよう出版、2012年、93-94頁)

(3) 韓国民衆史の中で

・「韓国における民衆と神学——アジア神学協議会についての伝記的報告」(徐洸善)

「徐南同はその「二つの物語の合流」についての論文において、現在の民衆の神学は、現在に対して歴史のパラダイムを提供している、以前の歴史の続きなのだと論じている」

「彼が試みているのは、まず最初にその文学、感情、演劇等に現われている民衆の社会的伝記を読み、そこから民衆の歴史の動態を描き出すことである。」(32)

「徐が観察しているように、「儒教の厳しい女性差別強要のもとでは、女性の存在は恨そのものである」、「恨は韓国女性の伝記や物語、小説、詩、劇等に避けがたく現われてくる、心理・社会的用語である」(33)

「民衆の外国勢力によって束縛されてきたことを自覚しながら、しかも民族独立の感情を押さえなければならぬ時に、恨の感情は心理的・政治的怒り、挫折感、憤りの次元へと高まっていく。恨は個人的心理の次元と共に社会的・政治的次元における自覚である。」(34)

「徐は彼の論文において、恨を描いている韓国の仮面劇について、生への目的を粘り強く探求している民衆劇として言及している」(35-36)

(4) 聖書の文脈で

「とにかく、西欧神学の領域で「イエス」を追求していた私の努力の結果は「歴史のイエス」に対する「不可知論」に至るだけであった。・・・朴正熙軍事独裁政権下で、多くの悲劇的事件が起きた。苦難に満ちた民衆の絶叫は、教会と神学のゲッターの中に安住していた牧会者たちと神学者たちの耳にまで聞こえてきた。・・・われわれは、なんら神学的整理をなしえないままに、民衆の現場に引き込まれていった。民衆との提携は、自動的に苦難をともなった。苦難の現場でわれわれの「問い」が変わり、その位置から思いがけず、福音書に描かれた「受難のイエス」に出会うことになった。・・・ガリラヤのイエスと民衆は、互いに区別されない「イエス民衆」として一つであって、イエス民衆と韓国民衆が互いに血が通う関係となる体験をした。われわれはついに「歴史のイエス」と、われわれの現場で出会ったのだ!」(106-108)

「福音書のなかでイエスは、ただ「イエス民衆」としてのみ存在する。だから「イエス民衆」はイエスの別の名前だ。ここで、西洋神学の「イエス」と「民衆」という「主客図式」は立場を失う。」(107)

(5) 二つの物語の合流＝二つの地平の交差

「二つの物語（聖書および教会史の民衆伝統と韓国歴史の民衆伝統）は合流した。民衆神学者たち、とくに徐南同と安炳茂の信仰と人格の中から激烈で劇的な「合流」が起こった。」(111)

「金芝河の民衆神学」『張日譚』の構想メモ」(308)

(6) 民衆の神学と日韓の交流

(7) 民衆神学のその後、民衆神学は終わったのか

- ・民衆とは誰か？ 実体論的規定ではなく→関係論的に。 cf. 「隣人とはだれか」
- ・状況的文脈的神学は、その状況の変化によって、本質的な壁に直面する。90年代以降の韓国社会のどこに民衆が存在するか。

しかし、状況的神学が「神学」として存立するには、それが状況に還元されない超越的意味の次元を具体化することが必要だったのではなかったのか。実は、民衆は新しい文脈のどこにでも存在する。神学は新たな合流を求めている。

・解放と土着化とは、一つのプロセス（民衆運動の系譜）の二つの契機ではなかったか。

↓

普遍と特殊の関連性を問い直す作業が必要である。

13. インドのキリスト教1

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年間にお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200万人を超えと言われる——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年のデイ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.シュヴァルツ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の意味する。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しばし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用できない、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。

<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。)