

**\*キリスト教学特殊講義\*\*\*\***

## &lt;前回&gt; 後期オリエンテーション

## Ⅲ 東アジアの近代化とキリスト教思想

## オリエンテーション

1. 「アジアのキリスト教」研究をめぐる方法論的考察	
1-1: 研究状況と問題点	10/13
1-2: 「アジアのキリスト教」の問題構造	10/20
2. 「アジアのキリスト教」の諸問題	
2-1: 近代化・貧困・開発	10/27
2-2: 伝統的宗教文化と家族	11/10
2-3: ナショナリズム	11/17
2-4: 宗教的多元性と宗教間対話	12/1
	1/12
Exkurs ティリッヒ研究1	12/8
ティリッヒ研究2	1/5

## 1. 「アジアのキリスト教」研究をめぐる 方法論的考察

1-1: 研究状況と問題点

アジアの神学、日本の神学は、これまで、どのように論じられてきたか。その一断面。

## A. 北森嘉蔵『日本のキリスト教』国際日本研究所、1967年。

## ・「日本のキリスト教」(1963)

「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」(1)

「日本におけるキリスト教の現状」という程度の内容である場合には、「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、「二つの意味」「外延的な意味」「内包的な意味」(2)

「キリスト教宣教の対象として一つの特定の国や民族が考えられる場合」「キリスト教にとっては外延的な意味をもつ」「むしろ「日本におけるキリスト教」という言葉にすべきであろう」(2)、「キリスト教が日本にまで到来しても、キリスト教の内容そのものは何らの影響をも受けない」(3)

「ギリシアのキリスト教」「キリスト教とギリシアの出会いには、単なる外延的な意味以上の、内包的な意味がキリスト教にとって考えられる」「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した」「キリスト教の正統的な教義形成」「三一神論とキリスト論」(3)、「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、「同本質」「という概念規定は、典型的にギリシア的である」(4)

「日本のキリスト教」という言葉が軽々に使用され得ないこと」(5)

「第一に、ギリシア的キリスト教は正統教義であるかぎり、われわれを拘束する普遍性をもっている」「普遍的拘束性を保証するのは、聖書であると言わねばならない」(6)、「第二に、ギリシア的キリスト教のメッセージを正統教義化するときに、ギリシア的思惟という特殊性においてそれをなしたのである」「特殊であるかぎり」「それに自由を許すものでなければならない」「歴史的キリスト教をその普遍的拘束性から解放したのも、聖書であった」「一方においてはそれに拘束されながら、他方においてはそれから自由である、という二つの態度」(7)

「ギリシア的正統教義」「その神学的関心が信仰の対象に集注されていた」「客体的性格」「客体的に考察される場合には、神もキリストも神学的ではなく形而上学的に考えられる」(8)、「信仰の主体面を神学的関心にしなかったこと」、「ギリシア人は本来的に形而上学的である」「実体論的性格」(9)、「ヘブライ的思惟にとっては、神の「存在」でさえも静的・実体論的ではなく、動的・人格論的に考えられる。(有賀鐵太郎博士の「ハヤロトギー」を参照)」「ギリシア的思惟の特殊性」(10)

「受肉論に集中し、そこではほとんど完結している」(10)、「アタナシウス」「生命主義」(11)、「受肉者キリストの受難と十字架の死とは、アタナシウスの神学的関心の外に置かれることとなる」(12)

「使徒信条が「ローマ信条」として」「西方ラテン神学はキリスト告白を「意図的に」キリストの死と結びつけることをあえてした」(14)、「中世において信条の制定がなかったということは、教義形成もなかったということを示す」(16)、「十六世紀の宗教改革」「プロテスタント教会」「信仰主体たる人間の救済に神学的関心を集注した」「正しい神学は、単に信仰対象たる神の論にもつきず、単に信仰主体たる人間の論にもつきない。神と人間の関係の論でなければならない」「「関係」は究極的には神の人間への関係であって」「神の愛の学」(17)、「「対象」から「主体」へと変革された思惟を、自覚的に「関係」へと変革させること」「「ふたたびヘブライ的・聖書的思惟方法に復帰することになる」「否定によって媒介された自己犠牲的な神の愛」「神の苦難の愛」「「関係」としての神の愛に苦難がある」(18)、「ルター神学の神論」「キリスト論における「属性の交流」(communicatio idiomatum)の教説によって、苦難を神にまで説き及ぼした」「「神の痛みの神学」の目指す方向」(19)

#### ・「日本の神学」ということ(1963)

「「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」(21)

「土着主義」「古く植村正久や内村鑑三」

「ヨハネはいかにも能く基督教を翻訳した」「ヨハネ福音書を媒介して、福音が土着してゆく過程を洞察」「同じ課題を日本において自覚すべき」(21)

「内村鑑三」「日本人独特の見地よりしてキリスト教の真理を開明したるもの」「キリスト教は世界的宗教なるがゆえに、各国民を待って初めて完全に世に現るる」、「日本人を通して現れたるキリスト教、それが日本的キリスト教である」「日本のキリスト教信者は」「神がわれらに賜いし特殊の国民性をもって、これを解釈し、開明し、全世界の民をして再び純福音の恩恵に浴さしむるべきである」、「「特殊の国民性」によって媒介された普遍

性」(23)

「彼らの立場はいまだなお素朴であり、神学的反省を通過しているとは言いがたい」「土着主義への批判をくぐり抜ける必要がある」(24)

「非土着主義」「カール・バルト」(24)

「「ドイツ的な」神学が「うまくゆかなかった」、「福音と国民性を「統合」させようとする「自然神学的」な意図」「下からの発想」、「福音を混合宗教化する危険」「キリスト教の習俗化」、「神学と教会の普遍性をすなわち世界教会性を疎外する」(25)

「福音と内的・有機的に結びついていない土着主義を、われわれは非神学的として性格づける」、「福音は「超越と内在との相即が、連帯性である」、「バルト」「内在主義的近代神学への訂正」「断絶・超越主義へと反動」(27)、「神の人間性」「人間とのかかわりおける神」、「「ゆがんでいた」と告白」「しかし、バルトはそのことを実際にはなさなかった。果して、このことが具体的に真相を暴露した」「福音の土着化に対して究極的には否定の態度」(28)

「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」(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」(30)、「特殊媒介的普遍性」「神学史的にいつて古典的時代と目されるのは、四世紀を中心とする古代教会と十六世紀における宗教改革である」(35)

「ギリシアの客体主義とゲルマンの主体主義とが、相対立して固定化する傾向」(39)

「しかし聖書においては「神と人間主体との間の関係が語られているのである。実体概念でもなく、主体概念でもなく、まさに関係概念こそ、聖書のメッセージの内容である」、「神の痛み」(40)

## B. 古屋安雄・大木英夫『日本の神学』ヨルダン社、1989年。

まえがき (大木)

第一部 歴史的考察 (古屋)

序論／鎖国とキリスト教／開国とキリスト教／国際主義と国粋主義／キリスト者のナショナリズム／戦争とキリスト教／天皇制とキリスト教／戦後の新しい日本

第二部 方法論的考察 (大木)

「日本の神学」序説／環太平洋地域のプロテスタンティズム／日本の精神的宿題としての聖書／日本における神学と神学教育の問題

あとがき (古屋)

北森批判あるいは北森からの差異化が主張されている。

「大木英夫」

「「日本の神学」とは何か。それは、端的に言えば、「日本」を「神学する」ことである。「日本」を神学の対象にする、「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」、「日本」をトータルかつラディカルに対象化する、あたかも「日本」にかけられたアルキメデスの支点のような位置である」、「神学が、日本における知性の自立を可能にし、促すのである」(11)、「国家に対する「見張りの役」」(17)

「古屋安雄」

「欧米の教会と異なるアジアの教会があるように、欧米の神学とは違うアジアの神学があるのは当然」(28)

「別に意図しなくてもすでにアジア的であるのに、わざわざ「アジア的」であることを強調することの危険性」「戦前のいわゆる「日本的キリスト教」提唱の事実」「国粹主義の抬頭」「不幸な前例」(29)、「偏狭な国粹主義やナショナリズムと結びついた「日本的キリスト教」ではなく」(30)

「ヨーロッパとは異なるアメリカの神学が第一次世界大戦前後に出現するためには、実は長年にわたるヨーロッパ神学の勉強と研究の期間があったこと」「自国語である英語で神学が読めるようにした」(32)

「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のことである」「日本をその研究の主題とする神学」(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」「日本を神学の問題とする」「神学的な日本学」「キリスト教信仰の支点からの日本についての神学的解釈と評価」(35)

「現代日本には古代日本や古い東洋の宗教や文化だけでなく、現代西洋や現代世界のもっとも新しい問題も混在している」「その意味では、日本の神学は、ただ日本の問題だけでなく、全世界とくに現代世界がかかえる諸問題を神学的に明らかにする神学ともなり得るのであって、エキキュメニカルすなわち世界教會的な意義をもつ可能性のある神学といってよいであろう」(36)

「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」(40)

「大木英夫」

「「日本の神学」とは」「属格的ではなく、対格的」(226)

「北森博士の主張」(227)、「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」(228)

「われわれが「日本の神学」という場合」(228)、「一八〇度対極的であると言わねばならない」(229)

「「異化」しそして「明視」する」「批判性」(230)

「その点でわれわれはバルトに戻ることになるであろう」(233)

「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」(235)

「「日本の神学」は、「回心」による神学的実存の確立と「復活の出来事」によって備えられた神学的実存の場所において、可能になるのである。その〈場所〉とは「教会」である」

(269)、「「教会」をその〈座〉とした神学、教会的神学である」、「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」を問題にするのである」、「日本の「古い共同体」から「新しい共同体」へと、「日本の神学」立っている〈場所〉」、「日本の神学」という形態の「弁証学」は具体的に「新しい共同体の倫理学」を基礎づける神学的営みとなるのである」(270)

**C.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。**

「アジアの神学」「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」(1)  
「日本では」「アジアの神学はその大部分が邦訳すら存在しない状態」「彼らは存在しないのと同然の扱いである」(1)

「アンドリュー・パク」「C.S.ソン」「小山晃佑」「ジュン・ユン・リー」  
「日本の神学」「欧米捕囚」「アジアの中で日本だけが神学的な鎖国状態にある」「それは不幸である」(2)、「翻訳神学」(4)

「文脈化神学」「第三世界の神学」(5)  
「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」「純粋なキリスト教」というものはどこにも存在しない」(7)、「啓示は常に文脈の中で生起する」(8)

「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」(9)  
「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」「自覚」「意識化する」作業である」(10)

「「アジア」という簡単な括り方を拒絶する多様性」、「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」(11)、「普遍的な神学か文脈的神学か、という二項対立的なアプローチには見切りをつけない」(12)

「「アジア」といっても」「その範囲は「東アジア」に限定されている。中国、韓国、日本、台湾がその中に入る」(14)、「共通の宗教的な基盤を有しており、中国漢字文化圏として一定のまとまりがある」(15)

「「文脈化」の主体は誰か」「ある特定の文化に「属している」という場合の「所属性」や、その「部外者」であるという場合の「非所属性」は、何をもって算定されるのか」、「神学の課題の問いであり、その担い手の問いでもある」(21)

「神学者はかくして自己の共同体を越えたより広い共同体との連続性を保証し検証する役割を担うのである」「「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」「公同の全体教会の文脈にも目を開かねばならない」

「「聞き手」について」「「いったい誰のための神学か」(23)

「伝統」

「過去との連続性」(26)、「個人と共同体にアイデンティティの源泉を提供する」(27)  
「共同体に統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」、「「伝統の自己保持力は自己変革力に依存し」「「相関的である」(28)

「適応と成長を続ける伝統には、何らかの選択原理が働いていなければならない」「正統性」をめぐる問い」(31)

「チョムスキー」「文法」に相当するのが「正統」である」(32)、「消極的で統制的な機能をもつ」(33)、「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」(35)、「信仰的な伝統における伝統の規範性」(36)

「日本人としての立ち処」(194)

「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」(203)

「「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」(212)

「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」(214)

• **"Asian Theology in the Ablative Case," in: Korea-China-Japan Theological Forum 2009.**

Asian theologians have come a long way reflecting on the nature of their "Asian" character. At first they were content being counted as a branch of contextual theology in general, but gradually they began to feel that their "geographical" identities must be translated into a "historical" identity. In the two-millennia of Christian history, Asia occupies the cusp in terms of geo-historical development. The gospel of Jesus Christ originated in the Near East, flourished in the Mediterranean Africa and Greco-Roman regions, occupied much of the European Continent, and then crossed the Atlantic Ocean to be planted in the Americas. Christian mission continued to make its headway to the West coast, and when it reached the coastline, it further ventured into the Pacific Ocean, finally heading towards Asia.

What is the nature of this "Asian theology" that we are constructing today? I remember there was a discussion decades ago concerning the meaning of "the theology of Japan." The term refers to a type of theology that makes theology look and sound Japanese by utilizing resources from traditional Japanese culture. The Meiji Christians' effort to synthesize Christianity and Confucianism, the nationalist movement during World War II to enshroud Christianity in State Shinto religion, or Kazoh Kitamori's celebrated *Theology of the pain of God* which employs traditional Japanese Kabuki and Joruri drama as a core concept--these are examples of "Japanese theology" i.e., theology in the genitive case that articulates theology à la Japanese. An obvious danger of this paradigm is the lack of critical distance any theological undertaking should keep to the culture it is embedded in.

The "theology of Japan" can also mean a type of theology that treats Japan in its accusative case, radically making Japan in its entirety the object of critical analysis. The scope of this "theology of Japan," however, is not as clear as its proponents claim it to be. First of all, their claim to be treating a culture in its "entirety"--whether it be from the inside or outside--will not hold up against the challenges of postmodern cultural theorists. Culture is a complex entity. The Korean culture, for example, is composed of Taoist, Confucian, Buddhist, and Shamanistic

religions, to name only a few of the representative traditions of religion. Which of these religions, or what combination of these does one have in mind in discussing the contextualization of Christianity into Korean culture?

Let us take up the question of the nominative case first. Who are the subjects of Asian theologies? Who are entitled to speak on behalf of Asia? How does one define an "Asian"? Is it by birth or upbringing, race or ethnicity, blood or lineage, language or citizenship? Or is it something that is entirely up to one's own choice? The question pertains less to the definition or terminology and more to the authenticity of the theological subject. It is less about the facts of being an Asian and more about the rights of representing Asia. In other words, who can perform the task of contextualization? Is someone entitled to contextualize theology to a context to which he or she does not belong? And how do we know if a person does or does not belong to a particular context?

When one turns to the question of Asian theology in its "dative" case, or the "audience" of theology, Koyama suggests a definite answer. According to him, Asian theology is for those who speak Asian languages as their primary tongue. This answer, however, only pushes back the question one step, for one must then ask: which language is Asian? Furthermore, this definition casts a shadow on Koyama's theology itself. How are we to understand his theology, which is written not in Thai, nor even in Japanese, but exclusively in English?

Having stated this, the question we raised earlier concerning the genitive or accusative case of Asian theology must now be answered. Is Asian theology a new version of "genitive theology" that used to throng the theological discipline with special concerns? Is it to be added to the catalogue of genitive theologies with "the theology of liberation," "the theology of work," "the theology of race," etc.? Or is it an "accusative theology," a theology that takes Asia as the primary subject-matter? If it is a conscious endeavor to clothe theology with an Asian outfit as attempted formerly in the "genitive" case, its purpose will be poorly served, as we noted on Japanese or German theology. On the other hand, if it takes up Asia as the "object" of research in the accusative case, there is no reason to call it theology at all. The task of Asian theology does not primarily consist in reviewing the history of the Christian mission and its adaptation to Asia or in evaluating Asian cultural phenomena from the Christian perspective. No doubt Asian theology will benefit from learning about the history of Asian encounters with Christianity, yet theology is not historiography. One could also venture out on an evaluative, not merely descriptive, analysis of history, but again, theology is not a branch of cultural studies or anthropological observation writ large. Asian theology, in a word, is not an attempt to better understand Asia *per se*. It has to involve a fundamental reconsideration of the preconceived understanding that lies at the bottom of the way theology is done in any culture.

To continue the analogy of grammatical cases, we can say that Asian theology is an "ablative theology" in the sense that it asks theological questions "by means of" Asia. Asia functions here as a heuristic occasion by which questions of theological import come to the forefront. Asian theology in the "ablative" case is also a critical endeavor to re-examine theology "from the viewpoint of" Asia. If "accusative theology" questions Asia from the theological perspective, this "ablative theology" questions theology from an Asian perspective. The task of Asian theology is

to raise questions that have come to prominence in Christianity's encounter with the geohistorical context of Asia. It thematizes the preconceptions and presuppositions of theology that have thus far come unrecognized or unchecked in the non-Asian development of theology. Its aim is to raise questions for all theologians, regardless of the location and context.

↓

### <中間的考察>

「アジア」「の」「キリスト教」をめぐる諸論考から。

問いの分節化を行う（哲学的掘り下げの必要性）。

主格、属格、与格、対格、奪格／言語的、地理的、歴史的／主体と受け手

↓

- ・分節化された構成要素のいくつかが含意されれば、それは「アジアのキリスト教」の問題圏に含まれる。この問題圏はネットワークを構成する。
- ・形式的分析から内実の議論へ踏み込むことがなければならない。  
仮説的に内実を押さえて議論を開始すること、その際に、「アジア」の多様性と共通性に留意すること。

形式レベルでの議論は問題を整理する上で大切であるとしても、これに留まる限り、有意義な議論へと進むことはできない。

アジアの内実、日本の内実の理解が、暫定的であっても示されねばならない。

しかし、アジアも日本もその内実は自明ではない。

キリスト教本質論（本質と原理。過去、現在、未来）を参照すること。

「本質」を、特定の歴史的地点において理想化して論じることは可能か  
現在と未来の緊張から「本質」を問うことの意味

現代的な用語法の尊重とそこから何を指すのかという観点

過去の規範化の問題、正統？

なぜ、森本が取り上げる思想家は日本でほとんど無視されているのか。

### D. 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、pp.71-88。

「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、pp.43-62。

↓

次回へ