



M.M.トマスの初期宣教思想の展開とP.D.デヴァナンの影響

著者	宮本 憲
著者別名	Miyamoto Ken Christoph
雑誌名	キリスト教論藻
巻	37
ページ	51-83
発行年	2006-03-10
URL	http://doi.org/10.14946/00001608



M. M. トマスの初期宣教思想の展開と P. D. デヴァナンダンの影響

宮 本 憲

1 はじめに——WCCウプラサ総会の宣教論

20世紀エキュメニズムの神学や宣教学に対してアジア出身のキリスト者が行った貢献は多大である。特にインド亜大陸のキリスト者達の貢献は目覚ましい。しかし、残念なことに、日本では彼らの貢献への関心が非常に限られているように思われる。

インドの神学者のエキュメニズムへの貢献を物語る一例は、1968年にウプラサで開催されたWCC第4回総会に見ることができる。

言うまでもなく、この総会は20世紀のキリスト教宣教思想史において一時代を画した会議であり、平和・社会正義・反差別のための闘争など、政治や社会へのキリスト者のラディカルな参与を前面に打ち出して、大きな論争を呼び起こした。この総会は報告「宣教の更新」の中で、キリスト教宣教を次のように語っている。

今日、我々の参与している神の宣教を、古きものの根底的な更新である新しい創造の賜物として、そしてまた新しい人イエス・キリストにおいて完全な人間性へと成長するようにとの人々への招きとして説明することは、極めて適切なことである⁽¹⁾。

ここで用いられている「神の宣教」という表現は、これがミッシオ・デイ神学に立つ宣教思想であることを示している。「ミッシオ・デイ」は20世紀後半の宣教思想において重要な役を担うようになった概念だが、1952年の国

際宣教協議会（IMC）ヴィリンゲン大会で初めて浮上したとされる。当時、欧米の宣教学界で進行していたキリスト教宣教の神学的基盤についての論争への回答として、この大会は宣教の基盤を三一神の派遣行為に求め、教会の宣教はこの世に対するこの「神の宣教」への参与であると規定した⁽²⁾。しかし、1960年代になると、J. C. ホーケンダイクの宣教論の影響の下でミッシオ・デイの強調点が、宣教の根拠としての三一神から宣教の対象としての「この世」へと移ることになる。いわゆる「神中心型」ミッシオ・デイ概念から「世界中心型」ミッシオ・デイ概念への移行である。上記ウプサラ総会の宣教理解はこの線上に理解されるべきものである。

以上は、この時期の宣教思想史についての基本に属する事柄であるが、これに対して、ウプサラの宣教理解にもう一つの思想的系譜が流れ込んでいる事実はほとんど注目されてこなかった。この思想的系譜とはインドのキリスト者たちによって展開されてきた宣教理解であって、上記引用における「新しい創造」「新しい人」「完全な人間性」という言葉の使用がこれを端的に表している。

このインド系宣教論の主唱者は、ウプサラ総会でWCC中央委員会議長に選出され、次のナイロビ総会（1975年）までの7年間この職にあったM. M. トマス（1916～1996）であった。トマスは南インドのケララ州の生んだ独創的な信徒神学者であり、その思想的貢献はインドの教会、アジアのエキュメニズム、WCCという3つのレベルにおける神学・宣教論・社会思想に及んでいる。我が国ではほとんど注目されることがないようだが、20世紀後半のエキュメニカルな宣教神学の展開はトマス抜きに語ることはできない⁽³⁾。

本稿では、このようなトマスの宣教思想の形成過程を検討したい。しかし、彼の思想形成の特徴はその時代時代の状況との対話を経てなされている点にあり、その結果、同じところに長く留まることはない。激しく変動する時代の宣教学的状況に応答して変わっていくのである。本稿の中で、彼の生涯全体にわたる思想展開を論じることはできない。従って、特に上記の「新しい創造」「新しい人」といった概念が登場する1960年代初頭までを一応の上限としたい。その過程において、特に、トマスが師また友と呼ぶ神学者P.D.デ

ヴァナンダンの思想がどのような役割を演じたかに注目したい。こうして、ウプサラの宣教論に流れ込むインドの宣教思想の形成過程、および20世紀エキュメニズムにおけるインド神学の意義を明らかにしたい。

2 トマスの初期の思想形成

マダティパラムピル・マメン・トマス (Madathiparampil Mammen Thomas)、通称M. M. トマスは1916年、独立後ケララ州に統合されることになる南インドの旧トラヴァンコール藩王国中央部の小村に生まれた。家族はこの地域固有の「マルトマ・シリア教会」(以下、マルトマ教会)⁽⁴⁾に属する中流家庭であった。学校教育もマルトマ教会に属する学校で受けたが、個人的な宗教体験によって自覚的キリスト教信仰を持ったのは大学時代で、彼の思想形成もこの時期に始まるようである。

トマスの初期の思想形成には3つの時期が区別される。第1期は1940年頃まで、第2期は1940年頃から1949年まで、第3期は1949年以降である。大まかではあるが、神学的観点からはそれぞれ自由主義時代、新正統主義時代、ポスト新正統主義時代(ないしポスト・クレーマー時代)、イデオロギー的観点からはそれぞれガンディー主義時代、マルクス主義時代、社会民主主義時代と呼ぶことが可能であろう。以下、これらの時期を順に見ていくことにしたい。

2.1 第1期

第1期は、敬虔主義的信仰体験によって自覚的キリスト者としての歩みを始めたトマスが、社会活動への関わりを通じて社会や政治の問題に目覚め、さらに昂揚するインド独立運動への応答としてキリスト教とガンディー主義の統合を考えた時期である。

トマスは専門的な神学教育を受けていない。1931年から35年まで現ケララ州都トリヴァンドラム(ティルヴァナンタプラム)の大学で学んだが、専門は化学であった。しかし、この時期、学生キリスト教運動(SCM)などの

活動に関わる一方、トマス・ア・ケンピス『キリストに倣いて』、フレール・ロラン『神の臨在の実践』などの読書を通じて深い信仰体験を持った。トマスは晩年に当時を回顧して、自分の信仰の出発点は「福音的で sacramental な信仰」であり、それは今も自分の「靈的生活の基本構造」であると書いているが、このころの神秘的な信仰体験が彼のキリスト信仰の原体験となっているようである⁽⁵⁾。

大学卒業後、彼は北部トラヴァンコールの高校で化学を教えるかたわら、マルトマ教会の伝道・教育活動に関わった。その後、1938年にトリヴァンドラムに戻り、SCMと協力して孤児やホームレスの支援活動に従事する。このような活動を通して、トマスはインド社会を蝕む貧困、抑圧、宗教的「コミュニナリズム」といった問題を自覚するようになる。

2.1.1 ケララ青年キリスト者行動評議会 (YCCA)

青年トマスにとって一大転機となった出来事は、新しく創設された「ケララ青年キリスト者行動評議会」(Youth Christian Council of Action in Kerala, 以下YCCA)への参加であった。YCCAとは、国民会議派の指導するインド独立運動への応答として、ケララの若いキリスト者によって作られた組織である⁽⁶⁾。それまで国民会議派の影響のさほど見られなかったトラヴァンコールでも、1938年になると同派の不服従運動が開始される。YCCAはこれに呼応して同年8月に結成されたが、トマスも最初からこれに参加、以後数年間書記として指導的な役割を果たした。

この活動が内外の政治や社会の問題について熟慮する機会をトマスに提供した。彼は思想面でもYCCAにおいて指導的役割を演じたい。YCCAが最初の会合で採択した宣言文には、既にトマスの影響が見られると推察されるが、そこには次のような思想が表明されている。第1に、「神はこの世において積極的に働いておられ、すべての人々、特にこの世代の青年を、御自身と共に危険を冒し、真理と正義と愛への奉仕のために命とすべてを賭けるようにと招いておられる」とあるように、世界史における神の臨在が明言されている⁽⁷⁾。第2に、「キリストの福音は、人間生活全体に対する贖いの提

供である。我々が失敗するのは、個人と社会の間に線を引き、個人を社会関係から隔離して精神化してしまうからである。すべての生はひとつである」と述べ、贖いの包括性を強調している⁽⁸⁾。この2つの思想は、後のトマス神学の特徴となるものである。このYCCAの宣言がトマス自身の手になるにせよそうでないにせよ、これらがこの宣言に入り込んだ経緯の解明は、トマスの思想の由来を知る上で重要なポイントであろう。なお、本稿では前者を「内在論的神観」、後者を「包括的 (holistic) 救済観 (または贖罪観)」と呼んでおく。

2.1.2 イデオロギー対立とYCCAの分裂

YCCAは結成当初から内部にイデオロギー上の対立を抱えていたようで、これが原因となって数年で分裂することになった。

インドでも特に教育水準が高く、人々の政治意識も強いといわれるケララでは、マルクス主義の影響が1930年代から現れていた。YCCAも当初からガンディー主義とマルクス主義の間の緊張があったらしい。キリスト教ガンディー主義者は、神の国を「サティヤグラハ」(非暴力不服従運動)によって達成すべき目標だと考えた。トマスも当初ガンディー主義に傾いていたようである。彼は1939年のYCCA夏期修養会での発題の中で、イエスとガンディーの倫理を比較して、サティヤグラハのキリスト教的解釈を試み、「神は『超越的サティヤグラハ』によって悪に応答している。これがキリスト教的非暴力理解の根本的基盤である」と述べた⁽⁹⁾。

これに対し、マルクス主義に傾いた「トリヴァンドラム・グループ」と呼ばれるグループがあった。当初ガンディー主義に傾いていたトマスも、間もなくマルクス主義を受け入れ、トリヴァンドラム・グループの一員となった。このイデオロギー対立の結果、YCCAは1943年に分裂し、トマスもYCCAを辞める。彼は共産党との協力を掲げて「国民キリスト者青年評議会」という新しい組織を創設したが、この組織は短命で、彼が1945年にマルトマ教会の青年書記に任命されると消滅した。

トマスの神学的思索は、このようにケララにおけるインド独立運動へのキ

リスト者の応答というコンテクストの中で始められた。それは当初からイデオロギー的な思索と深く結びついていた。この事実は、以後のトマスの神学の発想・手法・性格を決定することになる。これについて彼自身後に次のように述べている。

私がキリスト教伝道とキリスト教神学に興味を持つようになったのはインドの政治と社会的変化を学んだこと、いいかえれば、知的にも感情的にもナショナリズムの問題にある程度関わったからであります。それゆえに、私はキリスト教よりもむしろ世俗世界から出発しようという非常に強い傾向（または偏見）を持っています⁴⁰。

2.2 第2期

以上の第1期は短い。トマスはかなり早い時期にガンディー主義からマルクス主義へ転向したようであるが、彼の思想形成における第2期はこのマルクス主義受容と共に始まる。

2.2.1 「この世」への関心とマルクス主義の受容

1939年夏、上述のYCCA夏期修養会の後に、トマスはトリヴァンドラムで開かれたマルトマ教会青年修養会でも発題を行った。その中で彼は、教会こそが神の国と世界の贖いの主たる担い手であるとの立場を明確にして、ガンディー主義者とは一線を画し始めている⁴¹。しかし、この教会中心主義にもかかわらず、現実の教会には非常に批判的であった。すなわち、ケララの教会に存在した二元論的傾向、特に福音を私的・霊的領域と社会的・物質的領域とに二分する傾向を包括的視点から強く批判し、教会は個人の魂の救いだけでなく、社会正義に対しても関心を持つべきだとして、次のように述べた。

人間は極めて獣的であり、それ故、我々は神の国を来たらせるために、自分自身へのあらゆる信頼を捨てて、ただ神にのみ頼るほうがよい。しかし、もしそんな意気揚々とした信仰が社会に対する冷淡

な無関心へと墮してしまい、人格への畏敬の念に基礎を置き、人間的必要を満たすように組織された正しい社会・経済・政治秩序を求める我々の渴望を減じさせ、教会の目をこの世から反らして空へと向かわせるのであれば、私は教会を空中心でなく地中心とするために、終末論的信仰を捨ててしまいたい。なぜなら、最も大切なのは、地上に神の国を打ち立てるといふ教会の務めだからである¹²⁾。

ここには、トマスの生涯を貫くことになる「この世」に対する強い関心が表明されている。彼は特に人間社会を導く主要因としての経済に注目し、教会の道義性が明らかになるのは、誤った現行の経済制度を克服しようとする時だけだと考えた。そして、キリスト教マルクス主義者レナード・シフ神父 (Leonard Schiff) の影響下にマルクス主義を受け入れ、教会に対してもマルクス主義を受け入れるように呼びかけた。シフはアングロ・カトリック系の聖公会司祭であり、YCCAの青年達に大きな影響力があったという。こうして、以後のトマスはマルクス主義イデオロギーとの関わりにおいてキリストを証ししようとの試みに乗り出すことになる¹³⁾。

2.2.2 ベルジャーエフの影響

トマスの思想形成では、常にイデオロギー的関心と神学的関心とが密接に連携し合っている。ガンディー主義に傾いていた時期の彼は、神学的には自由主義的立場をとっていたといえよう。ところが、マルクス主義に接近すると共に、神学的にはいわゆる新正統主義神学に接近する。この1940年から1948年までの時期を回顧して、後に彼は「カール・バルト、ラインホルト・ニーバー、ニコライ・ベルジャーエフの新正統主義の内側でカール・マルクスの弁証法を再定義しようと試みた」時代と語っている¹⁴⁾。ベルジャーエフの正教的・神秘主義的キリスト教思想を新正統主義に含めるのには問題があるが、ここではこのロシア人思想家のトマスに対する影響を見てみたい。この時期のトマスが、特にベルジャーエフに関する長文の論文を書いているからである。

この論文は1941年から翌年にかけて書かれたもので、「キリスト教とインドの状況——ニコライ・ベルジャーエフとガンディー主義」と題されている⁽⁴⁵⁾。この中でトマスはベルジャーエフに依拠しつつ、ガンディーの非暴力主義思想やヒンドゥー教に対する批判を展開している。トマスの思想形成を理解する上で特に重要なのはベルジャーエフの「悲劇的」人間観および人格主義であろう。

悲劇的人間観 ガンディーの非暴力主義がインドの伝統的宗教だけでなく、トルストイのキリスト教平和主義からも靈感を受けていることは周知の通りだが、トマスによれば、ヒンドゥー教、ガンディー主義、トルストイ主義は人間は本来的に善であるとの信仰を共有している。これに対し、ベルジャーエフの人間観は人間の罪と受肉による贖いに立脚しており、人間の本来的善性を認めてはいないという。ベルジャーエフは、神の似姿である人間は自由かつ創造的な存在であり、それ故、神の創造の御業への参与という崇高な使命が賦与されていると考える。しかし、人間の運命は悲劇的である。なぜなら、人間の創造的自由が真の自由であるためには「悪を行う自由」をも含まなければならないが、人間は神に背いて墮落しており、その結果、絶えず悪を選択して止まないからである。自由主義者は人間の進歩を信ずるが、これは虚偽である。墮落した人間にとっては「悲劇的な意味における進化」、すなわち「善悪のアンチテーゼ、神と悪魔のアンチテーゼの進歩」のみが存在するからである⁽⁴⁶⁾。

このようなベルジャーエフの人間観を受けて、トマスは人間のかかえるこの悲劇的な矛盾を次のように述べている。

自由主義者は善の増大に伴って悪が減少すると考えた……しかし、キリスト教の教理は異なる図を提示する。善なるものはすべて、原罪すなわち傲慢に感染する悪と化す……悪から善への進歩を歴史の中に認めることはできない。唯一の進歩は悪の増大を伴う善の増大である。それ故に、善悪の抗争の激しさだけが進歩する……人間の

善は人間の中の悪を破壊することはできない。何故なら、まさに悪に対して善が行使されるとき、善は悪に変容するからである。1つの善が1つの悪を破壊したとき、まさに善そのものが悪として現れるのである⁽¹⁷⁾。

トマスは、このような悲劇性の故に、人間の贖いはあらゆる善悪の原理を超えたところに求めなければならないと考えた。贖いとはキリストの恩寵において善と悪のアンチテーゼそのものから解放されることなのである。

このような人間理解に基づいて、トマスは地上において善の実現を企てるユートピア主義を否定する。彼によれば、ガンディー主義の根本的欠陥はそのユートピア主義的性格にある。非暴力主義は確かに崇高ではあるが、人間の運命に内在する根本的な矛盾に気がついていない。現実の人間社会は罪の支配の下にあって諸力が激しく抗争する場なのである。実際にファシズム、スターリニズム、帝国主義などの政治勢力が相互に激烈な闘争を繰り広げる当時の世界にあって、このような「悲劇的リアリズム」は、トマスをして「インドにおける社会正義をめざす政治行動のために必要なイデオロギー的基盤」としてマルクス主義的な歴史理解を採用する必要性を確信させた⁽¹⁸⁾。

とはいえ、彼はマルクス主義の内にも強いユートピア主義的傾向が潜んでいるのを知っていた。これが圧政の源となって、平等な社会の実現をめざすマルクス主義者の闘いを全体主義へと変質させる危険性があると恐れていた。彼にとって、神の国の実現はある特定の社会秩序を神の国と同一視することではなかった。マルクス主義的闘争へのコミットメントの枠内でキリスト者に与えられた課題は、キリストにおいて神がユートピア主義に対して下された裁きと赦しを証しすることによって、マルクス主義者の闘いを墮落や逸脱から贖うことにあると考えたのである。

しかしながら、後で見るとマルクス主義に対するトマスの危惧はやがて的中することになる。その結果、彼はマルクス主義と決別することになる。

人格主義 後のトマスの思想では、「完全な人間性」(full humanity)、「より

完全な人間性」(fuller humanity) という概念が際立つようになる。しかし、「人間」また「人間性」という概念は彼の最初期の思索においても認めることができる。最初の著書である『十字架の理解』(1937年)は、「神の目的は、神の中にだけある真の人間性の栄光を反映する男や女の家族を作り出すことである」という文章で始まっているが、ここでは神の営みが「人間性」という概念によって定義されている⁽⁹⁾。トマスのこのような人間また人間性への関心は、ベルジャーエフの人格主義との出会いを通じて深められたようである。

ベルジャーエフによれば、「人格」とは人間における神の似姿であり、それゆえ人間の「道徳的原則」とされる。神は自由な創造主であるが、その似姿である人格の本質も「自由な創造性」である。既に触れたこの「自由な創造性」(ないし「創造的自由」)という概念はベルジャーエフの人間理解の要である。

ベルジャーエフは2種類の自由を区別する。1つは「選択の自由」、他は「創造の自由」である。前者は所与の道徳的価値や目的を受け入れるか拒むかという自由にすぎず、真の自由とは言い難い。真の自由とは、自ら実現しようとする価値や目的を自らのために創り出せる自由、すなわち創造の自由である。ベルジャーエフは、人格的存在としての人間によるこの創造の自由の行使、つまり自由で創造的な自己実現を人間の最高の道徳的価値と考える。言い換えれば、「汝自身であれ。汝自身に対して真実であれ」——これこそが最高の道徳的原則なのである。この原則は人間に最大限の個性と独自性を要求するが、最後まで人格を追求し、これを裏切ってはならないのである⁽¹⁰⁾。

このようなベルジャーエフの人格主義を受けて、トマスは、人間の自由の本質は「形式的な選択の自由」にあるのではなく、人が「自由に選びとる目的」にあると考える。そして次のように述べる——

我々は真の目的を選ぶべきである。言い換えれば、本当の人間の自由は、本当かつ真実に人間自身のものであるところの目的を選び取ることにある。そうすれば、自由の行使は人間の本来的・本質的特

性の自発的表現を意味することになる。我々が自由なのは、生まれつきの特性に起因する我々の本質的な姿を我々が自発的に表す時のみである……我々が自由なのは、我々の追求する目的が我々の持つ目的に一致するときなのだ。自由が人格の本質なのだから、我々は同じ真理を次のように言い換えることもできる：我々は我々が事実あるところのものであるときに人格なのだ、と²²⁾。

トマスがベルジャーエフにおける2つの自由の区別を正しく伝えているかどうかは議論の余地があろう。しかし、彼の関心はベルジャーエフの思想を正確に理解することではなく、これを自分の思想形成の素材とすることであった。ここで重要なのは、トマスがこの人間の「真の目的」を創造論的に理解し、「神および隣人との交わり」と考えた点である。神の似姿としての人格の本質としての自由な創造性は、神のそれとは異なり、無限ではない。人間は神および隣人との関係の中で生きるように創られており、それ故、人間の自由な創造性はあくまで有限である。この人間本来のあり方を主体的に受け入れ、神および隣人との正しい関係において自由な創造性を行使する時のみ、人間の真の目的が成就され、真の人格が実現するのである。

ところが、現実の人間は神に反逆し、神との正しい関係を拒んだ結果、隣人との関係も崩壊し、自己疎外・敵意・圧政に支配される結果となった。こうして、人格性を喪失してしまった。これが聖書のいう「原罪」であって、善を求める人間の努力は罪の現実の中で必ず失敗する定めとなってしまったのである。しかし、神はこの悲劇的状況から人間を救い出すべく行動を起こし、実にキリストにおいて御自分と和解させ給うた。トマスによれば、贖いとは人間が神および隣人との正しい交わりを回復し、本来あるべき関係の中で、人格の本質である創造的自由を今一度行使するようになることなのであった²³⁾。

なお、1940年代のトマスは、このような人間本来のあり方の回復を教会に連なることと同一視していたようである。しかし次第に、現実の教会は曖昧な世界であって、罪と救いが混在し共存する場であることを自覚するようになる。

3 エキュメニズム神学形成の試み

1947年、トマスは世界学生キリスト者連盟（WSCF）からの招聘により、スイスに移り住んだ。以後6年間、WSCF幹部として彼は様々なエキュメニカルな会議に関与することになる。1948年のWCCアムステルダム総会に向けた総会主題研究委員会にも唯一の非西欧メンバーとして参加する。こうして、生涯続くことになるエキュメニカル運動へのトマスの献身的な貢献が始まった。

3.1 マルクス主義との決別——第3期の始まり

1948年、トマスにそれまでのイデオロギー的立場の再考を迫った事件が2つ発生した。1つは、インド共産党がネルーを「インド独立の裏切り者」と弾劾し、彼に反対する政策を打ち出したこと、もう1つは、チェコスロヴァキア共産党がクーデターによって政権を奪取したことであった。トマスはこの2つの事件に、内的なユートピア主義によってマルクス主義が圧政へと墮落するのではないかというかねてからの懸念が現実となったのを見た。そして、マルクス主義と決別し、政治的イデオロギーとして社会民主主義を選ぶことを決意した。社会民主主義では国家や社会に対する人間の運命の超越性や人間の尊厳が自覚されていると考えたからである⁴。

こうしてトマスの思想形成の第3期が始まったが、イデオロギー面での再考は神学面での再考を伴った。それまでのマルクス主義の選択は神学的には原罪論に拠っていた。つまり、原罪による人間性の墮落のために政治権力は不可避免的に圧政と化す運命にある。そして、圧政と化した権力が他の力によって粉碎されること、つまり革命は神学的には歴史における神の裁きである。キリスト者の務めは歴史に対するこの神の裁きを宣べ伝えることである。このような理解によって、トマスは英国の植民地主義支配と闘う共産党との連携を図ったのである。歴史は人間の罪と神の裁きとの抗争の場であり、その究極的な意味は歴史を超えたところに求められると考えたのであり、キリスト教宣教とはこの歴史の究極的意味を指し示すことであった。

これに対して、マルクス主義との決別と共に、トマスは歴史の究極的意味を歴史の内側で問おうと考えるようになる。その際に、原罪や墮落に代わって強調されるようになったのが、次の引用に見られる通り、「贖い」である。

キリストは政治を裁き得るだけだろうか。今ここにおいて、ある程度それを贖うことはできないのだろうか。社会における集団的・制度的な人間生活の構造の中で、赦しを力として実現することはできないだろうか……私は、政治そのものが、福音の力を認めてこれを受け入れるなら、極端な逸脱から贖われて、多少とも人間的なものとなる可能性を信じる²⁴⁾。

すなわち、福音には世俗的イデオロギーやそれに基づく運動を裁くだけではなく、これを非人間的な歪曲や逸脱から「贖い」出し、人間の「真の目的」を実現する力として再生する能力があるのではないか。キリスト者の務めはこのことを証しすることなのではないか。トマスはそのように考え、マルクス主義、ガンディー主義、自由主義などの政治イデオロギーを現実主義的なキリスト教的人間理解の枠組みの中で新たに定義し直すことを宣教の目標と見なすようになった²⁵⁾。

3.2 歴史の内なる神

歴史的現象に神の贖いの働きを認めようとする新たな神学的姿勢に特徴づけられるこの段階は「ポスト新正統主義時代」と呼ぶことができよう。この段階のトマスの思想は、1940年代末期に彼が作成ないし作成に関与した複数の文書に初めて表現された²⁶⁾。そこには、以後のトマスにおいて中心的となる2つの神学的テーマが明瞭に現れている。1つは、人間生活の全領域が全世界の主である神の贖いの働きの下にあるという包括的救済観、他は、全世界の主なる神は歴史の中に臨在し、世界の贖いのためにこれに積極的に関与し給うという内在論的神観である。既に見た通り、この2つは共にYCCAの宣言に含まれていた。しかし、新正統主義時代のトマスからは姿を消してい

た。これが今、再浮上したわけである。

トマスは神の主権の包括性を確信していた。1949年バンコクで開催された東アジア：キリスト教会議によって採択された声明「社会・政治生活における教会」は、冒頭で「神の主権は生の全領域に及んでいる」と語っているが、これはトマス自身の確信を表現していた⁴⁷。主権者である神の支配の外側にある生の領域はないのである。同様に、神の贖いも包括的であり、生の全領域に及んでいる。使徒パウロが「神はキリストによって世（cosmos）を御自分と和解させた」（2コリント5：19）と証言している通り、神の贖いは全コスモスを包含するものであり、当然のことながら我々の社会生活・政治生活をも覆っている。神の贖いは宇宙的な広がりを持つ一方で、現在の我々の社会や政治の動静と深く関わっている。言い換えれば、20世紀後半の全世界を席捲するラディカルな社会革命も神の主権の下にあり、キリストにおいてこの世を御自分に和解させようとする神の贖いの御業の内にあるのである。

次に、トマスは20世紀後半の時代状況を定義するキー概念として「革命」概念を採用した。マルクス主義との連携を試みたトマスにとって、この概念は特に新しいものではなかったが、彼はこれをマルクス主義的な「政治革命」ではなく、より広義の「社会革命」として定義した。すなわち、トマスにおける「革命」とは労働者階級の前衛政党である共産党による政権奪取ではなく、「運命の改善だけでなく社会生活の全領域への参与を要求する、それまで表面下に隠れていた階級・国民・人種の登場」⁴⁸であった。これは20世紀後半の非西欧世界を襲った広範な社会変革の波であり、人間の尊厳の担い手としてふさわしい社会的・政治的影響力を要求する民衆の闘争、社会生活への責任ある参画を求める抑圧されてきた大衆の闘争であった。トマスはこのような革命も神の主権の下にあり、贖いの御業の内にあると言う。それ故、これこそがその中で教会が神への応答を求められている宣教のコンテクストなのである⁴⁹。なぜなら、神はその「背後と内部で」働いておられるからである——

今日の社会革命の背後と内部に……キリスト者は信仰によって神の

義なる御手を見る。最悪の人間状況の中においてさえ、神の創造と贖いの御意志は働いており、信仰によって把握されるのを待ち、神とお互いに対する責任ある関係の中へ人々を導こうとされている⁶⁰。

このような内在論的神観はこれ以後さらに考え抜かれ、10年後クアラルンプールで開催された東アジア・キリスト教協議会（EACC）創立大会（1959年）が採択した公式文書「社会変革の中における教会の証し」の序文——これはトマス自身が書いたものである——では次のように語られている。

キリストは現代アジアの革命の中で働いておられる。新しい創造力を解き放ち、偶像礼拝や偽りの神々を裁き、御自身を受け入れるか拒絶するかとの決断へと諸国民を導き、信仰において御自身に応答する人々を、その王権の証人として世界に送り返すために御自分の下に集めておられるのである。教会は変化していく生活の中にキリストを見極めるだけでなく、キリストに応答し、キリストの現臨と主権を知らしめるために、この変化する生活の中にあらねばならない⁶¹。

これは1948年以降のトマスの思想展開のひとつの結論だと言えるだろうが、ここには1960年代にWCCで激しい宣教論争を引き起こすことになる世界中心型ミッシオ・デイ思想の見事な先取りが認められる。また、これは以後のアジアのエキュメニカルな宣教神学の基盤となっていく考え方でもある。

これ以降、トマスの関心は「識別」（discernment）の問題に移行する。すなわち、アジアにおける社会革命の中に神が現臨し給うという徴を、具体的にどこに、どのように見いだすかという問題である。クアラルンプール大会で、トマス自身、「もし我々の神学的アプローチが正しいなら、我々が問わなければならないのは『アジアの国民運動において、またそれを通して神は何をしておられるのか』という問いである」⁶²と述べているが、この問いはトマスの思想形成における新しい段階の開始を告げているといえよう⁶³。さ

らに、1970年代に登場し、C. S. ソンなどによって展開されるアジアの文脈化神学も、基本的にはこのトマスの提起した問いに答えようとする神学的試みと見なすことができよう。

そして、アジア革命における神の臨在の識別のためにトマスが導入したのが、デヴァナンダンから受け継いだ「新しい創造」ないし「新しい人間性」という概念であった。この概念を考察する前に、次の節ではデヴァナンダンの人と思想を簡単に見てみよう。

4 ポール・D・デヴァナンダンの宣教思想

これまで1930年代末から1950年代末に至るトマスの宣教思想の展開を段階を追って検討してきたが、50年代にはトマスにとって極めて重要な出来事があった。彼が師また友と呼ぶようになるポール・D・デヴァナンダン (Paul David Devanandan, 1901～1962) との緊密な協力である。この協力関係は年下のトマスに深い知的痕跡を残すことになった。

4.1 デヴァナンダンの略歴

南インド教会の牧師であったデヴァナンダンは、タミル人牧師を父としてマドラスに生まれた。ハイデラバードの大学で学び、さらにマドラス大学で修士号を取得。若い頃から、ガンディーの友人でもあった著名なキリスト者 K. T. ポールの影響下に入り、1924年にはその個人秘書として訪米する。以後7年間米国に留まって、バークレーの太平洋神学校、イエール大学で神学を学んだ。イエールでは、後に『マーヤーの概念』(1950年)⁶⁴⁾として出版されたヒンドゥー教に関する博士論文を執筆して博士号を取得。帰国後、バンガロールの合同神学大学で17年間にわたって哲学と宗教史を教えた(1932～50年)。デヴァナンダンの弟子であるスタンリ・サマルサは、バルト神学の影響で欧米の神学校で宗教史学が軽視されていた時期に、第2次大戦をはさむ17年間にわたってデヴァナンダンがこれを教え、宗教研究の必要性を説き続けたことは注目に値すると指摘している⁶⁵⁾。

トマスとデヴァナンダンの協力関係は1952年に始まった。この年、インド・キリスト教協議会が社会問題に関する委員会を設置し、デヴァナンダンを議長、トマスを書記に任じたのである。トマスがニューヨークのユニオン神学校で一年間の研究生を送り（これが彼が神学校で学んだ唯一の機会である）、1954年に帰国した後、2人の協力は一層緊密になっていった。特に、インドにおける宗教研究の重要性を確信していたデヴァナンダンが、1957年自らを所長、トマスを副所長としてバンガロールに「キリスト教宗教・社会研究所」(Christian Institute for the Study of Religion and Society, 以下CISRS)という機関を創設してから、1962年にデヴァナンダンが心臓病で急逝するまでの5年間は、2人の間で実り多い密接な共同作業が進められた。サマルサはトマスを「デヴァナンダンの精神に他の誰よりも親しく接した人物」と呼んでいるが⁶⁶⁾、このような2人の共同の下で、CISRSはインド社会におけるキリスト教宣教や宗教間対話を促進するため、宗教と社会に関する多くの書物を公刊した⁶⁷⁾。

4.2 デヴァナンダンの思想

トマスの思想を時代を追って見てきた本稿の性格からすれば、デヴァナンダンの思想も同様の扱いをすべきであろう。しかし、ここでは彼の晩年の思想の特徴の幾つかを指摘するにとどめたい。トマスとの共同作業がその最晩年におこなわれた点を考えると、この時期のデヴァナンダンの思想を吟味することで、本稿での目的は果たされるだろう。

4.2.1 キリスト者の証しの4つの特徴

デヴァナンダンの思想は宣教論的性格が濃厚である。インドという広大な異教世界においてキリストを証しするとはどういうことかという差し迫った具体的な問いが彼の思索の根幹にあったからであろう。この点は、変動するアジア社会における証しのあり方を問い続けたトマスの場合と共通である。

デヴァナンダンはキリスト者の証しには4つの基本的特徴があると考え⁶⁸⁾。まず第1は、それが宇宙的プロセスだという点である。コロサイの信徒への手紙1：16～20に拠りながら、彼は次のように述べている――

キリストは初めから、私たちが被造物と呼ぶものすべてに贖い主として関わっておられる。万物がキリストの支配下に入ると聖書的信仰の語る終末の時まで、そうである。神の造られた万物のこの完全な変容が平和の実体、すなわち全体性 (wholeness) なのであり、これが、キリストにおいてこの世を御自分と和解させようとしておられる神の働きなのである⁶⁹。

すなわち、デヴァナダンによれば、神の創造行為は今も継続しており、創造は万物を包含するプロセスである。究極的には被造世界の全領域がキリストにおいて神の直接的支配の下に置かれる時、新しい天地すなわち「新しい創造」が実現する。人間の贖いもこのような世界の全的な変容があってこそ真に実現する。キリスト者の証しとはこのような宇宙的プロセスに根拠を持ち、同時にそれを指し示す行為なのである。

第2に、キリスト者の証しは歴史的現実に関わっている。キリスト教的歴史観では、たとえ歴史上の個々の事象が人間の欲望や野望に起因するように見えようと、人類の歴史はなおも世界の贖いをめざす神の支配と働きの下にある。世俗の歴史は常に神の救済の歴史と共にあるのであって、キリストの受肉は、罪と死に支配されているかに見える人類史の内側で起こったのである。宣教はこの歴史的現実と深く関わるものである。

第3に、キリスト者の証しは人間ではなく神の事業である。歴史的に言って、宣教は復活したキリストが弟子たちに聖霊を与えることで開始された。すなわち、真の宣教者は神であり、宣教は本質的に「神御自身の宣教」なのである。教会の宣教は人間の手で人間のために行われる。しかし、それは受肉した主御自身の宣教の延長上にあるのである。

第4に、証しは本質的に神御自身の事業でありながらも、真実の意味で民衆の運動でもある。ただし、そのダイナミズムは人間に依拠しない。聖霊の賦与と弟子の派遣の間には密接な関係があり、派遣されたのはキリストに全面的に依存する信徒の共同体であった。宣教とはそのような信仰共同体の働きなのである。

以上からわかるように、デヴァナンダンの宣教理解は、トマスの場合のように、極めて包括的な贖罪論の上に成り立っている。それはまた彼の歴史理解といってよいであろう。すなわち、彼の宣教神学は歴史神学であり、この神学的枠組みの中で、彼はインド社会の現実を理解しようとしたのである。

また、「神の宣教」という概念の使用から、彼の宣教理解が基本的にミッシオ・デイ神学であることも見て取れる。トマスとは異なって職業神学者であった彼は、ヴィリンゲン大会以来の1950年代の宣教論争に通じていたのであろう。しかしながら、宇宙論的視野を持った彼の宣教理解は、50年代のエキュメニカルなミッシオ・デイ神学を超えて、60年代の世界中心型ミッシオ・デイ理解を指向するものであった。

4.2.2 「キリストにおける新しい創造」

さて、以上のような理解に基づいて、デヴァナンダンは宣教を次のように定義している。

キリスト者の証しとは、世界史の運命を自分の好む目的へ反らそうとする人間の試みによって生み出された混乱や無秩序にもかかわらず、世界史における唯一の決定要因として、これに意義と意味とを賦与する、キリストにおける新しい創造の現実を証しするものである⁽⁴⁰⁾。

ここで、宣教は「キリストにおける新しい創造の現実」を証しすることと定義されている。トマスによれば、この「新しい創造」という概念はデヴァナンダンの思想において中心的であり、彼にとって福音とはイエス・キリストにおける「新しい創造」に関する良き知らせであった。トマスはまた、デヴァナンダンがパンディペッディ・チェンチア (Pandipeddi Chenchiah, 1886～1959) の影響を受けているとも指摘している。チェンチアは、イエス・キリストを創造のプロセスにおける新段階としての「新しい創造」、人間の進化の新段階としての「新しい人」と考え、人は「キリスト教ヨーガ」によるこ

れとの合一によって神の国の命に預かることができるとしたインド人神学者である⁽⁴¹⁾。

上述の通り、デヴァナンダンによれば、創造とは宇宙のプロセスであって、古い創造は未だ完成していない。歴史を通して、神はその完成のために現在も働き続けておられるのである。歴史の終わりである終末に神は全被造物を完全 (whole) にし、「新しい天地」へと究極的に変容させる。これが「新しい創造」であって、古い創造の究極的目標である。しかし、一方で、この終末論的現実はいエス・キリストにおいて既に現実となっている。キリストとは、そこにおいて神がこの世を御自分に和解させ、また現在も和解させようとしておられる新しい現実であり、「新しい人」である。チェンチアの場合、人はキリスト教ヨーガによる合一を通してそれに預かれるとされたが、デヴァナンダンは回心の重要性を強調する。ただし、回心とは他宗教からキリスト教への単なる改宗ではなく、新しく生まれ変わることである。すなわち、キリストの招きへの応答と献身を通じて、人間は「今、ここで」新しい創造となり、神の創造の御業に参加できる者となるのである。新しい創造とは、終末的現実でありながらも、このようにキリストにおいて歴史の中で世界を変革していく原理でもある⁽⁴²⁾。

それ故に、新しい創造は「世界史において、これに意義と意味を賦与しうる唯一の決定的要因」なのである。教会は応答と献身を通してこの終末論的リアリティに参加する人々の共同体であり、世俗・宗教の両者を含む今日の諸問題のただ中において、このダイナミックな神的リアリティを証言するようにと招かれているのである。

4.2.3 「新しい創造」としてのヒンドゥー・ルネサンス

かつてヒンドゥー教研究によって学位を取得したデヴァナンダンにとって、近代インドの宗教情勢は常に関心の的であった。欧米で近代化や世俗化の進行によるアジアの伝統宗教の死滅が預言されていた時期に、彼の炯眼は近代精神の影響でむしろ活性化した伝統宗教の復興運動に注がれた。そして、ラム・モハン・ロイからガンディーやネルーに至る近代ヒンドゥー教改革運動

の展開に関する多くの研究を残した。このような改革運動は、近代という新時代の要請に応じて伝統的な神理解や世界理解を新たに定義しなおそうとする伝統宗教の側の運動であったが、デヴァナンダンは、そのような覚醒したヒンドゥー教というコンテクストの中でキリスト教会が語るべき福音は何かを問い続けたのである。

デヴァナンダンの独自性は、「キリストにおける新しい創造」を具体的な歴史的現象としての伝統宗教の復興運動の中に見極めようとしたことであろう。彼は次のような問いを提起する――

キリスト教信仰はそのような〔伝統宗教の〕再生の中に、他宗教の人々や無宗教の人々を、今日の間世界を扱う神のやり方についての新しい理解へと導く神の霊の内的な働きを見分けることができるだろうか。もしすべての「新しい創造」がただ神にのみ由来するのであれば、人々の考えや生活における他の宗教の「新しい」局面は他のどこから生じ得ようか⁽⁴³⁾。

デヴァナンダンはこの問いに自ら答えて、やや躊躇気味にはあるが、「〔他宗教における〕人間の霊のこのような深く内的な攪拌が、聖霊の創造的な活動に対する応答であることを、キリスト者が否定するのは困難であろう」と書いている⁽⁴⁴⁾。そして、キリスト者の証しとは、他宗教あるいは無宗教の人々との対話を通して、その「新しさ」に秘められた真の意味を指し示していくことなのだと考えたのである。ロビン・ボイドは、このようなデヴァナンダンのアプローチの中にある原則を次のように要約している。

キリストは、聖霊を通して、教会の内部だけでなく、その外部でも働いておられる。キリストはヒンドゥー教の改革において、すなわち伝統的正統主義の欠陥および新しい神理解と世界理解の必要を明らかにするそのあらゆる近代的展開において、働いておられる⁽⁴⁵⁾。

前節の末尾でEACCクアラルンプール大会公式文書「社会変革の中における教会の証し」の一節を引用したが、そこに表現されていたトマスの思想とこのデヴァナンダンのアプローチとは、神と世界との関係について基本的に同一の認識を示している。すなわち、内在論的神観であり、世界中心型ミッシオ・デイ思想である。

5 トマスに対するデヴァナンダンの影響

1962年のデヴァナンダンの死により、10年に及ぶ彼とトマスの連携は終わりを告げた。しかし、彼の思想は、以後のトマスの考え方に大きな痕跡を残すことになった。また、デヴァナンダン没後のトマスはエキュメニストとしての円熟期を迎え、エキュメニカル運動の指導者として神学者として多くの成果を上げていった。この円熟期のトマスの思想は別の機会にゆずり、本稿では最後に、前節で見たようなデヴァナンダンの思想がトマスにどのような影響を与えたかを検討したい。

5.1 近代社会における宗教の意義

まず、宗教に対するトマスの認識の変化が指摘できる。青年時代からトマスの関心は主に社会や政治に向けられており、宗教にはあまり興味を持たなかった。インドのキリスト教神学者としては例外的と思われるが、出身地ケララの人々の政治意識の高さ、マルクス主義の影響などの理由が考えられる。

デヴァナンダンとの仕事は、そんなトマスにインド社会における宗教の重要性を教えることになった。後年、「当初、私は宗教研究を過度に強調すると社会の研究をおろそかにすることにならないかとの疑念を持っていた」と自ら書いているように⁴⁰、トマスはデヴァナンダンが宗教を重視することに最初は疑問すら抱いた。しかし、次第に、彼も宗教の重要さを悟るようになる。次の言葉にこの間の事情がうかがえる。

しかし、彼 [デヴァナンダン] との同志づきあいの中で、私はイン

ドの社会問題のヒンドゥー的・宗教的次元を新しい形で自覚し、新しい社会のための共通の闘いというコンテクストにおいて、キリスト教と再生宗教、特にネオ・ヒンドゥー教との間の対話に関わるようになった⁴⁷⁾。

トマスの宗教理解にここで立ち入る余裕はない。しかし、デヴァナンダンの死の7年後に公刊された大著『インド・ルネサンスの承認されたキリスト』(1969年)⁴⁸⁾において、トマスは、ラム・モハン・ロイ、ヴィヴェカナンダからガンディーに至るヒンドゥー・ルネサンスの代表者たちに関する詳細な研究を行っていることを指摘しておきたい。まさにデヴァナンダンの遺志を継いだ研究であり、トマスが彼から学んだものを雄弁に物語っていると言えよう。

5.2 「キリストにおける新しい創造」または「新しい人間性」

「新しい創造」という概念は、トマスにとって必ずしも新しいものではない。このことは、1939年の論文に彼が「キリスト教とは新しい宗教体系でも新しい共同体でもない……それは本質的また根本的に、古い組織や古い国民の中にキリストおよびキリストの生を実現する新しい霊を伴った新しい創造である」と書いていることからもうかがえる⁴⁹⁾。ここにチェンチアなどの影響が何らかの形であったかどうかに関しては検討が必要であろう。いずれにせよ、彼の思想形成第2期になると、この概念はトマスの語彙からは消えていた。それがデヴァナンダンの影響下で再浮上し、以後、トマスの思想にとっても中心的な概念となっていった。

けれども、トマスはこれをデヴァナンダンから機械的に受容したのではない。逆に、既に検討した彼自身のベルジャーエフ的人格主義に従って独自の解釈をほどこした。

第1に、トマスは「キリストにおける新しい創造」を、墮落によって失われる以前の、本来的な人格性を回復した人間性が新たに我々に提供されることであると考えた。そして、「人は瞑想や努力によってではなく、キリスト

における神の新しい創造の賜物を『謙虚に認めること』によって人格と共同体へと生まれ変わる』と考えた⁶⁹。デヴァナンダンは「新しい創造」を「新しい人間性」(New Humanity)と言い換えることがあったが、トマスでは、新しい創造を本来の人間性の回復とみなすため、後者の「新しい人間性」という表現の方がより頻繁に用いられている。そして、人格性の回復とは、すなわち神と人の共同体性の回復であり、現実の人間社会に存在するあらゆる敵意や分裂を超越した人間同士の共同体性の回復であるとされる。「キリストにおける新しい人間性」とトマスがいう時、「新しい人」であるキリストにおいて、このように更新された神と人の関係および人と人との関係、換言すれば、「完全な人間性」が我々に提供されているという意味である。

第2に、トマスはデヴァナンダンに従って、「新しい創造」は宇宙的性格を持ち、それゆえ、決して教会内に限定されたものではなく、むしろ教会の外の領域にも及ぶものであると考えた。トマス自身が以前から包括的救済論を主張していたのだから不思議はない。すなわち、キリストにおいてこの世を御自分に和解させ給う神は、教会内外のあらゆる社会的関係を変革し、万人に共通の人間性に立脚した新しい社会観や新しい社会的現実を出現させつつあるとする。そして、アジアの革命的状況の中で生まれつつある人間の尊厳や自由に対する覚醒は、現代史の直中で働いておられる神の臨在を信仰によって識別する際の鍵となりうると考える。こうしてトマスは、「変革された個人生活の中だけでなく、社会・文化・宗教の構造を更新し、人間の尊厳と運命の名において天地を変革しようとする人間の闘いと目的の中に、キリストにおける神の新しい創造の徴」⁷⁰を信仰によって見極めようとしたのであった。

第3に、トマスは、キリストにおける人間性の回復とは、共同体性ばかりでなく、人格の本質である人間の自由と創造性の回復でもあると考えた。すなわち、罪から贖われて本来の姿を回復した人間は、神の似姿としての自由で創造的な存在として、神のパートナーとしての地位を取り戻すのである。言い換えれば、歴史を通して全宇宙の全体性の回復をめざす神の新しい創造の業に参加する、自由で創造的な神の代理者としての姿を、キリストにおい

て回復するのである。トマスは次のように言う――

人間は創造のプロセスに参加し協力するように招かれている。もちろん、神と人の平等に基づいてではない。神は無限な自由であり、人間の自由は有限だからである。にもかかわらず、人間の自由な創造性、つまり新しい生活秩序や生の価値、換言すれば新しい文明を創造する能力は人間性の本質的な部分と見なさなければならない⁶²。

すなわち、歴史における神の贖いの御業への参与の根拠かつ源泉である人間の創造的自由が、キリストにおいて回復されると考えるのである。

以上のように解釈されたチェンチア以来の「新しい創造」の概念は、トマスにとって、歴史の中に働き給う神の臨在を識別するためのキー概念となった。デヴァナンダン⁶³は伝統宗教の再生や改革運動の中に神の新しい創造の御業が見出せないかと問いかけ、自ら肯定的に答えた。ところが、彼にはまだ躊躇があり、仮説の域を出ていないかのようであった。これに対し、トマスは肯定的答えを確信していた。そして、人間の尊厳と自由の拡張をめざして伝統的な社会・文化・宗教を構造的に変革しようとする運動、すなわち「より完全な人間性」を実現しようとするアジア民衆の広範な闘いの中に、「新しい人間性」の成就に向けて働き給う神の臨在を見出そうとした。そして、イエス・キリストにおいて、神は「より完全な人間性」のための闘いに参与するように我々を招いておられると考えたのである。

ただし、トマスは依然として人間の運命の悲劇性を確信しており、ユートピア主義には批判的であった。そのため、人間の尊厳や自由の拡張を神の臨在の「徴」ではなく、その確実な証拠と考えたり、民衆の闘いの目標とされた特定の社会システムを「新しい創造」と同一視したりすることは、注意深く避けた。これらの歴史的現象は、あくまでも神の臨在を指し示す「新しい創造の徴」、完全な人間性を約束する神の「約束の徴」にすぎないと考えたのである。このような慎重さが、トマスの思想にダイナミズムと柔軟性を賦与しているように思われる。

6 むすび

本稿では青年時代から1960年代初頭に至るトマスの宣教思想の形成過程を概観・検討してきた。そして、1950年代に協力関係にあったデヴァナンダンから大きな神学的影響を受けたことを見た。特に、近代アジアにおける伝統宗教の重要さを認識するようになり、また、世界史における神の臨在を識別する鍵として「新しい創造」という概念を受容した。しかし、トマスはデヴァナンダンの考え方を無批判に機械的に吸収したのではなく、独自の再解釈を施して、従来の彼自身の思索の中に取り込んだのであった。

ここで、本稿の冒頭に引用したWCCウプサラ総会のレポートからの引用を改めて見てみると、そこにデヴァナンダンやトマスの思想をはっきりと読み取ることができるだろう。「古きものの根底的な更新である新しい創造の賜物」「新しい人イエス・キリストにおいて完全な人間性へと成長するようにとの招き」という表現は、まさしく彼らの言葉であり、彼らの思想を前提として初めてその正確な意味が理解できるのである。

トマスによれば、デヴァナンダンにおける「新しい創造」「新しい人間性」という概念は、19世紀のケシュブ・チャンドル・セン (Keschub Chunder Sen, 1838~1884) における人間性の強調にまでさかのぼるものであり、チェンチア思想もこれを継承しているという。デヴァナンダンと同時代のスルジット・シン (Surjit Singh) にも認められるとのことで、まさにインド・キリスト教固有の土着の神学的伝統なのである⁶³。であるならば、トマス自身が青年時代の著作に既にこの概念を使用していることも驚くには当たらないと言えよう。

本稿中で何度か指摘したように、デヴァナンダンやトマスの宣教理解は、1960年代にエキュメニカル運動において激しい論争を巻き起こした世界中心型ミッシオ・デイ思想を先取りしている。彼らの思想が、このミッシオ・デイ理解の、唯一とはいわないまでも、重要な源泉のひとつであったことは間違いない。世界中心型の宣教論が議論された60年代の主要なエキュメニカルな会議には、WCC世界宣教伝道委員会 (CWME) メキシコシティー大会 (1963

年)やジュネーブで開催された「教会と社会」世界会議(1966年)などがあるが、トマスはこれらに関わっており、特にジュネーブ会議では議長を務めている。彼がさらにWCCウプサラ総会でWCC中央委員会議長に選出されたことは、本稿の初めで述べた通りである。このようなトマスの貢献があったからこそ、インド系の宣教論がエキュメニカルな宣教論争の場に持ち込まれ、20世紀後半の宣教思想の源泉のひとつとなっていくことができたのであり、ここに彼の重要性を明瞭に認めることができよう。

トマスの思想形成において、デヴァナンダンの知的交渉は中間点にすぎない。既に述べたように、彼から得た「新しい創造」の概念によって、トマスは現代キリスト教宣教における「識別の問題」に答えるためのキー概念を獲得したのであった。デヴァナンダンの死後、トマスはこれを用いて、エキュメニカルな神学の形成にさらに邁進していった。

Notes

- (1) Norman Goodall, ed., *The Uppsala Report 1968 : Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala July 4-20, 1968* (Geneva : WCC, 1968), 28.
- (2) L. A. フーデマケルによれば、「ミッシオ・デイ」という語を初めて使用したのは、バルトの影響を受けたドイツの宣教学者カール・ハルテンシュタインであり、1934年のことであるという。ちなみに、ハルテンシュタインはヴィリンゲン大会にも参加しており、同大会が採択した重要文書「教会の宣教的召命に関する声明」(A Statement on the Missionary Calling of the Church)の作成者の一人であった(L. A. Hoedemaker, "The People of God and the Ends of the Earth," in *Missiology : An Ecumenical Introduction : Texts and Contexts of Global Christianity*, ed. F. J. Verstraelen, A. Camps, L. A. Hoedemaker, and M. R. Spindler [Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1995], 163 ; Rodger C. Bassham, *Mission Theology : 1948-1975, Years of Worldwide Creative Tension Ecumenical, Evangelical, and Roman*

Catholic (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1979), 34)。なお、ハルテンシュタインに対するバルトの影響に関しては、Michael W. Stroope, “Eschatological Mission: Its Reality and Possibility in the Theology of Karl Barth and Its Influence on Modern Mission Theology” (Ph.D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1985), 172-79を参照。また、デイヴィッド・ボッシュ著、東京ミッション研究所訳『宣教のパラダイム転換』下巻（新教出版社、2001年）、233ページも参照。

- (3) 本稿で扱っているトマスやデヴァナンダンが、20世紀末に書かれたD. ボッシュの記念碑的大著『宣教のパラダイム転換』に取り上げられていないのは驚くべきことである。索引に彼らの名が記載されていないばかりか、膨大な文献表には彼らの著作が一冊も含まれていない。これには、トマスやデヴァナンダンがいわゆる「文脈化神学」(contextual theology)によって第3世界の神学が欧米で注目されるようになる以前の世代に属すること、世界中心型ミッシオ・デイ思想を「バルトの意図に反する」「修正」(modification)（上掲書、下巻、236-37ページ）と評していることから察せられるように、ボッシュはトマスらのような考え方には批判的であること、さらに、南アフリカとはいえやはり西欧人であることに由来するボッシュのバイアスなどといった理由が考えられる。しかし、アジア人である我々は、トマスらの立場に同意するにせよしないにせよ、このような欠落を補い、彼らの貢献の歴史的意義を正しく評価していく必要がある。
- (4) インド亜大陸の南西部に位置するケララ州は、インド独立後、1956年にトラヴァンコール藩王国、コチン藩王国および英領マラバルが統合されて生まれた州であり、主にマラヤラム語が使用されている。この州には、紀元52年頃アラビア海を渡ってマラバル海岸に到来した使徒トマスによって礎がすえられたと伝えられる聖トマス・キリスト教が存在する。この独自の教会の存在により、ケララ州はインドでもキリスト教徒の集中する地域として知られ、1991年の国勢調査では、キリスト教徒は州人口の19.32%に達している。インド全体におけるキリスト教徒の全人口比

2. 32%と比較すると、その特異性は明らかである (India, Registrar General and Census Commissioner [M. Vijayanunni], *Religion, Census of India 1991, Series 1 : India, Paper 1 of 1995* [Delhi : Controller of Publications, 1995], xii-xiii.)。中でも、旧コチン藩王国、旧トラヴァンコール藩王国の領域ではキリスト教徒の集中は目覚ましく、1968年の統計によると、それぞれ人口の34.42%、29.24%がキリスト教徒である (G. Krishna Murthy and G. Lakshmana Rao, *Political Preferences in Kerala* [New Delhi : Radha Krishna, 1968], 17 ; quoted in V. A. Pankratova, *Khristiane Keraly : rol' v sotsial'no-politicheskoy zhizni shtata* [Christians of Kerala : Role in Socio-Political Life of the State] [Moscow : Izdatel'stvo Nauka, 1982], 63.)。聖トマス・キリスト教は、かつては一つの教会だったが、16世紀以降の西側の宣教活動の結果、内紛・分裂が繰り返され、現在は幾つかのグループに分断されている。「マルトマ・シリア教会」はその一つであり、イングランド教会宣教協会 (CMS) の影響下にアブラハム・パラクンナトゥ (Abraham Palakunnathu, 1769-1845、通称アブラハム・マルパン) という人物が起こした改革運動の結果成立した。聖トマス・キリスト教の中でも西欧プロテスタンティズムの影響を最も強く受け、典礼の面では伝統を守る一方で、神学的には福音主義の立場をとる教派として知られている。南インド教会の合同には参加しなかったが、現在もこれと深い関係を維持している。

- (5) M. M. Thomas, "My Pilgrimage in Mission," *International Bulletin of Missionary Research* 13 (January 1989) : 28.
- (6) YCCAについては、George M. John, *Youth Christian Council of Action 1938-1954 : The Story of Dynamic Movement of Christian Youth*, C.I.S.R.S. Social Research Series No.10 (Madras : C.L.S. for the Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore, 1972) に詳しい。
- (7) Ibid., 4. 傍点は筆者。
- (8) Ibid.
- (9) M. M. Thomas, *Ideological Quest within Christian Commitment 1939-1954*,

- Indian Christian Thought Series No.16 (Madras : Christian Literature Society for the Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore, 1963), 2.
- (10) M. M. トーマス著、宇都宮秀和訳『アジアの革命と神の支配』（新教出版社、1964年）、2 ページ。
- (11) M. M. Thomas, "The Church : What I Owe to It ; and My Complaint against It," TMs [photocopy], December 1939, United Theological College Archives, Bangalore, India.
- (12) Ibid.,8.
- (13) T. Jacob Thomas, *Ethics of a World Community : Contributions of Dr. M. M. Thomas Based on Indian Reality* (Calcutta, India : Punthi Pustak, 1993), 34 ; John, *Youth Christian Council* , 15, 17 ; Thomas; "My Pilgrimage," 30.
- (14) Thomas, *Ideological Quest*, iv.
- (15) M. M. Thomas, "Christianity and the Indian Situation : Nicolas Berdyaev and Gandhism," TMs [photocopy], 1941-42, United Theological College Archives, Bangalore, India. この論文の一部は "Gandhi, Marx and Nicholas Berdyaev's Neo-Orthodox Critique of Modern Civilization" という題で Thomas, *Ideological Quest*, 39-60 に収録されている。
- (16) Thomas, *Ideological Quest*, 51.
- (17) Ibid., 100.
- (18) Thomas, "My Pilgrimage," 30.
- (19) M. M. Thomas, *The Realization of the Cross (Fifty Thoughts and Prayer Centred on the Cross)* (Madras : Christian Literature Society,1972), 3. 傍点は筆者による。
- (20) Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, tr. Natalie Duddington (London : Geoffrey Bles, 1937), 53-55, 79-80, 132-34.
- (21) Thomas, *Ideological Quest*, 110-11.
- (22) Ibid., 111, 114-15.
- (23) M. M. Thomas, *My Ecumenical Journey 1947-1975* (Trivandrum, India :

Ecumenical Publishing Centre Private Ltd., 1990), 59–60.

- (24) M. M. Thomas, *Towards a Theology of Contemporary Ecumenism: A Collection of Addresses to Ecumenical Gatherings (1947–1975)* (Madras: Christian Literature Society, 1978), 36.
- (25) *Ibid.*, 37; Thomas, *Ideological Quest*, v.
- (26) トマスによれば、1949年に作成された2つの文書、すなわちWSCF委員会報告「世界闘争におけるキリスト者」、バンコクでの東アジア・キリスト教会議の声明「社会・政治生活における教会」は、共に内容・執筆を彼に負っており、当時の彼の思想を表現しているという。その後も長年にわたって、トマスがインドの社会や政治を解釈する際に、この2つの文書は彼の手引きとなったという (Thomas, *Ideological Quest*, 217)。これら2文書はどちらもThomas, *Ideological Quest*, 217–26に収録されている。
- (27) この文書に関しては註26を参照。
- (28) *Ibid.*, 218.
- (29) M. M. Thomas and J. D. McCaughey, *The Christian in the World Struggle: A Grey Book of the World's Student Christian Federation* (Geneva: World's Student Christian Federation, [1951?]), 17–19.
- (30) *Ibid.*, 40.
- (31) U Kyaw Than, ed., *“Witness Together”: Being the Official Report of the Inaugural Assembly of the East Asia Christian Conference, Held at Kuala Lumpur, Malaya, May 14–24, 1959* (Rangoon: EACC, [1959?]), 60。「社会変革の中における教会の証し」の序文がトマスの手によるものであることは、1995年1月にプリンストン神学校でお会いしたトマスから直接うかがった。
- (32) M. M. Thomas, “Some Notes on a Christian Interpretation of Nationalism in Asia,” *South East Asia Journal of Theology* 2 (October 1960): 20.
- (33) ここでトマスの思想形成は第4期に入ったと見なすことも可能であろう。しかし、本稿では、神学的・イデオロギー的連続性を重視して、これ以

後も第3期の内部での発展だと考えておく。

- (34) P. D. Devanandan, *The Concept of Maya : An Essay in Historical Survey of the Hindu Theory of the World, with Special Reference to the Vedanta* (London : Lutterworth Press, 1950).
- (35) S. J. Samartha, "Paul David Devanandan (1901-1962) : A Biographical Introduction," in P. D. Devanandan, *I Will Lift Up Mine Eyes unto the Hills : Sermons and Bible Studies*, ed. S. J. Samartha and Nalini Devanandan (Bangalore, India : Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1963), 3-4.
- (36) *Ibid.*, 6.
- (37) Robin Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Rev. ed. (Delhi : ISPCK, 1975), 186-87.
- (38) P. D. Devanandan, *Preparation for Dialogue : A Collection of Essays on Hinduism and Christianity in New India* (Bangalore, India : Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1964), 181-82 ; P. D. Devanandan, *The Gospel and Renascent Hinduism*, IMC Research Pamphlets No.8 (London : SCM Press, 1959), 47-49.
- (39) Devanandan, *Gospel and Renascent Hinduism*, 47.
- (40) Devanandan, *Preparation*, 180.
- (41) M. M. Thomas, *Risking Christ for Christ's Sake : Towards an Ecumenical Theology of Pluralism* (Geneva : WCC Publications, 1987), 86, 91 ; Boyd, *Indian Christian Theology*, 152-56. ロビン・ボイドはチェンチアについて「インド・キリスト教神学史において最も印象的かつ独創的な人物のひとり」と書いている (*Ibid.*, 145)。
- (42) Boyd, *Indian Christian Theology*, 190-92.
- (43) Devanandan, *Preparation*, 177.
- (44) *Ibid.*, 188.
- (45) Boyd, *Indian Christian Theology*, 194.
- (46) Thomas, *Ecumenical Journey*, 187-88.

- (47) Ibid., 189–90.
- (48) M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (London : SCM Press, 1969).
- (49) Thomas, “The Church,” 10. 傍点は筆者による。
- (50) M. M. Thomas, “Persons and Social Institutions : A Biblical Approach,” in *Human Person, Society and State*, ed. P. D. Devanandan and M. M. Thomas (Bangalore, India : Committee for Literature on Social Concerns, 1957), 133.
- (51) M. M. Thomas, “Toward an Indigenous Christian Theology,” in *Asian Voices in Christian Theology*, ed. Gerald H. Anderson (Maryknoll, N.Y. : Orbis, 1976), 32.
- (52) M. M. Thomas, “Towards an Adequate Doctrine of Creation,” *Religion and Society* 5, no.1 (1958) : 48.
- (53) Thomas, “Indigenous Christian Theology,” 28.