



戦後アジアのキリスト教エキュメニズムにおける宣 教思想の展開(2) : その此岸的靈性をめぐって (荒 井章三先生退任記念号)

著者	宮本 憲
著者別名	MIYAMOTO Ken Christoph
雑誌名	キリスト教論藻
巻	38
ページ	35-57
発行年	2007-03-10
URL	http://doi.org/10.14946/00001611



戦後アジアのキリスト教エキュメニズムに おける宣教思想の展開 (2)

——その此岸的靈性をめぐって——

宮 本 憲

拙論「戦後アジアのキリスト教エキュメニズムにおける宣教思想の展開(1)——その此岸的靈性をめぐって——」において、筆者はアジアのキリスト教エキュメニズムの展開を、その発端から1960年代末までの時期の宣教思想の動向を中心に概観した⁽¹⁾。本稿では、それに続く1970年代から1980年代末に至る時期を取り扱う。この時期は世界各地でいわゆる文脈神学が登場した時期であり、アジアもその例外ではなかった。したがって、本稿もそのような神学運動に注目することになる。さらにまた、総括として戦後アジアのエキュメニカルな宣教思想・神学全般の主要な特徴を考察したい。

1 「アジアの民衆、神の民」——民衆との連帯としての宣教

既に見たように、1960年代後半になると EACC の宣教理解に変化が生まれた。これは、伝統社会の閉鎖性や非人間性を克服すると期待された近代化が、皮肉にも新たな社会矛盾を生み出し、社会の非人間性をむしろ増大させることになったことに、アジアのキリスト者が次第に気がつき始めた結果であった。インドの神学者サラル・K・チャタルジー (Saral K. Chatterji) が指摘するように、彼らは近代化プロセスを、「経済発展ないし近代化、諸価値や社会構造の変化といった通常のカテゴリーだけでなく、伝統的・抑圧的社会におけるどんな近代化の努力にもつきまとう基本的な矛盾や闘争の観点からも」理解しようとするようになったのである⁽²⁾。

1.1 1973年 CCA シンガポール大会

このような変化が顕著になったのは、特に1973年の EACC シンガポール大会においてである。この大会では EACC が改組され、名称も「東アジア・キリスト教協議会」から「アジア・キリスト教協議会」(Christian Conference of Asia, 略称 CCA) に改められた。また、新しい CCA 憲章は CCA を明確に「ミッシオ・デイ」、すなわち歴史における神の派遣・宣教行為の中に位置づけ、その役割の一つとして、「アジアと全世界における神の宣教の遂行のための機会を探り、共同行動を促すこと」を明記した⁽³⁾。

これに伴って、シンガポール大会では、近代化に対する新しいアプローチが浮上した。例えば、M. M. トーマスは基調講演の中で1968年バンコク大会の結論、すなわち、アジアの多くの国々においてナショナリズムが今やエリート階級に独占され、その権力追求のイデオロギーに変質したという結論を再確認し、アジアの教会は「社会正義のための闘い」に参加しなければならないと論じた。ここで「社会正義のための闘い」とは、「権力の行使や政策決定への貧困層や被抑圧者の参加が可能となるように、既存の権力構造を改革するための闘い」という意味である⁽⁴⁾。

また、フィリピン合同メソジスト教会のエメリト・ナクピル (Emerito P. Nacpil) も、神の宣教への参与という教会の召命は、既存の体制内における更新ではなく、既存の体制そのものの更新をめざす行動によって、アジアの闘いに参与することであると論じた⁽⁵⁾。

このように、シンガポール大会では「近代化」や「経済発展」に代わって、「社会正義」と「解放」の理念が強調されることになった。近代化プロジェクトが「権力者による無力な者の搾取」を克服できなかった失敗が認められ、正義は「アジアの生の全領域」の変革によって達成されなければならないとされた。キリスト教宣教の新たな文脈としての「第2の解放」が語られたが、これは民衆が社会における決定権を獲得することを意味した⁽⁶⁾。こうしてシンガポール大会は行動の重要性を指摘し、アジアの諸教会に対して次のように呼びかけた――

大げさな宣言ばかりの時代は過ぎ去った。今は行動の時である。神の約束された完全な解放と生命の充溢をめざすアジアの民衆の闘いにキリスト者が参与する時、「アジアの闘争におけるキリスト教的行動」が具体的に生起するのである⁽⁷⁾。

CCA はさらに都市部と農村部の両方における貧困層の解放をめざす活動を促進するために、都市産業伝道 (Urban-Industrial Mission, 略称 UIM) 委員会を改組して、名称も「都市農村伝道 (Urban-Rural Mission, 略称 URM) 委員会」に変更した⁽⁸⁾。

シンガポール大会の今一つの重要性は、文脈神学 (contextual theology) の必要性が認識されたことである⁽⁹⁾。大会の報告書は、キリストの御業への信徒の参与を促進するために、CCA には「文脈性を持つアジアの神学的労作を発見し」、これによる神学教育を通じて、信徒に対して「具体的状況におけるキリストの御霊の現臨と働き」を識別する「主要な主体」となる能力を付与する責任があると述べている⁽¹⁰⁾。

文脈の重要性を指摘したのは台湾長老教会のショーキ・コー (Shoki Coe, ンチョンフイ 黄彰輝) であった。コーによれば、宣教とは、(1)ミッシオ・デイから派生し、かつミッシオ・デイを指し示す「テキスト」(本文)と、(2)「コンテキスト」(文脈)、すなわちミッシオ・デイの活動の場としての世界史との間に生起するものである。したがって、テキストと宣教活動がどちらもコンテキストに即応しているかどうかという問いが絶えず問われなければならない。テキストとコンテキストをこのように区別することによって、コーは1972年の神学教育基金 (TEF) による「文脈化」(contextualization) 概念の構築に直接的に貢献したのであるが、この概念は CCA によっても採用された。その結果、アジアのキリスト者の中で「文脈性」(contextuality) の追求、すなわち、「時の徴」を識別して、「神がどこで働き給い、どこで我々をこの働きへの参与へと招いておられるか」を見極めようとする宣教論的な探索が一層強まることになった⁽¹¹⁾。

この文脈性の追求は、当然のことながら、アジアの民衆の闘いへの参与に

向けたシンガポール大会の呼びかけと連動して、アジアの宣教思想における中心概念としての「民衆」概念の出現を促すことになった。この大会の後、CCA は、アジア諸国のエリート階級における権力の集中によって悪化した貧困と抑圧の中で、民衆の苦しみが深く広範である事実をますます認識していった。アジア諸都市のスラム街での UIM の活動もこの認識の深まりに寄与した。

1.2 1977年 CCA ペナン大会

次の CCA 大会は1977年マレーシアのペナンで開催された。大会のテーマは「アジアの苦難と希望におけるイエス・キリスト」だったが、苦難と希望に対するこの関心は民衆への関心と密接に結びついていた。スリランカ改革教会のプレマン・ナイルズ (D. Preman Niles) が、「アジアの苦難と希望について語る時、我々は民衆のことを念頭に置いている。それ故、神学者はこれらの民衆の闘いと関わりにおいて福音を解き明かそうとするのである」と書いた通りである¹²⁾。

神学的に見ると、民衆への関心は、アジアの民衆とアジアにおける神の贖罪行為との関係をいかに理解するかという問題に集中した。この問題の解明に大きく貢献したのはコーの弟子である台湾長老教会の C. S. ソン (Choan-Song Song, ソンツワンセン 宋泉盛) である。1975年に公刊された重要な著作『キリスト教宣教再考』(*Christian Mission in Reconstruction*) の中で、彼はアジアにおける新しい神学をミッシオ・デイの枠組みの中で構築する出発点として、救済史ではなく創造論から始めることを提案した¹³⁾。

もう一つの貢献は、1976年に香港で開かれた協議会においてプレマン・ナイルズが行った講演であった。ナイルズはこの講演の中で、アジアの神学問題は「イスラエルの地位」をどう理解するかという点に集中していると指摘した。すなわち、彼は「聖書では希望と救いの使信がイスラエルに向けられている」ことを観察した上で、聖書のイスラエルと「重なり合う」(coterminous) ものはアジアでは一体何かという問題提起を行った。そして、

二つの答えを不適當として退けた。一つは、キリスト教会こそが「新しいイスラエル」であり、古いイスラエルに代わる救いの対象と考える伝統的な見方であり、他の一つは、ラテン・アメリカの神学者たちの出した解答、つまり「苦しむ人々と貧しい人々」こそが神の救済の受け手という答えである。この二つに代わってナイルズが採用したのは、「神は全人類を心にかけており、この関心はまっすぐに媒介なしに表される」という考え方であった。このアプローチの神学的枠組みとして、ナイルズはソンの提案に同意して創造論を採用した¹⁴⁾。このような主張によってナイルズが暗に問うたのは、要するに、「アジアでは神の民とは一体誰か」という問いであった。これは以後のCCAの神学的議論において中心的な論点となった問いであり、「神の民としてのアジアの民衆」という新しく浮上しつつあったテーゼを指し示す問いであった。

2 韓国民衆神学の登場

「神の民としてのアジアの民衆」というこのテーゼは、一群の韓国人キリスト者らによってさらなる展開を見ることになる。1979年に韓国キリスト教協議会の主催する神学協議会がソウルで開催された。テーマは「神の民と教会の宣教」であった。この協議会の歴史的意義は、1970年代に形成されつつあった韓国の民衆神学が初めて公式の場に姿を現したことである。協議会の報告書は、後に『民衆神学：歴史の主体としての民衆』(*Minjung Theology: People as the Subject of History*)という書名でCCAによって出版された¹⁵⁾。この新しい神学運動は、民衆に関する斬新な洞察によって、アジアのエキューメニカルな神学思想に対して深い影響を及ぼすことになる。

民衆神学は韓国民衆のエトスである集合的な「恨」の感情に根ざしていたが、同時に、日本によるかつての抑圧的な帝国主義支配の下において、イスラエルの民と韓国の民衆全体とを同一視した韓国キリスト者の歴史体験にもルーツを持っていた。しかしながら、この新しい神学運動誕生の直接のコンテキストは、1970年代に朴正熙大統領の軍事独裁体制下においてUIMや民

主化闘争に積極的に関わった若いキリスト者たちの政治体験であった。自由と正義を求める民衆の闘いに参加して、これら韓国キリスト者たちは苦しむ人々すなわち「民衆」と身をもって出会い、彼らの生活・人間性・強さを間近に体験した。この出会いによって、キリスト者たちは民衆を歴史の真の主体とみなすようになり、民衆の視点から聖書を新たに読み返し、神学の再考へと駆り立てられたのである⁽⁶⁶⁾。

韓国語では、「民衆」という語は、特に「政治的抑圧・経済的搾取・社会的疎外に苦しみ、無知なまま放置された人々」を意味する⁽⁶⁷⁾。民衆神学者はこの語に対応する聖書の言葉は「ラオス」ではなく「オクロス」であると主張した。「ラオス」も「オクロス」も共に「人々」を意味するが、前者が神に選ばれた民としての「イスラエルの民」を指すことが多いのに対して、後者は「群衆」と訳されることが多い（マルコ2:4など）。雑多な人々の群れである。しかし、イエスに従い、またイエスによって愛されたのはこの「オクロス」であった⁽⁶⁸⁾。民衆とは「オクロス」であるという理解は、民衆と神の民の同一視を可能にする神学的根拠となった。そして、1984年に出された韓国神学者の宣言は、「御国の民とは民衆である」と言明するに至った⁽⁶⁹⁾。このような考え方は、神の民を「ラオス」つまり教会と同一視する、EACC内でもこれまで支配的であった伝統的な考え方からのラディカルな逸脱であった⁽⁷⁰⁾。

韓国の民衆は圧倒的多数が非キリスト者だったが、民衆神学者が彼らをキリスト教に改宗すべき「異教徒」とみなさなかったことは指摘に値する。池明観によれば、キリスト者にとって民衆は「兄弟姉妹」であり、「最も愛する者たち」なのである⁽⁷¹⁾。池はさらに次のように述べる――

国民としてであれ民族としてであれ、共通の運命や共同体を彼ら
[民衆]と分かち合っているのは我々の方なのである。そして、
国民としてあるいは民族としての彼らの叫びこそが、我々の思索
と行動の基盤とならなければならないのである⁽⁷²⁾。

このように、民衆神学は苦悩する韓国民衆の叫びに耳を傾けることから生まれ、発展してきたのであった。池の言うように、それは「非キリスト者から生まれ、また非キリスト者に向けられた神学であった。それはまた非キリスト者と共に遂行された神学であった。」⁽²³⁾

この時期に WCC の諸会合で作成された文書群には「貧者」(the poor) の概念が頻出するが、これと比較して、「民衆」^{ミンジュン}概念には曖昧さがないように思われる。すなわち、「貧者」では、その意味するものが「貧しき者の教会」(the church of the poor) なのか貧しい人々一般なのかしばしば不明確であるのに対し、「民衆」概念は明確にキリスト者と非キリスト者の両者を包括している。この包括的意味での「民衆」がイコール神の民であるという理解には神学的に議論の余地があるだろうが、にもかかわらず、アジアのキリスト者の神学的直観に合致していたためであろう、以後のアジア・エキュメニズムにおける民衆理解、神の民理解に多大なインパクトを残すことになった。

3 C. S. ソン——民衆物語の神学

民衆神学の一つの重要な貢献は民衆物語の意義の発見であった。民衆神学者の一人キム・ヨンボク(金容福)によると、民衆の物語は彼らの「社会政治的伝記」であって、民衆の真の姿はそのような物語を通して知られるのである。すなわち、

民衆の物語は民衆の状況全体を開示する主要な手段となるが、社会科学の諸方法は民衆の生きる社会の状況や矛盾の理解を助け、構造的問題を解明する……民衆の持つ物語は、特定の時代における歴史的意識の形態である。それぞれの新しい世代が人間の歴史全体にわたる過去の伝統から知恵を結集するのはそのような物語を通してであり、民衆が新しい未来へと踏み込むのも新しい物語の創造を通してである⁽²⁴⁾。

このような理解によって、民衆物語は神学的思索のための重要な源泉とされるようになった。1981年南インドのバンガロールで開催されたCCA大会では早速このアプローチが採用され、C. S. ソンが古代中国の民話「孟姜女の涙」を用いた講演を行い、スリランカ聖公会（セイロン教会）のラクシュマン・ウィケラマシンゲ（Lakshman Wickremasinghe）主教もヒンドゥー教の聖典プラーナに由来する説話との対話に基づく講演を行った⁽²⁹⁾。

「孟姜女の涙」は強大な権力を持つ古代中国皇帝の犠牲となったある女性の物語であるが、これを用いたソンの神学的実験は成功を収めた。彼はこれを、「神の物語——これが神学の本質である——は民衆の物語である。それは単にユダヤ・キリスト教徒の物語であるだけでなく、ここアジアの何百万、何千万という人々の物語でもある」という前提から始めた⁽³⁰⁾。

ソンの目標はこの民話に神の物語を読み取ることであった。彼によれば、民話には二つの対立する政治神学が存在する。一つは孟姜女の人生が代弁する、苦悩しつつも希望を失わない民衆の神学であり、もう一つは民話に登場する皇帝のように、民衆の上に君臨して、彼らに苦難と死をもたらす支配者の神学である。ソンによれば、受肉とはこの二つの神学の抗争の中に神を識別するための「ひな形」（model）なのである。イエス・キリストにおいて、苦しむ人々に対する神の愛の究極的啓示が成就したからである。イエスの物語は、世界を絶望から守り、民衆の涙を愛と希望の力へと変革する神の物語である。孟姜女の物語も、イエスの受肉と同様に、苦しみつつも希望を抱く民衆の真っ只中において贖いの業を遂行していく神の物語なのである。このように、アジアの物語とユダヤ・キリスト教の物語はどちらも、民衆の歴史において、命が死に対して究極的に勝利するという確信を表明しているという点で一つなのである。二つの物語は起源は異なるが、この点において収斂しているのである。それ故、ソンは次のように結論する——

歴史を真の歴史とするのは孟姜女の心を持つ民衆、すなわち虐げられ搾取されてはいるが、死の力に復活の力で挑戦するように目覚めた民衆である……しかし、民衆は痛みの中で歴史を担って

いる。民衆は苦難の中で歴史を前に進め、その成就を期待しながら歴史を創り出す。これは十字架の歴史ではないだろうか。

我々アジアのキリスト者が組入れられたのは、民衆史のこの動きなのだ。我々はアジアの「キリスト教」史を書いているのではない。我々がそのような歴史を意図する限り、それは宣教史となり、信条や教派の歴史となってしまう。しかし、アジアの同胞たちと共に歴史を書き始めると、驚くべきことに、それはアジアにおける十字架と復活の歴史となるのである²⁷⁾。

この引用にみられる「組入れ」(incorporation)の概念は、韓国の民衆神学者ソ・ナムドン(Suh Nam Dong, 徐南同)における、キリスト教における民衆の伝統と韓国の民衆の伝統の「合流」(confluence)という概念に近い²⁸⁾。ソンはソ同様に、アジアの民衆を神の民と同一視し、民衆の歴史と文化の神学的解釈を提供することによって、神学思想に重要な貢献を行ったのであった。

4 1989年アジア宣教会議とミッシオ・デイ思想

アジアの民衆についての思索において、ソンもソもミッシオ・デイ概念を使用した²⁹⁾、1970年代後半から急速な展開をみせたアジアの文脈神学において、「民衆」と「ミッシオ・デイ」の二概念の特別な関係は、80年代末までには一層歴然となった。1989年にインドネシアのチパナス(Cipanas)で開かれたアジア宣教会議(Asia Mission Conference)は、この点で特に重要である。会議のテーマは「苦しみ闘うアジアの民衆の文脈における神の宣教」であって、民衆の概念が明確にミッシオ・デイ神学の枠組みの内に据えられている。あるいは、ミッシオ・デイが民衆との関わりにおいて理解されたとも言えるだろう。さらに、会議はアジアの民衆と神の民が一致することも明確に承認したのである。

会議のテーマに関する基調講演は韓国のキム・ヨンボクが行った。その中

で彼は、アジアのエキューメニカル運動が到達した基本的な神学的命題は、アジアの民衆は神の子だという思想であると語った。言い換えれば、「創造主なる神は、宗教、政治イデオロギー、文化的相違の点で彼らが誰であろうと、苦しみ闘うアジアの民衆の神」だということである。キムによれば、神は古代イスラエルの出エジプトの時と同様、ご自分の民であるこのアジアの民衆の苦難の叫び声に耳を傾けられた。彼らの間における神の宣教は、「彼らの間に神のかたちが実現されるように、彼らの生と尊厳を回復して完璧なものとする事」である。神は彼らの間で、「神を主権者とする正義の支配を樹立し、そこでは民衆が主権を有するようになる」ために働いておられる。したがって、教会やエキューメニカル運動は、イエス・キリストにおいて神がアジアの民衆と連帯しておられることを告知させつつ、自らも「苦しみ闘う民衆との連帯を追求しなければならない」のである³⁰⁾。

なお、この「アジアの民衆は神の民」という思想には、アジアの民衆は神の民であるが、他の地域の民衆はそうでないとするような選民思想的な含蓄はないとしてよいであろう。これは1976年にナイルズが提起した問い、すなわち「アジアでは神の民とは一体誰か」という問いに対して、アジアのエキューメニズムが与えた解答である。既に見た通り、ナイルズがとった神学的オプションは、「神は全人類を心にかけている」とする立場であり、これはアジア人であろうがなかろうが、あらゆる人々が神の民であるという見方を含意していた。アジアの民衆と神の民との同一視は、この包括的理解をアジアという地域に当てはめた結果として生まれてきたものなのである。

キムは、このような新しい理解の登場と共に、アジアのエキューメニカル運動は、欧米から継承した古典的な「教会中心的パラダイム」から、アジアの歴史的状況に合致した「民衆中心的パラダイム」へと移行したと言う³¹⁾。この新しいパラダイムにおいて、ミッシオ・デイ概念の重要性は明らかである。キム自身、この概念を「アジアのキリスト教共同体が民衆の歴史に関わっていくための指導的原動力」と呼んだ。教会は伝統的に組織、信仰告白、伝道、社会奉仕など教会自身の問題に心を奪われてきた。しかし、ミッシオ・デイ概念はアジアの諸教会をこのような「教会」への呪縛から解き放ち、「民衆

の生活の中に受肉する共同体」となることを可能にしたのだった。ミッシオ・デイ概念はアジアのキリスト者の関心を、アジアの民衆の苦難と闘いの内側に臨在する生けるキリストを見極めるという新たな課題へと向け直した。それ故に、キムはミッシオ・デイについて、「世界の民衆の間におけるエキュメニカルな関わりに神学的根拠を提供する中心的主題」であると断言した⁴²⁾。それは、アジアのエキュメニカル運動に新しい神学的・宣教的的方向性を与えるプロセスにおいて中心概念となったのである。

5 総括

1990年代初頭以降、国際社会に劇的な変化が生じた。ソ連を中心とする東欧社会主義陣営の崩壊と冷戦の終焉がこの変化を最もよく物語っているが、社会政治的な変動は世界各地に波及した。このような大変動は、WCCの創設後初めてエキュメニカル運動が経験するものであった。しかし、2001年のアメリカ同時多発テロ後は、冷戦時代の世俗的イデオロギーに代わって宗教的イデオロギーが世界情勢を動かす主要因となるさらに新しい時代に突入した。東アジアでは、日本以外の地域でも目覚ましい経済発展が起り、台湾や韓国では新しい民主主義が成熟し、また中国の大国としての存在感を無視できない時代が到来した。最近ではインドも経済力をつけてきており、21世紀におけるアジアの重要性がますます認識されるようになっている。

こういった世界的な変動に伴い、アジアの文脈神学にも変化が生じているようである。しかし、1990年以後の時期のアジア神学の動向についてはまた別の機会に譲ることにして、ここでは以上概観してきた、第2次大戦後から1980年代末にいたる時期のアジアのエキュメニカルな宣教神学に関する幾つかの観察をまとめてみたい。

5.1 戦後アジア・エキュメニズムにおける此岸的聖性

5.1.1 一貫した此岸的傾向および神の世界内現臨の神学

最初に、戦後アジアのエキュメニズムには一貫した此岸的傾向が認められる。既に指摘したように、ヴェーバーは戦後アジアのキリスト教における此岸的聖性の強まりを指摘しながら、具体的な報告はしていなかった⁽³³⁾。しかし、これが少なくともエキュメニカル運動においては、一貫して非常に顕著な特徴となっていることは、以上の概観から明らかである。

「世界」を強調する此岸的ミッシオ・デイ思想では、キリスト教宣教を、神が世界史のプロセスの内側で遂行している贖いの業への参与であると考えられる。このようなミッシオ・デイ理解は1960年代の欧米の宣教論争で浮上し、展開されたものである。しかしながら、アジアには、ミッシオ・デイ概念が西側から持ち込まれるに先立って、このような神の世界内現臨を唱える内在論的神学が存在しており、アジアのエキュメニカルな神学や宣教論は一貫してこの前提の上に展開されてきた。つまり、アジアの此岸的聖性は欧米のミッシオ・デイ思想の影響の結果ではなく、アジアの宣教思想に固有のものなのである⁽³⁴⁾。

すでに1949年のバンコク大会は、神は人間の生の全領域の主権者としてアジア革命の内側においても働いておられるとし、この神の救済行為に対する証言こそが教会の宣教的課題であると考えた。すなわち、バンコク大会は神の世界内臨在をアジアにおける宣教の根拠また出発点としたのである。

神の世界内現臨を唱えた指導的神学者には、M. M. トマス、竹中正夫、南インド教会のポール・D・デヴァナンダンらがいた。彼らは全世界に対する神の主権を確信し、急激に変化するアジア社会に神が臨在し、積極的に歴史のプロセスに関わっておられると主張した。アジアの現実に内在する神を証言したいという彼らの熱意は、福音宣教に対して濃厚な此岸的方向性を付与した。

しかしながら、キリスト教宣教へのこのようなアプローチは、神の主権に対する確信と時代の要請に由来する直観的な応答に基づいており、これに対

する神学的な根拠付けは行われなかったようである。クアラルンプール大会における竹中の講演は公的な場でこのような立場が表明された最初期の例であるが、当時、世界史における神の直接的な臨在が当然視されていた様子を見ることが出来る。

これはアジアの大部分の教会が長らく海外宣教の受け手であり、宣教師の海外派遣に関心を持たなかったこととも関係があろう。それゆえ、第一次大戦後、海外宣教運動をとりまく時代環境が変化し、欧米のキリスト者たちが宣教の神学的根拠に関する問題で苦悩するようになっても、アジアのキリスト者はあまりこれに煩わされなかった。そして、宣教学的混迷に対する欧米キリスト者の応答から生まれたミッシオ・デイという概念が1960年代にアジアにもたらされた時にも、この三位一体論的概念がそもそも前提としていた宣教の神学的根拠についての問いは見過ごされることになった。この時期までには、西側でも、この概念の強調点は、既に派遣主体としての神から宣教の場としての「世界」へと移っていたのでなおさらであった。

このような事情で、神の世界内現臨の思想は、EACC/CCAの歴史を通じて、アジアのエキュメニカルな宣教思想における中心的モチーフであり続けた。また、このモチーフに基づく宣教への此岸的アプローチもまた不変であった。教会中心型の宣教理解と世界中心型の宣教理解との間で常に揺れ続けてきたIMCやWCCの宣教思想と比較すると、一貫した此岸的聖性がアジアのエキュメニカルな宣教思想の独自性であることが一層よく理解されよう。ただし、これはその強みであると同時に弱みであるとも言える。

5.1.2 世界中心型のミッシオ・デイ理解

このような一貫性は「ミッシオ・デイ」という語の意味についても観察することができる。欧米のミッシオ・デイ思想では、これを神中心的・教会中心的に理解する流れと世界中心的に理解する流れとの間に緊張・対立があり、激しい論争が繰り返された。一方、アジアでは、「ミッシオ・デイ」はほとんど常に世界中心的意味合いで用いられてきた。

さらに、アジアの神学者たちはこの欧米から借用した語を、自分たちの此

岸的聖性に対して首尾一貫した表現を与える宗教的象徴として利用した。すなわち、コー、ソン、ナクピル、ナイルズ、民衆神学者といった神学者は、「ミッシオ・デイ」を中心的なシンボリズムとすることによって、アジアの文脈神学の形成に創造的な貢献を行った。彼らの神学的思索の中で、ミッシオ・デイ概念はアジアと欧米の此岸的聖性をつなぐ「橋」として機能し、さらに、彼らが自分たちの文化や社会を神の贖罪行為との関わりにおいて神学的に理解することを容易にした。

5.1.3 神学的課題としてのアジア世界

神の世界内現臨が神学的思索の中心にすえられることにより、独自の多様な民族・文化・宗教・社会・政治形態をかかえるアジア世界と神との関係が、アジアの神学者の中心的課題となった。すなわち、1949年バンコク大会の直後、アジア世界に内在する神の識別に関する問いが提起され始め、アジアのエキュメニズムにおける主要な神学的関心事となっていった。言うまでもなく、神と世界の関係は宣教学的問題である。そのため、アジアの神学は際立って宣教学的傾向を持つようになった。プレマン・ナイルズが、アジアでは「神学と宣教がほとんど重なり合う (coterminous) ようになった」と書いているが、こういった事情を巧みに表現している⁸⁵⁾。

神とアジア世界の関係についての問いは、不可避的に、神学者の関心を神およびアジア世界の両者に同時に向けさせることになる。このような二重性は、アジアのキリスト者の間に見られる二重のアイデンティティ、つまりキリスト者としてのアイデンティティとアジア人としてのアイデンティティの相互関係の問題に対応する。既に触れた通り、1966年の香港協議会は、アジアの文脈に相応しい神学を構築する意図で、この二重性を EACC/CCA 内の論議のための論題としたのであった。

5.1.4 1960年代末からの宣教学的シフトの意義

二重アイデンティティの問題は四番目のポイントと関係する。すなわち、「1960年代後半から1970年代初頭にかけてアジア・エキュメニズムに起こっ

たシフトにはどういう意義があるか」という問題である。これを社会学的視点から考えてみよう。

戦後、アジアのエキュメニズム指導者たちは自国の近代化政策を支持していた。しかし、60年代半ばから、期待に反して、近代化が権力の集中や貧富の格差を拡大していることに気づき、近代化に対して次第に批判的になるとともに、アジア社会に存在する貧困や抑圧に目を向けるようになる。エキュメニズムにおける主な強調点も、国民国家建設の支持やこれへの参与から、貧しく抑圧された民衆との連帯および社会正義の実現をめざす彼らの闘争への参与へ移っていった。

ただし、ここでアジアのキリスト者が拒絶したのは、欧米のモデルに基づいた経済的・政治的プロジェクトとしての近代化であって、現代世界における主要な歴史的プロセスとしての近代化なのではない。事実、依然として彼らは「変化」への際立った志向性を示しており、伝統ではなく「近代」(modernity)を志向していた⁶⁶⁾。それどころか、社会や政治の変革に対する彼らの関心は、従来にもまして急進化した。

1960年代後半に現れた変化の意味は、これらのキリスト者たちのアイデンティティの追求と、彼らの帰属する伝統社会における「意味の問題」との関係という観点から論じることができる。この関係は、キリスト者が社会のどのような動向ないし領域に自己の存在意味を見いだすかによって、三つの異なる類型に区別することができる。第一は、キリスト者が自分の帰属する社会の伝統的アイデンティティと自己同一化する場合である。第二は、キリスト者が近代化プロジェクトと自己同一化する場合である。第三は、キリスト者の自己同一化が社会の「疎外された階層やグループ」(disfavored strata and groups)との間に起こる場合である⁶⁷⁾。第二次大戦後の独立と国民国家建設の時代、アジアのエキュメニズム指導者たちは主として第二の類型を選択した。しかしながら、1960年代半ば以降、近代化プロジェクトへの幻滅し、近代化しつつある社会に内在する諸矛盾を自覚することによって、第三のオプションを選ぶようになった。これが「連帯」と呼ばれるものである。

1973年のCCA シンガポール大会は、アジアのエキュメニズムがこのよう

な新しい方向に踏み出すことになった決定的な大会であった。主要な神学的テーマとしての「民衆」の登場は、この新しい選択をはっきりと物語っている。同時にそれは、伝統社会の「疎外された階層やグループ」に属する人々こそが、長いアジアの歴史の中で、実は人口の大半を占めてきたのだという新しい発見をも示している。この発見によって、アジアの多くのキリスト者は、ロバート・ベラーが「国家の権威やそのカリスマに対する」民衆の「伝統的疑惑や敵意」と呼ぶものの内側から神学を行うよう促されたのである⁸⁸。もちろん、このような新しい方向性はアジアのエキュメニズムに限られていたわけではない。1968年のWCCウプサラ大会から1973年のCWMEバンコク大会にいたる時期、似たような展開が世界各地のエキュメニカル運動で平行的に起こっていたのである。

5.2 文脈化という概念

以上の観察は、「文脈化」という神学概念に関する重要な事実を明らかにする。この概念は今日かなり広い意味で用いられているが、本来は特別の宣教学的意図をもってTEFによって1972年に提唱され、当時のエキュメニカルな宣教思想のシフトの中から生まれたものである。TEFの本来の意図は、この新しい概念の使用によって、非西欧世界の教会の関心を社会の古来の伝統ではなく、「近代」へと転じさせることであった。当時TEF所長であったコーの次の文章にこの意図がよく示されている。

「土着の」(indigenous)、「土着性」(indigeneity)、「土着化」(indigenization)はすべて自然の比喩、すなわち土壌あるいは土壌に根を下ろすという譬えから派生している。若い教会が自分のアイデンティティを追求する際、その文化的環境を真剣に受け止めるべきだというのは全く正しい。しかし、この比喩の静的な性格のために、土着化は伝統文化との関わりで福音に応答するという意味で用いられがちであった。したがって、過去志向となる危険があった。さら

に、アジアとアフリカのみに適用できるという印象を与えてきた。なぜなら、他の地域では過剰な土着化、すなわちアメリカ的生活 (American Way of Life) などの文化信仰に表われたような無批判な順応となってしまう危険があると感じられたからである。しかし、特に戦後、最も重要な要因は急激な変化という新しい現象である。新しいコンテキストは静的な文化ではなく、新しいものの探求であって、この探求は文化そのものを同時に巻き込んでいる……「文脈化」という語を用いることで、我々は「土着化」という聞き慣れた用語に含意されていることすべてを伝えたいと考えるが、さらにそれを超えて、変化に対して開かれ、未来を志向するもっと動的な概念を求めるのである⁹⁹⁾。

しかしながら、本稿での観察からは、「文脈化」概念の登場に先立って、近代への志向性がアジアのキリスト者たちの間に既に存在していたことがわかる。コーが「文脈化」の提案によって意図した未来への志向性は、実は以前からアジアのエキュメニズムの著しい特徴であった。

では、この概念の提案が実際に意味したものは何か。この問いには、社会全体の「意味」の追求に対するキリスト者の関わり方という先ほどの視角から答えることができよう。すなわち、文脈化は、もともと近代社会ないし近代化途上の社会における「疎外された階層やグループ」と共にあろうとする、キリスト者の新しい姿勢を表現しようとした概念であって、基本的に第三の類型におけるキリスト者の社会との自己同一化を意図した概念だったのである。それ故に、以後、疎外された（しばしば、最も疎外された）社会階層やマイノリティ集団の出身者で、神学教育を受けたキリスト者たちが文脈化の主な担い手となり、新しい文脈神学の創出を通じて、教会全体に向かってそのような階層やグループとの「連帯」に入るように呼びかけることになったのである。

5.3 問題点

以上見てきたように、アジアのエキュメニカルな宣教思想はアジアの社会的・文化的・政治的文脈を創造的に神学的思索の中に取り込んできた。その成果からは学ぶべきものが非常に多い。しかし、問題点もある。その幾つかを指摘して本稿を終えることにする。

まず、しばしば指摘されてきた点であるが、「アジア」の定義の曖昧さ・抽象さがやはり気になる。本稿が取り上げたアジアの宣教思想と文脈神学は EACC/CCA の働きから出てきたものであり、単純に、「アジア」とは EACC/CCA のカバーする地域のことだと言ってしまうことも不可能ではない。けれども、CCA は、旧ソ連圏および中東イスラム圏を除くアジア大陸ないしその周辺地域にある諸教会から構成されている⁴⁰⁾。アジア大陸全域でないとはいえ、そこには文化・言語・歴史・宗教・民族などにおいて極めて多様な人々が生活している。これを「アジア」として一括りにすることが本当に適切なのかという疑問が残る。本稿で見た通り、1966年の香港協議会で、アジアにおける告白神学は「アジアの文化と歴史を共有しているという確信から出発する」との提言がなされ、その後のアジアの文脈神学はこの信念の上に展開していった。だが、共有されている文化と歴史とはいったい何だろうか。確かに、アジアの諸民族は幾つかの共通の文化的・宗教的ルーツを共有している。しかし、それは遠い過去の思い出の共有である。これに対し、長い年月を通して幾多の変遷を経た今日のアジア人の文化や歴史には互いに共有されにくい領域も多い。むしろ、共有されない部分こそがそれぞれの民族・国・地域を独自のものにしていくといえる。この点を無視し、共有され得るものがあるという安易な想定の上に神学を構築しようとするなら、結局はどの民族や地域にも根ざさない浅薄で抽象的なものしか生まれまいだろう。これでは本当の文脈の神学とは言い難いだろう。

このような「アジア」の曖昧さは、実は「西欧」(West) 概念の曖昧さと対をなしている。アジアの文脈神学者には「アジア」を理想化する一方、「西欧」をこれに対置して否定的に語る根強い二元論的傾向がある。中には、西

欧やその影響を全否定する極端な神学者さえ見受けられる。過去数世紀にわたりアジアを植民地支配してきた西欧列強の記憶や、今も続く西欧の一方向的な影響がこのような反感の根底にあるのは理解できる。また、このような西欧の過去や現在に対する批判には妥当性がある。しかし、「西欧」批判が「西欧」否定へと変質するとき、偏見やステレオタイプの存在を疑う必要がある。アジアの神学者が問題にする「西欧」とは一体何だろうか。アジアに比べて面積こそ狭いが、ヨーロッパもやはり多様多彩な世界である。そのキリスト教も多様な過去や経験を持つ。通常のキリスト教史の教科書に出てくるものばかりが西欧キリスト教のすべてなのではない。このような事実を無視する紋切り型の抽象的西欧観が、アジアの神学を空虚なものにしてしまうのは避けられないであろう。

次に、民衆の理想化も気にかかる。かつては神の宣教の担い手ともてはやされたアジアのナショナリズムが変質したように、民衆も変質し悪魔化する危険性を持っている。民衆も人間である。そして、人間である以上、古典的な神学が語る通り、避けて通ることのできない罪の問題を抱えている。共産主義運動や民族解放運動といった20世紀の栄えある民衆運動の歴史は、この人間の悲劇性を如実に物語っている。したがって、民衆を「神の民」と同一視し、古典的な意味での「神の民」である教会に委ねられた救済史的使命をないがしろにするのはやはり危険といわざるを得ない。

本稿で見た通り、ナイルズやソンは、アジアの民衆を「神の民」と見なした時、創造論を基盤とした。確かに、創造論的にはあらゆる人間は神の子であり、それ故、アジアの民衆も神の民である。しかし、神と人間との本来的関係は罪によって断絶しているのであり、アジアの民衆もその例外ではない。この破れた関係の修復と「神の民」という本来の地位の回復が、ミッシオ・デイの目的なのである。その目的の遂行のために、旧約のイスラエル、新約の教会が媒介者として選ばれたのだが、この新しい「神の民」は救済論的意義を担っている。創造論的な「神の民」と救済論的な「神の民」の間には人間の側からは越えがたい断絶、すなわち罪が横たわっている。アジアの文脈神学における「民衆」概念は、この二つの「神の民」概念の区別を無視し、

それと共に両者の間に存在するはずの非連続性を捨象してしまったのではないだろうか。アジアの民衆も、ミッシオ・デイを通して神の裁きと贖罪に参与する時にのみ、真の意味での「神の民」となるのである。アジアの神学に罪の概念が欠けているわけではないが、罪の社会性を強調するあまり、その内在論的・存在論的本質に注意が向けられていないのではないか。それ故にこそ、民衆の理想化が起こったのではないだろうか。もちろん、アジアにも、M. M. トマスのように人間の悲劇性を深く自覚した注意深い神学者もいた。このような神学者に今一度耳を傾けるべきであろう。

最後に、今述べたこととも関係があろうが、「教会とは何か」という議論が不十分であるように思う。戦後アジアのエキュメニズムでは、教会が西欧から受け継いだ遺産や性格が繰り返し批判にさらされ、さらに民衆概念の登場と共に、教会そのものが神学や宣教論の視野から消えていった。「教会中心のパラダイム」から「民衆中心のパラダイム」への「移行」がまさにそのことを示している。しかしながら、キリスト教信仰の主たる担い手が教会だという事実は不変であり、伝統的な宣教理解にとどまっているとの批判を受けようとも、筆者はミッシオ・デイにおいて教会に委ねられた中心的使命を否定するのはやはり不自然で無理があると考えます。したがって、我々は教会についての問いを相変わらず問い続けなければならない。アジアの宣教思想から教会が消滅した一因は、教会という組織の社会性・政治性にばかり関心が向けられ、教会の中核にあってキリスト者の生を絶えず更新し、宣教やミニストリーに活力を与え続ける霊的リアリティ、すなわち祈り・礼拝・ sacrament が真剣な考察の対象とならなかったことであろう。このような日々の営みこそが、神の民としての教会を真に神の民にするのである。このような教會的生の本源との関係において、我々は教会とは何か、また宣教とは何かを改めて問い直す必要があるのではないだろうか。

Notes

- (1) 『キリスト教論藻』第35号(2004年3月)、17-34頁。なお、この論文の正誤表は以下の通り。この場を借りて訂正しておきたい。

頁・行	誤	正
17頁1行	ルエーディ	リユーディ
23頁6行	経験主義的態度	敬虔主義的態度
23頁8行	購い主	贖い主
23頁22行	購いの福音	贖いの福音
23頁28行	キリストの購い	キリストの贖い
24頁16行	神の購い	神の贖い
25頁27行	このして	こうして
29頁17行	農業産業伝道	都市産業伝道

- (2) Saral K. Chatterji, "Introduction" in *The Asian Meaning of Modernization: East Asia Christian Conference Studies*, ed. Saral K. Chatterji (Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge, Christian Literature Society, and Lucknow Publishing House for the E. A.C.C., 1972), 1.
- (3) *Christian Conference of Asia, Fifth Assembly, 6-12 June 1973, Singapore* (Bangkok: CCA, 1973), 10.
- (4) M. M. Thomas, "Christian Action in the Asian Struggle," in *Christian Action in the Asian Struggle* (Singapore: CCA, [1973?]), 7-9.
- (5) Emerito Nacpil, "Renewing the Church for Christian Action," in *Christian Action in the Asian Struggle* (Singapore: CCA, [1973?]), 33-36.
- (6) *Christian Conference of Asia, Fifth Assembly*, 54-55.
- (7) *Ibid.*, 52.
- (8) *Ibid.*, 55.
- (9) 「戦後アジアのキリスト教エキュメニズムにおける宣教思想の展開(1)」では、“contextual theology”は「状況神学」と訳したが、“context”に「文脈」の訳語を用いているため、以下では「文脈神学」と訳すことにする。同様に、“contextuality”は「状況的性格」でなく「文脈性」と訳す。
- (10) *Christian Conference of Asia, Fifth Assembly*, 24.
- (11) Shoki Coe, "Across the Frontiers: Text and Context of Mission," in *Christian Action in the Asian Struggle* (Singapore: CCA, [1973?]), 71; Shoki Coe, "In Search of Renewal in Theological Education," *Theological Education* 9 (summer 1973): 241.
- (12) Preman Niles, ed., "Report: The Consultation of Theologians, Hong Kong, October 10-15, 1976," in *Asian Theological Reflections on Suffering and Hope*, ed. Yap Kim Hao

- (Singapore : CCA, 1977), 11.
- (13) Choan-Seng Song, *Christian Mission in Reconstruction : An Asian Analysis* (Madras : Christian Literature Society, 1975 ; reprint, Maryknoll, N.Y. : Orbis, 1977) ; D. Preman Niles, "Christian Mission and the People of Asia," *Missiology* 10 (July 1982) : 285-86.
- (14) Preman Niles, "Towards a Framework of Doing Theology in Asia," in *Asian Theological Reflections on Suffering and Hope*, ed. Yap Kim Hao (Singapore : CCA, 1977), 20-22.
- (15) Kim Yong Bock, ed., *Minjung Theology : People as the Subject of History* (Singapore : Commission on Theological Concerns, CCA, 1981). 邦訳は李仁夏・木田献一監修『民衆の神学』(教文館、1984年)。
- (16) Ibid., 18, 32, 39, 94 ; Younghak Hyun, "Minjung Theology and the Religion of Han," *East Asia Journal of Theology* 3 (1985) : 354-56 ; Y. Kim, "Christian Koinonia in the Struggle and Aspirations of the People of Korea," in *Asian Theological Reflections on Suffering and Hope*, ed. Yap Kim Hao (Singapore : CCA, 1977), 37, 40-41.
- (17) Ibid., 37-39 ; Chris Hee-Suk Moon, "Culture in the Bible and the Culture of the Minjung," *Ecumenical Review* 39(1985) : 181.
- (18) Kim, *Minjung Theology*, 38, 136-51 ; 李・木田『民衆の神学』、229-60.
- (19) "Declaration of Korean Theologians, October 13, 1984 Seoul, Korea," *East Asia Journal of Theology* 3 (1985) : 291.
- (20) 従来の考え方に関しては、例えば次のような文献を参照： Masao Takenaka, "Christ's Ministry and Ours," *South East Asia Journal of Theology* 3 (January 1962) : 11 ; C.H. Hwang [Shoki Coe], "God's People in Asia Today," *South East Asia Journal of Theology* 5 (October 1963) : 5-17 ; *The Christian Community within the Human Community: Containing Statements from the Bangkok Assembly of the E.A.C.C., Feb-March 1964, Minutes, Part 2* (Bangalore : C.L.S. Press, 1964), 2.
- (21) Chi Myong-Kwan, "Theological Development in Korea," *International Review of Mission* 74 (1985) : 76.
- (22) Ibid.
- (23) Ibid., 77.
- (24) Kim, "Christian Koinonia," 39.
- (25) 二人の講演は CCA Seventh Assembly, 1981, *A Call to Vulnerable Discipleship : Living in Christ with People* (Singapore : CCA, 1982), 5-49に収められている。ソンの講演は *The Tears of Lady Meng : A Parable of People's Political Theology* (Geneva : WCC, 1981) としても刊行され、邦訳は宋泉盛『民話の神学』岸本羊一・金子啓一訳(新教出版社、1984年)に収められている。
- (26) Song, *Tears of Lady Meng*, vii.
- (27) Ibid., 65.
- (28) Kim, *Minjung Theology*, 178 ; 李・木田『民衆の神学』、261-320.

- (29) Choan-Seng Song, "New Frontiers of Theology in Asia: Ten Theological Theses," *South East Asia Journal of Theology* 20 (1979): 28-29; Kim, *Minjung Theology*, 156, 178.
- (30) Kim Yong-Bock, "Keynote Address: The Mission of God in the Context of the Suffering and Struggling Peoples of Asia," in *Peoples of Asia, People of God: A Report of the Asia Mission Conference 1989* (Osaka: CCA, 1990), 12-13, 21-23.
- (31) *Ibid.*, 7.
- (32) *Ibid.*
- (33) 宮本「戦後アジアのキリスト教エキュメニズムにおける宣教思想の展開(1)」、17頁。
- (34) 拙論「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」『キリスト教論藻』第37号(2006年3月)では、トマスに関して、このような此岸的宣教観が1930年代末期にまでさかのぼることを見た。
- (35) Niles, "Christian Mission," 279-80.
- (36) 社会現象としての変化と近代の関係については、Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World* (New York: Harper & Row, 1970; reprint, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991), 66を参照。
- (37) これに関して、詳細は Ken Christoph Miyamoto, "God's Mission in Asia: A Comparative and Contextual Study of This-Worldly Holiness and the Theology of *Missio Dei* in M. M. Thomas and C. S. Song" (Ph.D. diss., Princeton Theological Seminary, Princeton, NJ, 1998; Pickwick Publications から近刊), 28-29を参照。
- (38) Bellah, *Beyond Belief*, 71.
- (39) Coe, "In Search of Renewal," 240-41.
- (40) 現在の CCA を構成する教会およびキリスト教協議会は CCA のホームページに掲載されている (URL は <http://www.cca.org.hk/info/infoframe.htm>)。これらはニュージーランド、オーストラリア、バングラデシュ、香港 (中国)、インド、インドネシア、日本、韓国、ラオス、マレーシア、ミャンマー、パキスタン、フィリピン、スリランカ、台湾、タイ、東ティモールにある教会・協議会である。