

アジアにおける教会：一バルト主義者の黙想

スタンリー・ハワーワス

翻訳：徳田 信

*本稿は、2018年5月29日、北東アジアキリスト者和解フォーラム（デューク大学神学大学院和解センター主催）の一環として、同志社大学今出川キャンパスで開催された講演の邦訳改訂版。講演者Stanley Hauerwas(1940-)は、おもにデューク大学（神学大学院と法科大学院）で教鞭を執ってきたキリスト教倫理学者・神学者。

1. 権威なき者として

私は権威なき者としてここに来ました。少なくとも、皆さんより事情に通じている人々に何か役立つ話ができることを「権威」と称するなら、その権威を欠いています。私はアジアの諸教会が直面している多くの課題についてあまり知りません。何も知らないことすら知らないに違いありません。皆さんの大多数は、ご自分の仕えている教会について私よりも有益な神学的洞察をお持ちです。ですから、「なぜハワーワスはここに立っているのか？」と尋ねたくなるのも当然です。テキサス訛りを聞いてみたい、という理由以外に思いつきません。または、アメリカ人は正気を失ったように見えるが、その原因を知りたいと願ったのかもしれません。テキサス出身の人間であれば何か言うことがあるかもしれない、と。テキサス人は政府の奇妙な人々に長らく忍耐してきました。今の国内政治については言いたいことが沢山あるはずですが、しかしそれはまた別の機会に扱いましょう。

私が皆さんに話すよう依頼された、また別の理由も考えてみました。聞くところによると、皆さんの国々で私の著作が読まれており、それも好意的に読まれているようです¹。なぜアメリカ国内よりも国外において好意的に受け入れられ、よく理解されているのかはわかりません。しかし事実そうになっています。もしかしたら、アジアの諸教会が直面している課題について私が語るであろうことの中に、西洋よりもアジアで積極的に読まれている要因を見出せるかもしれません。たとえば、社会的にも政治的にも、また経済的にも、多数派を形成したことがないのがアジアのキリスト教の強みであるという考えです。私はキリスト者が「神の証し」を回復すべきことを主張してきました。この主張は、皆さんと違い、多くのアメリカ人の目にはラディカルで狂信的なものに映ります。必ずしも民主主義の手続きを踏んで選ばれる必要はないのが、神というお方なのですが。

1 たとえば最近、私の著作に焦点を当ててWenjuan Zhaoが大学院の研究を行い、議論を展開していたことを知らされた。彼女はまた、Lap Yan Kung & Sam Tsang, *Asian Christianity in the Diaspora* (New York: Palgrave Press, 2016) で私の著作が議論されていることに気づかせてくれた。

西洋のキリスト教はその「成功」ゆえに死にかけています。キリスト者たちは、あれやこれやについて信じることで、自分たちを定義付けてきました。人々は、まず自分が「神との個人的な関係」を持ち、それを教会で表明すれば十分だと思っています。救いが教会の事柄であることなど思いもよらないのです。教会なしに救いなしというカトリック的（普遍的）な見解は、民主主義に反する印象を大部分のアメリカ人に与えます。確かに民主主義には反するでしょうが、だから間違っているとは限りません。

皆さんにとって有益なことを私が幾らかでも語ってきたとするならば、それは、私にも皆さんから学ぶことが多くあるということです。皆さんが有益だと思ったり真実だと思ったりする事柄の中には、私はその重要性に気づけなかったことが含まれているかもしれません。そうした事例は少なくないでしょう。私たちキリスト者とは、キリスト教を生み出す側ではなく、福音（良き知らせ）を受け取る側です。ですから、私たち自身が元々知っていた以上のことを語らずにおれないのです。さらに言えば、しばしば私たちは、自分が理解している以上のものを受け取っているのです。

たとえば、数年前のことですが、私は『寄留の異国人（レジデント・エイリアン）』の日本語訳に序文を書くよう求められました²。この上ない光栄と思いましたが、しかし同時に、この著作が日本の教会にとって読む価値があることに驚きも覚えました。ウィリアム・ウィリモンと私が読み手として念頭に置いていたのは、アメリカの牧師たち、つまりアメリカ流プロテスタンティズムに取り込まれた教会に長らく馴染んできた人々だったからです。その著作で目指したことは、紀元一世紀に生きた一人のユダヤ人によって神が現した驚くべき事柄を、アメリカのキリスト者が再び受け取れるよう助けることでした。私は日本のキリスト教についてほとんど学んだことがありません。この本を必要としない場所があるとすれば、それは日本だと思っていました。私は、もし皆さんが日本でキリスト者であるならば、その時点で「寄留の異国人」であると考えていたのです。なぜなら、ある日本のキリスト者たちが、自分たちはキリスト者になった時点で周囲から日本人と見なされなくなったと、私に語ったからです。

後に教えられたのは、キリスト者の捉え方をめぐる微妙な差異です。私の著作が重要であると思い翻訳した人たちは、あるべきキリスト者の姿と日本のキリスト者の間にズレを見ていたのです。私の著作が強調しているのは、キリストによる救済の社会的性格です。翻訳者たちが日本の教会にとって有意義だと考えたのはそのことでした。彼らの説明によると、日本に来た初期のプロテスタント宣教師たちは個人主義的な救済理解を持っていました。その結果、救済の具現化としての教会の意義が見失われたというのです。それゆえ、『寄留の異国人』で強調したこと、つまり神は教会を通して私たちを配慮するという主張は、日本のキリスト者に大きなインパクトを与えたのでした。

米国聖公会のマイケル・カーリー首座主教は、共同体性に力点を置くそのようなあり方を「イエス・ムーブメント」と称しました。私が実感を持ってこれを受け止めたのは日本においてです。私はある東京の教会に説教のため招かれました。私は聖書日課に従って説教するのですが、その日に割り当てられていたのはエペソ書2章11節から21節です。そこは思いがけなく私の大好きな聖書箇所でした。なぜならこの箇所は、神の平和をどう理解すべきかについて教えている中心的な箇所だと思うからです。ユダヤ人

2 訳注 S.ハワーワス、W.H.ウィリモン『旅する神の民「キリスト教国アメリカ」への挑戦状』東方敬信、伊藤悟訳、教文館、1999年、5-7頁。

と異邦人の壁が崩れ去ることで「新しい人間」が創造されます。これこそ神の平和です。そのように理解される平和は、実現不可能な理想ではありません。皆さんが見て触ることのできるものです。説教を語っているとき私は、ユダヤ人が皆無に等しい日本でそのような箇所がどう受け止められるだろうかと案じました。新しい現実である神の家族は、使徒や預言者という土台の上に建てられるもので、その隅の首石はキリストご自身です。しかしそれは古代中近東とは違った様相を呈するに違いありません。その違いは、キリスト教が各々の文化に応じて様々な色合いを帯びることを思い起こさせてくれます。またそのような特色は、お互いの違いがどれほど大きいかに気づかせてくれます。しかしそのことが、キリストにあって互いをキリスト者の兄弟姉妹と認め合うことを妨げてはなりません。

講演依頼を頂いた理由として考えられる最後の考察に移ります。おそらくこれが当たりなのでしょう。神学者の仕事として、私は、西洋のキリスト者が再びキリストこそ主であると証しできるようになることの重要性を強調してきました。そしてそれを、三位一体によって捉えるグランド・ストーリーを通し、その証しが物語られると示すことで行いました。ただしアメリカ合衆国の多くの人々は、キリスト教など先刻承知の事柄であると思い込んでいます。そのような社会に住む人々は、神の福音が備えているラディカルな性質について耳を傾けることができません。社会的に体制化された教会を念頭に私は次のように呼びかけました。「死にゆくキリスト教社会の陰で、あらゆる語り、特に神についての語りの脆弱さを無視することなく、力強い神学的声をどのように回復するか。それが私たちの課題である」。私が論じてきたのは、そのような声を回復するために、キリスト者は次のことを認識する必要があるということです。つまり、何も違いを生み出さないままのキリスト者をアメリカ人（もしくはヨーロッパ人）と同一視する社会的・政治的体制は、もはや維持しえないということです。こうしたことを声高に語る私は、セクト主義者、信仰主義者、部族主義者と呼ばれるようになりました。

ご承知のように、西洋の先進工業諸国におけるキリスト教の脱体制化はその途上にあります³。「アメリカは偉大さを取り戻さなければならない」と主張する厚かましい声が聞こえます。それは多くの人にとって、(白人の)キリスト教国アメリカを復興させるスローガンです。そのようなアメリカ、つまりキリスト教国アメリカなるものは、実は存在したことさえありません。しかしアメリカの多くのキリスト者は、民主主義体制とキリスト教を当然のごとく同一視しています。「西洋」という表現はまさに、西洋とキリスト教を当たり前のように結びつけてきたキリスト教社会のメンタリティが、廃れることなく力を発揮していることを示しています。もちろん、どこからどこまでを西洋とするか、これまで明確であったことはありません。私が常々興味深く思っているのは、プラトンやギリシャ人がどのようにして西洋を代表するようになったかです。ギリシャは西洋哲学の揺籃の地です。ギリシャは明らかに東方に属するわけですから大変奇妙なことに思えます。西方が西洋であり、東方は東洋に属すると自分の立ち位置を定めるならば、ギリシャは東洋になるでしょう。

それにしても、西洋が次第にキリスト教の覇権から脱却しつつあるとしたら、東洋の諸教会は逆に、

3 キリスト教社会の現状についての鋭い考察は以下を見よ。Mahn, *Becoming a Christian in Christendom: Radical Discipleship and the Way of the Cross in America's 'Christian' Culture* (Minneapolis: Fortress Press, 2016).

信仰の制度化を模索する途上にあると思われます。それは、闇夜にそれぞれ対岸に向けて漕ぎ出し、知らぬ間にすれ違うという危険を意味するのでしょうか。皆さんの社会ではキリスト者であること自体が困難です。ですから、皆さんがキリスト教社会の建設プロジェクトに従事しているという考えは、理屈に合わないと思うかもしれません。私はそのことを理解しているつもりです。しかし、ブルース・カイエが名著『英国キリスト教社会の興亡：神権政治、キリスト論、社会構造、そして権力』で考察しているように、初期のキリスト者たちは時代の移り変わりに向き合う必要がありました。つまり、自分たちの信仰を次世代に継承する方法を見出す必要が出てきたということです。「こうして信仰を伝統化していくプロセスが始まり、そこには何らかの制度化が必然的に伴った」⁴。もしカイエが正しいならば、キリスト教社会への志向はキリスト教自体に遺伝子として組み込まれているように思われます。

私がキリスト教社会に批判的な神学者であることは自他ともに認めるところです。しかしそのような私でさえ、常々考えてきたことがあります。それは、ある種の物質的な変革によってのみキリスト教は存続できるのであり、それはキリスト教の実践に本来備わっていることである、と。それはカイエの引用が示唆していることです。そして、キリスト教の働きを進めるために生み出された様々な制度は、もし地域文化に応じた形態を取らないならば、多くは単なる模倣で終わってしまいます。それゆえカイエは言います。「ペーダの偉大な功績は、その歴史書を通して次の考えを提示したことにある。つまり、イングランド人は自分たちの政治的生活の形態を、自分たちなりのキリスト教国を造り上げるために教会を取り込むことでつくり上げた、という考えである」⁵。カイエが見て取ったイングランド的キリスト教社会の形態は、すでにお話したように、キリスト教は文化的脈絡に応じて大きく異なる様相を呈するものだと示すよい例です。

しかしカイエは気づいています。キリスト教の形態の地域的相違を強調するならば、キリスト教内部に緊張を生み出すことは避けられないことを。彼はピーター・ブラウンの偉大な著作『西洋のキリスト教社会』を用い、この難題を次の問いをもって明らかにしました。「もしキリスト教が普遍的な宗教であるならば、そして事実その通りであるにもかかわらず、なぜキリスト教は単一で普遍的な組織体を持たないのか」⁶。キリスト教諸集団の結びつき方をこうしたかたちで教会論的に問うことは確かに可能です。つまり、実践のあり方や形態が多様であることを顧慮しつつ、いかにして同一の宗教だと主張できるのか、という問題です⁷。

この難問に対する応答の一つは、政府の権威や法によって教会に一致を強制することです。それは「キリスト教社会の戦略」と呼んでよいでしょう。カイエはこの言葉を、キリスト教的と自任するある種の共同性の総称として使っています。その共同性とは、可視的な枠組みや政治体制のうちに備わっている

4 Bruce Kaye, The Rise and Fall of English Christendom: Theocracy, Christology, Order and Power (London: Routledge, 2018), p. vii.

5 Kaye, The Rise and Fall of English Christendom, p. 31.

6 「グローバル化」がキーワードとなって久しいが、私たちはかつて、相互依存関係にあるこの世界をより良く表す言葉を持っていた。それは「カトリック」である（訳注 —— ローマ・カトリック教会ではなく、普遍や公同の意）。

7 Kaye, The Rise and Fall of English Christendom, p. 27.

もので、共通の生活様式を強制的に維持するための合力を可能にするものです⁸。キリスト教社会の戦略を押し進める強制のかたちは、その暴力性が一目瞭然な場合もあれば、より微妙で気づくことが難しい場合もあります。このようなキリスト教社会は様々な形態で存在し得るのであり、現実にも存在してきました。おそらく、その最もふさわしい事例としてメノナイトの農村文化が挙げられるでしょう。彼らは気づかずに体制的キリスト教となってしまったのです。

私が状況を正しく把握している限り、皆さんにとってキリスト教社会が深刻な誘惑になることはありません。それは、アジアの教会がキリスト教社会の戦略を実行に移すことなど、とても望み得ないからです。私は「アジアの教会」という表現が、たとえば韓国の教会や中国の教会など諸教会の内部にある大きな違いを隠してしまうため、使うことに躊躇を覚えます。そのような言い方は、まさに中国における家の教会とメガチャーチの違いを消し去ってしまうのです。それでも私がこの言葉を使うには理由があります。アジアの教会は一般に、制度化の道を歩むよう誘惑される危険はほとんどありません。政府の機関はもちろんのこと、教育機関の設立のように非強制的と見なされる社会生活においても。しかしもし、皆さんが今置かれている状況とは異なり、次世代に存続することが保証された状況に教会が置かれるならばどうでしょうか。教会の制度化に抗うのは難しいはずですが、皆さんの存在自体がほとんど奇跡なのですから、これからも福音を当たり前ものとして扱うことがないように願います。

近現代の驚くべき事実の一つは、アフリカ系アメリカ人が奴隷制下で受け入れた神への信仰を保ち続けていることです。同様の事例として、アジアの人々が宣教師の無礼な振る舞いにもかかわらずキリスト者になったことも特筆すべきことです。宣教師はキリスト教社会の教会からやって来ましたが、キリスト教が福音の証しによって自由教会としてやっていけることを見出しました。ただし習慣から抜け出すのは難しいものです。アジアの教会が福音を受け取ったのは、祖国のナショナリズムに深く根差したキリスト教からであり、そのようなキリスト教を提示する人々を通してだったからです。彼らの過ちをアジアの教会は避けることができるのか、私は憂慮しています。

どうぞ誤解しないでください。多くの人々と同様に私も修正主義から感化を受けてきました。宣教に召された人々が、当の宣教対象の人々から新たな神理解を示され、それによって変革を経験してきたことを知りました。この点でダナ・ロバートが事柄の本質に触れています。それは宣教の歴史から学ぶことのできる興味深い論点です。その論点は、多様な文化の人々がキリスト教を拒否した理由についてではなく、むしろ彼らがキリスト教が広く受け入れた事実とその理由についてです⁹。彼女の指摘は次の点でも正しいと思います。世俗からの批判と反植民地主義からの挑戦によって、キリスト教は表舞台から滑り落ちました。そのことが示すのは、しかし、全世界でキリスト教が死滅することではありません。むしろ「ヨーロッパ的キリスト教の最期の喘ぎ」であり、そこにはアメリカの教会も含まれるのです¹⁰。

ロバートの意図は文化帝国主義の正当化ではありません。それはしばしば福音の証しと混同されてき

8 Kaye, The Rise and Fall of English Christendom, p. 28.

9 Dana Robert, Christian Mission: How Christianity Became a World Religion (Oxford: Willey-Blackwell, 2009), p. 49.

10 Robert, Christian Mission, p. 69.

たものです。彼女が的確に述べるように、西洋の宣教師、特に高度な教育を受けた人々は少なからず、その神学的確信ゆえに熱心な覇権主義者となりました。たとえば人々に読み書きを教えることや、清潔な水を確保するための井戸掘りを指導することさえ、先住民族の文化に対する攻撃と見なされることがありました。宣教師が銃を所持することは極めて稀でした。しかし西洋の経済や政治を背後に持つことで、人々に自分の文化を変えることを強いたのです¹¹。もちろん、ある種の文化やそれが持ついくつかの側面が福音によって変革されるべきであることは確かです。たとえば、もし教会が自分たちをアメリカ人教会と見なさず、たまたまアメリカに存在している教会と見なすならば、それは何を意味するでしょうか。後者の教会であれば、これまで考えていた以上に、より多く人種問題について語るべきことがあると気づくはずです。

現代アメリカの最も鋭い神学者の一人にピーター・ライトハートがいます。彼は最近、『プロテスタントイズムの終焉 断片化された教会における一致の追求』を出版しました。この著作によると、アメリカ・プロテスタントの教派主義は、アメリカの事実上すべての戦争に熱心な支持を与えることで、最も明瞭にその姿を現しています¹²。それらの教会は、他の宗教団体との相互寛容を旨としてきました。ただし彼我の違いが重要な国民的コンセンサスを脅かさないものである限りにおいて、そうしてきたのです。そのような教会が共通して保持しているのは、十字架を土台に一致しようとするカトリック性(普遍性)への献身ではありません。むしろ「人は人、自分は自分」というアメリカ人の一般的心性です。アメリカにおいてキリスト教は法的には体制化されませんでした。その必要さえなかったのです。なぜなら、幾世紀にもわたるアメリカの歩みにおいて、キリスト教は社会的に体制化された宗教であり続けたからです¹³。

この点で、移民がアメリカ社会でどのような地位を占めてきたかが明らかになります。ライトハートによると、プロテスタントのアメリカ人は移民を受け入れながらも不審の目で見てきました。この奇妙で矛盾した態度には理由があります。移民の存在は確かにアメリカにとって恩恵です。しかし一方、彼らは母国と強く結びつき忠誠心を保っていると思われるています。そのため移民の子どもたちは、完全なアメリカ人になろうとして元の文化的アイデンティティを瞬間に捨て去ります。ただしこの方策の唯一の難点は、いつまで経っても善良なアメリカ人として信頼されることはない、ということです¹⁴。

しかしプロテスタントの既得権層は崩壊しかけており、結果として、その階層と結びついてきたアメリカの市民宗教も溶解しつつあります。私はその点でライトハートと同意見です。彼はこのような展開が「改革主義カトリシズム」の可能性に開かれることを期待しています。つまり、宗教改革の神学的主張を保持した上での、教会のカトリック的(普遍的)性格の回復です。彼はこの改革主義カトリシズムについて、地域に根差すことで最もよく追及できると考えています。またそのためにも、プロテスタントの各教会において毎週の主の晩餐が回復される必要があると言います。ライトハートによると、それ

11 Robert, Christian Mission, p. 93.

12 Peter Leithart, The End of Protestantism: Pursuing Unity in a Fragmented Church (Grand Rapids: Brazos Press, 2016), p. 86.

13 Leithart, The End of Protestantism, p. 84.

14 Leithart, The End of Protestantism, p. 144.

は決して安楽な生活を保障する道ではありません。むしろ、「イエスが晩餐に毎週来られるならば何事が起こる。それも奇妙なことが。教会は分裂するかもしれない。地獄は端から端まで解き砕かれ、牧師や指導者たちはその欠片を拾い集め、再びつなぎ合わせようとするであろう」と述べるのです¹⁵。ライトハートはこのような霊の解放こそが、私たちが自由教会の生き方に導くであろうと考えています。

ここまでの考察によって私がどこに向かおうとしているのか、皆さんは疑問に思っておられるでしょう。私に期待されていることは、教会がアジアで直面する課題に取り組むことです。そうであるのに、自分の知っている事柄、つまりアメリカのプロテスタンティズムに話題をシフトさせました。しかしこのようにアメリカの教会について概観することは、アジアの教会にとって無関係ではないと思います。皆さんの教会が直面している課題が、韓国、日本、中国という地域性の違いを保持しつつ互いに一致を保つことだからです。キリスト者としては少なくとも、次の点において一致を見出さなければなりません。すなわち、韓国人、日本人、中国人の名のもとに互いを殺すことを望まないという、この一点において。

こう申し上げるのは、アジアのキリスト者の中心的な課題が、この地域で存在感を増してきた国々でのナショナリズムの増大との取り組みであることは疑い得ないからです。その上、過去の傷も癒えていません。これらの傷は「ただ乗り越えればよい」とアドバイスするだけで癒されるものではありません。むしろこれらの傷は、キリスト者たちが共通のプロジェクトに取り組むことを要求しています。霊において結束することは、アジアの諸教会の前に置かれた大きな挑戦であり、同時にまた大きなチャンスです。殺すことの拒否は、キリスト者が分かち合う共通の物語にとって、最も基礎となる部分であることが明らかになるでしょう。

そのような一致には、神の国のリアリティについての堅牢な神学的理解が必要とされます。私はそれをカール・バルトに見出すことができると信じています。私はこの一風変わった見解を、中国の神学に関するクロエ・スターの著作に学ぶことで説明していきたいと思います。

2. カール・バルトの「正直な無知」

クロエ・スター教授は、その著書『中国の神学 テキストとコンテキスト』において、明確に対立する二人の中国人信仰者、丁光訓（ティン・クアンシュン）と王明道（ワン・ミンタオ）を扱う啓発的な一章を記しています¹⁶。二人は同時代人であり多くの同じ問題に直面していました。しかしスターの理解が正しければ、近現代のアジア、特に中国が経験してきた著しい変化を受けて教会がどう対応するかについて、各々まったく異なる方向性を代表しています¹⁷。

ともに卓越した二人の間にある相違は、スター教授が彼らを扱った章の冒頭に置いた二人からの引用を見れば明らかです。そこには互いの反目が端的に表れています。丁光訓は1954年、「教会は私たちの国家と対立する道を歩む必要があるのか」という問いを記しました。この問い掛けはさらに強調されま

15 Leithart, *The End of Protestantism*, pp. 180-181.

16 Chloe Starr, *Chinese Theology: Text and Context* (New Haven: Yale University Press, 2016), pp. 185-212.

す。「教会は国家とその人民に反対する立場に身を置くことによってしか、神に栄光を帰すことはできないのか」と。この問いに彼は、明白に「まったく否」と答えます¹⁸。この「まったく否」は、丁が三自愛国運動を擁護する主要な人物であったことを象徴します¹⁹。彼の神学的視座は改革派的であり、特にカイパーの影響を受けていたと言ってよいでしょう。

王明道は初めから三自愛国運動に厳しく反対してきた人物であり、丁に対してとりわけ批判的でした。王は丁に反論の声を挙げるだけでなく、そもそも丁とはまったく異なる性格の持ち主でした。王は、概して「気むずかしい」人物として特徴付けられると思います。彼は教会を支配しようとする国家の試みにたゆまず反対していました。同時に、教会自体の内部文化についても厳しい批評を繰り返しました²⁰。どちらの領域についても彼が力量ある人物であることは明らかです。しかし好戦的な性格の持ち主であると周囲に感じさせたのも事実です。

王は1956年に逮捕され、その後20年間を刑務所で過ごすことになりました。しかしその少し前、1954年には丁および三自愛国運動に対する批判を公けにしていました。スターは、丁にまっすぐ向けられた王の批判を引用します。「多くのキリスト教指導者が、人間の支配者に対する従順の原則を悪用した。自分たちの臆病と失敗を隠蔽するために人間の権力に服従したのである。何と嘆かわしいことか。……こうして、教会の信仰と職務は人間的な支配や権力に服従することになった。真理はおぼろげとなり、聖書は誤って解釈され、教会の土台は崩壊し、群れは離散した。これらをもたらしたキリスト教指導者たちは、どうして神の怒りを免れることができるだろうか」²¹。

これほど激しい対立は他に思い当たらないでしょう。特に、教会の自由という理念で生まれた私たちは王明道に与したくなるかもしれませんが、しかしスターは、両者に対して好意的に、しかも過剰なまでに好意的に語っています。彼女は実際、丁がその初期の著作において、信条面で正統的であることの重要性を強調していることや、福音主義的態度において王明道とかなり近かったことに注意を向けています。彼らはいくつかの神学的前提を共有していたと思われるのですが、結局は1955年に対立へと突き進んでいきました。二人の個性や気質が一因となったかもしれませんが、教会がこの世界とどう関係すべきかが論点だったことも事実です。

17 私は、ここで中国における展開に焦点を当てることは、その人数面の大きさゆえに、中国のキリスト教をアジアの他地域の展開より重要視している印象を与えかねないことを心配している。それは私の願うところではない。私はまた、家の教会と三自愛国運動の分裂に注目することが、中国のキリスト教の複雑さを十分扱っているとは考えていない。Nanlai Caoが主張するように、国家の支配と教会の抵抗という二分的な見方では、温州の「ボスのキリスト教」(Boss Christianity)を適切に扱うことはできない。(訳注 浙江省温州ではボス、つまり社会的上層の人々にキリスト者が多く、必ずしも地方政府と教会は対立してこなかった歴史がある。)

18 Starr, *Chinese Theology*, p. 185.

19 三自愛国運動は中国政府公認のキリスト教で、そこに属する教会は外国宣教団体の「帝国主義」からの自立を主張した。三自愛国教会の三自は、自養、自治、自伝を表している。

20 王明道に関する良質な研究として以下がある。Thomas Alan Harvey, *Acquainted with Grief: Wang Mingdao's Stand for the Persecuted Church in China* (Grand Rapids: Brazos Press, 2002)。私ハワーワスは著者の博士論文指導者であったため、彼から中国教会の苦闘について素晴らしい教育を受けた。

21 Starr, *Chinese Theology*, p. 185.

彼らはそれぞれ、中国で教会を確立する方法を見出そうと努めました。例えば丁は、教育機関の発展に深く関わりました。彼はカナダで教育の一部を受け、しばらくの間、カナダ学生キリスト教運動の宣教師補佐を務めていました。スターはさらに報告しています。丁はそのミニストリーの全体を通し、教会の人々に対する真心からの敬意と、彼らにもキリストを知って欲しいとの願いが結びついていました。政府の三自愛国運動への支持もそのコンテクストにあったのです²²。丁は聖公会信徒として高いキリスト論を保持しつつもイエスの人性を重視しました。まったき神にしてまったき人であるイエスを強調することは、キリストと教会の間に強い連続性を見る彼の教会論的確信の根拠となっていました。いくらかの点で丁はベダの中国版に擬えることができます。ブルース・カイエは、ベダが自著『イングランド教会史』において、国家と教会を同時に視野に入れた政治的生活の理念を英国国民に提示したことについて、これこそ彼の偉大で創造的な業績であると指摘しました。それが正しいとして、丁をベダに擬えることは的を射ているかもしれません²³。

王明道は、丁が三自愛国運動を支持したことを教会に対する裏切りと考えました。ローマ書13章に訴えることは王にとって説得力を持ちません。丁の発言には国家による教会支配を好意的に捉える言葉遣いが折々に含まれていました。それは王の厳しい批判も余儀ないと思わせるほどです。たとえば1953年の文章において、丁は早くも次のように述べています。「人民政府の保護の下で、私たちは帝国主義の束縛を破り、本当に教会となることができたのである」。丁はまた、中国教会が宣教師の活動によって苦難を受けたとします。そして中国教会が発展したことで宣教師の覇権から解放されたと判断するので、丁の理解によると、中国の教会は100年以上にわたり西洋の墮落した帝国主義的教会によって巧みに操られていました。それゆえ中国教会は、本当に信ずべきもの、希望すべきもの、そして愛すべきものは何であるかを知らなかったのです。丁にとって三自愛国教会の誕生は、西洋の宣教師から受けた傷を癒すために必要な一歩でした²⁴。

丁の立場の核心には、「教会の民」は「世の人々」と分離できないという信念がありました。教会と世界は互いに重なり合っています。それゆえ神学はキリスト者であると自任する人々だけが携わる学科ではあり得ません。丁はこうして、キリスト者であるがゆえに、人民解放運動に反する働きは倫理的に擁護できないと主張するに至りました。丁と王明道の対立は、宗教改革の時代に見られた種々の古典的議論を思い起こさせます。またさらに、より意義深い事例も彷彿させるでしょう。ヒトラーに対する教会の闘いです。

そう考えますと、スターが丁光訓に関する章を「一バルト主義者の黙想」と題した考察で閉じたことは驚くに値しません。バルトはナチスに対して強く批判しました。しかし共産主義に対しては同程度に強い言葉で批判しなかったのです。スターはこの問題に再び光を当てる考察を展開します。具体的には、「マルクス主義者の土地で神にどう仕えるか」と題する東ドイツのキリスト者に宛てられた手紙に注意を促します。バルトはこの手紙の中で、共産主義者の統治下で生きよう強いられている人々に、シンプルな答えを与えることはできないと語っています。東ドイツのキリスト者は、日増しに強くなる共産

22 Starr, *Chinese Theologians*, p. 188.

23 Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom*, p. 31.

24 Starr, *Chinese Theologians*, p. 194.

主義体制の圧力を経験していました。バルトは彼らにアドバイスを与えること自体は否定しません。ただ、その前にまず彼らと共に生きることが必要であると考えたのです。この体制の内部で生き抜くためには、共産主義に抵抗する様々な可能性を一人ひとりが探るべきでしょう。何らかの知恵を見出すことがその目的です。しかし情勢や人物像、事実それ自体についての正確な知識が不足するために、現実と懸け離れた理想主義に陥る危険が常にあります²⁵。それゆえ、東ヨーロッパの外側にいるキリスト者は、中国共産党や東ドイツのような体制に関しては「正直な無知」を表明するほうが良いのです。

バルトが「正直な無知」によって言わんとしたことは、共産主義の東ヨーロッパの外側に生きるキリスト者は、その地域に現れた政体について判断を下す資格を欠いているのであり、そのことを認める謙虚さを持つべきであるということでした。バルトの「正直な無知」は、キリスト教社会の志向から脱却することの表明です。それはキリスト者が東ヨーロッパのより良い生活のために無為無策であることを意味しません。むしろ常に状況に即して決断していくべきだということです。バルトによると、この場合でもキリスト者は代え難い存在です。なぜなら、自分を圧殺しうる敵対者の面前で如何に生きるかについて、様々な状況で経験を分かち合ってきたのがキリスト者だからです。

この点、スターが述べることは正鵠を得ています。バルトが「正直な無知」を告白したからといって、東ドイツ政府の「精神と言葉、方法と実践」に対する批判や、西側の対東側政策への批判を控えたわけではありません。バルトによれば、いかなる体制であっても、潜在的には抵抗すべき「うろつき回る敵たち」です。それらに抵抗できるのは、私たちが礼拝している神が、信仰者だけでなく不信仰者の上にも主権を行使しているからです。スターによるとこの立場は、国家が様々な政治体制を取り得ることを認識しつつ、国家の権威を認めるものです。バルトによると、完全な政治システムなるものは存在せず、より良いシステムとより悪いシステムが存在するのみです²⁶。両者を区別する第一歩は、そのシステムの中で教会が自由に教会であり得るかどうかです²⁷。バルトがナチス体制に悪を見たのは、キリスト者がユダヤ人に説教することを禁止したためです。

スターがバルトの「正直な無知」に訴えることは示唆に富んでいます。そしてバルトの謙虚なスタンスはその基本的な神学的確信と分かち難く結びついています。彼は、キリスト者がどのような政治体制であれ好意を寄せることのないよう求めます。それは教会の政治をかたち造るのは神の国を置いて他にないからです。バルトによると、キリスト教の全教説の源泉にして目標である神の恩恵と神の国は、あの御方の名を帯びています。すなわちイエス・キリストの名です。神の国はキリスト者の政治的証しを絶えることなく現存させます。これによって世界は、人間や国同士の関係の特徴づけている暴力に対する、もう一つの選択肢に気づかされるかもしれません。

バルトの「正直な無知」は、ただ一人の御方、すなわちこの世界を支配しようとする欲求に抗う民を生み出すことのできる、あの御方のみを礼拝する人々が取る立場です。この民は自分たちの運命をコントロールできるという幻想に捕らわれません。つまり丁と王明道のどちらかを選ぶ必然性はバルトには

25 Starr, *Chinese Theology*, pp. 207-208.

26 Karl Barth, *Against the Stream: Shorter Post-war Writings, 1946-52* (London: SCM Press, 1954), p.81.

27 Barth, *Against the Stream*, p. 34.

ないのです。たとえ丁が、この世の権力に妥協する道に向かっているとしか思えないとしても、そのようなのです。

バルトがいずれの味方であるかより重要なのは、彼の立場が示す教会論的な含みです。バルトはまさにカトリック的（普遍的）な人物でした。ブルース・カイエは、カトリック性を教会間の相互交流の実践として理解しました。それは、身近な地域的経験が与えるよりも広いキリスト教信仰の次元への気づきを与えます。この理解に従うなら、バルトは教会のカトリック的性格を代表する人物と評価することができます²⁸。カイエが論じるところによると、そのようなカトリック性の理解には、忍耐や相互尊重や謙遜のような一連のキリスト教的徳目が含まれます。バルトに多く見出されるこれらの徳目は、キリスト者たちが自己のあり方を他者に押し付けてしまう愚を避けるよう促します。それは、彼らの内部にある違いの尊重を学ぶことで可能となるものです。このプロセスを通し、キリスト者は一つの政治を現出させることとなります。それはこの世の政治に対する有用な例証となるものです。

3. どのように前進するか

これまで述べてきたことは、アジアの教会、そして衰えつつある西洋の教会にとってどんな意味があるのでしょうか。これから私が提示することは、ただの大風呂敷で終わりそうな印象を与えるかもしれませんが。しかし正直な無知というバルトの助言に沿ったものです。「正直な無知」によって生きることは忍耐や謙遜の徳を必要とします。それはアメリカのように、この上なく忍耐力が乏しい文化に住む人々にとってはなおさらです。アメリカやヨーロッパでキリスト者であることは、日本や中国、韓国や香港でキリスト者であることとは確かに意味合いが違います。中国で生まれた家の教会は、おそらく修道制の誕生に比肩し得るほどクリエイティブな運動です。それは福音による忍耐を生み出す運動だと思えます。興味深いことに初代教会は基本的に家の教会でした。

しかしその上で、アジアの諸教会にぜひ助言したいことがあります。それはバルトの神学から引き出されるものであり、人によっては驚きを覚えるかもしれません。講演のはじめの方で私が言及したことを覚えておられるでしょうか。つまり、キリスト者が信仰を継承していくにあたって、何らかの制度を作り上げることは必然であるということです。今日のキリスト教にとって、これ以上に重要な課題はほとんどありません。アジアの諸教会が宣教を継続していくためには、様々な制度をつくり上げていく必要があるのです。そのような諸制度についてブルース・カイエは次のように説明します。「人間の行動の根底にある価値観に基づき、ある特定の目的のために人々や事物の関係パターンを長期にわたって維持しようとする試み」²⁹。キリスト者は、自らの安寧な生活を保証するためにこの世界が創造されたと見なし、そこに教会を安住させてはなりません。しかし、そのような傾向に陥ることなく制度をつくり上げることなどできるでしょうか。安住を求めて制度を建て上げるなら、キリスト者が自分をキリスト者足らしめるのは何であるかを容易に忘却することになります³⁰。

28 Kaye, The Rise and Fall of English Christendom, p. 294.

29 Kaye, The Rise and Fall of English Christendom, p. 283.

30 Kaye, The Rise and Fall of English Christendom, p. 284.

もちろん、何をもってキリスト者であるとするのかは常に自明とは言えません。キリスト者と非キリスト者の区別を言い立てることは必ずしも意味がありません。しかし私たちは、今生きているこの世界でそのような違いが実際に現れることを期待すべきです。ただしその違いが東洋でいかなる形態を取るかは問題です。先ほど触れた「正直な無知であれ」と主張する人物のように、ここでも私は沈黙を守るべきかもしれません。しかし私は、キリスト者がこの世界で違いをもたらすために、皆さん先刻承知のことを改めて示唆せずにはられません。それはとてもシンプルなことです。私はこれからのキリスト者が福音の証人となるであろうことを信じています。ただしその条件は、人生を平凡に歩むだけでなく美しく彩ってくれる、あの基本的な諸徳を習得することです。アジアの諸教会、そしておそらく世界のあらゆる教会が注力すべき第一のことは、戦争で引き裂かれたこの世界で平和に生きるために必要な基本的徳目を備えた民を形成することなのです。

「戦争で引き裂かれたこの世界で平和に生きる」ことは、対立を伴う可能性のある社会的関与から身を引くことを意味しません。最近知ったことですが、香港の雨傘運動でキリスト者の立ち位置が問題となった際に、私が議論的となったそうです。私はこれまで「まず教会をして教会たらしめよ」を強調してきました。それを受けてある人々は、キリスト者は「オキュパイ・セントラル（中環を占拠せよ）」運動に関わるべきではないと主張したそうです。私はこの運動について十分な知識を欠いています。ですから、それをキリスト者が支持すべきかについて断言口調で語ることは賢明でないと思っています。ただし原則として言えば、私の教会理解には、キリスト者がそのような運動に参加することを妨げるものは何もありません。しかしまた、私が長期的視野で政治を考えていることも事実です。なぜなら、正義を求める最も永続的な政治的發展とは、強圧的な手法を拒否することだと信じているからです。それはより永続的な平和を得る希望に基づいています³¹。

マイケル・イグナティエフの近著『平凡な徳目 分裂した世界における道徳的秩序』があります。彼はそこで、グローバル化が生み出す道徳的課題にどう取り組むかについて一つの提案をしました。その著作は、彼がカーネギー・センテナリアル・プロジェクトに参加した報告書です。このプロジェクトで彼は3年間世界を周りました。それは、果たしてグローバル化は世界を結びつけているのか、それとも、ある一部の人々をあたかも人間ではないかのように扱う可能性がこれまで以上に高まっているのか、という問題への答えを見出すためです。このプロジェクトでは次の事柄も探究しました。すなわち、グローバル化が各地域の違いを浮かび上がらせたり強めたりしているのは事実として、その違いの底流に何か共有されつつある徳目や原則や行動規範が存在するのか、という問題です³²。

イグナティエフが発見したのは、宗教が依然として幾百万の人々の人生にとって慰めでありインスピレーション、導き手とみなされている一方で、様々なかたちの世俗的信念が世界中でますます人々を引

31 私はAnn Gillian Chuの論文に多くを負っている。そこで扱われているテーマは、雨傘運動での教会の立ち位置に関し、香港で私の著作が引き起こした論争である。彼女の論文題は以下の通り。“An Analysis of the Understanding of and Engagements with Stanley Hauerwas’ Theological Convictions Among Selected Hong Kong Theologians in Occupy Central and Umbrella Movements.”

32 Michael Ignatieff, The Ordinary Virtues: Moral Order in a Divided World (Cambridge: Oxford University Press, 2017), p. 4.

き付けているという事実です。これらの世俗主義者は種々の権利を奉じることで自分たちを規定していますが、それら諸権利はグローバル時代の倫理を支える主要な言語となっています。権利の言語は、特に植民地の人々が国家的独立をヨーロッパ人からもぎ取る戦いを正当化する際に使われました。そのためグローバルな言語として最も正当性を持つと見なされています。権利の主張はまた、各人の自律性と自己決定の表現でもあります。しかし私たちの生活を支えている社会性について、その理解を弱める働きをしているのも事実です³³。

この点でイグナティエフは少々驚くような発見を報告しています。それは、訪れた様々な場所において、人権をめぐる言説が教育を受けた中上流階級の知識人、教員、学生など、おもにエリート層によって担われているという事実です。貧困層の人々にとって様々な権利は、政府の強権により苦しみを受けた際には活用できるかもしれません。しかし権利の言語ではコミュニティの感覚は表せないのです。彼らはそれよりも、信頼、寛容、赦し、和解、忍耐のような平凡な徳目を大切にします。そして彼我の共通点が他に何も無い場合でも、それらを平和の内に生きるための鍵だと見えています。イグナティエフが「平凡な」と形容するのは、それらの徳目が日常生活に根差しているからです。

こうしたことからイグナティエフは、あらゆる人に適用できるグローバルな倫理なるものは想定できず、妥当性を持たないと結論づけます。それは普通の人々に思慮が足りないからではありません。彼らの多くは世界の不公正に深く関心を寄せています。しかしその倫理的洞察は、カントの系譜を引く哲学者が想定するような普遍性には向かいません。彼らの倫理的関与は、むしろ自分たちと同じような人々に向かいます。自分たちの考えている事柄が自らとそのコミュニティにとって真実であるか否かに関心を持つのです。それゆえイグナティエフは結論づけます。「エリートの支配という錯覚をもたらした世俗的な物語、すなわち技術進歩の必然性、民主主義の伝播、自由主義の勝利などは、貧困層の人々にとってはほとんど意味を持たない」³⁴。

イグナティエフは世俗の人間として書いていますが、私たちキリスト者は彼の立場に深い敬意を抱くことができるでしょう。それにしても事柄は簡単ではありません。アジアの諸教会の前には巨大な絶望の岩々が立ちはだかっています。中国、韓国、そして日本の教会はそれぞれ数世紀の歴史を数えますが、様々な意味でまだ初期の段階にあります。神はご存知です。私たちの願いが、教会に命を吹き込むために、アジアの諸教会が聖霊に用いていただくことであるということ。聖霊に信頼することが不可欠な理由は、福音に反する手段を用いて自分たちの存在を確保する誘惑に陥る可能性があるからです。しかし平凡な徳が私たちの手近にあります。これらの徳目が備えられているのは、私たちの人生を形作ったり再構築したりすることで、私たちがイエスの忍耐深い証人となるためです。そしてこのイエスこそ神の忍耐そのものなのです。

(とくだ・まこと)

フェリス女学院大学国際交流学部助教

33 Ignatieff, The Ordinary Virtues, p. 17.

34 Ignatieff, The Ordinary Virtues, pp. 202-203.