

文脈化神学の現在

——「アジア神学」から見た「日本的キリスト教」解釈の問題——

森本 あんり

〈論要旨〉 文脈化神学は、ここ数十年の間に社会正義から文化的自己表現へとその関心を移してきた。ポストモダンの諸文化理論もこの変化を後押しし、神学の自己理解もこれに新たな意義を認めるようになった。なかでもアジア神学は、キリスト教史に占める時代史的な先端性のゆえに、今では文脈化神学の主要な担い手となりつつある。この視点から近年の「日本的キリスト教」理解を検討すると、そこには外からの視線で日本の日本らしさを規定するオリエンタリズムの関与が疑われる。加えて、従来無視されてきた非正統的な宗教集団に「みずからを語らしめる」という社会学的な接近方法は、研究者⇨救済者という構図を生んでポストコロニアル批判を招く。アジア神学がこのような虚構性に敏感であらざるを得ないのは、みずからもアジアの「アジア性」について繰り返し問い続けているからである。最後に本稿は、アジア神学を「アジアから神学を問う」ないし「アジアによって神学を問う」という「奪格的神学」の試みとして説明する。

〈キーワード〉 アジア神学、土着化、文脈化、オリエンタリズム、ポストコロニアル批判

一 文脈化神学の変容

「文脈化」という言葉がキリスト教神学の用語として頻繁に使われるようになったのは、一九七〇年代のことである。⁽¹⁾ここで便宜的に「アジア神学」と総称する神学も、はじめは「解放の神学」や「フェミニスト神学」と並んで、「ラテン・アメリカ神学」「アフリカ神学」などといった「地域的神学」の亜種として登場し、従来の神学に対

置される伝統批判的な神学勢力の一翼を形成するようになった。しかし、その後こうした文脈化神学をめぐる状況は大きく変化する。そのもつとも直接的な原因は、社会政治情勢の変化であろう。例えば、かつてアジア神学の代表的な表現であった韓国の「民衆神学」は、同国の民主化闘争と密接に結びついて発展したものであるが、朴正熙や全斗煥といった軍事独裁政権が漸次民主化されるにつれて、過去のものとなっていった。⁽²⁾ 社会正義の希求は、現在でもけっしてアジア神学の議題から揮発してしまっただけではないが、東西冷戦構造の崩壊という世界史的な変化の中で、その主要な関心事が脱政治化していったことは否めない。

代わってアジア神学の今日的な潮流を理念的に下支えしているのは、民族的なアイデンティティの自覚的な模索と表出である。これを「ポストモダンの状況」と総括することもできよう。露骨な政治弾圧の時代が過ぎ、最低限の身体的安全と生活水準が確保されるようになると、それまで画一的に想定されていた各人の価値観や幸福追求が多様な自己表現の可能性を求めるようになる。「衣食足りて自己表現を知る」と言うべきであろうか。アジア神学は今、それぞれの地域性や民族性の独自の表現の一端として理解されるようになっていく。かつて民衆神学が掲げた「恨」の概念も、今日では韓国的心性の独自の表現としてキリスト教神学に一定の位置を占めるようになって⁽³⁾きた。

社会状況のこうした変化とともに、人類学や文化論においてポストモダンの諸理論が進展したことも、文脈化神学の新たな展開を促す要因となった。⁽⁴⁾ バルト、テイリヒ、ニーバーといった二〇世紀の神学的巨人たちも、それぞれのしかたで「福音と文化」の折衝について範例的な議論を残しているが、彼らの前提している固定的で非歴史的で単層的な文化理解は、今日われわれが目にしていく流動的で断片化された多孔質の複合体としての文化を扱うに

文脈化神学の現在

は、いささか不十分である。

そればかりでない。文脈化神学は、神学の必然的要請からも、当初の自己理解を乗り越える必要に迫られている。従来の土着化論や文脈化論に前提されていたのは、「基本と応用」の構図であった。つまり、まずいつでもどこでも誰にでも妥当する普遍的で標準的で正統的な神学があり、次いでこれを特定の周縁文化へと適用して必要な調整と修正を施す、という構図である。神学の教育課程においても、これらの「応用」神学は、まず標準とされる基礎的な神学がひととおり教えられた後に、補足として紹介されることが多い。しかし、アジア神学の真の発見は、これまでそのような普遍性を標榜してきた神学もまた、実はきわめて文脈的であったという発見であり、その文脈限定性が自覚されぬまま正統性の衣を纏わされてきたにすぎないという発見である。これは、キリスト教神学がアジアという「異化作用」をもつ文脈に出会ってはじめて得られた発見であろう。

従来の社会学的な「土着化」論においては、ある文化に「外来」の宗教がどのようにして受容されていったかが論じられる。言うまでもなく、受容の過程に際して起きる変化は双方向的であろう。外来宗教が宿主文化を変容させることもあるし、宿主文化が外来宗教を変容させることもある。いずれにせよそこには、分析対象となる宗教の祖型なり原型なりが、まず当該文化の外に無限定なしかたで存在していた、という想定がある。少なくとも、「土着化」以前の姿が出発点として確認されなければ、その変容の過程を分析することはできないであろう。しかし、文脈化神学の視点からすれば、その「外来」宗教と言われるもの自体が、いずこの地域や文化にあってもすでに土着化した結果として存在しているのである。土着化される以前の「純粋なキリスト教」などというものは、どこにも存在しない。啓示は、啓示である以上、すでに何者かによって受け取られて存在していることを意味する。誰に

も開かれることなく空中に漂っている啓示というものはない。したがってそこには、啓示の受領者があり、受領者が生きる特定の文脈がある。啓示は、文脈を離れては存在しないのである。

この認識は、歴史的な実定宗教としてのキリスト教に、ある根本的な問いを突きつけることになる。それは、キリスト教の本質的なアイデンティティをめぐる問いである。キリスト教は、その歴史的発展のどの局面に自己定義を見いだすべきであろうか。⁽⁵⁾ 現代アメリカのキリスト教を見て、とりわけその自国中心的な保守的原理主義の姿を見て、その特殊性に気づかぬ人は少ないであろう。だが、そのような目立ちやすい政治的な外貌の下にも、「ハロウィーン」という社会慣習が示すように、非常に特殊な土着キリスト教の一形態が常在している。⁽⁶⁾ 同様の土着化は、時代を遡ればキリスト教のヨーロッパ的な諸形態にも認められようし、宗教改革者たちの神学が不可避的に帯びている文化制約性にも認められよう。さらに、盤石とも見える中世キリスト教コルプスの歴史的な特殊性へ、あるいはキリスト教の基本的な性格を定義づけた初代教会の文化背景の特殊性へと目を向けるならば、プロテスタントイイズムの起点も、いやキリスト教そのものの起点も、すべてが歴史限定的な性格を帯びたものであることに思い至らざるを得ない。⁽⁷⁾

だとすれば、とアジア神学は問いを進める。「実体」や「本質」といったきわめてギリシア的な概念や術語をもとに作られた三位一体論などの基本信条の諸表現は、異なる文脈に生きるキリスト教徒にとってどこまで規範的たり得るのか。もしそれが歴史限定的な文脈化の一事例にすぎないのであれば、アジアではこれを自前の道具立てで置き換えることも可能なはずである。アジア神学者の中には、このような主張のもとに、陰陽論や易に由来するアジア的概念を用いて大胆に三位一体論を再構築しようとする者もある。そのような試みが成功しているかどうか

は、大いに議論の余地がある。しかしここには、個々の置き換え作業の技術的な適切さ如何に先だって、キリスト教という宗教の性格に関する原理的な問いが潜んでいるように思われる。すなわち、キリスト教はみずからが二千年にわたって辿ってきた軌跡をどのように解釈すべきか、という問いである。アジア神学の問いは、中近東時代、地中海時代、汎ヨーロッパ時代、アメリカ新大陸時代、と西回りに辿ってきたキリスト教の伝統を、アジアがどのように受け止めるか、という時代史的な問いである。キリスト教の人口動態が著しく変化し、世界のキリスト教徒の三分の二が非西洋に住むと言われる今日、アジア神学に必要な作業は、まずアジアという地理的概念を歴史的現代に定位することである。

二 「日本的キリスト教」理解における文脈化の焦点

このようなアジア神学の視線は、日本という文脈におけるキリスト教の現代的理解にも差し向けられる。日本のキリスト教人口が近隣のアジア諸国に比べて少ないという事実は、しばしば研究者たちの関心を集めてきた。ことに、同じような宣教の歴史をもつ韓国と比べると、その差は著しい。この違いの説明として、日本の植民地支配に対する民族の抵抗の歴史が挙げられてきたが、それと並んで顕著な彼我の違いは、キリスト教の土着化の度合いであろう。だが、まさにここに、アジア神学の視角から問われねばならない問題がある。われわれが一般的にキリスト教の「日本化」や「土着化」を口にする時、その焦点はどこに当てられているのであろうか。文化の一元性に対するポストモダン的な疑義を経た今日では、この問いを迂回して「日本的キリスト教」を一括りに論ずることはできない。以下本稿では、近年の「日本的キリスト教」理解について、若干の批判的な問題提起を記して今後の議論

の出発点としたい。

ここに取り上げるのは、マーク・マリンズの近著『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』である。⁽⁸⁾ 同書は、教会などの集団形成という次元ばかりでなく、結婚産業や教育事業、大衆文化などに浸透したキリスト教の現実態にも目配りをしており、日本文化とキリスト教の折衝が示す多面性の認識をまったく欠いているというわけではない。にもかかわらず、同書が描き出す「日本的キリスト教」の理解と、これを無批判に受容する日本人読者の存在とは、文脈化神学の論題を浮き彫りにしているように思われる。

まず、主題に対する著者の接近方法と研究対象の選択原理を見ておこう。著者には、社会学者としての明確な自己理解がある。それは、神学的な価値判断をできる限り排除する、という意図として表明されている。著者は、森岡清美らの先行研究が不当な神学的関心の支配のもとになされてきたことを批判し、これまで正統的キリスト教の「神学的基準からはずれたもの」として無視されてきた諸教団を積極的に調査の対象とする、という方法を選んでいる(二八九頁)。日本における独立土着のキリスト教は、「標準的な伝道史からはみだした運動」(八頁)、既成教会の代表者から「是認されない宗教的産物」、「正統でないシンクレティズム」(二二頁)などと表現されている。同様の性格づけは、高崎恵による「訳者解説」にもあらわれている。そこでは、土肥昭夫の先行研究が「キリスト者として」の神学的な関心に制約されていると批判されており、これに対してマリンズの同書が「正統か異端かというような神学的議論」から距離をおいて「従来のキリスト教研究からは排除されがかった教団」を分析対象としていることが評価されている(三四三頁)。このような選択原理のもとに著者が選び出したのは、明治から昭和にかけて設立された日本独自の諸キリスト教集団である。以下にその名称を掲げておこう。

無教会、道会、基督心宗教団、栄光の福音キリスト教団、活けるキリスト一麦教会、基督教カナン教団、日本キリスト召団、イエス之御霊教会、聖イエス会、聖成基督教団、原始福音・キリストの幕屋、天召聖兄弟団活かすキリスト・エクレシア、沖縄キリスト教福音センター。

これらの教団は、おそらく現代日本の多くのキリスト教徒にとってなじみの薄いものであろう。というのも、それらは一時期は意欲的な土着化の試みを示して多くの人を集めたが、著者自身も認める通り（二一〇、二六一頁）、結果としては一様に不成功に終わっているからである。このうち、「無教会」は歴史的にもっとも古く、日本社会への発言力もしばしば認められるため、やや別格であろう。すでに往時の勢力はないが、それでも無教会という現象にキリスト教の日本的な表現を見る研究は、これまでも存在しており、不適切とは言えない。また、「イエス之御霊教会」は、文化庁発行の『宗教年鑑』に掲載される自己申告によれば現在も四万人ほどの信者数を擁しているが、同教団の重要な教義である「死者洗礼」の位置づけが不明確なため、この数字がどの程度実数を反映しているかは定かではない。⁽⁹⁾ 以上二点を付言した上でもう一度言えば、ここに取り上げられている諸教団は、歴史的には存在意義があつたとしても、現在のプレゼンスがあるとは言い難い集団である。あるいは、その影響力や存在意義は実勢の数字に表現される以上のものであつた、と論ずることもできようが、それにはまったく別の資料による別の論拠が必要であろう。これらは、社会学的な観点からすれば、少なくとも数字の上ではその役割を終えた諸教団である。つまり、たしかに「メイド・イン・ジャパンのキリスト教」ではあるが、現在のキリスト教ではなく、「メイド・イン・ジャパン・アンド・ゴン (and Gone) のキリスト教」なのである。

問題は、なぜこれらのキリスト教集団が「日本的」と称され、日本への土着化の具体例として取り上げられてい

るのか、ということである。客観的な数字からすれば、この本が取り上げたすべての「日本的キリスト教」よりも、現在も日本全国津々浦々にあるごくありふれたカトリック教会とプロテスタント教会の方が、はるかによく現代日本に土着化している、ということになるであろう。カトリックとプロテスタントを合わせた現在の信徒総数は、ごく大まかに見積もって約百万人である。その百万人の信者を擁する日本の諸教会が、教義的な純粹性や正統性に拘泥するあまり、日本に根づいたキリスト教のあり方を模索してこなかったかのような想定は、社会学的に言ってみれば根拠がない。それらの諸教会の現実態には、当事者たちの意識がいかにあっても、否定のしようもなく「日本的」な性格が滲み出ているであろう。⁽¹⁰⁾ そのようにして現在も曲がりなりに日本社会に根づいて存在し活動を続けている大多数の信徒や教団に焦点を当て、その彼らがいかに「日本的」であるかを論ずることなくして、「日本的キリスト教」のあり方を知ることができない。すでに消滅したか、消滅しかかっている特異な諸教団に注目して、それらがいかに「日本的」であったかを論ずるのは、あたかも「オウム真理教」を見て現代日本仏教の特質を捉えようとするようなものである。

問題点を明確にするため、舞台設定をアメリカへと仮構的に移してみよう。われわれは、一九世紀以降アメリカが非常に特異なキリスト教の諸派を次々と生みだしたことを知っている。「モルモン教」、「エホバの証人」、「セヴンスデー・アドヴェンティスト」、「クリスチャン・サイエンス」などは、一般のキリスト教徒からすればすでに十分異質であろうが、数の上では今なお相当の勢力を維持しており、そこにアメリカ的な土着キリスト教の表現を探ることは不可能ではない。もう少し特異で、すでに存在しなくなった集団はどうであろうか。その中には、「シェーカーズ」や「オナイダ・コミュニティ」などの一九世紀的な教団、それに「人民寺院」や「ブランチ・ダヴィデ

文脈化神学の現在

イアン」などの二〇世紀的な教団が含まれるであろう。これらは現在でも多少は名前を知られている教団であるが、さらにまったく無名の特異な信仰形態をもった小集団となると、アメリカ史には数え切れぬほど登場しては消えていったはずである。そうした過去の特異な無名の諸集団をまとめて取り上げ、これを『メイド・イン・アメリカのキリスト教』と銘打って論ずることが、はたしてキリスト教のアメリカ的な土着化を正当に研究したことになるであろうか。

誤解のないように、念のため確認をしておきたい。ここでの問題は、そうした諸教団が教義の上で非正統的である、ということではない。神学の問題ではなく社会学の問題である、と言った方がわかりやすければそう言おう。つまり、それらが数の上で圧倒的な少数派であり、その多くが一時的に存在しただけで消滅しているから、換言すれば最終的には土着化しなかつたから、「土着化」の研究対象としては不適切だ、ということである。キリスト教のアメリカ的な土着化表現の特質は、数の上でも存在期間の上でもより一般的な多数派キリスト教徒の中にこそ認められるのであって、とりたてて過去の無名な小集団に求められるべきではない。こうした特殊な集団には、「アメリカ的」と称されるにはあまりに個的な変数要素が多く介在しており、「アメリカ的」な土着化の性格を抽出するには不適切な研究対象である。

いつそう不思議なのは、社会学者でなくとも容易に指摘できるはずのこの齟齬を、日本人読者が一向に気にかけ様子がない、ということである。これまで公にされた書評を見る限り、同書の邦訳は出版直後から広範な読者層から旺盛な知的好奇心をもって迎えられているが、そこに提示された「日本的キリスト教」理解の奇妙な時代錯誤には誰も言及していない⁽¹⁾。もし誰もが容易に気づくはずの問題が気づかれないでいるならば、そこにはわれわれの

理解を阻む何らかの先入見の覆いがあらかじめ掛けられていることを疑うべきであろう。すなわち、この不可解な研究対象の選択には、日本の「日本らしさ」を日本の外から見て規定しようとする「オリエンタリズム」が伏在しているのではあるまいか。その巧まざる設定に、普段は鋭敏なはずの日本人批評家たちも、知らぬ間に呑み込まれてしまっているのではないか。「オリエンタリズム」とは、サイドの定義を引用するならば、「東洋」と「西洋」とされるものとのあいだに設けられた存在論的・認識論的区別にもとづく思考様式である。⁽¹²⁾オリエンタが非オリエンタの想像力によってオリエンタ的なものに仕立て上げられてゆく、ということがオリエンタリズムの力学である。『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』は、日本人が自分では気づくことのできない日本社会の特質を描き出してくれている、と評されているが、日本がどのような国であるかを、日本の外からの視線によって日本人が確認しようとするのは、裏返しになったオリエンタリズムの心性に他ならない。

実は、そのように見てみると、同書にはそのための小道具がふんだんにちりばめられていることがわかる。それは、随所に掲載されている写真である。古めかしい羽織袴や着物の姿、瓦屋根の寺院風の建物、謹厳な面もちで狭い集会所に並ぶ男女別の座列、着物姿で墓の回りを踊る女性たちの盆踊り、半裸で整然と禅風の体操をする男性たちの姿——いかにもエキゾチックで、外国人が見て典型的に日本的であると感じられるような映像ばかりである。英語原著の読者は、これらの写真を見てさぞ満足することであろう。だがそれは、現代の日本とは遠く離れた過去の姿である。外国人の目から見ていかにも日本的であることが、今日の日本人の目から見てそうであるとは限らない。エキゾチズムを求める外国からの視線によって、日本の日本らしさが規定されてしまうことに、日本人読者はあまり関心をもたないようである。その結果一人歩きを始めるのは、現在の百万人の日本人キリスト教徒を等閑に

付し、過去の例外的な小集団をあえて「日本的」に装わしめることで創出された「日本製キリスト教」のイメージである。

三 文化ロマン主義と文脈化の主体

以上が、『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』にあらわれた「日本的キリスト教」理解とその受容に見られるオリエンタリズムの問題である。ここから、今日の文脈化神学が留意すべき点を、特に「対象」の問題と「主体」の問題という二点に整理して抽出しておきたい。

ひとつは、文脈化神学の「対象」にかかわる問題である。本稿冒頭で触れたごとく、アジアや日本という文脈を論ずる際には、まずこれを歴史的現代に定位することが重要である。実は、この基本的とも言える作業が、従来の文脈化論にあつてはなかなか困難であつた。前節に見たごとき明白な時代錯誤が起き、しかもそれが大方の鑑識眼を易々とすり抜けてしまうのはなぜか。ポストモダンの視点からすると、アジアを歴史的な範疇で捉えたりその時代史的な変遷を論じたりすることが困難である理由の一端には、かつての「文化進化論」の残滓が指摘されよう。文化進化論では、すべての文化は単線的な発展の段階を経て未開から西洋近代までの進化の過程を辿る、と考えられている。非西洋の文化は、この直線的なパターンの上で、西洋文化自身の過去を映し出すものと見なされるのである。そのため、西洋の研究者たちは、自分たちの文化が歴史的な変遷の中にあることは認めても、非西洋の文化にも過去があると認めようとはしない。なぜなら、非西洋の文化そのものが、彼らの過去でなければならぬからである。⁽¹³⁾

この点に関して、ビーヴァンスの文脈化神学類型論に挙げられている次のような事例を紹介しておこう。

韓国のある尼僧が、クリスマスの場景を韓国らしいものにしたいと考え、昔ながらの韓国風わらぶき屋根の小屋を作り、その中に幼子イエスを入れた。しかし考えた末に、彼女はこれを改め、背景を賑やかな都会に変え、妖しいネオンサインの広告や高層ビルが立ち並ぶ隙間に、ボール紙を寄せ集めただけの風よけ小屋を作り、そこに幼子を入れ直した。⁽¹⁴⁾

最初の場景は、なるほど伝統的な韓国文化をあらわしているようだが、そのような風景は現代の韓国で急速に消失しつつある。それをなお「真正な」韓国文化の典型的象徴と思い定め、文脈化の焦点をそこに合わせることもできる。しかしそれは、現代の韓国という文脈には適合しないステロタイプ化ないし戯画化となる危険を伴っている。土着の宛先となる文化は、歴史的に固定されてはおらず、常に変動の中にある。急速に近代化し工業化し都市化するアジア社会は、見方によっては「真正な」伝統文化が破壊されてゆく過程にあるとも言えよう。レヴィ・ストローは、『悲しき熱帯』の邦訳新書版に序言を寄せ、日本を訪れて隅田川畔の風景に接した時の衝撃を語っている。そこには、彼が北斎の画集を通して親しんでいた二百年前の美しい光景が消え失せ、近代化によってもののみごとに変容してしまった都市空間が広がっていたからである。⁽¹⁵⁾ 西洋からの旅行者にとり、東洋が東洋らしさを維持してもらわなければ、興味ある旅行先がなくなってしまうであろう。しかし、隅田川畔の人々がいつまでも北斎の版画の世界に住み続けることができないのと同じように、韓国の人々も昔ながらのわらぶき小屋に住み続けることはできない。ギアーツは、文化的差違の消失を嘆くこのような態度を「失意のロマン主義」と評した。⁽¹⁶⁾ 自国文化の本性的な特徴を、部外者の勝手な幻想で決めつけられては、いささか迷惑であろう。これは、われわれが海外で「日

文脈化神学の現在

本」を「チョンマゲ」や「ゲイシャ」といった表象で特徴づけられた時に感じる違和感と同質である。文脈化神学は、変化してやまない文化の動態に即したものとなるように、常に硬直した文化理解を警戒しなければならない。

いまひとつは、「主体」側の問題である。文脈化神学の問いは、文化や文脈化を語る主体は誰か、という問いを内包している。第一の問題に「文化進化論」の背景があるとすれば、第二の問題には「声なき者の代弁者」に関するポストコロニアル批判があり得よう。『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』の著者は、「日本人信者に自分の考えを語らせる」ことを目的とする、と書き記している（iii頁）。それは、正統的キリスト教に無視され白眼視され黙殺されている人々に、声を与え、みずから主体として語らしめる、という「救済者」の役回りである。ここには、「正統と異端」という疑似神学的な想定が作用している。第三世界の宗教的マイノリティであるキリスト教閉鎖社会の中で、自分自身抑圧されている者たちが、内部の弱小集団にさらなる抑圧を加えている。その二重に抑圧された人々を、外からやってきた白人の研究者が救い出し、声なき者に声を与える——これが、同書の描き出すパラダイムである。もちろん、著者がはじめからそのような意図をもって執筆にあたったというわけでは万あるまい。だが、今日の先鋭化された文脈化論の前では、このような批判を招くことがないよう、文化的「主体」の所在をめぐる議論に十分な配慮を払っておくことが求められる。

ガヤトリ・スピヴァクは、イギリス植民地政府が一八二九年にインドの寡婦殉死（サティ）の慣習を禁止したことを、「白人の男性たちが茶色い女性たちを茶色い男性たちから救い出している」と表現した⁽¹⁷⁾。彼女の定義では、「サバルタン」は特定の階層や人種や地位として実体化されるべきものではなく、「みずからを語ることでできない者」の総称である。その人々の声なき声を代弁することは、彼らに発言権を与えるかに見えて、実は代弁者のさ

らなる支配と隠蔽の構造を再生産してしまう。だからサバルタンはいつまでも語るができないのである。「日本的キリスト教」の理解に際しても、同様の構造が生じ得る。「従来のキリスト教研究からは排除されがちだった教団」を主たる分析対象とすることは、かならずしも「正統か異端か」というような神学的議論」から距離をおくことにはならない。むしろそれは、「正統と異端」という通俗的な区別をそのまま踏襲し、同じスペクトルの別の部分を選択するという結果に終わるだけである。この表象の意図的な対比は、迫害や抑圧という意味空間へと浸出し、〈研究者⇨声の賦与者⇨救済者〉というパラダイムを再生産してしまう。スピヴァクは、語ることでできないサバルタンの女性たちに声を与える、という不可能とも思われるみずからの試みの遂行に際して、「フロイトがヒステリー患者に声をあたえ、彼女をヒステリーの主体に変え」たような仕儀に陥らないように、という自戒を記しているが、このような自戒は今日の文脈化を論じようとする者すべてに不可欠である。⁽¹⁸⁾

「主体」に関する問いは、文脈化神学の今日的な課題からすると、研究対象への接近方法にも再考を促さずにはおかない。「書く者」と「書かれる者」、「研究する者」と「研究される者」という従来の対比構造に対するポストコロニアル的な批判は、非関与的な観察者の立場を強調する社会学の手法に対する疑義へと転じてゆく。例えば、「キリスト教」の日本文化への土着化を論じようとする際に、その当事者である「キリスト者」の研究をいずれも「神学的である」という理由で斥けるならば、「研究する者」と「される者」との対比構造は手つかずのまま残置されてしまう。少なくとも、「キリスト者」の「キリスト教」研究が不可避免的に有害無用な価値判断を紛れ込ませた「神学的」議論に帰着するという危惧は、即事的な再検証を要するであろう。とりわけ、それを斥けた後に研究者がみずからを代弁者に任ずる場合には、その代弁を不当とする当事者からの異議申し立ての前に、困難な弁明を

強いられることになる。もしそれが、ロマン主義的な他者幻想に基づくあからさまに時代錯誤的な対象像であれば、当事者の異議申し立てはむしろ責任範囲の一部として当然なされてしかるべきものとなる。ここにあらわれている「当事者」性の資格問題は、次段に見るごとく、文脈化神学の大枠を規定する要点のひとつである。

四 アジア神学の「アジア」性

アジア神学が「日本的キリスト教」の「日本性」に敏感であらざるを得ないのは、アジア神学もまた、自己の「アジア」性とは何か、という問いを常に反省し続けているからである。はじめに記したように、アジア神学は文脈化神学の一つとして出発したが、その「地域性」のアイデンティティはそのままキリスト教史における「歴史性」のアイデンティティへと翻案されていった。それは、アジアという歴史的地理が二千年のキリスト教史に占める先端的な位置のゆえである。この先端性のために、アジア神学においては他の「地域的」神学にはない歴史への先鋭な問題意識が育まれつつある。本節では、未だ輪郭のはっきりしないこの新しい神学の課題について、前節に見た文脈化の「対象」や「主体」の議論に平仄を合わせつつ、いま少し内容的な説明を試みておきたい。

かつて日本の神学者たちの中で交わされた議論の一つに、「日本の神学」か「日本の神学」か、というものがある。「日本の神学」(Japanese Theology)は、神学を日本的にする、つまり「日本」を属格として形容詞的に用いるものであって、儒教との習合を図った明治期のキリスト教神学、戦時下に国家神道との融合を図った大政翼賛的なキリスト教神学、あるいは歌舞伎の「つらさ」概念を取り入れて世界的に知られるようになった北森嘉蔵の『神の痛みの神学』などをその先例とする。これに対して、「日本の神学」(Theology of Japan)は、「日本」を対象

として目的格的に扱い、日本を「トータルかつラディカルに対象化する」という意気込みをあらわしている。⁽¹⁹⁾この区別からすれば、これまでなされた多くの試みはすべて「日本の神学」の部類に属することになる。

では、そうでない方の対格的な「日本の神学」はどのようにして可能か。普遍性や規範性に懐疑を抱くポストモダンの文化理論からすれば、ある文化を「トータルかつラディカルに対象化する」という目論見は、はじめから克服しがたい困難を抱えていると言われるかもしれない。韓国における文脈化や土着化を論ずる場合にも、その対象となる「韓国文化」はけっして一枚岩ではない。そこには、宗教的な文脈だけを取り上げても、道教、儒教、仏教、シャーマニズムなどが互いに絡み合い影響を与えつつ重層的に存在している。フェミニスト的な問題構制からすれば、男性中心的な儒教に焦点を当てるのと、女性中心的な道教に焦点を当てるのでは、文脈化の結果するところは大きく異なるであろう。⁽²⁰⁾これに政治や経済の構造といった宗教以外の文脈を考え合わせるならば、この重層性はさらに複雑さを増すことになる。問題はもはや、「文脈化か否か」ではなく、「どのような文脈化か」なのである。本稿が確認したように、文化は常に変動の中にあり、明快な外部境界をもつ閉鎖的な統一体ではなく、その内部は均質でも整合的でもない。文脈化神学には、日本のキリスト教受容史を再検討することや、カルチュラル・スタディーズとしての日本学や日本研究をキリスト教的な価値観で切り取ることだけではなく、それらの前提となっている従来の神学的な常識を問い直すような発見的作業が必要である。

ひるがえって、「アジア神学」の場合はどうか。「アジア」という一見自明な単位は、大方が合意できるような地理上の輪郭すら描かれてはおらず、文化のあらゆる局面にわたって圧倒的な多様性に満ちている。⁽²¹⁾「日本の神学」における「属格」か「対格」かの対比論は、「アジア神学」にあつてはいつそう複雑になる。そこでは、この文法

文脈化神学の現在

二格に加えて、さらに「主格」や「与格」についても論ずる必要があるからである。すなわち、アジア神学の「主体」は誰か。そしてそれは「誰のための」神学か。「日本の神学」では、その語り手と聞き手が日本人神学者であることは暗黙裡に了解されており、少なくとも表立った議論の対象とはなっていない。だが「アジア神学」では、そもそも誰がそれを論ずる資格をもつか、そしてそれは誰に向けて語られる神学か、という点がより重要になる。

一方の「主格」について問うならば、この場合の「アジア人」とは、具体的には何をもちて定義されるのか。生まれか、育ちか、人種か、血か、父母の出自か、第一母語か、国籍か、はたまた本人の帰属意識次第で自由になるものか。これは用語や定義の問題ではなく、さきに見たような文脈化の「主体性」や「当事者資格」をめぐる問いである。われわれは、自分が属している文化以外の文化に神学を「文脈化」することができるのであろうか。そして、ある文化に「属している」あるいは「部外者である」という場合の判断基準は何か。そこでの「代弁性」や「代表性」はどのように正当化され得るのか。これは、白人が黒人神学を論ずることができるのか、あるいは男性はフェミニスト神学を論ずることができるのか、という問いにも通底している。初期の文脈化神学では、植民地主義への反感から、こうした問いには一貫して否定的な答えが返されてきた。これまで西洋から送られてきた宣教師たちの活動には、各地の文化的な固有性への配慮や尊重に欠ける事例がおそらく多々見いだされたことであらう。だが、ポストコロニアル時代の文脈化神学は、宣教師批判だけで議論を終わりにしてしまうわけにはゆかない。アジアに生まれ育ち、その伝統や慣習を空気のように呼吸しつつ暮らしている者が、自動的に文化の主体となり得るわけでもなからう。植民地支配の終焉は、元植民地の内部に支配と被支配の構造を複製することによって乗り越えられることが多い。第三世界の知識人は、しばしば西洋的な教育を受けて自国の知的な特権階級を構成するのであ

る。⁽²²⁾ その彼らと、当該文化に対する高い共感能力と深い経験的知識をもつ外来者とは、いったいどちらが文脈化の主体としてよりふさわしいのか。あるいは、西洋からではなく同じアジアの内部から来る者ならば、文脈化の主体たり得るのか。タイへ派遣された日本人宣教師小山晃佑が「アジア人」であることは、日本とタイとの文化的な違いからして、さほど大きな助けにはならないはずである。だが、タイ文化の十分な理解者として、その経験と知識から発せられた彼の「水牛神学」や「時速三マイルの神」といったキャッチフレーズは、時にロマン主義的な幻想に足をすくわれることもあるが、なおステロタイプ化の危険を凌ぐ意義を有しているようにも思われる。⁽²³⁾

他方その小山は、アジア神学が「誰のための」神学か、という「与格」の問いについても、ある箇所ですっきりとした答えを与えている。彼によれば、それは「母国語としてアジアの言葉を話す人々」の神学である。⁽²⁴⁾ しかし、では「アジアの言葉」とは何か、という問いを措くとしても、この定義からは別種の問いが生じてしまう。実は、そう言う小山自身が母語である日本語ではまったく書かず、母語を共有する日本人にはほとんど読まれていないからである。彼ばかりではない。アジア神学のほとんどが、発言者の母語ではない英語で書かれ、読まれ、論じられている。アジア人相互の間で議論や批判や検証や学習を重ねるためには、たしかにそれもやむを得ないであろう。英語は、アジア人の間ではもつとも使いやすい共通語だからである。だが、伝達の手段は、伝達されるべき内容とその受け手を不可避的に規定し制約せずにはおかない。タラル・アサドによれば、第三世界の言語は、政治経済的な力関係により、西洋の言語（特に英語）に対して「弱い立場」に置かれている。言語の政治学は、需要のある知識とその流通に必要な言語との不均衡から、第三世界の言語に不当な変形の圧力を加えてしまうのである。⁽²⁵⁾ 英語で論じられるアジア神学の議論に参加し、そこから裨益することができるのは、いったいどのような人々か。たといその

文脈化神学の現在

背後に各母語による議論の蓄積があるとしても、「アジアのキリスト教徒の自覚的な反省作業」としてのアジア神学からは、相当数の該当者が除外されることになる。アジア神学は、「与格」の点では容易に解き難いアポリアを抱えている、と言わざるを得ない。少なくとも、そのことに無自覚なままアジア神学に携わることにはできない。

すでに見たように、アジア人がアジアについて論じようとする場合には、西洋との画然とした区別を立てようとする力学がはたらく。台湾出身のC・S・ソンはその一例である。彼のアジア神学は、一見したところきわめて率直なアジア的性格の自己表出であるかに見えながら、内容を丁寧⁽²⁶⁾に検証してみると、そこには西洋近代の啓蒙主義思想がくつきりと浮かび上がる。アジアの独自性は、西洋から見た東洋趣味をアジア人が裏返しに取り入れることで表現されるものであってはならない。今日アジアの「アジア性」を特定する作業は、オリエンタリズムの陥穽を自覚的に避けつつ慎重に行われなければならないのである。

これら「主格」と「与格」の議論は今後の発展に委ねるとしても、「日本の神学」がすでに提出している「属格か対格か」というさきの問いかけには、ここで一応の答えを出しておかねばなるまい。はたしてアジア神学は、「属格的神学」の新しい変奏であるのか。キリスト教に日本的な装いをまとわせる意図的な努力としての「日本の神学」は、過去の事例を見る限り、また『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』を素直に読む限り、成功の見込みが大きい。晩年のバルトが北森の『神の痛みの神学』について記した疑義を読むならば、その神学的な理由はすぐに解されるであろう。⁽²⁷⁾では、アジア神学は、アジアを研究対象とする新たな「対格的神学」なのか。アジア神学の中には、「アジア」の多様性に関するポストモダン的な留保をつけた上で、みずからの課題設定をそのよ

うに解する者もあるかもしれない。だが、本稿が問うてきたところからすると、アジア神学の最終的な主題は、アジアそのものをよりよく知るための「アジア研究」ではないように思われる。

あえてこの文法格の類比を続けるならば、アジア神学は、アジア「から」神学を再考する「奪格的神学」である。それも、「神学からアジアを」問うのが「対格的神学」であるならば、「奪格的神学」は逆に「アジアから神学を」問う、と言った方がよいかもしれない。あるいは、手段としての奪格を強調して、「アジアによって神学を問う」と言うこともできる。アジア神学は、アジア論の一部ではなく、あくまでも神学の一部である。それは、キリスト教がアジアという時代史的な文脈に出会うことによってはじめて意識化されるようになった問いをもって、神学の基本的な構造に迫り直そうとする努力である。従来の神学が長年の慣行からそれと知らぬ間に身につけてしまっているいくつもの基本的な前提を洗い出し、それを主題化して検証に付すための問いをアジアから起発せしめる神学である。

本稿でこの「奪格的神学」の具体例を詳述することはできないが、例えば冒頭に触れた三位一体論の再解釈は、その典型例であると言えよう。ジュン・ユン・リーの『アジア的視点からの三位一体論』は、ギリシア的存在論の概念に代えて、古代中国の陰陽論から採られた概念を用いて三位格とその相互秩序を説明する意欲的な試みである。⁽²⁸⁾ 「陰と陽」という二原理は、一見したところ「父・子・聖霊」という三要素の説明には数が足りないように思われる。だが、その視点から三位一体論の歴史を読み直してみると、実は従来の伝統においても三位格は二要素とその「絆」として構想されてきたことが明らかとなる。陰陽論による三位一体論は、位格間のヒエラルキーに新たな相互浸透性を見いだす契機にもなるが、別の面ではアジア的な上下意識やジェンダー理解を神格化してしまう危

文脈化神学の現在

険もはらんでいる。いずれにもせよ、アジア的な三位一体論の功績は、こうした個別的議論の成否や巧拙を越えたところに見いだされるべきである。それは、従来のキリスト教史において当然の前提とされてきたギリシア的な三位一体論を、そもそも別の表現に置き換えるなどということが可能かどうか、という原理的な問いを提出した点に他ならない。これは、従来の神学が問うたことのないまったく新しい問いである。「アジアから神学を問う」ないし「アジアによって神学を問う」奪格的神学の意義は、ここにあらわれている。アジアで日常的に見られるシンクレティズムや二重信仰も、キリスト教史を再検証すれば、けっしてアジアに固有の現象ではないことがわかる。キリスト教という宗教そのものが絶え間ない宗教混淆の歴史の生成物であるとすれば、シンクレティズムという用語そのものが記述的には無内容だということにもなる。これも、アジア発の問いがキリスト教神学全体の問われざる前提や評価軸を覆す可能性を示した一例である。他にも、家庭祭儀と死者儀礼のキリスト教伝統への再定位など、従来の神学において例外的な問題としか理解されていなかった事柄が、アジアから問いが発せられることによって、広くキリスト教史全体に係留点をもつ共通認識へと発展する可能性をもっている。⁽²⁹⁾アジア神学の提出する問いは、キリスト教史の末端ないし周縁部から提起された問いであるかに見えて、それに答えるためには取りも直さずどこに中心があるかを明確に描き切ることが求められるような類の問いである。それは、かつて前世紀初頭のドイツで盛んであった「キリスト教本質論」の問いを、現代の視角から提出し直すこととも言えよう。

神学は、実定宗教としてのキリスト教が辿ってきた歴史的な軌跡への顧慮なしには営まれ得ない。その限り、文脈化神学はすべての神学の必然的要請である。アジア神学は、この文脈化神学の歴史的な先端に位置する実験的な試みである。

- (1) Robert J. Schreier, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985), pp. 1-21; idem, *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997), pp. 1-27.
- (2) David Kwang-Sun Suh, "Minjung Theology: The Politics and Spirituality of Korean Christianity," in: *Perspectives on Christianity in Korea and Japan: The Gospel and Culture in East Asia*, ed. by Mark R. Mullins and Richard Fox Young (Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 1995), pp. 143-162.
- (3) キリスト教神学における「恨」概念の発展については、森本あゆり『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、二〇〇四年、第一章を参照。
- (4) この点については、以下にやや詳しく論じておいた。Anri Morimoto, "Contextualized and Cumulative: Tradition, Orthodoxy and Identity from the Perspective of Asian Theology," in: *Christianity at Crossroads: Seeking Asian Identities from a Theological Perspective*, ed. by Heup Young Kim, Fumitaka Matsuoka and Anri Morimoto (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, forthcoming).
- (5) ちなみに、多様なキリスト教の諸形態に一致を与える源泉として聖書を掲げることが、問題の解決を導かない。森本あゆり「歴史概念としてのアジア——神学と哲学の間に」(『創文』四六七号、二〇〇四年八月)、六一—一〇頁を参照。
- (6) 『アジア神学講義』、八頁の注一一を参照。
- (7) 同、序章、特に四—一三頁を参照。
- (8) マーク・R・マリンス(高崎恵訳)『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、二〇〇五年。原著は、Mark R. Mullins, *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998). 以下、同書に限り、邦訳書頁数のみを本文中に括弧で挿入する。
- (9) 文化庁編『宗教年鑑・平成一六年版』二〇〇五年、七九頁。
- (10) 文脈化は、意識的な作業であるとは限らない。Kosuke Koyama, *Water Buffalo Theology, Twenty-Fifth Anniversary Edition, Revised and Expanded* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999), p. 60. 『マシム神学講義』、一三八頁。
- (11) 養老孟司(『毎日新聞』五月二二日朝刊)と柄谷行人(『朝日新聞』六月二六日朝刊)の書評を参照。
- (12) エドワード・サイド(板垣雄三・杉田秀明監修、今沢紀子訳)『オリエンタリズム』平凡社、一九九三年、特に上巻第一章を参照。

文脈化神学の現在

- (13) Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), p. 41.
- (14) Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology, Revised and Expanded Edition* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002), p. 25. 『アジア神学講義』一七七一八頁。
- (15) レヴィ・ストロース (川田順造訳) 『悲しき熱帯1』中央公論社、二〇〇一年、三一九頁。
- (16) C・ギアーツ (吉田禎吾他訳) 『文化の解釈学2』岩波書店、一九八七年、二七六頁。
- (17) G・C・スピヴァク (上村忠男訳) 『サバルタンは語る事ができるか』みすず書房、一九九八年、七八頁。
- (18) 同。
- (19) 古屋安雄・大木英夫 『日本の神学』ヨルダン社、一九八九年、三四―三五、二二六―二二九頁。
- (20) 『アジア神学講義』、一八五頁を参照。
- (21) 「アジア」を一つの統一体として扱い、しかもそのアジア全体を代弁して発言することができる、と主張する一部のアジア神学者に対しては、正当な批判の声がある。Robert L. Ramseyer, review of R. S. Sugirtharajah, ed., *Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends, in Japan Christian Review* 61 (1995), pp. 117-119.
- (22) ケネス・スリン 「言語の政治学——マクドナルド・ハンバーガー時代の宗教多元主義」(G・デコスタ編、森本あんり訳 『キリスト教は他宗教をどう考えるか』教文館、一九九七年)、二九七頁。
- (23) タイ発の小山の発言については、『アジア神学講義』第二章を参照。
- (24) 小山晃佑 「人間性栄光化への文化の参与」(岩橋常久訳 『裂かれた神の姿』日本基督教団出版局、一九九六年)、一三三頁。
- (25) タラル・アサド 「イギリス社会人類学における文化の翻訳という概念」(ジェイムズ・クリフォード、ジョージ・マークス編、春日直樹他訳 『文化を書く』紀伊國屋書店、一九九六年)、二八九―二九〇頁 (訳文を一部改めた)。スリン 「言語の政治学」、二九九―三〇〇頁も参照。
- (26) 『アジア神学講義』、九四、一〇四頁。
- (27) カール・バルト (加藤常昭訳) 『福音主義神学入門』(『カール・バルト著作集・第一〇巻』新教出版社、一九六八年)、二〇四―二〇五頁。
- (28) Jung Young Lee, *The Trinity in Asian Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1996). 詳細は、『アジア神学講義』第四章を参照。
- (29) 『アジア神学講義』、七五―七六、一七五―一七六、二〇八―二一二頁を参照。