

アジア神学に対する日本の神学の意義にかんする一試論 ——大木英夫と近藤勝彦の神学を手がかりとして

相澤 一

注：本稿は、筆者が2022年にニューヨーク・ユニオン神学校にVisiting Research Scholarとして滞在中に、日本の神学について話をするよう依頼されることがたびたびあり、その準備のために書かれたものである。英語化し、話をする時間や聴衆にあわせて調整することを前提としているので、邦訳がある文献でも引用が英語資料だったり、一般向けの記述と学術的な記述が混在しているなど内容的のムラがあったりするが、そのような成立過程のゆえであり、ご了承のうえお読みいただきたい。

序

筆者は2022年の9月から2023年の1月まで、研究休暇を利用して、母校であるニューヨーク・ユニオン神学校にVisiting Research Scholarとして滞在した。そこで、何人かのアジアからの留学生と交流を持つことができたが、改めて驚かされたのは、日本の神学者が、日本以外でまったく知られていないということである。

ミャンマーの留学生と話をしたとき、「自分はパウル・ティリッヒを専門に研究している」と自己紹介したところ、「アジア神学はやっていないのか?」、「小山晃祐は知っている」と言われた。日本はアジアなのだから、日本人の神学はアジア神学であろうし、その代表的な神学者は小山晃祐である、という認識からの言葉だったのであろう。おそらく彼は、深い考えなしに、単に話題作りでそう言ったのであろうが、それだけに、これが日本を一步出た世界での一般的な日本の神学に対する認識なのだろうと改めて認識させられた（ほかの機会に、北森嘉蔵と『神の痛みの神学』の名前も聞くことがあったが、主として非アジア系の方たちからであった）。

そんなふうに過ごしていた中、10月12日、恩師である大木英夫の訃報に接した。大木は筆者の恩師であり恩人でもあるので、たいへんなショックであったが、それは筆者にとって、日本の神学について改めて考え直すきっかけとなった。

アジア神学ということ言うと、日本の神学者たちは自分の神学をいわゆるアジア神学にカテゴライズされるとは考えていない方が多いだろうし、恐らく大木もその点は同じだったろう。しかし、世界の神学界という広がりを考えるなら、日本の神学の使命には、日本のキリスト教会に貢献することはもちろん、それを超えて、アジアの教会（そしてアジアの神学に対しても）に貢献することも含まれるのであり、そこに日本の神学の意義と意味の一部もあるのではないだろうか。海外にいと、特にそのことを強く感じるのである。

そこで本稿は、日本の神学が、アジア神学に対してどのような意義を持つことができるか、そして、

どのような貢献ができるか、その可能性について考察したいと思う。

まず第1章で、一般向けの解説書を見て、アジア神学は一般にどのようなものと考えられているかということを確認する。第2章では、日本におけるアジア神学の可能性について、何人かの論述を参照して考察する。第3章と第4章では、アジア神学に対して積極的意義を持つとみなすことができる日本の神学を紹介し、第5章で、日本におけるアジア神学の将来的可能性について考察する。

1 アジア神学とは何か？

まずはじめに、そもそもアジア神学とは何か、という問題を取り上げたい。Googleで「asian theology」を検索すると、Wikipediaには項目がない。そこで、代わりに検索候補で最上位に出てくる、BibTheoというサイトの「Asian Theology」の項目 (Espinoza, 2020, para. 1) 見ると、このように書かれている、「アジア人、南アジア人、東南アジア人、太平洋諸島人とみなされる人たち、もしくは国籍 (アジア系アメリカ人、韓国人、インド人、日本人、中国人、ベトナム人など) を含む、アジアに関連したアイデンティティの指標を持つ人たちによる (by)、あるいはについての (about) キリスト教神学……これらの人たちの意見や目標は多様であり、全体を統御するような単一の代表的人物はいない」。この定義によれば、アジア人 (アジア系～人も含む) による神学、あるいはそういう人たちをなんらかの形で扱っている神学は、すべてアジア神学ということになるだろう。

もちろん、これでは定義としてはあまりにもアバウトすぎるのではあるが、もっと詳細で正確な定義を行おうとすると、我々は際限のない議論にはまり込むことになる。森本あんりは、『アジア神学講義』において、アジア神学について、「アジア的な文化背景を自覚的な文脈としたキリスト教神学」(森本2004: 1) と規定している。しかしこれは、これ以上踏み込んだ定義をしようとする、際限のない議論に踏み込んでしまい、本論に入れなくなるので、暫定的な規定をしたように思える。実際、森本は、「文脈化神学の現在：『アジア神学』から見た『日本のキリスト教』解釈の問題」において、アジア神学とはなにか？ という問題について、「アジア神学の『アジア性』とはなにか？」という問いのかたちで取り扱い、詳細な議論を行っている。

1.1 森本あんり「アジア神学の『アジア性』——「アジア」の「格」の問題

森本は、アジアは、「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」(森本2005: 668) のであり、それゆえアジア神学は、「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」(森本2005: 667) という。

かつて神学者の大木英夫は、「日本の神学」について、「日本的」という意味で形容詞的に、文法用語で言えば属格的に用いる神学と、日本を神学の対象として「トータルかつラディカルに扱う」、目的格的に用いる神学とを区別し、自身の日本の神学は後者であるとした (古屋・大木1989: 34-5, 226-229)。

しかし森本は、アジア神学の場合、その多様性のゆえに、属格的問いも目的格的問いも、日本よりいっそう複雑となり、さらに、「アジア神学の主体は誰か」、「アジア神学は誰のための神学か」といった、主格的問いや対格的問いも加わり、そのいずれも、容易には答えることができない複雑さを含んでいる

という（森本2005: 669-71）。

こうしたことを踏まえたうえで、森本は、アジア神学の「奪格的神学」という可能性、すなわちアジア「から」という可能性について論じる（森本2005: 672）。森本はその一例として、ジュン・ユン・リーの「アジア的視点からの三位一体論」を取り上げ、それがアジア的な視点から「従来の神学が問うたことのないまったく新しい問い」（森本2005: 673）を問うているという。そして、アジア神学は、「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」、「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るための問いをアジアから起発せしめる神学」（森本2005: 672）であり、同時にそれは「『キリスト教本質論』の問いを、現代の視角から提出しなおす」（森本2005: 673）試みであるともいう。

これは非常に興味深い議論であり、アジア神学に対して新しい視点を提供してくれるものである。あえて注記を付すなら、アジア神学が、「従来の神学」を問うと言われるとき、「従来の神学」の中には、アジア神学vs西洋神学というかたちでアジア神学と対置される神学だけでなく、従来の「アジア」神学をも含むものであるべきだろう。すなわち、伝統的な西洋の神学的伝統を問うというとき、その問いは、アジア神学自身に対する自己批判的な「視角」をも含んだ神学であるべきである。たとえば、アジア独自の神学と言いつつ、実質的には西洋神学の焼き直しになっていないか、無意識のうちに西洋の神学的伝統を前提とした議論をしていないかなどは、常に自己吟味が問われなければならないだろうし、それなしには、問いを提起すること自体が自己目的化してしまうだろう。

ともあれ、アジア神学とはなにかという、ごく入口の問いに立っただけで、我々は、まずもってアジアとはどこからどこまでを指すのか、という問いをさておくにしても、アジア、あるいはアジア人「による (by)」、「について (about)」、「の (of)」、「のための (for)」、「から (from)」……と、議論百出で、しかもいずれも複雑な問題を含んでいるという状況に行き当たる。さらに、ダンスや音楽、絵画というスタイルで表現されるアジア神学というものもある（England, et al, 2002: xv）。

しかし、アジア神学の定義があやふやではっきりしないものであるにせよ、一般にアジア神学とみなされる一群の神学が存在するのは事実であるし、それらが一般にアジア神学とみなされるのは、一般にアジア神学とみなされる神学に見られる特徴や特質がそれらに備わっているからである。一見してわかるように、これは循環論法であるうえ、「一般にみなされる」が繰り返される、厳密性とは程遠いものである。とはいえ、一般的にアジア神学の特質とみなされる諸性質が存在することも、それらの諸性質を備えているがゆえにアジア神学とみなされる神学が存在していることも事実であり、それをとりあえずの入り口としてアジア神学の世界に入っていくことは、学術的厳密性にこだわった結果現実離れしてしまうことに比べれば、より現実に即しているであろう。

1.2 倉田雅彦「アジアの神学者」

1.2.1 アジア神学の2つの特徴

まず、日本語で書かれたものとして、『総説現代神学』を取り上げたい。この本は初版が1995年で、少々古くはあるが、それだけに、当時の日本におけるアジア神学の理解を知ることができ、また、それが約

30年後の今日、どう変わったのかを見ることができるといっても貴重である。

この本の中では、倉田雅彦「アジアの神学者」と、小山晃祐「伝道論的課題——アジアの神学」の、2つの章でアジア神学が扱われている。

まず、「アジアの神学者」から見えていこう。本章を執筆した倉田は、アジア神学の特徴として、2つのことを挙げている。

第一は、「現代のアジア神学は、アジアの政治・経済的、あるいは文化・宗教的土壌の中での福音の受肉、すなわちコンテクスト化 (contextualization) を基本的なモチーフとしている。それは論理的整合性や西欧的な組織神学体系よりは生の体験とそこで発せられる言葉により重きをおいている」(熊澤・野呂編 1995: 119) ということである。

第二は、「民衆の側に身を置き、プラクシス (実践) に根差した神学的反省を進める」、「民衆の苦難と闘いへの参与という方向性」(熊澤・野呂編 1995: 128) であり、「この傾向はマイノリティの立場にたった神学的試図として……被差別少数者の体験と解放の実践に根差した神学的作業や、フェミニスト神学の展開などにも広がっている」(熊澤・野呂編 1995: 128)。

そして、倉田は、日本におけるアジア神学の可能性について、「アジアの神学の最も大きな特徴が神学の状況化にあるとするならば、文化的・宗教的伝統という側面では日本も共有する点が多いが、政治・経済的側面、特に貧しく抑圧された民衆に深く関わろうとするアジアの神学者のプラクシスに日本の神学者は共有すべきものを持つだろうか」(熊澤・野呂編 1995: 133) と、疑問を発している。しかし、「差別される民衆の苦悩の体験に根差して解放を展望する神学的試図が日本においても徐々になされはじめている。それは、一面で西欧の神学的呪縛からの解放を意味し、民衆の固有の体験に照らして神学的反省を展開するという点でアジア神学の方法と通じるものがある」(熊澤・野呂編 1995: 134) と、日本におけるアジア神学の将来について展望する。

1.2.2 アジア神学の特徴と日本——①文脈の違いの問題

ここで倉田が述べている2つのこと、すなわち、

① 民衆の生から発する声を反映したという形での文脈化神学である。

② そのようなものとして、貧しく抑圧され差別された人々のための実践を重視する。

という2つの特徴は、現在、多くの日本人の神学関係者が持っているアジア神学のイメージに合致するように思える。それは、日本におけるアジア神学のイメージは30年前からアップデートされていないということであり、同時に、アジア神学が日本の神学界に定着していない大きな理由でもあるだろう。

第一に、しばしば言われることであるが、日本は一般民衆の中にキリスト教が入っていない。それゆえ、神学の主体となりうるほどの、クリスチャン一般民衆の生から発せられる声が存在していない。

第二に、アジアの多くの民衆と比べると、日本の民衆は圧倒的に経済的に豊かであり、民主主義憲法の下で自由を享受している日本の民衆を、「貧しく、抑圧され、差別された」といった形容詞で表現するのは、アジアの他国の民衆が置かれている状況と引き比べると、明らかに適切ではない。

また、それと関連することであるが、日本はアジア諸国の民衆に対して、かつては軍事的に、近年は経済的に差別し抑圧した側であり、彼らの貧しさの原因を作り出した側であるという事実が、事態をさ

らに複雑にする。

要するに、アジア諸国でアジア神学を生み出している社会的文脈や、社会的文脈を作り出している歴史的な文脈は、日本のそれとはまったく違っているのである。

もちろん日本社会にも貧困や抑圧や差別に苦しむ人たちはいるし、そういう人たちのための神学的取り組みが重要であることは言うまでもない。しかし、日本でそういう試みをしている何人かの人たちと実際に接してみて、筆者は、貧しい抑圧され差別された人たちの声を代弁していると言いつつ、実際は自分たちの自己主張のために彼らを「利用」している、一種の「プロ市民」という印象を持った。しかし、この件についてはこれ以上触れないでおく。

1.2.3 アジア神学の特徴と日本——②排他性の問題

また、「民衆の生の声から発せられた」ということ自体は、まったく悪いものではないが、しばしば西洋の神学的伝統の否定や排除につながることもあり、また、否定や排除の理由づけとして言われることがある。実際、筆者が留学中に会った自称アジア神学者たち（その中には日本人もいた）の中には、「私はアジアのコンテキストから学ぶ。だから西洋神学を勉強する必要はない」と言い放つ人が少なからずいた。これもまた、西洋の神学的伝統の学びを重視する神学教育を日本で受けた者としては、抵抗を感じる場所であった。

台湾のアジア神学者であるC・S・ソン（宋泉盛）は、西洋神学に対して批判的・排他的な態度をとる形のアジア神学の代表的な神学者であり、パウロ以後の西洋の神学的伝統が、愛の神を報復の神に（Song 1990: 77-8）、十字架のイエスを苦しむイエスから勝利者キリストへ（Song 1990: 95-7）と変質させてしまったと批判し、「近年、第三世界の異なる歴史的状況下における、ますます多くのクリスチャンたちの神学的体験が、彼らを伝統的な十字架の神学の深刻な欠陥に気づかせている」（Song 1990: 78）と言う。

アジア神学は西洋の神学的伝統に対して、「抽象的で無意味であり、専門家たちの狭い学術的コミュニティに限定されたもの」（England, et al. 2002: xiv-v）と批判するようであるが、日本の神学は、「省察と関与の主たる主題は、神の超越、キリストの主権、十字架の神学、地域教会と普遍的教会などであり続けている」（England, et al. 2004: 364）とみなされているようなので、日本の神学は、アジア神学であるよりも、アジア神学から批判される側の神学ということになってしまいそうである。

また、ソンは別の個所で、「繁栄した香港、秩序正しいシンガポール、工業化された日本、そしてアジアのほとんどの国々の疑似民主主義によって裏切られたアジア」（Song 1990: 8）という言い方をしており、日本に対する態度は（別の個所では遠藤周作を高く評価してはいるが [Song 1990: 218-23]）、あまり共感的ではない。

また、初めて日本語訳が出版されたソンの小論集『民話の神学』に寄せて書きおろした「日本語版への序」で、彼はこう述べている、「日本の神学は依然として鎖国的だと思われるのである。西欧に対して鎖国的だというのではなく、日本以外のアジアの神学界に対して鎖国的だと思われるのである」（Song 1984: 5）。もちろんこれは、自分の著作の翻訳が出版されるということで、日本に対してふだんよりは大人の対応をしているのであろうが、鎖国を破って「開国」とはどのようなことを指すのか判然とし

ない。単に、もっとアジア神学を勉強せよということか、あるいは、勉強してアジア神学を取り入れよということであろうか。それとも、貧しく虐げられ差別されたクリスチャン民衆の声に根差した神学をやれという意味であろうか。

もちろん、ソンの西洋神学に対する批判的な態度はかなり極端で、「アジアには多くのアジア独自のカリスマ運動的なキリスト教の運動があるが、西洋からの借り物の神学で自己理解をしているので、もっと独自の言葉で自己理解し自己表現するべき」という程度の穏当な提案もある (Yung 2020: 92)。とはいえ、ここに挙げた、アジア神学の2つの特徴は、日本の神学はアジア神学から排除されてしまうのではないかということを感じさせ、我々を不安にさせるものである。

1.3 Asian Christian Theologies

次に、もう少し新しい、日本人以外によって書かれたものを取り上げよう。*Asian Christian Theologies: A Research Guide to Authors, Movements, Sources, 3 vols.* は、2002年から2004年にかけて刊行された、全3巻の大部のもので、アジア各地の概要、歴史、主要な神学者などが網羅的に記されている、アジア神学のエンサイクロペディアとでも言うべきものである (中国はもちろん、マカオや北朝鮮にも神学や神学者が存在していることを、筆者は本書ではじめて知った)。その「序」において、マイケル・アマラドスという、インドのカトリック神学者は、本の紹介と併せて、アジア神学の主な特徴について、①文脈化神学、②解放神学、③文化に根差す、④ホリスティックにアジア的という4点を挙げている。

1.3.1 文脈化神学

まず言われるのは、「アジア神学は文脈的である」(England, et al. 2002: xiii)ということである。アジアのクリスチャンたちは、知識体系よりも、自身の生の状況に神の言葉を関連づける必要を感じた。「土地に根差したアジアのクリスチャンたちは、福音書を読み、それを自分たちが生活している文脈において解釈し始めた。それがアジア神学を生み出したのである」(England, et al. 2002: xiv)。このような出自のゆえに、アジアの神学は、「人々を中心とし、人々の生活に根差している」(England, et al. 2002: xiv)。そして、人々の置かれている文脈の分析と問題提起そして社会変革プログラムの提起のために、経済学や政治学と連携した、学際的な神学となるのが特徴である。

1.3.2 アジア的解放神学

アジアの文脈は、「多くの貧しい人々、豊かな文化、高度に発達した諸宗教」(England, et al. 2002: xv)によって特徴づけられ、貧しい人々との対話は、アジアの多くの地域で解放神学を生み出してきた。アジアの解放神学は、

- ① 出エジプトにおける勝利の神ではなく、苦難のキリストに焦点をあてる。
- ② 闘争において、他宗教やイデオロギーと共闘する。

という特徴がある。

1.3.3 文化に根差す

英語がアジア人同士でコミュニケーションをする際の言語として用いられていることを反映して、従来のアジア神学も英語で書かれてきたが、現地語で書かれているアジア神学もあらわれている。言語は単なる表現の媒体ではなく、世界観をあらわすものでもあるので、「アジア神学の優越性は、多様なアジアの言語に存する」(England, et al. 2002: xvi)。福音とアジア文化との対話は、欧米の文化との対話においては眠ったままであった、自然に対する態度、調和に対するビジョンなどの要素に光をあて、深化させる。「我々は、生活と礼拝と神学において、文化の観点から自由に応答することができる」(England, et al. 2002: xvii)。

1.3.4 よりホリスティックにアジア的

「真正のアジア神学は、アジアの救済史にその根を見出す。……今や我々は、アジアにおける我々の歴史のすべてを、救済史とみなし始めたところである。我々は、自分たちの過去の歴史の中に、神の自己開示と解放の出来事を見る」(England, et al. 2002: xvi)。たとえば、ガンジーによる解放のような世俗の歴史における出来事も、解放の歴史の一部として見る。また、この統合のプロセスをさらに進めて、非キリスト教諸宗教も、「神と人間との出会いを促すもの」(England, et al. 2002: xviii)として、積極的に評価される。ヨガや禅を実践するクリスチャンや、自分はヒンズー教徒の、あるいは仏教徒のクリスチャンであるという人もあらわれている。しかし、これは宗教の統合を目指すのではなく、「クリスチャンの個人や集団が、しばしば自分たちの宗教的な過去の遺産として、他宗教の要素を統合している」(England, et al. 2002: xviii)ことを意味している。そして、統合は不可能であるという認識すら、アジア神学をより豊かにし、よりホリスティックにするであろうという。

1.3.5 アジア神学の特徴と日本——③日本文化の問題

これを見ると、1995年の倉田による「アジアの神学者」より、かなり網羅的になっているが、アジアの貧しい虐げられた人の声を反映し、彼らのための実践を指向するという基本線は変わっていない。本書ではそれに加えて、アジア的な文化や宗教の洞察や要素を神学に反映させたり導入したりすることが新たに加えられているが、これを日本にあてはめると、日本の伝統的な非キリスト教諸宗教の要素や、日本の文化を神学に取り入れるということになるのだろうか。

しかしこれも、簡単ではない。まず宗教について言うと、「鼈(べつ=スッポン)人を食わんとして却って人に食われる」ということわざがあるが、日本のようなクリスチャンが圧倒的少数派で、宗教混淆に慣れている神道や日本仏教に囲まれている国の場合、他宗教の宗教経験を統合してホリスティックなキリスト教を指向することは、逆に神道や仏教にキリスト教が取り込まれ、キリスト教風味の神道や仏教となるだけだろう。これが日本のキリスト教が置かれている「文脈」である。

また、「日本文化」というのも、決して自明ではない¹⁾。漫画文化やアニメ文化、萌え、オタクといっ

1) 従来、伝統的な日本的価値とされてきたものにかんする「デバンキング」系の本が近年ちょっとしたブームのようである。橋玲『(日本人)』、山岸敏男『(日本人)という、うそ』、パオロ・マツァリーノ『昔はよかった』病』、早川タダノリ『まぼろしの「日本的家族」』など、多くの本がある。

たいわゆるサブカル系のことはさておき、日本には、現代の社会問題の元凶は戦後西洋世界から持ち込まれた道徳や美徳や価値観のせいであると非難し、戦前の道徳や美徳や価値観を称揚する人たちが、一定数存在する。戦前の価値観と戦後の価値観の、どちらが「より純粋に日本的」で「日本独自」かと問われるなら、それは戦前のほうだろう。しかし、神学がたとえば万古不易・天壤無窮の国体、大東亜共栄圏といった戦前の思想や価値観に文脈化することは、決して容認されてはならないだろう。

これまで、アジア神学の特徴との関連で、①日本には、アジア神学の主体たる貧しく虐げられたクリスチャン民衆が存在せず、②日本の神学は内容的にアジア神学から排除される側である可能性があり、③文化や宗教との取り組みも、日本でキリスト教が少数派だったり、日本文化は必ずしも明らかでないといった問題がある、といった問題点があることを指摘した。

ここまで見てきたうえで考えると、日本のアジア神学の可能性は極めて見込み薄であるように思えるのであるが、しかし、ここでいったん立ち止まって考えるなら、新しい可能性が視野に入ってくるのもまた事実である。確かに、アジア神学は、「アジアの貧しく虐げられたクリスチャン一般民衆の生からの声を反映し、彼らのための実践を指向する」という一般的な特徴を持っている。しかし、これはアジア神学の定義でもないし出発点でもないことに我々は注意しなければならない。アジア神学の出発点は、「アジアの政治・経済的、あるいは文化・宗教的土壌の中での福音の受肉、すなわちコンテクスト化」（熊澤・野呂編 1995: 119）であり、アジア神学の一般的特徴は、その結果として出てきたものである。そうである以上、日本からは、日本の「政治・経済的、あるいは文化・宗教的」コンテクストから生まれる神学が生まれるはずであり、たとえそれがほかのアジア諸国のアジア神学と違ったコンテクストから生まれる以上、違った神学となるとしても、やはりそれもアジア神学であるはずである。

ここでまたアジア神学の、アジアの文法的格の問題に少し戻ると、日本基督教学会の学術誌の題名は『日本の神学』であり、その英題は「Theological Studies in Japan」である。それは神学の内容ではなく、単に神学あるいは神学学会が開催されている場所が日本であるという意味でしかない。しかしそれを超えて、日本という文脈に文脈化された神学が日本で生まれれば、それはより積極的な仕方アジア神学の一端を担えるような、日本のアジア神学となりうるであろう。次章では、その可能性について考察していきたい。

2 日本のアジア神学の可能性

2.1 小山晃祐「伝道論的課題——アジアの神学」

2.2.1 アジアの課題とエキュメニカルな課題と日本の課題

小山晃祐は、おそらく日本人のアジア神学者としてもっとも世界的に認知されている人物であろうが（England, et al. 2004: 411）、『総説現代神学』の、「伝道論的課題——アジアの神学」という章で、アジア神学との関連で、日本のアジア神学の可能性について論じている。

小山は、別の著作の中で、アジア神学について「母国語としてアジアの言葉を話す人々」の神学と述べているが（小山1996: 113）、本書では、アジア神学の「アジア」性について、「アジアの人々の心からなる声」が世界史において独特無比のものであるということはない。そこには全人類に共通するものが必

ずある。この意味でアジアの神学は『一つのからだ』をなすエキュメニカル神学の『一肢体』にすぎない」(熊澤・野呂編 1995: 455) という。

しかし、「と同時にアジアの今日にはその特有の歴史的問題がある。……逆説的ではあるが歴史的特異性に深く立ち入った神学こそ世界に広がった教会への有意義な音信をもっている」(熊澤・野呂編 1995: 455)。たとえば、アメリカの黒人神学や女性神学、エコロジーの神学などは、「その歴史的特異性に忠実であるから世界の教会に大切な神学的貢献をしている」(熊澤・野呂編 1995: 455-6)。

そして小山は、日本独自の(そして日本を超えて普遍的意義を有する)神学的課題として、このように述べている、「日本の教会は…… [日本] 文化の中で歴史という体験を重要視しなければならないということを実践的に表示する責任を与えられている。……世界の人類史の見地から『人類の平安』というすでに述べた主題を真剣に取り上げることなのである。その真剣さの中に人類史的歴史性が出てくる。こういう主題の歴史性を日本は必要としている。『全人類の平安』という一見つかみどころのない膨大なことばが今日はっきりと感じとられうるとい文化時点に到達していることもつけ加えておく」(熊澤・野呂編 1995: 459)。ここで小山が言う「すでに述べた主題」である「人類の平安」とは、文脈を見ると、直前の話題である、諸宗教の諸信徒のあいだの平和を指すようであるが、それを超えたものを指しているようでもある。

また、小山は、李仁夏『寄留の民の叫び』から「日本人が何者かという主体(アイデンティティー)は日本人そのものに即して考えるだけでは出てこないのであります。日本人が隣りの民族とどう関わるかというその関係において、日本人のアイデンティティーが出てきます」という言葉を引用し、「これこそキリスト教エキュメニズムのよってたつ根本的な真理に外ならない」(熊澤・野呂編 1995: 462)と評価する。

そして小山は、「アジア人の叫びに出発点をもつ神学、そしてその中で育ち、しかも自由に世界教会の神学を動員できる神学——それがアジアの責任ある神学である」(熊澤・野呂編 1995: 463)と結論する。

2.2.2 アジア神学の地域性とエキュメニカル性

小山によると、アジアの神学が取り組む、アジアの問題の特殊性は、世界的という意味で普遍的な問題の、特殊な形でのあらわれである。それゆえ、アジアの特殊な問題と取り組むアジア神学は、同時に世界的広がりを持つエキュメニカルな神学という「体」の「枝」であり「肢体」でもある。

パウル・ティリッヒは、『組織神学』第一巻において、普遍性と特殊性の存在論的両極性について論じたが(Tillich 1951: 174-8)、この、普遍と特殊の重なり合いを、小山はアジア神学にも見る。ただし、小山の注目すべき点は、世界教會的な普遍性を、人間本性のような普遍性ではなく、歴史に見ることである。

小山の言葉によると、特殊な地域史や民族史などにあらわれている「特有の歴史的問題」、「歴史的特異性」に真剣に取り組むことが、「人類史的歴史性」へとつながっていく。すなわち、地域や民族固有の課題や問題は、実は地域や民族を超えた世界的な課題や問題が地域や民族固有のあらわれ方をしていとも言えるのであり、それゆえ地域や民族固有の課題や問題と取り込むことに世界的・エキュメニ

カルな意義が生まれてくる。

これは、今風の言葉で言えば、いわゆるローカルとグローバル、グローカルの問題とも重なるだろうし、福音やキリスト教の本質そのものとも重なるであろう。すなわち、イエス・キリストがまことの神でありまことの人であるのと同じように、福音はあらゆる特殊的・具体的なものを通してあらわれることができると同時に、決していかなる特殊的・具体的なものとも同一視されない（その同一化は、ティリッヒが言う「デーモン化」である）超越性を保持しており、アジア的な地域的・特殊的なものとの反対の方向の、世界的・エキュメニカルな方向へと向かわせる力として働く。

しかし、だからといって、地域の問題との取り組みのすべてが、世界的広がりを持つとは限らない。たとえば、日本国内の経済的発展の行き詰まりの問題を、他国の経済的搾取によって解決するというのは（これはしばしば日本がとってきた解決法である）、世界という視点からは容認されえない。また、「葦（よし）の髄（ずい）から天井を覗く」ような見方も、世界的な視点で見ると、独りよがりな見方でしかなく、世界の中での孤立を招くであろう。

この問題についてはここではこれ以上触れないが、ここでは、小山自身が、「特有の歴史的問題」、「歴史的特異性」、「人類史的歴史性」という言い方をしているように、特有的・特異的な「歴史」と、人類史的「歴史」というように、両者の重なり合いを、歴史に見ている、ということは重要なので、ここで改めて確認したい。

2.2 森本あんり「Contextualized and Cumulative」

2.2.1 キリスト教の本質の、アジアからの問い直し

森本は、アジア神学は、「神学にとって無視することができない根本的な問いを含んで」おり、「アジアの神学は、その異化作用によって、われわれがふだん気づかずにもっているいくつかの基本的な前提の所在を自覚させ、これを問い直す力をもっている」（森本2004: 3）という。

森本は、*Asian and Oceanic Christianities in Conversation* に掲載されている論文 "Contextualized and Cumulative: Tradition, Orthodoxy and Identity from the Perspective of Asian Theology" の中で、アジア神学は、「西洋神学の長い歴史において見失われていたと思われるものを補完する」と論じている（森本2011: 40）。

たとえば、C・S・ソンの、2つの目を持つ西洋神学を、アジア神学は「第3の目」によって補完するという主張や、ジュン・ユン・リーの、ニケア信条の三位一体論に代わる、アジア的な陰陽論に基づいた三位一体論などは、「今日アジア神学が、キリスト教の普遍性の主張に対して、主として地域的・文化的アイデンティティを明確化することを主たる関心としていることを証明する事例」（森本2011: 40）であるという。

こうした動向は、それらの主張を、新しいキリスト教信仰の表現として受け入れるべきであるのか、という問いを引き起こすが、森本は、その問いは、実は「20世紀初頭にドイツの神学者たちによって提起された『キリスト教の本質』の問いの、ポストモダンの言い換え」（森本 2011: 41）であるという。

森本は、正統信仰や正統教理が先に存在するのではなく、最初に信仰が存在し、それが神学を生み出し、それから教理、そして最後に正統が生まれるのであり、従って、正統教理と現在においてみなされ

ている事柄も、硬直的な永遠不変なものではないという（実は正統教理の変更は、意外と頻繁に起こっていることであり、地動説、奴隷制、黒人や女性の地位、同性愛など、かつてキリスト教において正統的であった捉え方が現代では違うものはたくさんある）。この議論は、『異端の時代』でもなされていた議論であるが²⁾、それはもちろん「なんでもあり」という意味ではない。「正統は、ある特定の時代に、多くの人の目から見て明らかに間違っているものを拒否することによって、暫定的な伝統の保証人となる」（森本2011: 45）。簡単に言えば、正統というのは硬直した枠組みではなく、バッファーあるいは緩衝地帯、車のハンドルの「遊び」のような余地を持っているのであり、アジア神学の実験的・探求的性質が認識されるのはそこにおいてである。アジアの神学は、そこにおいて伝統的な正統に新しいものをもたらし、正統の地平を広げる可能性を持っているのである。

別の論文で、森本は、アジア神学がもたらした最大の発見は、いわゆる正統神学もまた西洋世界・西洋文化に文脈化された神学であり、「これまで……普遍性を標榜してきた神学もまた、実は極めて文脈的であったという発見」（森本2005: 655）であり、従って「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」（森本2005: 655）という発見である。換言すれば、アジア神学は、現在において正統的・伝統的とみなされている神学がかつて行った作業を、現在行っている最中とも言えるのである。

2.2.2 伝統の重要性

このこととの関連で、森本は重要な指摘をする。森本はチョムスキーの理論を援用し、言語習得は、たとえ言語パフォーマンスが断片的であったり、逸脱していたり、欠陥があったりする状況下であっても達成されるが、しかしだからといって、言語パフォーマンスに触れることなくしては言語の取得は不可能であるという言語学の知見を紹介する。そして、それは「アジア神学を西洋神学の長い伝統に関連付けるに際して我々が学ぶべき2つの教訓」（森本 2011: 46）を与えてくれるという。すなわち、1つは、伝統は必ずしも完全な仕方では伝えられる必要はないということであり、もう1つは、伝統は「新しい創造的な継承のラインが形成される唯一の基盤」（森本 2011: 46）であり、それなくしては新しいものの想像はありえないということである。それが、論文の題名「Contextualized and Cumulative」の意味するところである。それは、チェスタトンが「もしもかりに、地中海の精妙な神学者が、ほんの小さな論理の輪一つでもうっかり落としてしまうとすれば、北欧の暗黒の森の中では、たちまち原始のペシミズムが鎖を切って暴れ出すのだ。……つまり、何か極めて小さな誤りが教義の上で犯されると、人間の幸福に巨大な混乱が引き起こされる」（Chesterton 1909: 157）と語っているような仕方でも歩まれ、積み重ねられてきたものである。

かくして、森本はこう結論する、「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」（森本2005: 673）、「人間実存の本質的な歴史的性質のゆえに、伝統は我々はその再解釈に着手する唯一の基礎である。……伝統は我々が何者であるかを、根本的に累積的な仕方でも構成し、再構成する。アジア神学の多様な形態は、この、常に変化し、拡大し続ける伝統の累積

2) 特に森本2018: 66-92を参照。

物のあらわれとして見ることができる。実験的であり、たとえ反抗的であるにしても、アジア神学の表現は、生きたキリスト教の伝統の息吹と活力を証言する」(森本 2011: 54)。

この論文で、森本は日本のアジア神学を主題的に論じているわけではない。しかし、先述の小山の提言と併せて読むなら、それは日本のアジア神学にとって大切なことを示唆している。

小山は、「アジア人の叫びに出発をもつ神学、そしてその中で育ち、しかも自由に世界教会の神学を動員できる神学——それがアジアの責任ある神学である」(熊澤・野呂編 1995: 463)と結論しているが、小山が「世界教会の神学」が具体的になにを指しているのかは、明らかではない。一応、世界各地の神学を指していると解釈することができるが、森本の主張する伝統の重要性を考え合わせるなら、この「世界教会の神学」というのは、地理的・空間的広がりだけでなく、神学史を含めた、歴史的・時間的広がりをも含むと考えるべきである(歴史に対する小山のまなざしも、その傍証となるであろう)。

2.2.3 伝統とアジアのアイデンティティ

アジア神学にとっての伝統の重要性は、森本の、新しいものの創造は累積を踏まえることなしにはありえないということに言い尽くされているであろうが、ここではさらに2つのことを付言したい。

1つは、先に、アジア神学は、西洋神学の焼き直しになったり、無意識のうちに西洋の神学的伝統を前提とした議論になったりしないよう、常に自己吟味が問われなければならないということに触れたが、そのためには、非アジア世界や非アジア神学について知っている必要がある、ということである。

10年ほど前にベストセラーとなった、橘玲の『日本人』(かっこにつぼんじん)の冒頭にはこうある、「私たちは、自分自身を他人の目で見ることにはできない。『日本人は特別だ』という思い込みだけがあって、どのように特別なのか、その客観的な評価をほとんど意識したことがない」(橘2012: 1-2)。社会心理学者の山岸敏夫も、「結局のところ、『日本人らしさ』とはけっして不変のものでもないし、日本独特のものでもない」(山岸2015: 59)と言っているが、これはアジア神学者が「アジア」や「アジア的」と言うときにもあてはまる可能性がある。アジアの、あるいはアジア神学の独自性といっても、非アジア的なものを知ることなしには、本当はなにかを「アジア的」と呼ぶことすらできないはずなのである。

2.2.4 アジア神学と教義学

もう1つの、アジア神学が神学的伝統を必要とする理由は、アジア神学の断片的性格にもよる。アジア神学を「実践 (practical) 神学」とみなして、それに対して自分たちの神学を「組織的 (systematic)」と定義するのが、西洋世界の流儀だそうであるが(ただしこれは、アジア神学の側の言い分ではある。England, et al. 2002: xiv)、それに対するアジア神学側の言い分は、「文脈化神学は、一つの哲学体系だけと対話する代わりに、多くの社会科学の体系 (systems) との継続的な対話であるため、[西洋神学と]同様に体系的であるだけでなく、より複合的である」(England, et al. 2002: xv) というものである。しかし、これを執筆したアマンドロスは、「組織的」ということの意味を十分に理解していないように思える。

言うまでもないが、「組織的」というのは、「組織神学的」という意味であり、それは「教義学的」と

いう意味でもある³⁾。教義学は、「イエス・キリストにおける神の歴史的禰示に基づき、それを証言する聖書に従いながら、今現在のキリスト教会の信仰において、神とその御旨と御業を認識し、その真理をできる限り学問的な手続きと表現によって叙述する試み」(近藤2021: 3)、「神学の神学性の確認と展開を課題に含め、その全編にわたって組織的な統合と相互関係的な一貫性や整合性を遂行しつつ、キリスト教的真理、つまり神とその御業の真理の理解に取り組む」(近藤2021: 78) 学問であり、そこでは、三位一体の神の認識、神の経綸、神の救済史的なわざなどが総合的に語られねばならない(近藤2021: 92-96を参照)。

従って、ヘーゲルやカントなど、なんらかの哲学体系を借用してくれば体系的(組織的)になるわけではないし、いろいろな体系と学際的に交流すれば、より体系的になるわけでもない。組織的の反対は実践的ではなく断片的である。もしアジア神学自身が、自分は組織的であるするよりは実践的たらんとしていると言うならば、それは無自覚のうちに、自身が論じていない事柄については、西洋の伝統的神学の内容をひそかに(無意識的に)前提しているのではないだろうか。あるいは、そうすることに疑問を感じない(感じるができない)ほどに、伝統的神学に依存している可能性もあるが、この点について、多くのアジア神学はもっと自覚的になる必要があるように思える。

以上、我々は、一般的なアジア神学の特徴に合致するようなアジア神学を日本において行うことは難しいということを踏まえ、日本におけるアジア神学の可能性について、小山と森本の論述を検討してきた。そして、両者とも歴史を重視していることを確認した。

小山は、アジア神学は、地域の特有的・特異的な歴史的課題や問題との取り組みが、人類史的歴史性を持つ問題との取り組みとつながると論じる。

森本は、新しいものの創造は伝統という累積の上でのみ可能であると論じる。

両者に共通しているのは、世界あるいは世界史、神学史、キリスト教史という視野を持ち、その中にアジアを、あるいは自国を、またアジア神学を位置づけるということであり、そこにおいてアジア神学は意義と意味を持ちうるということである。

これらの提言は、文脈化のうえにも変化をもたらす。従来の文脈化は、アジアの文脈に対して、伝統的なキリスト教を文脈化させるというものだった。しかし、世界あるいは世界史という視野が導入されるなら、まずアジアの(そしてそこにおけるキリスト教の)文脈の、世界的・世界史的な文脈における位置が探求されなければならないし、また、そこに文脈化される、アジア神学者が言うところのいわゆる伝統的なキリスト教も、世界史的広がりや神学史やキリスト教史という文脈の中での位置が探求されなければならない。さらに、世界史的な文脈の中に置かれた神学的伝統が、世界史的な文脈の中に置かれたアジアの文脈の中に置かれ、そこに文脈化されて生まれたアジア神学が、今度は世界史的な神学史の文脈の中に置かれて、その意義や意味が問われることとなる。

回りくどい言い方になってしまい恐縮だが、要は、常に世界史との対話を行い、世界史的コンテクストの中での位置づけを意識しつつ文脈化を行うということである。確かにこれは、今までのアジア神学

3) 厳密に言うと両者はイコールではなく、教義学は組織神学の一部であるのだが、教義学は組織神学の中核に位置するため、ここでは便宜的に同等のものとして扱った。なお、両者の関係については、近藤2021: 56-8, 86-92を参照。

の文脈化からすれば新奇なものであるかもしれない。しかし実は、こうした神学はすでに日本で行われているのである。第3章と第4章では、世界や世界史という視野で日本やアジアを捉える神学を行っている日本の神学者を取り上げる。

3 日本のアジア神学の試み①大木英夫

3.1 アジア神学による大木の評価

1人目の日本人神学者として、筆者の恩師であり、ユニオン神学校の卒業生でもある、大木英夫（1928～2022）を取り上げたい。大木は、*Asian Christian Theologians Vol.3* では「哲学的神学者」に分類されている。哲学的神学者とは、この本では、「多くの日本人の神学者たちは、西洋神学が提起した哲学的・神学的問いに集中して取り組み、日本的なキリスト教思想や生はほんの少ししか触れない」（England, et al. 2004: 464）人たちという意味であり、大木は、次のように紹介されている、「大木英夫は、ピューリタンの倫理学について2冊の本を出版しており、バルトやブルンナーについての本も出版している。また、キリスト教が現代社会で活動する際の倫理的問題についての論文も発表している。古屋安雄との共著の中では、日本の神学が可能かという問いも問うている。彼の思想によると、日本の神学とは、日本を神学的——すなわち「神の」——視点からトータルに問うものである。そのため、信仰による洞察や特定の文脈内での日本人の経験よりも、日本的主体性の神学的批判や、神学の主題としての日本を、より集中的に研究する」（England, et al. 2004: 466）。

この大木の項目の執筆者は不明であるが、大木が実際には「日本的なキリスト教思想や生」と取り組んでおり、「信仰による洞察や特定の文脈内での日本人の経験」に集中（なにより自分自身の実存的回心経験に）していることは、日本人の神学者たちの多くが知るところである。また、大木は自身の神学の中で繰り返し「文脈化」について論じている。ただしそれは、「信仰による洞察や特定の文脈内での日本人の経験」という、狭い意味での文脈化ではなく、世界的・世界史的な文脈への文脈化である。

本稿では、大木が文脈化そのものを主題とした講演「キリスト教の土着化——形成としてのContextualization」⁴⁾と、アジアを主題とした講演「アジアにおける第3ミレニアムとプロテスタンティズム——日韓台キリスト教指導者たちの集まりでの講演」⁵⁾を取り上げる。この2つはどちらも講演であり、前者が2000年5月22日に、後者が2000年5月29日になされた講演である。また、取り扱っている主題や内容にも連続性があり、これら2つは1つづきの講演とみなすことができるものである。

3.2 「キリスト教の土着化——形成としてのContextualization」

3.2.1 日本の文脈の動的性格

この論文は、題名のとおり、キリスト教の文脈化を主題とする講演であるが、大木は、その冒頭において、文脈化とは、「ちょうど言葉や文の一節（テキスト）がその文脈（コンテキスト）において意味

4) 大木2000: 110-26.

5) 大木2000: 127-48.

をあらわすように、コンテキストへとくみ込むこと、たとえば日本の文化的、社会的、政治的コンテキストにキリスト教をくみ込んで意味をあらわすようにすること」(大木2000: 110)と規定する。

そのさい問題になるのは、日本のコンテキストをどう理解するかであるが、大木は、「日本の社会構造とか、日本的心性とか、日本の伝統とか、それが不変不動のものであるかのように捉えることは、コンテキストの正しい把握とは言いがたい」(大木2000: 118)という。

大木によると、日本の文脈はスタティック(静的)ではなく、ダイナミック(動的)である。それは、コンテキストが変動中という意味であり、それゆえ、日本におけるキリスト教の文脈化は、「キリスト教を日本的心性に合わせるというスタティックなcontextualizationとは異なる」(大木2000: 119)。「われわれは、ここで『コンテキスト』を……現代の社会的文化的状況として限定して用いることにする。その状況は、スタティックな『状態』としてではなく、ダイナミックな『動態』として捉えなければならない」(大木2000: 118)。

この、スタティック(=静的)ではなくダイナミック(=動的)な現代日本社会の動態について、大木は、日本社会には、1945年の敗戦と新しい日本国憲法の制定に始まる、新しい社会構造への社会変化と、残留する古い日本的エートスという二重構造があり、それが文脈化の課題を困難にしているという(大木2000: 116)。もし、この二重構造の認識なしで、たとえば日本的宗教性のような、古いエートスへの文脈化が試みられるなら、それは「キリスト教の自己解消」に帰し、土着化は「新宗教や新々宗教と類似の性質へと頹落」し、「日本的宗教的心性のみずうみに落ちた水滴のように、見分けがむづかしいものとなる」(大木2000: 120-1)。

そうではなく、「日本国憲法によって開始された日本社会の構造変化と取り組むこと」(大木2000: 119)が、ダイナミックなコンテクチュアライゼーションであり、それは、モダナイゼーションとグローバルイゼーションという、世界史的社会変動——その中に現代日本社会も巻き込まれている——との取り組みであるという(大木2000: 118-9)。

3.2.2 聖書テキストの動態とコンテキスト

大木は、日本のコンテキストが動的なものとして捉えられるだけでなく、キリスト教もまた、静的でなく動的に捉えられる必要があるという。「『コンテキスト』を現代の社会的文化的な状況として捉える場合は、そこに2つのコンテキストの、ガダマーのいう『地平の融合(fusion of horizons)』のような、聖書の或いは聖書の背景をなす歴史的コンテキストと、現代の社会的文化的コンテキストとの融合がなければならない」(大木2000: 116-7)。

「聖書の或いは聖書の背景をなす歴史的コンテキスト」とは、聖書テキストのコンテキストのことであるが、「テキストもコンテキストも、固定的あるいは静的(スタティック)に捉えられてはならない(大木2000: 117)」。

大木は言う、「神学は、たしかにテキスト(聖書)の解釈であるが、その解釈は現代社会へのcontextualizationとなるまでの解釈でなければならない。古い神学が古い状況の所産である限り、現代への妥当性を失うのは当然である」(大木2000: 120)。従って、聖書テキストの現代的状況への文脈化が神学の課題であるとも言える。

しかし、そのcontextualizationがテキストの破壊に至るなら、それは「過度のギリシャ化 (acute Hellenization)」(ハルナック)と同じ誤りを犯すこととなる。そうならないために、「まずテキストのもつ神の言葉としてのダイナミックな性格を取り戻すのでなければならない」(大木2000: 120)。

大木によると、聖書のテキストが持つ動態とは、「救済史」という動態である。「聖書正典のもつコンテキストが救済史的な性格をもっていることを、今日明確に取り戻すならば、その救済史的コンテキストと現代の世界史的コンテキストとの……コンテキストの融合」(大木2000: 120)が起こる。

こうして、神学は、「聖書の救済史的コンテキストにおけるテキストを、現代社会変動のコンテキストへとcontextualizeしなければならないのである」(大木2000: 121)。

以上の大木の文脈化論で特徴的なことは、文脈を動的なものとして捉えるということである。第一に、日本という文脈は、モダナイゼーションとグローバリゼーションという全世界的・世界史的な社会変動に巻き込まれて変化のただ中にある、「現代の社会的文化的状況」のダイナミックな「動態」として捉えられる。

第二に、その文脈へと文脈化されるキリスト教の文脈もまた、動態として捉えられる。神学の役割は聖書テキストを現代社会というコンテキストへと文脈化することであるが、そのためには聖書テキストそのものの動態を捉える必要がある。それは救済史という動態であり、それは聖書テキストのコンテキストでもある。かくして、日本におけるキリスト教の文脈化は、救済史という聖書テキストの動的コンテキストと、世界史的社会変動という現代日本社会のコンテキストとの「地平の融合」となる。とはいえ、ここではアウトラインが示されるだけで、実質的な内容は扱われない。それは、次の講演で取り扱われることとなる。

3.3 「アジアにおける第3ミレニアムとプロテスタンティズム——日韓台キリスト教指導者たちの集まりでの講演」

3.3.1 日本のリストラ——世界の構造改革

大木は、第三ミレニアムを迎えるにあたり、「アジアを、世界地理的ではなく、世界歴史的に捉え直すという発想の転換」(大木2000: 127)が必要であり、それは「アジアを世界史の中に位置づけることになる、アジアを自覚的に世界史の中に位置づける」(大木2000: 128)作業となるという。

現代日本では、いわゆる「リストラ」が起こっている。リストラは日本では解雇を意味する言葉として使われているが、もとの英語はリストラクチャリング(構造変化・構造改革)であり、「歴史の存在面では、敗戦は、日本史を世界史へとシンクロナイズする出来事でありました。それは日本国憲法の制定によって示されているのであります」(大木2000: 131)と大木が言うように、世界史とのシンクロ、そしてシンクロの「ずれ」の修正が、リストラというかたちであらわれているという。

そこで重要なのは、リストラという「この構造的変化のどこからどこへを捉えること」(大木2000: 132)であるという。なぜなら、このリストラは、世界史とのシンクロである以上、「単なる個別的日本的なことではない……日本が1945年に経験した存在面での変化と同質の変化を、近隣諸国もまた……それぞれの国の独自の道において経験してきていると思います。その変化は、まさに『世界史の変動』」(大木2000: 133)であるからである。

では、その世界史的変動とは何か。大木は、それは「グローバリゼーション」と「モダナイゼーション」であるという（大木2000: 133）。それは、「アメリカもヨーロッパもそれに、たしかにアジアよりも先にはあるが、巻き込まれてきたのであり、今やアジアもそれに巻き込まれて行くところの世界史的変動過程」（大木2000: 134）である。

3.3.2 イェリネック——人権理念の誕生と拡大

「世界史的変動過程」について、大木は、ゲオルク・イェリネックの、「少数者の権利」から、以下の言葉を引用して説明する。

近代社会は、常に前へ前へと進む民主化の過程にある。この発展を喜んで迎えようと、あるいはそれを恐れようと、この歴史的な自然過程を長期間にわたって妨げる力は、この世に存在しえない。……諸文明国は、普遍的水準に向かって進んでいる。地層学者が、山は時の経過とともに崩れ、その高地は沈下して低地になるだろうと語ることは、社会にも当てはまる。（Jellinek 1912: 32.）

大木は、「世界史の動向はイェリネックが百年前に予見したあの姿が百年後の今日現出し、しかも、日本をはじめアジアにまで広がっている」（大木2000: 135）のを我々は見ているという。少し注記すると、イェリネックは、民主主義の根底にある人権理念の起源はピューリタニズムと呼ばれる類型のプロテスタント・キリスト教であることを明らかにし、特に植民地時代のアメリカにおけるロジャー・ウィリアムズの果たした役割が決定的であることを明らかにした⁶⁾。すなわち、ロジャー・ウィリアムズからアメリカ植民地憲法へ、さらにアメリカ合衆国憲法へ、さらに世界中の（戦後日本の日本国憲法も含めた）人権の法的保障へという、今日における、人権理念の世界的広がりへのルーツはピューリタニズムにあることを発見した。今日では、ウィリアムズからの直線的な発展という見方は否定されているが⁷⁾、それでも、ウィリアムズの決定的な重要性は否定しようがない。

また、大木は、人権理念の歴史的ルーツがアメリカだからといって、それを「アメリカ的価値観」とか「西洋的価値観」と呼んだりして、たとえばアジア的価値観と並べて相対化したりするべきではないという。人権理念の中には「普遍的妥当性の要求」（大木2000: 135）の力が含まれており、その要求が、人権理念の世界的拡大を推進する力なのである。

6) 「ヴァージニアおよびその他のアメリカ諸州の《宣言》がラ・ファイエットの先の提案〔人および市民の権利宣言〕の出所なのであった」（Jellinek 1901: 18）、「普遍的な人権を法律によって確定せんとする観念の淵源はアメリカのイギリス人植民地における信教の自由である」（Jellinek 1901: 59）、「個人のもつ、譲り渡すことのできない、生来の神聖な諸権利を法律によって確定せんとする観念は、その淵源からして、政治的なものではなく、宗教的なものである。従来、革命の成せるわざであると考えられていたものは、実は、宗教改革とその闘いの結果なのである。宗教改革の最初の使徒はラ・ファイエットではなくロジャー・ウィリアムズである。彼は力強く、また深い宗教的熱情に駆られて、信仰の自由に基づく国家を建設せんと荒野に移り住むのであり、今日もなおアメリカ人は深甚なる畏敬の念をもってその名を呼んでいるのである」（Jellinek 1901: 77）。

7) Hall 1998: 116-118.

3.3.3 契約共同体の形成の課題

この、人権理念の歴史的起源がキリスト教であり、その世界的拡大が現代世界において起こっているという認識は、「世界史の現在と将来を認識」(大木2000: 136) することにつながり、さらに「東北アジアの現在と将来と認識することになる」(大木2000: 136) という。

人権の拡大は、人権が「言論の自由」、「結社の自由」、「婚姻の自由」など、自由の諸形態の列挙であることからわかるように、自由の増大でもある。この自由は、また人間を地縁血縁共同体から解放し、その代わりに、自由意志による契約に基づいた契約共同体・契約社会に向かって、社会を変動させていく。この観点からすると、古いアジア的共同体は、典型的な地縁血縁による共同体であり、この古い共同体から成る社会が、自由意志にもとづく契約共同体社会へと再構築(リストラクチャリング)されること、「アジアの問題であり、また第三ミレニアムの課題となる」(大木2000: 144) と大木は論じる。「モダナイゼーションとグローバリゼーションの変動過程において、第三ミレニアムは、アジアを含め世界全体が契約的に再編成されねばならないという、運命的と思えるほどの重大な課題を担うことになる」(大木2000: 145-6) が、しかし、このリストラクチャリングの、アジアにおける成功の展望は、「アジアには深く重たい社会的慣性、惰性がある」(大木2000: 144) がゆえに、決して楽観的には考えられないという。アウグスティヌスが見て取ったように、自由の中に罪が潜み、自由の増大とともに罪が増大する。しかし、それにもかかわらず、人権の拡大による自由の増大は、イエリネックが言うように、不可逆の世界史的過程なのである。

3.3.4 アジアにおけるcontextualization

「アジア的価値」ということが言われることがあるが、大木は、アジアにおけるコンテクチュアライゼーションは、「古いアジア [地縁血縁共同体およびそれを踏まえた価値や文化] に土着することを求めるのではなく、アジアもその中に巻き込まれていくグローバリゼーションをコンテクストとしてそれにコンテクチュアライズすることを求めるのでなければならない」(大木2000: 147) という。そしてそのためには、「コンテクストを世界史として見るということ、つまり動的な変動過程として捉え直す」(大木2000: 147-8)、「アジアを世界史的コンテクストにおいて見る」(大木2000: 148) ことが必要であり、文脈化は、「その世界史的コンテクストに巻き込まれている東北アジアの諸国におけるcontextualizationということではなければならない」(大木2000: 148)。

かくして、大木は以下のようなアジアの教会についてのビジョンを披露する、「第二ミレニアムは、カトリックの時代でありました。……ゲルマン民族はキリスト教化して、自らの文化を新しくキリスト教的に生まれ変わらせた。アジアにおいてもそのようなことが起こる必要があるのではないのでしょうか。……東北アジアのプロテスタンティズムは、この課題を今から自覚すべきであると思うのであります」(大木2000: 148)

ここでは、前の論文で語られた、コンテクストを動的なものとして捉えるということについて、より詳細な議論がなされている。ピューリタニズムに歴史的起源を持つ人権理念、そしてそこから始まる民主化と自由の増大が、今日アジアを含めて全世界的に広がっている、世界史的動向である。そして、自

由の増大は、社会のあり方を、地縁血縁共同体から自由意志にもとづく契約共同体社会へと変えていく。大木は、アジアもまたそれぞれの国がそれぞれの形での変革（リストラ＝構造改革）に巻き込まれているのであり、そこにおいて教会は特別な役割を持つと大木は考える。というのは、民主化の動向はキリスト教に歴史的起源を持ち、また、教会、特にプロテスタント教会は、ヴォランティア・アソシエーション的なあり方で教会形成をしてきたからである（大木2000: 137-139）。さらにさかのぼると、契約共同体の形成は、出エジプト以来の神の民の課題であり、それを考えると、全世界が契約共同体化していくという社会変化は、全世界が教会のようなあり方をするようになっていく変化とも言えるのであり、前の論文で扱った、救済史という視点との「地平の融合」もここにおいて見えてくる。

文脈化で「キリスト教を～の文脈に文脈化させる」という場合、ともすればキリスト教も文脈も静的で固定されたものとして考えられがちである。大木の言う文脈化はそうではなく、民主化という全世界的・世界史的に起こっている動向が大木の考える文脈であり、各国の独自の文脈は、この全世界的な文脈の中で、やはり動的に——世界史的動向のただ中にあるものとして——見られる。さらに、この動向は聖書テキストの文脈の動向でもあるのであり、その意味で聖書的な救済史の文脈でもある。このような、《聖書的・救済史的文脈》—《世界史的文脈》—《アジア的・個別的な文脈》という、諸文脈の「地平の融合」が、大木の考える文脈化である。

3.3.5 大木の神学的実存——回心と日本史と世界史のシンクロ

このような大木の神学を、「日本的なキリスト教思想や生」（England, et al. 2004: 464）や、「信仰による洞察や特定の文脈内での日本人の経験」（England, et al. 2004: 466）にはほとんど触れない、思弁的で抽象的だと考える人がいるかもしれない。しかし実際は、これまで述べてきた大木の神学は、深く彼の実存に根差し、彼の信仰経験から生まれてきたものである。

大木は敗戦前は日本陸軍の軍人であり、敗戦前の大日本帝国時代の学校教育を受けた人間である。戦前の日本に、当時の文部省が教科書として発行した『国体の本義』という本があったが、その冒頭には、「大日本帝国は、万世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ。これ、我が万古不易の国体である」とあり、民主主義や自由主義は、国体にそぐわないものとして否定された。第二次世界大戦は、この国体を守る（国体護持）ための戦いでもあった。大木はこの教育を受け、この国体を守るため、志願して軍人となった。しかし日本は戦争に負け、国体は廃棄され、新たに自由を尊重し人権を最高法規とする民主的な日本国憲法が入ってきた。そして大木も、戦後、ある伝道集会に出たことがきっかけで、回心してクリスチャンになった。

大木の、日本を見る視角は、この自身の回心経験という実存から出たものである。大木はしばしば、日本に戦前から続く古いエートスがいまだに残存していることを嘆き、「日本は回心が必要である」と語っていた。また、「神学は神学的実存の確立が重要である」とも繰り返し語っていた。日本は現人神なる天皇を仰ぐ国体という古い日本から、人権を最高法規とする憲法を持つ新生日本となった。自身は回心を経て、帝国陸軍軍人という古い生き方を捨て、クリスチャンという新しい生き方を始めたのであり、日本もそのように「新生」するべきであると大木は考えていた。大木はユニオン神学校に留学し、そこで、ニーパーを通して、人権理念のルーツはピューリタニズムであり、全世界的な民主化はそこか

ら始まるというイエリネックの学説に出会い、自身の回心者としての個人史と、日本国の歴史と世界史がぜんぶシンクロして重なるという経験をしたのである。

大木の神学は、一見すると西洋の伝統的な思想に連なるもので日本の文脈とは無関係に見えるが、しかし、確かにアジア神学が一般的に主張する文脈化とは異なっているが、しかし独特の仕方での文脈化である。また一見すると思弁的で抽象的に見えるが、大いに自身の一日本人としての経験を反映した、自身の実存から出てきた神学なのである。

4 日本のアジア神学の試み②近藤勝彦

4.1 21世紀の東北アジアとキリスト教の役割

次に、日本を代表する神学者として、近藤勝彦（1943～）を取り上げたい。近藤は、長年東京神学大学の教授を務め、1000ページ越えの（上）（下）二巻からなる『教義学』を昨年から今年（2021-2）にかけて上梓した、日本における神学研究を牽引する組織神学者の一人であり、やはり筆者の恩師の一人である。しかし、アジア神学における扱いは大木よりさらに冷たく、*Asian Christian Theologians*には、記述はおろか名前すら出てこない。正直、この選択の基準はまったくわからないが、日本人の目からすると、公正とは言い難い。というのは、近藤もやはり大木と同じく、日本とアジアを神学的に取り扱っている神学者であるからである。

近藤は多作の神学者で、その主題も多岐にわたり、しかもそれぞれの主題にかんする論文や講演も数多いが、ここでは「21世紀の東北アジアとキリスト教の役割」⁸⁾を取り上げたい。これは2005年10月8日、韓国セムナン教会における「アンダーウッド記念講座」での開会講演であり、短いものであるが、近藤がアジア近隣諸国のキリスト教会について抱いている思想が凝縮されているので、ここで取り上げる。

4.2 世界共通文明とアジアの課題

近藤は、21世紀の東北アジアについて、「東北アジアにおける『平和』の確立」（近藤2007: 101）が重要であるが、しかしその平和は、特定の国や民族や時代にもみあつた特殊な平和理念ではなく、「世界共通文明の原理」としての「正義——自由と権利の尊重や、寛容や民主主義の確立など——がある平和でなければならないという。

とはいえ、「世界共通文明の原理」なるものが、どこかにすでに確立しているわけではない。しかし、「歴史の進行方向を見て、そこにコミットメントする『歴史的洞察力』によって、『世界共通文明』の『動向』を認識することは不可能ではない」（近藤2007: 101）と近藤は論じる。東北アジアでは、国同士はなかなかうまくいかない現実があるが、市民レベルでの国境を越えた交流はすでに活発に行われていて、そこに世界共通文明の動向が示唆されている。そして、「東北アジアの課題には、この世界共通文明への動向を認識し、それを基盤としてナショナリズムを制御し、社会的、さらに国家的な隣人関係を深めていく必要がある」（近藤2007: 101）という。

8) 近藤勝彦2007: 100-108.

この「世界共通文明の動向に基づいてナショナリズムを抑制する」という課題は、日本の課題でもある。というのは、日本には今なお続く古いナショナリズムのようなたぐいの「日本的なもの」が残留しており、しかもそれはクリスチャンといえども例外ではないからである。「日本のキリスト者は何をおいてもまず『キリスト者であり』、そのうえで相対化された仕方でも『日本人である』という状態にはなっていません。……日本のキリスト者は、もっと本格的な意味でキリストのものとして、それによって憲法的価値を宗教的基盤から支え、新しい日本の国民性を世界に向けて建設しなければならないでしょう。世界共通文明への動向を基盤として、ナショナリズムや文明の個性を相対化させ、世界の中に意味ある仕方でも位置づけていくことに心を向けなければならないでしょう。そういう方向で『新しい日本』の建設に従事すべきです」(近藤2007: 103)。ここで近藤が語っていることは、基本的に大木が主張していることと同じになってくる。「憲法的価値を宗教的基盤から支え、新しい日本の国民性を世界に向けて建設」とあるが、憲法的価値とは、日本国憲法に最高法規(第98条)と規定されている人権や人権が保障する諸自由のことであり、その宗教的基盤とは、歴史においてそれらの価値を生み出したピューリタニズム的なプロテスタント・キリスト教のことである。そして、新しい日本の国民性の建設とは、戦前のナショナリズムと結びついた古い価値や道徳ではなく、戦後の日本国憲法に定められている人権や自由を尊重する国民性のことであり、それを建て上げていくということである。そのために、古いナショナリズムとのつながりを断ち、しっかりとキリストとつながり、自由や人権を生み出したピューリタンたち(後述)の信仰とつながり、そのうえで日本と向き合う——この近藤の言葉は、おそらく日本以外のアジア諸国のクリスチャンにもあてはまる言葉として響くと思われる。

4.3 平和、正義、民主化とキリスト教

ここで挙げられた、平和、正義、民主化といった事柄について、近藤は、真の平和や正義は、「神の平和」「神の正義」が聖書で語られているように、「人間を超えた超越的な根拠によって支えられる必要がある」(近藤2007: 104)のであり、それなしでは限定的・特殊な平和や正義の絶対化や価値相対主義や諦念に陥るといふ。

また民主化については、現在において世界共通文明の動向としてあらわれているのは、ピューリタニズムに歴史的に由来する、結社の自由や信教の自由にもとづく自由な共同体形成、自由な市民社会のデモクラシーであるという⁹⁾。戦後日本のデモクラシーも、他のアジア諸国のデモクラシーも、この形のデモクラシーであり、興味深いのは、たとえこの「世界共通文明への動向」が、歴史的にキリスト教由来のものであっても、非キリスト教宗教であるアジアの諸宗教も、それを支持するものでなければならないのが、世界の動向であることである。「イスラム教も、また仏教も、それなりの基礎づけ方を持って、グローバルな『正義ある平和』、さらに『民主化の動向』を支える宗教でなければならないでしょう。ただ世界の諸宗教の多元性の事実を地域的に主張するだけでは、世界宗教の資格を満たすには不十分で

9) 近藤は、この講演では結論だけを述べているが、彼の著書『デモクラシーの神学思想』や『キリスト教弁証学』において、詳細に資料にあたりながら論述している。

す」(近藤2007: 105)。

4.4 東北アジアにおけるキリスト教の役割

かくして、「東北アジアにおけるキリスト教の役割には、ナショナリズムの過激な膨張を抑制し、国家の垣根を低くし、諸国家を包括する『グローバルで自由な市民社会』の形成に寄与する役割」(近藤2007: 106)があり、そのために、アジアの教会は、「国境を越えて宗教的な交流を深め、それを共同体のあり方の中に具体化していく」(近藤2007: 106)ことが求められるという。それは、「教会の合衆国」(フォーサイス)、「教会の国際連合」(近藤2007: 106)とでも言えるような、国家を越えたグローバルな教会の交わりであり、そこにおいて、アジアの教会に期待されることを、近藤は4つ列挙する。

4.4.1 世界伝道

たとえ文明の衝突があるところでも、世界伝道はそれを越えて推進されてきた。信仰による交わりが国境を越えて世界を包み、世界史のただ中で神の救済史が進行するために、教会はまずもって伝道に励む。

4.4.2 自由の抵抗

神にのみ権威を認め、被造物の神格化を拒否するキリスト教信仰、特にプロテスタント・キリスト教は、魂までも縛ろうとする全体主義的支配に対し、「自由の抵抗」(近藤2007: 107)を生む。プロテスタント・キリスト教信仰は、全体主義的体制よりも、デモクラシー国家と自由な市民社会と「親和的」(近藤2007: 107)である。

4.4.3 知的隣人愛

デモクラシー化が進んでいない国とその人々に対しても、「他者尊重」と「相互理解」に励むべきである。たとえ政治政策や政治信条が違っていても、「知的隣人愛」「知的愛敵」は可能であり、そうすべきである。

「『敵』として互いに存在しなければならないときにも、愛は「知性」を伴って、相手が捉えられている不安の理由、相手が置かれている状況、敵対関係の真相にあるもの、そしてまた相手の目に映っている自分たちの姿などを理解します」(近藤2007: 108)。

4.4.4 悔い改めによる自己認識

最後に、「知的隣人愛」と表裏の関係にあるのは、「悔い改め(メタノイア)による自己認識」(近藤2007: 108)である。そこで重大なのは、自分と自分の仲間の問題性を認識し、反省にもたらず力を保持すること、神の恵みと赦しがある中で冷静な自己認識を持ち、悔い改める勇気と自由を保持することであるとされる。

「国境を越えたキリスト教的交わりは、他者を受容し、相互尊重の精神を涵養し、相互信頼を醸成することによって、『知的愛敵』と『メタノイアの自国認識』を醸成するはずです。21世紀東北アジアに

においてEU統合のような共通文明の基盤がないアジアであるだけに、キリスト教会の果たすべき、こうした役割の意味は大きいと言わなければならないでしょう」(近藤2007: 108)。

5 日本のアジア神学の可能性

5.1 日本の神学のアジア神学にとっての意義

以上、大木英夫と近藤勝彦の神学を概観してきたが、どちらも、日本というコンテキストを、伝統的な日本的価値や文化に見ることをせず、変化のただ中にある現代日本の社会状況を見ることを特徴としている。すなわち、戦前までの古い日本から、敗戦を経て自由と人権を尊重する民主主義日本へと変化し、現在進行形で社会変動を進んでいる最中という動的状況を、日本のコンテキストとみなす立場に立つ見方である。

この、日本の動的コンテキストは、やはり動的な世界史のコンテキストの中において認識される。すなわち、世界史はピューリタニズムに端を発する、自由と人権理念の世界的拡大と、それに伴う民主化、そして地縁血縁共同体から自由意志にもとづくヴォランタリー・アソシエーション的契約共同体への社会の再構築・構造改革の最中という動的状況にあり、日本の社会的コンテキストは、その中に巻き込まれているのである。

これら自由や人権といった理念や価値は、「キリスト教的」「西洋的」とラベリングされて、アジア的価値や仏教的価値と並べられて相対化されるべきではないことが強調される必要がある。これらの諸理念は、確かに西洋発祥、キリスト教発祥ではあるが、それ自体の中に普遍妥当性の要求の力を含んでおり、地域や宗教を超えて受容され、広がりつつある。それは世界史的コンテキストであり、この世界史的コンテキストを見ることなしに、アジアの特殊性を自己主張するのは、かつて戦前の日本が、世界で通用しない価値主張を「日本的」「アジア的」と言い張って主張し、それを押し付けられたアジア諸国に多大な迷惑をかけたのと同じ誤りを犯し、偏狭なアジアのプロヴィンシャルイズムに陥る。

また、出エジプト以来の契約共同体の形成の課題が、今や世界的課題となっていること(そしてその解決は、神学的には罪からの救いの問題となってくるであろう)、キリスト教に歴史的ルーツを持つ理念や価値が、普遍妥当性の要求をもって全世界に広がりつつあることは、聖書以来の救済史的コンテキストにおいて世界史を見ることになり、この視角から見られることによって、アジアと西洋世界は相対化される。それは「神の目から見て」ということでもあり、大木はこのような立場を「神学的相対主義」と呼んだ¹⁰⁾。

従来のアジア神学に慣れた人にとっては、こうした議論は抽象論に聞こえるかもしれない。しかし、これは紛れもなく日本のコンテキストから出てきた神学である。すなわち、敗戦によりこれまでの古い価値が否定され、これまで否定されてきた自由や人権を尊重する民主主義国家へと「生まれ変わった」というのが日本の歴史的コンテキストであり、そのただ中で、日本の「新生」の神学的意味を探求することによって、その意味は世界史的・キリスト教史なコンテキストの中でのみ認識することができる

10) 神学的相対主義については、Fujiwara ed, 2009, 40-7を参照。

ということが見えてくるのである。本稿で紹介した日本の神学は、そのような神学的実存の産物であり、また、近藤の論述からも明らかなように、決して神学者の頭の中や教室の産物ではなく、教会を場とした、極めて実践的な神学なのである。

日本の神学は、「貧しく虐げられ差別されたアジアのクリスチャン民衆の声」というかたちの文脈化を行わない。日本には、「貧しく虐げられ差別されたクリスチャンの民衆」が存在していないからである。そうではなく、日本の神学の場合、文脈は、日本の社会変動の動態に求められる。そしてそれを、世界史の動態という文脈から、さらに聖書的な救済史という文脈から捉えるのが、日本の文脈化である。

これは、日本の文脈を、世界史と神学史の広がりの中に位置づける文脈化であり、日本以外のアジア神学者たちによって真剣に受け止められるなら、従来の文脈化とは異なる文脈化の方法をアジア神学に導き入れることになるであろう。それはアジア神学に、OSが変わるような変化をもたらし、それによってアジア神学の地平は拡大され、アジア神学は、より深みと広がりを持つものへと改変され、アジア神学2.0へとバージョンアップさせるような変化がもたらされるかもしれない。そのようなポテンシャルを、日本の神学はアジア神学に対して持っていると思われるのである。

5.2 日本の神学の世界への発信

しかし、残念ながら、本稿で紹介したような日本の神学は、世界にはほとんど知られていない。日本には、「ガラパゴス化」「ガラパゴス状態」という表現がある。国際標準や国際基準に背を向けた、日本国内でしか通用しない状態を揶揄した表現だが、日本の神学は、残念ながら今のところガラパゴス状態を脱することができないでいる。

これと逆のパターンが、小山晃祐（1929～2009）である。小山は、ウィキペディアによると、北森嘉蔵と並んで、20世紀日本を代表する神学者とみなされており、もっともよく知られた、アジア神学者とみなされている日本人である。しかし、古屋安雄は、『日本神学史』の中で、小山についてこう述べている、「『水牛神学』を出版して以来、彼は代表的な日本人神学者とみなされてきた。けれども不幸なことに、日本における神学にたいする彼の貢献はほとんどないといって過言ではない」（Furuya 1997: 146）。そして、その理由として、「彼が長らく日本の外で活躍してきたからであり、また彼が書いたり話したりした読者や聴者が、日本人ではなかったからであろう」と推測し、また、日本の神学者たちがこれまで日本自体を神学の対象として見てこなかったからである、とも記している（Furuya 1997: 146）。

もちろん、彼が日本で知られていない最大の理由と考えられるのは、彼が著作のほとんどを英語で執筆していることであろう。英語は、アジア人同士がコミュニケーションするときの共通語であるので、「アジア神学」を目指す限り、著作を英語で発表するのは、理にかなっていると言える。しかし、残念ながら英語で書かれた著作を読むことができる日本人はごくわずかであり、小山が日本で知られていないことの最大の理由であると言える。

しかし近年、『水牛神学』邦訳が2011年に出版、『富士山とシナイ山』邦訳が2014年に出版と、小山の代表作が近年次々と翻訳されている。ほかにも、C・S・ソンの著作は1990年代から少しずつ翻訳されているし、小山がユニオンを退職後、後任となったチョン・ヒョンギョンの著作『再び太陽となるため

に——アジアの女性たちの神学』も、2007年に翻訳出版された。こうした動向を見ると、ソンが警告した、日本神学の、アジア神学に対する鎖国も、少しずつ開国に向かっている動きが、確かに見て取れるのである。

しかし正直、その理由は定かではない。古屋は、やがて日本にも日本そのものを神学の対象とする「日本の神学」が興隆し、彼の著作もその先駆的な例として興味を持たれるようになるだろう、と楽観的に予測しているが、私見では、「日本そのものを神学の対象とする日本の神学」を行っている日本の神学者たちは、小山の神学にはあまり関心がなさそうに思える。

日本でアジア神学が相次いで翻訳されているのは、あえて言えば、日本においてアジア神学の「カイロス」が到来している、ということなのであろうか。「カイロス」と言ったが、実は、どうすれば日本神学は世界に認知されるようになるかと言われても、そんな方法があれば、とっくに誰かが実行しているだろう。確かに英語での発信は重要だが、実は大木英夫の神学はすでに一部が英訳されている。しかしそれによって大木神学が英語圏で認知されるようになったという話は寡聞にして知らない。とはいえ、カイロスが到来したときに、「時をよく用いる」(エフェソ5・16) ことができるように備えておくことはやはり重要だろう。また、手前味噌ではあるが、本稿のような、アジア神学としての日本の神学について論じた論文も、アジア神学のひとつとして日本の神学を受け入れてもらうためのアシストになるであろう。日本の神学は、ほかのアジア神学に比べて決してレベルが低かったり西洋神学の猿真似に過ぎなかったりするわけではない、独自性と高いクオリティを併せ持った神学であるがゆえに、英訳など世界に発信しつつ、クオリティにさらなる磨きをかける努力を怠ってはならないだろう。

5.3 アジア神学の将来 (私見)

5.3.1 アジア神学の知見の拡大と、新発見の可能性

最後に、まったくの私見であるが、アジア神学が将来的にどうなっていくか、いくつかのことを述べてみたい。

まず、本稿の最初で、そもそもアジア神学の定義自体がはっきりしないものであるということに触れたが、それ以前に、アジアというのはなんらかの共通性を見出すにはあまりにも広すぎて、そこで行われている神学を一瞥することすら不可能と思えるほどである、という事実がある。

たとえば、日本人が「アジア」と聞いたとき、思い浮かぶのは東アジアから東南アジア程度であり、南アジアとなると、同じアジアといっても距離を感じる人が多いだろう。しかし実際には、たとえばヨーロッパでは、中央アジアや西アジア出身のアジア神学者が活躍しているという¹¹⁾。東アジアの人間にとって、西アジアはほとんど別世界だし、そこにおいてどんな神学が行われているかも、まったく検討すらつかない。*Asian Christian Theologians*のようなエンサイクロペディア的な本も、日本にかんする記述を見ればわかるように、非常に参考にはなるが、鵜呑みにするのは危険である。これは西アジアについても、おそらく同じことが言えるだろう。

11) 栗林輝夫は、「ヨーロッパ圏でアジア神学者と言えば、多くはシリア、イラン、イラク、レバノンから移住して欧州の大学、研究機関で教鞭をとる研究者」(栗林2010: 60.) であると言うが、申し訳ないが筆者はまったくそれらの神学者の著作や思想に触れたことがないし、名前すらほとんど知らないことを告白しなければならない。

今後、アジアにおける神学研究が継続していくと、たとえば西アジアで行われている神学にかんする知見を、日本人が得るようになるかもしれない。しかしそうした知見が増えれば増えるほど、「アジア神学」という括りを無意味化するような多様性が増えますます明らかになっていくのではないだろうか。

また、そのこととの関連で、本稿で紹介した日本の神学のような神学が、実はすでにアジアの各地で行われている可能性もある。そのようなこともあって、本稿は「一試論」という題名であるが、日本という歴史的コンテキストから生まれた「日本の神学」と同じような神学がアジアの別の国でも行われているとしたら、それはむしろ日本の神学のメッセージの普遍妥当性の証明にもなり、喜ばしいことであろう。

5.3.2 アジアの貧困からの脱却

また、現在、世界各都市の景気と近代化（都市化）の指標となる金融業の競争力を、事業環境・金融セクター開発・インフラ要因・人的資本・レピュテーションで評価で構成した最新のグローバル金融センターインデックスによれば、1位から10位はニューヨーク、ロンドン、シンガポール、香港、サンフランシスコ、上海、LA、北京、深圳、パリで、ほかにも11位にソウル、16位に東京が入っている。トップ10のうち半数がアジアの都市である。(Z/Yen 2022)。さらにいうと、ドバイも地理的にいえばアジアに入るであろう。もちろん、アジアの貧困の問題はそう簡単に解決されるものではないし、日本のように、いったんは豊かになった国が急速に貧困化が進むということもありうる（中東のインド・パキスタン系の出稼ぎ労働者の平均月収は15万円程度で、手取り金額は日本人の平均とそれほど変わらない）。しかし、アジアは急速に豊かになりつつある地域が多くあることは事実であり、C・C・ソンの言う「裏切り者」がどんどん増えていることも、また紛れもない事実である。

この社会の変化に、アジア神学はどう反応していくだろうか。状況が変われば、文脈も変わるのだから、文脈化にもとづくアジア神学も変わっていくのが自然であり当然である。他方、「貧しく虐げられ差別された民衆の声を反映させた神学が本当のアジア神学だ」といった類いの主張をしたり、アジアがどれほど政治的・経済的・社会的・文化的に変わっても、なお変わらないものを探して、それを「アジアの本質」とみなして、それに文脈化するという道も考えられる。しかしそれは、アジア神学の内部に分裂を生み出し、それは世界から見たアジア神学の主張の信頼性を疑わしくするだろう。経済的発展著しいアジアの現実に、アジア神学はどう対応していくだろうか。それによってアジア神学は、その実力を問われることとなるだろう。

5.3.3 アジアから、異文化コミュニケーション・多文化共生へ

最後に、筆者が現在勤務している大学で担当している「異文化コミュニケーション」という科目の視点からの考察を試みたい。異文化コミュニケーションは、英語で言うとインターカルチュラル・コミュニケーションだが、第1回講義の冒頭で、筆者はいつもこんな話をする——この講義はインターカルチュラル・コミュニケーションだが、かつては、インターナショナル（＝国際）という言い方が一般的だった。それは、ナショナル（national）の中にnationすなわち「国」が入っていることから分かるように、国と国とのあいだの交流であった。しかしグローバル化が進む現在、いわゆる国際結婚で両親の国籍が

違うとか、親の移民によって子供の生まれた国と育った国が違う、という事例が今後どんどん増えていくだろう。グローバル化が進展し、人の移動や情報の移動は国境を越えて行き来する、まさにマーシャル・マクルーハンが言う「グローバル・ヴィレッジ」が到来する中で、従来のネイションという区切りは、地理的、また政治的には残り続けるだろうし、国ごとの文化的特徴というのも完全になくなるわけではないが、しかし、どんどん決定的なものではなくなっていくだろう。

アジア神学にかんしても、アジアという枠組みがなくなりはないだろうし、嫌な言い方になってしまいが、マーケティング・ワードとしてはなお有効であり、今後しばらくは残り続けるだろう。しかし、西アジアや中央アジアもアジアであるという広がりに加え、(本稿の最初に論じたように) アジアで生まれ育った人、アジア系の移民など、一口にアジアと言っても様々なパターンが考えられるし、アジア最員の非アジア人によるアジア神学というのも、個人的には可能であると考え¹²⁾。

今は、文化的多様性の時代である。その中でアジア神学は、将来的に、日本語で「ロックだぜ」というのと同じような、「漠然とアジア的」程度の意味になっていく(すでになっている?)と考えられるし、またそれが健全であるとも言える。というのは、アジア神学が教義学あるいは組織神学を持たないままであるなら、それは不可避免的に断片的なものにとどまらざるをえないのであり、それゆえ、アジア神学を西洋神学と違うもう一つの神学として建てるのは、無理筋と思われるからである。

本稿は、滞在先のニューヨークで現地時間10月13日(木)の夜10時ごろ、大木英夫逝去の知らせを受け、ほぼ一気書き上げたものである。筆者はサバティカルイヤーをむかえるにあたり、研究計画をいろいろ立てていたが、大木英夫の神学の再検討と再評価も計画していた。ちょうど日本の神学について話してほしいというリクエストをいくつかいただいていたので、いい機会であるとも思えたが、執筆作業は捗らず、書き始めでは行き詰まって放置して新しく別の草稿を書き始め、それも行き詰まって放置してまた新しく書き始め……ということを繰り返していた。しかし、大木の訃報に接した瞬間、頭の中の声をそのまま書き写すようにして構造が出来上がった。これは大木先生のご指導かもしれないと思い、感謝の祈りをささげた次第である。

文献リスト

Chesterton, G. K, 1909, *Orthodoxy*, New York: Lane,

England, John C, Jose Kuttianimattathil, John Mansford Prior, Lily A. Quintos, David Suh Kwang-sun, and Janice Wickeri eds., 2002-4, *Asian Christian Theologies: A Research Guide to Authors, Movements, Sources 3 Vols.*, New York: Orbis Books.

Fujiwara, Atsuyoshi ed., 2009, *A Theology of Japan and the Theology of Hideo Ohki: Theology of Japan monograph series; v. 4*, Seigakuindaigakushuppankai.

12) まったく個人的な経験ではあるが、筆者は現在ある伝統的な柔術の流派で師範をしているが、指導をする中で、日本人以上に武道の心をよく理解している外国人に出会い、驚かされることがしばしばある。何事につけ、出自や血統を過大に評価するのは自分に対しても他者に対しても欺瞞的であるというのが、筆者の偽らざる思いである。

- Furuya, Yasuo ed., 1997, *A History of Japanese Theology*, Michigan: Grand Rapids.
- Hall, Timothy L., 1998, *Separating Church and State: Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana: University of Illinois Press.
- Jellinek, Georg, trans., Max Farrand, 1901, *The declaration of the rights of man and of citizens; a contribution to modern constitutional history*, New York: H. Holt.
- , trans. A. M. Baty and T. Baty, 1912, *The Rights of Minorities*, London: P. S. King and Son.
- 近藤勝彦, 2000, 『デモクラシーの神学思想：自由の伝統とプロテスタンティズム』, 教文館.
- , 2007, 『キリスト教の世界政策——現代文明におけるキリスト教の責任と役割』, 教文館.
- , 2016 『キリスト教弁証学』 教文館
- , 2021, 『キリスト教教義学（上）』, 教文館.
- 熊澤義宣・野呂芳男編, 1995, 『総説現代神学』, 日本基督教団出版局.
- 栗林輝夫, 2010, 「アメリカのアジア神学と日系神学（上）：オリエンタリズムからポストコロニアルへ」, 関西学院大学『関西学院大学キリスト教と文化研究』 11: 59-90.
- 森本あんり, 2004, 『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.
- , 2005, 「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」, 日本宗教学会『宗教研究』 79 (3): 653-75.
- , 2018, 『異端の時代——正統のかたちを求めて』, 岩波書店.
- , 2011, “Contextualized and Cumulative: Tradition, Orthodoxy and Identity from the Perspective of Asian Theology,” HEUP YOUNG Kim, Heup Young, Fumitaka Matsuoka and Anri Morimoto eds., *Asian and Oceanic Christianities in Conversation: Exploring Theological Identities at Home and in Diaspora*, New York: Rodopi, 39-55.
- 大木英夫, 2000, 『時の徴：第三ミレニアムとグローバリゼーション』, 教文館.
- Song, C. S., 1990, *Jesus, the Crucified People*, New York: Crossroad.
- 橘玲, 2012, 『(日本人)』, 幻冬舎.
- Tillich, Paul, 1951, *Systematic Theology Vol. 1*, Chicago: University of Chicago Press.
- 山岸敏男, 2015, 『「日本人」という、うそ：武士道精神は日本を復活させるか』, 筑摩書房.
- Z/Yen, 2022, “GFCI 32 Rank,” (Retrieved November 12, 2022, <https://www.longfinance.net/programmes/financial-centre-futures/global-financial-centres-index/gfci-32-explore-the-data/gfci-32-rank/>).

(あいざわ・はじめ)

フェリス女学院大学文学部准教授