

中国におけるキリスト教研究の 課題と展望

徐 亦 猛

序

歴史研究を通して行われる過去の歴史の顧みと総括は、人類の知恵の源泉である。世界の歴史は21世紀を迎えたが、現在直面する問題を解決するための手本として、人類は過去の歴史の中から知恵を汲み取る必要がある。一方で、歴史の展開はめまぐるしく移り変わるものであり、時として意表を突くものであるが、他方、歴史の流動的な情勢の中、過去の成因と現在の変化には、未来を読み解くための一定の兆しが見られる。歴史の因果性と偶発性は相互に複雑に作用し合っているが、そこには限りない契機が隠され、無限の知恵を引き起こす。このことは、中国キリスト教研究の場合にも当てはまる。

中国の長い歴史の中、西洋のキリスト教は幾度も中国文明と遭遇し、多くの意義深い思想交流が現れた。しかし、数世紀にわたる努力にも拘らず、キリスト教は終始中国文化の頑強な抵抗を受け、今日までキリスト教が中国において根を下ろし、実を結ぶことができなかった。そこには様々な要素がからみ合っているが、その原因を歴史研究の顧みによって明らかにすることによって、私たちはキリスト教と中国の歴史、社会、伝統文化の関係について、一層深く考えることができるのである。

近代の中国教会は「キリスト教の本色化」を中国キリスト教史において大きな問題として取り上げたのである。本色化(indigenization)は、その地で生まれその地で成長するという意味である。外来の宗教、文化が、その発祥地を離れ、言語、文字、文化が異なる別の地域において現地の宗教、文化

と接触するとき、外来の宗教、文化は必ずその地で現地の宗教、文化の中に根を下し、開花し実を結ぶ。そして外来の宗教、文化は新しい環境において発展するゆえに、現地の文化となる。外来の宗教が現地の文化と融合する過程および遭遇した問題は、本色化の過程を意味する¹。中国におけるキリスト教本色化とは、キリスト教思想が中国の文化と社会の中に根を下し、開花し、実を結ぶという過程である。西洋宣教師の媒介によって、西洋文化の色彩の濃いキリスト教思想が、中国の文化と社会の中で広められるためには、中国文化²に入って、中国文化と結合し融合することが不可欠である。そして更に、中国文化の中に相関の文脈を見つけて、根を下ろし発展することによって、中国人がよく理解できるものとして中国文化の中に広がらねばならない。そうでない場合には、中国人はキリスト教の真髄を理解することが不可能になる。問題は次の点にある。一方の西洋宣教師の側には、もしキリスト教が中国文化と結合・融合すれば、キリスト教の本質が見失われるかもしれないと心配が存在した。しかし他方、西洋から伝来したのはキリスト教信仰かそれとも西洋文化か、中国人はキリスト教の信仰だけを受けるか、それとも西洋文化も一緒に受けるか、中国人は西洋化したキリスト教を受ける必要があるのか、といった問題が生じる。これらの問いに対して、近代中国の

(本稿は、2015年1月31日に南山大学宗教文化研究所主催国際シンポジウム「東がアジア・キリスト教研究の課題と展望」において発表されたものである。なお、今回福岡女学院大学大学院比較文化専攻紀要『比較文化』掲載に際して、多少加筆・修正したものである。)

¹ 唐遠華『基督教教会及其傳教方法在近代中国本土化之發展』、台湾師範大学歴史研究所、1981年、3頁。

² 中国文化は、中華文化、華夏文化とも呼ぶ。正統な中国文化は、種族や血統によらず、文化儀礼を基準として用いられた。異なる民族であっても、華夏文化を受け入れれば、中華民族の一員とも言える。このような文化的基準は、中華民族の強大化と統一に大きな貢献をした。清朝末期、大規模な西洋文化が中国に入り込んで、それと比較するため、一部の知識人は自己反省や、伝統を検討する際に、しばしば中国文化という用語を用いた。それは伝統社会の文化現象と伝統文化の背後の精神の繋がりを含む。その中で、儒教思想が中国文化の発展のために大きな影響を与えたことは否定できない。

多くの人々はキリスト教を拒絶した³。今日に至るまで、多くの人たちはキリスト教が外来の宗教であり、中国の固有のものではないと認識してきたのである⁴。こうして、やや短絡的な仕方で排斥されることによって、西洋文化の根源であるキリスト教は中国で発展できず、また根を下すこともできなかった。

この状況に対して、中国のキリスト教徒は、キリスト教が中国において根を下ろし、発展し、真の中国のキリスト教になるために、本色化しなければならないと考えた。本論文は、「本色化」の観点から、キリスト教の中国における発展の状況を解明すると同時に、これまで「洋教」と呼ばれたキリスト教が、今後どのようにして中国人自身の宗教として展開し、そして全く異質の宗教・哲学・思想を背景とする中国の文化・社会の中に受容され、異質の文化と結合し、融和していくのか、という問題について、つまりキリスト教の本色化の必要性と可能性について、中国のキリスト教史を通して考察してみたい。

一、プロテスタント伝来以前のキリスト教本色化の動き

キリスト教が最初に中国に伝えられたのは唐朝においてである。ネストリウス派のキリスト教は中国において景教⁵と呼ばれたが、景教の宣教師団は唐朝太宗皇帝貞観9年(635年)、唐の首都である長安(現在西安)に到着した。太宗皇帝は宰相房玄齡に命じ、儀仗兵を率いて国賓待遇で彼らを迎えさせた。ついで、彼らを宮中に召し、書殿において聖書を翻訳させたりした後、景教

³ 林治平「理念與符號— 一個思考基督教與中国文化社会的模式初探」、林治平(編)『基督教与中国論文集』、宇宙光出版社、1993年、6頁。

⁴ 同上、6-7頁。

⁵ 景教についての研究は、非常に盛んである、神直道『景教入門』、教文館、1981年；川口一彦編『景教：シルクロードを東に向かったキリスト教』、イーグレイブ、2002年；佐伯好郎『景教の研究』、東方文化学院東京研究所、1935年；朱謙之『中国景教：中国古代基督教研究』、東方出版社、1993年；林悟殊『唐代景教再研究』、中国社会科学出版社、2003年を参照。

は公認され、長安に波斯寺(大秦寺)を建造するにいたった⁶。景教碑文の上に、「法は十道に流れ、寺は百城に満つ」と書かれている⁷。景教は200年ほどの間、唐の皇帝たちからの保護政策を受けながら、活動を行っていたが、その後、唐の武宗皇帝によって仏教と共に禁じられ、中国の歴史から姿を消してしまった。景教は中国に入った時、強大な中国文化を目前にして、全力で本色化の努力をしたが、結果としては失敗に終わった。一部の学者は、景教が本色化に注目しすぎで、完全に仏教化してしまい、本来景教がもつ特有な色彩を完全に失ってしまったことが失敗の原因であると考えている⁸。例えば、景教の教会では、仏教的な蓮の華から浮き上がった十字架さえ見られることなどが指摘されている⁹。また、景教の宣教師が現地の中国人聖職者の養成や、聖書の翻訳と注解における中国人の参加などを重視しないことが、失敗の原因であると分析する見解もある¹⁰。

景教以降にキリスト教が中国に伝えられたのは、元朝であり、当時の外来民族モンゴル族は漢民族を統治するゆえ、比較的外来の文化に対して寛容な態度を取っていた。最初のカトリックの中国宣教が始まったのは¹¹、フランススコ派のモンテ・コルビーノ(若望・孟高未諾 Monte Corvino)によるものであり、彼は1294年大都(北京)に到着し、約30年にわたりそこで宣教し、当時の統治者階級モンゴル族に中心して、宣教活動を展開した。辛苦の

⁶ 吉田寅「景教の東方伝道」、日本基督教団出版局(編)『アジア・キリスト教の歴史』、日本基督教団出版局、1991年、41頁

⁷ 大秦景教流行中国碑参照。

⁸ 楊森富「唐元兩代基督教興衰原因之研究」、楊森富(編)『基督教入華一百七十年記念集』、宇宙光出版社、1977年、45-48頁。

⁹ ハンス・キュング・ジュリア・チン著・森田安一・藤井潤・大川裕子・楊曉捷訳『中国宗教とキリスト教の対話』、刀水書房、2005年、230頁。

¹⁰ 段琦「從中国基督教歴史看教会的本色化」『世界宗教研究』、第1号、中国社会科学院、1998年、137頁。

¹¹ 宝貴貞・宋長宏『蒙古民族基督宗教史』、宗教文化出版社、2008年；余大鈞『蒙古秘史』、河北人民出版社、2001年；劉夢溪編『陳垣卷』、河北教育出版社、1996年；張星娘編『中西交通史料匯編』、中華書局、2003年；顧衛民『中国天主教編年史』、上海書店、2003年などを参照。

末、カトリック宣教の基礎を築いた。記録によると、当時の都である大都において、信徒 6000 人に達し、二つ教会があった¹²。しかし 1368 年における元朝の滅亡は、この発展的な気運を中絶してしまった¹³。モンゴル民族の元朝を打倒した明朝は、中華民族的国粹主義を打ち出し、元朝の遺制のみならず西洋に由来する外来の文化に対しても基本的には排撃的態度をとった。このような動きの中で、カトリックもその余波を受けて弾圧され、衰退へと向かった。他方、カトリックの宣教師はモンゴル民族の言語だけを注目し、漢民族の言語を軽視するゆえ、カトリックはモンゴル民族に限定的な範囲の中で影響を与えたが、漢民族や漢文化の中に定着できなかった。そのため、漢民族が外来の民族の支配を覆した時、キリスト教は元朝の滅亡とほぼ運命を共にしたと見られる¹⁴。

明朝においては、イエズス会に属する多くの宣教師が中国宣教を推進した。イエズス会はカトリック教会の刷新を唱えると同時に、宣教第一方針を取ったので、当時のアフリカ、アジアにおける植民地的教化と同様に、その住民に対するキリスト教的教化を諮っていたポルトガルの政策と軌を一にした。その結果、イエズス会の宣教師はポルトガル王の要請を受け、ポルトガル船に便乗して中国に来ることとなった¹⁵。イエズス会の宣教師たちは西洋の優れた学問や自然科学を中国に持ち込み、中国社会から非常に歓迎された。当時特に有名なイエズス会の宣教師はマテオ・リッチ（利瑪竇 Matteo Ricci）である。彼は中国の伝統習慣をよく理解したうえ、中国知識人に対する宣教を重視し、たびたびマカオのポルトガル人より、時計、プリズム、望遠鏡などを取り寄せて中国知識人に贈り、また自ら日時計、砂時計や天体儀などを作って、これを展示し、説明した。このような方法によって、中国の知識人と官僚の心を掴んだので、明朝の高官¹⁶の中にも入信者が現れるようになって

¹² 蕭若瑟『天主教伝行中国考』、上海書店、1990年、83頁。

¹³ 吉田寅「中国」『アジア・キリスト教の歴史』、日本基督教団出版局（編）日本基督教団出版局、1991年、128 - 129頁参照。

¹⁴ 楊森富、前掲書、55-68頁。

¹⁵ 吉田、前掲書、130頁。

¹⁶ 徐光啓、李之藻などのエリートは学識ある官吏であり、政治的社会的指導者でもある。

た。また彼自身も儒学者の服装に改め、中国社会の指導者である儒学者の権威を、宣教の上に利用しようと計ったのである。このように、彼は明朝皇帝や知識人の信頼を得て、その結果明朝政府はキリスト教が受容できる洋教と見なして、キリスト教を承認した¹⁷。その時の教勢がかつてない程増大し、受洗者も急速に伸びたのである。マテオ・リッチの宣教方法及びその結果から見れば、これは中国におけるキリスト教の本色化の典型的な事例とも言える。

明朝は李自成の乱によって滅亡したが、この混乱期に山海関を越えて中国に入ってきた清軍によって李自成もまた北京より通報された¹⁸。清朝も明朝と同様にヨーロッパの学術に重大な関心を持ち、キリスト教信仰を容認した。新しい清朝の聖祖皇帝康熙はヨーロッパで非常に賞賛された皇帝だった。彼は1692年に新たな寛容令を發布して中国全土で福音が説教されることを許可した¹⁹。しかし、ドミニコ会とフランシスコ会の宣教師がイエズス会に対して誹謗中傷した理由で、ローマ教皇クレメンズ十一世（克雷芒十一世 Clement XI）は、従来イエズス会宣教師の認めた中国のキリスト者の祖先祭祀²⁰を認めず、祖先と孔子への敬意、「上帝」「天」といった伝統的な神の名を用いることを禁止した。それ故、1717年聖祖皇帝康熙は「典礼問題」²¹で教皇クレメンズ十一世と衝突した。マテオ・リッチなどの宣教師たちの努力は、中国文化社会の根本的な価値観である祖先祭祀及び孔子崇拝と衝突することによって、挫折の運命に遭遇して、水泡に帰したのである。ついに1723年清朝世宗皇帝雍正は、キリスト教を非合法的な宗教と宣言し、宣教師を追放してキリスト教の禁止し、教会を破壊して、強制的な棄教の命令を下した。1723年から1842年まで、中国キリスト教は再び禁教時代に入り、

¹⁷ 吉田、前掲書、130 - 133 頁参照。

¹⁸ 同上、134 頁。

¹⁹ ハンス・キュング・ジュリア・チン、前掲書、239 頁。

²⁰ すなわちイエズス会は儒教の共同の祭に参加することや、祖先祭祀の儀礼をおこなうことは、宗教的な行事ではなく、中国人として当然行うべき道徳的な慣行であるとして、これを認めた。

²¹ 典礼問題は要するに、キリスト教宣教師の間で論争された問題で、キリスト教の教義と中国在来の礼俗との間に、どの程度まで妥協を認めるかというのが中心問題である。

キリスト教は中国社会において非合法的な異教となった²²。

二、プロテスタント伝来以後のキリスト教の本色化の動き

最初のプロテスタント宣教師モリソン (Robert Morrison) は 1807 年に中国に到着した。1805 年には清朝政府はカトリック信徒に対する大弾圧を行っていたので、モリソンの宣教活動は最も悪い状況において開始されたと言える。すなわち、当時清朝政府から見れば、カトリックもプロテスタントも、キリスト教であることにおいては何の違いもなく、宣教活動に厳重な制限を課せられることとなった。このような厳しい状況のもと、モリソンは東インド会社の中国語通訳として広州に赴き、滞在中彼は独学で中国語を習得して聖書の漢訳を始めて、中国における宣教の基礎を築いた。1814 年には同じく倫敦会から派遣されてきた宣教師 W. ミルン (米憐 William Milne) が、モリソンの協力者として共に新約聖書の漢訳を完成させた。その翌年にモリソンの指示のもとに、ミルンはマラッカで初めてキリスト教主義学校を開き、1818 年には本格的な高等教育機関として英華書院 (Anglo-Chinese College) に成長した。華僑に対する西洋文化の教育と福音宣教を行う一方、印刷所を設けて 1823 年には新旧約聖書の漢訳²³を完成して出版した²⁴。その後、モリソンの継承者としてウォルター・ヘンリー・メドハースト (麥都思 Walter Henry Medhurst)、ギュツラフ (郭實獵 Karl Friedrich August Gutzlaff)、ブリッグマン (裨治文 Elijah C. Brigman)、J. モリソン (馬禮遜二世 Junior Robert Morrison) などは、モリソンの漢訳を基礎として、様々な訂正を付け加えて新たな漢訳聖書を出版し²⁵、また中国の古典『三字経』、『孝経』などの英訳や西洋の讚美歌の中訳などの出版活動を行った。

²²Kenneth Scott Latourette, A History of Christian Missions in China, New York: Macmillan, 1929, pp.131-184.

²³1823 年出版した新旧約聖書の漢訳は『新旧遺詔全書』と呼ぶ。

²⁴山本澄子『中国キリスト教史研究』、山川出版社、2006 年、14 頁。

²⁵1840 年版『神天新旧遺詔全書』、1853 年版『新約聖書』、1868 年版『旧約聖書』など。

倫教会のほか、公理会、浸礼会、聖公会²⁶などの宣教師も、中国において積極的に出版活動や医療活動を展開した。初期中国プロテスタント宣教は、各宣教団体の宣教師の努力により中国南部においてその先駆的な基礎が形成された。そして文書伝道、教育宣教を中心とする地道な形態においてはあったが、宣教事業は次第に成果を挙げ、それらは相次いで中国にきた宣教師に受け継がれて展開されていったのである²⁷。

その後、アヘン戦争（1839年－1842年）によって情勢は急激に変化した。アヘン戦争において清朝が完全に敗北し、結局清朝政府は西洋列強とやむを得ず不平等条約を結んだ（その中に、領事裁判権という特権を含んでいた²⁸。）そのためキリスト教は中国政府から容認されると同時に、中国政府からの監督を受けなかった²⁹。

19世紀はちょうど西洋文化が他の文明に対して圧倒的な優位を確立した時期であり、宣教師たちは、自国の文化に対して自負し、また中国の文化を時代遅れの愚昧で頑固なものと考えた。彼らはいわば救世主の立場に立って、こうした自分の主観的な信仰理念を中国人に強引に押し付けた。そのため、宣教側と宣教される側の対立がますます深くなった。

このような社会状況の下において、全国各地において、反キリスト教、反宣教師の意識が高まり、宣教師と中国信徒に対する攻撃事件も頻繁に発生した。これらの事件以後、中国のキリスト教会は宣教師と中国信徒が中国社会から退けられたことを反省し、中国におけるキリスト教本色化に向けて努力しなければならないことを痛感した。

1900年以後、キリスト教は中国において短い高度発展期を迎えた。1911年辛亥革命が成功し、中華民国が成立した。当時の憲法規定によると、人民には信仰の自由が認められている。1900年から1910年まで、信徒と教会が

²⁶ 教派の英語訳について、最後の教派名中国語欧米語対照表を参照。

²⁷ 吉田、前掲書、147頁。

²⁸ 領事裁判権は在中外国人の法律案件について各国の領事官が中国境内において各国の法律で処理する特権と指す。外国人は中国の法律で裁くことができない。

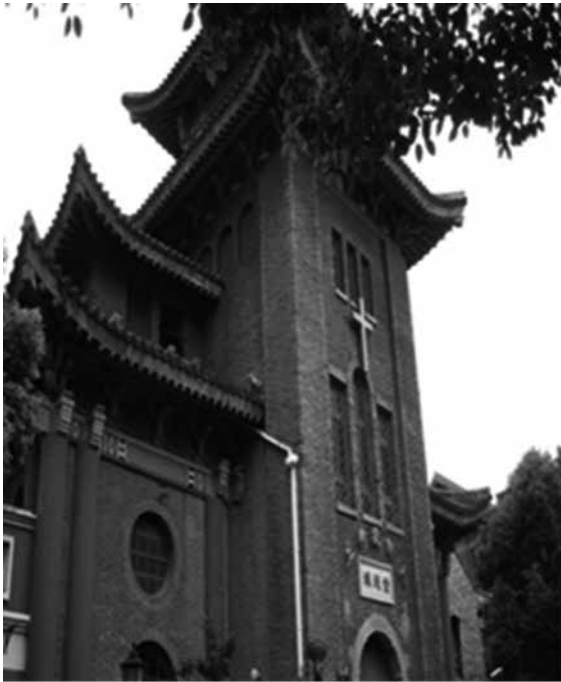
²⁹ 羅冠宗編、『前事不忘、後事之師』、宗教文化出版社、2003年、40－55頁。

大きく成長し、キリスト教青年会の会員数も倍増した。中国にとって、新しい時代が来るような予感があった。つまり進歩、繁栄、民主と改革の時代がまもなく来臨するという実感である。宣教師たちも、これからキリスト教徒が中国社会に多大な影響を与えると信じた。しかし、西洋列強と日本は中国に対する侵略の拡大によって、中国知識人は大変失望し、怒りが極度に達した。このような背景のもとで、中国の文化人や知識人はキリスト教に対して猛烈な批判を展開した。キリスト教に対する批判は、二つの点である。一つはキリスト教は迷信であり、非科学的、非理性的であり、しかも現代に適應しないで、中国の発展には障害となるという批判である。もう一つは、キリスト教が帝国主義的文化侵略の道具であるという批判である。キリスト教は中国にとって、アヘンである。なぜならば、キリスト教の教えは消極的であり、信じた人たちは現実に直面する意欲がなくなる。西洋列強は中国人の思想を麻痺するために中国へキリスト教を布教した。

そのような情勢の下に、中国キリスト教知識人が立ち上り、中国におけるキリスト教本色化運動を提唱したのである。中国におけるキリスト教本色化運動を積極的に参加した教会の指導者や知識人たちは、キリスト教が国家再建のために、具体的に貢献できる可能性を模索していた。つまり、これまで見たような批判を受け、「洋教」と呼ばれるキリスト教が、どのようにして中国文化との関連を見出すことができるのか。結局本色化運動の指導者たちは、福音と文化、中国伝統文化とキリスト教信仰を深く関連づけることによって、様々な意義ある本色化の討論、と実践を行った。この時期において、中国におけるキリスト教本色化の高度発展期とも言われる。

中国式の教会堂の建築や、民族化した賛美歌の編集や、中国民族化した結婚と葬儀の儀式の規定などについても、当時の本色化運動では、大きな関心がはらわれた。王治心は「本色教會的婚喪礼争議」において、中国の結婚と葬儀の儀式の由来、利害について分析し、中華民族精神とキリスト教真理に適應できる新たな融合的な中国の結婚と葬儀の儀式を作ることを提案した³⁰。クリスマスに会堂の飾り、礼拝の順序、賛美歌、祈祷文も中国式にするとい

³⁰ 王治心「本色教會的婚喪礼争議」『文社月刊』、16、1926年、69 - 84頁。



中国の土着化した教会 鴻徳堂

う提案もある³¹。

中国文化とキリスト教の融合を実行する方法について、教会の指導者たちの中で意見が分かれ、当時のキリスト教界において、大論争になった。つまり、キリスト教を中国化するのか、中国文化をキリスト教化にするのか、それともキリスト教的な西洋文化と中国文化を調和する、融合するのか。これが、当時最も討論された本色化の問題である。代表的な本色化運動の雑誌

『文社月刊』において、その対立する提案を紹介したい。

まず謝扶雅は、「キリスト教を中国の土壤の中に植える。その土壤の中でキリスト教の西洋的な習慣は廃棄され、キリスト教は中国文化の栄養を吸収し、開花することによって、中国文化に影響し、新しいキリスト教化した中国文化になる。これが本色化である」と主張した³²。

これに対して、陳筠は本色化教会を中国化教会であると定義した。つまりキリスト教精神が中国文化の中心に入って、キリスト教を中国文化と同化し中国化することによって、中国文化はもっと素晴らしいものになると同時に、キリスト教ももっと繁栄する。中国文化、思想と精神を取り入れたキリスト

³¹ 王治心「本色的聖誕慶祝」『文社月刊』、1:7、1926年、79 - 84頁。

³² 謝扶雅「本色教会問題与基督教在中国之前途」、『文社月刊』、1:4、1926年、31頁

教は、中国化したキリスト教である³³。

163 恭敬讚美歌 教會:公共禮拜

讚美歌
T. C. CHAN, 1931

TO DAY ANEW WE WORSHIP THEE
讚美歌
S. S. T. S.

Buddhist Chant

1 今朝我們恭敬讚美，讚美天父大慈大愛；
我們勞苦，天天工作，今朝禮拜，在此堂中，
我們擔當苦與悲傷，有時心裏屈辱無光！

懇求天父賜哀憐，饒恕我們一切罪愆。
安息身心蒙主恩，知道主恩永遠長存。
父啊！父能不相聞，父和苦人時刻住家。阿們。

4 我們因父決無平安； 無論何種總是喜歡；
天父仁愛是福音； 父啊！父的愛最光明。

5 因此我們取上身心， 永遠永遠歸依聖名，
天父紀念我們求， 求將我們永遠收留。

192

仏教音楽のメロディーの讚美歌

また、王治心は「キリスト教は世界文化統一の代表である。地理的に見れば、キリスト教は東洋文化と西洋文化の中心になっている。思想的に見れば、キリスト教は東洋思想とかなり近いし、東洋思想の産物と言える。キリスト教はすでに西洋文化の中に開花したが、私たちはキリスト教が同様に東洋文化と融合できることを願う。キリスト教が教会から西洋の色彩を取り除いて、積極的に中国文化と結婚し、中国の文化の洗礼を受け、こうして新しい文化あるいは中国式のキリスト教が生まれる。キリスト教と中国文化の関係も調和しなければなら

ない。つまり中国文化はキリスト教を全部吸収するのではなく、キリスト教の思想を中国固有の民族特性と結合し、同化する」と述べた³⁴。

1920年代は、ちょうど第一次世界大戦前後で、中国社会の民族主義が最も高揚時期であった³⁵。中国におけるキリスト教本色化問題について、教会内部の保守派は、キリスト教を本色化すれば、キリスト教の信仰を見失い、キリスト教は世俗と妥協する恐れがあると反対した。彼らは、本色化に賛成

³³ 陳筠「基督教對於最近時局當有的態度和措置」、『文社月刊』、3:3、1928年、26頁。

³⁴ 王治心「基督教在中国的演進及其趨勢」『文社月刊』、2:4、1927年、95頁。

³⁵ 葉仁昌『近代中国的宗教批判—非基運動的再思』、雅歌出版社、1987年、46 - 52頁。

したキリスト者はキリスト教が社会情勢に適合することばかり重視するキリスト教の裏切り者であると攻撃した。このような情勢の下において、中国におけるキリスト教の本色化運動は険しい道を進んだ。

三、1949年以後のキリスト教本色化の動き

1949年中華人民共和国成立以後、中国のキリスト教会は社会変化に適応して、生き延びるため、自治、自養、自伝の理念の下に三自愛国教会をさせた。その一方、1950年代～70年代において、文化大革命の政治的、時代的な影響により、キリスト教の本色化についての議論や研究は容赦なく中断してしまった。中国国内の学术界が再びキリスト教研究に注目したのは、1978年の改革開放の政策実施以後であり、中国国内の学術分野において新しい研究の局面が開かれ、キリスト教についての研究も盛んになってきている。

1979年以後中国政府の宗教政策の緩和によって、多くの中国民衆が教会の礼拝に訪れ、活気の漲っていた、凄まじいキリスト教運動が展開された。中国政府の統計によると、現在の国内のキリスト教信徒は約2300万人であるが³⁶、西洋の宗教学者はこの数字の三・四倍以上であると推測した。これこそ、キリスト教が中国の社会に根ざし、多くの中国の民衆に受けられ、本色化の最も良い成果と認められる。中国キリスト教界の丁光訓主教は本色化運動について、「1950年から中国のキリスト教界において、1920年代の本色化運動の継承である三自愛国運動を展開して以来、大きな成果を収めた。本色化運動や三自愛国運動によって、中国のキリスト者は帝国主義の抑圧から逃れ、完全な愛国キリスト者となり、中国の教会も自治、自養、自伝の宗教団体となった。キリスト教は「洋教」ではないことが宣言できるであろう」³⁷と強調した。

中国におけるキリスト教本色化の意義と価値は、何であるかを解決したのではなく、本色化の努力は今日までキリスト教が中国の社会と文化的伝統の

³⁶ 桑吉『中国宗教』、五洲伝播出版社、2004年、112頁。

³⁷ 丁光訓「回顧与展望」『天風』、第1号、1981年、4-7頁。

中に根を下ろすために活路を開いたことである。これはいかにしてキリスト教と中国の社会及び文化との関係を考察するかの思想探求の過程であり、同様に今日の中国における神学思想を形成していく基盤でもある。

本色化の過程から見れば、思想文化の形とするキリスト教にとって、積極的に社会事業と愛国的社会支援に参加すること以外に、重要なのは、中国の特定の社会、文化背景のもとに、道徳、倫理、実践を基礎とする価値理念を提供することである。すなわち、如何にキリスト教が中国の社会に根ざし、中国伝統文化と融合し、儒教が強調する道徳と精神と調和し、キリスト教思想と儒教思想とが互いに補い合うかということなのである。なぜなら、多くの民族・文化・価値観が併存して、同時にそこに平和を求めようとする現代世界において、そのような精神がなければ、相手の思想体系と対話で持つて補い合うことができないからである。

イエス・キリストは一粒の麦の比喩を語っている。「はっきり言っておく。一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ」(ヨハネ 12:24)。キリスト教は一粒の麦のようなものであり、どんな場所においても、栽培できる。しかし、ここで二つのことに注意すべきである。第一に、麦の種は必ず地に落ち、土の中に入り、現地の肥料を吸収する。第二に、麦の種は必ず死に、その後成長し、豊かに実を結ぶのである³⁸。その視点から見れば、1920年のキリスト教本色化運動から現在のキリスト教の建設まで、中国のキリスト者は、終始福音の種を直接社会と伝統的文化思想の土壌に根を下ろさせ、中国社会の変遷について関心を持ち、その精神と融合し、中国の発展のために貢献することを大切にしてきた。これは1920年代の中国のキリスト教会の指導者と現在のキリスト教指導者の共通認識であり、本色化の必要性と正しさでもある。

それについて、丁光訓は二つの点をまとめている。第一は、キリスト教は中国文化環境の中に適応し、共通のアイデンティティを感じ、本色化を実現することである。第二に、中華民族は自分の思想文化の蓄積中、キリスト教

³⁸ 张西平・卓新平編、『本色之探 - 20世紀中国基督教文化學術論集』、中国広播電視出版社、1999年、236頁。

をより深く理解して新機軸を打ち出し、キリスト教の信仰と中国文化思想とを結び合わせることによって、中国のキリスト教はより適切な理論表現と体系構造を見つけることである³⁹。

キリスト教は、大変肥えている中国の土壌において存続と発展とを齎すため、その文化的伝統、風習礼儀及び国家主権を尊重しなければならない。歴史の進歩と社会的発展によって、1920年代の中国のキリスト教が直面した様々な危機は現在のそれとは随分異なっているが、キリスト教が新たに伝統文化と批判的融合することによって、より深く現在の社会と結びついていくのである。

四、結びとして—これからの展望

勿論、中国におけるキリスト教本色化について幾つかの研究課題が残っている。まず、全ての民族は各々自分の本色化神学を建設しなければならない。なぜなら、全ての民族は独自の歴史的背景と社会的状況を持ち、キリスト教の福音はこれら異なる社会問題に応答すべきだからである。多くの国や地域によって、独自の神学を打ち出してきているが、例えば南米の「解放神学」、韓国の「民衆神学」、台湾の「郷土神学」などが挙げられる。このような独自の神学によって、神学の豊かな多元化的状況が生まれている。従って、現在の中国のキリスト教会も独自の本色化神学を形成することが大きな課題だと言える。「自治・自養・自伝」の三自の他に、成熟した教会は、自らの神学を発展させる能力を持つべきであり、それによって、キリスト教が中国の伝統的な文化と宗教との対話の道も開かれるであろう。しかし、中国の主流思想と文化は、漢民族の文化であるが、中国本土において独自の文化と思想を持っている55の少数民族が漢民族と共存している。これらの非主流思想の存在を完全に看過するならば、中国文化と思想の真実性を見失う可能性がある。従って、中国におけるキリスト教本色化を考察する際に、それらの少

³⁹ 丁光訓『丁光訓文集』、译林出版社、1998年、270 - 272頁参照。

数民族の独自の思想も視野に入れなければならない。その結果、キリスト教本色化の多様な姿が現われるであろう。

また、キリスト教は本色化する際に、完全に相手の文化、思想を受け入れ、或いは排除ではなく、その前に、慎重に検証しなければならない。この作業に最も適する者は、外国人宣教師ではなく、現地のキリスト教指導者である。なぜなら、彼らは自分の社会状況、文化、思想、儀式に含まれた意義を一番深く理解できているからである。本色化のプロセスに関する如何なる決定、変化について、現地のキリスト教指導者の参与は、絶対的不可欠である。現在の中国のキリスト教指導者は、その役割を果たすべきであり、排外主義を取るのではなく、批判的な立場を取って、キリスト教の豊かな内実を中国の社会と文化に融合させ、中国にとって相応しい、新しいキリスト教の意味を与えるべきである⁴⁰。

更に、東アジア（日本、韓国）のキリスト教会は、中国のキリスト教会と同じようにキリスト教の本色化の道を辿ってきたが、それぞれの異なる結果が現われた。一体日本、韓国のキリスト教会はどのように「自治・自養・自伝」を実現したのか、どのようにキリスト教を現地の文化と融合させてきたのか、といった問いに対して、中国、日本、韓国のキリスト教会の本色化へのプロセスを比較研究しながら、東アジアにおけるキリスト教本色化の特徴に対する共通認識を深めることを通して、如何に多元主義世界において平和共存しつつ融和な文化の寛容性を形成できるかということについて、今後の研究課題として探求を深めていく所存である。

⁴⁰ 洪天徳「本国化有助于基督化」『天風』、第5号、1985年、11頁。

