



アジア神学講義

グローバル化するコンテクストの神学

森本 あんり 著



創文社刊



アジア神学講義

グローバル化するコンテクストの神学

森本 あんり 著



創文社

森本 あんり (もりもと・あんり)

1956年神奈川県に生まれる。国際基督教大学、東京神学大学大学院、プリンストン神学校卒業 (Ph. D.)
現在、国際基督教大学人文科学科教授。2002-2003年、プリンストン神学校客員教授。

〔著訳書〕『ジョナサン・エドワーズ研究』(創文社)

『使徒信条』(新教出版社) *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation* (Pennsylvania State University Press) 『現代に語りかけるキリスト教』

『講座・現代キリスト教倫理・性と結婚』(共著) ミュラー『福音主義神学概説』(共訳) サイカー編『キリスト教は同性愛を受け入れられるか』(監訳) (以上、日本基督教団出版局)、デコスタ編『キリスト教は他宗教をどう考えるか』(教文館) 他。

〔アジア神学講義〕

ISBN 4-423-30119-9

2004年5月20日 第1刷印刷

2004年5月25日 第1刷発行

著者 森本 あんり

発行者 久保井 浩俊

発行所

〒102-0083 東京都千代田区麹町2-6-7
電話(3263)7101 振替 00120-0-92472
<http://www.sobunsha.co.jp>

株式会社 創文社

検印省略

藤原印刷・鈴木製本

Printed in Japan

アジア神学講義

目 次

序 章	1
1 なぜ「アジアの神学」か	1
2 「文脈化神学」の現在	4
3 授業の風景から	13
4 神学と伝統	25
5 神学と正統	31
 第1章 アンドルー・パク 「罪」の補完概念としての「恨」	37
序	37
1 「恨」の概念	38
2 恨の構造類型	44
3 恨の晴らし	48
4 神学的折衝	52
結	68
 第2章 C. S. ソン 「応報の神」へのアジア的批判	71
序	71
1 『第三の眼の神学』	72
2 『アジアの母胎からの神学』	77
3 『イエス——十字架につけられた民衆』	83
4 民衆の信仰と神学の任務	98
結	103
 第3章 小山 晃 佑 対立と受容の背面構造	107
序	107
1 日本の神学と小山	108

2 『富士山とシナイ山』	109
3 対立と受容の背面構造	124
4 方法論的な反省	129
5 アジア神学の特殊性と普遍性	134
結	138
第4章 ジュン・ユン・リー 文脈化のもたらす新たな相克	141
序	141
1 三位一体論と神学の可能性	142
2 陰陽の哲学	145
3 陰陽の三一論的理解	149
4 アジア的な三位一体論	154
5 アジア的三一論とジェンダー理解	170
6 三一論的倫理	175
7 三位一体論のアジア性	180
結	189
結 章	193
1 総 括	193
2 文脈化の諸類型	195
3 宗教混淆と二重信仰	208
4 文脈化と歴史の重層性	212
引用文献一覧	215
あとがき	227
索 引	229

序 章

1 なぜ「アジアの神学」か

本書が取り上げようとしているのは、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である。この神学は、日本の外ではよく論じられているにもかかわらず、国内ではほとんど論じられたことがない。日本では、ヨーロッパやアメリカの神学は相変わらず紹介もされ研究もされているが、アジアの神学はその大部分が邦訳すら存在しない状態である。その中には、小山晃佑のように国外では日本人神学者としてもっともよく知られていながら、国内ではまったく顧みられていない神学者もある。小山の数ある著作で完訳されたものはいまだに一冊もない。台湾生まれの C. S. ソンも著作の多いアジア神学者であるが、彼の邦訳も完全なものはわずかに一冊を数えるのみである。研究書に至ってはどちらの神学者についても皆無に等しい。日本の神学界においては、彼らは存在しないのと同然の扱いである¹⁾。アジアの神学は、「解放の神学」や「フェミニスト神学」などと並んで、従来の神学に対置される伝統批判的な勢力を代表することが多い。そのため、神学教育においても、主要な神学校では扱う教師があらわれず、それ以外の神学校には一部の熱心な教師がいるものの、英語文献のため広く読まれることなく敬遠されたままになっている、というのが実情であろう。かつて日本の神学は、ドイツの神学にばかり目を向けていることから「ゲルマン捕囚」と揶揄されたが、その対応策として勧められた

1) 日本で唯一の神学単科大学である東京神学大学の図書館には、本書が取り上げる四人のアジアの神学者の著書は、ソンの著作が数冊あるのみである。小山晃佑は、同大学の卒業生でもあるが、その数ある著作は一冊も所蔵されていない。

のはアメリカに目を向けることであった。しかし、ヨーロッパとアメリカだけでは、日本の神学はいつまでも「欧米捕囚」を抜け出すことはできない²⁾。

しかも、そのアメリカで「アジアの神学」が盛んに論じられているという事実だけは、なぜか日本に輸入されることがない。ヨーロッパやアメリカの神学に席卷された日本の神学界は、アジアだけが目に入らない偏向レンズの眼鏡をかけているかのようである。この不均衡は、もとより国内からは見えにくいので、アジアの中で日本だけが神学的な鎖国状態にあるという事実も気づかれていない。しかし、それは不幸である。日本がアジアに対して長年とり続けてきたのと同じ差別と軽視の態度が、神学にも持ち込まれることになり、その結果、アジアの中であって隣接諸文化と少なからぬ共通点をもつはずの日本自身についての神学的な認識や表現が貧困化してしまうからである。なかには、アジア発に限らず、ある特定の人間状況を神学の顧慮対象とすることに、原理的な異議を唱える見解もあるであろう。そのような異議は、神学の源泉としての啓示理解について神学の内部から発せられる問いを吟味し直すことで、あらかじめ解消されると思われる。たしかに、アジアの神学には荒削りな部分も多く、彼らの主張する方法論やアプローチの独自性を念頭に置いた上でも、なお批判的検討に耐えない部分がある。以下に続く叙述では、取り上げた神学者たちへの共感的理解を目指しつつも、必要な批判は怠らなかったつもりである³⁾。しかし、

2) 同様の問題は、日本のキリスト教美術にも見られる。日本聖書協会が最近発行した『アートバイブル』（2003年）には、全編を通して西洋の絵画だけが採用されており、イエスとその弟子たちは当然ながらもっぱら西洋人として描かれている。キリスト教人口の動態が変化し、アジア・アフリカ・ラテンアメリカには欧米に倍するキリスト教徒が住むということに、アジアで発行されたこの『アートバイブル』には、それらの地域で産み出された多くのキリスト教美術が一顧だにされていない。アメリカで発行される同種の企画に、渡辺禎雄をはじめとするアジアからの作品が必ず何点か取り入れられるのとは対照的である。近東の出身である聖書の人物たちを金髪碧眼に描く西洋のキリスト教美術も、すぐれて文脈化されたものである。その文脈化がキリスト教の唯一の形態であるかのような印象を与える出版物は、もはや適切とは言い難い。なお、アジアのキリスト教美術についての最近の報告に、吉田恵「イマジナルな魂のイメージからみた東アジアのキリスト教」富坂キリスト教センター編『鼓動する東アジアのキリスト教』（新教出版社、2001年）所収、181-216頁がある。

3) R. S. スギルタラージャ「漂うアイデンティティと聖書解釈——オリエンタリズム、エスノ・ナショナリズム、トランス・ナショナリズム」（志村真訳・解説）『福音と世界』

われわれがこんにちアジア神学を学ぶことの最大の意義は、彼らの提出している問いが、一見周縁部からのいささか身勝手な設問であるかに見えて、実は神学にとって無視することのできない根本的な問いを含んでいることを知る点にある。これらの問いに答えるためには、歴史的な知識の蓄積を幅広く動員し、現在の状況を多元的に勘案し、そして将来の進むべき大局を見極めて決断することが要求される。アジア神学は、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も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。それはちょうど、同性愛について学ぶことが、同性愛であると異性愛であるとかかわらず、人間の性愛そのものの本質についての問いを探究することになるのと類比的である。われわれはここで、単にアジア人のための神学やアジアに興味をもつ人のための神学を論じているのではない。アジア神学の問いは、すべての神学学徒がいずれかの局面において必ず直面せねばならない問いである。われわれの眼をそのように開いてくれるこの神学的な作業が、一部の好事家的な興味や体制批判の道具に委ねられたままであってよいはずはない。

近年では、貿易や産業ばかりでなく学術においても日本から世界に向けての発信が求められているが、こと神学に関しては、国内の研究と海外の研究とはまったく乖離したままである。日本の神学でこれまで海外に実質的なインパクトを与え得たのは、すでに半世紀前になる北森嘉蔵の『神の痛みの神学』だけである。英語による日本の神学の紹介は従来もジャーマニーやマイケルソンによるものがあったが⁴⁾、最近国内の神学者たちの合同執筆による『日本神学史』が出版された⁵⁾。日英両語での発行に著者た

(2002年4月)、48-52頁。同論文に付された「訳者解説」には、「アジア神学」が西洋的な視点からの概括概念に墮すことの危険が指摘されている。この危険を免れるために重要なのは、アジア神学内部での「意見交換」や「相互批判」である、という指摘も共感できる。同、45頁。

4) Carl Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1960); Charles H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan: A History of Dominant Theological Currents from 1920-1960* (Tokyo: IISR Press, 1965). 後者には邦訳がある。C. H. ジャーマニー『近代日本のプロテスタント神学』布施瀧雄訳(日本基督教団出版局、1982年)。

5) Yasuo Furuya, ed., *A History of Japanese Theology* (Grand Rapids, Michigan:

ちの努力を評価したいが、問題は、ある評者が言うように、そこに取り上げられている著作のほとんどが日本語であり、誰もそれを読むことも評価することもできない、という点である⁶⁾。これではどれほど多くの貴重な論文の題名や著書が紹介されても、その著者たちが力説する日本の神学の貢献や独自性は、何ら検証を受けることができない。日本の神学者が外国語で論文を書くことがまず稀であるし、外国語で書かれた場合にも国内の紀要などに載るだけで、審査を経て海外の学術雑誌に掲載されることは少ない。論文でなく単著が出版されることはさらに少なく、掲載や出版にこぎつけたとしても、今度はそれが引用されたり論じられたりすることがない。社会科学や自然科学の分野では、国際的な主要研究誌に引用された度数を数えることが一般化しているが、神学で同じ計測を行ったならば、結果はどのようになるであろうか。もちろん、このような数量的計測は神学という学問領域の特性に適合しない、と論ずることもできるであろう。けれども、神学研究における内外の乖離と格差は、どのような議論をもってしても弁明できることではない。日本の神学は、少なくとも外から見れば、相変わらず「欧米捕囚」のままであり、輸入するだけで発信されることのない「翻訳神学」なのである。アジアの神学は、これに比べると、めざましいほどの発信を行っている。日本の神学者たちの自負がいかにもあれ、われわれがこの点でアジアの神学から大きな遅れを取っていることは否定のできない事実である。

2 「文脈化神学」の現在

本書は、東アジアの文脈に特化した神学を取り上げて論ずるものであ

William B. Eerdmans Publishing Company, 1997). これは古屋安雄他『日本神学史』(ヨルダン社、1992年)の英訳である。

6) Roderick T. Leupp, "Theology from the East," review of *A History of Japanese Theology and The Trinity in Asian Perspective*, *Christian Century* (March 11, 1998), 264-266. なお、同書の内容的評価に関しては、長く東京神学大学で組織神学を講じたヘッセリンクの批判を参照。I. John Hesselink, review of *A History of Japanese Theology*, *International Bulletin of Missionary Research* 22 (1998): 140-141.

る⁷⁾。神学はかつて、唯一普遍ですべての状況に共通の学であると考えられていた。この考えが変わり始めたのは、1970年代である。世俗化と技術支配の亢進、貧困や著しい経済的不平等の国際的拡大、政治的抑圧、人種や性による差別、民族独立とそれに伴う民族間の新たな対立構造の出現、他宗教との対話や共存や協力の差し迫った必要性、などといった問題に、従来の神学が必ずしも適切な取り組みの方法を示せないことが認識されるようになったからである。たしかにバルトやティリヒら20世紀の偉大な神学的巨人たちが遺したものの中には、これらの問題に対する示唆や手がかりとなる洞察が豊かに含まれている。彼らの時代にも、今日われわれが直面しているのと同じような問題の萌芽はあったであろう。彼らの神学から類比的にそれを学ぶことはできる。しかしながら、そのような学び方は、古い神学の射程がどこまで延長可能かを試す限界能力検査のように見える。大砲は、どんなに大きくても大砲である。それは地上の標的を狙うために作られたもので、たとえ射程距離を大幅に伸ばしたスーパーガンでも、宇宙空間にある標的を撃つのは難しいであろう。たしかにそこには類似点や連続性もある。だがその連続性は、大気圏と宇宙空間の間にあるほどの連続性にすぎない。彼らの神学がいつの時代のどのような状況にも恒久的な妥当性をもつと真剣に主張するならともかく、彼らの時代に存在しなかった問題領域に彼らの答えを求めるのは時代錯誤に他ならない。

文脈化神学は、「第三世界の神学」と特徴づけられることもある。共産圏諸国の崩壊で「第二世界」が実質的に消失したこんにちでは、かつてア

7) 「文脈化神学」は“contextual theology”の訳語である。「状況神学」という訳語も可能であろうが、日本語では“situation ethics”を「状況倫理」と訳すことが定着しているので、混同を避けるために、本書では「文脈化神学」という訳語をあてておく。他にも“accommodation,” “adaptation,” “enculturation,” “acculturation,” “inculturation,” “intercultural,” “indigenization,” “localization”など、さまざまな用語がカトリック・プロテスタントともに使われてきたが、これらの意味や適切さについてはすでによく論じられているので、ここでは繰り返さない。See David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication*, Second Edition (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991), 131-135. 最近の議論には、シュライターやビーヴァンスの他に、デイヴィッド・ボッシュ『宣教のパラダイム転換・下』東京ミッション研究所訳（新教出版社、2001年）、285頁がある。ただ同書では“contextualization”が「文化脈化」、「inculturation」が「文化内開花」となっており、訳語の選択には異論の余地もあり得よう。

ジアの自己主張の表明であつたこの「第三世界」という言葉にも、さほどの通用価値があるとは思われない。しかし、政治や経済ばかりでなく文化や思想の領域においても急速に自立を遂げつつあるアジアの国々を前にして、これまで世界秩序の中心であつた「第一世界」がもはやキリスト教神学の自明の発信地でなくなったことは確かである⁸⁾。新しい神学の構築の試みは、それぞれの状況に応じて「解放の神学」「フェミニスト神学」「ラテンアメリカの神学」「アジアの神学」などと呼ばれ、伝統的神学はやや距離を置いてこれらを「属格の神学」「ハイフンの神学」などと総称してきた。伝統的神学はいつでもどこでも誰にでも適用可能な普遍的な神学である、という前提がそこにある。つまり、まず純粋で基本的な「神学」そのものがあり、それとは別に、これらの新しい神学がその周縁部に「応用」編として位置づけられてきたのである。これらの神学は、神学校の教育課程においても、すべての必須内容を終えてから、時間的な余裕のある時に限って付録のように紹介される事務的な伝達事項にすぎなかった⁹⁾。

ところが、これまで伝統的神学を担ってきた西洋の思想世界でも、「文脈」をより真剣に取り上げるべきだという理解が深められてきた。今や、宗教や倫理などの価値観が左右する局面では、相対主義や多元主義が唱えられる。そればかりではない。「真理」そのものも、実は客観的で普遍的な合理性に基づいているのではなく、むしろ一定の社会集団による正当化の過程と不可分である、ということが論じられるようになった。知識社会学は、妥当性や信憑性の一般的受容に社会構造の下支えが必要であることを教えている。まさに「自民族中心主義」こそが現代認識論の取り得る唯一の結論である、と断ずるローティのような哲学もある。こうしたポストモダン的な真理観に全面的に追随する必要はないにしても、神学がこれまで以上に文脈に敏感であることが必要になったのは確かである。

それだけではない。それぞれの状況の必要から生じた文脈化神学の興隆

8) 「第三世界」という言葉の使用の是非については、Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Revised and Expanded Edition (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002), 145, n. 1 を参照。なお、「第二世界」にも文脈化神学の好例がある。ハンフリー・ミューラー『福音主義神学概説』雨宮栄一・森本あんり訳（日本基督教団出版局、1987年）を参照。

9) ボッシュ、下・296頁。

と進展は、普遍性を標榜する従来の神学が、必ずしもその自己理解の通りに普遍的ではなかったことを示唆している。欧米のこれまでの神学は、実は自己の文脈的出自を自覚しないでいるにすぎない。ある神学者は、このことを次のように述べている。

「文脈化」と言う時、われわれは一般に、福音を別の文化に導入することであると考えている。しかしその時われわれは、福音がわれわれ自身の文化においてすでに「文脈化」されていることを忘れている。われわれは誰も、文化的な真空状態に生きているわけではない。誰一人として、自分の属する文化を離れて聖書を理解し得る者はない。

「文脈化」は、われわれが自覚しようとしまいと、人間状況に必然的に伴うものとして常に起こっているのである¹⁰⁾。

文脈化は、西洋世界のキリスト教にとって、これから非西洋世界へとキリスト教を伝達する際に留意すべき問題なのではなく、すでに自己自身のキリスト教理解において起こっている事実なのである。このことは、これまで武田清子、森岡清美、マーク・マリNZといった社会学者たちによって論じられてきた「外来宗教の土着化」という主題にも言えることである。神学と社会学とでは同じ主題の扱い方に相違があって当然であるが、ここで決定的なのは、社会学的な土着化過程の研究では、まず対象となる宗教の原型なり祖型なりが国外のどこかに純粋なカタチで存在していることが前提されている点である。これに対し、神学的な視点からは、その「外来宗教」と呼ばれるもの自体が、いずこの地域や文化にあってもすでに土着化の結果であると考えられる。少なくとも社会学的な分析においては、それが宿主文化にとってはじめ異質であった、ということの確認がなされれば十分である。しかし神学はその先を問わねばならない。土着化される以前の「純粋なキリスト教」というものはどこにも存在しない。キリスト教は、日本に「土着化」する以前に、アメリカで「土着化」しており、ヨーロッパで「土着化」しており、ギリシアやローマで「土着化」している。この認識こそが、アジアの神学者たちをこんにち文脈化へと向かわせる内

10) Morris A. Inch, *Making the Good News Relevant: Keeping the Gospel Distinctive in Any Culture* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986), 8.

的な動機となっている¹¹⁾。

いったいに神学は、福音のメッセージとその受け取り手の状況の間に棲息する学問である。神学の根本的な出発点を神の「啓示」に見る場合にも、文脈化神学は必然的な要請である。啓示は、啓示の受け取り手を要求する。啓示が啓示である以上、それはすでに何者かによって受け取られたものを意味する。誰にも開かれずに空中に漂ったままの啓示というものはない。したがって、そこにはすでに特定の諸個人が存在し、その諸個人が生きる特定の文脈が存在する。啓示は常に文脈の中に生起するのである。

とはいえ、文脈は神学の主要な関心事ではない。神学はあくまでも啓示受容の批判的な解釈学である以上、人間的な文脈の産物ではあり得ない。これまでになされてきた「文脈化神学」の先鋭的な試みには、ある特定の文化をそれ自身において尊く固有で理想的なものとなす傾向が散見された。このようなロマン主義的文化理解は、一時代前の文化人類学にはあり得ても神学には原理的に不適切である。神学は、文脈において生まれつつ、文脈の彼方へと視線を向けるのでなければ、神学とはならない。神学のこの問い方は、これら文脈化の神学者が、また彼らが語り聞かすべき信仰者が、彼ら自身の文脈を越えたところからもたらされた福音の真理をすでに知っているがゆえに、可能とされている。これを、啓示の事実から出発して啓

11) 偶々この講義が行われていた期間にハロウィーンの季節があり、神学校でも賑やかな催し物があった。アメリカ社会では何ら不思議ではないこの取り合わせは、少し慎重に考えるならば奇妙である。ハロウィーンは、こんにちの一般的な慣習では悪や恐怖や死や悪魔や魔女を主題としており、キリスト教のメッセージとはまったく背反するグロテスクの祝祭である。そのため、厳格な韓国人キリスト者の家庭では、子どもたちをハロウィーンの大騒ぎに行かせない。アメリカのキリスト教徒たちがどうしてそのような異教的な騒ぎに平気で参加できるのかが理解できないのである。ここに、キリスト教のアメリカ的な文脈化の一例がある。彼らに正面からこれを問い質せば、おそらく「信仰とは関わりのない単なる社会慣習にすぎない」と答えるであろう。それはまさしく、日本人の大半が年頭に大挙して初詣に出掛けるのと同じ理由である。アメリカのキリスト教徒は、日本人の準宗教的な社会慣習の複合的な並存を不思議がるが、実はアメリカのキリスト教にも同様の並存が見られることには思い至らない。あるいは、このようなこだわりなき並存こそが宗教の文化的受容の徴表であり、そのもっとも適切な方法である、と論ずることもできよう。だとすれば、日本人キリスト者も、新年には神社へ初詣に出掛け、家族儀礼の一端としてお盆の宗教行事を積極的に行うべきであろう。本書が取り上げるアジア神学者たちには、そのように主張する者もある。それを拒んできたことが、日本にキリスト教が受容されない一因である、と言うべきであろうか。われわれはすでにここで、文脈化神学の提起する問題群に足を踏み入れている。

示の根拠へと遡及する作業、と表現することもできよう。彼らがすでにキリスト教の信仰へと導き入れられているという事実そのものが、彼らが単に自己の文脈の産物ではあり得ないことの証左である。この福音は、人間の社会的・経済的・政治的・文化的な文脈の中で受け取られるが、そこから生まれたのではない。そこへと与えられたのである。人はこの福音を「聞くことから」ex auditu（ローマ10・17）得る。そしてこの福音は、「すべての人に」与えられたよきおとずれと理解される。神学はそれゆえ、自己の文脈を越えたより広い文脈に無関心であることはできない。神学の普遍性は、現実的な到達可能性であるよりも、普遍的であろうとする努力そのものに存する¹²⁾。このような神学の本質的努力を「帝国主義」や「植民地主義」などの時代がかったレッテルで安易に片づけるべきではないことは、やがて以下の叙述で明らかになるであろう。

神学は常にメッセージと状況という二つの極からの張力を受けつつ営まれるが、そのバランスはしばしば崩れる。スタックハウスは、現代の文脈化神学者たちが中世の「ノミナリスト」であるかのように現実を見ていることを指摘している¹³⁾。彼らは、何事によらず自分個人の経験というテストを経てからでないと認めないという、極端な経験論者の信条をもっているからである。しかし、神について、あるいは真理や正義について、あるいはキリストの臨在や聖霊の力について語る時には、中世的な意味での「リアリスト」的な前提が働かざるを得ない。つまり、われわれの認識が疑いようもなく限定されており、万人がすべてを同じように認識するわけではないにしても、なおそこにはわれわれが思惟と行為における共通の規範として受け入れざるを得ないようなある現実が存在する、という理解である。現代の「リアリスト」すなわち現実主義を標榜する人々は、皮肉なことに中世の「普遍論争」における「ノミナリスト」の立場を受け継いでいることになる。しかし、神学は極端なノミナリズムにも極端なリアリズム

12) Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology Between the Gospel and the Local* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997), 2, 4.

13) Max Stackhouse, *Apologia: Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), 23-25.

ムにも同意することはできない。超越の神がイエス・キリストという特定の存在においてわれわれに顕された、という聖書的な啓示理解そのものが、リアリズムとノミナリズムの双方を要求するからである。現代的な思惟がその両極の間でノミナリズムへと傾斜しているならば、より必要とされるのはリアリズムの論理である、ということになろう。

同じ視点からスタックハウスは、文脈化神学にしばしば見られるテキストとコンテキストとのバランスの崩れにも批判を呈している。テキストとしての聖書がコンテキストすなわち文脈^{きば}を審く、という一面が見えなくなってしまうからである¹⁴⁾。文脈化を求める神学者の聖書解釈は、まず自己自身の現在の文脈を選んで決定し、その上で聖書のテキストを読む、という順序を踏む。そうしてこそ聖書がわれわれの文脈に語りかけることができるようになる、というのが彼らの論拠である。しかし、これでは聖書は最終的には読み手の選ぶコンテキストに左右されることになり、テキストが恣意的に「操作」されることになるのではないか。もちろん、文脈化の議論が示す通り、テキストについても完全に読者から独立した客観的な読み方がどこかにアプリアリに存在しているわけではない。しかし逆に、テキストが読み手の心を掴み、魅了し、支配し、審くという事態が生起することに余地を残しておかなければ、そのテキストは「源泉」や「規範」としての性格を失うであろう。われわれは以下に第二章でその具体的な事例を見ることになる。本来的な意味でのテキストは、時にコンテキストを超越する「権威」をもち、おのずと受け手のコンテキストをある「審判」のもとに置くはずである。

スタックハウスの批判には耳を傾けるべきものがある。ただ、アジアの神学が実際に辿ってきた行程からすると、第二の点については必ずしも首肯できないところがあるようにも思われる。文脈化神学が求めているのは、自己自身のコンテキストをまず「選んで」からそれに相応しくテキストを読む、という恣意的な操作の手続きではない。むしろ、テキストを読んでいる自分が否応なくコンテキストに依存している、ということを「発見し」「自覚し」「意識化する」作業である。聖書の言葉は、われわれのコン

14) Ibid., 27.

テキスト選定の努力などにはかかわりなく、すでに語りかけている。われわれはすでにその言葉を聞いている。神学の課題は、すでに語りと聞きとが成立しているというその事態を分析し、なぜそれが可能であるのか、その前提となっていることは何か、を問うことであり、これをみずから意識化させることである。そのようにしてはじめて、そのコンテキストに同時に織り込まれている偏見や歪曲を悟り、より正しい理解に近づくことができるからである。アジア神学をはじめとする文脈化の神学が見いだしたのは、これまで歴史の中でなされてきた読み方、現在のわれわれに正統として伝えられた読み方もまた、実はそれぞれのコンテキストの中で読まれてきたものであり、テキストそのものの純粋な再現ではなかった、という事実には他ならない。

現代の文脈化神学には、もう一つ顧慮すべき点がある。ノミナリズムが際限のない細分化を引き起こすように、文脈化神学は各状況に応じて無限に細分化される可能性がある、ということである。そして、細分化は相対化をもたらす。具体的に言えば、次のようになろう。「アジアの神学」といっても、国や地域によってその状況はさまざまである。アジアの諸国・諸地域・諸文化は、「アジア」という簡単な括り方を拒絶する多様性をもっている。さらに、同じ一つの文化状況の内部にあっても、富める者と貧しい者とは異なった文脈があり、男性と女性では異なった文脈がある。民族背景により、教育程度により、使用言語により、家庭環境により、雇用状況により、世代や年齢により、異なった文脈がある。そのように明細化を進めてゆくと、文脈は人の数だけ存在することになろう。いや一人の人間においてすら、場面ごとの文脈があり、昨日と今日では異なった文脈が異なった神学を要求するかもしれない。そうなると、もはや「神学」という作業そのものの共通基盤が失われ、「文脈化神学」すら存在し得なくなってしまう。つまり、どのような「文脈化神学」も、まさに文脈的であるために、ある程度の普遍化や一般化を避けることはできない、ということである。われわれが問うべきは、「文脈化か否か」という二者択一ではなく、「どの程度まで」個別の文脈に密着するべきか、という程度問題なのである。一般原則からすれば、解釈の深さと妥当性の広さとは反比例の関係にある、と言えるであろう。すなわち、神学が特定の文脈に密着すれ