

日本の教会

古屋安雄

ここで論じ考察しようとしている「日本の教会」とは主としてプロテスタント教会、しかも日本基督教団を中心とする日本キリスト教協議会に加盟している諸教会のことである。アメリカでは「福音派」(Evangelicals)と区別されて「プロテスタント主流派」(Protestant Mainline Churches)と呼ばれている諸教会と歴史的にも関係の深い諸教会をさす。福音派に対して「エキュメニカル派」とか「WCC派」(世界教会協議会)あるいは「リベラル派」とも呼ばれている諸教会である。

I

周知のように日本の教会の歴史は、最初のプロテスタント宣教師がアメリカからはじめて来日した1859年から始まる。そしてその後、続々と来日して伝道を展開した外国ミッションはほとんどがアメリカからのミッションであった。したがって日本の教会はそのはじめからアメリカ型の教会、つまりヨーロッパ的な「国教会」(Kirche, State Church)ではなく、政教分離を前提として発達したアメリカ的な「教派」(Denomination)型の教会であった。

それゆえに日本の教会は、その組織、制度、教理、教規、礼拝、伝道、牧会、信仰生活、倫理にいたるほとんどの側面において、アメリカの教会の影響が絶大である。この点では同じくアメリカの宣教師によって伝道が始まった韓国、中国、フィリピンの教会と大差はない。たとえば、これらの国々の教会の

礼拝で歌う讚美歌のほとんどはわが国でなじみの讚美歌である。また礼拝形式もほとんど同じといってよい。礼拝の中で献金を集めるのも、教会税をおさめない教派型のアメリカの教会からの共通の伝統である。

ところがこれらのアジアの諸国の教会と日本の教会が、決定的と言わずとも非常に異なるのはその神学である。他のアジア諸国の教会が組織制度のみならずその神学もアメリカ的であるのに対して、日本の教会のみは組織制度はアメリカ的であるが、神学はドイツ的であるからである。言ってみれば日本の教会だけは、体はアメリカ型、頭はドイツ型という、アジアでも珍しい教会なのである。ここに日本の教会独特の性格と、またその問題があるように思われるので、本論ではこの面を考察し論じようと思う。どうしてそうなったのか。そしてそこからどのような問題が生じているのかを明かにし、さらにその克服の途をさぐりたい。

II

まず、なぜ日本の教会は体はアメリカ型なのに、頭はドイツ型の神学（厳密にはスイスをふくむドイツ語圏の神学）になったのであろうか。その最大の理由は、唐突にきこえるかも知れないが、日本が他のアジア諸国のように欧米の植民地ないしは半植民地ではなく、独立国であったからである、と思われる¹⁾。

植民地の場合、それぞれの宗主国からの宣教師の指導力は、政治権力と同様に絶対的な力を有していたとあって決して過言ではない。いわゆる帝国主義とミッションの関係は、決して同一的ではなく、それぞれの国において異なる複雑な関係を展開してきたのが実状である²⁾。しかしながら宗主国の指導者が絶大な力をもっていたのは政治においてもミッションにおいても同じであった。インドの場合はイギリス人が、フィリピンの場合はアメリカ人がそうであった。朝鮮のように日本の植民地になった国でも、日本統治以前から活動していたアメリカの宣教師の指導力は大きく、日本支配に対抗するためにアメリカの宣教師に頼ろうとしたので、彼らの影響力はかえって強大であった³⁾。

したがってこれらの植民地国においては、宗主国の宣教師たちが教えるそれ

それぞれの国の神学を何の疑問もなく受容し学ぶのが常であり、それ以外の可能性はなかったのである。インドではイギリス神学が、インドネシアではオランダ神学が、その他の国々では中国もふくめて、大体アメリカ神学ないしは英語圏神学が支配的であったゆえんである。

III

ところが日本はアジアにおいて例外的に欧米の植民地とはならなかった独立国であった。それだけナショナリズムが強烈であったとってよいであろう。それは明治初期にキリスト者となった人々にも共通であった。したがってアメリカの宣教師に追随することをいさぎよしとしない風潮ははじめから強かったのである。内村鑑三の無教会主義が、アメリカの宣教師にたいする批判と反撥にも、その一因をもっていたことは明らかである⁴⁾。しかし宣教師の意見や見解とは違ったゆえに、自分独自の途を歩んだ人は教会内にもいた。

日本基督教会の指導的人物であった植村正久がその一人である。植村が明治学院神学部を辞職して、1904年（明37）にわが国ではじめての日本人だけの手になる神学校、東京神学社を創立した一因は、教科書をめぐって宣教師と対立したからであった。植村が用いていたW. N. クラークの『キリスト教神学概論』(*An Outline of Christian Theology*, 1898)は、当時アメリカで自由主義神学のはじめての組織神学として広く読まれていた、いわば最新の神学であった。それにたいして宣教師の中の保守的な人々が反対したのである。おそらく彼らはプリンストン神学校のチャールズ・ホッジの『組織神学』(*Systematic Theology*, 3 vols, 1871-72), およびその子のA. A. ホッジの『神学概論』(*Outlines of Theology*, 1860)あるいはB. B. ウォーフィールドの著書に代表される保守的なカルヴィニズムを信奉していたのであろう⁵⁾。

ここにアメリカの宣教師によって指導されていたにもかかわらず、日本の教会の牧師たちが独自の神学的判断をもっていた一つの事例をみることができる。それは日本の教会が、国の独立と同じく教会の独立を、その当初からめざしていたからである。逆にいうと日本が独立国であったために、その教会も独

立心が強く、神学をえらぶ際にも、宣教師の言いなりにはならなかったのである。
ろう。

IV

しかしアメリカの保守的な神学から自由主義的な神学へ移行したのちに、さらに日本の教会がドイツ神学へと傾斜していったのは、教会内の事情よりはむしろ教会外の状況によるところが大きかったように思われる。

ドイツ神学が日本の教会に導入されたはじめは1885年（明18）にドイツの宣教師W. シュピンナーが来日した時であろう。明治20年代のいわゆる「新神学」の波瀾は、アメリカのユニテリアンやユニバーサリストの宣教師たちの影響も大きいですが、シュピンナーの感化も少なくない。彼はドイツとスイスの宗教史学派に属する牧師や神学者たちによって結成された自由主義的な宣教会（Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein）から派遣された宣教師であった。彼が紹介したドイツ神学とは、聖書批評学や宗教史学をとりいれたいわゆる近代神学である。

しかし「新神学」はそれまでアメリカの宣教師によって導入された福音主義（1846年にロンドンで開かれた福音同盟大会の立場）を信奉していた日本人キリスト者に大きな衝撃を与えたものの、それが直ちに日本の支配的な神学となったわけではない。それは海老名弾正と植村正久の神学論争をひきおこしたが、結果的には小崎弘道などにみられるように、聖書批評学や宗教史学をとり入れるが、分派主義には走らないバランスのとれた福音主義を確立するのに役立ったといつてよいであろう。

「新神学」が直接影響を及ぼしたのは、皮肉なことにドイツ神学の流行ではなく、むしろ金森通倫などにみられるような、日本的キリスト教あるいは日本の神学の提唱であった。「新神学」は宣教師の手から日本の神学を解放独立させようとしたものであった⁶⁾、と言われるが、それもやはり日本が植民地ではなく独立国であったからである。いずれにせよ、「新神学」という名称でわが国にはじめて導入されたドイツ神学は、決してただちにこの国の支配的な神学と

なったのではなかった。

V

ドイツ神学がそのような位置を獲得するのにもっとも大きな力となったのは、明治政府の大学政策であったと思われる。明治初期の外人教師の多くは、フルベツキのようなアメリカの宣教師をふくむ英米教師であった。したがって当時唯一の大学であった東京帝国大学の前身であった開成学校や東京大学の学制は主として英米系のカレッジをモデルとしたものであった。

ところが1881年（明14）の大学職制改正によってドイツ語傾斜が始まり、さらに同年のいわゆる明治14年政変によってイギリス派の大隈重信を排除した伊藤博文や井上毅を中心とするプロイセン・ドイツ派が政治的な主導権を握るようになってから、大学はもっぱらドイツの大学を模倣するようになった。

しかしこの政策転換はたんに政治的な理由（英仏米の民主主義よりはドイツの軍国主義の方が日本に適している）だけではなく、学問的な理由によるものでもあった。学問史ないしは科学史的にいて、たしかに18世紀まではイギリスが科学運動の中心であったが、19世紀前半にはフランスが、19世紀後半にはドイツがその中心となっていたからである。つまり明治時代にはドイツが世界の学界の最先端であったのである⁷⁾。

そして事実、当時はイギリス、フランス、アメリカからも留学生がドイツの大学で学んでいた。札幌農学校で教えた W. クラークもアマースト大学を卒業して、ドイツのゲッチンゲン大学で化学を専攻して学位を得ている。アメリカの神学者たちも、保守派と自由派のいずれもやはりドイツに留学している⁸⁾。したがってわが国の大学のモデルとしてドイツをえらんだのは、決してただ政治的判断からだけではなく、当時の世界の学問的状况を判断してのことであった。しかし、このような判断によって政策転換ができたのは、やはり日本が植民地のように宗主国から一方的に文化や学問を押しつけられることなく、自らの判断でとるべき外国の学術をえらぶことができた独立国だったからにほかならない⁹⁾。

VI

したがって明治時代にキリスト者であって東京および京都帝国大学で学んだものが、ドイツ神学に傾斜していったのは自然の成行きであった。明治初期の初代のキリスト者に信仰を学んだ二代目のキリスト者たちが学問的に活躍するのは、1907年（明40年）以後であるが、その最初の人である波多野精一をはじめとして、みなドイツ神学およびドイツ聖書学を専攻した人々である。石原謙、佐藤繁彦、征矢野晃雄、山谷省吾など、なかにはドイツに留学したものもいるが、そうでなくとも専らドイツ語で研究している。それに同志社や東京神学社などで神学を学んだものでもまたアメリカやイギリスに留学したものでもドイツ神学を、あるいはドイツ的学風の中で神学を学んできている。大塚節治、有賀鉄太郎、桑田秀延、浅野順一などがそうであった。

それに前述のように東京と京都をはじめとして次々と設立された帝国大学においてドイツ哲学が主流をなしていたゆえに、ドイツ哲学と深い関係にあるドイツ神学は哲学者たちの間でも知られていた。西田幾多郎はその一人であるが、彼の影響によって神学への関心をもった三木清や和辻哲郎のような人もでてきている。いや神学者が注目する前に哲学者の方がヨーロッパの神学に関心をもっていたこともある。キェルケゴールはドイツ神学者ではないが、弁証法神学とくにバルトによって有名になったし、さらにそのドイツ語訳によって長らく読まれていたので、広い意味でドイツ語圏の神学思想家といってよいであろう。このキェルケゴールが日本ではじめて紹介されたのは、実はバルトの『ロマ書』によって有名になる数年前の1915年（大正14）のことである。弱冠26才の和辻哲郎が著わした『ゼエレン・キェルケゴオル』がそれである。このように弁証法神学とくにバルト神学が紹介される前にすでにわが国ではドイツ神学への関心と研究が、しかもアメリカよりも先にひろがっていたのである¹⁰⁾。

VII

しかし、わが国の神学が圧倒的にドイツ神学の影響下に入ったのは1930年代

に入ってからである。つまり昭和時代に入ってからであるが、それは日本が軍国主義の時代に入ったことと重なり合う。弁証法神学ははじめ「危機の神学」と呼ばれたが、まさにわが国が戦争時代に突入する直前のいわゆる「非常時」と呼ばれた時代にこの神学は導入され、急速にひろがったのであった。

これは決して偶然ではないであろう。第一次世界大戦の悲劇的経験から、人間世界と文化の危機に直面して抬頭してきた弁証法神学、ことにバルト神学はまことにラディカルな神学であった。キェルケゴールにならって神と人との間の無限の質的差異を強調し、啓示の宗教に対する超越性と福音の文化に対する絶対的他者性 (Das ganz anderes) を主張したからである。それはしかしまだ神学的成熟に達していない日本の教会が、当時の切迫しつつあった危機に直面するのに好都合な神学として歓迎されたのであった。

当時日本の教会は、共産主義、マルクス主義、ファシズム、ナチズムおよびわが国の軍国主義と超国家主義などの脅威にさらされていたが、それらに対抗するだけの神学をもっていなかった。近代の楽観的進歩主義と結びついた自由主義神学ではそれらに引きずられるだけであったからである。

ところがバルト神学はそれらの思想、世界観、哲学をふくむ人間文化全体に対して徹底的な神からの否をつきつける反文化的な神学であった。佐藤敏夫は、バルト神学が日本で魅力をもった理由、つまりバルトが日本で圧倒的影響力をもった秘密は「バルト神学の徹底性 (Radikalität)」にあったと言っているが¹¹⁾、とくにその否定的な徹底性にあったとあってよいであろう。もちろんその否定的な徹底性はまさに弁証法的に (それ故に弁証法神学と呼ばれたのであるが)、肯定的な徹底性、つまり神の恵みの徹底的肯定と表裏一体である。それ故に、日本の教会はバルト神学に傾倒したのであった。

VIII

ところが、ここでまことに奇妙なことがおこった。周知のようにバルト自身はヒトラーのナチズムに抵抗し、教会闘争を指導したが、日本のいわゆるバルティアン (つまりバルトの著作を邦訳したり、あるいはその神学を紹介したり

研究した人々、およびその神学にもとづいて説教した人々)のだけれも、日本の軍国主義や戦争に真向から反対して、抵抗したり闘争してはいないからである。

これは当時、日本がドイツと反共同盟の親しい関係にあったので、ドイツ批判はやりにくいという事情もあって、故意にバルトの反ナチ闘争は紹介されなかったからかもしれない。さらに前述のようにドイツ的な帝国大学で学ぶ知識階級に親独反米の風潮が強かったために、本気でナチスに賛成し、日本の軍国主義を支持したのかもしれない。

いずれにせよ、日本の教会が神学的にはバルト神学の圧倒的な影響力下でありながら、教会としては軍国主義と戦争に協力屈服したのは、まさに日本の教会の頭はドイツ型で、体はアメリカ型という、自己分裂的な教会であったからである。

たとえ頭でバルトの反ナチス闘争のことを知っていても、またその根底にある神学を知っていても、それは頭の中だけのことで、体の手や足とは無関係なのである。逆にいうと体では軍国主義や超国家主義の弾圧を身に感じていながら、その苦痛は頭にまでつまり神学とは結びつかないのである。頭と体が別々の構造をもっているからにほかならない。

もっと一般的にいうと、当時日本に滞在していたカール・レーヴィットが学友や教授を批評したように、日本の教会も「二階建の家」に住んでいて、一階と二階は全然別の考え方や感じ方をしていたのである¹²⁾。つまり一階と二階をつなぐ梯子があるのかと疑われるほど、頭と体は離れているのである。それであれば、なぜ日本のバルティアンが軍国主義に抵抗しなかったかは説明できないであろう¹³⁾。

IX

しかしさらに言うならば、それは日本の教会がいわば「頭でっかち」の教会であったからである。おそらく、その最大の理由は明治初期以来プロテスタントに入信したものの多くが武士階級、つまり知識階級の青年たちであったから

であろう。しかも彼らはみなナショナリストでもあった。アメリカの宣教師たちの言いなりにならなかったゆえんである。そして、おそらくこのことが同じ独立国でありながら、タイと日本のそれぞれの教会の違いをうんだのであろう¹⁴⁾。

たしかにアジアでプロテスタントがまず知識階級にひろがったことは、日本だけにみられるユニークな現象である。それ故に神学においていち早く進歩したのであろう。カール・マイケルソンが日本の教会は「若い教会ヤンガーチャーチスのなかで意義ある神学を発展させてきた最初の教会である」とすでに30年前に評価したのは決して過大評価ではない¹⁵⁾。したがって日本の教会は知識階級にひろまったために、その教会員数は少数であるにかかわらず、文化的、社会的にはその数からは想像できないほど大きい影響力をもっているのである。国民人口の1パーセントにみたないキリスト者でありながら、全国の大学、短大の約10パーセントは教会関係の学校でしめられている。

しかしその強さが、同時に日本の教会の弱みになっている。その実例が前述の戦争中の戦争に反対しない教会である。教会が実際に困った問題、天皇崇拜、神社参拝などの軍国主義と衝突せざるを得なかった問題を、知的に巧妙に回避している¹⁶⁾。バルト神学の超越的な反文化主義を盾にそれらの問題と正面から取組むことをしなかった。とくに国家神道というタブーにふれまいとして、バルト神学を「かっこうの隠れみの」として用いたのであった¹⁷⁾。

朝鮮で神社参拝を拒否して殉教した保守的なキリスト者、さらにわが国でも弾圧されたホーリネス系のキリスト者のいずれもが、いわゆる知識階級の神学的な人々ではなかったことは意味深長である。

X

日本の教会が主として知識階級に属する教会であることのもう一つの弱みは、キリスト者人口がほとんど増加しないことである。宣教開始以来130年になるといのに、この国のキリスト者人口は依然として1パーセントにとどまっている。ところが隣りの韓国では30パーセントがキリスト者である。

この両国の違いの大きな理由は、あとでのべるようにそれぞれの国におけるキリスト教とナショナリズムの関係の違いであると思われるが、ここでは知識階級の問題をとりあげる。知識階級に受容されるキリスト教とは、知識および思想としてのキリスト教に傾きがちである。長らく日本の教会が「青年の教会」あるいは「学問の教会」と呼ばれたゆえんである。彼らは新しい西洋の知識と思想の一つとしてキリスト教を受け入れたのであった。その意味では青年時代に思想としてのマルクス主義に関心をもち、マルキストになるのと大差はない。したがって大学を卒業して就職したり家庭をもつようになると、思想の世界から現実の世界へともどってしまう。つまり「卒業信者」となってしまふのである。

これが、毎年数万人の受洗者がありながら、信者数は依然として人口の1パーセントをこえない理由である。彼らにとって信仰とは、思想のように流行するものなのであって、時代の風潮が変れば、捨て去ってもかまわないものでしかない¹⁸⁾。しかもここでも「頭でっかち」の弱みがもろにでてくる。マルクス主義者が転向した場合、かなり強烈な罪責意識をともなっているのにたいして、キリスト者が棄教した場合、ほとんど罪責意識をともなっていないからである。これは入党して手足を動かす実践に従事するほどには、入信しても実践の経験へずに観念の遊びでおわっているからではなかろうか。

XI

信仰が思想ないしは観念のレベルにとどまっていることの結果、日本の教会では家庭における信仰の継承がうまく行われていない。親から子へ、子から孫へと信仰が継承されていけば、それだけでもキリスト者人口は必ず2倍、3倍と増加した筈である。しかしそうになっていないどころか、1パーセントにとどまっているのは、「卒業信者」の中にもかなりのキリスト者家庭の子女がいるからであろう。

ではなぜ信仰が継承されないのでしょうか。これも信仰が知的かつ神学的な思想のレベルにとどまっていて、家庭生活における実践、とくに愛の実践にま

でそれこそ受肉していないからであるまいか。

いいかえるとわが国の教会は、クリスチャン・ホームの形成と継承においてみるべき成果をあげていない。家族のうち1人だけがキリスト者であり、教会に行っているという人が少なくない。しかも父親だけしか教会生活をしていない、あるいは母親だけという場合、その信仰は家庭と家族におよばない全く個人的な思想にとどまっているからである¹⁹⁾。

たしかに家庭伝道ということはもっとも困難な伝道である。伝道しようとする人の信仰の真価がそこでは日常生活においてためされる。そこでは単なる言葉、単なる思想としての信仰はかえって躓きとなるからである。とくに家庭では「愛によって働く信仰だけが尊い」(ガラテヤ5:6)からである。

家庭伝道の不振と関係していると思われることに、日本の教会の礼拝への子供たちの不参加がある。礼拝はアメリカ型である筈なのにこの点はドイツ型である。アメリカでは親たちと共に子供たちも礼拝に出席している教会が多いが、日本ではむしろ少ない。親子ともに教会の礼拝に出席することなくして、家庭伝道といってもそれは極めて困難であろう。

XII

礼拝は何といっても教会の中心であり、そこに教会の性格がよく示されるものである。韓国と台湾と日本のそれぞれの教会について、次のようによく言われる。「韓国の教会は祈る教会、台湾の教会は歌う教会であるが、日本の教会は議論する教会である」。このことはそれぞれの教会の礼拝においてただちに感得されることである。いずれもプロテスタントであれば、説教が重視されるのは共通である。しかし日本の教会の説教は中でもっとも神学的ないし聖書学的内容のものである。やはり知識階級向けの知的な議論をふくむ説教であって、心にふれるよりは頭に訴えるものが多い。

したがって礼拝全体として神を讚美するというよりは、神の言を聞く、学ぶ、理解するという姿勢が強い。喜びにあふれる、というよりは静かに聞く、という礼拝である。その点では、もっとも土着的なキリスト教といわれる無教

会の聖書研究を中心とする集会に近い。ともに聖書を読み、学び、理解するという知的な側面が重視され、神の恵みを感謝し喜びにみたされるという情的な側面は軽視されがちである。

それゆえに喜んで礼拝に出席するというよりは、義務で学校に行くように教会に行っているふしがある。この点ではあとでものべるいわゆる福音派の教会とは対照的である。1988年度の統計であるが、福音派諸教会の場合、17万人の教会員数のうち14万人が毎日曜日の礼拝に出席しているのにたいして、日本基督教団の場合は、20万人のうちの僅か6万人しか出席していない²⁰⁾。海外の主要都市にある日本人教会 (Japanese Christian Fellowship) は、はじめに日基督教団と福音派の信者の合同で創立されるが、やがて福音派が主導権をもつようになった。教団の信者たちの礼拝出席率がわるいからである²¹⁾。これも礼拝が「頭でっかち」だからであろう。家族揃って喜びいさんで出席する礼拝ではないからである。

XIII

このような礼拝をしている教会から、伝道心にもえた信者が続々と出てくるであろうか。歴史的にいっても近代の外国伝道を始めたのはヨーロッパの教会ではなく、敬虔主義的な人々によるボランティア的な伝道協会とアメリカ型の教派教会であった。教会と伝道 (Church and Mission) が一つであるという考え方は、ドイツ型の教会にはなじみのない、アメリカ型の教会のものである。

それゆえに日本の教会は、明治初期には目ざましい伝道を展開した教会であった。明治5年に僅か5人の信者が、22年には25,000人にまでふえている。教会数も一つから274になっている。しかしそのあと、このような目ざましい発展はみられない。そのあとは前述のように国民人口の1パーセント以下に長らくとどまっているのである。

どうして日本の教会は、伝道のさかんな教会とならないのであろうか。もちろんいろいろな理由があるであろうが、その一つは教会の頭がドイツ型の神学

で一杯になったからであると思われる。ドイツ型の神学とは、いってみればわが国の国立大学の仏教学やインド哲学のようなものである。たしかにそこでは非常に厳密な学問研究がなされている。しかしその学問は、全国にある仏教寺院の布教を助長し促進しているであろうか。

同様のことが日本の教会と神学の関係にみられるのである。残念ながら神学をすればするほど、神学への情熱は高まっても、伝道への情熱は高まらないどころか低下さえしているのではないか。神学的に高度な教育を受けている日基教団の牧師たちの中から海外伝道者となるものは数えるほどしかいないのに、神学的でないといわれている福音派からは百人以上の海外伝道者がでていているという、この対照的な事実は何をものがたっているのか²²⁾。

XIV

それではこのような日本の教会の改革の可能性はあるのだろうか。その一つの試みとして提唱されたのが、アメリカ留学から帰国して間もない大木英夫の「ゲルマン虜囚からの解放」である。彼のアメリカでの恩師ラインホルド・ニーバーの神学を学ぶことについて語りつつ次のような解放宣言をしたのであった。

「日本の神学を無益な『ゲルマン虜囚』から解放し、神学が自主的になり、日本の歴史的現実と強力に取り組む可能性をあたえるであろう。とくにこれは日本におけるバルト主義の行きづまりの打開となり、神学をしてほんとうに教会の現実に即するリアリズムに立ち返らせるであろう」。²³⁾

この提唱に賛成した若い神学者の中には八木誠一のようなドイツに留学したものもいた。しかしそれから30年後の今、はたして日本の神学は「ゲルマン虜囚」から解放されたであろうか。大木自身の『日本の神学』(1989)や八木自身の『仏教とキリスト教の接点』(1975)、あるいは拙著『宗教の神学』(1985)、さらに若い世代の栗林輝夫の『荊冠の神学』(1991)などは、その解放を示す神学であろうか。

さらに鈴木正久総会議長のもと「明日の教団」を旨として発足した日基教団

の改革路線ははたして教団と日本の教会全体の改革をもたらしたであろうか。ただちに1967年には「第2次大戦における日本基督教団の責任についての告白」を發表して改革を試みたものの、万国博キリスト教会館をめぐり、さらに東京神学大学機動隊導入をめぐって、教団は分裂と混迷を深め、今日にいたるまで正常の教団総会を開催できないままである。

したがって依然として日本の教会は、頭にドイツ的な神学をつめ込みつつ、アメリカ的な体格をもちながら、伝道のために手と足が自由に動かない教会のままである。

XV

このような日本の教会の将来は一体どうなるのであろうか。今のままでは衰退の一途をたどるに違いない。それは日本の教会に歴史的にも神学的にも親しい関係にあるアメリカのいわゆる主流派の諸教会をみれば明らかである。その中でも日本の教会に似ているのはもと会衆派であった合同教会 (United Church) と合同長老教会 (United Presbyterian) であるが、ともに知識階級の教会であって、アメリカではもっとも神学的、知的な水準の高い教会である。しかしながらこの二つの教会の教勢は近年、とみに減少している。それとは対照的に近年、とみに教勢がふえ、主流派にとって代るほどに成長しているのは、いわゆる福音派 (Evangelicals) の諸教会である²⁴⁾。それゆえに最近では“Mainline Churches”は“Oldline”と呼ばれ、福音派を“Newline”と呼ぶようにさえなっている²⁵⁾。

同様のことがわが国においてもおこるかも知れない。その際に考えられるシナリオは次の二つであろう。第一は、アメリカのように教派間の分業の方向である。つまり神学的・知的な知識層を専ら相手とする、少数派の教会にとどまる。つまり現状のままでいく場合である。この場合にはいわゆる大衆伝道は福音派にまかせるということになる。日基教団をはじめとする主流教会に改革がおこらない限り、このシナリオがもっとも現実的かも知れない。しかし第二は、主流教会が改革を決意して、福音派から学ぶべきものを学び、頭だけの知

識階級のみ教会から、頭と体両方の、つまり知識階級のみならず、農民や労働者をふくむ大衆の教会に変革する方向である。アメリカのメソジスト教会に近い教会となるであろう。あるいは福音派がこれからそれになりつつある教会である。もっともこれらの教会はもともと大衆的な教会であって、漸次、知識階級をふくむようになっていった教会である。したがってわが国の教団などは逆の方向、つまり知識階級の教会から大衆の教会へと変革されねばならないわけである。それゆえにその方向は不可能と思われるかも知れない。しかし考えてみればジョン・ウエスレーはオックスフォード大学で教えていた神学者であった。その彼が大衆伝道をはじめてメソジスト教会の創始者となったのである。ウエスレーが回心したように、わが国の神学者あるいは牧師たちが「回心」すれば、この方向への改革は不可能ではないであろう²⁶⁾。

XVI

以上のことを一言でいえば、日本の教会が議論する、あるいは考える教会から、「伝道する教会」へと改革されることである。そのとき日本の教会は頭と体が分裂している教会ではなく、日本の伝道のための神学、日本の伝道のための体制をもった教会となるであろう。その時、国民人口の1パーセントのキリスト者を、せめて10パーセントにまでふやすことが可能となるであろう²⁷⁾。そしてその時、日本のキリスト教とその伝道にとって最大の問題である「天皇を中心とする神道的なもの」²⁸⁾を変革する、影響力をもった教会になるであろう。さらにその時、わが国のナショナリズムも変質する可能性がでてくるであろう。前に言及したように、韓国と日本のキリスト教の大きな違いは、ナショナリズムとの関係である。韓国では日本が侵入してきたために、ナショナリズムとキリスト教が結びついたのに対して、日本ではキリスト教は侵入してくるかもしれない西洋諸国の宗教であり、ナショナリズムと敵対関係にあるものとみられたからであった。そして事実、日本の教会にとってナショナリズムは伝道上の最大の障壁であった。このナショナリズムを健全なものに変革するためにも、国民人口のせめて10パーセントをキリスト者に、つまり唯一神のもと天皇

と日本を相対化することのできる、キリスト者にする必要がある。

日本の教会の使命は、日本と日本人に福音を伝道することである。そしてそのことは世界のためでもある。とくに最近のように、いわゆる経済大国の「エコノミック・アニマル」となって、宗教や倫理道徳を無視した日本人が全世界を飛びまわっているからである。これらの日本人の一人でも多くをキリストに信従するキリスト者にする、この伝道こそ日本の教会の使命と責任であり、それをすることは日本のためアジアのため世界のためになること、そして神の御意志にかなうことなのである。

注

- 1) タイも独立国であったが、長らく宣教師の指導下にあったのは、あとでのべるようにキリスト教の受容者が日本のように知識階級ではなく、農民であったからである。本論文の注14)を参照。
- 2) Stephen C. Neill, *Colonialism and Christian Mission*, 1966, Karl Hammer, *Weltmission und Kolonialismus*, 1978. を参照。
- 3) 日本基督教団出版局編、『アジア・キリスト教の歴史』, 1991, 103頁。ビルマのように宗主国はイギリスであっても、アメリカのミッションが植民以前から始まっていた場合は、教会内におけるアメリカ教会の影響力は今なお支配的である。同書, 268頁以下。
- 4) 内村自身が自分の「反宣教師熱」と呼んでいるほどであるが、それは彼のナショナリズムと表裏一体である。キリスト者、とくに明治のキリスト者のナショナリズムについては拙著、『日本の神学』, 1987, 137頁以下を参照。
- 5) 『植村正久と其の時代』, 第3巻, 1923, 525頁。教科書問題紛争のあと保守的な宣教師たちが、1907年に創立したのが神戸神学校であり、それはのちに中央神学校となった。『中央神学校の回想』, 1971を参照。
- 6) 海老沢有道, 大内三郎, 『日本キリスト教史』, 1970, 335頁。
- 7) 中山茂, 『帝国大学の誕生——国際比較の中での東大』, 1978, 35-36頁。
- 8) 古屋安雄, 大木英夫, 『日本の神学』, 1989, 31頁。
- 9) 中山茂, 前掲書, 44頁。もっとも日本の大学がドイツの大学の模倣であるということについて、実際には大学制度そのものよりは官僚制度であったといわれる。61-70頁参照。
- 10) アメリカで最初の研究書をだしたのはウォルター・ローウリー (Walter Lowrie, *Kierkegaard*, 1935) であるが、1930年代のはじめ中国と日本を旅行して弁証法神

学について講演した時、中国ではだれもキェルケゴールに興味を示さなかったのに日本では深い関心をもたれたのみならず、すでに和辻の研究書がでていることを知らされて驚いたという（これは晩年のローウリーが筆者に語ったことである）。

- 11) 古屋安雄編、『日本神学史』, 1992刊行予定, 82頁。
- 12) カール・レーヴィット, 柴田治三郎訳, 『ヨーロッパのニヒリズム』, 1948, 127-130頁。
- 13) 戦時中のドイツの教会と日本の教会の根本的違いとその理由については, 前掲書, 『日本の神学』, 156頁を参照。なお日本の教会の頭と体が分離していることを「プロテスタンティズムなき宗教改革の教会」と「宗教改革なきプロテスタンティズム」の分離といってもよいであろう。あるいは自由の問題についていえばルター的な「宗教的自由」とキング的な「市民的自由」の分離といってもよいであろう。拙著, 『キリスト教の現代的展開』(1969)に収録の論文「プロテスタンティズムなき宗教改革」と「二十世紀の二人の殉教者」を参照。体はピューリタニズムであったのに, 頭にはその自由, とくに政教分離による信教の自由は入ってなかったのである。
- 14) 前掲書, 『アジア・キリスト教の歴史』, 259頁。今なおその80パーセント以上が農村教会であるように, タイでは知識階級ではなく農民の間にプロテスタントはひろがった。
- 15) Carl Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, 1960, p. 9.
- 16) 聞いた話であるが, あるバルティアンで有名な牧師は, 警官から「天皇とキリストのどちらが偉いか」と問われて, 「そういう畏れ多いことはきくものではない」と言って警官を恐縮させ, 答えなかった, という。
- 17) 古屋安雄, 『宗教の神学』, 1985, 22頁。
- 18) いわゆる20年周期説については, 前掲書, 『日本の神学』, 101-112頁を参照。
- 19) 古屋安雄, 『一千万救霊の必要と可能性』, 1987, 54-55頁にあげてある事例を参照。
- 20) 日本福音同盟, 『日本の福音派—21世紀に向けて—』, 1989, 58, 176頁。
- 21) これはバンコックで教団のある教会の役員から聞いた話であるが, 教団教会の信者たちの多くは海外駐在の期間は教会も休みと考えてゴルフに行っている, とのことであった。
- 22) 前掲書, 『日本の福音派』, 52-53頁, キリスト新聞社, 『キリスト教年鑑』, 1991。
- 23) 大木英夫, 「神学者でない偉大な神学者」『興文』, 1961, 11月号, 5頁。
- 24) 古屋安雄, 『激動するアメリカ教会——リベラルか福音派か』, 1978。
- 25) Kenneth Kantzer, ed., *Evangelical Affirmations*, 1990, p. 21. Martin Marty, *The Public Church, Mainline-Evangelical-Catholic*, 1981 (三宅威仁訳, 『アメリカ教会の現実と使命』) 参照。

- 26) 野呂芳男, 『キリスト教と民衆仏教——十字架と蓮華』, 1991, ウェスレー研究者である著者が民衆宗教に注目しているのは偶然ではないであろう。
- 27) 前掲書, 『日本の神学』, 217-220頁。
- 28) 同上, 206頁。