

Title	なぜ日本に教会が必要なのか？
Author(s)	藤原, 淳賀
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 47
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=2187
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

なぜ日本に教会が必要なのか？^①

序

藤原 淳 賀

本稿で取り組むのは、「なぜ日本に教会が必要なのか」という問いである。これは日本においてキリスト教的営みを行うことの根底を問う問いである。これは、日本にキリスト教は必要なのかという問い——もつと厳密に言えば、日本に教會的キリスト教は必要なのかという問い——に直接関わってくる。

キリスト教の影響を受けて生まれた文化がある。それには、キリスト教的芸術（音楽、絵画、文学）、キリスト教的慣習（クリスマス等）、また民主主義や人権思想といったキリスト教的思想や制度といったものも含まれる。しかしこの問いは、そういったキリスト教文化だけではなく、教會的キリスト教がなぜ日本に必要なのかを扱うことになる。

I. 「日本に教会が必要なのか」との問いについて

キリスト教神学は長い歴史を持つ。キリスト教神学の研究においてわれわれは教会と神学の歴史を知らなければなら

ない。それらの多くは外国で行われたため、日本における神学はその輸入と理解から始められなければならないかった。しかしながら、プロテスタント宣教師の来日から一五一年（ベッテルハイムの宣教師からは一六四年）を迎える今日、われわれは諸外国のキリスト教および神学との対話を持ちながらも、日本における主体的なキリスト教のありかたを考察しなければならない。

A. 日本において神学すること

明治期の独立的なキリスト者は、——恐らく時期総尚早であつたであろうが、また少なからずナシヨナリステイックな香りを漂わせながらであつたが——世界のキリスト教に貢献するという意図を持って、宣教師のもたらしたキリスト教をただそのまま受け取ろうとはせず、日本における独自のキリスト教のありかたを求めた。それは教会と神学の伝統を軽んじ、その後ずいぶんと歪んだ「日本的キリスト教」をもたらすこともあつたのだが、単なる輸入ではない主体的なキリスト教を志した点は評価されるべきであらう。

大木英夫教授と古屋英雄教授が提唱された「日本の神学」⁽²⁾は、こういった「日本の神学」とは異なるアプローチである。⁽²⁾それは神学を日本化するのではなく、むしろ日本を神学の対象とする。そして日本の問題に神学的に取り組む試みである。そこにおいては、今日に至るキリスト教会と神学の歴史と伝統の上に立ち、また諸外国の神学と生きた対話を持ちつつ、日本において主体的に神学することが問われる。

このシリーズの第一回目の深井智朗教授による指摘は、日本基督教団のまたそれ以外の教団の聖餐論をめぐる混乱という観点から興味深いものである。日本のプロテスタント教会が、外国ミッションから早く独立をした結果、その教派的伝統を軽視する傾向があるのは事実である。また聖餐式という、プロテスタント教会にとって本質的な聖礼典を、教

職の「個人的な宗教的嗜好」⁽³⁾によって、深き神学的議論を経ることなくとも簡単に、諸教会が変えてしまうということとは、神学と教会の伝統の軽視と言われても仕方が無い。「日本の神学」はかかる問題も扱うことになるであろう。

B. 神学の前提としての教会

「なぜ教会が必要なのか」という問い、これは、なぜ神学が必要なのかという問いよりも更に根本的な問いである。それは元来キリスト教的神学の考察の主体が教会であり、キリスト教神学を生み出したのが、(結果として異端とされたグループも含めた)キリスト教諸教会であつたからである。ボンヘッファーがいうように、教会が「すべての教義的条項の前提であり続けた」のであり、教会は、単に教義学の中の一つの項目として論じられるべきものではないのである。⁽⁴⁾

神学は教会についても論じるのであるが、その「神学すること」との前提として、神に祈り神を礼拝する共同体のリアリティーがあつた。教会はそれを「祈りの支配 (*Lex orandi*)」と呼んだ。⁽⁵⁾そして礼拝こそが、神に関わり、また神を知る最もふさわしい場であると知つていた。礼拝は信仰の行為であり、時間性としては前へと向う直接性の体験である。それに対し、神学はそれらの体験を振り返り、後ろに向う省察として、神について、人について、救いについて、世界や歴史について、そして教会についての理解を深めてきたのである。

しかし近代以降、特にプロテスタンティズムにおいては、具体的な教会から離れたキリスト教が存するようになった。ルターは、ローマ教会を批判したが、そこから離れる意図はなく、また決して教会を軽んじなかつた。そして彼の歩みはもう一つの教会へと結実していく。しかしプロテスタンティズムをプロテスト運動と考える限り、個人の主体的信仰をキリスト教信仰の中心に置くことも可能になる。そして教会ではなく個人が神認識の主体となることが可能に

なる。

キリスト教的文化と宗教性を重んじ、また時にはキリスト教信仰をも重んじながら、教会に連ならないキリスト教というものが生まれてきた。その特徴は近代的な個人主義的信仰あるいは宗教心であり、それは教会無しに直接的な神との関わりへと向かう。あるいは見えざる教会とのかかわりの中で信仰を捉える。それは信仰が強調される場合には敬虔主義、神秘主義的な傾向を持ち、キリスト教社会の基盤としてのキリスト教という公共性が強調される場合には社会を安定させ、発展させる制度や精神性に関心を持つ。

日本における代表的な非教會的キリスト教は、無教會である。これは本講演のテーマ「なぜ日本に教会が必要なのか」と関連するため、「Ⅲ、無教會について」で扱うことになる。無教會の問題意識、および預言者の性質を高く評価しながらも、われわれはその教會論（あるいはエクレシア理解）を批判することになる。無教會が批判する教會の問題に関しては彼らの議論は的を射ているのだが、無教會が作り上げてきたものには深刻な問題がある。

新約聖書が教會について語るとき、それは圧倒的に具体的な教會とその問題についてである。エペソ書やコロサイ書は新約聖書の中でも、特に具体的な個々の教會を超えた一致を語っているが、その記述の多くは実際には具体的な教會での生活に関して割かれている。

神の臨在は教會内に限られるものではない。教會外にも神の臨在はあり、神の働きがある。國際的和平が結ばれる時そこに神の働きがあるであろう。争っている二人の人が和解し赦し合い握手をするときに、そこに断片的かつ不完全ではあっても実現しつつある神の平和がある。しかしH・リチャード・ニーバーがいうように、その神の働きを見極めることができるのは、神の民として世界を見ることを学んできた、そして聖靈の働きによって神を知る教會なのである。

「教會を母として持たない限り、神を父として持つことはできない」というキプリアヌスの美しい言葉は、教會とキ

リスト者を分離するニュアンスを与える点で必ずしも適切ではないが、教会の重要性を正しく強調している。⁽⁷⁾ やむを得ぬ状況のゆえに、一時的に地域教会に関わらないキリスト者がいることをわれわれは知っている。しかし楽器を持たない演奏家のように、また肉体を持たない魂のように、歴史において具体的な教会を持たないキリスト者は本来的でない状態にある。

C. 「必要」といふこと——教会が必要であると誰が判断する權威を持っているのか？

日本では、アメリカ式の会員制卸売式小売店はその数を増やしているが、英国では定着しなかった。家屋が小さく大量の商品を一度に買う習慣もスペースも無く、必要とされなかったからである。日本の豆腐はアメリカで健康食として広く受け入れられてきている。必要とされているのである。ここではマーケットがサービスや商品が必要か否かを決定する。

「教会は日本に必要であるか」と問うとき、「誰が教会を必要と決めるのか」ということを考えなければならない。また「どのような意味において教会を必要と考えているのか」ということも問わなければならない。

一六世紀に初めてキリスト教が日本にもたらされたとき、九州の大名たちは貿易のためにキリスト教を歓迎した。信仰のゆえにキリスト教を受け入れた人々も、特に関西に、少なからずいたが、実利のゆえにキリスト教を用いる者が出てきた。信長は、西洋への好奇心と自らの政治的目的達成の手段としてキリスト教に好意的態度をとった。秀吉は、日本統一の感觸を得、さらに九州をほぼ手中に収めたときに伴天連追放令（一五八七年）を出した。さらに家康は、排切支丹文（一六一三年）を出し、キリスト教を禁止する。キリスト教は先祖の教えとは異なり、日本にはキリスト教は不必要であると彼らは宣言した。

一九世紀に、日本が鎖国を解き開国を余儀なくされたときも、キリスト教禁教は解かれず、高札が撤去されたのは、開国（一八五四年）から一九年後の一八七三年のことである。この二五〇年あまりの禁教の間、江戸幕府も明治政府も日本にキリスト教は必要ないばかりか有害であると考えており、大多数の日本人も日本にキリスト教が必要であるとは考えていなかった。日本にキリスト教がもたらされたとき、一六世紀と一九世紀には、日本人はキリスト教を必要と考えていなかった。

二〇世紀の敗戦後、キリスト教が大々的に日本に入ってきたとき、日本人は（キリスト者以外の人々も）キリスト教にかなりの期待を持っていた。国を再建するために、そして国際社会に受け入れられていくために、キリスト教とその文化価値が有益であろうと考えていた。日本はキリスト教をそして教会を必要であると初めて考えるようになった。

しかしその「必要としている」主体は日本、および日本人であり、キリスト教や教会は彼らの目的に仕える手段として考えられている。しかしボンヘッファーが指摘するように、そもそも「自分には神が必要か」という問いは誤った問いである。

戦後すぐにキリスト教を必要としていた日本人は、日本が国際社会に復帰した経済復興を経験して行く中で、もはやキリスト教を必要としなくなってゆく。自分はもうキリストを卒業したと語り、むしろキリスト教は排他的だと批判する。そして最近では、世界は日本古来の多神教的精神から学び、「寛容に」なるべきだと語る政治家さえいる。

このような状況を考えると、日本におけるキリスト教の弁証的な試みは有益であろう。キリスト教の伝道は、実際には宗教的市場において、他宗教と競い合って成されなければならないのであり、キリスト教の有益性を人々が理解できるように伝えることは必要である。

しかしヴィトゲンシュタインがいうように、弁証論によって人がキリスト者となることは実際にはあまりない。⁽⁸⁾多く

の場合、弁証論は、人がキリスト者となり新しいパラダイムで世界を見ることができるようになったときに、その信仰を合理的に説明するために、またキリスト教の比較的利益性を弁護し、他の信仰の危険性、脆弱さを説明するために用いられるのである。

本稿の問いを考えるにあたって、われわれは「ガリラヤはナザレのイエスを必要としたのか？」と問わなければならないであろう。世 (Cosmos) は、ヨハネ、パウロ的な語であるが、それは「墮落によって壊れ、神の審きの下にあり、その内にイエス・キリストが贖い主として現われた、神の創造の総体」であるといつてよい。⁽⁹⁾ 新約聖書において世は、神によって造られたにもかかわらず、イエスを主と告白しない被造物・被造世界をしばしば指している。そして教会は、そのただ中で「イエスは主なり」と告白する信仰共同体なのである。

日本は、キリスト教文化は受け入れるかもしれない。日本は、荘厳な礼拝堂やキリスト教音楽に敬意を払うであろう。日本は、キリスト教的文脈で生まれてきた人権尊重や民主主義という文化価値や制度を、キリスト教への深い関心なく受け入れてきた。また日本は、教会無きキリスト教、抽象的で薄まったキリスト教的香りのする道徳文化としてのキリスト教を好むかもしれない。しかし、世が世であるかぎり、日本はイエスを主と呼ぶことはない。

究極的に、日本に教会が必要であるか否かを決めるのは、日本ではない。神である。もちろん教会は、日本の時代的、社会的ニーズを知らなければならない。またキリスト教信仰を受け入れる障害となっているものを取り除く努力も必要である。しかし究極的には、教会は、自らが日本好みの姿になっているかどうかではなく、神が願っておられるような教会となっているかどうかを問わなければならない。教会は、日本によって、宗教法人として認めていただき、法的経済的恩恵を受け、活動させていただき、日本に好まれているかどうかを問うのではない。教会は、第一義的に教会とならなければならない。

教会は、神の御言葉を自らにまた日本に語っているかを問われなければならない。教会は、神の思いをわが思いとし

ているか、神の御性質を反映し愛と憐れみを持つているかを問わなければならない。教会は、神に託されているこの世界に、また神が贖つておられるこの世界にいかに関わつていくかを問われなければならない。そして教会において人々が神の前に悔い改め、神との和解が、人との和解が、また被造世界との和解が起こつていくかを問わなければならない。

この世は、教会なしに自らの姿を、また自らの罪を見ることはできないであろう。日本は、他の国と比較し、自らの罪を相対化し、悔い改めることなく、進んでいくことを望む。薄汚れたTシャツは、深夜の暗き部屋の裸電球の下、灰色の新聞紙の上に置かれている時にその汚れが目立たない。しかし日の光の下で真っ白な布の上に置かれるときにその汚れが明らかに。教会が教会となつていくときに、日本の罪はより明らかになつていくのである。

そのような意味で、教会は第一義的に、「世に対して」責任を持つのではない。教会は、キリスト教という宗教を紹介し説明し世の道徳性を高めるといふかたちで、世に対して責任を負っているのは決してない。H・リチャード・ニーバーが正しく語るように、教会は神に対して、世の事柄に関して、責任を負っているのである (Church is not responsible to society for God; church is responsible to God for society)。日本の教会は日本にあるが、われわれは日本に対して申し開きし認めてもらうのではない。日本の教会は、日本の事柄について神に申し開きしなければならないのである。そのような責任を教会は負っているのであり、日本は教会を必要としているのである。

II. 教会の性質について

日本に教会が必要であるということ論じるときに、教会の性質を理解する必要がある。キリスト教会は、教会

をどのように理解してきたのであろうか。

旧約聖書における神の民の伝統には預言者と祭司が重要な位置を占める⁽¹⁰⁾。そしてそれらの性質は新しいイスラエルである教会に継承される。それらの性質はまた後述の、無教会を考察する上でも有益である⁽¹¹⁾。

A. 教会論概観

Ekklesia は七〇人訳で *qahal* (集まった人々) のギリシア語訳として用いられている。*Qahal* は、捕囚前には *edah* (契約の民) との区別はあったが、捕囚後にはその区別は明確ではなくなる。そして *ekklesia* は単に集まった人々だけでなく、集まった人々の共同体、神の民をも表している。それは旧約においてはイスラエルの民であり、新約ではキリスト者の共同体である⁽¹²⁾。新約聖書が神の民の意でエクレシアを充てるとき、そこに個人主義的な信仰という意味合いは見られない。

初期の教会はその教会理解において、聖書に記されているイメージを規範とした。そしてイエスと弟子たちの教えを正しく継承し、一つであるということを重ねた。それは、「イエスは主なり」と告白する、イスラエルの社会から呼び出された神の民であった。それはユダヤ教および他の地中海沿岸の支配的諸宗教の中で、敢えてイエスを主とする人々の集まった信仰者から成る教会であった。

教会史の中でどの時代を「黄金時代(―)」として重きを置くべきであろうか。それをどこに見るかによって、その人の神学的スタンスが見えてくる。聖書に記されている神学的教会論は教会にとって規範である。確かに初代教会の現実にも歴史的制約があり、そのまま他の時代に適用することはできない。にもかかわらず初代教会は、イエスと弟子たちの時代に近く、われわれはこの時代にそれ以後のどの時代よりも大いなる敬意を払う必要がある。

エルサレム、アンティオケア、ローマ、アレクサンドリア、コンスタンティノポリス、各都市の教会が重要な位置を占めていく中で、ローマ帝国の中心にあったローマの教会が権威を帯びていく。ペテロとパウロがローマで殉教したと考えられたことに加えて、大きな議論でローマが常に正しい側にいたことも彼らの地位を高めた。ローマとコンスタンティノポリスの間には初期から緊張関係があったが、ついに一一世紀には互いを破門して、教会は分裂をする。

国家との関係で教会の性質が大きく変わるのには四世紀である。コンスタンティヌス帝のミラノ勅令(三一三年)によつて、教会に対する迫害が終わり、セオドシウス帝の時代にはキリスト教はローマ帝国の国教になつていく。ここから教会はエスタブリッシュメントの一部となつていく。そして国家にキリストを証しするという立場からよりも、国家を宗教的に指導する立場から考え発言するようになっていく。例えば三世紀まで教会は、キリスト者が軍隊に入ることには否定的だった。しかし四世紀からは入隊をもちや否定できなくなる。教会は、軍がその重要な役割を占める同じエスタブリッシュメントの一部となつたのである。教会は、軍がより大きな悪を行わず最低限の悪に留まるように腐心するようになる。主は一つ、信仰は一つ、バプテスマは一つ、教会は一つ。そして一人の皇帝が一つの帝国で神の国を前進させていくと考えた。そしてローマ帝国と教会とはパラレルに考えられるようになっていく。

帝国内のエスタブリッシュメントの一部となつていく教会は、祭司的な位置を確保したが、預言者的な鋭さを失つていく。教会が国家から独立した場に立っていることは、預言者であるためには必要条件であつた。特に第二次世界大戦後、西洋のキリスト教世界(Christendom)は凄まじい勢いで崩壊しつつあるが、キリスト教後進国の日本では、西洋のかつてのキリスト教の地位に憧憬を持つ人が少なからずいる。しかしながら、それをキリスト教の黄金時代と見るならば、そしてそのような教会のあり方を教会本来の姿と見做すならば、預言者的な声は教会からは出てこなくなる。

大木英夫教授は、日本の知性が政治権力に追従的になり自立性を持たないことを指摘し、預言者的伝統の必要を語る⁽¹³⁾。そして日本をトータルかつラディカルにとらえ、日本を動かすには、「アルキメデスの支点」を持たなければなら

ないとする。そしてそれを復活の出来事に見、「復活者キリストのからだなる教会」に教会にその場を置く。⁽¹⁴⁾ その指摘は正しい。「日本の神学」には教会論が整えられていかなければならない。

私は、世を正しくとらえる神学の座は、神の国と世との境界線上に立ち続けようとする教会であると主張してきた。日本と神の国との境界線を注意深く探りつつそこに立ち続ける教会である。そしてそれは新約聖書のイエスの生き方と教えを神の国の現れとして規範とするであろう。イエスが、エッセネ派の如く世から隠遁することもなく、パリサイ人の如く世から自らを分離しなかつたように、教会は世に関わつていかなければならない。しかしイエスは、熱心党のように暴力による変革を図るのでも、サドカイ人の如く政治的妥協を探るのでもなく、世にあつて神の国を生きた。⁽¹⁵⁾ それがキリストの体たる教会に求められることは否定できないであろう。

キリスト教世界は崩壊しつつあるが、未だにそのかつての夢を憧憬する人たちは、あるいは西洋以上に日本に多くいるのかもしれない。税金によつて運営されていたある一時期の西洋の教会のキリスト教帝國的な文化を、教会の規範のように輸入して、ステンドグラス、パイプオルガン、尖塔、鐘、聖歌隊、儀礼をもつて教会の必要アイテムとする姿にわたしは哀しみを感ずることがある。⁽¹⁶⁾ われわれは皇帝の行進や聖職者の行進、煌びやかな儀式、財を尽くした建築を導入したコンスタンティヌスのキリスト教よりも、様々な意味で未だ粗野であつたがローマ帝国に禁教を思いとどまらせたダイナミックな初期のキリスト教により大きな注目を払う必要がある。

さて、一六世紀は教会論を考える上で重要な時期である。四世紀からの教会理解が大きく揺るがされたからである。ルターは、ローマ教会の改革を試みたが、ローマ教会からの分離は意図しておらず、独自の教会論を發展させているとはいえない。この時点ではまだローマ教会との分離は一時的なものと考えられており、プロテスタントの教会論が發展するのは、レーゲンスブルグの宗教会談（一五四一年）以降のことである。

そのなかで突出しているのはカルヴァンであるが、彼はアウグスティヌスの伝統に立っている。ドナティスト論争を

解決したアウグスティヌスは、教会の聖性は構成員の聖さによるのではなく、キリストの聖さのゆえであるとして、教会の不完全性を認めた。教会には麦と毒麦が混ざっているのであり、それを選別するのは人ではなく神の最終的な審きであるとした。教会の純化は不可能であるとしてドナティズムの誤りを指摘する。それは国家教会を認める論理として用いられるようになる。

しかしながら、教会には（初代教会であつても）麦と毒麦が混ざっていたのであり、使徒は明らかな問題は取り除くように指導しているが、教会の聖さと品質保証を教会員の性質に帰してはいない。麦と毒麦の両方が教会の内にあるということを確認ということが、すなわち国家教会の肯定とはならないのである。

宗教改革者は神の御言葉を強調した。ルターは「神の御言葉」が語られ、信仰を持った「神の民」がいるところに教会が存在していると考えた。⁽¹⁷⁾ ルターは、「熱狂主義者が支配的であつたとしても、神の言葉と聖礼典とが否定されない限り、教会は聖なるものである」と語っている。

ルターはまた信仰を持った者からなる家の教会に強い関心を持っていた。ビリーバーズ・チャーチである。それは決して彼が指導して現実のものになつたわけではないのだが、彼はその関心を記している。

キリスト者であることを真剣に欲し、福音を手と口で告白する人々は、その名を署し、自分たちだけでどこかの家に、祈り、読み、洗礼を授け、サクラメントを受け、その他のキリスト者のわざを行うために集まるべきである。この命令によると、キリスト者として生きない者は、キリストの規範（マタイ一八章「一五——一七節」）に従つて、知られ、非難され、矯正され、追放されあるいは除名されるのである。ここではまた、II コリント書九章の聖パウロの例に従つて、自ら進んで与え貧しき者に分け与えるために、憐れみ深い贈り物を求めることもできる。（中略）つまり、もしそのような人々がおり真剣に欲する個々人がいるなら、規

則や規定はすぐに整えられるであろう。しかし私は未だそのような会衆あるいは集まりを始めることも、あるいはそのための規則を作ること、できないしまた望まない。というのも私にはそのための人々あるいは個々人がおらず、またそのようにしたいと願う多くの人々を見ないのである。しかしもしそうするようにと請われればそして良心から断ることができなければ、私は喜んで私のできることをななしうる限り助けるであろう。⁽¹⁸⁾

結局のところルターは、神が定めた恩恵の手段としての歴史的制度としての教会を主張し、急進派を批判するのだが、彼の主張する「教会」は彼自身が批判するローマ教会のようなもう一つの制度のようになっていく。⁽¹⁹⁾

ローマ教会に戻る可能性がなくなった第二世代の改革者の代表的指導者はカルヴァンである。彼は教会のしるしとして二つのものを挙げる。一つは、神の御言葉が真摯に述べ伝えられ聴聞されることである。⁽²⁰⁾ もう一つはサクラメントの正しい執行である。彼は信仰者の質ではなく、正しい恩恵の手段があることを本質的なことと考えた。そのため、ストラスブルの宗教改革者マルティン・ブツァーから多くのことを学んだにもかかわらず、彼とは一線を画して戒規の執行を本質的な教会のしるしには入れていない。カルヴァンは、「教会の肢体のうちには何らの汚点ももはやない、という意味にとつてはならない」という。そうではなく、「信仰者たちは、聖潔と、堅固な純潔とに、全力をあげて憧れたために、かれらのいまだ完全に達していない浄らかさが、神のいつくしみによつて、かれらに帰せられる、という意味にとらなければならない」というのである。⁽²¹⁾

またカルヴァンも、ルターと同様、教会を制度としてみており、「それによつて教会が治められることを主が望まれる秩序」としてさらに具体的に牧師、長老、執事、会衆をあげている。

カルヴァンは具体的な見える教会と、普遍的な見えない教会とを分けて論じた。見えない教会とは「世のはじめ以来

の、すべての選ばれたものたちが含まれる」、「目に見えない——ただ、神の御目にしか見えない——教会」であり、全ての信徒が時代を越えてまた場を越えて属するとする。カルヴァンはこの見えない「普遍的教会」への参与を具体的諸教会の正当性の基盤としている。「普遍的教会」に「各個教会」が包含されることでその権威と正当性を得ているという。⁽²²⁾

カルヴァンは、不完全な各個教会を軽んじてはいなかった。彼は、第二世代の宗教改革者として、第一世代が未だ扱ってこなかった教会論を初めて真剣に論じた神学者である。また彼自身教会人でもあった。

しかし彼にとつてはこの普遍的教会が唯一の完全なる教会なのである。そして各個教会は「外的な支え」としての制度として理解されている。⁽²³⁾ブルナーは、カルヴァンの教会論が、『キリスト教綱要』第四巻に置かれていることを指摘する。教会論は信仰、義認、悔い改め、キリスト者の生活の後に置かれている。「したがってカルヴァンの場合、教会はそれ自体信仰に属するのではなく、単なる補助手段であり、確かに不可欠ではあるが、しかし明らかに信仰の外的な補助手段である」。カルヴァンにおいて「信仰共同体は信仰の本質に属さないものとして信仰に付加されている」という。「信仰共同体は信仰に対して何か別の、第二義的なものとして付け加わるのである」のであり、「〈選ばれた者ノ数〉と定義される」〈見エザル教会〉は、「共同体ではなく、教会なしにでもすでに選ばれている人々の数である」。⁽²⁴⁾このように見えない教会を理想的なまた見える教会に先立つものとして理解するとき、信仰は個々人でその見えない教会に属するものとなり、個人主義的傾向を持つ。そして見える教会は不完全ではあるが他にその役割を果たすものはない制度的補助手段として二次的に扱われることになる。⁽²⁵⁾

しかしながら新約聖書のエクレシアは補助的な制度ではない。むしろ信仰に本質的に関わる人格的交わりである。教会において人は神の言葉を聞き、神に出会い、キリストの体の一部分として成長していくのである。それは「〈外的補助手段〉ではなく、キリストの中に基礎づけられた共同体性であり、神との交わりを基礎とした互いの交わりである」。⁽²⁶⁾

アナバプテストは、教会を国家から独立した信仰者の群れと考えた点においてラディカルであった。四世紀に国家教会が始まってから失われていた、信仰を告白する人からなる自発的な共同体を彼らは新約聖書の研究から見出した。彼らは、教会を義人の集まりと考えた。しかしながら彼らとドナティストたちを同様に考えるべきではない。ドナティストが自らの正しき行いを強調したのに対し、アナバプテストは回心の経験、主体的信仰告白、上から生まれること、悔い改めを重要視したのである。マタイ一八章 (*Regnum Christi*) が戒規の基盤であった。しかし悔い改めのあるところに赦しが用意されている。彼らはむしろコンスタンティヌス以前の教会を回復しようとしたのであった。

彼らは、世との妥協をもとめず迫害を甘んじて受けた。また彼らはイエスへの従順を説いた。そして新約聖書に従って暴力を否定した。非迫害者は、状況が変わるとしばしば迫害者となるものである。しかし彼らは今日でも変わらず非暴力を貫きイエスの生き方と教えを証ししようとする。ただ彼らには祭司的な要素が少なく、これは不十分な点である。しかしながら彼らの教会論には注意が払われなければならないであろう。

B. 終末論的理解における教会論

二〇世紀の終末論は、神の国を「既に」と「未だ」の二つの間で論じられてきたといつてよい。ヨハンネス・ヴァイスやアルベルト・シュヴァイツァーによつて終末論は大きな転換を見た(徹底的終末論)。ヴァイスは神の国は将来到来するものと見る。シュヴァイツァーは、イエスは自らの存命中に神の国が到来すると考えていたが、それは起こらなかったという。

それに対して、C・H・ドッドの「実現された終末論」はシュヴァイツァーの反対に位置する。彼はイエスが神の国が近づいたと宣言していることに注目する。そしてイエスと共に既に神の国が実現していると考える。⁽²⁷⁾

またルドルフ・ブルトマンは「神話的に」記された神の超自然的な介入を非神話化し、個人が今ここにおいて神の支配へと自らを委ねる生き方をするという実存的解釈をもつて終末論を扱う。ユルゲン・モルトマンは、イエスの復活を世の終わりに起こる出来事の先取りと理解する。そして万物の新しい創造に、「究極的な新しき」に希望を見る。

最も広く支持されているのが、「開始された終末論」である。神の国はイエスと共に人間の歴史の中に既に始まっているとする。それは未だ完成しておらずその完成は将来を待たなければならない。この「既に」と「未だ」の間の位置で教会論の性質が変わってくる。既に起こり始めている神の国を見、イエスと共に神の国を先取りして神の国の生き方をこの世にもたらし始めた証をわれわれは初代教会に見る。しかしこの世において現実的に関わっていった姿を四世紀以降のコンスタンティヌスのキリスト教に見る。その強調点によつて教会の姿が変わってくるのこれらのうちに見るのである。

III. 無教会について

ここでわれわれは無教会主義について目を向けることになる。無教会主義は、日本独自のキリスト教の形態であり、海外でも紹介されている⁽²⁸⁾。

無教会を扱うもう一つの重要な理由は、彼らの預言者の性質にある。無教会だけが戦前の日本のナショナリズムに対して非妥協的であつたのではない。また主要な無教会キリスト者が一様に、日本のナショナリズムを批判したというでもない⁽²⁹⁾。また内村鑑三は日清戦争は支持し、その後非戦論へと向かつたのであり、その反戦論も徐々に発展して行つたものであつた。しかしながら、内村鑑三や矢内原忠雄には、他の日本のキリスト者に見られない、徹底した預言者的

態度があるのも事実である。教会が日本のナショナリズムを十分に見極められず批判できなかったときに、彼らにはその悪が見えおりそれと戦っている。その現実を踏まえ、われわれは無教会をどのように評価すべきであろうか。ここでは主にその創始者である内村鑑三の無教会主義に焦点を当てて論じる。

A. 内村鑑三の無教会とは何か

内村は、無教会という言葉を『キリスト教徒の慰め』（一八九三年）で初めて用いている。しかし無教会ということが初めて論じられるのは雑誌『無教会』の「無教会論」（一九〇一年三月）においてである。この雑誌は第一八号で途絶えるが、内村は死ぬまで無教会キリスト者として生き、無教会は弟子たちによつて継承された。内村は、アカデミックスに論じるというよりもむしろ詩人のように書いたため、彼の書いたものには必ずしも厳密な整合性はない。しかし三〇年以上に亘つて教会と無教会について七二のエッセイを書いており、その基本的方向性は変わっていない。また彼は、死の約五ヶ月前（一九二九年一〇月一四日）に、旧友宮部金吾と共にその設立に関わった北海道の独立教会に手紙を書いている。それは、独立教会の教育顧問を辞することを願つての手紙であつた。彼は、教会と名のつくものとの関係を切り、純然たる無教会者として生涯を終えたい、と記している。内村は無教会者として生きたといつてよいであろう。

無教会とは何か。この問いに答えるには「無教会は何でないのか」あるいは「無教会主義は何に対して闘っているのか」を問うのが適切である。無教会主義はキリスト教の否定ではなく、真のキリスト教信仰を求める試みであり、無教会という名が示すように、非常に教会を意識した、教会へのアンチテーゼである。そして無教会の対極にあり、無教会主義が闘っている相手は「制度化された教会」である。その最たるものはローマ・カトリック教会である。無教会は、

牧師を按手することもなく、サクラメントも（否定はしないが）行わず、また教会暦も用いない。⁽³⁰⁾ 徹底的な非制度的な実存的キリスト教である。

1. プロテスタントティズムの徹底としての無教会主義

内村は、無教会とはプロテスタント主義の徹底であるという。「プロテスタント主義をその当然の結論まで持つて行けば無教会主義となる。プロテスタント教会（というの）は自己矛盾である。無教會的教会というがごときものである⁽³¹⁾」。アナバプテストたちは、国家教会をそのままに遺した宗教改革者を、（改革を）途中止めにした改革者たち（Half way reformers）と呼ぶ。彼らにとつて教会は非常に大切であつた。しかし内村はそれとは異なる個人主義的観点から、「惜しむべし、ルーテル、カルビンの宗教改革は半改革に終わつた。彼らは教会なしの福音を唱え得ずして、われら後進に解決すべき難問題を遺した⁽³²⁾」と記している。

a. プロテスタント原理あるいは継続されるべき宗教改革としての無教会主義

無教会キリスト者はそのような言葉を用いていないが、西洋の神学用語で無教会主義を理解するためには、プロテスタント原理（ティリッヒ）と継続する宗教改革（H・リチャード・ニーバー）が有益である。

プロテスタント宗教改革はローマ教会の問題に対して抗議することから始まつた。それは一六世紀に起こつた歴史的出来事である。しかし神の前に自らを問うということは、特にプロテスタント教会において、継続的に起こらなければならないことである。

同様に、無教会は制度化された静的「宗教」に対し、神によつて常に新たにされるダイナミックな信仰を求めた。死の約五ヶ月前、一九二九年一〇月二四日の日記で内村は語る。

無教会主義はこの世において実行不可能の主義である。もし実行可能ならば直ちに教会となりて実現する。無教会主義の貴さはその実行不可能なるにおいてある。(中略) 無教会はキリストの再臨を待つてその実行を見る主義である。それまでは理想としてその部分的実現をもつて満足する。つねづね言うとおりに、この世にありて完全なる教会に入らんと欲せば、今日直ちにローマ・カトリック教会に入るべきである。無教会主義は理想である。ゆえにこの世において成功を期待する小人と俗人はこれをいだくべからずである。⁽³³⁾

内村は、無教会をカトリック教会に対するアンチテーゼとして理解しており、プラトンのイデアの如き存在として理解していた。

b. 制度に対するいのちとしての無教会

一九二七年に内村は以下のように記している。

生命は形態を取りて現わるるものであるから、神の霊が時に教会の形態を取りて現るるは少しもふしぎでない。われらはかかる形態を貴び、時におのが身をこれにゆだねるも、決して悪いことではない。しかしながら神と形とが同視せらるる時に、弊害は百出する。そして形が神を庄する時に、神は生きたために形にそむき、これと離れ、これを捨てざるを得ない。無教会主義はかかる場合に起こる主義である。貴むべき、なくてはならぬ主義である。その意味において、ギレアデの野人、テシベ人預言者エリヤは無教会主義者であつた。彼によりて、イスラエルの内に消えんとせしエホバの生ける信仰が復興持続されたのである。また

テコアの牧夫アモスは預言者にして無教会主義者であつた。(中略)

その他ルーテルも新信仰唱道当時は純然たる無教会主義者であつた。彼は新たに教会を起すに至つて法王以上の法王となつた。(中略)そして余の知る範圍において、組合教会、バプティスト教会、その他すべて自由と生命とを新たに世に注ぎ込みし教会は、熱烈なる無教会主義をもつて始まつたものである。生ける信仰が硬化する時に教会に化するのである。教会は信仰の化石である。⁽³⁴⁾

神が教会によつて制限されるというのは誤つた理解であるが、内村が言わんとするのは、聖霊によつて熱くされたダイナミックな実存的信仰が、制度化され冷却されバイタリティーを失うときに静的になるということであり、彼はそのようなキリスト教信仰のあり方を極度に嫌う。常に信仰が新たにされることが必要であるとして、継続的な信仰の刷新を求めた。そして無教会主義がそれを担うものである。このように、少なくとも内村においては、無教会は単なる教会の否定ではなく、本来あるべきキリスト教信仰のための有益なるアンチテーゼとして考えられている。

c. 無教会主義の固定化の拒否

あらゆるダイナミックな運動は、その内容を正確に継承したときでさえ、冷たく固定されてゆき、制度化されている。プロテスタント宗教改革はまさにそのような冷たき「正統主義」を次世代に生み出した。それは敬虔主義を引き起こさずにはおられなかった。内村は、無教会主義が「主義」として固定化されることを注意深く拒否している。

無教会は進んで有教会となるべきである。しかし在来の教会に還るべきでない。教会ならざる教会となるべきである。(中略)教会は生物の体軀からだとひとしく、永久にこぼして永久に築くべきものである。教会もまた

生物と等しく、その恐るるところは結晶である。無教会主義はその一面においては、結晶せる教会の破壊である。他の一面においては、生ける教会の建設である。そうして無教会が結晶してまたいわゆる教会となる時には、無教会主義をもってまたこれをこぼすべきである。キリストの王国はかくのごとくにして発達する。⁽³⁵⁾

内村のいう無教会主義とは、常に可能性としてのみ存在する教会を仰ぎ見る、イデア的なプロテスタント原理である。

2. 内村鑑三は徹底的反教会主義者ではない

ここまで見てきたように、内村鑑三は教会を批判するが、徹底的な反教会主義者ではない。内村が否定したのは、静的になった制度的教会である。その最たるものがローマ・カトリック教会であった。エクレシア（エクレージャと内村は呼ぶ）とは本来呼び出された神の民の集まりであり、キリストは「家庭に類したる兄弟的団体」であつたのに、それが「政府に擬したる教会」となつてしまつてゐるという。⁽³⁶⁾しかし本来エクレシアは「人の制定し、または支配し、または統御し得べき性質のものではない」という。⁽³⁷⁾

そして内村は「エクレージャをして、キリストの唱えられし『わがエクレージャ』としてとどめて、これは愛すべくして慕ふべきものたらざるを得ない。余輩はかかるエクレージャに入らんと欲する。されどもこの世の教会に属せんといふ」というのである。内村は、キリストの集まりを制度化したローマ帝国を批判する。そしてキリストを中心としてその御旨を成さんと欲する信者の集まりを求める。彼は真の理想的な（この世界には存在しない）神の民の集まりに憧れそれを渴き求めているのである。

更に内村は、「教会に対する余輩の態度」（一九〇六年二月）において以下のような教会に対する肯定的な言葉を

語っている。

余輩は自身無教会信者なり。されどもすべての教会に対して深き尊敬を有す。新教諸教会に対してのみならず、ギリシャ教会に対し、天主教会に対して、余輩は深い誠実の尊敬を表す。

余輩は無教会主義に、ある真理の存するを知る。またすべての教会に、ある他の真理の存するを知る。真理は一人または一団体の専有し得べきものにあらず。余輩もまた余輩の有限微弱なるを知るがゆえに、余輩の信仰を確守すると同時に、またすべて他の信仰に対し深き尊敬を表す。

ゆえに余輩は教会をこばたんとせず。能^{あた}うべくんばこれを建てんと欲す。これと争わんとせず。能^{あた}うべくんばこれと協力せんと欲す。余輩は余輩の持てるもの（神の余輩に賜いし）を教会に分かたんと欲す。教会はまたその持てるものを余輩に分かつを得べし。われらは相互に対して強^しいて敵たらんとするの要なきなり。⁽³⁸⁾

少なくとも内村においては、無教会主義は、教会と共に神の国の前進を求めるための主義として意図されているのである。

徹底的個人主義

しかしながら、内村の無教会主義は、水平次元の信徒相互の交わりを否定するものではないが、垂直次元の神と人の個人的な関係を非常に強調した個人主義である。彼は「プロテスタント主義は聖化されたる個人主義」であるといひ、「プロテスタント主義を採りて、その自由を受くると同時に教会の利益にあずからんと欲する者は、不可能を願う

ものである」という⁽³⁹⁾。そしてそのような理解は聖霊の強調によつて支えられている。

よく考えてごらんさい、キリスト教を千九百年の長き間に維持して来たりしたのは決して人でなければまた教会でもありません。もし神の聖霊が信者の心の中に強く働きませんでしたならば、キリスト教は疾く^との昔に消えてしまったものであります。同じように、キリスト信者の信仰なるものは説教や儀式ぐらいの力でつなげるものではありません。神の聖霊大いにわれらの心にくだり、悪魔の万軍は立ちてわれらを砕かんとするも、われらをしてキリストの愛より離れざらしめたもうがゆえに、われらは今日まで信仰を維持してゐることができたのであります。教会をもつて信仰維持の必要具と見なす人は、神の聖霊の能力^{ちから}を軽しむる人であると想います。

(中略) こう言うて、私はなにも教会の用を認めないではありません。人は類をもつて相集まる者でありますから、同一の主義と信仰とをいただく者は自然と相集まつて団体を作る者であります。教会は「成る」ものでありまして、「作る」べきものではありません。

(中略) 教会は信仰を養うところではありません。信仰を表白する所、これを他人に分かつ所であります。(中略) 何ゆえに多くの教会において不平が多くありますか。それは、その会員たるものがみな餓鬼童のように、ただおのれ養われんと欲してのみ、そこに集うからではありませんか。

(中略) 独立は信徒の唯一の試験石であります。独立心のなき者には信仰はないものと見て間違ひはありません⁽⁴⁰⁾。

内村は、キリスト者の信仰を支えるのは教会ではなく聖霊であるという。そして信徒は独立した信仰を持ち、それを人

に分かち合うべく、自然に成るところの教会において集まることには意義があるとするのである。

もともとプロテスタンティズムは個人主義的になる潜在的傾向がある。内村はそれを極限にまで持つて行った。彼は教会を完全に否定せず、キリスト者の集まりをエクレージアとして歓迎するが、それは独立した強い信仰者の集まりを意味している。

内村は、無教会主義を、真のキリスト教信仰のために、また教会を助ける主義と考えたが、弟子の塚本虎二は教会の存在自体を否定し、更に一層個人主義的になる。また塚本は社会問題からも離れ、私的內面的な信仰の事柄へと向つていく。かくして無教会は一層個人主義的になつていくのである。

B. 預言者的キリスト教としての無教会主義

塚本的な私的な無教会主義はわれわれの関心事ではない。われわれが注目するのは、日本に対する預言者的な声を上げた無教会主義である。それは典型的に内村鑑三の非戦論、また矢内原忠雄の日本の軍国主義批判に見られる。

内村鑑三は、日清戦争を支持していた。彼はアジアにおける日本の役割を考え、アジアにおいて唯一西洋化された日本が、旧きアジアの代表である清から、アジアを開放すべきであると考えたのである。

しかしながら戦争の悲惨さに触れ、また一つの戦争が別の戦争を導くという負の連鎖に気付き、彼は非戦論者となる。そして日露戦争には明確に反対の立場を唱える。国中が戦争と唱える中、(ナショナリズムが彼から消えたわけではなかったが)非戦論を唱えた。

矢内原忠雄は、「日本精神の回顧的と前進的」(一九三三年)、および講演「神の国」(一九三七年)で明確に日本の軍国主義を批判した。日本中がナショナリズムの渦の中にあつた時期に、日本の教会は明確な預言者的批判の声を上げら

れなかった。教会は今日でもそのことを悔いている。これらの無教会主義者たちはいかにして日本のナショナリズムを批判できたのであろうか。このことを考察することは教会にとって必要なことである。

われわれは、彼らの預言者的識別力および生き方の中に二つの理由を見る。

1. 三重の独立

一つは、彼らが日本を批判的に見るための独立した足場を持っていたということである。内村には三重の独立があった。彼に限らず、当時の日本人指導者にとって独立は共通したテーマであったが、内村の場合は徹底していた。彼の宣教師嫌いは有名であり、日本の教会が外国ミッションによって始められサポートされていた時代に、彼は外国ミッションからの独立を主張していた。

また彼は、当時の多くの日本人キリスト者と同様に愛国主義者であった。にもかかわらず彼は日本に捨てられたのである。おそらく不敬事件（一八九一年）において内村は初めて日本から根本的に否定される経験を持った。彼はその後もおお、やむにやまれぬ愛をもって日本を愛する。彼は不敬事件で職を失い、病を得、妻も病のゆえに失い、六年間日本を放浪する。慰め合ったのは、日本の花嫁事件の田村直臣ただ一人であったという。内村はこれを通して日本を距離において見ることを学んだのではないかと思う。

更に内村は、無教会主義によつて教会から独立していた。内村は教会が日本と一つとなり、この世の方法で物事を進めようとしており、戦争を支持している姿を批判する。彼は、教会以上に日本から距離をおき、日本を見ることができたのではないであらうか。

教会は幾たびか私を使いましたが、しかし、いまだかつて一回も私を助けてくれたことはありません。私は

信じます、たとえ私が、キリストの聖名^{みな}のゆえをもつて、私の国人に十字架に挙げらるることがありますとも、教会はその指一本を挙げて私を助けようとはしないことを。教会は常にこの世と主義方針を共にします。この世が戦争を唱えます時には熱心に戦争を唱えます。この世の世論は常に教会の世論であります。教会はこの世の政治家、実業家、学者らの名を借りてその事業をなさんといたします。しかし私はイエスの弟子^{でし}として、教会と歩調を共にすることはできません。⁽⁴¹⁾

日本の教会は、決して国教会になったことはなく、エスタブリッシュメントになったこともない。常にマイノリティーである。しかしながら、国教会から送られてきた宣教師や、エスタブリッシュメントとしての教派から送られてきた宣教師たちは、日本の教会にエスタブリッシュメント的メンタリティーを移植したのである。日本人キリスト者もエスタブリッシュメントに対する憧れを持ったのであろう。そして内村は、その無教会主義によって日本の教会の「世的」性質を鋭く批判している。これらの批判の多くは今日でも当てはまるものである。

これらの外国ミッションからの独立、（不完全ではあるが）日本からの独立、そして（外国ミッションと、また日本と強く結び付いた）教会からの独立が内村の預言者的声を可能たらしめたのであろう。

2. 苦難

無教会キリスト者が預言者的声を上げることができたもう一つの理由は、彼らにキリスト者としての明確なコミットメントがあつたということである。キリストのための苦難の覚悟といつても良い。これは単なる知的理解としてのキリスト教や感情的なキリスト教ではない。キリスト教信仰が彼の魂を貫いていたのである。⁽⁴²⁾

『キリスト者の慰め』以外にも内村は二九のエッセイを、苦難について書いている。無教会について書かれたのが

二八であるから、それ以上である。苦難は内村にとつて、キリスト者として生きるということの一部であつた。

苦難には、信仰のゆえのものもあるがそれとは関係なく直面するものもある。しかし正しく解釈されるときに、苦難はわれわれを神に近づける。

内村の人生には苦難が少なからずあつた。二番目の妻は不敬事件の中で亡くした。妻静子とは生涯に三度餓死を決心したという。また娘ルツ子は一七歳で亡くなっている。ルツ子の死後まもなくの北海道での講演で、教会でもそれ以外の団体でも、誰かが亡くなるまで本当の仕事はできないものである、と語っている。今までは自分の仕事へのアンビションがあつたが、ルツ子が亡くなってからは、それが消えたという。

内村は、キリスト者はキリスト者としての艱難を受けるべきであると考えている。

キリストのこの世における生涯は、不遇、艱難、迫害の生涯であつた。世は彼を置くに堪えなかつた。ゆえに彼をしりぞけ、苦しめ、しかしてついに彼を殺した。しかしてかくのごとくにキリストを扱いし世は今なお依然として旧の世である。(中略)世が世である間は、人の子はまくらする所がないのである。しかしてすべて彼の真正の弟子は彼と同じく、不遇、窮乏、艱苦の生涯を送らざるを得ないのである。(中略)しかるに見よ、いわゆるキリスト教団にありては、皇帝がキリストの御父なる真の神の聖名によりてその位に即くのである。しかしてキリスト教会の監督は帝王の宮殿にひとしき監督館に住して、信徒の上に教権をふるうのである。キリストにまくらするところなきこの世にありて、彼の弟子をもつて自ら任ずるものが冠をい(43)ただき錦をまとうのである。

この預言者の声を、「文化に対するキリスト」タイプなどとして、単に一つのキリスト教のあり方として相対化するこ

とは許されないであろう。ここには明らかに聞かなければならない、そして悔い改めを迫る真理が含まれている。

矢内原は、日本的キリスト教というときに、キリスト教を日本化することはしなかった。むしろ彼は、日本人キリスト者には日本人キリスト者独特の苦しみがあると語った。他の国のキリスト者とは異なる日本人としてこの国にキリスト者として生きるがゆえに担うべき艱難を日本のキリスト者は与えられているというのがその理解であった。そして一九三七年に東京帝国大学の職を解かれるのである。

実はこの艱難理解は、キリシタン時代の宣教師やキリシタンにも見られるものである。しかし、エスタブリッシュメント的メンタリティーを持つ、カトリック教会およびプロテスタント諸教会には希薄な要素である。明治以降のプロテスタント教会にこのような理解がどこまであつたであろうか。そして西洋のコンスタンティヌス的な「立派」で「由緒正しい」キリスト教に憧憬を持つ教会にこのような理解があるであろうか。われわれは日本のプロテスタント教会が、迫害の中、ほとんど殉教者を出してこなかったことを思い出し、教会の「苦難」の理解がいかなるものであつたのかということを問わなければならないであろう。

預言者は荒野に立つ。そしてバプテスマのヨハネの如く語るものは、彼の如く最期を予期しなければならないということを経験者は知っていたのである。これらの独立した足場とキリスト者としてのコミットメントを、われわれは日本を批判的に神学の対象とする際の（必要十分条件ではないが）必要条件とするであろう。

C. 無教会の教会理解の評価

それではわれわれは、「日本に教会が必要であるか」という議論において、無教会をいかに評価すべきであろうか。

われわれは無教会の非妥協的要素を高く評価した。プロテスタント原理あるいは継続する宗教改革という信仰の刷新

はキリスト教信仰に必要なことである。また日本に対して預言者的に語っていくための苦難の理解と、独立した足場を彼らの何人かが持っていたことも指摘した。

しかしながら、彼らの極端な個人主義は、実存主義との整合性はあるかもしれないが、聖書からもキリスト教の伝統からも受け入れることはできない。内村は教会を完全に否定しなかったが、彼の信仰は極端に個人主義的なものであった。彼は強く、また独立した理想主義者であった。彼の渴望するプラトンのアイデアの如く存在するエクレシアは未だ成らぬ終末的教会である。近代の終末理解は「既に」と「未だ」の間を行き来してきたといつてよいが、「未だ」の立場に立つ人たちもこのように教会を否定した者はいない。ましてや、内村の理解には、不完全ではあるが「既に」実現し始めた神の国としての教会という理解は皆無である。

内村はいとも簡単にキリスト教会の伝統を退け、また初代教会のありかたすらも簡単に通り過ぎ、新約聖書の内村流の理解に基づいた内村独特のキリスト教を作り出したのである。小原信によると、今日の無教会主義者は、知的で気難しい人の集まりとなつてしまい、ほとんどの人はそこに違和感を感じるような場であるという。そこにあるのは個人主義とエリート主義であるという。

内村は、教会が、皆受け養われることのみを求める餓鬼童の集まりのようになっていくという。そして独立し、成長するようにと勧告する。確かに日本のような集団的傾向の強い国においては特に、神の前に一人立つ勇氣が、そして個の確立をすることが必要であろう。しかしながら、大木英夫教授が提案するように、それを越えて新しい共同体（教会）の一部になっていく勇氣がまた必要なのである。

更に、新約聖書は、信仰の弱い人を受け入れよ、という（ロマ一四・一、一五・二）。新約聖書の規範は、理想主義的個人主義や、独立した強靱な個人の集まりではなく、キリストに従おうとする信仰者の集まりである。そこには強い人もいれば弱い人もいる。それが愛の帯で結び合わされているのが教会である。そこでわれわれは、御言葉の上に、赦

すことと赦されることを、支えることと支えられることを、聖くあることを、平和を作り出していくことを学んでいくのである。そして宣教し、人々を招き、世に関わり、提言をし、また代替案を実行していくのである。

プロテスタント原理はカトリックの実体を必要とする（ティリツヒ）。無教会主義は優れたチェック機能であるが、それだけではOS（オペレーティング・システム）とはなり得ない。無教会主義はむしろ教会内のチェック機能として機能すべきである。

預言者は荒野に立った。しかしながら預言者は、王に、また神の民に語り、神の民がその言葉を判断し記憶し保持してきたのである。預言者は、神の民から離れては存在価値を失う。

更に、現在という中間時の預言者は、教会から離れた個人ではない。教会が世に対する預言者としてまた祭司として、神の民の足場と成るべきである。教会が、この世と神の国の境界線上に立つことを志すときに、日本を対象として批判し、また祭司として日本のために執り成し、関わっていくことが可能になるのである。

注

（１）本稿は聖学院大学総合研究所組織神学研究センター連続講演会「なぜ日本に神学が必要なのか」の中で二〇〇八年七月二十九日に発表した原稿をもとにしている。

（２）大木英夫、古屋安雄、『日本の神学』（東京・ヨルダン社、一九八九年）。

（３）深井智朗、「なぜ日本に組織神学が必要なのか」、（聖学院大学総合研究所連続講演会、二〇〇八年五月二〇日）、p.6『聖学

院大学総合研究所紀要『四四号（二〇〇八年）の同名の論文を参照。

- (4) D・ボン・ヘッファー、『教会の本質』、森野善右衛門訳（東京・新教出版社、一九七六年）、p. 18.
- (5) *Lex orandi est lex credendi et agendi*. [The rule of prayer is the rule of belief and of action].
- (6) エペソ書一・一〇、四・四一六、コロサイ書一・二〇。
- (7) “*Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*.” カルタゴのキプリアヌス。アリストター・E・マクグラス編、『キリスト教神学資料集〈下〉』、東京・キリスト新聞社、二〇〇七年）、p. 221.
- (8) 「神の存在の証明とは、もともと、神が存在することを納得させるようなものであるはずだろう。だがどうも、信者たち自身、証拠によって信仰に達したわけでもないのに、証拠を並べ、その「信仰」を知性によって分析し、基礎づけようとしているように思えるのだ」。ルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタイン、『反哲学的断章』（東京・青土社、一九九九年）、p. 230.
- (9) Leon Morris, *The Gospel According to John*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971), p. 127. 新約聖書で二八五回出てくるが、ヨハネ福音書（七八回）、ヨハネの手紙（二四回）、黙示録（三回）。パウロ書簡で四七回。共観福音書ではマタイ（八回）、マルコとルカは各三回）。
- (10) Cf. 大木英夫、『終末論的考察』（東京・中央公論社、一九七四年）、pp. 5-26.
- (11) 内村鑑三は宗教改革を徹底させると教会の解体に向かい、「一人一教会主義」となるといふ。内村鑑三『内村鑑三信仰著作集18』（東京・教文館、一九八八年）、p. 36.
- (12) 例えば、神（主）の民の集まりとして *qahal-Yahweh/ekklesia kurion* と記される。また *edah*（契約の民）は *sunagoge* と訳されている。Cf. モーセの指導の下、シナイ山に集まった神の民（申命記九・一〇、一〇・四、一八・一六、三一・三〇）。Kevin Giles, *What on Earth is the Church?* (London: SPCK, 1995), p. 230ff.
- (13) 大木、古屋『日本の神学』、p. 19.
- (14) *Ibid.*, p. 269.
- (15) Cf. John Howard Yoder, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*, (Scottsdale, Pa: Herald Pres, 1971).
- (16) 経済的に豊かな教会は、ヨーロッパからステンドグラスやパイプオルガンを誇らしげに輸入することができるが、貧しい教会は似たような音の出る電子楽器を使い、ステンドグラスのようなステッカーを窓に貼っていることがある。

(17) Martin Luther, "On the Councils and the Church" (1539), *Luther's Works*, vol. 41, *Church and Ministry III*, ed. Eric W. Gitsch, (Philadelphia: Fortress Press, 1966), p. 148ff.

(18) Martin Luther, "Liturgy and Hymns," *Luther's Works*, vol. 53, ed. Ulrich S. Leupold, (Philadelphia: Fortress Press, 1965), p. 64.

(19) したがってルターのローマ教会への批判は、ローマ教会が制度としての本来の職務を果たしていないということになる。

(20) 「神の御言葉が真摯に宣べ伝えられ、そしてそれが聴聞されること、また、聖礼典がキリストの制定によって執行される」とわれわれが見るところならば、いずこであろうと、神の教会が存在することは、いかにしても疑えないのである。カルヴァン、『キリスト教綱要Ⅳ／1』渡辺信夫訳、(東京・新教出版社、一九九四年)、p. 30. 「御言葉の純粹な説教は、何世紀もの間消え失せていたのである」Ibid., p. 32.

(21) Ibid., p. 40.

(22) Ibid., pp. 28-30.

(23) Ibid., p. 17. 「われわれの愚昧とわれわれの怠惰（その上さらに、わたしは、われわれの精神の虚妄をも付け加える）は、われわれのうちに信仰が生まれ、かつ成長し、次第に前進して目標に達するためには、外部からの支えを必要とするので、神はわれわれの弱さに対する処置を講じるために、これら支えを付け加えたもうたのである」。

(24) エーミル・ブルンナー、『教義学Ⅲ・上』、ブルンナー著作集4、近藤勝彦、大村修文訳、(東京・教文館、一九九八年)、p. 37ff.

(25) これは後に見る無教会の終末的な見えない教会への追慕と制度的教会の批判ということと重なるのである。

(26) ブルンナー、『教義学Ⅲ・上』、p. 39.

(27) 「しかし、わたしが神の霊で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ」(マタイ一二・二八)。「子供たちよ、終わりの時が来ています。反キリストが来ると、あなたがたがかねて聞いていたとおり、今や多くの反キリストが現れています。これによって、終わりの時が来ていると分かります」(ヨハネ二・一八)。

(28) Veli-Matti Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, historical & Global Perspectives*, (InterVarsity Press, 2002), p. 167ff. "Non-Church Movement in Asia."

(29) 竹森満佐一、「キリストの身體なる教會」、教會と無教會Ⅱ、『基督教文化』No. 40, (1949.10), p. 42ff. 一九三四年に、塚本

虎二は信仰をプライベートなものとし、社会問題を語らず、神との個人的な関係のみに集中すると公表する。

- (30) 内村鑑三は、人に頼まれた時に洗礼を授けている。また娘の死が近付いた時洗礼を授けている。彼はただ教会を否定する単なる反教会主義者ではない。

(31) 内村『著作集18』、p. 34.

(32) Ibid., p. 124.

(33) Ibid., p. 250.

(34) Ibid., pp. 88–89.

(35) Ibid., p. 102.

(36) Ibid., p. 16.

(37) Ibid., p. 17.

(38) Ibid., p. 113.

(39) Ibid., pp. 34–5.

(40) Ibid., pp. 26–28.

(40) Ibid., p. 106.

(42) これは所謂「卒業信者」と対照的な信仰のあり方である。

(43) 内村『著作集18』、pp. 154–155.