

『東北アジア公同教会』の現実と課題

朴 憲 郁

はじめに

このたびお招きいただいた研究会の講演題を「『東北アジア公同教会』の現実と課題⁽¹⁾」とした。このテーマは当然ながら、東北アジアのキリスト教と教会の現実を踏まえてこそ意味がある。「東北アジア」としたのは、東南アジアを閉め出すことを意図してはいない。東南アジアをも含めて、アジア全体を視野に収めた考察や研究は望ましいことであるが、一挙に広げて研究するほどの資料と言語と力量を、私自身は備えていないので、有効かつ実質的な研究が可能な領域から始めるために、東北アジアとした。

本日のテーマが前提とし、踏まえるべき〈東北アジアのキリスト教〉は、広く歴史学や文化人類学の観点からも研究・考察し得るが、本神学研究会および講師の私にとつては、そのキリスト教に主体的に関与し、福音伝道を担う立場から、すなわち日本人、または韓国人のキリスト者として研究・考察することになる。教会は自然発生的に存在しておらず、福音伝道によって生じたからである。従って、私はそれをまず教会史的・伝道論的に概観し、その上で、講演題に掲げた(東北)アジア教会共同体(＝合同教会)論の意義と必要性を最後に提示したい。

数年前、東京神学大学の「アジア伝道論演習」授業の履修生を中心に、一三名の参加による韓国教会研修旅行を実施し、私が引率した。そして、一緒に見学、訪問、対話、礼拝出席を果たし終えて、無事帰国した。その中で、大変印象的なことがいくつもある。その一つとして、韓国の代表的なある神学校を訪問した際に、その神学校の総長が初対面の私たちを歓迎しながらこう語った。「初めてお会いする皆さんを、私は日本人として見てはいません。何よりも、私たちが同じく神の民として立てられている方たちとして見て、心から歓迎致します。……」と。それを耳にした我々は一同、強い励ましと信頼を得、心を打つものを感じ取った。

国と文化と言語が異なり、日本の過去の植民地支配による暗い歴史が両国民の間に高い壁を設け、隔たりをもたらしたにもかかわらず、それを乗り越えて、我々が同じ神の民として立てられていることを、その歓迎の言葉から確認できた。

このように、アジアの諸教会に開かれた公同の全体教会に対する信仰、および神の民としての使命を差し置いて、我々が自己完結的に教会史研究をし、合同教会論を説いては現実的な意味が失われるので、我々はそれを避けねばならない。

1. 共通性

(1) 共通の課題

私が現在東京神学大学で担当している「アジア伝道論演習」の授業において、アジア諸国のキリスト教史を教え、ま

た履修生たちと東北アジア諸国への研修旅行をして時々感じることは、それぞれ固有の宗教・文化・歴史をもつ国々に宣べ伝えられた福音の受容とその展開の仕方に相違があり、固有の宗教形態を取っているのは当然であるが、同時にキリスト教固有の共通現象と課題も少なからず見出されることである。それゆえに、同一のテーマや問題のもとで東北アジアのキリスト教会の歩みを比較検討するならば、相互に建設的な展望と示唆を提供し得るに違いないであろう。

特にアジアには、キリスト教に先立ってイスラム教、仏教、ヒンドゥー教等の既成の強力な世界宗教の信仰が根を張っており、それに加えて儒教の人倫思想や日本では神道が根をおろしていることで、そこにキリスト教が広がることはきわめて困難である。フィリピンのカトリック教会と韓国のプロテスタント教会が盛んなのはむしろ例外的であろう。そうした宗教事情において、教会は共通の困難と課題に直面している。例えば、祖先崇拜の儀礼の問題にキリスト教会はどう対応してきたのか、今はそれをどう克服しているのか、といった課題がある。しかし、こうした共通課題を分かち合い、研究し合うことは、実際にはほとんどなされていない。

(2) 共通のルーツ

欧米の敬虔主義から始まる信仰覚醒運動の精神は、自由な福音伝道の志による「福音同盟会」(Evangelical Alliance、一八四六年、ロンドン)として結実したことにより、アジア伝道の担い手を次々に生んでいった。最初にアジア伝道を手がけたのは、ケアリー(W. Carey, 1761-1834)が組織したBaptist Missionary Society(一七九三年)であり(↓彼はインドのカルカッタへ)、続いて著名なのは非国教徒中の有志(代表: R. Morrison, 1782-1834)によって発足したLondon Missionary Societyである(↓インド、東南アジア、中国へ)。これらアジア諸国へのアングロ・アメリカ型の伝道が、プロテスタントである限り教派を問うことなく一致して伝道に共同し得たのは、キリストの福音を伝える使命

に忠実でありたいと願うからに外ならなかった。そこに見られる大きな特色として、第一に敬虔主義と信仰覚醒運動の流れを汲み、第二に簡易信条を中心に据えた（非国教派または政教分離による）「自由教会」諸教派の協力によって推進された点を挙げることができる。⁽²⁾後に、主観主義や個人主義を克服するために、神学的あるいは教会論的な弱みを反省する努力による補足修正がなされるにしても、この基本的特徴が揺らいで脇に押しやられてはならないであろう。⁽³⁾

ちなみに、こうした特徴をもつ一致協力伝道精神は、福音が伝播されたアジア諸国の初期の段階に宣教師や諸教会間において一様に発揮されていった。それによって一躍成長し始めたキリスト教は、その後教派主義的な競合やその他の要因によってかき消されることがあったにせよ、将来の、すなわち今日の教会の底流をなす力として、もしくは希求すべき理念として生きている。明治草創期の日本の教会がそうであり（公会主義、合同の試み）、また韓国においてもそうであった。

2. アジア伝道圏における日本プロテスタント・キリスト教

ここでは、アジア伝道の文脈の概観に比重をおいて、その都度日本のキリスト教に焦点を当てて対比し、今後の課題と教会の歩むべき道筋を指摘したい。

五世紀にユーフラテス河上流域のエデッサを中心にしたネストリウス派のキリスト教、すなわち景教の東方伝道は、七世紀に至って中国の唐代の首都であった長安（現在の西安）にまで達し、仏教勢力と競合しつつ勢力を拡大していった。しかし九世紀に、武宗によって景教は外来諸宗教と共に壊滅的な打撃を受け、国外に追放されて消滅した。

その後は数世紀を経て、ようやく欧米キリスト教が腰を入れてアジア伝道をやり直した。アジア伝道を手がけ、それを担ったのは近代欧米のキリスト教である。歴史的教訓として見るならば、キリスト教はアジアにおいて宗教的にも文化・政治的にも非アジア的なものを保持していた。

(1) 高度な文明領域への伝道

ヨーロッパの教会は、アフリカではなくアジアをまず伝道の対象として選んだ。アフリカもアジアも福音未到の地ではあっても、暗黒大陸と見られたアフリカとは異なって、古くから文化があると見られたアジアへの関心は高く、東インド会社などの東洋貿易が盛んになるのに伴って、東洋への伝道にまずは対抗宗教改革運動に出たカトリックが、次いでプロテスタントのキリスト教が意欲的に身を乗り出した。

アジアの多くの国では、古くから大きい権力による統一国家とその文化があり、それぞれ固有の文字をもち、識字率の高い民衆がいた。そこには、文字による種々の記録とそれを編纂、再読・再考する文化があり、各種の情報をもつ高度な文明社会が成立していた。アジアの宗教には高度な思想・哲学を内に含むものと、そうでない原始的な精霊信仰のようなものもあるので、一括りに高度なものとするわけにはいかないが、後者といえども今述べた高度な文明との何らかの折衝と刺激とによって自己を意識し保持している。その意味において、宗教を含む高度な文明が東洋の随所を占めており、極東の日本も例外ではなかったということになる。こうした堅固な文明は、欧米キリスト教の福音伝道が最初に出会う手ごわい相手であり、南米のマヤ文化やハワイのポリネシア文化のように、キリスト教国による文化征服によって破壊され、絶滅した文化や国家はアジアにはない。外部から破壊されない強度の文化（例…イスラムの法体系と文化、中国・朝鮮の儒教的国家体制）と権力が、アジアには成立していたからである。⁽⁴⁾

アジアにおいては、イスラム教や仏教が普及しなかった山地住民、またはヒンドゥー教の圏外にあったインドの最下層のカースト以外にキリスト教の普及は困難であった。フィリピンと近年の韓国においてキリスト教徒が多数であるのは、例外的である。アジアのキリスト教徒が少数派であるというのは、日本でもまさにそうであるが、日本のように一部の知識人を中心にキリスト教が入ったのは珍しい現象である。⁽⁵⁾

いずれにせよ、日本だけが高度の文化をもち、そのキリスト教もまた特異であるとは言い難い。日本およびそのキリスト教の特質を分析把握するのは当然であるにせよ、異質かつ高度な非キリスト教的文明と宗教が日本にきわめて発達しており、他に類を見ないほど異質な精神風土に特異なキリスト教が持ち込まれたとの石原謙の見解⁽⁶⁾は一面的な見方である。あるいは一時期を遡って、魚木忠一が自著『日本基督教の精神的伝統』（一九四一年）と『日本基督教の性格』（一九四三年）で力説した「日本（的）キリスト教」なる土着化論⁽⁷⁾を過度に際立たせたことは、アジア圏の共観的伝道論の道を閉ざす展開となった。彼が、「儒仏の如き高級宗教の歴史を保持する場所であるから、ここでは強いてキリスト教の教理的・道徳的側面を強調すべきではなく、さらに寛闊かつ活発に福音をそのままを伝えなければならず、そこに精神的宗教たるキリスト教はこの土地に根をおろすであろう」と言う時、我々はそこまでは譲歩して、それを興味深い主張として傾聴し得る。しかし、この論から魚木が一挙に次のようなアークを打ち出す時、彼はまったく独善に陥っており、アジアのキリスト教から自己と日本のキリスト教を離反させている。「基督教精神史においては、福音のより深き理解としての類型は、原始基督教を除いて、ギリシヤ、ラティン、ローマ、ゲルマン、アングロ・サクソン、および此処に提唱する日本類型の合計六種類しか認められない」⁽⁹⁾。こうして、彼は結局「臣民の道」を説き、キリスト教的な仕方で「大東亜建設」を唱えることになる。熊野は「日本的キリスト教」の小論において、魚木の理論を興味深く取り上げつつ、彼の理論の問題点を緩やかに批判するのみである。

土着化論の関連で述べるならば、儒教国家体制の李氏朝鮮の時代以来根づいてきた高度な儒教文化とその思想との折

衝によって、韓国に特異なキリスト教神学を打ち立てた韓国メソジスト神学大学教授の尹聖範（バーゼル大学でK・バルトのもとで学位取得）の綿密な土着化論的試みの著書、『キリスト教と韓国思想』（一九六四年、一九七四年「第五版」）は優れているが、晩年に、儒教思想とパラレルでキリスト教神学を展開する『韓国的神学』（韓国語、一九七二年）⁽¹⁰⁾の試みに至っては、儒教とのシンクレティズムを引き起こす危険を孕んでいる。

しかし、上述のような批判をするだけでは済まされず、目をつぶって闇雲に福音を述べ伝えればよいはずもない。使徒パウロが何とかして何人かでも救うための福音伝道の姿勢として、「奴隷に対しては奴隷のように、ユダヤ人に対してはユダヤ人のように、律法に支配されている人に対しては律法に支配されている人のようになった」（1コリント九・一九―二三）と語ったように、高度な文化と宗教で占められているアジア圏への伝道において、我々にもまた、それに見合う弁証学的思慮と戦略が要請されるはずである。

福音伝道が諸宗教に直面する場合、筆者自身は、かつて別の機会に取り上げたティリッヒの伝道論が含蓄に富んでおり、有効に役立て得ると考える。⁽¹¹⁾日本滞在による仏教徒との対話によってアジアの宗教への関心と対話を深めたティリッヒは弁証神学者（apologetic theologian）であつて宣教神学者（kerygmatic theologian）ではないが、彼の弁証学的展開において、彼の存在論的思惟に基づく福音の告知を教会の本質行為として正しく把握し、それを随所で論じている。⁽¹²⁾彼にとって現代人への伝道は、「聖書と伝統の中に提供されている宗教的目録の直接的な」伝達であつてはならず、むしろ人間の限界状況を真剣に受けとめてそこに立ち向かう弁証学的な業となるべきである。宣教学者のH・クレマーも彼の名著『宗教とキリスト教信仰』（一九五六年）において、他宗教への伝道的関心からティリッヒの神学との積極的、（聖書の現実主義の立場から）批判的な対話を開始した。

高度に発達した世界諸宗教が伝統的に根をおろして共存し競合し合うアジアにおいて、少なくともキリスト教伝道は宣教師が所属する各教派・宗派の教義や教勢の拡張運動ではなく、また不信仰な世界の人間への単なる救済福音の伝

達でもない。その点において、多様な文化と宗教の神学的意味を弁証学的、対話的に掘り下げて解明しようとしたティリッヒの伝道論は異彩を放っており、グローバル化における多元化が進行するこの二一世紀の日本・アジアと世界の中で、ケリユグマの課題を担う教会によき反省と洞察を提供している。

日本人でタイ北部のチェンマイで神学教育と伝道を行った小山晃佑が打ち出した「水牛神学」⁽¹⁴⁾は、ティリッヒの伝道論とも一脈通じるアジア的神学の展開として一考に値する。

(2) 在来宗教文化からの反動を乗り越えて

アジアへのキリスト教伝道を側面から支えた欧米諸国の国家的進出と利害がその前衛で衝突した時に、アジアの伝統的宗教は対抗的なナショナリズムと容易に結合して力を得てきた。そのような中で、土着化しようとする少数者としてのキリスト教徒は、宗教的にも政治的にも苦しい戦いを強いられてきた。キリシタン殉教史を自らの歴史の中に抱えている日本もその例外ではない。『プロテスタント百年史研究』の共著者である上良康・加藤邦雄はプロテスタント百年史を回顧した際、次の言葉で締め括った。「日本のキリスト教史は、日本という特種な国体観乃至国家観をもった国家との死闘の歴史であった。このことは、二百数十年間、キリシタン宗が厳禁され、高札が全国津々浦々に至るまで立てられていたことよって、最もよく例証される。……」⁽¹⁵⁾。こうしたナショナリズムの障害は、伝道不振の外的要因の一つに挙げられる。

ギリシャ・ローマ文化と対決しつつそれを撰取していったヨーロッパのキリスト教とは異なつて、アジアの多くの地域では（フィリピンと韓国を除いて）、キリスト教は多数者の宗教となり得ず、むしろ多数者から（非）組織的な挑戦を受ける宗教であった。一九世紀末に、中国において列強の帝国主義的進出とキリスト教に対する民衆の排外主義運動

として起こった義和団、西学（＝天主教）と日本に対決して斥洋斥倭の号令のもとで起こった東学党（＝「天道教」。朝鮮伝来の仏・儒・仙〔道〕教の三教混合による朝鮮独自の宗教）がその例である。すでに成立していた国家の権力もまたそれぞれの宗教をもっており、キリスト教を拒んできた。

こうした外的挑戦に押されることによって、一方では、棄教者が出、キリスト教的主体を喪失する場面があるが、他方ではその逆に、圧迫に抗してキリスト教信仰が明確になり、在来宗教からの改宗にあたっては個の自覚を生むものがある。日本の場合、明治初期に宣教師に接して福音を信じた氏族青年たちの次のような心境の描写は、今も心ある者たちの間で妥当する。「道徳といえ、忠孝のような封建的階層制を基礎とする社会の秩序を維持する社会規範に過ぎなかったのに対し、見えざる場所において人々を凝視している正義と仁愛の神に対する信仰は、倫理を深く内面からの要請とし、良心の上に確立したのであり、君に対する忠誠は神に対する忠誠へと向上することによって、人格に対する尊厳が深く教えられ、この新しい発見を、なんとしても国民に伝えたいとの要望は期せずして各人の胸底に生まれて来たのである。彼らの知った世界は、……当時の日本の社会一般との間には甚だしい食い違いが、質的な相違が存した。この落差から生ずるエネルギーは、猛烈な伝道活動と、迫害に対する闘争となった」⁽¹⁶⁾。

3. アジア教会共同体（＝合同教会）の現実と課題

日本のキリスト教がアジア伝道圏に存在することを地理的、教会史的に把握するのみでは不十分であって、アジア諸国の地域教会（Ortskirche）が本質的にキリストにある一つの体として神に立てられ、伝道と証言の委託を受けて存在することを、我々は教会論、エキュメニズム論のレベルにおいて認識する必要がある。アジアをコンテキストとし

た教会論とエキュメニズム論は、アジア伝道によるアジア共同体の革新のためにも不可欠である。

(1) 東北アジア公同教会の現実

上に述べた意味において、アジア各国のキリスト教は、相互の文化、歴史、精神風土、そして教会史の相違を踏まえ、比較するに留まらず、その相違性・異質性を越境して、神の民としての同質性を可能にする恩寵の事実を目を向け、必要があろう。それは、どの社会階層と種族・民族であっても、人々をキリストの犠牲的な体と血を記念する聖餐の食卓へと招くサクラメンタルな恩寵によって、キリストの共同体に加えられているという恵みの〈現実〉である。全体教会としての「キリストの体」、すなわち *ecclesia catholica* (公同教会) という全体教会論的視野は、地に根をおろす真にエキュメニカルな〈課題〉の地平を拓くのであるが、どうもそれが我々の中に、そしてアジアの諸教会にも充分に共有されていない。歴史や文化の相違・異質性に主眼をおいて、それを相対化できないでいる。CCA (アジアキリスト教協議会) をはじめ、種々のキリスト教連合体の交流や運動は存在するが、それを越え出るエキュメニカルな教会論は欠如している。

ここで語る東北アジア公同教会の〈現実〉とは、文化的・教派的に実に多様なアジア諸教会を貫き、一致への対話と連帯を促し、諸教会の存在根拠となる普遍的な教会の公同性、すなわち先行する神の恵みの現実 (霊の多様な賜物を一つにする三一論的神の現実、1コリント一二・四―七参照) を指す。それは別言するならば、ニカイア信条などの古典的基本信条 (「一つの、聖なる、公同、使徒的教会を信ず」) をはじめとするプロテスタント福音主義の信仰告白 (アウグスブルク信仰告白、ハイデルベルク信仰問答など。日本基督教団教憲第一条、「公同教会……」も参照) が表明する「公同の教会」なる先行する〈恵みの現実〉 (Gabe) である。これは、いわゆる人間の経験的 (empirical) 現実の底辺

を突き破る圧倒的な一致の現実と言える。そこに立脚することによって、地上の諸教会は一致を目指す（エキュメニカルな課題）(Aufgabe)を積極的に負い、相互の信頼と理解と交わりを深めることが可能となる。

(2) 東北アジア公同教会の課題

今上で、アジア諸国の多様な教会の共通基盤となる東北アジア公同教会という恩寵の〈現実〉を、教会の本質として論じた。ではそれに基づいて、地上で歴史的に形成される教会の〈課題〉はどのようなものとして目に映るであろうか。そのためには、福音における一致・協力の過去を振り返りつつ、現在と将来を見つめる必要があるだろう。

アジア伝道圏における日本への伝道はそもそも、信仰覚醒運動によるあの「万国福音同盟会」の無教派的エキュメニズム運動に端を發している。そこから生まれたアジア伝道の精神は、必ずしも先に提示したようなアジア全体教會的構想を抱いたわけではない。従って一般に、伝道協會には教會論的基礎づけが欠落しているのではないか、との批判がある。しかし彼らは、真剣に教會的基盤を求めていた。福音同盟会よりさらに半世紀遡って結成された「ロンドン伝道協會 (London Mission Society)」(一七九五年)も同様である。ただそれを、ある特定の教派的教會におくのでなく、「唯一の聖なる使徒的教會」においた。それによって、既存の教派的教會組織に制約されない自由な「協會」こそ、伝道の担い手となるべき「教會」であり、教會と伝道の統合がそこで図られると考えた。しかもそれは、「使徒的教會」達成という緊急行動に迫られた一つの機能的な展開への試みでもあった。⁽¹⁷⁾

従ってその精神は、日本に持ち込まれて以来、公会主義と諸教派合同教會形成運動の中に作用し続けた。その意味において日本のプロテスタント教會、特に日本基督教団はそれ自体、教派主義に留まらない超教派的かつエキュメニカルな特質を内包している。課題は、その特質を、日本のキリスト教内の、あるいは教団内の教派・無教派の合同教會形成

論として狭小的に集約させないことであり、むしろアジア諸国の諸教派教会と共に共通の源流を見つめつつ、現在と将来を展望する「非地域主義的教会論」へと生かす必要がある。教会のみでなく、神学教育レベルにおいても、この視点は重要であろう。

アジア共同体構想の実質化が政治・経済・文化レベルで図られている現在（例：東南アジア諸国連合「ASEAN 共同体」、現在一〇カ国加盟）、アジア共同体とそこに生きる人間を真に生かすために、それに優るアジア教会共同体構想とその実質化が、アジアのキリスト教に求められているのではないか。日本の地理的位置から考えるならば、日本のキリスト教はまず東北アジア伝道圏の伝道を東北アジアの *ecclesia catholicus* 概念から構想し、実践することが求められよう。

地域教会と全体教会との関係は、新約聖書への一瞥によっても基礎づけられる。すなわち、新約聖書時代に、使徒パウロがコリント前後書の中で、都市コリントとアカイア州に設けられた神の教会（家の教会）をエクレスシアと呼ぶ時、それは同時に全体教会としてのエクレスシアに与っている個教会を指している。ここに、エクレスシア概念の両義的用法が見られる。個々の教会は世界的規模で成立しつつある神の教会、すなわち全体教会の本質的な諸側面を明瞭な形で表している。

このことは今日も一国内に留まらず、国外の、アジアと世界の諸教会間にも当てはまる。⁽¹⁸⁾ アジアの諸教会が公同教会の本質的側面に与っていることを告白できるならば、個々の教会に連なる信徒たちは国境を越えて神の民として出会い、手を差し伸べ合うことが許される。

日本伝道百年からさらに五〇年を歩んだ教会が今過去を顧みるならば、アジア諸教会間の伝道、教育、学会、社会福祉、青年などのレベルで、様々な協力関係が築かれ、活発な交流がなされてきたし、今もなお拡大している。近年の情報技術、交通、貿易によるアジアの人的交流は、五〇年前とは比較にならないほど盛んになった。日本の教会もまた、

それを実りあるものにするためには、キリスト教文化主義、民族主義、地域主義を克服していく合同教会論的視点が求められる。

合同教会論的視点を踏まえた上で、具体的な課題として次のようなことが挙げられる。アジア諸国で伝統的諸宗教・習俗に直面し、政治・軍事的イデオロギーと対決し、過去の歴史（戦時中、教団がアジア諸国に送付した問題の公同書簡・「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰」（昭和一九年、一九四四年復活節の日）や韓国の反共主義の克服と統一・和解の課題、その他）への真摯な批判的直視を行うことなどである。そのためには、教会相互の忍耐と戦いと勇気が伴う。それらは、韓流・嫌韓流ブームには内在しない。

(3) 中国教会の場合

それでは、今取り上げている「東北アジア公同教会の現実と課題」は、今やアジア最大のキリスト教徒人口を抱える中国の教会に当てはめてみると、どういうことが見えてくるであろうか。そのために、二〇世紀後半期から現在までの中国教会の歴史を一瞥した上で、論じてみたい。

一九二〇年代の「反キリスト教運動」が一九四九年一〇月の中華人民共和国の建国以後、まったく予期せぬ仕方であり徹底化していった風が、一九六六年以後の文化大革命である。この時期に大迫害を被ったキリスト教徒と教会は耐え忍んで秘密裏に礼拝を守り抜き、鄧小平による「改革・解放」以後は耐え抜いたキリスト者達による三自愛国運動として市民権を得たと評価される。過去に、私が神学生たちを引率して中国研修旅行を実施したのは三度であるが、二度目（二〇〇四年三月）に上海の教会と神学校を訪ね、観光バスで市内見学をしたことがある。バスの中で観光案内をしていた四〇代後半の女性が文革時代を振り返る話に触れた際、突然、自分の家族がどれほど過酷な迫害を被ったかを涙な

がらに熱心に話してくれた姿が、今も忘れられない。その証言の一部を聞き知る時、私はそれをヨハネ黙示録の迫害状況と重ねて受けとめた。

牧師であった自分の父と家族が文革の時代に財産を奪われ、辛苦をなめたことを、数年前のある会合で、中国人牧師の薛恩峰の口からも証言されたのを、私は胸を熱くして聞かざるを得なかった。

しかし、文革の迫害を耐え抜いた人々はいわゆる〈洋教〉（欧米キリスト教宗教）を脱皮した土着的な中国人キリスト教、すなわちあの「本色運動」の精神を継承する担い手となったのであり、それが三自愛国運動による中国基督協会の設立（一九八〇年）として結実したのだと、中国の教会の中で一般に考えられている。数世代に亘って信仰を継承したクリスチャンたちは、信仰的苦難に耐えてきたのである。

そのことを印象づける対話がある。東京神学大学の一人の神学生と教師が参加し、私が引率した二度目の中国研修旅行において、上海の教会と神学校（華東神学院）を訪ねた。その神学校の上級神学生十数名と対話したことがある。始めに相互の自己紹介があった。私たちの研修旅行団メンバー側が自己紹介したあと、神学校の学生たちが順次自己紹介した。驚いたことに、一、二名を除いてほとんどが、自分は二代目のクリスチャン、三代目、四代目のクリスチャンですと紹介したことがある。

今も存続する大家族制度によって文化の継承形態が戦後の日本の場合とは異なるとはいっても、彼らの両親・祖母・曾祖母は文革の嵐を耐え、その中で信仰が継承されてきたということである。私たち旅行団側のメンバーのほとんどが第一代クリスチャンであり、数名が二世代であるのとは対照的であることに気づかされた。この対話は、様々なことを考えさせる材料が提出された瞬間でもあった。

さて、一九五四年に成立した「中国基督教愛国運動委員会」の主席であり、その後の中国基督教を神学的、教会政治的に指導してきた呉耀宗（↓その神学思想が丁光訓に継承）をどう評価するかは別にして、薛恩峰は三自愛国運動を基

本的に高く評価して、こう述べる。「三自愛国運動が中国キリスト教に与えた歴史的な影響は、きわめて大きいです。その展開によって教派がなくなり、教会合同が実現された。教派がないことは、今日の中国教会に見られた大きな特徴であり、中国人による新しい中国の教会は、このような形で歩みを始めました。これは一九八〇年、中国基督教協会の成立と共に具体化されました」。(19)「今は、中国人の心をもつて神を讚美し、中国の状況の中でイエス・キリストに従うこと(土着化)が、最も大切にされています。三自愛国運動は、社会主義中国のキリスト教史を貫く主題です」。(20)もちろん彼は他方で、実体が正確に把握できなくとも無視できない非三自愛国運動の「家庭教会」(家の教会)の存在とその意義を受けとめようとする。

彼は意味深長な言葉でこう結ぶ。「文化大革命終息後、驚異的な成長を遂げた中国教会の実践は、宗教と共産主義を対立構造だけで捉えていた思考様式を打ち砕きました。〈有神論〉の宗教団体と〈無神論〉の中国共産党。世界観の上では相反する両者の立場と関係に、世界の注目は一層高まるでしょう」と。

確かに、これは不思議な現象である。しかし、「両者の対立構造……思考様式を打ち砕きました」は両者の平和共存が可能という意味であろうか。それは、マルクスの共産主義とキリスト教とのシンクレティズム、あるいはキリスト教側の妥協の産物ではないのか。むしろ、結局は解決できないでいる矛盾と対立を内包している過渡期的現象なのであるか、といった問いが依然として突きつけられている。

これは上の二つの対立構造という問題に留まらず、それぞれの時代における「教会と国家」の問題としても考察される必要がある。ローマ帝国下の都市ローマに在住する小さなキリスト者の群れに書き送った使徒パウロの手紙、すなわちローマ書の一三章一節以下で、神が立てた国家的権威に市民として従うよう勧めた問題が、ここでも問われている。だがこれは、カール・バルトが著書『義認と法』の中でも取り上げているもう一つ聖書の視点、すなわちヨハネ黙示録一三章一節以下で描かれている悪魔的勢力としての国家権力の問題とも合わせて論考されるべきであろう。(21)

さて、松谷曄介もまた神学思想的な分析の中で、自由主義神学的な呉耀宗を批判し、その限界を指摘しつつも、薛恩峰と同様、次のように呉耀宗に対して一定の貢献を評価する。「共産党政権が統治する中華人民共和国の建国という時代文脈の中で、彼が懸命にキリスト教を弁証し、教会を存続させようとした点は評価すべきだろう⁽²²⁾」。また、薛恩峰が「教派がないことは、今日の中国教会に見られた大きな特徴である」と言ったことを、私も以前から「文革の苦難がもたらした神の賜物である」と述べてきたところである⁽²³⁾。

しかしそのことは、今日の中国を代表する新進気鋭の神学者である王艾明が「教派のない中国教会は信仰告白をもたない（教派以前の）状態である⁽²⁴⁾」と述べたように、批判の対象ともなっている。二〇〇四年三月に私が研修旅行団を引率し、南京で閔川教授と共に金陵協和神学院・副院長の王艾明氏と夕食を共にした際に、その話はまだ出されなかった。だが彼は後の著書『王道⁽²⁵⁾』において、現在の三自教会における教会的信仰の欠如とプロテスタント的教会制度の未確立を指摘しつつ、それをルターとカルヴァンの宗教改革的实践と神学思想から内実化させる必要性を説く。実に大胆であるが、なかなかの洞察である。

しかし問題は、ルターやカルヴァンを持ち出すことによつて、またもやプロテスタント諸教派が移入されるきっかけにならないのか。（今や）無教派教会だという視点（文革の苦難がもたらした神の賜物）が容易に排除され、（未だ）無教派教会だと言い換えることによつて、信仰告白的な中国教会の形成が、教派主義的な中国教会の形成に結びついてしまわないのか、またそれによつて諸外国からの諸教派宣教の波が押し寄せないであろうか、といった危惧を抱かざるを得ない⁽²⁶⁾。

今上で「信仰告白的な中国教会の形成」と述べた。戦後再編された中国教会（两会⁽²⁷⁾）は、二つの信仰的定義、すなわち使徒信条とニカイア信条を認めている。このように、中国教会は今までルター派やカルヴァン派の神学的教会論を自覚的に引き合いに出したり依拠したりすることがなかったし、実際そうなし得る状況でなかったにしても、教派主義を

超えたキリスト告白的な中国の全体教会に向かう内的形成力をもっていただであらうか。もしもキリストの恩寵と主権に對して告白的であつたのであれば、国家主義的・民族主義的要素を抱き寄せるのでなく、むしろそれを相対化し批判する視点を打ち合わせたはずである。だがこの点に對して王艾明は、(委員会・協会と称される)中国教会が人民団体に類する組織であつて、十分な教会組織とは言えないと厳しく批判する。

だが先に述べたように、中国教会に對する薛恩峰の積極的な評価は、王艾明のそれとは反対である。教派的教会でないことについては、私も薛恩峰の立場に近い。だが、王艾明が真の教会性を有する「聖なる公同の教会」を現代中国の状況の中で打ち立てようとする勇氣ある提言⁽²⁸⁾は、弁証学的に重要であり、東北アジアの公同教会論にとつても貴重な視点を与えるに違いない。その意味において我々は、無教派的な中国教会を「文革の苦難もたらした神の賜物」として、手放して評価し続ける訳にはいかない。キリストの恩寵と主権の〈現実〉を告白し続ける公同の教会であるならば、中国教会は家の教会も含めて、この告白を内実化させる自己とこの世に對する自己批判的な視点をもち続ける必要がある。さらに、二つの基本信条を認める中国教会は、この信条を信仰的かつ教会規則と制度によつて自己規定し、それによつて公同の「教會的信仰」を表明する〈課題〉を負っている。

むすび

傷つき制約された諸条件の中で、キリストの主権と恩寵に依拠し、それを告白し続けるアジアの諸教会は、今上の最後に取り上げた中国教会の場合と同様、それを所与の地域と国において具現していく光榮ある務めを負っている。そのためアジアの諸教会は、まさに地域と国境を越えた相互の批判的助言と知恵、励ましと祈りを必要としている。

注

- (1) 聖学院大学の第三回組織神学研究会における発題講演、二〇一五年二月二日(金)。今年度は日韓神学シンポジウムと内容的に関連する研究会を開いてきており、東北アジアの将来に向けた「キリスト教会の役割と課題」が、今回の発題講演に求められた。
- (2) 佐藤敏夫『植村正久——植村正久とその弟子たち1』新教出版社、一九九九年、一六一—一八頁参照。
- (3) 石原謙『石原謙著作集第10巻——日本基督教史』岩波書店、一九七九年、一〇頁。
- (4) 渡辺信夫『アジア伝道史』いのちのことば社、一九九六年、四六頁参照。
- (5) 隅谷三喜男『アジアの問いかけと日本——あなたはどこにいるか』聖学院大学出版会、一九九四年、二〇三頁参照。
- (6) 石原、前掲書、三八七—三八八頁。
- (7) 熊野義孝『熊野義孝全集第12巻——日本のキリスト教』新教出版社、一九八二年、六四八—六九九頁(「日本的キリスト教」、特に六五五頁を参照せよ)。
- (8) 同上書、六六二頁に引用。
- (9) 同上書、六六二頁に引用。六七〇—六七二頁の引用句も同様の主張。
- (10) 尹聖範『キリスト教と韓国思想』〔韓国語〕、一九六四年、一九七四年(第五版)、および『韓国的神学——誠の解釈学』宣明文化社、一九七二年。尹はバーゼル大学でK・バルトのもとで神学博士学位を取得後、韓国ソウルのメソジスト神学大学の教授として教鞭を執った。その間に、上掲書、その他を執筆。
- (11) 朴憲郁「テイリツヒにおける伝道論」、組織神学研究所編『パウル・テイリツヒ研究2』聖学院大学出版会、二〇〇〇年、二一八—二三九頁。キリスト教と諸宗教との関係の神学的理解については、拙論、「多宗教社会におけるキリスト教教育の展開」、倉松功・近藤勝彦編『福音の神学と文化の神学——佐藤敏夫先生献呈論文集』教文館、一九九七年、三五五—

三二二頁も参照のこと。

- (12) テイリツヒによれば、「伝道とは、世界諸宗教の中に……すでに現存する〈潜在的な教会〉をある新しいもの、すなわち〈キリストとしてのイエスにある新しい現実〉〔顕在的な教会〕に変える試みである」。P. Tillich, *Theologische Grundlagen der Mission*, 1954, in: *Gesammelte Werke VIII*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 279. (邦訳「宣教の神学的基礎」『テイリツヒ著作集第6巻』白水社、一九七九年、二九五頁。)
- (13) P. Tillich, *Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart*. Vortrag, gehalten auf der Aarauer Studentenkonzferenz im März 1928, in: *GW VII*, 80. (邦訳「プロテスタントの宣教と現在の人間」(一九二八年)、『テイリツヒ著作集第5巻』白水社、一九七八年、一〇六一―一〇七頁。)
- (14) Kosuke Koyama, *Wäterbafalo Theology*. London: SCM Press, 1974. 小山晃佑『托鉢僧と水牛の国』キリスト新聞社、一九六五年、も参照のこと。
- (15) 日本基督教団宣教研究所編(上良康、加藤邦雄)『プロテスタント百年史研究』日本基督教団出版部、一九六一年、一六五―一六六頁。四四頁も参照せよ。
- (16) 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社、一九六一年、三〇―三二頁。
- (17) 「伝道的教会」論への批判として、「教会的伝道」(mission ecclesiae)が再確認される。ここでは、伝道における教会の中心的な位置づけの必然性が起こってくる。このことは、「三位一体の神」ご自身が御子の派遣においてあらゆる伝道の業の起源であり、主役であるとの事実と何ら矛盾せず、むしろこの神の伝道のゆえに再確認すべきことである。教会の伝道は神の伝道に従属し、従って教会の伝道は神の伝道からその権能を汲み出すものである。そのことを逆に表現するならば、神の伝道は常に教会の伝道をその中心に含むということにはかならない。福音が説教され、聖礼典が執行されるところでは、どこでも信じる者の群れが生じ、そこに礼拝を執行する教会を見出す。
- (18) 最近では、Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 (Grundrisse zum Neuen Testament, herausgegeben von Gerhard Friedrich, Bd. 10) が包括的に新約聖書におけるエクレシヤ用法を分析している。J. Roloff, *Art. εκκλησία*, in: Horst Balz/ Gerhard Schneider (Hrsg.), *EWNT* Bd.1, 1980, Sp. 998–1011. (邦訳『ギリシヤ語新約聖書積義事典1』教文館、四六八―四七四頁も参照のこと)。

- (19) 薛恩峰「現代中国におけるキリスト教——無神論社会を生きるキリスト者」、『中国教会史の学びからなにが見えてくるのか?』、東北アジア教会史研究会文集(2)、二〇一五年八月二五日、東北アジア教会史研究会、二二頁。
- (20) 同上書、二二頁。
- (21) 朴憲郁『パウロの生涯と神学』教文館、二〇〇三年、二四〇—二四四頁参照のこと。
- (22) 松谷曄介「日中キリスト教関係史と三自愛国教会の神学——新たなヴィジョンを見すえて」、前掲『中国教会史の学びからなにが見えてくるのか?』、三七頁。
- (23) 朴憲郁「アジア・プロテスタント伝道史から見た日本伝道の展望」、『紀要』3号、東京神学大学総合研究所、二〇〇〇年、三三頁。
- (24) 松谷、前掲書、四六頁。
- (25) 王艾明著、松谷曄介編訳『王道——二二世紀中国の教会と市民社会のための神学』新教出版社、二〇一二年。
- (26) 朴憲郁「〈近代中国キリスト教史〉から学ぶもの」、前掲『中国教会史の学びからなにが見えてくるのか?』、八八頁。
- (27) 中国基督教協会と三自愛国運動委員会の二つ。
- (28) 松谷、前掲書、四五頁。