

日本におけるキリスト教の宣教

土 屋 博*

1. 術語の動態——布教・伝道・宣教——

日本語では、「布教」・「伝道」・「宣教」などの術語を用いて、宗教集団によるある種の活動を表現することが慣例となっている。これらの間には、用いる人や用いる状況によって、若干ニュアンスの相違があるようであるが、いざそれらを整理してそれぞれの術語の定義を試みようとしても、結局成功せず、使用者の判断にまかせざるをえないことになる。厳密な定義を求めれば、行きつくところはそうなるとしても、従来の用例に照らしてみると、宗教集団の種類と状況に対応して、何となく大まかな傾向が浮かび上がってくる。しかも日本におけるキリスト教を考えるにあたっては、その傾向がなにがしかの意味をもっているようにも思われるので、はじめにそのことにふれておきたい。ただしキリスト教の場合、これら三つの言葉はいずれにせよ翻訳語であることを、たえず意識しておく必要がある。

『日本国語大辞典』第二版、小学館、2001年にあげられている出典を見る限り、「布教」・「伝道」・「宣教」のうち、出典が最も古いのは「伝道」で、13世紀の文献にすでに現れている¹⁾。それに対して「布教」・「宣教」が用いられ始めた時期はほぼ同じで、いずれも19世紀以降である。元来の意味は三つともさほど異ならず、宗教の教理・教義を伝え広めることである。しかし中には、宗教の教えというよりも、広く思想・精神の意味で用いられた例もないわけではない²⁾。開祖・教祖や明確な教理の体系をもたない宗教集団には、これらの言葉はあまりなじまない。したがって、民俗宗教などにはあてはまらないことになる。日本の場合、これらの言葉が用いられるのは、主として外来宗教に対してである。仏教の場合、「布教」が用いられることが多いが、「伝道」もしばしば見られる。布教にあたって相手に働きかける姿勢の相違が、「摂受」と「折伏」によって表されることもある。前者は、「衆生の善を受け入れ、収めとって

* 北海道大学名誉教授

1) 道元『正法眼蔵』第二十五（溪声山色）（1231-53年）に次のように記されている——「阿耨菩提に伝道授業の仏祖おほし」。増谷文雄の現代語訳は「最高の智慧の授受については、仏祖の先例が多い」。

2) 夏目漱石『草枕』（1906年）に、「布教」を用いて次のように記されている——「王維や淵明の境界を今の世に布教して広げやうと云う心掛も何もない」。

導くこと」であるが、後者は、「悪人・悪法を打ち砕き、迷いを覚まさせること」であり、「破邪」とも言われる。いずれも仏典に由来するが、「折伏」という教化方法は特に日蓮によって重視されたため、日蓮宗系の新宗教では、これが布教のやり方となった。イスラームは日本ではあまり広がっていないが、必要に応じて「布教」という言葉を用いるようである。民族集団と合致したイスラームには、仏教やキリスト教にみられるような「布教」概念はそもそも存在しなかったが、19世紀以降キリスト教の影響によって、「布教師」にあたる職能が見られるようになったと言われている。

結局、これらの術語が最も自覚的に用いられてきたのは、キリスト教においてなのである。そこでは三つの術語すべてが用いられてきたが、現代では、それらの間に微妙なニュアンスの相違が考えられている場合もある。それらは通常、英語で言えば“mission”の翻訳語であるが、時には“proclamation”もしくは“evangelism”の翻訳語となることもある。“proclamation”は、キリスト教用語としてはギリシア語の「ケーリュグマ」の英訳であり、行動よりも教説の中心的内容を示唆し、「宣教」という日本語と結びつく。それに対して“evangelism”は、むしろ行動の意味に近く、「伝道」と訳されることが多い。“mission”は基本的には「派遣」を意味するが、時に「使命」と訳されることもある。それは、福音書の中に、イエスが弟子たちを世界に「派遣」する記事があり、この個所がキリスト教的な“mission”概念の根拠になっているわけであるが、こうした活動はキリスト教徒たるものの「使命」であると考えられたためである³⁾。「折伏」とまでは言わないまでも、キリスト教の布教・伝道・宣教には、相手を改宗させるという意味が含まれており、改宗者は「洗礼」を受けるという行為を通して、それを公に告白しなければならない。そこに付きまとう力による強制というニュアンスを和らげることが、近代の“mission”の課題となった。しかし、罪の中にある者たち、滅びに向かう者たちに救いの恩恵を宣べ伝えるというキリスト教の基本姿勢は、言葉を変えてみても、どうしても残ってしまうように見える。

「布教」は仏教やイスラームでも用いられるわけであるから、キリスト教でもこれを自らの公式術語として定着させればよいように思われるが、実際にはそうはならない。公式用法としては、ローマ教皇庁の行政機関（Congregatio de Propaganda Fide）が「布教聖省」と訳されている程度である。自らを他の宗教集団から峻別しようとするキリスト教徒の意識がここにも現れているのであろうか。さらにプロテスタント教会においてはいつのまにか、「伝道」という言葉が、他の二つの翻訳語とはやや異なる意味合いを帯びてきたように見える。ここでは

3) 「全世界に行って、すべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい。信じて洗礼を受ける者は救われるが、信じない者は滅びの宣告を受ける」（マルコによる福音書16：15-16）、「わたしは天と地の一切の権能を授かっている。だから、あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい。彼らに父と子と聖霊の名によって洗礼を授け、あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい。わたしは世の終りまで、いつもあなたがたと共にいる」（マタイによる福音書28：18-20）などのイエスの言葉伝承がその根拠とされている（日本語の聖書の引用はすべて新共同訳）。

「伝道師」は、まだ正式の「牧師」として認められていない段階の聖職志願者を指しており、また「伝道所」は、自立した本来の「教会」にまで育っていない信徒の集まりの場所の呼称である。ここでは、「伝道」の対象となる人々を、未成熟なものとして信徒から区別する意識が現れているのかもしれない。こうした考え方に立てば、伝道の成否は、獲得した信徒の数如何によってはかられることになる。実際かつてのプロテスタント「伝道集会」は、最後の決心者の数を成果として誇りにしていた。しかし宗教集団の共生が目ざされる現代の風潮ともなっており、キリスト教でもこのような考え方は次第に、少なくとも表面上は退き、キリスト教以外の人々とも協働して、この世のための神の働きに参画することが重視されるようになった。「伝道」という言葉は依然として、「農村伝道」・「医療伝道」・「文書伝道」等々の形で用いられているが、国内的・国際的共同活動に携わる組織の名称のためには、どちらかと言えば、「宣教」という言葉が選ばれることが多くなってきた。このように、欧米語がもとになっている場合でも、必ずしもそれに対応しないところには、日本独特の事情が反映されているのであろう⁴⁾。

ところで、布教・伝道・宣教などと呼ばれてきた宗教活動は、改宗のような信徒同士もしくは宗教集団同士の折衝を意味するだけではなく、一般に政治・経済・文化などの問題にも微妙にかかわってくる。宗教活動が政治を動かしたり、地域間の通商に影響を及ぼしたりすることもあるが、宗教自体が文化現象であることからして、何よりも宗教活動と文化交流が深くかかわっている。事実ある宗教集団の布教がきっかけとなって文化交流が起こり、それが政治や経済に影響を及ぼしていくという場合が少なくない。特に戦争の時代にあっては、いろいろな国策との関連で、この種の宗教活動が注目を集めてきた。例えば、アジア・太平洋戦争末期の日本の出版物には、そうした関心が反映されている。1944（昭和19）年に財団法人・民俗学協会調査部により1000部限定で出版された『傳道と民族政策——大東亜圏の基督教傳道——』によれば、そのあたりの問題状況をうかがい知ることができる⁵⁾。この調査は、「基督教団の人間救済意図を無視することが偏狭である如く、傳道とこの東侵勢力との提携を看過することも亦事実の真相を蔽ふものである」という認識の上に立ち、「大東亜諸民族に対する指導、懐柔の方途として基督教の有した深刻機微なる役割」を究明することを目ざす。その結果、伝道にさいしては、必ず既存の宗教と新来の宗教との間に戦いがあること、そこでは文化闘争を通じて執拗な抵抗が起こり、新来の宗教は、受け入れられたとしても、形態や内容を異にするものとならざるをえないこと、要するに伝道という活動は、精神的なもののみならず、非常に広い事象

4) 最近では、このように術語が使い分けられている事態をふまえて、「社会活動としての『宣教』が『伝道』の上位概念となる逆転」を批判する論調も現れている。日本基督教団日本伝道150年記念行事準備委員会編『キリストこそ我が救い——日本伝道150年の歩み——』日本基督教団出版局、2009年、68ページ（上田光正）。

5) 民族学協会調査部『傳道と民族政策——大東亜圏の基督教傳道——』（丸川仁夫担当）、彰考書院、1944年。

にかかわることが明らかにされる⁶⁾。こうした現象は、もはや宗教交流もしくは文化交流としてよりも、総合的に宗教文化交流としてとらえられるべきものであろう。

さらに、その前年である1943(昭和18)年に出版された小林珍雄『布教と文化』は、大東亜共栄圏諸地域におけるカトリック事情を述べ、そこに見られる諸問題を指摘しようとしたものである⁷⁾。著者の基本的意図は、カトリック教会の布教と当時の日本の国策とを重ね合わせて、大東亜共栄圏の建設を正当化し、それがとるべき方向を示唆することであった——「我が国の目下総力をあげて戦ひ且つ建設しつつある大東亜共栄圏の問題が、思想の方面から見れば、結局一つの冠絶した精神と真理との宇内に向かつての宣揚に外ならない限り、同じ世界の涯まで福音を宣べ宗教を布かんと努力しつつあるカトリック布教と、その精神に於いて一脈相通ずるものがある筈であり、又布教の方法と組織に於いても、必ずや他山の石とするに足るものがないなければならない」⁸⁾。特に「布教の法王」と呼ばれたピウス11世(1922-39年)の事績が紹介され、「布教学」の発達にともなって、「布教博覧会」が開催され(1925年、ローマ)、「布教博物館」が建設されたこと(1926年、ローマ)などが指摘される。つまり著者によれば、カトリック教会の布教は、布教地の文化に深く永続的な影響を与えるのであり、この点の指摘は、先に引用した調査報告とも重なり合う⁹⁾。その影響が及ぶ現実的範囲も具体的に記されている。それはまず、土地耕作・植林・工業・漁業など産業の振興から始まり、印刷術の発達、自然科学・地理学・言語学・民俗学などの研究促進に及ぶ。自然科学の中では、天文学・気象学・博物学な

6) 同書の「緒論」(6ページ)には次のように記されているが、これは同書の内容をよく表している——「本書に於ては大東亜圏に於ける基督教傳道を中心としてこれらの問題を幾分たりとも究明叙述せんと試みたのであるが、既に古い時代から、その傳道は、戦争、政治工作、外交交渉、通商交通、文化伝播の問題と錯綜聯關して行はれてゐる。究極の目的は人間信仰の變革にあり、新信徒の獲得にあつたとしても、その行はれる動機・手段は決して單純でない。のみならず、その目標も、直接に傳道にたづさわる宣教師或は教團にあっては他意なく熱心に追求されたとしても、彼等を現實に動かす力は更に別個に存在することが多いのであり、従つてこの目的が他のために利用されることも少くないのである。即ち屢々、本質的には宗教に甚だ冷淡な為政者、権力者によつて傳道がその政策の具に利用されさえする。よし直接傳道に當る者は純なる志向をもつて献身してゐようとも、それだけでその傳道の可否は速斷さるべきでない」。伝道にともなう諸事業は当然かなりの財源を必要とするし、それにたづさわる宣教師の生活が、現地の多くの人々の生活感覚から遊離することもありうる。Jonathan J. Bonk, *Missions and Money: Affluence as a Western Missionary Problem*, New York, 1991.

7) 小林珍雄『布教と文化』甲鳥書林、1943年。

8) 同書「はしがき」。

9) 同書、20ページ——「宣教師は通常、神學校又は修道院で適當な勉學修練を経て、司祭に叙品されると、上長の命ずる布教地に赴いて布教に従事する。父祖の故国をあとにし、自らは決して家庭を營まず(司祭の獨身制)、風習言語を全く異にした僻地にそこで骨を埋めるべく出發するのである。ここに普通の學術探検家や企業家の事業と、布教事業との根本的態様の差が示されてゐるのである。たゞ神の光榮の爲にといふこの至上命令が、あらゆる困苦を克服させる力を與へ、又神助あるが故に必ずいつかは布教の成功すべしといふ希望と、之に伴ふ落ち付きとを與へてゐるのである。彼らの理想は英雄に非ずして聖者である。そこに普通の植民企業や探検旅行と區別される布教の指導理念がひそんでゐるわけであり、そこから又、布教の文化に與へる永続性も出てくるのである」。

どの成果が著しい。しかし、布教と関係の深い学術として特記すべきは医学であった。これには、病院・児童や老人のための福祉施設の建設、衛生思想の普及などがともなっている。確かに、日本文化におけるキリスト教の影響を見ても、社会福祉事業に対するカトリック教会（修道会）の援助、教育事業特に女子教育にかかわるプロテスタント諸教会の貢献は決して小さくはない。それについては、いろいろと考えるべき問題があるが、あらためて独立に論じた方がよい事柄であるので、ここではふれないことにする。

小林珍雄がカトリック教会の翻訳語で「布教学」と言ったものは、今日プロテスタント諸教会では通常「宣教学」と呼ばれ、これが“missiology”の訳語とされている。“missiology”は実践神学の一部であるが、必ずしもその枠におさまるものではない。カトリック教会では、前述のように、布教学が広く諸学問にかかわる形で展開されており、プロテスタント諸教会の宣教学でも、同様な方向が追求されている。いずれにしても、これは単なる異教徒説得術ではなく、この世の現実的諸問題に対するキリスト教の貢献の可能性を考えるものであり、ある意味では、キリスト教神学全体が目ざすべき機能と結びついたものとも言える¹⁰⁾。16世紀にまでさかのぼるカトリック教会の布教学の長い展開過程に対して、プロテスタント諸教会の宣教学は、どちらかと言えば、20世紀になってから形をなしてきたものである。すなわち、1948（昭和23）年に「世界教会協議会」（World Council of Churches=WCC）が創立され、同じ年に「日本キリスト教協議会」（National Christian Council in Japan=NCC）も設立されて、「世界教会運動」（Ecumenical Movement）が展開されることになり、これがプロテスタント的宣教学の出発点となった。その後カトリック教会も、第二ヴァチカン公会議（1962-65年）を通してそれに接近したが、今日カトリック教会と世界教会協議会との関係は微妙である。さらに、世界教会運動を中心とする宣教理解は、当初から広い視野に基づいてこの世の現実に向かうものであったが、日本のプロテスタント的宣教学は、こうした路線に対する反発のゆえか、いつのまにか「説教学」に力点を置くものになりつつあるように見える。ここには、日本のキリスト教とくにプロテスタント諸教会のぬきがたい体質である言葉や理論へのこだわりが現れているように思われるが、これも問題の指摘だけにとどめておく。

2. 近代日本におけるキリスト教の伝来とその受容

日本におけるキリスト教の布教・伝道・宣教を考えるにあたっては、どのような方法でこのテーマを扱うかが問題となる。そこでこのたびは、一つ中心となる視点を定めて、そこから過去と未来を展望し、問題を整理していくという方法をとることにしたい。ちょうど昨年すなわち2009（平成21）年に、日本のプロテスタント諸教会では、日本プロテスタント宣教150年を

10) 石田順朗『教会の伝道』聖文舎、1972年、10ページ注（1）。

記念するプロジェクトが立ち上げられた。ところが、ここにいろいろと問題が現れているので、これを視点として日本のキリスト教の根本的性格をふりかえりつつ、こうしたプロジェクトが立ち現れた背景を考えてみることにする¹¹⁾。「日本プロテスタント宣教150年」という言い方は、日米修好通商条約に基づいて、1859（安政6）年に、アメリカ聖公会、アメリカ長老教会、アメリカ・オランダ改革派教会の宣教師たちが来日したことを、日本プロテスタント宣教の開始と見なす理解に基づいている。しかしこれに対しては、強い反論が現れた。すなわち、バーナード・ジーン・ベッテルハイム（Bernard Jean Bettelheim, 1811-70）による琉球伝道は1846（弘化3）年に始まっており、そこから数えれば、2009（平成21）年は「宣教163年」に他ならないことになる。「163年」ではなく「150年」とするのは、「日本開国」を起点とするものの考え方の反映であり、沖縄を無視することにつながっているというわけである。このプロジェクトの中心になった団体は、いわゆる「福音派」（当事者による呼称は「純福音主義諸団体」）の連合組織である「日本福音同盟」（Japan Evangelical Association=JEA）であった。そこでは早速その抗議を「重く受けとめ」、「日本プロテスタント宣教150周年」という名称を「日本プロテスタント宣教150年」に変更した。しかしながら、抗議をした側はこの程度の修正では必ずしも納得しておらず、「総じてナンセンス」と受けとめているようである。ここには、外来宗教であるキリスト教が日本の国内政治との関係でかかえこまざるをえない困難な問題がひそんでおり、それがこのプロジェクトをきっかけとして顕在化したのである¹²⁾。

そもそも日本のキリスト教はプロテスタントだけではない。歴史的には最も早くカトリック教会が宣教を行っているし、小規模ではあるが、日本ハリストス正教会もある。その他、日本独自のキリスト教的小集団も、ある面では、無視できない文化的影響力をもっている。さらに、日本社会とキリスト教の関係を考えるにあたっては、キリスト教を手がかりとして発生した新宗教に対しても、十分に考慮を払わなければならない¹³⁾。それにもかかわらず、今日日本におけるキリスト教の宣教を語るためには、まずプロテスタントから始めなければならなかったのには、それなりのわけがある。かつてキリシタン禁止の高札撤去後に、日本社会へ活発に働きかけたのは、再建されたカトリック教会よりもむしろプロテスタント諸教会であった。カトリック宣教の中心となったパリ外国宣教会が、明治新政府と必ずしもうまくいかなかったと

11) これに関しては、いくつかの資料が出版されている。第五回日本伝道会議・プロテスタント宣教150年プロジェクト編『日本開国とプロテスタント宣教150年』いのちのことば社、2009年、日本基督教団日本伝道150年記念行事準備委員会編『キリストこそ我が救い——日本伝道150年の歩み——』日本キリスト教団出版局、2009年。

12) 問題の一端は、次の小冊子からうかがい知ることができる。信州夏期宣教講座編『アイス伝道等をめぐって・日本宣教の光と影』いのちのことば社、2004年。

13) Mark R.Mullins, *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*, Honolulu, 1998. マーク・R・マリンス著、高崎恵訳『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005年。

ということもあるようであるが¹⁴⁾、何よりもプロテスタント宣教師たちの手法が近代日本社会のニーズと合致していたという事実がその原因であった。アメリカ人を中心とするプロテスタント宣教師たちは、しばしば自ら医師や技術者であり、そうでないときにも、その種の人々をとまなうことが多かった。またあるものは、教師として教育機関を作ることに情熱をもっていた。それに対してカトリック修道会は、どちらかと言えば、社会福祉事業に力を注いだ。近代日本は、性急に欧米先進文明特に技術を取り入れようとしていたので、キリスト教の教えの内容はともかく、プロテスタント宣教師の行う事業に強い関心を示した。かくして、日本文化への現実的影響力という点では、プロテスタント諸教会が主導権をもち続けたのである。

しかしながら、日本へ最初に伝来したキリスト教がカトリックであったという歴史的事実は確認しておかなければならない。教科書の解説によれば、日本へ初めてキリスト教を伝えたのはフランシスコ・ザヴィエル (Francisco de Xavier, 1506-52, シャヴィエルまたはハビエルとも呼ばれる) であるとされている。彼は1549 (天文18) 年に鹿児島に上陸し、1551 (天文20) 年まで鹿児島・平戸・山口で布教活動を行った。ザヴィエルを派遣したイエズス会 (Societas Jesu=SJ) は、ロヨラのイグナティウス (Ignatius de Loyola, c. 1491-1556) が中心となって1540 (天文9) 年に正式に認可された男子修道会で、戦闘的な布教活動の特徴としていた。その積極性は、ポルトガルの植民政策と無関係ではないとしても、カトリック教会の歴史の中で目立っており、後のプロテスタントの活発な宣教活動にも比すべきものであった。日本ではこれが鎖国政策によって阻まれ、弾圧されたことは、カトリック教会にとってまことに不運であったと言えよう。ザヴィエル以前にキリスト教が日本に伝来した形跡もないわけではないが、確証は存在しない。いずれにしても、それはカトリック教会の流れに属するものである。日本に伝えられて迫害されたカトリシズムは、隠れキリシタンの教えすなわちキリシタニズムとなって存続した。これは、日本におけるキリスト教の文化内変容の一例として理解されている。前述のように、1873 (明治6) 年になってキリシタン禁制の高札が撤去されたのちに、カトリシズムの再布教が行われたが、カトリック教会がますます世界的な統合組織として力を発揮する時代に向かいつつあったので、日本のカトリック教会も、まずはその大きな流れに従うことになった。日本カトリック教会は、1999 (平成11) 年に「ザヴィエル渡来450年祭」を、2006 (平成18) 年には「ザヴィエル生誕500年祭」を挙行了。その間、日本社会への文化的貢献としては、最初期からの社会福祉事業に加えて、プロテスタントよりもやや遅れて始まった各種の教育事業や思想・文学への影響などが指摘されるであろう。しかしプロテスタント諸教会の場合とは異なり、日本カトリック教会による日本以外の地域への宣教活動・文化的働きかけはほとんど見られない¹⁵⁾。カトリック教会・プロテスタント諸教会以外にも、世界的な組織につ

14) 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970年、123ページ。

15) カトリック教会の宣教があくまで教皇庁を中心とする事業であるのに対して、プロテスタント諸教会の場合、前述の「世界教会運動」を推進する「世界教会協議会」と結びつくことによって、成果はともかく、

ながるものとして日本ハリストス正教会があるが、その活動はあまり目立たない。さしあたり、1861（文久1）年にニコライ（Nikolai, 1836-1912, これは本名ではない）によって宣教が開始されたこと、近年彼の大部の日記が翻訳・出版されたことを指摘するにとどめる。

そこであらためて、近代日本におけるプロテスタント宣教の問題に立ちかえるわけであるが、そのためにまず確認しておかなければならないのは、前述の「日本プロテスタント宣教150年」のプロジェクトの中心になったのが福音派およびそれに準ずるグループであったという事実である。つまり、現時点でのプロテスタント諸教会の中で最も活発で結集力が強いのはこの信徒集団なのである。これは、世界的に見てもある程度共通した傾向であるが、現在日本におけるプロテスタントの宣教を語ることに決して単純な問題ではなくなったという事態を示唆している。福音派をいきなり「ファンダメンタリスト」と決めつけ、アメリカ合衆国のキリスト教保守主義と日本の福音派を直結するわけにはいかないが、両者が無関係でないこともまた確かである。少なくとも日本のプロテスタントの歴史の中では、福音派が主流でないことは明らかであろう。しかし先のプロジェクトに見られるように、近年では、日本のプロテスタント諸教会のまとまった活動を考えるさいには、福音派の存在を無視するわけにはいなくなりつつある。かつて日本のプロテスタント諸教会が初めて全体として大きな盛り上がりを見せたのは、1883（明治16）年東京で開催された「第三回全国基督教信徒大親睦会」であった。小崎弘道によれば、そこでは「十年ならずして我国は基督教国となるであろう」という信念が共有されたのである。ところが、1909（明治42）年に開催された「宣教開始五十年記念会」に対しては、当時からさまざまな疑問が提起されていた。アジア・太平洋戦争後には一時的なキリスト教ブームがあったが、それも1959（昭和34）年の「宣教百年記念大会」になると、一万人の参加者を集めながらも、いまひとつ盛り上がり欠けることになったようである。そうは言っても、これらの記念行事は一応プロテスタント諸教会の主流派によって企画・運営されたものであったが¹⁶⁾、このたびの「150年」においては、事情は異なっていた。記念行事の中心を、7月8日・9日にパシフィコ横浜で開催された「日本プロテスタント宣教150周年記念大会」と見なせば、一応これはエキュメニカル派・福音派・聖霊派の共同開催であったが、エキュメニカル派（主流派）が一つにまとまったとは考えにくい。延べ16,000人が参加したと言われているが、正確な数字はわからない。

ここにいたるまでに福音派は、主流派とは別に、自らの歩みを着実に形づくってきた。アメリカ合衆国の超教派伝道団体である「ワールド・ビジョン」は、1959（昭和34）年に「大阪ク

日本から諸外国への宣教という動機が生まれた。「アジア・キリスト教協議会」（Christian Conference of Asia=CCA）の活動などがその例である。山本俊正『アジア・エキュメニカル運動史』新教出版社、2007年。

16) 「宣教百年記念大会」は、1959年に日本基督教協議会の主催によって行われた。この組織は、日本基督教団等6教派・8団体で構成される連絡協議機関であり、福音派諸団体は、これに協力する形で独自の運動を展開した。

ルセード」を、1961（昭和36）年には「東京クリスチャンクルセード」を開催した。日本でもこれらを超教派の体制で受け入れたが、その大衆伝道的手法と政治的色彩に対しては、批判が相次いだ。そのため、1967（昭和42）年にビリー・グラハム伝道協会主催により東京で開催された「ビリー・グラハム国際大会」は、同種の集会であったが、福音派のみがこれに協力する形になった。ところが、1960年代の終り頃から、日本のキリスト教界の状況は大きく変わり始める。この時期は、世界的に激しい変動の時代であり、「1968年問題」として最近いろいろと議論されているところである。日本のキリスト教界の動揺もそれと連動するもので、組織的安定を誇るカトリック教会すら例外ではありえなかった。そこでは、第二ヴァティカン公会議以後の状況がそれと重なり合うことになった。さまざまな出来事の分析は別の機会に譲るとして、さしあたり、動揺の結果として生じた日本のプロテスタント諸教会の大きな変化には注目しておかなければならない。それはひとことで言うならば、福音派に属する諸教派のめざましい発展である。それとは反対に、日本基督教協議会系の伝統的諸教派は、万博問題をめぐる神学的・政治的路線対立に基づく分裂のために、慢性的な教勢不振にあえぐことになった。この状況は今日にいたるまで続いており、「日本プロテスタント宣教150年」のプロジェクトは、現時点における福音派興隆の象徴であった。

そこで、このプロジェクトを生み出した福音派の活動のプロセスをもう少し詳しく見ておくことにする。一連のクルセードの時代を受けて、まさに問題の1968（昭和43）年に、日本の福音派を代表する機関として「日本福音同盟」が結成された。これはその後、純福音主義諸団体の一致協力に大きな役割を果たしていく。まずこの機関が中心となって、1974（昭和49）年に第一回日本伝道会議が京都で開催された。そこでは「日本をキリストへ」というスローガンが掲げられ、「京都宣言」が採択された。しかも同じ年にスイスのローザンヌで、同じく福音主義系の「世界伝道会議」が開催され、日本の福音派は、国際的な協力体制に支えられて歩むことになったのである。そこで採択された「ローザンヌ誓約」は、従来の「伝道」とともに「社会的責任」の重要性を説き、政治的活動から距離をとる福音派の特質を保持しながらも、社会的趨勢に対する予防線を張った。その後、1982（昭和57）年に京都で第二回日本伝道会議、1991（平成3）年塩原で第三回日本伝道会議、2000（平成12）年沖縄で第四回日本伝道会議が開かれ、それぞれ「宣言」が採択されている。そして昨年2009（平成21）年9月札幌コンベンションセンターで、第五回日本伝道会議が開催された。テーマは「危機の時代における宣教協力——もっと広くもっと深く——」であり、2,000人以上が参加し、「札幌宣言」が採択された。これは「日本プロテスタント宣教150年」記念行事の一つでもあった。伝統的主流派も一応の協力体制を組んだとはいえ、メンバーがこれに積極的に参加することはほとんどなかったのではないかと思われる。今年2010（平成22）年は、1910（明治43）年に開催されたエディンバラ世界宣教会議の100周年にあたる。日本の伝統的主流派とも関係の深い国際的なエキュメニカル運動の出発点となったこの会議の100周年を記念して、世界のプロテスタント諸教会がどう

動くか、また日本の教会がそれにどうかかわるかは注目に値する。これは本来伝統的主流派の課題であるが、福音派も独自に、南アフリカのケープタウンで、第三回ローザンヌ会議を計画しているようである。21世紀も10年目を迎えようとしている現在、キリスト教をめぐる世界の情勢は急速に変わりつつあり、日本の諸宗教の中で小さな部分を占めるにすぎないキリスト教は、生き残りの成否をも含めて、そのあり方を問われている。

3. 現代日本社会におけるキリスト教宣教の可能性 — アジア社会とのかかわりの中で —

日本のプロテスタント諸教会において、1960年代に福音派が台頭してきた事情については先に述べたが、同じような変化が実は世界的傾向であった。ただしそうは言っても、ヨーロッパとアメリカ合衆国とでは多少状況が異なるし、アジアやアフリカまた日本は、それぞれ独自の地域的な問題をかかえている。しかしグローバルに見て、現代のキリスト教界には、共通した方向が現れているのである。英国国教会の神学者アリスター・E・マクグラス (Alister E. McGrath, 1953-) によれば、「未来のキリスト教の形を左右すると思われる四つの流れ」は、ローマ・カトリック、ペンテコスタリズム、福音派、東方正教会である。そして「主流のプロテスタントは、少なくとも今のままの形では、西洋では、21世紀には生き残ることはできないように思われる」とまで言われている¹⁷⁾。これは警告的発言で、若干誇張があるにしても、大筋においてはあたっているのではないかと思われる。そうであるとすれば、欧米のキリスト教に依存してきた日本のキリスト教も、同じような道をたどる可能性がある。現に1970年代以降の日本のプロテスタント諸教会に見られる教勢の変化は、その方向を示唆している。すでに1975年4月に、日本基督教団の信徒向け雑誌『信徒の友』に、「もはや日本のプロテスタントを代表する教派は、伝統的教派ではなく、福音派に移りつつあります」というある牧師の発言が載せられている。これは次第に現実となり、1983年の礼拝出席者数は、日本基督教団の55,000人に対して、福音派は117,000人を数え、実に二倍以上になっている¹⁸⁾。一般に信徒数の統計というのは、教団から離れていった信徒の数を入れていないので、教会の現状を推しはかる手がかりにはなりにくい。しかし、この礼拝出席者数は、教会活動の盛衰を直接反映しているので、こうした数字は、日本基督教団にとっては、かなり深刻な事態を表わすものと言えよう。

マクグラスがあげる四つの流れのうち、日本では、福音派以外の成長についてはあまり目立っていない。しかしローマ・カトリック教会は、1960年代にプロテスタント諸教会と共通した

17) Alister E. McGrath, *The Future of Christianity*, Blackwell, 2002. A・E・マクグラス著、本多峰子訳『キリスト教の将来』教文館、2002年、143ページ。

18) 中村敏『日本キリスト教宣教史 — ザビエル以前から今日まで —』いのちのことば社、2009年、326-327ページ。

経験をしているにもかかわらず、少なくとも信徒数は減少していないし、教会活動に衰退の兆しは見られない。確かに聖職志願者は減っているが、これはまた別の問題であろう。ペンテコスタリズムは南アメリカやアフリカで活性化しているが、その影響は日本へはさほど及んでいない。また東方正教会は、欧米では移民との関係で存在感を発揮するが、日本では事情が異なる。したがって今日、日本のキリスト教で問題になるのは、やはりプロテスタント諸教会なかならず福音派である。この状況は、後に述べるように、多少異なる形においてはあがあるが、韓国のキリスト教にも通じるところがある。しかし、広い視野からこれを取りあげるためにまず、伝統的主流派と福音派とのこうした対立の根底にあると考えられる近代文化特有の問題をおさえておかなければならない。

表面的な出来事からすれば、日本のプロテスタント諸教会の混乱は、1970年大阪で開催された日本万国博覧会のもつ政治的意味合いをめぐる準備段階で教会内の意見が分かれ、キリスト教館の出展に反対する運動が繰り広げられたことに始まる。その結果、日本基督教団の中には、「社会派」と「教会派」の対立が生じ、これがその後長く尾を引くことになる。大ざっぱに言えば、この社会派が伝統的主流派と重なり、教会派が福音派的傾向と重なっていくのであるが、もちろんそれらの間には、単純な二分法では処理できない多様で微妙な主張が交錯している。むしろ本来見すえなければならない問題は、もっと根本的な動向であり、それは欧米の近代文化に端を発し、世界の多くの文化で共有されつつあるある種の思想的変容であろう。ヨーロッパ近代は、人間理性を重んずる啓蒙主義によってキリスト教信仰の一元化が動揺し、そこから広がる自由な雰囲気の中で科学・技術が展開していくという道をたどった。キリスト教界では、そうした新しい動向と従来の神学との調停を求めて、いわゆる自由主義神学が成立した。しかしこういう場合の常として、ここでも同時に、新しい動向と全面的に対決する形で、従来の立場を強調する保守的集団も現れた。日本へは、欧米留学経験者を中心に自由主義神学もしくはそれを意識した神学が流入し、それらに対して福音主義的リアクションも起こったが、知識人層に浸透した日本のキリスト教においては、全体としてやはり、近代精神を体现する自由主義神学の影響が強かった。しかし日本文化そのものには、自由主義神学を生み出す必然的動機はなく、近代化の進展とともに、欧米から文化現象の一環としてこれを取り入れたにすぎなかった。さらに自由主義神学を批判する弁証法神学の流れに関しても、受容の仕方は本質的に変わらなかった。結局すべてが未消化なままに、日本のキリスト教界は揺れ動いていったのである。そこには、強い主体的動機がないだけに、欧米のキリスト教の動きよりも、むしろキリスト教を越えた現代宗教全般に見られる特徴がいち早くすでに現れてきているように見える。

しかし最後にそれに言及するに先立って、日本のキリスト教界のこの現状を、アジアの隣接地域におけるキリスト教とのかかわりの中で、あらためてとらえなおしておこう。ここではアジア全体について論じる余裕はないので、一例として中国を取りあげ、日本とのかかわりを考

えることによって、日本のキリスト教の特徴を明らかにしていきたい。中国へのキリスト教の伝来は、周知のように、7世紀のネストリウス派キリスト教すなわち景教の伝来にまでさかのぼるが、これと日本とのかかわりは各種伝説のレベルにとどまる。その後13世紀にフランシスコ会の布教が行われたが、非漢民族の信徒が多く、やがて元王朝とともに衰退した。キリスト教の宣教が中国と日本の両者をまきこむのは、やはり16世紀末のイエズス会の活動以降のことであろう。そのイエズス会が17-18世紀に中国でひきおこした典礼論争は、キリスト教宣教にあたって、アジア地域の伝統文化をどこまで許容するかという問題をめぐるものであり、後に浮かび上がってくる運動の伏線となるものであった¹⁹⁾。しかし中国と日本に共通した問題点が顕在化してくるためには、プロテスタント宣教を待たなければならなかった。それは、1807（文化4）年ロバート・モリソン（Robert Morrison, 1782-1834）の中国渡来に始まるが、彼の宣教戦略の射程には、すでに日本が入っていた。その後の中国プロテスタント諸教会の展開は、前述の日本における歩みとは大分異なっていた。その個別的経緯については、ここでは省略せざるをえないが、現代に焦点を合わせて、比較すべき問題点だけを述べてみたいと思う。まず何と言っても、中華人民共和国の体制内で形成されたキリスト教の特徴に目を向ける必要がある。それは、20世紀中頃に起こった「三自運動」に最もよく現れている。「三自」とは「自治自養自伝」の略であるが、単なる中国教会自立運動ではなく、教会革新運動・反帝国主義運動・愛国運動であった²⁰⁾。そしてその根底には、1920年代の「本色教会論」があった。「本色」とは、生まれながらの血筋・家柄・素性や土着のものを意味し、「本色教会」は英語では“indigenous church”と言われた。要するに、中国的な・中国人の教会を形成しようという主張である。その背景にあるのは当時の反キリスト教運動・新文化運動であり、強固なナショナリズムである²¹⁾。興味深いのは、この中国教会自立運動が実は世界教会運動と結合していたという事実である²²⁾。ただしそれは、中国教会自立運動の一つの潮流すなわち合同型（中国教会の合同を目ざす型）についてのみ言えることで、もう一つの潮流すなわち個別型（合同に反対する型）はその方向をとらなかった。中国プロテスタント諸教会のうち、いわゆる根本主義者たちすなわち福音派はこの個別型に属しており、三自運動には初めから加わらなかったのである。

ここから中国のキリスト教と日本のキリスト教との分岐点が見えてくるように思われる。最初はともに欧米のキリスト教会の布教戦略の一環として形成されてきた中日両国のキリスト教

19) 矢沢利彦『中国とキリスト教——典礼問題——』近藤出版社、1972年。

20) 山本澄子『中国キリスト教史研究——プロテスタントの「土着化」を中心として——』東京大学出版会、1972年、190ページ。中国プロテスタント教会のこの特色は、すでに19世紀末頃から次第に形成されてきたものである。石原謙は、「中国にあってはキリスト教宣教は純粋な福音の説教ではなく、一種の文化啓蒙運動を意味した」と述べているが、この観察は的確であると思われる。石原謙『日本キリスト教史論』新教出版社、1967年、14ページおよび33ページ。

21) 山本澄子、前掲書、319ページ。

22) 同書、339ページ。

は、その後の過程においては、それぞれかなり異なった展開の軌跡を示している。何よりも異なるのは、キリスト教とナショナリズムとの関係であろう。中国へ伝来したキリスト教は、カトリック教会もプロテスタント諸教会も、中国ナショナリズムの強い抵抗に会い、それとの妥協・変質を余儀なくされる。三自運動・本色教会論などは、その傾向を典型的に表している。これを全面的に中華人民共和国の政治体制に帰するわけにはいかないであろう。それに対して、日本のキリスト教特にプロテスタント教会主流派に見られるのは、強い反ナショナリズム的傾向である。そのきっかけとなったのは、アジア・太平洋戦争にさいして、キリスト教会が日本のナショナリズムにとりこまれたという自己反省である。しかしこれにともなって実際には、プロテスタント教会主流派は、主体的に日本の文化へ目を向ける動機を失い、欧米のキリスト教にとまなう文化をそのまま取り入れるという従来からあった傾向をますます強め、日本社会から遊離していった。その結果、1970年代以降、欧米で世界教会運動すなわち世界教会協議会を中心とする活動が衰微するにつれて、日本のプロテスタント教会主流派も、政治的色彩をもつ混乱にまきこまれてしまったのである。そこから福音派が勃興してきたことは前述のとおりである。福音派はもともと社会問題から距離をとっており、ナショナリズムとの関係も慎重である。中国のプロテスタント主流派は世界教会運動と結びついていたが、それによって自らのナショナリズム志向を変更することはなかったので、欧米のプロテスタント主流派が衰微しても、ナショナリズムを梃子としてその影響を免れ、これまでのところでは、伝統的主流派に代わって福音派が台頭することもないように見える。ちなみに韓国では、中国の場合と同様に、キリスト教とナショナリズムとの結びつきは強く、この傾向は教派の別を越えて見られる。アジア・太平洋戦争中は、抗日運動にキリスト教が深くかかわっていた。ただし韓国のキリスト教は、シャマニズム的文化伝統のゆえか、見方によっては全体として福音派的色彩を帯びており、この点では中国のキリスト教と異なり、また日本のキリスト教とも異なっている。このような性格をもった韓国のキリスト教が、アジアのキリスト教としては珍しく驚異的發展を遂げていることは、よく知られているところである。この現象は、福音派の世界的な成長と背景を共有していると思われる。

最後に、日本におけるキリスト教宣教を現代宗教一般の視点からふりかえりながら、今後の可能性について、簡単にふれておきたいと思う。日本の文化に接近する動機をもたず、ナショナリズムを嫌う日本のキリスト教特にプロテスタント主流派は、欧米のモデルにつき従う形で、信徒数減少の道をたどっていくと思われる。それに対して、カトリック教会はさほど変わらず、福音派諸教会は当分の間増加を続けるのではないかと予想される。これは世界的趨勢にそっているのであるが、現実の形態は地域によって若干ニュアンスを異にしている。中国のキリスト教は、今後ますます欧米的伝統と結びついたキリスト教という色合いを脱却していくと考えられる。韓国のキリスト教は、欧米の色合いをある程度保持しながらも、今や逆に日本を含めて世界へ向かって宣教のわざを進めつつあるように見える。これまでの歴史において、か

つては日本から諸外国へ向かうキリスト教宣教の試みもないわけではなかった²³⁾。しかしそれらはあまり実を結ばず、日本人移民にともなう日本宗教の働きのように、一定の成果を収めることはなかったと言えよう²⁴⁾。この点に関しては、事態は今後もあまり変わらないであろう。予想される表面的な現象の推移はおおよそこのようなものであるが、さらにこの現象にもう少し立ち入り、その底流にあるものにふれておく必要がある。問題の中心は、世界的に共通したプロテスタント主流派における信徒数減少の意味であり、また、中国の本色教会論等に見られるキリスト教の変質の意味である。ここに見られるのは、果たしてキリスト教消滅への歩みであろうか。それともキリスト教の新たな脱皮であろうか。現時点でこの問いに的確に答えることは難しい。しかしともかく、確立された組織・制度をもつ歴史的宗教集団としてのキリスト教は、今後もある程度の規模を保ちながら、当分の間存続するであろう。それは次第にグローバル化し、カトリック教会や福音派諸教会等のようにはっきりと目に見える形態をとることになる。しかしながら他方、プロテスタント諸教会やキリスト教諸団体の多くは、若干屈折した宗教的志向をいただきながら、限定された組織的宗教集団の枠を越えていく可能性をもっている。近年“inculturation”（「文化内開花」）と呼ばれるようになった現象、また、現代宗教学で「宗教」概念に代るものとして措定されている「スピリチュアリティ」という概念は、この可能性に通じるのではないかと思われる。

日本のキリスト教において、「布教」や「伝道」よりもむしろ「宣教」という言葉が意識的に用いられるようになった背景には、広くキリスト教徒以外の人々とともにこの世の課題を担おうとする姿勢を重視する考え方があったことについては、はじめに指摘しておいた。こうした考え方は、意識的にせよ無意識的にせよ、近現代の世界のキリスト教を貫く通奏低音になっている²⁵⁾。それが日本では、こうした術語の使い分けとして現れたとも考えられよう。日本におけるキリスト教の宣教の問題を考えるにあたっては、統計的数字だけを判断材料にするのではなく、また、真偽・善悪を即断したがる教会内の価値観を越えて、「宗教文化」のレベルでこれをとらえかえす視点が必要であろう。各地域間の状況の差異とともに、そこから見えてくる全体的趨勢を的確におさえることによって、「キリスト教の宣教と受容」というテーマは、近現代社会の文化を理解するための重要な手がかりとなりうるであろう。

23) 例えば、飯沼二郎編『熱河宣教の記録』未来社、1965年。しかし、本来の宣教という意味で現実的成果をあげた例はほとんどなかった。

24) 井上順孝『海を渡った日本宗教——移民社会の内と外——』弘文堂、1985年。中牧弘允『新世界の日本宗教——日本の神々と異文明——』平凡社、1986年。

25) キリスト教の“mission”についての最近の考え方については、Francis Anekwe Oborji, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, New York, 2006を、世界教会協議会による公式の宣教論を知るための資料としては、世界教会協議会世界宣教・伝道委員会（編）、神田健次（監修）、加藤誠（訳）『和解と癒し——21世紀における世界の伝道・宣教論——』キリスト新聞社、2010年を参照。