

## 現代中国キリスト教を見る一視点

葛 谷 登

要 旨： 1842年のアヘン戦争以後、中国は欧米列強に門戸を開放し、キリスト教の伝道が行なわれるようになった。日本では1858年に日米和親条約により、実質的にキリスト教の伝道が始まった。中国と日本にキリスト教を伝えた欧米の伝道団体は共通するのであるけれども、その後の伝道の軌跡は大いに異にした。日本のプロテスタント教会は欧米の伝道団体と天皇制イデオロギー国家とから自由ではなく、アジア太平洋戦争に近づくにつれ、後者への従属度を強くしていった。他方、中国のプロテスタント教会は自伝、自立、自養の三自の実現を追求して行き、教派教会の束縛から自由であろうとした。彼らは社会的福音に共鳴し、キリスト教に半封建半植民地状態からの離脱の道を求めた。1949年に中華人民共和国が誕生した。その1年後に朝鮮戦争が勃発し、中国のプロテスタント教会は三自宣言を発表しやがて三自愛国教会の結成を見るに至った。

英文要旨： In China mission work began after the Opium War in 1842. The principle of preaching Christianity in China was the three-self policy, which is self-governig, self-supporting, and self-propagating. This three-self policy was assiduously pursued in China on the basis of the philosophy of Social Gospel. The champion of the Social Gospel in China is Wu Yao Zong. In 1949 the birth of the People's Republic gave reality to the three-self policy. Finally Three-Self Patriotic Church was made real after the Korean War. This Three-Self Patriotic Church was the fruit of the naturalization movement in the Protestant Churches in China.

キーワード：三自愛国教会 アヘン戦争 アメリカン・ボード  
呉耀宗 趙紫宸 本色教会化運動 日本基督教団  
社会福音 半封建半植民地 信教の自由

### はじめに

2008年1月7日に富坂キリスト教センター編『原典現代中国キリスト教資料集』が新教出版社より上梓された<sup>(1)</sup>。わたくしは一訳者として最初から最後まで関わらせていただいた。明治以降、脱亜入欧の道を進んできた日本においては西洋は今や身近な存在であるはずな

のだが、西洋精神の背骨を形成するキリスト教となると知識は寥寥たるものである。ましてアジアのお隣の中国におけるキリスト教に関する知識となれば、ごくごく微々たるものと言っても過言ではないように思われる。本資料集はおもに1950年から2000年までの中国のプロテスタント教会の政経関係の重要と思

られる資料を収める。しかし1950年以降の中国のプロテスタントの資料を読むには、アヘン戦争が起きた1842年から中華人民共和国が誕生した1949年までの歴史を大づかみに理解していることが前提である。本資料集には解説がない。読み手の立場からすれば随分不親切な本である。そこでわたくしは1949年以前の中国のキリスト教（プロテスタント）の歴史の中で重要と思われる人物の解説を『東方』第333号にて試みた<sup>(2)</sup>。しかしここでは紙幅の関係でそれらの人物が生きた現代中国キリスト教の前史について意義について触れることが出来ない憾みがあった。そこで拙文にて前史について概観し本資料集の理解の一助となるような現代中国キリスト教を見る一視点を提示出来ればと思う。その際、『東方』と同様、近代中国キリスト教史研究の泰斗で1997年一奇しくも富坂キリスト教センターの本資料集作成のために最初の会合が持たれた年の翌年に天に召された山本澄子先生の御著書『中国キリスト教史研究』<sup>(3)</sup>に多くをよりかからせていただくことにする。というのも先生の近代中国プロテスタント史に関するライフワークともいべき本書は現代中国キリスト教の前史に関して知るべき必要な知識が網羅されていると思われるからである。

また日本では1858年（安政5年）に日米通商条約により日本在留外国人にキリスト教が公式に認められた。アヘン戦争に遅れること16年である。中国と日本は国を異にするが、これらの地域にキリスト教を伝道する欧米の伝道団体は同じである場合が多いので、日本におけるプロテスタント伝道の歴史と比較して中国のその特色を浮き彫りにすることが出来ればと思う。もとより専門的知識を有するでなし、先学のご業績を引き写すだけのメモ書きでしかないことを諒とされたい。

## 一

近代中国のキリスト教プロテスタントの足跡について一繰り返しになるが山本澄子先生の御著書に基づいて一おおまかに振り返りたい。

第1期はモリソンが来華した1807年から北京条約が締結された1860年までの宣教準備の時期、第2期は1860年から義和団事件が起

きた1900年までの教会建設の時期、第3期は1900年から中華人民共和国が誕生した教勢発展の時期、第4期は1949年以降現在までの社会主義体制下におけるキリスト教会の活動の時期である<sup>(4)</sup>。

第1期は聖書の漢訳と中国沿岸の航行伝道に力が振り向けられ、また1842年の南京条約によって外国人の居住が認められた5港と英国に租借された香港に東南アジア在住の宣教師が移住し、教会、教育施設と医療施設を設立し始めた時期である。第2期は欧米勢力の圧力が強化し、1860年の北京条約に続いて最恵国民待遇権、領事裁判権等を外国に与える種々の不平等条約が締結され、大小様々な反キリスト教が起きたけれども、プロテスタント伝道が急速に発展した時期である<sup>(5)</sup>。

第3期は本資料集が中心に取り上げた時期の前段階に当たり、本資料集を理解するうえできわめて重要な時期である。欧米の教会の教派主義に抵抗し、教会の自立と合同の動きが起きた時期である。この時期、中国の教会は外国ミッションの支配や保護から離れて自立し、自主的に伝道しようとした。1922年には中国における諸教派連合機関である中華基督教協進会（National Christian Council of China）（総幹事：誠静怡）が設立され、1927年にはすべての教派を含む「一つの教会」を理想として設立された合同教会である「中華基督教会」（初代議長：誠静怡）が発足した<sup>(6)</sup>。

第4期は本資料集が取り上げた時期に当たり、三自愛国運動が推進された時期である。三自運動組織は経常的に拡大強化され、1958年に労働法制の変化に伴い、牧師・信徒は従来より多くの時間を生産労働にあてなければならなくなり、一つの地域に一つの教会を残して他は閉鎖するという形の統合が始まった。文革中もこの状態は続いた。

1978年、文革が終息し文革以来閉鎖されていた教会が続々と再開された。1980年10月に中国基督教第三回全国大会が感謝の念と喜びのうちに開催され、中国基督教協会（China Christian Council）が成立した。社会主義体制下のキリスト教会の第2期というべき新しい時代が始まり、現在に至っている<sup>(7)</sup>。

## 二

本資料集は第4期を主な対象とするけれども、それは前史に当たる第3期が発展的に展開したものであって、第3期についての知識なくしては第4期の特質を理解することは不可能に近いことであるように思われるので、ここで同じく山本先生の大著によって第3期についてやや少し詳しく触れてみたい。1915年頃から指導理念を科学と民主に置く新文化運動や1919年頃から五四運動が活発になり、ナショナリズムが高揚し、不平等条約反対運動や教育権回収運動となって現れた。後者の運動とは、近代中国において外国の伝道団体によって設立されたキリスト教主義学校の管轄権を伝道団体から回収しようとする運動である。これらの運動は反キリスト教運動として展開したが、教会の中からもこれに呼応して支持する動きも現れた。

反キリスト教運動はまず学生たちの間に起き、1922年に上海では3月9日に「非基督教学生同盟」の宣言文が発表された。同年北京では「非宗教大同盟」が組織され、3月21日には宣言文が発表された。これらの反キリスト教運動は反帝国主義運動、教育権回収運動のナショナリズムや新文化運動として現れたが、共産主義思想の影響も認められた。他方、中国の教会は帝国主義勢力下にある中国の現状へのこうした反キリスト教運動の問題意識を共有し、中国のキリスト教徒は不平等条約反対運動や教育権回収運動等に参加し、中国の教会の自立運動とキリスト教の「本色化」を唱えた。中国のキリスト教会は反キリスト教会と運動し、中国の半植民地、反封建社会の現状の改革の側に立ったのである。従って反キリスト教運動は中国の教会の自立運動とキリスト教の中国化の母とも言うべきものであった。「非キリスト教同盟宣言」や「北京非宗教大同盟宣言」は、近代中国プロテスタント教会の本色教会運動が成長発展して行くうえで媒介項として重要な意味を有している。

実際、反キリスト教運動と並行する形で中国では教会連合や合同の動きが活発化した。1922年5月に緩やかな諸教会連合の機関としての全国的組織とも言うべき中華基督教協進

会（議長：餘日章、総幹事：誠靜怡）が成立した。1925年に5・30事件が起きると、知識人、学生、民族資本家、労働者がおのおのの立場から反帝国主義運動を展開したことに呼応して、基督教協進会もこの事件を黙視することをせず、事件の調査を上海市会に要求した。時代の反帝国主義運動に呼応した基督教協進会は19世紀後半に欧米宣教師によって提唱された自治・自伝・自養を実現させる本色教会の建設を積極的に提唱した。

一方教会合同の動きとして1907年には八つの長老派系の教会からなる中華基督教長老会（初代議長：誠靜怡）が成立した。この長老派教会の合同運動は中国全土のプロテスタント教会の合同へと発展し、1927年10月にプロテスタント教会の全国組織の中華基督教会が誕生した。この中華基督教会もまた三自主義を支持し推進したのであった。中華基督教会は従来の教派主義の枠を克服するものであって、欧米の伝道団体からの制約を受けない自主独立の教会を目指した<sup>(8)</sup>。こうした中華基督教会の取った教派主義の克服と欧米伝道団体からの自立の姿勢は中華人民共和国下における三自愛国教会に引き継がれたのである。

キリスト教の土着化を目指した福音伝道は1920年頃から始まった本色教会(Indigenous Church)運動に基づくものであった。本色教会運動はキリスト教を中国文化に融合させ、中国教会の自立を図るものであった<sup>(9)</sup>。これは1922年の基督教協進会の全国大会で発表された本色教会宣言に「我々が称する本色の基督教とは、一面においては歴史上連続不絶の世界各教派の基督教会との関係を有し、一方面においては中華民族固有の文化と精神的経験に適合することである。」<sup>(10)</sup>と記すように、中国文化を土台としてキリスト教の本質的要素を受容し、中国的特色を有したキリスト教を確立しようとするものであった。それは儒教や仏教を敵対視せず、これらを部分的に受容するものであり、教会の自立運動と同じく自治、自養、自伝の三自の原則を実現しようとするものであった。それは儒教や仏教を敵対視せず、これらを部分的に受容するものであり、教会の自立運動と同じく自治、自養、

自伝の三自の原則を実現しようとするものであった。

1930年代に入ると中国の教会の中国の現状への反省は福音宣教と農村建設を組み合わせた農村伝道として現れた。福音宣教のみではなく、農業技術指導、生活改善、民衆教育が中国の教会によって推進されたのである。そこには福音伝道と同時に農村建設をキリスト教に基づいて行なうことこそが中国のキリスト教会のなすべき課題であるという認識があったのである。福音伝道においては中国固有の祭祀慣習を取り入れて、教会が農村の人々の生活と深く結びつくことによってキリスト教が中国社会に深く根ざすことを求めた<sup>(11)</sup>。

欧米ミッション側からは1932年には米国のキリスト者の学者たちがそれまでの海外宣教を反省し考察したところのWilliam Hocking著 *Re-Thinking Missions* が出版された。中国語の全訳もそれから僅か2年後の1934年に徐宝謙等によって『宣教事業平議』（誠怡静が序を書いている）という題名で商務院書館から出されている<sup>(12)</sup>。本書第5章の「宣教與教會」は特に重要で、項目として「自養問題」、「消滅宗派主義」、「本色教會與差會」が取り上げられている。中国のキリスト者が欧米の批判にも熱心に耳を傾けながら教会の本色化に真剣に取り組んでいたかが窺われる。神学者の趙紫宸はこの本の最初の四章に対して「評『宣教事業平議』前四章」という書評を書き、その「事業観は良いが、神学観は浅陋で不正確である」<sup>(13)</sup>と評している。そこには伝道方針の確立主体は欧米のミッション側ではなく飽くまでも中国側にあるという堅固な認識が前提とされているのではないだろうか。

このように第3期は中国の教会の連合と合同が大きく前進した時期であり、自伝、自立、自養の三自の方針が確立され、また教派色の濃い欧米の特色を有したキリスト教と訣別し、中国独自の文化に根ざし教派の垣根を取り払ったキリスト教を追求したときであった。そしてそれはすなわち中国の大部分を占めていた農村生活の質的向上にキリスト教を実践的に活用することを模索追求するものでもあった。

### 三

第4期の三自愛国教会は第3期に熱心に提唱された本色教会運動が土台となって設立されたものである。ただ社会主義国家としての中華人民共和国における三自愛国教会運動はそれまでの本色教会運動と大きく異なる点の一つあった。それは「中華人民共和国の国家目的を規定した最初の基本憲章」<sup>(14)</sup>であるところの「共同綱領を擁護し、（中華人民共和国）政府の指導下に反帝国主義運動を推進し、新中国建設に奮闘すること」<sup>(15)</sup>が求められたことである。三自宣言がなされた1950年という年は朝鮮戦争が勃発した年でもある。これより自由主義体制と社会主義体制のイデオロギー対立が激化した。自由主義体制のイデオロギーの支柱の一つはキリスト教であった。新興中華人民共和国は社会主義体制であったので、その体制下ではキリスト教の存在は全否定される可能性もあった。しかし欧米の教会とは異なる中国の特色を持った教会の形成を追求し続けた中国の教会は社会主義体制下であってもその存在理由を社会主義中国に堂々と提示することが出来たのである。それは教会として存続するために取らざるを得なかった社会主義中国との妥協の道ではなかった。第3期の本色教会運動の一つの論理的帰結ではないか。1930年代には本色教会運動のなかですでに中国のキリスト教神学の碩学たちはマルクス主義の問題と格闘しこれを包摂する道を探っていたのである。とすれば1950年の三自宣言は社会主義体制下で中国のキリスト者が一方的に強いられた結果であるということは断じて言えないのである。

三自愛国運動には本色教会運動が継承されているのであって、その現代的な思想史的意味は「キリスト教の本質を曖昧にするものではなく、むしろそれを更に深くほり下げて探求すると同時に、儒教・道教・仏教等とキリスト教との共通点を求めて、これら諸宗教を尊重する態度がみられる。これは、かつて多くの外国人宣教師が、キリスト教のみが、正しい宗教であると考え、他の諸宗教はみな邪教として一様に排撃する態度をとったのとは異なるわけで、また宣教師が『中国化』の形

をとる場合に、布教の手段として諸宗教と表面的に妥協しておくというのとは、根本的に異なったものがある」<sup>(16)</sup>というものであった。

以上、一、二、三の節にておもに山本澄子『中国キリスト教史研究』を頼りに大づかみに中国の近代プロテスタント史を跡づけてみた。

#### 四

要するに中国の三自愛国教会はそれ以前の自治 (Self-governing)、自養 (Self-supporting)、自伝 (Self-propagating) の三自を希求するところの本色教会運動の土壌から芽生えて行ったと言える。それは伝道団体から独立した教派の垣根を取り払った教会の実現を目指すものであった。しかしこれは決して中国独自の運動ではなかった。日本では「自治」は「自治」、「自養」は「自給」、「自伝」は「自力伝道」が当てられ、同じく極東の地の日本においても自治自給自力伝道の三大主義試みられたのである。

吉田亮先生によれば、このうち「『自給』とは牧師の給料や教会堂の建設費、借量、その他の教会経費全てを日本人教会員の献金で賄い、アメリカ本国のボードが送金するミッション資金に依存しない立場を意味する。アメリカン・ボードの海外伝道の基本理念であり、そのルーツは1832年から1866年まで幹事を務めたルーファス・アンダーソン (Rufus Anderson, 1796-1880) の唱えた “three-self theory” (アンダーソン主義ともいわれる) に辿ることができる。すなわち現地人の資金で教会建設、運営費、牧師等の給与を賄うこと (self-supporting)、教会政治も現地人会員の自治に任せること (self-governing)、そして伝道活動も現地会員に任せる (self-propagating) ことを指す。各個教会の独立自治を尊重する教会政治組織は会衆派の特徴であり、アンダーソン主義はこれを伝道地で形成される現地人教会に応用した。アメリカン・ボードの海外伝道の基本政策は伝道地に独立自給教会を設立することであり、日本ミッションもこの目的のために開設された。」<sup>(17)</sup>とあるように、「三自」の原語とも言うべき “three-

self” はアメリカン・ボードの幹事アンダーソンによって提唱されたものようである。ポール・W・ハリス (Paul William Harris) の『ただキリストのみ』 (Nothing but Christ—Rufus Anderson and the Ideology of Protestant Foreign Missions) によれば、「彼は伝道団体の目標は伝道地に根ざしたキリスト教の発展の基礎固めをすべく、自立、自治、自伝の体制を取る現地教会の育成を力説した。」<sup>(18)</sup>と述べているとおりである。これには印刷出版や教育事業の出費への経済的な懸念が関係しているらしい<sup>(19)</sup>。しかしこの三自政策は提唱された後、現実化の色彩を帯びるようになったのはようやく1840年代、1850年代初期の頃であったようである<sup>(20)</sup>。

渡辺祐子先生は、B・ホワイトの『未完の出会い』第4章「人民のアヘン：1860—1912」の「1900年までのプロテスタント伝道」の節の「三自の起源」の項目の記述<sup>(21)</sup>に基づいて、「もともとは英国伝道協会 (Church Missionary Society) の名誉幹事を務めたヘンリー・ヴェン (Henry Venn, 1796-1873) が一九世紀半ばに提唱し、その後伝道地に建てられた教会組織が外国依存から脱却し、土着教会 (native church) となるための指針とされたものである。」<sup>(22)</sup>と述べておられる。これについて、W.R. シェンク (Wilbert R. Shenk) は G.H. アンダーソン編『キリスト教伝道人物辞典』 (Biographical Dictionary of Christian Missions) の中のヴェンの項目の中で、「ヴェンは何よりも宣教神学者として想起されるべきである。ヴェンと彼の同時代人ルーファス・アンダーソン・・・は大まかに言って互いに独立に伝道の主要目標及び目標実現のための最も有効な手段を追求したのであった。土着教会 (the indigenous church) の概念は宣教神学の中心概念として登場したのである。教会は自伝、自養、自治の賛辞が実現されたとき、土着教会として判断された。ヴェンは1846年から1865年の間に書かれた一連のパンフレットや方針宣言において彼の宣教論を展開したのであった。」<sup>(23)</sup>とあるように、ヴェンはアンダーソンとほぼ同時期に彼とは独立して三自の理論を展開したようであるから、これは三自の宣教理論の

機運がほぼ同時期に大西洋をはさんで米国と英国の双方において澎湃として高まったということは出来ないだろうか。

更に渡辺信夫先生によれば、「『三自愛國運動』は1950年に発足し、54年に公認される。愛國は別として、三自とは自伝・自養・自治であるが、これは前世紀にネヴィアス等によって主唱されていた原則で、新しいものではない。」<sup>(24)</sup>ということである。ネヴィアス(John Livingstone Nevius 1829-1893)は、祖先はオランダ人で、米国長老教会外国伝道局(Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States)の宣教師で1854年に中国に派遣され、寧波、杭州を中心として伝道し、1860年日本を訪れ神奈川でヘボンと共に伝道し、その後再度中国に戻って伝道関係の著述に専念した。彼の漢文伝道著作は幕末期に日本に輸入され、神道学者の平田篤胤などに読まれた。彼の著作に対して破邪書『祀先弁謬弁』が書かれているように、日本にも関係の深い宣教師であった<sup>(25)</sup>。E.N.ハントジュニアは前掲『キリスト教人物辞典』のネヴィアスの項目の中で、「教会建設におけるネヴィアス方式で有名な米国長老教会派遣の来華宣教師。・・・彼はとりわけ自伝、自治、自養の教会設立の重要性を強調した。」<sup>(26)</sup>とあるように、ネヴィアスもまた三自方針を強く提唱したようである。

以上、アメリカン・ボードのアンダーソン、英国伝道協会のヴェン、米国長老教会のネヴィアスの三者が三自の方針を強く主張したことが分かる。ただネヴィアスは前二者より年齢が若く、前二者の影響を受けて三自の方針を提唱したとも考えられる。いずれにせよ三自の方針はこの時代の伝道団体の一つの強力な方針として共通認識を得ていたと言えよう。このうち長老教会が連合体であるのに比べ、アメリカン・ボードは一つの独立した伝道団体として中国、日本において強く存在感を示し、それは英国国教会に所属するところの地域性の高い英国伝道協会の及ばないところではなかったのではないだろうか。とすれば、米国系のアメリカン・ボードと長老教会の二大組織が中心となって中国と日本において三

自の伝道方針を提唱し、それぞれの伝道地に影響を及ぼしたものであろう。現に中国で1927年に成立した中華基督教会に参加協力した教会は、American Board of Commissioners for Foreign Missions、English Baptist Missionary Society、Evangelical and Reformed Church、London Missionary Society、Presbyterian Church of Canada、Presbyterian Church in the U.S.A.(North)、Presbyterian Church in the U.S.A.(South)、Presbyterian Church of Australia、Presbyterian Church of England、Presbyterian Church of Ireland、Presbyterian Church of New Zealand、Reformed Church in America、Swedish Missionary Society、United Brethren in Christ、United Church of Canada、United Free Church of Scotlandであり、教義はカルヴィニズムの伝統に立ち、教会組織は長老会、アメリカン・ボードが大部分であった<sup>(27)</sup>ことから言えるのではないか。

では早い時期から宣教地における三自の伝道方針を提唱していたこのアメリカン・ボード(American Board of Commissioners for Foreign Mission)とはどういう団体なのであろうか。それは北米最初の超教派的な外国伝道団体で、1810年にマサチューセッツ州およびコネテカット州にある会衆派教会によって設立され、1812年に最初の宣教師をインドに派遣し、つづいて1830年に中国広東に、1836年にアモイに、1854年に上海にそれぞれ宣教師を派遣した。日本には1869年にD. クロスビ、D. グリーン夫妻が宣教師として初めて到着した<sup>(28)</sup>というものであった。海老澤有道先生によれば、「1810年、アメリカ最初の外国伝道会として組織されたアメリカン・ボード・・・は発起人たちが会衆教会の人々であったとは云え、伝道会としては1812年に長老派・改革派も加わり、31年には62団体会員を擁し、31が長老派、24が会衆派、7が改革派という構成であったという。彼らはイギリス国教会の教階制に反対した非国教徒Non-Conformistsであり、いわゆる清教徒Puritansであるが、・・・同じピューリタンでも、カルヴァンの信仰と長老制を主張する長老・改革両派・・・は、37年になって独自の外国伝道

会を結成し、69年にはABCFMに残留していた(New School)の人々も、この伝道会に合流した。」<sup>(29)</sup>というものである。従ってアメリカン・ボードは1830年頃中国を訪れた段階では超教派的であったが、1869年頃日本を訪れた段階では長老派、改革派が抜け、会衆派の性格を濃くしていった。そしてボードの責任者がアンダーソンからクラーク(Nathaniel G. Clark)に移った1870年代から1880年代にかけてクラーク幹事のもとにしないで路線変更を行なった。吉田亮によれば「現地人のみではなく、現地人と宣教師が役割分担をしながら三大主義を達成するというスタイルへの変更である。」<sup>(30)</sup>というように、現地人主体というよりは現地人と宣教師の協体制の確立であった。従って“three-self policy”と称しても、大まかに言って日本より先にアメリカン・ボードの宣教師が訪れた中国においてはアンダーソンの現地人主体の三自主義が、1869年頃よりアメリカン・ボードの宣教師が訪れた日本においてはクラークの現地人・宣教師協力の三大主義が影響力を持ったと言えるのではないだろうか。それゆえ同じく三自の伝道方針と言っても、中国と日本では強調点を異にして行ったのではないだろうか。

いずれにせよ中国とは運動の様相が好対照をなす。そのことを土肥昭夫の名著『日本プロテスタント教会の成立と展開』<sup>(31)</sup>が見事に説き明かしてくれている。第2章「一致、組合両教会の合同運動」では日本基督一致教会と日本組合教会の合同運動が1886(明治19)年に始まり、1890(明治23)年に失敗に終わったことを教えてくれている<sup>(32)</sup>。教会合同では日本は中国ほどに進まなかったのである。

更に第3章「明治期における日本組合教会の独立問題」では1886(明治19)年に設立された日本組合教会が伝道団体からの独立を目指したことについて詳述されている<sup>(33)</sup>。それによれば、日本の教会の伝道団体からの独立はアメリカン・ボード(中国語では監理会)の当初からの方針であったというのである。しかし現実には日本の教会がそれを実践に移さなければ画餅に過ぎない。それを受けて独立

運動を熱心に推進した伝道者として沢山保羅(1852-1887)がいた。しかし宣教師の指導性が強く、組合教会は結局伝道団体から独立することが出来ず、経済的援助を受けることになり、伝道団体への依存体質は変わることがなかったのである。ところが更にここに歪曲現象が起きることになった。天皇制国家主義イデオロギーが組合教会に伝道団体からの独立を外発的な形で迫られることになったのである。教会が内在的原理をもって伝道団体から独立する試みは失敗に終わったのである。言わば、日本の教会は伝道団体と天皇制国家体制の双方に従属する形になったのである。

中国では1930年代は本色教会運動が本格的に地に根ざし始めた時期であった。第4章「1930年代における日本基督教会の活動」では同時期の日本の教会の実情について論述してくれている<sup>(34)</sup>。それによれば、1930年代の日本において「天皇制イデオロギーの浸透や国家神道政策の普及」によって教派という教会の存在形態が崩壊させられた。教会はこのような支配状況に対して闘うことをせず、沈黙し、さらには「国内統制と国外侵略にあせる国家権力の側に身をおいて」天皇制国家イデオロギー政策の補完者の役割を演ずるまでになった。日本が明治以来、大陸を侵略をする過程で、それに呼応する形で日本のキリスト教諸派は台湾、朝鮮、中国東北部、華北地方で伝道活動を行なった。これらの活動は日本の帝国主義侵略政策の推進機能を持っていたのである<sup>(35)</sup>。

日本の1930年代は天皇制国家体制への従属に傾斜して行った時期に相当するであろう。1931年9月18日に起きた満州事変は日中のキリスト教会の関係に決定的な影響を及ぼした。日本におけるプロテスタントの代表的月刊雑誌の一つである『福音と世界』は1972年から1973年に「日本の教会と中国問題」という題でこの問題を取り上げている<sup>(36)</sup>。

満州事変が起きて間もなく、日中のキリスト教会は意見を交わした。電報についてみると、同年9月28日付けで日本基督教聯盟総幹事海老沢亮は中華民国基督総幹事宛に「満州事変を深く痛む。熱心平和的解決を祈る。・・」

と打電すると、総幹事誠静怡より海老沢亮宛に9月28日付けで「・・・中国領土を侵し、国際的紛議を定むるに武力を用ゐられたるを痛く悲しむ。重大なる結果を恐れ、公正にして平和なる解決のため日本の基督者が最善の努力を献げられん事を請ふ。」と返電した<sup>(37)</sup>。双方、かろうじて冷静な対応をしている。ところが、満州事変の翌年の1932年1月28日に上海事変が起きた。この上海事変が日中関係の亀裂を拡大させ、日中のキリスト教会の関係もその影響を受けることになった。海老沢亮は日本基督青年会同盟が上海に派遣した訪問団に加わり、同年3月に上海を訪れた。そして「戦禍の跡を訪ねて」という訪問記を著した。その中で事変の根本原因は「近代科学知識を応用したる軍備の結果に外ならない。」（『基督教世界』昭和7年3月31号）<sup>(38)</sup>と述べた。海老沢には具体的事実を客観的に冷静に見つめようとする意思があった。しかし同年4月15日には日本基督教聯盟常議員会は「時局に関する進言」を発表し、その中で「我らは複雑なる国際関係の現状に鑑み、動もすれば我邦の国際間に於ける同義的信任が傷つけられんとし、且国際聯盟の違約者たるかの如く目せらるる傾向を憂ひ、斯かかる疑惑が速やかに一掃せらるるに至らん事を望み、わが当局に於いて、更に周到適切なる措置を取られん事を希ふ。」（『聯盟時報』昭和7年4月15号）<sup>(39)</sup>と述べているように、日本政府の公式見解と同様の見解を提示した。更に1933年3月27日に日本が国際連盟を脱退すると、同年11月25日に第11回日本基督教聯盟総会は「非常時局に対する声明書」を発表し、その中で「この際吾等は国民的運動の動向に深く留意し、日本精神の真意を把握し、その長所美点を擁護し、これを発揚するに努め、以て国運の隆昌、国民の慶福今日ある所以の基を明かにせねばならぬ。基督教の思想信仰は我が皇室の尊榮、国運の基礎を闡明するに最善の貢献を為すものであると吾等は信ずる。」（『聯盟時報』昭和8年12月15日号）<sup>(40)</sup>と述べ、天皇制神政国家への忠誠を示すに至った。かくして日中のキリスト教会の関係は修復不能になり、完全に分断されたわけである。

ただ、このシリーズで特筆すべきは日本組合基督安中教会牧師柏木義円（1860-1938）である。彼は一貫して日本の中国侵略に批判的な健筆を振ったことである<sup>(41)</sup>。また見るべきは無教会の黒崎幸吉（1886-1970）である<sup>(42)</sup>。黒崎は「私は日本を愛し過ぎるか」という文章の中で「満州承認と云って日本全国が沸き返る様に騒いでいるのを見て、私は淋しく悲しい心で一杯である。・・・英米の猿真似をして弱小国を搾取する事を以て日本の光榮であると思ふ程度の愛国者であり得たならば、かゝる苦痛と悲哀はなかったであらう。私は此の日本に更に高き光榮を望むが故に人と共によろこぶ事が出来ないのである。」（『永遠の生命』第80号、昭和7年10月号）<sup>(43)</sup>と満州事変を憂いている。だが、これらの良心的キリスト者は少数であった<sup>(44)</sup>。

このように1930年代に国家体制への従属度を深めた教会は1941年6月に日本基督教団の成立を見た。第5章「日本基督教団成立の歴史的検討」はその経緯を詳述してくれている。「皇紀二千六百年」奉祝大会において日本のプロテスタント諸教会でなされた全教派の合同の完成を期した宣言は合同教団の存在形態を決定する重要な役割を担ったことは大きい。天皇の歴史を基準とする見方に沿って日本の諸教派の合同が実現されたのである。

土肥の言葉をそのまま引用する。

天皇制国家権力が戦時目的を実現するために、あらゆる組織、機能、思想の統制、統合政策を推進し、世論が一億一心、皇道実践をとらえた状況において、教会は、ときには強いられたにせよ、みずからすすんで国家の政策に同調し、諸教派統合のみちをえらんだ。これが日本基督教団になったのである。その歴史は、教会が自己の存在基盤を喪失した意味において、敗北の歴史である<sup>(45)</sup>。

つまり土肥によれば、日本のプロテスタント教会は海外伝道団体と日本の天皇制支配体制の双方に従属する状態に自らを置き、天皇制ファシズム体制が強化されるに従い、日本基督教団という全国規模の教派の合同を媒介にして後者への従属度を深めて行ったのである。



従って教派を合同させて設立された日本基督教団が日本帝国主義の展開に追随したことを見れば、教派の解体合同それ自身に絶対的な意義があるとは言えないことになる。そのような手痛い失敗を喫した日本においては「教派的教会の確立が当面の課題になる」<sup>(46)</sup>わけである。何故なら「政治的には近代市民社会が興隆し、信教の自由が市民権として獲得され、政教分離の政策がおこなわれる過程においては・・・国家の政治権力や支配秩序より一応きりはなされ、基本的には信仰者が自発的に形成する宗教集団というありかたをとった」<sup>(47)</sup>のであり、つまり教派とは「政教分離の近代社会において独自の信仰的目的を共有し、一定の結合原理をもって自己を組織化し、これを民主的に管理運営しつつ、自派の維持と拡大をめざす宗教集団」<sup>(48)</sup>だからである。国家の政治権力から距離を置いた自由な宗教集団が教派は信教の自由を守るための宗教集団としての一定の意義は有しているのである。

ということは神学観の方向性の共有可能な教派間の合同は意味があると考えられるが、その方向性の共有が困難な教派間の合同は一つの宗教団体として収斂させて行くこと自身難しく、一致した信条を共有する宗教団体には発展して行かないか、或いは形成されたとしてもやがて分裂解体の憂き目になることであろうから、教派間の大同団結は神学的側面からは無条件に意義づけられるべきではなく、歴史的側面からその積極面を意義づけられるべきことになるであろう。

## 五

現在、信教の自由が制約のある形でしか認められていないはずの中国のプロテスタントの信徒数は約1800万人<sup>(49)</sup>である。かたや信教の自由が全面的に保証されているはずの日本ではプロテスタントとカトリック合わせて100万人ほどである。近代日本は西洋近代文明に追いつくことを目指し、努力して来た。キリスト教信仰においても同じことが言えないだろうか。少数の信徒を擁する日本のプロテスタント教会はキリスト教神学においても

絶えず西洋の神学の最前線に追いつくことに集中し、キリスト教の大幅な日本化ということ正面据えて取り組んでは来なかったのではなかったか。

近代日本のプロテスタント教会は西洋化した都市の中産階級に基盤を置いたためか、中国のように本格的なキリスト教の本色運動は見られなかったと思われる。自らキリスト者で、労働経済学がご専門で日本のプロテスタント思想史にも造詣の深い隅谷三喜男先生も『日本社会とキリスト教』（東京大学出版会、1954年）の「解放の福音」の中で「現代の神学は近代の克服を重要な課題とする。とすれば、近代ヒューマニズムの成立が殆ど見られず、封建的身分制的な人間関係のなお強力に残存する日本では、現代の神学はその批判の対象を欠いているのであり、福音の戦の場は現代神学のそれと異ならざるを得ないであろう。」<sup>(50)</sup>と述べる。日本の神学は欧米近代の問題意識をそのまま移植したものの、日本の土壌には根づかず、神学の業績は蓄積して行くかたがた、それらを日本の現実に還元出来なかった。更に隅谷先生は『近代日本の形成とキリスト教』（新教出版社、1961年）の「むすび」の中で、「明治二十年代末から日本資本主義は急速な発展をとげ、・・・キリスト教会は資本主義の発展に伴って増大した中産インテリとその家族、およびその卵としての学生層を支持者とするに至ったのであり、も早農民および都市ブルジョワに浸透することは困難であっただけでなく、・・・労働階級を引き入れることも出来なかった。・・・教会が基盤とするに至った都市の中産インテリは、・・・プロテスタントイズムの信仰を受け容れる可能性を大にしたと同時に、他面、個人の小市民的生活の中に安住して、社会に対して積極的に責任を負うことを回避することとなった。」<sup>(51)</sup>と述べる。

その背景は、隅谷先生によれば、日本は明治二十年代、三十年代の日清日露戦争において資本主義化をやりとげ、農村において農民層分解が起き、土地を奪われた農民は農村から都市に労働者として出て行った。一方都市には知識人の中産階級が形成されて行った。

明治十年代には勢い良く形成された農村の教会は大打撃を受け、日本において教会は都市の知識人中産階級を基盤にして形成されるように変わって行ったというものである。(52)。

他方、中国の教会の本色化運動は、呉耀宗が1934年に出した『社会福音』によれば「現在なお資本主義国家となっておらず、危機が四方から襲い民衆の苦しみは日増しに深くなり、根本的改造を図らざるを得ない」(53)半封建半植民地の中国の状況、具体的には農村の破壊、工業の衰退、財政の危機、組織能力の欠如(54)が起動点になっているようである。つまり日々半封建半植民地の窮状が日増しに深刻化する中国においては日本のように知識人中産階級が形成されることなく、プロテスタンティズムの着床の基体が見出されなかったため、キリスト教は精神的救済の次元というよりはむしろ社会的救済の次元においてより多くを、換言すれば社会変革のイデオロギーとしての役割を期待されたようなのである。そのような変革のイデオロギーとしてのキリスト教は中国という土壌に根付いたすぐれて中国的なキリスト教でなければならなかったと言えるであろう。

呉耀宗の本が『社会福音』という題名であるのは故なしとは言えない。本書はYMCAに所属する青年協会書局から出ている。中国のYMCAは趙曉陽によれば社会的福音の提唱と実践に熱心だったからである(55)。呉耀宗は1922年代において北京青年会(YMCA)の幹事であった(56)。そのYMCAはモット(John R.Motto)やエデー(Sherwood Eddy)等と交渉を持ち、社会福音の影響を大きく受けている(57)。社会的福音は米国で19世紀後半から20世紀に起きたキリスト教の運動である。グラッデン(1836-1918)やラウシェンブッシュ(1861-1918)によって提唱された。1917年にはラウシェンブッシュ(W.Rauschenbusch)の『社会的福音の神学』(A Theology of the Social Gospel)が出た。ラウシェンブッシュは趙曉陽によれば中国のキリスト教に大きな影響を及ぼした(58)。武邦保によれば、ラウシェンブッシュは「保守的なキリスト教倫理(禁酒や男女間の倫理など)から、経済社会の構

造や慣習の矛盾に進んで取組み、労働問題や社会主義という課題に取組む姿勢を教会人に求めた」(59)バプテテスト派牧師である。他に、聖公会の経済学者イリー(Richard Theodore Ely 1854-1943)などがいて、キリスト教社会主義者の安部磯雄やキリスト教社会運動家の賀川豊彦に影響を与えた(60)。また、日本では1932年に中島重によって『社会的基督教』が発刊された。しかし日本のプロテスタント教会において結局、社会的福音は主流にはならなかったであろう。他方、半植民地反封建体制下にある中国においては個人の内面的救済と同様に、またそれ以上に社会的救済を必要と思わせるような現実が存在し、中国においては社会的福音が主要な潮流になり、途絶えることはなかったと言えるのではないだろうか。

ここで付言しなければならないことがある。中国の教会の本色化運動の起爆剤となったものに半植民地状態を齎した列強による中国の侵略があるということであるのだが、1894年の日清戦争以来、中国への侵略は欧米列強中心から日本中心に大きく変化したのではないだろうか。1894年、特に日露戦争以降は日本が列強を押しつけ、独占的に中国への侵略を行っている。経済学者山田盛太郎先生の名著『日本資本主義分析』付録の年表よれば、日本は日清戦争で中国から得た賠償金三億六四〇〇万円を基にして1897年頃産業資本が確立したことになる(61)。日本は中国の膏血とも言うべき国富を奪い取って近代化を推進したということであろうか。かたや中国は疲弊の一途を辿らされた。趙紫宸や呉耀宗においてはそういう中国の国富を奪い続ける近代日本の侵略への憤りにも似た問題意識が有力に働いている。趙紫宸などは1941年12月8日にアジア太平洋戦争が始まると、その日に日本の憲兵に逮捕され、その後約半年間、拘禁された。その間の事情を「繫獄記」に克明に書き綴っている(62)ように、彼は日本の侵略を逮捕拘禁という形で肌身に感じ取ったのである。

この日本による中国侵略という現実を肌で実感させられた者は中国人キリスト者だけではなかった。中国で伝道活動に従事した外国

人宣教師もまた例外でなかったことは言うまでもない。1924年のパリオリンピックの陸上競技400m走で金メダルを獲得した映画「炎のランナー」で有名なスコットランド人宣教師エリック・リデル（1902-1945）は天津生まれで、ロバート・モリソン等が名を列ねた伝統あるロンドン宣教会に属し、天津の英華学院（Anglo Chinese Christian College）で教鞭を執っていた。中国の山東省で伝道活動に従事していたとき、1942年日本軍によって拘留され、捕虜収容所において最期を迎えた<sup>(63)</sup>。それよりもっと以前、『奉天三十年』の著者クリスティーが名を列ねたスコットランド合同長老教会の宣教師ジェームズA.ワイリーが1894年に日清戦争期間に日本兵によって殺害されている<sup>(64)</sup>。このように外国人宣教師にとっても日本による中国侵略は伝道上の実践的神学課題であったらうと思う。

こうした日本の中国侵略が中国の教会をして本色教会化運動に向わしめた歴史的事実に現代を生きる日本のキリスト者は立ち止まって深く考えるべきではないか。日本のキリスト者は戦前、戦後を通じ中国侵略を批判する神学的営みを果たしてどこまで自らに課して来たのだろうか。これは今日の日本における神学的課題ではないだろうか。

### おわりに

このような本色化運動を土台にして今日の中国の教会の発展はある。この中国の教会が置かれた現状について信教の自由から批判することの意味について少し触れてみたい。信教の自由の権利は西洋においていわゆる宗教改革が起きたところから発展したのではない。プロテスタントは当時の体制であったカトリックに対して自分たちの信仰の権利を主張する必要に迫られたのではないかと思う。それは要するにキリスト教内部の教派の選択の権利であって、キリスト教以外の宗教を信ずる権利は当初予想されていなかったと思われるものである。1786年のヴァージニア信教自由法には第2条に「すべて人は、宗教についての各自の見解を表明し、これを弁護支持する自由を有する。」<sup>(65)</sup>と規定しているが、

第1条は「全能の神は、人の心を、自由なものとして創り給うた。」<sup>(66)</sup>とあり、明らかにこれはキリスト教という大枠を前提にした議論をしていることになる。ピルグリム・ファーザーズがメイフラワー号に乗船して北米大陸に足を踏み入れたのもまたプロテスタント内部における少数派である分離派の信教の自由を求めてのことだったのではないか。

しかしその欧米においてすらキリスト教内部の教派を自由に選択する権利が完全に保障されていたとは言えないようである。宗教改革者カルヴァン統治下のジュネーブではカトリックを信仰する権利は認められていたであろうか。北アイルランドではカトリックは信教の自由を十分に認められているのであろうか。欧米の信教の自由はいま尚さまざまな限界の中にある。その根本的反省点は他宗教を信ずる権利を充分明確に保障できないままであることである。欧米の信教の自由の限界の打破は今日の神学的課題ではないだろうか。<sup>(67)</sup>

こうした歴史的制約性を持った信教の自由の概念をもって中国の教会の置かれた状況を分析することは極めて困難であろう。多民族他宗教国家の中国において信教の自由は異なる宗教を信ずる権利を平等に認めることである。果たして現在の社会主義中国においてそのような大転換は一朝一夕になされるものではないであろう。

現在の中国における信教の自由は限界があるからとて決して中国政府からの上からのお恵みではなく、反右派闘争、文化大革命を耐え抜いた中国のキリスト教徒の主体的信仰の産物と捉えることは不可能であろうか。彼らがさまざまな制約のもとにあって全能永遠なる三位一体の神への信仰を守り抜いてきたその成果として中国政府による現在の信教の自由の制度的保障があると考え余地は残されていないのであろうか。果たして1982年憲法において信教の自由が憲法の条文の中に明確に保障されたのである<sup>(68)</sup>。

いずれにせよ中国が全体として経済的に発展したのはここ数十年くらいのことではない。中国に民主主義社会は無理だとか、中国

では信教の自由など期待できそうにないというような悲観的な見解はしばらく脇に置いて見ていただきたい。中国が近代的世俗国家として成熟して行くために必要なことは半封建半植民地の時代と文革期の閉鎖的な国家体制では成し遂げられなかった高度な倫理意識を持った中産階級の形成ではないかと思われる。わたくしの三十年来の畏友李少勤氏は南京出身の香港市民で、たびたび香港貿易発展局の通訳として来日している。その彼を昨年春香港に訪問したとき、彼は「中国が経済的に成長した今、ぼくが一番期待しているのは中産階級の形成です。それを待って始めて中国に民主主義社会が自生するでしょう。」と熱っぽく語ってくれた<sup>(69)</sup>。健全な中産階級のエートスとして期待されるものの一つがプロテスタントイズムであろう。彼の一家はプロテスタントの信者である。お祖母様はその昔1940年代に南京で日本人の家敷にお手伝いとして働き、アジア太平洋戦争終了後の国共内戦のときは共産党の人々を助けたそうである。そして共産党が政権を握った後、1961年に南京を去るまで冷遇されることはなかったと聞く<sup>(70)</sup>。これはキリスト教を特定の体制に排他的に帰属させるような先入観から解放されるべきであることを教えてくれるものである。チェコの神学者フロマートカが言うように、「神学はその深さと広さにおいて、われわれの時代のすべての哲学を越えたものであり、『キリスト教的』理想主義や、弁証法的唯物論を越えたものであり、西欧の実存主義や、『東方』のマルキシズムを越えたものである。」<sup>(71)</sup>からである。中国のキリスト教会の成長と発展を眼前にして日本のキリスト者はキリスト教の土着化を模索し続けた中国の教会の神学の営みの確かさに目を凝らしてみてもはどうだろうか<sup>(72)</sup>。

#### 注

- (1) 同書の構成は第一部「現代中国キリスト教に関する基本資料」、第二部「信教の自由に関する中国政府の基本資料」、第三部「信教の自由に関する中国政府の見解」、付録一「年表・その他資料」、付録二「日中キリスト教の交流」からなっている。特に付録二の中の吉田寅編「現代中国キリスト教史研究文献目録」は2000年までの論文名が記されており、現代中国キリスト教史研究には必携の目録である。吉田寅先生は出来る限り新しいものまで入れたいとのご意向であったけれども、予算の関係でそれらを収録することが出来なかった。残念の極みである。
- (2) 「『原典現代中国キリスト教資料集』一訳者のひとこと補足」『東方』333号、2008年11月。
- (3) 山本澄子『中国キリスト教史研究 増補改訂版』（研究社、2006年）の構成は「前篇 中国プロテスタント教会の成長」の五章と「後篇 中国キリスト教指導者の思想」の五章からなる。「前篇」は第一章が「中国に於けるプロテスタント伝道の展開〔一八〇七～一九〇六年〕」、第二章が「教会の自立・合同の動き（一九〇七～一九二一年）」、第三章が「キリスト教中国化運動（一九二二～一九二七年）」、第四章が「社会変革とキリスト教（一九二八～一九三七年）」、第五章が「中華人民共和国のキリスト教会」である。「後篇」は第六章が「趙紫宸『耶穌傳』の研究」、第七章が「呉雷川『基督教與中國文化』の研究」、第八章が「呉耀宗『沒有人看見過上帝』の研究」、第九章が「一九二〇年代の『本色教会』論」、第十章が「中国におけるキリスト教と祖先崇拜」となっている。資料集が収める資料は1950年から2000年のものが主であるが、何よりも資料を読み解くうえで1950年以前の中国キリスト教史の知識が必要とされる。山本澄子『中国キリスト教史研究』はそうした前史の理解では不可欠の良書である。
- (4) 山本澄子『中国キリスト教史研究 増補改訂版』研究社、2006年、13頁。
- (5) 同書、14-23頁。
- (6) 同書、24-64頁。
- (7) 同書、171-186頁。
- (8) 同書、49-115頁。
- (9) 同書、263-298頁。
- (10) 同書、54頁。
- (11) 同書、116-170頁。拙稿を書き進む過程で、石川三四郎の研究者で日本の農本主義に造詣の深い農業経済学がご専門の岩崎正弥先生から中国農村伝道に従事した晏陽初（山本同書、

- 129-131頁)についての専論、宋恩榮著、鎌田文彦訳『晏陽初—その平民教育と郷村建設』(農文協、2000年)について教わった。併せて日本の農村伝道に関しては星野正興『日本の農村社会とキリスト教』(日本キリスト教団出版局、2005年)を教わった。記して感謝するものです。岩崎先生によれば、日本では賀川豊彦等が農村伝道に力を入れたようである。しかし中国のそれはより組織的で大々的なもののように見える。政教関係を中心とした本資料集では充分に取り扱えなかったものの、今後大いに掘り下げられるべき領域の一つであろう。
- また趙曉陽『基督教青年会在中国』(社会科学文献出版社、2008年)の第五章「青年会著名人物」によると、晏陽初は特にYMCAを通じて「平民教育」の向上に尽力したようである(112-113頁)。
- (12) 愛知大学図書館霞山文庫所蔵。日本では1933年に中国語の翻訳より1年早く海老澤亮『傳道方針の再吟味』と題したものが日本基督教聯盟から出ているが、それは全部で120頁の短いものであり、翻訳ではなく内容を纏めて紹介したものである。中国語訳とはその取り扱いにおいて大きな隔りがある。尚、訳者の一人徐宝謙が1934年に青年協会書局より出した『基督教與中國文化』も霞山文庫所蔵である。
- (13) 『趙紫宸文集』第三卷、576頁。
- (14) 安藤彦太郎編『現代中国事典』講談社、70頁。
- (15) 山本同書174頁。171-186頁が中華人民共和国下のキリスト教会について記してある。共同綱領に関しては愛知大学国際問題研究所編『中華人民共和国の国家体制と基本動向—共同綱領の研究—』(勁草書房、1957年)という名著があるのでぜひ参照されたい。
- (16) 山本同書、332頁。
- (17) 吉田亮「開港地神戸ステーションと漸進的自給論の形成」、同志社大学人文科学研究部編『アメリカン・ボード宣教師 神戸・大阪・京都ステーションを中心に、1869~1890年』教文館、2004年、62頁。
- (18) Paul William Harris, *Nothing but Christ—Rufus Anderson and the Ideology of Protestant Foreign Missions*, Oxford University Press, 1999, p.4. 本書は『アメリカン・ボード宣教師 神戸・大阪・京都ステーションを中心に、1869~1890年』所収の宮地ひとみ「第五章 大阪ステーションの自給と女性宣教師の役割—地域社会との関わりを中心に」注(3)の中で知った(193頁)。記して感謝す。
- (19) *Ibid.*, Chap.5, p.75: “Here already was Anderson’s indigenization policy, to be achieved through the Three Self program of self-governance, self-propagation, and self-support, with self-support clearly occupying a central place in Anderson’s thinking. That growing emphasis was also connected with increased suspicion of expensive press and educational operations.” (下線筆者注。以下同じ)
- (20) *Ibid.*, Chap.8, p.113: “Although the task of training native agents had preoccupied the American Board from its earliest days . . . it was only in the 1840s and early 1850s, when Anderson linked that goal to the project of bringing missions to an eventual close, that the Three Self program fully coalesced.”
- (21) 「ギブソンは決して自治、自養、自伝の原則の唯一の提唱者ではなかった。三自の起源は英国伝道協会のヘンリー・ヴェンに遡ることが出来る。」(Bob Whyte, *Unfinished Encounter -China and Christianity*, Collins, 1988, p.126.) ということが記されている
- 「ギブソン」とはJohn Campbell Gibson(1849-1919)のことで、彼はスコットランド長老教会の宣教師で、1910年のエディンバラでの世界宣教会議で中国の教会の一致と外国の支配からの独立の権利を主張した人物である(George A.Hood, “Gibson, John Campbell”, *Biographical Dictionary of Christian Missions*, p.241.)
- (22) 渡辺祐子「中国プロテスタント伝道研究の視角」『キリスト教史学』第61集、2007年、149-150頁。
- (23) Wilbert R. Shenk, “Venn, Henry”, *Gerald H. Anderson ed., Biographical Dictionary of Christian Missions*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p.698.
- (24) 渡辺信夫『アジア伝道史』いのちのことは社、1996年、151頁。他に、135頁、196頁。
- (25) 小澤三郎「支那在留宣教師JLネヴィアスと日

- 本の関係—神道總論、天路指南、の著者—  
『基督教史研究』第6冊、1939年。吉田寅「ネ  
ヴィアス」『日本キリスト教歴史大事典』教  
文館、1988年、1084頁。
- (26) Everett N. Hunt, Jr., "Nevius, John Livingston", *Biographical Dictionary of Christian Missions*, p.490.
- (27) 山本前掲書、63—64頁。
- (28) 「アメリカン・ボード」、教文館『キリスト教百科事典』1988年、37頁。
- (29) 海老澤有道「初期アメリカン・ボードの海外宣教」『キリスト教史学』第38集、1984年、46頁。改革派教会外国伝道局に関しては、日本における伝道事情に限定して本多繁「合衆国改革派教会外国伝道局の対日伝道政策」第1部～第3部、『キリスト教史学』第35集（1981年）、第36集（1982年）、第37集（1983年）に詳しい。
- (30) 吉田亮「ステーション間の相互作用とアメリカン・ボードの日本伝道—神戸・大阪・京都の事例」、前掲書、417頁。
- (31) 土肥昭夫『日本プロテスタント教会の成立と展開』（日本基督教団出版局、1975年）。
- (32) 土肥同書、56—96頁。
- (33) 土肥同書、97—144頁。
- (34) 土肥同書、145—195頁。
- (35) 日本基督教団池袋西教会の名誉牧師であった福井二郎の熱河宣教は余りにも有名である。彼は愛知大学東亜同文書院大学記念センター研究員の武井義和先生より2006年版『東亜同文書院大学・同窓会名簿』（滬友会、42頁）を通して福井二郎が東亜同文書院十七期生（大正6年8月入学、同9年6月卒業。同期に東亜同文書院と東京商科大学で中国語を教えた『熊野中国語辞典〔三省堂、1984年〕』の著者熊野正平氏がいる）であることを確認することが出来た。学生時代から中国とじかに接触し中国語に堪能であったわけである。ご教示をいただいた武井先生に感謝します。彼はアジア太平洋戦争を東洋民族解放のための闘いと見ていたらしい（土肥同書、179頁）。土肥が典拠とするところの飯沼二郎編『熱河宣教の記録』（未來社、1965年）の第九章「再び福井二郎の話」には以下のようにある。「・・・あなたは東亜戦争をどう思う」という
- 「ぼくはその目的はよかったと思う。」「どうしてよかったと思うか。」「いや、それは東亜戦争という戦争行為によったということには問題があるけれども、日本人の気持としては、いままで虐げられた東洋民族を解放したかったのだ。ただし日本人はお国の人々に対して悪かった。ぼくもその一人だ」といった（同書、261—262頁）。
- 良心的な伝道者福井二郎においても日本の中国侵略政策を中国解放政策と捉えて心情的に同調していたのが窺われる。その意味で福井もまた結果として日本の中国侵略政策を容認することから自由ではあり得なかったのだけれども、「熱河伝道において、彼らは日本の官憲や軍部、満鉄当局の意向にしたがって行動するとか、その好意や援助をうけたり、これに期待することはなかった。むしろ特高や憲兵から中国側に内通するスパイという嫌疑さえうけた。」（土肥同書、179頁）とあるように、極力、政治権力からは距離を保って「日本の満州殖民地化政策より自立した彼らの熱河伝道」（土肥同書、179頁）の異質性は看過されてはならないであろう。
- 尚、韓哲曦『日本の満州支配と満州伝道会』（日本基督教団出版局、1999年）は福井二郎の熱河伝道を始め戦前中国東北部を中心とする地域の伝道を使命とした東亜伝道会の活動を批判的に検証している。
- 偽満州帝国での東亜伝道会の伝道は少なくとも大東亜共栄圏の国策に乗じたものであったろう。（同書、36頁）。
- (36) 1972年1月号から3月号、5月号、7月号、9—12月号。土肥前掲書、194頁に紹介しており、わたくしはそれらに当たってみた。これらは合本されて一冊の小冊子とすべき貴重な内容である。
- (37) 「日本の教会と中国問題 1 資料による15年戦争交流史」『福音と世界』新教出版社、1972年1月号、87頁。
- (38) 「日本の教会と中国問題 4 資料による15年戦争交流史」同書、1972年5月号、62頁。
- (39) 前掲書、64頁。
- (40) 「日本の教会と中国問題 7 資料による15年戦争交流史」同書、1972年10月号、90頁。
- (41) 「日本の教会と中国問題 8 柏木義円と上

- 毛教会月報』『福音と世界』新教出版社、1972年、11月号、「日本の教会と中国問題 9 柏木義円と上毛教会月報」同書、同年、12月号。
- (42) 「日本の教会と中国問題 6 資料による15年戦争交流史」『福音と世界』1972年9月号。
- (43) 同書、83頁。
- (44) 高橋元一郎も『基督教世界』昭和6年10月29日号に「クリスチャン平和団体聯盟結成試案」などを著わし良心的な意見を發表したが（「日本の教会と中国問題 1」『福音と世界』1972年1月号、88-89頁）、瀋陽の日本基督教教会牧師林三喜男は『福音新報』昭和6年11月26日号に「現地基督者の見たる満州事変の一考察」を著わし、戦争肯定論を展開した（「日本の教会と中国問題 1」『福音と世界』1972年1月号、91-94頁）。更に上海中日組合教会牧師古屋孫次郎（「日本の教会と中国問題 2」同書、1972年2月号、83-84頁）や中国子女への教育事業に従事していた清水安三（同書、84-89頁。「日本の教会と中国問題 3」同書、1972年3月号、60-63頁）も林三喜男と基本的に同じ見方であったろうから、大勢のキリスト者の中国問題に関する態度は日本政府に歩調を合わせるものであったと言えるのではないだろうか。
- (45) 土肥同書、265頁。合わせて、原誠『国家を超えられなかった教会 15年戦争下の日本プロテスタント教会』（日本キリスト教団出版局、2005年）の第三章「日本基督教団とファシズム時代」（73-107頁）が参考になる。
- (46) 土肥同書、334頁。
- (47) 土肥同書、20頁。
- (48) 土肥同書、21頁。
- (49) 『原典現代中国キリスト教資料集』、881頁。
- (50) 隅谷同書、156頁。
- (51) 隅谷同書、137-138頁。
- (52) 「I 日本社会とキリスト教の受容」『日本の社会思想-近代化とキリスト教』東京大学出版会、1968年。他に、日本基督教団宣教研究所『出会い-日本におけるキリスト教とマルクス主義』（日本基督教団出版局、1972年）の中の隅谷三喜男「第一章 明治・大正におけるキリスト教から社会主義への動き」7-26頁が参考になった。
- (53) 吳耀宗『社会福音』青年協会書局（愛知大学図書館霞山文庫所蔵）、1934年。49頁。
- (54) 吳耀宗『社会福音』、33-36頁。
- (55) 趙曉陽『基督教青年会在中国：本土和現代的探索』（社会科学文献出版社、2008年）の「第六章 社会的福音：青年会与基督教神学」の「三 社会福音与青年会的本土化」に詳しい（特に、145頁）。
- (56) 左芙蓉前掲書、366頁。
- (57) 同書、89頁。
- (58) 趙曉陽前掲書。第六章の「一 社会福音概論」（特に、135-136頁）。
- (59) 武邦保「社会的福音」『日本キリスト教歴史大事典』教文館、1988年、639頁。またC.H. ホプキンス『社会福音運動の研究』（宇賀博訳、恒星社厚生閣、1979年）には、「社会福音の…根本的な主張の一つは公平への要求であり、労働者のための純然たる正義であった。」（41頁）と記す。更に左芙蓉『社会福音・社会服務与社会改造・北京基督教青年会歴史研究1906-1949』（宗教文化研究所、2005年）の12-20頁に詳しい。
- (60) 注(59)に同じ。
- (61) 山田盛太郎『日本資本主義発達史』岩波文庫、1977年、272頁。
- (62) 燕京研究院『趙紫宸文集』第二卷、商務印書館、2004年、411-492頁。12月8日の逮捕の日、燕京大学教授で考古学者の鳥居龍藏が救助にかけつけたが、かなわなかったことが記される（同書、416頁）。
- (63) David J. Michell, "Liddell, Eric Henry" *Biographical Dictionary of Christian Missions*, p.400.
- (64) 前掲渡辺信夫『アジア伝道史』、141頁。
- (65) 高木八尺、末延三次、宮沢俊義編『人権宣言集』岩波文庫、1957年、119頁。
- (66) 同書、118頁。
- (67) 改革開放以後の中国の人権をめぐる法的状況について幅広い視点から解説した土屋英雄編『現代中国の人権』（信山社、1996年）の第二部第二章「信教の権利構造」（土屋英雄担当）には「各国の信教の自由の存在構造は、体制の如何にかかわらず、その国の政治、経済、社会、文化さらには歴史によって規定されている。」（同書、201頁）とあり、この箇所（註(5)）（同書、235-236頁）には日

- 本と米国が抱える信教の自由の問題に関する土屋先生の論文名が記されている。筆者未見であるが、土屋先生には更に『自由と忠誠：「靖国」「日の丸・君が代」そして「星条旗」』（尚学社、2002年）や『思想の自由と信教の自由：憲法解釈および判例法理』（尚学社、2003年）という著書がある。
- (68) 土屋英雄「第二章 信教の自由の権利構造」前掲『現代中国の人権』200-201頁。同論文は「82年憲法下の信教の自由の権利構造を説明しようとするもの」（201頁）であり、信教の自由の実情について述べたものではない。中国の信教の自由の問題で頻出するものはチベットや新疆ウイグルにおけるものである。これについてはたとえば、加々美光行『中国の民族問題—危機の本質』（岩波現代文庫、2008年）の中の序章の9「ダライ・ラマ十四世が目指す『高度自治』の内実と難題」（28-40頁）や第V章「1990年代のチベットとウイグル」（247-302頁）などが現状を把握するうえでの重要な考察を提供している（同書については長らく中国書の専門書店で中国関係の書籍を取り扱って来られた中国問題に関して造詣の深い木村公平さんがご教示くださった。記して感謝します）。また呂楠の写真集『路上—中国的天主教』（中国図書出版社、2008年）は現代中国のカトリック信者の信仰生活の情景を映し出している。その中でもチベット族の仏教信者の夫婦とカトリック信者の母親と一緒に写った写真が印象的である。これなどは世俗国家における多宗教の平和裡の共存の保障の曙光を垣間見させてくれるのではないだろうか（この写真集は2008年7月5日（土）の中央大学人文科学研究所「カトリックと文化」2008年度第2回研究会で山本明先生が「神父と毛沢東—1990年代中国ドキュメンタリーフォトにおけるカトリックモチーフの位相」という題でご報告された折、手に取って見せていただくことが出来た。後日山本先生のお手をお煩わせして頁数が33頁であることを確認することが出来た。写真には「信天主教的母親和信佛教的兒子兒媳 西藏 中国 1993」と言う説明がある。記して深く感謝するものです。また山本先生のご教示によれば、ユーラシア旅行社から出ている『風の旅人』15号（2005年）の李小明「中国カトリック教徒の営み」の文章に呂楠の写真の幾つかが配されている。山本先生の呂楠に関するご論考は2009年2月発行予定の『中大論集』に「呂楠論(1)」が、2009年3月発行予定の中央大学人文科学研究所『人文研紀要』に「呂楠論(2)」が記載されることになっている。尚、呂楠はこの世で脚光を浴びることのない人々の世界を描き出すところに作風の特徴があるようで、他に『被人遺忘の人—精神病人生存状況』（1993年）や『四季—西藏農民的日常生活』（2007年）等の写真集がある）。チベットの歴史に関しては山口瑞鳳『チベット 下』（東京大学出版会、1988年）が、新疆ウイグルの歴史に関しては佐口透『新疆民族史研究』（吉川弘文館、1986年）が近代以前の基礎知識を提供してくれるであろう。
- (69) 果たして今後中国に健全な中産階級と呼べるものが育成されるかどうか、判断し難いところである。『隈谷三喜男著作集』第六卷「アジアの近代化と経済」（岩波書店、2003年）のⅢ-4「変貌する中国経済—1980年代中葉の姿」（389-405頁）は中国が改革開放政策に転じてまだ日の浅い1980年代半ばの中国経済の状況を批判的に説明してくれている。太字の見出しを以下に記すと、「活性化のために市場原理を導入」、「文革期の指導原理」、「人民公社の解体と集団所有制」、「経済体制の変革」、「自由化と価格問題」、「“待業青年”の大量発生」、「企業進出の三形態」となる。現在の中国経済の問題の淵源は1980年代半ばにあるようである。市場経済原理の導入により貸金格差が広がっただけでなく、社会主義体制下ではこれまで存在しなかった雇用の問題が深刻化したからである。歪んだ経済成長は富の偏在を生み、健全な中産階級が育ちにくいのではないだろうか。隅谷先生は「自由化後五年ほどの間に、中国経済は非常に発展した。…一部農民の生活水準も上昇し、労働者の生活水準も上昇してきた。こういう実績を踏まえれば、も早後戻りはできない。」（405頁）と言われる。「も早後戻りできない」慣性の法則の支配下にある現代中国経済の奔流の中での健全な中産階級の育成は至難であるけれども、信教の自由のエートスの荷



い手の観点からは急務であろう。

- (70) 李少勤氏とお祖母様は1961年に南京から香港に移住した。ちょうど大躍進政策が収束した頃に当たる。李氏によれば、中国共産党は最初中国の自強を目指し、別してイデオロギー的というわけではなかった。中国共産党は冷戦構造の深まりの中で西側と余儀なく緊張関係に置かれ、文革期にイデオロギー的になるべく追い込まれたということであった。
- (71) 『昨日と明日の間の神学』 平田正夫訳、新教出版社、1963年、81頁。
- (72) 拙稿では日本と中国の比較を及ばずながら試みたのであるが、戦後の他の社会主義国におけるキリスト教会と南米におけるカトリックの解放の神学との比較もなされるべきであろう。前者に関して言えば、チェコのフロマートカ（1889-1969。日本ではロマドカとして知られる）が精力的に発言をしている。彼には『文明の死と復活』（小平尚道訳、日本基督教団出版部、1957年）、『革命の時代の教会と神学』（松尾喜代司訳。新教出版社、1962年）や『無神論者のための福音』（山本和訳。新教出版社、1964年）、等の著作がある。尚、自伝として『なぜ私は生きているか』（佐藤優訳、新教出版社、1997年）が出ている。
- 彼は賀川豊彦記念講座『軍縮問題と世界連邦／共産圏におけるキリスト教』（湯川秀樹／J・ロマドカ、キリスト新聞社、1966年）の中で、「共産主義とキリスト教についても、双方は絶対に相容れない、完成した一種の観念論的対立というものではありません。」（同書、77頁）と述べる。何故かと言えば、「今日の世俗化、すなわち人間の能力をひじょうに重要視して、社会を再建していこうとする考え方は、共産主義社会とその他の西洋社会とでは質的に異なっていないから」（同書、78頁）である。その世俗化とは科学と技術を重視して人間の尊重を自己目的的に追及し、神に背を向けさせるところの社会制度体制の確立である（同書、65-66頁）。従って社会主義体制下のキリスト教会は資本主義体制下の教会と世俗化という同一の問題を共有し、より先鋭的にこの問題に神学的に取り組むことになるわけである。世俗化という神学的課題に社会主義体制下の中国の三自愛国教会は

どのような態度を取ったのであろうか。わたくしがフロマートカという神学者の存在と世俗化の問題について最初に知ったのは1975年4月に小平の一橋大学一橋寮において「不確かな時代における確かなもの」という題で行われた國弘正雄先生の講演によるものであった。記して國弘正雄先生に満腔の謝意を表すものである。

カトリックの解放の神学に関しては、G・グティエレス『解放の神学』（関望・山田経三訳、岩波書店、1985年）が最重要の文献であろう。第12章「教会—歴史の秘跡」のⅡの3「キリスト教的兄弟愛と階級闘争」には「普遍的愛は、被抑圧者の連帯の内に、抑圧者をも、その権力、野望、そしてその利己主義から解放しようと努めるものである。」（同書、280頁）という一節があるように解放の神学の立場からは階級闘争への参加がキリスト教的愛の実践となる（同書、281頁）。これなどは呉耀宗等が推進した社会的福音運動の問題意識と重なり得るものであろう。ホアン・マシア『解放の神学』南窓社、1985年）は解放の神学を「信仰政治の十字路」という副題のもとに一步距離を置いた立場から紹介してくれているが、いずれにせよこれは中南米の現状に根ざした大きな神学運動であることは否定出来ない。

以上、拙稿では十分に扱えなかったヨーロッパの社会主義国におけるキリスト教神学と中南米の解放の神学に関して現代中国キリスト教との関連で不十分ながら付言させていただいた。キリスト教伝道の不毛或いは辺境の地と思われる場でキリスト者があまねく享受すべき豊かな神学の実を結んでいたことを知ることが出来たのは恵みであった。Deo gratias!

#### 日本語参考文献

- （山本澄子『中国キリスト教史研究』未所収のもの）
- 石原謙「東洋におけるプロテスタント・キリスト教の歴史的な理解について」国際基督教大学『アジア文化研究』2、1960年。
- 日本キリスト教団史編纂委員会『日本キリスト教団史 普及版』日本基督教団出版局、1967年。

武田清子『背教者の系譜』岩波新書、1973年（日本におけるキリスト教の土着化を考察。89-93頁）。呉利明・鄭兪玉・閔庚培・土肥昭夫『アジア・キリスト教史』〔1〕教文館、1981年。

平塚益徳『平塚益徳著作集 II 中国近代教育史』教育開発研究所、1985年。

土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館、1987年。

佐藤尚子『米中教育交流史研究所説』龍溪書舎、1990年（本書は教育権回収運動について取り上げている。これは中国の教会の自立の歴史と密接に関係する重要な論考である）。

渡辺信生『アジア伝道史』いのちのことば社、1996年。

吉田寅『中国プロテスタント伝道史研究』汲古書院、1997年。

同志社大学人文科学研究部編『日本プロテスタント諸教派史の研究』教文館、1997年。

深澤秀雄『中国の近代化とキリスト教』新教出版社、2000年。

隅谷三喜男『隅谷三喜男著作集』第六卷（アジアの近代化と経済）、第七卷（日本の社会思想）、第八卷（近代日本とキリスト教）、岩波書店、2003年。ユージン・ストック編、吉田弘・柳田裕訳『英国教会伝道協会の歴史』聖公会出版、2003年。

『福音と世界』特集＝現代中国のキリスト教、新教出版社、2008年、7月号。

『福音と世界』特集＝福音と時代①－戦中・戦後を知る世代、新教出版社、2009年、1月号（特に森野善右衛門「歴史に学び、歴史をつくる－戦中から戦後へ」）。

### 中国語参考文献

阮仁澤・高振農主編『上海宗教史』上海人民出版社、1992年（上海地域に限定して近代のプロテスタント史の概要を具体的に知ることが出来る）。

査時傑『民國基督教論文集』宇宙光出版社、1993年（民国とあるが、1949年以降の中国のキリスト教会の事情についても言及している）。

段\_『中國基督教本色化史稿』宇宙光出版社、2005年（本書は具体的な資料が随所に提示されており、中国における本色化運動の歴史的鳥瞰を可能にしてくれる良書である）。

唐曉峰『謝扶雅の宗教思想』宗教文化出版社、2008年（謝扶雅に即して本色神学等について論述

する）。

### 参考図書

国際基督教大学アジア文化研究所『アジアにおけるキリスト教比較年表 1792（寛政4）～1945（昭和20）』創文社、1983年。

『キリスト教人名辞典』日本基督教団出版局、1986年。

年鑑事典編集部『早わかり20世紀年表』朝日新聞社、2000年。

大貫隆他編集『岩波 キリスト教辞典』岩波書店、2002年。

### 付記1

本資料集出版に至るまでとりわけお二人の先生には一方ならぬ御高配を賜った。宋代塩政史の専門家でSinica Leidensiaのシリーズから*Salt Production Techniques in Ancient China. The Abot Tu*（1993年）をお出しになり国際的にも令名の高い吉田寅先生からは山本澄子先生が国際基督教大学に寄贈された中国プロテスタント史の貴重な史料のマイクロフィルムの存在について教わった。

また、明代史研究の大家であられた山根幸夫先生は生前訳者の作業を暖かく見守り続けてくださったとうかがう。

吉田寅先生と山根幸夫先生にはここに特記して謹んで満腔の謝意を表するものです。

### 付記2

資料集の表紙は愛知大学国際問題研究所蔵の三自宣言を発表した1950年9月23日付人民日報の一面である。

掲載を許可して下さった国際問題研究所と当時所長であられた佐藤元彦現愛知大学学長先生に衷心より感謝するものです。

### 付記3

本資料集の実質的な編集責任者の薛恩峰牧師先生（現日本クリスチャンアカデミー関東活動センター所長）は陝西省咸陽市のご出身である。お父様の薛経慧牧師先生は文化大革命中は苦勞をされた。そのことについて、薛恩峰先生は2008年12月号の『信徒の友』（日本キリスト教団出版局）に掲載された特別インタビュー「現代中国の教会の姿」の中で、「文化大革命が始まったころ私は三歳でしたので、

その渦中で成長しました。父の教会も解散させられ、会堂は取り上げられました。父は肉体労働で家族を養い、毎日祈っていました。父がひざまずいて祈っているのを見つ私は眠るのですが、朝起きるともうすでに同じ姿勢で祈っているのです。公の礼拝を守ることはできませんでしたが、私の家でしばしば秘密集会を行いました。父のもとに集まった信者が小さな声でクリスマスの賛美歌を歌い、主の降誕を祝った礼拝は忘れられません。有形の教会が破壊されても、無形の教会はなくなること、激しい宗教弾圧も神への信仰を奪うことはできないことを、この時代に私は知ることができました。」(59頁)と述べておられる。中国に限定つきながら信教の自由が認められるようになったのは決して中国政府の上からの一方的なお恵みによると言えるようなものではないであろう。薛先生のお父様薛経慧先生のような大勢のキリスト者が神の前に跪いてひたすら熱心にお祈りしたことによるものではないだろうか。今年1949年に中華人民共和国が誕生し記念すべき60周年を迎える。薛恩峰先生によれば、前半の30年間は「苦難期」、後半の30年間は「復興期」であり、今後は「発展期」に入るということである。反右派闘争期、文化大革命期の資料については今後徐々にしかし確実に発掘公開されるのではないだろうか。また「家の教会」に関しては本資料集では取り上げることが出来なかったけれども、他日心ある研究者によって「家の教会」に関する体系的な資料集が編まれることが俟たれよう。

薛恩峰先生は、「確かに無神論の共産党政権下では、今も教会活動には制限があります。でも中国のクリスチャンは、今が最善でないとしても、とにかく中国の状況下でイエスさまに従うことを懸命に求めています。」(60頁)と言われる。わたしたちは先走った結論を出すことなく、静かに暖かな眼差しをもって現代中国のキリスト教会を百年河清を待つ心で見守り続けてはどうであろうか。日本のキリスト者は戦前、戦時中日本の軍国主義の暴走を許した。他方中国のキリスト者はこれと対峙し闘うことを余儀なくされた。現代中国のキリスト教会に目を向けるにあたり、わたしたちはこの負い目から自由ではあり得ない。

歴史学者で、日中近代史の問題と格闘された戴國輝先生は三十年ほど前に、「日本人の言葉には『自分』という言葉はあっても、『他分』とい

う表現はない。…日本人はすべからく『他分』ある世界を認め、そのうえでアジア諸民族との新しい関係をどのようにして創出するかについて模索すべきであろうと思うのである。」(『新しいアジアの構図』社会思想社、1977年、181頁)と言われた。日本のキリスト教会は現代中国のキリスト教会を「他分」として認めることにより、キリスト教の土着化に向けて神学的に自らを豊かにする地平が開かれるのではないであろうか。