

一九三〇年代における日本基督教会の活動(二)

土 肥 昭 夫

三 教会の伝道 —— 国内活動

これまでの叙述で、日基教会が宗教法案や神社問題をめぐる国家の思想統制政策に次第に後退をかさね、三〇年代後半にはむしろその代弁者になっていく過程をみた。このことはこの教会がみずからの本質的課題とした伝道活動のなかにもみられないかどうかを考えてみよう。

この教会は福音をのべつたえ、教会をたて、信徒を明確な信仰的基礎にもとづいて訓練しようとした。たとえば一九三二年一〇月の第四五回大会の開会説教で多田素議長は「勿論、私共は大会に集る毎にわが日本基督教会伝統の精神を重んじます。純真なる信仰——十字架に顕われた福音の真理に立って万事を処理するという精神であります。」といい、この福音による靈魂の回心、個人の救霊こそキリスト教の一切の事業の帰結であると説いた（「時代に善処すべし」『新報』32・10・15）。このような伝道活動こそ今日の時代に緊急を要することであり、そのために献身的努力を惜まないという決意が教職者の間でとなえられた。同じ年の四月の浪速中会教職者修養会が発表した宣

言書はこうのべている。「今や国情日にいよいよ塞迫し、思想益々険悪を極め、民衆の激越なる行動は国法を以ても防止し得ざるを懼れられる。我等は文字のままに生命を賭すべき危機に立つ。此の情勢の下にあり、我等は静に祈り、静に思い、猛然国民の靈的救護と向上に一身を顧ず、如何なる犠牲も惜まざる覚悟を以て此の難に応じ、各個人の靈魂の救拯を基本として、その使命を完うせんことを期する者である」(『新報』32・4・21)。

大会は毎年のように特別の伝道計画を決議した。伝道週間設定(第四六回大会)、第五〇回大会記念伝道(第四九回大会)、戦時特別伝道(第五一回大会)、非常時特別伝道(第五二回大会)などがそれで、大会伝道局が中心となつて、この決議は実行された。

また伝道体制の確立ということにも心がつかわれた。特にミッションとの関係であるが、この教会はかねてよりミッションよりの自給独立をとなえ、自主的な伝道の下における相互の協力を理想としていた。若い教会ヤングチャーチの尊重と独立自給を訴えるエルサレム国際宣教会議(一九二八年)にみられる国際的世論もその方向にあつた。そこで日基教会においてもミッションの援助は毎年削減され、すでに独立し得るようになった教会はミッションより一定の援助をうけたうえで、つぎつぎと中会に委譲されていった。また両者の協力関係については三二年一〇月の第四六回大会がその根本方針を決定した。それによると、中会内におけるミッションの伝道事業は中会とミッションよりあげられた委員会の下に運営され、そこで働く宣教師は日基の信仰告白や憲法規則をうけ入れ、またミッションで働く日本人伝道者も日基の教職でなければいけないとした。アメリカの北長老教会、オランダ系改革教会、ドイツ系改革教会の諸ミッションは関係する中会とこの方針の下に協調関係にはいった。ただアメリカの南長老教会のミッションだけはこれに同調せず、別の申合規定によつて伝道した。

また伝道者養成機関の整備統合がおこなわれた。二九年一〇月の第四三回大会は東京神学社と明治学院神学部の大会提供をみると、日基所属の神学教育機関として日本神学校が翌年四月に発足した。また東北学院神学部も三六年来にこれに合流した。他方三五年一〇月の第四九回大会の決議した植村記念館建設は三七年四月富士見町に完成し、ここに神学校と大会事務所がおかれた。神学校の合併統合はミッシェンの援助削減にともなう処置であり、東京神学社の校長であった高倉徳太郎の日基における微妙な位置のゆえであったといわれている（小塩力『高倉徳太郎伝』一九五四、二五〇―二五二ページ）。とにかくこれで日基教会の神学教育体制は整備され、教授陣は充実した。

けれどもここで問題にしたいのは、このようにしておこなわれた教会の伝道が一九三〇年代の社会的、思想的状況のなかでどういう位置をしめたかということである。われわれはすでに本稿のはじめにこの年代のきびしい情勢にふれ、政府が思想予防と弾圧を断行してきたことをのべた。このような状況のなかで教会が福音伝道に専念することは、一定の価値判断と選択がなければならぬ。つまり、それは政府の思想対策に対して一定の評価をくだし、左右両極の理論や行動に対決し、伝道が日本の帝国主義的いき方に一定の存在理由をもつということである。しかし、これらの問題に対して日基教会の伝道はどれほど明確な理論を持っていたであろうか。

たとえば三〇年代前半に知識人の間に急激にひろまった共産主義についてはどうであったか。さきにものべた浪速中会教職者修養会の宣言文は、あきらかにこれを意識したものとおもわれるが、これに対して国民の救霊活動に対峙させるだけでは何の解答にもなり得ない。ただ赤岩栄が「マルクス主義とキリスト教」（『福音と現代』一九三一・三、六）でこれにふれている。しかしこの論文は、マルクス主義の唯物史観的なキリスト教批判の一面性ないし不当性を指摘し、パウロや宗教改革者によってあきらかにされた絶対的啓示の信仰に立つキリスト教が唯物史観の一

元論的把握を絶したものであることを弁明するものであった。ここではマルクス主義の帝国主義批判をどうとらえるのか、帝国主義的危機のなかでキリスト教の福音伝道がマルクス主義の理論と対比しつつ、どのように展開されるのかといった問題意識はない。つまり歴史的状况を欠落したキリスト教弁護論におわっている。

赤岩にみられる共産主義への対応の仕方は、三〇—三二年に急激な運動としてあらわれたSCM(学生キリスト者運動)に対する日基の人たちのいき方にもあらわれている。この運動は今日の状況を資本主義社会の矛盾としてとらえ、そのなかで個人の救霊しかかたり得ない教会のキリスト教に対して、社会的救済をとく新しいキリスト教をつくり出そうとするものであり、共産主義の宗教批判と対決折衝しつつ、キリスト教の論理を構築しようとする研究会活動にはじまった。しかし政府の左翼運動弾圧の余波が彼等の周辺におよび、教会が彼等の理論と活動に不信と排斥の態度をあきらかにしたため、彼等の運動は既成のキリスト教批判と新しいキリスト教創出の宗教活動にとどまるか、プロレタリア解放をめざして左翼団体と連帯して階級闘争にすすむかということで意見が対立し、三年七月の夏季学校解散を契機として、分解してしまった。

日基教会のなかには北沢佐雄(大分高商教授)のような共鳴者もいたが、大多数はSCMに無関心か、むしろ黙殺する態度をとった。しかし幾人かの人たちは反論を加えた。

たとえば佐藤繁彦は、キリスト教は福音であり、福音は不変不動であるから、キリスト教の本質はかわらないとし、歴史のなかにおけるキリスト教の流動性をとなえるSCMの立場を批判した(「キリスト教は転向せず」『ルツタ―研究』一九三二・二)。これはキリスト教を歴史からきりはずそうとする抽象的論理といえるだろう。

高倉徳太郎は『福音的基督教』(一九二七)で社会的キリスト教のような動きを「実証的、功利的なプラグマティ

ツクなキリスト教」どした。そこでは「キリスト教は社会、国家のため、一般文明のために何か貢献しなければならぬ。……かくてキリスト教は社会改造の手段と見られてしまふのである」(『高倉徳太郎著作集』1、四三四―四三五ページ)。しかしキリスト教の真価はそこにあるのではなく、福音の真理を純粹にのべつたるところにある、と主張した。もとよりこのことはキリスト教と文化が無関係ということではなく、彼は両者の二元性をみとめつつ、文化が福音によってさばかれ、救われるという関係にあり、その意味で福音は眞の文化の成立の根本的基礎であると考えた(同上書、四一八ページ)。しかし彼はこのようなキリスト教と文化の関係を三〇年代前半の思想的状況のなかで吟味し、展開することを怠った。彼の課題は恩寵宗教、良心宗教としての福音的キリスト教を神学的にあきらかにすることであり、これを教会のなかに確立することであった。それでは歴史的状况を欠落した神学的論理という批判はまぬがれないだろう。

もとより日基の人たちにも三〇年代の危機意識はあった。だから福音伝道の必要性を強調したのである。しかし問題はその危機意識の内実であり、それに対応する福音伝道のあり方である。ここに少し長いが、引用するのは一九三二年一〇月の神奈川県日本基督教会信徒大会の宣言書である。「今や上下挙つて祖国の危機を叫び、これが匡救の策を立つるものまた少からず。あるいは自力更生、以て産業の助成融資の補給を図らんとし、あるいは精神文化の研究、思想善導の鼓吹に努めて心的作興の根基を培わんとす。実に朝に野に国を挙げてこの難局打開に力を傾くるの概あり。／然るに世は未だ偷安の夢覚めずして、享楽淫蕩の気なお都鄙に充ち、あるいは論議を構え、空想に駆られて左傾に右傾に中庸の道を失し、あるいは道義を軽んじ、宗教を蔑みし、反つて利己奔放の行を誇る。……この時我等基督者は、ひたすら主イエスの福音を奉じ、各自十字架を負いて、先ず『己が救を全うせん』ことを

志し、しかして協賛戮力相携えてこの道の宣伝に精進せんことは、この非常時匡救の最大急務たることを痛感す。」そこで彼らは信仰に励み、救霊活動に努め、協力して県下の伝道の充実を図りたいのである（『新報』32・10・20 傍点筆者）。

ここにみられる危機意識の内容が問題である。それは農村の疲弊、都市の頹廢、極左、極右思想の台頭という危機的狀況に対処する国家の対策が必ずしも功を奏していないという危機意識である。ここでいう自力更生運動というのは、一九三二年九月政府の農村対策として始められ、産業組合を中心として、農村の生産、生活の統合、規制化を図り、その結果は、経済的な実効はともかくとして、小作争議を解消し、農民組合をとりこんで、国家によるファシズム体制への動員を可能にする組織化の基盤を確立する上に有効となったものである。また思想善導というのは、この前後より政府が敬神崇祖の気風を国民の間にうえつけ、日本精神の振興をはかることによつて、国體觀念を育成し、国民の思想的統合ないし統制を実現しようとする政策であり、これもファシズム体制を確立するうえで重要な役割をはたしたものである。神奈川県信徒たちはあきらかにこのような政策を実施している政府の側に立つて国家の危機を考え、その打開のために民間にあつて協力しようというのである。彼等の旺盛な伝道意欲や計画はこの協力のためになされている。

もとより日基の人たちが福音伝道をとなえたとき、政府の政策を手ばなして是認し、これに協力することを考えたわけではない。たとえば二九年一〇月の第四三回大会の開会説教で多田素議長は「神社に参拝叩頭して、祭祀を賑やかに営むことが、敬神崇祖の美風を復興せしめようと考へても、国民道徳はこうした安価な奉仕で、振興することは望むべくもないことであつて、徒らに迷信を助長し、昔ながらのお祭り気分を繰返して、衣冠束帯と言つた

ようなもので、古典的な興味をそそることが関の山であろう。」(第四三回大会に臨みて)『新報』29・10・17)という。これは政府の神社参拝の奨励、敬神崇祖の振興政策を批判したものである。だからこそほかならぬ福音伝道によって、国民道徳を高揚し、「非常時局」を打開し、国家の思想善導を有効にしたいというのである。前節に紹介したが、佐波巨は政府の思想善導と弾圧の有効性に疑問をなげかけた。しかしそのあとに、つぎのことばを加えることを忘れなかった。「精神作興といい、自力更生という。信仰特に十字架の救の力の信仰を措いて、他に何があるか」(『新報』33・1・26)。彼もまた伝道報国の信徒であった。

一九三〇年代に帝国主義的危機を迎えた日本国家は、民衆に対して上よりの権力的支配と抑圧を加えることによって、一元化政策を単純におしすすめたわけではない。特に思想問題においてはそうである。そこでさまざまな既成の組織によびかけ、その力を総動員して世論の統一をはかり、挙国一致体制を確立しなければならなかった。キリスト教界も例外ではなかった。一九三三年一月日本基督教連盟は第一回総会をひらいたが、文部省当局者が挨拶し、国体の本義の自覚、国民精神の振興を強調し、連盟の精神作興運動を評価し、キリスト教の日本化を期待した。これにこたえて総会は「非常時局に対する声明書」を決定した。そこにはこういう文章がのべられている。

「この際我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、これが発揚に努め、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我等は信ずる。」(『連盟時報』一九三三・一二) 連盟はこのようにして見事に国家の総動員体制のなかにみずからをなげ出した。

日基教会の場合、このようにあからさまな表現はみられない。この前年一〇月の第四六回大会で「非常時局」に

対する教会の使命をあきらかにする宣言文の建議がなされたが、どういう事情か、とりやめになった。しかしながら、いままでのべてきたように、この派の人たちのなかに、キリスト教の伝道を国家の政策の側からとらえ、この伝道が国家の政策を有効に推進するものであると考える見解がみられるかぎりにおいて、この教会もまたファシズム体制のイデオロギー的補完作用をはたす機関になる可能性はみえていた。

一九三七年七月に日中戦争がはじまると、文部省は「現下の時局に鑑み、国民をしてその帰趨を誤らしめず、協力一致いよいよ国民精神を振作せしむるに遺憾なきを期し度き」趣旨の下に宗教団体などの代表者を招いて懇談会をひらいた(『新報』37・7・22)。大会議長富田満がこの会に出席し、大会常置委員会は彼の報告をうけ、相談の結果、「この際一層国家のために祈禱せんこと」を申し合わせた(同上紙)。この年の一〇月の第五一回大会は非常時特別伝道を決議し、その委員会は全国の教会につきのような訴えを送った。「今や支那事変は誠に悲しむべき事件でありまして、我等の教会が一日も早く平和裡に時局の收拾せられんことを熱禱しおれることは既に諸兄弟も御諒承のことと存じます。さらにこれに加えて、今次のことは我国有史以来の非常時というべく、挙国一致これが打開に当らねばならぬは申すまでもありませんが、我等は平素の信念に基き基督信仰の立場より、国民精神の指導に当り、祖国民心の救済に善処いたすべきであると確信するものでございます。かかる時しも、我が第五一回大会は満場一致を以て非常時特別伝道を決議し、一切のことを挙げて我等委員に委嘱いたしましたので、我等は数次会合の上大会決議の趣旨を体して(1)北支に対する伝道と(2)国内に対する伝道を立案計画し、……」(『新報』37・11・18)。

この訴えは、たとえば組合教会がこの年の第五三回総会で決議した「支那事変に関する声明」と比較すれば、あえて中国側の非をとなえ、軍国主義的精神を謳歌し、国策順応を喧伝するような内容のものではない。しかしなが

ら日基教会が文部省当局の意向をうけ、日常的にこなえてきた伝道活動をあえて「非常時特別伝道」として位置づけたとき、彼らの伝道が国家の総動員体制のなかにくみこまれ、国家の政策の下に位置づけられていることは明白である。伝道をこのようにとらえている以上、伝道する教会もまた国家の総動員体制にくみこまれることをみとめても当然ということになる。この教会が三九年の宗教団体系案に対決できず、この法に準拠した教団規則の作成にとりかかった理由もうなずけるであろう。

四 教会の伝道 —— 国外活動

日基教会の伝道が日本の帝国主義的政策のなかに位置づけられ、これを推進する役割をになつたもうひとつの事例は国外伝道である。日本が明治以来朝鮮から中国大陸にむかつて帝国主義的侵略をおこない、現地に多くの日本人が居留するようになると、キリスト教諸派は台湾、朝鮮、満州、北支といった地域に伝道を開始し、教会を設立した。一九三〇年代の日基の外伝道を考える場合、満州と北支、および朝鮮での活動が検討されねばならぬ。前者については、一九〇三年の天津伝道以後南満州の各地に教会がつくられ、一九一二年六月に満州中会が設立された。後者については、一九〇四年より伝道がはじめられ、一九一四年一〇月三教会をもって朝鮮中会がうまれた。その後教会数は増加し、一九三〇年には満州中会は九、朝鮮中会は一六の教会、伝道所、三八年には前者は一八、後者は一九の教会、伝道所をもつようになった。この数字からわかるように、日基は三〇年代では特に満州伝道に力を注いだ。この地域に居留する日本人が増加するにともない、大会は伝道者を定任させ、講師や本部の責任者を

しばしば派遣し、教勢の拡大につとめた。

ところで、これらの教会はそこに居留する日本人の教会であった。彼らが日本の統治を推進し、またその恩恵をうけている官吏、会社員、教師、地主であったため、教会は彼らの利害に左右され、これに奉仕する集団になりかねなかった。

満州事変がおこったとき、日本基督教連盟第九回総会(一九三二・一一)は、その発生を遺憾とし、兄弟愛による世界平和の精神がまだ普及していないことに自責の念を表明し、東洋平和のために祈り、努めるべきことを訴えた(『連盟時報』一九三一・一二)⁽¹⁾。そこには事変の原因を究明し、その元凶たる日本の軍事的侵略行為を批判するような視点が欠けているとしても、事変に対するキリスト者としての責任が表明されている。金井為一郎はもつとはげしく、今回の軍事行動は利己心と復讐心のあらわれではないか。なぜ忍耐をもって平和的に解決できなかったのか。聖書にしたがって「劔を鞘に収めよ」と主張した(『新報』31・10・1)。

ところが現地の人たちの見解はこれとちがっていた。奉天教会牧師林三喜雄は国内の人たちのいうところは抽象的で事実をよく認識していないと反論した。彼によれば、この事変の原因は中国軍閥が私権のために画策してきた排日行為の結果である。彼らの徹底した排日教育のために、日本人は政治的、経済的に圧迫を加えられてきた。日本人は満州経営に心血をそそぎ、やつと今日の基礎をきずきあげたのだから、ここに生活する正当な権利を持つ。排日の原因に日本の帝国主義をあげるものがあるが、それは自己の利権を防衛し、拡大しようとするから、そのようにみえるだけである。満州開発は日本と中国が相互に協力していくべきところであったが、彼らはその協定をまもらなかった。そのために事変は自然発生したのである(「現地基督者より観たる満州事変の一考察」『新報』31・11・26)。

今さらいうまでもないことであるが、中国の排日は日清事変以後の日本の中国人蔑視と二一カ条要求に象徴される侵略政策の結果であり、その根はふかく、軍閥の画策だけでつくられたものではなかった。また満州開発に日本は心血をそそいだが、それは日本の軍事目的のためであり、また中国人労働者に対する不当な差別と徹底した搾取のうえに成り立っていた。これでは日中の相互協力などあったものではない。にもかかわらず、林が現地に住みながら、この事実がみえなかったのみならず、日本人を被害者の位置におき、その正当な生活権さえを主張した原因はどこにあったか。それは彼があくまで満州を統治した日本人の側に立つてものを考え、その利害のことしか考えなかったからだといえるだろう。そしてこういう考え方は林だけではなかった。

貴山幸次郎はつぎのようなことをつたえている。一九〇七年創立された満鉄の初代総裁後藤新平を当時大会伝道局の幹事をしていた彼はたずね、現地に教会をつくり、同胞教化につとめたいといった。すると後藤は、大いにやっつけてほしい。われわれが威圧するだけではいけないから、君ら宗教家が愛の手をのびし、親善の道をしめしてほしい。会堂建築の折には便宜をはかるところをたえた。貴山は後藤やその後継者国浜新兵衛らの後援は満州伝道史上忘れてはならない神の摂理であつたとのべている（『北支及満州伝道開始顛末略記』『新報』37・3・4）。どの程度の援助があつたかはわからないが、日基の満州伝道に満鉄当局の精神的支持と経済的便宜があつたことはあきらかであろう。さきの林のことばも、それを前提として考えれば理解できよう。

もうひとつの事例をあげたい。一九三二年の上海事変のとき、現地の教会牧師成田良夫は現地の模様を報告している。それによると、在留の英米宣教師が中国人の側に立ち、日本軍によって中国の非戦闘員が虐殺され、一万人以上の民衆が家屋や財産を焼払われたとして、日本に抗議する声明を出した。これに対して日本側のYMCAや彼

をふくめた牧師たちは連署で、これは一方的偏見から出た事実誤認であるという声明を出して反論した。そして「若し幸い日本軍が徹底的に勝利を得て、再び排日などの起らない条件の下に秩序が回復すれば、他の平和によりて勃興する事業と共に、伝道事業もすこぶる有望と存ぜられ、私ども、今日、すでに輝くヴィジョンを認めしめらるる感があります」と伝えている（「上海成田牧師よりの通信」『新報』32・3・17）。

上海事変は日本の満州工作を実現する上で列国の関心を外にむけるために日本が仕組んだわなであった、と今日ではみられている。その認識をこの通信に求めることはできないにしても、日本の軍事的侵略行為に疑問をもち、戦争のひきおこす悲惨事に対して怒りや悲しみを表明することさえなく、もっぱら日本側に立って、軍隊の行動を弁護しようとする姿勢が顕著である。それに加えて日本の軍隊の勝利のうえに伝道事業の拡大というヴィジョンを打ち出そうとしていたのである。国外の伝道の実態をこれほどはつきりとえがく事例はまれであろう。

一九三七年日中戦争がはじまり、日本軍隊は北支から中支にかけて軍事攻略を実現していったが、占領地の治安維持は容易でなかった。そこで排日、抗日をとなえる中国民衆に対する宣撫工作が必要となり、そのために宗教界の動員を考えた。さきの後藤新平の考え方と同じ趣旨である。文部省は対支布教に関する布告を出し、中国大陸の教化は中国人を第一義とし、教育は必ず日（本）語学校か医療事業を併設すべきことを要求した。

日基教会は三八年一〇月の第五二回大会で北支伝道には教育文化設備を併行させることがその設立趣旨のひとつであるとし、このために特別委員をあげることを決めた。当時北支には天津、青島、北京に教会があったが、これらの教会の設立に際してこのようなとりきめがあったかどうかは不明である。あきらかなことはこの決議がさきの国家政策に呼応したものであることである。この年の九月の大会常置委員会記録はさきの布告を紹介している

(『新報』38・10・6)。大会決議をうけて特別委員会は北京に日本人と中国人のための幼稚園、日(本)語学校、中学校の設置を考え、現地の教会と連絡をとりつつ、土地建物を物色させた(『第五三回大会報告及議案』四一―四二ページ)。ただしその後の経過は不明である。

満州伝道についてもうひとつ重要なことがある。満州伝道会に対する日基の援助である。満州伝道会というのは、一九三三年六月に当時富士見町教会に属し、伝道熱心な退役陸軍主計少将日疋信亮の尽力で、同教会牧師三好務を顧問として、満州の中国人伝道のために組織された団体である。この会は三七年以後東亜伝道会と改称し、諸教派の人たちが運営し、満州、支那の地域に伝道を拡大し、四三年新設された日本基督教団東亜局に吸収された。三七年一〇月の第五一回大会報告によれば、伝道会は南満州、北満州、熱河に教区をおき、伝道者は日本人七名、中国人一三名、会員は一、〇〇〇名余であった。伝道会について報告書はこうのべている。「願れば満州事変の起つてより、満州国は勃興し、我国は最初よりその独立を承認したのであるが、その結果として我国は国際連盟より脱退するの余儀なきに至つたのである。この時に当り、長くも陛下の詔書において連盟は脱退するも、各国との交際は益々親密を加うるようにとの思召しであった。然れば我等もこれを奉戴して、その徹底を期すべきである。爾來我國に於て満州国に対し、軍部は言うまでもなく、各方面ともこれと相携えて動いているのである。然れば我が基督者に於てもこの点について大いに考慮する処がなくはならぬ。ここに於て満州伝道会は興つたのである。本会は満州人教師をもって、満州語により、満州国人に伝道するのである」(『満州伝道会報告書』(2)一九三四・一〇)。この文章をみれば、この伝道会が日本の植民地化政策を是認し、帝国の国威発揚につとめるために、軍部なども協力しつつ、満州の同化政策の一端をになつたものであることがあきらかである。

この満州伝道会に対する援助問題が三四年一〇月の第四八回大会でとりあげられた。大会はかなりの紛糾を予想し、その採決を保留し、外国伝道に関する調査委員をあげ、この問題を検討することにした(『新報』34・10・11)。紛糾の原因はこの伝道会と大会伝道局、満州中会との関係という組織問題、日正のいささか強引な会の運営への反撥のほかに、この会と国家権力機構との関係もあつたと推定される。新報の社説「伝道事業とその背景」(『新報』34・7・19)は遠廻しにこれについて警告をしている。しかしながら翌年一〇月の第四九回大会ではこの問題は解消してしまつたようである。そして組織上の問題で賛否両論が出されたが、経常費と指定寄付による援助、伝道会および他派との交渉委員をあげることが多数決で採択された(『新報』35・10・17)。以後大体この方針が踏襲された。つまり日基はこの伝道会の性格を十分論議し、その活動が現地の政治的状況のなかでどのような位置づけをもつかについて一致した評価をせず、この事業が「予想外の好成績」(第五〇回大会で用いられたことば)であるから援助することに決定した。

満州伝道会の伝道活動のなかで忘れられてはならない人たちがあつた。熱河に伝道した福井二郎のグループである。彼らの伝道は飯沼二郎編『熱河宣教の記録』(一九六五)、熱河会編『曠野を行く―熱河・蒙古宣教史―』(一九六七)にくわしい。福井は山口高商で中国語を教えていたが、一九三五年満州伝道の召命を感じ、日正とはかり、伝道会の委託をうけ、夫人とともに熱河にわたり、承德教会をたてた。そして二橋正夫、沢崎堅造、福島春雄、砂山貞夫、中出清、山田晴枝、野沢貞子、その他の人たちが彼と協力した。彼らは日基、自由メソジスト、ホーリネス、日本伝道隊などさまざまな教派の出身者であつたが、満州伝道に対する熱烈な召命感とキリストの救いを信じて動かない、ひたむきな信仰による一致とこれら象徴する福井との人格的關係によつて結ばれていた。そして多くの中国

人、蒙古人が受洗したが、彼らと日本人伝道者の間には政治的支配関係や民族的差別をこえた信頼関係がうまれた。したがって日本の敗戦後、ソ連や中国の軍隊がこの地にはいつてきたとき、福井らは信徒たちのあたたかい配慮で救出された。

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の嫌疑さえうけた。沢崎夫人のしるすところによれば、沢崎は蒙古人のことを念頭において日本の役人と話すために、彼らの気にさわりの日本人の群をはなれて、中国人、蒙古人のなかにはいつていくために、日本人仲間よりこころよくおもわれぬという境遇に甘んじた（『熱河宣教の記録』一二二—一二三ページ）。こういったにがしい体験のなかから、彼らは、よりひたむきにキリストを信じ、より純粋に福音を伝道し、よりつよく中国人、蒙古人のなかに生きること学んだにちがいない。日本の満州植民地化政策より自立した彼らの熱河伝道は、さきにもべた満州中会や彼らの母胎である満州伝道会のいき方とちがっていた。その間相互にどのような交渉があったのか、あるいはなかったのか。満州伝道会とは無関係ではない以上、福井らはこの伝道会のイデオロギー的性格にどのような対応をしたか。それによって彼らの伝道は、真の意味で自立的なのか、あるいは孤立的なのかがあきらかになるが、これをあきらかにする資料はまだみあたらない。

ただあきらかなことは、福井は日中、太平洋戦争を、当時のキリスト教指導者たちと同様に、東洋民族解放のためめめめとみていたことである（同上書、二六一ページ）。これと彼のキリスト教倫理はどうかかわるのだろうか。また彼らが「朝から夕べまで田畑に土にまみれて、しかも関東軍と八路軍の戦争のはざまに苦しみながら、少

しの福音も知らずに亡びてゆく多くの魂」(同上書、四八ページ)に伝道する使命を感じたとき、このような中国民衆の抑圧され、収奪される現実と福音伝道による救いはどうかかわるのだろうか。彼らは結局「政治に関係していたこともない。軍事に関係したこともない」(同上書、二五六ページ)純粋の伝道者であることを表明することによって、日本人であることの重みをおさざりにして、中国人、蒙古人の間に伝道したことになる。ここにも歴史的状況を抽象した伝道論がみられよう。

日基督教会の国外伝道に話題をもどそう。朝鮮中会の伝道である。一九一〇年日本は朝鮮を植民地とし、武断政治、憲兵政治をもってこれを統治したが、宗教団体も総督府のきびしい監視と圧迫のもとにおかれた。一五年八月に出された布教規則によると、総督府は宗教団体の組織、人事、布教の方法が不相当とみとめるときは、その変更を命じることができ、その団体が安寧秩序をみだすおそれがあればその活動を禁止することができた。しかし朝鮮民衆が日本の抑圧と収奪にたえかねて、一九年三月民族の自立を求めて独立運動をおこし、これが日本側の容赦しない弾圧によって圧殺されていったのを目撃した朝鮮中会の人たちは武断政治の弊害を指摘し、人権尊重の善政をといた(秋月致「生命尊重の希望」『新報』19・5・1、鈴木高志「朝鮮の事変に就いて」『新報』19・5・1、5・8)。もとより彼らの主張は朝鮮民衆の求める自主独立の悲願を理解せず、人道論、善政論のレベルをこえなかったのであるが、それでも総督府の同化政策を手ばなしで支持するような態度を表明しなかった。その意味で当時組合教会が渡瀬常吉を主任とし、総督府の援助をうけ、その同化政策の補完的作用を果す朝鮮伝道をおこなっているのに対して批判的であった(佐藤繁彦「鮮人伝道の危機」『新報』19・7・17)。したがって一九年四月の朝鮮中会は、現下の情勢を考へ、朝鮮人伝道の急務を感じ、常置委員に適当な措置をとらせることを決めたが、どれほどの活動をしたかはうた

がわしい。

それから二〇年ちかくすぎた一九三八年三月のこと朝鮮中会は、前年の第五二回大会が決議した非常時特別伝道の計画を中会内で実施するに際し、特に朝鮮人に対する伝道をおこなうことをきめた。近来朝鮮人が教会に接近する傾向にあり、彼らに国家意識が著しくなったためであると説明する（『新報』38・3・31）。さらにこの年の一〇月の第五三回大会には、富田満、秋月らによって日基教会と朝鮮耶蘇教長老会との連携に関する建議案が提出された。その趣旨は時勢の進展にともない、両教会が近年密接な交渉をもつようになったので、両教会の代表者が連携委員を出し、友好をふかめ、教会を総動員して国民教化の大任を果したいというのである。これに対して、この提携が政治的に利用されたり、その干渉をうけることにならないかという慎重論もだされたが、従来接近を拒否した朝鮮側がこれを求め、総督府が両教会の連携を期待し、時代の要望でもあるということで、原案は可決された（『新報』38・10・13）。

しかしながら日基側のこのような認識は正しかっただろうか。たしかに時代の情勢は両教会の連携をうながす傾向にあった。日本が中国大陸の侵略政策を実現するためには、朝鮮人をも総動員しなければならなかった。そこでおこなわれたのは皇民化政策で、神社参拝の強要、「皇国臣民の誓詞」（二七年一〇月制定。一、私共ハ、大日本帝國ノ臣民デアリマス 二、私共ハ、心ヲ合セテ天皇陛下ニ忠義ヲ尽シマス 三、私共ハ、忍苦鍛錬シテ立派ナ強イ國民ニナリマス）これは小学校用で、一般人には同じ趣旨の文語体がある）の強制、学校教育における朝鮮語の使用禁止（一九三八・三三）、創氏改名の強行（一九三九・一一）といったことがつぎつぎと実施された。これは朝鮮民衆を「日本軍兵士」また労働力として、軍事目的に奉仕させるためであった。このような皇民化政策推進のために総督府は民間団体の協力を必

要としていた。朝鮮において強固な勢力団体となっているキリスト教会に対しては、日本のキリスト教よりの働きかけが考えられた。彼らは三八年六月七月朝鮮人信徒に対して富田らが神社参拝を説得しようとしたところみを評価していた。そこで両教会の連携が皇民化政策に有効であると考えて、これを期待したのである。しかしながら朝鮮民衆は皇民化政策に同調し、朝鮮中会がみたように、日本国家への忠誠意識を顕著に示したであろうか。三六年八月「日章旗抹消事件」というのがあった。この年のベルリン・オリンピック大会のマラソンで第一位となった朝鮮人孫基禎、第三位になった南昇竜の写真を朝鮮の『東亜日報』はのせたが、ユニフォームの日の丸はけずりどられていた。朝鮮の人たちは両選手の勝利に朝鮮の誇りを感じたが、「日の丸」には我慢できなかったのである。富田らの神社参拝説得が必ずしも功を奏しなかったことはすでに述べた。これらの事実の背後にある朝鮮人の民族的自立の悲願とこれをおしつづす皇民化政策の実態が朝鮮中会にも日基大会にもみえなかったのである。その原因はやはり彼らが朝鮮人の側に立たないで、総督府の側に身をよせてものごとを考えていたからである。今や日基教会もまたかつての組合教会と同様、総督府の皇民化政策の補完的役割をはたすために、朝鮮人の伝道を考え、面従腹背の彼らの教会との連携につとめることになった。

五 教会の内部問題

一九三〇年代の日基教会のあゆみをみると、なんとなくそのうちにときがたい不信感ときしみがみられる。その結果大会のなりゆきをみても、論議がかみあわず、物事が政治工作的に処理されているような印象をまぬがれ

ない。

たとえば一九三〇年一〇月の第四四回大会で伝道一〇年計画の建議案が通過し、特別委員をあげて検討することになった。この計画案はきびしい社会的、思想的情勢のなかで伝道を基本的に検討し、総合的に立案するというかなり大規模な計画であった。しかしこの立案は翌年の大会でその趣旨と実施項目が羅列的に報告されたにとどまり、さらに大会伝道局で審議され、次の大会で報告されることになった。三二年一〇月の第四六回大会も、前年と同様なあつかいということになり、そのうち実施可能なものは漸次個別的におこなうということになり、当初めざしていたものとはちがう結果になった。またこの一〇年計画に依じて制度改正案まで考えられていたが、これも沙汰やみになった。またこの大会で「非常時局」に対する教会の使命をあきらかにする宣言文が建議されたが、どういう事情かとりやめになった。

もとより大会で議案が順調に成立し、それが有効に実施されておれば、それでよいというわけではない。むしろ問題はこの教会が大会とか、中会とかいう代議機関によって教会政治をおこなっているが、その教会政治がこの教会にふさわしい内実をそなえておこなわれているかどうかということであろう。このことについて、当時新潟で開拓伝道をしていた若い伝道者佐伯儉はこういつている。「大会や中会に出席して感ずる事は、日本キリスト教会の建前が会議主義でありながら、言論が生きていないという事です。日本キリスト教会の総体の重要問題を決するとは、大会で決議して実行するのですが、言論が生きて自由でないから、大会は単に一つの申訳の機関にすぎず、決議も全体の意志を表現した物でなくります。会議主義でなく実に寡頭政治となります。……」彼はこういつて、全体主義的傾向にある今日の議会政治の通弊が教会にもおよんできているのではないかと憂慮した（『新報』

37・9・9)。このようなきびしい批判が公然とかたられて、これを考えるだけでも、この教会内部に何かがあると推測することは不当とはいえないだろう。

ではこの教会の内部問題というのは何であろうか。まずミッシオンとの関係が考えられる。

さきにも述べたように、この教会の関係したミッシオンは当時アメリカの北長老教会、オランダ系改革教会、ドイツ系改革教会、南長老教会の四ミッシオンであった。最初の三ミッシオンは一九三四年一〇月の第四八回大会が決定した、ミッシオンとの協調実行案に同調し、教会側と協調規約を結んだ。しかし南長老教会のミッシオンは別の申し合わせで伝道した。これに関係した人たちはこの教派の信仰告白に対してウエストミンスター信条を対置させ、厳格な長老主義者たることを自認し、神戸の中央神学校を伝道者養成機関としていたので、この教会のなかでは特異な存在であった。またドイツ系改革教会は東北学院との結びつきがつよく、その関連で、奥羽中会は東北中会より分離独立したが、これを承認した第五二回大会（一九三八・一〇）は多数決でやっとこの決着をつけることができた。特高資料は奥羽中会の独立をミッシオン依存的分子の策動とし、そのうごきに嫌疑の眼を向けていった（『戦時下のキリスト教運動』1、一〇七ページ）。これら二つのケースは、この教会がミッシオンとの関係で内部にうんだ緊張関係として考えることができる。

もうひとつは高倉徳太郎と彼が関係したグループの問題である。一九二五年一月に植村正久は死去した。その後はこの教会において彼のような指導的位置に立つものはなかった。そのうえ創業期をおえたこの教会は一定の組織や法によって運営されていたので、もはや一人の指導者によって統率される必要性も少なくなっていた。そのなかで東京神学社の校長として、植村の後継者であった高倉のこの教会における位置は微妙であった。この両者の人柄

や物の考え方の相違、さらに相互の人間関係の複雑さも、高倉の位置をより微妙にした。

そのなかで一九二七年植村の牧した富士見町教会の牧師選出と多数会員の転出問題がおこった。⁽²⁾ 富士見町教会は植村の後継者南廉平が二六年十一月病没したので、後任者を迎えることになった。二七年三月の臨時小会は総会に三好務を招聘する件を発議するが、少数意見として高倉を推薦する理由をのべることに決定した。四月の臨時総会は険悪な空気のなかでこの問題を討議し、三好を迎えることに決定した。その結果百余名がこの教会から転出し、高倉の牧する戸山教会に転入していった。

この出来事は一教会の牧師の人事問題にはすぎないことであつた。教職の人事を管轄する中会はこれに一切介入しなかつた。富士見町教会を去つた人たちも、日基教会の忠実なメンバーであり、転出後もこの事はかわらなかつた。したがつて彼等の問題は正規の法的手続を経ておこなわれた転出入の問題にすぎない。その意味では日基教会の法秩序による一致はまもられた。けれどもこの教会を構成した人たちの人間関係に微妙なひずみを与えたことも否定できない。

とりわけ高倉への影響は大きかつた。高倉はこの問題に対してきつぱりした態度でのぞまなかつた。彼は自分を推す渡辺荘をたずね、自分を推薦する人たちの主張がおることを折るといながら、しかもこの教会の牧師になることはできないといっている（小塩力『高倉徳太郎伝』二〇八ページ）。事態は高倉の思惑とは別に進行し、その過程において彼に加えられた非難攻撃は、彼に対する不信感となつて、人びとの間につたえられていった。結局この問題によつて、高倉はもはや植村のながれからはなれた指導者であることがあきらかになつたのみならず、彼は日基教会においては幾分孤立した位置に立たねばならなくなつた。

ところで彼の福音的基督教という神学思想であるが、それ自身は殊更に目新しいものではなかった。しかしその思想形成が彼の強烈な個性ないし人間性とからみあい、そのたたかひのなかでつちかわれてきただけに、彼の主張は人びとにつよく訴えるものがあつた。これとさきの人間関係がからみあつて、彼を支持し、あるいは彼と協力する人たちのなかから一つのグループがうまれてきた。一九三〇年七月にあつまった人たちで、彼らは自分たちを「福音同志会」と命名した。

彼らの主張は、その刊行した月刊誌『福音と現代』創刊号(一九三二・四)に示るされた高倉の「我等の志を宣ふ」に表明されている。それによれば、現代の唯物的、無神論的な思想と生活に対して感傷的、主観的なキリスト教は無力であり、教会は不安と焦燥にかきみだされた現代の状況にひきまわされがちで、漠然としたあせりと無力に支配されていないか。今日最も必要とするのは客観的、現実的な福音的な真理と信仰であり、これにもとづく生活である。われわれはこれをしぶとく訴えねばならぬ。教会はこの福音的真理によって基礎づけられ、改造されねばならぬ。これによってわれわれは教会を通してわが国とその文化を救い、きよめることができる。そこでこの真理の純化徹底のための自由な交わりをよびかける、というのである。

彼らはそのために月刊誌の発行(一九三一・四—一九三三・一〇)、研究会、講演会の開催によって、読者の啓蒙活動をおこない、共助会とも協力していった。しかし教会改革を志す以上は、教会の具体的な問題に介入せざるを得ず、信濃町教会の副牧師後任問題、日本神学校の神学教育問題に対して具体的プログラムをかかげ、高倉をうごかしていった。しかしいずれの場合も彼らの要求なり計画はうけいれられず、その結果外部よりは不信感をまねき、内部では緊張と分裂がおこり、高倉はこれを解決することができず、同志会は三三年九月一応解散した。

その後福音同志会のなかで急進派の上田丈夫、伊藤恭治、今泉源吉、福元利之助、小川治郎といった人たちが中心となり、月刊誌『信仰と生活』（一九三四・一—一九四二・一〇）を刊行し、公同運動をおこした。公同運動というのは、福音的教会觀に立つて公同の教会を実現しようという運動である。雑誌の編集にあたった伊藤によれば、今日の教会は教会エゴイズム、教派主義、人物崇拜におちいり、無力になっている。そこで聖書のとく教会の原理にたちかえり、福音の真理の普遍性に立つ、聖なる公同の教会をたてねばならぬ。この運動は個々の教会を生かし、教会の公同性によって教派を真の教会とするために、教派につかえていくものである、というのである（「公同教会の原理とその建設」『信仰と生活』一九三四・一）。

しかしながらこの運動はその当初に不幸な出来事がつづいた。この運動の中心人物であった上田が三四年三月に、つづいてその精神的支柱であった高倉が四月に急死した。さらに上田の臨終の床で、当時教師でなかった浅野が聖餐式をおこなったが、これが教会の秩序をみだすものと非難され、浅野、今泉は日本神学校講師を辞任しなければならなかった。こうして東京中会や日本神学校の彼らへの攻勢は露骨になっていった。

さらに教会の分裂、離脱がおこった。上田の死後彼の牧した駒込教会は公同運動の理解をめぐって、会員の中に分裂がおこった。また福元の牧した山梨教会でも、この年の六月の臨時総会で福元は公同運動参加を強行し、これに反対する長老たちと対立し、中会の斡旋も不調におわり、福元は多数の会員とともに、教会を離脱し、山梨教会をつくった（この経過は大内三郎『山梨教会史—その編集ノート』一九七〇、三二—五三ページ、『新報』34・7・26、8・2、9にくわしい。新報記者の問題のとりくみ方は非難的態度である）。また教職の按手をうけていない横山栄二は横浜に日本基督横浜公会をつくり、今泉も東京中野の集会を日本基督中野公会と称した。

共同運動はこのようにして日基教会の中に教会改革を志したが、運動は結実しないのみならず、教会の秩序をみだすものとして排除され、彼らも離脱する結果になった。そのうえ、その内部も分裂した。今泉、福元、横山は当時さかんになってきた国粹主義の影響をうけ、キリスト教と日本精神の統合こそ共同運動であるとし、「みくに運動」をはじめ、三五年はじめにこの運動からはなれていった。その後は共同運動の人たちは、これまでのいき方を反省し、福音理解をふかめていき、ファッシヨ化した国家問題にとりくむ啓蒙運動に専念し、ようやく具体化してきた日本基督教連盟の教会合同運動に対して批判的立場をもつて教会内の世論をもりあげていく言論活動にとりくんでいくことになった。

以上高倉と彼につながる二つのグループについて略述したが、それらは日基教会のあゆみのなかで、どのように評価されるべきであろうか。

日基教会は、その「信仰の告白」にあきらかなように、自由主義や根本主義に対して進歩的で包括的な福音主義をとなえ、それをのべつたえ、そのうえに立つ教会の確立にとめてきた。この気風をそだてたのは植村正久である。彼は外国ミッションよりの自由独立をめざし、国民教化を果し得る教会の伝道体制を確立し、福音主義に根ざす教会の形成にとめた。しかしながら彼のいう福音主義というのはかなり包括的なものであり、ドイツの敬虔主義、イギリスのメソジズム、英国教会の低教会派にもその反映をみるような内容のものであった〔福音主義の信仰〕『新報』15・6・3。彼は晩年において、自派のなかに厳密な長老主義的教理を明確にうち出そうとする動きに決する必要にせまられたが（「宣言もしくは信条」『新報』24・7・31、8・7、14）、大多数の人たちは、彼の路線を是認し、それでこの教会のまとまりはとれていた。

ところが高倉の時代になると、そのようなまとまりがとれず、福音主義の包括性は緊張をはらむ多様性になってきた。さきにふれた伝道一〇年計画の特別委員会が三十二年二月にひらかれたが（この会の模様は『新報』31・3・5に報告されている）、高倉はそのメンバーの一人として出席した。そしてこうしている。「余は日本基督教会の根本問題は信仰内容の徹底、訓練にありとなす。これがために十日か二週間の修養会を開けという。これに対し原氏—信仰内容とは、神学、その人の気質、又は信仰の根本的相違か—と。桑田氏—日基の信仰の基本は一致せりと。川添氏—現在の日基は伝統的なる日基の精神を失いつつあり、日基の精神はキリストの精神なり。これがあれば教会分裂なしと、一同は共鳴せる様子なり。余は日基の信仰は活けるキリストに基く Pietism と思う、ここに余の根本的相異ありと思う。福音的なる余、この伝統的日基の精神に反するならん。— Practical Pietism（神学無用、実際の Piety でよし）——小生の福音——高踏的、not 大衆的なり」と（『高倉全集』第一〇巻、三五二ページ）。

この簡単な敘述から、当時の教会の指導者の全般的傾向を論じることが無理があるかも知れないが、少くも高倉が日基教会の傾向に問題を感じ、この教会のよって立つべき信仰的基礎に対する神学的解明をこころみようとしていることはたしかである。

その意味で高倉は「神学なくして教会なし」といい、この教会の批判、検討を通して、神学をする方法を提起したことは、日基教会の現実からすれば、当然の主張であり、また大正期以来の学問的な神学の風潮からすれば、画期的な発想であった。彼はそこで教会がよって立つべき福音的信仰の純化、徹底を神学的にあきらかにしようとした。そこでとなえられたのが福音的キリスト教であった。それは彼が自我の問題をかかえてキリスト教に入信し、その罪が神の恩恵に打勝たれたと信じる信仰を聖書によって証言し、宗教改革者によって意味づけようとするもの

であった。しかしながらそれがどうして教会の基礎たり得るかは必ずしも明らかではない。たしかに彼は「要するに神学は基督者各個人の信仰に資するのみならず、とくに教会に奉仕するもの、またすべきである。……真の神学が軽んぜられ、無視されるとき、教会の信仰はともすれば背骨のない主観的な敬虔主義に陥るか、または浅薄なプラグマチックな信仰になり易い」(「神学と教会」『福音と現代』一九三二・五)といった。その警告はそのまま彼に対してなげかけられるだろう。彼のとなえる福音的キリスト教は結局彼の神学思想であつて、日基教会の神学ではなかつた。彼の神学が日基教会の神学になるためには、日基教会の信仰告白や憲法にみられる信仰職制問題に対する神学的検討作業が必要であり、さらに見解をことにする人たちとの間の論争を通じて、この教会の存在理由をあきらかにし、その一致と前進に対する方向性を確立する実践的な共同作業が必要であつた。けれども彼にみられたものはありきたりな近代西欧のプロテスタント主義の教会観の解題であり、共同作業にたずさわるにはあまりにもこえがたい溝がよこたわつていた。⁽³⁾

高倉に課せられた神学的課題は福音同志会や公同運動にも負わされたものである。しかし彼らの神学的研究活動が日基教会の信仰職制問題を批判検討するまでにいたらぬうちに自己崩壊するか、あるいは方向転換をせざるを得なかつた。彼らが研究活動や啓蒙運動によつてそのキリスト教理解をふかめ、人びとを啓発し、そうすることによつて教会改革を目ざすかぎりにおいて、日基教会は彼らのことを問題にしなかつた。しかし問題とされないのでは、彼らの志は何時果されるかわからないものとなる。そこで彼らが教会の秩序に対して具体的、直接的な行動を開始した。そのころみはあまりに性急であつたために、不信と分裂がおこり、結局彼らは日基教会の外にはみ出ることになり、運動として教会への衝撃を与えることにならなかつた。結局彼らの運動は自己満足的な空転作業におわ

らざるを得なかった。その意味では『信仰と生活』誌が三五年以後、一步後退しつつ、さきへのべたような問題へのとりくみを忍耐よく持続していったことは、その論説内容に疑問があるものがあるにしても、三〇年代後半の状況における運動としては評価していかねばならないだろう。

ところで日基教会自身は、これらの運動に対してどのような対応をしたらどうか。高倉の提起した教会の信仰内容への問いかけが、教会における論争の契機となり、日基教会の存在基盤を相互に検討しあう共同作業はなされたであろうか。さきの伝道一〇年計画特別委員会で高倉のとなえた修養会開催案は、その実施項目のなかにいれられたものの、大会では計画は実現しなかった。福音同志会や公同運動の人たちをきりすてておいて、教会に不信感があり、党派にあらそいと分裂があるといつて、第四八回大会（一九三四・一〇）決議にもとづく大修養会（一九三五）を開催したとしても、それで教会の一致と前進がうまれたといえるだろうか。むしろこの教会は、彼らのおこした動搖に加えて、ようやく政治力を増大してきた日本基督教連盟の諸活動に参与し、これを推進していった者たち、厳格な長老主義的教理と政治に固執する人たち、伝道熱心で魂の回心と高揚をとく敬虔主義者、バルト神学によって自己の信仰的、神学的基盤を確立していった人たちなどによる混乱と対立のなかで、教派として一致した論理と行動を見出すことができず、したがって教派としての独自性を貫徹することもできず、なしくずしに日本基督教団に統合されていったのである。

おわりに

一九三〇年代は日基教会にとって、その教派的性格が自滅していった時機であった。このような事態がどうして

おこったかが、これまでの敘述でほぼあきらまらなくなったかとおもわれる。

大体教派という教会のあり方は、近代市民国家の出現とともに成立したのであり、信教の自由という理念や政教分離という政策を媒介として生まれ、存続した。ところが近代日本においては、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、これらは曖昧にされ、一九三〇年代にはくずされていった。それだけではない。このような抑圧状況に対して、教会はその存在と行動の自由をかけてたたかうことができず、次第に沈黙し、あるいは自己を納得させて、これを是認していった。日基教会の場合も例外ではなかった。宗教団体系案や神社問題の対応にみたどおりである。それでは日基教会が教派として存在する社会的地盤はくずれるのみならず、自分の手で葬り去ったことになる。

こういう結果になった原因に彼らの伝道問題がある。彼らは三〇年代の歴史の問いかけと無縁なところで福音をかったり、あるいはその問いかけのすべてが福音伝道と教会形成で解決できるような錯覚をした。それだけではなく、彼らは三〇年代の危機的状況を、そのなかに生きた民衆の痛苦と不安を視点とせず、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とらえていた。いくつかの国内、国外の教会の伝道活動はこれをはっきりうらづけている。その結果、彼らの伝道が支配者のイデオロギー政策の補完作用を演じるようになったとしても、それは当然といえる。戦時体制になると、このことははっきりする。伝道報国を誓う教会に自由、自立のためのたたかいなどうまれるはずがない。

日基教会は三〇年代のきびしい外圧のなかで、このように後退し、敗北していったが、このことと教会の内部的混乱とは無関係ではない。教会が教派としての一致を確立し、その独自性を発揮し得ないところでは、状況におし

ながされるからである。この教会は植村正久の死後、多種多様な見解と行動をとる人たちの間にずれとひずみがおこった。この教会の信仰告白も法秩序もこれを解決することはできなかつた。教会は教派としての一致と独自性を表明できず、なしくずしに日本基督教団に統合されていった。

〔付記〕

一九七〇年代があらゆる分野において新たな統制化、一元化の様相をつよくしているとき、一九三〇年代のキリスト教会のあゆみを批判的に検討する作業は、七〇年代の教会を考える上で不可欠な前提となるだろう。筆者はここでは日本基督教会をあつかつたが、このほか日本組合基督教会、東洋宣教会ホーリネス教会についてのべた拙稿「一九三〇年代の教会」(『福音と世界』一九七四・五)がある。大内三郎氏の『日本キリスト教史』(一九七〇)は、この年代に関するまとまつた叙述がなく、断片的であり、そのとりあつかい方も筆者とちがう。

この小論の資料はほとんど『福音新報』によつてゐる。したがつて大会、中会に關して不明確なところがあつり、また思わぬ事実誤認をしているかも知れない。これらについては会議の報告、議案、議事録を他日入手することが出来れば、より正確なことがわかるとおもわれる。

(1) 『福音と世界』誌は「日本の教会と中国問題」と題して、満州問題に關する当時の日本のキリスト教団体や個人の見解を収録している(同誌、一九七二・一一三、五、七、九一二、一九七三・一)。貴重なところのみである。

(2) 一九二七年の富士見町教会の問題については、この前後に伝道師をしていた武市四郎「あの頃の富士見町教会のこと」(一九七三)が当時の雰囲気をつたえ、また当時戸山教会にいた小堀力「高倉徳太郎伝」(一九五四、二〇〇一―二三七ページ)が高倉側立つてその経過をつたえている。なお『福音新報』(27・7・7、21、28)によると、小野村林蔵が、この問題にふれ、斉藤勇、船尾栄太郎の反論がある。そこからあきらかなことは、高倉を推薦した人たちは三好務についてあま

(3)

り何も知らないままに、高倉をつよく推したようである。そうすると、福音の宣教に関して一致し得ないなら、教会分裂もやむを得ないという石原謙のことば(小塩力、前掲書、二二二ページ)がそのままの場合にあてはまるかどうか疑問になる。なぜならば、三好をむかえた教会が福音宣教に関して一致しないという判断は根拠がなくなるからである。大体ある教会の牧師に誰が適任であるかは、微妙な問題であり、むしろ問題になるのは教会における教職の存在理由であり、位置づけである。このような教職論がこの教会の牧師選考の過程においても、またその後の日基教会のなかでも論究された形跡がない。教会の一致や分裂に関しても同様である。それでは二七年の富士見町教会の問題は日本の教会にとっては、不幸な一教会の出来事におわるだろう。

熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』(一九六八、三七五—四二六ページ)は高倉の教会論を「未定型教会論」と定義した。熊野氏は高倉が「エゴイズムの克服」を課題とするかぎり、それは教会論以前の問題であり、彼の神学の基礎とみられる贖罪論が信仰のたしかさを求めるものであるかぎり、神学的造型におよばず、教会論の展開になり難い。また彼の批判的教会論の発想が何を自当てとしたものが不明であり、彼の批判した近代化された文化的キリスト教なるものはたして日本の教会にあったかどうかは疑わしい。さらに彼は神学的教会論の形成に必要な信条、教憲、教規、職制の問題にときおよんでいない。その意味で彼の教会論は未定型教会論であり、その背後には日本の教会「史的」未熟とこれに対する彼の「神学的」認識不足がある、といわれる。

熊野氏の叙述は高倉の神学の問題点をすどくついでおり、教えられるところは少くない。けれども本書で神学を教会の教義、信条、聖礼典、職制に関する批判的、組織的検討作業とされる氏の立場からすれば、高倉の教会論はそうなるまでのことであり、「無定型」とされず、「未定」とされたところに、高倉に対する氏の評価があるのかも知れない。ただねがうところは、氏が定型教会論をもって、本書でうち出された「国民的自由教会」の構造を、日本の教会史に即して展開していただくことであり、それなしには無教派的体質と教派的形態の間に低迷する日本の教会を歴史的「未熟」ということばで処理してしまうことでは何の解決にもならないとおもわれる。