

## 宣教中後期（1914-31）ムーディの伝道論と実践

### ——伝道師の給与問題を中心に——

三野和恵

#### I. はじめに

19世紀プロテスタント宣教運動の特徴として「福音主義的熱心、素朴な聖書主義と、進歩、自由、文明、教育と人類の結束といった啓蒙主義的モチーフの奇妙な混合」を指摘するブライアン・スタンレーは、次のように論じている。福音主義的宣教運動に参加した人々は「神の前でのすべての人間の平等」を前提とし、「『文明化された人々』と『野蛮な人々』との分断は、[...] 基本的に、そして実際的に克服できるものと考えた」。その一方で、これらの人々は福音のインパクトを讃えるために「一度も会ったことがない『異教徒たち』を品性に欠ける、不快な〔方法で〕戯画化しがち」であった。すべての人がより善くなれるという「進歩の理念」は啓蒙主義も有していたが、その考えには人間の状況を体系的に分類する一面もあり、これが後の人種主義の契機を含んでいた<sup>1</sup>。このような「奇妙な混合」は、19から20世紀キリスト教海外宣教を特徴づけた、宣教師と改宗者の間の文化的序列関係や生活水準の格差の問題の背景となった。例えば、松谷基和が指摘するように、1910年代朝鮮では宣教師が朝鮮人信徒の伝道資質を疑い、教会運営への権限を制限したために、朝鮮人信徒の民族主義が醸成されるという事態が現れた<sup>2</sup>。一方で、キリスト教宣教のアイデンティティを問い返す中で、このような事態を自ら再考した宣教師も存在した。

そのような者の一人として、筆者は日本植民地支配下台湾のイングランド長老教会宣教師キャンベル・N・ムーディ（1865-1940）に着目してきた。これまでの研究では、ムーディの台湾宣教初期（1895-1908）、及び晩年の執筆活動期（1932-40）の著作に焦点を当て、彼が台湾人信徒との相互関係や台湾社会の洞察を通して宣教の意味を捉え返すと同時に、植民地支配や人種主義を非キリスト教的な「冷酷な自己愛」<sup>3</sup>として批判する契機を与えられた

<sup>1</sup> Stanley, Brian. 'Christian Missions, Antislavery and the Claims of Humanity, c. 1813-1873.' Ed. by Gilley, Sheridan, and Brian Stanley, *The Cambridge History of Christianity. Vol. 8. World Christianities: c. 1815-1914*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 443-57, p. 449.

<sup>2</sup> 松谷基和「韓国におけるキリスト教民族主義の再検討—1910年代を中心として」早稲田大学アジア研究機構／編『次世代アジア論集：早稲田大学アジア研究機構「次世代アジアフォーラム」研究成果報告論文集』第3号（2010年）、pp. 78-82。

<sup>3</sup> Moody, Campbell N. *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel Among the Chinese of Formosa*. Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907, p. 64.

と指摘してきた<sup>4</sup>。他方で、ムーディは宣教とは台湾人が自分たちなりにキリスト教に惹かれ、受け入れたいと望む「心 (heart)」を回路に行くべきとしつつも<sup>5</sup>、改宗したばかりの台湾人は 1900 年のキリスト教的雰囲気の影響を持つヨーロッパ世界出身の宣教師に比較して、キリスト教の本質を理解し伝えるための「精神 (mind)」の準備が整っていないとして、宣教師の存在意義を主張してもいた<sup>6</sup>。上記のスタンレーの指摘を踏まえれば、ムーディは台湾での宣教経験を通して「異教徒」をネガティブなイメージで捉えることの問題性に気づかされた一方で、キリスト教を受け入れるための精神の準備の「進歩」具合が整っている人々とそうではない人々を分類し、序列づける啓蒙主義的側面をも持ち合わせていたことが窺われる。しかしながら、このようなムーディにおける文化・民族間の差別的関係への批判と、ある種の序列関係の自明視との併存は、1920 年代には問い返されてゆくこととなる。

その背景には当時のキリスト教海外宣教運動の変容があった。並河葉子によれば、19 世紀半ばまでのミッションが各宣教地で財政的にも運営上でも自立した教会の設立を目指した一方で<sup>7</sup>、19 世紀末以降は人種主義の影響で「非ヨーロッパ世界のキリスト教徒はヨーロッパ人主体のミッションが指導すべき」という考えが一般化した<sup>8</sup>。このような宣教姿勢は、第一次世界大戦や中国における反帝国主義・反キリスト教ナショナリズム運動を経た 1920 年代に再び修正を迫られ、その変化は他宗教との関係性や宣教手法の再考、人種問題の考察を試みた 1928 年のエルサレム世界宣教師会議に明確に窺われる<sup>9</sup>。

他方で、1920 年代ムーディの宣教姿勢の変容において決定的な役割を果たしたのは、宣教初期以来の彼自身が持っていたくキリスト教徒とは何者で、その宣教はどのように行われるべきか>という問いであり、彼にとってこの問いに最も具体的な形で関わっていた台湾人伝道師の給与問題であった。ムーディの妻マーガレット・アーサー (1891-1959) によれば、「イエス・キリストを代理するために来た」はずの宣教師が、台湾人信徒との間に生活水準

<sup>4</sup> 三野和恵「日本植民地支配下台湾におけるキリスト教宣教—キャンベル・N・ムーディの宣教経験に着目して—」『キリスト教史学』第 66 集 (キリスト教史学会、2012)、pp. 124-36。三野和恵「日本統治下台湾におけるキリスト教と反植民地主義ナショナリズム：宣教文書『山小屋』(1938)に見る「苦しみ」と「愛国」の問題に着目して」『日本台湾学会報』第 14 号 (日本台湾学会、2012 年)、pp. 24-46。

<sup>5</sup> Moody, *The Heathen Heart*, pp. 117-23.

<sup>6</sup> Ibid., pp. 141-6.

<sup>7</sup> 本地教会の自治 (self-governing)、自給 (self-supporting)、自伝 (self-propagating) は、イングランド長老教会でも理念上では奨励されていた。Band, Edward. *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission 1847-1947*. Taipei: Ch'eng Wen, 1972, p. 97.

<sup>8</sup> 並河葉子「世紀転換期のミッションとイギリス帝国」『イギリス帝国と 20 世紀 第 2 巻 世紀転換期のイギリス帝国』(ミネルヴァ書房、2004 年)、pp. 327-61、pp. 354-5。

<sup>9</sup> 同会議は、最初のエキュメニカル運動とされる 1910 年のエディンバラ世界宣教師会議の継続委員会を母体とする、国際宣教協議会が開催した。

の落差を持つ事態は彼に重くのしかかり<sup>10</sup>、ムーディ自身の報告書簡からは、彼が 1920 年代には台湾人伝道師の給与額改善に取り組んだことがわかる<sup>11</sup>。台湾でのこれらの見聞と経験はその後 1930 年代のムーディに重要な影響を与え、彼がその伝道論において、欧米にも台湾にも存在する教会内部の格差問題と海外宣教の「失敗」との関連を指摘する契機となった<sup>12</sup>。ムーディにおいては、台湾宣教が宣教師と台湾人信徒とのどのような関係性の中で遂行されるのかというきわめて具体的、且つ実際的な問題こそが、キリスト教のアイデンティティを問い返す作業と重なり合っていた。

そこで、本稿ではムーディの略歴を概観して彼の宣教中後期（1914-31）を定義し、宣教文書「海外宣教の終焉」（1927）<sup>13</sup>、及び講義録『共観福音書にみるイエスの目的』（1929）<sup>14</sup>を、伝道論を中心に分析する。これらの作業により、本稿では 1920 年代のムーディが、台湾人伝道師の給与問題に関わる中で、キリスト教のアイデンティティをどのように模索し、いかなる宣教実践を求めたのかを捉える。

## II. 宣教中後期と台湾人伝道師の給与問題（1914-31）

### A. 略歴と宣教中後期の活動

1865 年、グラスゴー郊外ボスウェルの自由教会信徒の家庭に生まれたムーディは、早くから牧師となることを目指し、グラスゴー大学、自由教会神学校での学業を経て、1890 年にグラスゴーの貧困地区ガロウゲイトでの宣教活動に参入した。1895 年からはイングランド長老教会の台湾宣教に参入し、シンガポールへの一時異動（1901-2）、イングランド長老教会の一時辞職によるオーストラリア・ニュージーランド宣教期（1909-14）を除いては、1924 年に離台するまで基本的に台湾中部の彰化を拠点に、街頭説教や巡回伝道を行った。イングランド長老教会は 1865 年以来、台湾南部にて平埔族・閩南系漢族住民を対象に医療・説教活動を展開し、1877 年に台湾府（現台南）に宣教運営決定機関「台南宣教師会議」を設置した後は、閩南系台湾語のローマ字表記である白話字を用いる教育及び文書伝道を重点的に行った<sup>15</sup>。同教会は教育機関として台湾人聖職者を養成する台南神学校（1877）、神学校進学者を養成する台南長老教中学校（1885）、女性キリスト教徒を養成する台南長老教女学校（1887）を設立し、1885 年には宣教文書を刊行する出版室を設置し、白話字定期

<sup>10</sup> Moody, Peggie C. *Campbell Moody: Missionary and Scholar*. as 洪伯祺《聚珍堂史料 4 宣教學者梅監務》（台灣教會公報社，2005 年），pp. 154-5.

<sup>11</sup> Moody, Campbell N. Letter to Maclagan. 25 Mar. 1921. MS.

<sup>12</sup> Moody, Campbell N. *The King's Guests: A Strange Formosan Fellowship*. London: H. R. Allenson, 1932, pp. 143-4.

<sup>13</sup> Moody, Campbell N. 'The End of Foreign Missions.' *The Presbyterian Messenger*. 993 (Dec. 1927): 209-10.

<sup>14</sup> Moody, Campbell N. *The Purpose of Jesus in the First Three Gospel*. London: Allen & Unwin, 1929.

<sup>15</sup> 他方、1859 年にはカトリック教会が、1872 年には北部台湾にてカナダ長老教会が宣教活動を開始している。

刊行物『台湾府城教会報』を創刊した<sup>16</sup>。これらの活動に対して、街頭説教・巡回伝道を中心とするムーディの宣教手法が、一部の同僚宣教師から有効でないと見なされ、「軽い嘲笑」を受けたことは宣教初期の彼の書簡から窺われる<sup>17</sup>。ムーディは多数の英文・白話字著作を著し、1931年の退職後も、1940年にグラスゴー郊外レノックスタウンにて75歳で亡くなるまで執筆活動を続けた。本稿では、このうち彼が1908年以来のイングランド長老教会の一時辞職から復帰し、台湾での宣教活動を再開してから退職するまでの時期を、彼の宣教中後期と位置づける（1914-31）。

この時期にムーディは台湾語讚美歌集の韻律改善、台南神学校教員などを一時務めたほか、1921年にアーサーと再婚後は夫婦で彰化エリアの伝道を継続した<sup>18</sup>。二人は1924年に休暇のために帰国後、病気のために台湾復帰を延期し続けたが、その間ムーディは初代教会におけるキリスト教受容や伝道論に関する論考を発表し、28年にはグラスゴー大学から神学博士名誉学位を受けた。また、29年には連合自由教会神学院（もと自由教会神学校）のブルース講義の講師として招かれ、その講義録として『共観福音書にみるイエスの目的』を出版した。

彼は1920年には英文の初代教会史研究『初代改宗者たちの精神』を出版したが、同書は基本的には宣教初期以来の、台湾人及び初代改宗者の「不完全な」キリスト教受容への考察の集大成であった。しかしながら、彼は同書にて初代教会や同時代台湾の教会で見られるような、イエスを中核とするキリスト教のメッセージを十分に理解できない状況が「いかに自然なことで、ほぼ不可避なことであったか」を強調し、この事実は受け手の多くが「当惑」せざるを得ないほどの「啓示の圧倒的な豊かさ」を示すと述べるようになった。キリスト教を「正しく」受容することの困難は、受け手の側の「精神」の準備状況の問題である以前に、キリスト教そのものの理解し難さによると見る姿勢を明確化したと言える<sup>19</sup>。

## B. 台湾人伝道師の給与問題

上述のように、宣教に関わるムーディの関心の重点は、1920年には改宗者のおかれた状況やメンタリティーの分析から、キリスト教のメッセージそのものの再考へと移行した。このような変遷は彼が台湾人伝道師の給与問題に関与してゆく中で、さらに明確化してゆく。

当時、南部台湾の長老教会は信徒からの献金とイングランド長老教会海外宣教委員会の補助で支えられていた。一方で、同教会は1896年に台湾人聖職者と長老が構成する中会を設置したにも関わらず、牧師・伝道師の給与額や派遣教会は、他の重要事項と共に実質的に台

<sup>16</sup> 『台湾府城教会報』は、その後名称を繰り返し変更しているが、以下の本文では『教会報』の略称で表記し、註釈にて正式名称を明記する。

<sup>17</sup> Moody, Campbell N. Letter to Jeanie Renfrew. 25 September. 1898. MS.

<sup>18</sup> ムーディは、1908年に結婚したマーガレット・フィンドレーと1915年に死別している。

<sup>19</sup> Moody, Campbell N. *The Mind of the Early Converts*. London: Hodder and Stoughton, 1920, pp. vii-x, p. 301.

南宣教師会議メンバーである宣教師らが決定していた。教会財政は台英協同で支えたが、運営についてはイギリス人宣教師が主導権を有する形である。さらに、同教会は信徒の大多数が貧しく献金額に限界があり、全般的に財政困難に直面していたため<sup>20</sup>、台湾人雇用者の給与額は低く、ムーディの回想によれば 1880 年代には伝道師は月 12~20 シリングを受けていた<sup>21</sup>。第一次世界大戦後にはイングランド長老教会の財政基盤が悪化し、台湾でも物価が高騰したため、伝道師の困窮がいつそう深まった<sup>22</sup>。例えば 1920 年 2 月の『教会報』は台湾人伝道師の年俸は 96 から 360 円前後であると報告しており、同年 7 月の同紙には、8 名の子どもを持つある伝道師が月 49.50 円の給与を受けていたケースが挙げられている<sup>23</sup>。一部の伝道師は生活を支えるために副業を営み、例えば 1920 年 9 月の『教会報』には、医療、養蜂、商業を兼業する伝道師を批判する匿名記事が掲載され<sup>24</sup>、1923 年 9 月の同紙では伝道師廖得（1889-1975）が、頼れる親族が少なく、家族を養わねばならない年配の伝道師の多くは「描写しがたい境遇」にあり、「やむを得ず他の職で収入を得て生活を保っている」と述べている<sup>25</sup>。

他方でイングランド長老教会のイギリス人雇用者の給与額は海外宣教委員会が定め、1926 年の記録によれば未婚男性宣教師は年 220 ポンドから、既婚男性は 320 ポンドに加え、子どもの人数に応じたサポートと教育費を受け取るものとされた<sup>26</sup>。また、同教会と連携する女性宣教団の宣教師は年 170 ポンドから、台湾では 210 ポンドに加え、就職時の支援金として 50 ポンドを受けるとされていた<sup>27</sup>。

<sup>20</sup> 吳學明《聚珍堂叢書（1）從依賴到自立—終戰前台灣南部基督長老教會研究》（人光出版社，2003 年）、p. 204、p. 232。また、宣教師と台湾人キリスト教徒の生活水準の差も大きく、台湾宣教初期のムーディの回想によれば「神学生が一ヶ月で使う予算〔食費〕は我々が 4 日、長くて 5 日で使っている分に相当」していた。Moody, Peggie C. *Missionary and Scholar*, pp. 154-5.

<sup>21</sup> Moody, *The Heathen Heart*, p. 163. 当時の 12~20 シリングは、現在の約 8,000~14,000 円に相当する。MeasuringWorth.com. 2014. March 20. 2014 <<http://www.measuringworth.com/index.php>>.

<sup>22</sup> 前掲 吳學明、p. 204、p. 232。

<sup>23</sup> '15-sin Kai2-liong5: Kah It tam5 [維新改良：甲乙談].’ *Tai5-Oan5 Kau3-Hoe7-Po3* [台湾教会報]. No. 419. Feb. 1920: 10-1, p. 10. Liam5 Tek-liat2 [A. B. Nielson]. ‘Chong2-siau3-toaN 1919 [総帳簿 1919 年].’ *Tai5-oan5 Kau3-hoe7-po3* [台湾教会報]. No. 424. Jul. 1920: 3-4. 本稿では白話字資料の声調記号を、声調記号番号を示すアラビア数字に置き換えて表記する。以下同様。当時の 96~360 円は、現在の約 90,000~340,000 円に相当する。MeasuringWorth.com.

<sup>24</sup> Lok8-to7-chu2 [駱駝子]. ‘Tiong-ko3 Lam5-poo7 Thoan5-to7-su [忠告南部伝道師].’ *Tai5-oan5 Kau3-hoe7-po3* [台湾教会報]. No. 426. Sep. 1920: 9-10.

<sup>25</sup> Liao7 Tit [廖得]. ‘Kau3-hoe7 e5 Tok8-lip8 [教会の独立].’ *Tai5-oan5 Kau3-hoe7-po3* [台湾教会報]. No. 462. Sep. 1923: 1-2, p. 1.

<sup>26</sup> 子ども一人につき 12 ポンド（8 歳）、24 ポンド（8-13 歳）、36 ポンド（13-18 歳）に加え、年間 30 ポンドのサポートを受けると定められた。子どもの教育費は一人につき 12 ポンド（8-13 歳）、あるいは 20 ポンド（13-18 歳）とされた。‘Record of Foreign Missions Executive Board Meeting in London. 16th February, 1926.’ *Presbyterian Church of England Foreign Missions Archive, 1847-1950*. Microfiche No. 1424.

<sup>27</sup> Ibid. 並河によれば、当時の宣教師の給与は「任地や家族の数により、幅があったものの [...] 年間二四〇ポンドから四〇〇ポンド程度であり、彼らの出身階層である、ワーキング・

このような状況下で、折から台南宣教師会議に対抗して台湾人による教会の自治的運営を呼びかけていた一部の台湾人聖職者らが、1908年には各教会からの献金で基金を立ち上げ、これを予算不足の教会への補助や伝道師給与に充てる「佈教慈善会」を設立するなど独自の取り組みを行った<sup>28</sup>。当時、台湾の長老教会信徒の中には台湾が西洋と日本の「二重植民」を受け、文化的・経済的に不利な立場にあると認識した者がおり、同教会の自治運動はより広義の「台湾人自治」志向と重なる面があったことが窺われる<sup>29</sup>。1924年3月の『教会報』に掲載された匿名記事は、欧米各国、日本、台湾における伝道師の年俸や物価の一覧を示し、日本では欧米よりも給与が低く物価が高いのだから、「ましてや台湾人はさらに給与が低く、さらに高い物価」に直面している、したがって「台湾の普通の人」は「ボロ服を着て、サツマイモ千切り干しに塩をかけて食べる」貧しい生活をしているにも関わらず、贅沢な欧米文化に憧れ、真似をしたいと思うようになっている事態を批判的に捉えている<sup>30</sup>。

こういった台湾人の声が表明されつつある中で、ムーディもまた彼なりの対処を行った。上述の廖得は、「20年前〔1903年〕に、ムーディ牧師は補助会を設立し、彰化エリアの伝道師の〔経済的〕独立を促そうとした」と述べており<sup>31</sup>、ムーディと共同伝道を行った林學恭（1857-1943）や郭朝成（1883-1962）は、ムーディが自身の判断で、自らの給与の一部を困窮していた伝道師らに分けていたと回想している<sup>32</sup>。この二つの活動の関連は未詳だが、確かなことは彼の伝道師サポート措置が1906年2月の宣教師会議にて「彰化エリアのある伝道師たちは会議が定めた額の給与を受け取っていないという事実」として問題視されたことである。同会議はムーディの在台活動期に集中して釈明要求、議論の呼びかけとその延期

---

クラスの上層から下層ミドル・クラスの人びとと比べて恵まれていた」。前掲 並河葉子、p. 341。当時の170ポンドは現在の約140万円に、220ポンドは現在の約180万円に相当する。

*MeasuringWorth.com*.

<sup>28</sup> 前掲 吳學明、pp. 204-22、pp. 372-81。

<sup>29</sup> '15-sin Kai2-liong5: Kah It tam5 [維新改良：甲乙談]。このことは、1920年代以降、台南長老教中学を「台湾民衆の教育機関」へと変えるためにキリスト教徒・非キリスト教徒台湾人が協力した例（駒込武「台南長老教中学神社参拝問題—踏絵的な権力の様式—」『思想』No. 915（岩波書店、2000年9月）、pp. 35-42）、日本YMCA同盟に加わらない台湾人独自の基督教青年運動が展開された例（高井へら由紀「日本植民地統治期の台湾人YMCA運動史試論」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第45号（明治学院大学キリスト教研究所、2012年）、pp. 71-3）などからも示される。一方、1945年以降には、台湾人主体の教会形成をエキュメニズム運動及び脱植民地化と結びつける観点が、神学者黄彰輝（1914-88）によって明確に提示された。Hwang, C. H. 'A Rethinking of Theological Training for the Ministry in the Younger Churches Today.' *The South East Asia Journal of Theology* 4.2 (1962): 7-34. Print, p. 22.

<sup>30</sup> '15-sin Kai2-liong5: Kah It tam5 [維新改良：甲乙談]。』

<sup>31</sup> Liao7 Tit [廖得], 'Kau3-hoe7 e5 Tok8-lip8 [教会の独立]', p. 2.

<sup>32</sup> Lim5 Hak8-kiong [林學恭]. 'Koo3 Mui5 Kam-bu7 Bok8-su e5 Sio2-toan7 [故キャンベル・ムーディ牧師の小伝].' *Tai5-oan5 Kau3-hoe7 Kong-po3 [台湾教会公報]*. No. 664. Jul. 1940: 9-12, p. 11. Koeh Tiau5-seng5 [郭朝成]. 'Siau3-liam7 Mui5 Kam-bu7 Bok8-su [キャンベル・ムーディ牧師を偲ぶ].' *Tai5-oan5 Kau3-hoe7 Kong-po3 [台湾教会公報]*. No. 664. Jul. 1940: 7-9, p. 8.

を繰り返したが<sup>33</sup>、結局は 1908 年に妻フィンドレーの体調悪化を理由にムーディがイングランド長老教会を辞職したことでうやむやとなった。

しかし、台湾宣教への復帰後、1921 年 3 月 23 日の台南宣教師会議では、ムーディは海外宣教委員会に佈教慈善会への援助を依頼する役割に任命された<sup>34</sup>。同月 8 日の南部台湾中会では、この年に生じる 3,000 円の赤字に対処するため、各教会にて慈善会へのサポートを呼びかけ、海外宣教委員会への支援依頼の漢文書簡を林燕臣（1859-1952）が、その英訳書簡をダンカン・ファーガソン（1860-1923）が準備すると決議されたことから、ムーディの書簡は中会の決定に応じた台南宣教師会議の措置であったとわかる<sup>35</sup>。ムーディは、宣教師会議から二日後の 3 月 25 日に海外宣教委員会議長 P・J・マクラガンに宛てた手紙にて、台湾の教会は「生活費が以前の 2.5 倍ほどに高騰した事実を見据えて」伝道師給与を引き上げ、その結果「二年間で給与はほぼ二倍になった」が、「この目を見張るべき速度での〔給与の〕引き上げにも関わらず、伝道師たちは物価高騰前ほどの暮らしができていないのは明らかです」という現状を報告した。彼は、台湾各地の教会が伝道師給与の引き上げに賛同し、嘉義の小さな教会でさえ、これまで何とかして伝道師の半年分の給与として 120 円を払ってきたのを、引き上げに応じて 180 円払おうと宣言していることに触れ、「まさにこの嘉義エリアのいくつかの小さくて貧しい教会が直面する深刻な困難」こそが、海外宣教委員会に支援を申請すべきことを示すと述べた<sup>36</sup>。

さらに、彼は台湾における伝道師給与額改善の努力が報われないのは、一年前の財政危機のためであると説明した。1920 年には不況のため多くの富裕層が財産を失い、米価が従来約半分にまで下落した。このため、「我々の会衆の多くを占める農家たちは、その小作料をほとんど払うことができず、[...] 昨年夏の壊滅的な洪水が一部の教会メンバーの土地を破壊しました。それに、これらすべてに加えて税金が引き上げられました。私はここ数ヶ月ほどに村々が住人たちに見捨てられたのを見たことはありません。農家は貧困のために土地を遠く離れて製糖所や雇用してもらえる所に行かねばならなくなりました」と述べている。その上で、ムーディは 1921 年の赤字に対応するために海外宣教委員会の支援が必要であることを改めて確認し、次のように締めくくっている<sup>37</sup>。

我々にはもっとできるメンバーがいることは疑いありません。これは台湾にもイングランドにも当てはまることです。また、もしも会衆の間を行き来する宣教師がもっと

<sup>33</sup> Campbell, William. *Handbook of the English Presbyterian Mission in Formosa*. Hastings: F. J. Parsons, p. 878, p. 883, pp. 909-10, p. 947, pp. 950-3.

<sup>34</sup> Moody, Letter to Maclagan. 25 Mar. 1921. MS.

<sup>35</sup> 前掲 吳學明、p. 216、《聚珍堂史料 3 南部大會議事録（二）1914-1927》（教會公報社、2003 年）、p. 231。

<sup>36</sup> Moody, Letter to Maclagan. 25 Mar. 1921. MS.

<sup>37</sup> Ibid.

いれば、そしてその宣教師たちがこの目標のためにエネルギーを〔傾ける〕のであれば、何らかの進展が得られることも疑いようがありません。しかし、我々宣教スタッフがとても少なく、ほとんどが各地に散らばる会衆に会うこともできていないにも関わらず、牧師と伝道師の給与が二年で二倍になったことを考えると、漢族の会衆が驚くほどよくやったことは明らかです。私自身について言えば、彼らがこれほどのことを引き受けたり、成し遂げたりするとは思いませんでした。

このように、ムーディは台湾の教会会衆が困難な状況下で伝道師給与の問題に対処するためいかに「思いもよ〔らない〕」ほどの努力を重ねているのかを強調し、だからこそ海外宣教委員会は台湾の教会を支援すべきであると主張していた。このような語り方は、宣教師による伝道の主導を重視する彼の従来の考えと通じるものであり、一見して彼が台湾人信徒の自治能力を認めていないかのように見受けられる。しかし、同書簡をさらに読み進めれば、彼がイングランド長老教会の支援をあくまでも台湾の教会自治を軌道に乗せるための一要因と考えていたことが窺われる。このことは、彼がカナダ長老教会からの惜しめない支援を受ける北部台湾の長老教会の実態と、イングランド長老教会からの十分な支援を受けていない南部台湾の長老教会の落差を批判しつつも、「北部教会がカナダのお金に依存するように、南部教会がイギリスのお金に依存するようになればよいとは、南部台湾の誰もが望んでいません」と語っていることから明らかとなる<sup>38</sup>。台湾の教会がイギリスの教会に財政的に「依存」すれば、その自治的運営はさらに困難となるだろう。台湾人信徒はそのような事態を望まず、また実際に望むべきではないという認識が窺われる。

1924年の帰国後もムーディがこの問題に関与し続けたことは、ロンドン出張時の彼がマクラガンに宛てた1925年3月11日の手紙から窺われる。この手紙でムーディは、本国各地の教会を巡回し、海外宣教のための献金を呼びかける計画について次のように語っている<sup>39</sup>。

本国の会衆に話すことは、海外での働きに劣らず重要なことだと私はよく感じます。我々イギリスの教会の資力は、知っての通り莫大で、我々は〔海外宣教のための〕資金と人員の大幅な増加を望んでいます。[...]しかしあなたが差し迫った必要に急き立てられていることを私はよく理解しています。ですが、その一方で、我々台湾の宣教師は、ちょっと前に期待や必要を超えるボーナスを受け取ったのです。漢族のクリスチャンがその〔献金〕義務を思い起こさせられるべきだということは確かにそうです。しかし、彼らが〔義務を遂行〕できていないという誤った印象がこの国の人々の間に持たれているのであれば、それはとても不幸なことです。〔海外宣教〕委員会で話した時、私はこの考えに反対したかった。我々の教会メンバーの多くは、既に

<sup>38</sup> Moody, Letter to Maclagan. 25 Mar. 1921. MS.



〔台湾の教会によって〕なされてきた多大な努力や、我々の〔台湾の〕牧師たちが教会からあと少しのお金を出してもらおうとどれほど歩き回っているのかについて知らないのです。

引用からは、ムーディは「莫大」な資力を持つはずのイギリス本国の教会から献金を引き出すための呼びかけの努力が必要だと述べると同時に、海外宣教委員会が「差し迫った必要」に追われていると言いつつも、宣教地のイギリス人スタッフに不必要な「ボーナス」を割り当てることへの不満を持っていたことが読み取れる。さらに、本国では台湾の教会が予算確保のため「多大な努力」をはらってきたことが知られず、逆に献金の義務を果たせていないのではないかと思われていることを問題視している。ムーディのこのような懸念は、同月6日にマクラガンが彼に宛てた書簡に触発されたものだった。マクラガンはその手紙で、「ここ本国やクリスチャンたちのポケットはお金で潤っています。それがどうやって〔彼らのポケットから〕出てくるのが難しい問題です」と認める一方で、「この我々の教会生活で起きている残念なことは、そちらでも皆無ということはないと確かに聞いています。クリスチャンの手の中にお金はあるけれども、キリスト教の目的に見合うように献金されない、共通の必要が満たされないのに会衆が自己中心的であるといったことです」と述べ、台湾の教会が自らこのような事態を見直すことで状況を改善するようにと暗に提案していたからである<sup>40</sup>。これに対してムーディは、宣教資金の不平等な配分への不満を一貫して示し、手紙の締めくくりには「私は宣教師たちの家のための不必要な支出のことを〔問題だと〕強く感じます」と述べている<sup>41</sup>。

このように、1920年代までに台湾人聖職者が教会自治のために組織的に活動していた一方で、ムーディは台湾人伝道師を個人的にサポートし、海外宣教委員会に支援要請を試みていた。このようなムーディの行動には、宣教活動の効率上台湾人伝道師が当然受けるべきサポートを確保しようとする実際の意図もあったと思われる。しかし、台湾宣教期の彼が「イエス・キリストを代理するために来たのに、金持ちのように暮らし、輿に乗せられてあちこち移動する。こういうことに重圧感と当惑を感じるが、それでも宣教師はそれ以外のやり方ができるのかよくわからない」と述べていたことから、彼の伝道師給与問題への関心は、宣教師と台湾人の生活水準の落差や、給与の不平等な配分という、キリスト教宣教の内的矛盾に感じた葛藤とも無関係ではなかったことがわかる<sup>42</sup>。このことは、以下に見るように1920年代末以降のムーディの伝道論が、海外宣教運動のアイデンティティを再考するものとしての性格を強めたことから窺われる。

---

<sup>39</sup> Moody, Campbell N. Letter to Maclagan. 11 Mar. 1925. MS.

<sup>40</sup> Maclagan, P. J. Letter to Moody. 6 Mar. 1925. MS.

<sup>41</sup> Moody, Letter to Maclagan. 11. Mar. 1925. MS.

<sup>42</sup> Moody, Peggie C. *Missionary and Scholar*, pp. 154-5.

### Ⅲ. 伝道論の変化

#### A. 「海外宣教の終焉」(1927)と伝道論の変化

1927年12月、ムーディはイングランド長老教会の定期刊行物『メッセンジャー』に「海外宣教の終焉」と題する記事を寄せた<sup>43</sup>。一見、単に海外宣教師の有効性を主張するものかに見える同記事には、その実宣教地の教会の自治的運営の実現への喜びと、これまでの海外宣教師の取り組みが不十分であったことへの不安と焦燥が入り混じる複雑な様相が呈されている。折から同紙では教育権回収運動を含む中国宣教地の混乱が繰り返し報じられており<sup>44</sup>、イギリス社会でも海外宣教の存在意義が再び問われるようになっていた中での投稿であった。

同記事の始めにて、ムーディは海外宣教師は撤退して各地の宣教活動をその土地の信徒に任せるべきとする議論を「ほとんど夢のようなことである」と退けた。しかしその直後には、海外宣教の終焉こそが宣教の最終目的であったことを次のように思い起こしている<sup>45</sup>。

だが夢でさえ実現可能であることを神に感謝しよう。何だって！世の国がついに神の国になっているというのは本当か？我々の子どもたちの中には偶像が完全に破壊される日を見ることになる者がでてくるのだろうか？その考えに、すべての心は踊るだろう。

ところが、さらにその直後には、彼はこの喜ばしいはずの海外宣教の終焉を前にすれば、自分は「突然の寒気を感じる」であろうと述べ、世界キリスト教宣教運動の中に海外宣教師の居場所がなくなることへの不安を率直に語り始める<sup>46</sup>。

<sup>43</sup> Moody, 'The End of Foreign Missions.'

<sup>44</sup> 'The Escape from Wukingfu.' *The Presbyterian Messenger*. 967 (Oct. 1925): 151-2. James, Douglas. 'The Situation in Swatow, 1925-6.' *The Presbyterian Messenger*. 982 (Jan. 1927): 243-4. など。Bickers, Robert A. "To Serve and Not to Rule": British Protestant Missionaries and Chinese Nationalism, 1928-1931.' *Missionary Encounters: Sources and Issues*. Ed. Bickers, Robert A. and Rosemary Seton. Richmond: Curzon Press, 1996, pp. 214-6.

<sup>45</sup> Moody, 'The End of Foreign Missions', p. 209. ムーディは「偶像 (idols)」というネガティブな表現を用いる場合もあるが、彼が他宗教に言及する際には多くの場合「異教徒 (Heathen)」の語を使用する。ムーディにおいて「異教徒」は必ずしも全くの否定的な表現ではなく、例えば『異教徒の心』では、彼は「異教」をキリスト教を基準に序列付ける一方で、「異教徒」の祈りや宗教心については「誰も彼ら〔異教徒〕の誠実さを疑いはしない」とも述べている。Moody, *The Heathen Heart*, pp. 106-7. このことは次のようなアーサーの回想とも関連している。「ムーディは、ノンクリスチャン (Non-Christian) と言うのが流儀となった後にでさえ、必ず異教徒という語を用いた。〔異教徒という語は〕指摘されている通り、軽蔑的なものである代わりに、ある肯定的な意味での礼拝—神像への礼拝—を指し示すものである。その一方で、ノンクリスチャンははるかに否定的で、褒め言葉では全くないのだと彼は主張していた」。Moody, *Missionary and Scholar*, p. 141.

<sup>46</sup> Moody, 'The End of Foreign Missions', p. 209.

長くても数年のうちに、海外宣教委員会は解散されます。もうすることがなくなったからです。と、説教台から報告を受けたら、我々会衆はショックを受けるのではないだろうか？もう捧げたり祈ったりする機会が無いなんて。それに我々はやっと捧げたり祈ったりし始めたばかりなのに！

このように、海外宣教の終焉に対するムーディの不安は、本国の教会や宣教師が宣教地の教会に対してまだ十分に「捧げたり祈ったり」できてこなかったという認識と密接に関わり合っていた。上記のように不安を語った後、ムーディは話を転じ、台湾の教会がいかに自治的に運営されているのかを語り始める<sup>47</sup>。

会衆は集まり、委員会は開かれ、執事たちは財政を整える。一年の端から端まで、一人の宣教師に会うこともなく。中会は独自の漢族らしいやり方で仕事を処理する。宣教師がいれば歓迎される。しかし、いなくても不自由だとは思われない。南部台湾に散らばるキリスト教徒たちの人数は、大きな街をうめるに十分なほどである。100ほどの教会会衆が礼拝のために集まれば、南北ロンドンのすべての長老派会衆と同じくらいの人数になる。

さらに、彼は何名かの台湾人信徒を名前を伏せた形で紹介する。かつて五千人の軍を率いた元抗日ゲリラのリーダーや、広大な土地を持つ大地主の妻で、キリスト教への改宗のため夫に追い出された人物など多様な人々が、いかに自らの決意で改宗し、教会に集まっているのかを描写した。その上で、これらの人々の教会で漢族牧師が洗礼を与え、活気にあふれる説教をし、長老たちがパンとぶどう酒を配り、執事たちが礼拝後に献金を記録するのを見れば、「ここに宣教師の居場所などない！」と感じられるだろうと述べた。

しかし、それに続いてムーディは中国での教育権回収運動を意識したと思われる一文にて、「宣教師が校長として働こうが、その地位を本地の人に譲ろうが、ヨーロッパから自らを捧げに来た男女はこれからも長い間、ミッション・スクールや神学校の生命となるだろう」と述べている。海外宣教師は従来のように宣教地の教会組織を率いる指導者的地位に留まり続ける必要はないにしても、まったく居場所を失ってしまうということはなく、独自の有効性を発揮できるはずだという主張である。さらに、彼はこの海外宣教師独自の有効性の根拠を、これらの人物がキリスト教文化圏から「自らを捧げに来た」人々であるという事実そのものに求めた<sup>48</sup>。

---

<sup>47</sup> Moody, 'The End of Foreign Missions', p.209.

キリスト教を広めることは漢族たちに任せたらいいと君は言うかもしれない。これはくだらない言い方だ。贖われた者のしゃべることではない。漢族の教会は、世界を勝ち取るには十分に強くなく、あるいは十分に温かくない。最高の善意を持つどんな漢族の人にも、君にできることをできる者はいない。君は外国人だが、パウロがそうであったように、有利な点がある。君は「たとい弁舌はつたなくても、知識はそうでない」。それにキリストの愛が君をとらえてくださる。何世紀ものキリスト教的経験を背後に持つ君の言葉は、生命であり炎である。

直前までは、台湾の教会がいかに活発で自立的であるのかを説得的に語り、もはや現地の教会組織における宣教師の指導的立場にこだわることはないと認めていたムーディが、なぜここで唐突に漢族の教会が「十分に温かくない」と述べたのであろうか。同記事を読み進めると、ここでは実は漢族の教会への批判というよりも、むしろ現実には宣教地の教会に対して「十分に温かくない」本国教会の姿が描き出されていることが明らかとなる<sup>49</sup>。

今日という日は人類の歴史における偉大な時である。その時は来た。そして、その時は過ぎ去ってゆくだろう。そしてこのいいお天気の日、この長く待ちわびられて来た晴れの日、教会は眠りこけているのだ。なぜ眠りこけていると言うのかって？目醒めている教会が必要とされる少しの献金を払おうとしないということがあろうか？なのに教会はこれを払おうとしない。目醒めている教会が中国や台湾が必要としている人員を出しながらないことがあろうか？なのに教会は人員を出そうとしていない。さて本稿のタイトルは一体どんな意味だと考えるべきか？海外宣教の終焉というタイトルの意味は。どんな終焉なのか？それはすばらしい完成であるのか、あるいは未熟なままでの死なのか？

このように、同記事におけるムーディの最大の問題関心は、本国教会が従来の宣教運動において十分に「捧げたり祈ったり」できてこなかったにも関わらず、宣教活動の収束が議論されている事態にあった。上述のマクラガンに宛てた手紙と同様に、ムーディはあくまでも、イギリス本国の教会は「もっとできる」はずではないかということの問題とした。

この記事は、当時のムーディが台湾人信徒による教会の自治的運営の事実を受け止め、教会組織内における宣教師のリーダーシップを重視しなくなったことを示している。宣教師がいなければ台湾の教会はやっていけないとして両者を序列づけることは傲慢である。しかし、海外宣教委員会の財政の逼迫や宣教人員の不足などの理由で撤退してしまうとしたら、それも無責任ではないか。もともと宣教師は「需要がない商品〔キリスト教〕」を売る役割だっ

<sup>48</sup> Moody, 'The End of Foreign Missions', p. 210.

た<sup>50</sup>。宣教事業からの撤退が取りざたされる今だからこそ、我々は何を伝えようとしていたのかということが「生命」や「炎」という言葉で表されているように思われる。「何世紀ものキリスト教的経験を背後に持つ君の言葉は、生命であり炎である」という言葉は、事実というよりも当為であり、そのような者として本国教会における信仰の「生命」と「炎」を燃え上がらせていくことがムーディの願いであったことだろう。

というのも、1924 年以來イギリス社会に身を置いて来たムーディは、従来のキリスト教文化圏における急速な世俗化と、「いかなる崇高なる力をも認め頼ることを嫌う自己中心的・自己正当化的風潮の広まりを問題視するようになっていたからである<sup>51</sup>。並河によれば、19 世紀のイギリス系ミッション活動は、本国でのモラル・リフォーム運動などと共に、ミドル・クラス階層の結集、及びその体制批判的アイデンティティの形成の舞台として機能していた。しかし世紀転換期（19-20 世紀）には、このミドル・クラスが社会的発言力を増し、帝国政策に関与するようになることで「宗教離れ」し、19 世紀後半以来の「世俗化、つまりは教会離れを加速」させた。このため、「伝道協会でも、従来、協会幹部として活動を支えてきた人びとの関心が薄れていることへの懸念がしばしば表明され」た<sup>52</sup>。

ただし、注目すべきことは、この時期のムーディにおいて、本国教会における宣教熱の衰退や自己中心的風潮の問題が、あくまでもその宣教姿勢—経済的には圧倒的に不利でありながらも自治的教会運営を目指している台湾の教会との具体的な関係性を起点に認識されたことである。1929 年には、キリスト教のアイデンティティと伝道論に関するこれらのムーディの問いは、講義録『共観福音書にみるイエスの目的』において、本国教会における聖書解釈の再考にまで及ぶこととなる。

## B. 『共観福音書にみるイエスの目的』（1929）

『共観福音書にみるイエスの目的』の序章にて、ムーディは同時代の欧米教会の人々が「かつてほどには彼〔キリスト〕への愛着を持たなくなった」と同時に、「自身の説にとって不都合な言葉はすべて疑い、取り除き、あるいは変形させ」る多くの聖書研究者が「イエスの教えを不正確に伝え」、「キリストの人格はきわめて背景的なもの」と見なされるようになったという認識を示した。その上で彼は、イエスが何を誰に伝えようとしていたのか、

<sup>49</sup> Moody, 'The End of Foreign Missions', p. 210.

<sup>50</sup> 宣教初期のムーディは、キリスト教とは無縁の台湾人の生活に思っていたほどの「悲しみ」や「冷淡さ」を見出せない事態に直面し、台湾の「異教徒は彷徨ってなどいない [...] 泣いてなどいない」、予想以上に誠実で親切で、それぞれに幸福に暮らしているが、多くはキリストにさほど熱心な興味を持たない。これらの人々に直面して、「需要がない商品をなぜ売りつけようとするのか？」と思わず問いたくなると述べていた。Moody, *The Heathen Heart*, p. 115.

<sup>51</sup> Moody, Campbell N. *Christ for Us and in Us*. London: George Allen & Unwin, 1935, pp. 73-4.

<sup>52</sup> 前掲 並河葉子、pp. 339-40.

その目的とは何であったのかという問題を、共観福音書を読み解くことで改めて問うことを目指すと語った<sup>53</sup>。

ムーディはまず、イエスは父なる神の愛を明らかにするために来たのであり、そのすべての教えは「放蕩息子の譬え」に登場する父親の愛に集約されるという解釈に疑問を呈した。彼は「父親としての神の愛に対する心からの感謝」は、旧約聖書で既に表明されており、キリスト教徒が「神の父性を福音の独占物であるかのように語る」のをユダヤ教徒が不愉快に感じるのは当然だと述べる<sup>54</sup>。その上で、彼はイエスの言葉と宣教のユニークさを、共観福音書の記述と同時代教会のあり方とを対比させながら捉えていった。

例えば、彼はイエスの宣教活動では人々の身体的な苦しみを癒す奇跡が重要な位置を占めている一方で、自身を含む同時代のキリスト教徒は「単にキリストの癒しの力を信じることは、比較的的重要でなく、彼がその信奉者たちに期待していたような霊的な希求からはずいぶんかけ離れたものだと考える。〔…このため、〕我々の天に浮かび上がった〔抽象的な議論に偏るような〕考え方は、すべてのとは言わないが、多くの苦しんでいる人々の心から遠く離れてしまっているに違いない」と指摘した<sup>55</sup>。

キリスト教徒がイエスの宣教姿勢から逸脱し、他者の苦しみに無関心となる事態は、「富と、その使い道」の問題に関わっても論じられた。ムーディは、「すべての時代の多くのキリスト教徒たちは、我らのために貧しくなられたあの方〔イエス〕の生涯と言葉の影響を受け」、これまでも富めるも貧しきも多くの信徒が「他の人々が十分に得られるかもしれないように、自分の生活を切り詰めてきた」と指摘する。しかし「〔同時代の〕教会の中ではそのような人々は奇人だと思われる」ようになり、「奇妙な、悪魔的な無気力が我々〔キリスト教徒〕の上におとずれた」と述べる。さらに彼は、このような教会の現状はイエスの隣人愛の教えによって問われるべきであると論じた<sup>56</sup>。

イエスによって取り上げられ、繰り返された古い契約の言葉が、我々の耳の中でずっと鳴り響いている。「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」と彼は言う。そして、「何事でも人々からしてほしいと望むことは、人々にもそのとおりにせよ」と。何よりも、彼は仕えられるためにではなく、仕えるために来たといわれ、我々は考えている。それなのに我々は、多くのキリスト教徒が—他の〔クリスチャンではない〕人たちはもとより—、十分に食べることができず、みすばらしい服を着て、狭い部屋にぎゅうぎゅう詰めに暮らしている一方で、仲間であるはずの他のキリスト教徒たちが美しい

<sup>53</sup> Moody, *The Purpose of Jesus*, p. 11-7.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 17-21, pp. 72-3.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 62-3.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

庭に囲まれた広い家に暮らしているのを見ている。これは我らの主にとって喜ばしいことなのかと問わずにおられようか？

このように、ムーディはイエスの言葉や伝道のあり方の重要な特徴として、身体的・物質的困難の問題をも含む、他者への関心とその呼びかけがあったことを再確認し、「イエスの目的は、彼と共にある人々が神の国の義を達成しなければ、決して成し遂げられないだろう」と論じた。彼はさらに、この問題は個々の信徒とイエスの関係性の問題として考えるべきであると主張し、それはなぜなら「キリストの教えのほぼすべては個々人に向けられたものである」とあり、「個人は社会を待つことなく、すぐに行動を起こす可能性を持つものである」からだと論じた<sup>57</sup>。

このムーディの主張の基盤には、二つの密接に関わり合う考えがあった。すなわち、「『キリストの律法〔教え〕』は、既に彼に深い愛着を持っている人々に向けられたものである」という解釈と<sup>58</sup>、キリスト教徒一人一人が、まさにこの「彼自身への愛着」<sup>59</sup>を持つ者たち—救い主であるイエスと、その教えの遂行のために自分自身を捧げようとする人々—であるはずだという考えである。

ムーディは、共観福音書のイエスの言葉を読み解けば、彼が「彼自身と共にあるように」ということを、何度も何度も、驚くべきほどの厳粛さを以て、時間と永遠の中で唯一の必要なこととして語っている」と指摘している<sup>60</sup>。また、「わたしのもとにきなさい」、「わたしについてきなさい」、「帰って、持っているものをみな売り払って、[...] わたしにしたがってきなさい」、「わたしを受け入れる」、「人の前でわたしを受け入れる」といった表現はすべて、イエスが「神の国に入るために必要な唯一のこと」<sup>61</sup>としての彼自身への愛着を説いたものであり、この「切迫的な」メッセージの前では「いかなる現状や国家の状況も、

---

<sup>57</sup> Moody, *The Purpose of Jesus*, pp. 76-8. ここでムーディが問題としているのは、信徒が自己ではなくイエスを軸とした発想を持つかどうかであり、「貧しい者が金持ちに対立する、あるいは金持ちが貧しい者に対立する問題ではない」。Ibid., 80. このことは、彼が従来は台湾では蔑まれてきたキリスト教を、今や「霧峰に住むこの島最大の有力者」の家族が受け入れたことを喜んでることからも窺われる。記述からは、この「有力者」が林獻堂（1981-1956）であり、その息子林拳龍（1901-83）が受洗したことを指すことがわかる。Moody, *The King's Guests*, pp. 115-6. 林獻堂、及びその一族のメンバーがキリスト教に好意を持ち、多くの経済的支援や人的交流を行ったこと、その一方で林獻堂本人は祖先崇拝を否定するキリスト教の排他性を受け入れられず、最後まで改宗しなかった経緯などについては、黄子寧（林獻堂與基督教（1927-1945））《日記與臺灣史研究：林獻堂先生逝世 50 週年紀念論文集》（下冊）（中央研究院臺灣史研究所，2008 年）、pp. 675-729. にて詳細に検討されている。

<sup>58</sup> Moody, *The Purpose of Jesus*, p. 66.

<sup>59</sup> Ibid., p. 15.

<sup>60</sup> Ibid., p. 16.

<sup>61</sup> Ibid., p. 98.

「[...] 家も、財産も、最も親しく愛しい者も、生命そのものも」捨て去られるだろうと述べた。彼は、この教えの意味を「理解する」ことの難しさを認め、次のように論じている<sup>62</sup>。

イエスはその信奉者たちに、生身の人間には実現不可能な基準を課した。彼自身と共にあるようにという教え以外には、彼はそれを達成するための手段に関するヒントをほとんど与えてくれなかった。[...] 私は、我らの主がなぜ彼自身と共にあるようにという教えの意味さえほとんど話してくれなかったのかわからないと白状しなければならない。しかし彼が去った直後には、その信奉者たちは彼の「要求した」基準を実現し始めた。死ぬときのステパノが明らかにしたように。そして徐々に、あの炎のように熱心なパウロも同じ教えを学んだ。[...] パウロと当時の人々は、すべてをイエスへの信仰に帰するものとしていた。我々にとっては、子なる神においてその愛をあらわした父なる神にむかって直行するのが、よりシンプルで論理的なように思われるかもしれない。だが我々の論理とは本当にそれほど確かなものなのか？我らの主とその信奉者たちは本当に間違っていたのか？

このように、ムーディはイエスによる深い愛着の要求は、個々のキリスト教徒にとって「最も親しく愛しい者」や「生命」を含む、あらゆる価値を掘り崩されるほどの「切迫感」を伴うと論じた。また、彼はこの教えが理解困難なものであるからといって「いとも簡単に避けて通り」、神やイエスについて「我らの主とその信奉者たち」の言葉からではなく、「我々の論理」を基準に捉えようとする姿勢を批判した。この点に基づき、彼は「[イエスの] 福音はすべて『放蕩息子』の譬えに集約でき」、イエスの主要な、あるいは唯一の目的は「父なる神の愛をあらわすこと」だという解釈は問い直されねばならないとした<sup>63</sup>。

イエスの目的は「父なる神の愛」の顕現に尽きるという解釈へのムーディの反対は、上述のようにイエスのメッセージのユニークさは信徒の救済に関わる「彼自身への愛着」の要求にこそあり、それが個々のキリスト教徒のイエスとの関係、伝道や生き方の軸となるべきだという考えに基づいている。逆に言えば、彼はこの「イエスへの愛着」の喪失が、キリスト教的な伝道からの逸脱のみならず、神やイエスを人間の感覚にとって理解可能なものへと矮小化し、その自由意志を否定するという重大なミスにつながると懸念していた。彼は、この問題を同時代のキリスト教徒が、神の裁きの警告といった聖書に語られるネガティブで恐ろ

<sup>62</sup> Moody, *The Purpose of Jesus*, pp. 66-74. 引用の下線部は、原文イタリック。

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 72-4. 同書の焦点はイエスにあるが、最終章では書簡集著者に対する聖霊の働きが強調されていることから、ムーディがあくまでも三位一体の神を重視したことがわかる。*Ibid.*, pp. 118-56.



しいイメージに言及することを避け、これと「神の愛」とを切り離し、あくまでも後者だけを強調しようとする傾向に見出した<sup>64</sup>。

イエスがこんなにも次々と警告と訴えかけをするのを読んで、恐れかしこまらないでおられようか？それら〔警告の言葉〕を並べてみて、我々はそれらがどれほど厳粛なものであるのか初めて気づく。その切実さに強い戒めを感じさせられない者がいるだろうか？今日、説教台から述べられる言葉は、以前のものに比べて平均的に、より興味深く、快活である。しかし良心に訴えかけることは少ない。我々は本当に「キリストに立ち返る」ことができたのか？我々キリスト教徒は、彼〔イエス〕の心を共有しているのか？我々説教者は、この世的で自己満足的な生活の恐ろしさと危険性を感じているのだろうか。そして、聴衆たちもまた「主の怒りの恐ろしさ」を共有するようになるまで、彼らにそのことを伝えることができているのだろうか？

ムーディは、このように問いかけると同時に、「愛であり、愛以外の何者でもない」神のイメージが現にポピュラーになってゆく中で、裁きに関するイエスの警告が看過され、「罪人が悔い改めようが、そうすまいが、それは神にとっては何の変化も意味しない。神は不変の愛なのだから」とされるようになったことへの懸念を示す。彼は、このような神の裁きの消失は「人にとっては喪失でしかない」と述べる。なぜなら、もしも本当に神が審判をしないとすれば、人間がどうしようが、それは「神にとっては何の変化も意味せず」、「〔人の〕魂は永遠に自分自身を審判し続け、永遠に孤独のまま」となり、まったく自己完結的な状況に閉じ込められてしまうからである。それだけではなく、「愛以外の何者でもない」神のイメージは、神の独立した人格を否定し抽象化し、人々を救うために自由な意志によって犠牲となったイエスの業を矮小化するものであり、キリスト教からの逸脱に他ならないとした。イエスが自らの意志で十字架での死によって罪人の身代わりとなったことは、本来「我々の道徳的感覚にとっては衝撃的な、衝撃を受けるべき」出来事であった。しかし、神が「愛以外の何者でもなく、イエスが「父なる神の愛をあらわしにきた」だけの存在だとすれば、そのような神やイエスは「理性の神、あるいは経験の神と同じくらい小さな存在」になってしまい、その性質は「我々のそれよりももっと限定的なもの」にまで成り下がってしまう<sup>65</sup>。このように論じることで、ムーディはキリスト教徒が「彼自身への愛着」を失うことは、神やイエスを「我々の論理」、「道徳的感覚」にとって理解可能な存在として読み替えることにつながるものであり、それはすなわち、神によって問いかけられる存在としての人間の可能性を遮断し、人を永遠の孤独に陥らせると指摘した。

<sup>64</sup> Moody, *The Purpose of Jesus*, pp. 44-5.

<sup>65</sup> Ibid., pp. 110-3.

このような神の愛の一面的な強調へのムーディの批判は、1930年代にはヨーロッパや日本・台湾で拡大した全体主義体制下のユダヤ人や台湾人の「苦しみ」への懸念を深める中で、さらに明確化した<sup>66</sup>。彼は1938年には日本軍と闘った抗日ゲリラを主人公とする児童文学『山小屋』を執筆し<sup>67</sup>、同年に出版した神学書『教会の子ども時代』にて次のように問いかけた。同時代の欧米教会では、いずれ「神の愛」によって救われるであろう人間が「この世における寄留をどう過ごすのか」ということは大した問題ではない」という考えが広まった。しかし、この「神の愛」の信条はむしろ、この世において「なぜ神はこれほどまで多くの苦しみと悲しみを許すのか」という「切迫した問い」にこそつながるべきではないか<sup>68</sup>。1930年代のムーディは、「神の愛」とは自己満足や思考停止ではなく、この世の現状の中で我々キリスト教徒はどうあるべきなのかという問いかけを生み出すべきものであると主張するようになっていった。

以上に見てきたように、本国教会は台湾人キリスト教徒にどのようにコミットすべきかという具体的な問題を通してキリスト教徒のアイデンティティを問うてきたムーディは、1920年代末には同時代の本国教会における聖書解釈—特に、イエスの役割と目的を捉えようとするキリスト論—を再考した。1929年の講義録『共観福音書にみるイエスの目的』にて彼が提示したのは、個々のキリスト教徒はイエスへの深い愛着を持つ者であり、だからこそ、その宣教姿勢はイエスという独立した意志を持ち、信徒に「神の国の義を達成」することを要求する存在によって問われるものであるという考えであった。

#### IV. おわりに

以上、本稿では日本統治下台湾のイングランド長老教会宣教師キャンベル・N・ムーディの伝道論の変遷と、その宣教実践との関連について、特に台湾人伝道師の給与問題に焦点をあてて見てきた。今回の作業により、宣教初期には啓蒙主義的発想から、台湾人にはキリスト教の本質を理解するための「精神」が十分に準備されていないと考え、宣教師による伝道の主導を主張していたムーディが、1920年代以降には台湾人伝道師の給与問題に関わる中で、台湾人信徒が教会自治を目指し、それを事実上実現しつつある状況を受け、従来の伝道論を修正したことを捉えた。彼は、1927年の投稿記事「海外宣教の終焉」にて、台湾人の教会が確かに自治的且つ熱心に運営されている状況を報告し、台湾の教会組織内で宣教師が指導的立場をとる必要がないことを認めた。しかしながら、ムーディは本国の教会が未だ全身全霊で宣教地の教会をサポートしていないにも関わらず、海外宣教師の撤退を説く意見には異議を唱えた。このような議論は、同時代の本国教会の「十分に温かくない」姿勢への自

<sup>66</sup> Moody, Peggie C. *Missionary and Scholar*, pp. 382-4.

<sup>67</sup> Moody, Campbell N. *The Mountain Hut: A Tale of Formosa*. London: The Religious Tract Society, 1938.

<sup>68</sup> Moody, Campbell N. *The Childhood of the Church*. London: G. Allen & Unwin, 1938, p. 128, p. 142.

己批判であったと同時に、本国教会こそが率先的に宣教に献身すべきとする当為論的論調には、結果的に台湾人信徒を序列づけるような表現が伴うこととなった。

一方で、上述のように 1920 年代末から 30 年代にかけてのムーディはヨーロッパ世界における世俗化と自己中心的風潮の広まりを問題視した。彼は 1929 年の講義録『共観福音書にみるイエスの目的』にて、共感福音書におけるイエスのメッセージの中でも、個々の信徒の救済に深く関わるものとして繰り返し切迫的に語られる「彼自身への愛着」の呼びかけを最も重視した。また、彼は同時代の教会で見られるような、イエスの教えや伝道姿勢からの逸脱—他者の苦しみに関心となる自己中心的傾向—は、イエスへの愛着の喪失と連動していると認識した。彼は本国の教会メンバーが隣人愛を実践できず、他者を経済的に助けようとする者が「奇人だと思われる」ような「奇妙な、悪魔的な無気力」に囚われるようになったと懸念したが、重要なことには、彼はこの問題意識を 1930 年代にも表明し続け、それを台湾を含む海外宣教地との関係性の中で捉えていた。ムーディは 1932 年の英文著書『王の客人たち』にて、キリスト教徒同士でさえ互いの貧富の格差を自明視し、隣人を愛することができないような欧米社会から海外に派遣された宣教師が、無意識的に「その出身社会の、尊大ぶって、贅沢を愛する、自己中心的なやり方を抱え込み、「キリスト教の本質」を伝え損ねてきたのではないか、「我々宣教師の中には、このことを考えるとき、もう一度最初から宣教師の人生を生きなおしたいと思う者がいるだろう」と述べた<sup>69</sup>。アーサーもまた、この時期の彼が宣教師としての人生を「失敗した」と語っていたことを回想している<sup>70</sup>。

他方で、ムーディは『共観福音書にみるイエスの目的』において、イエスへの愛着の喪失は、信徒の神に対する関係性そのもの—すなわち、信徒自身の救いの問題にも影を落とすとも論じていた。彼は、同時代のキリスト教徒が、自らの「論理」や「道徳的感覚」を基準に、神を不変の愛でしかない存在と捉え、イエスの目的とはその不変の愛をあらわすことであると解釈することで、自らを神に対して遮断された自己完結的状况に閉じ込めるようになったと論じた。同書は、<キリスト教の宣教はどのように行われるべきか>という問いへの答えを、共観福音書におけるイエスの言葉、宣教姿勢と目的から見出そうとするキリスト論的考察を通して、<キリスト教徒の宣教とは、イエスへの愛着を基盤に動機づけられ、方向づけられるものである>という伝道論を明示した。そこで提示されたムーディにとってのキリスト教的伝道姿勢は、1920 年代末キリスト教徒の他者の身体的・物質的困難への無関心の問題だけではなく、イングランド長老教会の台湾人雇用者と宣教師の生活水準や給与の格差問題、台湾を含む海外宣教地における宣教活動の「失敗」をも批判する射程を有したと考えられる。

1930 年代のムーディは、どのような意味で自らの宣教は「失敗」であったと考えていたのか。そこには、キリスト教文化圏の教会と台湾の教会とを序列づけるような自身の語り方

<sup>69</sup> Moody, *The King's Guests*, pp. 143-4.

にもまた「冷酷な自己愛」に連なるものがあったという内省が込められていたのかどうか。今後の作業では、これらの問いを以て、1920年代末から30年代にかけてのムーディの著作をより精確に分析し、その伝道論の展開を内在的に捉えると同時に、これらの著書で彼が批判、あるいは援用する神学者の議論を踏まえ、同時代の神学動向や社会背景におけるムーディの位置づけを考察する必要があると考える。

(みの・かずえ 京都大学大学院教育学研究科博士後期課程  
／日本学術振興会特別研究員 DC)

---

<sup>70</sup> Moody, Peggie C., *Missionary and Scholar*, p. 385.