

『アメリカ・メソジスト教会の現地報告』の 状況認識より読める 1940 年前後の日本と 日本キリスト教⁽¹⁾

徐 正 敏

目 次

- 序論 — 日本キリスト教の時代認識と状況
1. 日本キリスト教の国家体制適応過程
 2. 1940 年前後, 日本キリスト教が直面した課題
 3. 1940 年前後, 日本キリスト教に対するアメリカ宣教部の見解
— アメリカ・メソジスト, ベイカー (James C. Baker) 監督
とディッフェンドルファー (R. E. Diffendorfer) の報告
- 結論 — 第 2 次世界大戦当時の日本キリスト教の戦争協力

序 論

— 日本キリスト教の時代認識と状況

キリスト教受容初期の日本キリスト教は、西欧との緊密な親近感を保ちながら出発した。キリスト教受容者たちは日本近代国家の目標である「近代化」が西欧の宗教であるキリスト教を受容した自分たちにより先導されると信じ期待した。しかし実際、日本近代化の中軸勢力は「和魂洋才」というスローガン、すなわち物質的な文明として西欧を受け入れつつも、魂と精神だけは日本固有のものを中心とする思想も掲げることとなる。

結局のところ、キリスト教受容者たちの希望や意志とは全く異なった方向へ目標は設定されたのである。このような過程において、むしろ日本キリスト教は「反日本」、「非国民」という疑いを着

せられ、疎外された群れとして排除される経験をせざる得なかった。そのような国家社会の雰囲気の中で日本キリスト教の多数が取った生存方式は、自らがより徹底して日本の国家の目標に積極的に協力、実践し、日本の国家主義や全体主義的な動向に便乗していくことであった。これによってすくなくとも日本国家社会からキリスト教の存在が認められ、布教と教会組織の維持を許可されることに満足する方向へとんだのである。国家社会的な雰囲気とキリスト教のより徹底した国家体制への適応現象は、1930 年代末から 1940 年代の半ばにかけての日本ファシズム絶頂期に至り最高潮に達した。日本の代表的プロテスタント教会史学者である土肥昭夫は、この時代の日本キリスト教を次のように評価した。

疑問やためらいを感じつつも、やがて沈黙し、

あるいは自分を納得させつつ、すべてを巻き込むファシズムと戦争の風の中に自分を追いこんでいった。特に一定の組織として自己を維持してきた教会や学校はそれをつぶされまいとして、状況に応じた再編をう行こうことによって必死に生きのびようとした。しかしそのことは自分が標榜してきた信仰的、思想的基盤の喪失となり、みじめな敗北となっていったのである⁽²⁾。

結局、国家体制に深く適応して自身の存在範囲を設定した日本キリスト教は、日本国家がファシズムと戦争必勝のための国家目標を極端に進行させた 1940 年代に至って、社会に充満していた順応論理にならって自らを任せ、その上、キリスト教が有する基本的なアイデンティティさえも喪失する危機に直面することとなったのである。特にこの時期、すなわちファシズム絶頂期である 1940 年代からは、日本社会の思想的な傾向が所謂「近代の超克」⁽³⁾ という風潮のなかで展開された時代でもあった。

これは「明治以後、日本がモデルとして目指してきた西欧近代に対して、その対極に位置したごく普通に言われる愛国心やナショナリズムの覚醒と自覚を生み出した」⁽⁴⁾ という事を意味する。そしてそれは自然に日本の国粹主義の強化へと連結され、そのような思想的基盤を背景に遂行された所謂「大東亜戦争」は、『西欧近代に対するアジアの解放』⁽⁵⁾ という名分を立てることとなった。

ここで最も困惑した環境に置かれたのは、いうまでもなく当時の日本キリスト教のグループ（群れ）であった。

彼らこそは、「キリスト教の積極的受容」というその内面的な核心的思想には反対しつつも、「西欧近代」を目標とした日本社会の雰囲気の中に属していたのだが、その状況が一変することとなっ

た。「西欧近代」自体を排撃する「近代の超克」の時代へと入っていった時代的な圧迫が展開されたのだ。これからが西欧近代文明そのものをのり越え、それと対峙しながら日本とアジア全体を「西欧近代」の支配から解放するという名分の国家目標と戦争遂行の論理の前に、未だ西欧の思想と組織に繋がっているという疑いの下、日本キリスト教は当惑を隠すことのできない状況にあった。

この時期、やはり日本キリスト教はまたもや強い抵抗とそのアイデンティティ確立の機会を失ってしまった。「和魂洋才」という国家社会の目標に直面し、国家体制適応の道を選らんだ初期に、多数のキリスト者が自身の本質的なアイデンティティを侵害され、一部の損害に堪えながらも積極的に国家に適応するキリスト教の道を歩んだのと同じように。これから、既に言及したように国家社会がキリスト教に対して要求する基準がより増し厳格になった。すなわち「西欧近代」自体が超克すべきものとして敵対する状況において、「西欧近代」の核心的な思想であり、それと連結された体系として認識されたキリスト教への視線は冷たく、徹底した排撃の姿勢であった。ここに日本キリスト教の進路は、より明らかに「日本化」した。「日本的キリスト教」の創出を声明し、西欧キリスト教との完全な絶縁を進め、国家が要求する宗教への期待と総力で加担する方向であった。

本論文では、まさにこの時期の日本キリスト教と国家体制との関係に注目する。そしてこの時期のキリスト教の行動様式を理解するために、まずはその背景としての国家体制適応の過程を整理しようと思う。続いてこの時期、1940 年以降の日本キリスト教が新しく直面した課題を分析する。そしてこのような時期に極端な姿勢で、日本の国家体制と一致、協力の道を歩んだ日本キリスト教

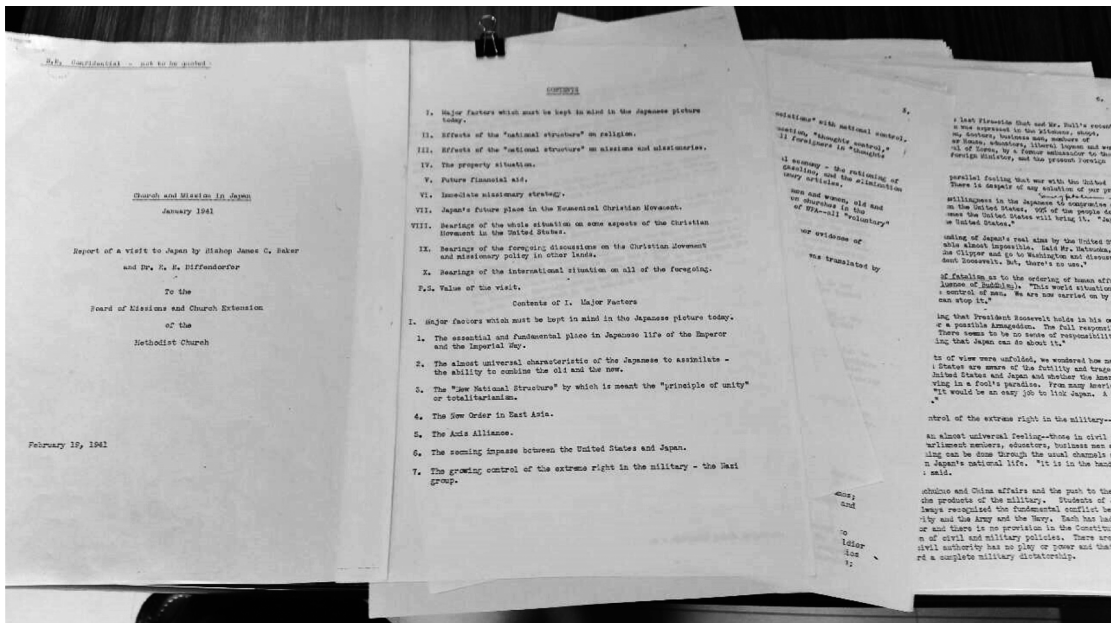
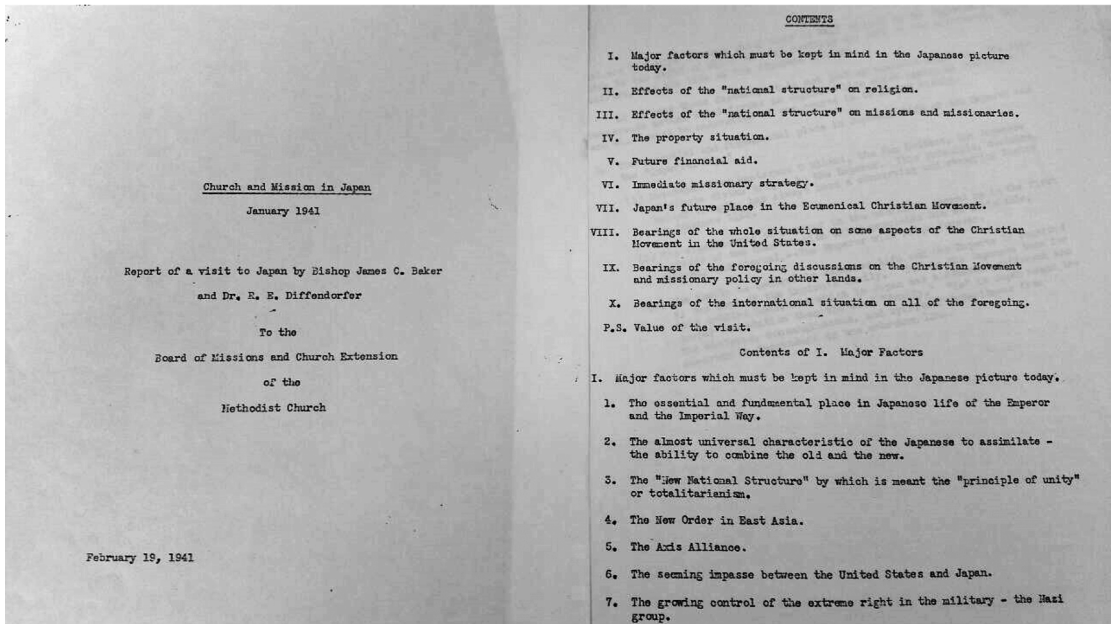


写真 1, 2 *Church and Mission in Japan, January 1941* (Report of a visit to Japan by Bishop James C. Baker and Dr. R. E. Diffendorfer To the Board of Missions and Church Extension of the Methodist Church, February 19, 1941)

にたいするアメリカ（米）キリスト教の認識を注視する。

特にここでは、1941年2月に作成されたアメリカ・メソジスト教会のひとつの報告書⁶⁾を中心

に参照するつもりである。続けて、このような日本キリスト教の国家順応の具体的な結果として顕れた「日本キリスト教団」の形成とその神学としての「日本的キリスト教」の実態を考察しながら

ら、結論的には再編された日本キリスト教が「第二次世界大戦」中にどのような国家協力の道を歩んだのか、という点に言及する。

1. 日本キリスト教の国家体制適応過程

日本が近代化の過程で目標と定めた「和魂洋才」により、キリスト教を受容した初期日本キリスト者と教会は国家社会からの差別、あるいは蔑視を憂慮しなければならなかった。そこで彼らを選択した方法は、最善をつくし国家目標に順応し体制に適応することでその難関を打開しようとした。

そこにはいくつかの努力がみられるが、第一には宣教師からの財政的独立を追及したことであった。その代表的な例がアメリカ会衆教会宣教部、すなわち日本組合教会の宣教基金である「アメリカンボード」(American Board)からの宣教費を自発的に拒絶した事件によくあらわれている。それは1890年5月、日本組合教会第10回総会で組合教会の伝道団体である「日本基督教伝道会社」にたいする「アメリカンボード」の指定寄付金を拒否する事件が最も具体的な事例である。そのような決定の背景について土肥昭夫は、まず「当時、日本の世論がキリスト教を外来宗教として排除し、日本のキリスト教がいくら忠君愛国を説いても、ミッションに依存している限り、伝道は困難であるという」⁽⁷⁾とみた。そして「日清戦争を契機とする天皇制国家主義の興隆といった社会的風潮」⁽⁸⁾の圧迫を挙げた。続けて「組合教会がミッションの援助を断ち切って伝道事業を維持することができるか、ミッションより俸給をうけている伝道者の生活をどうするか、といった現実の問題があった」⁽⁹⁾と述べ、当時の日本キリスト教の葛藤を指摘している。

第二は国家の宗教政策に徹底して順応したことだ。近代初期の日本は、まず「神道国教化」政策を施行しようとしたが、それが近代国家成立の重要な要素である「宗教自由」や「政教分離」とは深刻なほど距離があることを悟り、超宗教的国家イデオロギー確立という独特な宗教政策を遂行した。これはすなわち伝統的な神道を二元化して「国家神道」と「教派神道」とに分離し、「国家神道」を超宗教的な次元として設定、すべての宗教信仰はその下の価値として「条件的自由」を許可したのであった。この過程でキリスト教は伝統的認識であった「キリスト教邪教論」と共に、日本近代国家の宗教政策にとって最も大きな邪魔な対象として扱われた⁽¹⁰⁾。ついに1889年2月、日本帝国憲法第28条「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」⁽¹¹⁾という条文にならい、ようやく信教と布教の自由を得ることとなった。しかしこれは結局、「条件的信教の自由」として徹底した国家宗教政策への協力と順応の前提なくしては存在自体が不可能な状況であった。

このような日本キリスト教の国家宗教政策への順応の姿勢は、それ以後にも継続され、ついに日本ファシズム絶頂期の1939年4月に公布された宗教団体法案と、これにならった「日本基督教団」成立に至るまで、徹底した国家隷属としてのキリスト教の道を歩んだ⁽¹²⁾。

第三は、所謂「宗教報国」、国家の協力要請に積極的な姿勢で率先垂範したことである。日本の国家体制はついに、キリスト教をはじめとする全宗教に対して国家的な目標に積極的に協力することを要求しはじめた。その基本的な出発は1912年2月の所謂「三教会同」からだった。当時日本政府は、仏教、教派神道、キリスト教の代表者を招待し、会議を招集し、国家目標に積極的に協力

することを要請した。彼ら三つの宗教の代表者たちは、この会合で「1. 皇運を扶翼し益々国民道徳の振興を図らんことを期す。2. 政治宗教及び教育の間を融和し国運の伸張資せられんことを期す。」⁽¹³⁾ という決議をするに至った。ここにはキリスト教代表者七人が出席したのだが、この当時日本キリスト教界大体の意見は、国家が日本キリスト教を主要の宗教として認め、国家目標遂行の協力パートナーとして認めていた事実に感激する立場を見せた。この時から始まった日本キリスト教の国家奉仕、独特な用語として定着された「宗教報国」は、ファシズム絶頂期において戦争遂行の過程でも度が過ぎるまでの参与と率先を示すまでに展開された。

第四は「日本的キリスト教」、「日本神学」の創出のための努力であった。事実、日本のプロテスタント・キリスト教は、初期からその受容階層の特性に起因するのだが、持続的に広い意味での「土着的キリスト教」形成を目標とする傾向が強かった。すなわち西欧の宗教として受容されたキリスト教ではあったが、日本の伝統と価値、そして文化的様式を多数含んだ神学的な体系を追及する姿を見せたのである。ここでいう受容階層の特性とは、プロテスタント・キリスト教を受け入れた勢力の大概が、政治的には暴落した「侍エリート層」であり、日本の歴史と文化にたいして強い誇りを有する人物たちであったということの意味している。このような目標と特性は、自然に西欧の神学の伝統や教派主義の信仰様態の特徴をそのまま伝承するというよりも、所謂「日本的キリスト教」、「日本の神学」、さらには「東洋的キリスト教」を形成しなくてはならないという強迫観念的な目標に没頭する姿を見せた。初期の神学者の一人である小崎弘道は、「余も基督教が国体と合わないとか、民族と結付かないといふことはないと思ふ。

其国々の特性なるものを基督教は決して縮少滅亡させるといふことはない。否却つて特性を益々發揮せしめ、且之を清め高めてゆくものである。」⁽¹⁴⁾ と主張し、「固有のキリスト教」、「日本の特性をより發揮させるキリスト教」建設を主張しながら、「日本的キリスト教」の神学的根拠を設けた。

しかし、初期から大概の「日本的キリスト教」主張の傾向と目標が日本の国家主義に便乗したり、国策に抵触しないキリスト教を通した日本社会内での適応という現実的な目標を設定する傾向が強かったとするならば、非主流神学運動として内村鑑三系列の「日本的キリスト教」はその内容と目的において相当部分、異なったものであった。彼は「日本的基督教とは日本人が外国人の仲人を経ずして直に神より受けたる基督教（中略）日本魂が全能者の氣息の触れる所に、其所に日本的基督教がある。此の基督教は自由である。独立である、独創的である、生産的である、真の基督教とは凡て斯くあらねばならない。」⁽¹⁵⁾ と述べて、この神学のより本質的な問題に注目している。よって日本キリスト教は、歴史的には「日本的キリスト教」という同一の用語だとしても、その概念の問題を考え合わせなくてはいけない。この用語はファシズム末期に入り、より政治的動機として使用されている。

そして第五は、国家の超宗教的イデオロギーである「天皇制イデオロギー」の権威に隷属されたことである。土肥昭夫は、天皇は「守護神である皇祖神の子孫として、国民に君臨する現人神とされた」⁽¹⁶⁾ とし、天皇の宗教性と神聖な権威の付与を指摘している。これは単純に天皇の神聖性や神的存在としての合意と共感を形成するに留まらず、それ以外のすべての権威が日本内の天皇の権威に従属されていることを意味している。これは格別な排他的な宗教形体として、尚且つ最高、唯

一のエホバ・神を信棒するキリスト教の実存において、自身たちの神の権威を保留しなければならない深刻な状況との対決であると言わざるを得ない。ここにおいて日本キリスト教は積極的に順応し、天皇の権威に隷属した妥協するキリスト教の進路を形成したというのである。

2. 1940 年前後、日本キリスト教が直面した課題

これまで受容以降の日本キリスト教が歩んできた大体の歩みを把握することができた。しかし 1940 年代を前後とする時期は、日本近代史においても独特で特徴的な時代だといえる。すでに「日中戦争」が勃発した以後の時期でもあり、「アジア・太平洋戦争」が準備、開始されたことによって第二次世界大戦の中心に日本が立つ時代である。このような背景において日本は内部的にファシズム軍国主義の絶頂という政治的時代を経過するのだが、この政治、軍事、外交、社会、経済は勿論、文化と宗教的な方面に至るまで、他の時代とは徹底して区別すべき特徴を見せている。この時期は包括的に日本近代史の「15 年戦争期」⁽¹⁷⁾として区別されているのだが、まさにこの時期の頂点となる 1940 年前後に日本キリスト教が直面した課題などに注目することは、当時日本の「教会と国家関係」を最も効果的に理解できる断面となる。

日本がファシズム化と戦争体制へ突入すればするほど、宗教、特に絶対的な外来宗教であるキリスト教を統制する法案と制度が強化される側面が表われた。その代表的な例が治安維持法の強化であり、宗教団体法の成立である。反面、キリスト教が国家に対する率先、または統制によって協力し動員され国家目標に参与したことの側面として

は、「戦時下宗教報国」として集約される動員体制の形態がある。すなわちそれは前に述べた二つの法による統制が、国家の強制による宗教統制の状況にキリスト教がどのように対処するのかという問題に連結していることを意味している。このように外部の強圧と内部の率先参与という二つの主題が 1940 年前後、日本キリスト教が直面した課題である。

まず、法に関する国家の統制は次の通りである。治安維持法は 1925 年 4 月 22 日公布され、1934 年に改定されたのち 1941 年に再度、全面的な改正をした法律である。この法の根本の趣旨は、所謂「国体」の変革を図り、私有財産不正のための決議、運動の禁止という目的に集中している。これは根本的には、「社会主義」に対する警戒が主となった国家保安を目的とした法である。そして、その改正の方向を強化する方向、すなわち思想犯容疑者に対する保護観察制度と容疑のある人物に対しては所謂「豫防拘禁制」を適用したのだ。この「豫防拘禁制」は日本や植民地であった朝鮮において一名「豫備検束」という名で頻繁に適用された。この法が実際に宗教にたいする弾圧、統制法として積極的な役割を果たしたのは、1935 年日本新興宗教の一つである「大本教」の中心人物たちを検束する事件からだった⁽¹⁸⁾。そしてついに「ひとのみち」、「天津教」、「神政竜神会」⁽¹⁹⁾などの宗教団体を弾圧する法として適用された⁽²⁰⁾。続いて 1940 年代以降、日本と朝鮮においてキリスト教のいくつかの教派やクリスチャン個人、特に切迫した再臨思想を持っていたり、これを伝え終末論的な神学を流布する者たちにこの法を適用し、思想犯扱いをする統制法であった。勿論「治安維持法」と共に宗教団体の統制のために「宗教団体法」も適用されたのだが、当時の法による宗教統制を研究する渡辺治の資料引用によれば、こ

の二つの法は全く異なった適用範囲の区別有していたことが次から確認できる。

すなわち、「国体ニ直接関係シ、或ハ国体の基礎ニ直接関係シマスヤウナ、非常ニ不逞ナモノニ限りマシテ、本案（ママ）〈治安維持法—引用者〉ヲ以テ取締ルヤウニ致シ、其ノ余ノモノニ付キマシテハ、大体宗教団体法ノ運用ニ衣シテ、行政的ニ処理セラレテ行クベキモノデアラウト云ウ風ニ考ヘタノデアリマス、」⁽²¹⁾とされている。一方で、宗教団体法は国家による宗教団体統制、管理を目的に法案が上程され論議されてきたが、これが実際に正式な法律として施行されたのは 1939 年 4 月 8 日公布、1940 年 4 月 1 日に施行という手順を踏んだ。日本の近代国家成立過程で宗教統制の意図と目標は常にあったのだが、西欧近代国家を体制的に模範とする「近代性」の再考というフィルターによる国家権力の直接的な宗教統制、管理に対する一種の抵抗とそれに対応しての再検討の帰結であるとみることができる。

しかし日本での「ファシズム」が強化、完成された時期、所謂「近代の超克」という「脱西欧近代」の思想基調が形成されながら、社会的な雰囲気は完全に変化した。このような変化については法制史研究者渡辺洋一の日本ファシズム法政史の時期区分がより参考となる。すなわち 1922 年から 1926 年まではファシズム法制の前史、1927 年から 1931 年は第一期ファシズム法の基礎を固める時期、1932 年から 1937 年が第二期ファシズム法の形成期、1938 年から 1940 年が第三期法の確立期、そして 1941 年から 1945 年までを第四期ファシズム法の完成と崩壊期とみなしている⁽²²⁾。

このような時期の区分によれば、宗教団体法の成案と施行は長期間の検討後、ファシズム法確立期である第三期に施行されたものだと見ることができる。結局、宗教団体法は、「教会と国家」の

観点から「国家」の価値が徹底して優先された当時の日本の時代的な潮流の下、国家権力による宗教の制圧が十分に可能なファシズム絶頂期の産物であったと言わざるえない。しかし、この宗教団体法は国家権力の宗教統制という実際的な脈絡よりも、むしろ国家による宗教の「保護」という名分によって、もしくは国家の介入による健全な宗教共同体の発展の支持というものとして内実を覆い隠した。これは初期に論議された宗教団体法案と 1939 年に公布された宗教団体の名分上の違いを説いた赤澤史朗の研究において明確に提示されている。彼の所論を要約し整理すると、この施行された宗教団体法の名分的な特徴は三点ある。それは第一に「時勢」に遅れた「古い」意識にもとづく既成宗教団体の教化活動をより強化すること。第二に宗教教師（聖職者）の資格を国家が定め公共化することにより、その質的、思想的、身分的な向上を企てたこと。第三に宗教団体の統合を促進し、群小教派と教団に分ける非効率と散漫した現況を打開し、宗教団体の競争力を拡大するということだった⁽²³⁾。これが結局のところ、宗教統制のための名分的な提示に過ぎないことは自明である。まさにこのような宗教団体の意図が持つ内面と外の目標、特に宗教団体の統合の促進と管理の容易さという目標が基盤となり、具体的な変化としてあらわれたのが日本キリスト教での「日本基督教団」の成立であった。この部分は法律と社会的な強制に対する検討をした後に整理し扱おうと思う。

一方で、日本キリスト教が 1940 年の前後し日本国家社会で直面したもう一つの課題のひとつが法律的环境下で宗教共同体を維持し振興していくだけではなく、日本の全体的な社会の雰囲気、勿論国家の各構成員による自発的な参与が中心となり、戦時体制に應える国家総動員の実状のなか

で所謂「宗教報国」に率先、参与していくという課題であった。これは勿論、形式的には強制というよりも自発的参与を中心として展開されたことである。しかし、当時の日本国家社会の体制と国民的な意識は明確に強制的な動員力を持っていた。よって日本キリスト教は「宗教報国」の義務という課題を自発性を装った、より厳格な強制的雰囲気の下で積極的に遂行していかななくてはならなかった。1938年12月12日、「国民精神総動員中央連盟」が創立された。しかしこれは始まりに過ぎなかった。国民思想を一つに統合し、国家目標に邁進する精神運動として宗教家、政治家、退役軍人、労働組合など皆が参与した。最初は精神運動として始まったが、すぐに人力、金品の募金、国債の応募、貯蓄の奨励や物質の節約と動員などの実質的な実践運動として展開された。注目すべきことは神道、仏教、そして「日本キリスト教連盟」を代表する多くの宗教界組織がこの運動に乗り出しているという点である。より具体的には、1939年9月29日文部省宗教局が招待し進められた「国家精神総動員宗教家懇談会」が開かれ、ここにキリスト教代表6人（プロテスタント5人、カトリック1人）が参加した。この場では具体的な国家総動員の宗教界組合と参与が論議された。日本キリスト教は、これと同じような雰囲気の中かで逆に他の宗教に比べ、より積極的な国家体制協力、「宗教報国」の道を歩まなくてはならないという強迫観念に捕らわれていた。

事実、日本国家の立場から見れば国家体制を強化し、西欧と区別され、ついに西欧を相手に戦争をも辞さないという進路において、日本キリスト教にたいしては不便な対象という認識を持たざる得なかった。このよう脈略を原誠は次のように分析している。「そのような状況の中かではキリスト教は国内に存在するさまざまな宗教の一つでし

かないのであるが、歴史的には欧米から輸入された敵国の宗教であり、それぞれが欧米、ことにアメリカの宣教団体と深い関係を保持し、まさに西欧近代、すなわち個人主義、民主主義、自由主義、平等思想の権化のような存在であった」⁽²⁴⁾。

このような国家の立場を予見した日本キリスト教は、積極的に「宗教報国」を実践した。1941年6月14日に開催された第一回宗教報国会大会に積極的に参加したのは勿論、1941年12月8日、日本がアメリカとイギリスなどと戦争を宣布した以降は、本格的な戦時下での宗教報国が実践されなくてはならなかった。その年12月23日、神道、キリスト教、仏教が共に「宗教団体戦時報国会」の中央連絡委員会を結成、宗教の区別なく戦時総動員に乗り出した。特にこの時期から、アジアの宗教たちをひとつにまとめる思想的な進展を意図するのだが、これは「大東亜共栄圏」という当時の日本の戦争目標と名分について、1942年「興亜宗教同盟」の結成というかたちで応答する宗教界の努力として実証された。注目されることは、この「興亜宗教同盟」には日本宗教界でその間ほとんど論じられていなかったイスラム教を含め、これが政治的な目標と一脈相通ずる方向であったことである⁽²⁵⁾。

以後、日本キリスト教は1945年8月15日、第二次世界大戦の終戦に至るまで「日本基督教団」次元による独自のプログラムとして、各宗教と連携した宗教団体連合として、また各地域の地方組織の郷土組織のひとつの構成員として、強力で積極的な戦時動員と国家目標参与の最前線に立ち活動しなくてはならなかった。これは思想的に日本の国家主義やファシズム体制に対する支持と参与の次元でおこなわれたのは勿論のこと、各種の献金、すなわち戦争物資動員や軍需支援、愛国戦闘機献金運動のような直接的な戦争献金も実践しな

くではならなかった。それは自発的な形式を取ってはいるが、教団別、地域教会組織別、まだ別途の地域単位に割り当てがあり、その成果達成に死活の懸かった切迫した状況であった。またキリスト教が持つ原初的な「西欧との連結性」、「西欧思想と組織の日本内の支部」としてのイメージを克服するために、異なった国家構成員や組織よりも、より熱心に奉公する態度を見せなくてはいけないという課題に直面していた。そうしながら「日本的キリスト教」や「日本神学」ともいうべき神学的な体系を形成しなくてはならない状況にあった。このような課題は、キリスト教会と共同体の課題であると同時に、クリスチャン個人が日本人としての社会的アイデンティティを強烈に発揮しなくてはならない組織的な課題として作用した。事実この時期の日本キリスト教は、国家の統制的法律に蓄えのない宗教集団としての存在保障を円満に得るという課題よりも、日本の社会的な雰囲気積極的に便乗し、その構成員として認められること、彼らの目標に並進して行こうとする同流意識を確保する課題の方がより切実であり、手ごわい時代的な課題であり、その負担を抱いて生きて行かなくてはならなかった。

一方、前に少し言及したように、1940年4月1日に施行された「宗教団体法」は、日本キリスト教においては教派の強制的な統合という、また別の課題を抱えることとなった。日本に受容されたプロテスタント・キリスト教が、所謂「教派型」教会であったということは、中国や韓国などのアメリカ・キリスト教が中心となったプロテスタント宣教地域に共通する様式であった。しかしこれが、初期キリスト教受容の雰囲気の中で、宣教師側の教会による移植形態ということへの拒否感があり、キリスト教内外で早くから提起された「日本キリスト教」や「日本神学」の形成影響として

一定の批判を受けてきたことも事実であった。しかし、直接的に日本で宣教を行った教派主義の宣教師たちや、その協力勢力としての多数のキリスト教受容者たちは、名称と体制が一部異なるとはいえ、全体的には「教派型」教会の成立と展開の随順を選んだ。このような過程でアメリカおよび西欧の各国家で成立し発展していくつもの形態の背景を持った教派教会が日本に設立され、一定部分はその指揮をうけて、連係的的な系統性を維持した。

しかし1930年代後半以降、ファシズム絶頂期に向かって走る国家の立場でも、このような国家社会の雰囲気触覚を立てた多くの日本キリスト教指導者達がそれを問題化する雰囲気を形成した。これは大きく二つの問題からくるのだが、第一に国家の宗教、特にキリスト教統制において、勿論これは徹底した国家による健全な宗教に対する保護という名分として覆われてはいたが、多数の教派に別れた体制に対する負担であった。第二に、すでに指摘したように、西欧の様々な国家に本部や、根源を置く教派教会がすでに「近代の超克」を宣言し、西欧の思想と文明自体を克服し「日本的であり東洋的である価値」を創出しようとする、その時代の日本社会の価値に相反するという点だ。ましてや現実的に西欧の国家が日本の敵国となり、ついには戦争を遂行しなくてはならない相手国へと変化するとき、西欧に根底を置いた各教派の存在は認めることのできない「敵国の支部」となったのだ。これに対して日本キリスト教は、自らまたは国家社会の強制的な指導を受けて教派を統合した一つの教会として歩む進路を選んだ。このような進路の根幹となった「宗教団体法」は勿論、直接的にも間接的にも教派の統合組織設置に対する顕わな強制と勧告にも、実際は一定の規模の宗教組織を国家のパートナーとして認

め、より保護し育成しながら支持するという「保護育成」の次元でこれを誘導した。

結局、キリスト教の各教派は自ら国家が認める規模と組織を備えていない時は、国家の認める保護を受ける宗教組織として存在することができないとする規定と強迫観念により相互提携の下で統合し、一つの組織として歩を進めなくてはならない立場にあった。「四十年六月文部省当局は教団認可の標準を教会数五十以上、信徒数五千以上を表明した」⁽²⁶⁾。これは当時の日本キリスト教の各教派としては絶対絶命の危機であった。国家の基準に達せず登録、認可されない宗派は、一つの非認可団体や結社としてすべての法的、社会的差別と制限を受忍しなくてはならなかった。しかしこのような要件だけで宗教団体としての権利や存立が保障されるわけではない。「宗教団体法」の第16条に、「宗教団体又ハ教師ノ行フ宗教ノ教義ノ宣布若ハ儀式ノ執行又ハ宗教上ノ行事ガ安寧秩序ヲ妨ゲ又ハ臣民タルノ義務ニ背クトキハ主務大臣ハ之ヲ制限シ若ハ禁止シ、教師ノ業務ヲ停止シ又ハ宗教団体ノ設立ノ認可ヲ取消スコトヲ得」⁽²⁷⁾とあるように制限と義務の条項は過度に厳格な水準であったといつてよい。

結果的に、日本キリスト教の「日本キリスト教団」設立は必要不可欠な課題であった。しかし様々な系統の形成史と制度と、特に互いに違う教義信条、マニフェストを有したプロテスタントの各教派を短時間に、それも中央主導式方法で一挙に統合するというには問題があった。特に教義信条の問題は、内部的な葛藤と相互に譲歩できない点で、進捗するにつれて困難な状況が顕わとなった。そしてその一つの現実的な解決案が一旦「教団」の組織の下で参与、統合するが、所謂「部制」という形式をとり、ある程度の独立的な存立を維持する方法であった。よって 1940 年 10 月

17 日、第一回合同委員会から 1941 年 6 月 23 日の第 9 回委員会に至るまで難航した「教団規則案」は、「第 11 部」に分類された内部組織を規定したまま、1941 年 6 月 24 日「日本基督教団」創立を成し遂げた。しかし、この「部制」は最初から日本国家の同意を得ることは出来ず、一時的、または直ちに廃止しなくてはならない条件として浮上した。そのために遂に 1942 年 11 月「教団総会」で「部制」の解体を決定しなくてはならなかった。この過程で長老会系統の「日本基督教会」は内部の陣痛を極度に経験し、元々から教派のアイデンティティが強かった「聖公会」は結局、独自の路線⁽²⁸⁾を宣言したが、教派自体が強制的に解散させられた。この様に、一つの組織内にいながらも「部制」として存在する独自の教派アイデンティティを当時の日本政府が極度に忌避したのは、これらが有りする世界の各教派との持続的な連帯や系統化の可能性に対する警戒ゆえと見なくてはならないであろう⁽²⁹⁾。

このような過程、すなわち国家の保護名分と強制的な構造のもと短期間で統合を成し遂げた「日本基督教団」は、この時期日本での「教会と国家」関係の教会側の代表組織として前で述べた「宗教報国」と「戦時総動員体制」の軸となった。この頃から日本キリスト教が一つの組織と可視的な体系として、国家政策に応ずる側面以外にまた別の面で強力な要求を受けた部分が、所謂「日本的キリスト教」と「日本神学」の創出という神学的、内面的側面であった。これは勿論、初期日本キリスト教の受容過程でもキリスト教の自発的な神学的意図と目標として設定された項目でもあったが、1940 年初から進められた「日本基督教運動」の神学的なエネルギーとは「土着化」や「コンテクスト」中心の神学的な志向とは区別されるものであった。

ところで所謂「日本的キリスト教」の全体的な意味は次のように規定することができる。すなわち「キリスト教を日本の伝統思想と何らかの意味で関連付けようとする考え、あるいはキリスト教を日本の精神風土に土着させようとする試み、… 広く日本のナショナリズムと関係する問題」⁽³⁰⁾と理解している。よって、ここでは「日本の伝統的な精神、思想、宗教とキリスト教との接合をはかる思想の総称」⁽³¹⁾として、一定の神学的な可能性が内在されていると解釈することができる。ただし、前でも言及したように、1940 年のこの「日本的キリスト教」や「日本神学」は極めて政治的なスローガンとして国家主導の宗教、またはキリスト教の進路を無批判に従容する名目的な神学標語に過ぎないということがさまざまに証明されているところである。それは 1940 年、日本キリスト教が当時の政治社会的な環境のなかで問題に直面し、または先頭に立ち遂行していった歴史的課題であったことを意味している。

3. 1940 年前後、日本キリスト教に対するアメリカ宣教部の見解

— アメリカ・メソジスト、ベーカー
(James C. Baker) 監督とディッフフェンド
ルファー (R. E. Diffendorfer) の報告

日本キリスト教がどんなに組織や体制において、またはその神学や性格において「日本化」を推し進めたとしても、厳然として「宣教された教会」であることには間違いなかった。特にアメリカの各教派の宣教本部の立場から見ると、各教派の宣教師を送り出し現地宣教部を設置し、積極的宣教献金と持続的な人的、物的な支援をした「宣教地教会」であることは明確であった。それだけでなく、いくつかの形態の過程を通して多数の

宣教師たちが 1940 年前後に至って日本とその植民地であった朝鮮宣教地から撤収することとなったが、当時の一部宣教師たちが存在し、宣教部が獲得した宣教機関の財産と人的共同体など、関連の懸案処理が山積みの状況であったことは再論するまでもない。

一つ付言すれば、当時宣教された教会としての日本キリスト教の進路にかかわる問題の核心的なテーマや、宣教活動の自由が喪失されてゆく原因のなかで最も重要な要素が、すべて当時の日本キリスト教と国家体制との関係にかかわる問題であるということである。アメリカの福音主義のキリスト教がアメリカでの経験を背景にする所謂「政教分離」の原則によれば、国家権力は教会の自由な布教と共同体の活動とその進路について、どのような法律的、以外の政治、経済的な強圧も加えることができない。アメリカの宣教本部は当時、日本とその管轄下にあった教会の問題に大きく注目した。そして、日本キリスト教のすべての問題を国家社会との関係から把握しようとした。よってここではアメリカのプロテスタント教会の中で、日本宣教に大きな努力を注いだ教派の一つであるアメリカ・メソジストの立場を中心に、当時アメリカ宣教部の日本キリスト教に対する問題意識の実状を整理してみる。

最近公開されたアメリカ・メソジストの当時の現地調査団派遣報告書によれば、当時日本キリスト教が置かれた問題、特に教会と国家社会間の関係の問題に対するアメリカ宣教部の代表的な意見であることを確信できるのであるが、その報告書とは既に前で言及した *Church and Mission in Japan*, January 1941 (Report of a visit to Japan by Bishop James C. Baker and Dr. R. E. Diffendorfer To the Board of Missions and Church Extension of the Methodist Church,

February 19, 1941, 以降 C.M.J. 1941)⁽³²⁾ である。

C.M.J. の主な著者であるディッフュンドルファーは、この報告書の目次であり主題を次のように選定した。1. 日本現地状況において留意しなくてはならない主な事案 (Major factors which must be kept in mind in the Japanese picture today), 2. 宗教に対する「国家体制」の影響 (Effects of the 'national structure' on religion), 3. 宣教部と宣教師たちに対する「国家体制」の影響 (Effects of the 'national structure' on missions and missionaries), 4. 財産状況 (The property situation), 5. 今後の財政援助 (Future financial aid), 6. 当面する宣教戦略 (Immediate missionary strategy), 7. エキュメニカル・キリスト教運動での日本の未来の位置 (Japan's future place in the Ecumenical Christian Movement), 8. アメリカ・キリスト教運動の一側面としての全体的状況の結果 (Bearings of the whole situation on some aspects of the Christian Movement in the United States), 9. 他国のキリスト教運動と宣教政策に対する上記の主題などに対する討論の結果 (Bearings of the foregoing discussions on the Christian Movement and missionary policy in other lands), 10. 言及したすべての事項に対する国家状況 (Bearings of the international situation on all of the foregoing), 追伸：訪問の意義 (Value of the visit)⁽³³⁾。

この報告書の目次であり叙述の主題となった内容だけを見ても、これが当時日本宣教地、やがて日本キリスト教が直面する課題と問題点が如実に顕れており、特にこの問題が日本の特殊な状況、特に「教会と国家関係」として集約され得ることをよく証明している。それは第二章『宗教に対する「国家体制」の影響 (Effects of the 'national

structure' on religion)』でより明確に指摘されており。そこでは宣教国であるアメリカ、そして世界のキリスト教運動とその普遍性の側面から、どのような問題が浮上するかを検証しようとする態度が顕れている。続けてディッフュンドルファーは第1章の「重要事案」を次のように集約、羅列して、自身の関心事と当時日本キリスト教の状況にかかわる確信的な考察を指摘している。

1) 天皇と帝国主義の道を行く日本社会における必須的、かつ根本的な立場 (The essential and fundamental place in Japanese life of the Emperor and the Imperial Way), 2) 同化に対する大体の一般的な日本人たちの特徴 — 新旧世代の連結の可能性 (The almost universal characteristic of the Japanese to assimilate—the ability to combine the old and the new), 3) 「統一の原理」、または全体主義を意味する「新国家体制」 (The 'New National Structure' by which is meant the 'principle of unity' or totalitarianism), 4) 東アジアの新しい秩序 (The New Order in East Asia), 5) 枢軸国 (The Axis Alliance), 6) アメリカと日本の間の表面的な難局 (The seeming impasse between the United States and Japan), 7) 軍部内の極右勢力の支配力の強化 — ナチグループ (The growing control of the extreme right in the military—the Nazi group)⁽³⁴⁾。

まさにこれらの主要な事案は、当時の日本キリスト教が直面していた日本の国家社会の特徴を明確に言い当てたものであり、検討すべき重要な核心点であるということが出来る。特に注目されるのは、まず「天皇制イデオロギー」の問題を挙げたという点である。様々な側面から明瞭にされているように、当時の日本ファシズム時代絶頂期の天皇制は、特に一つの政治的なイデオロギーや体



写真3 C.M.J.の主な著者であるディッフENDORファー（左から二番目）、戦後「国際基督教大学」（ICU）関連で再訪日した時。

制ではなく、宗教的な性格にまで移行し、極端な絶対的権威として全ての宗教、特にキリスト教の最高価値までもがここに服属されなくてはならない状況にあったこと⁽³⁵⁾の点検の必要性を精密に示している。ディッフENDORファーは、天皇制の問題をまず先に最重点に扱い、次のように規定している。「太陽の女神である天照大御神から日本の神的な祈願の属性が天皇に継承される。このような原理、教理、信念、また神話は、日本社会でいつも確固に維持されている事案である。国内での天皇の重要性は、彼を不可侵の神聖な、そして永遠な存在——天皇は永遠に統治するだろう——と宣布している憲法第1条に要約されている」⁽³⁶⁾。これだけでなくディッフENDORファー

は、この天皇制の宗教的な権威の問題を所謂「家族国家論」⁽³⁷⁾と連結させるという卓越した洞察力を見せている。

これは天皇制イデオロギーや天皇の神聖性が、単純な政治的な権威体系を意味するのではなく、すべての権威を越える絶対服従の対象であるということの意味し、彼による実践的な忠誠を強要することを示唆している。『家族は日本社会で中心的な価値を占め、天皇は皇室の頭として見なされる。このような日本の統合的な家族制度を意味する用語である「家」は「ファミリー」という用語とは意味が少し異なりつつも、より深い意味を持つ。日本での「家」は一つの途切れない系統で先祖から子孫に繋がる歴史的、血統的、精神的な遺

産である。したがって帝国の勅令、または多くの国家政策は、日本人の目で見れば天皇が帯びた神聖な人格と不可侵的であり、疑う余地がない能力によって発揮されるものなのである。現在日本では、このような帝国の家族関係を土台とした天皇の価値と権威はもっとアピールされ強調されている』⁽³⁸⁾。ディッフェンドルファーがまず指摘した、1940年初の日本社会の根幹価値としての天皇制イデオロギーと家族国家の価値観は、日本キリスト教が国家社会との関係で自らのアイデンティティを維持するために第一に直面した問題の事案に他ならない。事前調査や研究検討があったのかは不明ながら、アメリカ・メソジスト日本宣教部現況調査団として短期間の日本訪問の調査報告書は、明確な状況判断下で作成され始めたと評価することができる。続けてディッフェンドルファーは、より具体的な当時の日本社会を診断している。その一つが新旧世代間の「同化」(combine)であり。勿論それは東洋の他の文化圏の景況や、日本の歴史や伝統に連結する力ではあるが、ここではそのまま「全体主義」(totalitarianism)に連結させて注目している。

すなわちそれは、歴史的、伝統的美徳である世代間の調和や家族中心の価値を「全体主義」の統治理念として強く打ち出し、国家の政治的な目標に国民を強制的に動員しているという論旨である。そのため新旧世代間の調和は、特に「古いもの」(the old)と「新しいもの」(the new)の融合と調和は本来美しい伝統でありすばらしい価値であるにも関わらず、これを政治的な「全体主義」と意図的に連結することにより顕れる問題点を直視しているのだ。このような間違った融合をディッフェンドルファーは「今日の日本の状況がこのように複雑に混ざり合い、曖昧で矛盾に溢れ、以前に一体何があったのかすら不確実にしている

原因の一つ』⁽³⁹⁾とみている。そして続けて、この国家的意図である全体主義の志向が、単純な政治的なイデオロギーの進行ではなく、すでに虞ていた神政的な天皇制問題と連結されているという問題を強調した。

ディッフェンドルファーは、『日本で天皇は国家である。「君民統治」⁽⁴⁰⁾という上位の原則で、君が強調されながら全体主義と独裁の可能性が増加する国民は、次第に二次的に追いやられる』⁽⁴¹⁾と診断した。そしてこのような政治的状況の証拠として、民衆的な制度の改善のために国会での立憲活動の制限、国家管理、青年組織を通じた青年活動の制限、隣人間による相互の監視と統制、教育の統制、思想の統制、日本人思想教育での外国人排除、生活必需品の割り当て供給制と贅沢品の販売禁止、地域社会と学校、教会などを通じた募兵の奨励と国家に対する奉仕の強調、公共事業促進と新たな公共企業の創案と実施、国家精神教育と動員を強調する雰囲気などを具体的に提示している⁽⁴²⁾。

一方で、日本での全体主義の精神教育部分で特別に注目するのは、神社参拝の強調と関心の増加、神像とお札の使用、学校における天皇の肖像画の神格化、戦争に対する美化、戦士徴兵の遺骸帰還意識と位牌の制作追悼、戦場に参与した兵士たちに対する全体的な見送りなどを指摘した。そして社会的な意識としての米国に対する責任転嫁と‘悪魔視’についてであるが、これが米国との直接的な関連を帯びたキリスト教に伝達し、強調されることを特に問題視している⁽⁴³⁾。このような日本の当時の態度は、「東アジアの新しい秩序」(the New Order in East Asia)の創出という外交的な課題と連結されているのだが、特に彼は日本がアジアの新しい盟主という「狂信的なメシア的主張」(a Messianic claim almost fanatical)を国民多

数が支持していると見ている。そしてそれは「日本という価値に対する宣教意識」(Japan has a sense of mission) にまで構図化されている⁽⁴⁴⁾。このような課題の具体的な実行として、世界的な秩序の下で所謂「枢軸国同盟」(the Axis Alliance) と同盟関係を構築していく点にも注目した。結局日本は当時、野心と世界的な目標においてアメリカと日本が協力すること自体が実現不可能であり、一方でドイツなどとの同盟によって現実的な利得を得ることができると判断していると分析している。それは結果的に日本における強烈的な「親独性向」, 「ドイツに対する関心の増加」につながった。やがて望むと望まざるとにかかわらず、日本はアメリカとの戦争を避けることができないという社会的な雰囲気徐々に強調されるのだが、それは全的にアメリカの姿勢に起因しているとの主張を発見することができる。そしてそのような当時の日本の全ての意見の主導が軍部内の極右派、ナチグループによるものであることを明確に指摘している⁽⁴⁵⁾。

これまで整理したディッフェンドルファー報告書の内容は、当時日本の政治社会的な状況に対する全体的で常識的な内容であったとみることができる。その根本的な問題のなかに天皇制イデオロギーが重要な地位を占めていることや、日本の社会認識の中で「日本」が帯びたアジアでの「狂信的なメシア的役割論」や、その「宣教論」などには独特な着眼と鋭い指摘がある。やはり、このディッフェンドルファーの報告書を通して分析すべき課題は、当時日本キリスト教が置かれていた状況と態度であるということができる。ディッフェンドルファーはまず初めに、日本の神社、すなわち「国家神道」⁽⁴⁶⁾ と他の宗教、特にキリスト教との関係に注目した。まずディッフェンドルファーは、この神社参拝に対するキリスト教の拒

否運動が当時日本の植民地であった朝鮮半島で、一定期間強力に行われていた事実を認知している⁽⁴⁷⁾。

そして、かれは日本キリスト教徒たちの信仰生活における神社参拝問題に関連する認識と実践の問題に注目している。まずディッフェンドルファーは、神社参拝が祖先神と天皇、伝説上の人物までもが神的な存在として崇拜され徹底した宗教体制であり、これが神を礼拝するキリスト教信仰と対立するものであると前提している。しかし当時の日本の指導者たちは、第一に神道の宗教性の可否や信仰的な内在の問題よりも、仏教、神道、キリスト教の全てが国家の全体的な目標と新体制に協力し応えていかななくてはならないという考え(日本キリスト教会議長富田満牧師の見解)と、第二にいつかはキリスト教が日本社会のなかで神道と共に羅列した主力の宗教にまで成長するという点に対する信仰、第三にキリスト教徒たちへ強要されている神社に対する参拝が政府の持続的な非宗教論という説得により、国家意識として理解されている点を的確に分析している⁽⁴⁸⁾。そして続けて、比較的綿密に日本キリスト教の各教派合同と一致に関する過程を整理している。「日本基督教団」が創立されたのが 1941 年 6 月 24 日で、この報告書を作成したディッフェンドルファーとベイカー監督が日本を訪問し調査活動をしてきた時期が同じ年の 1 月だとするならば、すでに「教団」創立に対する日本キリスト教界の進行経過を概して詳細に観察することができたものとみられる。具体的な内容についての報告は、第 2 章の後半で整理した内容と大きく変わらない⁽⁴⁹⁾。ただ、やはり各教派の固有の新しい名称、信条、神学的な相違点などの克服問題に深い関心と憂慮を顕わにしている⁽⁵⁰⁾。そして合同のための「委員会とその合同案の立案委員会」は、宣教師たちからは独立的に

活動してきたが、彼らのなかで誰もがある会議に参加することが許されなかったという」。少なくとも外からは、日本キリスト教徒たちは彼らの未来の教会の構造を作っていくなかで、「独立的に誠心誠意働きたいと思う情熱を持っていたとみられる」⁽⁵¹⁾と言ってかなり迂遠にはあるが、教派合同運動における宣教師疎外の現状を強調している。

このように日本キリスト教の状況的な整理をした後、ディッフENDORファーの報告書はより核心的な問題、すなわち日本の当時の国家体制が宣教師と駐日宣教師たちに及ぼす問題にアプローチしている。本来的には、日本キリスト教が宣教師の統制から脱しようとする傾向を持っていたことを前提にするとしても、とりわけ当時は外国、特に西欧諸国の影響から脱しようとする日本国家社会の雰囲気と連動して宣教師たちの影響力は一層弱体化し、排除されていたことを認めた。そしてそれは教会だけではなく、キリスト教系の学校でも同じ脈絡を形成しているとみなされている。より具体的には教会だけではなくキリスト教が所謂「一つの教会」として合同される過程で、宣教師たちがその合同教会の関係設定に言及した。重要なことから、合同後にも各教派宣教師たちへ「日本教会が十分な自由、権利、身分、責任などを挑戦的、かつ価値のある奉仕のための提供ができるか」⁽⁵²⁾という点である。

これについて日本駐在の宣教師たちは、肯定的な希望を持っていたと叙述したが、全体的な脈絡においてディッフENDORファーの予想は悲観的であった⁽⁵³⁾。このような悲観的な観点にもとづく、新しい状況展開は、すでに提案された事案などを列挙するなかによく表われている。「教会と個人の財産は全て日本教会の財団で維持する」⁽⁵⁴⁾、「宣教師たちはすべて現場から離れることになり、彼

らの社団、または財団の法的権利は六ヶ月後に減消する。このような維持財団団体の会員たちが日本人会員から構成される緊急状況に備えなくてはならない」⁽⁵⁵⁾、「制限区域」、または軍事地域などは続けて拡張されている。「外国人たちの財産がこのような地域に含まれた場合、これらは絶対に保護されることはなく、これは日本人たちが統制する財団へと変形し、保存されるは、意見が日本駐在アメリカ大使館代弁人の意見である」⁽⁵⁶⁾と言い、その深刻さを強調した。

また、別の項目として日本キリスト教界の財政的な独立問題に言及したが、これは総じて必要予算対し極度の縮小と緊縮によって状況を克服していくものと予想した。これはキリスト教系の学校と社会機関の経営においても同断である。

続けてディッフENDORファーは、当時日本での宣教師たちの深刻な状況に注目した。「プロテスタント宣教師の約三分之一がすでに撤収しているとみられる。一部家族たち、多くの独身女性と婦人たちを含んだ、約 500 人余りが残っている。ローマカトリック神父とシスターたちも殆ど残っている。70 人余りの宣教師たちが日本で、7 人が朝鮮に未だに残っている」⁽⁵⁷⁾これはすでに日本での宣教師の完全撤収が進行している最中であるという意味である。続けて、「領事官職員たちを通して、アメリカ政府から持続的な圧力が加えられている。クルー大使からの追加の情報が引き続き伝えられている。大使は彼らを撤収させなければ、その身が危ないと警告している」⁽⁵⁸⁾実際に全ての宣教師たちは 1941 年 4 月 1 日以前まで、全員が日本から離れるように勧告されていたことを確認した⁽⁵⁹⁾。そして、すでに日米間では交戦の可能性、政府間の先鋭された批判、両国関係に対する批判的な世論が支配的であるということも指摘した。そして、このようなアメリカとイギリスと

の関係悪化の前兆と実例などは、朝鮮でより具体的に進行しているとも言及している⁽⁶⁰⁾。

しかしディッフENDORFの報告書は、このように全て悲観的であり、徹底して歪曲、高潮、喪失された状況に言及しながらも、結局は日本という宣教地、日本宣教師の未来を放棄したり、否定しないという、極めて「キリスト教的」であり、「宣教的」な提案をし終結している。「1) 日本人と日本に対する事実に留まる私たちの態度を再省察しなくてはならない。2) アメリカにも責任があり、罪悪感を認め偽善と優越感の固定観念から脱しなくてはいけない。3) 私たちはどれほどここから退かなくてはならないのか、そして太平洋の平和の為に何をしなくてはならないのかについての法案を政府が促さなくてはならない。4) このような状況においても日本の宣教師が追放に対する法律を撤廃する反対世論を作り求めなくてはならない。5) 私たちは日本を理解するためにすべて可能なことをしなくてはならない。6) 私たちはまた、日本の中国侵略に対するアメリカ人たちがどのように考えているのかを日本人たちに理解させる努力をし、中国に対してアメリカの関心を明確にしなくてはならない」⁽⁶¹⁾。このような見解のなかで一番光る内容は「アメリカも責任があり、罪悪感を認め、偽善と優越感の固定観念から脱しなくてはならない」とする自省的な言説である。ディッフENDORFは、「私たちの生命を失うことにより、私たちは私たちの生命を求める」⁽⁶²⁾ という聖書的、神学的な命題として再度これを誓っている。

この報告書に現れる当時の日本国家と教会の状況に対するアメリカ宣教部の代表的な認識は、悲観的な状況に対する認識はそのまま維持しながらも、最後まで希望を捨てず宣教的な姿勢を堅持するという意味で原則的で崇高な立場だったことを

確認することができる。全ての叙述の最後に書かれたディッフENDORF報告書の一つの結論は次の通りである。「未来に対する私たち自らの判断は、日本人たちの言葉と約束ではなく、彼らが行うことに基づかななくてはならない」⁽⁶³⁾。これは嚴重な警戒そのものであり、結局は当時の日本の国家と教会が戦争と破滅の道を歩き、キリスト教のすべての基盤を国家体制の狂信的な目標に隷属させる最後の道を歩むに至るまで歴史の証言である。

結 論

— 第2次世界大戦当時の日本キリスト教の戦争協力

日本は1941年にハワイ真珠湾襲撃をはじめ、日米戦争を起こした。これは、まさにアメリカ、イギリス、オランダなどに戦争を宣布したことを意味するが、欧米列強とアジア太平洋地域で対決する世界戦争を始めたということでもある。この戦争はヨーロッパを中心にした第2次世界大戦の延長線として、いわば「ファッショ勢力」と「自由主義」の対決だった。日本はこの戦争で国家の総力をすべて費やして戦い、すべての国家的力量を動員したが、結局は敗退を重ね、1945年8月15日に無条件降伏を宣言した。この戦争の敗戦によって日本帝国は崩壊し、ひとつの名分であった「大東亜共栄権」の理想もまだ挫折した。この戦争で日本国内の民衆はもちろんのこと、植民地朝鮮とたくさんの占領地民衆たちの歩みと生活は疲弊、絶望的な状況が展開された⁽⁶⁴⁾。

この戦争に見られる「日本キリスト教」の態度はすでに前にも考察した通り、日本キリスト教の国家隷属性の進路であり、1940年前後のアメリカ・プロテスタント宣教部の点検と予想がそのま

ま的中する経路であった。それは、第一には、神学的に徹底した「日本的キリスト教」, 「日本神学」を構築し、当時の国家社会の基本価値である天皇制イデオロギーに奉仕し、服属する「キリスト教」としての存在性の確立を模索したものであった。第二にはキリスト教自ら日本国家社会内の国家が目標とする世界侵略とファシズムヘゲモニーの実践課程である戦争を美化し、ついには聖戦とまで宣揚していった。第三には、いわば「宗教報国」という自発的愛国信仰をモットーに国防献金、賦役、キリスト教徒の率先参戦と教会組織の戦時効率性の強化を通して、戦争遂行に直接参加したことである。日本のファシズムの全盛期に見せた日本キリスト教のこのような戦争協力態度に、当時の状況を断面化してみることができる特別で突発的な出来事ではなく、日本におけるキリスト教の受容とその展開全体が孕んでいる。

ただ、このような時代でもごく少数の日本キリスト教徒たちの反戦、平和運動へ積極的に参加し、命をかけた抵抗を展開したこと⁽⁶⁵⁾、そして終戦後、一定期間が経過したが、1967年の復活祭に「キリスト教団」議長名義で発表された「第2次世界大戦下日本キリスト教団の責任に対する告白」を通じた悔い改めの過程は、「キリスト教会史」がもっている生命力と希望の現れであることを否定することはできない。そしてそれはまた、すでに1941年に報告され、最近確認されたアメリカ・メソジスト宣教部日本報告書のひとつの結論と予言の確認でもある。

註

(1) 「キリスト教史学会第66回大会」(東京女子大学, 2015年9月18-19日)で「ファシズム時期の日本キリスト教に対するアメリカ側の認識 — アメリカ・メソジスト教会の現地報告と状況認識を中心に —」のテーマで口頭発表した研究

概要を論文として整理する。

- (2) 土肥昭夫, 『日本プロテスタント・キリスト教史』, 東京: 新教出版社, 1980, p. 331.
- (3) 河上徹太郎, 竹内好, 『近代の超克』, 1979 参照。
- (4) 原誠, 『國家を超えられなかった教會 — 15年戦争下の日本プロテスタント教會』, 東京: 日本キリスト教團出版局, 2005, p. 39 (서정민 역, 『전시 하 일본기독교사-국가를 넘어서지 못한 일본 프로테스탄트 교회』, 서울: 한들출판사, 2009, p. 46)。
- (5) 上同。
- (6) *Church and Mission in Japan*, January 1941 (Report of a visit to Japan by Bishop James C. Baker and Dr. R. E. Diffendorfer To the Board of Missions and Church Extension of the Methodist Church, February 19, 1941, 以降 C.M.J. 1941), この報告書は当時「アメリカ・メソジスト海外宣教部」主事であるディッフENDORFLファー (Ralph E. Diffendorfer) が1941年1月直接日本を訪問, 調査した後作成した報告書である。この時点はいわゆる「アジア・太平洋戦争」が始まった1941年12月8日より1年も残っていない時期である。当時の日本の国家社会とキリスト教の関係, 特に神道と天皇制イデオロギー, 家族国家論による象徴される日本でキリスト教会, あるいはキリスト教主義学校にたいする統制状況, 日本キリスト教の自らの国家体制への適応態度などについて詳細に整理されている。作成者ディッフENDORFLファーは戦後にも日本を訪問したし, 日本での新たなキリスト教界教育機関であるICUを設立することにも深く関与した人物である。この資料は「秘密調査書類 — 引用不可, Confidential-not to be quoted) として分類された資料であったが, 50年以上経過, 現在は公開状態である。筆者はこの資料を青山学院大学の「青山学院資料センター」に所蔵されているものを同大学の氣賀健生名誉教授よりコピーして入手した。資料の分量はA4, 25枚のタイプライターで整理された報告書であるが, 目次には記録されている「p. s. Value of Visit」, すなわち「後記-訪問の成果」部分は流失されている状態である。この資料に対する解説は, 氣賀健生, 「青山学院資料センター所蔵のキリスト教貴重文献・史料その22 — 1941年 Dr. Diffendorfer の日本訪問報告書」*Wesley Hall News*, No. 95, 2008. 3. 6, pp. 12-13 参照。
- (7) 土肥昭夫, 『日本プロテスタント・キリスト教史』, p. 146.

- (8) 上同 p. 146-147。
 (9) 上同 p. 147。
 (10) 서정민, 『일본기독교의 한국인식』 서울: 한울 아카데미, 2000, p. 68-77 参照。
 (11) 『日本帝国憲法』1889, 第 28 条。
 (12) 原誠, 前掲書, p. 80-83 (서정민 역, 前掲書, p. 92-94) 参照。
 (13) 『基督教世界』, 1912. 3. 7.
 (14) 小崎弘道, 「日本民族と基督教」『新人』, 第 11 卷 10 號, 1910. 10.
 (15) 内村鑑三, 「日本の基督教」大田十三男 編, 『愛國心と基督教』, 東京: 一粒社, 1932, p. 138.
 (16) 土肥昭夫, 『日本プロテスタント・キリスト教史論』, 東京: 教文館, p. 147-148.
 (17) 1931 年 9 月いわゆる「満州事変」よりはじまった「日中戦争」以降 1945 年 8 月 15 日第 2 次世界大戦の敗戦までの 15 年間の激しい戦争時代を意味する。
 (18) 原誠, 前掲書 (서정민 역, 前掲書, p. 93) 参照。
 (19) 1925 年設立されて現在はいわゆる「PL 教団」とよばれる「ひとのみち」をはじめとして, このような新宗教は社会を攪乱して, 人間の心を眩惑させて, 日本の国体を混乱させるという疑いで迫害を受けた。
 (20) 渡辺治, 「日本パッシズム期法の宗教統制」, 『戦時日本の法體制』東京大学出版会, 1979, pp. 161ff (原誠, 前掲書, p. 94) 参照。
 (21) 前掲論文, p. 162 (原誠, 前掲書, p. 94, 『思想研究資料集 83 号』 p. 134 再引用)。
 (22) 渡辺洋三, 「日本パッシズム法体制総論」, 『戦時日本の法體制』東京大学出版会, 1979, pp. 16-17 (原誠, 前掲書, p. 87) 参照。
 (23) 赤澤史朗, 『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房, 1985 pp. 239-240 (原誠, 前掲書, p. 95) 参照。
 (24) 原誠, 前掲書, pp. 114.
 (25) 「中外日報」1941. 12. 2, 1942. 2. 12 参照。
 (26) 土肥昭夫, 『日本プロテスタント・キリスト教史』, pp. 350.
 (27) 『宗教団体法』, 1939. 4, (『日本基督教団史資料集』第 1 篇, 日本基督教団宣教研究所, 1997, pp. 398-405)。
 (28) “教会合同に関する聖公会との交渉の報告” (『日本基督教団史資料集』第 1 篇, pp. 300-301 参照)。
 (29) 金田隆一, “富田満と教団の戦争責任,” 「福音と世界」, 1975. 9 参照。
 (30) 原誠, 前掲書, p. 51.
 (31) 前掲書, p. 50.
 (32) 注(5)参照。
 (33) C.M.J., CONTENTS.
 (34) *Ibid.*
 (35) 徐正敏, 『日韓キリスト教関係史研究』日本キリスト教団出版局, 2009, pp. 239-255 参照。
 (36) C.M.J., p. 1, “Descended from Amaterasu O Mikami, the Sun Goddess, the Japanese attribute divine origin to the Emperor. This principle, doctrine, belief or myth, has always been a conserving and steadying factor in Japanese life. The significance of Emperor in the nation is summed up in the first article of the Constitution which proclaims him as inviolable, sacred, and eternal, - The Emperor will reign forever.”
 (37) 天皇を父母として国民全体を天皇の赤子(赤い顔をしている赤ちゃん, 赤ん坊)に規定して国家構成員を一つの家族の概念にする。これは絶対服従, 絶対紐帯を強調する目的であった。特に一時期植民地の韓国人にもいわゆる「内鮮一体」の目標によってみんな天皇の赤子として忠誠することを要求した。そして韓国人も日本の戦争の勝利を含めて国家目標に献身させるための思想的基調でもあった。
 (38) C.M.J., pp. 1-2, “The family is central in Japanese life and the Emperor is regarded as the Head of the Empire’s family. ‘Io’ is the Japanese term for this unified household which in Japan has a somewhat different and deeper connotation than the word ‘family’. ‘Te’ in Japan means the historic, consanguineous, and spiritual inheritance from ancestor to descendant in one unbroken line. The Imperial rescripts or any national policy approved by the Emperor have, in the eyes of the Japanese, a sacred character and are inviolable and unquestioned. At present, the Emperor side of this empire family relationship is pronounced and emphasized.”
 (39) C.M.J., p. 2, “One of the reasons why the present Japanese picture is so often confused, mixed, blurred, contradictory, and uncertain as to what lies ahead.”
 (40) 天皇と人民が共に統治するという意味であるが, 実際には国家, あるいは家族の価値が個人より大切であることを強調する概念である (C.M.J., p. 2 参照)。

- (41) *C.M.J.*, p. 2, “In Japan, the Emperor is the State. In the above principle, ‘Kun Min Do Chi’ when the ‘Kun’ side is emphasized, totalitarianism and the possibility of a dictatorship increase, and the people are more and more secondary.
- (42) *C.M.J.*, pp. 2-3 参照。
- (43) *C.M.J.*, pp. 3-4 参照。
- (44) *C.M.J.*, p. 4 参照。
- (45) *C.M.J.*, pp. 5-7 参照。
- (46) 近代日本の宗教政策においては、初期には神道の国教化政策を推進した。しかしその「非近代性」問題によって神道を二元化した。すなわち日本の国の神、あるいは天皇家との関連されて国家的崇拜対象の神社は「国家神道」として区別してその以外の神社は「教派神道」にした。「国家神道」はすべての宗教的権威の上に存在する「超宗教」に昇格して、「教派神道」は従来の仏教、あるいは新しく受容されたキリスト教のような一般的レベルの宗教と同じ次元にするという戦略であった。ファシズムのクライマックスに強調された「神社参拝」は「国家神道」の「超宗教」、あるいは「非宗教」の論理の名分で全国民、全宗教人に強制された。しかし「国家神道」も明確な宗教であることは色々な研究によって判明されていた（徐正敏『日韓キリスト教関係史研究』日本キリスト教団出版局，2009，pp. 80-96 参照）。
- (47) *C.M.J.*, p. 8 参照。
- (48) *Ibid.*
- (49) 「第 2 章 1940 年前後，日本キリスト教が直面した課題」参照。
- (50) *C.M.J.*, p. 10 参照。
- (51) *C.M.J.*, p. 10.
- (52) *C.M.J.*, p. 14.
- (53) *Ibid.* 参照。
- (54) *C.M.J.*, p. 15.
- (55) *Ibid.*
- (56) *Ibid.*
- (57) *C.M.J.*, p. 17.
- (58) *C.M.J.*, pp. 17-18.
- (59) *C.M.J.*, p. 20.
- (60) *C.M.J.*, p. 18 参照。
- (61) *C.M.J.*, pp. 24-25.
- (62) *C.M.J.*, p. 25.
- (63) *C.M.J.*, p. 25.
- (64) 서정민, “중일, 태평양전쟁과 기독교,” 『한국 기독교와 역사』 제 21 호, 2004. 9, p. 6.
- (65) 前掲論文, pp. 14-17 参照。