

1945年前後の韓国キリスト教の受難

——信仰と良心の圧制に対する抵抗、そして屈折と懺悔の問題——⁽¹⁾

徐 正 敏

序論－近代日本の宗教政策と国家統合方案

日帝下、特に解放直前のファシズム絶頂期に韓国キリスト教は最も過酷な受難を経験した。軍国主義日本の最後のであり、断末魔的に狂奔する戦争に起因した総動員体制から、その背景を説明することができる。しかし日帝の度が過ぎた植民地韓国に対する精神的圧制、特にキリスト教に対する弾圧の遠因は、近代日本の宗教政策や、国家統合、統制の方式と深い関連になっていたとすることができる。このような日本近代史の宗教政策、国民精神に対する統制が絶頂を遂げた敗戦直前の日本で、植民地韓国で、キリスト教に対する国家の圧制が淵源であったということを一とまず釈明していこうとするものである。

近代日本の国家目標の第一原理は「脱亜入欧」⁽²⁾であった。これは特に日本国内の政治状況において、伝統的執権勢力であった「幕府」を制圧し、天皇を中心とする新しい日本を設計しようとした「尊王派」の国家戦略であった。まさにこれらがいわゆる「明治維新」の中心勢力であり、彼らが推進した改革目標だったとすることができる。ところがここに大きな問題があった。すなわち「入欧」という意味は西欧帝国と同等になるという意味であるが、西欧帝国の精神的、宗教的基調はキリスト教に

あることを彼らが知らないはずがなかった。最初の目標としての「脱亜入欧」に依拠すれば、近代日本の精神的土台もキリスト教になるほかになく、キリスト教帝国である西欧の先導に従わなければならないという結果に帰してしまうのである。しかし日本は16世紀以来、国家的経験からキリスト教に対する「コンプレックス」をずっと持ち続けていた。すなわちカトリック帝国であるスペイン、ポルトガルのキリスト教宣教時代に付随して経験したカトリック帝国の侵略の脅威⁽³⁾に警戒心を持ちながら、以後数百年のあいだこうした政治的理由でキリスト教の禁教政策を堅持してきたのである。ただ西欧帝国のなかで政治的性格、そしてさらにキリスト教宣教の意思が相対的に少ないと判断したプロテスタント国家であるオランダとだけは部分的に交易の門を開いた。すなわち、長崎の人工島である「出島」⁽⁴⁾で制限的な交流のみ持続したのである。この過程だけを見ても近代日本のキリスト教の警戒「コンプレックス」を如実に把握することができる。

このような歴史を通してみれば、いくら開放、改革、近代化の基調が確立し、西欧文明化の道を歩むことを決めたとしても、日本のキリスト教受容の選択は容易ではなかった。相変わらず彼らは、キリスト教の布教の自由、許容は日本の西欧隷属化の始まりになるという警戒心を持っていた。これに続いて提示された近代日本の「キャッチフレーズ」は「和魂洋才」⁽⁵⁾である。そのため「脱亜入欧」の兆しを予測して、先手を打つ戦略であらかじめキリスト教を受け入れた一部の初期「幕府サムライ」の意図は失敗に帰した。すなわち政治的に失脚した「幕府側」系列の地方出身の貴族たちは日本近代の目標が西欧化されていくだろうと判断、その土台となるキリスト教をまず受け入れて、それを通じた政治的再起の可能性を目指した方策⁽⁶⁾はこの「和魂洋才」に霧散してしまったという意味である。

それならここで日本近代国家が設計した「和魂」は何かと言うこと

である。これを彼らの宗教政策の変化過程から類推することができる。先ず、「神道国教化」政策を考えた。⁽⁷⁾ 明治政府は「国教化」程度ではなく、初めには「祭政一致」の時代に戻ることを宣言することもした。しかしここには近代日本が越えられない二つ程の制限があった。第一、神道の宗教的「レベル」の脆弱性である。日本の主力宗教のなかの一つである仏教は外来宗教であるため、国教考慮の対象から除外されるほかはなかった。もちろんキリスト教は外来宗教であるばかりでなく、以前からの「コンプレックス」まである。ここで選択可能なものは日本の伝統的宗教である神道のみであった。しかしこの神道こそその時も今も原始宗教、自然宗教にもっとも近い宗教的特性を持っているという理由で、事実上近代志向の日本の国教としてはいろいろな限界があった。第二に、しかし前の理由よりさらに重要な問題があった。すなわち明治維新と近代日本の推進者たちの判断によって、近代以後の宗教政策目標の核心が再検討されたのである。“信教の自由と政教分離の原則が近代国家建設のために必須であることを認識”⁽⁸⁾ した点である。これに加えて筆者の分析は、事実上近代日本の近代化モデルの最終目標は当時国教を持ったヨーロッパ帝国と言うよりは、すでに宗教の自由と政教分離原理を採択していた米国にあった点に注目せざるを得ない。明治政府は、すでに宗教の自由という項目を近代国家の目標の大勢として認識したのである。

そこで政府は、近代国家の宗教の自由を念頭におきつつ、自分たちの内心の目標である国民精神統合の土台機制である「和魂」を確立するための具体的方法として、「神道分離化」作業に着手した。“教派神道と国家神道を区別して国家神道を一般宗教から分離する作業をもすばやく進行させた。1873年1月祝日改定、2月官幣諸社祭典の地方官参拝、3月紀元節と官幣諸社官祭式制定、7月神管奉務規則と歴代皇靈・神宮以下祭祀・祝日等の制定・改定、10月年中の祭日・祝日等公休日が制定

された。つづいて1874年以後にも官國弊社定額布告、神社祭式制定等が施行され、1895年11月27日には信教の自由を保障する趣旨の教務省口達が公布された。”⁽⁹⁾

結局、神道を分離して「教派神道」は仏教、キリスト教、新宗教などと同じ次元の宗教に置かれた。これらの諸宗教に対しては、近代的意味の信教の自由、宗教の自由を提示し、同時にここで分離させた「国家神道」を「超宗教」の位置に引き上げ、国家、国民統合のイデオロギーとした。⁽¹⁰⁾ 他方「国家神道」として分類された神宮、神社は歴代の天皇、天皇家の靈魂を推戴する所として、「近代天皇制イデオロギー」、すなわち「天皇崇拜」の根幹となった。⁽¹¹⁾ 近代日本の精神的土台である「和魂」は「天皇制イデオロギー」と不可分に結びついており、これが日本、さらに日帝下の韓国キリスト教受難の根本的背景であったことをおさえておく必要がある。

1. 日本政府のキリスト教政策と日本キリスト教の対応

近代日本政府が苦心して、宗教政策を段階的に展開する理由の根本には何よりも「キリスト教コンプレックス」があった。近代国家を志向し、その重要項目となる宗教の自由も保障しなければならないが、何よりも西欧帝国の精神的侵略、それと連なる隷属化を心配したキリスト教をどれほど効果的に牽制するかが鍵であった。さらにすでに「超宗教」として分離、昇格させた「国家神道」、具体的には「近代天皇制イデオロギー」を通して国民統合を成し遂げていくのにあたって、キリスト教は彼らから相変わらずもっとも注意しなければならない妨害勢力とみなされるほかなかった。すなわちキリスト教徒を含めたすべての宗教の自由を明らかにする表面的な近代性と、実際には天皇制イデオロギーを通して国家の精神、宗教を統制しようとする内在的な意図との乖離を克服

していこうとすることが彼らの最終的な目標だった。

キリスト教の自由は一応73年2月黙認されたが、キリスト教排撃の社会的風潮は解消されなかった。いなむしろ、キリスト教の伝道が活発になると、この風潮も高まった。(中略)キリスト教を邪教として排撃する運動が神儒仏教関係者によってすすめられた。(中略)これはキリスト教文書を読み、一定の立場からキリスト教を攻撃したものであり、この関係者の見解を代表するものといえよう。それによれば、キリスト教は神またキリストへの信仰、自己自身の救済を中心におき、天皇、国家、家族への忠誠を無視する教であり、これは共和制につながる危険思想である。また神の天地創造やアダム物語などは非科学的妄言である、というのである。⁽¹²⁾

宗教の自由を表面的な目標に決めていた近代日本の政策基調によって、官憲による直接的なキリスト教弾圧は問題になることがあった。特に近代化政策を推進していかなければならない日本政府がキリスト教を依然として弾圧することで、西欧諸国との国際外交問題を起こしたこともあった。そこで選ばれた方式は、社会的な雰囲気、世論、土着宗教との思想的討論を誘導し、間接的にキリスト教を警戒していく方法であった。

これに加えて日本政府は信教の自由を保障した帝国憲法の条項に条件の但し書きをつけた。普遍性を持つように見える内容に条件を加えたのは、キリスト教を念頭に置いたからである。それは、日本と植民地韓国におけるキリスト教圧制が絶頂に達する1930～40年代に明らかとなったのであった。

1892年2月の「日本帝国憲法」(第28条)の発布によって信教の自由の法的手続きが完成した。しかし、広く知られているように、第28条は「日

本臣民は、安寧秩序を妨げず、臣民としての義務に反しない限りにおいて、信教の自由を有する」となっており、「絶対的な自由の保障」というよりは、むしろ「相対的、条件的自由の保障」を与えられたというべきである。⁽¹³⁾

結局このような帝国憲法の「条件の但し書き」は以後法制化され、具体的には「治安維持法」と「不敬罪関連法」として実行された。⁽¹⁴⁾ この他に日本政府、具体的には「朝鮮総督府」は、「超宗教」としての天皇制イデオロギーを保全し、宗教、特に具体的にはキリスト教を制圧するための法制化過程を持続的に展開した。その法制化過程の代表的な項目を羅列すると次のようになる。初期のものとしては1899年のキリスト教統制法令である。具体的には布教機関規制法（内務省令第41号）、私立学校宗教教育制限法（私立学校令と文部省訓令第12号）、キリスト教団体法人化規制法（文部省令第39号）などである。つづいて「日韓合併」直後のものとしては次のようなものがある。1908年統監府時代の私立学校令、1911年朝鮮教育令と私立学校規則中の宗教教育の制限、1915年の布教規則とキリスト教布教機関の統制令、1915年の改正私立学校規則が代表的である。つづいて1920年の改正布教規則、同じ1920年と1922年の改正私立学校規則等を追加することができる。⁽¹⁵⁾ 法令制定後は、各法令を実際にどのように適応し、拡大していくのかが重要な課題となる。1930-40年代のファシズム絶頂期には、単に布教関連法や私立学校令等教育関連法の適用を拡大しただけでなく、前述の治安維持法、不敬罪関連法等を総動員してキリスト教弾圧に活用した。だが実際に個々のクリスチャンにとって大きな重圧となったのは、法制による強圧よりも、世論の圧力であった。その代表的実例がいわゆる1891年の「内村鑑三の不敬事件」である。

「彼らの前で神を否んではならぬ。」そう決心した時彼の番がやつて来た。

彼はつかつか壇の上に登って行って勅語の前に行き、そのままくりと後をむいて降りて来た。壇上に立ち止った時、いくぶん頭を下げたように見えたが、それは決して普通の場合の敬礼ではなく、もちろん最敬礼ではなかった。⁽¹⁶⁾

1891年1月9日、天皇が下賜した「教育勅語」に対する奉拝式で、当時東京第一高等学校嘱託教師だったクリスチャン内村鑑三が信仰の良心上、偶像礼拜に該当することを念慮し、最敬礼の姿勢で礼をしなかったことで事件が始まった。直ちに日本の朝野は、クリスチャンは天皇に対する崇敬に徹底できず、日本の国家的共同目標の並進に妨げになる勢力だと罵倒した。当時東京帝国大学哲学教授であった井上哲次郎を筆頭に、内村鑑三個人だけでなくキリスト教全体を攻撃した。当時登場した具体的命題が「キリスト教邪教論」とクリスチャン「非国民論」だった。このことで結局初期のキリスト教徒は日本社会で大きな危機に出会ってしまった。

ここで注目すべきことは、これに対する日本のクリスチャンの姿勢である。「内村鑑三不敬事件」自体とその批判に対しては解明、弁証の見解も登場したが、全体的な方向は日本国家社会に徹底的に適応するキリスト教としての進路だった。すなわち、「天皇制イデオロギー」を自身の信仰よりも上位に置く「帝国順応のキリスト教」に方向を定めるのである。

教会やキリスト教系学校は天皇・皇后の恩徳を語り、忠誠の意を表明してきた。彼らは天皇制のもとで追い込められ、そのイデオロギーのとりこにされたという被害者意識はなく、天皇制のもとにある自己を自覚し、そのイデオロギーとキリスト教をさまざまな方法で結びつけながら、自らの活動をすすめてきた。⁽¹⁷⁾

結局、日本キリスト教は適応と隷属の道を選択したのである。しかし彼らが国家に対し忠誠を誓い、「天皇制イデオロギー」に適応する論理を持続的に展開するとしても、具体的に忠誠を示す姿勢が発揮できない限り、日本の国家社会のキリスト教に対する排除は容易に止まることはなかった。日本キリスト教が国策協力に邁進した具体例が、「日韓併合」を積極的に支持し「植民地伝道」を通じた宣撫工作の一環として推進した「朝鮮伝道論」の実行などである。⁽¹⁸⁾ このような一連の実践的活動は一時的には日本政府の認定を受け、キリスト教は国家目標の推進に協力するパートナーとして、主要3大宗教の連合体である「三教会同」⁽¹⁹⁾の一員にもなった。

ところがまさにこのような日本キリスト教の国家適応の態度こそが、自らをさらに国家隷属の道に没入させ、その同じ道を歩み続けるほかないようにする、すなわちもっと深い歴史の泥沼に陥らせるもう一つの背景だったとも見ることができる。さらに日帝末期になって韓国キリスト教に対する信仰的強圧、「天皇制イデオロギー」に対する隷属化を強制する過程で、日本キリスト教は韓国キリスト教を説得する国家の手先に転落する原因にもなったのである。日本キリスト教もやはり信仰史的にみると、持続的に険しい道を歩かなければならなかった。⁽²⁰⁾

2. 「天皇」と「キリスト」の直接的対立構図

日本の代表的教会史家土肥昭夫は、日本キリスト教の歴史を「天皇制イデオロギーとキリスト教」、あるいはより端的に「天皇とキリスト」の関係論としてみた。土肥は、両者は基本的に相争う関係にあるものの、日本キリスト教はある一定期間天皇制イデオロギーに隷属した道を歩んだとして批判した。彼の大部分の日本キリスト教史関連の通史、時代別論文においては、この主題はもっとも重要なテーマとして位置づけられ

ている。2008年に土肥が死去したのち出版された二巻の遺稿著書もすべて天皇制イデオロギーとキリスト教の関係を扱っている。⁽²¹⁾

このように日本の近代史、キリスト教の歴史は「天皇制イデオロギー」との密接で、必然的な関係構図を持った。そのために日本キリスト教と植民地だった韓国キリスト教の受難と屈折の歴史の背景を「天皇制イデオロギー」が占めていたと言っても過言ではない。これが最も先鋭的に表れたのが日帝末の韓国キリスト教受難の現場であった。

「天皇制イデオロギー」は、ファシズムの絶頂期に至ると、「超宗教」という名分に加えて、露骨に宗教的性格を表したため、キリスト教との葛藤は深く広がった。これは韓国キリスト教の日帝末における受難状況の性格を、決して国家と宗教の葛藤や、国家権力による宗教弾圧と見ることのできない前提となった。すなわち「天皇制宗教」という巨大な国家宗教とキリスト教信仰体系間の葛藤、すなわち宗教間の対立として理解されなければならない理由になるのである。

問：天祖大神は偽りの神であるとはどういう意味か。

答：聖書にエホバ以外に真の神はいないと書いてあるので天祖天神は虚構の神です。

問：偽り神社参拝をすると言うがそれはどういう意味か。

答：神社に行き頭を下げて、絶対にそれは天祖大神を崇拝するのではなく、エホバの神を崇拝するという意味です。

問：天皇陛下とエホバ神との関係はいかなるものか。例えば、どちらが上なのか言ってみよ。

答：もちろんエホバの神が上です。天皇もエホバ神の支配を受けます。⁽²²⁾

この尋問の核心は「天皇とキリスト、あるいはエホバ」の関係論である。さらに質問の中身には“天皇も罪人なのか、天皇もキリストによっ

て救いを得なければならないのか、天皇は「現人神」ではないのか、天皇も最後の審判を受けなければならないのか”⁽²³⁾等の神学的内容が加えられた。

日帝下のキリスト教、あるいは民族受難史を、国民儀礼とって包み隠した神社参拝強要や、戦争動員、創氏改名、強制徴集、徴用などのような政治的側面からのみ考察してしまうと、むしろ本領を失うことになる。このような「天皇制イデオロギー」すなわち「天皇制宗教」の強要を中心に据える必要がある。したがって神社参拝も問題であるが、天皇が住んでいる東京方向である東方に向かって、決まった時間に最敬礼で礼をしなければならない義務、すなわち「東方遥拝」や天皇夫婦の写真に敬拝しなければならない「御真影敬拝」等が、実は一層深刻な宗教良心上の強圧だったのである。これらの「天皇制宗教」の強要に対する信仰上の反論が記録されたのは、次に引用する小宗派である「エホバの証人」の資料である。

天皇は一人の人間であって神に非ず。此の人間天皇を擁して全アジア否全世界を征服せんと企図するが如き計画は悪魔に踊らされたる軍国狂奔の誇大妄想である。⁽²⁴⁾

このような観点からみれば、日帝末期神社参拝強要に抵抗して殉教したり受難にあった様々な事例を丁寧に検討し、各々の抵抗行為をその違いにも留意しつつさらに詳細に分析して見る必要がある。抵抗の行為は、神社参拝はもちろん、「東方遥拝」「御真影敬拝」「皇国臣民誓詞」の斉唱など日帝の強要事項を全部拒否した場合と、選別して神社参拝以外の他の要求には応じた場合とがあった。時には神社参拝以外のことはおおよそ国民儀礼であり、政治的性格の要式行為であるが、神社参拝こそ信仰上の問題として参拝を拒否したという論理もあった。しかし日帝

の「天皇制宗教」強要を根本的問題にしてこの問題を見れば、神社参拝はもちろん、むしろ「東方遥拝」や「御真影敬拝」が一層強力な宗教的行為の強要だったという分析も可能である。⁽²⁵⁾

結局、近代日本の宗教政策の核心は「国教」よりさらに強権的な宗教としての「天皇制イデオロギー」だった。これが日帝末期のキリスト教弾圧の基礎となり、構図的に「天皇」と「キリスト」の激突として現れたのである。

3. 日本キリスト教を通じた信仰的懐柔と強圧

日本キリスト教の大勢が天皇制国家、特に日本帝国の国家的目標に並進して国家適応の宗教として存在方向を定めたのはすでに見てきたところである。これによって日本キリスト教は国家の、宗教に対する統制、特にキリスト教の実体を混乱させるほどの強圧が加重される過程でも、すでに決まった路線から抜け出すことに骨を折った。もちろん少数の個人や、小宗派の中に部分的ではあるが国家の弾圧に抵抗して受難の道を歩んだ場合にも発見されるけれども、日本キリスト教の大勢は順応の道、それでさらに険しい国家隷属の道を歩んだと言わざるを得ない。

しかし一時神社参拝を全面的に強要された時、日本キリスト教の立場から深刻な憂慮を表明し、これに対する拒否の動きがあったのも事実である。

伊勢神宮は宗教を超越せる宗教なり故に日本国民たる者は必ず之を拝せざるべからずと。之は信教自由の帝国憲法の精神と矛盾する神社は宗教に非ずとする政府の見解、(中略)伊勢神宮のみ限りては我皇国に於いて政治的に極めて重要で大切な位置に在らせるるが故に此の思想上の混乱を放任して置く事が出来ないのである例へば朝鮮統治上此思想的混乱が容易に

ならぬ困難を惹起して居るのである。⁽²⁶⁾

以上の松山常次郎の論説は、日本キリスト教の「国家神道」、天皇崇拜の宗教性について憂慮を表し、この問題が日本国民に思想上の混乱をもたらすことはもちろん、その上韓国植民地統治に矛盾に満ちた混乱をもたらし得ることを正確に指摘している。しかし残念ながら松山常次郎のような比較的適切な警戒は、日本キリスト教の全体的な流れではなかった。

すでに国家適応、順応の道を選んだ日本キリスト教は、韓国キリスト教の抗日民族的抵抗に対して批判的見解をたびたび披瀝してきた。さらに韓国キリスト教に対する神学的批判もためらわなかった。3.1独立運動を主導した韓国キリスト教を、“ユダヤ教的の形式と、偏狭な愛国心”⁽²⁷⁾の集団と規定するかと思えば、韓国キリスト教に対して勧告するつもりで“権を乗る者に服従するは聖書の示す所なるが故に日本政府に服従する筈だ”⁽²⁸⁾と言った。さらにいわゆる「朝鮮伝道論」を通して、「韓国人の日本化」を自分たちが主導するのだと宣言した。こうした動きを柏木義円は次のように批判した。

組合教会が朝鮮人伝道を開始するや、当事者は「朝鮮教化の急務」と其伝道方針を堂々宣言被致候。其れ依れば、鮮人伝道に二箇の目的有之、一は鮮人個々の靈を救ふことで、一は鮮人を同化して日本国民と為すことに有之。前者は外国宣教師の伝道にでも之を成し得れど、後者は日本の基督教ならざる可らずとあつて、外国宣教師の伝道の向ふを張り、(中略)吾人は其伝道の動機の不純なるを慨して、之を排撃して、…(後略)。⁽²⁹⁾

結果的に部分的な憂慮が提起されることはあったが、日本キリスト教は初めから決まった国家順応の道に従い、韓国に対する植民地経営の

協力者、加害者として共に参加してきた。特にもっとも問題視すべき点は、同じクリスチャン同士でもあった韓国キリスト教に対する信仰的弾圧を率先してやったという事実である。これは全面的な神社参拝の強要時期の絶頂をもたらした。

神社崇敬は、預言者の墓を白く塗つて建立し、或いは義人の碑を飾つて崇敬したイスラエル人精神に相通ずるものである。而してこれは「父母を敬へ」との御言によって主がわれら日本の基督者に命じ給ひし美風として、永久に保存すべきものであると、筆者は確信する。此の日本国民の美德に対する正しい認識と、斯る聖書の解釈とを、在鮮長老派宣教師諸氏もつてゐたならば、朝鮮の宗教教育機関の廃止のとき不幸事は起り得なかつたであらうの⁽³⁰⁾。

以上は山口徳夫の論説であるが、ここで記されていることは、当時神社参拝に抵抗していた韓国のクリスチャンにはもっとも骨身にしみたものだった。日本の官憲、植民地統治者の立場がどうであれ、同じ信仰の立場を堅持していかねばならなかった日本のクリスチャンが、神社参拝が聖書的であり、神の命令だと妄言することによってその抵抗の説得力をくじいてしまったからである。加えて、日本キリスト教の代表者が直接神社参拝強要の説得に出てくることもあった。

本年6月より7月にかけて日本基督教会大会議長の資格以て芝教会牧師、富田満氏⁽³¹⁾が朝鮮の伝導旅行を行った7月1日に平壤に於て西鮮四道の長老教会信徒の代表者百数十名と一堂に会し神社問題を討議した午後八時より翌朝午前四時半迄徹宵熱心真剣の態度を以て研究討論し遂に神社参拝を承認するの決議を行ったとの事である、平安南道の当局者も総督府の官吏も大に富田牧師の働きを多とし此の結果に対し感謝したそうである。富田

牧師は平素より神社は宗教に非ずとの持論を有する人である。此の夜若し彼等朝鮮人側の代表者等が富田牧師の説得に服する能はざる時は神社問題にて殉教者となる申合せであったと云う。⁽³²⁾

結局日本キリスト教は、日帝の韓国キリスト教弾圧に、国家権力の下手人の役割を果たしたのである。それは日本キリスト教の歴史で何度も何度も繰り返し想起しなければならない悔恨の史実である。韓国キリスト教では同じ信仰を共有した同志からの受難であった。さらにその内容が「天皇制宗教」の強制というもっとも重い信仰良心上の問題、主体性破壊の項目であった。

4. 韓国キリスト教の抵抗と屈折

日帝末期の受難史にあって、韓国キリスト教の対応は「少数抵抗」「多数順応」に結果したと総括できる。もちろん日帝の強圧が加重され始めたころ、大多数の韓国クリスチャンは抵抗の決意を心に誓ったのはもちろんである。これらの主体性内には民族的抵抗意識と信仰守護の決意が共存していて、これは少なくとも日本クリスチャンの立場とは異なり二重の動機が作用した。しかし日帝の圧制は韓国クリスチャンの抵抗決起を無力化させるほどに執拗だった。繰り返しになるが、それらのキリスト教弾圧は、単純な政治的次元ではなく、政治的目的によったのではなく、国家宗教としての「天皇制イデオロギー」を展開させようという、宗教的意図とそれに伴う強固さがより激しくなったからである。これに多数のクリスチャン、特に韓国プロテスタントキリスト教の主流である長老派・メソジスト派の両教派のクリスチャンは、少数の個人的な抵抗が起こる一方で、教会の大多数が順応する中で崩れた。

1945年前後の韓国キリスト教の受難

神社参拝問題を中心にした日帝末期における朝鮮キリスト教受難史のなかで、教勢の理由からか、それとも教会政治の中心性のためなにか定かではないが、この問題は徹底的に長老・メソジスト両教派を中心にご扱われてきた。しかし実際朝鮮において最大教派だった長老教会は一定の抵抗、検証期間を経て変則的な処理過程があったとはいえ、1938年9月10日の第37回総会で日本の国家神道に対する「国民儀礼」の主張を受け入れ神社参拝を公式可決した。そのため、主流教会の決定に反対する少数者の抵抗として報告されているにすぎない。また第二の教派であるメソジスト教会も少数抵抗者の事例は記録されているが、神学的立場の違いのためか日帝の宗教的強要への受容はより速くより深い。⁽³³⁾

日帝末期の受難史における受難と抵抗の主体は、その他の小さな教派や宗派を通して再確認しておくことも必要である。

イエスの地上の天国が建設されれば、キリスト教徒はありとあらゆるものの王であるイエスの統治下に平和で安楽な生活をする事ができると、いろいろな帝国の滅亡を暗示する政治に関する不穏な言動をした。⁽³⁴⁾

同様に、当時ホーリネス教会の信徒の中には「迫りくる再臨論」で日本の警察の審問を受ける者が多く、このような理由がもととなって、ホーリネス教最高指導者たちの積極的な親日行為にもかかわらず、教団が解散させられる悲劇を被った。⁽³⁵⁾ これらホーリネス教会の再臨論者たちに向けられた嫌疑と適用した法令は治安維持法や不敬罪関連法であるが、細かく内容を見るとその大部分が信仰、神学的ことがらに関わっている。これはそのまま日帝末期の韓国キリスト教圧制の土台が「天皇制宗教」との宗教的葛藤であったことを示している。

さらに日帝末期の韓国キリスト教弾圧とそれに対する抵抗は、組織

化された教派や教団に限定されなかった。無教会主義者と称された金教臣と『聖書朝鮮』グループも弾圧の対象となり、過酷な受難に耐え、大胆な抵抗を試みた。これが、1942年雑誌『聖書朝鮮』が発行号数158号で強制廃刊にされ、編集者と執筆者、熱血購読者が検挙され、思想的取り調べを受けた「聖書朝鮮事件」である。

推し量るに、去る冬の非常な厳寒に、少ない淡水の底まで凍って、この惨事が生じたようである。例年には凍らないのに凍りついたことが理由のようであり、凍死したカエルの死体を集めて埋葬してやると、池の底でまだ2匹が這い回っていた。ああ、全滅は免れたみたいだ。⁽³⁶⁾

これらのグループが見た宗教的希望と民族的希望を、日帝当局は決して見逃さなかった。万一当局がただ政治的弾圧の意図だけで韓国キリスト教を注目していたなら、取るに足らない小規模な信仰グループの神学的談論に、このように鋭くそして執拗な追及は行わなかったかもしれない。当局の追及の根底には宗教的執念の根本的意図が明らかに存在したと思われる。

このような葛藤、抵抗の記録を詳細に検討することが必要であるが、その際重要な視点は、この時期の韓国キリスト教会の大勢が日帝に対する順応と挫折であると見なすことである。このことを真摯に回顧することが、この時代の受難史を検討する上で極めて重要である。

長老教会の親日的協力はこれにとどまらず総会連盟と常置委員会を中心に戦時物資の動員および人力の動員に対する協力までつながった。1941年8月、常置委員会は戦時体制の声明およびいわゆる「愛国機」（戦闘機）献納を決議して、鄭仁果を会長とした「朝鮮イエス教長老教徒愛国機献納期成会」を組織した。そして翌年2月、陸海軍飛行機1台と機関銃7丁分の代

金150,317円50銭を伝達した。さらに戦争物資調達のために金属、真鍮はもちろん教会の鐘まで献納した。⁽³⁷⁾

韓国キリスト教が日帝の戦争を積極的に支援し武器を献納した。さらに教会の鐘まで取り外して戦争物資とした。これは“群れが彼らの刃物を打って鋤をつくり、彼らの槍を打って鎌をつくり、この国とあの国が二度と刃物を持って互いに討たず、二度と戦争を学ばない”（イザヤ2章4節）という聖書の言葉に完全に反する行為であった。

しかし韓国キリスト教の屈辱的な屈折はこれにとどまらなかった。信仰的良心に抵触する致命的な行為が続いた。キリスト教の牧師らは神社建立のために勤労奉仕をし、メソジスト教会では尚洞教会に「皇道文化館」を設置し、日本の精神と文化を宣揚した。さらに教役者らが漢江で神道式斎戒儀式である「禊ぎ払い」（入浴や水を浴びて不浄を洗う儀式）を執り行ない神社に参拝することまでした。⁽³⁸⁾

このような韓国キリスト教の屈折は解放直前「朝鮮総督府」の主導で進められ、さらに「日本キリスト教朝鮮教団」が組織されるに至った。

1945年6月25日朝鮮総督府政務総監遠藤は朝鮮長老教会と朝鮮メソジスト教会、救世軍、カトリック教会、聖公会、日本の教会の指導者55名を政府会議場（Government Assembly Hall）に招集し会合を持った。（中略）当時採択された新しい教会規則によれば、この教会の重要な役職である「統理者」と「副統理者」、八つの各局長といくつかの本部委員会委員長が選出されなければならなかった。「統理者」と「副統理者」を選出する際には一回の「投票」（Straw Vote）で行われ、総督府官僚たちが票を集め投票結果を発表した。（中略）統理者：金観植牧師（長老教会）、副統理者：金広泰牧師（メソジスト教会）/委員会が「規則」を起草する時は初代「統理者」と「副統理者」は総会で選出せず政府から任命されると規定されていた。⁽³⁹⁾

結局韓国キリスト教の日帝下最後の段階では、「天皇制宗教」を事実上の国教とする日本政府、直接的には朝鮮総督府の下、隷属組織に転落してしまったのである。これは、韓国キリスト教が国家権力、それも特定の宗教的主体性を強くもった権力の侍女に変質する屈辱的な過程であると同時に、その受難の絶頂期でもあった。

5. 韓国キリスト教親日的協力の後遺症と教会分裂

永遠のようだった日帝は崩れて、韓国民族とキリスト教は解放を迎えた。解放の時空間で一方で当惑を感じたのは、日帝に徹底的に忠誠をつくし、信仰的貞節を破った人々だった。その代表例は日帝の主導で解放直前に組織された「日本基督教朝鮮教団」の中心人物たちで、彼らは自分たちがいかなる進路を取るべきか困惑しつつ、伝統的な韓国キリスト教の一つの理想だった「単一教会」の夢、いわゆる「エキュメニズム」を主たる大義名分としてこの「教団」を存続させようとした。そこで二度にわたって組織存続のための「南部大会」を召集して、名称を「朝鮮基督教団」とした。しかしこの組織自体の出自的限界はどうすることもできなかった。

10月18日に「総会」開会式で幾人の代議員たちが立ち上がりこの会議は何の目的で召集されたのかという質疑があった。これに対して金観植牧師は自身と役員たちが辞任するため総会を召集したと答えた。そこであるする代議員が日本人によって任命されたのだから日本人にも辞意を伝えなければならないと言った。さらにその代議員は連合教会は神にとってせはなく日本人によって創られたため無効（Null and Void）であるとし、これに出席したすべての代議員が同意した。このような経緯から「総会」は驕然としいかなる公式的措置も取ることができなかった。⁽⁴⁰⁾

こと「南部大会」は失敗し、彼らは各所属教団に復帰しその再建を試みるが、その過程でもさらなる葛藤と分裂を味わうことになった。しかも解放後韓国キリスト教には少数ではあるが、抵抗の道を放棄しなかったいわゆる「出獄聖徒」という存在が厳然とあった。日帝末「少数の抵抗グループ」と「多数の順応グループ」「相当数の逃避, 中道グループ」間の相対する葛藤が、解放後韓国キリスト教「内部受難」の核心問題だった。まず、「出獄聖徒」たちは、1945年9月、神社参拝を行なった教役者たちが最小限2か月以上休職し、悔い改めることを骨子とする「韓国教会再建5原則」を発表した。⁽⁴¹⁾そしてこのような方針を、逃避, 中道グループが支持して、自粛、再建の原則を別途主張した。⁽⁴²⁾しかしこれに対して1938年9月、神社参拝可決当時の長老教総会長だった洪澤麒が強硬に反対意見を述べた。彼らの主張は、教会を支えるために尽力した人も、監獄に行った人と同様に苦勞したのだから、逃避したり隠れた人たちよりはむしろ日帝の強制強圧に屈服した人の苦悩をより高く評価しなければならないというものである。この主張は神社参拝や日帝に対する協力の罪責問題は、他者の干渉や、要求ではなく、当事者と神との間の直接的な信仰良心の問題として見なければならないという見方に支えられていた。⁽⁴³⁾彼らは、逃避, 中道グループの役員たちが審判者の立場に立って、彼らの過ちを責め罰することに強い拒否反応を示した。

結局この問題は韓国キリスト教の混迷に満ちた大分裂につながった。いわゆる長老教会の「高神派分裂」(長老教会第一次分裂)、そしてメソジスト教会の「復興、再建派分裂」(メソジスト教会第一次分裂)がこれである。

長老教最初の教会分裂が始まったのは慶南老会だった。再建される当時の老会内では三つの分類があった。韓尚東と朱南善に大別される少数の出獄聖徒たち、積極的に親日活動をおこなった金吉昌などの一部の牧師た

ち、そして日帝の強要によって消極的に神社参拝をした大多数の人たちだった。⁽⁴⁴⁾

慶南老会は韓国長老教全体の縮小版のようであった。彼らは葛藤を抱えながら離合集散し、最後には解放後の韓国キリスト教受難となる教団分裂の嚆矢となってしまった。メソジスト教会は前述した「南部大会」失敗以後、ほとんど同じ理由で分裂の道を歩んだ。日帝の残滓清算を主張した派が「再建派」、反対に、既得権の維持を意図したグループが「復興派」に分かれたのである。ただメソジスト教会のこの分裂は1949年の再統合によって収束した。⁽⁴⁵⁾

解放後特に日帝下の行いが災いし、内部的葛藤を続けた韓国キリスト教の歩みは、少数抵抗派の「自己義」に対する執着、多数の屈折派の既得権への執着、そして屈折派とは異なるが同様に多数派であった逃避、傍観の中間派の機会主義的な態度が複雑にからみ合い、相互に作用し合ってもたらされた結果だと言うことができる。

しかし解放以後の韓国キリスト教の分裂は、単に日帝に親日的であったか否か、神社参拝を行ったか否かにだけに原因があったわけではなかった。神学上の保革の葛藤や、イデオロギーの左右の葛藤が、分裂の長期化に大きく影響したのである。こうして大規模教派が分裂しただけでなく、ほとんど大部分の教派、教団が核分裂に近い分裂現象をさらけ出した。このような分裂の中には、ある程度の理由や論理が成り立つものもあったが、指導者個人のリーダーシップに対する支持と反対、あるいは財産権などの私的権利をめぐって熾烈に争った場合も数多かった。このすべての分裂、分断の傷は、解放以後韓国キリスト教内部受難の一つとしてその後のキリスト教史に大きな汚点を残した。⁽⁴⁶⁾

6. 新しい信仰圧制勢力との対決構図

8.15解放を「出エジプトのできごと」と告白する神学的論議がたびたび起こった。これはそれ以後続いた国土分断と戦争の民族史、そしてそれとともに進行した残酷なキリスト教受難を荒野の40年の歴史としてみる観点である。しかし最近筆者は、解放後の民族史、教会史の展開が出エジプト以後の荒野の40年ではなく、むしろバビロンの捕囚というもう一つの受難史とむしろ類似しているという立場を表明した。このすべてが民族分断と戦争、キリスト教の受難が日帝下の苦難を凌駕するほどに長く、過酷なことを表す聖書の比喩である。

ところで最近になって韓国現代史と教会史にあって8.15を「出エジプト」にたとえていた筆者に「メタファー」を放棄したり修正したい考えが強い。簡単に言えば、すでにあれから40年もずっと、再びその半分以上の時間が流れてしまった民族の「分断受難史」が続いているためである。しかしそのように時間的計算や、時間的長短はそれほど重要なものではない。一層重要なものは民族と教会の「分断受難史」を生き抜くすべての構成員の認識、態度を深刻に論ずれば、その信仰の内容から見ると、出エジプトの比喩は悲劇的な感じがする。むしろ8.15を、後日に新しいイスラエルの受難であった「バビロン捕囚期」の歴史として対置すればどうであろうか。(中略) 8.15は韓半島にまた一つの外勢とそれらの代理者が入城した時期である。すべての葛藤と凶悪さが横行し、ついに世界史に記録されるほどの血なまぐさいにおいがする残酷な戦争を経験した。憎悪、憎しみ、痛手、怨恨、そしてついに統一と和解の希望さえ忘却してしまうほどの長い年月が流れた。さらにもどかしいことはそのような希望をよみがえらせようとする預言者たちはひっ迫と苦難を受け、南北の権力者と関連する外勢は、時代自

体を冷酷な対決の構造にしてしまったのである。分断とその惨憺たる断絶の時代をどれだけ耐えなければならないかを知らない韓国現代史は、けっして40年ぶりに容易く越えていったイスラエルの広野、モーセとヨシュアのような偉大な指導者が存在していたその時代と比べることはできないという意味である。そこでいま8.15以後の民族史を出エジプト以後の荒野時代と見て、推論していた歴史神学的理解を代えようとするのである。すなわちこの時代をバビロン捕囚期にたとえてみて、民族的、教会的悔い改めを再び催促しないならばいけないのだという考えである。8.15以後の韓国民族史と教会史は、その時期のイスラエルにはそれでも存在していたとても秀でた預言者さえも別にいないバビロン捕囚期と同じだと思う。⁽⁴⁷⁾

民族分断はそのまま韓国キリスト教の分断でもあった。そして北側に建てられた共産政権はキリスト教とは相いれないもので、さまざまな理由に基づきキリスト教を弾圧した。初期の彼らのキリスト教迫害の背景は、政治的理由と目的が大半を占めていたとみることができる。しかし彼らもやはり教条的政治権力と宗教、偶像的体制を志向しながらも、宗教と信念との間の対決を彷彿する性向を表した。

聖水主日を生命とする教会は、主日には礼拝以外のいかなる行事にも参加してはならない。/政治と宗教は厳格に区分する。/教会堂の神聖を確保することは教会の当然の義務であり権限であり、礼拝堂は礼拝以外にはいかなる場合もこれを使用することを拒絶する。/現職教役者として政経に従事する場合には教職を辞めなければならない。/教会は信仰と集会の自由を確保する。⁽⁴⁸⁾

これは、韓国長老教「以北五道連合老会」が、1946年11月3日の北韓政権の主日選挙強要に対して採択した決議案である。韓国キリスト教

にとって新たな試練であった。政権によって多数のクリスチャンの拘禁、取り締まりが続き、相当数のクリスチャンは死線を越え、分断以南に避難した。北韓政権は物理的弾圧以外にも御用キリスト教機構である「北朝鮮キリスト教徒連盟」の組織を画策し、あからさまな懐柔、脅迫をした。ここでも一部キリスト教指導者が節操を守らない事例があった。⁽⁴⁹⁾

北韓政権が樹立する前に多くのクリスチャンが宗教的、政治、経済的理由のために越南した。解放直後北韓にはプロテスタントとカトリックを合わせて2千個を超える教会、2千名を超える教役者、そして30－35万名の教徒がいた。しかし大々的な越南によって1949年にはプロテスタントの数が約20万名に大きく減少した。⁽⁵⁰⁾

越南した北韓出身のクリスチャンは、南韓地域で「ディアスポラ」の状況に置かれるほかなかった。彼らの中の多数、特に長老教が主軸であるクリスチャンは、南韓各地でいわゆる「避難老会」を形成し始めた。これは解放以後韓国キリスト教の重要なダイナミズムを提供したと同時に、南韓地域の教会の混乱と分裂要因の一つの側面として機能した。

現在の状況から見れば、「避難老会」という韓国長老教組織の「臨時キャンプ」は、その実効性を喪失したという判断を下さざるを得ない。

これらの臨時的定着、あるいは回帰に対する念願は年月とともに変形されなければならない。いまだに分断と断絶の状況は持続しているが、韓国長老教のディアスポラの世代も繰り返し交わっている。その基調はいまだに失地回復であり、帰郷することかもしれないが、彼らが夢見る「エルサレム」は離れてきたその時のエルサレムではない。さらに重要なことは帰っていく日が来たとしても、帰っていく人物が残らなかったり、帰っていく状況になっても帰って行こうとする人もいないかも知れないという事実で

ある。(中略)「分断空間」のディアスポラによって変容的に組織したいわゆる韓国長老教「避難老会」がいまだに強く存在している。しかしいわゆるその「避難老会」の実体はいま「避難」でも「ディアスポラ」でもない。彼らには決して帰っていく「エルサレム」が存在しないのである。(中略) 預言もすたれ、夢も消えたいま、決してわれわれに帰っていくエルサレムが間違いなく存在するののかという。⁽⁵¹⁾

解放から始まった韓国教会と共産主義勢力との葛藤、それによるキリスト教の受難は、そのまま1950年6月25日に始まる戦争にまで持ち越された。そしてその分断と戦争の傷は、今も韓国キリスト教内に厳然と存在している。

結論－受難の重畳と悔い改めの無い既得権問題

解放直後の韓国教会の受難は連続的であり、重畳的である。まずは極右「ファシズム」の迫害でキリスト教教会としての主体性を根こそぎ失う状況になるという大きな試練を経験した。しかしそれに対する教会の反応については、受難者としての被害だけでなく、屈從的な順応者としての屈折を指摘しないわけにはいかない。

8.15解放は、民族の政治的解放だけでなく教会の宗教的、信仰的解放をもたらしたが、それはまた違った受難史と直結した時点になってしまった。すなわち今度は北韓地域で、さらにそれ以後の戦争状況の中で韓半島のほとんど全地域で極左共産主義からのひっ迫を経験しなければならなかった。このような連続的状況は、日帝支配と共産主義という両方の極端から受難を被るという特異な経験であった。これを単純にファシズム政治権力による教会弾圧、そして共産主義政権による宗教抑圧の過程、すなわち政治勢力によって政治的な目的で進行したキリスト教迫

害として整理してしまうこともできる。

しかしこの論文では、先ず日帝下全体、特に日帝末の絶頂期のキリスト教弾圧を、単純に政治団体による強圧と見なしていない。近代の日本から育まれた「天皇制宗教」という国家宗教の、宗教的信念による執拗な「教教葛藤」的迫害として解釈したのである。これは象徴的な「天皇」と「キリスト」の対決構造だったのである。さらに付言すれば、解放後共産主義との対決も単純な政治的性格の受難ではないという解釈が成り立ち得ることを指摘した。北韓に樹立した共産主義政権は、ますます教条主義的になり、個人の偶像化が進む過程で、「宗教政治」的な性向を見せはじめる。これは当初の政治対立が、そのまま宗教と信念の間の対決に移行したと考えることができる。つまり、単純に「政教葛藤」という側面のみによっては処理できないということである。これは今日の北韓政権の特性から見れば、一層明確になる部分でもある。

以上の点に加えて、以下の視点をつけ加えておきたい。

韓国教会は日帝下と分断以後ずっと被害者としての側面だけを強調してきた。殉教、受難の歴史はキリスト教の歴史の最も重要な部分であり、さらにそれを通して教会と信仰の摂理の証しを強調することができた。しかし一方でキリスト教のもうひとつの歴史的任務は告白と懺悔の記録である。韓国教会の受難史の反対側には、屈従と屈折の陰刻が漏らされていることを否定することはできない。

韓国教会受難史は同時にそれ以上の分量の懺悔録にならなければならないのである。受難の歴史を、教会とクリスチャンの悔い改めの不在という視点から告白的に探し出して記録することがむしろ正しい歴史理解になるかもしれない。

筆者が韓国教会の解放前後史の受難を政治的圧制よりは宗教的葛藤ととらえ、そこに信仰節操を貫くことができなかった側面を見出そうとすることもこれと深く関連している。信仰的節操の喪失である場合、ク

リスチャンには一層主体的に告白的である悔い改めを露呈していかなければならない理由が浮かび上がるのである。韓国教会は解放前後史にあって、受難者としての犠牲と、屈折者、あるいは加害者としての限界を同時に表した。しかしこれに対する和解、懺悔と告白の巡礼には誠意を示さなかったこともまた自明である。受難史は同時に悔い改めなければならない歴史でもあるという逆説を受け入れなければならないのである。それにも拘わらず韓国教会の歴史認識の多数は、受難期の屈折者として獲得した既得権をそのまま維持することにだけ汲々として、教会の受難者としての自己像を作り上げた。彼らの大きな関心事は、受難の記録を通して教会の真の姿を追究することにはなく、それを通して単純に既得権の維持にだけあったのではないか。

注

- (1) 本稿は、『신학과교회』(神学と教会, 第3号, 恵岩神学研究所, 2015年6月, 137-173頁)にハングルで発表された論文を修正, 翻訳したものである。
- (2) その意味はアジアを抜け出し, 欧米の帝国と肩を並べていこうというものである。すなわち19世紀のアジア国家としての落伍した国家形態を速やかに改造し, 西欧の近代文明圏国家と同じくするという目標である。
- (3) 1596年スペイン船舶「サン・フェリペ号事件」が代表的である。
- (4) 1636年長崎沖合に扇形の模様に造成された人工島で, 全体の広さは1.3ヘクタールに過ぎない。1641年から1839年までもっぱらオランダの商人だけをここに制限的に入ってきて, 鎖国の日本と交易していて当時唯一の西洋の情報の窓口であった。オランダは貿易にだけ関心があり, キリスト教宣教や政治的目的とは比較的關係がないと当時の江戸幕府は判断したのである。
- (5) その意味は魂, すなわち精神的土台は日本固有のものにし, ただ文明,

技術、才能だけ西欧のものを摂取したという意味である。すなわち「脱亜入欧」を通して西欧の国家と同等になったとしても、西欧文明の精神的基盤であるキリスト教を捨て、ただその文明的産物だけを摂取しようとするのである。それに対して精神的基調は日本固有のものであるという条件を明らかにしたのである。

- (6) 原誠,『国家を越えられなかった教会』(日本キリスト教団出版局, 2005), 22-23頁参照。
- (7) 上村敏文,「明治維新政府の宗教—太政官布告による明治初期の宗教政策に関する一考察」『テオロギア・ディアコニア』(日本ルーテル神学大学), 31, 1989, 56-58頁参照。;安ユリム,「日帝下キリスト教統制法令と朝鮮キリスト教」(梨花女子大学校大学院博士学位請求論文), 2012, 20頁参照。
- (8) 安ユリム,「日帝下キリスト教統制法令と朝鮮キリスト教」, 21頁。
- (9) 阪本是丸,『近世・近代神道論考』(弘文堂, 2009), 303頁(安ユリム,「日帝下キリスト教統制法令と朝鮮キリスト教」再引用)。
- (10) 徐正敏,「1910年前後の日本キリスト教の動向—‘日本帝国のキリスト教’の形成期」『カルチュラル』(明治学院大学教養教育センター紀要, 2013年3月), 125頁参照。
- (11) 敗戦後日本は「神道分離政策」を放棄した。すなわち現在は日本神道が「国家神道」と「教派神道」に区分されていないという意味である。しかし相変わらず全国に52個の神宮,神社は「国家神道」の痕跡として残っていて,有名な「靖国神社」にはいわゆる護国英霊2,466,000基が奉安されていて,これこそ代表的な「国家神道」の性格である。
- (12) 土肥昭夫,『日本プロテスタント・キリスト教史』(新教出版社, 1892) 39頁。
- (13) 徐正敏,「1910年前後の日本キリスト教の動向—‘日本帝国のキリスト教’の形成期」, 126頁。
- (14) 「治安維持法」は帝国憲法の条件中“社会的安寧秩序の妨害”と関連させ,「不敬罪関連法」は“臣民としての義務”に該当する法制であり,これらがまさに日帝末期の韓国キリスト教者の拘束,拷問,取り調べ,投獄の根拠となった法令である(徐正敏,「1910年前後の日本キリスト教の動向—‘日本帝国のキリスト教’の形成期」,注5, 135頁参照)。

- (15) 安ユリム, 「日帝下キリスト教統制法令と朝鮮キリスト教」参照。
- (16) 政池仁, 『内村鑑三』(三一書房1953) 95-96頁。
- (17) 土肥昭夫, 「近代天皇制とキリスト教」, 『近代天皇制の形成とキリスト教』(新教出版社1996) 303頁。
- (18) 徐正敏, 「植民地化とキリスト教-『韓国問題』を中心に」, 『植民地化・デモクラシー・再臨運動』(教文館, 2014) 37-64頁参照。
- (19) 1912年3月, 日本文部省は仏教, 教派神道, キリスト教等三宗教の代表者を招致して国家の中心宗教として国家目標に積極的に協力してくれることをしっかり依頼する会合を持った。ここに出席した各宗教の代表者たちは別途の集まりを持ち, 国家に忠誠を盟約する声明書を発表した。特にここに招請されたキリスト教代表は結局はキリスト教が日本の主流宗教の一つとして承認されたということを楽しんだ。特にいわゆる「韓国合邦」過程で日本キリスト教が積極的に協調した功労を国家社会が認めたと考えた。
- (20) 徐正敏, 「植民地化とキリスト教-『韓国問題』を中心に」 65-68頁参照。
- (21) 土肥昭夫, 『天皇とキリスト』(新教出版社, 2012, 全534頁); 土肥昭夫, 『キリスト教会と天皇制-歴史家の視点から考える』(新教出版社, 2012, 全266頁) 参照。
- (22) 「趙廷煥(松原廷煥) 第一回警察尋問調書」, 『趙廷煥(松原廷煥)・丁禹建(神田頌) 不敬罪・治安法違反事件 刑事第一審訴訟記録』, 昭和17年(1942)中。
- (23) 土肥昭夫, 「ホーリネス弾圧の歴史的意味」, 『日本プロテスタント・キリスト教史論』(教文館, 1987) 219頁。
- (24) 「灯台社事件の弾圧と虐待顛末報告書」, 『戦時下のキリスト教運動』, 第2巻(同志社大学人文科学研究所編:新教出版社, 1981) 321頁。
- (25) 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), 247-248頁参照。
- (26) 松山常次郎, 「神社問題と基督教」, 『特高月報』, 1938年8月。
- (27) 渡瀬常吉, 「朝鮮騒擾事件の真相とその善後策」, 『新人』第20巻4号, 1919年4月。
- (28) 本原外七氏の談, 「併合後の朝鮮」, 『護教』第1029号, 1911年4月15日。

1945年前後の韓国キリスト教の受難

- (29) 柏木義円, 「組合教会總會」, 『上毛教界月報』第276号, 1922年2月15日。
- (30) 山口徳夫, 「神社崇敬の聖書的解釈」, 『日本メソジスト時報』第2402号, 1938年7月1日。
- (31) 富田満牧師は当時代表的な日本キリスト教の指導者として, 明治学院大学神学部出身だった。明治学院大学は1995年6月, 代表者の名で発表した「戦争, 戦後責任告白文」で, 彼の実名を取り上げて次のように謝罪の意思を現わした。“この「教団」の富田満牧師は自らも「伊勢神宮」を参拝したり, 朝鮮のキリスト者を「平壤神社」に参拝させたりまいた(1938年)が, このことが多数のキリスト者を殉教に追いやり, 戦後も日朝両国キリスト者の間にうめがたい深淵を作ってしまったことは否定すべくもありません。朝鮮・台湾ではこの神社参拝問題のため多くのミッションスクールは存廃の岐路に立たされたのです。この富田氏は戦中から引続き, 戦後も数年間にわたり明治学院の理事長でした。”
- (32) 松山常次郎, 「神社問題と基督教」, 『特高月報』1938年8月。
- (33) 徐正敏, 『日韓キリスト教関係史研究』, 251頁。
- (34) 「保安法第7条違反, 聖潔教金化教会執事朴允相に対する調査資料」中, 『金化警察署意見書』1941. 9.18。
- (35) 同じ理由で教団, 最終解散の悲劇にあったのは「聖潔教会」だけではなく, 「東亜キリスト教」として分離された「浸礼教」, 「安息教」, さらに「エホバの証人」等がここに該当する。
- (36) 金教臣, 「弔蛙」, 『聖書朝鮮』第158号(廃刊号), 1942年3月, 2頁。
- (37) 韓国キリスト教歴史学会編, 『韓国キリスト教の歴史』Ⅱ(改定版, 基督教文社, 2012), 279頁; 「朝鮮イエス教長老会総会会録」第30, 31回会議録, 1941, 1942参照。
- (38) 韓国キリスト教歴史学会編, 『韓国キリスト教の歴史』Ⅱ, 277, 282-283頁参照。
- (39) “Korean Union Church”, Miscellaneous-Korea File, Mission File Series, United Methodist Church Archives, Madison, N.J. p.1, 2-3.
- (40) Ibid.p.4.
- (41) 金良善, 『韓国基督教解放10年史』, (大韓イエス教長老会総会教育局, 1956), 45頁参照。

- (42) 1945年11月平北宣川月谷洞教会での長老会平北6個老会教役者退守会で、逃避派として分類することのできる朴亨龍の主張が代表的である。
- (43) 金良善, 『韓国基督教解放10年史』, 46頁参照。
- (44) 韓国基督教歴史学会編, 『韓国基督教の歴史』Ⅲ, (韓国基督教歴史研究所, 2009), 83頁。
- (45) 韓国基督教歴史学会編, 『韓国基督教の歴史』Ⅲ, 82, 96-97頁参照。
- (46) 韓国基督教歴史学会編, 『韓国基督教の歴史』Ⅲ, 82頁の図表参照。
- (47) 徐正敏, 「分断空間の韓国長老教－喪失と記憶の向こう側」, 『基督教思想』第656号, 2013年8月, 219-220頁(列王記上25:1-2, 列王記下25:8-11参照)。
- (48) 金良善, 『韓国基督教解放10年史』, 63頁。
- (49) 韓国基督教歴史学会編, 『韓国基督教の歴史』Ⅲ, 48-50頁参照。
- (50) 韓国基督教歴史学会編, 『韓国基督教の歴史』Ⅲ 45頁; 『朝鮮中央年鑑』(平壤; 朝鮮中央通信社, 1950) 86-87頁参照。
- (51) 徐正敏, 「分断空間の韓国長老教－喪失と記憶の向こう側」, 229-230頁。