

アジアキリスト教研究の主題

一日中韓キリスト教の歴史とその展開過程の諸前提—

徐 正 敏

明治学院大学キリスト教研究所主催のアジア神学セミナー開講記念国際シンポジウムに参加された皆様に、所長として歓迎のご挨拶を申し上げます。とりわけ、発表と討論のために遠路中国と韓国からいらっしゃる研究者の皆様は心より感謝の気持ちを申し上げます。

1. 序論：日中韓とアジアのアイデンティティ

今回の国際シンポジウムのメインテーマは「東アジアの近現代史とキリスト教」である。これまで日本・中国・韓国の各地域におけるキリスト教研究は、それぞれの関心や方法論等にもとづいてそれぞれ個別的になされてきたきらいがある。キリスト教との接触状況やその後の展開、歴史的な特殊性が互いに異なるという観点からすれば、当然のことかもしれない。しかし一方で、近年、各地域のキリスト教受容史や現況を相互に比較したり、大きな枠組み・視野のもとで、キリスト教が近代化の過程で積極的に果たした貢献等についてともに議論するといった事例がみられるようになった。本シンポジウムも、日中韓の近現代史とのつながりにおけるキリスト教の展開を比較、考察することによって、研究主

題と方法論に関する相互の啓発、交流に資することを重要な目的としている。

さて、この開会講演において、発表者は本シンポジウムの企画者たちを代表して、東アジアのキリスト教の歴史とその展開過程の研究に関して共通の前提になり得るいくつかの話題を提示したい。これは今後の東アジアキリスト教の研究主題の拡大、すなわち「アジア神学」の発展にわずかなりとも寄与したいと願ってのことである。とくに本発表においては、アジアの中心的存在でありながら、その歴史と現在性においてアジア的なアイデンティティが希薄である日中韓について重点的に考察しようと思っている。そしてアジア近現代史において躍動的に展開された重要な政治的テーゼとキリスト教との関係性を論ずることを通して、東アジアキリスト教研究のテーマの範疇を広げたいと考えている。

発表者の立場から俯瞰的にみると、中国には「アジア・アイデンティティ」が欠けているかまたは足りないと思われる。中華思想(Sinocentrism)、すなわち世界中心意識がその理由といえるだろう。歴史的にみた場合、中国にとってアジアはつねに周縁の謂いであり、自らの直接または間接的な影響力行使の対象にすぎなかった。一方韓国は、対中国での独自性の確保と依存的安定の追求を繰り返してきた。とりわけ近代以後、日本つまり「アジア帝国主義」による侵略と植民地化の経験を通して、アジアに対する否定的認識が広まった。アメリカを中心とする西欧への志向性が、民族分断と葛藤、6・25韓国戦争、ベトナム戦の参戦等の過程を経て、アジア嫌悪として表出され、「アジア・アイデンティティ」はきわめて制限的である。日本の場合は近代化の過程それ自体がアジアからの脱皮である。「脱亜入欧」は日本の中心的な目標であった。そして西欧的な近代化を成し遂げた後に「大東亜共栄圏」を主唱したが、それは日本とアジアの対等的な連携や協力ではなかった。依然として日本はアジアに十全に回帰していない。

結果的に日中韓のアジア的なアイデンティティは極めて不十分である。しかし、アジアの政治、経済、文化はもちろんのことキリスト教においても、日中韓は圧倒的なアジアの主軸であり、重要な責任を果たさねばならない立場にあることはいうまでもない。

2. 日本・中国・韓国のキリスト教前史（先史）

イエス・キリストの使徒トマスが、インドまで来てキリストの福音を伝えたことはおおよそ定説として受け入れられている。3世紀初めに書き記された外典『トマス福音書』(The Acts of Thomas)によると、パウロが小アジア地域で伝道しているとき、トマスがインドに着いて伝道したのだという。16世紀にインド宣教をはじめたカトリック宣教師たちによると、インド西南部海岸のマラバル(Malabar)地域では使徒トマスにキリスト教信仰を伝え聞き、信仰告白を繋いできたという共同体に関する報告がある。そのみならず、インド東南部のマイラポール(Mylapore)地域では、トマスの殉教と関連する遺跡も発見されたことが知られている。もちろんこれを明確なドキュメンタル・ヒストリーとして認証することはできないが、しかしトマスのインド宣教と殉教の形跡に関する告白的伝承が存在しているという事実はゆるがない。他方で一部には、トマスがインドを経て中国にまで行ってキリスト教信仰を伝えたとする説もある。いうまでもなく中国の後漢(紀元26-220年)時代にはインドと中国をつなぐ交易路が発達しており、この時期にインドから仏教が中国に伝わった歴史を勘案すれば、トマスによる信仰共同体が中国と接触した可能性を完全に排除することはできないが、トマスによる直接的な中国伝道説それ自体は証明しがたい推測にすぎないとみるべきであろう(A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003);

History of Christianity in India (Bangalore: Church History Association of India, 2001); S.J. Anthonysamy, *A Saga of Faith: St. Thomas the Apostle of India* (Mylapore: National Shrine of St. Thomas Basilica, 2009); H.D. Souza, *In the Steps of St. Thomas* (Mylapore: Disciples of St. Thomas, 2009); 王治心『中国基督教史講』(香港: 基督教文芸出版社, 1979); 韓国基督教歴史学会編『韓国キリスト教の歴史1』改訂版, (ソウル: 基督教文社, 2011)などを参照。

東アジアにおけるキリスト教の歴史の具体的な始まりは、7世紀唐時代に中国に伝播した“シリアのキリスト教”「景教」である。635年アロペン（Alopen）を団長として到来した宣教団は中国で大いに流行し、9世紀唐の末期まで隆盛した記録が見られる。そしてそれは、この時期中国と頻繁に交流していた韓国（統一新羅時代）や日本にまで伝来したと伝えられており、またそのように推定される場所である。しかし、韓国の場合、景教伝来について、傍証的な痕跡はあるがそれが検証可能な記録として残されていないため、まだ正史として認定されていない。その後、13世紀に中国の元代に再来し、再興した景教である「エルケウン」（也里可温, Arkagun）も同じく、当時の高麗と日本への移動の可能性がうかがわれる。

その後、1246年元の和林に到着したローマ教皇の全権大使カルピニ（Carpini）や、1253年同じく元を訪れたフランシスコ修道会所属のルブルック（Ruburck）とクレモナ（Cremona）、1294年同修道会所属のコルビノ（Corvino）による北京宣教と1307年中国教区の創設などが最初の東アジアとカトリックの接触史である。しかしながら、カトリックによる本格的な東アジア宣教は、宗教改革以後とみるべきであろう。そしてその東アジアにおける最初の到着地は日本である。同じくインドで最初に活動をはじめたイエズス会のザビエルが1549年8月15日、鹿児島に到着したのである。その後1580年代末に迫害がはじまるまで、

一時的には20万人以上の「キリシタン」改宗者を数えるほどまでに発展したが、日本の初期カトリックは政治外交的な理由で大きな弾圧を受け急激に衰退した。一方、中国においては、日本宣教を拓いたザビエルが1552年8月、広東近くの上川島に到着したのが宗教改革以後のカトリックによる宣教の最初の接触（交流）である。それに続きローマ法王庁はカルネイロ（Carneiro）を中国主教に任命し、本格的な宣教をはじめた。その後には、ルッジエリ（Ruggieri）、リッチ（Ricci）らのイエズス会宣教師たちが草創期中国カトリック宣教と東西文化交流の立役者になった。一方で、韓国は日本と中国に比べてカトリックとの交流が遅れた。1592年の文禄の役当時の日本軍の従軍神父だったセスペデス（Cespedes）がカトリック神父として初めて韓国に到着したが、もちろん彼は韓国人のための宣教師ではなかった。本格的に韓国においてカトリックの受容が展開されたのは、イエズス会の中国宣教師たちが著したカトリック書籍を用いた韓国人学者たちの学問的な研究が先行され、彼らのなかから自発的に信仰共同体が形成された18世紀後半ころである。それにもかかわらず結果的には、韓国のカトリックがもっとも活発に拡大された。これに対して、朝鮮王朝は強力な禁教、弾圧政策を展開し、それによって東アジアではもっとも激烈な「血の歴史」すなわち殉教、受難の歴史を見せるのである。

一方プロテスタントの場合、やはり中国宣教が先行する。1807年、中国最初のプロテスタント宣教師ロバートモリソンがロンドン宣教会の派遣によって中国に到着した。彼は中国宣教の開拓者であり、聖書翻訳者として中国プロテスタントの最初の礎を築いた。日本の場合は、公式的には1873年に政府のキリスト教禁令が撤廃されたことによって、西側プロテスタント宣教師たちの活動が自由になり、直接的伝道活動のほかにも教育機関を通じた布教活動が活発に展開されはじめた。韓国は中国や日本に比べてプロテスタントの受容においても遅れた。1880年代

初め、中国を通じた韓国人改宗者とハングルの聖書翻訳者たち、そして日本の先進文物を勉強しようとして留学した知識人李樹廷による聖書翻訳などによってプロテスタント受容、交流などが始まり、1884年アメリカプロテスタント医療宣教師アレン (H. N. Allen) や1885年教育宣教師アンダーウッド (H. G. Underwood), アペンツェラー (H. G. Appenzeller) などの到来によって宣教活動が本格化されたのである。

その後の日中韓それぞれにおけるキリスト教の歴史については、本日発表されるそれぞれの各論にゆずりたい。

3. 「帝国主義」(imperialism, または「植民地主義」〈colonialism〉) とキリスト教

近代帝国主義あるいは植民地主義は、その概念と歴史を宗教改革、ヨーロッパの産業革命期以後の時代に限定すると、キリスト教とのあいだに密接な関連性を有している。先進近代国家は政治的、軍事的あるいは経済的に自国の影響力を行使して利益を最大限獲得し、いろいろな地域で植民統治の領域を競争的に拡張した。これらの動向を概括的に近代帝国主義あるいは植民地主義と称することができる。

近代帝国主義、植民地主義は、15世紀後半に始まり、16世紀に範囲が拡大され、一定期間の小康時期もあったが、17世紀から19世紀、ひいては20世紀半ばに至るまで全世界の様々な地域で持続的に展開された事象である。帝国主義の主軸国家のほとんどが西側キリスト教国家であったことにより、直接的間接的に宗教改革以後のキリスト教の世界宣教プログラムとも連動していた。これらをふまえて、近代帝国主義(植民地主義)を次のように大きく区分してみることができるだろう。

- 1) カトリック帝国主義(植民主義): 中心となった国家はスペイン、ポルトガル、フランスなどであり、その対象地域はアフリカの一部、

アジアの一部、中南米（ラテン）アメリカのほとんどである。時期的にはもっとも先行し、すでに15世紀から植民地開拓が始まっており、とりわけ中南米において見られるように、歴史上もっとも酷烈な形態の植民地主義が実行されたとみることができよう。

- 2) プロテスタント帝国主義（植民地主義）：中心となった国家はイギリス、オランダ、ドイツ、後発国家のアメリカなどである。その対象地域は北米のほとんどの地域、アフリカのいろいろな地域、インドとインドシナ、マレイ、インドネシアなどアジアの大部分、オセアニア地域などである。15、16世紀のプロテスタント国家のうち、海洋貿易の強力な推進国であったオランダ、イギリスなどが中心であった。一時期のイギリスの植民地は全世界に広く分布され、「日の沈まない国」という別称をもつほどであった。
- 3) 非キリスト教帝国主義（植民地主義）：中心となった国家は日本、その対象地域は朝鮮半島、台湾、中国とアジアの一部であった。もっとも後発の、時期の短い帝国主義であったが、強力な植民地主義の典型であった。

以上の区分では、キリスト教の宣教ルートは、近代帝国主義すなわち植民地主義の侵略ルートと重なりあっており、一方で、日本帝国主義は逆に「キリスト教コンプレックス」ともいべき西側キリスト教帝国主義に対する極度な警戒を見せている。

1945年、第2次世界大戦の終結とともに帝国主義、植民地主義は終焉を迎えた。しかし、アジア、太平洋地域の諸所にはまだその痕跡が残っており、従前とは異なる形態の帝国主義、すなわち政治的、経済的、文化的側面からの直接的間接的影響力が継続されていると見ることができよう。このような観点から、近代帝国主義、植民地主義の被害者、加害者としてのアジアの韓国・中国・日本の事例、すなわち帝国主義との関連におけるアジアキリスト教の歴史が重要な研究主題であることはい

うまでもない。

4. 「民族主義」とキリスト教

ここでいう「民族主義」はおよそ近代的な概念である。古代ユダヤ教的な民族主義とは区別する必要がある。そしてまた、19世紀以降に起こった「シオニズム」(Zionism)とも別の近代的な概念としてのそれである。そしてキリスト教は、ユダヤ民族中心のユダヤ教アイデンティティから出発し、世界万民主義を志向するという、いわば真逆の思想的ルートをもっている。その意味でキリスト教は、どのような形態の民族主義とも手を結ぶことのできない特性を本来的に有しているのである。

一方、ヨーロッパの近代革命期以後に構築された民族主義は、帝国主義時代にアジア、アフリカ地域に移転されながら「植民地民族主義」として展開された。これら近代民族主義をより合理的に理解するために、発表者は「攻撃的民族主義」(offensive nationalism)と「防衛的民族主義」(defensive nationalism)に分けて考えている。大きな枠組みで述べるなら、近代アジア、アフリカ地域を中心とする「植民地民族主義」は「防衛的民族主義」と一脈相通ずるものといえる。したがって、アジアではキリスト教と民族主義は敵対的にならざるを得なかった。キリスト教は帝国主義すなわち植民地主義者の専有物であり、アジア民族主義はそれと対決しなくてはならなかったからである。しかしほぼ唯一例外的に、キリスト教帝国主義ではない日本帝国主義と対抗した韓国の民族主義は、逆にキリスト教と提携し「韓国民族教会」を形成した。これは他のアジア地域とは異なり「非キリスト教帝国主義」から侵略を受けたという構造的な例外性の問題にとどまらず、「防衛的民族主義」のもつ「実存的苦難」が「十字架の宗教」としてのキリスト教と結合する可能性を顕現した事例といえる。中国の場合は民族主義がキリスト教を排撃する

抵抗的エネルギーとして働いた。日本においては、キリスト教の受容者の間に、キリスト教が民族主義あるいは国家主義に追従し、国家目標を率先垂範する「ヨーロッパ型国家主義キリスト教」の形態を創り出したりもした。こうした民族主義との関わりの問題もまた、日本・中国・韓国のキリスト教研究の重要なテーマとして看過できないところであろう。

5. 「社会主義」とキリスト教

社会主義もまたその思想的基盤の特性上、キリスト教と対立関係に置かれるしかなかった。とりわけアジアにおける社会主義運動の特徴は、帝国主義との対決という側面を強くもつがゆえに、帝国主義の背景として認識されたキリスト教に対する排斥意義も強くなった。1945年以降の朝鮮半島における南北分断と戦争、北朝鮮政権と韓国キリスト教との葛藤のいきさつは、東アジアにおける社会主義とキリスト教の関係を克明に示す事例といえよう。朝鮮半島の北部地域は本来キリスト教の優勢な地域であった。一時期平壤は「アジアのエルサレム」と呼ばれたりもした。分断以前の韓国キリスト教の多数、少なくとも7割以上は北部地域に分布されていた。しかし、南北分断以後、北朝鮮の社会主義政権とキリスト教のあいだには、政治的な事情による深刻な葛藤と対決が生じた。多くのキリスト教指導者たちが政治的受難を被り、多くのクリスチャンたちが南韓に避難した。もちろん6・25韓国戦争期には朝鮮半島ほとんどの地域で社会主義とキリスト教との対立が先鋭化した。その結果、北朝鮮のキリスト教は衰えて名目だけが維持され、南韓のキリスト教は強力な「反共キリスト教」としてのアイデンティティとその伝統を確立するに至った。

一方、現代中国史における社会主義とキリスト教の関係もまた、アジアのキリスト教に関わる情況理解のカギとなるものである。とりわけ

1966年以降約10年間のいわゆる「文化大革命」(Cultural revolution)の時期における中国キリスト教の歴史は、いまひとつの異なる歴史的事例として検討されねばならないだろう。つまるところ、社会主義運動とキリスト教の関係という主題もまた、世界史的コンテクストにおける一般論とは異なり、アジアの特殊な状況、とりわけ東アジアという現場における歴史的経験にもとづいた具体的で綿密な考察が要求されるものである。

6. 「資本主義」とキリスト教

資本主義の源流は宗教改革以後のヨーロッパの変化にある。とりわけ、産業革命と西側帝国主義の拡散が資本主義を牽引し、資本主義はいまやその肯定、否定の側面を超えて世界的価値の基調となった。換言すれば、帝国主義または植民地主義は、資本主義の克明な実践のひとつの方式だったということができるだろう。利潤の追求が絶対的な命題となる一方で、正当な富の分配や正義の実現といった価値がともすれば留保されかねない特徴をもつ資本主義は、第1次世界大戦前後に世界的な社会主義革命や植民地主義に対する抵抗であるアジア・アフリカの民族解放運動、1930年代の世界経済の大恐慌などの危機に直面した。しかし、第2次世界大戦後には、一部の国家による資本主義市場経済の成功事例によって再び復権した。そしてついには中国の実用主義経済対策に代表されるように、部分的に資本主義市場経済方式を採用する動きが、政治体制の如何を問わず、様々な地域と国家に広がったのである。すなわち資本主義は、歴史のみれば改革、改良の局面はあったにせよ、その影響力は持続的であった。もちろん現在においても、極端な資本主義あるいは拝金主義の弊害、そして断片的、枝葉的利益の追求に没入する「新自由主義」(neoliberalism)の跋扈など、様々な警戒すべき要素があること

はいうまでもない。

ともあれ、その根源的な思想を不問に付したまま、西欧の帝国主義に便乗して到来したアジアのキリスト教が、資本主義と密接に背景を共有してきたことは事実である。そこから生まれた眼前の問題として、現在韓国の一部プロテスタント大型教会や特定のキリスト教系新興宗教団体がこうした極端な資本主義と結託しているという事実がある。「宗教産業」とも呼称されるこれら集団の内部的特性は、企業経営の方式、すなわち投資と利潤確保の論理に準拠して、キリスト教の宣教や教会成長のプログラムを展開するところにある。そしてこれが韓国内の現象にとどまらず、一部のアジア地域に拡散する様相もみせている。極端な表現かもしれないが、「新帝国主義の宣教モデル」が部分的に再現されつつあるのである。これは日本・中国・韓国の相互間においても、直接的、間接的な影響を与えている現象であり、アジアにおけるキリスト教の現在、未来に関わる検討の対象となる課題である。

7. 結論：新しい「アジア神学」の可能性

「アジア神学」は、キリスト教をアジア固有の宗教、思想、文化、価値などに関連づけ、比較することによって可能な範囲でアジア的な特徴を加えようとする努力として理解されてきた。すなわち「組織神学的思惟移入」を通してアジアの伝統的宗教的情調とキリスト教神学の一部の表現を一致させ、同一の内在であることを宣言することなどを重要な課題としてきた。したがってそこではつねに、仏教とキリスト教、儒教とキリスト教、その他のアジアの宗教概念や文化様式と類似したキリスト教の伝承を発見する作業が重要であった。儒教と東洋哲学の上帝概念とキリスト教の「ハヌニム」、仏教の「弥勒信仰」とキリスト教のメシア（Messiah）思想、韓国の民間信仰の「鄭鑑録」信仰とキリスト教のメ

シア信仰等を連結させることが一度ならずであったことが知られている。概していえばそれらは「土着化神学」の一環であり、「適応主義的宣教神学」の特徴をその中心にもつものであった。

このような批判認識を基盤に「アジア神学」を設定しなおそうとする提案こそが、2017年明治学院大学キリスト教研究所が開講した「アジア神学セミナー」コースの開設趣意書である。以下にその内容の一部を引用することで本発表の結論に代えさせていただきたい。

本セミナーは、当面東アジアのキリスト教史を中心的なテーマ領域としてスタートするが、その根底にある問題意識には、仏教のような本格的なアジア宗教の根底に広範に広がっている「アニミスティックな感性」や、あるいは「アジア的霊性」に対して、マイノリティ宗教としてのキリスト教が過去、現在、将来において、どのように関わってきたのか、関わっているのか、今後関わっていけばいいのかといった歴史認識の問題とそれを超えた実践的問題関心がある。

アジア宗教の主流である習俗化したシンクレティズム（宗教混淆）に対して、外来宗教としてのキリスト教宣教は多くの挫折を経験して今日に至っている。その経験から提起されている「欧米文明化」型キリスト教宣教とそれを支えてきた神学・キリスト教倫理の見直しの問題、アジアの文脈の中での聖書の読み方の問題など、キリスト教の根幹に関わる問題群も本セミナーで順次取り上げられる。これらの問題群は、従来のアジア宗教（たとえば禅仏教者）とキリスト教（の神学者）による「宗教間対話」からはなかなか見えてこないテーマであり、日本人を含むアジアの人々の日常生活の中に溶け込んでいる多様な宗教的感性（政治的・社会的感性を含む）とキリスト教との接面を掘り起こす作業を不可

欠とする。これらは教会の牧会現場やキリスト教学校の教育現場、職場等での具体的な経験、知見を持ち寄って討議することで初めて考察対象自体が見えてくるといった性格のものであり、本セミナーでは、それを広く「エイシアン・コンテクスト（アジア文脈）の中のキリスト教」という言葉で捉え、それに固有の問題性をキリスト教神学の諸概念とつきあわせながら、従来の神学概念の有効性もしくは無効性についても検討していきたい。そのために本セミナーでは、参加者の生の生活感覚・諸経験からの報告と、それをめぐる議論を大事にしつつ、当面する課題そのものの発見と、その解決に向けた実践的検討を重視していく。問題の解決を性急に伝統的組織神学の枠の中に求めることをせず、それを「アジア文脈」の問題として一旦捉え直し、その場で「神学する」ことを通して問題解決の神学的道筋を見出していくというのが本セミナーの主眼である。本セミナーの最終的な目も、そのようにして得られた神学的思考の道筋を蓄積しながら「アジア文脈の神学の可能性」を探り、世界に発信していくことにある。

（「アジア神学セミナー趣意書」より 2017. 4）.

翻訳：朱海燕

中国の近現代史とキリスト教

陶 飛 亜

中国の歴史学において、中国近現代史は1840年から1949年に至る百年あまりの歴史を指す。この百年あまりの間、中国社会は天地がひっくり返るような大きな変化を経験した。政治においては、伝統的な封建君主独裁国家が中華民国に変わり、そして社会主義中国へと変わった。経済においては、前近代的な農業国家が工業国家の建設過程に足を踏み入れた。キリスト教にとっても、この百年は穏やかなものではなく、波乱や曲折を経てついに中国文化の最も新しい一要素となったのである。

一、近現代中国におけるキリスト教の発展

近代以前に、キリスト教は三度中国に伝来した。一度目は唐代の貞観9(635)年に伝来した景教〔ネストリウス派。訳者補注、以下同じ。〕であり、皇帝の支持を得て「法は十道に流れ、寺は百城に満つ」ような活況を呈した。しかし、会昌5(845)年に唐の武宗が道教を信仰すると、仏教とその他宗教を禁じたため、景教が歴史にその足跡を残すことはなかった。二度目は元代であり、マルコ・ポーロが1275年に中国を訪れた後に、一部のモンゴル人の中に景教のコミュニティが存在していたことを発見している。1289年、ローマ教皇庁はフランシスコ会の神父モンテ・コルヴィノを中国に派遣した。コルヴィノは1294年に北京に到

着した後、約3万人にのぼるカトリック教会のコミュニティを形成していった。しかし、1368年に明朝が成立すると、カトリック教会はモンゴル人とともに明帝国を後にした。三度目は明末清初のカトリック教のイエズス会士の中国訪問である。彼らは伝道政策を変更して、中国文化の学習や中国の知識分子との交流を行い、中国内陸の都市部に少しずつ入っていった。最も影響が大きかった出来事は、1583年に広東省に入ったマテオ・リッチが、1599年には北京に入り、朝廷から北京に永住して伝道する許可を得たことである。マテオ・リッチが他界する1610年には中国にはおよそ2500人のカトリック信者がいた。1644年に満洲人が北京に入城して明朝と交代したさい、中国全土にはキリスト教徒が約10万人存在したとされる。このとき、キリスト教は明朝とともに滅びることはなかった。聡明なイエズス会士は暦法、医学、そして科学知識によって満洲人皇帝の歓心を得ることで、カトリック教会を引き続き発展させていった。しかし、最終的には典札問題（17-18世紀）によって、康熙帝の晩年から百年あまりにわたる禁教を引き起こしてしまった。この時期のカトリック教会は僻地の農村地域のような場所にひっそりと根を張っていた。禁教から1840年に至るまで、中国のカトリック信者は約20万人を数えた。1840年から1842年の中英アヘン戦争で清軍が敗北すると、清朝政府はイギリス・フランスの圧力の下で、カトリック教会の取締を解除した。外国人宣教師は再び中国に戻り、カトリック教会は公然たる発展の機会を獲得した。1907年までにカトリック教会の宣教師は1575人に達し、カトリック信者と教義を慕う友人達〔慕道友〕は150万人に達した⁽¹⁾。〔その後も〕カトリック教徒は1933年には約245万人を数え、1949年には約300万人に達した。

プロテスタントによる中国伝道は、1807年にイギリスのロンドン伝道会が派遣した宣教師ロバート・モリソンの中国上陸に端を発する。モリソンは広州などで活動を始めたが、始終非合法的な状態に置かれた。ま

た、アヘン戦争後に外国人宣教師が条約の保護を得た後に、プロテスタントは無から有が生まれるように中国で発展の兆しを見せ始めた。カトリック教会と比べて、プロテスタント宣教師は急激に増加し、1893年の時点で中国にやってきたプロテスタントの宣教師は男女合わせて1324人に達した⁽²⁾。信者は比較的ゆるやかに増加し、1907年にプロテスタント伝道100周年を迎えた時点で、信者は17万8000人に達していたが、95万人のカトリック信者数の3分の1に及ばなかった。1912年の『教育雑誌』上の統計では、在華外国人のプロテスタント宣教師は1836人であり、これに未婚の女性宣教師と宣教師夫人を合わせれば、合計4628人にのぼった。このほかに、中国人が担当した教師やミッション・スクールの教員は男女合わせて1万3679人を数えた⁽³⁾。著名なアメリカ人宣教師W. A. P. マーティンは当時、「教務はとても活発であり、伝道者にはにわかにな数百人増えたために、信者も百万人あまりにまで増えた。熱心に道を慕うことはその一端を示している」と語っている⁽⁴⁾。民国時期の1933年の統計によれば、プロテスタントの信者は約75万人であり、これは当時の人口約4億5000万人のうち約0.17%を占めていた。しかし、こうした信者以外にも、大勢の人がキリスト教の影響を受けており、彼らは「イエスの人格的魅力に引きつけられ、すくなくともキリスト教徒でありたいと願うか、もしくは精神的なキリスト教徒だった⁽⁵⁾」。1949年における中国のプロテスタント信者は83万5000人で、礼拝堂は5800座を数えた⁽⁶⁾。

総じて言えば、新中国成立の際、中国のキリスト教徒の絶対数は依然として少なかった。カトリックとプロテスタントの信者を合わせても、人口の0.85%にも満たなかった⁽⁷⁾。しかし、信者数が多いわけではないこの宗教はすでに中国社会の歴史において目を見張るような強い影響を生み出していたのである。

二、中国近現代史へのキリスト教の影響

まず、キリスト教の伝来は中国の国家的法律における宗教の地位と権利に変化をもたらした。歴史上、中国には二つの伝統があった。一つは儒家のイデオロギー主導の下での各種宗教の同時受容であり、これは一種の制限付きの宗教的寛容であった。もう一つは権力機構における「政主教従」の伝統である。「神道設教」の理念の下で、政権は常に宗教に対する絶対的かつ支配的な地位を占めていた。中国の歴史において有名な三武一宗の法難（438-955年）の事例以外に、唐・元代の景教とカトリック、明末と清の前中期のカトリック教会は中国で伝道を行っていたが、その栄枯盛衰は支配者の政策と関わっていた。キリスト教史家が指摘するように、唐と元の間において「君主の勢力が破滅に至ると、それにとまってキリスト教も消滅した」のである⁽⁸⁾。国家的法律のうえでの宗教の地位は不明確であり、保障もなかった。これはキリスト教世界やイスラーム世界において宗教が大きな地位を占めるのとは異なっている。

しかし、キリスト教が近代中国に伝播した後、この局面は恒久的な変化を迎えた。すなわち、西洋帝国主義の列強が不平等条約によって初めてその変化をもたらしたのである。アメリカの研究者ラトゥーレットは1840年の中英南京条約は在華外国人と中国人の信教問題を規定の中に明確に挿入せず、実際はこうした内容を間接的に含んでいたととらえている⁽⁹⁾。この後、1844年7月の中米望厦条約には、アメリカ人が中国の五ヶ所の開港場で土地を購入し礼拝堂を建設することを許可する規定が見られた⁽¹⁰⁾。1844年10月、清朝の欽差大臣で両広総督をつとめた耆英がフランスの特使ラグルネと結んだ中仏黄埔条約は、フランスの宣教師が開港場で礼拝堂を建設して自由に伝道を行うことを認めている⁽¹¹⁾。興味深いことは、ラグルネが西洋の宗教の自由という理論に依拠することなく、康熙帝が当時カトリック伝道を緩和したという文献に〔伝

道を正当化する〕根拠を求めたことである。フランス人の圧力の下で、清朝の道光帝は1846年2月20日にカトリック教会が「勸人為善」の性質を持っていることを承認し、人々のカトリック信仰に対して「取締免除をみとめる」との詔勅〔弛禁上諭〕を発表したのである⁽¹²⁾。この詔勅はカトリック教会〔による伝道〕を緩和するというだけの内容であったが、当時は列強に最恵国待遇を与えるという「一視同仁」原則の下で、プロテスタントも「同様に保護〔一体保護〕」されることになった。清朝政府は以後の公文書のなかでもこの原則を承認せざるを得なかった。1851年9月に両江総督陸建瀛が定めた内地民人習教章程のなかでは、「内地の人民は教を習うことを善としており、天主をたてること、十字架や図像を備えること、経典を読んだり説教を行ったりすることは取締にあたらぬ」と規定した。一定の制限があったものの、内地の民衆の宗教信仰は、どうにか認められたのである⁽¹³⁾。

第二次アヘン戦争後の中米天津条約やその他列強と中国が結んだ条約も中国におけるキリスト教伝道と民衆がキリスト教を信仰する権利をさらに明確化した⁽¹⁴⁾。交渉に参加したアメリカ人宣教師で後にアメリカ駐華公使になったウィリアムズ (Samuel Wells Williams, 衛三畏) は、「この規定は、中国政府のキリスト教に対する完全な許可とキリスト教が中国で伝道されるという十分な自由を勝ち取った。それは、アメリカ人や中国人を問わず、キリスト教を信仰するすべての人が勝ち取った最大の権利なのである。すべての在華宣教師はみなそれを擁護するだろう」⁽¹⁵⁾。中国の外交官であった顧維鈞はこれら条約は「プロテスタント宣教師が伝道と人に信仰を勧める自由を有することを、中国が初めてそして完全に承認した」ことを示していると考えていた⁽¹⁶⁾。民国時期の研究者である伍朝光は「寛容規定が在華宣教師と中国人信者の身分の変更に大きな役割を果たしたことは否定できず、これ以降中国は宗教に対して寛容にならないという主権を剥奪されたのである」とかつて評したこ

とがある⁽¹⁷⁾。このため、最初の「自由な」伝道とキリスト教を信仰する権利は列強が武力を通して中国政府に押しつけたのである。

中国のキリスト教徒は、早い時期から信教の自由の権利についての根拠を中国の文献から探し出そうとしていた。1877年から1890年の間、上海のカトリック教会神父だった黄伯禄は「護教〔キリスト教擁護〕」を目的として『正教奉伝』を著した⁽¹⁸⁾。「奉伝」とは、朝廷と皇帝の「伝道」せよという命令を「奉」ずることである。1895年には『正教奉褒』が著された⁽¹⁹⁾。〔この場合〕「奉褒」とは、朝廷と皇帝の「褒揚〔賞揚〕」を「奉」ずることである。その中には、「道光26（1846）年から光緒16（1891）年にかけて、朝廷及び地方大官が配布した信教の自由及び礼拝堂保護に関する文献」を収集し、「一冊にしたもの」もあった⁽²⁰⁾。黄伯禄の著作の出発点は、カトリック教会が中国で伝道を行うために中国政府の文献の中から合法性を探し出す、ということにあった。しかしさらに重要なことは、中国政府は民衆に信教の自由という考え方を享受させるということだった。清の朝廷と西洋の交流が拡大するに従って、政府当局は中国国外の商民にとっての信教の自由の意味を次第に認識していった。1880年11月、朝廷はアメリカと「続修条約」を結ぶと、その中の第2条の規定では「伝道、学習、貿易、遊歴などに従事する（アメリカ在住の）中国の商民は、みな往来の自由を持ち、優遇を受けることは各国にとって最も厚い利益となる⁽²¹⁾」とされた。一部の出国した外交使節は西洋の国家宗教に対する積極的な側面を本国に伝えた⁽²²⁾。1890年代になると、清朝政府のキリスト教に対する態度には大きな変化が現れた。1891年6月、中国南部の長江沿岸に位置するいくつかの都市で礼拝堂を攻撃し、焼き払うという事件が連続して発生した。この処理を任された清朝高官の慶親王奕劻は上奏文のなかで、「西洋の宗教は元来人に善を行うことを勧めるものであり、西洋に広く行き渡っているのは今に始まったことではありません。各国との通商を開始してから、

条約には、およそ中国でカトリック教会もしくはプロテスタントを崇奉し、伝習するものは、みなその身体と家を保護され、ともに礼拝したり経典を読んだりすることも、概して認められる、と明記されています。その宗教のなかで医療が施されたり子供が育てられたりすることは、すべて善挙に属します。近年、各省の被災地で義援金を寄付したりする宣教師が数多く存在します。彼らが善行を好んで行うこともまた立派なこととあります」と指摘し、キリスト教の中国における積極的な意味を認めた⁽²³⁾。しかし、キリスト教に敵意を示す人は依然として存在していた。この種の敵意は、かなりの程度がキリスト教という宗教的な性質ではなく、キリスト教と西洋列強との関連によるものであった。それにもかかわらず、場合によってはこの種の関連づけが国家の存亡に影響する程度にまで誇張されたこともある。世界を震撼させた義和団事件の時、この種の認識と感情が最高潮に達し、中国北部のキリスト教会は有史以来の最も深刻な被害を被ってしまった。

しかし、総合的な趨勢からいえば、信教の自由という啓蒙は〔中国に〕根を下ろしていった。1905年に直隸政府学務処が編集し、行政官に閲覧目的で送付した『民教相安』という文献のなかでは、「現在、欧米各国の憲法にはすべて信教の自由の一条が存在する」と言及している⁽²⁴⁾。言うまでもなく、それが意味するところは、中国もまたそうあるべきだということであった。1906年、ある人物が『東方雑誌』上でキリスト教が引き起こす衝突を解決すべきとしたとき、根本的な方法は「現代人が心酔する四大自由の信教の自由をもって我々の民衆に与えるのみである」とした⁽²⁵⁾。1908年、ある巡撫が『大同報』が掲載したティモシー・リチャードへの書信のなかで、「信教の自由はすでに世界の公理となった」ため、「政治と宗教の大同、すなわち両者が最終的に融和するような一日を迎えることを強く望んでいる」と明言している⁽²⁶⁾。政府の官僚以外に、中国の新しい知識分子も近代国家を追求する努力の中で、信

教の自由の思想に触れていた。戊戌政変後に日本に亡命した梁啓超は、日本の国家と宗教の問題に関して新たな理論を受容し、政教分離と信教の自由が基本原則であることを認識し、それを宣伝した⁽²⁷⁾。1910年、清朝政府が憲政実施の準備を始めると、キリスト教徒の許子玉、誠静怡、俞国禎などは北京で宗教自由請願会を発足させた⁽²⁸⁾。彼らの請願活動は清朝の崩壊によって成果を上げることはなかったが、民国における法律制定に影響を及ぼした。辛亥革命後、孫文が指導する臨時政府は1912年3月10日に「中華民国臨時約法」の第5条にて「中華民国の人民は一律に平等で、種族、階級、宗教によって差別されない」、第6条にて「人民は信教の自由を有する」と規定した⁽²⁹⁾。民国政府は法律の制定という形式によって、信教の自由と政教分離という近代国家における宗教の二大原則を初めて導入し⁽³⁰⁾、人民が宗教を自由に信仰する権利を享受するという憲法上の基礎を打ち立てたのである。中国の歴史には宗教の多元的な伝統が存在したが、宗教信仰は人民の自由であると認めることは歴史上初めてのことであり、ある意味において、キリスト教の伝播が信教の自由という法律制定の過程を加速したといえるだろう。

キリスト教の伝播が中国社会に与えた二つ目の影響は、伝統宗教と明確に区別される新しい宗教を持ち込んだということである。清末にキリスト教が伝播された時、中国は唐宋以来、儒教・仏教・道教が中国人の精神領域を支配するという構造を形成していた。儒家は準宗教的な意味をもつ学説とみなされ、国家の政治生活において宗教に準じた色彩が色濃く反映されていた⁽³¹⁾。仏教と道教の二大宗教は依然として合法的な地位を持つ宗教であったが、清朝成立以降、これら宗教の歴史上の黄金時代は過ぎ去り、国家の政治や文化的生活において次第に周縁化しつつあった。仏教と道教の神職は自己の神学的な技能を通じて民衆が求める宗教的なサービスを提供した。上流社会との距離が開くと同時に、仏教と道教は次第に民間に浸透し、一般民衆の生活に持続的な影響を及ぼした

(32)。キリスト教の流入は中国の宗教文化に新たな内容を付与した。信仰者の角度から見れば、この宗教には伝統的な儒家の学説や仏教・道教と異なる多くの点があった。第一に、仏教・道教のような複雑な神々の世界や夥しくて分かりづらい経典と比べて、キリスト教は単純明快な宗教であった。キリスト教には三位一体の神と読み物としての性格が強く、理解しやすい聖書のみが存在した。ある信者はキリスト教徒として為すべき事〔任務〕は「礼拝に出席し」、「安息日を守り、食事の時に神に感謝し、十戒を遵守し、キリストの教えに従う」ことであるとかつて要約したことがある⁽³³⁾。多くの中国人信者は、キリスト教の「神」であるイエスに対して強い親近感を抱いていた。第二に、キリスト教と仏教・道教の違いは、それが信者を組織やコミュニティに加えたうえで日常生活をおくらせる団体であるか否かに見られた。この団体は規模が比較的小さく、平等で民主的であり、中国人信者により強い集団意識と参加意識〔参与感〕を抱かせ、必要な時には団体から各種支援を受けることができた。こうしたことは、中国の基層社会の疎遠な状態を改善するのを一定程度支援した。第三に、キリスト教の恒常的な集団礼拝という儀式や個人の懺悔も、集団と個人が生活における道徳行為を反省するのに役立った。教会の組織は社会の基層に引き延ばされ、大都市から農村部に様々な礼拝堂がそびえ立ち、定期的に集団的な宗教活動が行われ、教会と信者はつねに緊密な関係を保っていた⁽³⁴⁾。キリスト教は、「最もよく話し」「最もよく歌う」宗教と称されている。反復される説教〔伝道〕、聖書の朗読、聖歌の合唱は信者の宗教意識を強め、信者の社会生活に対して恒常的な影響力を持った。この新しい宗教は洗礼希望者に教義の学習を要求した。これは、改宗者の生活に影響を及ぼすことになった。カトリック教会とプロテスタントの伝道の記録には、改宗者の道徳心の変化を反映するエピソードが見られる。一般的に、キリスト教徒の家庭はさらに多くの道徳的な要求を遵守した。これらの家庭において、女性は

さらに多くの自由とさらに平等な地位を得た。ある意味において、宗教は「ともに信仰し、実践する道徳的な社会集団」の特徴として、キリスト教の体制とメカニズムの上の具体的な要求が比較的明確で固定的であったといえる。この宗教は、キリスト教徒がアヘンの売買や吸引に参加することが比較的少なかったように、その信者の文化的レベルをそれ以外の社会集団より高めさせたのである。第四に、キリスト教の伝道手段は、仏教や道教とは異なっていたことである。新約聖書にみられるイエスが弟子達に世界各地に出向いて「わたしの証人」となるよう要求している〔使徒言行録1章第8節〕。これは敬虔な信者が自ら信奉しなければならないだけでなく、他人に対しても宗教を伝播しなければならないという義務であり使命なのである。伝統宗教は文化及び精神的に民衆に影響を及ぼすという歴史的な優位性を持っているが、寺廟や道観にこもって信徒の訪問を静かに待っていたため、キリスト教が積極的に信者を増加させたのとは異なっている。もし仏教・道教の神職のほかに世俗社会の基層部分で明確な仏教や道教の信者団体を見つけにくいと言うのであれば、カトリック教会やプロテスタントの団体は一目瞭然である。まとめて言えば、キリスト教が持ち込んだ信者の社会集団、凝集性、そして社会性は中国の宗教史において新しい現象であり、中国社会にそれまで存在しなかった合法的な社会組織となったのである。神学的に言えば、神に身を委ねること、人間性の否定、自己省察に対する要求、そして宗教活動から得られた激しい感情と解放感はいずれも中国文化において極めて独特なものであり、自己抑制的な中国宗教に対して補完的であったことは明らかである。

キリスト教が中国近現代史に与えた第三の影響は、中国社会の近代化事業に対する貢献である。宣教師が中国にやってきた目的は伝道であるが、中国は高度に発達した伝統文化をもっていたため、宣教師は伝統文化との競争のなかで、西洋文化の優越性に中国人の目を向けさせ、伝道

のための道を開く必要に迫られた。別の側面においては、清末の国家には日本の近代化のようなトップレベルデザインに欠けており、民国期にはトップレベルデザインがあったものの、実行する機会と能力に恵まれなかった。このため、宣教師達には多くの空間が残されていた。

その一つ目は近代的な教育事業である。宣教師は中国の成人を対象とした伝道で困難に遭遇した場合、幼児に近代的な科学文化の知識を学習させると同時にキリスト教思想に接触させることを通じて、将来的に信者となることを期待した。1860年代からはじまり、まずは外国人宣教師が、その後は多くの中国人キリスト教徒の知識分子も参加し、百年あまりの努力を経て、少しずつ小学・中学から大学に至る完全な教育体系に発展させた⁽³⁵⁾。こうした学校の規模はとても小さく、学生グループもまた小さかった。しかしそれらは一歩先んじていたために、20世紀初頭に始まった政府や民間による各種の新式学校建設に、模範を示した。注目すべきは、女子学校や障がい者を対象とした教育においても、キリスト教が先駆けとなったと言うことである。〔1890年代から1900年代にかけての〕清朝最後の20年の改革運動において、キリスト教宣教師と彼らが育成した学生達は民衆知識の啓蒙を行った。民国期において国民政府は近代化事業を絶え間なく推し進めたが、キリスト教教育は依然として中国の近代化事業における重要な部分であった。1924年、プロテスタント系大学〔新教大学〕の大学生は3901人に達した。全国の約9分の一の大学生は教会機構に在学していたのである。そして、1936年から1937年度の日中全面戦争勃発直前の教会大学の学生は7000人に達した⁽³⁶⁾。教会大学の専攻の分布も国立や私立の大学とともにそれぞれの特色を生み出した。人文学科、自然科学、医学、そして農学といった専攻において、教会大学の学生はそれぞれ優位な位置を占めた⁽³⁷⁾。キリスト教の学校とその機構は数多くの教科書や雑誌を編集・出版し、西洋の新知識を中国に紹介した。さらには、スポーツの発展のようにキ

リスト教教育と関連していたことすらある。全体的に見れば、教会教育は中国社会の近代化と革命のために多くの有用な人材を提供したのである⁽³⁸⁾。二つ目は近代的な医療事業である。宣教師は中国に西洋医学を紹介したさきがけであった。明末清初、イエズス会士はカトリック教会を中国に伝えると同時に、西洋の近代科学と医学・薬学の知識を持ち込んだ。しかし、当時の西洋医学は中国と同じく「経験型」医学に属したため、西洋医学の臨床治療技術における優位は明確ではなかった。19世紀の西洋医学の飛躍的な発展に従い、アヘン戦争後に宣教師は中国沿海の都市部で教会病院を創設するようになった。1923年までに、中国は宣教師が世界で行う医学事業のなかで最大のシェアを誇っていた。世界における医療宣教師の46%、外国人看護師の32%、本土の医師の61%、病院の病床数の53%、そして医学院の58%が中国にいた⁽³⁹⁾。1931年の中国医学会の統計によれば、当時中国の医療宣教師は男女ともに304人であった。全国4000人の医師のうち、1000人は教会の医学院出身だった。1935年、全国には約250カ所の教会病院があり、約100カ所は公立あるいは私立の病院だった⁽⁴⁰⁾。中華医学会による1934年の権威ある報告は、「過去10年において、教会病院の数は増加しなかったが、医師の専門的な素質、医療設備の更新、中国人の医療・看護スタッフの素質、そして薬剤師や実験技術員といったアシスタントのレベルなどは明らかに向上している」としている⁽⁴¹⁾。1941年になって、「軍事病院や個人の診療所を除いて、中国には約3万8000の病床がある。これは1万1800人あたり1つの病床があると言うことである。この病床の中で、プロテスタント教会に属するものは約1万9500床あり、カトリック教会に属するものは5000床ある。これは、キリスト教系のものが総数の約三分の二を占めていることを意味する。〔これに対して〕公立病院の病床は1万1000床にも満たず、総数の29%にも満たない⁽⁴²⁾⁽⁴³⁾。こうした組織以外に、注目すべきは1886年に創設された宣教師の医学

会「中華博医会」が、西洋の専門学会の規則を中国に輸入したということである。1932年4月に博医会は中国医学会と合併し、中国人主導の中華医学会を発足させ、西洋医学と公衆衛生に対して多くの貢献を行った⁽⁴⁴⁾。三つ目は、キリスト教団体の経済分野における活動である。最初、農村にいた宣教師達は新しい作物の種と技術を現地に持ち込んだ。たとえば、山東のアメリカ人宣教師はアメリカの落花生、リンゴ、さらには刺繍の編み物の技術を現地信者に伝えた。蘭州の宣教師達はマクワウリを持ち込み、現地の農民の経済状況を改善させた。のちに、こうした活動は次第に専門化し、1907年には51人の農業専門の宣教師が中国に滞在したが、1932年までには31人がアメリカに帰国するか離職した。残りはすべて農業を専門とする金陵大学や嶺南大学に所属するか、これら組織と協力して活動に参加した。これ以外の65人から75人ほどの農業に興味を抱きながら教育や伝道に従事する宣教師は、農業関連の普及活動を展開した⁽⁴⁵⁾。農業と林業の研究はこうした農業宣教師と彼らの中国人の同僚・学生を原動力として発展していった。キリスト教は一種の宗教に過ぎないものの、世俗事業への貢献は常に教会内部で議論を巻き起こした。また、宗教の影響によって近代化のコースに至ったというのは〔議論の〕不足を免れない一面であろう。とはいえ、中国社会が近代に移行する過程におけるキリスト教の貢献はその他の宗教や社会組織には為しがたいことであった⁽⁴⁶⁾。

キリスト教が近現代中国に与えた別の影響は、それが多くの衝突を生み出すと同時に官教関係を緩和・改善したということである。宗教が寺廟や道教寺院の社会に限定されている中で、キリスト教は世俗社会における影響力を強化していたため、正統な中国文化に対する脅威もしくは競争相手とみなされるようになった。とくにキリスト教伝播には不平等条約が常につきまとい、キリスト教事業の活性化は中国の国際的地位の零落であり、キリスト教は帝国主義の中国侵略勢力の一部分であると見

なされつづけた⁽⁴⁷⁾。なかでも、1870年に発生し、21人の外国人と約30人の中国人信者が死亡した天津教案は、象徴的な出来事である。19世紀末の中国が直面した空前の外国による侵略という状況下で発生した反キリスト教的色彩の強い義和団運動においては、100人あまりの宣教師と約3万人の信者が殺害され、キリスト教が中国に伝播して以来もっとも深刻な反キリスト教的事件となった。こうしたキリスト教会に反対する事件は、国家による統治という観点からすれば、多くは制御すべき地域的な事件であった。このため、ここで言及するのは、第一に政府による統治への願望と統治能力であり、第二に衝突に至った（官員・紳士を含む）平民とキリスト教会との間の認識である。すでに述べたように、清朝政府はキリスト教を反体制的な〔造反的〕邪教だと見なす考え方から脱却し、合法的な宗教団体であると見ていた。キリスト教会は列強の外交を通じた干渉を取りやめるほかに、官員に直接接触し、キリスト教の社会的性質を解釈しようとしたり、多くの近代化事業と“good work”を通じて自らの肯定的なイメージを作り出し、少しずつ「官教関係」と「民教関係」を改善していった。清末最後の10年〔1900年代〕には、民教関係は政府を混乱させる重要な問題にはならなくなっていた。

民国期の官教関係もまた絶え間なく変化した。1912年から1926年の北洋政府の時期は、キリスト教は「黄金時代」と称され、政府当局とキリスト教の関係は最も親密な時期を迎えた。この時期、コミンテルンの指示の下で結成されたばかりの中国共産党が打ち出した「非キリスト教運動」は新しい民族主義と共産主義革命の影響下で「文化侵略」に反対する運動だった。ただし、これは基本的に平和的な抗議と批判にとどまり、外国人宣教師が主導していた中国のキリスト教に対する反省を促し、中国教会自身の中国化を推し進めた。国民党が率いる南京政府の時期は国民党左派がキリスト教に反対したが、国民党の生みの親である孫中山はそもそもキリスト教徒であった。1930年に国民党の指導者であ

る蒋介石は洗礼を受けてキリスト教徒となり、国民党の高官の多くもまたキリスト教徒であった。キリスト教もまた国民党の社会改造運動の一部を支持し、たとえば1934年に始まった「新生活運動」に対しては支持を表明した⁽⁴⁸⁾。このため、この時期はキリスト教の中国伝来以来官教関係がもっとも親密となった。中国共産党は、理論の上で信教の自由を支持していたが、行軍の力量が弱く、戦争を行う資源も乏しかったため、革命運動が存亡に関わる状況下で、1936年以前は、根拠地内部や長征の途中で教会に被害を与えた。しかし、抗日戦争が発生すると、〔中国共産党は〕国際統一戦線という方針の下ですぐさまキリスト教に対して団結して抗戦するという政策を打ち出し、キリスト教会の改革派の青年指導者達と連携した⁽⁴⁹⁾。この時期、アメリカのプロテスタントは中国のキリスト教に対して影響を及ぼす決定的な位置にあり、北米外国伝道事業協会と全国協進会の双方は抗日戦争末期に戦後の活動計画を準備していた。1945年に抗日戦争に勝利した後、中国のキリスト教は短期間ながらも発展を遂げた。1946年に始まった国共内戦は中国教会に多くの危機をもたらした。とりわけアメリカの伝道団体と宣教師、およびそれらと関係が緊密だった中国教会の上層部は政治的に受け身となってしまい、中国教会内部に分裂が発生したことは明らかとなった。しかし、中国共産党は抗日戦争以来、信教の自由という政策を維持しつづけていたため、外国宣教師に言及する時は過激な行動を極力避けるようにした⁽⁵⁰⁾。中国プロテスタントの改革派は中華人民共和国成立前の政治協商会議に参加し、国家の重要問題について議論するよう招待された。宗教界代表12人のうち、プロテスタントの代表者は7人を占めた（ただし、カトリック教会の上層部は共産党と比較的疎遠であった）。

三、現代社会における発展

1949年に新中国〔中華人民共和国〕が成立すると、ソ連「一辺倒」

の外交政策と、政党政治が社会組織や思想文化を支配するようになるにつれて、アメリカがすすめていた中国プロテスタント伝道事業は分裂・瓦解する状況に陥った。1950年代に発生した朝鮮戦争を背景として、キリスト教は革新運動を展開した。1950年7月末、呉耀宗ら40人のプロテスタント教会の指導者達は「新中国建設における中国キリスト教の努力すべき道〔中国基督教在新中国建設中努力的途径〕」を発表し、中国基督教三自愛国運動を展開した⁽⁵¹⁾。1950年代末に情勢が突如として変化すると、中国共産党はキリスト教会内部におけるアメリカの影響力を全面的に一掃し始め、教会付属の事業は処分、接収そして改造され、教会内部でも控訴運動が発生し、アメリカの伝道団体と宣教師は最終的に中国大陸からの撤退を余儀なくされた。中国教会内部でも大きな権力構造の変化が完成し、中国のキリスト教会は反帝愛国の道路に置かれた⁽⁵²⁾。カトリック教会もその後天主教愛国会を組織した。

しかし、1950年代末に中国共産党の政策に食い違いが見られるようになると、1962年まで毛沢東が強調する「階級闘争」のもとで国家の宗教管理部門は「宗教にかぶせられた階級闘争の蓋をはがす」ことを必要としたため、宗教の存在に対する消極的な政策をもたらした。たとえば、上海では1963年から1965年まで洗礼を受けた信者数はわずか10人だった⁽⁵³⁾。プロレタリア文化大革命における宗教排斥が最高潮に達すると、キリスト教は大きな衝撃を受けた。しかしまさにこの時期に、自発的なキリスト教の活動が都市部や農村で新たな発展を見せたのである⁽⁵⁴⁾。改革開放の時代、中国共産党は建国初期の統一戦線の枠組みにおける宗教政策を回復させ、キリスト教はかつてない〔活動の〕空間を手に入れたのである。中国にはかつてキリスト教熱が登場したことがある。40年の発展を政府当局のデータに依拠すれば、1949年に中国には70万人のキリスト教徒がおり、1982年には300万人まで増加し、1988年には450万人、1997年には1200万人、2009年には2300万人がい

た⁽⁵⁵⁾。2012年の調査報告は「中国家庭追跡調査」のデータを利用して現代中国の宗教の状況を描写している。調査によれば、中国で宗教信仰を持つと自認しているのはわずか10%だけだという。このなかでは、女性、中年・老人、教育水準の低いインフォーマント〔被訪者〕の割合が高かった。宗教信仰と収入の間に相関関係は存在しないものの、人々の収入がかなりある場合、宗教信仰を持つ人は自身の経済的地位と社会的地位に対する主観的評価をより高める。これは宗教信仰が人々の現状に対する満足感を増加させる一助となっていることを意味している。仏教は依然として中国で最も影響力をもつ宗教であり、インフォーマントの6.75%は仏教信仰を自認しており、その他宗教の信者を合計した割合の2倍にあたる。これ以外に、キリスト教徒と比べて、仏教信者は若年層や高学歴の割合が高く、識字能力がない人物か識字能力が十分ではない人物の割合はさらに低かった。データが示すには、1.9%の人がキリスト教を信仰しており、ここから計算すれば、中国にはおよそ2600万人のキリスト教徒が存在しているといえよう。信者の規模から見れば、キリスト教はすでに漢族居住地区で二番目の宗教である。対して、特定地域のキリスト教徒の絶対数はすでに仏教徒を超えているため、我々はキリスト教が中国において、すでに「全国に存在し、特定地域に集まっている」という構造が形成されていると判断できるだろう。これ以外に、信者の組織化の程度、信者と宗教活動の頻度、そして信者の宗教信仰を重要とする主観的評価、という3種類の指標から見れば、キリスト教は仏教を超えているといえるだろう⁽⁵⁶⁾（アメリカのピュー研究センターは2010年時点の中国の信仰者の人数について、中国大陸にはキリスト教徒が6841万人、ムスリムが2469万人、ヒンドゥー教徒が2万人、仏教徒が2億4400万人、民間宗教の信者が2億9400万人、ユダヤ教徒が1万人、その他宗教（道教信者800万人を含む）が908万人、無宗教に属する人は7億人あまり、としている。なお、政府当局によれば、

中国には2億人近い宗教信者がおり、全人口の15%を占めているという⁽⁵⁷⁾。

歴史を顧みて1949年以前と比べた場合、中国のキリスト教にはいくつかの新しい特徴がみられる。第一に、1950年代初めには外国人宣教師全員が中国大陸を後にしたということである。キリスト教徒内部で広く行われた三自愛国運動を通じて、キリスト教は完全に中国人のキリスト教になったのである。人々は中国のキリスト教の起源をたどる時にだけ、宣教師が帝国主義の文化侵略という影の下で〔キリスト教伝播の道を〕苦勞して切り開いたことを思い出すだろう。第二に、かつての宣教師と中国人信者が主張した、キリスト教を1つにしたいという願望がかなえられたことである。プロテスタントにとってみれば、全国にはただ1つの教会システムが存在するだけで、かつてのようにそれぞれの教派が林立する現象は見られなくなった。この教会こそ、自治、自伝、そして自養の教会なのである。各地区の教会の運営〔治理〕、伝道、そして自養の水準は依然として大きく異なっている。しかし、筆者がかつていくつかの神学院で出会った神学生たちは過去に比べてさらに輝き、自信に満ちていた。第三に、1949年以後の教会による教育や文化機構の消滅により、キリスト教はかつてのような社会エリートとの紐帯を失ってしまったが、今日のキリスト教徒のグループはさらに草の根化した。過去にキリスト教が有した近代性が次第に失われた後は、キリスト教は多くの方面で中国の伝統により近い宗教文化へと変貌を遂げた。サムエル・ハンチントンは国際的に影響を与えた著書『文明の衝突』において、「1601年にキリスト教の使節が入国を認められたが、やがて1722年になると彼らは事実上締め出された。日本と異なり、中国の拒否政策が基盤としているのは、主に中華帝国という自国のイメージと、周囲の諸民族よりも文化的にすぐれているという強固な信念だった」と論じる⁽⁵⁸⁾。ハンチントンは結論において、「学者たちも認めているように、中国は

インドから仏教を吸収したが、中国は「インド化」しなかった。中国人は仏教を中国人の目的と必要に適応させたのである。西欧は中国人をキリスト教に改宗させようとひたすら努力してきたが、これまで一貫して失敗しつづけている。ある時点で中国人がキリスト教を取り入れることはあっても、それは中国文化の中心的な要素と共存するようなかたちで吸収され、適応させられるだろう」と論じている⁽⁵⁹⁾。この意見は確かであろう。「宗教の中国化」「キリスト教の中国化」を直ちに実行することは、宗教界を含む社会各界の共通認識であり努力すべき方針である。歴史的に、中国文化は異なる宗教を包摂し、それに影響を及ぼしてきた。中国のキリスト教もまたこうした歴史的な軌跡のうえを歩んでいるのである。

注

- (1) Bertram Wolfertan, *The Catholic Church in China: from 1860 to 1907*, London: Sands, 1909, pp. 450-453. 莫非特 (Samuel Hugh Moffett) (中国神学研究院中国文化研究中心訳) 『亜州基督教史』 香港：香港基督教文芸出版社, 2000年, 577頁。
- (2) Kenneth Scott Lattourette, *A History of Christian Mission in China*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 52. 莫非特, 同上書, 583頁。
- (3) 「調査：在我国之基督教士数」『教育雑誌』, 第3巻第12期, 1912年, 127-128頁。
- (4) 丁韪良「宗教：振道撮要 (十二続) 論中国之振興新教」『大同報 (上海)』 第10巻第22期, 1911年, 20-21頁。
- (5) Orville A. Petty (ed.), *Laymen's Foreign Missions Inquiry, Regional Reports of the Commission of Appraisal, China, Volume II, Supplementary Series, Part One*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1933, p. 68.

- (6) 羅偉虹『中国基督教(新教)史』上海：上海世紀出版集團，2014年，623頁。
- (7) 晏可佳『中国天主教簡史』北京：宗教文化出版社，2001年，194-195頁。趙天恩・莊婉芳『当代中国基督教發展史』台北：中福出版有限公司，1997年，60頁。
- (8) 王治心『中国基督教史綱』，53頁。
- (9) 賴德烈(陳郁訳)『早期中美関係史 1784-1844』北京：商務印書館，1963年，115頁。
- (10) 中美「五口貿易章程：海関稅則」『中外旧約章彙編』第1冊，54頁。
- (11) 中法「五口貿易章程：海関稅則」『中外旧約章彙編』第1冊，62頁。
- (12) 『清末教案』第1冊，14頁。
- (13) 「两江総督陸建瀛等奏報酌擬内地民人習教章程恭呈御覽編」『清末教案』第1冊，133-134頁。
- (14) 中米「天津条約」『中外旧約章彙編』第1冊，95頁。
- (15) 衛斐列(顧均・江莉訳)『衛三畏生平及書信：一位美国来華伝教士的心路歷程』桂林：広西師範大学，2004年，178頁。
- (16) 顧維鈞『外人在華之地位』，174頁。
- (17) Chao-Kwang Wu, *The International Aspect of the Missionary Movement in China*, pp. 24-25.
- (18) 黄伯禄『正教奉伝』一冊。これには光緒3(1877)年版，光緒10(1884)年版及び光緒16(1890)年版が存在する(フランス国家図書館は1890年版を所蔵している)。
- (19) 黄伯禄『正教奉褒』，上海慈母堂，光緒甲午仲春月。
- (20) 方豪『中国天主教史人物伝』北京：宗教文化出版社，2007年(2011年重印)，642頁。
- (21) 王鉄崖『中外旧約章彙編』第1冊，379頁。
- (22) 『清末教案』第2冊，490-493頁。
- (23) 「慶親王奕劻等奏称各章教案・出請旨飭各督撫迅筹弁法折」『清末教案』第2冊，478-479頁。

- (24) 高歩瀛・陳宝泉編『民教相安』直隸学務処編書課編行, 光緒31(1905)年, 33頁。
- (25) 覺民「籌教芻議」『東方雜誌』第3年第8期, 1906年9月13日, 162-163頁。
- (26) 「某撫軍復李提摩太書」『大同報(上海)』第9卷第11期, 1908年, 14-16頁。
- (27) 巴斯蒂「梁啓超与宗教問題」狭間直樹編『梁啓超・明治日本・西方: 日本京都大学人文科学研究所共同研究報告』北京: 社会科学文献出版社, 2001年, 438頁。
- (28) 「發起宗教自由請願会縁起」『聖教会報』第4冊第4号, 1911年3月, 38頁。
- (29) 「中華民国臨時約法」1912年3月10日, 中国第二歴史檔案間編『中華民国史檔案資料彙編』第2輯, 南京: 江蘇古籍出版社, 1981年, 106-107頁。
- (30) 張訓謀『歐美政教關係研究・緒論』北京: 宗教文化出版社, 2002年。
- (31) 任繼愈主編『儒教問題争論集』北京: 宗教文化出版社, 2000年。
- (32) Vincent Goossaert, “The Social Organization of Religious Communities in the Twentieth Century,” David A. Palmer, Glenn Shive, and Philip L. Wickeri, (eds.), *Chinese Religious Life*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 173-174.
- (33) Moody「早期皈依者の心霊」, 44頁(賴德烈(雷立柏等訳)『基督教來華伝教史』香港: 香港漢語基督教文化研究所, 2009年, 704頁より転載)。
- (34) 約翰・麥克曼勒斯主編『牛津基督教史』貴陽: 貴州人民出版社, 1995年, 467-490頁。
- (35) 山東省を事例とすれば, アメリカ人宣教師マティアーは1864年に登州で小学校レベルの「養蒙学堂」を創設し, 1871年には初級中学を含む「高等科」を設立した。1876年になると, 「養蒙学堂」はアメリカの高級中学レベルに相当する「文会館」に発展した。1882年アメリカ長老会総部は, マティアーが「文会館」を学院レベルに発展させることを許可し, 山東省は中国で最も早く「学院」を有することになった。これを基礎として1902年にアメリカ長老会は「文会館」をイギリス浸礼会の「広徳書院」と連合し, 山東省濰坊に中国名で「広文書院」とされる「山東キリスト教共合大学」を創設した。中華民国成立後, 1917年に

同校は山東省の省都済南に移動し、13のプロテスタント・ミッションを連合して、文・理・医・神の学院を含む「齐鲁大学」が誕生した（「齐鲁大学文理兩院簡介」（齐鲁大学檔案，9-3-22），「山東済南私立齐鲁大学医学院概況」（齐鲁大学檔案，9-3-46））。

(36) 『中華教育季刊』，1923年，11頁。杰西・盧茨（曾鉅生訳）『中国教会大学史 1850-1950』浙江教育出版社，1987年，297頁。

(37) 1937年当時の大学生の専攻分野は以下の通りである。

専攻名	教会大学	(教会大学を含む) 全国の大学	専攻名	教会大学	(教会大学を含む) 全国の大学
人文学科	32.7	19.0	工 学	0.2	14.16
法 学	10.3	26.4	医学・薬学	6.5	6.31
教 育	0.2	9.7	農 学	6.8	4.39
商 学	5.8	7.3	自然科学	33.8	12.75
合計	51.3	62.4	合計	48.7	37.61

典拠：唐氏「中国基督教高度教育統計」『教育季刊』第30巻，1938年，17-19頁。

(38) 頼徳烈，前掲書，705-706頁。羅偉虹編，前掲書，483-496頁。

(39) Orville A. Petty, (ed.), *Laymen's Foreign Missions Inquiry, Regional Reports of the Commission of Appraisal, China, Volume II Supplementary Series, Part One*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1933, p. 158.

(40) Wm. W. Cadbury, "Centenary of Medical Missions," *Chinese Recorder*, Vol. 67, No. 1, January 1936, p. 53.

(41) H. Owen Chapman, "The Function of Christian Medical Work in Modern China," *Chinese Recorder*, Vol. 68, No. 10, October 1937, p. 629.

(42) 施爾徳「医薬宣教会概況」『中華基督教会年鑑』第12期，上海：中華統行委弁会，1933年，145-155頁。Henry B. Chu, "New Trends in Christian Medical Work," *Chinese Recorder*, Vol. 72, No. 10, October 1937, p. 629.

(43) Orville A. Petty, (ed.), *Laymen's Foreign Mission Inquiry Fact-Finder's Report, China, Volume V, Supplementary Series, Part Two*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1933, pp. 432, 434.

- (44) 青萍「医学的故事」『申報』, 1941年4月24日, 第3張。この文章は「中国医学会の成立後, 外国人組織である博医会は解散した」とあるが正しくない。また, 「中華医学会」の総称が「中国医学会」であるとの記述も誤りである。
- (45) Orville A. Petty, (ed.), *Laymen's Foreign Missions Inquiry, Regional Reports of the Commission of Appraisal, China, Volume II, Supplementary Series, Part One*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1933, pp. 13-14.
- (46) 王立新『美国传教士与晚清中国現代化』天津: 天津人民出版社, 1997年, 472頁。
- (47) 趙樹好『教案与晚清社会』北京: 中国文聯出版社, 2001年。
- (48) 黄艦平「宋美齡の“新生活運動”与黎川」(<http://guoxue.ifeng.com/special/zxpjdzgwhhxyxjz/> 2017年9月29日時点で確認できず)。
- (49) R. G. Tiedemann, (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume Two, 1800-Present*, Leiden: Brill, pp. 710-711.
- (50) 陳鈴「落幕: 美国新教在華伝道事業的結束 (1945-1952年)」上海大学提出, 博士論文, 2013年, 100頁。
- (51) 段琦『奮進の歴史: 中国基督教の本色化』北京: 商務印書館, 2004年, 542-545頁。
- (52) 陳鈴, 前掲論文, 1頁。
- (53) 羅偉虹, 前掲書, 744-747頁。
- (54) 同上書, 750-759頁。
- (55) 盧雲峰「走向宗教的多元治理模式」『文化縱横』2013年第3期。
- (56) 盧雲峰「当代中国宗教狀況報告: 基于CFPS (2012) 調查数据」(<http://www.zhhexue.org/f/religion/17563.html> 2017年9月29日翻訳者確認)
- (57) 卓新平「如何正視中国文化核心与中国人信仰?」(<http://guoxue.ifeng.com/special/zxpjdzgwhhxyxjz/> 2019年9月29日時点で視聴できなかった)
- (58) 薩繆爾・亨廷頓(周琪訳)『文明的衝突与世界秩序的重建』北京: 新華出版社,

1998年, 64頁〔翻訳にあたっては, サミュエル・ハンチントン(鈴木主税訳)『文明の衝突』(集英社, 1998年, 102頁)に依拠して訳出した〕。

(59) 同上書, 68頁〔ハンチントン, 同上書, 106頁〕。

翻訳: 土肥歩

「中国の近現代史とキリスト教」に対する コメント

渡 辺 祐 子

先生は、大陸における中国キリスト教史研究を何年にもわたって牽引してきた文字通りの第一人者であり、義和団研究はもちろんのこと、耶蘇家庭などの自立教会の研究、キリスト教教育研究、さらに近年ではキリスト教とジェンダーの研究と、キリスト教史に関わる数々のテーマを手掛け、多くの後進を育ててきておられる。

実は先生が本学にいらっしゃるのは今回が二度目で、一度目は2006年に本学で東アジアキリスト教史に関する国際会議を開催したおり、発表者として来てくださった。その後私が2013年に在外研究で上海に滞在した時には、陶先生は勤務先の上海大学キャンパスにあるホテルをお世話して下さっただけでなく、新キャンパスで小さなシンポジウムを開催し、私をパネリストとしてお招きくださった。

私自身は、先生が次々に発表される研究から一方的に学ぶばかりで、先生のご報告にコメントを加える資格があるとはとても思えないが、今回はあえてこの大役を務めたいと思う。その際、単に先生のご報告をまとめるだけでなく、報告で指摘された論点が日本キリスト教史研究ではどのように考えられてきたのかを絶えず意識し、日中比較という点からのコメントを試みたい。

陶氏の報告は、中国キリスト教史を振り返る際に押さえておくべき重要な論点、すなわちキリスト教が中国社会にとってどのような意味を持ったのかを三つ挙げて説明している。一つ目は「宗教の自由」—あるいは宗教的寛容ともいえる—という考え方が導入されたこと、二つ目は、キリスト教が伝統宗教とは全く異なる世界観をもっていたという点で中国社会に大きなインパクトを与えたということ、三つ目がキリスト教によって教育、医療、産業の近代化が促されたということである。

これらの論点のうち、三つ目の「キリスト教による近代化」について陶氏は、具体的に教育、医療、経済活動の領域における近代化を挙げている。大陸における中国キリスト教史研究が本格化したのは、改革開放を経た1990年代以降だが、それはキリスト教宣教師による教育事業、とりわけキリスト教高等教育事業に関する研究から始まった。その後、医療事業や農業教育、農業指導に関する研究も進み、陶氏の報告でも言及されているように、不平等条約体制下で帝国主義列強と結びついて推進されたものと捉えられていたそれ以前の欧米宣教師のキリスト教事業は、新しい研究の進展によってより多面的に理解されるようになった。

日本においても宣教師は教育事業に力を注ぎ、とりわけ女子教育におけるキリスト教の貢献は大きかった。しかしそれは政府の女子教育事業が手薄であったという事情を背景としていた。女子教育とは対照的に、近代医療の導入は明治政府によって積極的に行われた。もちろん日本で一番最初に近代的な医療を実践したのは、宣教医である。言うまでもなく我が明治学院の初代学長へボンこそその人だ。しかし宣教医が活躍する余地は、明治以後急速に小さくなり、国家事業にとってかわられた。明治期に設立されたキリスト教学校で戦後大学になったところに未だに医学部がないことはその証左である。同様に農学部を擁するキリスト教大学もない。

キリスト教と農業指導とのかかわりといえば、札幌農学校に招かれ、

プロテスタントの拠点の一つとなる札幌バンドの成立に寄与したクラーク博士が想起される。農業指導のために来日した彼のもう一つの目的は学生たちにキリスト教を伝道することだった。しかし彼は宣教師ではなかったし、札幌農学校は官立の学校だった。たまたま政府が招へいた教員が熱心なクリスチャンだったというだけである。あるいは、日本人クリスチャンで日本に西洋農法を紹介し農学校を設立した津田仙のような人物もいる。しかし彼は結局事業に失敗し志半ばで死去した。

金陵大学で農学を教授したロッシング・バックのような人物は日本には見当たらないし、キリスト教学校が農学を正式なカリキュラムに組み込んだ例は、寡聞にして知らない。いささか乱暴に言えば、19世紀中国の場合、宣教師の事業が常に清朝政府の政策より一歩も二歩も先んじていて、あらゆる領域で宣教師が先駆的な役割を果たす余地が非常に大きかったということができるだろう。「キリスト教と近代化」というテーマは、いまでは手あかがついているような印象を持たれがちだが、日中比較という視点から改めて眺めてみると、いまだ議論が尽くされていない新しい課題が見えてくるように思える。

次に、陶氏が最初に指摘した「宗教の自由」—日本国憲法に親しんだものとしては「信教の自由」を用いたい—の導入について考えてみたい。先に取り上げた「近代化」と比べて、このテーマに注目する研究は中国ではそう多くはないので、陶氏の報告がこれを最初に取り上げていることも十分印象的だが、重要なのは、中国民衆の「信教の自由」を清朝がどのように認識していたのかについての指摘である。政府が認識していた「信教の自由」は、少なくとも当初は法的権利としてのそれではなく、皇帝の恩恵として民衆に与えるものだったのではないか。それが義和団戦争を経て「信教の自由」が「世界の公理」であるという認識が浸透した、つまり恩恵から法的権利意識への転換が起きたということだろう。こうした認識が、日本に亡命した梁啓超が日本の状況を紹介することに

よってさらに深められたという指摘も極めて興味深くまた重要である。

梁啓超が日本に亡命したのは、1898年9月の戊戌政変後であるから、条件付き信教の自由が明記された大日本帝国憲法が制定されて9年後のことである。そのわずか16年前の1873年までは、キリスト教信仰は処罰の対象であった。このとき明治政府は「信教の自由」という考え方があることは知っていたが、キリスト教禁止の政策を転換させたのは、一般的には不平等条約改正交渉のために実施された遣欧岩倉使節団の派遣がきっかけといわれている⁽¹⁾。訪問先の国々で「文明国なら禁教政策を廃棄すべきだ」との批判を受けた明治政府は、禁止政策の転換に踏み切った。

よく知られているように、岩倉使節団の構想は、本学神学部でも教鞭をとった宣教師フルベッキが執筆したノートに基づいていた。政府は欧米諸国に使節団を派遣すべきであると述べ、その具体的な方法を記した「ブリーフ・スケッチ」がそれである（最初に書かれたのは1869年）⁽²⁾。この「ブリーフ・スケッチ」がキリスト教史上重要なのは、フルベッキが同書の中で「宗教的寛容」の意味を解説し、日本政府に「信教の自由」を求めているからである。これは、宣教師が最初に執筆した「信教の自由」に関するまとまった文書であり、外交官たちの同様の要請と並んで、日本政府に大きな影響を与えた。

だが曲がりなりにも「信教の自由」が国民（臣民）の法的権利として認められるのは、先に述べた大日本帝国憲法の第2条においてである。「信教の自由」を知り、諸外国からの批判を受けて禁教政策を転換しても、「世界の公理」として受け入れるまでには16年の時間を要した。条件付きで認められたこの権利が、その後次第に形骸化し、空文となったのは周知のとおりである。

陶氏の報告に立ち返ると、先の「近代化」をめぐる議論以上に、日中両国が「信教の自由」という概念とどのように出会ったのか、そこに宣

教師はどのようにかかわったのか、いかなる過程を経てこの概念が十分に理解され受け入れられたのかを比較考察することに私は大きな関心を持つ。さらに中国では、1910年清朝が憲政の準備段階にあったとき、中国人牧師を中心として宗教自由請願会が組織され、結果としてこの運動が中華民国の憲法制定に影響を与えたわけだが、日本の牧師や神学者—例えば植村正久など—の言説と中国人キリスト教指導者との比較を行うことも大変面白い作業なのではないかと思う。

最後に、陶氏が結論的に述べている「キリスト教の中国化」について、私見を述べたい。これは一般的には土着化をめぐる議論であるが、日本のキリスト教研究では「キリスト教の日本化」には常に否定的イメージが付きまとう。19世紀末から20世紀初頭にかけて、外国宣教団からの自立を目指して唱えられた「日本的基督教」は、ナショナリズムとの葛藤の中模索されたものであった。しかし1920年代以降、とりわけ満州事変以後の日本のキリスト教は、天皇制国家主義と国体護持を唱道し、アジア侵略を正当化し、聖戦完遂を祈る皇道主義的キリスト教と化した。「キリスト教の日本化」を語るには、少なくとも戦時下の経験を総括する必要がある。そしてその総括はまだ十分ではないというのが私の見方である。土着化論議は、安易な一般化は禁物であり、歴史的経験の違いを十分に踏まえたものでなくてはならないだろう。

注

- (1) 使節団派遣と禁教政策の転換との関係についてはさまざまな主張がある。山崎渾子『岩倉使節団における宗教問題』(思文閣出版、2006年)は、この問題を正面に据え最も詳細に論じている好著である。
- (2) フルベッキは「ブリーフ・レポート」を1869年にまずは自分の教え子である大隈重信に送った。

韓国の近現代史とキリスト教

張 圭 植

はじめに

プロテスタンティズムは、マルキシズムとともに20世紀の韓国社会に大きな影響を与えた外来思潮であった。近代初期韓国の知識人たちは、キリスト教を一つの宗教としてではなく、近代文明を創出する原動力として受け容れた。たとえば安昌浩とともに韓国キリスト教民族運動の二大山脈を形成した李承晩は、西欧の発展した近代文明を「キリスト教文明」と定義し、キリスト教を政治や道徳、社会改良の基礎として、イギリスやアメリカのような自由や幸福を享受しようと力説した。李承晩、安昌浩とともに大韓民国臨時政府の三大指導者の一人として活躍した李東輝も、同じく西欧列強のようにキリスト教を通して国民の兄弟愛や愛国心、独立心を養成して、民族の自由や独立を保全することを主張した。

安昌浩が来韓したアメリカ人宣教師たちに対して、単に宗教だけを広めて文化運動を疎かにする愚民政策を取っていると批判したが、それでもキリスト教一般を批判したのではなく、教育・医療宣教より直接的な福音伝播を強調したサムエル・モッフエット (Samuel Moffett) のような保守的な長老教宣教師の一部の宣教政策を問題視したものであった。むしろ安昌浩のそのような批判は、キリスト教と西欧の近代文明を

表裏一体のものとしていた当時の知識人たちのキリスト教認識を代弁するものである。キリスト教（プロテスタント）こそは韓国社会で西欧文化なканずくアメリカの市民社会の文化を受容する主要なルートであった。

韓国におけるキリスト教の研究は、土着教会の成立や発展、または民族運動の過程のなかで果たした役割に焦点が当てられてきた。もちろん韓国教会はプロテスタント宣教史上前例のない飛躍的な発展を記録した特別な事例であった。また、大韓民国臨時政府の三大指導者がいずれもキリスト教的背景をもっていたことから伺えるように、キリスト教の勢力は韓国民族運動の有力な軸であった。ところが、研究の視野が教会成長や民族運動との関係に限られたことによって、当時の民族指導者たちがキリスト教を単純な宗教としてではなく、文明または文化の文脈で近代性の象徴として受容した事実にまで明確な照射がなされることはなかった。

よって本発表では、「近代性」という第三の視線として、文化史的な視点から韓国キリスト教史がもつもう一つの側面を考察したい。これまで等閑視されてきた問題、すなわちキリスト教が韓国社会や韓国文化に与えた影響ないし両者の相互作用について検討してみたいと考えている。そこで本稿では、教会の歴史ではなくキリスト教社会運動史、社会思想史の次元で、宣教師や教会聖職者、一般信徒ではなくキリスト教知識人を行為の主体にして、キリスト教と韓国の社会・文化・思想間の対話を試みるものである。

1. 市民社会の「公論場」作り

韓国社会の近代性が形成される過程においてキリスト教が果たした最も大きな貢献とは、討論会の組織等を通してユルゲン・ハーバーマス

(Jürgen Habermas) のいう⁽¹⁾ 私的部門 (Private Realm) の「公論場」(Public sphere) を作っていったことにあった。そうした側面においてハバーマスの「公論場」理論は、20世紀の韓国のキリスト教社会運動を分析するのにたいへん有用である。当時韓国はまさに近代的資本主義のおぼつかない歩みをはじめた段階であった。だから資本主義の成立によって国家と社会が分化する過程で文芸的「公論場」(Public sphere in the world of letters) が形成され、それが新聞印刷物の普及および市民革命の経験を通して政治的「公論場」(Public sphere in the Political realm) へ拡張された西欧の歴史的コンテクストと、その条件が異ならざるを得なかったことは明白である。

とはいえ韓国のキリスト教知識人たちは、彼らなりの構想のなかで、教会と社会の境界地帯に位置するYMCAや懿法青年会(Epworth League)、勉励青年会(Christian Endeavor Society)、そしてキリスト教徒たちが中心となって結成された世俗的青年団体興士団(Young Korean Academy)等の団体の活動を通して、プロテスタントの倫理を根幹に個人の思想や慣習を革新することでもって市民層を養成する運動を展開した。そしてそうした文化運動を通して作り出された主体たちを主軸に市民社会のインフラを構築し、公論にもとづいた政治的公共領域の土台を築こうとした⁽²⁾。

安昌浩の国民作り、国家作りのプロジェクトはその典型であった。彼はプロテスタント倫理と韓国、とりわけ平安道の平民文化を結合して、「務実」と「力行」という近代市民の徳目を提示した。そしてそれを土台として社会と国家を新たに組織しようとした。彼の起草した「新民会通用章程」(1907)がこれをよく示している⁽³⁾。

この文章のなかで彼は、「我々大韓の腐敗した思想と慣習を革新して国民を新たにし、衰退した教育と産業を改良して社会の基礎を新たにし、新しくなった国民たちが連合して自由文明国を成立させること」⁽⁴⁾と

いう国民国家建設の方法論を提示した。その後、彼は一貫して文化運動と教育・殖産運動、政治運動の各部門を三位一体とする自身の民族運動構想を実践に移した。

彼は近代市民の主体を育成するため、興士団やその国内支部である修養同友会などを組織して文化運動を展開し、これをすべての運動の「基本運動」に据えた。と同時に、大成学校や北米実用会社等を通して市民社会の物質的基礎を構築するための教育・殖産運動を展開する一方で、新民会以来の政治運動を通して世論政治の原理に立脚した民族的合同をはかりながら民族の独立を成就させようとした。このような彼の国民国家構想と実践をハバーマスの図式に即して表にすれば以下のようなになる。

安昌浩の国民国家建設計画およびその実践

	Private Realm			Sphere of Public Authority
	Civil Society	Public Sphere		State
		World of Letters	Political Realm	
主な主張	教育と産業の振興 ←	人格訓練と団結訓練を通じた近代市民の育成 →	公論に基づいた民族的合同	自由と民主主義の原理に基づいた国民国家の建設
活動	大成学校； 自分の会社	青年学友会	新民会	国権回復運動
	クレアモント 韓人学生養成所； 北米実業会社	興士団	大韓人国民会	民族独立運動
	南京 東明学院； 農民互助社， 理想村運動	興士団 極東委員部	大韓民国臨時政府， 国民代表会， 民族唯一党運動， 韓国独立党	

しかし安昌浩の市民社会にもとづいた国民国家建設構想は、彼自身のふるさとしてある平安道を除いた他の地域出身の人士からは大した歓迎を受けることがなかった。民族の独立のための闘争が何より至急な課題であるのに、安昌浩の構想は独立運動の力を文化、教育、経済、政治のもろもろの分野に分散させる結果をもたらすという理由からであった。一方、先頭に立ってキリスト教の受容を進めていた平安道の自立的中産層は、安昌浩の構想を大いに歓迎した。朝鮮王朝で長い間政治的疎外を経験してきた彼らにとって、自身の政治および社会的進出を保障してくれる市民社会インフラの構築と近代の主体の再構成は、民族の独立に劣らぬ重要な事案であったからだ。

そして安昌浩の民族運動プロジェクトは、彼が国外に亡命した後、キリスト教界とりわけ曹晩植をはじめとする平安道のキリスト教界を中心に実行に移された。そして解放後には韓国 YMCA の市民運動に引き継がれたのである。

2. マルキシズムとの競争

プロテスタンティズムが1900年代韓国の青年志士たちを感動させた外来思潮であるなら、3・1運動以後韓国青年たちを虜にしたイデオロギーはマルキシズムであった。1920年代韓国のキリスト教知識人たちはマルキシズムの挑戦に応答せねばならなかった。

韓国キリスト教界が社会主義の問題に注目しはじめたのは、1922年4月中国北京で開かれた世界キリスト教学生同盟(WSCF)第11回会議と、それをきっかけに起こった非宗教運動(反キリスト教運動)を経験してからであった。宗教は科学の障害であり、真理を蝕む害虫であり、帝国主義と資本家の走狗だという中国社会主義者たちの批判は、翌年の3月に開かれた全朝鮮青年党大会における宗教の存在意義を否認する決

議に連なり、韓国キリスト教界の社会改造の論議を触発した。

当時キリスト教知識人たちは「社会改造」をすべてキリスト教の理想天国論でもって解釈し、それを社会主義者たちの批判を受け入れる器としようとしたが、青年学生界を代表してそのような論議を主導した人物が朝鮮 YMCA 連合会の学生部幹事李大偉（1896-1982）であった。彼はマルクス主義の唯物史観と経済決定論がキリスト教の原理とは異なるものではあっても、現在の社会秩序の弊害を認識し社会を改造せんとする点においては同じ目的をもつものだと強調した。そしてその延長線上で、社会主義が主張する資本主義の搾取、階級制度の抑圧、不合理な一般宗教の束縛からの解放などは、イエスが実行せんとしたものの異相であるとし、社会改造の新思潮に応じて労働者、農民を中心とする第二の宗教改革に着手することを主張した。そして彼は、「民衆化する今日」と題した一連の論説を通して、「民衆化」をキリスト教運動の新たなテーマとして提示した。

そんななか、賀川豊彦の「愛の社会主義」とデンマークの協同組合運動からヒントを得たキリスト教社会主義思潮が、1925年ごろに韓国に登場した。このとき賀川豊彦が提唱した生命の価値・労働の価値・人格の価値という唯物論的・道徳史観と神の国運動を理論と実践の二大軸とする「愛の社会主義」は、韓国キリスト教界の青年学生たちにキリスト教精神を踏まえた社会主義的な実践の有力な道として受け入れられた。そうして賀川の思想で武装し彼の実践を真似る人たちが生まれてきたのである。後のキリスト教農村研究会の主軸を成す裴敏洙、劉載奇、崔文植らがその代表的な例であった。

このように賀川の「愛の社会主義」で武装した韓国のキリスト教社会主義者たちは、多数の貧民が居住する農村を舞台に、利潤追求を最高の目的とする営利本位の資本主義を越え得るものとして、協同組合を有力な社会的対案とみなし、それを梃子に博愛的相互扶助の社会へ進んでい

こうとした。

韓国のキリスト教社会主義は、1929年のキリスト教農村研究会の結成を通して土着化の転機をつくるのであるが、この時に登場した話題が「基督主義」であり「イエス村」の建設であった。基督主義はキリスト教なりの社会思想ないし社会理論を作り出して、宗教領域ではなく社会運動の領域でマルクス主義に比肩することを含意した概念であった。それは基督主義的な農村事業を標榜するキリスト教農村研究会の農村運動として現れた。

キリスト教農村研究会は、基督主義的な農村事業に着手しながら「イエス村」の建設をその目標として掲げた。このイエス村とは、キリスト教の精神どおりに物質を統制し、すべての人々が日用の食料を均等に分け合い、標準的な経済生活を送るキリスト教社会主義的相互扶助の社会を指す言葉であった。キリストの博愛主義や標準的な土地所有の実現、協同組合の組織を通じた相互扶助にもとづく協同生活、農村福音化を要諦とするイエス村建設論は、1933年長老会総会の農村部に常設機関が設置されて以後、キリスト教農村研究会グループの主導する後期長老会農村運動の基本目標として据えられた。

キリスト教農村研究会グループは、個人の贖罪救霊にだけ没頭する保守的な信者たちの個人福音主義や、物質に耽溺する中産層信者たちの利己主義を批判し、教会の責任は人生の霊的生活だけではなく実際の物質生活にまでまたがっていることを強調した。一方、彼らはキリストの精神を以て物質をコントロールすることを説いて、マルクス主義の唯物論に対抗した。

ところが、キリスト教農村研究会グループの反唯物論的ないし非唯物論的意識と反利己主義の社会主義的志向の間には、現実的には相矛盾する構造が内在しており、それはマルクス主義に対するメンバー内部の互いに異なる認識や実践の偏差として現れた。とりわけ解放後に登場した

冷戦状況は、非唯物論的（精神的）社会主義の存立基盤それ自体を脅かした。そのような矛盾する構造は、解放後米軍政庁通訳官として反共の一線に立った裴敏洙と、慶尚北道人民委員会副委員長や人民党大邱支部委員長等を歴任し大邱10月抗争を主導して米軍政庁に拘束された崔文植、そして興国兄弟団を組織し農民福音学校を設置して賀川豊彦式のイエス村建設運動を再開した劉載奇といった、それぞれに異なる人生の歩みを生みだしたところである⁽⁵⁾。

3. 反共主義と資本のおもがい

解放後戦争と産業化を経て韓国教会は驚くべき成長を記録した。しかし、そうした成長は他方では多くの副作用を伴った。反共主義と資本に隷属した教会の姿がその例である。

分断以後、戦争の余波ともいえようが、韓国教会はキリスト教の真理を反共と結合させて積極的で包括的な愛のメッセージを閉鎖的で独善的な立法にまで転落させた。一例をあげるならば、自由党治下の韓国教会は社会の不正義や非理を告発し改革しようとするよりは、それができない罪悪感を反共という熱狂で以て相殺し、ひいては李承晩政権を神の使者のように祝福し、政治権力と密着して自身の栄達を図ったりもした。

李承晩政権の独裁と不正に対抗して起こった4月民主抗争は、それまで反共イデオロギーを媒介とする政教癒着や内部の教権闘争に陥っていた宗教界に反省の契機を提供した。しかし、冷戦的反共主義の亡霊は、世界エキュメニカル運動の指導部が韓国教会を保守反動と白眼視するほどに教会に染みついていた。

キリスト教界に深く根を下ろした冷戦の反共意識は、5・16軍事クーデターに対する韓国教会の立場にもそのまま反映された。軍事クーデター直後の1961年5月29日、韓国キリスト教連合会（NCCK）は「今

般 5・16 軍事革命は祖国を共産侵略から救い出し不正と腐敗に傾いている祖国を再建するためのやむを得ぬもの」だと支持する声明を発表した。

こうした韓国教会の反共主義が指し示す問題は、何よりそれが政教癒着や教権争いの一つ的手段として利用されたという点にある。極右反共主義が教団分裂や教権争いに濫用されはじめたのは、1959年世界教会協議会(WCC)とアメリカ福音主義連盟(NAE)路線の支持者たちの間の葛藤によって、イエス教長老会が統合側と合同側に分裂されてからであった。この過程でイエス教長老会教団のWCC脱退を主張した合同側は、その後エキュメニカル運動を「容共新神学」と非難し、NCCを容共団体と断罪する一方、そこに加担した教会をサタンの集団とし、その信徒たちを地獄の子孫と呪いながら、問題を法廷にまで持ち込んだのである。

反共を教権掌握の道具とし、宗教界内部の反対派を容共だと罵倒する非聖書的な慣行は、1970年10月ソウルで開かれたアジアキリスト教(護教)反共連盟第6回大会でピークに達した。10月3日に閉幕したアジアキリスト教反共大会は、朴正熙大統領宛の公式文のなかで、「我々は容共団体と関連するWCCに加入した国内のキリスト教会人士たちの活動に対して憂いを表明しており、政府が適切な制約を加えても制止することを願うものであります」と提案して物議を醸したのであるが、これは反共を口実に宗教界内部の問題について政府の公権力を利用しようとした代表的な事例といえよう。

その上にキリスト教界一般が反共の論拠として掲げた宗教の自由と自由民主主義的価値が、ファッショ的維新独裁によって大いに傷つけられたにも関わらず、保守宗教界の一部指導者たちは和合・安保・反共理論をふりかざして、民主化運動を容共利敵行為と糾弾し、維新体制称賛の先頭に立つことさえあった。このように軍事独裁に対する政治的抵抗局面において沈黙と屈従を貫いた韓国の保守的宗教界は、民主化以後

1989年の韓国キリスト教総連合会の出発を起点に、既得権維持のための政治的な声を高らかにあげながら、利益集団化した。とりわけ江南の保守大型教会たちは、「ニューライト」新保守主義のイデオロギーであると同時に大衆の基盤でもあり、韓国社会を保守主義によって制度化する役割を果たした。これとともに常識を逸脱した極右反共主義の亡霊は、21世紀を迎えた現在においても所謂「太極旗集会」という名目で韓国教会の周辺を徘徊している。

次に今日の韓国キリスト教界を締め付けているのは資本というおもがいである。韓国教会の物量主義と成長至上主義は軍事政権の開発独裁と一対をなして、韓国教会の内部に浸透した。維新体制下で韓国教会はマンモス大型伝道集会を成功に導き、飛躍的な高度経済成長にも似た急速な教勢の伸長を果たした。しかしこのような教会の成長は、信徒数、献金額、礼拝堂の規模だけを教会発展の尺度とみなす物量主義的価値観を教会内部に広めてしまい、霊魂・物質・健康の三拍子祝福に代表される開発独裁型の浅薄な宗教文化を創り出した。また、莫大な経費を投入したマンモス大型伝道集会の相次ぐ開催は、政治権力だけではなく財界との癒着をももたらし、社会的弱者と教会との距離をさらに広げてしまった⁽⁶⁾。

韓国教会の拝金主義は、1990年代以降に新自由主義のイデオロギーの拡散し、国家に対する市場優位の現象が現れて社会全体において市場論理が急激に広まるなかでいっそう昂じたといえる。このころから韓国教会の成長が停滞するのであるが、それは富裕層中心の超大型教会の確固たる成長と、中小教会の信者数の急激な減少、信者たちの水平移動とでもいうべき変動につながった。社会全般の無制限な競争と両極化の現象が、教会にそのまま、否さらに極端な形で再現されたのであった。

このようにプロテスタント信徒の水平移動によって急成長した超大型教会は、1990年代の後半から多くの信者数や財政力、名声を基盤にキ

リスト教界を主導する勢力として急浮上し、それは韓国教会のマモン(mammon)崇拝を煽った。そうして教会の運営に企業の経営原理を接ぎ木し、消費社会的な大衆文化の需要に応える江南中産層教会モデルの流行、福音の私事化、物質主義的価値観の高まりなどの現象が教会に蔓延るに至った。

4. 生命そして平和の新たな地平線

2019年に韓国キリスト教は3・1運動100周年を迎える。3・1運動は男女・老若・地域・身分・階層等を網羅した韓民族誕生の熔鉱炉であった。当時、韓国キリスト教徒たちはそのような民族作りのイベントの主役の一人であった。

3・1運動の精神の要諦は民族の合一、主権在民、正義・人道と要約することができる。まず、民族の合一とは、韓国人すべてが独立万歳を叫びながら一つの民族として誕生した巨大なイベントとしての3・1運動のもつ意義を指す。

次に主権在民に関連して、1910年8月大韓帝国滅亡直後にアメリカで発行されていた同胞紙『新韓民報』に「形質上の旧韓国はすでに滅んだが、精神上の新韓国はまさに立ち上がり始めた」という記事があるごとく、隆熙帝が主権を諦めたその日大韓帝国の主権は日本ではなく人民の手に渡されたのである。大韓帝国の滅亡は逆説的に民国建設の始点であるという主張であるが、こうしたビジョンを持って愛国志士たちは亡国の現実に挫けず、独立運動の戦列を整えることができた。3・1運動こそはその事実を国内外に知らせた一大事であり、それはその直後に中国上海で設立された「大韓民国」臨時政府に結実した。

第三に、正義と人道に関連して、「3・1独立宣言書」には「威力の時代が去り、道義の時代が来るであろう」という一節がある。弱肉強食の

原理に基づいた威力の時代が第一次世界大戦を最後に終りを告げ、これから人道と正義に基づいた道義の時代が来るという宣言である。弱肉強食ではなく、抑強扶弱の精神に基づく新しい世界秩序への予知である。

この運動のなかで韓国キリスト教は韓国の歴史、韓国の社会、韓国の人民と一つとなるという一致の経験をした。3・1運動100周年を迎える今、韓国キリスト教は民族独立から民族の統一をめざし、主権在民の原則に基づいた社会公共性を回復し、正義・人道に根幹を置く生命そして平和の新しい世に進むという新たな課題に直面している。解放後、韓国キリスト教は、1965年の屈辱的な韓日協定批准反対運動を通して、3・1運動当時の預言者的な声を取戻し、以後3選改憲反対運動や民主化人権運動を主導して、世の光と塩としての役割を果たしてきた。しかし一方では、輝かしい教会成長の裏面の反共主義や資本の足枷に縛られて、韓国社会の清算すべき積弊として指弾されている。3・1運動100周年が生命と平和の地平線に立ち、21世紀にふさわしい韓国キリスト教の新しい座標を刻むきっかけとなることを期待してやまない。

注

- (1) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: The MIT Press, 1989), p.30.
- (2) 張奎植『日帝下の韓国キリスト教民族主義の研究』慧眼, 2001年, 97-100頁。
- (3) 新民会は1907年安昌浩の主導のもと結成された秘密結社で、会員の構成において地域的には平安道、宗教的にはキリスト教徒、職業的には新興商工業者と近代知識層が多数を占めていた。新民会の指導者たちは1919年3・1運動以後中国の上海で組織された大韓民国臨時政府の主軸をなしていた。
- (4) 「大韓新民会通用章程」『韓国独立運動史1』国史編纂委員会, 1968年, 1028頁。
- (5) 張奎植「1920年代改造論の拡散とキリスト教社会主義の受容および定着」『歴史問題研究』21, 2009年, 131-134頁。

韓国の近現代史とキリスト教

- (6) 張奎植「軍事政権期韓国教会と国家権力」『韓国キリスト教と歴史』24, 2006年, 128-129頁

翻訳：朱海燕

「韓国近現代史とキリスト教」に対するコメント

李 惠 源

本論文は、社会運動史の観点から韓国近現代史におけるキリスト教知識人が残した足跡と今後の課題について提示している。本論文は、解放（日本の敗戦による朝鮮半島の解放）を基点にその前後で時代区分をなし、キリスト教に対する批評を行なっている。解放前の日本による植民地支配時代に関しては、①開化期における初期プロテスタントが様々な組織を通して、近代市民意識を朝鮮人が持つようになる上で寄与したこと、②マルクス主義の伝播後にデンマークのグルントヴィおよび日本の賀川豊彦を模してキリスト教農村運動家たちが積極的に社会矛盾を解決しようとしたことを肯定的に評価している。一方、解放後に関しては、反共主義や資本主義という落とし穴に保守キリスト教がハマっていく中、韓国教会は政教癒着を基盤とした利益集団と化していき、以後次第に保守化、大型化、両極化の道を辿るようになったと批判的に捉えている。しかし、なおも最後においては、三一独立運動の100周年（2019年）を機に韓国教会が三一の精神を想起して失っていた預言者的な声を取り戻し、いのちと平和の時代へと向かうようになることを期待している。

本論文の最初の部分で、安昌浩による国民国家の建設構想をハーバーマスの公共圏論を用いて解釈したことは新しい試みである。そこでは、安昌浩が追求した「目覚めた個人（新民）」－「団体の組織」－「それ

を基盤とした新国家の建設」という三段階の実践理論が西欧の近代市民層の形成と相似したものであると分析することを通して、初期プロテスタントの民族運動組織について理解する上での新しい解釈の枠組みが提示されているとみなすことができる。また、解放前に関する既存の研究では教会成長とキリスト教民族主義者に焦点が当てられてきたのに対して、少数ではあったが市民社会の形成に影響を及ぼしたことおよびキリスト教社会主義者に光を当てた点、また、解放後の教会に関する既存の研究では教会の分裂とエキュメニカル運動に焦点が当てられてきたのに対して、教会の反共主義や資本主義を正面から批判している点が本論文の特徴であり、学問的寄与であると言える。本コメントでは、議論のために三つの点に関して質問したい。

第一に、第3章で著者は、韓国教会は解放後、戦争（朝鮮戦争）と産業化を機に成長する一方、副作用を抱えるようになったと指摘する中、戦争によって教会が反共イデオロギーと結びつき、産業化によって資本主義を身にまとうようになったとしている。もっともな指摘である。しかし一方で、果たして解放後に生じた戦争と産業化だけを原因として韓国教会に反共主義と資本主義が現れたと見るべきかについては疑問を呈しておきたい。著者が序文ですでに指摘しているように、初期においてキリスト教を受け入れた知識人たちは、キリスト教文明化論に陥っていた。これは、1900年代前後の米国や日本への留学組だけでなく、朝鮮内で研鑽を積んだキリスト教知識人にも共通に見いだすことのできる特性であり、彼らが主導した様々な運動も実は米国に代表される西欧的な市民意識・文化意識を韓国に移植しようとしたものであったことからも見えてとることできる。たとえ彼らが民族主義の様相を呈していたとしても、開化期における初期プロテスタント知識人はキリスト教文明化論の限界から抜け出せないでいたのであり、それは結局、1945年の英米を中心とした連合国軍に対する日本の敗戦以降にも継続し、韓国教会にお

いて西歐式の文明化論という影を落としつづけてきたのではなからうか。だからこそ昨今の保守キリスト教徒たちによる「太極旗集会」にも米国の星条旗が登場したのではないかとも考えられる。すなわち、開化期における初期プロテスタント知識人が、あるいは彼らにキリスト教を伝えた宣教師たちが持っていたキリスト教文明化論の持続的な影響が現在に至るまで存在してきたのではないだろうか。したがって、反共主義と資本主義もやはり解放後の戦争および産業化が原因なのではなく、解放以前からずっと存在してきた米国中心の西欧文明化論を直接的な原因としているとは考えられないであろうか。

第二に、歴史学者である著者は近現代史におけるキリスト教の様相について短く言及する中でその核心部を描き出している。これに関して神学者である応答者は、神学思想史的な立場から同時代における韓国教会に対する評価を付言しておきたい。本論文の著者は、日本帝国主義下における朝鮮のキリスト教民族主義運動に関する研究の第一人者であり、その研究においてキリスト教が日帝下の民族運動に及ぼした影響について様々な角度から分析し、既存の韓国の歴史学会においては等閑視されていたキリスト教の対社会的影響について肯定的な評価を与えている学者である。朝鮮では、日本による帝国主義的な収奪という社会的状況下にあってキリスト教を受け入れたことで、民族運動とキリスト教が比較的容易に接触しうる歴史的文脈が生じた。そのため、「キリスト教民族主義」という単語も中国や日本に比べて容易に生み出された。ところで、このような状況を神学的な角度から眺めれば、まさに同じ理由で韓国の神学の不在が生み出されることとなったことが見えてくる。日本の場合、キリスト教は国体思想とは相容れないとの、すなわち、キリスト教徒は非国民であるとの批判に直面し、絶えず自らが「国民」と同時に「キリスト教徒」でありうることを証明しなければならなかった。中国の場合、キリスト教が帝国主義と同一視され、「西洋の宗教」として排

斥される中、「中国」と「キリスト教」を結びつけようとする試みが絶えず行なわれた。このため、日本には内村鑑三や賀川豊彦のような、中国には趙紫宸やウォッチマン・ニー（倪柝聲）のような優れた土着神学者および思想家たちが輩出されえた。しかし、比較的容易にキリスト教が伝播し広がるための歴史的条件を備えていた韓国教会では、そのために量的には成長したが、宣教師が持ち込んだ西欧の保守的神学をそのまま踏襲した神学者たちが勢力を得、韓国的神学を生みだす苦闘を始めるのが隣国よりも一歩遅れた。このような神学的な保守化傾向および西欧化傾向が、解放後においては米国の保守的教会が持つ反共主義や資本主義を受け入れる傾向をそのまま身にまとう結果を生み出したのではなからうか。

第三に、論文の本文においても若干指摘されているが、近現代史において韓中日のキリスト教が相互に及ぼした影響の可能性との関連で質問したい。既存の研究ではおもに、中国からの影響としては1900年の義和団による反キリスト教運動と1920年代の社会主義系の反キリスト教運動が取り上げられ、日本からの影響に関しては神学的影響および日本帝国主義の法制度的影響などが取り上げられてきた。ところで、本文で言及されている韓国のキリスト教社会主義系のイエス村建設運動は、同時代における賀川による運動に倣っていると同時に、中国の山東において広がっていた敬奠瀛の耶蘇家庭運動とも酷似しているように見える。もちろんそれらすべては原始キリスト教共同体を模倣したものであるが、同時代に日本だけでなく中国でも生じていた似通った運動について韓国のキリスト教社会主義はどのような認識を持っていたのであろうか。また、特にキリスト教社会主義運動にあっては日本以外に中国の影響はなかったのであろうか。韓国キリスト教史研究は、取り扱う事柄に従って日本と中国のうちの片方にだけ注目する傾向があるが、同時代の3国を包括的に見わたす必要はないであろうか。

韓国教会は、現在多くの批判に晒され、新反キリスト教運動に直面しているのが実情であるとも言える。しかし、著者が結論において述べているように希望がないわけではない。たとえ少数ではあっても韓国教会の歴史の中には預言者的な声がいつも存在した。特に解放後の厳しい独裁政権下において民主化・人権運動を主導した韓国プロテスタント教会は、今日においても平和・脱原発・統一・生態系保全を唱えており、だれよりも活発に韓国的な土着神学を模索している。初代教会から現代の教会に至る歴史を見れば、教会にはいつも多数を占める変質と少数である回帰運動が存在しつづけてきたように思われる。著者は、解放前の歴史については小数の部分、解放後の歴史については多数の部分に触れている。未来においては、その少数が多数となることを望みつつ、拙いコメントを終えたい。

日本の近現代史とキリスト教

山口 陽 一

はじめに

イエズス会はポルトガルのアジア侵略を背景に、1549年からマカオを拠点に日本への布教を行い、1597年以降はスペインのマニラを拠点にフランシスコ会がこれに加わった。カトリック教会は1549年から1614年までに37万人の信徒を得た。これは当時の日本の推定人口1200万人の3.1%に相当し、この間、豊後、肥前、高槻などにキリシタン領主の小国が生まれ、南蛮文化が開花する。織田政権は旧勢力を駆逐して戦国の世を制するためにキリシタンを利用したが、全国統一を果たした豊臣政権は「日本は神国」を理由にキリシタンを制限し、徳川政権はキリシタンを国害の邪教として鎖国体制を布いて徹底的に弾圧し、禁圧を人民統制に利用した。1650年代には西九州を中心に潜伏したキリシタンを除けば、キリシタンは根絶された。徳川幕府はキリシタン禁制を名目に、寺請制度・宗門人別改め・五人組などにより、仏教を統治のための宗教とした。1549～1643年の宣教師は301人、殉教者はカトリック教会が把握するだけで5,500人である⁽¹⁾。

日本における近現代のキリスト教の伝道は、250年におよぶキリスト教禁圧と邪宗観に対抗して行われる。その嚆矢は、アヘン戦争によって

中国宣教が開始された時期の1846年に、琉球（沖縄）において始まり、欧米列強により開国した1859年以降に本格化する。1873年にキリシタン禁制の高札が撤去され、1889年の大日本帝国憲法に「信教の自由」がうたわれる。キリスト教国害論の克服をめざすプロテスタントは、近代日本に貢献する「報国のキリスト教」を自負してスタートした。

1. キリスト教の再来日

カトリックでは、1858年の日仏修好通商条約によりジラル神父が来日、1861年横浜、1865年長崎に天主堂が建設された。プティジャン神父と浦上の潜伏キリシタンの「出会い」は、1865年3月17日のこと。ジラルによると以後約5万人の潜伏キリシタンが顕れた⁽²⁾。1867年、キリスト教葬儀が契機となって「浦上四番崩れ」の弾圧が起こる。1868年に浦上の主要信徒114名が津和野、萩、福山に預けられ、翌年、村民3,300人が逮捕されて全国21藩に預けられた。拷問と説得によって棄教した者が1,022人、殉教者は664人、1,883人は信仰を守って帰郷し浦上教会を再興する⁽³⁾。潜伏キリシタンの復帰によりカトリック教会を中心とする村落が形成されたことはプロテスタントにはない特徴である。1876（明治9）年、琵琶湖以北の信徒は1,235人、以西には17,200人のカトリック信徒がいた。ちなみに、1878（明治11）年のプロテスタント信者は1,617人である。1933年の教会数は249、司祭276人（そのうち宣教師182人）、信徒96,736人。1941年には宗教団体法により日本天主教団となる。統理は土井辰雄、信徒数は約12万人であった⁽⁴⁾。

オーソドックスは、1859年函館に聖堂を建て、1861年にニコライが着任する。ニコライは体制化した母国のロシア正教会において国外宣教の志を抱いた稀有な人物で、日本語はもとより日本史、儒教、神道、仏

教、風俗習慣までを学び、国漢の読書ができた。これは英語で米英の学術を教えたプロテスタント宣教師にはない特徴であった⁽⁵⁾。1872年には東京に進出し、男性信徒を伝教者として各地に送り出し、1880年の信徒数は6,099人、教会96、講義所は236であり、1898年には170教会、信徒25,231人となる。ちなみに同年の長老教会、会衆派、メソヂストの合計は215教会、31,245人であった。ハリストス正教会は仙台を中心に東北や関東や東海の農村部にも浸透した。しかし、日露戦争とロシア革命の影響で打撃を受け、近代化をめざす日本においてはその前近代性ゆえに低迷した。1930年頃の信徒数13,000人、戦中は内部分裂で宗教団体法による教団設立もできなかった⁽⁶⁾。

プロテスタントはアメリカとイギリスから移入され、フランスのカトリック、ロシアのオーソドックスより優位に宣教を進めた。日本の近代化にもっとも貢献し、同時に古い日本と衝突したのがプロテスタントである。1858年の日米修好通商条約により居留地における信教の自由が保障されると、翌年から長崎と横浜（神奈川）に宣教師が到着する。背景には1846年にロンドンで結成された福音同盟会（The Evangelical Alliance）の運動があった。先鞭をつけたのはアメリカの英国国教会のウィリアムズ、長老教会のヘボン、改革派教会のS・R・ブラウンとフルベッキらである。S・R・ブラウンとヘボンは中国伝道の経験から教派主義の弊害を理解しており、J・H・バラにより1872年に横浜に成立した日本人による最初のプロテスタント教会は、福音同盟会の信仰9箇条を援用して教会の信条とした。長崎、横浜、東京（築地）、神戸、大阪（川口）、函館などの居留地で伝道は開始され、英語学習を志す士族の青年たちがキリスト教に入信する。彼らの多くは新政府軍と戦った旧幕府軍側の藩の出身で、戊辰戦争の敗者であった。政治に活躍の場のない彼らは、精神面での貢献をめざし、伝道と教育の分野で大きな貢献をすることになる。日本のキリスト教信徒は人口比1%に過ぎないが、キ

リスト教教育機関に学ぶ人数はその10倍である。鈴木範久は近代の日本における社会的、文化的役割に注目し、本年「日本における聖書思想の、広義の文化史的展開」をまとめた通史『日本キリスト教史』（教文館、2017年）を上梓した。鈴木は言う。「日本キリスト教史の出来事は、いわばそのような共同体(国家共同体と村落共同体)との交渉史であった。それらとの交渉のなかで、キリスト教は、併呑され、懐柔され、屈服され、ささやかな抵抗を重ねてきた足跡の歴史といえる」(p372)

以下、近現代の日本のプロテスタントについて、中国や韓国の歴史にふれつつ紹介する。

2. 近代の日本の「国体」思想

平田篤胤(1776～1843年)は、M・リッチの『畸人十篇』などを読み、これらを抄訳して未許他見の『本教外篇』を著した。平田神道においては主宰神(大国主命)と来世的信仰(霊界)が顕著である⁽⁷⁾。平田神学は草莽の国学者に影響を与え、水戸学と共に尊王思想を形成する。明治政府は尊王思想により日本の富国強兵をめざし、ヨーロッパのキリスト教国の制度を参考に、天皇を「基軸」とする祭政一致の神道国家をめざして神祇官を設置し、1871年に官幣社国幣社(国営神社)制度を設けた。その際、政府はキリスト教禁教を継続し、廃仏毀釈を促した。しかし、仏教界の反発と欧米からの批判を受け、1872年には教部省による国民教化運動に転換した。そこで教えられた「三条の教則」は、「敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事」「天理人道ヲ明ニスヘキ事」「皇上帝ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」である。以後、明治政府は皇室祭祀と神社の儀礼を非宗教とし、教派神道・儒教・仏教・キリスト教他の上に置くところの国家宗教体制を整備してゆく。

大日本帝国憲法(1889年)は立憲君主制の欽定憲法であり、主権は

神格化される可能性を帯びた天皇にあった。「第1条 大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」,「第3条 天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」。さらに教育の目標を定めた「教育ニ関スル勅語」(1890年)では、「一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」と、国家と天皇のために生きることを日本臣民に義務付けた。

政府は1900年に内務省社寺局を神社局と宗教局に分け、1913年には宗教を文部省の所轄、神社は内務省と管轄を分けて制度を整える。こうして巧みに神社を非宗教と言い抜け、1940年には神社局を神祇院に昇格させる。天皇のために戦って死んだ臣民を神(英霊)として祭る靖国神社は別格官幣社とされた。

日本の敗戦、そして日本国憲法、教育基本法により日本の「国体」は国民統合の象徴としての天皇を除いて一変した。しかし、大日本帝国憲法と教育勅語への復帰の願望は日本社会に残り続け、靖国神社国家護持が実現しない中での首相や閣僚の公式参拝、元号(天皇暦)法制化(1979年)、日の丸・君が代の国旗・国歌化(1999年)、教育基本法改正(2006年)などが進められ、歴史修正主義による歴史的反省欠如の中で新たな国家主義が増幅しつつある。

3. 「国体」との衝突から融和へ

大日本帝国憲法28条(1889年)の「信教の自由」に教会は歓喜した。バテレン追放令以来302年続いた法制上のキリスト教禁教が終わったのである。しかし、この「信教ノ自由」には但し書きがついていた。「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」。半世紀後、天皇を現人神とし神社を参拝することが「臣民タルノ義務」となろうとは、日本人は誰も懸念していないが、聖公会の宣教師サイルは日本の将来のキリスト教にとって危険であると警告を発していた⁽⁸⁾。翌年「教

育勅語」が出され、1891年には内村鑑三不敬事件が起こる。天皇の署名が入った教育勅語への拝礼をためらい、ちょっとだけ頭を下げたことが不敬とされ、井上哲次郎の批判に端を発する「教育と宗教の衝突」論争に発展した。教育勅語の示す天皇制国体とキリスト教の衝突である。教会の反応はさまざまだった。日本組合基督教会の金森通倫は、皇室と先祖の墓への礼拝は宗教の問題ではないと考えた。一方、日本基督教会の植村正久は、キリストの肖像や聖書でさえ礼拝の対象としないプロテスタントは、教育勅語を礼拝することはないと断言している。井上哲次郎は、キリスト教は国家主義でなく、来世を重んじ、博愛を説き、忠孝を教えないと批判し、日本に同化した愛国的キリスト教となることを勧告したのである。これに対して植村正久らは、天皇を政治的権威にとどめ、宗教的権威としてはならないと主張した。しかし1899年、認可学校でのキリスト教教育を禁じる「文部省訓令12号」により「教育勅語体制」が強化され、キリスト教学校は大きな打撃を受けた。柏木義円は、教育勅語や御真影への礼拝は人の尊厳を損なう愚行であるとして形式的臣民教育に生涯反対を続けた⁽⁹⁾。

近代日本は1874年の台湾出兵以来、帝国主義の軍事力行使を常とし、1894年に日清戦争が始まる。井深梶之助らが発起人となり、本多庸一を会長に「清韓事件日本基督教徒同志会」が組織される。義捐金を呼びかけ、各地に教師を派遣して戦争への支持を呼び掛けた。平和主義のフレンド派は分裂し、内村も植村も柏木も、こぞって日清戦争の義を主張した。

ところが、日露戦争に臨んで非戦論が生まれる。内村は、朝鮮の独立のために戦ったはずであるのに朝鮮は主人を日本に代えただけ、また賠償金は軍備増強のみに使われた、と日清戦争の義を主張したことを猛省する。日露戦争には反対の立場をとり、やがて聖書に立って絶対非戦の境地に到達し、柏木義円もこれに続く。しかし、植村正久は、日露戦争

を支持し、時には戦争によって「世の進歩は保証せられ平和は来り理想は近くなるなり」との立場に立ち続けた。非戦論は少数派であり、大勢は戦争を支持した。明治学院のインブリーは、二度の戦争を振り返り、「キリスト教に対する中傷を証明することになるのではないかと恐れられていた戦争は逆に助けとなりました」と述懐している。キリスト教は戦争に協力することで日本のキリスト教として認知された⁽¹⁰⁾。また、キリスト教は社会事業によっても日本の「良民」として認められ、福祉行政の不備を補うことを期待された。

1912（明治45）年、内務省は勃興する社会主義を押さえ込むためキリスト教を含む宗教の利用を図る。教派神道と仏教諸派と共に国策協力を求められたキリスト教の代表者は、原敬内務大臣らと会合した。これを三教会同と呼ぶ。キリスト教界は、神道仏教と共に招かれたことを日本におけるキリスト教の認知と捉えこれを歓迎した。非宗教とされた神社神道は含まれず、文部省は国民道德の基礎は教育勅語にあるとする立場から参加せず、浄土真宗大谷派は政教分離を名目に、キリスト教が招待されたことへの反発もあって不参加。キリスト教代表は、仏教、教派神道の代表者と共に協力を声明した。

「吾等ハ各々ソノ教義ヲ發揮シ皇運ヲ扶翼シ益々国民道德ノ振興ヲ図ランコトヲ期ス 吾等ハ当局者ガ宗教ヲ尊重シ政治宗教及教育ノ問題ヲ融和シ国運ノ伸張ニ資セラレンコトヲ望ム」。⁽¹¹⁾

こうして日本のキリスト教は、「国体」との衝突から融和へと進む。大正デモクラシーを背景にキリスト教の新しい世代が活躍を始める。宗教哲学者波多野精一、恵泉女学園の河井道、大正デモクラシーをリードした政治学者吉野作造、矯風会の久布白落實、キリスト教史家石原謙、日本基督教会の新たなリーダー小野村林蔵・富田満、ホーリネスの米田豊、聖書学者渡辺善太、植村正久の後継者高倉徳太郎、無教会の塚本虎二、自由メソヂストの土山鉄次、メソヂストの阿部義宗、神学者大塚節

治・村田四郎、ルター派神学の佐藤繁彦、社会党委員長片山哲、社会運動家賀川豊彦、小崎弘道の後継者小崎道雄、法理学者中島重、社会党委員長河上丈太郎、政治学者南原繁などである。

大内三郎は、明治から大正への時代の変化を以下のように言う。「明治期のキリスト教徒は『国家』を離れてキリスト教信仰を考えることができなかつた。あるいは儒教的訓練と教養のなかで育てられ、武士道を忘れずにはいられなかつた。とすると、次の大正期の彼らは、個人主義、自由主義の空気をいささかでも吸い、個人としての人間の解決をキリスト教に求める人生追求派に属する。そして教養主義の影響を受けて、大らかな神学研究の域のキリスト教を、厳密な学としての神学にまで高めなければやまない学問的態度をもっている。」⁽¹²⁾

大正デモクラシー期に開花したキリスト教社会事業における理想は、1928年の日本基督教連盟「社会信条」によく表されている。「我等は神を父として崇め人類を兄弟として相親しむる基督教的社会生活を理想とし基督によって示されたる愛と正義と融和とを実現せんことを祈る」。そして、以下の主張を掲げた（抜粋）。

「人の権利と機会の平等、人種及民族の無差別待遇、婚姻の神聖、女子の教育、児童人格の尊重、日曜日公休法の制定、公娼制度の廃止、国民的禁酒の促進、最低賃金法・小作法・社会保険法・国民保険に関する立法の完備と施設、生産及消費に関する協同組合の奨励、傭人と被傭人の協調機関設置、合理的労働時間の制定、所得税及相続税の高率累進法の制定、軍備縮小・仲裁裁判の確立・無戦世界の実現」

しかし、この理想は、やがて急速に戦争へと突き進む時代の奔流に押し流されて行く⁽¹³⁾。

戦争と福祉は、理念と現実の両面において対極にある。大正デモクラシー期の社会事業の芽は、「大東亜戦争」によって踏みにじられることになる。

4. 中国と韓国との関係における日本のキリスト教

R・モリソンの『神天聖書』（1823年）は、漢字文化圏にある日本への宣教の準備となった。K・ギュツラフが漂流民の協力により翻訳した『約翰福音之伝』『約翰上中下書』（1837年）は、プロテスタントによる最初の日本語聖書である。後の日本語聖書では漢訳聖書から用語を借用することになる。初期のキリスト教知識は、中国語文献により日本にもたらされた。小澤三郎は、譯者伊沢道一が1872年3月に報告した「藏書目録写」記載の中国語のキリスト教書135点を紹介しており⁽¹⁴⁾、1875年に千葉県に設立された法典長老教会の中国語の教書は88点113冊、聖書は18点26冊を数える⁽¹⁵⁾。

しかし、それ以降のキリスト教知識はもっぱら欧米からのものとなり、日本のキリスト教はアジアを脱して「脱亜入欧」の道を突き進む。日本は大和民族ではない琉球人とアイヌを同化させ、やがて植民地とした台湾、朝鮮の同化を図る。台湾支配後の入植は2年間で2万人を越え、日本基督教会など各教派は、在台湾日本人への伝道を開始した。

1883年、李樹廷は東京で安川亭から洗礼を受け、第三回全国基督教信徒親睦会では朝鮮語で祈りをささげ信仰告白を記した。1885年にはマルコ福音書をハングルで出版し、メソヂストのアベンゼラーと長老教会のアンダーウッドに朝鮮語を教え、東京においてプロテスタントの朝鮮伝道に道を開いた。やがて朝鮮強制併合のころ日本の教会は「成長期」を迎える。一方、朝鮮の教会は日本の侵略の中で1907年からの「ピョンヤン・リバイバル」を迎えた。強制併合の1910年、朝鮮における信徒数は198,974人で、日本の2.5倍だった。日本政府は朝鮮統治のために独立運動の中心であるキリスト教の懐柔を図り、日本組合基督教会がその役を引き受けた。これを推進したのは、海老名弾正の弟子で京城学

堂長の渡瀬常吉である。彼は「朝鮮伝道に関する宣言」において次のように言う。

「此時に於て韓国我に併合せられ、朝鮮八道一千二百万の同胞亦等しく我が王化に浴するに至れり。(中略)我が新同胞に福音を宣伝し同時に之が精神的同化の実を挙げんが為に、ここに愈々朝鮮伝道の大事を決定し一日も早く朝鮮の事情に精通せる我が代表的伝道者を該地に送り、以て天人等しく希望するの事業に手を染めんとす。ただ遺憾なるは我が教会が未だ資力豊かならざるの一事なりとす。而も若し一片我が内外有志の賛助を得んか、吾人の微力必ずしも嘆くを要せず」。(16)

実際この伝道は、朝鮮総督府と大隈重信・渋沢栄一らの政治家、岩崎・三井・住友・古河といった財閥の後援を受け、朝鮮人の同化という目標をもって行われた。

日韓いずれの教会でも、民族心との融和の中で教会が成長するが、日本は順風の中で、朝鮮は逆境の中での成長である。民族心との協調は、日本では国策協力、朝鮮では独立運動という形で現われることになる。1925年、京城に天照大神と明治天皇を祭神とする朝鮮神宮が創建され、神祠数は1930年に231、1935年324、1940年702、1945年には1,141となる。神社参拝の強要は1935年以降激化し、1938年、日本基督教大会議長の富田満は、^{チュギョル}朱基徹牧師らに参拝を説得した。「諸君の殉教精神は立派だが何時日本政府は基督教を棄てて神道に改宗せよと迫ったか、その実を示して貰ひたい。国家は国家の祭祀を国民としての諸君に要求したに過ぎまい」(17)しかし、朱基徹牧師らは、神社参拝は第一戒違反であると主張して譲らず、神社参拝拒否で200教会が閉鎖、2,000人が投獄された。この年の27回朝鮮イエス教長老教会総会は神社参拝を決議し、議員たちは平壤神社に参拝させられる。

日本基督教会の植村正久は1902年から1920年の間に台湾に10回伝道旅行し、1909年から1923年の間に9回、朝鮮・満州を訪れ、1921

～22年には3回中国に伝道している。

満州伝道会が発足したのは1933年のことである。この会はやがて東亜伝道会と改称され、伝道は中国全土に拡大された。1941年9月の報告書によると、教会・伝道所79、伝道者109人（内日本人30人）、開教以来の受洗者は2,349人を数えた。山口高商助教授の福井二郎は、召命を受けて辞職、1935年から満州熱河省承德に赴いた。彼が「私の山」と呼ぶ山で毎朝祈り、中国の兄姉と共に毎日聖書を学び、また祈る。中国視察旅行でそんな福井の生活を見た沢崎堅造は、京都大学助手の職を辞し熱河伝道に身を投じている。しかし、熱河は日本軍が三光作戦や無人区政策を展開して約5万5千人の死者を出した侵略の最前線であり、国民教化機関である協和会と伝道者たちは依存関係にあった。最初の回心者王玉新や戦後銃殺された医師の劉芸田なども対日協力者であったことを考えると単なる美談では済まされない⁽¹⁸⁾。

1937年に日中戦争が始まると、東京帝国大学経済学部の矢内原忠雄は『中央公論』に「国家の理想」を書き、平和と正義に反して中国大陸への侵略を重ねる日本は滅亡すると論じ、藤井武の記念会で「日本の理想を生かす為に、一先ず此の国を葬って下さい」と語り大学を追われた。

5. 日本基督教団の戦争協力と神社参拝

1938年、大阪憲兵隊は大阪府の教会とキリスト教主義学校に13条の質問状を送りつけ、天皇と神のいずれに従うのかと問うた。1940年には救世軍司令官植村益蔵らがスパイ容疑で逮捕され、救世軍は救世団と改称させられる。同年に賀川豊彦は渋谷憲兵隊に検挙され、1941年には治安維持法違反で耶蘇基督之新約教会の43名、プリマス・ブレズレンの6名が検挙された。1942年には日本基督教団の旧ホーリネス教会の牧師たちが全国で一斉に検挙され、追加検挙を加えると逮捕者131人、

内 71 人が起訴され 14 人が実刑判決を受け、7 人が獄死した。再臨信仰が治安維持法に違反するという理由だった⁽¹⁹⁾。

こうした中で日本のプロテスタント教会は日本基督教として合同する。1941 年の日本基督教団成立は日本のプロテスタント史において最大の出来事であり、戦争協力と偶像礼拝において最悪の過ちであった。「日本基督教団規則」の第七条「生活綱領」は「皇国ノ道ニ従ヒテ信仰ニ徹シ各其分ヲ尽シテ皇運ヲ扶翼シ奉ルベシ」である。「聖書に従って」ではなく「皇国の道に従って」は致命的である。教団統理の富田満牧師は翌年、「皇国の道に従って信仰に徹し」、主を恐れつつ伊勢神宮に参拝して新しい教団の発展を「希願」した。

1942 年 10 月の「日本基督教団戦時布教指針」においては大東亜戦争を「聖戦」と呼ぶ。「殊ニ本教団ハ今次大戦勃発直前ニ成立シタルモノニシテ正ニ天業ヲ翼賛シ国家非常時局ヲ克服センガ為ニ天父ノ召命ヲ蒙リタルモノト謂ハザルベカラズ」。つまり、大東亜戦争に勝利するために神の召しを受けて成立した日本基督教団であるというのである。布教指針の綱領の第一は、「国体ノ本義ニ徹シ大東亜戦争ノ目的完遂ニ邁進スベシ」だった。1943 年の秋以降、日本基督教団では全国の教会から 72 万円を超える献金を集め、海軍に 2 機、陸軍に 2 機の戦闘機を献納した。

日本基督教団は宮城遙拝、国歌斉唱などの国民儀礼の実施を各教会に指示し、もはや「神学」ではなく「日本教学」の確立に努め、戦時にふさわしい『興亜讃美歌』を作り、「殉国すなわち殉教」という日本のキリスト教を生み出した。宮城遙拝とは、全国どこからでも、朝鮮半島や中国からでも皇居に向かって礼拝をすること、「殉国すなわち殉教」とは、聖戦である大東亜戦争での戦死は殉教であるという論理である。讃美歌委員会が編集した『興亜讃美歌』（1943 年）には、このような一節がある。

「光栄(さか)えある皇国(みくに)に生まれ、すめらぎ(天皇)にまつらふわれら、日々のわざ励む心は、あまつかみこそ知るしめすらめ」(4番1節)

1944年の復活節の「日本基督教団より大東亜共栄圏にある基督教徒に送る書翰」では、「全世界をまことに指導し救済しうるものは、世界に冠絶せる万邦無比なる我が日本の国体であるという事実を、信仰によって判断しつつ我らに信頼せられんことを」とアジアの教会に語りかけた。戦局が悪化の一途をたどる中、1944年8月18日の「日本基督教団決戦態勢宣言」が出される。「此ノ時ニ当リ皇国ニ使命ヲ有スル本教団ハ皇国必勝ノ為ニ蹶起シ、断固驕敵ヲ撃摧シ、以テ宸襟ヲ安ンジ奉ラザルベカラズ」。宸襟とは天皇の心のことである。教会が天皇に忠誠を誓い、大東亜戦争を聖戦と呼び、殉国を殉教とみなしたことは教会の重大な過ちであった。

6. 戦後の教会

広島流川教会は原爆の焼け跡に鉄筋コンクリートの残骸を晒し、沖縄の首里教会(旧メソヂスト)の教会堂焼け跡では銃撃戦が行なわれた。全国では482の教会が空襲による焼失など、何らかの形で罹災していたと言われる⁽²⁰⁾。惨憺たる敗戦の末、日本も日本の教会も滅びるばかりであった。

戦後最初の統理指令、「教団と終戦」では、深刻な懺悔が語られるが、それは偶像礼拝や戦争協力を神と人の前に悔い改めるものではなかった。天皇にお仕えする力が足りずに戦争に敗れてしまったことを懺悔し、新日本建設のための新たな報国を誓うものだった。

「我等ハ先ヅ事此ニ到リタルハ畢竟我等ノ匪躬ノ誠足ラズ報国ノ力乏シキニ因リシコトヲ深刻ニ反省懺悔シ、今後迎ベキ荆棘ノ道ヲ忍苦精進

以テ新日本ノ精神的基礎建設ニ貢献センコトヲ嚴カニ誓フベシ」。(21)

戦争中には戦争遂行のため、戦後は新日本建設のため、目標は変わったが「報国」のキリスト教であることには変わりがない。はなはだ晴れ晴れとしない戦後のスタートではあったが、ともかく狂気の時代は終わりを告げた。連合国最高司令官総司令部（GHQ）の占領を契機に民主主義は息を吹き返し、一転してキリスト教ブームが訪れる。日本国憲法と教育基本法に基礎づけられた戦後民主主義により、キリスト教は、宣教と教会形成のため、これまでにない基盤を得ることになる。賀川豊彦は内閣の参与に就任し総懺悔運動への協力が始まった。宗教団体法は1945年12月に廃止。宗教法人令が施行され、日本基督教団は新日本建設キリスト教運動（1946～49年）に邁進した。

日本基督教団からは旧教派の離脱が始まる。また数多くの宣教師団が来日し、その数は1947年に36団体を数えた。戦時中、出征や徴用、疎開などで閑散としていた教会には多くの人々が集まり始めていた。1947年4月には新憲法による初の衆参両議院選挙が行なわれ、参議院に10人、衆議院に21人のクリスチャン議員が当選する。5月には富士見町教会の長老で社会党の片山哲が組閣、文部大臣森戸辰男など6人の大臣と衆議院議長松岡駒吉もクリスチャンだった。新制東京大学の総長は無教会の南原繁が務め、教育基本法の制定など民主主義の骨格をつくり、次の東大総長矢内原忠雄も青年に大きな影響を与えた。

日本人320万人、アジアでは2千万人を犠牲にしたアジア・太平洋戦争を教訓として、1946年11月3日に公布された日本国憲法は、第9条に「戦争の放棄」を定めた。これは人類史的価値を有する遺産であり、アジアに対する日本の約束でもある。

1945年12月、GHQによる「国家と神道の分離の指令」により国家神道体制が解体された。御真影の奉安殿は取り壊され、海外の神社も破壊され、靖国神社をはじめとする神社は宗教法人となった。憲法20条

により、国家神道体制を否定する政教分離が定められた。これにより日本の教会は、初めて基本的人権としての信教の自由を獲得した。

東大の南原総長は、1946年2月11日、天皇の人間宣言を踏まえ、「新日本文化の創造、道義国家日本の建設」を熱く語った。南原は、天皇制の維持は認めたが戦争責任のゆえに天皇の退位を求めた。また、戦争の放棄に賛同したが自衛軍の維持と将来の国際貢献を考え、日米安保条約と抱き合わせの講和ではなく永世中立と全面講和を主張した。全面講和ではなく日米安全保障条約と抱き合わせの講和は、今日に至るまでの課題を残すことになる。教育基本法は、国が教育を支配して天皇の臣民を養成することを改め、「教育は、不当な支配に服することなく、国民全体に対し直接に責任を負って行われなければならない」(第10条第1項)とした。しかし、2006年の教育基本法改正で行政の教育支配が強まっている。

戦後のプロテスタントは、日本基督教団を中心に日本キリスト教協議会(NCC)に加盟する戦前からの教派と、日本福音同盟(JEA)に結集して「福音派」と総称されるグループに二極化しつつ進展した。プロテスタントの信徒数は1948年の20万人から1968年の40万人に増加している。70年代には日本基督教団の教勢が停滞するが、福音派が増加した。福音派では1960年に日本プロテスタント聖書信仰同盟(JPC)が成立、1965年には福音派の聖書学者が結集して新改訳聖書が刊行され、1968年には日本福音同盟(JEA)が創設される。日本基督教団では1967年に戦争協力の罪を告白した戦争責任告白がなされ、1970年代の靖国神社国営化法案反対運動には、福音派を含めた教会がこれに参加した。1990年の天皇の代替わりに伴う大嘗祭は、いわば戦後の国体護持の帰着点であり、戦後民主主義日本に対する日本の民族主義の応答と考えることができる。1990年には日本基督教会が、朝鮮長老教会に対する神社参拝説得についての罪責を告白した。プロテスタントの信徒

数は1990年代に60万人、カトリックは40万人を超えて現在に至る。

戦後50年を迎えた1995年前後には、福音派諸教派においても戦時下の罪責の告白が相次いでなされた。しかし、この頃から自国中心的な歴史修正主義など保守化の動きがあらわになる。

おわりに

日本の近現代史とキリスト教について、日本に「併呑され、懐柔され、屈服され、ささやかな抵抗を重ねてきた足跡の歴史」(鈴木)を見て来た。そこには「ささやか」でない意義があり、戦後史はその自覚と改革の歴史と言える。戦後の日本はアメリカとの講和により中国・韓国・北朝鮮との全面講和をせずに、言い換えれば近代の「脱亜入欧」を払拭せずに現代に至り、現在では歴史修正主義によるヘイトスピーチのような状況さえ生まれている。とはいえ、「韓流ブーム」以後、韓国からの宣教師は1480人となり、在日の中国人70万人・韓国人45万人、日本で韓国語礼拝を行う教会は212、中国語礼拝は63を数える⁽²²⁾。日中韓のキリスト教には、東北アジアの漢字儒教文化圏の200年来の交流史を踏まえ、新たな関係構築が期待される。

注

- (1) 五野井隆史『日本キリシタン史の研究』吉川弘文館、2002年
- (2) F・マルナス『日本キリスト教復活史』みすず書房、1985年。高木一雄『日本カトリック教会復活史』教文館、2008年
- (3) 浦上小教区編『神の家族の四〇〇年』、1983年
- (4) 高木一雄『大正・昭和カトリック教会史』1～4、聖母の騎士社、1985年
- (5) 中村健之介訳『ニコライの見た幕末日本』講談社学術文庫、1979年、同訳『明治の日本ハリストス正教会』教文館、1993年、同監訳『宣教師ニコライの全日

日本の近現代史とキリスト教

記』全9巻, 教文館, 2007年

- (6) 牛丸康夫『日本正教会史』日本ハリストス正教会教団, 1978年
- (7) 村岡典嗣「平田篤胤の神学における耶蘇教の影響」『増訂日本思想史研究』岩波書店, 1940年
- (8) 塚田理『日本聖公会の形成と課題』聖公会出版, 1978年
- (9) 内村鑑三不敬事件の経過については, 鈴木範久『内村鑑三日録・一高不敬事件』教文館, 1993年に詳しい。「教育と宗教の衝突」論争の資料は, 鈴木範久解題『教育宗教衝突論資料』飯塚書房, 1982年。
- (10) 山口陽一「聖書と日本の非戦論」『聖書と日本人』大明堂, 2000年
- (11) 元田作之進『三教者会同と基督教』トラクト刊行会, 1912年
- (12) 大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局, 1970年, pp443～444
- (13) 土肥昭夫「天皇制狂奔期を生きたキリスト教」富坂キリスト教センター編『十五年戦争期の天皇制とキリスト教』新教出版社, 2007年, p102
- (14) 小澤三郎『幕末明治耶蘇教史研究』日本基督教団出版局, 1973年, pp156～158
- (15) 山口陽一「法典長老教会と『ウェストミンスター小教理問答』最初の日本語訳」『基督神学』23, 東京基督神学校, 2011年
- (16) 『日韓キリスト教関係史資料1876～1922』新教出版社, 1984年, p178
- (17) 『福音新報』1938年7月21日
- (18) 渡辺祐子・張宏波・荒井英子『日本の植民地支配と「熱河宣教」』いのちのことは社, 2011年
- (19) 『日本キリスト教歴史大事典』教文館, 1988年
- (20) 戒能信生「教勢から見た日本基督教団の50年」『日本基督教団50年史の諸問題』新教出版社, 1982年, p113
- (21) 『日本基督教団資料集』2, 日本基督教団出版局, pp276～278
- (22) 第6回日本伝道会議日本宣教170>200プロジェクト編著『データブック日本宣教のこれからが見えてくる—キリスト教に30年後を読む』いのちのことは

社, 2016年

「日本近現代史とキリスト教」に対するコメント

李 省 展

19世紀中葉のアメリカによるプロテスタント宣教はすでに三位一体的構造を有した近代宣教が展開されていた。すなわち教会形成を頂点とし、学校と病院が宣教を補完する、有機的三位一体構造を有していた。これは東アジア宣教においても顕著であり、特に中国や朝鮮においては、その教会・学校・病院を中心にしてミッション・コンパウンドが形成されている。これに比して、日本は明治政府が逸早く、医師免許制（1874年）を導入し、医療宣教は限定的な発展を見るに止まったといえよう。そのような制約はあったが日本でも山口陽一氏が指摘するように、ミッションとの協力の下、日本人キリスト教指導者は教会と学校教育の発展に尽力し、その中から、多くのキリスト者ならびにキリスト教理解者を生み出し、近現代の日本において極めて意義深い足跡を残しているといえる。しかしながら現在韓国のキリスト教人口は約25%を占めている。また中国は統計上の問題から正確とは言えない部分もあるが、約7千万以上のキリスト教人口が存在すると推定され、数的には東アジアにおいて抜きん出ている。それに比べると日本は、人口の1%未満といわれており、このことからしても日本のキリスト教宣教の歩みはさまざまな困難を経験せざるを得なかった棘の道でもあったといえよう。

山口氏は、日本のキリスト教の国家との関係性を中心に添え、近現代

の日本のキリスト教の多様な歩みを踏まえており、実に示唆に富む講演といえよう。長期的なスパンで、俯瞰的にスケッチし、日本のキリスト教の歩みと問題点のみならず、その全体像を明らかにすることは極めて重要なことと考える。その点で山口氏から与えられた示唆は多く、感謝の念に堪えない。

しかしながら、いくつかのより深い検討が必要と思われる個所が随所に見られる。山口氏は日本に「併呑され、懐柔され、屈服され、ささやかな抵抗を重ねてきた歴史の足跡」と鈴木範久の言を引用しながら日本の歩み全般を総括しているのだが、果たしてこの総括はどの位相にまで妥当性を有するのであろうか、いくつかの点においては、より踏み込んだ論議が必要のように思えてならない。

今回の筆者の応答が東アジアのキリスト教という広がりをもつ論議へのささやかな橋渡しになればと願っている。

山口氏は、「おわりに」で「東北アジアの漢字儒教文化圏」に言及する。東アジアはこの儒教文化圏というコンテクストのもとで、初期のプロテスタント受容者は、主に知識人が中核となったという特色をもつ。しかし、その出自からすると、日本と中国・朝鮮には明白な相違を見ることができる、日本のプロテスタントを初期受容者であった指導的な知識人は、明治維新において幕府側につき、敗れるという挫折を経験した旧武士層であった。しかしそれとは異なり、プロテスタントを受容した中国の「開港知識人」をはじめとして、朝鮮を含めてその多くは儒教的教養を備えた文人であった⁽¹⁾。日本でも幕府の教学は儒教であったことから、武士でありつつ儒教的教養を身に着けた知識人である。したがって儒教文化という東アジアのける共通な要素とキリスト教受容という視点は、比較宗教史的な視点に立っても豊かなテーマを提供するであろう。この点に関しては「国体」に関する論議で後述したく思う。その一方で日本のキリスト教指導者の多くが旧武士層であったということが、「武威」

に親和的な傾向性を生み出し、このことと維新の負け組としてのコンプレックスが相まって、日清・日露における日本のキリスト教指導者の主体的にかつ積極的戦争協力をなす一つの原動力となったといえるのではなからうか。「併呑され、懐柔され、屈服され」という決して受動のみでは語ることができない、能動的な動因が何であったのかを、併せて明らかにしなければならない。

周知のように、内村鑑三の「日清戦争の義」の英文では、日清戦争を朝鮮戦争（'the Corean War'）と称していることにも表されているように、日清戦争のみならず日露戦争も、朝鮮への覇権をめぐる戦争であった。山口氏も指摘するように植村正久は日清、日露戦争を義戦であると肯定したし、内村鑑三は「日清戦争の義」を世界に英文でもって公にした。また山口氏も言及するメソジストの指導者の本多庸一は「腹の中から帯刀して生まれた身」であるという自己認識を露わにしているが⁽²⁾、彼は前線で日本軍を慰問するほど積極的な戦争協力をなした。また海老名弾状も然りである。さらに矯風会も日露戦争時には米西戦争のアメリカ女性の経験を前例にして前線の兵士に慰問袋を送る運動を展開した。このような日本のキリスト教主流派の戦争協力は顕著であったのであるが、それとは一線を画する流れも少数ながらも存在しました。

当時は静岡の掛川教会牧師であった白石喜之助は社会主義的背景を持つ人物であるが、日露戦争勃発前に聖書的立場に立つ「予が非戦論」をメソジスト派の機関誌『護教』で発表、論陣を展開している⁽³⁾。この時期のキリスト教系非戦論者には、その他にも、安倍磯雄、木下尚江、片山潜などが存在する。日清戦争当初からキリスト教反戦平和思想も存在したのであったが、それは普連土派（クエーカー）の流れを汲む日本平和会を中心とした動きであった。英国平和会書記の、ウィリアム・ジョーンズ（William Jones）、アメリカ普連土派宣教師ジョセフ・コーサンド（Joseph Cosand）、英国普連土派のジョージ・プレスウエート

(George Braithwaite) 等の指導の下、加藤万治、北村透谷により設立された日本平和会は絶対非戦論に立って運動を展開しているが、このような非戦論の系譜は、平民社と関わった内村が象徴するように、社会主義やフレンド派（クエーカー）の影響を受けた少数の動きであったが、歴史的にみるとこの非戦論の系譜は重要な動きであったように思える。したがってこのようは、「主戦論」から「非戦論」と広い幅を持つキリスト教の当時の動きを確認した上で、今一度、内村鑑三の絶対非戦論を取り上げたい。というのは、内村の絶対非戦論にいたった過程は、日本のキリスト教の「主戦論」と「非戦論」に象徴される戦争協力をめぐる論議に、豊かなアリーナを提供すると考えるからである。

内村が『聖書之研究』に「余が非戦論者となりし由来」を掲載したのは日露戦争のさなか、1904年であった⁽⁴⁾。その文章で内村は、率直な自己反省と、いくつかの重要な問題提起をなしている。その一つが、幼少より慣れ親しんできた武士文化に関する指摘であった。内村は日本のキリスト教は武士道の上に接木されたと考えていたのだが、この時点の内村は「武士道」とは自覚的に距離を取っているように思えてならない。ある意味では「武士道」とは対極ともいえる、自己を育んできた武士文化に対する強烈な否定が見られるのである。

非戦論に至った背景には、内村の新約聖書理解の深まり、そして「不敬事件」の苦衷の経験などを通して会得した闘争の無益さ。さらに、山口氏も指摘するように朝鮮の独立を大義として戦った日清戦争は、終結後には国民道徳の腐敗を招き、かえって、朝鮮の独立が危うくなったと内村は評している。さらに注目すべきは、米西戦争以降の彼を育んだアメリカの変貌に関する言説である。内村はアメリカの急速な軍事大国化を痛烈に批判している。もちろん内村には、アメリカのニュースメディア（Springfield Republican）に対する肯定的な評価も存在するが、内村の言説にはアメリカの帝国主義的な変貌に対する強烈な拒否感が滲み

出ているといえよう。これは勿論、内村が『萬朝報』を媒介として幸徳秋水を始めとする社会主義者らとの交友もったことの影響と推察される。

19世紀から20世紀半ばまでの東アジアは列強が競い合う帝国主義の時代といえよう。北長老派のニューヨーク宣教本部のロバート・スピーア (Robert E. Speer) は、20世紀への世紀転換期の帝国主義を New Imperialism として積極的に肯定し、西洋文化は詰まるところはキリスト教文化であるとし、西洋の東洋に対する進出を唯一正当化しうる根拠としてスピーアは西洋の東洋に対する道徳的優位性 (Moral Superiority) を挙げている。また同じく宣教本部のアーサー・ブラウン (Arthur J. Brown) は日露戦争を予見し、日本を支持するのみばかりか、後発帝国主義国日本の植民地主義に対してまるで兄が弟を見るような眼差しで、寛容な態度を示している⁽⁵⁾。宣教する主体の側であったアメリカ北長老派宣教本部の論議も併せて考慮すると、内村のこの当時の帝国主義批判は先見の卓越した見解であるといえるだろう。

山口氏は「国体」とキリスト教との葛藤から融和へと進む過程を明らかにしているが、東アジアの文脈を意識しながら、「国体」と儒教の関係について若干の論議を喚起したい。教育勅語は前後の部分は天皇制と関連しているが、中核の部分は儒教的徳目が占めるサンドイッチ構造になっている。藤田省三は儒教倫理の簡素化が「実践倫理」とならしめ、国家と共同体の「連結帯」となったと指摘している⁽⁶⁾。この点は、キリスト教は「国体」と相容れないと19世紀末に激しい批判を展開した井上哲次郎において顕著である。井上は、『新編倫理教科書』を編纂、1897年にその書は出版されるが、『勅語衍義』の忠孝は旧来からの伝統道徳であると同時に普遍道徳であると解釈していたが、それを教科書では一歩進めて、忠孝道徳を日本固有の「国体」に基づく固有の道徳とする色彩を強めていく。さらに井上においてそれは「忠孝一致」から「忠孝一本」と簡素化され、その実践倫理は家族制度と接続されたのであっ

た。井上によると日本は「個別家族制度」ではなく「総合家族制度」であり、それを可能にするのは古来の日本固有の祖先崇拜であると天皇制に極めて親和的な立場を明らかにしている⁽⁷⁾。

この点においては国民道徳と儒教の關係に着目した渡辺祐子氏の最近の研究「満州国におけるキリスト教教育と国民道徳」⁽⁸⁾とその論議を重ね合わせていくと、東アジア的論議の広がりを持つように思えてならない。

「満州国」は儒教的徳治主義に基礎づけられた王道主義を建国の理念としたのであったが、それは渡辺氏の研究によれば、キリスト教学校に対する孔子祭参列強制へと進展していった。渡辺氏は宣教師の言説を紹介しながら孔子廟参列と神社参拝は地続きであると、神社参拝を孔子廟参列への踏み台として利用する關係にあったとしている。宗主国と植民地（台湾・朝鮮等）の両方で神社参拝の強制がなされたのであるが、満州では孔子廟参列が強制されたのであったが、それは個人（その中核をなすものは良心、信仰）を抑圧する全体主義の進展を表わすものであるとも解釈される⁽⁹⁾。

全体主義はファシズムによって裏打ちされることにより、より強固な支配へと転化するといえよう。ファシズムの語源はファッショ（束）である。ラテン語のファスケスから考えると、太い一本のロッドは折れやすいが、いくつかの細いロッドが束になると、より強靱になるとのことであるが、日本における各種団体は天皇制の下に「報国」をキーワードにして束ねられていった。束ねられた集団はそのもつ理念や思想のもとに支配者の意思を付度していく。日本のキリスト教会は教団へと強制的に束ねられていったのであるが、それはまた疑似的な自発の論理を促していくこととなる。

皇紀二千六百年奉祝全国基督教信徒大会が1940年10月17日の2万の信徒を青山学院に終結した。大会司会者の富田満は開会の辞において、

皇統連綿という無比の歴史を説き、日本人の誇りはここにあるとし、キリストの十字架の精神こそ滅私奉公という精神に最も近いと強調した。また「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒における書簡」には諸教派の伝統・慣習・機構・教理一切の差別を払拭し、外国宣教師から脱却、独立し、諸教派を打って一丸とする一国一教会となって、世界教会史上先例と類例を見ざる驚異すべき事実が出現したと述べ、これはただ神の恵みと助け、祈りの聴許であると共に、「わが国体の尊厳無比なる基礎に立ち、天業翼賛の皇道倫理を身に体したる日本人キリスト者にして初めてよくなしえた」と33教派が一つにされたことを東アジアのキリスト者に日本人キリスト者の偉業として高らかに宣言している。そこには明らかに受動とはかけはなれた、積極的な能動性を見てとれる。

神の恵みによりたわわに実った赤リンゴを強力な圧力で砕くとそこから甘美な果汁がにじみ出てくるが、それを飲み干してしまったとすれば、アダムとエバが陥った同じ誘惑にわれわれも陥ってしまうのでなかろうか。

注

- (1) 朝鮮に限れば、知識人層のみならず、民衆に逸早くキリスト教が受容されている。日本は頭脳を通して受容したが、朝鮮人は心を通して受容したともよくいわれている。
- (2) 気賀健生『本多庸一 信仰と生涯』、青山学院『本多庸一』編集委員会、教文館、2012年、参照。
- (3) 澤田泰神『日本メソジスト教会史研究』、2006年、参照。
- (4) 内村鑑三「余が非戦論者となりし由来」『聖書之研究』56号、1904年9月22日。
- (5) 李省展『アメリカ人宣教師と朝鮮の近代』、社会評論社、参照。
- (6) 吉馴明子・伊藤彌彦・石井摩耶子編『現人神から大衆天皇制へ—昭和の国体とキリスト教』、刀水書房、61頁。

- (7) 江島顕一「明治初期における井上哲次郎の『国民道徳』の形成過程に関する一考察：『勅語衍義』を中心として」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学：人間と社会の探求』第67号，2009年，参照。
- (8) 吉馴明子・伊藤彌彦・石井摩耶子編，前掲書，211-231頁。
- (9) アメリカ南長老教会の神戸神学校のS.P. Fultonの息子であったC.D. Fultonはアメリカ南長老派の海外宣教本部の主事であったが，朝鮮南部と日本の南長老派を管轄しており，Fulton 声明としてしられる神社参拝強要拒否を宣言し，朝鮮における南長老派ミッションスクールを閉校した。日本と朝鮮との全体主義への抵抗の連鎖が見られる。