

日本のキリスト教と植民地伝道：旧満州「熱河宣教」の語られ方

目次

はじめに

第一章 満州プロテスタント史における東亜伝道会と熱河伝道 渡辺祐子

第二章 国民動員期の戦争協力と熱河伝道 張宏波

第三章 伝道者たちの言説における戦争「被害者」の不在 荒井英子

はじめに

2006年11月、本共同研究のメンバー三名（渡辺祐子・張宏波・荒井英子）は、精神医学者で旧日本軍による戦争被害者の聴き取り調査を精力的に行っている野田正彰をリーダーとする中国河北省興隆県への調査旅行に参加した。目的は、興隆県における旧日本軍「無人区」政策の実態について、生存者からの証言を収集することであった。

戦時中、共産党勢力の抗日戦に手を焼いた「満州国」⁽¹⁾は、西南部の国境地帯からの「敵」の「侵入」を食い止める作戦を計画した。そこで、国境線である万里の長城沿いの「山海関から古北口に至る長城線九〇〇^{キロ}の延長線内において、長城線より幅三二^{キロ}の地帯を無住禁作地帯とし民家は破壊または焼却して部落民を移住させ⁽²⁾た。これが「無人区」である。区域内での居住や農作を禁じて、共産党と民衆との接触を徹底的に遮断し、活動させないようにしようとした。そのために、「三光作戦」（焼きつくし、殺しつくし、奪いつくす）を大規模に展開し、住民を「人圈」^{レンジューン}⁽³⁾と呼ばれる「集団部落」に強制移住させた。凄惨をきわめたこの無人区政策のため、43年の強制移住

では、興隆県総面積の約42%に当たる1301km²が無人居にされ、人口の81%に当たる約11.2万人が199の人圈に囲い込まれた⁽⁴⁾。興隆県は、「九山半水半分田」と言われるように9割近くが山岳地帯のため、住民の住む谷間等全てが軍警の管理下に置かれたと考えてよい。1939年の国勢調査では総人口は約16万人だったが、無人区政策のための「討伐」「検挙」の過程及び人圈収容後の死者数は、約5.5万人に上った。また、逮捕された農民1.5万人余りのうち8割以上が東北部の炭鉱などに強制連行された。その結果、45年秋に人口は約9.9万人にまで減った⁽⁵⁾。

私たちが聴き取りをしてまわった村々は、その無人区の重点地区であった。そしてその地がまさしく「熱河伝道」⁽⁶⁾の地でもあった。はたしてその地でどのようなキリスト教伝道が行われていたのか。伝道者らはこの「長城のホロコースト」の現状をどのように見ていたのか、見ていなかったのか。

熱河伝道とは、1935年11月に「満州伝道会」（1933年に結成され、37年に「東亜伝道会」と名称変更）より派遣された福井二郎・敏子夫婦によって、熱河省承德で始められた伝道に端を発している。その後、福井に影響を受けた牧師や信徒

たちが次々に熱河省入りして、45年5月までの9年6ヶ月の間に、10名の男性と13名の女性が熱河省各地で伝道活動を展開した。活動地は省内の承德、興隆、圍場、赤峰、平泉、青竜、凌源、隆化、灤平、烏丹城、林西、さらに「蒙古」の大板上にまで及んだ。そして13名の子どもたちがその親たちと運命を共にした（下記地図参照）。

45年5月13日、満州在住のすべての45歳以下の日本人男子が応召され、熱河伝道は一挙に破綻する。しかし敗戦後、行方不明の沢崎堅造、砂山貞夫、シベリアにて発病死去した永見愛蔵を除いて、メンバーが次々に帰国するなか、満州伝道会が終焉した後も48年まで福井によって熱河伝道は続けられた。53年4月、失明しつつも夫の帰りを待っていた砂山節子母子が帰国、同年9月には吉田順子母子が最後の帰国をして、熱河伝道関係者

の全員が日本に帰還した。

満州国は、関東軍と官吏によって作られた傀儡国家と言われるが、そこには理想を掲げて「建国」に加わった多くのキリスト者がいた。その頂点にいたのが、1936年国務院総務庁官に就任して満州国の国政全般を司った星野直樹であり、彼のもとで総務庁弘報処長の要職にあった武藤富男である。武藤は89年に出版した回顧録『私と満州国』において、星野をはじめとする満州でのキリスト者の働きを「軍政のもとにあつて武断政策を如何に和らげて、諸民族に愛を注ぐかで苦勞した」と総括し、「満州建国は支那事変とは異質のものがあり、同じ侵略であるとしても、これとは区別して論ずべきである」と主張する。そして賀川豊彦の遺言と称して次の言葉も伝えている。「武藤さん、あなたほかのことをしないで、満州国の歴史

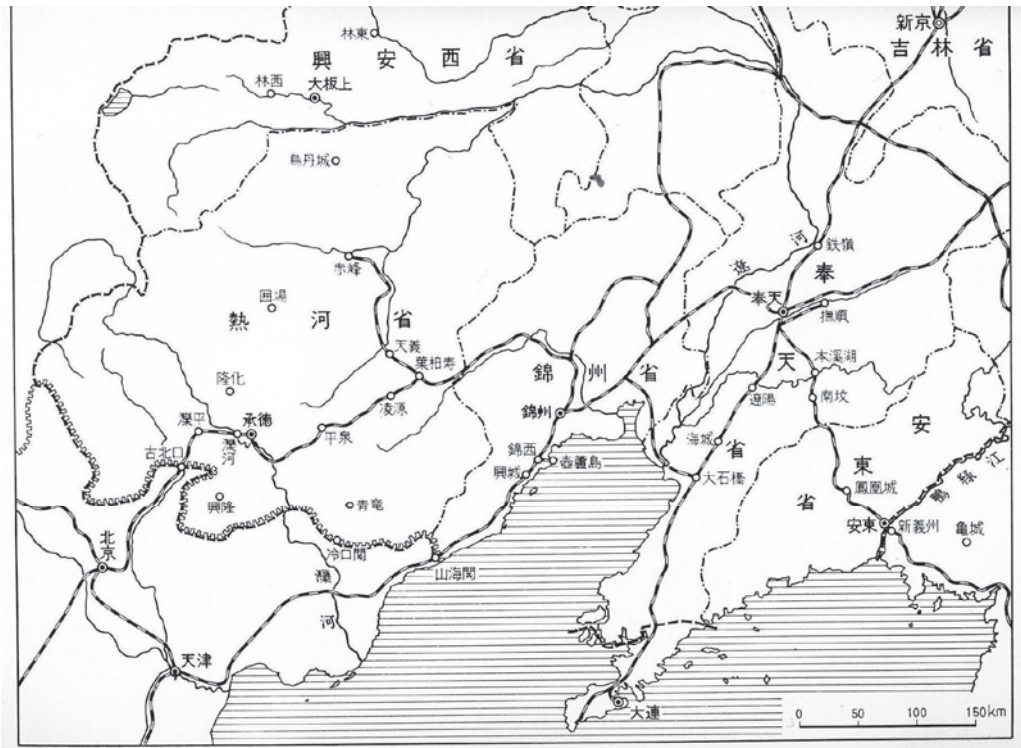


図1 1945年当時の熱河省周辺（飯沼二郎編『熱河宣教の記録』より）

を書いて後世に残さない。日本が行った侵略のうちで、満州国だけはロマンをもっていますよ」⁽⁷⁾。

今日、このような「満州」認識に同調するキリスト者は必ずしも多くないであろう。しかし「熱河伝道」だけは例外である。日本が行った「満州」伝道のうちで、熱河伝道だけはロマンをもっているという認識がキリスト教界では支配的である。たとえば、65年に出版された飯沼二郎編『熱河宣教の記録』の「まえおき」で、京都北白川基督教教会牧師・奥田成孝は次のように記す。「大戦最中、剣で荒らした隣邦人の中に、平和の福音をもって仕え、また生命を捧げた同胞が少数でもあったことは、せめてもの感謝であったと思う。(中略)かかる伝道を、当時の日本の大陸進出の波にのって行われたものではないかとの感をもって観る人もあるときくが…あの敗戦の混乱の中にあつてこれら宣教に従事された人々が、…隣邦の友だちから、どのようにまもられたかを見るとき、それは、これらの方々が如何なる態度を以て宣教に従事されたかを、よく物語っていると思う」⁽⁸⁾。

あるいは、熱河伝道に携わった人々によって戦後結成された「熱河会」が編集・出版した『荒野をゆく一熱河・蒙古宣教史』(67年刊行)の「序文」で、当事者の和田正が「我々はかつて日本が侵略の血に染む皇軍という旗を掲げて、隣邦の村や町を、その鉄蹄の下にじゅうりんしつつあるとき、同じくキリストの十字架の旗を掲げて、聖戦をたたかった人々の足跡をたどってみようとしている」⁽⁹⁾と述べている。「あとがき」でも、福井自ら、沢崎堅造・砂山貞夫・永見愛蔵夫妻をして「殉教」という言葉を使う。

これらの書物が出版されたのとはほぼ時を同じくして、日本基督教団からは「戦争責任告白」すなわち「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」(67年3月復活節)が総会議長・鈴木正久の名で出されている。そこにおいては、

「まことにわたくしどもの祖国が罪を犯したとき、わたくしどもの教会もまたその罪におちいりました」と明言されているが、しかし前二者には罪責の言葉が全くない。

さらに、熱河伝道者やその支援者のみならず、『日本基督教団史資料集』でも熱河伝道者たちは満州伝道会の中でも特異な存在であるとして以下のように記されている。「彼らはそれぞれ日本基督教教会、自由メソヂスト、ホーリネス、日本伝道隊などに属していたが、満州伝道への強烈な召命感に支えられ、この地域の人々と言語や生活を共にしつつ、ひたむきに福音を伝道した。彼らは日本の軍部、官僚、満鉄当局とは一定の距離を保っていた」⁽¹⁰⁾。1999年刊行の本格的な「満州」伝道の研究書、韓哲曦著『日本の満州支配と満州伝道会』でも同様の評価である。私たちの管見に入ったところでは、小川武満の「中国伝道の課題と展望—熱河宣教の視点から」⁽¹¹⁾以外に、熱河伝道を批判的に検討しているものは見当たらない。

満州伝道会の傘下で行われた熱河伝道が、その強烈な召命感と「殉教」精神の故に今なお高く評価され、「戦責告白」の枠外で礼賛されている現実に対して、本共同研究では興隆の現地踏査・戦争被害者への聴き取り調査を踏まえて、戦中・戦後で連続している「熱河伝道の語られ方」の問題性を明らかにし、歴史認識を更新することを目的としている。

第一章では、渡辺祐子が、満州における日本人によるキリスト教伝道を宣教師資料や中国側資料を用いながら満州プロテスタント史全体の中に位置づけ直し、東亜伝道会と熱河伝道の記憶にどのような問題が含まれているのかを明らかにする。第二章では、張宏波が熱河伝道の舞台となった当時の熱河省の歴史的・政治的状況について「無人区」政策と協和会の役割を中心に論じ、戦争被害者からの聴き取り調査も踏まえて中国人の目に映っていた熱河伝道を立体的に描く。最後に第三

章で、荒井英子が熱河伝道の主導者・福井二郎・敏子、沢崎堅造・良子、さらに興隆で伝道した砂山^{いさやま}貞夫・節子の三組の夫婦を取り上げ、彼らの

言説分析を通して熱河伝道の目的と実態を検証する。

第一章 満州プロテスタント史における東亜伝道会と熱河伝道

渡辺 祐子

(本学教養教育センター)

中国伝道に限らず、非キリスト教地域における19世紀的キリスト教伝道は、キリスト教化されていない闇（＝非文明）の中にある民をキリスト教の光（＝文明）の恩恵に浴させようとする「文明化の使命」としばしば表裏をなした。さらにこの使命感は列強の権益拡大の論理と補完しあい、中国においては、キリスト教伝道を妨害する要素を列強の軍事力によって取り除くことをよしとする事態までもが生み出された。個々の宣教師の姿勢は多様であり、植民地支配に懐疑的な者や軍事力の発動に反対の立場を取る者も少なくなかった。また列強が常に宣教活動に協力的だったわけではなく、特にイギリス当局と宣教師たちとの関係は良好というには程遠かった。しかし「キリスト教文明化の使命」が結果として、帝国主義支配を理論的に正当化したことは否定できないであろう。

自らを文明の側に置き、非文明国の蒙をキリスト教によって啓こうという使命感は、19世紀末の日本人キリスト教指導者たちの中にも徐々に浸透していった。日露戦争がキリスト教文明国ロシアと非文明国日本の戦いであるというイメージを払拭し、むしろ文明国日本と野蛮国ロシアの戦いであることを印象付けるために日本人キリスト教指導者が動員されたことは、山室信一によってつとに指摘されているとおりである⁽¹²⁾。日露戦争に勝利した日本が選択したのは、ヨーロッパ文明国の一員となって朝鮮や中国に文明を与え、東アジアに君臨しその再編を図る道だった⁽¹³⁾。1910年の韓国併合に続く植民地朝鮮のキリスト教伝道は、このような自己とアジアの認識を背景としている。しかもヨーロッパ文明の一員を自認しながら、

例えば朝鮮伝道を唱導する牧師たちは、西洋人のキリスト教伝道の影響を排除し、いわば日本のキリスト教によって朝鮮人の同化政策を推進しようとした。こうして欧米由来のキリスト教文明化の使命は、よりいびつでより暴力的なものへと変質を遂げていった。

満州事変によってヨーロッパ文明国から排除された日本は、歪んだ形で、すなわち大東亜共栄圏思想の喧伝を通じてアジアの代弁者を名乗るようになる。この時キリスト教指導者らに期待された役割は、欧米列強が作り出した日本の国際イメージを、彼らが有している欧米宣教師とのチャンネルを通じて是正するとともに、軍事支配を円滑に行うための宣撫者として、被支配域の人々を精神的に馴致させる伝道活動を行うことだった。中国においてはとりわけ日中全面戦争勃発以降、キリスト教伝道は軍事侵略の手段として、軍の完全支配下に置かれることになる。軍は優秀民族としての日本民族が指導的立場に立って日本精神を注入するために、キリスト教宣教師を含む宗教者を利用しようとした。

以上が、欧米文明を摂取した日本のなかでも、とりわけキリスト教文明の担い手たることを自負していたキリスト教指導者たちのたどった歩みであるが、それでは日本人宣教師たちは、自身の務めが大状況の中で上記のような意味を持っていたことを客観的に認識していたのだろうか。どうもそうではなかったようである。満州国建国の翌1933年、日本人キリスト者有志によって中国人伝道を目的とした満州伝道会が結成されたとき、この計画が軍事侵略と深く関わっていることが明確

に意識された形跡はない。さらにこの問題は、戦後65年を経ようとしている今に至るまで、歴史研究の俎上に載せられることは一部の例を除いて稀であった。

以下の行論ではまず、満州プロテスタント史全体を振り返りつつ、日本人による満州伝道の客観的位置づけを試みる。その上で満州伝道会（1937年以降東亜伝道会に改称）の自己認識のあり方を検討し、さらに同伝道会に対する批判的論考が世に問われてから後も、東亜伝道会の第三教区を担った熱河伝道グループのみは批判の対象外に置かれていることについて考察を深めていきたい。

1. 満州プロテスタント史の概略

満州におけるプロテスタント伝道は、スコットランド人宣教師ウィリアム・バーンズ（William Burns、英国長老教会派遣）によって開拓された。彼は1867年8月、英国領事館があった牛莊（營口市）に居を定め、伝道活動に着手した。しかし間もなく病を得、翌年4月に志半ばにして死去してしまう。その死の床でアイルランド長老教会（Presbyterian Church in Ireland）に満州に宣教師を派遣するよう訴えたバーンズの要請に答えて、同教会は即座にバーンズの仕事を引き継ぐ決議を行い、1869年1月にはハンター（Joseph Hunter）とワデル（Hugh Waddell）⁽¹⁴⁾の2名の宣教師の派遣を決定した。また1871年にはスコットランド長老

教会（the United Presbyterian Church of Scotland）⁽¹⁵⁾からも宣教師が送られ、プロテスタントによる満州伝道が次第に本格化していった。

スコットランド教会及びアイルランド長老教会の両ミッションは伝道協力体制を強化する一方で、「本色化」と呼ばれる中国人教会の自立を少しずつ促進させ、1891年には早くも満州中会（Presbytery of Manchuria）が形成された。1907年、中国人による自立教会のひとつである中華基督長老会の設立を期に、満州中会は関東大会（Synod of Manchuria）となり、その傘下に遼東、遼西、吉林の三つの中会が置かれた⁽¹⁶⁾。1923年には、スコットランド長老教会が設置した奉天医学校以外の全ての事業の財務管理が関東大会に委託され、さらに1925年、関東大会は正式設立が目前に迫っていた中国史上初の超教派中国教会である中華基督教会⁽¹⁷⁾に加わり、中華基督教会関東大会となった。1922年時点で、両ミッション所属宣教師の数が105名であったのに対し、関東大会の中国人聖職者の数は約700名、中国人信徒の数は2万人近くに達していた。

満州のプロテスタント伝道に、他教派のミッションが参入する余地が全くなかったわけではない。しかし下記の表が明らかに示すように、満州伝道全体に果たしたスコットランドおよびアイルランド長老教会の働きと影響はもっとも大きかったといえる。ちなみに満州の総人口に対するプロテスタント・クリスチャン人口の割合

項目・伝道会名	宣教師数	中国人聖職者	陪餐会員数	伝道担当地積 (平方キロ)	伝道地人口概算
スコットランド長老教会	61	359	9,909	57,600	5,256,000
アイルランド長老教会	44	341	9,024	51,400	7,457,000
デンマーク・ルーテル教会	55	156	1,405	16,000	3,266,000
アメリカ北部メソヂスト教会		14	195	5,000	98,000
セブンスデイ・アドヴェンティスト	6	9	53	—	—
総計	172	893	20,586	365,700	19,998,989

表1 満州伝道教派別統計一覧
(中華統行委辦会調査特別委員会編『中華婦主—中国基督教事業統計』521頁の表より作成)

は、0.1パーセントときわめて低いが、社会的影響力はその数の比ではなかった。戦前の日本でも、岩波新書第一号としてよく知られた『奉天三十年』の著者でスコットランド長老教会の医療宣教師、クリスティに代表される医療事業、更に教会立の小中学校における教育事業は、満州社会に広く浸透していた。宗教活動と並んで、否それ以上に、こうした医療、教育、福祉面でのキリスト教の影響力と浸透力は極めて大きかった。それをどのようにそぎ落とし、日本の支配を強化していくのが、満州国建国後の大きな課題となるのである。その課題解決の務めを負わされた満州伝道会は、全くの後発組として、両長老教会が66年にわたって開拓してきた伝道地に入ったのだった。

満州国建国後、キリスト教にとってはしばらく無風の時期が続いたが、1934年8月、「中華基督教会関東大会」の「中華」を「満州」に変えるようにとの指導を皮切りに、「中華」を冠している教会名はすべてそれを削除し「満州」を冠することが義務付けられた。それは同時に、中華民国国内の教会組織との関係を絶つことを意味した。関東大会の場合、上海に置かれている中華基督教会総会との関係が絶たれた⁽¹⁸⁾。

中国人教会の最初の大きな試練は1935年にやってくる。同年10月10日、中華民国建国記念日に奉天等主要都市で治安警察による大検挙が断行された。反満抗日分子の取締りという名目であったが、この時スコットランド及びアイルランド長老教会寄りと見なされていた指導的な牧師を中心に、40人以上もの中国人キリスト教徒が逮捕された。翌年にはミッションスクールを含む全ての教育機関に、春季と秋季における孔子廟参拝が義務付けられる。当時奉天医学校（1912年にスコットランド長老教会が設立）に勤務していた医師ガーヴェン（Garven）が、1935年12月に一時帰国した際教会の会議で行なった報告は、この問題の深刻さを浮き彫りにしている⁽¹⁹⁾。

孔子廟参拝問題は、時をおかずして勃発した日中全面戦争を経て神社参拝問題へと発展し、それとほぼ同時に満州政府は、ミッション所有の教育財産をすべて学校評議会組織に移譲する法人化を要求してきた。1938年1月のスコットランド及びアイルランド宣教師の会議で神社参拝に反対する決議が下されると（中国人聖職者中心の関東大会は官憲の眼が厳しく、この問題を議論することさえできなかった）、満州政府は法人化に更に厳しい条件をつけ、宗教活動を行う団体の法人化を認めない方針を通告してきた。1938年は、満州国民生部が「暫行寺廟及布教者取締規則」⁽²⁰⁾を發布し、布教の目的、方法、布教者の素性、施設の場所、大きさ、資金の来源等、ありとあらゆる情報を申告させ、宗教活動を厳格な監視下においた年でもある。神社参拝拒否を貫くことを改めて確認したふたつのミッションは、敢えて法人化を拒否し、教育事業からの撤退を表明する。他の教派の中には政府の要求に屈服するものもあったが、1941年までにはほとんどの教会教育不動産が政府によって買い上げられ、満州におけるキリスト教教育は壊滅的な打撃をこうむった⁽²¹⁾。

1941年暮の太平洋戦争の勃発が満州国におけるキリスト教伝道にもたらした最大の影響は、欧米宣教師が国外退去するかあるいは軍管理下の収容所に収容され、満州の諸教会が日本の教会の指導の下で合同し、日本の教会による満州の教会に対する全面的な支配が成し遂げられたことである。この教会合同が、内地における日本基督教団成立（1941年6月）を雛形としていたことはいうまでもない。合同への動きは日基督教団成立直後から始まっていたが、戦争勃発と共にその動きは本格化した。教会合同事業を任された新京在住の日本人牧師石川四郎は、全満州を9つの地区に分け、9名の中国人牧師をそれぞれの地区代表とし、石川自身を含めて10名の執行体制を組織化した⁽²²⁾。後述する熱河伝道の地、熱河省は、錦州省と合わ

せて「錦州教区」となり、教区長に中国人牧師、副教区長に熱河伝道の開拓者である福井二郎が就任した。この合同を熱河伝道の伝道者たちがどのように捉えていたのかという問題については後に触れたい。

石川は、執行部会議の際に中国人牧師たちを新京神社に参拝に連れて行くこともあり、神社参拝が宗教行為には当たらないことを、中国の教会人たちにしばしば語っていたという⁽²³⁾。プロテスタント教会は、欧米ミッション由来であれ、土着的教会であれ、ほぼすべて合同の対象となった。関東大会のケースを見ると、1942年6月の会議で合同案を承認し、奉天の教会事務所を閉鎖している。こうして「中国人キリスト者が信用をおかない」「政治的圧力のみによって統合させられた」⁽²⁴⁾合同教会「満州基督教会」が成立し、敗戦までの約3年間、「宗教報国」の一翼を担ったのだった。欧米ミッションが所有する教会財産の処分は、軍の判断に任されていたが、少なくとも長老教会（関東大会）のケースに関する限り、軍は石川に一切を任せため、ミッションの不動産は満州基督教会が接収することになった⁽²⁵⁾。

概略史にしてはいささか長い上に、本稿のテーマとは一見関係のないような神社参拝問題にまで深入りしすぎたかもしれない。しかし、東亜伝道会はもとより、熱河伝道グループの「中国人伝道」が、欧米ミッションとその影響の下成長した中国人教会との緊張関係の中で行なわれたことを念頭におくことは、必要不可欠である。主観が勝りがちな当事者の回想にのみ寄りかからず、こうした大きな歴史的状況の中に、東亜伝道会、そして熱河伝道グループの活動を置いて初めて、その実像に近づくことが可能になるからである。

2. 東亜伝道会はどのように記憶されたか

満州事変から2年あまり後の1933年6月、日本

キリスト教史上初の外国人伝道を掲げる「満州伝道会」が結成された⁽²⁶⁾。日本基督教会富士見町教会（現日本基督教団）会員で伝道熱心な退役軍人日正信亮が、日本の各派キリスト教会と協力して、「満州人」に対して「満州語」でキリスト教を伝道することを目的に設立し、本部は富士見町教会内に置かれた。会の規約には「本会は満州国に於て満州人に対する基督教の伝道を目的とす。右の外日語教育又は医療其他慈善事業をも行ふ」とある。同年9月15日、委員長の日正信亮は本会在満代表の山下永幸を伴って、「満州国」執政の溥儀に面会し、満州国に対するキリスト教伝道の趣旨を説明して満州語訳の旧新約聖書を「捧呈」すると、溥儀はこれを「嘉納」したという。その後奉天と新京に教会が設立され、12月のはじめに両教会の開設式が挙行された⁽²⁷⁾。

1937年7月7日、盧溝橋事件を機に中国との全面戦争に突入すると、満州伝道会は「東亜伝道会」に改称、中国全土に伝道圏を広げ、その活動は1943年暮に日本基督教団に設置された東亜局に同会が包摂されるまで続いた。

都合10年にわたって存続した東亜伝道会とは、いかなる組織であったのか。戦後、1931年に始まる中国との戦いが侵略に他ならなかったことが明らかになってから、東亜伝道会の伝道事業はどのように記憶されたのか。1967年、日本基督教団は過去の戦争協力についてアジアを含む全世界に謝罪する告白を発表したが⁽²⁸⁾、同教団の加盟団体でもあった東亜伝道会が戦争協力に関わったのか否かに関する総括は行なわれたのだろうか。

戦前大連日本人教会の牧師を務めた三吉務は、1964年3月、文京区六義園で開かれた第2回熱河会の会合で、東亜伝道会を回想し次のように述べているという。「日本キリスト教会の一部の人々の中には、東亜伝道は当時の軍部の大陸侵略に便乗して中国に宣教したのであって、純粋に外国宣教の召命によったのではないという者があるが、

とんでもないことである。・・(満州伝道会を創設した)日正氏は元軍人であったが、そのために軍部と何か連絡したことなどは一度もないので、あくまで零細な個人献金を集めて、この運動を進めたのであった。のちのことは知らんが、少なくとも自分が日正氏と満州伝道会創立について語り、またその後の事業の推進については、まったく祈りと主の聖言によったものである(括弧及び傍点筆者、以下同様)⁽²⁹⁾。これは1967年、まさに日本基督教団の戦責告白が公にされた年に、「熱河会」が出版した『荒野をゆく』の中に引用されているものだが⁽³⁰⁾、ほかにもこの著作には「戦後たちまち手のひらを返すように、世俗のジャーナリズムと共に熱河宣教を白眼視し日本軍侵略の手先に乗った便乗主義者の行動だったなどと、平気で批判するものが多い。」⁽³¹⁾「軍部や政府による国策的なものは皆無であった。・・・いかにこの会が他の国家的な機関に関連を持たないものであったかは明らかであった。」⁽³²⁾等の記述がちりばめられている。

日本キリスト教史を網羅する唯一のツールである『日本キリスト教歴史大事典』の「東亜伝道会」の項目にも同様に、同会は「純然たる宣教目的」で設立され「資金はすべて信徒の自発的な浄財によって賄われ、本来の趣旨である中国人による中国伝道という理想を一貫して守り」云々とある⁽³³⁾。この項は『荒野をゆく』の執筆者でもあった二橋正夫が担当したので、ふたつの記述が酷似しているのは当然ではあるが、これが事典の内容に相応しい公平な評価であるのかどうか、その客観性が検討されるべきであろう。

三吉の発言をはじめとする上記の主張は、熱河伝道をふくむ満州(東亜)伝道会の伝道事業全般を、国策や大陸侵略とは全く無縁の純粹無垢な信仰的働きとみなしている。しかし彼らの信仰の業が政治状況を完全に超越して行われ得るはずはなかった。以下、東亜伝道会の歴史を軍や政府当局

の宗教政策と関連付けながら一瞥してみよう。

三吉は「のちのことは知らんが」と述べている。しかし、伝道会設立当初の動機が如何にうるわしいものであったとしても、満州伝道会が最初から軍との関係を持っていたことは明白な事実である。会長が元軍人であることがすでにそれを匂わせているが、設立に当たって日正と山下は溥儀と面会しただけでなく、関東軍司令官・菱刈隆にも会って、周到に満州伝道について諒解を取り付けている。関東庁長官と駐満全権大使を兼任している関東軍司令官の承諾がなければ、宗教活動を円滑に始めることはできなかったのである。

三吉が「知らん」という「のち」の時代にあたる日中全面戦争勃発以降、彼らの活動は大きな政治状況の中に完全に飲み込まれることになる。このことを示す事例は少なくない。一例として日本政府が「支那事変勃発二周年」を「記念」して「国民精神総動員実施要綱」を發布した際、戦前唯一のキリスト教超教派組織、日本基督教連盟が取った対応を挙げることができる。運動への全面的協力を要請された日本基督教連盟は⁽³⁴⁾、1939年8月25日付で「国民精神総動員新展開ノ基本方針ニ対スル基督教ノ実施強化案」を発表し、「国際世論」の是正のために在華宣教師に働きかけて、日中戦争の真の目的を説明し彼らの理解を得ることと、清水安三の北京愛隣館⁽³⁵⁾等を通じて「支那大衆ニ奉仕シ」「日支提携ノ一助」とすることを目標に掲げた⁽³⁶⁾。さらに具体的な方策として「『東亜伝道会』ヲ機関トシテノ支那人伝道ノタメ教師ヲ派遣シ又各派教会ノ協調ノ下ニ『中支宗教大同連盟』⁽³⁷⁾其他ノ機関ト関連シテ宗教工作員ノ派遣ヲ更ニ継続実施スルコト」が提案されている⁽³⁸⁾。そもそも中国伝道そのものが、1938年8月に文部省宗教局が神仏基三教の代表者を集めて開催した「宗教団体対支布教協議会」の方針によって、軍特務部の完全統制下におかれていた⁽³⁹⁾。同年民生部が「暫行寺廟及布教者取締規

則」⁽⁴⁰⁾を發布し、宗教活動を厳格な監視下においてことは、すでに述べたとおりであるが、この規則に合わせてその翌年には錦州省が省令として「布教者身分証明書発給規則⁽⁴¹⁾」を定めるなどし、監視の目はさらに強まった。このように自由な伝道活動をする余地は、いささかも残されなくなっていたのである。

国策との関わりは、何よりも国からの資金提供の事実によって裏付けられる。富士見町教会所蔵の「東亜伝道会」関係文書⁽⁴²⁾の一つで、1938年10月に東亜伝道会から発行された「報告」（1枚綴り）には、「昭和十三年度予算収入明細」として「臨時寄附」の項目で2万円が計上されている。これとは別の富士見町教会所蔵の資料の中に、「東亜伝道会々計調査（創立より）」という手書きの7頁のメモが残っており、1933年7月10日募金開始に始まって、1942年まで毎年の収支報告が記載されている。それによると、「外務省ヨリ」として最初に入金があったのは1938（昭和13）年であり、「報告」にあった臨時寄附と符合する。この臨時寄附2万円が外務省からの援助であった可能性はきわめて高い。外務省から東亜伝道会への金の流れを示すこの記載は、「国策的なものは皆無であった」という前掲の主張を、完膚なきまでに否定するものである。

韓哲曦はその著書『日本の満州支配と満州伝道会』の中で、41年より外務省から補助金を受け取っていると指摘しているが⁽⁴³⁾、実際はそれより数年さかのぼって38年から資金援助を受けていた。38年と40年に各2万円、そして41年42年にはそれぞれ3万円（現在の約147万円に相当）が外務省より東亜伝道会に入っている。会は当初から、毎月一口1円50銭の出資者と、各教派や教会単位による大口出資をもって運営されており、金銭の収入支出は極めて厳しく管理されていた。それが日中全面戦争勃発以降、伝道圏を拡大するにつれて資金の出所にも大きな変化を生じていたの

である。

富士見町教会には、1942年に東亜伝道会から外務省宛に出された「補助金増額申請理由書」の草稿も残っている。そこにも、上記のメモに符合する外務省からの4回にわたる「奨励金」への感謝が述べられている。さらに草稿では、本会は共栄圏内の欧米流のキリスト教の禍根を排除し、「東亜人ノ東亜建設ノ側面工作トシテ日本基督教ヲ宣布シ、之ガ教化善導ニ全力ヲ傾倒シツ、アル」として、特に太平洋戦争突入後の「本会ノ事業ノ進展拡張ハ大東亜戦争ト表裏一体トナリテ永久ニ続ケラルベキモノ」であるゆえに、「東亜共栄圏内ノ基督教ノ一大連盟ノ結成ヲ見ルニ至ル可ク、将来ノ宣撫工作モ共存共栄モモノ線ニ沿フテ行ハル日アラント期待スルモノナリ」と結んで、補助金増額を懇願している。この文書の中では、事業拡張の一環として熱河伝道にも言及がなされ、「熱河省承德市ニ宣教塾ヲ開設シ伝道者十名ヲ派遣」の文言がある。

1940年10月、現地代表理事であった山下が、神学校建設問題や新たに加盟したバプティスト教会関係者との対立が引き金となって辞任し、翌11月日正が急死した頃から、東亜伝道会は次第に求心力を失って行く。規模の拡大に、外務省からの特別援助を受けても財政面での手当てが追いつかず、資金不足が深刻化した影響も大きかった。会は日正亡きあと政財界に影響力をもっていた松山常次郎⁽⁴⁴⁾が引き継いだ、最終的に43年日本基督教団の東亜局に包含され、発展的解消を遂げた。侵略戦争が太平洋戦争を契機にアジア全体に拡大されるのに伴い、東亜局は東亜伝道会の遺産を受け継ぎ「大東亜共栄圏」建設を担うことになる。

以上、法令と資金の流れを中心に、東亜伝道会が国策の中に明らかに位置づけられてきたことを検証してきた。彼らは確かに主観的には敬虔に満ちた使命を持っていたのだろうし、様々な困難を乗り越えてひたすら中国及び「満州」の民にキリ

ストの福音を述べ伝えようとした彼ら自身に「侵略」の意図がなかったことは確かであろう。多くの制約に囲まれながらも、中国人信徒との間に信頼関係を築き上げ、精一杯神の命に従ったにもかかわらず、「侵略者」の烙印を押されることに、いたたまれない思いを抱く心情も全く理解できないわけではない。一方で、「はじめに」で引用した奥田牧師の言葉が示すように、彼らの体験を聞く側も、その純粋さを信じることによって、中国に対する申し開きの出来ない侵略の罪がもたらす重苦しい思いから救われようとしたのかもしれない。満州伝道の「侵略性」を指摘する声に対する三吉の反論が、具体的にどのような批判に対してであったのかは定かではないが、1950年代末から60年代にかけて大陸侵略との関わりから伝道活動を批判した著作としては、安藤肇の『深き淵より』、『あるキリスト者の戦争体験』が挙げられる⁽⁴⁵⁾。しかしこれら二著は、東亜伝道会や熱河伝道に特化した実証的な研究ではない⁽⁴⁶⁾。実証研究がもたれるには、韓哲曦による満州伝道研究が世に問われる1999年まで待たなくてはならなかった。その間、満州伝道事業は学問的に検証されることなく、「純粋な動機に基づく国策とは無縁の満州伝道」像が、少数の批判だけでなく、教団の戦争責任告白すらすり抜けて、満州時代を懐かしむある種のロマンとともに生き延びたのである。

こうした満州伝道の自己像は、狭隘で内向きの敬虔主義がなせるものだったといわざるを得ない。当時を懐かしむ彼らに決定的に欠落しているのは、第一に自らの行為を歴史的、政治的状況の中に定立し、客観的に捉えなおそうとする意識であり、第二に「伝道活動が当の中国人にどのように見られていたのか」ということに対する関心である。確かに中国人の中には少数であれ彼らを歓迎した人々や、彼らと活動を共にした人々がいた。しかしそのことを以って伝道活動の正当性を

主張するのは、余りにも近視眼的な見方であろう。大多数の中国民衆が彼らに向けた眼差しに思いを致すことがない限り、満州伝道をめぐる言説は、当事者の思い出話の域を出ず、歴史的検証に堪え得ないだろう。日本人による「満州人伝道」が、現地の人々にどのように受け止められ、見られていたのかについては、現地調査を踏まえた張宏波による議論に譲ることとする。

3. 熱河伝道だけは「違う」のか

富士見町教会に保存されている東亜伝道会資料を駆使した韓哲曦の労作は、日本人満州伝道が紛れもなく国家事業の一端に位置づけられていたことを解明した、戦時下における日本人海外伝道史研究の空白を埋める画期的な研究である。その研究史上の意味は極めて大きい。しかし本稿のテーマに直接かかわる熱河伝道の評価については、議論の余地が大いにあると言わなくてはならない。換言すれば、満州伝道全般のあり方に深く切り込んだ韓の研究のメスは、熱河伝道そのものまでには及んでいないのである。韓は熱河伝道の開拓者である福井二郎を次のようにとらえる。「満州伝道会の中で何故熱河伝道だけが根深く強力に進展しつづけたのか。・・・蒙古奥深くにまで危険なものともせず伝道し続けたのか。・・・それはみな、この福井二郎の生きざまに発している。誠に朝鮮における乗松雅休を連想させる、ただひとすじにキリストの十字架の道を歩んだ人の生きざまであった」⁽⁴⁷⁾。この結論に示されている如く、東亜伝道会のあり方に疑問を呈しても、東亜伝道会の第三教区を担った熱河伝道だけは批判の域外に置かれ続けている。

それは何故なのか。まず何よりも福井二郎の強烈な敬虔信仰が挙げられるだろう。連日熱烈な祈りを通して聖霊の導きを求め、ひたすら神の命に従って示された土地に赴くその姿は、多くのキリ

スト者を感動させ、その後が続くものが次々に現われた。東亜伝道会第三教区を形成した彼らは、他の二つの教区よりも条件も環境も厳しい熱河で開拓伝道を行なったと捉えられている。このこともまた熱河伝道が特別視される理由であろう。また日本軍の蛮行に心を痛め、同胞の罪を償うことを目的の一つとしていた沢崎のような例もあった。さらに多くの伝道者が劣悪な環境の中で愛する子どもを失っていること、そしてその伝道者自身が「殉教」の死を遂げていると理解されていることも、塗炭の苦しみの中にあっても、神の言葉を伝える使命に忠実であろうとした姿勢を表す逸話として熱河神話を支えている。熱河伝道と植民地支配との関係については張宏波の議論に、個々の伝道者たちの意識や伝道の実態については荒井英子の議論に譲ることとし、本節では熱河伝道の概略を振り返った後、熱河神話を支えている要素の一つを、熱河伝道グループと欧米ミッションとの関係や合同問題を中心に、宣教師および中国側の資料を用いながら検証していくこととする。

1) 熱河伝道の概略

1933年、満州国建国の翌年、Jehol とも呼ばれた地方熱河は、関東軍の熱河作戦によって熱河省として満州国の版図の中に組み込まれた。省都承德には満州国西南地区の防衛本部のほか、憲兵隊司令部、民生部警務司等々が設置された。熱河省は長城を挟んで中華民国と隣接していたため、中華民国の影響を防ごうとする日本軍によって抗日分子の摘発が徹底的に行なわれたところでもある。本稿「はじめに」にもあるように、日本軍は万里の長城付近一帯の村々を焼き払い、追われた住民を高い塙で囲った集団部落に強制収容する無住禁作地帯の設定、いわゆる「無人区」政策を敷いた。熱河省の中でもっとも大きな被害を受けたのが、後に張及び荒井が論及する興隆県である。集団部落内の生活も悲惨そのものであった

が、共産軍の支持者ないし協力者と目された人々は、容赦なく虐待、惨殺され、遺体はトラックで運ばれ街外れの所定の場所に捨てられた。また熱河省成立後改修拡大された承德監獄には、逮捕、連行されてきた人々が多数拘留されていた。

平信徒であった福井二郎は、上海東亜同文書院を卒業後、故郷の山口高等商業学校で中国語の教師を務めていたが、1933年8月隣邦伝道の召命を受け、1935年9月、日疋信亮による面接と、富田満日本基督教会牧師らによる資格審査を経て、満州伝道会の「自立伝道者」として承德に派遣されることが決まった。福井は1935年11月に承德に来着、翌月承德教会の開教式が執り行われ、以後13年続く熱河伝道がここに始まった。

福井が熱河伝道の召命を受けたのは、山口市内のとある山での毎朝の祈りを通してであった。この有名な「山の祈り」の習慣は承德来着後も続けられ、祈りの中で次に赴くべき「宣教の地が示された」という⁽⁴⁸⁾。こうして福井は、承德以外にも赤峰、围場、興隆を新たな伝道地に加えた。その一方で福井は承德監獄で伝道活動も行っていた。ここに収監されていた中国人凶悪犯王玉新が彼の導きによって劇的回心を遂げたことは、熱河伝道を象徴する出来事として伝えられている⁽⁴⁹⁾。しかし福井は、抗日分子の嫌疑をかけられ承德監獄に収監され処刑されたであろう多くの中国人については何も語っていない⁽⁵⁰⁾。

福井が開拓した伝道地には、その後福井の影響の下伝道の召命を受けた男女が赴いたが、彼らが実際に熱河伝道に従事するのは1942年以降だった（興隆で伝道した砂山は1941年10月に承德に来着しているが、興隆入りは翌年4月）。つまり、承德開教から太平洋戦争勃発までの6年間は、熱河伝道は福井夫妻のみによって担われていた。

1942年に熱河に入ったのは、福富春雄、中出清夫妻、門馬保久、沢崎堅造夫妻、山田晴枝、野沢貞子、吉田順子らである。山田、野沢、吉田はい



図2 熱河宣教地図（熱河会編『荒野をゆく』8頁）

ずれも独身女性であった。この年の6月頃、福井、沢崎、二橋を講師とする熱河宣教塾が承德に開設されている。10月にはすでに北京その他での伝道経験がある二橋正夫が熱河の平泉教会に赴任した。翌年には永見愛蔵夫妻が到着（隆化教会）、沢崎夫妻と福富は赤峰に移動し、山田、野沢もその後続いた。また新来者として宮本みち、渡部操子、坂東房子らがいた。敗戦の年にも加わったものがある。古屋野夫妻（大板上）と和田正夫妻（赤峰）である。個々の伝道地を誰がどのように担当したのかは個人差が大きい。図2の地図は、やや不完全ながら最終段階における熱河伝道の担当地区と担当者を示したもののだが、承德や赤峰といった複数の人間が常駐する都市がある一方で、二橋は五つもの伝道地を「掛け持ち」している。加えて、地図上に名前が記されている、病院や保育所、協和会、新聞社等に勤務し、実際には直接伝道には関わっていないものもあり、敗戦を待

たずに帰国した篠原のような例もあった⁽⁵¹⁾。

1945年7月、伝道担当地到着後間もない古屋野と和田は応召、翌8月3日には、ソ連軍の侵攻が迫る中、古屋野夫妻と共に大板上に滞在していた沢崎が、妻と古屋野夫人とを脱出させた後、消息を絶った（以後行方不明）。ソ連軍侵攻に伴ってみな伝道地からの脱出を図り始めるが、逮捕投獄されたり、熱河離宮に拘留されたり、シベリアに抑留されたりと、多くは耐えがたい苦しみを味わう。永見夫妻は1946年に死去し、砂山貞夫は同年拉致され行方がわからなくなった。子どもの犠牲も少なくなかった。幸いにも1946年から帰国の途につくことができた者もいたが、福井二郎は1948年まで承德に留まり伝道活動を続け、砂山夫人は興隆に、吉田順子は長春にそれぞれ1953年まで留まっていた。二人の子どもを失った上に失明もした砂山夫人の戦後の様子については、張担当の次章で詳しく述べられる。

2) 熱河伝道における教会合同

熱河におけるプロテスタント伝道は、1897年、弟兄会（Plymouth Brethren）⁽⁵²⁾のイギリス人宣教師ステファン（Robert Stephan）が承德地区の平泉に入ったことに始まる⁽⁵³⁾。『熱河宣教の記録』『荒野をゆく』と、『河北省志』『赤峰市志』『隆化縣志』『平泉県志』等の地方誌（中国の行政府が、その地方の歴史、文化、宗教、風土を詳細に綴った書物で、明清史、近代史研究には欠かせない貴重な資料である）にある弟兄会に関する記述を照らし合わせてみると、熱河グループのほとんどの伝道地に弟兄会の宣教師がはいっていたことが分かる。義和団等の政治的、社会的混乱により伝道が断絶することもあったが、彼らは太平洋戦争勃発により撤退を余儀なくされるまで、熱河の地を拠点に活動を続けた。40年余りに及ぶ熱河伝道の主たる担い手は、弟兄会を中心とするミッションであり、日本人による伝道は最後の4分の1の期

間、しかも福井以外のほとんどの伝道者は太平洋戦争後勃発後に伝道地に派遣されているので、その活動期間は3、4年間にすぎなかった。

一部のケースを除けば、宣教師が去って中国人信徒によって維持されている教会が、着任時にすでに用意されていたのである。この背景には、第一節でも述べたように、太平洋戦争に伴ってミッション財産の処分や教会合同の動きが本格化した事情がある。熱河教区は、教会合同によって成立した満州基督教会の教区のひとつである錦州教区に組み込まれ、副教区長に福井二郎が就任、「日本人による熱河宣教は第二期にはいった」⁽⁵⁴⁾。

『荒野をゆく』には、教会合同の様子、熱河の日本人伝道者と欧米人宣教師との関係、あるいはミッション財産の処分に関する記述が随所に見られる。それらを読む限り、宣教師との関係は満州の他地域と比して非常に良好であり、軍の意向で財産処分を任された際も、最大限宣教師の意向を尊重する方法を講じるなど⁽⁵⁵⁾、事は概ね順調に進んだようである。一度は軍に接収されてしまった教会堂を、福井と二橋が軍にかけあって取り戻し、中国人信徒に非常に感謝されたこともあった⁽⁵⁶⁾。だが問題は、これらのできごとを事後的に振り返ったときの解釈がこれでよいのかということである。軍の横暴さ、戦争の悲惨さには確かに批判的に触れられている。しかしそれらの悪と日本人熱河伝道が、歴史的、社会構造的にどのように関わったかという視点はない。

この問題は、教会合同に関する叙述により顕著

にあらわれている。先に見たように、教会合同を心から歓迎する中国の教会人はほとんどいなかった。神社参拝の常態化を含めた政治的企図以外の何もでもない教会合同からは、いかなる教会であれ逃れる事は不可能であったはずである。しかし『荒野をゆく』によれば、合同は弟兄会側から承德教会に申し込んできたのであって、満州の他地域のように合同を強制する事は一切なかったという。さらに同書はより踏み込んで、これは満州基督教会への合同ともいえない、単に福井らに「合同指導を受けることになったとみるべき」だとまで言い切っている⁽⁵⁷⁾。ここでは、福井二郎が副教区長であったことが政治的に何を意味するかも論じられていない。福井自身がこの務めをどのように捉えていたかは全く無関係に、職務上彼が軍に協力する存在であった事は紛れもない事実であるにもかかわらず、である。このように、全体の中に個々のケースを措定し検証しなおすという作業の欠落が、熱河伝道を特別視する見方を支えているように思われる。

以上、本章では、東亜伝道会と熱河伝道の活動を、満州プロテスタント史、及び満州国政府の宗教政策という側面からとらえなおすことを通して、両者の記憶のされ方を検討してきた。それはさしずめ広角レンズで両者をとらえようとする議論であるが、以下の張及び荒井の考察と分析は、対象物により接近して問題を明らかしようとするものである。

第二章 国民動員期の戦争協力と熱河伝道

張 宏 波
(PRIME 所員)

1. 社会的・歴史的文脈への再定位

本章の狙いは、熱河省や興隆県を「熱河伝道」が展開された「伝道の地」としてだけでなく、日本軍が三光政策や無人区政策を展開した「侵略の最前線」だったという文脈を導入することで熱河伝道を再検討することにある。

このように課題を設定したのは、伝道の対象だった中国民衆の苦悩が一つには日本の戦争によってもたらされているという側面が、日本人伝道者たちの視点から不思議なほど抜け落ちていると感じられるからである。渡辺論文が指摘する通り、彼らは戦後になっても戦争責任の一端を表明する姿勢を欠いている。

例えば、熱河伝道の中心人物であった福井二郎は、戦後に中国国民党軍の捕虜になった際、戦争に対する考えを聞かれ、以下のように答えたと回想している。「僕はその目的はよかったと思う。〔中略〕東亜戦争という戦争行為によったということには問題があるけれども、日本人の気持としては、いままで虐げられた東洋民族を解放しなかったのだ」⁽⁵⁸⁾。東洋民族の解放という「良き目的」のためなら戦争をしたのも仕方がなかったとされており、奇妙なほどに葛藤がない。

福井に感化されて京都大学の助手職から熱河伝道に飛び込んだ沢崎堅造は、その動機の一つを次のように考えていたと妻の良子が回想している⁽⁵⁹⁾。「〔昭和〕十五年、支那事変のさ中に中国旅行をし、北京から上海まで行き、日本の侵略政策と、欧米の旧・新教伝道者の伝道のあとを視察

した。とくに英国の伝道者が、本国が中国を虐待し、搾取しているのにたいして、キリストの愛をもって仕え、福音を伝えることによって、同胞の罪をいくらかでも償おうとした態度にふかく学び、自分も隣国にたいする同胞の罪をいくらかでも償いたいと願ったのである」⁽⁶⁰⁾。日本の侵略を実際に目の当たりにしながら、英国人伝道者の「贖罪としての伝道」という理念を疑うことなく「合理化」して取り入れている。

植民地化の負の側面をある程度認識していながら、「魂の苦悩」と「植民地化がもたらす苦悩」を切り離して捉え、関心を前者のみに限定することができたのはなぜなのか。権力に抵抗しても無駄だとの認識があったのかもしれないが⁽⁶¹⁾、伝道先が植民地体制下であったことへの躊躇さを感じられない。

ただし、この点を理解するには、幾らか注意を要する。多くの戦争当事者が証言するように、当時の日本人の意識としては必ずしも悪意からではなく、「八紘一宇」「大東亜共栄圏」等の“理想”を掲げて中国に渡ったという自己理解が見られる⁽⁶²⁾。欧米列強の侵略から日本がアジアを解放するという「普遍性」をもった目標を掲げたが、同時に自己を「世界で最も優秀な大和民族」と特別視し、解放の行く手を阻む勢力への鉄拳を正当化する「特殊性」を併せ持っていた。この矛盾に戦後も無自覚のままであることも珍しくない。むしろ、当時の皇国史観教育や軍部の徹底した情報操作を考えれば、国民間に自省の契機が芽生えなかった点も理解できないわけではない。

ただ、キリスト教文化圏外の日本においてキリ

スト者であることは、日本的ナショナリズムにとどまらない「普遍性」に到達する可能性を有しているが、伝道者の記述からはそうした側面を読みとることが困難である。「普遍性」に到達しうるキリスト者の認識が、日本的「特殊性」の中に埋没した非キリスト者のそれと違いがなかったのであれば、熱河伝道のいかなる側面が評価に値するのか、問い直す必要が出てくる⁽⁶³⁾。

そこで、伝道者の視点に欠落していた歴史的・社会的文脈を導入し、そこに熱河伝道を位置づけてみることで、戦争で苦しむ民衆という文脈をなぜ見落としたのか、見ていたはずの現実の一部を捨棄したのはなぜかを明らかにしたい。彼らが帰国後にまとめた回想録から窺える伝道者の主観的意図を踏まえながら、当時の熱河省で活動する中で見聞きしていたはずの現実、行っていた活動の意味や帰結を再構成していく。

2. 熱河伝道当時の熱河省の治安政策

1932年3月、「満州国」が建国されたが、植民地国家ゆえに反満抗日勢力が存在し、また日本人が圧倒的に少数だったこと等から、最も重要な課題は政治的安定にあった。関東軍を中心とした硬軟併せ持った治安政策等が展開されると「政治的安定化」は一定の成果を上げた。1937～38年に全面戦争に突入すると共産党の抗日活動が活発化し、政府、軍、警察等が全力を挙げて「治安肅正」に当たった。特に「国境」地域の熱河省は最重要地点とされた。

その最たる施策が、「はじめに」で述べた通り、共産党勢力の根絶を目的とした「無住禁作地帯」化＝無人区政策である。それに伴い、「大検拳」「大討伐」（42～45年）が断続的に繰り返された。この過程に関しては、元関係者が中心になって編纂した『満州国史』が詳しい。熱河伝道期の政治状況がよく示されているため引用しておきたい。

「満州国内の治安については、連年にわたる大規模な日満軍警共同の大討伐により治安が安定するに至ったが、ひとり西南地区（熱河省）は、支那事変以来、隣接の中国本土からの影響を免れることができず、中国共産党の地下工作が活発となってきた。〔中略〕日満軍警一体となって討伐を開始し、さらに国軍は第一軍管区の部隊を、警察は通化省警察隊を応援増派した。中央では、総務庁が中心となり、一九四一年（康德八年）一〇月、西南地区肅正工作実施要綱を定めて、特別工作班を現地に派遣し、東遼道治安肅正当時の経験を生かして、協和会の積極的参加により、諸種の治安工作、思想工作を実施、民心の把握、民生の復興に努めた。治安工作では、国境の無住禁作地帯の設定、集団部落の建設、道路通信網の整備が主なるものであるが、思想工作面では、協和会の尖鋭分子による青年行動隊が、共産地区深く進入して撫民工作を実施した。以上のように組織的な思想戦、武力戦の努力が結実し、一九四三年には熱河省も一時治安を回復することができた。しかし、大東亜戦争における日本軍の戦勢非なるにしたがい、共産八路軍が再び攻勢に出て、鉄道施設、集団部落等に対する襲撃が激しくなってきた。よって八路軍活動の拠点となす河北省、特に冀東地区の治安を肅清せんがため、関東軍と北支方面軍との協定に基づき、〔中略〕熱河省は警察隊を糾合して一心隊（兵力四五〇〇）を編成、国軍は鉄石部隊（兵力一万五〇〇〇）を編成して、ともに北支特別警備軍（司令官加藤柏次郎中将）の指揮下に入り、関外の冀察熱地区の討伐並びに治安維持に任じ、終戦に至った」⁽⁶⁴⁾。

熱河省においては、日本軍の指揮下で、軍、警が協和会と一体で共産党勢力を一掃することが国策に沿った重点課題であり、「治安」と「思想」の両工作が遂行されたことがわかる。無人区政策が本格化した41年秋とは、砂山貞夫牧師らが続々と熱河入りする時期である。

以下では、伝道者が見聞きしていた政治的、社会的状況を描出するために、「治安工作」と「思想工作」の実態、具体的には上記引用中にある「討伐」「無住禁作地帯の設定、集団部落の建設」「協和会」について検討していきたい。

3. 治安工作：「討伐」の実態

上記の引用で、軍警と協和会が一体になって共産党勢力への討伐を行っていたことが記されていた。その実態を、42年4月から約3年半にわたって憲兵隊員だった植松樞数が証言している⁽⁶⁵⁾。

植松は、承德憲兵隊に着任した日に隊長から次のような訓辞があったと回想する。

「君は覚悟はできているか、この熱河は満州で一番治安の悪い、中国共産党の巢窟だ！ここに住んでいる中国人は、皆共産党員の匪賊であり、その親戚の奴らだ。したがって我々日本の皇軍、就中、憲兵がこの匪賊を一人残らず肅正する事は非常に重要な責務である。男、女の区別なく、全部捕まえてしまえ！そして使いものにならん奴は、子供だろうが老いぼれだろうが、全部殺してしまえ！なまじっか情容赦する事はかえって敵を残すことになる。さらに匪賊どもの根を絶つために、建物の一切はもちろん、草木一本も残してはならぬ……」⁽⁶⁶⁾

「討伐」が「戦闘行為」の域を優に超える激烈なものだったことを示す証言である。まず、共産党に通じる「敵性部落」の一般住民の無差別殺害を上官が命じている。憲兵が本来の軍事警察的機能を逸脱する行為をここ熱河省では行っていたことが分かる。「戦争犯罪」である住民虐殺が組織的に命じられた点も見逃せない。また、次に述べる三光作戦の命令でもあり、憲兵が軍警と一体になって加担していたことを示す。「良き目的」の障害となる共産党に連なる民衆は殲滅の対象であった。

植松は実際に命令に従って討伐を行った時の様子を次のように供述している。

「1943年3月19日、承德憲兵隊第二憲兵隊生田大尉が140名を率いて、特高課長木村光明の『赤化地域では草木一本も残さず、掃蕩肅正を徹底せよ』との指示に従い、熱河省興隆街西南長城線茅山から黄崖関に至る村の道で、逃げ遅れた病人や老人35名、乳飲み子4人、合わせて39名を皆殺しにした。その後、罪行隠滅のため、被害者の死体を焼却した。その際、私は、生田隊長の命令で、分隊長水野軍曹、高橋兵長、田中兵長、尾崎と五人で、村に残っていた病床の老人や、赤ん坊を抱いた婦女を狭い山道に引っ張り出し、その両手を縄で縛り付けて地面に坐らせた。私は、日本十四年式拳銃二挺で、45歳から60歳前後の婦女9名、60歳前後の男性5名、2歳前後の女兒1名、合わせて15名の抗日民衆を殺害した。その他の24名は、同行の憲兵らに銃殺された後、付近にあったコウリヤンの茎等を死体に被せガソリンを撒いて火を付けた。その中で死んでいない2、3名を自ら焼き殺し、鬼獣よりも非道の虐殺を犯した。」⁽⁶⁷⁾

むろん、これは植松だけの経験ではないことは、仁木ふみ子が行った多数の被害者からの聴き取り調査でも明らかである⁽⁶⁸⁾。この「討伐」が行われた興隆県でも、福井や砂山らが伝道活動を行っていた。各地で数年にもわたってこうした残忍な討伐が展開されていけば、伝道者その実態を聞き及んでいないとは考え難い。「熱河省で最も治安の悪いこの興隆」との言及もあるが⁽⁶⁹⁾、共産党に連なるとは見なせない乳幼児や動けない老病人まで殺害することが広く展開されたのであれば、そうなるのも不思議はない。それは相手が牧師であっても変わらないはずだが、伝道者らが接した地元の信徒からはそうした緊張が読みとれず、むしろ日本人に協力的でさえある⁽⁷⁰⁾。

「討伐」は、やがて「無人区」作りの一環として大規模かつ組織的に展開されていく。満州国官

吏のいう「無住禁作地帯の設定、集団部落の建設」が治安政策として推進されていたのであれば、伝道者とその「外部」に存在していたとは考え難い。

4. 治安工作：「無人区」政策の展開

前述のように、「国境」から共産党が侵入してくると考えた満州国は、興隆県等の国境地帯を無住禁作地帯・無人区にすることで、共産党に対する民衆の支援を徹底的に断ち切ろうとした。そのために、住民を軍監視下の「集団部落」・「レンジュエン人圏」に強制移住させた。これが「集家工作」である。

日本軍が無人区を作った際に、先の植松の回想に見られるように、共産党の協力者として逮捕された人々が数多く虐殺されていった。その際、見せしめのため承德や興隆の街に連行されて処刑されたケースが少なくなかった。例えば、42年3月の大検挙で、興隆の街から南へ一時間半ほどの4つの村で、軍と警察が計300人余りを逮捕し、そのうち「六一名が、二台のトラックで興隆に運ばれ、一部は南土門で処刑されたが、大部分は承德、錦州に送られた」⁽⁷¹⁾。主に街区で暮らし活動していた牧師らが、無人区作りの一環で連行されてきた中国人の処刑を頻繁に見聞きしていた可能性があることを示している。しかし、彼らの記述からは同県が無人区政策の最前線であった様子はまず伝わってこない。

43年、共産党の抗日活動が全面化すると、軍側の「討伐」「検挙」も拡大していった。軍、憲、警のいずれも増員されて2万人余にも上り、興隆県総人口との比は7:1となる。実際に憲兵や警察に逮捕された者の数は5000名を超え⁽⁷²⁾、臨時に何処でも開廷でき便宜性の高い「特別治安廷」で即決裁判を受ける者もいた。裁判さえ「討伐」「検挙」を補完する都合のよい手段となっていた。熱河伝道がピークに達した時期は、同時に討伐や検挙が日常的に行われていた期間でもあるが、警

察や憲兵等が増員されたことが何を意味するかについても、伝道者らは沈黙している。

5. 伝道者たちの見た協和会

次に「思想工作」について見ていきたい。満州国の治安維持において「治安工作」がハードなアプローチに当たるとすれば、「思想工作」はソフトなそれに当たる。

協和会は満州国における事実上唯一の政治結社であり、「民族協和」と「王道楽土」という国家イデオロギー浸透のための国民教化機関として創設された。熱河伝道のピーク時には、地域社会や職場での相互監視体制を組織化する翼賛態勢へと変貌していた。だとすれば、熱河の各教会もこの翼賛態勢の網の目の中に組み込まれていたはずである。事実、教会と協和会との関係を垣間見せる伝道者の記述が散見される。

例えば、1942年の正月、福井が最初に入信に導いた王玉新とその兄の王玉成のいる承德教会を訪れたある日本人伝道者は、「協和会の正服を着た王兄弟から『あけまして、おめでとう』と日本語でのあいさつを受け」たと記している⁽⁷³⁾。

さらに重要な一節として、熱河伝道を象徴するもう一人の人物である沢崎堅造と協和会との関係性を示すくだりを確認しておきたい。

1945年5月、沢崎の同志社時代の教え子であった古屋野哲二が宣教のため渡満することになった。当時、熱河を越えてさらに北方の大板上（興安西省）入りしたものの蒙古人伝道が進展せず苦しんでいた沢崎は、古屋野が活動しやすいように次のように考えた。「沢崎はいろいろ考えて、彼が直接伝道するよりもこの奥地ではむしろ、協和会に入り、地域社会の民衆の中に働きかけていく方がいいと結論した」。また沢崎良子の手記には「〔古屋野は〕さっそく協和会に勤め、独特の直情と情熱とで、満人、蒙古人を知ろうとし、また地

域について知ろうと努力されたようでした」、「古屋野さんは協和会に入って現実的な面から蒙古人に接せられることになった」ともある⁽⁷⁴⁾。

伝道者らの協和会に対するこうした記述には、特に否定的な意味合いは含まれていない。むしろ、協和会の有する日本人と現地人との繋がりを積極的に活用しようとしている。後輩が協和会入りして蒙古人に接することを「いい」ことだと判断した沢崎には、協和会の活動実態が相当程度見えていたはずだが、特に慎重さも感じられない。

しかし、先に引用した『満州国史』の記述では、協和会が軍、警と連携して治安肅正を積極的に展開していたことが示されている。協和会とはいかなる組織で、教会や伝道者とのような接点をもっていたのか、引き続き検討しよう。

6. 協和会の成立と展開：「地主層との連携」から「国民動員」へ

協和会の組織構成と主要活動は、熱河省独自の展開も踏まえると、三つの時期に区分できる⁽⁷⁵⁾。

(1) 政治的安定志向期

関東軍の満蒙対策の下で「満州国」が作られたものの、人口構成や都市部に偏った支配といった不安定要因を抱えていたため、様々な対立要因を可能な限り解消し、分裂を防ぐことが至上命題であった。ごく少数の日本人が多数の漢民族はじめ多民族をどう支配するか、抗日勢力にどう対処するかを模索する中で、中国人協力者層を確保するという課題が浮上した。そこで関東軍が目をつけたのが、地主・富農層と繋がりのあった満州青年連盟（協和会の前身）であった。政治的安定化のためには、「満州国は農村の支配階級としての地主・富農層の利益を擁護すべきであり、王道を主唱する協和会は『地主的自治』の援助者となるべき」と考えたからである⁽⁷⁶⁾。両勢力の連携によっ

て、日本側は満州を「開発」し、地主層は農村を支配し続けることができ、様々な対立関係を一挙に解消できる点でも利益が合致した。こうして32年7月、「五族協和」「王道樂土」を掲げ、執政溥儀を総裁に、関東軍司令官を名誉顧問に、國務総理を会長に据えて「満州国協和会」が結成された。

(2) 国民動員期

地主・富農層との連携で政治的安定化という目標を一定程度達成した満州国は中央集権志向を強め、協和会もそれに対応して「国民動員」のための組織として発展していった。36年7月の改組では「国民動員」が綱領に明記され、37年以降国民組織化を図るべく「従来厳格であった会員資格は撤廃され」、会員増加が図られた⁽⁷⁷⁾。また、国民訓練、国民組織に属する活動として「青少年訓練施設」が作られ、「民族や性別、職場の差を問わず」全て協和青（少）年団で協和会の指導を受けた。都市部では隣組が協和会の末端組織を兼ね、農村部では保甲制の活用によって、警察と連携した国民隣保組織が確立された⁽⁷⁸⁾。綱領に「協和会ハ唯一永久挙国一致ノ実践組織体トシテ政府ト表裏一体トナリ」⁽⁷⁹⁾と謳われている通り、「国民の網羅を目ざす日本ファシズム独特の国民組織に転換」を遂げ⁽⁸⁰⁾、後に内地の「大政翼賛会」のモデルとなった⁽⁸¹⁾。

(3) 武装活動期

1938年頃から共産党の抗日活動が活発化すると、関東軍と満州国軍は国境警備と共産勢力討伐のための特別工作を実施した。しかし「単に武力討伐のみでは用をなさず、軍、官、協和会の一体的指導下に政治、思想工作を総合実施する」必要に迫られた。41年4月には「政府と協和会の二位一体性の確立」が要請され、「関係機関の総力を結集して指導体制を強化し、国家要請に答えよう」とした⁽⁸²⁾。具体的には、「協和会は協和青年

行動隊を結成し、情報蒐集、収獲援護、宣撫宣伝工作に従事させた⁽⁸³⁾。「正確な情報の入手は治安工作にとって絶対的に必要であった」ため、「青年行動隊は部落民、労働者などから諸情報を引き出すことに務め、あるいは労働者の宿舎に便衣をまとって潜入し、共匪の活動状況〔中略〕等の情報蒐集に努めた」。熱河省では、青年行動隊「自体武装をなすこと」になり、「滅共行動隊」として展開していった⁽⁸⁴⁾。従って熱河省では「既に二位一体制は実施され」ていて、「協和会の仕事の中の重要項目の一つは肅正工作」であり⁽⁸⁵⁾、次第に軍警との役割分担が曖昧になっていく。43年以降は、「無人区」「討伐」「掃討」「三光」の実施に軍憲警と共に直接従事するようになった⁽⁸⁶⁾。

以上のように、1937年以降の協和会の国民動員活動は、政府や軍側を補完することを目的としたものであった。日本軍の侵攻が広がって戦争が全面化すると、「広大な満州の内部に治安維持上の空白が生じる」ため、「協和会の各種団体は、軍事力の薄くなった銃後の治安維持に重要な役割をもった」のである⁽⁸⁷⁾。

7. 軍隊・警察と一体化する協和会

協和会の一員として活動することの含意をさらにくみとるために、以下では、^{ハオシーアン}郝席庵が書いた「筆記供述書」を参照したい。郝は興隆県及び熱河省の協和会において重要な役割を果たしていたことから戦後拘束され、その活動の全容を供述した⁽⁸⁸⁾。民衆からの共産党に関する情報収集、無人区化、「人圏」への強制移住活動の全てに関与する協和会の実態を生々しく伝えている。以下、郝供述書に基づいて検討しよう。

まず協和会の組織構成について。協和会「熱河省本部」の下に13の県・旗本部、承德街本部が置かれたのに加え、1940年以降はさらにその下位に

約250の村協和会分会が順次設置されていった。これは協和会が国民動員組織へと変貌していく経過に対応している。各級の協和会会長は、その行政の長が兼任し（県協和会なら県長が会長、中国人）、各部署の役人も同様に協和会の同級ポストに就いた。ただ、本部にはそれぞれ事務長職が設けられて日本人が就き、全ての決定権を握っていた。「満州国協和会」総体で二位一体制が確立されるよりも以前に、熱河省では政府と協和会が表裏一体の組織構造をもっていたことが分かる。

1940年代の熱河省協和会にとって最も重要な任務である「肅正工作」の実施に関しては、以下の通りである。省本部には「情報室」と「別室」が、県・旗・街本部には「指導班」が設置され、それぞれ特務（スパイ）活動に従事した。これらとは別立てに、各レベルの協和会には「囑託」職が設置され、事務長の直接管轄下で「專案」（＝重大事件、特別処理案件）や宣撫工作（＝人心の安定や治安回復）、共産党に対する情報収集等の秘密工作を担当した。「囑託」の訓練は、理論、実践の双方にわたって、省レベルの警察や憲兵のトップが直接担当した。囑託の採用は各事務長の推薦による特別任用で、専ら「地元有力者」かつ協和会トップと信頼関係があり、高度な能力を有する者が求められた。郝が属した本部や村分会は、主に教育界や地元の名士が囑託を務めていた。対外的には名誉職のようなイメージを持たれていたが、実際には憲警とは異なるルートやアプローチで特務活動に従事し、あらゆる重要な政策制定から実施にまで関わっていた。

例えば、42年、「西南国境治安肅正」が満州国政府の政策として打ち出された際には、「集家併村」を実施する段取りや場所の選定等の全てにわたって「囑託」が積極的に関与していた。

1943年以降、県協和会の囑託は各村を歩き、生活必需品や薬品等を無料で村民に配布して安心感を与えながら、「集家」に抵抗する村民や共産党

の肅正に必要な情報を自然な形で収集した。事務長が外出・視察する際にも囑託が必ず随行して協力した。囑託の中で成果をあげた者は、本部委員という協和会の上級職に就いた。

郝自身の経験に移ると、地主出身で警察に勤めていた郝は、43年7月に協和会興隆県本部情報室幹部の紹介で、本部「行動隊附」（本谷義雄隊長）となり情報収集を担当した。行動隊の任務は、討伐隊に協力して長城付近の掃討を実施し、「大集家」を仕上げることにある。その中で村民の思想動向や共産党根拠地、武装活動等の情報収集も行った。具体的な様相は以下の通りである。

「自分は、まず各村の甲長や有力者に接近し、集家後の困難をできるだけ解決することで関係を密接にした。これは情報収集に有利だった。次に、毎日三～四人の隊員〔中国人〕を連れて薬や氷砂糖等をもって各村を歩き回り、甲長や部落長宅を訪ねて氷砂糖を子供に渡したり、また女性に婦人薬や小児薬を渡して感情を密にした。村民の家で食事が出た場合は必ず費用を渡し、協和会は軍、警と違い「善良な組織」だとアピールした。雑談の中でもなるべく同情を示し好感を与え、好まれる存在になるように工夫した。部落入りを拒否した村人は、共産党と関係があるケースが多かった。部下の隊員も自分が情報収集を目的に村人に接しているとは気付かないぐらい巧妙にやった。得た情報は、隊長、副隊長と秘密会議を開いて分析した上で、本部に報告していた。事務長の佐々木小春に直接報告するケースもあった。」

このようにして彼が収集し提供した情報に基づいて、実際に軍警が討伐を実施していた。集家に抵抗して山に入る者が多いような村は共産党との繋がりが深いため、「下山」させて共産党との関係を断ち切る工作も行った。親族の安否と取引したり、好条件の職の提供を申出たりして、共産党から引き離したのである。郝は能力が評価され、後に協和会熱河省本部「別室」勤務となった

ほか、第一線の村分会で情報収集を担当したりもした。その際、各村の協和会分会の主要メンバーと関係を深め、「常務員」や「評議員」といった役員に任命し、十分な生活必需品等を配給するように県本部に申請した。常務員、評議員らに綿入れの服等の生活品や薬品を無料で住民に配布させるためである。そうした活動の中で村人との関係を緊密にし、村人の状況や八路軍との関係等を自然な形で聞き出し、憲兵や軍警等に提供していた。

なお、郝供述書に繰り返し登場する承德憲兵隊附の木村光明特高課長は、先の古海や植松らと同様に戦後戦犯となり、その供述書の中で対共情報収集組織やその活動について記している。

「対共調査班に就いて

西南防衛軍二二五部隊安藤司令官の命令により、植山大佐参謀を班長とし金澤憲兵中佐を副班長とし、日憲吉田特高科長（少佐）、熱河省警務庁後藤特務科長、協和会科長某及び私の四名を組長とし、班員は軍事部長島参事官以下三名、憲兵二名、警察二名、興農合作社二名、満軍二名、鉄警一名、検察官一名、等を以て対共調査班を組織しました。

その任務は中国共産党を目標とする各種資料の調査並びに通報、及び宣伝等の共産党に対する敵対行為を致しました。」⁽⁸⁹⁾

熱河省の治安政策担当の各部門の最上級者からなる「調査班」の中に、協和会課長も含まれていた。側面支援というより、軍憲警と一体化した様子がここからも見て取れる。協和会末端でもそれに準じた活動へと変化していたと考えられる。

以上の供述からも分かるように、協和会側が収集した情報が軍や警察に提供されているだけでなく、対策を共に講じたりしてその役割は極めて重要であった。協和会に勤務した古屋野や、現地の人々と直接関係を作る上でそれが早道だと勧めた沢崎は、協和会が現地住民との接触を図る「狙い」も当然理解し得ていたはずである。

8. 教会と協和会との相互依存

さらに、郝の供述書の中には、熱河伝道との関連で興味深い記述が見られる。

伝道を初期から支えた興隆協会の「三執事」に関する言及である。牧師の「宣教レポート」では、三人について、「新しい教会の発足に執事として選ばれたのは、公医の劉芸田、村の旧家で地主である盧儀卿、初級学校（小学）の姚振興先生の三人、いずれもこの地方の重責を負っている人々であった」と記されている⁽⁹⁰⁾。

まず、盧儀卿^{ルーイーチン}については、郝供述書によると、協和会興隆県本部の設立時から「本部委員」を務め、後に「義勇奉公大隊長」⁽⁹¹⁾を兼任したと記されており、盧が郝よりも一層主体的に満州国への協力活動をしていたと考えられる。盧は協力者層に多い地主であり、興隆が満州国領となった初期の「財政局長」を務めたほどの有力者であった。しかし、伝道関係者の回想等からは、盧の協和会との関係は語られない。砂山牧師の妻節子の回想では「盧儀卿も、もともと興隆の名門ではあるし、共産軍に狙われる人であったが、共産軍の入る前にどこかへ逃走していった」⁽⁹²⁾と示唆するのみで、それ以上踏み込んだ記述はない。

二人目の執事で公医の劉芸田^{リュウウンテン}は、通訳としても伝道を大きく支えた。公医とは政府が任命し公衆衛生や医療に携わる職である。劉は、1935年に興隆で設置された初の公医院長として首都新京から派遣された人物だと郝は記している。節子の回想では、国共内戦の後「興隆教会の柱石であった劉芸田医師は人民裁判にかけられ、〔中略〕銃殺された」⁽⁹³⁾との記述がそれを裏付けており、単なる医師ではなかったことが伝わってくる。

三人目の姚振興^{ヤオヂェンシン}についても、郝供述書の中で、小学教員から後に「優級国民学校長」に抜擢され、戦後は盧の紹介で国民党特務組織に加入したと述べられている。有力な対日協力者で徹底した反共

派と位置づけられていたことがわかる。

以上のように、伝道者には地元の名士で熱心に教会運営を支えた信仰厚き人物としてのみ描かれた中国人が、一方では満州国による支配体制を積極的に擁護する支配層であったことが浮かび上がる。彼らはそうすることで社会的地位を守れる立場にあった。三執事もまた「キリスト者であること」と「対日協力者であること」の矛盾に引き裂かれなかった点で、伝道者と同様であった。

既に触れたように、福井が最初に回心させた王玉新一家も地元の名士で協和会メンバーであった。元警察で阿片中毒者、かつ凶悪犯だった玉新の救済を依頼した兄の王穎璞（玉成）は県公署総務課長を務め、県協和会副会長でもあり⁽⁹⁴⁾、福井と熱河伝道を支え続けていた。福井は、協和会と現地有力者との共存関係をよく知る立場にいたことが窺える。また、沢崎に共産主義者の嫌疑がかかり逮捕されそうになると、顔見知りの憲兵曹長に取りなして窮地を救ったのも福井であった⁽⁹⁵⁾。憲兵の判断にまで影響力を行使できるのは一定の協力関係があったことを示唆している。

また、沢崎が蒙古の大板上に入った時に最初に繋がりをもった蒙古人は「阿其図」^{アジト}という二十三歳の青年であり、彼は協和会の職員をしていた。アジトは王爺廟（興安西省都）の国民優級学校を出ており、この町の蒙古青年の中では文化的教養を身につけた指導者であり、日本語もよく話すことができた」とある⁽⁹⁶⁾。阿其図が協和会でスパイをしたかどうかは不明であるが、協和会が有能かつ地位のある蒙古青年を協力者にしていたことの意図を、沢崎は知りうる立場にあった。

永見愛蔵牧師についても、1945年5月に軍に召集される際、隆化県の「協和会事務長の山口という人が永見牧師のために送別会を開いてくれる」というので、福井と和田もごしょうばんにあずかることになった」とある⁽⁹⁷⁾。囑託を駆使して宣撫や諜報活動を行う立場にある事務長が、伝道者の

応召前に送別宴をもつことは、それまでの協力関係を物語っていると考えることも可能である。

また、最後に熱河入りした古屋野についても、「古屋野夫人と〔子供の〕恵義ちゃんは哲二氏の応召後、協和会事務長の留守宅に住んでおられた」との沢崎良子の回想が⁽⁹⁸⁾、古屋野が協和会事務長と親密な関係にあった事実を伝える。事務長の立場からは、彼が蒙古人の中に分け入ったことは伝道的観点とは別の意味を持つてくる。

砂山、二橋正夫両牧師は医療伝道を行うことが一般民衆への伝道の早道だと考えて実践したが、その医薬品も一部は協和会から供出されていた。

「砂山は、この辺鄙な地域の医療伝道の必要を痛感し、内地の教会に資金の援助を求めると共に、教会員の公医劉芸田と漢医の李元仲の協力により、着々その準備を整えてた。医薬品も外国宣教師たちの残していったものや、協和会などから求めたものなど、下痢剤のアスピリン、胃腸薬、かぜ薬、虫下し、各種の軟膏、アルコール、注射液、消毒綿、繃帯など、手当たり次第に集める一方…。」⁽⁹⁹⁾

協和会からの医薬品の提供は、もちろん教会の信徒を増やすことを目的としたものではない。教会が体制維持の一環として活用され、教会側もそうした意図を理解した上で医薬品の供出を求めていたと考えた方が自然であろう。

以上のように、協和会の会員や日常活動の狙いを明確にした場合、伝道者が記したのとは異なる執事や信徒の姿が現れてくる。伝道者は彼らを通じて、また自ら協和会と関わることで、その実態を多かれ少なかれ知る立場にあったことが見えてくる。さらに踏み込んで言えば、協和会にとって教会は宣撫活動のチャネルとして利用価値が高いと捉えていたことを自覚した上で、協和会との関係を有していたといえる。協和会の人脈から辿り着く人を相手に信徒を増やしても、宣教の一端を達成することに変わりはない。その際、福井らが

「救霊」一筋の伝道を基本方針としたため、協和会員がいかなる活動をしているのかを問題にすることはなかったであろう。むしろ政府や協和会の有力者が後ろ盾になることは伝道活動に利する点が大きいと歓迎していたのではないか。従って、中国人執事や信徒の協和会との関係に言及しながらも、その含意には触れることはなかった。

こうした伝道者らの姿勢は、満州国とその協力者層とが維持に努めた支配体制を結果的に支えることになった。その意味で、伝道者の主観にかかわらず、伝道者と協和会とは相互依存関係にあったといえよう⁽¹⁰⁰⁾。従って、協和会の有力会員となることのない一般民衆の苦悩にまで思いが及ぶには至らなかったと考えられる⁽¹⁰¹⁾。この点を、さらに被害民衆の視点から裏付けてみたい。

9. 中国の一般民衆が見た熱河伝道

興隆県において2006年11月及び07年8月の2度にわたり聴き取り調査を実施した。無人区政策の被害者からその実態と、日本人伝道者の様子について僅かながら聴き取ることができた。その要約は以下の通りである。

張紹茹（女、2006年11月当時77歳）：

「〔興隆で伝道した砂山貞夫牧師一家について〕

当時、周囲に無人区が作られ、多くの人が殺された。この近くの「南土門」には一度に52人もの「地下共産黨員」が殺された処刑場があり、私の兄が見に行っていたことがある。

わが家は、道を挟んで砂山牧師宅の向かい側に住んでいた。砂山宅は、立派な建物でお手伝いさんもいた。わが家は貧しく階層が全く違うから、牧師とは互いに挨拶もなかった。砂山宅にはいつも高官や日本人に通じる警察、金持ち、例えば、李興、史煥章、劉公医らが訪れていた。週末には、牧師がいつも和服姿で出かけていた。

砂山宅の長女の「ちよこちゃん」⁽¹⁰²⁾とよく遊ん

でいたが、彼女は私たちの食べ物には絶対触らなかつた。戦後、牧師が帰ってこず、奥さんと三人の娘さんだけになった。2～3年後、母と子の生活は段々苦しくなっていたと思う。長女は、私たちの食べ物を受取るようになった。真冬なのに、袖の短い上着を着て腕にはアカギレができていて、可哀相に思った。私の母は、普段から食べ物を、祝祭日には自家製のご馳走を届けたりした。奥さんは礼儀正しくきれいな女性だった。母は政府から綿をもらい、大工の父が糸より車を作って、糸の作り方も奥さんに教えた。奥さんはできた糸を売って生計を立て、また看護婦もしていた。帰国前の52年に三女が亡くなり、兄が棺桶を作り近所の人々と河辺に埋めた。

2000年夏、奥さんが長女、次女夫婦と興隆に来た。県の人に対応に当たった。砂山さん親子はわが家にも来て、記念写真を多く撮った。みんなで河辺に行き、三女のお墓参りもした。」

街区の知識階層に求道者が増えてくると、砂山は「大きな課題は何としても農村への伝道」だと考え、日々の暮らしや戦争に苦しむ農民に分け入りたいと考えていた⁽¹⁰³⁾。その思いとは裏腹に、貧しい近隣の人とは挨拶程度の接点もなく、有力者とだけ交流していたという証言が得られた。

ここでの有力者の一人「劉公医」とは、執事の劉芸田のことである。また、「史煥章」の名は先に見た郝供述書の中にも頻繁に登場する。興隆が満州国領にされた際に、実業局長に就任した有力者で、協和会県本部委員でもあり廬儀卿執事と積極的に宣撫、情報収集活動に携わったとも記されている。こうした人々と行動を共にし、砂山の応召後は彼らに後を託したことを考えると、満州国や関東軍の治安政策自体を懐疑する姿勢は殆ど見られなかったと考えるよりほかないだろう。

また、仁木の聴き取りを裏付けるように、教会から遠くない場所（南土門）に処刑場があり、共産党協力者として逮捕された者が処刑されたとい

う。この時代の興隆街に関する著書や聴き取りではいずれも言及されるほど沈痛きわまる事実だったようだが、伝道者らの回想だけはまるで別の世界を見ていたかのようである。

また、渡辺論文でも言及されていたように、熱河伝道だけは純粹で献身的な宣教であったとする関係者の礼賛は今も続いている。その裏付けの一つとして、戦後の苦境の中でも伝道者たちがクリスチャンの相互扶助によって守られた点があげられる⁽¹⁰⁴⁾。しかし、上記証言によると、砂山節子を助けたのは、牧師から挨拶することさえなかった貧しい隣人であった。節子の回想でも、戦後の苦しい生活を糸紡ぎなどをして切り抜けたことが記されているが、それが近隣の人々からの支援に基づくものであったことは記されていない。娘の亡骸を河原に埋めたことについても「前のお百姓さんに手伝ってもらい」と記されているだけである⁽¹⁰⁵⁾。敗戦後は逃亡したり処刑された執事らへの感謝の述べられ方と著しい対照をなす。砂山が伝道したいと考えていた農民は、戦前も戦後も夫妻の前に「顔」を表すことがなかった。

張文生（男、2007年8月当時76歳）

「〔砂山牧師らの伝道活動について〕

8歳の年に集家を経験したが、家族は部落に入らず、興隆街に移った。学校では日本語が最も重視された科目であったため、ある程度会話もできていた。

当時のわが家は、砂山宅と道を挟んで斜めの約50メートルの所にあった。散歩感覚で「教会」の伝道の場を見ていた。言語は日本語で、地元の入信者は殆ど政府関係者、討伐隊員等の対日協力者で、普通の民間人は極めて少数だった。砂山家族には特に接したこともなく、牧師のことも印象は薄い。ただ、牧師が憲兵に通じ、抗日中国人の情報流したため逮捕者が出た、と後に聞いた。

戦後、牧師が消息不明となり、母と子しかいな

くなった砂山家族は周りから温かく接されていたこと、また奥さんの働きぶりが高く評価されていたことが非常に鮮明に印象に残っている。

戦後、私は地元の「鋤奸団」長になり、対日協力者の摘発・追及に中心的な役割を果たしていた。当時の状況を考えると、牧師が共産党側に逮捕・処刑された可能性はゼロだ。日本人牧師が摘発されたとなると、団長だった私の耳に入らないはずがないし、民衆教育のためにも公開処置が執られたはずだからだ。」

聴き取りに同席した興隆県史室研究員の劉玉蘭は、次のように紹介した：砂山は医者、キリスト者の顔以外に、憲兵のスパイという顔も持っていた。彼の下で働いた劉芸田は、同じくキリスト者で且つ医者、スパイとして共産党関係者及びその活動について情報収集をしていた。戦後、人民裁判にかけられ、46年7月7日に処刑された。憲兵——砂山——劉、という上下関係だったという。

この張文生は日本語を使うこともできたが、やはり牧師らとは接点を持っていなかった。そうした民衆の目には、教会に通い入信したのは「政府関係者、討伐隊員」だったと明確に映っている。憲兵と通じていたというのも、先に述べた協和会と憲兵、協和会と教会との関係を考えれば不思議はない。民衆には教会が純粋な宗教活動の場というよりも、満州国支配を支える活動拠点の一つと映っていたことを物語る。伝道者自身には、戦後を含めてそうした視点は見られない。

執事劉芸田については、先に、ただの医師ではなかったと述べたが、ここでは憲兵のスパイだと指摘されている。人民裁判で処刑されたという説明は先述の砂山節子の回想とも一致する。教会を支えた中国人の多くが体制派だったことがここからも窺える。砂山牧師の医療伝道も、現地の民衆の目には、軍や憲兵に協力して住民の様子等を探るための一つの「手段」として映っていた側面さえある。伝道が支配層との協力なしにはなしえな

かったが故に、一般民衆、そしてその苦悩が見えることもなかった。

10. 日本的「特殊性」にとどまった熱河伝道

植民地体制の確立・維持という社会的・歴史的な文脈の中に熱河伝道を埋め込んでみると、秩序維持の歯車の一つとなることで伝道が可能になっていた実態が浮かび上がる。これは本稿第一章で渡辺も指摘しているように満州伝道会全体のあり方と同型である。つまり、純粋さを強調する関係者の意識とは裏腹に、国策に沿うことで満州での伝道が可能となっていた。

熱河省という地域でも、伝道を進めるには満州国や地元有力者層による秩序維持体制に協力することが不可欠であった。具体的には、国民動員組織となっていた協和会の網の目の中の一環として教会に求められた役割を果たすことで、伝道活動を展開することができた。「キリスト者であること」と「日本人であること」が奇しくも両立できた様相が見えてくる。

ここから、彼らが戦争に苦しむ民衆を見出すことがなかった点も演繹できる。「良き日本人」たちが「敵」とした抗日共産勢力は、普遍性を志向しているキリスト者にとってはそれでも「救済」の対象のはずである。しかし、協和会との相互依存ひとつをとっても、「良き日本人」にとっての「敵」は、「良きキリスト者」にとっても「敵」であったことを意味する。砂山や二橋らが召集されると、教会の後事を憂慮するものの、共産軍と直接交戦することへの躊躇や抵抗感が語られることはなかった⁽¹⁰⁶⁾。これに大東亜戦争の目的を「よかった」と表明する冒頭の福井の言葉を付け加えれば十分であろう。「キリスト者」という彼らの属性をいったんカッコに入れてみれば、「良き目的」をもって満州を開発し、大東亜戦争を戦った当時のごく一般的な日本人像がそこに姿を現すだ

けである。当事者の主観や意図がいかなるものであったとしても、侵略戦争に加担したことを直視できない点も、日本社会と通底している。

「良き目的」のために戦争体制に協力するのは当然だと感じていた日本人＝キリスト者が、抗日勢力を「戦争被害者」と捉えることができなくとも不思議はない。しかも、伝道者たちの意識には、伝道への自己陶醉の陰で戦争に協力していたという自覚さえ希薄なのだから、彼らが見た民衆は、

「日々の暮らしや戦争に苦しむ農民」ではなく単なる「お百姓さん」にすぎなかった。

以上は、ノンクリスチャンが社会的・歴史的に「熱河伝道」を検討した結果言えることである。ただし、キリスト教内在的にいえば、一面的な批判にとどまっている可能性もある。次の荒井論文では、「キリスト教」と「戦後」という視点からの検討が行われる。

第三章 伝道者たちの言説における戦争「被害者」の不在

荒井英子

(恵泉女学園大学人間社会学部)

1930年代、日本のキリスト教諸派は「伝道報国」を唱え国策奉仕に懸命であった。「国家への忠誠、奉仕は、日本国民であり、キリスト者であるものの当然の義務と考えていた。彼らはそれを天皇制国家の基礎を強固にし、国家、社会の進歩、発展に寄与するものとして確信していた」⁽¹⁰⁷⁾のである。当時、国家とはいうまでもなく軍部支配下のそれであり、従って同時代のキリスト教徒にとって「殉教」と「殉国」は表裏一体のものであった。

しかし、『荒野をゆく―熱河伝道・蒙古宣教史』の終章は次の言葉で締めくくられている。『熱河宣教塾の伝道活動も、日本軍部の大陸侵略政策に便乗したのだ』と批判する人々も多い。われわれが、あくまで純粋に福音の使徒として宣教活動を行ったと主張することは、主観的意見であるかもしれない。しかし私は、ありのままの熱河における宣教活動の事実に基づき、その召命と開拓と発展と、敗戦の怒濤による壊滅と殉教の歴史を綴った。あとはただ、これを読む人々の判断と、神の正しい審判を待つのみである⁽¹⁰⁸⁾。

熱河における自らの伝道活動を、戦後20年を経て「純粋に福音の使徒として」と総括し、戦責告白の枠外に置く。信仰の世界における「自己相対化」の難しさを如実に物語る言葉である。このような信仰の営みをどのように「判断」すべきか。本章では、熱河伝道の主導者であった福井二郎・敏子、沢崎堅造・良子、さらに興隆で伝道した砂山貞夫・節子の言説を手がかりに、熱河伝道の目的とその実態を検証する。

熱河伝道者たちの言説の背後に共有されているのは殉教を辞さない信仰であり、それを支える聖

書の根拠としての「一粒の麦」の譬である。「一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ。自分の命を愛する者は、それを失うが、この世で自分の命を憎む人は、それを保って永遠の命に至る」(ヨハネ福音書12:24-25)。このイエスの言葉に、熱河伝道者それぞれが運命を託した。福井は入熱直前の沢崎に、「尊兄が一粒の麦としてこの大地へおちらるることに依り神は更に多くの果を結ばしめ給うことを確信いたします」と励まし、同時に沢崎の妻にも、「祖国にある多くの奥さんたちが、その夫を聖戦のために送り出し、その多くが戦場の花と散っています。キリストの精兵もその福音宣伝のために死地を探すのであります。…一切を棄てて貴女も御子様を抱き乍ら靈戦へ加わりください」と覚悟を促している⁽¹⁰⁹⁾。あるいは砂山夫妻の場合は、熱河伝道に同伴した長男正^{まさし}が病死した時、母節子が「興隆教会の最初の一粒の麦として、わが子が召されようとは」と、宣教論的にわが子の死を意味づけている。「殉教」をめぐる言説にいたっては、枚挙にいとまがない。

熱河伝道者たちにとって一粒の麦となること、すなわち殉教は無上の光栄であった。しかし、「死」の使命を帯びた伝道者たちから、中国人・蒙古人はどのような「いのち」の福音を聞くことが出来ただろうか。沢崎は先の福井の手紙に、「福音の喜び、解放の音信を、力のかぎり伝えたい」と返信しているが、皮肉にも熱河伝道の現場に見出されるのは、伝道対象であったはずの戦争「被害者」の不在という現実である。

1. 熱河伝道の発端－承德の福井二郎

福井二郎（1889年生、1907年山口で受洗）は、1920年上海東亜同文書院（出身者は貿易か外交官の道に進むのが常）を卒業し、馬関毎日新聞社をへて山口高等商業学校で中国語を教え、中国人教師たちと接するようになって熱河伝道の志をもつようになる。

福井の熱河伝道への傾斜は、生い立ちと周りに中国人が多いという環境もあるが、原始教会の異邦人伝道の拠点となったアンテオケ教会⁽¹¹⁰⁾と、自らが属する山口日本基督教会とを重ね合わせて、隣邦に最も近い地理的位置にある山口教会こそ異邦人伝道の核となるのが相応しいとの確信が根幹にある。同時に、時代の人としてナショナリズムに裏打ちされた「日本基督教」（皇国基督教）を内包する隣邦伝道への使命感も見られる。福井夫妻が熱河へ出発する直前（35年10月）、二人の連名で発行した小冊子『芥種』には、「大和民族」を強調する次のような言葉が記されている。

「わが大和民族のことを考へます時、神はわれ等の永い歴史を通してこの民族を恵みよき賜物を与へられました。…この民族が最後に基督の十字架の贖に与ることにより全世界に向つて働きかける時、最も良き貢献をなさしめらるゝのであります。神はわが大和民族に非常なる期待をかけていらるゝと思ふのであります」⁽¹¹¹⁾。

こうして1935年11月13日、福井二郎・敏子は承德に到着し、12月15日には開教式を行った。出席者は、信徒の郭朝慎（師範学校教諭）、求道者の程育民（承德師範付属小学校教師）、劉邁倫（県公署勤務）ほか、家主など5名の中国人と、来賓として憲兵隊員、警察の特務関係者などが12名、計17名であった。この顔ぶれと肩書きに、熱河伝道の現地人脈の特徴の一つが早や現れている。

翌36年9月より承德での監獄伝道が始まる。そのきっかけは、求道者の劉が憲兵隊に拘束され、

福井が獄中の彼と面会した際に日本人キリスト者の副典獄・法^{ほう}允照夫に出会ったことによる。それが縁で、法允の要請で福井は毎月監獄で聖書講話をするようになった。さらに、興隆県公署総務課長の王玉成の弟で、凶悪犯と名高い王玉新が承德の監獄に入獄していたが、福井の働きかけで改心したのを機に、王一族はもとより監獄医から看守まで多くの監獄関係者が入信するようになったという。後に、この王玉成の熱心な要請で興隆伝道が始まり、弟玉新も二年後に献身して伝道者となって福井を助けることになる。劉も王も政治犯ではなかったが、この監獄伝道は当局からすれば反満抗日を改悛させる機能を有していたことは言うまでもない。福井自身こう述べている。

「承德で伝道をはじめた当時は、まさに関東軍が華北に突入しようとする直前で、熱河はその作戦の根拠地だったので。つまりスパイのるつぼのような所です。そこへ投げこまれたのですから、たいへんでした。私のあとには必ず人がついてくる。私と話している人だったら、あなたはどこから来たのですかときかれる。そういうふうには日本のほうの官憲からみられるし、また中国のほうからも、この日本人はキリスト教にかこつけて、われわれの思想をさぐりに来たに違いないとみられる。つまり私は板ばさみになったわけです」⁽¹¹²⁾。

ここで言う「スパイ」とは、どこに軸足を置いての発言だろうか。召命体験において啓示された神の言葉、「なんじ、親愛なる隣邦の友に、汝の主なる、イエス・キリストを彼の国語をもって書き著わし、かの国をして、イエス・キリストによる真の救いにあずからしめよ」からすれば、「スパイ」と「親愛なる隣邦の友」は形容矛盾であろう。いずれにせよ福井の伝道が、「その最初から熱河省政府関係の官吏、公吏に多くの求道者が出て、いわゆる“ホワイト・カラー”の伝道となったことは、それまで熱河省内で伝道してきた弟兄

会の宣教が、ほとんど農民や商人にのみ限られていたことと極めて特異な対象を示している⁽¹¹³⁾。

福井の伝道活動は精力的に行われた。朝は未明には起きて、承德の街から30分行ったところにある「南山」という草山で祈ることから始まった。朝食後は、毎日10時半から12時半まで中国人と共に聖書研究会、午後は2時半から隔日に家庭集会。昼の家庭集会のない隔日の夜にも、夜の家庭集会が開かれた。そして土曜日の夜は日曜学校の教師会と祈り会。日曜日は、日曜学校と大人の礼拝が日本人と満人向けにそれぞれ1回ずつ計4回もたれ、開教1年を待たずして6～70名の人々が教会に出入りしていた。福井の伝道は承德を中心に興隆、囲場、赤峰へと発展していったが、その原動力は「山の祈り」にあったと福井をはじめとして熱河伝道者は口々に唱える⁽¹¹⁴⁾。

しかし福井の伝道の現場から、私たちが興隆県の村々で古老たちから聞いた残酷な戦争被害体験は全く聞こえてこない。聖書研究会や家庭集会の場でも、互いに近況などを語り合い、時間になると老いも若きも男も女も目白押しに膝を並べ、福井の聖書講解や会員の奨励を聞き、進んで感話を語り、讃美を歌い、そしてよく祈ったというが⁽¹¹⁵⁾、戦争被害者は影も形もない。福井の興隆県への開拓伝道は1937年暮れから始まった。八路軍の本拠地にして全くの秘境、道らしい道もなく、たいていは軍用トラックなどにのせてもらい出かけたと記されている⁽¹¹⁶⁾。軍の保護下にある伝道であってみれば、村人が来ないのも当然か。

こうして福井が始めた開拓伝道地へ、41年より福井を慕って熱河入りしてきた後続10名の牧師・信徒たちが遣わされて行った。大陸伝道に対する準備の乏しかった彼らのために、42年6月中旬には「熱河宣教塾」も開設された（資金提供の一部は外務省から）。早朝の祈りに続いて午前中には、福井が聖書講義と中国語を担当し、この年5月に承德に着任したばかりの沢崎が宣教神学とギリ

シャ語を、6月に入った二橋が実践神学を担当した。宣教塾には日本語の分る2、3の中国人も参加したが、大部分は日本人の研究生が主体となっていたという。ところが肝心の満州事情を学ぶ科目はない。伝道とは、遣わされる地とそこに住む人々の苦しみを分かち合うただ中で、神の言葉を宣べ伝える業である。中国人・蒙古人が何を求め、何に苦しみ、何に希望を託そうとしているのか、現場の声は伝道者にとっては一番の関心のはずである。しかし彼らは中国人不在のまま、神学論議に明け暮れているかのようである。以下の言葉はそのような雰囲気をよく伝えている。

「福井の聖書に対する単純な霊的釈義と、沢崎の原語による神学的な聖書理解とはしばしば対立的な相違をもたらし、さかんな論議に夜を徹することもしばしばであった。ことに沢崎の『砂漠に立つ血の十字架』『我れ渴く』『荒野へ』の神秘性を加えた神学思想は塾生たちの共感を得て、彼の指す蒙古の草原に皆の目が向けられていくようであった」⁽¹¹⁷⁾。

さらに、宣教塾機関誌『祈りの友』第1号には、彼らの高揚した思いと殉教精神が熱く語られる。

「おおよそ自己のなすべき使命を確認している者ほど幸福な者はない。そしてその使命に自己の全生涯を献げて戦い得る者は幸福である。…どんなに小さくでも、神から与えられたこの使命に真実でありたい。そして一粒の麦となって、主の聖旨に殉じたい」（二橋正夫、1942年6月20日付）、「私はただイエス様に従いたい。どこまでも、いつまでも、たとえペテロの悔いはあろうとも、振り返りたもうイエス様の、いかにも厳しく、しかもあわれみに充ちたその目差しに、ただいつまでも、どこまでも従って行きたい。野の末、山の端までも、師を捨て、妻子を捨て、たとえ支那語や宣教塾や満州の人々を捨てても」（沢崎堅造、42年6月17日付）⁽¹¹⁸⁾。

一体、「満州の人々を捨てても」イエスに従っ

て「野の末、山の端までも」突き進むというのは、どのような伝道の内実を伴うものなのだろうか。それは次節で改めて問うことにしよう。この間、1941年7月中旬に、福井は入熱以来5年8ヵ月目にして初めて帰国し、熱河伝道の報告を北海道から九州まで全国で70日間行なった。福井の熱河における宣教姿勢、すなわち「徹底したただ聖言にのみ生きている姿」は、内地のキリスト者に深い感動と羨望を与えた。それを次のように伝えている。

「彼は一日本人として満州国の奥地に住み、現地にある日系軍官民や、国策会社の社員、憲兵や特高の横暴な施策や蛮行について、またそれに対する現地の人々の反感や苦痛については、よく知っているにもかかわらずなにか一つ語ろうとしなかった。彼の語ることは聖書の言葉であり、教会の生活であった。国と国とが、民と民とが憎み合い、血を流し合っている現実の中での社会や民族の苦悩や哀泣は、彼にとって次元の異なる世界の出来事のようにであった。一方軍の統制下にあって重苦しい生活を強いられている、日本の基督者たちは福井の徹底したただ聖言にのみ生きている姿は感激であり、うらやましくもあった」⁽¹¹⁹⁾。

ここに熱河伝道の性格がいみじくも現れている。すなわち、伝道に福井も後述する砂山貞夫も、本人の意識としては非政治的宣教活動を自認しているが⁽¹²⁰⁾、彼らが伝道に出かけた監獄には、日満軍・憲兵・警察などに捕まった無数の中国人がおり、また砂山が医療伝道に出かけた村々には、無人区・三光作戦の犠牲者であった農民がいた。彼らが祈りと伝道に明け暮れていたのは、まさにそのような時期であった。それを「次元の異なる世界の出来事」と捨象し、「ただ聖言にのみ生きる」道を説いたところに、熱河伝道とりわけ福井の伝道の特徴が現われている。「聖言にのみ生きる信仰」と「血を流し合っている現実」とが接点を結ばない。言い換えれば信仰と人権（人間の

尊厳）の乖離という問題である。

しかしこれは、熱河伝道に固有の問題というよりも、「伝道」それ自体がもっている問題と言えなくもない。私の研究課題の一つであるハンセン病とキリスト教との関わりにおいても、同様の問題性を指摘できるからである⁽¹²¹⁾。近代日本のキリスト教「救癩」活動は、ハンセン病患者救済への並々ならぬ情熱をもって始められた。しかし同時にそれは、「隔離」を前提に行われたものであった。療養所伝道によって伝えられた福音は、端的に療養所での隔離生活を生き抜くために、十字架のイエスを仰ぎ、不満や怒りを静め、さらに皇恩に感謝して生きようとするの勧めであった。信仰者は社会的変革などを求めるのではなく、どんなに屈辱的な政策であれ、社会の偏見差別であれ、信仰を鍛える試練として受け入れなければならなかった。こうして療養所で説かれた「苦難の受容」は、結果として「隔離の受容」を入所者たちに促していくことになる。人間の尊厳が踏みこたれていることを、宗教的言説が覆い隠すのである。このような「伝道」の果実として、苦難に打ち勝つことこそ真の信仰であるとの確信に満ちたクリスチャンが生まれる。1998年にハンセン病元患者らが提訴したハンセン病国家賠償訴訟において、原告に加わらなかった在園のキリスト者から以下のような発言が聞かれた。「宗教の役割はこの世を突き抜けたところにある」、「宗教者は社会変革など求めないのだ」と。

しかし聖書に証言されているイエスは、人間性を疎外する政治的権力や宗教的権威に対しては激しい現実批判の振る舞いに出た。人間の尊厳を奪いつくして、差別や偏見を甘受させるような宗教的言説には真っ向から対立した。イエスは、時代や社会に対する批判的精神をもちつつ、病む者・力なき者と同じ地面に跣足で立ち、解放の主体へと彼らを促したのである。伝道は諸刃の剣、人々を「救済の客体」に閉じ込める方向性と「解放の

主体」へ促す方向性、この二面性を合わせ持つ。歴史的状況を捨象して前者の道を突き進むとき、時として伝道それ自体が「犯罪性」を帯びることになる。国賠訴訟の原告団長であったハンセン病回復者島比呂志は言った。「傍観は黙認であり、黙認は支持であり加担である」と。熱河伝道者たちはこの言葉をどう聞くであろうか。

2. 沢崎堅造の宣教理解と「渡満」目的

沢崎堅造（1907-1945？）は、福井二郎と並んで熱河伝道の精神的支柱として多くの日本人キリスト者から慕われている人物である。彼は京都大学経済学部助手の任にあった1940年9月、同大学支那慣行調査会から中国視察に派遣され、その機会に承德で伝道していた福井を訪ね、福井の中国人伝道の敬虔な姿勢に心打たれた。以来福井に倣って京都北白川の瓜生山での「山の祈り」を続ける中で熱河伝道への召命を確信し、1942年5月に福井の待つ承德に渡った。ちょうどこの時期に最初の著作『東亜政策と支那宗教問題』が出版されるが、その中で東亜政策論と宣教論に関して注目すべき記述がある。沢崎は「ヘブライズムによる東亜政策」と題して、「東亜の主体性」の重要性を以下のように説く。

「東亜の主体性は、まづ東亜の中心性を持つてゐなければならぬ。（中略）かゝる中心性を持つ国は、印度であるか、支那であるか、日本であるか。それはまづ軍事的・政治的且つ文化的に見て、少なくとも現在のところ印度や支那ではない。日本であると思ふ。それは即ち、中心性と云ふものの本質が、指導性と云ふものを一面に於て持つてゐなければならぬからである。少くとも現在のところ軍力並に政治力に於ては日本は東亜に於て最も秀れてゐる。指導性を持つてゐると云はなければならぬ。併し次に注意しなければならないのは、中心性と云ふものは右の指導性を持つこと

即ち権威を持つことと同時に、他面奉仕性とも云はるべきものを持つてゐなければならぬのである」⁽¹²²⁾。

沢崎は、軍事的・政治的かつ文化的に優位な国家がアジアを指導するのは当然であるとして、日本は東亜の中でも最も優れた中心性・指導性を備えた国であるが、同時にその中心性には奉仕性も求められると述べている。ここに、東亜の盟主たる日本の立つべきキリスト教的基礎付けがなされる。さらに沢崎は、東亜の主体性を執るべき日本は「明確なる指導原理を持たねばならない」と言い、それは第一に「日本の精神」であると言明した上で、驚くべき付会を行う。「東亜が、世界における東亜となつた時、即ち世界の重荷を自らの肩に負ふに到つた時、真の世界が開けるのである。それがためには、まだ東亜は摂取し参照しなければならない部分がある。それは即ち上來種々述べ来つたところの西亜文化圏とその精神である。即ち広義のヘブライズムである」⁽¹²³⁾。つまり、ヘブライズム（具体的には猶太教・回教・基督教）が特殊性と世界性を併せ持つように、日本の精神の特殊性にも世界性を加味すべきであるというのである。

そして国体について言及する。「日本の大いなる家または開かれたる家としての国体は、本来人間の在るべき真の姿」⁽¹²⁴⁾であり、「元来大いなる家は人類の根源の原型なのであるから、確に世界的な筈である。…日本精神とヘブライズムとは、その根本に於て共通なものがある」⁽¹²⁵⁾と。要するに、日本が真に東亜の主体性を自覚して、大いなる家の精神をもって東亜にまた世界に政策を行うために、ヘブライズムの世界性を国体に接木し、完成された国体をもって世界に開かれた人類全体に奉仕すべきであると言うのである。

キリスト教と国体思想の合体、これが沢崎の東亜政策の結論であり、これこそまさしく「日本基督教」の中身そのものである。このような宣教理

解をもって沢崎は熱河伝道に赴いたのである。渡満1年後の沢崎の手紙の中にも、「最近日本の教会では、日本基督教神学又は日本教学の樹立ということが大きな問題になっていると思います。どうか真の根の生えた立派なものができますことを希います。私としては、日本基督教神学が海外伝道、異邦異教伝道を十分に含んで欲しいものです」という言葉が見出される。同じ手紙の中で、沢崎は自らの伝道論の一端も披瀝している。「わたしは、伝道とは証しであると思っています。言葉をもってすることでも、行為をもってすることでも、事務の研修でもないと思います。言わば『じっとその中に住む』ということです。…ただこれらの人々の中に在るだけです」⁽¹²⁶⁾と述べている。

それでは、現実には満州・蒙古で展開した沢崎の伝道がどのようなものであったか、次に妻良子の記述から見てみよう。まず、沢崎の学問的関心と彼の熱河伝道の目的とが見事に直結している点に注目したい。良子は、沢崎の学問的関心について次のように記している。「キリスト教による人間観、社会観、国家観を学ぶに従って、唯物論の限界を知るとともに、日本を害するものは、唯物主義だと信ずるにいたった。これに対決するには、十字架の道をすすまねばならない」⁽¹²⁷⁾と。

沢崎の中で、反唯物主義と熱河伝道とは合致した。「唯物思想の危険にさらされている国、その思想は蒙古、満州をとおって日本に入ってくる。自分はそれに逆らってその道を上って行かねばならぬ。それはおそらく死の道であろう」⁽¹²⁸⁾。同時に、40年に中国視察をした際に日本の侵略政策をつぶさに見た沢崎は、同胞が犯しつつある罪の償いとして、中国の人々に福音を宣べ伝えようと願ったという。つまり沢崎の満蒙伝道の目的は二つある。一つは、祖国の救いを考え唯物思想の侵入を阻止せんがために満蒙伝道へ赴くということ、もう一つは、日本の侵略政策の罪をキリスト

教の愛をもって仕えつつ、福音を伝えることでいくらかでも償いたいということである。これは、当時の日本人キリスト者の使命として自覚された、「東亜永遠の平和を祈り、国体の本義に徹する日本基督教を樹立する」というものと変らない。

既述したように、沢崎は伝道とは「じっとその中に住む」ことと言いつつ、それに反してわずか3年の間に承德・赤峰・林西・大板上と北上していったのも、上記の渡満目的から十分うなずけるのである。しかも、沢崎の満州での生活費は東亜伝道会から支給されていたのではない。入熱直前、沢崎は大学の東亜問題研究のために発足した人文科学研究所に属していたが、渡満にあたって指導教授が生活のことを心配し、人文科学研究所の嘱託として1年間、現地研究という名目を与えて研究費を支給したという。良子の証言によれば、「私達は満州にいる間、ずっとこの研究費に支えられ、また一年を二年にのばして頂いた」とのことである。沢崎も「戦時中、キリスト教宣教者と名のって奥地に入りにくい場合、こうした資格が必ず役だつことを思ってお受けした」とある。さらに加えて、「大連の満鉄調査局嘱託という肩書きを石川先生から半強制的に与えられた」⁽¹²⁹⁾とも良子は記している。

このあたりの事情については、沢崎から福井に宛てた手紙に詳しく説明されている。「(大学の)嘱託は本俸と同額を支給されました。なお満鉄の嘱託(二年)の手続きも取られました。これは私の知らぬ間に進められたことですが、私は後に承諾しました。これは全くの無報酬です。両嘱託共将来に対して特別の義務は無き由なるも、私としては必ずや精神的義務は残るものと覚悟しています」⁽¹³⁰⁾。

沢崎が満鉄調査局嘱託という立場にあったことを熱河関係者はほとんど問題視しないが、これは重要な見落としと思われる。満鉄調査局は多様な

機能を有しているが、1928年関東軍作戦主任参謀として満蒙の地へ赴任した石原莞爾が提起した満蒙領有計画立案に満鉄調査課は深く関わっている。「三一年一月以降毎土曜日関東軍参謀全員と満鉄調査課員有志による満蒙古領地統治研究のための会議が開催され…六月にはほぼその大枠を整えていた」⁽¹³¹⁾とされる。そのような部局へ伝道一筋の人間が囑託でも入るだろうか。沢崎の学問的関心がそれを承諾させたのではないか。沢崎の末路とも関連するが、大板上で沢崎にスパイ容疑がかかり退去命令が出されたときも、満鉄調査局がらみのことであった。きっかけは、大連の満鉄調査局の職員で沢崎と京都大学同期の人々の間に地下運動が起り検挙されるという事件があって、沢崎が皮肉にもその一味の共産党員と見られたことによる。

そのような挙動不審を疑われてもしかたない満蒙各地での沢崎の行動であった。良子の筆によれば、「みんなが生産に忙しい時代に、あなたのようにこの国境地帯にぶらぶらしていると、いつスパイの誘惑にかかるかもしれない」と大板上のT参事官に咎められ、「旗公署や協和会にいて蒙古人のことを頭において何気なく質問する…日本人の群れをはなれてただひとり蒙古人、満人の中にいるということもいい感じをもたれなかった。その前年にも林西で、…他に仕事もなくて勉強している主人の行動を、ひどく怪しんだのが林西のY参事官であった」など、周囲が疑って当然の沢崎の行動なのである⁽¹³²⁾。福井や次節の砂山らのいわゆる伝道者の日常とは明らかに異なる。

沢崎を送り出した北白川教会牧師奥田成孝は、沢崎を「貧しい人々の中であって、貧しいものとともに食べては心楽しかった。当時、日本人がうけられた特配もうけず、貧しい蒙古人と同じ生活をした。水の乏しい蒙古地帯で洗う水もない生活の中で、梅毒で鼻のおちた蒙古人の飲んだ茶碗を、そのままうけて、みずからも飲んで、彼の心

はみちたりていた。…信仰にあってすべてから自由、自分自身からも自由であった。その自由をもって隣人への愛の極みを生きた」⁽¹³³⁾と描く。

しかし、むしろ良子は沢崎の生活を次のように回顧している。「赤峰教会には英人の残していかれた図書もあって大変喜んでいて。…主人もなるべく霊修や勉強のときがもちたく、承德教会においてと同様、赤峰においても教会のために、伝道のために、何もすることができなかった。山の祈りと聖書の勉強、研究、また毎晩もたれる教会の集会に出て、ときにはお話をするというだけであった」⁽¹³⁴⁾。加えてこの地で「蒙古伝道記」の原稿を書いていたことが前述の山本宛の手紙から分る。林西教会でも基本的には同じ生活で、大分あとになってから聖日の伝道説教を奉仕するようになったという。林西では「熱河烏丹に於けるカトリック村」という論文を『東亜人文学報』に送り、「熱河に於けるキリスト教」などをまとめ始めていた。前者の論文については、備考欄に「烏丹協和会事務長児玉重雄氏の昭和十八年五月に於ける調査書によるところ多し」とあり、彼の調査・研究と協和会つながりの密なることを示している。44年5月、沢崎はこの林西で次男新を失うが、息子を葬るや11ヶ月留まった林西をあとにして「ひじょうに危険な場所、日本人の圧政に対する蒙古人の恨みは深く、何年か前も日本人が蒙古人暴徒に皆殺しにされた所」大板上に行く。

せきたてられるように出かけた大板上で、どのような伝道をしたのか。やはり「主人は相変わらず山や川に祈りにいった。午前中は必ず聖書の勉強をし、午後は自分の勉強をした。夜は小説をよむのが常であった。午後の研究は『蒙古伝道と蒙古語聖書』『熱河伝道の基督教』など」⁽¹³⁵⁾と良子は伝える。興味深いことに、後者の論文について共助会メンバーの堀合道三宛てに「『熱河における基督教』というものを、やや大部になりましたが書きました。満鉄へ一寸出した外、どこにもお

目にかけていません」⁽¹³⁶⁾と手紙を出している。なぜ共助ではなく満鉄なのか。大板上でも一向に伝道している様子は見えない。現地の人々の顔が見えない。顔が見える時といえ、たとえば大板上の協和会で働く23歳の阿其図に蒙古人のことやこの地方の事情などを聞きに行くといった場合のみである。阿其図はこの地方きっての文化人であり日本語が日本人と変らぬほど上手で、また父親はかつて蒙古軍の将校をしていてその地方の事情に明るかったという。沢崎が付き合っているのはそういう人々である。

沢崎の動きを見てみると、人よりも場所、土地への執着がひときわ目立つ。逆に「隣人への愛の極み」といった牧会の業は皆無に近い。こうした沢崎の活動を「伝道」の中に位置づけることが適切かどうか。隣国にたいする同胞の罪をいくらかでも償いたいというもう一つの願いも、彼の日常に具体化された様子は読み取れない。彼はひたすら祈り、勉強し、執筆している。関係者によって沢崎について語られるときは、常に伝道・霊修が全面に押し出され調査・研究は後景に退いているが、渡満の主目的は後者であったことは歴然としている。むしろ異邦・異教伝道こそキリスト教本来のあり方と信じた一人のキリスト者が、日本基督教に基づく唯物主義との対決を秘め、殉教をも辞さずに満蒙地域の調査・研究を行っていたというのが実像ではないだろうか。沢崎の語る「日本基督教」「八紘為宇」、赤化防止の宣教意図を批判的に検証しないままに、「主の渴きにうながされ、主のまなざしに導かれ、十字架を負い、いな十字架に負われて、寂しき者の友となり、主と共に生き死にする—これが沢崎さんの歩みであった」⁽¹³⁷⁾と総括するのは一面的にすぎよう。

そして沢崎は、家父長制の極みを生きる伝道者の典型でもあった。「奉仕性」は机上の論理である。妻の病気にも気づかず、もっぱら祈りと研究に専念している。妻が倒れ、他人に指摘されてよ

うやく生活を省みる。「まったくはじめておしめを二、三日洗ってくれた。しかし用事がすむとまたさっさと山にいった。冷淡に思われたが、しかし十字架のキリストを仰ぎ、いかにして蒙古にすむべきかを祈り求める大切なときであった。午後はやはり聖書の勉強をした」⁽¹³⁸⁾と、自らを納得させる妻の言葉が記されている。慣れない土地で、妻は生活の基盤を築きつつ、家事・出産・育児に明け暮れる中、夫は一人好きだけ祈り、「伝道」にまい進し、子どもを病で失って死に目に会えなくても「蒙古伝道の尊き犠牲として召されしことを感謝します」と満語で祈る。しかも、夫婦でそれを良しとする伝道観を共有している。

3. 興隆の伝道—砂山節子の話

次に、1941年から53年までの12年間に及ぶ、砂山貞夫・節子の興隆教会を中心にした足跡をたどりたい。本節は、主として『熱河宣教の記録』に収録された節子の文章からまとめた。ある意味で女性の目を見た熱河伝道とも言える。1941年、砂山貞夫はホーリネス教会のリバイバル・リーグの特別宣教の集まりの中で世界宣教という同じ志を持った牧師たちと一緒に、満州に現地視察に出かける。そして承德で福井と共に祈りの山に行き、そこで満州伝道の召命を受ける。

「承徳の祈りの山で、神様の前に祈っていたときに、マタイ伝の十六章のお言葉『人もし我に従い来らんとせば、己をすて、己が十字架を負いて、我に従え』というお言葉に自分の心はとらえられた。そしてあの満州人の朝から晩まで、とくにあの老百姓（現地人）の人たちが、本当に田畑の中に、少しの福音も聞かずに、永遠にほろんでいくということを考えたときに、たまらない気持ちがした。どうしても満州伝道にたてという光を心にいただいた」⁽¹³⁹⁾。

砂山が熱河伝道の対象としてその視野に捉えた

のは、満州の農民であった。砂山夫妻は1941年9月沼津を出発し、42年3月まで承德の福井のもとに滞在し、42年4月興隆へと入った。当時の興隆の様子を節子は以下のように記す。

「熱河の各地が、そうであるように、興隆も不安な噂でみちておりました。教会堂は、商家の店を借り受けたもので、場所は中心地で、良い所でしたが、会堂とは名ばかりで、すべてこれからでした。けれどもそこには、すでに福音の種はまかれて盧儀卿、劉芸田、姚振興ルイーチン リューユイデン ヤオジェンシンの三執事を始め、その御家族、その他に二、三人約十人足らずの兄弟が居られ、喜んで私共を迎えてくださいました。この三人の執事が中心となって興隆教会の前進が始められました」⁽¹⁴⁰⁾。

劉芸田は公医、姚振興は小学校教員、盧儀卿は近くの大地主で小学校長をしているという名の知られた名士たちであった。砂山による伝道開始から1～2年のうちに、約15名の受洗者が与えられたが、その最初の実りは姚振興執事の弟姚振閣で、彼も小学校の教師だったがアヘン中毒者でもあった。彼の入信が一つの導火線となって、妻、友人、親戚などが信者に増し加えられていった。

しかし1943年9月、長男正がひどい下痢の末に召天。この体験を節子は悲しみのなかにあっても宣教論的に意味づけた。「興隆教会の最初の一粒の麦として、わが子が召されようとは。…皆で輪になって正の遺骸を興隆の河原で賛美のなかに火葬にふしましたときは、涙が溢れてたまりませんでした。そして一層、私達を救霊の道へとむち打ってくれました」⁽¹⁴¹⁾。

興隆教会の構成メンバーと医療伝道については、以下のように記されている。

「村の学校、医院、県公署、興農合作社、協和会、郵便局等いわゆる興隆の知識階級といわれる人々のなかに、信仰を求めて求道する人も増加し、礼拝出席の人数は次第にふえつつありましたが、大きな課題は何としても農村への伝道でし

た。朝から夕べまで田畑に土にまみれて、しかも関東軍と八路軍の戦争のはざまに苦しみながら、少しの福音も知らずに亡びてゆく多くの魂を思うとき、止むに止まれぬ気持になるのです。砂山は毎朝、会堂脇の小さな祈祷室に約一時間近く入りこみまして、満語でもって真剣に祈っておりました。…そして遂に医療伝道に導かれたのです。…きびしい戦時下の耐乏生活、貧乏、無理な政策からくる圧迫、底にひそむ反撥、恨み、伝染病の発生、そうしたなかに福音をもって行くには、たんなる言葉だけでは駄目で、主イエスの心を心とする愛の業を必要とする。あの人々を主の愛のもとにお導きしたいというのが、砂山の切なる願いだったと存じます」⁽¹⁴²⁾。

砂山も節子も、「関東軍と八路軍の戦争のはざまに苦しむ」農民たちの現実を見ている。それを少しでも和らげようと困窮する農村部への医療伝道を1943年春から実施した。劉執事（公医）と李（漢医）の協力を得て、砂山は医学の知識を学び、薬品その他の準備に奔走した。43年11月には内地にも帰国した。薬品や医療器具を買い求め、献金を集めるためである。医療伝道地として最初に選ばれたのは盧儀卿の郷里の紅梅子村（興隆から10キロ離れた霧靈山の麓にある「紅梅寺」のこと）で、それ以来毎週、教会に兄弟姉妹が集って、県の各村に向かって伝道用の幻灯機やトラクトも持参して医療伝道が行なわれたという。しかし砂山が医療伝道で回っていた村々と、興隆県での「無人区」の被害調査を行った仁木がまとめた「興隆県無人区関係年表」⁽¹⁴³⁾で出てくる集家・無人区・焼き討ち・虐殺などの状況とが、一切接点をもって書かれていない。戦後の回想録であるにも関わらず、節子はその点については沈黙している。

しかし節子は、八路軍に「通匪」したという嫌疑で捕らえられた女性への関わりについて以下のように報告している。

「戦争の悪化とともに、村の警察の留置場は、

いつも通匪等の名目でとらわれた人々で溢れていたようでした。そこで、警察の諒解を得て、その所にも入って行きました。厳寒の冬こんなこともあり。留置場に病人を見舞った砂山が、満服の中にまっ裸でふるえている赤ん坊をつれて帰ってきました。通匪だといって捕えられた女の人赤ん坊をかかえて非常に困っていた。あの零下何十度という寒い火の気のない留置場で、この子を一晩おいたら死んでしまう、ひとつなんか見てやってくれという。それで、その母親が釈放されるまで、お世話をしたことがあります⁽¹⁴⁴⁾。

これは現地女性との接触を物語る貴重なエピソードである。「通匪等の名目でとらわれた人々」や「通匪だといって捕えられた女の人」という表現には、節子の共感的な感情が読み取れる。節子は夫から託されたその裸の赤子に服を着せ、お湯に入れ、自ら授乳させている。母子を案じる節子の気持に偽りはない。しかしこのエピソードには同時に、「夫の医療伝道は、その捕らわれた人々の中にも行われていた。当局の諒解を得て、週に何回か、必要に応じて行っていた⁽¹⁴⁵⁾」との言葉も綴られている。彼の監獄・医療伝道は、軍・警察側からすれば宣撫工作を期待したうえでの諒解事項であったことは明らかである。国策奉仕、「伝道報国」とはこのことである。こうして医療伝道が軌道に乗り教会の土台も固まってきた頃、1945年5月30日、砂山に召集令状が来る。砂山は承德から茂山の日本部隊に配属された。茂山はかつて医療伝道した地であったので、村人から診療を求められ、部隊長からも部隊でその仕事をするようにと命令され、興隆に薬品を取りに来たこともあったという。これは医療伝道が軍の利益に反しないことをも物語っている。

承德で終戦を迎えた砂山は、9月17日承德教会員の手引きで興隆へ密行し無事に節子らと再会する。帰宅後まもなく9月25日、節子は三女忍を出産している。砂山一家は八路軍の県政府から了解

を得て、その後約1年間興隆に滞在し、礼拝等は出来ないが医療活動は継続した。節子にもわか看護婦として働いた。八路軍と国民軍の内戦が始まり、再三砂山にも八路軍から招聘が来るが、砂山は「自分は一日本人の伝道者である。八路軍とか国民軍とか、そういうことにはいっさい関係したくない」と断り続け、「個人的な医療方面のことは、できるだけお手伝い」というスタンスをとっていた。しかし1946年9月15日、八路軍の公安局からの正式の命令となり、砂山は家族を残して家を出て行き、ついに帰らぬ人となる⁽¹⁴⁶⁾。このとき砂山は38歳であった。

国民党軍と八路軍が入れ替わり立ち代り興隆の街に入ってきて、「村は老人と女子供だけが残された感じ」で、「しみじみと内戦の悲惨を現地の人々とともに味わう節子は、子ども等を体に括り付けて、村の女性たちと一緒にミシンかけ、糸つむぎ、靴下作り等で食いつないでいく。「一粒のとうもろこしも、真冬に一かけらの石炭もない」ことがめずらしくなかったというが、それでも見知らぬお百姓さんが収穫物を届けてくれたり石炭をとどけてくれたりして、ようやく生き延びる日々の中、ついに1948年3月16日、次女治代（5歳）が召天。「前のお百姓さんに手伝わってもらい、あの河原にシャベルで土を掘って埋めました」というのは、張宏波の聴き取り証言と一致している。その頃の興隆について、また自身の身の上について節子は次のように記している。

「その頃の興隆は、ほんとうにたいへんでした。土地の人自身が両軍のはざまに入って苦しんでいるときですから、敗戦国の日本人の婦人である私が苦勞するのはあたりまえのことです。教会の兄弟姉妹もおもだった人々は八路軍に、或は国民軍の後にちりぢりとなりました。しかし、残されたわずかの人々や、また村の人達は、私達にはいつも親切で何くれとなく助けて下さいましたが、そのうちにだんだん私の視力が衰えまして、

どうにもこうにも働くことができなくなりました」⁽¹⁴⁷⁾。

1952年3月、視力の衰えた節子は県政府に相談して承徳の省立病院で手術（白内障と紅彩炎の合併症）、5ヶ月間治療したが手遅れで視力はもどらず失明した。省政府の了解のもと、承徳の幹部招待所で9ヶ月滞在後、53年4月砂山母子は帰国した。熱河伝道グループは、1948年までにはほとんどの人が帰国しており、本人が望んだこととはいえ節子一人取り残され、しかも失明している。そのような中で節子が一貫して記しているのは、興隆教会員、県長、副県長、そして見知らぬ村人たちの好意である。東亜伝道会とその人脈からは経済的・精神的に何の援助もないばかりか、交流の痕跡もない。

4. むすびにかえて

「砂山節子の話」は、逆境にもめげずひたすら信仰に生きた一人の女性キリスト者が見た熱河伝道の実際である。しかしそれはきわめて非政治的捉え方で、信仰者の心の救いに終始し、人間の解放や尊厳を求める闘いからは遠いものであった。節子は、戦後興隆教会の柱石であった劉芸田医師が人民裁判にかけられ銃殺されたことも、盧儀卿が共産軍に狙われ逃走したことも、自分たちの伝道がもたらした結果とは捉えていない⁽¹⁴⁸⁾。信仰による責任主体の確立は、当時も今も日本のキリスト者の課題である。

ちなみに、「集家・人圈」とおぼしき描写は、『熱河宣教の記録』の中にわずかに一箇所見出される。1945年5月28日、和田正が福井に同行して興隆近郊を旅している場面である。「小さな部落で一休みし、からだを拭い、顔を洗い、昼食のご馳走になりました。銃眼をとこところこしらえた粗末な城壁の中にごたごた家が立ち並んでいる。八路軍の出没する危険な地方なので、そこらに散

在していた家をみなこのように無理に一つの城壁の中に詰めこんだのです」⁽¹⁴⁹⁾。和田はホロコーストの現実をこの程度にししか見てはいなかった。福音宣伝のために死地を探すキリストの精兵たちに、現地住民の限界状況のいのちの営みなど目に入らなかったのだろう。

熱河伝道者たちの言説に触れる時、同じように満州で敗戦を迎え、塗炭の苦しみを経験した満州基督教開拓村の帰国者たちとの決定的な違いに気づく。それは元開拓村の人々の言説には罪責の言葉があるということである⁽¹⁵⁰⁾。開拓民は現地の人々と生々しくぶつかった。土地を取り上げて入植し、家を奪い、挙句の果てにその土地で現地住民に働いてもらわなければ自分たちが生き延びられないという屈折した加害体験をもっている。しかし熱河伝道者たちは略奪とは無縁で、むしろ啓蒙的に教えをたれ医療活動を行い、良いことをして喜ばれたというささやかな自負に戦後も支えられている。

さらに開拓民は、加害者であると同時に国策（とそれに追従した日本基督教団の宣教政策）の被害者でもあったという自覚を持っている。彼らは真実を伝えられることなく入植し、国とキリスト教指導者に騙されたという意識をもっている。その結果としての被害体験（シベリア抑留・強制労働、略奪、凌辱、病死）に憤りを覚えつつも、戦後誰にもそのことを語らなかつたし、語れなかつた。熱河伝道者たちにも開拓民同様に、敗戦後の混乱、抑留、引き上げ時の被害体験があった。しかし彼らはそれらを信仰によって乗り越えるべく、むしろ逆境こそ信仰の訓練の場、あるいはキリストに従う道と心得、試練として受容して被害とはしなかつた。

とりわけ女性たちは、自らの子どもを失うという喪失感を宣教的意義付けをもって胸に収めた。節子と同様に、沢崎良子も次男新を死なせたとき、「この子は神様によって蒙古伝道初の捧げ物

として召されたのだ⁽¹⁵¹⁾と受けとめ、心に平安が与えられたと言い、再び帰国船中で長女香を病死させたとき、「父と共に、蒙古伝道のために負った苦しみをよみし、み国の喜びに入れて下さい。小さい生涯をもこのようなものとして、用い給いしことを感謝します⁽¹⁵²⁾と祈っている。熱河伝道に同行した子ども1名と大陸で誕生した8名の計9名の子どもがいのちを落としている。この事実は「熱河伝道礼賛」とどのように結びつくのか。これを「小さな殉教死」と捉えていいのだろうか。

「御言葉を宣べ伝えなさい。折が良くても悪くても励みなさい」（テモテへの手紙二4章2節）。熱河伝道者は文字通りこの命令に従って、いのちがけで伝道した。悪いのは「折」であって自分たちではない。そこに見えるのは「折」と切り離された「伝道至上主義」である。自らが行った伝道が歴史的にどのような文脈にあり、どう機能していたのか。そのことを半世紀経てもなお神の前に自己相対化できない信仰とは何か。戦後和解につながるキリスト教界の「悔い改め」は、いのちの尊厳に立脚した自己相対化の作業を地道に続けることからしか出発しないであろう。

註

- (1) 傀儡国家であったという歴史的な性格を踏まえて、「満州国」とカッコ付きで表記するのが一般的であるが、以下では紙数の制約から、基本的にカッコを外して表記する。
- (2) 満州国史編纂刊行会編『満州国史 各論』謙光社、1973年、326頁。
- (3) 「牛圈」（＝牛小屋）「豚圈」（＝豚小屋）という表現があり、それと同じ非人間的で劣悪な「部落」に収容されたことを表現するために使われるようになった言葉である。
- (4) 興隆県誌編纂委員会編『興隆県誌』新華出版社、2004年、765頁。
- (5) 同書、1-2、767、923頁。また、強制連行に関しては、「満州帝国協和会」熱河省聯合協議会は「高度国防国家の建設に必要な労働の供出に絶大な貢献を果たしつつある熱河の重要問題である」としている（杉山三郎「熱河省聯の反省」、満州帝国協和会『協和運動』第4巻第9号、康德9（1942）年9月、58頁）。
- (6) 「宣教」と「伝道」という表現は、前者は組織的かつ大規模、後者は個別的とのイメージで用いられるが、厳密な区分はない。熱河のそれにおいても、当事者や関係者は互換的に使っている。本稿でも、固有名詞として「熱河宣教」と表記すべき箇所以外は「熱河伝道」と表記した。
- (7) 武藤富男『私と満州国』文藝春秋、1989年、12-13頁。
- (8) 飯沼二郎編『熱河宣教の記録』未来社、1965年、3頁。
- (9) 熱河会編『荒野をゆく 熱河・蒙古宣教史』未来社、1967年、9頁。
- (10) 日本基督教団宣教研究所教団史料編纂室編『日本基督教団史資料集 第1巻、第1篇、日本基督教団の成立過程（1930～1941年）』日本基督教団出版局、1997年、103頁。
- (11) 小川武満「中国伝道の課題と展望—熱河宣教の視点から」信州夏期宣教講座編『中国・韓国・日本の教会』いのちのことば社、1997年。
- (12) 山室信一『日露戦争の世紀』岩波書店、2005年、137-145頁。
- (13) 日本のアジアに対する文明化の使命の変遷については、山室信一『思想課題としてのアジア 基軸・連鎖・投企』（岩波書店、2002年、279-312頁）を参照。
- (14) ワデルは1871年に健康を害し帰国するが、その3年後に来日、明治学院の前身である東京一致神学校と明治学院邦語神学部で教

- 鞭をとった。大西・中島・辻『長老・改革教会 来日宣教師事典』新教出版社、2003年、267-281頁。
- (15) 同教会はまもなく名称を the United Free Church of Scotland に変更する。本稿では、スコットランドの長老教会という意味で、直訳ではない「スコットランド長老教会」で統一した。
- (16) 長老主義の教会制度は、presbytery（日本語では中会と訳される）を中核としている。presbytery は距離的に近いいくつかの教会によって形成される。さらに隣接する複数の presbytery が synod を形成し、複数 synod の上に general synod もしくは general assembly が置かれる。synod が置かれず、複数 presbytery が general synod を形成する場合もある。中国における中会形成の歴史については、拙著『中国プロテスタント史研究資料』（明治学院大学キリスト教研究所オケイジョナルペーパー11、2009年、16-19頁）を参照されたい。
- (17) 英語名 Church of Christ in China。全中国の15の教派が加わって建設された、外国人宣教師の指導によらない中国初の超教派中国人教会。1922年に臨時総会が設置され、1927年11月に正式成立した。同教会の建設は、キリスト教土着化（本色化）運動の最大の成果だった。ただし超教派を謳いつつも、教会政治の体制は長老制を基本に据えていた。
- (18) 孫鵬翁「日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务（日本帝国主義はキリスト教を如何に侵略政策に利用したか）」『遼寧文史資料』第7輯、1983年、111頁。
- (19) C. B. M. S. Archives, London, China: Manchuria, Box 397 E /T China 51. Notes of a Speech made to the Convener's Committee of the Foreign Mission Department of the Church of Scotland, 29th December, 1936 by Dr. H. S. D. Garven on his Arrival from Manchukuo. 極めて興味深く、重要な資料であるが、今回は紙幅の都合上検討を見送らざるを得ない。
- (20) JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. A06031003100、満州国政府公報日譯、康德5（1938）年9月分、第1341号（国立公文書館）。
- (21) Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire, Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, The Saint Andrew Press, 1967, p.131-137.
- (22) C. B. M. S. Archives, London, China: Manchuria, Box 397 E /T China 51. Manchuria Mission, Report of the Position since July 1941, p. 1. 教区の数については諸説ある。『荒野をゆく』は「全満を五つの教区に分割し」（136頁）とし、孫鵬翁は「八教区に分け本部を長春に置いた」（116頁）としている。ここでは公的な宣教師報告に従った。
- (23) Fulton, p.144.
- (24) Manchuria Mission, p. 2.
- (25) Ibid., p. 4-5.
- (26) 『基督教年鑑』第16巻、1935年、82-84、97-98頁。
- (27) 韓哲曦『日本の満州支配と満州伝道会』日本基督教団出版局、1999年、39-45頁。
- (28) 「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」1967年3月26日、当時の教団総会議長鈴木正久の名前で発表されたもの。
- (29) 前掲『荒野をゆく』20-21頁。
- (30) 熱河会編『荒野をゆく』は1967年に出版され、1984年に増補改訂版『荒野を往く』（二橋凡羊著（上）（下）福寿書房）が出された。改訂版の冒頭に「推薦のこぼし」を寄せた

島村亀鶴は、熱河伝道が日本軍に便乗したものであることを繰り返し強調し、改訂版発行の目的の一つが熱河伝道神話の強化であることを窺わせている。改訂版の出版そのものが、日本の戦争責任が教科書問題などを通してより広く認知されるようになった1980年代においても、熱河伝道の自己認識に全く変化がないことを示している。なお本稿は、初版を参照している。

- (31) 同書、53-54頁。
- (32) 同書、21頁。
- (33) 教文館『日本キリスト教歴史大事典』1988年、919頁。
- (34) 1923年に設立された、プロテスタント教会を緩やかに束ねる超教派組織。前年に中国で成立した同様の組織である中華基督教協進会と、日中戦争勃発直前まで交流関係を保ち続けた。
- (35) 清水の北京における働きについては山崎朋子『朝陽門外の虹・崇貞女学校の人々』（岩波書店、2003年）や李紅衛『清水安三と北京崇貞学園』（不二出版、2009年）に詳しい。ただしいずれも、無私奉仕に焦点を当て、軍との関連については踏み込んだ考察を加えていない。
- (36) 『聯盟時報』第百八十六号、昭和十四年九月十五日、二頁。
- (37) 中支宗教大同連盟とは、日本基督教連盟の強化案が発表される前年の1938年に、上海特務機関の肝いりで、華中、華南在住の神道、仏教、キリスト教三教関係者の相互連絡と宗教宣撫工作のために設置された組織である。発足時の委員8名うち、キリスト教側の代表は島津岬（上海日本人YMCA主事）、中沢豊兵衛、前田彦一ら3名であった。本庄、内山、久保編『興亜院と戦時中国調査』岩波書店、2002年、229、233-235頁。
- (38) 『聯盟』第百八十六号、二頁。東亜伝道会は1938年11月1日に開催された第十六回日本基督教連盟総会で、連盟への加盟が正式に認められた。「第十六回日本基督教連盟総会記録』『聯盟時報』第百八十一号、昭和十四年四月十五日。
- (39) この時示された方針の主なものは以下の通りである。1、支那各地に設置する教会には、必ず相当大規模の日本語学校、医療施設等の社会事業施設を併設し、いわゆる物心両面の救済に精進すること。2、布教師が伝道活動のため中国に渡る際は、文部省に申請書を提出し、宗教局長の推薦状を受け取り、渡航後必ず現地特務機関に提示して指揮を仰ぐ。布教師は支那語ができることを条件とする。3、布教対象は支那人であり、在留日本人のみを対象とするものの渡航は許さない。『宗教年鑑』有光社編、1939年、65頁。中国布教と特務機関との密接な関係については、中濃教篤『天皇制国家と植民地伝道』（国書刊行会、1976年）に詳しい。
- (40) JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. A06031003100、満州国政府公報日譯、康德5（1938）年9月分、第1341号（国立公文書館）
- (41) JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. A06031003600、満州国政府公報日譯、康德6（1939）年2月分、第1456号（国立公文書館）
- (42) 東亜伝道会の本部がおかれた日本基督教団富士見町教会には、東亜伝道会関連の会計簿、会議録、書簡、メモ等が当時のまま保管されている。私たちの閲覧の申し出に快く応じてくださった富士見町教会に心より感謝申し上げたい。

- (43) 前掲『日本の満州支配と満州伝道会』164-167頁。
- (44) 政友会代議士で外務参与官、海軍政務次官を歴任した。日本組合教会（現日本基督教団）霊南坂教会員。
- (45) 安藤肇『深き淵より』長崎キリスト者平和の会、1959年。同『あるキリスト者の戦争体験』日本YMCA同盟出版局、1963年。
- (46) 安藤自身は、『深き淵より』出版後、多くの非難を浴びたと述べている。安藤肇「戦争協力によって日本基督教団は何を失ったか」信州夏期宣教講座編『教会の戦争責任・戦後責任』いのちのことば社、2008年、62頁。
- (47) 前掲『日本の満州支配と満州伝道会』147頁。
- (48) 同書、36-37頁。
- (49) 同書、35-36頁。
- (50) 前掲「中国伝道の課題と展望」135頁。1929年から中華基督教教会営口区会の幹事を務めた孫鵬翁は、監獄伝道を『政治犯や経済犯に説教し、彼らが反満抗日を悔悛する」ための方法で、各地の教会責任者が教化委員を選んで毎週行なっていたと述べている。前掲「日本帝国主义」118-119頁。
- (51) 前掲『荒野をゆく』173頁。
- (52) 英国国教会に不満を持っていたアイルランド、イングランドの信徒たちが国教会を離脱しプリマスで設立したグループ。「プリマス会」とも呼ばれている。
- (53) 『河北省志宗教志』「第五編 基督教」。
- (54) 前掲『荒野をゆく』136頁。
- (55) 同書、152頁。
- (56) 同書、104-105頁。
- (57) 同書、83頁。
- (58) 前掲『熱河宣教の記録』260-261頁。
- (59) 堅造本人は戦後消息を絶ったとされる。
- (60) 前掲『熱河宣教の記録』84-85頁。
- (61) 当時の福井は「一日本人として満州国の奥地に住み、現地にある日本系軍官民や、国策会社の社員、憲兵や特高の横暴な施策や、蛮行について、またそれに対する現地の人々の反感や苦痛については、よく知っているにもかかわらずなになに一つ語ろうとしなかった」（前掲『荒野をゆく』73頁）。
- (62) 満州国國務院総務庁次長だった古海忠之は敗戦後に中国で戦犯となり、戦犯管理所で十分な食事や時間などの好待遇を受け、労働や自白の強制もなく、長い時間をかけて自身の過去を振り返るという「認罪」教育を経て、植民地支配の罪科を認識するに至った（管理所での認罪過程については本号の石田論文を参照）。それでも、帰国後に出版した著書では、満州国を建国しようとした「理想」や「情熱」は正当化できると記している（古海忠之『忘れ得ぬ満州国』経済往来社、1978年）。
- (63) 本論文第一章でも指摘されたように、満州伝道会に関する最新の研究である韓哲曠『日本の満州支配と満州伝道会』も同型の問題を抱えている。
- (64) 満州国史編纂刊行会編『満州国史 総論』謙光社、1973年、759-760頁、傍点は引用者。
- (65) 植松楯数「生地獄」『中帰連』創刊号1997年6月、47-53頁。自身の加害行為を証言する旧日本軍人は数少ないなか、植松も上述の古海忠之と同様の過程で自身の罪科を認罪し、「供述書」をまとめた。彼らの多くは、帰国後「中国帰還者連絡会」（中帰連）を結成し、反省と謝罪の思いをもとに加害証言活動を展開してきた。彼らの認罪は中国側検察による厳格な調査に裏付けられており、信頼度が高いことはこれまでも指摘されてきた（新井利男・藤原彰編『侵

- 略の証言：中国における日本人戦犯自筆供述書』岩波書店、1999年)。
- (66) 前掲「生地獄」47頁。
- (67) 「植松樞数筆供」(1954年8月1日)中央档案館ほか共編『東北「大討伐」』中華書局、1991年、656頁。
- (68) 仁木ふみ子『無人区 長城のホロコースト：興隆の悲劇』青木書店、1995年。特に「第Ⅱ章 興隆の悲劇」を参照。
- (69) 前掲『荒野をゆく』79頁。
- (70) 例えば、興隆教会の執事に選ばれた盧儀卿は、熱河宣教塾に集う伝道者らを招き、肉や野菜をふんだんに使った豪勢な食事を振る舞っている(前掲『荒野をゆく』94頁)。山岳地帯の興隆では、県協和会本部関係者も「食糧不足は甚だしい」として、「県民の民食の問題」を最重要課題の一つと位置づけていることを考えると(満州帝国協和会『協和運動』第1巻第4号、康德6(1939)年12月、150頁)、盧は並外れて裕福な暮らしをしており伝道者らへの歓待ぶりも尋常ではない。
- (71) 前掲『無人区』96頁。なお、1954年8月の興隆県公安局の調査報告にも同様の指摘が見られる。「興隆の南土門に『万人坑』(興隆街から3～4里=1.5～2km)があり、興隆で「検挙」された人のうち、錦州高等法院の特別治安廷で裁かれた者は、すべてここ南土門で執行された」。前掲『東北「大討伐」』710頁。なお、「特別治安廷」については本号の荻野論文を参照。
- (72) 前掲『東北「大討伐」』710頁。
- (73) 前掲『荒野をゆく』79頁、傍点は引用者。
- (74) 同書177-178頁。
- (75) 本項は、主に以下の文献を参照した。平野健一郎「満州国協和会の政治的展開：複数民族国家における政治的安定と国家動員」日本政治学会編『「近衛新体制」の研究』岩波書店、1973年、231-283頁；三谷太一郎「満州国国家体制と日本の国内政治」『岩波講座 近代日本と植民地2 帝国統治の構造』岩波書店、1992年、179-213頁。
- (76) 前掲「満州国協和会の政治的展開」254頁。
- (77) 同論文268-269頁。具体的には、1934年には30万人だった会員が、38年には100万人を超え、41年には279万人、43年には412万人に達した(岡部牧夫「『満洲国』協和会」、植民地文化学会・中国東北淪陷14年史総編室編著『「満洲国」とは何だったのか：日中共同研究』小学館、2008年、218頁)。
- (78) 前掲「満州国協和会の政治的展開」271-272頁。
- (79) 前掲『協和運動』の各号の扉に掲載。
- (80) 前掲「『満洲国』協和会」218頁。
- (81) 前掲「満州国国家体制と日本の国内政治」208頁。
- (82) 前掲『満州国史』130-133頁、傍点は引用者。
- (83) 前掲「満州国協和会の政治的展開」272頁。
- (84) 前掲『満州国史』131-132頁、傍点は引用者。
- (85) 梅本長四郎「熱河省本部事務長の憶ひ出」、前掲『協和運動』第4巻第12号、康德9(1942)年10月、103頁。
- (86) 前掲『東北「大討伐」』709頁。
- (87) 前掲「満州国協和会の政治的展開」272頁。
- (88) 興隆県地方史研究室所蔵の未公開資料(資料提供者の仁木ふみ子氏には記して感謝したい)。1951年11月に逮捕後、10年近い歳月をかけ、2000頁以上、第12巻まで書き続けられた。本稿で主に参照したのは、57年から59年にかけて筆録された第8～9巻にあたる。ページ数が振られていないことと繰り返しの多い冗長な文章のため、本節での引用は基本的に要約の形をとった。『興

- 隆県誌」の「偽協和会」の項目は、同供述書に基づいて執筆されているという信頼度の高い史料である（興隆県誌編纂委員会編、新華出版社、2004年）。
- (89) 「木村光明供述書」『日本侵華戦犯筆供』（第8巻）中国档案出版社、2005年、411頁、傍点は引用者。
- (90) 前掲『荒野をゆく』94頁。
- (91) 1941年に設立され、治安工作の一つとして道路整備を担当した。
- (92) 前掲『荒野をゆく』247頁。
- (93) 同上。
- (94) 同書45頁、前掲『興隆県誌』763頁。
- (95) 前掲『熱河宣教の記録』123頁。
- (96) 前掲『荒野をゆく』167頁。
- (97) 同書189頁。
- (98) 前掲『熱河宣教の記録』124頁。
- (99) 前掲『荒野をゆく』117-118頁、傍点は引用者。
- (100) 牧師自身が直接情報蒐集に携わっていたと考えるべきだという指摘もある。1943年3月に北京に渡って陸軍病院と監獄の軍医を兼務し、戦後は北京天橋「愛隣館」キリスト教セツルメントの医師等も務め、福井と同年に帰国した小川武満牧師は、「沢崎堅造も満鉄調査局からお金をもらっていました。満鉄調査局というのは諜報部ですから、後に彼がスパイ容疑で銃殺されたのも、理由のないことではなかった」と指摘している（前掲「中国伝道の課題と展望」136頁）。しかし、伝道者らの記述では「消息不明」とされるだけで、国策会社に自ら協力していた点には触れられていない。
- (101) もちろん、砂山牧師のように医療伝道によって一般民衆の間に分け入りたい、という思いを持っていたケースもある。しかし、医療効果を通じてキリスト教への関心を深めるきっかけを作ろうとする意図からであり、比重が伝道の達成にある点では変わらない。
- (102) 日本語を解さない張氏はこのように発音したが、実際には「きょうこ」であろう。
- (103) 前掲『熱河宣教の記録』47-48頁。
- (104) 同書3頁。
- (105) 同書59-60頁。
- (106) 前掲『荒野をゆく』186-188頁。
- (107) 日本基督教団宣教研究所教団史料編纂室編『日本基督教団史資料集 第1巻 第1篇 日本基督教団の成立過程』（1930~1941年）日本基督教団出版局、1997年、101頁。
- (108) 前掲『荒野をゆく』253頁。
- (109) 沢崎堅造『新の墓にて—キリスト教詩文集』未来社、1967年、60-62頁。1942年2月20日付、福井より沢崎宛手紙。
- (110) 使徒行伝11：19-30、および13章参照。アンテオケは弟子たちが初めて「キリスト者」と呼ばれた地。
- (111) 前掲『熱河宣教の記録』25頁。
- (112) 同書、36頁。
- (113) 前掲『荒野をゆく』54頁。
- (114) 同書、36頁。
- (115) 前掲『新の墓にて』52-56頁。
- (116) 前掲『荒野をゆく』50頁。1941年、福富春雄が興隆に霊修のため滞在していた福井を訪問する際も、「軍の弾丸を輸送するトラックの上に乗せてもらって、興隆に入った」とある（前掲『熱河宣教の記録』71頁）。
- (117) 同書、93頁。
- (118) 前掲『荒野をゆく』99頁。
- (119) 同書、73頁。
- (120) 前掲『熱河宣教の記録』57頁。
- (121) 荒井英子『ハンセン病とキリスト教』岩波書店、1996年、および「ハンセン病とキリスト教」日本キリスト教団出版局『礼拝と

- 音楽：特集『信仰といやし』No.129、2006年など。
- (122) 沢崎堅造『アジア学叢書15 東亜政策と支那宗教問題』大空社、297-298頁（初版は長崎書店1942年）。
- (123) 同書、305頁。
- (124) 同書、310頁。
- (125) 同書、316頁。
- (126) 同書、189、191-192頁。1943年8月21日付、沢崎より山本茂男宛手紙（満州林西にて）。
- (127) 前掲『熱河宣教の記録』82頁。
- (128) 同書、84頁。
- (129) 同書、85-86頁。
- (130) 前掲『新の墓にて』64頁。
- (131) 山室信一『キメラ—満洲国の肖像』中公新書、2006年増補版3版、29頁。
- (132) 前掲『熱河宣教の記録』122-123頁。
- (133) 奥田成孝「序文」前掲『沢崎堅造の信仰と生涯』1-2頁。
- (134) 前掲『熱河宣教の記録』98頁。
- (135) 同書、116頁。
- (136) 前掲『新の墓にて』306頁。1945年3月29日付、沢崎より堀合道三宛手紙。
- (137) 川田殖「我、渴く」前掲『沢崎堅造の信仰と生涯』23頁。
- (138) 前掲『熱河宣教の記録』98頁。
- (139) 前掲『熱河宣教の記録』44頁。
- (140) 同書、45頁。
- (141) 同書、47頁。他に砂山せつ子「かぞえて見よ、主のめぐみ」『死の陰の谷を歩むとも一愛する者の死』日本基督教団出版局、1983年、133-136頁でも正の死を一粒の麦として述べている。
- (142) 同書、48頁。
- (143) 前掲『無人区 長城のホロコースト』。
- (144) 同書、49頁。
- (145) 前掲『荒野をゆく』169頁。
- (146) 同書巻末の「宣教塾関係者召天記録」では、砂山は「共産八路軍に拉致され行方不明」、召天年月日は「推定昭和21年9月15日」、場所は「興隆県山中」と記されている。しかし彼の最期については、張宏波の聴き取りが別の事情を示唆している。
- (147) 前掲『熱河宣教の記録』60頁。
- (148) 前掲『荒野をゆく』247頁。
- (149) 前掲『熱河宣教の記録』217頁。
- (150) 『改訂版 満州基督教開拓村と賀川豊彦』賀川豊彦記念松沢資料館、2007年、22、24、27頁。
- (151) 前掲『熱河宣教の記録』111頁。
- (152) 同書、143頁。