

転向と懺悔

——賀川豊彦における戦前と戦後の接点

遠藤 興一

問題は白か黒かということよりも、日本のそれぞれの階層、集団、職業およびその中の個々人が、一九三一年から四五年に至る日本の道程の進行をどのような作為もしくは不作為によって助けたかという観点から各人の誤謬、過失、錯誤の性質と程度をえり分けて行くことにある。

——丸山眞男『戦争責任論の盲点』より

はじめに

たとえば土肥昭夫の日本プロテスタント史研究における賀川豊彦論を読むと、様々な角度から、多様なテーマのもとに論じつつ今日に及ぶ、斯界研究動向の趨勢を知ることができる。あるいは米沢和一郎の浩瀚な賀川豊彦書誌を開いてみれば、歴年的な研究論文の数とその動向を概観することができる。だが、土肥は言う。そのなかで「戦争責任、戦前・战中・戦後の天皇制への関わり、日本基督教団との関係といった重要な問題が残されている」⁽¹⁾ことが忘れられてはいないだろうか、と。つまり、戦争責任論、天皇制問題、そしてこれらの主要な舞台

となった日本基督教団における内部事情に触れた研究は極めて不十分である。これまでに発表された量・質ともに膨大な研究実績を前にしてなお、賀川には評価の定まったものが同じく極めて少ないという。それが何に由来するものか、これは今日なお問うてみる必要があるテーマではなからうか。

賀川豊彦の評価について、一方では絶賛というか、時には神格化とも言い得るような絶対的な評価がある反面、きわめて厳しい非難、中には全否定とも受け取られかねない批判的な評価もあります。特にその毀誉褒貶はキリスト教会において顕著であったように見受けられます⁽²⁾。

この戒能信生の指摘もやはり、結論として評価の定まったものはいまだ登場していないことを示唆する。次に、こうした課題を抱えた過去の賀川論を並べ、それらを個別、特殊な研究対象とするのではなく、総体として、あるいはキリスト教界全体の動きを踏まえつつ検討の対象とすることにより、我われの眼には今日何が、どう見え始めるだろうか。ここにひとつの仮説がある。

システムとしての天皇制が確立……それを支えるイデオロギーが民衆に浸透していく状況のなかで、キリスト者は、日本国民としてはそれ（天皇制）を大事と考えた。しかし、個人としては自分の信仰を大切にしました。すなわち、公的には天皇教、私的にはキリスト教といういき方です⁽³⁾。

つまり、天皇制絶対主義のもとにおける皇国臣民として、国家神道に向かう姿勢、態度は当時のキリスト教徒にとり、おしなべて公事であり、私事とは別なものと捉えられた。当時の宗教国家における公私分離が、原則化していないことを我われは知っている。それはやがて戦後の象徴天皇制のもとにおいて、大きな変化を見せるようになった。そうしたなかで、賀川はどのような対応を示したであろうか。そして、これはただ彼ひとりのことにとどまらず、当時のキリスト教界全体が等しく直面しなければならぬ問題でもあった。

戦後の日本のキリスト教会が、天皇制と民主主義とは本来相容れない矛盾概念であることを、歴史的理性をもって認識することに怠慢であったことを考えると、賀川によって象徴される天皇観が、今なお日本のキリスト者のなかで広く根強く支持されていることを思わないわけにはいかない。⁽¹⁾

戦前から戦後にかけてその激動期は、大方のキリスト教徒が歩んだと同じように、賀川もその途を歩んだ。しかし他方、賀川が果した教界における指導的立場を踏まえるなら、それは世間に対する同調行動というよりも、指導、奨励的役割をより多く担っていたとみるべきである。とはいえ、「大衆のなかに入っていく賀川のキリスト教伝道の姿勢は、時には社会的道徳倫理と妥協するし、戦争がはじまれば戦争体制に妥協、協力していく。大衆そのものがそれを望んでいるという面があるわけですし、賀川はその大衆の側に与してしまふ。逆に与することで大衆に支持される」⁽²⁾事実が蓄積される。ここから分かることは、戦時下において、「抵抗」という姿勢をとることはなく、まして殉教的イメージをあてはめることなど考えられない。どちらかといえば戦前も、戦後も等

しく「生への執着が顕著に読み取れ、生きて主張するという、現実的視野に立った功罪の検証」⁽⁶⁾を必要とする人物、それが賀川である。

一 転向問題から見た賀川豊彦

何よりも「彼の行っている平和運動が国家の方針にもとるといふことにより、捕縛された」⁽⁷⁾経緯について、治安当局が見せた対応から小稿を始めてみたい。一九四〇年八月二五日、松沢教会で説教を終えた直後、賀川は渋谷憲兵隊に拘引され、反戦的言辭、運動を行った嫌疑から、一八日間の拘留生活が始まった。この情報はまもなく新聞その他を通じて広く世間に知られ、ためにそれまで頻繁に賀川のもとを訪れた人びとは、ピタッとその足を止め、多くはこの後近寄らなくなった。その間、賀川は独居房でひたすら黙想する。そしてこの時、「キリストが魂の内側から姿を現わして、私の肉体を占拠し、肉体の内側から、皮がかりになりになっている私と涙によびかけた」と語る神秘体験をした。

後光は私のうちに住むキリストよりさし出て、抜けがらのやうになった私の皮を貫いて憲兵隊の監房を照らした。それは私に取っては、生死を超越した絶対なる信仰である。神の救ひの力を経験した有難い瞬間であつた。⁽⁸⁾

これは周囲から隔絶され、権力の圧迫を肌身に感じるなかで、精神的に不安定な状況に追い込まれた時、内住のキリストが「私の行くところは何處にでも随いて」護ってくれるという、信仰の確信から生じた体験であった。ところが、取り調べ自体についていうなら、この時、賀川が拒否的、抵抗的姿勢を示したことはついで一度もなかった。「当局が私を取調べるのは当然である」として、自分には「困難を前にして国を愛しないことは出来ない、理想は理想である。しかし、理想のために国法を破ることは聖書も禁じてゐる」のだから、たとえ「一人になっても国を守らねばならぬ」、その愛国的信念に変わりはない。つまり、ここに批判や抵抗といった思想、ないしそれを促す契機といったものは認められない。結局、数回にわたる検挙、取り調べを受けながら、全ては無罪放免となり、やがて終戦の時を迎えた。従って転向声明や、反省、悔悟といった問題に関わることも無縁であった。一九四三年五月二〇日、日独書院から刊行した詩集、『天空と黒土を縫い合わせて』を読むと、全編これ全て攻戦、聖戦の思いを歌にしたものである。この年は五月一八日に神戸相生橋警察署から、十一月三日に東京憲兵隊本部から取り調べを受けている。そのこととどこまで相關するものかは分らないが、「真珠湾の勇士等の血潮に、ソロモン列島の盡忠烈士の熱血に、義憤の血潮は、天に向つてたぎり立つ」、「ただ皇国のみ仕へんとするその赤心に、暁の明星も、黎明の近きを悟り得た」、「大和民族の血潮は竜巻となつて、天に冲する。されば全能者よ、我等の血を以って新しき歴史を書き給へ」といった文章があちこちに綴られるようになる。後年、武藤富男はこれらの詩を読んで、「平和主義者賀川が太平洋戦争に加担したことは明らかである」ことを認め、彼もまた我われと同じ「弱き人の子であった」と概括した。しかし、以上の経験を媒介に、この頃からことさら賀川の変説、変節ぶりがはつきりしてきたものとは考えられない。⁽¹¹⁾これ以前、既に彼は戦争を積極的に支持、推

進する文章を書き続けていたからである。⁽¹²⁾ 平和主義者がいつ主戦論者になつたのかという問いかけは、戦時下の賀川に限って言えば、あまり意味がない。平和主義者であるにもかかわらず、彼は戦争肯定を主張したのであつて、そこにある矛盾、両義性を賀川はどう解決したのか、しなかつたのかという方向でこの問題は考えたほうがよい。⁽¹³⁾

次に、日米開戦の後、一九四三年から四五年八月に及ぶ戦争末期の活動について、賀川が発言、発表した放送や文書から何が見えてくるかという問題に触れてみたい。一九四四年四月二五日、復活節にあたるこの日、海外向け英語放送で「東洋は長い間、いわゆるキリスト教国が、世俗的な野望を満たそうとしたために抑圧されておりました。私にはキリストを知っていると語るこれらクリスチャンがなぜ、いろいろな国の人々や、後進国の東洋の人々を奴隷扱いする必要があるのか、理解できません」と批判、改めて彼らこそ「悔い改め、復活の力に依つて進むべき時であります」⁽¹⁴⁾と主張した。二カ月後の六月、講演のなかで「最早、今日では我々の基督教は、天皇が公認されたのだから何の心配もない。それだけ時代も変わったのだ」⁽¹⁵⁾と、信教の自由をここに持ち出してキリスト教徒にさらなる報国心の喚起を促す。そして、同年一〇月には、たとえ世間から誤解や非難を浴びようと、それにかまうことなく、ひたすら「キリストの弟子は十字架を負いて皇国に殉ぜよ」と説く。さらに我等はアジアを解放するために戦っているのだから正義は我が方にある、胸を張って国に殉ずる気概を持たなければならぬとも言ふ。

国難至る日、キリストの徒なるが故に晏如として自ら衛ることは許されない。中傷も、誤解も、誹謗も問

題ではない。君国の為にはたとひキリストに棄てられても国に殉ずる覚悟がなければならぬ。キリスト精神はこの矛盾を乗り越えて行く精神そのものである。国に殉ずる心根こそキリスト精神そのものである。⁽¹⁶⁾

賀川が戦争を正当化する理由として、アジア解放論を掲げたことは、信仰の上からも、「アジア解放の為には、真理なる絶対者が庇護を与え給ふこと」からして矛盾しない。そして一九四四年、戦局が厳しさを増すようになると、対米非難の論調もその激しさを増す。

私は砲煙弾雨を恐れない。一千噸の弾丸が一度に落ちて来やうと、一万噸の焼夷弾が空から降って来やうと、私にとっては何の恐怖の種にもならない。肉を殺して霊を殺し得ざる何ものも恐れる必要はない。悪鬼の如きルーズベルトが、天を蔑し、自ら天に向って唾をはくその刑罰は必ずや、自国を亡ぼすであらう。⁽¹⁷⁾

さらに「天に組する者は、爆撃爆風を恐れることなく、唯一人になるとも、大和島根の防衛に当る」こと、すなわち今日、我われは「七生報国の誓い」をなすべきだと言う。戦局の悪化につれて、「南太平洋で死闘を続けてゐる」⁽¹⁸⁾「皇国の勇士」を称えながら、銃後の我等も「決死報国の第一線に立たねばならぬ」。こうした記事を『火の柱』誌上に、ほぼ毎号のように書き続けた。一連のアメリカ非難に加えて国民に戦意高揚を唱える賀川の発言のなかで、後のちまで問題視されたのが一九四四年一〇月、海外向け放送で語った「米国滅亡の予言」である。そこでは戦地で日本軍兵士の頭蓋骨を細工して弄ぶアメリカ軍兵士の行為を指して、その「蛮行」を厳しく糾弾

した。

今やキリストの名を称ふるものが多く憎み、最も多く戦つてゐる禍なる哉アメリカ、「白く塗りたる墓の如し」といふ言葉はアメリカの為に造られた言葉だ。口に平等を唱えて他民族を圧迫し、言葉に自由を弄して自己のみの優越性を維持せんとするその放縦性を全能者は許し給はないであらう。⁽¹⁹⁾

賀川は「アメリカの新しき喰人主義」という表現を使い、「悪鬼の如きルーズベルト」と名指す、それは戦時スローガンに掲げられた「鬼畜米英打倒」と、表現の仕方において変わるところがなかった。戦争末期になると主張はさらにエスカレートし、一九四五年七月二〇日の『火の柱』には次のような記事が載っている。

白色人種のみが世界を征服し、自分の国さへ自由であればよいと言つたやうなこの考え方は全然キリストの精神に反している。……アメリカは低能である。こんな誤つたパリサイ的な、表面的な、形式的な宗教を東洋に持つて来ては迷惑する。……東京の八割迄は焼野原となつたが、互に分け合ひ、助け合つて、このキリストの精神をもつて人に親切にして行きたいものである。⁽²⁰⁾

これら一連の発言を見渡すと、ひとつには官憲の弾圧、ないし脅迫に際し、一定の妥協を図つた言辞ともとれないことはないが、そうした圧力が関与しない場合でも、積極的に戦意高揚を説いており、これはやはり賀川の

本心から出た主張と考えたほうが妥当である。さらに米英を批判する自身の立場は人種問題に明らかなく、形式的に見るなら普遍的な差別撤廃を求める考えを明示している。この辺りに賀川独特の思想が残っているとも言えようか。黒川徳男によると、同郷の知人である天羽英二は一九四三年四月、情報局総裁に就任しており、政府部内の穏健派が、わずかながら賀川の発言にこうした自由の余地を与えたと推測できるとい⁽²¹⁾う。この昔に治安当局の調査によって、賀川が反戦平和主義者であることは明らかになっている。例えば「基督教信者が一般的に平和論者になることは周知の事実だ。特に一個人としては平和主義は終始一貫変わりはない。此の理由は申すまでもなく、戦争は重大なる罪悪であるからだ⁽²²⁾」という発言など、太平洋戦争下で語られたものである。しかし、これが戦局の推移にともな⁽²³⁾って、「賀川の言葉はますます両義にとれるあいまいなものになっていった」ことも確かである。雨宮榮一はこの時期の賀川の行動には、それまでとは異なる理由を設け、「戦争協力にな⁽²⁴⁾った」(傍点引用者)ことを認めるが、これをも⁽²⁵⁾って偽装転向と認める弁明理由にはならない。世の中が平時から戦時に変わるなか、それまで堅持してきた反戦、平和に関する発言や行動は変化を見せ、とりわけ日米開戦の後に、著しい変貌を来した。これはキリスト教界全体の動きと連動したものであり、したが⁽²⁶⁾って、それをも⁽²⁷⁾って賀川の「挫折」と見るなら、同時にそれは「日本のキリスト教全体の挫折であ⁽²⁸⁾った」とい⁽²⁹⁾うべきで、そこからこうした変容を指して賀川を時代の典型的な挫折者と見る論者が現われる。鶴見俊輔、佐治孝典、安藤肇がそうである。鶴見はその転向研究のなかで賀川を取り上げ、それまで抱いていた平和主義を捨て、戦争支援者にな⁽³⁰⁾ったことをも⁽³¹⁾って「賀川の転向」と呼んだ。補足説明を加えた土肥昭夫も「時代が⁽³²⁾変わ⁽³³⁾って⁽³⁴⁾いくにつれて、彼の考えも⁽³⁵⁾変わ⁽³⁶⁾って⁽³⁷⁾いく」傾向は、ま⁽³⁸⁾ずも⁽³⁹⁾って時局迎合的言辞に認められると⁽⁴⁰⁾いう。佐治孝典はその変化には、二度の転向体験があ⁽⁴¹⁾った⁽⁴²⁾

たと解釈、「一九四〇年八月の憲兵隊拘留後の言動を第一の転向と呼び、一九四三年一月の場合を第二の転向⁽²⁸⁾と呼んだ。前者は「支那事変処理上、有害とみられる極端な反戦的平和理論」を唱えたため、渋谷憲兵隊に拘引され、拘留期間が終わった時、「私は国家多端なる際、かくの如くにして当局を煩はしたことを洵に相済まなく感じてゐる⁽²⁹⁾」と発言、今後は積極的に当局の指示に従うと表明したことを指す。後者は、とりわけ国法遵守を強調したこと。日米開戦の直前、アメリカ合衆国を訪問、主要都市を回って日本の立場を弁明し、戦争回避に努力の跡を見せた。それが「弁明」から一転して「主戦」論へと変わった。その直前の十一月三日から九日間、東京憲兵隊本部で訊問を受けており、この時の変化を指して佐治は第二の転向と呼んだ。それにしても何故転向を二度もしなければならなかったのか。加えて、「彼の基本姿勢を変化させた根本原因とは何であつたのか⁽³⁰⁾」が、さらに問われなければならない。隠遁、韜晦^{とうかい}、沈黙といった別の対処の仕方もあった筈なのにそうはしなかった。佐治が「第一の転向」と呼んだ変容を、倉橋克人は次のように見ている。

主観的にはどうであれ、賀川のキリスト者としての論理は、既にこの時点で破綻していた。従って、これ以降の文章は、ひたすら国策追隨の形での戦意高揚、国家への従順、銃後の奉仕精神を督励するものが支配的になってゆく⁽³¹⁾。

趣旨は同じだが、より一層急進化した戦意高揚論を展開したのは「第二の転向」以降であり、一九四三年一月「国難到る日……死ぬべき時は今だ⁽³²⁾」と檄を飛ばし、「国土防衛への挺身⁽³³⁾」とはすなわち「皇国を死守する」

ことである。賀川の転向をさらに強く批判したのが安藤肇である。ここに石賀修という良心的兵役拒否を信念とする反戦青年が登場、彼をめぐってひとつの事件が起こり、賀川もここに関わった。

憲兵隊が逮捕したある青年が、良心的非戦論については、賀川からも影響を受けたことを自供したために、一九四三年一月二日から九日間、彼(賀川)は毎日……尋問を受けた。この時まで彼は「国際戦争反対者同盟」と、良心的非戦論者で「国際友和会」の会員であったが、この事件によって「国際戦争反対者同盟」から脱退し、日本における「友和会」を解散してしまった。⁽³⁴⁾

それまで賀川に心酔、共鳴していた青年が、良心的兵役拒否を願い出たため、賀川に取り調べの手が及んだわけである。この時の賀川が、あまりにあっけなく転向したことに一抹の疑問を抱きながらも、「いつからこのように国家権力に対して迎合的になったのであろうか」と安藤は問う。結局この事件は、賀川の説得に随った石賀が兵役に就き、後日「軍隊で人事係准尉から『天皇とキリストとどちらが偉いか』と聞かれ、『天皇です』と答え、無事に敗戦を迎えることができた」。⁽³⁵⁾その後「神の前で悔い改める必要を痛感」した彼は、深い反省の後再び反戦、平和主義者に戻った。ところが一方の当事者である賀川には、悔悟、反省の跡は見られない。戦時下の賀川に話を戻そう。賀川の行動でこの後問題となったことがもうひとつある。

自分自身の国の軍人たちのしたことについては一言の抗議も公然としたことのなかった賀川氏が、日本軍の形勢が不利になった時、敗戦を目の前にして、アメリカ軍の軍事行動を非人道的であると非難したことに

釈然としなかったアメリカ人のいたことも当然であった。⁽³⁷⁾

安藤の賀川批判はこうした行動が、「権力の座にあるものから一喝されると、惨めな転向をしてしまった」⁽³⁸⁾だけでなく、その後も明確な反省と悔い改めをしなかったことに、疑問の矛先を向けていく。この事件は国家権力によって転向を強いられた場合、自らを護る手段を持つ者、持たない者、双方の彼らに残された方法はどのような対処があったかというケースで、その後の生き方に関わるケースである。その意味でも賀川のケースは興味が尽きない。

戦争中の私は「建て前」と「本音」とを使い分けて生きてきた。しかし敗戦によって悪政が終った時、「建て前」と『本音』とを使い分けてきたのは、当時としては当然であった」、あるいは「やむをえないことだ」と考えた人と、「それはしてはならないことだ」と考えた人は、「建て前」で生きてきた部分について「神の前」で悔い改める必要を痛感した。⁽³⁹⁾

米軍兵士の非人道的行為を非難したり、欧米諸国の植民地侵略を攻撃した賀川の言説は、返す刀で自国の軍隊がそうした行為を行ったことに対して、批判の矢を向けること、それは考え得る限り当然の態度であるがそうした事実が見当たらない。換言すれば、どういう理由があるにしろ、この点における信条告白はしなかった。従って「都合の悪いことには沈黙していた」⁽⁴⁰⁾のはなぜなのかが問われる所以である。その一方、賀川の転向は偽装で

あつたと主張する論者がいる。代表例は雨宮榮一で、米沢和一郎も一部ここに近い。雨宮によれば、賀川は弾圧に対して敢然と抵抗したわけではないから、非転向者とは呼べない。だが、それは安藤等の説くような転向者でもない。転向というなら別のタイプを考慮すべきであるという。そこでまず、我われは転向概念を整理しておくことが必要になる。標準的な研究で知られる鶴見の場合を振り返ってみよう。

生身の人間の行動は、ある行動をしないで、それを抑制するという状態をも含めて、それはいつも揺れ動いてゐる過程にあります。人間はどういう状態においても、揺れ動くということから自由になるものではありません。そしてこの揺れ動くという状態において、人は自分自身を何かの根本的な価値基準によって支えている必要があります、その根本的な価値基準は、言葉の本来の意味において、宗教と呼ぶことができます。⁽⁴¹⁾

人はだれでも揺れ動く存在であり、揺れ動いた結果については、各人がそれぞれに持つ「価値基準」にもとづいて、自己批判をするも可、他からの批判を受け入れるも可であり、それは「権力によって強制されたためにおこる思想の変化」⁽⁴²⁾すべてに妥当する。そこにはまた、丸山眞男の指摘するような「状況の変化に対する対応の仕方ですね、これに柔軟性があるかどうかということです。……インテグリティが失われるほどに、状況に対してちがった適応の仕方をする場合には、ここにやはり転向が起こった」⁽⁴³⁾とみなす基準やメルクマールがおかれる。転向とは一面において「転回」であるが、同時に、そこには過去との「切り離し」という契機も含まれていなければならぬ。雨宮の「転向」理解は、この点について多分に曖昧さがあり、自発的な転向と他律的な転向の区

別が混同されている。

私は「転向」にも二種類あるように思う。つまり、「自発的な転向」と「強いられた転向」とである。
 ……自発的な転向とはいささか奇妙な定義となるが、……権力の強制……を契機にして、本心から革新的に
 思想を変えることである。⁽⁴⁴⁾

明確な強制にもとづく場合ばかりでなく、ソフトで暗示的な示唆を契機に、それまでの思想態度を改変するこ
 とも転向の範疇に入れてよいのだとすれば、雨宮の考える概念を結果主義的な視点からみて必ずしも理解できな
 いわけではない。しかし、我われが問う賀川の転向に関していうなら、こうした側面を強調するのはいささか無
 理ではないかと思う。「万止むを得ず身体的な危害を回避するために『偽装的な転向』を行う場合」、「本人に変
 化はない」⁽⁴⁵⁾事実を担保して、これは本物の転向と区別しなければならぬという。そして、賀川の場合は「その
 ようなものがあつたと推測する」⁽⁴⁶⁾こともあながち不可能ではない。従って、賀川は「憲兵隊の取り調べを前にし
 て、偽装にさほど抵抗感を抱かなかつた」⁽⁴⁷⁾のだという。つまり、権力からの圧迫を前にして屈服したわけではな
 い。これではもはや、鶴見が明確化した概念規定を振り出しに戻して、理念の拡大解釈を「本心」（と主張する）
 という漠然とした心の在り様（深層心理）を想定して、ここに封じ込めてしまう。

日本における権力の賀川への圧力がそうさせたとは私は判断する。圧力に屈服したことは批判されるべきか

もしれないが、そのことを賀川の個人的性格の負の部分に帰することは、如何なものか。⁽⁴⁸⁾

しばしば指摘されることだが、はたして賀川に差別意識は在ったか、無かったかという、内面世界の「負の深層心理」に応答を求めて推測することなども含め、本人がその点に触れた言質や態度をはっきり残しているなら話は別であるが、しかしここは雨宮といえども容易に他者が観察し得る、また批判し得る世界ではない。引用されることの多い「無言賦」(『火の柱』第二七二号、一九四四年二月)の解釈についても、問題は同じで、弾圧に抗し得ず「やむなく」自らこの文章を書いたことを前提にしたうえで、その行為を周囲に理解させ、納得させる理由とはなり得ないのである。こちらはむしろはつきり「転向した」とみるほうが、本人の心性に沿う解釈ではないだろうか。こうすることによってこそ雨宮自身、次のように述べる「転向」の再解釈は、無理なく説明することができる。

憲兵隊の圧力を前にして、何も言うことは出来ないが、こうなれば只ひたすらに神にすべてを託して歩む他はないという、諦念に近い思いがにじみ出ている。こうなれば偽装転向に限りなく近い転向である、「国際戦争反対者同盟」からの離脱文を書いて置こうと思わせたのではないか。⁽⁴⁹⁾

次に、雨宮の偽装転向論に近い主張をしている土内・萩原の場合は「賀川のような善良で正義感の強い」人物が心ならずも「権威に属する」⁽⁵⁰⁾ことは、そこにはよほどの心理的軋轢があった筈であると想像し、ならば偽装も

やむなし。従ってこうした転向も最大限許容されるという。とりわけ転向以前の賀川は信念に満ちた国際的平和主義者としての実績があり、周囲もそれを認知（後にノーベル平和賞候補！）した。このようないきさつをもって見れば、戦時下の転向は、転向のようであって転向ではない。また戦後の平和運動家としての活動を見れば分かるように、戦時下の転向は偶発的なものであって、勇み足程度の過誤に過ぎないと考える。さらに米沢和一郎も海外文献の検討から、「欧米での賀川の言動を調査した結果、安藤著作（『深き淵より』のこと、引用者）に対しては大きな疑念⁽⁵¹⁾」があるという。国際戦争反対者同盟から脱会する際、通知をランズベリー宛に出したことにその理由があるという。この時、ランズベリーは既に死去しており、賀川はそれを承知していた。だから脱会届は届くわけがないし、まして公表されるわけもない。それが偽装転向だとみる理由である。さらに、小林正弥も、「戦争における反米ないし日本支持の立場に転じたように見える」文献の数々は全て偽装転向なのだから、発表に際して躊躇し、恥じるようなことはなかった。従ってそれは「立場を転じたように見える」（傍点、引用者）だけのことであるという。以上が偽装転向説に立つ論者たちの意見である。

次に、このような転向を前提に議論するのではなく、むしろ転向そのものが無かったと主張する論者もいる。最も早い時期にそれを主張したのは横山春一。横山は転向を裏付けるとされる文献のひとつ、「無言賦」について、それは偶たまあった「憲兵隊本部のかたい椅子にもたれて、塵紙にペンで書き記したもの」にすぎず、いわば私的メモのようなものだという。加えて当時の賀川は個人的に多くの同労者や社会事業施設、平和運動団体を抱えてその責任ある地位にあったから、それらを何としても護り通さなければならぬ責務があった。さらにキリスト教界の重鎮として、「アメリカがどうあろうとも、賀川は日本のキリスト教をまもり、育てなければならぬ」⁽⁵²⁾

(傍点、引用者) 義務も負っていた。とりわけ戦時下の賀川は教団を動かして、戦時生活活動委員会を組織したり、戦災孤児、戦時伝染病の救護に乗り出すなど、「食糧増産、純潔運動、親切運動などの指導にあたった」⁽⁵⁴⁾。従って、このような責任を担う立場にある者の転向問題は軽々に取り上げることができない。その実践活動を見ていくなら、「批判されるべき点がないでもなかったが、はげしい迫害にもたえた」、その努力をこそ評価すべきであるという。また、このような擁護論とは反対の視点から、やはり非転向を主張した論者がいる。倉橋克人、小南浩一、河島幸夫である。まず倉橋は、その人物描写を追って、次のような疑問にぶつかる。

そもそも賀川には、「転向」と呼べるような思想的な葛藤や苦悶が、果たして、どれほどあったであろうか。もしそうだとするならば、どうして彼が残した文章には、多くの「転向者」に見られるような深刻な心理的な挫折や喪失感が、それほど強く感得することができないのであろうか。⁽⁵⁵⁾

根拠となる文献として「武蔵野の森より」(『雲の柱』一九四〇年一〇月)を挙げ、そこには転向を余儀なくされるまで追い詰められていく姿ではなく、新たな活路を求めて張り切る意気軒昂な姿を見る。転向ではなく、展開を予想させる賀川が浮かんでくる。つまり、賀川には転向意識がなかった。なぜなら転向にともなう価値観の転換がなかったからである。様々な転向体験に関する最小限の共通認識として、思想的な「裏切り」が倫理的な痛みをともなつて、転向者の意識に何らかの形で影響を与える筈であるが、それが彼には無い。

私は事変発生以降、我々は一人になっても国を守らねばならぬことを高調して来た。誤解は誤解である。それを避けることは出来ない。それで私は捕えられても、誤解のために縛られたことについては一度も泣かなかった。それは元から覚悟していたことだし、私は国のためには飽くまで尽くそうと思ってるから、やましい気持は少しも無かった。⁽⁵⁶⁾

自身の「覚悟」だけが表明され、内面的な「苦悩」は登場せず、世間の「誤解」には何ら「やましき」を抱く必要など感じなかった。だから「転向」も在り得ない。河島の場合も理由はこれに似ている。ランズベリー宛書簡も、賀川の平和思想の内容に直接触れたものではない、ただし「ナシヨナリズムへの転向」⁽⁵⁷⁾はあったという。それは「太平洋戦争が深まるにつれて、従来の平和主義的な姿勢から日本の戦争行為を支持する方向へと転換した」⁽⁵⁸⁾のであり、こちらも内面的な危機をくぐるようなことではなかった。進むべき新たな方向を見出し、そちらへ転換した。それが「日本の戦争を支持する方向への転回である」⁽⁵⁹⁾。このことは同時に、賀川のなかにあった天皇制慈恵主義を根本から問い直すうえでの「転向」と結びつくこともなかったことを意味する。天皇制に関する戦前と戦中の間に横たわるつながりを絶ち切る必要は毫も無かったのである。「だから賀川は、太平洋戦争が日本の敗北に終わったとき、天皇の責任を問うことはできなかった」⁽⁶⁰⁾（後述）。その様子は「権力による強制よりも、世の中一般が変わってしまったって、そういう空気への適応という面が強い」⁽⁶¹⁾点に特徴がある。

ここで転向をめぐる賀川の思想的変遷について、一応のまとめをしておきたい。一九三〇年代から四〇年代にかけて、賀川の政治思想に大きな変化が現われたことについては、いずれの論者にも異論はない。ではその変化と

は何か。平和運動に熱心なインターナショナリスト（パシフィスト）として、賀川は国の内外から認められ、評価されていた。それが四〇年代に入ると、ここにナショナリストとしての顔が加わり、ついには「永年持っていた平和論を太平洋上に捨てざるを得なくなった」と語りつつストロング・ナショナリストへと変貌した。この時をもって賀川は「転向」したとする後世の様ざまな歴史研究が生まれ（既述）、やがてその「変説」は、キリスト教徒としての道義的なモラルを逸脱し、「変節」したとみる論説まで現われる。つまりパシフィスティック・ナショナリストへと急激に変貌したわけである。その過程で賀川 of 精神構造に触れるなら、「変節はない」とする確信、それを支えていたのが、彼における天皇制慈恵主義の理解であると考えたい。天皇制受容、ならびに天皇崇拜がキリスト教信仰と重なり合って自我の構造を形成し、捉えようによっては思想信条の二重構造を形成したのではないか。これは、戦時中にあれほど皇国日本の正義を主張していた賀川が、なぜ敗戦を境にたちまちデモクラットに変身（先祖返り）したのか、その疑問を解くひとつの鍵になる。元もとの二面性は、時と処を変えて、ある時は一方を強調し、またある時は他方を抑制するという作用をくり返したにすぎないと見なすことができる。結論的に言えば、戦前から戦後にかけて見られた賀川 of 思想的、実践的変容は「転向」問題として捉えるべきではなく、偶たま「権力によって強制された」⁽⁶²⁾ために起った変化、河島の表現でいえば「転回」、丸山の表現でいえば広義における「適応」する姿をここに見ることが妥当ではないか。かくして「戦後の日本の動向についてある程度の見当をつけるやいなや、彼はそれに応じて素早い転身を行った」⁽⁶³⁾。

二 戦時下と戦後におけるキリスト教

戦時下におけるキリスト教界の国家に対する姿勢、そして戦後における姿勢を、賀川の動きを中心に追ってみたい。神学者であり、教界における指導者のひとりであった桑田秀延は一九四四年二月、今こそ目指すべきは「日本基督教」の樹立であると主張⁽⁶⁴⁾、伝統的な思想、宗教との接合を図ろうとした。その試みは国家と宗教の関係を見直し、日本人にとって最も納得のできるキリスト教の在り様を模索する。しかし他面においてこの時期のキリスト教は、国家から敵性宗教と見なされ、弾圧の対象とされており、事毎に自らの存在証明を図る必要に迫られ、やむなく「皇国民練成や臣道実践に結びついた」宗教へと傾斜しようとしていた時期にあたる。戦争を正当化し、宗教的にもここに正義を担保する解釈と姿勢が求められたのである。そのための試みとして、キリスト教徒が皇国民でありつつ、しかも戦時国策を全面的に肯定できる論理の確保、追究は不可欠であった。そうした動きの中心にいたのは富田満で、近くにおいてほぼ行動をともにしたのが賀川であったことは、今日ではよく知られている。戦後のことになるが、一九四五年一二月、戦後最初の教団常議員会が開かれた時、「余は特に戦争責任者なりとは思はず」と発言したのは教団統理富田その人で、戦時下の国策協力は「戦争があるからには、その必勝を希^(ママ)観し、意図することは、国民の義務である」から当然は認められる、反省する必要は無いと主張した。後に渡辺信夫はこうした「戦争中の指導部は戦後も要職を担い続け、そしてその人たちを憚ってはいきりした声は上がらなかった」⁽⁶⁵⁾状況が長く続いたことに悔いと批判を残した。賀川の場合はどうか。一九三〇年代に神の国運動を推進する立場で一九三九年頃までは、基督教連盟を中心に指導的立場をとり続けた。その後も本稿で記述した如く、活動

の手を休めることはなかった。そして戦後を迎える。一九五八年十二月、賀川は敗戦直後の動きを回想しながら、次の様な発言を行っている。

東久邇宮から総ざんげでやりますから応援して下さいと言われた時、私は涙壺を神におそなえる気で行った。……私は占領軍と戦争することがまちがいであると思ったが、東洋を占領する諸外国にも罪があると思った。私は涙壺を用意して日本の罪、列国の罪、そして人類への反逆の罪をざんげせねばならぬと思っていた⁽⁶⁶⁾

東久邇稔彦首相はその直前に記者会見を行い、いわゆる「一億総懺悔」発言を行って「全国民総懺悔すること、わが国再建の第一歩であり、わが国内団結の第一歩である」と信じる」（『朝日新聞』一九四五年八月三〇日）旨述べ、広く懺悔することの必要を訴えた。賀川は依頼されるとすぐに日本基督教団の幹部に伝えてこれを協議、教団統理富田満も「令達」第一四号を発して全国の各個教会教職者に実施する旨指示を行った。

本教団ノ教師及ビ信徒ハ此際聖旨ヲ奉戴シ国体護持ノ一念ニ徹シ、愈々信仰ニ励ミ、総力ヲ将来ノ国力再興ニ傾ケ、以テ聖慮ニ応ヘ奉ラザルベカラズ（一九四五年八月二八日）

八月三一日開催の第一回教団戦後対策委員会において、富田は「この際進んで総懺悔更生運動を起こし、以つ

て現下我国の危急に应じ之を救済せんことを決意」したと、その理由を発表、教団主事木俣敏を通じて国民総懺悔運動の概略構想を練った。その内容とは一、首相官令旨奉戴。適当な時機(とき)において特別常議員、教区長及び教団幹部を一同に招集して首相殿下の令旨を仰ぐこと。二、総懺悔更生運動。総懺悔運動を開始することに加え、賀川を中央委員に任命すること。ここにある「令旨奉戴」には富田の「奉答」が用意され、ここでは「信仰報国ニ関スル有り難キ御趣旨ヲ賜ヘリ、感激ニ堪ヘズ」(一九四五年九月二〇日)という所感が記されている。ここで確認しておくべきことは懺悔とは聖書が記す、信ずる神への懺悔ではなく、あくまでも天皇に対する詫びの気持ち⁽⁶⁷⁾を指して「懺悔」と呼んだことにあり、そこから神へのとりなしを求めて祈る行為が生まれる。

東亜特異の国家に生を享けたる摂理に照し、畏くも福音に由つて夙に召命を被れる恩寵に鑑み、今更に天父に対する畏懼恭順浅浮にして、陛下に対する至忠尚ほ欠くる処あり……今日の悲運を、国家に招ける責任を自覚し、慙愧痛恨措く態はず、慎んで天父と人との前に懺悔せざるを得ず⁽⁶⁷⁾。

事実経過から分かるように、首相は敗戦後国民の道義高揚が必要だと感じ、それを賀川に伝えたら、国民総懺悔運動というアイデアが生まれたので、賀川も「それに賛成した⁽⁶⁸⁾」と言われる。そして、もつとも積極的に賀川がその推進力を発揮した。木俣主事が実施要領を作成、勝部伝道局長が「更生運動指針」を定め、それを全国の各個教会におろした。委員会は運動期間を九月一日から約六カ月間と定め、実施母体としての中央委員会を新たに設けた。この後の活動記録を見ていくと、九月二三日弓町本郷教会を会場として行なわれた「更生運動大祈祷会」

の奨励者は賀川であり、一〇月二一日の松沢教会を会場として行なわれた「総懺悔祈祷修養会」の奨励者も賀川である。『教団新報』（一九四六年一月一〇日）によっても「総懺悔運動、主要都市」の講師名はほとんど賀川になっている。つまりこの運動は賀川を中心として展開、そこに教団は協力姿勢を示した。それはちょうど二十数年前に行われた百万人救霊、神の国運動と同じパターンを踏襲していることに我われは気づかされる。だが、当初政府が臨んだ国民総懺悔運動は六カ月間の継続実施を全うできず、というよりは東久邇内閣の退陣とともに全て雨散霧消してしまったというのが実態である。一方教団は「懺悔」の趣旨を省いて「更生」と呼びかえ、新たな伝道活動へ方針転換を図った。しかも九月二〇日に開催された教団常議員会ではこの「更生運動」という名称も使わなくなる。従って、当初「懺悔」が意味した天皇への詫びが消えたことで、謝罪の対象は神の前における罪の問題に代わったが、そこでは当然あるべき筈の問題意識、すなわち戦争責任の問題は取り上げられなかった。その記録は一九四六年六月開催の第三回教団臨時総会で決議された文章に見ることができる。九日に大会宣言が読み上げられた時、なかに登場する「懺悔」は純粹に宗教的意味におけるものであったが、同時に天皇制を含む政治的な問題（戦争責任）は取り除かれている。

我等ハ平和ノ福音ヲ信奉スル基督者トシテ灰燼ニ帰シタル帝都ニ立チ今更ノ如ク自己ノ使命ニ対スル不信ト怠慢トノ罪ヲ痛感シ神ト人トノ前ニ深甚ナル懺悔ノ表明スル者ナリ

この後名称も「新日本建設キリスト運動」へと変更したが、そこでも戦争責任の問題自体が「われわれはこれ

で解放されて、これから大いに伝達する」のだという意気込みにかき消された。

ところがね、わたし（森岡巖、引用者）はその大会の会場だった青山学院にいた……あのとき宣言を発した人、それからそれを聞いた人の中に、ほんとうに灰をかぶり、神と人の前にひざまづいて悔い改めをする姿勢があったのかというと、それは全然なかった。そんな戦争責任のことなど、だれも気づいていなかったのではないか。⁽⁶⁹⁾

もつばら、「福音ニヨル日本教化」「餓死ニ頻シツツアル八千万同胞ノ救援」「純潔ヲ保全シ道義ヲ高揚」することが論じられ、この後も戦争責任がテーマとして取り上げられることはなく、四半世紀後になってようやく論じられるようになったことは今や周知のとおり。教団史資料集も、編者による概説のなかで、「教団の記録のなかに、このような戦争責任を論議した形跡はみられない」⁽⁷⁰⁾ことは認めざるを得ないという。そして、前述の如く新日本建設キリスト運動は、事実上賀川が中心となって実施されたものであり、こうした方針転換が「賀川その人に発していると看做すことができる」⁽⁷¹⁾と指摘したのは教団史資料集を編輯した戒能信生であった。こうした歴史的経緯について、もう少し詳しい動きにこだわってみたい。ちょうど片山哲内閣は新日本建設運動を提唱、教団もここに協賛、小崎道雄議長を通じてその旨上申している。それは土肥昭夫をして「挫折もなければ、変革の決意もない」、つまり「戦争責任の重い問題がうまれるはずがなかった」⁽⁷²⁾経緯を意味すると言わしめた。そして、こうした運動自体が「繰り返し展開される教団の数多くの伝道計画の中に埋もれ、忘れられていった」⁽⁷³⁾。代わっ

て登場したのが「贖罪愛」という賀川思想、ないし神の恩寵を強調した福音宣教である。国家と宗教の関係を問うなかで検討された「社会正義」（国家悪との対峙）よりも、人びとを内面的な苦悩から救い、解放するための「神の愛」、すなわち贖罪愛が中心的メッセージを構成するようになった。そのために「今は教条や心情を余り喧しく言はず、大きな贖罪愛運動として一つに動くべき時である」として、教会の大同団結を訴え、賀川は次のような祈りを捧げる。

天の父、あなたのお導きにより、日本に新しいキリスト運動を展開させて下さい。私ども一人一人は十字架を勇敢にとり、勇猛心をふるいおこして闘わせて下さい。各自が今与へられた責任を感じ、なすべきをなし、あらゆる才能を発揮して日本に有力な再建運動を起こさせて下さい。⁽⁷⁾

こうしたさなか、賀川が戦時中にとった行動が別途問題となり、米陸軍機関紙『星条旗』（スターズ・アンド・ストライプス）が載せたバーナード・ルービンの記事をめぐり、GHQはその真偽を確かめるべく調査を開始した。既に戦後路線に梃を切っていた教団は、もはや戦時中の賀川の行為を問題視することを良しとせず、もっぱら賀川弁護の論陣を張った。一九四六年五月二日、東京教区は「賀川氏に関する声明文」を発表、賀川非難は事実と該当しないと反論した。すなわち、「我らは同氏が終始一貫、戦時中にも一身の危険をも意とせず、国際道義の普遍的昂揚と絶対平和の為努力奮闘して来たことを其の信仰、思想、言動の上より確認」するとした。賀川に対する誹謗、中傷の「理由なきことを声明する」としたのである。このことは同時に、教団自身が他から誹謗、中傷されるいわ

れは無いと言っていることを意味し、このような姿勢をとることによって「教会は、戦時中の挫折の原因を検討すること」をできなくした。また「賀川氏以上に強く抵抗した人たちへの正しい評価もできなくなったのである。教会は戦後における再出発のチャンスを失ってしまった」と言つてよい。なぜなら「賀川の戦争協力が批判されることは『宗教報国』、『伝道報国』の誠をつくし……日本基督教団自身の戦中の態度が批判される」ことになるため、それを極力回避した。戦争責任にからめて教団批判がなされることを、当時の教団幹部は望まなかったし、『教団新報』（一九四六年一月二〇日）も「教団たると否とにかかわらず、能動的に戦争を指導した覚えは毛頭ない」と強弁した。こうした対応を戦後史全体の流れから見ると、賀川問題は「戦争責任の自覚的な追求を韜晦することに絶大な役割を果たした」と言わなければならない。同じ敗戦国でもドイツの場合は、戦後いち早く「シュトゥツガルト罪責告白」（一九四五年一〇月）を行なったが、日本基督教団のこうした対応はそれとは対照的な姿を歴史に残した。かといって、当時戦争指導を行なった教団を批判する動きが全くなかったわけではない。指導的立場からは遠いところにいた若手、あるいは地方の教職者のなかに、こうした教団執行部の動きを批判する動きのあったこともまた事実である。福音同志会と名乗った彼等は、一九四六年一月二五日、次のような文章を公表した。

戦争中「必勝祈願礼拝」に声を漕らした幹部が今突如として平和建設連盟の趣意書を配布しているという状況であります。福音の真摯な宣教、戦後の教団経営への力強い具体案また指導力がどこにあるでありませうか。このままで教団としてのしっかりした新発足が今直ぐなされないならば、教会は沈滞と混乱、各個教会割拠から遂には脱退者相次ぎ、教団は分解或いは少なくとも有名無実化するに至りませう。

最後に、一億総懺悔運動に始まる戦後教会の動きを全体として眺めた時、そこから何が見え、それをどう評価したらよいのかということを考えてみたい。蓋然的なまとめとしては今日、隅谷三喜男によるものがあり、「そもそも日本人には罪の意識は薄い。従って謝罪という姿勢も弱い。そこに戦争をめぐる日本の姿勢への批判もうまれてくる」⁽⁷⁹⁾とし、一九六七年の戦責告白などは稀有な例に属すると言うが、ようやくそこで「心の深い痛みをもって、この罪を懺悔し、主にゆるしを願うとともに、世界の、ことにアジアの諸国、そこにある教会と兄弟姉妹、またわが国の同胞にこころから許しを請う」⁽⁸⁰⁾ことが唱われたという。同じく隅谷は戦時下のキリスト教会が陥った盲点として、その真面目な信仰態度に含まれている問題性にも触れる。真面目な信徒が陥った落とし穴とは何か、ジレンマ、矛盾をそのまま背負ってしまったことの「結果対処」を見ていくとそれが分かる。

一生懸命抵抗するけれども、やはり弱さがあるから、だんだんそういう権力というか圧力に負けて行くわけですね。そういうときに、ただただ双手あげて、いわば良心にそむいて降参してしまったわけではなしに、やはり自分の良心に、あるいは自分の信仰を納得させながら後退していった。⁽⁸¹⁾

このような後退の姿勢から、やがて転向意識が生まれることは稀であり、多くは大勢に順応し、それを合理化し、したがってこの後、罪責感を抱くことはなかった。賀川の場合がここにあってはまるかどうか、そこにはさらに解くべき問題があるものの、天皇制に順応したことと、戦争協力に順応したこととの間には、少なからず内的関連性があったことを否定することはできない。また戦前と戦後の間に、画期となる一線を引くこともできない。

この問題について安藤肇のように、「賀川氏の挫折は、また、日本のキリスト教全体の挫折であつた」と見るか、あるいは雨宮榮一のように、「戦後日本において、戦争責任の自覚的な追求と懺悔することに絶大な役割を果たした」と見るか、さらには宮田光雄のように、「敗戦責任にたいする反省——それも天皇にたいする自己の忠誠心不足の懺悔——ではあつても、天皇制ファシズムにとりこまれたことにたいする神と人と自己にたいする責任の承認ではありえない」と見るか、いずれにしてもその解釈は簡単、単純かつ一義的などころに落ち着くとは思われないが、結局のところ、「古いままの賀川、戦前の賀川が、戦後再び脚光を浴びる」賀川となつたのであり、その間戦争責任の問題、それは戦争に加担したか、しなかつたかという問題だけでなく、あのような戦争のなかでこそ問われ、深化されるべき思想的苦難との対峙、展開が「ほとんど見られない」⁽⁸²⁾、このことを問うことこそが実は重要であり、かつ取り組まなければならない根本の問題である。

三 反戦、平和主義者にとっての謝罪

日本政府の主唱によって開催された大東亜会議は一九四三年十一月五日、日本、満州、タイ、フィリッピン、ビルマ、中国汪兆銘政権の代表が参加し、翌六日には共同宣言を採択している。宣言には「大東亜を米英の桎梏より開放して、その自存自衛を全う」することを唱い、ひいてはそれが「世界平和の確立に寄与せんこと」を主張した。なかでも賀川の注目をひいた内容とは、この宣言が人種差別の撤廃を目指すとしたこと。だから、自分は宣言を支持、協力を惜しまないと言う。

大東亜宣言は実に立派で、各民族、各国民の特徴を生かして、大東亜を樹てんとしたところに永遠不滅の生命がある。……すべてを生かしてすべてを高揚せんとする日本の大東亜宣言に基づき、国土防衛の此の時、二人、三人の者でも集まっては真剣に祈り続けねばならぬ。⁽⁸³⁾

このように賀川は今次大戦によって「アジアの解放は既にその出発を見た」⁽⁸⁴⁾として歓迎する。⁽⁸⁵⁾戦争の末期にあたる一九四五年六月二〇日、加えてこうした目的を達成するためには今こそ「国に殉ずる」心がまえが必要だという。つまり、「ただ一つの念願はアジアの解放されることである」⁽⁸⁶⁾。アジア諸国が連携して、欧米の植民地支配から自らを解放することが戦争の目的であるなら、そのための戦いに正当化される根拠は充分あると考えた。小南浩一の「賀川の宣言に対する高い評価はそのことと無関係ではない」⁽⁸⁷⁾という指摘はこの点を指したものであり、あるいは河島幸夫も、同じくここから出発し、賀川の論理に即して、その考えを批判した。

太平洋戦争がはじまると、日本の立場は強者の位置から弱者の位置へと逆転した。それと共に賀川の視野から「強い日本が弱い朝鮮、中国、東南アジアを侵略している」という視点は脱落してしまい、それにかわって「強いアメリカが弱い日本を叩いている」という構図だけが彼の心を占領するようになった。⁽⁸⁸⁾

戦時下の動向で中国に対するそれには、ひととき目立った特徴がある。若い頃から常に反戦、平和主義者であった賀川から、その反戦的な姿勢が見られなくなったこと。とりわけ日本が中国を侵略する過程で、著しい変化を

見せるようになった。一九三四年に著書『愛の科学』が中国語に翻訳された際、新たに中国人向けの序文を書き加え、中国人に謝罪をしている⁽⁸⁰⁾。また、メソジスト派の神学者スタンレー・ジョーンズも一九三二年一月、『基督教世界』(The Christian World)で全ての日本人が、中国を攻撃することに賛成しているわけではなく、私としては日本の賀川が中国で何を語ったか知っており、そこに彼に対する愛情と尊敬の思いを寄せることができる⁽⁹⁰⁾と述べた。当時、彼は数少ない日本人平和主義者のひとりとして国際的に認知されていた。こうした傾向は、日本基督教連盟も「時局に関する進言」を政府に対して行い、和平の必要を説いたし、ジャーナリズムの世界でも平和、友好を需めた事例は少なくなかった。それが日華事変の勃発とともに急速な変化を見せるようになった。日本基督教連盟は「非常時局ニ関スル宣言」を発表すると、そこではや和平問題は語られず、日本軍による中国侵略を肯定する論調へと変っていく。当然、こうした動きと賀川思想は無関係でなく、R・シルジエンによればそれまで「実に力強い印象を与えた」平和主義者としての賀川が、徐々に「それとは対照的に弱々しく頼りない……大陸侵略に対して、きっぱりと拒否することのできない⁽⁹¹⁾」姿を見せるようになったという。

賀川によれば、この戦争はアジアが西欧のくびきから自らを解放するための戦いであり、日本は、自らの生存そのものが危機に瀕していたために、闘い続ける以外に道がなかった⁽⁹²⁾。

中国における日本軍の行動に関して謝罪の意思を伝えた賀川が、太平洋戦争が始まるや、今度はアメリカ軍の行動を非難するようになり、同時に中国を含むアジア諸国にとってこれは解放戦争であると主張して、太平洋各

地における日本軍の行動も、中国大陆や東南アジアにおけるそれと等しく正義の戦いを闘っていると説明する。中国人から見た時、このことは明らかに、それまでの謝罪を否定する行為と映った筈である。ここに見られる変化をシルジエンは「二つの葛藤する価値、即ち、非暴力と内外の帝国主義との間で、罣にかかったように身動きができなかった」⁽⁹³⁾が故の変化であると解釈した。しかし、我われのみるところ、この時の賀川は「身動きができなかった」のではなく、自ら進んでその主張を変えたように思える。それまで中国に対して持っていた加害者・被害者関係の図式を、今度はアメリカに対するそれと重ね合わせ、そうすることによって生じた対中国観の修正を、今度はアジアの解放という大義⁽⁹⁴⁾によって被害者化し、正当化しようとしているように思える。

賀川は日本と中国の戦争の原因を日本軍部の侵略行為ではなく、米英の画策によるものと見なしていた。賀川のこのような解釈は一種の責任転嫁とも思えるが、彼自身の中では、日中間の平和構築という考えは一貫していた⁽⁹⁵⁾。

このようにかつては中国から平和主義者として接遇された賀川が、アジアの解放論者として再び登場した時、彼等は賀川のなかに身勝手な自国中心主義を見て、尊敬の念を捨てた。しかし、賀川とその周辺では依然平和主義者賀川のイメージは残っており、「各地で中国側牧師と会談する集会をもった。『いろいろとお困りであろうが、諸先進国が植民地政策をやめてアジア人のアジアを作ろうという考えは正しいことであるから御辛抱願いたい』という趣旨の話をした。憲兵や私服刑事がかくれている中では、これ以上の話はできなかった」⁽⁹⁶⁾という。中国各

地を講演旅行して回る際、国内のように刑事や憲兵が行く、先々に隠れて監視していたという黒田四郎の指摘などは現実味の少ない一面も含まれているが、それよりも「御辛抱願いたい」という発言は充分「本音」を伝えた表現であり、従ってこれを文字通りに受け取るのは適切でないと解説する黒田の言いわけには無理が残る。むしろ、マーク・ゲインの指摘する「彼の仲間のクリスチャンの一人日本人の証言によれば、彼は抗日を止めさせようとして中国に渡った」という話と相殺するように読み込んだほうが事実に近いように思える。多分「賀川の自己認識では、彼の姿勢は平和主義の放棄でも、戦争支持への転向でもなかった」⁽⁹⁷⁾のであり、なおかつ治安当局の圧力に対してはハナから抵抗姿勢を示さず、その都度従順に従ったということではなかったか。謝罪したという事実と、それを改変したという事実の食い違いをどう考えたらよいか、という問いに対する答も、こうしたところにあつたのではないかと思う。多分「戦後の賀川は彼自身の中国訪問が戦争協力だったとは認識しておらず、あくまで中国人キリスト者の側からの招待だったと認識していた」⁽⁹⁸⁾からこそ、精一杯友好的な態度を示したということではないか。従って、その裏の本意をさぐろうとすればするほど、大抵の中国人には失望以外の何物も生まれなかったのは当然である。

上海行でさみしかったのは、賀川豊彦先生が軍部の宣撫班で、このあたりでお話をされたあとで、大学の先生やYWCAの鄭会長や夫君の大学学長から、平和を愛するといっても軍部の手先として来られていては意味をなさないではないかと、鋭い質問を受けたことでした。平和とは強い軍事力が勝った後に来るものではない⁽⁹⁹⁾。

話が繰り返しになるが、一九四五年二月「日本は今や大東亜宣言を基本とし、之を実践し、大東亜諸民族を米英の魔手より解放し得るならば、自己を犠牲にしても善いという覚悟に達した」⁽¹⁰⁾からこそ、中国における日本軍の行動を正当化したのであり、その一方で中国に在る日中友好を望む日本人には耐えられない自国人の行動を見たのである。

日本のキリスト教指導者には失望した。一九四四年の夏、賀川豊彦が北京に來た。賀川は國際的に知られており、中国人のクリスチャンの間でも評価が高かった。賀川は奉天に來たとき、小川家にいつも泊まっていた。それで賀川をよく知っていた小川さんは早速訪ねて行つた。「先生の講演に中国のインテリ、殊にクリスチャンは期待しています。今こそ、本当のことを言つて下さい。日本の戦争の誤りを正し、戦争を一刻も早く止めねばならないと訴えて下さい。そうしたら先生の命が危ないかもしれません。でも、真実を訴えるのは今なんだから、ぜひやつて下さい」。だが賀川豊彦は、死んでいく人々を日々送る小川武満さんの願いに応えようとはしなかった。⁽¹¹⁾

このように戦前から戦後にかけて、その態度変容の奥にあるものを見出そうと試みて浮かび上がってくるイメージは、ひよつとすると「戦争責任ということを本當に考えていない。したがって、戦前も戦後も同じ考え方で伝道できたのではないか」という疑問が当たっているのではないかと思われることである。あるいはそこに「彼の少年時代や青年時代に原因がある」と予想した論者がいる。河島幸夫によれば「彼の『愛』はいつも『小さな者』

へと向けられていた。だから『強い日本』が『弱い中国』を攻撃したとき、彼は日本の罪を責めたのである。しかし『強いアメリカ』が帝国主義的植民地政策によって『弱い日本』を窮地に追いつめていったとき、日本に味方しなければならなかった^(四)という捉え方もある。一見分かり易い心理分析だが、極めて政治的であり、かつ複雑な国際関係、あるいは非難されるべき日本の軍事行動を、このように単純化した理由によって理解するにはどうしても無理が残る。しかし、賀川の発言を追っていくと、その点、自身が現状分析について、過度の単純化を行なった跡が見られないわけではない。賀川の中国での講演を聞いた羅冠宗は次のような説明を耳にした。

日本が始めたこの戦略戦争が「正義である」と語り、また「日本人は正義のために、上から下まで一つにして十字架を背負い、人類のために苦しみを引き受けている」と語り、さらには「日本は必ず勝利し、大東亜新秩序が必ずや実現するだろう」などと声高に語った^(四)。

つまり、賀川の平和主義も戦争は認め、発言と行動を追っていくと、キリスト教徒としては神に対する信仰に揺らぎや迷いはなかったかもしれないが、ひとたび社会や政治問題とぶつかった場合、状況に応じて様ざまに異なる対応を無原則にみせ、しかもその変容を矛盾として自覚する、反省的姿勢において、彼は極めて無自覚な心性を備えていたということが分かる。一見弁舌はさわやかであり、説得力に満ちた説教も、ひとたびそのイデオロギー的性格に着目してみるとなら、論理の破綻や周囲をして啞然とさせる飛躍や類推が、そのさっそうとした姿

とともに、自信を持って彼の口から語られるということがしばしば起こっている。

四 戦争責任を懺悔する

国語辞典の記すところによれば、懺悔とは自分の犯した罪惡に気づいて、それを神仏や他者に告白、悔い改めを誓うことである。キリスト教に特化した説明では、教派間で対応する用語が異なり、告白、告解、悔悛、悔い改め、回心などと多様に表現される。そして、それらはいずれもイエス・キリストとの人格的な出会いにおける、体験的な救いの表白と重なる。古典的な事例としてはアウグスティヌスの「懺悔録」が挙げられる。類似語として悔悛という表現を使う場合も無いわけではないが、後悔して残念に思い、心理的な悔いや怨みを残す意味が強く、似た例として慚愧もあるが、こちらは倫理的に恥じ入ること、反省することに中心が置かれる。これらは共通する面、相違する面を持っており、いずれも日常的な生活言語として使われる。懺悔は宗教的な行為、慚愧は道德的な行為、後悔には、どちらかといえばその心理的、折衷的な意味が込められているとも言えようか。このことは賀川が深く関わった「一億総懺悔運動」を取り上げる上で、いうところの「懺悔」とはどういう意味を持っているのかという設問の出發に置かれる分類である。政治的運動であり、かつ宗教的、道德（道義）的運動であったこの言葉は、多義的に用いられることを必然とした。東久邇首相が総懺悔運動を主唱した時の真意は、前述したように天皇に対する謝罪の意味が中心であり、賀川もそれは承知しながら、ここに宗教的、道德の意味を含み込めて用いた。敗戦を迎えた時の国民はその大多数が、何らかの意味における悔恨の思いを抱いたことは、丸山

眞男によって「悔恨共同体の成立」と呼ばれることが示す社会現象であった。ちょうど同じ時期に、懺悔という言葉が宰相の口から発せられ、それが世間に広く伝わったのである。様々な意味で罪悪感に打ちのめされ、そこから立ち直るために贖罪の必要を感じた者は少なくなかったであろうが、三〇〇万人余に及ぶ大量の死者を生み、しかもそこを生き延びた者として何らかの負債（負い目）を抱いたとして、それはそれで当然な精神的反応と考えられる。誰もがそれぞれの立場で過去の反省に立って、新しい出直しが必要だと感じた。このような懺悔、悔恨という心情のなかにある共通した性向を、後になって加藤周一は次のように述べる。

権力は国民を操作し、大きな犠牲を強要した。強要の手段は教育であり、「スローガン」であり、暴力（警察、憲兵等）であって、逃れようはほとんどなかった。その受け身の国民が、戦後、被害者としての経験を語り、反戦または厭戦という意味での平和主義を強調しても、加害者としての戦争責任に言及しなかったのは、当然であろう。⁽¹⁶⁾

加害者の戦争責任が、被害者となって大きな心の痛手を負ったため、その行動に反映せず、ために他国民に届くことはなかった、このことが懺悔が論じられるなかでひとつの問題点となった。では賀川にとって、この一億総懺悔とは何であったのか。それをどう理解し、実践に結びつけたのか、その経緯を追ってみたい。敗戦直後の八月二六日、首相に招かれ戦後世相に拡がっていた道義的頹廃を回復、新たな国家建設の精神的基盤にしたいので協力してほしいという要請を受け、何よりも先にやるべきことは、過去を顧みて懺悔することであると云われ

た。それも全国民が一丸となって行う「総」懺悔でなければならない。これに対して賀川は「若しも、大東亜戦争によって日本民族が国家的に懺悔生活に入るとするならば、これ程有難い勝利はない」⁽¹⁰⁾という理解を示した。

勇敢に懺悔反省し、良心をとぎすまして、オーガスチンやルーソーやトルストイの教える懺悔の道をたどるべきだと思う。……（そして）我々は新しき国家的懺悔生活に入らねばならないと思う。⁽¹¹⁾

国民的規模で行う総懺悔をアウグスティヌスやトルストイに見られるそれにとえることは、それが「キリスト教の『原罪』の意識を含む」⁽¹²⁾ことを意味するだけなら、もはや個別「戦争責任の自覚が一億総懺悔のスローガンのもとに解消」⁽¹³⁾してしまう別途作用をとまうのであり、宗教的、普遍的主義に立つことによって政治的な個別、具体的な歴史的事実に対する責任問題は曖昧化したり、やがてそこに解消、吸収されることを意味する。しかし、賀川の総懺悔理解にはそうした捉え方は意識されなかった。小塩完次によると、「総理の提唱する『一億総さんげ』に心を動かされ、その片棒をかつぎ、『いま私は、そのつもりで、人類総さんげのため、全国を行脚しています』と壇上で叫ぶ」（傍点、引用者）姿を人びとの前に登場させた。「私たちはあまりにも高慢にすぎ、自己反省や愛や知性を欠き、軍国主義や浅薄なアメリカ理解によって道を誤った」という率直な悔悟から出発しつつ、それは「全く自粛自戒し、過去の罪を懺悔し、個人としても又国民としても新しく出直して来なければならぬことをつぶさに悟った」⁽¹⁴⁾と主張する。その意味で政治家や軍人といった狭義の戦争責任者ばかりでなく、全ての人に贖罪の必要がある。そして、ここにキリスト教徒としての賀川の考えが登場する。人類全てが関わる罪の問題を前に、「他

人の罪科に対して連帯責任を負い、彼らを再生させる⁽¹¹⁾、すなわち賀川独特の表現でいえばイエスの贖罪愛に立脚すること。これを少しズラしてみれば日本人全体の罪過と軍部や政治家の罪科は重なり合い、そこに連帯責任という論理が入り込む（靖国の論理！）。このことを池田鮮は、「賀川豊彦は贖罪の行為を『尻ぬぐい』と表現しているが、足を洗うとは尻ぬぐいを意味していた。むろん中国人の失敗の尻ぬぐいではなく、日本軍、日本人の罪のつぐないである⁽¹²⁾」と表現する。はしくも「尻ぬぐい」という表現を使うことで、政治的な日本人の罪というなかに贖罪の意味を含ませ、加えて個人としての宗教的、道徳的な贖罪もここに包摂した。池田は自身の中国人との深い個人的関わりを背景に、こうした賀川の問題理解には疑問を投げかけた。東久邇の総懺悔理解に宗教的な動機は無い。繰り返しになるが、それを賀川は概念の敷衍解釈をほどこして、自身の主張する宗教的な贖罪愛の理解と結び付けた。

賀川は、国民に戦争責任を押しつけるものと不評をかった「一億総懺悔」の頃から、東久邇宮が政治的精神運動でと言ったことに対して、総懺悔は「民間運動でやりましょう」と考えていた。それが……参与を引き受けた後のいつの頃からの考えであったか定かではない。だが、賀川個人の意識には「一億総懺悔」と「キリスト教運動」は、ある時期から関連する意図がもくろまれていた⁽¹³⁾。

イエスの贖罪愛をここに読み込み、キリスト教精神にもとづいて戦後復興を図ろうとする、そうした意図をキリスト教界は当初、認識はしたものの評価する姿勢は低かった。それは何よりも信仰的な深まりのなかから出て

きた運動でなく、知的、道徳的反省によって促されたものであり、ことに進歩的文化人や政治家の動きに刺激され、まさに政治的に動いたもので、当時は「それを通して信仰の力が培われるという点が少なかった」⁽¹⁴⁾ゆえのことと解釈した。このことは総懺悔問題ばかりでなく、賀川の平和運動全体にも拡げることが可能で、それは戦前の賀川と比較した後世の批判のなかで示唆されている。

彼は世界連邦運動などに加わり、再び国際主義の擁護者となった。しかしこれは彼の戦前の立場への復帰である。彼の日和見主義の本当の現われと言ふべきなのは、むしろ彼が戦争中日頃の国際主義的態度を放棄したことであつた。平和主義者としての賀川の最もつりあいのとれた評価は、彼には確かに平和主義的な傾向があつたが、彼の平和主義は首尾一貫性においても、堅固さにおいても欠けるところがあつた。⁽¹⁵⁾

こうした傾向については、米沢も一億総懺悔に続く実践を、「当初のもくろみから外れた『一億総懺悔』運動に、参与賀川は、国際平和協会と道義新生会の民間運動を展開しながら、イエスの友会運動誌『火の柱』に、⁽¹⁶⁾総懺悔を、国際平和協会の機関誌『世界国家』に、⁽¹⁷⁾世界国家の主張を展開した。行動のあとに論理がくる、その⁽¹⁸⁾回帰の⁽¹⁹⁾繰り返しである」(傍点、引用者)と批判している。従つて、賀川に見られるこうした分岐と混同にもかかわらず、「国民総懺悔運動は一時全国民にかなり徹底して実行された。あれなくしては、大衆は虚脱状態から自暴自棄に陥り、新しい再建はとても不可能であつた」⁽²⁰⁾と見る黒田四郎の評価など、事実認識としても、論理的整合性からみても間違っている。人びとの多くは現在置かれているみじめな生活から一刻も早く脱出したく願ひ、ひたすら

将来の生活に眼を向けていた。だから賀川は「戦争のことばかり考えては何事も成し遂げられない」と応える。戦後復興に、全てを賭けてでも優先させたことに今日、理解を示すべき余地は有るとして、では戦争責任の問題は世間から忘れ去られてよいのかといえば、決してそうではない。賀川とて「戦争協力を反省していた」その契機が全く無かったわけではない。が、その場合問題とすべきは責任の所在がどこにあり、どのような内容と対応を示すべきなのかということ。だが、賀川がこうした方向に自身の思索と論理を展開していくことは無かった。「良心なくして勝利を獲得し、国が滅亡する前に良心を取り戻すことは、勝利の結果、却って亡国に接近するより優れてゐるのである。この道徳的反省こそ、日本再建の基礎石でなければならぬ」(一九四六年六月)と主張、もっぱら政治道徳、生活道徳の復権を目指した。その場合、「政治は道徳の為に存在せねばならぬ」という、その政治責任に触れたくんだりこそ注目しなければならない。なぜならこれが賀川の戦争責任論のコアと関連するからである。

私など初めからこの戦争には、本当に勝てるとは思わなかった。然しすでに始まった以上、国民の弱点を自分の弱点とし、個人として背負はねばならぬ責任を負って行かねばならぬと思つてゐた⁽¹¹⁾

つまり賀川は道徳的な「弱点」のあったことを反省しているのであり、この問題が解消すれば戦争責任から解放されと考えている。総じて、「良心的ではあるが、政治的には非力である」人びとにとっての戦争責任や加害者責任は殺害や虐待の直接当事者の場合とは異なり、どうしても観念的、抽象化の傾向からまぬがれにくいと

いうことは起こり得る。

確かに賀川は戦争に対する懺悔を表明しているけれども、それはどちらかといえば一般的、抽象的なものであって、具体性と徹底性に欠けるという印象は免れ難い⁽¹²⁾。

この点、賀川に近い人物としては、武藤富男が対照的な反応を示している。武藤は文官ながら戦争指導層の一員として内閣情報局第一部長となり、戦後公職追放となった。この「追放というものを謹慎閉門として受け取ったのです。しかしこれは現政府と、現政府に統括的指示を与えた連合軍とに対する懺悔と謹慎としてよりは、寧ろ神に対する懺悔の機会として、国民同胞に対する謝罪と謹慎とを表すものとして受け取ったのです。私は自分の戦争犯罪を神と国民とに対して最も深く意識します⁽¹³⁾」と語った。戦前の彼は皇国思想を傀儡国家満州の「国民」に宣伝、教化する国策の当事者として、あるいは司法官僚として辣腕を振るうことがあり、それに対しては深い反省を覚えざるを得なかった。これに比べると賀川の反省は具体性に欠け、個人帰責の論旨が一貫していない。次のような挿話はその一例。

一九四五年九月頃、賀川はアメリカの記者から、戦争犯罪者と目される人物の名を訊ねられたとき、「戦争犯罪者の最大の者は私です」と答えて、「はからずも双方で阿々大笑した」という。賀川には、この一五年戦争を手がけてきた戦争責任者と戦争協力者の意味する重大さが少しも分かっていなかったのではない⁽¹⁴⁾。

この挿話を最初に紹介したのは横山春一（『賀川豊彦伝』）であるが、その記述は素朴に賀川の責任感を礼賛したものである。この点、同じく賀川伝を著した雨宮榮一の場合は、多少の違いを見せた。すなわち「敗戦直後の賀川の活動も目覚しいものがあつたことは誰も否定しない。けれども不思議なことながら、彼はこの教会の戦争責任については『一億総懺悔運動』の中で問うことはしない⁽¹⁶⁾」という。罪の懺悔を宗教的な、個人の内面世界において行うだけなら、必ずしも難しいことではない。しかし、それを外面的な形、社会的な態度をとって行うとなれば、そこには様ざまな障壁が立ちはだかる。とりわけ敗戦直後の世相を背景とする時、「理想と現実のギャップに揺れ動きながら、現実秩序の重視を優先させ、戦前の言動を色濃く引きずり、物議を醸した反省の乏しい言動⁽¹⁸⁾」をとつたと見られることは充分にあり得る。河島幸夫もこの点について、「少なくとも外部にあらわれる形ではしなかった⁽¹⁷⁾」という。賀川の懺悔にはもうひとつ、検討すべき問題がある。つまり、「私は連合軍と戦争することが間違ひであるとは思つたが、東洋を占領する諸外国に罪があるとも思つた⁽¹⁸⁾」。戦争責任を突き詰めていくなから、欧米諸国の罪も存在しないわけではない。いや、大いにある。そこで責任を「問う」側にも、「問われる」側と同じ問題があると主張する。ここにこの世には絶対的な「善」が存在しないように、全く罪を免れ得る国民も存在しないという論理を持ち出す。ここに賀川には「問う」側と「問われる」側の戦争責任を同等の価値基準で判断する余地が生まれる。同じことは国内問題に置き換えた場合、責任を「問われる」政府や軍部と責任を「問う」被害者としての国民の間でも起こり得る。そして、ひとつの考え方として、次のような推論が成り立つ。

このような用語法は国家の指導者層と一般国民とを同一視し、一切区別しないところに端を発している。

特に戦後に登場した〈一億総懺悔論〉の實質は、〈一億贖罪論〉、〈全国民有罪論〉であり、裏を返せば同時に〈全国民無罪論〉をも意味したのである。⁽¹²⁾

賀川の主唱する懺悔は、論理的に見れば国民一人ひとりが主体的に、自らの行跡を省みたうえで、決断をともなうべきことであるが、それを「一億」(全国民)の問題に敷衍拡大したことで、「ひとり」の「決断」が「皆いっしょ」という大衆の行動綱領に代わっていった。本来一人称(自称)で語られる筈の告白が、三人称(他称)で語られ、その達成目標へと移行した。これは必然的に、次のような作用を生み出す。

総ザンゲの論理は押しつめると「五十歩百歩説」に帰着する。五十歩百歩説は五十歩と百歩のちがいが、況んや一歩と百歩の巨大なちがいに目をつぶることによって、結局、最高最大の責任者に最も有利に働らくことになる。⁽¹³⁾

日本が連合国に降伏した日は、天皇の勅諭が発表された日であった。詔勅発布の前日まで大半の国民は「いかに敵が焦慮の新戦術(原爆投下のこと、引用者)を実施しようとも、一億の信念の凝り固まった火の玉を消すことはできない」⁽¹⁴⁾という新聞論説に沿って事態を見守った。ところが同じ新聞の八月二三日「社説」には、敗戦の責任は「一億国民の共に負うべきもの」という記事が登場する。まさに「五十歩百歩のちがいが」がここに登場する。一億国民の総意によって戦いが始まり、そして今度は一億国民の総意による懺悔が行われるという理屈である。

以下において、我われは第二節で触れた「総懺悔」の状況説明について、より細かな分析を行いたいと思う。勿論主役は賀川その人である。東久邇首相は就任するや真つ先に「明治神宮に参拝……国体の護持ならびに道義と文化の高き民主主義的な平和国家としての新日本を建設し得らるるよう祈願」⁽¹⁸⁾（八月一八日）しただけで、あとに具体的な施策を立て、それに着手する用意をしたり、方針を立てたりすることはなかった。せいぜい軍隊の動員解除を行っただけで、「国内改革にはほとんど手がつかなかった。むしろその姿勢は無邪気とでもいいたいほどに保守的であつた」⁽¹⁹⁾。八月三〇日、新聞は一斉に首相の談話をトップ記事にして報道したが、『毎日新聞』によれば「一億総懺悔することが、わが国再建の第一歩であり、国内団結の第一歩」と信ずる旨語りかけ、あわせて国民道義の頹廃を救うことが必要であるという。『読売報知』の伝えるところによれば、より具体的な会話が記されている。

政府、官吏、軍人自身が、この戦争を知らず識らずに敗戦の方に導いたのではないかとも思はれる。この知らず識らずという意味は彼等自身はお国の為にしてゐると思ひながら、実は我が国が動脈硬化に陥りニツチもサツチもいかなくなって遂に脳溢血で頓死したのと同じやうな状況であつたのではないかと思ふ。それから更に国民道義の低下といふことも敗因の一つと考える。⁽²⁰⁾

こうした敗因分析をもとに、「この際は軍官民全体が徹底的に反省し、懺悔しなければならぬと思ふ。一億総懺悔することが我国再建の第一歩であり、我が国内団結の第一歩と信じる」以上、戦争責任も全国民が等し

く負うものであると結論した。頃日、『東久邇日記』には「夕方、賀川豊彦に面会し、私は『戦時中、国民の道義心が低下したから、キリスト教を通じて、道義心の向上に努力してもらいたい』と依頼したところ、賀川は引き受けてくれた」(八月二八日)とある。なぜ賀川にこの話を持ちかけたのか、そしてなぜ、彼はそれを受諾したのか。「国民総懺悔」を誰よりも早く主張していた石原莞爾に話を持っていくとあっさりとは断わられ、なぜかその時石原の口から旧知、賀川の名が出た。加えて戦前からの内務官僚であり、皇室との関係も深く、戦後は枢密顧問官であった関屋貞三郎からも賀川を登用したらどうかという示唆があった(『関屋貞三郎日記』一九四五年九月一日)。まもなく政府は民間からも内閣参与を任命する人事を発表、なかに賀川の名が登場する。こうした人事も含め、要路の動きを評して『読売報知』は、敗因の追究を忘れ、「大破局も案外国民の心に傷跡を残さずに、彼等が極めて器用にこれを通して簡単に適応を遂げてゐるという事実⁽¹⁵⁾」を見るにつけ、これではいけないのだという批判的社説を載せている。同社説は次のように此度の「歴史的变化に対する人間の適応は、須く深刻な反省と反芻を通して、心に成長の痕跡を残しながら、限らない苦悩を乗り越えつつ行はるべきものである」という世相批判を加える。そうした批判の対象となった世相について、参考までに半藤一利の思い出話を紹介しておく。

慟哭と嗚咽が遠ざかるにつれて、日本人は見事に変貌しはじめた。その勢いはすさまじいものがあった。いまや生きるための欲望に憑かれてしまった人々の関心のなかには、天皇も憲法もこれからの日本も、いや隣人も他人もなくなる。生きぬくために、自分のことだけしか考えられなくなる⁽¹⁷⁾。

内閣参与となった賀川がこの時考えた対策は道義新生会、国際平和協会を設立し、組織的な活動を展開することであった。

この二つの団体は、賀川が東久邇内閣参与の時、総理大臣から十万円の寄付を受け、日本の道義高揚と、平和主義の実現のために運動してもらいたいと頼まれた結果、組織した財団法人であった。⁽¹⁸⁾

このような総懺悔の勧めに対して庶民はどのような反応を示したであろうか。やはり半藤の回顧によれば、「なぜ、われわれが懺悔しなければならないのか、懺悔すべきは政府、軍部ではないのか、と厳しく考えた人はあまりいなかった」という。結果として官製懺悔は人びとの心に届くことにはならず、やがて実態のともなわない言葉だけがマス・メディアの間を飛びかう。戦争末期から敗戦直後にかけて庶民層（例えば町内会長等）が日頃感じていたこと、そして首相談話に何を感じたかという意識調査を行ったことが今日、「庶民指導層ノ意嚮」と題する警視庁報告に残っている。⁽¹⁹⁾ なかからいくつか拾ってみると、「今更乍ラ国力ノ低下ニ慄然タル有様ニシテ御聖断ノ有難サニ感泣シツツアルガ、極ク一部ニ於テハ、敗戦ノ理由ヲ述ベラルルノミニシテ建設的御論旨ニ乏シト落胆スルモアリ」「施策ノ上ニハ何等見ルベキモノガ無く、即チ言ツタ事が実行サレヌ憾ミガアツタ」。いまだ政治的な不満や政策批判はわずかな自覚状況にあり、その延長上に総懺悔の勧めがあったわけで、いずれ早晚、運動は空洞化していくことが予想された。それはGHQの指示で戦犯容疑者の逮捕が行われるようになって、戦争責任に対する国民の反応は下から運動化することがなかったことから分かる。つまり、国民一般の戦争

責任論と結びつかず、しかも国民の道義昂揚を意図した総懺悔はこれと別個に論じられ、やがて、そのいずれもが忘れ去られた。

責任追求を日本という国家の過去のもっぱら問題とすることに重ね合わせることは、実は、責任追求ではないし、むしろ逆のことである。それは、かつての「一億総懺悔」にも似て、もの言わぬ抽象的実体を糾弾することや、真の責任問題を回避してしまうことを意味するのである。⁽¹⁰⁾

やがて一億総懺悔の後、「指導者の責任を一方的な事実上の棚上げにして霧散させる欺瞞的な姿勢に対する反発が起こり、もはや大衆的な説得力を失っていた」と見る吉田裕の理解は、こと総懺悔に関する限りあてはまるどころではない。むしろ実態はなしくずしに消滅へと向かったものであり、内閣退陣とともに賀川の参与職も任を解かれ、自身はその後キリスト教伝道者として本来の姿に戻り、やがて組織能力をこちらで発揮していくことになる（既述）。

五 天皇制と賀川豊彦

戦後天皇制を論ずる場合、鶴見俊輔はそこにひとつの共通したパターンが見られるという。天皇制の存在理由^{レーゾン・データ}を説明するために、多くの場合、「まず比喩をもって来て、それを正当化するのに、すぐとんで超自然的力、権

威、あるいは効用に行く」⁽¹⁰⁾ 叙述記録が多くあり、なかでも「もつともよくみられるのは、天皇制を正当化するのに、すぐ効用をポンと出す方法」である。つまり、功利主義的な発想が制度を認めようとする傾向に付随している。その試みは、やがて時間を重ねることによって人びとの間に「そこはかたない安定感」⁽¹¹⁾を拡げていったという。同じことを賀川も「皇室は蚊帳のようなもので、フウワリ、フウワリと、風にも抵抗しないでいるが、なくてはならないもの」⁽¹²⁾だと解釈、イデオロギーから敷衍する天皇観とは別の捉え方(エートス)を示した。一九五九年一月、その「なくてはならない」理由に触れて、「僕は天皇制の必要と言うのに二つの理由がある」という。すなわち「一、経済的な効用からみて、大統領の選挙を何度もやって見よ、膨大な経費がかかる。二六〇〇年も続いた天皇制があれば結構じゃないか、外国の使者に会って貰うにも一番都合が良い。二、日本は天皇制があるお蔭で案外うまく治まっている。今の日本が天皇制を廃止すれば内乱が起ころ」⁽¹³⁾。つまり経済と政治の両面から天皇制は国家、社会に貢献することが少なくないという。こうした考えを表明したのは、当然ながら戦後であり、戦前にはみられない。しかし、だからといって「戦後になって、猛烈に天皇制の存続を求めた皇国精神」⁽¹⁴⁾の持ち主として賀川を見た倉橋克人の考えは必ずしも的を射ていない。どちらかといえば、戦後民主主義を象徴する天皇制観に立っており、そうした発言も少なくない。たしかに賀川の人生をトータルに眺めるなら、彼は非功利的な選択をししばしば行っており、その点からいえば、天皇に対する思い入れには人一倍深いものがあつたかも知れない。ある時「彼は語調を強めて言った。われわれは天皇を必要とする。……戦争の責任は国民と国会にある。天皇には責任はない」⁽¹⁵⁾。この点においても天皇擁護の立場を明確にしている。マーク・ゲインは賀川とのインタビューでここに触れる意見を聴いたとき、賀川から「抜け目なさだけは感じた。……彼の頭脳は、鋭く、最近の経歴に

対する私の質問をたくみに、かつ敏捷にはぐらかした⁽¹⁸⁾」ことを記憶している。その天皇制「必要」論は、全てが彼の功利主義的発想に由来するものかといえ、そうとばかりはいえない。むしろ、賀川のカリスマ教思想とその理解がここに深く関わっている。

質問、「キリスト教徒としての信仰の見地から、天皇が間違いを犯すことが有り得ると進んで言えますか」。

答え、「いいえ、そんなことは言えません」。質問、「それは天皇は常に正しいという意味ですか」。答え、「私はロマ書一三章を参照したい。そこで実質的に言っているのは『上からの力を与えられている権威には従いなさい』で、天皇はその権威です⁽¹⁹⁾」。

賀川はローマ人への手紙第一三章一節を根拠として政治的天皇制を宗教的に正当化するが、政治権力とキリスト教の関係を扱う聖書の教えに触れるならもうひとつ、使徒行伝第五章二九節に出てくる「ペテロの約款」と呼ばれる教えがある。それは上の権威に対して不服従の義務も時としてあり得るのだという指摘で、古来キリスト教と政治権力をめぐる論議としては、しばしばワン・セットになって問題とされた箇所である。それは「地上の政治的権威に対する関係において、内に緊縛されて強制を欠きえない側面と、神の栄光の下に限りない祝福を浴びる側面がつねに実体的には分離したい⁽²⁰⁾」緊張と対立を構成していることを意味する。そもそも信仰の自由が、学問や思想の自由にとって、その淵源になっており、なおかつ信仰が国家秩序を越えた視点に立っていることに思い至らなければならない。そうでないと、国家権力に抵抗する思想的、信仰的根底が定まらない。このことに、

カルヴァン神学を学んでいたにもかかわらず賀川は思いがそこに至らなかったのか、天皇の權威を絶対視すること、「天皇制そのものの欠陥を認めようとしなかった」ことは、同じ心性の表裏をなした。戦争責任を問う発想が生まれることなく、戦後日本の政治形態の選択にあたっては、躊躇することなく共和制ではなしに、君主制を選びとった。天皇制の擁護に関する限り、賀川の立場は戦前から戦後にかけて一貫したものであった。シルジエンは戦前とは異なり、戦後になると「天皇の絶対性の主張を和らげ、西欧式立憲君主制を奨励し始めた」というが、その精神的内面に特化してこの主張をあてはめるなら、必ずしも「絶対性の主張を和らげ」た跡は認め難い。天皇制に関する賀川の発言を追って行くと、まず共和制か、君主制かという選択についても、単純に新憲法の天皇条項をそのまま肯定しているわけではない。確かに神権天皇制とキリスト教信仰の、内面世界における棲み分けを前提としていることからいえば、それまでの賀川は限りなく天皇の絶対的權威を認めつつ戦前を歩んできたのであるが、その点戦後になって自己批判、ないし修正発言をしたかといえ、そういうことは一度もなかった。戦後の天皇制発言には、こうした観点から西欧式立憲君主制を説く場面が少なからず見られるが、次の記者会見はそうした一例である。

皇室の問題については、皇室の民主主義的態度と皇室制度の存続を強調した。(賀川に質問した、引用者)記者たちは皇室支持と天皇神権論(王権神授説、引用者)とを混同してゐた。天皇のもとに民主主義政治が行はれてゐることはイギリスやスウェーデンの例がある。キリスト教との関係も、天皇を神にまつりあげた従来

の日本主義者の偏狭さとは相容れないが、この誤った先入観を是正してゆくことが、キリスト教信徒の役割

であると、賀川は主張した。⁽¹⁵⁾

ここで「天皇を神にまつりあげた」戦前の神権天皇制の誤りを「是正」することこそがキリスト教徒に課せられた義務、役割であり、賀川はそれを積極的に行ったという。もしもそうならば、行ったとされる行動の軌跡を追ってみなければならない。敗戦直後の九月二二日、賀川は「君主制から民主主義の方へ」と題する文章を『火の柱』に載せ、改めて「主権の問題に就いて考えたい」という。左翼陣営を中心に共和制を需める声が高まるなか、「我々は飽く迄も立憲君主制を採らなければならない」と主張し、立憲主義、民主主義に加えて君主制を強調することによってひとつの立場表明を行った。翌一九四六年一月三日には「世襲大統領の形で、天皇制を保存する」といふと応え、天皇元首論を発表している。また民主主義についても、原理にさかのばれば君主制（天賦王権）と同様、キリスト教がその基盤にあることに喚起を促している。

本当の民主主義を予期せんとするならば、それはカルヴィンの通過したやうな霊的な、精神的な民主主義を掲げなければならぬ。だから私はこういふ霊的な精神革命を通過しない民主主義は無であり、従ってカー・マルクスみたいな唯物論的な民主主義は存在しないと思つてゐる。⁽¹⁶⁾

精神革命を経験しないで政治革命を実現することは不可能、デモクラシーの実現にそれは必要不可欠なことであり、賀川はこの「精神」に相当する活動を通じて、「友愛的、道德的、博愛的精神をもつて、これを創り上げ

たい⁽⁹⁶⁾」と考える。賀川の日本再建論は、国民性をよくよく考えたうえでなければ、本当のところ再建はできない。そこに天皇制の問題が介在し、これあってこそ「民主主義が順調な発達を遂げる⁽⁹⁷⁾」のであり、ましてそれは「民主主義の発達にとって邪魔にならない⁽⁹⁸⁾」。従って終生「天皇制護持は、思想的にも死守すべき課題として捉えられていた⁽⁹⁹⁾」。佐治孝典は天皇制と民主主義との関わりを「歴史に照らして理性的に考察することを怠り、何としても天皇制を歴史のなかで正当化させたいという願望が先行した、極めて感性的な民主主義観であつた⁽¹⁰⁰⁾」と推論するが、趣旨は分かるとしても果たして「感性的」なものとのみ言い切れるであろうか。あるいは倉橋も「終生、天皇制国体の疑似普遍性を賞揚し、それへの帰属意識から逃れ得なかつた賀川は、天皇美化の主情的陥穽の中で、その擁立に対する異常なまでの使命意識を自らに課する⁽¹⁰¹⁾」特異性を強調するが、これも果たして「主情的」特徴として「天皇美化の陥穽」に特化してよいものか。戦後における天皇制容認の声は新聞調査を見て分かるのとおり、圧倒的多数の国民によって支持されていたし、一九四五年一月二日、日本社会党の結党大会が開かれた時、浅沼稻次郎は国体擁護の演説を行い、賀川は天皇陛下万歳の音頭をとって会を締めているが、この唱和に接した荒畑寒村等左翼社会主義者は「憤慨して退場した⁽¹⁰²⁾」ひと幕がある。この「万歳」の意味をシルジェンは「天皇を支持するのは、封建主義にしがみついたためではなかつた。彼は天皇が民主主義への移行を和らげる国民統合の象徴であると信じており、立憲君主制に賛成であること⁽¹⁰³⁾」を明らかにした証詞にすぎないと説明する。これはこれで当然、といえども遠からずといった賀川評であろう。次に視点を変えて、封建期における儒教倫理を基盤とした「仁政」とのつながりに触れてみたい。明治維新の後、近代化が進む過程において、封建的儒教道徳としての「仁政」は衰退、消滅したかといえ、歴史はそうした方向に進んでいない。むしろ、これを天皇制による支配原理

に取り込み、継承したとみるほうが史実に近い。そもそも明治維新自体が『御一新』と『仁政』の天皇⁽¹⁶⁴⁾という捉え方をしている。「仁政」の実態がいかに貧弱なものであろうと、あるいはその政治的本質が、本来的な福祉と結びつく契機を待ち得ないものであろうと、時とともに「仁政」はひとり歩きを始め、やがてそれは実態化し、ために政策主体は必要に応じて、これを巧みに利用、育成した。例えば、賑恤^{しんじゆ}は物質的な恵与だけでなく、「万民を陛下の赤子として愛撫し給ふ」精神こそがその本質であると述べたのは、戦前のわが国社会事業におけるなかば通説といってよく、そこでは次のような説明がほどこされている。

億兆^{こくたう}翕^{あは}しく陛下の赤子として其所を得ざるものなきを期し給ふ大御心こそ、万邦無比なる我皇謨^{こころは}の大本であって、我国社会事業は実に此御仁恵を奉體し、其の徹底を期して画策実践するところに其の真髓がある⁽¹⁶⁵⁾

井上清の天皇制批判がこの点に触れ、「飢饉や流行病のときに、二階から目薬ほどのほどこしをすることが、どうして特にじまんするほどの仁政であろう⁽¹⁶⁶⁾」と嘆いたとしても、多くの国民はその「目薬ほどのほどこし」に感激し、かつその趣旨を受容した。封建期の名君政治が、儒教的徳目を体现する為政者によって担われ、「仁政」は「施与」と「撫育」を合わせ持ちながら、統治形態を形づくった。大多数の国民にとって「この撫育の精神に基く業こそ、天皇が祖先から継承する聖業であり、導民教化の基本をなしたものの如く解される⁽¹⁶⁷⁾」と見たことはけだし当然であった。撫育とは広く「慈しみ育てる、愛し、養うこと」(広辞苑)で、ここには人類が共通に抱く福祉観が意味され、それ自身天皇制に特化して結びつく根拠とはなり難い。神権天皇制が持つ統治技術としての

警察国家的暴力装置は、従順ならざる人びとの心を畏怖から恐怖へと導いたが、同時にその一方で、慈恵的統治技術は従順な人びとにとって、はなはだ心地よい存在としての役割を担った。

天皇制には、暴力と同時に「仁慈」の半面がある。頭をなぐるだけでなく、なぐった頭を別の手でなでる。この仁慈の虚偽性にメスを入れるのであれば、天皇制の本質はつかめない。^(原)

このような竹内好の天皇制批判と、例えば西谷啓治のような保守的思想家の天皇制擁護論を比べた場合、ともに天皇制統治は常に権力論と權威論から構成されていることが分かる。

政治権力を背景にもった形での權威に対する尊敬というものと、権力という背景のない天皇に対する結びつきの場合とは、同じ尊ぶといってもその気持ちにはどこか質的な違いがあるような感じがします。^(原)

「仁政」が慈恵的側面において具体化されると、やがてそれは制度となり、施与、恵与のシステムとして動きはじめる。と、庶民はそれを政治行為として受け止めるより、むしろ思想行為として捉える方向に向かう。そして、「原理をもっているものは、理性的な処理が可能となる。しかしそれが天皇制的精神構造に包まれてしまうと、原理が融解して、無責任の体系に同質化される」。つまり仁政は、近代国家の統治原理からいえば、確かにアモルフで無責任な政治体系と言えなくはない。そこで、この問題を別の角度から論じた後藤致人は、「象徴天皇制

の持つフィクション性」に関連して、「注目すべきは『精神的な支え』としての面での皇室の役割である。これは社会的に弱い立場にある人々への励ましといった具体的な行為の場面や、人々の憧れや理想の体現者といった解釈の幅が広い内容の場合もある」という。⁽¹⁰⁾ こうした特徴をもつ天皇制慈恵主義と賀川の関係に眼を向けてみよう。戦前、戦後を通じて「仁慈」豊かな天皇像を評価することにおいて、賀川はたいいていの社会事業従事者がそうであったように、これを積極的に受容し、評価する点においても人後に落ちることがなかった。一九四〇年一〇月、「皇紀二千六百年」という文章のなかで天皇を崇拜する思いをキリスト教徒の立場から綴っている。

全能者は不思議なる摂理を日本に傾け、皇統連綿御仁慈の限りを尽して民を愛し給うた、世界に比類なき統治者を日本に与え給うた。……皇祖皇宗の御人徳と上御一人の御成徳の然らしむる所以である……欧米に愛と正義が滅びるとき、我われは日本の国より世界救済の手を延して、人類社会再建の福音をのべ伝えるべきである。⁽¹¹⁾

皇室、天皇を尊崇する賀川は、「全能なる神の摂理」をここに見たのであり、天皇の仁慈を神の愛と見たてた。このことは同年に東京、青山学院で開催された「紀元二千六百年奉祝全国基督教信徒大会」に参集した二万人余の信徒の前に読みあげた、「皇統連綿トシテ彌々光輝ヲ感激ニ堪ヘサルモノアリ」という思いに重なり合う。翌一月二日、第一七回基督教連盟総会においても賀川は天皇制慈恵を賛美して熱弁を振るっている。聴く者をして、「説教者賀川豊彦氏ならでは言い得ざる天来の叱言、荒野に絶叫する声、悔悛の涙大地をうるほし、靈動

を覚ゆ」。そのうえで賀川は「非常時局ニアル我祖国ノ為ニ熱禱ヲ捧ケ東亜ニ於ケル新秩序ノ建設」を高調した。天皇の仁慈を高く評価する賀川は、その返す刀で東亜の新秩序建設を唱い上げる。こうした、戦時下の賀川を追っていくと「天皇（制）の存在が、彼の福音理解にとって対時的存在であったり、彼の宣教活動にとって『躰きの石』になるといった意識をもつことは、おそらく一度もなかった」⁽¹²⁾であろう。戦局が厳しくなるに従い「国家的非常時に直面していた時に、自国を愛せざるを得ない」のはけだし当然であり、祖国とは勿論天皇が統治する「皇国」のことであり、そこから慈愛を感じ取る賀川の言動を見るなら、時局がらみの戦局論を根本から見直すという発想も生まれよう筈がなかった⁽¹³⁾。このことは戦後における賀川の言動にも大きく作用していく。例えば一九四五年一〇月、天皇制の護持を唱えて「皇室は二千六百年間、かつて一度も国民に過酷な要求をされたことはない。常に慈愛に富んだ道徳的政治を以て国民に君臨遊ばされた」⁽¹⁴⁾ことを強調、「日本においては、主権は永遠に道徳即政治を把握し給ふ皇室を中心とせねばならぬ」⁽¹⁵⁾こと、すなわち政治と道徳を不可分なものとする徳治思想の重要性に言及した。

こうした天皇像は、戦前より賀川が理想としていたものであったが、（戦後の）巡幸の過程で天皇が演じた慈恵的な態度が、極めて政治的な意味合いを濃厚に持っていた事実など意に介さなかった⁽¹⁶⁾。

つまり、戦後巡幸を通じて「皇室の存在は道徳的存在であった。皇室が道徳即政治といふ深い基準をもつてゐた」⁽¹⁷⁾ことを踏まえたうえで、賀川は君主政と民主主義は両立すると信じた。従って、「日本において君主政体があつ

ても、少しも民主主義の発達に邪魔にならない⁽¹⁷⁾」⁽¹⁷⁾と言いつたのである。さらに賀川は「君主と民衆の連帯意識の具現」した姿をここに見ようとした。その「連帯」という関係は主権在民という憲法条項と比べた場合、特異なもので「国民道徳最後の審判者、又判断者として日本に於ては皇室に於て最も良き光を発見する⁽¹⁸⁾」という、天皇親政を予想する表現も見てとれる。例えば、「我々はこの慈父の如き主権者を尊崇せねばならぬ⁽¹⁹⁾」(傍点、引用者)とあり、こうした天皇制理解は一九四七年二月七日、天皇、皇后を前にして行われた「御進講」の内容にも反映している。

我が皇室に於かれまして、かくの如く御自ら、挺身して労働者、農民、漁民、及び貧しき者を救う為に、物資をお考へにならないで、社会に御奉仕せられんことを希望する次第でございます⁽²⁰⁾。

ではこうした賀川の天皇制慈恵主義を歴史研究者はどう批評したであろうか。小倉襄二によれば、これこそ「天皇制への順応―批判の不足―したがって、絶対主義にキリスト教社会事業がとらえられていること」を示す典型であり、つまるところ「社会事業の近代化にとつての自己放棄であつた⁽²¹⁾」と厳しく批判する。あるいは賀川と異なり、天皇制と民主主義は両立しがたいものであると考える岡山孝太郎も、賀川を含めた戦後キリスト教社会福祉の在り方を問題視する。

天皇制への妥協の歴史は、日本のキリスト教会と神学のアキレス腱として今もなお残されたままである。

……天皇を中心とした家父長制文化と容易に連結し得たために、福祉に対する天皇制による社会的保護と監督とを当然視する精神構造を助長したことによる。⁽¹⁸⁾

では制度としてではなく、人間としての天皇（昭和天皇）を賀川は同時代人として、どのように見ていたか、天皇制に対するそれと重畳する点もあるが、再度それを確かめておこう。「賀川は国粹主義者でも、独善的な民族的愛国主義者でもなかったが、天皇に対する尊崇の念は失ってはいなかった」というのが平均的な捉え方だろうが、その淵源をたどると、大宅壮一の少年時代における経験が浮かび上がってくる。大阪、茨木中学の生徒だった頃、大宅は神戸の貧民街で社会事業を行っていた賀川を訪ねることがあった。その時、大宅と賀川は天皇について語り合い、その時の印象を後に「彼の天皇支持は決して政治的なものではなかった」と言い、自分は彼から説得されなかったら、「もしかしたらテロリストの仲間に加わっていたかも知れない」と語る。早熟な大宅はこの頃アナーキズムに心酔しており、天皇に対する反感を強く抱いていた。賀川から縷々「天皇の憎み得ぬ」ことを説き諭され、その天皇観を大きく変えた。賀川はこのように、天皇の神性をそのまま信じたわけではないが、天皇個人のうちに宗教的な感情に近い尊敬心を強く抱いていた。だから近くにいた黒田は「理屈なしに、彼は天皇が好きであった」と言い得たのであり、天皇の背後にある天孫神話についても、単純に否定することはなかった。それは天皇個人から敷衍して、神社神道に対する賀川の宗教意識に及び、結果としてひとつの問題を残すことになる。

私自身の立場を明らかにしよう。私はいつ伊勢神宮を訪れようと、神としての天照大御神を拝むことはしない。わたしはしかしながら、帽子をとり、うやうやしく敬礼はするのである。……文部省の当局者はそれ以上は何も言わない。しかしながら、これを偶像崇拜とみなす宣教師たちがおり、摩擦が起こっている⁽¹⁸⁾。

これは賀川だけのことでなく、戦前におけるキリスト教徒の多くがとった国家神道に対する姿勢と見てよいが、戦後の今日どう見るか。鶴見の判断では端的に「単なる信仰とみれば薄弱なもの」だ⁽¹⁷⁾と言いつける。しかしこの点佐治は、天皇個人に対する親愛感が心裡の奥にあり、それが精神基盤を形成し、「こと天皇（制）⁽¹⁸⁾」に関しては、自らの信仰理解と歴史的洞察をもってきちんとその是非を検証しようという点は、はじめからなかった⁽¹⁹⁾と見る。時期を戦後に移して同じく天皇観を見ていくと、マーク・ゲインとの対話で、天皇個人に関わる心情を告白、戦争責任論を踏まえて次のように応えている。

封建制度には反対だが、賀川は天皇制には賛成だった。彼は語調を強めて言った。われわれは天皇を必要とする。……われわれには裁決者が必要だ。今上天皇は悲劇の人だ。私は天皇に同情する。⁽¹⁹⁾

それは倉橋が言うように、意識のなかでの天皇は政治的存在であると同時に、宗教、道徳的な存在だったという。戦後、世間の道徳的な荒廃が進んでいる時、天皇は賀川にとって救済的な存在であったのかも知れない。従って、ひとたび政治の渦中でもまれている天皇を見るや、賀川は天皇擁護は、キリスト教界にあって最も

急進的な例となった。

旧態を保持させながら、その存在意義を時局迎合的に弁証してゆく態度に終始してゆくことになる。そして、その中で最も政治的影響力を行使し、天皇制擁護をいち早く民間側から主張したのが賀川豊彦であった。賀川の天皇擁護が著しく個人的なものであり、人間としての天皇を深く敬愛する心情が契機になっていることは、「終戦詔書」に対する感想をみても分かり、「陛下は自らを犠牲にして、国民の為に復活の道を講ぜられたのである。この恩義に対しても我々は報ゆるところがなければならぬのではないか」と、封建期の御恩と奉公を彷彿とさせる関係理解を示した。それはさかのぼること二〇年前の天皇の即位大礼においても同様であった。一九二八年六月、即位の詔書のなかに勞使協調論のあることを読み込み、それは戦後の詔書においても同じ勞資協調を読み取って、その政治的姿勢の変わらないことを確信している。

真の社会とは昭和天皇が即位の折に發布されたあの美しい御言葉「共存共栄」、資本家も労働階級も同じ人間だ、自分だけが懐に入れて少し不景気になったから首を齧る。それでは共存共栄とはならない⁽⁹⁾。

このような「共存共栄」という「信仰が普遍化している場合、そこにはじめて法規に則った権力が、単に合法であるだけでなく、同時に正当な、言いかえれば被治者の服従を要求する資格のある権力として映し出される」政治的環境が生まれるのだとしたら、それは賀川が長年主張してきた労働組合論や協同組合論とも重なり合うも

ので、天皇制慈恵はその実態において、賀川の心情においてはばかりでなく、そうした理論や実践においても肯定される。賀川の天皇擁護論について、付言を続けたい。マッカーサーが厚木飛行場に到着して旬日の後、賀川は『読売報知』（一九四五年八月三〇日）に「マッカーサー総司令官に寄す」と題する公開書簡を寄せた。これは三日後に英字新聞『ニッポン・タイムス』に英訳された。当時としては日米双方において反響を呼んだめずらしい記事である。ここに天皇に対する個人的な思い入れと、多くの日本人を代弁した賀川の気持ちが綴られている。

陛下の詔書渙発の一分前まで全国民の戦意は燃えに燃え、陸海空の三軍の銃口が一樣に貴官各位の胸に向けられてゐた事も事実なのです。この相反した事実が陛下の御業によってピタッと一致して日本は次の時代へと進行しはじめたのです。

天皇の「聖断」によって戦争は一気に終結に向かった、つまり政府や軍部には出来なかったことが、天皇ひとりの決断によって可能だったことを占領軍最高司令官に分かつてもらおうとした。

陛下はあの御詔書でこの戦争の国民に及ぼす困難を尊い御身を以てお受けになりました。国民はこの詔書を拝して泣いてわが身を懺悔しないものは一人としてありませんでした。

これは後に天皇の戦争責任に関わる発言とみなされるもので、マッカーサーと天皇が会見した折にも周囲で議

論されたことである。シルジエンはこの発言について、国民の「天皇への忠誠心を具体的に説明した」⁽⁸⁸⁾に過ぎないというが、賀川としては戦争を終結させ、平和をもたらした天皇に向って、最大限の賛辞^{チン}を送ったと考えるべきで、「願くば閣下（マッカーサー、引用者）よ、日本人の特質を活かし、新文化、新世界へ邁進する日本に拍車をかけるとも、力の鞭を振る勿かれ」と訴える。この書簡について横山春一は、「天皇に対する日本国民としての心情が、鮮やかに浮きぼりされてゐて、敗戦に悩む国民に心のよりどころを与へた」⁽⁸⁹⁾と評価したが、賀川が国民に「よりどころを与へた」という指摘は正確さを欠き、また「陛下の御明示の如く」国民はすべからず「平和への奉仕にと直ちに回心した」という指摘も事実とはほど遠い。賀川の意図はむしろ天皇の免責、天皇制の擁護にあったとみるべきで、客観的に見たら、これは「すべての人が天皇の臣下であるという臣下意識を伴っている。自分が政治的な最高の責任者ではなく、天皇を輔弼^{ほひつ}する臣にすぎない。そこからは政治的な責任意識は出てこない」⁽⁹⁰⁾ことこそ問題としなければならず、わが国における近代化の過程でキリスト教の果たした政治改革的役割を充分に知っていた筈の賀川のような人物においてすら、実はこうしたことに気がつかなかったことは、今日よく考えなければならぬ問題である。当面のまとめをするなら、佐治の指摘を参考例として紹介し、これに代えたいと思う。

賀川は、天皇の名によって行われた戦争の真因と罪責を究明し、その禍根を断つことに思い至ることはなく、ひたすら罪責の根源にあった天皇を擁護することに努めたのであった。そして同時に、それは当時の日本民衆の心情に仮託し、賀川自身の天皇に対する偽らざる心情を吐露するものであった⁽⁹¹⁾。

付・補論として

これまでとりあげたテーマについて、個別事例を通じていくつか補論を試みておきたい。まず、反戦、平和主義者であった賀川が一九四三年一月、九日間にわたる東京憲兵隊の取り調べを受けたが、その契機となったのは良心的兵役拒否者石賀修が、自身の主張をするに際し、賀川の影響を強く受けたことにある。この石賀問題については日本友和会（FOR）の幹部も呼ばれて、兵役拒否を石賀に撤回させようと迫ったがうまくいかず、ついで賀川が呼ばれ、彼も撤回の勸説を行った。この時の体験を石賀は後に、「高名なクリスチャンたちの、神よりもオカミを恐れるかのような言動があさましく、情なかった。私は年がいもなく涙を流した」、そして、「わたしは賀川氏の説得的なことばに耳をかそうとせず、ダダッ子のように泣きわめいて、近くの憲兵たちを驚かせた⁽⁸⁾」という。賀川は同じ頃ランズベリー宛書簡を書いているが、そのなかで戦争肯定ばかりでなく、「日本人の凡てが殺戮され、私唯一人となっても東洋の独立と自由を、日本を通じて守り通さねばならぬ決意を堅くした⁽⁹⁾」と記している。既述したように、この文章はそれ自体転向宣言と看做すことに無理があり、元来「私は平和を愛する」「米国に渡り平和の為に努力した」事実を肯定している。だがここで問題とすべきは、戦後になってもなお、この時の行動についてひと言も言及しなかったこと、つまり意図的に無視したか、あるいは忘却のかなたに追いやったかという問題が残されている。次も補論である。馬島憊が医師として賀川の「貧民窟」伝道と救済活動を支えたことはよく知られている。ところが考え方の違いや性格が合わないため、両者はやがて袂を分かち、別々の途を歩んだ。

賀川と馬島とだが、最初から人間的には対蹠的だった。一時の感激、そしてまた反体制的志向の実践において一応の共鳴はえられたのだろうが、両者緊密な協力がそう長くつづくとは思えなかった。果たしてまもなく次第に別れ、戦前にすでにかなり辛辣な賀川評を聞くようになっていった。⁽³⁰⁾

この馬島が戦後、アメリカ側立ち合いのもとで署名した宣誓口述書があり、そのなかの戦時下における賀川の考え方を記した部分を読むと、アメリカを攻撃し、日本を全面的に正義の側に置いて語ったそのくだりを、後にマーク・ゲインが引用している。

私とドクター賀川とは二十五年以上の交友がある。開戦のしばらく前のことだったが、私は彼にはなほだししい幻滅の悲哀を感じた。私が彼に軍国主義者⁽³¹⁾もがアメリカとの戦争へ突入しようとしていると言ったら、驚いたことには彼は「開戦の暁には私は戦争を支持する」といった。私が反対すると、私のことを卑怯者だと罵った。開戦後一年ほどのある日、賀川は日本はたいへん強くて勝利への道を突進している。われわれは勝利のためにあらゆる協力をしなければならなかったと言った。その時以来、私たちはお互いに疎遠になり、一九四五年四月まで相逢う機会はなかった。⁽³²⁾

そして敗戦間近な一九四五年七月、再び会う機会があり、この時も二人は喧嘩別れをしている。その時、「私は賀川に、われわれは敗れた。私たち社会事業に志す者は戦争を止めなければならぬ」と国民によびかけるべき

だと話した。有力な指導者としての賀川こそ戦争反対の叫びをあげることができ、またそうしなければならぬと説いた。二人は激しく言い争った。賀川は、われわれは戦いつづけなければならない、よし竹槍で戦うにしても、と言った⁽⁸⁰⁾。賀川に対する官憲の監視も厳しくなっていたことであろうから、当局の忌諱に触れる発言は極力慎まなければならなかったとして、また「すべての事業とそれに連なる人びとを官憲の弾圧による破滅へと導くことができなかった」⁽⁸¹⁾ことも理解できるとしたうえでいえば、にもかかわらず馬島が証言する積極的主戦論をなぜ説くのか、分らない点は少なくない。さらにもうひとつ。『雲の柱』の終刊号で、「理想は理想である。しかし、理想のために国法を破ることは聖書も禁じてゐる。それで私は事変発生以降、我々は一人になっても国を守らねばならぬことを高調してきた」という。「事変発生以降」というからには一九三七年夏もまもない頃のことであり、その頃はまだ反戦、平和運動や、それに関する文章を書き、講演もできたから、この問題では彼は既にダブル・スタンダードを持していたことになる。戦後になって、横山は賀川のそうした理解し難い行動について、質問を投げかけた。すると賀川は聖書のローマ人への手紙第九章三節を引いて「もしわが兄弟、わが骨肉のためならんには、我みずから詛われてキリストにすてらるるも、亦ねがうところなり」という一節を示し、あとは黙って説明をしなかった。この時横山は賀川が罪を甘受しようとしていたこと、いわばイエスが十字架にかかったように、自分もその罪を我が身に引き受けるのだと解釈し、納得したという。しかし、この話は、その後の行動をふまえるならどう読んでも無理な点があり、賀川のとった行為は戦争で苦しむ人びとの苦悩を我が身に引き受けるがための態度変容を示したものとはいえない。しかも賀川自身は自らをイエス、そしてパウロになぞらえたうえで、キリスト教徒としての真骨頂を示したというが、はたしてそうか。

「わが兄弟、わが骨肉の為ならんには、たとひ詛はれてキリストに棄てらるるとも、わが願うところなり」とキリストの使徒パウロは叫んだ。国難到る日、キリストの徒なるが故に晏如として自らを衛ることは許されない。中傷も誤解も、誹謗も問題ではない。君国の為には、たとひキリストに棄てられても国に殉ずる覚悟がなければならぬ。キリスト精神はこの矛盾を乗越えて行く精神そのものである。⁽³⁰⁾

聖書解釈の是非についてここでは論じないが、ただ国家神道とキリスト教の間にある両立し難い原理的相剋については、このような対応を図ることによって、戦時下の皇国臣民としての責務を全うすることができたことは事実である。皇国臣民としてのキリスト教徒が採ったやむにやまれぬ苦肉の策であるともえなくもないが、賀川の場合、はたしてそうか。多分そうではないだろう。自身について言えば、彼は「偶像礼拝について」次のような説明をしている。

我々基督教を信仰する者は偶像を絶対に礼拝しない。勿論現在もしてゐないのである。然し乍ら日本国家で謂ふ神宮、神社、仏閣等に対しては頭を下げてゐる。これは形式上偶像礼拝になるかも知れないが、内務大臣から神宮皇陵、神社仏閣に対し我々の祖先を祀ったものであり、国民の義務とし、祖先崇拜の意味に於て礼拝せよと諭告されて居り、バイブルにも上なる司に従へといふことを明示されて居り、一般人と同様何等異なる所はないが、これは要するに信念の問題だ。⁽³¹⁾

むすびに代えて——もうひとつの謝罪

一九五二年一月、韓国政府は「海洋主権宣言」を発表、日本海から東シナ海にかけて世にいう『李承晩ライン』を設定した。この数カ月前の一九五一年一〇月、板門店における休戦会談を経て朝鮮戦争はようやく終結にむかった。ところが今度は李ラインの設定によって、日本と韓国の間には海洋漁業権をめぐる軋轢、対立が生じ、まもなく統治外交問題に発展した。韓国国防部はライン内に侵入した日本籍船を、主として漁船を捕獲し、ためにその過程で日本人の犠牲者が出たり、多数の漁民が抑留される事態になった。日本国内では漁業関係者を中心とした「李ライン排撃行動大会」が開かれるなど、両国の間には緊張関係が高まり、政府は対策に苦慮した。頃日、すなわち一九五五年二月八日、賀川は『毎日新聞』に「李承晩大統領に訴える」と題する公開書簡を寄せ、それがにわかには世間の注目するところとなった。要旨は次のようなものである。まず書き出しに「私は東洋平和のために閣下の良心に訴えます。大韓国と日本との関係を平和に導いて下さい」とあり、民間人の立場で大統領に請願する書簡になっている。二人の間にはともに主義を同じくするキリスト教徒という共通項が存在した（二人ともプリンストン大学神学部を卒業）。

閣下はキリストの弟子として、ダビデ王の寛容を持っていただけだと思います。……日本人が閣下を虐待し、閣下の国民を迫害したことを、私は、キリストの名によって、閣下におわびし、閣下のキリスト精神に訴えて、お赦しをこうものであります。

植民地統治時代の韓国民に対する迫害に言及し、それを日本の罪と認め、謝罪の気持ちを伝え、かつ「日本海の漁民は大韓国に近いために、対馬海流を利用して、これまで漁業をしておりました。それが近年、生活難に苦しみ、眼もあてられぬ状態」にあることを訴え、善処してほしい、あわせて両国の平和的友好関係の構築を求めた。前段でキリスト教徒として謝罪を行い、後段で日本人漁民の漁業権保証を求めている。この時の謝罪について河島幸夫は、「幸いなことに、賀川にとつてより明確な形で戦争責任を告白し、謝罪を表明する機会は、敗戦の一〇年後に訪れた⁽²⁶⁾」こと、とりわけ「迫害を加えたことを謝罪」しているのは、注目すべきことであるという。同月二一日の同紙には李承晩からの返書が、やはり公開書簡という形で掲載された。「あなたはその手紙で、日本の四〇年にのぼる朝鮮支配」に対する謝罪の意を表明されましたが、これは私の注意をひいた知名な日本人の最初の発言であります」。またこの問題について「日本政府ははっきりした言葉で我々の心をやわらげようとしませんでした」と、政府に対する不満をにじませた。加えて「あなたの誠実なメッセージ」をもとに、日本との平和関係の改善を切望すると結んでいる。ここから分かることは、謝罪はそれ自体が主題ではないということ。李承晩ラインの撤廃という政治問題が中心にあり、謝罪はそのきっかけになっているということ。つまり、はじめに謝罪ありきではないのである。それまでの一〇年間国内においては、中国、朝鮮をはじめとする近隣諸国を侵略したことに對する反省、謝罪の動きが他処において、他の人びとによるそれがなかったわけではないが、しかし謝罪の志を持って、はっきりと公の場において発言した事実は評価されてしかるべきであり、国家間における損害賠償や謝罪要求はこの頃、ようやく政治的なテーマとなりつつあった。その意味では政治的にみて意義のある行為であった。しかしそれは無条件、全面的な戦争に対する、植民地支配に対する謝罪からよほど遠いもの

であったことも確かである。本稿との関連でいうなら、政治的な謝罪と宗教的な謝罪の関係があいまいかつ重なり合って機能している。シルジエンは言う、「賀川について最終的な分析の結論を言えば、当時の賀川への信仰のほう、賀川自身よりも大きかったということである。それは、人類の未来への信仰こそが、戦争と貧困の地獄から人類を引き出すことができるという信仰であった」⁽²⁰⁾（傍点、引用者）。

註

- (1) 土肥昭夫『歴史の証言』教文館、二〇〇四年、四二二頁。
- (2) 戒能信生「賀川豊彦と日本のプロテスタント教会」『日本の神学』第五号、二〇一三年九月、一八七頁。
- (3) 土肥昭夫、前掲書、一八六頁。
- (4) 佐治孝典「土着と挫折―近代日本キリスト教史の一断面」新教出版社、一九九一年、一四二頁。
- (5) 山折哲雄「抑圧された賀川思想の回帰」『』第一五号、二〇〇九年四月、三〇―三一頁。
- (6) 米沢和一郎「賀川豊彦の戦後」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第四〇号、二〇〇七年、二三三頁。賀川を直接に、しかし距離を置いて眺めたキリスト教徒の発言として、ここに矢内原忠雄と武田清子を取り上げてみたい。矢内原はその日記（一九四二年一月一日付）に、賀川の発行する『信仰者日記』について、次のような感想を記している。即ち、「第一、賀川氏の一日一思想が困る。氏の文には全く靈感が無い。毎月始めの挿画に至っては言語道断の没趣味。氏の文も画も俗気紛々である」（矢内原忠雄全集、第二八巻、岩波書店、一九六五年、七四五頁）。戦後まもなく、賀川の講演を聴いた武田清子の感想。「生物学から宗教哲学らしい領域にまで体系なしにとび歩く散漫な話は、どう考えても、何をきいたのかわからず、どうしてこの人がそんなにえらい人なのかわからなくて戸惑った思い出は、いまだに印象深い」（思想の科学、一九六〇年一月、五五頁）。
- (7) W・アキスリング『軛を負いて―いちアメリカ人の見た賀川豊彦苦闘史』（志村武訳）白聖社、一九四九年、二〇四頁。
- (8) 賀川豊彦「キリストと『涙』と私の問答」『世界国家』第一巻四号、一九四七年九月、一八頁。

- (9) 賀川豊彦「身辺雑記」一九四〇年九月、『賀川豊彦全集』第二四卷、キリスト新聞社、一九六四年、三二三頁。
- (10) 「賀川豊彦全集」第二〇巻、キリスト新聞社、一九六三年、四六〇頁。
- (11) 太田雄三はこの序文を指して、「太平洋戦争中には国家主義的風潮に屈して……(この)序文」(太田雄三『内村鑑三』研究社出版、一九七七年、三四四頁)を書いたというが、既述したことから分かるとおり、この時期になって「国家主義的風潮に屈して、とうとうこういう詩集を書いた」という説明は、その時期の文章全体を考慮すれば、理由づけとして無理がある。
- (12) 長年反戦、平和主義者としてみられた賀川のイメージからは想像し難いことだが、事実はそういうことである。
- (13) 鶴見俊輔の解釈によれば、この問題は次のようなところに帰着する。すなわち「もし私たちが一九三一年から四五年に日本に起った転向現象全体に『裏切り』というこの呼び名をつけ、悪としてかたづけしてしまうならば、私たちは誤謬のなかにある真理を掘い出すという機会を失うことになります。私が転向研究に価値があると考えるのは、まちがいのなかに含まれている真実が……大切だと考えるからなのです」(鶴見俊輔『戦時期日本の精神史』岩波書店、一九八二年、二四頁)。
- (14) 「賀川豊彦全集」第二四巻、キリスト新聞社、一九六四年、四一二頁。
- (15) 「特高資料による戦時下のキリスト教運動」第三巻、新教出版社、一九七三年、二二頁。
- (16) 賀川豊彦「国難に殉ずるもの」「火の柱」、一九四三年一〇月一〇日、一頁。
- (17) 賀川豊彦「永遠の進撃」「火の柱」、一九四四年三月一〇日、一頁。
- (18) 賀川豊彦「国土防衛への挺身」「火の柱」、一九四四年四月一〇日、一頁。
- (19) 「特高資料による戦時下のキリスト教運動」第三巻、新教出版社、一九七三年、二二八頁。
- (20) 賀川豊彦「米国の宗教は基督精神に非ず」「火の柱」再刊第二号、一九四五年七月二〇日、二〇三頁。同じ頃、日本基督教団戦時活動委員会の委員長であった賀川は「一、戦争目的が正しい。二、アジアがついてゐる。三、国内が統一してゐる。四、特攻精神がある。五、ロケット砲弾に人間が乗って行く科学精神を持つてゐる。……全能者はかつては奴隷民族であったイスラエルを昼は雪の柱、夜は火の柱をもって守りたもうた。その保護は今日も皇国の上に在ることを確信する」と述べている。(『思想の科学』思想の科学社、一九八四年一月、三三頁を参照)。
- (21) 黒川徳男「日米交渉と賀川豊彦―対外政策における平和主義者」『近代日本の形成と展開』(巖南堂書店、一九九八年)を参照。
- (22) 「特高資料による戦時下のキリスト教運動」第二巻、新教出版社、一九七二年、一五〇～一五一頁。

- (23) 太田雄三『内村鑑三』研究社出版、一九七七年、三五四頁。
- (24) 雨宮榮一『暗い谷間の賀川豊彦』新教出版社、二〇〇六年、三二五頁。
- (25) 河島幸夫「賀川豊彦」『西南学院大法学論集』第一八卷一号、一九八五年、六八頁。
- (26) 挫折論に反対する論者としてはW・アキスリングがいる。彼によると「全く自分一個人としてならば、軍閥に対して正面から反撃の矛を向け、その結果について十分な責任をとることが出来たが、キリスト教の教会を代表し、その存廃を一身に荷ってゐることを考へれば、余り自分勝手な言動をなすことは出来なかった」(W・アキスリング、前掲書、二〇六頁)がため、どうしても「教会がこの軍国主義の風を切り抜けて行ける様に自らの身を処して行かねばならなかった」(同書、二〇七頁)が故であるという。
- (27) 土肥昭夫「賀川豊彦の部落差別とキリスト教伝道」『賀川豊彦の全体像』神戸学生・青年センター出版部、一九八八年、一七二頁。
- (28) 佐治孝典、前掲書、七四頁。
- (29) 『賀川豊彦全集』第二四卷、キリスト新聞社、一九六四年、三一三頁。
- (30) 河島幸夫「賀川豊彦と太平洋戦争」松沢資料館編『日本キリスト教史における賀川豊彦』新教出版社、二〇一一年、二〇三頁。
- (31) 倉橋克人「賀川豊彦」同志社大人文研学研究所編『近代天皇制とキリスト教』人文書院、一九九六年、三四一頁。
- (32) 『火の柱』第一六九号、一九四三年一〇月一〇日、一頁。
- (33) 『火の柱』第一七五号、一九四四年四月一〇日、一頁。
- (34) 安藤肇『あるキリスト者の戦争体験』日本YMCA同盟出版部、一九六三年、一一五頁。
- (35) 安藤肇『深き淵より』キリスト新聞社、二〇〇五年、一二三頁。
- (36) 安藤肇『戦争協力によって日本基督教団は何を失ったか』教会の戦争責任・戦後責任『いのちのことは社、二〇〇八年、五七頁。
- (37) 安藤肇『深き淵より』キリスト新聞社、二〇〇五年、一六二頁。
- (38) 安藤肇『あるキリスト者の戦争体験』日本YMCA同盟出版部、一九六三年、一一八頁。
- (39) 安藤肇『戦争協力によって日本基督教団は何を失ったか』教会の戦争責任・戦後責任『いのちのことは社、二〇〇八年、五八頁。
- (40) 安藤肇、前掲書、一〇二頁。
- (41) 鶴見俊輔、前掲書、九七頁。

- (42) 鶴見俊輔『転向研究』筑摩書房、一九七六年、一〇頁。
- (43) 丸山眞男『丸山眞男座談』第四卷、岩波書店、一九九八年、三一九頁
- (44) 雨宮榮一、前掲書、三〇九頁。雨宮の言う「自発的な転向」は、範疇としては「転向」でなく、正しくは「回心」と呼ぶべきであり、そもそも「転向も回心とともに、何かから何かへの信条の変化です。けれども回心の場合には、アクセントは何ものかへの、新たな帰依に置かれるのですが、日本における転向は、何ものかからの、離脱に決定的な重点が置かれます」(丸山眞男『丸山眞男集』第一〇巻、岩波書店、一九九六年、二五〇～二五一頁)。
- (45) 雨宮榮一、同書、三〇七頁。
- (46) 雨宮榮一、同書、三〇八頁。
- (47) 雨宮榮一、同書、三一一頁。
- (48) 雨宮榮一、同書、三〇五～三〇六頁。
- (49) 雨宮榮一、同書、三〇九頁。
- (50) 土内俊介・荻原八郎「賀川豊彦の再評価に関する一考察」『四国大学紀要』第四二号、二〇一四年、九八頁。
- (51) 米沢和一郎「戦時下、賀川豊彦の平和運動」『月刊部落問題』第二六三号、一九九八年一月、四四～四五頁。
- (52) 小林正弥「愛の実践者・賀川豊彦の思想的意義」隅谷三喜男『賀川豊彦』岩波書店、二〇一一年、二四二頁。
- (53) 横山春一「賀川豊彦伝」キリスト新聞社、一九五一年、四〇七頁。
- (54) 横山春一、前掲書、四〇八頁。
- (55) 松沢資料館編『日本キリスト教史における賀川豊彦』新教出版社、二〇一一年、三〇五～三〇六頁。
- (56) 『賀川豊彦全集』第二四巻、キリスト新聞社、一九六四年、三三三頁。
- (57) 河島幸夫、前掲書、五七頁。
- (58) 河島幸夫「賀川豊彦と太平洋戦争」松沢資料館編『日本キリスト教史における賀川豊彦』新教出版社、二〇一一年、一九一頁。
- (59) 河島幸夫、前掲書、二〇〇頁。
- (60) 河島幸夫、同書、六二頁。
- (61) 丸山眞男、前掲書、三二四頁。

(62) 鶴見俊輔「序言・転向の共同研究について」『共同研究 転向』上巻、平凡社、一九七八年、六頁。

(63) 太田雄三、前掲書、三六八頁。つまり、「転向は信条の変化だといわれる。だが、信条というのは個人のアイデンティティのなかに深く浸み入り、むしろ個人のアイデンティティを形成する中核となるほどのものであろう。もしそうなら、信条の変化はアイデンティティの変化、断絶、飛躍を意味することになろう」(間宮陽介『丸山眞男を読む』岩波書店、二〇一四年、一八八頁) はずであるのに、そうした形跡を全く示していないことが、賀川における戦前から戦後に通じて、変らぬ歩みの特徴である。

(64) 桑田秀延「日本基督教の問題とその理解」『宗教研究』第六卷二号、一九四四年を参照。

(65) 渡辺信夫『戦争の罪責を担って』新教出版社、一九九四年、一〇三頁。

(66) 賀川豊彦『涙壺のささげもの』『キリスト新聞』(一九五八年二月六日)。

(67) 日本基督教団「懺悔更生運動の趣旨」、一九四五年九月二〇日。

(68) 小林正弥「解脱」隅谷三喜男『賀川豊彦』岩波書店、二〇一一年、二四四頁。

(69) 森岡巖・笠原芳光『キリスト教の戦争責任』教文館、一九七四年、一二五頁。

(70) 『日本基督教団史資料集 第三巻』日本基督教団宣教研究所、一九九八年、五頁

(71) 戒能信生「敗戦直後の賀川豊彦」松沢資料館編『日本キリスト教史における賀川豊彦』新教出版社、二〇一一年、三四一頁。さらに「それは、なにより新日本建設のために共に立ち上がりという呼びかけであり、敗戦直後の混乱の中にうずくまっている人々に対する日本再建の同志を募るアピールである。そしてここにこそ、新日本建設キリスト運動における賀川のメッセージの核心があった」(同書、三七五頁)。

(72) 土肥昭夫『天皇とキリスト』新教出版社、二〇一二年、五七頁。

(73) 戒能信生、前掲書、三七八頁。

(74) 『火の柱』、一九四六年一月二〇日、一頁。

(75) 安藤肇『深き淵より』キリスト新聞社、二〇〇五年、一六七頁。

(76) 佐治孝典、前掲書、九〇頁。

(77) 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、二〇一〇年、五一三頁。

- (76) 同様の指摘は雨宮榮一『暗い谷間の賀川豊彦』新教出版社、二〇〇六年、三五三頁にも見られる。
- (79) 隅谷三喜男「戦争責任をめぐって」『J OCS』第二八二号、一九九五年七月を参照。
- (80) 鈴木正久による教団の「戦争責任告白」『月報』、一九六七年四月から。
- (81) 座談会『現代日本のキリスト教』創文社、一九六一年、一〇三頁。隅谷は別の座談会で、「それが一人一人の個人の中ではなくてに人格化されない、そういう点では戦前と戦後とで、天皇個人の地位がどうなったかというようなことは別に、どうも私は基本的な変化が起ったように思えない」(西谷啓治他「戦後日本精神史」、創文社、五三頁)という。
- (82) 戒能信生、前掲書、三七六頁。
- (83) 『火の柱』、一九四四年二月一〇日、二頁。
- (84) 『火の柱』、一九四四年三月一〇日、一頁。
- (85) 日本基督教団は一九四四年四月、教団統理富田満の名前で『大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰』を発表している。国内はもとよりアジア諸国のキリスト教徒に向け、「我らを一つに結ぶ鞏固なる紐帯」を形成し、「共同の敵に対する共同の戦い」を遂行すべきことを強調した。
- (86) 『火の柱』、一九四五年六月二〇日、二頁。
- (87) 小南浩一「戦時下賀川豊彦の思想と行動」『北陸法學』第九卷二号、二〇〇一年七月、七七頁。
- (88) 河島幸夫「賀川豊彦と太平洋戦争」中川書店、一九九一年、三〇〇～三一頁。
- (89) 一九三四年二月八日に書かれた『著者新序』には、次のような謝罪の言葉がある。「孔子や墨子を生み出した国民の皆様よ、お許しください。日本民族は鉄砲を棄て、十字架の愛の上で目覚める日は、きつといつか来るでしょう。現在私は謝罪することしかほかに何も考えられません」(『賀川豊彦研究』第五三号、二〇〇八年六月、三九頁)。一九三一年一月、約一カ月中国を訪問し、各地を回って大学、その他で講演を行い、あるいはキリスト教団体の会合に出席した際にも、こうした発言は行われている。なかでも上海における大学講演では、「私は、私と日本に対して許しを乞いたいのです……日本の過ちは軍部の指導者の過ちであると考えていただきたい」と述べ、謝罪の意思を表明した。しかし、講演その他で賀川が謝罪的発言を行う場合、その多くは英語で行われており、それが日本語に逐語翻訳されたり、国内で公表されたことはほとんどない。
- (90) 布川弘『平和の絆―新渡戸稲造と賀川豊彦、そして中国』丸善、二〇一一年、一五四頁。

- (91) ロバート・シルジェン「賀川豊彦―愛と社会正義を追い求めた生涯」新教出版社、二〇〇七年、二七七頁。
- (92) ロバート・シルジェン、前掲書、二八七頁。
- (93) ロバート・シルジェン、同書、三五九頁。
- (94) 松谷曄介「賀川豊彦と中国―『宗教使節』をめぐる」『キリスト教史学』第六七号、二〇一三年、一一八頁。
- (95) 黒田四郎「人間賀川豊彦」キリスト新聞社、一九七〇年、二〇一頁。
- (96) マーク・ゲイン「ニッポン日記」(井本威夫訳)筑摩書房、一九六三年、九七頁。
- (97) 松谷曄介、前掲書、一二六頁。
- (98) 松谷曄介、同書、一二五頁。
- (99) 羽仁説子「妻のころ」岩波書店、一九七九年、一五七頁。
- (100) 『賀川豊彦全集』第三卷、キリスト新聞社、一九六四年、二八頁。
- (101) 野田正彰「戦争と罪責」岩波書店、一九九八年、八一頁。
- (102) 神戸学生・青年センター編「賀川豊彦の全体像」同出版部、一九八八年、一七四頁。この点については、金丸裕一「賀川豊彦の中国」(キリスト教文化、二〇一六年春季号、四六頁以下)が参考になる。
- (103) K・H・シエル「賀川豊彦―その社会的・政治的活動」(後藤哲夫訳)教文館、二〇〇九年、一七三頁。
- (104) 松谷曄介、前掲書、一〇九頁。
- (105) 加藤周一「戦後日本・占領と戦後改革」第五卷、岩波書店、一九九五年、一〇頁。
- (106) 『賀川豊彦全集』第二四卷、キリスト新聞社、四一八頁。
- (107) 賀川豊彦、前掲書、四一八頁。
- (108) 横山貞子「キリスト教の人びと」思想の科学研究会編『共同研究 転向』中巻、平凡社、一九六〇年、三六二頁。
- (109) 横山貞子、前掲書、三六二頁。
- (110) 『賀川豊彦全集』第二四卷、キリスト新聞社、四一六頁。
- (111) 鶴沼裕子「賀川豊彦の信の世界」『日本の神学』第五二号、二〇一三年九月、二〇一頁。
- (112) 池田鮮「曇り日の虹―上海日本人YMCA四〇年史」教文館、一九五五年、三〇三頁。

- (113) 米沢和一郎「賀川豊彦の戦後」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第四〇号、二〇〇七年、二五八～二五九頁。
- (114) 座談会「現代日本のキリスト教」創文社、一九六一年、一〇五頁。
- (115) 太田雄三、前掲書、三六八頁。
- (116) 米沢和一郎、前掲書、二三三頁。
- (117) 黒田四郎「私の賀川豊彦研究」キリスト新聞社、一九八二年、三六頁。
- (118) 名和又介「賀川豊彦の軌跡」「戦争と平和を問いなおす」法律文化社、二〇一四年、三八頁。
- (119) 「賀川豊彦全集」第二二巻、キリスト新聞社、三八頁。
- (120) 賀川豊彦、前掲書、三九頁。
- (121) 賀川豊彦、同書、三九頁。
- (122) 佐治孝典、前掲書、三七頁。
- (123) 武藤富男「再軍備を憤る―追放者の告白」文林堂、一九五一年、四九頁。また武藤はこうも言う。「満州国の歴史的意義について、これを論すべき資格は私にはない。しかしこの国の建設にたずさわった私には、幾多の奢りがあった。それは神の前に告白せねばならぬところである」(『私と満州国』文藝春秋、一九八八年、四六九頁)。
- (124) 佐治孝典、前掲書、八四～八五頁。
- (125) 雨宮榮一、前掲書、三四八頁。
- (126) 米沢和一郎、前掲書、二三五頁。
- (127) 河島幸夫「賀川豊彦」『西南学院大学法学論集』第一八巻一号、一九八五年、七二頁。
- (128) 「賀川豊彦全集」第二四巻、キリスト新聞社、五三三頁。
- (129) 加々美光行「戦後日中関係の屈折した道のり」中国21、二〇〇六年三月、四二頁。佐治孝典も前掲書(八四頁)において、同じ理由から「だれも責任がないというに等しい」とみている。
- (130) 丸山眞男「戦争責任論の盲点」『丸山眞男集』第六巻、岩波書店、一九九五年、一六〇頁。
- (131) 社説「朝日新聞」一九四四年八月十四日。
- (132) 「東久邇日記―日本激動期の秘録」徳間書店、一九六八年、二二三頁。

- (133) 日高六郎「戦後思想の出發」『戦後日本思想体系』第一卷、筑摩書房、一九六八年、三頁。
- (134) 『読売報知』一九四五年八月三〇日。
- (135) 『石原莞爾全集』第二卷、同全集刊行会、一九七六年、四頁。
- (136) 『読売報知』一九四五年九月四日。
- (137) 半藤一利「瓦礫の中の憲法」(三)『PRESIDENT』二〇〇二年六月一七日、一一一頁。
- (138) 武藤富男「私の見た賀川豊彦」『ドキュメント日本人』(一)、学芸書林、一九六八年、二〇三頁。
- (139) 『資料日本現代史』その二、大月書店、一九八〇年、二六一～二六三頁。
- (140) 坂本多加雄『天皇論』文藝春秋、二〇一四年、二〇五～二〇六頁。
- (141) 吉田裕『昭和天皇の終戦史』第三卷、筑摩書房、一九七五年、四八～四九頁。
- (142) 『鶴見俊輔著作集』第三卷、筑摩書房、一九七五年、六九頁。
- (143) 鶴見俊輔、前掲書、六九頁。
- (144) 武藤富男編『百三人の賀川伝』下巻、キリスト新聞社、一九六〇年、一二八頁。
- (145) 『神は我が牧者』田中芳三編、イエスの友大阪支部、一九六〇年、九九頁。
- (146) 倉橋克人「二つの記念事業」『福音と世界』二〇一〇年九月、三六頁。
- (147) マーク・ゲイン、前掲書、九五頁。
- (148) マーク・ゲイン、同書、九五頁。
- (149) ロバート・シルジェン、前掲書、二九八頁。
- (150) 『丸山眞男集』第八巻、岩波書店、一九九六年、二三四頁。
- (151) ロバート・シルジェン、前掲書、二九八頁。
- (152) ロバート・シルジェン、同書、二九八頁。
- (153) 横山春一、前掲書、四二〇～四二二頁。
- (154) 『賀川豊彦全集』第二四巻、キリスト新聞社、四二〇頁。
- (155) 賀川豊彦『天皇制と民主主義』清和会出版部、一九四六年、一八頁。

- (156) 『賀川豊彦全集』第二四卷、キリスト新聞社、四一九頁。
- (157) 『火の柱』第一六号、一九四六年九月二〇日、一頁。
- (158) 賀川豊彦『天皇制と民主主義』清和会出版部、一九四六年、二六頁。
- (159) 倉橋克人「戦後キリスト教の道標」賀川豊彦と戦後天皇制『キリスト教社会問題研究』第四四号、一九九五年、八二頁。
- (160) 佐治孝典、前掲書、一四一頁。
- (161) 倉橋克人、前掲書、九七頁。
- (162) 『寒村自伝』論争社、一九六〇年、五三五頁。
- (163) ロバート・シルジェン、前掲書、三一六頁。
- (164) 『遠山茂樹著作集』第六卷、岩波書店、一九九二年、一二七頁。
- (165) 『日本の社会事業』中央社会事業協会、一九三九年、五頁。
- (166) 井上清『天皇制』東京大学出版会、一九五三年、一五三頁。
- (167) 伊藤義一『舊国家観とその天皇制研究』、河出書房、一九五五年、一二八頁。
- (168) 『竹内好全集』第七卷、筑摩書房、一九八一年、一七〇頁。
- (169) 西谷啓治他『戦後日本精神史』創文社、一九六一年、五一頁。
- (170) 後藤致人「象徴天皇制の持つフィクション性」『論座』朝日新聞社、二〇〇八年三月、三六頁。
- (171) 『賀川豊彦全集』第二四卷、キリスト新聞社、三九八頁。
- (172) 佐治孝典、前掲書、一二七頁。
- (173) 日本基督教教会牧師であった今泉源吉は、主催する雑誌『みくに』の一九四二年一〇月号を「賀川豊彦氏の思想批判特集号」と銘打って賀川批判を展開した。『みくに』を「御国」(天国)、すなわち「皇国」と同じとみる立場から、日本のキリスト教は「国と国との分を正し、各其所を得せしむる神武によつてのみ、四方の波静まり八紘一字の神国が歴史的現実として来る」(『みくに』第八卷一〇号、一二頁) このことに同調しなければならぬという。そして、こうした視点から賀川の主張を批判する。
- (174) 『神戸新聞』一九四五年一〇月二九日。
- (175) 倉橋克人、前掲書、八四頁。

- (176) 倉橋克人、同書、九六頁。
- (177) 賀川豊彦『天皇制と民主主義』清和会出版部、一九四六年、二二頁。
- (178) 賀川豊彦、前掲書、二四頁。
- (179) 『賀川豊彦全集』第二四卷、キリスト新聞社、四二二頁。また、こうも言う。「国家生命の永遠性を表現する意味において、又社会遺伝の純潔なる持続を表現せらるるものとして、我國の皇室程優れた存在はない。選挙の度毎に主権が変動するのでは国民の勢力の消耗も甚しい。然るに、日本に於ては総ての経済機構を超越して、国家機構の脊髄として、社会遺伝の最も純粹なる形に於いて皇室を戴くことは国民にとって光榮の至りと考へねばならぬ」(全集、第二四卷、四二二頁)。
- (180) 賀川豊彦「日本における社会事業の現在及将来」『世界国家』第三・四合併号、一九四七年五月、一〇頁。
- (181) 小倉襄二「キリスト者の社会事業実践と戦時厚生事業」『キリスト教社会問題研究』第一〇号、一九六六年四月、一一二頁。
- (182) 日本キリスト教社会福祉学会編『日本キリスト教社会福祉の歴史』ミネルヴァ書房、二〇一四年、一〇頁。
- (183) 倉橋克人「賀川豊彦」同志社大人文科学研究所編『近代天皇制とキリスト教』人文書院、一九九六年、三三九頁。
- (184) 『天宅壮一全集』第六卷、蒼洋社、一九八一年、三四二頁。
- (185) 黒田四郎『人間賀川豊彦』キリスト新聞社、一九七〇年を参照。
- (186) ロバート・シルジェン、前掲書、二四六頁。
- (187) 『鶴見俊輔著作集』第三卷、筑摩書房、一九七五年、六四頁。
- (188) 佐治孝典、前掲書、一四四頁。
- (189) マーク・ゲイン、前掲書、九五頁。
- (190) 倉橋克人「戦後キリスト教の道標―賀川豊彦と戦後天皇制」『キリスト教社会問題研究』第四四号、一九九五年、六九頁。
- (191) 『賀川豊彦全集』第二四卷、キリスト新聞社、三八六頁。
- (192) 『丸山眞男集』別集第一卷、岩波書房、二〇一四年、二二九頁。
- (193) ロバート・シルジェン、前掲書、三〇六頁。
- (194) 横山春一、前掲書、四一九頁。
- (195) 『丸山眞男集』別集第二卷、岩波書房、二〇一五年、二二一頁。

- (196) 佐治孝典、前掲書、一三五頁。
- (197) イシガオサム『神の平和―兵役拒否をこえて』日本図書センター、一九九二年、二四九頁。
- (198) イシガオサム、前掲書、二五〇頁。
- (199) 安藤肇、前掲書、一五四頁。
- (200) 中野好夫『主人公のいない自伝』筑摩書房、一九八五年、五六頁。
- (201) マーク・ゲイン、前掲書、九七頁。
- (202) マーク・ゲイン、同書、九七頁
- (203) 佐治孝典、前掲書、三一頁。
- (204) 『火の柱』一九四三年一〇月一〇日、一頁。
- (205) 『特高資料による戦時下のキリスト教運動』第二卷、新教出版社、一九七二年、一五〇頁。
- (206) 河島幸夫『賀川豊彦と太平洋戦争』中川書店、一九五一年、三七頁。
- (207) ロバート・シルジェン、前掲書、三二六頁。