

【研究ノート】

## 日本キリスト教と東亜新秩序

－戦時体制期における八代斌助主教－

裴 富吉

Japanese Christianity & Eastern Asia New Order :  
YASHIRO hinsuke's Leadership in The War Regime Period  
BAE Boo-Gil

＝ も く じ ＝

- I はじめに－日本キリスト教の戦争責任問題－
- II 日本聖公会と八代斌助の経歴
- III 戦時体制期における日本聖公会
- IV 八代斌助『東亜新秩序の建設とキリスト教』昭和15年2月の吟味
  - 1) 「序」
  - 2) 第1章「戦争の建設的解説」
  - 3) 第2章「宣撫の大業，生命捧献の途」
  - 4) 第3章「国民総親和の具現〔第1節 生活態度の更新，  
第2節 永生の希望（イ，英霊を祭るの心 口，遺族の為）〕」
- V 検討と議論－八代斌助の存在意義－
  - 1) 国家と宗教
  - 2) 国家の本質とキリスト者の立場
  - 3) 富田 満
  - 4) 賀川豊彦
  - 5) 八代斌助との比較
- VI 付 論－東亜新秩序・大東亜共栄圏に直面してきた仏教・キリスト教－
  - 1) 宇田 尚『国民道徳新講』（酒井書坊，昭和16年1月）
  - 2) 孫田秀春責任編輯『日本国家科学大系 第1巻 肇国及日本精神』（實業之日  
本社，昭和18年5月）など
  - 3) 中濃教篤編『戦時下の仏教』（図書刊行会，昭和52年）
  - 4) 菱木政晴『浄土真宗の戦争責任』（岩波書店，1993年）
  - 5) 市川白弦『仏教者の戦争責任』（春秋社，1970年）
  - 6) 高橋由典「戦争協力の論理と倫理」（『戦時下の日本』行路社，1992年）
  - 7) 塚田 理『天皇制下のキリスト教－日本聖公会の戦いと苦難－』（新教出版  
社，1981年）
  - 8) 西山俊彦『カトリック教会の戦争責任』（サンパウロ，2000年）
  - 9) 日本の国家神道と英国のキリスト教の比較対照〔ひとつの図解〕

お断わり：本稿は、『中央学院大学商経論叢』第23巻第2号，2009年3  
月に掲載された論文を，PDF文書形式にととのえ公表したものである。本  
稿の引用に当たっては，同上雑誌〔の頁〕に依拠することを願います。

## Ⅰ はじめにー日本キリスト教の戦争責任問題ー

山田昭次『植民地支配・戦争・戦後の責任ー朝鮮・中国への視点の模索ー』（創史社、2005年）は、立教大学一般教育部で専任教員を33年勤めた山田昭次〔1930年生まれ〕が、「立教学院の歴史認識の欠陥を示す」<sup>1)</sup>ためにも公刊した著作である。同書は全4部、第1部「近代日本の思想と朝鮮」、第2部「満州農業移民」、第3部「在日韓国人良心困徐兄弟の救援中に出会った人々」、第4部「植民地支配責任・戦争責任・戦後責任」からなり、第4部の最後の項目「足もとの戦後責任を見つめる」が、立教学院の戦争責任問題に言及している。

山田昭次は『立教学院史研究』創刊号（2003年3月）に「立教学院戦争責任論覚書」という論説を發表している。立教学院に戦争責任を認める立場から書いた論説は、これが初めてであり、日本降伏後58年経ってのことであった。山田はまた、「自分が学び、また長年にわたって勤務していた大学の戦争責任を考えるまでに、戦後これほど長期間を空しく過ごしてきたことは、私の戦後責任の歴然とした存在証明である」と告白している<sup>2)</sup>。

山田昭次はこう指摘している。「戦時期には日本聖公会や立教学院は天皇制国家のアジア侵略への献身を説くところまで転落した」。「日本聖公会がもつナショナリズムは『満州国』建設をはじめとする天皇制国家の対中国侵略を積極的に支持した」。「日本聖公会や立教学院の侵略戦争支持をすべて天皇制国家に強いられたものと解釈してよいのか、内なる天皇制ナショナリズムが天皇制国家の侵略戦争を支えた面があったのではないかという疑問を消すことができない」。「侵略戦争に協力した思想的負債の清算のためには、立教学院や日本聖公会のナショナリズムと天皇制国家との関係、植民地観、日中戦争観、国家観など一つ一つがもっと厳密に検討されるべきである」<sup>3)</sup>。

要は、大東亜〔太平洋〕戦争中、「立教学院ならびにその設立者である日本聖公会はキリスト教が反国体的だと攻撃されるのを避けるために、天皇制国家に対して過剰忠誠を示そうとした」史実が記録されていると、山田は指摘した<sup>4)</sup>。

本稿の筆者は、立教学院というミッション系の学校法人が戦争の時代において国家権力

---

1) 山田昭次『植民地支配・戦争・戦後の責任ー朝鮮・中国への視点の模索ー』創史社、2005年、273頁。

2) 同書、268頁。山田昭次「立教学院戦争責任論覚書」が、八代斌助『東亜新秩序の建設とキリスト教』（聖公会出版社、昭和15年）に言及する箇所は、山田、同稿、19頁。

3) 山田昭次「立教学院戦争責任論覚書」『立教学院史研究』創刊号、2003年3月、19頁。

4) 山田『植民地支配・戦争・戦後の責任』269頁。山田昭次も寄稿している関連の最新作として、老川慶喜・前田一男編著『ミッション・スクールと戦争ー立教学院のディレンマー』東信堂、2008年3月がある。本書は、戦時体制期において立教学院が当面させられた「建学理念と天皇制との葛藤」、つまり、戦争ゆえに「亢進するナショナリズムへの対応」、神州日本とされた「国家への忠誠と自らの信条との相克」などの争点を、数多く資料調査をもって総括的に実証・考察し、自己批判的に分析・総括している。

に直面したとき、どのような姿勢をもって対処したのか関心を抱いている。しかもその関心は、2005年に八代斌助という有名な宗教人の存在に気づき、大学関係では恐らく、立教大学図書館のみが所蔵する八代の著作『東亜新秩序の建設とキリスト教』（聖公会出版社、昭和15年2月25日発行）を借り出し、一読することによって生じたものである。

日本キリスト教界では、日本聖公会の主教八代斌助に対して「偉人としての定評」があるらしく、インターネットに関連する記事を参照しても異口同音に、この八代を「超一流の宗教指導者」扱いする説明を与えている。本稿はとくに、そうした八代斌助に対する定評の真価を、著作『東亜新秩序の建設とキリスト教』昭和15年における記述内容と比較対照しながら考察するものである。

そこで、本稿における論点はまず、戦争中に「天皇制国家に対して過剰忠誠を示そうとした」八代斌助の処世術にみいだし、つぎに、この姿勢が敗戦後において有した宗教精神史的な含蓄にみいだすことにする。

## II 日本聖公会と八代斌助の経歴

日本聖公会の簡略な歴史を紹介したい。日本聖公会に所属するある教会のホームページは、その歴史をこう説明している。ウィキペディアの説明もくわえておく。

日本聖公会は、英国の国教会から出発して全世界に広がっていったキリスト教会の群れの一つです。英国のカンタベリー大主教を交わりの鼎として、全世界の約60の国々で活動しています。聖公会とは、聖なる公同の教会（ホーリー・カトリック・チャーチ Holy Catholic Church） という意味です。また、カトリック的の伝承と福音的要素とともに備え持った、中間的橋渡しの教会（ブリッジチャーチ）ともいわれています。

日本には1859年（安政6年）、最初に来日した米国宣教師C・M・ウィリアムズによって伝えられました。以来、全国に広がり、現在では信徒数60,000、教会・伝道所320の群れになってます。日本聖公会には、北海道、東北、北関東、東京、横浜、中部、京都、大阪、神戸、九州、沖縄の11教区からなっています。

教育事業として立教大学、聖路加看護大学、神戸国際大学、神戸松蔭女子学院大学など、医療事業として、東京聖路加国際病院、大阪聖バルナバ病院など、その他老人ホーム、幼稚園・保育所を全国各地に約300有しています<sup>5)</sup>。

日本聖公会（The Anglican-Episcopal Church of Japan あるいは The Holy Catholic Church in Japan）は、キリスト教の一派のアングリカン・コミュニオン<sup>6)</sup>の形成団体のひとつである。明治時代、アメリカ聖公会（The Episcopal Church in the United States of America）のウィリアムス主教の来日により、東京、横浜と福岡を中心に伝道。信者数はおよそ58,000人。受聖餐者はおよそ20,000人<sup>6)</sup>。

筆者が住む市にも日本聖公会の教会がある。1882〔明治15年〕からの古い歴史をもつ教

---

5) <http://www.bokuyou.jp/MC/CB01.htm> 2008年5月1日検索。

6) <http://ja.wikipedia.org/wiki/日本聖公会> 2008年5月1日検索。改行箇所を適宜除去している。

会だが、外国人宣教師からではなく、東京でキリスト教の感化を受けたこの市に在住する人々の運動として歴史が始まった、と解説されている。

明治以降このように、日本社会に浸透しだした歴史を有する日本聖公会も、外来の宗教組織としてとくに、戦時体制期〔昭和12～20：1937～1945年〕には苦難の道を歩まざるをえなくなる。

つぎに、本稿が検討する日本聖公会の主教八代斌助の経歴を紹介しておく<sup>7)</sup>。

- |            |  |
|------------|--|
| 1900年      | 父八代欽之充，母ヨシの次男として函館にて誕生。  |
| 1917年（17歳） | 釧路中学校卒業。函館のCMS代表ラング氏の下で1年間実習。  |
| 1918年（18歳） | 立教大学予科に入学。   |
| 1920年（20歳） | 青島（チンタオ）にわたり，魚屋や某洋行の店員となって働く。  |
| 1921年（21歳） | 旭川歩兵第二十七連隊に1年志願兵として入隊。12月正八位陸軍少尉にて除隊。  |
| 1922年（22歳） | 父欽之充が高知に転任。父と同行し，神戸教区主教フォスに会い，神戸教区に移籍。   |
| 1923年（23歳） | 八代民代と結婚  |
| 1927年（27歳） | バシル主教から司祭に叙任される。英国留学を命ぜられケラム神学校に入学。  |
| 1929年（29歳） | 帰国。須磨ヨハネ教会勤務。「聖ペテロ」「主イエス」を出版。  |
| 1932年（32歳） | 伝道局理事に就任。  |
| 1939年（39歳） | 神戸教区主教に聖別される。松蔭女子学院理事長に就任。教会合同問題の委員となり，文部省と交渉。聖公会は合同不参加を表明。  |
| 1941年（41歳） | 朝鮮聖公会を管理。  |
| 1942年（42歳） | 神戸教区正主教に就任。宣撫官として香港就任と決定したが，赴任停止を命ぜられ，逮捕される。   |
| 1943年（43歳） | 法的に神戸教区解散。   |
| 1944年（44歳） | 長男欽一陸軍特別見習い士官として入隊。児童集団疎開委員長。八代斌助自身も教育召集令状を受け，鳥取部隊に入隊。   |
| 1945年（45歳） | 2月除隊。4月再び召集令状を受け朝鮮へ出征。7月敵情調査官に任命され東京捕虜を尋問。7月末教会の焼け跡の残骸で教会再建。8月終戦。集団疎開の子供らが帰り，長男欽一も復員。9月妻，民代永眠。10月聖公会臨時総会にて復興委員長に任命される。 |
| 1946年（46歳） | ミカエル国際学校を建設。邦人主教たち，マッカーサー元帥と会見。  |

---

7) <http://ceciliayashiro.blogspot.com/2008/01/blog-post.html> 2008年5月1日検索。

記述のうち原則として「各月・各日の標記」は省略。つぎの関連文献も八代斌助の経歴などをくわしく紹介している。永田秀郎『跪くひと八代斌助』春秋社，1994年，「八代斌助略年表」343-349頁。桑田 優・平尾武之・山本祐策編著『八代斌助の思想と行動を考えるー日本聖公会神戸教区の成立と活動ー』ミネルヴァ書房，2006年，「八代斌助関係年表」175-182頁，「八代斌助著作目録」183-186頁。

- 「聖餐式分」「マッカーサ元帥キリスト教を語る」「子たらんとする心」「苦難に応ずるキリスト教の態度」「福音の性格」「戦いに克ちて」「偉人の面影」を発刊。
- 1947年（47歳） NHKより放送。主教会議長（Arch Bishop）に就任。「美しき泰西美談」「聖歌の話」「来世について語る」「神について語る」を発刊。
- 1948年（48歳） 日本聖公会の動向を海外の聖公会に報告。公式海外渡航者第1号として、ランベス会議ならびに世界教会会議に出席のため渡航。立教大学理事長に就任。「アムステルダムに先立ちて」「戦後の世界を巡りて」「アムステルダムに使用して」を発刊。
- 1949年（49歳） 宮本富美子と再婚。聖路加国際病院理事長就任。国際基督教大学理事、および評議員に就任。アメリカ、カナダ、ハワイ、フィリピン、シヤム、インド、香港を巡回。服役中の戦犯人を慰問。オクスフォード大学より神学博士号、トロント・トリニティカレッジより神学博士号、コロンビア大学より教理博士、ゼネラル神学校より神学博士の学位を授与される。
- 1950年（50歳） ラファエル幼稚園設立、濠州聖公会成立百年感謝式典参列のためオーストラリア、ニュージーランド、ニューギニアの各地を歴訪。オリンピア幼稚園設立。「再び海外に使用して」「ああ、濠州よ」を発刊。
- 1951年（51歳） 米国ハワイ製公会宣教90周年記念式典に参列。陣頭指揮で勤労奉仕を続けていた垂水聖公会センターに集会所その他完成。米国ボストンでの米国聖公会第57回総会に出席。
- 1953年（53歳） この年より毎年色紙に聖句を書き、信者に送り続ける。「教会の信仰」「教会の礼拝」翻訳発刊。
- 1954年（54歳） 全世界聖公会会議がミネアポリスで開催、出席。アメリカ、カナダ各地を訪問。初めてテレビに出演。
- 1955年（55歳） 米国聖公会第58回総会に出席。
- 1956年（56歳） 桃山学院院長に就任。
- 1957年（57歳） クリスマス島水爆実験中止要請のため、岸首相より特使として渡英することを懇望されるが、政教の分離を理由に断る。松下正寿氏を推薦。松蔭女子学院、桃山学院に三笠宮ご夫妻をお招きする。
- 1958年（58歳） 「現代に欠けるもの」と題してNHKより1週間の放送。ランベス会議出席のため渡英。「現代に欠けるもの」「九十九に羊は」「ランベスあとさき」「贖い主イエス」を発刊。
- 1959年（59歳） 日本聖公会宣教百年記念大会にカンタベリー大主教ご夫妻をお迎えする。カンタベリー大主教、神戸聖ミカエル大聖堂を聖別。NHKより英国に向け放送。
- 1960年（60歳） 還暦。「文芸春秋」に「日本の宗教家十人」の1人として掲載される。「戦後十五年」を発刊。
- 1962年（62歳） 米国ハワイ教区宣教百年記念式に出席。沖縄聖公会伝道の旅。「聖書の話」八代 崇と共著。

- 1963年（63歳） 八代学院認可。アジアエキュメニカル会議における開会聖餐式の司式。八代学院入学式，理事長，院長に就任。世界聖書教会大会の開会聖餐式司式。国際ワークキャンプを垂水にて行う。全世界聖公会会議に出席。藍綬褒章を授与される。
- 1964年（64歳） 聖路加看護大学が認可される。Wider Episcopal Fellowship およびランベス会議出席のため訪英。
- 1965年（65歳） 「八代斌助著作集」第1巻発刊。韓国聖公会の歴史的聖儀に列す。「神の住みたもうところ」，「八代斌助著作集」第2巻，第3巻，第4巻発刊。
- 1966年（66歳） 松蔭女子学院四年生大学誕生。松蔭女子学院大学長に就任。「毎日新聞」に「交遊十話」を掲載。「聖歌と人生」「教話集」1，3，4巻。「八代斌助著作集」第5巻，第6巻発刊。「教会の信仰」「教会の礼拝」を翻訳発刊。
- 1967年（67歳） 八代学院大学認可される。
- 1968年（68歳） 万博キリスト教全国委員長に就任。日本聖公会第29回総会にて首座主教に選ばれる。八代学院大ストライキに突入。万博キリスト教館テーマ「目と手」に決定。健康保険中央病院に入院。「今を生きる」「八代斌助著作集」第7巻，第8巻発刊。[Looking back ten years] ランベス会議報告書を発刊。
- 1969年（69歳） 万博キリスト教館，政府との契約書に調印。垂水の修道院上棟式，シーメンズインステイチューション献堂式。病院を正式に退院。万博キリスト教館起工式。ケラム神学院神戸分院献堂式。台湾，沖縄へ親善旅行。「病床に語る」を発刊。
- 1970年（70歳） 古希の祝い。八代学院新校舎落成。桃山学院本部封鎖。八代学院処分問題と事務局有志のハンガーストライキ。万博キリスト教館に皇太子殿下ご夫妻ご来臨。万博キリスト教館に三笠宮殿下ご来臨。軽井沢G F Sの修養会にて講話。北海道伝道の旅。YMCAワイズメンクラブ全国大会にて講演（これが最後の講演となる）。神戸健保中央病院に入院。主教聖別満30年の記念式典にテープに吹き込んだ声が流される。10月10日永眠。

以上のように八代斌助は、宗教人として波瀾万丈の履歴を記録するだけでなく、教育経営者としても目立つ足跡を残してきたのである。還暦を迎えたときマスコミでは、「『日本の宗教家十人』の1人」とまで賞美されていた。執筆物としては、八代学院出版部編『八代斌助著作集 全8巻』川島書店，1964・1965・1968年が代表的なものである。

### III 戦時体制期における日本聖公会

前項IIの年譜にも現出していたとおり、戦争の時代における日本聖公会主教八代斌助の

立場は、非常に困難な状況に遭遇していた。年齢的には油の乗りだしていたころの八代ではあったけれども、国家全体主義の軍部独裁下、国家神道以外の各宗教各宗派には受難ばかりが降りかかる時代の環境にあった。

たとえば、「オリンピアの歴史と人々―八代斌助 [やしろひんすけ]、日本聖公会首座主教(1900-1970)」という記事は、八代をこう描いている。

〔19〕40年(昭和15年)に神戸教区補佐主教となり、その後、神戸教区主教のほかに九州教区、朝鮮聖公会、大阪教区などの管理主教を歴任、1947年(昭和22年)に日本聖公会主教会議長となり、死去するまで首座主教の地位にあった。戦時中に、軍部や政府の圧力によってプロテスタント系各派とともに日本聖公会も日本基督教団への合同を強要されたさいに、八代師が種々の迫害をかくごで日本聖公会をまもりとおしたことは有名である<sup>8)</sup>。

皇紀二千六百年奉祝全国基督教信徒大会が準備されつつあった昭和15年夏ごろから、日本聖公会内において「合同問題」が起こった。太平洋〔大東亜〕戦争が始まり戦時体制が強化され、米英的色彩の濃いとみられてきた聖公会に対する文部省の教団認可は、いっそう困難を増大したかにみえた。時局の情勢変化と文部省の方針変化は、「教会の名称にも、信奉する宗教名にも、『日本聖公会』をかかげることは認容できない」旨、言明がなされる事態になった。

昭和17年9月、日本聖公会「法憲・法規」の適用は許されず、聖公会信仰生活の単位としての「教区」「教区主教」は、法的に存在が許されなくなった。同時に教区主教は、1教会の主管者としてのみ存在することになった。戦時体制下に聖公会内で起きた「合同問題」は、統制の国策にもとづいて宗教、とくにキリスト教を政治的に弾圧し、信条を無視して諸教会を合同させ、監督しようとする結果により惹起されたのである。

組織成立以来、遵奉してきた聖公会綱憲にもとづく教会再一致について、どこまでも信仰的に対処してきた日本聖公会の従来への行きかたは、文部省行政指導型の「教会合同」方策とは相容れられないものであった。日本聖公会はこの点をめぐって合同・非合同の両派に分かれ、混乱を引き起こす結果となり、試練の時を迎えることとなった<sup>9)</sup>。

戦後の混乱の中でキリスト教の一致と平和に大きな足跡を遺した八代斌助主教は、遺言としてつぎの言葉を残した。

「世界中の指導者や主教達に伝えよ。スローガン、宣言などはやめなさい。最も大切なのは人を愛し、愛される事！ どんなに小さくても良い。一つの魂をキリストに結び合わせよ」 主教の死後幾つの憲章、宣言が掲げられ、アピールされて来たことか。しかし現実「笛をふいても踊らず、葬式の歌を歌っても悲しまない」。平和、平和と云っても実現出来ないのが現実なら諦めるべきなのか？ 誰かがチャレンジしてくれるまで待てば良いことなのか。戦後の流行歌に「異国の丘」があった。「我慢だ待っている……」 我慢に代表される忍耐はクリスチャンの特性である。信仰者は、希望をむしり

---

8) <http://www.olympia.or.jp/history.html> 2008年5月1日検索。〔 〕内補足は筆者。

9) 「戦時体制下の聖公会」 <http://fellows.freespace.jp/faec/thema/wartime03jun02.html> 2008年5月1日検索。

取られるような現実の中にあっても決して希望をすてない。信仰は希望である。希望だからと云っても漫然と手をこまねいていけばよいのではない。常にチャレンジする姿勢が要求される。

以上の引用はさらに、「聖アウグスチヌスは善いキリスト者は善良な市民でなければならない」、「正統な信仰者は社会の中にあっても社会に捕らわれない人である」とつづけたあと、「つねに祈る必要性は自明の理である。この世を離れてキリストの前に座り、静かに祈る姿勢を保ち続けるかぎり、自分の中におとずれる神の平和が外に向かって迸り出る。平和のさざ波の広がりである。正に『希望はここに』ある」と結んでいる<sup>10)</sup>。

八代斌助はなканずく、「太平洋戦争中、大きな迫害を受けつつ信仰を守り通し八代学院（現神戸国際学院）を設立」した人物<sup>11)</sup>だと描かれている。しかし、この理解は、八代が戦争の時代をいかように生き抜いてきたかの起伏を、いささかならず単純化していないか。この問題を深耕するためには、「迫害を受け」たけれども「信仰を守り通し」たという「八代に対する人物観」そのものを吟味しなければならない

#### IV 八代斌助『東亜新秩序の建設とキリスト教』昭和15年2月の吟味

前項Ⅲは、善いキリスト者は善良な市民であり、正統な信仰者は社会に囚われない人であるゆえ、この世を離れてキリストの前に座り、つねに静かに祈る姿勢を保ち、自分におとずれる神の平和を外に向かって広げて、聖公会の指導者が教説することを聞いた。

八代斌助は昭和15年、つまり紀元2千6百年の2月に『東亜新秩序の建設とキリスト教』という本文68頁の著作を、聖公会出版社より公表している。本書の「序」は、「皇紀2千6百年の新春を迎へ、祖国の祝福を祈りつゝ此小書を世におくらんとする」と断わっていた。当時「祖国の祝福」という修辭が、なにを意味・指示していたのか同書に聞かねばならない。さきに『東亜新秩序の建設とキリスト教』の目次をかかげておく。

序

緒言

第1章 戦争の建設的解説

第2章 宣撫の大業、生命捧献の途

第3章 国民総親和の具現

第1節 生活態度の更新

第2節 永生の希望

イ、英霊を祭るの心

ロ、遺族の為

##### 1) 「序」

---

10) <http://www.rokko-catholic.jp/articles/200709/kyoukaihou0709.pdf> 2008年5月1日検索。

11) <http://www.save.or.jp/question/anser/anser0004.html> 2008年5月1日検索。



「今度の戦争は、おぢいさん達の頃の日清戦争と違って、びた1文の金をとるでもなし、1寸の土地を失敬するものでもないのだ」。

「今度の戦争が貴い聖戦だと云ふわけなんだよ。あれ丈けの大犠牲を払っても、1銭の金も、1寸の土地も取るでなし、たゞその大目的は、日本と支那とが仲よしになって、東亜の世界に美しい楽土を造ると云ふのだ。これが分って貰はねば、今の日本が分からないのだ」<sup>12)</sup>。

「謹んで顧るに、事変当初畏くも大御心を体して定められた大国策は、東洋平和の確立であった。更に事変第2年、畏くも1億民草に賜った詔勅もまた、

日支ノ提携ヲ堅クシ、共栄ノ実ヲ挙グルハ、是レ詢ニ世界平和ノ確立ニ寄與スル所以ナリ

と、明確に事変目的の高い意義を示されてゐる。而も此貴き聖旨を具現せんとした近衛声明もまた、

東亜に於ける新秩序の建設は、わが肇国の精神に淵源し、之を完成するは、現代日本国民に課せられたる光荣ある責務なり

と、我らを励ましてゐるのだ」。

「実に我らの心せねばならぬのは、此大目的の認識と把握だ、1寸の土地、1銭の賠償金、そうした過去の戦争のおきまり文句や立場は、とうの昔に我らの崇高な目的を離れてゐるのだ。日支の共存共栄、偕に手を携へて、東亜の世界を王道楽土と化せんとする努力、実に百年戦争の聲も、長期建設の叫びも意義深く、我らの覚悟を促してゐる」<sup>13)</sup>。

昭和12〔1937〕年7月7日に日本が開始した日中戦争（北支事変→支那事変）の目的は、そもそも、どこにあったのか。

八代斌助の主張のように昭和15年2月の時点で、日本が日清戦争の結果とはちがひ、中国〔清〕から賠償金をとりたてなかつたと表現し、「日中戦争中の〈両国の關係〉」を誇る見解は、きわめて異様である。当時での見解とはいえ、日中戦争の本質が寸毫も洞察できていない発言であった。そのうえでなお、「日支の共存共栄」の立場に立った「東洋平和の確立」「東亜の世界に王道楽土」をもたらすためには、「長期建設」「百年戦争」も辞さない「支那事変〔＝日中戦争〕」の今後への継続が、「東亜新秩序」のための「貴い聖戦」となると主張した。これは、今日的な視点でみれば容易に「歴史的な認識として過誤」だったと指弾しうる。

a) なにゆえ当時、日本聖公会の主教として八代斌助は以上のような、のちに「大東亜共栄圏」思想につらなる「東亜新秩序」論を正当化する考えを明確に披露し、中国との戦争を憚ることもなく正当化していたのか。

b) 永田秀郎『跪くひと八代斌助』（春秋社、1994年）は、「どいつもこいつも目先の状況に神経をとがらせすぎている。戦争は百年間続くというのか。いやかつて百年戦争があったとしても、この米英を相手とした戦いに日本が勝利をおさめることができるのかと、

---

12) 八代斌助『東亜新秩序の建設とキリスト教』聖公会出版社、昭和15年、緒言2頁。

13) 同書、緒言4-5頁。

八代斌助は考えることがしばしばだった」と論述している<sup>14)</sup>。

以上の a)「八代本人による昭和15年の発言」と b)「戦後における他者の解釈＝八代に関する伝記執筆者の解説」については、こういう疑問を投じておく余地がある。

✦ 八代の言説は、時代を前後して、「公 - 私」という「場」の応じて使い分けられたものだったのか。

✦ 同じく時代を前後して、「目先の見解表明」とこれに対する「本心の気持」の取りあわせであったのか。

永田『跪くひと八代斌助』は、戦争中「八代は隣組の世話ばかりではなく、銃後の守りで引き受け手のない仕事は率先してこなした。忌避する理由がないというだけでなく積極的に協力を惜しまなかった。結果として戦争に協力することになるのはわかっていたが、そうすることが生きのびるてだてだった」と説明する<sup>15)</sup>。

当時、「文部省が宗教団体法をたてにあって日本のキリスト教を日本基督教団として大同団結の上合同させようとしていた。日本聖公会はそれを拒んだ。反対の中心人物が八代斌助であった」のである<sup>16)</sup>。

あえていえば、八代の立場に「ものわりのよい」かのような伝記執筆者：永田秀郎の記述は、とりわけ戦争の時代に置かれていた八代の理屈や感情を、いかように読みこんでいたのか、単なる解釈論では分析しきれない論点を残すものといえる。

## 2) 第1章「戦争の建設的解説<sup>17)</sup>」

この『東亜新秩序の建設とキリスト教』第1章はまず、こう述べる。

支那「事変第4年、東亜新秩序の建設を前にして、我らキリスト教徒は、一つの感激を与へられてゐる。宗教団体法案の実施がそれである。1千3百万の信徒を有する教派、1千7百万の宗派と同様に、たった37万の我らが認められたのだ。名実ともに日本の邦家に貢献するところがあらねばならぬ」<sup>18)</sup>。

さて、前段の「宗教団体法」とは、昭和14〔1939〕年4月に公布されている。関連する事情を説明しよう。

この宗教団体法は、昭和15〔1940〕年4月から同法施行令および同法施行規則とともに施行された。宗教団体法は、従前の教派・宗派をそのまま教派・宗派とみなしたけれども、その内部規則は文部大臣の認可を必要とした。そして、その規則認可の期限を前にして、教派・宗派に対する合同の促進がおこなわれた。

なかでも、公認の神道教派13に関しては合同がおこなわれなかった。だが、仏教宗派では、天台・真言・浄土・臨済・日蓮の5宗において部内宗派間の合同がすすみ、従来の56

---

14) 永田秀郎『跪くひと八代斌助』春秋社、1994年、179頁。

15) 同書、200頁。

16) 同書、157頁。

17) 八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』本文1頁の見出しは、第1章「戦争の建設的解説」とある。誤植なので訂正。

18) 同書、本文1頁。以下引用は本文より。

派が28派となったのである。キリスト教関係では、カトリックの「日本天主教」とプロテスタント28包括団体を合同した「日本基督教団」の2教団のみとなった。

その「教団」は、宗教団体法によってはじめて生まれた制度であり、同法の施行のさい現存する教団がなかった。この教団の認可をえられたのは、「カトリックの日本天主教」と「プロテスタントの日本基督教団」のふたつに過ぎなかった。ここにキリスト教がはじめて、日本国法上の宗教団体として、しかも法人たる教団として公認された。

祠宇・仏堂・教派神道の整理もすすんだ。こうした統合整理の上に、大日本宗教報国会への結集がおこなわれ「宗教翼賛体制」が確立する。昭和16〔1941〕年12月26日の神-仏-基3教共催、大政翼賛会後援の「東亜戦争完遂宗教翼賛大会」の開催を手はじめに、「大詔奉戴宗教報国会大会」（昭和17〔1942〕年2月8日）、「興亜宗教同盟の結成」（同年4月2日）へと突きすすんでいった<sup>19)</sup>。

なお、昭和20〔1945〕年12月、宗教法人令の公布・施行により宗教団体法は廃止されている。

前項Ⅲ「戦時体制期における日本聖公会」は、日本聖公会も軍部や政府の圧力を受け、プロテスタント系各派とともに日本基督教団への合同を強要されたけれども、八代斌助が種々の迫害を覚悟で日本聖公会を守ったことに論及していた。

とはいえ、八代の『東亜新秩序の建設とキリスト教』昭和15年2月は、こうもいっていた。

「ましてやキリスト教伝来僅々百年の日本に於て、1人の布教師が信徒の非戦論的態度や言動が、そのまゝキリスト教の戦時における生活態度の如く誤解され易いのだ」。

「史家は云ふ、有史以来、その1割に相当する年代丈けより平和の時期はなかったと。あとの9割いくらの長年月が、戦争の時代であり、人類歴史の大部分であったのだ。従つて此地上生活に於ける人の道を含む宗教は、その90パーセントの戦争の時代に就いて、無関心であったわけではあるまい」。

「否むしろ世界の歴史は、キリスト教が、如何にも好戦的な傾向を持つてゐるかの如く見受けられるのだ。中世より近代に至る宗教的な意義をもった諸戦争、更に新しくは世界の大戦争だ。敵も味方も平和の神に祈りつつ無残にも戦つたのだ。キリスト教の反戦的ではない等の証明など、不必要な程歴史は裁いている」<sup>20)</sup>。

八代はこのように、敵-味方を問わず「平和のために遂行する戦争」を、神に祈つてきたのが「キリスト教の反戦的ではない」宗教精神＝「好戦的な傾向」と断言したのである。彼の戦争是認論はさらに、こうもいっていた。

「問題の核心は、そこにはない。どう云ふわけで平和を説くキリスト教が、戦争をせねばならなかったか、どう云ふ風に戦争を肯定するかに存するのだ。平和を求むるキリスト教、敵を愛すべきキリスト教が、如何なる姿と、立場に於て、戦争を肯定するかゝが問題なのだ。何処までも平和が常態であり、人の世の創りて『善し』と見給ふたのが神の聖旨

---

19) [http://211.120.54.153/b\\_menu/hakusho/html/hpbz198101/hpbz198101\\_2\\_147.html](http://211.120.54.153/b_menu/hakusho/html/hpbz198101/hpbz198101_2_147.html) および <http://www.e-obs.com/heo/heodata/n317.htm> 2008年5月1日検索。

20) 八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』2-3頁。

である。然し平和の世界に止むを得ない戦争の存する如く、善の世界に悪の存する現実なのだ。要するに聖も俗も、善も悪も、平和も戦争も、人生歴史の百般の事実だ。されば人生を救ふべきキリスト教が、それら凡てのものへの解決を保有してある筈なのだ。いはゞ人生の救ひ如何の問題が、一切の解決へと導いて行く」<sup>21)</sup>。

戦争における殺人は、「人格的な殺人行為ではない。殺され方にも憎しみは残らぬ」。「これが聖書の歴史の見方で」ある<sup>22)</sup>。

ここまで八代の話によれば、戦争の時代に「種々の迫害を覚悟で日本聖公会を守った」のだから、当時は軍部に抵抗していたかのように読みとれる。しかし、それと同時に、聖書の教えを援用さえして戦争を肯定する論旨、いいかえれば、「聖も俗も、善も悪も、平和も戦争も、人生歴史の百般の事実だ」という諦観も披瀝していた。八代の発言をまともに聞けば、戦中と戦後において、相反する論調を繰り返していたことになる。これは、「種々の迫害を覚悟で日本聖公会を守った」というよりも、日本聖公会の教会組織を守るために「種々の迫害を覚悟」した、すなわち「我慢」し「甘受」しながら「迎合」せざるをえなかった「八代の言論」ではないのか。

筆者はここでたとえば、アメリカ軍の「従軍チャプレン＝専属の聖職者」、いわゆる「従軍牧師」「従軍司祭」を想起する。彼らは聖職者でありながら軍人でもある。従軍チャプレンの立場を突きつめて考えれば、「どう云ふ風に戦争を肯定するか」という八代の「立場＝考えかた」もわからないではない。従軍チャプレンの立場を厳密に議論する余地もある。従軍の牧師や司祭たちは、戦争がもたらす、味方と敵の立場を問わない「死」を、精神論的に合理化する。彼らの軍牧的な任務は、「戦争死」を、「宗教の立場」から「神に祈り・神に許される」ことを将兵に説教することである。

八代はいう。「人生はその創造主たる神の御心を行ふ為に生く」のであり、「正直な聖書は、原始的な人間生活のうちに、尚戦争を画いてゐる」。こう断わったうえで、日中戦争を戦っている日本帝国なのであるから、「一国家よりブロックへ、そしてやがては世界大の統一の理想に迄進まねばなるまい」。「これぞ八紘一宇の理想であり『我らの一つなる如く……』の主イエスの預言的祈祷でもある」とまで、八代は論断したのである<sup>23)</sup>。

この段階において八代は明らかに、国家に服従すべき「日本聖公会従軍司祭＝主教」の立場を明言していた。この立場は、キリスト者としての宗教的な価値観に叛き、当時における日本帝国主義路線を「正しいもの」とみなしたはずである。しかも、聖書の「御言葉」を援用しての主張でもあった。

八代は、満洲・満洲国などについては、こうも述べる。

「東亜新秩序の建設とは、日本、支那、満洲、そこに含まるる各民族が、思想的に、経済的に、道徳的に一身一体とならねばならぬ程、お互ひの生命が拡大されて来たと云ふ事なのだ。そしてそこに一体不可分の、名実ともに新秩序が建設され行かねばならぬのだと私は考へる」。「私は此処に未熟な考へ乍ら、今次の大事変がやがて『彼らも一つにせら

---

21) 同書、3頁。

22) 同書、8頁。

23) 同書、3頁、4頁、7頁。

れん為なり』の聖旨の成就の過程として、東亜新秩序の建設の成就によって、はじめてその終焉を全ふする戦争と信ずるものである」<sup>24)</sup>。

長谷川亮一『「皇国史観」という問題—十五年戦争期における文部省の修史事業と思想統制政策—』(白澤社, 2008年)は、こう論及する。

1935年から1937年ごろにかけて、「天壤無窮の神勅」にもとづく「国体」が神聖不可侵の存在として位置づけられ、その中心たる「天皇」をいただく国家である「日本」は、「万邦無比」の「皇国」とされた。これは、日本は他の「帝国」とりわけ、満洲帝国とは絶対的に異なる存在である、という自己認識を示していた。

1937年以降の日中戦争の拡大は、その「国体」を「日本」の外部へと無限に拡大させ、諸国家・諸民族の自立を認めつつ、その上に天皇が立つという「八紘一宇」の理念が国是として導入させた。これは、日本が帝国主義的な領土拡大をかたちの上で否定しながら、なおかつ対外侵略を正当化するために導入した理念であった<sup>25)</sup>。

ちなみに「国体論」を最大公約数的に表現すると、こうなる。皇室典範・帝国憲法制定に関する告文や教育勅語に端的に示されるように、日本の独自性を万世一系の皇統に求め、いわゆる天壤無窮の神勅に代表される神代の伝統と、歴史を一貫して変らぬ国民の天皇に対する忠とがその国体を支えてきた、と強調する議論である<sup>26)</sup>。

八代は、こう論断していた。「主イエスの預言的祈祷でもある」「八紘一宇」は、「聖旨の成就の過程」を経ながら「東亜新秩序の建設の成就」によって実現すると。このような「東亜に関する歴史的な展望」に確信を抱いた当時の提唱は、その後どのような終焉を迎えたか。そしてその後、八代自身におけるこの戦時的価値観はどのようにみなおされたのか。

### 3) 第2章「宣撫の大業、生命捧献の途」<sup>27)</sup>

本章で八代は、こう述べる。「今次の大戦が、その武力戦の終焉を以て、完成されたと称すべきではない。「その大目的、大東亜新秩序の完成のみが、最後の勝利と云ふべく、国家総力戦としての近代戦争の意義もそこに存する」。

「思ふに人間は自己の立場、自己の経験が、その批判の論拠の背景をなして行く。一寸の土地も取らず、1銭の金も奪わぬと称しても、そこに東亜新秩序の建設には、日支両国民の立場が存する。莫大な犠牲を払った日本にとって、領土的野心なき此の心境は、有史以来未曾有の正義の立場であらう。然しその大精神が、そのまゝ支那の民衆に受け入れられるかが問題だ」<sup>28)</sup>。

---

24) 同書, 10頁。

25) 長谷川亮一『「皇国史観」という問題—十五年戦争期における文部省の修史事業と思想統制政策—』白澤社発行, 現代書館発売, 2008年, 114-115頁。

26) 昆野伸幸『近代日本の国体論—〈皇国史観〉再考—』ぺりかん社, 2008年, 5頁。

27) 八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』11頁の見出しは、「第2章 宣撫の大業……生命捧献の途」とあるが、目次の表記にしたがい表記した。

28) 同書, 11頁, 12頁。

いまさら指摘するまでもない歴史の真実であるが、戦時体制期の日本において流行ったこのような紋切型の「日本帝国正義」論は、完全なる誤謬であった。日本帝国は「満洲事変」を契機に、属国の「満洲国」〔のちに満洲帝国〕を中国東北に建国させ、その後も、華北・華中・華南へと侵略戦争を拡大・続行しつづけ、さらに大東亜〔太平洋〕戦争に突きすすんだ。しかし、当時の八代は、そうした戦争継続の経緯や背景を正確に把握できていなかった。かといって、日本帝国の政治戦略・軍事展開そのものを当然視していた宗教人の思考方式が、批判もされずに放置されてよいわけではない。

八代がこうもいっていたことを聞いておこう。

「英国人にはユニオン、ジヤクを、アメリカ人には星条旗を而も日本軍の通過には、日の丸を掲ぐる彼らの品性は、抑も何を物語ってゐるか。どの国をも信頼せぬ彼らの絶望を示してゐるのだ。自国をも他国をも信じられぬ国民の悲哀である。東亜新秩序の建設には、少なくとも日本のみを絶対的に信頼するの心構へが彼らの胸中に生れねばならぬのだ」。

「欧米の列国に代った自国への暴君として、祖国日本を迎へさせてはならぬ。日本丈けは彼ら精神国と変った道義の友であり、兄弟であるとの信頼の心の発生を要望せねばならぬ。実に東亜新秩序の建設は、一に彼らの心から、日本への疑惑と不信、反抗と不安を一掃せねば齎らせられぬ大業である」<sup>29)</sup>。

八代の発言は、日本帝国の絶対的な正義を信じるかのようであった。「東亜新秩序（昭和13年）→大東亜共栄圏（昭和15年）」というアジア全体に関する帝国思想の進展に、すなわち和していく「キリスト教理念」を披露していた。この事実は、敗戦後も日本聖公会を代表する主教となって活躍した人士の事績としてみのがせない。

『東亜新秩序の建設とキリスト教』のこの第2章の末尾には、当時の「満洲国」の首都「新京」に赴任すべき日本聖公会布教師が、なかなかみつからなかった話が紹介されている。以下に引用しておく。

「私は昨〔昭和13〕年5月、日本聖公会伝統局会議の感激的な一瞬を忘れる事が出来ない。当時の局員会の主題は新興新京への布教師の件だ。五指に余る候補者も、いざとなると次々に断つて来る。約1年を経過して、今は最終の候補者すら断つて来たのだ。これ以上待つ事も出来ず、而もあの1昨〔昭和12〕年の第19総会に於ける満洲、北支への感激的な決議にも反く事甚しい。さうした絶望の一瞬、突如畏友今泉忠厚君は立って、自らの召命を語った。そして、

『私を行かせて下さい。僕は行きます』

と敢然結んだのだ。彼の教区監督名出師も、たゞ一言、畏敬の心もて、

『うん』

とうなづかれる。我ら局員一同もまた感にたへない面持ちだった。そして今泉は更に一言を加へた。而も涙にむせび乍ら、

『どうか当分発表を控えて下さい。実は母にも、妻にも話してはみません』

と。

……

---

29) 同書, 14-15頁。

あゝ実に彼もまたジョン・クリスチーの跡へと、キリストの十字架を荷ふて立ったのだ。その血は日本、そしてその生命は、満洲と支那の為に。

あゝ東亜新秩序の建設、それはたゞ我ら日本人が、如何に彼らの為に、その生命を捧献するかに係はっている。贖罪愛の弾丸こそ彼らの心を捕へ、その生命を救ふの途だ<sup>30)</sup>。

戦争中、日本聖公会の指導者八代斌助も、属国「満洲国」へ派遣する布教師に関して、「東亜新秩序の建設」「満洲と支那の為に」「キリストの十字架を荷ふて」「その生命を捧献する」「召命を語った」のである。それも「贖罪愛の弾丸」として、である。

昭和17〔1942〕年6月から大日本帝国政府は、いわゆる「弾丸切手」と称された「戦時郵便貯金切手」（金額2円）を発行している。この切手を5枚以上まとめれば郵便貯金に預けることができたが、発行から5年過ぎると預入れができなくなっていた。この収益は国債消化の資金に充てられたのである。戦時国債の財源化を狙った「弾丸切手」の発行にまねて八代は、満洲へ派遣する布教師を「贖罪愛の弾丸」扱いし、時代が強く要求する戦争理念に無条件に応じていたことになる。

櫻本富雄『本が弾丸だったころ－戦時下の出版事情－』（青木書店、1996年）は、「出版界が戦争にからめとられていった過程を、本——書籍と雑誌——をとおして展望しようと試みた」著作である。櫻本は「戦時下の日本では、出版物を『紙の弾丸』と考える国家の強引な操作によって弾丸が暴発し、その爆風は出版界を席卷し蹂躪した。ごまかし情報の暴威は国家の勝手放題な施策に、唯々諾々と恭順した無責任な一部の文化人や出版人たちによって増幅された」と指弾している<sup>31)</sup>。

櫻本富雄の「紙の弾丸」論批判は、宗教人八代斌助の「布教師」＝「贖罪愛の弾丸」論にも妥当する。昭和14〔1939〕年4月に施行された「宗教団体法」は、キリスト教会も統制下に置くために制定されていた。

森岡 巖・笠原芳光『キリスト教の戦争責任－日本の戦前・戦中・戦後－』（教文館、1974年）は、戦時体制期のキリスト教会が採った態度を、こう批判している。

日本帝国が各宗教・各宗派に強要した神社礼拝は、天皇制国家の国家権力の宗教的正当化を狙ったものであった。全体主義国家はみずからの権威の宗教化を狙うとともに、その権威のもとに国家秩序全体を、強制的に同質化・一元化することを企むのである。ましてやその国家が戦争を遂行しようとするときは、いわゆる総力戦の名のもとに、その同質化・一元化への要求をさらに強く押しだしてくる。

ナチス・ドイツのばあいはその典型であるが、日中戦争に踏みきった日本もそうであった。その最初の最大の出発点が、昭和13〔1938〕年4月に成立した国家総動員法であり、これによって国家のあらゆる物的・人的資源を、全体主義的に統合し、戦争遂行に参加させようとした。キリスト教会もその網の目から逃れることができず、昭和14〔1939〕年4月に施行された宗教団体法によって国家への従服を余儀なくされた<sup>32)</sup>。

---

30) 同書、38-40頁。

31) 櫻本富雄『本が弾丸だったころ－戦時下の出版事情－』青木書店、1996年、296頁、295頁。

32) 森岡 巖・笠原芳光『キリスト教の戦争責任－日本の戦前・戦中・戦後－』教文館、1974年、63頁。

八代斌助『東亜新秩序の建設とキリスト教』昭和15年2月が当時の日本帝国に応えるために語った態度は、日本聖公会というキリスト教会組織の「本来の使命」に反していたと受けとめるほかない。

4) 第3章「国民総親和の具現〔第1節 生活態度の更新, 第2節 永生の希望(イ, 英霊を祭るの心 口, 遺族の為)〕」

本章で注目すべき箇所を参照したい。

①「戦争協力への態度」

「非常時を叫び、東亜の大使命をとく。そして不平も不満も一掃せよと云ふ。然し各人の心のどん底からの解決でない限りはだめだ。いはゞ『臭いものに蓋をしろ』の筆法では割り切れやしない。『不平もよし、不満もよし、皆かまはぬ。凡てを解決してやる』と云ふ生活態度なのだ。いはゞ人間生活の根本的な内的改造が叫ばれねばならぬ。かくて各人1人1人の解決があって、はじめて自主的な協力、一億民心の1つ1つの意志が、自らの生き甲斐を感じてなさるゝ総親和が生れるのだ」。

「私は謹んで祖国に捧げたい。我らの教祖イエスキリストの処世の途だ、人間生活の内部的な、自主的な改造なのだ」<sup>33)</sup>。

②「靖国神社の理解」

「考へて見れば、我らの身代りに、その生命を祖国の為に献げた英霊を迎ふる我らが、果して英霊にふさはしい心構へがあるであらうか」。

「七度生き返って祖国を護らん〔七生報国(しちしょうほうこく)〕と叫び、『魂魄永く留って子孫を護らん』と誓ひ、『生きてゐるぞ』と大声して、その肉体を離れた英霊に対して、果して我らは永生の信仰を以てゐるのだらうか」。

「『どうせ人生は此世限りだ。死んだ後に人間の靈魂なんてあつてたまるものか』と、かうした不敬虔な心がない迄も、『死んだ先の事なんか分かるものか』位の心で、英霊を迎へてゐるとすれば、あまりにも祖国の為に献げた不滅の英霊に対して相済まぬ事ではなからうか」。

「『我は限りなき生命を信ず』てふキリスト教信条が、祖国日本の隅々まで行き渡らない限りは何時までも祖国の墓地は、少年の魂だめしの場所として残るだらう」<sup>34)</sup>。

戦時期において、日本聖公会主教八代斌助の説いた生命-死霊「観」は、「靖国」のそれと同一である。同一であるというよりはむしろ、キリスト教の靈魂不滅「観」を「靖国神社の英霊」観に擦り合わせていったものといつてよい。

金田隆一『昭和日本基督教会史-天皇制と十五年戦争のもとで-』(新教出版社、1996年)は、以上のようなクリスチャンの戦時的言説を、つぎのように批判している。

日中戦争の全面的拡大のなかで、必然的に教会員のなかからも戦死者が生じた。そのため牧師は、戦死者の死の意義づけとして、信仰告白とは異なる日本国家の立場よりする戦争じたいが、神の許したまう正義の戦いであり、天皇を現人神としていただく日本人とし

---

33) 八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』46頁。

34) 同書、60頁、61頁。〔 〕内筆者補足。



て忠君愛国思想にもとづく、天皇＝国家への忠誠奉公の誠を尽くすための尊い犠牲にほかならないと説いた。それと同時に、悲しみにある遺族に対しては、キリストの贖罪愛による心の慰めと励ましを説いた。

現人神たる天皇を絶対化する日本特有の天皇制ファシズムの本質をしるとき、のちに礼拝中にその偶像である天皇を賛美した「国民儀礼」を包含せしめたことは、たとえ国家権力による強制であったとはいえ、もはや主に信従する告白的真実の礼拝とはいいがたい。

「礼拝のかしらである栄光の主を正しく仰ぐための障害」になるどころか、教会のかしらにいる万物の王の王たる、主イエスを根底から否定する偶像礼拝である。

戦争中の教会は、家父長制教会擁護のためすべての点で国家権力に迎合する態勢への傾斜を強め、その事実は必然的に教会としての生命ともいうべき信仰告白の真理性を歪め、あるいは逸脱していった。それは、信仰の二元論化・混淆化、個人の魂の慰謝のみを求める信仰の内面化は、その社会的倫理をモットーとする生活上の実践的活力を喪失し、信仰の内面化と結合したパイエティズムの影響もあって、社会的・政治的な預言者的視野をもちえず、まさに天皇制あるいは国家権力との告白的本質としての緊張関係を喪失した観念的教会に墮した。主イエスの示す世の光・地の塩として、ドイツ教会闘争あるいは朝鮮教会闘争にみられるような闘う教会としての告白的活力を失っていたのである<sup>35)</sup>。

さて、キリスト教徒による「贖罪愛の弾丸」化も口にしていた八代の論法は、キリスト教精神にもとづく「靈魂不滅」観を、靖国「英靈」観に融和・混濁させていく宗教観を語っていた。以下のように語っていた。

「どこの家庭をとって考へてもよい。その家庭に、その家族に、その愛人に、その朋友に、凡て愛し愛さるゝものが、戦地に送られてゐるのだ。いはゞ残るものもまた死に直面してゐるのが今の日本の本当の姿だ。殊にその死を鴻毛の軽きに比し、東亜新秩序建設の基礎として、敢然その生命を捧げた多くの英靈を迎へつゝ、我らは特にその遺族に此信仰を獻げねばならぬ」<sup>36)</sup>。

「どうしたって解決せられねばならぬのは、英靈の遺族の姿だ。……邦家の為、快よくその生命を捧げた愛する父、『東洋平和の為ならば』と、その死を感謝した夫ではあらう。然し残るものゝの心に、奥底からの解決、いはゞその遺児に、その未亡人に、生きて今尚生存する夫たり父たるものを示さねばならぬ」。

「死んでなくなったのではない。生きてまた会ふ日があるのだ」。

「この信仰が、遺族のうちに生れた時にどうであらう。もりもりと、而も油然と湧出する生命力は、英靈の志した『東亜新秩序の建設』に呼応して、国民の全体に新らしい感激の力をよび起こすにはゐないのである。

『死にかつ勝利』

『死よ汝の刺は何処にかある。』

死よ汝の勝は何処にかある。

---

35) 金田隆一『昭和日本基督教会史－天皇制と十五年戦争のもとで－』新教出版社、1996年、293頁、294頁、297頁。

36) 八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』62頁。

死は勝に吞まれたり。

我らの主イエスキリストによりて勝を与へ給ふ。

死も生命も……今ある者も後あらん者も……我らの主キリストイエスにある神の愛より我らを離れしむるを得ざることを。』

と歌った聖パウロの信教。現在の生涯を支配し、死後の生命を貫く、限りなき平安と慰めを齎らす人の道としての此信仰を、私は謹んで祖国に捧げたいものである。何故なら此世界に類なき国柄をもつ祖国は、此の信仰によって、真実の使命を全ふすべきを信ずるからである」<sup>37)</sup>。

「この立派なる所の我日本国の中に、キリスト教と云ふものが行はれたらどう云ふものになるだろうか。この日本国とキリスト教との云ふものが、一つに合ったならば、どう云ふ事が出現するであらうか。と云ふ事を考へて見度い。国柄がよくあって、而もそこに入っている宗教と云ふものが完全なものでありましたならば、その結果は実に驚くべきものであらうと思はれる」<sup>38)</sup>。

それでも、桑田 優・平尾武之・山本祐策編著『八代斌助の思想と行動を考えるー日本聖公会神戸教区の成立と活動ー』（ミネルヴァ書房、2006年）は、戦時体制期における八代斌助のキリスト者＝聖公会主教として対応に注目しつつ、戦時中から敗戦後における行動に一貫性があった点を評価している。こう説明する。

八代「斌助師父が、戦時国家総動員体制のもとで強力<sup>ごうりき</sup>で推し進めたプロテスタント教会合同（1941〔昭和16〕年）に反対し、国家の権力に屈することなく聖公会の信仰を貫き司牧されたこと、また戦後は、かつて合同に参加していった聖職者たちの復帰を促しこれらの人々を迎え入れて、日本聖公会の再建（1948〔昭和23〕年）に力を尽くされた」。

八代「斌助主教は戦中、聖公会が分裂するなか、日本基督教団への参加を拒み、聖公会に属する兄弟姉妹の多くが教団に去っていくという悲しみのなか、同じ聖公会信徒から敵国のスパイとして訴えられるという痛ましい状況においても、聖公会の本来あるべき姿を明確に提示しそれを貫き通しました」<sup>39)</sup>、

しかし、前段に引照した八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』昭和15年2月における記述は、「世界に類なき国柄をもつ祖国」としての日本帝国を認容していた。そして、この「日本国とキリスト教と」を「一つに合った」「完全なもの」とする考えかたも提示するかたちで、国営「靖国神社の英霊観」を受容してもいた。

靖国の英霊「観」は、「国家のための死者」に対する独自の慰霊感情を、日本式の国家神道をもって特殊的に表現するものである。だが、どの国でも戦死者の慰霊に関しては、似たような国家精神的な特殊な回路を、宗教次元の方途において普遍的に創出しようとする。

例を挙げれば、第三帝国のナチス・ドイツは、「墓地を背景として戦死した兵士の霊が

---

37) 同書、64-65頁。

38) 同書、67-68頁。

39) 桑田 優・平尾武之・山本祐策編著『八代斌助の思想と行動を考えるー日本聖公会神戸教区の成立と活動ー』ミネルヴァ書房、2006年、121頁、中村 豊「刊行に寄せて」i頁。

『君の精神が私の名誉を快復する』と、新しい世代に語りかける構図」を描くポスターを制作し、戦意昂揚を呼びかけていた<sup>40)</sup>。この構図は「兵士の霊」＝「靖国の英霊」＝「死者」が「生ける者」に対して督戦する関係を構成しており、日本帝国も第三帝国も同じような手法を使いながら、戦争のための動員を国民に働きかけていたことを意味する。

八代がこう主張していた点を、再度引用しておく。国家神道「靖国神社」と英国聖公会に源流する日本聖公会の「信仰」とのあいだには、はたして、明確な差異をみいだすことができるのか。

「東亜新秩序建設の基礎として、敢然その生命を捧げた多くの英霊を迎へつゝ、我らは特にその遺族に此信仰を献げねばならぬ」。

「現在の生涯を支配し、死後の生命を貫く、限りなき平安と慰めを齎らす人の道としての此信仰を、私は謹んで祖国に捧げたいものである。何故なら此世界に類なき国柄をもつ祖国は、此の信仰によって、真実の使命を全ふすべきを信ずるからである」<sup>41)</sup>。

ジョージ・L・モッセ『英霊－創られた世界大戦の記憶－』（柏書房、2002年）は、英霊「観」の本質を的確に、こう指摘している。

戦争体験の現実とは、「戦争体験の神話」とでもいうべきものに変容した。戦争は有意味な神聖でさえある出来事として回顧される。こうした戦争理解は、一国の専売特許ではないものの、とりわけ焦眉の必要に迫られていた敗戦国で発展した。

戦争体験の神話は戦争を覆いかくして、その体験を正当化しようとした。つまり、戦争の現実にとって代わることとなった。戦争の記憶は聖なる経験へと改変された。国民には宗教的感情という新たな深遠が与えられ、随所におわす聖人や殉職者、礼拝の場、継ぐべき遺産が任された。

キリストの腕に抱かれた英霊の「絵」は、戦時中からよくしられていた。この絵は、殉教と復活という伝統的な信仰を、生活の隅々にまで浸透する市民宗教としての国民国家に投影する。英霊祭祀は戦後、ナショナリズムという宗教の主眼となった。それは、戦争に敗れ、戦時から平時への移行にともなって混乱を増しゆくドイツのような国にとって、最大級の政治的衝撃となった<sup>42)</sup>。

日本の敗戦は、国営＝陸海軍管轄下の「靖国神社」を、宗教法人のひとつに転換させたので、ドイツのように「最大級の政治的衝撃」とはなりえなかった。その代わり、昭和天皇に対して「神道信仰上の強い打撃」をくわえたのが「A級戦犯の合祀」（1978〔昭和43〕年10月17日）であった。彼はそれ以降、靖国において保持していた「最高の立場＝祭祀者の立場」をもって、靖国に参拝できなくなった。

永田秀郎『跪くひと八代斌助』（春秋社、1994年）の冒頭に掲載された数多くの写真のなかには、1951年神戸オリエンタル・ホテルにおいて「松陰女子学院を訪問された三笠宮殿下と共に」一時を過ごした八代が「三笠宮の左隣に座って談笑する姿」を写した1葉が収められている。日本聖公会の最高指導者として八代は、天皇家への尊崇の念を抱いてい

---

40) クローディア・クーンズ、滝川義人訳『ナチと民族原理主義』青灯社、2006年、308頁。

41) 前出だが、八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』62頁、65頁。

42) ジョージ・L・モッセ『英霊－創られた世界大戦の記憶－』柏書房、2002年、12頁。

た。

英国聖公会のカンタベリー大司教は、イギリスの王位に就く者に対して「戴冠式」をとりしきるが、これに対して、日本聖公会の首座主教にあってはその役目に相当する仕事はない。ここで、日本国皇室における重要な行事である大嘗祭<sup>43)</sup>にイギリス王室の戴冠式をなぞらえるのは、必ずしも唐突な発想ではない。

英国聖公会はキリスト教派であり、靖国神社・護国神社は宗派神道〔かつては国家神道であったが、いまもその性格を完全に払拭していない〕である。双方における宗教思想・信条の根本的な違いを念頭に置いたとしても、国家に深く関与している宗教存在の機能面そのものにおいてはなお、それらの根底に共通する要因を感知してよい〈なにものか〉がある。

注) 新嘗祭は、天皇が天照大神とその年の新穀をともに食べることによって、アマテラスオホミカミの霊を自分の人格の上に受けつぎ、自然人である天皇が、現人神としての天皇の靈威を身につけると信じられている儀式である。神道を信じる人びとは、天皇はその儀式によって「神のお仲間入りをなされる」と考えている<sup>43)</sup>。

天皇の即位式は一代一度の大嘗祭となる。剣璽を新帝に渡す踐祚につづき、皇位に就いたことを天照大神・天神地祇に奉告し、天皇位に就いたことを内外に明らかにする。天皇は、神々に供えた新穀・新酒を神々と共食する。この大嘗祭は「秘儀」であるところに儀礼の象徴的意味がある<sup>44)</sup>。

以上、日本国憲法下で「天皇家の儀式」としてとりおこなわれる行事に関する説明である。

## V 検討と議論－八代斌助の存在意義－

### 1) 国家と宗教

昭和12〔1937〕年12月1日、日本軍は中国南京への攻略作戦を開始する。英国聖公会のラング・カンタベリー大主教は12月12日、反日大会の議長を受理し、日本の軍隊が中国の無辜の民を爆撃したことへの糾弾を主題とする議題の司会をした。このため、日本と英国の教会関係は破局した。日本政府が文部省をとおして、宗教団体を法律をもってすべて管轄下に置くのは、このときからであった。すべての宗教団体はその法律に適用する教団として認可を受ける努力を強いられた。日本聖公会は最初、各教派の教団それぞれがそのまま認可を受け、ドイツでとられた方策に似て、海外の母教会との連携を絶ち、純粋に日本の教団として新しい発足ができると考えていた<sup>45)</sup>。

以上の歴史の展開に関しては、イギリスにおける「政治（国家）と宗教（キリスト教）との深い関連性」が、その背景要因として適切に想起されねばならない。こういうことで

---

43) 戸村政博編著『天皇制国家と神話－「靖国」、思索と闘い－』日本基督教団出版局、1982年、58頁参照。

44) 原 武史・吉田 裕編『岩波天皇・皇室辞典』岩波書店、2005年、310頁、373頁参照。

45) 桑田・平尾・山本編著『八代斌助の思想と行動を考える』97頁。

ある。

英国福音伝播教会（The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts；S P G）が1701年、英国国教会最初の海外伝道団体として発足している。S P Gの目的は、海外に居住する英国国民のために牧会が与えられることと、国王の臣民となった非キリスト教徒に伝道することとのふたつであった。

S P Gはその後、1812年に英国教会伝道教会（The Church Missionary Society for Africa and the East）に改称され、C M Sの略称でしられるようになった。C M Sは設立当初から、アフリカと東洋における異教徒への布教を目的とした団体であり、英国教会内における活動の拡大とともに、海外に派遣する宣教師たちを育てていた<sup>46)</sup>。

こうした大英帝国における宗教史的な背景事情を有し、明治以来の日本国内に宣教されていく英国聖公会のキリスト教精神は、明治中期に創設された靖国神社の国家的性格と対立・衝突するほかないものであった。この現象は、時代の推移とともに、欧米帝国主義国と日本帝国主義とが真正面から角逐する段階に至って、不可避のものとなった。

靖国神社は、明治になって創設された国営神道としての宗教施設であり、日本の帝国主義路線を宗教精神的に合理化・正当化するためのものであった。実は、「外来宗教：キリスト教」も「明治日本の国家神道」も、形式面から観察するときその宗教の目的そのものが共約できる、というきわどい性格を有していた。けれども、日本が独自に創設した国家神道＝「靖国」の立場は、英日間の「国柄をめぐる宗教」の「異質性の浸透」を排斥しなければならなかった。

ましてや日本聖公会は、英国聖公会が日本国内にキリスト教を布教してきた成果＝組織であり、のちに敵国となったイギリスに親和性を有する。それゆえ、日本聖公会は、日中戦争〔→太平洋（大東亜）戦争〕開始以後はとくに、「目の仇」あるいは「敵国のスパイ」呼ばわりされる宗教団体でしかなかった。

結局、八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』昭和15年2月は、小著ではあったものの、八代斌助の発した「戦時的妥協の宗教的な発言」が随所に散りばめられる書物になっていた。しかしながら、八代は宗教人として、戦時体制期における国家体制に全面的に屈伏した気持ちをもっていなかったのかもしれない。戦後において八代をひたすら顕彰するかのような書物は、たしかそのように描いている。

ところが、八代『東亜新秩序の建設とキリスト教』昭和15年2月をみるかぎり、そうした解釈〔戦時的妥協→戦争協力＝戦責問題の存在〕の余地を打ち消すことはできない。八代の言説に関する「戦後の解釈」は、これを否定する「戦中〔戦時〕の論説」に有効に反論しえず、もとより相互間における整合性もほとんどもちあわせていない。

それでも八代ほど、戦時国家体制に抵抗しえた日本聖公会の、そしてキリスト教の関係者はいなかったのかもしれない。かといって、著作『東亜新秩序の建設とキリスト教』に記録された『戦時期における「反」キリスト教的な理念』が、敗戦以降において、なんら問題もなしに帳消しにできるわけではない。日本帝国主義：軍部〔陸海軍〕の直営だった「靖国神社の国家性」が、そのほかの神道・仏教・キリスト教の諸宗派にくわえた迫害に対し

---

46) 同書、2頁、3頁。

て、日本聖公会のキリスト教精神が徹底して抵抗しきれなかった事実は、この宗派が元来有する「国家への親和性」という要因を示唆している。

## 2) 国家の本質とキリスト者の立場

子安宣邦『日本ナショナリズムの解説』（白澤社、2007年）は、靖国神社の固有・真性の宗教的な理念が「『国家のために死ぬこと』をその極限的な命題とすること」を指摘して、こういう。

かつて日本の天皇制国家のナショナリズムでも、民主的國家を称するアメリカのナショナリズムでも、「国家のために死ぬこと」をその極限的な命題とすることに変わりはない。「国家のために死ぬこと」が、ナショナリズムの対内的な極限的な命題だとすれば、「国家のために殺すこと」とは、排他的なナショナリズムの極限的な命題である。

「国家のために死ぬこと」のもうひとつの側面は「国家のために殺すこと」である。このふたつの命題〔「国家のために死ぬ・殺す」〕は表裏一体である。ナショナリズムが極限的には、このふたつの命題からなることを、いま冷静に、現実的な眼をもってみなければならない<sup>47)</sup>。

子安宣邦の別著『国家と祭祀－国家神道の現在－』（青土社、2004年）は、こう説明する。

戦う国家とは祀る国家である。日本が戦う国家であり、したがって英霊たちを祀る国家であった。そのなによりの証拠が靖国神社の存在である。靖国とともに連続が語られる国家とは戦う国家であり、英霊を祀る国家である。近代日本国家は神道的祭祀をもって戦死者を祀ってきたけれども、この国家の宗教性＝祭祀性という問題そのものは、かといってけっして近代日本国家に特有の問題ではなく、近代国家一般に共通する問題である<sup>48)</sup>。

歴史的に英国聖公会の宗教的特性も併せて回顧するとき、戦時体制期における靖国神社の英霊問題に対して、八代斌助が和するほかない言説を遺した事実は、いったいどのように評価され意味づけられればよいのか。「聖公会の信仰」も「靖国の英霊観」も「国家への親和性」を共有する。しかし、それぞれが仕える国家は別々であるから、それら国家間に戦争が発生することになれば、とくに日本臣民だった聖公会主教八代の立場は、双方の利害関係のなかで懊悩させられたのである。

戦争の時代における八代の言動は、以下に登場する基督教関係の人物、富田 満と賀川 豊彦とも比較してみる価値がある。

## 3) 富田 満

昭和14〔1939〕年4月に施行された宗教団体法によって組織された日本基督教団の初代統理富田 満牧師は、1942〔昭和17〕年1月11日伊勢神宮に参拝し、天照大神に日本基督教団の成立を報告し、その発展を祈り、教団を捧げた。「神社参拝は国民儀礼であって、

---

47) 子安宣邦『日本ナショナリズムの解説』白澤社発行・現代書館発売、2007年、〔はじめに〕7-8頁。

48) 子安宣邦『国家と祭祀－国家神道の現在－』青土社、2004年、187頁、27頁。

信仰に反しない」。

それまで植民地下の朝鮮ではすでに、多くのキリスト者が神社参拝を拒否し、投獄され、殉教していた。50人の牧師が獄死していた。日本国内ではわずかに、美濃ミッションとホーリネスのクリスチャンが偶像礼拝に妥協せず、殉教者を出した。日本基督教団関係者らは、迫害され殉教した聖徒をファンダメンタリスト〔基督教原理主義〕と呼んで、あざけたのである。

富田牧師はまた、昭和19〔1944〕年復活節の日〔ほぼ4月中〕に、「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰」を送り、大東亜戦争はアジア諸民族の解放をめざすものであり、神の聖なる意志であると主張した。

昭和20〔1945〕年8月、敗戦。富田牧師は悔い改めることなく、戦中と同様に戦後も、数年間にわたり明治学院の理事長の地位にとどまりつづけた。戦後も昭和42〔1967〕年3月26日、日本基督教団は戦争責任に対する声明を発表した。しかし、「この教団の成立と存続において」「働かれる歴史の主なる神の摂理を覚え」と主張し、認識の甘さを露呈していた<sup>49)</sup>。

富田は、戦時体制中の出来事などどこ吹く風だったかという姿勢で、敗戦を迎えた。彼はいち早く1945年8月28日に、「満州事変以来、キリスト教は圧迫を蒙り、教学伝道等に不自由を感じてきたが、今や自由に説教をなし得ることになった。されば今後教会が復興しないとしたら、それは我々の責任である」（『日本基督教団史』1967年）と発言していた。

辻 宣道『嵐の中の牧師たち－ホーリネス弾圧と私たち－』（新教出版社、1992年）は、この富田の豹変ぶりをとらえて、こう指弾している。

加害者から被害者へというみごとな変身の図式である。不自由を強いられたとする富田自身、延命的な保身策としてホーリネスを見殺しにした。そして権力に迎合した者が、戦後一転、被害者の立場に身をおき、諸教会を鼓舞激励するに至る。このはなはだしい矛盾をなんと説明すべきか<sup>50)</sup>。

#### 4) 賀川豊彦

ここでは、佐治孝典『土着と挫折－近代日本と基督教史の一断面－』（新教出版社、1991年）などを参照しながら、日本キリスト教徒としての賀川豊彦を議論する。

賀川豊彦の戦争協力を批判することは、「宗教報国・伝道報国」の誠を尽くし、「日本的基督教」の確立をめざした戦時中の日本基督教団自身の態度じたいを批判することを意味する。賀川は戦中・戦後をつうじて、その点で教団と一体であった。

賀川のなかでは、戦争反対と戦争協力がまるで背中合わせであり、大勢〔国家の方策と

---

49) 「日本基督教団の歴史」 <http://evangelical.zouri.jp/UnitedChurchofChristinJapan.html> 2008年5月8日検索。

50) 辻 宣道『嵐の中の牧師たち－ホーリネス弾圧と私たち－』新教出版社、1992年、67頁。  
山崎鷺夫編『戦時下ホーリネスの受難』新教出版社、1990年は、戦時中に弾圧を受けたホーリネス教会関係者たちの証言集である（本文など、2段組で665頁）。

国民の動向]のおもむくところにしたがい、適宜表裏している。しかも、その行動はつねに「わが骨肉のためならんには」で正当化されている。賀川は、国家の本質についてとことん考えたことがない。天皇制国家も、たとえ多くの過ちを犯すものであり、非合理で共謀なものであっても、本来随従しなければならぬもの、黙して運命をともにしなければならぬものと観念していた<sup>51)</sup>。

マハトマ・ガンジーは、大英帝国の植民地支配権力に対して徹底的に、非暴力の抵抗運動で闘った。賀川は、日本帝国主義と植民地支配権力に対して、非暴力の無抵抗主義で対峙しようとした。

1940〔昭和15〕年8月、松沢教会で礼拝説教をしていた賀川は、「支那事変処理上有害と認められる極端な反戦平和論」を唱えたということで突如、渋谷憲兵隊に拘引された。賀川は1カ月近く拘留されたのち、当時の外務大臣松岡洋右の強い要請で釈放されている。ここで、賀川の戦争支持への「第1回の転向」が起きる。

同年10月に発行された雑誌『雲の柱』に賀川が寄せた「皇紀二千六百年」は、こう語るようになっていた。

「人類歴史は再大発の危機に直面している。この時に際して我々は、光栄ある紀元二千六百年の皇紀を迎へた。「顧るに全能者は不思想なる摂理を日本の傾け、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へ給うた」。「皇祖皇宗の御仁徳と、上御1人の御盛徳の然らしむる所以であると思はざるを得ない」。

「今や我々は世界歴史の再建に当って、悪魔の頭を踏みつけて阿修羅の苦闘を続けなければならない。いや創造の苦闘を持つのみならず、世界修繕の大使命をも荷はされてゐる。欧米に愛と正義が亡びるとき、我々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伝えるべきである」。

「我々は謹んで皇紀二千六百年を祝ひ奉ると共に、贖罪愛の原理に立って、世界再創造への新しき出発を覚悟するものである」<sup>52)</sup>。

1943〔昭和18〕年5月、賀川は反戦思想・社会主義思想の廉で警察に呼ばれ、11月には青年に徴兵忌避を慫慂した廉で憲兵隊に呼ばれ、取調べを受けている。この時期、賀川だけではなく、リベラリストや親英米派や反東條派の人たちをはじめ、およそ戦争に一言ある人たちはことごとく、監視され拘束されていった。賀川は敢然と閑居して、無為の無抵抗姿勢を持続できず、むしろ積極的な戦争協力へと転身する。これは、賀川の「第2回の転向」であり、決定的な転向であった<sup>53)</sup>。

賀川は『基督教新聞』昭和19年10月4日号に「米国滅亡の預言」を執筆し、この末尾で「アメリカが若しその物質をキリストの為に使はなければ天の罰を受けることは必至である」と、敵国のアメリカ合衆国を叱責した。ところが、敗戦直後の『読売報知』昭和20年8月30日号には、連合軍の「マッカーサー総司令官に寄す、世界平和の奉仕と広い心と思

---

51) 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、1991年、90頁、87頁。

52) 賀川豊彦全集刊行会編『賀川豊彦全集 第24巻』キリスト新聞社、昭和39年、398-399頁。

53) 佐治『土着と挫折』69頁、70頁、注52をはさんで、73頁、74頁。



遣り—新世界への出発にひらけ窄き門—」を寄稿し、この末尾ではこう提言した。

マッカーサー「願わくば閣下よ、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揮ふ勿れ、それがサンフランシスコ会議〔1945年4月～6月「国際機構に関する連合国会議(United Nations Conference on International Organization.)」〕の結果を実現する最も重要な具体的な方法だと信じて止みません」<sup>54)</sup>。

賀川は、敗戦直後の時点で「一億総懺悔」を提唱した。最高責任者である天皇は初めから免責するという、支配者にとってはまことに都合のよい「国体護持」のための方を使っていた。賀川らキリスト者も、このような一億総懺悔に協賛し、その歩みだしから大きな過ちを犯していたのである<sup>55)</sup>。

賀川的情緒的平和思想は、日本帝国主義国家の驕慢と天皇制国家の欺瞞の本態をみぬけずに破綻した。「大東亜戦争」の本質が、帝国主義間のアジア侵略を舞台とする苛烈な権益争いであった事実、賀川はついに気がついていなかった。賀川の戦争協力は、単なる擬態や韜晦ではなく、ほとんど彼の本音であった<sup>56)</sup>。

それゆえ、戦時体制期における賀川を言説・行動をよく観察しないで、「1910年代のはじめから戦後にかけて、その果敢な実践によって広く外国にも知られたキリスト教社会主義の立場に立つ社会運動家とっていいだろう」<sup>57)</sup>と判断するのは、拙速な把握であり、正鵠を射ていない。

要は、戦時中において日本の「キリスト者は戦争協力に進んで参加したというのだから、それに見合った反省と捉え返しがなされていいようなものなのに、現状は『転向』などという言葉も唐突に響くほどに、幸せな戦後生活を送っているのである」<sup>58)</sup>。

##### 5) 八代斌助との比較

以上に言及した富田 満と賀川豊彦という2名のキリスト者は、基本的に同様な戦争協力をしてきた。これに比べて、戦時中における八代斌助のキリスト者としての姿勢には、同じに括れない要素があるものの、「戦中の教団では、イエスは教会の内側においてさえ主ではなく、天皇と国体に仕える世のしもべとされていた」のであった<sup>59)</sup>。この点において以上の3名は、画然とした相違をみだしにくい言説・行動を残してきた。

日本の敗戦模様もいっそう濃くなってきた時点で発せられた『日本基督教団決戦態勢宣言』(昭和19年8月18日)は、「此ノ時二当り皇国ニ使命ヲ有スル本教団ハ皇国必勝ノ為

---

54) 賀川豊彦全集刊行会編『賀川豊彦全集 第24巻』413頁、416頁。〔 〕内補足は筆者。

55) 同書、83-85頁参照。

56) 同書、76頁、77頁、81頁。賀川豊彦については、雨宮栄一『暗い谷間の賀川豊彦』新教出版社、2006年が最近の研究として与えられている。八代斌助への関説は、同書、216-217頁。

57) 賀川豊彦『空中征服』社会思想社、1989年、〔西田 勝「解説」〕316頁。

58) 池田浩士・天野恵一編『検証・[昭和の思想]Ⅱ 転向と翼賛の思想史』社会評論社、1989年、70頁。

59) 大塩清之助『ゆるされて生きる—戦争責任・告白の道—』日本基督教団出版局、1989年、170頁。

ニ蹶起シ、断乎驕敵ヲ撃摧シ、以テ宸襟ヲ安ンジ奉ラザルベカラズ」と強調していた<sup>60)</sup>。

戦後、1967〔昭和42〕年3月26日の「復活主日」に日本基督教団総会議長鈴木正久「第2次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」が公表された。これに対しては、こういう指摘がなされている。

この「戦責告白」は、日本基督教団が過去の歴史上のひとつの戦争に対して深く責任を負えず、むしろ安易に戦争協力に流されたことの教会の告白である。また、あの無謀な戦争へと国民をかりたて、「人間生活の唯一にして全体的な秩序」になろうとした「国家の悪魔性」に対して盲目であった罪の告白である。さらにいうならば、教会が国家に対して当然負わねばならない「預言者的な役割」「見張りの役」をみうしなっていた、という罪の告白である<sup>61)</sup>。

この指摘＝批判のまえに引きだされるべき「富田 満 - 賀川豊彦 - 八代斌助」間での微細な相違が問題である。そして、それ以上に3名において集約できるきわだった「戦責問題」が、「『神の……唯一の御言葉の他に、またそれと並んで』天皇制国家体制を『その宣教の源として』承認し、まさに聖書と並べて天皇制国家のイデオロギーである『国体』の上に自らを基礎づけた」点にみいだせるのである。「しかもそれはまさに日本基督教団成立そのものにあらわれた問題である」<sup>62)</sup>。

戦争の時代、日本聖公会の各教会は「教団に属せざる教会」、いわゆる「単立教会」の認可申請を強いられた。また、日本基督教団への加入を迫られ、これに応じる聖公会の教会も出現させていた<sup>63)</sup>。

キリスト教と天皇制の闘争の歴史は、「朝鮮半島におけるキリスト者の認識と実践－1944年2月に殉教した宋 基徹牧師ら、殉職者50名」と、「日本におけるキリスト者の認識と実践－富田・賀川・八代らの存在－」との「あまりの差」が、いったい、どこからきていたのかという問題を提起する。この答えをみいだすことなくして、現在の天皇制に対するキリスト者の責任ある歩みは生れてこないのではないか<sup>64)</sup>。

信仰が社会的現実と妥協しては、信仰のゆえにかえって社会的現実の矛盾がみのがされる。信仰のゆえに戦うべきときに、「福音と罪の現実との衝突」が回避され、現実以降伏したところに戦いはなく、「平穩無事」が支配する。キリスト者はしばしばこの「平穩無事」を信仰にある平和ととりちがえる。キリスト者が真に神にある平和に生きようとする

---

60) 武田武長『世のため存在する教会』新教出版社、1995年、26頁。

61) 雨宮栄一『日本キリスト教団教会論』新教出版社、1981年、141頁。戦時体制期における日本キリスト教問題に関する各種資料については、戸村政博編『神社問題とキリスト教』新教出版社、1976年参照。

62) 武田『世のため存在する教会』40-41頁、40頁。

63) 桑田・平尾・山本編著『八代斌助の思想と行動を考える』第3章「戦前における日本聖公会」参照。

64) 富坂キリスト教センター編『天皇制の神学的批判』新教出版社、1990年、158-160頁参照。韓国基督教歴史研究所著、韓 哲曦・蔵田雅彦監訳『韓国キリスト教の受難と抵抗－韓国キリスト教史1919 - 45 -』新教出版社、1995年も挙げておく。

とき、彼は神によって激しい戦いのなかに投げこまれる。それは「平和ならしむるもの」としての戦いであり、社会的現実の矛盾に対しても、神にあって根源的に批判的な歩みである<sup>65)</sup>。

戦争の時代においてこそ鮮明になった日本キリスト者に関する事実がある。それは、「日本人が」「そしてインテリの間に見られることであるが、キリスト教を戒律やきびしい倫理的規範とむしろ対立する関係において捉え、これを1個人の生活全体を包む強力な原理とはみない態度が強い」ことであった<sup>66)</sup>。

## VI 付 論－東亜新秩序・大東亜共栄圏に直面してきた仏教・キリスト教－

戦時体制期の日本帝国における「東亜新秩序（昭和13年）から大東亜共栄圏（昭和15年）へ」の思潮の変化＝発展は、仏教・キリスト教などに対する圧迫・弾圧を、よりきびしくさせる環境をもたらした。昭和15〔1940〕年ころ公刊される図書は、大東亜共栄圏思想を大々的に確信し、喧伝する文句を連ねるものばかりとなっていた。

### 1) 宇田 尚『国民道徳新講』（酒井書坊、昭和16年1月）

本書は、こう謳いあげている。

「我々はよく聖旨を奉戴し、一億一心、職域奉公、大政翼賛の臣道を実践し、万難を排して大東共栄圏の確立を実現し、以て皇国の道を圏内の諸民族に光被させなければならない」。

「神武天皇の御東遷、神功皇后の御雄図、日清・日露の両戦役、韓国の併合、南洋諸国の委任統治、満洲国の独立援助、新南諸島の領有などは勿論のこと、支那事変の処理も、大東亜共栄圏の確立も、すべて国民道徳の実践によって実現される八紘為宇の過程でもあると見るべきである。即ち日本が歴史的に自己を形成してゐることは、同時に世界を形成してゐることである」。

「要するに、我が国がまづ大東亜共栄圏を確立することによって、世界の旧秩序が崩壊して新秩序が建設されることは必至の勢となったのである。即ち大東亜共栄圏の確立という八紘為宇の具体的な大目標に向って皇運を扶翼し奉るところに、国民道徳を刷新して国家奉仕を第一義とすべきことが闡明されたのである。こゝに我々は旧世界観を払拭して新世界観を確立すると同時に、我が日本の自己形成がそのまゝ世界形成の歴史的過程であるといふ民族的信念に基づく根本的世界観を堅持し、以て皇運の扶翼に邁進しなければならない。皇運の扶翼は、実に我々に取って無上命法である」<sup>67)</sup>。

この宇田は、日本帝国の国家性の有する普遍性を、こうも褒めちぎっていた。

日本の「国体が普遍性を有し、万国の儀表たるものであると断言して憚らない」のは、「諸外国の国体は個人対個人の関係に立脚する権利義務的結合によって形造ったものであ

---

65) 隅谷三喜男『日本社会とキリスト教』東京大学出版会、1954年、150頁参照。

66) 岡田純一編『日本の風土とキリスト教』理想社、昭和40年、73頁。

67) 宇田 尚『国民道徳新講』酒井書坊、昭和16年、6頁、113-114頁、6-7頁。

るが、独り我が国のそれのみは、君臣即父子の家族的情愛に基づく内面的結合によって形造られたものであるからであり、「実に我が国体ほど、根本的・自然的なものは他に類例を見ないのである」<sup>68)</sup>。

しかしながら、戦時体制期におけるこの種の主張に対してはその本質的な問題性を、滝沢克己がつぎのように批判・剔抉している。

「『皇位』ないし『天皇』の神聖不可侵性に固執すれば、私たちはたちまち、人間ないし国家の存在論的＝根源的本質的事理の永遠性・普遍性と、特殊歴史的な現実形態のそれとを混同して、縦には真に創造的な人間活動を抑圧する保守反動に、横には世界征服の帝国主義的狂操に転落するほかない」<sup>69)</sup>。

かつての日本帝国主義は、皇国史観にもとづく国体の特殊理念が普遍化できるものと狂信しただけでなく、これを東亜諸国に押しつけてもきた。「八紘一字（八紘為宇）」という世界観は、日本帝国において独自の特殊理念であったとしても、世界に向けて発信する普遍性を有しえないものであった。ところが、この日本帝国にのみ信じられた国家思想の世界的普遍性が、夜郎自大的に、靖国神社において宗教的に投影されたのである。

そうであれば、英国聖公会の流れを組む日本聖公会などがキリスト教派として内有的宗教的な普遍理念は、とうてい認知できない西欧生まれの教義・信条となった。国家神道がおのれの普遍的性格を絶対的に確保する＝「虚構する」ためであれば、日本聖公会などキリスト教派すべてを抑圧・排斥せずにはいられなかった。この種の本来的な〈無理の道理〉は、明治以来創作されてきた「国家神道の絶対性」を構築しようとする行路において、必然的な出来事なのであった。

## 2) 孫田秀春責任編輯『日本国家科学大系 第1巻 肇国及日本精神』（實業之日本社、昭和18年5月）など

本書は、昭和16年から20年にかけて公刊されたこの「日本国家科学大系」全14巻の巻頭に置かれた1冊である。こう提唱していた。

「歴代の天皇は皆この天業即ち天日嗣の大御業を恢弘することを以て大御心とせられて、以て昭和の大御代に及んでゐるのである。今、我々の当面の問題とする所の大東亜共栄圏の興隆確立の如きも、この漂へる国の修理り固めなすことの一端であることは明かである。しかも大日本皇国の使命はここに止まるもので無く、更に更に深く大なるものゝあることは著しいのである」<sup>70)</sup>。

自国限定版であれば、そして、他者に強制するためではない譬え話＝「神話的な主張」であれば、このような「皇国史観」を唱えることは、言論の自由のある・なしにかかわらず、誰にも止めるべき事由はない。しかし、そのような皇国史観にもとづく「天皇至上化」の宗教的な神国理念は、たとえば、つぎのような戦時体制的な「宗教の立場」をいわしめ

---

68) 同書、81頁。

69) 滝沢克己『日本人の精神構造』講談社、1973年、171頁。

70) 孫田秀春責任編輯『日本国家科学大系 第1巻 肇国及日本精神』實業之日本社、昭和18年、24頁。

ることにもなっていた。

「宗教政策確立にあたって、注意すべき問題は、西欧宗教学の批判にもとづく日本教学の再建、東亜共栄圏の精神的紐帯としての宗教問題の解決、民族的信仰といはゆる世界的信仰との結合、東西文化融合における日本教学の地位の闡明、国内宗教団体の統制等、多々ある」。

「日本主義陣営から、なされる宗教皇道化の試みは、日本精神の包容性には着目するが、仏教のなかにふくまれたる日本化の可能性を逸しがちである。実は、日本精神は、かくのごとく包容力に富むのであり、仏教もまた……円融自在なのである」。

「わが日本は異教異説を摂受することに、驚異的な力をもってゐるから、キリスト教その自身のうちに、日本に同化しうる素質を有するならば、日本キリスト教の将来は、かならずしも悲観的ではない。それは、一に日本におけるキリスト者の肩にかかる努力の問題である。しかし、また、逆に、キリスト教そのものが、根本的に反日本的であるならば、その将来には多くの期待をもつことはできない」。

「世界性を担ひえない民族性は偏狭であり、民族性に担はれない世界性は空漠である。かかる世界性と民族性との、ほどよき偕調を保つところに、国家は繁栄し、民族は躍進する。宗教においても、同断である。この点、わが日本は典型的に宗教の生育するところの国柄である。したがって、こんにち、宗教新体制といひ、仏教宗派合同といふも、かかる日本における宗教的伝統を尊重し、その対策を樹立せねばならぬ」<sup>71)</sup>。

以上は、戦時日本仏教の体制順応を示した「浄土真宗の立場」に立つ著作からの引照である。いわく、「国家の精神に随順する」「大乘仏教の精華を真に日本国家のなかに現実化した」。「大乘仏教の『即』の論理の命ずるところ」から、「日本仏教とくに浄土真宗が、家の宗教、国民の宗教として、日本民族の現実に契当して建設された」<sup>72)</sup>。

この主張は、昭和14〔1939〕年4月に施行された「宗教団体法」に黙従する立場からいわれていた。「神国日本は同時に仏国日本である」、「表面からいへば日本は神国ではあるが、裏面からいへば仏国日本だといふこと」<sup>73)</sup>になる、といっていた。

つまり、「結局天皇制宗教を否認する自由はないが、それを信じたうえで、それと矛盾しない別の宗教は信じてよろしいというのが、明治憲法の信仰の自由だった」。「こんな不自由な信仰の自由が存在し得たのは、日本社会の長い伝統になっている宗教雑種化——シンクレティズムのせいである。本来異質の宗教的対象を同時に崇拝することになれていた民衆は、たとえば仏教を信じながら、古くて新しいカミ＝天皇を信じるというようなこともできたのである」<sup>74)</sup>。

「明治以来、多くのキリスト教信徒が、容易にその信仰を捨て去った事実、棄教現象の

---

71) 永井哲二『転換期の仏教』畝傍書房、昭和16年〔9月〕、251頁、255頁、255-256頁、256-257頁。

72) 同書、348頁、349頁。

73) 高神覺昇『日本精神と仏教』第一書房、昭和16年〔1月〕、「自序」1頁。

74) 久木幸男『日本の宗教・過去と現在—原始から第二次天皇制宗教まで—』サイマル出版会、1971年、159頁。

根本にあるのは」、**「古いものと新しいものは重なりあい、古いものは底に沈む」という「無批判的な重層的な精神構造、社会構造こそ」**が、「日本人の精神構造」に「あるためではないか」<sup>75)</sup>。

### 3) 中濃教篤編『戦時下の仏教』(図書刊行会, 昭和52年)

昭和天皇は1942〔昭和17〕年11月26日、各教派管長・教団統理者を宮中に集め、いわゆる「拝謁」をおこない、この儀式をつうじて侵略戦争への全面協力要請を推進した。1941〔昭和16〕の第1回「宗教報国会」につづき、1944〔昭和19〕年9月の神・仏・基30万の宗教家による大日本戦時宗教報国会の結成が、天皇制ファシズムへの協力加担を強めたのである<sup>76)</sup>。

日本帝国「大東亜共栄圏」思想に協和した当時の宗教組織・宗教人は、つぎのような時代の状況変化をどのように踏まえて、戦時国家体制による宗教への統制・弾圧、そして、敗戦後におけるその除去・解消という諸段階にそれぞれ対峙・対応してきたのか？

「天皇を領袖とし、上は将官から下は1兵卒まで、尽君愛国主義を押しつけられ、また一般市民もこの軍事体制に一致協力するような状態におかれ、戦争という非常体制下では、互いに傷つけ、傷つけられる生活(サディズムとマゾヒズムの交替)の繰り返しであり、最後には死しかないという息づまる抑圧状態が、国民の間に浸透し、この風潮が『戦争に勝つまでには』との慰めの下に、太平洋戦争の末期までつづいた。こうして戦争の末期には、皇国主義・皇道精神の下で国民はすっかり疲弊し、その中でささやかな反抗や反撥さえ覚えていた」。

「終戦の詔書が下り、敗戦となったが、軍国主義、戦時体制からの解放は、国民自身の手によってではなく、占領軍という外国の軍隊を通してであったことを、とくに銘記しなければならない」<sup>77)</sup>。

GHQのダグラス・マッカーサー総司令官は聖公会の信者であったという。敗戦後、日本聖公会の八代斌助の活躍は保障された。皇室のなかでも「聖書研究会」がもたれていたという<sup>78)</sup>。しかし、戦時体制期における宗教界の戦争協力に関する回顧・批判という「精神的営為の知的反省」は、長いあいだ忘却・放置されてきた。

### 4) 菱木政晴『浄土真宗の戦争責任』(岩波書店, 1993年)

「日本の宗教教団が、かつての戦争協力について、自己批判や責任告白をしたのは、1967年の日本基督教団が最初で、仏教教団では、それから20年ほど遅れて……浄土真宗の2つの教団がおこない、昨年(1992年11月)は、曹洞宗がこれに続いた」。

「平和を旨としていた宗教教団が、外圧にたえきれず、戦争賛美をしてしまったという

---

75) 江口武憲『福音と風土』聖文舎, 1967年, 35頁。

76) 講座 日本近代と仏教6, 中濃教篤編『戦時下の仏教』図書刊行会, 昭和52年, 33-34頁参照。

77) 入谷敏男『日本人の集団心理』新潮社, 昭和61年, 215頁。

78) レイ・ムーア編『天皇がバイブルを読んだ日』講談社, 昭和57年参照。

のではないようだ。宗教教団が差別をおかした場合でもそうなのだが、平等を旨とする宗教が、俗世間の差別に感染したというのではない。むしろ、自信をもって、差別や侵略を美化し聖化する教義をもっていったというほうが当たっている」<sup>79)</sup>。

日本の基督教団にくらべて仏教教団が、戦争協力の面においてより強く、また戦後の反省においてその告白が遅れた原因は、日本の歴史において、両宗教のもつ歴史的伝統とその背景の相違に求めることができる。国家に対する宗教の姿勢をみればもともと、基督教にくらべて仏教が体制親和的な特性を包蔵していた。

次項5)で論及する市川白弦は、日本における「国家と仏教の親和性」を、こう批判している。

「天皇と国体は、非人格主義的、非理想主義的、非個人主義的、非合理主義的であり、「非西欧的・非近代的である点において、いわゆる般若仏教と相通ずるところがある。そこに皇道と仏教との相似点がある。この相似点を介して、仏教は日本の護国仏教となり、天皇と国体に帰順することによって、天皇と国体を支配する国家権力に帰属し、皇道仏教への方向をとった。天皇と国体を絶対化し、この『絶対』を近代的合理的自我を否定する手段とすることによって、アジアの自然と人間を破壊する『絶対有』の哲学・宗教を展開したのである」<sup>80)</sup>。

#### 5) 市川白弦『仏教者の戦争責任』(春秋社、1970年)

市川白弦はみずから記録してきた宗教人としての「挫折と転向」を、「中国大陸の人びとに対する鮮明な罪悪感の跡がみとめられないことである。植民地主義の廃棄を考えながら、事実上は植民地大衆への戦犯的行動に協力しつつあったことへの深い自己反省の痛みがなかったことである」<sup>81)</sup>と告白した上で、こう主張する。

「われわれの罪責は、戦前・戦中・戦後を通じてつらなっている。われわれの戦争責任を、とくに戦争責任としてとりあげることは、適切ではない。「われわれが平和のなかで平和と自由とにたいする罪責をつみかさねなかったとするならば、戦争は起こらなかつたであろうし、——たとえ起こったとしても——少なくともその限りにおいてわれわれの戦争責任は生じなかつたであろう」。

「歴史的世界の悪を傍観して自己の清潔を守る宗教者の『徳』を、D・ボンヘッファーは宗教者の『敬虔なる怠慢』とよんでいる。「戦争はつねに『東洋永遠の平和』という『大義』をかかげたたたかいであった。『皇祖皇宗の神霊』のもとでの天孫民族の『聖戦』であった。戦争体験はたんなる戦争体験としてとらえられてはならず、それはどこまでも天皇制体験と戦争体験との統合としての『聖戦体験』としてとられられ、反省されなくてはならない。われわれの戦争責任の反省が、天皇制に対する批判と、われわれの内なる天

---

79) 菱木政晴『浄土真宗の戦争責任』岩波書店、1993年、3頁、47頁。

80) 市川白弦『日本ファシズム下の宗教』エヌエス出版会、1975年、72-73頁。

81) 市川白弦『仏教者の戦争責任』春秋社、1970年、19頁。本書は、市川白弦著作集 第3巻『仏教の戦争責任』法蔵館、1993年として再刊。引用は前書から。

皇制エートスにたいする自己批判を欠くならば、それは不徹底というほかない<sup>82)</sup>。

結局「近世ないし近代の日本仏教は、大局的には神社神道にたいする悪しき寛容と、学問・思想・信教にたいする悪しき非寛容とを、表裏一体的に発揮してきた」<sup>83)</sup>。

以下に列記する市川白弦の「戦争責任の反省」点は、日本大乘仏教の発想法と論理に関するものである。

- イ) 「事の中に理を見る」実相観の論理と有機的連関をなす没批判的姿勢が、満州事変・日中戦争ないし建国記念日などの既成事実により弱い日本民族のエートス形成に、直接間接に寄与したこと。同じ受動性・没主体性が、仏教を日本の「家」、いうなれば、天皇制国家の細胞核として神棚をもっていた宗教として奇形化していたこと。
- ロ) 「差別即平等」の論理が、体制擁護の論理として機能したこと。
- ハ) 「即非」の論理、すなわち不自由即自由、「随処に従となる」(聖戦に滅私奉公) ことが「随処に主となる」(大乘禅) ことだといった絶対矛盾の自己同一の論理が、同じ社会的・政治的役割を果たしてきたこと。
- ニ) 「安心」への要求が、「安全」への要求に呑みこまれてしまうような心境主義の体験論理を説きすすめたこと。
- ホ) これらの論理ないし発想法が、すべて「内なる心の平和」を「外なる世界の平和」から切りはなして確保する安心立命の心術論理として機能してきたこと。

市川は「長い長いあいだ萎縮し自閉し自己欺瞞におちいつていた大乘仏教は、歴史の正しい動向への洞察と協力のなかで、自らを徹底的に変革する必要にせまられている」と指摘していた<sup>84)</sup>。

#### 6) 高橋由典「戦争協力の論理と倫理」(『戦時下の日本』行路社、1992年)

以上の批判に即しても、戦争の時代におけるキリスト者としての八代斌助主教の言説・行動を観察する余地がある。市川白弦の「告白」は、戦争中には弱かった自身の宗教精神を反省してのものであった。この次元に相当する発言が、キリスト者の八代斌助にはあったのか、あるいは意識的に自省されたのか。こういうことである。

「かつての大戦下……私たちはこの世界に主イエスの支配のおよばない領域を認め、神社は宗教にあらず』と強弁しながら天皇を『現人神(あらひとがみ)』とする天皇制国家とその侵略戦争を教会と両立できるものとし、しかも戦争遂行に加担して隣国の人々に対し、神社参拝を強要するような誤りさえ犯していた」。

「私たちは、この大戦がまさに明治以来の富国強兵の政策の『力』の絶対化と『むさぼり』の行きつく結果であったことをわきまえようとせず、『八紘一宇』のスローガンが偏狭な民族エゴイズムに過ぎず、天皇制が『むさぼり』とそれを生み出す差別とを正当化することを見抜けなかった。そして、信教の自由・政教分離を主張すべきバプテストでありながら、かえって国家を神の国と同一視し、アジア侵略を神が祝福される領土拡張として

---

82) 同書、3-5頁。

83) 同書、6頁。

84) 同書、7-8頁。



単純に受け入れた」(1988年8月26日, 日本バプテスト連盟第42回「年次総会」)<sup>85)</sup>。

だが、敗戦後における日本のキリスト教会は、キリスト教そのものにふさわしい再出発からは、およそかけはなれた再出発をした。戦争犯罪追及の声が高くあがって、各界の指導者、責任者がつぎつぎと公職を逐われていたときでも、宗教界だけは平穏無事であった。そのような空気のなかで、キリスト教徒の相当な部分がいい気になっていたのである<sup>86)</sup>。

しかも、日本帝国が本格的な「戦争の時代」を迎える以前、矢内原忠雄『マルクス主義とキリスト教』(一粒社, 昭和7年)が忠告していた「キリスト者」の姿勢に忠実たりえなかった履歴を忘れて、敗戦後の日本社会に一举に訪れた「わが世の春」を謳歌していたのである。矢内原忠雄は、満洲事変の翌年:1932年, こういつていた。

キリスト教は本来の面目を発揮すれば即ち足る。世との妥協を排斥して戦闘的たれ、合理主義を排斥して神一切の摂理を信ぜよ、罪の意識を重んぜよ、霊と来世とを信ぜよ、エクレスシア〔聖職〕の観念に徹底せよ、預言者的精神を恢復せよ。キリスト教はキリスト教であることによりてのみ、またそれによりて十分に、すべての人間的思想にうち勝ちてあまりがあるのである<sup>87)</sup>。

矢内原は、「キリスト教精神としてのこういう確信」が大きく揺らぐほかない時代の到来を予見していたのか。「一切の〈他律〉道徳を根底から批判し通したが、〈自律〉道徳定礎への軟着陸は阻まれ、〈神律〉を導入することによってのみ、近代的エートスの普遍的原理を貫くことができた人物」が「近代日本の希有の思想家・内村鑑三」<sup>88)</sup>であるといわれる。あの戦争の時代、内村が上述のように確信していた「キリスト教的精神の境地」まで到達しえた日本のキリスト者は、ごくまれであった。

しかしながら、戦時下日本社会研究会『戦時下の日本』(行路社, 1992年)の末尾に編集された高橋由典の「戦争協力の論理と倫理—キリスト者の事例—」と題した論稿は、その内村鑑三ですら「実際のところは……むしろ自発的に協力していた」し、「自発的な協力には当然それを支える論理があった」と批判する。そして、「その論理に従って『協力』の現場を生きたキリスト者たち」「には独特の心理が形成されていた」はずと、指摘している<sup>89)</sup>。

いわば、「一般社会の国家観・天皇観から自由である可能性の最も高いキリスト者」、すなわち内村鑑三のような「抵抗派」であっても、「天皇はこの国の正当な統治者であり、日本という国家はその天皇を中心とする家族国家である」という観念がごく自然に受け入れ

---

85) 日本バプテスト連盟編『そのとき教会は… —天皇の代替わりに備えて、即位・大嘗祭・現人神—』日本バプテスト連盟, 1988年, 28頁。

86) 同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会編『特高資料による戦時下のキリスト教運動1』新教出版社, 1972年, 和田洋一「キリスト教徒はあれでよかったのか—序説に代えて—」1-2頁。

87) 矢内原忠雄『マルクス主義とキリスト教』角川書店, 昭和31年, 132頁。

88) 堀 孝彦『日本における近代倫理の屈折』未来社, 2002年, 142頁。

89) 戦時下日本社会研究会『戦時下の日本—昭和前期の歴史社会学—』行路社, 1992年, 高橋由典「戦争協力の論理と倫理—キリスト者の事例—」324頁。

られていた」のである。「キリスト教（他の宗教も同様だが）のこの〈従順〉を支えたのは」、「国家神道＝国家の祭祀＝非宗教という、明治以来政府によって何度も繰り返されてきた論理の承認であった」のである<sup>90)</sup>。

とりわけ、「教会問題に関するかぎり、内村は『もだえつつ福音に生きる』という、否定媒介的・仲保媒介的なありかたを考えない。武士道的裁断によって、歴史的教会を斬るだけに終わった」のは、「十字架は、否定媒介的な肯定であり、暗黒を内にふくんだ光明である」けれども、「武士道のうちには、厳密な意味での十字架の性格は認められない」ためであった<sup>91)</sup>。

だから、あの戦争の時代における「聖戦論」、つまり「帝国主義列強による中国の私物化→東洋平和のための中国の解放→聖戦としての支那事変、という状況認識」に向きあい、対抗し、批判するための日本における「キリスト教界独自の状況認識というものはみられない」ままであった。「それ＝聖戦論」は、当時日本のキリスト教界の「自明な」時代認識でもあった。結局「神の名によって戦争遂行という国家目標と正当化した」だけでなく、「戦争が進むにつれて、その調子はしだいにエスカレートしていった」<sup>92)</sup>。

帝国日本の支配者たちからからみて、「西洋の神を礼拝するキリスト者は、『個人主義的』『自由主義的』『世界主義的』な人々つまり国家・天皇への忠誠について最終的には信用できない人々なのであった」。そのために、「国家への忠誠ないし献身、および戦争遂行への協力を決意しているキリスト者は一般社会のこの視線に無関心ではいられな」かった。結局、「キリスト教に固有の理想主義が、国家の政策への批判に向かうのではなく、むしろ国家によって吸収され、戦争政策推進の方向に働いた」のである<sup>93)</sup>。

戦時日本のキリスト者においては、「よきキリスト者は必ずよき臣民であらねばならなかった。『臣民』たることを要請する国家観・天皇観を批判する論理的根拠はすでに彼らから奪われていた」のであり、なによりも「『神を信じる』ことの帰結に『国家の戦争行為への協力』があったことを意味する」のであった<sup>94)</sup>。

八代斌助は、「日本聖公会の合同教会加入を、吉田文部省宗教課長から要請されたが、科学の真理が全世界で同一であるように、日本的キリスト教、英国的キリスト教などありえないこと、貴官は信仰のことは判らないから、われわれをどう取りあつかおうと甘んじて受けるが、われわれの信仰のため、日本国家のためにならない合同教会加入は生命をかけてもしない、と返答している」<sup>95)</sup>と指摘されている。

けれども、文中の「日本国家のため」と「われわれの〔キリスト教〕信仰のため」という2点が、戦争の時代（昭和17年4月）の段階において、文句なしに対決的に両立できて

---

90) 同書、326頁、327頁。

91) 北森嘉蔵『日本の心とキリスト教』読売新聞社、昭和48年、94頁、95頁。

92) 前掲『戦時下の日本』329頁、330頁。

93) 同書、332頁、338頁。

94) 同書、331頁。

95) 老川慶喜・前田一男編著『ミッション・スクールと戦争—立教学院のディレンマ—』東信堂、2008年、111頁、注46。

いたものなのか問題となる。これはすなわち、キリスト者が「信仰次元での教会独立のために身をもって戦時日本国家と対峙した」<sup>96)</sup>姿勢でありえたのか、という疑問でもある。

ここに引用におよんだ老川慶喜・前田一男編著『ミッション・スクールと戦争—立教学院のディレンマ—』（東信堂，2008年）は、日本「聖公会の非合同派が国粹的全体主義に緊縛された軍事国家を相対化しえたのは、教会と国家の並立共存という国教会由来の伝統的国家観にもとづき、聖権を俗権から護持するという信念を、戦時下においても堅持したからである」<sup>97)</sup>と評価する。

しかし、この評価は、戦時体制下における「教会と国家の並立共存」、いいかえれば、「宗教〔日本聖公会〕」と「国家〔当時の日本帝国は神権的政治体制だった〕」とを、突きつめ、考えぬいたものなのか疑念が抱かれる。ここでは再度、聖公会という宗教組織そのものに固有である「国家的性格の歴史的な由来」にも留意しなければならない。

7) 塚田 理『天皇制下のキリスト教—日本聖公会の戦いと苦難—』（新教出版社，1981年）

塚田の本書は、八代斌助が戦争中に抵抗した宗教的根拠に関連する論及を与えている。

日本のキリスト教は、倫理的主体としてのキリスト者個人の要請と、皇国日本の一員としての社会の要請とのあいだに、断絶はあっても架橋がなかった<sup>98)</sup>。

聖公会にせよ、プロテスタントとカトリックを問わず、日本におけるキリスト者たちは、絶えず日本民族の血縁的共同体に帰属するものであるか否かを問われてきた。それに対する帰属と忠誠の表明は、この国に生きのびる唯一の途であった。まさに、天皇制イデオロギーによる宗教的問いの押収を、ここにみることができる。いわば、天皇および日本民族を神格化しようとするあらゆる試みを拒否するキリスト教信仰からの問いかけをみずから返上して、その問いそのものを、天皇とその民族に預けてしまった。しかし、この天皇制イデオロギーのはげしい濁流にもかかわらず、この流れの端に、辛うじてその流れからキリスト者をくい止める杭があった。それは〈歴史的主教制〉と呼ばれる杭であった<sup>99)</sup>。

教会が〈神の国〉の表徴であることは、〈地上の国〉が神の救済の業によってすでに、〈神の国〉の到来の場となっていることを意味する。それゆえに教会は〈地上の国〉をも表徴する。聖公会の非合同派が〈主教制〉に極度にこだわったのは、それが「教会の本質」〔「教会はキリストの体、神の体」〕を表わす不可欠の指標と考えたからである。すなわち〈主教制〉は〈地上の国〉と〈神の国〉とを媒介する教会の sacramento〔せいいてん聖餐と訳す〕的な表徴とされたのである<sup>100)</sup>。

八代斌助は戦時体制期、聖公会内においては非合同派の主教として、日本帝国の宗教弾

---

96) 同書，113頁，注60。〔 〕内補足は筆者。

97) 同書，106頁。

98) 塚田 理『天皇制下のキリスト教—日本聖公会の戦いと苦難—』新教出版社，1981年，23頁。

99) 同書，179頁。

100) 同書，244-225頁。〔 〕内補足は筆者。

庄に抵抗した。しかし、その戦時体制期を日本聖公会の主教として生きぬいてきた八代斌助も、「日本のキリスト者」全般の経歴・特性と無縁ではなかった。

あらためて問われるべき論点は、「日本のプロテスタント・キリスト教会は、祖国日本が危機的状况に立ち至った時、国家政策の枠の中でしか存在することができず、国家を超える、あるいは国家を相対化する視点、すなわち信仰を保持することができなかつた」<sup>101)</sup>。

「それは共同体としての『教会』概念の希薄さを生み、ひいては社会、国家との関係において、預言者的な使命と課題を持つ教会、あるいは社会や国家に対して執り成しの使命と課題を持つ教会という理解や認識が弱かつた」ことである<sup>102)</sup>。「キリスト教信仰を、神と自己、そして自己と他者、すなわち『隣人』との『関係性』の中で形成していく神学の論理がまったく欠落していること」である<sup>103)</sup>。

塚田が「日本社会は、構造的に、最後まで逃れ得ない人間存在の根源にかかわる〈原罪〉を、なし崩し的に解消している社会である。……天皇を頂点とする社会は、自らの〈罪〉を解消する作用、したがった超越者の前に立つことを必要とさせない仕組みとなっている」<sup>104)</sup>と指摘した問題は、八代斌助に関しても、今日的視点において的確に検討されねばならない。

#### 8) 西山俊彦『カトリック教会の戦争責任』(サンパウロ, 2000年)

西山の本書は、戦時体制期、靖国神社参拝をとおして「天皇制超国家主義に全面降伏」し、そして、ローマ教皇庁の「満州帝国」承認を歓迎した日本カトリック教の〈戦責〉問題を議論している。

西山は、「『問題の核心についての自覚を欠いた“信念集団”に、一体誰が鈴の付け得るのか』という深刻な事態となつてい」る、日本のカトリック教会の現状を警告した。つまり、「具体的な道德規範についての矛盾を放置し、混乱に乗じて責任をほおかむり通している間は、『もはや戦後ではない』などと言えどころではありません」<sup>105)</sup>と、日本カトリック教会の戦責問題に対する自覚の欠落を指摘している。

たとえば、田口芳五郎『満洲帝国とカトリック教』(カトリック中央出版部, 昭和10年4月)は、「カトリック教会の本山ローマ教皇庁は、満州国成立以来、非常なる関心と注意とを之に払って来た。終に本年〔康徳元年(1934:昭和9年)〕に至って、之を宗教的に承認するに至つた」のであり、「ローマ教皇庁は満州国が真実に1箇の独立国家を形成せるを見、特に満州布教区なるものを中国から分立せしめ、以て満州国内に独立布教区を設立し、之と同時にガッペ司教閣下を駐満州国臨時代理使節に任ぜられました。これはローマ教皇庁が満州国を独立国と承認したるを証明するものであります。又満州国の真の国

---

101) 原 誠『国家を超えられなかつた教会—15年戦争下の日本プロテスタント教会—』日本キリスト教団出版局, 2005年, 314-315頁。

102) 同書, 196頁。

103) 同書, 67頁。

104) 塚田『天皇制下のキリスト教』107頁。

105) 西山俊彦『カトリック教会の戦争責任』サンパウロ, 2000年, 191頁, 21頁。

際的地位を能く認識せられたるものと云はねばなりません」<sup>106)</sup>などと、当時のローマ教皇ピウス11世の宗教的判断を高く評価していた。

田口『満洲帝国とカトリック教』は、口絵の最初に満洲国皇帝となった溥儀を、つづけてローマ教皇ピウス11世〔など〕をかかげていた。しかも、双方とも1頁大の写真を充てているが、ピウス11世よりも溥儀のほうが紙面に目一杯大きく配置・印刷する写真を準備していた。

西山『カトリック教会の戦争責任』は、こう批判する。

ローマ教皇庁が、政教分離の原則に逆行して、なぜこれほどまでも一方の陣営を、しかも侵略戦争お構いなしの帝国主義者の陣営にのめりこんでいったのか、また、極東の1弱小教会に過ぎない日本カトリック教会が戦火たけなわの重大時局に、なぜ侵略戦争を正当化するために自忘自失の狂奔に励んだのか、まったく常軌を逸していた。

侵略戦争を肯定し傀儡国家を承認したローマ教皇庁は、まさに「強者の論理」にもとづいた「無差別戦争論」に相当し、「国家無答責論」を横行させるという政治的な〈規範〉を踏襲したのである。さきに「リットン報告書」が、あとには「東京裁判」が「無差別戦争論」を弾劾し、敗戦国日本はその非を認めて「戦争責任」をになうことになっていた<sup>107)</sup>。

西山によれば日本カトリック教会は2000年の段階でまだ、「問題の核心についての自覚を欠いた“信念集団”に、一体誰が鈴を付けるのか」<sup>108)</sup>という深刻な事態のままだった、と指摘されていたのである。

ピーター・デ・ローザ『教皇庁の闇の奥—キリストの代理人たち—』(リプロポート、1993年)は、「カトリック教徒のなかには今なお、教会はけっして謬ることはないと言い張っている者たちがいる」と断わりつつ、しかし、たとえば「ヒトラーに擲擧されたほどの、ナチスなどをはるかに及ばないユダヤ人迫害の歴史」などに関しては、こう指摘していた。

1936年、オズナブリュックの司教ベルニクは、1時間以上にわたって総統と会見した。ヒトラーは司教に対し、国家社会主義とカトリック教会との間に根本的な相違は存在しないと断言した。教会はユダヤ人を寄生虫とみなし、ゲッターに閉じ込めてこなかったか、とヒトラーは議論をすすめた。「私が行っているのはだ」とヒトラーは誇らしげに語った。「教会が千五百年間行ってきたことなのだ。ただいささか効果的ではあったが」「私はキリスト教に敬服しているし、また発展させたいと願っている」<sup>109)</sup>。

— 「歴史は尊敬の基盤を掘り崩す」<sup>110)</sup>。

---

106) 田口芳五郎『満洲帝国とカトリック教』カトリック中央出版部、昭和10年、序6頁、本文8-9頁。〔 〕内補足は筆者。

107) 西山俊彦『カトリック教会の戦争責任』サンパウロ、2000年、137頁、138頁。

108) 同書、191頁。

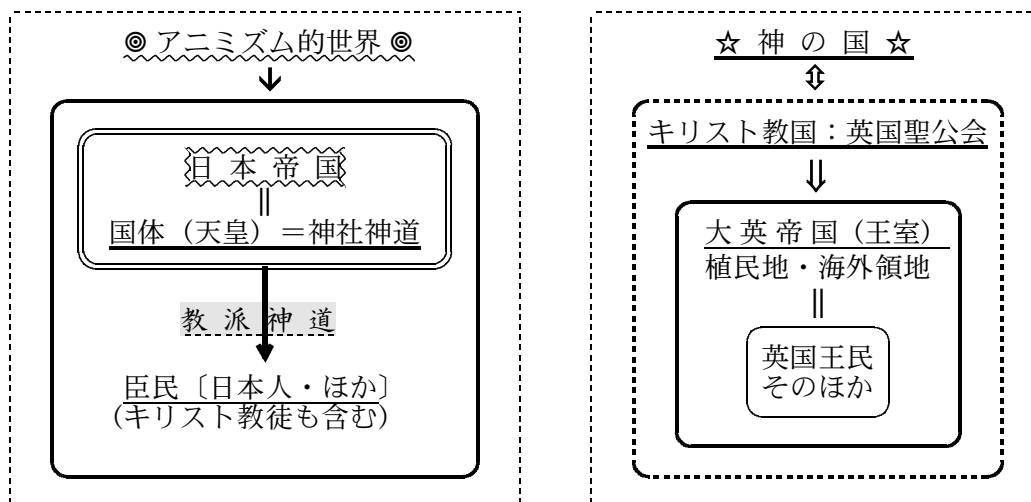
109) ピーター・デ・ローザ『教皇庁の闇の奥—キリストの代理人たち—』リプロポート、1993年、13頁、〔訳者あとがき〕905頁、12頁。

110) 同書、897頁。

9) 日本の国家神道と英国のキリスト教の比較対照〔ひとつの図解〕

以下に、本稿全体の議論を前提にひとつを図解を作成してみた。

表 日本の国家神道と英国のキリスト教



**解説** 日本の国家神道（神社神道）と英国聖公会とが、それぞれ「帝国のありかた」に対して、どのような関係にあるのか図示してみた。国家に対する宗教の位置に注意したい。

日本では帝国が宗教の上位を占め、しかも両者は合体している。英国ではそうではなく、宗教は政治全体の精神的背景に控えてはいるものの、宗教＝政治そのものではない。日本では、「日本帝国：国体」を代表する「祭祀者＝天皇」が、「宗教ならざる宗教」とされた「神社神道（国家神道）」〔その代表格が靖国神社、伊勢神宮など〕を、この帝国を「統治のための〈宗教的な精神制度：施設〉」として利用する関係をもって、国家・行政を圧倒的に主導している。「天皇という〈生き神〉」のいる「神国：神州日本」の面目がよく工夫・表現されていた。「宗教と国家」間における、そうした「政教分離の有無」やその「相違いかん」に注目したい。

最近作、稲田智宏『三種の神器－謎めく天皇家の秘宝－』（学習研究社、2007年）は、「敗戦の年の末にGHQが発した神道指令は国家神道の解体を目指したものだが、一般的な国家と教会の分離ではなく、国家と宗教の完全分離といった異常な政教分離を推し進めた」<sup>111)</sup>と、疑問を含めた解説を与えている。

しかし、上掲の図解からもわかるように、英国のようにひとまず「一般的な国家と教会の分離」ができていない、それどころか、明治以来の国家的な宗教政策を臣民統治そのもののために利用してきた日本帝国のばあい、まずもって「国家と宗教の完全分離」が、敗戦を機に必要な不可欠とされたのである。「人間天皇を本気で生き神様として信じさせてきた帝国」に対して、その分離を求めた占領政策を「異常な政教分離を推し進めた」と過敏

111) , 稲田智宏『三種の神器－謎めく天皇家の秘宝－』学習研究社、2008年、61頁。

に受けとめるほうが、むしろ「尋常ではない感覚」というほかない。

－ 2008年6月25日－

－ 2008年8月25日－