

# 近代天皇制国家の宗教政策とキリスト教

——日本統治下朝鮮を中心にして——

蔵 田 雅 彦

## 1. 序 論

昭和天皇の死と前後して天皇の戦争責任の問題が大きくクローズアップされるとともに、天皇制の性格規定をめぐるさまざまな論議が展開された。さらに、大嘗祭をめぐる論争や、教育の現場における「君が代」「日の丸」の強制などに見られるように、天皇制の問題は歴史的課題であるとともに、今日的な論点をも含んでいる。

天皇制の分析に関しては、旧くは、明治維新の性格規定をめぐる行われた資本主義論争にまで遡ることができる。明治維新を不完全なブルジョア革命と見る講座派の立場は、天皇制を絶対主義王政と解釈し、明治維新をブルジョア革命と見る労農派の立場は天皇制をブルジョア王政と解釈した。<sup>1)</sup> このように、天皇制をめぐる論争は、当初、日本の変革に関わる極めて実践的な課題と関連していた。例えば、コミンテルンの32テーゼは変革の対象としての天皇制を規定したものである。<sup>2)</sup> これに対して戦後の天皇制論は、象徴天皇制と民主憲法を擁護する立場から、政治学者や憲法学者が主導した。<sup>3)</sup> また、実践的な問題との関わりでは、靖国法案に対する反対運動や地方における忠魂碑訴訟で争われた政教分離の原則や教科書の検定をめぐる論争など、70年代から80年代にかけての国家主義の台頭に対して民主主義を守る立場からさまざまな動きがあった。そして、その間燦っていた天皇の戦争責任問題が最近一気に吹き出したように思われる。

このように天皇制をめぐる論議が尽きないのは、まさに天皇制が日本人にとって対象化しきれない問題として存在し続けているからに他ならない。そ

のことは、天皇制に包摂され大衆ファシズムとして侵略戦争に駆り出された歴史的体験を日本人自身が反省しきれていないこと、また天皇制ファシズムのもとで培われた思想的体質と断絶しきれていないことを示唆している。そのような体質は、とりわけ、天皇制下の軍国主義的侵略の直接的犠牲者であった旧植民地の人々に対して、真の謝罪と悔い改めが行われていないことにもよく表れている。<sup>4)</sup>

天皇制に関する最近の研究は、対象化しきれない天皇制の問題を新しいアプローチによってなんとか対象化しようとする努力のように受け止められる。例えば、山口昌男を始めとする文化人類学者は、王権論という視点から天皇制を相対化してとらえようとしている。<sup>5)</sup> また、中世史の研究から、天皇を非差別民とともに社会の枠外におかれた存在としてとらえ、その間の回路を示す視点がある。<sup>6)</sup> 本稿で提示しようとする視点は、天皇制支配の直接の犠牲者であった旧植民地のアジア民衆の体験に根差した視点である。<sup>7)</sup> 本来天皇制の文化や思想を共有しない民族に対して天皇制を強要しようとしたことから生じた様々な軋轢と葛藤の体験から、天皇制に対峙し得る民衆のエトスを学びとるところに、このようなアプローチの意味がある。<sup>8)</sup> 本稿では、天皇制をめぐるさまざまな議論を念頭におきながら、天皇制と原理的に対抗関係におかれざるを得なかったキリスト教と、最も苛酷な植民地支配を受けた朝鮮という二つの視座から天皇制の性格と問題性に接近することを試みる。その際、天皇制がキリスト教と原理的に対立せざるを得ないような根本主義的な信念体系を持った疑似宗教であったという仮説からスタートし、その天皇制国家による朝鮮支配が天皇制国家の拡張であった点を論証していくこととする。

従来、天皇制国家の宗教政策に関しては宗教学者によって国家神道の成立過程を中心に鋭く分析されてきたし、また宗教迫害の犠牲者による体験記なども発表されている。<sup>9)</sup> しかしながら、その政策が植民地である朝鮮においてどのように展開されたのかという点については十分な研究がなされていない。<sup>10)</sup> 本稿においては、明治維新以後、天皇制国家の宗教政策がどのように

形成され、とりわけ日本のキリスト教との関係においてどのように展開したのかをまず検討した後、このような政策が植民地朝鮮においてどのように適用され、その過程で朝鮮の民衆、なかでもクリスチャンとどのような対立関係にあったのかを探ることによって天皇制の問題点を明らかにしていきたい。その際、朝鮮のキリスト教の信仰形態の特徴や神学思想、教理の特色を探ることを通して天皇制との対立関係の構造を明らかにすることに重点を置き、具体的な局面における対立関係の実証的な研究は別稿に譲ることとする。<sup>11)</sup>

## 2. 近代天皇制と国家神道の成立

明治維新以後の日本の近代化の特徴は、西洋化と日本化の同時遂行という一種の矛盾した政策の中に求めることができる。即ち、一方では西欧の科学技術や法律、また近代国家制度などを模倣する形で導入することによって西欧化を進め、他方では不平等条約を解消し急速な国民統合を図ることによって富国強兵の道を歩み、民族意識を強めるために反西欧化、即ち日本化を進めるという政策であった。明治維新の指導者たちがよく使った「和魂洋才」という言葉は、一見矛盾した両面性を内包しつつも調和された政策を打ち出そうとした日本の近代化の性格をよく表している。その後の歴史は、後者の勢力が超国家主義と軍国主義に転じ、日本を破滅的な侵略戦争に突入せしめる道を歩んだことを示している。

明治政府の宗教政策も、やはり上述した二重的性格を反映していると思われる。<sup>12)</sup> 明治政府は王政復古がなされるとすぐに、神祇官を再興し祭政一致を目標とした神道国教化政策を進め、神仏分離<sup>13)</sup> とキリスト教禁止を押し進めた。しかし、西欧の帝国主義諸国による反対のために1873年にはキリスト教禁止が解除され、信教の自由の保障という近代国家の原則が受け入れられるようになった。また神祇官による神道国教化政策も、仏教の反対や神道の態勢不備などによって挫折し、国民教化政策に道を譲ることになった。その過程で、神社神道から宗教性をなくし皇室神道と融合させることにより国家神道を形成し、宗教としての神道は教派神道として分離するという政策が推

進されたのである。<sup>14)</sup> そうすることによって、神・仏・基の三大宗教を超越する天皇制と国家神道体制が確立され、神社は宗教ではないという建前のもとで、天皇制に包摂された形で信教の自由と政教分離が認められることになった。<sup>15)</sup> このような政策が明文化されたのは1889年の大日本帝国憲法においてであるが、帝国憲法は万世一系の統治（第1条）と天皇の神聖不可侵（第3条）を謳うことにより明治国家の宗教性を表明しつつも、他方で信教の自由を保障する（第2章第28条）という上に述べた両面性と矛盾を内包する結果となった。<sup>16)</sup> 明治憲法を起草するうえで中心的役割を果たした伊藤博文は、西欧のキリスト教が担った機軸の役割を日本では天皇制が担当しなければならないという考えを持っていた、といわれる。<sup>17)</sup>

ところで、本稿で問題とする天皇制とは、明治維新によって日本の権力の中枢に復権し、1945年の敗戦まで日本の統治、即ち国体の中枢となっていた天皇制である。戦後人間宣言をし、新憲法のもとで国民統合の象徴とされるようになった天皇、および天皇制については直接言及しないこととする。本稿で問題として取り上げる天皇制は、開国から明治維新を経て近代国家へ脱皮しようとした日本の国民統合の支柱となり、帝国主義的な植民地支配と侵略戦争を後押しした体制であった。しかし、明治維新の性格および天皇制の定義に関しては数多くの研究がなされてきたにもかかわらず、必ずしも見解の一致を見ていない。明治維新の定義に関して、講座派と労農派の間に対立した見解があり、そのことが天皇制の分析においても見解の違いとなって現れたことは既に指摘した。しかし、いずれにしても、経済学的な分析に基づいた解釈は、天皇制の宗教性を十分に考慮していない。その点については、むしろ、亀井勝一郎のいう、疑似宗教国家という解釈がより適切に天皇制の特徴を表している。<sup>18)</sup> 宗教学者の村上重良は、天皇制の宗教性を強調しつつ、基本的には、絶対主義天皇制という講座派の解釈を受け入れているように思われる。最近の天皇制研究は、主に、政治権力としての天皇制を強調する学者と、祭司王としての機能を強調する学者の二つのグループに分けられるが、二つの側面を分離してみるよりは総合的に見るほうが望ましいと考える。<sup>19)</sup>

近代天皇制は、表面的には立憲君主国家体制をとりながら、陸・海・空軍を統率する絶対権力を持っていた。しかし、天皇制は神道という古代の宗教的イデオロギーと財閥などに代表される近代資本主義、さらに帝国主義的侵略を可能にした軍部の支えなしには存在することができなかった。このような諸勢力のアマルガムは、後発資本主義国としての日本が世界的な競争の中で生き延びていく一つの方便であった。

宗教的体制としての天皇制が持っていたもう一つの性格は、抱擁的性格であるが、この点はいわゆる家族国家論と関連している。<sup>20)</sup> すべての国民を赤子とし、戦死者のために祭司を行う存在が天皇であった。クリスチャンの学者たちは、恩恵を施し限り無い抱擁性を持った天皇制の性格を強調している。<sup>21)</sup> 事実、民族固有の神話に現れる祖先神と繋がり、その民族の祭司王の役割を担ってきた天皇が、すべての国民を赤子として受け止めるという思想は、誰もが拒否しにくい思想であり、クリスチャンもやはりこの大前提を拒否することができなかった。

ところで、明治憲法の作成において中心的役割を果たした伊藤博文は、後に初代の統監として朝鮮に赴任したが、このことは総督が天皇に直属し歴代の陸海軍大將が任命されるという点と合わせて天皇制国家にとって朝鮮支配がいかに重要な意味を持っていたかを物語っている。いずれにしても、明治維新後すばやく近代化に成功した日本は、建前としては近代立憲君主国としての体裁を整えたが、その本質においては古代の民族宗教である神道を基盤とした疑似宗教国家であった。日本の国体とは、まさに天皇を中心とした疑似宗教国家体制を意味するものである。<sup>22)</sup>

天皇制と国家神道は日本帝国主義の成長とともに発展し、その過程で植民地政策と侵略戦争を合理化するイデオロギー的支柱の役割を果たした。例えば、日清戦争と日露戦争で勝利したものの、多くの戦死者を出した明治政府は、民衆の不満を宥めるために戦死者たちを英霊として祭るべく靖国神社を東京に建設し、各地方には護国神社を建てた。<sup>23)</sup> また、海外植民地に神社を建てたことも、天皇制支配の拡張を象徴するものとしてであった。<sup>24)</sup> さらに、

天皇制イデオロギーの中枢に八紘一宇<sup>25)</sup> という侵略思想が含まれていることも指摘しなければならない。戦時下で天皇制ファシズムが強化されればされるほど、神風、聖戦などのように侵略戦争を正当化する論理が宣伝された。

天皇制イデオロギーの拡張の重要な通路は教育であった。明治の近代天皇制の確立過程において、国家神道の成立と帝国憲法の発布とともに重要な政策は、教育勅語の採択である。教育勅語は天皇制イデオロギーを一般国民に対して小さいときから植え付ける役割を果たした。その教育勅語の起草は、信教の自由を始めとする近代国家体制の支持者である法制局長の井上毅と神道主義者である枢密顧問元田永孚の合作であった。<sup>26)</sup> 図らずも、ここにおいても日本の近代化過程において作用した矛盾した両面性の調和・融合という論理を見ることができる。

国家神道と合体した天皇制は、強い排他的ないし国粹的民族主義に支えられていた。神道そのものが日本固有の民族宗教であるばかりでなく、祖先崇拜と万世一系というような神話的思考そのものが、極めて排他的な民族主義を前提としている。このような思想は、押し寄せてくる西欧の思想や宗教の波に対して防波堤となるようなイデオロギーであった。<sup>27)</sup> それは同時に、国内の民主主義的改革や自由主義的思想、信教の自由を求める動きに対するブレーキとしても働いた。満州事変以後、天皇制国家はキリスト教や共産主義などの外来思想・宗教を極度に危険視し、それらのもつ変革思想を国体に反するものとして、治安維持法や不敬罪などの法的措置を持って処罰しただけでなく、常に特高警察の監視下に置いた。<sup>28)</sup> 戦時下においては、さらに進んで、国体にそぐわない思想や信仰を容認しないだけでなく、積極的に転向を迫る政策をとった。外来宗教であるキリスト教は一貫して、警戒の対象であり続けた。次に天皇制と日本のキリスト教との関係について考察してみよう。

### 3. 天皇制と日本のキリスト教

江戸幕府の初め約70万人にも達していたといわれるキリスト教（カトリック信者）は、幕府の鎖国とキリスト教禁圧のために完全に消滅したかのよう

であった。<sup>29)</sup>しかし、徳川幕府崩壊直前に九州の浦上にやってきたフランス人神父に対して、隠れキリシタンたちは自分たちが信者であることを告白した。明治政府はキリスト教禁圧の方針を変えず、浦上のクリスチャンたちを迫害し流刑に処した。<sup>30)</sup>明治政府が1873年にキリスト教禁圧を解除したのは、西欧諸外国の外交的圧力を配慮してのことであった。<sup>31)</sup>1872年に日本最初のプロテスタント教会である横浜公会が組織されたのも、キリスト教禁止の時代であることは、キリスト教に対する好ましくない社会環境を物語っている。<sup>32)</sup>また、初期のクリスチャンのうちかなりの部分が、旧幕府側の武士階級であったことが指摘されている。このことは、キリスト教を受容した最初の階層が、当時明治政府から疎外されていた知識階級であったことを示している。<sup>33)</sup>

明治初期のクリスチャンたちは、最近まで禁止されていた外来宗教を信仰しているという一種の負い目から、彼等なりに国と民族に対して奉仕しようとし、日清戦争や日露戦争に積極的に協力した。<sup>34)</sup>それだけでなく、帝国憲法に明示された信教の自由を、天皇によって許されたものと受け止め、感謝の念を表明している。<sup>35)</sup>この当時、日本のクリスチャンには天皇に対する批判的見解はほとんど見られなかった。例えば、1907年の日本メソジスト教会合同総会は、「我等は聖書の教うる所により凡て有る所の権は皆神の建て給う所なるを信じ、日本帝国に君臨し給う万世一系の天皇を奉戴し、国憲を重じ国法に遵う」とする条項を宗教箇条のひとつとして採択した。<sup>36)</sup>「日韓併合」の翌々年である1912年には、神・仏・基三教の代表者による「三教会同」が開催され、「皇運を扶翼し国民道德の振興を企る」という決議を行い、天皇制と国家神道に対する忠誠と従順な態度を示した。<sup>37)</sup>天皇制下の国粹的民族主義の高揚に直面し、その枠内において自らの地歩を固めようとする日本の教会の姿勢に対して予言者的ともいえる警鐘を鳴らしたのは無教会の内村鑑三や組合教会の柏木義円など極少数のキリスト者であった。教育勅語に対する敬礼を自らの信仰に背くとして拒否した内村は不敬罪に問われ、またこの事件を契機として教育と宗教に関する論争が起こりキリスト教批判が激化

した。<sup>38)</sup> 柏木は「上毛月報」を通してキリスト教的社会評論を展開し、天皇制批判と平和主義の主張を譲らず、組合教会内では渡瀬常吉による朝鮮伝道に徹底的に反対した。<sup>39)</sup>

天皇制と妥協した典型的なモデルは、いわゆる日本的キリスト教である。三位一体を否定したユニテリアンなどの自由主義的新神学の影響をうけた横井時雄は、基、仏、儒の混合による日本的キリスト教を唱導し<sup>40)</sup>、チュービンゲン学派の影響を受けた小崎弘道は聖書の高等批評を主張した。<sup>41)</sup> 組合教会の海老名弾三のような著名な神学者でも、日本の神話の神とエホバの神を同一視するほど習合主義（シンクレティズム）に陥ったのである。<sup>42)</sup> いずれにしても、天皇崇拝を国民の義務として受入れ、キリスト教信仰と両立させようとするのが一般的な傾向であった。日本基督教会を中心とする正統神学を信奉する神学者たちの多くはバルト神学の影響を受けていたが、バルメン宣言に表れたドイツ教会の反ナチ闘争の立場についてはほとんど関心を示さず<sup>43)</sup>、専らローマ書13章に依拠して国家ないしは民族の領域と教会ないしは信仰の領域を区別する、いわゆる二王国説の立場をとった。<sup>44)</sup>

大正デモクラシー時代の最後の年である1925年に、普通選挙法とともに治安維持法が立法化された。この法律は私有財産を否定したり、国体の変革を目的として結社を組織した者、あるいはそのメンバーを処罰する法律であるが、1928年の改訂では最高刑が懲役10年から死刑または無期懲役に加重された。<sup>45)</sup> さらに1941年3月には宗教弾圧を前提とした改訂が行われたが、第7条に「類似宗教団体等」の処罰規定が加えられ、とくに国体否定以外に「神宮もしくは皇室の尊厳を冒瀆すべき事項を流布すること」が結社目的に加えられ、不敬罪に該当する行為もすべて治安維持法で処罰できるようになった。この法律は本来共産主義を弾圧する目的で作られたものだが、満州事変以後の戦時体制下では不敬罪とともに宗教弾圧法として威力を発揮した。不敬罪は1880年の旧刑法117条と119条に該当するが、天皇・皇族・皇陵を侮辱する行為を不敬と規定し最高刑を重禁固5年とした。これに対して、1907年の改正刑法は皇室に対する罪を拡充し、73条－76条で詳細に規定した。<sup>46)</sup>



ところで、キリスト教に対する弾圧も上記の二法によって行われたが、ほぼ全体としては天皇制に組み込まれていたキリスト教をさらに徹底して監視し弾圧しなければならなかった理由がどこにあるのだろうか。特高警察の資料を見ると、1935年までは宗教団体に対する言及はほとんど見当たらない。<sup>47)</sup>しかし1937年の日中戦争が始まるやいなや、キリスト教に対する弾圧も加速度的に強化されていく。1936年の報告を見ると、特高警察がキリスト教に対してどのような関心を持ってその動向を監視していたかが分かる。即ち、まず第一に神道信仰を偶像崇拜と見て神社参拝を拒否すること、第二に、超国家的平和主義を標榜することなどが、当局が問題視した点である。<sup>48)</sup>天皇制国家が完全な宗教統制を企図していたことが、これら特高警察の調査によって立証される。

天皇制国家の宗教的性格、特にキリスト教に対する統制については、キリスト教禁止解除以後も監視を怠らなかった、という点をすでに指摘した。ここではその支配政策を典型的に整理しておく。まず第一に、宗教行政上の統制が挙げられる。これは天皇制および神社を一般宗教の上におくいわゆる国家神道体制によって実行されるものである。帝国憲法においても諸宗教は天皇制に奉仕することによってその存在を許された。行政的には神社は内務省寺社局に、諸宗教は文部省宗教局に属する形をとっている。<sup>49)</sup>行政当局はさらに統制を徹底化させるために宗教法案を提出してきた。1927年の宗教法案が廃案になると、1929年には宗教団体法案として提出したが、これらは国家による宗教の管理統制を目的としたものであった。<sup>50)</sup>これに対して、キリスト教界は信教の自由と教会の自治という立場から、特に日本基督教会とホーリネス教会を中心として法案に反対したが、法案が再度提出された戦時下の1939年にはすでに皇道キリスト教の道を歩んでいたため、むしろ積極的に国策協力に奔走し、かくして宗教団体法が成立した。そして、諸教派が合同し日本基督教団が成立した。

第二に、政体および教理に対する統制が挙げられる。日本のキリスト教は天皇制に包摂されてしまい、むしろ積極的に日本的キリスト教の道を歩もう

とした。組織的には、日本基督教会などのように、宣教教会として始められたのではなく独自の組織化をした教会に習って、外国の宗教団体からの独立を奨励する動きがあった。教理の面では、天皇制と国家神道に矛盾しない日本的キリスト教を樹立する動きがあったが、すでに述べたように習合主義に陥らざるを得なかった。宗教団体法のもとでの日本基督教団の成立はこのような動きの最終的な完成を示している。第三に、さらに進んで教理ないしは信仰における転向の強要である。特に、戦時下ではすべての宗教団体が積極的に戦時協力と国体護持に励まねばならず、戦争協力に消極的であるとか国体にそぐわない教理や信仰を標榜するといったグループに対しては拷問や脅迫などを通して強く転向が迫られた。あるいはまた賀川豊彦などのように知名度や国際的影響力を持った指導者は転向の強要を受け、戦争協力に動員された。第四に、弾圧立法を通した抑圧と支配である。これはすでに述べたように治安維持法と刑法の不敬罪をその主な道具としていた。天皇制国家の枠組みを外れるものは、どのような思想であれ信仰であれ、いつでも合法的に処罰できる態勢が整えられていたのである。また弾圧立法の適用は、直接危害を被らない者にたいしても無言の脅迫の力を持った。

このように、キリスト教はがんじがらめで身動きが取れないほど監視、統制されていたにもかかわらず、特高警察の報告にもあるように常に天皇制との対立的緊張関係を孕んでいた。当時の警察調書や当事者の証言などを見ると、天皇制とキリスト教との対立局面をはっきりと把握することができる。<sup>51)</sup>

第一に、天皇制はすぐれて民族主義的な性格を持っていた。創造神話に基づく民族宗教である神道、そして天皇制そのものがきわめて排他的ないわゆる国粹的民族主義をそのイデオロギーの根幹としていた。そのような立場から見れば、外来宗教であるキリスト教は常に異質なものであり、警戒の対象とならざるを得なかった。さらに戦時下では、敵国との関係をもつ英米系の教会はことに監視の対象となっただけでなく、社会では非国民扱いをされた。聖公会、灯台社、救世軍、ホーリネス系の教会などをその実例として挙げることで

きる。また、特高警察はキリスト教のもつ超国家的側面にも注目していた。ドイツの灯台社弾圧に呼応して灯台社日本支部を取り締まったことや<sup>52)</sup>、国際的な影響力を持った賀川豊彦などに転向を迫って戦争協力に動員したことなどもキリスト教の超国家的関係に対する対策であった。また、特高警察は他の民族が持っていた民族主義に対して神経を使っていた。例えば、ホーリネス教会の創始者であり後に内紛のため「きよめ教会」を組織した中田重治のユダヤ主義を疑いの目で見ている。また、朝鮮の民族主義を徹底的に弾圧し、皇民化政策をとったことも、同じ脈絡で理解できる。

第二に、八紘一宇、御威津、聖戦などの考え方のなかに對外侵略的ないしは軍国主義的イデオロギーを垣間見ることができる。日本が支配した植民地に侵略の象徴である神社を建てたことも、天皇制が持っている侵略的性格を物語っている。そのような立場からすると、キリスト教のもつ平和主義は大変不都合なものであった。灯台社や無教会などのように、反戦論あるいは非戦論的な思想を表明した分派、あるいは個人に対して徹底的な監視が行われている。

第三に天皇制は、独特の神観をもつ一種の宗教体制であった。明治の天皇制のもとでは神社非宗教論によって祭祀と宗教が分離され、神社および国家神道が超宗教として扱われたのであるが、元来それらの持っている宗教性を完全に払拭することは出来なかった。むしろ、戦時下では、クリスチャンに対して天皇の神性を認めるかどうかを執拗に迫った。これにたいして、唯一神信仰と再臨思想を強く持つ根本主義的なグループ、例えば灯台社、ホーリネス、セヴンスデイ・アドベンチストなどのグループが弾圧の対象となり、国体変革という当時としては最も重い罪に問われたのである。

戦時下では消極的協力すら許されなかった。教会をはじめ宗教団体は国家総動員の戦時体制下で、宗教報国を積極的に求められた。日本のキリスト教も戦争協力に邁進し、ローマ書13章を集会の前に朗読し、国家への忠誠を誇示しようとした。そればかりでなく、植民地朝鮮のキリスト教会にたいして神社参拝を国民儀礼として受け入れるよう説得する役割を引き受け、日本

の朝鮮支配に協力した。さらに、1939年に宗教団体法が施行されると、それまではとても考えられなかった教派合同が進められ、1941年には日本基督教団が成立した。まさに、帝国教会がここに完成したのである。以上、天皇制と日本のキリスト教との関係を素描したが、この天皇制支配が植民地である朝鮮でどのように展開し、とくに朝鮮のキリスト教とどのような関係にあったのかを次に見ていきたい。

#### 4. 天皇制国家の拡張としての朝鮮植民地支配

日本の朝鮮支配は、政治・軍事的な強圧支配であると同時に、経済的収奪と宗教的および思想的支配を伴うものであった。それはまた、天皇制イデオロギーのもとで皇国臣民を作り上げるという、いわば同化政策の貫徹をも意味していた。<sup>53)</sup> 日本の朝鮮支配がそのアジア支配の野望にとってどれ程重要なものであったかは、1905年の乙巳保護条約によって初代統監として就任したのが、他ならぬ、帝国憲法の起草者であり明治天皇制国家の中心的人物であった伊藤博文であることから類推できる。文化統治時代、一時期文官を総督に任命した台湾と比べてみても<sup>54)</sup>、斎藤実海軍大將を除いてすべて現役の陸軍大將が総督を務めた朝鮮の場合、大陸侵略の拠点としての軍事的意味合いも大きかった。海外植民地に天皇制の象徴である神社が必ず建てられたことから、天皇制イデオロギーが帝国主義的膨張政策の背景にあったことを知ることができる。このような植民地支配においては、異民族に対する支配という問題点を解決しなければならないが、天皇の一視同仁の恩恵によって被支配民族を皇国臣民に引き上げることににより、この問題が克服されると考えたわけである。<sup>55)</sup>

天皇制の基盤にある神道とは、本来日本人固有の民族宗教であった。第2節で見たように、明治政府は祭祀と宗教の分離によって神社および国家神道を超宗教と規定し、天皇崇拝や神社参拝を国民儀礼として宗教とは関係なく日本人すべてにこれを強要していった。朝鮮において総督府が取った政策も、基本的にこれと軌を一にしている。ただし、朝鮮においては異民族を対象と

した政策であったため、天皇崇拜や神社参拝は皇民化を前提として初めて可能となった。しかし、実際のところ、民族独立運動の高揚やキリスト教との対立関係を見ても皇民化政策がスムーズには進まなかったことが分かる。また朝鮮人に対して深い差別意識を持っていた総督府や一般日本人が、朝鮮人を差別なく同じ日本人として対等に扱うことはありえなかった。3・1運動の時点をとって見ても、総督府の差別待遇が朝鮮人の不満のひとつであった。<sup>56)</sup> 文化統治時代にも、時局講演や朝鮮人の登用、そして親日派の形成などの様々な術策がとられたが、皇国臣民としての意識高揚はたやすいことではなかった。<sup>57)</sup> しかし、30年代以降、戦時体制下では徴兵などの必要のため、内鮮一体が急速に政策的に進められた。

日本の朝鮮統治は、政策的な面から、統監府時代、併合から3・1運動までの武断統治、3・1運動以後満州事変までの文化統治、そして30年代以降の戦時体制における皇民化政策と兵站基地化政策に分けられる。<sup>58)</sup> まず、統監府時代の伊藤博文は、まさに帝国憲法の起草者として信教の自由を明文化した人物であり、朝鮮では政教分離を主張したことで知られている。米国メソジスト教会駐日宣教部総務のハリスに語ったといわれる有名な言葉は、伊藤流の政教分離論をよく物語っている。<sup>59)</sup> 政教分離とは、本来信教の自由に対する国家の干渉を防ぐための論理でフランス革命や清教徒革命を体験した西欧諸国で始まった近代市民社会の原則であった。<sup>60)</sup> 新大陸に移住をした清教徒たちはかつての宗教迫害の痛い思い出から、政教分離をアメリカ憲法を中心に据えた。<sup>61)</sup> しかし、伊藤博文のいう政教分離は、天皇制国家の枠組みに限定されたものであり、まさに明治憲法第2章28条にある、限界を持った信教の自由をいうものである。朝鮮におけるプロテスタント宣教の初期の宣教師たちは、アメリカ憲法にある政教分離の忠実な信奉者であった。<sup>62)</sup> また、当時は桂・タフト密約によって日本の朝鮮における権益に対して暗黙の了解のあった時代でもある。しかも、朝鮮人クリスチャンの民族運動すなわち政治への関与に不満を抱いていた宣教師たちは、一様に伊藤博文の政教分離論に同調している。<sup>63)</sup> しかし、伊藤博文は、天皇制国家の支配拡張に対して民

族主義運動とキリスト教が障害となりうると見ていたようである。ある宣教師は伊藤博文と英国のセシル・ローズとの会談を伝えて、日本の支配とキリスト教とのぬきさしならぬ確執を伊藤博文が予測していたとしている。<sup>64)</sup> 伊藤博文のもう一つの配慮は外交的なものであった。ヨーロッパ各国を訪問した後、伊藤博文は、西欧でキリスト教が果たしている国家の機軸としての役割を日本では天皇制が果たさねばならないとして、天皇制を機軸とした近代立憲君主国を目標としていた。そして日本が強国への道を歩むためには、諸外国の批判をなんとしても避けねばならなかった。伊藤はパーティなどで宣教師と付き合い、日本メソヂスト教会の建築に多額の金を寄付したり、YMCAを支援したりした。そのため、宣教師はもとより日本の教会関係者も伊藤を賞賛している。親日派のラッドやケナンなどの学者を動員して、日本の政策を支持する本を書かせたり、『ソウル・プレス』という英字紙を支援し統監府の政策の宣伝に使ったりしたのも、伊藤博文ならではの高等戦術であった。<sup>65)</sup>

武断統治として知られる寺内正毅・長谷川好道総督の時代は、宣教師に対する懐柔政策には消極的であり、むしろ寺社令によって宗教の統制を強化したり、またキリスト教系学校における聖書教育や宗教教育に制限を加えた。<sup>66)</sup> 教育勅語の徹底、天皇の御真影に対する敬礼の励行など皇国臣民養成のための地均しに力が入れている。旧韓末には欧米の植民地国に習って仏教を通した植民地の民心安定のために、日本の東本願寺（真宗大谷派）が駆り出されたが<sup>67)</sup>、日韓併合以降はむしろ宗教統制の方に重点がおかれるようになった。武断統治時代を象徴する事件は、いわゆる105人事件である。この事件はキリスト教弾圧というよりは、新民会に対する弾圧を通してキリスト教と民族主義運動を分断するところに目的があった。<sup>68)</sup> この事件の裁判過程において信仰そのものが問題にされていないところは、日本統治末期の裁判事件と大きく内容を異にしている。しかし、白楽濤がこの事件を通して神道とキリスト教との対決を示唆した点は、事件の核心を突いているようだ。<sup>69)</sup> 実際に、御真影への敬礼を拒んだクリスチャンが逮捕されており、そ

の事件を米国の宣教本部に報告した宣教師の手紙にも天皇崇拝をクリスチャンに対して要求することの不当性が指摘されている。<sup>70)</sup>

全国的組織体としての教会が総督府と全面的にぶつかった事件が、3・1独立運動である。<sup>71)</sup> この時点においても、天皇制国家の拡張としての朝鮮植民地統治において最も大きな障害は、民族運動であった。それ故に、民族運動がキリスト教と連携したことは、総督府の目からは、大変危険なことと思われた。総督府が主張した宣教師背後操作説は、このような総督府の憂慮の表れと解することができる。<sup>72)</sup> しかし、宣教師たちが政治に関与しようとしたとは思えない。むしろ、105人事件の時と同じように、クリスチャンたちが犠牲にあっていることに対する憤りを世界世論に訴えたのである。同情的中立とは、このような宣教師たちの立場を説明した表現である。<sup>73)</sup>

3・1運動以後の斎藤実総督は、海外連絡通路としてのキリスト教、特に宣教師の役割に大いに注目し、情報委員会を設けたり宣教師との会談を持ったりして彼らの懐柔に努めた。<sup>74)</sup> 斎藤の文化政策は、世界的に展開されていた分割統治による植民地支配統治政策である、と分析されている。<sup>75)</sup> 姜東鎮は、斎藤総督の時代も基本的には弾圧政策が継続しており、むしろ分割統治によってより巧妙な政策に変化したと分析している。<sup>76)</sup> キリスト教に対しては、教会設立の許可制度の変更、学校における聖書教育と宗教教育の許可など、宣教師の陳情を受けて政策の変更がなされた。<sup>77)</sup>

他方では、この時代には親日派の育成による分割統治が積極的に行われ、組合教会の柳一宣などの親日派クリスチャンが積極的に動員された。3・1運動以後、斎藤総督のもとで学務局に宗教課が設けられ、半井清が担当者として任命された。半井清の回想によれば、天道教よりもキリスト教の政治関与が問題視されていたことが分かる。<sup>78)</sup> また、宗教課にクリスチャンを二名配置したり、キリスト教に対する総督府の立場を弁明する小冊子を刊行したり、それを英語に翻訳して各国に配布したり、総督府がキリスト教対策に腐心していたことも明らかにされている。<sup>79)</sup>

日本組合教会の朝鮮伝道についてはさまざまな側面から研究されてきたが、

総督府の宗教政策との関連でどのように性格規定すべきであろうか。<sup>80)</sup> 組合教会の伝道に総督府の機密費が利用された点、そして渡瀬常吉の個人的役割などを勘案するならば、朝鮮教会の日本化というよりは朝鮮の教会内への浸透と操作という性格がより強い。組合教会の論理としては、朝鮮人のキリスト教への教化を日本の教会が担わなければならないという優越意識があった。また、明治時代に日本の植民地拡張の後を追う形で、仏教を中心とした日本の宗教界が布教と伝道に対する関心を持っており、このことを通して宗教界が天皇制に対する忠誠を表示しようとしたのである。<sup>81)</sup> 総督府の支援が断絶するやいなや組合教会の教勢は直ちに落ち込んだが、このことは、組合教会が朝鮮伝道を施行するに当たって、どれ程総督府の支援に依存していたかを示している。しかし、組合教会の育成が総督府の政策においてそれ程大きな比重を占めていたとは思えない。<sup>82)</sup>

武断統治と文化統治の両時代を通して、神社政策は着実に進められていた。1915年にはすでに神社寺院規則が發布され、「神社は国家の宗祀にして、尊厳なる我が国体の成立、光輝ある国史の成迹と表裏一体をなし、敬神の本義を明徴にして、斯道の興隆を策するは亦国民思想滋養上緊切の要務」<sup>83)</sup>として海外植民地における天皇制支配の象徴としての神社制度の展開が始められた。3・1運動直後には朝鮮神宮設立の告示が出され、翌年には地鎮祭が行われた。その朝鮮神宮の鎮座祭が1925年に挙行されたが、京城基督教連合会から神社に対する儀礼、典礼において宗教色をなくすこと、宗教色がある場合には参拝を強制しないよう、との陳情が行われた。このような陳情を受けた総督府は、神社非宗教論をもって、国民の儀礼として鎮座祭参加を呼び掛けている。これに対して、宣教師や延禧専門学校ほかキリスト教主義学校が不参拝を決めたのにもかかわらず、大きな問題にはならなかった。<sup>84)</sup> 朝鮮において神社制度が確立するのは、36年の神社制度改正に関する勅令5件發布以後である。同年以降、神社参拝者数は急激な伸びを示した。<sup>85)</sup> そして南次郎が総督に就任し、国体明徴を機軸とする皇民化政策を打ちだしたのち、日中戦争と前後して日本の植民地支配の象徴である神社に対する参拝が強要さ



れるようになった。内鮮一体のスローガンのもとに、志願兵制度と創氏改名が実施され、さらに、神社を中心として愛国班が組織され、神社参拝、宮城遥拝、国旗掲揚、皇国臣民誓詞斉唱などが強要された。それだけでなく、各家庭には神棚設置が義務化され、伊勢神宮のおふだの大麻が強制配布された。

キリスト教会に関しては、36年以降学校に対する神社参拝強要が始まり、37年以降は教会に対する強要が加えられ、38年9月には最後まで抵抗していた長老教の総会において日本の警察の圧迫のもと参拝決議がなされるに至った。神社参拝にあくまで反対するクリスチャンたちの殉教をも辞さない抵抗が続けられたが、結局、閉鎖された教会200、投獄されたクリスチャン2000余名、獄死したもの50余名という犠牲を負うことになった。<sup>86)</sup>

さらに教会に対しては、その組織と教理の日本化を徹底させ宗教報国を義務づけた。<sup>87)</sup> 国体にそぐわない教理を持った灯台社、聖潔教会、浸礼教会、安息教会などは強制解散させられている。組織的には、在日朝鮮基督教会を日本基督教会にまず強制編入させたように、監理教を日本メソジスト教会に合併させたが、1939年の宗教団体法によって41年に日本基督教団が成立すると、それへの合併が進められ最終的に1945年に日本基督教朝鮮教団が組織された。<sup>88)</sup> ただし、長老教会の場合、一部の教権主義者の思惑などで、日本で教派合同が行われた後に日本基督教長老教団が組織されるという変則的な事態はあったが、最終的には日本基督教朝鮮教団に吸収された。<sup>89)</sup>

以上見てきたように、総督府がとった対キリスト教政策はおおむね武断統治、文化統治と皇民化政策に大別できるが、このような政策の技術的変化の前提として、天皇制支配の貫徹という一貫した論理があったと見なければならぬ。

まず、統監府時代から3・1運動までは、必ずしも一貫した対キリスト教政策が確立していたとはいえないが、いくつかこの時代の特徴を指摘することができる。第一に、外来宗教であるキリスト教は警戒の対象となり、往々にして敵視された。これは、日本と英米との関係が悪化すればするほど露骨になった。総督府はキリスト教が持っていた情報伝達の機能に対して注意深

く対処した。第二に、天皇制が植民地である朝鮮に拡張され、その枠内においてキリスト教も存在することができた。このような対立関係が、キリスト教学校では聖書教育の禁止とか御真影に対する敬礼のような問題として現れた。民族意識の強い朝鮮の状況では、同化の段階がまだ弱く天皇に対する忠誠表示も徹底化できなかった。第三に、天皇制下の信教の自由は制限された自由であり、政教分離論もやはり対等な区別ではなく宗教の政治不干渉を強調したものだった。それ故、政教分離論は、実際には、教会と民族運動とを断絶させ、朝鮮のキリスト教の非政治化を願っていた宣教師たちを懐柔する機能を果たすこととなった。武断統治下のキリスト教弾圧は、キリスト教に対する組織的弾圧というよりは、民族運動に対する弾圧であり、キリスト教を民族運動から乖離させるところにその目的があった。

3・1運動以後の文化統治時代には、一視同仁の詔書が象徴的に示すように、武断統治への手直しが行われ、キリスト教会に対して一定の譲歩がなされるとともに、親日派の育成や宣教師対策、世論操作など分割統治の原則の下で、巧妙な懐柔政策がとられた。そして、その間に、神社制度が着々と整備された。

文化統治時代に確立した神社制度が天皇制の浸透の中心的道具となったのは、満州事変以後、特に1937年の日中戦争に前後した皇民化政策とキリスト教抹殺政策のもとであった。日本統治末期の対キリスト教政策の特徴は、第一に、キリスト教内部の民族運動の徹底した排除であった。第二に、天皇制イデオロギーと戦争協力へ朝鮮のキリスト教を動員し、第三に、神社参拝、宮城遥拝等の儀式を通して忠誠心の表明を強要した。第四に、これらの政策に反対したり、それにそぐわない教理や信仰を持った教会あるいは個人を徹底的に弾圧し転向を強要した。第五に、天皇制による支配を完成させるために、朝鮮のキリスト教を日本化する作業を行なった。

このような総督府の政策は、日本のキリスト教に対する統制と弾圧に類似した点もあるが、皇民化を前提とした政策であったために、民族主義とキリスト教の両面において緊張関係を持っていた。日本統治初期には民族運動に

対する統制が強く、日本統治末期には信仰自体に対する統制が強かった、と見ることができる。日本統治末期の皇民化政策と朝鮮の教会の日本化作業もやはり、反日エネルギーの動員源であった朝鮮のキリスト教を脱民族化し転向を強要するものであった。日本国内の対キリスト教政策に比較して、朝鮮のキリスト教に対しては、憲兵制度による強圧的な力に訴えたり、皇民化と転向を強要せざるを得なかったが、本来、異なる文化を持った他民族に対して日本固有の天皇制を支配イデオロギーとして強要したところから生じた問題であった。

それでは、このような天皇制イデオロギーの拡張過程に対して、朝鮮のキリスト教がこれをどのように受け止め、どのように抵抗していったのか、朝鮮人クリスチャンの信仰形態や歴史意識という視点から見ていきたい。

## 5. 天皇制支配と朝鮮のキリスト教との対立構造

朝鮮のキリスト教、とくにプロテスタントの受容が行われたのは、旧韓末の激動の時代であった。当時すでにその侵略の手を延ばしていた日本は、宣教開始後約20年の1910年、朝鮮を実質的に支配下においた。朝鮮のキリスト教は、そのキリスト教受容において宣教師の信仰から圧倒的な影響を受けたが、その展開過程における信仰形成、また信仰告白とその証しについては、日本の支配、とくにその支配が持っていた宗教性および総督府の宗教政策の影響を受けざるを得なかった。<sup>90)</sup> 信仰告白とは、単に内面的な信仰心だけを意味するのではなく、信仰の証しとしての国家あるいは社会との関わりをも含むものである。バルメン宣言を通してその当時の時代状況に対して信仰告白を行ったドイツ告白教会のように、とくに国家と教会との対峙状況においては信仰告白そのものが証しとしての社会的実践あるいは歴史参与を含むものと思われる。<sup>91)</sup> 日本統治下朝鮮のキリスト教の存在様式も、まさに迫害と弾圧のなかであらゆる退路が塞がれたとき、キリスト者が示した自己超越的な生き方にその独自の意味があり、朝鮮におけるキリスト教の歴史に脈絡を付与するだけでなく、同時に、朝鮮一般史、すなわち朝鮮民族の歴史のなか

で榮譽ある位置を得さしめているのである。

日本統治下朝鮮のキリスト教の存在様式について、最も重要であると同時に最も論争的な問題は神社参拝に対するキリスト者の対応である。神社参拝拒否を誠命を遵守する朝鮮人クリスチャンの純粹な信仰の発露としてとらえ殉教を理想モデルとする見方があるかと思えば<sup>92)</sup>、他方、参拝拒否や殉教を、神学を欠如した根本主義者の行為と見る見方もあり<sup>93)</sup>、その解釈はまさに両極端に分かれている。この両極端化の神学的根拠は、保守主義と自由主義の差異であるというのが、おおかたの理解である。<sup>94)</sup> また、不参拝のゆえに殉教した朱基徹牧師についても政治参与の表明とみる解釈<sup>95)</sup>があるかと思えば、信仰の内燃即ち保守的敬虔主義の外延として抗日の行為が現れたとして信仰の現象学を主張する解釈もある。<sup>96)</sup> このよう相対立するような解釈がでてきたのは、一つは解釈者が自己の神学的立場を歴史上の事件や人物に投影しているからではないかと思われる。また神社参拝を偶像崇拜という側面だけから解釈したために、その背景にある天皇制の究明が十分行われなかった点、また一部指導者の信仰に集中し過ぎたために諸教派、諸分派を含む朝鮮のキリスト教全体を十分に把握できなかった点、また一般信徒の状況についてはほとんど言及されていないという点など、幾つかの問題点に逢着せざるをえない。

以上述べた困難な問題の糸口をつかむために、まず、朝鮮におけるキリスト教受容の時点に溯ってみよう。1884年に来朝したアレン、1885年に来朝したアンダーウッド、アッペンゼラーに代表されるように、朝鮮にプロテスタントの福音を伝えたのは、長老教、監理教に代表されるアメリカ系の宣教団体であった。後に、豪州やカナダの宣教団も朝鮮宣教に加わったが、朝鮮人クリスチャンの信仰形成において、アメリカ系宣教師たちの与えた影響は決定的であったといえる。初期のアメリカ系宣教師たちの信仰的特徴は、ひとつには安息日を厳守しカードや酒たばこを嫌う清教徒的敬虔主義であり、また聖書を文字通り受け入れる保守正統主義信仰であるとされている。<sup>97)</sup> さらに、ブラウンによれば、彼らはキリストの前千年王国再臨説を核心的真理と

して信じていた。<sup>98)</sup> 政教分離の原則のもとで教派教会型の教会形成がなされたアメリカでは、リヴァイヴァル運動が教会発展のモデルとなった。それは、国家保護のない自由競争の原則に貫かれた社会に適合し、また個人の霊的覚醒を重視したフロンティア社会にふさわしい信仰形態であった。アメリカの海外宣教運動はまさにリヴァイヴァル運動の延長線上に展開されたものである。宣教師の多くがムーディー神学院の影響を受けていることからしても、保守的福音主義、さらには根本主義が彼らの信仰形態であることがわかる。<sup>99)</sup> ところで、保守的福音主義と根本主義の区別をつけるのはたやすくない。<sup>100)</sup> 通常、根本主義の特徴はその五大教理によって説明されている。即ち、①聖書の逐語靈感無謬説、②キリストの神聖と処女降誕、③キリストの死による代贖、④キリストの肉体的復活、⑤キリストの实际的再臨、である。<sup>101)</sup> いずれにしても、朝鮮人牧師の神学的水準を低く押さえようとしたネヴィウス方式の影響や平壤神学校のモフェットやその他の宣教師たちの根本主義的神学の影響などによって、朝鮮のクリスチャンに根本主義的信仰が植え付けられたと、指摘されている。<sup>102)</sup>

もう一つの特徴は信仰覚醒運動としての復興会である。これは、最初監理教のハーディーなどが始め、宣教師主導で朝鮮教会に定着したものであるが、伝達者である宣教師と受容者である朝鮮人クリスチャンの間には差異があったと思われる。とくに1907年の大復興会は、朝鮮教会の非政治化と非民族化を宣教師たちがねらって組織されたものであると解釈されている。<sup>103)</sup> 朝鮮人クリスチャンの受容形態のひとつの実例として、吉善宙牧師の場合を取り上げてみよう。1907年の大復興の中心人物であった吉善宙牧師は、当日現場にはいなかったものの3・1独立宣言の署名者になっている。またその後彼が主張したいわゆる末世論は、まさに根本主義信仰の核心である再臨信仰を展開したものである。<sup>104)</sup> 吉善宙牧師の末世論が、来世志向的なものか、現実に対する審判を含んだものか、その解釈において意見が分かれるところだが、韓国における黙示文学的伝統の一環として解釈することが適切であると考えられる。<sup>105)</sup> 危機状況の克服論理として、神秘主義と革命思想への分化を指摘

したフロムによるならば、両者は状況によって相互に変化し得るものだということになる。<sup>106)</sup> この観察は、朝鮮人クリスチャンによる根本主義の受容が黙示文学的意味合いを含んでいるのではないかという仮設とも関連する。金容福は、朝鮮における黙示文学的伝統に着目し、吉善宙牧師をその典型としてあげている。<sup>107)</sup> 後日、神社参拝を拒否したクリスチャンの信仰的根拠の中で核心的な要素は、唯一神信仰と誠命の遵守、およびキリストの再臨（その前提としての末世）と千年王国の地上建設の二つの側面に見出すことができる。<sup>108)</sup> ここに、黙示文学的信仰理解と聖書の逐語靈感説との関連性を見ることができる。そのことによって、根本主義信仰と天皇および国体の否定、そして神社参拝の拒否という行為が連結する根拠が提供されるのである。唯一神信仰も同様に黙示文学的に解釈すれば、根本主義信仰の一要素として天皇制批判という政治的意思表示と繋がったものとして理解される。もっとも、神社参拝を偶像礼拝として拒否する根拠としては、朝鮮古来の祖先の霊の供養である<sup>チエサ</sup>祭祀に対して、宣教師たちがこれを偶像崇拜として排除しようと努力したこととも関係している。

ここで問題となるのは、信仰と信仰者の社会的実践、ないしは歴史参与との関係設定である。閔庚培教授は、信仰の内燃と外延という図式でもって、カルビン主義的保守正統信仰と敬虔主義に支えられた朱基徹牧師の神社参拝拒否と殉教を、信仰の内燃が深まれば深まるほど日本統治下という状況のもとでは抗日エネルギーとして外延化したとして、信仰の現象学という解釈をしている。<sup>109)</sup> この図式自体は、朱基徹牧師の信仰とその信仰告白としての神社参拝拒否を良く説明しているように見える。しかし、この図式によって、李基善牧師を始めとして再臨思想をはっきり持ったクリスチャンたちの信仰と行動の関係が説明されうるのか必ずしも明確ではない。<sup>110)</sup> 内燃－外延図式においては、内燃の内容が究明され、外延化する過程と状況が説明されて始めて普遍的な解釈となり得る。なぜならば、敬虔主義と政治の関係を分析したフルブルックは、敬虔主義が状況の変化によって政治に対する態度において違った現れ方をすることを実証している。<sup>111)</sup> いずれにしても、日本統治末

期の状況を見ると、現人神としての天皇と強力な宗教性を持った天皇制自体が、まさに根本主義のような非妥協的信仰構造を持っており、神社参拝を拒否したクリスチャンの大部分も末世とキリストの再臨、そして千年王国の地上建設が現実世界に実現されると信じる、非妥協的な信仰を持っていたため、全面对決せざるを得なかったと考えられる。

もう一つの論点は、保守主義信仰と自由主義信仰の対比である。日本の場合、自由主義神学ないしは新神学が結果的に天皇制をキリスト教の枠内で受け入れるうえで決定的な役割を果たした。しかし、日本では正統主義神学の立場の神学者や教会も、結局は天皇制の枠内で信教の自由を与えられ教会の存在を許された。朝鮮の場合、保守主義信仰が神社参拝拒否の根拠となり、自由主義信仰は神社参拝を受け入れる土壌を提供した。<sup>112)</sup> 再臨信仰を核心とする根本主義信仰が天皇制と衝突し、旧約聖書の信仰が民族主義的傾向を内包し植民地下の弾圧の中で民族の希望を提示する力を与えた。<sup>113)</sup> その様な状況で、モーセ五書のモーセによる著作を否定することは、結果的に、反日の一つのエネルギーを殺ぐことになってしまう。<sup>114)</sup> 宣教師に対する反発として現れた、金庄鎬牧師のいわゆる日本的キリスト教や組合教会の動きなども、力学的には日本の朝鮮統治に手を貸す結果となった。<sup>115)</sup> 朴享龍牧師と論争した金在俊牧師たちの自由主義神学も、やはり朝鮮の教会の神学を支配してきた宣教師に対する反発がその根底にあった。しかし、彼らの神社参拝問題に対する理解や不参拝者に対する態度は、天皇制と神道に対する没理解を示している。

もうひとつの問題は教派による違いであるが、この問題はある面で自由主義と保守主義という神学的立場の違いとも関連している。監理教が神社非宗教論を受け入れ神社参拝に応じた背景には、彼らの自由主義神学があった。それとともに監理教が土着化問題に熱心な余り神観においても、また祭祀などの民俗的風習に対しても比較的寛容な態度をとっていたことが指摘される。<sup>116)</sup> カトリックは中国での典礼問題とキリスト教迫害の体験からローマ教皇庁の判断で神社非宗教論を認め、神社参拝を受け入れた。<sup>117)</sup> 教理的ないし

神学的問題とともに、政体の問題も指摘されよう。司教制あるいは監督制をとっていたカトリックや監理教は、上からの決定で問題を処理した。それに対して、長老教では、個教会や老会中心の政体を採用しているため、教会の立場が決定されるまでには何段階かを経なければならない。それ故、長老教の場合、彼らの神学的立場も神社参拝反対の意見が強かったが、個教会中心の政体をとっていたために総督府が徹底した弾圧と統制をしなければならなかったほど、反対意見が広範囲に見られた。<sup>118)</sup> また、公教会よりは、分派のほうが抑圧下において信仰の純粹性をより守ることができた、との指摘がある。<sup>119)</sup> 無教会主義や灯台社、シオン山帝国などの小分派の信仰的特徴がそのことを立証している。<sup>120)</sup> 従来、神社参拝問題を始めとして韓国教会史の叙述は余りにも長老教、監理教に偏重していたきらいがある。神社参拝問題についても、強制解散させられた聖潔教会や浸礼教、また灯台社などの異端分派についても今後研究が必要である。

最後に、日本統治時代の朝鮮教会の存在様式を天皇制の論理との対立関係の中でもう一度整理してみよう。まず第一に、天皇制の持つ国粋民族主義あるいは超国家主義的性格は、朝鮮においては民族主義運動と不可避的に対決せざるをえなかった。総督府が教会に対して一貫して警戒心を怠らなかったのは、英米に繋がる外来宗教という面に止まらず、朝鮮においてはやはり民族主義運動との繋がりがその背景にあった。105人事件から、3・1運動を経て30年代の同友会、興土団の弾圧解散まで民族運動に対する弾圧と、教会と民族運動の断絶という政策は一貫している。<sup>121)</sup> 神社参拝関連の訴訟記録のなかにも、再臨後の千年王国とユダヤの再建をもって民族独立を主張しているのではないかという日本の警察の質問が見られ、民族意識に対する当局の強い関心を示している。<sup>122)</sup> 朝鮮教会の日本化の術策も、やはり皇民化政策のもとで民族意識を断絶しようとした試みである。キリスト教が持っていた国際的關係については、英米の影響を防止しようとし、1941年以後は宣教師を追放しようとした。キリスト教を通路とした情報交換の機能については、反宣伝をもって対抗し、キリスト教の国際關係を断絶しようとした。



第二に、天皇制の持つ軍国主義的侵略性については、キリスト教の反戦論ないしは平和主義と対立することは日本の状況に関して指摘した。朝鮮の教会の場合、反戦論とか非戦論という明確な思想としては現れてはいないが、灯台社の京城支庫の人々、万国婦人祈祷会の事件、無教会主義の非戦論、あるいはまた末世思想や再臨思想の一端に見られる戦争批判的色彩などを挙げることができる。<sup>123)</sup> 皇民化時代の流言蜚語や厭戦論なども広い意味で非戦論に繋がるものである。<sup>124)</sup>

第三に、宗教国家としての天皇制と天皇制が持っている宗教的性格は、朝鮮のクリスチャンの信仰と全面衝突した。一方では神社非宗教論が神社参拝を説得する論理として用いられたが、戦時下の状況が厳しくなればなるほど天皇の神性が強調され、天皇崇拝がより強く求められた。神社参拝に反対したクリスチャンの信仰的立場は、唯一神信仰および末世思想と千年王国をその内容とする再臨信仰であった。<sup>125)</sup> 転向が強要され、天皇制に吸収された民族運動やキリスト教は国家総動員体制に動員され、キリスト教は宗教報国運動を熱心にやることによってのみその存在が許された。

## 6. 結 論

これまで、天皇制国家の宗教政策とキリスト教との対立関係を、日本国内および植民地朝鮮の状況に照らして、検討してきた。まず、明治維新以後の近代天皇制国家は諸宗教を超越した超宗教としての国家神道に支えられ、日本国民に例外なく天皇崇拝を強要する根本主義的な信念体系を確立した。日本のキリスト教は本来その枠組みに対立する性格を持っていたが、進んで天皇制の枠内で存在を許されることに甘んじた。しかし戦時下で天皇制ファシズムのイデオロギーが強化されると、根本主義的な信仰形態に近い小分派を中心に厳しい統制と迫害を受けた。それは、彼らの信仰が天皇制イデオロギーと両立しないと見られたからであり、また彼らの存在が天皇制イデオロギーによる民衆動員の障害となりうると警戒されたからでもある。特高警察の資料によるならば、そのような対立構造は、まず、天皇制の根幹にあった国粋

的民族主義、言い換えるならば超国家主義（ultra-nationalism）が、キリスト教の超国家主義（trans-nationalism）と競合関係にあった点に求められる。また、東洋の平和の名の下に朝鮮や中国を侵略した天皇制国家の平和論に対して、キリスト教の平和主義が障害と見られた。さらに、キリスト教の唯一神観や再臨信仰が天皇制の神観と競合した。

このような対立構造は植民地朝鮮においてより鮮明に現れた。おおよそ天皇制の枠内に包摂された日本のキリスト教に比べて、朝鮮のキリスト教は原理的に天皇制イデオロギーと対立する性格を持っていた。その内実は、被支配民族である朝鮮人の民族意識であり、また根本主義的な性格を強く持った朝鮮人クリスチャンの信仰形態であった。宣教師の存在も、天皇制イデオロギーの浸透のためには障害となるものだった。結局、天皇制の超国家主義に対しては、宣教師が橋渡し役を演じたキリスト教の超国家主義が対抗し、国粹的民族主義には朝鮮人の民族主義が対抗した。特にクリスチャンは旧約聖書の出エジプトに自らの民族の解放を重ねあわせる信仰を強く持っていた。また、東洋平和論によって朝鮮の植民地化や満州、中国への侵略を正当化しようとした天皇制国家の論理に対して、平和を祈願し侵略国家に対する終末論的な審判を予言するキリスト教が大きな障害となった。さらに、総督府との全面的な衝突を生んだ神社参拝問題を通して、現人神天皇と両立しない強固な唯一神観と国体と相反する再臨信仰が鮮明に現れた。

このように、天皇制と朝鮮のキリスト教との対立関係を明らかにすることによって、天皇制イデオロギーの自己中心的排他性と侵略性を暴き、天皇制を対象化するきっかけがつかめるのではないかと考える。アジアの視点から天皇制を検証することこそ、昨今の天皇制論議の中で比較的弱い部分を補強し、戦後処理の不十分さと天皇制イデオロギーの温存という実際的な問題への手掛かりを提供することにもなるだろう。さらに、キリスト教のみならず、天皇制支配と対立した朝鮮の他の宗教や疑似宗教、また民族主義運動や共産主義運動との関係を明らかにし、このような作業を天皇制国家の侵略を受けた他のアジア諸国にも広げて検証することを今後の課題としたい。

〔註〕

- 1) 例えば、湯浅赳男『天皇制の比較史的研究』, 1978, 三一書房, 第一章 近代天皇制の経済的基礎; 小松和男『近代天皇制の成立』, 1986, 世界書院, 補論 近代天皇制国家論の展望などを参照。天皇制に関する論点を整理したものとしては, 次の論文集が有用である。久野収, 神島二郎(編)『「天皇制」論集』, 1976, 三一書房; 三一書房(編)『「天皇制」論集 第二輯』, 1976, 三一書房。また, 近年の文化人類学者や中世歴史家の論点を手際よく整理したものとして, 赤坂憲雄, 岡部隆志, 斎藤英喜他著『もっと知りたいあなたのための天皇制・入門』, 1990, JICC出版局が便利である。
- 2) 例えば, 犬丸義一「マルクス主義の天皇制認識の歩み」, 遠山茂樹編『近代天皇制の展開』, 1987, 岩波書店所収等を参照。
- 3) 例えば丸山真男『現代政治の思想と行動(増補版)』, 1964, 未来社; 藤田省三『天皇制国家の支配原理』, 1966, 未来社などを例として挙げることができる。
- 4) 指紋押捺を始めとする在日韓国・朝鮮人の差別的処遇にその体質は色濃く残っているし, 在韓被爆者問題, サハリン在住の朝鮮人帰還の問題, 旧軍属に対する保障問題等, 戦後処理の問題はまだまだ十分に解決を見ていない。
- 5) 『天皇制の文化人類学』1989, 立風書房を始めとする山口昌男の一連の著作や, 小松和彦, 上野千鶴子, 赤坂憲雄などの研究を挙げることができる。
- 6) 網野善彦『日本中世の非農業民と天皇』, 1984, 岩波書店参照。
- 7) 安宇植, 朴慶植などが天皇制支配との対決として朝鮮民族の抵抗の歴史をとらえようとしている。しかし, 日本統治時代の朝鮮史を天皇制との関係のもとで解釈した本格的な研究はまだなされていない。安宇植『天皇制と朝鮮人』, 1977, 三一書房; 朴慶植『天皇制国家と在日朝鮮人』(増補改訂版), 1986, 社会評論社。
- 8) 昭和天皇の死に前後してアジア各国の新聞・雑誌に報道された記事は, 天皇の戦争責任を追求するとともに, 天皇制国家による侵略の傷跡がいかに深いものであるか, またその痛みが今日に至るまで払拭されていないものであることを改めて想起させるものであった。アジア民衆法廷準備会(編)『海外紙誌に見る天皇報道』1-3, 1988-1989, 凱風社を参照。

- 9) 村上重良『天皇制国家と宗教』, 1986, 日本評論社を参照。代表的な体験記としては、小池健治, 西川重良(編)『宗教弾圧を語る』, 1978, 岩波書店; 米田豊, 高山慶喜『昭和の宗教弾圧』, 1964, いのちのことば社; ホーリネス・バンド弾圧史刊行会(編)『ホーリネス・バンドの軌跡ーリバイバルとキリスト教弾圧』1983, 新教出版社などがある。
- 10) 天皇制国家の宗教政策とアジアとの関係についての先駆的な研究は、中濃教篤『天皇制国家と植民地伝道』, 1976, 国書刊行会である。本書は、天皇制国家による植民地支配に仏教やキリスト教の海外伝道が利用された点を鋭く突いている。ただ、植民地支配を受けた国々におけるキリスト教や諸宗教の状況については深く検討されていない。その点では、韓哲曦『日本の朝鮮支配と宗教政策』, 1988, 未来社が、朝鮮におけるキリスト教や仏教の動きを詳細に追っているばかりでなく、天皇制国家と国家神道の確立が植民地の宗教政策に反映されている点も正しくとらえている。ただ、天皇制国家の宗教政策の植民地における展開という視点は、断片的にしか指摘されておらず、全体的には宗教関係史の性格が濃厚である。詳しくは、筆者の書評を参照されたい。『朝鮮史研究会会報』第98号, 1990年3月, 所収。また、韓国において通史的に日本統治下の宗教政策を叙述したものに、次のような研究がある。姜渭祚『日帝統治下の韓国の宗教と政治』1977, 大韓基督教書会; 元光浩『日帝の宗教政策と韓国基督教』, 1986, 延世大学教育大学院, 修士論文。これらの研究は一次資料の弱さとともに、弾圧と懐柔という総督府の戦術は分析できていても、その背後にある天皇制国家の宗教政策という大きな枠組みは分析しきれていない。105人事件や3・1独立運動、神社参拝問題などの個別の事件についても多くの研究があるが、天皇制との対立関係をその主題としたものはない。
- 11) 本稿は、朝鮮のキリスト教史を天皇制との対立関係の中で再解釈しようとする筆者の研究の一部を成すものである。この対立関係の構造に関する思想史的な解釈の他に、この関係を実証的に究明するために日本統治時代の未公開の裁判資料の分析も進めている。その分析の一部はすでに別稿として発表しているので、本稿と合わせて参照されたい。拙稿「日本統治下朝鮮における神社参拝問題と聖潔教会弾圧事件」, 『キリスト教論集』, 第26号, 1990年3月; 拙稿「日本統治下朝鮮における灯台

社の活動と弾圧事件」、『国際文化論集』，創刊号，1990年3月。

- 12) 近代天皇制と国家神道の形成過程については、主に、次の著作を参照した。村上重良，前掲書；同上『国家神道』，1970，岩波書店；戸村政博（編）『神社問題とキリスト教』，1976，新教出版社。
- 13) 明治維新以前には、神道と仏教が習合した状態にあった。明治政府は神道の独自性を明確にするため、神仏を分離し廃仏毀釋を押し進めた。安丸良夫『神々の明治維新－神仏分離と廃仏毀釋』，1979，岩波書店参照。
- 14) 内務省社寺局は1882年に国家祭祀と宗教とを分離し、天理教や黒住教のような教派神道十三派が形成された。村上重良，『天皇制国家と宗教』，93－106頁。
- 15) 同上，80－81頁。
- 16) 信教の自由は「安寧秩序を妨げず」「臣民たるの義務に背かざる限」という条件のもとで許容された。即ち、天皇制国家という宗教国家体制の枠内で許容された信教の自由であった。同上，126－127頁。
- 17) 伊藤博文「起案の大綱」，隈谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』第4版，1966，新教出版社，109－110頁より重引。
- 18) 亀井勝一郎「疑似宗教国家」，三一書房編集部（編），前掲書，43－52頁。
- 19) 鷲山小彌太『天皇論』，1989，三一書房の分析を参照した。
- 20) 家族国家論については、文部省（編）『国体の本義』，1937，内閣印刷局，第一章3節，32－49頁；石田雄「家族国家論の形成」，久野収，神島二郎（編），前掲書，125－130頁等を参照。
- 21) 武田清子や隈谷三喜男などの学者たちをその例としてあげることができる。土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史論』，1987，教文館，133－137頁参照。
- 22) 国体とは、憲法学で国家形態（staatsform）の訳語としても用いられるが、日本の国体という場合、日本の特殊性と優秀性を主張する概念であり、日本の建国や歴史の伝統に一貫して見られる天皇を長とした国風を言う。『世界大百科事典』11巻，1981，平凡社，107－108頁（神島二郎執筆）。文部省が発行した『国体の本義』は、「大日本帝国は、万世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ。これ、我が万古不易の国体である」と、定義している。『国体の本義』，9頁。

- 23) 大江志乃夫『靖国神社』, 1984, 岩波書店, 第3章を参照。
- 24) 韓哲曦, 前掲書, 176頁。
- 25) もともと, 神武天皇がこの世を支配し国家を建設したとき, 天下を一つの家のように統治する意味で詔書を送ったという。『国体の本義』, 67頁。
- 26) 村上重良『国家神道』, 135-136頁。
- 27) 『国体の本義』は, 西欧思想の醇化を強調している。
- 28) 内務省警保局保安課による特高警察の報告を見ると, キリスト教だけでなく仏教や教派神道も監視の対象となっており, 迫害を被った。同志社大学人文科学研究所, キリスト教社会問題研究所(編)『特高警察による戦時下キリスト教運動』3巻, 1972-1973, 新教出版社(以下,『戦時下』Ⅰ, Ⅱ, Ⅲと略記)参照。
- 29) 村上重良『天皇制国家と宗教』, 5頁。
- 30) 同上, 42-45頁。浦上のカトリック信者の弾圧については, 片岡彌吉『浦上四番崩れ』, 1963, 筑摩書房を参照。
- 31) 1871-1873年, 西欧の各国を訪問した岩倉具視使節団は, 各地で明治政府のキリスト教弾圧政策に対する抗議を受けた。村上重良『天皇制国家と宗教』, 48-49頁。
- 32) 彼らは教会の設立と洗礼を秘密裡に行った。しかし, 最初の受洗者11名のうち2人は, 教会の内情を調査するために加入した仏教の僧侶だった。隈谷三喜男, 前掲書, 14頁。
- 33) 同上, 15-17頁。
- 34) 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』, 1980, 新教出版社, 124-126頁, 211-218頁。
- 35) 明治憲法が発布された日, 東京で祝賀会が開かれた。隈谷三喜男, 前掲書, 111頁。
- 36) 土肥昭夫, 前掲書, 157頁。
- 37) 村上重良, 前掲書, 152-155頁。
- 38) 関根正雄(編著)『内村鑑三』, 1967, 清水書院; 小沢三郎『内村鑑三不敬事件』, 1961, 新教出版社を参照。
- 39) 柏木義円の生涯については, 伊谷隆一『非戦の思想』, 1967, 紀伊国屋書店; 柏木の天皇制批判については, 片野眞佐子「日常の中の儀式への抵抗」, 富坂キリスト教

センター『キリスト教と大嘗祭』第二版, 1988, 新教出版社; 柏木の渡瀬批判については, 韓哲曦, 飯沼二郎『日本帝国主義下の朝鮮伝道』, 1985, 日本基督教団出版局を参照。

- 40) 金田隆一『戦時下キリスト教の抵抗と挫折』, 1985, 新教出版社, 5頁。
- 41) 隈谷三喜男, 前掲書, 126-127頁。
- 42) 岩井文夫『海老名弾三』, 1973, 日本基督教団出版局, 210-220頁。
- 43) 古屋安雄は, 日本のキリスト教が天皇制との対決を回避するために, バルト神学の一面だけを受け入れたとしている。古屋安雄『宗教の神学』, 1985, ヨルダン社, 100頁。
- 44) 宮田光雄は, 日本のクリスチャンによるローマ書13章の解釈を分析した結果, 内村鑑三の神中心的解釈とは異なり, 日本基督教会の指導者たちは天皇制にたいする服従を強調した, としている。宮田光雄「権威と服従」上下, 『思想』, 1987年1月, 3月。二王国説についてはC. H. ジャーマニー, 布施濤雄訳『近代日本のプロテスタント神学』, 1982, 日本基督教団出版局, 272-276頁参照。
- 45) 治安維持法第一条の内容は, 村上重良, 前掲書, 218頁参照。
- 46) 同上, 165頁。
- 47) 『戦時下』I, 10頁。
- 48) 同上, 20頁。
- 49) これは, 1913年以後の行政である。村上重良, 前掲書, 162頁。
- 50) 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』, 249-252頁。
- 51) 『戦時下』I, II, III; 『宗教弾圧を語る』等を参照。
- 52) 『戦時下』II, 316頁。
- 53) 朝鮮総督府『施政25年史』, 10頁。
- 54) 戴国輝『台湾-人間・歴史・心性』, 1988, 岩波書店, 76頁。
- 55) 一視同仁という言葉は, 三一運動による民族主義の高揚に驚いた日本が, 天皇の名において出した詔書で初めて使われた言葉である。朴慶植他著『天皇制と朝鮮』, 1989, 神戸学生・青年センター, 79頁。
- 56) 朝鮮人の不満は, 官職の任命, 俸給, 官庁での事務取扱いなどに関して, 差別待

- 遇を受けたという点にあった。朝鮮総督府『朝鮮の独立思想及運動』, 1924, 25-27頁。
- 57) 斎藤実の文化政策, 特に民族運動に対する対策は, 4大政策と呼ばれている。即ち, 政治宣伝の強化, 親日派勢力の育成・保護・利用, 参政権問題と地方制度の改編, 階級分断による分割統治, がその内容である。姜東鎮『日本の朝鮮支配政策史研究』, 1979, 東京大学出版会, 1頁。
- 58) 同上。
- 59) 宣教師は宗教を通して, 統監府は政治を通して朝鮮の進歩のために協力しよう, という言葉である。George Trumbull Ladd, *In Korea with Marquis Ito*, 1908, Longmans, Green & Co., p.169.
- 60) 李章植『国家と教会』, 1981, 大韓基督教出版社, 172-206頁。
- 61) 同上, 197-199頁。
- 62) 閔庚培『韓国民族教会形成史論』第三版, 1988, 延世大学校出版部, 31頁。
- 63) 同上, 43-48頁。
- 64) Paget Wilken, *Missionary Joys in Japan*, p.142.
- 65) 姜東鎮, 前掲書, 66-68頁。
- 66) Arthur Brown, "Japanese Nationalism and Mission School in Chosen", *International Review of Mission*, Vol. 6, 1917, pp. 78-81; Horace Underwood, *Modern Education in Korea*, 1926, International Press, p.191.
- 66) 韓哲曦, 前掲書, 第一章参照。
- 68) 尹慶老「105人事件に関するキリスト教史的理解」, 『基督教思想』, 1988年3月, 106-107頁。
- 69) 白樂濬「韓国教会の逼迫」, 『神学論壇』, 第7輯, 1964, 17頁。
- 70) 例えば, 1911年12月14日付, S.L.Robertsの手紙, *Arthur Brown Materials* 所収。3・1運動後の総督府に提出された全鮮宣教師大会陳情書にも, 天皇礼拝や写真への敬礼に対する不満が述べられている。『斎藤総督の文化統治』, 1970, 友邦協会, 163-164頁。



- 71) 閔庚培『韓国基督教社会運動史』, 1987, 大韓基督教出版社, 197-98頁。
- 72) 『朝鮮の独立思想及運動』, 28-30頁。
- 73) 金容福『韓国民衆と基督教』, 1988, 形成社, 199頁。
- 74) 姜東鎮, 前掲書, 77-87頁; 『斎藤総督の文化統治』, 170頁。
- 75) 姜東鎮, 同上, 3-4頁。
- 76) 同上。
- 77) 姜渭祚, 前掲書, 48-50頁。
- 78) 『斎藤総督の文化統治』, 11頁。
- 79) 同上, 14-15頁。
- 80) 松尾尊兌「日本組合教会の朝鮮伝道」, 『思想』, 1968年7月: 韓哲曦, 飯沼二郎  
『日本帝国主義下の朝鮮伝道』などの研究がある。
- 81) 中濃教篤, 前掲書, 28-32頁。
- 82) 韓哲曦, 飯沼二郎, 前掲書, 125頁。
- 83) 韓哲曦, 前掲書, 162-163頁。
- 84) 同上, 165-166頁。
- 85) 朝鮮神宮参拝者数, 同上, 178頁。

年次	参拝者数	日本人	朝鮮人	その他	一日平均
1930年	386,807	319,636	63,900	3,217	1,059
1935年	937,588	709,741	225,488	2,359	2,569
1936年	1,173,853	829,314	340,909	3,630	3,207
1940年	2,158,861	2,152,459		6,402	5,915
1942年	2,648,365	2,646,565		1,800	7,256

- 86) 呉允台『日韓キリスト教交流史』, 1968, 273頁。
- 87) 『基督教新聞』創刊号, 1942年4月29日付, 創刊の辞と社告を参照。
- 88) 閔庚培「日帝下の韓日教会関係」, 『神学論壇』, 第18輯, 1989, 223頁
- 89) 同上, 217-221頁。
- 90) 閔庚培『教会と民族』, 1981, 大韓基督教出版社, 400-403頁。

- 91) ドイツの告白教会については、雨宮栄一『ドイツ教会闘争の展開』, 1980, 日本基督教団出版局等を参照。
- 92) 最後まで非転向を貫きたいわゆる「出獄聖徒」の立場に立つ、高麗派の見解。例えば、李根森「神社参拝拒否に対する再評価」, 『基督教思想』, 1972年3月, 52頁。
- 93) 金在俊「韓国史に現れた信教の自由の闘争」, 基督教思想編集部(編)「韓国歴史と基督教」, 1983, 大韓基督教書会, 59-60頁。
- 94) 閔庚培『日帝下の韓日教会関係』, 205-206頁, 210-211頁。
- 95) 金容福, 前掲書, 180-182頁。
- 96) 閔庚培『殉教者朱基徹牧師』, 1985, 大韓基督教出版会, 6-7頁, 251頁。
- 97) Arthur Brown, *Mastery of the Far East*, pp.512-513. 閔庚培『韓国民族教会史論』, 31頁より重引。
- 98) 同上。前千年王国説(Pre-Millenarianism)は、千年王国前再臨説ともいわれるが、キリストの再臨がまずあって、その後に千年王国が到来するという見解である。千年王国後再臨説や千年王国無再臨説に比べ、信奉するクリスチャンは多い。ハロルト・リンゼル, チャールズ・ウッドブリッジ『聖書教理ハンドブック』改訂版, 1986, いのちのことば社, 25-26頁。
- 99) 朴炳潤「韓国教会神学の諸類型に関する考察-その系譜形成の一試論」, 延世大学校連合神学大学院, 修士論文, 1978, 14頁。
- 100) J.Falwell (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon*, 1981, Doubleday & Company Inc., p.6. フォールウェルはバーの意見を引用しながら、二つの立場の差は小さいとしている。
- 101) Ibid., p.7.
- 102) 朴炳潤, 前掲論文, 第2章, 第1節; 金成建「韓国改新教と根本主義の問題」, 『基督教思想』, 1988年5月号等を参照。
- 103) 閔庚培『韓国基督教会史』改訂版第5版, 1986, 大韓基督教出版社, 254-260頁。
- 104) 鄭聖久『韓国教会説教史』, 1986, 総神大学出版部, 151-154頁。
- 105) 「シンポジウム: 黙示文学と韓国教会」, 『神学思想』第30号, 1980, 547頁以下参照。

- 106) Erich Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, 1963, pp.19-37. 池明観「韓国近現代史におけるキリスト教」,『朝鮮史研究会論文集』No.19, 1982, 21頁より重引。
- 107) Kim Yong Bock (ed.), *Minjung Theology—People as the Subject of History*, 1981, Christian Conference of Asia, pp.107-109.
- 108) Kun Sam Lee, *The Christian Confrontation with Shinto Nationalism*, 1966, The Presbyterian and Reformed Publishing Co., pp.183-188. 朱基徹牧師の場合、再臨信仰はそれ程強くない。
- 109) 閔庚培『殉教者朱基徹牧師』, 6—7頁, 251頁。
- 110) 同上, 6頁。閔庚培はその違いを教会論の差異と見ている。
- 111) Mary Fulbrook, *Piety and Politics*, 1983, Cambridge University Press.
- 112) 朝鮮の教会に対する自由主義神学の影響については、閔庚培「日帝下の韓日教会関係」, 194—197頁参照。
- 113) 朝鮮の教会の旧約聖書的信仰については、同上, 194—197頁参照。
- 114) 同上, 210頁。
- 115) 同上, 207—210頁。
- 116) 柳東植『韓国神学の鉤脈』, 1982, 展望社, 52—54頁。
- 117) 金南植「神社参拝と韓国教会」I, 195頁。しかし、カトリック教会でも神社参拝問題で35名の神父と信徒が受難したことが指摘されている。
- 118) 1938年, 第27回総会における日本の警察の徹底した統制については、同上, 190頁参照。
- 119) 閔庚培「日帝下の韓日教会関係」, 197—205頁。
- 120) 日本統治下における分派の研究としては、金南植『日帝下韓国教会小分派運動研究』, 1987, セソン出版社を挙げることができる。
- 121) 同友会と興士団については、Kyung Bae Min, *The Inter-action of the Churches and Nationalist Movements in Korea*, Doctoral Thesis, Doshisha University, 1983 を参照。

- 122) 拙稿「日本統治下朝鮮における神社参拝問題と聖潔教会弾圧事件」, 89頁。
- 123) 灯台社の反天皇, 反戦思想については, 拙稿「日本統治下朝鮮における灯台社の活動と弾圧事件」を参照されたい。万国婦人祈祷会事件は1941年2月28日の「世界祈祷日」に際して, 祈祷文の内容に日中戦争を批判し平和を祈願する内容があったとして, アメリカ人宣教師と朝鮮人の婦人クリスチャン数名が朝鮮不隠文書臨時取締令違反, 出版法違反などに問われた事件。「反戦謀略事件」と新聞紙上大々的に宣伝されたが(「毎日新報」1941年3月27日付), 同年9月22日, 京城地方法院の検事局によって不起訴事件に処せられた。『万国婦人祈祷会事件, 不起訴事件記録』, 1941, 京城地方法院検事局。また再臨信仰が問われた1941年の聖潔教会員の不敬罪事件でも, 再臨信仰と関連して政治に対する不隠の言動(保安法7条違反)を問われたり, 日中戦争を批判する言動により皇軍を侮辱し軍事に関して造言蜚語を洩らした(陸軍刑法第99条違反)ことを問題視されている。詳しくは, 拙稿「日本統治下朝鮮における神社参拝問題と聖潔教会弾圧事件」を参照。
- 124) 日中戦争の勃発以後, 朝鮮では戦争や干害に関連して流言蜚語が飛んだ。宮田節子は, 朝鮮民衆の敗戦願望や総督府に対する非協力的態度を詳しく追っている。宮田節子『朝鮮民衆と「皇民化」政策』, 1985, 未来社, I. 朝鮮民衆の日中戦争観を参照。
- 125) 長老派の李基宣牧師他の治安維持法違反, 不敬罪事件予審終結書, 安瑛濬『太陽神と闘った者たち』, 1956, カルビン文化社; 孫良源牧師の警察訊問調書と裁判記録, 同上『孫良源牧師説教集』, 1963, 信望愛社; 監理教の権元浩の不敬罪事件, 刑事第一審訴訟記録, 1941-42, 京城地方法院; 監理教の趙廷換, 丁宇建の不敬罪・保安法違反事件, 刑事第一審訴訟記録, 1942, 京城地方法院; 聖潔教会の韓楨禹, 朴允相の不敬罪・陸軍刑法違反・保安法違反事件, 刑事第一審訴訟記録, 1941-42, 京城地方法院等の訴訟記録に, 天皇制の神観とキリスト教神観の対立, 天皇制の国体と再臨信仰の対立がはっきりと現れている。

(くらた・まさひこ／文学部／1990. 5. 9 受理)

# **The Religious Policy of Japan's Modern Emperor State and its Conflict with Christianity**

**—with emphasis on Korea under Japanese Colonial Rule**

**Kurata Masahiko**

Prompted largely by the illness and subsequent death of the Showa Emperor, discussions have recently been flourishing in academic circles concerning the nature of the Emperor System. While researchers of Japanese medieval history and anthropologists have attempted to present a new paradigm for study of the Emperor System, the author of this article attempts to present another perspective: that of the victims of Japanese colonial rule in Asia. The author takes the view that the Emperor System provided the ideological backbone for Japanese colonial rule in Asia, and more particularly in Korea.

In order to show the irreconcilable nature of the conflict between the Emperor System and Korean Christianity, Christianity in Japan and Korea are contrasted in terms of their attitudes to the Emperor System. The characteristics of the Emperor System are summarised in terms of its ultra-nationalistic nature, its aggressive militarist nature, and its religiosity. Korean Christianity could not but come into conflict with such a system of values because of its nationalistic tradition, its inherently pacifist nature, and its conservative, or often fundamentalist type of faith.

In order to understand the background of Japanese colonial rule, it is necessary in the first place to look into the process of formation of the modern Emperor System and State Shintoism following the Meiji Restoration. Here it is important to note that State Shintoism was

considered as transcending ordinary religions, that is, denominational Shintoism, Buddhism and Christianity. Equally important is the fact that the freedom of religion stipulated in the Meiji Constitution was granted only within the framework of the Emperor System. It is no coincidence that Ito Hirobumi, who drafted the Meiji Constitution, became the first Resident-General in Korea and advocated the separation of religion and politics in order to prevent the missionaries from intervening in nationalist politics. Japanese churches were by and large integrated into the Emperor System and in order to avoid conflict with it they either fell into syncretism, accommodating Emperor worship and Shintoism in the form of Japanised Christianity, or concentrated on purely theological matters. Japanese Christians who were persecuted, especially during the war period, were mainly individual Christians or those who belonged to small sects or denominations with strong fundamentalist and eschatological faith.

Since Japanese colonial rule in Korea functioned essentially as an extension of the Emperor System, the religious policy of the Government General in Korea needs to be analysed in such a context. Furthermore, the characteristics of Korean Christianity in terms of its faith and theology need to be evaluated in the light of its conflict with the ideological overtones of the externally-imposed Emperor System. In brief, Korean Christianity came into conflict with the Emperor System mainly on three grounds. Firstly, its nationalistic character came into conflict with the Emperor System's ultra-nationalism supported by State Shintoism. Secondly, the conservative and often fundamentalist nature of Korean Christians' faith could not but clash with the equally fundamentalist and uncompromising system of religious values of the Emperor System. Thirdly, Christians' love of

peace contradicted with the aggressive policy of the Emperor System which rationalised colonial aggression and the war of aggression in the name of maintaining peace in Asia.

Thus, a comparative study of Christians' conflict with the Emperor System both in Japan and colonial Korea reveals the fundamentalist nature of the Emperor System's ideology, which was nevertheless sharply challenged by the equally fundamentalist faith combined with an eschatological and nationalistic vision held by Korean Christians.