

# 大日本帝国ファシズムに抵抗した伝道者・織田櫓次の考察

阿部碧

コミュニケーション学科 2012 年度卒業

一橋大学大学院 社会学研究科 総合社会専攻 修士課程 1 年

## 序章

### 1 大日本帝国植民地政策における問題に対する「ゆるし」と「謝罪」について—問題提起—

2012年6月11日、李明博大統領が青瓦台（大統領府）で国内外のメディアとの共同インタビューに応じ、旧日本軍の従軍慰安婦や植民地時代に強制徴用された被害者に対する補償問題について、日本政府に人道的な措置を取るよう発言した。李大統領は、2011年の12月に京都で野田佳彦首相と会談した際に従軍慰安婦問題について提案し、現在に至るまで少しも進展していないと指摘した上で、「日本政府は法律でなくとも人道主義的な措置を必ず取るべき」と日本の対応を促した。この報道記事で着目すべきは、法律ではなく、人道主義的な措置を行うべきと韓国の大統領が個人的にでも発言したことである。人道主義的な措置に欠かせないのが、問題に対する加害者側の謝罪、被害者のゆるし、そして両者の和解という段階的なプロセスをふむことである。

このプロセスに森本は「ゆるしたいという心の準備ができていから謝罪を要求するのだ」と提示し、さらに「ゆるしの実現には、加害者と被害者間で『謝罪』と『ゆるし』の交換がなされなければならないが、これは内心において先に成立したゆるしの現実に、公の外的な表現を与えるための儀式である」<sup>1</sup>と指摘している。つまり、今日の日韓両国関係の第二次世界大戦下で起こった様々な問題に対して、上述した韓国側からのアプローチを被害者側から「ゆるし」の提示が行われていると考え行動する余地があるのではないだろうか。この場合において、日本つまり加害者側は「謝罪」を選択できる岐路に立たされているのである。

加えて森本は「ゆるしは『あらかじめ与えること』(for-give)である。「過去を変える力」として、人間にこのようなゆるしの可能性が残されているという事実、『神の像』たる人間に固有の未来的な自由と尊厳 (proprium) がある」という「ゆるし」の概念を

述べている。ゆるしが「過去を変える力」であるならば、謝罪とは「過去を直視する力」ではないだろうか。加害者に求められているのは、歴史をありのままに見ること、まさにこれに尽きるのである。

日本キリスト教界の戦後の動向で最も積極的なものは、1967年3月26日に「第二次世界大戦における日本基督教団の責任についての告白」を日本基督教団が発表したことが挙げられるだろう。戦争に加担した罪を告白し、明日にむかっの決意と祈りを表明している<sup>2</sup>。第二次世界大戦下の国家と宗教の癒着に対する懺悔と謝罪である。国家と宗教の関係性は、アルメニア王国でキリスト教が国教として定められた301年から常に問題を抱えながら今日に至っている。宗教の独立性を国家という枠組みでは保つことは本質的にできないにもかかわらず、人類は宗教と国家を密接に関わらせ続けた。人類は国家とはまったく別存在として宗教を信仰するのではなく、国家と宗教を同一視して認識することが強まり、国家の問題が宗教の領域に侵食する結果を生み出してしまった。

この歴史の法則に則るかのように、日本も第二次世界大戦下において国家政策の一部としてキリスト教を利用した。その一方で軍国主義に染まらずに、ありのままのキリスト教信仰に生きた者が少数であったけれども存在していた。乗松雅休や織田櫓次の存在である。帝国主義的キリスト者であった渡瀬常吉と彼らの相違は「ひたすら自分自身（日本人）の立場に立ち、その自分にとって最も望ましいとおもわれるもの（大日本帝国臣民）をひたすら隣り人（朝鮮人）におしつけようとするとき、それは植民地支配のためのイデオロギーとなり、逆に、ひたすら隣り人（朝鮮人）の立場に立ち、その隣り人にとって最も望ましいと思われるもの（民族性）を隣り人に保障しようとするとき、それは被圧迫民族独立のためのイデオロギーともなるのである」<sup>3</sup>とする点であろう。これは、隣人愛の問題であると同時に先述した国家と宗教の問題であり、日本におけるキリスト教信仰理解が総じて国家主義的なものであったということをも明白にしている。

日韓のキリスト教界から和解をもたらすには、日本のキリスト教

界が、過去に対する戦争責任告白を行うとともに愛の理解を新たにしていける必要がある。したがって本論文において織田の伝道活動における隣人愛の所在を解明することは「ゆるし」と「謝罪」の上に成り立つ共生についてひとつの答えを提示することになるであろう。

## 2 隣人愛と共生思想—本論文の目的と方法—

本論文は第二次世界大戦下の軍国主義という国家体制のもとに成立した大日本帝国ファシズムに、キリスト教信仰の隣人愛をもって朝鮮人と共に生きた織田樞次の思想と行動を明らかにし、現代の共生思想への一助となる可能性を探ることを目的とする。思想とは、時代とともに移ろいゆく概念であるとする指摘もあるが、言い換えれば姿形は変われども永続的に成長し続ける概念とも言えるのではないだろうか。移ろいゆく概念としての思想には人の関心の寄せ方が大きく作用している。時代のトピックとして取り扱われる大きな出来事の対象物に人は感情移入をし、なんらかの感情行動を起こす。個人規模の感情行動から大規模な社会運動に発展していく過程で、移ろいゆく概念としての思想から永続的に成長し続ける概念としての思想にゆるやかに変化するのである。

しかしこの変化は稀なケースであり、多くの場合において一時的な個人規模の感情行動として完結してしまう。つまり、過去行われた思想による行動を現代の思想に反映させた上で行動を呼び起こすには、出来事の対象者の所在を明らかにし、自分という存在と対象者の存在を密接に関らせることが必要不可欠なのである。そもそも共生を考える上で、「共に生きる」ということを、自分自身の生の問題として根本から問い直すことないしに、自分にとって、すなわち自分自身の生き方として「共生」とはどういうことかを他人に語るができるだろうか。そのような思考を抜きにしては、そもそも「共生」ということを「自分自身の生き方として選び取り、引き受けることはできないはずである」<sup>4</sup>。では、共生の対象者とは誰なのだろうか。共に生きる人を考えるには、自分自身を基点とするべきなのか、もしくは自分自身が所属する社会を基点にするべきなのだろうか。

ここでキリスト教信仰における隣人愛を考えてみたい。隣人愛について多くの人が想起するのは次の箇所であろう。

ある人がエルサレムからエリコへ下っていく途中、追いはぎに襲われた。追いはぎはその人の服をはぎ取り、殴りつけ、半

殺しにしたまま立ち去った。ある祭司がたまたまその道を下って来たが、その人を見ると、道の向こう側を通って行った。同じように、レビ人もその場所にやって来たが、その人を見ると、道の向こう側を通って行った。ところが、旅をしているサマリア人は、そばに来ると、その人を見ると哀れに思い、近寄って傷に油とぶどう酒を注ぎ、包帯をして、自分のロバに乗せ、宿屋に連れて行って介抱した。そして翌日になると、デナリオン銀貨二枚を取り出し、宿屋の主人に渡して言った。『この人を介抱してください。費用がもっとかかったら、帰りがけに払います。』さて、あなたはこの三人の中で、だれが追いはぎに襲われた人の隣人になったと思うか。(ルカによる福音 10 : 30-36)

この箇所からは、隣人となるべき人は誰かという問いかけと愛をもって行う行為とは何かということを考えることができる。

しかし、当時のキリスト教世界を取り巻いていた文化的文脈を前提として聖書を理解しなくてはならない。当時のキリスト教は多民族・多言語社会の世界に存在し、ユダヤ教よりも弱者を対象にしていたとはゆえ、やはり閉鎖的な世界観が教えのなかにあったことは今日明らかにされている。つまり愛の対象者は同胞のみに限定されていたこと、そして志村真が引用しているケネス・E・ベイリーの研究では『異邦人』すなわち他民族人を助けてはならない<sup>5</sup>と指摘されている。だが一方で復讐に着目して、「西アジアを含めた世界の多くの地域では、古代や中世、場合によっては近代に至るまで、傷を負った同胞を運び込んできた見知らぬ者に対して、たとえそれが人が生命を救った恩人であったとしても、復讐心のあまり不条理にも、リンチを行うことがあった、というのである。(中略)従って、この譬え<sup>6</sup>は単に『善いサマリア人』ではすまされない。『自分の生命を差し出すまでして見知らぬ者を助けた、最善のサマリア人』の話なのである」<sup>7</sup>との見解がある。さらに善きサマリア人の譬えはそれまでのレビ記の反対概念理解から脱却し、「隣人とは、もはや同国人だけを意味するのではなく、民族的な障壁を超え、どの人であれ、助けを必要とする者はすべて隣人であり、人は助けを必要とする者に対して『隣人となる』義務を担っている。このように隣人の概念は、イエスによって人類の普遍的な相互愛に仕揚され、歴史に新しい出発点が与えられた。」<sup>8</sup>との隣人愛の解釈に至っているのである。

つまり、キリスト教信仰における愛の対象者としての隣人とは自らの命を投げ打ってでも見知らぬ者を助ける無償の愛をもって人であると解釈することができる。見知らぬ者とは自らの所属す

る社会<sup>9</sup>の周辺にある人々であり、それはウォーラスティンの世界システム論でいう周辺世界の人々ともいふべき存在なのではないだろうか。キリスト教にとっての隣人愛の対象者の定義を以上のように仮定するならば、共生思想を基にした共生型共同社会<sup>10</sup>の構成員である共に生きる他者の定義も限りなく類似している。柿木は「私になり代わることができず、それゆえけっして同じ立場を共有することのできない他者」<sup>11</sup>と定義に幅をもたせており、尾関も共生の関係性を論じる際に「お互いに」<sup>12</sup>という言葉を多用している。すなわち共生における他者とは、自分という存在を認識した上で導き出される見知らぬ者である。自分とは違うものを他者に見出し、多様性を尊重しあうことで他者に寄り添うことができるのである。他者・隣人という対象を意識して行われた行為には、宗教の信仰とは別のところに共通性があり、相互に影響しあうことのできる人類の普遍的な価値観が根底にあるのではないだろうか。

本論文において日本と朝鮮半島のキリスト教的見地からのみの考察だけでなく、森岡清美の宗教社会学における研究手法を取り入れながら進めていきたい。櫻井義英は森岡の研究手法に対する方針のまとめとして「宗教文化には倫理・道徳的価値が内包されているし、個人の思想・信条とも関わるために、規範的な議論の対象になりやすい。しかし、人間社会に存在する現実の宗教には、人間社会の特徴が反映されているものである。宗教社会学はそれらの諸特徴の構造化のしくみについて理解しようとする」<sup>13</sup>という。森岡のこの手法の逆アプローチとして織田の思想・行動の背景にある当時の社会構造を理解することによって、織田自身の固有な思想と行動をより深く理解できるのではないかと仮定したい。よって、本論文では織田の自伝『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録』および『チゲクン—孤独と自由と愛』を中心に織田櫓次の生涯を館野哲にならって3つの段階に分けながら、<sup>14</sup>キリスト教史、宗教社会学、哲学的共生学などからの多面的なアプローチをしながら展開していく。

## 第1章 織田櫓次の第1期前半—幼少期における愛と宗教への眼差し

### 1 9男坊・織田櫓次—社会的弱者である女中との出会いと共感

織田櫓次（以下より織田とする）は、1908年1月18日に大阪清水谷で生を受けた。父・金次と母・櫓尾の9男1女の最末子であった。母・櫓尾は織田有楽斎の末裔であり、父の金次は岡崎の土族鈴

木家からの婿養子であった。母・櫓尾は織田が10ヵ月の頃に亡くなり、母の顔は全く織田自身も覚えていない。織田の前に8人も男児がおり、女兒を希望した父の落胆はよほどだった。そのため櫓次という名前も母・櫓尾の櫓と父・金次の次を取った「風格もない、意味もない、できそこないの名前」<sup>15</sup>をつけられた。兵庫県の芦屋で育った織田は、父・金次が52歳の時の望まれぬ男子であったために父と呼ばせてもらうことはできず、両親の愛という点においては恵まれない幼少期を過ごした。

母を幼くして亡くし、身近な愛に飢えていた織田に優しく接してくれたのが女中たちであった。当時の日本の家庭社会では、裕福な家庭には必ず身の回りの世話をする女中がいた。しかし家父長主義が当たり前であったこの時代において、雇い主である主人は女中に対して人権を無視した扱いを平然と行っていた。そのような家庭社会の中で、織田は女中に対する父や他の兄弟の扱いに対して以下のような思いを抱いていた。

というのは、私は非常に裕福な家庭に育ったので、女中がいつも五人ほどおりました。ところが、兄たちの女中にたいする態度が、何も女中は悪いことしとらんのに、パーンと足げにしたりね、女中がシクシク泣いているのにです。女中五人全部が私だけかわいがってくれました。母親がいなくていいのでね。私は女中に甘えとったんです。その好きな女中がひどい目にあわされている。お糸という女中が私を一番かわいがってくれたんですが、よういじめられましてね。『お糸、なにをしているんだ』とパーンとけられているとね、まるで私がけられているような痛さを感じたんです。<sup>16</sup>

この箇所から読み取れるように、織田は社会階層において下層に置かれていた社会的弱者である人々の存在に対する上層の人々の態度に疑問を抱き、社会的弱者の痛みを自らのことのように感受している。社会的弱者すなわち家父長主義における女性は差別の対象であった。織田も同じく家庭社会の中で差別された一人であった。織田が父に対して回顧した際に「実に私の父は、子どもを差別しましたね」<sup>17</sup>という。差別という言葉に関して花崎皋平は、「差別の本質は人と人を固定的な上下関係に置くこと」<sup>18</sup>と述べている。加えてこの差別を解消するには、「差別する側、差別される側のどちらにとっても、人と人との水平化」<sup>19</sup>であるとしている。つまり織田は、女中という差別対象者と自分の関係性を当時の固定観念である上下として捉えていたのではなく、水平つまりは対等と

して捉えていたのではないだろうか。

社会的弱者と自分（織田自身）との関係を社会通念に囚われずにありのままに捉えることが出来た要因の一つには、愛情の欠落を挙げることができるだろう。足を踏まれている側は痛みを感じるが踏んでいる側は痛みを感じることも踏んでいることも感じないという痛みに関する例え話があるように、痛みを感じる能力は同じように痛みを感じた経験のある者のみか真の理解者となり得る。すなわち、愛<sup>20</sup>無き行為を受けた被行為者はその痛みを共感できるが、行為者には共感することができない。これらを織田のエピソードに当てはめて考えてみると、末子であるというだけで父から不当な扱いを受けたことが愛無き行為であり、父からの愛の欠落を織田が感じた痛みと置き換えることができる。織田は被行為者の立場に置かれ、行為者の立場から明らかな距離を一方的におかれている。だからこそ社会的弱者という立場に置かれていた女中が受けた差別という愛無き行為の痛みを共感することが可能であったのではないだろうか。

つまり、被行為者という立場の共通点が織田と女中の痛みをつなぎ、共感という他者への寄り添いが行われた。その痛みの共感から、織田は家庭社会内の女中という非在のものとして「沈黙させられている人びと」<sup>21</sup>との連帯感を生み出し、痛みの共有に至ったのであろう。この幼少期の経験は織田の朝鮮伝道観にみられる強い共感力と弱者への眼差しからの共生の原点ともいえる。

## 2 寺での生活

父・金次は芦屋の開拓によって財をなし、また熱心な仏教徒でもあったため永平寺派の常昌院という寺を建立した。加えて、無類の天皇崇拝者でもあり大変封建的な人であったと織田自身が述懐している。織田の6番目の兄・祖雄は7歳で寺に入り、常昌院の住職となった。織田の寺に関する非常に印象に残ったと述懐しているエピソードは以下のとおりである。

十ぐらいの時でした。(抜粋) そこの住職というのが、もうおじいさんでしたけれども、私をかわいがってくれました。(抜粋) 『檀ちゃん、ちょっとここへ座れ。今日、わしはどうしてもおまえにいうておくことがある。おまえの人相を見とったらなあ、普通の人相やない。おまえが悪うなったら、世の中をひっくり返す悪人になる。それが善人になったら、人並みはずれた善人になる仏性がある。それがお前の人相にみえとる。ええ

か、これを一生忘れたらあかんで。』というのです。<sup>22</sup>

この僧の織田の人相に関する予言は、まるで織田の生涯を暗示しているかのようである。この僧の予言から1年後の織田が11歳のときに、父・金次は亡くなる。織田を寺へ入れることを遺言として残していたため、織田は寺へ入ることとなった。僧の言葉によって織田は宗教の实在への憧憬を覚え、宗教への純粹なる発心から名僧・智識になろうと修行を必死に行った。しかし实在者を信仰することから宗教への信仰がはじまると考えていた織田にとって仏教信仰の在り方そのものに疑問をかかっていた。様々な葛藤の末に、織田は寺を飛び出しキリスト教と出会うのである。

この实在者に対する信仰への疑問は織田のはじめての宗教的問いかけである。加えて如来や仏に対して实在者という実感を持つことが出来なかった織田に、兄僧は「これが宗教や。宗教は方便やぞ。ええか、そこに信仰があるのや。」<sup>23</sup>と答えたことから疑念が不信に変わった。この時点の織田は宗教に対する姿勢として、实在という言葉が大きな重要性を占めている。实在とは、客観的かつ現実的なあり方であり、主観的観念とは距離をおいている。だからこそ、織田にとって個人差を前提とする主観的観念によって変化する信仰のあり方を容認する兄僧の発言を受容することができなかったのだといえるだろう。

織田の宗教の本質性を求める姿は、理想主義的思想家のキルケゴールによる実存性への追及に類似している。ヘーゲル右派出身のセーレン・キルケゴールが提唱した「実存する」とは、「永遠的なものを時間のうちで表現するということであり、人間の自己のもっている永遠の内容を、時間の内なる生ける实在の中へ移すということ」<sup>24</sup>である。この「実在する」という意味を前提として、キルケゴールはキリスト教との関わりにおいて、「通俗的なキリスト教国という概念を徹底的に否定し、真にキリスト教徒であるとはどういう生き方であるかを批判し、真にキリスト教であるとはどういう生き方であるかを深く追求し、キリスト教信仰の逆説性、実存性を抉り出し、『単独者』として根源的な『不安』を内から突き破る本来的な宗教的生き方を探り続けた」<sup>25</sup>という思想家であった。キルケゴールにとって「単独者」とは自分自身のこと他に他ならず、根源的な「不安」を払拭するには自分自身への問いかけと応答の繰り返しにしかないのだ。まさに織田はキルケゴールと同じように「不安」を抱え、悩みぬいた末にキリスト教へと目を向けることになったのである。キルケゴールは「おそれとおのき」や「受け取り直し」に代表されるように宗教的とりわけキリスト教に関する著作を

発表した思想家だが、あくまでキリスト教を一つの人生観として捉えており、「キリスト教を生ける霊として、また一個の生活様式として、つまり自らの道徳的経験内の新たな出発点として、理解する」<sup>26</sup>ことを重要視していた。加えてキルケゴールは信仰について「(罪においてある自己が露わになる)<sup>27</sup>絶望や悔いや、或は恐れや罪の意識の中にあるのではない。そこを超えての彼岸のところ、身を転じたところにはじめて現成する」<sup>28</sup>とした。つまり、自己に内在する罪を自覚してはじめて信仰の土台が築かれるのだ。織田もまた神を信じられない自分自身を罪と認識することによって、宗教への信仰というものが問われることとなったのである。

## 第2章 織田樞次の第1期後半—大日本帝国植民地朝鮮との出会い

本章では第1期の後半として織田樞次のキリスト教との出会い、および朝鮮人の金さんとのファーストコンタクトにおいて織田が受けた衝撃に関するエピソードを中心に展開していく。

寺での信仰に挫折した織田がキリスト教で得た信仰の概観を考察し、織田のキリスト教信仰に対する理解を深めていく。

『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』『チゲクン—孤独と自由と愛』で取り上げられた神戸での金さんとのエピソードから朝鮮の大日本帝国植民地支配に対する激しい憤怒と悲哀を感じ取った織田の心境の変化を中心に、異なる民族との共生への思想を検証する。また、織田がはじめてキリスト教信仰を用いて朝鮮について思いをめぐらした過程を考察し、織田の朝鮮伝道にいたる確固たる決意を検証していく。

### 1 キリスト教への入信

1925年3月に寺を飛び出した織田が、はじめてキリスト教に出会ったのは路傍伝道であった。この路傍伝道は、聖公会の系統であったイギリスのバックストーン宣教師が神戸の新開地に拓伝道館をつくり、日本伝道隊として活動していたものであった。湊川伝道館で堀内牧師のもとで10日間ほど世話になり、寺での生活によって宗教への矛盾を抱えていた織田は、牧師の祈りに唱和しながら入信した。キリストとの出会いについて織田は以下のように記述している。

キリストの十字架が、宗教を超えた人格の面性と生への満ち溢れる意義付けを、心奥の宝碑に刻み込まれ、神の聖なる召命

への決断を迫られた。<sup>29</sup>

ここで織田は自分自身の中にあつた宗教に対する不信への答えを見出し、さらに宗教という枠組みを越えた人格と生への意義を発見している。さらにはじめて織田が十字架による召命という表現を使っており、キリスト者としてのアイデンティティを獲得しつつあることがうかがえる。この召命とは、マルティン・ルターによって「すべてのキリスト教徒は、神に召された聖なる者であり、そこには身分的な上下などない」という意味が付けられている言葉である。つまり召命という言葉の使用は織田の社会問題への関心の高さ、そして身分差別に対する抵抗が表れではないだろうか。織田が経験した寺での身分差別、さらに幼少の女中に対する差別といった痛みに対する応答として最も適する言葉こそが召命であったのだ。これまでの織田は宗教というものに対する純粋な想いを持っており、だからこそ仏教生活で感じた宗教の枠組みの中に存在していた差別に抵抗せざるをえなかったといえるだろう。

この一連の織田の宗教的変化を回心の一部とよぶべきであろうか。「回心」とは、キリスト教の「コンバージョン (conversion)」の訳語として日本では明治期から使用されてきた。そもそも仏教用語の「自己の不信の心に気づき、宗教の世界に向かって目が開かれる」<sup>30</sup>という意味の「廻心」がベースとしてあり、「道徳的な更生には還元的されない」<sup>31</sup>という意味をもつ「コンバージョン」が付帯され、宗教的意味合いを強めた「回心」という言葉が成り立った。<sup>32</sup>これらから「回心」とは、「宗教的な新生体験を指す語」<sup>33</sup>であると考えるべきであろう。J・ロフランドとR・スタークによる回心過程モデル (LSモデル) によれば、①激しい緊張の体験 ②宗教的な問題解決な視点 ③宗教的求道者の自覚 ④人生の転機における宗教集団との出会い ⑤信者との感情的絆の形成あるいは既存 ⑥信者以外の人間関係が希薄 ⑦信者との集中的な相互作用 これら7段階のプロセスによって回心が完了するとされている。織田は堀内牧師のもとでの10日間によってこれら全ての過程を経たのだろうか。この時点の織田は、①～④までの個人の内的要素を満たしていると思われるが、特に外的要素に相当する⑤～⑦に相当する経験は経ていない。内的要素については以下の表現からうかがえることができるだろう。

入信の感激は、度を越えて、激しく、キリスト教との出会いが、生の大きな転換となり、恩寵への感謝に、泣き崩れる日を、重ねた。<sup>34</sup>

ここでも織田は生について表現しているが、具体的な外的要素を満たす経験を語っているわけではない。しかし20ページで取り上げた引用部分での生に関する織田の表現をふまえると、この時点の織田はLSモデルの回心過程の途中ではあるが、織田自身が一人の人間としての生という尺度でキリスト教との出会いを捉えるというマクロ的視点を持ちえていたということが言えるのではないだろうか。このマクロ的視点が、当時の大日本帝国植民地地下における朝鮮人への差別という人間の生に対する著しい社会問題に関心を持たせたのだと思われる。

## 2 金さんとの出会い

1926年4月に堀内牧師から洗礼を受け、聖書学舎（現・関西聖書学舎）で学びながら、織田は神戸で初めて朝鮮人という存在を目の辺りにする。朝鮮人がいるということだけを知っていた織田にとって、はじめて朝鮮人と触れ合ったのだ。当時の神戸には多くの朝鮮人労働者が肉体労働に従事しながら、差別と侮蔑の対象として蔑められながら貧困の中に喘いでいた。そのような社会背景の中で神戸の暮台にある小さな教会で織田は金さんという青年と出会う。

わしはな、日本に何しにきたのか分かつとるのか。わしの父はな、今から七年前に、1919年の万歳独立事件の先頭に立って、日本の憲兵に銃殺されたのや。わしは一生かかって、父のカタキをとるために、日本へ来て勉強しておるんだ。<sup>35</sup>

日本人への憎しみをぶつけていた金さんとの邂逅は織田にとってはじめて朝鮮人からぶつけられた憤りだった。

金さんの父のカタキとなった憲兵が動員された万歳独立事件は、三・一独立運動とも呼ばれる。この独立運動の背景には、当時の列強諸国の変化が深く関与している。1918年にアメリカ大統領ウィルソンの「世界平和と民主主義」を提唱し、14か条からなる教書を議会に提出した。そしてウィルソンの14か条をドイツが講和の基礎として受け入れたことによって、同年11月に第一次世界大戦が終結する。1919年6月、パリでヴェルサイユ条約が締結される。ウィルソンの14か条には、どの民族も自国の運命をその固有の民族によって決定することができるという民族自決権が盛り込まれていた。そこには国際関係におけるアメリカの大国化という目的もあった。ロシアでは1917年に「民族自決の原則」がレーニンによ

って提唱された。労働者たちによるロシア革命によって崩壊した帝政ロシアの根底にあった帝国主義に対して、確固たる反体精神を貫いていたレーニン下のソビエト共和国では帝国主義の象徴でもある植民地・半植民地の自決の宣言は新体制の象徴であった。このような帝国主義からの脱却による国際情勢の急速な変化は、日本の統治下にあった朝鮮にも民族自決の世論を高めた。

1919年1月には、上海の新韓青年党は独立請願書を作成し、金奎植を代表としてパリ講和会議に派遣した。2月には、沿海州の大韓国民会議でも尹海、高昌一をパリへ派遣した。アメリカ国内に移住していた李承晩は、ウィルソンに向けて「委任統治請願書」を送った。同月、東京の朝鮮YMCAにて留学生らによって大韓独立宣言書が朗読された。1919年3月、キリスト教、仏教、天道教といった宗教団体および学生団体を中心とした万歳デモが京城のパゴタ（現在はタブコル）広場で独立宣言書朗読会が行われたことをきっかけに、年から農村へと大衆運動が展開された。この3月に起こった万歳デモが金さんの言う万歳独立運動である。万歳デモを含め三・一独立運動を日本は厳しく弾圧し、多くの朝鮮人犠牲者をうみだした。

金さんの発言は織田個人を通り越して日本人という存在に対する憎しみそのものであった。20世紀を代表する批評家のウォルター・ベンヤミンは、他者の翻訳としての言語について「言葉を語ることはまず、つねに自分以外のものが語りかけてくるのに対する応答である。私たちは他者が存在することを認め、その何らかの一表情や身ぶりを含めた一語りかけを受け取っているのだ。（中略）他者の語りかける言葉の翻訳として語りだされる言葉は、（中略）コミュニケーションの可能性を語りかけるもの」<sup>36</sup>という。言葉とは常に自分とは異なる他者へと向けられている。つまり、他者の存在を認識しない限り言葉は生まれえないのだ。金さんは織田という他者を日本人として認識した上で言葉に向け、織田も金さんを自分とは異なるバックグラウンドをもつ一人の他者として認識したからこそ、言葉をありのままに受け取ることが出来たのだと考えられる。

言葉を発するという行為は精神的にも肉体的にも負荷がかかる。そして言葉は「他者とのあいだにある深淵へ自己自身を投げ出す」<sup>37</sup>とあるように、コミュニケーションを取ろうとしている両者に深淵を覗かせることを強制させる場面がある。金さんと織田の場合であれば、民族問題であった。金さんは朝鮮人というだけで受けた不条理な痛みを織田に突きつけた。その重みを織田は日本人というだけで自分が犯していない罪を痛みの感受によって理解し受け止めた。よって、両者の間に言葉を介したコミュニケーションの

場がひらかれ、織田がこの言葉に回答した結果こそが朝鮮伝道だったのではないだろうか。

### 3 朝鮮伝道への決意

織田は神戸で目の辺りにした朝鮮人に対する日本人の差別や侮蔑、何よりも金さんとの出会いによって日本で最も重要な問題は朝鮮人問題だと次第に思うようになっていった。これは織田が自分自身のアイデンティティとして日本人であることを持っていたことが起因している。なぜなら朝鮮人への差別意識に心を痛めながらも、自分自身は朝鮮人問題では加害者側であるという意識を持ち続けていたからである。だからこそ聖書学校卒業の年に、ついに織田は朝鮮への伝道を熱望する。

しかし当時の大日本帝国と植民地とされた朝鮮との関係は一方的な支配関係であったため、日本人である織田が伝道するには難しいという判断から反対された。大日本帝国は、1868年の明治維新後に欧米の植民地政策を模倣し、西郷隆盛らが提唱した征韓論を肯定しながら朝鮮侵略を推し進めた。1876年に朝日修好条約（江華島条約）の締結によって大日本帝国による植民地化が進行し、1910年に韓日併合となった。こうした歴史の流れの中で、明治期からかけてのナショナリスト・キリスト者<sup>38</sup>たちは西欧化政策を担い手の一員として植民地伝道に乗り出すようになる。植民地伝道は、現地住民である朝鮮人の改宗という目的よりも日本に組みこまれた朝鮮の地に住まう日本人のためという側面を色濃く持っていた。織田が思い描く朝鮮伝道と現実乖離していた。織田は布引の多岐の裏山で祈祷し、3ヶ月の間祈り続けた結果、以下のような経験を得る。

祈れば祈るほど、お前は朝鮮に行け、と。(中略)「これは異邦人のためにわが選びし器なり」という声が盛んに聞こえてくるんです。<sup>39</sup>

ここで織田は十字架との出会いを果たしたのではないだろうか。言い換えるならば、キリスト者としての啓示を受けたのだ。これまで思想的にキリスト教をとりえていた織田がはじめて聖句を用いていることから、キリスト者としての自覚と信仰の確立が行われたと思われる。

だが、ここで最も重要なことは織田の内面において自覚のある他者性が確立していることである。上述した日朝の関係史から、大日

本帝国下臣民である日本人の意識下において朝鮮を捉える眼差しとは「日本の中の朝鮮」が圧倒的多数であった。独自の歴史や文化を排除した侵略国にとって有利な枠組み内において、朝鮮に対する他者性はなかったと言っても過言ではなかった。織田は朝鮮人のことを同胞とは表現しておらず、異邦人という言葉を使用している。織田は両『チゲクン』の文中でも語られているように、朝鮮への関心の高まりと共に独自の歴史や大日本帝国の侵略史を勉強するといった大日本帝国の深淵に迫ろうとしていた。その過程を経て、織田の内面において朝鮮人は異なるバックグラウンドを持つ一個人の他者であるという認識が確立された。しかし、種類は違う差別を経験したもとして朝鮮人の痛みにつながることはできたが、まったく同じ体験としての差別を受けていないことをこの時点の織田は認識していないことを留意しておきたい。この点に関しては、第2章で論ずる。

こうして織田は、社会問題として捉えていた朝鮮人への差別問題を、キリスト者としての自覚とともに、他者性の確立によって日本人の原罪であると受け止めるというステップを経て、朝鮮伝道へ身を捧げる決意を得たのだと結論できる。こうして織田は孤立無援の朝鮮伝道者<sup>40</sup>として朝鮮へと渡るのである。

## 第3章 織田樞次の第2期—朝鮮人か、日本人か

### 1 苦悩する織田樞次

#### 1-1 朝鮮のキリスト教と大日本帝国

現在、韓国の宗教人口比率は53.1%のうちプロテスタントが34.5%、カトリックが20.6%である<sup>41</sup>。その社会および文化体制には古来よりの儒教の影響を受けているが、日本よりもはるかにキリスト教信仰が盛んであることは明白である。その背景には韓国の近現代の歴史、特に第二次世界大戦前後の大日本帝国との関係が深く関連している。

朝鮮半島では、1885年からアメリカ人宣教師によるキリスト教宣教が本格化された。朝鮮半島も日本同様に、カトリックの司祭からはじまり後にプロテスタントの牧師による開拓伝道が行われた。大日本帝国の台頭とともに植民地化された朝鮮半島では、反日活動の拠点が教会であると判断され弾圧が始まった。戦局が激化すると共にキリスト教への弾圧は強まっていった。このような朝鮮キリスト教と大日本帝国との歴史的衝突は、大きく3度に大別することが

できる。<sup>42</sup>

1つ目は、1911年の「寺内総督暗殺陰謀事件」（いわゆる「105人事件」）である。これは初代朝鮮総督となった寺内正毅が徹底した武断政治を行い、憲兵警察制度を強いて朝鮮人の独立運動を厳しく弾圧したことから始まった。そしてキリスト者が多数を占めていた反日勢力の「新民会」を壊滅させるために、総督府によって捏造した事件により105人に有罪判決を下した事件である。2つ目は、1919年の「三・一独立運動」である。詳細は第2章内で述べたため割愛する。この民族的抗日運動の中心勢力はキリスト教会であった。最後の3つ目が、神社参拝強要であった。これは日本が1930年代後半に朝鮮半島を大陸進出の補給基地とすることを目的としたものであった。そしてより植民地支配を強固にするために皇民化政策を強化徹底しようとする目論んだものでもあった。これに対して、キリスト教会は信仰の自由を求めて参拝を拒否する運動に積極的に関与した。

これらの日朝が築いた関係史は、双方に大きな溝と敵意を生み出した。そして、織田の朝鮮伝道においても色濃く影響することとなった。

## 1-2 朝鮮語説教以前の織田

高砂丸で木浦に織田が到着したのは、1928年4月24日であった。当時の朝鮮は大日本帝国下の植民地という扱いであったため、皮肉にも税関審査もなく日本内地と同じような手続きで上陸することができた。朴さんという青年と打ち解けた織田は、朴青年の両班の家に招待を受け応じた。しかし朴青年の弟は光州学生事件<sup>43</sup>のあおりで日本人学生と揉めたことにより、日本への敵意を増大させた。その結果、日本人はタブーの存在として忌み嫌う状況のさなかに織田が訪問したのであった。この朴青年の家で受けた日本人に対する朝鮮人の敵意を経験した織田は、日本人としての自身について以下のように表現している。

幼少から教えられた日本人の優美も、高貴も、気位高い爽やかな誇りも、霧消し去る寒寒しさを覚え、慄然と鳥肌の立つ思いであった。<sup>44</sup>

織田も生家や寺での生活といった環境の中で、少なからず帝国臣民としてのアイデンティティを持っていた。しかし朝鮮の地へ来て直面した大日本帝国の蛮行に、培ったアイデンティティへの不信、

そしてただ率直な怒りという感情を覚えたことは両『チゲクン』からも読み取ることができる。

ここではじめて両『チゲクン』においても大日本帝国の朝鮮侵略史に関する言及と織田自身の理屈のない激しい感情表現があったことから、織田の内面において内省的帝国臣民アイデンティティの発生があったのではないだろうかと推測する。つまりアイデンティティの崩壊と再構築である。当時の一般的な帝国臣民アイデンティティは、西欧化が極端に押しすすめようとしていた支配層によって『国民統合の象徴』である天皇のもとに国民の合意、志気高揚、そして動員を促そうというのが支配層のねらい<sup>45</sup>であり、帝国臣民という人工的につくられた枠組みのなかで形成されていたものであった。このアイデンティティは大日本帝国政府によって巧みに操作され、戦時体制とファシズムの高揚と密接な関係の中で成長し、民族的差別を他国に向けるものとなった。ここに朝鮮人への差別の根源があった。織田も生家や寺での生活といった環境の中で、少なからずこのような帝国臣民アイデンティティに接していた。織田の内面において、このような帝国臣民アイデンティティと朝鮮人に対する感情との齟齬が発生し、内省的帝国臣民アイデンティティに至ったのではないだろうか。

織田は一晚だけ朴青年の家で世話になり、追い立てられるように発つこととなった。僅かばかりの50銭も空腹を満たすために使い、文字通り何も持たず、言葉も通じないままに朝鮮の地を歩むことになった。

それなのに、如何せん、教えと現実、信条と無一文、意気込みと空腹、霊と肉の相克。<sup>46</sup>

この文章から宗教的理想と現実との落差を目の当たりにした織田の朝鮮の地における途方もないひもじさを感じた戸惑いが集約されている。さらに、織田の内面において宗教性と社会性が分離されておらず、むしろ両性質は不可分であるとして扱っていることが伺える。この根底には、宗教に対する織田の理想ともいうべき純朴な信仰の姿があった。すなわち、宗教の社会的実践を行うことこそ織田の理想であったのではないだろうか。この時点の織田が信仰に関して「私の信仰は、ひたむきであり、素朴であった。」<sup>47</sup>と語っている。まさに織田のキリスト教における信仰理解とは聖書の言葉をありのままに受け取るということであり、織田の言葉で表現するならばただ純朴であった。だからこそ、朴青年の家で受けた衝撃は織田にとって大きなインパクトを与え、戸惑いを生み出したのだろ



う。このような戸惑いと純朴な信仰とのせめぎあうなか、ようやく織田は光州にたどり着き、日本基督教会の光州教会の田中義一牧師と出会う。

織田は自身の感じた戸惑いと伝道の精神、そして自身の信仰を田中牧師に語った。これは朝鮮の地においてはじめて日本人牧師と接触し、会話した経験となった。ここに織田の理想と戸惑いが如実に表れている。以下は織田と田中牧師の会話の一部分である。

織田：「日本人が何うして、朝鮮人に伝道できないのですか。欧米の宣教師も皆朝鮮に来て伝道してはおりませんか。その成果も奇跡的だと言われていますでしょう。私は日本人として朝鮮民族に対し、責任を感じて朝鮮に来たのです先生。」

田中：「織田君。伝道は説教でも教育でもなく、伝道は話し合いであり、相手がそれに感動して救われることではないのか。福音に感動して心随し、帰依し、信仰に入って救われるのだよ。君は俱らく善意と真実で…と…思っているのだが、君の善意も真実も君が日本人であることで、朝鮮人には逆の成果となってしまうのだ。」

(抜粋)

織田：「先生、然しそれは過去のことで、これから日本の新しい文化に朝鮮人も関心を持ち、私共の手で正しい対話の場をつくり出さねば。」

田中：「君これを過去のことと思うと大変な間違いだよ。大日本帝国の隆盛はこれからが大変だよ。朝鮮人をどんなにするか。」

(抜粋) 君一日本は敵だよ。対話の場をつくると言うが、君が朝鮮人の味方になってこそ、対話ができるのだよ。(抜粋) 何うしても朝鮮伝道をしようというなら朝鮮人になって仕舞わねばできないことだよ。日本を敵として、日本に楯突き、日本を憎み、朝鮮人と一緒に日本に鉾を向けなければ朝鮮伝道できないんだ。」

(抜粋)

織田：「私は朝鮮人のようには日本を憎めませんが、日本帝国主義の罪業に対しては深い悲しみと憤りさえ感じています。」

田中：「それくらいは僕等も同じだよ。僕が朝鮮伝道を断念したのは朝鮮人と同じように日本を敵視し、日本を憎むことが出来なかったからだよ。日本は今、五・五・三の軍縮比率で世界の列強から捻じ上げられて世界から閉め出しを食っているんだよ。朝鮮・台湾を足場として大陸へ国力を伸ばさねば、何うにもならんのだよ。この日本を日本人として批判し、楯突き、祖

国日本を憎み、敵として生きていけると思うか、君一。」

織田：「…。」<sup>48</sup>

これは織田だけでなく、大日本帝国ファシズム下におけるキリスト者が抱えた葛藤の命題であったのではないだろうか。そもそも日本キリスト教による朝鮮伝道は、1903年の10月に植村正久が提案した朝鮮伝道開始に関する案が可決したことからはじまった。同年に組合教会の総会においても朝鮮伝道について決議され、1904年に渡瀬常吉が主任者として朝鮮伝道を開始した。この渡瀬らの朝鮮伝道は、あくまで京城に在留する日本人のための伝道という趣旨のもとで行われていた。その伝道にかかる費用の殆どは朝鮮総督府からの援助によるものであり、国家の政策と密接な関係を持ち真の伝道像とは乖離していたといえるだろう。

このような国策と合致するような朝鮮伝道に異議を唱えたのが柏木義円であった。柏木は「上毛教会月報」において「実際に日本人其れ自身は朝鮮人の精神上の指導者たる資格を有て居るであろうか。鮮人を基督教化するの必要よりも、日本を基督教化するの必要は更に切ではあるまいか。日本人が真に基督教化せざる限りは、日本人が鮮人が心服せしむることは六敷かろうと思う。」<sup>49</sup>すなわち、国家の政策方針であった日本ファシズムを克服しない限り日本がキリスト教化されることはなく、故に日本人には伝道者たる資格はないということである。田中牧師が織田に語ったことは、この柏木の朝鮮伝道観との類似性がある。柏木は国家と宗教の関係から朝鮮への侮蔑感を克服することを主張したが、田中牧師は現実と理想の挫折という自身の経験から朝鮮伝道観を語っている所に相違が見受けられる。朝鮮の地においての経験によってアイデンティティすらも再構築した織田にとって、経験という視点から論された田中牧師の言葉は大きな衝撃であったのだろう。

さらにこの会話中で最も織田に影響を与えたのは、田中牧師と織田の会話の中で「対話」という言葉を使用している際に、被害と加害という立場に分別され、加害者が被害者に何かを語ろうとするならば、完全に被害者の立場になる必要性が示唆されたことであろう。この場合においては、日本人というアイデンティティを拭き去り、新たに経験によって朝鮮人と同じようなアイデンティティを持たねばならないということだ。前述した朴青年との邂逅によって得た内省的帝国臣民アイデンティティでは不十分かつ未だ加害者という立場でしかないということである。アマルティア・センはアイデンティティの選択について「一人の人間が同時に所属するすべての集合体がそれぞれ、この人物に特定のアイデンティティを与えてい

るのだ。どの集合体も、この人物の唯一のアイデンティティ、または唯一の帰属集団と見なすことはできない。人のアイデンティティが複数あるとすると、時々状況に応じて、異なる関係や帰属のなかから、相対的に重要なものを選ばざるをえない。」<sup>50</sup>と指摘している。織田と田中牧師の会話において朝鮮民族に対する大日本帝国の暴虐に対する怒りは、朝鮮の地で伝道するキリスト者としてのアイデンティティを日本人アイデンティティのほかに持っていたからであろう。しかしこのキリスト者としてのアイデンティティの選択だけではこの朝鮮伝道の歴史事情下において同情でしかないことを田中牧師の言葉から示唆として読み取ることができる。この大日本帝国ファシズムが興隆した時代において、被害者の立場で語るということは、複数のアイデンティティを保持したままでは行うことは不可能であり、相反するアイデンティティのどちらか一方を棄てなければならなかった。織田は自身が考えていた朝鮮伝道の甘さを痛感することとなり、苦悩するにいたる。

### 1-3 京城へ赴く織田の胸中

田中牧師から京城のケール牧師の紹介状を得た織田は、苦悩しながら京城へ発つ。その道中において「愛」に関する織田の想いが『チゲクン—孤独と自由と愛』に記されている。そこには自身の経験として欠如していた両親の愛に対する振り返りがなされており、そこから愛というものをキリスト教の十字架への信仰によって構築されたことが伺える。

人に愛されしことなき我  
父は厳しく 母はなく  
はらからは無縁の客  
氷原の世に  
キリストの み招き  
十字架の血に 狂喜し  
今は ただ 愛のみに 生く  
愛することの 嬉しさよ  
愛することの 幸せよ  
韓人を はらからと  
愛することの喜びを かみしめつつ  
湖南の道を 歩み つづけし <sup>51</sup>

これまでの織田は、愛の経験が欠如している自分だからこそ、差

別される側の気持ちが分かるといった同情的かつ共感的な感情による愛の解釈を行っていた。この時点の織田は愛を与える幸福、いわば能動的かつ贈与的感情を愛の解釈としていたのではないだろうか。キリスト教における愛とは、「他者の幸福のために人間として抱く感情、心配、願望といった強い感情。神の本性の性質の一つとして最初にあげられるものでキリスト者の信仰と行動の最高の表現」<sup>52</sup>と定義されている。この定義の前提には、人間として抱く様々な感情に対して一個人がどのように向き合うかという問いがある。すなわち、織田は田中牧師との会話において民族的問題への葛藤に言及したが、その葛藤のスケールは民族という枠組みではなく、人間という大きな枠組みにあったのではないだろうか。そして、その拡大した枠組みでもって朝鮮伝道における最大の問題として取り組もうとしたのだと思われる。織田は隣人を愛さないという現状を指摘し、だからこそ自身の意思によって愛することを明確化することが必要なのだと考えたのではないだろうか。愛することという行為の位置づけを織田は以下の記述に集約している。

愛は学でもなく、倫理でもなく、生ける実在であり、人格である。<sup>53</sup>

このように織田は愛そのものが個人の内に自然と存在するものと定義づけている。この意味の愛を確信した織田は、ただ朝鮮人を愛することのみに自分の伝道観はあるという結論に至った。織田が人間として根幹を成す人格と愛を同一視しているところに織田らしさがあるように思われる。愛を義務として扱うのではなく、あくまで人間だからこそ愛を自然に行うことが可能であるとの確信を示している。こうして織田は愛に関する自身の思想を確立させ、朝鮮伝道者としての自身のあり方を意識するようになる。

## 2 愛ある孤高の朝鮮伝道者・織田楷次

### 2-1 朝鮮民衆の中での伝道

京城に着いた織田は日本基督教会のケール牧師のもとで身体を休め、朝鮮語の勉強を本格的にはじめた。朝鮮の普通学校の教科書を使って独学で学ぶ手法をとった。しかし京城での日本人社会での生活に限界を感じた織田は威鏡北道の城津に向けて発った。鶴城面では凍死しそうになったところを村人に助けられ、朝鮮語を覚えてであった織田が教師として子どもたちにキリスト教を教えた。そ

の後、朱乙温泉の山にある洞窟にこもり、ひたすら朝鮮語と向き合う日々をおくる。

織田にとって言葉とは、民族を貴び愛することであった。大日本帝国は皇民化政策の一つとして日本語の強要を押し付け、文化侵略を行った。文化侵略に関して、パウロ・フレイレによる「侵略者は相手集団の文化的文脈に侵入し、その潜在的可能性を無視して自分の世界観を侵略される側の人びとに押し付け、かれらの表現力を抑さえつけることによってその想像力を抑制する」<sup>54</sup>とした指摘は的確である。織田の言語に関する思想にはこの文化侵略と類似したものがあつたのではないだろうか。織田の言語に対する並々ならぬ思いの根底には、言語を尊重することによって民族の独自性を回復させ、また異質の文化的文脈を肯定し相互理解に繋がるであろうという思いがあつたのだろう。

そのような織田の朝鮮伝道の最中、朝鮮総督府は三・一独立運動における教会の動向を危険視し、教会内に存在する独立運動者を摘発することに注力していた。キリスト教界も朝鮮語での説教は危険思想とみなされることを恐れ、日本語での説教を行っているところが数多くあつた。そのような状況の中、朝鮮語で説教する日本人の織田に朝鮮教会も距離を置くようになる。幾つかの教会で説教した後、教会での説教を禁止され、織田はお金を稼ぐために長豊里炭鉱の鉱夫となった。長豊里炭鉱で働く鉱夫は現地の朝鮮人ばかりで、日本人は織田ただ一人であつた。ここで織田は朝鮮伝道においてはじめて一人の人間を信仰に導くという経験をした。炭鉱での作業中に落盤事故によって、織田は同炭鉱の鉱夫であった朴さんと生き埋め状態になった。閉鎖空間という限定された状況下において、二人の対話に民族の壁はなかつた。一人の人間同士として死と向き合い、キリスト者として語つた言葉は、後に朴さんを信仰へと導くこととなつた。この伝道は、織田が朝鮮で思い描いていた伝道像をはじめて実現できた瞬間であつたのかもしれない。

## 2-2 警察との対立

長豊里炭鉱でお金を貯めた織田は、馬車をつくり伝道旅行に赴くこととなつた。教会から離れ、織田がはじめてキリスト教であつた路傍伝道のように聖書片手に伝道の道を歩んだ。威鏡南北道を伝道していた。1931年、茂山の町角で伝道しているところを警察に捕まりはじめての投獄を経験することになる。鮮総督府は新田開発運動のもとに一層の同化政策を展開し、厳しく朝鮮人を監視していた。厳しい取調べと暴力にさらされた織田は自身の十字架の信仰を

確信することになった。

ただ、朝鮮民族と一緒に信仰しようと思つて、伝道しているということ<sup>55</sup>

この時点の織田はすでに朝鮮伝道の自らが目指すべき伝道像を確立させている。「ただ」という素朴なささを感じる言葉の使用は、朝鮮に渡る際に抱いていた素朴な信仰が根幹にあつたのだろう。織田は朝鮮民族と自分の関係性を対等においている。織田にとって伝道とは対話であり、優劣を決めるものではないということが明確に表れている。寺で感じたような組織階級への反感、そして教会内権力からも距離をおいていることが伺える。

釈放された織田は威北茂山教会に招かれ、その後北へとくんだりながら伝道に歩いた。

## 2-3 結婚

1935年、織田は米倉重子（以下より重子と表記する）と結婚する。加えて京城ホーリネス教会の牧師となるべく按手礼を受けることとなつた。京城ホーリネス教会の力丸牧師の紹介によって二人は出会つた。二人が結婚前に会つたのは、僅か数回。それも「あんたの奥さんになる人は、この人やから」<sup>56</sup>という殆ど確定されてい

たものであつた。そのような状況下で、重子は織田との結婚を悩んでいた。重子は幼少から病弱だったため、天理教に入信した後に、キリスト教との出会いによって熱心な信者となつた。大病をしながらも続けた聖書学院を卒業する年に、突如織田との結婚話が浮上した。祈りの中に決心した重子は織田との結婚を受け入れ、両者はホーリネスの年会ではじめて顔を合わすことになつた。

織田は重子を細くほんとうに弱々しい女性と感じ、朝鮮に渡つても大丈夫なのか心配した。一方、重子は織田の野生じみた容貌に圧倒された。しかし、外見に囚われて迷いが生じた自分をキリスト者として恥じ、悔い改めたようだ。こうして両者合意のもととはいえ、恋愛結婚ではなかつた二人だが、織田にとって妻・重子の存在はどのようなものであつたのだろうか。

重子は牧師の妻として献身的に夫を支え、また母として5人の子どもを育てあげた。織田の自伝である両『チゲクン』においても、重子は常に夫の織田を心配する姿がえがかれている。母としての重子について三男・悦郎は「自分に厳しく、一つの信念を持って生き

ている人」<sup>57</sup>とあり、長女・郁子は「織田櫓次の妻には、一番、ふさわしい人だった」<sup>58</sup>とある。ここから推測される織田重子像は、身体は弱くも凛とした強さをもつ女性であったとされる。三男悦郎の語る重子像はどこか織田の気質に類似しているように思える。これは重子の生来の性質でもあったであろうが、夫婦として生活した中で織田の性格にも触れたことが影響しているとも言えるだろう。桜井は専業主婦が長かった女性の語りにおける呼称の特徴として、『私たち』は、妻の方が多い<sup>59</sup>という質的調査の結果を挙げている。これは共同意識を妻の立場である女性の方が強く意識していることの表れでもある。重子の手記は能動的に書かれているものの、やはり夫である織田等の他者との関連を重視して描かれている。人生において最も長い期間を過ごした織田の思想に、少なからず影響されたこともあったのだと思われる。では、長女・郁子の言葉である織田にふさわしい人物とはどういうことであろうか。

織田のジェンダーに関する意識は、やはり幼少期の母代わりであった女中への痛みに共感した点を指摘せざるをえない。しかし、あくまで女中が社会的弱者だったからこそ、痛みに共感したということも否めない。だが、両『チゲクン』でもたびたび登場する女性に対して差別的文脈はなく、むしろ女性から受けた恩をことさらに感謝している表現がある。フェミニズムとまではいかないが、織田の内面には性差別的意識はなかったのではないだろうか。

後に、織田が京都教会の牧師を長老から辞めるよう言われ織田が受け入れたときに、重子は「何十年間も命がけで朝鮮人のための伝道をやってきたあなたが、どうして韓国人教会の牧師にふさわしくないのですか。」<sup>60</sup>と泣いて怒ったそうだ。そのエピソードを『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録』に取り入れたところに織田重子に対する想いがあらわれているように思える。生きている人間であれば誰もが「つねにある『何者か』であろう」<sup>61</sup>とする。つまり、主観だけでなく客観的な視点による評価によって自己の在り様を決定するのだ。織田にとって妻・重子とは最も身近な評価者であったのではないだろうか。織田が節々に心配する妻・重子像を書いているが、それは織田の深層において自己を存在させる人物として認識していたあらわれなのかもしれない。

## 2-4 特別高等警察との問答

1936年に京城聖書学校を開校した織田は神社参拝の強要という問題に直面することになる。京城聖書学校において織田は「お前たちは日本人とは違うぞ、朝鮮人やぞ」<sup>62</sup>と朝鮮人信徒に民族意識

を強調する発言をし、たびたび重子を心配させた。1933年に朝鮮総督府は皇民化政策の一環として、朝鮮各地に神社をつくり参拝を強要するようにしていた。神社参拝によって忠誠を確認していた朝鮮総督府にとって、朝鮮語で説教しながら朝鮮民族意識を鼓舞するような発言をする織田を危険人物として見なしていた。ついに1938年、家宅捜査の上に織田は水原の警察署に連行された。この連行の原因は、織田が名前入りのリュックサックをあげた青年が過激な民族主義的あかしを行い、青年は織田の言葉によって民族意識に目覚めたと言ったためであった。水原警察署署長の取調べにおいて織田は本心の言葉を投げつけた。

(抜粋) キリスト教の牧師には二重人格というのではないのでして、私の心は一つだ。私は朝鮮人を愛するという事は、これは口先だけじゃない。ほんとうに朝鮮人を愛している、好きだ。好きというよりも、朝鮮人と日本人と、人間としてどこに変わりがありますか。私はキリスト教信仰の精神にのっとって、人間は平等であるということを心から思うています。(抜粋) 日本人が尊ければ朝鮮人も尊い、これが私の本心なんです。<sup>63</sup>

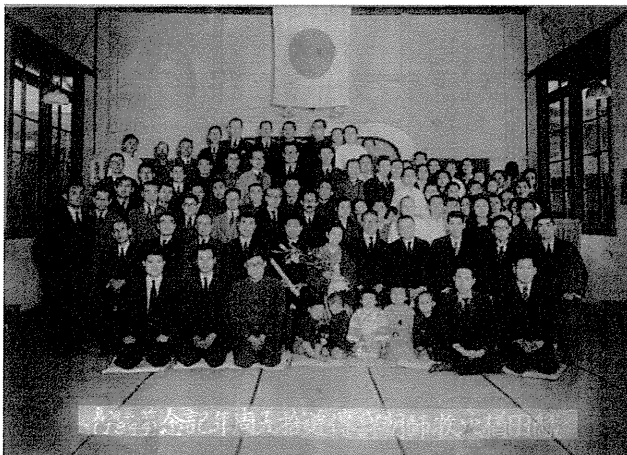
織田は朝鮮人を愛するひとりの人間としての立場からの発言であった。この発言から、1章1-1での田中牧師との会話にあった日本人を朝鮮人のように憎むということをしなかったのではないかと思われる。この時点の織田にとって、もはや民族という枠組みで物事の善悪を捉えるのではなく、まさしくキリスト教信仰の隣人愛、すなわち人間として行わねばならない行動という枠組みでもって思想を展開している。そもそもキリスト教における隣人とは、イエスの出現によって契約共同体を超えて拡大解釈が行えるようになった。<sup>64</sup>そして隣人愛を普遍的な人類愛へと変化させたのだ。織田はまさしくこのイエスを変えた隣人愛の定義を取り入れていたのだろう。

その後、同年6月に京城地方裁判所に移送された。長崎祐三という検事との取調べを受けることになった。長崎は織田の特異性に関心を示し、織田の朝鮮伝道の動機や思想を聞いた上で織田を釈放した。しかし執拗な警察の手から逃れるために織田は日本の神学校へ入学するため帰国する。

## 第4章 織田櫓次の第3期—日本の中の朝鮮

### 1 三河島教会および福岡教会での織田櫓次

日本へ帰国した織田は、聖書学校の休みごとに朝鮮へ渡り、説教する日々を送っていた。1941年に卒業した織田は、1942年1月に東京の在日朝鮮人三河島教会に赴任した。1944年には織田の朝鮮伝道15周年を記念して祝会が開かれた。織田は自らのことを「私ほど、朝鮮人からいじめられた者もありませんでしたが、それより私ほど朝鮮人から愛を受けたものもありませんよね。」<sup>65</sup>織田らしい茶目っ気のある言葉の中に、朝鮮伝道にかけた情熱が集約されている。いじめられたとあるが、これは日本人である織田に向けられたものであったが、愛を受けたものという箇所から漲る自信は、まさしく織田という一個人である人間が獲得したものであったからであろう。激動の時代の中で単身行った朝鮮伝道の一区切りであった。



織田権次牧師朝鮮伝道15周年記念、1944年 於：三河島<sup>66</sup>

## 2 福岡教会にて一田永福としての織田権次

1945年10月に福岡へと行った織田は、朝鮮人帰還船に関わっていた。同時期、教会である信徒の言葉によって織田は朝鮮名をもつことになった。信徒は教会では織田を日本人と思ったことはないが、織田の表札をみると改めて日本人であることを再確認し、背筋が寒くなると語ったことが切欠となった。織田は自身がつけた田永福（チョン・ヨンボク）という名前の由来について以下のように『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』で語っている。

織田の織をとりまして「田」にしたんです。そして名前は永遠ということを私の信仰の柱にしていますので、「永」をとりまして、そして福岡におったので「福」をとったんです。ところが

考えて見ますとね、「永福」は永遠の福音ということだし、「田」はちょうど口の中に十字架だ。そう思うて、これに決めたんです。<sup>67</sup>

織田はなぜ日本に帰国後に朝鮮語の名前を持ったのだろうか。『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』でも信者に指摘されたためという記載のみであり、織田の内面においてどのような変化によって生じた出来事であったのかについて言及することは難しい。しかし、朝鮮伝道を経験した織田だからこそ日本社会の中で朝鮮人を愛するという自身の信仰を明確化する上で名前という目に見える形で表したかったのではないだろうか。朝鮮の地では、朝鮮人のように振舞うことで朝鮮人を愛する人間として見られていたが、日本社会において日本人である織田は大多数の日本人と同列に見られるのは必然であったのかもしれない。そこに朝鮮伝道を経験した織田という人格は反映されない。織田は、日本社会におけるマイノリティとして存在する在日朝鮮人たちにとって警戒されること忌避した結果、韓国名を持つことにしたのかもしれない。

## 3 京都教会での在日2世との対話

1948年8月に京都教会の牧師に着任し、同年10月14日に就任式を行った。1970年までつとめあげることとなった。京都教会での牧師として織田は、在日朝鮮・韓国人2世との対話、日本の地で暮らす朝鮮・韓国人の民族意識をどのように保護していくかという問題を重要視していた。そこで織田は京都教会のモットーとして、教会内での国語を厳禁して韓国語のみの使用を打ち出した。ところが、在日朝鮮・韓国人2世の青年たちからは差別意識や被害者意識を助長すると批判があがった。一方で、在日朝鮮・韓国人1世の長老たちはその批判に対して真っ向から対立するという世代間格差が生じる事態となった。

この背景には直接体験と間接体験の違いによる感情発生活成過程の温度差がある。在日朝鮮・韓国人1世にとってみれば、戦前は朝鮮語で礼拝することが出来なかった苦難があり、ようやく民族の言語を自由に使って信仰生活をおくることができる喜びがあった。ところが在日朝鮮・韓国人2世にとってみれば、苦難の歴史を直接体験しておらず、1世の口伝による間接体験のみによってその苦難を感じ取るしかなかった。体験に基づく感情発生と同等の温度をもって問題に取り組む際に問わねばならないのは、言語すなわち文化がなぜ重要なのかという問いへの独自の応答である。これは個人差

があるものである。また、個人で発見し獲得するという一連の経験によって、文化に独自の重要性という価値観が付与される。価値観の付与により自身のアイデンティティに深く組み込まれることとなるのだ。織田は在日朝鮮・韓国人の文化文脈を理解することの重要性という観点から京都教会での国語厳禁を行うことを続行する。同時に朝鮮語を学ぶことができるように信明学校を創立し、積極的に在日朝鮮・韓国人2世に朝鮮語を勉強できる機会をつくっていき、文化への向き合い方を教えた。

このような出来事もあって、織田と在日朝鮮・韓国人2世との対話は必ずしも順調ではなかった。『伝道に生きて—在日大韓基督教会と織田楷次』で李泰雨は『わが民族』と先生がいわれると、僕らは基本的にはああ、それは日本民族やなと思う。織田先生の場合は、ところがそうじゃなくて、先生は韓国人と同一化した立場で『わが民族』といわれているわけですね。(抜粋)僕らにしてみたら、あの日本人やのに、といつもひっかかってましたね。』<sup>68</sup>との指摘からもジレンマをうかがうことができる。また織田が教会内では韓国名を使っているが、表札などは織田姓のままであったことなどが矛盾しているという批判は少なくはなかったようである。なぜ織田はこのような矛盾と見られるような行動をとったのだろうか。

第2章でも論じたが、織田はけして一つの民族アイデンティティを選択していた訳ではない。つまり複数のアイデンティティを保持し続け、場合に応じて選択する柔軟な思考をしていたのではないだろうか。織田の柔軟性は、織田に対する客観的視点が大きく影響したと思われる。日本人社会においても在日朝鮮・韓国人社会においてもく日本人のくせに>と織田を批判することが少なくはなかった。この批判を織田は肯定的に捉え、どちらか一方の民族アイデンティティを選択するのではなく、むしろ人間として生きる上で複数のアイデンティティを持つことを受容したのではないだろうか。アマルティア・センは「ある限定的なアイデンティティから生じる帰属と忠誠心のほか、すべてを無視するようにあおることは、人びとを心底から惑わせ、社会的緊張や暴力に結びつく」<sup>69</sup>と指摘している。織田は朝鮮伝道での経験からセンと類似した考えをもってアイデンティティを確立させたのであろう。あえて複数のアイデンティティを持っていることを上記でいくつか紹介した在日朝鮮・韓国人2世から矛盾であると捉えられていた明確な行動で表すことによって、上述した思想を強調していたのかもしれない。

生前、織田は京都教会での在日朝鮮・韓国人2世との対話において、自らの朝鮮伝道を話すことはなかったという。『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』の文中に真意は書かれていないが、今

後の問題点として、韓国人の被害者意識について指摘している。織田は精神的に韓国人が救われるには、「前向きで韓国人の主体性を持ち、自主独立の人格的自覚をもって、人間性、知性、文化性の自己向上、最も高度の自己形成を目指して生きいかな、あかんのですわ。」<sup>70</sup>と発言している。この織田の思想は日本社会でいかにより良く日本人のように暮らすかといった一種の同化政策とは違い、多文化主義の立場に立っている。織田は、日本社会の中で生きるからといって同化する必要は全くなく、むしろ在日朝鮮・韓国人がもつルーツを個性として持ち続けることによって自己の尊厳を確立できるとしていたのではないだろうか。精神的に救われるということは、けして受身ではなく能動的な行為によって齎されるものであり、各個人の回復意識が必要不可欠である。そして間接体験でしか在日朝鮮・韓国人1世の苦悩を理解することができない在日朝鮮・韓国人2世に、自らの朝鮮伝道経験を話すことは、結果的にバイアスを生み出す原因となると考えたのではないだろうか。能動的に救われていかなばならないと考えた織田は直接体験を重視し、体験によって得た感情と素直に向き合うことを望んだように思われる。

## 終章 織田楷次が模索した人間的連帯における共生の姿勢

織田は1970年に京都教会から離れた後は、1978年まで在日大韓基督教会総会伝道局幹事として各地の伝道活動の推進に当たった。78年引退後も韓国各地をはじめ北南米に招かれて伝道し、同年に心不全のため京都で永眠した。死の間際までひたすら伝道に歩いた姿は、まさしく織田の人生そのものだったのかもしれない。

本論文では、2冊の『チゲクン』から織田の言葉の背景にある思想・信仰について論じたが、織田という人物はただ常に前を向いて生きた一人の人間のように思える。柳大河は生前の織田を「好々爺風の方」<sup>71</sup>だったと評し、また織田と京都教会で過ごした李清一や呉寿恵は「ひょうきんでユニークな一面」<sup>72</sup>を持っていたとも評している。織田にまつわる多彩な評価は、織田の人格の一部に過ぎない。織田はまさしく人間として生きるということを実践し、人間的連帯による共生を目指したように思える。そして伝道に捧げた織田の一生から、彼は人間として生きる、つまり愛の信仰をもって生きることには、対話が欠かせないと考えていたのではないだろうか。

パウロ・フレイレは「対話とは、世界を命名するための、世界によって媒介される人間と人間との出会いである。それゆえ、世界を命名しようと思う者とこの命名を望まぬ者とのあいだには、また言

葉を話すという他者の権利を否定する者と話す権利を否定されてきた者にとのあいだには、対話は成立しない。自分の言葉を話すという本源的権利を否定されてきた者は、まずこの権利を取り戻し、非人間化という暴挙が続けられるのを阻止しなければならない。」<sup>73</sup>と指摘する。これは、織田の伝道観と通ずるものがあるように思われる。つまり、織田は伝道することによって人間との出会いによって、対話の空間が創造されていくことに心血を注いだのではないだろうかということである。大日本帝国支配時の朝鮮人は「自分の言葉を話す」ことを否定されてきた痛みを共に分かち合った織田にとって言葉を介する対話を重要視していたことが推測される。また、『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』の末で織田も将来への不安として述べているように、大日本帝国ファシズムという思想は一朝一夕に払拭されるものではなく、さらに今日でもネット右翼などという言葉の裏に存在し続けている。この大日本帝国ファシズム思想による在日朝鮮・韓国人への攻撃について「植民地時代とはちがった、なかなか、むずかしい問題がある」<sup>74</sup>と織田が述べているように、過去にあった侵略戦争のような国家主導のものよりも民衆の心に蔓延りながら侵略するたちの悪いものである。この問題を解決していくには人間的連帯による共生が不可欠であるのではないだろうか。人間的連帯がカバーする思想として、絶対的平和主義があることを留意したい。絶対的平和主義は、松元によれば「絶対的平和主義について個人的信条としての非暴力の教えである。言い換えれば、それは本人の生き方の次元で試されるもの」<sup>75</sup>という理解を前提とする。人間的連帯は、特殊な要素や技能なく、人間がもつ愛という自然な感情の共感によって連帯できるものという可能性を秘めていると理解できる。織田の言葉で表すならば、愛は人格の一部であり、誰しもがもつならん特殊なものではない。つまり、人間的連帯とは誰にでも実現することができるのである。「連帯を志向する能力は、自省する能力と不可分」<sup>76</sup>という前提をふまえ、私たちは正しい歴史観をもち、互いに人間として生きるという思想のもとでの共生への試みをしていかなければならない。織田樞次という一人の人間の人生は、まさに人間的連帯における共生のあり方を示しているのだといえるのである。

## 引用・参考文献表

### 書籍

- 赤澤史郎。(1985).『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房。
- アマルティア・セン。(2011).『アイデンティティと暴力』勁草社。

- 荒井英子。(2011).『弱さを絆に—ハンセン病に学び、がんを生きる』教文館。
- 飯沼二郎・韓哲曦。(1985).『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本基督教団出版局。
- 飯沼二郎、韓哲曦。(1986).『伝道に生きて—在日大韓基督教会と織田樞次』麦秋社
- 池明観。(1975).『韓国現代史と教会史』新教出版社。
- 石津照璽。(1974).『キュルケゴール研究』創文社。
- E・ガイスマー。(1978).『キュルケゴールの宗教思想』創文社。
- 大野昭。(2000).『乗松雅休覚書』キリスト新聞社出版事業部。
- 尾関周二・他。(2009).『共生と共同、連帯の未来—21世紀に託された思想』青木書店。
- 織田重子。(1981).『たえなる道しるべ』。
- 織田樞次。(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録』日本基督教団出版局。
- 織田樞次。(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』。
- 金昌宣。(1992).『加害と被害の論理—朝鮮と日本そして在日朝鮮人—』朝鮮青年社。
- 柿木伸之。(2010).『共生を哲学する—他者と共に生きるために』ひろしま女性学研究所。
- 木田憲一(監)。(1995).『新共同訳聖書辞典』キリスト新聞社。
- 桜井厚(編)。(2003).『ライフヒストリーとジェンダー』せりか書房。
- 櫻井義秀・三木英(編)。(2007).『よくわかる宗教社会学』ミネルヴァ書房。
- 澤正彦。(1993).『韓国と日本の間で—贖罪的求道者の史観から』東京創文社。
- 志村真。(2008).『平和をめざす共生の神学—スリランカの「対話と解放の神学」に学ぶ』新教出版
- 高尾利数。(1996).『キリスト教を知る事典』東京堂出版。
- 同志社大学人文科学研究所キリスト教—社会問題研究会。(1972).『戦時下のキリスト教運動—特高資料による 昭和11年—15年』新教出版社。
- 同志社大学人文科学研究所キリスト教—社会問題研究会。(1972).『戦時下のキリスト教運動—特高資料による 2 昭和16年—17年』新教出版社。
- 同志社大学人文科学研究所キリスト教—社会問題研究会。(1972).『戦時下のキリスト教運動—特高資料による 3 昭和18年—19年』新教出版社。
- 家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委員会。(1979).『近代日本の国家と思想』三省堂。
- 同志社大学人文科学研究所。(1968).『戦時下抵抗の研究 I キリス

ト者・自由主義者の場合』みすず書房。

- 土肥昭夫。(1980).『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社。
- ドナルド・K・マッキム。(2002).『キリスト教神学用語辞典』日本キリスト教団出版局。
- 信長正義。(2001).『新コリア百科—歴史・社会・経済・文化』明石書店。
- 花崎皋平。(2011).『増補 アイデンティティと共生の哲学』平凡社。
- パウロ・フレイレ。(1979).『被抑圧者の教育学』亜紀書房。
- 原誠。(2005).『国家を超えられなかった教会—15年戦争下のプロテスタント教会』日本キリスト教団出版局。
- 館野哲(編)。(2002).『韓国・朝鮮と向き合った36人の日本人—西郷隆盛、福澤諭吉から現代まで』明石書店。
- 星野英紀・池上良正・氣田雅子・島藺進・鶴岡賀雄。(2010).『宗教学事典』丸善株式会社。
- 松元雅和。(2013).『平和主義とは何か』中央公論新社。
- 柳大河。(2008).『朝鮮伝道者・織田権次』新幹社。

#### 雑誌

- 森本あんり。(1992).『救いの適用』聖書と教会 312号, pp. 14~19。
- 森本あんり。(2008).『ゆるしの神学と人間学』人文科学研究 39号, pp. 1~27。
- 安藤肇。(1967).『植民地伝道と織田権次』世界第 262号, pp. 212~223。
- 大崎健史。(2008).『柏木義円の朝鮮観』新島学園短期大学第 28号, pp. 31~41。
- 小泉勇治郎。(2003).『初めての日本人海外伝道者乗松雅休の朝鮮伝道』松山東雲女子大学部紀要 11号, pp. 107~120。
- 佐野通夫。(1988).『渡瀬常吉と朝鮮の教育』国立教育研究所紀要 115号, pp. 167~176。
- 三浦正照。(1996).『植民地時代の朝鮮伝道について』基督神学第 8号, pp. 115~140。
- 金子啓一。(1986).『韓哲曦、飯沼二郎著『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本の神学 25, pp. 98~103。

#### 注

<sup>1</sup>森本あんり。(2008).『ゆるしの神学と人間学』人文科学研究 39, pp.1-27。

<sup>2</sup>日本基督団。『第二次世界大戦における日本基督教団の責任についての告白』。

<http://uccj.org/confession> (2012/06/13 水曜)。

<sup>3</sup>飯沼二郎・韓哲曦。(1985).『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本基督教団出版局。

<sup>4</sup>柿木伸之。(2010).『共生を哲学する—他者と共に生きるために』ひろしま女性学研究所。

<sup>5</sup>志村真。(2008).『平和をめざす共生神学—スリランカの「対話と解放の神学」に学ぶ』新教出版社.p.190。

<sup>6</sup>ここでの譬えとは、先述したルカによる福音書 10:30-36 である。

<sup>7</sup>志村真。(2008).『平和をめざす共生神学—スリランカの「対話と解放の神学」に学ぶ』新教出版社.p.194。

<sup>8</sup>木田憲一(監)(1995).『新共同訳聖書辞典』キリスト新聞社,pp.629-630

<sup>9</sup>ここでの社会という言葉は、国籍・出身国を問わずに自らのアイデンティティでもって選択した帰属すべき居場所という意味で使用する。

<sup>10</sup>尾崎周二。(2009).『共生と共同、連帯の未来—21世紀に託された思想』青木書店.p.2。

<sup>11</sup>柿木伸之。(2010).『共生を哲学する—他者と共に生きるために』ひろしま女性学研究所.p.118。

<sup>12</sup>尾崎周二。(2009).『共生と共同、連帯の未来—21世紀に託された思想』青木書店.p.13。

<sup>13</sup>櫻井義秀。(2007).『よくわかる宗教社会学』ミネルヴァ書房.p.37。

<sup>14</sup>館野哲(編)。(2002).『韓国・朝鮮と向き合った36人の日本人—西郷隆盛、福澤諭吉から現代まで』明石書店の表現に準拠する。

<sup>15</sup>織田権次。(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.20。

<sup>16</sup>織田権次。(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.25。

<sup>17</sup>同上.p.20。

<sup>18</sup>花崎皋平。(2001).『増補アイデンティティと共生の哲学』平凡社.p.122。

<sup>19</sup>同上.p.122。

<sup>20</sup>ここでの愛とは、人間として扱われること、すなわち人間を構成する一要素という意味で使用する。

<sup>21</sup>藤谷秀ほか(編)。(2009).『共生と共同、連帯の未来—21世紀に託された思想』青木書店.p.277。一部著者の加筆。

<sup>22</sup>織田権次。(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.19。

<sup>23</sup>織田権次。(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.21。

<sup>24</sup>E・ガイスマー著、尾崎和彦他訳。(1978).『キュルゲゴールの宗教思想』創文社.p.49。

<sup>25</sup>高尾利敷。(1996).『キリスト教を知る事典』東京堂出版.p.133。

<sup>26</sup>E・ガイスマー著、尾崎和彦他訳。(1978).『キュルゲゴールの宗教思想』創文社.p.46。

<sup>27</sup>著者による挿入。

<sup>28</sup>石津照璽。(1974).『キュルケゴール研究』創文社.p.64。

<sup>29</sup>織田権次。(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』.p.51。

<sup>30</sup>仲村元他編。(2002).『岩波 仏教辞典 第2版』岩波書店.p.89。



- 31 星野英紀他(編).(2010).『宗教学事典』丸善株式会社.p.256。
- 32 同上.p.256。
- 33 同上.p.256。
- 34 織田櫛次.(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』.pp.49-50。
- 35 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.23-24。
- 36 柿木伸之.(2010).『共生を哲学する—他者と共に生きるために』ひろしま女性学研究所.p.74。
- 37 同上.p.134。
- 38 澤正彦.(1993).『韓国と日本の間で—贖罪的求道者の史観から』東京創文社の表現に準拠する。
- 39 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.28。
- 40 館野哲編.(2002).『韓国・朝鮮と向き合った 36 人の日本人—西郷隆盛、福澤諭吉から現代まで』明石書店の表現に準拠する。
- 41 <http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/korea/data.html> 外務省公式ホームページ(2012/9/14 金曜)。
- 42 信長正義.(2001).『新コリア百科—歴史・社会・経済・文化』明石書店の表現に準拠する。
- 43 日本人中学生が朝鮮人女学生を侮辱したことから日朝学生の乱闘となり、警察は朝鮮人学生のみを一方的に殴打拘禁した。これに抗議して以後半年間に全朝鮮で 194 校、6 万の朝鮮人学生が反日運動を展開し、朝鮮人労働者たちも同情ストを行った運動のことである。
- 44 織田櫛次.(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』.p.79。
- 45 土肥昭夫.(1987).『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館.p.129。
- 46 織田櫛次.(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』.p.84。
- 47 織田櫛次.(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』.p.84。
- 48 織田櫛次.(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』.pp.95-113 一部抜粋。
- 49 安藤肇.(1967).『植民地伝道と織田櫛次』世界第 262 号.p.215。
- 50 アマルティア・セン.(2011).『アイデンティティと暴力』勁草社.p.3。
- 51 織田櫛次.(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』.pp.145-146。
- 52 ドナルド・K・マッキム.(2002).『キリスト教神学用語辞典』日本基督教団出版局.p.13 一部抜粋。
- 53 織田櫛次.(1977).『チゲクン—孤独と自由と愛』.pp.159。
- 54 パウロ・フレイレ.(1979).『被抑圧者の教育学』亜紀書房.p.204。
- 55 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録』日本基督教団出版局.p.63。
- 56 同上.p.92。
- 57 織田重子.(1981).『たえなる道しるべ』.p.294。
- 58 同上.p.294。
- 59 桜井厚(編).(2003).『ライフヒストリーとジェンダー』せりか書房.p.10。
- 60 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.163。
- 61 柿木伸之.(2010).『共生を哲学する—他者と共に生きるために』ひろしま女性学研究所.p.93。
- 62 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.95。
- 63 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.104 一部抜粋。
- 64 ドナルド・K・マッキム.(2002).『キリスト教神学用語辞典』日本基督教団出版局.p.429 参照。
- 65 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.117-118。
- 66 <http://kcci.jp/archives/3461>(2012/08/25 土曜)
- 67 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録』日本基督教団出版局.p.149。
- 68 飯沼二郎、韓哲曦.(1986).『伝道に生きて—在日大韓基督教会と織田櫛次』麦秋社.p.165。
- 69 アマルティア・セン.(2011).『アイデンティティと暴力』勁草社.p.41。
- 70 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録—』日本基督教団出版局.p.157。
- 71 柳大河.(2008).『朝鮮伝道者・織田櫛次』新幹社.p.259。
- 72 2012 年 9 月 5 日の著者のインタビューによる発言。
- 73 パウロ・フレイレ.(1979).『被抑圧者の教育学』亜紀書房.p.97。
- 74 織田櫛次.(1977).『チゲクン—朝鮮・韓国人伝道の記録』日本基督教団出版局.p.163。
- 75 松元雅和.(2013).『平和主義とは何か』中央公論新社.p.26。
- 76 尾関周二・他.(2009).『共生と共同、連帯の未来—21 世紀に託された思想』青木書店.p.292。