

国家・宗教・文化 — キリスト教と日本の出会い¹⁾ —State, Religion, and Culture:
Japan's Encounter with Christianity加藤喜之
KATO Yoshiyukiスピリチュアリティ、ポスト世俗、キリスト教、神道、政治神学
Spirituality, Post-secular, Christianity, Shintoism, Political Theology

Abstract

The paper analyzes the relationship between religion and state power in the context of the development of Christianity in modern Japan up to the Second World War. In the beginning, the paper offers a preliminary examination of the relationship between the concept of spirituality and the modern secular state power. Subsequently, the paper examines the influence of Christianity during the Edo era on the revival of Shintoism, which later became an important part of the national ideology. Furthermore, in order to shed light on the state's interaction with the rise of Christianity during the Meiji to the pre-war Showa era, I turn to two aspects: education and war. In the section devoted to the relation between Christianity and education, the paper examines the enactment of the legal framework for private colleges, which include all Christian schools. Turning to the aspect of war, the paper examines the Japanese Christian Church's involvement in the colonization of Manchuko during 1930s and early 40s.

1. はじめに

日本人のスピリチュアリティを考えるにあたって、近代日本におけるキリスト教の影響を無視することはできない。16世紀中盤、戦国時代にイエズス会士たちの尽力によって日本に伝来したキリスト教は、一度は爆発的な広がりを見せたものの、豊臣・徳川体制が整うにつれて排除されていった。江戸時代に入ると、西国とヨーロッパ諸国の結託を恐れた幕府は、徹底的な宗教弾圧を行うことになる。しかし、同じイエズス会士たちが中国で出版したキリスト教に関する漢籍が、禁教下の日本に流入するのを止めることはできなかった。そして興味深いことに、これらの漢籍を通して知られたキリスト教思想によって、国学そして復古神道は普遍化され、また、日本の自然主義的な神学は人格化されていく。そして明治期になり、再度宣教師たちによって伝えられたキリスト教は、復古神道や他の国家的なイデオロギーと対峙しながら、教育や近代化を促進していくことになる。しかしながら、戦時下においてキリスト教は、国家権力とイデオロギーのなかに取り込まれていくことになり、権力に対抗する対立軸を擁立することはかなわなかった。

本稿はこのような歴史的な文脈のなかで、日本とキリスト教の出会いを見ていくことを通して、宗教と国家権力との関係について考察を深めていきたい。まず第二節では、定義の曖昧な「スピリチュアリティ」という概念を、宗教と権力という側面から理解していく。そして第三節では、近代日本のイデオロギー的な支柱を担うことになった復古神道とキリスト教の関係に光をあてていく。つづく第四節では、明治以降の近代化が進む日本のなかで、キリスト教が教育にどのような影響を与えたのかをみていきたい。そして第五節では、戦時下の日本において、キリスト教が国家権力とどのような関係をもっていたのかを明らかにしていく。

2. 宗教概念の変遷とスピリチュアリティ

本論に入る前に、キリスト教からみた日本人のスピリチュアリティを考える上でまず考察しなければならないことがいくつかある。ひとつは「スピリチュアリティ」という概念である。「スピリチュアル」や「スピリチュアリティ」という言葉を単純に「霊性」と訳す事はできるが、二つの言葉が意味するものは同じではない。まずこの言葉が宗教学のなかで使われるようになった経緯をみていこう。

宗教学において「スピリチュアリティ」は、しばしば「宗教」から区別して考えられる。「スピリチュアリティ」という言葉が使われるようになった背景として、宗教学の学問的方法論の変化という事実を挙げなくてはならない。近年多くの研究者が、「宗教」という概念が孕む諸問題を指摘してきた²⁾。もともと近代における宗教 (religion) という概念は、自由主義的なキリスト教神学の文脈のなかで形成されてきたものである。それゆえ宗教とは、内面的であり、人間の力を超えたなんらかの対象への崇敬や感情的な依存を伴ったものとして理解されてきた。これに対して、1980-90年代には、「宗教」の概念に本質を指定する宗教論が批判されるようになった。つまり、

宗教を内面的な感情や象徴の体系として定義づける試みは、西欧の近代的なプロテスタント主義の伝統の影響を強く受けたものとして批判されている。あるいは啓蒙思想の影響を受けた普遍化された「宗教」の概念が疑われるようになってきている³⁾。他方で人類学においては、例えばクリフォード・ギアツが、宗教を信仰と実践における象徴の体系と定義している⁴⁾。これはつまり、人間が生きていく上で、必要な自己の起源や人生の目的などを明示する象徴体系が宗教だということだ。これに対してタラル・アサドは、宗教を象徴体系や信者が合意できる命題群と定義づけることによって、「宗教」的な集団の背後にある権力関係が隠蔽されてしまうという。むしろアサドは、「宗教的なもの」も、その対概念である「世俗的なもの」にも本質的で固定的なカテゴリーは認めておらず、伝統的な宗教概念の大幅な改訂を要請している⁵⁾。さらに、宗教を社会や心理現象に還元するような動きもあり、結果として「宗教」という本質を伴った実体の存在が疑問視されるようになってきた。これらの宗教概念批判をまとめて、磯前は次のように書いている。

いわゆる宗教概念論と呼ばれるところのこれらの言説批判は、宗教概念および宗教学のもつ認識の超越的欲求が、その言説に支えられた論者の立場を特定の政治的文脈から遊離させ、ある種の、神のごとき認識の透明性や超越性を帯びたものであるという虚偽意識を成り立たせる傾向にあることを暴露してきたといえる⁶⁾。

いうなれば、西洋の伝統では、正統的なキリスト教の伝統を批判的に乗り越えるために使用されてきた宗教概念であったが、その概念自体すでに独自の超越性を帯びてしまっているというわけである。

「宗教」概念が批判されるなかで注目を集めているのが、「スピリチュアリティ」という概念である。現代の宗教学で使われるこの概念は、理性を超えた絶対的存在への帰依や象徴体系を通じた世界観の確立といったものではなく、個人の心の安定といったセラピー的な効果を持つものを指している。それゆえ死者の霊との対話や心霊主義といったより狭義の概念とは区別して考えられなくてはならない⁷⁾。また、「スピリチュアリティ」という語がキリスト教会を超えて広く社会において使用されはじめた19世紀の文脈とも区別される。むしろ現代の文脈では、組織立てた宗教や思想から離れて、自分の置かれた状況や価値観を崩すことなく参与でき、かつ生活を精神的に充実させることのできるものをスピリチュアリティと呼ぶことができるのではないだろうか。現代日本人とスピリチュアリティの関係について研究をしている島菌進は、新しいスピリチュアリティが出てきた文脈に、地域社会に密着した神社や寺院の形骸化があるという⁸⁾。それゆえこの概念は、特定の宗教団体離れが進む一方で、「宗教的な」ものが公共領域に現出する「ポスト世俗主義時代」と呼ばれる現代において、よりの確に社会における宗教的な事象を説明することができる⁹⁾。この時代においては、伝統的に宗教と呼ばれているものが要求するコミットメントをスピリチュアリティに傾倒する者が求められることはなく、むしろサプリメントのようなものとしてスピリチュアルな体験を通して自己の精神を安定させるのである。しかし同時に、スピリチ

ユアリティという語をもって伝統的な宗教体験や意味を賦与する象徴体系をさす場合もあり、統一した定義が欠如していることも現状である。

いずれにせよ「日本人の宗教性」や「日本人の精神性」ではなく、「日本人のスピリチュアリティ」と言表するのには、やはり現代的な状況が存在していることが理由ではないだろうか。シンポジウムのなかで学生の発表にもあったように、「宗教的ではないがスピリチュアルである」という姿勢は、現代社会における精神性を的確に表している。ここで意図されているのは次のようなものだろう。宗教という組織は、一定のコミットメントや戒律、そして象徴体系を提示するものである。宗教の自由が基本的人権として認められている国であれば、その規律や象徴体系を受け入れるか否かは、個人の選択に促されている。その点においては、個人の自由が尊重されているのだが、規律や象徴体系のなかには個人の嗜好にそぐわないものもあるだろう。しかし宗教にコミットするということは、恣意的な意見を押し通すのではなく、伝統としてまもられてきたものを学び、まもる姿勢が求められる。

このような宗教が求める姿勢は、欲望の表現が多様化した消費社会に生きる多くの現代人にとって、ハードルの高いものである。それゆえ、規律やあてがわれた象徴体系のないスピリチュアルなもの、現代人の嗜好に適合している。つまり消費社会のなかで育まれてきた諸価値を否定することなく、それでいて物質のみによっては満たされることのない欲望をスピリチュアルなものは満たしてくれるのである。

では宗教の提示する規律や象徴体系をそのまま受け入れることが困難な多くの現代人にとって、どのようなものがスピリチュアルなものとして受け入れられているのだろうか。島菌によると、80年代以降の日本では「癒し、自己変容、輪廻転生、臨死体験、機構、ヨガ、瞑想、シャーマニズム、アニミズム、意識の進化、神秘体験、トランスパーソナル心理学、ホリスティック医療、ニューサイエンス」といった精神世界が注目を集めるようになったとされる¹⁰⁾。これらのものがスピリチュアルなものとして私事的な空間のなかでうけいれられているのが現代の精神的状況である。

現代日本人がスピリチュアルなものとして享受しているものの多くは、あくまで私事的な空間で展開するものであり、宗教的なカルトや原理主義的な思想のもたらすような危険性を伴わない。多くの場合、消費社会の規範から外れることなく、物質的な欲望によって満たすことのできない要素をスピリチュアリティは与えてくれるからである。また死後の世界や霊の存在に言及していても、厳密な解釈や規律を要求されることは少ない。しかし同時にスピリチュアルなものへの興味や開かれは、規律や象徴体系を伴う思想や宗教への入り口となる可能性を排除しないという事実も留意されなくてはならない。

日本における消費社会の円熟期ともよべる90年代前半におけるオウム真理教の台頭は、まさに物質によって満たされることのなかった若者たちの欲望を、スピリチュアルなものが満たし始めていた時代に起こったものである。オウム真理教への傾倒は、宗教への勧誘から始まったのではなく、ヨガなどの精神世界への興味や開かれから、より秩序立てられた規律や象徴体系へ深め

られていったものであった¹¹⁾。このような危険性は現代におけるスピリチュアリティの流行のなかにはないのだろうか。

近年注目をあびているスピリチュアルなものなかで、パワースポットとしての神社に注目してみよう。およそなんらかの超自然的なものが働いたとされる場合は、パワースポットとして人を集めている。この現象は日本国内に関わらず、日本人の旅行者は海外の教会や寺院、またいわゆる霊的な場でさえもパワースポットとして認識しており、そこでスピリチュアルな「恵み」を受けている。神社においてこの傾向は顕著であり、漠然とした生命「パワー」の増大や、より具体的に結婚「パワー」の増大などを与えるとされる場所が注目を集めている。パワースポットとしての神社を紹介するウェブサイトも数多く運営されており、人々の関心の強さを垣間見ることができる¹²⁾。

パワースポットとしての神社では「開運」「ご利益」「清々しい元気や癒し」といった物質のみでは得ることのできない欲望の満たしを賦与すると同時に、常に日本人の「ナショナル」なものを惹起する要素が提示されている。なかでも最大級のパワースポットとして、皇居、明治神宮、そして天皇陵があげられていることは留意されるべきことである。なぜならスピリチュアルなものや天皇を関係づけることは、天皇はスピリチュアルな存在ではなく、人間であるという当たり前だが、重要な近代国家の信条を放棄することに安易につながるからである¹³⁾。これはスピリチュアルなものが、公的なものに変化していく契機になりうる。

個人主義的に理解されがちな新しいスピリチュアリティの形態ではあるが、公的な次元をもっていることも理解されなくてはならない。島菌は今後、新しいスピリチュアリティをふくむ「広い意味での宗教は公共空間でより大きな位置を占めるとともに、個々人の日常生活で少なくともいくつかの側面において、その影響力を強めていくだろう」と予測している¹⁴⁾。つまり、宗教的なものの私事化にもみえるスピリチュアリティだが、公共の場での影響を無視することはできないのである。島菌は次のようにも書いている。

一見世俗化や私事化と見えたものは、実は宗教的なものの場の転換として見るべきものを含んでいたと考えることができよう。たとえば、地域共同体と結びついていた宗教性にかわってメディアを介して個々人がふれ、自ら養っていく宗教性が拡大したが、それは私的な領域に影響を及ぼすだけではなかった。医療や教育などの制度内での宗教的関心の増大と深く関わり合うものだったのだ。新しいスピリチュアリティが典型だが、私的な宗教性と見えるものには実は公的な次元を含むものが少なからず含まれていたのではなかろうか¹⁵⁾。

この文脈の中で、パワースポットという実に私的で個人主義的なスピリチュアリティが、その天皇との関係から、公的な次元に収斂していく契機を包含していると考えられないだろうか。これは国家権力のもつある種の宗教性・スピリチュアリティを考えると明らかに

くる。

ジョルジョ・アガンベンは、権力の構造は常になんらかの神的なものを含んでおり、西欧においてはキリスト教の典礼が自発的な権力への取り込まれを促してきたという¹⁶⁾。なかでも神の「栄光」を賛美する「宗教的」な行為は、「世俗的」な王権への忠誠を表す儀式のなかでも使用されている。神や王の栄光やアウラは、喝采や拍手という宗教的とも世俗的とも呼べない行為によって人々によって創りだされてきた。そしてそのつくり出された「栄光」が王の権力を強め、その内に人々が取り込まれることを可能にしてきたのである。つまり、実際に「ない」ものである「神の栄光」は、人々の賛美によって創出されるというわけである。アガンベンによると、この栄化の行為は次のような効果をもたらすとされる。日常生活の「過剰」とも呼べる「栄光」によって、典礼的に神の主権に密接な関係をもつ王権や諸権力は、超越的な力をもって人々の前に現出することになる。

この「過剰」こそが、カントーロヴィチが『王の二つの身体』で語り、アガンベンが『ホモ・サケル』のなかで考察を深めた、王権のもつ、非人間的な、聖なるものにしてのろわれた生命ではないだろうか¹⁷⁾。つまり、純粋に「世俗的」な権力とは存在せず、権力はつねに過剰としての人間を超えたなにかをもつものとして自己を提示し、またそのように理解される。これは前近代的な宗教理解ではなく、権力の孕む問題を的確に表したものだだろう。

同様の効果を、パワースポット化された神社が、国家権力のなかでもつ可能性はないだろうか。天皇が神道の大祭司であるかぎり、神社はつねに天皇との関係を絶やす事はない。それゆえパワースポットとしての神社で受ける恩恵が、皇室より受ける恵みに変容することは困難ではない。ひいてはその天皇（象徴という形であるにしる、いやむしろ象徴というかたちであるからこそ）によって栄化されている国家がスピリチュアルなものとして享受される可能性も残されている。一見無害にみえるパワースポットとしての神社巡りは、つねに権力の構造のうちに取り込まれる可能性を秘めているのである。私事としてのスピリチュアリティが公共的なものへと変化していく。

このような傾向は、神社や現代のパワースポットに限ったことではなく、近代日本におけるキリスト教の発展のなかにも見ることができる問題である。明確な規律と象徴体系を備えた近代的な宗教であるキリスト教が、明治以降の日本においては国家のなかに取り込まれてしまった。しかし同時に、国家や権力のもつ「過剰」の可能性を、より広い神学的な枠組みを持つキリスト教は否定することもできる。このことがキリスト教と近代日本国家とのあいだに軋轢を生じさせてきた原因の一つでもある。それゆえ、近代宗教である日本のキリスト教と国家の関係に注目することは、宗教と権力の問題を考えるにあたって重要な視点を与えてくれる。

近代以降における日本のキリスト教は、つねに国家やナショナルなものとの拮抗関係のなかで育まれてきたといってもよいだろう。なかでも国家神道の成立の経緯に、キリスト教神学思想が関わっていたことは、明治以降のキリスト教と国家の軋轢の原因に大きな関係がある。次節ではこの点について考察していきたい。

3. キリスト教によって体系化された国家神道

幕末に倒幕運動の思想的な支柱となり、明治期に帝国の宗教的なイデオロギーの一角を担った国家神道とキリスト教には密接な関係がある。1612年に発布されたキリシタン禁令と翌年のバテレン追放令によって端緒を開く江戸幕府によるキリスト教禁教政策は、幕末の激動を超え明治初期まで続いていた。またキリスト教は、江戸時代のポピュラー・カルチャーのなかで、しばしば魔術師や妖術師といったネガティブ・イメージを広く流布されていた。それゆえ、そのような状況の中でキリスト教は、どのように神道に思想的な影響を与えることができたのだろうか。

江戸中期に興隆する国学の宗教的な要素を強めたのは平田篤胤（1776-1843）である¹⁸⁾。篤胤は、本居宣長の発展させた国学に影響を受け、神道の教義を体系化した。他にも鶴峯戊申（1788-1859）鈴木重胤（1812-1863）、鈴木雅之（1837-1871）といった思想家たちが篤胤の思想を発展させ、幕末においては維新の原動力となったのはよく知られている¹⁹⁾。

宣長や篤胤が活躍した時代は当然の事ながらキリスト教は禁止されており、キリスト教関係の書籍には禁書令がでていた。しかし江戸中期頃から洋学の推奨とともに規制が緩和されるようになり、宣長や篤胤はイエズス会士によって記された漢文の著作に接するようになった²⁰⁾。そのようななかで彼らがイエズス会士の著作に注目するようになったのは、仏教と儒教という共通の論敵の存在に起因する。つまり宣長にとって真の国学の成立には、当時の思想世界を席卷する「からごころ」に満ちた儒・仏教思想の論駁が必要であったからである。ルネサンス期の自然哲学の知識を縦横無尽にちりばめたイエズス会士の儒仏反駁論は、儒仏思想の超克を試みながらも、儒仏思想の枠組みを超える事のできない国学にとって強力な援軍におもわれたことだろう。

文献学的にも篤胤の『本教外篇』（1806年）は、マテオ・リッチ（利瑪竇、1552-1610年）の『畸人十篇』に付録としてつけられた「西琴曲意」にある漢詩をそのまま使用しており、本文ではジュリオ・アレニ（艾儒略、1582-1610）の『三山論学記』に依拠していることがわかっている²¹⁾。例えば、アレニの原文では「天主」となっている箇所を、「産霊大神」と置き換え、また、マタイの福音書五章にみられるイエスの山上の説教をほぼそのまま引用して八つの祝福を「神道の奥妙」としている。他にも聖書の文章をそのまま使用しながら、神道の教えとして読み替えを行っている。

イエズス会士のキリスト教神学を利用する事で、篤胤は天之御中主神を中心とする創造神話を打ち立て、復古神道の一神教的な体系化を試みる。三柱の神、天之御中主神（あめのみなかぬしのかみ）高御産巢日神（たかみむすびのかみ）神産巢日神（かみむすびのかみ）を中心とした創造神話がそれである。なかでも天之御中主神は至上の神として、天地創造以前の存在、万物の創造主といった聖書の記述そのままの称号が与えられている²²⁾。これは自然主義的に理解されていた記紀の神々を普遍化し、また人格化する非常に重要な思想的ステップであった。

このようにしてキリスト教神学によって神道の体系化と普遍化、そして記紀の神々の人格化を成し遂げた篤胤の思想は、平田神道として幕末に多くの志士を魅了していく²³⁾。もちろんキリス

ト教神学以外にも、様々な思想的な影響があり、単純に神道がキリスト教化されたということとはできない²⁴⁾。しかし宣長や篤胤によって行われた記紀の神々の普遍化・人格化は後の思想的な発展の重要な契機となっているのは否定できない事実であろう。桂島宣弘は次のように記している。

宣長が人格神として解き放った記紀の神々は、一時的にせよ独自の幽冥観・宇宙観に利用され、救済宗教性のベクトルさえ有した。だが他方で現実の天皇に直結する人間神・人格神としての皇祖アマテラスは、内面化の契機をもつかみ、やがてそれは天皇制支配の重要な楨杆に転化していくことになるのである²⁵⁾。

もちろんよく知られているように維新後の新政府においては、志士たちが当初目指した祭政一致の神祇的国家の実現は短命におわっている。しかし、大日本国憲法において天皇の祭司としての役割を確立し、教育勅語において皇祖皇宗という神話に基づいた国体、あるいは政治神学の完成に寄与することになったのは否定できない事実である²⁶⁾。この流れに関して子安宣邦は次のように記している。

明治国家の世俗的国家としての再形成とはただ法制度上に、行政概念としての「国家神道」を成立させるだけのことではない。国家が己のうちに神祇的祭祀体系を吸収することで国家それ自体が新たな祭祀性をもって再形成されてくるのである。そこから人民に対して求心的威力をもった神聖な皇国日本が、新たな世俗的皇民ナショナリズムを喚起しながら成立してくるのである²⁷⁾。

そしてこのキリスト教思想を根底におく皇民ナショナリズムという政治神学は、皇国日本の無惨な敗戦と現人神であった天皇の「人間宣言」によって、ひとまず終焉を迎えることになった。

これまで私たちは、キリスト教思想によって影響を受けた近代日本の政治神学を足早にみてきた。では開国によって導入されたキリスト教は、どのような影響を日本の文化にもたらしたのだろうか。また日本が近代国家として形成されていく中、どのような軋轢を国家との間にもたらしたのだろうか。次節では、後発近代国家の教育へのキリスト教の影響をみていく。

4. 教育とキリスト教、そして国家

開国とともにアメリカを中心に多くの宣教師が日本に送られる事になった。なかでも 1850 年代後半に駐日アメリカ総領事を勤めたタウンゼント・ハリスが、本国のプロテスタント宣教関係者に、無料の医療奉仕と英語教育の学校設立の必要をとく。その結果として、同志社（会衆派・アメリカン・ボード）、明治学院（改革・長老派）、青山学院（メソジスト派）、立教大学（聖公会）などのキリスト教の理念に基づいた高等教育機関が、それぞれの宣教団体によって建てられ

ることになった。これらの高等教育機関は、宣教を進める足がかりになり、また日本人のリーダーを育成する場所としても日本宣教の原動力となる。また宣教のみならず、近代化を急ぐ日本にとって欧米の学問を受容する重要な場でもあった。特に藩閥のネットワークから漏れ、能力はありつつも立身出世の道が閉ざされてしまった佐幕派の子弟にとってキリスト教系の高等教育機関は貴重な存在であった。

なかでも立教大学は、チャニング・ムーア・ウィリアムズ（Channing Moore Williams, 1829-1910）の尽力によって米国聖公会が始めた高等教育機関である。中国で宣教活動に従事していたウィリアムズは1859年来日し、高杉晋作や前島密らと交流をもつ。そして1866年にはアメリカに帰国し、中国・日本伝道主教に任命される。この米国滞在中に政府の高官に働きかけ、日本における禁教令撤廃に尽力した。日本に帰国後しばらく大阪で宣教したウィリアムズは、東京に伝道地を移し、ついに1874（明治7）年には、築地に立教学校を設立する。そして立教学校は、1883年に立教大学校（St. Paul's College）となった²⁸⁾。

1890年代にはいり、それまで順調に教育事業と宣教に従事していた立教大学校を、国粋主義と排外主義の波が襲うことになる。いわゆる不平等条約が改正された1894年以降、日本国内では、欧米の影響を受容し続けてきた風潮に対して排外主義が高まり、宣教団体による教育事業にも影響を及ぼすようになった。1896年、教育の国家によるさらなる制度化が進み、「聖書」が課程科目から外される。文部次官によって聖書ではなく、教育勅語を基盤とした「倫理」の授業を行うように命じられたのである。

しかしより大きな問題は、私立学校の権限を決定した私立学校令の制定にある。1899年に審議された私立学校令案では、学内の宗教教育・宗教儀礼の禁止が謳われていた。これを危惧した多くのキリスト教系の高等教育機関は、互いに協力関係を結ぼうと試みるが失敗におわる。学校令の遵守が学生の兵役免除と官立学校への進学を可能にしていたことから、これらの学校は翻弄されることになる。しかし結果として、勅令としての私立学校令から宗教教育禁止事項は削除されることになった。ただ、勅令としてではなく、文部大臣訓令として発布され、法的に脆弱な立場にキリスト教系の学校はおかれる。これに対して立教大学の指導部は、課程外の宗教教育を維持するために認可中学校、神田の東京英語専修学校、築地の立教専修学校、寄宿舍からなる立教学院を設立する。つまり認可中学校ではいっさいの宗教教育は行わず、寄宿舍において宗教教育を行うという二重構造をつくり出すことに成功したのだ。

列強から自国を守るために急速に西洋の文明を受容することによって近代化を進めてきた日本であったが、大日本帝国憲法の発布と教育勅語の発表を通して、天皇を中心とする政治神学的なアイデンティティをより強く押し出すようになる。その結果として当然、異なった神学的基盤をもつキリスト教や他の宗教・思想との軋轢が激しくなっていく²⁹⁾。私立学校令も国体という神学によって思想的な統一を強めるためのひとつの手段であった。しかし同時に、キリスト教に対するこの同調圧力は外部のみからくるものではなかった。

キリスト教教育と国家の関係を考えるにあたって、立教大学初代校長である元田作之進（1862

-1928) の存在は多くの示唆を与えてくれる³⁰⁾。元田は、1882年にキリスト教に入信した後、アメリカで教育をうけた。私立学校令を受けて新体制となった立教学院において、1899年に立教中学校長に就任し、さらに1907年に立教大学が開設されるとともに学長に就任した。また、1923年11月には、日本聖公会東京教区成立において日本人初の主教となる。このように日本における聖公会の宣教活動の中心にいた元田であったが、彼は同時に明治・大正天皇への強い思い入れがあった。つまり日本人として元田は、天皇を崇拝しており、その神道理解はキリスト教信仰と矛盾をきたさないものであった。元田にとって、神社はあくまで国家元首である天皇という人を崇敬するものであったことから、倫理的敬礼としての神宮参拝を大学関係者に促すことができたのである。キリスト教以外の他宗教を同時に崇拝するのであれば、これはシンクレティズムが偶像崇拝になるが、天皇への崇拝や神社参拝は宗教的な行為ではなく、為政者への尊敬という視点から正当化されていた。

この元田の天皇観や神道観はこの時代において必ずしも例外的なものではなく、度合いの違いはあるが、他の多くのキリスト教指導者たちにも共有されていたものといえる。特に1930年代に入ると、天皇、国体、国家への陶醉はキリスト者のあいだでもより強いものとなっていく³¹⁾。また、一般的にキリスト教会は憲法や教育勅語のうちにある神学思想を批判することは少なく、無意識のうちに近代天皇制の「無宗教性」を受け入れていたと思われる³²⁾。しかし日中戦争が始まると、国体を中心とした国家体制はより強靱なものとなってキリスト教と対峙していくことになる。次節では戦時下における国家とキリスト教の関係をみていきたい。

5. 戦時下のキリスト教と植民地政策

1930年代にはいり国家がますます神学化されていくなか、日本のキリスト教会は国家への迎合を強めていった。1937年11月に設立された皇国基督教同盟と呼ばれる団体を見てみよう。この団体の目的として「日本的」キリスト教の確立、日本精神の高揚、そして反唯物・共産主義思想が謳われていたが、これはキリスト教の教派を超えて日中戦争の意義の徹底を図るために発足したものであった³³⁾。1937年7月15日に開かれた文部省と宗教代表者の懇談会で、日本基督教会の富田満、日本メソジストの真鍋頼一、救世軍の山室軍平に、文部次官からキリスト教会が国民精神を激励することをもとめられる。そして7月22日に、基督教会連盟は政府声明を支持する「宣誓」を発表する。この宣誓によって基督教会連盟は世界に向けて、日中戦争における日本の正当性を支持することになった。またこの宣誓には、皇軍将兵の慰問事業の開始、全国のキリスト者の祈りを要望する旨が明記されていた。

この同盟の設立や宣誓から見えるように、当時の日本のキリスト教会は、日中戦争を欧米列強による植民地化からの解放、そして東亜の新秩序の樹立という理想主義を支持していた。そして国内外における福音伝道をとおして、同胞の慰安と指導を求めていたのである。また同時に、この国家に迎合する教会の姿勢は、国家に仕える宗教となることによって、キリスト教を内務省

の警戒や憲兵の弾圧から自由にしようと願う指導者たちの苦渋の決断の結果としてみることもできる。教会の中には、このような国家迎合主義に反対したグループもあった。しかし、大陸政策や南京事件を批判したことで、追放される形で東大教授の職を辞することになった矢内原忠雄（1893-1961）や美濃ミッションは数少ない抵抗の例であろう。

キリスト教会の戦争協力は、1937年の盧溝橋事件をさかいに加速化していく。満州国建国翌年（1933年）に発足した満州伝道会は、チチハル、洮南、南倫での熱心な伝道活動を展開していた。1933年には34名であった受洗者は、35年には124名、36年には280名、37年には330名、38年には271名、39年には602名、40年には496名と、いちじるしい成果をあげ、多くの人をキリスト教へ導くことになる³⁴⁾。また、満州の植民地化計画ともよべる「二十九年百万戸送出計画」が本格化する1941年2月には、堀井順次を団長とする満州開拓基督教村（満州開拓基督教団）が派遣されることになった³⁵⁾。堀井は賀川豊彦の弟子であり、満州開拓には賀川の意味が背後にあったといえる。

農業と敬虔な生活に基づいた理想郷の建設を夢見ていた賀川は、すでに兵庫県の山奥で「十字愛道場」という共同体の形成に携わっていた。1888年に、海運業を営む賀川純一の妾の子として生まれた賀川は、1904年にキリスト教に入信し、翌年伝道者を志して明治学院高等部神学科予科に入学している。1907年、神戸神学校に入学、二年後に神戸のスラムでの働きを開始する。1914～1917年のアメリカ留学中に労働運動にふれ、帰国後は積極的に労働運動を牽引するようになった。スラムでの働きや労働運動にコミットする中で賀川は、資本主義の前提とする人間観ではなく、また助け合いの精神を提唱する慈善事業ではなく、自治・自立を求める運動の理念を形成していった。キリスト教社会主義の思想に基づいた利益共楽、人格経済、資本協同、非搾取、権力分散、超政党、教育中心といった概念をもって、資本主義のもたらす弊害から自由な社会を築こうとしていたのである³⁶⁾。

このような思想をもつ賀川が、産業資本主義に取り込まれた社会でなく農業を基礎におき、また国内のように国権によるキリスト教への関与の少ない満州において、キリスト教信仰と実践の理想を実現しようと願うのは自然なことであったかもしれない。しかし賀川や先遣隊の団長であった堀井の思惑とは裏腹に、日本軍の統治下にあった現地民は「理想郷」開拓をよくは思っておらず、敗戦後には襲撃をうけることになる。「理想郷」の願いは、現地民の土地を意志に反して買収することで成り立っていたのである。開拓は厳しい自然環境と敗戦後の激動のなか多くの死者を出し、送り出された200名余りのうち帰国が確認されているのは123名である。

6. おわりに

これまでみてきたように、国家イデオロギー、教育、そして植民地政策に大きな影響を及ぼしたキリスト教に関する考察は、日本における宗教・スピリチュアリティと権力の関係を考察するにあたって重要な視点を与えてくれる。「宗教」という概念の使用と実践が困難になる現代におい

て、組織や伝統から自由であるとされる「スピリチュアリティ」への安易な傾倒がしばしばみられる。しかしこれは、権力との関係を曖昧なものにしてしまうという意味において危険性を孕んでいるといえないだろうか。むしろ組織や伝統からの逸脱が、政治的な存在である主体の立ち位置を不明瞭なものにしてしまう。そして結果として、より大きな組織や伝統である国家権力に主体が包含されていくのである。これは、まさにスピリチュアルなものこそが、権力に活力を与える「過剰」の原因になるからではないだろうか。また、日本における近代国家の発展は宗教と密接な関係をもっており、宗教を取り込むことで統治機構は求心力を強めてきた。これは国家神道のみならずキリスト教にも当てはまることである。このようなことから、近代日本におけるキリスト教の発展、特にその国家との対峙・協力を理解することは、宗教と国家の密接な関係を考察する上で重要な視点を与えてくれるのが分かるだろう。そして権力と宗教・スピリチュアリティの関係を批判的に考察することによってはじめて、人間の主体というものの不明瞭性と不確実性を確かめることができるのかもしれない。いずれにせよ、本論で扱った教育や戦争といったテーマは、より包括的な考察が必要であることから、今後は宗教・スピリチュアリティと権力の問題が幅広く、多元的に批判的に考察されていかなければならない。

注

- 1) 本稿は、2014年6月14日に開催された立教大学異文化コミュニケーション学部主催のシンポジウム「日本人のスピリチュアリティ—仏教、キリスト教、イスラームからみた日本文化—」で発表した内容に改訂を加えたものである。シンポジウムのオーガナイザーを務められた実松克義名誉教授、池田伸子学部長、その他関係者に感謝したい。また、シンポジストに推薦してくださった西原廉太教授（文学部キリスト教学科）に厚く御礼を申し上げたい。
- 2) 磯前順一（2012）『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会、pp.3-8.
- 3) 磯前、前掲書、p.4.
- 4) タラル・アサドによるギアツ批判は、タラル・アサド（2004）『宗教の系譜—キリスト教とイスラームにおける権力の根拠と訓練』（中村圭志 訳）岩波書店、pp.31-59を参照。高田宏史（2013）「再審される世俗と宗教—タラル・アサドのポスト世俗主義論—」『武蔵野大学政治経済研究所年報』第7号、pp.45-76.
- 5) タラル・アサド（2006）『世俗の形成—キリスト教、イスラーム教、近代』（中村圭志 訳）みすず書房、p.31.
- 6) 磯前、前掲書、p.4.
- 7) 狭義のスピリチュアリティの研究として、津城寛文（2005）『近代スピリチュアリズムと宗教学：〈霊〉の探求』春秋社を挙げることができる。
- 8) 島藺進（2012）『現代宗教とスピリチュアリティ』弘文堂、p.16.
- 9) スピリチュアルなものの実在性を宗教哲学的に論じる試みもあるが、本論ではあくまで社会的事象としてのスピリチュアリティを扱う。例えばポパーの三世界論に「スピリチュアルな世界」という世界4を組み入れることで議論を展開しているものとして、稲垣久和（2004）『宗教と公共哲学：生活世界のスピリチュアリティ』、pp.50-62がある。

- 10) 島藺、前掲書、p.20.
- 11) オウム真理教とヨガの関係については、島藺進（1997）『現代宗教の可能性：オウム真理教と暴力』岩波書店、pp.124-149.
- 12) 「開運の神社・パワースポット [関東編]」 <http://jin-power.com/> 2014年9月30日最終アクセス。
- 13) 1946年1月1日に天皇によって行われた「人間宣言」は、国家神道の理論の中心にあった神学思想を破壊することになった。それゆえパワースポットとしての神社を通した天皇の脱人間化が、形式は異なるにしろ、新たに国家の神学化を促すことはないだろうか。このことからこの問題こそが、現代日本における政治神学の喫緊の課題であるのがわかるだろう。
- 14) 島藺（2012）pp.35-36.
- 15) 同上、p.36.
- 16) ジョルジョ・アガンベン（2010）『王国と栄光：オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』（高桑和巳 訳）青土社。
- 17) エルンスト・カントーロヴィチ（1992）『王の二つの身体：中世政治神学研究』（小林公 訳）平凡社。ジョルジョ・アガンベン（2007）『ホモ・サケル：主権権力と剥き出しの生』（高桑和巳 訳）以文社。
- 18) 子安宣邦（2009）『平田篤胤の世界』ペリカン社、pp.144-252。遠藤潤（2009）『平田国学と近世社会』ペリカン社、pp.71-94.
- 19) 桂島宣弘（2005）『幕末民衆思想の研究【増補改訂版】』文理閣、pp.53-83.
- 20) 宣長の初期の神観は賀茂真淵のように汎神論的である。しかし中期以降の思想には、より人格的・絶対的な神の概念が見いだされる。桂島、前掲書、pp.24-25を参照。
- 21) 海老沢有道（1966）『日本キリシタン史』塙書房、p.277。Richard Devine（1981），“Hirata Atsutane and Christian Sources,” *Monumenta Nipponica* 35.1, pp.37-54。高祖敏明（2002）「江戸時代の日本に与えたイタリア人宣教師の影響：イエズス会士ジュリオ・アレニの事例を中心に」『上智大学教育学論集』36号、pp.1-17.
- 22) 海老沢有道（1958）『南蛮学統の研究—近代日本文化の系譜』創文社、第九章「国学における天主教学摂取」参照。Grant Kohn Goodman（1986）, *Japan: The Dutch Experience* (New York: Bloomsbury), pp.114-117。興味深いことに、明治期の代表的なキリスト教会の指導者であった海老名弾正は、神道的基督教を提唱するにあたって、篤胤の思想とキリスト教思想との契合点を見いだそうとしていた。この思想への批判はいくつかあるが、とくに木下尚江のものが重要である。鄭ヒョン汀（2013）『天皇制国家と女性：日本キリスト教史における木下尚江』教文館、pp.258-261。また金文吉（1998）『近代日本キリスト教と朝鮮：海老名弾正の思想と行動』明石書店、pp.53-99を参照。
- 23) 平田国学の越後、秋田、東信州における知的ネットワークについては、吉田麻子（2012）『知の共鳴：平田篤胤をめぐる書物の社会史』ペリカン社、pp.83-108, 278-309, 310-383を参照。
- 24) 幕末の神道の普遍化と人格神としてのアマテラスの発展については、桂島（2005）pp.19-52を参照。
- 25) 桂島（2005）p.40.
- 26) 天皇制を政治神学的に分析したものに、田中純（2008）『政治の美学—権力と表象』東京大学出版会、第二部四章「〈英霊〉の政治神学」がある。
- 27) 子安宣邦（2004）『国家と祭祀：国家神道の現在』青土社、p.125.

- 28) 立教学院資料センター編 (2007) 『立教大学の歴史』 立教大学。
- 29) 1891 年におきた内村鑑三によるいわゆる不敬事件や、翌年の熊本英学校事件などをあげることができる。これらの事件は、国体の立場からキリスト教を批判した井上哲次郎と植村正久、大西祝、柏木義円らとの教育と宗教をめぐる大論争へと発展する。この論争については、土肥昭夫 (2012) 『天皇とキリスト：近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』 新教出版社、pp.337-352 を参照。また次の文献も参照。千葉真 (2007) 「非戦論と天皇制問題をめぐる一試論」『内村鑑三研究』 第 40 号、キリスト教図書出版社、pp.88-133。
- 30) 西原廉太 (2008) 「元田作之進と天皇制国家」 老川慶喜・前田一男 (編) 『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 pp.142-156。
- 31) 宮田光雄 (2003) 『権威と服従：近代日本におけるローマ書十三章』 新教出版社、pp.110-165。
- 32) キリスト者の天皇・天皇制に関する意識の変遷については、土肥 (2012) pp.82-84, 89-94 を参照。
- 33) 「日本的」キリスト教の思想的な背景については、原誠 (2005) 『国家を超えられなかった教会：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、pp.35-71 を参照。歴史的な経緯については小川原正道 (2014) 『日本の戦争と宗教 1899-1945』 講談社、pp.139-140 を参照。
- 34) 小川原 (2014)、pp.93-98, 136。
- 35) 同上、p.136。堀井の手記として次のものがある。堀井順次 (1990) 『敗戦前後—満州キリスト教開拓団長の手記』 静山社。
- 36) 稲垣久和 (2012) 『公共福祉とキリスト教』 教文館、pp.47-89。

参考文献

- アガンベン, ジョルジョ (2007) 『ホモ・サケル：主権権力と剥き出しの生』 (高桑和巳 訳) 以文社。[原著: Agamben, Giorgio. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi].
- アガンベン, ジョルジョ (2010) 『王国と栄光：オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』 (高桑和巳 訳) 青土社。[原著: Agamben, Giorgio. (2007). *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell' economia e del governo. Homo sacer*. Bollati Boringhieri].
- アサド, タラル (2004) 『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』 (中村圭志 訳) 岩波書店。[原著: Asad, Talal. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press].
- アサド, タラル (2006) 『世俗の形成—キリスト教、イスラム教、近代』 (中村圭志 訳) みすず書房。[原著: Asad, Talal. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press].
- 千葉真 (2007) 「非戦論と天皇制問題をめぐる一試論」『内村鑑三研究』 40、88-133。
- Devine, R. (1981). Hirata Atsutane and Christian sources. *Monumenta Nipponica* 35 (1), 37-54.
- 海老沢有道 (1958) 『南蛮学統の研究—近代日本文化の系譜』 創文社
- 海老沢有道 (1966) 『日本キリシタン史』 塙書房
- 遠藤潤 (2009) 『平田国学と近世社会』 ペリカン社
- Goodman, Grant Kohn. (1986). *Japan: The Dutch experience*. New York: Bloomsbury.

- 原誠（2005）『国家を超えられなかった教会：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
- 堀井順次（1990）『敗戦前後—満州キリスト教開拓団長の手記』静山社
- 稲垣久和（2012）『公共福祉とキリスト教』教文館
- 磯前順一（2012）『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会
- 小川原正道（2014）『日本の戦争と宗教 1899-1945』講談社
- 桂島宣弘（2005）『幕末民衆思想の研究【増補改訂版】』文理閣
- カントーロヴィチ, エルンスト. (1992)『王の二つの身体：中世政治神学研究』(小林公 訳) 平凡社.
[原著：Kantorowicz, Ernst H. *The King's two bodies: A study in Mediaeval political theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957].
- 金文吉（1998）『近代日本キリスト教と朝鮮：海老名弾正の思想と行動』明石書店
- 子安宣邦（2004）『国家と祭祀：国家神道の現在』青土社
- 子安宣邦（2009）『平田篤胤の世界』ペリカン社
- 宮田光雄（2003）『権威と服従：近代日本におけるローマ書十三章』新教出版社
- 西原廉太（2008）「元田作之進と天皇制国家」老川慶喜・前田一男（編）『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 pp.142-156
- 立教学院資料センター編（2007）『立教大学の歴史』立教大学
- 島藺進（1997）『現代宗教の可能性：オウム真理教と暴力』岩波書店
- 島藺進（2012）『現代宗教とスピリチュアリティ』弘文堂
- 高祖敏明（2002）「江戸時代の日本に与えたイタリア人宣教師の影響：イエズス会士ジュリオ・アレニの事例を中心に」『上智大学教育学論集』36、1-17.
- 高田宏史（2013）「再審される世俗と宗教—タラル・アサドのポスト世俗主義論—」『武蔵野大学政治経済研究所年報』7、45-76.
- 田中純（2008）『政治の美学—権力と表象』東京大学出版会
- 鄭ヒョン汀（2013）『天皇制国家と女性：日本キリスト教史における木下尚江』教文館
- 津城寛文（2005）『近代スピリチュアリズムと宗教学：〈霊〉の探求』春秋社
- 吉田麻子（2012）『知の共鳴：平田篤胤をめぐる書物の社会史』ペリカン社