

國際研討會「東亞脈絡中的台灣基督史」

前言

東亞基督教交流史研究會在 2013 年於日本設立以來，以研究東亞地域的基督教交流史為目的活動。這次與南神學院開辦研討會主要目的為提供關於台灣基督教歷史研究的觀點；並持續找尋台灣與其他東亞地域的基督教歷史上的關係，並透過基督教歷史之研究以促進日本與台灣的與會朋友們有更多交流。

主辦單位：東亞基督教交流史研究會、南神學院

協辦單位：台南神學院推廣教育中心

活動時間：2019 年 3 月 8 日~9 日（五~六）

[3 月 8 日（五）國際研討會與會講師分享人簡介]

鄭仰恩：台灣神學院教會歷史學教授

王昭文：中央研究院台灣史研究所專案研究助理

王政文：東海大學歷史系副教授兼系主任

曾慶豹：輔仁大學哲學系教授

Masegeseg Zengerur Gadu/童春發：國立東華大學 原住民民族學院 語言與傳播學系 榮譽教授；中央研究院 民族研究所 兼任研究員；總統府 原住民轉型正義研究小組 語言研究組召集人

宮崎善信：長崎外國語大學非常勤講師・天主教會長崎大司教區教區本部事務局秘書

松谷基和：東北學院大學教養學部副教授

朱海燕：明治學院大學非常勤教師・基督教研究所協力研究員

役重善洋：大阪經濟法科大學亞洲太平洋研究中心 客座研究員

[3 月 9 日（六）Fieldwork 參訪交流行程]

08:00-09:00 參觀神學院，新樓醫院、東門巴克禮紀念教會

09:00-10:00 上車參訪太平境教會、看西街教會

10:00-10:30 移動

10:30-12:30 參訪口埤教會與周圍社區

12:30-14:00 午餐・休息

14:00-16:00 參訪岡林教會、左鎮教會、南化教會，木柵教會

17:00- 到台南市內（或高鐵站）

國際研討會「東亞脈絡中的台灣基督史」議程表 2019年3月8日(五) 地點：南神神學院頌音堂 2F (上午) 1F 國際會議室 (下午)	
08:45-09:15	報 到
09:15-09:30	開幕致詞：南神神學院 王崇堯院長， 東亞基督教交流史研究會 李省展會長
09:30-10:30	主題演講 鄭仰恩「基督教在台灣」
10:30-10:50	休 息
10:50-11:20	童春發「復振攸關傳統巫文化運動對當今教會宣教的挑戰」
11:20-11:50	王政文「東亞基督徒的流動與交往：日治時期臺灣基督徒在東京的活動」
11:50-13:30	中餐（神學院餐廳）
13:30-14:00	曾慶豹「《基督徒必然是反共的》— 蔣介石的護教反共論述」
14:00-14:30	王昭文「臺灣基督長老教會社會關懷的變遷」
14:30-14:50	休 息
14:50-15:20	宮崎善信「日本カトリック教会における『三・一獨立運動』 （在日本天主教內的『三・一獨立運動』）」
15:20-15:50	松谷基和「三・一運動における『キリスト教徒』と『教会』 （三・一運動中的『基督教徒』與『教會』）」
15:50-16:10	休 息
16:10-16:40	朱海燕「共產主義者と1922年の反キリスト教運動（共產主義者與1922年反基督教運動）」
16:40-17:20	役重善洋「総力戦体制下の宗教政策—東亜伝道会台湾地方部の動向を中心として（總體戰體制下的宗教政策--以東亞傳道會台灣地方部的動向為中心）」
17:20-17:30	閉幕致詞：東亞基督教交流史研究會副會長 渡辺祐子
18:00	晚餐（到大同夜市）

備註：主題演講與台灣方的報告/日本方聽同時翻譯（翻譯者：高井由紀，松谷曄介）
日本方的報告/台灣方參加者聽同時翻譯（翻譯者：朱海燕，徐亦猛）
開幕致詞/問答/逐字翻譯（翻譯者：松谷曄介等）

国際セミナー「東アジアの中の台湾キリスト教史」

はじめに

東アジアキリスト教交流史研究会は2013年に設立されて以来、東アジア地域におけるキリスト教交流史の研究を目的として活動してきました。南神神学院と共に開催することになりましたこのたびの国際セミナーは、台湾キリスト教史研究の観点を学ぶこと、台湾とその他の東アジア地域のキリスト教史上の関係を追求すること、またキリスト教史研究を通して台湾と日本の研究者の交流を深めることを目的としています。

主催団体：東アジアキリスト教交流史研究会、南神神学院

共催団体：台南神学院エクステンション教育センター

日時：2019年3月8日～9日（金～土）

[3月8日（金）講師および報告者紹介]

鄭仰恩：台湾神学院教会史教授

王昭文：中央研究院台湾史研究所専門研究助理

王政文：東海大学歴史系副教授兼系主任

曾慶豹：輔仁大学哲学系教授

Masegeseg Zengerur Gadu/童春發：国立東華大学 原住民民族学院 語言與傳播学系 名誉教授；中央研究院 民族研究所 兼任研究員；總統府 原住民轉型正義研究小組 語言研究組召集人

宮崎善信；長崎外国語大学非常勤講師・カトリック長崎大司教区教区本部事務局秘書

松谷基和：東北学院大学教養学部准教授

朱海燕：明治学院大学非常勤講師・キリスト教研究所協力研究員

役重善洋：大阪経済法科大学アジア太平洋研究センター客員研究員

[3月9日（土）フィールドワーク行程]

8:00-10:00 台南神学院周辺の教会古跡巡り（台南神学院内、新楼医院、東門パークレー記念教会、太平境教会、看西街教会）

10:00-10:30 バス移動

10:30-12:30 口埤教会および周辺地区の参観

12:30-14:00 昼食・休憩

14:00-16:00 口埤教会出発、岡林教会、左鎮教会、南化教会、木柵教会を参観

17:00 台南市内または台南高速鉄道駅

国際セミナー「東アジアの中の台湾キリスト教史」プログラム 2019年3月9日(金) 場所：南神神学院頌音堂 2F(午前) 1F 国際会議室(午後)	
08:45-09:15	受付
09:15-09:30	開会の辞：南神神学院 王崇堯院長 東アジアキリスト教交流史研究会 李省展会長
09:30-10:30	基調講演 鄭仰恩「基督教在台湾(台湾におけるキリスト教)」
10:30-10:50	休憩
10:50-11:20	童春發「復振攸關傳統巫文化運動對當今教會宣教的挑戰(今日のキリスト教宣教におけるシャーマニズム文化復興運動の挑戦)」
11:20-11:50	王政文「東亞基督教的流動與交往：日治時期臺灣基督徒在東京的活動(東アジアキリスト教徒の移動と交流：日本統治期における台湾キリスト教徒の東京における活動)」
11:50-13:30	昼食(神学院食堂)
13:30-14:00	曾慶豹「《基督徒必然是反共的》—蔣介石的護教反共論述(『キリスト教徒は反共である』—蔣介石の護教反共ナラティブ)」
14:00-14:30	王昭文「臺灣基督長老教會社會關懷的變遷(台湾基督長老教会による社会奉仕活動の変遷)」
14:30-14:50	休憩
14:50-15:20	宮崎善信「日本カトリック教会における『三・一独立運動』」
15:20-15:50	松谷基和「三・一運動における『キリスト教徒』と『教会』」
15:50-16:10	休憩
16:10-16:40	朱海燕「共産主義者と1922年の反キリスト教運動(」
16:40-17:20	役重善洋「総力戦体制下の宗教政策—東亜伝道会台湾地方部の動向を中心として)」
17:20-17:30	閉会の辞 東アジアキリスト教交流史研究会副会長 渡辺祐子
18:00	懇親会(大同夜市に繰り出す)

備考：基調講演および台湾側の報告では日本側参加者が同時通訳を聞きます。(通訳者：高井由紀，松谷曄介)

日本側の報告は台湾側参加者が同時通訳を聞きます。(通訳者：朱海燕，徐亦猛)

開会の辞・質疑応答は逐次通訳です。(通訳者：松谷曄介等)

主題演講：

鄭仰恩「基督教在台灣」

(台灣におけるキリスト教)

復振攸關傳統巫文化運動對當今教會宣教的挑戰

Masegeseg Zengerur Gadu/童春發牧師、博士
國立東華大學 原住民族學院 語言與傳播學系 榮譽教授
中央研究院 民族研究所 兼任研究員
總統府 原住民轉型正義研究小組 語言研究組召集人

前言

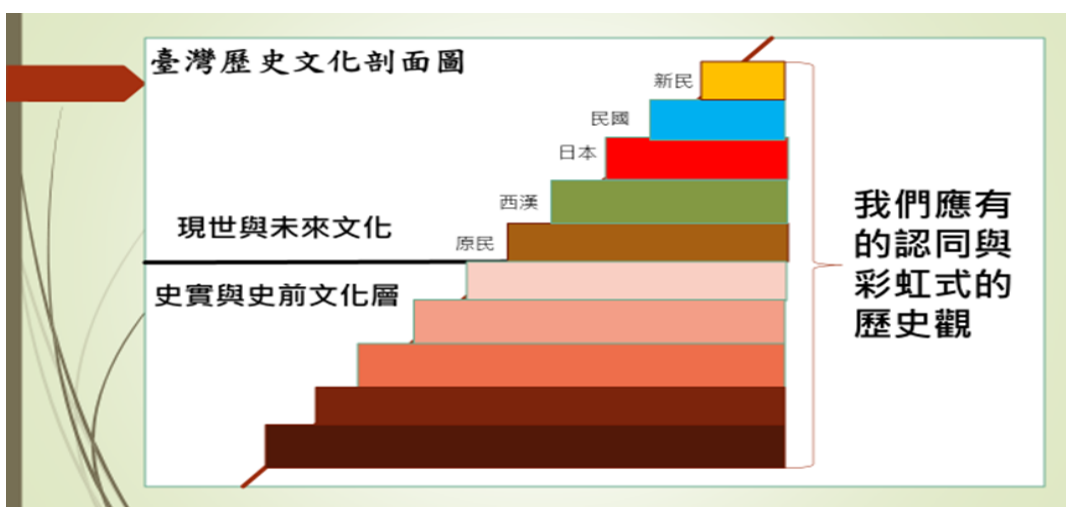
- 一 原住民族教會多元化宣教的趨向
- 二 教會必須留意目前相關原住民族巫文化的研究
- 三 宣教文化的圖像：神聖時間、空間和人生命的關係

結語

前言

彼此相遇是歸零自己的機會，來活出新而又活的路。在生命的出口彼此在乎，並用乾淨的念頭彼此致意。在文化的價口裡，體認神的話、神的靈、神氣息的運行、神賜福並應許人經營管理大地、創立家、生養眾多並建立人文社會。

考古文獻告訴我們台灣在一萬三千年前就有人在臺灣東海岸的八仙洞（文化遺址）。就現有原住民族群的考古文獻，他的歷史分別是 1700 至 5000 年之間的歷史。



臺灣生態的特殊性營造了原住民各族群特有的創生傳說故事、傳統信仰、社會制度、民族習性和文化特質。原住民族的山海文化，對台灣文化的影響極為重要。

原住民的傳統信仰是屬於泛靈信仰但是不拜偶像。原住民大部分是室內葬，這不僅僅是

家的認知也是祖靈祭的根念，只是沒有漢民族的先祖牌位。日治時期被強迫改信神道宗教。國民政府之後改信基督宗教。

在臺灣原住民族群當中，排灣族和魯凱族的圖騰與太平洋島嶼的圖騰具有更多的相似性。多數原住民的雕像代表祖先或守護神，其雕刻技術與表現精神感受的方法皆很相似。石柱可能代表生命繁衍，同時也是頭目的表徵與祖先圖騰，可作為中心的象徵或人類與靈界的溝通橋樑。

以下的討論是以排灣族的神聖時間、空間與人的關係為例來說明神、人與文化。我們要建構有機的對話空間和內容，好讓教會的宣教在實踐上展現上帝的國行在地上如同在天上；道成肉身住在我們中間；在自己的土地上來敬拜主上帝。

一 原住民族教會多元化宣教的趨向

1. 教派取向的傳道歷史

在殖民政治與文化歷史的大環境下，初起來台灣傳道的外國宣教士們，除了個人的信仰與委身於海外宣教，或多或少存有基督教化的西方社會文化特色與涵養。神學概念、教理要義、創立學校如設置幼兒學校、男女中學、大專與神學校院的創立、社會關懷與醫院的設置、教會建築及崇拜儀式都依循著海外母教會模式發展台灣的教會，如果有甚麼分別就是教派的不同。

台灣原住民族教會的發展初起是建立在西方化為主的台灣閩南語或以官方語言為主的平地教會的基礎上。

2. 獨立

經過百年的宣教歷史，教會在教派母體環境下，趨向多元的發展。在同樣教派下，母教會衍生子教會，繼續母子共同做集體宣教。有的分支教會獨立起來成為堂會自主宣教的教會。

當今的教會現象更趨向多元，不屬任何教派的個體教會、或脫離自己的教派發展自己教會模式的現象繼續再發生。

3. 聯盟

以傳道者的神學、宣教理念、聖經實踐、社會文化認知以及崇拜方式等觀念雷同者，彼此會藉由復興信徒的聚會、訓練人才、設立教會和傳道人之事上相互合作。

4. 媒體

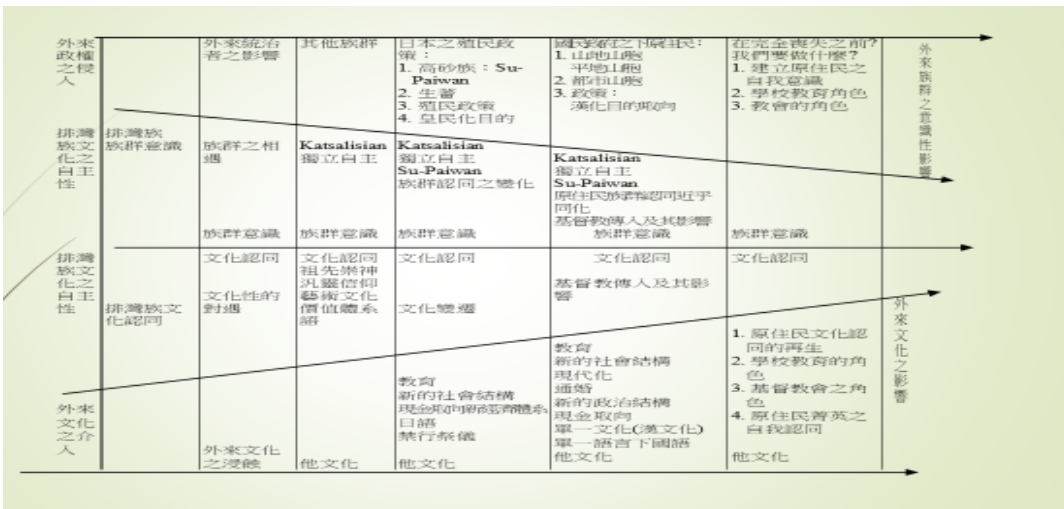
好消息頻道全時間、又不受環境、空間限制的提供多元聖經訊息、教會禮拜方式、敬拜讚美詩歌和世界教會建立聯合禱告之網絡。

手機與個人靈修、與朋友分享讀經的感動。無時無刻與家人和朋友們禱告。

二 教會必須留意目前相關原住民族巫文化的研究

脈絡化或本土化的教會宣教，正視族群歷史遭遇：如權益被剝奪、喪失自我意識與文化認同。然而，教會是否有更深入閱讀原住民族的歷史經驗。文化價口、環境倫理、文化價口，以致跟族人在當今的社會實況有正向的對話和討論場景？以下的圖是凸顯原住民族喪失

自我意識和文化認同的過程。基督宗教似乎也扮演一腳色。

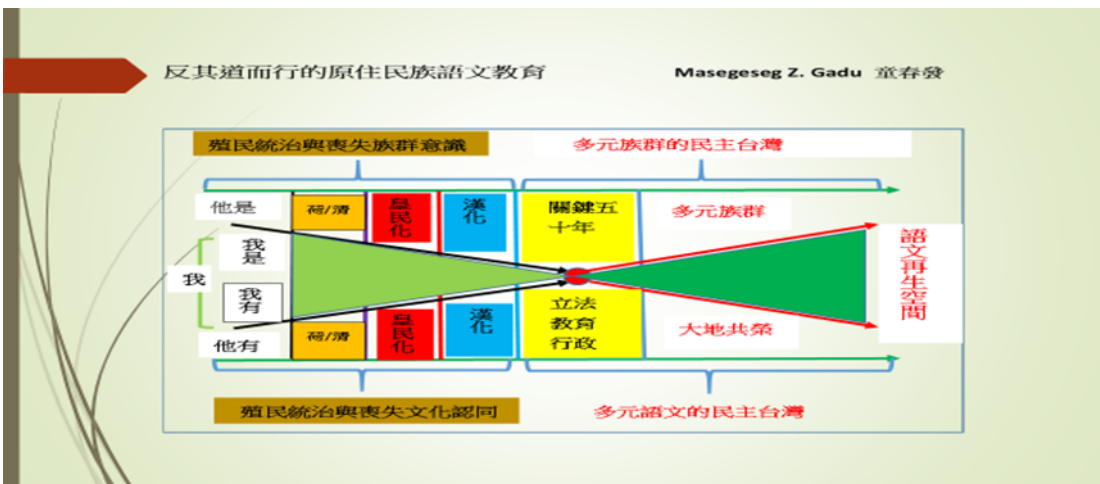


討論臺灣原住民族不能忽略與美麗台灣這個母體環境分開說明。台灣是住有多元族群和豐富的文化，他是依山也是依水的原住民族文化特色與內容。以下的內容是從傳統巫師(shaman)文化的復振趨勢談對基督教會的宣教挑戰。

教會必須注意目前在台灣的原住民族研究中，復振攸關傳統巫文化的趨勢。當今的原住民社會正處於發展多元族群意識、多元歷史經驗、多元文化場景、多元教育、多元社會與政治及價口取向。

1. 從單一到多元文化的國家政策、文化部、原住民族委員會的腳色

教育部自 2013 年之後，教育部開始驅動攸關本土語言與文化的教育與製作相關的教材。目前已經透過立法訂定族群語言、文化、歷史和社會制度。



文化部文化資產區，已經在進行登錄原住民文化資產，尤其是涉及傳統的信仰、祭儀和禮俗。如賽夏族的矮靈祭、鄒族的戰祭、排灣族的五年祭、阿美族豐年祭以及巫文化。除此之外，國家語言發展法通過立法並頒布實施之後，更讓我們想像教會的社會腳色及宣教發展空間。

原住民族委員相續頒布教育法、發展基本法、文化資產保護法、語言發展法以及基金會、

以及教育研究中心。這些都會和農村與都市教會發生關係。教會除了在語言的貢獻之外，要如何全面掌握機會和社會能量？要如何儲備具有對話能力的人才？

2. 中研院民族研究：研究、協助地方之文化工作、人才培訓、保存典藏。

中研院民族所近日舉辦「當代情境下的巫師與儀式展演」研討會，增進學術交流，也提昇外界對當代巫師、文化儀式的認識。我們要問為什麼中研院民族所胡台麗特聘研究員、劉璧榛副研究員，要研究「巫文化」？

首先是原住民差異文化帶來的強大衝擊！尤其是阿美族、卑南族母系社會中女性的特殊角色，也被排灣族與噶瑪蘭族「女巫」的權力與神秘感深深吸引。其次是親身深入台灣各地原住民部落，在族人的協助下研究面臨消失危機的巫文化，以行動支持與肯定長期被認為是「迷信」的巫信仰。其三是排灣族的巫文化中，有一個成為女巫師 (puringau 或 marada) 必需有的「物」，引起我很大的研究興趣，那就是稱為 zaqu 的「巫珠」，有的排灣地區發音為 za'u。最後是在許多祭典儀式、經語都快要失傳，

透過田野採集、整理，要把美好的文化能讓更多人欣賞、理解，並傳承下去。

3. 原住民族自我研究巫文化的趨勢：

族群意識與文化認同的提升之後、族人從不同的介面試圖找回失落的文化資產、復振攸關文化知識系統。

3.1. 巴奈·母路教授(阿美族)：命中注定的祖靈代言人 巫師身分的枷鎖

巴奈·母路教授是我的同事，從事原住民信仰與文化研究。她本身是長久掙扎後接受了命運的安排，成為目前部落最年輕的巫師，並將長年對高山族文化的研究出版成書、論文，致力於推廣自己阿美族文化。她表示有機會回首探究自己部落的血脈與信仰是祖靈與他的緣分，也是祖靈傳承給她的使命。她說，多年走訪不同部落，讓她對信仰的詮釋、定義相對宗教更加自由，不再認為各宗教間存在著互斥性，從而更信任自己的感知「並非信了神，就要非屏棄其他思想不可」。她認為成為巫師就是宿命，只有積極看待虛心接納使命。

祖靈託付給我們的是文化的命脈，誰不願細心珍惜、呵護著孕育著自己的民族、文化呢？我做研究不就是為了同樣的目的嗎？但我們沒有選擇自己方法的餘地。揮別些許墨守成規的自我，她選擇同時擁抱兩個面向的自己，轉以學習的態度，一手持蕉葉、一手執教鞭。而她面對教學與信仰使命的樂觀，也讓如此的奔波勞神又轉化成心中一擔甜蜜的負荷。

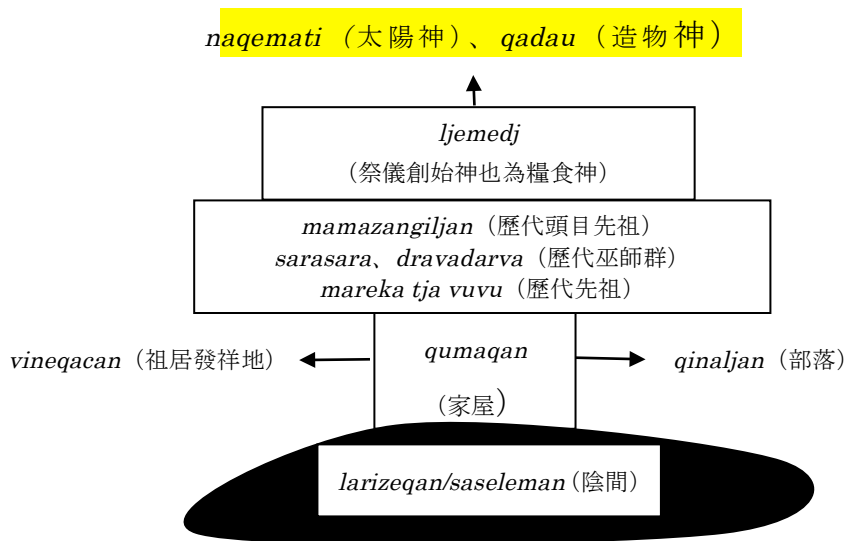
3.2. 包惠玲(排灣族)：「當代東排灣族 pulingau (巫師) 社群外部中的儀式實踐」 (台東大學碩士論文)

排灣族的祭儀文化，歷史久遠，它確實存在著供後人依循。祭儀文化不論是口述或是神話傳說，真實存在的。祭儀文化我們不曾放棄、不曾遺忘。祭儀的開始確實有人創始並且精

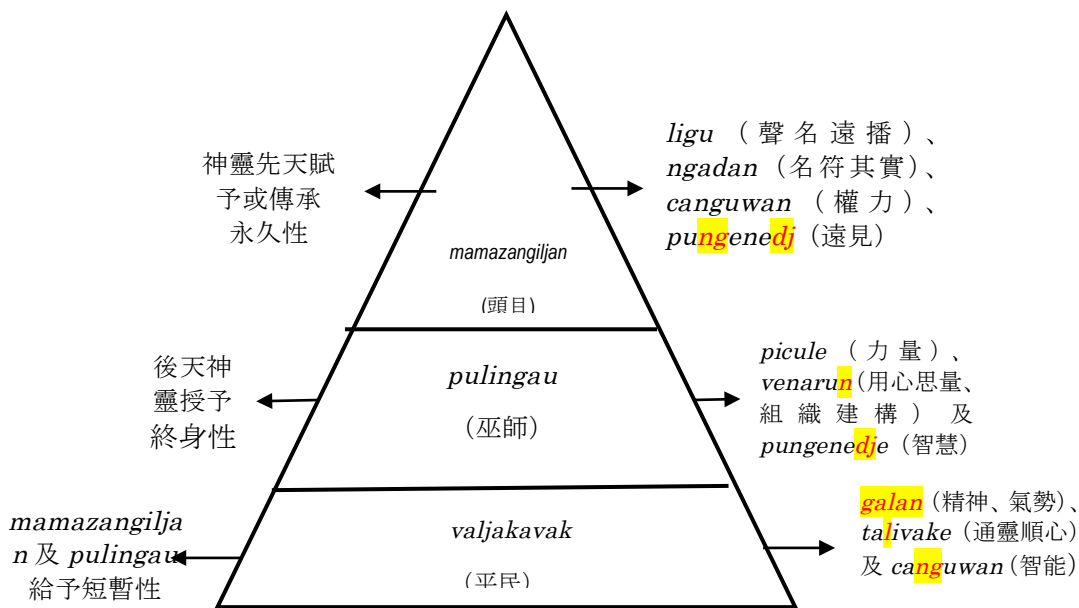
心設計安排所有祭典儀式，它不是後來才發明的（非現代產物），是太陽神安排開始的。

patjaljinuk 頭目家的 *pulingau* 「以巫寫巫」的方式，於實踐各項儀式中，從「人觀」、「神靈觀」、「空間」、「物」的媒介過程裡所運用的唱經或唸經，耙梳與神靈接觸及關係的建立，並說明了二者間接所產生的現象，以確立 *pulingau* 在儀式間的角色與祭儀文化的價值，同時期能勾勒出 *pulingau* 在當代社群外部（靈間界）中實踐樣貌，及未來 *palisi*（傳統祭儀）文化復振依循並建構排灣族祭儀文化的基本史料。

pulingau 儀式的空間概



排灣族 *luqem* 賦予及效力一覽表



3.3. 朱連惠 2006：排灣族五年祭與文化認同。(東華大學碩士論文)

朱連惠的論文提供攸關神聖空間的詮釋，嘗試從祭儀中的角度發覺 *tjwabar*¹（土坂）世俗空間感知「神聖空間」的存在。

五年祭為排灣族重要祭儀，但因為仍進行或停止後又重新舉辦祭儀者僅在台東達仁口的土坂村人，及屏東縣來義口少數村落。故自日治時期記載者雖多，但是多以耳聞，或僅記錄片面之祭祀內容，因而實際的參與並記載較完整的祭祀內容及進程為研究者重要工作。再者西方宗教的傳入及和他族文化的融合，傳統的信仰及社會制度逐漸消失，而過去相關的文獻更是缺乏從五年祭的儀式做較深入的探討。

五年祭所蘊含的文化象徵及社會意義，五年祭感是知到神靈的存在、在實際生活中世俗空間和神聖空間是同時並存。祭球與祭竿的意義是攸關運勢。五年祭與歲時祭儀涉及排灣族人之曆法的制度、從祭竿的分配探討社會制度的建立與鞏固等文化元素。

3.4. 邱新雲 2011：東排灣巫師 *purhinqau* 之研究-以台東縣土坂村為例 (台東大學碩士論文)

邱新雲認為東排灣族 *tjwabar* 的觀念中，天地間存在著 *ipidi*（上界）、*ikacauwan*（中界）、*idjadreteku*（下界）三度空間。事實上，在所有祭典儀式當中，若從 *pulingau* 實踐的角度來分析探討 *tjwabar*（土坂）部落對於人與神靈的空間概念，則有不同的解讀。因為不論是一般性的 *pakan*、*djemumai*（報備、請益）；或是儀式較為盛大的 *djemaudjau*（請益、召請），甚至通往神靈的 *ljiqasan*（唱經通報）等儀式，都有固定禮俗及空間方位依照著；

qumaqan（家屋/神）

vineqacan、*pupalisilisi*（部落創始神）

qinaljan（部落）

saljemedj（祭儀神）

tjara mamazangizangiljan atja sumusumusen atja sevarivariden（歷代頭目先祖）

tja sarasara、*tja dravadrava*（歷代 *pulingau* 先祖們）

她的討論提出一些重要的詞彙，如 *luqem*（超自然靈力）、「*qemas*（哈）」一口氣、*djemaudjau*（唸經）儀式展演、*lada*（唱經）儀式展演。

3.5. 林秀蘭：東排灣巫文化的延續與變遷：

以土坂村 *Patjalinuk* 頭目家族為例（台東大學碩士論文）

林秀蘭指出巫文化包含了做巫的人，即巫者、巫師；行巫事，即巫術；而巫師、巫術又常見於傳統祭儀甚或執行，排灣族的傳統祭儀可以清楚看到排灣族神靈觀、宇宙觀與宗教

¹位於臺東縣達仁鄉

信仰，因此祭儀、信仰與巫文化，在排灣族社會是環環相扣，連結在一起不可分割的。祭儀是宗教信仰的實踐，也是巫文化最清楚的體現。排灣族傳統祭儀可分為兩大類：部落性的公眾祭儀與個人的生命儀禮，土坂村尚在執行的部落性的公眾祭儀有小米收穫祭與五年祭；而個人的生命儀禮，因為西方宗教的傳入及族人轉宗而鮮少看到，本研究書寫以傳統祭儀、傳統宗教信仰、巫師為中心，以探討『巫文化』在土坂村的延續與變遷。

巫師、巫術，是巫文化裡最鮮明的元素，因為需求而還在執行，所以她的論文研究是記錄探討巫文化裡的巫師、巫術，其內容、過程、結構、祭祀物與象徵意涵是否因時代、西方宗教或其他因素的衝擊而變遷？她認為巫文化與過去做對話。

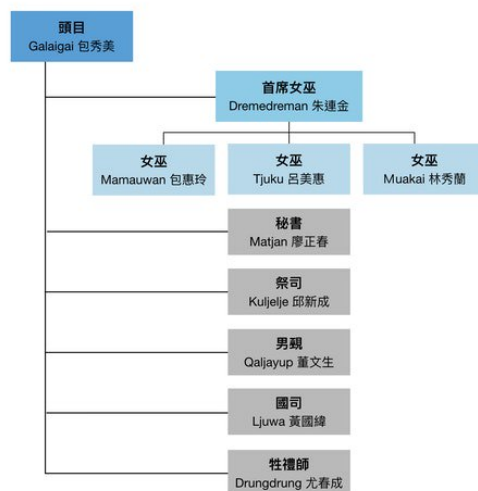
4. 創立大祭司學校、推動女巫研習班

族群意識和文化認同的提升；學術研究的著力；多元文化教育與教材的製作；立法保障文化資產；部落文化生態環境的營造與復振文化的運動過程，發覺傳統信仰的根絕問題，驅使喚起傳承人才和孕育機制的的需求。

4.1. 部落傳統的「神職人員」

一般人對女巫的想像，可能來自宮崎駿電影裡的少女，或是中古世紀歐洲的傳說。但在台灣，也有非常「本土」的女巫，原住民族中，包括阿美族、排灣族、卑南族，都有巫師文化，其中，排灣族的「巫師群」甚至像交響樂團一樣，有龐大的編制。

在排灣族的傳統信仰中，巫師就是部落的「神職人員」，負責執行部落祭典，跟神靈溝通。而排灣族的「巫師群」有繁複的階層分工，包括只有女生能擔任的女巫、只有男生能擔任的男覲（覲：男性的巫師），還有祭司、國司等，其中又以女巫地位最高，並由一名法力最高強的「首席女巫」領導，但這些巫師全都屬於部落頭目的「幕僚」。



不過，17世紀以來基督、天主教會進入部落，原住民又受漢人文化影響，加上日治時期皇民化運動，原住民族傳統宗教信仰逐漸式微，連一直以來祭典保存得最完整的台東縣達仁

口土坂部落，從 1953 起已超過 54 年沒有出現新女巫，直到 2007 年，達仁口公所舉辦了「女巫研習班」，才讓傳統信仰不至於消失。

4.2. 現代人的習巫之旅：女巫研習班

2000 年左右，土坂部落頭目 Galaigai（漢名：包秀美）的首席女巫、Mamauwan 的姨婆過世，整個家族忽然意識到，再不做點什麼，祭祀文化就要失傳。身為頭目女兒的 Mamauwan 雖然從小就耳濡目染，也對祭祀文化很有興趣，但當時她也覺得上班、帶小孩才是人生「正途」，沒想過當女巫。直到 2007 年，台東縣達仁口公所開設了「女巫研習班」。

2007 年，時任達仁口公所秘書的邱新雲，開辦「祭師女巫經文研習班」，招募對巫師文化有興趣的學員免費參加，不限排灣族人，但「頭目家族成員」和「通過族語認證者」優先率取。面對這樣新穎的傳授方式，不少部落耆老擔心會觸怒祖靈，甚至遭天譴，但頭目家族和關注文化傳承的部落知識份子卻都認為，這是時代變遷下，不得不做的改變。

對身為頭目的 Galaigai 而言，「女巫研習班」解決了她懸宕七年的焦慮，她於是直接幫女兒 Mamauwan 和姪女 Tjuku（漢名：呂美惠）報名研習班，Mamauwan 就這麼開啟習巫之路。

當時研習班收了 20 多名學員，來自台東縣達仁鄉各處，授課老師就是 Galaigai 頭目家當時僅剩的女巫 Dremedreman，上課內容則是背誦祭祀的九段經文。這些艱澀的排灣族語「文言文」，Mamauwan 唸得非常吃力，「我已經很會說族語了，但它的經文非常難唸，大概有八成都是平常不會用到的字。」

為了更快學會，Mamauwan 和表姐 Tjuku 特別認真，「研習班的師傅畢竟是我們家的家臣，我們只要聽到有任何儀式，我們一定放假，跟她做中學，帶著錄音筆走來走去，回去再整理。」半年的課程結束後，包括 Mamauwan 在內，共有來自三個部落的七名學生完成學業，被安排參加立巫儀式，成為部落「名義上」的新巫師。

但 Mamauwan 認為，研習班只是「開啟她習巫的一扇門」，真正融會貫通，並能問心無愧的自稱巫師，是她和表姐向師傅拜師之後。

為了學得更進階的通靈、占卜等，課程結束後，Mamauwan 又跟 Tjuku 自費向老師學習，貼身跟著老師見習所有儀式。2014 年，Mamauwan 正式受封為女巫，也在儀式上收到「巫珠」，獲得祖先認可，開始獨立職司祭儀。2016 年，Galaigai 頭目家上一代最後一位女巫 Dremedreman 過世，Mamauwan 接下首席女巫的擔重擔，成為母親 Galaigai 最重要的幕僚。

- 守護祖靈傳承下來的精神：當神秘的原住民女巫遇上人類學家

	傳統	研習班
授課方式	師徒制	大班制
學習條件	神靈挑選 拿到「巫珠」才能學習	學員自願 頭目家族、符合族語認證優先錄取
學習內容	學習占卜、招魂等進階經文 實際見習儀式	背誦九段祭祀經文
問題	招收新女巫的速度比較緩慢， 可能讓傳統失傳	不同於傳統，可能觸怒祖靈

圖表製作：關鍵評論網 李修慧 | 圖表設計：關鍵評論網 林奕甫

4.2. 台東達仁口有個大祭司學校

政治人物的文化敏感度，會驅動復振在地文化的效應，設置大祭司學校就是在這樣的處境。然而與此相對的是如果因為政治人物不在乎傳統信仰的在的領袖，就會像停辦大祭司學校一樣。

(1) 為延續特有文化精髓

為延續特有文化精髓，巫師文化充滿了神秘的色彩，台東縣達仁口公所一年前成立「大祭司學校」，聘請東排灣族重量級巫師朱連金傳教，每一學員必須經過祖靈揀選與重重考驗，通過「封立巫師」儀式才能執掌大任。

達仁口大祭司學校是全台唯一巫師培育學校，編訂課程和一般正統學校截然不同，學員必須經由朱連金施法請示祖靈，獲准後才能拿到入學許可證。

台東縣達仁口公所成立大祭司學校，希望巫師文化永續傳承，這群學員目前是口內各種活動的重要祈福者。一旦沒有巫師，許多文化也會隨之流逝；達仁口以排灣族人居多，口公所有責任要保存其巫術文化，因此編預算成立大祭司學校，讓對排灣族巫術有興趣的族人有機會學習、傳承。學成至少要三年，畢業後都將成為口內各種活動及儀式的主要祈福者。

(2) 請示祖靈獲准 才可入學

達仁口公所表示，自古以來不論是排灣、魯凱、卑南或布農等原住民族群，巫師在部落中都擁有崇高的決策地位，凡歲時祭儀、婚喪喜慶，甚至疾病苦痛，都得仰賴他們祈福、占卜或除穢驅邪；巫師所行巫術及巫儀，不僅涵蓋著族群歷史、人文及歌舞等，更是各族群的文化精髓象徵。

達仁口大祭司學校首梯通過靈性測驗的入門學員有四十餘人，但經過一年多來的訓練與祭儀研習，月前通過「封立巫師」儀式、獲祖靈揀選進入高階班的僅剩七名，現任職達仁口公所秘書的邱新雲就是其中一人。

(3) 封立巫師 祈福除穢驅邪

邱新雲表示，巫師在原始排灣族族群中扮演極為重要的角色，不但是部落族人生理疾病

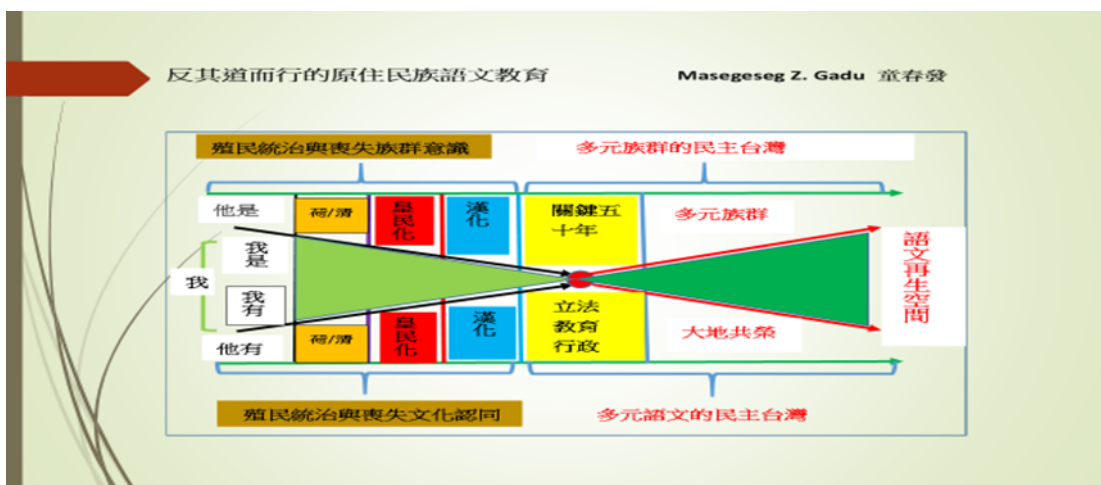
的醫護者，也是心靈治療師，凡有疑難雜症均可求助，但相對的其養成教育勢必嚴謹，除得熟稔各項祭儀文化、生命禮儀和歲時祭儀外，還得參透艱深古語。

邱新雲說，他們每週六、日都得跟隨朱連金學習咒語、巫術及各種儀式，過程嚴苛不容輕怠慢，學員戰戰兢兢，學成出師至少需二至三年。至於研習過程最令學員感到困擾的，除了古經文太過深奧，易形成語言溝通障礙，老師的表達能力及在地外來文化的不認同，也讓學員頗感壓力，所幸大家延續傳統文化的意念堅定，才能逐一克服探究。

她對阿媽所說：「耶穌只有一個神在天上，太寂寞了，天庭有很多的神保護我們，還是「比較好」，表示肯定。她認為在此豐富多元的天地間，擁有多樣化精彩的事物，應是眾所追求的美好世界，不論是神觀或人觀，應存在兼容並蓄的多元選擇，增添更寬廣的想像及無限希望，一元化將會限縮人的心靈並走向自我中心、排它斥他的狹隘世界。因此，保存、研究、發展多元的宗教文化應是現代具有國際觀新人類最重要的課題，巫師及其所執行的祭儀是排灣族文化中，最具有代表性的資產。

5. 知識分子的積極態度

當今的原住民知識分子，正發起所謂原住民學、恢復傳統青年組織、為找回失落的語言、文化、土地、歷史。政府正進行攸關原住民轉型正義的時候，教會的態度為何？國家在全面推動語言與文化的同時，如何在我們的宣教場域或在策列上做回應？以下的圖是一種反其道而行的政策。



過去 130 的外來政權的單文化，基督宗教唯一信仰取向之處境下，成為瀕危族群與其語言文化。但今天的重點在於教會如何參與反其道而行的新而又活的路。如主日學校、牧者的

裝備。

土坂村近年來有愈來愈多在地知識份子親自參與、親自深入了解部落的「人、事、時、地、物」，從頭目家族開始習巫、青年傳唱英雄頌、地方民意代表積極提倡穿傳統服飾參與文化祭儀及婚宴舞會、教育單位規畫文化課程讓學生從小接觸紮根、知識分子推廣祭儀活動等，而「部落人寫部落事」的趨勢也愈來愈受到肯定與推廣，因此不管從文字的、影像的、歌唱的學習與承續在在凸顯了部落人的覺醒與積極，「部落的事由我們發聲」這種強烈主觀性，讓詮釋自己的文化更有力量。

三 宣教文化的圖像：神聖時間、空間和人生命的關係

後殖民意識效應帶來殖民者的道歉、被殖民者自我意識的再生、復振原住民族的語言與文化認同。地球村意識的建構與世界原住民族在地文化的重建。這促進民族群意識的再生、原住民族文化認同的復振、傳統信仰的喪失與復振運動。

(一) 正視宣教區域在地文化的整體價口

從文化整體價口來看，尤其對沒有文字書寫系統的族群，口傳故事除了語言功能外，故事本身的內容隱含一個思想、信念、記憶、教誨、倫理規範、社會秩序、人地關係、性別概念、生態知識、集體意識及社區空間等的傳統知識是與神聖時間和空間觀念是結合。所以，歌謠、樂器、舞蹈與歌唱是對生命、時間和空間的敬意所表現的態度。以下的圖是排灣族創生地 Padain 的環境配置。



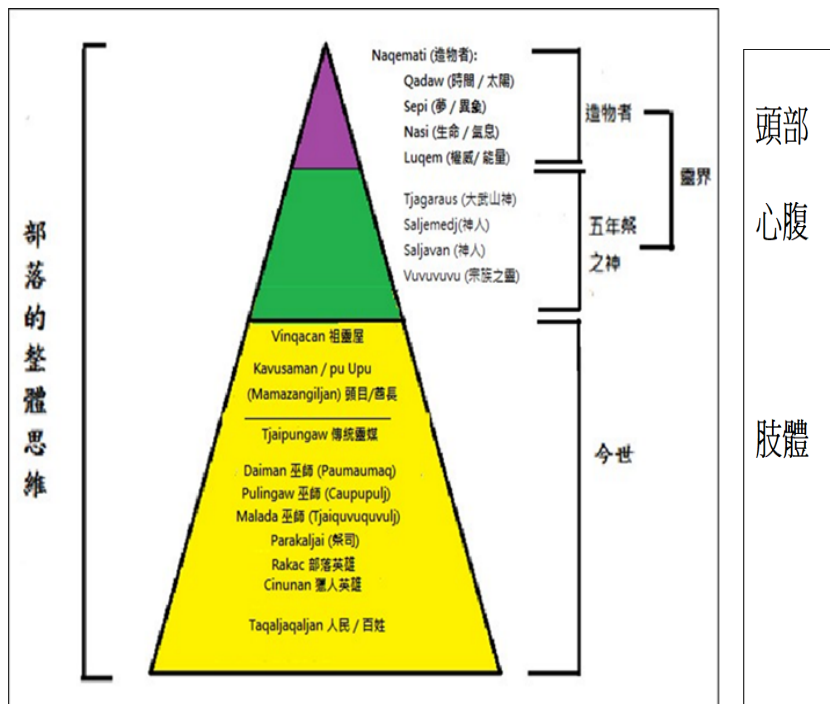
排灣族人對超自然的觀念有兩個特點，一是無論神、鬼皆屬於同一範疇，統稱為 tsmas，但有善惡之分；二是把超自然世界視為與人類世界同時同空間的實質存在。他們除了積極地舉行各種向鬼神奉獻的祭儀外，也積極地遵行鬼神的規律，嚴守各項禁忌。無論積極或消極地服從超自然，都等於服從社會控制，皆須經由巫師始能達成。因此，這種超自然的社會控制，巫師與巫術具有相當推動的功能。

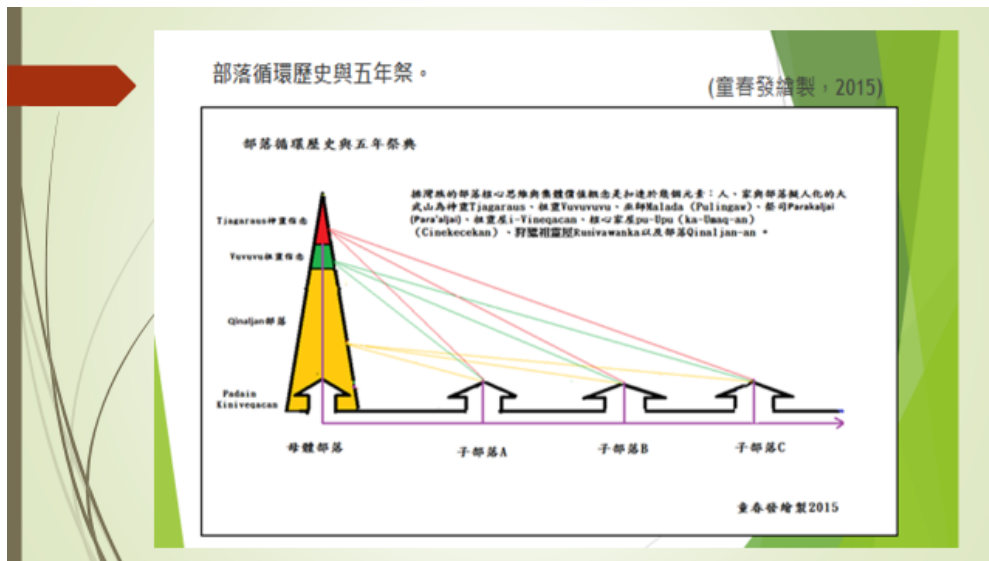
排灣族實際的宗教活動表現在各種祭祀上，最具綜合代表性的是五年祭 (maleveqe)。另外，仍有一些關於天候的祭祀，包括祈雨、祈晴、鎮風、除雷；有關於土地及部落的祭祀，包括土地、聚落、水源；有關於農作的祭祀，如豐收祭是一連串的祭祀，包括粟播種儀式、粟入倉儀式、粟收穫祭；另有關於獵首、狩獵、文身、疫厲、家畜、居所、財物、器具以及

捕魚等祭。由此看來，排灣族裔的日常生活，實迷濛地籠罩在濃厚的神聖性氛圍中（德米雅·魯路灣，2001）。

傳統領域是指原住民族過著自己的生活，有著自己的語言、文化、習俗、土地、信仰、社會組織、主權之領域。這涉及原住民族原本的生活領域，包括部落所在地及其環境、農耕地、獵場、漁場、海域與河流、聖山與聖地、地名與古道等等。

排灣族的社會結構是部落認同，家為主體，人為核心的自治體。這個自治體涉及兩個社會面向口一是部落的面向，另外是家的面向。無論是部落或是家都建立在一個核心的思維，即 vusam(首生孩子)、matjaljaljak(父母)與 umaq(家)的概念。部落社會的 vusam(首生孩子)、matjaljaljak(父母)與 umaq(家)概念即所謂的 mamazangiljan(核心家庭)、taqaljaqaljan(庶民)、及部落這個大家庭。在部落為主體的自治環境裡，mamazangiljan(核心家庭)掌理部落人民、自然資源、維護部落社會的安全與秩序。部落的 matjaljaljak(父母)就是庶民，他們經營管理土地，生產糧食供應部落的 vusam(初生孩子)即 mamazangiljan(核心家庭)。





(二) 活化改革宗的崇拜精神

改革宗強調敬拜的垂直層面上帝在聖禮中也是主動同在、主動說話的。祂透過聖禮說話，把耶穌同在要賜福給祂的百姓的真相傳達出來。透過聖禮，神確認基督的福音真理和應許。我們敬拜服事的這種垂直層面，會保證上帝是我們崇拜的焦點。任何崇拜的行動，其首要的重點不是激勵鼓舞百姓，而是是否忠於神對崇拜所口示的旨意。我們必須按照討上帝喜悅的方式來面見上帝。我們進到上帝的同在中，聆聽祂說話而產生敬畏和喜悅，才是塑造我們崇拜服事的外型，以及賦予我們崇拜活力的動力。

改革宗對牧者職位的看法是相當不同的。神透過會眾來呼召牧者，讓他們透過這個職分的權柄來帶領敬拜。他要受檢驗並被分別為聖，在神面前代表會眾。在崇拜的偉大對話中，他向百姓說出神的話，也向神說出百姓的話—除了在一些例子上，會眾要作為一個整體，一起揚聲頌讚上帝之時。在崇拜中，我們是聚集在一起聆聽神說話，而不是聆聽會友的意見。崇拜的垂直層面仍然是最重要的。

長老教會的見證：人權宣言、人民自覺意識、新而獨立的國家、
 Say yes to Taiwan. Say no to China。

(三) 教會做神學的場域

主耶穌對門徒學苑學生訓練他們有能聽的耳，可見的眼，滿有憐憫地心，好讓他們跟隨主跨越文化籬籬、族群關係、性別歧視、貧富分界及主內主外的意識與認同。主耶穌強調心行割禮，把他的心從石心變成肉心，在此時此地信靠順服，牧養主的羊，贏得人歸上帝的國度（申三十 6；結三六 26；約六 63-68）。但是請記得，因為人故意恨上帝，主沒有義務要拯救任何人。若祂任憑人按照他們自己心中的慾望行事，祂仍然是完全公義的。但是上帝卻憐憫許多身不由己的罪人（這是很奇妙的），……而祂對其他人仍然是公平的，因為是他們故意要犯罪。所以人要麼得到憐憫，要麼得到公平，但是沒有人會得到不公平。

排灣中會與排灣族民族議會籌備處的成員的對話是正向之舉。如果有一天神學院學生

與巫師學校的學員共同討論部落生命共同體的集體療癒和文化學習；教會神職人員與傳統聖職人員對話談部落社會的健康倫理；文化價值的認知、詮釋與維護；文化語言的保存與深層意義的記錄與分析等在地轉型正義作為是被期待。

(四) 還原歷史真相

從台灣的歷史真相來看原住民族(含尚未正名的平埔族及已正名的 16 族)的生命史實，受盡外來殖民者的政策破壞。土地剝奪、文化摧殘、語言喪失、歷史扭曲、教育壟斷導致喪失族群意識和文化認同。

就受害者的歷史真相，原住民教會本身也是受害者之一。在原住民歷史轉型正義的當下，要思考宗教改革也是一種社會的、經濟的，以及政治的活動，尤其是對虛偽的權威提出挑戰爭取人的基本自由權。轉型正義是我們對過去獨裁政府口施的違法和不正義行為的彌補。我們要倡議具有司法、歷史、行政、憲法、賠償等方面的訴求。更重要是還原歷史真相。

我們教會的燈光的腳色不能隱藏，鹽的腳色更不能失味。我們的先知性腳色不能靜默不說話。讓神的話被聽到，讓神的作為被看見。總而言之，教會要同時從「部落化」、「族群化」

與「原住民（性）」三個面向，討論國家與臺灣原住民族，教會與原住民族之間的多重關係。

(五) 聖經裡的排灣族文化

在台灣變異性極大的自然環境中，原住民因應不同的生態而發展出不同型態的採集、狩獵、漁撈及農耕的方式；同時，也衍生出不同的聚落型態及建築方式。所以，文化是反映著族群跟自然環境之間的關係，在台灣這個生態多樣性的海島，也孕育出台灣原住民族山海文化多樣性的豐富內涵。

人為主體家為中心的部落社會



文化是反映著族群跟自然環境之間的關係，在台灣這個生態多樣性的海島，也孕育出台灣原住民族山海文化多樣性的豐富內涵。排灣族的文化元素，都可以在聖經的文化元素找到對應。藉以做深層意義的對話、思考神的創造、神的國度的在地意義，體認到上帝是掌管過去、現在和未來的神之意義。

排灣族「學」的聖經索引

議題	排灣族社會文化元素	聖經文化元素
社會制度	王族、頭目、祭司、巫師、士、獵人、農人、家譜與親屬	國王、士師、祭司、男人、女人、奴隸、軍、農人、商人、家譜與親屬
住屋建築文化	石版屋、木草屋	石頭、磚瓦、帳篷、聖殿
生命禮俗	孕育、出生、嬰兒、青少年、婚禮成家、老、病死、埋葬、陰間、天庭	孕育、出生、嬰兒、青少年、婚禮成家、老、病死、埋葬、陰間、天庭、神的國度
歲時祭儀	土地管理與經營生產、季節與農耕、禁忌與神聖、收成與祭祀、感恩與分享、釀酒	伊甸園的話語與應許、相當的歲時祭儀、分別歸給上帝、感恩與分享、釀酒
信仰	造物者、至高神、大地諸神、泛靈、神聖與禁忌、祖靈、神聖時間和空間、夢與異象。	造物者、萬主之主、耶和華、彌賽亞、偶像、巴力、神聖時間和空間、夢與異象、應許
祭壇	祖靈屋、聖地、聖水	祭壇、帳口、聖殿
環境管理	擬人化的命名土地	擬人化的命名土地

神的話語、靈氣的運行和形象成就了人與人文化的母體環境。排灣族在神的上帝所創造的環境裡繼續神的創造、經驗做為土地與資源的經營與管理者的知識體系與文化展現，如擬人化的命名土地。



圖錄五十 舊 Piyuma 傳統領域：耆老的環境記憶與土地認同
(童春發, 童俊傑電腦繪製)



圖錄八 「蜘蛛網式」的空間布局 (童春發繪製 2011)

結語

從以上的巫文化討論中，有一種概念是被贅述：

傳統巫師的責任，不只是治病、排解疑難雜症，更重要在於「公共事務的主持」。不論祈雨、豐收、新居落成等任何「人與未知領域」的溝通都靠他。然而，隨著天主教、基督教進入山區後，傳統「祖靈」的信仰與基督教概念相衝突，開始有人認為巫師信仰是一種迷信，價值判斷也受貶抑，再加上人口外流，巫師人數越來越少了。以花蓮新社聚落為例，只剩下五位左右的巫師。

如今，許多部落的祖靈祭已改由不具人與神靈間溝通能力的祭司擔任，也喪失了從前的優渥地位，巫師功能也隨著時代變遷出現新選項，例如現在族人買新車，也會向巫師祈求「開車大吉」。

一位基督徒的學者譚昌國指出排灣族人早期居住深山峻嶺蠻荒地帶的排灣族人，為求安居樂業，遠離不幸災難，不論是人觀、神觀或是宇宙觀，自然發展出各類獻祭儀式與神靈溝通，並藉由 *pulingau* 進行溝通對話，以求得超自然的保護，*pulingau* 是橋樑、媒介、也是祖先所遺傳訓示和規範的守護者，更是部落歷史、系譜知識的保存者文化的實踐者更是語言的保存者。(2007 : 82)

pulingau 長久以來一直是學界所關注的議題，但以目前的研究分析來看，似乎對整個排灣族 *pulingau* 在 *palisi* 的呈現上突破並不大，主因在於 *pulingau* 於社群內(人間界)、外(靈間界)的角色及實踐儀式中與祖靈溝通的情境，其研究成果稍嫌不足，尤其面對當代文化急遽變遷的壓力之下，傳統價口觀念及宗教信仰面臨勢微，加上族語嚴重流失，使得無法體會文化的精髓及靈魂的存在，易生誤解或詮釋上遇到瓶頸。

李沙莉指出教會的努力深獲村民的認同。不過，在族人的信念裡，傳統的五年祭儀，仍是最能代表排灣族的傳統文化，年輕人還是會參與並繼續傳承。(2004:19)

林秀蘭的論文指出天主教的共融與共榮。天主教的制度與排灣族的社會制度相似，都是嚴謹的階層制。兩者有最高單位的領袖，下有所屬的管理單位與支持的群眾。土坂村的天主教，在艾格裡神父接納文化慣習，並著手用羅馬拼音翻譯聖經與聖歌，加上支持女巫師李桂香恢復期巫職，基本上他的言行身教已經影響了天主教信徒：一

個教堂最高單位的領導者、眾信徒的依歸，都能接受傳統信仰，信徒有甚麼疑問與不解呢。因此，排灣化的土坂天主教，在眾信徒的支持下，穩固的存在與融合於傳統文化慣習中。而廣度接受傳統文化與積極參與文化祭儀（小米收穫祭繳賦稅、五年祭持祭竿）更是讓頭目家族共融，此現象壓縮了其他教派發展的空間與可能性。

她尤其強調巫文化中「經語」有許多深奧字彙語詞，其結構、轉譯，與各儀式內涵需紀錄編纂，以建立未來巫文化制度的推廣與延續，作為未來想習巫者的學習課程，同時也提供給土坂國小在發展民族教育時的教材，讓孩子們能從小認識「巫文化」的意涵。如能有相同想法的巫者或族人一同致力，相信我們也能撰寫出一本如西方宗教的**聖經**—土坂村排灣族傳統信仰的**經典**，以俾利傳承。

聖經的族群與社會文化背景是多元豐富；神的話和靈氣成了人類的生活智慧和經營管理大地的原動力。人類在上帝為他所創造的自然母體環境裡創作文化、建立家庭、部落、社會、倫理、信仰、習俗、知識體系，以及語言巧妙的表現。透過族群多元的文化和社會脈絡，讓我們感受神為人類所編織的生存網路早已用自己的話鋪成於大地之自然原則中。人的文化是閱讀自然環境後的信仰表象、社會制約、和生活價 \square 。文化形式的表象是重要，但是與宣教更重要的是文化意義。

巫文化的研究是強調心靈內在世界的內涵以及外在文化活動規範與自序的整體關係。基督宗教的傳入被認定是破壞傳統信仰的整體價 \square ，雖然不是唯一的因素，但是到目前我們仍然看見一些教派或教會並不正視文化價 \square ，甚至試圖把信徒從現世中抽離出去，但又必須依附在當今。其實，在文化的價 \square 裡沒有第一名和最後一名。排灣族跳舞時是手牽手，圍成有缺口的圓，但是那缺口不叫遺憾，而是為每一個人留下位置，讓我們壯大，彼此面對面對唱、相互欣賞壯觀服飾和生命的韻律、舞出令人感動的集體能量。以下是望嘉長老教會與天主教會首次參與部落傳統的送靈祭。



讓神的話開闊我們的心並放大我們的宣教視野，好讓我們跨過族群與文化的籬籬，正如主耶穌訓練門徒的目的是要使萬民成為蒙恩福的在地人。福音是要帶靈我們走出一條新又活的路，走向人的世界。

1.專書

李莎莉編著(Compiled by Saa-lih Lee)

國立台灣史前文化博物館 台灣原住民數位博物館計畫 2004 年 12 月 saalih@npm.gov.tw

胡台麗

1999 儀式與影像研究新面貌：排灣古樓祭儀活化文本的啓示。台北：中央研究院民族所研究所。

2011 排灣文化的詮釋。台北市：經聯出版事業股份公司。

2008 當代情境中的巫師與儀式展現。發表於「當代情境中的巫師與儀式展現排灣族為例」中央研究院民族所研究所主辦。台北

張金生

2007 臺東縣達仁鄉傳統領域踏查史錄。臺東縣達仁鄉公所

胡台麗・劉璧榛

2010 台灣原住民巫師與儀式展演。台北南港：中央研究院民族所研究所。

譚昌國

2007 排灣族。台北：三民書局。

2.期刊論文

石磊

1971 筏灣，一個排灣族部落的民族學田野調查報告。中央研究院民族所研究所專刊之二十一。台北：中央研究院民族所研究所。

吳燕和

1993 台東太麻里溪流域的東排灣人。民族學研究所資料民族所研究所資料彙編第七期。中央研究院民族所研究所。

3. 博、碩士論文

包惠玲

2015 當代東排灣族 *patjaljinuk* 頭目家一位 *pulingau* 傳人的儀式實踐。臺東：國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

朱連惠

2006 排灣族五年祭與文化認同。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所士論文。

邱新雲

2011 東排灣巫師 *purhinqau* 之研究-以台東縣土坂村為例。臺東：國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

東亞基督徒的流動與交往：

日治時期臺灣基督徒在東京的活動

王政文*

一、前言

近年筆者盡力在詳實的史料考證上，建立並瞭解基督徒的人際與社會網絡，進而瞭解信徒不僅僅是被動的接受者與信仰者，也扮演了推動者與調整、改變基督教傳播方式的角色，教徒也能夠由下而上的發揮一定的作用；透過人際與社會網絡的觀察，呈現教徒在信仰中的自主性與影響力，重新審視人際與社會往絡在基督教傳播及台灣基督教史中的重要性。

筆者也注意到，除了婚姻與人際網絡以外，基督徒的形象、階層與地位的改變，乃至於所發揮的影響，均與其間之族群、文化、教育、工作等社會網絡具有深刻的連結。特別是在日治時期至戰後的發展時期，基督徒在台灣的政治、經濟、實業、教育等層面的發展中所發揮的功能與扮演的角色，與其間之社會網絡具有密切關係。

本文是目前及未來幾年將進行的日治時期東亞基督徒的流動與交往研究的初步想法。文中以赴日的臺灣基督徒為討論核心，並以留學生、傳教師為主要探究脈絡。他們有些是接受教會栽培，就讀日本的神學院，再返臺傳道；有些是家族傳統，開始有成員到日本留學後，後世赴日求學就成為常態；也有不少是因為教友家族有成員赴日、留日，因此產生至日本讀書的管道。這些在日本的臺灣基督徒留學生，又基於在日本求學的共同經驗與情感，再形成緊密的人際網絡。值得注意的是，他們在日本也與日本人，特別是基督徒有所互動，形成臺日基督徒的人際網絡。他們的專業遍及各行業，有些人在畢業後返臺，也有不少留在日本發展。這個基於日本經驗所形成的臺灣基督徒網絡，對於近代日本與臺灣的關係、乃至於臺灣的經濟、醫療、基督教等方面，均有不少影響。

二、東京的臺灣留學生與基督徒

1899年，台灣總督府制定「官費內地留學」政策，並於1902、1906年擴大適用範圍。²較能接受新式教育的基督徒家庭，有不少人將子弟送到日本留學。³當時，台灣留學生就學

*東海大學歷史學系副教授兼系主任

² 佐藤由美、渡部宗助，〈戰前の台湾 朝鮮留学生に関する統計資料について（植民地教育体験の記憶）〉，《植

諮詢、入學指導、學費補助的主要管道是「台灣協會」（1907年改為東洋協會）。1912年建造完成的台灣留學生宿舍「高砂寮」，也委託給東洋協會管理。此外，也有不少是透過師長、教友的日本關係網絡，赴日留學，寄宿在親友的家中，以出身基督徒家庭者較多。至1920年代，台灣留日學生人數逐漸增加。自1919年至1926年，台灣的留日學生，由一年36人增加為151人，總數由564人，增加至886人。⁴

前人研究已注意到，大正民主時期，立憲主義者、民本主義者、人道主義者與社會主義者，形成綿密交錯的運動團體與人脈關係。許多活躍一時的大學教授、政治人物都是基督徒，而社會運動又與校園、教會青年關係密切。例如，自由主義者島田三郎、本鄉教會牧師海老名彈正為中心，成立「國民作新會」，成員都是基督教徒，包括東京大學出身的小山東助、內崎作三郎，早稻田大學出身的永井柳太郎、大山郁夫等人。⁵

前人研究雖已注意到此時期在日本的台灣留學生進行的政治請願運動，受到基督教系統的學者、思想家與政治家之影響，但並未注意到相關活動者與基督教信仰的關係，乃至於背後可能存在的基督徒網絡所產生的連結與影響。日治時期在東京的台灣人團體，包含「高砂青年會」（1915年成立）、「新民會」（1920年成立）、「東京台灣青年會」（1920年成立）、「東京台灣教會」（1925年成立）、「台灣同鄉會」（1934年成立）等。當時的留日台灣學生多有參加多種團體者，基督徒亦不例外。這些成員，又與後來的「台灣文化協會」、「台灣民眾黨」、「台灣地方自治聯盟」有密切關係。在東京的台灣基督徒留學生，也有參與東京政治與文化活動者。可以看到基督徒在各個團體之間的活動，並與不同團體的成員建立革命、婚姻、事業、支助、聯繫等關係。

初步考察1920年成立的「新民會」創始成員，其中包含蔡培火（北部長老會）、黃呈聰（真耶穌會）、郭國基（北部長老會）、顏春芳（南部長老會）、黃周（黃醒民，南部長老會）、林攀龍（在日求學期間受洗）、劉明朝（南部長老會）等人，均是基督徒。其中，顏春芳即是東京台灣教會的創始成員，東京台灣教會前身的東京台灣基督教青年會，便是由在顏春芳家舉行家庭聚會的留日基督徒所開始組成。

台灣留學日本東京的基督徒學生，在1910年9月25日曾成立「東京高砂基督青年會」。主要推動成立者，包含當年自台灣赴東京留學的陳清義（1877-1942）與偕媽蓮（1879-1979）牧師夫婦、台南神學院派至明治學院神學院深造的留學生潘道榮（1889-1952），以及由明治學院普通科畢業，進入早稻田大學文科學生的廖三重（1886-1914）。⁶為了與1907年成立的「高砂青年會」有所區別，於是命名為「東京高砂基督青年會」，並於每星期日下午二時起借

民地教育史研究年報》，第7号（2004），頁86。

³ 王政文，〈十九世紀台灣基督徒的社會形象與地位〉，《海洋文化學刊》，第15期（2013.12），頁33-58。

⁴ 佐藤由美、渡部宗助，〈戰前の台湾 朝鮮留學生に関する統計資料について〉，頁86-87。陳翠蓮，〈大正民主與台灣留日學生〉，《師大台灣史研究》，第6期（2013.12），頁69。

⁵ 太田雅夫，〈增補大正デモクラシー研究：知識人の思想と運動〉（東京：新泉社，1990），頁126。紀旭峰，〈大正期台湾人の「日本留学」に関する研究〉，頁167-184。陳翠蓮，〈大正民主與台灣留日學生〉，頁73。

⁶ 廖三重，〈高砂基督青年會〉，《台南府城教會報》第310卷，1911年1月，頁4。林茂生，〈敬弔廖三重君〉，《台南府城教會報》，355卷，1914年10月，頁3-4。

用富士見町上村牧師的教堂舉行禮拜。⁷但此會在 1910 年代末的活動逐漸減少。

1925 年，又有一群在東京的台灣基督徒留學生，從家庭禮拜開始聚會，至 1927 年正式成立東京台灣基督教青年會，經過發展後成為東京台灣教會。初期成員包含劉振芳、吳昌盛、顏春芳、顏世保、顏春和、顏春霖、顏阿惜、劉主安、劉子祥、高端莊、高天成、汪修文、黃主義等人。

1925 至 1927 年間從家庭禮拜到正式創立青年會的這批人，均是自中學，甚至小學就赴日本求學，1925 年前後，他們多已進入專門學校、大學預科或大學，在日求學的時間已經近十年。這些基督徒留學生在日本也多會就近到日本人的教會參加禮拜，如劉主安、劉子祥兄弟，甚至成為日本教會的主日學教師。未來值得更進一步探究，是什麼樣的機緣，讓這群約莫在相同的時間赴日求學的幼年舊識，從分散於日本教會轉而興起凝聚在一起聚會的念頭，進而促成東京台灣基督教青年會的創立，此後更發展成為東京台灣教會。

值得注意的是，這些成員多出身南部基督教家庭，他們不僅是同時期在日本留學的台灣基督徒，而且自小就相識並共同成長，在同樣的教會學校求學。這批在東京的基督徒留學生之所以共同聚會，發起成立東京基督教青年會，並非偶然。他們基於共同信仰，加上延續家族世代的情誼，不僅影響這些留學生赴日求學的動機，也成為他們能在東京團結凝聚，最終成立青年會的重要原因。

1927 年東京台灣基督教青年會成立後，赴東京留學的台灣基督徒們到東京後有了專屬於台灣基督徒的聚會團體，成員的組成與發展勢必產生變化。青年會如何再發展成為東京台灣教會，有待未來再做深論。

東京台灣教會成立後，便成為在東京基督徒的重要信仰生活中心。1934 年，在楊肇嘉所號召成立，高天成擔任會長的東京台灣同鄉會組織下，由《台灣新民報》全力支援、宣傳，邀集了當時在日本學習音樂的林秋錦、江文也、林澄沐、柯明珠、陳泗治、高慈美、林進生、翁茂榮、李金土等人，組成「鄉土音樂訪問團」，從 8 月 11 日起在台灣舉行 10 天的巡迴演出。⁸值得特別注意的是，此一「鄉土音樂訪問團」成員，均是留學東京的台灣基督徒，他們也都是東京台灣教會的成員。這群基督音樂家的合作並非偶然，他們之間存在著基於共同信仰，在東京台灣教會建立的人際網絡。從「鄉土音樂訪問團」的組成，可以見到當時在東京的台灣社群與網絡之間的交錯與聯繫。

例如，前述柯明珠姊妹五人均留學日本，大姐柯明點成為台灣最早的女性婦產科醫生之一；二姊柯明足是最早的女性牙科醫生。么妹柯明珠於台南第二高等女學校畢業後，1926 年前往日本求學。於留學東京期間，柯明珠女士均跟著姐姐參與教會禮拜而接受福音，爾後受洗成為基督徒。大姊柯明點之夫為顏春芳。柯明珠受其姊影響參加的教會，應該就是東京台灣教會。⁹另外如台灣社會運動者，也是台灣文化協會的重要參與者彭華英，妻子為出身北部

⁷ 廖三重，〈高砂基督青年會〉，頁 4。

⁸ 曾韋禎，〈台灣的第一位女鋼琴教授—高慈美〉，《新使者雜誌》，第 102 期（2007.10），頁 41-44。

⁹ 徐玟玲，〈從曲盤中的柯明珠談起—記台灣第一位赴日學習聲樂者〉，《新使者雜誌》，第 106 期（2008.06），頁 40-43。

教會基督徒家庭的蔡阿信。¹⁰二者在東京相識結婚，與相關社群網絡的聯繫，脫離不了關係。

由上所述可見，日治時期留日的台灣基督徒，與當時的在日台灣留學生社群有密切的關係，建立起緊密的網絡。筆者認為有必要深入探討，這群留日的台灣基督徒，在時代的氛圍影響下，與來自朝鮮、中國的基督徒結識且合作，是否成為促進台灣政治、社會運動的重要推手？初步可以觀察到，1919年夏，圍繞著吉野作造為中心，對中國、朝鮮、台灣問題有興趣的日本學生及留學生們組成了一個東亞研究團體。這個東亞研究團體與東大政治研究室、東大綠會辯論部、東大基督教青年會都是以吉野作造為中心的團體。這些運動青年聚會的場所，集中在神田青年會館、富士見町教會、中國基督教青年會館等處，成員中多有出身台灣基督教青年會、中國基督教青年會、朝鮮基督教青年會者，可見基督徒在其中扮演居中聯繫協調之角色，其間之網絡實有探究之必要。

三、帝國統治下基督徒的流動與交往

根據筆者的研究，台灣的初代基督徒被社會視為破壞人倫、「靠番仔勢」的「邪教徒」，被官方視為「無賴」。但他們在改宗後，開始透過教會資源，學習讀書識字，接受西式教育，底層的教徒逐漸改變其社會地位及經濟狀況，又透過婚姻建立起基督教家庭，加強連結，相互支援，逐漸建立起基督徒社群。到了日治時期，經由教會教導與教會學校接受教育，第二、三代基督徒很快進入社會中、上階層，產生社會垂流流動。¹¹

第二、三代基督徒中，有不少人成為赴日求學的留學生，台灣最早期傳道者之一的周步霞（1846-1923）次子周福全、三子周再賜（1888-1969）、三女周慈玉，傳道師林燕臣長子林茂生等，以及前文述及的東京台灣基督教青年會成員等。這些日治時期赴日的台灣基督徒留學生，能夠到日本讀書，與其在台灣的基督徒人際網絡有密切關係。他們有些是接受教會栽培，就讀日本的神學院，再返台傳道。有些是家族傳統，開始有成員到日本留學後，後世赴日求學就成為常態。也有不少是因為教友家族有成員赴日、留日，因此產生至日本讀書的管道。這些在日本的台灣基督徒留學生，又基於在日本求學的共同經驗與情感，再形成緊密的人際網絡。他們在日本也與日本人，特別是基督徒有所互動，形成日台基督徒的人際網絡。他們的專業遍及各行業，有些人在畢業後返台，也有不少留在日本發展。這個基於日本經驗所形成的台灣基督徒網絡，對於近代日本與台灣的關係、乃至於台灣的經濟、醫療、基督教等方面，均有不少影響。

此外，由於此時期日本也殖民朝鮮半島，有不少朝鮮人也在此時期赴日留學。在日的台灣基督徒，在教育、工作等場域，均可能接觸到在日的朝鮮人。日治時期在日本京都的同志社中學與大學中，有不少來自台灣與朝鮮的留學生，他們在此的求學經歷，使其建立了彼此

¹⁰ 朱真一，〈拓荒者：蔡阿信醫師〉，收入於氏著，《台灣早期留學歐美的醫界人物》，台北：望春風出版社，2004。

¹¹ 王政文，〈十九世紀台灣基督徒的社會形象與地位〉，頁 33-58。

的關係，進而構成人際網絡。如清水望族蔡家的蔡永賜，於戰爭時期也到京都同志社中學唸書，由於日本屢遭空襲，他的韓國朋友帶他到韓國避難，後來韓國也遭空襲，他輾轉逃到滿州，戰後才回到台灣。

再者，台灣有一批基督徒在日治時期到滿州活動。如二二八時遭難的花蓮鳳林醫生張七郎（1888-1947），幾乎將全部的兒女都送到日本求學。長子張宗仁日本醫科大學畢業，在東京執醫。次子張依仁前往「滿州國」的滿州醫科大學就讀，後來留在當地服務。1943年張宗仁一家也到滿州，在奉天海城開設「仁壽醫院」。三子張果仁東京齒科大學畢業後，和大哥張宗仁一起到滿州。1946年三兄弟在張七郎的主張下，放棄在滿州建立的事業，回台灣參與戰後的建設。最早到中部傳教之一的李登炎之孫李道隆（1913-），1929年進台南長老教中學，翌年轉入日本大學第三中學，1934年考進日本大學醫科。1938年4月至滿州，任滿州醫科大學副手。

這群於日治時期在東亞地區流轉的台灣基督徒，其赴外的原因、在各地的活動、與東亞各地人士的交往，均與此時在東亞地區形成的基督徒網絡脫離不了關係。

四、結語

除了積極參與政治活動的台灣基督徒外，日治時期的留日台灣基督徒多有從事音樂、文學、美術、經濟、法律、醫學等領域之深造者。這些留日台灣基督徒，除了基於共同信仰，先後組成高砂基督教青年會、東京台灣教會外，也藉由相關成員在不同留日台灣人社群之中的關係與聯繫，建立婚姻、教育與工作網絡。前述柯明珠、蔡阿信等人，均是在此社會網絡關係中，將日本經驗與個人生命緊密連結的例子。

筆者希望未來能夠梳理出日治時期由臺日的基督徒所構成的網絡與社群，觀察在帝國體制下，基督徒的流動與交往。此外，由於此時期日本也殖民朝鮮半島，有不少朝鮮人也在此時期赴日留學。在日的臺灣基督徒，在教育、工作等場域，均可能接觸到在日的朝鮮人。日治時期在日本京都的同志社中學與大學中，有不少來自臺灣與朝鮮的留學生，他們在此的求學經歷，使其建立了彼此的關係，進而構成人際網絡。進而梳理出日治時期由日韓台的基督徒所構成的網絡與社群，觀察在帝國體制下，東亞各地區之間人們的流動與交往，以探究此時期東亞秩序的建立、發展與解構。

蔣介石如何把基督教當作一種反共論述 [簡略版]

曾慶豹 (輔仁大學)

退守至台灣的蔣介石一方面在信仰裡找到慰藉，另一方面把反共當作宛如為信仰而奮戰一樣地偉大。這一切所做所為有時像在療傷，有時又像在復仇，面對共匪或無神論的思想可能會滲透入基督教會，因而內部需要思想性和政治性的正邪之爭和清理，代表著黨國基督徒最高領袖的蔣介石自然成了一位要帶領他們一方面「維護純正信仰」(護教)，另一方面「反對共黨滲透教會」(反共)的關鍵人物。於是，蔣介石在台灣期間，形成了一套以基督教和聖經的信仰內容充當作反共的思想武器，容我們稱之為「反共神學」。

1. 傳教與反共抗俄工作相配合

從 1950 年開始，每一年的受難節蔣介石都會發表證道詞，其內容無外乎即是將耶穌的受難與千千萬萬在「水深火熱」下受苦受難的大陸同胞連結起來，這種以大陸同胞受苦而必須反共為前提的證道詞，一直要到 1960 年之後，即從 1962 年至 1964 年才轉而以復活節為題發表證道詞，內容一方面仍強調以打倒共產主義為目標，另一方面則強調要以信仰的力量來解救大陸同胞。因此，蔣介石將永生、克服死亡等聖經的信息說成是中華民國重獲「統一」、「復興」，基督徒即是以十字架為其救世的標誌戰勝共產無神的惡魔，同時更是以三民主義為革命的信仰，如此才能順利完成反攻復國的大業。

蔣介石對基督教教義的解釋經常地將之與三民主義相提並論，有基督教義精神的三民主義，必能克制魔鬼共產的罪惡勢力，也因為有耶穌復活的啟示，使反共得以化身為人類的希望。這裡最為關鍵之處即是將共產黨形容為撒旦，基督徒在維護信仰的前提下，一定與撒旦對抗到底，因此，一方面是基督教的受苦與救世精神，一方面則是與魔鬼對抗的奮鬥精神。所以，反共形同聖戰，為了維護信仰而與魔鬼爭戰是所有基督徒的天職，蔣將帶領全人類取得這場最後的勝利。

1957 年(民國四十六年)五月三十日，蔣介石特別為美國一個名為《基督十字軍》的雜誌寫了一篇短文，在讚揚這個組織的精神之同時，特別提到了把現代的十字軍理解為與邪惡的共產主義作戰，以精神來作戰、組成心靈的十字軍。該文恐怕是最早一篇在受難節或聖誕節之外的機會或場合中闡述基督教和與「共匪」作戰有關的文章，蔣介石把反共和護教連結起來，並以「十字軍的精神作戰」為旨的，將收復大陸視為等同於當年為耶路撒冷而戰那樣。

2. 護教反共

基於共同的信仰前提，反共成為中國與基督教世界的共同目標，反共大業旨在維護信仰、

保障人類和平，亦即發揚基督之公義與真理。蔣介石努力透過其宣傳動員基督教界加入反共陣營，並藉助於基督教的國際聯繫，企圖使中華民國成為全球基督教的反共基地以擴大其影響力。換言之，藉助基督教團體及其思想教義，蔣介石企圖正當化其反共的護教學立場，並試圖使國際社會理解中華民國的反共即是為上帝討伐惡魔的正義行為，一起通力合作反對無神論共產主義。

從「亞洲基督教護教反共聯合會」到「世界基督教護教反共聯合會」的先後成立，蔣介石都特別以電文致賀並發表重要講話，宣示反共這場戰爭是一場基督徒的聖戰，亦是為了維護基督教精神、為了全人類的幸福、為了中國的戰爭，期望這支「討毛救國」的反共十字軍可以發揮其最大的力量。對於同是基督徒的忠實追隨者而言，對蔣介石在反共與護教的立場上當然是全力支持的，因為追隨蔣即是追隨在基督口示下的蔣。正如蔣介石在遺囑上也同樣有一段「追隨者的信仰告白」，對信仰的忠誠與對黨國領袖的忠誠並無二致：

自余束髮以來，即追隨總理革命，無時不以耶穌基督與總理信徒自居。

蔣介石強調追隨革命在先，且又以孫中山和基督的追隨者來看待自己，政治決定信仰這種前後關係從未改變過；同樣的，在追隨蔣的黨國基督徒那裡，也不會改變這種先後秩序。

蔣介石經常強調，今日共產極權與自由世界的鬥爭不僅僅是「社會主義」與「資本主義」的鬥爭，或「極權主義」與「民主主義」的鬥爭。根據他對基督教的理解，今日世界的鬥爭，不論其戰爭的形式或戰爭的名稱為何，其實質與精神所在，必為「真理」與「罪惡」的鬥爭，就是「天理」與「人慾」的鬥爭；換言之，亦就是「有神」思想與「無神」思想兩者的戰爭，所以它是一場宗教戰爭，亦是屬靈的戰爭。因此，對蔣介石而言，基督教中的「善」與「惡」，「正」與「邪」之分，亦就是「真理」與「錯誤」的戰爭。

3. 反共神學靈修之作的《荒漠甘泉》

蔣介石除了勤於讀經外，《荒漠甘泉》更是一本他愛不釋手的宗教書籍。蔣還特別親自審定《荒漠甘泉》，把它視作為「革命精神」的修養讀物，刊行目的不在於勸導讀者以世俗敬神的方式去崇拜上帝，而是要以信、望、愛來作為精神的武器和甲冑與共產惡魔作戰，不畏艱難、不惜犧牲，為愛世界安全與愛人類幸福，不屈不撓奮鬥到底。《荒漠甘泉》的「例言」說明了該書重譯並經蔣介石的修訂後的意義和目的。蔣介石對《荒漠甘泉》有獨特的喜好，重點恐怕不僅僅是宗教意義的部份，對蔣而言，反攻大陸、消滅共匪是他念茲在茲的事，而《荒漠甘泉》恰好提供了一種思想改造的作用，以「日課」的方式提振革命的意識，所以他特別在審定的《荒漠甘泉》上，標誌作「革命精神修養日課」，其目的是為了軍事的思想改造或精神革命。

《荒漠甘泉》每月開始均加諸了一篇蔣在不同時期發表過的講道詞作為「中心思想」，以及每個月的主題都清楚地標誌著「反攻大陸、收復河山」的精神修養意味，基督教的靈修學與政治作戰之精神思想教育結合起來，可謂精心編輯之作。

總之，不管是證說或《荒漠甘泉》，這些作品之於蔣介石，就是革命或反共的精神指導書籍，對此，他毫不懷疑地以為基督教的信仰就是一種反共的信仰。這個時代最大的敵人即是共黨主義，所以反共成了基督徒的任務，以此作為宣揚福音的一種根本手段。因此，基督教與共產惡魔之戰即為宗教戰爭，是「真神」與「假神」、「真理」與「謊言」的戰爭，基督徒的信仰即是認為這世界只有一個並主宰宇宙的「神」，所以此言的宗教戰爭，即在於「正」與「邪」、「善」與「惡」、「光明」與「黑暗」的戰爭。這是一場「上帝」與「惡魔」的戰爭，共產主義即是邪惡的宗教，毫無違言的，基督徒應予以全力地對抗。

長老教會社會關懷變遷——以「二二八」為例的觀察

王昭文

一、前言

在臺灣扎根 150 年的臺灣基督長老教會，如何在臺灣社會情境中，以教會的力量落實「愛鄰人」的信仰？臺灣基督長老教會的社會關懷模式，受到教勢規模、神學潮流及社會變遷等因素的影響，在不同時期呈現不同的面貌。從社會關懷的變遷，可以看見教會與社會互動的多元面貌，更可看見教會如何在不同的時代作見證。從濟貧扶弱、設法協助解決社會問題，到教會推動社會改革，領導或參與社會運動，是臺灣基督長老教會相當特別的歷史經驗。1970 年代中期，臺灣從威權體制走向自由開放、朝向民主化的歷程中，教會因緣際會參與其中，對政治議題、社會議題建立了立場，並進一步發展神學論述，形成信仰文化，也形塑了外界所認識的臺灣基督長老教會形象。

本文試著從歷史過程描述長老教會的社會關懷發展歷程，如何從慈善事業走向議題倡議及社會運動。並以教會如何看待臺灣戰後重大歷史事件「二二八」為觀察事例。

發生於 1947 年的「二二八」事件，起因是 2 月 27 日臺北街頭取締私菸演變成公賣局人員殺人血案，2 月 28 日民眾請願抗議又遭鎮壓，很快發展成全臺灣各地都有官民衝突，3 月 8 日南京政府所派的軍隊抵達臺灣，許多民眾遭到報復性殺害。長老教會在事件發生時有牧師和信徒遭到殺害，最著名的如岡山教會蕭朝金牧師，以及曾經擔任長榮中學理事長的林茂生博士。但是 1947 年當時及之後漫長的時間，教會和臺灣社會多數大眾一樣，不敢公開談論二二八，也未特別關懷受難家屬。直到 1987 年民主運動人士提倡「二二八和平日」，長老教會成為重要的推動者，開口二二八平反運動，接著：1989 年第一座二二八紀念碑在嘉義蓋起來，長老教會出力甚多；1990 年長老教會發出「對二二八受難者及家屬道歉」的聲明。這個過程，見證長老教會社會關懷方式的重大變遷，教會處於臺灣社會民主化浪潮中，產生新的信仰反省。

二、1970-1990 的臺灣基督長老教會

臺灣的基督新教教派，長老教會傳教最早、信徒人數最多。長老教會的組織基本上是「民主代議制」，每間教會由會友選出「長老」和「牧師」組成「小會」，小會推派代表參加「中會」（以地區或族群等為範圍的議會），中會再派代表組成「總會」。總會是最高代議機構和治理機構，定期召開會議決重要法案，又設有總幹事和總會事務所，執行總會的各項決議，領導整個教會的宣教策略、決定發展方向。

1971 年起，高俊明牧師擔任臺灣基督長老教會總會總幹事。1970 年代的台灣，中華民國被逐出聯合國、接著邦交國逐一斷交殆盡，連最親密的朋友美國也在 1978 年宣布斷交，台灣越來越被國際孤立。在這種局勢下，台灣人都感到焦慮不安。當時在國民黨一黨獨大的

威權統治下，反對黨尚未形成，民間很難有異議之聲，更沒有足以代表人民心聲的團體對國際發聲。與國外有較多聯繫、容易被國際社會接納的教會團體，於是成了人民心聲的發送管道。

針對中華民國被迫放棄聯合國席位、美國開始與中共建立關係危機，台灣該如何自保？在 1971 年底，長老教會發表了〈對國是的聲明與建議〉，以基督信仰為基礎，申明基於人權立場，反對任何勢力出賣台灣，並強調台灣住民有權決定台灣的命運。在對國內的建議上，具體提出政治革新的訴求，呼籲中央民意代表全面改選。這份聲明原先是由跨教派的「中華民國教會合作委員會」草擬，但擬好後，除了長老教會之外，大部分的教派都說不能簽署，因此最後是由長老教會單獨提出。

〈國是聲明〉提出後，國民黨政府大為震怒，氣氛變得很緊張。參與草擬宣言的人都有心理準備，可能會遭到迫害，所以好幾個人都寫好遺書。總會辦公室遭到監控，總幹事的住處也被監控，包括電話監聽、四處竊聽、跟監、佈置線民隨時報告等等，又以各種威脅、利誘、分化的手段，試圖瓦解教會人士的立場。1972 年初，熱愛台灣、敢言的英國宣教師彌迪理牧師，簽證期滿後被趕出台灣，成為「國是聲明」的祭品。

1975 年長老教會再發表〈我們的呼籲〉，內容分為兩部份，一是向政府的建議，一是向教會呼籲。向政府建議的部份，包括：維護憲法所賦予人民宗教信仰之自由、突破外交困境、建立政府與教會間之互信互賴、促進居住在台灣人民的和諧與團結、保障人民的安全與福利。對教會的呼籲方面，包括：發揚誠實與公義之精神、促進教會內部團結及堅守教會立場、謀求教會的自立與自主、建立與全世界教會密切的關係、關心社會的公義問題與世界問題。

從〈我們的呼籲〉的內容可以窺見「國是聲明」之後政府對長老教會施加的壓力，但壓力越大，越讓教會人士感到必須站在信仰的立場上，一次又一次站出來陳述主張，為維護最基本的人權，不惜付上代價。

1977 年 8 月，美國準備與中國「關係正常化」而派國務卿訪問中國前夕，台灣基督長老教會擔憂台灣將陷入被中國併吞的危險，因此發表〈人權宣言〉，對象為「美國卡特總統、有關國家及全世界教會」，內容提到為：「我們要求卡特總統繼續本著人權道義之精神，在與中共關係正常化時，堅持『保全台灣人民的安全、獨立與自由』。面臨中共企圖併吞台灣之際，基於我們的信仰及聯合國人權宣言，我們堅決主張：『台灣的將來應由台灣一千七百萬住民決定。』為達成台灣人民獨立及自由的願望，我們促請政府於此國際情勢危急之際，面對現實，採取有效措施，使台灣成為一個新而獨立的國家。」

這篇宣言明確提出台灣前途自決的主張，並出現「新而獨立」的字眼，嚴重觸犯當時的政治禁忌，遭到打壓圍剿，開始有人將長老教會與台獨勢力畫上等號。「新而獨立」這個詞從此成為長老教會的印記，長老教會頂著它參與台灣民主化的歷程，「關心政治、主張台獨」成為社會大眾對長老教會最鮮明的印象。

1970 年代的台灣民主運動（黨外運動），由書生論政與地方選舉結合，在對抗國民黨政權時，「民主化」與「本土化」成為相輔相成的目標，因為國民黨政權在台灣不僅是壓抑民主化的威權體，也帶有外來殖民統治的色彩。身為外來政權的國民黨，最怕的就是不能控制本地社會，因此在教育中灌輸大中國意識，打壓台灣認同。在當時的統治集團眼中，「台灣」比「民主」更為禁忌，因為「民主」至少還是這個「反共政權」對外宣稱的價口，台灣認同

卻可能引發排斥外來政權的效應。在政府強力教育下，有些人連提到「台灣」兩字都覺得不安。當時部份長老教會人士在政治意識上與推動民主運動的黨外人士有相當類似之處，但在黨外運動仍迴避台灣認同議題時，長老教會勇敢踏出了第一步，將民主改革與台灣前途結合在一起。

根據 1978 年 4 月台灣基督長老教會對〈人權宣言〉的進一步澄清解釋，長老教會當時所主張的並非推翻中華民國體制的台灣獨立，而是溫和地促請政府實踐民主自由與法治的理想、時時革新改造社會，並爭取國際地位。也就是說，〈人權宣言〉並不等於台灣獨立宣言，而是主張透過民主政治確保台灣公民基本權益。

〈人權宣言〉發表之後，長老教會受到不少干擾與壓力。《台灣教會公報》經常寄不到訂戶手中，刊載〈人權宣言〉那期幾乎都在郵寄途中失蹤。國民黨社工會找教會領袖溝通，希望在宣言中寫明反對美國與中共建交、表達將協助政府維持現狀、不要提「新而獨立」，但是教會領袖不讓步。¹²

1970 年代中期，台灣經濟條件改善、知識提升，不少人對國民黨的一黨專政日益反感，於是透過參與選舉和辦雜誌，形成推動民主化的「黨外運動」。當時各種政論刊物中，《美麗島》雜誌的內容和組織方式較激進，聚集了相當多有改革意識的人。1979 年 12 月 10 日傍晚，「美麗島雜誌社」在高雄發動一場遊行，紀念世界人權日，越聚越多的群眾在憲警重重包圍下遭到「未暴先鎮」，引發暴力衝突，可說是自 1947 年 228 事件後規模最大的官民衝突事件，被稱為「美麗島事件」或「高雄事件」。

「美麗島事件」是 1970 年代黨外民主運動的一個高峰，當時的國民黨政府藉機清算黨外人士、打壓民主運動，又利用施明德藏匿案將清算範圍擴張到長老教會，逮捕高俊明牧師等人，但後續發展並未像「二二八事件」、「雷震案」那樣造成寒蟬效應，令反抗運動沉寂，反而成了黨外運動進一步發展的契機。

當時的台灣社會已逐漸自由化，國民黨的意識型態不能完全控制人民。全島大逮捕引起人民的恐慌憤怒，接著 1980 年 2 月 28 日，林義雄家在審判期間發生滅門血案，其母親及兩位幼女慘遭殺害，長女重傷，此事在民間引發極大的同情，並傳說這是政府恐怖手段，血案更震驚國際，對國民黨政府的形象極為不利。美麗島事件因為受到各界高度關注，在國內外壓力下政府不得不將軍事審判公開，涉案人的政治主張透過法庭陳述而在媒體上呈現，爭取到更多的支持者和同情者，讓許多人發現政府的宣傳和事實有很大差距。此外，涉嫌協助藏匿施明德的長老教會總幹事高俊明牧師，在國際間有很高的聲望以及「義人」形象，因他的涉案也引起國際對台灣人權問題的高度關注。

1980 年代初期的台灣基督長老教會，因著美麗島的苦難而成為一個彼此連絡的堅強代禱網。《臺灣教會公報》刊出政治受難者的獄中書信、報導受難者與家屬的狀況，發出代禱的呼籲，也將各地的聯禱會的情況，以及國內外的問候、代禱信刊登出來。

三、長老教會關懷二二八

¹² 關於 1970 年代長老教會三宣言的內容和發表過程，主要參考陳南州：《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》（永望文化，1991 年 5 月）。

(一) 作為政治反對運動一環的二二八平反運動

1986年2月，台灣人權促進會舉辦「省籍與人權」座談會，紀念二二八事件。同年9月民主進步黨成立，在其「行動綱領」中規定：「公布二二八事件真相，並定該日為『和平日』，以其化除省籍歧見。」

1987年2月4日，因為「違反選罷法」坐牢而剛出獄的自由時代雜誌社創辦人鄭南榕，出面邀請臺灣基督長老教會、臺灣人權促進會等14個團體，討論如何一起打破二二八事件的禁忌、公開推動二二八事件40週年的紀念活動，決定自2月14日起至3月底在各地舉辦活動，並組成「二二八和平促進會」，選出當時臺灣人權促進會會長陳永興為會長、長老教會北區聯合祈禱會主席李勝雄為副會長，鄭南榕擔任秘書長，開始積極推動二二八平反運動。¹³ 後來參與的海內外團體增加到56個。¹⁴

1987年2月15日「二二八和平促進會」在臺南舉行的全國第一場二二八和平紀念遊行。當天參與遊行手拿標語牌、呼口號前進，倡議和平，過程溫和理性，但有遭到警察阻擋。因為當時遊行並未申請，是以打算要到民生綠園（湯德章等人在二二八事件後被政府軍槍殺的地點，現為湯德章紀念公園）舉行追思禮拜為由，群眾集結後卻路過民生綠園、往火車站走去，在火車站前與警察對遇，小有爭執。這場遊行領頭者有長老教會牧師林宗正、長老黃昭凱，隊伍中許多長老教會信徒，鄭南榕也領頭來走。¹⁵ 「二二八和平日促進會」在各地舉辦的紀念活動，也都有長老教會成員參與。

1987年民間發動的紀念二二八事件40週年，源自海外臺灣人社團和黨外民主運動在1980年代初期的合流。當台灣本地仍對二二八噤若寒蟬之時，海外臺灣人社團就每年舉行二二八紀念活動。1980年代之後隨著異議人士返台，對二二八平反工作據有啓蒙性的效果。但也讓朝野各界將二二八平反工作歸納為政治反對運動的一支，等同政治課題看待。¹⁶

如上節所述，長老教會在1970年代陸續發表了有關臺灣前途和民主改革的宣言，又在美麗島事件中受到牽連，雖然教會內部自認為一直持守「信仰立場」，並非介入政治事務，但外界不斷給長老教會貼上政治的標籤。此時長老教會關懷二二八，在行動方式和論述上，的確和政治反對運動陣營有類似之處，有相輔相成的關係。

(二) 1987年1825期《臺灣教會公報》遭扣押事件

《台灣教會公報》，最初的名稱為《台灣府城教會報》（白話字：Tâi-oân-hú-siâⁿ Kàu-hō e-pò，台羅拼音：Tâi-uân-hú-siânn Kàu-hū e-pò，閩南拼音：Dáiwán hùsin ǎ

¹³ 蘇南洲，〈二二八公義和平奮鬥史概述〉，《邁向公義和平之路——弱者的苦難與策略》（林宗義、蘇南洲、林淑芬合著，林茂生愛鄉文化基金會出版，1999年3月初版）第82頁。

¹⁴ 台灣人權促進會，《臺灣1987-1990人權報告》（台灣人權促進會，1990年），第15頁。

¹⁵ 根據民主運動人士黃昭凱、林宗正的見證。參考2012年5月26日，鄭南榕基金會「那個時代系列座談會——戒嚴時代」錄影：<https://www.youtube.com/playlist?list=PL19E39C7D2007B5AE>

。以及邱萬興，〈鄭南榕挑戰國民黨禁忌——二二八事件四十週年紀念遊行回顧〉

<http://www.wretch.cc/blog/feidy/6266411>（搜尋時間2013年11月2日）

¹⁶ 蘇南洲，〈二二八公義和平奮鬥史概述〉，《邁向公義和平之路——弱者的苦難與策略》，第81頁。

Gâuhûebò), 是 1885 年 7 月 12 日就開始在台灣發行的一份報紙, 同時也是台灣歷史上發行最悠久的報紙。這份報紙最初的創辦人是長老教會英國籍牧師巴克禮, 發行單位則是台灣基督長老教會「台灣教會公報社」(原稱「聚珍堂」)。

《台灣教會公報》為台灣基督長老教會機關報, 原本以報導教會內的事務為主, 但在 1970 年代之後, 隨著長老教會對國家大事、社會正義關切日深, 《台灣教會公報》也以基督教信仰的角度報導、評論當時的重要時事, 略帶有黨外雜誌的氣味。

台南神學院教授鄭兒玉牧師長期擔任「台灣教會公報社」理事長, 編務則由林培松牧師實際負責。鄭兒玉牧師在《台灣教會公報》的刊頭上特別寫上幾個字:「時代的米該雅」, 典故出自舊約聖經列王記上卷 22 章 1-28 節, 先知米該雅不願意對國王說吉利的話, 冒著被殺的危險, 也要誠實說出對王不利的警告。那個時代的《台灣教會公報》以「時代的米該雅」自居, 冒著被指為「不愛國」、「破壞團結」的罪名, 根據信仰良心, 說出該說的話。這樣的精神, 即使在今日的媒體也少見。

1987 年 2 月 22 日出刊的第 1825 期《台灣教會公報》並沒有如期的寄達讀者手中, 而是在印刷處即遭到警總的扣押。理由是, 在當中刊載多篇關於 228 的文章「扭曲史實」。被扣押的 1825 期公報經過談判、爭取, 仍未獲得警備總部正面回應。3 月 11 日在臺南基督教社會互談會所主辦的「宣教研討會」結束後, 來自全台各地六、七十位牧師走上街頭遊行前往臺南市政府抗議, 要求當局歸還口扣的報紙。這場行動是臺灣基督長老教會首次發動牧師上街抗議。在市政府主秘薛人鳳出面接見、陳博誠牧師代表宣讀抗議文之後, 遊行隊伍同樣唱著「咱要出頭天」走回教會公報社, 祈禱後解散。¹⁷ 但市政府並未歸還公報。

因為 3 月 11 日的遊行未達成目標, 「南區聯合祈禱會」決定 4 月 5 日再發起一場大遊行, 在各教會當天禮拜結束後, 分成七路前往市政府, 要求當局發還被扣押的教會公報, 並公開道歉。¹⁸ 幾經折衝協調, 當局答應重印歸還, 但這場行動仍然如期舉行。當天市長林文雄出面迎接抗議隊伍, 臺灣基督長老教會總會議長楊清源與一車重印的《臺灣教會公報》1825 期同時抵達, 最後由教會公報社接納。當天下午仍舉行「抗議公報被非法口扣說明會」, 由林宗正牧師擔任司儀, 上台演講者包括: 黃昭凱、許天賢、蔡有全、李勝雄、王憲治、洪奇昌、劉峰松、翁金珠、高明輝、張俊雄、余玲雅等。「該座談會如一場大型佈道會, 講員除闡釋憲法保障之基本人權外, 並將民主理念與基督教的公義、仁愛結合。」¹⁹

為何當局口扣 1825 期教會公報? 顯然「二二八」在 1987 年被當成是政治反對運動的符碼, 如同許多黨外雜誌被扣押、口禁, 這期公報也遭此命運。後續發展則顯示出此時的人民力量已經茁壯, 在遭到不平待遇時, 並不沈默接受, 而是努力抗議。長老教會在當時是少數組織龐大的民間團體, 敢站出來和政府唱反調, 維護基本人權。二二八平反運動, 和民主化的進程同步, 展現出民間社會活潑的力量。

(三) 1989 年嘉義二二八紀念碑的興建

全台灣第一座廣為人知的二二八紀念碑, 座落於嘉義市八掌溪畔、忠義橋頭、彌陀寺旁,

¹⁷ 《臺灣教會公報》1828 期 (1987 年 3 月 15 日) 第 1 頁。

¹⁸ 《臺灣教會公報》1830 期 (1987 年 3 月 29 日) 第 7 頁。

¹⁹ 《臺灣教會公報》1831 期 (1987 年 4 月 12 日) 第 7 頁。

由市府撥地、民間自力興建，1989年8月19日落成。紀念碑為三角錐造型，三面都塑出「1947 228」字樣，鑲有三件碑文，分別是建碑經過、建碑精神與二二八事件簡史。碑體原為純白色，因為常遭破壞，近日市政府將之漆成灰色。

嘉義市二二八紀念碑的興建，起源於1988年12月31日原住民與社運人士為了打破吳鳳神話，拆毀了嘉義火車站前的吳鳳銅像。²⁰ 當時因為原住民運動解構了吳鳳神話，要求吳鳳故事退出教科書、吳鳳改名等等擾攘之際，在臺南接受城口宣教訓練的幾位原住民決定以此行動抗議。銅像被拉下來後，四位相關人士被捕，後來都判無罪。審判期間玉山神學院（以訓練原住民傳道人為主）師生發表聲明，支持拆銅像的行動，呼籲法辦施暴的警察，並強烈反對重建吳鳳銅像。²¹

銅像被拉倒後，有人主張改建二二八紀念碑。建碑是二二八和平日運動一開始就設定的目標之一，因此民間熱絡籌劃，長老教會也未缺席。

長老教會自1987年之後持續關注二二八平反，1988年6月22日的臨時總會通過一項決議案，每年的2月28日訂為「公義和平日」，「希望透過紀念這日子，使發生在台灣歷史上最悲哀的一天，能為明天的臺灣帶來愛與和平。」²² 1989年2月發表公開牧函，籲請政府訂二二八為國定紀念日。

嘉義中會（範圍為雲林、嘉義及新營以北台南縣區域內的70間教會）的牧師、信徒對二二八議題的關切度相當高。1989年2月的二二八紀念活動由2月22日的分區禁食祈禱會開始，228當天舉辦聲勢浩大的遊行。遊行當中民眾打算吳鳳銅像的基座上放上二二八紀念碑模型，並打算取下獅子會在基座上安置的獅子會記號，一度和警察緊張對峙，嘉義市長張博雅出面協調，答應這基座上將設置代表嘉義精神的記號，並允諾在八掌溪畔撥出一小塊公園用地作為建立二二八碑之用。²³

建碑工作由二二八和平日促進會、民進黨嘉義市黨部以及長老教會嘉義中會等團體合作，經費來自各界小額不記名捐款。過程中，主其事的民進黨嘉義市黨部一直無法將工程發包出去，兼以市黨部主委陳英華又因案被捕，遂由長老教會接手工程興建。此碑由詹三原設計，張瑞峰完圖，嘉義西門教會從事營造的張克平負責興建，也是西門教會的會友盧嘉音擔任板模工。施工中的建築物曾遭人多次惡意破壞，因此迫使設計者與監造小組，不得不派人到工地二十四小時站崗，而相關人士也都遭到國民黨的恐嚇及警方監聽，設計者詹三原更為此而被遭逮捕下獄，服刑一年半。

破土的時候，當時的嘉義中會副議長黃智鴻將一本聖經安放在碑基中，表明：「一個社會的公義與和平，是建造在上帝的話語上。」碑文由嘉義西門教會盧俊義牧師執筆，引用馬太福音五章9節：「致力人間和平的人多麼有福啊，神要稱他們為兒女！」，以及彌迦書四章3-4節：「要解決民族間的糾紛，排解列強的爭端。要把刀劍鑄成犁頭，把鎗矛打成鐮刀。國際間不再有戰爭，也不再整軍備戰。人人要在自己的園中、樹下，享受太平；沒有人會使他們恐懼」。闡明建碑的意義在於化解對立、平反冤屈、安慰受難家屬，並期許台灣人民能早日走出歷史陰影，促進永久和平。紀念碑籌畫至興建都由民間出錢出力，紀念碑完成後，民間團體

²⁰ 〈拆吳鳳像警民大衝突〉，《臺灣教會公報》1923期（1989年1月8日）第1頁。

²¹ 〈拆吳鳳像 二種審判〉，《臺灣教會公報》1925期（1989年1月22日）第1頁。

²² 社論〈願二二八公義和平日來臨〉，《臺灣教會公報》1927\1928期合刊（1989年2月5日）第1頁。

²³ 〔臺灣教會公報〕1931期（1989年3月5日）第1頁。

將之捐獻給市政府，因此現在是嘉義市政府的財產。

建碑的過程，從募款到施工一直遇到種種挑戰。6月4日《臺灣教會公報》報導，灌漿工程已經完成，日夜有人輪流看守以防破壞。7月2日《臺灣教會公報》報導：「二二八紀念碑受『關切』，內政部、省府公文頻傳」，指政府高層不斷向嘉義市府施壓，要擋下建碑。7月23日宣布二二八紀念碑將於8月19日正式落成。8月9日首度披露二二八紀念碑面貌，並宣布8月19日的紀念碑落成禮拜將在嘉義西門基督長老教會舉行，受難家屬林宗義教授來函表示感動和謝意。

8月3日1954期的《臺灣教會公報》社論〈賀首座228紀念碑落成—給國民黨政府的建言〉，要求政府應該勇敢向二二八受難家屬公開道歉、賠償，並呼籲執政者應該要有敬畏上帝的心。該期並報導自5月9日開工至8月19日落成，正好一百天，以及二二八紀念碑的三面碑文。8月20日、27日的公報更有大篇幅的相關報導、聲明、公開信等等。

二二八建碑是「二二八和平日促進會」擴大而成的「二二八公義和平運動」一個很重要的里程碑，在這當中，長老教會扮演了主要執行的角色，在政治壓迫陰影揮之不去的時代，勇敢做了該做的事情。

（四）對二二八事件受難者及家屬的道歉

1989年除了參與嘉義的建碑工作之外，長老教會3月31日總會期間更通過臨時動議案：「向二二八受難家屬致歉」。²⁴這是由嘉義中會提出的臨時動議案，並附有道歉文案。在總會終獲得接納後，1990年2月9日正式對外發表。

該道歉文全文如下：

台灣基督長老教會對二二八事件受難者及家屬的道歉

一九四七年二月二十八日發生台灣歷史上最殘酷的政治屠殺事件，數以萬計的同胞及社會菁英慘遭殺害或被捕入獄。懾於執政者長期恐怖的戒嚴統治，除極少數傳教師及信徒個別對受難者及家屬付予關懷外，整體教會並未給予受難者家屬應有的聲援及溫暖。

聖經教導我們：「愛裡沒有懼怕，愛既完全，就把懼怕除去。」（約翰壹書四章18節），主耶穌並且說過：「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的。」（約翰福音十五章13節）。

我們的愛心誠然不足，無以勝過懼怕，為此，我們要向二二八事件全體受難者及家屬表示歉疚，並懇求上帝憐憫寬恕。

今後，我們將積極關懷二二八事件受難者及家屬，以完成十字架復和的使命，並嚴重抗議國民黨政府四十多年來對二二八事件所表現漠然卸責的態度，強烈要求國民黨政府應向受難者及家屬誠心道歉，同時作必要之賠償，以期撫平受難者及家屬受創之心靈，使公義與和平早日實現於台灣。

²⁴ 〈長老教會總會通過臨時動議：向二二八受難家屬致歉〉，《臺灣教會公報》1936期（1989年4月9日）第1頁。

台灣基督長老教會總會
議長 孫武夫
總幹事 楊口壽
主後一九九〇年二月九日²⁵

在 1987-1989 年的《臺灣教會公報》都可以看到「二二八受難者名單」，一直在增補。牧師去探訪受難家屬，有時也有相關報導。教會不斷建議政府應該要為二二八道歉，最後決定先從教會的反省、道歉的行動開始，是關懷二二八議題的深化，也是一個重要的里程碑。

五、小結

二二八平反運動在 1987 年由民間發動，至 1995 年之後，政府逐步宣佈同意道歉、賠償、建碑、設紀念日、調口真相，至今可說已經卓然有成。今天，二二八受難者不再是恥辱的記號，而是臺灣人民致敬的對象。隨著二二八禁忌解除而來的，是威權政治的崩解、白色恐怖時代的結束。

長老教會的二二八關懷行動，是在整個民主運動的脈絡中，與臺灣意識強烈的人士一起推動的。1987 年陳永興和鄭南榕率先成立「二二八和平日促進會」，立下的宗旨是：「紀念二二八事件，促成公佈真相、平反冤屈，並訂立二月二十八日為和平日」，長老教會響應這個運動，於 1988 年將 228 這天訂為「公義和平日」。

1989 年，全國第一座二二八紀念碑在嘉義市建立。籌備過程充滿政治壓力，連做板模都沒有人敢提供地方，是由嘉義西門教會提供場地，並由教會人士經營的營造廠承包工程。在政治氣氛還很緊張的時代所建造的第一座二二八紀念碑，有教會人士的大力參與，破土儀式是基督教式的，碑上刻了聖經的話，落成的儀式也從做禮拜開始，意義非凡。此事彰顯出長老教會認同本土的精神、追求公義的決心。教會人士在人人恐懼的時刻勇敢站出來承擔，也獲得肯定與讚揚。碑文上的和平訴求，則標誌出基督徒關心二二八的基本立場，也是台灣人民共同的願望

1990 年 2 月，台灣基督長老教會正式發表「對二二八受難者及家屬的道歉」公開函。長老教會一方面要求政府為二二八道歉，一方面自己先示範道歉。這是具有有信仰內涵的行動。這篇道歉文最主要的不僅是道歉，還特別告白教會要與受難者站在同一立場、向政府要求平反。在此我們可以看出，長老教會強調復和的前提是公義的彰顯，而公義的實現乃是透過政府的道歉、賠償等平反動作來達成。

從對二二八保持沉默，到站在第一線衝破二二八禁忌，乃是因為臺灣基督長老教會在 1970 年代三宣言之後，形成新的信仰告白，而有新的社會關懷模式。

²⁵ 引用自臺灣基督長老教會官方網站，網址：<http://acts.pct.org.tw/bulletin/announce.ASP?id=047>。搜尋時間：2015 年 7 月 20 日。

日本カトリック教会における「三・一独立運動」

長崎外国語大学 非常勤講師

宮崎 善信

はじめに

1919年に朝鮮で起こった「三・一独立運動」に関し、日本のカトリック教会ではどのように認識され、語られてきたのだろうか。本稿では、まず「三・一独立運動」以前にカトリック機関誌に表れた朝鮮統治観を確認し、そのうえで「三・一独立運動」に対する日本教会の認識と「三・一独立運動」をめぐる言説を明らかにしたい。

なお、三・一独立運動の表記につき、「三・一独立運動」のように「」を付けたのは、本論の第1章から第3章で扱う時期、つまり第二次大戦の敗戦以前においては独立運動としてではなく、「暴動」、「暴挙」、「騒動」などと認識されていたことを踏まえてのことである。

1. カトリック機関誌に表れた朝鮮統治観（「三・一独立運動」以前）

19世紀以降の朝鮮と日本においてカトリック宣教の担い手となったパリ外国宣教会²⁶⁾の宣教師は、日本において日本人の改宗や聖職者の養成に努めたが、彼等にとって最大で且つ最も困難な課題は、外来宗教であるカトリックをいかに日本人に受け入れられるようにするかであった。そこで、カトリックが日本国体に合致し、国体を擁護・強化する宗教であることを証明する根拠として日本カトリック教会が挙げたのは、『新約聖書』の「ローマ書」の一節²⁷⁾であった。これを根拠に国家統治者の権威は神から依託されたものであるとされ、統治者への尊敬と服従を説いた。ここから天皇への忠誠と服従はカトリック教徒として必須のこととなり、熱心なカトリック教徒は同時

²⁶⁾ パリ外国宣教会は1653年、ローマ教皇庁の主導のもとに設立された宣教会で、主として中東からインド、東南アジア、そして東アジアに至るまでの広範囲において布教活動を展開した。本部はパリに置かれ、会員は原則的にフランス語を母国語とする者であった。同会は1831年の朝鮮教区設立後、1833年に朝鮮教区を担当することになり、続いて1846年のフォルカード（Forcade）神父の日本司教任命によって日本宣教を担当することになった。

²⁷⁾ 共同訳聖書実行委員会「ローマの信徒への手紙」13章1節～2節、『聖書』日本聖書協会、1987年、新約聖書、P292

「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです。従って、権威に逆らう者は、神の定めにく背くことになり、背く者は自分の身に裁きを招くでしょう。」

に忠良なる臣民であることが矛盾しないことが証明された。また、宗教の扱う領域と政治が扱う領域とを徹底的に区分し、宗教者はあくまでも宗教の領域のみに専念し、それ以外の統治に関わることは全面的に統治者に委ねるとする政教分離の原則によって、カトリック教会が政治に関与し国家に不利益をもたらすのではないかという懸念を払拭しようとする努力をした。こうして、日本カトリック教会は、カトリックが日本国体に合致しないという批判に対抗し、国体に合致するばかりでなく、むしろ擁護し強化すると主張した。

そうした努力にもかかわらず、日本カトリック教会の機関誌である『聲』によると、大正時代に入ってもなおカトリックが外国の宗教で愛国心に反するという批判が根強かったことをうかがい知ることができる²⁸⁾。こうした批判に対し、カトリック司祭で後に光州教区長を務めた脇田浅五郎は、「ローマ書」を引用し、いかなる尊王論者、いかなる国体論者であってもこれよりも的確明瞭で熱烈なる忠君愛国説は説くことはできず、国家の主権が神聖たる根拠を完璧に証明していると指摘している²⁹⁾。したがって、脇田は、天皇陛下は大日本帝国における神の聖旨の遂行者であると断言し、今や日本が一大帝国となって東亜の盟主としての地位を占めるに至ったのは天皇の二千五百年余に及ぶ国民に対する恩愛によるものであるため、天皇に生涯忠誠を誓うことは神が自身に命じた正義の義務であると言及している³⁰⁾。

では、日本カトリック教会は、韓国併合や朝鮮支配という事態をどのように受けとめていたのだろうか。

韓国併合後、機関誌『聲』に掲載された論説によると、朝鮮カトリック指導層はカトリックの原則である政教分離と統治者に対する服従に則って行動し、日本による統治に協力するであろうと明言している。論者は、韓国併合によって朝鮮カトリック教会は公明で用意周到な朝鮮総督府によっ

²⁸⁾ 『聲』1914年6月号(463号)「信教の自由の侵害」P6

基督教は外国の宗教だと云ふ。是は大なる誤解で決して外国の宗教ではない。譬へば太陽の如く全世界全人類共通のものである。万物の本源たる神を礼拝する宗教であるから、欧米の宗教たると共に又我日本の宗教である。

『聲』1914年10月号(467号)「基督教は大和魂と愛国心とに反するものなりや？」
P8

ヨーロッパの学問にも通じて地位や名望があり、国民の信頼する学者や教育家の中にも、キリスト教を誤解している者がいることについて、その蒙昧に驚かざるを得ない。(中略)基督教は決して一国の占有なる宗教ではなく、其性質に於いて全く国と国との関係がなく、一仏人、一英国人、一独逸人に限るのではないのである。

²⁹⁾ 『聲』1916年11月号(492号)「日本國體と基督教」P8

是れパウロが羅馬人に与えたる書簡經の一節なりとす。如何なる尊王論者と雖も、如何なる国体謳歌者と雖も、恐らく是よりも的確明瞭にして熱烈なる忠君説、愛国弁を為す能はざるべし。国家の首権が神聖なる所以の理を道破して余蘊なし。

³⁰⁾ 前掲『聲』「日本國體と基督教」P14

今や日本全国を挙げて一大団と爲し、一大帝国と爲し、極東の雄鎮、東亜の盟主として宇内に其勢威を恣にせしむ。(中略)天皇陛下の我國民に於ける、実に二千五百有余年の恩愛あって存するなり。已に斯も鴻大なる恩愛の存するあり、吾人が陛下の赤子として終生の忠節を誓ふのも、豈に之を以て營に先天的約束とのみ云はん哉。此れ実に神が吾人に命じ給ふ所の正義の負目なり。

て統治されることになり、朝鮮カトリック教会指導層は安心して宣教活動に専念できるようになったと日本による朝鮮統治を歓迎している。そして、彼等朝鮮カトリック教会指導層は新たに同胞となった朝鮮民族の同化事業の推進にあたって重要な協力者になるとし、常に権威を尊び秩序を重んずる彼等自身の特性によって、いずれ萬世一系の皇室を戴く日本国体を理解し国体擁護のために努めるだろうと指摘している³¹⁾。

以上のように、日本カトリック教会は日本による朝鮮統治を基本的に容認しており、朝鮮カトリック教会指導層が日本国体の擁護に努めることを確信していた。

2. カトリック機関誌に表れた「三・一独立運動」観

日本カトリック教会は基本的に日本による朝鮮統治を容認していたが、「三・一独立運動」に対してはどのように認識していたのだろうか。

機関誌『聲』では、早速、「三・一独立運動」が始まった直後にこの事件について言及しているが、論者は、「三・一独立運動」を「暴動」と認識したうえで、これにカトリック教徒が加わっていることはあるはずがないとしながら、もしカトリック教徒が加わっていたとしたら、そのような「暴挙」はカトリックの愛の教えに背くことだと論じている。また、朝鮮が日本の属国であることを快く思わず、民族の自立独立を夢想することは無知無謀の挙であると指摘している³²⁾。

次に、実際に朝鮮で朝鮮人信者を指導する立場にあった朝鮮カトリック教会指導層の姿勢について、カトリック大阪教区の機関誌『公教家庭の友』に記事がある。それによれば、京城教区長ミュートル司教 (Gustave - Charles - Marie Mutel) は、明洞聖堂で行われた二人のフランス人宣教師の司教叙階を祝う祝賀会において斉藤実朝鮮総督をはじめ来賓の前で、カトリック教会は国民に対して過去二千年来政府に対して従順であるように教え、忠良な国民を育ててきたと前置きし、今後も総督府側と一致協力していくこと望んでいる旨、表明している³³⁾。これは、ミュートル司教をはじめ朝鮮カトリック教会指導層が朝鮮人信者に対して「三・一独立運動」に参加しないよう徹底して指導したことを踏まえての発言である。そして、その翌日、斉藤総督が答礼で来訪した際、カスタニエ大阪司教 (Jean - Baptiste Castanier) に対し、カトリック信者が政府に対して従順であることはよく承知していると前置きし、その証拠として「三・一独立運動」にカトリック信者は少しも関係しなかったと述べている³⁴⁾。この斉藤総督の発言を裏付けるかのように、のちに朝鮮総督府

³¹⁾ 『聲』1910年12月号(421号)「朝鮮に於る外国宣教師問題」、P1～5

³²⁾ 『聲』1919年4月号(521号)「鮮人暴動と基督教」、P40～41

³³⁾ 『公教家庭の友』1921年7月号(第19号)「朝鮮京城に於ける両司教の叙品式」、P8

³⁴⁾ 前掲「朝鮮京城に於ける両司教の叙品式」、P11

の半井清宗教課長は、「三・一独立運動」にキリスト教徒が関与したことは間違いないとしながらも、「英國聖公會、佛國天主教、及び救世軍に属する信者は此仲間にはないのみならず、全鮮に於ける此運動の数千の關係者の中にも殆んど之を見ないと云ふことは我等をして更に考へさせられざるを得ない」³⁵⁾と指摘している。その理由については言及していないが、ともかく聖公会や救世軍と並んでカトリック教会は「騒擾に参加しなかった」ことを当局は明確に認識していたといえるだろう³⁶⁾。

ところで、以上のように、日本カトリック教会は「三・一独立運動」を暴動や暴挙と認識していたことが明らかになったが、その一方で日本の統治方法に対しては批判を行っていた。たとえば、「暴動」が起こった背景には日本による朝鮮統治の方法に問題があるのではないかと問題提起をしている。つまり、今回の「暴動」は日本の統治のあり方、すなわち軍閥政治に問題があるとし、このような軍閥思想に基づいた属国支配は大きな問題を生み出すことになるので、日本は本国らしい度量をもって朝鮮民族にできるだけ自由を与えるべきと指摘している³⁷⁾。また、神道を朝鮮民族に強要することについても、朝鮮人の自尊心をひどく傷つける行為だと強く批判している³⁸⁾。

3. 「三・一独立運動」をめぐる日本カトリック教会の言説

前章で日本の教会では「三・一独立運動」を暴動や暴挙と認識していたことが確認できたが、その後、「三・一独立運動」はどのように語られていったのだろうか。具体例を見ながら考察したい。

まず、大阪教区カスタニエ司教はパリ本部に送った 1921 年に関する年次報告で、日本政府が国家にとって有益だとしてカトリックの価値を評価し始めていると述べているが、そのきっかけとして「三・一独立運動」におけるカトリック信者の態度を挙げている。司教によると、政府関係者がプロテスタント信者の態度と比較してカトリック信者のそれに注目したというのである³⁹⁾。

³⁵⁾ 朝鮮総督府編『朝鮮の統治と基督教』朝鮮総督府、1921年、P12~13

³⁶⁾ 『公教家庭の友』1923年3月号(第39号)「復び教皇使節問題に就て一言す」、P22~25

この記事では、日本と教皇庁との正式な国交樹立をめぐる問題に関連して当時の内田外務大臣が帝国議会で行った答弁を紹介している。記事によれば、内田外務大臣は、朝鮮のカトリック信者は「三・一独立運動」に一人も参加しなかったため、カトリックは国家に対して従順であると述べたとある。

³⁷⁾ 前掲「鮮人暴動と基督教」、P40

³⁸⁾ 『聲』1919年11月号(第528号)「神道の進歩について」、P40

³⁹⁾ 松村菅和・女子カルメル会 共訳『パリ外国宣教会年次報告』第4巻、聖母の騎士社、

次に、駐日教皇使節マリオ・ジャルディニー（Mario Giardini）大司教の秘書官として、その朝鮮教会視察旅行（1924年8月末から約1ヵ月間）に随行した早坂久之助神父⁴⁰）が「三・一独立運動」についても言及しており、以下に2件紹介する⁴¹）。

ジャルディニー大司教はミューテル司教（京城教区長）に伴われ、着京の挨拶と謝礼のため斉藤朝鮮総督を表敬したが、早坂秘書官は斉藤総督がカトリックに対して相当の理解と多大の温情をもっていることに注目している⁴²）。早坂は「三・一独立運動」について、米国大統領ウイルソンが提唱した民族自決主義を好機として日韓併合に不平をもっていた者たちが団結して独立しようとして引き起こした大騒動と見ていた。それ故、総督府が「三・一独立運動」の参加者を処罰したことを当然視している。そして、総督府当局が「いやしくも救霊を以て自任する宗教家が国権に反抗して起つ者を煽動するなどとはけしからん」として、総督府がプロテスタントの牧師や信者を警戒するようになるのは当然であると指摘している。一方、朝鮮カトリック教会指導層が信者に対して運動に参加しないよう強く指導したことによって、幸いにもカトリック教徒はひとりも参加しな

1999年5月、P198

⁴⁰）この三年後、日本人として初めて司教に任命され、司教叙階後、長崎教区に着座した。

⁴¹）早坂神父は帰国後に朝鮮で見聞したことを『カトリックタイムス』（旬刊。1931年に『日本カトリック新聞』（週刊）と改題）に【朝鮮公教会瞥見録】と名付けて連載した。

【朝鮮公教会瞥見録】（第1回から第4回までは「録」ではなく、「記」となっている）には、第1回目を除いて副題がつけられている。参考までに以下に記す。

- ・第1回：副題なし；1925年（大正14年）1月1日付（第57号）
- ・第2回：「京城教区（上）」；1925年1月11日付（第58号）
- ・第3回：「京城教区（上）」；1925年2月1日付（第59号）
- ・第4回：「京城教区（下）」；1925年2月11日付（第61号）
- ・第5回：「京城府龍山神学校を訪れて」；1925年2月21日付（第62号）
- ・第6回：「朝鮮総督府を訪ねて」；1925年3月11日付（第64号）
- ・第7回：「経学院と博物館とを訪ねて（京城にて）」；1925年3月11日付（第64号）
- ・第8回：「北鮮にメリノールの布教地訪問記（上）」；1925年4月1日付（第66号）
- ・第9回：「北鮮にメリノールの布教地訪問記（下）」；1925年4月11日付（第67号）
- ・第10回：「平壤公教会訪問記（上）」；1925年4月21日付（第68号）
- ・第11回：「平壤公教会訪問記（中）」；1925年5月1日付（第69号）
- ・第12回：「平壤公教会訪問記（下）」；1925年5月11日付（第70号）
- ・第13回：「京城ベネジクト修道院の二日（上）」；1925年5月21日付（第71号）
- ・第14回：「京城ベネジクト修道院の二日（下）」；1925年6月1日付（第72号）
- ・第15回：「元山教区元山公教会（上）」；1925年6月11日付（第73号）
- ・第16回：「元山教区元山公教会（下）」；1925年6月21日付（第74号）
- ・第17回：「元山教区内坪里公教会」；1925年7月1日付（第75号）
- ・第18回：「おさらば……京城公教会よ」；1925年7月11日付（第76号）
- ・第19回：「大邱公教会（上）」；1925年7月21日付（第77号）
- ・第20回：「大邱公教会（下）」；1925年8月1日付（第78号）
- ・第21回：「釜山鎮公教会」；1925年8月11日付（第79号）

⁴²）教皇ピオ11世は1932年、斉藤実に大十字章大一級勲章を授与した。

ったと評価している⁴³⁾。

次に、大邱教区長ドマンズ司教 (Florian Demange) が「三・一独立運動」当時のことを回想して早坂神父に語った内容を見てみよう。ドマンズ司教は、「三・一独立運動」の渦中で神学生の間にも参加しようとする様子を察知し、彼等に向かって独立運動は政治問題であることは明確であるとの判断を示し、将来司祭になろうとする神学生が間接的であっても関わるなら神学生としての資格はないと厳しく戒めた。それから、カトリックの教えは君主に忠実で従順であるべきことを強調し、朝鮮民族、朝鮮カトリック教徒は日本帝国に忠実であるべきであると断言している。最後に、ドマンズ司教は、自身を含め朝鮮カトリック教会の「三・一独立運動」への態度、対応によって、朝鮮総督府から理解を得られるようになったとの認識を示している⁴⁴⁾。

以上の早坂神父の連載記事はカトリックの一般読者を対象にしたもので、その後のカトリック教会内における「三・一独立運動」観の形成に影響力があつたと思われる。ところが、それにも増して後々までに大きな影響を与えたと考えられるのが日本人カトリック信者の平山政十の著書『萬歳騒動とカトリック教』⁴⁵⁾である。朝鮮で親の代から酪農業を営み、社会事業家としても名を知られていた平山は斉藤実朝鮮総督とも交流があつた⁴⁶⁾。平山は同書で、まず‘朝鮮を如何に統治すべきか’と問題を提起し、「三・一独立運動」の渦中であつて、十万人の朝鮮のカトリック信者だけはいっさい運動に関与しなかつたと断言し、それは、朝鮮統治史上、あるいは世界の宗教史上特筆すべきことであると指摘している。「三・一独立運動」においてカトリック教徒は国家の主権に服従する信念を遺憾なく発揮し、朝鮮統治の最高理想が実現したと評価している⁴⁷⁾。この平山の著書には斉藤朝鮮総督の序言や、「三・一独立運動」当時に憲兵司令官であつた前田昇の序言⁴⁸⁾が掲載されている。

この平山の著作の影響を示す事例が、カトリック長崎教区の機関誌『長崎カトリック教報』に掲載された記事で確認できる。1932年6月、長崎市内の教会で行われた信者以外の人々をも対象とする講演会で山口愛次郎神父⁴⁹⁾は、朝鮮で起こつた萬歳騒動で十万人のカトリック信者はひと

43) 『カトリックタイムス』1925年3月11日付(第64号)【朝鮮公教会警見録】「朝鮮総督府を訪ねて」

44) 『カトリックタイムス』1925年8月1日付(第78号)【朝鮮公教会警見録】「大邱公教会(下)」

45) 平山政十『萬歳騒動とカトリック教』カトリック教報社、1930年

46) たとえば、平山は1931年、その莫大な個人資産を投じて日本二十六聖人を主題にした映画「殉教血史 日本廿六聖人」を製作したが、その際、斉藤は平山を積極的に援助している。この映画の賛助者として、当時首相の若槻礼次郎、前首相の浜口雄幸、政友会総裁の犬養毅などの政界の実力者が名を連ねていることや、ローマでのロケの関係でムッソリーニに面会ができたのも斉藤の人脈によるところが大きかった。この映画の製作過程や背景については、次の論文に詳しい。

山梨淳「映画『殉教血史 日本二十六聖人』と平山政十―一九三〇年代前半期の日本カトリック教会の文化事業」『日本研究』第41集、2010年3月

47) 平山、前掲書、P6~7

48) 平山、前掲書、序言

斉藤朝鮮総督はこの書は朝鮮統治のために参考資料とするにふさわしいとし、前田は「三・一独立運動」当時、カトリック教徒が取つた行動は感嘆すべきであると述懐している。

49) 1937年、病気の早坂司教にかわつて長崎教区長に就任した(1969年まで)。

りも参加しなかったとして、平山の『萬歳騒動とカトリック教』を取り上げている。山口神父は『萬歳騒動とカトリック教』に序文を寄せた斉藤朝鮮総督と前田憲兵隊司令官の言葉を引用し、カトリック教会を擁護している⁵⁰⁾。同じ年に掲載された『長崎カトリック教報』の論説でも、朝鮮で革命運動が起こった時、カトリック信者だけはひとりも参加しなかったことを挙げ、カトリックがいかに国体を重んじ、国法に従順であるかを立証している⁵¹⁾。また、日本カトリック教会の有力な指導者として活躍していた田口芳五郎神父⁵²⁾も自身の著作の中で「三・一独立運動」に言及している。まず、1932年に刊行された『カトリック的国家観』では、萬歳騒動の時、宣教師はもちろん一般信者も決して参加しなかったことは周知の事実と指摘し、朝鮮総督府もカトリックを賞賛したと記している⁵³⁾。次に、1935年に刊行された『満州帝国とカトリック教』でも、カトリックは政治に関与しないことを証明する事例として⁵⁴⁾、また、カトリックの愛国心を証明する事例として⁵⁵⁾、この‘萬歳騒動’の際のカトリック教会の態度を提示している。

以上のことから、‘萬歳騒動’に対するカトリックの態度は、カトリックがいかに忠君愛国に忠実な宗教であるかを教会の内外に証明するための根拠として援用されていったことが確認できる。

結びにかえて 一 戦後の動向について 一

これまで見てきたように、基本的に国体擁護の姿勢を堅持し、忠君愛国を説いてきた日本のカトリック教会は、戦後、どのような歩みをたどってきたのだろうか。

現在に至るまでに日本の教会は戦争責任についていくつかの公式声明を出している。その最初が、1986年、第4回アジア司教協議会連盟（FABC）総会での白柳誠一枢機卿（当時、日本カトリック司教協議会会長）によるアジアの人々への謝罪表明であった。白柳枢機卿はミサの説教で、「私たち日本の司教は、日本人としても、日本の教会の一員としても、日本が第2次世界大戦中にもた

⁵⁰⁾ 『長崎カトリック教報』1932年6月15日付（第88号）2～3面「山口愛次郎神父が‘時局に直面して’と題して講演」

⁵¹⁾ 『長崎カトリック教報』1932年12月15日付（第100号）1面「論説；誤解されたるカトリック教」

⁵²⁾ カトリック中央出版部社長を務めた他、1941年に司教、1973年に枢機卿に任命された。

⁵³⁾ 田口芳五郎『カトリック的国家観』カトリック中央出版部、1932年、P31

⁵⁴⁾ 田口芳五郎『満州帝国とカトリック教』カトリック中央出版部、1935年、P127

⁵⁵⁾ 田口、前掲書、P204

“曾て朝鮮に於いて『萬歳騒動』なる不逞の企が行はれ、数多の朝鮮人を渦中に捲込み、物

情騒然たる事があったが、此の多数の者の中に、唯一人のカトリック教徒も加入し居らず”

らした悲劇について、神とアジア・太平洋地域の兄弟たちに赦しを願うものであります。わたしたちは、この戦争に関わったものとして、アジア・太平洋地域の人々の生活や文化などの上に今も痛々しい傷を残していることについて深く反省します。私たちは、このミサにおいて、アジア・太平洋地域におけるすべての戦争犠牲者の方々の平安を心から祈り、日本が、再び同じ過ちを犯さないだけでなく、アジアにおける真の人間解放と平和に貢献するよう、教会としての責任を果たす決意を新たにします」と述べた⁵⁶⁾。

その後も日本の教会は、節目に教書などを通じて戦争責任や植民地支配について反省と今後の目指すべき道を表明してきた⁵⁷⁾。その過程で 1999 年にカトリック中央協議会福音宣教研究室が編纂した資料集『歴史から何を学ぶか』（副題「カトリック教会の戦争協力・神社参拝」⁵⁸⁾では、わずかではあるが韓国併合や三・一独立運動についても言及され、戦前のカトリック教会の視点が批判的に紹介されている⁵⁹⁾。そして、韓国併合 100 周年となる 2010 年には日本カトリック司教協議会会長談話として、「この歴史の大切な節目に、私たちカトリック教会の責任を含め、日本の植民地政策がどのようなものであったか、それが人々をどう傷つけてしまったのかを真摯に振り返ることが大切」であると表明した。

今年三・一独立運動からちょうど 100 年目を迎えるが、日本カトリック教会の機関誌『カトリック新聞』は三・一独立運動に関する特集記事を連載している⁶⁰⁾。隣国で起った三・一独立運

⁵⁶⁾ カトリック中央協議会編『カトペディア '92』（1992 年）、P.401～402、第 4 回アジア司教協議会連盟総会におけるミサ説教。

この謝罪は、これに先立って開かれた 1986 年度定期司教総会において、FABC 東京総会で主催国司教団として戦争責任を表明することを検討し承認された司教団の公式のものである（岡田武夫「戦前・戦中と戦後のカトリック教会の立場」『信教の自由と政教分離』（日本カトリック司教協議会社会司教委員会編、2007 年）、P70）。

⁵⁷⁾ 日本司教団教書「平和への決意 戦後 50 年にあたって」（1995 年 2 月）

日本カトリック正義と平和協議会「新しい出発のために——平和を愛するすべての兄弟姉妹、特にアジア・太平洋地域の皆さんへ」（1995 年 4 月）

⁵⁸⁾ 同書の献辞には、「本書を、日本が引き起こした戦争で苦難と死を余儀なくされたアジア・太平洋地域の人々に捧げます」とある。また、推薦のことばとして白柳枢機卿が「過去の日本のカトリック教会が戦時体制にどのように組み込まれ、協力していかなければならなかったかという大きな問題を検証するための重要な記録文書を収録した小さな資料集」と述べていることからわかるように、日本カトリック教会がそれまで行ってきた反省と検証作業が反映されたものとなっている。

⁵⁹⁾ 『歴史から何を学ぶか』P.36；時代背景を理解するために③「韓国併合」、P.39；時代背景を理解するために④「3・1 独立運動」。「3・1 独立運動」に関しては、田口芳五郎『満州帝国とカトリック教』の記述を引用し紹介している。引用文は、脚注 31 を参照のこと。

⁶⁰⁾ 【2・8 宣言、3・1 独立運動から 100 年目の日韓平和論】と題する連続企画。

第 1 回（2019 年 2 月 10 日付け 2 面）：

徐正敏（明治学院大学教授）「100 年前の東京を駆けた朝鮮のクリスチャン青年たち」

第 2 回（2019 年 2 月 17 日付け 2 面）：

徐正敏（明治学院大学教授）「共に生きられる日韓へ」

第 3 回（2019 年 2 月 24 日付け 2 面）：

原田京子（高麗博物館理事）「民間日本人としての応答責任を」

第 4 回（2019 年 3 月 3 日付け 2 面）：

中井淳（イエズス会司祭）「三・一から百年。闇の中において日本のカトリック教会
が光となる道」

以上、3 月 1 日現在。連載は継続中。

動について理解を深めようとの趣旨であろう。かつては「暴動」、「暴挙」、「騒動」などと規定し独立運動という認識はなかったことから、実に隔世の感がある。背景には、戦後、日本の教会が行ってきた戦争責任や植民地支配に対する反省、そして毎年開催されている日韓司教交流会⁶¹⁾を通じた相互理解への努力がある。今後も三・一独立運動は日韓のカトリック教会が共に学んでいくテーマであり続けると同時に、明治以降の日本カトリック教会史を考察するうえでも一つの重要な視点であり続けるだろう。

⁶¹⁾ 昨年は第 24 回目となる交流会が韓国（議政府教区）で開催された。一昨年（2017 年）の第 23 回交流会（会場：鹿児島教区）では平和声明「北東アジアの平和を願って」（2017 年 11 月 16 日）を通じて、“わたしたち日韓の司教たちは、武力ではなく神に信頼し、兄弟愛を積極的に実践しながら、平和建設に取り組むことをすべての人々にあらためて強く呼びかけます”と表明した。

三・一運動における「キリスト教徒」と「教会」

東北学院大学 松谷基和 Motokazu, Matsutani

matsutani@mail.tohoku-gakuin.ac.jp

「キリスト教徒」と「教会」の混同

二〇一九年三月一日を控えて、韓国のキリスト教会では「三・一独立運動百周年記念委員会」が超教派で発足し、様々な記念行事の準備をしている。ⁱ三・一独立運動は韓国の国家的記念日であり、政府レベルでも各種の行事が予定されているが、その中で敢えて教会が独自に記念行事を行うのは、「キリスト教」あるいは「教会」こそが、三・一運動に多大な貢献をしたという歴史理解によるものである。とりわけ、三・一運動の嚆矢となった「独立宣言書」の署名者 33 人中 16 名が「キリスト教徒」であったことは、その貢献の最たるものと一般に理解されている。

しかしながら、当時の社会で「キリスト教徒」と呼ばれた人たちや、資料上で「キリスト教徒」ⁱⁱが表示された人物たちが、どの程度、共通の思想や信仰を持ちつつ、「教会」に関与していたかは必ずしも自明ではない。従って、「キリスト教徒」＝「教会」という単純な認識では、個別の事件や出来事にかかわった「キリスト教徒」の個性や特徴を見逃すのみならず、重大な誤認を招いたり、解釈上の矛盾を来したりすることになる。

そこで、本稿では、個人としての「キリスト教徒」の当時の教団組織としての「教会」とを区別したうえで、三・一運動を牽引したとされる「キリスト教徒」と「教会」の関係性に光を当て、実際には運動の中心人物が「教会」を代表していなかった事実を明らかにする。

「キリスト教徒」の参加経緯と「教会」的背景

最初に本稿で検討する「キリスト教徒」は、資料 1 に示した人物たちである。彼らは「独立宣言書」への署名や配布に係ったとして、保安法違反等に問われて判決をうけた四十八名中、「キリスト教徒」とされた二十一名（署名者十六名、その他五名）である。なお、記載された関連情報は、彼らの逮捕後の訊問調書や裁判記録によっている。ⁱⁱⁱ

まず、これらの人物と「教会」の関係を見ると、半数以上が「牧師」や「長老」などの「教会」の役職者であり、その中で運動の中心にあったのは李昇薫である。^{iv}

しかし、李昇薫が洗礼を受けて「教会」に属したのは一九一五年でありあり、「長老」となったのは、その翌年の一九一六年のことであり、三・一運動のわずか三年前であった。^vつまり、彼は三・一運動時には年齢的には五十五歳と長老格であったが、「教会」の信徒歴は四年に満たない若い「長老」であり、長く朝鮮の「教会」を導いてきた指導者ではなかった。彼は一八六四年に平安道の定州の庶民の家に生まれ、四十代に至るまで商売に没頭

する生活を送り、「キリスト教」とは無縁であった。しかし、一九〇七年年に著名な民族運動家の安昌浩と出会って以来、故郷定州の五山に学校を設立し、愛国主義的な教育運動を開始したことで民族運動家として知られるようになった。^{vi}ただし、この時もまだ「キリスト教徒」ではなく、五山学校も宗教とは無関係であった。^{vii}しかし、一九一〇年の日韓併合後に、学生や個人の「修養」の手段としての「イエス教」に関心を寄せ始め、学校内に教会堂を建てたり、学校の運営も米国北長老派のミッションに委託したりするなど学校をキリスト教化する動きを見せた。^{viii}ただし、この動きは外国ミッションの傘下に入ることで日本の官憲の干渉を避ける目的もあり、側近の証言に寄れば、キリスト教を「誠実に信じてはいなかった」。^{ix}ところが、一九一一年に抗日的な秘密活動に係ったという容疑——いわゆる「安岳事件」と「一〇五人事件」——で逮捕され、約四年間の獄中生活を送る中で、初めて聖書や宗教書を真剣に読み、キリスト教への入信を決意した。^xそこで、一九一五年に出獄すると、彼はすぐに五山に戻って洗礼を受けたのみならず、平壤の神学校に入学し半年ほど学び、再び地元に戻って五山教会の「長老」に選出された。^{xi}これにより彼は定州、宣川、義州を含む平安北道地域の諸教会の代表が集まる「老会」のメンバーにもなり、さらに一九一七年には「総会」——全国の「教会」の代表者が集まる会議——に派遣される二〇名の「総代」（代表委員）の一員となった。^{xii}

人生の大半を「教会」とは無縁の人生を送ってきた李昇薫が、獄中体験があったとはいえ、晩年に洗礼を受けて「キリスト教徒」になるや「長老」となり、しかも短期間で「教会」内の役職についたのは異例のことである。実際、当時の「平北老会」の中心的な人物は、梁旬伯を筆頭に金昌鍵、張徳櫓、鄭基定といった古参の牧師であり、彼らの信徒歴や「教会」幹部としての実績に比せば、^{xiii}李昇薫のそれは皆無に等しく、彼が「教会」の要職に就く必然性は見当たらないからである。

しかし、李昇薫から見ると「教会」の役職に就く積極的な理由があったようである。というのも、彼は洗礼を受ける際に、周辺の人々に「教会」に属する目的を次のように語っていたからである。

我が国の教会の中には我が民族の柱となる優秀な人物が多くいる。私はこうした柱を探し出し、腐らせずに[傍点筆者]育てるために教会に行くのだ。どうしてこれが国の独立への道ではないと言えようか^{xiv}

つまり、李昇薫は「一〇五人事件」で服役した後も、引き続き民族独立運動を展開するつもりであり、信仰や伝道のためというよりは、民族運動の同志を募る場として「教会」に所属することを望み、「[五山]学校を民族運動の幹部を養成する機関と考えたとように、教会をあたらしい人間、新しい独立のための働き人を作る機関と考え」たのである。^{xv}つまり、李昇薫は自ら「教会」に所属する目的を、信仰に基づく共同体としての「教会」の発

展のためというよりは、民族運動家を育成したり、勧誘したりする場所として利用する狙いを公言していたのである。彼が入信直後から「教会」内での役職に就いたのも、民族運動に向けた人的ネットワークや影響力の拡大のための布石と考えれば理解しやすい。

とはいえ、冒頭でも述べたように、当時の長老派「教会」は保守的な宣教師の影響下にあり、組織をあげて民族運動に参加するような集団ではなかった。李昇薫が「教会」は人材を「腐らせている」と見ていたのも、こうした体質に対する批判を念頭に置いたものと思われる。それゆえに、彼は「教会」内で同志を開拓し、いずれ「教会」を民族運動に引き込むことに尽力し、三・一運動の準備の過程でもこの「教会」のネットワークを通じて「宣言書」への賛同者を募って奔走したのである。^{xvi}

この結果、李昇薫は何名かの「賛同者」を得て、三月一日の「宣言書」の朗読と配布運動を起こすのに成功したことは周知のとおりである。しかし、李昇薫が賛同者を募る過程で、彼が利用できた「教会」の範囲は、彼が受洗後に俄かに影響力を確保した「平北老会」の周辺に限られていた。このため、「宣言書」に署名した人物の出身地域も極めて狭い範囲に限定された。実際、当時の長老派「教会」は平安道以外に、咸境道、慶尚道、全羅道など全国にも多数の教会と信者を持ち、全国的な組織を持っていたが、これらの地域からの署名賛同者は皆無であったのは、李昇薫の「教会」における知名度や影響力が全国に及ばず、動員力がなかったためである。当時の「平北老会」の重鎮であった梁甸伯が、李昇薫の影響力について、平安道では「可成り名望を有し居る長老派信者数百名の頭に居りますが全般の牛耳を取っているわけではない」と述べていた通り、彼は全国的な「教会」の代表になりえなかった。^{xvii}それゆえに、「宣言書」の署名者たちに「長老派」の「キリスト教徒」であったことは事実としても、それは一地方に限定された特殊な現象であり、しかもそれは「教会」というよりも、同じ平安道に在住するとい地縁に基づく個人的な人脈でつながっていた側面が強い。

吉善宙と梁甸伯の「宣言書」への不同意

しかしながら、李昇薫が個人的に勧誘した「宣言書」の署名者の中に、当時の平安南道の二つの「老会」——「平南老会」と「平北老会」——を代表する吉善宙と梁甸伯が含まれていた以上、少なくとも平安道に限っては「教会」が民族運動を組織的に支持していた根拠とすることは可能かもしれない。^{xviii}ところが、実はこの平安道の「教会」を代表する二名は、三・一運動後の裁判の中で、「宣言書」への署名に同意していなかったと一貫して主張していた人物なのである。

署名に同意しなかった彼らの名前が「宣言書」に記載されたのは奇妙に思われるが、裁判を通じて、吉善宙が明らかにした経緯は次のようであった。当時、平壤で牧師をしていた吉善宙は、一九一九年二月頃に李昇薫から朝鮮総督府に朝鮮の独立を認めてもらえるように「請願書」を提出する計画を示され、賛同を求められた。吉善宙は日本と朝鮮は親子

の関係であり、その独立は「子供が父に文券〔筆者注：土地や財産所有権の証明書〕を出してくれと頼むようなもの」と素朴に考え、この「請願書」の案には賛同した。^{xxix}ただし、彼は目が悪く署名が困難であったので、李昇薫は「請願書」が出来上がった後に、自分が代理で署名できるよう予め印象を渡すように求め、吉はこれに従って印章を託した。その後、李昇薫からは何の音沙汰もなかったが、三月一日の直前になって急にソウルに上京せよとの連絡が入り、当日にソウルに行ってみると、「請願書」ではなく、自分が見たこともない「独立宣言書」が自分の名前を記載して、すでに配布された事実を知って驚愕した。そこで初めて彼は自分の印章が自分の意思に反して李昇薫に利用されたことを知り、この無実を説明するために日本の警察に自主したのである。^{xx}

こうした経緯を踏まえて、吉善宙は李昇薫に印象を私後の展開に注意を払わなかったことを反省したうえで、さらに自分が牧師でありながら、安易な気持ちで独立を「請願」したことさえ後悔すると述べた。

私は是迄宗教のみに没頭して居り政治の事杯は考えて居なかつたのですが、時世が変って来り民族自決と云う事が提唱されたとの事であった故、愚かな考えより独立の請願をする事に賛成して名前を出したのでありますが、此様な始末となる様な事なら独立は愚か世界を与えると云われても企てに参加するものではありません。^{xxi}

吉善宙は二審の高等法院でも同じ主張を貫き、裁判官が、当の李昇薫は吉が「宣言書」に同意したと証言していることを指摘しても、「それは李寅煥〔李昇薫の戸籍名〕の申立てが間違いであります」と一貫して同意の事実を否定し続けた。^{xxii}この吉の主張は、実際に吉が3月1日の「宣言書」朗読式にも間に合わず、事前に李昇薫に印象を預けていたことも事実であり、裏付けもあるため、最終的に吉の主張は法廷でも認められ、彼は署名者の中で唯一の無罪判決を受けて釈放された。^{xxiii}

なお、もう一人の長老派の重鎮牧師である梁甸伯も吉善宙と全く同じ趣旨の主張を展開し、「宣言書」への賛同も否定しているが、彼の証言の詳細は省略する。

勿論、こうした代表的牧師の証言は有罪を免れるための虚偽の証言と解釈することも可能である。しかし、興味深いこと十六名の「キリスト教徒」の署名者の中で、印章を預けた結果、自分の意志に反して署名者にさせられたと主張したのは吉善宙と梁甸伯だけである。正反対に他の「キリスト教徒」は法廷でも自らの意思で「宣言書」に署名したことは勿論のこと、日本の植民地支配の不当性を指摘するなど確信犯としての堂々たる態度を示していた。^{xxiv}それゆえに、この中で、吉と梁に限って、あからさまな虚偽答弁をしていたとは考えにくい。むしろ、李昇薫が当初から非政治的な「教会」を民族運動に引き込む考えを持っていたことを想起するならば、彼が「請願書」への署名を理由に預かった印章を

利用して、「教会」内で知名度の高い吉と梁の名前を「宣言書」に加え、「教会」がこの独立運動を支持しているとの印象を社会に与え、「教会」内からの運動への呼応者を募る手段に使った可能性もあると見るべきであろう。

いずれにしても、公の公判の場で、長老派「教会」を代表する人牧師は公の場で「宣言書」への同意を否定し、民族運動に対しても消極的であった以上、彼らの署名をもって、長老派「教会」が民族運動を支持していた結論することはできない。そもそも、法廷の場で「キリスト教徒」たちの間が、「宣言書」への同意の有無という重要な事実に関して、全く相反する主張を展開していたこと自体が、事前に「教会」を中心とした協議や意思統一がなされず、あくまでも李昇薫を中心とした個人的人間関係の中で賛同者が募られたことを強く示唆する。

天道教による資金援助

「キリスト教徒」の参加者たちが、「教会」と繋がりを持たずに、個人的な次元で運動を展開していたことを別の形で示すのが資金源の問題である。改めて言うまでもないが、三・一運動には準備段階の会合費や旅費に始まり、「宣言書」の作成や大量印刷、地方への配布など巨額の活動資金が必要であった。しかし、「キリスト教徒」たちは一銭も拠出することなく、こうした活動資金をすべて天道教から受領していたのである。この詳細も本発表では省略する。

結論

三・一運動の中心人物が「教会」を担うのではなく、「教会」を利用する姿勢が強かったことは、三・一運動後の彼らの進路にも影響を与えていたと思われる。当初から「教会」を民族運動に利用することを公言していた李昇薫は、服役して出獄した後は、東亜日報社の社長就任や私立大学設立運動の発起人になるなど「教会」外に活動の幅を広げる一方、「教会」に対しては民族運動に対する熱意が乏しいと批判するようになり、最終的には「教会」を全面的に否定する無教会主義に共鳴して人生を終えている。^{xxv}他方、服役後も依然として「教会」に留まり、その後も「教会」を担って宣教活動に専念して生涯を終えたのが吉善宙と梁旬伯であった。「独立宣言書」の署名者の中で、自らの意志による署名を否定し、民族運動自体に否定的であった二人の「教会」を代表する牧師が、李昇薫とは対照的に、三・一運動後も「教会」内にとどまり続けたのは果たして偶然であろうか。

【別表】「独立宣言文」への署名・配布に関与して起訴された「キリスト教徒」

	名前	年齢	職業	所属教派	現住所	本籍	出生地	役割	公判結果 (禁固刑 年・カ月)
1	李寅煥	56	長老	長老派	平北定州	平北定州	平北定州	署名者、 計画立案	3
2	李甲成	32	セブランス病院事務員	長老派	京城府	慶大邱	慶北大邱	署名者	2.6
3	金昌俊	31	牧師	北監理派	京城府	平壤府	平南江西	署名者	2.6
4	吳華英	41	牧師	南監理派	京城府	京城府	黄海平山	署名者	2.6
5	朴熙道	31	中央青年会幹事、牧師	北監理派	京城府	京城府	黄海海州	署名者	2
6	崔聖模	47	牧師	北監理派	黄海海州	黄海道州	京城府	署名者	2
7	申洪植	49	牧師	北監理派	平壤府	平壤府	京城府	署名者	2
8	梁甸伯	51	牧師	長老派	平北宣川	平北宣川	平北義州	署名者	2
9	李明龍	48	農業、長老	長老派	平北定州	平北定州	平北鉄山	署名者	2
10	李弼柱	52	牧師	北監理派	京城府	京畿高陽	忠南洪城	署名者	2
11	朴東完	35	基督教新報社書記	北監理派	京城府	京城府	京畿楊平	署名者	2
12	申錫九	46	牧師	南監理派	京城府	京城府	忠北清州	署名者	2
14	鄭春洙	45	牧師	南監理派	咸南元山	咸南元山	忠北清州	署名者	1.6
13	劉如大	42	牧師	長老派	平北義州	平北義州	平北義州	署名者	2
15	吉善宙	52	牧師	長老派	平壤府	平壤府	平北安	署名者	0

							州		
16	咸台永	48	長老、休職 判事	長老派	京城府	京城府	咸北茂 山	計画立 案・署名 者間連絡	2.6
17	金元璧	27	延禧専門 学校学生	不明	京城府	黄海安 岳	黄海殷 栗	学生示 威	1.6
18	安世恒	33	平壤基督 教書院会 総務	長老派	平壤府	平南平 原	平南平 原	宣言書 配布	0
19	金智煥	29	牧師	南監理 派	京畿開 城	京畿開 城	平北定 州	連絡員	0
20	金道泰	29	無職(元学 校教師)	長老派	平北定 州	平北定 州	平北定 州	連絡員	0
21	金世煥	32	水原三一 学校教師	北監理 派	京畿道 水原	京畿水 原	京畿水 原	宣言書 配布	0

*署名者の一人金秉祚は国外脱出し、公判での情報がないため、ここでは署名者から除外した。

(文末脚注は 72 頁を参照)

共産主義者と 1922 年の非基督教運動⁶²

朱 海燕

(明治学院大学・東京外国語大学 非常勤講師)

はじめに

1920 年代の反キリスト教運動は 1900 年の義和団事件に匹敵する近代中国における反キリスト事件であった。それは近代西洋思想、共産主義、国家主義などで理論武装した知識人が国民国家建設を目指したもので、20 年代の中国革命運動の重要な一部分であるだけでなく「土着化」を促すなどキリスト教にも多大な影響を与えた。

この 1920 年代の反キリスト教運動は 1922 年の世界キリスト教学生同盟大会に反対する「非基督教」運動に端を発する。これまで 1922 年の非基督教運動と中国共産主義青年団や中国共産党との関係について論じた研究はすくなくない⁶³。しかし共産主義者らが運動を引き起こした理由や果たした役割については研究者間で意見の隔たりが大きく⁶⁴、また運動開始の具体的な経緯や上海から北京に運動が波及した要因などについてはまだ明らかにされていない。

したがって、本報告は①運動の開始においてロシアの影響があったかどうか、②北京の「非宗教大同盟」と共産主義者との関係の二点に焦点を当て、これらを明らかにし共産主義者たちが果たした役割を再評価する。

I モスクワでの反資本主義、反キリスト教的態度の確立と中国への伝播

1922 年の非基督教運動の直接的な引き金は世界キリスト教学生同盟 (World's Student Christian Federation : WSCF) 第 11 回会議の北京・清華学校での開催 (1922 年 4 月 4 ~ 9 日) である。2 月に大会開催のニュースが報道されるや、上海の一部の青年学生たちは同月 26 日会議を開いて「非基督教学生同盟」を組織することを決定し、3 月 4 日の準備会を経て 3 月 9 日とその翌日に同盟の「宣言文」と「通電」(速達郵便) を発表した。

すでに明らかにされたようにこの組織は上海の中国共産主義青年団臨時中央の発意を受

⁶² 本報告は「中国の共産主義と反キリスト教運動：1922 年の世界キリスト教学生同盟会議の開催への反対」『アジア研究』第 62 巻第 3 号 (2016 年 7 月 31 日) に発表した論文をまとめたものである。

⁶³ 代表的な研究に Ka-che Yip (1980)、顧長声 (1981)、査時傑 (1993)、石川 (1995)、楊天宏 (2005)、陶飛亜 (2005) などがある。

⁶⁴ まず、運動と中国共産党・青年団との関係について。陶飛亜はロシアからの影響を強調し、「ロシア共産党 (ボルシェビキ) とコミンテルン極東局、青年インターナショナルの直接の指導のもとで、中国共産党が発起および指導」したとする (陶、2005a:73)。これに対して石川浩禎は、それを否定し再組織された青年団の思想的覚醒による内発性に運動開始の動機を求める (石川、1995:80)。次に、運動における共産主義者の役割について。陶飛亜は運動を発起、指導したのは共産党だとの見解を示している (陶、2005a:73) が、これと対照的に楊天宏は共産党の働きを限定的に捉え、黨員個人々の行動は政党全体を代表するわけではなく、政党の政治・思想綱領が運動に直接的な作用を及ぼさない限り、黨員の参加があったとしてもその政党が参加したとは言えないという (楊天宏、2005:249)。

けて組織されたものである（石川、1995:79）。「宣言文」と「通電」が発表された直後、3月15日に青年団臨時中央は機関誌『先駆』⁶⁵⁾第4号を「非基督教学生同盟号」と銘打ってWSCFに反対する特集号を出版している。

では、青年団臨時中央はなぜ非基督教学生同盟を組織してWSCFに反対しようとしたのか。社会主義青年団は1920年8月に俞秀松、金家鳳ら8人が上海で発起、組織した青年団体で、上海の共産主義小組のメンバーは皆その団員であった。その後、各地にも同様な組織がつくられるが、しかし、この時の青年団は「単に社会主義傾向をもつだけにすぎず」、マルクス主義者や無政府主義者、ギルド社会主義者、工団主義者などその構成が複雑であったため、組織がまとまりにくく、それに書記である俞秀松がロシアに行ったことによって1921年5月には休止状態に陥った（共青团中央青運史研究室・中国社会科学院現代史研究室、1985:88-89;石川、2001:181,190;三好、2005:250-255）。それが、コミンテルンの指示を受けた張太雷（椿春）の提起をもとに1921年11月に共産主義を信仰する団体に改めて再組織され、日本から強制退去処分を受けて1922年1月に帰国した施存統が上海の青年団と青年団臨時中央の責任者を兼任することになったのである。だから、石川は非基督教運動の開始を上海青年団の内的成熟に求め、面目を一新した青年団が活動の場を求めていたところにWSCF大会開催のニュースが飛び込んできたのだとする（石川、1995:79-80）。しかし、上海の青年団を突き動かしたのはそれよりもモスクワでの反資本主義・反キリスト教の呼びかけが大きい。

上海で非基督教学生同盟が結成される約1か月前、アメリカで開かれたワシントン会議に対抗して1922年1月21日～2月2日にモスクワでは極東諸民族大会⁶⁶⁾が開かれた。同大会には中国、日本、朝鮮、モンゴルなどから148人の代表が出席し、中国からは共産党や青年団、国民党の代表など計44人の代表が参加した⁶⁷⁾。そのほか、当時『晨報』駐モスクワ記者だった瞿秋白や李宗武、東方労働者共産主義大学（クートヴェ）学生ト士奇、劉少奇、任弼時、蕭勁光なども通訳や文書工作人員として参加した（蕭、1984:28）。大会では「ワシントン会議の結果と極東の形勢」という議決案が通過され、その基調をなしたのが反米をはじめとする反資本主義の思想であった。

⁶⁵⁾ 1922年1月15日に創刊された隔週誌『先駆』は、当初は北京青年団により出版されていたが、北京政府に出版を禁止されたため、第4号から上海の臨時中央局により出版することになり、施存統が編集を担当したという（中共中央馬克思・恩格斯・列寧・斯大林著作編訳局研究室、1959:12-13;王水湘他、1990:233）。

⁶⁶⁾ この大会は、「極東勤労者大会」、「極東諸民族大会」、「極東共産主義的・革命的諸組織大会」、「極東諸革命的諸組織代表大会」、「東方民族大会」など、さまざまな名称で知られている。ここでは便宜上「極東諸民族大会」とする。会議の最初の予定地はイルクーツクであったが、1922年1月になって急遽モスクワに変更され、最後、ベトログラードにて閉幕した（コミンテルン、1970:3,7）。

⁶⁷⁾ そのうち、共産党員が15人、青年団員が11人である（コミンテルン、1970:204）。楊奎松によって、決議権をもつ代表39人のうち、34人の名前が明らかにされ、その中には、鄧培、王寒燼、王尽美、高尚徳（君宇）、張国燾、梁鵬万、馮菊坡、賀恕、許白昊（赤光）、王振翼（仲一）、鄧又銘などの共産党員や青年団員の名前があった。また残りの5人のうち3人は、東方労働者共産主義大学の学生代表任弼時、梁柏台と、コミンテルン第2回大会（1921年夏）の中国代表の一人でモスクワ滞在中だった青年団初代書記俞秀松である可能性が高いという（楊奎松、1994:269-284）。

同大会と並行して1月30日～2月2日には共産主義青年インターナショナルの招集の下で極東革命的青年代表大会が開かれた。中国、日本、朝鮮、モンゴルから70人の代表が出席した(村田、1979:609)。そのうち中国からの参加者は27人であった(達林、1981:45)⁶⁸⁾。この大会でYMCAはコミンテルンとロシア共産党によって青年を引き入れる資本主義国家の一つの組織とみなされ、植民地国家の青年たちの政治革命への参加を妨害する障害物として認識され繰り返し批判された。

前述したように石川は中国国内の共産主義者たちが運動開始前に大会の内容を把握することができないとしてその直接的な影響を否定している(石川、1995:80)。しかし、報告者は運動開始前に大会の精神が中国の共産主義者たちに伝わった可能性は十分あるとみる。

その根拠の一つは当時の新聞報道である。1922年2月のはじめ、上海の『民国日報』は「莫斯科会議之滬聞」(2月1日)と「莫斯科之遠東工人大会」(2月4日)というモスクワ会議に関する簡明な記事を掲載し、その召集状況を報道した。北京の『晨报』も「莫斯科之東方民族大会」(2月7～9日)と「莫斯科東方民族大会閉幕」(2月17日)という二つの記事を載せた。「東方民族大会」とは極東諸民族大会のことで、これらの新聞記事からも大会の反ワシントン会議、反資本主義の思想が容易に読み取れる。それだけでなく、北京青年団の責任者の一人で共産党員の羅章龍は、モスクワからの通信文(電訊稿)を基にして、「莫斯科的『東方民族大会』開幕了」という文章を書き、北京共産主義グループが刊行する『工人週刊』第29号(1922年2月12日)に「特載」として載せた(羅章龍、1984:176)。彼はこの記事で、当時中国の新聞上を賑わしていたワシントン会議を、「日本、アメリカ、イギリス、フランス」などの「幾つかの大資本主義国」がどのように東方民族(とりわけ中国)を分割しようかを相談する「分贓会議」だと強く非難した(羅章龍、1984:176-177)⁶⁹⁾。これらによって同大会の思想は新聞記事や電報などによって2月上旬に既に上海や北京の共産主義者たちに伝わっていたことが分かる。

また、大会参加者によって直接伝えられた可能性も高い。というのは鉄道でチタ、ハルビンを経由して帰国した場合、運動発動前に大会参加者が帰国しえた可能性があるからだ。ここでは、参考として大会後に青年インターナショナルの代表として青年団第1回全国代表大会に参加するため中国に旅立ったダーリンの旅程をもとに、その時のモスクワから上海までの移動状況を調べてみよう。

ダーリンによると、彼は2月2日閉幕の数日後にモスクワを出発し、まずシベリア鉄道に乗って極東共和国の首都チタまで行き、そこの中国領事館でビザを取得し再びシベリア鉄道に乗って中国国境の満州里駅に到着した。その後、ハルビンに行く途中満州里駅に近

⁶⁸⁾ 参加者リストは不明だが、「極東諸民族大会」に出席した共産党員や青年団員がこれに参加したのであろう。また、この大会でダーリンは青年運動に関する報告を行っている(達林、1981:46-47)。

⁶⁹⁾ 言葉遣いは違うが、その内容は上海『民国日報』の記事と似ている。彼はまた、大会に出席する北方代表団が旅の途中で随時手紙を出してグループの活動状況を報告することを約束しており、代表の一人の柯慶施は幾通もの長い手紙を書いて旅行中の状況を教えたと述べている(羅章龍、1984:176)。

いある町（「小鎮」）で足止めされ、そこで2晩泊まった。そして北京政府が中国に入る白系ロシア人に発給する中文証明書を手に入れた。その翌日に中東鉄道の国際車両に乗り、丸1昼夜の後にハルビン駅に到着。ハルビンで吉林当局が発給する関内入りのビザを取得するために5日間滞在した。その後、列車に乗り4日後に上海に到着したという（達林、1981:48-56）。このダーリンの記述にはモスクワからチタ、チタから満州里間の移動日数が記されていないが、同じルートで帰国した張国燾の記述を調べてみると、彼は両区間で約10日間かかっている（張国燾、1971:172-174,204）。以上の情報を整理すると、ダーリンはこの旅に22日間前後かかったことが把握でき、遅くとも3月上旬には上海に着いていたと判断できる。ダーリンの場合は、大会が終了して数日後に出発し、中国入国ビザ取得のために7日間も費やしてしまったが、もし中国人代表が大会終了後すぐに同じルートで帰国したとすれば、2月下旬に上海に着いていた可能性は十分ありうる。ダーリンは上海で中国共産党の指導者たちと会った時に、彼らは前述した大会の詳細な状況をすでに把握していたと言っている（達林、1981:59）。それだけでなく、「後に（彼らと）何回か会見した時、一回はYMCAについて話したことがあったが」、それは「1922年4月に北京で学生組織世界代表大会を招集しようとした」「中国のYMCAは親米派の機関」で、青年団は「YMCAの親帝国主義の実質を暴露しようとした」「反YMCA運動は青年団全国代表大会の準備工作を遅らせた」と語っている（達林、1981:59-60）。

では、ダーリンより先に上海に到着して大会状況を報告したのは誰だったのか。ダーリンによると、上海に到着した後、共産党中央局と青年団全国代表大会組織部のメンバー陳独秀、張太雷、劉仁静ら7人と会議を開いたが、この際に「瞿秋白」が通訳を担当してくれたという（達林、1981:59）。しかし、瞿はこの時モスクワの病院で療養中であったから⁷⁰⁾、おそらくダーリンのいう「瞿」はモスクワでの大会に参加しておりかつロシア語が話せる人物であるだろう。推測するに兪秀松や劉少奇などこの時期に帰国したモスクワ留学組であろうが、特定できる資料がない⁷¹⁾。筆者は博士論文で極東諸民族大会の準備に参加した張太雷の大会出席を当然視し、彼が帰って中央に報告したと推測したが、その可能性がたいへん低いことがわかった。というのは、張太雷はコミンテルン代表マーリンの通訳として彼の南方行きに付き合い、孫文に会うために1921年の12月23日に広西桂林に到着し、そこで9日間滞在しているからである（羅家倫、1984:186）。しかし、梁鵬万、鄧培など幾人かの大会出席者は確かにこの時期に帰国したようである⁷²⁾。そのうち、北京大学のマ

⁷⁰⁾ 極東諸民族大会が開かれる前から入院中だった瞿は、通訳が不足していたため入院中でありながら大会に出たが、大会終了後容態が悪化して再入院する。そうした彼が帰国の途に着くのは1922年末である（周永祥、1992:72-75,82）。瞿の病については、張国燾も回想録で触れている（張国燾、1971:195-196）。

⁷¹⁾ ダーリンはまた、「瞿秋白」や張太雷とともに、広州に行く途中の汕頭で青年団綱領と規約の草案を作成したという。この記述にもとづいて近年、ダーリンと一緒に団の綱領などを作成した「瞿」は蔡和森だという主張もある（李永春・暴宏博、2012）。しかし、ロシア語が話せない蔡が上海で通訳をしてくれた「瞿」であるとは考えられないので、まだ疑問は残ったままである。

⁷²⁾ 北京の非宗教大同盟が3月17日に発した「通電」の署名リストからこの二人の名前を確認できる。

ルクス学説研究会の会員で唐山の青年団員だった梁鵬万は2月に帰国して上海労働組合書記部で働いたという（倪、2006:637）。

一方、上海の共産党中央も大会の指示と決議を待っていた。大会に出席するニコリスキー（コミンテルン執行委員会極東書記局代表）に代わって上海での仕事を担当していたリディン（利金、極東書記局在華工作全権代表）によると、大会に出席する代表たちが出発した後、朝鮮共産党中央も、中国共産党中央も、みな大会の開催とその指示や決議を待っていたという（中共中央党史研究室第一研究部、1997:82,88）。

以上のことから、モスクワで開かれた二つの大会と青年団臨時中央による運動への発動が無縁ではないことは明らかであろう。したがって青年団臨時中央による非基運動の発起は、モスクワの極東における反帝国主義運動の推進の方針とその高揚のニュースを受けた青年団が、再結成後の新しい力とそれ以前からの党・団の組織を基盤にして発動したものだとして理解するべきではなかろうか。

II 北京の非宗教大同盟と共産主義者との関係

次に北京の非宗教大同盟と共産主義者の関係についてみる。上海で非基督教学生同盟宣言文が発表された後、3月11日北京大学の学生たちは非宗教大同盟をつくり、3月17日に「宣言文」と通電を出した。その内容からみて共産主義を唱える非学生同盟とは異なり、非宗教大同盟は「科学、真理」や「人道主義」を批判の基準とする五四新文化運動以来の反宗教思潮によるものであった。通電には蕭子昇（瑜）、李大釗（守常）、李石曾など79人の知識人や学生、労働者たちの署名が付されていた（張亦鏡、1927:31-32）が、北方共産党の責任者である李大釗をはじめ、その多くが共産主義者であった⁷³）。

この非宗教大同盟の呼びかけはすぐに大きな反響を呼び、北京の各高等学校や専門学校では非宗教や非基督教を名乗る学生団体が続々出現し、少年中国学会などの団体や組織も声明を発表して支持を表明した⁷⁴。また、学界名流の同盟への合流もみえ、蔡元培、王星拱、吳虞などが同盟への加入を表明した。こうしたなか、3月28日に羅章龍と李墨耕（梅羹）——二人とも共産黨員——が作成した同盟「規約」が公表され、臨時大会（時期は不明）によって汪兆銘、蔡元培など30余人が同盟幹事に推薦された（『晨報』、1922年6月19日）。

⁷³ 筆者が調べたところ、鄧中澥（仲夏）、繆伯英、金家鳳、范鴻劼、羅璈階（章龍）、朱務善など28人がいたが、ほとんどが北京大学マルクス学説研究会の会員であった。北京大学マルクス学説研究会は1920年に李大釗らによってつくられた北京共産党の指導下にあった組織で、北京だけでなく天津、太原などの都市にも会員を有しており、労働者の加入も多く見られた。この研究会の骨幹はほとんどが後に黨員や団員になっている。1922年の会員数は約150人であった（羅章龍、1984:62-67; 倪興祥、2006:145-146）。

⁷⁴ そのうち、共進社は北京に留学した陝西青年たちがつくった組織で、主要メンバー李子洲、劉天章らは北京大学マルクス学説研究会会員であった。工人週刊社は北京の共産党組織がつくったもので、新聞『工人週刊』を刊行していた。1922年夏に労働組合書記部が上海から北京に移ったあと、同紙は労働組合書記部が労働運動を指導する機関紙となった。

この運動はすぐに北京大学の門を出て外へ拡散し、広東、福建、湖南、湖北、直隸、山西、江西、江蘇、浙江、四川の10の省で非宗教や非基督教を掲げる学生運動が起こり、各地の新聞紙上は反宗教、反キリスト教の言論で賑わった。筆者が調べたところ3月～5月に『晨報』と『民国日報』に通電や声明文を出した学生団体や組織は50近くもあった。

このような燃え上がりを目の前にして *North China Daily News* をはじめとする外字紙は非基運動を「第二の団匪事件の発生」と危険視し、言論の過激さを問題視した周作人など北京大学教授5人は「信教の自由」を主張する「宣言」（3月31日）を発表した。

反対運動の最中、WSCF 第11回会議は予定通りに無事開催され9日に閉会した。非宗教大同盟は4月9日の午後に北京大学の第3院を借りて講演会を開いた。蕭子昇が司会し、蔡元培や李大釗、李石曾、吳虞、心理学者張耀翔らが講演を行った。6月18日には第1次幹事会が開かれ、蕭子昇、李石曾、張耀翔、韋玉等8人が常務幹事に選ばれた。そのうち、朱務善、李大釗、范鴻劼、繆伯英（女）の4人は共産党員であった。

さて、上海の非基運動はどのようにして北京に飛火したのか。楊天宏はアメリカ人研究者 J. G. Lutz の観点を受け入れ、両地の社会主義と無政府主義の団体に参加したことがある金家鳳が双方に橋渡しの役割を果たしたと主張する（楊天宏、2005:109）。金家鳳は上海青年団の発起者の一人で、後述する青年団第1回全国代表大会に北京代表として出席している。同盟の連絡先が彼宛になっているなど重要な役割を果たしたことは確かなようであるが、しかし運動の北京への伝播はこのような個人的つながりによるものというよりも、青年団臨時中央の指示によるものではないかと思われる。というのは、ダーリンによると、北京青年団の非基運動を指導するために、青年団臨時中央から張太雷が北京に派遣され、会議開催の期間中に北京の街や開会中の講堂で反帝国主義のデモが行われたというからである（達林、1981:64）⁷⁵。当時の上海の動きをよく知っていたダーリンのこの証言は信用できると思う。羅章龍も張の派遣を仄めかす回想を書き残しており、「党中央もこのことを非常に重視していた」という（羅章龍、1984:97）。張がいつ北京に派遣されたかについてはまだ確定しきれないが、しかし青年団大会開催をめぐって当時青年団臨時中央と各地の青年団との通信が頻繁だった状況を考慮に入れれば、おそらく上海の指示を受けて北京大学マルクス学説研究会と北京青年団が動きだし、李大釗、羅章龍、金家鳳らが宗教に否定的であった李石曾、蕭子昇などの知識人や青年学生と協力して非宗教大同盟を結成したと考えるのが最も妥当だと思う⁷⁶。その際、双方協力の土台となったのが五四新文化運動以来の反宗教の思潮であったことに疑いを入れる余地はない。

⁷⁵ Lutz も開会式の日在北京非基督教同盟が清華学校の学生宛に手紙を送り、国立大学の設備が宗教のために使われることを抗議したという（Lutz,1987:209）。

⁷⁶ 張国燾は回想録で、「非基学生同盟」は青年団北京幹事会によって組織されたと述べているが、これは正しくない。回想録によると、彼は2月下旬にモスクワを立ち、3月の間に上海に着いたという。おそらく彼は3月20日前後に上海に着いたと思われるが、その時は、非基運動の中心はすでに北京になっていた。だから彼の記憶には、非基運動は北京幹事会によって組織されたものだと残っていたのであろう。

これについて石川は、フランスからの影響を強調し、反宗教的な態度を取る『海外新声』の主編だった蕭子昇が、蔡元培、李石曾を動かして大規模な運動に発展させる活動を開始し、これに最も積極的に反応したのが羅章龍を中心とする北京大学のマルクス学説研究会と北京の青年団だという（石川、1995:73-74）。しかし、これは羅章龍の回想と噛み合わない。後年羅はマルクス学説研究会を振り返った際に非基運動に触れ、「我々が非宗教同盟を成立させた時、蔡元培に参加するよう誘ったところ、彼は同意した」、そして『非宗教論』を出版しようと準備していた時に、「蕭子昇がフランスから戻って来た、彼は私に我々の非宗教同盟に参加したいと言っただけでなく、さらに李石曾、汪兆銘を誘って一緒に参加した」という（羅章龍、1990:206）。これは筆者の推定が的外れでないことを証明している。

なぜ同じく共産主義者によって仕掛けられたのに、北京と上海の運動はそれほど性格が違うのか。これについては両都市の違いに注目した Lutz の解釈で答えることができよう。つまり、政治の実践主義が台頭しはじめているものの、北京は依然として誇り高い新文化運動の中心であり、ここの知識人にとっては宗教批判は伝統を打破し新しい思想を求める基礎であったのに対し、外国租界をもつ上海は中国の資本主義発展の中心で、急進的な政治活動家の活動舞台だった。このような状況は多くの民族主義者が革命的な政治の方向に転化していくことを意味し、彼らにとって非基運動は反資本主義革命の第一歩になったのである（J.G.Lutz,1988:60-61;楊、2005:116）。

その後、1922年5月5日～10日に広州で開かれた社会主義青年団第1回全国代表大会において反キリスト教運動は正式に青年団の活動内容の一つとして定められ、モスクワ発の反キリスト教の思想は、共産党および青年団の1922年以降の反キリスト教運動の指導綱領となった。そして瞿秋白が「帝国主義侵略中国的各種方式」（1923年7月）のなかで「文化侵略」という考えを提出すると、共産党による反キリスト教運動は帝国主義の文化侵略に反対せよというスローガンの下で展開されることになるのである（陶、2005b:106）。

ロシア共産党・コミンテルンと共産党中央局は1922年の非基運動をいかに捉えていたのか。リディンがコミンテルン執行委員会極東支部に提出した報告書（1922年5月20日）によると、その目的は青年たちの共鳴を引出しやすい「民族抗議運動」を引き起こして彼らを革命運動へ引き寄せると同時に反帝国主義の宣伝をすることにあつたそうだ。彼らのこの目標は達成したといえよう。非基督教運動を通じて青年団の掲げた共産主義、反帝国主義の思想は全国の青年学生に知れ渡り、彼らのなかから同情者を集めるのに成功した。運動期間中、青年団は基盤を固めて成長を遂げ、1922年初めに約2000人だった団員数は3000人を超え、17もの都市に組織をつくるに至った（達林、1981:58,63）。青年団や共産党が各地の非基督教・非宗教の学生同盟を利用して多くの学生の取り込みを積極的に行ったことが功を奏したのであろう⁷⁷。

⁷⁷ それがかつとも顕著にみられたのが広東の運動であつた。広州の反対組織は最初非基と非宗教の二つの同盟に分かれていたが、譚平山ら共産党員の斡旋の下、最終的に省レベルの広東非宗教大同盟下に結集し、同

結論

以上、上海と北京を中心に共産主義者たちの動きに注目しつつ 1922 年の非基運動の勃発と展開についてみてきた。本論の論述で明らかにされたように、上海の非基学生同盟だけでなく、北京の非宗教大同盟の結成に乗り出したのも北京大学のマルクス学説研究会の主要会員をはじめとする共産主義者であった。そして上海青年団が非基学生同盟を組織して運動発動に踏み出したのは、再結成された青年団の思想的覚醒にその一端があったにせよ、何よりもワシントン会議に対抗して開催された極東諸民族大会と極東革命的青年代表大会の反資本主義と反キリスト教の思想に触発された契機と側面が大きかった。この意味において、1922 年の非基運動はロシアのボルシェビズムとアメリカのプロテスタンティズムの対立の中国における顕現であったともいえよう。

1922 年の非基督教運動は新文化運動以来の啓蒙運動の延長線上にあったが、運動が共産主義者たちによって発動され、介入されたことによって啓蒙運動は次第に急進的な方向へ傾斜し、青年団第 1 回全国代表大会決議案という形で定式化されたモスクワ発の反帝国主義、反キリスト教の急進的な思想は、1923 年の「文化侵略」論を経て 1924 年の国共合作を通じて国民党にも浸透していくようになる。国民革命の左傾化の始まりである。これについては別稿で論ずる。

(参考文献)

日本語

石川禎浩(1995)、「1920 年代中国における「信仰」のゆくえ——1922 年の反キリスト教運動の意味するもの」(狭間直樹編『1920 年代の中国』汲古書院)、67-95 ページ。

—— (2001)、『中国共産党成立史』岩波書店。

コミンテルン編 (1970)、『極東勤労者大会——日本共産党成立の原点』(高屋定国・辻野功訳、原著は 1922 年発行) 合同出版。

朱 海燕 (2010)、「中華民国初期における宗教批判について」『言語・地域文化研究』第 16 号、111-129 ページ。

日本中国国際問題研究所中国部会編 (1970 年)『中国共産党史資料集』第 1 巻、勁草書房。

三好 章 (2005)、「燎原の火——新民主主義青年団/中国共産主義青年団」(野口哲郎『結社が描く中国近現代』山川出版社)、249-267 ページ。

村田陽一編訳 (1979)、『コミンテルン資料集』第 2 巻、大月書店。

英語

Ka-che Yip (1980) , *Religion, Nationalism and Chinese Students: The Anti Christian*

盟の重要ポストは青年団員が占めるようになった。

Movement of 1922-1927, Bellingham : Center for East Asian Studies, Western Washington University.

C.S.CHANG(1923), "The Anti-Religion Movement", *The Chinese Recorder*, 54(8), pp.459-467

J. G. Lutz(1988), *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movement of 1920-28*, Cross Cultural Publications Inc.

中国語

C. A. 達林 (ダーリン) (1981)、『中国回憶録 1921-1927』(侯均初他訳、原著は 1975 年刊)、北京:中国社会科学出版社。

非宗教大同盟 (1922)、『非宗教論』北京:北京新知書社。

共青团中央青運史研究室・中国社会科学院現代史研究室編 (1985)、『青年共產國際与中国青年運動』北京:中国青年出版社。

顧長声 (1981)、『伝教士与近代中国』上海:上海人民出版社。

記者 (1922)、「中国社会主义青年团第一次全国大会紀略」『新青年』9 卷 6 号、117-129 ページ。

傑西・格・盧茨 (Lutz) (1987)、『中国協會大学史 : 1850 - 1950』(曾鉅生訳、原著は 1971 年刊)、杭州:浙江教育出版社。

李永春・暴宏博 (2012)、「蔡和森起草中国社会主义青年团第一次代表大会文件考」『湖南行政学院学報』2012 年第 1 期、92-96 ページ。

羅章龍 (1984)、『椿園載記』北京:三聯書店。

羅章龍 (1990)、「『五・四』運動和北京大学馬克思学說研究会」(『文史資料精選』第 2 冊、北京:中国文史出版社)、197-207 ページ。

倪興祥編 (2006)、『中国共產党創建史辞典』上海:上海人民出版社。

陶飛亜 (2005a)、「共產國際代表与中国非基督教運動」(陶飛亜『辺縁的歴史——基督教与近代中国』上海古籍出版社)、68-89 ページ。

—— (2005b)、「『文化侵略』源流考」(陶飛亜『辺縁的歴史——基督教与近代中国』上海古籍出版社)、103-124 ページ。

王水湘他「施存統」中共党史人物研究会編 (1990)、『中共党史人物伝』第 44 卷、陝西人民出版社、227-248 ページ。

王章陵 (1973)、『中国共產主義青年团史論 (1920 - 1927)』台北:国立政治大学東亜研究所。

蕭勁光 (1987)、『蕭勁光回憶録』北京:解放軍出版社。

謝扶雅 (1922)、「世界基督教学生同盟二十五年史」『青年進歩』第 50 冊、14-22 ページ。

謝扶雅 (1924)、「中華基督教青年会全国協會之組織及現状」中華全国基督教協進会『中華基督教会年鑑』第 7 期、45-51 ページ。

楊奎松 (1994)、「遠東各国共產党及民族革命团体代表大会的中国代表問題」、中国社会科学

- 学院近代史研究所『近代史研究』1994年第2期、269-284 ページ。
- 楊天宏（2005）、『基督教與民国知識分子:1922年 - 1927年中国非基督教運動研究』、北京:人民出版社。
- 查時傑（1993）、『民国基督教史論文集』、台北:宇宙光出版社。
- 張棣（2010）、「中国社会主义青年团『一大』在広州召開的原因探析」『党史研究与教学』2010年第2期、62-68 ページ。
- 張国燾（1971）、『我的回憶』第1冊、香港:明報月刊出版社。
- 張欽士編（1927）、『国内近十年来宗教思潮』燕京華文学会出版。
- 張太雷（1981）、『張太雷文集』北京:人民出版社。
- 張亦鏡編（1927）、『批評非基督教言論彙刊全編』、上海:上海浸会書局。
- 中共中央党史研究室第一研究部訳（1997）、『聯共（布）、共產国際与中国国民革命運動（1920 - 1925）』、北京:北京図書館出版社。
- 中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編訳局研究室編（1959）、『五四時期期刊介紹』第2集、北京:人民出版社。
- 羅家倫編（1955）、『革命文献』第9輯、台北:中央文物供应者（經售）。
- 周永祥（1992）、『瞿秋白年譜新編』上海:学林出版社。

総力戦体制下の宗教政策—東亜伝道会台湾地方部の動向を中心として

役重善洋（大阪経済法科大学アジア太平洋研究センター客員研究員）

1. はじめに

本報告における問題設定の大枠は、日本の植民地・占領地における宗教工作活動が、日中全面戦争開始以降の情勢変化に伴い、どのような影響を受けたのかというものである。とりわけ、キリスト教に関する政策は対英米戦略の動向に大きく左右された。日本人キリスト教徒は、敵性宗教を奉じる潜在的「第五列」として厳しい統制・監視の下に置かれる一方、対英米広報外交ないし宣撫工作の戦略的資産として、植民地・占領地において宗教工作要員として利用されもした。この抑圧と利用という二つの政策的方向性の組み合わせは、互いに補完し合いつつ、政治状況の変遷に応じて、その重心の置場や内容を変化させるものであった。大雑把に言えば、日本の統治区域の拡大と戦況の悪化に伴い、宗教的・宗派的な差異を国家神道の下に極小化していこうとする宗教統制は、次第に拡大・強化される方向性を有していたのに対し、宗教的・宗派的な差異にこそ利用価値を見出す宗教工作活動は、拡大を続ける帝国の周縁部において常に必要とされ続けた。

そこで、本報告では、この二つのベクトルが生み出す矛盾・軋轢が表面化する状況の一例として、日本基督教会富士見町教会の教会員であり、陸軍主計少将であった日足信亮（1858-1940）を会長とする東亜伝道会の総力戦体制下における活動状況に注目したい。

2. 満州伝道会／東亜伝道会に関する先行研究

東亜伝道会は、1933年6月に富士見町教会に事務所を置く超教派組織として設立された満州伝道会が、日中戦争勃発を受け、活動範囲を拡大するために1937年10月に改称されたものである。同会に関する先行研究としては、韓哲曦『日本の満州支配と満州伝道会』および渡辺祐子他『日本の植民地支配と「熱河伝道」』がある。これらの研究は、キリスト教史研究のみならず、植民地主義研究における空白を埋める極めて重要な意義を持つものであるが、研究対象地域は「満州」に限定されており、柳条湖事件以降の占領地域で同会が行った「伝道活動」については今後の課題として残されている。

また報告者は、近著『近代日本の植民地主義とジェンタイル・シオニズム』第5章において、満州伝道会で「満州国」北部の伝道区（第二区）を担当したホーリネス教会（分裂

後はきよめ教会)が、蒙疆工作を進める関東軍と密接な協力関係を持っていたこと、そこでは対ソ包囲網、すなわちソ連と中国との間に防共地帯を形成することを優先し、対英米戦争を当面回避しようとする陸軍統制派および石原莞爾グループの影響が強くあったことを示した。しかし、日中戦争の展開の中で北進論が行き詰まり、南進論へと大きな流れが転換していく過程については、やはりカバーできていない。

そこで、本報告では、富士見町教会が所蔵する「南支地方書簡綴り」と記された、先行研究で利用されてこなかった資料を中心に検討する。そのことを通じて、日本植民地主義が抱え込まざるを得なかった政教関係の構造的矛盾の一端を明らかにしたい。

3. 東亜伝道会台湾地方部の設立

「南支地方書簡綴り」は、書簡、葉書、電報、領収証、教会週報など、230点ほどの文書資料を紐綴じしたもので、その内容は、1939年5月に創立された東亜伝道会台湾地方部の活動に関するものである。同年4月から1940年8月にかけて、東亜伝道会の東京本部および台湾地方部、そして伝道地である厦門、廣州、海口(海南島)に派遣された牧師との間で交わされた通信類がその大部分を占める。

東亜伝道会は、1938年に台湾YMCA主事近森一貫の協力の下、台湾人牧師莊丁昌氏を伝道者として厦門に派遣するが、このことを契機として設立されたのが台湾地方部であった。1939年5月15日に台北の大稻埕基督長老教会で行われた莊氏の壮行会は台湾地方部発会式を兼ねていた。「厦門伝道開始趣意書」には、次のように書かれている。

今次支那事変の根本目的たる新東亜建設、東亜共同体実現の為には基督教徒の使命亦重大であります。殊に台湾に於ける我等信徒は南支那に対する基督教事業進出の責任を痛感するものであります。昨年来厦門に対する開拓事業に関し種々協議中の所、其機熟し今回新店長老教会牧師莊丁昌氏献身せられ、・・・来る二十四日基隆出帆の香港丸にて厦門へ赴任せらる事となりました。就ては我らは同氏の開拓事業の重大性に鑑み、・・・今回同志相謀り左の如く東亜伝道会台湾地方部を組織し会員組織を以て今後の活動に対し心よりの応援をせんとするものであります。

台湾では、1936年9月に小林躋造予備海軍大將が総督に就任して以降、南進論の主張を強める海軍の影響力が強まっていた。援蒋ルート遮断を目的として1938年9月に始まる広東作戦に際し、台湾総督府は、「廣州処理方針」、「汕頭処理方針」、「海南島処理方針」という一連の文書を作成した。未定稿とされてはいるものの、そこでは軍の占領政策への全面的協力が予定されていた。英国との関係悪化を決定的なものとする海南島作戦は、広東作戦を決定した御前会議では陸軍の反対もあり、保留されていたにも関わらず、総督府は

海軍の意向に沿った将来計画を練っていたことになる。特に、「廣州処理方針」と「汕頭処理方針」では、「現地の状況に依りては官民合同を以て組織する宣撫班を派遣し対日感情の是正及我が方針の闡明に当らしむ」との一文があり、莊丁昌の厦門派遣にはこうした総督府ないし海軍の方針が強く反映されていたと考えられる。

香港経由の援蒋ルート遮断に成功した海軍は、残るハノイ・ビルマ・ルートの遮断を目指し、1939年2月に海軍主導で海南島作戦を敢行、同島の占領統治を行う。さらに同年6月には陸海軍共同作戦の結果、汕頭を占領する。そうした中、5月の莊丁昌の厦門派遣に続き、7月初旬には廣州および海南島にそれぞれ温榮春（元鳳林教会牧師）と蔡受恩（元艋舺教会牧師）が派遣された。

3. 海南島伝道の失敗

蔡受恩は、温榮春および近森一貫と共に廣州まで行き、そこで近森の助力により領事館や軍部との調整を済ませた後、海南島に向かった。温と蔡が廣州から東京の日疋宛に送った手紙からは、順調に準備が進んでいる様子が伺える。

近森氏の御努力により領事館や軍司令部の御理解のもとにいよいよ来る（七月）二十三日の軍用船で蔡牧師が行く運びに至った事は誠にくすしき神の御導であると感謝致しております。これを以っていよいよ海南島行きの件は実現された事になります。ハレルヤ。

ところが、海南島に着いて間もなく、蔡は想定していたように物事が進まないことに気づく。海南島滞在2週間目の8月7日に日疋に宛てた手紙で蔡は、次のように述べ、早くも汕頭への伝道地の変更を求めている。

- 一、現地に居る当局と打合の結果どうも旨く行きません。伝道は駄目だと。
 - 二、土地の伝道者と打合の結果事変の解決までは伝道しても効果はない。彼等伝道者も今や行き詰まっています。物質的教育を施しています。
- （以下略）

その後も蔡からの手紙は続く。以下は9月8日付の日疋宛書簡である。

当地に於ける私の最善の努力は致しましたが、遂に三者会議で不許可に成りました。本部からお頼みして三者会議で再相談して許可する様にして下さいませ。・・・布教出来なければ長く此処に居る事は出来ないと言っています。

占領後の海南島の政務は、三省連絡会議と呼ばれる陸軍・海軍・外務省の代表者会議によって審議されていたが、そこでの決定として伝道活動は不許可とされてしまった。日疋は、各方面に働きかけたようであるが、事態は動かなかった。そうした中、蔡から東亜伝道会への通信はしばらく途絶えるが、翌年4月、蔡が海南島に進出していた日本企業の一つである石油聯合株式会社で働いていることが日疋の耳に伝わると、激怒した日疋は、台湾地方部委員長荒井賢次郎を通じて「台湾に帰れ、旅費は自弁する事、後任者の来島まで留まれ」と命じた。蔡は地方部に辞職願を提出するが、それに対する応答はなく、給料の送金も4月分から止められた。窮した蔡は、東亜伝道会理事長で、米内内閣で海軍政務次官になっていた松山常次郎が6月に海南島を視察訪問した際に口利きを依頼し、海口総領事館に就職することとなった。しかし、日疋はそのことを知ると、外務省に働きかけて蔡の就職を差止め、蔡に伝道会の職務を続けるように命じ、辞職するのであれば、海南島伝道開始のためにこれまでにかけた全経費の返上という理不尽な要求を突き付けた。困り果てた蔡は、荒井や松山宛に助けを求める手紙を出し、荒井は日疋に辞任承認を促す手紙や電報を繰り返し出した。「南支地方書簡綴り」におけるこの件に関するやりとりは、荒井より日疋宛の「見た。同意。蔡へ文した」という8月8日付電報が最後の通信である。この電報の前提となる日疋から荒井に宛てた通信がないので、どういう結末になったのかは判然としない。

4. 厦門伝道と廣州伝道

結局、海南島伝道は現地当局の許可が下りなかったのに対し、ほぼ同時期に始められた厦門伝道および廣州伝道は、教会開設の許可がそれぞれ7月28日と10月10日に与えられた。莊丁昌による厦門伝道では、当初、「中国側教会内に抗日分子が出たため基督教会に対して問題があり、我が教会に対しての許可も相当困難であった」(8月2日付日疋宛書簡)とあったが、許可が下りて1か月も経たない8月23日には、15名の受洗者が報告されている。11月12日には「和平祈祷救霊講演会」が開催され、32名の「決心者」が与えられたと報告されている。温榮春による廣州伝道では、11月19日の日曜礼拝で約50名の参加者があったと報告されている。また、厦門では、興亜院から「金一封」を受け、貧困者・病者に米代として配布する活動を行ったり、廣州では、日本語学校を運営するなど、当局の占領行政に積極的にかかわっていることも注目される。莊は上記日疋宛書簡で次のように述べている。

廣東へ参ってから二ヶ月になりました。この間数回に亘って中国教会側の牧師や伝道し及び主任の方々と懇談会を開きまして共に胸襟を開いて語り、東亜伝道会の来廣の

目的語りまして大に共鳴と理解を得、これより主の十字架の贖罪愛によって真の日華提携をなし、新東亜建設の理想的実現に努力する事を約して来た事は聖戦に於ける我ら基督教徒に負はされた光栄ある使命だと感謝致しております。

つまり、厦門および廣州では、興亜院厦門連絡部による占領行政の方針と東亜伝道会の活動方針との間には、多少の不安定要素はあったにせよ、大きな矛盾は生じていなかったと言える。

5. 伝道不許可の原因

なぜ海南島伝道のみが許可されなかったのかという点については、まず、海南島の占領行政は、上述の通り、三省連絡会議が取り仕切っており、興亜院の行政管轄外にあったということがある。実際、上述の台湾総督府作成「海南島処理方針」には、「海南島の軍事的、経済的重要性並に地理的、社会的特殊性に鑑み同島の処理に付ては自ら他の占領地域と異り全体的統治の実権を確立し帝国の外地に対する統治精神を拡充するを以て主眼とす」とあり、その統治においては「台湾統治の経験を活用し南方外地の一環として之を行ふものとす」とある。中国の他の占領地においては、宣戦布告を経ていない「日華事変」の性格上、直接統治ではなく、傀儡政権の樹立を基調とする占領政策を行っていたが、海南島は別扱いで、台湾や南洋諸島と同様の植民地統治を行うとしていたのである。そして、「海南島処理方針」には、他の二つの文書にはあった宣撫工作に関する項目がない一方、他の二つの文書にはなかった「恒久的処理方策」の項目と「開発計画」の項目が加えられている。「恒久的処理方策」の中には「徹底せる国語普及政策を行ふ」という記述もある。

しかしそれだけでは、1936年の調査で人口230万人とされ、キリスト教徒人口も「極めて多し」（台湾総督府総督官房調査課編『海南島』1939年）とされる海南島の占領統治を恒久的・安定的に行おうとする際に、キリスト教徒への宣撫工作を不必要と判断する根拠にはならない。東亜伝道会の海南島進出が認められなかった理由として、第一には、陸軍主計少将である日疋が率いてきた東亜伝道会が、満州伝道会としての発足以来、陸軍との協力関係の下で活動してきたということが挙げられる。海軍穏健派とのパイプは組合教会が南洋伝道団の活動等を通じて有していたものの、天津租界封鎖等を契機とする反英運動が盛り上がっていた1939年夏の段階では、海軍内中堅層の対外強硬派の影響力が前面に出ていた。彼らの主導で進められた海南島占領統治に対して有効な働きかけのできるルートがなかったのではないかと思われる。

第二の理由は、1936年、台湾総督府が南進政策のための提携を期待していた西南派の陳濟棠・広東省主席が下野し、同省が国民政府の直轄支配下に置かれるようになった結果、日本の南進論への対抗を目的とする宋子文・全国経済委員会委員長による海南島の経済開

発が日本軍による占領の直前まで行われていたことが挙げられる（趙從勝「中華民國時期海南島の調査・開発について」）。そこでは、1935年のリース＝ロス幣制改革以降、提携を深めていた英国資本も関わっていた。さらに軍事優先の日本の海南島占領政策の特異な性格も加わり、海南島においては親国民政府・親英の傾向が比較的強かったのではないかとと思われる。他方、1939年の反英運動は、特に英国長老教会が浸透していた台湾において反キリスト教運動の性格を濃厚に帯びており（駒込武『世界史のなかの台湾植民地支配』）、そうした反英・反キリスト教機運は、蒋介石や宋子文がクリスチャンであることとも相俟って、英国の影響力を排除して新たに海南島開発に乗り出そうとする海軍の間でも共有されていたものと推測される。

6. 終わりに

この時期の東亜伝道会では、他の伝道地でも現地派遣牧師と伝道会本部との間で様々なトラブルが発生するようになっている。大局的に見たときそれらの問題の根源には、急激な伝道地の拡大による資金不足というこれまで先行研究で指摘されてきた要因に加え、敬虔な牧師による「純粋なキリスト教伝道」を通じた内面的な宣撫工作よりも、宗教的内実を前面に出さない社会事業・教育事業等への人的動員へのニーズを高めていく日本の植民地・占領地における宗教政策の変化があるのではないかと考えられる。英米協調派の凋落と思想統制の強化という外交および内政の急速な変化は、クリスチャン軍人という日疋のアイデンティティを反映した東亜伝道会の性格を、時代に即さないものにしていったように思われる。

*以下は松谷論文（49~55頁）の文末脚注

i 『基督日報』（電子版）2017年11月14日

<http://www.christiandaily.co.kr/news/교계-한국기독교-3-1-운동-100-주년위원회-창립-78401.html>

ii 植民地期の朝鮮では「耶蘇教徒」が頻繁に用いられたが、多少、別称の響きもあるので、本稿では「キリスト教徒」を使用する。

iii 市川正明編『三・一独立運動』全四巻（原書房、一九八三年）所収。以下では、資料名を『独立運動(一)』のように資料名と巻数を略記する。なお、これらの資料の記述の信憑性に関連して、この21名中に含まれる当事者の金道熙が、取調べから裁判に至る過程で、日本の警察による拷問は行われず、有能な通訳を介した明確な意思疎通が行われたことを証言している。金道泰『南岡李昇薫先生伝記』（文教社、一九五〇年）一五三頁。従って、本稿でも、これらの記録は相対的に信憑性が高いと判断し、主たる分析資料に用いた。

iv 例えば、南岡文化財団編『南岡李昇薫民族運動』（南岡文化財団出版部、1988年）

v 『第十二回平北老会会議録』（1917年）二四頁、二九頁。

vi 金道泰『南岡李昇薫先生伝記』一九〇―一九一頁

vii 五山中学-高等学校編『五山八〇年史』八六頁。

viii 金道泰『南岡李昇薫先生伝記』二五九頁、朴永浩『씨알--多夕柳永模의生涯와思想』（弘益齋、一九八五年）四十九―五〇頁。

ix 金道泰『南岡李昇薫先生伝記』二六四―二六五頁。

x 金道泰『南岡李昇薫先生伝記』二五七頁、二六五頁。なお、金基錫による評伝では、李昇薫が一九一〇年に平壤で韓錫晋牧師に出会ってキリスト教に入信したとされている。金基錫『南岡李昇薫』（現代教育叢書出版社、一九六四年）一二九頁。しかし、この事実を証明する証拠はなく、一九三〇年に建立された李昇薫の墓碑にも、李昇薫がキリスト教に入信したのは京城の獄中である「京城在獄読新約書百過公之宗基督教始此獄」と刻まれている。同上書、三四九頁。

xi 金基錫『南岡李昇薫』三一九頁、張徳櫓編『平北老会第十二回会録』（平北老会、1917年）十頁。

xii 『第十二回平北老会会議録』（1917年）二四頁、二九頁。

xiii こうした人物が宣教師と並んで「平北老会」の中核を担っていたことは、一九一六年から一九一七年にかけての老会記録で確認できる。『長老会平北老会第九回会録』（一九一六年）一一四頁、『平北老会第十回会録』（一九一六年）一一五頁、『第十二回平北老会会議録』（一九一七年）一一四頁。

xiv 五山中学-高等学校編『五山八〇年史』一一一頁。

xv 五山中学-高等学校編『五山八〇年史』一一一頁。

xvi 特に一九一八年二月の宣川での「老会」の際に、独立運動への勧誘が行われた。『李昇薫高等法院予審調書『独立宣言(二)』一三三頁。

xvii 梁甸伯高等法院予審調書『独立宣言(二)』一七三頁。

xviii 吉善宙と梁甸伯は、長老派教会が設立された1907年に朝鮮人として初めて按手を受けた七人の牧師の中の二人であり、朝鮮の長老派教会（イエス教長老会）の教団設立以来の最古参の牧師であった。閔庚培『韓国基督教会史』（延世大学校出版部、一九九五年）二八五頁。

xix 吉善宙地方法院予審問調書『独立運動(一)』三三一頁。

xx 吉善宙地方法院予審問調書『独立運動(一)』三二七―三三一頁。

xxi 吉善宙地方法院予審問調書『独立運動(一)』三三一頁。

xxii 吉善宙高等法院予審調書『独立宣言(二)』一八〇頁。

xxiii 京城覆審法院判決文『独立宣言(二)』三二七頁。

xxiv たとえば、李昇薫、朴熙道、申洪植、崔聖謨の証言を見よ。地方法院予審問調書『独立運動(一)』五八頁、二九七頁、三一―一頁、三一七頁。

xxv 朴永浩『씨알--多夕柳永模의生涯와思想』五二―三頁。