

研究ノート

# 『社会的基督教』誌にみる「東亜協同体」論の検証

——竹内愛二の戦時下における思想探求をめぐって——

今 堀 美 樹

## はじめに

竹内愛二（1895-1980）の代表的な著書『ケース・ウォークの理論と実際』（巖松堂）が出版された1938年5月は、まさに戦時下であった。その同じ年の11月、近衛文麿内閣により「東亜新秩序声明」が出され、12月にはそれに呼応するように『社会的基督教』誌で「東亜協同体と社会的基督教」という特集号が組まれた。この、本論が焦点をあてる「東亜協同体」論とは、「昭和研究会」に属していた知識人らによって提唱され、国内外の知識人や宗教家たちに大きな反響を及ぼした政治理念である。

『ケース・ウォークの理論と実際』の「序」は、生江孝之（1867-1957）の筆によるもので、「多年米国に於て社会事業を専攻し、研鑽を積むと共に勉学の傍ら同国クリーブランド市慈善聯盟のケース・ワーカーとして、実際の経験をも体得し<sup>(1)</sup>」た竹内が、アメリカにおける最先端の理論と実践を紹介し、「ケース・ウォークに関する文献のほとんど皆無といふべき我国社会事業界にとつては、確かに先駆的著述<sup>(2)</sup>」をなしたと、賛辞が贈られている。生江の言葉通り、この著書は竹内の代表作といわれるようになり、後に吉田久一（1925-2005）から「日本の「科学的」社会事業の開拓者<sup>(3)</sup>」と評価される根拠ともなった。しかしその出版と同時期に、竹内が「社会的基督教」という宗教思想運動に取り

組み「東亜協同体」論を声高に唱えていた、ということにはこれまでほとんど着目されてこなかった。<sup>(4)</sup>

竹内は、1930年に留学先のアメリカから帰国してほどなく、中島らによる宗教思想運動「社会的基督教」に共鳴してその活動に加わり、1938年当時は中島の片腕とも称されるほどの活躍をしていた。<sup>(5)</sup>この『社会的基督教』誌上で、1938年12月号から、廃刊に追い込まれた1942年1月号（表紙には2602年1月と表記）<sup>(6)</sup>までの間、一時期ではあるが、<sup>(7)</sup>「東亜協同体」論に関する提言がさかんに行われた。小倉襄二（1926-2014）は、『戦時下抵抗の研究—キリスト者・自由主義者の場合—』（同志社大学人文科学研究所編）に掲載された「キリスト教社会事業の論理—厚生事業体制と「抵抗」の問題—」という論稿において、戦時下における竹内の発言をいくつか取り上げ、「時代への迎合と不必要なまでの状況肯定、抵抗の完全不在」<sup>(8)</sup>と厳しく批判した。しかしこの、小倉が批判の対象とした竹内の文章には、『社会的基督教』誌における「東亜協同体」論に関する提言も含まれていた。しかしながら小倉は、竹内が「社会的基督教」という宗教思想運動へのかかわりのなかで発言したという、その発言の背景や、発言の内容そのものにはほとんど触れていない。もとより、「ただ事実の発掘を十分に行っていないため、これ以上の断言はさけない」<sup>(9)</sup>と断った上で、論稿を締めくくるにあたり、以下のように述べている。

戦時下の人民の惨苦に直面し、その処遇について、物資の困苦に耐え、苦闘したキリスト教社会事業にかかわりをもった人々の問題意識、抵抗の不在に近い状況は、キリスト教社会事業の「現代史」として、さらにこまかく追求—検証すべきであろう。<sup>(10)</sup>

本論の目的は、こうした小倉の委託に応える意味も含め、『社会的基督教』誌にみる「東亜協同体」論を検証することを通して、戦時下における竹内がい

かなる状況下で思想を探求したのか、また彼の「東亜協同体」論がいかなる内容であったのかを明らかにすることである。それは、この時期に形成し得た竹内ケースワーク論の思想的基盤についても、問うことにつながるだろう。

## I 「東亜協同体」論に関する先行研究

小倉による「抵抗の完全不在」という批判は、竹内に対してだけでなく、「社会的基督教」という宗教思想運動自体にも向けられていたと考えられる。しかし、中島らがこの時期「東亜協同体」論を提言したのは、近衛文麿のブレン・トラストだった「昭和研究会」に属する三木清（1897-1945）らの主張に、刺激を受けたゆえだと考えられる。しかし近年、三木らが主張した「東亜協同体」論に対しては、中国への侵略に加担するための道具とされた、というような批判の一方で、自由と統制を媒介とした新体制の実現をはかるものであった、という評価も見出される<sup>(11)</sup>。こうした近年における研究成果をふまえることは、『社会的基督教』誌上の「東亜協同体」論を検証する前提として必要であろう。一方で、『社会的基督教』誌における「東亜協同体」論を取り上げた先行研究は、中島を対象にした武邦保や倉田和四生氏、末包敏夫（1898-1991）を対象にした遠藤浩氏によるものがある<sup>(13)(14)</sup>。

これらの先行研究について、「昭和研究会」の言説を対象にしたものと、「社会的基督教」の言説を対象にしたものに分け、それぞれが「東亜協同体」論をどう評価したか、以下順にみていくことにしよう。

### 1 「昭和研究会」が提唱した「東亜協同体」論をめぐって

熊野直樹氏は「東亜協同体」論を、「特に1937年以降の日中戦争の過程において当時の日本の代表的な知識人たちによって新たに提唱されたアジア主義ないしはアジア連帯の政治理念<sup>(15)</sup>」であると紹介した。またその際、橋川文三

(1922-1983)の「思想的に不毛な時期といわれる日中戦争期における唯一の思想的創造的試み<sup>(16)</sup>」であったという、評価を引用している。橋川は、「大東亜共栄圏」論という戦時体制を支えた理念とは異なり、「東亜協同体」論には思想的創造的試みとしての形跡が認められるとし、その試みが生まれた歴史的背景を以下のように説明する。

明治以来の権益中心的な大陸政策理念は、満州事変の後、あるいは「王道」主義、「協和」主義によって自己批判と屈折を迫られ、「東亜連盟」という発想などもそこから生まれたが、その後日本が華北に侵入すると、日本資本主義の利益を中心とする植民地主義的な「日満支経済ブロック」論が再び幅をきかせるようになり、そのことはいっそう中国ナショナリズムの高揚をよびおこすことになった。そして、1937（昭和12）年7月の日中衝突以降、南京・徐州・武漢の攻略にもかかわらず、それ以後の日本はすでに中国を屈服させる見通しを失い、泥沼と呼ばれる状態に陥っていた。いわゆる「東亜協同体」の理念は、そうした行きづまりをなんらかの形で打開し、中国ナショナリズムと日本政治の論理の和解を達成しようとする、日本知識層の惨憺たる苦心の所産<sup>(17)</sup>にほかならなかった。

また橋川は、「昭和研究会」の「東亜協同体」論が近衛内閣による「東亜新秩序声明」に連動した形で提唱された意図は、この声明が中国に対する謀略的な呼びかけや外交的ジェスチュアではないことを、理論的に弁明することだったとする<sup>(18)</sup>。すなわち、中国ナショナリズムと日本政治の論理の和解と、泥沼と化した日中戦争の打開こそが、三木らの意図だったということだ。そして、近衛声明と連動して提唱されことで、その反響は国内外へと広がり多くの知識人を巻き込んでいく<sup>(19)</sup>。本論が取り上げる『社会的基督教』誌上の「東亜協同体」論も、こうした反響の一つだと理解して良いであろう。

しかし橋川は、次のように「東亜協同体」論を批判もする。

こうした理論的な努力も現実政治における力に転化することはなかった。戦後、昭和研究会の人たちは、「このような研究活動とその成果は、どのように現実の政治に反映したであろうか」と自問し、「おそらく、ほとんど影響するところがなかったといってよいであろう」と自答している。尾崎秀実が「東亜協同体の理念」において述べた形容を使えば、この理念は「一個の現代の神話、夢たるに終」わったのである。その意味では、日本とアジアについて、アジアと世界史の関連について、かなり深い洞察を試みた「東亜協同体論」もまた、結局は、一部の良心的知識人にとっての知的玩具におわるほか<sup>(20)</sup>はなかった。

「知的玩具」という表現に含まれるのは、この「東亜協同体」論を提唱した知識人たちの言説が、太平洋戦争へとなだれ込んでいく政治の流れに利用されることはあっても、その流れをくいとめる力とはなり得ず、彼らの良心をなぐさめる作用しか果たし得なかった、という意味合いであろう。

しかしながら一方で、米谷匡史氏は「東亜協同体」論を「[社会]の再組織によって植民地/帝国主義の抗争を克服し、東アジア全域において社会連帯を実現しようとするヴィジョン<sup>(21)</sup>」として提示され、「民族解放と社会解放を実現し、多民族が自主・協同する「社会的」な広域圏の理念<sup>(22)</sup>」がかかげられたものだとする。それゆえ、これにコミットする人々が、抑圧・差別される社会的マイノリティや、植民地民族のなかからも現れたとし、その一例として全国水平社が1938年11月の大会で、「東亜協同体建設による部落問題の一举解決」をスローガンにかかげたことを紹介している<sup>(23)</sup>。加えて、「東亜協同体」論の歴史的背景には、「東アジアにおける近代化のプロセスが「西洋」と「東洋」の対立や戦争へと単線的に向かわずに、日本と中国・朝鮮・沖縄との相互関係に厳し

い摩擦と抗争をうみだした<sup>(24)</sup>』という、固有な状況があったことも認識しなければならぬと主張する。「その意味で、欧米との戦争へと展開したアジア・太平洋戦争期の「大東亜共栄圏」論と、中国の抵抗に向き合うなかで提示された日中戦争期の「東亜協同体」論は、質的に異なる言説としてとらえる必要がある<sup>(25)</sup>』と指摘している。

一方で内田弘氏は、「東亜協同体」論の主唱者であったとされる三木に焦点をあて、その内容には「他者の存在を認めない抽象的普遍主義は、個性的な文化を同型の発展パターンを維持する経路から離脱した異常な形態として排除するものだ」とし、「それぞれの地域における民族の特殊性を、一種の芸術的個性的なものとして認め<sup>(26)</sup>」ようとする世界観があることに着目する。そして、「アジア諸民族を日本の「他者」として位置づけ「他者」として関係を結ぶこと<sup>(27)</sup>」が、三木の「東亜協同体」論の意図であったとする。

しかしこうした肯定的評価の一方で、永野基綱氏は、三木の「東亜協同体」論は「大東亜共栄圏」論へと繋がるものであり、「アジア侵略の名目として機能したのであって、東亜での「日本のイニシアチヴ」を主張することが日本の軍事行動の正当化を結果したことに対する、三木の、昭和研究会の歴史的責任は消えない<sup>(28)</sup>」ときっぱり批判する。そして「東亜協同体」という名で民族の枠を越えることは、理念としては間違っていないとしても、「歴史の現実としてあるのは、台湾や朝鮮を植民地とし中国大陆に傀儡国家を作ってきた大日本帝国の姿であり、大陸深く攻め入っている日本軍の姿である。日本軍の侵略を「三光」即ち焼き殺し奪い尽くすと表現する中国の人々に、「東亜協同」の理念が素直に受け取られる余地はない<sup>(29)</sup>」と、その対象理解のあまさが致命傷であったことを指摘している。

## 2 「社会的基督教」が提唱した「東亜協同体」論をめぐって

「社会的基督教」の「東亜協同体」論を牽引したのは、まぎれもなく中島で

ある。その中島研究の第一人者ともいえる武は、特に「キリスト教の東洋的展開」の延長線上で中島の「東亜協同体」論をとらえ、以下のようにその特徴を説明する。

中島は、自己を全的に否定してキリストの十字架の死を体験し、その復活信仰において新しく「神の国」共同体を歴史社会に求めてゆこうとする目的論的発想をもっていた。しかし、このような発想を彼に可能にした基本的精神構造に仏教、とくに日本の大乘精神が控えていた。そこで求められる無への悟りがキリスト教の贖罪愛の否定道を日本人にもっともよく教え、実践させるものだとみる。欧米の正統主義、あるいは自由主義の神学思想では、一九三〇年代以降の日本人の現実にイエスの宗教をよく土着しえない、として日本的（仏教的絶対無我の体験的）キリスト教こそ「社会的基督教」であり、イエスの宗教であるとした。このように「滅私」「没我」の信仰共同体という中島の「神の国」実践運動は、いみじくも天皇制全体主義国家観とその軌道を同じくしてゆくのである。<sup>(31)</sup>

さらに別の論稿に、「その主張は、一面予言者の如き自由な声ではあったが、権力体制の「東亜共栄圏」的構想の中で『東亜共(ママ)同体』と言わざるをえないものとなった<sup>(32)</sup>」という表現も見いだされる。こうした表現から、武は中島の日本的（仏教的絶対無我の体験的）キリスト教が、「東亜共栄圏」的な権力体制の構想の中で「東亜協同体」論を唱えさせる要因となった、と理解していることがわかる。はたして、こうした武の理解は、正確な理解であろうか。これは中島のキリスト教思想をとらえる重要な論点であり、本論でも検証していきたい。

倉田氏は、その著書『中島重と社会的基督教—暗い谷間を照らした一筋の光芒<sup>(33)</sup>』において、「東亜協同体の論調」に一節を割き、中島の「東亜協同体」論

を考察している。そこでは「昭和十二年七月七日には不幸にして日中戦争が勃発したが、そのころから日本の知識階級や理想主義者の間には「東亜協同体」論「大東亜共栄圏論」が提唱されるようになってきた<sup>(34)</sup>」という書き出しに続いて、その歴史的経緯が説明されている。そして、中島の「東亜協同体」論をまとめた締めくくりに、感想として次のように述べている。

東亜協同体についても重苦しい圧迫のもと、大部分の人はやむなく同調し適応したと推察される。そしてそれは東亜協同体に留まることなく、世界社会の建設と世界平和にいたる道程であることを自覚していること、また建設に必要な「公権力」は権力の行使でなく「奉仕」でなければならないという主張にクリスチャンの良心を見た気がした。さらに大事なことは国際的な協同体を形成する際に自己中心的なあり方を慎み、民族平等の原則を第一に守るべきことである。当時の中国およびアジアにおける日本の協同体形成のやり方は日本中心、日本優先の考え方にもとづいて遂行されていたことを深く反省しなければならない<sup>(35)</sup>。

まず倉田氏は、武と同様に、「東亜協同体」論と「大東亜共栄圏」論を並列させ、この二つを同一視するかのように扱っている。しかし前節で検証した先行研究には、「東亜協同体」論と「大東亜共栄圏」論とは質的に異なる言説としてとらえる必要がある、との主張があった。また倉田氏の、「大部分の人が同調し適応した」という表現には、中島の「東亜協同体」論への態度も含まれていると考えられるが、はたしてそれは「同調」や「適応」であったのだろうか。こうした点も、中島のキリスト教思想をとらえる重要な論点であり、より詳細に検証されるべきであろう。

最後に遠藤氏は、嶋田啓一郎（1909-2003）の先行研究に触れ、「中島の神学の後ろには独自の社会哲学があった<sup>(36)</sup>」という、その神学への批判的解明をまと



めたうえで、以下のように述べている。

この社会哲学を下敷きにした社基神学とでもいうべきものが、はからずも東亜に新たな新秩序を建設するとした近衛政権の主張と、論理構造において類似的であった。それを最大要因に『社基』誌上の議論が、上にみたように沸騰したのではないか。一中略—ただこれが「社基」に限ったことでなく、左派の心情を有す知識層が「東亜新秩序建設」声明により雪崩をうってこの時期転向していった、いわば社会現象ともいいうる事態であったこと、これに力があったのは、近衛首相よりむしろ「昭和研究会」の面々<sup>(37)</sup>であったことなど、広く知られていることであるが、再確認しておきたい。

遠藤氏のいう、「社基神学と東亜新秩序の主張は、論理構造において類似的であった<sup>(38)</sup>」という指摘も、本論において検証していくべき課題であろう。そして、「昭和研究会」の面々による主張が、「社会的基督教」をはじめとする当時の「左派の心情を有す知識層」が雪崩をうって転向していった、その力として働いたという遠藤氏の指摘は、「昭和研究会」の「東亜協同体」論の先行研究をふまえたものであると考えられる。この点では、本論も同様の理解に立っている。

### 3 先行研究についてのまとめ

「社会的基督教」の「東亜協同体」論の先行研究に関する著者数は、筆者が見いだし得た範囲では3名にとどまり、「昭和研究会」の9名に比べると三分の一に留まる。こうした傾向は、戦時下における思想運動を取り上げることへの抵抗感が、特にキリスト教関係者にはある故ではないかと考えられる。しかしかえってそれは、事実を誤認させる温床を放置することにつながってきたのではないか。これに関して、大澤聡氏は次のように指摘している。

これまで、戦時期の思想全般は「転向／非転向」あるいは戦時体制＝日本ファシズムに対する「協力（翼賛）／抵抗（批判）」といった二分法的な評価格子に嵌め込まれてきた。だが、それは冷戦体制下の歴史的判断を支える共通理解（としての対立構図）に制御され硬直化した「常識」にすぎない。きわめて状況依存的で党派性の強いこの図式の呪縛こそが、戦時思想を貧しくさせてきたのである。<sup>(39)</sup>

大澤氏のいう呪縛から解き放たれ、戦時下に存在した思想をより正確に理解する努力をすることは、戦後の思想をより正確に理解することにもつながり、それは戦後に生きる者の責任でもあるのではないだろうか。

そして、本論であきらかにすべき論点もいくつか明らかになった。一つ目が「東亜協同体」論は中島の日本的（仏教的絶対無我の体験的）キリスト教が行きついた先である、という武の主張について。二つ目が、武と倉田氏が「東亜協同体」論と「大東亜共栄圏」論を並列させ、この二つを同一視するように扱っている点。三つ目が、倉田氏がいう「東亜協同体」論への中島の態度は、果たして体制への「同調」や「適応」であったのかという点。そして四つ目が、遠藤氏が指摘された、社基神学と東亜新秩序の主張は、論理構造において類似的であったという点である。

この、遠藤氏の指摘する類似点については、橋川がいう「東亜協同体」論に共通する基本性格を、その座標軸とすることで検証していきたい。橋川は、この基本性格を次のように述べている。

- (1)いわゆる「日本主義」、「皇道主義」による亜細亜統一の観念性と偏局制を批判し、アジア連帯の原理としてアジア諸国家に共通する普遍的政治理念を追求したこと、
- (2)いわゆる「経済ブロック」的な考え方を否定し、その根柢にある資本主

- 義理念の克服を国内政治・大陸政策の両面にわたって追求したこと、
- (3) アジアにおける連帯理念の形成は、単にアジアの新しい国家連合を可能とするばかりでなく、「世界史の新しい段階における世界的原理」の創造につらなるであろうというヴィジョンがいだかれていたこと、
- (4) そうした理念の形成を必然たらしめた現実の契機として、中国ナショナリズムへの共感ないし肯定の姿勢が共通していること。<sup>(40)</sup>

橋川が指摘するこの基本性格は、「東亜協同体」論の肯定的側面をあらわしたもののだが、戦後70年を過ぎた近年においても再評価されているなか、こうした肯定的評価が見出されるのも、「東亜協同体」論の一側面であり、歴史的な事実である。またそれは、戦時下から戦後をつらぬいて「なぜ日本はあのような戦争をしたのか」と問い続けることを、自らの責任として引き受けてきた知識人たちが存在してきたことの証しでもある。この、橋川が示した基本性格が、『社会的基督教』の「東亜協同体」論においても認められるのかを検証し、双方の「東亜協同体」論の内容における類似点と相違点を以下に確認していこう。

## II 『社会的基督教』誌にみる「東亜協同体」論の実像

それでは1938年12月号から年代を追って、『社会的基督教』誌にみる「東亜協同体」論について検証していく。先に述べたとおり、近衛内閣による「東亜新秩序声明」が出された翌月の1938年12月以降、「東亜協同体」論に関する論稿は、全体の本数に占める割合を増減させるものの、廃刊に到るまでその姿を消すことはない。以下<資料1>に、各号に掲載された全論稿数と、それに並記して（ ）内に、「東亜協同体」論に関連する論稿数を示した。「東亜協同体」論に関連する論稿数には、①「東亜協同体」論そのものを正面から扱ったものの、②文面中に「東亜協同体」への言及が一部認められるもの、③中国を中

心に東アジアにおける社会事業の実践報告や歴史の検証等「東亜協同体」論に直接的な繋がりが認められるもの、すべてをカウントした。

<資料1> 『社会的基督教』誌にみる「東亜協同体」論の量的推移

1938年…12月号 8(5)、

1939年…1月号10(8)、2月号10(5)、3月号11(8)、4月号10(8)、5月号11(4)、  
6月号11(4)、7月号12(10)、8月号12(3)、9月号11(7)、10月号 8(4)、  
11月号 9(0)、12月号 9(0)、

1940年…1月号 7(4)、2月号 7(2)、3月号10(3)、4月号 9(2)、5月号 8(0)、  
6月号 7(0)、7月号10(3)、8月号 7(1)、9月号37(16)、10月号 8(4)、  
11月号 6(5)、12月号 5(2)、

1941年…1月号 7(2)、2月号 9(3)、3月号10(2)、4月号10(0)、5月号 7(2)、  
6月号 8(2)、7月号 7(0)、8月号 6(0)、9月号10(0)、10月号11(7)、  
11月号 9(4)、12月号18(4)

1942年…1月号 8(6)

上記にみられるように、1938年12月号から翌1939年の10月号までが、「東亜協同体」論に関する論稿数が最も多い時期である。その後は、本数が0本の月もみられ、全体として本数は減少している。1940年の9月号が16本と急増しているのも、第100号記念特集号のため全体の本数が通常の数倍近くとなり、総括的な論稿が多いために増加したものである。しかし一方で、本数が減少に転じて、1942年1月の廃刊に到るまで「東亜協同体」論は誌上から消え去ってはいない。

これに反して、現実の流れに抗することのできないまま、1940年に入ると「東亜協同体」論は「大東亜共栄圏」論へと拡散的に引き継がれ、1940年の11月に「昭和研究会」は解散するに至っている<sup>(41)</sup>。すなわち、1942年1月まで「東亜協同体」論が誌上から消えることがなかったのには、「社会的基督教」の「東亜協同体」論は「大東亜共栄圏」論と明確な差別化がなされていなかった

可能性が認められる。これについては、以下の内容に関する検証のなかで詳しく確認していこう。

それでは、「社会的基督教」の「東亜協同体」論を、「1. 爆発的に唱え始める時期」「2. 特徴が明確になる時期」「3. 百号記念特集号における総括」「4. 体制批判が見られる時期」の4つの時期に区分して、その内容をみていこう。

### 1 爆発的に唱え始める時期（1938年12月～1939年1月）

『社会的基督教』誌の1938年12月号巻頭言「東亜の理想と天父の導き」には、「日支両民族は提携することによりて、亜細亜人として、世界の文明に貢献するのみならず、黄色人種の人類社会に於ける地位の向上を図るべきである。しかして、日支両民族の提携を以て、世界社会実現の一段階とならしめねばならぬ<sup>(42)</sup>」と記されている。この、「黄色人種の人類社会に於ける地位の向上を図る」ということが、「社会的基督教」の「東亜協同体」論においても一つの目的であった。これは、橋川が示した基本性格の、「アジア諸国家に共通する普遍的政治理念を追求」することに相通じている。当時の欧米諸国による植民地政策からアジアを開放し、「黄色人種の地位の向上をはかる」こととは、アジア諸国家に共通する普遍的政治理念であったことは間違いないからである。そして中島は同誌上における、「東亜協同体」の理想を掲げて全世界の基督教徒に訴ふ」という論稿で、次のように主張している。

今、日支事変の現段階に至りて「東亜協同体」実現の理想が日本の知識階級や理想主義者の間から盛に唱へられ始めて居る。協同体とは、東亜の諸民族が相提携協力して、一つの共同社会を作ることを目標とする所の共同的連繋の意味である。日本の政府も亦、日本の意図の征服に非ずして、協力に在り、日支協力に依る経済の結合と新文化の創造とに在ることを証明

して居る。日本の意図は漢民族の民族国家としての要求を十分に同情し之を援助しながら、今一層高次の理想たる「東亜協同体」を実現して世界社会実現の一階段たらしめ、世界平和実現への一段階たらしめんとするに在<sup>(43)</sup>る。

この中島の文章には、橋川がいう「[日本主義]等による亜細亜統一の観念性と偏局制を批判する」という基本性格よりも、武が指摘した「反資本制の社会主義を志向しつつも、階級闘争主義を超克しようとする結合連帯の全体主義<sup>(44)</sup>」へと向かう兆しの方が色濃くあらわれている。またその兆しは、「日本の国家イデオロギーに埋没してゆく軌跡を残し<sup>(45)</sup>」てゆくであろうことをも、予測させる。特に、日本政府の意図が「征服に非ずして、協力に在り」という近衛内閣の声明を鵜呑みにした表現からは、中島が従来より主張してきたことが現実のものとなり得る契機を、この声明に見いだした喜びさえ伝わってくる。加えて、この声明が中国に対する外交的ジェスチュアではないことを論理的に弁明しようとした、「昭和研究会」の言説もまた、中島を歓喜させたものと考えられる。それはむしろ竹内の、以下のような文章に、より明確に表現されている。

斯くて此の世界共同社会の思想は、現在の発展過程に於いて「東亜協同体」の理想として現れたという事も当然の事といわねばならない。此の様なものが東亜協同体の本質だとすれば基督教が、少なくとも社基が之と結びついて新しい発展をなすであろうという事も亦必然と言って差し支えなからうと思う。之が私の言う恩寵の歴史的自現過程なのだ。我々が常に敢然最善の努力を続けたのは、恩寵に逆らって横車を押したのではなくて、我々が此の現実の彼岸に輝かしい恩寵の新天地を確信していたからであった。斯く歴史的に又信仰的に観て、我々は社基の運動に今や大いなる恩寵<sup>(46)</sup>が加わりつつある事を確信するものである。

これまで「社会的基督教」は、現実の社会に生じている問題から目を背けず、また教会の内部にとどまることをせず、キリスト者は積極的に社会に向かって働きかけるべきだと訴え、「神の国」をこの世に実現することを目指して運動を続けてきた。それは時に、当時のキリスト教界から批判にさらされる厳しい道のりでもあった<sup>(47)</sup>。しかしこの時期「東亜協同体」論が出現し、彼らが目指してきた方向と軌を一にする「世界共同社会」の実現という理想が唱えられていることを彼らは知った。おそらくそれは、彼らを歓喜させたに違いない。その歓喜した思いは、竹内の「恩寵の歴史的自現過程」というかなり熱を帯びた表現に見出される。そして、「社会的基督教」は積極的にこれと結びついて新たな発展をなすのだと、竹内は新たな希望を抱きつつ主張しているのだ。

しかし、翌月の1939年1月号で、佐藤健男は「新東亜建設の理想」と題した説教で、次のように語る。

我らはこの五族協和の新東亜建設の原理として基督教の役割を思はざるを得ない。互に親兄弟を殺し、家を焼き、資産を奪つた、この恐しい大破壊の後に如何にせば、過去を忘れて協和の実を結ぶことが出来様か。忘れんとしても忘れ得ざるものが過去の記憶である。若し互に過去の罪を算へるならば、それは殆ど際限のないことである。血を血で洗ふ闘争が永遠に東洋に繰返へされざるを得ない。たゞこれに打勝つものは基督教の信仰である<sup>(49)</sup>。

このように佐藤は、戦争の惨禍についてよく承知し、そのうえで「東亜協同体」論に賛同している。また「東亜の新秩序建設と言ふからは支那ばかりが問題ではなく、日本そのものの内部の変革をも意味して居るであらう<sup>(50)</sup>」と述べ、体制への現実<sup>(50)</sup>に即した忠言も忘れてはいない。この忠言には、橋川がいう「『日本主義』による亜細亜統一の偏局制を批判」したという基本性格も、端的

に表現されている。しかし佐藤は、「血で血を洗う闘争が永遠に東洋に繰返へされざるを得ない。ただこれに打勝つものは基督教の信仰である」という上記の主張に続けて、「聖き愛以外に、この大きな傷を治し、五族共和、東亜一体の理想を実現する原理はない<sup>(51)</sup>」とも主張している。こうした、神への信仰にのぞみをかけた楽観的な状況把握とそれに基づいた主張が、「社会的基督教」の「東亜協同体」論には多く認められる。これは、「昭和研究会」とは異なる、「社会的基督教」の「東亜協同体」論の特徴である。

さらに同誌上で中島は、「抽象人道的基督教の保守性」と題した文書で次のように述べている。

国内の問題としては、被壓迫者と被壓迫階級との社会人として「神の国」の一員としての解放を要求する精神は、徒らなる自由競争主義時代への逆戻りを要求するに非ずして、現在の統制経済の時代を更に向ふに押して、経済共同の社会を実現する推進力となり、又誤れる全体主義への規正力ともなり得るのであると信ずる。世界社会の問題については、世界的権力の確立への徒らなる阻碍と、懐疑とに陥らずして、之を通して世界平和実現への契機を把握することになり、武力に依りて確立せらるる強制社会化意思に付随する支配を變じて機能化奉仕化せしめ、武力に依る優越と不平等と誤れる人種的差別観等に対して、力強き規正作用を爲すことが出来る<sup>(52)</sup>と信ずるものである。

中島は、従来主張してきた「神の国の一員としての解放を要求する精神」が力を発揮する契機を、「東亜協同体」に見いだした。具体的にいうと、この精神こそが、「経済共同の社会を実現する推進力」と、「誤れる全体主義への規正力になり得る」という。また「世界社会の問題」に対しても、この精神は力を発揮する。それは「世界平和実現への契機を把握」させる力となり、また、



「武力による優越と不平等と誤れる人種的差別観等に対する力強い規正作用」になる。橋川のいう「資本主義理念の克服」、「世界史の新しき段階における世界的原理」を求めた「東亜協同体」論の基本性格は、従来より主張してきた「神の国の一員としての解放を要求する精神」によってこそ、実現し得ると中島は信じているのである。

こうした中島の主張の一方で竹内は、同誌上において「東亜協同体と中華民国における基督教」と題し、「今回の事変は今日之を客観的に眺むれば、既に我々が強く主張している如くに、世界的共同社会実現の一段階としての東亜協同体の建設という事を目指して、神が我々に課せられたる産みの苦しみだと観るものである<sup>(53)</sup>」と述べている。そして「東洋の諸民族が救われるのは、之等がお互いに相提携し、東亜協同体を建設するより他に途はないのである。之は世界的共同社会実現のために必要な段階であるといふ事を歴史的に、明確にする事が何よりも彼等にとっても重要な事である<sup>(54)</sup>」という。

このように竹内は、中島の論調を支持した「東亜協同体」論を展開している。しかし、「今回の事変は一中略—世界的共同社会実現の一段階としての東亜協同体の建設という事を目指して、神が我々に課せられたる産みの苦しみだと観る」という表現、あるいは「東洋の諸民族が救われるのは、一中略—東亜協同体を建設するより他に途はない」という表現から、橋川がいうところの「中国ナショナリズムへの共感ないし肯定の姿勢」を見いだすことは困難である。

## 2 特徴が明確になる時期（1939年2月～1939年10月）

1939年3月号の「世界新秩序の黎明期に立つて」と題した入江源次郎<sup>(55)</sup>の論稿には、次のようにある。

全体の中には常に普遍性が貫かれてみねばならぬ。個体を全体の中に抑圧して、その自由を拘束することは臆て個人の人格を無視しこれを否定す

ることになる。全体主義の故に個人の人格を無視する時に、その全体は最早普遍性を有するものと言へない、従つてその全体は崩壊されるより他に道がなからう。

東亜新秩序建設にしても、我が邦の全体主義的思考が、単なる民族的利己主義の上に立脚してはならぬ。東亜全体を構成する各個体を一色に塗り潰すのであつてはならぬ。全東亜を構成してゐる各個体を貫く普遍的なものを見出して進むべきである。<sup>(56)</sup>

この入江の文章は、東亜協同体という理想を実現するための「聖戦」は、単に利己的な欲求をかなえる為の「戦争」と紙一重であることを警告する文章に、続けて述べられたものである。ここには橋川がいう、「日本主義による亜細亜統一の偏局性を批判して、アジア連帯の普遍的原理を追求」した基本性格を見出すことができる。「社会的基督教」のなかには、こうした体制批判ともいえる主張をなす者も存在しており、会員諸氏の主張には振幅の差が存在したのである。

しかし一方で中島は、東洋思想と結合させた自己の信仰理解によって、彼の「東亜協同体」論の特徴を鮮明に描き出している。「東亜新文化の基調としての社会的基督教」と題した論稿には、次のようにある。

社会的基督教は、此の社会的没我を中核的原理とする信仰である。それは我々大乘仏教の伝統と地盤との上に生れ且つ育ちたる東洋人の新しい時代に即しての基督教的体験である。東洋人たる我等の社会性と靈性とを以て直接にイエスの宗教に学んでの確信である。キリストの贖罪愛を動的社会的没我の信仰の実践原理として把握し、社会結合を培養し社会連帯を育成し、社会を神の理想社会へと高め完成せんとする宗教である。基督教の特色とする所の超越神観を保持しながら、東洋伝統たる豊なる内在神観を以

てその内容を豊富にし、イエスの神観を新時代に明徴せんとするものである、神に於ける万有の連帯と結合との精神を東洋の大乗教理に汲んで之を基督教の超越神観の内に融会し動的発展的に高調せんとするものである。是イエス・キリスト贖罪愛実践の角度から観た神観なりと信ずるが故である。<sup>(57)</sup>

中島は、「東洋人の新しい時代に即しての基督教的体験」と表現した信仰のありようについて、この後も『社会的基督教』誌上において展開していく。この「キリストの贖罪愛を動的社会的没我の信仰の実践原理として把握」した中島の社会的基督教は、武が「日本的（仏教的絶対無我の体験的）キリスト教」と表現したものであり、「東亜共栄圏」的な権力体制の構想の中で「東亜協同体」論を唱えさせる要因となった、と指摘したものである。ここでは、こうした武の指摘について検証しておきたい。

中島が1927年に書いた論稿<sup>(58)</sup>には、彼の「社会的基督教の神学」が確立された経緯が著されている。この論稿の結論にあたる<sup>(59)</sup>ところで、中島は「新時代の社会的基督教は次の如きものでなくてはならぬ」と主張し、それを「第一、神と社会との相即<sup>(60)</sup>」「第二、没我と否定道の社会的意義<sup>(61)</sup>」「第三、神への愛と人への愛<sup>(62)</sup>」「第四、神への奉仕と社会への奉仕<sup>(63)</sup>」「第五、協力は神を実現する所以<sup>(64)</sup>」と順に説いていく。そしてこの論稿を結ぶにあたり、次のように述べている。

自主自立や良心主義人格主義は基督教の小乗だ、今や未顕真実の基督教の大乗を發揮する時が来た、社会が其処迄進んだのだ。西洋に於ても日本に於ても。組合教会よ目醒めよ、同志社よ目醒めよ、神学者よ立つて此神学を組織せよ、基督者よ祈つて此の信仰を体験せよ、社会よ、此イエスの尊き精神を我物とせよ、斯くしてのみ新社会は建設せられ得る。<sup>(65)</sup>

そしてさらに「附記」をつけ、「日本で今迄の處上述のやうな基督教を体験した人に誰があるであらう」<sup>(66)</sup>と述べて、賀川豊彦（1888-1960）、堀貞一（1861-1943）、小山東助（1879-1919）と順に名をあげ、海老名弾正（1856-1937）の名を最後にあげている。その際小山について、「仏教の法欲滅盡から出発した否定道を示して居られる。私も病中此人から否定道を学んだのだ。諸欲滅盡の否定道から社会的否定道へはホンの一歩だ」<sup>(67)</sup>と述べている。

この、中島が述べていることに従うならば、「社会的基督教」と名付けた中島独自の神学構想は、既に1927年の段階でほぼ完成されていたことになり、その直接の影響は小山の『久遠の基督教』<sup>(68)</sup>だということになる。そして賀川や堀、海老名は、自己と同様のキリスト教を体験した人物、という位置づけになる。中島の日本的（仏教的絶対無我の体験的）キリスト教が「東亜協同体」論を唱えさせる要因となったという武の指摘は、さらに遡ると小山の『久遠の神学』<sup>(69)</sup>へと行きつくことにもなる。<sup>(70)</sup>

加えて武は、「滅私」「没我」の信仰共同体という中島の「神の国」実践運動は、いみじくも天皇制全体主義国家観とその軌道を同じくしてゆく」<sup>(71)</sup>とも指摘した。しかしこの時期にあって、「天皇制全体主義国家観と軌道を同じくした」とされるべきは、中島ひとりではない。戦時下におけるキリスト者のありようを糾弾した先行研究は、少なくないからである。<sup>(72)</sup>

一方で、『社会的基督教』誌上でこうした中島の神学的な脆弱さを指摘し、それに修正を求めていた会員も存在した。1939年4月号に金田弘義<sup>(73)</sup>は、「基督教の神学的展開—東亜新文化の基礎としてのキリスト教神学の方向」と題した文書で、以下のように記している。

そしてプロテスタント神学は我が国の教会に奉仕し反基督教的思想や理論を破砕すべく努力せねばならぬ。それは従つて単なる自由神学やバルト神学であつてはならぬ。又社会的福音であつてもならぬ。それは我が国独自

の神学であるべき筈である。多くの論難と誹謗とを与へられながらもわづかに我が国に於て斯かる独自の神学の方向に進んでゐるものは賀川豊彦氏の贖罪愛の神学とその流を汲む社会的基督教の神学より他に見るべきものはないと考へられるのである。

—中略—

然し斯く言ふ時所謂日本の基督教の樹立や基督教の東洋化、或は大乗的基督教の唱道をなすものと誤解されてはならない。之等のものは率直に言へば聖書に語り給ふ神の言から離れてゐる。それらは遺憾ながら基督教神学が相手として想定すべきものに対する見苦しき妥協であり苟合であるが故に、己に基督教神学としての努力を放棄してゐると見られるべきである。<sup>(74)</sup>

金田は、「我が国独自の神学」が必要であると主張し、それは賀川の贖罪愛の神学とその流を汲む社会的基督教の神学より他に見るべきものはないとしつつも、それが「日本の基督教」や「大乗的基督教」であると誤解されてはならない、と中島の主張に異を唱えている。こうした金田の主張からは、「社会的基督教」につらなる会員諸氏は、必ずしも中島の主張する神学理解に共感していたのではない、ということがわかる。

しかしそうしたなか、竹内は同誌上において「東亜協同体と新しき社会事業」と題した文書で以下のように述べている。

即ち中島氏が度々本誌上に於いて主張さるる如くに、プロテスタンティズムの最大貢献物たる人格尊厳主義（主我）と東洋的一日本の精神の最大寄与物たる没我精神とが、今や混合融和されて、茲に歴史上曾て観る事能わざりし偉大なる、真に東洋的、世界的基督教が生まれ出でんとするのを認むるものである。此の新しき世界的基督教の出現は、決して我等社会的基督教の単なる主観的思弁や、思想的体系付けのみに依るものではなく、一

般基督者及び基督者ならざる多くの識者の間に、意識的に或いは無意識的に、其の出現を期待されているものであり、更に其の根底には、幾多の客観的、歴史的事実が横たわって斯かる事を可能ならしめている事を認めざるを得ないのである。即ち基督教は日支事変を通じ、特に其の現下の発展段階たる東亜協同体の建設という事を通じて、神の国中心という事での神中心主義という福音の本質の線にそうて一大発展をなしつつありと信じ、我々は今日東亜協同体や東亜新文化と基督教との交錯を取り上げて、内外人士に声を噓らして訴える訳である。<sup>(75)</sup>

竹内は、中島の主張に添ってやや興奮を帯びた論調でこのように主張する。「東亜協同体」論がこれまで、中島が中心となり主張してきた「神の国」建設のための宗教思想運動と、軌を一にした理想を掲げていたこと。それが戦時下という特殊な時代背景の下、突如として知識人の間で「東亜協同体」論が唱え始められたこと。こうした歴史の動向は、「真に東洋的、世界的基督教が生まれ出でんとする」動きであると、中島が唱える社基神学に従おうとする思いが一層強まり、竹内はこれまでも増して精力的に運動に取り組んでいったものと考えられる。しかしこれは、竹内が中島の主張する社基神学を真に理解したゆえではなかった、ということがこの後あきらかになるのである。

### 3 第百号記念特集号における「東亜協同体」論の総括（1940年9月）

『社会的基督教』誌上で「東亜協同体」論に関する論稿が多く見られるのは、1938年12月号から1939年10月号までである。その後ぱったりとその数は減少するが、1940年9月号の「新時代建設の原動力—社会的基督教—第百号記念特号」<sup>(76)</sup>で会員諸氏がこれまでの主張を総括する際、「東亜協同体」論は再び増加する。しかしそれも、31篇中の16篇と半数程度である。1940年に入ると昭和研究会の知識人グループの発言も次第に論壇から消えていったとされるが、<sup>(77)</sup>こう

した動きより以前に『社会的基督教』誌上で「東亜協同体」論は減少を見せている。しかし「昭和研究会」が1940年11月に解散するのに反して、『社会的基督教』誌上には1941年2月の廃刊に至るまで、「東亜協同体」論が姿を消すことはない。

このように、「社会的基督教」が必ずしも「昭和研究会」と同じ動向をたどらなかったように、「東亜協同体」論をめぐる議論の内容も異なる展開を示した。ここで検証するのも前節にひき続き、中島の神学理解についてである。中島は「贖罪愛の歴史観とその実践の宗教」と題した論稿で、「私は人間がエデンの園、神の御許から墮落した結果宿罪が在るのであるとは考へない<sup>(78)</sup>」と述べている。「原罪」を信仰の土台に据えずして、中島の社会的基督教が成立しているとするならば、「東亜協同体」論も含め、彼の宗教思想運動の問題点は、やはりこうした神学的基盤の脆弱さにあったと言わざるを得ない。これに関連して、同誌上にて原田信夫<sup>(79)</sup>が中島の神学理解に対する根本的な批判を行っている。

万一これが誤解でなく、贖罪愛の実践といふ場合の贖罪がキリストの贖罪と同一内容をもつと主張されるならば、今日の神学と社会的基督教との接触は、もはや不可能であると言はねばならない。<sup>(80)</sup>

原田は、中島が「贖罪愛の実践」という言葉を用いることに対して、「あたかもキリストの十字架に於いて成就された贖罪を実践する能力を人間が持つかのような印象を受ける<sup>(81)</sup>」とし、この言葉を用いる際の神学的な吟味が不十分だと指摘する。「社会的基督教」の活動に敬意を払いつつなされた、この原田の提言に対し、中島はどのように向きあったのか。先ほどと同じ論稿で、中島は次のように述べている。

故に、イエスは人であるがその本具の神の子たるの性質を完全に高度に発揮したことになるのであつて、その人格は神を具現し神を化身してみると言つてもよいのである。而してイエスの贖罪愛はその生涯を通じて表れてゐるが、最後の十字架に於て極頂に達したものなるが故に、十字架上のキリストこそが最も完全に徹底して、此の社会と歴史との内に働く神の贖罪愛を顯してゐるといふことになるのである。我等すべては、神の贖罪愛を身に体して実践せねばならぬものであるが、本来の無明と罪惡と利己的動向とに妨げられて自力で十分之を實踐し得る境地に至り得ない。<sup>(82)</sup>

イエスも我々も神の子としての性質をそなえている。その性質の最も完全なあらわれが、十字架上のキリストがあらわした贖罪愛である。しかし人間は、本来の無明や利己的動向により、自力ではそれを實踐し得る境地に至りえない、と中島はいうのだ。1935年とその翌年に、バルト神学の研究書を出版した原田にとって、神と人との間にある永遠の質的差異を認めない中島の神学理解は、「今日の神学と社会的基督教徒の接触は、もはや不可能」と、きっぱりと批判するほかないものだった。中島に対する原田の批判は、根本的な問題を突いたものだといえる。

しかし1940年11月号には、これまで「社会的基督教」に批判的であったキリスト教界との関係が変容していく、その兆しを窺わせる次のような文書が掲載されている。

それは総会行事の一つとして開かれた社会奉仕委員協議会は「新体制と教会の公共事業」といふ題下に約二時間半にわたつて熱心協議をしたのであつたが、国内の教会に関して協議した上に、大陸伝道に就いても協議し、遂に左のやうな宣言を決議したのである。

「宣言」



—中略—

今ヤ東亜大共栄圏確立ノ責任ヲ擔有スル我ガ日本ノ基督者トシテ我々ハ  
コトニ深く反省シ宗教的信念ノ涵養ト共ニ実践ノ重要ナルヲ痛感シ隣人愛  
ノ施設ヲ兼ネ行フ新体制ヲ探リ以テ東亜新秩序ノ建設ニ一心協力ノ実ヲ挙  
グルヲ以テ吾人ノ伝道眼目トナサネバナラス。

—中略—

昭和十五年十月十四日 第五十六回日本組合基督教会總會 社会奉仕委員  
協議会

—中略—

社基は之からの基督教であり、之からの教界の指導の重責がその両肩に押  
かゝつて来たのである。社基徒の祈りは聴かれた。今や我々の起き上がる  
時が来たのである。<sup>(83)</sup>

「近頃の随想」と題した文書のなかに書かれた組合教会總會のこの記録は、  
「A・T・生」という署名から竹内によるものと理解していいだろう。「社基徒  
の祈りは聴かれた」という言葉には、「社会的基督教」の「東亜協同体」論が  
基督教界に受け容れられることを祈り求めてきた竹内の思いが表現されている。  
しかしそれは、日本が第2次世界大戦に参戦とするという最悪の事態に到る、  
その直前のキリスト教界の反応であった。さらに、この總會記録には「東亜共  
栄圏」と「東亜新秩序の建設」という表現が、同時に用いられている。やはり、  
「社会的基督教」における「東亜協同体」論は、「昭和研究会」によるものとは  
異なり、「東亜協同体」論と「大東亜共栄圏」論とを明確に区別していなかつ  
たことも、この文面からは理解できる。武と倉田氏が「東亜協同体」論と「大  
東亜共栄圏」論とを並列させ、この二つを同一視するように扱っている、とい  
う点もこうした文面から判断すると誤っていなかったことになる。

#### 4 体制批判が見られる時期（1941年3月～1942年1月）

1941年3月号から、体制批判とも受け取れる文書が『社会的基督教』誌上に見られるようになっていく。竹内の弟である竹内信は、1941年3月号に掲載した「イエスの印を佩びたる者」と題した説教で、以下のように述べている。

指導者達の理論は美しい。しかし、それを実行する力を欠いている。彼らが他に強く要求し乍ら自ら行はなるところに時代の悲劇がある。その根本的な原因は、犠牲が観念として知られてみながら、その実体が把握されておらずにあると言えやう。<sup>(85)</sup>

また今井新太郎は、1941年12月号に「世界の危機とクリスマス」と題した文章で、次のように述べている。

世界は常に危機に立つ。世は常に罪と審判の座に立つ。世は常に神に背き、神意に逆ひ、罪と苦悩と不安と死とに直面して起つてゐる。故に日々に審かれてゐる。日々に死しつ々ある、亡びつ々ある。滅亡への深淵に落ちつ々ある。世界は罪と死と苦悩とを背負ふの外何物でもあり得ない。かくて神の前には、世界は常に危機に立つてゐるのだ。今更始つた経験ではない。<sup>(87)</sup>

これらの文書からはあきらかに、体制批判が読み取れる。またこれらは、これまでの『社会的基督教』誌上における「東亜協同体」論が、単なる体制への迎合ではなく、主体的な運動の一環であったことも示している、といえる。なぜならそれが体制への迎合であったなら、この時期にこうした体制批判が誌上に見いだされることに、説明がつかないからである。また他誌ではあるが、次章で扱う1941年12月の竹内による文章もまた、体制批判といえるものである。竹内の心中にも、体制批判の思いは存在していたものと考えられる。「昭和研

研究会」が解散した1940年の11月に数ヶ月の遅れはあるものの、1941年3月号から『社会的基督教』誌上にも体制批判の痕跡が見いだされるようになり、やがて1942年1月号をもって『社会的基督教』誌は廃刊に追い込まれるのである。

### III 竹内の「東亜協同体」論による思想探求をめぐって

ここまで『社会的基督教』誌における「東亜協同体」論の主張を見てきたが、そのなかで明らかになったのは、彼らの主張が「時代への迎合」ではなく、その宗教思想運動における主体的な主張であったということだ。では、そのなかであって竹内は、「東亜協同体」論とのかかわりを通し、ケースワーク論の思想的基盤を探求することができたのだろうか。

#### 1 『新興基督教』誌の「基督教社会事業界」に見いだす竹内の真意

『新興基督教』誌に掲載した文書で、竹内は自己の真意を表現したともいえる、重要な発言をしている。この、『新興基督教』という雑誌は、『日本キリスト教歴史大事典』によると、1930年に日独書院が創刊した月刊のキリスト教評論誌である。編集責任者は中川景輝から由木康、脇屋義人へと変わり、同人として執筆したのは渡辺善太、比屋根安定、木村栄太郎、都田恒太郎、亀徳正臣、気賀重躬、小田信士らである。特集号をしばしば発行し、バルト神学、聖書解釈の問題、教会合同論、キリスト教文学、キリスト教主義学校などを取り上げ、その主な執筆者として中島の名も記されている。無償で原稿を書いた執筆者の好意と、日独書院の支援により、12年以上も継続。戦局が苛烈となった、42年12月の147号をもって廃刊された、と記されている<sup>(88)</sup>。この解説文から、『新興基督教』誌と『社会的基督教』誌との直接的な関係を思わせるのは、中島の名前のみで、特に両誌間に密接な関係はなかったものと考えられる。竹内は、1941年12月号に「基督教社会事業界」という文書を掲載しているが、キリスト教社

会事業界では外国人宣教師の引き揚げや英米による資金凍結等により、窮地に陥る施設が少なからずある事等を述べ、以下のように指摘した。

先づ基督教社会事業界が今年度斯く不振なりし一つの原因は、其思想的地盤(ママ)が出来上がらなかつた処にあるやうに思はれる。昨年から今年にかけて、神学界は福音と文化の問題に就て可成り活発に動いた事は事実である。然し乍ら我々は、既に歴史的現実が福音と文化との結び付を必然的に要請していると思つてゐたに係らず、前述したやうに、我国内外の客観状勢は、しかく熟してゐなかつたのである。それがバルト的な超越的立場たると、今年度中最も果敢に此の問題を取り上げた「社会的基督教」の超越・内在的立場たるとを問はず、猶それらの思想的運動が兎もすれば時局便乗にあらざれば、革新を売物にするものなるかに観られる傾向のあつたのは、之全く歴史的現実として未だ熟しなかつたものあつたことを物語るものであらう。<sup>(89)</sup>

戦時下における竹内の思想探求に焦点をあて、『社会的基督教』誌における「東亜協同体」論を検証してきた筆者は、この竹内の記述に二つの点で驚きをおぼえる。第一に、竹内自身もその思想運動に取り組み勢力的に活動してきた「社会的基督教」の立場を、バルト的な立場に並列させて、客観的に論じている点。第二に、それら両者とも、基督教社会事業の思想的地盤を取り上げたが、「兎もすれば時局便乗にあらざれば、革新を売物にするものなるかに観られる傾向のあつた」<sup>(90)</sup>と表現している点である。

第一の点からは、武が「信仰全生命をかけた」と表現した中島の社基神学への姿勢と、竹内のそれへの姿勢には、明らかに温度差が存在したことを感じさせられる。中島の神学理解を最も厳しく批判したバルト的立場に並列させた上、竹内は「社会的基督教」の側には立たず、中立の立場から発言しているからだ。<sup>(91)</sup>

第二の点からは、竹内のケースワーク論における思想的基盤は、当時果敢に取り組んでいた「社会的基督教」における「東亜協同体」論との取り組みによっても出来あがらなかったと、竹内が告白しているように受け取れる。しかも「時局便乗」、「革新を売り物」などと、「社会的基督教」の「東亜協同体」論に寄せられた外部批判のキーワードを、竹内自身が使用しているようにも見える。やはりこの文書を執筆した時点において、竹内は社基サイドに立っていない。

たとえそれが『新興基督教』誌に寄せた、客観的な記述が求められる評論であるとはいえ、こうした表現になるのは、やはり竹内が中島の主張する社基神学を、「基督教社会事業の思想的地盤(ママ)<sup>(92)</sup>」といい得るものとは考えていなかった故だと推測される。本論で確認した、「東亜協同体」論を主張する際に見せた、中島の主張に追従する姿勢は、中島から思想的基盤を学び取ろうとする姿勢ではあったが、心底から共鳴したというものではなかったと考えられる。

また、全く別の視点からではあるが、『社会的基督教』誌1939年7月号に掲載された「大陸文化工作としての基督教社会事業」と題した文書からは、東亜現地の人々に向きあう竹内の基本姿勢を窺い知ることができる。

之等の民間信仰団体の実践としての社会事業は如何なるものであるかという、何れも原始的な慈善事業にあらざれば、極貧者の救貧事業である。(満州国では建国後始めて、社会事業なる語を用いたのであって、当初は此の用語の普及のために非常な努力が払われたのである。)最も一般的に行われているのは、投棄の施粥と施棺とである。新京では昨冬約千六百名の街頭凍死者があった。公衆電話をかけようとして入れば、そこにはうづくまった死体があり、公園や広場では、子ども達が二つ三つ転がっている裸の肢体を竹の棒でつついたり、或いは一向かまわずに其の傍らで野球をしたりしている。死体は必ず裸である。生き残ったルンペンが直ぐ着物をはいで取ってしまうからである。<sup>(93)</sup>

竹内は上記のように、実際に北支・南滿の地を訪れて旧態依然たる慈善事業の実情を目の当たりにしている。そして文書の結語では、「しかも我々は東亜共同体実現のための大陸文化工作として、東洋的なるものの新しき積極的發展を遂げたる、ゲマインシャフトに根ざしたる社会事業を、日本人が、特に日本の基督教徒が今後大いになさねばならないことを痛感するものである<sup>(94)</sup>」と決意を固めてもいる。しかし、何よりも重要な北支・南滿の地に住む人々が侵略に苦しんでいる、その思いには、竹内はまったく言及していない。

しかしこうした竹内の基本姿勢に対して、末包の文書からは、実践の場に生きる者の覚悟を読み取ることができる。それは、1939年9月号に掲載された、「發題二・社基の実践としての東亜協同体一日支を結びつける東亜基督者の信仰態度一」と題した文書である。彼は YMCA 皇軍慰問班として北支の奥深く山西、河北、河南の第一線に足を踏み入れ、あまりに大きな犠牲を目のあたりにし、「東亜の一基督者として日本の国民として何をなすべきや」と祈り求めて、以下のように述べている。

罪の子人間の當む事には時に失敗も間違ひもあるかも知れない。然し私達は如何に不完全な世界とは言へ積極的にこれに参加し、これを醇化し、聖化し高いものにするための責任を負はされてゐると思ふのです。私達がするのではなく私達を通して神は働き給ふ事を信ずるのです。私は徒らに冷眼視し、偽善的に高い所に立つて批判し、又逃避しやうとする態度をとりたくない。たとへ身は穢れ共に滅ぶとも、共に悩み苦しみたい。<sup>(95)</sup>

末包も竹内と同様に、東亜協同体の実現にむけた思いを吐露している。しかし、「たとへ身は穢れ共に滅ぶとも、共に悩み苦しみたい」という覚悟ともいえる思いは、戦時下に生きる末包にとってはこの決断が、自分にできる精一杯の決断であったことを読む者に悟り知らせる。末包の心中には、戦時下におけ

る自らの活動への迷いや疑い（つまりそれは体制に対する批判的な精神）が意識されていたに違いない。それでもなお自分は、支那の人々と共に悩み苦しみたいと、皇軍慰問班としての実践へと覚悟を決め取り組んでいるのである。果たして自分がその場に置かれた場合に、彼がなした決意や行動以上のことができるのかと、我々もまた彼から問われているようにさえ思わせられる。

こうした末包と竹内の、現地の人々に向きあう姿勢が違うのは、いったい何故なのであろうか。仮説ではあるが、1921年に神戸 YMCA に入職してから<sup>(96)</sup>、多様な実践経験を積み重ね、長年にわたって人々とじかに向きあってきた末包と、アメリカへの留学でケースワークを学んだものの、末包に比べると実践経験の短い竹内の違いが、こうした現地の人々への向き合い方に現れているのではないかと考えられる。末包は、当事者の立場に立つ、という視点を実践経験のなかで学び取ってきたのではないかと筆者は考える。

だが竹内も、1940年1月号に掲載された説教「萬民への福音」においては、以下のように言っている。

今日我々の実践生活に関する限り、此協同体の理想は万民に関わりたる福音でなければなりません。世界の先進国なる基督教国たるものが此際国家的我執を去って、弱き民、小さき国民のために奉仕するように、世界の体制を一変するの必要があります。殊に支那に対する帝国主義的植民地化運動を断然中止し、東亜恒久平和進んで世界平和の樹立に全力を傾倒してゐる日本をして其志を遂げしめる事は全く基督教国民の責務であります。<sup>(97)</sup>

この竹内の主張には、体制批判が明確に語られている。「支那に対する帝国主義的植民地化運動を断然中止し」、という文章は率直かつ明確な体制批判といえる。「弱き民、小さき国民のために奉仕する」という表現も、まことに聖書的な表現である。そして1940年9月号の第百号記念誌には、「神中心のヒュ

「人間主義と社会事業」と題した論稿で以下のようにいっている。

斯くして人間を階級的や、唯物的、或は文化的に観てその消極的救護を以て社会事業の責務であるとなした誤謬から社会事業を開放し、共同体的全体への奉仕者として無限の価値を有する全体的存在たる個々人を人格者として積極的に取り扱ふ（ディールする）事が、社会事業の本来の職能である事を今一度新しく牢记すべきである。斯くして社会事業は個々人の遭遇せる社会問題を抽象的に対象とした、偏面的な救済事業ではなくして、人格者たる個々人そのものの不調整の再調整から進んで全体的個人の再生と発展とを意図する積極的な事業に迄躍進するのである。<sup>(98)</sup>

筆者はこれこそ、「社会的基督教」の思想をケースワーク論の思想へと展開し得た文章であると考え。しかし竹内自身にとっては、まだ思想的基盤としては物足りないものだったのだろうか。確かに、戦時下を生き抜く社会事業の思想的基盤としては、現実離れた理想を描くにとどまるものといえる。しかし、「共同体的全体への奉仕者として無限の価値を有する」、という人間理解は、「神の国の一員としての解放を要求する精神」と中島が表現した人間理解につながる。また「社会への奉仕に自己を献げうる人格へと、積極的に取り扱い働きかける」、という視点は、今日におけるクライアントの自己実現を目指したソーシャルワークのあり方にも通じる見解だろう。しかし、目的は理解できるが、そこにいたるプロセスは、人格者たる個々人そのものの不調整の再調整、という表現に終わり、これではその道筋が見えない。

「社会的基督教」が目指した社会のあり方、人間のあり方は、中島独自の神学理解に導かれた、明らかに社会に力点が置かれたものであったといえよう。この「社会的基督教」の思想と竹内が求めたケースワーク論の思想的基盤との関係については、むすびにおいてあらためて述べることにする。



## 2 思想探求の場としての「社会的基督教」

筆者は、戦時下における「社会的基督教」とのかかわりにおいて、竹内が確かな手応えをもってつかんだものが、少なくとも一つはあった、と考える。それは、同志との思想探求の場である。それは竹内にとって、何よりもかけがえのないものだったのではないか。1941年8月号では、「編集室より」と題した文章に次のように書かれている。

「社会的基督教」の編輯には中島、大下、溝口、竹内兄弟、井伊、中村、金田、涌井の十人の編集委員が当つてゐる。そして毎号発行の約二箇月前に編輯会を開くことになつてゐる。

—中略—

編輯会の進め方は其時其時で區々だ。ある時は委員各自持つてゐる考へや思ひついた事を出し合つてそのうちから一挙に特輯題を決めることもあるし、ある時は委員の顔が揃ふ迄に、時事問題や個人的ことなどを話合つてゐるうちに、インスパイヤされてテーマが興へられることもある。今月号などは「法執」といふことを溝口委員がいひ出したのを色々な角度から論じ合つて決めたのであつて、その點からいふと前者の例である。一昨年か昨年にかけて盛んに取上げた「協同体」のテーマなどは、時事問題から簡単に示唆を与へられたものである。そうかと思ふと編集会の食事のことから米や砂糖などの銘々の臺所の問題になり、「新苦行道の提唱」が出来あがつたりしたのである。兎も角も月一度の編輯会は実に愉快であり、有益であり、委員各自は多くの刺戟を与へられる。随分遠慮のない議論も出る。いつも編集会の議論をそのまま速記にとつて雑誌を編集したら一番よいといつてる位だ。お互があれ丈のことを本で知らふとしたら十冊位は読まねばならんだらう。会員や読者諸子に傍聴して貰ひ度いものだ。社基はよく續くと奇跡のやうにいふ人があるが、毎月の編集会に一度出た人なら

社基の生命が如何に潑刺たるものであるか、又社基は十年の歴史を有するが實は之からのものなんだ、未来に於いて各々真面目を發揮すべきものなんだといふことが判るだらふと思ふ。<sup>(99)</sup>

編集会における出席者達の議論が社基運動の原動力であり、自由にかわされる意見交換からいかにメンバーが刺激とエネルギーを得ているのか、窺い知ることのできる文章である。メンバー相互によるグループダイナミクスが、この厳しい時代にあつて互いの思想と実践を支え、社基の運動を支えていたことを推測させる。また、「東亜協同体」論をはじめ、取り上げられるテーマはこの編集会で話し合われたものであり、批判的見解も含め多様な意見を取り入れる努力がなされていたことも、推測できる。

竹内は戦後、日本社会福祉学会が設立される際に中心的な役割を果たし、日本基督教社会福祉学会が設立される際には初代会長をつとめた。そうした活動に奔走した彼の心中には、「社会的基督教」という思想探求の場を戦後においても継承させようとの決意があったものと推察することができる。

## むすびにかえて

『社会的基督教』誌にみる「東亜協同体」論を検証することを通して、戦時下における竹内がいかなる状況下で思想を探求したのか、また彼の「東亜協同体」論がいかなる内容であったのかを探求してきた。この時期に竹内は、果たしてケースワーク論の思想的基盤といえるものを形成し得たのであろうか。

本論でみてきたように、まず竹内自身が「社会的基督教」の「東亜協同体」論を基督教社会事業の思想的基盤（竹内は地譬と表現）として認めていない。<sup>(100)</sup>「之れ全く歴史的現実として熟していなかった」とさえいつている。竹内のいう、歴史的現実として熟していなかった、とはどういうことであろうか。『社

『社会的基督教』誌第百号の総括に掲載された「神中心のヒューマニズムと社会事業」には、「社会的基督教」の思想をケースワーク論の思想へと展開し得た文章を筆者は認めた。これは「東亜協同体」論との直接的関係はなかったが、人間を階級的、唯物的、文化的にみて消極的救護をするにとどまらず、共同社会への奉仕者として無限の価値を有する全体的存在としてみる、という人間観は、少なくとも中島の主張する社基神学はふまえている。しかしこの人間観を具体的な実践にどう活かすのか、その方策については十分に述べられていない。

筆者は、このように理念はつかんでもその具体的方策をつかんでいないところに、竹内の限界があったと考える。その限界の原因は、中島の「東亜協同体」論への追従に終始して、自己の「東亜協同体」論を主張できなかった点にもあったと考える。そもそも中島は、国家論や共同社会論を専門とする社会学者である。それに対し竹内は、一対一で当事者と向きあうケースワークの研究者である。すなわち、「東亜協同体」論において竹内が最も重視すべきは、「弱き民」である「東亜」現地の人々であったはずである。中島に対し批判的にかかわり、その「東亜協同体」論がたとえ現実のものとはならなかったとしても、戦時期を生きる者に希望の灯をともしものとする努力は、竹内が担うべきだったのではないか。歴史的現実生きる弱き民に向きあう、「東亜協同体」論を主張する責務が、竹内にはあったのではないか。

さらにいえば、共同社会への奉仕者として無限の価値を有する全体的存在としてみる、という人間観には筆者も共感出来る面がある。しかし、そこへいたるプロセスは、当事者自身が歩むのである。その歩みがどのようなプロセスをたどるのかを、アメリカでケースワークを学んできた竹内は了解していたはずである。何よりも、当事者にとっての家族を中心とした人間関係が重要であり、自分を愛し理解してくれる他者の存在が重要である。そのかけがえのない家族を、愛する人を奪うのが戦争である。こうした、ケースワーク研究者としての視点から「東亜協同体」論を提唱することこそ、竹内が「社会的基督教」にお

いて果たすべき役割であったのではないか。それは竹内に与えられた、「戦時下抵抗」の絶好の機会でもあったはずだ。

しかし「社会的基督教」における自己の思想探求が、歴史的現実として熟していなかったとする竹内には、まだ探求の作業を続ける時間的余地は残されている。戦時下から戦後へと、歴史は大きく動いていく。その動きのなかで竹内のケースワーク論がどのような変遷をたどるのか。それを検証することにより、彼の「社会的基督教」における活動の意味は、必ずや見出せるものと筆者は考えている。

#### 注

- (1) 生江孝之「序」竹内愛二『ケース・ワークの理論と実際』厳松堂、1938年、1-2頁。
- (2) 同上、2頁。
- (3) 「証言シリーズ」昭和社会事業史の証言(8) ケースワーク50年]、『社会福祉研究』、第20号、鉄道弘済会、1977年、31-42頁。
- (4) これについては拙稿、今堀美樹「竹内愛二のケースワーク論再考—「社会的基督教」とのかかわりから見出す新たな視角—」『キリスト教社会問題研究』第64号、同志社大学人文科学研究所、2015年、81-113頁を参照されたい。
- (5) 嶋田啓一郎「発展する全体と社会的基督教—中島重とその時代—」『キリスト教社会問題研究』第14・15号、1969年、162頁。
- (6) 皇紀による年代表記はこの、1942年1月号のみである。
- (7) 「東亜協同体」論がさかんに提言された時期は、1938年12月号より1939年10月号までの間である。しかし、論稿数は減少しても、「東亜協同体」論は廃刊に致るまで誌上から消え去ることはなかった。
- (8) 小倉襄二「キリスト教社会事業の論理—厚生事業体制と「抵抗」の問題—」同志社大学人文科学研究所編『戦時下抵抗の研究—キリスト者・自由主義者の場合—』みすず書房、1969年、128頁。
- (9) 同上、133頁。
- (10) 同上、133頁。
- (11) 廣松渉、子安宣邦、三島憲一、宮本久雄、佐々木力、野家啓一、末木文美士編著『岩波 哲学・思想辞典』、岩波書店、1998年より、「東亜協同体論」と「三木清」の項目を参照のこと。

- (12) 「東亜協同体」論に関する先行研究を、年代順にあげておく。

橋川文三「東亜新秩序の神話」宮沢俊義、大河内一男監修、橋川文三、松本三之介編集『近代日本政治思想史II（近代日本思想史大系第4巻）』有斐閣、1970年、352-364頁。

酒井三郎『昭和研究会—ある知識人集団の軌跡』TBSブリタニカ、1979年。

楡井洋介「蠟山政道の「東亜協同体論」にみる戦時下自由主義知識人の思想」『国際学論集』第32号、上智大学国際関係研究所、1994年、23-42頁。

今井隆太「東亜協同体論と知識人—新明政道『東亜協同体論の理想』の位置—」『ソシオサイエンス』Vol. 6、早稲田大学大学院社会科学研究所、2000年、315-331頁。

内田弘「三木清の東亜協同体論」『専修大学社会科学研究所月報』No. 508、2005年、1-27頁。

米谷匡史『思考のフロンティア アジア／日本』岩波書店、2006年。

内田弘編『三木清 東亜共同体論集』こぶし書房、2007年。

永野基綱『三木清』清水書院、2009年。

石井知章、小林英夫、米谷匡史編著『一九三〇年代のアジア社会論—「東亜協同体」論を中心とする言説空間の諸相』社会評論社、2010年。

今井隆太「「東亜協同体論」における理想主義」名古屋大学教養・学再編『研究紀要』第5号、2009年、59-74頁。

熊野直樹「三木清の「東亜協同体」論—「二重の革新」論を中心に—」『法政研究』76（4）、2010年、603-626頁。

松本三之介『近代日本の中国認識—徳川期儒学から東亜共同体論まで』以文社、2011年。

- (13) 武邦保「『社会的基督教』における中島重」『キリスト教社会問題研究』第20号、1972年、40～74頁。

倉田和四生『中島重と社会的基督教—暗い谷間を照らした一筋の光芒』、関西学院大学出版部、2015年。

遠藤浩「1920～30年代二つのSCMとYMCA—日本YMCA「大陸事業」と「東亜」論との関連を焦点として—」『キリスト教社会問題研究』第63号、2014年、85-116頁。

- (14) 「社会的基督教」や中島を対象にした先行研究の全体量に対して、「東亜協同体」論に関するものが占める割合は、ややバランスに欠ける少なさである。筆者の憶測にすぎないが、戦時体制に組み込まれてそれを推進したともいえる、その言説のあらがいが得ない過ちの大きさが、その実態をつぶさに見ようとする決意を鈍らせて来たのではないか。先の戦争と直接的な関係をもたない筆者が、こうして「東亜協同体」論を取り上げることには、戦禍の犠牲となった方々への配慮が不

十分となり、痛みをよみがえらせる可能性が十分にある。しかし、あくまでも本論の目的は『社会的基督教』誌における「東亜協同体」論を批判的に検証し、戦時下において竹内が、自己のケースワーク論の思想探求をいかになしかを明らかにすることである。「東亜協同体」論の正当性を主張し、『社会的基督教』誌の主筆であった中島や、竹内らの主張を擁護することは、もとより筆者の目的ではない。

- (15) 熊野直樹、前掲書、604頁。
- (16) 橋川文三、前掲書、357頁。
- (17) 同上、358-359頁。
- (18) 同上、359頁。
- (19) 米谷匡史『思考のフロンティア アジア/日本』岩波書店、2006年、131-132頁。
- (20) 橋川文三、前掲書、359頁。
- (21) 米谷匡史、前掲書、132頁。
- (22) 同上、132頁。
- (23) 同上、132頁。
- (24) 同上、19頁。
- (25) 同上、132頁。
- (26) 内田弘、前掲書、248頁。
- (27) 同上。
- (28) 永野基綱、前掲書、201頁。
- (29) 同上、202頁。
- (30) 武邦保が中島重を取り上げた論稿は、概ね以下の通りである。  
武邦保「社会連帯主義の法思想—とくに中島重を中心として—」『同志社法学』23 (2)、1971年、35-63頁。  
武邦保「『社会的基督教』における中島重」『キリスト教社会問題研究』第20号、1972年、40-74頁。  
武邦保「神学思想史の一断面—中島重の『社会的基督教』に定位して」『キリスト教史学』1972年、1-21頁。  
武邦保「社会的基督教と弁証法—バルト思想との関連—」『キリスト教社会問題研究』第22号、1974年、22-50頁。  
武邦保「『学生キリスト教運動 (S・C・M)』の思想と行動」『キリスト教社会問題研究』第26号、1977年、40-70頁。  
武邦保「中島重—その社会連帯の法理学について—」『法哲学年報』1978、57-91頁。  
武邦保「雑誌『社会的基督教』の一研究—(一九三二年—四一年、月刊・発行人・中島重)—」『キリスト教社会問題研究』第37号、1989年、243-258頁。

- (31) 武邦保「『社会的基督教』における中島重」、74頁。
- (32) 同上、74頁。
- (33) 倉田和四生、前掲書。
- (34) 同上、200頁。
- (35) 同上、204頁。
- (36) 遠藤浩、前掲書、106頁。
- (37) 同上、106-107頁。
- (38) 同上、106-107頁。
- (39) 大澤聡「複製装置としての「東亜協同体」論—三木清と船山信一—」石井知章、小林英夫、米谷匡史編著『一九三〇年代のアジア社会論—「東亜協同体」論を中心とする言説空間の諸相』社会評論社、2010年、171頁。
- (40) 橋川文三、前掲書、362頁。
- (41) 大澤聡、前掲書、200頁。
- (42) 「巻頭言 東亜の理想と天父の導き」『社会的基督教』7 (12)、1938、0頁。
- (43) 中島重「『東亜協同体』の理想を掲げて全世界の基督教徒に訴ふ」『社会的基督教』7 (12)、1938、6頁。
- (44) 武邦保「社会的キリスト教運動」『同志社百年史通史編二』学校法人同志社、1979、1090頁。
- (45) 同上、1090頁。
- (46) 竹内愛二「社基一年の歩みを回顧して」『社会的基督教』7 (12)、1938、19-20頁。
- (47) たとえば小倉による、以下のような指摘がある。  
 「社会的基督教 (SCM) の運動などを非福音的として一面的に弾き出し、コミュニズムを単純に唯物論、無神論に立つ迷妄として批判することによって、自ら提出した社会問題からも目をそむけた教会には、社会科学—左翼の処分の指示する侵略戦争に対する認識は存在せず、天皇制の疑似宗教化と無法な統制弾圧には心をいためながらも、反共をスローガンに進撃する軍国主義者に対しては、少数の人々をのぞいて抵抗する原理も力量もなかったと考えざるを得ない。」小倉、前掲書、122頁。
- (48) 佐藤健男。1899-2002 牧師。1925年4月から日本組合教会旭東教会、1929年5月から同神戸教会、1934年6月から同宮城教会、1938年10月から1947年8月までは同松山教会（後に日本基督教団松山教会）の牧師を歴任。1949年3月から1969年6月までは日本基督教団伊丹教会の牧師。（出典：日本基督教団保存資料。）
- (49) 佐藤健男「新東亜建設の理想」『社会的基督教』8 (1)、1939年、4頁。
- (50) 同上。
- (51) 同上。
- (52) 中島重「抽象人道的基督教の保守性」『社会的基督教』8 (1)、1939年、9頁。

- (53) 竹内愛二「東亜協同体と中華民国における基督教」『社会的基督教』8 (1)、1939年、19頁。
- (54) 同上、19頁。
- (55) 入江源次郎。1896-1952 牧師。愛媛県松山市出身。松山夜学校（松山学院）に学び、校長西村清雄の感化を受けて松山教会で受洗。1926年に苦学の末、同志社神学校を卒業し、高梁教会に赴任。31年に牧師按手を受け、35年に神戸雲内教会牧師に転任。41年から、神戸女学院でも聖書を講じた。（出典：日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』教文館、1988年、137頁。）
- (56) 入江源次郎「世界新秩序の黎明期に立つて」『社会的基督教』8 (3)、1939年、3-4頁。
- (57) 中島重「東亜新文化の基調としての社会的基督教」『社会的基督教』8 (3)、1939年、7-8頁。
- (58) 中島重「基督教と社会問題」『基督教研究』4 (2)、1927年、201-226頁。
- (59) 同上、220頁。
- (60) 同上、220頁。
- (61) 同上、221頁。
- (62) 同上、221-222頁。
- (63) 同上、222頁。
- (64) 同上、222-223頁。
- (65) 同上、223頁。
- (66) 同上、226頁。
- (67) 同上、227頁。
- (68) 關岡一成の「小山東助のキリスト教受容」（『キリスト教社会問題研究』第48号、1999年、125-150頁）から、小山のキリスト教について要約引用しておく。鼎浦・小山東助は39年の短い生涯を、歌人・詩人・社会学者・新聞記者・教育家・政治家として過ごした。仙台の二高時代にキリスト教の薫陶を受け、東大在学中に海老名の本郷教会で受洗。三沢糾、内ヶ崎作三郎、吉野作造とともに海老名門下の四天王と呼ばれるほど、海老名と親密な師弟関係を結んだ。東大卒業後は毎日新聞社に入社し8年ほどは平穩に過ごしたが、妻や弟の死、自然主義思想の影響、そして彼自身も病のため療養生活を余儀なくされる。そのなかでキリスト教信仰がゆらぎ、やがては積尊に救いを求めるにいたる。しかしそこでも究極的救いは得られず、再びキリスト教に戻り久遠のイエスを見いだす、という変遷をたどった。『久遠の基督教』は、そうした経緯によって書かれた。しかし海老名は積尊に導かれ救いを得た、その経緯を批判した。（しかしながら中島は、病中において、小山から否定道を学んだというのである。）



- (69) 武はまた、「アメリカ的な自由主義神学とも、ドイツ的な弁証法神学とも区別される日本的、大乗的な全体社会本位のキリスト教、これが宗教的な贖罪愛の社会主義、中島の信仰全生命をかけた社会的基督教なのである。」(武邦保「神学思想史の一面—中島重の『社会的基督教』に定位して』『キリスト教史学』1972年、21頁)という表現で、中島のキリスト教を表現している。この、「信仰全生命をかけた社会的基督教」という武の表現に、中島に対する悲しみにも似た敬慕の念を、筆者は感ぜざるを得ない。
- (70) この小山の著書と中島の社会的基督教との思想的連続性を、小山の著作を参照しつつ客観的に検証するのは、別個の課題とする。
- (71) 武邦保「『社会的基督教』における中島重」、74頁。
- (72) 戦時下におけるキリスト者のありようを簡潔に描き出した文章を、以下にあげておく。
- 「こうしてキリスト教会も天皇制と資本主義の体制に包摂されてゆき、その大勢は日清、日露の両戦争を通じて、自らが決して反国家的、反社会的でないことを実証するため、戦争に奉仕し、さらに日露戦争後の日本社会の動揺の中で、体制維持のために協力し、四十五年の三教会合同においては、神道、仏教とともに、「皇運を扶翼し、国民道徳の振興を計らん事」を決議し、教育勅語の改訂普及版である「国民道徳」の教化宣傳の一翼をにない、天皇制体制の再建と擁護のために活動するにさえ至らざるをえなかった。」(隅谷三喜男「近代日本の形成とキリスト教』『隅谷三喜男著作集』第八巻、2003、岩波書店、106-107頁。)
- (73) 金田弘義。1905-1981 イエス団理事長。岡山県久世町出身。同志社大学神学部在学中、中島の指導を受け、労働者伝道への献身を決意。同級生に中村遙がいる。卒業後、賀川豊彦の求めに応じ大阪市生野区の伝道、セツルメント事業、生野教会設立、聖浄保育園創立にあたる。(出典：前掲『日本キリスト教歴史大辞典』、318頁。)
- (74) 金田弘義「基督教の神学的展開—東亜新文化の基礎としてのキリスト教神学の方向』『社会的基督教』8(4)、1939年、14頁。
- (75) 竹内愛二「東亜協団体と新しき社会事業』『社会的基督教』8(4)、1939年、24-25頁。
- (76) この第百号記念誌号は、全体のページ数131ページと、通常の20ページ程度に比べると6倍程度のボリュームとなっている。
- (77) 橋川文三、前掲書、366頁。
- (78) 中島重「贖罪愛の歴史観とその実践の宗教』『社会的基督教』9(9)、1940年、7頁。
- (79) 原田信夫。1909-1945 牧師。舞鶴出身。1935年同志社大学を卒業し、近江兄弟社の近江サナトリウムにチャプレンとして就任。40年には近江堅田教会の牧師に就

- 任。『カール・バルトの人間学』（1935）、『バルト教理額解説』（1936）などの著書がある。（出典：『キリスト教人名辞典』日本基督教団出版局、1986年、1125頁。）
- (80) 原田信夫「被贖罪者の社会倫理」『社会的基督教』9（9）、1940年、24頁。
- (81) 同上。
- (82) 中島重、前掲書、16頁。
- (83) A・T・生（竹内愛二？）「近頃の随想」『社会的基督教』9（11）、1940年、19頁。
- (84) 竹内信。1903-1974 牧師。宮崎県日南市飢肥教会牧師甚吉の6男。6歳の時に父と死別し、苦境の中に育つ。22年に兵庫教会で受洗し、献身を決意。同志社別科神学科を卒業し、彦根教会で牧会伝道。のちユニオン神学校に学び、帰国後に『基督教世界』の編集主任となる。（出典：前掲『日本キリスト教歴史大事典』、834頁。）
- (85) 竹内信「イエスの印を佩びたる者」『社会的基督教』10（3）、1941年、6頁。
- (86) 今井新太郎。1869-1906 牧師。松山市に大工助次郎・シカの子として生まれる。幼少の時から実家を助け、松山夜学校に学ぶ。同志社神学校に学び、1921年に京都西陣教会の牧師となる。27年にニューヨークのユニオン神学校に留学し、帰国した29年には留岡幸助の後を継いで東京家庭学校長に就任した。（出典：前掲『日本キリスト教歴史大事典』、132頁。）
- (87) 今井新太郎「世界の危機とクリスマス」『社会的基督教』10（12）、1941年、13頁。
- (88) 前掲『日本キリスト教歴史大事典』、698頁。
- (89) 竹内愛二「基督教社会事業界」『新興基督教』（12月号）第135号、1941年、35-36頁。
- (90) 同上、36頁。
- (91) 中島の神学理解に対してバルト神学の立場からなされた厳しい批判について、筆者は先に菅田吉の主張をもとに検討をしている。今堀美樹「『社会的基督教』から『バルト神学』へ—関係に導かれた菅田吉の神学思想—」大阪体育大学健康福祉学部紀要、2016年、31-51頁を参照されたい。
- (92) 同上、35頁。
- (93) 竹内愛二「大陸文化工作としての基督教社会事業」『社会的基督教』8（7）、1939年、26頁。
- (94) 同上、30頁。
- (95) 末包敏夫「社基の実践としての東亜協同體一日支を結びつける東亜基督者の振興態度—」『社会的基督教』8（9）、1939年、9頁。
- (96) 遠藤浩、前掲書、89頁。
- (97) 竹内愛二「萬民への福音」『社会的基督教』9（1）、1940年、3頁。
- (98) 竹内愛二「神中心のヒューマニズムと社会事業」『社会的基督教』9（9）、1940年、

95-96頁。

- (99) 著者不明「編集室より」『社会的基督教』10 (8)、1941年、22頁。
- (100) 竹内愛二「基督教社会事業界」、26頁。

(第19期第2研究会による成果)