

担当： 陳來幸 教授

東アジアにおける華人社会とキリスト教ネットワークに
関する研究

経済学研究科博士後期課程

2012年度入学

ED12E801 番

劉 雯

2017年12月提出

目 次

序章	1
第 1 節 先行研究と本研究の視点	1
第 2 節 用語の概念規定	7
第 3 節 プロテスタント・キリスト教のアジア戦略と華人教会	8
第 4 節 中国におけるプロテスタント・キリスト教の各教派	9
第 5 節 論文構成	11
 第 1 章 孫文とキリスト教ネットワークによる社会上昇	13
はじめに	13
第 1 節 中国におけるプロテスタント・キリスト教	13
第 2 節 孫文のキリスト教信仰に関する欧米・中・日の研究	14
(1) 欧米における研究	14
(2) 中国における研究	15
(3) 日本における研究	15
第 3 節 孫文のキリスト教入信の経緯	16
(1) 幼少期	16
(2) ハワイ渡航	17
(3) 受洗	17
第 4 節 孫文の革命活動とキリスト教入信	18
(1) ホノルル興中会とハワイ	18
(2) 第一次広州起義	18
(3) 渡米遊説	19
(4) ロンドン幽囚	20
(5) 中国同盟会	20
(6) 中華民国臨時政府成立後	21
第 5 節 孫文からみた華人社会におけるキリスト教の特徴	23
(1) 人脈ネットワーク	23
(2) 相互関係（地位の上昇）	24

①	辛亥革命成功以前	24
②	辛亥革命成功後	25
③	死去の直前から死後	26
小結		27

第2章 孫文の民生思想と中国内陸地域におけるキリスト教の社会浸透 28

はじめに 28

第1節 孫文の民生思想 29

- | | | |
|-----|----------------|----|
| (1) | 民生思想の萌芽と形成 | 30 |
| (2) | 「土地国有」から「平均地権」 | 31 |

第2節 内地伝道と知識人への布教と影響 34

- | | | |
|-----|-------------------|----|
| (1) | 中国人知識人による反キリスト教運動 | 34 |
| (2) | 「農業宣教師」の来華 | 35 |

第3節 土地所有権平均化の方法 36

- | | | |
|-----|-----------------|----|
| (1) | ギルバード・レイドとの会見 | 36 |
| (2) | 袁世凱との北京会談 | 37 |
| (3) | 中国におけるキリスト教の定着化 | 38 |

第4節 民生主義の完成 39

- | | | |
|-----|------------------|----|
| (1) | 中国国民党の農民政策 | 39 |
| (2) | 1920年代の非キリスト教運動 | 40 |
| (3) | 中国人キリスト教者による農村建設 | 41 |

小結 41

第3章 中国の救国ナショナリズムと中国キリスト教界-1930～1950年代 43

はじめに 43

第1節 国民党と共産党の宗教政策 43

- | | | |
|-----|-------------------|----|
| (1) | 国民政府の宗教政策 | 44 |
| (2) | 抗日根拠地における共産党の宗教政策 | 44 |
| (3) | キリスト教界による救国運動 | 45 |

第2節	外国人宣教師の境遇：太平洋戦争期	46
第3節	日本の傀儡政権の統治地域におけるキリスト教	47
第4節	中国キリスト教界の存続に向けて：戦後内戦期	47
(1)	中国人聖職者の育成	47
(2)	外国人宣教師の引返しと「応変計画」	48
(3)	土地改革と「外国人既得権益」の民衆への分配	49
第5節	中華人民共和国建国後のキリスト教界	50
(1)	キリスト教団体の香港への退避	50
(2)	朝鮮戦争への義勇軍派遣に伴うキリスト教界に対する共産党の粛清	51
①	キリスト教界の受難期と対応	51
②	中国大陆からの中国内地会の撤退と「海外基督使団」への転身	52
第6節	共産党政権下の教会資産	53
小結		54

第4章 中華人民共和国建国に伴う宣教師のディアスポラ-冷戦初期台湾における キリスト教界の再編.....55

はじめに	55	
第1節	台湾におけるキリスト教界前史	57
(1)	台湾におけるキリスト教の伝来	57
(2)	国語教会の発展と台湾語教会への取締強化	57
(3)	戦後の変化	58
第2節	戦後期山地のキリスト教の伝播	60
(1)	山地における外国人政策とキリスト教	60
(2)	倍加運動 (P.K.U:Pe-Ka Un-Tong) と原住民	61
第3節	戦後のキリスト教界による台湾支援	62
(1)	台湾への「米国援助金 (美援)」	62
(2)	「自備外匯 (非商業目的の外貨自己準備寄付)」	63
①	教会大学の創設	63
②	中国大陆におけるアメリカ帝国主義の文化侵略に対する反対運動	64
③	東海大学	65

④ 「援助亡命中国知識人協会」	66
(3) 「不結匯方式（無為替物資輸入）」によるアメリカの対台湾支援	68
小結	69
 第5章 日本における華人プロテスタント教会と輻輳するネットワーク	71
はじめに	71
第1節 日本における華人プロテスタント教会	72
(1) 起点（日本基督教団東京台湾教会）	72
(2) 現状と分布	73
第2節 台湾から日本への人の移動ルート	75
(1) 台湾から日本への留学ルート	75
(2) 戦後日本における台湾出身者	76
(3) 梁徳慧牧師の事例	78
第3節 神戸基督教改革宗長老会	79
(1) 設立の経緯	80
(2) 歴代牧師	80
(3) 信者	81
(4) 教会と地域コミュニティ	82
第4節 大阪中華基督教長老会	84
(1) 設立の経緯	84
(2) 牧師	85
① 歴代牧師	85
② 日本台湾基督教会連合会との関わり	86
a. 牧師の補充	86
b. 牧師の退職後の福利厚生	86
(3) 信者	86
(4) 運営状況	89
(5) エスニックコミュニティの中核組織のひとつ大阪華僑総会との関わり	90
小結	91

終章	94
第1節 華人社会におけるキリスト教ネットワーク	94
第2節 台湾人と日本の華人系プロテスタント教会	95
第3節 在日華人プロテスタント教会の「中心」と「周縁」構造の変容	96
第4節 現代における華人プロテスタント教会と中華人民共和国におけるキリスト教-課題と展望	98
引用・参考文献	100

序章第1節 先行研究と本研究の視点

東アジアにおける華人社会とキリスト教ネットワークの研究は、中国プロテスタント・キリスト教の布教の原点を踏まえた上で、考察を進めていくことが必要である。中国プロテスタント史の展開を論じた研究としては、佐伯好郎の『清朝基督教の研究』¹および山本澄子の『中国キリスト教史研究』²がある。前者は清代のプロテスタント布教に関する諸問題をさまざまな視点から取り上げ、後者は中国プロテスタントの布教における「土着化」の問題を追求している。呉耀宗等の20世紀を代表する中国人キリスト教指導者の思想についても彼らの著作を通して分析がなされている。近年、19世紀後半に多発したプロテスタントが関係した反キリスト教運動（教案）について、中国におけるキリスト教史について「受容」と「反発」という新たな視点の研究も注目されている³。また、宣教師を海外に派遣し、伝道することを目的として設立された各伝道会の史料やキリスト教系雑誌などのキリスト教関係の史料に注目し、中国の地域史研究からのキリスト教史へのアプローチを試みた研究などがある⁴。中国語で記された研究では、林治平の『基督教与中国近代化論集』⁵、香港の李志剛による『基督教早期在华伝教史』⁶や『基督教与近代中国文化』⁷といった一連の初期キリスト教史研究があり、プロテスタントの布教が近代中国に与えた影響について評価する立場から教育や出版などについて論じられている。欧米の研究では、バーネット（Suzanne Wilson Barnett）とフェアバンク（John King Fairbank）の共同研究があり⁸、『三字経』や『勸世良言』などのいくつかの中国語著作について、中国プロテスタント文書伝道に関する研究や、個人および個々の所属する伝道会の詳細について明らかにしているものも少なくない⁹。ここ10数年、宣教師が本国の伝道会に宛てた報告書など、個別の伝道会に保存されている史料を用いて、宣教師だけでなく、そのもとにいた中国人信徒についても明らかにするような研究成果が出てきている¹⁰。香港においては香港史研究の枠組みの中で「仲介者（middlemen）」またはクリスチャン・エリートと呼ばれる人々に関する研究が進められており、香港の中国人プロテスタント信徒の中から中国人社会のエリート層の一角を担うような人物が輩出されてきたことが指摘されているが¹¹、体系的には論じられていない。クリスチャン・エリート研究を念頭に、「開港場知識人」と呼ばれた西洋知識の伝播の最初の担い手とな

¹ 佐伯好郎『清朝基督教の研究』東京春秋社、1949年。

² 山本澄子『中国キリスト教史研究-プロテスタントの「土着化」を中心として-』東京大学出版会、1972年。

³ 渡辺祐子『近代中国におけるプロテスタント伝道-「反発」と「受容」の諸相』（博士学位論文、東京外国語大学、2006年、佐藤公彦『清末のキリスト教と国際関係』汲古書院、2010年。

⁴ 蒲豊彦「中国の地域研究とキリスト教」『歴史評論』第765号、一般財団法人歴史科学協議会、2016年、6-17頁。

⁵ 林治平（編）『基督教与中国近代化論集』台湾商務印書館、1970年。

⁶ 李志剛『基督教早期在华伝教史』台湾商務印書館、1985年。

⁷ 李志剛『基督教与近代中国文化』宇宙光出版社、1993年。

⁸ Suzanne Wilson Barnett, John King Fairbank, *Christianity in China – Early Protestant Missionary Writings*. Harvard University, 1985.

⁹ Jessie G. Lutz, *Opening China, Karl F. A. Gutzlaff and Sino-Western Relations, 1827-1852*, Eerdmans, 2008など多数。中国キリスト教史についての全般的な基礎文献については、倉田朋子、魏侑欣「中国キリスト教史基礎文献・所属機関案内」『歴史評論』第765号、2014年、68-76頁）を参照されたい。

¹⁰ Klein Thoralf, *Die Baseler Mission in Guangdong 1859-1931*, Munchen, 2002、蘇精『上帝の人馬-十九世紀在华伝教士の作為』基督教中国宗教文化研究社、2006年、倉田朋子「洪仁玕とキリスト教-香港滞在期の洪仁玕」『中国研究月報』第641号、中国研究所、2001年。

¹¹ Carl T. Smith, *CHINESE CHRISTIANS: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, Hong Kong University Press, 2005.

った宣教師との交流の中で新たな知識に出会った人々が香港や上海の「開港場」という場を軸に、彼らの西洋知識の受容のあり方を明らかにした研究もある¹²。これら開港場知識人と同様、自らも華人クリスチャン・エリートとして革命運動を成し遂げたのが孫文である。また、近年香港を中心に客家とキリスト教についての研究が多い¹³。そのうち Nicole Constable は、客家身分の歴史とその構築を追跡し、客家の宗教コミュニティや、そこに居住する人々の日常生活から客家の華人キリスト教徒としての精神を明らかにし、客家に対するこれまでの研究に新たな視点を提示している¹⁴。

プロテスタント・キリスト教の中国への布教は、1807 年に広州にやってきたロンドン伝道会の宣教師ロバート・モリソン (Robert Morrison) に始まるが、清朝の禁教政策下で、先に布教がなされていたカトリックも国内での伝道活動が極めて低調だった時代ゆえ、モリソンの活動は聖書の中国語訳や印刷に留まった。そのため、19 世紀初頭の中国キリスト教史研究は中国大陆を取り扱うものが多く、華人社会とキリスト教の関係についてはその傍流の域を超えない。しかし実は、中国大陆以外に居住する華人への伝道が中国大陆へのそれよりも先であった。モリソン自身も最初はマカオに上陸し、そこにいた華人に伝道活動を行い、その後イギリス東インド会社の職員兼宣教師としてマカオに居住しながら、中国の地での伝道活動を続けた。モリソンの後にロンドン伝道会から派遣されたウィリアム・ミルン (William Milne) やウォルター・メドハースト (Walter Henry Medhurst) らも、東南アジアのマラッカやバタヴィアなどに拠点を置き、聖書や伝道書の印刷をする一方で、現地の華人伝道に携わり、中国大陆への接触と本格的な伝道活動の機会を探っていた。モリソンの他に 19 世紀前半のアジアにおけるプロテスタント・キリスト教布教に大きな足跡を残したのがカール・ギュツラフ (Karl A. Gützlaff) というドイツ人宣教師である。彼は 1823 年にイギリスで一時帰国していたモリソンに会ってその感化を受け、中国での布教を目指した。1827 年にオランダ伝道会の宣教師としてバタヴィア (現ジャカルタ) に派遣され、そこでマレー語と中国語を学んだ。その後、中国での布教を志していたギュツラフはオランダ伝道会を離れ、中国の沿岸地域の潮州、天津、錦州 (現遼寧省) を中国船の医師・通訳として布教活動を兼ね航海し、途中台湾や、最初のプロテスタント宣教師として朝鮮半島や琉球の那覇にも立ち寄っている。中国での布教のためマカオに拠点を置くと、日本人の尾張出身の漂流漁民 7 人 (音吉、岩吉、久吉など) を引き取り、ギュツラフは日本語を学び、日本語訳聖書の端緒となる『約翰福音之伝 (ヨハネによる福音書)』を彼らの協力を得て完成させた。これは現存する最古の日本語訳聖書である¹⁵。1833 年にギュツラフは広州で中国大陆における最初の月刊誌とされる『東西洋考毎月統記伝』を発行した。内容には宗教に関することだけでなく、西洋の政治や経済なども紹介された。ギュツラフの主な著書として 1831 年

¹² 倉田明子『中国近代開港場とキリスト教-洪仁玕がみた「洋」社会』東京大学出版会、2014 年。

¹³ 胡衛清「近代潮汕地区基督教伝播初探」『潮学研究』第 9 輯、潮州研究院、2001 年、湯泳詩『一個華南客家教會的研究：從巴色會到香港崇真會基督教』中国宗教文化研究社、2002 年、Joseph Tse-Hei Lee, *The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900*, Routledge, 2003、李金強、陳潔光、楊昱昇『福源潮汕澤香江基督教潮人生命堂百年史述 1909-2009』商務印書館、2009 年。

¹⁴ Nicole Constable (著) 謝勝利 (訳)『基督徒心靈與華人精神：香港的一个客家社区』社会科学文献出版社、2013 年。(原題は *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong* (1994)。)

¹⁵ 「キリスト教禁令下での聖書和訳の試み (海外)」明治学院大学図書館デジタルアーカイブス (www.meijigakuin.ac.jp/mgda/bible/gaisetsu/kokoromi.html)。

と 1832 年の中国旅行に関する“*The Journal of Two Voyages*”¹⁶と、1833 年の中国旅行を加えた“*Journal of Three Voyages*”¹⁷や、ギュツラフがアヘン貿易に従事するジャーディン・マセソン社の通訳となって中国沿岸を航海した時のことなど中国全般について纏めた“*A Sketch of Chinese History*”¹⁸、さらに道光帝について書かれたギュツラフの没後に出版された“*The Life of Taou-Kwang, Late Emperor of China*”¹⁹などがある。熊月之の『西学東漸与晚清社会』によると、1807 年から 1842 年アヘン戦争終結まで、30 年余の間に、138 種類の中国語刊行物が出され、中では宗教関係のものが 106 種類と 76%を占めており、その他（地理、歴史、政治、経済など）のものが 32 種類と 24%を占めている²⁰。宗教関係の書物が圧倒的に多く、先にあげた清朝の禁教政策下であったこの時期のプロテスタント布教は文書伝道を中心に行われていたことがわかる。モリソンの助手でミルンの聖書印刷をマラッカに渡って手伝った梁発は、中国人で最初のプロテスタント・キリスト教の伝道師となった。梁発はロンドン伝道会から給料をもらい、モリソン・ミルン訳聖書を引用したキリスト教義の解説書とも言える『勸世良言』を刊行し、広州で布教書配布活動を行った。しかし、1834 年に東インド会社に代わって中国貿易を直接管理するようになったイギリス政府と清朝政府が対立することとなり、梁発の活動も清朝によって中断されマラッカへ逃亡した。

モリソンを始めとする欧米人宣教師の布教活動、梁発の伝道活動についてはその後の逃亡によって、研究は中国大陆が中心におかれ、中国の隣国である東南アジアや日本などは宣教師の立脚地または避難先として、中国での布教の背景または周縁として描かれており、そこに居住している華僑華人のキリスト教信仰については詳細に言及されてこなかった。

朱峰の東南アジアの華人社会におけるキリスト教に関するケーススタディによると²¹、キリスト教史研究は地域の枠組みによる分断が生じることがあるため、華人キリスト教者を取り扱う際には人類学的な発想も取り入れる必要があると説いている。そこで、彼は「文化中国」のモデルを用いて、華人キリスト教者に対する分析を行った。「文化中国」は、新儒家思想の代表者と言える杜維明によって 1980 年代から提唱されたもので、三重円の象徴世界で表現される概念である。第一重円は、中国大陆などの「漢族」がマジョリティである諸社会で、第二重円はそれ以外の華僑華人社会のことを指す。外側の第三重円には、中国と血縁や親類の関係がないにも関わらず、中国のことに注目し、世界に中国を紹介する人間や組織団体として位置づけられる。朱はこのような同心円構造を用いて、中国大陆に居住する中国人キリスト教者が最も内側の第一重円におり、伝道活動を行う欧米人宣教師が外側の第三重円に在るとし

¹⁶ Karl A. Gützlaff, *The Journal of Two Voyages Along the Coast of China, in 1831, & 1832*, J.P. Haven, 1833.

¹⁷ Karl A. Gützlaff, *Journal of Three Voyages Along the Coast of China, in 1831, 1832, & 1833*, Westley, 1834.

¹⁸ Karl A. Gützlaff, *A Sketch of Chinese History, Ancient and Modern, Comprising a Retrospect of the Foreign Intercourse and Trade with China*, J. P. Haven, 1834.

¹⁹ Karl A. Gützlaff, *The Life of Taou-Kwang, Late Emperor of China; with Memoirs of the Court of Peking; Including a Sketch of the Principal Events in the History of the Chinese Empire during the Last Fifty Years*, Smith, Elder and Co., 1852.

²⁰ 熊月之『西学東漸与晚清社会』上海人民出版社、1994 年、104 頁。

²¹ 朱峰『基督教与海外華人的文化適応—近代東南亞華人移民社区的个案研究』中華書局、2009 年。

た。その場合、華僑華人のキリスト教者を第一と第三の中間にある第二重円に位置付けるべきであると主張した²²。

では、日本の華人プロテスタント教会はどのように位置づけられるだろうか。その前に在日華僑華人に関する研究についてのこれまでの研究を概観しておく。1980年代の日本における華僑研究では、游仲勲に代表されるような華僑華人経済に重点が置かれ²³、しかも東南アジアの華僑華人を主たる対象に戦前から研究が行われてきたという特徴がある²⁴。まず、華僑と華僑社会の主流部分の形成は、ヨーロッパの近代がグローバル化するなか非ヨーロッパ世界への拡張の過程とともに始まる²⁵。「華僑」の語は、19世紀半ば以降に用いられるようになったが²⁶、一説には「華僑」の用語を「海外に仮住まいする中国人」と捉えたのは、戦前の日本においてであったという²⁷。1945年までの日本では、「南洋」政策に関連して華僑研究が盛んで、例えば外務省通商局の調査報告では、「華僑とは移住の当時支那の領土たりし地域より、外国領土に移住せる支那人もしくは其の子孫にして外国領土に移住する者なり。但し国籍のいかんを問わず」としている²⁸。

1980年代以降、世界の華僑華人研究において華僑華人の帰属意識、すなわちアイデンティティに関する研究が勢いを増すようになった。このような流れを受けて、在日華僑のエスニック・アイデンティティに関する調査・研究も注目されるようになった。山田信夫は、日本華僑と文化摩擦という視点からアイデンティティ問題を捉え、インタビューを通じて、在日華僑の同化傾向と集団としてのアイデンティティの変容を考察している²⁹。戴国輝はエスニシティ研究の立場に立ち、マイノリティの側面から華僑問題にアプローチしており、華僑華人が自己変革に努め、新たなアイデンティティを確立し、居住国社会で自立と共生を求めるべきであると主張している。すなわち、「政治アイデンティティと社会的アイデンティティ、文化的アイデンティティを一応切り離して考え、その後で個人的には統合・再構成すること」が必要であると唱え³⁰、これを後に「中華人性 (Chinese-ness)」と表現している³¹。過放は戦後の在日華僑社会におけるアイデンティティの変容について、婚姻や阪神・淡路大震災などの多文化共生を目指す復興活動などを通じて、在日華僑の華人化について論じている³²。1990年代以降の日本への中国系移民には、「新華僑」または「新新華僑」と呼ばれる中国大陆からの新規移民の他、留学生や中国残留日本人など多様な移民が含まれるようになった。このような「新華僑」は、従来の「華僑」の定義に従

²² 朱峰前掲書、第5-6頁。

²³ 游仲勲『華僑-ネットワークする経済民族』講談社、1990年。

²⁴ 戦前の東南アジア華僑華人に関する研究として、陳達『南洋華僑と福建・広東社会』（青史社、1939年）などがある。

²⁵ 戴国輝「異文化社会と華僑（華人）」『アジアその多様な世界：予稿集』「大学と科学」公開シンポジウム組織委員会、1988年、107-110頁。

²⁶ Wang Gung wu, "Upgrading the Migrant: Neither Huaqiao nor Huaren" in *The Last Half Century of Chinese Overseas*, Hong Kong University Press, 1998, pp.15-34.

²⁷ 外務省通商局『華僑の研究』外務省通商局、1929年、4頁。

²⁸ 同上。

²⁹ 山田信夫「日本華僑と文化摩擦の研究-インタビューを通じて」『日本華僑と文化摩擦』巖南堂書店、1983年、1-36頁。

³⁰ 戴国輝『華僑：「落地生根」から「落地生根」への苦悶と矛盾』研文出版、1980年、23頁。

³¹ 戴国輝『もっと知りたい華僑』弘文堂、1991年、5頁。

³² 過放『在日華僑のアイデンティティの変容-華僑の多元的共生』東信堂、1999年。

えば中国籍保持者ということになるが、彼らは、「チャイニーズ・ディアスポラ (Chinese Diaspora)」や「トランスナショナル・チャイニーズ (Transnational Chinese)」といったポスト近代の用語によって自らを語ろうとし、文化的アイデンティティのリバイバルに一役を買うこととなった³³。近年、こうした中国系ニューカマーの異文化適応などに関する研究が新たな潮流となっている³⁴。つまり、華人プロテスタント教会を考察する上でも、ディアスポラやトランスナショナルな概念を念頭に考察する必要がある。

内地雑居以降の華僑社会は大きく①戦前、②GHQ 占領期から冷戦体制下の戦後、③中国の開放政策後、の3つの時期に区分されている³⁵。しかし、これまで日本帝国圏の華僑華人と、戦後に相当する第2期は研究の空白領域であった。前者について、台湾領有や韓国併合により、多数の華僑を内包することになった帝国日本における華僑政策また帝国内の華僑社会を、日中関係史のみならず、朝鮮史と台湾史を総合して発展した議論がなされている³⁶。後者について、戦後日本における新たな華僑社会の形成とその再編過程として、台湾人の戦後の法的地位と帰属意識の変化の解明を課題とする研究がある³⁷。また、許淑真は戦後の在日台湾人に関する研究の中で、彼らによる華僑組織の成立要因として、戦勝国民としての連帯感と優越感、共通言語としての日本語、さらに戦後の混乱期における互助の必要性を挙げている³⁸。この他に、僑務政策に関して許瓊丰³⁹や岡野翔太⁴⁰などの研究がある。本研究では、研究の空白期とされてきた冷戦体制下の戦後に華僑組織とは別に、アメリカ人や日本人などを含む在日プロテスタント教会の設立を契機とする華人クリスチャンネットワークの形成過程と拡大の解明に努める。

「華僑網 (華僑ネットワーク)」に関する研究も多方面からなされており、特に濱下武志は、従来の華僑論でよく言われた『『落葉帰根』から『落地生根』へ』といった「自分語り」の華僑アイデンティティ論とは異なり、華僑送金のチャネルを通じた華僑の移民・交易・送金のネットワークを広げて行く際に明示化されていくアイデンティティとしての中華性を実証的に論証している⁴¹。また、帆刈浩之はグローバル化に伴う負の側面である疫病の伝播、異郷での死に着目し、香港の東華医院における事例から、

³³ 宮原曉『華僑』『華人』と東アジアの近代『現代中国に関する13の問い：中国地域研究講義』大阪大学中国文化フォーラム、2013年、94頁。

³⁴ 趙衛國『中国系ニューカマー高校生の異文化適応-文化的アイデンティティ形成との関連から』御茶の水書房、2010年。

³⁵ 陳來幸『戦後日本における華僑社会の再建と構造変化-台湾人の台頭と錯綜する東アジアの政治的帰属意識』『歴史の桎梏を超えて-20世紀日中関係への新視点』千倉書房、2010年、190頁。

³⁶ 安井三吉『帝国日本と華僑-日本・台湾・朝鮮』青木書店、2005年。他に、李正熙『朝鮮華僑と近代東アジア』京都大学学術出版会、2012年や、菊池一隆『東アジア歴史教科書問題の構図：日本・中国・台湾・韓国、および在日朝鮮人学校』法律文化社、2013年などに詳しい。

³⁷ 陳來幸前掲書、第190頁。なお、台僑に関する最近の研究動向は、陳來幸「在日台湾人アイデンティティの脱日本化」(『近代アジアの自画像と他者』京都大学出版会、2011年)を参照されたい。

³⁸ 許淑真『留日華僑総会の成立に就いて(1945-1952)』『日本華僑と文化摩擦』巖南堂、1983年、144頁。台湾出身および中国大陸出身の留学生の間に言語問題が存在していたことを指摘する研究があるので(川島真「過去の浄化と将来の選択」『1945年の歴史認識』東京大学出版会、2009年)、日本語が在日華僑社会で共通言語としてどの程度機能していたかについて更なる検証は必要であるが、共通項としての一定の役割を果たしていたことがわかる。

³⁹ 許瓊丰「戦後中華民国政府の華僑政策と神戸中華同文学校の再建」『華僑華人研究』第6号、2009年。

⁴⁰ 岡野翔太「1950-60年代日本における親中華民国華僑組織の形成と変容-『帝国日本』を生きた滞日台湾外省人を中心に」『華僑華人研究』第14号、2017年。

⁴¹ 濱下武志『華僑・華人と中華網-移民・交易・送金ネットワークの構造と展開』岩波書店、2013年。

移民増加、疫病流行、そして、近代西洋医学の到来という、社会変動や近代の価値観に直面した中国人社会がどのように対応したかを考察している⁴²。中国人の民間社会による医薬を含めた慈善活動がもう一つの世界的ネットワークを形成していたという事実を明らかにし、これまで希薄であったアジア社会における医療の展開をアジア史の文脈において総合的に捉えるという視点を提示している。陳來幸は商会制度の変遷を中国国内の市鎮レベルの小商会から海外華僑社会における中華総商会へと広がる華商ネットワークを有機的な繋がりをもった空間として提示している⁴³。換言すれば、近代中国社会において商会有した独自の役割を抽出し、次に華商のネットワークに注目しつつ東南アジア等の中華総商会がもつ特徴を掘り下げ、そして中華総商会の活動を通じて中国と諸外国、とりわけ日本との関係を交易とナショナリズムに即して描き出している。

近年、園田節子や陳天璽などの研究者によって中国人移民研究に新たな視座が提示されている。園田節子は、中国から北米とこれまであまり論じられなかったパナマ、エクアドル、ペルーなどを含む南米にむかう複合的で多様な労働移民である「華民」の実態に焦点をあて、国家の存在から創り出された越境性が形成する移民社会を描いている⁴⁴。これは近代東アジア国際関係史研究の枠内にある華僑華人史研究と国際移動研究を、「ヒトの国際移動（トランスナショナル・マイグレーション）」をキーワードに両者を結びつけた初めての研究である⁴⁵。陳天璽は、1972年の日中国交正常化の際、国籍選択を迫られ、台湾籍を放棄し「中華民国」と「中華人民共和国」のいずれの国籍も持たない無国籍となった自らの半生を綴りながら、無国籍で生きるとは何かを問う一方で世界の無国籍の実態について詳細に報告をしている⁴⁶。

在日華人の宗教に関して、キリスト教を専門に扱った研究は多くはない。高井ヘラー由紀は、台湾人YMCA運動史に注目し、1925年に東京で台湾人青年たちが始めた教会組織である基督教青年会（後の「東京台湾基督教青年会」）について論及している⁴⁷。徐亦猛は、神戸基督教改革宗長老会を実例としてとりあげ、西洋の宗教であるキリスト教が華人社会に果たした役割に注目し、中国の大陸文化と台湾文化を融合した新たな華僑文化がこれによって創出されている、と分析している⁴⁸。成瀬千枝子は、教会と信者の立場に立って考察し、在阪華人キリスト教会の信者においては宗教アイデンティティよりも在外中国人としてのエスニック・アイデンティティが強く、80年代以降の新華僑の信者に至っては教会内でもグループ化を進め、出身地域の方言集団や風俗習慣に基づく同郷意識が強いとしている⁴⁹。来日移民を扱った田嶋淳子は、東京のアジア系ネットワーク研究の中で、宗教がエスニック・ネットワーク形成の

⁴² 帆刈浩之『越境する身体の世界史-華僑ネットワークにおける慈善と医療』風響社、2015年。

⁴³ 陳來幸『近代中国の総商会制度-繋がる華人の世界』京都大学学術出版会、2016年。

⁴⁴ 園田節子『南北アメリカ華民と近代中国-19世紀トランスナショナル・マイグレーション』東京大学出版会、2009年。

⁴⁵ 平野健一郎「書評・園田節子著『南北アメリカ華民と近代中国-19世紀トランスナショナル・マイグレーション』」『アジア研究』第56号、一般財団法人アジア政経学会、2010年。

⁴⁶ 陳天璽『無国籍』新潮社、2005年。

⁴⁷ 高井ヘラー由紀「日本植民地統治期の台湾人YMCA運動史試論」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第45号、2012年。

⁴⁸ 徐亦猛「華僑社会と宗教」『ミナト神戸の宗教とコミュニティ』のじぎく文庫、2013年。

⁴⁹ 成瀬千枝子「大阪における華人キリスト教会の変遷-在日華人クリスチャンの組織活動とエスニック・アイデンティティ、下位エスニック・アイデンティティ」『移民研究年報』第11号、2005年。

契機になるとして池袋の華人キリスト教会に触れている⁵⁰。しかし、キリスト教と華僑・華人との関係を巡る研究は未だ「キリスト教と中国」というテーマの周縁的な部分に位置付けられており、従来の「一国中心のキリスト教史研究」の思考パターンから抜け出せていない⁵¹。つまり、「中国近代」という時代性が背後に存在しているために、従来のキリスト教と中国に関する研究は、中国大陆内部の問題に集中してきた。

本研究では、中国近現代史における従来の中国キリスト教布教に関する研究成果を継承しつつ、中国周縁地域にも対象を広げ、より多角的な視点で考察を進めてゆくこととする。「移民」としての華僑華人が移民先で信仰する宗教を選択する際、常々出身国と移民先の二つの文化によって両側に引っ張られ続ける。本研究では華僑華人のキリスト教信仰の拡大やクリスチャンネットワークの歴史的形成過程を整理し、同心円構造の三重円構造の概念を念頭に置きつつも、如何に「中心」と「周縁」の第二重円に在日華人キリスト教者が位置し変容してきたかを解明することを課題としている。また、如何なる場所にある華人社会も第二重円というひとくくりで議論できうるのだろうか。中国大陆に近い台湾、香港、マカオ、および東南アジアとの比較を念頭に、在日華人プロテスタント教会の位置づけと特殊性を描くことを試みたい。さらに近年、中国の改革開放政策に連動した日本への新華僑の増加により、彼らを対象とした教会が急増しており、在日華人教会は大きな転換期を迎えている。そのため、在日華人教会が設立されるに至った一連の流れを、東アジアの華人社会という大きな枠組みから捉えなおし、そこに存在する華人を中心とするキリスト教ネットワークについて考察を加えたい。

第2節 用語と概念規定

「キリスト教/基督教」-中国へのキリスト教伝道は唐の太宗の時代のカトリック伝道に遡ることができる。また、明代のカトリックの中国での布教は、中国への西洋知識の伝播という点で大きな役割を果たした。しかし、清代にキリスト教に対する禁教政策（1723年）および外国との貿易を制限する海禁政策（1757年）が実施されると、カトリックの布教活動は大幅に縮小し、西洋知識の伝播も無くなった⁵²。その間にイギリスを筆頭に西洋諸国は産業革命を経て新たな時代に入り、それらの情報を中国にもたらしたのは19世紀に新たに中国に渡った「聖書のみ」に権威の所在を認め、福音主義を理念としたプロテスタント宣教師たちであった。本稿で取り上げる孫文自身と彼と関わりのあったキリスト教徒の多くがプロテスタント・キリスト教を信仰しており、また戦後の台湾におけるプロテスタント・キリスト教界は、本省人（台湾人）と外省人（中華人民共和国建国後に中国大陆から台湾流入した人々）との関係性を如実に反映していることなどにより、本論においては「キリスト教」は基本的に「プロテスタント・キリスト教」について論じることとする。

⁵⁰ 田嶋淳子「日中間における国際人口移動と社会的ネットワークの形成過程」『淑徳大学研究紀要』第30号I、1995年。

⁵¹ モリカイネイ「華人系プロテスタント教会研究の手掛り：世界華人福音運動を通して」『アジア・キリスト教・多元性』現代キリスト教思想研究会、第10巻、2012年。

⁵² 顧長声『伝教士と近代中国』上海人民出版社、1981年、16頁。

「長老派」-神父のカリスマ的権威を中心とする階層化された教会組織であるカトリックと異なり、プロテスタント・キリスト教は聖職者と平信徒の距離が近いことが特徴的である。特に、16世紀のスイスの宗教改革においてカルヴァン主義を受け継ぐ歴史の長いプロテスタント一派である「長老派」は、長老が主導する理事会の権限が強く、理事会と牧師が不和になって牧師が交代したり、信徒のなかで新たにグループが独立した教会を設立することが容易である。また、長老派は台湾の政治・文化・医療など広い領域において布教活動を展開し、日本とも日本統治期以前から交流がある。

「華僑/華人」-19世紀末に清朝の海外中国移民に対する政策によって、「仮住まいの中国人」を意味する「僑」という言葉が生まれた。そして、第2次世界大戦後、多くの華僑またはその後裔の居住国への帰化が顕著になり、居住国の国籍を持つものが多くなった。中華民国か中華人民共和国の国籍を持つ者は一般的に華僑と称し、居住国の国籍を取得した者は華人と呼ばれる。一般的に、華人は移住先国の国籍を取得した中国系住民をさしており、移住先でも中国国籍を保持する華僑と区別されるが、本論では、国籍に関係なく、中国国内の中国人を含め、中華圏の人々を総じて華人として称することとする。

「在日台湾人」-在日台湾人は、1945年の日本の敗戦と台湾の放棄により、日本植民地下の日本国民から中華民国の国民になった経緯があり、本来、1945年以前の在日台湾人は華僑と称するには適当でないかも知れない。しかし、戦前と戦後の連続性を考えると、華人プロテスタント教会の設立に多くの台湾出身者が関わっていることから、本研究においては台湾がキーワードとなってくることは自明のことである。そこで、ここでは戦前の台湾人も含め、国籍いかに関わらず、大きな枠組みで在日中華圏の人々を華人として捉えることとする。

「新華僑」-在日華人プロテスタント教会の考察で登場する新華僑は1978年の中国改革開放政策後に主に留学などの目的で来日した中国人のことを指す。

「ディアスポラ宣教師」-中華人民共和国設立以前から訪中し、布教を続けていた外国人宣教師の多くは長期的に中国に留まり、自らの生活の場も中国に移転させていた。しかし、共産党政権樹立以降、中国大陆から離散を余儀なくされた宣教師たちは、本国に帰国した者もいるが、多くはその中国語の素養などを生かし、活動拠点を台湾、香港、マカオ、東南アジアおよび日本に移し、中華圏で布教を続けた。これら中国大陆から離散を余儀なくされた宣教師のことをディアスポラ宣教師と呼ぶこととする。

第3節 プロテスタント・キリスト教のアジア戦略と華人教会

19世紀から20世紀初頭にかけてキリスト教が伝えられていない地域に宣教師が派遣された。19世紀半ばまで、欧米のキリスト教伝道会は、各宣教地で財政面と運営面において自立原理に基づいた教会の設立を目指していた⁵³。この自立原理 (Indigenous Principles) とは、キリスト教の教会形成における原理で、他に依存せず、神のみに頼って教会が自立的に運営していくという原理である。この用語は、特に宣教地において外国の伝道会と現地教会の関係を描写するのに用いられた。多くの宣教地において、

⁵³ 本地教会の自治 (self-governing)、自給 (self-supporting)、自伝 (self-propagating) の理念はプロテスタントの諸派で奨励されていた (Edward Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission 1847-1947*, Taipei: Ch'eng Wen, 1972, p.97.)。

現地教会は、人材的にも経済的にも伝道会に依存し、その依存的体質を脱皮できない事例が見られた。そこで提唱されたのがこの「自立原理」である。

ジョン・L・ネヴィアス (John L. Nevius) は長老派教会の宣教師として 19 世紀後半に中国へ派遣されたが、当時の西洋式の宣教方策に疑問を抱いたネヴィアスは著書を通じて、伝統的な伝道を捨て去り、独立し、自給できる土着の教会を育成する新たな計画を導入することを提唱した⁵⁴。

しかし 1949 年以降に状況は一変した。中国大陆の政治体制の変動によって、多くのキリスト者が香港や台湾、さらに海外へ避難するため離散した。1953 年までには、すべての宣教組織が中国から全面的に撤退せざるを得なくなった。結果からいえば、このディアスポラ事件の発生は、大量の中国人キリスト者が世界中に分散したこと、さらに避難をきっかけに多くの人々がキリスト者になったという華人教会の独立発展を促進させる効果をもたらした。1960 年代以降、香港と台湾を中心に欧米への留学・移民ブームに伴い、華僑・華人のキリスト教への入信者や活動従事者が急増し、活動範囲も拡大されていた。

本研究では、台湾や日本における華人教会の設立に焦点をあてるが、それ以外の地域はどうだったのだろうか。欧米では、1990 年以降に中国からの新移民数が飛躍的に増加したことにより、移民先社会に溶け込むため、現地のプロテスタント教会に通う信者や、華人プロテスタント教会の建設数も増加し、その数は 6,000 以上にも上る。とりわけニューヨークやロサンゼルスなどの大規模な移民コミュニティを中心に林立している⁵⁵。また、文化が大きく異なる欧米ではキリスト教に入信することは「生きるための戦略」(a survival strategy) であるとさえ言われている⁵⁶。アジア系アメリカ人劇作家デイビッド・ヘンリー・ホワンの『ゴールデン・チャイルド』に登場する中国系アメリカ人家族と、彼らのキリスト教への「改宗」を巡る解釈の相違を考察する研究もあり、アジア系移民にとって「改宗」が単なる信条の変更だけではなく、新たな文化への「同化」の手段となっていることが指摘されている⁵⁷。

第 4 節 中国におけるプロテスタント・キリスト教の各教派

プロテスタント・キリスト教の中国への布教および個別のキリスト教派について各節で見てきたが、ここで中華人民共和国建国前のキリスト教派全体についてまとめておきたい。宗旨の違いから様々なプロテスタント・キリスト教の教派があるが、各教派はキリスト教の伝道のみならず、西洋科学の紹介、社会改良運動の実施、慈善事業の推進、義務教育の提唱など、中国の基礎を築いた功績も大きい。中国にはプロテスタントの代表的な教派が欧米から伝えられており、大きく会衆派 (Congregationalism)、長老派 (Presbyterianism)、信義派 (福音ルーテル/ルター)、浸礼派 (Baptism)、監理派 (Methodism)、聖公会、内地会の 7 つの教派に分けることができる。

⁵⁴ Nevius, John Livingston, *The Planting and Development of Missionary Churches*, New York: Foreign mission library, 1899.

⁵⁵ R. Stephen Warner, Judith G. Wittner, *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Temple University Press, 1998.

⁵⁶ Joseph Tse-Hei Lee 前掲論文、18 頁。

⁵⁷ 森本道孝 『『ゴールデン・チャイルド』に見る「改宗」の意味』『生駒経済論叢』第 10 巻 3 号、近畿大学、2013 年。

王治心によると⁵⁸、会衆派（Congregationalism）は、各教会の会衆の自治と独立を教会の基本的な運営方針とするプロテスタントの一教派の教会を指す。中国では、「美華会」、「浸信会」、「倫敦会（ロンドン伝道会）」、「瑞丹会」、「瑞華会」、「自理会」、「宣道会」などの教会名がある。孫文は香港アメリカ公理会福音堂（Congregationalism派）で洗礼を受けた。

長老派（Presbyterian）は、上記の第2節で定義したとおりである。

信義派（福音ルーテル／ルター）は、ドイツの宗教改革者 マーティン・ルターの教説を信奉する福音主義教会である。宗教改革の3原則である、「聖書のみ」、「信仰のみ」、「恵みのみ」に基づいている。中国では様々な名称があるが、代表的なのは「中華信義会」である。

浸礼派（Baptist）は、水の中に入る浸礼での洗礼を行う者を意味するバプテスマに由来しており、会衆制（Congregationalism）の教会制度をとる。中国では「浸信会」などと呼ばれ、中華浸会書局を設立し、月刊誌の『真光』を出版するなど、教育や出版にも力を入れていた。

監理派（メソジスト）は、18世紀、英国でジョン・ウェスレーによって興されたキリスト教の信仰覚醒運動の中核をなす主張であるメソジズム（Methodism）から発展したプロテスタント教会・教派を指す。中国では「美以美会」と呼ばれることも多い。

聖公会とは、もともとはカトリック教会の一部であったが、16世紀のイングランド王ヘンリー8世からエリザベス1世の時代にかけてローマ教皇庁から離れ、独立した教会となり、プロテスタントに含めて考えることができる。中国では、当初「安立甘会」と訳されていたが、1909年以降「中華聖公会」と統一して称されることとなった。

内地会については、本論の第3章で取り上げたが、中国内陸地域を中心として布教活動を展開した教派であると捉えられていが、様々な教派に属する宣教師などが結集して内地会を構成していたため、厳密にはキリスト教の教派でないとされることもある。

これら7つの教派はさらに細分化したかたちで中国の各地域で布教活動を展開した。例えば、広東省では、1807年に「ロンドン伝道会」の宣教師によって、中国で最初にプロテスタント・キリスト教が伝えられた地域であることはすでに論述した。その後、「美南浸信会」、「美北長老会」、「英国長老会」、「巴色会」、「信義会」、「美北浸礼会」などの活動拠点が広東省に置かれた。上海には、開港と同年の1843年に、広東省と同じく「ロンドン伝道会」によってキリスト教が伝えられ、聖約翰大学や滬江大学などの教会大学、さらに欧米ミSSIONの中国での本部が多数設置されたことは有名である。山東省には、1860年末に「美南浸礼会」が煙台に入り、その翌年に「美北長老会」が入り、中部と東部の農村地域を中心に活動を展開し⁵⁹、第2章で「農業宣教師」の来華について明らかにした。北京には、1861年に「ロンドン伝道会」の医師兼宣教師のウィリアム・ロッカー（William Lockart）によってキリスト教が伝えられ、その後「英国聖公会」、「美北長老会」、「公理会」と「美以美会」などの英米の教派が林立した⁶⁰。

⁵⁸ 中国における各教派については、王治心『中国基督教史綱』（青年協会書局、1940年）を参照されたい。

⁵⁹ 中華統行委辦会調査特委会（編）『中華帰主-中国基督教事業統計（1901-1920）』上册、中国社科院世界宗教研究所、1987年、367頁。

⁶⁰ 佟洵「基督教新教在北京の伝播及其演進歷程」『北京聯台大学学報』第14巻1期、2000年3月。

20 世紀初頭には、英米教会と宣教師が集中する都市となり、燕京大学を始めとする教育機関や医療施設が数多く建てられた。さらに、南京には、「美北長老会」などの拠点が置かれ、金陵大学と金陵女子大学の教会大学および金陵神学校が建てられ、現代に至っても中国キリスト教研究の拠点となっている。しかし、1954 年に中国大陸で自養、自治、自伝から三自の名称が付けられた「中国基督教三自愛国運動委員会」が設立されると、三自委員会が認可する以外の教会を政府は公認しないと、キリスト教の各教派は本国へ戻ったものもあるが、拠点を中国大陸以外の中華圏に移したものも少なくない。

第 5 節 論文構成

本研究は序章と終章、及び 5 つの章によって構成される。以下に本論を形成する 5 つの章について概述しておく。

第 1 章「孫文とキリスト教ネットワークによる社会上昇」では、キリスト教徒であり、かつ華人キリスト教徒コミュニティにとっても象徴的な存在として認識されている孫文のキリスト教界との相互関係を通じて、華僑華人のキリスト教ネットワークによる社会上昇について分析する。まず、プロテスタントが中国へ伝来した経緯を整理し、孫文と華人社会のキリスト教の歴史的背景を明らかにし、加えて、孫文のキリスト教信仰の経緯を辿った上で、孫文の青年期から辛亥革命成功後に至るまでの流れにおいて、どのようなキリスト教信者が関係していたかについて事例別に考察する。さらに、華人である孫文自身の方言集団や民族を超えたキリスト教ネットワークについて論証する。

第 2 章「孫文の民生思想と中国内陸地域におけるキリスト教の社会浸透」では、孫文の民生思想とキリスト教界の実態の関係性を解明するために、まず孫文の土地所有に関する考えがどのようなものであったかを分析する。また、孫文の民生思想の中核部分を構成する農業近代化思想の実現過程と、農村部におけるキリスト教布教（「農村建設」）の道程を明らかにし、さらにそれらの相互関係を論じるものである。

第 3 章、「中国の救国ナショナリズムと中国キリスト教界-1930～1950 年代」では、まずは新中国が成立する直前の時期までの間において、日本の傀儡政権、国民党、共産党の統治地域が混在していた地域をとりあげ、それぞれのキリスト教政策、さらに、キリスト教界側が存続を図るために、どのように複雑な国際関係を潜り抜けて中国ナショナリズムと向き合ったのかについて明らかにし、中国から香港や台湾などへ退避した宣教師や信者の動きに注目したい。

第 4 章、では、冷戦初期台湾におけるキリスト教界の再編を中心に「中華人民共和国建国に伴う宣教師のディアスポラ」について論じる。国共内戦が共産党の勝利のうちに終結し、続く朝鮮戦争で米中の対立構造が鮮明化すると、多くの外国人宣教師やキリスト教信者らが中国大陸から撤退を余儀なくされ、これらディアスポラ宣教師や外省人の台湾流入を背景とする、日本が撤退した後の台湾社会と台湾のキリスト教界の再編過程を描出した。

第 5 章、「日本における華人プロテスタント教会と輻輳するネットワーク」では、中国からの離散を余儀なくされたディアスポラ宣教師の神戸と大阪における定着過程に焦点をあて、戦後に日本で華人プロテスタント教会が設立された背景を明らかにした。サザン・プレスビテリアン教会 (P.C.U.S) によって設立された神戸基督教改革宗長老会と大阪中華基督教長老会の 2 つの教会が歩んだ異なる足跡を検証す

ることで、それぞれがどのように華人コミュニティや地域コミュニティとの関係性を保っていたかについて分析する。

第1章 孫文とキリスト教ネットワークによる社会上昇

はじめに

辛亥革命によって清朝打倒を成し遂げた孫文はキリスト教のプロテスタント信者であり、華人キリスト教徒コミュニティにとっても象徴的な存在として認識されている。本章では、まずプロテスタント・キリスト教が中国へ伝来した経緯について序章を踏まえ整理し、孫文と華人社会のキリスト教の歴史的背景を明らかにし、加えて、孫文のキリスト教信仰について欧米、中国、日本、香港を中心にどのような議論が展開されてきたかを確認する。つぎに、孫文のキリスト教信仰の経緯を辿った上で、孫文の革命人生において、どのようなキリスト教信者が関係していたかについて事例別に考察する。これらの考察から、孫文と関わりのあった華人社会におけるキリスト教の特徴を導き出したいと思う。

第1節 中国におけるプロテスタント・キリスト教

中国におけるプロテスタント伝道の歴史は、欧米による植民地政策の歴史と深く関わっていることは言うまでもなく、1807年、ロバート・モリソン（Robert Morrison）がイギリスのロンドン宣教会（The London Missionary Society）から派遣され、広州の英国東インド会社の職務に就くためマカオに到着したことに始まる。この時代、清朝政府は厳格な禁教政策をとっていた上に、英国東インド会社の規定により布教活動が制限されていた。そこで、プロテスタント宣教師たちはまずは中国語の習得と中国文化の理解につとめ、精力的に英華・華英辞典や漢訳聖書を出版した¹。7年後の1814年には最初の中国人プロテスタント信者として蔡高が洗礼を受け、1823年モリソンにより、梁発²が最初の中国人プロテスタント牧師として任命された。梁発の最も重要な著作と言えるのは1832年に著した『勸世良言』であり、聖書の内容とキリスト教の教義を平易に記したものである。また、洪秀全が最初にキリスト教に触れたのがこの『勸世良言』だったため、太平天国に大きな影響を与えたとされている³。

アヘン戦争後の1842年に締結された南京条約で、広州、福州、厦門、寧波、上海の5港が開港場に定められた。中国大陆におけるプロテスタント・キリスト教の伝道は、開港場に設置された租界においてキリスト教会建設の権利を獲得したことにより新しい段階に入った⁴。

プロテスタント宣教師による本格的な中国大陆での伝道は1858年の天津条約、1860年の北京条約以降に着手される。しかし、キリスト教の伝道が公認され、教会勢力が発展するにつれ、民間に反キリスト教的機運が高まっていった。その理由として、教会が帝国主義勢力を背景にさまざまな特権を行使しようとしたことなどがあげられている。また、中国の現実を十分に把握しない一部の宣教師が、一方的な優越意識に立った布教を行ったことによって、キリスト教の本質が十分に理解されなかったとも指摘されている⁵。19世紀末の「教案」と呼ばれる外国人宣教師やその信者たちと、郷紳や一般民衆との確執

¹ 吉田寅「中国のキリスト教」日本基督教団（編）『アジア・キリスト教の歴史』日本基督教団出版局、1991年、142頁。

² 梁発については、土肥歩「中国キリスト教史からみた辛亥革命—梁発の発見と太平天国叙述の再形成」『『グローバルヒストリーの中の辛亥革命』汲古書院、2013年）に詳しい。

³ 深澤秀男『中国の近代化とキリスト教』新教出版社、2000年、35頁。

⁴ 吉田寅前掲論文、149頁。

⁵ 同上、156頁。

で宣教師やキリスト教徒が多数殺害された。しかしその後、共和制国家の樹立や、中国人の欧米文化に対する認識の変化によって中国の教会は成長を遂げ、人々のキリスト教に対する態度も徐々に変化していった。

香港の状況は大陸のそれとは少し異なっていた。華人によって運営された香港最初の教会は道済会堂 (To Tsai Church)⁶であり、伝道活動は比較的容易に行うことができた。イギリス統治下にあった香港は割譲地であったため、マカオと同様、清朝の管理が及ばなかった。キリスト教文化は香港の至る所で花咲いたと言ってよい。また、香港のキリスト教を語る際、「クリスチャン・エリート」や「仲介者 (middlemen)」がキーワードとなってくる⁷。香港在住者の多くは、ミッションスクール進学をきっかけにキリスト教徒となり、そのキリスト教徒としての身分によって現地の西欧人に受け入れられた。当時、政府機関への就職や貿易業に従事するには英語が必須であり、英語を修得するにはミッションスクールで学ぶのが一番の近道であった。また、彼らは香港社会の事情にも精通していたため、「西欧人主導の香港コミュニティと大陸の中国人コミュニティの中間に立ち、双方を繋ぐ役目を担っていた。そして、香港でのネットワークは彼らの活躍の場を世界へと広げていった」⁸。香港を経由し海外に渡った孫文も、これら仲介者たちの影響や支援を受け、革命活動に着手していったのである。

第2節 孫文のキリスト教信仰に関する欧米・中・日の研究

(1) 欧米における研究

欧米における孫文のキリスト教信仰についての研究は、その信仰の経緯や、信仰が革命人生に与えた影響、さらには彼の周辺のキリスト教徒について記述したものが多い。アマン (Gustav Amann) のように、孫文のキリスト教信仰は晩年動揺していたとする⁹ような、孫文のキリスト教信仰に揺らぎを認める研究は稀で、孫文がキリスト教徒であったという前提のもとで議論が展開されている。シャーマン (Lyon Sharmn) は、ビットン (Nelson Bitton) の1913年の報告¹⁰に基づき、孫文の父親がキリスト教を信仰していたのではないかなど、孫文をとりまく親族などのキリスト教信仰について考察をしている¹¹。ベルジェール (Marie-Claire Bergère) は、著書の中で孫文が亡くなる前日、宋霽齡の夫で、孫文と蒋介石と姻戚関係にあった孔祥熙に対して、自分はキリスト教徒であったと語った信仰告白を取り上げ、孫文は一生を通してキリスト教を信仰していたとする¹²。シャルボニエ (Father Jean Charbonnier) は、中国のキリスト教について分析した著書の中で、偉人のキリスト教徒として孫文を取り上げている¹³。

⁶ James Legge 牧師 (理雅各、1815-1897 年) が設立した英華書院 (1843 年) を前身に、1886 年に香港にて創設された。

⁷ Smith, Carl T., *CHINESE CHRISTIANS: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, Hong Kong University Press, 2005, p. ix.

⁸ 同上。

⁹ Gustav Amann, *The Legacy of Sun Yatsen: A History of the Chinese Revolution*, Louis Carrier, 1929.

¹⁰ Nelson Bitton, *Our Heritage in China*, London Missionary Society, 1913, p.58.

¹¹ Lyon Sharmn, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning: a Critical Biography*, Standard University Press, 1934, pp.377-381.

¹² Marie Claire Bergère, translated by Janet Lloyd, *Sun Yat-sen*, Standard University Press, 1998, pp.395-422.

¹³ Father Jean Charbonnier, *Christians in China: A.d. 600 to 2000*, Ignatius Press, 2007, p.379.

(2) 中国における研究

中国では、「キリスト教と中国」というテーマが中心の研究が多く、孫文のキリスト教信仰については一部の宗教研究者を中心に行われている。林治平はハワイのオアフカレッジ (Oahu College, Honolulu) を卒業するまでの孫文のキリスト教信仰について考察し¹⁴、黄徳発は孫文が洗礼を受けるまでの流れを整理し、入信の経緯を明らかにした¹⁵。李志剛は、孫文の三民主義とキリスト教のイエス主義 (耶蘇主義) の関係について言及し、その中で、孫文と同時代の張亦鏡と王治心を取り上げている¹⁶。張亦鏡はキリスト教の教えと孫文の三民主義の関係について次のように論じた¹⁷。民族主義は民族の自由を獲得するもので、イエスの一生は人類の精神的自由のために戦うものである。民権主義は特権階級を無くし、民主の中で人々は皆平等であることを主張するもので、イエスは人類が神を天の父と崇め、人々は互いに愛し合い平等であることも求める。また、民生主義は博愛の精神に基づいて皆で分かち合い享受することになり、イエスは勤労の上に万物を共有することを説いているとする。一方、王治心は、三民主義は孫文主義の中心であり、キリスト教義である自由・平等・博愛に立脚しているとし、そのような精神を以て国と時世を救うことが目的であったとしている¹⁸。

2006 年 11 月、孫文の生誕 140 周年を記念して「孫中山与中華民族崛起国際学術研討会」が開催された。そこで、王忠欣¹⁹、葉国洪²⁰、秦方および田衛平²¹らは、孫文のキリスト教との関係、キリスト教が彼の文化思想に与えた影響、孫文と青年会 (YMCA) の関係についてそれぞれ論及しており、孫文とキリスト教をテーマとする研究に新風を吹き込んだ。

香港における孫文のキリスト教信仰に対する代表的な研究としては、スミス (Carl T. Smith) のものが挙げられる。スミスは、孫文が香港で受洗したことは、海外の華人社会との関係構築に際し有用であり、かつ革命活動においてそれらのネットワークが大いに役立ったと指摘している²²。さらに彼は、プロテスタント・コミュニティの全体像を描くために、香港の公共施設、家族、ネットワークを中国大陆のそれと比較し、エリートとしての香港の華人キリスト教徒に関し、その教会及び香港政府との関係にまで分析を加えている。

(3) 日本における研究

日本における孫文のキリスト教信仰に関する研究は、キリスト教を信仰するに至った背景や経緯のみならず、孫文と関わりのあったキリスト教徒とのネットワークに着目する研究も存在する。しかし、特

¹⁴ 林治平「国父孫中山先生大學畢業前與基督教之關係」『近代中国與基督教論文集』宇宙光出版社、1989 年。

¹⁵ 黄徳発「孫中山受洗入教述要」『嶺南文史』第 3 期、1991 年。

¹⁶ 李志剛「基督教徒對孫中山先生之認同新探」『基督教與近代中国文化論文集』宇宙光出版社、1993 年。

¹⁷ 張亦鏡『真光』第 27 卷 11 号、上海美華書局、1928 年、50 頁。

¹⁸ 王治心『孫文主義與耶穌主義』青年協會書報部、1930 年、29 頁。

¹⁹ 王忠欣「孫中山與基督教」『孫中山與中華民族崛起国際学術研討会論文集』天津人民出版社、2006 年。

²⁰ 葉国洪「孫中山先生的文化教育思想探析」『孫中山與中華民族崛起国際学術研討会論文集』天津人民出版社、2006 年。

²¹ 秦方、田衛平「孫中山與基督教青年會關係初探—以孫中山在青年會演講為中心的討論」『孫中山與中華民族崛起国際学術研討会論文集』天津人民出版社、2006 年。

²² Smith, Carl T. 前掲書、87 頁。

定の史実または人物と孫文の関係について言及している実証研究が大半で、孫文のキリスト教信仰の全体図がつかみにくい。武田清子は孫文と同じキリスト教徒であった宮崎滔天²³との関係について²⁴、浜田直也は賀川豊彦との関係について²⁵、容應英は香港における孫文と関元昌一族²⁶を始めとするキリスト教徒との関係についてそれぞれ論じた²⁷。他に、蔣海波²⁸、深澤秀男²⁹、中村哲夫³⁰等も孫文とキリスト教について議論を展開している。

これらの先行研究からキリスト教が孫文の思想に与えた影響や、孫文の信仰の背景を理解することはできる。しかし、キリスト教ネットワークという枠組みを用いて、孫文とその関わりがあったキリスト教徒との関係について言及したものは少ない。本章の目的は、スミスの分析方法を参照しつつ、歴史的方法に拠りながら、社会史的な観点から孫文のキリスト教ネットワークについて分析を加える。さらに、孫文と教会の関係性を明らかにすることによって、「中心」である中国本土と「周縁」の外部世界を繋ぐ同心円構造の第二重円である華人社会におけるキリスト教の特徴についての展望を得ることを目指したい。

第3節 孫文のキリスト教入信の経緯

(1) 幼少期

孫文は1866年11月12日、広東省香山県³¹（中山県）翠亨村に生まれた。孫文は幼名が帝象、号は日新。孫文の母である楊太夫人が広東地方の婦人たちの間で信じられていた信仰の風習で、生まれたばかりの子供にもその信仰を引き継いでもらうという意の「拜契（ちぎり）」として、翠亨村の廟に祭られていた北帝に因んで幼名を帝象と名付けた。母親をとりまくこのような環境の下で、孫文はどのようなきっかけでキリスト教に初めて触れたのであろうか。孫文12歳（1877年）の時、村の塾で漢文を習っていたが、そこで英米から広州にやってきた宣教師たちと接触したことがキリスト教に触れるきっかけとなったといわれている。その翌年から牧師の布教に連れ添って各地を回るようになったという³²。

²³ 宮崎滔天（1870-1922）：本名は虎蔵（寅蔵）。徳富蘇峰の大江義塾、東京専門学校に学び、小崎弘道のもとで受洗した。頭山満らと中国革命を積極的に援助した（宮崎滔天『三十三年之夢』国光書房、1902年）。

²⁴ 武田清子「アジアの革新におけるキリスト教—孫文と宮崎滔天—」『国際基督教大学学報』第17号、1974年。

²⁵ 浜田直也『孫文と賀川豊彦』神戸新聞総合出版センター、2012年。

²⁶ 関元昌一族：関元昌（1832-1912）を祖とする一族は広東省番禺県から香港に移住したキリスト教徒の一家であったが、清末・民国期には仕事に就くため、日中戦争期には日本占領区から逃れるため、国共内戦、大躍進、文化大革命などの動乱期には安定した生活を求めて、国内や、香港や台湾、東南アジア、北米へ転々と移動した。香港返還が決まった後も一旦定住した香港から海外に渡り、こうして一族がさらにディアスポラ化していったが、精神的にも物理的にも一族は結束しながら「グローバル家族」となった（容應英「ある中国人家族のグローバル移動—関元昌一族の事例—」『亜細亜大学学術文化紀要』第27巻、2015年）。

²⁷ 容應英「香港のキリスト教徒家族と孫文の改革運動」『孫文研究』第28号、2000年。

²⁸ 蔣海波「孫文のキリスト教理解と大亜細亜主義—東京、大阪キリスト教青年会館での演説をめぐって—」『孫文研究』第23号、1998年。

²⁹ 深澤秀男前掲書、148-164頁。

³⁰ 中村哲夫『孫文の経済学説試論』法律文化社、1999年、7-22頁。

³¹ 香山県は広東省の南の端に位置し、当時ポルトガル領であったマカオと接し、海を隔てて香港に対していたため、最も早くから西洋諸国に接触した地域で、宣教師もこのあたりから大陸に入っていたといわれている（政協広東省中山市委員会文史委員会「基督教概述」『中山文史』第61集、政協広東省中山市委員会文史委員会、2008年）。

³² 羅家倫（編）『国父年譜初稿』上冊、国民党中央委員会党史史料編纂委員会、1958年、19頁。

(2) ハワイ渡航

1878 年 9 月、母に連れられてハワイにてプランテーション事業でやや裕福になった兄の孫眉を訪ねた。当初、イオラニカレッジ (Iolani College) に入学して、三年間勉学に励み、優秀な成績を収め卒業した。イオラニカレッジは、1862 年に、当時のカメハメハ (Kamihameha) 国王がキリスト教聖公会³³のスタンレー (Stanley) 主教に原住民の教育機関の設立を依頼したことにより、イギリス聖公会が創設したハワイにおける最初の学校である。そのため、自然科学や社会科学の教科以外に、聖書の読解は必須科目であり、毎週日曜日には全生徒が教会に赴き日曜礼拝に出席した。その後、孫文はオアフカレッジ (Oahu College) ³⁴に入学し、そこで数カ月間勉強した。当時、オアフカレッジはハワイ諸島の最高学府とされており、孫文はここを卒業した後、米国の大学に入り専門的な学習をしようと計画を立てていた³⁵。しかし、1883 年 7 月、兄の孫眉は、孫文が洗礼を受けてキリスト教に入信しようとしているのを知り、中国に帰るよう命じた。

孫文はこのように少年時期にハワイにおいて異文化体験をし、さらにイエスの復活と人類の救済を目標とするキリスト教信仰を深めていった。

(3) 受洗

帰国後、偶像崇拜は無益であると考えていた孫文は、友人の陸皓東とともに、翠亨村の北帝殿に祭られていた玄天上帝と金花娘娘の神像を破壊して、村から追放された。その結果、孫文は香港へ、陸皓東は上海へ赴くことになる³⁶。

その後、孫文は香港拔萃書院に在学中、かつて国語の先生であった区鳳墀を介してアメリカ人宣教師ヘイガー (C. R. Hager) と知り合い、1883 年の年末、孫文と陸皓東は香港アメリカ公理会福音堂 (コングリゲーション派) で洗礼を受けた。入教時の孫文の署名は“孫日新”で、後に“逸仙”と改められたとされる。このため、欧米人には孫逸仙 (Sun Yat-sen) の呼び方で親しまれているのは周知のとおりである。

キリスト教に入信し洗礼を受けたこの頃まで、孫文はキリスト教の教えを純粋に受け入れ、キリスト教を精神の礎として信仰していたと考えられる。

³³ キリスト教聖公会とは、もともとはカトリック教会の一部であったが、16 世紀のイングランド王ヘンリー 8 世からエリザベス 1 世の時代にかけてローマ教皇庁から離れ、独立した教会となった。プロテスタントに分類されることもあるが、他プロテスタント諸派とは異なり、教義上の問題でなく、政治的問題 (ヘンリー 8 世の離婚問題) が原因となって、カトリック教会から分裂したため、典礼的にはカトリック教会との共通点が多い (今橋朗、徳善義和『よくわかるキリスト教の教派』キリスト教新聞社、1996 年)。

³⁴ 会衆派 (コングリゲーション) の教育施設として、ハワイ王国時代の 1841 年にオアフ島のホノルル市に設立された。会衆派教会は、各教会の会衆の自治と独立を、教会の政治と運営の基本とするプロテスタントの一派の教会を指す。かつては組合教会と呼ばれた。16 世紀イギリスの R. ブラウンらの改革運動に起源をもつものでイギリスにも残るが、アメリカでさかんになった。アメリカの植民地時代の初期ピューリタン、ピルグリム・ファーザーズやマサチューセッツに上陸した人々の教派である。そのためにニューイングランドの支配的な教会となり、アメリカの政治、社会の思想や制度組織への影響が大きいとされている (中村敏『日本キリスト教宣教史』いのちのことば社、2009 年)。

³⁵ 広東省社会科学院歴史研究所、中国社会科学院近代史研究所中華民国史研究室、中山大学歴史系孫中山研究室 (編)『孫中山全集』第 1 巻、中華書局、1981 年、47 頁。

³⁶ 馮自由『革命逸史』第 2 巻、台湾商務印書館、1953 年、2 頁。

第4節 孫文の革命活動とキリスト教信者

(1) ホノルル興中会とハワイ

1894年10月から1895年1月まで孫文は2度目のハワイ訪問をした。ホノルル興中会の創設は、この滞在中の1894年11月のことである。興中会の創設会議はビショップ銀行（Bank of Bishop and Co., Ltd.）に勤めていた何寛³⁷宅で始まり、その後、李昌³⁸宅へ移動し、宣誓式が執り行われた。孫文が率先して左手を一冊の聖書の上に置き、右手を挙げ、「満洲人（韃虜）を追い払い、中国を回復し、合衆政府を創立する。二心を抱くことがあるかどうか、神よ、はっきりと御照覧あれ」と入会誓詞がなされた³⁹。興中会の創立メンバーの中には、他に鍾工宇⁴⁰や宋居仁⁴¹などのキリスト教徒がいた。ホノルル興中会の入会者は香山県出身者を中心とする130名近くに及んだ。各人の詳細は史料では確認できないが、幹部にこれらのキリスト教徒がいたことから、相当数のキリスト教徒が入会していたものと思われる。

ホノルル興中会成立直後、会員は中国での起義に備え、デーモン（Frank Damon）牧師が主事を務める尋真学院（Mills Institute）の校庭で、デンマーク人のバッシュ（Victor Bache）を教官に迎え軍事訓練を行った⁴²。

1903年9月、孫文は約5年（1897年～1903年）滞在した横浜を後にし、再度ハワイに渡った。同年12月、毛文明牧師⁴³の招きを受け、ハワイ島のヒロ（Hilo）で講演を行い、数百名の聴衆から熱烈な歓迎を受けた。

以上のように、孫文に近い、組織の指導者または幹部の中にキリスト教関係者がおり、かれのハワイでの活動をサポートしていたことがわかる。

(2) 第一次広州起義

話はやや戻るが、1895年2月に香港興中会が設立され、同年10月に孫文と楊衢雲等は香港を中心とする興中会メンバーを率いて、武装蜂起による広州占拠（第一次広州起義）を企てた。しかし、その興中会幹部会議において、楊衢雲は自分を会長（連合政府大総統）に自薦して孫文と対立した。この間、

³⁷ 何寛（1861-1931）：中山県に生まれ、17歳の時にハワイに渡った。ホノルルの英文学校を卒業後、ビショップ銀行に32年間勤めた（馬克生『孫中山在夏威夷』近代中国出版社、2000年、122頁）。

³⁸ 李昌（1851-1912）：香港巴色会初代客家籍牧師であった。李昌の祖父李興元は太平天国の領袖の一人であった。李昌の父の李正高は牧師で、太平天国軍にも参加した。その後、清朝政府の迫害を逃れるため香港に移住した。李昌は香港で教育を受け、1882年にハワイ渡り、中国語と英語が流暢であったため、政府機関の通訳を歴任した（同上、125頁）。

³⁹ 馮自由『中華民国開国前革命史』第1冊、世界書局、1984年、7頁。原文は「驅除韃虜、恢復中国、創立合衆政府、倘有貳心、神明鑑察」。

⁴⁰ 鍾工宇（1865-1961）：Iolani Collegeにおいて、孫文と同級生であった。1885年、孫文が二回目にハワイを訪れた際に、兄の孫眉と仲違いをしたが、その時一カ月分の給与を孫文に帰国旅費として渡したとされる（馬克生前掲書、127頁）。

⁴¹ 宋居仁（1854-1937）：広東花県赤歩村の人。赤歩村は、太平天国の時代にキリスト教に入信した客家の村のひとつであった。宋居仁の父の宋作崇は太平天国の領袖の一人であった。1881年、宋居仁はハワイに渡り、小さな中華料理店のレストランを経営した。1885年、孫文がハワイを訪れた際、このレストランで食事をして、中国の革命の必要性について語り合い、意気投合したといわれる（同上、132頁）。

⁴² 同上、29頁、Ai, Chung Kun., *My Seventy Nine Years in Hawaii*, Cosmorama Pictorial Publisher, 1960, p.315.

⁴³ 毛文明（生没年不詳）：広東省連県のキリスト教宣教師であった。1900年、広州で興中会に参加し、史堅如烈士と親交が深かった。史堅如は広州総督府の爆破を企てたが、失敗し命を落とした。その後、毛文明はハワイに逃れた。当時、ヒロ（Hilo）には約5千人の中国人がいたが、革命組織を設立しておらず、中華革命軍がヒロにおける最初の華人革命団体となった。1911年、毛文明は帰国し、県知事を歴任した（馬克生前掲書、142頁）。

清朝政府の緝捕役人の李家焯のもとに孫文が反乱を企てているとの密告があり、彼はすぐに清朝政府で両広総督（広東・広西両省を管轄する総督）を務めていた譚鍾麟に報告した。しかし、譚鍾麟は孫文がキリスト教徒であることと、証拠が不十分であることを考慮し、孫文の逮捕を見送り、そのかわりに監視したといわれる⁴⁴。つまり、ここではキリスト教徒という身分が孫文を救ったのである。

第一次広州起義失敗後⁴⁵、孫文は広州を離れ、香港から日本（神戸、横浜）、そしてホノルルへと逃れざるを得なくなった。この際、香港で陳少白等の革命同志と落ち合った後、かつて香港西医書院で指導を受け、信頼を寄せていたカントリー（James Cantlie）を訪ね、政治犯が香港に留まることができるのか否かについて相談した⁴⁶。デニス弁護士（Mr. Dennis）にも意見を仰ぎ、このようなことは香港において前例がなく、逮捕を免れるために香港を一時的に離れるのがよいとの結論に至った⁴⁷。

（3） 渡米遊説

1896 年の夏、孫文はアメリカ本土在住の華僑に対して革命を鼓吹するためにホノルルから初渡米した。同郷の香山人が多かったホノルルとは異なり、アメリカ本土の多くの華僑は四邑（新寧、新会、開平、恩平）出身で、保守的かつ官僚崇拜の思想が根強かった。当初、キリスト教徒のみが孫文の演説に耳を傾けたと言われる⁴⁸。孫文は人間関係が希薄な地においてキリスト教ネットワークを介しアメリカの現地社会に入っていたのである。

やや時代が先に飛ぶが、1904 年 4 月、ホノルルからサンフランシスコに上陸する際、康梁保皇派と清国駐サンフランシスコ領事が孫文は「乱党」であるとアメリカ移民局に密告したことにより、入国審査施設のあるエンジェル島に拘束されたことがある。その際、伍盤照と黄三徳が孫文を救ったことが知られている。伍盤照⁴⁹は、キリスト教徒として現地アメリカ社会から受け入れられ、新聞社『中西日報』の創設者でもあり、現地事情に精通していた。当時、清吏の迫害から逃れるためアメリカ大陸に渡ってきたキリスト教徒を含むアメリカ華僑の 8 割近くは「致公堂」という秘密結社に属していた。孫文もその反清復明という宗旨が自ら主張する清朝打倒と共通していることから、ハワイで同様の組織に加入していた。致公堂がキリスト教徒を含むアメリカ華僑コミュニティと密接な関わりがあったことと、孫文も会員であったことに着目した伍盤照は、サンフランシスコの会党組織の「致公堂」の頭目であった黄三徳⁵⁰とアメリカ現地の弁護士を雇い、保釈金を支払って孫文の拘留を解いたのであった。拘留を解かれた孫文は、黄三徳とともに米国の各都市を回り、華僑たちに革命の意義や重要性を説いて回った。「致公

⁴⁴ 陳錫祺『孫中山年譜長編』上冊、中華書局、1991 年、93 頁。

⁴⁵ 1895 年、日清戦争での中国の敗北が決定的となると、孫文はハワイから戻り、香港で興中会を組織し、清朝打倒の計画を練った。彼は、広東の秘密結社や、馬賊、軍隊を中心に叛乱を起こし、広州を奪取してここを根拠地にしようとした。約 3 千人を動員する準備はできたが、香港との連絡がうまくいかず、失敗に終わった。陸皓東は捕えられて殺され、孫文、陳少白、鄭士良らは辛うじて日本に亡命できた。日本にきた孫文は辮髪を切って、清朝打倒の決意を堅くした。

⁴⁶ 陳錫祺前掲書、98 頁。

⁴⁷ 陳徳仁、安井三吉『孫文と神戸（補訂版）』神戸新聞総合出版センター、2002 年、32 頁。

⁴⁸ 前掲『中華民国開国前革命史』、36-37 頁。

⁴⁹ 朱勤（編）『美国華僑史』広東高等教育出版社、1989 年。

⁵⁰ 同上

堂」はその創設背景から秘密結社である。しかし、アメリカに渡った多くの華人が会員となっており、彼らの生活と密接な関わりを持っていた。このことから、「致公堂」はもはや秘密結社ではなく、アメリカ（国家）と華人コミュニティ（国民）の中間的団体の性格を持ち合わせた一般組織へと姿を変えていたと考えられる。こうして孫文はキリスト教徒のネットワークを介し、アメリカの華人コミュニティに入り、ネットワークを拡大していった。

(4) ロンドン幽囚

時間が再び前に戻るが、孫文を世界的に有名にしたのはロンドンで発生した一つの事件がきっかけであった。神戸・横浜からホノルル、アメリカを経て 1896 年 9 月末にロンドンに入った孫文は、清国の公使館に連れ込まれ、監禁された。孫文は幽囚されていた公使館で、あるイギリス人キリスト教徒の使用人と出会った。キリスト教の話題になり、孫文は自らキリスト教徒であることを告白すると、この使用人は内密に孫文の手紙を持ちだすことに協力してくれた⁵¹。こうしてようやく、病気のためイギリスに帰国していた香港時代の恩師カントリー牧師と、その友人で熱帯病学の専門家であったマンソン（Patrick Manson）のもとに、孫文が公使館に逮捕されているという事実が伝えられた。彼らは孫文を救出するため奔走し、イギリス政府や『地球報（*The Globe*）』など新聞メディアに対し、政治犯の不当な監禁が行われていると告発し、孫文の釈放を訴えた。それが功を奏し、イギリス政府は清国公使館に孫文の解放を求め、孫文は間もなく釈放された。ロンドンの大小の新聞はみなこれをトップ記事として報道し、孫文は世界的に革命者として知れ渡るようになったのである⁵²。

つまり、当時の孫文にとって不案内な場所であったロンドンにおいて、キリスト教徒のネットワークが存在したことにより、信仰で結ばれた個人的関係を、多数の人間が協調し、意識を共有するレベルにまで高めることができたと言える。

(5) 中国同盟会

1905 年 8 月に、東京赤坂で興中会（孫文、胡漢民、汪兆銘など）、光復会（陶成章、章炳麟、蔡元培、秋瑾など）、華興会（黄興、宋教仁、陳天華）などが協力し、「中国革命同盟会（中国同盟会）」が結成され、総理に孫文、庶務に黄興が選出された。同盟会は華僑、会党、新軍と連絡するなど、国内外に支部及び分会を設置した。孫文が提唱する「驅除韃虜、恢復中華、創立民国、平均地権」を綱領に採用し、機関紙として『民報』が発行された⁵³。この組織は留学生などの知識階級を中心に構成されていたが、孫文、黄興や宋教仁などの主要メンバーにキリスト教徒が含まれていた。

⁵¹ 前掲『中華民国開国前革命史』36-37 頁。

⁵² この間の事情については John Y. Wong, *The Origins of an Heroic Image: Sun Yatsen in London, 1896-1897* (Oxford University Press, 1986) に詳しい。

⁵³ 狭間直樹『中国社会主義の黎明』岩波新書、1976 年、51-72 頁。

また、1906 年 4 月、孫文の南洋地域における華人によって組織された初の革命組織として「中国同盟会新嘉坡分会」が設立された⁵⁴。黄乃裳牧師（1849-1924）⁵⁵と鄭聘廷牧師（1872-?）⁵⁶はともに 1906 年の設立時から入会している。黄乃裳牧師は、18 歳の時にキリスト教に入信し、1890 年代は教育と社会改革の仕事に携わっていた。シンガポールに渡った彼は華僑を対象に数多くの演説を行い、清朝打倒の革命活動を推し進めていた。孫文とはシンガポールで知り合い、1906 年の中国同盟会新嘉坡分会入会時には孫文の革命活動の賛助者として知れ渡っていたという。鄭聘廷牧師は、14 歳の時に中国で教会学校に入り、2 年後洗礼を受けキリスト教徒となった。22 歳の若さで牧師となり、中国大陆で布教活動を行っていた。しかし、健康上の理由で 1897 年にシンガポールに渡った。彼は 1902 年に、東南アジアで初の華人出版社である「星州書報社」を設立し、出版物を通して革命活動を支援し続けた人物である。前者は直接的に、後者は出版物などを通して間接的に孫文の革命活動を支援した。両者はいずれも教会の代表者として革命活動に従事した典型であったと言えるだろう。

(6) 中華民国臨時政府成立後

以上で検証してきた通り、1895 年の第一次広州起義から武昌起義に至るまで、孫文の革命活動においてキリスト教徒による協力と参画があったことは紛れもない事実である。それでは、革命を成し遂げ、1912 年 1 月 1 日に中華民国臨時政府が成立した後、孫文とキリスト教徒や教会との関係、または孫文周辺のキリスト教徒達に何か変化は生じたであろうか。

まず、1912 年 2 月に臨時大総統という身分で上海キリスト教美以美会 (Methodist Episcopal Church) へ出した手紙の中で、孫文は政教の分離と信教の自由の原則を強調するとともに⁵⁷、同年 5 月から 9 月末にかけて、広州（5 月 9 日に耶蘇教聯合会 [The Christian Alliance of Canton]、5 月 11 日に石室天主教堂）⁵⁸、北京（9 月 5 日に燈市口教堂）⁵⁹、青島（9 月 30 日に中華基督青年会）⁶⁰など、中国各地で教会主催の歓迎会に出席し、同様の立場で「政治が及ばないところを宗教と信仰が補うべきだ」と演説した⁶¹。翌年、鉄道建設大臣として国賓待遇で訪日した際には、2 月 23 日に東京神田の中華基督教青年会⁶²、3 月 11 日に大阪と 3 月 13 日に神戸のそれぞれの基督教青年会で⁶³、3 月 22 日に長崎の基督教青年会⁶⁴など青年会 (YMCA) 主催の講演会に出席して、青年等を激励してまわった。

⁵⁴ 朱浚源、鄭月里「新馬華僑基督教徒與辛亥革命」『海外華僑與辛亥革命』世界知識出版社、2012 年、135 頁。

⁵⁵ 同上、131 頁。

⁵⁶ 同上、132 頁。

⁵⁷ 『臨時政府公報』第 9 号、1912 年 2 月 6 日。

⁵⁸ 陳錫祺前掲書、697-698 頁。

⁵⁹ 同上、725 頁。

⁶⁰ 同上、734 頁。

⁶¹ 同上、697 頁。

⁶² 同上、775 頁。

⁶³ 同上、785 頁。

⁶⁴ 同上、790 頁。

また、中華民国成立直後のキリスト教徒である国会議員は 60 数名にのぼった⁶⁵といわれるが、その中で顕著な働きをしたキリスト教徒について若干の考察を加えてみたい。

余日章（1882-1936）は、湖北省武昌の生まれで、父の影響を受け、幼い頃からキリスト教に入信していた。上海聖約翰書院を卒業後、アメリカ宣教師の援助を受けてアメリカのハーバード大学大学院にて教育学を専攻していた。卒業と同時に中国へ帰国し、1911 年の武昌起義の時には、湖北軍政府外交部交渉局長を務める傍ら、赤十字を組織してその総幹事の職も兼務した。1912 年に、中華民国副總統黎元洪の英語秘書に任命され、同じ年に、基督教青年会（YMCA）全国協会に加入しており、翌年には対外的に情報を発信する演説部の主任に抜擢されている。彼は政府の仕事と兼務しながら「基督救国（キリスト教界による救国運動）」を唱え続けたのである。また、孫文が鉄道や道路建設等を提唱した『実業計画』（International Development of China）執筆の際、英語の校閲作業に携わっている⁶⁶。その後、1921 年、国民代表として北京政府代表团とともにワシントン会議に参加している。1923 年には中華全国基督教協進会の会長職も兼務した。余日章は中華民国政府の要職に就きながら、キリスト教徒としての活動も積極的に推し進めた代表格である。

王正廷（1882-1961）は浙江省出身で、キリスト教家庭に生まれ、幼い頃に上海で洗礼を受けた。1905 年に、中華基督教青年会総幹事の招請により日本へ留学しており、同じ年には東京にて中国同盟会に加入している。彼は湖北省都督府から外交副司長に任じられ、主に外交事務を担当していた。中華民国臨時政府成立を契機に、1912 年 1 月に開かれた臨時参議院では浙江省代表として選出された。同年 3 月、袁世凱が孫文に代わって臨時大總統に就任し、唐紹儀が内閣総理を務める北京政府が成立してから政府機関の工商部次長の職に就いていた。そのような多忙にも関わらず、中華基督教青年会（YMCA）全国協会総幹事も兼務していた。彼は、自分と同じキリスト教徒であった孫文の影響を受け、政府機関で要職に就きながらも、キリスト教徒としての活動も続けたことによって、結果として社会的ステータスを得たのである。

汪兆銘（1883-1944）は、広東省に生まれ、1904 年の日本留学中に孫文の革命思想に触れ、1905 年に胡漢民や朱執信らの同郷の広東人たちとともに孫文の陣営に加入した。やがて同年 8 月に、孫文の来日を機に中国同盟会が結成されると、汪兆銘は中国同盟会の仲間たちと機関紙『民報』を創刊した。汪兆銘は 22 歳の若さで中国同盟会の書記長とともに『民報』の評議長という大役をまかされたのである。汪兆銘は中華民国が成立（1912 年 1 月 1 日）した際、成立宣言の文案を起草したことで知られている。袁世凱と孫文らの対立によってフランスへ亡命するも、帰国後は、孫文の下で広東軍政府の最高顧問をも務め、1925 年の孫文死去に際しては、「遺囑」を起草するほどの側近であった。そして、孫文が亡くなる前日に残した「自分はキリスト教徒であるため、キリスト教式の葬式にしてほしい」⁶⁷との遺言通りにキリスト教式の祈祷会を実現させたのである⁶⁸。孫文の死後、汪兆銘は抗日戦争を巡り蒋介石と

⁶⁵ 顧為民『基督教與近代中国社会』上海人民出版社、1996 年、355 頁。

⁶⁶ 蔣夢麟『知識分子的覺醒(1)』『西潮』、世界書局、1978 年、119-123 頁。

⁶⁷ 謝頌羔『孫總理與基督教』広学会、1940 年、7-10 頁。

⁶⁸ 河上純一（訳）『汪兆銘全集』東亜公論社、1939 年。

対立して日本の傀儡政府の首班となり、漢奸と見なされるようになるが、注目すべきは、孫文の死後にキリスト教式の祈祷会を実現させたという重要な役割を果たしたということである。上述のとおり、容体が悪化していた孫文がそのような遺言を実際に残したかどうかについて再検討する必要があるが、ここでは幹部職に就いていた汪兆銘が、孫文という偉人がキリスト教徒であったということを強調している点に焦点を当てるに留めることとする。また、孫文の葬儀に関しては、妻であった宋慶鈴の影響についてまたの機会に論じたい。

孫文が革命を成功させ、民国政府を成立させた後に面識のあった日本人のキリスト教徒として賀川豊彦についても言及しておきたい。

賀川豊彦（1888-1960）は、兵庫県神戸市に、回漕業者・賀川純一と徳島の芸妓・菅生かめの子として生まれ、旧制徳島中学校に通っていた時（1904年）に、日本基督教会徳島教会で洗礼を受けた。彼は、日本で初めて農民組合を創設し、社会福祉法人・学校法人「イエス団」の創始者でもあり、大正・昭和期にはキリスト教における博愛の精神を実践した「貧民街の聖者」（キリスト教社会運動家）として世界的に知名度が高い人物である。賀川豊彦は、孫文が1913年3月13日に神戸を訪問した際、当時の阪神電鉄「滝道」（現在の神戸三宮）の駅に集まった歓迎の群衆の中におり、その日の夕刻に神戸YMCA会館で開催されたキリスト教による日中提携の実現を謳った講演会の聴衆の中にもいた可能性が大きいとされている⁶⁹。1920年、上海日本人基督教青年会（YMCA）幹事であった内山鑑造は、大正デモクラシーの理論的指導者であり、且つ孫文の講演会に出席したことのある吉野作造を夏季講座の社会学講師として上海に招待した⁷⁰。これに対し吉野作造は自分の代理として賀川豊彦を推薦した。その講座を、吉野作造の友人でもあった李漢俊と陳望道が傍聴していた⁷¹。後に中国共産党を結成することになる彼らが賀川豊彦を孫文に引き合わせた可能性が高いとされている⁷²。

上述のいずれの人物も孫文との関わりについては濃淡があるものの、各々の行動や活動から分かるようにキリスト教に対する信仰心は強いものであった。留学や海外経験があり、尚且つ信仰があることで知的ステータスを獲得したキリスト教徒らは、政府機関に携わることによって社会的ステータスも上昇させていった。そして、キリスト教ネットワークは精神的紐帯という役割のみならず、辛亥革命後においては、政治性も備え持ったことは重要な事実である。プロテスタントとして受洗した孫文がカトリック教会との接触を持ったことが、それを象徴している。

第5節 孫文からみた華人社会におけるキリスト教の特徴

(1) 人脈ネットワーク

⁶⁹ 浜田直也前掲書、54-55頁。

⁷⁰ 孫文記念館（編）『孫文・日本関係人名録』財団法人孫中山記念会、2011年、116頁。

⁷¹ 内山鑑造『花甲録』岩波書店、1960年、114-115頁。

⁷² 浜田直也前掲書、82-89頁。

孫文をめぐるキリスト教ないしは教会との相互関係については、そのネットワークの種類と地理的空間の側面から整理することによって、キリスト教をとりまくネットワークの全体像が浮き彫りになってくる。

まず、孫文を中心とするネットワークの種類を次の三段階に分類することができる。第一に青少年期の孫文に影響を与え彼を育んだネットワークである。これは孫文がキリスト教に入信し、キリスト教の教えを純粹に受け入れていた時期である。次に、孫文の革命を成功させるべく、革命活動を直接ないしは間接的に支援したネットワークである。最後に、孫文と相互の存在を「活用」しあうネットワークである。この中には辛亥革命成功後、民国政府の要職に抜擢されるなど表舞台に出てきたキリスト教徒も少なからず存在する。

地理的空間に着眼点を移した時、孫文をめぐるネットワークをより広い観点からとらえることが可能となる。通常海外の華僑・華人は、主に同業公所や同郷会館、宗親会など共通の出自、言語、職業、地域などに基づきコミュニティを形成しているが、キリスト教にはこのような既存のコミュニティの垣根を越えて人々を結びつける力があり、または異なる複数の華人コミュニティを包摂しさえする場合がある。これらキリスト教的背景をもつ海外の人脈ネットワークには共通点を見出すことができる。特に、孫文が初めて足を踏み入れた新しい土地、例えばサンフランシスコもそうであったであろう。現地事情に疎く、人脈もほとんどない海外などのコミュニティにおいては、困難に直面した時や、資金調達、革命団体を組織する際には、キリスト教ネットワークが様々な面で力を発揮し、孫文にとってキリスト教徒であることは、新たな関係構築を可能にさせる社会関係資本として有用であったといえる。

孫文にとって、香港のキリスト教徒とのネットワークは、香港が欧米諸国と中国大陆を結びつける仲介的役割を果たしていたのと同じように、中国に一番近いところから海外へと繋がることのできる貴重な存在であった。

中国大陆のキリスト教徒とのネットワークは、中華民国成立以前は個人対個人の関係に過ぎなかった。ミッションスクールや教会の牧師、さらに革命活動を通して知り合った人々たちとの関係がそれである。中華民国の成立によって信仰の自由が約束された後、個人的ネットワークに加え、教会という団体を介したネットワークへと質も量も拡大し、政治性も帯びるようになった。

また、日本のキリスト教徒とは別の連帯感があったといえる。何らかの媒体を通じてではなく、非キリスト教国におけるキリスト教徒という共通点が両国のキリスト教徒双方によって強調された。

(2) 相互関係（地位の上昇）

① 辛亥革命成功以前

革命活動期の孫文と教会との関係について一例を挙げて考えてみたい。1895年武装蜂起の資金調達に奔走していた孫文は、革命活動を推進するため、教会の力を借りて「農学会」を設立したことがある⁷³。興中会会員の区鳳墀（牧師）が農学会という看板を掲げ、入会を呼びかけた際、その入会申請書の送付先は双門底聖教書楼とされた。つまり、一教会が設立当初から関わっていたことが窺える。農学会は実

⁷³ 中国社科院近代史研究所（編）『孫中山全集』第1巻、中華書局、1981年、24-26頁。

質的には興中会の蜂起の計画や策略をカモフラージュするためのものであった。また、ホノルル興中会創立時のいくつかの例が示す通り、革命活動期の孫文とキリスト教会との関係は、教会の牧師や教友など個人対個人の関係に過ぎず、孫文が一方的に助けを借りることが多かった。

② 辛亥革命成功後

前述のとおり、孫文は臨時大總統就任後もそれ以前と同様に、教会関係のイベントに出席し、宗教の重要性や信仰の自由について演説して回った。教会側に視点を向けてみると、知名度の高くなった孫文との関係を強調し、それを保持しようとした教会側の意図が確認できる。「(中華) 民国の成立は神のお召であり、キリスト教徒にとって大変喜ばしいことであり、神のご加護がありますように元宵(団子)を以てこれを祝いましょう。中華民國万歳! 大統領万歳」という内容の孫文への大總統就任の祝電⁷⁴が、1912年の『基督徒報』に掲載されている⁷⁵。

また、孫文が臨時大總統就任中に発表した対外宣言の中でも、「国民の信仰の自由を保障する」と唱え⁷⁶、『中華民國臨時約法(第2章第5条)』には、「中華民國の国民は一律して平等、種族、階級、宗教の区別はない」と規定した。信仰の自由が法律によって保障されたのは中国の長い歴史の中で初めてのことであった。各地のキリスト教徒は、「信仰の権利が確立された」として中華民國の新政府体制に称賛のエールを送った⁷⁷。各地の教会では新国民のために祈祷会を開催した外、信者の義務として、新政府の軍人の俸給や手当への支援として献金を広く呼びかけ、キリスト教と中華民國は切り離せない関係にあることを、教徒のみならず、世間にもそれを認識してもらおうと努力した。そのことは香港でキリスト教徒が出資して創刊されていた『中国日報』、『世界公益報』、『大光報』に掲載された革命宣伝や⁷⁸、上海を中心に発行された教会の月報の記事などからも窺える⁷⁹。

孫文の革命活動に関わりのあったキリスト教関係者の分析からも見てとれるように、辛亥革命成功後に政府機関の要職に就任し、キリスト教徒としての活動を兼務し、政治の表舞台で活躍した政治家も数多く存在している。

実際、中華民國成立後のキリスト教徒数は10年間で飛躍的な発展を遂げた。統計によると、1910年時のキリスト教徒数は16万7千人であったが、1920年には36万6千人以上にも膨れ上がり、10年前

⁷⁴ 原文:「民国成立是上帝簡其忠仆以成其旨,基督教徒不勝歡躍、贊頌敬于元宵、開會禱祝、願上帝賜佑、中華民國万歳! 大統領万歳!」(『基督徒報』(上海)第35号、1912年1月、表紙裏頁)。

⁷⁵ 1903年に謝洪縉、宋耀如らがキリスト教徒13名を招集し、上海漢口路の慕爾堂で中国基督徒会を成立した。「国を愛し人を愛する心を持ち、中国に於けるキリスト教徒が連携し、宗派に関係なく、中国で布教活動を提唱する」をスローガンに上海地区に最も早く自立教会として存在することを宣言し、その後香港、北京、天津、太原などにも支会ができた。『基督徒報』は上海で中国基督徒会が成立して間もなく発行され、教会自立の意義を唱え続けた。1928年頃まで発刊された(趙曉陽「基督教與早期華人出版事業—以謝洪縉與商務印書館早期出版為中心」『青海師範大學學報』第3期、2009年)。

⁷⁶ 中国社科院近代史研究所(編)『孫中山全集』第2巻、中華書局、1982年、10頁。

⁷⁷ 周興「孫中山与西方基督教」『文史哲』山東大学、第6期、1995年。

⁷⁸ 傅国涌『主角与配角』長江文芸出版社、2005年、莫世祥「清末孫中山、同盟会与港英政府的博弈」『深圳大學學報:人文社会科学學版』第5期、2011年、黃漢綱「孫中山先生事跡七則」『浩氣長存』広州出版社、2011年。

⁷⁹ 『基督徒報』(上海)第45号、1912年10月、3頁。

のそれと比べて倍以上になった⁸⁰。ところが、この 1920 年代に青年学生を中心に、全国規模で反キリスト教運動が起こった。彼らは、キリスト教は迷信的、非科学的、非理性的であり、且つ西洋列強がキリスト教を利用して中国を文化侵略しようとしていることに反対したのである。これに対し、キリスト教会自身も内部の革新運動を起こし、中国におけるキリスト教「本色化（土着化）」としての自立運動もそれまでにない高揚をみせた⁸¹。キリスト教徒数の増加や国家との関係を強調する教会の自立運動の高揚は、大総統就任によって有名になった孫文が信仰の自由を唱えたこと、また彼自身キリスト教徒であったことにより、中国におけるキリスト教徒の地位が確保されたことを意味している。孫文と関わりのあったキリスト教徒を含め、キリスト教徒の社会的ステータスが上昇し、彼らの活動が社会の表舞台に押し出されたと考えられる。

③ 死去の直前から死後

孫文が死去する直前、1924 年に中国におけるキリスト教青年会 (YMCA) 成立 25 周年イベントにて、「海禁が初めて解除されて以降、キリスト教国は条約を以て布教の禁止令の廃止を要求し、これによって中国のキリスト教徒は集会の自由を初めて獲得した。清朝政府はキリスト教徒の集会を禁止することができなくなり、一般市民の集会禁止令も次第に緩和されるようになっていった。中国の人々が集会の自由を得たのは、教会のお蔭なのである。キリスト教会の伝来によって、中国は新しい風潮が切り開かれ、国民の感覚は啓蒙され、かつてモーゼがエジプトからイスラエル人を解放したように、中国の国民も異民族の専制を脱することができたのである」と説き⁸²、キリスト教は清朝政府の専制統治から国民を解放したことに大きく寄与していると公の場でキリスト教を肯定したのである。この講演は、孫文の青年キリスト教徒への激励であった。こうして一般信者たちに対しても講演活動を通して親しく語りかけるといった関わりを持っていたのである。

孫文病没後の 1926 年（民国 15 年）11 月に、上海の著名な画報誌『良友』は、嶺南大学のキリスト教徒の校友らによって孫文の生涯の事績に関わる写真や絵画が集録された『孫中山先生紀念特刊』⁸³を出版している。

キリスト教会のこれらの試みから、孫文の死後直後もキリスト教界から称えられていたことがわかる。さらに、孫文がキリスト教徒であったことを実証し、孫文という中国の偉人がキリスト教徒であったことに対し世間の注目を集めることによって、キリスト教の更なる布教の進展を期待したものと考えられる。

⁸⁰ 王治心『中国基督教史綱』青年協会書局、1940 年、213 頁、216 頁、226 頁。

⁸¹ 徐亦猛『中国におけるキリスト教本色化（土着化）運動』関西学院大学リポジトリ（博士学位論文）、2010 年。

⁸² 原文：「第自海禁初開，基督教國以條約要求廢去傳教習教之禁律，于是中國之基督教徒始有集會之自由。清廷以既不能禁教徒之集會，而對於一般人民集會之禁令，亦漸放去。此中國人民之得集會自由，初實多教會之賜也。夫教會之入中國，既開辟中國之風氣，啓發人民之感覺，使吾人卒能脫異族專制之羈厄，如摩西之解放以色列人于埃及者然」（中国社科院近代史研究所（編）『孫中山全集』第 11 卷、中華書局、1988 年、537 頁。）

⁸³ 『良友画報』良友印刷公司、1926 年 11 月。

小結

孫文の革命生涯を振り返ると、彼が数多くのネットワークを駆使し、実に様々な人々と関わりを持ってきたことがわかる。クリスチャンとしての政治家孫文を過大評価してはならないが、キリスト教を介した人的ネットワークが拡大されたという点において一定は認められることは本章の分析から明らかである。現地事情や人脈の希薄な日本や欧米などの海外コミュニティのみならず、ミッションスクールや宣教師によって既にキリスト教が伝来していた中国国内のコミュニティなどにおいても同様であった。

フランスの政治思想家アレクシ・ド・トクヴィル (Alexis de Tocqueville) は、「結社」(association)の重要性についての著書の中で、「多数者の味方であることを吹聴する一部の政治家が権力を肥大化させ、その政治家に大衆が一方的に従順する。すると多数者の専制が生まれる。専制政治を生まないためには「結社」こそが必要である。アメリカは世界中で結社を最も多く利用する国であり、この有力な行動手段をこのうえなく多様な目的のために使う国である」と主張した⁸⁴。通常、中国における「結社」といえば、先ず「秘密結社」が想起される。しかし、ここで言及する「結社」とは、労働組合や宗教団体のような中間的団体のことを指し、それに参加することによって、自分とは異なる異質の他者と議論しながら他者に対する想像力をもち、少数者の意見をくみ上げて緩やかな合意形成がなされていくのである。このように、宗教団体や労働組合などの結社は専制政治を避けるために必要であり、国家と国民の間に位置する紐帶的役割を果たしている。人々は結社への関与によって「公」と接触し、政治の場に導かれると同時に社会へのコミットを開始する⁸⁵。つまり、宗教結社は個人の敬虔さを重視するのはもちろんのことだが、それと同時にそれは人々を公共の場に押し出す役目も担っているということである。

孫文の革命活動に関与したキリスト教徒たちは、革命初期の段階では革命を成功させるべく孫文を支援した。辛亥革命成功後は民国政府の要職に抜擢されるなど、表舞台に出てきたキリスト教徒も少なからず存在する。さらに、革命を支援してきた教会は「結社」としての紐帶的役割を果たした上で、孫文の知名度をその後のキリスト教の布教に生かした。また、孫文にとってのキリスト教の「結社」的意味は、それが重層化したキリスト教徒のネットワークの交差点であると共に、彼を革命の成功へと導いた重要なネットワークのうちの一つであることに見出せる。つまり、キリスト教徒ないしは教会と孫文の関係には、孫文の青年期から辛亥革命成功後に至るまでの流れにおいて、キリスト教徒としてのステータスによってお互いを公共の場に押し出す相互関係が、確かに存在していたという側面が指摘される。出身地や生業を同じくする者が集まる伝統的な会館・公所や、同姓同族組織、移民社会で特に力を発揮する秘密結社などの境界を超えるキリスト教ネットワーク、また人脈形成、関係構築の場・拠点としてのキリスト教は、孫文にとって新たな関係構築を可能にさせる社会関係資本として有用であったといえる。

⁸⁴ アレクシス・ド・トクヴィル (著) 松本礼二 (訳) 『アメリカのデモクラシー』岩波文庫、第1巻下、2005年、38頁。

⁸⁵ アレクシス・ド・トクヴィル (著) 松本礼二 (訳) 『アメリカのデモクラシー』岩波文庫、第2巻上、2008年、188頁。

第2章 孫文の民生思想と中国内陸地域におけるキリスト教の社会浸透

はじめに

近代中国キリスト教布教史研究では、宣教師による布教がはじまり、その後中国人による教会が成立する様子が論じられてきており¹、これは、いわゆる教会の「自立」と称される過程であり、中国人信者たちが外国人宣教師の物質的・精神的援助を脱して教会を建設する様子について分析がなされてきた²。とりわけ、辛亥革命を境に多くの中国人信徒による自立した教会が出現し、辛亥革命が中国教会の自立運動を前進させたといわれる³。しかし、キリスト教の布教は外国人宣教師と「自立」を主張した中国人信者だけによって担われたものではなく、信仰の有無を問わず、信者ととともに教会や宣教師の活動に参与・協力する一群の「支持者」も存在していたとされる⁴。本章では、キリスト教信者であり、さらに政界の領袖であった孫文を、キリスト教界の「支持者」として彼らの活動に取り込もうとする動きに注目する。

また、孫文思想とキリスト教義の間には通じるところがあるとされており、張亦鏡による「中山主義與基督教訓（1928年）」⁵と、王治心による『孫文主義與耶蘇主義』⁶がそれに関する最も初期の研究といえる。いずれの研究も、キリスト教徒の視点から三民主義とキリスト教義の関係性について分析がなされている。孫文主義の中心である三民主義はキリスト教義にも立脚しており、民族主義は自由、民権主義は平等、民生主義は博愛の精神が三民主義の根底にあるとしている。後にこれに関して、三民主義はキリスト教精神と儒教式修養との「会通」の構図から導かれる文明理論であるという議論も展開された⁷。90年代に歴史研究の視点から孫文の信仰の歴史とその特徴に関する研究が崛起した⁸。2006年に孫文の生誕140周年を記念して開催された「孫中山与中華民族崛起国際学術討論会」において、キリスト教が孫文の文化思想に与えた影響について論じられており⁹、そのほかにも数多くの孫文とキリスト教の関係に関する報告があり¹⁰、孫文とキリスト教をテーマとする研究に新風が吹き込まれた。最近では、孫文のキリスト教ネットワークに着目した研究が出現しているが¹¹、孫文思想とキリスト教界の実態の相互

¹ 吉田寅（『中国のキリスト教』『アジア・キリスト教の歴史』日本基督教団出版局、1991年）、山本澄子（『中国キリスト教史研究』山川出版社、2006年）、矢沢利彦（『中国とキリスト教』近藤出版社、1972年）、深澤秀男（『中国の近代化とキリスト教』新教出版社、2000年）による優れた成果や、富坂キリスト教研究センター（編）『原典現代中国キリスト教資料集』（新教出版社、2008年）などがある。

² 山本澄子前掲書などがある。

³ 趙天恩「1911年辛亥革命对中国基督教自立運動的影響」『中国教会史論文集』財団法人基督教宇宙光全人關懷機構、2006年。

⁴ 土肥歩「清末在外中国人と中国キリスト教布教事業：在ニュージーランド中国人と広州鄉村布教団を中心に」『東洋学報』第94巻3号、2012年。

⁵ 張亦鏡「中山主義與基督教訓」『真光』第27巻11号、上海美華書局、1928年。

⁶ 王治心『孫文主義與耶蘇主義』青年協會書報部、1930年。

⁷ 中村哲夫『孫文の経済学説試論』法律文化社、1999年、11頁。

⁸ 鄭永福、田海林「孫中山与基督教關係の歴史考察」『辛亥革命与近代中国-紀念辛亥革命八十周年国際学術討論会文集』下冊、中華書局、1994年）などがある。

⁹ 葉国洪「孫中山先生的文化教育思想探析」『孫中山與中華民族崛起国際学術研討会論文集』天津人民出版社、2006年。

¹⁰ 王忠欣「孫中山與基督教」『孫中山與中華民族崛起国際学術研討会論文集』天津人民出版社、2006年）、秦方、田衛平「孫中山與基督教青年會關係初探-以孫中山在青年會演講為中心的討論」『孫中山與中華民族崛起国際学術研討会論文集』天津人民出版社、2006年）などの研究がある。

¹¹ 浜田直也『孫文と賀川豊彦』（神戸新聞総合出版センター、2012年）や、土肥歩「中国キリスト教史からみた辛亥革命-梁発の『発見』

関係に関する分析は尚不十分といえる。筆者は第一章で孫文を中心とするキリスト教ネットワークの種類は時代の経過に伴い次の三種類に類別することができると指摘した。第一は、青少年期の孫文に影響を与え彼を育んだネットワーク、第二は、孫文の革命を成功させるべく、革命活動を直接ないしは間接的に支援したネットワークである。第三は、孫文と相互の存在を「活用」しあうネットワークで、この中には辛亥革命成功後、民国政府の要職に抜擢されるなど表舞台に出てきたキリスト教徒も少なからず存在する。本章では、孫文の民生思想の形成と普及がこれらキリスト教ネットワークとどのような相互規定の関係にあったかについて分析を加えてゆきたい。

一方、孫文の民生思想の発展について、次の三つの時期に分けることができる¹²。第一時期は、ロンドンの難を逃れたあとから辛亥革命までの期間で、この時期の孫文は土地所有権の平均化を中心思想としていた。第二時期は、1912年から1922年の『実業計画』出版前までの期間で、孫文は民生問題の解決方法として平均地権と節制資本の二つの具体的方法を提出することに尽力していた。第三時期は、『実業計画』の出版から亡くなる前年の民生主義の講演に至るまでの期間で、この時期には地価の値上がり分を土地所有者に帰さないといった、資本主義の弊害を予防するための具体的な方策を求めていた。この三つの時期区分から、孫文の民生思想は土地問題を根本とする平均地権とともに発展していることがわかる。孫文の平均地権に関する初期の研究は、中国で「文化大革命」とそれに続く四人組専権の時期に、孫文はブルジョア出身ということと言及が避けられていたため、日本の研究者によるものがほとんどである¹³。1981年の辛亥革命70周年時に、革命発祥の地武漢に国内外から多数の学者が参加し、辛亥革命国際学術討論会が盛大に開催され、辛亥革命期における経済的基盤などの視点から平均地権に関する研究も頗る盛んになった¹⁴。また、孫文の平均地権論に関して、特にアメリカ人・キリスト教徒の政治経済学者ヘンリー・ジョージの孫文への影響が大きいとされており、歴史学の観点からそれを考察した研究が蓄積されている¹⁵。しかし、孫文の民生思想が形成された初期の段階において、なぜ「土地国有」から「平均地権」へと主張を転換したかについての疑問にはまだ明快な回答が出されていないといえる。

本章では、孫文思想とキリスト教界の実態の関係性を解明するために、まず孫文の土地所有に関する考えがどのようなものであったかを分析する。また、孫文の民生思想の中核である農業近代化思想の実現過程と、農村部におけるキリスト教布教（＝「農村建設」）¹⁶の道程を明らかにし、さらにそれらの相互関係を論じる。

第1節 孫文の民生思想

と太平天国叙述の再形成」『グローバルヒストリーの中の辛亥革命』汲古書院、2013年）などがある。

¹² 王昇『孫文思想』世界情勢研究会、1978年、326頁。

¹³ 橘樸「東洋枢軸論」『アジア・日本の道 橘樸著作集』第三巻、勁草書房、1966年などの研究がある。

¹⁴ 狭間直樹「辛亥革命時期的階級対立」『紀念辛亥革命七十周年学術討論会論文集』下冊、中華書局、1983年。

¹⁵ 波多野善大「初期における孫文の『平均地権』について」『社会経済史学』第21巻5・6号、1956年、久保田文次「孫文の平均地権論」『歴史学研究』第487号、1980年、伊原澤周「日中両国におけるヘンリー・ジョージの思想の受容-主として孫文・宮崎滔天・安部磯雄らの土地論をめぐる」『史林』第67巻5号、1984年。

¹⁶ P. C. Hsu, "Can the Church Help in Rural Reconstruction?" in *The Chinese Recorder*, Vol. 68 January 1937、楊晶棟、楊振泰（訳）『基督教与遠東鄉村建設』広学会、1940年、余牧人『基督教与中国鄉村建設』広学会、1948年などがある。

(1) 民生思想の萌芽と形成

1894 年、孫文は李鴻章に宛てた書簡の中で、「ヨーロッパの富強について深く考えるにあたり、その根本は単に牢固な戦艦、威力のある大砲、強大な陣地と軍隊があるに止まらず、国民がその才能を発揮し、土地がその利用を尽くし、物資がその用途を全うし、貨物が十分流通できる点にある。この四点こそ富強への道であり、国家を治める基本である」¹⁷と述べている。また、『香港興中会宣言』（1895 年）に付された同会規約第三項のなかで「...大事業を創始して民生を厚くし、長年の弊害を除去して国家の命脈を育成する...」¹⁸と民生について言及している。これらの諸例から、孫文の土地利用を中心解釈とする民生思想がこの頃から萌芽していることがわかる。

孫文が土地問題に着目したのはロンドン亡命中のことである。1896 年 9 月末、イギリス・ロンドンに渡った孫文は、清国の公使館に監禁・幽閉されたが、キリスト教徒であることが功を奏して救出された。その後、大英博物館に足繁く通い、新知識や時代の潮流に大いに触れた。しかし、理想的な先進国であると考えていたイギリスでさえ、資本家と労働者の争いが激化し、貧富の差が拡大しており、深刻な社会問題に直面していた。孫文は、その原因が土地の私有化にあると考えた¹⁹。孫文はその時のことを次のように述べている。

危地脱出後、予はしばらく欧州に留まり、その政治風俗を視察し、朝野の賢人、豪傑と交わりを結んだ。二年間の見聞から得たことはきわめて多かった。欧州の列強のごとく、ただ国家が富強になり、民権が発達しただけでは、なお人民を極楽の域におきえないのを、はじめて知った。そのため、欧州の志士は社会革命の運動を行っているのである。予は、一度の苦勞で永遠の幸福が得られる計画として、民生主義を取り入れ、民族、民権問題と同時に解決することを考えた。この結果、三民主義の主張は完成をみたのである²⁰。

孫文は「危地脱出後」および「二年間」と述べているように、彼の民生思想が形成されたのはロンドンの難を逃れた後の 1897 年から 1898 年にかけてのことだということがわかる。

中国に帰国した孫文は 1899 年から 1900 年にかけて、章炳麟、梁啓超らと土地問題や社会問題を議論しており、井田法や王安石や洪秀全が唱えた土地制度などを取り上げた。その後、欧米各国の理論の中では特にヘンリー・ジョージの「土地単税論」を賞賛したといわれる²¹。土地単税論とは、土地利用者が土地所有者に支払う地代は私的所有とするよりも社会全体によって分有されるべきとの主張である²²。

¹⁷ 中国社科院近代史研究所（編）『孫中山全集』第 1 巻、中華書局、1981 年、8-18 頁。

¹⁸ 前掲『孫中山全集』第 1 巻、22 頁。庄司莊一（訳）「興中会宣言」『孫文選集』第 3 巻、社会思想社、1989 年、33-34 頁。

¹⁹ 久保田文次前掲論文。

²⁰ 伊藤秀一（訳）「孫文学説」『孫文選集』第 2 巻、社会思想社、1987 年、138 頁。（これは、孫文の「建国方略」三部作のひとつ「心理建設（孫文学説）」であり、1917 年に執筆・出版されたものである。他のふたつは、「社会建設（民権初歩）」と「物質建設（実業計画）」であり、1917 年から 1921 年にかけて執筆・出版された。）

²¹ 馮自由『中華民国開国前革命史』第 1 冊、世界書局、1984 年、45-46 頁。

²² George, Henry, *Progress and Poverty: An Inquiry into the Cause of Industrial Depressions and the Increase of Want with Increase of Wealth*. VI. Robert Schalkenbach Foundation, 1879, p.5.

1912年10月15日より17日の3日間にわたり、孫文は中国社会党の党員に対して「社会主義の流派とその批判」と題された講義を行っている²³。孫文は、社会主義を実行に移すためには経済学の分配問題について研究しなければならないと説き、ヘンリーが一船員から金持ちになった経緯や、彼の著書『進歩と貧困』などを紹介した。そして、生産物の分配に公平を期したいのなら、まずは土地を回収し公有として、そこではじめて社会の永遠の幸福をはかることができる。このようなヘンリーの学説は深く社会主義の主張に合致するものであるとした²⁴。1922年1月、上海国民党の機関紙『民国日報』が、その6周年記念として『新建設的中国』と題する小冊子を出版した際、それに寄せた「民生主義」中の「地権平均」の説明の中でもヘンリーの論説について言及しているように、孫文は晩年まで彼の議論を引用していた。孫文は自らの地権平均論を確立させる上で、ヘンリーから多くの影響を受けたといえる。

(2) 「土地国有」から「平均地権」

1902年頃孫文は、梁啓超との土地問題に関する議論のなかで、中国農民の実情について、収穫の半分を地主に納めなければならないことが農民を苦しめており、土地を国有にして、耕作する者に田を与え、若干の地代を直接国家に納めるようにすれば、農民は苦しみから解放されると指摘した²⁵。しかし、孫文はその当時、農民解放のために「土地国有」を主張していたが、1905年の中国同盟会成立期以降からは土地国有について発言しておらず、その主張を「平均地権」に変えている。同盟会の結成にあたり、入会の誓詞に「平均地権」を取り上げている。翌年、同盟会の「革命方略」において、「平均地権」の内容を次のように明らかにしている。

〔地権を平均にする。〕文明の福祉は、国民が平等にこれを享受する。社会・経済の組織を改良し、全国の地価を確定しなければならない。現在の地価はもとの所有者に属せしめる。ただし、革命後、社会の改良・進歩による値上がり分は国家に帰せしめ、国民の共有とする。社会的な国家を創造して、國中すべて、すべての家、人とともに生活を安定させる。國中すべて、なんびとも所を得ない者がないようにする。あえて壟断(独占)をはかり、国民の生命を制せんとする者は、人民とともにこれを棄てる²⁶。

つまり革命後は、①全国の地価を固定し、②土地所有者に固定した地価を保障し、③固定された地価の値上がり分は全国民が共有する、という主に将来における地価上昇の弊害を予防するためとして「平均地権」を唱え、国家による土地の買収については触れていない。孫文が土地所有権の平均化を重視したのは、中国は農業をもって立国してきたため、土地問題は一切の経済問題の基礎であると考えたからである。

²³ 中村哲夫（訳）『社会主義の流派とその批判』『孫文選集』第2巻、社会思想社、1987年、354頁。

²⁴ 同上。

²⁵ 「雑答某報」『新民叢報』第12号、1902年。

²⁶ 庄司荘一（訳）『中国同盟会宣言』『孫文選集』第2巻、社会思想社、1987年、42頁。

だが一方で、同盟会の機関誌である『民報』誌上には、孫文の弟子たちによる土地国有論を如何に実現させるかに関する論文が多数掲載されている。これらは孫文の意を受けたものであったと『民報』の実質的編集長であった胡漢民が明らかにしている²⁷。土地国有を如何に実現させるかについて、孫文の弟子たちは政府による地主所有地の買い上げを主張し、没収ではなく買収すべきであると主張した。弟子の一人であった朱執信は、「国債〔地権〕を交付したあとで〔地権所有者に〕償還する方法と、地価固定後の地価上昇分をすべて国家に帰属させ、随時、固定した価格で買収する方法とがある。両者を同時に進めても互いに矛盾衝突はしないが、後者の方法のほうがやりやすい」²⁸としている。孫文が唱える「平均地権」の方法の中に、国家は必要に応じて固定した価格で買収することができる、という説明がみられるようになるのは、1912年になってからである²⁹。久保田文次氏は、孫文の土地国有論について「同盟会以前、同盟会成立期、辛亥革命期、第一次国共合作期の、それぞれの時期における孫文の平均地権論と、同盟会成立期の孫文の弟子たちの土地国有論とを、統一的・整合的に検討するならば、土地国有論が、さまざまな表現の中に、一貫して維持されていることに気がつくであろう」³⁰としているように、孫文は中国同盟会成立期より、「土地国有」ではなく「平均地権」を唱えるようになったが、孫文が土地国有論を一貫して持ち続けていたことを指摘している。

孫文が唱える民生主義の「土地国有」は、個人の土地所有権取得を認めない共産主義の土地国有制度とは異なる。通常、土地国有制は土地私有制に対するものであるが、土地私有制の国家では、個人に土地所有権があり、国家は土地徴用の権利がある。孫文の「土地国有」について、蒋介石は次のように述べている。

土地国有の意義に関して私は、土地は国家が所有し、人民が使用する、つまり「国有民享」と解釈し、かつ総理が主張された土地国有の法に基づき、必ずしも国有として回収する必要はないとの精神に従って、土地国有の真の意義は土地国有の原則のもとに合理的な私有財産制度(土地所有権を含む)の存在を認めるべきであると確認した³¹。

つまり、孫文が唱える民生主義の土地所有権平均化は、中国共産党とソ連の土地国有制とは異なり、土地の公有と私有を併存した制度であり、個人の土地所有権の合理的存在を認めている点が特徴的といえる。

では、1900年当時、「土地国有」を主張していた孫文が、「平均地権」へと主張を変え、その一方で、弟子たちに土地国有を主張させたのはなぜだろうか。同盟会の構成メンバーは大部分が中小地主層出身の知識階級であり、また、孫文の運動の支持者が土地国有という急進的政策に対して消極的であったか

²⁷ 藤村久雄『革命家孫文』中央公論社、1994年、161頁。

²⁸ 「土地国有与財政」『民報』第16号、1907年9月。

²⁹ 胡漢民（編）『民生主義与社会革命』『総理全集』第二集、上海書店、1990年。

³⁰ 久保田文次前掲論文。

³¹ 蒋介石「反共抗俄基本論」『總統蔣公思想言論總集』第8巻、中国国民党中央委员会党史委員会、1980年。

らという見解が現在最も有力視されている³²。下記の図表に示している 1905 年 8 月 20 日に東京で開催された中国同盟会成立大会で推挙された同盟会本部の執行メンバーを見てみると、中国同盟会の本部が東京に設置されたこともあり、そのほとんどが日本留学経験者であるが、来日前に西洋の学問を多く取り入れた当時にあつては先進的な学校で学んだものや、孫文含め欧米へ留学したことのある知識階級も多いことがわかる。また、中小地主や地方官吏などの家庭に生まれた者も少なくない。

図表 2-1 中国同盟会成立初期メンバー

役職	氏名
総理	孫文（ハワイ・イオラニカレッジ／オアフカレッジ）
庶務	黄興（両湖書院、日本留学）
書記	馬君武（丕崇学院、ドイツ留学）、陳天華（資江書院、新化求实学堂、日本留学）
内務	朱炳麟
外務	程家檉（両湖書院、日本留学）
会計	廖仲愷（アメリカ華僑、日本留学）、劉維燾
経理	谷思慎（日本留学）
評議部部长	汪兆銘（日本留学）
評議部議員	田桐（両湖書院、日本留学）、曹亞伯（両湖書院）、馮自由（横浜華僑）、梁慕光（日本留学）、胡漢民（地方官吏家庭出身、日本留学）、朱大符（朱執信）（日本留学）、胡瑛（日本留学）、康保忠、但懋辛（裕福な家庭出身、日本留学）、熊克武（日本留学）、董修武（日本留学）、范治煥、張樹枏、周來蘇、吳崑、吳鼎昌、于德坤、王崎
司法部判事長	鄧家彦
判事	張繼、何天瀚
検事	宋教仁（小地主家庭出身、日本留学）

出所：羅家倫（編）「中国同盟会成立初期之會員名冊」『革命文獻』第 2 輯、中国国民党中央委員会党史史料編纂委員会、1984 年、73-74 頁及び各人物誌を参照して筆者作成。

しかし、当時の時代背景に着目してみると、第一次・第二次アヘン戦争そして日清戦争の敗北を経験し、弱体化した清朝では、列強諸国が清朝から利権を奪い、帝国主義勢力が沿海地域から農村部にまで浸透していた。帝国主義勢力に対抗すべく、康有為らは戊戌変法といわれる改革運動を実施し、結果としてこの運動は中国の若者を救国の活動に向かわせる導火線となった。その後、列強の侵略に対して民衆は 1900 年の義和団事変で怒りを爆発させた。事件の発端は、山東省におけるドイツの膠済鉄道の建

³² 久保田文次前掲論文。

設であったが、ドイツは鉄道建設に着手するにあたり、中国人の家屋、田畑、墓地などを次々と破壊した。そして青島の開港に伴い、ドイツ製品が大量に中国に流れ込み、従来の家内工業で作られた綿布が売れなくなり農民の生活を圧迫した。外国人に対する反感から、山東省では後述する反キリスト教暴動（教案）が急増していた。このような社会情勢を背景に、1898年頃から山東省北部の白蓮教系の義和団員は、中国各地で農民を引き入れ、外国人やキリスト教会を襲撃した。

1900年当時、孫文はこのような社会情勢を背景とした民族的危機感から、帝国勢力から国土を守るために「土地国有」を唱えたと考えられる。しかし、その後は弟子たちに土地国有論の発信を委ね、孫文自身は「平均地権」に発言を切り替え、民衆の目を外〔帝国主義勢力〕から内〔中国内情勢〕に向けさせようとしたのではないだろうか。この部分については、後で詳述する。

第2節 内地伝道と知識人への布教と影響

（1）中国人知識人による反キリスト教運動

ここで、中国人知識人たちを中心とした反キリスト教運動が各地で起こった背景を整理しておく。1807年に広州へ到着したロンドン伝道会の宣教師ロバート・モリソン（Robert Morrison）によって開始されたプロテスタント・キリスト教の中国での伝道は、広州・マカオおよび東南アジアのイギリス植民地を中心とするものであった。キリスト教団体は、アヘン戦争後の天津・北京条約締結（1860年）により開港場に拠点を作り、都市部を中心とする布教活動を展開したため、必然的に外国人宣教師や教会が都市部に集中していた。この背景として次の二点が挙げられる。第一に、地理的要因である。キリスト教が伝えられた当初、開港場に設置された租界においてのみ教会建設の権利を与えられていたため、交通の便が良く人口が密集している沿海地域の都市部へとキリスト教が広がっていった。中国へ赴任した外国人宣教師たちも、都市部で布教すれば自ずと周辺地域へとキリスト教が浸透すると考えていた。第二の背景は、布教対象である。当初、資産階級やエリートが専らの布教対象であったため、彼らが住む都市部が布教の重点とされていた。

1860年以前、会衆派のロンドン伝道会、アメリカやイギリスの長老教会などが開港場に宣教師を派遣していたが、宣教師数約100名に対して中国人キリスト教徒の数は350名と僅かであった。1885年に清仏間で結ばれた天津条約に「内地伝道」の権利が明記されたことにより内地伝道が解禁されると、1876年の外国人宣教師数473名に対し信徒数は13,035名と若干の増加が見られたが³³、宣教師一人あたりの信徒数が飛躍的に伸びたわけではなかった。1889年の統計を見ても、宣教師1,296名に対して信徒数37,287名と伸び悩んでいる³⁴。この背景には、内地伝道解禁によって増加の一途を辿った反キリスト教運動（教案）とそれを支える在地の知識人から発せられた広範な反キリスト教感情があった。教案発生の原因の一つは、外国人宣教師のみならず、治外法権のもとで中国人信者も教会の庇護のもとに置いたことなどによる中国人の抱く西洋人に対する不公平感にあった。反キリスト教運動は、次第に排外・反

³³ 渡辺祐子「清末の中国社会とキリスト教 一八六〇年から一九一一年まで」『アジアキリスト教史叢書 3 はじめての中国キリスト教史』かんよう出版、2016年、96-97頁。

³⁴ 同上。

帝国主義運動の性格を強め、1900年の義和団事変でピークに達した³⁵。ここで注目したいのは、反キリスト教運動を学生や農民とともに主導した知識人の存在である。知識人たちは、役場に押し掛けて地方官に伝道を許さないよう訴えるなどして地域住民の反キリスト教感情を鼓舞し、そしてこの感情の爆発が教会襲撃に結びついたのである。そこで、教案が目立ちはじめた1840年代頃から既に各教派は間接的なキリスト教布教の方法として、聖書翻訳、出版、教育機関や病院の設立などの慈善・文化事業に力を注いだ。これはキリスト教を基盤とする「西洋近代文明」を導入することによって、主として知識人を啓蒙し、反キリスト教思想の芽を摘む意図が含まれていたと考えられる。この時期の外国人宣教師たちは単なるキリスト教の伝道者としてだけでなく、「先進的」な西洋の文明の成果を中国に伝え、中国人の福利厚生の上に努力をしている。こうして、孫文やキリスト教徒のみならず、外国人宣教師に影響を受けた多くのキリスト教徒ではなかった教会学校を卒業した知識人や政治家の「支持者」たちによって、社会改革が推し進められたといえる。

(2) 「農業宣教師」の来華

19世紀中葉、アメリカで「社会的福音運動 (social gospel)」が興った。これはキリスト教の倫理を、アメリカ南北戦争後の工業革命や急速的な都市化により生じた社会的な問題、特に貧困、疾病、労働争議など様々な不平等に適応した運動である。「社会的福音運動」の指導者たちは政治的、神学的にリベラルであり、伝統的なキリスト教界に新風を吹き込んだのである。この運動は、アメリカにおいて1865年から1915年にかけて、誕生、発展、成熟、衰退していったが、第一次世界大戦前に運動が最高潮に達している。19世紀後半から20世紀初期のアメリカ海外伝道黄金期の波に乗り、「社会的福音」の思潮が中国にも伝えられた。このような潮流と都市部における反キリスト教の逆風のあおりを受けて、キリスト教界は中国の都市部に重きを置いたキリスト教の布教戦略に限界を感じ、19世紀後半から全人口のうち約8割以上が暮らしている農村部における布教へと方向転換する舵を切った。1871年、アメリカ人宣教師のジョン・ネヴィス (John L. Nevis) 牧師は、中国農村部におけるキリスト教布教と農民の生活環境の改善を目的とした「農業宣教師」として来華していた。彼は芝罘 (現在の煙台) にて果樹園を開き、アメリカ種のリンゴ、梨、葡萄などの植樹をした。それと同時に、それらを中国の在来種と掛け合わせて新種を開発することにも努め、こうして現在でも有名な「煙台リンゴ」が誕生した。また、ネヴィス牧師夫妻は「師範農場」を開設し、そこで作られた新種の果物を無料で付近に住む農民に振る舞い、彼らの好感を得ようとした³⁶。同じように、アメリカ人宣教師のチャールズ・ミルズ (Charles R. Mills) 牧師も山東省の農村部で布教する傍ら、1890年頃からアメリカ種のピーナッツを現地の土壌に適合させる改良実験を繰り返し、その後、近代における山東省の輸出経済を支える品種にまで成長させた³⁷。中国におけるアメリカ人による農村布教は、「社会的福音」の思潮を礎にしたものであり、その実践であったといえる。

³⁵ 矢澤利彦『中国とキリスト教』近藤出版社、1972年。

³⁶ 曲拯民「美国長老会和山東自立会事略」『山東文献』山東文献社、第11巻1期、1941年、24頁。

³⁷ John H. Reisner, "The Church in Rural Work" in *The Chinese Recorder*, Vol. 55, December 1924, p. 790.

以上のように、アメリカ人宣教師による農村部での布教は山東省近郊を中心に展開されたが、孫文が1905年に「土地国有」から「平均地権」へと言論を改めた背景にはこうした「農業宣教師」の存在も影響していたのではないかと考えられる。つまり、土地国有論を前面に押し出すと、農村部の「土地改良」に尽力していた外国人宣教師たちを刺激する恐れがあり、撤退されては困る。そこで、前述のように、「土地国有」から「平均地権」へ主張を移行することによって、民衆の目を外（帝国主義勢力）から内（中国内情勢）に向けさせ、外国人宣教師と、列強勢力に反感をもつ民衆の双方を考慮した「平均地権」に改めたのではないだろうかということである。背景として、この時期の孫文とキリスト教界との関係を指摘しておく。1904年、孫文がサンフランシスコで革命軍を組織するための資金調達に奔走した際、在米華僑に寄付を呼びかける一方で、多くの教会で講演を行いキリスト教徒たちから援助を受けることができた³⁸。また、キリスト教徒の毛文明牧師や鄺華汰（Walter N. Fong）などのメンバーも孫文の主張に共鳴し、革命活動に積極的に関わった³⁹。これらのことにより、孫文はあらゆる「ドア」が閉ざされている時、幾度もキリスト教徒との個人的な関係を頼みにしていたことを再確認したのである⁴⁰。そこで、キリスト教界との関係を維持することも考慮して「平均地権」に言論を改めたと考えられる。孫文が「土地国有」から「平均地権」へと主張を改めた2年後の1907年より以降、中国におけるアメリカ人宣教師の数とイギリス人宣教師の数が逆転し⁴¹、「社会的福音運動」の一環として来華した「農業宣教師」を中心とするアメリカ人宣教師による影響力が増していったことがわかる。その後、孫文は「われわれの民生主義は全国が大いに利益を生じることを実行し、中国が英国、米国と同じように富んだ、生活の豊かな国となり、しかも利益が少数の人のものとなって貧富の格差が拡大することのないように、利益が多数の人のものとなり、みんなが平均して金持ちになることを目標とする」⁴²と、欧米諸国を引き合いに出し、キリスト教界との関係維持に努め、民衆の共感を得ようとするような発言を20世紀初頭までしばしばしている。

第3節 土地所有権平均化の方法

(1) ギルバード・レイドとの会見

1912年時臨時大総統に就任した孫文は、内務部への農地・農民に関する指示のなかで、農民が国民の大多数を占めており、三民主義のうち民生（平均地権）が解決すべき目の最最重要課題であるとしている⁴³。1912年2月13日に臨時大総統を辞任した孫文は、平均地権のための具体的な方法を模索する一方で、「講演者」の役に身を転じた⁴⁴。そこで各方面の有力人士と接触しており、1912年7月下旬、孫文

³⁸ 馮自由『革命逸史』第2巻、台湾商務印書館、1953年、105-106頁。

³⁹ 周興樑「孫中山與西方基督教」『中国近代史』第2期、1996年、119頁。

⁴⁰ Harold Z. Schiffin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, University of California Press, 1968, p.18.

⁴¹ 中華統行委辦会調査特委会（編）『中華帰主-中国基督教事業統計（1901-1920）』上冊、中国社科院世界宗教研究所、1987年、90頁。

⁴² 広東第一女子師範学校校慶記念会での講演、「女子要明白三民主義」1924年4月4日。

⁴³ 中国社科院近代史研究所（編）『孫中山全集』第2巻、318-324頁。

⁴⁴ Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning: A Critical Biography*, The John Day Company, 1935, p.144、ダグラス・R・レイノルズ（著）中村哲夫（訳）「辛亥革命前後の孫文とキリスト教」『辛亥革命の多元構造』汲古書院、2003年、31頁。

は、アメリカ『独立雑誌 (The Independent)』の特約代表であったギルバード・レイド (R. G. Reid) と上海で会見している⁴⁵。

レイドは、1882 年にアメリカ北長老教会の命を受けて山東省で布教するために宣教師として来華した。その後、北京で戊戌変法を鼓吹するなど、「大清皇家海関総税務司」のロバート・ハート (Robert Hart) やアメリカ駐華公使とイギリス駐華公使の引き立てもあり、李鴻章の好感を得ることができた。レイドは、中国社会の問題を解決するためには知識人の発想を変える必要があると考え、1894 年に知識人伝道会 (Mission Among the Higher Classes in China) を設立し、日清戦争敗北後の 1897 年 2 月に「総理各国事務衙門」の批准を受けて、「尚賢堂」として清朝政府の公的承認を得た。一方、康有為や梁啓超ら変法派知識人は、キリスト教に敬意を払いつつも信仰者となる気は毛頭なかったが、変法維新運動に賛同し、海外に情報発信してくれる「協力者」としてキリスト教徒と関係を保っていた。キリスト教界が提示する近代文明から社会改革の着想を得ようとした知識人と、革命運動に馳せ参じたキリスト教徒たちは、個人の救済よりも社会の救済を重視するレイドらの伝道方針の立場と同じであったといえる。孫文もこれらのキリスト教者と同様の関係を保っており、孫文が中国の共和制に反対の立場にあったレイドと会見した背景には、「お互いの分岐 (党争) をなくし、皆が一致団結すべき」という社会改革に集中したい孫文の意図が窺われる⁴⁶。レイドはこの時の出来事を記事にまとめており、その中で一貫して孫文の社会革新思想を賞賛し、孫文が最も総理の職に適任であると述べている⁴⁷。

前述のとおり、孫文をめぐるキリスト教界との相互関係については三段階に分類できるが、特に辛亥革命成功後は、孫文と中国国内のキリスト教界間で、相互の存在を「活用」しあうキリスト教ネットワークが特徴的であった⁴⁸。主要要因として、宗教信仰の自由の臨時約法への盛り込みによって信教の自由が定められ、教会を建てて政府に登録することが許されたこと、さらに政府機関などの要職に就く中国人信徒の増加などが挙げられるが⁴⁹、その他に中国人信徒の身分が上昇し、法律上において清国期の「教民」から「国民」になり、彼らの中で国民感情が生まれたことなども挙げられる⁵⁰。孫文とレイドの会見は、孫文が国外に情報発信するときにもキリスト教ネットワークが有用に機能していたとことを物語っている。

(2) 袁世凱との北京会談

臨時大總統の地位を袁世凱に譲った後、孫文は土地問題の解決に直ちに着手している。孫文は、土地問題の重要性について、「生産の要素には土地、労働、資本がある。土地とは人類がこれに依存して生産するものであり、土地がなければ人類もない」⁵¹と論じている。このように孫文は、中国が社会問題を解

⁴⁵ 前掲『孫中山全集』第 2 巻、392-395 頁。

⁴⁶ 前掲『孫中山全集』第 2 巻、392-395 頁。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ 劉雯「孫文と華人社会のキリスト教」『孫文研究』第 54 号、2014 年、71 頁。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 趙天恩前掲論文、144-145 頁。

⁵¹ 「在上海中国社会党的演説」『民立報』1912 年 10 月 15 日。

決するにはまず土地問題を解決しなければならないと考え、それを民生主義最初の意義として重要視している。具体的には、地主による土地占有を防ぐために地価を定め、貧富格差を縮小するという政策面での内容であった。また、孫文が晩年に演説した「民生主義第三講」のなかで、土地問題は農民の利益と密接に結びついており、生産性を向上させる必要があるとして、生産増強のための7つの農業改良策（①機械、②肥料、③輪作（種子改良）、④害虫、⑤加工・製造、⑥運送、⑦防災）を提示している⁵²。

1912年6月9日、孫文は広州行轅（地方軍事機関）が主催した地税を検討する茶話会で記者や議員に対して、平均地権の意義を再度説明した⁵³。しかし、6月12日の広東省臨時議会の地税換契案⁵⁴の討論に出席した廖仲愷は、「孫文が発起した土地国有問題は、…」と言っているように、孫文が唱える平均地権は土地国有であるとの解釈に立って自説を展開している。1912年8月、孫文は北京にて袁世凱と数回会談している。この時の会話の記録によると、孫文は、「中国は農業で立国しているのであるから、もし農民自身について徹底的解決を図らねば革新は非常に難しい。農民自身の問題を解決するためには、耕すものに田地を与えなければならない」⁵⁵と語っている。農民問題を解決するためには耕すものに田地を所有させなければならない、という政策である。孫文と袁世凱の間で踏み込んだ議論はなされなかったものの、ここに孫文の土地国有論に繋がる主張がみてとれる。

黄季陸氏と黄建中氏の研究によると、耕すものに田地を与えよということに関する孫文の言論で、最も古くから記録に残っているのは1906年に章太炎が著した「定版籍」の中に、「およそ農業に従事しない者は寸土たりともこれを所有することは認めず、労働せずに農作物を受け取ることを廃止すれば、農地の所有権は自ら平均化する」と記されている。つまり、田地を耕さない者が土地を所有することができないようにすれば、土地所有権の平均化について他の方法は必要でなくなるということであり、孫文は一貫して耕す者に田地を与えよと主張していたことがわかる。

（3）中国におけるキリスト教の定着化

中国の知識人を中心とした反キリスト教運動を経て、中国人キリスト教指導者を中心に、「外国宗教」として見なされてきたキリスト教を「本色化」つまり「中国化（＝自立化）」させ、組織面で中国人が責任を負って管理するという中国社会に適応した教会をつくるといったキリスト教定着化の動きが見られるようになった。この定着化の動きは1913年からの「中華帰主運動」（China for Christ Movement）に遡ることができる。1910年のエディンバラ世界宣教会議における全キリスト教諸派による宣教の協力精神を促進するため、1913年に上海で第四回基督教全国大会が開催された。大会中に中国全土のキリスト教の中心的機構となる「中華続行委辦会」（The Chinese Continuation Committee）がつくられ、誠静怡⁵⁶が初代の中国人の総幹事として選出された。「中華続行委辦会」の半数以上は中国人のキリスト教

⁵² 山口一郎（監修）『民生主義 第三講』『孫文選集』第1巻、1985年、338頁。

⁵³ 「孫先生与各界談話会」『民立報』1912年6月15日。

⁵⁴ 地税換契案とは、清代に発行された地券を政府に呈出させて、代わりに新地券を発行し、地券記載の地価に比例して手数料を徴収するものである（「広東省臨時會議討論地稅換契案」『民立報』1912年6月20日）。

⁵⁵ 鳳岡及門弟子『三水梁燕孫先生年譜』上册、上海商務印書館、1939年、123頁。

⁵⁶ 誠静怡（1881-1939）は満州族の出身で、1881年に北京で生まれた。北京の倫敦会（London Missionary Society）教会の牧師として

指導者によって構成され、中国のキリスト教会の使命について討論された結果、「中華帰主運動」が始まった。この運動では、キリスト教徒の信仰を深め、家庭・学校・教会でキリスト教の教育を浸透させ、中国人のキリスト教指導者の養成や信徒の識字教育、さらに未信者に対する伝道に努めることが謳われた。運動の提唱者であった誠静怡の指導のもとで「中華統行委辦会」によって中国全土のキリスト教会に対して調査がなされ、中国語版と英語版の『中国基督教年鑑』(*China Mission Year Book*)と『中華帰主』(*China Occupation*)が出版された⁵⁷。特に、『中華帰主』の修訂版とされる『1901—1920年中国基督教調査資料』⁵⁸は、1920年代までの中国各地におけるキリスト教の活動を知る上で貴重な資料である。

このように、1910年代の中国教会の自立は進展をみせたものの、当初の理想とは程遠かった。その一因に民国初年の政治的雰囲気はキリスト教に対して友好的であったために、中国人信徒が本色化の必要性を実感していなかったことが挙げられる⁵⁹。しかし、この友好的だった状況が、1915年の新文化運動によって一変する。袁世凱による帝政復活が現実味を増していた1915年、中国では旧道徳・旧文化的要素を打破し、人道的で進歩的な新文化を打ち立てることを目的とする新文化運動が起こった。その主張するところは、儒教批判、人道主義、文字改革、文学改革などであった。一連の新文化運動の中で最も重要な事件が陳独秀を中心とした五四新文化運動である。陳独秀は「新青年」という啓蒙雑誌を創刊し、文学革命の中心的雑誌となった。「新青年」を陣営とする魯迅や周作人などを中心とする新知識人の間で儒教批判が広がり、結果的にキリスト教への否定をも含む広範な反宗教思潮をなしていった。これにより、中国における各教会と外国宣教組織が相互協力と連携を深め、中国人キリスト教指導者によるキリスト教の定着の必要性がさらに強まった。

中国におけるキリスト教の定着化が謳われ始めた20世紀初頭から、アメリカ系ミッションの在華宣教師数が増加しており、1918年には外国人宣教師の全体に占めるアメリカから派遣された宣教師の比率が60%に達していた⁶⁰。彼らは主に学校教育を推し進め、1912年時点の小・中・高・大までの教会学校に通う中国人学生総数は138,937人で、1920年には245,049人と増加しており、1918年の中国における教会大学はアメリカ系ミッションによって設立された燕京大学(現在の北京大学)、金陵大学(現在の南京大学)、東呉大学(現在の蘇州大学)など13校あり、中国の公私立大学は8校に留まっている⁶¹。つまり、中国での学校教育にキリスト教界が一定の役割を果たしたことは、中国社会のキリスト教受容にとって重要な意味を持ったといえる。

第4節 民生主義の完成

(1) 中国国民党の農民政策

25年間奉仕をし、その間にエディンバラ世界宣教会議における中国でのキリスト教の教派を超えた結束の重要性について訴えた演説で一举に有名となり、中国人主導の中国キリスト教界の実現に貢献した人物である。

⁵⁷ 徐亦猛「中国におけるキリスト教本色化運動：誠静怡についての考察」『アジア・キリスト教・多元性』第6巻6号、2008年。

⁵⁸ 中華統行委辦会調査特委会(編)『1901-1920年中国基督教調査資料』中国社会科学出版社、2007年。

⁵⁹ 趙天恩前掲論文。

⁶⁰ 顧長声『伝教士と近代中国』上海人民出版社、1981年、251頁。

⁶¹ 新教育(編)『全国基督教会学生歴年増進表』新教育、第5巻4期、1922年11月。

1924年1月の中国国民党の第一回全国代表大会にて、小作農への土地分配、農民を救済するための農民銀行設立が宣言され、「農民運動に関する決議」や「農民運動組織大綱」が可決された⁶²。国民党による農民政策は同年9月まで積極的に推進されるが、孫文は同年8月、広州農民運動講習所第一期生の卒業式で、「耕す者に田を」という有名な演説を行っており、かねてからの土地国有に関して次のように言及している。

農民問題を解決するために、地主に対し、地価に応じて重税を課せばよいのである。もし、地主が税金を納めない時は、その田地を取り上げて国有し、耕すものに田を与え、個人に小作料を納めずに、国家に租税を納めさせればよい⁶³。

この演説の中で、孫文は田地の「国有」について述べているが、彼の土地国有論が「平均地権」の主張から一段と飛躍して急進化したように受け取れるが、この発言に続けて「農民も得をし、地主も損をしない」平和的解決は、「ゆっくり相談」しようとして述べており、「平均地権」の考えを捨てたわけではなかった。孫文の土地政策は、「平均地権」という地価上昇分への土地増値税制度による貧富格差の拡大防止策として説明されてきたが、それは耕す者に田を与え、農民を解放しようというものであった。土地国有、農民への再分配、封建的地主制の打破などにより農民は地主の支配から解放され、生産意欲が高まり、結果として食糧が増産されることにより国民の民生問題が解決される。つまり、買収による土地の「国有」はまさに「平均地権」を実現する方法となったのである。そして、孫文は1924年8月3日から民生主義の講演を始め、同年8月24日までに民生主義第四講を講演しており、その要点は①民生史観についての説明とマルクス学説の批判、②民生主義の具体的実現方法、③食糧問題の解決、④衣服問題の解決などであった。

(2) 1920年代の非キリスト教運動

孫文が民生主義の完成に向けて奮闘していた頃、中国では1922年から学生を中心に非キリスト教運動⁶⁴が展開されていた。この運動において、キリスト教は科学・人道主義・理性に反するものとして、また資本主義国家の経済侵略の前衛部隊として厳しく批判された。1924年、教会学校の教育権を回収する運動が始まると、一旦下火になっていた非キリスト教運動は再燃し、新たな段階に突入した。1922年の非キリスト教運動時の批判に加え、教会学校での教育は外国の中国に対する「文化侵略」として、国民教育の妨げであると批判された。これにより、教会学校での教育の大衆化と中国政府への登録が要求された。ナショナリズムが高潮期を迎えた1925年の5・30事件によって、キリスト教界とその教育事業への批判が激化し、北伐が始まると教会事業への直接的な破壊運動も見られるようになった。そこで、愛国の態度を表明する中国人信徒や外国教会との関係を断つ中国教会が相次ぎ、漢口の租界では中国人

⁶² 横山宏章『孫中山の革命と政治指導』研文出版、1987年。

⁶³ 林要三（訳）「耕すものに田を」『孫文選集』第2巻、社会思想社、1987年、399頁。

⁶⁴ 1900年代の義和団事件をきっかけとする反キリスト教運動と区別するために、非キリスト教運動と称することとする。

による掠奪や破壊行為が後を絶たなかった。北伐後の蒋介石政権の国民政府は、治外法権の撤廃、外国人租界や租借地の回復、外国軍隊の撤退などを含んだ国権回復運動を展開した。

(3) 中国人キリスト教者による農村建設

このような中国でのナショナリズムの潮流を受けて、キリスト教者たちは民衆教育と農村建設を中心とする社会改良運動を精力的に取り組むこととなった。具体的には、晏陽初⁶⁵による民衆教育、農業技術指導・生活改善等を伴う農村布教が挙げられるが、それらが目指したのは農村建設であった。この中国人キリスト教者による農村建設の背景には、1922年からの非キリスト教運動を経て、1927年に教会の自立・中国化を目指した「本色教会」運動が「中華基督教会」の成立へと結実した事実が指摘できる。そのため、中国人キリスト教指導者による農村布教の特徴として、教会は中国の祭祀、習慣を取り入れ、教会が農村の人々の生活と密接に結びつき、そこに深く根ざすことによって、キリスト教の中国化・土着化が目指された。晏陽初が提唱した農村建設は国民政府に肯定され、国民政府は彼の経験を全国に推し進めることを決定し、1932年から河北省定県などに農村教育実験区をつくらせるなどした⁶⁶。

1907年当時、19世紀末から農業宣教師が来華し始めていたものの、中国全土における宣教師数3,445人のうち、依然66%の宣教師が人口5万人以上の都市部を拠点に活動していた⁶⁷。しかし、1930年代になると、中国全土の15,000教会のうち約三分の二が農村地域に建てられていることが判明し⁶⁸、中国人キリスト教者による農村建設を通してキリスト教が農村部に浸透していたことを物語っている。

総じて、「耕す者に田を」の演説のなかで急進的とも取れるような孫文の田地「国有」の発言の一因に、欧米諸国のキリスト教界に依存せずとも、外国人宣教師に委ねられていた農村建設のバトンを引継ぎ、中国人キリスト教者による自立した農村建設ができうとの考えがあったといえる。そこで、孫文は、重要視すべきは欧米諸国のキリスト教団体への配慮ではなく、中国人のナショナリズムの高揚であると考え、田地の「国有」の発言に立ち戻ったと考えられる。

小結

孫文は、中国の民生問題の根底にあるのは貧困であり、それを解決するために敬虔なキリスト教徒であった政治経済学者のヘンリー・ジョージなどの議論を参考にしながら土地改革についての考えを構築した。当初、農民解放のために「土地国有」を主張していた背景には、帝国主義への対抗という時代の要請があった。その後は弟子たちに土地国有論の発信を委ね、孫文自身は「平均地権」に発言を切り替え、民衆の目を外（帝国主義勢力）から内（中国内情勢）に向けさせようとした。

⁶⁵ 晏陽初（1894-1990）：四川省巴中県出身の社会教育運動家である。香港大学卒業後、アメリカのイエール大学に留学し、プリンストン大学で博士号を取得。1918年、YMCA（キリスト教青年会）の依頼で、フランスに送られた中国人労働者のための識字教育に従事した。1923年に陶行知、黄炎培らと中華平民教育促進会を設立するとともに梁漱溟と「農村〔郷村〕建設」に尽力した。1932年から河北省定県に農村教育実験区をつくるなどした。新中国成立に際しては台湾に逃れ、その後フィリピンに移り住んだ。欧米ではクリスチャン・ネームのJames Yenとして有名である（晏陽初（著）宋恩榮（編）『平民教育与郷村建設運動』商務印書館、2014年）。

⁶⁶ 「話説晏陽初」『進歩日報』1950年12月15日。

⁶⁷ 前掲『中華帰主-中国基督教事業統計（1901-1920）』上册、91頁。

⁶⁸ Price, Frank Wilson, *The Rural Church in China: A Survey*, Agricultural mission, Inc., 1948, p.1.

知識人を中心に展開された反キリスト教の風潮のなかで、キリスト教による「西洋近代文明」の導入と「社会改良運動」は、主として知識人を啓蒙し、反キリスト教思想の芽を摘む意図が含まれていた。また、ギルバード・レイドにみられるような中国社会の問題を解決するためには知識人の発想を変える必要があるという、外国人宣教師らによる知識人層へのアプローチは政治的・社会的に無視できない意義を持っていたといえる。そのため、キリスト教徒となった中国人知識人のみならず、キリスト教徒でなかった知識人や政治家たちをキリスト教界の「支持者」として取り込もうとする動きも顕著であった。布教事業の周辺部分に存在した「支持者」に注意を向けることは、従来の宣教師と中国人信者という既存の研究者の枠組みを超え、中国キリスト教史の再検討に繋がると考える。

一方で、孫文は民生主義実現のために、革命という手段を通して都市部のインフラ整備や政策の枠組みづくりに勤しんだが、農民の生活改善や農業技術の向上などに至る対応が追いついていなかった。そのため、農村部における布教展開の切り口を模索していたキリスト教界が農民の知的インフラや意識改革の面を補完することとなった。アメリカ系のキリスト教ミッション等を中心に 19 世紀半ばから外国人「農業宣教師」による農村部での布教が推し進められ、20 世紀 20 年代には中国人キリスト教者による「農村建設」へと引継がれた。孫文は中国人ナショナリズムの高揚の流れに乗り、「平均地権」から田地の「国有」へと発言を転換させていったのである。また、キリスト教にとって未開の地であった農村部での布教活動の内実とは、孫文の民生思想を基盤に、社会のニーズを必要に応じて汲みとり、社会と相互に作用し、時代に適応しながらキリスト教を中国に定着させることに努めるものであったといえるのではないだろうか。

第3章 中国の救国ナショナリズムと中国キリスト教界-1930～1950年代 はじめに

第2章では1920年代の中国におけるキリスト教の定着化を中心に議論したが、1930年代に入ると中国のキリスト教界は存続問題が焦点となる。具体的には、1930年代初に展開された中国人キリスト教者による農村建設運動と、日中戦争勃発をきっかけとする抗日救亡運動が挙げられる。前者については、すでに第2章で5・30事件による中国反帝ナショナリズムの潮流を受けて、中国人キリスト教者たちが民衆教育と農村建設を中心とする社会改良運動に精力的に取り組むようになった点を論じた。後者についてはこれまで李陵、張徳明などの中国人研究者による研究の蓄積がある¹。日本の研究では、山本澄子が、中華人民共和国成立後の中国キリスト教の自立運動としての「三自運動」や中国キリスト教界が抗美援朝で果たした役割について論じている²。以上の先行研究をふまえ、本論では日中戦争勃発後の1930年代から中華人民共和国成立後の1950年代までの中国のキリスト教について、これまでのキリスト教界による抗日救亡に関する議論のなかで欠落していた以下の点を中心に明らかにしたい。まずは新中国が成立するまでの間、日本の傀儡政権、国民党、共産党の統治地域が混在していた地域をとりあげ、それぞれのキリスト教政策、さらに、キリスト教界側が存続を図るために、どのように複雑な国際関係を潜り抜けてナショナリズムと向き合ったのか。その具体的な過程を解明することに焦点をおく。中華人民共和国建国後、つまり本章が後半で扱うキリスト教の命運を考察する上で必要不可欠であると考えからである。キリスト教会が所有する建物や土地の去就は、中国のキリスト教が存続できるか否かを左右する最重要課題であった。そこで、宗教政策の一環として実施された土地政策がキリスト教に及ぼした影響を解明するために、1949年以降の新社会主義体制下における外国人宣教師の土地所有権の移行、土地に付属する諸規定諸声明を検証する。これらの検証を通して、戦後の日中台の外国人宣教師のディアスポラ構図の描出に努める。台湾へ向かったディアスポラ宣教師については次章にて詳細に論述するが、本論では中国から香港などの中華圏へ退避した宣教師や信者の動きに注目したい。

第1節 国民党と共産党の宗教政策

1924年に孫文はソ連の働きかけを受けて、国民党と共産党との連繫に踏み切り、「連ソ・容共・扶助工農」を加えた新三民主義を掲げ、国民党への共産党員の加入を認める形で第一次国共合作を成立させた。それにより、北京の軍閥政権を打倒し、列強の植民地支配に対して中国の統一と独立を図った。しかし翌年、孫文が病死し、国民党の実権を握った蒋介石は北京軍閥打倒を目指し北伐を続行したが、その進行中の1927年、上海クーデターによって共産党を排除し、国共合作は決裂した。しかし、その後1931年の満州事変によって本格化した日本帝国主義の侵略と戦うために、1936年の西安事件を機に第二次国共合作が準備され、1937年7月日中戦争勃発によってそれは成立した。

¹ 李陵「長沙基督教青年会与湖南抗日救亡運動」(『求索』3月号、湖南省社科院、2005年)、張徳明「国難下の基督教与民族主義：1931-1937年華北基督教会抗日救亡運動論析」(『抗日戦争研究』第1期、中国社会科学院近代史研究所、2016年)、張徳明「1937年七七事变中的基督教救済」(『天風』7月号、中国基督教三自愛国委員会、2016年)など。

² 山本澄子『中国キリスト教史研究』山川出版社、2006年。

(1) 国民政府の宗教政策

国民党は、1928年の北伐完成による全国統治の開始以降を孫文の三序の法による訓政期として、国民を民権の主体に成長させるため、国民の政治知識能力を向上させようとした。そのために国民政府内政部は1928年9月、「占い師・星占い・巫女・地方見の排除及びその方策」³を公布し、迷信打破運動を早急かつ強制的に展開した⁴。占い師などの職業に従事している者に対して、各省市政府の公安局による監督命令が出され、強制的に別の“正当”な職業に従事させることとした。さらに、迷信を伝える書籍の販売を禁止し、冠婚葬祭や病を患う家庭に（病気を治すために）これら占い師などが関わることを禁止した。同年11月、国民政府は「神祠存廢基準」⁵を公布し、各省に通達した。そこでは民権発展の障碍となるものは一挙に肅清し、打破すべき迷信の類の神祠と、宗教などの保存すべき神祠とを明確に区分した。しかし、実際には迷信打破、神像・廟宇の破壊、寺産・廟産の没収のみならず、旧習打破や宗教否定も行われた⁶。ここでの宗教否定は主に道教に対するものであり、キリスト教については特に否定も擁護も見られなかった。このような迷信打破運動は、国民党の県党部や県公安局によって主導され、蒋介石の統治下に入った南方の江蘇、浙江、安徽などの省や、北方の馮玉祥系軍隊が統治していた山東、河南、陝西などの省でも展開された⁷。一方、この迷信打破運動に反対する民衆運動が江蘇、安徽、山東などで相次いだ。各地で起きた民衆の暴動に直面した国民政府は、1929年3月、迷信打破運動の基準となった「神祠存廢基準」を廃止し、急進的な迷信打破運動を抑制していった⁸。1931年6月に国民政府により公布された「中華民國訓政時期約法」第11条においては「人民は信教の自由がある」と規定されている⁹。また、1936年5月に国民政府が公布した「中華民國の憲法草案（55草案）」の中でも信教の自由が盛り込まれたが¹⁰、日中戦争が激化したため憲法制定にはいたらなかった。迷信打破運動の名残を受け、国民党統治下で信教の自由が実効性をもったものとして守られたとはいえない。道教や偶像崇拜に対する宗教否定は、多かれ少なかれキリスト教にもある一定の負の影響を及ぼしたといえる。しかし、第二次国共合作期において、国民党によって顕著な対キリスト教政策が実施されたわけではない。

(2) 抗日根拠地における共産党の宗教政策

³ 立法院編訳処（編）「排除卜筮星相巫覡堪輿辦法」『中華民國法規彙編』第3冊、中華書局、1934年、794-795頁。

⁴ このことに関連する先行研究として以下のものがある。酒井忠夫「中国国民党の宗教政策」『近・現代における宗教結社の研究』国書刊行会、2002年、三谷孝「南京政權と『迷信打破運動』」『歴史学研究』第455号、1978年、三谷孝「江北民衆暴動（1929年）について」『一橋論叢』第84巻3号、1980年、馬場毅「紅槍会の思想と組織」『近代中国華北民衆と紅槍会』汲古書院、2001年。

⁵ 前掲『中華民國法規彙編』第3冊、807-814頁。

⁶ 馬場毅前掲論文。

⁷ 三谷孝前掲論文。

⁸ 馬場毅前掲論文。

⁹ 立法院編訳処（編）『中国民国法規彙編』第1冊、中華書局、1934年、12頁。

¹⁰ 後藤武秀『台湾法の歴史と思想』法律文化社、2009年、89頁。

一方、共産党は日中戦争勃発を機に、抗日根拠地を中心に各種の宗教政策を講じていった。以下、共産党の抗日根拠地である晋察冀辺区¹¹と晋冀魯豫辺区¹²を例にみてる。まず、晋察冀辺区の晋察冀辺区行政委員会は、1938年1月に「晋察冀辺区軍政民代表大会決議案」を公布し、辺区政府は民衆の組織団体をもり立てるべく、集会、結社、言論、出版、宗教信仰などの自由を保障した。これは、日中戦争勃発後の共産党による最初の宗教政策であり、そのなかでは宗教信仰の自由が認められている。1940年6月、「晋察冀辺区暫行選挙条例」にて、辺区内に居住する者の性別、職業、民族、階級、党派、信仰、学歴、居住年数を問わず、満18歳であれば選挙権が認められた¹³。ここにおいて、宗教信仰者の政治的権利が保障されたといえる。翌年の11月、「晋察冀辺区人民武装抗日自衛隊組織章程」は、16歳以上55歳以下の辺区住民に対して、階級、性別、種族、宗教信仰を問わず、共産党の隊員として組織に参加できるとした¹⁴。同時期に、晋冀魯豫辺区でも「晋冀魯豫辺区政府施政綱領」にて、抗日の党派、団体、人民は集会、結社、言論、出版、居住、信仰の自由を認めるとされた¹⁵。これら宗教信仰の自由を認める共産党の一連の政策は、宗教信仰者を含めたより多くの人を、共産党支持者として抗日戦争の戦闘隊員として確保しようとする意図の反映であったといえる。

(3) キリスト教界による救国運動

5.30事件を契機に反帝ナショナリズムが勃興するなか、中国国内では反日感情も高まり、排他的考えをもつ者が増加した。西洋のものと捉えられていたキリスト教は逆風を受けまいと、中国人キリスト教徒たちによって様々な救国運動が展開された。最初に取りかかったのは、政府だけでは対応しきれない難民の救済であった。上海基督教聯合会は、日中戦争勃発以後に難民収容所17カ所、難民肺病療養院1カ所を設立し、難民の救済活動に従事した¹⁶。次に、国民政府が発行した公債の一部を引き受け、経済的側面からも政府を支援した。日中戦争勃発以後に国民政府は5億元の救国公債を発行しており、キリスト教界もその宣伝と販売に従事した。その一例として、救国公債をクリスマスの贈り物にすることが提唱されたりもした¹⁷。また、上海のキリスト教徒の中国人作家たちを中心に世界に向けて中国の実情を情報発信していくことが決定された¹⁸。海外に向けて書かれた記事のなかで、中国各地のキリスト教会は愛国の意を表明していることや、キリスト教界による救済支援の内容などが紹介された¹⁹。これら中国人キリスト教関係者たちによる海外への情報発信により、国際社会（アメリカ、オーストラリア、ベ

¹¹ 現在の河北省、遼寧省、内モンゴル自治区にまたがる地域である。

¹² 現在の河北省、山東省、河南省にまたがる地域である。

¹³ 河北省社会科学院歴史研究所（編）『晋察冀抗日根拠地史料選編』上冊、河北人民出版社、1983年、296頁。

¹⁴ 同上、43-44頁。

¹⁵ 韓延龍（編）『中国新民主主義革命時期根拠地法制文獻選編』第1巻、中国社会科学出版社、1981年、44頁。

¹⁶ 「基督教聯合会國慶禮拜」『申報』1937年10月10日。

¹⁷ 「獻給基督徒」『大公報』1937年11月15日。

¹⁸ 「上海基督教作家努力國際宣傳」『申報』1937年11月10日。

¹⁹ 「起来！中国的基督徒」『大公報』1937年12月8日。

ルギー、アフリカ、シンガポール等) からは見舞いの言葉や義捐金が寄せられた²⁰。特に英語の記事が功を奏して、ニューヨークの教会から 4,500 ドルの寄付が届き、イギリスの教会からは中国国内の医療施設を充実させることを決定した旨が伝えられた²¹。キリスト教界による情報発信は海外のみならず、国内に向けてもなされた。その内容は、中国のキリスト教徒は他の宗教信仰者と同じように愛国主義者であり、数多くのキリスト教組織団体による抗日戦争運動は各界の模範となるべきだというものであった²²。キリスト教徒たちは、自分たちが中国人として民族統一戦線に参画していることをナショナリズムと関連づけて主張したのである。

第2節 外国人宣教師の境遇：太平洋戦争期

日本と英米蘭の開戦による太平洋戦争が勃発すると、中国国内の情勢はさらに複雑なものとなった。中国キリスト教界も日本軍の各地進駐による影響を回避することができなくなった。例えば、太平洋戦争勃発直後、1941 年 12 月に日本軍が駐屯した山西省洪洞県²³では洪洞基督教会を日本軍が封鎖し、普潤中学²⁴と基督教洪洞学院（神学校）は日本軍の軍営と化した²⁵。この件に関して、山西省一帯で活動していた周振基牧師が中心となって、「1925 年 5 月、晋〔山西省の別称〕公会は既にイギリス内地会から自立」していると主張して日本軍との交渉にあたった²⁶。その甲斐あって、晋公会は洪洞基督教会を含む 38 教会を取りまとめる中国人主導のキリスト教組織であったために、幸運にも 4 ヶ月後に日本軍による差し押さへの封鎖が解除された。しかしながら、これ以降の活動は日本軍の監視下で行わなければならなくなったことはいうまでもない。

太平洋戦争の勃発によって、多くの外国人宣教師が日本軍によって拘束されるなどして国外退去することとなった。プライス（Frank Wilson Price）の全国農村部における 10,000 の教会を対象にした調査によると、25%の教会が財産損失による深刻な被害を被ったとのことである²⁷。また、中華全国基督教協進会²⁸が 1946 年に実施した調査では、都市部を含む 777 の教会のうち 15%の教会の牧師が太平洋戦

²⁰ 「各国基督教会同情我抗戦」『大公報』1938 年 2 月 3 日。

²¹ 阮仁澤、高振農（編）『上海宗教史』上海人民出版社、1992 年、1003 頁。

²² 「抗戦与基督教徒」『新華日報』1938 年 7 月 12 日。

²³ 洪洞県はキリスト教が山西省で最初に伝道されてところである。1886 年に最初の洪洞教堂が建設され、1893 年に晋公会がこの教会を拠点に設立された。

²⁴ 1904 年に中国内地会によって建設事業が開始され、寄付の不足分を庚子賠款で賄った。1941 年の太平洋戦争勃発に伴い、進駐した日本軍によって破壊され、閉校となった（洪洞県県志編纂委員会『洪洞県志』下部、山西春秋電子音像出版社、2005 年、1411 頁）。

²⁵ 前掲『洪洞県志』下部、1405 頁。

²⁶ 同上。

²⁷ Frank Wilson Price, *The Rural Church in China: A Survey*, Agricultural Missions, Inc., 1948, pp. 229-230.

²⁸ 1922 年 5 月、第 2 回基督教全国大会（第 5 回超教派宣教会議）上海市政庁にて開催。中華統行委辦会による中国教会自立運動の結果として中華全国基督教協進会（NCC）が成立。NCC 内部に「本色教会委員会」が設置され、「本色教会」に関する研究会や、それに基づく種々の提案や議論がなされた。「本色教会」運動の展開。中国教会の自立には、政治的経済的自立のみならず、中国キリスト教徒の自主的思考の確立が含まれており、これが特に「本色教会」の形成に重要であると考えられる（山本澄子前掲書、320 頁）。

争中に中国を退去していたことがわかる²⁹。そのうちの43%がアメリカからの資金が杜絶したことによる経済的な理由による国外退去であった³⁰。

この間、共産党は1942年10月に「晋冀魯豫辺区土地使用暫行条例」を公布し、天主教とキリスト教の土地所有権は（個人でなく）教会の公有とし、外国人宣教師の個人名義または寄付された土地も同じく教会または学校の公有とすべきであるとした³¹。このように教会の土地と建物を外国人宣教師の個人所有から教会の公有にすることで、外国人宣教師が国外退去になり、指導者を失った教会でも中国人牧師が教会を引き継ぎ、活動を継続することができるようにしたのである。

第3節 日本の傀儡政権の統治地域におけるキリスト教

先述の山西省洪洞県のように、日本の傀儡政権の統治地域ではキリスト教の活動は日本軍の監視下におかれるようになった。1942年1月、日本国内にて日本基督教団が結成されたのを受けて、華北を中心とする日本軍統治下の教会でもその連合組織として「華北基督教聯合促進会」が組織された。1942年9月、日本基督教団の意向に従って「華北基督教聯合促進会」は「華北中華基督教団」に改組され、河北、河南、山東、山西の4省と北平、天津、青島3市の中国教会がこれに加入している。これに加入しない教会は日本軍の弾圧を受けたが、以下のような事実があったことも強調しておきたい。

多くの教会の建物が破壊されるなか、日本人牧師が派遣されていた北平や保定などの教団組織は存続できたという³²。つまり、日本の傀儡政権の統治地域では、戦乱や国際関係に翻弄されながらも、日本の傘下にあった「華北中華基督教団」に加入することによって存続できた教会があったことも事実である。

日本からこのような影響を受けるなかで、共産党は1944年7月に「キリスト教徒に関する工作指示」を出し、キリスト教徒を共産党支持者として獲得することは疎かにしてはいけない任務であると共産党員に指示した³³。共産党は日本の傀儡政権の統治地域において、すべての中国教会が日本キリスト教組織へ改組されてしまうことを恐れ、このような指示を出したと考えられる。つまり、日本軍の前面に立って戦力を消耗していた国民政府軍に対して、共産党は後方で力を蓄えると同時に、キリスト教徒や一般大衆からの支持を得ることに努めていたのである。その結果、日本の傀儡政権の統治地域のキリスト教会やキリスト教徒たちは迫害を受けたものがあるが、日本基督教団への改組やそれを危惧した共産党の政策によって恩恵を受けたものもあった。

第4節 中国キリスト教界の存続に向けて：戦後内戦期

(1) 中国人聖職者の育成

²⁹ Frank Wilson Price, 前掲書 pp. 229-230.

³⁰ 同上。

³¹ 韓延龍（編）『中国新民主主義革命時期根拠地法制文獻選編』第4巻、中国社会科学出版社、1984年、274頁。

³² 沈亜倫「四十年来的中国基督教会」『金陵神学誌（四十年紀念特刊）』金陵大学、1950年、27頁。

³³ 陳金龍「試論抗日戦争時期党的宗教政策的成熟」『人文雜誌』第6期、陝西省社会科学院、2000年。

戦後、共産党と国民党は対立へと転じ、1946年6月より第二次国共内戦が勃発した。長引く戦乱のなかで、多くの教会が人材不足に陥っていたため、中国のキリスト教界はその存続を確実なものにするために中国人聖職者の育成にとりかかった。不安定な情勢や経済的要因から、国外からの更なる外国人宣教師の補充派遣も困難であったため、現地の中国人を聖職者に育成することがキリスト教界の第一の目標として掲げられた。それは清末民国初に顕著であった、学者やエリートを輩出することが目的ではなく、社会改善のための人材としての「人民生活の改変者」、そして「キリスト化社会の建築師」を育成することであった³⁴。

キリスト教界によってこのような人材育成が唱われるなかで、共産党によるキリスト教徒の獲得も継続されていた。例えば、かつての綏遠省陝壩市³⁵での事例をみても。綏遠省は、日中戦争が勃発すると省域の大部分を日本軍に占領されたが、1940年に共産党軍第120師長の賀龍³⁶が晋西北軍区（後に晋綏軍区に改変）に共産党軍の拠点を置き、1945年7月には国民党軍の傅作義³⁷が司令部を設営している。日中戦争終結直後の1945年10月、内モンゴル地区の主導権を巡って、賀龍率いる共産党軍と傅作義率いる国民党軍が対立した。賀龍は戦争を回避するために、かつて傅作義の部下だった衛建侯³⁸を交渉役として傅作義のもとへ遣わした³⁹。しかし、傅の国民党軍の特務に捕まり南京へ送られ軟禁状態となった。その後釈放されて陝壩市に戻った衛建侯は、国民党軍から脱退し、教会に足繁く通う生活を送ることとなった。衛建侯が通っていた教会の入り口には「愛国愛教榮神益人、作光作塩服務社会」という賀龍直筆の対聯が張られ、賀龍は地方の共産党最高軍事指導者という身分でキリスト教徒の集会を許可することを表明した⁴⁰。外国人宣教師の空白期に賀龍が下したこの許可が意味していることは、中国人牧師のもとでキリスト教が存続していたということと、国民党軍の拠点で共産党軍がキリスト教徒を支持者として獲得する狙いがあったことが考えられる。

(2) 外国人宣教師の引返しと「応変計画」

³⁴ 朱敬一「戦後中国郷村教会事工建設」『金陵神学院華西特刊』1945年、6-8頁。

³⁵ 綏遠省は、中華民国期の1928年から1949年に存在していた（現在の内モンゴル自治区呼和浩特市、包頭市、バヤンノール市、オルドス市、ウランチャブ市に相当する）。東は察哈爾省、西は寧夏省、南は山西省及び陝西省、北は蒙古地方と接していた。

³⁶ 賀龍（1896-1969）は、1914年、孫文率いる中華革命党に参加し、1926年、蒋介石により北伐が開始されると、国民革命軍第9軍第1師団長に任命され、翌年には国民革命軍第20軍軍長に任命された。しかし、まもなく北伐軍から離脱し、1927年8月に南昌起義総指揮となったが敗退し、南下途中の9月に共産党に入党した（劉樹発、王小平（編）『賀龍口述自伝』大象出版社、2010年）。

³⁷ 傅作義（1895-1974）は、国民政府内で重鎮的存在であった山西省の軍政両権を握っていた閻錫山の部下であった。抗日戦争中に傅作義は共産党軍（八路軍）ともよく連携し、自軍の強化のために軍事交流を行った。しかし、このために閻錫山から「赤化」「七路半軍」との非難を浴びている。抗日戦争勝利直前の1945年7月、傅作義は綏遠省の第12戦区司令長官に任じられ、勝利後は綏遠省、熱河省、察哈爾省の日本軍降伏受諾事務を担当した（李仲明「傅作義」『民国人物伝第12巻』中華書局、2005年）。

³⁸ 衛建侯（衛樹屏、1890-1950）は山西省趙城に生まれ、幼少期から家族の影響でキリスト教を信仰していた。傅作義の部下として第12戦区副官主任を務めていたが、国民党員でありながら、賀龍ら共産党員との親交も深く、国共双重身分将軍と称されていた（2014年5月20日、衛建侯の孫W氏への山西省太原市内でのインタビューによる）。

³⁹ 交渉は失敗に終わり、内モンゴル地区の主導権を巡って後に綏遠戦役（1945年10月-1946年1月）が勃発した。共産党軍が勝利した。

⁴⁰ 「賀龍批准基督教徒聚会」『鶴峰網』2006年3月14日。

共産党の勢力が全国的に拡大をみせるようになった 1948 年頃、海外に避難していた外国人宣教師たちは中国へ戻ってきていた。なかには日本を経由して中国大陆に戻る宣教師もいた⁴¹。このような外国人宣教師の中国への帰還を受けて、中華全国基督教協進会と各国のキリスト教団体は、布教活動の再開について協議を重ね、同年、中華全国基督教協進会と中華基督教全国総会⁴²による「応変計画」の実施が決定された。その計画とは「三年奮進運動」と「基督教化家庭」の 2 つである。「三年奮進運動」とは、1948 年から 1950 年までの 3 年以内に全国のキリスト教徒を倍増させるというもので、「基督教化家庭」とは、キリスト教の活動を教会から家庭に移行させるというものであった。1949 年には中華全国基督教協進会が、『家—基督徒家庭手冊』を無料で大量に配布し、「応変計画」をさらに推し進めた。つまり、「応変計画」は、いずれ無神論を唱える共産党政権下になっても、キリスト教が弾圧を受けないよう予防線を張るという目的で、打ち出されたものである。

(3) 土地改革と「外国人既得権益」の民衆への分配

先述のように、共産党は日中戦争期から宗教団体の土地所有権の剥奪を実施していた。国共内戦期に入ってから、1947 年 10 月に公布された「中国土地法大綱」の第三条で示されるように、祠堂、廟宇、寺院、学校、機関および団体の土地所有権は廃止するとされた⁴³。この時点で教会は、土地所有権回収の対象外であった。共産党による教会の土地所有権に関する規定がなされるのは、軍事情勢が好転した 1948 年に入ってからのことである。1948 年 2 月、共産党が提示した土地改革における各社会階級の区分と待遇に関する規定において⁴⁴、教会に関する記述が初めて登場した。それは、「祠堂、廟宇、寺観および教会の所有する耕地〔農地〕は地方組織である農民協会がその分配を担当する。しかし、それらに付属する〔居住地などとして使用していた〕園地がさほど大きくなければ分配の対象外である。また、合法的な宗教職業者の生活が困窮している場合、群衆の同意が得られれば、一部の土地と財産を分け与えることを許す」⁴⁵というものであった。共産党は復興支援が行き届かない郷村地域においては、土地の分配を農民協会などの地方組織に委ねる緩和政策を打ち出したのである。さらに、1948 年 6 月に鄧小平は「中共の土地工作の執行に関する報告」⁴⁶のなかで、共産党は都市や郷村における公共建築物、工場、作業場、学校、文化事業、教会、廟宇などに対して、深刻な破壊行為を行っており、そのなかでも共産軍によるものが特に酷く、これは人民の反感を買うものであると強調した⁴⁷。共産党は、教会などに対する共産党による更なる破壊行為の拡大を危惧したのである。

⁴¹ 中華民国駐日代表団僑務神阪分処毎月発給過境・入境簽證登記表（1948 年 5 月、6 月）（神戸華僑歴史博物館所蔵「護照簽證（一）」『神阪僑務分処檔案』）

⁴² 中国において布教していた外国宣教師団（イギリス長老会、ロンドン会等）が 1927 年に成立した聯合組織である。

⁴³ 中央檔案館（編）『解放戦争時期土地改革文件選編（1945-1949 年）』中共中央党校出版社、1981 年、85 頁。

⁴⁴ この規定の草案は、「中共中央關於土地改革中各社会階級の划分及其待遇の規定（草案）」のことを指す。

⁴⁵ 前掲『解放戦争時期土地改革文件選編（1945-1949 年）』、221 頁。

⁴⁶ この報告は、「貫徹執行中共中央關於土地与整党工作的指示」のことを指す。

⁴⁷ 鄧小平『鄧小平文選』第 1 卷、人民出版社、1994 年、113 頁。

そして、1949 年 1 月、「中共中央の外交工作に関する指示」のなかで、すでに解放区にいる者はその居住の継続と業務の執行を認めるが、新来者は暫くそれを認めないとし、外国人の引返しに歯止めをかけた。その 2 ヶ月後の 1949 年 3 月 5 日の中国共産党第七屆中央委員会第二回全体会議では、「1927 年から今日まで、われわれの活動の重点は農村に置かれた。われわれは農村で力を結集し、農村によって都市を包囲し、そのあとで都市を手に入れたのである。こうした活動方式をとる時代はもう終わった。これからは、都市から農村への時代で、都市が農村を指導していく」との報告がなされているように、共産党の関心が鄉村から都市へと移行していることがわかる。これに伴い、都市部において、慈善組織に対する「不承認、不取締」の政策が実施された。例えば、北京市人民政府民政局第一調査組の慈善団体調査報告書によると、蒋介石政府と国際的救済機関が設立した機構については、一律に承認しないが、取り締りもしないと報告されている⁴⁸。これは、各地で展開されていた慈善組織の設立背景、資金源、活動内容などを、共産党が短時間に把握できなかったことが背景にあったと考えられる。特に、キリスト教団体による慈善組織は、海外からの豊富な物資や資金に拠っていたため、共産党はこのような「不承認、不取締」の態度を示すことによって救済活動を継続してサポートしてもらう一方で、それらの慈善組織の状況把握に努めたのである。これらこの時期の一連の共産党による宗教団体に対する土地政策と「不承認、不取締」の方針は、外国人宣教師の中国への帰還に歯止めをかけながらも、それらの慈善組織を利用しつつ、実情を把握する側面もあった。キリスト教側にとっても、慈善組織を通じた救済活動を行うことで、自分たちの信仰の場を守ることができたのである。

第 5 節 中華人民共和国建国後のキリスト教界

1949 年 10 月 1 日、共産党は 3 年間続いた国共内戦で国民党を破り、共産党政権を樹立した。以下、中華人民共和国建国、さらには朝鮮戦争への義勇軍派遣や土地改革によるキリスト教への影響を検証していく。

(1) キリスト教団体の香港への退避

中華人民共和国建国に伴い、外国の宣教団体では、共産党による取り締まりを回避しつつ、以降の存続を図るため、中国大陆に近いところへ退避することが模索された。ここでは、初期の退避に多くみられた香港へのそれに焦点をあてることとする。基督教青年会北美協会は 1949 年に会員全員を香港に退避させた。そして、香港における「三年經濟与工作計画」を策定した。その内容とは、宣教師を香港、台北、漢城 [現在のソウル]、東京にひとまず配置し、3 年後に中国大陆へ帰還させるというものであった⁴⁹。また、アメリカ宣道会は、中華人民共和国建国後、総本部を香港の九龍に移設した。1950 年 8 月には、香港九龍宣道会総部で第一次全国宣道会各教区聯会を開催し、華人牧師を招いて、各地の宣教状況について報告させた⁵⁰。そこで、宣教活動の活動費をアメリカ宣道会が全額負担することが約束され

⁴⁸ 「關於調查本市慈善団体（國際性慈善救済機関）狀況的報告」北京市檔案館館藏檔案 196-2-189、1949 年 6 月 17 日。

⁴⁹ 江文漢「基督教青年会在中国」『文史資料選輯』第 19 輯、中華書局、1961 年、27 頁。

⁵⁰ 劉恩厚「廣西基督教宣道会在解放前後的应变措施」『廣西文史資料選輯』第 4 輯、中国人民政治協商會議廣西壯族自治區委員會文史資

た。活動費の支払いについては、中国政府の監視を免れるために、香港の権威ある商人たちを通して行われることとなった⁵¹。このように、中華人民共和国建国直後、多くのキリスト教団体は中国大陆の状況と進展を窺うため香港に退避し、そこで待機した。おそらく香港が選ばれた理由は、中国大陆への布教を継続できるというその地続きの地理的位置にあったからであろう。

(2) 朝鮮戦争への義勇軍派遣に伴うキリスト教界に対する共産党の粛清

1950年6月、1948年に成立した朝鮮民族の分断国家である大韓民国（以下、韓国と称する）と朝鮮民主主義人民共和国（以下、北朝鮮と称する）の間で、朝鮮半島の主権を巡り、北朝鮮が38度線を超えて侵攻したことによって朝鮮戦争が勃発した。ソ連はアメリカを刺激することを恐れ、表立った軍事的支援は行わず、中ソ友好同盟相互援助条約に基づき、同盟関係にある設立もない中華人民共和国に肩代わりを求めた。1950年10月、朝鮮戦争への人民義勇兵の投入により、中国はアメリカと対立関係となった。このことにより、共産党はアメリカの影響力の排除へと乗り出し、帝国主義の象徴的存在と捉えられていたキリスト教に対する粛清をさらに強めることとなった。

① キリスト教界の受難期と対応

1950年12月26日、アメリカ政府は在米華人の資産を凍結し、アメリカから中国への華僑送金の流れを遮断した。これを受けて中国でも政務院が12月28日に、「アメリカの在華財産・預貯金の凍結に関する命令」を発し、在中アメリカ人の財産調査と公私預金の凍結に関する2項目を周知実行させ⁵²、このことを背景に、1950年12月29日、「第六十五次政務会議」にて、郭沫若が提出した「アメリカから資金援助を受けている文化教育救済機関及び宗教団体の方針に関する報告」⁵³が承認された。このことにより、「アメリカから資金援助を受けている文化教育救済機関及び宗教団体の方針に関する決定」⁵⁴と「外国から資金援助または外資経営による文化教育救済機関及び宗教団体の登記条例」⁵⁵が議決された。前者は、中国と対立関係にあったアメリカの慈善組織と宗教団体を中国人に名義変更させるものであった。また後者の条例により登記を義務づけたことによって、外資の慈善組織やそれを統括していた宗教団体は外国からの送金が制限され、その活動を継続することが困難となった。こうして、アメリカと決定的に対立関係に入ったことによって、共産党による外国の慈善組織と宗教団体に対する改造がピークを迎えることになったのである。このような風潮のなかで、政府系新聞などを通じた、外国の慈善組織による虐待の報道が相次ぎ⁵⁶、帝国主義国家が宗教団体や慈善組織を通して公然と中国人民に対して略奪と搾取を行っていることが民衆に印象づけられたのである。

料研究委員会、1963年、196頁。

⁵¹ 同上。

⁵² 張蓬舟、張儀鄭（編）『人民手冊』下冊、上海大公報出版、1951年、亥33-34頁。

⁵³ 「關於处理接受美国津貼的文化教育救済機関及宗教団体の方針的報告」（前掲『人民手冊』下冊、亥34頁）。

⁵⁴ 「關於处理接受美国津貼的文化教育救済機関及宗教団体の方針的決定」（前掲『人民手冊』下冊、亥34頁）。

⁵⁵ 「接受外国津貼及外資經營之文化教育救済機関及宗教団体登記条例」（前掲『人民手冊』下冊、亥34頁）。

⁵⁶ 「打碎美国偽善的“救済”招聘」（『人民日報』1951年4月27日）や「出席处理接受美国津貼救済機関會議代表、控訴帝国主義利用“慈

共産党によってアメリカの影響力とキリスト教が関連づけられたことを受け、中国のキリスト教界は直ちに「キリスト教内部の帝国主義思想を肅清すべきである」として⁵⁷、帝国主義政策に反対する意思を表明した。さらに、中国人自身による教会の運営が必要であるとして、「外国の資金を使わなければ、完全に自立した教会となり得る」と説き⁵⁸、アメリカなどの支援に頼らないよう中国の各教会に呼びかけた。1951年4月に開催された「アメリカから資金援助を受けているキリスト教団体の処理に関する会議」⁵⁹の開幕式で、政務院文教委員会の陸定一副主任が、「アメリカから資金援助を受けているキリスト教団体に関する問題について、これはアメリカ帝国主義による我が国へのこれまで百年余りにのぼる文化侵略の影響を一掃するための闘いである」⁶⁰と述べ、さらに「中華全国基督教協進会」は英米帝国主義によってコントロールされた組織であると指摘した⁶¹。これを受け、会議に参加していた31のキリスト教派と26のキリスト教団体の代表154人が抗美援朝を支持するとして、全員一致で、「中国基督教抗美援朝三自革新運動委員会籌備委員会」の設立に賛同の意を表明した⁶²。籌備委員会が最初に取りかかったのが援朝抗美のために、全国のキリスト教徒に募金を呼びかけることであった。その結果、27億863万9552元の献金が集まり、「三自革新号」と名付けた戦闘機を義勇軍に寄付している⁶³。そして、全国の教会で中華人民共和国の国旗掲揚を呼びかけた。これらの活動を通して、中国のキリスト教界は徹底的に中国全土のキリスト教会と帝国主義との関係の否定を表明したのであった。

② 中国大陸からの中国内地会の撤退と「海外基督使団」への転身

中華人民共和国建国後、多くのキリスト教派は中国大陸での布教活動が困難なものとなった。沿岸部に拠点を置いていた教派はもとより、内陸地域で活動していた外国の寄付に頼らない教派も撤退を余儀なくされたのだろうか。ここでは、内陸地域に拠点を置いていた内地会について、撤退までの流れを考察してみたい。1865年にイギリス人宣教師のハドソン・テラー（J. Hudson Taylor）によって創設された教派やミッションを超えた横断派の中国内地会⁶⁴は、設立当初よりキリスト教を中国に定着させるために、内地布教を通してキリスト教を中国人にとっての異国の宗教という認識をやわらげ、帝国主義国家とは無関係であることを印象付けるために尽力するという理念を掲げていた一派である。内地会においても1950年に董輔仁（John R. Sinton）主任によって中国大陸から撤退する宣言がなされた。1951

善事業”残害中国人民」（『人民日報』1951年5月5日）などである。

57 「美帝侵略台湾朝鮮、宗教界堅決反対」『人民日報』1950年10月23日。

58 「基督教徒要抗美援朝」『人民日報』1950年12月20日。

59 「処理接受美国津貼的基督教团体会議」のことである。

60 「对于接受接受美国津貼的基督教团体处理辦法」『人民日報』1951年7月27日。

61 同上。

62 吳耀宗「中国基督教三自革新運動兩周年」『協進月刊』1952年10月。

63 同上。

64 中国内地会は、キリスト教が異国の宗教として排斥されることに危機感を募らせたハドソン・テラー（1833-1905）によって創設された教派である。中国内地会の宣教師たちは、西欧の影響が強かった沿海部に留まらず、内地を中心に布教活動を展開した。その布教の対象となったのは、都市部の資産階級でなく、労働者や農民であった。中国内地会の活動は「中国内地会宣言」（①内陸地域での布教、②外部の寄付に頼らない、③中国人の生活様式を尊重、④自立・自養・自伝、⑤宣教師の厳格な選考基準、⑥宗派・国籍不問、⑦総本部は中国国内に設置）に体现されている（呂沛淵『惟独基督』帰正出版社、2014年、42頁）。

年には総本部をシンガポールに移転し、1953年には中国大陸から全面撤退した。中国内地会は中国大陸に近い、キリスト教が浸透していない東南アジア地域へと離散していった。1965年時点で、シンガポール、香港、マレーシア、日本、台湾などに内地会の「海外基督使団（Overseas Missionary Fellowship 或は OMF International）」が 14 カ所設置された。そのうち、台湾におけるそれは、いずれ台湾から中国大陸に凱旋することが念頭に置かれていたため、「中華基督教内地会」と称され、中華という二文字が冠されたのである。

第 6 節 共産党政権下の教会資産

1950 年 5 月 6 日、周恩来は中国国内の中国人キリスト教関係者との談話のなかで、「宗教は長期的に存在するものである。中国の人民は宗教信仰の自由がある。しかし、今日の中国はキリスト教国家ではない。そのため、キリスト教の布教が若干の制限を受けるのは致し方ない。郷村などでは布教がさらに遅い方がよい。東北についても、我が国の新たな国防区であり、教会と帝国主義の関係が不明瞭かつキリスト教が未だ完全に中国の教会となっていない時期において、（布教による）そこでの複雑性を助長してはいけない」⁶⁵と話している。東北の新国防区や郷村においてその布教を制限したのは、帝国主義国家の侵略を防ぐためである。このことを背景に、1950 年 6 月 14 日、中国人民政治協商会議第一届全国委員会第二次会議の土地改革問題の報告において、劉少奇は「土地改革法草案のなかで没収すべき土地は、農村における地主の土地、祠堂、廟宇、寺院、教会、学校などである」⁶⁶と報告した。1950 年 6 月 28 日、「中華人民共和国土地改革法」⁶⁷第三条において、農村にある土地収入によって学校、孤児院、養老院、医院などの経営を維持しているような組織の土地は、地方政府がその経費と土地の没収に関して、その方法を別途協議する必要があると追加した。つまり、農村における宗教団体や慈善組織が所有する土地（耕地）の没収が開始されたが、彼らが行う慈善事業に関する部分は地方政府が資金援助をして継続を許可する旨が補足された。

1951 年 11 月、「都市郊外の土地改革条件」⁶⁸の第四条で、都市の郊外に関しても祠堂、廟宇、寺院、教会、学校などの農地や荒地も「中華人民共和国土地改革法」第三条と同じく没収することが規定された。よって、農村のみならず都市郊外における宗教団体などが所有する土地のうち、農業用地として使用できる土地の没収が開始された。

1954 年になると、「1953 年から 1954 年に至る在華帝国主義国家の残存する資産の処理に関する方案」で、宗教団体全般についてではなく、キリスト教の教会資産に限定した言及がなされた。つまり、外国教会の土地建物は全て中国教会の所有とされ、政府は教会が外国の支援を受けずとも運営できるようにした。換言すれば、外国のミッションや慈善組織などが中国の教会を金銭的に支援する口実を無くしてしまったのである。このことによって外国からの資金の流れが滞っていた中国教会にとっては更なるダ

⁶⁵ 中共中央文獻研究室（編）『建国以来重要文獻選編』第 1 冊、中央文獻出版社、1992 年、223 頁。

⁶⁶ 「關於土地改革問題的報告」『人民日報』1950 年 6 月 30 日。

⁶⁷ 1950 年 6 月 28 日、中央人民政府委員会第八次大会議決。同月 30 日公布。（中国人大網 http://www.npc.gov.cn/wxzl/wxzl/2000-12/10/content_4246.htm）

⁶⁸ 1950 年 11 月 10 日政務院第五十八次政務會議で議決。（『人民手冊』上冊、辰 66 頁。）

メージとなり、中国でキリスト教布教活動を継続していくことが極めて困難なものとなり、外国人宣教師の中国からの完全撤退へと繋がる。

小結

日中全面戦争の勃発から中華人民共和国建国に至るまで、共産党は国民党と日本軍に先駆け、キリスト教徒を自分たちの支持者として獲得するための政策を講じてきた。複雑な国際関係のなかで、中国国内のキリスト教界側にはキリスト教と帝国主義国家の関係性の存在をできるだけ払拭させたいという意思が存在していた。中国国内で活動していた外国人宣教師は、反帝ナショナリズムの矛先を向けられ、そのため中国人宣教師の育成に努め、中国におけるキリスト教の存続を図ったのである。

中華人民共和国建国後のキリスト教の命運は、共産党の一連の政策が大きく関係している。建国直前、難民救済などの社会活動を続けるキリスト教団体に対して、共産党は戦後すぐには決定的な方針を出せずにいた。共産党はキリスト教慈善組織に対して「不承認、不取締」の態度をとっており、外国人宣教師の中国への帰還に歯止めをかけつつ、それら慈善組織の活動の実態把握に努めた。彼らが行う救済活動に対する期待故のことであった。

しかし、無神論を唱える共産党政権下でのキリスト教への取り締まりを恐れた、沿岸部に拠点を置いていたキリスト教団体はじめ、内陸地域に根付いていた「内地会」までもが、中国大陆への布教を継続させるために、香港やシンガポールなどに退避し、状況を窺うことにした。それらキリスト教団体の予想は的中し、朝鮮戦争への義勇軍派遣をきっかけに、慈善組織や宗教団体は、共産党による粛清期を迎えた。キリスト教界側は徹底して帝国主義国家との関係を否定したが、資金源を絶たれた慈善組織や宗教団体は、中国の教会を金銭的に支援する口実さえも無くなってしまい、活動停止もしくは解散に追いやられた。さらに、共産党の宗教政策の一環として実施された土地改革によって教会が所有する土地を取り上げられたことにより、活動の場を失った外国人宣教師の国外への退避や離散へと繋がっていくのである。

第4章 中華人民共和国建国に伴う宣教師のディアスポラ-冷戦初期台湾におけるキリスト教界の再編

はじめに

中華人民共和国建国後、宗教政策の一環としての土地政策の実施（教会所有地の没収・分配等）¹や、朝鮮戦争を契機とする冷戦体制の膠着化により多くの外国人宣教師やキリスト教信者らが中国大陆から撤退を余儀なくされた。本研究では、これらディアスポラ宣教師や外省人の台湾流入を背景とする台湾のキリスト教界の再編過程の描出を試みる。

戦後台湾のキリスト教史に関しては、1980年代以降に台湾の宗教学者²や歴史学者³そして牧師⁴らによって、初歩的研究が着手され始めた。その他に、中国に抑留されたのち帰国したアメリカ人宣教師たち⁵による印象記も公刊されており、そこには彼らの強い反共感情が示されている。また日米関係については、アメリカ人宣教師の越境を分析した廣部⁶に見られるように、従来の伝道者送出国から受入国へというような一方向性の文化移動の歴史として捉えるのではなく、越境したキリスト教伝道者が母国の政治・経済・文化形成に伝道地からの影響を及ぼすという視点による分析も存在する。しかし、戦後アメリカのキリスト教界による台湾支援について論じた先行研究はなく、本研究では、台湾のキリスト教界の再編に加え、キリスト教伝道者らの双方向の人の移動に伴う文化の移動をも視野に入れた、トランスナショナルな視点から華僑華人のキリスト教について論述を進めたい。

本論に入る前に、それまでの時代背景を整理しておこう。プロテスタント・キリスト教による中国への布教は、1807年に広州にやってきたロンドン伝道会の宣教師ロバート・モリソンによって開始されたことは序章で既に整理した。当時、清朝の禁教政策下で、先に布教していたカトリックも中国国内での伝道活動が極めて低調だった時代ゆえ、モリソンの活動は聖書の中国訳や印刷に留まった。19世紀半ばまで、欧米のキリスト教の宣教師は、各宣教地で財政面と運営面において自立した教会の設立を目指していたが⁷、中国における中国人による自立した教会についての討論および実践は20世紀初頭に入ってからとなる。アヘン戦争後の南京条約による五港開港により、それまで広州やマカオ、そして東南アジア各地で限定的にしか活動できなかった宣教師たちもこれらの開港場に移り住み、19世紀半ばに中国でキリスト教布教がふたたび始まり、本格的な伝道活動が展開されていくこととなる。しかし、19世紀末以降に人種主義の影響を受け、「非ヨーロッパ世界のキリスト教徒はヨーロッパ人主体のミッションが指

¹ この点については、京都大学人文科学研究所「現代中国文化の深層構造」（石川禎浩）共同研究班（2014年10月31日）にて、「新中国建国と内地宣教師のディアスポラ化-日中戦争から中華人民共和国成立まで」で報告。

² 林治平（編）『近代中国と基督教論文集』宇宙光出版社、1981年、楊森富（編）『中国基督教史』台湾商務印書館、1991年。

³ 査時傑「四十年来の台湾基督教会」『民国基督教史論文集』宇宙光出版社、1994年。

⁴ 黄武東、徐謙信（編）『台湾基督長老教会歴史年譜』人光出版社、1995年。

⁵ Sister Mary Victoria, *Nun in Red China*, McGraw-Hill, 1953、Harold W. Rigney, *Four Years in Red Hell*, Henry Regnery Company, 1956。

⁶ 廣部泉「来日アメリカ人宣教師の越境と日米関係：シドニー・L・ギューリックにみる越境と文化変容」『同志社アメリカ研究』第45号、同志社大学アメリカ研究所、2009年。

⁷ 本地教会の自治（self-governing）、自給（self-supporting）、自伝（self-propagating）の理念はプロテスタントの諸派で奨励されていた（Edward Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission 1847-1947*. Taipei: Ch'eng Wen, 1972, p.97.）。

導すべきだ」という考えが一般化し、そのような考えに基づきアジア展開がなされてきた⁸。だが中国では、反帝国主義・反キリスト教の色彩を帯びたナショナリズム運動の高揚を経た 1920 年代以降、ヨーロッパ人主体の教会体制に反対し、中国人自身による自立教会の設立気運が高まった。1928 年のエルサレム世界宣教師会議⁹を受けて、教派を超えた結束を目指すべきであるとして、キリスト教界全体の宣教方針にも変化があらわれ、人種問題の考察や宣教手法の再考が明示されることになる。これにより、中国で伝道活動を行っていた外国人宣教師たちは、中国沿海部から内陸部へ移動するなどして、キリスト教を中国に定着させる一層の努力を惜しまなかったが、日中戦争を機に中国国内では共産党根拠地を中心に外国人宣教師から土地所有権を回収する動きが顕著化した¹⁰。この頃から、日本軍との戦争による財産損失や派遣国からの資金杜絶などによる経済的原因によって中国の教会を離れる外国人宣教師の存在が確認されるようになった¹¹。中華人民共和国建国に伴い、無神論主義を唱える共産党が実施した宗教政策の一環としての土地政策（教会所有地の没収・分配等）により、宗教活動の場を奪われた宣教師たちのディアスポラが本格化した。それは根拠地時代から推し進められてきた一連の土地政策の結果、教会の資産や周辺の農地が没収されたことによるやむを得ない選択であった。これらのことにより、中国大陆から外国人宣教師や信者は離散し、これら多くのディアスポラ外国人宣教師やディアスポラ中国人信者たちは香港、マカオ、台湾、東南アジアなどへ渡った。

図表 4-1 アメリカによる日本および台湾への一般経済援助到着額（単位：100 万米ドル）

年次	日本 ¹²	台湾
1946-50	20	1070
1951-55	—	504
1956-60	—	389
1961-65	—	135
1966-68	—	—

出所：油井大三郎、中村政則、豊下栖彦（編）『占領改革の国際比較：日本・アジア・ヨーロッパ』三省堂、1994 年、162 頁および U. S. Department of Commerce, *Statistical Abstract of the United States*, Bureau of the Census Library, 1953, pp. 887-890 に基づいて筆者作成。

⁸ 並河葉子「世紀転換期のミッションとイギリス帝国」『イギリス帝国と 20 世紀—世紀転換期のイギリス帝国』ミネルヴァ書房、2004 年、327-361 頁）

⁹ エルサレム世界宣教師会議は、最初のエキュメニカル運動とされる 1910 年のエディンバラ世界宣教師会議の継続委員会を母体とする国際宣教師協議会を開催した。

¹⁰ 韓延龍（編）『中国新民主主義革命時期根拠地法制文獻選編』第 4 巻、中国社会科学出版社、1984 年、274 頁。

¹¹ 都市部を含む 777 の教会のうち、15%の牧師が太平洋戦争中に中国を退去した。そのうち 43%は経済的な理由による（Frank Wilson Price, *The Rural Church in China: A Survey*, Agricultural Missions, Inc., 1948, pp. 229-230.）。

¹² アメリカの軍事予算より拠出された日本の経済復興を目的としたエロア資金（Economic Rehabilitation in Occupied Area：占領地域経済復興資金）の総額である。特に、石炭や鉄鉱石、工業機械など生産物資の供給や綿花や羊毛などの原料購入のために充当された。食糧や医薬品など生活費物資の援助を目的としたガリオア資金（Government Appropriation for Relief in Occupied Area：占領地域救済政府資金）と合わせて、対日援助額は 1946 年から 1951 年度までの累計額は 18 億ドルである（大蔵省財政史室（編）『昭和財政史—終戦から講和まで』第 13 巻、東洋経済新報社、1983 年、917-941 頁・1092-1095 頁および前掲『占領改革の国際比較：日本・アジア・ヨーロッパ』162-192 頁）。

さらに朝鮮戦争を契機とする冷戦体制の膠着化により、日米・中米・台米の関係にも変化が生じた。特に着目すべき点は、図表 4-1 が示すとおり、朝鮮戦争を機にアメリカによる日本への一般経済援助は停止されたが、台湾に対しては援助額が減少しているとはいえ台湾への援助がしばらく継続されていたことである。本論はそういった経済支援のみならず、キリスト教界の積極的な進出が目論まれた台湾に焦点をあてることとする。

第1節 台湾におけるキリスト教界前史

(1) 台湾におけるキリスト教の伝来

まず、戦前の台湾のキリスト教界の歴史を整理しておきたい。台湾にキリスト教が伝わったのは、1624年にオランダ東インド会社の台湾上陸に併せて、宣教師が原住民に布教したのが最初である。平地でのキリスト教布教は、1860年の天津条約によって清国でのキリスト教布教の自由が許可され、台湾北部の淡水と南部の台南が開港されたことに始まる。1865年、台湾南部にイングランド長老教会ミッション（EPM）が伝来したことを契機に、1872年にカナダ長老教会ミッション（CPM）が台湾北部において布教活動を開始している。そして、日本の台湾領有後の1896年に南部中会、1904年に北部中会が現地の長老派組織として設立されることとなる。このように、台湾のプロテスタント・キリスト教は長らく長老派を中心に発展を遂げたのである。

日本の台湾領有に伴い、日本聖公会（1896年）、日本組合教会（1912年）、日本ホーリネス教会（1926年）、日本メソジスト教会（1932年）などの日本を中心とする長老派以外のプロテスタント諸派も台湾各地で教会を設立した。また、1920年代に中国大陆での反キリスト教運動の影響を受け、真耶蘇教会が中国大陆から台湾に伝来し、多くの信者を獲得している。

(2) 国語教会の発展と台湾語教会への取締強化

戦後期における中国大陆からのディアスポラ宣教師の台湾流入やキリスト教に帰依する外省人の増加を受けて、1945年以降に単に言語の違いから、台湾では「台湾語教会¹³」と「国語教会¹⁴」の二種類に教会が分類されるようになった。外省人は当初、台湾語ができなかったため、北京語で礼拝する教派が必要となり国語教会が成立した。台北基督徒南京東路礼拝堂の資料によると、「民国35（1946）年の復活祭の日、台湾語が分からない外省人の信者のために青年会が中心となって国語礼拝を執り行った」¹⁵と記載されており、当初の国語教会の成立の背景は単に言葉の問題によるものだったことが窺える。共産党に追われ、地縁・血縁を失い、挫折や困難に直面していた外省人においては、宗教に対する需要が高く、北京語を習得していた中国大陆からのディアスポラ宣教師の存在も相まって、国語教会が急増したと言われる¹⁶。

¹³ 台湾語（閩南語）を使用する本省人を中心とした教会。

¹⁴ 北京語を使用する外省人を中心とした教会。

¹⁵ 呉勇「本教会の来源与立場」『献堂三十週年紀念專輯』基督徒南京東路礼拝堂出版、1983年、7頁。

¹⁶ 査時傑前掲論文、265-266頁

台湾では、本省人が多い台湾語教会は度々国民党政府と対立するようになり、1947年2月28日、台北市で本省人と外省人の間で起きた二二八事件を契機に、ついに台湾語教会と国語教会の間にも壁が立ちあがるようになり、国民党政府による台湾語教会への取締も一層強化されることとなった。1954年、教会で台湾語の発音を表したローマ字の「白話字」の使用が禁止され、2年後の1956年には、教会を含む公共の場での台湾語の使用も禁止されることとなった。台湾語教会への取締強化は、つまりは国民党政府と以前から対立していた長老派を中心とする台湾語教会（本省人）に対する取締でもあった。これにより、長老派に代表される多くの本省人牧師や信者が、台湾から日本に渡った。この事が、後の日本における華人プロテスタント教会の設立に台湾出身者が多く携わる要因の一つになったことは否めない。1949年に中国大陆からのディアスポラ宣教師によって設立された神戸基督教改革宗長老会¹⁷は、中国大陆での礼拝と同様に北京語が使われ、日本における初の国語教会という位置づけが可能である。一方、1954年に神戸基督教改革宗長老会の姉妹教会である大阪中華基督教長老会は、多くの台湾出身者が設立に関わっている。しかし、設立初期の信者には戦前的大阪華商の特殊性を反映して北方とりわけ山東省や河北省出身の者もいたため、当初は北京語での礼拝が行われた。1960年代以降になると、台湾出身者の来日増加に伴い、台湾から新たに牧師を招聘し、北京語での礼拝を行うかわり台湾語による礼拝も時間帯をずらすなどして執り行われた。よって、1945年以降の台湾同様、一つの教会の中ではあるが、日本の華人教会も単に言語の違いから「台湾語礼拝」と「国語礼拝」が並存していた。

(3) 戦後の変化

1945年以前のキリスト教の教派は台湾本省人や日本人を中心とした6つ（長老派、聖公会、組合派、ホーリネス教会、メソジスト派、真耶蘇教会）のみであったが、1955年時点には36の教派に増加している¹⁸。ただし、日本人によって伝えられたホーリネス教会と聖公会は戦後解散している¹⁹。戦前から戦後にかけて連続していない教派もあり、1945年以降に台湾のキリスト教界が急激な変化を見せたことは確かである。その変化は主に以下の3つの特徴があると考えられている。

まず、台湾におけるキリスト教徒の推移についてであるが、キリスト教が台湾に伝えられた1627年から1664年当初の外国人宣教師は37人であり、主に山地を中心に布教活動を展開していた²⁰。その後、医療や教育を通じた伝道活動を平地でも展開し、外国人宣教師もそれに応じて台湾に送り込まれた。1872年からの30年間に、84人の外国人宣教師が台湾で活動していた²¹。しかし、第二次世界大戦に際して、台湾を統治していた日本軍は1940年に全ての外国人宣教師に帰国命令を出した²²。そして、1954年時点の統計によると台湾における外国人宣教師は299人であった²³。

¹⁷ この点については、第5章で詳しく論じる。

¹⁸ 査時傑前掲論文、261頁。

¹⁹ 林治平前掲論文、181頁。

²⁰ 史文森「基督教在台湾」『近代中国基督教論文集』宇宙光出版社、1989年、405頁。

²¹ 林金水「台湾基督教史述論」『福建師範大学学报（哲学社会科学版）』第3期、福建師範大学歴史系、2003年。

²² 史文森前掲論文、407頁。

²³ 董頭光『基督教在台湾的發展』大地印刷廠、1962年、67頁。

図表 4-2 における 1948 年と 1960 年の数字の対比により、戦争のため一時離台していた外国人宣教師や、中国大陆を撤退したディアスポラ宣教師が外省人が再び台湾にやってきたことがわかる。

図表 4-2 台湾におけるキリスト教徒の推移

年次	総数
1945 年	37,000 人
1948 年	51,000 人
1960 年	380,000 人

出所：史文森（著）羅曼華（訳）『基督教在台湾』『近代中国與基督教論文集』宇宙光出版社、1981 年、406-408 頁に基づいて筆者作成。

次に、中国大陆で伝道活動に従事していた、閩南語話者を除く外国人宣教師や中国人の宣教師は、台湾へ渡ってきた後、言語の問題から本省人への更なる伝道は困難をきたし、北京語を話す外省人がもっぱら彼らの伝道対象となった。上述の宣教師 299 人のうち外省人ネットワークの中で活動した宣教師が 117 人、本省人ネットワークの中では 46 人、客家語ネットワークの中ではわずか 3 人であったとされる²⁴。

図表 4-3 本省人口（台湾籍）および外省人口の推移

年次	人口総数 (a)	本省人口 (b)	外省人口 (c)	(c) / (a) × 100
1946	6,090,860	6,059,139	31,721	0.52
1947	6,495,099	6,436,444	58,655	0.90
1948	6,806,136	6,678,969	127,167	1.87
1949	7,396,931	6,980,234	416,697	5.63
1950	7,554,399	7,029,459	524,940	6.95
1951	7,869,247	7,268,557	600,690	7.63
1952	8,123,374	7,473,544	649,830	8.00
1953	8,438,016	7,724,000	714,016	8.46
1954	8,749,151	7,983,087	766,064	8.76
1955	9,077,643	8,224,955	852,688	9.39
1956	9,390,381	8,444,965	945,416	10.07
1957	9,690,250	8,676,022	1,014,228	10.47

出所：台湾省政府主計処『台湾省統計要覧』第十八期、台湾省政府主計処、不詳、12-13 頁に基づいて筆者作成。

²⁴ 董頭光前掲書、71 頁。

図表 4-3 から台湾における外省人の人口推移がわかるが、特に 1948 年から 1949 年にかけての増加が著しい。台湾における外省人の増加数と同時期のキリスト教徒の増加数が比例していることがわかる。宣教師の台湾流入に伴い、心理的・経済的に不安定であった多くの外省人がキリスト教に帰依したといえる。

最後に、キリスト教界が台湾で設立した学校や団体を見てみると、教会学校 15 校のうち、3 校のみが日本時代からのもので、残りは 1945 年以降に設立されたものである。神学校は戦前の 2 校から、戦後には 10 校に増加している。慈善事業などを執り行う宣教団体は戦前の 4 団体から、戦後には 33 団体に急増している²⁵。つまり、教育などの慈善事業を通じたキリスト教伝道活動が展開されていたことがわかる。

第 2 節 戦後期山地のキリスト教の伝播

(1) 山地における外国人政策とキリスト教

以上のように、戦後台湾に流入した宣教師たちは、おもに外省人のあいだで活動したのだが、他にも注目すべきものとして山地原住民への布教が挙げられる。

1950 年、国防部による「台湾山地区域警備加強辦法」および防衛司令部と保安司令部による「国軍軍人部隊進出台湾省山地管制辦法」が公布された。これらは戦後、国民党政府による初の政府関係者や軍人の入山を許可する政策の実施と捉えることができる。翌年、国防部による「台湾省戒嚴期間外人進入山地管制辦法」が外国人の入山に関する政策として打ち出された。このなかで、外国人宣教師の所属する教会が発行した証明書があれば入山を許可すると明記された。1959 年の台湾警備司令部による「台湾省戒嚴期間山地管制辦法」は、上記の 3 つの政策を統合した政策である。特に、外国人宣教師に関する入山政策は 1951 年の「台湾省戒嚴期間外人進入山地管制辦法」が引き継がれており、山地における外国人政策がここに確立したといえる²⁶。山地における外国人の入山政策はあくまで「管理」の立場をとっており、「制限」は見られず、国民党政府による民間からの支援への期待を窺い知ることができる。

また、戦後まもなく、中国大陆から来た教育部（教育を所管する省庁）視察団の程柏慮によって様々な指示が台湾に対して示されており、そのなかで山地の現状について次のような指摘がある²⁷。

高山同胞の教育問題について：我々は高山同胞の教育を改善し、推し進めなければならない。教育人士に呼びかけるだけでなく、各界の熱心な人士と、宗教の精神をもって、何人にも教育の機会を与え、彼らの生活を改善させ、人生の幸福を獲得させることが重要である。さらに高山同胞の優秀な子弟に訓練を受けさせ、教育や福利事業を実施する必要がある。……また高山に赴く人員は、教育、建設、衛生などの専門家らが合同で高山民族服

²⁵ 同上。

²⁶ 陳建樾『台湾“原住民”歴史と政策研究』社会科学文献出版社、2009 年、110-117 頁。

²⁷ 教育部国民教育司・台湾省行政長官公署教育処（編）「本省教育問題座談會記錄」『国民教育指導月刊』第 1 卷 5 号、1946 年、25-26 頁。

務隊を組織し、郷村に入り熱心に働き、効率よく任務を遂行して政府の教育機会平等の理想を実現しなければならない。

当時の台湾では政府の公的支援だけでなく、キリスト教をはじめとする、特に戦後大陸から台湾へ渡ってきた宗教界などによる民間支援が必要とされたため、外国人ディアスポラ宣教師は原住民教育を目的に山地に入って伝道活動を行うことができたのである。

戦後初期、山地への布教は日本語が多く用いられていた。台湾へ渡ってきた中国大陆からの外国人ディアスポラ宣教師は英語か北京語しか話せなかった。そのため、数少ない北京語が若干話せた本省人の信者を介して、彼らがさらに日本語に訳して山地の原住民にキリスト教を伝えていた²⁸。この背景には、戦後山地の学校が荒廃し、十分な教員も確保できず、国語（北京語）普及が進展しなかったことが挙げられる²⁹。1949年、台湾省主席陳誠は、「本省各山地および平地各機関の公務員や教員は人々と話をするとき、やはり日本語を主として使っている。……各郷村の児童には父母は日本語を教えるので、児童は国語学習を嫌がっている」³⁰と台湾省政府は山地では日本語が多用されていることを把握しているとの見解を示した。その後、日本語から国語による政令伝達の変更³¹、公務員・教員の公共の場での日本語使用禁止³²など、再三にわたり日本語使用禁止令が出されるも、1960年代頃まで山地では非公認のかたちで日本語が使われていた³³。

(2) 倍加運動 (P.K.U:Pe-Ka Un-Tong) と原住民

1954年8月、アメリカのイリノイ州エバンストン (Evanston) で普世教会協会 (World Council of Churches 1948) 第二次総会を開催するにあたり、キリスト教布教状況について報告するように各国の会員に申し伝えられた。台南神学院院長を務めていた黄彰輝牧師は報告するにあたり、同年2月22日から27日まで、台南神学院でシンポジウムを開催した。そこで、台湾南部の長老教会南部大会の総幹事を務めていた黄武東牧師が「台湾之宣教 (Ecumenical Studies, “Evangelism in Formosa”)」というタイトルで報告を行った。

それによると、1954年当時、324の市や郷鎮において、依然161もの郷鎮に教会がなく、信徒数は宣教を開始して90年が経ったにも関わらず全人口の0.72%に過ぎなかった³⁴。

²⁸ 佐藤貴仁「ある台湾日本語世代の牧師の記憶」『交流』第863巻、公益財団法人交流協会、2013年。

²⁹ 森田健嗣「戦後台湾山地社会における言語政策の展開—日本語の排除から先住民言語の排除へ—」『アジア経済』第54巻2号、日本貿易振興機構（ジェトロ）アジア経済研究所、2013年。

³⁰ 台中県政府「推行国語卷」、台湾省政府、事由：電為山地工作人員応学習当地方言並推行国語為転勤、1949年12月16日、入蔵登録号093000000975A、1949年。

³¹ 薛化元・楊秀菁・林果顯（編）「附件（六）：台湾省政府令：各機關出差山地工作人員不得沿用日語宜達政令（民国42年1月7日）」『戦後台湾民主運動史料彙編（九）言論自由（一）』国史館、2004年、495-496頁。

³² 薛化元・楊秀菁・林果顯（編）「台湾省政府令→台北県政府 中華民國42年8月17日（肆貳）府民四字第七七六〇六号」（『台湾省政府公報』42年秋字第44期、1953年8月20日）『戦後台湾民主運動史料彙編（十）言論自由（二）』国史館、2004年、930頁。

³³ 森田健嗣前掲論文。

³⁴ 鄭仰恩「倍加運動」『方向』第一期（頼永祥長老資料庫所収、<http://www.laijohn.com/PCT/PKU/brief/Tin,GUn.htm>）、1987年、13-14頁。

その後、1959 年 2 月の第 6 次総会で「台湾宣教 100 周年記念教会倍加運動」案が議論されたことによって、台湾全体に及ぶキリスト教布教運動へと展開したのである³⁵。この布教運動が台湾長老教会を中心とした教会を増やす倍加運動の始まりである。原住民における倍加運動の成果は、図表 4-4 に示したとおり、1949 年時点で山地原住民教会 111 教会だったのが、倍加運動が始まってから 10 年経った 1964 年には 642 教会に増加している。平地の原住民教会でも、239 教会（1949 年）から 1,154 教会（1964 年）に増加している。また、台湾の原住民を対象とした教会の増加率を見てみると、1949 年から 1964 年までの山地における増加率（32%）の方が平地のそれより高いことがわかる。しかし、1964 年から 1978 年の原住民教会の増加率を見てみると、山地が 1%で平地が 2%と、1964 年の倍加運動の終焉に伴い、教会数の増加が頭打ちとなったことがわかる。

図表 4-4 原住民の居住地区におけるキリスト教会の増加率

	1949年 (教会数)	1964年 (教会数)	1978年 (教会数)	1949-1964年 年平均増加率 (%)	1964-1978年 年平均増加率 (%)
山地原住民教会	111	642	703	32	1
平地原住民教会	239	1,154	1,600	26	3
合計	350	1,796	2,303	27	2

出所：台湾省文献委員会（編）『住民志・宗教篇』『重修台湾省通志』第三巻、1994 年、632 頁を参照して筆者作成。

以上から、戦後に宗教界などの民間支援が特に必要とされた山地において、外国人ディアスポラ宣教師や本省人牧師・信者が中心となって布教活動を行ったことがわかる。

第 3 節 戦後のキリスト教界による台湾支援

(1) 台湾への「米国援助金（美援）」

戦後の台湾へのアメリカからの援助は 1948 年の「中国援助法 (22 U.S.C. ch 19 § 1501-1503: China Aid Act of 1948)」に始まるが、当初の目的は台湾に対する援助ではなく、国民党政府が専らの支援対象であった。そのため、第二次国共内戦期間には国民政府が首都の南京市に「行政院美援運用委員会」を設立すると、アメリカは上海に「美国経済合作総署中国分署 (Economic Cooperation Administration, Mission to China)」を設立した。しかし、淮海戦役（1948 年 11 月-1949 年 1 月）と平津戦役（1948 年 12 月-1949 年 3 月）における国民党軍の劣勢を目の当たりにしたアメリカは、1948 年 12 月 30 日に台湾に「行政院美援運用委員会台湾辦事処」を設置した。そして、1949 年に国民党が中華民国政府を台湾に移転するのに伴い、中国大陆にあった美援運用委員会も台湾へ移設されることとなった。しかし、

³⁵ 同上。

国民党内部の汚職・腐敗の蔓延により、同年には台湾への「美援」が打ち切れ、「ポイント・フォア計画」においてアメリカの援助対象は他のアジア諸国へと拡大していったのである。この背景には、中国の共産化による反共封じ込め政策の重要性の再認識と、アメリカ企業の対外投資市場拡大への支援があげられる³⁶。1950年、朝鮮戦争を契機に、アメリカは「台湾海峡介入」の宣言と同時に、台湾の経済力強化のため「相互防衛援助法（22 U.S.C. ch. 22 § 1701: Mutual Security Assistance Act）」において台湾への援助を本格化させたことにより状況は一変することとなる。国共内戦への台湾軍事非介入というトルーマン政権のそれまでの態度が、冷戦の激化を受けて、アメリカの援助政策を「反共」を目的に一層戦略的に活用するため、「美援」再開へと変化したのである。ラフィーバーの言葉を借りれば、このことは台湾にとっても「大転換」であり、朝鮮戦争がアメリカの政策を完全に変えたと言っても過言ではない³⁷。1951年にアメリカの中国封じ込め政策による対蒋援助（＝「美援」）が復活したことにより、台湾の資金不足はカバーされた。1945年から1952年の間、計10億ドルの「美援」を台湾が受領しており、その後1960年までの間に台湾はアメリカから計約9億ドルの「美援」を受領している³⁸。この間、1957年頃になるとアメリカがドル不足問題を抱え、それまでの援助の仕方を贈与形態から貸付形態に切り替えはじめ、「美援」の方式にも変化の動きが出てきた。1961年に、台湾の経済成長が安定的なものとなり、全ての「美援」項目が借款に切り替えられ、援助金額も漸次減少傾向を辿った。1965年6月、アメリカの経済力の相対的低下もあり、経済における台湾に対する「美援」は打ち切られることとなった。

つまり、1950年代の台湾経済は少なからずアメリカからの援助に支えられていたが、1950年代後半になると、アメリカは台湾に自立を求めるようになり、台湾は自ら外貨を稼ぐ必要に迫られることになったのである。

(2) 「自備外匯（非商業目的の外貨自己準備寄付）」

アメリカからの援助は、例えば「非商業目的の外貨自己準備寄付」や「無為替物資輸入」などの方式で行われた。戦後の台湾における中国大陆からのディアスポラ宣教師受入の社会的枠組みと、アメリカのキリスト教界を介した台湾への民間支援が如何なるものであったのかを見るために、まず「非商業目的の外貨自己準備寄付」に注目してみよう。具体的には、戦後に台湾で設立された教会大学を例として挙げる。

① 教会大学の創設

³⁶ 滝田賢治「現代アメリカの対外援助政策—構造と理念の変容—」『現代アメリカ外交の研究』中央大学出版部、1999年。

³⁷ ウォルター・ラフィーバー（著）久保文明（訳）『アメリカの時代—戦後史のなかのアメリカ政治と外交』芦書房、1992年、186-187頁。

³⁸ Id, *Statistical Abstract of the United States*, pp.887-890.

中国基督教大学聯合董事会（The United Board for Christian Colleges in China, UBCCC）³⁹は1932年に中国大陆におけるアメリカ系教会大学（プロテスタント）13校⁴⁰を支援する目的でニューヨークにて設立された。1949年1月、中国大陆における共産党の優勢を受け、UBCCCによる「積極的勇断政策」（a positive and courageous policy）が打ち出されることとなった⁴¹。これは、中国大陆における教会大学が引き続きキリスト教の宗旨に基づく経営を行うのであれば、UBCCCはそれを支持するという声明である⁴²。しかし、中華人民共和国が建国されると、中国において引き続き教会大学を運営することが難しく、彼らは台湾へと活路を見いだしていくこととなる。教会大学の台湾流入について分析することは、ディアスポラ宣教師の人の移動に加え、宣教師の派遣国であるアメリカからの援助や、資金的流れを伴う組織的な越境について明らかにする上で必要不可欠な考察となろう。

共産党政権が樹立されると、宗教と教育の分離が共産党によって提唱されるようになった⁴³。教会大学であっても政治（共産主義）教育の実施が必須とされた⁴⁴。さらに、中国共産党は外国人宣教師が理事を務めていた教会大学を、中国人が主導権を握る私立学校へと変更させる動きを見せた。また、教会大学側の状況も一変した。まず、教会大学の経費問題が浮上した。共産党政権による海外からの資金援助が制限され、中国政府が一部の補助金を支給するかたちが採られた⁴⁵。そして、教会大学の内部に共産党支部（または地下党）が秘密裏に設置されることになり⁴⁶、学生たちを組織して上層部の職に就いていた外国人宣教師たちの離職要求がなされた⁴⁷。これらの学生運動を引き金に、中国大陆では高等教育機関に対する政策の調整がさらに行われることとなる。1952年には政府が私立化した全ての教会大学を接收し、公有化することとなり、全ての教会大学が終焉を迎え、行き場を失ったディアスポラ宣教師を生むこととなった。

② 中国大陆におけるアメリカ帝国主義の文化侵略に対する反対運動

1950年11月27日、国連総会におけるWarren Austin（アメリカ安全保障理事会代表）の発言をきっかけにアメリカ帝国主義の文化侵略に反対する運動がまき起こった⁴⁸。オースティンは、多くの中国

³⁹ 1956年、亜細亞基督教高等教育聯合董事会（United Board for Christian Higher Education in Asia）に改称された。

⁴⁰ 燕京大学、齐鲁大学、之江大学、東呉大学、聖約翰大学、滬江大学、金陵大学、金陵女子大学、華中大学、華西協和大学、嶺南大学、華南女子文理学院、福建協和大学の13校である。

⁴¹ “R. J. McMullen letter to Friend of the China Christian Colleges. (20 January 1949)” in *China Colleges* XVI:3, 1949, Feb. *China Colleges* はUBCCCによる出版物であり、そのなかで紹介されている。

⁴² “A Statement of Policy for Christian Colleges in China.” in *China Colleges* XVI:3, 1949, Feb.のことを指す。

⁴³ 邢福増「連根拔起—建国後基督教在華教育事業的終結」『将根禁好—基督宗教在華教育的檢討』黎明文化事業出版、2007年。

⁴⁴ Jessie G. Lutz, *China and the Christian Colleges 1850-1950*, Ithaca: Cornell University Press, 1971, pp.255-270

⁴⁵ 周恩来「在全国高等教育會議上的講話（1950年6月8日）」『周恩來選集』下卷、人民出版社、1984年、20頁。

⁴⁶ 1949年以降の燕京大学を中心とする教会大学の地下党組織については、Philip West, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952* (Harvard University Press, 1976, pp.202-107) に詳しい。

⁴⁷ 譚双泉『教会大学在近現代中国』湖南教育出版社、1995年、145-147頁。

⁴⁸ Austinの発言内容は、「大学の卒業資格をもつ中国人学生のなかで、8分の1はかつてアメリカのプロテスタントミッションによって設立された13の大学のうちの1校あるいは1校以上で教育を受けている。この場にいる人たちの中で、何人かはきっとこれらの学校の恩恵を受けたに違いない。少なくとも、25万人以上の中国人はかつてアメリカの支援によって中国で設立された小中学校を卒業しているに違いない（「反対美帝文化侵略運動」『新華月報』第3巻3期、人民出版社、1951年1月25日）」である。

人はアメリカが中国で設立した教会大学などで優良な教育を受け、その教育はアメリカの「友誼」によるものであり、中国人はその「恩恵」を享受したのだ、と発言した。この反対運動は、朝鮮戦争期の抗米援朝運動へと受け継がれることとなり、中国での存続を模索していた教会大学はさらに追い打ちをかけられることになった。先述のとおり、教会大学は「積極的勇断政策」に基づいた UBCCC による支援を受けるも、この反帝国主義運動をきっかけにアメリカ人を中心とするキリスト教教職者は中国大陆からの撤退を余儀なくされることとなった。

そこに、台湾の国民党政府が教会大学に対して肯定的な態度を示したこともあり⁴⁹、アメリカの教会大学は中国大陆での外国人宣教師たちとともに台湾へと活路を見いだしていくことになる。戦後、台湾において 3 つの教会大学が設立された。1954 年には、まず台北で東呉大学が復校された。東呉大学は 1900 年にキリスト教会監理会（メソジスト派）が蘇州に建校した教会大学で、大陸に残った校舎は現在蘇州大学になっている。次に、1955 年、桃園に理工系の中原理工学院が設立され、同年、台中に東海大学が設立された。教会大学が設立された中国、撤退を余儀なくされ移転先となった台湾、宣教師の派遣先であるアメリカの三者間とのその後の関係を連続的に考察するため、本論では東海大学の事例を詳しく検討していきたい。

③ 東海大学

東海大学は、50 年代に北京政府によって高等教育機関に対する調整が行われた後、教会大学の在華事業を継続させる目的で 1951 年から UBCCC によってその創設が計画されていた⁵⁰。中国大陆で展開していた 13 校の教会大学はいずれもアメリカの宣教師がそれぞれ設立したもので、アメリカという共通項をもとに台湾で東海大学として再編成されたことになる。

まず、東海大学創設に関わる寄付金がどのような仕組みでアメリカから台湾に入ってきたのかについて、アメリカ側の資金予算から台湾側の受入までの過程を検証してみたい。

図表 4-5 UBCCC による東海大学への資金予算

年	建築／設備投資	通常支出 (UBCCC 派遣人員の出張費、給与)	予備費	計
1951-1952	20 万ドル	5 万ドル	0	25 万ドル
1953-1954	20 万ドル	1.5 万ドル	3 万ドル	24.5 万ドル

出所：Mary E. Ferguson, “Formosa Christian College in Recommendation of the Committee on Service in Asia, Minutes of Stated Meeting, Board of Trustees, United Board for Christian Colleges in China, June 20, 1952,” in *Board of Trustees, 1945-1956*, Box 90, Folder 2246, UBCHCA Series III および Mary E. Ferguson, “Minutes of United Board for Christian Colleges in China, Committee on the College in Formosa, April 7, 1953,” in *Committee on the College in Formosa, 1952-1953*, Box92, Folder2276, UBCHCA Series III を参照して筆者作成。

⁴⁹ O'Hara S.J., “Attitude of the Chinese Government to Catholic Education” in *China Missionary I*, Catholic Central Union of America Central Bureau, 1948, pp.163-164.

⁵⁰ Chang Chung Ping, *The United Board for Christian Higher Education in Asia in the Development of Tunghai University in Taiwan, 1955-1980* (Ph.D. Thesis), Southern Illinois University, 1982, pp.97-113.

UBCCC は東海大学の設立費用として約 50 万ドルの見積もりを出し、それらは主に校舎の建築費用や設備投資として計上されている。これに対して、台湾行政院經濟安定委員會は UBCCC の申請分計 50 万ドルの寄付を全額許可し、台湾側は「非商業目的の外貨自己準備寄付」という形式で米ドルを獲得している⁵¹。「非商業目的の外貨自己準備寄付」とは、公共の福祉（慈善、宗教活動及び教育乃至学術の振興等）の目的をもって海外から無償で寄贈される物資や寄付金の輸入を意味する。これは日本へのアメリカからの占領地域救済政府資金である「ガリオア資金」の形式に酷似している。言い換えれば、商品借款や食糧援助のために供与された外貨を、援助対象物資を輸入する国の企業や団体に渡すとともに、援助受け取り国政府が得た国内通貨、あるいは外貨を中央銀行に積み立てたものである。日本の場合は独立の勘定として計上され、利用にはアメリカ側の承認が必要であったが、台湾では台湾政府の裁量で運用されていた。UBCCC から寄付された物資に関しては、台湾国内で転売換金され、資金としての性格も併せ持っていたといえる⁵²。

④ 「援助亡命中国知識人協会」

「非商業目的の外貨自己準備寄付」は東海大学以外でも見られた。例えば「援助亡命中国知識人協会」の場合は、「非商業目的の外貨自己準備寄付」形式でアメリカから得られる資金や物資を転売換金して得た資金を、香港・マカオから台湾への留学生の就学費用に充てた⁵³。「援助亡命中国知識人協会」はミネソタ州共和党議員の Walter H. Judd を中心に 1952 年 2 月にニューヨークで創設された。25,000 人に及ぶ中国大陆からの知識人を中心とする難民を香港から外国に避難させるために設立された組織で、難民数の調査や登記に中国大陆で 13 年間伝道活動を行い、その後アメリカに引き返していたアメリカ人宣教師 Frederic A. McGuire が起用された⁵⁴。当初、蒋介石が再び中国大陆へ遷都すると考えたこれらアメリカの組織団体は、難民の多くを一時的に台湾に移住させた。これほど多くの知識人難民を台湾に移住させることができたのは、中国大陆で長らく伝道活動に従事していた McGuire によるところが大きい。彼は共産党政権以降後に中国大陆を追われ、ディアスポラ宣教師として活動拠点を香港に移設した

⁵¹ 台湾行政院經濟安定委員會の UBCCC の予算資金申請に対する決議は、「中国基督教大学聯合董事會駐台辦事處の外貨自己準備 50 万ドルの申請に関して、輸入物資は台湾に到着後販売し、（その資金を）校舎建築費及び設備購買費に充てる件で、...50 万ドル全額が既に台湾に送金されており、為替相場に応じて新台幣ドルに換金され、さらに建築費用が必要な時には政府が新たに新台幣ドル 150 万元を支給することとする。（アメリカからの）送金及び政府補助金は一律に台湾銀行に貯蓄し、必要に応じて申請をしてから引き出すことができるものである（「外匯貿易審議小組案呈第 10 次會議報告關於於中国基督教大学聯合董事會駐台辦事處及美国援助知識人士協會申請以自備外匯進口物資兩案」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部／行政院經濟安定委員會」檔案 30-01-01-006-045_2、1953 年 9 月）である。

⁵² 台湾行政院經濟安定委員會の UBCCC から寄付された物資に対する決議は、「政府は中央信託局を指定し、該当する送金全額及び一部の外貨を、若干の物資を輸入する際に利用し、その販売利益を政府援助金の財源に充てるものとする。...50 万ドルの輸入物資の運用に関しては中信局が計画決定するべきである（「外匯貿易審議小組案呈第 10 次會議報告關於於中国基督教大学聯合董事會駐台辦事處及美国援助知識人士協會申請以自備外匯進口物資兩案」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部／行政院經濟安定委員會」檔案 30-01-01-006-045_2、1953 年 9 月）である。

⁵³ 美国援助知識人士協會の支援は、「美国援助知識人士協會は外貨自己準備 20 万ドルを中央信託局に預け、物資輸入目的で委託し、その販売利益を香港・マカオの流亡青年の台湾への留学費用に充てる件で、...台湾への到着金額は既に 25 万ドルに達しており、それらを新台幣ドルに換金し、校舎建築費が必要な時には政府が新台幣ドルを支援するものである（「外匯貿易審議小組案呈第 10 次會議報告關於於中国基督教大学聯合董事會駐台辦事處及美国援助知識人士協會申請以自備外匯進口物資兩案」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部／行政院經濟安定委員會」檔案 30-01-01-006-045_2、1953 年 9 月）である。

⁵⁴ Aid Refugee Chinese Intellectuals, Inc., *Background Material of ARCI, Pre-publication copy of Informational Material on Aid Refugee Chinese Intellectuals, Incorporated*, Aid Refugee Chinese Intellectuals, Inc., 1952, p.5.

後、アメリカに帰国していた。そのため、中国大陆のみならず、英領香港政府や近隣アジア、特に台湾の事情にも精通しており、台湾が知識人難民の移住先として最適であると「援助亡命中国知識人協会」のアメリカ本部に進言したのである⁵⁵。「援助亡命中国知識人協会」は 1952 年から 1959 年にかけて、14,000 人の知識人難民を香港・マカオから台湾・アメリカ・ヨーロッパ・東アジアへ移住させており、そのうち 1953 年から 1958 年にかけて台湾へ移民した人数は 11,390 人である⁵⁶。1952 年、「援助亡命中国知識人協会」が民間援外団体顧問委員会 (Advisory Committee on Voluntary Foreign Aid) に加入し、アメリカ政府が提供する援助物資の輸送費免除の権利を得たことにより、台湾などの遠隔地にもより支援がしやすくなった。同年 3 月、アメリカ政府は「避難者計画」(Escapee Program) を制定して、430 万ドルを中国からの知識人難民の受け入れに充てた。この背景には、知識人難民を反共外交政策に利用したいというトルーマン政府の意図が働いていたと考えられる。こうしたアメリカの積極的な姿勢を受けて、台湾の国民党政府も 1952 年から知識人難民の受け入れに理解を示すようになる。1953 年にアメリカで香港知識人難民に対する救済法案 (8 U.S.C. ch. 12, § 1101–1104, 1153, 1182, 1252, 1253, 1351: Refugee Relief Act of 1953) が制定されると、年間 5,000 人の知識人難民の枠が設けられた。1965 年、アジアからの移民に再び門戸が開放された移民法であるケネディ＝ジョンソン法が制定されると、さらに年間 2,500 人にのぼる知識人難民をアメリカが受け入れた⁵⁷。こうしたアメリカの政府や民間団体による支援は、台湾の経済発展に加え、反共を目的とした政治的な性質を帯びるものでもあり、支援活動に関わる調査や運営には中国大陆から追われたディアスポラ宣教師が抜擢された。ディアスポラ宣教師やアメリカの民間支援団体は台湾における香港・マカオ経由で流出してくる反共的な知識人難民の受け入れを後押しし、アメリカの影響力を拡大させたばかりでなく、知識人難民受け入れに関するアメリカ政府との交渉にも努めた。つまり、対台湾支援と対アメリカ政府交渉の双方向的で、東アジアや欧米に難民受入の波を波及させていくトランスナショナルな関係であったといえる。

「援助亡命中国知識人協会」が関わったその他の事例として、1955 年に台北中華基督教青年会が「美援」の借款項目として新台幣 30 万元を借り入れる際、その借款の保証人となっている⁵⁸。戦前に台湾で基督教青年会運動に関わった関係者らが中心となり、1946 年に台北市基督教青年会が設立された。戦後になって、中国本土からの外省人の台湾へのなだれ込みに伴い、台北中華基督教青年会と改称し、台湾人主体の基督教青年会から中国本土を視野に入れた「中華」基督教青年会化されていったのである⁵⁹。このことが示すように、「援助亡命中国知識人協会」の台北中華基督教青年会への支援は、台湾のみならず、

⁵⁵ Ibid., p.7.

⁵⁶ 趙綺「冷戦難民援助：美国『援助中国知識人士協会』,1952 年至 1959 年」『欧美研究』第 27 卷 2 期、中央研究院欧美研究所、1997 年、65–108 頁。

⁵⁷ 趙綺前掲論文、65–108 頁。

⁵⁸ 借款の保証人の事例として、「美援相対基金の台北中華基督教青年会に対する 1 万新台湾ドルの借款について、半年が経つが、まだ貸出がなされていない。最近になって、美国援助中国知識人士協会が借款保証人である宣誓証明書が届けられ、支払い請求がなされた（「大陸逃港難胞来台安置計画-美国援助中国知識人士協会建屋計画」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部門／行政院經濟安定委員会」檔案 30-01-007-006_07、1955 年 12 月）がある。

⁵⁹ 高井ヘレー由紀「日本植民地統治期の台湾人 YMCA 運動史試論」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第 45 号、明治学院大学キリスト教研究所、2012 年。

中国大陆から台湾に流入したディアスポラ宣教師や外省人信徒を媒介者とし、いずれ中国本土へも支援を展開したいという思慮があったと思われる。

以上のように、教会大学の設立資金や育英資金などの非商業目的かつ慈善目的の外貨もしくは物品による寄付であれば、台湾政府の行政院経済安定委員会の審査を経て受け入れが認められることが多かった。アメリカから「非商業目的の外貨自己準備寄付」項目で振り込まれる寄付金は、台湾政府の立場からすると、米ドルの獲得と、公共の福祉の充実という点で有利なシステムであったといえる。また、台北中華基督教青年会の借款の保証人の事例が示すように、「援助亡命中国知識人協会」が、ディアスポラ宣教師や外省人を媒介に、中国大陆をも視野に入れた支援活動を展開していたことがわかる。

(3) 「不結匯方式（無為替物資輸入）」によるアメリカの対台湾支援

さらにアメリカでは余剰農産物問題を受けて、1954年に「農業貿易促進援助法」（7 U.S.C. ch. 2 § 1701－1709: The Agricultural Trade Development and Assistance Act of 1954）⁶⁰が制定される。これに基づき、小麦、大麦、トウモロコシなどの余剰農産物を輸出するための「余剰農産物協定」（以下、PL480とする）が結ばれた。これにより、アメリカの農産物をドルでなく現地通貨で購入することと代金後払いの長期借款が可能となり、その長期借款で受け入れた農産物を現地で売却し、その代金の一部をアメリカとの事前協議で経済復興に使用することができるようになった。PL480の制定に伴い、台湾における物資配給拠点の設置が必要となり、キリスト教の慈善団体として「台湾基督教福利会（Taiwan Christian Service）」が設立された。

図表 4-6 PL480 による余剰農産物の到着額（単位：100 万米ドル）

年次	計
1951-55	3.5
1956-60	82.4
1961-65	263.3
1966-68	25.2
合計	374.2

出所：U. S. Department of Commerce, *Statistical Abstract of the United States*, Washington: Bureau of the Census Library, 1953, pp. 887-890 および Economic Research Center, Council for U.S. Aid, Executive Yuan, *Taiwan Statistical DataBook*, Economic Research Center, 1969, p. 148 に基づいて筆者作成。

つづいて 60 年代に入ると台湾の経済成長が顕著化し、アメリカは「美援」の形式を贈与から借款に切り替えた。先述の図表 4-1 と図表 4-6 から窺えるように、アメリカから台湾への経済援助金額は漸次減少し、1965 年中頃になると PL480 を除き新規援助が打ち切られるに至った。このことにより、「台湾

⁶⁰ 1954 年 7 月、アイゼンハワー大統領は余剰農産物援助として 農業貿易促進援助法（Public Law 480 Program）を成立させた。これにより 1955 年以降、台湾にアメリカからの余剰農産物が輸入されている（南亮三郎『台湾の人口と経済』アジア経済出版会、1971 年、110 頁）。

基督教福利会」は物資配給拠点から「経済弱勢群輔導中心」を設立し、社会的弱者の救済拠点へと変容していった。医療、就業訓練、衛生環境の改善指導員として中国大陆から台湾に流入した一部ディアスポラ宣教師も起用された。

また、1964年の倍加運動の終焉に伴い教会数と信者数が停滞すると、台湾政府は海外からの慈善支援が滞ることに懸念を示すようになる。慈善支援（山地）を継続してもらうため、政府は過去に認可していなかった無為替物資輸入による支援を認めるようになった⁶¹。これにより、山地に流入していたディアスポラ宣教師の伝道活動に必要な資金や物資を確保し、活動を継続させることができた。

つまり、1965年6月以降、台湾における経済分野の「美援」は打ち切られたが、キリスト教界等を介した様々な救済や物資輸入の支援は形式を変えて継続され、ディアスポラ宣教師やキリスト教団体などを通じた民間支援が「公的支援」を補強するようになったといえる。

小結

日中戦争期における外国人宣教師は複雑な国際関係の中で、キリスト教を現地社会に定着させるために中国人宣教師の育成に努め、中国におけるキリスト教の存続を図った。しかし、中華人民共和国が建国されると、中国のキリスト教界の命運は共産党の政策によって左右されたため、外国人宣教師の中国からのディアスポラが本格化し、中国大陆を追われた宣教師らはいずれ中国大陆に戻ることを念頭に置きつつも、東アジア周辺地域（台湾、香港、マカオ、韓国、日本など）へ離散したのである。第5章で詳細に検証するが、この時期に中国大陆や台湾から日本へ渡航した外国人宣教師やキリスト教徒たちは日本における華人プロテスタント教会の設立に貢献している。

台湾には外省人と同様に中国大陆を追われたディアスポラ宣教師も多数流入し、戦後の台湾におけるキリスト教界の発展に大きく寄与している。彼らは、国民党政府の政策の隙間を縫うように、外省人への伝道とともに山地伝道に活路を見出していたのである。一方、戦後に台湾で設立された教会大学を検証してみると、東海大学に対するアメリカからの支援金は、「自備外匯（非商業目的の外貨自己準備寄付）」の形式をとって台湾へ流入しており、台湾政府はこの形式による支援金を米ドルの獲得と公共の福祉の充実という点で有利であると考え、受け入れの制限を緩和していた。これにより、アメリカのキリスト教徒らによって組織された「援助亡命中国知識人協会」などから得られる非商業目的の資金や物資を転売・換金し、そこで得た資金を中国大陆から香港・マカオに逃れていた知識人難民の台湾への留学の費用に充てることもできた。さらに、「援助亡命中国知識人協会」による支援などが示すように、当初は中国大陆を視野に入れた支援であったものが、1950年代中頃には中国大陆と切り離して、個別の団体や教会に対する「美援」システムを活用した支援へと転換されていった。一方、直接的な支援である「美援」が打ち切られた1965年6月以降も、キリスト教界を通じた無為替物資輸入等による支援は

⁶¹ 台湾行政院外匯貿易審議委員会の第520次會議決議案の中で、教会の布教目的で使用するバイクの輸入申請を認可している（「普通輸入組為台湾基督教兒童福利基金会申請以不結匯方式進口機車5輛一案、提請核議」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部／行政院外匯貿易審議委員會」檔案50-520-036、1965年8月）。1962年4月時の同様の申請では、「核与規定不符、經已駁回」として受理されなかった（「普通輸入組為台湾基督教福利会等申請不結匯進口物品案件、核與規定不符、經已駁回、列表報請公鑒」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部／行政院外匯貿易審議委員會」檔案50-360-007、1962年4月）。

継続されていた。そして、東海大学を設立した UBCCC や「援助亡命中国知識人協会」による支援などから分かるように、これらの支援団体は宣教師の受け入れ国である台湾に人や資金を援助しただけでなく、中国大陆を追われたディアスポラ宣教師を起用し、これらディアスポラ宣教師は派遣国であるアメリカ政府に対して支援団体を通じて知識人難民の受け入れを交渉するなどした。越境したディアスポラ宣教師らが本国に対して、アジアへの布教政策や支援形態に関して発言力を行使したのである。

アメリカ政府から台湾への援助は 3 段階に分けられる。第 1 段階では、1949 年の国民党の台湾移転以降、アメリカ国務省は国民党政府に軍事・経済援助の停止を説明したが、1950 年の朝鮮戦争により、1950 年 8 月から台湾への援助を再開した。この時のアメリカ援助は、軍事的・経済的考慮が重視され、台湾の安定化のため、民生物資調達とインフレ抑制に活用されている⁶²。第 2 段階でも、軍事目的が重視され、1951 年の相互防衛援助法 (Mutual Security Assistance Act) により、アメリカ同盟国に軍事・経済援助を提供し、共産勢力の侵入に抵抗するため台湾に対し、直接的な軍事物資援助、防衛援助（経済開発による防衛能力向上を含む）、技術協力をする事となった⁶³。第 3 段階では、1950 年代末のデタントと「第三世界」の台頭を受け、台湾向け援助は対象・規模ともに大幅削減された。1965 年のアメリカ援助停止は、台湾政府の経済開発機関の役割を、援助による台湾の経済復興から、台湾自身による経済的自立を促進するものへ再定義することとなった。

台湾への経済軍事援助や台湾に有利な法案の通過のために組織された台湾ロビーは、1948 年設立の土地改革業務を遂行するためにアメリカが全経費の支出を受け持って設立された「中国農村復興連合委員会」 (Joint Commission on Rural Reconstruction) や、1951 年に台湾の財政経済政策の主要デザイン・審議・協力を図るために設立された「経済安定委員会」 (Economic Stabilisation Board) などが代表的である。本章で取り上げた「援助亡命中国知識人協会」による支援は、台湾の経済発展よりも反共を目的としたものであり、そこには多くのキリスト教組織が関わっていたが、いずれにせよ冷戦初期台湾におけるキリスト教界は、台湾とアメリカに双方向的かつ複合的な影響を与えてもいたと言えよう。

⁶² ICDF, *Taiwan ICDF Annual Report 2005*, International Cooperation and Development Fund, 2006, p.216.

⁶³ ICDF『国際発展合作的概念と実務』財団法人国際発展合作基金会、2006 年、216 頁。

第5章 日本における華人プロテスタント教会と輻輳するネットワーク

はじめに

日本には伝統的な華人プロテスタント教会として3つの長老教会がある。長老教会とは、16世紀のスイスの宗教改革においてカルヴァン主義を受け継ぐ歴史の長いプロテスタント一派のことである。日本で最初にできた華人プロテスタント教会は、戦前に台湾長老教会出身の青年たちによって設立された現在の日本基督教団東京台湾教会である。そして、第二次大戦終戦直後、中国大陆からアメリカへの帰国途中に神戸に立ち寄ったアメリカの長老教会宣教師によって神戸基督教改革宗長老会と、大阪中華基督教長老会が相次いで設立された。

第3章および第4章では、戦後にこれら華人プロテスタント教会が設立された間接的な背景として、中国共産党の中華人民共和国建国と朝鮮戦争を契機とする冷戦体制の膠着化、そしてそれらに付随して実施された中国の土地政策などを指摘した。これらの要因によって中国大陆から撤退を余儀なくされた中国からのディアスポラ宣教師たちは、本国へ帰国した者もいるが、多くはその中国語の素養を生かし、台湾、香港、マカオ、東南アジアに渡り、中華圏で布教を続けた。

そこで、本章では日本で最初に設立された東京の華人プロテスタント教会の設立背景と沿革を踏まえ、神戸と大阪で設立された2つの教会について考察を加えたい。

日本において初期に設立された華人プロテスタント教会が長老教会の文脈を汲んでいることから、中国を中心とした長老教会を含む外国の宣教団であるミッションによるアジア戦略について触れておきたい。このことについて、3つの時期に分類して論及することができるが、まずは19世紀から20世紀初頭にかけて、キリスト教が伝えられていない中国の各地に多くの宣教師が派遣された時期である。なかでも、19世紀後半に長老派教会の宣教師として中国へ派遣されたジョン・L・ネヴィアス(John L. Nevius)は当時の西洋式の宣教方針に疑問を抱き、著書の中で、伝統的な伝道を捨て去り、独立し、経済的にも自給できる土着の教会を育成する新たな計画を導入することを提唱している¹。これは、「自立原理(Indigenous Principles)」という長老教会の中で広く共有されている精神で、ミッションと現地教会の関係において、現地教会は人材的にも経済的にも宣教団に依存する体質から脱皮しなければならないとして、これ以降の中国におけるミッションによる教会設立の方針に大きな影響を与えている。1949年に中華人民共和国の新政権が樹立すると、外国人宣教師たちは中国大陆から離散を余儀なくされ、ディアスポラ宣教師となって中国以外の中華圏に離散して布教を続けた²。1954年に中国基督教三自愛国運動委員会が設立されると、外国の宣教団体は中国大陆に近い台湾、香港、マカオの教会に対しての布教や支援を強化し、それらを拠点に中国大陆へ布教を試みるスタイルを確立し³、現在に至る。

¹ Nevius, John Livingston., *The Planting and Development of Missionary Churches*, Foreign mission library, 1899.

² 1949年以降の長老派を含むプロテスタントの中国大陆以外の中華圏での布教戦略については、シンガポール(Hood George, *Neither Bang nor Whimper: The End of a Missionary Era in China*, The Presbyterian Church in Singapore, 1991.)やマレーシア(Roxborough, John, "Christianity in South-East Asia, 1914-2000" in *The Cambridge History of Christianity World Christianities C.1914-C.2000*, Cambridge University Press, 2006, pp. 436-449.)などへの展開に関する研究がある。

³ Witek, John W., "Christianity and China: Universal Teaching from the West." in Stephen Uhalley and Xiaoxin Wu, *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, M.E. Sharpe, 2001.

これら先行研究から教会を枠組みとする日本の華人教会内部のことや長老教会によるアジア戦略についてはある程度明らかになっているとはいえ、分析は充分とはいえない。また、韓国では、清代に中国大陸から朝鮮半島にキリスト教が伝えられたが、信者が劇的に増加するのは 1960 年代以降に、朝鮮半島の南北対立による緊張情勢による韓国への華僑の再移民の増加と比例している⁴。しかし、中華人民共和国建国以降に韓国へ離散した宣教師は少なく、本章では、東アジアという大きな枠組から華人教会の存在を捉えなおし、東京台湾教会、神戸基督教改革宗長老会、大阪中華基督教長老会に焦点を当て、教会設立の背景とその後の変遷、牧師の補充と維持を内容とする個別の運営方式、さらに、地域コミュニティや華人コミュニティとのつながりについて具体的に分析を加えたい。

第 1 節 日本における華人プロテスタント教会

(1) 起点（日本基督教団東京台湾教会）

日本で最初に設立された華人教会である長老派の流れを汲む、現在の日本基督教団東京台湾教会の設立背景と沿革について振り返ってみたい。図表 5-1 は、筆者が 2014 年 9 月 7 日に行った教会関係者への設立背景についての聞き取り調査と教会が発行した『設立六十週年記念誌』⁵などの資料に基づき、その沿革と信者数の推移をまとめたものである。

1925 年、台湾から東京へ留学に来ていた台湾人青年たちが、東中野にある明治学院法学部に在籍していた顔春和⁶の家で基督教青年会の集会を始めた⁷。その後、参加人数が増えたため明治学院神学部に移し、1928 年に「東京台湾基督教青年会」が正式に結成された。

この間、日本の台湾占領に伴って、多くの日本のキリスト教会が積極的に台湾への進出を図っていた。日中戦争勃発後の 1937 年には、台湾における長老教会に対して「対支事変全台基督教奉仕会」に参加することを強制したり、翌年には礼拝の前に「国民礼拝」を強要したり、各教会に「神棚」を設置させるなど皇民化要求の圧力がエスカレートしていった⁸。こうして、台湾のキリスト教は正常な信教活動を阻害されたまま終戦を迎えることとなる。

戦後、日本のキリスト教界が戦前の台湾における皇民化運動などの不正常な状態であったと指摘したことにより、日本でも台湾人のキリスト教信者が増加した。図表 5-1 から、一旦 10 人にまで減少した東京台湾基督教青年会でも信者数が着実に増えていたことがわかる。1962 年には信者数の増加によって、台湾基督長老教会東京教会が設立されることとなった。1972 年時に関する記述が見られないことから、台湾基督長老教会東京教会は日中国交正常化に伴う日台断交による大きな影響は無かったことが推測される。教会はその後 1974 年に日本基督教団に加入して現在に至り、今なお日曜礼拝には 50 人から

⁴ 劉傳明（編）『旅韓中華基督教各教創立九十周年紀念特刊』旅韓中華基督教聯合会、2002 年、74 頁。

⁵ 日本基督教団東京台湾教会（編）『設立六十週年紀念誌』日本基督教団東京台湾教会、1985 年。

⁶ 台南市出身。台南で名医として知られた顔振聲の息子である。1926 年に明治学院法学部を卒業し、東京にて 11 年間弁護士をした後、1933 年に台南にて開業している。戦後は台北にて弁護士として活動に従事している。兄の顔春芳は、同志社中学を経て同じく明治学院法学部を卒業している。1932 年に正式に成立された「東京台湾基督教青年会」の創始者である（高井ヘラー由紀「日本植民地統治期の台湾人 YMCA 運動史試論」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第 45 巻、2012 年、104-105 頁）。

⁷ 『設立六十週年紀念誌』前掲書、78 頁。

⁸ 坂口直樹『戦前同志社の台湾留学生-キリスト教国際主義の源流をたどる』白帝社、2002 年、93 頁。

80 人ほどの信者が出席している。図表中「会員数」ではなく「信者数」としているのは、教会の会員籍を台湾や他の日本の教会に置いている者もいるからである。

図表 5-1 日本基督教団東京台湾教会の沿革と信者数の推移

年代	信者数	沿革
1925 年	5 人	基督教青年会として顔春和宅にて集会を開始。
1927 年	20 人	集会場所を明治学院神学部教室（淀橋区 ^{つのはず} 角筈）に固定。
1928 年	50 人	東京台湾基督教青年会発足。
1934 年	30 人	初代台湾人牧師の郭馬西牧師が就任。
1937 年	100 人	取り壊しにより角筈教会から新宿区柏木日本基督教会に移転。
1945 年春	信者の多くが、帰台・離散	戦争によって柏木教会が焼失。
1946 年春	10 人	郭馬西牧師が日本国籍を失ったため帰台し、1947 年頃まで牧師不在であったが、杉並区の阿佐ヶ谷教会で一時的に集会を再開。
1947 年	10 人	港区青山の聖三一教会に移転。日本人牧師を招いて説教を再開。
1948 年	不明	東京台湾基督教青年会で長老を務めていた馬朝茂宅で、以後 9 年間集会を継続。
1957 年	30 人	陳光輝牧師が就任。（※1974 年から大阪中華基督教長老会の牧師に異動）
1962 年	80 人	台湾基督長老教会東京教会を創立。
1974 年	80 人	日本基督教団への加入を決議。

出所：日本基督教団東京台湾教会（編）『設立六十周年記念誌』日本基督教団東京台湾教会、1985 年、78-85 頁を参照し、さらに 2014 年 9 月 7 日の郭馬西牧師の息子などへの聞き取りに基づいて筆者作成。

(2) 現状と分布

日本における華人プロテスタント教会の事例を分析するにあたって、まずはその全体像を教会の分布から把握しておく必要がある。2017 年現在、日本全国には 56 カ所の華人プロテスタント教会が存在していると言われている⁹。各地域にどれくらいの教会が存在しているのかを詳細に示したものが下記の図表 5-2 である。

一方、1985 年には日本全国に華人プロテスタント教会が 13 教会存在しているとの記録が残っている。個々の教会がどこにあったのかは資料上の制約から明らかにすることは難しいが、そのうち台湾語による教会が 5 つ、北京語による教会が 7 つ、残りの 1 教会は不明とのことである¹⁰。しかし、それが 2017

⁹ 2017 年現在の日本全国における華人プロテスタントの分布については、「在日華人クリスチャンセンター（JCC）」のホームページによる。<http://www.tokyo-jcc.com/japanese/>（2017 年 12 月 1 日閲覧）を参照した。

¹⁰ 前掲『設立六十周年記念誌』、73 頁。

年現在では56教会にまで数を増やしている。しかも主として東京と関西に集中していることがわかる。1985年から2017年にかけて、華人プロテスタント教会が急増した背景には、中国の改革開放政策に連動した日本への新華僑の増加が関係している。教会名に「生命堂」や「福音教会」とあるものは新華僑によって最近設立されたものである。近年、このような中国大陆からの新華僑を対象とした教会が急激に増加しているのである。当初は、来日してから帰依する信者が多かったが、最近では中国大陆でのキリスト教徒の増加と比例して、来日する前からキリスト教に帰依している者も少なくない。このことによって、会員籍を中国大陆の教会に置いたままの者も多く、日本の華人プロテスタント教会の会員数の統計が年々取り辛くなっているという¹¹。80年代半ば以降に急増した新華僑による教会についてはここでの分析対象から除き、別の機会に考えたい。

図表 5-2 日本における華人プロテスタント教会の分布

地域	教会名	教会合計数
北海道	①札幌国際基督教会	1 教会
栃木	①峰町キリスト教会中国語小組	1 教会
茨城	①筑波国際基督教会、②筑波福音基督教会	2 教会
埼玉	①日本基督教団埼玉中国語礼拝伝道所、②台湾基督教会川越教会、③埼玉国際基督教会	3 教会
千葉	①基督教千葉福音国際教会、②千葉台湾基督教会	2 教会
東京	①日本基督教団東京台湾教会、②北千住国際基督教会、③東京陽光基督教会、④東京日暮里国際教会、⑤山手台福基督教会、⑥日本基督教団池袋台湾教会、⑦三鷹福音教会、⑧高田馬場台湾教会、⑨ヨハン早稲田キリスト教会、⑩大久保国際教会中国語礼拝堂、⑪淀橋教会中国語礼拝部、⑫大久保国語礼拝、⑬大久保フジビル、⑭新宿シャムルーム、⑮純福音教会中国語礼拝部、⑯東京亀有生命団契、⑰日本基督教団阿佐谷恵み伝道所、⑱東京中華基督教会、⑲New Hope 東京中国語礼拝部、⑳神田利河伯教会、㉑新橋基督教会、㉒東京ユニオンチャーチ、㉓東京国際基督教会	23 教会
神奈川	①神奈川国際基督教会、②横浜福音喫茶瑪麗、③横浜華僑基督教会	3 教会
愛知	①日本基督教会名古屋華人之家、②名古屋基督教生命堂	2 教会
京都	①京都基督教会京都華人之家、②京都国際教会	2 教会
大阪	①大阪中華基督教長老会、②大阪基督教生命堂（都島区）、③大阪基督教生命堂（阿倍野区）、④大阪台湾教会、⑤大阪中華福音教会、⑥堺市中華基督教会	6 教会
兵庫	①神戸基督教改革宗長老会、②関西華僑基督教会、③神戸基督教生命堂	3 教会

¹¹ 神戸基督教改革宗長老会および大阪中華基督教長老会の牧師や教会関係者への聞き取り調査による（神戸教会：2014年4月12日、大阪教会：2014年8月4日実施）。

岡山	①岡山生命団契（倉敷福音教会内）	1 教会
広島	①福山生命団契、②広島基督教生命堂	2 教会
福岡	①福岡錫安華人基督教会、②福岡新生基督教会	2 教会
沖縄	①沖縄御国祷告之家 611 霊糧基督教会、②沖縄世界宣教 611 霊糧基督教会、③沖縄聖泉 611 霊糧基督教会	3 教会

出所：在日華人クリスチャンセンター（JCC）ホームページ<http://tokyo-jcc.com/link5-j/>（2017 年 12 月 1 日閲覧）を参照して筆者作成。

第 2 節 台湾から日本への人の移動ルート

(1) 台湾から日本への留学ルート

台湾から日本への進学ルートは、1895 年以降の日本統治時代に遡ることができる。台湾総督府の統治のもとでは、台湾人が台湾で上級学校へ進学できる機会は限られ、パスポートを必要としなかった日本以外に留学することは極めてまれであった。さらに、自由な内地において、台湾では学ぶことのできない自由主義的な神学思想や政治思想に触れる機会が多かったことも台湾人の内地留学に拍車を掛けた。

植民地統治期台湾の教育政策の下では、キリスト教団体によって設立された台湾北部の淡水中学や淡水女学校、さらには、南部の台南長老教中学（現在の私立長栄中学校¹²）や台南長老教女学校などは正式な中等学校としては認可されていなかった。神学校や高等学校から大学への進学を目指すキリスト教信者たちにとっては、中学卒業資格を得るために、日本に渡り、同志社、明治学院、青山学院などの中等部に編入するという選択肢が存在していた。また、内地留学の更なる目的は、牧師資格の獲得、神学の勉学、大学進学、欧米留学へのステップアップのためなどであったという¹³。内地留学生数全般の推移をみると、1910 年代までは朝鮮や中国人留学生の方が台湾出身者を上回っていたが、1935 年には前二者を抜いて 2,000 人を超え¹⁴、1937 年時点で 2,812 人となり¹⁵、1930 年代にかけてピークを迎えている。1939 年に台南長老教中学が認定され、これを契機に日本への教会関係者の子弟たちの内地留学は減少したものの¹⁶、1942 年には、日本本土の高等教育機関に留学した者は 7,091 人に達している¹⁷。つまり、戦前の台湾からの内地留学は、個人的な選択または学校間の協定よりも、むしろ台湾の教育制度が大きく関わっていることがわかる。

¹² 台南長老教中学については、所澤潤「私立台南長老教中学の神学実態の調査分析に基づく日本統治下台湾の内地神学ルートの研究の現地調査報告」（『1999 年度財団法人交流協会日台交流センター歴史研究者交流事業報告書』財団法人交流協会、2000 年）、および長栄高級中学（編）『長栄中学百年史』（長栄高級中学、1991 年）に詳しい。

¹³ 台湾人留学生に関しては、前掲『戦前同志社の台湾留学生-キリスト教国際主義の源流をたどる』および紀旭峰『大正期台湾人の「日本留学」研究』（龍溪書舎、2012 年）に詳しい。

¹⁴ 上沼八郎「日本統治下における台湾留学生-同化政策と留学生問題の展望-」（『国立教育研究所紀要：アジアにおける教育交流-アジア人日本留学の歴史と現状』第 94 号、1978 年、138-142 頁）。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 前掲『戦前同志社の台湾留学生-キリスト教国際主義の源流をたどる』、87-89 頁。

¹⁷ 前掲「日本統治下における台湾留学生-同化政策と留学生問題の展望-」および台湾総督府民政部内務局『台湾総督府学事年報』（第 7 ～36 年報）の「本島人内地留学者」（各年度）を参照した。

ここでは、神学部への内地進学にしばり考察を加えたい。戦前、自らのキリスト教ネットワークを通じて日本の神学部へ編入した後、さらに医学部への編入を経て渡米するケースは、同志社¹⁸や明治学院¹⁹の台湾人学生に多く見られ、調査と分析もなされている。

太平洋戦争期の関西学院大学の状況については、関西学院大学学院史編纂室に所蔵されている当時（1943、44年）の在学証書などの資料を見る限り、当時神学部への台湾からの編入生は10名程いたことがわかる²⁰。関西学院大学への台湾からの編入生からは、神学部への編入を足掛かりとして医学部へ再編入または渡米した事実は確認されない。卒業後、彼らの多くは台湾へ戻って、牧師の職に就いたり、日本に留まり、貿易などの仕事に就きながら教会に足繁く通う生活を送っていたようである。その中には、黄克力という人物のように、大阪中華基督教長老会設立に尽力した敬虔なクリスチャンがいたことがわかる。彼は台南長老教中学から私立台北神学校に転校し、その後日本統治下台湾の内地留学ルートに乗っかり、1944年に関西学院大学神学部へ編入している。関西学院大学への台湾人の進学状況からも、日本統治時代から内地における台湾人の社会上昇過程で、キリスト教のチャンネルを通じた教会学校のネットワークが重要な役割を果たしていたことが見てとれる。

（2）戦後日本における台湾出身者

日本の華人プロテスタント教会を考察する上で、日本における台湾出身者の全体像についても触れておく必要がある。前述のとおり、戦前には台湾から日本へと繋がる留学ルートにより、台湾人学生においては大量来日と帝国内移動の自由という特殊性が指摘できる。一方、終戦直後の日本の華人社会の大きな特色の1つは、台湾出身者が多いことであると言われている。戦後に中華民国籍を付与された台湾人は当時「新華僑」と呼ばれていた。彼らは大陸出身の老華僑とは違い、就業や戦時中の移動の制限もなく、居留地とその近辺に集中して居住せざるを得なかった老華僑とは異なり、台湾人は制度上全国のどの街にいてもおかしくはなかった²¹。1946年における在日中国人数30,847人の内、台湾出身者の割合は51.6%であり、その後約30年にわたり、台湾出身者は在日華僑の半数を占め続けた²²。台湾からの来日者数が戦後も徐々にではあるが増えつづけたことが図表5-3からみてとれる。1959年と15年後の

¹⁸ 同志社に関する研究は、前掲『戦前同志社の台湾留学生-キリスト教国際主義の源流をたどる』と同志社社史史料編集所（編）『同志社百年史-通史篇-』（学校法人同志社、1979年）に詳しい。

¹⁹ 明治学院に関する研究は、渡辺祐子「明治学院百五十年史編集委員会台湾調査報告『あんげろす（＝明治学院大学キリスト教研究所ニューズレター）』（第49巻、2009年）に詳しい。

²⁰ 関西学院学院史編纂室所蔵の『日本西部神学校退学綴』（1937-1944）、『（旧制）神学部在学証書』（1937-1943）、『（旧制）神学部割引証交付』（1940-1943）、『（旧制）神学部身分証明書控』（1940-1943）、『神学部学生納入金控』（1941-1943）、『日本西部神学校在学証書』（1943）、『日本西部神学校入学願書』（1943）による。なお、関西学院百年史編纂事業委員会（編）『関西学院百年史-通史編1-』（学校法人関西学院、1997年）および李徳周、朴賢淑「関西学院神学部における朝鮮人学生入学関係書類の分析（1913-43）」（『関西学院史紀要』第16号、2016年）などにおいて朝鮮からの留学生に関する調査が行われているが、台湾留学生のそれに関する言及はなされていない。

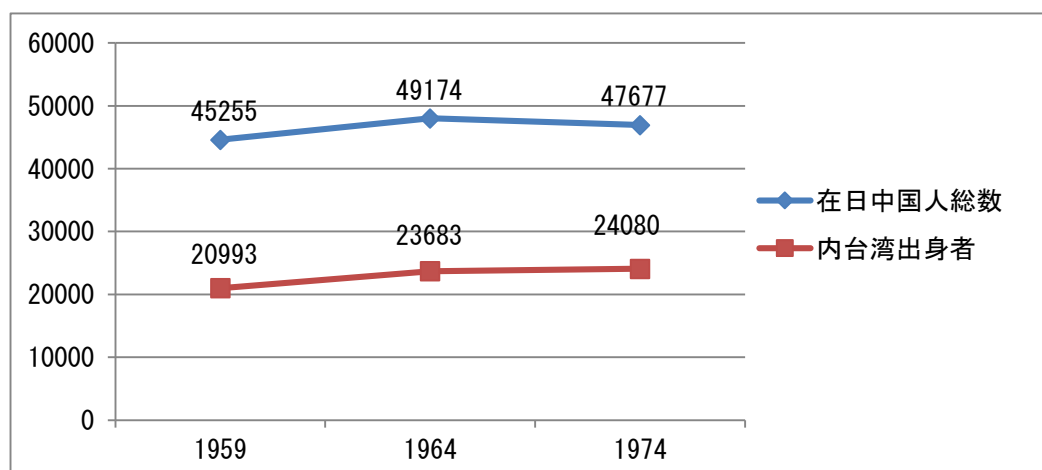
²¹ 陳来幸「“池袋チャイナタウン”構想に『待った』-日本型共生に向けて」『日本関係史1972-2012Ⅲ社会・文化』東京大学出版会、2012年、351頁。

²² 陳来幸「神戸の戦後華僑史再構築に向けて：GHQ資料・プランゲ文庫・陳徳勝コレクション・中央研究院档案館文書の利用」『海港都市研究』第5号、神戸大学大学院人文学研究科開港都市研究センター、2010年、65-73頁。

1974 年を比較すると、在日中国人が全体で 2,000 人余りしか増加しなかった間に、そのうちの台湾出身者数は 3,000 人余り増えていることがわかる。

国共内戦後の新たな国造り体制のもと、中国大陆からの合法的海外移民が大きく制約された。加えて、1966 年から「文化大革命」が始まると、中華人民共和国の外交活動はさらに停滞した。そのようななか、日本への新たな中国国籍者の供給源は、日本と国交関係のある台湾に集中した。その要因として以下の 2 点を挙げておきたい。まず、図表 5-4 の台湾の GDP 成長率が示している通り、1960 年代から 1972 年までの台湾経済が輸出指向の工業化期であったことと相まって、台湾から日本への駐在員派遣が着実に増加しつづけた²³。一方で、日本の経済成長も台湾人と日本人との国際結婚を促した要因のひとつであると考えられる。終戦直後、国際結婚といえば、第二次世界大戦後に進駐軍兵士と結婚した日本人女性を意味する「戦争花嫁」²⁴というイメージが強かった。しかし、1960 年代に高度経済成長期に入った日本が、世界に匹敵する国力を持つようになったことから、日本人と国際結婚する台湾人女性のケースも多く見られるようになり、戦後日本に定住する台湾出身者数の微増が維持されてきたのである。

図表 5-3 在日台湾出身者人口の推移 (1959-1974)

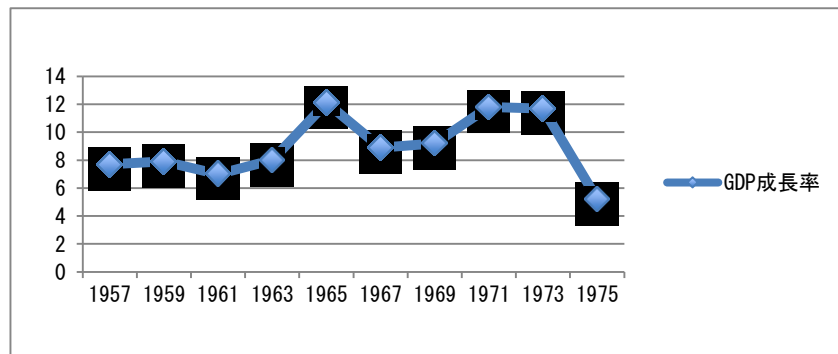


出所：『在留外国人統計』各年度版を参照して筆者作成。

²³ 神阪京華僑口述記録研究会と日本華僑華人学会共催の「第九回シンポジウム神阪京華僑口述記録の意義と方法」（2015 年 2 月 7 日開催）における「大阪華僑への公開インタビュー（連茂雄氏）」およびその直後の聞き取りによる。

²⁴ 戦争花嫁については、日本移民学会のホームページ <http://www.katiebooks.com/Gakkai1.htm>（2014 年 12 月 28 日閲覧）を参照した。

図表 5-4 台湾 GDP 成長率



出所：台湾省政府主計処「1951-最新国民所得統計資料摘要」『政府統計資料庫』を参照して筆者作成。

1972 年以降、台湾と日本の国交断絶を契機に実施された留学緩和政策も関係している。日中国交正常化により、日本における中国人留学生の受け入れが開始された。しかし、その一方で台湾人留学生の処遇が問題となった。この問題は、(財) 交流協会²⁵を通じて、国費留学生とほぼ同等の奨学金を台湾人留学生に支給することで一応の解決が図られた²⁶。それは、日本の大学から奨学金の供与または学費免除を認定された者に対しては原則無条件で留学を認めるという留学緩和策を含むもので、台湾からの留学生受入が継続可能となったのである。

(3) 梁徳慧牧師の事例

ここでは、中国大陆出身でありながら、台湾を経由して日本に渡った梁徳慧牧師という人物に注目してみたい。

梁牧師が著した自叙伝から彼の経歴について知ることができる²⁷。彼は、1914 年に吉林省長春の農家に生まれた。当時、農作物を盗んだり、働き手である男を中心に誘拐したりする土匪が多く、それから逃れるため、親戚の叔母宅へ避難していた。叔母の宋氏は農安県城に住んでおり、警察隊が巡回していたため、土匪は叔母宅に対して悪事ができなかった。当時叔母が通っていた教会が私塾を開設しており、時間を持て余していた青年期の梁牧師は、父の勧めもあってそこで勉強に励むことになった。彼は、この時にキリスト教に入信している。彼が居住していた農安県城には日本軍が駐屯し、生活が困窮していた。そのため、将来のことを案じた叔母が長春市五馬路基督教長老会²⁸（アイルランド長老派）に行くように薦めた。そこで 2 年間キリスト教の教義を学び、アイルランド宣教部の紹介で瀋陽神学院に入学し

²⁵ 日中国交正常化後、台湾との実務関係を処理するために 1972 年に外務省及び通産省により認可された団体で、東京本部の他、台北、高雄に事務所がある。

²⁶ 武田里子「日本の留学生政策の歴史的推移-対外援助から地球市民形成へ-」『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』第 7 号、2006 年、77-88 頁。

²⁷ 梁牧師の自叙伝は、梁徳慧『以馬内利』(不詳)で、大阪中華基督教長老会の連茂雄氏が所蔵している。

²⁸ 1886 年、アイルランド長老教会 (Presbyterian Church in Ireland) の宣教師が長春市に到着し、1893 年に教会を設立した。1897 年には病院 (現在の長春市婦産医院)、1907 年には萃文男子学校 1912 年には萃文女子学校を開設した。長春市西五馬路基督教堂については、<http://114.kuanye.net/yellow/jilin/882.html> (2014 年 10 月 1 日閲覧) を参照した。

た。長春の神学院は通常 5 年での卒業だが、太平洋戦争の勃発によって日本軍が神学院のイギリス人教員たちを連行したことなどから、半年早く卒業証書が交付された。太平洋戦争によって日英が緊張関係になった際、長春市五馬路基督教長老会は日本へ譲渡され、満州基督教連合本部が置かれることとなった。卒業後、梁牧師はそこで幹事職につき、内地における日本基督教団（1941 年 6 月成立）の石川四郎²⁹の協力を仰ぎながら日本統治下で業務を遂行した。そのことにより、梁牧師は 1948 年に長春を追われることになり、上海へ逃れた。同年 9 月に南京金陵神学院に入学したが、淮海戦役により同校は休校となった。そのため、彼は台湾へ渡ることを決心し、1948 年 12 月 28 日に基隆に到着した。その 4 日後には、台南神学校と台南長老教中学で教鞭をとり、北京語と英語の授業を担当したのである。長春で日本語を修得していた彼はサザン・プレスビテリアン教会（P.C.U.S）の命を受けて、1953 年に彼は日本に渡り、後述する大阪中華基督教長老会の初代牧師となった。

台湾の長老派教会は 1865 年に台南におけるイングランド長老教会ミッション、1872 年に淡水におけるカナダ長老教会ミッションの宣教を経て、1951 年に両者が台湾基督教長老教会として合併して成立している。1945 年以前の台湾におけるキリスト教派は 6 つ（長老教会、聖公会、組合派、ホーリネス教会、メソジスト派、真耶蘇教会、）で、終戦直後に衰退したものもあるが、1955 年時点には 36 の教派に増加している。そのなかでも、歴史的に最長である長老教会が、台湾において最大のプロテスタント教会であり、政治・医療・教育など台湾社会に与えた影響は大きいとされる³⁰。当初から台湾語での礼拝が多く、日本統治時代も含めて、台湾人とりわけ本省人と共に歩んだ教会であるといえる。そのため、戦後初期まで、長老教会は本省人ネットワークによって構成されていたと言っても過言ではない。

つまり、梁牧師は外省人でありながら、長老派キリスト教徒という身分を通して本省人のネットワークに組み込まれ、日本へ渡航することができたのである。戦前から戦時期にかけて定着した内地留学による台湾から日本へのルートは、本省人中心のものであった。外省人である梁牧師の来日は、キリスト教と本省人という 2 層のネットワークによって実現したものであると言える。梁牧師の後に大阪中華基督教長老会に任命された牧師は、陳彩蘋牧師が台湾聖公会台中神学院出身で、温宏欣牧師が台湾基督教長老教会台湾神学院出身であるが、そのほかの牧師は全員が台南神学院の卒業生である。そして、陳牧師、温牧師も含め全員が本省人を中心とする長老派キリスト教ネットワークを介して来日していることがわかる。

第 3 節 神戸基督教改革宗長老会

²⁹ 渡辺祐子、張宏波、荒井英子「日本のキリスト教と植民地伝道：旧満州『熱河宣教』の語られ方」『プライム』第 31 号、2010 年）によると、石川四郎は日本士官学校に在学中、病気により退学しその後神学校での勉学を経て牧師となった。太平洋戦争の勃発と共に教会合同事業が本格化し、任命されたのが新京（長春）在住の石川四郎であった。彼は、全満州を 9 つの地区に分け、9 人の中国人牧師を各地区の代表に任命し、彼自身は長春の地区代表として執行体制を組織した。

³⁰ 前掲『戦前同志社の台湾留学生-キリスト教国際主義の源流をたどる』、106 頁。

本節では、神戸基督教改革宗長老会が 2007 年に発行した『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』や教会が発行する『週報』³¹と、教会牧師や信者への聞き取りなどから、教会設立の背景とその後の運営及び、華人コミュニティを含む神戸の地域コミュニティとの関わりを明らかにしたい。

(1) 設立の経緯

戦後、日本では日本基督教協会幹部を中心に、華人学生向けの教会を設置しようとする気運が 1947 年頃から高まっていた³²。このような気運の中で、中華キリスト教長老会耶蘇堂（現在の神戸基督教改革宗長老会）が 1949 年 12 月に、中国大陆から逃れてきたディアスポラ宣教師によって、神戸市中央区中山手通に創設された。その後、大阪中華基督教長老会（1954 年）、京都中華基督教長老会（1956 年）、名古屋中華基督教長老会（1961 年）の 3 つの姉妹教会が次々と設立された。

中華人民共和国の成立によって外国人宣教師の中国国内における布教活動が禁じられたため、江蘇省で 35 年間布教活動していたサザン・プレスビテリアン教会 (P.C.U.S) ウィルフレッド C.マクラクリン (Dr. Wilfred C. Mclauchlin) 牧師も中国大陆から撤退せざるを得なくなった。マクラクリンは、アメリカへ帰国する途中に立ち寄った神戸で多くの華人の存在を知り、彼らを通して将来的に中国大陆に住む中国人へキリスト教が伝えられることを期待して布教をすることを決めた³³。

(2) 歴代牧師

神戸基督教改革宗長老会の歴代の華人牧師（図表 5-5 参照）を見てみると、2 代目の台湾出身牧師の楊彰奮牧師（1958 台湾出身牧師）が任期に拘らず、信頼関係によって長年にわたって牧師活動を行ってきたことがわかる。唯一の中国大陆出身者である徐亦猛牧師は上海の出身で、初めて中国人留学生として関西学院大学で神学博士号を取得している。なお、現在の牧師は台湾出身であるが、アメリカの華人教会に長年勤めていたこともあり、アメリカ在住の華人牧師を呼んで特別礼拝を執り行うなど、自身の様々なネットワークを活かして教会の規模の維持・拡大を図っている。

外国人宣教師は中国での布教時と同じように、親近感を持ってもらうために英語名だけでなく、中国名も名乗っていた。そして、地域に根差した教会活動を目指すためにも、1 人の牧師が長期に渡って在任することが望まれたことが教会会員などの回顧録から窺い知ることができる³⁴。

³¹ 神戸基督教改革宗長老会は 1958 年から『週報』の第 1 巻を発行している。毎週の日曜礼拝に配布されるため、年間で 52 号（年度によっては 51 号の場合もある）発行されている。2017 年現在、第 59 巻である。

³² 「キリスト教会設置の気運—華僑学生活動積極化」『中国留日学生報』1947 年 11 月 30 日。

³³ 神戸基督教改革宗長老会 57 周年記念誌編集委員会（編）『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』（神戸基督教改革宗長老会、2007 年）所収の、初代マクラクリン牧師の娘婿であるピーターソン牧師が書いた Catherine Mclauchlin Peterson, “Memories of My Parents, Elizabeth & Wilfred Mclauchlin.”, 2007（8-12 頁）による。

³⁴ 前掲『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』、115-118 頁。

図表 5-5 神戸基督教改革宗長老会歴代外国人宣教師及び華人牧師（1949-2017）

P. C. U. S 派遣牧師（任期）	台湾出身者（任期）	中国大陸出身者（任期）
①Wilfred C. Mclauchlin（明楽林）牧師 （1949 来日-1961 帰米）	①譚雅各牧師（1953-1958） ②楊彰奮牧師（1958-2006）	
②Kenneth Wilson（魏理信）牧師 （1960 来日-1969 帰米）	②楊彰奮牧師（1958-2006）	
③Donald Lanron（蘭特思）牧師 （1967 来日-1969 帰米）	②楊彰奮牧師（1958-2006）	
④Wesley Cummins 牧師※ （1984 来日-1986 帰米）	②楊彰奮牧師（1958-2006）	
⑤R. Borden 牧師※ （1986 来日-1988 神戸ユニオンチャーチに異動）	②楊彰奮牧師（1958-2006）	
	②楊彰奮牧師（1958-2006）	①徐亦猛牧師 （2006-2015）
	③温宏欣牧師（2001-2003）	
	②楊彰奮牧師（1958-2006）	
	④李聰顯牧師（2004-2005）	
	②楊彰奮牧師（1958-2006）	
	⑤陳天賜牧師（2016）	
	⑥翁思恵牧師（2016-現在）	

出所：神戸基督教改革宗長老会 57 周年記念誌編集委員会（編）『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』神戸基督教改革宗長老会、2007 年、および神戸基督教改革宗長老会発行の『週報』（2011-2017）参照して筆者作成。 ※船員伝道の牧師として赴任。

(3) 信者

資料的制約があるため、過去の信者数の推移を分析するのは困難であるが、教会が発行している『週報』をもとに近年の信者数を図表 5-6 に表すと次のとおりである。

図表 5-6 神戸基督教改革宗長老会の信者数（2011-2017）

年月（最終週礼拝）	日曜礼拝出席者数	献金額
2011 年 12 月	51 人	35,962 円
2012 年 12 月	57 人	9,077 円
2013 年 12 月	54 人	24,088 円
2014 年 12 月	58 人	26,452 円
2015 年 12 月	48 人	15,459 円
2016 年 12 月	82 人	19,630 円
2017 年 12 月	57 人	25,460 円

出所：神戸基督教改革宗長老会発行の『週報』（2011-2017）を参照して作成。

前述のとおり、教会の籍を中国大陆や台湾、他の日本の教会に置いている人が多く、教会に在籍している正確な信者数の把握は難しい。しかし、留学生などの帰国に伴う出入りが激しいなか、日曜礼拝に出席する信者数は近年 50 人前後と安定していることがわかる。2016 年の礼拝出席者数が 80 人を超えているのは、最終週礼拝がクリスマスと重なり、その日の晚餐会で中華料理が振る舞われるなどして、信者でない地域住民や信者の友人などが多く参加していたためである。このように、教会はイベントや行事を通じて、教会に足を運んでくれるように様々な工夫をしている。また、信者の出身地をみると、現在の台湾出身者（日本国籍取得者含）と中国大陆出身者（日本国籍取得者含）の比率はおおよそ 1 対 1 である。さらに、教会の近くに住んでいる人や、中国に興味を持っていることをきっかけに教会にくるようになった日本人が全体の 1 割から 2 割を占めている。

図表 5-6 は日曜礼拝での献金額のみを示しているが、『週報』にはこの他に月額献金額と感謝献金額の報告も掲載されている。本来は信者の「月約献金」といわれる収入の 10 分の 1 相当の金額を毎月教会に納め、教会はそれによって維持される。しかし、教会籍を中国や台湾に置いている信者が多いことから、この教会では信者自らが毎月の献金額を決めることができる「月額」献金の供出としている。また、感謝献金はイースターやクリスマスなどの行事の時に個人の意思によって納められるが、1 人あたり 1,000 円から 200,000 円となっている。献金額が大きい信者は、教会に比較的長年通っている信者である。教会の存続に対する信者としての責任感によるものであろう。

(4) 教会と地域コミュニティ

1951 年の献堂式には当時の兵庫県知事（岸田幸雄）、神戸市長、神戸商工会議所会頭らが出席している³⁵。その後、初代マクラクリン牧師は、華人の子弟が通う神戸中華同文学校だけでなく³⁶、日本人が勤務している神戸商工会議所などにも布教のために足繁く通った³⁷。神戸は在住華人が多く、多様な民族コミュニティが地域社会を構成する要素として共生共存していたため、華人教会として発足した中華キリスト教長老会耶蘇堂は、このように設立当初から多国籍の人々によって構成される神戸の地域コミュニティとの関係を重要視していた。

1954 年、教会は華人子弟のために仁愛幼稚園を敷地内に開設し、1963 年にはより地域に根ざした教会を目指して僑光英語夜間学校を開設した³⁸。僑光英語夜間学校の最初の年の入学者は 83 人にのぼった³⁹。しかし、サザン・プレスビテリアン教会（P.C.U.S）からのアメリカ人宣教師の派遣が滞ったことにより教員の確保が困難となり、夜間学校は 1970 年に閉校している。幼稚園は、1995 年 1 月の阪神・淡路大震災の被災による修繕費用の工面が困難となり、2011 年に閉園している。また、教会では 1952 年に万国病院（現神戸海星病院）に中国人の船員を見舞ったことをきっかけに始まった船員への伝道が長

³⁵ 「港都にふえた名物」『神戸新聞』1951 年 5 月 26 日。

³⁶ 2014 年 9 月 14 日、T 氏へのインタビューによる。

³⁷ 2014 年 3 月 30 日、K 氏へのインタビューによる。

³⁸ 前掲『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』、19-21 頁。

³⁹ 同上、21 頁。

年続けられてきた⁴⁰。しかしながら、コンテナ埠頭の移転とコンテナ船の減少により、現在は伝道対象を変えている。1998 年からは、中国からの留学生、帰国子女や国際結婚家族のサポートを行う「旅日華人服務中心」を設置し、留学生への日本語レッスンやクリスマス交流会を行うなど、伝道活動のかたちを変えている。このように、時代の変遷とともに、様々な情報が集約されている教会には、その情報と信仰を必要とする信者が集い、そこには重層的なネットワークが、変化する時代の要請の都度再構築され続けているといえる。

1961 年、P.C.U.S はアジア宣教区の宣教会議で、各国宣教区において今後マイノリティだけを対象とする専門教会は作らないとする方針を決定した⁴¹。同年 2 月、初代マクラクリン牧師の後任であるウィルソン牧師 (Rev. Kenneth Wilson) は神戸第一楼で宴席を設け、P.C.U.S としては神戸、大阪、京都の 3 つの教会を、日本基督教団か、台湾基督教長老会宣教会のいずれかの所属とするよう提案した⁴²。日本側の参加者としてはウィルソン牧師の他に、楊彰奮牧師 (神戸教会)、王守賢牧師 (大阪教会)、洪柏栄牧師 (京都教会) などが出席し、協議の結果以下の決定がなされた。P.C.U.S に所属し、日本の宣教区をとりまとめていた華人伝道支部のメンバーであった神戸・大阪および京都の華人プロテスタント教会は、華人だけを対象に伝道するのではなく、地域に根ざした教会として日本人やその他の外国人にも伝道することを上部組織としてのミッションに約束し⁴³、いずれのキリスト教団体にも属さない独自路線を歩むこととした。これは、神戸基督教改革宗長老会が地域に根ざした活動を行う転機となった重要な決定であったと言える。このことによって、華人だけでなく、教会の周辺地域に居住する日本人の信者も教会に足を運びやすくなり、教会のネットワークはさらに拡大していくこととなるのである。

1969 年、教会の方針転換の口火を切ったウィルソン牧師とランロン牧師 (Rev. Donald Lanron) が帰国するのを前に日本語礼拝が増設され、さらに 1973 年には教会名が「中華キリスト教長老会耶蘇堂」から、エスニシティを感じさせる文言を含まない現在の「神戸基督教改革宗長老会」に改められた⁴⁴。このことによって、日本人でも教会の門をくぐりやすくなった。1977 年になると、日曜礼拝は、国語礼拝 (北京語)、台湾語礼拝、日本語礼拝の順に 1 日 3 回執り行われ⁴⁵、中国大陆と台湾の出身者および日本人の 3 者に配慮した礼拝スタイルが確立されている。これらのことから、教会は 1961 年の決議を受けて、国籍や政治的信条を問わず、地域に開かれた教会を目指してきたことがわかる。

1999 年 7 月 25 日、神戸栄光教会 (1995 年 1 月の阪神・淡路大震災で被災したため、兵庫県庁南に設置されたテント式の仮設礼拝堂) にて、台湾基隆市から参加した啄木鳥合唱団がコンサートを執り行っ

⁴⁰ 西山和「中国人伝道センターの歩み」『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』、63-64 頁。

⁴¹ 楊彰奮「私たちの教会と米国南長老教会」『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』、86 頁。

⁴² 同上。

⁴³ 同上。

⁴⁴ 前掲『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』、23 頁。

⁴⁵ 同上、24 頁。

た⁴⁶。神戸 YMCA の主催であったが、留日神戸華僑総会と神戸基督教改革宗長老会も後援団体となってこのようにイベントに協力したこともある⁴⁷。

また、現在では神戸基督教改革宗長老会は毎年同じ改革派に属する地域の教会（在日大韓基督教会神戸教会、改革派神港教会）やキリスト教団体（日本キリスト改革派教会関西地区伝道協議会神戸地区分科会）との共催でクリスマス合同夕拝を開催している。

教会が建てられた地域社会の特徴として、神戸の華僑社会は戦後の神戸中華同文学校での教育や、校舎建設における台湾の中華民国政府と北京政府からの寄付金への対応⁴⁸などからも窺い知ることができるように、1972 年の日中国交正常化までは中立的立場を守ってきた。1972 年以降は、日本政府が北京政府と国交正常化したことにより、華僑たちにおいては中国駐日本大使館や総領事館とも連携すべきであるというのが一般的な考えとなった。このような状況と呼応するかのように、神戸教会には台湾と中国大陆出身の信者がほぼ同数存在する。また、神戸教会は、発足当初よりしばらくは P.C.U.S が設立した華人プロテスタント教会の母教会として、ミッションの任務を忠実に遂行してきたが、1961 年の決議を受け、華人アイデンティティを保持しつつも、地域に根ざし、神戸に居住する日本人や様々な国の人々に門戸を開いた教会へと発展していったのである。

第 4 節 大阪中華基督教長老会

次に大阪中華基督教長老会が歩んだ道のりを検証してみたい。大阪中華基督教長老会が 2004 年に発行した『大阪中華基督教長老会創立五十週年記念特刊』や『週報』⁴⁹を手掛りに、現在教会の長老を務めている連茂雄氏への聞き取り、教会が取り纏めた『建堂奉献名簿』などの一次資料から、教会と大阪華人コミュニティとの関係を明らかにしてみたい。

(1) 設立の経緯

大阪中華基督教長老会は、1954 年 2 月に神戸基督教改革宗長老会の姉妹教会として、大阪市西区北堀江に設立された。フランクリン牧師によって執り行われた最初の礼拝出席者数は、子供 5 人を含む 16 人であった。教会の設立には、中華民国政府の影響力和政治的求心力が強かった戦後の大阪華僑の特殊性を反映し、多くの親台人士が関わっているものの、設立初期の信者には戦前的大阪華商の特殊性を反映して北方とりわけ山東、河北省出身者が多く存在していた。また、設立後数週間の出席者は 10 人から 20 人であったが、1954 年 5 月 23 日（日）の中華民国留日大阪中華総会⁵⁰の場で華僑社会のリーダーであった果浩東（大阪中華学校校長、江蘇省出身）と張無為（大東楼社長、山東省出身）が自らキリスト

⁴⁶ 大阪中華基督教長老会（編）『大阪中華基督教長老会和会手冊』大阪中華基督教長老会、2000 年、12 頁。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ 中華会館（編）『落地生根』研文出版、2013 年、253 頁。

⁴⁹ 大阪中華基督教長老会は 1954 年から『週報』の第 1 巻を発行している。神戸教会と同様、年間で 52 号（年度によっては 51 号の場合もある）発行されている。2017 年現在、第 63 期である。

⁵⁰ 1945 年、太平洋戦争が終結し、大阪華僑連合総会と大阪台湾省民連合会が結成され、まもなく両会が合併し、中華民国留日大阪中華総会が誕生した。中華民国留日大阪中華総会についてはホームページ <http://osaka-chukasukai.mita.minato.tokyo.jp>（2015 年 3 月 23 日閲覧）を参照した。

教徒であると公の前で告白した。そのことがきっかけとなったのであろう、その日の礼拝出席者は 40 人にもなったという⁵¹。

1960 年代後半から台湾出身者の信者が増えることとなった。日本は台湾の中華民国政府と国交を結んでいたため、中国大陆から新たに来日する人は少なかった。その一方で、前述のとおり、留学や国際結婚により、台湾からの移住者が着実に増加していたという時代背景が指摘されるべきであろう。また、神戸教会とは異なり、大阪中華基督教長老会は教会名に設立当初から「中華」を冠し続けており、神戸とは別の道を歩んだことがわかる。

(2) 牧師

① 歴代牧師

大阪中華基督教長老会の歴代の華人牧師（図表 5-7 参照）を見てみると、前述のとおり、初代の牧師梁徳慧は外省人であるが、長春で修得した日本語を生かし、本省人の台湾長老会（台湾）と P.C.U.S（日本）という重層するネットワークを介して来日している。それ以降の牧師は全て台湾出身の牧師で、中国大陆からの牧師は 1 人もいない。つまり、大阪教会は上部組織であるミッションの P.C.U.S と忠実な関係を保ちつつも、台湾エスニシティの核となってネットワークを拡大させていったことがわかる。

図表 5-7 大阪中華基督教長老会歴代外国人宣教師及び華人牧師（1954-2017）

P. C. U. S 派遣牧師（任期）	台湾出身者（任期）
①Wilfred C. Mclauchlin（明楽林）牧師 （1949 来日-1961 帰米）	①梁徳慧牧師（1954-1960）
②Kenneth Wilson（魏理信）牧師 （1960 来日-1969 帰米）	②王守賢牧師（1960-1965） ③羅堯松牧師（1965-1970）
③Donald Lanron（蘭特思）牧師 （1967 来日-1969 帰米）	華人牧師欠員
④L. Peterson（彼得遜）牧師※ （1971 来日-1986 帰米）	華人牧師欠員
	④陳光輝牧師（1974-1982）
	⑤陳彩蘋牧師（1978-1980）
	⑥邱以正牧師（1982-1983）
	⑦徐茂雄牧師（1984-1988）
	⑧陳振華牧師（1989-2002）
	⑨李聰顯牧師（2002-2003）
	⑩温宏欣牧師（2003-2010）

⁵¹ 大阪中華基督教長老会（編）『大阪中華基督教長老会創立五十周年記念特刊』大阪中華基督教長老会、2004 年、39 頁。

	⑪頼俊明牧師（2011-2013）
	⑫李智仁牧師（2013-）

出所：大阪中華基督教長老会（編）『大阪中華基督教長老会創立五十周年記念特刊』大阪中華基督教長老会、2004年、大阪中華基督教長老会発行の『週報』（2009-2017）を参照して筆者作成。

※ Wilfred C. McLauchlin（明楽林）神戸母教会の初代牧師の娘婿である。

② 日本台湾基督教会連合会との関わり

大阪教会の牧師が頻繁に台湾から派遣されていることが図表 5-7 からみてとれるが、このことは日本台湾基督教会連合会と大きく関わっている。日本台湾基督教会連合会は、1999 年に最高議決機関である「総会」の 7 教会（東京台湾教会、池袋台湾教会、高田馬場台湾教会、千葉台湾教会、台湾基督教会川越教会、大阪台湾教会、大阪中華基督教長老教会）によって創立され運営がなされている⁵²。日本台湾基督教会連合会に加入するためには、「総会」レベルの 2 教会の推薦を得て承認される必要がある。

台湾系教会が日本台湾基督教会連合会に参加する大きな理由に、牧師の人員確保が挙げられる。加盟教会の牧師は連合会によって任命され、任期は最長 4 年である。牧師は台湾から派遣されることもあれば、日本台湾基督教会連合会に加盟している日本の他の教会から動員されることもある。

(a) 牧師の補充

1972 年以降、日本と台湾の国交が断絶すると、台湾からの牧師を招聘するにあたり、滞在ビザが一番の問題となったため、大阪中華基督教長老会でも一時期華人牧師に欠員が出た。当時、中国大陆における牧師の数は乏しかった上に、台湾出身の信者が多い中で中国大陆から招聘することも念頭にはなかった。そのため、日本台湾基督教会連合会が保証機関になることで、台湾からの牧師を招聘する際に、ビザの申請が幾分順調と成り得た。図表 5-7 が示すように、1972 年以降も途絶えることなく台湾から牧師が派遣されていることがわかる。

(b) 牧師の退職後の福利厚生

教会が頭を抱えるいまひとつの問題は、牧師の定年退職後の年金と福利厚生の問題である。教会だけでそれら全ての問題を解決することは難しいため、教会は日本台湾基督教会連合会に加入することによって、この問題を解決せざるを得なかった。現在、退職金は連合会を通して牧師に支払われている。

加盟教会は日本台湾基督教会連合会に毎年 40 万円ほどの負担金を支払い、それは定年退職した牧師の退職金または年金の積立金として活用されるのである。この他に、大阪中華基督教長老会では毎年 30 万円ほどを牧師の退職金として積み立てている。

(3) 信者

大阪中華基督教長老会の信者を正確に把握することも同様に難しい。しかし、教会に残された『週報』などの限られた資料をもとに教会設立当初から現在までの信者数を図表 5-8 に表すと次のようになる。

⁵² 日本台湾基督教会連合法規委員会（編）『教会法規』日本台湾基督教会連合会、2001 年、5 頁。

1975 年に大阪中華基督教長老会は台湾から新たに派遣された陳光輝牧師のもとで、信者数はその後増加傾向を示す。80 年代末、台湾での民主化運動の進展とそれにとまなうナショナル・アイデンティティとしての台湾人意識の勃興に呼応して、台湾人のための台湾語のみによる教会の創設を望むごく一部の信者が離脱して、大阪台湾教会が設立された。図表 5-8 からその離脱傾向を見てとることが難しいのは、大阪中華基督教長老会の方でも青年信者を中心に教会内のクラブ的な集まりであるフェローシップが結成され、来日間もない信者の市役所などでの手続きをサポートするなど、新たな信者を獲得していたからである⁵³。まもなく、1989 年天安門事件を機に「中国大陆の人に心の平安をもたらしたい」と考え、彼らへの北京語による伝道の必要性を感じた信者が教会を離れた。1992 年にこれら的大陸系信者によって大阪中華福音教会が設立された。こうして、台湾、中国大陆という政治区域単位のアイデンティティを持つ信者が離脱し、教会は細分化されていったのである。残った大阪中華基督教長老会はいわば「包括的な中華エスニシティ」を保持し、今日も世代、出身地、国籍など多様な背景をもつ多くの華人クリスチャンが集い繁栄している⁵⁴。大阪中華基督教長老会では、出自の異なる様々な信者が同じ教会に集うことによって多層的な輻輳したネットワークが構築されている。つまり、そこに集う信者一人一人にとっては、他では得難いネットワークを、教会を介して広げることができるのである。

図表 5-8 大阪中華基督教長老会の信者数（1954-2017）

年月（最終週礼拝）	日曜礼拝出席者数	献金額
1954 年 2 月	11 人	
1970 年 12 月 午前、午後礼拝		2,545 円 (建堂借金残高 673 万円)
1971 年 12 月 午前、午後礼拝	31 人 (合計、午前と午後は半々)	7,380 円
1972 年 12 月	16 人	3,890 円
1973 年 12 月	21 人	4,307 円
1974 年 12 月	26 人	10,660 円
1976 年 12 月	69 人	28,945 円
1977 年 12 月	74 人	21,246 円
1978 年 12 月	84 人	41,315 円
1979 年 12 月	43 人	23,141 円
1980 年 12 月	96 人	55,850 円
1981 年 12 月	50 人	27,500 円
1991 年 12 月	75 人	47,035 円

⁵³ 大阪中華基督教長老会の連茂雄氏へのインタビューによる（2014 年 8 月 4 日実施）。

⁵⁴ 成瀬千枝子「大阪中華基督教長老会五十周年を迎える」『神戸華僑歴史博物館通信』神戸華僑歴史博物館、No.3、2004 年。

1999 年 12 月	82 人	40,246 円
2009 年 12 月	72 人	47,470 円
2010 年 12 月	90 人	60,630 円
2011 年 12 月	148 人	83,410 円
2012 年 12 月	90 人	48,230 円
2013 年 12 月	63 人	40,870 円
2014 年 12 月	59 人	30,560 円
2015 年 12 月	141 人	164,816 円
2016 年 12 月	162 人	107,013 円
2017 年 12 月	98 人	20,237 円

出所：大阪中華基督教長老会発行の『週報』（2009-2017）および大阪中華基督教長老会（編）『大阪中華基督教長老会和会手冊』大阪中華基督教長老会（2000-2017）を参照して筆者作成。

図表 5-8 から日曜礼拝出席者の信者数をみると、信者の入れ替わりはあるものの、一定数が保たれ、運営が安定している様子が伺える。1995 年の詳細なデータはないものの、阪神・淡路大震災によって被害を被った、神戸市中央区の中山手通の中山ビルにあった関西華僑基督教会は、教会活動を継続することが一時的に困難となった。関西華僑基督教会には台湾出身の信者が多かったため、被災した彼らは一時的に大阪中華基督教長老会に通ったそうである⁵⁵。関西華僑基督教会の活動が再開されると、元の教会に信者たちは戻ったが、なかには大阪中華基督教長老会に留まった信者もいたようである。つまり、台湾エスニック・アイデンティティを保持するを信者が大阪中華基督教長老会に集うようになったといえる。2011 年に起きた東日本大震災後も信者数の減少は見受けられず、2013 年と 2014 年に減少しているのは、正月や旧正月を家族で台湾や中国に帰省して過ごす信者が多かったからである。また、2015 年の 12 月最終週礼拝の午後に結婚式が予定されていたことから、参列者が午前の日曜礼拝にも出席し、信者数ならびに献金額が増加している。

献金は神戸教会と同じく月額献金と感謝献金があるが、大阪教会は楽器演奏や行楽に出かけるなどの様々なフェローシップが結成されており、そのための活動を支援する献金や、新たに教会を建設するための積立金としての「建堂献金」もされている。「建堂献金」は年に 2 回行われ、「建堂献金」がされる時の日曜礼拝での献金額は平均して約 2 万円少なくなっている。これは、日曜礼拝の献金を合わせて「建堂献金」の集金袋に入れる信者が多いからである。

また、過去の信者数の資料から彼らの出身地を特定することは難しい。しかし、現在の教会在籍会員の出身地については、教会関係者への聞き取り調査から図表 5-9 のとおりに分類することができる。

⁵⁵ 孫歩英の娘（大阪中華基督教長老会会員）と連茂雄氏へのインタビューによる（2015 年 3 月 15 日実施）。

図表 5-9 大阪中華基督教長老会会員の出身地と人数（2017 年度）

出身地	人数
台湾	20 人
台湾系在日華人	35 人
中国大陸系老華僑※	4 人
中国大陸系新華僑※※	17 人
中国大陸系在日華人	5 人
日本	4 人
マレーシア華僑	1 人
合計	86 人

出所：大阪中華基督教長老会（編）『大阪中華基督教長老会和会手冊』大阪中華基督教長老会、2017 年および連茂雄氏へのインタビュー（2017 年 11 月 1 日実施）にもとづいて筆者作成。
※戦前からの北方老華僑のことを指す。※※日中国交正常化以後の新華僑を指す。

2017 年度の会員数は合計で 86 名である。中国大陸の出身者は教会の籍を本国に置いている人も少なくないが、やはり台湾出身者の占める割合がめだって大きい。確かに教会には様々な出自の信者が通っているが、教会に困難が差し迫った時などは積極的に台湾のエスニックネットワークに依存しているのが実状である。信者に占める台湾出身者の割合が多いことがその要因の 1 つと言える。また、台湾系在日華人となった彼らの子どもや孫も教会に通っており、家族単位で教会に集う人も少なくない。

（4）運営状況

教会の運営状況については、その収入金額と支出項目などから窺い知ることができるであろう。図表 5-10 は、資料的制約から断片的ではあるが、1990 年代と 2000 年代の収入をまとめたものである。

まず、1992 年度の収入を項目別にその割合を見てみると、会員からの月額献金が 18%と最も多く、次いで日曜礼拝での献金と記念日や行事に伴う感謝献金がほぼ同額である。支出は、牧師に支払う給与の割合が全体の 20%と最も多く、次いで布教に伴う伝道費が 10%ほどである。

図表 5-10 大阪中華基督教長老会の収入（1991-2017）

年度	収入
1991 年度	1,249 万円
1992 年度	1,327 万円
1999 年度	1,380 万円
2009 年度	1,357 万円
2010 年度	1,408 万円
2011 年度	1,331 万円
2012 年度	1,469 万円

2013 年度	1,302 万円
2014 年度	1,652 万円
2015 年度	1,677 万円
2016 年度	1,602 万円
2017 年度	1,494 万円

出所：大阪中華基督教長老会（編）『大阪中華基督教長老会和会手冊』大阪中華基督教長老会（1992-2017）を参照して筆者作成。

1999 年、台湾中部の 921 大地震の発生に対応すべく、30 万円の義援金を会計支出に計上している⁵⁶。これは、台北駐大阪経済文化辦事処を通して台湾の救済本部に送られた。また、「関西生命線」⁵⁷と一緒に日曜礼拝の時や街頭で募金活動を行い、翌月の 10 月には 60 万円を超える寄付金が集まった⁵⁸。教会が関わった 921 震災のための義援金は合計で 120 万円にのぼった⁵⁹。義援金は被災地の南投埔里教会などにも直接送金され、救援活動に役立てられた。同様に、2009 年の台湾南部に甚大な被害をもたらしたモーラコット台風（八八水害）の時も、教会は 110 万円ほどの義援金を台湾に送金している。東日本大震災以降、信者数や献金額に影響を及ぼしたかどうかについては、別の機会に論証したい。

（5） エスニックコミュニティの中核組織のひとつ大阪華僑総会との関わり

1969 年、教会の建物を新築するにあたり、中華民国留日大阪中華総会⁶⁰の副会長を務めていた孫歩英は、「大阪中華基督教会の建堂後援会」を立ち上げ、教会堂修繕の寄付を呼びかけた。孫氏は教会の信者ではなかったが、華人が多く通う教会を救済したいという思いがあったようである。孫氏は、孫文と同じ広東省の最南端に位置する香山県（中山県）翠亨村の出身で、孫文の姪の子であったと周囲の人は記憶している⁶¹。孫氏はアメリカ聖公会によって設立された上海聖約翰大学（1879-1952）で学んでいたこともあり、キリスト教に入信しなかったものの、一定の理解はあったとのことである⁶²。そのため、当時のピーターソン牧師（Rev. L. W. Peterson）⁶³とは流暢な英語で話していたという。このような関係から、孫氏の娘は今も大阪中華基督教長老会の会員として教会に足繁く通っている。後援会の設立を機に、教会内部にも建堂委員会が設立され、大阪華僑を中心に多くの募金が集まった。建堂委員会の名簿には、日清食品を立ち上げた安藤百福、大東楼を経営していた張無為やその関係者、多くの大阪華僑が利用していた中国信用組合（1998 年、大阪庶民組合に吸収合併）などの名前が連ねられている。建築費用のお

⁵⁶ 前掲『大阪中華基督教長老会和会手冊』2010 年、19 頁。

⁵⁷ 1987 年 8 月、台湾出身の伊藤みどり氏が創設した支援団体である。日本で生活する台湾や中国大陸出身者、また中国残留孤児やその家族への支援を行っている。

⁵⁸ 前掲『大阪中華基督教長老会創立五十周年記念特刊』、14 頁。

⁵⁹ 同上、5 頁。

⁶⁰ 孫歩英の娘（大阪中華基督教長老会会員）と連茂雄氏へのインタビューによる（2015 年 3 月 15 日実施）。

⁶¹ 同上。

⁶² 同上。

⁶³ ピーターソン牧師は、初代マクラクリン牧師の娘婿で、1971 年に教会の牧師に欠員が出た時、大阪中華基督教長老会の牧師に任命された。

よそ 3 千万円のうち、募金額は 1 千万円にのぼった。また、P.C.U.S は内外協力会 (Joint Council) ⁶⁴ を通して、「相対基金」という名目で、教会が外部から募った募金額と同等の金額 (約 1 千万円) を教会に貸付した。さらに興味深いのは、「人情会」という頼母子講に似た募金システムが構築されていたことである。当時、多くの大阪華僑商人は、大阪華僑総会を通じて頼母子講のシステムを利用して商売のための資金を得ていた。このシステムにヒントを得た大阪華僑から、寄付という形ではなく、「人情会」という無利子・無期限の貸し付けの形であれば支援するという提案があった。これにより、さらに 40 万円の貸与支援を受けることができたという。

それまで、牧師の給与はミッションである P.C.U.S から支払われていたが、様々な支援を受けて教会堂を立て替えて以降、教会がその給与の一部を負担することとなった。これは、内外協力会が肩代わりした教会の負債に対する返済として充てられた。そして、1975 年に P.C.U.S は、教会が新たに台湾から招聘した陳光輝牧師のもとで信者数も回復し、運営も軌道に乗ったことを確認できたとして、大阪教会に対する債権を全て放棄する決定を下した⁶⁵。その後、1986 年頃になると P.C.U.S はアメリカ合衆国長老教会 (U.P.C.U.S.A) に吸収されることとなった。しかし、大阪中華基督教長老会の土地の名義は依然 P.C.U.S となっていたため、教会は宗教法人としての認定を受けた上で、P.C.U.S から教会に土地が無償譲渡されることとなった⁶⁶。

以上のように、大阪教会は、日本台湾基督教会連合会に加入している点や、中華民国留日大阪中華総会と密接な関係を保っている点において神戸教会とは大きく異なる。そのことによって、牧師の補充およびその退職後の福利厚生問題が解決されただけでなく、困難に直面した際も援助の手が差し伸べられたのである。つまり、信者自身のネットワークは教会という場に人が集まることによって不断に拡大してゆくものだが、教会がエスニックコミュニティの色彩を備えている場合、教会を基点として輻輳するネットワークは、教会を支える力としてそこに集約され、力を発揮し得るのである。この集約された力が大阪教会の安定的な教会運営に寄与してきたといえる。

小結

同じミッションであるサザン・プレスビテリアン教会 (P.C.U.S) によって設立された神戸基督教改革宗長老会と大阪中華基督教長老会の 2 つの教会が歩んだ異なる足跡を検証することで、それぞれがどのように華人コミュニティや地域コミュニティとの関係性を保ってきたかを以上で分析してきた。図表 5-11 は、2 つの教会と P.C.U.S の関わり、およびその他の団体との関わりの展開をまとめたものである。

神戸と大阪のいずれの教会も、設立当初からしばらくは上部組織である P.C.U.S の指示を受け、その傘下で活動していた。しかし、1960 年代には長老派ミッション全般で認識されている「自立原理」に則して、P.C.U.S は 2 つの華人プロテスタント教会としてミッションから独立し、自立した教会になってほしいと考えた。そのため、1961 年に P.C.U.S は、華人プロテスタント教会が立地する日本もしくは台

⁶⁴ 内外協力会は、日本における P.C.U.S の活動拠点として立ち上げた組織である。

⁶⁵ 前掲『大阪中華基督教長老会創立五十周年記念特刊』、169 頁。

⁶⁶ 同上、170 頁。

湾のキリスト教団体のいずれかに所属するよう提案した。しかし、神戸教会はその提案を拒否し、日本と台湾のいずれのキリスト教団体にも属さないかわりに、地域に開かれた独自路線の教会運営を決断した。他方、大阪教会は、華人コミュニティとの独自で強力な関係を構築して教会修築を実現し、さらに日本台湾基督教会連合会への加盟によって、牧師の補充とその退職後の福利厚生問題を解決する道を選んだのである。

図表 5-11 神戸基督教改革宗長老会と大阪中華基督教長老会の P. C. U. S との関わり

神戸基督教改革宗長老会		大阪中華基督教長老会	
1949-1986 年	P. C. U. S による牧師派遣。	1954-1986 年	P. C. U. S による牧師派遣。
1961 年-現在	P. C. U. S との決議により、どのキリスト教団体にも属さない独自路線を展開。	1969-1970 年代	中華民国留日大阪中華総会による「大阪中華基督教会の建堂後援会」の立ち上げ。
		1999-現在	日本台湾基督教会連合会加盟に伴う、牧師の補充と退職後の福利厚生問題の解決。

2 つの教会と、それぞれが拠って建つ地域社会の特徴からも考察する必要もある。神戸の華人社会の特徴である政治的中立性と呼应するかのように、神戸教会には台湾と中国大陆出身の信者がほぼ同等の数で通っている。また、1961 年の上部組織である P.C.U.S の決議に忠実に従い、華人と地域の非華人の双方との関係、および地域コミュニティとの関係をも重視し、地域の人々にも開かれた教会であることに努めている。一方、戦後の大阪華人社会は、外務と僑務の出先機関が大阪に存在していた関係もあり、中華民国政府による影響が神戸に比べて強く、政治的求心力が高かったといえる。つまり、大阪教会においては出自の異なる信者によって、多層的かつ網羅的なネットワークが構築され、信者のネットワークが拡大していった一方で、なかでも華人コミュニティとのネットワークと台湾エスニック・アイデンティティの要素が重視されていたことがわかる。そのことにより、教会にはそれらのネットワークが集結し、基盤を築き、安定的な教会運営が保たれているといえる。

以上で 2 つの教会の設立経緯、牧師の補充、信者の推移、運営状況などを考察してきたが、教会と華人コミュニティや地域コミュニティとの関係性がみえてきたように思う。異なる時代背景のなかで、教会においては安定した運営のために様々なネットワークが機能していたことがわかる。つまり、信者や教会関係者によって拡大された様々なネットワークが、必要が生じた場合には教会が求心力となり集約され、その輻輳するネットワークが教会を存続させるために作用していたといえる。

前述の日本基督教団東京台湾教会は、設立当初から台湾出身者を中心に、台湾との関係性を保ちながら運営してきたこともあり、信者の大多数は台湾出身または日本で生まれた台湾系在日華僑といわれる人たちが占めている。神戸と大阪の教会には台湾系と大陸系の両者が存在するが、中国大陆の出身者、台湾出身者、日本人のそれぞれのグループに配慮した教会活動が執り行われている。70 年代後半から近

年にかけて設立された華人プロテスタント教会の中には、其々のエスニック・アイデンティティを意識したものも少なくない。そのなかで、特に神戸教会はトランスナショナル性を備えつつ、大陸中国からの新移民クリスチャンの受け手となっている点が指摘され、自立したこれらの教会が改めて「輻輳する」ネットワークの要となっているといえる。

また、神戸教会で行われている改革派教会と他の宗派の教会との合同によるクリスマス集会を一例にみると、教派を中心とする教会活動が行われていることがわかる。しかし、中国大陆では 1954 年に設立された中国基督教三自愛国運動委員会が認可する以外の教会を政府は公認していない。それらの教会では教派を表に掲げることはしておらず、教会を訪れる者にも「天主教（カトリック）」と区別して「基督教」という大きなくくりで認識されているにすぎない。一方で、日本の華人プロテスタント教会は、中国以外の東アジアの華人プロテスタント教会と同じように、教派によってまとまっていることがわかる。日本の華人プロテスタント教会は中華人民共和国の宗教活動に関する憲法の制約を受けず、日本の宗教法人法の枠組みのなかで活動を行うことになっている。そのため、宗教法人法で規定されている事項をクリアする必要はあるが、教会としてその教派や華人プロテスタント教会としての特色を出すことができているのである。つまり、長老教会のように、外部組織の制約を受けずに牧師や信者自身による自主・自営に基づく教会運営という、中国大陆では生き残れなかった教派独自の精神が、日本で設立された華人プロテスタント教会では存続できているといえる。

終章

本論文は、中国大陆、台湾、日本の東アジアにおける華人社会とそこに存在するキリスト教ネットワークについて記述した。各章で取り上げた個別のテーマに対してそれぞれ一定の考察をしたが、それらを振り返りながら、全体に関わる問題および今後の展望を提示して本論文の結論としたい。

第1節 華人社会におけるキリスト教ネットワーク

中国におけるプロテスタント伝道の歴史は、欧米による植民地政策の歴史と深く関わっており、なかでもマカオは、中国大陆への伝道の出発点であるといえる。中国伝道のために最初に来華したプロテスタント宣教師は、マカオに上陸し、そこにいた華人に伝道活動を行い、その後イギリス東インド会社の職員兼宣教師としてマカオに居住しながら、中国の地での伝道活動を続けた。この時代、清朝政府は厳格な禁教政策をとっていた上に、英国東インド会社の規定により布教活動が制限されていた。そのため、プロテスタント宣教師たちはまずは中国語の習得と中国文化の理解につとめ、マカオを拠点として精力的に英華・華英辞典や漢訳聖書を出版した。つまり、中国大陆に隣接しているマカオは、プロテスタント伝道において非常に重要な結節点の役割を担っていたといえる。

香港社会の特殊性は、「クリスチャン・エリート」や「仲介者 (middlemen)」を中心とするキリスト教ネットワークの存在にある。香港在住者の多くは、ミッションスクールへの進学をきっかけにキリスト教徒となり、そのキリスト教徒としての身分によって現地の西欧人に受け入れられ、社会上昇を成し遂げた。彼らは香港社会の事情に精通し、自身のクリスチャンネットワークを拡大させ、西欧人主導の香港コミュニティと大陸の中国人コミュニティの中間に立ち、双方を繋ぐ役目を担っていた。そして、香港でのクリスチャンネットワークは彼らの活躍の場を世界へと広げていった。香港で受洗し、長期にわたり滞在した孫文も、そのクリスチャンネットワークが海外の華人社会との関係構築に際し有用であり、クリスチャン・エリートたちの影響や支援を受け、自らも華人キリスト教徒として仲介者となり革命活動を推し進めた。

第1章でとりあげた孫文からみる華人社会におけるキリスト教の特徴は、彼をめぐるキリスト教ネットワークの拡張と、彼自身および彼と関わりのあったキリスト教徒の社会的ステータスが上昇し、社会の表舞台に押し出されたことである。彼のキリスト教ネットワークの種類は時代の経過に伴い、次の三種類に類別することができた。第一は、青少年期の孫文に影響を与え彼を育んだネットワーク、第二は、孫文の革命を成功させるべく、革命活動を直接ないしは間接的に支援したネットワークである。第三は、孫文と相互の存在を「活用」しあうネットワークで、この中には辛亥革命成功後、民国政府の要職に抜擢されるなど表舞台に出てきたキリスト教徒も少なからず存在したことが確認できた。孫文をめぐるキリスト教ネットワークは、海外の華人社会との関係構築に際し有用であり、かつ革命活動においてそれらのネットワークが多いに役立ったことから、方言集団や民族の壁を超えるキリスト教ネットワークの越境力について確認できた。さらに、キリスト教ネットワークを介して、孫文が社会の表舞台に押し出されたことにより、彼の華人としての影響力が中国の国内外に知れ渡ることとなった。

第2章では、孫文の民生思想の形成と普及においても、彼のキリスト教信仰ないしはネットワークと一定の相互規定性があったことが確認された。さらに、キリスト教の布教事業の周辺部分に存在した、

信仰の有無を問わず、信者とともに教会や宣教師の活動に参加・協力する一群の「支持者」に注意を向けることは、宣教師と中国人信者という既存の研究の枠組みを超え、中国キリスト教史の再検討に繋がる重要な視点であると考ええる。

第2節 台湾人と日本の華人系プロテスタント教会

中華人民共和国建国後、多くの外国人宣教師やキリスト教信者らが、中国大陆から撤退を余儀なくされた事実を第3章で確認し、第4章では、これらディアスポラ宣教師や外省人の台湾流入を背景とする台湾のキリスト教界の再編過程を描出した。戦後の台湾におけるプロテスタント・キリスト教界は、本省人（台湾人）と外省人（在台中国人）との対立構造を如実に反映していることも明らかとなった。また第5章では、当初日本の華人系プロテスタント教会の設立に、中国大陆を追われた白人宣教師の関わりを重点的に取り扱ったが、もう一つの側面として華人系プロテスタント教会のルーツに多くの在日台湾人が関わっていたことを指摘しておく。なぜ、多くの在日台湾人がキリスト教を信仰していたのだろうか。

戦後、台湾人が中華民国籍を獲得し、「新華僑」として新たに華僑社会に参入すると同時に、台湾人知識人層が華僑社会におけるリーダーシップを掌握していく。1946年における在日中国人数30,847人のうち台湾籍は51.6%を占め、1947年11月ごろの兵庫（神戸）、大阪、東京三大都市における在日中国人17,253人に占める台湾人の比率も53.6%と大差ない¹。戦後華僑社会への台湾人の大挙の参入は、当時としては日本の華僑社会特有の問題であった。戦中戦前の親日的華僑組織が日本の敗戦によって機能麻痺に陥り、それに代わり戦後若い世代の大陸出身華僑組織が世代交代を余儀なくされながら中華青年会などへと糾合されるなか、台湾省民会など台湾人組織のリーダーたちと手を携え、ともに華僑社会を率いて行ったのである²。

1960年に入ると、台湾人留学生を中心に日本で台湾独立運動が展開された。中心人物であった王育徳は、日本で台湾語や言語学の研究を行う傍ら「台湾青年社」を立ち上げた³。「台湾青年社」は、在日台湾人や留学生の台湾独立へ向けたコンセンサスを得ることを目的に機関誌『台湾青年』を発行した。また、王とともに「台湾青年社」を立ち上げたメンバーのひとり黄昭堂は、在日台湾人キリスト教徒や日本の神学部を卒業した台湾人留学生たちと親交があり、彼自身も晩年キリスト教に帰依している。このような繋がりから、『台湾青年』には台湾基督教長老会のことや、日本の神学部を卒業した台湾人留学生によって執筆された論考なども掲載されていた。これら在日台湾人の論考は、『台湾青年』を通じて在日台湾人や日本人のみならず、世界各地の台湾人や本島台湾にも伝えられた。同時に、日本で刊行された『太陽』、『改造』、『植民』などに掲載された日本人の論説も積極的に中国語に翻訳・転載され、本島台湾に紹介された。

¹ 経済安定本部総裁官房企画部調査課（編）『在日華僑経済実態調査報告書』経済安定本部総裁官房企画部調査課、1948年、51-52頁。

² 陳来幸「神戸の戦後華僑史再構築に向けて：GHQ資料・ブラング文庫・陳徳勝コレクション・中央研究院档案館文書の利用」『開港都市研究』第5号、神戸大学大学院人文学研究科開港都市研究センター、2010年。

³ 王育徳は、台湾語の表記法の普及にも努め、台湾布教のために西洋の宣教師によって考案された「教会ローマ字」に若干手を加えた「王第二式」の表記法も考案している（王育徳『「昭和」を生きた台湾青年』草思社、2011年、199頁）。

このように、台湾の外で教育を受けたインテリと言われた若者が中心となり、自分たちの留学経験に基づき、革新運動や出版などのチャンネルを通して、自国に関心の目を向けた。それと同時に、日本人知識人との対話も実現させ、自らの経験を自国にフィードバックするようなネットワークを構築したといえる。このように、台湾から日本へと繋がる留学ルートとにより、多くの在日台湾人が日本で最初に来た華人プロテスタント教会に深く関わることとなったのである。

第3節 在日華人プロテスタント教会の「中心」と「周縁」構造の変容

1949年以降大陸から台湾に渡った外省人官僚が主導する華僑政策は、在日の大陸出身華僑との関係性に於いて齟齬をきたし、逆にその中華民国政府の対華僑政策には台湾人が重用されることがなかったため、50年代以降の日本華僑社会に特有の「ねじれ現象」を表出させた。特に、50年代以降に日本各地で親北京政府の華僑協商会議から華僑聯誼会組織が留日華僑総会に対峙して結成されるなか、その中核を形成したのはほとんどが台湾人であった⁴。

戦後国共の対立は日本の華僑社会にも影響を及ぼした。これについて「神戸基督教改革宗長老会」に関わるエピソードを一つ紹介したい。戦後直後、日本各地に住んでいた台湾の人たちが「同郷会」を結成した。京都大学工学部3回生であった台湾人留学生の蔡東華を中心に、学生の生活相互扶助を第一の目的として学生同盟が結成された⁵。台湾出身学生だけで始まった学生同盟は、中国大陆からの留学生も一緒になった「留日中国学生同盟」に発展し、蔡東華は初代委員長に就任した。その後、弟の蔡東隆が委員長を継ぎ、誕生したばかりの中華人民共和国が同盟国である朝鮮人民共和国に義勇軍を派遣したことに感動と連帯感を覚えた彼は在日朝鮮人学生の集会などで講演することが多くなった。このことによって、「蔡東隆、反米的言辞あり」として、GHQによって堂島にあったスタッキーという捕虜収容所に連行された⁶。彼の兄たちが「神戸基督教改革宗長老会」に通っていたことが功を奏し、当時のアメリカ人牧師マクラクリンが身元保証人となりようやく釈放された。毎週牧師の所に顔を見せるというのが、釈放の条件であり、アメリカ人宣教師がGHQに信頼され、かつ一般市民との間に立ち一定の役割を担っていたことがわかる。しかし、この3年後『中華青年会報』に掲載された記事には、マクラクリン牧師がアメリカの手先で、表面上は華僑の支援をしているように見えるが、実は「特務」を養成しようとしていると書かれている⁷。このことにより、台湾出身の蔡東隆を救ったマクラクリン牧師をはじめ、さらに「神戸基督教改革宗長老会」がこの時期の国共対立の構図の中に国民党支持者として描かれることになった。一方、戦後の中華民国政府がとった「争取僑校」に象徴される対日華僑政策が推進された結果、大阪の華僑学校は「確保（争取）」が成功したものの、神戸の華僑学校のそれは失敗した。神戸では校舎再建の資金繰りをめぐり、台湾政府が校長と教務主任の更迭を条件に援助金の提供を申し出るとともに、用地での建設工事の開始を妨害した。そのことが神戸華僑をひどく憤慨させ、両者の間に大きな

⁴ 陳來幸前掲載論文。

⁵ 草川八重子『ある巨木-蔡東隆ものがたり』かもがわ出版、2001年、62頁。

⁶ 同上、82頁。

⁷ 神戸中華青年会『中華青年會報』1953年9月15日、6頁。

亀裂をもたらしたとされる事件である⁸。このことにより、神戸の華僑学校が台湾政府から「左傾化」したと見なされ、冷戦構造下の華僑社会の主体性が問われることとなった。

「争取僑校」からもわかるように神戸の華人社会は 1972 年の日中国交正常化までは比較的中立的立場を守ってきた。1972 年以降は、日本政府が北京政府と国交正常化したことにより、中国駐日本大使館や総領事館とも連携しながら地域社会で生活していくべきであるという考えが神戸の華人社会に浸透した。この流れと呼応するように、戦後直後に建てられた「神戸基督教改革宗長老会」は、発足当初よりしばらくは同心円構造の「中心（第一重円）」の中国大陆に住む中国人と、「周縁（第三重円）」にいたディアスポラ宣教師を繋ぐ、華人教会として中間に位置する第二重円の役割を担い、ミッションの任務を忠実に遂行していた。しかし、その後ミッションからの支援が断たれ、華人アイデンティティを保持しつつも、地域に根ざし、神戸市民に門戸を開いた教会へと発展している。そのため、中国大陆とも欧米のミッションとも一線を画した「華人プロテスタント教会」としてカテゴライズされるようになり、かつての「中心」と「周縁」を繋ぐ役割は無くなり、教会名を「中華キリスト教長老会耶蘇堂」から中華エスニシティを感じさせない「神戸基督教改革宗長老会」へと教会名を改めた。このことからわかるように、むしろそれ自身が新たな「中心」へと変容し、地域に根ざした華人プロテスタント教会になっている。

一方、戦後の大阪華人社会は、外務と僑務の出先機関が存在していた関係もあり、中華民国政府による影響が神戸に比べ強く、政治的求心力が高かったといえる。このことにより、同じ宣教師によって「神戸基督教改革宗長老会」の姉妹教会として設立された「大阪中華基督教長老会」では、台湾エスニシティの要素が重視された。大阪教会は、エスニックコミュニティの中核組織のひとつである大阪華僑総会との独自で強力な関係によって教会修築を実現し、さらに日本台湾基督教会連合会への加盟によって、牧師の補充とその退職後の福利厚生問題を解決することができた。だが、現在の信者のなかには中国大陆出身者や日本人も一定数おり、神戸教会同様、大阪教会もトランスナショナル性を備えた新たな「中心」と変容している。

70 年代後半から近年にかけて日本で設立された華人プロテスタント教会の中には、エスニック・アイデンティティを意識したものも少なくない。しかしながら、戦後直後に中国大陆を追われ来日したディアスポラ宣教師たちによって設立された華人プロテスタント教会には、政治的対立はなく、中国大陆の出身者、台湾出身者、日本人のそれぞれのグループに配慮した教会活動が執り行われている。また、地域コミュニティとの関係を重要視している点を踏まえると、これら戦後直後からの文脈を継ぐ教会は、中国大陆、東南アジア、そして新たに設立された在日華人プロテスタント教会とも異なり、トランスナショナル性を備えた「在日華人プロテスタント教会」であるといえる。つまり、1954 年に中国基督教三自愛国運動委員会が設立されると、外国の宣教団体は中国大陆に近い台湾、香港、マカオの教会に対しての布教や支援を強化し、それらを拠点に中国大陆へ布教するスタイルを確立した。⁹戦後直後に設立さ

⁸ 許瓊丰「戦後中華民国政府の華僑政策と神戸中華同文学校の再建」『華僑華人研究』第 6 号、2009 年。

⁹ Witek, John W., "Christianity and China: Universal Teaching from the West" in *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, M.E. Sharpe, 2001, pp.233-249.

れた華人プロテスタント教会も当初はその役割を担っていたが、現在に至ってはもはやそれらとは性質を異にしており、「在日華人プロテスタント教会」として新たなカテゴリーを確立しているのである。

在日華人教会にみられるいまひとつの特徴はその輻輳するネットワークにある。キリスト教信者自身のネットワークは教会という場に人が集まることによって不断に拡大してゆくものだが、一部の華人教会にみられるように、教会がエスニックコミュニティの色彩を備えている場合、エスニックコミュニティの中核組織とも深い関わりをもつことが多い。このことにより、教会を基点として輻輳するネットワークは、教会を支える力としてそこに集約され力を発揮し得るものとなる。この集約された力は教会運営に安定性をもたらすことにもなるのである。つまり、異なる時代背景のなかで、教会においては安定した運営のために様々なネットワークが機能しており、信者や教会関係者によって拡大されたネットワークが、今度は教会に集中することによって、その輻輳するネットワークが教会を存続させるために作用してきたといえる。

第4節 現代における華人プロテスタント教会と中華人民共和国におけるキリスト教―課題と展望

日本の華人プロテスタント教会は、中国以外の東アジアの華人プロテスタント教会と同様、教派によってまとまっている。これは、日本の華人プロテスタント教会は、中華人民共和国の宗教活動に関する憲法の制約を受けず、日本の宗教法人法の枠組みの中で活動を行うことができるためである。そのため、宗教法人法で規定されている事項をクリアする必要はあるが、教会としてその教派や華人プロテスタント教会としての特色を出すことができる。つまり、外部組織の制約を受けずに牧師や信者自身による自主・自営に基づく教会運営が可能であった。中国大陆では生き残れなかった教派独自の精神が、日本で設立された華人プロテスタント教会では存続できているのである。

だが、現代新たに新華僑を対象に設立された教会の多くは、その教会名からわかるように、「生命堂」などとしており、教派の違いを前面に出していない。これは、中国大陆の三自愛国教会¹⁰の方針による影響が大きい。また、「生命堂」などの信者の多くは、来日間もない新華僑や留学生などの若者が多く、中国大陆を頻繁に往来する者たちである。彼らへの伝道を通して、中国大陆に帰国した際にそこに住む家族や友人にキリスト教が伝えられることが期待されている。つまり、在日華人プロテスタント教会というカテゴリーには、本論文で分析した戦後直後に設立された教会と、近年急増し続けている新華僑を対象とした教会と、性質が異なる2つの範疇が存在しているということである。近年増え続けているこのような教会は、中国大陆における中国教会の動向と連動していくことになる。

今後、中国のキリスト教が向き合わねばならない課題として、2つ挙げられる。まず1つ目は、政教分離の原則に基づく宗教法の確立である。80年代に共産党の宗教政策を打ち出した一九号文件や90年代に国務院で批准された宗教事務条例などがあるが、いずれも共産党や政府が宗教を管理するという立場から作成されているため、信教の自由が完全に保障されているとは言えない。そのため、恣意的な宗

¹⁰ 「三自」は19世紀末から提唱されてきた「自治・自養・自伝」という教会の自立運動を指す用語である。「三自愛国教会」という呼称は1954年以降に三自愛国運動委員会に加盟した教会群を指し、また1980年代以降は同委員会と中国基督教教会の2つを合わせた「两会」に属する教会群を指す用語である。

教管理が行われることが少なくない。例えば、2014 年以来、浙江省で十字架強制撤去事件が相次いでおり、日本でも中国政府による宗教弾圧として度々報道されている。現行の憲法 36 条も「国家が正常な宗教活動を保護する」となっており、これを「国家は政教分離を実行する」と改めない限り、真の信教の自由が確約されているとは言い難い。2 つ目の課題は三自愛国教会が教会として確立し得るかどうかである。今のところ、三自愛国教会は「教会」ではなく、三自愛国運動委員会と中国基督教協会という両会組織に所属する各個教会の集合体に過ぎない。三自愛国教会自身は自らを教派主義を脱した「ポスト教派」とであると称しているが、実際には三自愛国教会の枠組みの中に、セブンスデー・アドベンチスト教会、真耶蘇教会、基督徒聚会処などの教派的グループが存在している¹¹。

今後は、このような近年の新華僑を対象とした在日華人プロテスタント教会について、家庭教会などが急増している中国大陆の動向も踏まえ、考察を進めていきたいと考えるところである。

¹¹ 松谷曄介「中華人民共和国におけるキリスト教 1949 年から現在まで」『はじめての中国キリスト教史』かんよう出版、2016 年、216 頁。

引用・参考文献

日本語文献

- アレクシス・ド・トクヴィル（著）松本礼二（訳）『アメリカのデモクラシー』岩波文庫、第1巻下、2005年。
- アレクシス・ド・トクヴィル（著）松本礼二（訳）『アメリカのデモクラシー』岩波文庫、第2巻上、2008年。
- 李正熙『朝鮮華僑と近代東アジア』京都大学学術出版会、2012年。
- 李徳周、朴賢淑「関西学院神学部における朝鮮人学生入学関係書類の分析（1913-43）」『関西学院史紀要』第16号、2016年。
- 伊藤秀一（訳）「孫文学説」『孫文選集』第2巻、社会思想社、1987年。
- 伊原澤周「日中両国におけるヘンリー・ジョージの思想の受容-主として孫文・宮崎滔天・安部磯雄らの土地論をめぐって」『史林』第67巻5号、1984年。
- 今橋朗、徳善義和『よくわかるキリスト教の教派』キリスト教新聞社、1996年。
- 上沼八郎「日本統治下における台湾留学生-同化政策と留学生問題の展望-」『国立教育研究所紀要：アジアにおける教育交流-アジア人日本留学の歴史と現状』第94号、1978年。
- ウォルター・ラフィーバー（著）久保田文明（訳）『アメリカの時代-戦後史のなかのアメリカ政治と外交』芦書房、1992年。
- 内山鑑造『花甲録』岩波書店、1960年。
- 王育徳『「昭和」を生きた台湾青年』草思社、2011年。
- 大蔵省財政史室（編）『昭和財政史-終戦から講和まで』第13巻、東洋経済新報社、1983年。
- 大阪中華基督教長老会（編）『大阪中華基督教長老会和会手冊』大阪中華基督教長老会、2000年。
- 大阪中華基督教長老会（編）『大阪中華基督教長老会創立五十周年記念特刊』大阪中華基督教長老会、2004年。
- 岡野翔太「1950-60年代日本における親中華民国華僑組織の形成と変容-『帝国日本』を生きた滞日台湾外省人を中心に」『華僑華人研究』第14号、2017年。
- 外務省通商局『華僑の研究』外務省通商局、1929年。
- 過放『在日華僑のアイデンティティの変容-華僑の多元的共生』東信堂、1999年。
- 蒲豊彦「中国の地域研究とキリスト教」『歴史評論』第765号、一般財団法人歴史科学協議会、2016年。
- 河上純一（訳）『汪兆銘全集』東亜公論社、1939年。
- 川島真「過去の浄化と将来の選択」『1945年の歴史認識』東京大学出版会、2009年。
- 関西学院百年史編纂事業委員会（編）『関西学院百年史-通史編1-』学校法人関西学院、1997年。
- 紀旭峰『大正期台湾人の「日本留学」研究』龍溪書舎、2012年。
- 菊池一隆『東アジア歴史教科書問題の構図：日本・中国・台湾・韓国、および在日朝鮮人学校』法律文化社、2013年。
- 許瓊丰「戦後中華民国政府の華僑政策と神戸中華同文学校の再建」『華僑華人研究』第6号、2009年。
- 許淑真「留日華僑総会の成立に就いて（1945-1952）」『日本華僑と文化摩擦』巖南堂、1983年。

草川八重子『ある巨木-蔡東隆ものがたり』かもがわ出版、2001年。

倉田朋子「洪仁玕とキリスト教-香港滞在期の洪仁玕」『中国研究月報』第641号、中国研究所、2001年。

倉田朋子、魏侑欣「中国キリスト教史基礎文献・所属機関案内」『歴史評論』第765号、2014年。

倉田明子『中国近代開港場とキリスト教-洪仁玕がみた「洋」社会』東京大学出版会、2014年。

久保田文次「孫文の平均地権論」『歴史学研究』第487号、青木書店、1980年。

経済安定本部総裁官房企画部調査課（編）『在日華僑経済実態調査報告書』経済安定本部総裁官房企画部調査課、1948年。

神戸基督教改革宗長老会 57周年記念誌編集委員会（編）『宗教法人神戸基督教改革宗長老会創立五十七周年記念誌』神戸基督教改革宗長老会、2007年。

後藤武秀『台湾法の歴史と思想』法律文化社、2009年。

佐伯好郎『清朝基督教の研究』東京春秋社、1949年。

酒井忠夫「中国国民党の宗教政策」『近・現代における宗教結社の研究』国書刊行会、2002年。

坂口直樹『戦前同志社の台湾留学生-キリスト教国際主義の源流をたどる』白帝社、2002年。

佐藤公彦『清末のキリスト教と国際関係』汲古書院、2010年。

佐藤貴仁「ある台湾日本語世代の牧師の記憶」『交流』第863巻、公益財団法人交流協会、2013年。

渋谷青淵記念財団竜門社（編）『渋谷栄一伝記資料』第8巻、渋谷栄一伝記資料刊行会、1956年。

徐亦猛「中国におけるキリスト教本色化運動：誠静怡についての考察」『アジア・キリスト教・多元性』第6巻6号、2008年。

徐亦猛『中国におけるキリスト教本色化（土着化）運動』関西学院大学リポジトリ（博士学位論文）、2010年。

徐亦猛『華僑社会と宗教』『ミナト神戸の宗教とコミュニティ』のじぎく文庫、2013年。

蒋海波「孫文のキリスト教理解と大亜細亜主義-東京、大阪キリスト教青年会館での演説をめぐって-」『孫文研究』第23号、1998年。

庄司莊一（訳）「中国同盟会宣言」『孫文選集』第2巻、社会思想社、1987年。

庄司莊一（訳）「興中会宣言」『孫文選集』第3巻、社会思想社、1989年。

園田節子『南北アメリカ華民と近代中国-19世紀トランスナショナル・マイグレーション』東京大学出版会、2009年。

孫文記念館（編）『孫文・日本関係人名録』財団法人孫中山記念会、2011年。

戴国輝『華僑：「落地帰根」から「落地生根」への苦悶と矛盾』研文出版、1980年。

戴国輝「異文化社会と華僑（華人）」『アジアその多様な世界：予稿集』「大学と科学」公開シンポジウム組織委員会、1988年。

戴国輝『もっと知りたい華僑』弘文堂、1991年。

高井ヘラー由紀「日本植民地統治期の台湾人 YMCA 運動史試論」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第45号、2012年。

滝田賢治「現代アメリカの対外援助政策-構造と理念の変容-」『現代アメリカ外交の研究』中央大学出版部、1999年。

ダグラス・R・レイノルズ（著）中村哲夫（訳）「辛亥革命前後の孫文とキリスト教」『辛亥革命の多元構造』汲古書院、2003年。

武田清子「アジアの革新におけるキリスト教—孫文と宮崎滔天—」『国際基督教大学学報』第17号、1974年。

武田里子「日本の留学生政策の歴史的推移—対外援助から地球市民形成へ—」『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』第7号、2006年。

田嶋淳子「日中間における国際人口移動と社会的ネットワークの形成過程」『淑徳大学研究紀要』第30号I、1995年。

橘樸「東洋枢軸論」『アジア・日本の道 橘樸著作集』第三卷、勁草書房、1966年。

中華会館（編）『落地生根』研文出版、2013年。

趙衛国『中国系ニューカマー高校生の異文化適応—文化的アイデンティティ形成との関連から』御茶の水書房、2010年。

陳達『南洋華僑と福建・広東社会』青史社、1939年。

陳天璽『無国籍』新潮社、2005年。

陳徳仁、安井三吉『孫文と神戸（補訂版）』神戸新聞総合出版センター、2002年。

陳来幸「神戸の戦後華僑史再構築に向けて：GHQ資料・プランゲ文庫・陳徳勝コレクション・中央研究院檔案館文書の利用」『開港都市研究』第5号、神戸大学大学院人文学研究科開港都市研究センター、2010年。

陳来幸「戦後日本における華僑社会の再建と構造変化—台湾人の台頭と錯綜する東アジアの政治的帰属意識」『歴史の桎梏を超えて—20世紀日中関係への新視点』千倉書房、2010年。

陳来幸「在日台湾人アイデンティティの脱日本化」『近代アジアの自画像と他者』京都大学出版会、2011年。

陳来幸「“池袋チャイナタウン”構想に『待った』—日本型共生に向けて」『日本関係史1972-2012Ⅲ社会・文化』東京大学出版会、2012年。

陳来幸『近代中国の総商会制度—繋がる華人の世界』京都大学学術出版会、2016年。

土肥歩「清末在外中国人と中国キリスト教布教事業：在ニュージーランド中国人と広州郷村布教団を中心に」『東洋学報』第94巻3号、2012年。

土肥歩「中国キリスト教史からみた辛亥革命—梁発の発見と太平天国叙述の再形成」『グローバルヒストリーの中の辛亥革命』汲古書院、2013年。

同志社社史史料編集所（編）『同志社百年史—通史篇—』学校法人同志社、1979。

所澤潤「私立台南長老教中学の神学実態の調査分析に基づく日本統治下台湾の内地神学ルートの研究の現地調査報告」『1999年度財団法人交流協会日台交流センター歴史研究者交流事業報告書』財団法人交流協会、2000年。

富坂キリスト教研究センター（編）『原典現代中国キリスト教資料集』新教出版社、2008年。

中村哲夫『孫文の経済学説試論』法律文化社、1999年。

中村哲夫（訳）「社会主義の流派とその批判」『孫文選集』第2巻、社会思想社、1987年。

中村敏『日本キリスト教宣教史』いのちのことば社、2009年。

並河葉子「世紀転換期のミッションとイギリス帝国」『イギリス帝国と20世紀—世紀転換期のイギリス帝国』ミネルヴァ書房、2004年。

成瀬千枝子「大阪中華基督教長老会五十周年を迎える」『神戸華僑歴史博物館通信』神戸華僑歴史博物館、No.3、2004年。

成瀬千枝子「大阪における華人キリスト教会の変遷—在日華人クリスチャンの組織活動とエスニック・アイデンティティ、下位エスニック・アイデンティティ」『移民研究年報』第11号、2005年。

日本華僑華人研究会（編）『日本華僑・留学生運動史』中華書店、2004年。

日本基督教団東京台湾教会（編）『設立六十週年紀念誌』日本基督教団東京台湾教会、1985年。

日本台湾基督教会連合法規委員会（編）『教会法規』日本台湾基督教会連合会、2001年。

馬場毅「紅槍会の思想と組織」『近代中国華北民衆と紅槍会』汲古書院、2001年。

狭間直樹『中国社会主義の黎明』岩波新書、1976年。

狭間直樹「辛亥革命時期的階級対立」『紀念辛亥革命七十周年學術討論會論文集』下冊、中華書局、1983年。

波多野善大「初期における孫文の『平均地権』について」『社会経済史学』第21巻5・6号、1956年。

濱下武志『華僑・華人と中華網—移民・交易・送金ネットワークの構造と展開』岩波書店、2013年。

浜田直也『孫文と賀川豊彦』神戸新聞総合出版センター、2012年。

林要三（訳）「耕すものに田を」『孫文選集』第2巻、社会思想社、1987年。

平野健一郎「書評・園田節子著『南北アメリカ華民と近代中国—19世紀トランスナショナル・マイグレーション』」『アジア研究』第56号、一般財団法人アジア政経学会、2010年。

廣部泉「来日アメリカ人宣教師の越境と日米関係：シドニー・L・ギューリックにみる越境と文化変容」『同志社アメリカ研究』第45号、同志社大学アメリカ研究所、2009年。

深澤秀男『中国の近代化とキリスト教』新教出版社、2000年。

藤村久雄『革命家孫文』中央公論社、1994年。

帆刈浩之『越境する身体—社会史—華僑ネットワークにおける慈善と医療』風響社、2015年。

松谷曄介「中華人民共和国におけるキリスト教 1949年から現在まで」『はじめての中国キリスト教史』かんよう出版、2016年。

三谷孝「南京政権と『迷信打破運動』」『歴史学研究』第455号、1978年。

三谷孝「江北民衆暴動（1929年）について」『一橋論叢』第84巻3号、1980年。

南亮三郎『台湾の人口と経済』アジア経済出版会、1971年。

宮崎滔天『三十三年之夢』国光書房、1902年。

宮原曉「『華僑』『華人』と東アジアの近代」『現代中国に関する13の問い：中国地域研究講義』大阪大学中国文化フォーラム、2013年。

モリカイネイ「華人系プロテスタント教会研究の手掛り：世界華人福音運動を通して」『アジア・キリスト教・多元性』現代キリスト教思想研究会、第10巻、2012年。

森田健嗣「戦後台湾山地社会における言語政策の展開-日本語の排除から先住民民族言語の排除へ-」『アジア経済』第54巻2号、日本貿易振興機構（ジェトロ）アジア経済研究所、2013年。

森本道孝「『ゴールデン・チャイルド』に見る「改宗」の意味」『生駒経済論叢』第10巻3号、近畿大学、2013年。

山ロー郎（監修）「民生主義 第三講」『孫文選集』第1巻、1985年。

山田信夫「日本華僑と文化摩擦の研究-インタビューを通じて」『日本華僑と文化摩擦』巖南堂書店、1983年。

山本澄子『中国キリスト教史研究-プロテスタントの「土着化」を中心として-』東京大学出版会、1972年。

山本澄子『中国キリスト教史研究』山川出版社、2006年。

矢澤利彦『中国とキリスト教』近藤出版社、1972年。

安井三吉『帝国日本と華僑-日本・台湾・朝鮮』青木書店、2005年。

油井大三郎、中村政則、豊下栖彦（編）『占領改革の国際比較：日本・アジア・ヨーロッパ』三省堂、1994年。

游仲勲『華僑-ネットワークする経済民族』講談社、1990年。

容應莫「香港のキリスト教徒家族と孫文の改革運動」『孫文研究』第28号、2000年。

容應莫「ある中国人家族のグローバル移動-関元昌一族の事例-」『亜細亜大学学術文化紀要』第27巻、2015年。

横山宏章『孫中山の革命と政治指導』研文出版、1987年。

吉田寅「中国のキリスト教」『アジア・キリスト教の歴史』日本基督教団出版局、1991年。

劉雯「孫文と華人社会のキリスト教」『孫文研究』第54号、2014年。

渡辺祐子「明治学院百五十年史編集委員会台湾調査報告」『あんげろす（＝明治学院大学キリスト教研究所ニュースレター）』第49巻、2009年。

渡辺祐子『近代中国におけるプロテスタント伝道-「反発」と「受容」の諸相』（博士学位論文）、東京外国語大学、2006年。

渡辺祐子、張宏波、荒井英子「日本のキリスト教と植民地伝道：旧満州『熱河宣教』の語られ方」『プライム』第31号、2010年。

渡辺祐子「清末の中国社会とキリスト教 一八六〇年から一九一一年まで」『アジアキリスト教史叢書3 はじめての中国キリスト教史』かんよう出版、2016年。

英語文献

Ai, Chung Kun., *My Seventy Nine Years in Hawaii*, Cosmorama Pictorial Publisher, 1960.

Aid Refugee Chinese Intellectuals, Inc., *Background Material of ARCI, Pre-publication copy of Informational Material on Aid Refugee Chinese Intellectuals, Incorporated*, Aid Refugee Chinese Intellectuals, Inc., 1952.

- Chang Chung Ping, *The United Board for Christian Higher Education in Asia in the Development of Tunghai University in Taiwan, 1955-1980* (Ph.D. Thesis), Southern Illinois University, 1982.
- Economic Research Center, Council for U.S. Aid, Executive Yuan, *Taiwan Statistical DataBook*, Economic Research Center, 1969.
- Edward Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission 1847-1947*, Ch'eng Wen, 1972.
- Father Jean Charbonnier, *Christians in China: A.d. 600 to 2000*, Ignatius Press, 2007.
- George, Henry, *Progress and Poverty: An Inquiry into the Cause of Industrial Depressions and the Increase of Want with Increase of Wealth*. VI. Robert Schalkenbach Foundation, 1879.
- Gustav Amann, *The Legacy of Sun Yatsen: A History of the Chinese Revolution*, Louis Carrier, 1929.
- Harold W. Rigney, *Four Years in Red Hell*, Henry Regnery Company, 1956.
- Harold Z. Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, University of California Press, 1968.
- Hood George, *Neither Bang nor Whimper: The End of a Missionary Era in China*, The Presbyterian Church in Singapore, 1991.
- ICDF, *Taiwan ICDF Annual Report 2005*, International Cooperation and Development Fund, 2006.
- Jessie G. Lutz, *China and the Christian Colleges 1850-1950*, Cornell University Press, 1971.
- Jessie G. Lutz, *Opening China, Karl F. A. Gützlaff and Sino- Western Relations, 1827-1852*, Eerdmans, 2008.
- John H. Reisner, "The Church in Rural Work" in *The Chinese Recorder*, Vol. 55, December 1924.
- John Y. Wong, *The Origins of an Heroic Image: Sun Yatsen in London, 1896-1897*, Oxford University Press, 1986.
- Joseph Tse-Hei Lee, *The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900*, Routledge, 2003.
- Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning: a Critical Biography*, Standard University Press, 1934.
- Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning; A Critical Biography*, The John Day Company, 1935.
- Marie Claire Bergère, translated by Janet Lloyd, *Sun Yat-sen*, Standard University Press, 1998.
- Nelson Bitton, *Our Heritage in China*, London Missionary Society, 1913.
- Nevius, John Livingston, *The Planting and Development of Missionary Churches*, Foreign mission library, 1899.
- Karl A. Gützlaff, *The Journal of Two Voyages Along the Coast of China, in 1831, & 1832*, J.P. Haven, 1833.
- Karl A. Gützlaff, *Journal of Three Voyages Along the Coast of China, in 1831, 1832, & 1833*, Westley, 1834.

- Karl A. Gützlaff, *A Sketch of Chinese History, Ancient and Modern, Comprising a Retrospect of the Foreign Intercourse and Trade with China*, J. P. Haven, 1834.
- Karl A. Gützlaff, *The Life of Taou-Kwang, Late Emperor of China: with Memoirs of the Court of Peking; Including a Sketch of the Principal Events in the History of the Chinese Empire during the Last Fifty Years*, Smith, Elder and Co., 1852.
- Klein Thoralf, *Die Baseler Mission in Guangdong 1859-1931*, Munchen, 2002.
- O'Hara S.J., "Attitude of the Chinese Government to Catholic Education" in *China Missionary I*, Catholic Central Union of America Central Bureau, 1948,.
- P. C. Hsu, "Can the Church Help in Rural Reconstruction?" in *The Chinese Recorder*, Vol. 68 January 1937.
- Philip West, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952*, Harvard University Press, 1976.
- Price, Frank Wilson, *The Rural Church in China: A Survey*, Agricultural mission, Inc., 1948.
- R. Stephen Warner, Judith G. Wittner, *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Temple University Press, 1998.
- Roxborough, John, "Christianity in South-East Asia, 1914-2000" in *The Cambridge History of Christianity World Christianities C.1914-C.2000*, Cambridge University Press, 2006.
- Sister Mary Victoria, *Nun in Red China*, McGraw-Hill, 1953.
- Smith, Carl T., *CHINESE CHRISTIANS: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, Hong Kong University Press, 2005.
- Suzanne Wilson Barnet, John King Fairbank, *Christianity in China – Early Protestant Missionary Writings*, 1985.
- U. S. Department of Commerce, *Statistical Abstract of the United States*, Bureau of the Census Library, 1953.
- Xiaoxin Wu, *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, M.E. Sharpe, 2001.
- Wang Gung wu, "Upgrading the Migrant: Neither Huaqiao nor Huaren" in *The Last Half Century of Chinese Overseas*, Hong Kong University Press, 1998.
- Witek, John W., "Christianity and China: Universal Teaching from the West" in *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, M.E. Sharpe, 2001.

中国語文献

- 晏陽初 (著) 宋恩荣 (編) 『平民教育与鄉村建設運動』 商務印書館、2014 年。
- 查時傑「四十年来的台湾基督教会」『民国基督教史論文集』 宇宙光出版社、1994 年。
- 鄧小平『鄧小平文選』 第 1 卷、人民出版社、1994 年。
- 鄭永福、田海林「孫中山与基督教關係の歴史考察」『辛亥革命与近代中国—紀念辛亥革命八十周年國際學術討論會文集』 下冊、中華書局、1994 年。

董頭光『基督教在台灣的發展』大地印刷廠、1962年。

長榮高級中學（編）『長榮中學百年史』長榮高級中學、1991年。

陳建樾『台灣“原住民”歷史與政策研究』社會科學文獻出版社、2009年。

陳金龍「試論抗日戰爭時期黨的宗教政策的成熟」『人文雜誌』第6期、陝西省社會科學院、2000年。

陳錫祺『孫中山年譜長編』上冊、中華書局、1991年。

鳳岡及門弟子『三水梁燕孫先生年譜』上冊、上海商務印書館、1939年。

馮自由『革命逸史』第2卷、台灣商務印書館、1953年。

馮自由『中華民國開國前革命史』第1冊、世界書局、1984年。

顧長聲『傳教士與近代中國』上海人民出版社、1981年。

顧為民『基督教與近代中國社會』上海人民出版社、1996年。

廣東省社會科學院歷史研究所、中國社會學院近代史研究所中華民國史研究室、中山大學歷史系孫中山研究室（編）『孫中山全集』第1卷、中華書局、1981年。

韓延龍（編）『中國新民主主義革命時期根柢地法制文獻選編』第1卷、中國社會科學出版社、1981年。

韓延龍（編）『中國新民主主義革命時期根柢地法制文獻選編』第4卷、中國社會科學出版社、1984年。

河北省社會科學院歷史研究所（編）『晉察冀抗日根柢地史料選編』上冊、河北人民出版社、1983年。

胡漢民（編）「民生主義與社會革命」『總理全集』第二集、上海書店、1990年。

胡衛清「近代潮汕地區基督教傳播初探」『潮學研究』第9輯、潮州研究院、2001年。

黃德發「孫中山受洗入教述要」『嶺南文史』第3期、1991年。

黃漢綱「孫中山先生事跡七則」『浩氣長存』廣州出版社、2011年。

黃武東、徐謙信（編）『台灣基督長老教會歷史年譜』人光出版社、1995年。

洪洞縣志編纂委員會『洪洞縣志』下部、山西春秋電子音像出版社、2005年。

ICDF『國際發展合作的概念與實務』財團法人國際發展合作基金會、2006年。

教育部國民教育司・台灣省行政長官公署教育處（編）「本省教育問題座談會記錄」『國民教育指導月刊』第1卷5号、1946年。

蔣介石「反共抗俄基本論」『總統蔣公思想言論總集』第8卷、中國國民黨中央委員會黨史委員會、1980年。

蔣夢麟「知識分子的覺醒(1)」『西潮』、世界書局、1978年2013年。

江文漢「基督教青年會在中國」『文史資料選輯』第19輯、中華書局、1961年。

立法院編譯處（編）『中國民國法規彙編』第1冊、中華書局、1934年。

立法院編譯處（編）「排除卜筮星相巫覡堪輿辦法」『中華民國法規彙編』第3冊、中華書局、1934年。

李金強、陳潔光、楊昱昇『福源潮汕澤香江基督教潮人生命堂百年史述 1909-2009』商務印書館、2009年。

李金強『中山先生與港澳』秀威出版社、2012年。

李陵「長沙基督教青年會與湖南抗日救亡運動」『求索』3月号、湖南省社科院、2005年。

李志剛『基督教早期在華傳教史』台灣商務印書館、1985年。

李志剛『基督教與近代中國文化』宇宙光出版社、1993年。

李志剛「基督教徒對孫中山先生之認同新探」『基督教與近代中國文化論文集』宇宙光出版社、1993年。

- 李仲明「傳作義」『民国人物伝第12卷』中華書局、2005年。
- 林金水「台湾基督教史述論」『福建師範大學學報（哲學社會科學版）』第3期、福建師範大學歷史系、2003年。
- 林治平（編）『基督教与中国近代化論集』台灣商務印書館、1970年。
- 林治平（編）『近代中国与基督教論文集』宇宙光出版社、1981年。
- 林治平「國父孫中山先生大學畢業前与基督教之關係」『近代中国與基督教論文集』宇宙光出版社、1989年。
- 劉傳明（編）『旅韓中華基督教各教創立九十周年紀念特刊』旅韓中華基督教聯合會、2002年。
- 梁德慧『以馬內利』（不詳）。
- 劉恩厚「廣西基督教宣道會在解放前後的应变措施」『廣西文史資料選輯』第4輯、中國人民政治協商會議廣西壯族自治區委員會文史資料研究委員會、1963年。
- 劉樹發、王小平（編）『賀龍口述自伝』大象出版社、2010年。
- 羅家倫（編）『國父年譜初稿』上冊、國民党中央委員會黨史史料編纂委員會、1958年。
- 羅家倫（編）「中國同盟會成立初期之會員名冊」『革命文獻』第2輯、中國國民党中央委員會黨史史料編纂委員會、1984年。
- 呂沛淵『惟獨基督』歸正出版社、2014年。
- 馬克生『孫中山在夏威夷』近代中國出版社、2000年。
- 莫世祥「清末孫中山、同盟會与港英政府的博弈」『深圳大學學報：人文社會科學學版』第5期、2011年。
- 傅國涌『主角与配角』長江文芸出版社、2005年。
- 秦方、田衛平「孫中山與基督教青年會關係初探—以孫中山在青年會演講為中心的討論」『孫中山與中華民族崛起國際學術研討會論文集』天津人民出版社、2006年。
- 曲拯民「美國長老會和山東自立會事略」『山東文獻』山東文獻社、第11卷1期、1941年。
- 阮仁澤、高振農（編）『上海宗教史』上海人民出版社、1992年。
- 史文森（著）羅曼華（譯）「基督教在台灣」『近代中国與基督教論文集』宇宙光出版社、1981年。
- 史文森「基督教在台灣」『近代中国與基督教論文集』宇宙光出版社、1989年。
- 沈垂倫「四十年来的中国基督教会」『金陵神學誌（四十年紀念特刊）』金陵大學、1950年。
- 蘇精『上帝的人馬—十九世紀在華傳教士的作為』基督教中國宗教文化研究社、2006年。
- 台灣基督長老教會總會歷史委員會『台灣基督長老教會百年史』台灣基督長老教會、1965年。
- 台灣省文獻委員會（編）「住民志・宗教篇」『重修台灣省通志』第三卷、1994年。
- 台灣省政府主計處『台灣省統計要覽』第十八期、台灣省政府主計處、不詳。
- 譚双泉『教會大學在近現代中国』湖南教育出版社、1995年。
- 佟洵「基督教新教在北京的傳播及其演進歷程」『北京聯合大學學報』第14卷1期、2000年3月。
- Nicole Constable（著）謝勝利（譯）『基督徒心靈与華人精神：香港的一个客家社區』社會科學文獻出版社、2013年。
- 邢福增「連根拔起—建國後基督教在華教育事業的終結」『將根紮好—基督宗教在華教育的檢討』黎明文化事業出版、2007年。

新教育（編）『全国基督教会学生歷年增進表』新教育、第5卷4期、1922年11月。

熊月之『西学東漸与晚清社会』上海人民出版社、1994年。

湯泳詩『一個華南客家教会的研究：從巴色会到香港崇真会基督教』中国宗教文化研究社、2002年。

王治心『孫文主義與耶穌主義』青年協會書報部、1930年。

王治心『中国基督教史綱』青年協會書局、1940年。

王忠欣『孫中山與基督教』『孫中山與中華民族崛起國際學術研討會論文集』天津人民出版社、2006年。

王昇『孫文思想』世界情勢研究会、1978年。

吳耀宗「中国基督教三自革新運動兩周年」『協進月刊』1952年10月。

吳勇「本教会的来源与立場」『獻堂三十週年紀念專輯』基督徒南京東路禮拜堂出版、1983年。

謝頌羔『孫總理與基督教』廣学会、1940年。

楊品棟、楊振泰（訳）『基督教与遠東鄉村建設』廣学会、1940年。

楊森富（編）『中国基督教史』台湾商務印書館、1991年。

葉国洪「孫中山先生的文化教育思想探析」『孫中山與中華民族崛起國際學術研討會論文集』天津人民出版社、2006年。

余牧人『基督教与中国鄉村建設』廣学会、1948年。

張德明「国難下的基督教与民族主義：1931-1937年華北基督教会抗日救亡運動論析」『抗日戰爭研究』第1期、中国社会科学院近代史研究所、2016年。

張德明「1937年七七事变中的基督教救濟」『天風』7月号、中国基督教三自愛国委員会、2016年。

張蓬舟、張儀鄭（編）『人民手冊』上册、上海大公報出版、1951年。

張蓬舟、張儀鄭（編）『人民手冊』下册、上海大公報出版、1951年。

張亦鏡『真光』第27卷11号、上海美華書局、1928年。

張亦鏡「中山主義與基督教訓」『真光』第27卷11号、上海美華書局、1928年。

趙綺「冷戰難民援助：美国『援助中国知識人士協會』,1952年至1959年」『欧美研究』第27卷2期、中央研究院欧美研究所、1997年。

趙天恩「1911年辛亥革命对中国基督教自立運動的影響」『中国教会史論文集』財団法人基督教宇宙光全人關懷機構、2006年。

趙曉陽「基督教與早期華人出版事業—以謝洪纘與商務印書館早期出版為中心」『青海師範大學學報』第3期、2009年。

政協廣東省中山市委員會文史委員會「基督教概述」『中山文史』第61集、政協廣東省中山市委員會文史委員會、2008年。

周興「孫中山与西方基督教」『文史哲』山東大學、第6期、1995年。

周興樑「孫中山與西方基督教」『中国近代史』第2期、1996年。

周恩来「在全国高等教育會議上的講話（1950年6月8日）」『周恩来選集』下卷、人民出版社、1984年。

中共中央文献研究室（編）『建国以来重要文献選編』第1冊、中央文献出版社、1992年。

中国社科院近代史研究所（編）『孫中山全集』第1卷、中華書局、1981年。

中国社科院近代史研究所（編）『孫中山全集』第2卷、中華書局、1982年。

中国社科院近代史研究所（編）『孫中山全集』第11卷、中華書局、1988年。

中華統行委辦会調查特委会（編）『中華帰主-中国基督教事業統計（1901-1920）』上册、中国社科院世界宗教研究所、1987年。

中華統行委辦会調查特委会（編）『1901-1920 年中国基督教調查資料』中国社会科学出版社、2007年。

中央檔案館（編）『解放戦争時期土地改革文件選（編）（1945-1949年）』中共中央党校出版社、1981年。

朱峰『基督教与海外華人的文化適応-近代東南亞華人移民社区的个案研究』中華書局、2009年。

朱浚源、鄭月里「新馬華僑基督教徒與辛亥革命」『海外華僑與辛亥革命』世界知識出版社、2012年。

朱敬一「戦後中国郷村教会事工建設」『金陵神学院華西特刊』1945年。

朱勤（編）『美国華僑史』広東高等教育出版社、1989年。

档案、新聞、雑誌、インターネット等

「外匯貿易審議小組案呈第10次會議報告關於於中国基督教大学聯合董事会駐台辦事處及美国援助知識人士協會申請以自備外匯進口物資兩案」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部門／行政院經濟安定委員會」檔案30-01-01-006-045_2、1953年9月。

「大陸逃港難胞来台安置計畫-美国援助中国知識人士協會建屋計畫」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部門／行政院經濟安定委員會」檔案30-01-007-006_07、1955年12月。

「普通輸入組為台湾基督教福利会等申請不結匯進口物品案件、核與規定不符、經已駁回、列表報請公鑒」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部門／行政院外匯貿易審議委員會」檔案50-360-007、1962年4月。

「普通輸入組為台湾基督教兒童福利基金会申請以不結匯方式進口機車5輛一案、提請核議」台湾近代史研究所檔案館館藏「經濟部門／行政院外匯貿易審議委員會」檔案50-520-036、1965年8月。

Mary E. Ferguson, "Formosa Christian College in Recommendation of the Committee on Service in Asia, Minutes of Stated Meeting, Board of Trustees, United Board for Christian Colleges in China, June 20, 1952," in *Board of Trustees, 1945-1956*, Box 90, Folder 2246, UBCHEA Series III.

Mary E. Ferguson, "Minutes of United Board for Christian Colleges in China, Committee on the College in Formosa, April 7, 1953," in *Committee on the College in Formosa, 1952-1953*, Box 92, Folder 2276, UBCHEA Series III.

関西学院学院史編纂室所蔵『日本西部神学校退学綴』（1937-1944）。

関西学院学院史編纂室所蔵『（旧制）神学部在学証書』（1937-1943）。

関西学院学院史編纂室所蔵『（旧制）神学部割引証交付』（1940-1943）。

関西学院学院史編纂室所蔵『（旧制）神学部身分証明書控』（1940-1943）。

関西学院学院史編纂室所蔵『神学部学生納入金控』（1941-1943）。

関西学院学院史編纂室所蔵『日本西部神学校在学証書』（1943）。

関西学院学院史編纂室所蔵『日本西部神学校入学願書』（1943）。

「雑答某報」『新民叢報』第12号、1902年。

「土地国有与財政」『民報』第16号、1907年9月。

『基督徒報』（上海）第35号、1912年1月。

「孫先生与各界談話会」『民立報』1912年6月15日。

「広東省臨時會議討論地稅換契案」『民立報』1912年6月20日。

「在上海中国社会党的演説」『民立報』1912年10月15日。

『基督徒報』（上海）第45号、1912年10月。

『臨時政府公報』第9号、1912年2月6日。

「台湾伝道を展開せよ」『福音新報』第1367号、1921年9月8日。

『良友画報』良友印刷公司、1926年11月。

「基督教聯合会国慶礼拝」『申報』1937年10月10日。

「獻給基督徒」『大公報』1937年11月15日。

「上海基督教作家努力国際宣伝」『申報』1937年11月10日。

「起来！中国的基督徒」『大公報』1937年12月8日。

「各国基督教会同情我抗戰」『大公報』1938年2月3日。

「抗戰与基督徒」『新華日報』1938年7月12日。

「キリスト教会設置の気運—華僑学生活動積極化」『中国留日学生報』1947年11月30日。

「關於土地改革問題的報告」『人民日報』1950年6月30日。

「美帝侵略台湾朝鮮、宗教界堅決反对」『人民日報』1950年10月23日。

「話說晏陽初」『進步日報』1950年12月15日。

「基督徒要抗美援朝」『人民日報』1950年12月20日。

「反对美帝文化侵略運動」『新華月報』第3卷3期、人民出版社、1951年1月25日。

「打碎美国偽善的“救濟”招聘」『人民日報』1951年4月27日。

「出席处理接受美国津貼救濟機關會議代表、控訴帝国主義利用“慈善事業”殘害中国人民」『人民日報』1951年5月5日。

「对于接受接受美国津貼的基督教团体处理辦法」『人民日報』1951年7月27日。

神戸中華青年会『中華青年會報』1953年9月15日。

「港都にふえた名物」『神戸新聞』1951年5月26日。

「賀龍批准基督徒聚会」『鶴峰網』2006年3月14日。

「キリスト教禁令下での聖書和訳の試み（海外）」明治学院大学図書館デジタルアーカイブス
[\(www.meijigakuin.ac.jp/mgda/bible/gaisetsu/kokoromi.html\)](http://www.meijigakuin.ac.jp/mgda/bible/gaisetsu/kokoromi.html)

中央人民政府委員会第八次大会議決（1950年6月28日）について
[\(http://www.npc.gov.cn/wxzl/wxzl/2000-12/10/content_4246.htm\)](http://www.npc.gov.cn/wxzl/wxzl/2000-12/10/content_4246.htm)

中華民国留日大阪中華總會のホームページ (<http://osaka-chukasoukai.mita.minato.tokyo.jp>)

長春市西五馬路基督教堂について (<http://114.kuanye.net/yellow/jilin/882.html>)

戦争花嫁について (<http://www.katiebooks.com/Gakkai1.htm>)

在日華人クリスチャンセンター（JCC）について (<http://tokyo-jcc.com/japanese/#&panel1-1>)

鄭仰恩「倍加運動」について (<http://www.laijohn.com/PCT/PKU/brief/Tin,GUn.htm>)