

矢内原忠雄におけるキリスト教植民地主義

佐藤真史

1. 序章

1. 1. はじめに

矢内原忠雄は私にとって「偉大」な存在である。私が学んだ基督教独立学園は、内村鑑三の弟子である鈴木弼美が1948年に創設した。矢内原は鈴木兄弟子にあたり、矢内原自身も二回にわたり訪問している。独立学園で語られる内容において、自然と矢内原に触れることも多かった。そこでは矢内原の預言者的信仰が語られていたように思う。私の中で矢内原への評価は、内村を継ぐ預言者的信仰者という尊敬の思いだった。いまでも基本的にそれは変わらない。

しかし、姜尚中による『オリエンタリズムの彼方へ』を読んで、自分の中にあった矢内原像が揺さぶられた。そこには矢内原が抱いていた植民地主義的な限界が批判されていたからである。「矢内原忠雄におけるキリスト教植民地主義」というテーマを卒論に選んだのも、矢内原をより「重層的」に理解したいと願ったからである。それは、現代のキリスト者として生きる私（たち）のキリスト教植民地主義への批判にも繋がる営みだとも信じている。

なお、この論文は農村伝道神学校における卒論をもとに編纂した。数人の方から卒論に対して重要な批判を頂いたが、時間と紙面の関係からほとんど生かすことが出来なかった。今後の課題としたい。

1. 2. 本論の主張

本研究では、矢内原の中に、キリスト教植民地主義が分かちがたく内在していたことを論証する。矢内原にとって、キリスト教信仰と「自主主義的」植民地主義は矛盾しなかった。「異邦伝道」と新渡戸から継承した「文明の伝播」が分かち難く矢内原の中で結合していた。「文明の伝播」思想から、アイヌ民族を含む「未開土人」への植民地主義的な言説を矢内原は抱いていた。「異邦伝道」という視点によって、「自主主義的」植民地支配は正当化された。矢内原はキリスト教植民地主義の限界を持っていたのであ

る。

一方で、同化主義的植民地支配を推し進める日本の植民政策を批判した矢内原は、東京帝大を追われた。その矢内原から見た時、当時の日本政府に迎合していった日本基督教団をはじめ多くの日本キリスト教会は「不純な信仰」に陥ったと、独り批判した。その預言者的批判には、ポストコロニアル神学に繋がるものがあった。

1. 3. 補足

この論文で引用した資料の表記に関して、矢内原忠雄全集からの引用に関しては「([1]23)」というように、囲った数字で何巻の全集か、半角数字でページ数を表す方法を取った。新渡戸稲造全集からの引用に関しては「([新 1]23)」という表記方法を取った。

この論文で取り上げる『植民及植民政策』や『南洋群島の研究』などの矢内原の著作は、すべて岩波書店から出版された『矢内原忠雄全集』(1963-1964)を参照した。

また、引用文中における傍線はすべて筆者による。

最後に、この論文で引用した資料の中には、現在から見れば好ましくない用語（「未開土人」や「野蛮人」など）や表現があるが、当時の認識を示す記録としてそのままにした。予めご了解いただきたい。

2. キリスト教植民地主義について

2. 1. 植民地主義

植民地支配は政治的・制度的な支配構造である。しかし、「植民地主義の実践過程では、植民者は被植民者を資源化し、何らかのものを奪う」（池田, 2005, 80）結果、政治的・制度的な植民地支配が終わったとしても、残り続ける深刻な「傷」がある。この「傷」は、植民地支配が終わった後にも植民地主義が継続している事を示している。例えば、「従軍慰安婦問題」や「在日コリアン差別問題」は、まさに日本社会が植民地責任を負わずに、向き合ってきていない所から生まれて来ている。日本において植民地主義

が継続している証左である。

さらに、社会学者・野村浩也は次のように指摘する。「植民地と規定せずとも植民地主義は実践可能であり、植民地主義は植民地が存在せずとも機能しうる」。例えば、日本全体のわずか0.66%の沖縄に、在日米軍基地専用施設面積の75%を日本人は押しつけている現実がある。そのために沖縄人は、60年以上基本的人権を脅かされてきている。そして「日本人は、沖縄人への基地の強制を、選挙という民主主義の手続きを通して実現してきた」現実がある。これは「民主主義的植民地主義」に他ならない。(野村, 2005, p. 24-25)

植民地主義はその言説によって植民地支配を正当化し、人々を支配してきた。そのような「植民地主義的な言説 (colonial discourse)」は、世界を「善悪二元論」(ファノン, 1996, p. 38) に押し込める。文明と野蛮、征服者と現地人、植民者と被植民者、主人と奴隷、先進と後進、進歩と停滞、中心と周縁、本物と偽物、などの二元論的な対概念に押し込める言語システムに他ならない。

植民地主義を問い直すとき、「ポジショナリティ (政治的・権力的位置)」を明らかにすることが重要になって来る。しかし、ポジショナリティとアイデンティティは違う。

日本人は、植民者という権力である。だが、マルコム X が、「彼が白人であることをやめさせられるわけではない」といったように、日本人は日本人であることをやめられない。その一方で、植民者であることならやめられるし、権力を手放すことだって可能だ。日本人であることをやめられないのは、それが日本人のアイデンティティだからである。一方、植民者であることをやめられるのは、それが日本人のアイデンティティではないからだ。このような現実から導き出されたのが、ポジショナリティという概念なのである。ポジショナリティとは、政治的および権力的な位置のことである。そして、植民者および権力であるという現実は、政治的権力的位置という意味での日本人のポジショナリティなのだ。(野村, 2005, p. 43)

その意味において、日本人である私のポジショナリティは植民者であり、特権的な位置に立っている。そして、この論文で扱う矢内原のポジショナリティも、たとえ矢内原が当時の日本の植民政策に批判的であったとしても植民者であり、特権的な位置に立っていたのである。

2. 2. 植民地主義の始まり

植民地主義は、コロンブスがアメリカ大陸を「発見」した 1492 年に始まった。もちろんそれ以前にも、植民地主義の萌芽はあった。しかし、ヨーロッパが「近代」を拡大していく事は、植民地支配を拓げて行く事と表裏一体であった。その意味において、1492 年を持つ意味は大きい。

1492 年、スペインで起こったいくつかの出来事を通して、植民地主義暴力の始まりを本橋哲也は指摘している（本橋, 2005, p. 6-18）。

まず一月には「レコンキスタ（国土回復運動）」が完成した。イスラーム勢力がイベリア半島から完全に追い出されたのである。他宗教を排斥することにより、キリスト教アイデンティティが確立され、キリスト者はイベリア半島の植民者というポジショナリティに立ったのである。これによりスペインは植民地支配へ乗り出す宗教的動機を得たのである。

三月、今度はユダヤ人追放令が発布された。この追放令によれば、すべてのユダヤ人はキリスト教への改宗か国外退去かを選ばねばならなかった。この結果、二十万近くのユダヤ人がイベリア半島から追い出されたのである。「八月三日に最後の数人のユダヤ人が出立した。この同じ日にコロンブスがパロス港を出港」（本橋, 2005, p. 9）した。キリスト教勢力が支配を完成させた。

そして十月、コロンブスが「新大陸を発見」とし、「占有の儀式」を執り行った。バハマ諸島のグアナハニ島の先住民族を見て、コロンブスは次のように述べたという。

彼らは利巧なよい使用人となるに違いありません。事実、私が彼らにしゃべることを、彼らは皆すぐに口にいたします。私は、彼らは簡単にキリスト教徒になると思います。（ラス・カサス, 1977, p. 37-39）

このコロンブスの発言から、先住民をすでに支配の対象としてしまっていることが分かる。一つは「よい使用人」として利用する対象として。もう一つは、「キリスト教徒」にする対象として。

このように 1492 年を見るときの次のことが明らかになる。ヨーロッパが「近代」を拡大し始めたとき、植民地支配が始まった。そしてこの植民地支配を推し進める精神的支柱はキリスト教に他ならなかった。つまり、植民地支配はキリスト教植民地主義によって推し進められた。植民地主義とキリスト教植民地主義は同根だった。

2. 3. ポストコロニアル神学

神学者・志村真は、日本のキリスト者はこの 1492 年以降の欧米の植民地主義と同時に、明治政府から始まる近代日本の植民地主義の両者を扱う必要性を指摘している（志村, 2010, p. 284）。

では、どのように植民地主義に対峙し検証するのか。サイードによる『オリエンタリズム』（1978 年）が一つのきっかけとなり、ポストコロニアリズム研究が広がりを見せている。注意しなければならないのは、「ポスト」という接頭辞である。ポスト構造主義と言ったときは、構造主義が終わったことを意味する。しかし、ここでポストコロニアリズムと言ったときは、コロニアリズム（植民地主義）が終わったことは意味していない。

植民地主義は終わらない。なぜなら、植民者が彼／彼女ら自身の植民地主義をけっしてやめようとしなからである。

〔中略〕「ポスト」という接頭辞は植民者がいまだに植民地主義をやめていない現実、すなわち、植民地主義があくまで現在の問題にほかならないことを強調しているのだ。（野村, 2005, p. 22-23）

ポストコロニアリズム研究において、検証される一つの場合は、歴史である。「旧宗主国を中心にした一国的な歴史を、植民地の視点から反転させて、単なる征服と勝者の歴史ではなく、時間と空間との重層化をはかること」（本橋, 2005, p. xiii）、矢内原忠雄におけるキリスト教植民地主義を検証することは、いままで語られてきている矢内原の歴史を重層化させるこ

とである。その意味で、ポストコロニアリズム研究に繋がっていく。

さらに、1990年代からアジア・アフリカの神学者たちによってポストコロニアル神学が生まれて来た。それは、ポストコロニアリズム研究に端緒を発している。神学者・栗林輝夫は論文『「帝国論」におけるイエスとパウロ』の中で、次のように述べる。

ポストコロニアル神学が掲げたのは、西洋列強によるアジア／アフリカの植民地政策とキリスト教との関係を批判的に捉え返すことにある。今日、キリスト教は世界最大の宗教となつて、人類の三人に一人がその信者である。しかし、キリスト教がこの数世紀間で飛躍的に拡大した裏には、欧米宣教師が世界各地の宗教／文化を淘汰したこと、伝道が西洋の覇権主義と堅く結びついていた歴史がある。(栗林、p. 101)

この栗林の言葉に、志村の言葉を重ねるとき、日本においてポストコロニアル神学を営む意味が明らかになって来る。それは、「近代日本によるアジアでの植民地政策とキリスト教との関係を批判的に捉え返すこと」である。

この論文では、ポストコロニアル神学に基づき、近代日本によるアジアでの植民地政策と、キリスト教信仰とが矢内原の中でどのように関係付けられていたのかを検証する。

3. 矢内原におけるキリスト教植民地主義

矢内原忠雄(1893-1961)は内村鑑三の弟子であり、無教会キリスト者であった。同時に植民政策学者であり、日本における科学的な植民政策学の基礎を築いた。矢内原の人生において、内村との出会いが無教会キリスト者として生きる道へと導いたこと、そして学問的には新渡戸の継承者として植民政策学の基礎を築いたこと、さらには、日本の植民政策を批判したことから東京帝大を追い出され苦境に立ったが、戦後復職し重責を担ったことなどが特徴として挙げられる。

3. 1. 新渡戸から受け継いだ「植民の本質」

新渡戸稲造は植民政策学の「創始者」であり、それを受け継いだ矢内原は、「植民学という『学問の原型』をつくった自由主義的な植民政策学の『最高峰』に立っていた」（姜, 1996, p. 107）。

日本において植民学を始めた学校は、1890年に「植民学講座」を開講した札幌農学校であった。それは「農政学と植民学が一体となった講座」（井上, 2007, p. 111）であった。1909年に東京帝国大学に「植民政策学講座」が開講する。その時に、初代の担当教授となったのが、札幌農学校2期生の新渡戸稲造であった。1920年に国際連盟事務次長となった新渡戸の後を継いで、二代目の担当教授になったのが矢内原であった。

矢内原は『植民及植民政策』の最初に、新渡戸稲造への「特別の謝意」を捧げている。

本書の刊行に当り私は博士新渡戸稲造先生に対する特別の謝意を公にしたい。第一高等学校校長としての先生並に東京帝国大学教授としての先生より、私は深き師恩を受けた。人格尊重の観念及び之に基く植民政策論は、最も私を感銘せしめたる先生の教の一であった。（[1]5）

新渡戸による植民政策学におけるまとまった著作はない。新渡戸の「植民政策学講座」を受講した講義ノートなどをもとに、矢内原がまとめた『植民政策講義及論文集』があるのみである。新渡戸の植民政策論は次の言葉によく表されている。「“Colonization is the spread of civilization”『植民は文明の伝播である』。諸君は宜しくヴィジョンを見なければならぬ。」（[新 4]167）ここから読み取れるように、「文明の伝播」が植民の中心にあり、「日本膨張」を基底に置いていた。

かたや矢内原は『南洋群島の研究』（1935年）を次のように最後に結んでいる。南洋群島の植民者である「日本にとりて『文明の神聖なる使命』の受託者としての試練が其処に存在して居るのである」（[3]414）と。

このように、矢内原は新渡戸から「文明の伝播」としての植民思想を引き継いでいた。さらに、本章の3節、4節などで明らかになるように、この「文明」の裏には「野蛮」があった。つまり、二人が持っていた「文明

の伝播」思想は植民地主義的な言説に他ならない。

ただし、どのようにキリスト教信仰が「文明の伝播」思想を支えたかについては、二人の間に違いが見られる。まず新渡戸は、「人種間の優劣の理由を説明することは出来ないが、優劣の存することは事実である」([新 4]137)「しかし、すべての人種は、一つの共通分母に帰することができる—それは大まかに、その道徳観念と言ってよかろう」([新 21] 338)と考えていた。

「道徳観念」とは、上の文に続く箇所のように説明される。それは、「食人種」の風習を白人が容易に変化させたという例である。「そういう変化が容易に行われうるという事実こそ、まさに、最も粗暴な人種でも、進歩した道徳観念に心を動かされ得るという確かな証拠」([新 21] 338)であり、その「進歩した道徳観念に心を動かされ得る」理由として、新渡戸は万人に「善きものを悟り得る何か」が内在し、それが互いに共鳴するためとし、その「何か」を、クェーカー派の創始者ジョージ・フォックスが名づけたところの「生まれながらの力」である「種子」と説く([新 21] 338)。クェーカー教徒新渡戸の人間観とは、「内なる光」の内在による人間の平等性を特徴としたといえよう。(森上, 2007, p. 69)

つまり、「進歩した道徳観念」こそ文明における代表的要素であり、それは伝播されうるものである。なぜなら、道徳観念を悟る事が出来る「内なる光＝種子」はすべての人（「最も粗暴な人種でも」）に分け隔てなく内在しているのだから。新渡戸にとっては、「内なる光＝種子」が神からすべての人に与えられている、というキリスト教信仰に基づいて「文明の伝播」思想が成り立っている。ここに新渡戸におけるキリスト教植民地主義がある。

次に、矢内原の場合であるが、矢内原にとって「異邦伝道」こそが「文明の伝播」としての植民地支配の目標であった。

我國民は植民國民として政治的經濟的文化的に有能なる業績を示した。ひとり宗教に於ては樺太北海道のアイヌに対して

も、南洋土人に対しても、はた朝鮮人台湾人に対しても、日本人教会による伝道は殆んどない。況んや外国伝道に於てをや。今や我国基督教は信仰的にも知識的にも財政的にも欧米の影響に対して独立の地位獲得の自覚に達した。〔中略〕我等の心を以て自ら異邦伝道を祈願し、我等の身命を以て外国人殊に我等と直接の関係ある植民地人に愛の福音を告ぐべきである。彼等は特殊の政治的経済的文化的関係の下にありて、特に愛と平和の福音に渴して居るのである。〔23〕319)

矢内原にとっては、「植民＝文明の伝播」において「有能なる実績」を残したいま、残る目標は「異邦伝道」にあった。植民地支配と「異邦伝道」が堅く結びつけられていたのである。

新渡戸にとってのキリスト教信仰は「文明の伝播」思想を根拠づけるものであった。それに対し、矢内原にとってのキリスト教信仰は「文明の伝播」の中に「異邦伝道」という形で含まれていた。さらに、矢内原には「内なる光＝種子」というような発想は見られない。ここに二人の相違点があった。

3. 2. 『植民及植民政策』とキリスト教植民地主義

植民政策および帝国主義を扱ったものの中で、矢内原の名著は『植民及植民政策』（1926年）であった。ここでは、『植民及植民政策』においてキリスト教植民地主義がどのように垣間見えるのかを検証する。

矢内原は植民地統治政策を三つの類型に分けた。以下、村上勝彦による分析を参照しつつそれらの類型を説明する（村上, 1993, p. 219-221）。

三つの類型とは、①従属主義、②同化主義、③自主主義である。歴史的には従属主義から同化主義と自主主義へ転換し、また同化主義から自主主義へと移行しつつあるとした。

①従属主義は、被植民者の利益を考慮せず、全く植民国自身の利益に従属させる略奪主義である。16～18世紀にみられ、スペイン・ポルトガルの対アメリカ大陸、イギリスの対インド、オランダの対ジャワなどの政策をさす。20世紀ではベルギーの対アフリカ・コンゴ政策も含まれる。従属主義は被植民者の絶滅か反抗を招き、必然的に同化主義か自主主義に

転換せざるをえないと考えた。

②同化主義は、植民地を本国化し、本国の一部として扱おうとするものである。フランスの対アルジェリア、イギリスの対アメリカ（独立以前）や対アイルランド政策、日本の対朝鮮、対台湾政策をさす。同化を自然の過程に委ねず、被植民者の自主性、伝統尊重を重んじないで性急に行うので専制的な傾向があり、本国中心の絶対的支配主義が基礎となっていると考えた。「私は朝鮮普通学校の授業を参観し朝鮮人教師が朝鮮人の児童に対し日本語を以て日本歴史を教授するを見、心中落涙を禁じ得なかった」（[1]325）とあるように、矢内原は同化主義植民政策を批判した。

③自主主義は、イギリスと自治植民地・自治領との間の関係のように、本国とは異なった植民地の歴史的特殊性を認め、その独立的集团的な存在を尊重して自治を許すが、決して独立・分離をみとめず、協同による一大帝国を維持しようとするものである。第一次大戦後には従来同化主義であったフランスの対アルジェリア政策もこれに接近し、イギリスの対インド政策も近づきつつあると考えた。矢内原はこの「自主主義」を提唱した。

つまり、矢内原は帝国主義的な植民政策（従属主義、同化主義）を批判し、より自由主義的な自主主義植民政策を提唱した。

矢内原は、『植民及植民政策』の最後に「植民政策の理想」という章を設け、次のようにまとめた。

現在の植民政策はすべて「植民者の利益中心主義」に陥っている。露骨な従属主義から次第に「保護的相互共存主義を標榜」するようになってはきている。しかし現状は「私慾偽善の混沌たる状態」である。

然らば国と国、民と民との自主的結合関係に基く完き世界経済世界平和の実現は十分の保障を以て期待し得られるであらうか。〔中略〕自主主義植民政策理想の実現に対する確実なる保障は科学的にも歴史的にも与えられない。〔中略〕ただ一事だけは確かである。即ち人類は之に対する希望を有することを。虐げらるるものの解放、沈めるものの向上、而して自主独立なるものの平和的結合、人類は昔し望み今望み将来も之を望むであろう。希望！而して信仰！私は信ずる、平和の保障は『強き神の子不朽の愛』に存することを。（[1]483）

後にこの箇所を振り返って矢内原自身が次のように述べている。

科学的研究の結論としては、人類の平和の理想が必ず実現するとは言い切れない。それを言い切るのは信仰だ。神ぬきではそれをなしえない。こういうことを、結びとして書きました。([26]241-242)

つまり、矢内原は「自主主義植民政策」の理想を実現する保障は、「神の子への信仰」からしか与えられないと考えた。ここにおいても、矢内原自身の中で、理想の植民地政策の実現とキリスト教信仰とが分かち難く結びついているのが分かる。矢内原はキリスト者として植民地政策を考え論じたのである。

しかし、「自主主義植民政策」が「神の子への信仰」によって実現されるという構図の基盤には、前節で論じた「文明の伝播」思想があった。「自主主義植民政策」によって正当化される植民という企てが「文明の伝播」という植民地主義的な言説に基づく限り、それが被植民者を「野蛮」とし「西欧文明」の従属へと押し込めてしまう事を、矢内原は見抜けなかった。むしろキリスト教信仰の下に、植民地主義を正当化してしまった。

3. 3. 「異邦伝道」と植民地支配

矢内原にとって「異邦伝道」と「自主主義植民政策」、そして「文明の伝播」は分かち難く結びついていた。この節では、「異邦伝道」に焦点を当てて考察する。

矢内原にとって「異邦伝道」は大きな「アムビション」([18]736)であった。この「アムビション」を具現化したものとして、矢内原は「支那伝道要綱」([23]326-329)を1941年の『嘉信』に掲載している。この伝道要綱には、矢内原の無教會的なキリスト教集会・教会観、贖罪論を中心とした信仰観がよく現れている。しかし、矢内原においてこのような「異邦伝道」は植民地支配の積極的要素であり、それとは切り離すことは出来なかった。「宗教伝道は植民の積極的動因の一として認められるべき」([1]76)ものだった。

「異邦伝道」が植民地支配の「積極的動因」になるのは、「教育は原住民者

の文明を高むるが、文明の伝達必ずしも被教育者の心を得ない。之に反して宗教的信念の伝達は真に内心に於ける融和を来たらす」([1]327)からである。信仰は「人種的区別、植民者原住民の区別を超越したる同胞的愛の關係に入らしむ」([1]327)ことによって、「融和」をもたらずからである。

「政治的目的の為に利用せらるる宗教又は教育は往々『人民の阿片』であり」([1]327)と矢内原自身注意しつつも、このように「異邦伝道」は矢内原にとって植民地支配の積極的要素であった。さらに、「異邦伝道」によって起こる「真の融和」には、「文明の伝播」をも含んでいた。

例えば、『南洋群島の研究』(1935年)において、「異邦伝道」は南洋群島の島民の生活を向上したと矢内原は主張する。具体的には、固有の宗教巫術の衰滅、生活様式の変化、伝統芸能の禁止、衣服の着用や一夫多妻の排斥、禁酒禁煙などを列挙している([3]321-324)。このように固有宗教と密接に関わっていたものが、「迷信打破」([3]321)のために教会が禁止したことを矢内原は肯定的に捉えている。ここには「野蛮」な宗教を「文明」の宗教であるキリスト教が取って代わるという植民地主義的な言説がある。

さらに、南洋群島の島民たちにとって「善良なる日本人の生活」が「社会的進歩の模範」となりつつも、男女関係や飲酒に関しては「日本人中或る人々の示す悪例」があり妨げにもなっているとす。

故に島民に対する基督教布教の効果を全うするが為めには、
在住日本人（その大部分は文化程度低き沖縄県人であることを記憶せよ）の教化を計ることが絶対的に必要である。
([3]324)

ここには「文化程度低き沖縄県人」に対しての「異邦伝道」が、新たに「善良なる日本人」をつくり、それが南洋群島民たちへの「社会的進歩」に繋がっていくとする「文明の伝播」思想がある。

「異邦伝道」を担った欧米宣教師たちに対して、矢内原は同情的であった。宣教師たちは帝国主義者に利用されることはあっても、帝国主義者の手先ではないとした。むしろ、「イエス・キリストの愛が彼らを動かして、見知らぬ国へと駆りたてたのである」([15]308)というように好意的に評価した。しかし、その先住民族固有の宗教は民族の文化やアイデンティティと深く結びついていることを鑑みると、固有の宗教を破壊することが

「イエス・キリストの愛」とは言えないのではないだろうか。

日本人宣教師たちによる「異邦伝道」に関しては、朝鮮における乗松雅休や、台湾における井上伊之助などの僅かな例外を除いて「甚だ稀」([1]327)であり、矢内原は不満に感じていた。「異邦伝道」が欠けた植民地支配は、「単純明瞭なる帝国主義的支配」([2]354)に陥ってしまう危険性を孕んでいると矢内原は考えていた。つまり、「従属主義」でも「同化主義」でもない、「自主主義」に根ざした「自主主義植民政策」のためには「異邦伝道」は欠かせない要素だった。このように、矢内原にとって「異邦伝道」と「自主主義植民政策」、そして「文明の伝播」は分ち難く結びついていた。

3. 4. アイヌ民族と「文明の伝播」

矢内原のアイヌ民族への「まなざし」は、「文明の伝播」思想に基づくアイヌ民族への差別意識を内包していた。この節では矢内原が抱いていた「文明の伝播」思想をアイヌ民族への「まなざし」から検証する。

矢内原のアイヌ民族への関心は決して高くはなかった。著作の中にアイヌ民族に関心を寄せている箇所を見いだすのは難しい。しかし、論文『未開土人の人口衰退傾向について』(1933年)において、アイヌ民族に対して矢内原がどのような「まなざし」を抱いていたのかを垣間見る事が出来る。この論文においてアイヌ民族に関する言及は、ほぼすべて佐々木長左衛門(1879-1953)による『アイヌの話』(1922年)からの引用によってなされている。しかし、その引用による言及は、アイヌ民族を一方向的に規定するものであり、佐々木のアイヌ民族への「まなざし」も差別意識を内包していた。なお佐々木は1906年、27歳の時に洗礼を受けているキリスト者であったことを、ここで留意しておきたい。

3. 4. 1. 佐々木長左衛門著『アイヌの話』

『アイヌの話』の序文を、金田一京助が書いている。それによると、佐々木は「アイヌ学校長」として長く働きつつ、アイヌ民族による「土俗品」を集め陳列し、観光客に見せるなど、「アイヌの親切な紹介者」であった(佐々木, 1922, p. 4)。

佐々木自身の説明によれば、二十数年もの間、「アイヌ児童の教育に従事」

する中で、「将に滅びんとしつつある憐れむべきアイヌの人たちと朝夕親しく交わり、苦楽を共に」して来た。「文化に遅れた」アイヌ民族を「帝国臣民の一員」として指導することが自分たちの責務だと考えている（佐々木, 1922, p. 7）。

さらに、北海道においてアイヌ民族は「保護」政策の対象になっているにも関わらず、「無智にして才能低劣なる生存競争の劣敗者たるアイヌ種族が漸次減少しつつある」（佐々木, 1922, p. 26-27）と指摘している。

ここで佐々木の言っている「保護」とは、具体的には 1899 年に制定された「北海道旧土人保護法」に端を発する様々な政策の事だと思われる。佐々木自身、この保護法によって建てられた「旧土人学校」の校長であり、アイヌ民族の「保護」政策の一翼を担っていた。しかし、この保護法は「強制同化法、差別法」であり、「植民地法」であった（上村, 2008, p. 54）。教育に関して言えば、「旧土人学校」では、アイヌ語やアイヌ文化が禁止され（上村, 2008, p. 55）、日本人学校に比べて経費も科目も削減され、四年間だけの簡易教育であった（小熊, 1998, p. 69）。

また、佐々木が言う、アイヌ民族が「無智」であり「才能低劣」だという発言によって、佐々木自身を含む「日本人」読者が「有能」な植民者として浮かび上がって来る。このように、佐々木による『アイヌの話』には、これだけで既に、植民地主義的な言説が随所に見られるのである。他にも何箇所も似たような言説が見られる。その意味で、『アイヌの話』は植民地主義的な限界を多く持つ本であった。

矢内原はこの本を、ほぼ唯一のアイヌ民族に関する参考文献としたのである。特に、佐々木がアイヌ民族の人口減少の理由を何点も上げている部分が、矢内原の論文に深く関わって来ている。以下ではその部分に着目する。

3. 4. 2. アルコール問題

佐々木は、アイヌ民族の人口減少理由の一つに、アルコールの問題を取り上げている。この問題への言及は二度にまで及んでいる。

男子飲酒過度。アイヌの飲酒欲は、非常に旺盛なもので、青年以上の男子で之を口にしないといふ者は、極めて微々たるものである。『人生の目的は酒にあり』といふやうな有様で、

収入の大半は常に飲酒の料として費し、土地其他の財産も典じて之を酒に代へ、敢えて悔ゆる所なしである。然も強烈なる酒類の嗜好は、其の結果としてアイヌ自身の体質並に子孫の体質に多大の影響を及ぼし、一方に於ては怠惰放縱の気風を助成し、不生産的に日を送り、生活の不如意を来し、衣食住の窮乏を告げ、彼此相関係して又体質低下の一原因をなすのである。(佐々木, 1922, p. 29)

アイヌの酒の好むこと非常なもので〔中略〕遂に種族絶滅の悲運に自ら投ずるのであらう。アイヌ教育者宗教家中にはアイヌを根本的に保護救済せんには、禁酒の法律を設けて嚴重取締る必要ありと、絶叫するあるは無理ならぬことである。(佐々木, 1922, p. 38-39)

アルコールにのめり込むアイヌ民族は、「怠惰放縱」かつ「不生産的」であって、自滅していく運命に身を委ねてしまっていると、佐々木は述べる。しかし、何がそこまでアイヌ民族を苦しめているのか、その理由への考察は佐々木には見られない。これらの説明を矢内原は次のようにまとめた。

北海道アイヌの飲酒慾も非常に旺盛であって、青年以上の男子にしてこれを嗜まざる者殆ど無く、収入の大半は常に飲酒の料として費し土地その他の財産も典じてこれを酒に代へ敢て悔ゆるところなしといはれる。([4]240)

このような矢内原・佐々木の「まなざし」に対して、二人よりも以前にアイヌ民族と出会っているキリスト教宣教師ジョン・バチラーは次のように述べた。

私の困難としてあげたいものは、アイヌと商売をする和人参人のことである。彼らはみな酒を売る。彼らは動物の毛皮を買いに来て、金で支払わずに酒で払おうとする。だから、これら酒売り商人にとっては、アイヌを無知な状態にして、酒に対する嗜好をできる限り強めることは利益なのである。

そして、彼ら和人はキリスト教の教えがアイヌにどのように影響するかを知り始めてきたので、キリスト教および私にあらゆる力をもってぶつかってきて「キリスト教は腐敗している。役に立たない。だから信じてはいけない。あの髭ずら支那人め！（私を意味している）彼はアイヌの信頼を得て、アイヌの言葉をおぼえて、インチキ宗教でアイヌを欺き、最後には国も人も奪ってしまうのだ。」といいふらしている。（仁多見, 1991, p. 39）

さらに、アイヌ民族である長谷川修が、「酔臥のアイヌ」という一枚の写真を次のように説明している。



図 4. 4. 2. 1 「酔臥の

その写真は、明治の初期の頃ある写真家（不明とある）が撮ったもので酔い潰れたアイヌが大地に寝込んでしまっている、その様子は酔い潰れているというよりも既に死んでしまっているようにも見える写真なんです。そのアイヌの身なり、着ているアットッシ（オヒョウの樹皮で織った着物）はボロボロで見る影もないような姿なのです。〔中略〕そのころはアイヌモシリへの侵略（「開拓」）が激しさを増していた時でありアイヌがアイヌとして認められない状況がどんどん強くなってきた時期だと思います。『酔臥のアイヌ』のアイヌも何かの理由で酒に酔い潰れ、今日、明日のことなど何も考えていない、言うならば生きる意欲・目的を失い、ただ酒に酔い潰れてしまうしかない。その意味で当時のアイヌの姿を象徴的

に撮っています。(長谷川, 1997, p. 248-249)

おそらく、佐々木も「酔臥のアイヌ」と同様のアイヌ民族の姿を見ていた。矢内原も佐々木というレンズを通して「酔臥のアイヌ」を見ていた。しかし、バチラーや長谷川による記述と比べると、そこにはアイヌ民族を他者化し、飲酒欲をコントロール出来ないアイヌ民族(=「野蛮」と出来る日本人(=「文明」という構図しか浮かび上がってこない事に気付かされる。長谷川が指摘しているような「アイヌがアイヌとして認められない状況」だった事に、どれだけ二人は気づいていただろうか。その意味において、矢内原も植民地主義的な言説を佐々木から継承してしまっていた。

3. 4. 3. 「精神の萎縮」

佐々木は、さらに人口減少の理由の一つとして「精神の萎縮」を上げている。

自暴自棄して何等将来に対する希望を有することなく、発奮精動の考もなければ、彼等は既に精神的に瀕死の状態に在りといふことが出来る。此の精神の萎縮気力の喪失が肉体上に異常なる影響を及ぼして、蕃殖力を減ずるの結果に到達するもので、亦如何ともすることが出来ない。

今や残忍なる生存競争に耐え得ないで敗惨滅亡せんとしつつある彼アイヌを如何に保護誘導し向上発展以て現代文明の恩澤に浴せしめんかは之れ人道上重大なる問題である。(佐々木, 1922, p. 30-31)

この「精神の萎縮」に類似する発言は新渡戸にも見られる。新渡戸は「文明人と野蛮人の相違点」について、アメリカのイリノイ州で、「インヂアン」が白人の子どもを「攫い」育てられた事を例に挙げて次のように説明している。

攫われてから数十年経った後、その子どもの兄が妹を探し当てた時、皮膚の色を含む外見や振舞い方などはまったく「土人」と変わっていなかった。しかしこの女性が「普通の土人」と異なっていた点があった。それは「将来のことを思ふ癖あることである、言を換へて云へば思慮の遠きに及

ぶこと」であった。

新渡戸はこの点こそ、「文明人の野蛮人に異る点」であり、「心理進化の一大特徴」だと考えた（[新 4]486-487）。

つまり、佐々木と新渡戸に共通するのは、「将来」を思うことが出来る「文明人」と、出来ない「野蛮人」という言説である。新渡戸の場合は、それを「野蛮人」と「文明人」が決定的に異なる本質的差異として捉えている。佐々木の場合、それが本質的差異から来るものなのかどうかという事よりも、むしろ「蕃殖力を減ずるの結果」に及んでしまっているという事に関心が寄せられている。

これら二人の言説に触れている矢内原は、この「精神の萎縮」を、「野蛮人」と「文明人」における本質的差異とはしなかった。むしろ植民地支配によって起こった様々な物理的被害を原因として起こった心理的被害だと捉えた（[4]254-255）。

さらに、「種族の人口及び文化の高低盛衰は自然的先天的なる素質の問題にあらずして社会的歴史的所産であるとせば、未開土人の人口増殖及び文化の向上も亦社会的歴史的なる保護政策によりて実現せられ得べきはずである」（[4]271）として、政策にこそアイヌ民族を含む先住民族の人口減少の責任があると考えている。この点は、新渡戸や佐々木よりも、アイヌ民族が置かれていた状況を矢内原は適確に理解していたといえる。しかし、文化の高い日本人がアイヌ民族を保護するという構図は、矢内原の言説が依然植民地主義の中に留まっている事を示している。

3. 4. 4. 「和人の妻妾」

矢内原は、「未開土人」の人口減少の理由の一つとして「性向の不正常」を上げている。

なほ植民者との接触によりて土人の性的道徳（性に関するタブー）が紊れ、乱淫を来せる例も少なくない。[中略]『アイヌ婦女は和人に接触以来その妻妾となるを名誉としてこれを希望する傾向がある。昔時漁夫、労働者の輩この傾向あるに乗じて巧みに欺き玩弄した事実もある。アイヌ間に梅毒の伝播しているのも、又私生児の多数が混血種なるも皆この原因によるのである』（[4]234-235）

つまり、アイヌ女性が日本人男性の「妻妾」になることを「希望する傾向」があるために、梅毒が広がり、「混血種」が増え、アイヌ民族の人口が減少することに繋がっていると矢内原は指摘する。もともとアイヌ女性に関する記述は、佐々木からの引用であるが、この文章には「すり替え」が含まれている。本来の責任の主体 (actor) が植民者男性から被植民者女性へとすり替えられている。

しかし、「植民者との接触」によって起こった同じ出来事を、「比類ないほど観察力が鋭く共感にみちあふれた和人旅行家」(モーリス＝鈴木, 2000, p. 59) であった松浦武四郎は 1858 年の時点で、次のように述べている。

シャリ、アバシリの両場所では、女は十六、七にもなって夫を持つ年頃となれば、諸国よりやってくるシャモの漁者、船方のために身をもてあそばれ、〔中略〕男も女も働ける間は五年も十年も故郷に帰してもらえず、種々の病に冒され、生れもつかぬ体になってから帰される。〔中略〕夫婦でクナシリへ連れて行かれたときは、夫のほうは遠くの漁場に働きに出され、妻は会所や番屋に置かれて、番人や稼人の慰め者にされ、いつまでも夫婦は引き離されていて、それをこぼめばつらい目に会うので、ただ泣き泣き日を送らねばならない。このため人の数も減り、寛政年間に二千余人いたのが、今ではその半分もない。このままではあと二十年もすればアイヌの種はつきてしまうだろう。(宮島、p. 116)

「植民者との接触」によってアイヌ民族は漁場労働者として、強制連行された。その結果、アイヌ女性は「番人や稼人の慰め者」として性的暴力を被ったのである。佐々木・矢内原よりも 60 年以上も前の松浦武四郎が、アイヌ民族の人口減少には、和人による強制連行と、アイヌ女性への性暴力があると指摘しているにも関わらず、佐々木・矢内原にはその視点が欠けてしまっている。さらに、アイヌ女性への性暴力を覆い隠すかのように、アイヌ女性が積極的に日本人男性の「妻妾」になる事を希望しているとし、現状を生み出しているのはアイヌ女性の責任だとしている。ここにアイヌ

女性に対する植民地主義的暴力が働いている。

佐々木・矢内原は、松浦武四郎のようなアイヌ民族との共感を持ってはいなかった。

3. 4. 5. アイヌモシリ

矢内原は、植民行為そのものを否定はしなかった。むしろ、どのように植民していくのかに焦点をあて、分析と提案を行ったのである。

矢内原にとって、植民行為には「暴力による侵入」か「許諾の下に行はるる平和的移住」のどちらかしかなかった。先住社会住民の意思を無視して暴力的に征服領有することを矢内原は不義とした。しかし同時に、先住社会住民が利用していない広い土地を、他の社会に対して閉鎖することもまた「社会的な不義」とした（[1]467）。

新渡戸はまさに「北海道」こそ、先住社会住民が利用していない広い土地だと認識している。

日本の北方にある島々は、ばく然と、蝦夷とよばれ、数世紀にわたり、国民のあいだでは未知の国とされていた。その地域は、アイヌとして知られる未開の種族がすみ、〔中略〕いまだに人類が手をそめたことのない、すばらしい天然資源にめぐまれた蝦夷にたいして、新らしい“帝国政府”は、賢明にも、その育成と保護に着手した。この“島”（明治二年八月二十三日から、北海道と命名された）の資源の開発と、今後予想される外国からの武力侵略を防衛する、という任務を託された植民地の役所が、同年八月十六日、「開拓使」という名のもとに設置された。（[新 21]361-362）

矢内原もおそらく新渡戸と同様の認識を「北海道」に持っていたと推察できる。つまり、アイヌ民族が「すばらしい天然資源」を利用していない限り、その土地をアイヌ民族が独占することは「社会的な不義」となる。そして、日本が「北海道」を植民地化していくプロセスが暴力的でない限り、それは矢内原の中では正当化されてしまうのである。

幕末の「蝦夷・樺太」を十数年間に渡って調査探検をした松浦武四郎は、アイヌ民族が和人による暴力を受け苦しんでいる事を記録に残した。しか

し、矢内原の言説を辿る限り、松浦武四郎のようなアイヌ民族との出会いはなく、北海道における植民地暴力は矢内原には認識されていなかった。

さらに、アイヌ民族に伝わる昔話「狐のチャランケ（談判）」（花崎, 1993, p. 208-209）などから、アイヌ民族にとってアイヌモシリは「利用」する大地ではなく、人間だけでなく「すべての動物たち」と分かち合う大地だった事がわかる。「未利用」を「社会的な不義」とする矢内原にこの視点は欠けていた。

3. 4. 6. 「世界文化の担当者」

矢内原は、「未開土人」はいつまでも「世界文化」を担う事はなく、「文明人」は「未開土人」を保護することが使命であると、論文『未開土人の人口衰退傾向について』を結んでいる（[4]273-274）。ここには、「“Colonization is the spread of civilization”『植民は文明の伝播である』」と言い切った新渡戸に通じる、植民地主義的言説の一つ「文明の伝播」思想があった。

この章で主に論じた三者（矢内原、佐々木、新渡戸）は、キリスト者であったという共通点を持つ。「未開土人」であるアイヌ民族を「保護」し「文明の伝播」を図ることが、彼らのキリスト教信仰と、そして当時の多くの日本人キリスト者の信仰と、矛盾しなかった。だからこそ、アイヌ民族への植民地主義的な言説がここまで表れて来ている。

4. 矢内原とポストコロニアル神学

—日本基督教団への批判的視座—

前章では、矢内原がキリスト教植民地主義を内面化していたことを、様々な角度から論証した。この章では、矢内原がポストコロニアル神学に繋がる視座も持っていた点を検証する。特に日本基督教団に対して矢内原がどのような批判をしたのかに着目する。

矢内原は無教会キリスト者であった。そのため、日本基督教団に関する叙述はそもそも少ない。しかし、その叙述の中には現代の日本基督教団批

判にも通じるものがある。

日本基督教団が成立したのは1941年であるが、翌年の1942年に矢内原は『基督教の主張と反省』という題で講演を行っている。その中で、すでに矢内原は日本基督教団への警告を発している。

教会の勢力を張るとか教会を社会から認めて貰ふとか、国家からこんな便宜を与へられるとか、こんな保護を与へられるとか、さういふことは實際上都合のよい事もありませうけれども、また伝道の純粹を害する危険もあります。今日日本基督教団或は天主合同教団等出来ましたけれども、若しも便宜の為に純粹を失ふならば、これらの教団、禍害なるかな。

([18]734-735)

1939年の宗教団体法の可決から、政府が統制しやすくするために合同の圧力を日本の各キリスト教会は受けた。その結果、「日本基督教団」が生まれて来たわけである。発足当時の日本基督教団『教団規則』第七条には、教団信徒の「生活綱領」として「皇国の道に從ひて信仰に徹し各其の分を尽して皇運を扶翼し奉わるべし」（武田, 1992, p. 26）とあった。「天皇制帝国」日本に迎合していく日本基督教団をはじめ多くのキリスト教会の危険性を矢内原はこの時点ですで見抜いていたのである。政府の同化主義的植民地政策を批判し、東京帝大を追われ、当時独立伝道者として立っていた矢内原から日本基督教団を見た時、合同した時点でそれはすでに「信仰的には不純」なものだと気づいていた。ここに、政府に迎合した日本基督教団と、迎合しなかった矢内原との大きな差がある。

戦後すぐ1946年に「日本の基督教」という評論を矢内原は発表している。戦時中を振り返り、日本のキリスト者の多くが政府に迎合していった中で、少数のキリスト者だけが信仰を純粹に守り弾圧と迫害を受けた。それを踏まえて矢内原は次のように続ける。

中にも不幸であった事は、プロテスタントの諸教会が政府の要求に応じて『日本基督教団』といふ統合体を造ったことである。プロテスタント諸教派の合同は理論的には望ましい事であるにしても、此の場合は教会内部からの機運が信仰的に

熟して合同したのではなく、明白に政府の統制政策によりて強要された合同であり、信仰的には不純なものであった。それはただ政府の戦争政策徹底の機関として利用せられたに過ぎなかったのである。([15]223-224)

それにしても戦争中政府に屈してその戦争政策に協力した日本基督教団は、それこそ自戒自肅するところがなくてはならない。寡聞なる私は未だ教団の解体をも聞かず、幹部の引退をも聞かない。彼らは厚顔にも戦争中の冬眠状態より醒めたと称して、基督教文化運動を起さうなどと言って居る。教会自体の肅清と信者の信仰復興となくして、何の文化運動ぞやである。([15]226)

日本基督教団の合同が、内部からの機運が熟したためではなく、むしろ宗教団体法成立によって、つまり政府からの圧力によって成立したこと。さらに、戦後も執行部が戦中からの継続であり、そこに何らの「悔い改め」がなかったこと。このことを、日本基督教団の外にいた矢内原が戦後すぐに指摘している。果たして、日本基督教団内部に当時このような批判をしたキリスト者がいたのだろうか。

志村はポストコロニアル神学について次のように述べている。

日本基督教団（1967年）、日本バプテスト連盟（1988年）、諸教会（1995年）による「戦争責任告白」は、植民主側キリスト教会による重要な脱植民主義的告白である。（志村, 2010, p. 285）

戦中そして戦後と「戦争責任告白」のなかった日本基督教団を批判する矢内原の姿は、ポストコロニアル神学に繋がっていくものである。同時に、時代を超えて現代の日本基督教団への批判にも繋がっている。

5. 結論と課題

矢内原はキリスト教植民地主義を内面化していた。それと同時にポストコロニアル神学に繋がる批判精神も持っていた。

矢内原の人生において、内村との出会いが無教会キリスト教信仰へと導き、新渡戸との出会いが、植民政策学へと導いた。この信仰と学問は、矢内原の人生をその都度方向付けた。学問においては、当時の日本による同化主義的植民政策を批判し自主主義的植民政策を提唱した。本論文ではその自主主義的植民政策は「文明の伝播」や「異邦伝道」と分ち難く結合していたことを明らかにした。ここに矢内原のキリスト教植民地主義があった。特に矢内原の「文明の伝播」思想はアイヌ民族を初めとする先住民族を「未開」・「野蛮」とするものであり、差別的な植民地主義的言説であった。

このような限界を持つ一方で、矢内原にはキリスト教植民地主義を乗り越える端緒もあった。日本の植民政策を批判した矢内原は、東京帝大を追われた。その矢内原から見た時、当時の日本政府に迎合していった日本基督教団をはじめ多くの日本キリスト教会は、「不純な信仰」に陥ったとし独り批判した。その預言者的批判には、ポストコロニアル神学に繋がるものがあつた。

今後の課題として、矢内原の聖書理解と「自主主義的」植民地支配がどのように結合したのか、矢内原の預言者的批判の中に、日本基督教団批判以外にもポストコロニアル神学に繋がるものがあるか、などが挙げられる。

〔引用・参考文献一覧〕

井上勝夫（2007）「札幌農学校と植民学—佐藤昌介を中心に—」『北大百二十五周年史』1 11-162

池田緑（2005）「平等，寛容，想像力，そして植民地主義—植民地主義をめぐる基礎的考察 I I—」『社会情報学研究』14:79-99

上村英明（2008）『知っていますか？アイヌ民族一問一答』解放出版社

大河原礼三編著（1987）『矢内原事件50年』木鐸社

小熊英二（1998）『＜日本人＞の境界』新曜社

姜尚中（1996）『オリエンタリズムの彼方へ』岩波書店

- 栗林輝夫（2011）『『帝国論におけるイエスとパウロ』』『関西学院大学キリスト教と文化研究』12:83-115
- 佐々木長左衛門（1922）『アイヌの話』旭屋書店
- 志村真（2010）「脱植民地主義」『キリスト教教育事典』日本基督教団出版局 284-285
- 武田武長（1992）「教団成立を教会の罪責として-「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書簡」にあらわれた問題-」雨宮栄一・森岡巖編『日本基督教団50年史の諸問題』新教出版社 21-41
- 鄭暎恵（2003）『＜民が代＞斉唱』岩波書店
- テッサ・モーリス＝鈴木（2000）『辺境から眺める』みすず書房
- 野村浩也（2005）『無意識の植民地主義—日本人の米軍基地と沖縄人』お茶の水書房
- 長谷川修（1997）「ひとり『対談』」『レラ・チセへの道—こうして東京にアイヌ料理店が出来た』現代企画室 248-256
- 花崎皋平（1993）『静かな大地』岩波書店
- 平田千晴（2001）「日本の『満州』支配とキリスト者：陸軍将校西村秀夫の生き方をめぐって」恵泉アカデミア 6:76-101
- 仁多見巖（1991）『異境の使徒—英人ジョン・バチラー伝』北海道新聞社
- フランツ・ファノン（鈴木道彦・浦野衣子訳）（1996）『地に呪われたる者』みすず書房
- 本橋哲也（2005）『ポストコロニアリズム』岩波書店
- 宮島利光（1994）『チキサニの大地』日本基督教団出版局
- 村上勝彦（1993）「矢内原忠雄における植民論と植民政策」『近代日本と植民地4』岩波書店 205-237
- 森上優子（2007）「新渡戸稲造の植民思想—人間観の観点から—」『人間科学創成科学論叢』10:67-74
- 矢内原忠雄（1963-1964）『矢内原忠雄全集』全29巻 岩波書店
- ラス・カサス（林屋永吉訳）（1977）『コロンブス航海誌』岩波書店