

海老名弾正の神道理解に関する類型論的分析

洪 伊 杓

1. はじめに

明治以来、日本のキリスト教の中心問題は、日本とキリスト教との関係をいかに捉え構築するのかという事であった。¹このような国粹主義の問題をより精巧に考察するため、日本固有の民族宗教である神道に注目した海老名弾正の思想を究明する事が重要な課題と考えられる。現在、学会では海老名の神道理解に対する解釈が大きく三つに分かれ、論争が続いている²ため、このテーマの究明にはより綿密な分析と考察が求められる。すなわち、日本古来の宗教である神道は、その定義や概念の範囲が漠然としており一つの全体単位概念として単純化して理解するには限界がある。ここで マックス・ヴェーバーの研究方法論の特徴である類型論的分析³を本論考に適用してみることにする。トレルチが提示したキリスト教の3類型論(「教会(Kirche)」、「教派(Sekte)」、「神秘派(Mystik)」)もその後、リチャード・ニーバーの批判に直面し、細分化された「キリストと文化」の類型論が提示されたように、類型論的な研究はすべてを説明するには根本的限界がある。しかし、トレルチの宗教社会学的類型論がキリスト教研究に及ぼした貢献を考えると、明治キリスト者の神道理解を究明するにおいても、類型論的分析は基礎的作業としてその意義を持つだろう。従って、本論考では神道の類型を大きく三つに分けて考察する。第一に民間信仰としての神道、第二に「宗教」として管理された教派神道、第三に超宗教あるいは非宗教としての国家神道である。分類されたそれぞれの神道類型に対して海老名はどのような理解と立場を持っていたのかを考察する事により、海老名の神道理解をより明らかにできると考える。

2. 海老名弾正の神道理解に関する類型論的分析

(1) 「民間信仰としての神道」に対する理解

¹ 芦名定道、「キリスト教思想研究から見た海老名弾正」、『アジア・キリスト教・多元性』、第2号、2004年3月、現代キリスト教思想研究会、p. 1。

² 海老名の神道理解に関する学界の三つの立場は、(1)岩井文男の「伝統的キリスト教」としての解釈(積極的弁護)、(2)土肥昭夫、関岡一成などの「日本的キリスト教」としての解釈(中間的批判)、(3)金文吉などの「神道的キリスト教」としての解釈(急進的批判)などがある。

³ ヴェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1904)についての補充研究として都市の市民階層に関して考察し、そこから「都市類型論」を整理して理想的都市類型として「都市自治制」を提示した。その他にもヴェーバーは、歴史類型論、合理性の4類型論、法律の4類型論、社会的行為の4類型論などを提示した。

堀一郎は民間信仰を「自然的宗教、即ち教義体系を持たず、非啓示的で、通常不完全にし
か組織されないところの、半開的且つ古典的な古代諸宗教の残存継承の現象」⁴だと定義し
た。⁵

海老名も氏神を祀る典型的な同族祭祀としての「民間信仰的神道」に接しながら成長した
が、「神社へ詣でる時、……氏神の拝殿へ行って、拝礼し……武士になったといふ感じが
出来た」⁶という評伝の内容のように神道が持っていたそのような民間信仰的な宗教性より
は儒教思想に基盤を置いた「武士道」、即ち忠君愛国的な道徳と倫理の側面に強く影響を受
けた。神道に対する海老名の立場が明らかになった主著『基督教十講』において「古来より
日本にある思想には、… 時代と共に脱却すべきものもある」⁷と神道など日本の伝統宗教
の中に、捨てるべきものがある事を指摘した。また、海老名はキリスト教独特のキリスト論
的優越性をも強調しつつ、⁸説教「キリストの福音」では、伝統宗教の迷信的要素は「虚偽
の生活」であると批判した。

世には迷信が多い。稲荷や不動に参詣する人の如何に多いか。占いや八卦にゆく
如何に多いか。……自我を信用せずして稲荷、不動を信ぜんとする。愚や誠に憫むべ
しと言わざるべからず。稲荷や不動は護札を発売して自らの生活の資せんとする。虚
偽の生活と、虚偽の信仰と、世はかくの如きものに満ちている。今の世に偶像破壊の
問題は古い。しかし…彼らは遠からずして現実暴露の悲哀と幻滅の失望にその愚を哀
しむ事があるであろう。⁹

幼年時代に経験した神道から民間信仰的な宗教性よりも国家と民族に対する忠誠に重きを
置いた事を考えると、神道の前近代的要素、即ち幼稚で迷信的な民間信仰的要素を脱却し廃
棄すべき対象として認識していたように見える。従って彼は、『基督教十講』で神道が唯一
神教としての進化発展を成して高等宗教の水準に到達するためには「多神教的な要素」即ち、
「民間信仰的な諸要素」を除去しなければならないとする。

⁴ 堀一郎、『民間信仰』、岩波書店、1977、p.8。

⁵ 特に日本の神道に見られる「民間信仰」の姿を次のように紹介している。；「民間信仰の最下部に蟠まる俗信迷信の類を、上部構造としての神社神道や寺院の本来的機能と混同するものはない。しかし例え
ば、祝殿、祝神、内神、竈神、荒神、などと呼ぶ村人の同族的な、また地縁的な信仰はどうなるであろうか。
これは(略)むしろ神社成長の前段階の形態として、神社信仰の様式に極めて類似している。また天神講、
庚申講、伊勢講、念仏講、観音講などの同心組織、「初宮詣で」に始まり葬儀、年忌法要に終る人生の
「通過儀礼」や、村々の特有な禁忌や年中行事やその他の信仰に伴う行為現象、神籤、札、守、「撫で
仏」などの習俗、村々の巫女、山伏、行者の活動、遊歴して村々へ入って来る神人や芸能民や乞食僧な
どは、どう考えるべきであろうか。」(堀一郎、前掲書、pp.11-12.)

⁶ 渡瀬常吉、『海老名弾正先生』、pp.13-14。

⁷ 海老名弾正、「日本固有の敬神思想」、『基督教十講』、p.277。

⁸ 関岡一成編、『日本の説教1：海老名弾正』、p.219。

八百萬神の上に厳然として天之御中主のあるが如く、八百萬の天神の上に唯一のエホバを認めて居った。故に此天之御中主の尊厳を認め森羅萬象を統治する唯一の神と崇むるやうになれば、基督教の神観と大同小異の點にまでその思想を開展する事は決して不自然ではない。故に日本の多神教に一大改革を加へ、所謂宗教界に於ける一大王政維新を断行すれば、基督教と古神教とは神観に於て同一の宗教となる事が出来やうと思ふ。

10

時代の変化に応じ「日本固有の敬神思想」としての神道は、取り囲んでいる迷信や虚偽と決別するべきであり、それがなされた時にこそ神道の中に内在している普遍的な新日本精神である「敬神思想」がキリスト教と同一になると信じた。

日本固有の敬神思想が……この根本思想の周囲には様々の迷信や虚偽が纏綿して居るのである。卓見を以て之れと彼れとの区別を明かにすれば、基督教と日本固有の敬神とは同一性質を有する事が明瞭となるのである。¹¹

結局、「日本人に内在する敬神の誠を發揮し、善心徳行を行うのが新日本精神であり、この敬神の心にまつわるさまざまな迷信や虚偽はふるい落さねばならない。基督教はまさしくこれを断行し、成就するもの¹²」であるという。これは新日本精神を成すためには神道の「民間信仰的要素」の除去が必須であり、このためにはキリスト教の役割が求められるという立場だった。このような民間信仰的神道に対する海老名の態度は、神道・仏教など日本の伝統的宗教をすべて偶像崇拜として排斥した初期の宣教師や、福音主義・正統的キリスト教に見られる典型的な立場と類似する。少なくとも「民間信仰としての神道」と制限した時、海老名はそれをキリスト教と徹底的に区分し排斥している。即ち、海老名は民間信仰としての神道は廃棄すべき否定的対象として脱却し、倫理的宗教として進歩していかなければならないとした。

(2) 「教派神道」に対する理解

明治政府は神道から由来した諸宗教を「教派神道」の独立教派及び附属教会に編成した。まさに国家神道と区別された「宗教としての神道」、所謂「教派神道十三派」¹³である。そ

⁹ 「キリストの福音」、『新女界』、8巻4号、1916年4月；関岡一成編、前掲書、p.18。

¹⁰ 海老名弾正、『基督教十講』、pp.280-281。

¹¹ 海老名弾正、前掲書、pp.282-283。

¹² 海老名弾正、『基督教十講』、pp.280-282。；海老名弾正、『新日本精神』、滋賀：近江兄弟社出版部、1935、pp.8-9。

¹³ 神道十三派という表現が一般化したのは、1908年の天理教の独立認可以降、1945年の宗教団体の廃止まで約40年の間、政府公認の神道教派が以下13派であったからである。天理教と金光教は教派神道に分類されることを拒否するので、現在は「諸教」に分類されている。(文化庁編、『宗教年鑑』、

れまでは民衆宗教として人間本位の信仰を主張した天理教、金光教など新興宗教団体は、神の前での人間平等と人間本位、国家と民族を超越した普遍的価値を志向しているという点で忠君愛国、滅私奉公、敬神崇祖という忠孝的価値を土台に展開された天皇制中心の神道国教化の政策と衝突した。しかし、その後天皇制中心の教理変更を受け入れた相当数の新興宗教は「教派神道」という範疇に新しく編成された。

天理教、金光教など教派神道に共通する特質は、第一に、接神によって民衆の病気を治療するなどのシャーマニズム的要素だ。明治政府は国家神道を国教化して行く過程で「警察犯処罰令」により迷信、邪教の形態としてこれらを弾圧した。第二に、地上天国建設を目的にする事だ。¹⁴第三に、教祖と教典、結社組織などを構えている事などであった。この点が明治政府が教派神道として認めるまで彼らを邪教として監視し弾圧した理由であった。

このように新興宗教の属性を有していた教派神道は、民間信仰の延長線上に置かれていたと考えるのも過言ではない。しかし、神道を国民道徳と倫理に焦点を合わせて非宗教、あるいは超宗教として設定しようとする、いわゆる国家神道政策下で既存の神道(神社)が持っていた「宗教性」の人為的喪失は民衆(庶民)に大きな宗教的欠乏感をもたらした。従って政府の立場からは国民統合に対する逆効果を憂慮する一つの補完装置としての民間信仰的属性を内包した「教派神道」の公的受容が展開された。¹⁵このように明治政府は多様な新興宗教、即ち教派神道が国家神道を補助し支援する重要な基盤として作用すると考えた。そこで、教派神道の基本教理を天皇制(国家神道)として指導した後、「宗教」として国家の統制を受けるように制度化していった。さらに教派神道に内在している民間信仰的要素は民衆を統合させ、国家神道に流入させる通路として活用しようとした。そこで「教派神道」を「日本帝国」の体制の中に積極的に受け入れたのは、台湾、朝鮮、満洲の新しい臣民たちが天皇を崇拜する信仰をより効果的に受容するために肯定的な役割を果たすだろうと期待したためである。植民地政策の目的を効果的に果たすための補助的手段として活用された。¹⁶従って、海老名の朝鮮伝道論とそれを支援した明治政府及び朝鮮総督府の計算は、教派神道に対するそれと同じ線上にあったとみる事ができる。

ここで海老名は、教派神道に対して複雑な理解を持つようになる。民間信仰的な側面¹⁷、

2011, pp.5-6.)これに対して、典型的な教派神道は神道修正派、出雲大社教、神習教、神理教とされる。(井上順孝、『教派神道の形成』、弘文堂、1991, p.11. p.46。 ; 福田アジオ編、『日本民俗大辞典(上)』、吉川弘文館、1999, p.498。)

¹⁴ 山折哲雄、「明治國家形成期における民衆宗教」、『歴史公論』第5巻、第7号、雄山閣、1979年7月、p.74-76。

¹⁵ 神崎一作は既存の神社神道を「国家神道」とし、その他の新興宗教を「教派神道」として編制し公認した理由として「教派神道は元々神社神道から発展したもののだが、むしろその内容が神社神道の内容を忠実に助ける段階になり、結局教派神道と神社神道、両神道は決して対立するものではなく、相互密接した関係を持っている」と強調した。(神崎一作、『明治以後に於ける神道史の諸相』、京文社、1937, p.522。)

¹⁶ 崔錫榮、「教派神道の創出と植民地布教」、『日帝の朝鮮研究と植民地的知識生産』、pp. 354-377。

¹⁷ 堀一郎、『民間信仰』、p.10。

迷信的、シャーマニズム的要素に対しては排斥しているが、高等宗教(つまり国家神道)として進化する事ができる潜在性を持っている点、また平田篤胤の思想との接点は海老名が教派神道をより温情的に考える根拠を提供した。又、キリスト教も新興宗教と同じく政府から監視と弾圧の対象にあったという構造的類似性を持っているという点から、海老名にとって教派神道は一つの比較あるいは観察対象、パートナーあるいは競争相手として存在したと考えられる。

日本メソヂスト教会の比屋根安定も、「政府が屢々説明した如く、所謂宗派神道十三派と称せられるものは宗教であるが、神社は宗教ではなく、「國家の宗祀」である」¹⁸と記しているように「国家神道」(非宗教、超宗教)と「教派神道」(宗教)を分離した政府の説明と論理はキリスト教界でも一般的に受容されていた。海老名も政府の説明をそのまま受け入れ「教派神道」を国家の公認を受けた公式宗教として尊重する姿勢を取った。つまり、「教派神道」に対しては「民間信仰としての神道」に比べ友好的な態度を取ったようだ。さらに「教派神道」は国家神道に発展する潜在性を持ち、新日本精神を実現するキリスト教のパートナーとしても理解されたかも知れない。

教派神道とキリスト教が、明治政府から同じ国家主義実現の政策的パートナーとして公認された象徴的な事件が1912年2月25日に開催された神道、仏教、キリスト教の「三教会同」である。¹⁹1913年11月には、文部省が神仏基の代表者を個別に招待し、各宗教代表者の希望演説と文相の答弁があった。²⁰キリスト教側からは井深、小崎、平岩愼保、海老名が意見を述べた。注目されるのは次の点である。²¹

政府は宗教と神社を別個のものとしているが、国民は神社の祭神を宗教的礼拝の対象としている。両者の区別を徹底してほしい。かつて「陛下尊影の礼拝は宗教的礼拝に非ず」と言明した大木文相の告示を訓示してほしい。

海老名などが文部大臣に提案した上記の要求事項は、もちろん非宗教としての「国家神道」に内包される「宗教性」の要素を徹底的に取り除いて区別してくれということだ。この部分では逆に海老名の教派神道に対する認識を理解するのに一つの鍵を提供する。即ち、三教会同により仏教及び教派神道と対等な公認宗教として待遇を受けるようになった事は歓迎

¹⁸ 比屋根安定、「神社ハ國家の宗祀ナリ」、『基督教の日本的展開』、基督教思想叢書刊行会、1938、p.112。

¹⁹ 内務次官床次竹二郎は、政府が神仏のみならず基の代表者を招き、国民道徳振興のための協力を促すことを企画した。しかし文部省は、日本の道徳教育の基礎が教育勅語であり、その教育は宗教より独立しているので、この計画に神社は宗教でなく國家の宗祀とする政府の見解にもとづき、神社神道(國家神道)を除外した。その結果、教派神道十三派だけが神道を意味し、その会同に参加するようになった。(土肥昭夫、『天皇とキリスト:近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』、新教出版社、2012、p.410。)

²⁰ 「文相の宗教家招待」、『六合雑誌』、1913、12。

したが、現実として国家神道と教派神道に存在する「宗教性」の有無に関して不明確という点、そしてそこから発生する混乱を指摘したかったのだ。換言すれば、海老名は国家神道(神社神道)が教派神道と明確な境界線を引いて徹底的に道德と倫理的要素だけを残して完全な「非宗教」としての国家神道を定立していく事を要求したのだ。

海老名が、『新日本精神』(1935)で「敬神は日本人にとって最も大切な精神であるが、此の神霊の概念(敬神)を明白にする事は神道でも儒教でも駄目であった」²²と述べた時の「神道」とは、「皇室より吾々に至るまで一貫して居る精神」、つまり「国民道德と倫理」としての「国家神道」の概念と区別される、いわゆる「宗教としての神道」である「教派神道」を意味する。ここで海老名は「国家神道」を「宗教としての神道」から明確に一線を引いているのである。故に上記の引用文で登場した「神道」という概念は「民間信仰としての神道」と近代的政教分離体系において宗教として設定された「教派神道」を意味するとみなす事ができる。

海老名は「天皇制イデオロギー」と「国体概念」を基本的に受け入れた後、政府から公認された宗教としてキリスト教が「三教会同」の対象として置かれたという事から、又、朝鮮など海外布教も政策的な支援を共に受けた側面が構造的に類似した事から、教派神道が「多神教から一神教への進化過程」にある過渡期的宗教という点を尊重する。しかし、教派神道が民間信仰的(迷信的)で幼稚な要素を変わず持っているという点に関しては、明確にその寄与可能性を否定し排斥した。つまり、民間信仰としての民衆的神道に対する廃棄指向的態度と国民道德や倫理として新しく主唱された国家神道に対する積極受容的態度の間に置かれた中間的な態度として教派神道を眺めていたと考えられる。

(3) 「国家神道」に対する理解

a. 「国体」と「神社非宗教論」概念と海老名弾正

1870年には神道的国体観念を意味する「大教の勅令」が宣布され、翌71年には全国の神社はすべて国家の宗祀と宣言された。これは「国家神道」²³が以前の神道と区別される最初の

²¹ 土肥昭夫、『天皇とキリスト:近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』、新教出版社、2012、p.412-413。

²² 海老名弾正、『新日本精神』、滋賀:近江兄弟社出版部、1935、p.9。

²³ 国家神道(State Shinto)という言葉は、敗戦直後の1945年12月に連合軍最高司令部(GHQ)が神道指令によって一般化した現代史的概念だ。神道指令の公式名称は「国家神道あるいは神社神道に対する政府の保証、支援、保全、監督及び広報の廃止に関する件」(Abolition of Governmental Sponsorship, Support, Perpetuation, Control, Dissemination of State Shinto(Kokka Shinto) or Jinja Shinto)である。ここで、非宗教的な祭祀として知られている「国家神道」(State Shinto)、「国民神道」(National Shinto)、あるいは「神社神道」(Shrine Shinto)を教派神道と共に一般の宗教としての「神道」と規定した。(朴奎泰、「國家神道と神社非宗教論」、『日本の発明と近代』、ソウル:イサン、2006、p.79.参照。)従って1937年に死去した海老名の国家神道理解を究明する試みは語弊が生じる。しかし国家神道は「神社非宗教論」という論理によって展開可能だった。このように国家神道と神社非宗教論という二つの概念は表裏一体をなす概念とみなし、本節において神社非宗教論に対する海老名の理解を究明する事で、国家神道理解に対する解決の糸口を探ろうとする。

重要な契機になる事件だった。しかし、1889年の大日本帝国憲法の宣布と共に神道国教化政策（神社神道）とは正反対の概念である政教分離政策が試みられた。しかしその信教の自由は条件付きの自由として憲法を規定した。²⁴こうして既存の神社は全体が国家的祭祀を遂行する空間として規定され、宗教的属性が否定される事となった。しかし現実的には宗教性を持ちあわせているという矛盾に到達する他なかった。²⁵この時「神社非宗教論」が登場したが、この論理に基づいて1890年に発表された「教育勅語」は表面的には非宗教的であるにもかかわらず、それ以降国家神道の教典となり、軍国主義時代の国民動員に大きく寄与する形を取っていった。これに反発した象徴的な事件が1891年の内村鑑三の「不敬事件」である。この時、井上哲次郎は内村を攻撃し、キリスト教を「国体に有害である」と強く批判し、以後加藤弘之によって続けられた。²⁶しかし加藤に対して海老名はいくつかの論説²⁷で反論し、日本の国体のためキリスト教がいかに寄与する事が出来るかという事を弁証した。

神は真と善の源泉であり、それらに一致しない国家は死滅する。…キリスト教が唱える個人の価値や平等性は帝国立法の精神と矛盾せず、その博愛人道主義は日清、日露両戦争で是認された。キリスト教は天皇制国家の発展に貢献している。²⁸

海老名は、加藤の唯物主義、利己主義こそかえって精神主義を要素とする国体、日本の忠君思想と衝突するのではないかと反駁した。²⁹さらに「キリスト教は……同情の宗教であり、これがかえって国家を発展させ、国体に矛盾せず、決して忠君にも反しない」³⁰と、キリスト教の普遍性と民族(国家)の特殊性が同時に成就でき、キリスト教が天皇制国体の基礎を強固にすると確信していた。

海老名は「罪悪と戦い、無常と争い常に戦者たらしむクリスチャン魂と、いかなる敵国と戦うも必ず勝つ所の日本魂とは、共に生きて生き、進んで進む点において誠に同様なものである」³¹とし、1905年に行った説教「予が最も愛するもの」ではその考えをより深化させ、大和魂（国体）とキリスト魂（キリスト教）を同一視する。

²⁴ 『大日本帝国憲法』、1889、第28条。

²⁵ この矛盾を解決するために東京帝国大学に「神道講座」が開設された。井上哲次郎、加藤玄智、宮地直一、田中義能などを中心に「国民道徳論」を教え、国家に対する忠孝、家族主義国家観に即した神道論を主張した。（磯前順一、「近代神道学の成立-田中義能論」、『思想』、第860号、1996年8月、pp.84-107。）

²⁶ 土肥昭夫、『天皇とキリスト』、pp.404-405より再引用。

²⁷ 例えば、「加藤博士の『吾国体と基督教』を読む」(『太陽』1907. 10)、「老兄加藤博士に送る書」(『新人』1907. 10)

²⁸ 土肥昭夫、前掲書、pp.405-406より再引用。

²⁹ 加藤正夫、『明治期基督者の精神と現代：キリスト教系学校が創立』、近代文芸社、1996、p.99。

³⁰ 砂川万里、『海老名弾正』、加藤正夫、『明治期基督者の精神と現代』、p.99から再引用。

³¹ 古屋安雄、大木英夫、『日本の神学』、pp.133-134から再引用。

この愛すべき大和魂はこの国家という身体のうちに宿ってますます発達しつつあるではないか。この愛すべき大和魂の宿っている国家はどうしても愛せずにはいられない。……うちに生まれつつある大和魂はキリスト魂と一致しつつある。さらば予はますます国家を愛せずにはいられないのである。³²

ここで、日本の精神がすでにキリスト教の本質と同一性を有しているとみなす。³³ このように海老名は神社非宗教論に即して進められた国家神道、国体の問題においてキリスト教の貢献と寄与度を強く主張し神社非宗教論を積極的に受け入れる姿勢を最後まで示した。

明治時代は反宗教論的である見解が主流をなすようになり、道徳(倫理)として転落した西欧のキリスト教のように、日本においても宗教はその道徳性を涵養しなければならないと主張された。このような「進化論的宗教論」が当時日本を支配した宗教に対する通念であった。神道は「宗教」の範疇に入っていく事もできず、むしろ神道に対する否定的通念がより強化された。前述した「民間信仰としての神道」に対して海老名が強い反感を持ち、その廃棄を主張したのもこのような当時の雰囲気を見ると極めて自然な姿勢であった。このように、明治時代当時の日本では「宗教」と言えば神道のような自然宗教が排除される代わりにキリスト教や仏教のような、いわゆる「高等宗教」を評価する傾向が強かった。同様に儒教は一種の道徳と認識され、民間信仰や新宗教は迷信とみなされた。このような「神道は宗教ではない」という観点がむしろ神社非宗教論を生み出す重要な土台・原点となった。「民間信仰としての神道」を強く否定した海老名は、逆に「国家神道の概念」(神社非宗教論)には容易に陥るほかなかった理由がここにある。

b. 儒教と国家神道の「倫理性」と海老名弾正

「国家神道」が儒教の役割をなすようになったという発想から、海老名が「国家神道」(神社非宗教論)を支持した可能性も非常に高い。³⁴江戸時代の重要な倫理観念であった儒教の衰退と共に国家神道が流入され、例えば教育勅語も忠君愛国という儒教的徳目によって天皇制家族国家のイデオロギーを支えたのだ。海老名も「宗教的次元の神道」よりは「武士道的忠孝観の儒教」により重きを置いた人物だったという点から、「儒教」の空白を「国家神

³² 「予が最も愛するもの」、『新人』、6巻3号、1905年、加藤常昭編、『海老名弾正説教集』、p.195。

³³ 金文吉は「大和魂こそ真のキリスト教である」というこの主張に対して、「もはやキリスト教神学の中で承認可能な弁証神学の範囲を逸脱した」と批判している。(金文吉、『近代日本キリスト教と朝鮮：海老名弾正の思想と行動』、p.86。)

³⁴ 一般的に儒教は宗教と言うよりは思想体系あるいは倫理や道徳としての機能に注目して分析される傾向が強い。(黒住真、「儒學と近世日本社会」、『岩波講座-日本通史13』、岩波書店、1994、pp.274-280。)

道」で満たし、それを完成させるためにキリスト教が貢献できると考えていた。³⁵

海老名の弟子である魚木忠一は、神・仏・儒という三教の時代から神・仏・基という新しい三教の時代に切り替えなければならないと主張した³⁶彼らは儒教的価値は「国家神道」という新しい舞台で倫理面を担当する超宗教(非宗教)になるようキリスト教が十分に補佐する事ができるという理想を持った。しかし、江戸時代の儒教と異なり明治時代以後の「国家神道」は、神道という民間信仰的な要素から出発したという点において、倫理的側面よりは宗教的側面がより強くアピールされる限界を持っていた。まさに、この点において儒教との構造的類似性を持ちながら根本的本質において違いを現している。

c. 「敬神」思想と海老名弾正

「敬神」思想は、1872年に教部省が国民教化運動の基準として提示した「三条規則」の中の第一条「敬神愛国」として本格的に登場した。³⁷つまり、国家神道の核心的な価値として設定され、海老名は「常に日本精神に現れるものは敬神である」³⁸とし、「敬神」こそ日本人において最も重要な精神であるとした。

敬神は日本人にとって最も大切な精神である。上は皇室より下は吾々に至るまで一貫して居る精神である。³⁹

また海老名は、「日本宗教の趨勢」(1896-7)⁴⁰で、日本の精神的伝統を敬神の大義とし、日本臣民としての忠君愛国は至上至大の神明を尊信敬愛する敬神の大義に基づき、またこれを具現するものと見た。⁴¹さらには、両者の等質的類比性を前提としつつ敬神の大義におけるキリスト教の精神的役割を唱えた。⁴²金文吉もキリスト教と神道に関する海老名の観点を「普遍と特殊の二重性における調停」としつつ、海老名が「普遍」として存在する日本精神の本質である「敬神」を取り上げたと考えた。異なるもの(神道とキリスト教)を等質化、連続化して発展統合的に捉えるという海老名の思考方法が最も鮮明に現れているのが「敬神思

³⁵ 土肥昭夫が海老名の信仰形成過程を神との「君臣関係」→神との「父子関係」のような「忠孝」の概念として分析したように、海老名がキリスト教を儒教との類比で考えていた事は明白である。(土肥昭夫、『日本プロテスタント・キリスト教史』、pp.173-175。;土肥昭夫、『歴史の証言』、p.233、p.311。)

³⁶ 「之は、神・儒・佛三教を以て立つて居る國風であるが故に、今更外教たる基督教を許容して四足とする必要はない。……然るに之はやがて、神・佛・基の三教の鼎立と變る時が来た。三つの足が三方に向ひあつて立つ事は、最もよき安定を得る。」(魚木忠一、『日本基督教の精神的傳統』、基督教思想叢書刊行會、1941、p.29。)

³⁷ 丸山照雄編、『天皇制と日本宗教』、亜紀書房、1985.参照。

³⁸ 海老名弾正、『新日本精神』、p.8。

³⁹ 海老名弾正、前掲書、p.9。

⁴⁰ 『六合雑誌』、1896. 11、12、1897. 1、3、4。

⁴¹ これを論証するために、藤田東湖、平野國臣、本居宣長、平田篤胤などをあげる。(土肥昭夫、『歴史の証言』、p.322。)

⁴² 海老名弾正、『基督教新論』、警醒社書店、1918、pp. 131-132。

想」である。⁴³「日本宗教の唯一神教への進化観念」を強調しつつ、それを進化させる原動力として「敬神」概念を『基督教十講』（1915）で体系的に説明し、その論理構造を完成した。⁴⁴土肥昭夫も「海老名のこの見解が彼の到達した結論であろう」⁴⁵と評価した。

海老名は、「敬神思想は宗教的精神である」⁴⁶としながらもその周辺にある低級な宗教性から脱却しなければならない理由は、敬神の倫理的要素を強調するためだった。結局、彼は国家神道の倫理性(非宗教性)に完全に至ることを志向したのである。

日本固有の敬神思想が倫理的要素を有する事は、……この根本思想の周囲には様々の迷信や虚偽が纏綿して居るのである。(略)基督教と日本固有の敬神とは同一性質を有する事が明瞭となるのである。⁴⁷

ここで、日本固有の敬神思想は極めて宗教的なので高等宗教であるキリスト教と一致可能だが、同時にその中の民間信仰的(迷信的)要素を廃棄し倫理的要素のみを残した時、結局、キリスト教と完全な一致に達成するという論理を考案している。また「敬神」を「日本精神の本質」とし、唯一神概念を明確に説明したキリスト教こそ「敬神」の概念を発展させ完成させる事できると考えた。

一體日本精神の本質である敬神とは…キリスト教の精神は日本精神(敬神)に背き逆ふものに非ずして、却って此れを強め、高め、深め、清むるものである。⁴⁸

さらに、『基督教提要』(1910)⁴⁹の第9章「敬神と愛国」では「敬神の精神と愛国の精神とが、両立せぬ様に思ふものもないではない……良心の働きであれば、(敬神と愛国は)矛盾する筈がない」⁵⁰と「敬神」→「愛神」→「愛国」につながるという論理を表す。これに関して「海老名の擁護した一神教的キリスト教とは、天皇制のイデオロギーとしての「国家神道」と一つに結びついたものであり、海老名の理解する「敬神」とは忠君愛国の精神に他なら

⁴³ 金文吉、『近代日本キリスト教と朝鮮：海老名弾正の思想と行動』、p. 81。

⁴⁴ 『基督教十講』で海老名は、日本の神道の人格的多神教はキリスト教のように一神教に進化発展する。従って、古神道はキリスト教と神観において同一の宗教となるだろう。また日本人に内在する敬神の誠を發揮し、善心徳行を行うのが新日本精神であり、この敬神の心にまつわるさまざまな迷信や虚偽はふるい落さねばならないし、狭い民族主義的神観を脱却し、普遍的な人類主義に立たなければならない。キリスト教は、これを成就するものであり、「敬神の誠を完成する道」である、と言う。(海老名弾正、『基督教十講』、1915、pp.280-282。；『新日本精神』、1935、pp.8-9。)

⁴⁵ 土肥昭夫、『歴史の証言』、pp.323-324。

⁴⁶ 海老名弾正、『新日本精神』、p.8。

⁴⁷ 海老名弾正、『基督教十講』、pp.282-283。

⁴⁸ 海老名弾正、『新日本精神』、p.9。

⁴⁹ 海老名弾正等、『基督教提要』、神戸：基督教世界社、1910。

⁵⁰ 海老名弾正等、『基督教提要』、p.57。

ない」⁵¹という金の指摘は極めて妥当だと考えられる。

このように国家神道とキリスト教の一致と調和を模索した海老名は、皇室（天皇制）に対するキリスト教徒の消極的態度を非難しながらキリスト教の安息日にも紀元節・天長節の式典に参加することを優先すべきであり、帝国臣民として皇室への義務を尽くしたうえで個人の信仰生活を営むべきであると主張する。⁵²すでにキリスト教よりは「国家」あるいは「国家神道」が優先され、キリスト教の国家主義的任務を果たそうとする海老名の意図が具体的に現れている。つまり、神道の多くの類型の中でも「国家神道の非宗教性」に着目し、そこに内包されている「国体概念と敬神思想」などの国家神道の要素をキリスト教と一致させようと試みたのである。

3. 海老名弾正の神道理解に関する神学的背景とその影響

(1) 海老名弾正と自由主義神学

日本社会の倫理的領域を担当した儒教の役割が明治期に国家神道に置き換えされた時、このような変化をキリスト教の中にまで積極的に受容した海老名の神学的背景は何だったろうか。芦名定道は海老名のキリスト教思想の特徴を自由主義神学として規定し、19世紀のドイツ神学の文脈に位置づける試みを行なっている。⁵³土肥も「海老名の見解はまぎれもなく自由主義的基督教である」⁵⁴と規定し、彼のキリスト教理解が論争点を持つ理由は「その自由主義神学に基本的問題があったから」⁵⁵だとする。古屋安雄も海老名を「弁証法神学以前の自由主義神学の代表的な神学者」と規定した。その根拠として「海老名は、オットー・プフライデラーという宗教史学派の先駆者の書いた宗教哲学を読んだときに「自分の自叙伝を読むような感じがした」と言っており、A・フォン・ハルナックの『教理史』にもよく精通していた」⁵⁶という。

芦名も海老名が当時の先端の聖書学やハルナックの教理史などの学問性を重視しながら「信仰的な体験主義の要素も含んでおり、シュライアーマッハーの言う二つの焦点を有する楕円構造をなしている」⁵⁷と自由主義神学の父と呼ばれるシュライアーマッハーとの接点を

⁵¹ 金文吉、『近代日本キリスト教と朝鮮：海老名弾正の思想と行動』、p.85。

⁵² 「翻つて之を宗教家(本論主として基督教徒を指す)に見れば、……曰く神社仏閣には寄進す可からず。曰く陛下の尊影の前にも敬礼す可からず。曰く紀元節と天長節との外は、祝日と雖国旗を掲ぐ可からず。曰く紀元天長二大佳節と雖も、聖安息日に会はず、官立学校の賀式に参せずして、日曜学校に聖書講義を聞く可き也と。斯くして固陋なる教育家の形式と、狹隘なる宗教家の形式と、柄鑿互に相容れず、茲に所謂宗教教育衝突の序幕は展開せられぬ(海老名弾正、「宗教と教育の調和」、『新人』、第4巻第4号、1903年4月、p.2。)

⁵³ 芦名定道、「キリスト教思想研究から見た海老名弾正」、『アジア・キリスト教・多元性』、第2号、2004年3月、現代キリスト教思想研究会、p. 2、p. 25。

⁵⁴ 土肥昭夫、『歴史の証言』、p.316。

⁵⁵ 土肥昭夫、『日本プロテスタント・キリスト教史』、p. 178。

⁵⁶ 古屋安雄、『日本のキリスト教は本物か?』、p.39。

⁵⁷ 芦名定道、前掲書、p. 3。

見つける。⁵⁸これは海老名の「倫理的神観」として現われた。続いて芦名は海老名の自由主義神学が最も著しく表明された「植村との神学論争」についてドイツの「バルトーハルナック論争」に比べ、海老名を20世紀初期の代表的な自由主義神学者であるハルナックに比喻した。⁵⁹

シュライアーマッハーにおいて確立した近代ドイツ・プロテスタント神学の特徴は、その神学思想の成立の場を宗教経験あるいは宗教意識においた点に見る事ができる。⁶⁰これは自由主義神学を理解する上で決定的な意味を持つ。まさに海老名のキリスト教思想はこの自由主義神学の特徴をはっきりと有するものである。海老名の自伝的回想である『我が信教の由来と経過』において、神の赤子の経験・意識が繰り返し登場する。⁶¹さらに芦名は海老名のキリスト教理解が宗教性よりは倫理性に傾いて行くと分析する。即ち海老名が「カントの善なる意志は則ちイスラエルの聖者エホバの神の声である。……良心」⁶²と言ったように、「良心」と名付けられるキリスト教の「倫理性」に注目した海老名に対して「まさにカントあるいはシュライアーマッハーの影響下にある19世紀の自由主義神学の宗教観に立つもの」⁶³だと評価した。このように自由主義神学はキリスト教の来世的宗教性よりは現世的倫理性に注目する。従って「神の国」に対しても来世的性格よりは理想社会としての「神の国」を志向する。

「巧妙に道徳性と結び合わされ、近代世界に有効なものと化せられた」リッチェルの『神の国』⁶⁴と類似する観点を持つ海老名は、『基督教本義』において、「国家民族的宗教は一転して世界的倫理教の光明を放ち再転して…人類的宗教となるのである」⁶⁵としながら、このような倫理的宗教はそれで完結しているのではなく、キリスト以降の歴史の中へと広がってゆき、多様な仕方で受容され、新しい形態を生み出す事になると考えた。⁶⁶そしてそのような倫理的世界(社会)の築造を次のように促している。

吾人は、霊と真とをもって神を拝する神の国、即ち倫理的世界を国民の裏面に造らねばならぬ。倫理の講義に非ず、倫理的社会の造営である。⁶⁷

(2) 自由主義神学と国家神道

⁵⁸ 芦名定道、前掲書、p. 15。

⁵⁹ 芦名定道、前掲書、p. 4。

⁶⁰ 芦名定道『テリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995 年、pp.34-36。

⁶¹ 「基督教の本義は教理信条にあらざして基督の生命である。故に…当時の旧慣弊習を脱却し……更生復活して赤子となり新人となる」(海老名弾正、『基督教本義』、日高有隣堂、1903、p.5。)

⁶² 海老名弾正、『基督教本義』、日高有隣堂、1903、p.46。

⁶³ 芦名定道、前掲書、p. 6。

⁶⁴ 大木英夫、『終末論』、紀伊國屋書店(復刻)1972 年(1994)、p.126。

⁶⁵ 海老名弾正、『基督教本義』、p.84。

⁶⁶ 芦名定道、前掲書、p. 14。

⁶⁷ 海老名弾正、「現代に対するキリスト教の使命」、『新人』、4巻3号、1903 年 3 月。

このような海老名の自由主義神学は、彼が国家神道と決着させた「敬神思想」と遭遇する。これは海老名の自由主義神学が戦争論や朝鮮伝道論として展開された経緯を分析する過程でより明確になる。熊野義孝も、海老名の思想内容を理解するための鍵として「敬神の道」を挙げている。⁶⁸

この発想（敬神思想）はほとんど首尾一貫して海老名の思想的生涯を貫いている。…それは『敬神の道』であって、……これがやがてキリスト教によって開花したのであって、ここに国民道徳の恢興と国民生活の発展が約束される、というのである。⁶⁹

つまり熊野によれば、海老名のキリスト教思想は、キリスト教の日本的なものへの埋没として理解した武田の解釈⁷⁰よりは、海老名が思想形成期の始めから有していた思考形式の発展として理解しなければならないと見た。そしてその鍵が「敬神の道」だということ。⁷¹これは「キリスト教信仰と当初から結びついていたのであり、忠誠を捧げるべき君を求める武士としての意識と愛国心、そしてキリスト教信仰の内的な深まりは、「敬神の道」という点で一貫した精神の発展過程であったという事ができる。この場合、海老名のキリスト教理解においては、日本的なものとの結びつきがはじめから自覚的に存在し、「日本的キリスト教」はキリスト教信仰に後から接合されたものではない、という事になる。⁷²

このように日本固有のものながらも、同時に根源的な普遍性を確保すると考えられた敬神思想を海老名は「ロゴス論」⁷³によって神学化した。吉駒明子は、海老名の「予を慰むる五種の魂」の一部を引用しつつ、「こうしてロゴスによる日本帝国膨張の根拠付けが、彼の帝国膨張論の第一の特質であったとすれば、ロゴス＝理想による、国家の普遍価値的存在への転換の主張が彼の膨張論の第二の特質となる」⁷⁴と分析している。⁷⁵

「敬神」概念をキリスト教の言葉である「ロゴス」概念として説明する海老名の神学は、

⁶⁸ 芦名定道、前掲書、p. 10。

⁶⁹ 熊野義孝「海老名弾正の『思想の神学』」1967年、『熊野義孝全集 第一二巻』新教出版社 1982年 pp. 152-153。

⁷⁰ 武田清子『土着と背教』、新教出版社、1967、p.7。

⁷¹ 芦名定道、「キリスト教思想研究から見た海老名弾正」、p. 11。

⁷² 芦名定道、前掲書、p. 11。

⁷³ 多くの研究者が海老名神学の中心がロゴス論であることは指摘する。そのロゴス論を位置づける研究は、熊野義孝、「海老名弾正の『思想の神学』」、1967、『熊野義孝全集第一二巻』、新教出版社、1982、pp.145-180。；吉駒明子、『海老名弾正の政治思想』、pp.192-195。；金文吉、『近代日本キリスト教と朝鮮：海老名弾正の思想と行動』、pp.145-180。参照。

⁷⁴ 吉駒明子、『海老名弾正の政治思想』、p.195。；「此の五箇の魂（クリスチャン魂・日本魂・教会魂・人類魂・宇宙魂）はたしかに一つである。何れも生命と勝利と進歩の魂である。其根本をいへば是れ実に神の霊である。……『太初に道あり』……其『ことば』道、即ちロゴズである。……之に生命あり……万物を生かし天地人生を指導す。」（『新人』、1905年1月.;芦名定道、『『アジアのキリスト教』研究に向けて一序論的考察』、p.89。から再引用。）

旧約と新約の連続的統合の一形態として、日本魂(日本宗教史)とキリスト教的魂(キリスト教史)との接続と同一化の試みとして見られる。これは結局、敬神を第一の価値とした国家神道とキリスト教の接点でもあった。従って海老名は神道の中の低級な迷信と因習、伝統を捨てて、敬神の価値だけ残した国家神道の超越性(非宗教性、倫理性)とキリスト教を接合させるため「基督教の本義は(西欧的)教理信条にあらずして基督の生命である」⁷⁶と強調したのである。このように永遠に変わらないキリストの生命こそが、キリスト教の原理あるいは基準とされる時、その一表現形態(形骸)にすぎない西欧のキリスト教会が模範とされるべきではないし、この西欧キリスト教の相対化は、結局キリスト教による神道(特に国家神道)の正統化と帝国主義的膨張政策(進歩)の承認とを帰結した事は明らかである。⁷⁷金文吉も「海老名は日本魂とキリスト魂との潜在的同一性が、明治維新以後の天皇制国家の確立と日本の海外への膨張という時代状況において、新日本精神と新プロテスタントの統一という仕方現実化したと考えたのであり、このような「潜在的」から「現実的」へのロゴスの現実化としての日本史、さらには世界史を解釈した」と説明し、これが海老名の「神道的」キリスト教の核心であると断言した。⁷⁸

このように「敬神思想」と結合するキリスト教の本義(永遠性)の発展史、つまり海老名の歴史神学は、ロゴスの発展論を理論的な基盤としている。これは19世紀の自由主義神学に大きな影響を与えたドイツ観念論の思想をその背後に見る事は十分に可能であり、この点でも自由主義神学と一致しているのである。⁷⁹さらに、海老名はトレルチがそうだったようにハルナックのキリスト教の歴史理解と、その背後にある自由主義神学の歴史観(発展概念としての本質論)とを共有していた。⁸⁰ハルナックの影響下で「発展概念としての本質論」を主張したトレルチの議論は、先に見たロゴス論に基づく海老名の歴史神学と基本的に一致しているからだ。⁸¹

こうして、人類史の全体は、ロゴスの自己発展のプロセスの内に統合されるのであり、ここから近代日本もロゴスの発展過程の中に置かれるのが当然の事として帰結する事になる。日本的キリスト教とは、日本とキリスト教という異質あるいは矛盾したものを人為的に合体して作り上げられるものではなく、ロゴスの近代日本における自己展開として可能になると海老名は考えたのだ。全人類は、そして日本民族は、キリストにおいて現実化した倫理的宗教へ至る可能性を自らの内に有しているのであり、キリストは真の普遍的な人間性の模範として、日本民族にも関わる存在者(「内界のキリスト」)として捉えられる事になるのであ

⁷⁵ 芦名定道、『アジアのキリスト教』研究に向けて一序論的考察、p.89。

⁷⁶ 海老名弾正、『基督教本義』、日高有隣堂、1903、p.5。

⁷⁷ 芦名定道、「キリスト教思想研究から見た海老名弾正」、pp. 13-14。

⁷⁸ 金文吉、『近代日本キリスト教と朝鮮：海老名弾正の思想と行動』、p. 174。

⁷⁹ 芦名定道、「キリスト教思想研究から見た海老名弾正」、p. 15。

⁸⁰ 芦名定道、前掲書、p. 16。

⁸¹ 芦名定道、前掲書、p. 17。

る。⁸²このような倫理的宗教の到達可能性を海老名は「超宗教としての国家神道」から見つけ、低級な民間信仰としての神道(迷信、因習、多神教性)と教派神道の宗教性を完全に脱却する時、結局キリスト教の本質である「ロゴス」(キリスト魂)と国家神道の超越的価値である「敬神」(大和魂)が真の一致を成す事ができると考えたのである。

西欧キリスト教の一つの選択肢であった自由主義神学を日本の近代化の文脈において伝統的な教会主義や信条主義を超えるものとして実現しようとした彼の試みは、他方で日本的キリスト教という性格を持つものであった。それは、戦争や朝鮮伝道という様々な逸脱を生み出してゆく事になる。⁸³このように社会に向けた預言者的役割が欠けた自由主義神学の迎合的論理は、結局海老名と彼の弟子たちの神道的キリスト教が、明治国家の戦争政策と国家神道(天皇制イデオロギー)を批判できずに政府と朝鮮総督府のイデオロギーとして機能するに至る原因として存在しているように思われる。⁸⁴金はこのような自由主義神学がキリスト教を国家神道の敬神思想として表現された民族精神と同一視し、「歴史的状況への批判的視座を喪失させ、キリスト教が天皇制国家のイデオロギー(国家神道—筆者註)となり、戦争の正当化を行った」⁸⁵と批判している。佐藤敏夫も正統的信仰のブレーキがないので、自由主義的なキリスト教の立場に属する人々がいわゆる「日本的キリスト教」に転落する危険性が高いとし、その代表者として海老名をあげている。⁸⁶

このような海老名のキリスト教思想は平田篤胤の国学、即ち天皇制国家のイデオロギーとしての国家神道の確立という地点で出会ったという評価がある。⁸⁷ところが海老名が1903年の説教で「シュライエルマッハーは、十八世紀の後半一七六八年生まれ、十九世紀に世を去った。日本の平田篤胤などとほぼ時を同じくしている」⁸⁸と言及するなど、確かに海老名の自由主義神学が日本の国学に根付いた国家神道と接点を見いだす要因になった事は明らかだ。

金は、「海老名の「神道的」キリスト教とドイツ的キリスト者の両者に決定的に欠けていたのは、神と人間との質的相違(神の超越性)と人間の罪の徹底性に対する理解である」としながら「神道的キリスト教」はドイツ人全体をナチスの奴隷として戦略を立てたドイツ観念哲学の盲信と類比させている。⁸⁹さらに、ナチス時代の「ドイツ的キリスト教」が取り上げられ「海老名の立場と同様に、キリスト教を民族精神と同質化し、両者を連結させる連続の論理である」⁹⁰とされる。即ち、自由主義神学に埋没したドイツ・キリスト教が、結局極端な国家主義と同化した類似の神学的背景を海老名のキリスト教理解から見つける事ができ

⁸² 芦名定道、前掲書、p. 18。

⁸³ 芦名定道、前掲書、p. 22。

⁸⁴ 芦名定道、前掲書、p. 23。

⁸⁵ 金文吉、『近代日本キリスト教と朝鮮 海老名弾正の思想と行動』、p. 118。

⁸⁶ 佐藤敏夫、「日本的キリスト教」、古屋安雄編、『日本神学史』、pp.85-86。

⁸⁷ 金文吉、前掲書、p.81。

⁸⁸ 「わが慕う人格」、『新人』、4巻12号、1903年、加藤常昭編、『海老名弾正説教集』、p.128。

⁸⁹ 金文吉、『近代日本キリスト教と朝鮮：海老名弾正の思想と行動』、p.88。

⁹⁰ 金文吉、前掲書、p.87。

るといふ。芦名も「バルトが自由主義神学を批判した際に、ハルナックら自由主義神学者が、ドイツの戦争政策を批判できずに、それに埋没したと指摘した点」を述べ、「こうした転倒は海老名だけの特殊な問題ではない」⁹¹とした。

上述したようにドイツ自由主義神学を積極的に受容、内面化した海老名は、宗教としてのキリスト教よりは倫理、道徳としてのキリスト教、イエス・キリストの神性よりは人性を評価しようとした自由主義神学の観点をそのまま日本のキリスト教に適用した。その結果、神道の宗教性(民間信仰及び教派神道)を排斥し、廃棄した後、倫理・道徳として残った非宗教としての国家神道の敬神思想(大和魂)とキリスト教の真の価値であるキリストの生命(キリスト魂)を一致させることができるようになった。⁹²海老名が民間信仰的神道と教派神道とは距離を置きながらも、神社非宗教論(国家神道)の論理には簡単に傾倒できたのはまさにこの自由主義神学に影響されていたからだ。彼の神道理解を考察するために自由主義神学は非常に重要な根拠になると考えられる。

4. 終わりに

海老名弾正の神道理解を再検討するため、本論文は神道の類型論的分析を試みた。即ち①民間信仰としての神道、②教派神道、③国家神道として神道であり、それぞれの神道類型に対する海老名の理解を考察した。その結果、海老名は①の民間信仰の類型の迷信的、多神教的低級な宗教性に対する強い拒否感と排他性を確認した。そして②の教派神道に対しては相変らずその中に低級な宗教性を持つことから排他的態度を見せ、①と②すべてに対して「新日本精神」の完成のために廃棄される、あるいは補完されるべき対象として見ている。しかし③の国家神道に対して肯定的な受容の立場を表した。それを効果的に究明するために国家神道を胎動させた神社非宗教論とその核心的価値と言える「敬神思想」に対する海老名の解釈を分析した。ここでの国家神道は、実際内容は宗教的だが、非宗教として錯覚され、海老名も説得された。⁹³国家神道は全国の神社を一元化し、統一性と公共性を確保したが、各地域の多様な民衆的日常性と多様性を破壊して、神社の概念を単純化、縮小化させてしまった。しかし、その中に含まれている「宗教性」まで取り除く事はできなかった。

海老名がこのような細心な宗教的視線を逃す事になった重要な神学的背景として、ドイ

⁹¹ 芦名定道、「キリスト教思想研究から見た海老名弾正」、p. 24。

⁹² 「海老名はキリスト教と日本精神との同一視から、さらに進んで、大和魂こそ真のキリスト教であると主張するに至るようになり、このような「神道的」キリスト教は天皇制ファシズムのイデオロギーへの変質に他ならない。」(金文吉、前掲書、p.85。)

⁹³ 村上重良、『国家神道』、pp.1-11。；堀一郎は「明治政府は神社の国家的性格を強くしたが、…神社神道は、儀礼と信仰の面に一つの類型的な自然宗教としての面影を多分に存続し、民間信仰に連続する要素を多分に包含している」と言う。(堀一郎、『民間信仰』、pp.10-11.)；アメリカの宗教学者ヘレン・ハーデカー(Helen Hardacre)も「国家神道が古代日本から不変的に存在してきた一つの同一体として規定されるの(国家神道)は便利なフィクション(convenient fiction)である」と批判している。従って、神社非宗教論から始まった「国家神道」の実体は、非宗教ではなく、明白な「宗教」としての属性を備えていると評価できる。(Helen Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton University Press, 1989, p.5.)

ツ・自由主義神学の影響が大きい。彼は西欧教会の伝統と教理体系を相対化し、「倫理・道徳」として覆われた日本の神道思想を疑いなしにキリスト教に受け入れた。宗教性を完璧に脱却した普遍的な日本精神を「敬神」と見て、それをキリスト教のロゴスと合致させて説明(ロゴス論)しようとした。さらに、海老名は自由主義神学の歴史観(発展概念としての本質論)とを共有した。即ち、人類史の全体は、ロゴスの自己発展のプロセスの内に統合され、ここから、近代日本もロゴスの発展過程の中に置かれる。ここで日本とキリスト教という異質あるいは矛盾したものを人為的に合体して作り上げられるものではなく、ロゴスの近代日本においてその合致が可能になると海老名は考えた。このような倫理的宗教の到達可能性を海老名は「超宗教としての国家神道」から見つけ、低級な民間信仰としての神道と教派神道の宗教性を完全に脱却する時、結局キリスト教の本質である「ロゴス」(キリスト魂)と国家神道の超越的価値である「敬神」(大和魂)が真の一致を成す事ができると考えたのである。

このような自由主義神学の影響は、国家神道を採択した日本帝国をキリスト教化する事をあきらめ、むしろキリスト教が国家神道及び日本帝国を肯定しうるものに転倒させた。遂に国体(国家神道)を肯定するキリスト教こそが正しいキリスト教であると言う帰結にまで至った。しかし、非宗教を謳った国家神道という概念は「非宗教」でありえないという限界を持つ概念であった。実際に国家神道の中には民間信仰の宗教性が相変わらず含まれており、教派神道も法的にのみ区分され、国家神道の理想を実現するために存在する下部組織に過ぎなかった。結果的にそのような国家神道との一致を模索した海老名のキリスト教は、神社非宗教論が持っていた内的矛盾によって神道化への変形、歪曲の進路を避ける事ができなかった。結局、神道に内在する「宗教性」に圧倒された結果、国家神道の倫理的完成、即ち「敬神の道」は失敗に終わった。そのような面から宮田光雄は、「国体との習合論」を扱いながら、1930年代の日本化されたキリスト教の混合主義(Syncretism)に根本的な影響を及ぼした人物として海老名をあげている。⁹⁴このように、海老名は「神基習合」についての具体的意図はなかったかもしれないが、彼の弟子たちを通して「神基習合」が積極的に実践されたことから「神基習合」の思想的原型を提供した事は間違いないだろう。

(HONG Yi Pyo 京都大学大学院キリスト教学専修博士後期課程)

⁹⁴ 宮田光雄は、1930年代の日本化されたキリスト教の混合主義(Syncretism)を指摘しながら「海老名弾正の思想的影響の大きかった日本組合教会の系統が強い」と診断する。その代表者として海老名の弟子、渡瀬常吉を提示した。特に渡瀬が著した『日本神学の提唱』(1934)が「古事記と聖書とが内容的に一致することを主張して、古代天皇制のイデオロギーとキリスト教との習合をはかるものであった」と断言した。その他にも海老名から受洗した佐藤定吉、組合教会系の法学者、大谷美隆などを紹介し、彼らも「古事記の三神を三位一体の神と同一視し、神道とキリスト教の習合をはかった」と評価した。(宮田光雄、『国家と宗教』、p.379。pp.381-382。)