

帝国神道的キリスト教の形成と三位一体論的な神道理解

—15年戦争期における海老名弾正・渡瀬常吉・大谷美隆を中心に—

洪 伊 杓

1. はじめに

明治キリスト者の中で著しく神道に関する宗教思想を表明した海老名弾正は、社会（宗教）進化論の観念に基づいて一神教的な高等宗教として、進化発展して来た近代日本の神道の中から日本的ロゴス（敬神）を見出し、キリスト教との結合を試みた。結局、日本的ロゴス（天照大神・天皇・大和魂）とキリスト教が一致することまで模索した彼は、皇室神道を軸とした近代天皇制と国家神道の倫理性¹にも注目した。このような海老名の神道理解は、基本的にドイツ自由主義神学の影響から倫理的模範としてこの世に受肉し降臨したイエス・キリストの存在に関心が強かった。² 同時に彼は黒住教や禊教などの教派神道における宗教性の可能性にも関心を寄せ、キリスト教との調和と融合を模索した。ここで「上帝」の日本版である「天御中主神」よりも、この世に降臨した「天皇」と直結する「天照大神」の存在に注目した海老名は、「天照大神」こそ日本の「敬神」精神であるとしたが、それは「天照大神」を異民族にも同等に伝えようとした黒住の教えに感化された結果でもあった。³ このような海老名の立場は「ロゴス・キリスト論的な神道理解」と規定することができる。

したがって、海老名は神道とキリスト教を結び付ける時に、代表的なキリスト教の教理である「三位一体論」への関心はほとんど示していない。それは2年間（1901年から1902年まで）行われた海老名弾正・植村正久の神学論争において海老名が見せた三位一体論に対する姿勢を考えると理解できる。つまり、海老名は「基督教の本義は教理信条にあらざして基督

¹ 拙稿「海老名弾正の神道理解に関する類型論的分析」『アジア・キリスト教・多元性』第12号、現代キリスト教思想研究会、2014年3月、11-16.を参照。

² 海老名弾正の自由主義神学と神道理解については、芦名定道「海老名弾正と自由主義神学」『近代日本とキリスト教思想の可能性』、125-166.を参照。

³ 拙稿「海老名弾正の黒住教理解」『アジア・キリスト教・多元性』第17号、2019、51-77.

の生命」⁴と述べながら、イエスや使徒たちは三位一体の教理を説いて信仰・不信仰を決めたのではなく、この教義は古代キリスト教の宗教的意識を説明したものに過ぎず、これを永遠不変とすることはできない、と主張したからである。⁵ 神とキリストとの関係を儒教の「父子有親」の関係と理解した海老名は、「我等と基督との相違は本来の性格にあらずして、唯発達之差」⁶に過ぎないと考え、「神—キリスト」という関係を「神—人間」という関係の「宗教的極致」という人間論（人格完成）の問題、すなわち一般の道理として受け入れた。その結果、植村のように「父・子・聖霊」を三つの位格として認める伝統的な「三位一体論」は、神の啓示の一回的な独自性と歴史性に留まってしまう「哲学上の推測」、「詩歌的想像」と理解していた。⁷ このような海老名の神学的な態度は神道理解にも影響を与え、神道におけるロゴス・キリスト論的な理解に集中する結果になったと考えられる。

一方、海老名の死後（1937年5月）、15年戦争期の最中に入ると、彼の教えを継承した日本組合基督教会（以下、組合教会）の弟子グループの中で、海老名が見せなかった「三位一体論」の教理を積極的に神道と結びつけて説明する人々が登場する。代表的な人物として渡瀬常吉と大谷美隆をあげることができる。彼らの新しい試みはどのような意味を持つのだろうか。本論稿では、海老名の思想を「帝国神道的キリスト教理解」と評し、その延長線上で海老名にとっては消極的であった「三位一体論的神道理解」が、その後継者たちによって新たに模索された過程を紹介する。これは結局、海老名の「帝国神道的キリスト教理解」を植民地の現場でより効果的に具体化するための手段であったこと、そしてこのような海老名の目標を実現するために、逆説的にも海老名自らは到達できなかった「三位一体的神道理解」という果敢な試みが不可避であったことを究明する手がかりとなる。

2. 「帝国神道」概念と海老名の神道理解

(1) 「国家神道的」キリスト教から「帝国神道的」キリスト教への変容：神社非宗教論の二つの類型

⁴ 海老名弾正『基督教本義』東京：日高有隣堂、1903、5.

⁵ 海老名弾正「三位一体論の教義と予が宗教的意識」『新人』、1902年1月.

⁶ 海老名弾正『基督教新論』、東京：警醒社書店、1918、188.

⁷ 海老名弾正「三位一体論の教義と予が宗教的意識」；土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』東京：新教出版社、1980、177-178.

既存の近代神道研究の傾向は、村上重良、坂本是丸などを中心に、1882年(明治15)に分離された国家神道(制度上の神社)と教派神道の区分に基づいて、主に「国家神道」の概念を究明することを中心として行われてきた。島藺進によると「公と私の二重構造」⁸であり、安丸良夫には「日本型政教分離」⁹と表され、日本(内地)における神道側の観点に基づいて制度論的な成立史として考察されてきた。しかし、このような「国家神道」中心の神道理解を乗り越えるための新たな試みが展開されている。「海外」あるいは「植民地(外地)」における神道の形成を考察する「帝国神道」への視野の拡大である。まず中島三千男の「『海外神社』研究序説」では次のように述べられている。

「近代日本の植民地支配、勢力圏の拡大と海外神社の位置を考える場合、当時にあつては神社と区別され、宗教と位置づけられた仏教や教派神道、あるいはキリスト教との関連、あるいは比較も重要な問題である。」¹⁰

数年前からは、神社神道(国家神道)の変容を帝国史的な視野から把握するこのような研究がより盛んになっている。日韓両国の宗教史学者たちの共著である『植民地朝鮮と宗教——帝国史・国家神道・固有信仰』(2013)¹¹を始め、青野正明の『帝国神道の形成——植民地朝鮮と国家神道の論理』(2015)は、国家神道の問題を日本(内地)のみならず植民地を含む「帝国史」的な観点に基づいて新たに考察している。「帝国史的な視野」とは、「神社神道と国民教化との関係を見る上で、帝国日本という視野の中で、国民国家として単一民族のみならず多民族的な帝国主義的ナショナリズムの形成をも見据える立場」¹²である。特に、植民地朝鮮における国家神道の変容を注目して、「内地ではベールに覆われて見えにくかった国家神道のより本質的な姿、つまり多民族帝国主義的ナショナリズムに立脚した国家神道の姿」¹³を明らかにして、それを内地の「国家神道」(神社神道)とは区別される「帝国神

⁸ 島藺進『国家神道と日本人』東京:岩波新書、2010.

⁹ 安丸良夫『神々の明治維新』東京:岩波新書、1979.

¹⁰ 中島三千男『『海外神社』研究序説』『歴史評論』第602号、2000、60.

¹¹ 磯前順一、尹海東編『植民地朝鮮と宗教——帝国史・国家神道・固有信仰』東京:三元社、2013.

¹² 青野正明『帝国神道の形成——植民地朝鮮と国家神道の論理』東京:岩波書店、2015、1.

¹³ 青野正明『帝国神道の形成』、1.

道」として類型化する試みである。この観点とアプローチは、朝鮮伝道論を提唱した海老名とその継承者たちの神道理解の性格を究明するために意義深い方法論である。

青野は範囲を植民地朝鮮に集中させ、植民地朝鮮における「天照大神」の奉斎の変遷過程を分析することによって内地と異なる朝鮮における神道の特徴を明らかにした。内地にはなかった朝鮮における神道の環境変化は(1)韓国併合前後、日本人移住者が自ら天照大神を祀る神社施設を建てて行く段階、(2)朝鮮神宮の鎮座(1925年)を前後する段階、(3)国幣小社の列格が始まる「心田開発運動」(1935年提唱)を前後する段階に区分できる。¹⁴ ここで海老名は(1)、(2)、(3)のすべての時期に「朝鮮伝道論」の理論家また実践家として渡韓し、すでに大きな影響を与えていた。特に、神道と結合したキリスト教伝道を植民地朝鮮という空間で試みた点において、彼の「神道」は「神社神道」や「国家神道」の範疇に制限するには難しい部分がある。

したがって内地とは異なる宗教政策を工夫した朝鮮総督府当局は、日本内地が神社非宗教論に固執する時期に、宗教性を打ち出すことに反対した反面、民間の神道家たちは宗教性を打ち出した教化を主張していた。すなわち神社神道の宗教性に注目するなら、倫理(国民道徳)とされつつも宗教性を併せもつ神社神道の両義性において、倫理と宗教性との間に引かれる線引きの位置如何で神社神道の宗教性は見えも隠れもするものだった。このような倫理性と宗教性の境界線の可変性が、国家神道の論理を分析する際に重要な考察地点になる。ここで、磯前や青野は「倫理性」に基づいた論理を「消極的な神社非宗教論」とし、宗教性に基づいた論理を「積極的な神社非宗教論」と区別している。¹⁵ そのため青野は「神社祭祀が国民道徳の実践の場として位置づけられたことを前提に、神社祭祀自体についても宗教と国民道徳という両義性を認める立場から論じた」¹⁶磯前の見解を重要な論拠として受容する。

このような日本内地での国家神道の定着過程と異なり、植民地、特に朝鮮では、国家神道の非宗教論が十分な説得力を獲得することができなかった。結局、朝鮮総督府は満州事変(1931)以後、戦時下のもとで内地日本とは区別される宗教政策を試みる。そこで、国家神道(神社神道)にも倫理性(国民道徳)とともに宗教性が内在することを認めることとなっ

¹⁴ 青野正明『帝国神道の形成』、4.

¹⁵ 青野正明『帝国神道の形成』、5.

¹⁶ 磯前順一『喪失とノスタルジア—近代日本の余白へ』東京：みすず書房、2007年の「法外なるものの影で—近代日本の「宗教／世俗」(IV「中空の帝国」)；青野正明『帝国神道の形成』29.から再引用。

た。青野はこのような植民地で形成された新たな国家神道の様相を「帝国神道」と説明する。

ここで「神社非宗教論」の二つの類型は、海老名と彼の継承者たちの神道理解を究明する際に重要な根拠になる。当時の内地では、神社は完全な倫理であるという「神社非宗教論」が広まっていたが、それは宗教性を同時に含む神社の両義性を見逃した観点である。すなわち、宗教としての教派神道との明確な区分のため論争を避けた、いわゆる「消極的な神社非宗教論」が内地のそれである。一方、植民地朝鮮では、そのような論理が説得力を得ず、朝鮮総督府が宗教政策を行う時に困難に直面しやすかった。その結果、神社神道も積極的に宗教性を認め、教派神道とともに日本精神を移植するため動くことになった。このような非宗教性と宗教性をすべて認め、調和を模索した、いわゆる「積極的な神社非宗教論」が植民地ではより強く受け入れられた。

このように神社神道と教派神道が朝鮮人教化のため本格的な活動を行なったのが1935年前後の「心田開発運動」と「敬神崇祖」の強調である。1937年に死去する海老名は、その晩年まで渡韓し心田開発運動に積極的に参加し、このような「帝国神道」との関連性において、いわゆる「日本的キリスト教」を朝鮮に扶植しようとした。また、渡瀬や大谷など組合教会内における海老名の神道理解を継承した人々によって、世界的宗教としてのキリスト教を代表する教理である「三位一体論」にまでその同一性の視野を広げ、特に植民地において帝国日本の拡大膨張に抵抗したキリスト者勢力を説得するための理論にしようとしたと考えられる。

(2) 海老名の「新日本精神」における帝国神道的な性格

海老名の「帝国神道的キリスト教」の性格を鮮明に示す思想が、1930年代に特に強調された「新日本精神」という概念である。これは海老名死後に渡瀬などの後継者にも受け継がれ、変容された結果、「三位一体的」な視野にまで拡大する土台となるため着目するに価する。

海老名は「大日本帝國も亦年々歳々新になりつゝある。(…)我邦の舊思想を攘ふて之に代らんとしつゝあるを見る。(…)四海主義といひ、(…)吾人が主張する新主義は(…)振ひ興つて(…)之れに反する舊主義は年々歳々廃れ行くではないか」¹⁷とし、1930年代の「新日本精

¹⁷ 海老名弾正「新年の辭-帝國の靈化」『新人』第2巻第6号、1902年1月、4。

神」を提唱する30年余前からすでに「新日本精神」の発想を持っていた。このような考えに基づいて海老名は「新日本には新日本の精神がなくてはならない」¹⁸が、「然るに近頃になりまして日本精神なる叫びが大分聞えるやうになりました」¹⁹とし、「新日本精神」と「日本精神」を区分して扱う。なぜならば「日本精神といふと排外的の気分が出て来る憂ひがある」²⁰ため、政府や思想界が言う「日本精神」の問題と限界を指摘しようとした。海老名は「日本精神」を乗り越える代案として「新日本精神」を提唱したのである。平重道は「大正から昭和にかけての日本の思想界に、大きな影響を与えた問題に『日本精神論』の流行がある」とし、そのピークであった1934-5年頃までの時期を「日本精神論の時代」と表現している。²¹このような潮流の中で、海老名は「日本精神の本質と基督教」という講演を行い、「近頃しきりに日本精神といふ事が叫ばれて（…）文部省は思想善導と称して日本精神を作興し鼓吹せんと（…）居るが（…）日本精神とは何ぞやと問ふに、文部省は（…）明確に説明してくれぬ」²²と慨嘆する。したがって、海老名は1935年前後に「新日本精神」という題の講演を各地で行い、その内容をまとめて『新日本精神』（1935）²³という単行本を出版した。この書物の目次は下記のようにキリスト教との関係を念頭に置いて執筆されている。

第一章：日本精神の本質とキリスト教

第二章：新日本精神の誕生

第三章：日本精神の進化

第四章：国際精神の隆替

第五章：日本精神に於ける神の内在

まず海老名は「優秀なる日本精神の所有者であるが故に（…）我々は（…）キリストに同

¹⁸ 海老名弾正「新日本精神」『朝鮮講演』、1936、1。

¹⁹ 海老名弾正「新日本精神」『朝鮮講演』、1936、1。

²⁰ 海老名弾正「第二講新日本精神に就て」、1937、13。

²¹ 平重道「大正・昭和の倫理思想－『日本精神論』の成立」、日本思想史研究会編『日本における倫理思想の展開』（日本思想史研究会紀要Ⅱ）東京：吉川弘文館、1965、239。

²² 海老名弾正「日本精神の本質と基督教」1.；関岡一成『海老名弾正；その生涯と思想』、372. から再引用。

²³ 海老名弾正『新日本精神』滋賀：近江兄弟社出版部、1935。

化し、浄化さるゝ丈、それだけ優秀なる日本精神の代表者たるを得る（…）此の優秀なる新日本精神の持主たるクリスチャン」²⁴という表現で、日本のキリスト者に与えられている特別な使命を選民意識として表わす。海老名は最初「日本精神」はキリスト教への同化を経た後、最後には「新日本精神」になると考えた。旧約聖書のような律法主義的「日本精神」が、キリスト教の洗礼を受け、新約聖書のような「新日本精神」として生まれ変わると考えた。この意味において海老名は復古神道が述べた日本精神の価値を認めながらも、その幼稚な原始的段階の限界を指摘する。

「賀茂眞淵、本居宣長の如きは、日本精神を闡明せんとして、佛、儒の思想を排除して、太古の純眞と天真漫なる古神道に復歸せねばならぬと主張した。神代時代の純眞理なるものの中に、極めて美しきものある事を否定出来ないが、然し其れは非常に幼稚であり、原始的なるものである。所謂本能的なるものである。」²⁵

したがって、復古神道による単純な神代への復帰は「原始時代にすぎない」退行的「無内容」の復帰になり、それを乗り越えるためには王政維新の時に標榜された「開国進取主義」を取るべきであると強調する。²⁶ 日本精神はもちろん新日本精神においても最も重要な概念である「敬神」も復古神道が言う「日本精神」の段階では「幼稚である」とする。²⁷ ここで海老名は神道とキリスト教の関係を理解することにおいて松山高吉と決別するが、それは海老名が近代の宗教学や自由主義神学を積極的に受容した結果でもある。

「宗教學的立場からみると、日本のプリミティブな神道は極めて幼稚である。神道は神代の宗教思想が古事記、日本書記を通して現されたものである。神道は八百萬の神々を崇ちがむる多神教である。此の多神教の低級な段階より脱出して、唯一神教的なるものにしたのは、浄土眞宗であって、諸佛を一佛に歸したのは確かに進歩であった。」²⁸

²⁴ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、「序」2-3.

²⁵ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、6.

²⁶ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、6-7.

²⁷ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、8.

²⁸ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、8.

汎神論とともに仏教にも批判的、否定的であり、儒教にも限界があったと考えた海老名は、日本精神がキリスト教の「敬神主義」と結合したため唯一神教として進化することができるようになったと述べる。キリスト教こそが「旧日本精神」を克服し「新日本精神」を誕生させる動因であると確信していた。

「然れども神道の此の幼稚な低級な汎神教を正面から打開したのは、儒教でなく佛教でなく、キリスト教の敬神主義であった。キリスト教の傳來に依って、従来不完全なる段階に留まって居った宗教思想は大發展大飛躍をなし始めたのである。多神教汎神教はキリスト教の人格思想に衝突して、以て新天地を開いたのである。」²⁹

海老名は「旧日本精神」を「偏狭な精神」³⁰であると表現し、これは「国民国家」としての日本列島にとどまる狭い視野であると考えた。ここで海老名が言う「開国進取主義」が帝国への進路に繋がるのが分かる。神道を眺める視野も、海老名は植民地の状況をも念頭に置く「帝国神道」的な視野を持つことになる理由である。

実際に海老名は「旧日本精神」と「新日本精神」という対立する表現を使い、その分岐点が「開國主義を取られた」明治維新であることを明らかにした。そして「新日本精神と舊日本精神とは竹に木をついだやうなものではいけない、(…)新芽がふいてくるやうでなければならぬ」³¹と神が人間としてこの地に生まれ、全く新しい「新芽」として救いへの可能性を開いたように、「新日本精神」も「旧日本精神」に根付くものではなく脱すべきであると強調する。

このような観点に基づいて、海老名は「新日本精神」の諸要素を（１）敬神精神、（２）神国意識、（３）世界同胞兄弟の人道主義、（４）新しい人生観および世界観としてまとめる。

まず、第一の「敬神精神」は、天皇から民に至るまで一貫して両方に適応される日本精神

²⁹ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、8.

³⁰ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、11.

³¹ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、13.

であると述べる。しかし、自然科学や共産主義などの唯物主義の影響のために悪しき要素から脱しえない「敬神精神」を「新日本精神」として完成させるまでには至らなかったと残念がる。³²海老名は多神教的な状況では真の「敬神」が現れないと考えたが、儒教や復古神道の学者たちはその敬神思想を徹底的に明らかにすることができなかつたと指摘する。彼らの試みには「日本國民の精神となすには不徹底であつた（…）彼等は學者であつて、宗教家ではなかつた」³³からである。したがって、海老名はキリスト教や黒住教のような「宗教家」による敬神精神の完全な復活を目標とすることになる。

第二、「神国意識」は「神国＝日本」という海老名の意識をよく現している。

「第二、日本精神はおぼろげながら、神孫といふ意識を有して居る。（…）日本は神國なりといふ信念は起り得ない。（…）自然界に於ける生産の意味ならば、あまり氣高い道義的意義はないのである。（…）神孫といふ事すら畏れ多く覺束ない。（…）新日本精神の體驗する所によれば、神人の關係は直接にして道義的規交に基づくものであります。（…）この道義的神人の關係には頗るこみ入りたる道行がある。」³⁴

海老名は「新日本精神の神の子の意識と舊日本精神の神孫意識とを比較すれば、（…）敬神が如何に道義化され、浄化され、又高大深遠化されて居るかが解る」³⁵とし、「舊日本精神＝神孫意識」と「新日本精神＝神の子の意識」と区別する。海老名の第一次回心は倫理的な意味の「君臣關係」に集中した。その結果、彼が「国家神道」のいわゆる「消極的神社非宗教論」（神道の倫理性のみを強調）を基本的に肯定した。しかし海老名の第二次回心は、神と自分の宗教的な意味における「親子關係」に集中した。後に海老名は、神道が持つ宗教性も高く評価し、国家神道の倫理性と同時に宗教性をも調和させる「積極的神社非宗教論」の立場を取ることになる。海老名が日本国内の倫理的な思想運動として盛んになった「日本精神論」に反駁して「新日本精神」を提案した理由も、結局、このような第二次回心に基いた「宗教體驗」（神との親子關係の自覚）の価値を考え古神道の中に流れている「宗教性・

³² 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、13-14.

³³ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、14.

³⁴ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、15.

³⁵ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、16.

信仰心」の要素も考慮した結果である。したがって海老名は「新日本精神の體驗」と「神人の關係」を強調した上で、古神道の天孫意識とキリスト教の神の子意識がその連続線上で「神の国」を建設できると考えたのである。

第三に、「世界同胞兄弟の人道主義」は海老名が一貫して強調するキリスト教に基づいた「博愛主義」の普遍性を意味する。海老名は「神の子の意識は必然的に世界同胞の人道主義となる」³⁶とし、閉鎖的になる可能性がある「旧日本精神」の「神孫意識」を乗り越えるためキリスト教の「神の子」意識が必要であるとした。

「第三は、新日本精神の奥底には世界同胞兄弟の人道主義が胚胎されて居る、神の子の意識は必然的に世界同胞の人道主義となるのであります。」³⁷

海老名は「旧日本精神」の「神孫意識」に基づいた「八百萬神ならば、その子々孫々は八百萬の個々別々の氏神を有するが故に、たやすく神孫の同胞兄弟を聲明する譯には行かない」³⁸とし、結局、狭隘な国民国家としての「日本国」にとどまり、無限なる「日本帝国」として雄飛することは不可能になると考えた。ここで海老名が言う「世界性」と「人道主義」は日本帝国の膨張による日本キリスト者が主導する「新日本精神」の目標を意味する。したがって、海老名は「新日本精神の敬神は天御中主神の敬神なるが故に、九千萬の日本人を同胞視するは固よりのこと、更に之を推し廣めて世界同胞兄弟主義に思ひ及ぶのであります」³⁹とし、その世界主義の根本には日本古神道の唯一神概念があることを強調している。

第四に、「新しい人生觀、世界觀」であるが、ここで海老名は黒住教の宗忠の歌を紹介し、教派神道（宗教神道）が新日本精神の曙光になると述べている。

「第四、日本在來の人生觀及び世界觀は新日本精神の誕生に由ってその面目を一變し來ったのであります。徳川幕末に當って宗教神道の勃興は新日本精神の曙光を歌うて居る。黒住宗忠の歌に、『千早振る神代も今も同じ世を、みな末の世とおもふ憐れさ』（…）」

³⁶ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、17.

³⁷ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、17.

³⁸ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、17.

³⁹ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、17.

神代から段々下りて世は澆季となって来て、滅亡は近き将来にあらうとは一般の信じて来た所である。」⁴⁰

この地点が海老名の「新日本精神」の核心要素であると考えられる。海老名は「旧日本精神」の影響で倫理性のみを強調する国家神道と天御中主神の存在を基本的には認めている。しかし、ここに留まると「帝国日本」として雄飛することが出来ないので、宗教性と信仰心を生かすキリスト教や教派神道の活躍が「新日本精神」の完成要素であると考えた。ここで海老名は「天照大神」の世界化、普遍化を試みた黒住の教えに注目した。特に黒住が仏教の「厭世主義・悲観主義」を批判し、「楽天主義・樂觀主義」を次のように強調することが海老名の「新日本精神」にどのように影響を与えたのかを鮮明に見せてくれる。

「よしや偶ま源平、北條足利の如きが勃興するあるも、(…)斯かる文學を歌ひ唱ふる者、誰か人生の悲観にうたれざるものがあらう。一般の信じて来た所である。」⁴¹

結論的に、海老名は「旧日本精神」が「神の国」を遠昔として眺めて単純な意味のない過去回帰に陥った反面、「新日本精神」は「神の国」を未来の実現であるとの展望を持った。

⁴² ここでは仏教のような循環する歴史ではなく、キリスト教的な永遠の進歩と進展を述べている。仏教の人生観と世界観に対立した黒住とも通じている海老名の発想である。

「新日本精神の人生観及び世界観は、如何にこの世が複雑でも亦矛盾多く見えても、この世を征服し、不完全のものから、より完全のものにせらるるといふ確信と又希望とを有する(…)舊日本精神は神の國を遠き昔に見た。之に反し、新日本精神は神の國の實現を將來に望む。即ち神の國をこの矛盾だらけの地上に建設せんと奮闘する。それは循

⁴⁰ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、18-19.

⁴¹ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、19.

⁴² 前者は松山高吉、後者は海老名の姿勢として考えられる。；この点については、拙稿「松山高吉と海老名弾正の神道理解に関する比較分析」『基督教学研究』第34号、2015年12月。；「松山高吉と植村正久の関係形成過程とその意味」『キリスト教史学』第69集、2015年7月。を参照。

環性のものではない、永遠の進展するものである。」⁴³

海老名は、天照大神を強調する黒住教の宗教性をキリスト教の終末論的な観点と結合させ、将来の日本に実現される「神の国」を待望した。その日本における「神の国」実現は「外来の文化や思想によって侵害されない」「皇統連綿の歴史」によって行われると考えた。⁴⁴そして肉の欲情に囲まれ幼稚な段階にとどまる古い「敬神」精神は、「祭権を持っていた皇室の権威」の下で守られて来たが、明治維新による新たな日本誕生とキリスト教の唯一神教からの刺激によって、新しい真の「敬神」になると考えた。⁴⁵

延原大川も「日本の国に生を享けながら、やゝもすれば外国思想に狂酔して、日の尊いこと、天照す神の畏いことを知らずして、(…)かゝる外来思想心酔の日にあたって、温厚篤実の君子として知られた宗忠が、この烈々たる気魄を示したのは、彼が真乎やまとますらおの日本大丈夫であったからである」⁴⁶とし、天照大神の真の価値を見逃していた既存の国家神道（神社神道）に対して、黒住教が欠けている部分を豊かに補完したと説明する。海老名と類似する観点である。

最後に海老名は「新日本精神は如何に環境から虐待されても(…)之を棄て去ることの出来ない精神、(…)神より離るることの出来ない敬神の精神であります」⁴⁷とし、「新日本精神」が日本固有の「天照大神→天皇」とキリスト教の「神」をすべて包摂する「敬神」精神が「新日本=帝国=神の国」を建設するための最も重要な概念であると再び強調した。「敬神」への海老名の愛着は結局「天照大神」を強調した上で、「天皇・皇室」に帰結することになる点については前述した通りである。

海老名は、内地における単一民族のため考案された「国家神道」の論理にも復古神道と国学者たちの貢献とともに認めていたが、一貫してそのような「消極的な神社非宗教論」では日本固有の精神が抹殺され、継承すべき「敬神思想」の宗教性を失うことを心配した。そのため、海老名が注目したのが代表的な教派神道である黒住教であった。海老名は「天照大神」

⁴³ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、19-20.

⁴⁴ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、20.

⁴⁵ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、21.

⁴⁶ 延原大川『黒住宗忠とその宗教』、東京：明德出版社、1962、「自序」2.

⁴⁷ 海老名弾正『新日本精神』滋賀、1935、24.

を強調して日本の神を一神教として進化させ、世界化、普遍化しようと試みた黒住宗忠の思想に深く共鳴した。その結果、「天照大神＝キリスト教のゴット」という論理に基づいて、自らの朝鮮伝道論も、日本帝国の膨張と進化発展の過程として具現しようと尽くした。この点において、海老名の神道理解は、植民地で行われた内地と区分される「帝国神道」としての意味があり、朝鮮伝道論はその「帝国神道」とキリスト教が結合した結果としての理念であると評価することも可能である。

3. 渡瀬常吉の三位一体論的な神道理解

(1) 渡瀬常吉の概観

海老名弾正が朝鮮伝道論の提唱者であるならば、自ら直接渡韓し朝鮮伝道論を実践したのが海老名の弟子渡瀬常吉であった。1867年、熊本藩の武士の子として生まれ、徳富蘇峰の大江義塾に通った渡瀬は18歳の時に八代組合教会で受洗し、キリスト者になった。その後、小学校で教鞭を執ったが熊本英学校の校長として赴任していた海老名と出逢い、そこで国語などを教えることになり、生涯を海老名に捧げる忠実な弟子になった。海老名が設立した組合教会の本郷教会の牧師を経て、1896年に大日本海外教育会が朝鮮に設立した京城學堂⁴⁸の堂長として働き始めた。約10年間渡瀬が日韓融和と親日派育成に尽力した結果、朝鮮統監伊藤博文は「日本人の事業にして眞に奏効したのは京城學堂のみ」⁴⁹と言ったほど当局から認められた。帰国して牧師按手を受けた直後である1910年10月に、組合教会が「朝鮮伝道論」を公式的に採択すると、渡瀬は1911年6月に再び来韓した。1910年の韓国併合によって朝鮮総督府から莫大な援助を受けた結果、欧米キリスト教ではなく日本のキリスト教による朝鮮人の臣民化作業はより弾力を受け、彼はソウルの漢陽教会と平壤の箕城教会を含め、全国に140余教会を建て、13,000余人の信徒を確保した。⁵⁰ 吉野作造や柏木義円など、同じ組合教会側からの批判を受けながらも信念を諦めず、1913年には『朝鮮教化の急務』（警醒社）を出版し、朝鮮併合の正当性と日本帝国による教化の文明化を強調した。このような渡瀬は、1917年に朝鮮伝道論の成果を報告する文書で、朝鮮人を「内地人」のようなレベルに至るよ

⁴⁸ 公使小村「京城學堂へ補助金下附相成度件上申」、明治29年(1896)5月29日。

⁴⁹ 尹健次『朝鮮近代教育の思想と運動』東京：東京大学出版会、1982、211。

⁵⁰ 韓哲曦『日本の朝鮮支配と宗教政策』東京：未來社、1988、93-94。

うに誘導しなければならない要素として神道儀式への参加をあげ、次のように述べている。

「例へば帝崩御の際には敬帝式、今上陛下御大礼の際には奉賀式等を挙げる場合ある毎に、何処となく国民的自覚を生じ礼容を保ち、敬虔の念に充つる様やかて内地の心ある人々と並び立つも遜色なきを得べしと思はしむるものあり。」⁵¹

1937年5月22日に師・海老名弾正がこの世を去るやいなや、翌年(1938年)に渡瀬は『海老名弾正先生』⁵²を著したが、古屋安雄はこの本を「弟子のひとりが書いた賛美あるいは顕彰の書である」⁵³と評した。韓国で3.1独立運動が勃発し、朝鮮における組合教会も解散することになると、1921年日本に帰国し、神戸教会などを担当し、太平洋戦争が終わる直前である1944年11月14日に死去する。

(2) 宗教の進化発展と敬神思想

海老名死後、彼の宗教思想を称賛⁵⁴した渡瀬常吉は、海老名が1935年前後に行った「新日本精神」を継承し、新日本は明治維新以後の日本であり、発展性を持つ維新以後の精神であるべきと強調する。

「新日本精神とは何であらうか。これは海老名先生の書簡にも見えて居る通りに、新しき日本の精神を指すのである。新しき日本とは維新以後の日本を指すことは勿論である。併しその所謂維新以後の日本の精神なるものは、(…)発展性を有する精神である」⁵⁵

渡瀬は「新日本精神」の根幹には「尊皇的思想精神」があり、それは「皇室を奉戴し、天

⁵¹ 渡瀬常吉『朝鮮教化成績報告』大正6年(1917)12月、21-23。

⁵² 渡瀬常吉『海老名弾正先生』東京：龍吟社、1938。

⁵³ 古屋安雄『日本のキリスト教は本物か?：日本キリスト教史の諸問題』東京：教文館、2011、40。

⁵⁴ 「海老名先生の講演第二を収めました。(…)日本精神の一大特徴たる敬神の思想を(…)實に我が日本の思想史に輝やかしい地位を保つべき人物であり、それを發揮せられた海老名先生の識見は實に偉なりとせねばなりません。」(渡瀬常吉「はしがき」『ひのもとパンフレット第二輯』、1937.)

⁵⁵ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」『ひのもとパンフレット第一輯』新日本精神研究会、1937、29。

皇自から政治を掌握し給ふことを主張する精神思想である」⁵⁶と定義する。海老名と同様に、幕府（江戸）時代は皇室の受難時代であったので、日本精神が歪曲されて来たと言及し、渡瀬は主張する。したがって尊皇の精神が復活したが、その核心的な三大精神は「敬神」、「世界的精神及思想」、「良心的倫理」であるとする。「敬神」思想とその世界性は、天孫民族である日本人固有の精神であると強調する。⁵⁷

また渡瀬は「敬神」精神の三要素は、「世界的な性情」、「良心的倫理性」、「充分な発展性」であるとし、このような「敬神」思想の世界化のため準備された宗教がまさにキリスト教であるとしながら、日本においてキリスト教が重要な理由がそこにあるとする。⁵⁸ そして日本固有の精神と宗教にキリスト教が最も相応しく感応する理由についても、（1）唯一神の聖父の神概念が固有の神と相通、（2）三種神器の良心と繋がる「良心的宗教」である点、（3）国家的最高倫理を保持する点、（4）皇室の神孫に忠誠する宗教であるとする。

⁵⁹ 渡瀬はこのような目的を達成するためには、日本的神学・日本的キリスト教を構築し、日本の古典と歴史の研究も必要であると力説する。

渡瀬は、迷信を脱却して日本の神伝を活かした上、日本教化を行いながら神の国建設を達成するのが日本のクリスチャンの天職使命であると強調する。「日本固有の靈性の開発」という課題を提案したことも、朝鮮において実施された「心田開発運動」と繋がる発言である。これは海老名の思想を継承した内容である点を明らかにした。

「迷信を脱して正信に歸し、祖國神傳の古道たる親房の指摘したるが如き（…）我が日本を教化して名實共に神の國たらしむるは我が基督者に與へ給ふた天父豫定の經綸ではあるまいか、今一層我が民族固有の靈性を開發し其の自覺を呼び醒まし、（…）海老名先生の精神亦此處に存したと思ふが故に、先生の講演に合せ記して讀者諸君の左右に呈した次第である。」⁶⁰

⁵⁶ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、30.

⁵⁷ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、31.

⁵⁸ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、53-54.

⁵⁹ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、57-58.

⁶⁰ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、66-68.

海老名は原始神道を多神教的で迷信的だと否定しながらも、太古から存在する「敬神」の概念を活用して西欧の「ロゴス」概念と比較した。その結果、近世神道後に一元化されて一神教(高等宗教)として進化した国家神道の一神的形態が日本的ロゴスの顕現であると信じた。

「敬神」精神は1872年、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。⁶¹ ここで敬神と共にセットで示されている言葉が「愛国」である。渡瀬は1910年に海老名弾正の名義で出版された『基督教提要』⁶²で、第9章「敬神と愛国」を書き、「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」⁶³とその二つの概念の合一可能性を強調している。そして神に対する愛(愛神)は「家族愛」に発展し、結局「愛国」に至る⁶⁴としている。すなわち、「敬神」→「愛神」→「愛国」につながるという論理である。このように海老名が「ロゴス・キリスト論」として再解釈した神道の「敬神」概念は渡瀬によって「愛神」を経て「愛国」に至るよりほどその論理構造として精巧化する。

(3) 「造化三神」と「三位一体」の同一性強調

このように渡瀬が海老名の「ロゴス・キリスト論」的な神道理解を踏まえた上で、「三位一体的な神道理解」としてその議論を拡大して行く。『古事記』に登場する天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神といったいわゆる造化三神とキリスト教の三位を同等に扱い、その上におられる一人格としての神を立てたのである。

渡瀬は海老名同様「敬神」精神は神古代の民族回帰的な低級な恐怖心ではなく、高等な唯一神的思想である点を強調する。ここでより進んで、日本固有の三神概念を「基督」、「天地の主なる神」、「御霊の神」としてあげる。⁶⁵ そしてそれがキリスト教の三位一体と同一であると主張する。すなわち「世には古事記の三神以後の神々を以て、(…)多神雑神と

⁶¹ 丸山照雄編『天皇制と日本宗教』東京：亜紀書房、1985。

⁶² 海老名弾正等、『基督教提要』神戸：基督教世界社、1910。

⁶³ 海老名弾正等、『基督教提要』、57。

⁶⁴ 海老名弾正等、前掲書、58。

⁶⁵ 「敬神の思想は單なる神古代民族に普通な低級なる恐怖心に根ざすやうなそれではない。極めて高等なる唯一神的思想に基くそれである。古事記の冒頭に記されて居る天御中主神や、高御産巢日神、神産巢日神、と呼ばれる給ふ三神こそは、即ち實は一個の宇宙唯一の神の顯現を指すのである。此の神観は基督教徒が天地の主なる神、御霊の神を一神に歸結し得ると同じ歸結を有するものと信ずるのである。」(渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、32。)

爲すものがあるが、(…)同一の神を以てして居る」⁶⁶とし、「三神」概念から派生した多神教的な観念が生じたが、その根本には「同一の神」の本性を持っているとする。すなわち「八百萬神」と「天御中主神」は同格ではないが、⁶⁷「天照大神」を通して「八百万神」はキリスト教が言う聖霊のような存在になるとの考えだ。渡瀬はそれを黒住教が強調する「天照大神」と「天地神明」をあげ「基督教に於ける三位一體觀と揆を一にする」と次のように述べている。

「此の唯一神、即ち聖霊の作用を兼ね給ふ唯一神を尊信敬愛して、此れと一體と爲り給ふたのが、我が皇祖天照大神であり給ふことは、世既に定説があつて、動かすことは出来ぬ。吾人は之を恰かも基督教に於ける三位一體觀と揆を一にする、不思議な暗合と思ふものである。此の敬神の大精神はやがて、一貫して維新の際に於ける、五條の御誓文に現はれて天地神明なる文字と爲り居り、御製に現はれて天地の神、天つ神と爲り居ると思ふのである。」⁶⁸

そして渡瀬は日本人の三大特徴をキリスト教の三位一体論を引用しながら説明する。それは(1)日本固有の唯一神概念、(2)「聖霊＝産霊神」、(3)天照大神は「キリストの地位を持つ存在」とする。ここで「天照大神」がキリストとしての挙げられるのは、海老名のロゴス論に基づいたキリスト論的な神道理解を受容した上で、三位一体論的な神道理解まで拡大・進展して行ったことを明らかにする。そして、ここでは1930年代に朝鮮で活動した神道家たちに影響を強く与えた加藤玄智の「国体神道」という言葉も使っている。

「日本民族は三大特質を有して居る。世界に於ける最も優秀なる民族である。されば其の固有の唯一神、而かも單一神に陥らずして、そこには基督教と比敵するに足るだけの、聖霊の神たる産霊神の思想を有し、恰かも基督の地位に在らせらるゝ天照大神も在し給ふ、が故に之を直ちに推し立てゝ世界に特色ある一宗教を、國體神道とでも云ふ様な名

⁶⁶ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、32。

⁶⁷ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、33。

⁶⁸ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、33。

目の下に、活動を開始したら如何との思想である。此の思想は今日の如くに、我が古典の研究の盛なる時代に在りては、其の研究に刺激されて、斯る野心が湧き起らないとも限らないのである。」⁶⁹(下線は筆者注)

朝鮮など植民地において神道の倫理性とともに宗教性をも重視したいいわゆる「積極的な神社非宗教論」には神道家である加藤玄智の影響が大きかった。彼は神社神道を宗教であるとし、神道は事実上の国教であり、各宗教は国民的宗教としての神道を受け入れた上で自由を享受すべきであると主張した。⁷⁰ 彼は神道を(1)文部省が管理する宗教的神道である「13派神道」(教派神道)と(2)内務省神社局が管理する「国家的神道」で分けて説明する。また「国家的神道」は有形的具体的に現れた神社を「神社神道」、無形的で抽象的な精神的な神道を「国体神道」と区分する。⁷¹ ここで、「国体神道」が天皇を明津神や現人神のように神格化する「神皇拝戴」の根幹であるとする。⁷² このように「国体神道」概念も積極的に受容した渡瀬は、造化三神をキリスト教の三位一体の神概念と同一視する神学的急進性を見せている。

(4)「八紘一宇」による神道の世界化と帝国神道的な試み

海老名がキリスト教と結合させようとした「神道」は狭隘な国民国家の範疇に留まる「国家神道」よりは、朝鮮、満州など植民地において実施されたいいわゆる「帝国神道」に近い。前者は「倫理」としての神道を強調する「消極的な神社非宗教論」であった反面、後者は「宗教・信仰」としての神道も尊重し国民教化に活用しようとする「積極的な神社非宗教論」を見せた。

「三位一体論」的な神道理解を示した渡瀬は、海老名と同様に「帝国神道的」キリスト教を実現させようとしたと考えられる。彼は帝国の平和と同化政策の善政的側面を強調し、天

⁶⁹ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、49-50.

⁷⁰ 島菌進『加藤玄智』、島菌進、磯前順一 編、池澤優[ほか]『東京帝国大学神道研究室旧蔵書目録および解説』東京：東京堂出版、1996.

⁷¹ 加藤玄智「世界宗教史上に於ける神道の位置」、三宅米吉・宮地直一監修『神道講座第2冊(2)：神道編』1929.；青野正明『帝国神道の形成』、70.

⁷² 加藤玄智「惟神の大道としての神道と既成宗教」『神道学雑誌』1937年1月.；青野正明『帝国神道の形成』、71.

津神の国がキリスト教が語る「神の国」であるとし、「八紘一字」がその世界の拡張であると述べているからだ。

「第二の世界的の精神思想は、古事記に現はれてる先住民族に對する懐柔の態度、出雲朝に對する平和的交渉、並びに其の後の同化政策に徴し、(…)日本書紀に神武天皇の一大宣言が記されて居るが、(…)日本民族の世界的精神を窺ふに足るから左に其の一節を引いて見る。——(…) 上は則ち天つ神の國を授けたまひし徳に答へ、下は則ち皇孫の正を養ひたまひし心を弘むべし。然して後に、六合くにのうちを兼ねて都を開き、八紘あめのしかを掩ひて宇と爲むこと、亦可よからずや。云々。」⁷³

渡瀬は「敬神の念と、世界的精神の潑刺たるものが、躍動して居るのが見ゆる」⁷⁴と黒住の教えのように「天照大神」を世界化することが「神の国」の実現であるとする。この説明は海老名の黒住教への信頼と期待をそのまま継承していると言える。

「伊勢にます天照大御神にまをさく、皇神すめかみの見はるかします四方の國は、天のかきたつ極み、(…)狭き國は廣く、峻きかしき國は平らけく、(…)云々、と祈って居る。その世界的精神の脈々として躍動せるをみる事が出来る。」⁷⁵

「天照大神」の世界化を主張した渡瀬は、日本民族の世界化についても強く語る。日本は「八紘」に広がってゆく世界的な民族であり、過去に外来宗教である仏教も受け入れたようにキリスト教をも受け入れ、その「開國進取の國是」と「國際的の使命」を達成して行く中にあるからである。⁷⁶ 渡瀬は、中国や印度などの国々が非國際的な国家である反面、日本は國際的な良心を持っているとする。古事記と日本書紀に登場する「三種の神器は其の國家的良心の象徴である」⁷⁷とし、これこそ「日本帝国」の良心的光明であると評価する。

⁷³ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、33.

⁷⁴ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、34.

⁷⁵ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、34.

⁷⁶ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、35.

⁷⁷ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、36-37.

以上のように、渡瀬が考えた神道とキリスト教との関係は、キリスト教は神道を破壊しようとする宗教ではないことを明確にした。しかし、政府の主張通りに神社の迷信的要素を脱却することは無理であるため非宗教化の努力をやめて、超自然的な宗教性をそのまま表出することが良いとした。

「今日の神道家の内にも、此の點に就いては（…）基督教と兩立せないやうに思つて、色々と煩悶して居る（…）併し基督教は神道を打ち破るとか、打ち倒すとか云ふ様な考へは毛頭持つて居ない。（…）神社自からとしては、政府の宣言の如くに、宗教に非らずとして、超然的態度を取ることが最も賢明で、且つ其の成立上自然であると思ふ。」

78

そして渡瀬は「以前本居平田の兩大家を宗として（…）神道然り唯一神を根本神とする古神道的宗教を確立することは得しなかつた。此等に徴すれば、今日我が民族の最高の神觀念として、各方面の識者に認められつゝ時代であり、教派神道の小教派が相當の成功を見せて居る」⁷⁹とし、教派神道の活躍に注目している。これは国家神道の倫理性と教派神道の宗教性をすべて調和させる朝鮮における「心田開発運動」（1935）の一環として宗教が持つべき「宗教性」を強調することである。渡瀬は日本民族は宇宙的最高の神觀念を持っているため、「帝国神道的」な構想を有し、「世界的宗教が生れ出づる」⁸⁰ことになったと考えた。これが「帝国神道」とキリスト教との合一である。

渡瀬は「天御中主神」を祭る神社は日本には存在していない点を指摘し、その理由は「唯一神」としての高等宗教的な神概念を民衆にまでうまく説明し一般化した宗教家が登場しなかつたからであると説明する。⁸¹「天御中主神」が日本では宗教的な崇拜対象として普遍化され得なかつたことから分かるように、日本人には唯一神概念が自発的には勃発しなかつた

⁷⁸ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、48.

⁷⁹ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、50.

⁸⁰ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、51.

⁸¹ 「我が日本中何處にも、天御中主神を祭つた神社がないと云ふことは、今日までは先づ日本神社觀の常識であらうが、此れは何を證明するかと云ふのに、日本人に天御中主神を信ずる者がないと云ふことを意味するよりも、寧ろさうした大思想の對象と爲る様な神觀を取り扱ふにふさはしき程の、宗教家が生れないと云ふことを證すると云つた方がよい。」（渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、52.）

ため、キリスト教との合一が求められると考えた。⁸²

渡瀬はこのような「帝国」への特別な使命を持っている日本民族の特色が日本キリスト教の特色と同一であると考え、(1)唯一神を信じること、(2)世界的な包容性、(3)良心的な倫理性を上げている。⁸³(1)は神道の「敬神」精神とキリスト教の「神」、(2)は「帝国神道」的キリスト教、(3)は「国家神道」的キリスト教を意味するように考えられる。

渡瀬は徳富蘇峰を引用して皇室を強調する「天皇帰一論」を力説し、天地神明を重視しながら海老名が強調した黒住教のような帝国神道的な結論、すなわち当時朝鮮総督府が展開した「心田開発運動」に同調する「心」を強調する内容で結論付ける。⁸⁴

(5) キリスト教の相対化への誤謬

海老名と渡瀬の神道理解はドイツ・自由主義神学に基づいている。そのため欧米から伝えられたキリスト教を相対化することによって日本のキリスト教を形成しようとするが、結果的にはキリスト教自体を相対化することによって日本的価値、特に日本の神道を絶対化する誤謬に陥る。それは渡瀬が「吾人が現在の基督教に求むる處、(…) 範圍は、(…) 日本帝國を傳道の對象として居る以上は、此の日本帝國を知ることが大切である」⁸⁵と述べるようにキリスト教より日本帝國を知ることが優先視することから確認できる。渡瀬は『日本神学の提唱』(1934)において天照大神を強調した海老名の神道理解を下記のように踏襲している。

「我が古典に徴すれば、天照大御神と、基督の類似の甚しき、全く驚嘆の外はない。而して基督の神の国の理想は只だ神ながらの神の国たる我が日本に於てのみ実現され、而して世界に及ばざるべきものとの確信とならざるを得ざるものがある」⁸⁶

⁸² 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、53.

⁸³ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、61.

⁸⁴ 「徳富蘇峰は我が日本の歴史は皇室より出で、皇室に歸つたと云つて居る。(…) その無意識の中に、基督教と感應共鳴する固有のものを有すると有しないとは、其の悔い改めの心的感覺の敏と不敏に大關係がある。」(渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、62-63.)

⁸⁵ 渡瀬常吉「新日本精神の内容」、1937、61.

⁸⁶ 渡瀬常吉『日本神学の提唱』名古屋：ほごな社、1934、52。(宮田光雄『国家と宗教』東京：岩波書店、2010、379-380. より再引用。)

ここで渡瀬はキリストが語った神の国の理想を実現するのは「只だ神ながらの神の国たる我が日本に於てのみ実現され」と断言する。ここで注目すべき表現は「随神の神国である日本のみ」という神道の国である日本の絶対化である。渡瀬は、他の所でも「此の神勅を拝して、先きに耶蘇の際に、(…)其の国は終はることなかるべしとある。この地上の国としてはただ我が国に於てのみ当てはまるものと云はねばならぬ」⁸⁷とすることによってキリスト教を相対化し、むしろ日本帝国を絶対化している。渡瀬は海老名の立場よりも急進化し、天照大御神とキリストを同一視し、むしろ日本の神道にキリスト教を包摂しようとする。また「我が日本帝国は天照大御神を通ふして、天つ神と一たり得て居るので、之を神国と呼ぶのは当然であつて、同時に唯一の永遠的一系の神孫の国家として存在し、てんの分水嶺から流れた」⁸⁸とし、日本帝国こそ神武天皇以降の皇室が治める真の「唯一の神国」であると繰り返して強調する。

宮田光雄は1930年代以後の日本化されたキリスト教のシンクレティズム(Syncretism、混合主義)を指摘している。彼はこのような傾向が「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」と診断しながら、その代表的な人物として渡瀬常吉を提示している。特に渡瀬が著した『日本神学の提唱』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」と評価した。

⁸⁹

4. 大谷美隆の「三位一体論」的な神道理解

(1) 一神としての「造化三神」と帰一する「八百万神々」

組合教会の信徒であり、明治大学法学部で活動した法学者の大谷美隆(1894-1963)⁹⁰は、1930年代に入ると自らの法学理論を天皇や日本の神話と関連付けて述べ始めることで国粋主

⁸⁷ 宮田光雄『国家と宗教』、380. より再引用。

⁸⁸ 宮田光雄『国家と宗教』、380. より再引用。

⁸⁹ 宮田光雄、『国家と宗教』、p. 379. pp. 381-382.

⁹⁰ 大谷の代表作としては『民法論集』(巖松堂書店、1920)、『民法総論講義』(大明堂書店、1925)、『失踪法論』(明治大学出版部、1933)、『天皇主権論：新憲法學説ノ提唱』(公民教育会、東京國民書院、1935)、『法理学原論』(明治大学出版部、1929)、『日本の建国と国体』(理想社出版部、1940)、『憲法学の基本問題』(育成洞、1942)、『指導政治と日本法』(日本法理研究会、1942)、『法律哲学』(巖松堂書店、1943)、『大日本憲法論』(巖松堂書店、1943)、『法學概論』(朝書房、1952)、『憲法要義』(泉文堂、1953)、『法学通論』(邦光書房、1954)などがある。

義的な立場を明らかにした。例えば、『天皇主権論：新憲法學説ノ提唱』（1935）、『日本の建国と国体』（1940）などを出版し、1944年にはナチス政権に協力した法学者オットー・ケルロイター（Otto Koellreutter, 1883-1972）の著作『ナチス・ドイツ憲法論』（岩波書店、1939）⁹¹に基づいて「ナチス憲法の特質」⁹²という論文を発表し、同盟国としてのドイツ・ナチス政権の現状を積極的に紹介した。

神道に対する適当なキリスト教的理解については、1939年出版した『国体と基督教：日本的基督教の提唱』の第18節「神道と基督教」において述べられている。大谷は神道の神概念は二種類あるが、第一に「宇宙の主宰神」、第二に「その表現神としての八百万神」である。これは「八百万神」を「天照大神」に帰一すべき表現神として扱っている。注目されるのは第一の「主宰神」は元々「天の御中主神、高皇産霊神、神産霊神」という「三個の神」即ち「造化の三神」として存在しているとする点だ。これは渡瀬が提唱したキリスト教の「三位一体論」と類似する点を「三神としたけれども実は一神である」と次のように述べている。

「神道に於て信仰する神は大別して二種となる、其第一種の神は**宇宙の主宰神**であり第一種の神は**其表現神であるところの八百萬の神**である。第一種の神たる主宰神は更に三個の神より成つてゐる、即ち**天の御中主神、高皇産霊神、神産霊神**である、天の御中主神は天の中央に在つて宇宙を支配してゐる神と信ぜられ高皇産霊神と神産霊神とは天地陰陽の神であつて此両神を以て萬物が産出されるものと信じたのである、故に此**三神を以て宇宙の萬者は造られ且支配せらるるものと信じた**、故に之れを造化の三神と云ふ。この三神は作用の点から見て**三神としたけれども実は一神**であると信じた、一つの神が二つの作用（創造と支配）を為されるに付き假りに三つの神から成つてゐると分析的に考へられた丈けのことである。」⁹³

「**基督教の神は結局神道の第一種の神と同じものである**、基督教の神も宇宙を造り且支配する神と信ずるのであるから其間に何等の差異もないことになる、**造化の三神は結局一神**だと云ふのであるから**全く同じものである**。」⁹⁴

⁹¹ Otto Koellreutter, *Deutsches Verfassungsrecht; ein Grundriss*(Berlin, Junker und Dünhaupt verlag), 1935.

⁹² 大谷美隆「ナチス憲法の特質」、『日本国家科学大系 第7巻 法律學3』（東京：実業之日本社、1944）

⁹³ 大谷美隆『国体と基督教：日本的基督教の提唱』東京：基督教出版社、1939、147.

⁹⁴ 大谷美隆『国体と基督教』、152.

そして大谷が神道の神を二種に区別した論理は、当時東京帝大法学部教授として神道思想を教えた笈克彦（1872-1961）の「古神道」理解と類似する。笈の古神道論は、第一種の神である「天御中主神」に第二種の「八百萬神」という神々が「帰一」するという内容である。⁹⁵「神代の諸神が事実によりて示され」たなら、それは「天照大神により確定せられ、更にそれが神武天皇を透して此の世に実現せられたる道」となる。⁹⁶ 笈の議論は天皇との「一心同体」の中で表現人として生きて行く臣民の立場を説明する。天皇との関係を強調しつつ、「帰一」、「合一」、「一体」、「同体」などの用語を使う笈は、天御中主神と八百万神の間の「帰一」関係を天照大神と高天原で「確定」され、その後天孫降臨とともに神武天皇に繋がって来たと主張する。⁹⁷ このように笈は「天御中主神と八百万神」から出発するが、両者の接点として「天照大神」への帰一に注目し、結局天皇が「日本民族」の「理想規範」であるため「天皇とは万民によりて帰一せられ構成せられつつある総攬表現人」となり、「日本人民といふものは、一人とても天皇なくして存在し得る者ではない」とする。⁹⁸ すなわち天皇は「天照大神」の表れ（「総攬表現人」）であるので、各個人は「表現人」として天皇に帰一すべきである「天皇との絶対的關係」を重視する古神道論である。このような笈の「帰一論」は大谷の次の言説にも類似して述べられている。

「神道が基督教と異なる所は第二種の神たる八百萬の神を認めることである、故に基督教は一神教であるのに神道は多神教の様に見えるのである。然し此点も既に述べた様に第二種の神は第一種の神の表現神であるから全く別種のものではない、第一種の神に帰一する、（…）結局神道の神も基督教の神も同じものとなつて只存在する神を一つと見て他の名称を附せないか其一つの神の一部に色々な名称を附すかの差異のみとなつて仕舞ふのである。神道の色々な名称を附して其方を主として拝むから多神教の様に見へ

⁹⁵ 竹田稔和「笈克彦の国家論-構造と特質」『岡山大学大学院文化科学研究科紀要』第10号、2000年11月、335.；青野正明『帝国神道の形成』、50.から再引用。

⁹⁶ 笈克彦『古神道大義：皇國之根底万邦之精華』東京：清水書店、1912.；前掲書、東京：笈克彦博士著作刊行会、1958、「緒言」2.；青野正明『帝国神道の形成』、50.から再引用。

⁹⁷ 青野正明『帝国神道の形成』、51.

⁹⁸ 笈『古神道大義』、8-9.

基督教は唯一つの神としてのみ拝するから一神教となるのである。」⁹⁹

これは海老名が注目した黒住教が天照大神との「合一」、「一心同体」を強調した部分と繋がっている。筧の古神道理解と黒住の教えは、組合教会出身の憲法学者である大谷美隆によって法学分野においても継承された。大谷は「斯様に日本の民族的信仰である神道の神と基督教の神とが大體同一であると云ふ事は日本人に基督教は割合に適合すると云ふ結論となるのである」¹⁰⁰とし、神道とキリスト教の完全な「結合」と「一体」を求めている。

(2) 「神の代表者」であるキリストと「神の代理者」である天皇

このような「三位一体」的な神道理解とキリスト教との合致の試みは、結局キリストを「神の代表者」である宣言的・観念的な存在として位置付ける一方、天皇は「神の代理者」と評してこの世での実質的な統治者である「天皇」への服従と忠誠、帰一を要求している。

「故に基督教の立場から見ても天皇は神の代理者として日本に於ける神の事業を担任し給ふ御方と解すべきである、此神と云ふのは基督教の神と神道の第一種の神とが同一であると云ふことから基督教に於ても基督教の神の日本に於ける代理者であらせらるるものと解すべきである。斯様に解釈して日本人たる基督教徒は政治的には天皇の御命令に忠実に服従すると共に信仰的には基督の教へを忠実に護るべきである、天皇は神の代理者として命令し給ひ基督は神の代表者として教へ給ふものと解すべきである(…)之れは神道の第一種の神が基督教の神と同一性質を有すると云ふことから斯く解し得らるるのである。」¹⁰¹

海老名は日本の国体には「普遍的な神概念」が存在したが、神道に内在する低級な民間信仰的「神々」の概念(呪術、迷信など)がその本質的な神を隠しているため、そのような虚偽の要素を除くことから完全な倫理としての「国体」のみを残し、西欧のキリスト教が語る

⁹⁹ 大谷美隆『国体と基督教』、152.

¹⁰⁰ 大谷美隆『国体と基督教』、161.

¹⁰¹ 大谷美隆『国体と基督教』、172.

「神」概念と合致できると主張した。これは「八百万神」として存在する「臣民」が各自の本性を悟り、ロゴス・キリスト論的「天照大神」、神論的「天御中主神」、三位一体論的「造化三神」へ帰一すべきであることを強調した内容である。すなわち「八百万神」は信仰・崇拝の対象ではなく、そのような古神道の神に日本帝国の「臣民」一人一人が帰一するための概念である。これが海老名の「人格向上と完成」の信念として現れた。大谷は同書の第20節「日本人と基督教」においても「天皇は代理者と申し基督は代表者と云つたのは少し意味が違ふからである。神道では天皇は日本に於て天津神の事業を担当し給ふ意味であるから神の代理者と申し上げべきである。然るに基督は神の子として神が遣はした代表者である、人から見れば基督は神である。之れが基督教の信仰である」¹⁰²とし、「神の代表者」であるキリストを信仰する基督教徒が現在この世における「神の代理者」である天皇に忠誠し帰一することを求めている。

5. おわりに

海老名の神道理解に批判的であった賀川豊彦は、海老名の三位一体論に対する態度の変化について「彼は信奉せる神学思想は三位一体に就いても初めの程は独逸の自由神学思想であつた。が後には少々緩和せられ三位一体を認めている」¹⁰³と述べている。ドイツ自由主義神学の影響のため欧米の伝統的な教理に批判的であった海老名の姿勢は、神道理解においても日本におけるキリスト論的な「ロゴス」概念に着目して議論を行なつたため、三位一体論的な観点に基づいた神道理解までは進展しなかった。しかし賀川の評価のように、「三位一体」論への肯定的な変化は、彼の死後、渡瀬や大谷などの組合教会の人々によって神道をキリスト教の「三位一体」論と積極的につなげていく一つの背景になったと考えられる。つまり、海老名の「キリスト論的神道理解」に基づくキリスト教と神道の合一の試みが、国家神道の倫理性（国民道徳）と近代天皇制を支える点では貢献できたかもしれないが、植民地ではその拡張性を担保できない限界を見せた。同時に、教派神道をはじめとする諸宗教の宗教性を通して植民地民に帝国臣民としての意識を高めようと朝鮮で実行された「心田開発運動」や

¹⁰² 大谷美隆「国体と基督教」基督教出版社、1934、152-154（笠原芳光「日本的キリスト教」批判 124.より再引用。）

¹⁰³ 賀川豊彦『天の心・地の心』、1955年。；『賀川豊彦全集』第4巻、478.

「敬神崇祖」の強調など、内地とは異なる動きを目撃した海老名などは、キリスト教と神道の合一における従来のキリスト論的なアプローチに安住しないよう刺激し、新たな試みへ導いた。植民地民に「皇国臣民」としてのアイデンティティを植え付け、同化政策を強化するための手段として「表現神としての八百万神」の概念と、それが天照大神と天皇へ帰一していく古神道のプロセスは、キリスト教の「聖霊」がもつ拡張性、すなわち民族と国民国家の概念を超える普遍的靈性に注目させたと考えられる。これは日本固有の靈性をキリスト教と合一させようとした海老名のロゴス・キリスト論的神道理解を超え、聖霊が含まれた「三位一体的神道理解」の必要性を刺激したのである。すなわち、植民地の現場における多様な宗教性に応えながら、内地とは区別された植民地経営の政策とそれを裏付ける思想が要求されたのである。この中で海老名を継承した渡瀬や大谷などは「三位一体的神道理解」によるキリスト教と神道の融合を機敏に、また新たに試みることになった。

金田隆一は海老名について「天皇教、国家神道思想と折衷、混淆した人物」¹⁰⁴と見たが、続いて弟子渡瀬についても、「キリスト教の三位一体説を神道にもあてはめ、日本神話とキリスト誕生や復活の類似点を求めるなど、両者を強引に同一視しようとした」と紹介し、このようなキリスト教は「もはやキリスト教とは言えない、あまりにも極端な皇国的キリスト教類似信仰」¹⁰⁵であると批判した。このようにキリスト教側の神道理解において海老名との連続線上で扱われる渡瀬や大谷を中心とした組合教会の次世代は、15年戦争期におけるキリスト教を日本の神道に帰一させる、すなわちキリスト教の日本化、さらにキリスト教の神道化を試みたと評価できる。つまり、キリスト教の相対化(キリスト教の絶対性を否定)による神道の絶対化への道に陥ってしまったと考えられる。その下に三位一体の神が存在することを根拠として神道との癒着を拭いさることはできなかった。したがって、海老名のロゴス・キリスト論的なキリスト教と神道との合一の試みを経て三位一体論的な神道理解までに至った、いわゆる「神道的キリスト教」の論理構造が1930-40年代に完成された。それは、既存の倫理性を強調する「国家神道」に基づきながら世界的宗教性の確保に基づき、結局「帝国

¹⁰⁴ 「日本古来の精神的風土より醸成された宗教思想、特に古事記、日本書紀を基本とする天皇教、国家神道思想と折衷、混淆した人物として分類できる」(金田隆一『昭和日本基督教会史:天皇制と十五年戦争のもとで』、新教出版社、1996、373.)

¹⁰⁵ また「もはや正統的信仰としてのキリスト教神観は存在せず、天皇教、国家神道の補完する皇国史観に立脚した日本精神的キリスト教」に過ぎないと述べている。(金田隆一『昭和日本基督教会史』、374.)

神道」にまで拡張し、その思想的な基盤を次世代に提供した海老名の神道理解が持つ特質でもある。

(ホン・イピョ 山梨英和大学人間文化学部准教授)