

芦名武雄の神道理解

— 神官出身キリスト者の戦時下における宗教思想を中心に —

洪 伊 杓

1. はじめに

近代日本のキリスト者における神道理解については松山高吉、高橋五郎、海老名弾正、植村正久などの人物を中心に研究が行われてきた。その中でも、2年間（1901年から1902年）行われた海老名弾正・植村正久の神学論争は、日本の伝統宗教である神道に対する二人の理解にも影響を与え、それぞれの特徴を表す要因になったと考えられる⁽¹⁾。海老名は自由主義神学に基づいて、神道の中からキリスト教の本質を見つけ、日本においては日本のキリスト教を形成すべきであると考え、キリスト教の神道化を試みた⁽²⁾。一方、植村正久は、正統主義神学に基づいた弁証神学を展開する中でキリスト教真理の絶対性を強調し、日本の伝統的な価値をキリスト教化する立場から神道を理解したと言える⁽³⁾。

しかし、二人が亡くなった1930年代に入るといわゆる「15年戦争期」（1930-40年代）に突入し、彼らの継承者たちによって展開された神道理解は変貌していった。特に海老名弾正の教え子、渡瀬常吉の議論においては、海老名があまり強調しなかった古典による三位一体論との同一視がより露骨になり、キリスト教と神道の結合に対する議論が活性化する⁽⁴⁾。一方、日本基督教会側の人物としては今まで戦時下における神道理解を考察する際、著しく注目された人物がなかった。したがって本論稿では元神官としてキリスト教の牧師になった日本基督教会の芦名武雄を選び、戦時下における日本基督教会側の神道に対する理解と神学的立場などを考察する。この研究は、戦

時下における日本キリスト教界の認識が千篇一律的な画一性を見せたわけではなく、表面的な類似性にもかかわらず、神道認識の内容においては立場によって本質的な格差が存在したことを明らかにすることを目標とする。

2. 芦名武雄の生涯概観と神道観の基盤

植村正久を中心とした日本基督教会の戦時下における神道理解を知るための人物としてまず芦名武雄があげられる。彼は明治 23 (1890) 年 5 月 12 日、神官である栄三郎の息子として函館で出生した。父親の「1. 敬神なこと、2. 正直なこと、3. 勤勉のこと、4. 公に奉ずる生活」⁽⁵⁾ という神道的・武士的な指針の下で、神官になるために勉強し、大正元 (1912) 年には宮城県知事から神社祭式講習修了も授与した。神社神道の国教化に貢献するために國學院大學史学科に進学した武雄は、「私の傾向はますます国粹的日本主義者になった。神社神道の樹立のために世の中にある思想的邪魔物を除き去る必要があった。その目の敵としたのは第一にキリスト教であった」⁽⁶⁾ とし、聖書を批判的に読み始めた。しかし「義人は信仰によりて生くべし」(ローマ 1:17) という聖句を読んで胸が打たれた彼は、キリスト教について慎重に検討し始めた⁽⁷⁾。その後、チフス感染によって生死の境を彷徨った時、宗教家として死の前で無能、無力さを感じ、キリスト教に回心することになった⁽⁸⁾。國學院を退学し、東北学院文科に進学し、日本基督荒町教会でシュネーダー宣教師から受洗し、同神学科を再び卒業した後、伝道者として日本基督教会弘前教会、白石教会、サンフランシスコ神学校留学および現地における日本人教会担当、山梨教会などを経て日本基督教会の牧師として活動した。しかし太平洋戦争の最中、昭和 19 (1944) 年 9 月、南方派遣宣教師としての命令を受け、12 月に海軍省の囑託として台湾に赴任した直後、米国海軍の攻撃を受けた戦艦の沈没により 53 歳で命を失った⁽⁹⁾。

彼の神官としての経験は、牧師としての戦時下における神道理解に特別な意味を与えている。このことが考慮されたのか、皇紀 2600 年に植村正久牧師 15 周年記念伝道集会の講師として富士見町教会に招かれ、「皇道日本のキ

リスト教」と題する講演を行った。そこからは彼の戦時下における神道理解、植村正久からの神学的な影響などが看取される。芦名のこの講演録は皇紀2600年を記念する時代的な意味があり、1930年代の渡瀬文献などに取り入れられており、その影響を受けた内容である可能性がある。したがって前述した海老名・渡瀬の神道理解との類似性をまず考察し、渡瀬と距離を置いている決定的な相違点についても指摘したい。

3. 海老名・渡瀬の神道理解からの影響と類似性

(1) 宗教の進化発展と敬神思想

回心した後、荒町教会に通いながら芦名武雄は「求道中に接した説教者」として海老名弾正、山室軍平、中田重治などを挙げた⁽¹⁰⁾。海老名は1890年以後に多数の神道関連の論説と書物を発表したので、神官出身の芦名は海老名とその教え子、渡瀬常吉の文献も読んだ可能性が高い。その一つの根拠に「敬神」概念がある。海老名は次のように一貫して敬神を強調した。

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〔……〕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）に背き逆ふものにならずして、却ってこれを強め、高め、深め、清むるものである⁽¹¹⁾。

海老名はこのような敬神、すなわち「日本精神の眞髓はキリスト教精神と一致する」⁽¹²⁾として、日本精神とキリスト教の同一性を見つけようとした。敬神をキリスト教のロゴスとして説明する海老名は「クリスチャン魂と、〔……〕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」⁽¹³⁾と述べ、1905年に行った説教では「愛すべき大和魂の宿って居る國家はどうしても愛せずにはゐられない。〔……〕我衷に生まれつゝある大和魂は基督魂と一致しつゝある」⁽¹⁴⁾とロゴスとして存在していた敬神は日本の宗教史とキリスト教の歴史の合一を意味すると考えた。そして「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」⁽¹⁵⁾とし、欧米

から受け入れたキリスト教を相対化し、結局キリスト教が日本の宗教である神道に包摂される可能性を説いた⁽¹⁶⁾。このような海老名の試みはドイツ自由主義神学からの影響によるロゴス・キリスト論的神道理解といえる。

このような「新日本精神」思想を継承した渡瀬は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」であるが、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する⁽¹⁷⁾。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⁽¹⁸⁾。

芦名もこのような国体の本質を成している要素として「天壤無窮、万世一系の皇運、天皇の神聖、忠孝一致、億兆一心等」をあげ、これが「敬神という源を中心として尊皇、愛民崇祖愛国と発揚されている」と述べている点から、芦名も海老名や渡瀬と同様に敬神概念に注目していることがわかる。芦名は「敬神の思想を究むれば、天地開闢の原初にまで遡ってゆく。古事記、日本書記などの古典は、そこに源を発していて、真に宏遠な肇国で、神の経綸に属することを知らしめられる」と述べ、日本の古典にその敬神思想の意味、すなわち「神の経綸」が深く刻まれていると確信する。また「わが肇国の源をなす敬神観念はまさに唯一神の信仰に万代不易の基礎を置き、神が国の歴史を初められたという信念が国体の特質である」とし、当時の国体概念を内面化した⁽¹⁹⁾。

そして『古事記』を主に考察しながら「古事記の宇宙創造は旧約聖書の創世記を見るがごとくに感ずる。また神武天皇が靈時を鳥見の山中に立てて皇祖天神を祭り、もって大孝をのべ給えることは、イスラエル民族の族長アブラハムがモレのテレビンの木の下で神に壇を築き、神の名を呼びし事跡に似ている」と古事記と聖書を比較する。古事記の発刊の後、日本の国家建設も「大なる発展をなし、文化も国運も隆盛」したので、これは「日本人が古来からかかる天地創造の生命の神、絶対神を信じていたことを示す」⁽²⁰⁾と述べている。旧約聖書における創造神話と日本の古代神話の神概念の類似性を強調することは松山高吉の神道理解⁽²¹⁾とも似ている。しかし古事記に登場する『是に天神諸の命みことをもちて』という表現に注目し、ここの「ミコトとはミコ

トバ、コトバ命令である。伊邪那岐、伊邪那美の二神は天神のことば、即ちロゴスを受け、その啓示によって日本の国土を特にお選びになった」⁽²²⁾とし、海老名が強調した「敬神思想とロゴス論」の論理構造とも同じ流れであることが確認できる。以上のように芦名は、日本固有の精神として「敬神」とそれをロゴスとして説明する海老名や渡瀬などの神道理解を基本的に肯定し、受容していることがわかる。

(2) 「三位一体」としての「造化三神」

渡瀬は前述した海老名のロゴス・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いく。『古事記』に登場する天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神のいわゆる造化三神とキリスト教の三位を同等に扱い、その上に一人格としての神を立てた。

渡瀬は海老名同様「敬神」精神は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「天御中主神や、高御産巢日神、神産巢日神、と呼ばれ給ふ三神こそは、即ち實は一個の宇宙唯一の神の顯現を指す」としている。そしてそれが「同じ歸結を有する」ことによって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、〔……〕多神雑神と爲すものがあるが、〔……〕同一の神を以てして居る」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「八百万神」と「天御中主神」は同格ではないが、「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いう考えである⁽²³⁾。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、即ち聖靈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、動かすことは出来ない。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って居り、御製に現はれて天地の神、天つ神と爲って居ると思ふのである⁽²⁴⁾。

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。それらは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。ここで天照大神をキリストとして挙げ、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・進展していった。

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、而かも単一神に陥らずして、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〔……〕⁽²⁵⁾

このように渡瀬は、造化三神をキリスト教の三位一体の神と同一視する神学的急進性を見せた。組合教会の信徒であり法学者である大谷美隆も「天の御中主神、高皇産霊神、神産霊神」という「三個の神」、すなわち「造化の三神」をキリスト教の三位一体と同一視していた。当時の組合教会側ではこのような解釈が一般化していたのだらう⁽²⁶⁾。

芦名も渡瀬などが強調した神道の造化三神とキリスト教の三位一体との関係について述べている。「この三神は、日本民族の思想の中核であって古今を貫ぬくものである。決してこれは外来思想ではない。日本固有の神であった」⁽²⁷⁾と述べ、日本の三神概念の固有性を強調して、次のように日本古典に登場する三神がキリスト教的な「一神の三位的表現」として創造されたと説明している。

この天つ神とは古事記序文に『參神造化の首を作し』と書いているごとくに、天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神の三神の義で、一神の三位的表現であり、天地万物一切のものが神によって創造され、その創造のはたらきを「ムスビ」といっているが、わが国は神の開き、造り、初め給える国で〔……〕これらの信念を最初に宣言したものと考えられ

る⁽²⁸⁾。

しかし芦名は日本古典の三神は「一神の三位的表現」として創造神的な意味は持つが、それを安易にキリスト教の「三位一体」教理と同一視する発言はしていない。渡瀬との表面的な類似性を見せながらも簡単な同一視や合一の試みについては慎重な姿勢を見せている⁽²⁹⁾。

(3) 「八紘一宇」による神道の世界化

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⁽³⁰⁾。彼は帝国の平和と同化政策の善政的側面を強調し、天津神の国がキリスト教が語る「神の国」であるとし、「八紘一宇」がその世界の拡張であると述べているからだ⁽³¹⁾。

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、〔……〕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^{くくのうち}を兼ねて都を開き、八紘^{あめのした}を掩ひて宇^{いへ}と爲むこと、亦可^よからずや。云々。

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」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^{さか}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。

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」に拮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「国際的の使命」を達成していく中にあるからである。

このような渡瀬の「帝国理解」は芦名においてもみられる。芦名は講演録の「皇道とは」という節において、「わが民族の伝統的信念によると天神と天皇と国家とは一体得であると信じ、〔……〕神皇が宗教的形態に表われたものが神の道、神道となり、道徳的形態を取ったのが皇道となる」が、そのような「民族性即ち大和心が横たわっている」ので、皇道は「宇宙の大道」であり「理想的家族国家の模範」であると強調している。このような「国体の本質と八紘一字の天業とは世界の道義的帰一を示す」ことになると述べている。ここで芦名は渡瀬と同様に「八紘一字」による日本の神道思想の世界化と拡張を念願している。このような道義国家としての日本は「弱国、弱者を圧迫することは断じてない。故に〔……〕欧米、支那のごとく、かつて目まぐるしい盛衰、栄枯、興亡の間に立たな」くて、「国体の上に優れていると同時に、皇道の精神によって、すべてを統一している」と確信している。

このように芦名は「日本は道義建国の旨を発揚された万世一系の天皇をいただき、天業恢弘にいそしむ国である」ことを再強調しつつ日本帝国と神道の世界の拡大について基本的には肯定的な見解を示した⁽³²⁾。

(4) 国粋・愛国主義の姿勢

渡瀬は敬神を主張する最終目的としても「愛国」を挙げている。1910年に海老名弾正の名義で出版された『基督教提要』の第9章「敬神と愛国」で、「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」と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、結局「愛国」に至るとする⁽³³⁾。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ほど論理構造化された。

芦名も京城（現ソウル）の日本基督教会若草町教会に赴任した時の説教（1934）において乃木神社の訪問記を紹介しているが、これは彼の国粋及び愛国主義をよく表している。説教で彼は「一番、予の心を打った物が〔……〕白木綿敷布にあざやかに染まっている自殉の血潮であった。〔……〕インス

プレーションを感じた。〔……〕ああこの血こそは明治大帝を慕い奉つた大将の尽忠の熱心ではないか。日本人にとってこの血は忠誠無二の精神の象徴、生命の血である」⁽³⁴⁾と述べている。このように十五年戦争期を生き始めた一人の日本人として、芦名が国粹主義的な影響から自由ではなかったことはこの時代の人物としての歴史的な実存であり、限界でもある。

芦名は「日本人が神学するには日本人の心の土壌や日本の文化をぜんぜん無視して、あまりにも単純に個人的な信仰やあるいは極端な人道的愛情をもってすることを注意したい」とし、日本の価値を大事にしている⁽³⁵⁾。この姿勢は、若い神官から回心してキリスト者になった時、神官の父から「ただ日本人であることを忘れるな」と言われたこと、また國學院大學の師・高山昇からも「君はキリスト者となったそうだが、ただ日本人たることを忘れず、その信仰によって国のために尽せ」と言われ、「皇国のために奮闘し得ることを光栄と存じ居り候」と誓ったことと深い関係があると考えられる。

そして、芦名は当時の「ドイツの神学者の中にはキリスト教の本質的な福音は民族と国家との差別を超えた純粋な信仰であることを主張し、福音の自由のためとてナチス政権と闘ってすでに多数の者が投獄されているそうだが、それはドイツの事情」であるとし、「その真の福音的力によって〔……〕わが愛する国家の〔……〕発展と建設に貢献するかを考えなくてはならぬ」としているが、告白教会の闘争について誤解もあったのだろう。

また「もしわれが兄弟わが骨肉のためにならんにはわれみずから詛われて、キリストに棄てられるも亦ねがう所なり」というパウロの言葉を引用し、「日本のキリスト者はいよいよ深く日本を学び⁽³⁶⁾、日本人らしくして、しかもキリスト教原理と日本国体原理との関係一致を見出し、この国体を通し、福音の特色を發揮し、欧米人の未だなし得なかつた善美なものをもって東洋のみならず、世界人類に貢献しなければならぬ」と強調している。「有史以来の重大時局に直面している」この時こそ「日本のキリスト教は国家の新体制に即応し、〔……〕神学思想にも、日本の創造性を發揮せんとすることは皇紀二千六百年の菊香る時、植村正久牧師の常に抱攘せられたる理念が実現されんということ」であるとし、このような姿勢は植村正久の思想と信念を継承する

ことであると強調している。国粹・愛国主義の鼓吹は明治以来のキリスト者における一般的な情緒であると考えられる。

4. 植村正久の神道理解の継承性

— 海老名・渡瀬の神道理解との相違性

(1) キリスト教の絶対性の強調

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。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の価値、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」⁽³⁷⁾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「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」⁽³⁸⁾と天照大神を強調した海老名の神道理解を踏襲している。

ここで渡瀬はキリストが語った神の国の理想は「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」と断言する。ここで注目すべき表現は「かんながら隨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」⁽³⁹⁾とすることによってキリスト教を相対化し、日本帝國を絶対化している。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⁽⁴⁰⁾。また「我が日本帝國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、同時に唯一の永遠の一系の神孫の国家として存在し、天の分水嶺から流れた」⁽⁴¹⁾とし、日本帝國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強調する。

十五年戦争期における渡瀬はキリスト教の日本化、さらにキリスト教の神道化を試みている。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。

上記の芦名の神道観を見ると表面的には組合教会の渡瀬と類似しているように見える。しかし、最後に「植村正久牧師の理念」の実現について語っていることから神学における根本的な出発点は異なっていると言える。芦名が「日本のキリスト教と特に申すのは、[……]キリスト教の真理は世界的であつて、古今東西を論せず、すべての人類に対して絶対的宗教である。それを日本に局限して狭隘な宗教とするかと思う人もあらん」⁽⁴²⁾と、講演の冒頭で強調したことから確認できる。また芦名は「われわれは日本人である。日本人の魂、大和心をもってキリスト教に回心し、神の真理の啓示をこの心に受け、もって深く根をおろしている。これによつていよいよ真の日本人を發揮する」と、「日本人」が「真の日本人」になるため不可欠な要素としてキリスト教信仰の受容を訴えている。これは「不完全な日本人」が「真の存在」になるために受容すべき「キリスト教の絶対性」を強調する発言でもある。

芦名は当時広まっていた旧約聖書の權威をけなす風潮について反感を表した。当時日本のキリスト教界において「旧約聖書を使ってはならぬ」という雰囲気については「ドイツのナチスでは聖書からすべてユダヤ思想を排除した聖書を作っているとかいうが、日本人の魂に信ずるキリスト教はそうするのではない」とし、旧新約聖書すべてを聖典としているキリスト教の基本原理に誠実に従おうとしている⁽⁴³⁾。

今や神の真理の啓示が人間の理性や感情によつて勝手に取捨選択されんとしているが、われわれは旧新約聖書を尊重する。また神の真理の啓示は人間の知識や理性を超えるものであることを信じ、真理の擁護につとめる者である。聖書全体は神聖なる性質のもの、即ち規準（カノン）であるということを堅く信じている。

これは海老名や渡瀬流の自由主義神学的な立場から聖書を読み、神道を理解する解釈方法には賛同していない立場を明らかにしている。芦名は「日本

のキリスト者がキリスト教の最高理想たる義と愛の精神を内在とする神国、靈的王国をこの地上に建設するために特種の使命を負っておることを深く認識せねばなるまい」とした。これは、日本人が「真のキリスト教」、すなわち「キリスト教のみの絶対的な真理」を受け入れることこそ「地上における神国」の実現であるとする立場である。したがって、表面的に渡瀬の神道理解と類似しているように見えるところもあるかもしれないが、実は強調点においては根本的に対立している。

日本の古典に登場する創造神概念についても芦名は「一部の学者には、これは支那思想の影響をうけた後世の者が宇宙創造を書き加えたのだと論ずるものもあるが、私は断じて賛成できない」と述べている。日本固有の創造神話の中にキリスト教の創造神が見つけれられるという可能性を諦めず、結局芦名は日本の国体精神は「実にキリスト教の宇宙創造神の信仰によるのみ理解される」と断言し、キリスト教のみの真理性、絶対性を明確化している。これに基づいて不明確だった日本の古典に記されている創造神概念も究明できると考えたのである。引き続き「キリスト教は創造の神を信じる。無から有を造り出す創造の神を信じ、大いに創造力を発揮し、〔……〕起こさなくてはならぬ」とし、キリスト教の創造神の絶対性を強調する。

(2) 神道と天皇の相対性を強調

日本基督教会に属した芦名は、富士見町教会での講演でも「植村正久牧師の常に抱攘せられたる理念が実現されんということ」⁽⁴⁴⁾を強調したが、すでに求道中にも「内村鑑三や植村正久の著書を多く読んだ」⁽⁴⁵⁾ことがある。元神官であった芦名の重要な関心事であった神道というテーマにおいても植村正久の神道観⁽⁴⁶⁾は大きい影響を及ぼしたはずである。特に植村は1891年に起きた内村鑑三不敬事件を眺めながら「敢て世の職者に告白す」、「不敬罪と基督教」という文書を書き、天皇の影像と宸署に拝礼することが宗教的な意味を持つならそれは靖国神社に参拝することと同様に「宗教としての神道」に関わる結果になると疑惑を表明した⁽⁴⁷⁾。また植村は「彼の神道を如何せん」(1897)という文書で次のように述べ、国家儀礼におきえる神道的(宗教的)要素と信教の自由との衝突可能性について危惧している。

神道の将来こそ深く慮るべきことなれ。皇室に関係ある儀式礼典の内に宗教の分子を混入し、忠君と信教とを同一ならしむるが如きことありては、国家将来の大不幸にして、累を皇室に及ぼすもの多からんとするを恐る。神道とは如何なるものぞ。世に所謂神主、祠官等の唱ふる所は皇室の将来と如何なる関係を有するや。〔……〕帝国憲法に見えたる信教の自由にも差し支へを来し、宗教上の紛争をも醸生することなきを保せず⁽⁴⁸⁾。

このような植村の姿勢は明治政府が考案した「神社非宗教論」に対する厳しい政教分離としての批判であった。1909年に内務省神社局の局長であった塚本清治が神社非宗教論に基づいて国民に神社への崇敬を強制することを宣明した時にも、植村は「之を国民に強ひんと欲せば、宗教的对象にまぎらはしき名称を捨て、且其の儀式より宗教的分子を一掃し、名実共に宗教ならざることを明にせざるべからず」⁽⁴⁹⁾と反論している。

そして「神道は宗教でないか」においては「危険なる題目」という表現を使いながら「日本のキリスト者は神道および神社の問題につき、議論に事実に、戦闘力を發揮して、時代錯誤の甚だしきこれら弊事を清掃することを務めねばならぬ」⁽⁵⁰⁾と断言し、曖昧な当局の神社参拝政策について大きい反感を示している。これは欧米から伝えられたキリスト教の宗教性及び絶対性に基づいている植村の姿勢を明らかにしている場面である。

このようにキリスト教の絶対性を強調するのは、同時に「現人神としての天皇と神道の相対化」をも意味している。したがって芦名は講演の中でも天照大神については積極的な言及がない。海老名が「黒住宗忠は天照大御神を高調してをります。〔……〕天照大御神は世界、宇宙を照らし給ふお方である」⁽⁵¹⁾とし、天御中主神の限界を乗り越えるためむしろ天照大神を強調した点や⁽⁵²⁾、説教においても「今朝、天照大神が天岩戸を出て來たり給う光景を讀んだのですが、實に美はしきもの〔……〕これは榮えある生命である」⁽⁵³⁾としつつ、地上における現人神としての天皇の神聖性に帰結するような姿勢は、芦名からは見つけられない。

また渡瀬も前述したように「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」⁽⁵⁴⁾とか、「されば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」⁽⁵⁵⁾という観点とか、神道における三位一体論を言う時にも「基督の地位に在らせらるゝ天照大神」を強調するなど天照大神に特に注目するが、芦名は天照大神にほとんど関心がない。富士見町教会での講演録においても天照大神は一回しか登場しない。これも現人神としての天皇は全知全能の絶対神ではない点を強調するためである。

禊みそぎ禊はらい され給うて、なりませるは天照大神であつて、(……)日の神で天ツ神の顕現、天之御中主神の御霊体を御継承遊ばされたのである。この神は天壤無穹の神勅と共に天ツ神の契約の印としての三種の神器を、御子孫たる代々の天皇に継がせ給う。かくて天皇は天神と一体にましまし、日本民族の族長にして、現人神と尊称し奉る。現人神とは文部省の「国体の本義」に記しているごとく、いわゆる宗教上の絶対神とか全知全能の神という意味の神とは異なり、民族信念の族父崇拜の神である⁽⁵⁶⁾。

したがって、芦名は松山高吉のように古代神話における造化三神までは創造神としての性格を認めるが、天照大神と天皇の存在についてはキリスト教が言う絶対神との一定の線を引いて距離を置いていると考えられる。ここで芦名は日本古典の創造神やその子孫である天皇 (= 代々の天皇) についても『国体本義』における「現人神」としての権威は認めているが、キリスト教における「絶対神・全知全能の神」とは本質が異なる民族神の概念に過ぎないと一定の線を引いている。

そして復古神道を振興させた本居宣長や平田篤胤の「創造の神」概念も「これ明らかにキリスト教神観の影響だ」と分析し、近世日本の国学はキリスト教からの刺激が不可欠だった点にも注目している。したがって近世を経た近代における日本の神道もキリスト教の絶対性の上に構築されたものであると考え、再びキリスト教の神の絶対唯一性を強調している。

聖書に現われし神は宇宙の創造者にして主宰者なる絶対唯一の神である

が、自然万有に、国家歴史に自己を顕現されるのである。ここに私は日本の国体に啓示されたる人格神を見ることを提唱したい。しかして次に人類の罪惡の救済者としてイエス・キリストに啓示されし、天の父なる神と呼びあげる人格神を日本人が求めていたことを語りたい。

また芦名は「人格の神に目ざめたる所の良心を聖壇として礼拝するところに良心の宗教がある」とし、人格神概念を自覚させる宗教こそ真の神を「信仰するように指導される」と考えた。したがって『目に見えぬ神に仕ふる心もて君と親とに仕え奉れよ』と述べた「宇多天皇の御製こそは人格神を信ずるキリスト者の心である」とし、天皇さえ真の絶対神・キリストへの信仰を持つ相対的な存在として芦名は説明する。このようにキリスト教の神を絶対神として前提し、日本の神は相対的な部族神概念として対比するアプローチは、植村正久の正統主義神学から受け入れた影響の結果として考えられる。

(3) 神道のキリスト教化 — 罪意識と儀式を中心に

芦名が植村の神道理解から最も大きい影響を受けたのは神道の儀式をキリスト教化する課題であった。植村が教会で実施した「新嘗感謝礼拝」をめぐるこの問題を考察した研究成果には五十嵐喜和、土肥昭夫、最近では齋藤公太の研究がある⁽⁵⁷⁾。齋藤は植村が富士見町教会において「新嘗感謝礼拝」を執り行った点に注目している。この行事は皇室神道の新嘗祭をキリスト教の礼拝に導入したものである。

前述したように神道の宗教性が持っている危険性に懸念を示しながらも、植村は神道の改善と変化の可能性についても述べている。すなわち「若しそのうちから宗教の分子を取り除き、偶像崇拜染みた所や〔……〕消毒を了したならば、基督者もこれに参加することが出来る。また基督教が勢力を得たならば、神道の美はしき所は悉く高尚な意味に消化し去つて、古物保存の実を示すに至るであらう」⁽⁵⁸⁾とし、日本においてキリスト教を受容し、広めて行く中で神道が持つ可能性をすべて否定したわけではない。これは「基督教が勢力を得た」時を想定した「キリスト教による神道の変化可能性」を意味する。つまり神道のキリスト教化を通して日本的な価値と美がより豊かにな

れると確信したのである。

齋藤はこのような植村の神道観を「キリスト教受容の触媒としての神道」⁽⁵⁹⁾として説明し、植村が国学者近藤芳樹の著作『大祓執中抄』（弘化三年〔1846〕刊行）から「つみ」という言葉に注目し、註釈を行ったことを分析している。植村は「此れで見ると罪悪は神の前にて包ましき、〔……〕 憚りあることである。〔……〕 罪悪ある者の身そのものが既に神の前にて包ましき恐れ多きものとなつて〔……〕 甚だ宗教的である。基督教の精神とよく一致して居る。〔……〕 此は日本ばかりではない。イスラエル民族でも同じことである」⁽⁶⁰⁾としている。このようにキリスト教と神道の「罪悪観」の類似性から植村が注目した神道の儀式がまさに「祓や禊」である。植村は「大和民族の祖先が罪の祓をしたり、禊を行つたのは之が為である。基督の十字架は幼稚なる祖先たちの行つた真似ことを実現せんしめたもの」であるとし、「祓や禊」をキリスト教の核心的な教理である十字架による贖罪を日本において再現できる儀式としてその可能性に注目している。そして「礼拝を奉仕（まつりごと）となすは、最も当然其の本旨を道破した解釈である。〔……〕 身を以て神に奉仕へんと欲するが礼拝の本体である。〔……〕 日本のまつりには祈祷の分子が如何しても入っている」⁽⁶¹⁾とし、神道の「祭」（まつり）をキリスト教の礼拝として変貌させる可能性について言及した。齋藤は「植村は神道的なものにまつわる精神的エトスを、日本におけるキリスト教受容の触媒としてとらえ直すようになっていた」⁽⁶²⁾が、とはいえこのような植村の神道観の変化は「従前の神社非宗教論批判の立場を放棄したことを意味しない」と分析している。

このような神道への再発見に基づいた植村の神道観は、彼が牧会した富士見町教会における「新嘗感謝礼拝」というキリスト教礼拝儀式として具体化された。1909年から始まったこの行事は欧米の収穫感謝礼拝に皇室神道の新嘗祭の意味合いを導入したものであった。最初の新嘗感謝礼拝での説教で植村は次のように述べている。

日本の古来の趣味を見るに面白きところ少なからず、之を失ふに忍びざ

るなり。然れども随神^{かながら}の気風は、耶蘇が自然に対せられたる態度を味ふことによりて全うせらるべし。〔……〕自ら天地に満る神の恩恵を感謝するのみならず、〔……〕其の深き意味を解せざる国民に代りて神に感謝せざる可らず。〔……〕我等は新嘗祭の如き古き習慣に、新しく深き意味を加え、自然に現れたる神の恩恵を耶蘇の心を以て感謝せんと欲す⁽⁶³⁾。

五十嵐はこれについて神の恵みへの感謝を媒介とし、「随神の気風」をイエスの自然への態度に昇華させるキリスト教の試みによって神道の儀式をより発展させる意図があったと説明する⁽⁶⁴⁾。翌年(1910)の同じ礼拝における説教では「今日のような礼拝が必要になる。キリスト者はホセアがバアルの祭りについて注意したごとく、真実の信仰をもって、新嘗祭を最も健全な意味において祝するようにせねばならぬ。クリスマスごときも源は冬至祭、〔……〕それをキリスト者が自分の方にとって来て、今日のようなものにしたのである。キリスト者は万事においてこういう風にするのである」⁽⁶⁵⁾とし、日本の伝統の新嘗祭をキリスト教化することで欧米のクリスマスのような新たなキリスト教の伝統になると考えたのである。すなわち「日本の風俗や習慣の善い分子を消化し、霊化して、一段立派なものに仕立てあげること」であり、「新嘗祭をキリスト教化するということを考えて見ると、この事実のうちに日本におけるキリスト教発展の未来記が表われて居るような心地がする」と強調し、神道のキリスト教化という立場を明確にする。そして「こういう場合にキリスト者が思想を運ばすべき順序である」⁽⁶⁶⁾と、日本における新たな思想の創出はキリスト教が主導しないといけな点も明らかにした。

1915年になると植村は「大嘗会礼拝」を開き、「皇室の為に感謝すると共に、又之に伴ふ責任を果し得る様に智慧と力とを陛下に与へ給はん事を祈」⁽⁶⁷⁾るとし、ローマ書13章に基づいた神から与えられている天皇の権威を強調する。齋藤は、神道の諸儀式をキリスト教の礼拝に導入したこのような植村の企画について「神道——『随神の気風』として抽出されたそのエートス——を触媒として天皇や『政治家』から『百姓町人』に至るまで、すなわ

ち日本の国家全体をキリスト教の精神によって領導するという一種の政治神学であった」⁽⁶⁸⁾と分析している。このような植村の神道理解の諸相をみると、彼は正統主義神学に基づいて欧米から伝来したキリスト教の絶対性を諦めず、キリスト教を神道化することよりは、日本をキリスト教化するための神道との触媒関係に心があったと評することができる。

元神官として実際の神道儀式を行った経験がある芦名はこのような礼拝についてどのような態度を見せたのだろうか。芦名も宗教における儀式の意味を重んじ、「禊ぎ」や「祓い」などの神道儀式をキリスト教化を試みている。これは上記の植村の実験的礼拝を意識し、継承している発想である。芦名も植村同様に「罪と救い」を説明しながら「古事記、日本書紀、祝詞には、みそぎ、はらい、きよめ、贖いなどの観念があって罪咎穢を除き去って正直、清浄の本心にかえり、神明と合体するという観念が現われている」と指摘し、すでに日本の祖先は宗教的な救いと清め、贖いへの願望が存在した点に注目する。そして「教会は重大時局において国の大祓をすべき」であると、キリスト教の教会が「良心の覚醒」や「倫理運動」、「隣人愛、公益、奉仕の精神」を高めなければならないと主張する。これこそ「現代の国の大祓」であり、「国策の宗教化」であると強調する⁽⁶⁹⁾。ここで注目すべきことは国策を宗教化すべきであると語っている部分である。すなわち国家の政策がキリスト教化されることによって日本には希望があるという考えだ。

ここで芦名はすべての根本問題として「罪と救い」を挙げ、その問題を本質的に解決するためには「古典儀式的旧神祓観」から離脱し、「救霊伝道的新神祓観」を分け、次のようにキリスト教による新たな「祓い」によって全日本を変化させるべきだと述べた。

キリスト教は人間の根本に罪が横たわっていて、罪の拂う価は死なりと教えるほど深刻かつ厳粛である。しかるにわが国民の一大欠陥は汎神論に災いされて来たので、罪悪観がボカされ、真剣さ徹底さが欠けている。私はかつて古典儀式旧神祓観によって、贖い、きよめ、はらい、みそぎを形式的神秘的な儀式行事でやったが、一度深刻な自己の罪に醒めた時

に、その儀式は神秘的なものであっても、自己の靈魂の汚れは少しも根本的に解除されなかった。このままでは偽善を重さねるのみで終いには滅亡する外ないと実に煩悶した。[……] 日露戦争の勝利によって国民はかえって墮落した。[……] 私はそこでもはやこの私も国民も単なる神秘的古典的儀式行事で能事終れりとしてはならぬ。[……] その奥惱煩悶の靈魂を抱いてキリストに救いを求めたのである。キリストにより旧神祓観に生命を注ぎ完成するところに新神祓観がある⁽⁷⁰⁾。

芦名は、神官として執り行った儀式を「形式的神秘的」であると批判し、これによつては「罪」の解消と「救い」への到達が不可能であると判断している。したがって、キリスト教による「救霊伝道的新神祓観」を通してこそ眞の命を得ることができるとした。このような観点は、植村が「旧約聖書の伝統が新約聖書のキリスト教へと接続したように、日本固有の優れた精神的宗教性である武士道こそが、キリスト教が日本に土着化するための接点を構成するという見解」⁽⁷¹⁾と類似している。野村耕三も「彼(芦名)がキリスト教の救済にあずかった時点から思えば、神道はあたかも彼にとっては一つの旧約的役割を果たしていたかのような体験をしている」⁽⁷²⁾と分析するように、芦名は神道の古典儀式的な祓いとキリスト教の救霊伝道的な祓いが「旧約と新約」の関係を結び、命を失った日本の古い儀式を脱皮し、キリスト教の眞の儀式によつて「救い」の完成ができると考えたのだろう。植村の新嘗感謝礼拝の宗教史的意味を芦名は神官としての経験を活かしてより鮮明な区分方式で説明している。そして「イエス・キリストの血われらの罪より潔む。[……] 古きは既に過去り視よ新しくなりたり」(コリント後書5:17)⁽⁷³⁾という聖書の文章を引用した芦名のこのような考えは、「神道は基督教と對立するであらうが、また基督教から見て、神道は日本の舊約宗教となるだらう」⁽⁷⁴⁾とした同時代のメソジスト教会の神学者である比屋根安定の神道理解にも同様にみられる。

最終的に芦名は日本は「時代と共に精神的に深められ、遂に一種の代贖觀念に達している」とし、「贖罪と新生」をテーマとして挙げている。このよう

な「贖罪」の観念が明治天皇にまで至って、日本の歴史全体を貫通している
と考える。「人間は利己心に迷って名分を忘れ、神に反逆し〔……〕神聖を知ら
ず、責任感なく真の神の民らしくない」と指摘し、そのような現在の日本人
の問題を解決する方法として、「しかれどわれらのなほ罪人なりし時、キリス
トわれらのために死に給いしに由りて、神はわれらに対する愛を現し給えり
」（ロマ5：8）というパウロの言葉を引用し、「キリストの十字架の救い
によって個々の罪と国民の罪を救うのである。そうして道徳的更生を与える
のである。国祓をするのである」とした⁽⁷⁵⁾。すなわち芦名はキリスト教によ
ってのみ日本は真の救いに至る国家的な次元の「祓い」が可能であると信
じたのである。

したがって芦名は「キリストを信仰して罪が魂から根本的に払い去られし、
洗礼を受けて魂のみそぎをなし、聖霊によるきよめをうけ、神に対し、人間
の正直と清浄を回復し、もって神と正しき秩序がなる」とし、キリスト教に
よる真の儀式、いわゆる「新神祓観」を強調している。これは前述した植村
正久の「新嘗感謝礼拝」の試みと文脈上に相通じている。すなわち、キリス
ト教の絶対化を前提することによって、その後日本伝統の「敬神、尊皇、崇
祖が実際に生活化される」⁽⁷⁶⁾という神道の相対化を「儀式」という触媒に
よって積極的に試みたという意味である。ここで芦名が強調した「生活化」
という表現は、植村も「新嘗感謝礼拝にこのことを考えて祝えば、我らの日
常の生活のこともその意味が明らかになり、喜びにも悲しみにも感謝するこ
とが出来るようになる」⁽⁷⁷⁾と結論づけた時に同様に使っている。芦名は講
演の結びにおいても「神を畏れよ、神に服え、されば国民よ、『神の国と神の
義とを求めよ』」⁽⁷⁸⁾と結論付けている。これも上記の説教において植村が
「キリスト者の拝む神は豊かに受ける神ではなく、豊かに与える神である。
その独子さえも与えられる」⁽⁷⁹⁾と、最後に絶対者としての神に求める姿勢を
強調した点も神道理解においても植村を継承していることを明確に見せてい
る。以上の考察から芦名はキリスト教へ回心した後にも、神道を捨て去らず、
キリスト教信仰によって神道を再解釈したが、神道をキリスト教の中に包摂
しようと試みたと評することができる。

5. おわりに

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」と判断し、その代表的な人物として渡瀬常吉などを示した。金田隆一も海老名について神道とキリスト教を「混淆した人物」⁽⁸⁰⁾であるとし、彼の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〔……〕両者を強引に同一視しようとした」と説明し、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」⁽⁸¹⁾と批判した。このような1930年代以後の風潮から神官出身の日本基督教会の牧師、芦名武雄も自由ではなかった。芦名も「敬神とロゴス」「八紘一字」「国体」「三位一体と造化三神」などを言及し、神道とキリスト教の触発についてはその可能性を残しておいた。しかし「キリスト教を神道化する」あるいは「神道をキリスト教化」という方向性における分岐点で、渡瀬と芦名は分かれている。賀川豊彦も「海老名弾正氏などは天ノ^{あめ}御中主命みなかぬしのみこととキリスト教のエホバとは同じであると云つて、キリスト教を神道化しなければならないと云ひ出した。そして海老名氏は世界漫遊に行く迄国粹主義であった。その影響が植村正久氏にうつりその為に明治学院が分裂したり、宣教師を排斥した。そしてキリスト教はインターナショナルだといふことを忘れてしまつたことがあつた」⁽⁸²⁾と批判している。このような賀川の指摘は、海老名が日本をキリスト教化して日本の国際性を確保するよりは、キリスト教を日本化する国粹主義に陥っている、いわゆる「キリスト教の神道化」である点への批判である。海老名から始まった自由主義神学的な影響が賀川の目には植村の領域にも波及され、真の国際主義の感覚を失う結果になったという賀川の説明は、まさに芦名武雄が見せた国粹主義的な立場ではないだろうか。しかし、植村や芦名に代表される日本基督教会側においては表面的な変質にもかかわらず、「キリスト教の絶対性」に対する最小限の前提性を守ろうとした姿勢が見られる。それに対して、海老名や渡瀬の方が

見せた神道と日本帝国を絶対化する姿勢においては明確に異なる地点があると考えられる。

以上、「十五年戦争期」における日本基督教会の代表的な教役者の神道理解について考察した。ドイツ・自由主義神学からの影響によって組合教会の海老名や渡瀬は「キリスト教の相対化」による「キリスト教の神道化」により傾いていった。いわゆる「神道的キリスト教」の論理構造が海老名死後1930-40年代により具体化していった。そこでは、神道とキリスト教を相反するものではなく、類似、包括、触発、融合できるものとして描かれるにすぎなかった。それに比べ、日本基督教会の芦名武雄は植村正久の正統主義神学を継承し、「キリスト教の絶対性」を前提としたイエス・キリストの贖罪による日本の国家的次元の「禊ぎ」あるいは「祓い」を強調した。これは神道的な儀式をキリスト教の現場に導入するよう見えるが、実はむしろ「神道のキリスト教化」を模索した試みであった。もちろん1940年前後の戦時状況において、芦名も極端な国粹主義や愛国心を強調していた。当時のドイツにおける告白教会に関する歪曲された情報による誤解も見つけられる。それにもかかわらず、「組合教会—海老名弾正—自由主義神学」と「日本基督教会—植村正久—正統主義神学」という対立構造の中で、1930-40年代の戦時下における植村正久の継承者である芦名武雄は、時代的な限界という表面的な類似性に基づきながらも「キリスト教の相対化・神道化」をできるだけ避け、「神道の相対化・キリスト教化」(=キリスト教の絶対性の強調)を試みようとしたことが確認される。

註

- (1) 海老名と植村の論争については、芦名定道「海老名—植村のキリスト論論争」『近代日本とキリスト教思想の可能性：二つの地平が交わるころにて』(以下『近代日本と』と略記)三恵社、2016年、86-124頁を参照。
- (2) 海老名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』125-166頁。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、11-16頁

を参照。

- (3) 芦名定道「植村正久と弁証神学」『近代日本と』167-198頁参照。
- (4) 拙稿「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 —」『アジア・キリスト教・多元性』第20号、2022年、参照。
- (5) 芦名直道『回心の軌跡：神官より牧師となった芦名武雄の生涯』キリスト新聞社、1973年、232頁。
- (6) 芦名直道『回心の軌跡』233頁。
- (7) 芦名直道『回心の軌跡』63頁。
- (8) 芦名直道『回心の軌跡』87-88頁。
- (9) 芦名武雄が南方派遣宣教師となった経緯や最期の姿については下記の回顧録を参照。金田数男『漂流』信愛出版社、1957年。
- (10) 芦名直道「第11章：新生、第1節求道」『回心の軌跡』172頁。
- (11) 海老名弾正『新日本精神』近江兄弟社出版部、1935年、9頁。
- (12) 海老名『新日本精神』10頁。
- (13) 古屋安雄、大木英夫『日本の神学』ヨルダン社、1989年、133-134頁から再引用。
- (14) 海老名「予が最も愛するもの」『新人』第6巻第3号、1905年、42頁。
- (15) 海老名『基督教本義』日高有隣堂、1903年、5頁。
- (16) 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、13-14頁。
- (17) 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年、31頁。
- (18) 丸山照雄編『天皇制と日本宗教』叢書房、1985年。
- (19) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』221頁以下より引用。
- (20) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』222頁。
- (21) 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、2014年、67-79頁。拙稿「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号、2015年、178-196頁。
- (22) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』223頁。
- (23) 渡瀬常吉「新日本精神の内容」32頁以下。
- (24) 渡瀬「新日本精神の内容」33頁。
- (25) 渡瀬「新日本精神の内容」49-50頁。下線は筆者による。
- (26) 大谷美隆『国体と基督教：日本的基督教の提唱』基督教出版社、1939年、147頁。
- (27) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』222頁。
- (28) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』221頁。
- (29) 日本古典の「造化三神」とキリスト教の「三位一体」との結びつきについては、ティ

リッヒの『組織神学』においてもこの種の議論について言及があるなど、宗教史的な議論も可能であると考えられる。

- (30) 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年、51-77頁。；拙稿「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——」『アジア・キリスト教・多元性』第20号、2022年、参照。
- (31) 以下の引用は、渡瀬常吉「新日本精神の内容」33-35頁による。
- (32) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』220-221頁。
- (33) 海老名弾正等『基督教提要』基督教世界社、1910年、57頁以下。
- (34) 芦名武雄「灰燼より甦える」『回心の軌跡』213頁。
- (35) 以下の引用は、芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』217-219頁による。
- (36) 「いよいよ」は「いよいよ」の誤りであると考えられる。
- (37) 渡瀬常吉「新日本精神の内容」1937年、61頁。
- (38) 渡瀬常吉『日本神学の提唱』ほごな社、1934年、52頁（宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010年、379-380頁より再引用）。
- (39) 宮田光雄『国家と宗教』380頁、より再引用。
- (40) 天照大神とキリストを同一する論理は、中世の垂加神道における論理と似ていると考えられるので今後の課題にしたい。垂加神道は山崎闇斎が提唱した江戸初期の神道説の一主流をなした。近世日本の儒教（特に朱子学）や吉田神道・伊勢神道・唯一神道などを集大成した独自の思想を構築した。『日本書紀』に基づいて天照大神と猿田彦神を最も崇拜し、儒教的な徳や天と人との融合を重視する。また、神道の核心は皇統（皇室）の守護にあるとするので、江戸後期に盛んになる復古神道（国学）や水戸学とともに、幕末の尊王攘夷論・愛国思想の発達に多大な影響を与えた。
- (41) 宮田光雄『国家と宗教』380頁より再引用。
- (42) 以下の引用は、芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』217-223頁による。
- (43) 「ユダヤ思想を排除」については下記の文献に関連・類似する議論がある。徐正敏「朝鮮のキリスト教——『ユダヤのキリスト教』」『日韓キリスト教関係史研究』日本キリスト教団出版局、2009年、187-219頁。
- (44) 芦名直道「第11章：新生、第1節求道」『回心の軌跡』219頁。「抱攘」は「抱擁」の誤字であると考えられる。
- (45) 芦名直道「第11章：新生、第1節求道」『回心の軌跡』172頁。
- (46) 植村正久の神道理解については、岩瀬誠「植村正久の神道観と福音理解」『國學院大學大学院紀要 文学研究科』第21号、1989年。最近、植村の神道観を「随神（かんながら）の気風」というキーワードでより本格的に究明した論文、齋藤公太「随神の気風

- 植村正久における神道観の諸相『國學院大學研究開発推進機構紀要』第11号、平成31(2019)年が出たが、注目に値する。
- (47) 齋藤公太「随神の気風 — 植村正久における神道観の諸相」37-38頁。
- (48) 植村正久「彼の神道を如何せん」『福音新報』第91号、明治30(1897)年3月26日。『植村全集』5、植村全集刊行会、1931-1934年、599-600頁。
- (49) 『福音新報』第1339号、明治42(1909)年7月8日。『植村全集』5、581頁。
- (50) 植村正久「宗教は宗教でないか」『福音新報』第1147号、1921年4月21日。『植村正久著作集』1、197頁。
- (51) 海老名弾正「新日本精神」『朝鮮講演』10頁。
- (52) 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年、51-77頁。
- (53) 海老名弾正「復活の福音」『新人』第8巻第5号、1907年、6頁。
- (54) 渡瀬常吉『日本神学の提唱』ほぎな社、1934年、52頁。(宮田光雄『国家と宗教』379-380頁より再引用)。
- (55) 宮田光雄『国家と宗教』380頁より再引用。
- (56) 以下の引用は、芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』224-226頁による。
- (57) 植村正久が行った新嘗感謝礼拝については、五十嵐喜和「植村正久」、同志社大学人文科学研究所編『近代天皇制とキリスト教』人文書院、1996年。同「植村正久の宣教論の一断面 — 「新嘗感謝礼拝」と「大嘗会(感謝)礼拝」をめぐって」『教会の神学』第7号、日本キリスト教会神学校、2000年。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年、142-145頁などがある。
- (58) 『植村全集』5、583頁。齋藤公太「随神の気風」、50頁から再引用。
- (59) 齋藤公太「随神の気風」50-56頁。
- (60) 『植村全集』6、41。齋藤公太「随神の気風」53-54頁から再引用。
- (61) 『植村全集』6、42-43。齋藤公太「随神の気風」54頁から再引用。
- (62) 齋藤公太「随神の気風」55頁。
- (63) 植村正久「新嘗感謝」『福音新報』第752号、1909年11月25日。『植村全集』5、495頁。
- (64) 五十嵐喜和「植村正久の宣教論の一断面」81-84頁。
- (65) 植村正久「新嘗感謝礼拝とキリスト教の適用」『福音新報』明治43(1910)年12月1日、『植村正久著作集』7、262頁。
- (66) 植村正久「新嘗感謝礼拝とキリスト教の適用」『植村著作集』7、263頁以下。
- (67) 『福音新報』第1064号、大正4(1915)年11月18日、5頁。
- (68) 齋藤公太「随神の気風」59頁。
- (69) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』226-227頁。

- (70) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』228頁。
- (71) 芦名定道、「植村正久の日本論（2）—— 日本的伝統とキリスト教 ——」『アジア・キリスト教・多元性』第7号、現代キリスト教思想研究会、2009年、7頁。
- (72) 野村耕三『日本人の回心：日本基督教人物史研究』新教出版社、1976、126頁。
- (73) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』229頁。
- (74) 比屋根安定「基督教は如何に神道を見るや（五）」『日本基督教新聞』第2266号、1935年8月4日。
- (75) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』228-229頁。
- (76) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』229頁。
- (77) 植村正久「新嘗感謝礼拝とキリスト教の適用」『福音新報』1910年12月1日、『植村著作集』7、264-265頁。
- (78) 芦名武雄「皇道日本のキリスト教」『回心の軌跡』230頁。
- (79) 植村正久「新嘗感謝礼拝とキリスト教の適用」『植村著作集』7、264頁。
- (80) 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頁。
- (81) 金田隆一『昭和日本基督教会史』374頁。
- (82) 賀川豊彦『尽きざる油壺』新生社、1931、60頁。賀川豊彦全集刊行会編『賀川豊彦全集』第2巻、キリスト新聞社、1962、300-301頁。