

海老名弾正をめぐる「神道的キリスト教」論争の再考察

洪 伊 杓

1. はじめに：海老名弾正の神道理解に関する争点

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、あるいは構築するののかという事であった。¹このような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。海老名の神道理解は、次の三つに分類することが出来る。（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）は、「海老名が一部のキリスト信徒から批評されるように、神道とキリスト教とを混交習合させて、日本的キリスト教ないし神道的キリスト教を形成しようとするような意図も思考も見られない」²とし、海老名への批判に対して積極的に弁証している。（２）土肥昭夫、関岡一成などの「日本的キリスト教」³としての解釈（中間的批判）は、岩井の「積極的弁論傾向」を克服し、海老名の問題性は明確に指摘する。しかし「危険性ははらんでいた」、「疑念は十分生じるだろう」⁴などという表現を用いながら徹底的な批判にまでは至らない。即ち、「消極的批判」あるいは「批判的弁護」の姿勢へと変化を見せている。究極的にはキリスト者としての海老名を認め、その概念用語においても漠然とした「日本的キリスト教」という説明に留まる。（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）は、1960 - 70 年代に海老名に対する急進的な批判が提起され始め、岩井の積極的な弁護の一つの動因になった⁵。その後、佐藤敏夫⁶によって

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 岩井文男『海老名弾正』日本基督教団出版局、1973、pp.208-209。

³ 関岡一成「海老名弾正と『日本的キリスト教』」『神戸外大論集』第52巻6号、2001。；関岡一成『近代日本のキリスト教受容』昭和堂、1985、pp.133-135。

⁴ 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1997、p.176。

⁵ 武田清子は海老名のキリスト教思想を日本的なものへと埋没した代表的な事例として理解し、「神道的キリスト教を唱えた人たちもあった」という表現の可能性をはじめて提示する。（武田清子『土着と背教』新教出版社、1967、p.7.）また海老沢有道などは『日本キリスト教史』（1970）で「キリスト教が国体に矛盾するものではないと神道習合的護教態度をとったキリスト者が出た」と進展した表現が使われている。（海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970、pp.110-111.）笠原芳光と金田隆一は、海老名のキリスト教思想は、「キリスト教と神道の密接な混淆論」といってよいと指摘した。（笠原芳光「日本的キリスト教批判」『キリスト教社会問題研究』第22巻、1974、p.120.；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、p.373.）

「神道的キリスト教」という用語が使われ、特に金文吉を通してこの「日本的」より具体化した「神道的キリスト教」という議論はより深化される。金は、海老名の「戦争擁護論」と「帝国膨張論」、「朝鮮伝道論」などに注目し、その根底に流れる「原動力」になった思想的基盤がまさに「神道的キリスト教」であったと主張する。⁷これについて関岡と土肥は金の主張を批判し、一蹴した。⁸

金は、神道そのものに対する細分化された類型論的分析に疎かになり、いくつかの形態に分かれる神道を単純化して分析する事で自ら批判を招いた。しかし関岡や土肥は、批判的アプローチを試みたにも関わらず慎重な考察を見せる。即ち、キリスト教思想家としてキリスト教の固有性を忠実に守ろうとした海老名のイメージを強調しようとする姿勢が窺える。また「神道的」という用語に対する過度な拒否感を現わし、ある面閉鎖的な研究に陥り、より開放的、進歩的な解釈の可能性を逃してしまった。

宇野田尚哉は、以上の関岡と金の論争について両者の限界を指摘するに留まり、明確な自身の立場は土肥の立場に依存しているように思われる⁹。いわゆる「日本の神学」を提唱した古屋安雄も最近(2012)、土肥の死を海老名研究の大きい損失として、海老名研究の客観性確保とともに「海老名の日本的、あるいは神道的なキリスト教も新しい視点から見る必要もあるのではないか」¹⁰と述べている。即ち、古屋も「日本的」と「神道的」という海老名のキリスト教理解及び神道理解に対する論争についてまだ明確な結論を出していない。これ以降、論争は決着のつかない状態が続いている。

最近では鄭珪汀が木下尚江に関する研究『天皇制国家と女性：日本キリスト教史における木下尚江』を出し、海老名に対する木下の批判について詳しく扱っている。ここで鄭は、「金文吉は海老名の神学思想を「神道的」キリスト教と規定し、彼の戦争論・朝鮮伝道論は「神道的」神学思想と連動するものとして分析、批判しているが、「神道的」キリスト教と

⁶「海老名弾正は日本倫理とキリスト教を両立させようとして神道的キリスト教というべきものを提唱した」(佐藤敏夫「日本的キリスト教」『日本神学史』古屋安雄編著、ヨルダン社、1992、pp.83 - 84。)

⁷ 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』明石書店、1998。参照。

⁸ 関岡一成「海老名弾正の「神道的キリスト教」とは何か-金文吉の近著に接して」『福音と世界』、1999年3月、p.55。；土肥昭夫『歴史の証言：日本プロテスタント・キリスト教史より』教文館、2004、p.17。

⁹「海老名は国家や民族や天皇を超えたキリスト教の神への信仰に終生立脚していたと考えられ、海老名がそこから逸脱したかのように説く金の議論は承服しがたい。ただ……帝国日本の対外膨脹に対して批判的視座を構成することがなかったばかりか、むしろ帝国日本の対外膨脹のうちに「二千六百年」来の民族的「使命」の神による成就を見てしまったわけで、この事態をどう考えるか、という問題は、依然として残る。……この問題に対して（関岡の諸論文は少ない）これまでに提出された最も有力な解答は、海老名が「キリスト教の教理の理解において、儒教的な思考方法を脱却し」えなかったことを批判的に指摘する土肥の見解である。」(宇野田尚哉「宗教意識と帝国意識——世紀転換期の海老名弾正を中心に——」『宗教から東アジアの近代を問う——日韓の対話を通して——』柳炳徳外共編著、ペリかん社、2002、p.297。)

¹⁰ 古屋安雄『日本のキリスト教は本物か』、p.41。

いう、曖昧な概念をもって海老名の思想全体を貫く一つの軸とするには無理があるのではないだろうか」¹¹としている。すなわち、金は海老名が植民地伝道のためにキリスト教理解を「神道化」した傾向があるとするが、そのような観点をもたらした根本的な問題を単に「神道化したキリスト教」としてくくってしまうべきではないという。しかし、鄭にはこの言及以後、海老名の神道理解に対するこれ以上の考察は見られない。鄭の著書のあちこちで海老名のキリスト教が神道的である疑いが補足されているにもかかわらず、単純な「国体」概念の問題としてのみ扱うにとどまっている。鄭も神道が持っている広範囲性と概念の曖昧さのためこのように判断したのだろうが、すでに「国体」概念と海老名が結合される瞬間、「神道的キリスト教」としての嫌疑を看過することはできない。それは鄭自らが「海老名の「国体」解釈は、時には神道的言説に彩られていた」¹²と紹介しているところにもよく表れている。

このように海老名を取り囲む「神道的キリスト教」論争は現在進行形の問題である。その問題に対して再考察することから海老名個人のキリスト教理解はもちろん、明治キリスト教の重要な特質を新たに究明する。

2. 「日本的キリスト教」と「神道的キリスト教」に関する再考察

(1) 「神道的キリスト教」に対する批判と応答

a. 関岡一成の金文吉批判とその問題点

1998年、金文吉の著書が出版されるやいなや関岡の批判的な書評¹³が登場した。関岡は「量的には、朝鮮伝道論に最大の頁数が取られているが、内容的にもっとも重要なのは『神道的キリスト教』を論じている」¹⁴と言及するなど新しく使われた「神道的キリスト教」という言葉に注目している。しかし、関岡は「残念ながら氏の『神道的キリスト教』説には同意できない。」¹⁵と金の主張を一蹴した。

関岡は金の「神道的キリスト教」論の根幹として、①キリスト教の神と神道の神の同一視、②天皇の神格化(天皇=God)、③天皇制国家の優越性の主張(民族主義)などと要約し、一つ一つ反駁している。¹⁶まず、関岡は「海老名は神道の神を一神教的に解釈し、八百万神を基本とする神道の神とキリスト教の唯一神を同一視しない」と反論している。第二に、金は海老名が天皇とゴッドを同一化しているように論じているが、「基督教は天の神を信ずるの

¹¹ 鄭玪汀『天皇制国家と女性：日本キリスト教史における木下尚江』東京：教文館、2013年、p.153。

¹² 鄭玪汀『天皇制国家と女性』、p.154。

¹³ 関岡一成「海老名弾正の「神道的キリスト教」とは何か-金文吉の近著に接して」『福音と世界』、1999年3月、pp.54-57。

¹⁴ 関岡一成、前掲書、p.55。

¹⁵ 関岡一成、前掲書、p.55。

¹⁶ 関岡一成、前掲書、p.56。

である。我が天皇の命と天の神即ち天父の旨と相違なれる場合は如何に処するか、必ずや基督者は天父の命に服従するであろう。……此道理には天皇も亦従ひ給ふ事を信ずるのである」¹⁷という言及を引用し、海老名は天皇を尊敬はしていたが、ゴッドと天皇を同一視するような事はなかったという。最後に、民族主義、国家主義に立脚する神道の限界や、それを打破する必要性についても「日本の神道は如何に焼直して見ても本来が民族的宗教の部類に編入さるべきものなれば、到底世界的日本の宗教たるべきものとはならない」¹⁸という海老名の神道についての批判を引用し、海老名の主張する「新日本精神」は国際的精神を内包する国民精神であると強調した。

したがって、「基督教はその本質を犠牲にして日本化するものではない。……若し基督教が日本化するならば、その時こそは基督教の破滅である」¹⁹という海老名の発言のように、関岡は海老名の生涯にわたる課題は「日本のキリスト教化」と「キリスト教の日本化」の問題であったとしながら、「日本化」と「キリスト教化」の一致の必要性を説き²⁰、彼の「日本化」はどこまでも「キリスト教化」の視点を失わないものであったという事を強調している。²¹

金は関岡の批判に対して、2002年に論文²²を発表し、まず「キリスト教と神道の神の同一視」について応える。つまり、関岡は海老名が一神教と多神教とを区別している文章を引用したが、金は「私が海老名においてキリスト教の神と神道の神とが「異名同体」とであると指摘したのは、神道の八百万の神々が一神教的傾向を有するという海老名の議論を前提にしたものであって、「一神教＝多神教」という単純な議論を行っているわけではない」と反論した。実際に、海老名は民間信仰としての神道や教派神道に内在する多神教的、迷信的な要素については否定的であったため、関岡らの主張も表面的には正しく見える。しかし、問題は明治初期から進められた神道国教化政策の下で一元的に定立された「神社神道」と、その後国家政策が変更され政教分離の概念の下で巧妙に再構築された「国家神道」(神社非宗教論)に対する海老名の立場である。結局、金が非宗教として主張した倫理体系としての国家神道が持っていた一神教的特性に注目した事を関岡は見逃しているようにも見える。金の主張は、神道の多神教的背景を見逃したまま簡単にキリスト教と比べたのではなく、海老名が一貫して主張した神道の一神教的進化発展の倫理的理想をキリスト教の唯一神思想と比べたことだという点である。したがって、この観点は十分に設定可能な仮説として考えられる。

次に第二の論点である「天皇の神格化」(天皇とゴッドとの同一化)について、金は自身の海老名研究にはこうした議論は存在しないとした。彼は「キリスト教の神と神道の神(天

¹⁷ 『開拓者』、1915年10巻2号、p.39。

¹⁸ 『新人』、1911年12巻1号、pp.73-74。

¹⁹ 『新人』、1913年14巻12号、p.13、14。

²⁰ 「日本化かはた基督化か」『新人』、第11巻、1910年。

²¹ 関岡一成、前掲書、p.57。

²² 金文吉「植民地における日本キリスト教朝鮮伝道——現状と課題——」『アジアと宗教的多元性』研究会、2002年度 第4回発表、2002年7月27日。

津神など）との同一視については繰り返し語ってきたが、それと「天皇＝ゴット」とは別問題であり、海老名が「天皇＝ゴット」と考えたかについては別の議論が必要だが、これは論じたところではない」とした。実際に海老名は『日本宗教の趨勢(承前)』で「天津神は吾邦同胞のみならず、万国民の帰向すべき獨一の神明」と言及し「一神教」として進化発展した神道の神(天津神)とキリスト教のゴット概念が異名同体であることを弁証した。そして、そのような神道の神概念を「忠君敬神」思想として発展させ、日本の「基督教徒」もまた敬神の大義名分を明確にする必要があるという。彼は平田篤胤を援用して次のようにいう。²³

平田先生の論ずるところによれば、(略) 日本の所謂天津神と支那の所謂上帝とは異名同体にして、西洋の所謂ゴツドと支那の所謂上帝と異名同体なれば、天津神とゴツドとは明かに同一の神明なり、西洋人の所謂ゴツドと我所謂天津神と異名同体たること明白なれば是れを我四千万の同胞に教示するは今日の急務なり、……斯あれば我邦神儒仏那の四教ありとするも、同じく天地神明を崇敬することにして、尚は欧米に諸宗教ありと雖も唯一の天父を崇敬するが如けん²⁴

このように、キリスト教の神概念と神道の神概念を異名同体として見る海老名の見解は、結局日本の国体概念の核心思想である「敬神」につながり、それは天皇を頂点とする「皇道」の完全な成就と分離させることができない。そのため、海老名が天皇について「崇拜」よりは「尊敬」という曖昧な言葉を用いたのかもしれないが、結局彼の最終目標は天皇を頂点にする「皇道」の完成とその世界的拡張であり、キリスト教はその手段的要素と転落してしまう。そこで海老名は「神を崇敬する者は神立たる皇室に忠誠を盡し奉らざるを得ず、何となれば忠君は神命に由るものなればなり、(略) 敬神の大義に基き博愛仁義の神道を宇内列国の間に唱へんか、是れ実に神洲本来の天職を世界に全うするもの」²⁵と語ったのである。こうした「敬神」の名の下に宗教を統合してゆくことを、海老名は日本の使命と信じていたのである。さらに、ドイツ自由主義神学の歴史理解を基盤とするキリスト教の「ロゴス」概念を受け入れた海老名は、「キリスト魂(ロゴス)と大和魂(国家神道)との一致」²⁶を主張するまでに至った。

究極的に、このような認識構造が西洋の神(ゴット)概念と日本の神道での神概念の完全な一致にまで達したのかについては継続的な検討が要求される。そして、海老名の弟子グループはこの問題をどのように扱ったのかについて考察する時、より明確になると考えられる。

最後の論点である「民族(国家)主義」についても、「海老名の議論は、一神教的に解釈された神道（日本精神）に基づいている事が指摘されねばならないし、国際的精神を内包した『新日本精神』とも『大和魂の膨張論』に基づいているのである」と主張しながら金は自ら

²³ 鄭玟汀『天皇制国家と女性』、p.159。

²⁴ 「日本宗教の趨勢(承前)」『六合雑誌』、第195号、1897年3月15日。

²⁵ 「日本宗教の趨勢(完結)」『六合雑誌』、第196号、1897年4月15日、p.10、15。

²⁶ 「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。

の立場を弁解した。²⁷特に、「我国は猶太の所謂神の国なり、(略)皇室あるを忘れ国家を軽ずるものなりとの断案を下さるゝも亦宜ならずや」²⁸という発言や、「多くの教壇が忠君愛国の為に捧げられ、かくして忠君愛国は聖められたのである」²⁹という海老名の説教、「『国体』とは、日本帝国の東洋に巍々蕩々として万国の比類を脱し天壤と窮りなく万世一系の皇統を奉獻する国柄たる」³⁰という『国体新論』での言及などは、結局「皇統綿々万世一系の国体たる亦上天の使命明に存するものあるを知るべし、皇道赫々万国を照らすこと吾国家の理想たる、天照大神の盛徳に恥ぢざるものあるべし」³¹のような日本の国家主義を神道的な根本要素にまで至らせようとした。このように海老名が国家の価値をキリスト教の宗教的価値より高く設定した次のような発言がある。

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³²

ここで海老名は主に皇室に対する姿勢についてキリスト教徒を非難した。海老名は安息日の場合であっても紀元節・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している。³³「国民教育の機関」として宗教、特にキリスト教の任務を果たそうとする海老名の意図が具体的に現れた側面である。ここでは、すでにキリスト教よりは国家が優先されている。海老名は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」などの国家主義的な要素をキリスト教と一致させようと試みた。このような海老名の国家主義とキリスト教の密着を否定した関岡の批判は、海老名が残した言説の断片的分析に過ぎず、結局は金の主張がより説得力を持つように考えられる。

b. 土肥昭夫の金文吉批判とその問題点

土肥昭夫も金の主張について「彼が『神道的キリスト教』を提唱したとよく言われるが、

²⁷ 金文吉、「植民地における日本キリスト教朝鮮伝道一現状と課題一」参照。

²⁸ 海老名弾正、「忠君愛国と博愛」、『六合雑誌』、第161号、1894年5月、pp.1-12。

²⁹ 海老名弾正、「回顧四十年」、『世界と共に目覚めよ』、廣文堂書店、1917年、pp.399-400。

³⁰ 海老名弾正、「国体新論」、『六合雑誌』、第210号、1898年6月25日、pp.5-9。

³¹ 海老名弾正、「国体新論」、pp.9-10。

³² 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。

³³ 鄭玟汀、『天皇制国家と女性』、p.171。

それは的確なとらえ方と言えないのである」³⁴と批判した。ただ海老名は「キリスト教と神道の断絶を唱えるのではなく、両者の安易な一致、キリスト教による日本精神の手放しの肯定や従属を図ったのでもない。両者の中に類比的に連続するものを見出し、それをキリスト教で培養する事により、日本精神の完成を意図したのである」³⁵という観点である。結局、海老名は「福音による真の主体の転倒を実験したのでなく、「神との君臣関係→父子有親の関係→神人合一の神秘的境地」といった連続的発展の論理で父子有親の情誼を単なる倫理より宗教の域に高めた」³⁶と土肥は考えている。それを合理化するため土肥は、H・リチャード・ニーバーのいう「文化のキリスト」(The Christ of Culture、グノーシス主義者)と「文化の上のキリスト」(Christ above Culture、アレクサンドリアのクレメンス)の二つの類型の中で、海老名はアレクサンドリアの神学者に親近感を持っていたとみなし、彼のキリスト教を「神道的キリスト教」というのは、彼の神学思想の基本にある宗教本質論を理解しない見解だと批判した。³⁷

³⁴ 土肥昭夫、『歴史の証言』、p.17。

³⁵ 土肥昭夫、前掲書、p.17。

³⁶ 土肥昭夫、前掲書、p.316。

³⁷ しかし、最近多くの批判に直面しているニーバーの「キリストと文化に関する5類型論」において、土肥が海老名の神道的キリスト教を解釈した点は、その適用が適切なのかという問題から検討しなければならない。西欧キリスト教が他文化圏に根付く過程として、このような「土着化過程」を論議する時、一つの類型に正確に合う場合が少なく、たいてい2～3の類型にかけて宗教現象が解釈される場合が多いからだ。(例えば、韓国の保守的な大型教会の場合、「文化に対抗するキリスト」、「文化のキリスト」、「文化の上のキリスト」までもが混在しているという評価がある)ニーバーの類型論を通して土肥は、海老名が「福音による真の主体の転倒を実験したのでなかった」(土肥、前掲書、p.316。)と見るため「先験的に文化に対抗するキリスト」(Christ against Culture)、「文化と逆説的關係のキリスト」(Christ and Culture in Paradox)、「文化を変革するキリスト」(Christ the Transformer of Culture)のフレームからは海老名を見ることができないと主張しようとする。ところで、この場合の問題は漸進的変化をどのように理解するのかと言うことだ。場合によっては、土肥が言及したニーバーの二つの類型にすべてが入ることもできる。しかし、敢えて一つを選択しなければならないならば、むしろ「文化のキリスト」(Christ of Culture)に近いかも知れない。すなわち「文化のキリスト」(Christ of Culture)と「文化の上のキリスト」(Christ above Culture)を分ける基準の中で、一つは「恩寵」がどのような役割を担うかと言うことだが、「恩寵」が自然を完成させてくれる構図ならば「文化の上のキリスト」(Christ above Culture)が可能になる。それは「キリスト教の神的な恩寵」が天皇を神的存在として成り立たせてくれる時、可能な論理である。しかし、また一つの重要な点は、「文化の上のキリスト」のモデルから、「自然」は恩寵によって完成され変化され得るが、決して礼拝の対象ではない。しかし問題は、神社神道と国家神道においての絶対的存在である天皇は、日本でのキリスト教までも含んだ礼拝の対象になったという点を見逃すことができない。さらに「文化のキリスト」でも一般文化と自然が礼拝の対象になる場合はあまりない。そして最後にニーバーの5類型は、唯一神論的キリスト教(明確な欧米の近代宗教)を前提に設定されたため、汎在神論(Panentheism)的な傾向がある神道など東洋宗教に直接適用することは問題だが、海老名の場合は、神道の一神教的進化発展の最終段階としての「国体」と「敬神」概念をキリスト教と一致させようと考えた点で、結局キリスト教の神道への転倒可能性とこの類型論の適用を疑わせる。結論的に、土肥がニーバーの類型論を使って海老名のキリスト教的正統性を探ろうとした試

土肥は海老名と内村などを含む明治時代初期のキリスト者は、「この唯一神信仰の意味を神学的に掘り下げるよりも、そこからきわめて実践的な生き方をえらびとっていった」³⁸と神学的思考に欠けている点はある程度認めているが、相変わらず関岡同様キリスト教の唯一神思想を受け入れるためには既存の神道的神観を捨て、キリスト教的唯一神観に忠実であった事を強調した。これは、金が海老名の場合、神道の神概念とキリスト教のゴッドを同一視しているとみなした急進的批判とは一定の距離を置いている。このように金の急進的な海老名批判は「神道的キリスト教」という用語の使用によって表面化されたが、長い間海老名を研究してきた関岡と土肥の批判に直面しなければならなかった。³⁹

(2) 「日本的キリスト教」の再考察

海老名は「日本的キリスト教」を主張した人物として批判される。それは、海老名を中心に1930年代から1945年にかけて主に国家至上主義下でキリスト教を変容し、偏向したキリスト教が誕生したからである。日本の伝統思想及び宗教に真理を見出すという点で、キリスト教の日本化を主張したため海老名が「日本的キリスト教」の主張者であったことは事実である。

しかし、関岡は「この日本化は、キリスト教と神道、儒教、仏教との同一化を意味するものではない」と主張する。もし、キリスト教が日本的に変容できるものであれば、あえてキリスト教を信仰する必要はなくなるからだ。また、欧州各国の諸教派の存在を例を挙げて言及しながら「キリスト教には世界的・普遍的要素と民族的・特殊要素の二面があり、どちらかだけのキリスト教は存在しないとしている事」を強調する。⁴⁰

海老名の主張は、結局「キリスト教を受容した国民の国民性・民族性と結びついて、... 日本的色彩を発揮した「日本的キリスト教」となるのは自然の成行きである」という事だ。ここで関岡は、「海老名の主張した「日本的キリスト教」は、キリスト教の「日本化」と日本の「キリスト教化」という両面性を持ち、海老名は独創的な「日本的キリスト教」が成立すると考えた」⁴¹とする。結論的に、関岡は「これまでの海老名研究で、海老名が日本の「キリスト教化」としての部分の部分が軽視あるいは無視されていると言える」⁴²と惜しんでいる。

しかし関岡は海老名を弁護しようとしたが、「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」⁴³という海老名が残した説教文にはキリスト教の本質よりも日本の精神と価値が同一視されたり、むしろ、上位に置かれる場

みは、より精巧な説明がなされる時に説得力を持つことができるだろう。

³⁸ 土肥昭夫、前掲書、p.48。

³⁹ 関岡一成、前掲書、p.57。

⁴⁰ 関岡一成編『日本の説教1:海老名弾正』、p.220。

⁴¹ 関岡一成編、前掲書、p.221。

⁴² 関岡一成編、前掲書、p.223。

⁴³ 「予が最も愛するもの」『新人』、6 卷 3 号、1905 年、加藤常昭編『海老名弾正説教集』、p.195。

合が少なくない事に注目しなければならない。このような主張は、「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、キリスト教を「神道化」する「神道的キリスト教」と言わざるを得ない」⁴⁴と金は強調した。関岡がこれまで海老名の「日本のキリスト教化」という側面が看過されたと述べていたが、伝道者としてそれは当たり前の最終的目標だ。しかし、その目標を果たすための手段としての教会の講壇での説教はすでに「キリスト教の日本化」に陥ってしまったように感じられる。

２年後の 1907 年の説教『中保者』でも「神国建設」での「神」の存在はキリスト教の神と日本の神との明確な境界が存在しない曖昧性を持つ。

日本の神官のごとき矢張りこの中保であった。戦争の時は先ず神旨を受け……われらはこの国民を背負うて神前に起つの覚悟がなければならぬ。……中保とは何ぞや。一は国民を神前に背負い、一は神命を国民に告げる、これだ。……同胞を指導して神に至らしめる。神国建設の希望を持ってことに従うならば、⁴⁵

1907 年の説教『復活の福音』では「今朝、天照大神が天岩戸を出て来たり給う光景を読んだのですが、実に美わしきものである。……これは栄えある生命である」⁴⁶とし、天照大神に対する格別の感想を述べている。国家神道の最高神である天照大神を賛美する内容をキリスト教の礼拝説教で行ったという事は、すでに海老名のキリスト教が広範囲な文化的側面を内包した「日本的キリスト教」のカテゴリーより狭められた「神道的キリスト教」を志向していた可能性は相変らず高いと思われる。

最後に、具体性が欠けた「日本的キリスト教」という言葉の広範囲性も問題である。実は「日本的キリスト教」という言葉は、内村鑑三と無教会主義の人びとによって使われた用語であった。その意味も、欧米依存を否定し、福音を日本の精神風土に自主的に定着させる事だった。しかし、笠原芳光の説明のように「日本的キリスト教」は、日本の伝統的精神・思想・宗教とキリスト教との接合(土着化)をはかる思想の総称であったが、1930 年代を中心にその意味が、日本のナショナリズム（国家神道と天皇制国家主義 - 筆者註）と関係する問題としてとらえて、より「広義的な意味」を持つようになった。⁴⁷宮田光雄は戦時下の「日本的キリスト教」は「国策協力に通じていたし、ひいては国体思想への直接的・間接的な屈服、ついには、それとの習合と異ならない様相を呈するものまで出現した」⁴⁸と評価した。このように、「日本的キリスト教」という概念から海老名のキリスト教及び神道理解を扱う事も十分に可能だろう。しかし、「日本的キリスト教の思想的特徴は、必ずしもまとまった

⁴⁴ 金文吉『近代日本キリスト教と朝鮮』、p.86。

⁴⁵ 海老名弾正「中保者」『新人』8巻4号、1907年、加藤常昭編、前掲書、p.248。

⁴⁶ 海老名弾正「復活の福音」『新人』8巻5号、1907年、加藤常昭編、前掲書、p.253。

⁴⁷ 笠原芳光「日本的キリスト教批判」『キリスト教社会問題研究』第22巻、1974年3月、pp.115 - 116。

⁴⁸ 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010、p.377。

ものではなく、その立論も多様である」⁴⁹という原誠の指摘や「日本主義、日本精神なる言葉は語るに易くして説明し難い言葉」⁵⁰という高井貞橘の指摘、また「日本的キリスト教とは、キリスト教的価値観を堅持した上でそれを日本の状況に応じて具体化するということにも、また日本の状況に合わせてキリスト教的価値観を変更するということにも、等しく用いることが可能なのであり、その意味内容の明確化が問われねばならない」⁵¹と述べている芦名定道の根本的な質問にも現れているように、「日本的キリスト教」という概念の中に安住して海老名を説明するには彼の思想の具体性を示すために限界がある事も認めざるを得ない。

(3) 「神道的キリスト教」の再考察

金は「神道的キリスト教」について「キリスト教信仰及び思想の神道化」として規定し、海老名の思想を説明する時の「日本的キリスト教」という表現の限界を指摘した。即ち、「日本的」と言うためには仏教、儒教とより積極的に関連づけられる必要があるからである。ここで「海老名の神道解釈は日本精神であって、括弧付きの「神道的」と表現されるべきであると思われるから」だと金は強調している。⁵²しかし、この概念は「民間信仰としての神道」、「教派神道」などに対して排他的だった海老名の立場を考える時、表面的には成立しにくい概念である。海老名は確かに神道の民間信仰的、迷信的、多神教的要素の廃棄を主張し、排斥したからである。このような点から関岡と土肥などは「日本的キリスト教」という概念に固執しているのだ。ならば、海老名のキリスト教は神道とは全く関わりがないのか。問題は、海老名が神道のいくつかの類型の中で「国家神道」あるいは「神社神道」の場合は自分が理解するキリスト教と深く関わると考えた事である。

ここで、「国家神道」の意味を再考察しなければならない。即ち、「神社非宗教論」として具体化された国家神道の実体が根本的に持っていた内的な矛盾を究明する時、結局「非宗教としての国家神道=宗教としての神道」という等式が成立するからだ。金も「神道を一神教と見る海老名の立場(=「神道的」キリスト教)から、多神教的段階にある神社参拝として神道はどのように評価されるのであろうか」⁵³と疑問視した。これは、つまり一神教的段階を超越し超宗教的「倫理」として主張された国家神道が、多神教的である低級な宗教性を相変らず併存させる矛盾を指摘したのである。

神道国教化政策から一元化された神社神道を再び倫理化したのが国家神道である。この国家神道の核心概念である「国体」は国民倫理、非宗教として主張された。しかし、帝国憲法

⁴⁹ 原誠『国家を超えられなかった教会』東京：日本キリスト教団出版局、2005、p. 49。

⁵⁰ 高井貞橘「日本文化と基督教」『新興基督教』第88号、1938年1月、p. 9。；原誠、前掲書、p. 63。から再引用。

⁵¹ 芦名定道「キリスト教思想から見た海老名弾正」『アジア・キリスト教・多元性』（アジアと宗教の多元性研究会、2004年3月）、p.2。

⁵² 金文吉『近代日本キリスト教と朝鮮』、p.85、97。

⁵³ 金文吉、前掲書、p.185。

第 3 条の「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」⁵⁴という条項が含む宗教性は国家神道の矛盾を明らかにする。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」⁵⁵と国家神道の非宗教性を否定し、民間信仰的宗教性を指摘している。木下尚江における海老名弾正に対する批判について研究した鄭玟汀も「神道は宗教ではないという詭弁」、「新しい信仰を発明」⁵⁶と規定した。鄭によれば、天皇崇拜信仰を隠した国家神道(神社非宗教論)について「伝来固有の神道の信仰」に基づいていることこそ問題なのだと述べつつ、「族長を以て君主を弁じ、祖先教を以て主権の淵源を説く」国家主義者や官学者の「神洲主義」の「旧信仰」を、木下は厳しく批判したと紹介している。⁵⁷ 国家神道という新しい現代的用語を作った GHQ も、伊勢神宮及び国家神社に関連する宗教的祭祀もすべて廃棄するよう命令を下した事をみる限り、敗戦直前まで非宗教と主張された祭祀に対しても宗教性がある事を認めていた。つまり「神道指令の本質的な目的は宗教を国家から分離させる事」(The purpose of this directive is to separate religion from the state)、まさに「政教分離」だった。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」⁵⁸と批判している。したがって、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する事ができる。

海老名の日本の他宗教観は、1909年2月「新人」で収録された説教「内界のキリスト教」⁵⁹に明らかにされている通り、他宗教を偶像崇拜として排斥しない、他宗教にも宗教的真理が存在する事を認めた。⁶⁰ 海老名は他の文献ではキリスト教の神が持つ優越性を強調したが、この場合のように一貫性のない叙述として展開される場合もある。その理由は、彼が最初から国家神道という矛盾的論理と結合されていたからかも知れない。即ちこのような彼の態度が国家神道の「神社非宗教論」の論理に易しく包摂され得る土台になった可能性があるというのだ。彼は神道に対しても民間信仰的類型と教派神道などに対しては厳格な排他性

⁵⁴ 『大日本帝国憲法』、1889、第 3 条。

⁵⁵ 堀一郎『民間信仰』東京：岩波書店、1977、pp.10-11。

⁵⁶ 鄭玟汀『天皇制国家と女性』、p.252、255。

⁵⁷ 鄭玟汀『天皇制国家と女性』、p.255。

⁵⁸ Helen Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton University Press, 1989, p.5。

⁵⁹ 海老名弾正「内界のキリスト教」『新人』10 卷 2 号、1909 年。；関岡一成編、前掲書、pp.191-203。

⁶⁰ 「基督教ばかりが天啓の宗教であって、他の宗教は皆人々の迷信より発した偽りの教であると思ふた時代は遠に過ぎ去った。……故に基督教ばかりが真正の宗教であって他の宗教は皆悉く偽りであると主張するは宗教史を知らないものの言といはねばならぬ。然れども多くの宗教中には比較的最もよく発達し、又最も円満なるもののあるを疑うべからず、吾人は之を基督教とするのである」(『新人』十二巻一号；関岡一成編『日本の説教 1：海老名弾正』、pp.217 - 218。)

を持つが、「神社非宗教論」に基づいた国家神道の概念は無批判的に受容する二重性を見せた。彼は国家神道の概念を受容しながらも、その他低級な神道の宗教性は排斥したが、結局国家神道の中に自分が否定した低級な宗教性が除去されず共存しているという矛盾を悟ることができなかった。それによって彼の「国家神道的キリスト教」は結局「神道的キリスト教」と本質的に変わらない結果を生む事になる。したがって海老名のキリスト教を「神道的キリスト教」と呼ぶことは表面的に登場する彼の神道批判を十分に考察してから、彼が穿鑿した国家神道に対する受容を「神道全体」としてまた還元する作業が要求される。

金は「明治の天皇制国家の正当性と使命が「神道的」キリスト教によって支持される事となり、その点で、「神道的」キリスト教の天皇制イデオロギーとしての機能は明らかになる」⁶¹とみなした。この時の「神道的」とは厳密には「国家神道」あるいはそれ以前に神道国教化政策の下で一元化された「神社神道」を意味したのである。日本のキリスト教化よりは、キリスト教の日本化を模索した海老名の本来の意図は転倒し、逆に、「日本化」=「(国家)神道化」が生じ、それによって「(国家)神道的」キリスト教は明治の天皇制国家の有り方と政策を積極的に承認し意義づけるというイデオロギー的機能を果すものとなった。⁶²結局、海老名が考案した神道の一神教的解釈は神道国教化(神社神道)失敗の直後に登場した神社非宗教論(国家神道)の倫理的側面と結合し、最終的には「神道的」キリスト教にまで転落させた原因になったと見られる。結論的に、海老名のキリスト教は「神道的キリスト教」と言える。しかし、それは神道の類型論的分析が前提とされる場合に使い得る概念であり、その説明がない場合は「国家神道的キリスト教」という、より制限された意味の概念を用いなければならないだろう。

3. 終わりに

平田篤胤の思想とキリスト教思想との「契合点」を見出そうとする海老名の神学は、当時の論説においても「神道的基督教」と称されていた。⁶³ また最近、宮田光雄も『国家と宗教』(2010)の「国体との習合論」において、1930年代の日本化された神道とキリスト教のシンクレティズム(Syncretism、混合主義)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。⁶⁴このように海老名が弁解し、キリスト教と合致させようと試みた日本の「国

⁶¹ 金文吉『近代日本キリスト教と朝鮮』、p.87。

⁶² 金文吉、前掲書、p.196。

⁶³ 木下尚江、「思想界の一瞥(海老名弾正君の現在及将来)」『毎日新聞』、1904年4月1日－6日。(『木下尚江全集』第12巻)；鄭珪汀、『天皇制国家と女性』、p.258。から再引用。

⁶⁴ 宮田光雄は、1930年代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海老名の弟子であった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

体」概念とそれを支えた「敬神」思想は、結局神道という日本の伝統宗教に帰結してゆくほかなかったのである。ここで海老名のキリスト教理解をも「神道的キリスト教」とみなすことになる。

表面的に海老名は「民間信仰的神道」と「教派神道」に対しては一定の線を引いて高等宗教としてのキリスト教だけが「超宗教」（非宗教）である「国家神道」を補佐し「新日本精神」、即ち日本古来の「敬神思想」を完成するよう導く事ができるという論理に達した。このことから、彼が追求してきたキリスト教を単に「神道的キリスト教」という概念で括ってしまうには限界があるかもしれない。ただ「国家神道的キリスト教」というより細分化された神道規定においては可能ではないだろうか。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った矛盾する概念であった。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。このような国家神道の概念の内的矛盾をみる時、海老名の「国家神道的キリスト教」は「神道的キリスト教」という広義の概念にまで広がり使われ得るだろう。

(HONG Yi Pyo 京都大学大学院文学研究科キリスト教学専修博士後期課程)

した。彼の表現とおりなら序論で海老名に付与した「神基習合」の疑いはより説得力を持つように考えられる。(宮田光雄、『国家と宗教』、p.379、pp.381-382。)