



海老名弾正の思想と朝鮮－「神道的」キリスト教について－

金, 文吉

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

1987-03-31

(Date of Publication)

2014-03-14

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲0699

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1000699>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



昭和六二年三月二〇日

海老名弾正の思想と朝鮮

——「神道的」キリスト教について——

神戸大学大学院文化科学研究科日本社会文化専攻

(博士課程)

金 文 吉

目次

第一章	序論	・ ・ ・ ・ ・	一
第一節	海老名弾正研究の概観	・ ・ ・ ・ ・	二
第二節	問題と方法	・ ・ ・ ・ ・	一一
第二章	海老名弾正の生涯	・ ・ ・ ・ ・	一九
第三章	海老名弾正における「神道的」キリスト教	・ ・ ・ ・ ・	三七
第一節	思想形成と儒教	・ ・ ・ ・ ・	三八
第二節	海老名弾正のキリスト教思想とその諸特徴	・ ・ ・ ・ ・	四二
第三節	海老名弾正の「神道的」キリスト教	・ ・ ・ ・ ・	五四
第四節	海老名弾正「神道的」キリスト教の思想的影響	・ ・ ・ ・ ・	六四
第四章	海老名弾正の戦争論	・ ・ ・ ・ ・	七四
第一節	キリスト教と戦争	・ ・ ・ ・ ・	七四
第二節	明治のキリスト教会の状況と戦争	・ ・ ・ ・ ・	七五
第三節	海老名弾正の戦争論	・ ・ ・ ・ ・	七八

第五章	海老名弾正の朝鮮伝道論	九一
第一節	日本組合教会朝鮮伝道開始と海老名弾正	九三
第二節	海老名弾正の日韓併合観	一〇六
第三節	海老名弾正の「日本化」の思想	一二〇
第六章	結び	一三七
資料参考文献目録		一四五

図表

第一章 序論

海老名弾正は、明治の日本プロテスタント教会の代表的指導者であり、その思想の独自性と影響力から考えて日本キリスト教史を理解する上で、内村鑑三、植村正久、小崎弘道らと共に不可欠の人物の一人である。しかし正統的信仰を一途に継承し、福音主義的教会の立場の代弁者であった植村、キリスト教諸教派のみならず、広く中央政界との交流を持ち、キリスト教会のまとめ役であった小崎、内に対しては聖書の信仰の純粹性を追求し、世に対しては非妥協的単独者として生きた内村、これらの人物に比較するとき、海老名弾正は一言では割り切れない問題的人物であったと言わざるを得ない。同時代のキリスト者の海老名評をいくつか引用してみよう。

内村鑑三は、海老名に対して、「植村は教会主義で、おまへ(海老名のこと：筆者)は国家主義、そしておれは精神主義だ」と評したと言われる^(一)。また海老名とキリスト教論をめぐって激しく論争した植村正久は、「海老名弾正氏は宗教的の人なり、廿有余年、一日のごとくキリスト教の伝道に従事せらる。この靈的なるや、いわゆる多くの正統的キリスト者の右に出ずべし。余輩は海老名氏の信仰その教理より善良ならんを、望む。否、然かく信ずるの理由なきにあらざるを感謝す」と述べている^(二)。更に山路愛山は海老名について、「君の心は、流動せる蠟の如し、余りに強く一定の説に固執せず、故に君は今日に於ても君の最も善しと感じたる方向に向かつて常に其説を変化す。……海老名君は、調子の善き人なり。誰にでも相手になりて、其人の氣に入りそうなる御世辭をいい得る人なり」と語っている^(三)。

国家主義者、宗教的であるが正統的信仰者ではない、異端的人物、御都合主義的人物という様々なレッテルが海老名にはらわれていることからわかるように、海老名は同時代のキリスト者にとって良い意味でも悪い意味でも問題的人物と考えられていた。彼の多面性は彼の教えを受けた青年の中に、神道的キリスト教、国家主義の立場を取った渡瀬常吉から、吉野作造、小山東助、石川三四郎、大杉栄らにおよぶ人物が含まれていることにも表われている。

本研究論文はこのような海老名弾正の思想を解明することを目標にしているわけであるが、この序論においては、まず海老名研究の研究史を整理し、現在の海老名研究の状況を分析し、次に本研究の問題、視点、方法を明らかにしたい。

第一節 海老名研究史の概観

隅谷三喜男氏によれば、「日本キリスト教史の研究は、第二次大戦後、質的にも、量的にも、飛躍的に発展した。戦前から戦争直後までの研究状況を振り返ってみると、日本キリスト教史の研究は、一つの素朴な教会史あるいは教派史であるか、教会の指導者の伝記であつた¹⁾。これは主に日本キリスト教史の中で行なわれてきている海老名研究にも当てはまる。従つて、研究史の概観は、戦後の範囲に限定することが可能である。ここでは海老名に直接関係する著作、論文の主なものをまとめ、我々自身の問題を明確化する助けとしたい。また海老名研究にとつて、東京と京都の二つの研究グループが重要な役割を果しているのので、まず海老名研究の傾向を二つの研究グループと時期に従つて、まとめ、次に海老名研究をいくつかのジャンルで整理し、その後、代表的な海老名研究を詳しく分析しよう。

海老名研究は、東京と京都を二つのセンターとして進められてきた。東京の海老名研究の中心は、富士見町教会を会場に、小沢三郎氏らを中心に創立された「日本プロテスタント史研究会」である。この研究会は一九五〇年以來毎月一回の講演、座談会を中心とした例会を行なつてきているが、講演者の顔ぶれから見ても日本キリスト教史研究の重要なセンターとなつて²⁾いる。海老名関係について言えば、海老名弾正の子どもである、海老名一雄、大下あや氏の講演(「父・海老名弾正を語る」)、「父・海老名弾正」の他に、高橋昌郎、大内三郎、鶴沼裕子、吉馴明子諸氏の研究発表が行なわれている。大内氏の発表は後に「植村―海老名 基督論論争」として『福音と世界』

(一九五七年一月)に掲載され、『日本キリスト教史』でも同様の論述がなされている。また吉副明子氏の研究成果は、『海老名弾正の政治思想』(一九八二年、東京大学出版会)として現われており、海老名研究の中で最も重要なものの一つである。従って、「日本プロテスタント史研究会」における海老名研究は、吉副氏の研究で代表させることが、可能であり、具体的には後に検討したい。さて、海老名研究のもう一つの中心は、京都の同志社大学を中心としたものであり、二つの時期に分けることができる。第一の時期は、第二次大戦直後の数年であり、同志社における「海老名講座」の依頼によって、有賀鉄太郎、魚木忠一、大塚節治氏が『基督教研究』に論文を發表している。この三氏は海老名の直接の弟子(最も後期の)であり、海老名の神学思想自体が考察の対象とされている。特に有賀、大塚論文では海老名の神学思想をヨーロッパのキリスト教思想史(厳密には、教義史)の中に位置づけて理解することに主な努力がはらわれている。この視点から海老名の神学思想の積極的肯定的評価が行なわれているが、時代的歴史的状况との連関まで考察した批判的研究にはなっていない。日本キリスト教の歴史的状况の中で海老名の日本的キリスト教の試みを評価している魚木論文もそれ自体は示唆を受ける点が少ないが、十分な思想史研究と言うことはできない。このようにこの第一期の海老名研究は、海老名の神学思想をヨーロッパ・キリスト教思想史の中に位置づけることによって海老名を積極的に評価するものだと言うことができる。近代日本の歴史的状况の中で、具体的出来事と連関させて海老名を理解するという視点はまったく欠けているものの、特に有賀論文は海老名神学の方法の特質を彼の宗教体験から明らかにし、彼の根本思想を「父子有親」、「神人合一」に見ている点で、後の海老名の神学思想研究の基礎を支えた点で評価されねばならない。さて京都での海老名研究の第二期は、一九五五年から始まった「キリスト教社会問題研究会」(CS研究会)を中心とするものである。この研究会は日本の近代化の過程で、キリスト教が社会思想ならびに社会運動に与えた影響を研究しようという基本方針の下で運営され、研究成果は機関紙『キリスト教社会問題研究』に、また論文集『日本におけるキリスト教と社会問題』(一九六三年)、『熊本バンド研究』(一九六五年)、『日本の近代化とキリスト教』(一九七三年)などに發表されている。海老名についても神学思想にとどまらず、より多面的な研

究がなされている。この研究会のメンバーによる海老名研究としては、土肥昭夫、竹中正夫、今中寛司氏の論文があげられねばならないが、特に土肥氏による海老名研究は後に詳しく検討する必要がある。

こうして東京、京都を中心とした戦後の日本キリスト教史研究の前進と共に、海老名研究も「素朴な教会史あるいは教派史」の中での「教会の指導者の伝記」といったレベルを越えて「質的にも量的にも飛躍的に発展した」と言うことができよう。次に海老名研究をいくつかのジャンルに分けて整理し、若干の考察を加えたい。

(一) 伝記的研究

海老名研究にとって、伝記的研究はきわめて重要であり、彼の思想理解の不可欠の前提である。有賀、土肥の両氏の研究などで明らかにされ、また本研究でも我々の視点から示すように、海老名の思考方法は彼の宗教体験から、考えるときにはじめて理解可能なものになるからである。従って、吉副氏の海老名研究書の場合がそうであるように、海老名の思想史研究を伝記的考察より始めることは形式上の問題ではなく、海老名の場合は実質的意味を持っている。海老名の伝記として戦後書かれたものには、武田清子「海老名弾正評伝」(『新人の創造』、教文館、一九六〇年)、砂川萬里『海老名弾正、植村正久』(東海大学出版会、一九六五年)、岩井文男『海老名弾正』(日本基督教団出版局、一九七三年)、大下あや『父海老名弾正』(主婦の友社、一九七五年)、などがあるが、海老名の伝記として第一に参照されるべきものは渡瀬常吉、『海老名弾正先生』(龍吟社、一九三八年)である。渡瀬によるこの伝記は戦前のものであるが、戦後の海老名研究も伝記的事柄においてはこれに従っている。また伝記的事柄については、海老名自身のノートも重要な資料となる。本研究の第二章は以上の諸研究、資料に基づいて、書かれなければならない。

(二) 日本キリスト教通史、比較研究において

先に述べたように、海老名は日本キリスト教史を論じるうえで、不可欠の中心人物の一人であるため、日本キリスト教の通史を書く場合、必ず言及されることになる。その場合、海老名を捉える視点として取られるのは、植村、内村との比較である。例えば、代表的通史である海老沢有道、大内三郎共著の『日本キリスト教史』(日本基督教団出版局、一九七〇年、但し、後篇の『日本プロテスタント史』は大内三郎氏による)において、大内氏は海老名を「新神学問題」・「植村・海老名基督論争」の文脈の中で取り上げ、植村とのキリスト論における比較において論じている。また土肥氏も『日本プロテスタント・キリスト教史』(新教出版社、一九八〇年)で、植村正久、内村鑑三とならべて論じている。大内、土肥両氏とともに、明治期の神学思想の代表者という取り上げ方であるが、大内氏が明治の神学思想の展開自体の中に位置づけて思想の比較を詳細に行なっているのに対し、土肥氏の場合は天皇制国家の確立、日本主義・国粹主義の胎頭という背景の下で日本の精神的伝統とキリスト教とをどのように関係づけているのか、という視点での比較が行なわれる。我々の海老名研究にとっては土肥氏の視点はより重要であるけれども、後に見るように土肥氏においても時代状況との関係づけは具体的思想分析に十分には生かされていない。むしろ時代状況との関連を考察に入れた植村などの比較としては、短かな論述ではあるが、鶴沼裕子氏のもの^(八)がすぐれている。

(三) 組合教会、熊本バンドの研究において

伝記的研究で見ると、海老名は熊本バンド出身であり、明治の組合教会の代表的指導者である。従って、海老名を熊本バンド研究、組合教会史の中で取り上げることが可能である。先にあげた『熊本バンド研究』の中で、辻橋三郎氏が「奉教趣意書」の成立とその後「熊本バンドの精神」で海老名に言及する場合など、このタ

イプの研究の代表であろう。また今中寛司氏が『日本文化史研究』（三和書房、昭和四二年）の中で海老名を取り上げる場合も、組合教会、熊本バンドとの連関という文脈においてではないが、今中氏が熊本バンドに思想的影響を与えた横井小楠の実学↓熊本バンドという連関の中で海老名を捉えていることは明らかである。また、飯沼二郎氏は、轉哲曦氏との共著『日本帝国主義下の朝鮮伝道』の中で、渡瀬常吉を中心とした日本組合教会の朝鮮伝道を論じる中で海老名の思想を分析しているが、これも組合教会の歴史の中で海老名を論じるというタイプと考えることができるであろう。このタイプの研究は海老名だけを主題的に論じることはないけれども、海老名の思想形成などを知るうえで、ぜひ参照されねばならない。

(四) 思想研究

海老名研究の中心は、明らかに彼の思想の研究であるが、これは、さらに細かく分けることができる。

(イ) 神学思想に限定した研究。海老名の思想研究の多くはこれに分類される。これは内容的には、キリスト教神学における神学研究（組織神学）と教理史に属するものであるが、海老名の場合は、キリスト教思想史、神学思想と呼ぶのが適切であろう。なぜなら、教会史家ハルナックに代表されるように教理（ドグマ）の歴史としての「教理史」という概念が、プロテスタント正統主義以降（啓蒙主義によって教会法としてのドグマは解消した）に適用できるかについては、ドグマを狭義にとる限り、疑わしいからであり、また、明治時代においては固有の意味での「神学」が成立していないという見解が有力だからである（石原謙、熊野義孝）⁽¹⁸⁾。さて、このような海老名研究の代表としては、有賀鉄太郎（「海老名弾正と希臘神学―歴史神学思惟の―研究」）、大塚節治（「海老名先生と贖罪論」）、熊野義孝（「海老名弾正の『思想の神学』」）、土肥昭夫（「海老名弾正の神学思想―思想史の―精神―」）、『熊本ドンド研究』などの諸氏の研究が考えられる。あるいは竹中正夫氏の「海老名をとらえる視点―海老名の神学思想についての―考察―」もここに分類できるかもしれない。有賀、熊野、

土肥氏のものは後で改めて分析しよう。

(ロ) 神学思想をその思想的背景との連関で論じた研究。これには、海老名の思想を儒教との関係で明らかにした土肥氏の「海老名における儒教とキリスト教」があげられる。また吉馴氏においても同様の論述が為されている。

(ハ) 神学思想から政治思想への展開を論じた研究。これについては、吉馴氏の『海老名弾正の政治思想』が重要であり、この書は後に詳しく分析されねばならない。また平井亮一氏の「海老名弾正における国家の問題」もここに分類できるであろう。

以上が、戦後の海老名研究についてのジャンル別のまとめである。これは海老名研究のすべてを尽くしているわけではないが、研究史の概観には十分だと思われる。この概観からわかることは、海老名思想の個々の問題についての重要な参照すべき研究はいくつか見られるものの、彼の思想全体をあつかった包括的思想は吉馴氏のもの以外には見られないということである。この研究の遅れは、同時代の内村、植村と比較するとき、特に資料の整備という点では著しい。内村、植村、小崎については、全集あるいは著作集が存在しているのに対し、海老名の論文、著作は十分に整備されたものが存在しない。このような海老名研究の問題点については次節で論じることにして、この節では最後に代表的海老名研究を分析し、研究史の批判的總括を行ないたい。代表的海老名研究として分析されるのは、熊野、土肥、吉馴各氏の研究である。

まず、熊野氏の研究。熊野氏は、一九六七年に『福音と世界』に「海老名弾正の『思想の神学』」を発表した(後に『日本キリスト教神学思想史』に所収)。この論文は、一九四五年の有賀論文と共に後の海老名研究の基礎となったと考えられる。熊野論文の目的は、「思想の神学」という視点から海老名の神学思想の基本的特徴を把握することにある。熊野氏の分析は有賀論文同様に神学思想自体に方向づけられているが、熊野論文は方法論において一步前進していると考えられる。それは第一には、海老名の思考方法、思考の枠を海老名の儒教的教養と宗教体験から説明するという方法がとられていることである。この方法は有賀論文でも基本的にはとられてい

るものであるが、熊野氏においてはより明確に意識的に展開され、更に土肥、吉野の研究に受け継がれてゆく。熊野論文の方法論で重要な第二点は海老名の神学思想を時代状況との連関で分析していることである。有賀論文では神学思想をキリスト教思想史、しかもヨーロッパ・キリスト教思想史に位置づけることが主眼であったのに対し、熊野論文では、思想と時代状況との二つの極の連関に着目し、そこから思想を理解する試みがなされており、これは海老名研究にとって決定的意味を持つ。本研究論文も方法論において以上の二つの点を受け継ぎ発展させねばならないであろう。さて、このような視点と方法に従って行なわれた分析の結論は次のようなものである。

(イ) 海老名の宗教体験と儒教的教養の分析より、彼の思想を貫き、直線的に展開しているものが「教神の道」であった結論される(一五二頁)。これに関連して注目すべき点は、「海老名の儒教的教養は例えば小崎たちとは異なり、いつそう『神道』への接近を保ったように思われる」(一五一頁)、海老名の「精神主義の傾向」は、「国家主義思想へも接着して行く」、「日本在来の精神的伝統が検出され、その発展に不可欠の要素をなすものとしてキリスト教の現実に力となる」(一五四頁。)、という記述である。この点は残念ながら熊野論文では指摘されるにとどまっている。我々の研究はまさにこの点を十分に論究しなければならぬ。

(ロ) 海老名の行なった神学的論述は、一つの「思想」を前提とし、明確な「思考形式」、「思想の枠」に従って展開されていること。その「思想」とは「私」と「国家」と「文明世界」との交渉関係に帰着する啓蒙主義的思想であり、従って海老名の神学思想は「思想の神学」と呼ぶ事ができると結論される(一五六―一五七頁)。「思想の神学」という述語の適否は別としても、海老名の神学思想を明治の時代状況、思想状況の中で理解することはきわめて重要な姿勢である。

(ハ) 問題なのは次の結論である。すなわち、「海老名の場合、むしろ日本の伝統的な思考形式を踏んで、神道に受けつがれた民族精神を情緒的な領域で受けとめ、それを素材としてキリスト教の弁証を試みたのではなかったか。…この人の信仰はその論説よりもはるかに正統であり、そして単純素朴であったように感じられる。ただ

その博識好學に加えて、時代思想の移り行きに敏感すぎた結果、神学理論の造成においてある人びとの著しい不満を買ったことと思われるのである」(一六四頁)。この結論は確かに海老名の思想の半面には当てはまるが、海老名の思想の他の半面、思想の中に生じた転倒を十分にとらえているとは言いがたい。海老名の思想の問題性は後の半面、転倒のメカニズムにあるのである。

次に土肥と吉野両氏の研究を先の熊野氏との対比でまとめたい。というのも類型的に見て、両氏の研究は、熊野論文の方法論において前述した二点をそれぞれ発展させたものと見ることができからである。もちろん、これはあくまで類型的に整理しての話であって、両氏が熊野論文の影響を直接受けたものであるということではない(実際、土肥氏の場合、熊野論文に先立つ一九六五年の論文で方法論を明確に示している)、あるいは、両氏の研究が熊野論文の方法論における二点のそれぞれ一つだけを展開し、他の一つを用いていないということでもない。まず土肥氏は、海老名について、「海老名弾正の神学思想—思想史の—精神—」(『熊本バンド研究』、一九六五年)、「海老名における儒教とキリスト教」(『出会い』第一巻四号、一九六七年)、「海老名弾正」(『日本プロテスタント・キリスト教史』、一九八〇年)の三つにおいて論じている。土肥氏の立場が最も明確であり、また氏の貢献が最もよく見られる一九六七年の論文を分析してみよう。土肥氏の視点は、海老名の神学思想を儒教との関係において捉えることであり、そのために海老名の儒教的教養と宗教体験から出発するという方法を取る。これは熊野氏の方法の第一点をより精密に展開した内容となっており、ここから海老名の「人格的基礎」「思惟方法」を解明し、更に神学思想の構造を明らかにするとともに土肥氏の特徴がある。土肥氏の結論は、「儒教の天をキリスト教の神と異名同体とした従来の儒教的意識の挫折の上に見出されたものである。しかしこの新しい宗教的意識はさきよのべたように、神との君臣的意義関係を解消させたものではなく、これを自己の中に摂取包括し、完成させてゆくようなものであった」(三一頁)、「海老名のキリスト教は儒教的思考方法を身にまといつつ展開されていくのである」(三二頁)、「彼の論理からすれば、超越神観は遍在神観のなかに摂取包括されそこに進化発展すべきものであった」(三二頁)というものである。このように土肥氏は海老名の

思考方法が「摂取包括の論理」「連続性を媒介とした完成、成就の方法」を基本的特徴とすると結論する。これらの結論は我々の研究の前提とされねばならない。次に吉馴氏に移ろう。吉馴氏の海老名研究は『海老名弾正の政治思想』（一九八二年）にまとめられている。氏の研究はこれまでの海老名研究の成果に立ったものであり、海老名研究としては最も包括的なものである。吉馴氏の特徴は、熊野論文の方法の第一点である宗教体験、儒教的教養から海老名の思考方法を説明すること、を前提とした上で、海老名の神学思想を時代状況との連関で見ること、つまり熊野論文の方法の第二点に強調点を置くことである。すなわち氏の言う「時事論」に注目することである。「海老名の思想を正當に理解・評価するには、それを神学と時事論の両面から、しかも相互に他を規定して行く連関において把握しなければならぬ」（五頁）。この立場から、内村、植村との比較という方法を用いつつ、海老名神学の特徴を浮びあがらせ、そこから海老名の政治思想を説明するという点に、吉馴氏の研究の視点が明らかに表われている。

さて、土肥、吉馴両氏の結論は、先に述べた熊野論文の結論の（ハ）に関して、どのようになっているのであろうか。まず土肥も吉馴も熊野論文以上に海老名の思想の問題性をはっきり見ている。土肥氏の場合には、神の超越性が遍在性のなかに摂取包括され、父子有親の理が普遍的な宗教的倫理的意識と連続的見られることよって、「神のキリストにおける一回的な歴史的啓示はその固有性を解消し、人間一般の宗教的倫理的道理として道学化され合理化されてしまう」（三六頁）、そして「キリスト教のもつ固有の特質が曖昧にされ、儒教的伝統のなかに埋没してしまう危険性をはらんでいた」（四二頁）、そして国家倫理においては、「神への忠誠によって天皇への忠誠が基礎づけられ培養せられ、天皇を中核とする家族主義的国家体制を強固にしようとする」（四〇頁）という批判が為され、一九八〇年の「海老名弾正」ではキリスト教による日本精神の正当化によって昭和期における日本ファシズムに加担する論理を提供することにならないかという疑念は十分生じるだろう」と明言される^(二〇)。

また吉馴氏においても、「海老名におけるキリスト教の超越性の希薄化現象は、キリスト教を欧米文明から剥離して日本の伝統的宗教と接合したための一つの結果とも言える」（八頁）、さらに「日本国の本性である『国家魂』の根源を『ロゴス』に求めたことによって海老名は、国家の対外的行動を規制する内面的規範を完全に見失ってしまうように見える。・・・『ロゴス』による日本帝国膨張の根拠付け・・・」（一九四—一九五頁）と述べられる。以上のように土肥、吉馴両氏においては海老名の思想的問題性はかなり明確に指摘されている。しかし、この問題性の捉え方、それに対する批判は十分であろうか。「危険性をはらんでいた」、「疑念は十分生じるだろう」、「一つの結果とも言える」という表現は、両氏の慎重さの表われであると同時に、論の歯切れの悪さという印象をぬぐい、きれない。つまり両氏の研究はこれまでの海老名研究に総じて言えるように、海老名の思想的問題性を指摘しつつも、海老名の意図の正当性の弁護という点で批判が、徹底化されていない。これは海老名において、神道解釈を通し、「神道的」キリスト教が形成されているという点がほとんど解明されていないこと、また「神道的」キリスト教によって海老名の意図がいわば転倒してしまっていることが明確に捉えられていないところに原因があるように思われる。従って我々の研究は、熊野、土肥、吉馴各氏に代表される海老名研究の成果に立ってこれらの点を解明することを目指さねばならない。

第二節 問題と方法

次に、以上の研究史の概観に続いて、我々の海老名研究の立場、視点を明確化し、それと共に海老名研究の意義と方法を示したい。

私の研究の目標が、海老名の思想を思想史的に論じ、その基本的特徴、内容、問題性を解明することであるということとは言うまでもない。しかし、これまでの海老名研究の成果に立って、我々自身の研究の視点が明らかに

されねばならない。本研究の視点は、海老名の思想のダイナミズムを思想の内的発展と時代状況という二つの極の相関に従って理解すること、すなわち天皇制国家の確立という時代状況の中で海老名がキリスト教と日本の伝統的思想あるいは宗教（儒教と神道）とをどのように関係づけたのか、という点から海老名の思想を説明することである。より具体的に述べるならば、海老名のキリスト教思想の形成とその基本的特徴を彼の宗教体験と儒教的教養からとらえ、そこから「神道的」キリスト教が成立することを明らかにすること、更にこの「神道的」キリスト教の帰結を時代状況の中の諸問題との連関で検討することである（戦争論、朝鮮伝道論）。このような視点で海老名の思想を見ると、これまでの海老名研究にとらえられなかった海老名の思想の問題性を具体的に理解することが可能になるであろう。このように本研究は、海老名の「神道的」キリスト教を考察の中心に置くことによって、これまでの諸研究を発展させることを意図するものであるが、ここでいう「神道的」キリスト教が日本におけるキリスト教の受容、あるいは「土着化」の一つの類型であることが注意されねばならない。海老名と同時代のキリスト教界の代表的指導者である小崎弘道、内村鑑三、植村正久においても、日本にキリスト教を伝道するために、キリスト教思想と日本の伝統的諸思想、諸宗教との、あるいはキリスト教会と国家との関係を確立することが緊急の課題であった。この関係の確立は様々な仕方で行なわれたが、これまで日本キリスト教史の研究においてこのことはキリスト教の「土着化」の問題として論じられてきたものに他ならない。武田清子氏は「土着化」について次のように述べている。すなわち、「土着化」とは「一つの宗教なり思想なりが、一つの国、一つの文化圏に受容され、人々の心と生活とに根をおろすことを意味する」^{（三）}。従って、我々の問題は、海老名においてキリスト教を日本に土着化させる試みが「神道的」キリスト教の形成という独特な仕方で行なわれたことを明らかにすることと行うことができる。内村が武田氏の言う「土着化」における対決型の典型であるのに対して、海老名は埋没型の代表と見ることができる。しかし、第二次大戦後の日本キリスト教史研究においては内村鑑三、植村正久、柏木義円といった、明治国家に対してそれぞれの仕方でキリスト教信仰を対置させた人々について多くの研究が為されてきているのに比較して、海老名については先の研究史の概観で述べたように彼の

思想を全体として包括的に論じた研究はほとんど見られない。「国家主義的」、「日本主義的」、更には「神道的」と特徴づけられる海老名のキリスト教思想が、戦後の研究において低い評価が与えられてきたことは理解できる事象である。なぜなら、戦後の日本キリスト教史の研究は、昭和ファシズムに協力することになった戦前の日本キリスト教の有り方への反省、あるいは海老名的な日本的キリスト教、「神道的」キリスト教への批判という、それ自体、正当な動機づけの下で行なわれてきたと思われるからである。

では、今日、海老名の思想を取り上げることの意味はどこにあるのだろうか。それは海老名の「神道的」キリスト教の持つ問題性がただ偶然的なもの、個人的なものでなく、むしろキリスト教の「土着化」というキリスト教にとって避け得ない課題自体の本質に関わる問題である、という点にある。つまり、「土着化」には本質的にキリスト教の伝統的宗教、文化への埋没、固有性の喪失といった危険が伴っているのであって、キリスト教を日本に「土着化」させ、あるいはキリスト教を日本に伝道するという真剣かつ正当な試みの内に、その本来の意図が転倒する可能性が存在する。これは日本の明治期に限定されたことではなく、戦後の現代の問題でもあるし、またキリスト教史においてくり返し現れてきた問題である^(一四)。従って、海老名のキリスト教思想を「神道的」キリスト教として明確化し、その問題性を明らかにすることは、「土着化」に伴う転倒の危険性の理解にとって重要な示唆を与えてくれるものと思われる。というのも、海老名の思想においてはこの転倒が典型的に現れており、歴史的影響という点でも重大だからである。

以上のように視点と問題意識に従って、本研究は行なわれるが、その分析方法は、先の研究史の概観で見られた海老名の思考方法、思考の枠を儒教的教養と宗教体験から説明する方法と海老名のキリスト教思想の内容と展開を時代状況との連関で分析する方法とを結合させ、そこから海老名の「神道的」キリスト教の成立と内容、そしてその具体的問題への展開を説明するというものである。それゆえ、本研究の構成は以下に示すようになる。

まず、続く第二章では、海老名弾正の生涯についての考察、つまり伝記的考察を行なう。先にも述べたように海老名の思想にとって伝記的考察は単なる前置き以上の意味を持つ。具体的には第三章で示されるように、海老

名の思考方法、思考の枠の基礎にあるのは、キリスト教入信以前にまで遡る儒教的教養と熊本と京都同志社での二回にわたる宗教体験である。従って伝記的考察は海老名の思想の源泉となった儒教的教養と宗教体験を中心にまとめられねばならない。また海老名が自らの思想を形成する背景となった時代状況についても彼の思想を理解するのに必要な範囲であるが、言及されるであろう。

第三章においては、第二章の伝記的考察で明らかにされた事柄から形成された。海老名の思考方法、思想の枠がまず明らかにされる(第一節)。この点については、土肥氏によってすぐれた研究がなされているが、我々は「神道的」キリスト教への展開を明らかにするという視点から、海老名の思考の枠として、連続的統一的思考方法とオプティミズム、人格的天と父子有親の交わりとしての宗教観、人格的天の觀念に基づき経世立国論と忠君愛国の強調という諸点を取り出した。海老名においては、儒教的教養と宗教体験に基づいて形成された、以上のような思考の枠が彼のキリスト教思想を規定しており、海老名のキリスト教への回心は儒教のキリスト教への連続的發展と考えられる。次に海老名のキリスト教思想を神論、キリスト論、贖罪論、歴史解釈という四つの点から具体的に分析する(第二節)。これらに見られる海老名のキリスト教思想としての特徴は、超越神の遍在神への統合包括、父子有親あるいは神人合一の体験からなされる神・キリスト・贖罪の説明方法、神の義の神の愛への解消、ロゴスの歴史への内在、それによる発展進化的歴史観としてまとめられる。いずれも海老名独特の思考方法によって貫かれているが、伝統的キリスト教信仰との対立的緊張が確認されるであろう。キリスト教への批判が高まり、伝道が困難になってゆく時代状況の中で、海老名は以上の独特のキリスト教思想を持って、キリスト教と日本精神との調停という課題に取り組んでゆく。それは神道をキリスト教型の一神教と解釈することによって行なわれ、キリスト教と日本精神(海老名の解する神道)とは対立するものではなく、それぞれどこか「教神」という点で一致し、一神教の発展という歴史過程の中で連続していると結論づけられる(第三節)。

ここで我々が注目したいのは、キリスト教と日本精神を伝道的意図で調停しようとする過程で、キリスト教理解が「神道化」されるといふ転倒が生じていることである。こうして本研究の分析の中心問題である、「神道的」

キリスト教が成立することになる。それは、キリスト教的ロゴスと大和魂の同一視、キリスト教の神と天皇の同一視を特徴するが、こうして神道化されたキリスト教こそが西洋のキリスト教を克服し、日本精神を完成するものと考えられるようになる。これが後に昭和ファシズム、天皇制国家をキリスト教の側から補完するものとなることは明らかであろう。海老名の「神道的」キリスト教に見られる、このキリスト教思想の転倒の原因をキリスト教思想の立場から理解するために、ナチス時代の「ドイツ的キリスト教」との比較をこの章の最後に試みてみたい。

次の第四章「海老名弾正の戦争論」、第五章「海老名弾正の朝鮮伝道論」は、海老名の「神道的」キリスト教の具体的展開の考察という視点で論述される。まず第四章の「戦争論」であるが、この章の中心点は内村鑑三の非戦論との対比で見られた海老名の日露戦争論である。内村鑑三、あるいは柏木義円の非戦論については日本キリスト教史においてばかりでなく、政治思想史においてもすぐれた研究がなされてきたが、海老名の戦争論についてはこれまで研究が行なわれていない^(一五)。同じ聖書に基づいて内村は非戦論を、海老名は戦争肯定論を展開する。両者の聖書解釈の相違の根底には、海老名の側に即して言えば、「神道的」キリスト教の問題が存在している。次に「神道的」キリスト教のもう一つの展開として、第五章では海老名の「朝鮮伝道論」が考察される。日本組合教会の朝鮮伝道に関しては、松尾尊允氏、飯沼二郎氏による研究がなされている^(一六)。しかし残念なことに、両氏の研究では組合教会の朝鮮伝道に決定的役割を果たした海老名の思想についてはほとんど論じられていない。組合教会の朝鮮伝道という問題にとって、海老名の「朝鮮伝道論」を彼の「神道的」キリスト教との連関で分析することは不可欠の作業であろう。我々は、まず組合教会の朝鮮伝道の実態を史的に考察し、その中で海老名の果たした役割を明らかにし、それから海老名の「日韓併合」評価、『日本化』の分析をとおして、彼の朝鮮伝道論を解明してゆく。西欧の宣教師らが朝鮮に伝道した元々の朝鮮キリスト教を、海老名の言うところの「真の」キリスト教Ⅱ「神道的」キリスト教へと、質を変化させようとする、「日本化」のなかに、「神道的」キリスト教の具体的展開が典型的に見られる。朝鮮キリスト教の日本的キリスト教への要求は朝鮮民族の皇民化という朝鮮総

督府の政策と一体のものであった。

最後の第六章においては、以上の研究の結論をまとめると共に、海老名の「神道的」キリスト教の影響を昭和ファシズム、神社参拝問題の中で見ることによって全体の締め括りとしてたい。

註

(一) 佐波亘編『植村正久と其時代』、第一巻、昭和一三年 五四〇頁。

(二) 『植村著作集』二、三四六頁。

(三) 山路愛山「我が見たる耶蘇教会の諸先生」(『太陽』明治四三年十二月)

(四) 隅谷三喜男、『日本プロテスタント史論』、新教出版社、一九八三年、一六七頁。

(五) 主な講演者の中には、小沢三郎、工藤英一、隅谷三喜男、大内三郎、武田清子、杉井六郎、小川圭治、土肥昭夫などといった代表的研究者の名が見られる(日本プロテスタント史研究会編、『日本プロテスタント史の諸問題』、昭和五八年、三四六―三六八頁を参照)。

(六) 有賀鉄太郎、『海老名弾正と希靈神学―歴史的神学思维の―研究―』(『基督教研究』、二二巻四号、昭和廿一年)、魚木忠一、『海老名先生と日本基督教神学』(同上誌、二二巻四号)、

大塚節治、『海老名先生と贖罪論』(同上誌、二二巻一号、昭和廿一年)、

(七) 『幼少(青少年)時代の思い出』ノート三冊、『(自伝的略年譜)』ノート二冊、『(回想録)』ノート五冊、『(回想覚書)』ノート一冊、これらの原本は海老名道子氏所蔵、そのコピーが同志社大学人文科学研究所に
ある。

(八) 鶴沼裕子、『国民道徳論をめぐる論争』(今井淳、小澤富夫編、『日本思想論争史』、ペリかん社、一九七九年)。

(九) パウル・ティリッヒ、『キリスト教思想史I』(白水社ティリッヒ著作集別冊第二巻)参照。

(一〇) 石原謙氏は『日本キリスト教史論』(昭和四二年)で、明治は大正の前半とともに「まだ神学のない前時代」規定している。また熊野義孝氏は、「海老名弾正の『思想の神学』」で海老名の立場を神学思想にはちがいないが、「神学」が予想する資料を欠き、判然とした「思考形式」ないし「思想の枠」が先に前提とされた上で神学的言論が展開されているので、海老名の立場を「思想の神学」と呼んでいる。

もちろん、このような議論は、「神学」、「教理」、「教理史」の概念をどのように規定するかによつては、必ずしも有効あるいは説得的とは言えないが、本論では「神学思想」ないし「キリスト教思想」という言い方をとりたい。

(一一) 神戸海星女子学院大学、『研究紀要』第14、1975年

(一二) 『日本プロテスタント・キリスト教史』、新教出版社 一七六頁。

(一三) 武田清子、『土着と背教』新教出版社、一九六七年、七頁。

(一四) キリスト教がギリシア文化圏、ラテン文化圏、ゲルマン文化圏に受容される際に、同様の問題が問われたのであり、そのつどキリスト教は、特徴あるキリスト教の土着化形態を形成してきたのである。

(一五) 内村の非戦論については、以下の研究が重要であろう。

土肥昭夫『内村鑑三』(日本基督教団出版局、一九六四年、特に第六章「戦争と平和」)、
藤井松一「戦争観と平和観」(『近代日本社会思想史』第一卷所収)、

田畑 忍「内村鑑三に於ける平和主義思想の展開」(『思想』一九五三年十一月)、
宮田光雄「近代日本のキリスト教平和思想、—内村鑑三の非戦論—」(『平和の思想史的研究』、創文社、昭和五三年)など。

(一六) 松尾尊允、「日本組合教会の朝鮮伝道」(『思想』一九六七年七月号)、および、「三・一運動と日本プロテスタント」(同、十一月号)。

飯沼二郎、「三・一事件と日本組合教会—特に渡瀬・柏木論争について—」(同志社大学人文科学研究

所、キリスト教社会問題研究所編『日本の近代化とキリスト教』、一九七三年）、『日本
帝国主義下の朝鮮伝道』（韓哲曦 共著）。

第二章 海老名弾正の生涯

海老名弾正の思想を論じるに先立ち、それを理解するのに必要なことに限定して、彼の生涯を概観しておこう。従って、海老名の生涯の詳細については、第一章で挙げた文献を参照して戴きたい。

(一) 幼年時代から第一回目の宗教体験。

海老名弾正は、安政三年（一八五六年）九月一八日、筑後の国柳川の藩士の子として生れた。父は海老名休也、母はコマと言った。彼が武士の素養を受けて成長したこと、しかも没落士族であったことは彼の生き方と思想を理解するための、第一のポイントである。まず、武士としての自覚を持った理由について海老名自身の言葉を少し長く引用しよう。

「予が武士たることを自覚したのには四つの原因がある。

第一は五才の時の袴着の祝いの折である。袴を着て神社に詣でる時には若党、槍持、草履取りという三人のお供が付いた。袴着の時、小さい綺麗な軽い刀を差したかったが、大伯父は自分の大きい短い刀を差させようとした。予はそれを差すのを厭がった。すると大伯父の妻が伝ふには、『綺麗な小さな刀はなまくらで何も切れない。伯父さんのは斬れるよ。斬れる方がいゝではないか』。そこで予は、大伯父が差させる重い刀を腰にして家を出かけた。……予は若党、槍持、草履取りを従えて道を通った。予は母から教えられて言ったが、今は記憶していない。

『私は今日から袴を着て、大小を差します。間違いのないようにお守り下さい』というのであった。家へ帰ると家族や親戚が待っていて予を歓迎した。予は袴を着、大小差挟んで武士になったという感じができた。武士としての自尊心も生じた。これが武士だという記憶の始めである。

第二はそれから三年を経て八才の時である。冬で非常に寒い雲の降る日であった。予は部屋にて火鉢を抱い

て温まっていた。母は針仕事をしていた。肴売りが触れ声を出して触れて来た。その頃は肴売りは草鞋か素足であつて下駄をはけなかつた。母は予に向かつて『米吉は寒いだろうね』という。予は何の気もなく『寒いでしょう』と答えた。母は予の顔を見つめて『お前は寒い目に遇わず、火鉢の側で温まっている。米吉は寒い目に遇うが、女房や子供を養うて無事に日を送ってあげればよい。もし戦いが始まつたら、鉄砲の玉の当らない所へかくれても、かまわない。しかしお前は火に温まっているが、戦いが始まつたら、殿様の前に出て働き、玉に當つて死ぬなり、矢に當つて死ぬなり討死せねばならない』と言つた。それを聞いた時、予は慄然として膚に粟を生じ、全身が顫えた。武士は死ぬために生きているのだろうか。予はこれに気がついた。予の生命は殿様のためにすてねばならぬ。予は死ぬために火に温まっているのだ。恐ろしい気がしたが、武士の覚悟ができた。

第三は、九才の晩秋、遊びつかれて夕暮家に帰り、直に台所における母の側に行つて火をたいた。そこに黄色表の折手本のようなものがあった。いろいろの絵があつた。母に問うと運を見る本と答え、坊の運を見てやろうといつて本を手にした。坊は若い時は苦勞するが年長すると共に幸な運である。おかあさんの運はどう。私の運は非常によい男に生れたら撃劍槍術を以て天下に鳴りわたる運である。悲しいことに女に生れたから、こんな台所の仕事をしているのだ。予は痛切に感じた。心の中におかあさんは氣の毒である。自分は男に生れたからおかあさんの代りをせねばならぬと覚悟した。

第四は一三才の時、イギリス式の訓練が始つた。一五才でないと入れないのだが無理に入れてもらった。砲火耐な時、火棹を筒の中に入れたまま、覚えず引き金を引いたから、火棹が飛び出して將校を傷つけた。予はどうしてよいか非常に苦しんだ。夜おそく帰宅中父に逢つた。父は『飛んだことをした。腹を切れ』と命じた。『しかし父が帰つて来るまで、切腹するのを待たせよ。腹を切る覚悟でいろ』と行つた。予は覚悟して待っていた。この武士的自覚は真劍を極めた。父は一二時過ぎに帰つてきた。そして大声で『腹を切るには及ばない』と呼んだ。袴着、母の言葉、母の身代り、切腹の用意、これらの四つが予の武士的自覚を深めた。

この引用から明らかのように、海老名は幼年時代から武士たる強い自覚を持ち、「殿様の為に死ぬ」という「忠君の精神」によって捉えられていた。「殿様の為に死ぬ」という武士道精神こそが、海老名にとって「生の目標」となったのである。このような、海老名にとって「私の生命を捧げて居った殿様がなく」なり「家禄がなく」なることになった、「王政維新と廃藩置県」は生の根拠をゆさぶる極めて衝撃的出来事であった。

彼は柳川藩の火災と殿様の解消について、その時の心情を次のように書いている。

「廃藩や城郭の焼失や殿様の解消は私に取っては悲哀であつたのみならず、一種の精神的死であつた。私が最も寂寞を感じたのは生命を捧げて居った殿様の解消したことである。私はこの生命を誰に捧ぐべきかである」

このように、幕藩体制の崩壊を「生命を捧ぐべき」、「忠誠対象」の消滅という深刻な体験として受け取ることによって、その後の海老名の思想遍歴は「忠誠対象」の追求という形を取るようになる。海老名にとって、宗教、あるいは、神についての問題は、自己の生死を賭けるべき忠誠対象の問題となる。海老名は一六才の時に熊本洋学校へ入学のため熊本へ旅立つが、これは没落士族の子がその新しい「生の目標」、「生の中心」を求めての旅立を意味した。

ここで、熊本洋学校について若干触れておきたい。熊本洋学校は熊本藩における近代化の一端として「洋学」を教えるために、横井小楠の流れを汲む「実学党」の指導下に設立された藩校である。学生の教育は全部、カピテン・ジェーンズ (J. Jones) に一任された。ジェーンズは英語読本、地理、歴史、物理、化学、地質、天文学の学科を設け、修業年限をアメリカ風に四カ年とし、授業上のことは勿論、生徒の監督、指導に至るまで一切を担当した。教科の外にジェーンズは寄宿舎の規則をアメリカの陸軍士官学校に準じて定め、就寝、起床、食事の時間の厳守を命じた。無論洋学校の設立者たちは、洋学教育だけで、十分とは考えなかつた。つまり「西洋機械の術を尽す」と同時に「東洋孔子の道を明か」にさせねばならないと考えた。そのために、入学試験に「四書

二経」、「左伝史記」、「綱鑑通鑑」を課した。海老名も「左伝史記」を読んで入学が許されたと言っている。^(六)
このことは、海老名の思想形成にとって、決定的意味を持つ（具体的内容については次章で詳述）。従って、以下、熊本洋学校における国学、漢学教育と熊本の町の思想的風土について具体的に見てゆこう。
まず、次に引用するように洋学校とジェーンズの契約書には国学を学ぶための、漢学教育を指導科目に入れるように明記されている。

「第六条、学校生活ノ学則ハ、カピテン・ジェーンズ氏ニ委任スト雖モ、習来ノ風俗ヲ学ビ、且国学ヲ勸ムル
タメ、傍ラ漢学ノ教導ヲ置候得ベ、日用学則ハ商議ニ及ビ決スベシ」^(七)

また、洋学校での海老名の先輩であった、小崎弘道は、（『小崎全集』三卷二三頁、小崎全集刊行、一九三八年）

「明 堯舜 孔子 道、 尽 西洋 機械術、

何止 富国 何止 強兵、 布 大義于四海 耳」

と述べているが、これは小崎の言葉であるだけでなく、実学者横井小楠の教育標語である。このように、儒学は不可欠のものと考えられ、日曜日には竹崎茶道、兼坂諒次郎らによる儒教の課外授業が行なわれ、これは、海老名がキリスト教を受容するのに大きな役割を果たすことになる。

また、洋学校の入学生ほとんどは入学以前に藩校等で儒学を学んでいた。例えば、海老名の場合、柳川藩校であった「伝習館」において、横井小楠の高弟であった池辺左衛門（肥後学）より儒学の教育を受けていた。しかし、海老名にとって深い影響を及ぼしたのは、洋学校入学後に「時習館」（肥後藩の藩校）で小楠学派の人々より受けた漢学講義であった。すなわち、

「然し茶堂先生の講義を聞いて小なからず啓発されたが、中にも一つ大いに益した事がある。それは天の説明であった。朱子は天は理なりと云ったが、小楠先生は天は活物である、活物として考えよと教へたと茶堂先生が述べた。・・・天は活物であるといふ考方が光明を与えた、というのを聞き、予はこれで行かねばならぬ」と大いに感激した様子を述べている^(八)。また、属邸において学んだ『近思録』については^(九)

「予の心に深く入って、座右から離れなかった。今日でも同書を読むと故郷に戻った感がする。後に熊沢蕃山の『集義和書』や、伊藤仁斉の『論語字義』、荻生徂徠『辨道書』を読んだ時、『近思録』は非常に役立つ^(一〇)」

と述べている。

このような知的刺激と並んで海老名に大きな影響を与えたのは、熊本の青年たちの国家志向である。前述のように幕藩体制の崩壊によって、海老名は自分の生命を捧げるべき忠誠対象を全く見失った。しかし、洋学校の友人達はそうではなかった。熊本では、小楠の死後、『肥後藩』は新政府から置き去りにされたとの意識が強く、それだけに「洋学校の生徒達は何れも各将来を談じては内閣に入らんと志さぬ者なく、^(一一)」
「国家に尽す」べきことは自明の理であった。海老名も次のような洋学校同級生の忠告に刺激され、一身を祖国に献げる決心をした。

「君は家思ひ親思ひ、それで到底国事には役に立たない・・・国家と家庭とは月とスッポンである。比較にならない^(一二)」

こうして、幕藩体制崩壊後、空白になっていた忠誠対象の座は、ひとまず国家によって埋められ、「生の目標」が定まった。海老名は知識においても、生き方においても洋学校に入学してから非常な変化をとげ、温良で内気な態度から積極的態度へ変った。国家のためには家も親も捨てても良いというような信念が湧いてきたのである。この態度の変化が外に表れたため、海老名の父は洋学校の勉学を中止させようとした。海老名は愛国のための継続と、孝行のための勉学の間で苦悩したが、ついに決意して、今の不孝は将来の孝行となると信じ、父の意に背いて国家のための忠誠の道を選んだ。海老名はこの父の反対について、

「家の外には開国進取の気分が流れ来たったが、家の内には保守固陋の気分が濃厚であった」と^(二三)

説明している。父親に象徴される旧体制、旧道徳（家禄に裏付けられた幕藩体制下の忠告）と海老名の近代国家における忠君愛国とのズレという問題は、社会の激動期に二つの世代間に必然的に生まれざるを得なかったと考へることもできるが、海老名自身は十分な解決を見出すことができないまま、洋学校での学びを続け、「孝子」より「愛国者」としての歩みを選択したのであった。

以上のように、海老名は洋学校において自らの思想を着実に形成して行ったが、この際に熊本という町の思想的環境も重大な意味があったと考へ得るであろう。海老名も述べているように、当時、熊本には二つの党派があった^(二四)。すなわち、一つは

「国学、即ち古神道である。賀茂真淵、本居宣長の系統であつて、古への道を以て日本を治めようとする系統で、その指導者は林藤次先生であつた。其歌に、『古への道の高さに比ぶれば富士の高根もふもとなりけり』、『久方の天津日の道を伝ふれば治まれる国の限りしられず』、『天地の神のみたまを賜はりて我にぎ靈も世を守りなむ』等がある。この一人は一時、神祇省に召され、一年間くらゐゐた。非常なる尊王家であつて、その教団を教神党と称した。この派を神風連と呼んだわけは、神官採用の試験論文に、悉く弘安の役の神風の事を

書いてあった。神風が吹いて日本を守る、外国の侵入を防ぐ神風が吹く、どれも、神風を書いた。そこで試験官が、神風だ、神風だ、神風連だといったといふ。この派は真面目であつて、ユダヤのゼロテ党に似た気分があつた。彼等は、敬神と共に尊王攘夷を主張した^(二七)。

これに対して、

「もう一つ別に、新しい党派があつて、後年相愛社と称した。これは明治以後に出来たもので、左翼とも称すべく、実学派に満足できず、明治政府にも飽き足らず、極端なる民権主義者で、彼等は、中江篤介よりルウソオの「民約論」の講義を聴いて雀躍して喜んだ。その中にも、政治家的基督信者もゐた。長崎か何処かで受洗した者も加はり、彼等の中には、「論語」や「孟子」の代りに新約聖書を読んだ宮崎八郎の如きも居つた^(二八)。

これら二つの党派と海老名とが具体的にどのような關係にあつたか、海老名がどのような影響を受けたかについては、資料からは不明な点も少なくないが、海老名自身が「熊本の印象」として詳しく報告していることから考へて、二つの党派が彼に強烈な印象を与えたことは明らかであり、海老名が熊本洋学校で自らの思想形成を開始したときに、以上のような諸思想が身近にあつたことは注意すべきである^(二九)。少なくとも、「洋学校のジエーンズ大尉が、明治政府に反抗してならぬ、相愛社の如き反政府運動に接近してならぬ、と戒めた」相愛社は別としても^(三〇)、敬神党と神風連に対して、海老名が思想的に近いところに位置していたこと、両者に何らかのつながりがあったことは十分に推測可能である。このことにさらに洋学校での教育が先述のように国学、漢学をも重視していたことも考え合わせるならば、熊本洋学校時代にすでに、後年に「神道的」キリスト教へ進んで行くための、国学、神道についての一定の下地が作られたことは考えられてよいであろう。後に述べるように海老名が神道について本格的研究を始めるのは、明治二〇年に熊本教会に赴任して以降、特に神戸教会時代と考えられるけれども、海老名の神道への関心は神戸教会時代に突然生じたと見るよりも、それ以前に、少なくとも、熊本洋学校の

学生時代まで遊るとする方が自然であろう。

本研究は、海老名の学生時代の思想形成と宗教体験が彼の生涯にわたって継続的に展開しており、そこに、海老名の思想の一貫性を見るところという解釈をとりたい。

さて、熊本洋学校時代までの伝記的考察の最後として、海老名の第一回目の宗教体験について述べたい。海老名は明治八年（一八七五年）二月の定例聖書講義において、生涯における最大の宗教体験を行なった。それに関して、大正十一年（一九二二年）に同志社教会で「我が信教の由来と経過」という題で行なわれた説教の中で、次のように語っている。すなわち、

「私の生涯に於て動す可らざる実験が現われた。ある土曜日の夜、ジェーンズ氏の宅で論究会（聖書研究会、筆者註）のあった時の事である。何時もジェーンズ氏は祈をしたが、此夜は特に祈する時、『立て』と言った。我々はジェーンズ氏を非常に尊敬して居たから、友人達はそろそろ皆立ったけれども私は折れないのに立つと言ふは堪へられぬ、短い時間であるが、非常に苦しんだ。所が又一面から言ふと我心には開かれつつあるものがあつた。それは報恩である。君の恩、親の恩は生みつけられていたので天に對して恩を謝する考へはあつた。けれども天に願ふと言ふは間違つて居ると思つた。然るに立てと言はれた。暫く立たずに居たが、私は私として天に謝すればよいと考へ遂に立つた。これならば儒者でも為して居た事である。ジェーンズ氏は聖書を読み終つた時、謹嚴な態度で祈に就て一言したと云はれた。非常に感激であつた、そして祈は造物者に対する我々の職分であると言はれた。私には全く光が見えた。嗚呼私は職分を怠つて居た。済まない事をした。職分であれば膝も曲る。頭も下る。どんな事でもする。一体自分が神より作られた身分であり乍ら、自分一人で居るのは間違ひである。私は之を使ふ如く考へて居た。それが神中心となつたコペルニクス説となつた。天体の考へ方が變つたと同じく、根本から考へ方が違つた。茲に至つて全く平身低頭した。言つて見ると子供の時教へ込まれた忠君、頭の先から足の爪先迄教へられて居た其考が、大名の無くなつた為に、対象を失つて居

た。親が之に代つて中心になるかと言ふとそうも行かぬ、知らず知らず自己中心となつて居た。それが神の命を聞いて動くものとなつた。私は全然ひっくり變つた別の人間となつた。・・・神は主君として私の職分を自覚した時初めて良心がオーソリテイーを得た。非常に嬉しかった」^(二七)

このように、海老名はジェーンズ宅での宗教体験(第一回目の宗教体験)から二つの意識を獲得した。一つは主君に対する職分から出発した天帝に対する職分の意識、もう一つは愛藩の精神から愛国の精神へと発展して来た意識である。幼年の頃に母親の感化などによって形成された自分の主君の為に死ぬという武士の職分の自覚は、幕藩体制の崩壊により、その忠誠対象を失つて居たが、熊本洋学校時代に身につけた愛国という要素を統合しながら、第一回目の宗教体験においてキリスト教的神(主君としての神)の信仰へと脱皮を遂げ、再び自らの生の中心を見出した訳である。具体的内容の分析は次章で行なう事になるが、第一回目の宗教体験においても、儒教↓キリスト教という連続的發展(飛躍や断絶ではなく)を見ることが出来る。

海老名が儒教からキリスト教へ何を引継ぎ、何を付加したかについて、海老名の自叙伝を要約しておこう。

(一) 上帝の存在。海老名は「獲罪於天 無所待也」との孔子の言葉で、儒教では上帝の存在が確かに認められていたと考へる。^(二八)

(二) この上帝が「宇宙の主宰」者であること。「天道は善に福し、淫に禍する」というように、神は「道德の法則を以て個人・国家を支配し、賞罰を以て主権者を統治し給ふ」とする。^(二九)

(三) 性善がその一例である。無論、海老名とでも、「一大私心の伴ふこと」は否定しないが、「之を人間本来の真面目」とは考へない。「性善」「我々は神の宮であることが」彼の確信であつた。

(四) この「性善」の確信は「聖靈の感化」の教えによってなお一層強められた。神を信じ神の聖に生くることによつて人は私心に勝つことができると思つたからである。これは海老名自身の「神靈に由れる新生の体験」に裏打ちされ、「基督教の儒教に優る所以」と考へられた。^(三〇)

こうして、儒教の「天」概念、人間観は、その基本的枠組においては大きな変更を受けずに海老名のキリスト教思想へ受け継がれた。この二つをつなぐ決定的出来事として第一回目の宗教体験は位置づけうる。

さて、海老名がこのように、キリスト教を受容した頃、ジェーンズ宅では日曜礼拝が行なわれ、洋学校からも当初八名程が出席していた。冬になると校内に「リバイバル」が起り、キリスト教信仰が生徒間に急速に拡大した。翌年一八七六年一月末日には、花岡山において「奉教誓約」が結ばれ、この場に臨んだ者はおよそ四〇名に達した。このグループが所謂、熊本バンドと言われるものである。この誓約は校内の反キリスト教的勢力に対抗して、キリスト者の団結を強めるために結ばれた。その草案は上原方立、坂井禎甫によって書かれたが、花岡山において盟約への参加の決心を促す祈禱をしたのは、海老名であった。ところが、この誓約は洋学校内外の反キリスト教感情をひどく刺激し、校外からは盟約からの離脱を求める親族の説得、威嚇が行なわれ、校内でもキリスト教は洋学校設立の趣旨に反するという理由で、キリスト教徒の生徒に退校を求める動きが起った。海老名たちはジェーンズの推薦を受けて、明治九年（一八七六年）九月に新島裏の同志社英学校に学ぶことになった。

（二）同志社における第二回目の宗教体験。

海老名が同志社に入學した当時、学生は二〇名程であり、同志社英学校は創立直後でもあり、官権や民衆の压迫、反対も強く、さらには学校当局者間にも、日本文化を基礎として高等普通教育を目指す新島と、簡単な伝道師養成を目指す日宣教師団との考え方のズレがあった。

この同志社で学ぶ間に得た、海老名の経験を紹介しよう。まず、新島との関係。新島は海老名らに福音書を教えた。元來、ニューイングランドの伝統的な保守主義神学を語る新島の講義はキリスト教を近代的、合理主義的に解した海老名らには十分に評価されず、むしろ批判の対象となった。海老名らは同志社の現状に失望し、新島の教育方針にも批判的であった。浮田和氏の回想によれば、「海老名は熊本バンドの急進論者の中でももっとも

急進的であつた」と言われる^(三三)。ある日の朝拝で、海老名は次のように抗議した。すなわち、

「先生(新島・・筆者)は毎に上京せらる。我々は東京学生の状態、政治、社会の形勢、政府の意気込等を知りたい。先生は是等の報告をなし、我々を激励して欲しい。・・又宣教師方は我々学生共を啓発する所更でない。学生中凡俗と思はるゝ者が偶洗礼を受けたいとか、又伝道師にでもなりたいと申出る者があれば、鬼の頸をも取つ(た)かのやうに雀躍し、チャホヤ之を愛顧さるゝ」^(三四)

この抗議には、キリスト教をただ学問的に、キリスト教社会の中だけで学ぶのではなく、常に、日本全体の政治的、社会的状況と連関づけて行こうとする、海老名の問題意識、あるいは、エリート意識とでも言いうるものが、よく表われている。

また、当時、学生たちは夏期休暇に全国各地へ伝道に行くことになっており、海老名も安中地方へ派遣された。その時の海老名と新島のやりとりを、海老名は次のように回顧している。

「海老名さん、東京から書簡が参りました。ある安中の人が横浜に商用あつて来り、誰か安中に来て伝道して欲しい。求道者は多数あるという。われわれ京浜の者どもは協議したが、安中は新島の郷里であるから、一応新島に相談し、新島の了解と同意を求めると話し合った。よつて尊兄に相談するとの書意である。海老名さんどうしたらよからう。・・私は言った。先生、安中は関東の一部である。京浜からは一日にして行くことができる。京都からは一週間を要する。京都から安中を伝道することは不便極まる。京浜に一任するに如くはなく。・・先生も、そうするより外はないでしょう。先方へそう言つてやりましよう。そして安中と東京へ書面を送られた」^(三五)

このように、海老名は安中伝道を一度はことわつたが、先方からのたつての願いと、新島の求めとに応じて結

局は安中へ行くことになった。海老名は明治一〇年（一八七七年）の七月半ばから八月末まで滞在し、毎日午後一回聖書講義を行なった。このとき四〇名の「帰依者」を得たという。また、海老名は安中へ翌年の二月から七月にかけて、同志社を休学して再度伝道に行っている。この間に安中教会を設立し、安中伝道を成功させることができた。しかし、海老名自身は心身ともに疲労し、同志社へ帰校後もしばらく勉学できない状態が続いた。安中においてキリスト教の伝道に直接携わった経験は海老名にとつて重大なものとなった。つまり、安中伝道を経て、海老名は自らの内面へ沈潜し、自らの信仰の有り方を深く省みるように促されることになった。これが第二回目の宗教体験とも言うべきものへ導いたのである。彼は自伝において次のように記している。

「そこで私はその憂鬱の由つて来るところを衝きとめようと深く考慮を重ね、冥想から冥想に耽つたのである。一日豁然として悟つた。畢竟するに、私には根強い欲望がある。この欲望を遂げられざるために私には憂鬱に沈むのである。盲目同様の迷境に陥つては、平生の欲望は断じて遂げられないこと自明のことである。・問題は最早知識ではない、意志の問題である。左らば私の修行は諸欲断滅にあると腹をきめたのである、それから諸欲を検査して見た所、所謂肉欲は之を断滅するに左程難事ではないやうだ、・・・そのとき私は即ち棄世人の状態にあつた故に、肉欲は私を苦しめて居なかつた。国家のため、神の国の為めには、万事を擲ちたる意識を有して居つた。因つて更に心意の欲を考察して見るに、名譽心は左まで根底深いものとは思はなかつた。・・・左らば權勢の欲であるか、然り、私は三年前即ち Military ambition を擲つた、次に Political ambition を擲つた、・・・蓋し政治的權力を宗教的權力に転向し移したからである。・・・私は日本国を神の聖旨に合する国家となし、日本国民をして天民たらしめんと欲したからである、この大目的を遂行する權力が欲いのである。・・・私の權力といふは国家の權力ではない、教会の權力でもない、心力である。靈能である。当時私は之なしで日本の教化は不可能と見たのである。この權力への欲望、及ち欲望を遂げしむ知識欲が私の心底に牢呼として抜くべからざる根柢を占めて居つた、之が私を憂鬱ならしめて居つたのである。・・・神の

私に与へ給はざる知識を貧り取らんと欲する私の私事は、天地の泥棒にあらずして何であろうと、・・・左らば私は罪悪の土塊であつて、果して何も取るべきもの、神の聖旨に合するものはないだろうか、否、ある、私の胸奥には神を愛慕する一片の至情がある。この至情には罪はない、・・・権力の欲をも、知識の欲をも、布教の欲望をも尽忠の奉公をも十字架に釘付して、私は唯神を思ふ一片の至情に生きやう。この至情だけは、神の思召に敵するに相違なしと結論し、・・・且伏し且祈り、有益な忠僕として一生を送り得ずして赤子として御懷に居ることが聖旨であるならば、願くは聖旨に任せ給へと、私は斷腸の苦痛を嘗めて祈つた。祈り終つて立ち上り、Jesus の My Cross have Taken 讚美歌一、二説を歌いつつ御所を出た。私は奉教以來始めてキリストのゲッセマネの聖き祈りにあづかることを得たのである。・・・一片の神児として生くる者となつた。前日の勝敗なき勇士の戦闘も赤子の心をもつて解決するを得た。神に愛せられ、神を愛する赤子の力は何と偉大なものであるか。此の時より主君と仰來つた神は、赤子の目には慈父と見ゆるに至つた」^(二五)

以上が同志社英学校における、海老名の第二回目の宗教体験である。それは彼の記するところによれば、神の「赤子」たる強烈な自覚であり、忠誠対象としての神、君臣的な神關係であつた熊本洋学校での第一回目の宗教体験と比較して、宗教的により内面に深まつた体験と言えるであろう。

つまり、神に対する「忠僕」的關係から、より親密な「赤子」としての關係への深まりであり、この意識の變化は、海老名の思想形成にとって決定的であつたと言わねばならない。これによつて、キリスト教伝道者としての生き方が真に確立されたと言えるであろう。二回にわたる宗教体験と思想との關係については、後に第三章で、詳しく論じられるであろう。

(三) 海老名の伝道活動。

海老名の思想形成期については、これまでのまとめで、必要事項に限定してではあつたが、明らかにされたと

思う。この章の最後として、海老名の同志社を卒業して後の、伝道者としての活動を年代を追って簡単にではあるが、概観しておこう。

明治一二年（一八七九年）、海老名は同志社神学校を卒業し、安中教会に牧師として、赴任した。彼はこの地に七年留まり、この周辺の伝道を行なった。原市の豪商半田卯平、湯浅治郎と共に、政界で活躍した宮口次郎もこの時期に、海老名の働きでキリスト教徒となった。当時の群馬県と言えば、郡長や県令の民選運動や廢娼運動が盛んであり、これらの運動の担い手は、湯浅、宮口らのキリスト教徒、県会議員であった。このようなキリスト教徒にも参加した自由民権運動、人権擁護運動に海老名自身がどのように関与したかは、きわめて興味ある問題ではあるが、現在のところ不詳である。

海老名は明治一九年（一八八六年）四月に安中教会を去り、日本組合教会の伝道方針に従って、東京の本郷に講義所を開設し、伝道することとなった。しかし、翌年七月には横井時雄にこの事業をゆずり、熊本に赴任した。彼はここで、教会の伝道と熊本英学校、同女学校の教育とに尽力した。海老名の弟子である岩井文男氏が述べるように、この時代は海老名の思想発展にとって重要なものとあった。すなわち、神道についての本格的研究が始まったのはこの時期と考えられる。

「海老名は明治二〇年（一八八七年）七月、熊本教会に赴任し、二三年（一八九〇年）一〇月まで、教会伝道に従事したが、・・・この間においてさらにもう一つの彼の内的収穫があった。

それは、日本神道の研究である。すべてのこと相働きて益ともなるもので、彼の熊本での活躍は著しいものであったが、その財布は常に払底がちであった。よき書物入手することは望みなかった。さいわい当時熊本市内の古本屋には、神道に関する書物が、二束三文で売り出されていた。彼はこれらを手に入れることができ、次第に次第に、その道の研究を深めることができたのである。彼はさらにこの研究を京洛の時代、神戸時代にもまでも継続した」⁽⁸¹⁾

この神道との本格的な出会いは、後に、「神道的」キリスト教と呼ぶべきものに海老名が到達するのを可能にした。この「神道的」キリスト教についても、第三章で詳しく論じなければならない。

明治二三年（一八九〇年）一〇月、海老名は熊本から京都に移り、日本組合教会の日本伝道会社の社長になった。日本各地に伝道所を設置するために、東奔西走の活動を行なうことになったが、後に海老名は次のように語っている。

「伝道会社長時代は小生に取って実に東奔西走に活動致し、資金の募集、人物の配置、人物の交代、伝道地の興廢、経済の独立等、実に内外人の反対等、鍛練の時代にて候」^(三)

この時代は次第に、反動的ナショナリズムが胎頭し、キリスト教攻撃が激化した時代であり、伝道活動自体にとっても試練の時代であった。このような反動的時代状況に、明治二六年（一八九三年）海老名は神戸教会に赴任した。彼は日清戦争に際しては、この戦争を東洋平和のための正義の戦いと認め、国民後援会を組織し、教会婦人会の恤兵救護を助けた。

海老名が『六合雜誌』において、「日本的」キリスト教、あるいは「神道的」キリスト教と言うべき自らのキリスト教思想の立場を明らかにしてゆくのも、この神戸時代である（「忠君愛国と博愛」、「日本宗教の趨勢」などの諸論文）。

また明治三〇年（一八九七年）五月には、神戸教会を辞任し、東京本郷教会牧師として招かれた。彼はこの時より大正九年（一九二〇年）三月まで本郷教会の講壇を守り、月刊誌、『新人』、『新女界』を刊行して、時代の諸問題を提起し、宗教界、思想界に大きな影響を与えた。本郷教会は、海老名の生涯で最も華やかな時代であり、日曜日には五六〇〇人の信者が集まり、特に吉野作造、小山東助、内ヶ先作三郎らの多数の学者や政治家を輩出した。また、日露戦争に際しては、内村鑑三の非戦主義絶対平和主義に対して、聖書の戦争主義を主張した。

あるいは、明治四三年（一九一〇年）の日韓併合をキリスト教の立場から弁護し、日韓併合論を展開した。彼は日韓併合と前後して韓国に渡り、韓国民衆に「日本的キリスト教」を布教した。

彼は大正九年（一九二〇年）四月より同志社総長となり、一〇年後、昭和十一年一月、自動車事故にあい、翌年昭和十二年（一九三七年）五月に逝去した。

註

(一) 渡瀬常吉、『海老名弾正先生伝』（龍吟社 一九一三年二月二五日）、一四頁。

(二) 『幼少（青少年）時代の思い出』ノート、二冊目、四五―四六頁。

(三) 一八三八年、アメリカ合衆国オハイオ州、ニューファイラデルフィアに生まれた。父親は陸軍少佐であったが、軍務を終えた後は、農業に従事した。ジェーンズは敬虔なキリスト者で、教会の長老を勤め、奴隷解放運動にも関係した。ジェーンズはサンフランシスコの第一コングリゲーション教会の牧師スカッター博士の娘と結婚し、熱心な信仰生活をおくり、宣教師として外国で働きたいと願った。ちょうどその頃、フルベッキより招請状を受け、一八七一年（明治四年）二月に、三三才で、熊本に着任した。

(四) 杉井六郎、「熊本洋学校」（『熊本バンド研究』、同志社大学人文科学研究所編、一九六五年）参考。

(五) 同上論文。

(六) 同上論文。

(七) 同上 九九頁。

(八) 渡瀬前掲書、六六頁。

(九) 「厲邸」というのは洋学校隣接地にある漢学講義所で、その講堂での講義は洋学校の生徒も参加していた。

これは、洋学校の予備校ともなる漢学の私塾であった。

(一〇) 渡瀬前掲書、六七頁。

- (一一) 『小崎全集』三卷、(一九三八年)、二〇頁。
- (一二) 『幼少(青少年)時代の思い出』ノート、三冊目、四六頁。
- (一三) 『回想録』ノート、一冊目、二四頁。
- (一四) 渡瀬前掲書、七一頁。
- (一五) 同上書、七一頁。
- (一六) 同上書、七二頁。
- (一七) (一五)、(一六)の註は、渡瀬常吉の『海老名弾正先生伝』からの引用であるが、海老名自身の証言に従って書かれたものである。
- (一八) 渡瀬前掲書、七三頁。
- (一九) 海老名弾正、『我が信教の由来と経過』(東洋印刷出版 昭和一二年九月)、五七―五八頁。
- (二〇) 『幼少(青少年)時代の思い出』ノート、三冊目、六八頁。
- (二一) 『回想録』ノート、二冊目、四五―四六頁。
- (二二) 『幼少(青少年)時代の思い出』ノート、三冊目、七頁。
- (二三) 辻橋三郎、『奉教趣意書の成立とその後』(『熊本バンド研究』同志社大学人文科学研究所編 昭和四〇年八月一日)、一六五―二三三頁。
- (二四) 高道 基、『熊本バンドと初期同志社』(『熊本バンド研究』同志社大学人文科学研究所編 昭和四〇年八月一日) 二三四―二三五頁。
- (二五) 渡瀬前掲書、五〇五頁。
- (二六) 『回想録』ノート、三冊目、五一―六頁。
- (二七) 渡瀬前掲書、一四八頁。
- (二八) 『回想録』ノート、二冊目、九四頁。

- (二九) 波瀨前掲書、一五二—一五四頁。
(三〇) 岩井文男、『海老名彈正』(日本基督教団出版局 一九七三年九月)二〇頁。
(三一) 波瀨前掲書、二〇七頁。

第三章 海老名弾正における「神道的」キリスト教

本章の目標は、前章の伝記的考察に続いて、海老名のキリスト教思想を解明し、その問題性を明らかにすることである。海老名は同時代のキリスト教会の指導的人物、例えば内村鑑三、植村正久、小崎弘道らと同一の思想状況の中で、自らの思想を形成、発展させた。彼らは共に儒教的教養を身につけた士族の子弟であって、幕藩体制の崩壊と武士的価値観(忠君)の解消に直面する中で、自らの思想形成を行い、キリスト教へと入信した。また彼らがキリスト教会の指導者としての立場を確立し、それぞれの思想を発展させた明治廿年代には、キリスト教会内部では「新神学」問題を廻って激しい論争が行われ、キリスト教会をとりまく外的状況は、「内村鑑三不敬事件」に象徴されるように、天皇制国家の興隆に相關した国家主義、日本主義によるキリスト教批判が激化した。

海老名らが直面した思想状況は以上のようなものであり、彼らは伝統的諸思想(特に儒教と神道)とキリスト教、国家とキリスト教をいかに関係づけるか、という同一の思想的課題を担うこととなった。従って彼らの思想を理解するためには、彼らが伝統的諸思想あるいは天皇制国家とキリスト教を関係づけた際の、具体的な仕方、方法の解明が不可欠となる。そこから、各々のキリスト教思想家の立場を典型的に整理し、比較することも可能になるであろう。

さて、このような問題連関の中で見るとき、海老名弾正の立場は極めて特異であり、また問題性であると思われる。本章では海老名を日本のキリスト教、あるいは「神道的」キリスト教の代表、その出発点に位置する人物という理解に基づいて、彼の思想形成から始めて、彼のキリスト教思想の特徴と問題性を明らかにしたい。

第一節 思想形成と儒教

海老名のキリスト教への入信、思想形成にとって、儒教的教養と二回の宗教体験(前章を参照)の二つは決定的意味を持つ。以下、この二つの要素を相互に関連させることによって、海老名の思想形成の過程をたどってみよう。

筑後柳川藩士の家に生れた海老名が最初に触れた体系的思想は儒教であり、それは彼の思想を規定する思想の枠組を提供した。従って、他の同時代のキリスト教会指導者の多くの者たちと同様に、海老名は儒教からキリスト教に入信したと考えることができる。すなわち、

「日本に於ける初代基督教の指導者は多く儒教よりの出身者であった。故に全くその信奉し来れる儒教と全然相違するならば固より接近もしなかつたであろう。けれども先ず儒教と基督教との類似を見出し、次に基督教が儒教に勝る所以を發見し日本は基督教に由つて教化せられざるに至つたのである。」^(三)

と述べられるとおりである。

では、海老名がキリスト教入信に先立って身につけていた儒教的教養とは、具体的に何であつたのだろうか。これについて土肥昭夫氏は、封建教学としての朱子学、横井小楠の実学、中江藤樹や熊沢蕃山の陽明学の三者を指摘する。^(三)以下、宗教体験との連関を考慮しつつ、これら三者について、海老名への影響という視点から、簡単に概観し、海老名の思想の基本的特徴を明らかにしよう。

第一に朱子学に関連して。第二章で述べたように海老名が熊本洋学校入学以前に、柳川藩校伝習館で学んだのは、朱子学の流れに属する正統的儒学であつた。海老名自身は、「唯々本を読み、その解釈を聞く」だけの藩校での学びには不満であり^(四)、また徳川時代の封建的イデオロギーとして、形而上学的体系性を備えた朱子学を儒学

者でもない海老名が「学問的な理解をどれだけしていたかは疑問であろう」^(五)。しかし通常朱子学に対立するものとされ、海老名も繰返し言述する陽明学派も基本的な思惟方法については朱子学に依存していると考えられ^(六)。またこの基本的な思惟方法は海老名の思想に決定的影響を与えたと思われる。丸山真男氏の研究に従えば、朱子学は次のような特徴を持つ^(七)。

(イ) 「理」の性格に表われた連続的思惟。「朱子学の理は物理であると同時に道理であり、自然であると同時に当然である。そこに於ては自然法則は道德規範と連続している」。しかしこの連続性において「物理は道理に對し、自然法則は道德規範に對し全く従属」している。

(ロ) 自然主義的なオプティミズム。「道理は同時に物理であることによって、換言せば倫理が自然と連続していることによって、朱子学の人生論は當為的^(八)理想主義的構成をとらず、むしろ、ここでは自然主義的オプティミズムが支配的となる、この思惟方法によって徳行の目標は、超越的理念としてではなく、全く人間性に内在するものと考えられるようになる。

(ハ) 静的^(九)観照的傾向。動に對する静、行動性に對する観照性の優位。こうした諸特性を持つ朱子学は「安定せる社会に相応した精神^(十)態度^(十一)でありまた逆に社会の安定化へ機能」するという仕方^(十二)で徳川封建社会の成立という状況において思想界に独占的地位を得ることになった。

これらの諸特徴のうち(イ)、(ロ)、つまり連続的思惟とオプティミズム、あるいは超越に對する内在の優位は、海老名の思想の基本的性格に他ならない。この点については次節で海老名のキリスト教思想を分析する中で具体的に示したい。

第二に横井小楠の実学に關連して。海老名は前章で述べたように熊本洋学校時代に、竹崎茶道はじめとする小楠学派の人々により漢学講義を受けた。海老名は次のように語っている。すなわち

「予が基督教へと向かつて、難関を切抜けたのは、実学的見地を胸に抱いていたからである。朱子学は、親に

三度諫めて、聞かざれば、泣いて従うと教えたが、実学は、良心を基本として天下国家を論じたから、天下国家のためには親に背いても、進み行く活路があった。天が我が心を知り給う。…横井小楠は、『宋の朱子』から出発して、『四書』に遡り更に『五経』に至って、遂に天に到達した。天を、上帝と人格化し、天が我が心を見、天が我を保護する。…予をして、天に向わしむる指南となった」と。

この引用の中に海老名に対する小楠の思想的影響の簡潔な説明が与えられている。海老名が小楠より継承したのは、経世論、国家論とその基礎づけとしての人格的天（上帝）の觀念である。まず経世論から考えよう。小楠の経世論は天帝に基づいて堯舜の心術を理想とする政治論であり、彼の理想は政教一致にあった。

「教」は学問は「堯舜孔子」の理想社会実現のための政治の学問であるべきと考えられており、小楠はこの視点からヨーロッパの近代政治をキリスト教に基づく政教一致（ヨーロッパ近代における政教分離の発展という現代の常識的見方とは対立的に）だと断じ、その例としてロシアを挙げている。小楠の儒教に基づく経世立国論は日露戦争後の海老名のキリスト教立国論に受け継がれる。日露戦争前後で海老名の思想が「個人」から「国家」に重点を移したということが吉訓明子氏によって述べられているが、思想の中の「国家」的側面の強調はむしろ思想形成の初期（熊本洋学校時代）に始まっていると考えられるべきである。「家」から「国家」への価値基準の転換にとって、横井小楠の実学の影響は重要な働きを行った。それは先の海老名からの引用が示すとおりである。またこの転換には次に論じる中江藤樹、熊沢蕃山の陽明学の影響⁽¹³⁾、そして熊本洋学校の青年学生⁽¹⁴⁾の感化も重要である。

さて、横井小楠にとって経世論は儒教、特に人格的天の觀念に基礎づけられたが、この天帝観は先の引用を示すとおり、海老名のキリスト教入信に決定的意味を持った。つまり、小楠の人格的天は、海老名がキリスト教的な人格神への接近を可能にした。このキリスト教的な人格神は、前章で述べた第一回目の宗教体験（明治八年ゼーンズ宅の祈祷）では自己の良心に対する權威、主君として、また第二回目の宗教体験（同志社在学中）では子たる

自己に対する父として現われた。前者の君臣的道義關係は、後者の父子有親の恩愛關係に統合されることになるが、いずれにおいても小楠の人格的天を繼承發展させたものと考えられる。^(一)

第三に中江藤樹、熊沢蕃山の陽明學に關連して。海老名に対する陽明學の影響は、小楠からの影響と密接に結びついている。その理由としては、小楠が正統的朱子學者と自任している一方で、偏狹な學派的伝統に固執する人物ではなく、彼自身一度は陽明學を經由して、特に蕃山の『集義和書』によって思想形成していること、つまり、その点で小楠と蕃山との類似性は明らかであること^(二)。また海老名に小楠を媒介する役割を果たした竹崎律次郎が熊本洋學校の生徒に蕃山の『大學或問』や『集義和書』を読むことをすすめたこと^(三)が考えられる。實際、海老名が藤樹、蕃山より学んだのは、小楠の場合と同様に人格的思想と家に対する國家の強調である。以下、海老名よりいくつかの引用を行うことによつて、この点を例示しよう。

「蕃山の所謂道は天地主宰の道なり、一人又は一國の私すべきものにはあらざるなり、彼は人間を以て小天地とす、人間の心靈と宇宙の神靈とは父子の親あり、人は至神至尊の子なれば、我身即ち神の舍にして、我精神即ち天神と同じ、…」、「天地万物の本体たる太虚は、虚靈不昧にして衆理を備ふるものり、蕃山の太虚は明鏡止水の如き死物にあらずして、大感あるものなれば、流行活動の活天地を生し神知靈覺の活人間を生するなり…」、「蕃山鬼神の個人的存在と、人間死後の個人的存在とは、明了に言はずと雖も天地萬物の造化主、即ち吉凶禍福の宣告者、而して又此造物者と人間とは父子の親あることに至りては、…」（以上は、『日本宗教の趨勢（二）』、『六合雜誌』一八九六年一月より引用）。

また「蕃山は早く言へば、君の本心の喜ぶ様にせよ、親の本心の喜ぶようにせよといふのであります。其の自分の私の印象には、本心の親に仕へよ、本心の君に仕へよ、斯う蕃山が教へて呉れた様に私の頭の中には承知して居るのであります」、「藤樹先生には本當の親孝行と云へば、それは上帝に対する孝行であります。本當の親と云へば上帝を言ふのであります。親孝行といふのは、それは上帝の思召に叶ふのが、親孝行であります」（以上は、『新日本精神に就て』、『ひのもとパンフレット第一輯』よりの引用）。

こうして、天の「活物性」「人格性」という考え、このような天、上帝との父子の親、そして、それへの孝としての国家倫理を海老名は陽明学より学んだ。

さて、以上海老名の思想形成に対する儒教の影響を三つの連関で論じてきたが、それは次のようにまとめられるであろう。

(一) 連続的統合的思惟方法とオプティミズム。

(二) 人格的天、上帝の観念と父子有親の交わりという考え。

(三) 人格的天の観念に基づく経世立国論と忠君愛国の強調。

これらのものは、二度にわたる宗教体験に裏付けられることによつて、大きく変更されることなく、海老名のキリスト教思想の中に生き続けることとなった。この点で、海老名の儒教からキリスト教への回心は、儒教思想のキリスト教への統合、連続的發展であり、このような思考方法は海老名の特徴であるとともに、危険性であるとも言えるであろう。この儒教的教養によつて形成された思惟の枠が海老名のキリスト教思想の中で具体的にどのような形をとるかについて次節において詳細に検討したい。

第二節 海老名のキリスト教思想とその諸特徴

第二章の伝記的考察で見たように、海老名は熊本洋学校での回心、京都同志社での第二回目の回心、安中、本郷、そして再び熊本での伝道の体験を通じて、キリスト教界の指導者として成長していった。この思想の形成期を経て明治三十年代になると、いよいよ彼独自のキリスト教思想を明確に展開されることになる。

本節では、以下、(一) 神論、(二) キリスト論、(三) 贖罪論、(四) 歴史解釈、の順序で海老名のキリスト教思想を分析し、そこに儒教的思惟の枠が明らかに反映していることを確認したい。

海老名のキリスト教思想の具体的分析に入る前に、明治廿、三十年代のキリスト教界の思想的状況を概観し、海老名の思想の時代的背景を明らかにしておこう^(七)。この時代には先にも述べたように、明治の天皇制国家の基礎が整備強化され、日本主義、国家主義の側からの強い批判にキリスト教はさらされた。農村特に仏教の勢力の強い地方では、すでに明治年代後半にキリスト教徒は激しい迫害を受け、共同体的制約の強い地方都市、農村下層において信仰を維持することは困難となった。そして信徒層は知識人を中心とする社会の上層に限定されることとなった。この事情を海老名は次のように報告している。

「上州安中地方は、引続き神の厚恩により、道を探求する者少からざりしが、先達で、仏教演説会処々に催されたるにより、人民大いに宗教上に目を注ぎ、中等以下は仏教に左担し、耶蘇敗北との噂四方に轟きわたり或はおそれて耶蘇教を聞きに来らざる者もある様なれど、中等以上にて宗教に注目する者は、益々仏教の愚陋拙劣なるを知り、基督教に心を寄する者処々に出で来れり^(八)」。

更に、廿年には、井上哲次郎の基督教批判^(九)、「内村鑑三不敬事件」に象徴されるように、キリスト教への攻撃が高まった。従って、海老名をはじめとしたキリスト教指導者たちにとって、日本の伝統的諸宗教、諸思想、あるいは日本主義、天皇制国家とキリスト教信仰との関係を明確にすることが緊張^(十)の課題となった。海老名のキリスト教思想は儒教的思维の枠でこのような課題を遂行するものであり、彼の思想は以上の背景の理解なしには十分に解明されないであろう。また日本におけるキリスト教思想の内的発展にとっても明治廿、三十年代は重要な時代であり、大内三郎氏の言葉をかりるならば「明治期のキリスト教史上に「神学」をとり上げることが、神学そのものが本格的に体をなしていないこともあってかなり無理があることはたしかである。・・・「神学」が生れなかったということと「神学への核」が生れなかったということとは別である。・・・漠然としているが、「神学思想」といった表現をすると、明治期は「神学」以前の「神学思想」というべきものが生成されそれが教会形成に大きく働いたところにその特徴があると思う^(一〇)」。

大山氏の言う「神学思想」と「教会形成」の担い手とは、内村鑑三、植村正久、小崎弘道、そして海老名弾正らに他ならず、この時期の神学思想形成の焦点にあるのが後に説明する「新神学問題」、植村・海老名基督論論争」であった。では、以下、海老名のキリスト教思想を具体的に見てゆこう。

(一) 神論

キリスト教の特徴は唯一神観（厳密には三一神論）と万物に対する神の超越性の強調にあると思われる。もちろん海老名もこの点を承認している。すなわち「プロテスタント教は唯一神教を宣伝し、万有の上にある超越を高調した」と。しかし、海老名の神観の特徴はこの超越神が遍在神に統合包括されねばならないと考えるところにある。すなわち、

「超絶神教は基督教の神観を完全に教示するものではない。神は万有の上であり、また万有を貫き万有の中にありとの神観は原始基督教の神観であつて、新約聖書に明記してある。此遍在神の観方は凡神教に墮落する恐れありとて厭はれた時もあるが、此神観なくしては、基督教の神観は全くなならないのである。又此の神観が高調せられない限りは、基督教はユダヤ教又はイスラム教と相違はないのである」

このように彼は必ずしも神の超越性を否定する意図を持っていなかったが、彼にとって超越神はより高次のレベルの遍在神の中に統合されるべきであり、そこにキリスト教の神観の核心があると考えられた。このような超越神と遍在神の関係は、海老名の第一回の宗教体験（神との君臣的道義関係）と第二回の宗教体験（神との父子有親の関係、神の赤子の自覚）の關係に対応する。すなわちこの遍在神の意識は海老名固有の宗教体験に裏付けられたものであり、彼の神人父子有親の關係に生きる体験を、神観として表明したものと考えられる。「父我在り我れ父に在るとの基督の意味を伺ひ知り、遍在神の意識は次第々に明らかになつて来たのである」

もちろん、以上のような神観はそれ自体としては、キリスト教思想史の内に類例を多く見出しうるものであり、また自己の宗教体験を重視する態度もキリスト教思想の範囲で理解可能である^(二五)。しかし、海老名で特徴的なのは、遍在神観が儒教的思考の枠に規定されていることである。すなわち、

「天道を確信してこれを上帝と思念するの点に於て儒道は実に偉大なるもの也。然れども、之を親しんで父と呼ぶ基督教は、遂に世界最大なりといわざるを得ず^(二五)」。

海老名は君臣の義をあきらかにする超越神観よりも父子有親をあきらかにする遍在神観を究極的なものとするわけであるが、上の引用文から明らかのように、彼は前者を儒教の上帝観に、後者をキリスト教の神観になぞらえて、両者の相違性とともによりキリスト教の神観の優越性を示そうとする。しかしこの主張は儒教の上帝観の否定ではなく、キリスト教の超越神観を儒教の上帝観と等質化し、前者を後者に統合包括するという意図なのである。キリスト教内における超越神観から遍在神観への進化発展（後者による前者の統合包括）と儒教からキリスト教への進化発展とが同じ論理によって説明されている。その論理とは、自己と相違したものを否定したり排斥したりするものとするのではなく、相違したもののなかになおも等質的なものを見出し、相違したものを自己の内に統合包括することによって、そこから新しいものを生み出してゆくという、連続的統合的思考方法である。

また遍在神観自体についても同じ連続性の論理が働いていると考えることができる。すなわち前節で見た朱子学的な連続的思惟（物理と道理の連続性）は神が万有を貫き、万有の中に遍在するという遍在神観の論理と一致する。従って、海老名の神観には、儒教（超越神観）からキリスト教（遍在神観）への連続的な統合発展の論理と神と万有あるいは人間の連続性（遍在）という二つの点において、儒教的教養によって形成された連続的的思考法があらわになっていると考えられる。そして、この思考の枠に従うことによって、海老名は伝統的な正統的キリスト教の三一神論からしだいに離れて行くことになる。この点を次にキリスト論との関係で見してみよう。

(二) キリスト論

歴史的伝統的教理や神学に対して、歴史的にはキリストの宗教意識にかえり、主体的には自らの宗教体験に立脚して自らの神学思考を展開しようとする海老名のゆき方はキリスト論の中に典型的に示される。彼は神とキリストの関係を父子有親の意識より理解した。この意識はキリストの人格において神人合一という究極的なたちで実現されたのだから、キリストは神と一つであり、神の子としての神性を持つ。しかしこれはキリストが神であるという意味ではない。なぜならキリストが神であれば人間ではなく、人間でなければ、人間の救いにかかわることにならないから。従ってキリストは神人合一を実現した人間である^(二六)。この点で海老名はキリストが「全き神にして全き人」(Verus Deus, Verus Homo)であるというキリスト教固有の信仰とその逆説的論理を理解しなかつたと言わざるを得ない^(二七)。

また海老名がキリストの本性の独自性を考える場合にも、それはキリストにおける歴史的啓示の一回性を唱えているのではない。神人合一というキリストの秘義は全人類に共通の基礎であり万人に普遍的な人格の基礎である。キリスト者はこれを自覚し、究極的な神人合一をめざして生きる。従って「我等と基督との相違は本来の性格にあらずして、唯発達の差」ということになる^(二八)。これは海老名の連統的な統合発達の論理と遍在神観から考えて当然の帰結と言えよう。このキリスト論の問題は必然的に三一神論の理解に反映することになる。もちろん海老名は意識的に三位一体の信仰や教義を否定しようとしたのではないが、三一神論を自己の宗教体験と思考の枠に即して展開しようとするとき、正統的神学からの逸脱は明らかになる。すなわち、

「三位一体の信仰が破れるならば、クリスチャンは教はれないのである。何となれば三位一体の信仰は神と父子有親の関係となる意味を明らかにしたものであるから」。また「三位一体の教義は神に父と子の聖霊との三身あるを論定すれば其れにて能事了れるものであるかといふと、決して然らずと思ふ。三位一体論の大家で

あつたクレメント、オリゲネス、アサネシアスの如きは、人が神と一体たるの真義を証明せんが、為に三位一体論を確立せんと苦心したのに相違ない。其神の第二位を占むる子なる神が人と成りたるは人をして神と成さんが為であるといふたのではないか、是れ実に三位一体の教養の秘奥であると思ふ。クレメント、オリゲネス、アサネシアス等の宗教意識を祭するに、其性情に明々白々の神性あるを認め、彼等は既に神と一体たるを意識して居つたのである。神人合一の意識を有して居つたのである。そして此神聖にして幽玄なる意識を哲学的に説明せんが為に三位一体論を主張したのである。^{二七}

ここにクレメント(アレクサンドリアのクレモンス)、オリゲネスの名が言及されているだけでなく、神人一体の意識、宗教意識を三位一体論に基礎におき、ロゴス・神秘主義に接近する点で、海老名がキリスト教思想史におけるヨハネ・オリゲネス・シユライエルマツハーの思想系列に連なっているのは明白である。^{三〇}そして、この思想系列に海老名を接近させたのが、儒教的教養を通して形成された思考方法であることも明らかであろう。この海老名のキリスト教思想の傾向は植村正久が批判したように、罪の問題の理解、贖罪論においてキリスト教神学の観点から見て、大きな欠陥を示すことになる。次にこの問題を考慮しよう。

(三) 贖罪論

贖罪とは、キリストの生涯の最後の部分、彼の苦難、十字架、死の意義、すなわち罪人の救いのための神の特別な行為としてのキリストの事実の意味を指し、それを神学的説明するのが贖罪論の目的となる。キリスト教の教義史上、様々な贖罪説が提出されたが(刑罰説、古典説、道徳説とグスタフ・アウレンによって類型化されている)、そこにおいて人間の罪の現実の徹底的深刻さ神の必然の下での恩恵としてのキリストの事実、歴史的事実としての十字架の意義が決定的位置を占めていると考へられる。^{三一}このような贖罪論についての海老名の見解は

次のようなものである。すなわち、

「之れ（基督の死）は悪魔に払ひ給ふたる捕虜の代償にもあらず、又神の怒を宥め給ふ犠牲にもあらず、また法律の要求に余儀なくせられて代償となりたるものにもあらず、断じて神の前、人の前、法律の前に詛はれたるものにもあらず。基督の死は天国建設の為に自ら献げ給ふたる犠牲である。故に神の爲また人の爲に献げ給ひたる神の聖旨に適ふ聖き活はる祭物である、人に對する神の愛の実証である、また神に對する人の愛の実証である。其苦痛は汚れたる人類の爲に負ふ所の苦痛である。彼は求達の戦勝者である、其の死は求生の栄光に入る門である。此尊き十字架の基督を仰ぎ悔改して自己に死するものは、基督と僧に永久に復活するを得るのである」^(三三)。

このように海老名は贖罪を神話的悪魔論や法的刑罪論、擬人的神観から解釈する立場をしりぞけ、キリストの贖罪の中に愛の実証、献身犠牲の精神を見た。キリストによって示された神と人間の關係は神人父子有親の關係であり、「水くさき律法の義」^(三三)の關係ではなく、罪惡に沈んで善惡をわきまえない人類に對する父なる神の愛の「親心」^(三三)である。信仰はキリストの感化力を受け、「基督と合体し同化して其聖なる人格を實現せしめるもの」^(三五)であり、「之れを要するに救済を受けたる境遇は取も直さず、神と父子有親の關係の完成に外ならない」と主張される^(三六)。このような海老名の見解はキリストの贖罪を神の義や審判からではなく、むしろ神の愛とその道徳的宗教的感化から捉えるものであり、この愛の感化を媒介として、神との人格的交わりを神人合一まで高めようとするものである。それは彼の、宗教体験に固有な父子有親の關係や神との一体化に基づくものであり、儒教的教養を通して形成された論理を展開したものに他ならない。

しかし、海老名の論理は、キリストの贖罪の意味を十分に捉えているのであろうか。神にして人であるキリストの啓示の歴史性、獨自性が父子有親關係の普遍性の中に吸収されるとき、キリストの死の獨自性も喪失する。キリストの死は神愛の実証、献身犠牲の精神という人類普遍的なものの一つの特殊な具現でしかなくなり、人間

の罪は神への反逆というよりはあるべき神との関係の不十分な現実化に考えざるを得なくなる。そして神の義は神の愛の中にその固有の意味を喪失するという仕方で統合包括されることになる。植村が海老名の三一論理解との関係で、その贖罪論の欠陥を指摘したのは、正統的キリスト教信仰の立場から見るとき、正当な批判であったと思われ^(註)る。

「新神学問題」、植村正久との論争については海老名のキリスト教思想の評価を行う際に考察することとし、海老名のキリスト教思想の具体的分析の最後として歴史解釈に目を向けよう。

(四) 歴史解釈

海老名の歴史観は、歴史が単なる「興廃存亡」の繰返しではなく、「螺旋形をなして進みゆく所がある」とする目的論的歴史観であり^(三六)、人類史を「隠れたる真理が漸々に発現し来る過程」とする進化的發展的歴史観と考えることができる^(三七)。これは次のようなキリスト観との連関の中で、まず明らかにされる。すなわち

「このキリストは世界の存する前にロゴスとして存在し、世界の精神理法であった。それがここにイエスなる人間として現はれたものであると申してある、この神の僭に存せし人格は一箇人として終るものではない。これが人類一般のあるべき人格である。活理想である。・・・単に伝記として現はれる丈けでも道徳上にエライカを及ぼすものであるが、尚其上に活理想として人類の中に生長し、人類の中に実現され行く所の大精神であります^(三八)」。

ここでキリストの「精神」あるいはキリストによって示された「理想」は、「活」きて歴史の中に生長し実現していくものと述べられているが、これは逆に言えば、人類の歴史が一つの進化発展過程、目的実現過程と見られていることに他ならない。その点は「神の国」についても同様である。すなわち、

「神の国とは即ち義人の国であつて、これが建つるのが基督教の最初からの熱誠の祈祷、大希望大目的なのであります。…一方にこの理想を前に置いて進むと共に、また現在にも実現されつつ之を享受して行くのであります。即ちキリストの精神の支配せる信徒の団体であつて、これは芥子種の如く最も小さかりしが空の鳥を宿すの樹となり…世界人類を膨張發達せしめつつ行く所のものであります」(三二)。

ここでは人類の歴史が「神の国」の成長發展過程とみられている。海老名の「神の国」観については以下の章で再び別の角度からとり上げたいと思うが、上の二つの引用文に現れた海老名の歴史観が、彼の神論における神の超越性に対する遍在性の強調と同じ論理構造に従っていることだけを確認しておきたい。神の歴史への遍在、あるいはロゴスとしての内在によって歴史の成長發展が規定されており、ここにも儒教的な連続思考の影響が明らかであろう。またこの歴史観は次節のテーマである神道の一神教的解釈という問題にも直接にむすびつくものである。

以上神論、キリスト論、贖罪論、歴史解釈の各点に即して、海老名のキリスト教思想の概観がなされた。次のその諸特徴をいくつかの点にまとめてみたい。

(a) 儒教的教養と宗教体験を通して形成された思考方法あるいは思考の枠。

これは次の諸点に現れていた。超越神の遍在神への統合包括、神・キリスト・贖罪を神との父子有親關係あるいは神人合一の体験から説明するという論理構造、神の義の神の愛への解消、ロゴスあるいはキリスト精神の歴史への内在と發展進化的歴史観など、これらの主張自体はキリスト教思想史の中にその類例が見られるものであるが、海老名の場合には彼独自の連続的な發展統合的思想方法と思惟の枠内で論理が展開されている。これは伝統的なキリスト教信仰の不可欠なモチーフである三一論さんいちろんやキリスト論の逆説性ぎさくせい(ニカイヤ・コンスタンチノープル信条、カルケドン信条)、キリストの出来事の歴史的独自性と唯一性、人間の罪、神からの断絶性の徹底さ、歴史、万物、人間に対する神の超越性という側面が軽視され、それらと対局を成す側面に吸収解消されることに

なる。

(b) 体験的心情主義Ⅱ反教条主義(アンチ・ドグマの立場)。

海老名が自らの宗教体験に立脚して独自の思想展開を行ったことは上に示したとおりである。これはまた自己の主体的な経験から遊離した教理の他律的支配への反発となつて現れる。むしろ海老名はキリストとの直接的な、自己の宗教体験に根ざす交わりを目指した。すなわち「キリスト教の本義はキリストの宗教である」から、キリスト信者は「キリストを宗として建立したる宗教」を脱してキリストの宗教に服すべきであると主張される^(m)。また、

「古代のキリスト教がユダヤ教の誤謬弊害を脱却するに、いくばくの労力を費やしたかは挙げて言うべからず、また、そのギリシャ思想に接してその豊富を加えたことは甚だ多かつたなれども、その弊習を受けたことの少なくなかつたのは、史上昭々として蔽うべからざる事実である。キリスト教は三位一体という教論のためにその生命を傷害せられ、当時一神教を代表せる回教の英鋒を支うることすら出来なかつた。∴キリスト教の本義は教理信条にあらずしてキリストの生命である。故にその生長するに当たつてや、当時の旧慣弊習を脱却し、またその形骸の老朽するに当たつてや、更生復活して赤子となり新人となる。しかしてその更生復活するとき、未だ嘗てキリストの意識に帰らないことではない」^(m)。

この反教条主義から、自己の主体的宗教体験から福音を理解し日本人としてのその体験を通し、キリスト教と日本の伝統思想の総合Ⅱ日本的キリスト教の確立Ⅱ日本精神のキリスト教による発展を目ざすという海老名の立場が明らかになる^(m)。しかしこれが「国家主義」「国粹主義」への思想的接近の道を開いたところに海老名の思想的問題性があると思われる。

本節の最後に海老名のキリスト教思想をどのように評価すべきかという点について若干の考察を加えよう。そのために、「新神学問題」「植村―海老名論争」を手がかりにしたい。

まず「新神学問題」とは、明治廿三あるいは廿四年より日本のキリスト教会内に一時広がった神学思想上の問題である。以下、大内三郎氏に従つて要点をまとめよう。^(四七)

ひとくちに「新神学」といつても、かならずしも、一定の教派教会の神学をさすわけではないが、その主だったものはユニテリアン主義思想と独逸普及福音教会であった。まず独逸福音教会の神学は、聖書への歴史的批判的方法の適用に示されるような、「最も進歩せる学術的」神学という点で特徴があった。^(四八) それに對し、ユニテリアン主義は三位一体の教説とキリストの神性を否定するキリスト教思想のひとつのタイプであり、イエスを信じるといふ場合にもイエスの神性を信じるのではなく、我々に神聖な生活の仕方を示す模範的偉大な教師に對する信頼にとどまる。^(四九)

これら二つに共通しているのは伝統的な正統神学(聖書の記述や古典的信条を積極的に受容するという意味で「積極主義」)に對して、特に他律的な教条主義に對して人間の合理的学的思考、自由な自律的思惟の働きを承認するといふ態度である。その点で啓蒙思想の影響をうけた広い意味での自由主義の立場と考えられるであろう。これらの新神学は、聖書にみられる処女降誕、神の子の受肉、奇跡、キリストの復活などを素朴に信じる「単純な信仰」に動揺を与え、教会内に論争を引きおこしたのも当然と言えよう。

新神学が「日本の神学の独立」、外人宣教師からの神学の解放といふ動機と、更にはナシヨナリズムと結びついていた点は注目に値する。特に海老名が属する組合教会において新神学は大問題となり、海老名のキリスト教思想がその影響を受けたことは明白である。先の海老名のキリスト論、三一論^(五〇)の分析がユニテリアンの、新神学的自由主義神学的であることは否定できない。^(五一)

さて、明治三十四年から五年にかけて生じた「植村・海老名基督論論争」は内容的に「新神学問題」の延長と考えられる。この論争は「二十世紀大學伝道」(明治三十四年から)の伝道弁士から福音同盟会が海老名をはずしたといふ出来事を発端としているが、論争の核心は日本において伝道されるべき福音主義信仰とは何かといふ問題にあった。植村からの海老名への論難は次の二点に帰着すると考えられる。

(一) 海老名は「父子有信」をイエスの心性において捉え、神の啓示を極めて明快かつ合理的に解決したが、彼の立場は「キリストの神格」の否定になる。

(二) 海老名によるイエス・キリストの贖罪の事実の否定は海老名自身に真の罪意識がないことに関連している。これに対して、海老名は自身の見解を論争的に開陳し、『基督教本義』（明治三十六年）などの中で組織的にまとめ上げた。先に概観した海老名のキリスト教思想は「新神学問題」、「植村・海老名論争」を背景に提出されたものであるが、我々の分析から見て、植村の海老名批判は海老名のキリスト教思想のキリスト教神学としての問題点を的確にとらえていると言ふことができるであろう。

さて、問題は海老名の思想をどのように評価すべきであるか、ということであつた。これまでの海老名研究の共通理解は、海老名のキリスト教思想が彼自身の個人的体験に基づき、儒教的教養によつて形成された思考方法思考の枠に強く規定されているということ、また、そのことは海老名の自由主義神学、ユニテリアン主義（新神学）への接近を促進し、植村正久に代表されるような形での伝統的正統主義から逸脱の原因となつたこと、それゆえ、海老名の思想は神学的に問題であり、「正統派からみるならば、異説をとまえ、分派の源となるものという狭義の意味から解するならば異端であつたかも知れない」ということ^(四七) しかしながら海老名の宗教体験が真剣から真正であり、彼が明治のキリスト教界の課題に主体的に取り組み、教会政治的そして思想的に無視できない貢献を行なつたということ、とまとめることができるであろう^(五〇)。

我々のこれまでの分析も、上のような海老名のキリスト教思想的評価を原則的には支持するものであつた。しかし、本研究の立場は、海老名のキリスト教思想が異端的であるか否かを決定するものでも、また海老名の思想の問題性を認めつつも彼の意図（日本におけるキリスト教伝道を押し進め、それによつて日本精神を革新するなど）を弁護するものでもない。むしろ本研究の意図は海老名の思想の問題性を天皇性国家、ファシズムとの連関でとらえ、彼の戦争観、朝鮮観の特徴を儒教的思考の枠や彼のキリスト教思想から説明することである。従つて、彼の思想の問題性をまさに問題性として批判的に取りだし、そして、彼の思想を意図の方からというよりは、む

しる意図の転倒としての帰結の方から明らかにすることが目ざされねばならない。

次節では以上のことを海老名思想と神道との関係という点から考察したい。それによって「キリスト教と国家、民族」、「キリスト教の土着化」というより広い問題を考える手掛りが与えられるであろう。その点では、海老名と「ドイツ的キリスト者」との類似性に言及したい。

第三節 海老名弾正の「神道的」キリスト教

本節では海老名の思想と神道の関わりを考察したい。しかしその前に問題の背景をもう一度、整理しておかねばならない。そもそも、明治初期のキリスト者の神道に対する態度はどのようなものだったのであろうか。

土肥昭夫氏は次のように述べている。「初期のキリスト者は村の共同の祭儀としての氏神信仰、家の宗教としての祖先崇拜、さらには国家の祭主として神格化され、国体の統合原理とされた天皇信仰を拒否する気概を持っていた」。「そこにはキリスト教を文明開化のための近代的宗教とし、天皇制の宗教的・思想的構造の深部にメスを入れないままに天皇神格化を批判するという限界があるにせよ、一八九〇年以後のキリスト教とは違った見解の表明とみるべきであろう」^(五)

ここで、土肥氏の指摘する明治初期と一八九〇年以後との相違は、先に述べた「帝国憲法」と「教育勅語」に示されるような日本的絶対主義⇨天皇制の確立とそれと時期を同じくする欧化主義に対する日本主義の鼓吹（雑誌『日本人』の発行など）、そして井上哲次郎を参謀としたキリスト教排撃運動の展開と「内村鑑三不敬事件」といった一連の出来事によって引き起こされたものであった^(五)。こうした明治廿三、廿四年から明治末年に至る「闘争時代」、「試験時代」の中で、キリスト教会の指導者たちが直面したのが、キリスト教と日本精神、教会と国家の関係を明確にし、教会の進むべき方向を示すという緊張課題であった。

この点で、海老名の示した解決の仕方はきわめて独特なものである。小崎弘道なども儒教的教養を持ってキリスト教へ入信したわけであったが、先に示した海老名の儒教的教養によって形成された思考方法は「神道」(むしろ海老名の解する日本精神)への接近を可能にした。そして、このことの直接的原因としては、第二章で述べたように、おそらくは、熊本洋学校時代に、海老名の接する機会が多かったと思われる神道の環境、そして、より具体的に確認できることとしては熊本教会赴任から神戸時代にかけての平田篤胤を中心とした神道思想に集中的研究などが考えられる。海老名の解決法をまず神道の一神教的解釈という点からまとめよう。

海老名は、「神道の宗教的精神」と題された論文の中で独特の神道の解釈を提出している。ここでは、それを「神道の一神教的解釈」と呼びたい。^(五三)通常、キリスト教と神道は天地創造の唯一神を信仰する一神教と八百万神を信仰する多神教という図式で対比され相互に対立するものと考えられる。

従って、まず海老名が「神道は両面を有す、一面は多神教なり、一面は一神教なり」という場合の「一神教」の意味が明らかにされねばならない。海老名が神道は一神教的傾向を有するとか、一神教として発達すべかりしものとか言う場合の「一神教」とは、火の神、水の神、雷の神、風の神、月の神、星の神、木の神、草の神といった「虚空に充滿し万物に寓居する」多神、すなわち八百万神を「統治し、能く之を保護し、一大目的に向かつて能く之を指導する所の至尊至大なる造化の神靈」を意味する。この神靈は、「天地の創造者万物の主宰なり、是れ即ち山崎、本居、平田、墨住の諸翁齊しく唱せし」ものであり山崎が万神の本源と尊崇した「天御中主神」、本居・平田が万国の「天津神」と畏敬した「産靈神」、墨住が神明の本主と信仰した「天照大神」に他ならない。従って海老名が考える神道の「天地神」とは「天御中主神」「天津神」「産靈神」「天照大神」とかの異名同義的な諸名称で信仰されてきた「天地万物万神万人の創造者」であり、まさにキリスト教型の唯一神的な神と考えられる。この造化の主宰神と八百万神との関係は「本来、君臣、親子」の関係であり、至尊至大の神靈は八百万神の上位の階層に位置づけられる。また天皇はこの「至尊至聖名くべからざる天神の皇孫」であって神道は皇權国權の擁護者たる大任を持つ。^(五四)

すなわち、海老名の言う一神教的神道が、明治の天皇制国家がつくりだした「国家神道」と密接に関連していることは明らかである。

さて、以上のような神道の一神教的側面は古代の神道においては多神教的側面に混在していたが、本居宣長、平田篤胤らの「近世の神道」において明確化された、と海老名は考える。すなわち海老名は、日本の宗教史、精神史を一神教的傾向の顕在化、多神教から一神教への進化発展として理解するわけである。そして、この一神教的傾向の完成として明治の天皇制国家が位置づけられる。すなわち、海老名によれば、

「王政復古は建武中興のやうな不徹底の事をせず、又文化の改新に復帰することすら、不徹底と考へ、神武天皇まで遡り、日本国家創業にまで復帰したから、幕府をも諸公をも公卿をも廃し、皇室が単独にて日本国民を統帥し給ふ次第となつた」(『日本精神の本質とキリスト教』昭和九年、三四―三五頁)。

以上に関して、一九一五年(大正四年)に書かれた『基督教十講』の第十講にあたる「日本固有思想と基督教」から少し、長い引用をすることによって、海老名の主張をまとめてみよう。

「日本は古来多神教の國であつて、基督教は唯一神教を説くのであるから、一見大衝突を免れないやうに思はる。夫れとこれとは竹と木のやうに考へらるゝけれども之れは極めて皮相の観である。多神教は宗教哲学の立場より観れば比較的幼稚なる宗教思想である。抑も宗教を發揮したる民族又は國民の宗教思想を研究すれば、彼等の多神教は二様の傾向を有して發達して居る。一は一神教であり一は汎神教である。日本の多神教は支那印度の影響を受けて汎神的傾向をより多く發揮し來つたのであるが、然も之れは一神教の感化をも受けて、二者の就れかを擇んだものではない。又此力ある汎神教の感化を受けながら、その一神教的性質を全然失ふて居らないのは、ここに強い一神教的性質を有する所以ではなからうか。・・・明治時代の学者は天之御中主をも皇室の御先祖となしたるを觀れば、何処までも日本の神々より人たる性質を取り去ることは出来ないものと

見ゆる。別言すれば日本の神々は極めて人格的である。この人格的性格を高調する以上は所謂汎神的宗教にはなれない。この思想は基督教の人格を尊重する所とよく似通ふのである。この人格的多神教は如何にして一神教となるか、又ならねばならないのであらうか。之れは日本の如き國柄に於て最も見易い道理がある。日本は古來君主独裁の國である。・・・我々は一天万乗の主君があらゆる將軍英雄を統一し給ふを以て、最も健全なる日本國家の状態と信ずる。而して明治時代はその最も健全なる状態に復したものと信ぜざるを得ない。宗教にて云へば王政維新までの日本の國情は恰かも多神教の姿であつたが、王政維新となりては多くの君と主とは廢せられて、唯一の主君のみとなつたのである。斯かる國柄には即ち一神教が最も適當なる宗教である」^(五五)

さて、このような海老名の神道解釈の根拠とされるのは、本居宣長や平田篤胤であり、彼らを論拠として上のように見られた神道とキリスト教の同一視が行われる。すなわち、

「平田先生の論ずる所によれば、我所謂天津神は支那の所謂上帝なり、只之れのみならず、天竺より遙かに西方にある南蛮黒奴阿蘭陀の國々にて崇敬する所のものと同一なりと論断せり、西洋人は夙に其所謂ゴッドと支那人の所謂上帝と同一たることを認識せり、日本の所謂天津神と支那の所謂天帝と異名同体にして、西洋の所謂ゴッドと支那の所謂上帝と異名同体なれば、天津神とゴッドとは明らかに同一の神明なり」^(五六)

この海老名の神学解釈については吉馴明子氏が若干述べるように「儒教・神道の教えのなかから、人格的唯一神の世界支配、その人間の内面への現れを明らかにしようとする海老名の作業には、明らかにキリスト教思想の側からの読み込みがみられる」のは確かである（吉馴、前掲書四六頁）。しかし、重要なことはこの「読み込み」を可能にした論理と「読み込み」より生じた結果を明らかにすることであらう。

まず、この「読み込み」を可能にした論理が先に論じた儒教的教養によつて形成された連続的な發展統合の論理であることが注意されなければならない。この思考方法によつて儒教、神道、キリスト教の三者が一つの連続

的發展のプロセスの中に關係づけられ、そこに日本精神の一神教的傾向と、そのキリスト教による完成を読み取ることが可能になった。これをキリスト教神学の側で支えたものは、同じ思考方法に規定された神の遍在性の強調という海老名の神観であったのも、また明らかである。遍在的な神は当然、日本精神とその精神史の中にも内在していると考えられるわけである。一般には奇異に感じられるキリスト教思想の「読み込み」も海老名にとっては、一貫した思考の展開に他ならないのである。更に海老名が平田篤胤を自らの論拠としている点も重要である。

海老名が熊本教会赴任から神戸時代にかけて神道研究を集行的に行なったことは、先に述べた通りであるが、その中心は平田篤胤の神道であり、例えば、明治二九年一日刊の『六合雜誌』に掲載された「日本宗教の趨勢(二)」においては平田の『古道大意』の詳しい分析が行なわれている^(五七)。海老名が平田篤胤を自らの主張の論拠としていることは同論文の次のような論述より明らかである。

「平田翁の大和魂は実に高大なるものにして、万国民の等しく有するところたるべし、又た翁、世界万民は天津神の末なるが故に、不完全ながらも、各、古代の正伝を有すと論ぜり」、「万国民は同じ皇産靈神の靈に由て生れたれば、又同じ天津神を崇拜し、同じ天津神の大御心を遵奉すべきは、平田翁の主張せし所なり」。

平田篤胤がキリスト教に深い関心を持っていたことは、よく知られた事実であるが、相良亨氏によれば「『本教外編』がキリスト教聖書からのノートであるにしても、篤胤によってキリスト教が深く理解され、深い影響を、篤胤に与えたとみるのははやすぎる。すでに先人によって指摘されているように、キリスト教の原罪の思想、あるいは贖罪などについて、篤胤は何ら理解するところがない^(五八)。原罪思想、贖罪論あるいは神と人間との質的断絶性(神の超越性)の側面が海老名のキリスト教思想では、著しく後退していることは先に分析したとおりである。このキリスト教観、宗教観における類似性によって、海老名の平田篤胤への接近が促進されたことは十分に考えられることであろう。また「近代日本の歴史は、平田篤胤を国粹主義的なイデオログとしてのみ伝えてきたことはたしかである、逆にいえばそのようなものとしてのみ、篤胤国学は近代日本に残存したのである。近代に

おける農本主義と篤胤国学の脈絡がたどりうるとしても、その思想的生命は、明治国家の成立とともに終わり、天皇制国家を支えるイデオロギーとしてのみ篤胤国学は近代に存続したのである」と言えらるれば、篤胤国学と海老名のキリスト教思想は、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、出会うべくして出会ったということもできるかもしれない。ともかくも、海老名は平田篤胤らの思想を援用することによって、神道を一神教的に解釈し、そこから神道とキリスト教との関係を連続的、同質的なものと理解するに到ったのである。

この事態は「キリスト教と神道との習合ではなく、普遍と特殊の二重性における調停」と表現できる。ここでキリスト教と神道とをその「特殊」な現実化とする「普遍」として、日本精神の本質としての「敬神」が考えられねばならない。また異なるもの（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、鮮明となっているのも、この敬神思想においてである。従って、先に言及したキリスト教思想の神道への「読み込み」の帰結を明らかにするために、次に海老名の敬神思想を考察しよう。

海老名は、「敬神」について『新日本精神』の中で次のように説明する。「常に日本精神に現れるものは敬神である。日本人の腹をしぼって行けば誠である。誠とは偽らぬ精神である。此れは宗教的精神である」、「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」。まさに海老名は「敬神」、神を敬う精神の中に日本精神の本質と固有性を見出し、それを一神教への発展過程として解釈したのである。ではこのような「日本固有の敬神思想」とキリスト教はいかなる関係を持つのであろうか。

まず「キリスト教はそれ自体が宗教である。敬神の道である」というように、キリスト教と日本精神とは神を敬う宗教という点で同質である。両者は共に一神教的であり、「基督教と古神道とは神観に於て同一の宗教となることが出来」。先に述べたようにキリスト教のゴッドと神道の天津神、さらに儒教の上帝とは異名同体である。

すなわち、キリスト教も、神道も、本質においては同一の神を敬う、一神教^(一神教)敬神の精神であり、この普遍的「敬神」がそれぞれの歴史的状況の中で特殊な仕方で見られたものと考えられる。従って海老名にとってキリスト

教と神道は同質的で連続的な發展過程の中に位置づけられるものとなった。

さて、以上考察された神道の一神教的解釈、敬神としての神道（日本精神）とキリスト教の同一化はいかなる結果をもたらしたのであろうか。まず、以上の海老名の思想的試み自体の持つ正当な二つの意図が承認されねばならない。^(六四)

(一) キリスト教の日本における土着化という弁証神学的意図。キリスト教への批判が強まる歴史的状況の中で、キリスト教を日本人に伝道し、日本に土着させるといふ課題、そのためにキリスト教と伝統的な日本の諸思想あるいは日本精神との關係を理論的に明らかにするといふ課題に誠実に取り組む中で提出されたのが、神道の一神教的解釈であり、敬神思想の考察であつたことは、事實である。すなわち「基督教が日本人の間に傳播するには日本古来の思想を全然根本より破壊せねばならぬのであるか。又は之れを改善し發展せしむるればよいのであるか。或は竹に木を継ぐやうにせねばならぬのか。又は木を木につぐやうにせねばならぬか」を深く研究するといふ海老名の意図の正しさ、その根本にある宗教体験の深さは、我々も認めることである。^(六五)

「基督教と日本固有の敬神とは同一性質を有する」^(六六)とは海老名の研究の結論であり、このような仕方では日本精神に対するキリスト教の弁明がなされたと言ふことができる。

(二) 新日本精神の形成「日本精神の發展完成といふ意図。海老名の意図は、単に日本精神とキリスト教の同一性を示し、キリスト教を弁明することにとどまらぬ。彼はより積極的に、キリスト教を媒介として古い日本精神を新日本精神へ發展させ、完成させることを意図する。キリスト教は日本精神との同一性にとどまらず、近代日本にとって決定的に重要で不可欠のものと述べられる。海老名は明治維新を多數の大名、將軍による統治「多神教を打破する一神教の成立と解釈したことは先に述べたとおりであるが、彼は一神教こそが日本に最もふさわしい宗教と考へる。「何となれば一神教は万有を統治する唯一の神を認むるからである。即ち一神一君として唯一の統治者を認むる訳になるからである」^(六七)

そして、汎神論的傾向を伴つた幼稚な状態にあつたプリミティブな神道を一神教へと發展純化し、明治の天皇

制国家にふさわしい精神（＝新日本精神）を形成する役割を担うのがキリスト教に他ならない。すなわち、

「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、儒教でなく仏教でなく、キリスト教の教神主義であった。キリスト教の伝来に依って、従来不完全なる段階に留まって居った宗教思想は大発展大飛躍をなし始めたのである」^(六八)

また、

「日本精神は絶大なる精神で、個人、国家、世界に充満する精神である。総てのものを抱擁し、総合し、完成して行く愛のキリスト精神こそ日本精神であらねばならぬ、日本精神はキリスト精神の洗礼を受けて、より高い、より深い、より広いものになる。・・・新日本を高調しながら、新日本精神を体得し得ざるは何たる矛盾である。・・・我々は偏へに日本精神の覚醒と飛躍とを切望するものである」^(六九)

従って、「日本民族は基督教の教化に依らずして其使命を成就するを能はず」^(七〇)

と結論されることになる。

海老名の神道解釈はこのような二つの意図を持って行われたものであり、キリスト教の土着化に対する解答としてのその独自性は正当に評価されねばならない。

しかし、意図の正しさはその結果を正当化するものではない。むしろ、海老名の思想の問題性にこそ目が向けられねばならない。海老名の意図にもかかわらず、彼の思想においてある種の転倒が起っていることが注意されねばならない。それはキリスト教理解の変質^①「神道的」キリスト教と天皇制ファシズムのイデオロギーへの変質の二点に現れている。まず、海老名の思想において、神道の一神教的解釈（キリスト教思想の「読み込み」）、日本教化の試みが「神道的」キリスト教へ転倒していることについて説明しよう。

ここで「神道的」キリスト教と言うのは、キリスト教信仰、キリスト教思想の神道化という意味である。^(七二)キリスト教の神道的解釈は、海老名の高弟である渡瀬常吉らにおいて最も典型的な仕方であらうが、それは海老名思想の当然の帰結であり、すでに海老名自身の思想の中に見られるものである。確かに海老名の神道解釈は、海老名の儒教的教養によって形成された思考の枠に沿ったキリスト教思想の展開の線上で、弁証神学の一つの試みと解釈することも可能であろう。しかし、海老名のキリスト教思想が神道の一神教的キリスト教解釈からキリスト教の「神道化」へ転倒していることも明らかである。海老名は「日本宗教の趨勢（承前）」の中で、旧約聖書の詩篇第二章を引用しつつ、エホバ、主^主天津神、受膏者^{受膏者}皇帝、シオンの山^山高千穂峯、我子^{我子}天津子、神孫又は天津日嗣といった解釈を行っている。^(七三)

これは、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。第五章において詳細に論じる問題であるが、海老名はキリスト教と日本精神（大和魂）との同一視から、更に進んで、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る。

さて、この「神道的」キリスト教への転倒は同時に天皇性ファシズムのイデオロギーへの変質に他ならない。なぜなら、「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」ということは、^(七四)クリスチャン魂（キリスト教のロゴス）と日本魂の同一視から更に「国家魂」との同一視に向かうからである。海老名の擁護した一神教的キリスト教とは、先に見たように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る。また海老名の理解する「敬神」とは忠君愛国の精神に他ならない。「敬神の情は忠君の徳を神聖ならしむ、本邦の如き、世界比類なき万世一系の皇室を戴くは、唯其皇統の永久なるが故にのみ尊からず、天津神の設置にかかるが故に尊きものなり」と言われるように、^(七五)天津神^{天津神}エホバによって万世一系の皇帝^{皇帝}天津制の正当化、基礎づけが行われることになる。「我帝国の興亡は人類の理想を啓発し、全力を尽して之を世界に主張すると否らざるとにあるなり帝国にして社会人類の公義人道を啓発し、個人の自主自由を尊重

し國の正義公道を發揚し、以て人類の大理想に向て進行し、又理想其れ自身の化身たるを得ば皇統綿々たる万世一系の國体たる亦上天の使命明に存するものあるを知るべし」と述べられるように、^(七)新日本精神の提唱は天皇への忠誠愛國と結びつき、東洋、世界万民の幸福を増進するものと主張されることになる。こうして万世一系の天皇を奉載する明治の天皇制國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こととなり、その点で、「神道的」キリスト教の天皇制のイデオロギーとしての機能は明らかであろう。

では、このような「転倒」を可能にしたものは何であつたのだろうか。それは、海老名の儒教的教養に基づく思考方法であり、またその上に展開された神論を基礎とした海老名のキリスト教思想である。先に見たように、儒教によって形成された思考方法（連続的な發展統合の思考の論理）によって、海老名の神觀は神の遍在性に著しい強調点を置くものとなつた。それによつて、キリスト教と日本精神の同一視がキリスト教神学の側から可能にされた。なぜなら、遍在神の強調は、日本精神におけるキリスト教的神の内在を可能にするからである。

しかし、この「転倒」はキリスト教の土着化の試み、キリスト教と民族精神の關係づけ（同一視）の試みに固有な危険性と考えられる。同じような転倒はヒットラー・ナチス時代のドイツにおける「ドイツ的キリスト者」にも見られる。ドイツ的キリスト者は、キリスト教をドイツ民族精神（ゲルマン精神）と、また神の國をヒットラーの第三帝國と同一視することによつて、ヒットラーのナチ政府をイデオロギー的、制度的に支持した。そこに見られるのは、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、両者を連続させる連続性の論理である。当初、プロテスタント教会内で直接ヒットラーを支持するものは多くなかつたが、やがて「ドイツ的キリスト者」の運動として、人種の適合した信仰と英雄的敬虔などの民族主義的イデオロギーのスローガンを主張した。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。バルメン宣言（Barmen Erklärung）に象徵されるドイツの福音教會の教會闘争の中心的存在であつたカール・バルト（Karl Barth、プロテスタント神学者、一八八六—一九六八）の思想の根本にあつたのは、この神の超越性の承認に他ならない。^(八)キリスト教思想は民族精

神とキリスト教との同一視によって歴史的な具体的状況への批判的視座を喪失するとき、状況の正当化の論理、正当化のイデオロギーに容易に、しかも意図に反して転倒してしまふ。

海老名の思想の中にみられる「転倒」もこのようなものと言うことができるであろう。この転倒が具体的問題の中にどのように現れるかは以下の海老名の戦争論（第四章）、朝鮮観（第五章）において考察することとし、この章の最後に、海老名の「神道的」キリスト教がどのような影響を与えたかについて、簡単に述べてみたい。

第四節 海老名の「神道的」キリスト教の思想的影響

海老名の「神道的」キリスト教は一九三〇年代に彼の高弟である渡瀬常吉によって発展させられる^(註七)。渡瀬は朝鮮伝道から退き、日本組合東海基督教教会名誉牧師に赴任したその晩年に『日本神学の提唱』という書を著している。その序論の中で次のように彼は述べている。

「丸山佐楽氏が我が天之御中主神、高皇靈神を指して謂ゆる三位一体なりとスタイン博士に説明されしは、
当意即妙の答の如きも、頗る肯綮に當って居る。只だ高皇産靈神と神産靈神とは宜長の如くに寧ろ之を一位に纏め、天照大御神を更に加へ奉り、ここに三位一体と為すに於ては更に完きに近い」^(註八)。

こゝには平田篤胤などの国学者の天之御中主神をキリスト教的唯一神とする説を受けた海老名の「神道的」キリスト教の継承が明らかに見られる。渡瀬は更に天照大御神とキリストとしてのイエスとの類似性を指摘するが、彼の意図は古事記と聖書の内容の一致と天皇制とキリスト教の全き同一性を主張することに他ならない。すなわち、神とキリストと聖霊という三位一体は教会史を貫いて「その実を示し給ひ以て世界宗教の完成に御意を止め給ふた。我が日本に於ては、天之御中主神、産靈神、天照大御神の三位が一体と為り給ふて、我が古典より近世

史に至る迄、之を一貫して我が帝国を今日あらしめ給ふた。而して此の両者が時満ちて今や一つに合せんとするのである。否な既に相合したのである。^(七九)

渡瀬がこの書を公けにした一九三四年は、満州事変が勃発して三年が経過し、日本が急速に軍事ファシズム体制に押し流されて行った時代である。渡瀬主張はこのような背景で行なわれたものであるが、その主張は渡瀬に本来的なものであり、海老名の強い影響を受けたものであった。彼が最大の努力を傾注した朝鮮伝道を導いた精神も、天皇制とキリスト教の全き同一性の確信であったと言わざるを得ない。また海老名の「神道的」キリスト教の影響は渡瀬にとどまらず、様々な人々に及んでいる。

例えば、海老名が名誉牧師をしていた日本組合本郷基督教会の会員であった大谷美隆（明治大学講師、法学者）は、『国体と基督教』の中で、渡瀬と同様にキリスト教の三一神と天之御中主神、高御産靈神、神産靈神の三神との同一視を行なっている。^(八〇) また日本基督教会の機関紙『福音新報』の発行人原成吉は『日本人の神』というパンフレットの中で、伊邪那美、伊邪那岐の二神は肉身をもって出現した、史実在の神、現身神であり、それはキリスト教の神子受肉の思想と一致すると述べている。^(八一)

このような「神道的」キリスト教の提唱は以上の外にも、堀内真澄の『基督神道論』（昭和十一年）、木村鷹太郎『耶蘇教の日本の研究』（大正九年）にも類似したものが見られるが、特にキリスト教会内でこのような主張が為される場合には、そこに海老名の「神道的」キリスト教の影響が見られることは明らかである。

- (一) 海老名の思想の時代背景については、次の文献を主として参照した。
- 一、土肥昭夫 『日本プロテスタント・キリスト教史』(一九八〇年 新教出版社) 一〇九―一三六頁
- 二、隅谷三喜男 『近代日本の形成とキリスト教』(一九六一年 新教出版社)
- (二) 海老名弾正、『基督教大観』(昭和五年、一三七―一三八頁)
- (三) 土肥昭夫 『海老名における儒教とキリスト教』 『出会い』(一九七六年、第一巻四号 二三―二七頁)
- (四) 渡瀬常吉 『海老名弾正先生』(龍吟社 一九一三年 三〇頁)
- (五) 土肥昭夫、前掲書、二三頁
- (六) 丸山真男、『日本政治思想史研究』、一九五二年、三二頁。あるいは、伊東多三郎、『藤樹・蕃山の学問と思想』(『中江藤樹・熊沢蕃山』、日本の名著一一、昭和五八年)、三四頁。
- (七) 以上の三つの引用は丸山真男、前掲書 二五―三〇頁による。
- (八) 渡瀬常吉、『海老名弾正先生』龍吟社、一九一三年、九〇頁。
- (九) 松浦玲 『理想のゆくえ―思想は政治となりうるのか―』(『佐久間象山・横井小楠』 日本の名著三十)、四五頁―七四頁。この小楠の立場は『国是三論』、『沼山対話』(ともに、日本の名著三十に収録)に明らかである。又、今中寛司『日本文化史研究』、(昭和四二年) 三六〇頁―三九九頁も参照。
- (一〇) 横井小楠のキリスト教観については、今中寛司、「キリスト教受容の三つの類型―小楠・愛山・一教の場合」(『日本の近代化とキリスト教』同志社大学人文科学研究所・キリスト教社会問題研究会編、一九七三年)、を参照。
- (一一) 吉馴明子 『海老名弾正の政治思想』東京大学出版会、一九八二年、特に第三章において。
- (一二) 海老名弾正は『新日本精神に就いて』(『ひのもとパンフレット』第一輯、一九三七年)で次のように述べている。「私の父親は家庭本位であって、私が國家本位となった時、其処に忽ち衝突が起こって、無

限の悩みに落ちたが、其の衝突を突破して行くには、蕃山のお蔭を受けて居ったことを、今更の如く覚えて居るのであります」(二七頁)。

(二三) 小崎弘道は「彼等は始めより其の身を国家に捧げて居った者である。唯何を以って国家に尽すべきかが問題であつた」と記している(『国家と宗教』、小崎全集二 五二六頁)。また海老名の『幼少(青少年)時代の思い出』(ノート三冊)の三の四六頁を参照。

(二四) 小楠の人格的天の觀念は、丸山真男氏によれば伊藤仁斎や荻生徂徠にすでに見出されるものである。すなわち「仁斎において天命は天道とも人性とも全く区別」され、「かかる意味の天は人格的に思惟される。・・・宋学の「理」に代つて「然る所以」の根底となるものがまさにこの人格的意味における天なのである」(丸山氏前掲書五四頁)。また「兪において仁斉理論構成においていまだ一隅に蟠居していたるた人格的意味における天概念(天命論)は堤を切った様に徂徠学の体系に氾濫する」(同書、八一頁)。仁斉も徂徠も海老名においてしばしば言及される(例えば、前掲の「新日本精神に就いて」、あるいは、「日本宗教の趨勢(二)」、『六合雜誌』一八九六年二月など)。

(二五) 今中寛司、『日本文化史研究』(三和書房 昭和四二年)三七四頁―三八七頁。

(二六) 小崎弘道、「七〇年の回顧」(『小崎全集』三卷)二三頁。

(二七) 以下の論述は主に海老沢有道、大内三郎、『日本キリスト教史』日本基督教出版局 一九七〇年、二五九―三六七頁。土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』一九八〇年、一一〇―一九四頁を参照した。

(二八) 『東京毎週新報』、明治一七年五月一六日。

(二九) 井上哲次郎、「宗教と教育との關係につき井上哲次郎の談話」(『教育時論』一八九二・一一・五)、「教育と宗教の衝突」(同上誌、一八九三・一・一五―二・一五)。

(三〇) 大山三郎、前掲書、二九八―二九九頁。

- (二一) 海老名弾正『基督教大観』（先達社、昭和二五年）八頁。
- (二二) 海老名弾正『基督教講』（警醒社、大正四年）一四九—一七一頁。
- (二三) 海老名弾正『基督教の本義』（有隣堂、明治三六年）五頁。
- (二四) 有賀鐵太郎、「海老名弾正と希臘神学—歴史神学思惟の一研究—」（『基督教研究』二二卷四号、昭和廿年四月）を参照。また熊野義孝氏は、「論者（海老名）はこの神の自現の受けとめ方について、一足飛びに、こんどはすこぶる日本的な情緒主義へと傾斜していく。人格論から人情論への移行であり、まさに「天地有意義」から「天地有情」への深化である」と述べている（『海老名弾正の『思想の神学』『福音と世界』、昭和四二、二、三、四）。
- (二五) 海老名弾正「儒教の上帝と基督教の神」（『断想録』六一—六二頁）。
- (二六) 海老名弾正「耶蘇論」（『新人』二卷九号、明治三五年四月に所収）
- (二七) これは四五一年のカルケドン信条に明確に告白されている。カルケドン信条は三一神論の基礎を成す二カイヤ信条などと共に、ギリシア正教会、ローマ・カトリック教会、プロテスタント諸教派に共通の世界教会信条の一つであり、そのキリスト論の定式はキリスト教諸教会が共通に承認するものである（『信条集』（前篇）、新教出版社、一九五五年、三一—三三、三五九—三六一頁を参照）。
- 「実にイエス・キリストは誰であるか、彼は何を為したか、という問いに正しく答えることが、信仰の認識を形造るのである。したがって福音的な啓示の理解は、終始キリスト論的（Christologisch）になされるべきである。教義学の拠点はキリスト論であるということができ、（熊野義孝、『教義学、上』熊野義孝全集第七巻、二七頁）と言われるようにカルケドンのキリスト論は三一神論と共にキリスト教の信仰と神学の核心を成す。

(二八) 海老名弾正『基督教新論』（警醒社 大正七年六月）一八八頁。

(二九) 海老名弾正「三位一体の教義と予が宗教的意識」（『新人』二卷六号、明治三五年一月、所収）。

- (三〇) 有賀鐵太郎、前掲論文、七六頁。
- (三一) 桑田秀延、『基督教神学概論』（『桑田秀延著作集』第一卷、昭和五年）
- (三二) 『基督教新論』（警醒社 大正七年六月）二九五―二九六頁。
- (三三) 海老名弾正『基督教の本義』（有隣堂 明治三六年）九八頁。
- (三四) 同上書九九頁。
- (三五) 同上書一一一頁。
- (三六) 同上書一一二頁。
- (三七) 植村正久、「海老名弾正氏の告白を紹介す」（『福音新報』三四一号、明治三五年一月八日）所収。
- (三八) 海老名弾正「我党の使命」『新人』二巻七号（明治三五年二月）
- (三九) 同上。
- (四〇) 海老名弾正「宗教と道德」『新人』一巻八号（明治三四年三月）一九〇一年三月
- (四一) 同上。
- (四二) 海老名弾正『基督教本義』有隣堂 明治三六年、一頁。
- (四三) 同上書、五一―六頁。
- (四四) この点で熊野氏の「彼が明治啓蒙主義の正嫡である」との指摘は正当である（熊野、上掲論文 一七九頁）。またこのことは、第二章の伝記的考察で述べた、海老名の外国人宣教師とその福音理解への反発、アメリカン・ボード、からの日本伝道社の独立の主張と無関係ではない。
- (四五) 大内三郎、海老沢有道、『日本キリスト教史』（日本基督教出版局、一九七〇年）三一六―三五五頁。
- (四六) 隅谷三喜男氏の説明によれば、「ドイツから聖書の高等批判を基礎とする、いわゆる新神学が導入されるに至った」、このドイツからの神学、すなわち「普及福音教会」の神学とは「チュービンゲン学派」を代表するものである（隅谷三喜男、『近代日本の形成とキリスト教』、一二五頁）。

- (四七) 詳細は、F. L. Cross編のThe Oxford Dictionary of the Christian Church, 1974の"Unitarianism"の項目(一四〇八頁以下)を参照。
- (四八) ログス論によって海老名が自分の立場をすこぶるへ自由主義化し、さらにユニテリアン側に引きよせたことは事実である。(熊野義孝、前掲論文、一六五頁)。
- (四九) 竹中正夫、「海老名をとらえる視点、海老名の神学思想についての一考察」(『キリスト教社会問題研究』一九七五、三)三一頁。
- (五〇) これまでの海老名研究にはもちろん幅があり単純な総括は許されない。しかし、海老名に対して最も肯定的(たとえば、竹中正夫氏)から最も批判的(たとえば、吉馴明子氏)なものにいたるまで、ここでまとめたような批判的と肯定的の二面的な評価を行なっているように思われる。
- (五一) 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』(新教出版社 一九八〇年) 四八、四九頁。
- (五二) 隅谷三喜男、前掲、一〇九―一三六頁。
- (五三) これは明治三十年六月発行の『六合雑誌』一九八号に掲載された論文であるが、元々は一八九七年にアメリカで行なった"The Development of the Religious Idea in Japan"という演説である(英文、翻訳共に、渡瀬常吉『海老名弾正先生』に収録)。
- (五四) (五三)の註からここまでの引用は、「神道の宗教的精神」からのものである。
- (五五) 海老名弾正『基督教十講』警醒社 大正四年、二七八―二八〇頁。
- (五六) 海老名弾正、日本宗教の趨勢(承前)『六合雑誌』一九五号、(明治三〇年三月一五日)一九頁。
- (五七) 平田篤胤の『古道大意』は平田が文化一〇年(一八一〇年)に完成した二巻二冊の書である。当時平田は城下町で『古道大意』を持って講義したが、その内容は「神代のあらまし、又、御国は神国として万物万事の万国にすぐれたること、総じてこの御国のありがたき所以を演説し神代を概観しながら「古道」

「実事と数」「古事記と日本書紀」「神」「大和心」どの内容である」（『日本古典文学大辞典』第二卷、六三九頁、一九八四年）。

先に引用した「日本宗教の趨勢」において海老名はこの『古道大意』に詳しく言及しているが、海老名の理解する「神」、「神の国」が平田篤胤の『古道大意』における「神」「神国にきわめて類似しており、ここに「神道的」キリスト教の成立を見ることができ。

(五八) 相良享「日本の思想史における平田篤胤」（日本の名著二四、所収）、一五頁。

なお、平田篤胤とキリスト教との関係については

村岡典嗣『日本思想史研究』（昭和五〇年）の「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」を参照。

(五九) 子安宜邦「平田篤胤の世界」（同上書所収）、五九頁。

(六〇) 熊野義孝、前掲論文、一五五頁。

(六一) 海老名弾正『新日本精神』、昭和九年、八、九頁。

(六二) 海老名弾正「日本国民と基督教との縁故」『日本国民と基督教』、大正三年、

(六三) 海老名弾正『基督教十講』警醒社 大正四年 二八一頁。

(六四) 「弁証学」(Apologetics) あるいは「弁証神学」(Apologetical Theology) というのは、知的根拠に基づいて神学者や哲学者によって為されるキリスト教の弁護である。歴史的には二世紀のキリスト教思想家たち（教会教父たち）によって、ギリシア思想、ギリシア・ローマ世界に対して為されたものが典型的である。

(六五) 海老名弾正『基督教十講』警醒社 大正四年 二七七頁。

(六六) 海老名弾正、同上書、二八三頁。

(六七) 海老名弾正『基督教十講』警醒社 大正四年 二八〇頁。

(六八) 海老名弾正『新日本精神』、八頁。

(六九) 同上書、一一頁。

(七〇) 海老名弾正「日本教化論」(下)、『基督教世界』一三九六号、(明治四三年六月九日)。

(七一) 本研究では、日本的キリスト教や神道のキリスト教に対して、「神道的」キリスト教という表現を用いたい。なぜなら、「日本的」という表現では、海老名におけるキリスト教と神道の同一視を表すには漠然としている(「日本的」というには仏教、儒教とより積極的に関連づけられる必要がある)からであり、また海老名の神道解釈は神道の学問的、あるいは正統解釈というよりは海老名の解する意味での日本精神であって、括弧づきの「神道的」と表現されるべきであると思われるからである。「日本のキリスト教については例えば、笠原芳光氏の『「日本のキリスト教」批判を」を参照。また海老名に対する「神道的キリスト教」という評価は、隅谷三喜男氏の『近代日本の形成とキリスト教』の中に見られる(一三二頁)。

(七二) 『六号雑誌』、一九六号(明治三一年六月二五日)

(七三) 海老名弾正「予を慰むる五種の魂」『新人』六卷一号(明治三八年一月)

(七四) 海老名弾正「日本宗教の趨勢(承前)」、一九六号(明治三〇年四月一五日)

(七五) 海老名弾正「国体新論」『六合雑誌』二一〇号(明治三一年六月二五日)

(七六) ドイツのプロテスタント教会はかつての国家教会の遺産の中でナショナルな伝統との結び付きが、なお強かった。従って西欧デモクラシーを範とするリベラルな憲法体制としてのワイマール共和国に多くのプロテスタント牧師、神学者、信者は不信感を持っていた。それゆえナチ政権が《民族》と《教会》の統合を説いて登場したことが、一定の歓迎を受けたことも当然と言える。

しかし、他方では、ナチ政権を積極的に支持した《ドイツのキリスト者》に対して、小教ではあるがナチの諸政策の反キリスト教性を見抜いて対抗運動が形成された。

ルートヴィヒ・ミュラーを中心として古プロイセン合同教会が教会法に《アーリア条項》を導入し、

教会の非ユダヤ人化を計ろうとしたとき、これが教会の信仰告白と秩序の侵害であるとして、マルティン・ニーメラ（Martin Niemöller, 一八九二—、ドイツのルター派牧師）を中心に「牧師緊急同盟」（Pfarrernotbund）が結成された。そして、三四年一月四日、バルメンにおいて一八の州教会の代表一三九名が集まって「ドイツ福音主義教会の信仰告白大会」を開催し、聖書と信仰告白にのみ基づくドイツの唯一の正当教会として「ドイツ福音主義教会の告白教会（Bekennende Kirche）」の成立を宣言し、バルメン宣言を行なった。ナチの政策を実現には阻止できなかったものの、バルトやニーメラらを中心として、告白教会の結成、バルメン宣言に象徴されたドイツにおける反ナチ闘争（教会闘争）の歴史的意義はきわめて大きいと言わねばならない。

「ドイツ的キリスト者」、「ドイツ教会闘争」については、次の文献を参照。

兩宮栄一、『ドイツ教会闘争の展開』（日本基督教団出版局、一九八〇年）、

宮田光雄編、『ドイツ教会闘争の研究』（創文社、昭和六一年）。

(七七) 渡瀬については、

飯沼二郎、韓哲曦『日本帝国主義下の朝鮮伝道』（日本基督教団出版局、一九八五年）を参照。
特に「神道的」キリスト教との関係については一四六一—一七〇頁を参照。

(七八) 渡瀬常吉『日本神学の提唱』（龍吟社 一九三四年）、二頁序文より。

(七九) 同上。

(八〇) 大谷美隆『国体と基督教』、一九三九年 一四頁。

(八一) 原 成吉『日本の神』、一九三四年、三四—三五頁。

第四章 海老名弾正の戦争論

第一節 キリスト教と戦争

海老名の戦争論を論じる前に、キリスト教あるいはキリスト教思想において「戦争」の問題がどのように取り扱われているかを見てみよう。これによって海老名の戦争論のキリスト教的背景が明らかになるであろう。

キリスト教思想にとって、戦争の問題は、単純な問題でも、すでに「片づいて」しまった問題でもない。戦争は国家や権力との問題と結びつくことによって、キリスト教思想、特にその社会倫理論に対して困難な問題提起となっている。歴史的な事実がこの事態を端的に示している。一方において、キリスト教は山上の垂訓などにおけるイエスの言葉に基づいて、兵役拒否の思想を生み出してきた。すなわちコンスタンティヌスによるキリスト教公認以前の古代教会における平和主義、兵役拒否、あるいは再洗礼派は、クエーカー派、プレズレン派の宗教改革後に成立したセクトの兵役拒否（一六、一七世紀）、更にはペトナム戦争を拒否する人びとに対するアメリカの諸教会の支持などである。彼らは、「あなたの剣をもとの所におさめなさい。剣をとる者はみな、剣で滅びる」（マタイ二六、五二）、「敵を愛し、迫言する者のために折れ」（マタイ五、四四）、「平和をつくり出す人たちは、さいわいである、彼らは神の子と呼ばれるであろう」（マタイ五、九）などの福音書のイエスの言葉に従って、重武装によって守られた（ローマの平和）¹ 軍備と戦争による国家の平和に対して、《神の平和》² 愛敵と暴力拒否を対峙させた。しかし、これはキリスト教史の示す現実の一面にすぎない。キリスト教会の戦争と兵役に対する態度は、コンスタンティヌス帝による公認によってラディカルな転換を示す。コンスタンティヌスの与える保護と特権に対する感謝から、教会は兵役につくキリスト者が軍隊に留まるように勧め、それ以前の教会の兵役拒否の態度を非難するまでにいたった。こうして、「正戦」の思想（四世紀のアンブロシウス）が現われるようになり、中世における異教徒に対する「聖戦」（十字架）を肯定し推進する道が開かれた。ローマ・カト

リックに対する宗教改革によって成立したルター派やカルヴィン派の大教会でも、ローマ・カトリックと同様に、基本的には戦争は肯定された（ローマ・カトリック教会が「聖戦」についての考えを修正したのは、一九六〇年代の第二バチカン公会議以降のことである）。以上のように、キリスト教は一方では、平和主義、兵役拒否を主張し、他方では戦争を肯定し、場合によって積極的に推進するといった、二面性を持っている。従って、キリスト教思想には、絶対的平和主義（無条件で絶対的な戦争の否定）から正戦、聖戦の積極的肯定論にいたる多様な立場が存在することになる。もちろん、キリスト教思想史の多様な立場から、非戦論と戦争肯定論の二類型を取り出し、この二類型の緊張関係においてキリスト教と戦争の関係を論じること、キリスト教思想史を解釈することとは可能であろうが、キリスト教思想の戦争論を一方の類型にのみ還元することは不可能であろう。

第二節 明治のキリスト教会の状況と戦争

次に海老名名の戦争論の直接的背景である明治のキリスト教会の戦争論を見てみよう。明治のキリスト教会の戦争論を理解するためには、先に見たキリスト教思想史に普遍的な二類型の緊張関係と同時に、明治のキリスト教会が置かれた特殊な歴史状況が考慮されねばならない。明治維新以来、政府は皇室神道を中心に天皇を神格化し、天皇に対する忠君愛国の精神を国民に植えつけるために、伝統的思想や宗教をイデオロギー的に動員してきた。こうして天皇制国家が確立する中で、キリスト教会は日本の伝統や忠君愛国の道徳に反するといった非難や攻撃に対して、そうではないという自己弁護をすることを余儀なくされた。キリスト教の大半の指導者たちはキリスト教が天皇制国体に忠実な宗教であることを具体的に示す言動を行い、天皇制確立期におけるキリスト教の自己規制の役割を果たした。これは、キリスト教会の日清戦争への協力の中に端的に示されている。朝鮮の支配をめぐって、清との間にひき起こされた日清戦争（一八九四年八月～九五年三月）に対して、キリスト教会は、

東京、大阪、広島、群馬、神戸、京都、名古屋などの各地に戦時協力のための組織を結成し、演説会やパンフレットによる民意の昂揚、戦場の軍隊慰問、軍人遺家の慰安などを行なった。以下、当時のキリスト教会の代表的指導者の日清戦争との対応を簡単に見ておきたい。

まず内村鑑三について^(三)。内村は日清戦争が起つて間なく、『国民之友』に“Justification of the Korean War”を英文で発表し（この論文は「日清戦争の義」という題で邦訳され同誌に掲載された）、日清戦争における日本の正当性をキリスト教の立場より海外に訴えた。またこれに続いて「世界歴史に徴して日支の関係を論ず」、「日清戦争の目的如何」を発表した。これらによると、日清戦争は日本が正義のために戦う義戦である。もちろん内村は元来軍国主義的ではなかったが、義のための戦争が存在することを承認していた。すなわち、彼は「孔子を世界」に供せし支那は、今や聖人の道を知らず。文明国が此不実不信の国民に対する道は、唯一あるのみ。鉄血の道なり、鉄血を以て正義を求むるの途なり」（「日清戦争の義」と言い、「吾人の目的は支那を警醒するに在り、其天職を知らしむるにあり、彼をして吾人と協力して東洋の改革に従事せしめるにあり、吾人は永久の平和を目的として戦ふものなり」と、きわめて主戦的である。このような日清戦争における日本の正義性の主張は、内村の歴史観にもとづいている。すなわち「新文明を代表する小国が旧文明を代表する大国」^(四)と隣接しているとき、両者の間に衝突が起こり、新しい文明を代表する小国が勝利するのは歴史の示すところであり、これは文明の進歩という世界史的事実を示すものであると、考えた。このように内村は、人類の文明の歴史的進歩という点から、東洋における文明進歩の戦士^(五)アジアの救主たる日本による清正罰として、日清戦争を肯定した。

このような日清戦争における主戦論は、内村だけでなくほとんどのキリスト教会指導者の立場であったのであり、後の日露戦争においても基本的には変化がない。この点を、本多庸一と植村正久について見ておきたい。東北地方における自由民権論者であり、メソヂスト教会の指導者であった本多庸一は、日清戦争に際して日本基督教同志会の決議の起草者として積極的に戦争に協力した。彼は「日清韓事件は関係ある国家各自の利害榮辱に関するのみならず、実に東洋文明の進退幸福の安危を決するものなり」^(六)との判断に立って、大本營の承認を得て、

宮川経輝（一八五七—一九三六）らと共に戦地の軍隊慰問を行なった。明治二〇年一〇月に発行した小冊子『宣戰詔勅俗解問答』において、次のように述べられている。

「朝鮮と申す国は古き時代には日本に学問、織物、耕作までも教へた事ありて思のある国でムります。然るに今日までは見る蔭も無き有様なれば、之を助けて独立をなし真に国と云ふ体面を具へさせ、今より永く文明の福に遭はすることは十を以つて一に報するの徳と申すべく、適れ世界の龜鑑と相成り申すべし」、「清国とて彼の朝鮮政府をば責めもおれ、其国の全体を云へば矢張り日本に益を与へたること少なからぬ国なれば、悪去べき筈はムりません。此度の戦争の勝敗にて夢を醒させ、中国杯云ふて居る傲慢なる心を改めさせることは、是また一つの恩返しとなれば、厳しく打負かしてやるは却て本當の情けと申すものでムります」、「即ち先づ朝鮮の爲めに独立することで、夫れは日本の爲にもなり支那の爲にもなり究竟は東洋全体の平和となり、平和からして文明進歩と申すものが出来る訳なれば、此戦は実に世界の爲めと申して宜しき事でムります。斯くも立派な事には宝と命を出しても、天皇陛下の御思召を遂ぐることは、実に国民の本望と申して然るべき事と存じます」^(六)

本多にとって、日清戦争は東洋に進歩と幸福をもたらすものであり、アジア全体の平和のためであった。そこにあるのは、西欧帝国主義諸国のアジア侵略に対する危機意識であり、この危機から日本の独立を守り、アジアの平和を維持するためという点から日清戦争が正当化されている。

次に植村正久を見ておきたい。彼によれば日清戦争は「新旧二様の精神的衝突なり、日本が血を流すまでも踏み込みて新文明のために気炎を吐かんとするは、其の国是を天地神明に告白せるものなり。今回の戦争は大日本帝国が開進的天職を自ら意識し、之を全世界に披露するの機会」であると考えた^(七)。植村においても、本多におけると同様に危機意識が存在している。すなわち、「清国の勢力朝鮮に盛んなるは独り朝鮮の不幸なるのみならず、亜細亜の不幸なり。独り亜細亜の不幸のみならず世界の不幸なり、清国の勢ひを挫き吾が勞力を高麗半島に張る

は人類の進歩に大利を与ふる与たり。果して然らば此の出来事に於ける日本の地位は天道の法庭に於て少しも恐るべき所、また疾しき所しと云はざるべからず」と^(八)。こうして日清戦争は正当化された。

以上、内村、本多、植村の日清戦争観を概観してきたが、これらは当時のキリスト教会の大勢を示していると考えうるであろう。すなわち日清戦争は新しい文明、人類の進歩の旗手たる日本がその世界史的使命^(九)天職を遂行し、それによってアジアと世界の平和と発展に貢献するものとして正当化された。これは、明治二〇年代の天皇制国家確立期において、キリスト教が国体あるいは政治に対する徹底的批判を回避し、「政教各独立すべし、故に基督教を奉ずるものは、如何なる政体の下に立ちて差支なきもの」、「基督教徒：真正愛国心を養ひ、如何なる国体の中にも生息して良民たることを得べし」といった天皇制国家への屈伏^(九)天皇制国家に対するキリスト教の忠誠を証したことにとどまらず、積極的に戦争の意義を認めたと示している。またこれは前節で見た、侵略戦争を正戦、聖戦として積極的に評価する戦争肯定論の類型に接近するものであるが、これを論理的かつ神学的に基礎づけたものとして、海老名の「神道的」キリスト教を位置づけることが可能であると思う。このような戦争肯定論と天皇制国家の承認が、その後の日露戦争、第一次と第二次の世界大戦に対する日本のキリスト教会の基本的態度であったことを考えるならば、海老名の「神道的」キリスト教が日本のキリスト教思想さらには明治以降の日本の思想にとって持つ意味は決して小さくないことがわかるであろう。

第三節 海老名の戦争論

海老名は、日露戦争に際して、「神道的」キリスト教との連関において彼独自の戦争論を展開した。海老名の戦争論はその重要性にもかかわらず、これまで、研究されることがなかった。本研究では、この戦争論を日露戦争期の諸論文に従ってまとめ、その「神道的」キリスト教との関係を明らかにしたい。

この点に入る前に、日清戦争に対する海老名の立場と、また日露戦争後に海老名と対極を成す内村鑑三の非戦論」とを概観しておきたい。

海老名が日清戦争に際し、どのような態度をとったかについては、文献的に必ずしも明らかではないが、彼は日清戦争が終わった明治二八年五月二日に大阪青年会館で行なわれた日本組合教会總會での大講演会で次のように述べている。その演題は「中原の鹿を追ふ」であったが、彼の「雄弁は此の時に於て基督教界は勿論、各方向に響き渡った」と言われている。すなわち、この講演によれば、

「某外国人曰く、『支那を領するものは世界を領す』と。東洋問題は則ち世界の問題なり。英や日や露や仏や独や米は鹿を中原に争ふ。是れ豈に政治のみならんや。商業に於ても亦然り。…鹿を中原に追ふ者豈に政治商業界に限らんや。宗教家亦爰に大いに観る所なくして可ならんや。仏や儒や那や回や、孰れも世界を一統せんと企図したる大宗教なり。…今や此の四大教は鹿を中原に争ふものにあらずや。…東洋の宗教を統一する者は、則ち世界の宗教を統一するものなり」。

このように海老名の日清戦争へ態度は他のキリスト教会の指導者たちのものに基本的に一致すると言えるであろう。つまり、日清戦争は東洋全体に関わる世界史的意義を持つものであり、日本は東洋における新しい文明、人類の進歩の担い手と考えられている。しかし、海老名の特徴は、日清戦争が政治や文化的な問題としてばかりでなく、むしろ明確に諸宗教の、宗教史な事柄と捉えられている点にある。戦争が宗教の問題として正面から論じられている点は海老名の日露戦争観において、より詳しく展開されることになる。従って、海老名の戦争論の中心は日露戦争論の中にあると考えられる。海老名の日露戦争に関する諸論文が内村鑑三の非戦論への反駁であること考えるならば、次に内村鑑三の非戦論を簡単にまとめることが必要となるであろう。

先に見たように内村鑑三は始めから非戦論者であったわけではなく、むしろ彼は日清戦争肯定論として出発した。しかし、彼は日清戦争の現実に直面する中で、非戦論者として飛躍することになった。この立場の転換をど

のように理由づけ、評価するかは内村鑑三研究の主要な問題点の一つであるが、これまでの諸研究をまとめらば次のようになるであろう。内村が日清戦争を弁護したのは、正義性（アジアの救主としての日本）のためであったが、彼が非戦論者に転換したのも、この正義性に関してであった。すなわち、内村は明治二八年五月二二日のベルアートの手紙の中で、

「支那との紛争は終り候、或は寧ろ終りたるものと謂はれ候、…『義戦』は変じて幾分海賊的の戦争となり其『正義』を書きし一預言者は今は恥辱の中に有之候」^(一三)

と述べている。「義戦」は海賊的な掠奪戦に化し、内村は日本の正当性を弁護したことの誤ちを告白しなければならなかった。戦勝国日本の現実を内村は次のように述べている。

「故戦勝て支那に屈辱を加ふるや、東洋の危殆如程にまで迫れるやを省みる事なく、全国民挙て戦争会に忙しく…而して戦局を結んで戦捷国の位置に立つや、其主眼とせし隣邦の独立は措て問はざるが如く、新領土の開墾、新市場の拡張は全国民の注意を奪ひ、偏に戦捷の利益を十二分に収めんとして汲々たり、義戦若し誠に義戦たらば何故に国家の存在を犠牲に供しても戦はざる、日本国民若し仁義の民たらば何故同胞支那人の名譽を重んぜざる、何故に隣邦朝鮮国の誘導に勉めざる、余輩の愁歎は我が国民の真面目ならざるにあり、彼等が義を信ぜずして義を唱ふるにあり、彼等の隣邦に対する親切は口の先に止りて心よりせざるにあり」^(一四)。

確かに内村は日清戦争後直ちに無軍備論者になったわけではないが、彼の非戦主義は日露戦争が急迫する頃から顕著になっていく。内村は『余が非戦論者となりし由来』（明治三六年）に於て、自らが非戦論者になった理由として次の四つを挙げている。

一、聖書である。彼は「十字架の福音が或る場合に於ては戦争をよしとするとは、私にはどうしても思われなくなりました」と述べている。

二、無抵抗主義の経験によって、それによって勝利できることを知ったため。

三、日清戦争の結果が、戦争の有害無益なことを教えてくれた。

四、[The Springfield Republican] という米國新聞の平和主義的主張と平和主義者の論説の感化。

これらの理由から内村は「余は日露非開戦論者であるばかりでなく、戦争絶対的廃止論者である。戦争は人を殺すことである。さうして人を殺すことは大罪悪である。さうして大罪悪を犯して個人も国家も永久に利益を収め得ようはずはない」と結論するに至った。

海老名の戦争肯定論と内村の戦争絶対的廃止論は、第一節に見たキリスト教思想の戦争論の二類型を端的に代表している。両者を比較して興味深いのは、両者の主張の相違が時代状況、現実についての認識の差にとどまらず、聖書解釈という宗教思想のレベルに根を持っている点である。それゆえ、両者の戦争論の差は、「神道的」キリスト教と無教会主義の相違から宗教思想的には理解されるべきであろう。従って、以下日露戦争に関する諸論文から分析される海老名の戦争論については、まず戦争論と聖書解釈との関係が、そして次にそのような聖書解釈の根拠づけとなった「神道的」キリスト教との関係が明らかになされねばならない。

海老名は、内村鑑三の日露戦争についての「戦争廃止論」に対して、『六合雑誌』に「予が戦争観の一斑」(明治三七年四月)、『新人』に「聖書の戦争主義」(明治三七年四月)、『戦争の美』(同年八月)などの諸論文を発表して、彼の戦争論を明らかにした。まず、海老名によれば、内村的な非戦論を聖書から引出すのは困難である。すなわち、

「新約聖書に於ては明らかに戦争を否認したる個所あるを發見する能はざれども、其の精神よりして之を見れば蓋し非戦主義の如く思はるゝものあり。然らば則ち基督は明らかに一切戦争を為す可らずと教へたるころ有る乎。曰く吾人は斯かる嚴禁を見出すと能はざるなり。先づかの洗礼のヨハネを見よ。当時ヨハネの許に來れる多くの人々の中に幾多の兵士ありき。此時ヨハネは彼等に向つて、汝等兵士たる勿れと教へたるか、曰く然

らず、彼は只だ其の貧婪暴行を戒しめたるのみ。斯くの如く軍人たる百人の長も亦たイエスを慕ふて之に従へり。其時イエスは汝宜しく軍人たるの職を罷めよと命ぜしや。曰く否な。使徒行伝に於ては羅馬の軍人にして洗札を受けたる者あり。而してペテロは豪も之を禁ぜざりしのみならず、使徒時代には幾多の軍人にしてクリスチャンたりし者之あるを見るなり、之を以て之を見れば新約聖書は徹頭徹尾信徒の軍人たるを禁じたる事あるなし。若しも新約聖書にして全然非戦論を教ゆる者ならば、必ずや明らかに之を嚴禁するところ無かる可らず。而かも吾人は之を發見する能はざるなり」^(一七)

このように海老名は、聖書から一義的に非戦論あるいは戦争肯定論を導出することが困難であることをまず指摘する。それゆえ、「主戦と非戦とは絶対的に確定すべきものでない」と言わねばならず、従つて状況に応じて「臨機応変に処する」べきものと結論される^(一八)。確かに聖書の具体的な個々の記述を見、そしてクリスト教会史の諸事実を検討するとき、海老名の述べるように、聖書から主戦あるいは非戦を絶対的に引き出すことは困難であり、またクリスト教会はその時々々の状況の中で「臨機応変」に対処してきたことは認めざるを得ない事実である。この点、海老名の論は正当と言うことができよう。従つて、具体的歴史状況の中でクリスト教思想の立場で戦争を論じ、主戦か非戦かを決断するには、聖書解釈を行なう一定の視点、解釈原理が必要となる。海老名の場合、この解釈原理に当るものとして、第三章で詳しく論じた彼の「神道的」クリスト教を位置づけることができるであろう。この点に進む前に、海老名の戦争論をもう少し見ておこう。これも海老名の聖書解釈に関わることであるが、彼は自らの日露戦争肯定論を旧約聖書のイスラエル史の解釈から展開する。すなわち、海老名によれば、「最も公平なる眼光を以て先づ旧約聖書を繙き来らば、何人と雖も之が明らかに戦争を是認するものなるを認めざるを得ざるべし」と解釈される。旧約聖書はイスラエル民族の国家的教典であるが、「モーゼの五経を初めとして旧約聖書中の歴史の大部分は概ね皆な戦争史なり」「旧約聖書の必要は其の国民を教育するの点に存せり、故にその詩篇は国歌なり、其の歴史は国史なり。……其の律法は国家の憲法、民法、刑法等なり、イスラエル

民族を教育し之を指導する旧約聖書唯一の目的なりと称せざるを得ず」と述べられる。¹⁰⁾

また海老名はモーゼについても次のように述べている。イスラエルの偉大な指導者モーゼは「時に大將軍となり、政治家となり、宗教家となり、教育家となり、能く教へ能く治め、又た能く戦いたる者なり」と。¹¹⁾ 実際、戦争なしにはイスラエルの建国は不可能だったのであり、モーゼはイスラエル民族を率いて、「エジプトを出で、アラビヤを通過し、パレスチンに進みし時は、明らかに侵略的戦争の態度を取りて、到る處の敵軍を敗り、ヨルダンを渡りエリコを陥れ、以て終にユダヤ王国を建設せしなり」。¹²⁾ このようにして先に見た新約聖書の解釈に、上のような旧約聖書解釈を加えることによって、海老名は内村的な非戦論が聖書の根柢を持たないことを示している。これを内村的旧約聖書、特にモーゼの第六誡「殺すなかれ」の解釈と対比するとき両者の相違は明らかである。では、海老名が聖書に基づいて承認する戦争とはどのようなものであるのだろうか。もちろん海老名も全くの戦争主義者ではない。「予とても決して戦争を好むものではない。甚だ厭ひ嫌ふなれども、場合によれば致方のない否實に已むことを得ざる出来事と思ふのであれば、世の所謂主戦論者とは大いに違ふのであれば、若し戦争なしに同じ目的が達し得らるべきことならば、予は飽くまでも非戦論者である」と海老名は語っている。¹³⁾ まづ海老名が「場合によれば致方ない」と考えるのは、「自衛の戦争」である。すなわち、

「自衛は抵抗を意味する無抵抗の自衛は予之れあるを知ることが出来ない。抵抗は戦争を意味する。…戦争は何の故に非なるか、人を殺すが故に非なるのであろう。さらば無抵抗も亦非なるのではなからうか。なぜなれば無抵抗は数々人を殺すのではなからうか、人を殺すことが消極的であらうが、積極的であらうが、殺すこととは一である」と考えられる。¹⁴⁾

このように自衛の戦争は抵抗権として当然認められねばならないと海老名は絶対的非戦論にまず反論を加える。次に海老名は国家が行なう軍備による戦争（肉的戦争）の必要性を、新約聖書にある靈的戦争から正当化する。

キリスト者の戦う靈的戦争というのは、新約聖書のエペソ人への手紙に述べた次のようなものである。
すなわち、

「悪魔の策略に対抗して立ちうるために、神の武器で身を固めなさい。わたしたちの戦いは、血肉に対するものではなく、もろもろの支配と權威と、やみの世の主権者、また天上にいる悪の靈に対する戦いである。それだから悪しき日にあつて、よく抵抗し、完全に勝ち抜いて、堅く立ちうるために、神の武器を身につけなさい。すなわち、立って真理の帯を腰にしめ、正義の胸当てを胸につけ、平和の福音の備えを足にはき、その上に、信仰のたてを手に取りなさい。…また救いのかぶとをかぶり、御靈の劍、すなわち、神の言を取りなさい」
(エペソ六、一一―一七)。

というように、聖書に勧められている、真理と正義と平和のためにこれらを否定し破壊する権力やその背後にある悪靈に対してキリスト者が行なう信仰の戦い、これが靈的戦争と呼ばれるものである。しかし海老名はここから更に一歩進んで、「然れども肉体身体の自衛は強ちに精神的武装のみにては立つべからず、亦宜しく肉体的武装を要すべきである。羅馬帝國護衛の爲の肉体的武装を新約聖書に是認してあることは、至当の事と思はれる。…一方に肉体的武装を排斥すると同時に、靈的武装を以て多大の損害を人々に及ぼしつつあるを顧みざるは、自家撞着の最も甚しきものと思はれる。予は靈的武装の必要を説くと同時に、肉体的武装の必要をも認めざるを得ない」と論じる^(三三)。つまり新約聖書の靈的武装を認めるならば、国家の行なう肉体的武装を認めざるを得ず、後者を否定するならば前者も成り立たないというのが海老名の主張である。しかし「自衛」と「進撃」を区別することは簡単な問題ではないであろう。実際、海老名は、聖書によって自衛の戦い、そして靈的戦争と結びついてそれを可能にする肉体的戦争を根拠づけるところから、侵略戦争をも導き出すところまで進む。すなわち「旧約書は自衛的戦争のみならず、更に進んで侵略的戦争をも是認せるものなり。豈に単に之を是認せりと云はんや、旧約書は實に

之を奨励し勸告せしなりき、是れ歴史の明示するところ、誰れか能く此事実を否定し得んや」と。自衛の戦い↓
靈的と肉の戦争↓侵略戦争と進む論理によって、日露戦争が正当化されることは理解できることであろう。海老
名は、以上の戦争論に基づいて、状況に「臨機応変」に処することによって天皇制国家日本がロシアと戦うこと
を正当化したと考えられる。もちろん海老名は日露戦争を侵略戦争とした上で肯定したわけではなく、「露の侵
略主義、賄賂主義、非教育主義、压制主義」を打破する「文明主義、人道主義」の戦いとして肯定したのであ
たが、海老名が内村鑑三の非戦論とは決定的に違った歴史的現実の理解とキリスト教思想を持っていることは明
きらである。最後に残された問題は、海老名の戦争論と彼の神学思想すなわち「神道的」キリスト教との関
係である。海老名の戦争論はキリスト教史に普遍的に関わる一般論としては以上のような要点にまとめられるも
のであるが、このような聖書解釈を可能にし、そして日露戦争という具体的な歴史の出来事において内村とはま
ったく異なる戦争論へ向かわせた神学思想自体が問われねばならない。これは前章で論じられた「神道的」キリ
スト教の問題に他ならない。すでに述べたように「神道的」キリスト教とは、日本をキリスト教化する、あるいは
は日本の伝統的精神性に対してキリスト教を弁明するという、キリスト教が異質な文化的精神的世界で伝道する
際に何らかの仕方で行なわれるそれ自体は正当な思想的試みが、一種の転倒によって、反対にキリスト教が神道
化されてしまったものであった。その特徴は、キリスト教と日本精神が一つの宗教史的発展の中で連続的に捉え
られ（神道に一神教的解釈）、キリスト教信仰の神と神道の天津神とが、そしてキリスト教と大和魂とが同一視
されることであり、キリスト教と日本精神の統合によって、キリスト教は西欧的形態から次章で述べる「新プロ
テスタンティズム」へ進化し、また同時に日本精神は天皇性国家にふさわしい「新日本精神」へと飛躍し完成す
ると考えられた。従って、戦争論においても、聖書に基づく非戦論一般への反論と、日露戦争の肯定とその意義
の積極的評価が連続的に重み合わされることになる。すなわち、聖書解釈から「主戦主義と非戦主義との如きは
絶対的に論ずべきものにあらざりて、臨機応変に処する活用論たるべきこと、思ふのである。」と内村的な非戦

主義に反論が行なわれるのに、直ちに続いて、「日露戦争の如き、既に今日の状態となりたる以上は、吾人国家を挙げ死を決して戦ひ勝利を奏するの外なしと、信じ毫も疑はぬ所である」と述べられる(二八)。そもそも海老名の戦争論を根拠づけている聖書解釈自体が、前章にも見たように、彼自身の「神の赤子」の体験、「父子有親」の神関係によって方向づけられ、「神道的」キリスト教を解釈原理としたものに他ならない。すなわち

「従来あり来たりの神学を破壊したが、それは神の赤子の思に合はないから、勢い破らざるを得なかったのである。：又パイブルは尊いもので、ユダヤ人を選び、予言者を選び、それから基督を始め使徒を選び給ふた神が、インスピレーションで書かせたのであるから、一字一句これを信じて、疑ふ可らざるものであると云うけれども、赤子の経験から云ふと、直接に神を叫び、神が直接に語るのである。：神が語り給ふのはパイブルの時代を以て過ぎたもので無い(二九)」

と述べられるように、海老名においては、キリスト教の伝統的意味での聖書の正典性は意味を失っており、それに対して神との直接的交わりという宗教体験が優先している。こうして聖書は、それぞれの宗教体験から「臨機応変」に解釈し、自らの思想の弁証のために自由に用いられるものとなる。ここから、キリスト教の神道化の道が神学思想的に可能になり、次に神道化したキリスト教思想によって聖書を解釈することも可能になる。時間的順序としては、日露戦争後に、「神道的」キリスト教はその姿を明確化するわけであるが、内容的には日露戦争期の戦争論の中に、すでに「神道的」キリスト教の立場が現れていたと言えるであろう。海老名の「神道的」キリスト教の形成にとって日露戦争の持つ意味は重大であり、キリスト教信仰は、天皇制国家と天皇への忠君愛国の精神と一つのものとなされることになった。すなわち、

「基督教の神は宇宙の神であり、又人類歴史の神である。基督教は歴史の中の神を信じ、また摂理の神を信ずる。その神は上天は晏然、恬として地上の出来事に無頓着のものではない。故に二千有余年の歴史を有する大

日本帝国の神の摂理に基づき、神の保護に由るものにして、その自らに成り立ちたる国体は神の神の聖旨によるものなるは基督教の認むる所である。故に此の国の特性を重んじその隆盛を計ることは神を敬ふ者の当に為すべき職分である。従つて国家に対する職分を怠るは是れ神に対する不敬である。愛国は単に山水を愛するの意味ではない、国粹を愛することである^(三〇)。「基督教と日本の国家主義とは断じて衝突しないのである。…故に戦争が国家自衛の精神に基き、個人の自由の爲め^(三一)の爲め、隣国援助の爲め、正義公道のため、人道の爲めならば戦争は基督教の是認する所である」。

以上より、海老名の戦争論と「神道的」キリスト教との関係が明らかになったと思われる。繰り返し述べるならば、海老名の戦争論は内実においては「神道的」キリスト教の一つの具体化であると同時に、「神道的」キリスト教が明確な形に形成される重要な契機となった、と言えるであろう。また民族精神と同一視され、歴史的状況への批判的視座を喪失したキリスト教が、天皇制国家のイデオロギーとなり、戦争の正当化を行なったことは、容易に理解できることであろう。

註

- (一) 宮田光雄、『平和の思想史的研究』（創文社、昭和五三年）、のI章「神の平和と地の平和」II章「兵役拒否のキリスト教精神史」を参照。この他に、関根正雄、松木治三郎、武田清子『戦争と平和について』（新教出版社、昭和二五年）、井上良雄「戦争」（『キリスト教倫理辞典』、日本基督教出版局、一九六七年、二四九～二五一頁）、カール・バルト、『キリスト教倫理Ⅲ』（新教出版社、一九六四年。これはバルトの『教会教義学』の第三卷第四分冊の村上伸氏による訳と要約である。特に、第二章の第八節「戦争の問題」を参照）されるべきである。

(二) 宮田光雄の前掲書を参照。

(三) 内村の戦争論については、次の諸論文を参照。

土肥昭夫、『内村鑑三』(「人と思想シリーズ」、日本基督教団出版局、一九六四年)、一一八―一四七頁。田畑忍「内村鑑三に於ける平和主義思想の展開」(『思想』第三五三号、昭和二八年、十一月)、宮田光雄、「近代日本のキリスト教平和思想―内村鑑三の非戦論」(『平和の思想史的研究』、創文社、昭和五三年)七五―一〇二頁。

(四) 『内村鑑三著作集』第二巻に所収の「日清戦争の義」、二四頁。

(五) 本田庸一「日清戦争に關し我徒の運動」(『福音新報』、第一七八号、明治二七年八月)。

(六) 岡田哲蔵『本田庸一伝』、一〇九―一一〇頁。

(七) 植村正久「日清戦争を戦争問題とせよ」(『福音新聞』第一九一号、明治二七年十一月)。

(八) 植村正久「此れ実に心靈上の問題なり」(『福音新報』第一七九号、明治二七年八月)。

(九) 本多庸一「井上氏の談話を讀む」(『教育時論』一八九二年二月)。

(一〇) 渡瀬常吉『海老名弾正先生伝』二二〇頁。

(一一) 同上書二二一頁。

(一二) 註(三)の文献を参照のこと。

(一三) 『内村鑑三著作集』第二巻 七九頁

(一四) 内村鑑三「時勢の觀察」(著作集第二巻、明治二九年八月)、七八―七九頁。

(一五) 例えば、明治二九年の『世界の日本』では、軍備に一定の意義を認めている。

すなわち、「世界の日本たるは、大なる事にして、大なる事は、先づ倫理的に思想的に大なる事なり、兵を増すは是が、為めならざるべからず、武に誇らんが為に非ずして義を強んが為めなり、富を増すは是が為めならざるべからず、快樂を増進せんが為めに非ずして、真理の發揚を補はんが為めなり」と。

このように「義を強い」、「真理の発揚を補う」という意義が戦争、軍備に認められている一方で、同年の『福音新報』（明治二十九年一二月）に掲載された「寡婦の除夜」という詩では、戦争の悲劇を強く訴えた。

なお、日清戦争、日露戦争、第一次世界大戦を三つのピークとする内村の平和思想の形成については、註（一一二）の諸研究論文を参照。

- (二六) 内村鑑三「戦争廃止論」『万朝報』明治三十六年六月三十日。
- (二七) 海老名弾正「聖書の戦争主義」（『新人』、第五卷第四号、明治三十七年四月、六頁）
- (二八) 海老名弾正「予が戦争観の一斑」（『六合雑誌』、二八五号、明治三十七年四月）
- (二九) 海老名弾正「聖書の戦争主義」六頁。
- (三〇) 同上、六、七頁。
- (三一) 同上
- (三二) 同上
- (三三) 海老名弾正「予が戦争観の一斑」一一頁。
- (三四) 同上、一二頁。
- (三五) 同上、一六一―一七頁。
- (三六) 海老名弾正「聖書の戦争主義」七頁。
- (三七) 海老名弾正「人道の見地より見たる日露戦争」（『新人』、第五卷、第四号、明治三十七年）
更に「戦争の美」（『新人』、第五卷、第八号、明治三十七年）においては、海老名は日露戦争の中に「美しいもの」、「人生の美」の「発展」(Evolve)を見ている。
- (三八) 海老名弾正「予が戦争観の一斑」、一七頁。
- (二九) 海老名弾正『我が信教の由来と経過』昭和一二年七三―七四頁。

- (三〇) 海老名弾正『基督教十講』 (大正四年一月)、二九三～二九四頁。
(三一) 同上書、二九七頁。

第五章 海老名弾正の朝鮮伝道論

本章の目的は、海老名の朝鮮伝道論を分析することにより、海老名の神学思想の具体的展開を明らかにし、特に彼の「神道的」キリスト教が現実的諸問題に対して持つ意味を説明することである。その点で、本章は、前章とともに、第三章における議論を前提としている。しかし海老名と朝鮮の関係の問題は、これまで研究者によって取り上げられることがなかったにもかかわらずももちろん、組合教会の朝鮮伝道についての研究は存在しているが、海老名の思想を理解する上で不可欠のものと思われる。なぜなら海老名の思想は歴史状況の中の具体的問題連関の形成されたものであり、「神道的」キリスト教や新日本精神というものは、日本的でないもの、朝鮮との関係の中で、日本的でないものを日本的なものに同化することを自らの中に含んでいるからである。

海老名の朝鮮伝道論に入るに先立って、明治期の日本キリスト教会の植民地伝道（日清戦争で領有した台湾と、日露戦争で領有した樺太の南半分。また日露戦争の後に租借された関東州巨大な権益を得るに至った満州、朝鮮、これらの地域での日本キリスト教会が行なった伝道）について簡単に見ておきたい。

日本におけるプロテスタント教会の伝道は、朝鮮、中国におけるのと同様に、アメリカを中心とした外国ミッションの援助、それらの派遣した宣教師の指導によって始められた。この点で、キリスト教教会史の立場から日本、中国、朝鮮は明治期には大きく言って、一つの伝道圏を形成していたと考えられる。この間の教会の発展の中で顕著となった方向として、外国ミッションからの経済的、政治的、伝道的独立と、植民地への伝道の展開を挙げることができる。この二つの動きはともに、日清、日露戦争以降に顕わになったものであり、天皇制国家主義という社会的風潮を背景としたものであった。各教派が行なった植民地伝道については大内三郎氏による総括などを参照いただくこととして、ここではいくつかの問題点だけを指摘するにとどめたい。

まず第一点は、台湾、朝鮮、関東州伝道と言っても、中心は日本人キリスト教徒であって日本人伝道の外地への延長が主であること。このことは本章のテーマである朝鮮においても同様である。

第二に、日清、日露戦争後に現实的課題となった植民地伝道は、国家主義と日本の膨張政策と無関係ではない。しかし、全体としては、少なくとも日本キリスト教会の意識においては、植民地伝道はキリスト教の愛の立場に動機づけられたものであり、キリスト教自体の必然性に基づいていた。

第三に、以上の第一、第二の植民地伝道の一般的傾向と比較して、日本組合教会の朝鮮伝道はきわめて特異であつたと考えられる。まず、朝鮮伝道を行なつた日本基督教会、日本メソヂスト教会において伝道対象が、朝鮮在住の日本人であつたのに対し、組合教会は朝鮮人に対しても伝道を行なつた。また、組合教会の朝鮮伝道は、政財界と朝鮮總督府からの直接援助を受けたものであり、天皇制国家の膨張政策と積極的に結びついたものであつた。

このような日本組合教会の朝鮮伝道の有り方にとつて、海老名の果した役割は決定的なものであつた。以下の本章において、次の順序で考察を進めよう。

まず第一節「日本組合教会朝鮮伝道開始と海老名弾正」においては、前述のような特徴を持つ組合教会の朝鮮伝道をその開始から三・一運動にいたるまで歴史経過に沿つて具体的に分析し、この朝鮮伝道において、海老名と彼の弟子である渡瀬常吉の果した役割を明らかにする。

次に、第二節「海老名の日韓併合観」、第三節「日本化政策」において、海老名の朝鮮伝道論とその背後にある彼の「神道的」キリスト教の立場を解明してみたい。

第一節 日本組合朝鮮伝道開始と海老名正

近代日本は欧米列強の植民地政策に対抗し、急速に近代化を進め、日清、日露の両戦争を契機にアジア侵略の方向へ向かつていった。朝鮮に対しては、日朝修好条規（一八七六年二月）で開国をうながし、日清、日露戦争によって中国、ロシアの支配から切り離し、イギリス、アメリカの了解の下で植民地化を進めた。日本キリスト教会の朝鮮伝道もこのような時代を背景に日露戦争に前後して、急速に現実化し始めた。^(六)日本メソヂスト教会の機関誌『護教』においては、「韓国の日本人伝道は天主教を除いて新教中聖公会最初に着手し、最初は日本語に通ずる英国宣教師自ら仁川、京城を監したるが、其後日本伝道者、秋山氏出張せり、次に伝道を開したるは、メソヂスト・組合兩派」と述べられている。^(七)メソヂスト教会においては、明治三七年四月に木原外七が京城を中心としてメソヂスト京城教会を設立し伝道を開始し^(八)、また日本基督教会は明治四〇年に石原保郎が日本基督京城を設立した。^(九)これに対して日本組合教会は、明治三六年一〇月二二日に岡山基督教会堂で行なわれた「日本基督伝道会社二五年記念祝会」において、「海外伝道」着手を宣言し、続いて同年一二月二四日に宮川経輝らが朝鮮伝道準備視察の為に渡韓した。同氏は入韓談において次のように述べている。

「今回予が渡韓したる目的は言示迄も無く伝道の準備視察の爲であった。尤も滞韓日数僅かに六日間とて、視察と言ふも到底完全なる能はず、寧ろ管見と言ふ可き程のものである。余が渡韓前兩三日に日本基督教会の貴山君が行かれたが、京城には予て京城学堂の渡瀬君第一銀行支店長の高木君兩家族が、日曜の集会をして居られたので、同地へ着した翌々日即ち二十五日の夜、高木君方で懇親会が開かれ、席上余も一場の奨励演説を試みたが、集合者は二十六で、其過半は求道者であった。同地にては伝道全一ヶ年参百円位は引受けるとの事故伝道師さえ送れば何時にても伝道の開始は出来るやうになつて居る^(一〇)」。

このように宮川経輝が朝鮮伝道準備視察に渡韓する以前に、既に京城には、渡瀬常吉、高木の二人を中心とし

て集會が行なわれ、伝道の基盤が存在していた。組合教会は、後に劍持省吾を京城教会へ派遣し伝道を開始することになったが、これに入る前に、後に組合教会の朝鮮伝道の中心人物となる渡瀬が堂長をしていた京城学堂について若干述べておこう。

京城学堂は、日清戦争後の明治二九年に、横浜バンド出身の押川方義^(一)、本多庸^(二)を中心とした日本人キリスト教が、政治、経済界の有力者であった伊藤博文、西園寺公望、近衛篤磨、大隈重信、渋沢栄一、および三井、岩崎両家等の後援を得て、「未ダ基督教ヲ信奉セザル東洋諸国二道ノ伝」^(三)え、「東洋善隣ヲ教化」し、具体的には「清韓諸国ニ文明的教育機関ヲ起サントスル」^(四)目的で結成したものである。そして朝鮮駐在の井上馨、加藤増雄、林権助ら歴代の日本公使の協力を得、日清戦争後に活発化したアメリカ宣教会を基盤とするキリスト教系の学校の設立、拡充と競合する仕方^(五)で、平壤日語学校、東萊釜山学院、全州三南学院、大邱達成学校、等が設立された。京城学堂は日語学校の中で最も代表的なものであった。その後京城学堂は、一九〇五年の朝鮮の實質的植民地化である「保護国化」とともに、その使命を終え朝鮮總督府に寄贈され、大倉喜八郎が校長となってやがて京城善隣商業高等学校となった^(六)。京城学堂は、教育という外見的形態によって朝鮮政府、欧米列強との対立と侵略的意図を巧みに隠したものであったが、それが日本政府の侵略政策の全体的構図の中で進められていたのは明らかである。このような京城学堂の学堂長を最初期の八年間勤め、京城の日本組合基督教會設立の基礎を作ったのが渡瀬常吉であった^(七)。

次に平壤教会に移ろう。明治四一年、京城から北に、日本組合基督教會、平壤教会が設立され大津教会牧師であった山田兵助が派遣された。会員数一八名程度で、牧師宅で集會が行なわれた。その後、明治四三年四月五日に捧堂式が行なわれ、海老名はこの捧堂式に、渡瀬—京城学堂を退き、神戸日本組合基督教會牧師であった—と共に参席した。海老名は明治四三年四月四日に平壤に到着し、翌日の捧堂式で、次のように祝辞を述べている。

すなわち、

「欧米先進国が其植民地に移住するや何よりも先づ建築するものは会堂なり、渠等が荒涼たる新開地に於ても先づ神を礼拝し心靈上の慰安を得ん為め何物をも惜まずして会堂を建つるは実に感ずべきなり、余此意味に於て此新築を祝す旨述べられたり」と。

こうして日本組合教会の朝鮮伝道はその活動の拠点を獲得することができた。

しかし、一九一〇年の「日韓併合」は日本組合教会の朝鮮伝道を促進するものとなった。まずこの事情を朝鮮總督府の側から見てみよう。一九一〇年八月の「日韓併合」後まもなく、寺内總督はまさに朝鮮における「天皇」として絶大な権力を持ち、その下に憲兵警察制度という特殊な治安機構を―憲兵隊司令官を警務総長に憲兵隊長を各道警務部長に憲兵将校を警視に、憲兵下士を警部に任命する―、朝鮮全土に文字どおり網の目のように張りめぐらし、そして朝鮮人の生活の中に食い入り、言論、集会、結社の自由を完全に剥奪した。このような状況の中に朝鮮人を閉じ込め、国外との連絡を完全に遮断した上で、朝鮮人を日本化する、言わゆる「同化政策」が行なわれた。この「同化政策」のため、寺内總督はキリスト教を利用しようと考えた。まず、總督府の機密費から年額六千円を匿名寄附し、日本人の手で朝鮮伝道を行なわせるという案を、日本基督教会の植村正久に持ちかけたが、断られたため、次に海老名弾正に持ちかけた。海老名はこれを快諾し、年額六千円の寄附は一九二一年頃まで継続された。

寺内總督が「同化政策」のためにキリスト教を利用しようとした理由として、以下の三つが考えられる。

(一) 一九一〇年の韓国併合の時点において朝鮮キリスト教の使徒数は約二〇万人であり、一六〇〇を越える近代教育機関、一三万三千人の生徒、一二の病院等に及ぶ教勢の急速な拡大が行なわれていた（『基督教世界』明治四三年九月二九日における統計）。これは、日露戦争後の信仰復興運動（一〇万求靈運動）が行なわれたことによる。

(二) キリスト教（カトリック）信者、安重根が明治四二年一〇月ハルピンで伊藤博文総監を射殺した事件。

(三)海西教育總會事件(安岳事件)。この事件の舞台である黄海道、安岳地方は、早い時期からキリスト教の影響を受け、近代教育が行なわれ、救国運動すなわち日本の朝鮮侵略に対する『義兵運動』の發生地である。海西教育總會というのは、一九〇八年に、金九、崔光玉、都寅權、李承吉、金鴻亮、安明根(安重根の従弟)など一六〇名の会員を擁する組織であるが、これが『義兵運動』の拠点であると思つた總督府は監視を強めていた。明治四三年一月に安明根の獨立運動が露頭し、金九などの指導者は一五年の求刑を受けた。

以上の三つのが示すように朝鮮においてはキリスト教会、あるいはキリスト教徒の影響力が強まり、特に反日運動との関係で無視できないものとなつていた。

従つて、「同化政策」を推進するためには朝鮮キリスト教を同化することが不可欠の課題となり、そのために寺内總督は日本キリスト教会の朝鮮伝道を利用しようと考えたのであろう。

さて、初期の日本組合教会の朝鮮伝道は以上のような背景で開始されたが、本格化するのは「日韓併合」後であつた。日本組合教会は日韓併合の二ヶ月後に神戸教会で總會を開き、全員一致で、朝鮮伝道を決定した。正式の派遣主任牧師には、八年間の京城学堂での経験のある渡瀬牧師が任命された。總會での朝鮮伝道のための募金一万二千余円を持つて、渡瀬は一九一一年六月二二日、朝鮮に渡つた。これまで京城教会、平壤教会は朝鮮在住の日本人に対する伝道を行なつていたが、渡瀬は、京城到着後に朝鮮人を対象として、伝道を進めた。同年七月一六日に京城のある朝鮮民間人宅を借りて、数十人の集會が行なわれた。七月二七日の『基督教世界』に寄せられた渡瀬の報告によると、

「殊に一六日の朝を以つて新設の場所に於て小集會を催し、朝鮮伝道の第一歩を始むるを得たのは何よりの仕合で、何から何まで感謝の外はないのである。集會開始の準備として、金曜日(二三日)の夜に二三の兄弟と協議し、一六日の十時に愈々集まりを開いた。僅かに五畳と二畳の鏡形の室に、日本人は淑明高等女学校の学淵澤能恵子、及同校關係の男子二人、朝鮮人では柳一宣(京城学堂卒業後に渡瀬常吉の高弟)筆者)、金教明(官立法学校

教官)、李丙植(農商工部土木課員)、瘦錫祐(學校教師)及小生と洪君にて、固より寥々たる光景であったが……今回開始した此の伝道が天父の祝の下に發展して一千五百萬を救及の一助となり、余の不肖を憐れみ給ふて此の大任を完了せしめ給はんことを祈り、希望と感激に由りて涙を催しつつ散会、柳一宣氏を執事、兼會計に選び次回よりは朝夕二回集會すべく講義所を仮りに漢陽教會と稱する」ことになった。(一九)

渡瀬は渡韓後まもなくして京城漢陽教會と同年平壤に箕城教會を設立した。渡瀬の師である海老名はこの時期に朝鮮で活発な活動を行なっている。すなわち渡瀬によれば、

「之に就いても当局者の勇斷と會員諸君の同情と、別けても神戸教會の兄弟が余をして後顧の微念だも懐かしめずして、快よく希望に鞭つて起たしめられたのは今更の様に感謝に堪へぬ所である。さても海老名、長田の両牧師が京城平壤両地の拡張伝道に赴かるる其の一行に余も加はることとなり、一方には拡張伝道に参加し、他方には両氏に由りて朝鮮の同胞に紹介せらるることとなつたのである」(二〇)。

先述したように、海老名は平壤教會捧堂式に出席以降、數度朝鮮に渡り、朝鮮民族に日本キリスト教の思想(「神道的」キリスト教)を植えつけようと努力した。例えば、明治四三年四月二日、京城キリスト教青年會主催の集會で「基督魂の發展」、皇城キリスト青年會(朝鮮キリスト教青年會)主催の集會で「神の国」という題目で講演を行なつたが、これらはいずれも後に見るように海老名の「神道的」キリスト教の立場を明確に示したものであり、これに參席した人は一千余名で、座席にすわれずに、ドアの外側、更には道路上にも人があふれたと言われる。

このような海老名、渡瀬らの朝鮮伝道開始期の布教活動にもかかわらず、日本人を対象とした京城教會、朝鮮人を対象とする漢陽教會、箕城教會を中心とした日本組合教會の布教は、必ずしもやさしいことではなかつた。渡瀬の『朝鮮教化成績報告』(大正六年)によれば、

「平壤は排日思想の根拠地と指目さるゝ程ありて日本人の宣伝する宗教たることを耳にするや反感と侮蔑を以て吾人を迎ふるの有様なりき、其の同宗教たる点より云へば欧米の宣教師も吾人の伝道を歓迎すべきが当然なりしも一二の外不幸にして吾人の真精神を了解する者少なく吾人を以て単に彼等の縄張りを侵す者と為せしを以て一層吾人の事業は困難の度を加へたり、然れども京城に於ける漢陽教会と平壤に於ける箕城教会は鷄林の警鐘を以て任じ少しも他の圧迫排斥を意とせず敢然として信する処に向へり」

このように日本組合教会の朝鮮布教は、朝鮮人の排日思想と欧米の宣教師との対立によって困難に直面した。朝鮮キリスト教受容史を見ると、「甲申政変」を起点として各国宣教師が図表（一）（『朝鮮統治と基督教』朝鮮總督府刊一頁より）の示すように布教^(二)している。

こうした朝鮮に入国し布教する宣教師間の混乱と摩擦をさけるために、あるいは宣教事業を円満に行なうため、一八九三年（高宗三〇）「分割的宣教」を組織し、地域別に宣教地を定めて布教することとし、また宣教協議会（Council of Mission）を組織し宣教規則を公布した。宣教規則一〇項を見る^(三)。

- ① まず労働者階級を対象として伝道し、後に上級階級を対象として伝道すること、
- ② 婦人を対象とする伝道と女子教育、特に力を尽す。これは家庭主婦が後孫たちに養育に重要な影響を及ぼすからである。
- ③ 基督教教育は、地方における小学校運営で大きな効果を得ることが出来る。だから教会、日曜学校、青年会を養成し教師を派遣すること。
- ④ 韓国人教育者養成に有意すること。
- ⑤ 聖書を韓国語で翻訳すること。
- ⑥ すべての宗教書を韓国語で出版すること。

- ⑦ 自給自足。独立心を持つこと。
- ⑧ 朝鮮人が朝鮮人を伝道すること、宣教師は朝鮮人教師養成だけ力を尽すこと。
- ⑨ 医療宣教師はキリスト教の愛を持って患者を治療すること。
- ⑩ 田舎に住む患者の治療は直接家庭訪問して行なうこと。患者は差別して治療しないこと。

初代の朝鮮宣教の苦勞は、例えば以上の一〇項目中の⑧にも表われている。朝鮮人を対象とした伝道は朝鮮人が担当し、宣教師は教師養成や特別集会などを分担することによって、各国の宣教師間の勢力争い、対立を避ける工夫がなされている。また宣教のために人脈関係の利用も行なわれた。すなわち渡瀬常吉が朝鮮に赴任し、京城南大門に到着すると「京城教会兄弟及旧京城学堂の同窓者が肩を摩して迎へて呉れたのである」と述べられるように、朝鮮伝道のために日本組合教会や京城学堂の人脈が大きな役割を果たした。

こうして朝鮮全土において布教が開始されることとなったが、図表Ⅱ（日本組合基督教年鑑大正七年刊二頁より）に示される日本組合基督教朝鮮全域伝道地の中で、図表Ⅰ（Map of Korean Missions）の北側の Canada Presbyterian の宣教地と南側釜山の Australian Presbyterian の宣教地に対応する地域には全く伝道されていない。特にこの両地域に組合教会の伝道が行なわれていない理由としては、人脈に関わる問題がまず考えられるが、主要な理由はこれらの地域に組合教会以前に布教し、伝道を確立していたカナダとオーストラリアの宣教師団の神学と組合教会の神学的立場が対立したことによって、組合教会が活動することがきわめて困難となったことが挙げられる。アジアで宣教活動を行なった西欧キリスト教宣教師団の母体となった諸教会は福音主義運動の流れに立つ教会であって、一九世紀に朝鮮に布教した宣教師も、福音主義、正統主義信仰を持つ根本主義神学者であった。例えば、初期に活躍したカナダ宣教師 Herber・E・Blair は、平壤神学校の教育目標について次のように語っている。すなわち

「ウエストミンスター信仰標準、教会政治はカルヴァイン主義精神を背景とし、すべての聖書解釈、信仰はパウ

口の超自然的解釈であり、韓国教会はこれらを受入れなければならない^(註)」

という純福音的精神で教育が行なわれた。このように組合教会による朝鮮伝道以前は、在朝の宣教師の根本主義的福音主義的精神に基づいて宣教されてきたのであつて、特に釜山地域のオーストラリア長老派の宣教政策は典型的な根本主義的でピューリタンの精神が強かった。このようなキリスト教がすでに定着していた地域では、自由主義的傾向の強い日本組合教会の宣教は困難であつたのであろう。これに対して、日本組合教会の教勢が著しく伸長した京城、平壤地域は(図表Ⅱ)、メソヂスト教団の宣教地域であつた。一九〇五年以来、メソヂスト宣教師と伊藤博文統監の間には親密な関係が結ばれていた。例えば一九〇七年五月二日にジョンズ (George Heben Johns) とスクレントン (W. B. Scranton) の二人の宣教師は伊藤の私邸を訪ねて、韓国の教会に関して討議した。この席で彼らが、

「韓国人民をより有益なところへ引き上げようとする閣下の施政に対する真実なる同感と、あらゆる面での協力を惜しまないことを閣下においても信じていただきたい」 (George T. Ladd, In Korea with Marquis Ito, p. p. 63-64)

と言つたのに対して、伊藤博文は

「私は世間の噂を信じておらず、在韓宣教師たちを疑っていないばかりか、韓国人の道徳的および靈的な進歩のためのあなたがたの努力の価値を十分に認識しており、その成功を祈っています」 (同上)

と説明している。またメソヂスト教団と日本總督府の密接な友好関係を示すものとして次のような例も指摘できる。すなわち、

「明治三九年の二月に故伊藤公爵が総監として赴任せられたが、総監は熱中に半島の教化に力を尽くし、当時の日本及朝鮮メソヂスト教会の監督であったエム・シー・ハリス氏とは特に親密の交際をなし、互いに襟懐を披瀝して意見を交換したのであったが、一夕ハリス氏と会談中に公爵の言として『政治上一切の事件は不肖之れに任らんも、冀くは貴下等其任に当られよ、斯くてこそ朝鮮人民、誘導の事業は初めて完きを得べし』との一節は今も人々の伝へ知る所である。尚、伊藤統監は平壤にある日本メソヂスト教会の教会堂建築の際には金一万円を寄附して同事業を援助し、其他にも京城にある朝鮮人所属の中央基督教青年会の事業を維持する為に毎年一万円を下附して奨励する所があつた」^(二七)

こうした伊藤博文総監時代からの密接な交流が日本組合教会の伝道の好条件となつたのである。

さて、次に渡瀬常吉を中心とした日本組合教会の朝鮮伝道の様子を概観しよう。渡瀬は京城漢陽教会を設立し、そして地方伝道師養成のために漢陽教会内に漢陽神学会を設立した。渡瀬の報告によると、『『基督教世界』大正元年十一月七日〕この神学会では「目下二〇名ばかりの学生が勉強して居る。教師は余と山本牧師と洪伝道師及柳一宣氏であつた」。神学会の規模はこのように決して大きなものではなかつたが、渡瀬がこれに掛ける意気込みはかなりのものである。すなわち、

「朝鮮に於ける精神的感化の源泉が吾人の手中にあらねばならぬことは説明の必要がない。斯くなくして日鮮の同化は期せられない。朝鮮の同化は日本に取りて百年の大計で絶対の必要である。今や朝鮮は産業に教育に非常な変化を遂げつつある。此れと順応して我が伝道も大に其の歩を進めねばならぬ。吾人は大に我が国民に訴へて一日も早く此の問題を解決したいと思ふ。併しそれ迄でに神学会を拡張して神学校に改め、適當なる教師を増聘し同時に伝道にも協力せしめ、且つ余の巡回区域を一層拡大し朝鮮教師の数を増加し、来年に於ては少なくとも本年度に倍加する結果を収めんことを期して居る」^(二八)

このように渡瀬は組合教会の朝鮮伝道を朝鮮の日本への同化という近代日本の政治的課題、膨張政策との連関の中に位置づけている。彼は朝鮮伝道の拡大計画のために日本国内の組合教会に募金運動を行なうように囑願し、同時に『朝鮮教化急務』（大正二年一月）を刊行して朝鮮伝道の報告を行なった。上の報告によって朝鮮伝道に対する渡瀬の見解が明らかにされている。すなわち、

「外国の宣教師に由りて伝道されつゝあるにも係はらず、吾人が日本人たる宗教家に、より多く囑望する所以の理由は・・・朝鮮人に対しては、二重の教化問題があると云ふ即ち人類としての教化問題と国民としての教化問題との二つである。・・・外国宣教師が其の責任を果し得るであろうか。吾人は外国の宣教師、其の第一の点に於ては、之を能くし得ることを信ずる。第二点の要点に於ても絶対的にそれを無能なりと^せぬ」。

ここで言う国民としての朝鮮人教化とは結論的に言えば朝鮮人を日本人と同化することである。つまり、「日韓併合」がすでに結ばれたからには、日本と朝鮮が一心同体となるのは当然であつて、「若しも、朝鮮の教化に日本国民の魂が入らないならば、併合に魂が入って居ない証拠^{しんこ}」であり、日本国民の魂を朝鮮国民に植えつけるといふ日本帝国植民地下の「同化政策」に対して積極的に協力するものとして朝鮮伝道は位置づけられた。後に論じるようにこの伝道論を根拠づけているのは、日本魂^ニキリスト魂といふ海老名の理論である。もちろん組合教会内部にも渡瀬の朝鮮伝道に反対する者があつた。柏木義円は『上毛教会月報』（大正三年四月一五日付）で次のように述べている。

「福音宣伝は福音宣伝である。基督の福音は二つある可らず。保羅は基督と其の十字架の他には汝等の中に在て何をも知るまじと心を決たと曰つて居る。基督教の伝道の目的は、単に基督の福音を宣伝して人をして悔改めて神の子とならしむるの一事の外はない。・・・如何なる人種をも敵視す可らず、嫉視す可らず、これ基督の心である。斯くして内鮮人自ら相融和すべし、基督の御名を以て相融和せしむるは第一の目的のみで十分で

ある。内鮮人均しく共に日本国民であるとの自覚を与へ、而して後ち、之に由て相融和せしむるが如き、他に自ら之を為す者があるであらふ。我福音の関する所ではない。．．．敢て其の日本国民化を標榜して彼等と相対するが如き、これ伝道の本旨なる可きか如何。．．．」^(三三)

このような激しい反対にもかかわらず、一九一三年（大正三年）一〇月に日本組合基督教会神戸教会で開かれた第三〇回総会において日本組合教会朝鮮教化資金募集委員会が設立された。この委員会の委員長となったのが、海老名弾正である。海老名は『朝鮮教化に就いて天下の有志に訴ふ』というパンフレットの内で次のように語っている。すなわち、

「皇天の聖命を遵奉して人類救済の為に献身するは宗教家の本命なり。．．．明治四三年日韓併合の挙あるや吾人は之を以て平生の祈願を実現する最良の機会なり。．．．朝鮮に於ては宗教家として吾人は二重の責任を感じ。一は彼等をして神の国の民たらしめんと期する所謂純宗教的の立場に属するもの、他は彼等を同化して我が忠良なる臣民たらしめんとす」^(三四)。

このようにキリスト教化は日本への同化という思想に関して、海老名と渡瀬は全く一致しており、こうしたキリスト教理解は「神道的」キリスト教の立場からすれば当然の帰結と思われる。募金は三年計画で進められ、約三二、九二二円集まった。海老名は『基督教世界』大正三年一〇月八日、で次のように報告している。

「此募金に付き有力なる声援を与へたるは、寺内伯、大隈伯及び渋沢男なりき。寺内伯は在京の石切にて東京有数の事業家招待会に於て我々組合教会の朝鮮人伝道に多大の賛成を表し、有力家の援助すべきことを陳べられたるものにて、確に大なる声援なりしと認む。又渋沢男は此招待会に於て寺内伯の演説に賛同したるのみならず、多くの紹介状を認め、又は自ら書面を以て他人を誘導して此募金の為め尽力せられたるは、有力なる声援を与へたるものにて、岩崎、三井、古川諸氏等の義挙に關係あり」。

こうした募金運動の結果、九一名の寄付申込者があった。

以上のような募金に支えられて、朝鮮伝道は進められたが、その開始わずか七年で日本全土とさして差のない数の信徒を獲得するという異常な教勢の発展は如何にして可能であったのだろうか。図表Ⅲ（『日本組合基督教年鑑』大正七年二頁より）に見られるように、海老名らが募金運動を開始以後、大正三年までは四七〇〇人程度であった信徒数は一年後の大正四年には九〇〇〇人を越え、大正六年には一一〇〇〇人まで増加している。また教会経費においても、募金以前は一年間に一四五〇〇円程度であったものが大正六年には約三〇〇〇〇円となっている。更に教会数も、大正三年に五五教会であったものが、大正六年には一四三教会に、すなわち三年間で三倍となっている。但し注意すべき点は、大正六年の『日本組合基督教便覧』の「朝鮮人教会」表の示すように、約一四三個所の教会の内、その三分の一である約五〇余教会が「加入」教会であることである。また図表Ⅲより、日本組合基督教会に所属する教会はほとんどが自立経済ではなく、日本組合教会の経済的援助を受けている。これらのことから明らかにするのは、日本政府、特に朝鮮總督府及び財閥の援助によって行なわれた伝道において採用された伝道方法が、当時経済的に自立できないでいた教会に日本組合教会の援助を与えて、日本組合教会に「加入」させるという方法であったことである。例えば平安北道の江界教会、全南長城教会の場合、元々長老派米国宣教団所属教会であったものが、借金を多く抱えていたために、現地の車学淵（京城学堂出身、日本組合教会会員）を通して組合教会に加入した^(三三)。西欧宣教師の宣教政策として「自立自足」のスローガンが掲げられたことから、朝鮮の諸教会が西欧宣教団から十分な援助を受けられず、経済的に困難な状況に陥ったと考えられる。また「憲兵や巡査は基督教を信するなら組合教会へ往けと鮮人を奨めて居る^(三四)」との報告からも分かるように、組合教会の朝鮮伝道は朝鮮人の生活の中に食い込んでいった朝鮮總督府の治安機構の後押しを受けて進められた。以上のような伝道方法によって、大正六、七年来に教勢は急速に拡大し、海老名と日本組合教会が目指した目的はある程度達成されたと言えよう。渡瀬の『朝鮮教化成績報告』によると、

「以上吾人は各種集合の朝鮮人の精神生活に及ぼせる一斑を述べたるが、茲に更に重大なる精神的感化を及ぼせる方面あるを一言するの已むを得ざるものあり。そは礼拝並に特別なる儀例が彼等に及ぼせる感化影響なりとす。毎日曜の朝夕に一定の集合を為すことが来会者に敬愛人の大義覚らしむるは勿論、柔和、忠愛、正義、忍耐、貞節、慈孝の心を培養すると共に、端正にして優雅なる態度、真摯にして質実なる品性を養成せしむるものありて、年一年会員の向上の目覚ましきものあるは吾人が喜び禁ずる能はざる所なるが、国家的儀例を我が宗教的様式に由りて挙行する場合、例へば先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行する場合ある毎に、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。目下国家的儀例に関する唱歌を我が宗教的風尚に由りて編纂しつゝあり。此れが成就の日には一層の効果を現はすを疑はず。斯くて我が教化の結果は自然に彼等をして忠良の臣民たるの自覚に到達せしめ、それに相応はしき品格精神の生じつゝあるは吾人が喜んで諸君に証言し得る処なりとす」^(三三)

このように、キリスト教化に日本人への同化（日本人精神の植えつけ）という二重にして一体の目的を持って始められた日本組合教会の朝鮮伝道においては、キリスト教儀式の様式で日本的国家的儀式を行なうという仕方とその目的達成が計られた。こうした朝鮮伝道論を基礎づけたのが、第三章で論じられた海老名の「神道的」キリスト教であった。その点については、以下の第二、第三節で論じられねばならない。最後に日本組合教会の朝鮮伝道の結末について一言しておきたい。組合教会の朝鮮伝道は大きな成果をあげたにもかかわらず、一九一九年三月一日の三・一運動以降になると、信徒数を急速に減じることとなった。そして、一九二一年（大正一〇年）の日本組合教会第三七会総会で、朝鮮伝道部廃止が決議され、朝鮮組合教会は朝鮮会衆教会（柳一宣が会長）に改称し、渡瀬は一九二二年に日本に帰国した。海老名はその後も続いて朝鮮を訪れては会衆教会の活動と朝鮮人伝道に従事するが、日本組合教会の朝鮮伝道はここに終結されることになった。

第二節 海老名の日韓併合観

前節においては海老名、渡瀬らを中心とした日本組合教会の朝鮮伝道を歴史的事実関係の方から概観してきたが、本節と次節では、そのような具体的活動を動かしていた海老名の思想が分析されねばならない。この思想とは、これまで繰り返して述べてきたように「神道的」キリスト教という海老名の立場と密接に結びついたものであって、「神道的」キリスト教の具体的問題における展開と考へうるものである。本節では、植村、内村との対比を通して、海老名の日韓併合観を明らかにしたい。

海老名は日清戦争以降、朝鮮合併論を唱えてきていたが、明治三十七年七月一日付、すなわち日露戦争中に、「新人」において次のような論説を發表した。

「韓国の如きは、実に同一の憂患を繰返すものにあらずや。昔に親清派親日派と相闘ぎ、今は親露派と親日派と相争ふ。此の如き内憂は外患よりも恐るべきものなり。韓国の如きは事大主義を以て国是とするの外妙策なかりしならん。然かも事大主義は外に二大帝国を有するときは、勢ひ国家を二分せざるを得ざるなり。基督曰く人は二主に事ふべからずと、国家も亦二主に事ふべからず。韓国の如き、尚事大主義を維持せんとして分争せば、其自滅せんこと鏡に懸けて見るが如し。因て今や世界の大勢に鑑み、隣邦の盛衰を思ひ、民族本来の特質を考へ、断々乎として進退去就を決せずんば、誰れか韓民族の衰亡を予言せざらんや。進退去就とは何ぞや、他にあらず、露に合同するか、日に合同すか、其一を選ぶにあり。此際韓国の志士は其生命を賭して大英断を行はざるべからず、若し夫れ今日の如く喧々囂々として政權争奪に汲々たらば、韓国の滅亡は誰れか之を疑はんや、韓人は予の合同論を以て売国奴の言分となすならんか、こは不見識の最も甚しきものなり。誠に見

よ、日耳曼帝国の今日あるはプロシヤの主權を是認して、幾多の聯邦が之に合同したるが為なり。更に三世紀前に遡れば、スコットランドの如き、アイルランドの如き、幸に英国と合同し、今日の大英国を形成するに至れり。……韓人の合同すべき民族が日本たることは火を見るよりも明なり。左に其理由を陳ぶべし。日韓民族は同一種の民族なり、同一種族の民族が合同するは世界の常例なり、……と。^(三六)

このように海老名は日韓併合を積極的に肯定し、その根拠として、世界史における様々な実例を挙げ、また日本と朝鮮の民族的な同一性を指摘する。海老名にとって「日韓併合」は歴史の必然性であり、特に日本人にとっては歓迎すべきことと考えられた。すなわち

「吾人が、日人の為に日韓合併を謳歌する所以は他にあらず、是れ日本国民が偉大なる国民となる機会たるべければなり、人は子女を設けざればその母たり父たりの養成し得ざるなり。一国民も他国民を合併することなくんば、その偉大なる靈能を發揮し、長者の資格を養成することを得ざるなり。日韓の合併は千古未聞の偉業なり建国以来国民の実験せざりし所なり。しからば帝国民は此合併の偉業に於てその本来の靈能を發揮せずんばあらず。日本は従来の島国根性に死して新國興民の氣象の復活すべきなり。……大日本帝国の将来は旭日の東天に昇るが如くなるべし、しかして韓人はこの大光榮に参与するを得ん。吾人人道の名を以て、神國の名を以て日韓の合併を謳歌せざらんと欲するも得んや」^(三七)。

こうして、海老名にとって日韓併合は同一種族の必然であり、日本、そして朝鮮にとつても画期的で偉大な出来事と捉えられたが、それは更にキリスト教の福音に根拠づけられた。ここに、海老名の「神道的」キリスト教との結び付きが明らかになる。すなわち、

「基督の福音は博愛のそれにあらずや、……吾人は励んで基督の福音を宣伝すべきである。吾人は熱禱を

捧げて伝道し敵愾心を靈化して博愛心となし、政治的野心を去って、公明正大なる基督魂を受くべきである。是朝鮮をして精神的偉大ならしむ所以ではなからうか。此の精神的偉大を發揮し來るときは日鮮の基督教徒が大日本帝国に於て優勝旗を得んことは、吾人の信じて疑はざる所である。日韓の基督教徒は帝国中に帝国を發揮するものである」^{三六}。

ここに海老名の日韓併合観の核心が明らかになる。彼にとつて日韓併合は、キリスト教の福音宣教に結びついた宗教的意義を持つものであり、魂の問題であつた。しかし注意すべきことは、海老名にとつて宗教と政治は別問題ではなく、むしろ一つのものと考えられていたことである。すなわち、日韓併合という政治的事柄は、基督魂の受容においてはじめて完全なものとなることができるというのが海老名の立場である。従つて、日韓のキリスト教は、日韓併合という政治レベルの問題と、日韓の政治的民族な対立を、魂の、つまり宗教的レベルで解決し、敵対する二つのものを一つのものに靈化する任務を持つことになるのである。こうして日韓併合はキリスト教信仰の立場、(つまり「神道的」キリスト教)から意義づけられ、積極的に肯定される。これが組合教会の朝鮮伝道の論理に他ならない。

さて、海老名の日韓併合観をより詳細に分析する前に、海老名と対照的立場を取る植村正久と内村鑑三の日韓併合を見ておこ^{三六}。

植村の日韓併合についての見解は海老名ほど積極的、肯定的ではなく、微妙である。彼は、日本の安全と、東洋の平和のために、日本が先進国として朝鮮を合併する権利を持ち、「日韓併合」が神からの天職であるとすると、海老名と一致する。しかし、海老名において、日本と朝鮮が親と子という従属的關係で捉えられているのに対して、植村は朝鮮キリスト者の独立心、愛国心を承認し、賞賛している。すなわち

「朝鮮のキリスト者が国を憂え、独立を重んじ、他の威力に對して反抗するの氣勢を保つということが事實ならば、……高尚な精神的方向から人道の側に立ちて、これを批判するならば、かえつて末頼母しく、後世恐るべしとでも言うが適當ではあるまいか。敵の健気な振舞にも感服する日本の武士道から言つても、そうであらう。……朝鮮八道せめては小数でもこういう程の者無くしてどうなるものか」^(四〇)と。

植村は朝鮮人の独立の志を理解し、その点で日本の朝鮮併合や統括を無批判に肯定したのではなく、むしろ批判的に事態を見ている。ここに海老名のように宗教と政治を一つに見て、政治事柄を無批判に、宗教的に承認するのは異なつた姿勢が見られる。しかし、植村においても、日清、日露戦争と「日韓併合」が神の摂理の下にあって人類の進歩開発と平和をうながす契機と捉えられる限りは、植村の批判も明治の天皇制国家と帝國主義自体の發展を肯定するという論理の枠内にとどまるものであつた。

海老名、植村と違つて、日韓併合に疑問を發したのは、非戦論を唱えた内村鑑三であつた。彼は「日韓併合」の際に、

「國を獲たりとて喜ぶ民あり、國を失ひたりとて悲む民あり、然れども喜ぶ者は一時にして悲む者も亦一時なり、久しからずして二者、同じく主の臺前に立たん、而して其身に在りて為せし所に循りて鞠かれん、人、若し全世界を護るとも、其靈魂を喪はゞ何の益あらんや、若し我領土膨張して全世界を含有するに至るも我が靈魂を失はゞ我は奈何にせん嗚呼我は奈何にせん」

と述べている^(四一)。また、ある宣教師が朝鮮キリスト教の状況について、書簡で、

「我等当国在留外国宣教師全体の与論に従へば、朝鮮國は多分日本國に先きだちて基督教國たるべしとのことである」

という言葉に對して、内村は次のように答えている。

「余輩は朝鮮國のために此事あるを喜んだ。彼國は今や實際的に國土を失ひ、政府を失ひ、獨立を失ひ、最も憐むべき状態に於てある。而して恩恵ある神が地上における彼等朝鮮人の此損失に對し靈の財を以て彼等に報い給ふとは然もあるべきことである。……神は必ず何物かを以て朝鮮人の地上の損失を償ひ給ふに相違ない」

(四三)と。

以上、海老名の日韓併合觀の中心点の指摘と、植村、内村との比較が行なわれたが、次に海老名の見解を「神の國」運動を手掛りにして詳細に分析してみよう。先に見たように海老名の日韓併合觀は同時代の植村、内村と比較して、日韓併合を積極的に肯定し、キリスト教の立場からその意義を承認するものであった。彼の見解の特徴は、日露戰爭勝利、日韓併合という「國の膨張」を「神の國」の運動と同一視するところにある。例えば、明治四三年（一九一〇年）一〇月、すなわち「日韓併合」二ヶ月後の『新人』には次のような論説がよせられている。

「日韓民族は既に同一國民族となり、既に同一國民の宣教師は宜しく速に合同して一團となるべし。従前の如く相互に日韓の區別を立てる論争するの要なきなり。吾人は日本伝道の名の下に協心同力し布教の政策を一途にせんことを望まずんばあらず、外國宣教師が基督の福音を宣伝して、日韓人同化の媒介者たらんは、その神の國を地上に建設する一大使命にあらずとせんや」。

このようにキリスト教的な「神の國」建設の思想を海老名は「日韓併合」という政治レベルの事柄と一つに考へ、日韓の同一民族化に同化と連続的に考へている。これは神と世界の連続的理解、総合連続的思考方法、そしてそれらに基づく「神道的」キリスト教に根拠づけられるものであるが、海老名の「神の國」運動は、内村のそ

れと比較するとき、両者の相違は明らかになる。内村は明治四四年九月一日付の『聖書之研究』一三四号において「神の国と其義」という論文を掲せ、次のように述べている。すなわち、

「神の国とは信者が神の名を以て自己の努力に由て地上に建設せんとする理想の社会を云うのではない。神の国とはキリストの再臨に由て彼が万物を己れに服はせ得る能力を以て実現し給ふ未の聖国である」と。^(四五)

内村にとって「神の国」とは人間の努力によって地上に建設され得るものではない。それは国家の膨張という政治レベルの事柄と断絶した、終末論的なキリスト再臨によって実現する聖国と考えられる。これは、「神の国は現世に実現すべきものにして、神は種々の方法を以て神の国を此世に建設しつつあり」という海老名とは、鮮やかな対照を成す^(四五)。その点で、海老名と内村は、キリスト教思想における、「神の国」論、終末論の二つの対立的類型を代表していると言えるであろう^(四六)。こうして海老名は「神の国」を地上における国家建設、国家膨張によって実現することを意図し、明治三四年五月の『新人』に「満州問題と朝鮮経営」という論文を発表した。彼は次のように述べる。

「日韓問題の解釈は益緊急なる覚ゆ。如何となれば朝鮮問題の一決は我帝国立脚の地点にして確立せし去るが為に支那満州問題の解釈に大なる便宜を与ふるものあればなり。吾人は今茲に朝鮮経営を詳論する違あらば、故に唯其大綱を掲載するに止めん。

- 一、朝鮮に対する従来の露骨外交を一変して巧妙なる懐柔手段に出づる事。
- 二、京釜鉄道を速成する事。
- 三、京義鉄道を買収して速に之を竣工し、満州一貫鉄道連結する事。
- 四、日韓銀行を設立する事。
- 五、保護金を与へて、朝鮮移民を奨励する事」。

また、日露開戦に先立つ明治三十七年二月の『新人』に掲載された「日本民族の膨張と教化力」においては、

「露国は軍港の経営を遂行し、港灣の改造を成功し、着々東清鐵道を敷設して、宛然露領の觀あらしむるに至りたるは、流石に彼れが膨張力の偉大なるを証するものなり。之に反して日本は何をなしつゝありしか。支那保全とか、韓国独立とか、徒に大言壯語し、空名虚栄を貧りて、京釜鐵道をすら布設すること能はざりしなり。……農夫も多く行くべし、商人も多く行くべし、政府は之を奨励して、益其委任の便を速やかならしめよ」

と述べられている。このように海老名は日露戦争に前後して「膨張論」を唱え、滿韓の文明化即ち日本化を神よりの使命と考えている。この点は次の引用によって明らかである。明治三十七年八月の『新人』における「戦後最善経営」によれば、

「日本民族に滿韓を文明化し、日本化する能力あることは、誰れも疑をいれざるべし。しかも滿韓を文明化するとは、何の事なるか、吾人の聞かんと欲する所なり。滿韓の沿海を文明化し、滿韓の山林を文明化し、滿韓の田圃を文明化し、滿韓の市街を文明化し、滿韓の交通を文明化することは我れ之を聞くを得ざるなり。何ぞ前者を喋々する者の此の如く、多くして後者を唱道する者の此の如く少なきや。吾人の根底に映するもの多く貴重すべきありと雖も、未だ嘗て人間ほど貴重なるはあらざるなり。朝鮮の水田滿州の麥圃誰れか之を欲せざらん、其金銀銅山の如き、其鬱蒼たる森林の如き、誰れか之を欲せざらん、其吾人を利益するの多きは挙げて数ふべからざるなり」。

このように、「神の国」の建設というのは具体的には、日本の領土を拡大し、その国の文化を發展させ、産業經濟を伸張させるということである。しかし、これらはすべて日本の利益という観点から考えられている。さらに、海老名の言う「同化」は「彼等の利福」よりはむしろ「日本魂」を植えつけ、日本民族に同化させることに

他ならない。すなわち、

「他民族を同化して自己民族と平等一致ならしむることは、其能く為し得べき所にあらず。民族を同化せんとするには彼れのものを経ふべからず、寧ろ我れの最も貴重なるものを彼に与ふべきなり、即ち我れの最も貴重なる日本魂を彼に与へずんばあらず。既に此魂を彼に与ふるを背てせんか、我財産の如き、何ぞ之を彼の為に惜むことあらんや。我れの日本魂を彼に伝道するものは、此魂の有する凡ての福利を彼に分与するものなり。之を日本魂の伝道者といふ。此の如き伝道は無窮なる愛の源泉に其博愛の力を見出すものにあらざれば、成功すべきにあらず」^(三七)

このように「神の国」の建設は、日本の領土の膨張という政治レベルの事柄にとどまらず、日本魂の分与という精神的宗教的レベルに及ぶ。また「神の国」建設は個人↓国家↓人類へと展開し、個人の自覚、国家の発展、人類の進歩は「神の国」の運動の中に統合される。すなわち

「我国にはまた真正の意味に於ける個人主義の樹立せられ居らざるは慨すべき也。個人主義と云えば直ちに我儘勝手の振舞を為すものと心得る者多し、是より大いなる間違はなし、真正の個人主義は国家社会天地宇宙との關係を離れて決して成立するものにあらず、此理極めて見易くして人の之を悟らざるや久し、例えば愛に一個の海老名弾正あり、余は一個の弾正としては何程の価値あるやを知らず、海老名弾正と云う、由緒ある一家の一員として而かも今や其家の家長として存するが故に価値あるなり、而して此海老名家は封建時代に遊れば彼の英雄立花宗重の柳川藩の家臣なるが故に、茲に一層の価値が加はり来るなり、而かも更に一步を進めて余は大日本帝国の臣民なるが故に無限の価値を自覚せざるを得ざる也。而して日本は東洋の一國にして東洋は地球の一部、地球は太陽の一部によって太陽系は宇宙の一部にあらずや、一個の海老名は決して単なる一個人

にあらず……基督教の日本教化に於ける大使命は即ち国民各自をして個人の価値を自覚せしむるに在り^(四八)。個人、家、国家、人類を統合する「神の国」の運動の一環として「日韓併合」、すなわち日本民族による朝鮮民族の統治も考えられる。その際にキリスト教は重要な役割を果すものとされる。すなわち

「日本人は韓国人の個人々々のために果して何を久しつゝあらんや。政治的にあらず、殖産的にあらず、真の韓人の靈魂を受けて其幸福を企図するの努力は日本人の未だ着手せざる所なり……。神の国の理想を世界人類の間に実現するは基督教の最大使命なり……。基督教によれる日本の教化は、敬神思想の發揮、個人の価値の高調、一夫一婦主義の確立、及び博愛の鼓吹の四方向に向つて飽くまで其使命を久するに在り^(四九)」

以上のように個人↓家↓国家↓人類という過程で実現する神の国建設こそがキリスト教の使命とされるが、この神の国の形態として、具体的には「列国の大家族」というものが考えられる。海老名によれば、

「世界列国の大家は必ず大宗教を有する即ち基督教である。所以は民族的と世界的との二大要素を有するからである……。日本国民の宗教も宜しく此二大要素を有せねばならぬ……。吾人は基督教の伝播を主張する同時に、在来の神道に顕はれたる民族精神を保有せねばならぬ我国民がその独特の宗教と道德を有すると同時に、更に世界的大宗教の真理を信奉し、以て列国の大家族に加入するを要する^(五〇)」。

このように列国の大家族は、世界的普遍的要素（キリスト教）と民族的特殊的要素（日本精神）との統一（「神道的」キリスト教）を成立条件とする。この条件をより具体的に述べるならば、

① 列国の思想を発表し得る共通の言語の普及

② 外国語の研究を盛んにすること

- ③ 翻訳書を増すこと
- ④ 列国経済に於ける利益の分配
- ⑤ 国際結婚の拡大
- ⑥ 普通教育の普及
- ⑦ 宗教道德の普及^(五二)

これらの条件を満たすことによって、先に述べた普遍的要素と特殊要素を統一し、個人から家族、国家、人類へと進展するプロセスの内で「神の国」を列国の大家族として建設してゆくこと、そして、このことが日韓併合の意義であり、この中で日本魂を朝鮮民族に植えつけ（この点で、基督魂と日本魂は同一視されている）、朝鮮人の敵対心を融和することが日韓キリスト教の使命であるということが、海老名の確信であった。彼は「仮令激烈なる衝突を背てする事あらんも、吾人は断じて悲観しないのである。蓋し神の国の發展はこの衝突の間にその歩武を進むるも知れぬ」と断言している^(五三)。海老名にとって近代ブルジョワ社会の成立（明治維新）は「神の国」の実現であり、世界史の進歩の中に神の計画は成就すると考えられている。このような海老名の思想は、しばしば自由主義、歴史主義、あるいはヘーゲル的と言われる^(五三)。

以上のように海老名においては「神の国」の運動と国家の拡大とが同一視されたわけであるが、以下、このような前提のうえで海老名の「日韓併合」観をより詳細に見てゆこう。海老名の「神の国」の思想は日本組合教会の明治二八（一八九五）年の奈良大会宣言にすでに表われているが^(五四)、日露戦争になると国家の拡大と「神の国」の実現の同一性が断言されるようになる。彼は明治四〇年九月の「帝国の使命と韓国の復活」という論文において次のように述べている。

「吾人が日韓の合併を主張するは帝国の為のみにあらず又韓国の為なるを以てなり、故に新協約を歓迎するも、伊藤総監の健康を祈るも、独り帝国の為のみにあらず、韓国の為ならずんばあらず……然れども過

去一〇年に二大戦争を背じたるは何の意義なりしか、日本国民は之を想はずんばあるべからず、韓国経営の費用は二大戦争費の経費と覚悟せざるべからず、而して此経費は久からずして賠償するを得るのみならず、又大に帝国の利得とならんは吾人経済家にあらずと雖も疑はざるなり。日本帝国にして此目的を達することを得んか、韓国は滅亡するにあらずして、実に復活するを得るなり、吾人は韓国の復活を賀せざらんとするも得んや。韓人にして幸いに此大義を了得ることを得んか、・・・基督曰く其生活を得る者は之を失ひ、その生命を失ふものは之を得るべしと・・・。韓国民は滅亡するにあらずして復活するなり、日本の勃興は韓国の幸福となり、天長く地久しく、韓国民族をして、日本民族と同じく天津日繼の天皇を謳歌せし去るに至らん是れ日本の使命にあらずとせんや」^(五五)

彼の主張によれば、日清、日露の二回の戦争など、朝鮮を開発し文明化するために巨額な国費が使われているがそのことよって「韓国は滅亡するにあらずして、実に復活するを得るなり」、と言える。朝鮮は長い間、清国と事大主義政治の下にあり、「朝鮮の文明は滅茶々に打ちこはしてある、よくも根から葉まで打ちこはしたものである。外国は韓国政府を虐待し、政府は人民を虐待し、人民は自然を虐待した為に、朝鮮の文明は跡を絶つまでに至つた」^(五六)が、日本は隣邦国として朝鮮を独立させ、文明化する義務がある、と海老名は考える。日韓併合は日本の侵略というよりも、朝鮮を文明化し独立させるものであり、「神の国」の発展として位置づけられる。このように海老名においては日韓併合も宗教的視点から、日本魂の受容による日本化の問題とされており、ここに彼の見解の特徴がある。

では日韓併合にとって、海老名の言う日本化はどのような意味を持っているのであろうか。明治四四（一八四四）年六月一日付の『基督教世界』の「朝鮮伝道の宣言書」においては、「日露戦争後の最後の勝利は朝鮮民族の精神的征服である。而して此事たる明かに吾人基督者の責任である。此大責任を全うする為には如何なる犠牲も決して高しとしない」と言われている。日韓併合は政治的併合において完了するのではなく、精神的征服に至

らねばならず、この意味での日本化にキリスト教の使命がある。日本化、すなわち日本民族と同じ日本魂を受けることよつて「日韓併合」に対する不満あるいは恨みが一掃されねばならない。もちろん彼も朝鮮民族が日本に反感を持つのは一面、当然と考へている。つまり

「恐らく彼等の中には、我大日本帝国に対して一種の怨念を持つて居るものもあるであらう。予はそれを疑はない。尤もであると思う。わが日本人でもどうであつたらうか。王政維新から明治一年迄と云うものは一種の怨恨を抱いて明治政府に向つて、否な、明治一七、八年頃に至つても田舎の百姓共は一種の恨みを抱いて明治政府の悪口を云つて居つたのである。今でも恨みを懐いて居るものがあるかも知れないである。薩長に対して常に反感を持つて居るものは甚少くない。朝鮮人が日本人に対して一種の反感を持つて居ると言ふことは我々は容赦してやらなければならぬ」と。

このように、朝鮮民族の恨みを解決するのに最もふさわしいのはキリスト教の伝道であり、ここに朝鮮伝道の使命がある。すなわち

「然ながら幸にして、彼等は進取たり得ることが出来る。文明の空気を吸収することが出来る。非常に世界的の精神になることが出来る。神の国に這入つて行くことが出来るのである。彼等が政治上の場合から見ると、日本人に対して不快の念もあろう。色々の念に於て不快の感に衝たれるかも知らない。然ながら神の世界に入るに於て彼等は日本人の爲にも其幸福を折ると云う精神が必や起るに相違ない。日本人も超越的世界の大精神を以て之に接しなければならぬ。此意味に於て朝鮮人と日本人とは貴い基督教に於て学ぶことが出来る」

朝鮮併合は朝鮮の政治的併合にとどまらず、朝鮮人の精神を日本化し、朝鮮人に日本魂^ニキリスト教魂を植へ付るといふ問題であるが、キリスト教魂を受けて日本化し、世界的大精神の進化に参与するといふ点で、朝鮮民族は良い条件を持っている。すなわち

「此世界的大精神は、精神界に於て、日本人が先へ捉へるか、朝鮮人が先に捉へるか、どちらが先であるか。日本人にはナカ、むづかしい。非常にむづかしい。何故なれば、色々の物が邪魔をする。国家的思想が之を邪魔する。狭い意味に於ける忠君愛国主義が之を邪魔する。・・・ところが朝鮮人はさうでない。彼等は祖先に於て誇る所は一つもない国家に於ても誇る所はない。所謂忠君愛国主義に於ても誇るものはない。政治に於て誇る所もない。故に彼等は一躍して行くべく所に行き得るのである。唯だ一つ彼等を邪魔するものがある。それは一種の怨念である。宗教的大精神の恐るべきはこれである。この力が深く根底に這入ってしまうと、彼等は自ら転ぶより外はない」と。^(五九)

「世界的大精神」の実現、「神の国」の建設は朝鮮人を教化し、日本魂を植え付けることを通じて行なわれるが、上の引用から明らかなように、「神の国」、「世界的大精神」を可能にする日本魂とは決して単なる旧来の日本の延長ではなく、言わば理念型としての、「日本魂」である。それは明治維新以降に確立された天皇制国家において、キリスト教の教化によって可能となった新日本精神に他ならない（第三章を参照）。従つて朝鮮を日本化し、「神の国」の発展を図る場合にも、それは封建制によって養われた狭い意味における忠君愛国的日本魂ではなく、キリスト教によって普遍的なものへ媒介された日本魂、新日本精神によらねばならない。ここに朝鮮伝道においてキリスト教の果すべき役割があるのである。

すなわち、

「朝鮮の基督教徒はよしや野心家を失ふことあらんも、慷慨家を失ふことあらんも、意とすべからず。吾人は励んで基督の福音を宣伝すべきなり。吾人は熱帯を擽げて伝道し、敵愾心を靈化して博愛となし、政治的野心を去つて公明正大なる基督魂を受くべきなり。是れ朝鮮をして精神的偉大を発揮し來るときは、日鮮の基督教徒が大日本帝国に於て優勝旗を得んことは吾人の信じて疑はざる所なり。日鮮の基督教徒は帝国中に帝国を

發揮するものなり。朝鮮人にしてもし帝国の内部に胚胎する靈的帝国の臣民たるを得んか。是れ取も直さず、將來の大日本帝国を形成する忠臣義士たる人なり。是れ吾人が朝鮮の基督教信徒に望む所にして彼等と偕に終始行動を同うせんと欲する所なり。吾人は基督の靈を有する朝鮮の基督教信徒が吾人の真意を諷察し勇奮猛進吾人と協力同力し、以て帝国の同胞をして基督の博愛心に充滿する世界的國民たらしむるの責任を自覚せんこと吾人の祈願して止ざる所なり。是れ独り東洋大帝国の忠良の臣民たるのみならず同時に神の国の忠臣たる所以にあらずや。是れ吾人基督教徒が神より賦与せられたる使命にあらずして何ぞや」。

以上のように、海老名の朝鮮伝道論、そして「日韓併合」観は「神道的」キリスト教に基づき、「神の国」論、膨張論をその内容とするものである。それは日本による朝鮮支配をキリスト教思想の側から正統化し、日本魂の植え付けによる日本化を唱える点で、天皇制国家のイデオロギーとして機能していることは明らかである。朝鮮にキリスト教の博愛心を伝え、朝鮮の文化、文明の発展を助けるというキリスト教伝道の本来の有り方が、キリスト魂Ⅱ日本魂の同一化によって、日本に対する「敵愾心」を融和して、朝鮮民族を精神的宗教的レベルに至るまで日本帝国、天皇の臣民とするという「同化政策」に転倒してゆく所に、第三章で見た「神道的」キリスト教の転倒構造を見ることが出来る。

「日本化」、「同化」の問題については、次章でより詳細に分析を進めることにしよう。

第三節 海老名の「日本化」の思想

これまでの第一節における朝鮮伝道の歴史の概観、第二節における海老名の日韓併合観の分析によって、海老名の朝鮮伝道と日韓併合に対する見解の中心に、「日本化」の問題が存在し、それらが「神道的」キリスト教に根拠づけられている、という諸点が明らかになった。本節では、これらの考察をうけて、第五章全体の締め括りとして、海老名の「日本化」の思想と「神道的」キリスト教との関係性を論じたい。これによって、本論文の第三、四、五章（本論）全体の連関が明確となり、この意味で本節は本論文のまとめと考えられる。

本節の論述に入る前に、第一、二節の内容を簡単に整理しておこう。朝鮮伝道、日韓併合に対する日本人キリスト者の態度は様々であったが、その中で組合教会、特に海老名の立場は独特であった。海老名は朝鮮伝道を積極的に支持し、日韓併合を政治的かつ宗教的に肯定した。このことから明らかになったことは、海老名にとって、宗教的事柄（伝道）と政治的事柄（日韓併合）が一つのものと考えられていること、つまりこれら二つの事柄は「日本化」という点では同一視されること、さらに、この同一視の根拠として「神道的」キリスト教が位置づけられる、そして、海老名における伝道と日韓併合の同一視は、朝鮮における反日感情をキリスト教によって懐柔することが目的であり、この点で海老名の「神道的」キリスト教は天皇制国家、日本帝国主義のイデオロギーとしての役割を担っている、ことであった。以下の本節では、これら第一、二節の分析を前提として、海老名の思想的核心が明らかにされねばならない。

まず、海老名において、朝鮮伝道と日韓併合が同レベルで捉えられた根拠と考えられるのは、海老名におけるキリスト魂と日本魂との同一視である。以下、キリスト教魂、日本魂の順で、海老名の主張を検討してみよう。キリスト教魂について。海老名の考えるキリスト教魂というのは、キリスト教神学においてロゴス（＝キリスト）と言われるものであり、ロゴスは歴史魂あるいは宇宙魂として歴史と宇宙（自然）を支配し、規定している存在である。すなわち

「基督教の精神は基督魂である。この基督魂は人間界の一大顕象として史上に顕れて来たのである」^(六三)「新約聖書のヨハネの系図はキリストの宇宙的内在の靈性を紹介するものであります。この系図によればキリストは人類史又は民族史の裏面に内在する靈能である。ヨハネはこの靈能をロゴスといつて居る」^(六三)、また、「ロゴスは宇宙に於ける、又歴史に於ける、又個人に於ける神の内在である。故に歴史的精神の裡面に存在する精神であります」^(六四)と述べられている。

このような「ロゴス」の解釈は、すでに第三章の二「海老名のキリスト教思想とその諸特徴」で行なつた分析に一致するものであり、海老名の神論、キリスト論、歴史解釈の中でロゴスは中心的な役割を果している。

これに対して、「日本魂」というのは、日露戦争後の時期から海老名の思想に現れたものであるが、彼は明治三八年一月一日の『新人』の「日本魂の新意義を想ふ」の中で次のように述べている。すなわち、

「印度は個人の仏陀を生じたれども、国家の仏陀を生ずること能はざりき。支那は個人の聖人を起したれども、国家の聖人を起すこと能はざりき。猶太は国家の神人を見んと欲して翹望措く能はざりしと雖も、個人の神人を祝したるのみにして其民族年来の宿望は之を体達すること能はざりき。日本に於ては古來聖人なし、仏陀なし、又神子の顕現なし。然りと雖も日本の国家魂は能く聖人を奉迎して君子国を造りたり。大日本は不可思議なる国家魂なり、日本民族は皆此魂に指導せられ啓發せられつつあるなり」。

つまり「日本魂」は国家あるいは民族としての日本の魂であり、歴史の中で民族を指導してきた日本精神の内実あるいは本質である。これは「大和魂」とも呼ばれ、日本の歴史の中でしだいに發達してきたと考えられる。つまり、

「即ち此の大和魂の發達であります。元小い種であつた。或は神武天皇の、いや神武天皇に附いて居つた所

の人々の中にあつた所の種であつた。それが發達をして恰度領地の広がって行く程に此の大和魂が大きくなつて行く、一時は大和の国の魂其時は小さい魂、純潔ではあつたらうけれども小さい魂、大和の国の魂、五畿内の大和の国の魂、所が今漸々広がって居る。大きくなつて来て居る。……其の精神が發展して東北の方に広がって行き、さうして遂に北海道に行き、今や千島に行きさうして南の方は彼の琉球からして台湾の方にずっと広がって来て居るのだ。さうして西の方は朝鮮から此の満州の方に広がって来て居る^(六五)。

日本魂は海老名に従えば、神武天皇期にまで遡る日本精神であり、仏教伝来以前の古代日本精神、つまり神道精神である。そして日本の歴史は海老名によれば、大和魂の發達、しかも領土拡大としての發達の歴史と解釈され、従つて日本魂は、世界全体へと普遍化する可能性を持ち、その途上にあるものと考えられる。もちろん、これにも領土拡大が伴うことは言うまでもないことであり、ここから日本国家の膨張論が出てくるのも必然的である。また日本魂は、個々の国民においては、国家に対する愛国心となる。すなわち、

「大和魂と云うものは実に力有るもの旺人なるもの、元氣あるもの……彼の乃木大将の自殺の如きものが大和魂の誠の現はれである、なほ或は此の満州の原野に於て露兵と戦つてさうしてその熾んに戦つて命知らず、戦つて忠君と言ひ、愛国と言ふことを標榜して戦つた其の精神を大和魂と言ふならば夫れはどうも盛んなる魂だ^(六六)と^(六七)」

従つて、海老名が日露戦争の積極的に評価したこと、つまり彼の戦争論も、当然、以上の「日本魂」論と結びついてくる。例えば、海老名は次のように述べている。

「私は日露戦争の時に此の大和魂を其の点からして論じて見たことがございます。これは『新人』といふ雑誌の社説に書いたのであります。これがあちこちに響きました。私が聞いた所に因ると、伊藤公がそれを讀んで非常に悦ばれたさうであります^(六七)」。

ここで「新人」に載った諸論文というのはすでに第四章の戦争論で分析されたものを指す。

では、以上見てきた「キリスト魂」と「日本魂」とはどのように関係づけられるのであろうか。結論を先に言えば、海老名において、「キリスト魂」と「日本魂」は、同一の「宇宙魂」の現実として同一視される。すなわち、

「吾人は此日本魂が必然宇宙魂に其本源を深うすると承認せざるを得ず。其本源からして此の如く未榮ふるものは吾人未だ之を聞かず、故に吾人は断言す。大日本魂の出処は深く又遠く宇宙魂の中に存せざるべからずと。其二千五百年の歴史魂は宇宙魂の権化に外ならずとせんや。然らば即ち宇宙魂とは抑何ぞや。宇宙魂は天地の公道にして吾人は之をロゴスと言はんと欲す」と。^(二八)

このように、キリスト魂と日本魂とは、宇宙魂であるロゴスがそれぞれの歴史的過程の中で現実化し、展開したものであって、本質的に同一のものと考えられる。もちろん、歴史的現実においては、キリスト魂と日本魂とはそれぞれ独立した独自の歴史を持ち、歴史魂としては区別される。よって、両者の同一性は、潜在的なものと
言わなければならない。更に引用すれば、

「ロゴスはユダヤ史の裏面に存在し、又ギリシア史の裏面にも存在したる如く……日本史の裏面にも存在して、日本民族を指導し、又聖化しつつあるのを、我々は信ずるのであります。……古来日本史に於ける幾多の俊秀なる人物は同一の靈能に教へ導かれたるを、我々は信じて疑はない。その人物が神道思想の形成を取りたるも……それに相互に共唱してハーモニーを作る基調があります。この基調に我々は遍在のロゴスを見出すのであります。この基調そのものであるロゴスが、日本精神の裏面に内在して、日本精神を聖化しつつあるを我々は認むるのであります」^(二九)

本章の第一、二章で分析した「日本化」の問題も領土拡大を伴った日本魂の自己実現、自己発展の一環として考えられる。朝鮮民族の日本化というのは、日韓併合という領土拡大を基礎としつつ、そこから更に進んで日本魂を朝鮮民族に植えつけることであり、日本魂の発展の重要な一過程と位置づけられる。これをキリスト教神学を用いて理論化し、キリスト教の側から正当化してゆくところに、海老名の神学的思想の特徴があると同時に、これが海老名の「神道的」キリスト教の危険性、問題性に他ならない。こうした海老名の思想は、確かに、朝鮮の正統的キリスト教界の指導者と多数の信者から反発を受けた。例えば、

「日本の異端者として教へられ、異端の雄弁家として知ったので、師の大名を以てしても、集り来るものは遙かに内地人に劣って居った」¹⁰⁾

しかし、次の例の示すように、海老名の思想の与えた感化も無視できないものであり、海老名の思想の問題性は単に思想のレベルにおいてだけでなく、現実的で実際的なものであったと言わねばならない。つまり、一九一〇年四月二日に海老名が京城の日本商業会議所、あるいは基督青年会館において行なった「日本魂の発展」という特別演説について、海老名は次のように記している。

「余が一老婦に向つて、能く分かりましたかと聞いたら『はいはい能く分かりました。こんな御話しを度々聞きましたら、私共の魂がドンナに大きくなるも知れませんが』と挨拶した」¹¹⁾

また、「日韓併合」当時の法務大臣、趙重応^{シウウエ}など感化を受けた有力者も少なくない。「海老名師は当夜救世の靈能を顕し滔々數方言一千の衆何れも靈感に打たれぬはなかつた。子爵趙重応氏は海老名氏の説教一場の謝辞に合せて、所感を述べられ、『自分は海老名牧師が、お前方に天父のむすこむすめとなれと云はれたのを聞いた時には思はず涙が出た』と云つて其の演説を結ばれたのは、真実の告白で聴衆一般の心膈を代表されたものであつた」¹²⁾。

さて、キリスト魂と日本魂の潜在的本質的同一性が現実化し、その同一性が歴史的に実現することは、キリスト教と日本とにとって、どのような意義があり、また、それはどのような形態をとるのであるか。これらについて海老名の考えを見てみよう。

まず、日本魂にとってキリスト魂との同一性を現実化することは、日本魂が世界魂として発展し、世界的普遍的な魂となるために不可欠である。明治以前の日本においては自尊他卑の排他主義（尊王攘夷）のため、日本精神は真の国際精神となつてはいなかつた。偏狭な島国根性、民族主義を克服し、真の国際精神たるためには、普遍的な世界宗教であるキリスト教に媒介されなければならないと、海老名は考へる。すなわち、

「新しき人とは如何なるいふものであろうか。新しき日本人とは新しき日本魂を有するものをいう。新しき日本魂とは境遇に於ける新しき日本を経営する新しき日本人の新しき実験である。・・・日本人が世界列国の間に発展するに際し、必ず起るべき問題である。王政維新の大業は尊王攘夷の精神を振起して成し遂げられたものである。・・・こゝに要する新しき日本魂とは、世界的博愛を旨とするものでなければならぬ。言い換へれば世界人類を己れの隣人と心得、彼等と共に村を建て、町を設け、又市を起す所の友愛の心情でなければならぬ。この友愛の心情は世界何の所に於ても歓迎せられない所はなからう」^(註四)

こうしてキリスト教の博愛、友愛の精神、普遍性との同一性を実現した日本魂は、「新日本魂」であり、「新日本精神」と言われる。新日本魂は、日本の歴史魂である日本魂が明治時代になって、天皇制国家という政治的基盤の中で、キリスト教に媒介されることによって、本来自らの持っていた可能性を実現したものであり、世界的普遍性へ開かれた民族精神、あるいはヘーゲルの言へば民族精神が世界精神へ自らを止揚したものである。

これに対して、キリスト魂にとつても日本魂との同一化はきわめて意義深いものと海老名は考へる。海老名が西洋化されたヨーロッパのキリスト教に対して、キリストとの直接的な交わり、あるいは「キリストの宗教」に帰ることを主張した、という点については第三章で述べたとおりであるが、ヨーロッパ的キリスト教を越えて、

日本人としての体験、宗教性に根ざしたキリスト教（つまり、海老名の「神道的」キリスト教）を形成することはキリスト教自体にとつても進歩であり、本来持っていた可能性の実現である。少なくとも日本、あるいはアジアでキリスト教が土着するためには、キリスト教は何らかの仕方では日本的な宗教、思想伝統に媒介されなければならぬ。もし、それが実現しないならば、キリスト教は日本人にとって抽象的な普遍性を持つにすぎず、日本人の救済を現実に行なう力を持たないと考えられるからである。海老名はこの新しいキリスト教を「新プロテスタント」と呼ぶ。新プロテスタントと言われるのは、近代の啓蒙主義以前の宗教改革者たちの、そしてプロテスタント正統主義のプロテスタントに対して、ヨーロッパ・キリスト教の伝統に対する批判を通して他律的伝統からキリスト自身との交わりに帰ったキリスト教である^(七五)。すなわち、

「改革者等が旧式の宇宙観を有して居った間は、その真面目は頭はれなかつたのであるが、科学が宇宙の鍵を握つて、宇宙の庫を啓発し来るに當つて、プロテスタント教の眼前に一新天地が開展し来り、プロテスタント教そのものがその面目を一新して、宇宙を享樂する新プロテスタント教とはなつたのである^(七六)」と。

この新プロテスタント教への転換を、海老名は、近代ドイツの思想家たち、例えば、カント、ヘーゲル、シェリングの中に見ているが、海老名が新プロテスタントの特色と考えるのは、近代的自律的な批判精神というよりは、むしろドイツ観念論、ロマン主義、特にシュライエルマッハーにおけるような「神人合一」としての宗教理解であつた。すなわち、

「人の善良なる意志と神の命令とが一致して違はざる所に、神人合一が認めらるゝのである。之れを要するに近世の基督教徒は太古よりの経験を積み重ね、その内的靈能を發揮し来りたる結果として、その宗教的実質を豊富ならしめ、その権能の偉大を自覚したるを以て、神人合一の真理を体得するやうになつて来た。ここにプロテスタント教はその真面目を發揮し、以て新プロテスタント教の一生面を開き来つたのである^(七七)」。

海老名が日本魂と同一視したのは、このような神人合一を特徴とする新プロテスタントであり、第三章において論じたように、これは海老名における反教条主義、体験主義に他ならない。従って、明治日本における日本魂とキリスト魂の同一性の現実化の主張、つまり日本精神とキリスト教の新しい統合の主張を可能にしたのは、海老名における体験主義、神人合一としての宗教理解であり、更には彼自身の「神の赤子」の体験であったと言ふことができよう。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で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日本史、さらには世界史を解釈したのである。以上が海老名の「神道的」キリスト教の核心であつて、彼の朝鮮伝道論も日韓併合観もそこから理解されねばならない。またこの「神道的」キリスト教こそが、日本におけるキリスト教の土着化問題に対する、海老名の解答と考えられるわけであるが、それによつて、日本精神、神道はキリスト教的に解釈され、同時にキリスト教は、海老名の意味で「日本化」、「神道化」されることになった。

それゆえ、本節のテーマである「日本化」との関係を明確化するならば、海老名が本来、キリスト教化であるはずの朝鮮伝道を「日本化」と同一視したのも当然の帰結と言わねばならない。そこからまた当然の結果として、日本への同化としての日韓併合も積極的に承認されることとなる。キリスト教と日本との関係、日本におけるキリスト教の土着化に真剣に正面から取り組んだ点において、特にキリスト教精神と民族精神が何らかの仕方に関係づけられねばならないという洞察において、海老名のキリスト教思想は積極的に評価されるべき点も少なくない。また明治時代以降の日本という時代状況の中でキリスト教信仰の伝道と取り組んだ海老名の意図自体も承認されるべきであろう。しかし、これらの点にもかかわらず、海老名の「神道的」キリスト教において、その意図が転倒してキリスト教の歪曲が生じていること、彼の思想が天皇制国家とその侵略的膨張政策のイデオロギイとして機能していることは明白であり、日本におけるキリスト教の土着化に対する海老名の解答を我々は受け入

れることはできないであろう。実際、キリスト教と民族との関係をいかに考えるか、という問題は、民族国家成立以降の近代の、そして現代のキリスト教にとってきわめて困難な問題である。この問題が緊急の課題となったのは、海老名や内村、植村らの日本キリスト教界の初期指導者たちにおいてばかりでなく、例えばワイマール時代（ドイツのワイマール共和国時代、第一次世界大戦後ナチス政権、一九一九～一九三三）のドイツにおいても同様であった。第三章においても述べたように、ワイマール期、そしてナチス期のドイツでもキリスト教会と民族精神（ゲルマン民族）との関係をめぐって、両者の同一性を主張するドイツ的キリスト者と両者の峻別を主張するバルト、ニーメラーらの「告白教会」^(Luth.)の激しい論争（ドイツ教会闘争）が行なわれた。この論争は、日本キリスト教における海老名と内村との相違、渡瀬―柏木論争と類似したものと考えられる。なぜなら、神と民族、教会と国家の両者の連続性と断絶性というのが争点だからである。海老名や「ドイツ的キリスト者」のように両者の連続性と同一性の中に断絶性を解消し、キリスト教を国家のイデオロギーとする立場も、また単に両者の断絶のみを主張し、現実の歴史の中における神の働きと国家、民族に対する教会の責任を否定する立場も（バルトや内村をこの立場と考えるのは誤りであるが、特にワイマール期のバルトにおいてこの傾向が見られることは否定できない）、キリスト教信仰、キリスト教思想としては承認できないであろう。ドイツにおけるワイマール時代のキリスト教思想としては、ヒルシュ（Emanuel Hirsch, プロテスタント神学者、哲学者、一八八八～一九七二）などの「ドイツ的キリスト者」とバルトとの両者とは違った第三の道を取ったP. テイリツヒ（Paul Thieler, プロテスタント神学者、哲学者、一八八六～一九六五）の立場など、参考にすべきであるが、我々がこれまで論じてきた海老名の思想も国家、民族とキリスト教との関係を考察する上で重要な示唆を与えてくれるものと言えるであろう。実際、海老名の「神道的」キリスト教、「新日本精神」は、キリスト教と国家との関係を、その後の日本、あるいは朝鮮のキリスト教会が考える際に大きな影響を与えた。

朝鮮における神社参拝の問題がその実例である。次章に於ては、本論文のむすびとして、朝鮮における神社参拝の問題を概観することによって、海老名の思想の歴史的影響についてまとめてみたい。

- (一) 外国ミッションからの諸教派の自立については、土肥昭夫、『日本プロテスタント・キリスト教史』（新教出版社、一九八〇年）の第四章、「諸教派の成立と展開」（一三七～一六七頁）を参照。また、日本組合教会の伝道団体である日本基督教伝道会社の米国組合教会のアメリカン・ボードからの経済的独立に対して海老名の果たした役割は少なくない（本論文の第二章参照）。
- (二) 土肥昭夫、『日本プロテスタント教会の成立と展開』（日本基督教団出版局、一九七五年）、九七～一〇一、一四三～一四四頁、などを参照。
- (三) 大山三郎、海老沢有道、『日本キリスト教史』（日本基督教団出版局、一九七〇年）、四二〇～四三五頁。
- (四) 同上書、四二四頁。
- (五) 同上書、四三〇頁。また、飯沼二郎、「三・一事件と日本組合教会―特に渡瀬・柏木論争について―」（『日本の近代化とキリスト教』同志社大学人文科学研究所、キリスト教社会問題研究会編、新教出版社、一九七三年）、五九頁も参照。
- (六) 以下の、日本組合教会の朝鮮伝道に関しては次の文献を参照。
松尾尊允「日本組合基督教会の朝鮮伝道―日本プロテスタントと朝鮮（二）―」（『思想』、N.〇。五二九、一九六八年七月号）、三・一運動と日本プロテスタント―日本プロテスタントと朝鮮（二）―」（『思想』、No.五三二号、一九六八年九月号）。
- 大内三郎、『日本キリスト教史』（日本基督教団出版局、一九七〇年）、四二五～四三二頁。
飯沼二郎、「三・一事件と日本組合教会―特に渡瀬・柏木論争について―」（註（五）と同じ）、『日本帝国主義下の朝鮮伝道』（韓哲曦共著、日本基督教団出版局、一九八五年）。

土肥昭夫、『日本プロテスタント・キリスト教史』（新教出版社、一九八〇年）、三〇一―三二八頁。

(七) 『護教』、九七八号、（一九一〇年四月二三日号）一頁。

(八) 木原外七は初代日本メソヂスト教会牧師、日本メソヂスト教会海外伝道局から京城メソヂスト派遣牧師。

(九) 石原保郎は、一八五八年（安政五）備前国（岡山）に生れ、一八八〇年日本基督教牧師となり、一九〇六年より、日本基督教伝道局の求めに応じ旧満州・朝鮮京城などに伝道した。帰国後赤坂教会赴任、一九二九年死去。

(一〇) 宮川経輝「宮川氏の入韓談」（紀行）（『基督教世界』一〇五九号 明治三六年十二月一日）。宮川は組合教会会員で当時、日本組合基督教会大阪教会牧師。

(一一) 押川方義は（一八四九―一九二八）東北学院院長、横浜ブラウン塾に学び、F.F.バラより受洗、日本基督教会創立にあずかった。また、北越学館を創立、のち仙台に伝道、一八八五年（明治一八）ホーイ宣教師と協力して東北学院を創立、一九一七年（大正六）晩年には政治を志して憲政会代議士となった。

(一二) 本多庸一は、（一八四八―一九二二）日本メソヂスト教会初代監督、弘前に生れ、横浜のブラウン塾に学びS.S.ブラウンより受洗東奥義塾を再興し、弘前公会を創立した。青森県会議長、明治二三年青山学院院长となる。メソヂストの三派合同するや、その初代監督に選ばれた。

(一三) 尹健次「日本資本主義の前進基地としての京城学堂」（『海峡』一一号、一九八二年一月）、また飯沼二郎『日本帝国主義下の朝鮮伝道』六五―七四頁を参照。

(一四) 渡瀬常吉は、一八六七年（慶応三）八代藩士の長男として八代に生れた。渡瀬家は家禄一五〇石であったが、維新のさい零落した。常吉は一八八二年（明治一五）徳富蘇峰の大江義塾に入り二年間学んで小学校教師となり、一八八五年八代教会（組合教会）でO.E.ギューリックによって受洗、一八八七年海老名弾正の紹介で熊本英学校教師として派遣された。一八九四年海老名弾正本郷教会の伝道師となり組合教会の機関誌『基督教世界』編輯人となった。

(二五) 『基督教世界』(一三九〇号、明治四三年四月二八日)

(二六) 渡部学、『朝鮮近代史』(勤草書房、一九六八年)一五七一—一五九頁。

(二七) 柏木義円、『渡瀬氏の『朝鮮教化の急務』を読む』(『上毛教界月報』第一八六号、一九二四年四月

一五日)

(二八) このように組合教会は、「日韓併合」を積極的に評価して朝鮮伝道を本格化していったが、日本のキ

リスト者の「日韓併合」についての見解は海老名のように日本の帝国主義的膨張を正当化するもの、(詳細は第二節で論じる)、植村のようにそのひずみの修正を求めるもの、内村のようにこれを正面から批判するもの、というように様々であった。これについては、土肥昭夫、『日本プロテスタント・キリスト教史』、三〇三—三〇八頁を参照。

(二九) 渡瀬常吉『朝鮮伝道開始の記』『基督教世界』(一四五四号、明治四四年七月二七日)

(三〇) 同上

(三一) 「京城教会拡張伝道概況(二)」、『基督教世界』(一三九一号、明治四三年五月五日)

(三二) 渡瀬常吉『朝鮮教化成績報告』、大正六年、六—七頁。

(三三) 拙論「津田仙と朝鮮」(『日本文化研究』、第四輯、啓明大学校日本文化研究所、一九八五年四月)を

参照。

(三四) 朴浣「黎明の章」(『実録韓国基督教一〇〇年』、第一巻、韓国基督教出版局、一九七一年五月)三

一〇—三二頁。

(三五) 渡瀬常吉、『朝鮮伝道開始の記』『基督教世界』(一四五四号、明治四四年七月二七日)

(三六) カンハベ「韓国長老派神学に関する研究」(『神学指南』三三卷四号、一九六六年)。

(三七) 『朝鮮の統治と基督教』(朝鮮總督府刊、大正二〇年)六頁。

(三八) 渡瀬常吉『朝鮮伝道現状報告』『基督教世界』(一五二二号、大正元年十一月二七日)

- (二九) 渡瀬常吉『朝鮮教化の急務』(警醒社 大正二年一〇月)一〇一―一二頁。
- (三〇) 同上書、一五頁。
- (三一) 柏木義円、「渡瀬氏の『朝鮮教化の急務』を読む」(『上毛教会月報』、第一八六号、大正三年四月二五日)。なお、渡瀬―柏木の朝鮮伝道をめぐる論争については、註(六)の飯沼二郎氏の研究を参照。
- (三二) 海老名弾正『朝鮮教化に就いて天下の有志に訴ふ』、大正三年、二頁。
- (三三) 『基督教世界』、大正三年一〇月一日。
- (三四) 佐藤繁彦、「鮮人伝道の危機」(『福音新報』一二五五号大正八年七月二七日)
- (三五) 渡瀬常吉、『朝鮮教化成績報告』、大正六年一二月、二一―二三頁。
- (三六) 『朝鮮民族の運命を顧じて日韓合同説を奨説す』
- 『新人』、第五卷、第七号、明治三十七年七月一日)
- (三七) 「日韓合併を祝す」(『新人』第一一卷第九号、明治四三年九月)
- (三八) 海老名弾正『国民道徳と基督教』(一九二二年二月)、一三五頁。
- (三九) 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』(新教出版社、一九八〇年)、三〇三―三〇八頁などを参照。
- (四〇) 『植村正久著作集』二卷、二六二頁。
- (四一) 内村鑑三、『聖書之研究』一一三号、明治四三年九月一〇日、三三七頁
- (四二) 同上、一一五号、明治四二年一二月、
- (四三) 同上、
- (四四) 『内村鑑三全集』一八卷二三〇頁。
- (四五) 『基督教世界』明治四三年五月五日。これは「日韓併合」の四ヶ月前、すなわち一九二〇年四月三日に、組合教会の拡張伝道の一環としてソウルの皇城基督教青年会において、「神の国」という題で行なわ

れた講演。

(四六) キリスト教神学における終末論については、例えば、熊野義孝「終末論と歴史哲学」(『熊野義孝全集』第五卷、新教出版社)などを参照。

(四七) 海老名弾正、「戦後の最善経営(滿韓人の日本化)」(『新人』第五卷第八号、明治三十七年八月)

(四八) 海老名弾正、「日本教化論」下(『基督教世界』一三九六号、明治四三年六月二日)

(四九) 「日本教化論」下、

(五〇) 海老名弾正『国民道徳と基督教』(明治四五年一月)一〇〇～一〇一頁。

(五一) 同上

(五二) 同上書三二頁。

(五三) 岩井文男『海老名弾正』(日本基督教団出版局、一九七三年)一八九頁。

(五四) 奈良大会宣言書、

我儕、耶穌基督を教主と尊信し神の召を蒙れる者、大に時勢に慨する処あり、茲に南都に会して天父に祈願し、聖靈の恩化に浴し、終に左の綱領に従ひて、福音を宣伝し、神の国を建設せんことを期す。

― 罪惡を悔改し、基督により天父に帰順すべき事

― 人は皆、神の子なれば互いに愛隣の大義を全うすべき事

― 一夫一婦の倫を保ちて家庭を潔め、父子兄弟の道を尽すべき事

― 国家を振興し、人類の幸福を増進すべき事

― 永生の望は信と義によりて完うせらるる事

(五五) 海老名弾正、「帝国の使命と韓国の復活」(『新人』八卷九号、明治四〇年九月)

(五六) 海老名弾正、『国民道徳と基督教』明治四五年二月、一〇二頁。

(五七) 海老名弾正、『向上清話』(大学館、大正四年八月) 二二〇頁。

(五八) 同上書二二一、二二二頁。

(五九) 海老名弾正、『向上清話』(大学館、大正四年八月) 二二三頁。

(六〇) 「朝鮮の基督教徒を歓迎するの辞」(『新人』明治四三年十一月)

(六一) 「ロゴス」(Logos)という概念は、ギリシアーキリスト教ーヨーロッパの宗教と哲学において中心的

位置を占める。ギリシア哲学においては、万物を支配する「法則」、思惟の「根拠」、数学における

「比例」、「尺度」、「思考能力」、「理性」、「人間精神」などの多義的意味を持って使われた。

キリスト教神学では、ヨハネ福音書の冒頭において、「初めにロゴスありき。ロゴスは神とともに

あり、ロゴスは神なりき」(ヨハネ、一、一、)と述べられるように、「ロゴス」は父なる神(創造主)

に対しては「子なる神」、あるいは、神の内的原理として神の自己啓示と世界創造の役割を果すもの

と考えられる。この創造に先在するロゴス(三位一体の神の第二位格)が歴史の実在として世界に出

現したのが、イエス・キリストとされる(受肉Ⅱ歴史の中心)。従って、「ロゴス」とは、自然と歴

史を規定する原理、法則であり、それ自体、神の中心であって、イエス・キリストにおいて歴史的に現実

化したものである。

海老名がキリスト教魂、歴史魂、宇宙魂としてロゴスに言及するのも、以上の意味においてである。

なお、「ロゴス」については、P. テイリツヒ、『キリスト教思想史Ⅰ』(テイリツヒ著作集別巻二、

白水社、一九八〇年)、六九、七七頁。あるいは、『哲学事典』(平凡社、昭和四六年)、一五一八

頁などを参照。

(六二) 海老名弾正『基督教大観』(先進社、昭和五年) 一七頁。

(六三) 海老名弾正『日本精神の本質とキリスト教』(近江兄弟社、昭和九年)、五六頁。

(六四) 同上。

(六五) 海老名弾正『修養の枝折』(其三) (満州日報社、大正四年九月)、三七六頁。

(六六) 同上書、三六〇頁。

(六七) 同上書、三七八頁。

(六八) 「日本魂の新意義を想ふ」(『新人』、六卷一号明治三八年一月一日)。

(六九) 海老名弾正『日本精神の本質とキリスト教』(近江兄弟社、昭和九年)五六―五七頁。

(七〇) 栗原生『海老名牧師と朝鮮』(『新人』一六卷七号大正四年七月一日)。

(七一) 「朝鮮伝道開始の記」(『基督教世界』、一四五四号明治四四年七月二七日)。

(七二) 趙重応は、日韓併合の時、李完用内閣に入り法務大臣となり日韓併合に最も力があつた。また總督府中樞院顧問。大正八年死亡。

(七三) 渡瀬常吉「活氣に満ちし朝鮮伝道の概況」『基督教世界』一六一〇号(大正三年七月三〇日)。

(七四) 「新しき日本魂」(『新人』、一五卷三号大正三年三日一日)。

(七五) このような海老名のプロテスタントと新プロテスタントの區別は、トレルチの行なつた區別に類似している。トレルチの近代プロテスタントイイズム論については、例えば、「近代プロテスタントイイズム」(『トレルチ著作集、九』、ヨルダン社、一九八五年)、『ルネサンスと宗教改革』(岩波文庫)などを参照。

(七六) 海老名弾正『基督教十講』、(警醒社、大正四年十一月一五日)一五五頁。

(七七) 同上書、一六六―一六七頁。

(七八) 例えば、海老名は、自分の信仰について次のように説明している。

「勿論西洋の本も読んでその感化を受けたことは間違いない。……けれども我々の中に生え抜いて来る所のものがあつた。それはジェーンズ先生(熊本洋学校のアメリカ人教師：注筆者)が教へて呉れたのではない。先生は大いに援けては呉れた。併し種子を播いて呉れたのではない。然らば誰が

その種子を播いて呉れたか。私は天の神が播いて下さったと申上げたい。アメリカから貰ったものでもなく、ヨーロッパから貰ったものでもない。その種子は神さまから直接に頂いた。そして私共の心の畑に生長したのであります。」（『新日本精神』、京城基督教青年会刊、一九三七年）一二頁。

（七九） 第三章の註（七五）を参照。

（八〇） テイリツヒについては、次の論文を参照。

柳父 近、「ヴァイマル社会とキリスト教―前期テイリツヒの政治思想を中心として―」（宮田光雄編、『ドイツ教会闘争の研究』、創文社、昭和六一年）。

第六章 結び

以上の各章において我々は、海老名の思想を「神道的」キリスト教に着目することによって分析した。それによつて、「神道的」キリスト教形成の時代的あるいは伝記的背景、形成過程、そして「神道的」キリスト教の内容と具体的展開が明らかになつたと思われる。従つて、本研究の目的はそれで達せられたわけであるが、最後に結びとして、海老名の思想的影響と海老名研究の意義について若干の言及を行ないたい。

(一) 海老名の「神道的」キリスト教の影響―朝鮮キリスト教のその後―

海老名の死の二ヶ月後に「日中戦争」が始まり、翌年一九三五年五月には「国家總動員法」が発令され、朝鮮においてもまさに海老名の「日本化」の主張のように、南次郎總督（一九三六年八月赴任）によつて朝鮮民族の「皇民化政策」、「創氏改名制」が推進された。朝鮮神社は一九二五年一〇月に天照大神と明治天皇を祭神として京城市内の南山に創立されたが、一九三七年の日中戦争期には朝鮮各地（三一五箇所）に神社が建立され、朝鮮人に対する神社参拝の強制が強められた。日本におけると同様に朝鮮においても、神社参拝強制に対するキリスト教界の対応には二つの方向が存在した。一方においては日韓併合後の三・一運動をはじめとする様々な独立運動に積極的に参加したキリスト教徒が多かったことからはわかるように、神社参拝は正統的キリスト教の教理から見て、偶像崇拜とする立場が存在し、またその他方には、神社参拝を認め戦時国家体制に協力する立場が存在した。後者の立場をとつた人々の中には、柳一宣（元日本組合基督教會朝鮮伝道局牧師、朝鮮会衆教會会長）、洪秉揆（元京城日本組合基督教會牧師、Y M C A 幹事）申興雨（京城基督教青年會幹事）といった海老名の弟子たちである。例えば洪秉揆は、戦争に対して、

「東洋人の東洋を建設する大理想の聖戦であると断言し今回内鮮一体は完全に行なうべきであり、この内鮮

「一体について皇国臣民はうれしく思うべきだ」と、

あるいは、神社参拝については

「……皇国臣民たる私は、国家の元祖を崇拜する神社参拝は当然と思う」^(五)

と述べている。また申輿雨は、

「我が国は大日本帝国であり、我々は宗教人である前に、まず日本人であることを忘れてはならない。……天皇陛下に忠誠する赤子で、ただ日本を愛せよ、これが神から与えられた命令であると私は信じる」と^(六)。

このような元日本組合基督教會指導者たちの神社参拝推進論が、海老名の思想の影響下にあり、それに大きく依拠していることは明白であろう。例えば、海老名は一九三六年五月九日に朝鮮京城府民館で「天照大神と絶対の歡喜」という題目の講演を行ない、その中で次のように述べている（この講演は『新日本精神』として出版）。すなわち、

「日本の宗教思想に於て神道は二ツに分かれてをります。一ツは国民道徳になつて来つゝあるものであり、他は宗教的なものであります。神社参拝は国民道徳に属する。故に、神社は宗教にあらずと政府が言はれたのは尤もなことと思ひます。苟も日本国民たるものは神社に対して相当の崇敬をすべきである。……キリストは、言はれた。『神は靈なれば、拜する者も靈と真とをもて拜すべきなり。』『世界とその中のあらゆる物とを造り給ひし神は、天地の主存せば、手にて造れる宮に住み給はず。』これが実に宇宙の神である。絶対の神である。そこに行つて本当の教神の根拠が座るのである。……私のこの主張を唯キリスト教のことゝば

かり考へて下さってはいけません。私は新日本精神はこゝにあるのぢやないかと主張する者であります。・日本の神道家もこゝに來たのぢやないかキリスト教が更にこれを高調して論じてをるではないか」と。

この引用に述べられるような海老名の「神道的」キリスト教は、元日本組合教会の指導者たちが神社参拝をキリスト教の側から肯定するための論を展開する基礎となった。なぜなら、新日本精神において神道Ⅱ日本精神とキリスト教は一つのものに統合されるからである。

しかし朝鮮キリスト教内には神社参拝に抵抗し、投獄され、殉教した者も多く存在した。日本組合教会の朝鮮伝道がほとんど成果を得られなかった、咸鏡道地方、平安道地方において、また慶尚南道、満州地方などでは組織的不参拝が行なわれた。また一九三八年九月九日に、平壤西門外教会で開催された朝鮮キリスト教長老教団第二七回總會においては、警官九七名が侵入し、神社参拝決議を無理に行なわせたが、この總會もそうやすやすと参拝決議に傾いたわけではなかった。すなわち

「一九三八年平壤で第二七回の總會が会合したが、警察は圧力を加えて神社参拝を可決せしめた。総会員、二名に一名の警官を配置して警備した。總會は警察の機械のように動いた。総会長洪沢麟が『可』を問うた時、提案者とそれに賛意を表したもう一人のほかに、同意した人がなかったが、会長は『否』をたずねずに満場一致を宣言した。この不法宣言に多くの牧師と宣教師が抗議したのはもちろんである。この強行した不正な宣言は、その後正式決議以上に効力を発生し、神社参拝拒否者を弾正する道具となった」。

以上のような神社参拝への賛否両論が出される中、日本帝国治安命令によって、朝鮮キリスト教界の全教団は、一九四五年八月一日に「日本基督教団」に合同し、その後八月一五日に解放された。この解放によって、獄中のキリスト者らも出獄し、柳一宣らの朝鮮会衆基督教会の親日派の人々は追放、あるいは死刑、あるいは、極刑に処せられた。これによって海老名の思想的影響も最終的に終止符が打たれることとなった。しかし、海老名とそ

の弟子たちの思想的影響が一つの要因となって形造られた、戦前、戦中の朝鮮キリスト教の有り方は戦後においても形を変えて存在している。その意味で、海老名の思想は戦後の朝鮮キリスト教の歴史的現実にとつて無関係とは言えない。すなわち、戦前、戦中の神社参拝に対して存在した二つの流れは、戦後においても存続し、その点に海老名らの歴史的影響力を見ることができ得るであろう。戦後の二つの流れというのは、戦前、戦中に朝鮮総督府と日本組合教会の説得で神社参拝し、一九四五年八月一五日の解放とともに大韓イエス・キリスト教団などとなった諸教派と、そして神社参拝に決死の反対をした人々のつくった「高麗派キリスト教団」(今日、韓国南部地方に一番勢力が強い基督教団)などの二つである。前者には、戦前からの既成教会で神社参拝した、大韓イエス・キリスト教団、大韓メソヂスト教、その他の諸教団が含まれ、戦後も大きな教勢を保っている。これに対して八月一五日以降出獄した人々で平壤章台岷教会に集まった人々は、既成教会と対立し、新しい教会組織を形成した。出獄したキリスト者たちは次の五つの基本原則を立てた。

- 一、教会の指導者たちは皆神社参拝をしたゆえ、懲罰の後、厳しい悔い改め、浄められた後に、教職に就くこと。
- 二、懲罰は自責や自肅の方法をとるが、牧師は最小限二ヶ月間厳しく懺悔に服すること。
- 三、牧師や長老の休職中は、執事や平信徒が礼拝を導くこと。
- 四、教会再建の基本原則を全国に伝達し、一斉に実行させること。
- 五、教職者養成のため神学校を復旧再建すること。

また、釜山地域においても、一九四五年九月一八日に釜山鎮教会に出獄者が集まり、神社参拝したキリスト者に対する懲罰と悔い改めについて五つの原則をまとめた。彼らは神社参拝した既成教会と闘争しながら新しい教団である「高麗派」という教団を組織した。その後、一九四六年九月二〇日には「福音真理の宣布」、「悔改と信仰」、「神学の伝統」、「生活の純潔」などの教育目標の下に高麗神学大学が建設され、今日に至るまで韓国の大教団として成長している。以上のように、戦後においても、神社参拝に対する態度に従って、韓国のキリス

ト教界は二つの流れに分かれており、戦前の神社参拝問題と海老名と彼の弟子たちの思想に対する批判作業は決して過去の問題として過ぎ去っては、いないのである。

(二) 海老名研究の意義、

現代において海老名の思想を研究する意義は、海老名が直面していた問題の持つ普遍性と、彼のその問題への答え方の独自性（＝問題性）の中に求めることができよう。海老名の直面した問題というのは、これまで何度か言及してきたナチス期のドイツのキリスト者をはじめ、キリスト教が繰り返し取り組んできた問題、つまり、キリスト教と民族、教会と国家という様々な仕方ではじめる、問題であった。海老名ら明治の日本キリスト教界指導者たちは、明治時代という特殊な歴史的状况の中で、キリスト教と日本の伝統的精神文化、宗教、民族性との関係づけという課題（土着化の問題）を引き受けた。海老名の独自性はこの問題を「神道的」キリスト教という仕方では解決しようとしたこと、そしてこの問題に対する正面からの誠実な取り組みがむしろ転倒した帰結を生んで行ったということであろう。従って、海老名研究の意義は海老名をはじめ、明治のキリスト者が直面した問題を明らかにし、キリスト教会が明治の天皇制国家を十分に批判できずにファシズムの戦争体制の中へ取り込まれていくメカニズムを解明すること、そしてこの具体的分析からキリスト教と民族の関係、キリスト教の土着化といった基本的問題へアプローチする手掛りを得ることなどが考えられる。すなわち、明治以降の日本キリスト教史を明治国家、天皇制との関係において批判的に実証的に研究し、その思想的問題性を解明することに、海老名研究の意義があると思う。しかし残念ながら、いくつかの先駆的研究をのぞいて、日本キリスト教史の批判的研究は始まったばかりであり、特に海老名の「神道的」キリスト教については批判的研究は皆無と言わざるを得ない。もちろん、このこと理由として、まず海老名弾正の「神道的」キリスト教がキリスト教思想の根本に関わる問題を含んでおり、それを解決することが困難であったこと、つまり、キリスト教の受容、土着化が何らかの仕方ではキリスト教の変化（場合によっては、キリスト教の非キリスト教化）を必然的に伴わざるを得ないこと

が考えられる。従って、海老名の思想の批判的研究はキリスト教宣教についての神学的掘り下げが必要となり、これは今後の研究課題と言わねばならない。また、戦後の日本キリスト教界が多くの場合無自覚、無反省的な仕方、戦前の伝統との連続性の上にあることも、海老名の思想への批判的研究を困難にしてきたと思われる。たしかに、戦後の日本キリスト教界は一九四五年八月一五日の敗戦より新しく出発したわけであったが、韓国の場合と違って、戦前・戦中の戦争協力、神社参拝は、あたかも、過ぎ去った問題であるかのように宣教を進めてきたように思われる（もちろん、日本基督教団における戦責告白のような例外的事例も少なくないが）。それによって明治から第二次大戦に至る日本キリスト教の有り方が客観的、批判的に反省されることは少なく、明治のキリスト教界が真剣に取り組んだ問題も自覚的に論じられることは長い間なかった。しかし将来の日本キリスト教界にとって過去の問題への自覚的反省は同じ過ちを犯さないためにも不可欠なことであり、そのためには日本キリスト教史の批判的研究が必要となるであろう。そこに「海老名研究」の現代的意義があり、本研究がその点で何らかの貢献を為すことができれば幸いである。

では最後に本研究の結論を簡単にまとめて結びを締め括ろう。

一、「神道的」キリスト教形成の時代的背景。時代状況は、明治の天皇制国家の確立期にあたり、この状況の中でキリスト教にとって、伝統的な日本の精神文化、つまり神道、仏教、儒教と自らをどのように関係づけうるのか、という問題が緊急の課題となった。この時代の要請に呼応するものとして海老名の「神道的」キリスト教は理解できる。

二、「神道的」キリスト教の基礎は、海老名の儒教的教養と宗教的体験（特に第二回目の神の赤子の自覚）によって形成された彼独特の思考方法、あるいは思考の枠組であり、その枠に沿って儒教→キリスト教→神道が連続的に統合されることとなった。

三、海老名のキリスト教思想は、上記の思考の枠に規定されたものであり、その特徴は、超越神観に対し、万有の中における神の遍在を主張する遍在神観の強調、このような遍在神との神人合一という神秘主義的で体験主義

的宗教観である。このような方向へ進むにつれて海老名は正統的キリスト教の三一神論さんいちしんろんから遠ざかり、ここに「異端的」という批判を受ける原因がある。またこのような神観に従って、彼のキリスト論、贖罪論、歴史解釈は展開される。特に海老名の歴史観は人類史を本質的に同一精神に属する一神教的精神（キリスト魂と日本魂）が漸々に発現進化し、統合してゆく発展過程と見るものであり、ここに「日本化」論の理論的基礎を見出しうる。

四、「神道的」キリスト教は以上のような時代状況の下で時代の問題に対して応合する仕方では形成され、以上の基本的特徴を持つことになったが、キリスト教の土着化、宣教の課題に答えるというキリスト教思想の本来の意図は転倒し、むしろ逆に、キリスト教思想の海老名的な仕方での「日本化」Ⅱ「神道化」が生じ、それによって「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キリスト教の側から積極的に承認し意義づけるといふイデオロギー的機能を果すものとなった。

つまり、神道の一神教的解釈から「神道的」キリスト教へ転換するところに、海老名の思想の中心の特徴があるとともに、その問題性も存在する。

五、このような「神道的」キリスト教のイデオロギー的性格は、彼の「戦争論」、「朝鮮伝道論」Ⅱ「朝鮮民族の日本化論」の中にはつきりと見ることができ、これは特に、内村、柏木らの同時代のキリスト教指導者の主張と比較するときに明瞭となる。海老名の「神道的」キリスト教の立場から見るとき、日露戦争は積極的に肯定され、また日本組合教会の朝鮮伝道は、日韓併合よりはじまる朝鮮民族の「日本化」を真の意味で可能にし、完成するものとされた。

六、従って、海老名の「神道的」キリスト教の影響は単に思想面にとどまらず、現実的な歴史的事象へ及んだ。特に海老名のその弟子の主張は、朝鮮キリスト教会の神社も参拝を推進する論理となり、この神社参拝への賛否をめぐって、戦中、戦後の朝鮮キリスト教は二つの流れに分岐されることとなった。

- (一) ファシズム期と戦時下のキリスト教界の全般的な研究としては、土肥昭夫、『日本プロテスタント教成立と展開』（日本基督教団出版局、一九七五年）、『日本プロテスタント、キリスト教史』（新教出版社、一九八〇年）、大内三郎、『日本キリスト教史』（日本基督教団出版局、一九七〇年）などを参照。
- (二) 朝鮮における神社参拝問題については註一の文献の他に、拙稿、「神社参拝とキリスト教」―朝鮮神社参拝をめぐる―（『京阪論叢』、第四号、一九七九年）も参照。
- (三) 洪秉被「基督教徒と時局」（『青年』、中央基督教青年会、一九三八年七月号）二二頁。
- (四) 同上、（六月号）
- (五) 同上、（七月号）
- (六) 関庚培「日帝末期韓国教会の生態」三〇頁（『基督教思想』一九七四年八月号）
- (七) 『新日本精神（海老名正先生講述）』（京城基督教青年会刊、一九三七年）、一七一―一八頁。
- (八) 註二の拙論参照。
- (九) 池明観、『流れに抗して』（昭和四一年）参照
- (一〇) 崔薫『韓国教会迫害史』（イエス教文書宣教会、一九七九年一月）六八頁
- (一一) 一、該当者は牧師および指導者、
二、期間は三週間
三、神社参拝と日本教会に加入した者は懲罰を受け、悔い改めること、
四、礼拝指導禁止
五、日本基督教団で資格取得した牧師は再取得すること、

資料・参考文献 目録

一、海老名正の書物

- 『幼少（青少年）時代の思い出』ノート一、二、三、
『回想録』ノート一、二、三、四、五、
『聖山の夕人格論』福音社、明治三三年三月二四日
『帝国之新生命』警醒社、明治三五年五月九日
『耶穌基督伝』文明堂、明治三六年二月五日
『勝利の福音』新人社、明治三六年
『基督教大訓註釈』文明堂、明治三六年一二月五日
『基督教本義目次』有隣堂、明治三六年一二月
『宗教の教育観』有隣堂、明治三七年七月五日
『人道』有隣堂、明治三七年七月四日
『靈海新潮』金尾文淵堂、明治三九年一二月二五日
『世界漫遊日記』(I) (II)、明治四一年九月一二月
『人間の価値』広文堂、明治四二年一二月八日
『断想録』北文館、明治四三年八月一五日
『国民道徳と基督教』明治四五年二月一五日
『修養の枝折』満州日報社、大正四年九月二〇日
『基督教十講』警醒社、大正四年一二月一五日
『向上清話』大学館、大正四年

『戦後文明の研究』洛陽堂、大正五年七月一六日

『選民之宗教』新人社、大正五年十一月一五日

『世界と共に覚めよ』広文堂、大正六年十一月一〇日

『基督教新論』警醒社、大正七年六月二五日

『基督教大観』先進社、昭和五年三月一〇日

『ロンドン会議を前にして内外キリスト教徒集会試案』昭和四年

『ナザレのイエスと其の時代』日本講演通信社、昭和九年五月二〇日

『日本国民と基督教』北文館、昭和八年一月二〇日

『日本精神本質と基督教』中央會堂教務部、昭和八年一月四日

『熊本洋学校と熊本バンドと』熊本バンド記念事業団、昭和一〇年

『基督教読本』南光社、昭和十一年二〇日

『新日本精神』近江兄弟社、昭和九年

『新日本精神』京城基督教青年會、昭和十一年

『新日本精神に就て』(Ⅰ) (Ⅱ) 新日本精神研究会、昭和十二年七月二五日

『我が信教の由来と経過』東洋印刷興業社、昭和十二年一月

海老名みや子『海老名みや子旅行日記』(Ⅰ) (Ⅱ) (Ⅲ) 大正八年二月一八月

二、『雜誌』(海老名弾正が寄稿した雜誌と時期)

『新人』明治三四年(一八九〇)～大正九年(一九二〇)まで本郷教会刊

『新女界』明治四二年(一九〇九)～大正八年(一九一九)本郷教会刊

『基督教世界』明治三六年(一九〇三)～大正一〇年(一九二一)日本組合基督教會刊

- 『護教』明治三〇年（一八七七）～大正二年（一九一三）日本メソヂスト教会刊
 『七一雜誌』明治一〇年（一八七七）～明治一六年（一八八三）日本キリスト教会刊
 『福音新報』明治二三年（一九九〇）～大正九年（一九二〇）日本キリスト教会刊
 『東京毎週新誌』明治三三年（一九〇〇）～明治三五年（一九〇二）東京毎週新誌社
 『九州文学』明治二五年（一八九三）～明治二六年（一八九三）九州文学社
 『太陽』明治三二年（一八九九）～昭和一〇年（一九三五）東京博文館
 『哲学雜誌』明治二五年（一八九三）～大正一〇年（一九二二）東京哲学会哲学雜誌社
 『開拓者』明治三九年（一九〇六）～昭和一〇年（一九三五）東京日本基督教青年会同盟
 『日本及日本人』明治四〇年（一九〇七）～昭和一〇年（一九三五）
 『新世界』明治四二年（一九〇九）～新世界社
 『六合雜誌』明治一三年（一八八〇）～大正八年（一九一九）東京基督教青年会
 『上毛教界月報』明治三二年（一八九八）～大正五年（一九一六）安中教会刊

三、海老名弾正の研究書物

- 渡瀬常吉『海老名弾正先生伝』龍吟社、昭和十三年一月二五日
 吉嗣明子『海老名弾正の政治思想』東京大学出版会、一九八二年五月
 今中次麿『海老名弾正召天三五年記念礼拝説教』日本基督教団本郷教会、一九七三年
 岩井文男『海老名弾正』（人と思想シリーズ）日本基督教団出版局一九七三年九月
 土肥昭夫『海老名弾正』近代日本のプロテスタントキリスト教』教団出版局、一九八一年
 木下あや『父海老名弾正』主婦の友社、一九七五年
 砂川萬里『海老名弾正・植村正久』東海大学出版会、一九六五年

四、海老名弾正の研究論文

『片言居要』木村雄次、昭和八年二月二〇日

湯浅興三「海老名弾正」『我国における三大基督教思想』警醒社、昭和一七年二月

熊野義孝「海老名弾正『思想神学』」『日本キリスト教神学思想史』新教出版社、一九六八年

土肥昭夫「海老名における儒教とキリスト教『出会い』第一巻第四号一九六七

土肥昭夫「海老名弾正の思想」『熊本バンド研究』同志社大学人文科学研究所編、昭和四〇年

今中寛司「海老名弾正のキリスト教信仰とその思想」『その楽天的積極主義神学』『キリスト教社会問題研究』二三号、同志社大学人文科学研究所、一九七五年三月

平井亮一「海老名弾正における国家問題」『研究紀要』一四巻、神戸海星女子学院大学、一九七五年

有賀鉄太郎「海老名弾正と希臘神学」『歴史的神学思想の研究』『基督教研究』二一卷四号

昭和二〇年九月

大塚節治「海老名先生と贖罪論」『基督教研究』二二巻一号、昭和二一年三月

高道基「熊本バンドと新神学問題」『キリスト教社会問題研究』第二三号 同志社人文科学研究所

一九七五年

飯沼二郎「初期『新人』における海老名と波瀾」『キリスト教社会問題研究』第二四五号

同志社大学人文科学研究所、一九七六年

笠原芳光「海老名弾正と柏木義円」『キリスト教社会問題研究』第二四号 同志社大学人文科学研究所

一九七三年三月

茂義樹「日本基督伝道会社の独立と海老名弾正」左同

五、海老名弾正の関連書物

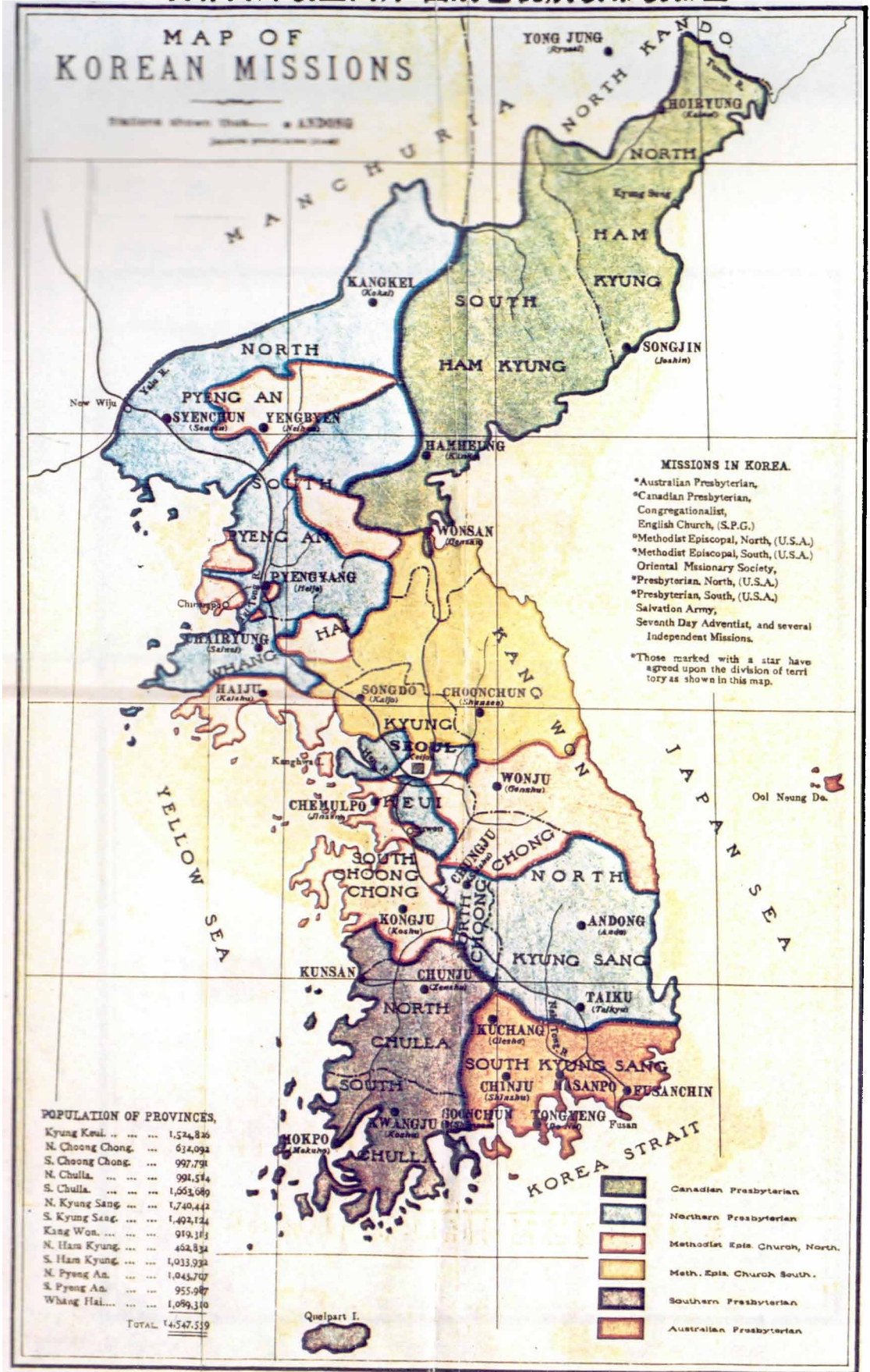
- 『内村鑑三全集』岩波書店、一九三二～三三年
『植村正久とその時代』佐波豆編 全七巻
『植村全集』植村全集刊行会 一九三三―三四年
『小崎全集』小崎全集刊行会 一九三八年
隅谷三喜『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社 一九六一年
小崎弘道『日本組合基督教会史』同教会本部 一九二三年
武田清子『人間観の相剋』弘文堂 一九五九年
金森通倫『日本現今の基督教並将来の基督教』金森通倫刊行会 一九九一年
井上哲次郎『国民道徳概論』三省堂書店 一九一二年
丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会 一九五二年
松本三之介『国学政治思想の研究』未來社 一九七二年
同志社大学人文科学研究所編『熊本バンド研究』新教出版社 一九六八
武田清子『新人の創造』教文館 一九六〇年
柳一宣『朝鮮会衆教会の由来』朝鮮会衆基督教会 大正一五年四月
渡瀬常吉『朝鮮教化急務』一九一三年 警醒社
渡瀬常吉『朝鮮教化成績報告』日本組合基督教会朝鮮伝道局
飯沼二郎・韓哲曦共著『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本基督教団出版局 一九八五・六月五日
松尾尊允『日本組合教会の朝鮮伝道』『思想』一九六七年七月号
右同名「三・一運動と日本プロテスタント」『思想』一九六一年十一月号
宮田光雄『平和の思想史的研究』創文社 昭和五三年

杉井六郎『明治期キリスト教の研究』同朋社 一九八四年
小沢三郎『内村鑑三不敬事件』新教出版社 一九八〇年
藤田省三『維新の精神』みみず書房 一九六七年
関庚培、澤正彦訳『韓国キリスト教史』教団出版社 一九七四年
池明観『韓国現代史と教会史』新教出版社 一九七五年

Ⅰ 凡例 Ⅰ

*但し、海老名弾正の資料に関し、現代漢字を使用した所があります。

「図表(Ⅰ)」製作團師教宣國外=國別色況狀教布教督基



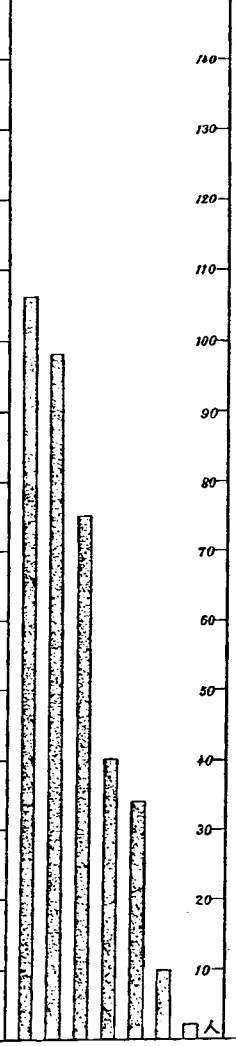
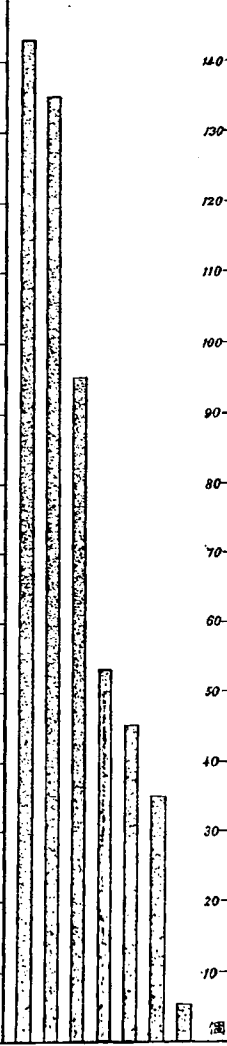
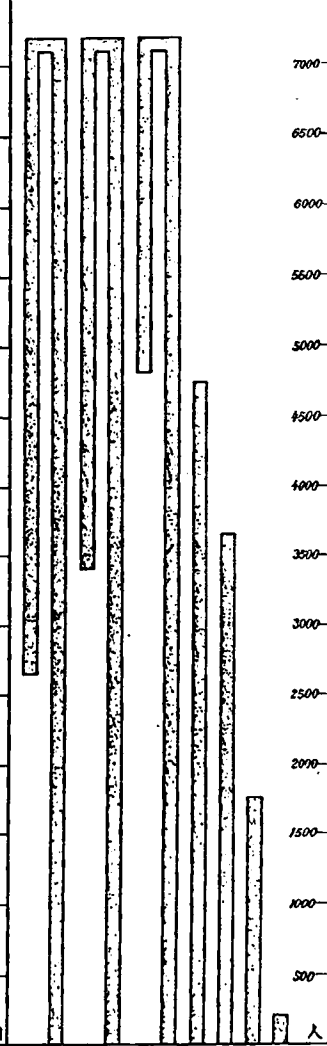
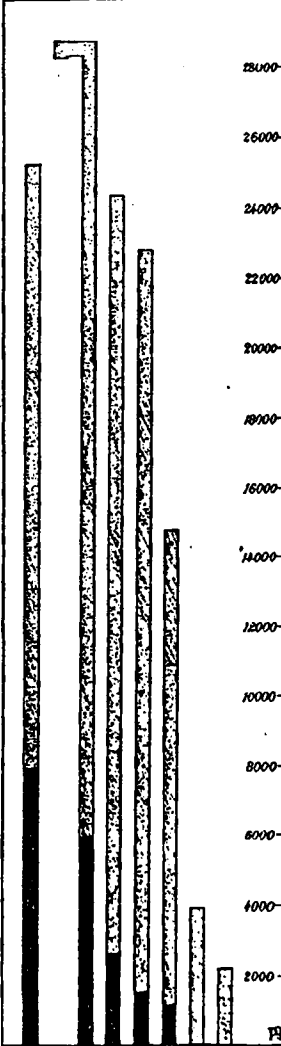
況現勢教鮮朝會教合組本日

額給自人鮮... 費經

教員會

教會教

教師教



大正元年度
大正二年度
大正三年度
大正四年度
大正五年度
明治三十四年度
明治三十五年度
明治三十六年度
明治三十七年度
明治三十八年度
明治三十九年度
明治四十一年度

大正元年度
大正二年度
大正三年度
大正四年度
大正五年度
明治三十四年度
明治三十五年度
明治三十六年度
明治三十七年度
明治三十八年度
明治三十九年度
明治四十一年度

大正元年度
大正二年度
大正三年度
大正四年度
大正五年度
明治三十四年度
明治三十五年度
明治三十六年度
明治三十七年度
明治三十八年度
明治三十九年度
明治四十一年度

大正元年度
大正二年度
大正三年度
大正四年度
大正五年度
明治三十四年度
明治三十五年度
明治三十六年度
明治三十七年度
明治三十八年度
明治三十九年度
明治四十一年度

第六章について、若干の説明を補足したいと思う。
 すでに述べたことであるが、海老名は一九三六年五月九日、朝鮮京城府民館で「天照大神と絶対の歎喜」という講演を行ない、次のように述べた。すなわち、

「大日靈貴神は伊弉諾・伊弉册尊のお生れになる前の神である。そして宇宙を照らしてをる方である。古事記などに就て見れば天之御中主神のことだ。ある方面の人から聞かされたことがありますが、何しろ、宗教的体験はここである。その神と一つになれば「生通し」なり・死ぬことはないといふのが黒住宗忠の信仰であります。天照す神のみはらに住む人は寝ても覚めても面白きかなと歌つてをる。天照大神の懐に住んでをる者には絶対の歎喜がある。：かういふ地盤が日本の精神界にあつたが故に、キリスト教が世界に稀なる成績を日本に現はしたのである。何故ならばキリスト教の信仰はキリスト教が日本人の精神上に土台が出来てをる。そこへやつて来たのであるから、それを迎える我々はた易く受容れられた。」（『新日精神』一〇頁京城基督教青年会刊、一九三七年）

このように海老名にとつて日本精神としての神道とキリスト教は矛盾するものではなく、本質において両者は一致するものとされてゐる。この両者の一致点は神道もキリスト教も一神教であるといふことである。確かに宗教学的常識によれば、神道は八百万神であり、多神教であり、一神教としてのキリスト教とは矛盾すると考えられる。しかし、海老名は、神道も歴史的には多神教の外観を示しているがその本質は、一神教（天之御中主神、あるいは天照大神）であり、神道は、多神教的段階から一神教的段階（明治国家における国家神道）へ進化することによつて、その本質を實現すべきものと考へてゐる。従つて一三八頁に引用したように、「日本の宗教思想に於て神道は二ツに分かれてをります。一言われるのである。つまり一つは多神本名の立場から見たの（本質）である。「宗教的なもの」である。前者の多神教は神社参拝は国民

道徳外面的宗教と、そして後者の一神教Ⅱ宗教的なものは内面的宗教と呼ぶことができるであらう。

さて、キリスト教と同一視されるのは、後者の一神道としての神道、つまり、神道の本質である。従つて、一三八頁にある『世界とその中のあらゆる物とを造り給ひし神は：』という言葉は、「キリスト教のこととばかり」考えられるべきではなく、神道が多神教から一神教へ進化することによつて到達した結論でもある。すなわち、「日本の神道家もここに来た」のである。問題はこのような神道を一神教と見る海老名の立場（Ⅱ「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の神道はどのように評価されるのであろうか、ということである。確かに、神社参拝という外面的な国民道徳としての習俗化した神道は、その宗教の本質である一神教へ進化すべきである。

しかし、これは神社参拝自体を否定することではない。海老名自身、自分の神道解釈が神社参拝を否定するものであると誤解されるのを恐れて、次のように述べている。すなわち、
「併し、私がかう申しますのは、今日各地到る処にある神社など要らんとする意味ではありません。さう取られては間違ひです。」（右同一七頁）と

もし、神社参拝的な外面的宗教としての神道がキリスト教と本質を同じにする一神的な神道へ進化するものであれば、キリスト教と神社参拝とは矛盾するものではなく、むしろ歴史的進化において連続するわけである。

一神教を信じるキリスト教徒は、神社参拝的神道を一神教的な神道に導く手助けをすべきではあつても、神社参拝自体を否定すべきではない。つまり、「苟も日本国民たるものは神社に対して崇敬をすべきである」と言われるとおりである。

このように、一神教という本質において神社参拝をキリスト教の立場から肯定し、少なくとも、キリスト教信仰と矛盾しないことを示したところに、海老名の「神道的」キリスト教の独自性があり、彼の弟子である朝鮮の元日本組合教会の指導者たちは、この海老名の思想を根拠にすることによつて神社参拝を積極的に肯定できたのである。