

海老名弾正のローマ書一三章論

本田, 逸夫
九州工業大学教養教育院 : 教授

<https://doi.org/10.15017/1932026>

出版情報 : 政治研究. 65, pp.1-34, 2018-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン :
権利関係 :



海老名弾正のローマ書一三章論

本
田
逸
夫

はじめに——問題と視角

一 日露戦争の頃まで——諸関心・思考方法とパウロ像等

二 日露戦争以降（一）——概念装置と枠組

三 日露戦争以降（二）——主張の変化とその背景

結びに代えて

はじめに——問題と視角

本稿は、近代日本のキリスト教界における有数の指導者だった海老名弾正（一八五六―一九三七）の、新約聖書「ローマ人への手紙」第三章一―七節⁽¹⁾（以下では「ローマ書一章」と略記する）にたいする解釈の検討を中心に、彼の政治思想を考察する試みである。ただしそれは、海老名論としても近代日本のローマ書一章論（＝後述の通り同章に限らず広く国家的権威と服従の問題を含む著述）の研究という見地からみても重要な課題である。にもかかわらず、従来その検討が不足していたのである。すなわち、まず海老名は内村鑑三から「国家主義者」と呼ばれ、それに異を唱えつつも、自らを「国家的精神主義者」と規定した⁽²⁾。彼の思想において「国家」が占める比重の大きさと、それゆえにキリスト者たる彼のローマ書一章論を考察する必要は明らかであろう。神の立てた「権（威）」への「服従」を主題とする同章は、国家とキリスト教の関連について（のみならず、全聖書テキストの中でも後世への影響という点で）最も重要な聖句だからである⁽³⁾。しかも、同章にかんする海老名の著述は、その数の多さ、論及した期間の長さ等からみて、特に注目すべきケースの一つといえる⁽⁴⁾。しかし、彼に限らず近代日本のローマ書一章論の研究は、宮田光雄の画期的な業績以外はこれまでは乏しかったのが実情なのである⁽⁵⁾。

以下では、海老名が、そもそも同章を国家の形而上学と特定の状況下の勧告ないし警告のいずれとみなしたか、同章の終末論的な視点（二―一―四節⁽⁶⁾）をどう位置づけたか、そして、神による「権（威）」の設定（同章一節）、「良心」による「服従」（五節）等の命題に権（威）に対する批判的契機を読みとったか、という点に着目する⁽⁷⁾。また以上に関連して、(1)「権（威）」を何ないし誰（＝国家・政府・皇室・君主・政治家・当局者等のどれ）に相当するとしたか、(2)関連章句「カイヤルのもの」と「神のもの」の区別（マルコ伝二章一三節以下と共観福音書中のその並行記事）や「人よりも神に従うべし」（＝所謂ペテロの留保条項。使徒行伝五章二九節以下）等の解釈、(3)同章の元来の文脈を成すパウロ時代のローマ帝政の性格をいかに把握し解釈者（＝海老名）の同時代と関連づけたか、等の点に注意する。そして、海老名の所論に共通する関心や発想とともに時期や状況による変化にも留意して、彼の解釈（「実践的解釈」（ケーゼマン）を含む）の特徴や問題点等の解明を試み

る。

あらかじめ述べると、海老名の解釈はローマ書一三章を状況や時代に制約された章句とするどころか、逆に国家の形而上学を同章に見出すものだった。また、その解釈において「権（威）」への服従を実質的に限定する志向は乏しかった。そしてその特徴は、終末論にたいする消極的な評価とも密接に関連していた。⁽⁹⁾ 終末の観点から眺められた国家は究極以前のもの、過ぎゆく現世の暫定的な秩序として相対化されざるをえないからである。そして終末論の問題は、後述のように、海老名のパウロ像の変化にかんしても理解の手がかりを与えるであろう。

海老名のローマ書一三章論は時期的には日露戦争（一九〇四年二月～翌年九月）の頃までとそれ以後の二つに大別できる。彼は日露戦争の直後に自らの聖書解釈の方法論を明示したのと前後して、意欲的にローマ書一三章論を展開するようになった。⁽¹⁰⁾ それはそのための思想的な準備を終えたためだろうが、同時に、非戦論として登場し有力化した国内の非ないし反国家主義的な主張や風潮との対決⁽¹¹⁾、また、戦勝により帝国主義的な強国の道を本格的に進み始めた日本の対内的・対外的な基本方針の提示という動機も働いていただろう。

以下では、まず前者の時期における海老名の主要な関心や思考方法等を検討する。ここでは、概念や枠組として整序される以前の、多分にパトリス的なナショナルリズムやそれに関連する思考方法及び歴史観（古代ローマ観を含む）と国家観やパウロ像等の特質に着目する（一）。次に後者の期間について、先ず主にその初期に、先の関心や思考方法に基づいて示された概念装置や枠組に基づくローマ書一三章解釈を分析する。その主たる内容は、「神の国」の概念や国家の形而上学、そして特に同章に所謂「権（威）」の指示対象や「服従」に対する把握である（二）。さらに、それらの概念や枠組を用いて明治末年から大正期にかけて海老名が展開した諸主張をとりあげる。具体的には、非戦論や大逆事件、朝鮮の植民地化、三教会同、第一次世界大戦、そして、大正期のデモクラシー化や国際主義等の風潮等を念頭に置いて彼が表した解釈についてその内容（特にパウロ像や古代ローマ観等）や論調の変化に注目して、検討を加える（三）。最後に彼の所説の特質と問題点を簡潔に考察し、海老名の信仰観と形而上学的な国家観の内的関連をも追究する。その考察を通じて、彼の思想における国家主義・帝国主義と人格主義・博愛主義という、一見相対立する諸傾向の相互の内的な連関について

も新たな光を当てるであろう(結びに代えて)。以上の作業は、従来の海老名研究の不足や不備を補い、その前進に貢献することを期したものである。⁽¹²⁾

一 日露戦争の頃まで——諸関心・思考方法とパウロ像等

本節の対象とする期間は明治半ば以後、特に日清戦争(一八九四年七月〜九五年三月)の前後から海老名の活躍が顕著となる、再建された本郷教会時代(一八九七〜一九二〇年)の初期に及び、彼が神戸教会の牧師を務めつつ(一八九三年夏〜九七年五月)自由主義神学を摂取した時期を含む。この期間の、主に『六合雜誌』に発表された彼のローマ書一三章論⁽¹³⁾を特徴づけるのは、概念装置や枠組それ自体よりもむしろ神学的な模索と思想形成の過程でそれらの構築や援用を動機づけたであろう、種々の関心や思考方法等である。

その第一は、ローマ書一三章の解釈で初代教会の歴史的・政治的な状況を重視する姿勢である⁽¹⁴⁾。ただしそれは、同志社時代の師、ラーネッドのように、「君主独裁」時代に生涯を送ったパウロの歴史的な被制約性を理由に「服従」の要求を限定するものではなかった⁽¹⁵⁾。逆に海老名は、ローマ書の同時代的状況を「忠君愛国」を正当化するものと意味づけた。その点についてみると、まず一三章の解釈を初めて示した「忠君愛国と博愛」(一八九四年五月)は、同章を、新約聖書を特徴づける「政治的忠君愛国には無頓着極りたる」キリストとパウロの態度を示す章句の一つだとした。エルサレム神殿における「嗚呼エルサレムよ……」というイエスの嘆きと神殿破壊の預言(マタイ伝二三章三七節以下)も、兄弟骨肉のためならキリストより離れ滅びてもよいとのパウロの言(ローマ書九章三節)も、「猶太国民」ならぬ「猶太人民」にたいする愛の現れで、そもそも、「耶蘇保羅の眼中実には君主なく国家なしといふも可なり」というのが海老名の判断であった⁽¹⁷⁾。

当論説は、キリストの弟子の一部の黙示録的な再臨思想を、ローマ帝国の滅亡と「公義正道の天国」の建設を待望する、「基督教的意味に進化」する以前の「政治的忠君愛国」の思想(の残滓)と位置づけた。そして、「カイザルのものはカイザルに」とのキリストの言は「決して忠君の意にあらず。其政事に無頓着なるを示せるのみ」で、ローマ書一三章も「決

して尊皇を主として教へるにはあらざるなり」と述べた。しかし同時に、キリストとパウロは「那家の大道」たる「忠君愛国」を軽視しなかつたと唐突に主張し、キリストは祖国が分裂し仇敵、ローマに支配されたので、「政治的忠君愛国」を主張できずに国民ならぬ人類を対象に「無形の天国」を説き、パウロもその思想をいわば祖述したという。そして「不倶戴天の怨ある外教の帝王」が支配した新約の時代とは逆に、日本の皇室と「我帝国」はユダヤ教のメシアと「神の国」にそれぞれ相当するとして、皇室と「我帝国」にたいする忠誠を要求したのである。

第二に、当論説でも明確な、建国神話の信仰を含む「エロスの」愛国心としてのナショナリズムである。そこでの日本の自画像は、「万世一系」の皇室を戴き「二千有余歳堂々たる独立」を保つ「一大帝国」というものだった。その表現が示唆するように、そこには、壮大なるもの、その栄光にたいする憧憬が係わっていた。海老名が「雄飛」「風靡」等の語を好んで用いた理由も、おそらくそこにある。⁽¹⁸⁾ 大国化・膨脹の追求はそうした志向の自然な帰結であり、それは前述の日本像や日清戦争前後における「今や……中原鹿を逐ふの時勢なり」⁽¹⁹⁾等の発言に示されている。⁽²⁰⁾ そして、「忠君愛国」にたいする一部キリスト者や外国人宣教師の「軽視」や無関心を強く非難していた事実からも、当時の海老名のナショナリズムの激しさが推測できる。⁽²¹⁾ 「偏に其宗義を重んずるの余り全く忠君愛国の道を……壊滅したる」例として「慶長年間の切支丹宗徒」を挙げたものも、そのゆえであらう。⁽²²⁾

第三に、矛盾・対立する（と通常、捉えられる）政治的な概念や信条相互の間に、連続ないし包摂の関係を主張する傾向である。それはたとえば、「忠君」「愛国」「博愛」の三者間に、あるいは政治と宗教や「尊王」と「敬神」の間に本質的な矛盾はないとの信念または願望として、しばしば論説の冒頭で宣言された。⁽²³⁾ その考えは「進化」の観念と結びつき、たとえば、「忠君」↓「愛国」↓「博愛」と「順序を追ふて発達」すれば「博愛仁義」が実現するのであり、それらの「相互撞着」が生ずるのは「博愛仁義」の「開発進化」の過程の現象に止まるとの趣旨が述べられた。⁽²⁴⁾ また壮大さへの志向と関連して「大は小を兼ねる」との包摂の論理も主張された。それを援用して、「世界的大宗教は国家的家族的又個人的の宗教を包蔵す」とされ、また「基督教は天地間に現出した粹なる物を台木として其固有する信望愛識義を接木するものなり」としてキリスト教と異教の「接木」の関係が主張された。⁽²⁵⁾ 同様にして、「神に対する忠」を応用すれば「国家の

君に対する忠」となる等と論じられた。その論理の別の表現が「部分は全体の小形である」との見方で、海老名はそれを「ヘゲルの哲学」から学んだ真理だとした。⁽²⁶⁾

この第三の傾向は、海老名の入信の動機と係わる、孝行と忠君の相剋の解決を導いたものでもあった。彼は、「天」「上帝」の教える（仁義に基づく）「真正の忠孝」「本心の忠」、ないし「真我」「大我」への服従という熊沢蕃山の思想を熊本時代から特に重視し、晩年までくり返し論及した。それが孝行と忠君の衝突を克服すると信じたからである。その点を示すおそらく最初期の著述が、入信のゆえに親戚宅に隔離された金森通倫へ一八七六年に海老名が送った書簡で、それは「本心の親に従ふ」、「真の孝」を説いたものだった。⁽²⁸⁾ 当年における「忠君」・「愛国」・「博愛」の関係の把握も、若き日の苦悩とその「解決」の企て（そこでも語られた通り、それはキリスト教の神と儒学の上帝・天等との同一視等を含む）⁽²⁹⁾ にまで遡ることができよう。

第四に、以上の諸点と密接に係わる神聖化・尊厳化の傾向である。それは彼の国家観において大衆操作のシンボルとしての「尊厳的部分」⁽³⁰⁾ イギリスの王室や貴族院の政治的機能（W・バジョット）とは比べものにならぬ重要性和、形而上学的な基礎を付与されていた。海老名は皇室と「帝国」「皇国」は「神聖」「尊厳」だと、くり返し強調した（後述の「日本宗教の趨勢」等）。さらに、皇室や「日本帝国」は（また一夫一婦制や家庭も）「神立」「神設」、「神の摂理に根拠する」等と述べて、国家と皇室の「神聖」「尊厳」性を神学的に根拠づけようとした。「我皇室の尊厳なる、我国家の神聖なる、至尊至聖全知全能の摂理に基するにあらずや」、「有神論は皇室尊厳の擁護者なり。国家神聖の師伝なり。形而下の国家、若し形而上の天道に保全せらるゝことなからん乎、其基礎薄弱累々乎として亦危哉」という発言は、そうした意図を明示したものである。⁽³¹⁾

さらに「国体新論」（一八九八年六月）では、「国家は上帝の建設なり、永久極まりなき道理の顕現なり」とヘゲル的な国家観を打ち出した。ただし注意すべきことに、そこで海老名は、排外主義や個人の国家への隷従を斥けたのみならず、「君臣挙て帝たるの国家」としての「理想の帝国」の実現の希望をも述べていた。そして、国体論者を、「恐怖畏敬の情」に基因する、キリスト教以外の宗教における神人関係の観念に対応して、君臣関係を「主僕」のそれと捉えているため、

「国家あるを知りて個人あるを知らぬ」と批判している。彼は、その「偏頗狭小なる国家主義」に対抗して、「基督教の精神」を「吹き込」まれた、「君臣挙て帝たるの国家」を求めたのである。その考えは後の日露戦争前年における「帝国主義」論でも、「日本民族をして君主の奴隸たらしめんとする」所の「俗忠君」にたいする批判として示されるだろう。³⁴⁾

最後に、この期間の海老名の所説には古代ローマ観とパウロ像の変化・動揺を指摘できる。まず前者についてみると、長編論説「日本宗教の趨勢」（一八九六年二月〜一八九七年四月）³⁵⁾、特にその第一回は、約二年前の「忠君愛国と博愛」とは、逆に新約の時代と当代の日本の状況及び課題の共通性を強調した。カイザルの世界支配に乗じて、キリスト教は種々の異教を討伐して世界の宗教的統一を進めた。それと同じく当代の日本でも、封建的・多元的な忠君の「尊皇」への一元化に即応して、多神教の克服＝一神教の支配という「宗教進化」を達成すべきだとしたのである。

次にパウロ像をみると、前述の通りユダヤ教的な再臨思想を脱し、「政治的忠君愛国には無頓着極りたる」とされていたパウロが、その一年後の論説「宗教と国家」（一八九五年八月）では、初代の信徒たちと同じく、キリストの再臨と「義国」の実現を待望する黙示録的な「忠君愛国」の情熱を獄中（＝「縲紲（ろうせつ）の中」）でも燃やし続けたと言われた。³⁶⁾ しかもその続編した。パウロは、黙示録の再臨論を奉ずる「猶太派」のクリスチャンと異なり、（同様に迷信的で「国家に無頓着」だった当初の傾向を脱して）キリスト教を「進化」させ、後年におけるローマ帝国との同化という大功績を準備した「羅馬派」の代表者と位置づけられた。ローマ書一三章も、その国家観、すなわち「皇帝は保羅の君主にして帝国は保羅の国家なり」との思想の表現だったのである。

以上のように海老名のパウロ像は日露戦争以前に少なくとも二度転換したのだが、そこには一定の方向が存するようみえる。すなわち彼は、まず、パウロについてローマ書一三章等を用いて、「忠君愛国に無頓着極りたる」と述べつつも、実は「忠君愛国」を軽視していなかったと主張した。ついで、黙示録的な枠組における「忠君愛国」の熱望をパウロに認めるに至る。さらに次の段階では、黙示録の現世拒否的な態度と対立して、キリスト教とローマ皇帝及び帝国との同一化を導いたのがパウロで、ローマ書一三章はそうした国家観の表現だったのである。つまり、海老名は国

家と君主にたいするパウロの無関心（と彼が把握していた態度）を否定し、逆にそれらにたいするパウロの積極的な関心を認める解釈を——しかも時を追うにつれてその関心をより強化する形で——提示した。その結果、当初のローマ書一三章の解釈はほとんど逆転したのである。

以上のパウロ像の変化は海老名のナシヨナリズムと関連していただろう。彼の「愛国心」は儒学の「治国平天下」の觀念に由来していた³⁷というのだから、その「愛国心」ゆえにパウロの「忠君愛国に無頓着極りたる」傾向に抵抗を覚えたとみるのが妥当である。彼のパウロ像とローマ書一三章論の転換は、そうした抵抗感とおそらく関係していたのである。では、それらの転換は、いかなる神学・聖書解釈の概念や枠組により位置づけられ展開されていたのだろうか。その点を次に検討してみよう。

二 日露戦争以降（一）——概念装置と枠組

海老名は明治末年のローマ書一三章論、「信仰と忠君」（一九二一年二月）の冒頭近くで、「基督の教は本来出世間的でない、隣人を愛する教である。であるから忠君といふ国家道徳は敬して遠けるものでない。吾々は充分に之を解釈して一廉の見識を有つて居なければならぬ」と主張した。そこには、自らのキリスト教観に基づいて「国家道徳」としての同章の解釈を論ずる準備を整えた——神学的な模索を経て既に自らの立場を確立した——との自負が窺われよう。その彼が日露戦争以降、主に『新人』誌上に表した同章の解釈は、以下の概念や枠組を用いて展開された。

その第一は「神の国」の觀念であり、その建設こそが聖書のテーマであり、またローマ書に限らず聖書研究の「大主旨」だと断言された（『聖書研究法』一九〇六年九月）³⁸。その「神の国」||「天国」はキリスト教の「中心真理」だとされ、また、「基督教とは神の国を建つることである」⁴⁰とさえ述べられた。そして、現世の国家はその「おもかげ」「養成所」⁴¹という。

従つてまた海老名は、世俗国家は亡ぶべき「悪魔の国」で終末に「神の国」が訪れるとの、ダニエル書や黙示録等の

觀念をユダヤ教的・排外的な選民思想の産物となし、それをパウロが克服してローマ書で「人類的救済」を導く所の「天國の發展」を説く「歴史哲学」を示したと論じた。⁽⁴²⁾

以上の考えに対応して、海老名はローマ書一三章一節を、「王を尊ぶべし」と言いかえて引用し、「カイザルのものはカイザルに」という言葉とともに、「神國の民」たることと「國家の臣民」たることの無矛盾性を示すものとし、「國家の存在を輕視するの徒」は、キリストが國家の内に実現しようとした「神國の大理想」を理解しない者だと批判した（『聖書の戰爭主義』一九〇四年四月）⁽⁴³⁾。そして、その「神の國」との関係で、國家の「權威」の「壯大」さを強調した。「神の國はすなわちロゴスの國」であり、ロゴスが「一個人に権化してすら、其權威拒むべからず。それが國家に化身して顕現し来らんか、其權威の壯大なる、其感化の深遠なる、吾人の想像せんと欲するも能はざる所」だといっているのである（『日本魂の新意義を想ふ』一九〇五年一月）。

第二に、「摂理」に引照した國家形而上学がローマ書一三章の積義でも援用された。「政府（組織）」は「神設」、「神の摂理に由つて構成せられた」ものと、パウロが把握したとの解釈を提示したのである（『聖書研究 羅馬書（第三綱） 基督主義倫理』一九〇五年五月）。さらに海老名は、同章一節を「基督教の信仰より見たる國家觀」とした論説で、國家とキリスト教の兩者をともに「神業」とし、「目に見ゆる天地の間、吾々は未だ嘗て國家の如き偉大なる神業は見ない」とまで述べた（『國家と基督教』一九一二年四月）。

第三に、同章を「忠君愛國」の教説、「國家道德」としたことに対応して、海老名は「上に在りて權を掌る者」、「有る所の權」の指示対象として日本の天皇かローマ皇帝、または「國家」「政府（組織）」を挙げ、それ以外の支配者等にはほとんど言及しなかった。その点で同時代人では山室軍平と似ており、具体的な種々の為政者について歴史的な事例をも視野に入れ、服従の要否や態様等を立入って検討した内村鑑三のような姿勢は乏しかったのである。⁽⁴⁴⁾

そのことと関連して第四に、海老名はラーネッドや内村とは対照的に、同章に所謂「權」にたいする不服従や抵抗の可能性について否定こそしなかったが、一応の言及以上に論じることがなかった。服従の対象が神聖・尊嚴な「帝國」・皇室と前提されている以上、その事実は意外ではない。「カイザルのもの」と「神のもの」についてのイエスの言葉に関

しても、彼はその二つの領域を峻別し、前者の後者への介入にたいする遮断を厳格に要求することはなかった。逆に、両者の無矛盾性を示すものと強引に解釈してさえない。無論、それは先の第三の傾向に対応している。「畏るべき者は畏れ、敬ふべき者は之を敬へ」との一句（ローマ書一三章七節）についても、海老名は畏れと敬意の区別を敷衍し、服従の限界に結びつけることはなかったのである。

「良心に縁て服ふべし」（同五節）との一節も、キリスト者の服従を限界づけ、不服従や抵抗に与するような議論を導くことはなかった。ただし後年の海老名は、クリスチャンは良心に合する法律には従うが、法が非道を要求するときは「我に自由を與へよ」と絶叫するに躊躇しない」と述べている。アメリカ独立戦争の際のパトリック・ヘンリーの言葉を念頭に置いた発言だろうが、それ以上の具体的な議論は欠けていた。⁴⁵ その一方で彼は、ササノオにも見出される「清々しき覇氣」を「日本魂の要素」となし、（その「覇氣」とおそらく重なる）日本古来の「赤き心」||「良心」が「大和民族の生命」であり日本人のキリスト教への入信をも導いた、とも論じた。⁴⁶ そのように把握された「良心」が国家的權威にたいする服従を限界づけるのは困難だったであろう。

ともかく彼は、「忠臣」の神格化、「伊勢大廟」の尊重、「陛下の御真影」への拝礼等はこれを、良心と矛盾するとみるところか、逆に「正義の勝利」、「日本人として行なうべき礼儀」等として肯定したのである。⁴⁷ さらに海老名は、「連綿二千五百年の我帝国の歴史によつて下し賜へる神の恩恵」について語り、——旧約聖書の「出エジプト記」の記事と日本の建国神話を重ね合わせて、——「昔イスラエル人が雲の柱火の柱によりてカナンに入りし如く、我祖先も亦雲の柱火の柱に依りて日向に来つたことを感ずる」とも述べた。⁴⁸

以上のローマ書一三章論の中心には、「日本帝国は神聖なる有機体なり」とされた通り、神学的||形而上学的で有機体的な国家観が存した。その国家観は機構的・機能主義的な国家観とは反対に、国家と国民ないし民族や社会の区別を不明確にする。特に彼のようにそれが——C・メリアムの所謂「ミランダ」を想起させるのみならず、記紀の建国神話と意図的に重ね合わせてイメージされた——荘厳さや栄光と結びつくと、人為の世俗的な営みたる政治の限界、（ゆえの抑制の必要）とその限界内での役割とを重視する理性的な態度よりも、国家にたいする情動的な同一化という対応と結びつき

やすいといつてよい。⁽⁵⁰⁾

三 日露戦争以降 (二) ——主張の変化とその背景

以上の概念や枠組を維持しつつも、海老名のローマ書一三章論は「権」の性格、ローマ書の同時代的な文脈の把握やパウロ像等にかんして変転をくり返した。

まず日露戦争中から明治末年に至る時期の数篇の論説は、同章を、国家の命令が「残虐」「暴虐」な場合も服従すべき旨を教えたものとして引いた。

たとえば日露開戦後間もなく、当時の非戦論への反論を意図して表された先の「聖書の戦争主義」(一九〇四年四月)は、ローマ書一三章を信仰上も正当な「国家の臣民」の義務を示した章句と位置づけた。すなわち、「神国の民」たることと「帝国の臣民」たることとの間に矛盾はなく、国家(の命令)を尊重すべきだと主張の一環として同章一節を引き、「神の国がそれらの裡に実現されるべき」神聖なる国家民族家庭を造り又た之を維持せんが為めには、干戈は実に一日として欠く可ら」ずとの結論を導いた。また一年後の前述の積義も、パウロは「随分暴虐」でユダヤ人及び異邦人の謀叛心をかき立てがちだったローマ政府をも「神設」、「摂理」に基づくとして、「謀叛気を抱く人々を含む」クリスチャンにあくまで「畏敬」を求めた、とした。⁽⁵¹⁾そして、「随分暴虐」との「羅馬政府」観にもかかわらず、「政府は正義公道を維持する為に設立せられたるものなれば帝王は神の代理として尊敬すべき」だとパウロが説いたと論じた。だが王が専横に陥る等、「正義公道」、「代理」に反した場合の具体的な対応には論及しなかった(ただし、パウロは「革命的行為」を「絶対的に排斥」すべきかを明言しなかった旨の一節が存する)。

さらに、先の「信仰と忠君」(一九一一年二月)は、キリスト者の「敬神」に基づく忠君思想を弁証する一方で、前年に生じた(そして論説の前月にはその被告たちが処刑された)大逆事件を「明治昭代の清き歴史に一大汚点を残した」として、その責任を無神論・唯物主義を唱えてきた日本の学者達に帰した。そこでも、ローマ書一三章を「忠良なる臣民」たれと

する教訓と説いている。曰く、「パウロの与へたる教訓は実に驚くべし。残虐無道なる皇帝ニコロ、に対して忠なれとは殆ど考へ得られざる所であつて、剩へ彼等は多く羅馬の爲めに亡ぼされたる属領亡国の民である。故に彼等に取つては羅馬人は不倶戴天の仇敵であり又忍び難き残酷なる迫害を蒙つた。そしてパウロもペテロも讒訴せられて自らも畢に死刑に偶つた。十字架の刑は続々属国人に課したものである。然るにパウロは良心からして是に従へど教へて居る」と。

そして、後の国教化に至る歴史に照らすと、「基督教は復讐を企つべき人民をも忠良なる臣民とならしめ」たのだ、と論じられた。それは、大逆事件と朝鮮の植民地化の確立（前年八月に韓国併合条約調印、九月に朝鮮総督府設置）を念頭に置いた主張に他ならなかつた。事実、「余は思ふ。朝鮮人をして真の忠良なる国民たらしむるには大に基督教に由るものなればならぬ」との一節は、当代の日本と植民地化された朝鮮民族の關係が、古代ローマと（ユダヤ人）キリスト者のそれと重ね合わされたことを示している。⁽²²⁾

明治最末年の「聖書講義 馬可伝」（一九二二年七月）も、以上の諸論説と同様のパウロ像を維持しているようにみえる。ここでは、皇帝にたいする「帝国臣民」としての態度をローマ書一三章で述べたというパウロと、イエス・キリストの「立場」が対比された。後者の場合、パウロと異なり、「猶太国が羅馬政府の支配下に居るは已むを得ざる場合であつて、未だ君臣の義は結ばれては居らぬ。耶蘇は之を不自然と見て居られたのであらう」と。

だが同年四月の「国家と基督教」は、同章を引いて「摂理」による「偉大な神業」としての国家への忠誠を説きつつも、（同章の釈義としてではないが）国家の「目的」「精神」の把握を変化させていた。曰く、古代以来、国家とキリスト教は衝突してきたが、「近代」の国家は日本を含めてキリスト教の「個人尊重（主義）」と「世界的博愛」という「二大主義」を重んじるに至つた。「吾々クリスチャンの使命はこの二大主義を同胞の胸奥に徹底せしむるまでである。故に吾々はこの日本国家そのものに対し何等の衝突を感じない」と。そして、「万世一系の君主国たる共和主義なるを問わず、専制政体たる憲法政体たるを論ぜず、苟も国民の個人を重じ、世界の幸福を増進すべく発展するを以て、その主義とするものは、何れも基督教主義の国家である。我日本帝国は既に基督教主義に基く」と論じたのである。⁽²³⁾

その主張の直接の背景は、同年（一九二二年）二月に政府の企画後援の下で行なわれ、国民道徳向上のための宗教者た

ちの協力を約した会合たる「三教会同」であろう。実際、同年三月の「基督教の根本義を發揮せよ」も、それに言及しつつ、キリスト教は信徒の数からみても「帝国に於ける一大宗教」、「国家の宗教」だと論じた。だがその一方で、「國體の見方によれば、基督教は之に違反するやも知れない。……國體に違反するものがあるが故に、國體を改善する靈能あるかも知れぬ。或は基督教の根本義が國體の基礎とならねばならぬかも知れぬ」とも述べたのである。その「改善」とは、従来の「國民道德」＝「忠君愛国」が「専ら戦時道德」にとどまり、「幼稚」「浅薄」「狹隘」だったとの認識と対応していた。それは先の「二大主義」の観点からみた欠陥に他ならない。従って海老名は、「三教会同」に乗じてキリスト教を日本「国家の宗教」だと論じつつ、国家の「目的」の解釈を自らの望む方向へ転換しようとしたようにみえる。

ただし、その「國體」の「改善」論や、「現代の国家が服膺すべき基督教の二大主義……に逆ふ国家は必ず永久に存在するを得ない」等の発言の評価には注意が必要なのも事実である。それらは、確かに海老名の「博愛」理解の延長上にあり、後述の大正前半期のローマ書一三章論と連なっている。しかし、「人權の尊重せらるゝ国家と之を統治する主君とは、最も尊嚴ならざるべからず」（基督教の根本義を發揮せよ）とされた通り、国家・天皇の「尊嚴」という前提に変わりはなかった。そして、非「宗教」化された国家神道の儀式を通じた「忠孝」の涵養にたいしては、海老名は「基督教主義」との矛盾を覚えなかった。「神（の姿）」が「聖人」、「十字架」、父母（の愛）、慈善家等とともに、「愛国者、忠臣、義士」に「顕現」「顕示」⁽⁵⁴⁾されると信ずる海老名の場合、それは矛盾どころか神礼拝の一形態だったのである。

そして数年後、大正前期のローマ書一三章論は積義において、立憲主義的・博愛主義的なものへと変貌した。その一つ、「國民道德と基督教」（一九一六年六月）は、同章一節後半の「權」は、「人權の尊重せられ憲法の重視せらるゝ国家の權能」を指しそれゆえに「神の摂理」に基づき「神聖」なのだとした。その解釈はローマの支配の暴虐さという従来の説明と反する上に、そもそも、「凡そある所の權」という聖書の字句と矛盾する。こうした強引な解釈が示されたのは、当論説の意図、つまり列強の第一次大戦参戦の「動機」がキリスト教的な価値と重なる人權・自由・平和等の追求にあるとみなし、それらに照らして日本國民の「覺醒」を求めたことに係わっていた。⁽⁵⁵⁾

さらに翌月の「神國の市民」（一九一六年七月）は、古代ローマ帝国についても、その「善なる方面、美なる方面」や統

治の立憲主義的な性格を高調した。パウロは首都ローマの雄大な「世界的精神気魄」に感化され、かつ「四民の平等を唱破」した偉大なローマ法の下で市民権を有していた。その彼が「羅馬帝国に向つて深き感銘を有し、其隆盛を望んでつたことは察するに難くない」と。従つてローマ書一三章は、自らの市民権を光榮とし皇帝を尊敬し国法を遵守したパウロが同じことをクリスチャン達に求めたもので、「帝国の擁護者」の教え、「羅馬人そのものの声」だといふのである。⁽⁵⁹⁾ その解釈は、そこでも、大戦終結後に「人間本来の性質」の「一大覚醒」を通じて「神の国」の建設が日程に上るとの、樂觀的な情勢認識と結びついていた。⁽⁶⁰⁾

だがその約三年後、海老名の渡欧前の「告別説教」たる「新時代の曙光を望みて」（一九一九年二月実施。同三月発表）では、ローマ書の同時代や「服従」の性格の把握は再度逆転して明治末年のそれに近づいた。すなわち当時のローマは「暗黒の極まれる代」で、「迫害の徴候、既に頭はれて居た」ネロの支配下に臣民の大半は奴隸として呻吟していた。その圧制下におけるパウロの勧めがローマ書一三章である。そこには、ネロの暴政を打倒すべき「悪魔の政治」と見たローマ教会の一部「不平分子」と異なり、信仰以外は国法と政府の命令に従い「極めて従順忠良な臣民」としての態度を持したパウロら、「当時の基督信者の政治観」が示されているといふ。⁽⁶¹⁾

当論説では国家と「神の国」を関連させる従来の主張は影を潜め、国家の尊厳化とは対照的な発言さえ存する。曰く、「世人は漠然と国家にかかる（『個人に認められるべき』尊厳を帰せんとする、法律に帰せんとする。然し国家や法律は何であるか。自分の尊厳、侵すべからざるものの中に新時代の根本義は現はれたのである」と。実際、ここではローマ書一三章一〜一二節（明治訳）が引かれ、同章における服従の勧めも国家の形而上学ではなく、一一節に所謂「救」の希望と結びつけられた。しかも主たるテーマは、服従ではなく将来の希望の方であった。「ローマの暗黒は未だ深夜に等しいけれども聳へる人物（『パウロ（たち）』の心には既に暁の明星が輝いただろう」というのである。そのローマ像は例によつて同時代と二重写しにされた。「欧州の大乱」により「世は暗黒とな」つたが、今や第一次大戦の終結が間近となり「基督教の世界同胞主義」に基づく人類同胞の意識とデモクラシーが普及しつつあるとの同時代像と、である。

海老名の所謂「光明」とは、内村らの再臨運動が強調していた終末の救済では無論なく、標題の通り、今正に実現し

つつあるという「新時代」の人類の進歩を指していた。そして皮肉にも、進歩の信仰が西洋で破綻し始めていた時期に彼はそれにたいする期待をナイーヴに力説したのである。⁽⁶²⁾それは、「至福千年」的な革命の興奮冷めやらぬドイツの聴衆にたいして、近代国家の本質を成す暴力とそこにひそむ「悪魔的な力」を凝視するよう求めたM・ウェーバーの講演⁽⁶³⁾がなされた頃のことであった。

結びに代えて

海老名弾正はローマ書一三章を、特定の状況における「勧告」ではなく、パウロないし初代キリスト者の「国家観」「政治観」「国家道徳」の表現と捉えた。それは、同章の伝統的な解釈を革新したE・ヴォルフの分類に従えば、国家のキリスト教的形而上学であり、政治倫理の信仰的な基礎づけではなかった。⁽⁶⁴⁾存在論的な枠組の下に述べられた海老名の解釈では、「忠君愛国」の要求、国家の神学的根拠づけ等の要素が概ね一貫した要素を成していた。その解釈の姿勢は、在来の諸宗教にたいする包摂の論理の適用等とともに、渡瀬常吉ら「日本的キリスト教」の論者に継承されたといえる。⁽⁶⁵⁾しかし他方で、ローマ書執筆当時のローマ帝政の性格（＝文明・法治か、暴政か）にかんする海老名の記述は振幅が大きく、ネロが迫害を始めていたか否かという点も曖昧で、一貫性を欠いていた。同様にしてパウロの思想の説明も目まぐるしく変化した。

その問題との関連で注目し値するのが、「プロテスタント教の真義」（二九〇一年一月）である。ここではパウロの現世否定的な傾向が強調された。「此の世界とは全たく暇乞をした」パウロは、「キリストの王国」と国家の間の衝突を免れなかった、「基督の十字架に由つて此の世界と絶交して、新に基督の再現と其超自然的王国を眺望した」という。そのパウロ像は先年の「羅馬派」という規定と明らかに対立し、「宗教と国家」や「忠君愛国と博愛」におけるパウロ像と重なるか、「宗教的忠君愛国」の要素さえ明確には認めていない点で、それらよりむしろ現世拒否の性格が強いようにみえる。海老名は大正後期に自らの信仰歴を回顧した際に、入信当初の（明治八年から約十年間の）自覚は「世捨人」としてのそれ

だったとくり返し、パウロについても「其頃は西行法師の如く見て居た」と述べており、当論説のパウロ像はその当時の見方に回帰したかのようである。⁽⁶⁶⁾ 当論説は、そのパウロとは逆に、ルターは「国家制度の神聖」を強調し「神の国」が国家の内に存在すると考えたという。⁽⁶⁷⁾ つまり、ルターの信仰観を「現世教」たる本来のキリスト教（プロテスタントイイズム）として、より高く評価したのである。⁽⁶⁸⁾

日露戦争以降のローマ書一三章論からは、右のパウロ像がまたも逆転したことがわかる。ここではパウロの国家観も、先のルターと同様の形而上学的なものと説明された。しかしまた、その形而上学的な国家観は、先の「新時代の曙光を望みて」に至ると言及すらされていない。

こうした激しい変化の反復は、次のことを指し示しているだろう。すなわち、終末論にたいして元来否定的だったにもかかわらず、海老名は最初期のローマ書一三章論に所謂「政治的忠君愛国に無頓着極りたる」という（キリストと）パウロの思想の特質、すなわち終末論的な視点に気づいており、しかもそれを否定し去ることも、また同章の解釈でそれを整合的に位置づけることも、結局できなかつた。その矛盾がパウロ像の動揺として現れたのであろう。言いかえれば、ローマ書の終末論的な視点は「現世教」という枠組に収まりきらなかつた。したがってその視点の帰結、つまり（服従の限界づけをも含意しうる）権力にたいするパウロの批判的な距離⁽⁶⁹⁾が見失われたのである。

だが、海老名のローマ書一三章論の問題性は、そうした思考枠組よりも一層根深い——神中心的⇨信仰的という概念と対立する意味での——「人間的」な欲求に係わっていたようにみえる。彼の同章の解釈はその時々々の政治的な主張を支えるもので、主張の変化に応じて解釈は幾度も転換された。つまり、それは予め用意された結論を正当化する手段たる性格を帯びており、時々彼に彼の欲する内容が投影されていた。じつさい、同章一節を「王を尊ぶべし」と言いかえたり、「権」を「人權の尊重せられ憲法の重視せらるゝ国家の権能」を指すとした例が示す通り、彼は元来のテキストに無頓着な傾向さえ示した。⁽⁷⁰⁾ そもそも彼は、日本の「二千五百年」の歴史に「摂理」「神の恩恵」を認めた一方で、あらゆる権力を意のままに設立・改廃する神の主権的な意志という（ダニエル書等を含む）聖書的な観念の方は強調しなかつた。だが「宗教音痴」の福沢さえつとに指摘していた通り、絶対・永遠の観点からみれば数十億年も一瞬にすぎない。⁽⁷¹⁾ した

がって海老名の先の日本史観は、ナシヨナリズムに基づく願望的思考の産物だとみるのが妥当である。

ただし、以上の事実をもって海老名の解釈を機会主義的な言説にすぎないとするのは、単純すぎるであろう。言いかえれば、その解釈の変化が自他（＝彼自身と多くの同時代人たち）から矛盾と感ぜられることもなく行なわれた理由を問うことが必要である。

すでにみたように、彼の思想は相対立する諸主義や観念という諸要素を共存させる未分化な性格のものであった。彼はそれらを包摂・連続の思惟によって統合しようとした。大正期に顕在化した彼の主張の変化、すなわち「国家主義」から「世界的博愛」・「個人主義」への変化も、元来の思想的な構成要素間における比重の移動であった。じじつ彼は、日露戦争の最中に、国家的独立を確保した後の「大日本魂」の「旗幟」は「世界平和」へと転換すべきだと宣言し（前掲「日本魂の新意義を想ふ」）、その数年後には、「米国のインターナシヨナリズムやコスモポリタニズム等は世界の人のなすべき世界的事業をなしつゝあるので実に偉いものである」、「基督の博愛主義と云へば小さく合点するが、世界人類の凡てを以て神の国を建設することが博愛である」と論じていた。⁽⁷²⁾ また、「君臣挙て帝たるの国家」という日清・日露戦間期の「理想の帝国」論（前述）は、日露戦争直後の「民衆全体の帝国主義……否、民衆各自の帝国主義」、「天上のそれ（＝帝国主義）の影」としての「帝国主義」⁽⁷³⁾の主張を導き、さらに大正期における「万人皆帝王たるの国」としての地上の「神の国」⁽⁷⁴⁾像とも重なっていた。その「神の国」論は、普通選挙権や国際連盟、軍縮等の「世界的博愛」の要求（従ってまた、軍国主義や「国家的我利我利主義」の批判）として展開され、その一種普遍主義的な傾向は晩年の「日本精神」論でも保たれていたのである。

しかも先の論調の変化にもかかわらず、その前後を通して「帝国」等の壮大で尊厳・神聖なるもの、その栄光の追求が海老名を衝き動かしていた。⁽⁷⁵⁾ 少なくとも、その衝動は国家の限界や危険の意識よりもはるかに強かった。「君臣挙て帝たるの国家」、「万人皆帝王たるの国」と言いつつも、「帝国」「帝王」シンボルを手放さなかつた所以である。従って、その息子が示した大正期の「小日本主義」への明らかな共感も彼には見出し難い。「国家的精神主義者」という自己規定も、国家を「精神」化し価値的に実体化する（ドイツ哲学と共通する）志向と対応していただろう。⁽⁷⁶⁾

そして、以上に検討してきた海老名の国家観は、その信仰観の問題点を指し示しているだろう。その第一は国家と宗教の関係づけに係わる。確かに、彼は（同時代については）国教制を肯定したわけではなく、その国家観も「国家は民族的な血の繋がりの中に発足した、極めて強固な一種の家族的集団である」とした後年の論者のようなナチスマがいのものではなかった。にもかかわらず、彼は「国家の中に神を見る」古代的な宗教的観念にたいする共感を隠そうとしなかった。曰く、「古の人……は最初国家の權威、偉大にして其命令には何人も背くことを得ず、背けば大なる責罰を以て吾人に迫り来るのを見てその国家の雄偉なるを感じ、遂に之を神の殿みやと思つたのである。此の考にも中々真理があると思ふ」と。それは南原繁の所謂「權威信仰」、つまり国家（または教会）を「媒介として神と結合」する宗教的な思考に近いものといえる。南原は、（原始）キリスト教の意義はその「權威信仰」からの解放、すなわち「個人の良心の問題」としての宗教の把握に在り、宗教と国家の分離こそが「キリスト教がもたらした文化的意義として重要な真理」だとしたのである。⁽⁸⁰⁾

じじつ海老名の国家観は、同時代のナチズムや田辺哲学等の全体主義的イデオロギーの構成要素たる弁証法や神秘主義について南原が指摘した問題性を拭いがたいものだった。その問題性とは、「キリスト教の意義においての絶対他者である神」を思弁的な論理へと還元・解消することによって、信仰と理性の対立を喪失させ、さらには国家ないし民族の神格化に向かう危険を指す。

海老名の場合、その危険は彼の信仰観の第二の（そしてより根源的な）問題の帰結であつただろう。それは先の「人間的」欲求に係わる問題である。すなわち、彼の国家観に込められた壮大さ、尊厳等の追求は、信仰的なタームを用いてはいが、実は（反信仰的な）人間の自己極大化の欲求に淵源していた。たとえば彼は、地上に建設されるべき「神の国」が小宇宙にして「神の子」たる個人の内に存するとした直後に、「賤が伏家の嬰兒の価値」も彼が「堂々たる帝国の子」、「陛下の一赤子」たることによるとした。⁽⁸¹⁾「個人の価値」を「帝国」や「陛下」の莊嚴・神聖という性質に依存（または関連）させることにも抵抗を覚えなかつたのである。「帝国」「帝王」への固執が示すように、彼による国家・民族の栄光化はそれらに同一化した人間の栄光化を意味しただろう。次に引く日露戦争中の自己陶醉的な発言も、そのことを示しているといつてよい。

「吾々が朝鮮支那等の如き滅落的国家に生れずして、日新勃興の膨脹的帝国に生れたのは、実に非常な幸福といはねばなりません。吾々は希望の帝国に生れ、希望の帝国に育てられつつあるのであります」

「我陸軍の兵士が満州の地に向つて進軍する、これ自分が進んで行き居るのだ。我海軍の艦隊が度々の勝利を重ねる、これ自分が勝利をしつつあるのだ。ドーして希望の生活を送らずして居られやうか。吾々は世界の面に精神的征服を遂げつつある基督教の中に生活して居る。

しかも日々に進歩発達しつつある永遠の未来を有する growing Christianity の中に生活して居る。ドーして希望の生活を送らずしていられやうか」⁽⁸³⁾

その国家への同一化は、容易に想像できるように「小我」を越える「真我」「大我」への服従という前述の信仰観となつていた。⁽⁸⁴⁾そして、「大我」としての国家への同一化もまた、弁証法等と同じく全体主義と親和的な論理であつた。⁽⁸⁵⁾海老名の場合も、その信仰観は植民地支配の弁証を可能にするものだった。すなわち、彼は「己れの生命を損つるものは神の国の生命を得る」とのキリストの言を「小我(≡利己主義)に死して大我に復活する」と言いかえた。⁽⁸⁶⁾そして日韓併合に際して、同じ理屈を用いて、併合が独立を喪失する「韓国民」をも実は栄光化すると論じた。それは彼らが「従来に隷属国状に死して不羈独立の大国民に復活すべき」機会であり、その成功の暁には「大日本帝国の将来は旭日の東天に昇るが如くな」り、「韓人はこの大光栄に参与するを得ん」というのである。⁽⁸⁷⁾その自己満足的な正当化は、併合における日韓それぞれの「物」と「霊」の得失を対比して耐えがたい「苦痛」を覚えるとともに、「権威ある者を位より下す」(≡世俗的な価値を転倒する)神意を予想した内村の言と、鋭い対照を成していた。⁽⁸⁸⁾

海老名は、日本における自由主義神学の旗手として旧来の神学・信条、「時代思想」等と区別されたキリスト教の本質「本義」「本領」の追究を唱えた。しかしながら、そのローマ書一三章解釈は多分に国体論的なナショナリズム等の「時代精神」と結びついた彼自身の欲求ないし願望的思考の産物であつた。⁽⁸⁹⁾すなわちそれは、国家の神学的な根拠づけ等の知的な操作も含めて、「人間的」欲求の(被造物)神化としての性格を免れなかつたのである。

* 本稿は、日本基督教会第六四回学術大会（二〇一六年九月一四日）における同名の研究発表を原型としている。

注

(1) 当該箇所を次に引いておく。テキストは海老名のローマ書一三章論の大半が依拠している明治元訳聖書(明治一四年版)によった。なお、以下の引用では、原文の意味を損なわない範囲で語句句読点・ふりがな等の加除変更を適宜行なった。また、引用中の……は引用者による中略を、また○内は引用者による補足を示し、引用中の傍点は引用者による。

1 上に在て權を^{さか}もてる者に凡て人々服ふべし。蓋神より出ざる權なく、凡その有と^{おほ}ころの權は神の立たまふ所なれば也。2 是故に權に悖^{さか}ふ者は神の定に逆くなり。逆者は自ら罪の定を受べし。3 有司は善行の畏に非ず、悪行の畏あり。爾權を畏ざることを欲ふ乎、ただ善を行へ。然ば彼より褒^ほを獲ん。4 彼は爾に益せん爲の神の僕なり。若し悪を行ば畏れよ。彼は徒らに刃を操す。神の僕たれば、悪を行ふ者は怒をもて報ゆる者なり。5 故に之に服へ。惟怒に縁てのみ服す、良心に縁て服ふべし。6 是故に爾曹^{なんぢら}貢を納よ。彼等は神の用人^{つかさど}にして、常に此職を司どれり。7 なんぢら受べき所の人には之に予^{あた}ふ。貢を受べき者には之に貢し、税を受べき者にはこれに税し、畏るべき者には畏れ、敬ぶべき者は之を敬べ。

(2) 佐波亘編『植村正久と其時代』第一卷(教文館、一九三八年)五四〇頁。

(3) 宮田光雄『国家と宗教』(岩波書店、二〇一〇年)二二〇三頁。

(4) より詳しくいえば、彼は影響力の大きなキリスト教指導者(組合教会II会衆派所属)で、かつローマ書一三章に最も多く論及した人物の一人だった。その回数は明示的な論及だけでも二桁に達する。それは、彼の政治的な関心及びそれを信仰との関連で位置づける志向の強さを物語っている。しかも管見の限りでも、同章にたいする彼の明示的な言及がなされた期間は大正半ばにまで及び、さらに、天皇の「天職」は「皇(上)帝」の「設立」に基づくものでその「監視」下にあるとの(元来は中江藤樹の、だが海老名がキリスト教と一致すると主張した)思想等を含めれば、彼は最晩年の「新日本精神」論に至るまで同章のテーマを論じたといえる。その上に、その内容には時期により論旨や強調点の少なからぬ変化がみられるのである。

(5) 前掲『国家と宗教』。海老名のローマ書一三章論にかんしても、同書の考察(三三二〜三三五頁等)が稀な例外を成す。だがその資料は主に『新人』に表された数個の論説にとどまり、それ以外の同誌や『六合雜誌』所載の彼のローマ書一三章論は論じられていない。以下ではそれらを含めて海老名の関係著述を広く検討し、かつ時期による論旨の変化等にも注目して、より包括的な考察を試みる。なお、吉馴明子「ローマ書一三章における忠誠の問題」(『キリスト教史学』四七号、キリスト教史学会、一九九三年)は海老名についても論じているが、ローマ書一三章に言及した資料として取り上げたのは後述の「聖書研究 羅馬書」のみで、その視角も本稿

とは異なっている。なお、彼と内村鑑三、山室軍平、ラーネッド、柏木義円、木下尚江、吉野作造等のローマ書一三章解釈の比較については、さしあたり次の拙稿を参照。「明治末年以降のローマ書一三章論——海老名弾正、内村鑑三、山室軍平を中心として」（『九州地区国立大学教育系・文系研究論文集』五巻一号、二〇一七年九月。以下では「拙稿「明治末年」と略記する）。一方本稿は、右の拙稿（二〇頁以下）で略説した海老名の解釈の時期的な変化を評論しその変化の理由を分析するとともに、従来の海老名研究との関連に留意しつつ、彼の解釈を支えた思考方法、概念や枠組を検討し、そして特に彼の信仰観と国家観の関連や信仰観の問題性を立入って考察する。

(6) 明治訳は次の通り。「11我儕は時を知り。今は寐より寤べきの時なり。蓋信仰の初より更に我儕の救は近し。12夜すでに央て日、近けり。故に我儕暗昧の行を去て、光明の甲を衣べし。13行を端正して晝あゆむ如くすべし。饜餐醉酒また好淫好色また争鬪嫉妬に歩むこと勿れ。14惟なんぢら主イエス・キリストを衣よ。肉體の欲を行はんが爲に其備へをなすこと勿れ」。

(7) 以上の視点は宮田の業績に負っている（前掲書二七〇頁及び「政治と宗教倫理」岩波書店、一九七五年、特に二四〇頁以下）。その一方で以下の諸論点は、宮田が着目していない(1)(4)(5)か、立入って検討していない(2)(3)ものである。本文で述べる(1)〜(3)以外に、本稿では直接論及しないが、(4)パウロの時代制約のないし状況的な発言（たとえばコリント書等における奴隸論や女性論）との関連（cf. Ernst Käsemann, "Principles of the Interpretation of Romans 13" in *New Testament Questions Today*, Fortress Press, 1969, p.215 ff.）(5)聖書の王政観、たとえばサムエル前書等の示す、王国否定ないし「旧約における『権力の正統性根拠』論」の問題（参照、関根正雄「イスラエルにおける政治と宗教」〔関根正雄著作集〕第五巻、新地書房、一九七九年、三二一頁以下）、柳父因近「戦後初期『無教会』にとつての『象徴天皇制』」（伊藤彌彦他編『現人神から大衆天皇制へ』刀水書房、二〇一七年、三〇八頁）との関連等もローマ書一三章論の分析視角に含めることができよう。なお、上述の分析資格の内、(5)以外は拙稿「山室軍平の『權威』観」（『政治研究』六四号、二〇一七年三月）及び「明治末年」のそれと重なっている。

(8) 他に、「すべてて人の立てた制度に主のゆえに従え」・「神を畏れ王を尊べ」（ペテロ前書二章一三節以下）、「王たち及び凡て權を有つものの爲に、おのおの願・祈禱・とりなし・感謝せよ」（テモテ前書一章一節）等がある。

(9) 宮田は、先の「勧告」としての把握とこの終末論的視点をそれぞれ、ローマ書一三章の「前括弧」と「後括弧」と呼んだ（『国家と宗教』二八頁）。それらの文脈が見失われると、同章の解釈には解釈者の恣意や思弁（海老名の所謂「時代思想」を含む）が入り込みがちであろう。本稿は、海老名の場合についてその問題を追究したものということもできる。なお、終末論について政治思想との関連で簡潔に論じたものとして、千葉真「終末論」（古賀敬太編『政治概念の歴史的展開』第四巻、晃洋書房、二〇一一年）がある。

(10) そのことを示すのが、後述の「聖書研究 羅馬書」（第三綱）「基督主義倫理」（『新人』一九〇五年五月）及び「聖書研究法」（『新人』

一九〇六年九月)である。

(11) その点についても、拙稿「明治末年」三頁で以下論じた。

(12) 以下の従来の代表的な研究でも、彼のパウロ像や古代ローマ観の変転に着目したものはなく、また『新人』関連以外の資料が検討不足である。国家に荘厳さソブライゼンと神聖さを見出す後述の傾向を分析した業績も乏しい。土肥昭夫「海老名弾正の思想と行動」(一九六五年初出。改稿の上、土肥『歴史の証言 日本プロテスタント・キリスト教史より』教文館、二〇〇四年、に収録)、吉馴明子「海老名弾正の政治思想」(東大出版会、一九八二年)、金文吉『近代日本キリスト教と朝鮮』(明石書店、一九九八年)、中山善仁「海老名弾正の政治思想」(『国家学会雑誌』一一三巻一・二号、二〇〇〇年)、関岡一成「海老名弾正…その生涯と思想」(教文館、二〇一五年)。「正の政治思想」(『国家学会雑誌』一一三巻一・二号、二〇〇〇年)、関岡一成「海老名弾正…その生涯と思想」(教文館、二〇一五年)。海老名における個人主義・博愛主義と国家主義・帝国主義の関連という検討課題を多少とも意識したものとして、まず土肥は、海老名がキリスト教と儒教・神道・デモクラシー等との間で「摂取・包括」、「換骨奪胎」、「連続的発展」ないし「類比」による「包摂」を行なったとして、そこに「彼の思想の折衷的雑居性」と「時代の潮流や他人の論理をたくみに処理した『調子のよさ』」を見出した(前掲書三一〇・三一・三一五〜三一六頁。なお、「調子のよさ」とは、元来は山路愛山の海老名評にみえる文句である)。これは後述の海老名の「包摂」的な思维に係わる示唆的な記述だが、(キリスト教的)人格主義と(儒教ないし神道的)国家主義も「折衷的雑居」の関係に止まると位置づけているとすれば、本稿の見方と異なる。次に吉馴は、海老名の「日本魂」論に引照しつつ、彼は日露戦争を境に「歴史発展を導く『精神』の「担い手を国家の構成員である『個人』から全体としての『国家』へと移した」とした。そして、その移行に対応して、国家を「博愛」といった「普遍的価値」を実現する「媒体」ならぬ「宗教・倫理の根源でもあり目標でもある『ロゴス』の歴史の平面における顕現」と位置づけるのと把握しているようにみえる(前掲書一八六〜一八七・一九一・二頁)。だが、明治維新も「日本海内の大国民」たる薩長がなければ西郷らの「豪雄」だけでは実現しなかったとする大志向や「有機体」たる「日本帝国」の「神設」論とセットで主張された「皇国の精気」論(以上、後注(20)と(31)を参照)等に徴すれば、元来、個人の歴史にたいする主導性も制約されていたというべきで、国家を「道理」(ロゴスの「顕現」とする観念も、日露戦争の数年前に既に示されていた(後述の「国体新論」等(後注(32)を参照)。最後に、海老名の思想を「合理化された」、「儒学的キリスト教」と捉えた中山論文は、有機体としての国家の内に「神意」としての「道義心」を認める海老名には、「個人」と「国家」の対立という発想はそもそも存在しない」とした(一一二頁)。そこまで言い切れるかは疑問だが、本稿も、ただし別の形で、海老名の国家観と個人観に通底する要素を探索する。なお、海老名の著述に唯一神と人類的博愛、人格尊重の主張が一貫していたとする論者も存するが、後述の通り国家神道や国体論と関連して、それらの主張の内実いかんが問われるべきである。

(13) そこで本節の本文と注(18)〜(35)では、同誌所載の論説について掲載誌名を省略した。

(14) その姿勢は自由主義神学の歴史主義と共通するようだが、海老名の歴史論は学問的というよりも、後述のように多分に時論的・状況的である。

(15) 『羅馬書註釈』（福音社、一八九二年）五二七頁以下を参照。

(16) ただし、ここでは立ち入らないが、海老名の同章への言及は、つとにその出世作に見られる（『彼得前後書註釈』江藤書店、一八八七年、五七頁）。

(17) 他方で、後述のC・パウロによるローマ書論への言及を含む「愛国の至情」（『新人』一九二二年二月）では、その標題も示す通り、パウロの「愛国的大苦悶」、キリストとパウロの中にも「先天的」に「流れて居た」という「イスラエル民族の深甚なる愛国心」が強調された。

(18) その例は枚挙に暇がないが、「基督教の本義、本論」（一九〇二年三月）、「国民の発展に於ける敵愾心と博愛心」（一九一〇年六月）等があり、「支那の内乱と帝国民の覚醒」（一九一一年八月。以上すべて『新人』所載）も、パウロはローマ帝国を舞台に世界へ「雄飛」した、キリスト教は「世界を風靡すべき運命を有している」等とした。ローマ帝国における国教化にキリスト教の「世界を併呑するの氣」を見出して贊嘆の念を示した（前掲「国家と宗教」一八九六年一月）のも同様である。

(19) 前掲「忠君愛国と博愛」参照。海老名はその一年後、「日清戦役大勝の日」（正確には下関講和条約が結ばれた一八九五年四月一七日の二週間後の五月二日）にも、組合教会総会の大演説会で「中原の鹿を逐ふ」と題して演説し「大喝采を博した」という（渡瀬常吉『海老名弾正先生』竜吟社、一九三八年、二二〇頁以下）。そこで彼は、一年前の「忠君愛国と博愛」とは逆に「キリスト時代」と当年の世界の「形勢」の類似性を強調し、「欧米は今時の猶太国にして、日本は今時の（キリストとパウロの各々の出身地）ガラヤ及タルソなり」として、偏頗・固陋なる欧米の宗教に対抗して「儒仏神に生まれて耶に入りし」日本（のキリスト者）は、かつてローマ帝国の諸宗教を統一したように世界の宗教を統一すべきだとした。そこにも、主張したい結論に応じて状況の特徴づけを変化させる彼の時論の特徴が現れているようにみえる。

(20) 詳細は略すが、「忠君愛国と博愛」でも正面から大国化を要求し、「如何なる英雄豪傑ありと雖も大国民に由らずして焉んぞ能く宇内の幸福を増進することを得んや」と主張した。また、西洋列強の中国への帝国主義的な殺到の最中に表した「世界の大勢に対する吾人の態度」（一八九八年二月）でも、「吾人が世界の大勢に対するもの果して如何。吾人が政治上彼れに対するものは神功皇后之を示し、北条時宗之を行ひ、豊臣秀吉之を全ふし、維新の先輩能く之を継ぎて今日あるを致せり。吾人益此元氣を発揚し世界の大勢を利用して一大帝国の版図を拡張せんのみ」と述べた。また、「博愛主義」的主張を展開した大正期にも「選民」思想と結びついた大國志向を示していた（『国民精神の転機』、「極東の選民」（『新人』一九一五年二月、一九一六年六月）等とそれらを取めた『選民之宗

教」(新人社、一九一六年)を参照。

(21) 「忠君愛国と博愛」で海老名は、同時代の一部キリスト者を「忠君愛国の大道を軽視し一躍して博愛を講ずる」もので「言語道断の上」だとし、外国人(特に米国人)宣教師も忠君愛国に無関心なので、キリスト教が日本社会で十分の信用を得ていないのも無理からぬ等と評していた。彼は、(日清戦争の期間を含む)神戸教会在任中に、説教の中で「忠君愛国の主張を行ない、特にそうした例が珍しかった日清戦前には聴衆を驚かせた、と後に回想している(『伝道三十年』『新人』一九一四年七月)。

(22) 彼は後年にも、「天主教は生来嫌い」、キリシタン迫害「絶滅は」我国のために真に幸福であつた」などと断言して憚らなかつた(『私の権威』『六合雜誌』一九〇六年七月、前掲「極東の選民」)。その態度は、拙稿「明治末年」(三五頁)でも言及した通り、たとえば門下の吉野作造の場合とは著しく異なり、日本のプロテスタントの中でも異例であろう。それは、「吾人は基督の博愛がクリスチャンの中に何程実現したるかを思へば、赧顔の至に堪へない。……其同宗同派に対する厭悪の如きは言語に絶する程である」(『山上の説教』新人社、一九一五年、八四頁)——ただし、続けて「天主教がプロテスタントを厭悪すること」を挙げながら、その逆の事例には言及していないが——との海老名の主張とも整合しない。彼のナシヨナリズムが、その天主教・キリシタン論と「基督の博愛」との矛盾を自覚させなかつたのだと推測できる。

(23) 「忠君愛国と博愛」、「宗教と国家」(一九一五年八月)、「日本宗教の趨勢」(一九一六年一月〜一九一七年四月)。また後年の論説では、忠孝の「延長」として「神に対する奉仕」を位置づけた(『良心の宗教』『新人』一九一七年二月。拙稿「明治末年」一三三頁注34を参照)。

(24) 「忠君愛国と博愛」。つとに海老名は「聖書の教理」と進化論との矛盾を否定し、「聖書は実に進化の理法の大道を明にす」と主張していた(『聖書進化説』一八八七年六月)。

(25) 「神道の宗教的精神」一八九七年六月、「基督教とは何ぞや」一八九一年一月。「基督教は『デイズム』と『パンシイズム』とを合一したる所の宗教なり」(『基督教の天職』一九〇〇年三月)というキリスト教観も、「異教」(『台木』)にたいする「接木」という観念と対応している。そして、その「異教」的な汎神論的要素の意義を(も)強調する点に、内村等とは異なる海老名の特徴があり、国家の神学的な根拠づけもそれに関連するだろう。

(26) 「基督教の中心真理」(開拓者)一九〇六年八月)。「大国家魂の中には既に業に世界魂は潜伏し居る筈なり」とされるのも同様である(『日本魂の新意義を想ふ』『新人』一九〇五年一月)。それは、地上に建設されるべき「神の国」が小宇宙にして「神の子」たる個人の内に存することに示されているという。一見、「二個人の価値を高調するような、その主張が含む問題については、後述する。

(27) 前掲渡瀬「海老名弾正先生」八六・八九頁以下・九七頁。「基督の剣」、「新復生論」(それぞれ『新人』一九〇五年五月、同一九一

六年四月)等。

(28) 関岡前掲書一〇四頁及び前掲「基督の剣」を参照。

(29) たとえば、中江藤樹における「天」の觀念の超越性という海老名の指摘は妥当であろう(平石直昭『一語の辞典 天』三省堂、一九九六年、四五頁参照)。だが、彼の近世儒学思想觀の当否はこの直接の問題ではない。

(30) 前掲「神道の宗教的精神」。「神聖の真義」(『新人』一九〇六年九月)は後述のように天皇の「權威」に関連して「神聖」の觀念の宗教的性質を強調し、「教育勸語と基督教」(『新人』一九一一年一月)も、「吾人は我國家創業の際、業に既に天佑の豊なりしを信ず。我が皇祖皇宗と宇宙の神靈との深奥なる關係を推し究めてこそ始めて帝國の存在を神聖ならしむるを得ん」とした。海老名が明治天皇の没後まもなく行なつた説教とその前の祈祷でも、日本民族に(「二千有余年の」)「光榮の歴史」、「天佑」を賜つたとして神に感謝した(明治天皇の聖徳)『新人』一九一二年九月)。そこには、体制をその神聖な由来等に引照して擁護・祝福する、テイリツヒの所謂「祭司」的知識人(柳父閑近『日本のプロテスタントイジムの政治思想』新教出版社、二〇一六年、四四頁・一〇三頁注(22)・一〇八頁注(31)、及び柳父『エートスとクラトス』創文社、一九九二年、二三三頁以下)の姿勢が現れていた。

(31) 以上に加えて、海老名には「神洲の元氣等の表現が示す一種のエネルギー主義の志向も指摘できよう。彼は、「愛国とは皇國の精氣を拡充して世界に發揮すること」、「國家の天津神の建てさせ賜ふて其精氣は天津神の靈化に由来する」等と、國家の神的根拠に由来する精神的なエネルギーの意義を強調した(『日本宗教の趨勢』第一回)。それは明らかに國家有機體論と親和的な発想だった。その「大志氣」「精氣」や「神洲の正氣」は、先覚者として度々言及された藤田東湖の所謂「正氣」と近いものと把握されていただろう。(32) 國家に「顯現」した「道理」とは、先の「日本魂」と同じく「ロゴス」を指すだろう。事実、ロゴスはその發展の過程で「神聖なる天下國家となつて来る」とされている(『基督教本義』日高有隣堂、一九〇五年、一六〇頁)。

(33) また「敬神」「博愛」と対立する「儀式的忠君、攘夷的愛國」や「狭小なる國家主義」を排斥していた(『日本宗教の趨勢』完結編)。(34) 「帝國主義の真義」(『新人』一九〇三年五月)。ここでは「アゼンス(「アテネ」)に於ては市民挙げて天子なりし」とのヘーゲルの言も引かれた。

(35) 一八九六年一月・二月、九七年一月・三月・四月(その論旨に関連して注(19)も参照)。当論說の叙述の大半は、日本在來の神道・国学・儒教の中に(支那の所謂上帝)ないし「西洋人の所謂ゴッド」と異名同体の「神明」を戴く)一宗教への進化が存することを主に江戸時代の思想家たちの著述から論証する試みに当てられていた。従つてローマ書一三章への明示的な言及はないが、たとえば第一回末尾近くの次の記述は實質的に同章のテーマを論じたものといつてよい。「我邦の天皇は天津神の勅命を以て君臨し給ふものなれば、凡そ神命を遵守して敬神の大道を尽さんと欲せば、其立て賜ひ、命じ給ふ所の君主に忠誠ならざるべからざるは言を

待たざるなり」。

(36) キリストに関しては、「神の国は近けりと宣伝せりと雖も、猶太の国家的観念に対して如何なる思想を有したるかは、研究未だ達せざる所あれば姑く之れを措く」とした。海老名の思想が形成途上だったことを窺わせる。ともかく、当論説を含む海老名の国家論には、——同じく熊本バンド出身の横井時雄の論説「現世的宗教」(『六合雜誌』一八九二年七月)の表現を借りれば——「厭世的個人信仰」としてキリスト教を捉える見方に対抗して、国家の「神聖」性を神学的に基礎づけようとする意図が働いていただろう。

(37) 海老名は入信当初(同志社での二回目の回心以前の、熊本時代)の思想について、「政治的野心は非常に強かった。これは儒教の教育を受け、明德を明にし、治国平天下をなす事を、根底から打ち込まれた為である。私などの愛国心は其処から出たのである。而して其仕事は政治である」と晩年に回想した(「動搖期に於ける経験」『新人』一九二二年八月)。その「野心」は信仰により克服されたというが、キリスト教Ⅱ「現世教」とする後述の主張にも、儒学的な教養に由来する政治的志向が作用していたのではないか。海老名は第一次大戦後にも、キリスト教が「多年の形骸」から解放されて本来のインターナショナルリズムを発揮しつつあるのとパラレルな動向として、今やキリスト教は従来の「個人的、出世間的」な傾向を脱して「政治的、社会的」、「国家的」となってきたと、米国の禁酒法案や平和運動、労働運動、社会的キリスト教の神学等の例を挙げながら、論じた(「世界に於ける宗教の覚醒」『新人』一九二二年五月)。

(38) 本節以降、本稿の末尾に至るまでに言及する海老名の著述の多くは、「信仰と忠君」を含めて『新人』所載の論説である。そこで同誌所載の論説に本文中で言及した場合に掲載誌名を略した。

(39) そこでは、「十字架の記事といひ、復活の伝記といひ、教会の設立といひ、使徒の教訓といひ、世界伝道といひ、詰る所は神の国の建設を意味する」とされ、「聖書は神が人類を以て其清き天国を地上に建設せしめ給ふ経綸を教ゆるもの」だと言われた。同様の考えは、「基督教要領講義」(『新人』一九〇二年六月)でも略述された。

(40) 「教壇」基督教の博愛主義」(『基督教世界』一九〇九年一月二八日)。

(41) 前掲「基督教の中心真理」及び「教壇余響」(『新人』一九〇六年十月)。その見方は前述の包摂の発想によるものだろう。「超国家の権力」(『新人』一九一八年一月)でも、「超国家の精神は国家そのものの精神として(「形態」としての)国家の中に胚胎しておる」とされ、そのことは「薄き殻皮の中に黄白のものがあるのみ」の「卵」の中に実は「卵以上のあるものが胚胎」し、「その中よりかえりたる雛はやがては雲表に雄飛するにいたる」事実にとえられた。

(42) 前掲「聖書研究法」、「聖書の歴史哲学」(「開拓者」一九〇六年三月)。後注(51)も参照。

(43) 曰く、「キリストは実に国家民族家庭箇人の生活の中に其の神國の大理想を実現せんことを期せし者なり。……故に吾人はクリスチ

ヤンたらんが爲めに毫も国民たり父母たるを辞すべきにあらず。……カイザルのものはカイザルに返し神のものは神に返すべしとは主キリストの言なり。汝等宜しく王を尊ぶべし、是れ神の立て給ふところなれば也とは、使徒パウロの言なり。吾人神國の民たると國家の臣民たると其間何等の矛盾あらんや。かの國家の存在を輕視するの徒は未だ以て共に神國の真意を語るに足らざる者なり」(なお、「聖書の戰爭主義」の論旨やその背景について、拙稿「明治末年」三頁でも論じた)。同様に、「國家を建てる能はざるものは、とても神の國を建てる事は出来ぬ」との批判が行われるのである(前掲「基督教の中心真理」)。

(44) 前掲拙稿「山室軍平の『権威』觀」一二頁及び「明治末年」一六頁以下を参照。また後者では、海老名や山村のように、「集合的・実体的・神学的に捉えられた國家(的権威)は、神聖・尊嚴な雰囲気帯びる。そうした觀念は、実践的には國家にたいする追隨ないし同一化の要求を帰結しがちであろう」と述べた(二頁)。

(45) 「良心の権威」(「新人」一九一六年二月)。その主張の眼目は、國家的権威と信仰が矛盾なく統合され兩立することを思弁の次元で示す点にあっただろう(拙稿「明治末年」一七頁を参照)。

(46) 『帝國の新生活』(警世社、一九〇二年)「序」。それは前述のエネルギー主義と重なっていたのではなからうか。

(47) 前掲「日本宗教の趨勢」、日本化か將た基督教化か(「新人」一九一〇年三月)、「心靈の覺醒」(「新人」一九二二年七月)等。そうした例に拙稿「明治末年」三五頁でも言及した。

(48) 「吾人の慰藉(説教)」(『基督教世界』一九〇五年一月一日)。従つて、日本の皇室と「我帝國」はユダヤ教のメシアと「神の國」に相当するとした、かつての認識(忠君愛國と博愛)は、日露戦争後も変わらなかつたようにみえる。同様の見方は、王が同時に祭司であるという天皇制の「祭政一致」体制を「イスラエル民族の國王觀國家觀と符節を合す」とした、大正天皇即位式典の際の説教における発言にも示されている(「國民精神の転機——大典奉祝説教」『新人』一九一五年二月)。そこに山室と似た「祭司」的な姿勢が現れていることを、拙稿「明治末年」三〇頁で指摘した。

(49) 前掲「日本宗教の趨勢 完結編」。前掲「超國家の權力」でも、「國家も亦疑もなく有機体」だとされた。

(50) 前注(44)も関連して参照。本文中で述べた理性的な政治觀を、K・バルトの『ローマ書 第二版』(一九二二年)の一三章論は明示したものと見える。冷戦期における彼の「忠誠」論も同一線上にある(宮田光雄『カール・バルト』岩波書店、二〇一五年、八頁以下・一三頁・二二六〜二二七頁)。

(51) 前掲「聖書研究 羅馬書」。海老名はチュービンゲン学派の祖にして代表者たるクリスチャン・パウエルを「高等批評の大家」等と呼んで度々言及した。特に九〜十一章をローマ書の中核とする彼の有名な見解を紹介して、それらの章は、頑迷のゆえに神に背き異邦人の救いのために排除されたユダヤ人の終局的な救済という「奧義」、「歴史哲学」を説いたものだと言約し、「我等も確かに此処にバ

ウロの精神生命が活躍せるを見る」等と述べて強い関心や共感を示した(いずれも『新人』所載の、「聖書研究 羅馬書 第二編 救済に関する歴史哲学」一九〇五年四月、前掲「憂国の至情」、「愛国心の聖化」一九一五年九月等)。そのパウルの主著によれば、ローマ書は主にローマ教会の多数派たるユダヤ人キリスト者たちに向けて書かれ、一三・一四章の記述も彼らに影響力のあった、禁欲的で二元論的な傾向をもつエビオン派の思想を念頭に置いていた。権力の神的起源を主張した(と彼が解する)一三章一節は、現世の権力一般の起源を悪魔的なものとした同派の説に、同じ普遍主義的な表現形式で対抗したものだ(という)(F. C. Baur (trans. by Eduard Zeller), *Paul the Apostle of Jesus Christ*, vol. 1, Williams and Norgate, 1876, p.341 ff.)。海老名名の釈義はエビオン派には言及せず、一四章の菜食主義論等の記述についてはエッセネ派等の「禁欲主義や儀式的宗教」(エビオン派もそれに含まれよう)との対抗関係を重視した。そして特に、ユダヤ人キリスト者の反抗的傾向を一三章の背景として重視し、かつ同章を権力の神的起源の主張とした点で、パウルに近い。一方ケーゼマンは、「ローマのユダヤ人キリスト者の間に反乱の風潮が存在したというようなことは信じがたい」とする(岩本修一訳『ローマ人への手紙』日本基督教団出版局、一九八〇年、六五〇頁)。なお、パウル以外にもたとえばプフライデラー、ハルナック、W・ラウシェンブッシュ、T・H・グリーン等の海老名が読んだ著作と彼の所説の関係は未開拓の重要なテーマだが、本稿では立ち入らない。

(52) 一方、日本国民はローマのキリスト者と異なり、「祖先伝来史に二千余年、帝国の臣民として生まれた」者として当然「忠良」たるべきだ、とした。

(53) この発言について、海老名名の『摂理』観は、とどまるところを知らず、批判的視点を拡散させていく、との評価がある(宮田『国家と宗教三二五頁』)。それは、海老名名の国家観の危険のいわば総論的な指摘ならばともかく、その発言の把握としては、以下の検討が示す通り、ややスウィーピングな憾みがある。

(54) 当局は大逆事件の後に祖先崇拜・神社崇敬の鼓吹に力を注ぎ、それに関連してキリスト者の迫害も当時、生じていた(参照、侃々如「寧ろ迫害を撰ばん」『新人』一九一二年一月)。その事実を徴すると、日本で「基督教主義」が定着したと海老名が単純に楽観していたとも言えない。

(55) 『勝利の福音』(新人社、一九〇三年)六四頁以下、及び「吾人の慰藉(二)」「基督教世界」一九〇五年一月二〇日)。

(56) 曰く、「人權の尊重せられ憲法の重視せらるゝ国家の権能は、神の摂理に基づき神の聖旨の宿る所なれば、その国権は神聖である筈である。パウロの即ち凡そ有る所の権は神の立て給ふ所なりとは斯の如き権能をいふのである」と。これは一見、服従の限界づけを意図した議論のようだが、さらなる論及はなく、以下に述べる通りそれが海老名の本意とは考えにくい。確かに彼は、「基督教は更に百尺竿頭一歩を進めて、万国協力主義を唱へ、人類同胞主義を主張する」と述べ、また、「君臣有義」ならぬ「父子有親」の「愛」こ

そを国民道徳とすべきで、それは「基督教と同一一致する」と論じており、そこには前述した「基督教主義」徹底の要求を認めることができる。ただしその一方で、「父子有親」と関連して「日本の国民道徳はその源を同族・同根に発し居る」として、改めて家族国家観への共鳴を示していた。そこには、天皇制の倫理への帰依が示されているとともに、それが「君臣挙て帝たるの国家」の要求とも矛盾しなかったことがわかる。

(57) より正確に言えば、列強の「国民道徳」の「動機」と到達点を探り、それに照らして日本国民の「覚醒」を求めることが、当論説の狙いであった。その「動機」は、人権・自由及び自他の国権の保護、そして（特に米国の場合は）万国平和、人道の実現にある。そうした要求とキリスト教が熱望・獲得した良心の自由は密接に関わり、人権の尊重の故に「憲法政治」が「当然の結果」となる、とされた。「人権の尊重せられ、憲法の重視せらるゝ国家の権能」という観念は、そうした文脈において唱えられたのである。

(58) それは、「基督教主義より見る時は……寔に殺伐な野蠻状態」（神国の発展「新人」一九一二年五月）という四年前のローマ像とは正反対であった。なお有名なサンデイとヘッドラムによるローマ書の注解書は、二二章の解説で政教分離等を強調した一方で、世界帝国、ローマに魅せられてキリスト教の普遍宗教への発展を導いたパウロという像をも示した（cf. W. Sanday & A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Clark, 1895, pp. xiv, 370）。海老名はそうした見方には共鳴しただろう（彼が同書を読んだ証拠はないが、その訳者で本郷教会の会員かつ「新人」の常連的な寄稿者で、吉野作造が「我党の士」と述べた加藤直士との近い関係からみてもその可能性は低くない。その点に関連して拙稿「明治末年」二五～二六頁も参照）。

(59) ただし、パウロはユダヤ民族として「燃ゆるが如き愛国心」の持ち主だったが、それとローマ人としての忠誠とを实践的に両立させた。そして、実はそれらの資格を越えた高く尊い存在である「神国（あまのくに）の市民」たることの主張が彼の本領だった、と海老名は論じた。そして、「神国は無限大なる円にして……凡ての国は其中に活躍して来る。しかして神の国は又、目に見えざる国であるから、……小なる器に入つて束縛されない。……羅馬帝国の中にも打ち立てられるのである」とした。このように当論説は、先の包摂の論理によりパウロの立場と所説の多様な要素を統一的に説明しようとしており、海老名のローマ書一三章論の集大成とでもいへべき性格を有していた。

(60) 曰く、「歐洲の天地は……人間本来の性質の上に、一大覚醒をなし、神国の理想を地上に実現せんとするものが、東西南北に起り彼等諸民族は翕然として之れに応ずるであろう」、ゆえに、日本は軍国主義に執着してそうした「世界の進運」に遅れを取るな、と。その一方で、「神の国」の市民には「国民としての其国の習慣、風俗も夫れが神国の根本精神と矛盾せざるものなる限り、決して邪魔にはならないのである。見よ、基督はエルサレムの宮に於て礼拝をなし給ふたではないか」と主張された。それは「御真影」への拝礼等、国家神道的な儀礼を肯定する持論を再論したものであろう（他に「神社崇敬の疑問」「新人」一九一一年七月などを参照）。そこで

は、キリストによる神「礼拝」が「国民」的な「習慣、風俗」と等値されていることが特徴的である。

(61) ローマ帝国Ⅱ「悪魔の政治」という黙示録的な見方はここでも斥けられたが、その長所として（圧制により実現した）「天下太平」が挙げられただけで、ローマ帝国と「摂理」の関係にたいする言及はない。ローマの支配の「暗黒」を強調したために、「摂理」による正当化はしにくくなったのかもしれない。だがより、根本的な理由は、当論説の中心的な主題がローマの支配（と重ねられた現状それ自体）ではなく、将来の「光明」だったことに存するだろう。

(62) 同様の期待は「新人」の同人達等も共有しており、海老名の認識の限界を云々するのは後知恵にすぎぬようにもみえる。しかし彼らは、再臨運動を「浅薄なる」「厭世主義」「迷信」「信仰の薄弱」の産物と断ずる一方で、自らの第一次大戦観を「霊眼」に基づくものとした（浅薄なる楽天主義と厭世主義の倒壊）、「世界大戦の真意義」「国民の洗礼」。『新人』一九一八年五月、同六月、一九一九年一月）。すると、その認識が実際にそれほど透徹したものだったのかが問われよう。なお、当年以後もローマ書一三章論とみなしうる彼の著述が存するが、彼の解釈の主な特徴や問題点等は概ね論じたと考えるので、それらの著述への論及は省略する。

(63) 脇圭平訳『職業としての政治』（岩波クラシックス、一九八四年）。それは、おそらく一九一九年一月末にミュンヘンで実施されたところ。

(64) Ernst Wolf, *Sozialtheik. Theologische Grundfragen, Vandenhoeck und Ruprecht*, 1982, pp.285-289, esp. p.288. 宮田の要約によれば、ヴォルフは、同章に所謂「服従」を、「キリストによって（デーモンの）諸力から権力が奪われた結果、神の戒めにたいして服従する人間の行動の課題として、国家をその《世俗性》(Weltlichkeit) において《受け取る》ように解放されている」と解し、「国家の現存性と問題性にたいして、キリストにある……存在にふさわしく認識し行動する態度決定を強調した。そこで示された政治倫理の「本来の課題は、国家の神的《起源》、その形而上学的《本質》を問うことではない。むしろ、国家の人間の《目的》と世俗的《機能》とを問うことである。……政治的領域における人間の人間性のために具体的に関わることである」(前掲『政治と宗教倫理』二八六頁以下及び二八九頁)。

(65) 海老名から受洗しその伝記も著した渡瀬は、キリストの「本質」を成す「自覚」は「人の子の来れるも事へらるゝ為にあらず、反つて事ふることをなし……己が生命を与へん為なり」(マタイ伝二〇章二八節。大正改訳)という言葉に在り、キリストはそれに基づいて「彼の時代の逼迫せる大問題」たる「対羅馬帝国の問題」を解決しようとした、という。そして、キリストの態度を「臣民道奉仕」と呼び、それが「米英の糟粕を脱し」た「日本の宗教」としてのキリスト教の性格を明示するとともに「邦家」と「大東亜各方面」への貢献を実現できる、と説いた(『皇室中心主義と基督教(統編)』大東亜基督教研究会、一〇二頁。刊行年は不明だが「大東亜戦」への言及があるので一九四一年二月以降だろう)。そして、キリストの十字架によって「臣民道奉仕の宗教」を完成させた「言

語に絶する神の大経綸、天父の大摂理」は、今や「我が日本に於て大団円を告げ」ようとしているとした（同前三四頁）。「臣民道奉仕」という観念は「君臣奉て帝たるの国家」という海老名の理想と対照的だが、ナショナルイズムの欲求を満たす思弁的な解釈という点で両者は重なり、「臣民道奉仕」というのも自己極大化の欲求の屈折した表現であろう。

(66) 前掲「動搖期に於ける経験」。「プロテスタント教の真義」を著した当時、海老名はキリスト論論争の渦中にあつたので、論敵、植村正久と共通するパウロの「時代思想」(ないし「ラビ神学」)。参照、「基督教の本義 其六」(『新人』一九〇二年十一月)として、再臨論と結びついた現世拒否の態度を排斥したのかもしれない。

(67) 曰く、「保羅は社会を棄てたけれども、ルーテルは欲んで之を迎えた」、「保羅には国家と基督の王国とが衝突なきを得なかつたけれども、ルーテルは国家制度の神聖なるは毫も僧侶制度の神聖なるに劣らないと考へた。故に神の国は国家を打破し尽して後に来るべきものでない、寧ろ国家其ものの中に存在すべきことを認めたのである」と。それらの言は、海老名の所謂「現世教」というキリスト教の特質を強調する意図に基づいていた。ルーターが「国家制度」を神聖視したとは、教皇を含む聖職者階級にたいして世俗権力の統治の課題を強調したことを指すのか、或いはその二王国論や「創造の秩序」論を念頭に置いたものか、不明である。ともかく以上の発言の一方で、海老名は「最悪の悪魔」などというルーターの支配者観やルーターの静態的な秩序観とは対照的なカルヴァンの機能主義的な社会観に言及することはなかつた。

(68) 前掲「基督教の本義本論」も、モーセの「現実的宗教」「国家の神」という宗教観・神観に関連して、「宗教もし国民を離れて、孤立するに至れば、忽ち出世間となつて其生命を完うすることは出来ない」とした。

(69) Kaesman, *op. cit.* p.213 f. 及び宮田「国家と宗教」二一頁を参照。

(70) その事実について、筆者は、それは海老名のローマ書一章解釈における無理や一貫性の欠如の現れであり、彼の思弁だけでは同章の解釈の転換には不十分だったために生じたものだろうと位置づけた(拙稿「明治末年」三四〜三五頁を参照)。ただし、そのことは、以下に述べる、彼の解釈に共通する要素の存在を否定するものではない。

(71) 『文明論之概略』における「古習」の「惑溺」に関する論(岩波文庫、一九九五年、五三〜五五頁)。

(72) 前掲「基督教の博愛主義」。ここでは、世界同胞主義的な「精神」が「今や……国家主義と一致しつつある」との、数年後の「国家と基督教」(前述)のそれと似通つた発言が存する。

(73) 「基督教の帝国主義」(『新人』一九〇五年一〇月)。

(74) 「神の自現」(『新人』一九一〇年四月)。

(75) 先の「基督教の博愛主義」における「基督教を論ずれば世界の宗教を統一する処にインスピレーションは出る」との言にも、古代

ローマ世界で諸宗教を「統一」した「壮大」な世界宗教たるキリスト教という従来からの観念を認めることができる。なお、歴史のうちには神意を読みとる海老名の思想には「現実認識が神意の解釈に逆流していく可能性」が孕まれており、「正義は力なり」との観念が「ともすれば「力は正義なり」へと容易に転化し」得たとの分析がある（前掲中山論文一二二―一二三頁）。だが、そうした逆転現象も本文で述べた彼の衝動の自然な帰結だったというのが本稿の理解である。関連して後注（89）も参照。

(76) 海老名一雄「大日本主義と小日本主義」（『新人』一九一九年三月）。

(77) 前述の論説「超国家的権力」（の元を成す説教）は右翼の攻撃を招いたもので、その理由は、「かの神社崇拜の如きは実に国家的宗教の畛域を脱せざるものであつて、国民上下が超国家的権力を認めておらぬ証左である」との一節からも窺うことができる。しかしそこで同時に海老名は、カントの「道義の国」の概念等に言及しつつ、カントに限らず「独逸民族は欧米に於て最も超国家的権力を尊重せし国民」で、「デモクラシーの本来本元は（英米ならぬ）独逸」だとも述べていた。そうした発言には、近世ドイツの政治的後進性と（それゆえに）倫理化された国家観の問題性を看過したことが示されている。その問題性を、宮田はK・マンハイムの分析的な歴史の現実をそのまま意識化すること「ができずに」「精神は、自己自身を対象化しなければならなかった」、¹「思想において、また思想によつて国家の存在を根拠づけること、それを物質的実在ではなく精神的実在にまで高めることが志向される。すなわち、自由の理念を媒介とする《国家そのものの演繹と義認》（E・カッシーラー）を形而上学的・倫理的観念から基礎づけることがドイツ哲学の根本的主題となつた」。その特質はフィヒテ以降のドイツ観念論に顕著だが、「そこにいたる傾向は、すでにカント自身の思想の中にも存在している」と（カントの政治哲学についての一考察）、『宮田光雄思想史論集』5 近代ドイツ政治思想史研究（創文社、二〇一七年、一五六―一五七頁）。なお海老名は自らの神学思想との関連で、先のパウルや、J・A・ドルナー、ヴァイスら、及び「ヘゲルの歴史哲学」などを含むドイツ人の諸書に「心の底から共鳴」したと回想している（前掲「伝道三十年」）。

(78) 藤原藤男『ロマ書の研究』（一粒社、一九四三年）六九〇頁。

(79) 前掲「勝利の福音」一三〇頁。そのように国家が「神聖」視されたのは、「神の姿を有する」人間が「集れるもの」である国家も「神聖ならざるを得ざる筈」だからだ、と海老名は説明した。しかし先ず、神の似姿としての人間という聖書の観念を国家の命令・責罰の示す「権威」の「神聖」と重ね合わせるのは無理があり、少なくとも彼の独特の発想だろう。また、そこでも権力機構としての国家観と共同体としてのそれが混淆していることが明らかである。

(80) 南原『国家と宗教』（岩波書店、一九四二年）七六―七七頁。海老名はイスラエルと「日本の昔ながら」の政治体制が「祭政一致」という点で重なるとし（前述、注（48））、また天皇の神聖不可侵という性質について、その「根本は宗教上より出たのであつて神

といふことを離るゝことが出来ぬのであります。唯だ聖ではない、神聖である。即ちこれ神の性格の一面の表現で、神は万物の理法を以て律すべからずとの、非常に厳格な意味を有つて居る、その語は「一種尊嚴なる權威を意味して居る。天皇が民衆に対して偉大なる權威を有して居給ふが如く、壤にはまた人類の侵すべからざる權威を有つて居られるといふことを意味してをります」などと主張した(前掲「神聖の真義」。山室と同様に天皇を——神格化ではなくても——神聖化するその論旨については、拙稿「明治末年」二八頁でも論及した)。そこにも「權威信仰」との近さが窺われる。

(81) 南原前掲書二〇五〜二二一頁。なお次の拙稿も参照。「南原繁のナチズム批判」(宮田光雄・柳父圀近(編)「ナチ・ドイツの政治思想」創文社、二〇〇二年)四三〇頁以下。一方海老名は、インド仏教に由来するという「東洋」の「聖俗区画の弊習」を強く批判し、「プロテスタント教が我が帝国に勃興し始めてよりここに四十年、聖俗二諦の差別は痛く撃破せられた」とした(『人間の価値』廣文堂書店、一九〇九年、二一九頁)。それが先の「プロテスタント教の真義」などにおける「出世間」主義批判やキリスト教観と対応しているのは明らかである。

(82) 前掲「日本魂の新意義を想ふ」。

(83) 「希望の生活」(『新人』一九〇五年五月)。

(84) 内村門下で南原と同世代の三谷隆正は、その処女作において、(國家としての「大我」ではないが)「人類我大我といふような考へ方の根柢に巣くふ所の我執」を指摘した。「小さい己をすて、より大なる己を育て」ることこそ愛だとの主張は、「悪魔の智慧の如くに狡智」なる論法だが「我執の転動」を意味するものに他ならないとみたのである(『信仰の論理』一九二六年。『三谷隆正全集 第一巻』岩波書店、一九六五年、所収、五二〜五三頁)。

(85) 三谷隆正はその遺著でも、「超個的」な「人格的他者」にたいする「没我的献身」こそ「人生の目的」かつ「幸福の秘訣」であるとしつつ、その「他者」として「いろいろの段階に於て」、「大我」を想定することを、次のように批判した。「人生の活ける實際に於ては、内在的の神乃至大我は小我に内在し、そのおのれに踰躰することあるを免れ得ない。内在の神はわれらをして真におのれを超脱することを得しむる他者ではない」(『幸福論』一九四四年。『三谷隆正全集 第二巻』所収、二七五・二八六〜二八七頁)。武田清子はそれを超國家主義の批判と解した(岩波文庫版『幸福論』の「解説」、一九九二年、二八七〜二八八頁。一方、(特に晩年の神觀の転回以前の)三谷のミステイッシュな國家観とその問題性について、柳父圀近「天皇制國家とキリスト教——三谷隆正の政治哲学」(『東北大学』『法学』五八巻四号、一九九三年十月)を参照。

(86) 前掲『人間の価値』五一六頁。同四三頁も参照。

(87) 「日韓合併を祝す」(『新人』一九一〇年九月。同様の考えは、無署名ながら五年前の『新人』の社説にもみられる。「朝鮮民族の運

命を觀じて日韓合同説を推奨す」(一九〇五年十月)。また海老名は、先の論説で併合が日本国民の榮光化の機会であることも強調した。曰く、「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國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るの資格を養成し得ざるなり。一、國民も他、國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」と。その父母の資格の養成という比喩には、本文で引いた宗教的な死と復活の比喩とともに、イデオロギー性が露わである。それは、政治と宗教や家族(道徳)という各領域を峻別せず連続させる(特に福沢とは対照的に内村とも異なる)海老名の思想的な特質と密接に関連している。

(88) 曰く、「実に靈に於ての日本国の損失は物に於ての朝鮮国の損失丈けそれ丈け大である、憐れむべきは朝鮮国に限らない、今日の日本国も亦甚だ憐れむべき国である、余輩は此事を思ふて耐えられぬ程の苦痛を心に感ずる。茲に於て余輩は思ふた、神は反て朝鮮国を拯ふて日本国を棄て給ふのではあるまい乎と。『心の驕れる者を散し、權威ある者を位より下し、卑賤き者を挙げ、飢えたる者を美食に飽かせ給ふ』との処女マリヤの詞は日本国と朝鮮国との今後の運命に於て事実となりて現はるゝのではあるまい乎と」(『朝鮮国と日本国』、『聖書之研究』一九〇九年一月、『内村鑑三全集』第一七卷、岩波書店、一九八二年、六九頁)。

(89) 奥田知志は、ルターやボンヘッファー、モルトマン等の所説に引照しつつ、次のように論じた。靖国神社の「宗教性」の「内実」は、「榮光の神学」、すなわち、人間の「自然的」な欲求たる「自己誇大化や榮光化」に基づく「神学的思弁」に存する。それは、本来の、「十字架という罪と苦難の現実こそ隠された神を見出すキリスト教信仰」の対極を成す。にもかかわらず、それは日本のキリスト者におけるキリスト教観とも必ずしも無縁なものではなく、その点が追及されるべきであると(『榮光の神社』靖国)、日本バプテスト連盟靖国神社特別委員会編『光は闇の中に輝いている』新教出版社、二〇一〇年、一三〇頁以下)。その「榮光の神学」という視角は、既述のように海老名の國家観や歴史観を理解する上でも有効である。ヴォルフが、(國家の)意味を尋ねることによって結局、人は神の命令に対する服従という単純な要求を避けるのだと言うのも(E. Wolf, *op. cit.* p.289)、「そうした「思弁」のもつ問題性に係わる指摘であろう。