

# 植民地における日本キリスト教朝鮮伝道

## － 現状と課題 －

金 文吉

### 〈内容〉

- I 問題
- II 海老名研究の研究史とその現状
- III 海老名研究の課題
- IV 結論

### I 問題

近代日本キリスト教（プロテスタント）と朝鮮はキリスト教の受容の時から深く関係し合っていた。即ち朝鮮開化党は近代化された明治国家を見学した後、やはりキリスト教を受け入れるほうが朝鮮の近代化のためになると思ひ、日本にいる宣教師と接触し、キリスト教信者になった。一部の人々はキリスト教の信仰を持って政治運動に参加して甲申政変を起こした。一部の人々は朝鮮近代化のため朝鮮国に宣教師を招聘した。初期の日本キリスト教と朝鮮との関係については、たとえば初めて朝鮮にキリスト教と新農法を教えた日本人として津田仙をあげることができよう。この点については、拙論「明治キリスト教と朝鮮人李樹廷」（『基督教学研究』第18号 京都大学基督教学会1998年）を参照いただきたい。また、日韓併合と同時に朝鮮に布教した日本キリスト教の諸教派について、韓哲曦『日本の朝鮮支配と宗教政策』（未来社 1988）は次のように論じている。

山本秀煌『日本基督教会史』によると、1903（明治36）年10月第17回大会において、朝鮮伝道開始の決議案を植村正久が提案可

決され、常置委員貴山幸次郎をその年の10月に、視察のため朝鮮に派遣した。組合教会も同年10月の第19回総会で朝鮮伝道開始のため視察員を派遣することを決議し、宮川経輝を11月に派遣しており、貴山と宮川とに京城学堂長渡瀬常吉が加わって、組合は京城中心に、日基は釜山を中心に南北から伝道を開始しようと協議した。日基は1904年（明治37）2月、秋元茂雄を釜山に派遣して伝道を開始、組合が準備に手間どっている間に、メソジストは同年4月、木原外七を京城伝道主任として派遣したので、組合も急ぎ6月、剣持省吾を派遣して伝道を開始。いずれも平壤、大邱、その他の地域へと発展していった。（韓 [1988], 85頁）

日本キリスト教朝鮮伝道は日本組合教会を例外とし、ほとんどが在朝日本人のための伝道であったが、日本組合教会は伝道初期から朝鮮人伝道をめざした。今回のわたくしの研究発表では、この点に注目して、日本キリスト教朝鮮伝道の中でも組合教会の伝道と、それを指導した海老名弾正を取り上げてみたい。

この組合教会の朝鮮伝道の特徴づけているのは、キリスト教福音を伝えて人を救うというよりも、外国人宣教費が途絶えたため運営が困難に陥った朝鮮キリスト教会を、総督府の機密費と資本家たちの寄付金によって買収するというやり方であった。（金 [1998], 142頁）

ここで、組合教会の朝鮮伝道のあり方とそれに対する批判について、松尾尊充の研究を参照することにしよう。松尾は、「日本組合教会の朝鮮伝道」（1968年7月『思想』第529号）において、次のように指摘している。

総督府援助は、右のような間接援助にとどまらなかった。後に柏木義円が「組合教会時幣論」（『上毛教界月報』昭和6・5・20）において、明らかにしたところによると、総督府は機密費より、年額六千円を匿名で寄付していたという（柏木「敢て組合教会の英断を望む」同上、大正8・11・15、では八千円という）。

また、寺内が募金に熱心であったことについては、柏木の同じ論文に紹介されている。兵庫の一富豪談「柏木さん私は京城で寺内さんの御馳走になつて鮮人伝道の為とて金を取られましたよ、西洋人の基督教はいかんさうですね」によつてもうかがわれる。

(松尾 [1968a], 9頁)

このことから、組合教会の経費はかなりの部分寄付金によつて充当されたと推測できるであろう。こうして展開されたのが、経済的に自立できない朝鮮教会を寄付金によつて買収するという伝道の方法だったのである。総督府を後ろ盾にして、組合教会の朝鮮伝道を推進したのは、海老名弾正の思想を受けて朝鮮にわたつた渡瀬常吉であった。松尾論文によれば、渡瀬は、「朝鮮騒擾事件と其善後策」(3月18日脱稿)を『基督教世界』(4・10, 4・17)と『新人』(4月号)に発表し、3・1運動についての所見を明らかにした。渡瀬は次のように語っている。運動の主謀者は天道教・キリスト教長老派・監督派の牧師、および青年学生である。朝鮮のキリスト教には「右の頬を打つものには亦た左をも廻ら」す、というキリストの「真精神が了解されず」、「ユダヤ教的の形式と、偏狭なる愛国心を養成し」て来た。「米国宣教師が此の運動に断乎たる反対を為し得なかつた点においては、彼等も相当の責任がありはすまいか」。騒動の原因は併合そのものでもなく、また総督府の虐政でもない。併合は朝鮮民衆の希望であり、今回の運動が民族の一部のものの運動に過ぎないことがこれを証明する、と。(松尾 [1968b], 51頁)

こうした朝鮮伝道のあり方については、歴史研究の立場からも、多くの批判がなされてきている。例えば、松尾は次のように述べている。

私の理解によれば、神の前の平等と隣人愛をうたうキリスト教は、他民族の足に鎖をつなぐ植民地支配とはもつとも矛盾する存在の筈である。この日本近代の良心を代表すべきキリスト教の中

でも、とくに、「自由」あるいは「進歩」を標榜するプロテスタント各派が、日本帝国主義の朝鮮支配とこれに抵抗する独立運動という現実、いかなる態度を選択したかということは、たんに近代日本キリスト教史の問題点であるばかりでなく、日本帝国主義とそれへの抵抗の歴史に関心をもつものにとっての重要な研究課題であらねばならぬ。(松尾 [1968a], 1 頁)

また、日本組合教会の朝鮮伝道に対しては、その当時から、日本のキリスト教指導者の中にも、批判を行う者が少なくなかった。植村正久は、韓国併合の折には、これを「神より」「与えられたもの」であり、日本が「自己の親権を行へるもの」であるとして「満足の意を表」した(『大日本の朝鮮』『福音新報』明治43. 9. 1)が、組合教会の同化協力的な伝道には否定的であり、「日本の勢力は自由を意味するか、はた弱者を奴隷視せんとするか」疑問であり、これに立派な答えがでるよう「議論し批評」する努力を払わねばならぬと語っている。(松尾 [1968a], 5 頁) また、藤田省三が、『維新の精神』67 頁以下で、「朝鮮伝道否定はもとより、朝鮮併合の事実さえ、悪として斥けるキリスト者がいた。左派も含めて以上の各クリスチャンの立場と根柢より異なる次元に位置した人こそ、ほかならぬ内村鑑三であった。」と指摘しているように、内村は組合教会の伝道政策とははっきり一線を画している。彼は、1909年(明治42)12月、すなわち韓国併合直前の時期、『聖書之研究』に「朝鮮国と日本国」という文章を掲載しているが、その内容は次の通りである。内村はソウル在住のアメリカ人宣教師からの書簡に、朝鮮は日本より先にキリスト教国となるであろうの一節を読み、「一たびは甚だ喜び、又一たびは甚だ悲み、終には心を平かにして余輩の神に感謝した」と告白する。喜びとは何か。「国土を失ひ、政府を失ひ、独立を失ひ、最も憐むべき状態に」ある「朝鮮人の地上の損失」に対し、神が「霊の財を以て彼等に報い給ふ」ことこれである。悲しみとは何か。「日本国は過去十数年間に於て多くの物を獲た。」台湾・樺太・満州、「亦實際的に朝鮮をも得た、

然し、物に於て獲し日本国は靈に於て多くを失つた、其士気は日々に衰へつつある、其道徳は日々に墮ちつつある、其社会は、日々に壊れつつある」ことこれである。(松尾 [1968a], 6 頁)

さらに、組合教会の伝道政策への批判は、組合教会内部からも行われた。ここでは、飯沼二郎が、渡瀬と柏木の論争について行った分析を参照することにしたい(飯沼二郎「3・1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』同志社人文科学研究所 1973年)。飯沼によれば、渡瀬と柏木とは、3・1運動に対する評価において、きわめて対照的である。まず渡瀬は、朝鮮総督府の同化政策を肯定した上で、「日韓併合」に対する反抗であるとして、3・1事件を批判している。(飯沼 [1973], 68頁) これに対して、柏木は、「朝鮮事件と鮮人基督者」において、渡瀬に対して次のような批判を行っている。

此の如く、吾人は爾来渡瀬氏の鮮人伝道方針に反対して来て居たのである。吾人の眼には、渡瀬氏の鮮人伝道は宣教師の向ふを張るの伝道らしく映るのである。少くとも総督府や日本内地不信者が渡瀬氏の伝道に金を出すのは、彼等は基督教其物に賛成するのではなく、外国宣教師の向ふを張るの基督教だから賛成するのであらふ。今回の事起るや、総督府は、此は天道教主が愚民を煽動した為めだとか、米国宣教師の教唆援助に由ったのだとか云って、騷擾の原因を此等に帰せんと試みた。而して渡瀬氏も亦逸早く此の騷擾の真相を開明すると称して、同じく単に天道教と宣教師とに論及し乍ら、反て此騷擾の真起因と目す可き総督府の失政や邦人の非行には殆んど触る所がなかった。宗教家として全く斯る俗事には超然として触れないのならば格別、既に宣教師には皮肉の筆鋒を差向け乍ら人道上黙過す可らざる大事でも事総督府に關すれば沈黙?の如くなるのは、実に咄々怪事と謂ざるを得ない。而して宣教師が今回の事に関係ありと世人に認めらるるを望んで居るかのやうにほのみゆるのも、吾人には頗る異様に感ぜ

らるる所である。湯浅治郎氏が匿名寄附を受くるに反対せられたる言議は先見ではなかったであろうか。(飯沼 [1973], 77頁)

このように、柏木と渡瀬は同じ組合教会の人であり当時日本プロテスタント教界の指導者であったにもかかわらず、3・1運動の評価、朝鮮伝道の方針について、まったく見解を異にしている。この点を理解する上で重要なことは、渡瀬の朝鮮伝道論の背後にあって、それを規定している海老名の存在である。海老名の思想、たとえば、後に見る大和魂の膨張論などは、日本キリスト教の朝鮮伝道において独自の位置を占める組合教会の思想的前提となったという点で、解明を要する重要な研究テーマなのである。

## II 海老名研究の研究史とその現状

海老名研究は、これまで、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1950年以来毎月1回の講演、座談会を中心とした例会を行ってきているが、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っている。<sup>(1)</sup>海老名関係について言えば、海老名弾正の子でもある海老名一雄、大下あや両氏の講演（「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』（1957年1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。また吉馴明子氏の研究成果は、『海老名弾正の政治思想』（東京大学出版会、1982年）として公にされており、海老名研究の中で最も重要なものの一つであり、「日本プロテスタント史研究会」における海老名研究は、吉馴氏の研究で代表させることができるであろう。

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、第二次世界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、有賀鐵太郎、魚木忠一、大塚節治氏が『基督教研究』に論文を発表している。<sup>(2)</sup>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われているが、時代的歴史的状況との関連まで考察した批判的研究はなっていない。日本キリスト教の歴史的状況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くないが、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。近代日本の歴史状況の中で、具体的出来事と関連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」、「天人合一」に見ている点で、また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、1955年から始まった「キリスト教社会問題研究」（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』（1963年）、『熊本バンド研究』（1965年）、『日本の近代化とキリスト教』（1973年）などに発表されている。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、飯沼二郎氏の「3・1事件と日本組合教会—特に渡瀬、柏木論争について—」（1973年）と笠原芳光氏の「日本的キ

リスト教批判」(1974年の両氏の論文は後に検討する。)論文があげられねばならない。また、こうした京都を中心とした海老名研究の最近の成果としては、関岡一成の一連の論文が挙げられるであろう。

海老名研究の中心は、彼の思想内容の研究であるが、これは、さらに次のように細かく分けることができる。

#### ①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、<sup>(3)</sup>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<sup>(4)</sup>)さて、このような海老名研究の代表としては、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—」)、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—」『熊本バンド研究』)などの諸氏の研究が挙げられる。あるいは竹中正夫の「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—」もここに分類できるかもしれない。

#### ②神学思想をその思想的背景との関連で論じた研究。

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の「海老名における儒教とキリスト教」あげられる。また吉馴氏においても同様の論述がなされている。

#### ③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、この書については、後で引用を行うことにしたい。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。<sup>(5)</sup>

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研究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。

次に代表的な海老名研究の内容について紹介することにしたい。まず取り上げられるのは、熊野の海老名研究である。熊野は、1967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、1945年の有賀論文と共に後の海老名研究の基礎となった。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歩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解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、熊野において意識的に展開され、更に土肥、吉馴両氏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われた分析の結

論は次のようなものである。

①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、直接展開されているものが「敬神の道」であったと結論される（152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、いっそう『神道』への接近を保ったように思われる」（151頁）。

ここで、熊野の海老名研究におけるこの第一のポイントを補足するために、笠原、隅谷の研究を参照してみたい。日本的キリスト教の先行研究としては、同志社大学の研究会のメンバーがある笠原芳光の「日本的キリスト教批判」（『キリスト教社会問題研究』 22巻1974）が挙げられるが、笠原の論点は以下の通りである。すなわち、海老名は、一九一五年（大正四年）に著した『基督教十講』において、日本は古来、多神教の国であり、またキリスト教は唯一神教であるのだから、両者は相容れないと思われているが、賀茂真淵、本居宣長以後の国学者は日本の八百万神のなかの唯一根本神として天之御中主を認めており、また日本は古来、天皇による君主独裁の国であるから、その思想とも合致する、と論じている。

要するに八百万神の上に厳然として天之御中主のあるが如く、八百万の天神上に唯一のエホバを認めて居った。故に此天之御中主の尊厳を認め森羅万象を統治する唯一の神と崇むるやうになれば、基督教の神観と大同小異点の点にまでその思想を開展することは決して不自然ではない。故に日本の多神教に一大改革を加へ、所謂宗教界に於ける一大王政維新を断行すれば、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やうと思ふ。

（笠原 [1974] ,120頁）

笠原は、以上の海老名のキリスト教思想は日本的キリスト教の中でもラディカルなものであって、「キリスト教と神道の密接な混淆論」といってよいだろうと指摘している（同書、120頁）。笠原は、この混

淆論の意味に関しては、「さきに日本的キリスト教とは日本の伝統的思想とキリスト教との接合であると定義したが、その接合の状態が混淆、折衷、合体であり、宗教史の用語でいえば習合といってもよいほど密接であるのが、混淆論の範疇に入る主張である。もっとも、その混淆の論理を詳しく記すことに欠けるものも相当あり、混淆の習合いもさまざまであるが、日本的キリスト教の全体からみると、この混淆論に分類されるものももっとも多い。」(同書、121頁)と説明している。

また隅谷三喜男も、『近代日本の形成とキリスト教』(新教出版社1961)において、海老名のキリスト教は「日本的キリスト教」であるとしている。わたくしも、こうした笠原と隅谷の海老名理解と同様の立場から、『近代日本のキリスト教と朝鮮—海老名弾正の思想と行動—』(明石出版 1996)を出版した。内容は、第一章序論、第二章海老名弾正の生涯、第三章海老名弾正における「神道的」キリスト教、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、第六章結論という構成である。前述の笠原の日本的キリスト教からさらに進んで、私は「神道的」キリスト教という表現を用いた。この海老名のキリスト教についての評価は次の海老名の言葉などがもとなっている。

平田先生の論ずるところによれば、我所謂天津神は支那の所謂上帝なり、只之のみならず天竺より遥かに四方にある南蛮黒奴阿蘭陀の国々にて宗敬する所のものと同一なりと論断せり、西羊人は夙に其所謂ゴットと支那人の所謂上帝と同一たる事を認識せり、日本の所謂天津神と支那の所謂上帝と異名同体にして、西洋の所謂ゴットと支那の所謂上帝と異名同体なれば、天津神とゴットとは明らかに同一神名なり。(金 [1996], 79頁)

海老名は平田篤胤の神観をよく学び、「神道の思想」をヨーロッパのキリスト教の中に「読み込」んでいったのである。これは、日本のキリスト教であり、さらにいえば、「神道的」キリスト教である。熊

野は、「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信仰が取りあげられた」（熊野 [1976], 154頁）として、海老名の神学思想と日本精神との関係に言及しているが、残念ながらそれ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ない。

②海老名の行った神学的論述は、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」との相互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」と呼ぶことができると結論される（熊野 [1967], 156-157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。

③問題は次の結論である。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、神道に受け継がれた民族精神を情緒的な領域で受け止め、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。ただその博識好学に加えて、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々の著しい不満を買ったことと思われるのである」（熊野 [1967], 164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、つまり思想の中に生じた転倒を十分に捉えているとは言いがたい。海老名の思想の問題性は、この後の半面、すなわち転倒—キリスト教思想に神道的要素を読み込むことによって、キリスト教思想が根本的に「神道化」してしまったこと—のメカニズムにあるのである。

以上の熊野の研究は、その後の海老名研究にとって重要な意味を有しており、土肥や吉馴などの諸研究との関連を論じることも興味深い問題であるが、ここでは時間の関係上、この点にはふれることができない。

続いて、海老名のキリスト教思想を、同時代の朝鮮および日本のキ

リスト教という思想的文脈に位置づけることに関わる諸研究を取り上げることにしよう。

海老名が朝鮮伝道を考えた当時の朝鮮キリスト教の性格について、蔵田雅彦は「天皇制と韓国キリスト教」（新教出版社、1991.3）において、次のように論じている。

初期のアメリカ系宣教師たち（朝鮮で伝道した宣教師たち、引用者補足）の信仰の特徴には安息日を厳守し、酒、タバコを嫌う清教的敬虔主義であり、また聖書を文字どおり受け止める保守正統主義信仰であると論じている。当時、朝鮮の宣教師ブラウンによれば彼らはキリストの前千年王国再臨説を核心的真理と信じていたと論じられてた。政教分離の原則のもとで教派教会型の教会形成がされたアメリカでは、リヴァイワル運動が教会発展のモデルとなった。（蔵田 [1991], 73頁）

当時、宣教師の影響を受けた朝鮮キリスト教界信者は終末論にかたむき、海老名の日本国膨張論の根本思想と違っていたと言えよう。また、拙論にも述べたように、海老名の日韓併合後朝鮮民族に日本魂を植付け日本化することに関しては、次の文章が引用できる。

此の大和魂の発展であります。元小い種であつた。或は神武天皇の、いや神武天皇に附つ居まつた所の人々の中にあつた所の種であつた。それが発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って行く、一時は大和の国の魂其時は小さい魂、純潔ではあつたけれども小さい魂、大和の国の魂、五畿内の大和の魂、所が今漸々広がって居る。大きくなって来て居る。……其の精神が発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、今や千島に行き樺太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。

(金 [1996], 167頁)

この海老名の大和魂論に関連して、吉馴は、「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剝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。」(吉馴 [1982], 8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……」(金 [1996], 194-195頁)と述べている。また土肥も、「海老名における儒教とキリスト教」(『出会い』第1巻4号、1967年)において、海老名の神学思想を儒教との関係において論じることによって、次のような結論に至っている。すなわち、「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へのべたように、神との君臣的道義関係を解消させたものでなく、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」(土肥 [1967], 31頁)、「彼の理論からすれば、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。」(同書、32頁)、と。

以上のように土肥、吉馴両氏においては海老名の思想的な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。散見される、「危険性ははらんでいた」、「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、両氏の研究が、これまでの海老名研究について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、その批判が徹底化されていないことを示しているように思われる。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殆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。従って今後の研究は、熊野、

土肥、吉駟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。

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捉え、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」キリスト教という帰結を時代状況の中の諸問題との連関で検討するべきである。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で捉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。

わたくしの海老名研究は、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、「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。<sup>(6)</sup>」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われたことを明らかにすることができる。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、第二次世界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き

リスト教信仰を対置させた人々について多くの研究がな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に対し、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態である。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あり方への反省、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。<sup>(7)</sup>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。

### Ⅲ 課題—今日の海老名の思想論争—

次に、わたくしの海老名研究とそれに対する批判を取り上げること



によって、今日の海老名研究の課題を明らかにすることにしよう。既に紹介した笠原や隅谷における日本的キリスト教や神道のキリスト教に対して、わたくしの海老名研究は、海老名のキリスト教を「神道的」キリスト教として解するものである。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おり、また「日本的」と言う場合には、仏教や儒教とも積極的に関連づけられる必要があるからである。また海老名の神道解釈は神道の学問的な、あるいは、正当な解釈であるというよりも、海老名の解する独特な意味での日本精神であって、括弧つきの「神道的」と表現されるべきであると思われるからである。

こうしたわたくしの海老名研究については、次のような批判がなされている。たとえば、関岡一成（神戸外大教授）は、1999年3月『福音と世界』第54巻3号に掲載の「海老名弾正の「神道的キリスト教」とは何か」という論文で次のように述べている。

十六年ぶりに出た本格的な海老名研究の成果といえる。金氏は吉馴氏と同様思想史の視点から海老名を取り上げている。海老名の思想を批判的に捉える点でも同じである。ただ、吉馴氏が海老名の時事論（政治思想）に注目し、そこから海老名を批判的に分析しているのに対して、金氏は海老名の宗教思想を取り上げて批判的に論じる点で大きく異となる。（関岡 [1999], 54頁）

関岡は、わたくしの議論を以下のようにまとめている。

金氏は、海老名の「神道的」キリスト教の形成が、儒教的教養との連続・発展の延長線上にあること、またこれをキリスト教神学で支えたのが神の偏在性であることを論じた後、以下のように述べている。まず金氏は海老名が「神道の宗教的精神」と「日本宗教の趨勢」に論文で、儒教の上帝、神道の天照大神・天津神・天御中主神などの一神的性格を強調することによって、キリスト

教の神・エホバとの類似を説き、最終的にはキリスト教の唯一神と神道の神が「異名同体」とされ同質化されているとする。

(関岡 [1999], 55頁)

金氏の「神道的キリスト教」論の根幹になっているのは、(一)キリスト教の神と神道の神との同一視、(二)天皇の神格化、(三)天皇制国家の優越性の主張(民族主義)などである。

(関岡 [1999], 56頁)

続いて、関岡はこれら三つのポイント一つ一つについて反論を行ってゆく。関岡の批判を、そこで彼が引用する海老名の文章とともに、そのまま紹介してみよう。

基督教の主張するありふれたる真理は一神教である。一神教の主張は平凡のやうなれども、日本は今日に至るまで依然として多神教の国であるを忘れてはならぬ。神社宗敬の如きも、未だその宗教的要素を脱して居らない。故に一方多神教を駁撃すると同時に一神教を確立する必要がある。(『新人』19巻7号、15頁)

海老名は平田篤胤を高く平価しているが、それは主に篤胤がキリスト教の影響を受けて神道の神を一神教的に解釈している点に注目しているのであって、八百万神を基本とする神道の神とキリスト教の唯一神を同一視する立場ではない。

第二に、金氏は海老名が天皇とゴッドを同一化しているように論じているが、海老名は内村鑑三などもそうであるように、天皇を尊敬はしていたが、ゴッドと天皇を同一視することはなかった。次の二つの言葉を読めば明らかである。

基督教は天の神を信ずるのである。然らば我が天皇の命と天の神即ち天父の旨と相異なる場合は如何に処するが、必ずや基督

者は天父の命に服従するであらう。此の疑惑が今日迄中々理解されずに居る。其処で先決問題としては、我々の拝する神とは何ぞや云ふ問題を明瞭に定めて置かねばならぬ。神とは即ち真善美の神である。誠の道理を行ひ給ふ神である。(中略) 正義正道が基督教の神である。此道理には天皇も亦従ひ給ふ事を信ずるのである。 (『開拓者』10巻2号、39頁)

基督教の神は万人の上であり、万人を貫き、又万人の中にある所の霊である。巨民も之に由らねばならず、国家も之に由らねばならず、天皇も之に由り給はねばならぬ。

(『新人』17巻12号、20頁)

さらに、民族主義・国家主義に立脚する神道の限界や、それを打破する必要性についてはこのように述べている。

忠孝は神道と切つても切れない深い縁がある。又仏教にも基督教にも由らずして日本固有の神道にて精神界の破滅を救ふことも出来たものならば、それこそは日本人の大手柄である。(中略) 吾吾は日本人たると同時に亦世界の人ではあるまいか、世界の人たると同時に亦宇宙の人ではあるまいか、顕界の人たると同時に亦幽界の人ではあるまいか。(中略) 日本の神道は如何に焼直して見ても本来が民族的宗教の部類に編入さるべきものなれば、到底世界的日本の宗教たるべきものとはならない。

(『新人』12巻1号、73、74頁)

海老名が死去したのは1937年であるが、その4年前の1933年の講演では、彼の主張する「新日本精神」は国際的精神を内包する国民精神であり「固定し凝縮した精神は日本精神と何等関わりがないものであると確信する。だが勿論、私と見解を異にして日本精神は世界に他の精神と関はる所無い独特なる特色を有する精神であると主張する人もある。最近全独逸を席卷したヒットラーの

運動に絶大なる感激と興味とを有する日本人も居るが其の反面に反対して居る人もある」(『日本精神の本質と基督教』5頁)と述べている。  
(関岡 [1999], 56頁)

以上がわたくしの海老名論に対する関岡の批判であるが、次にこの批判について、簡単に反論しておきたい。

まず、第一の論点である、「基督教の神と神道の神との同一視」について。関岡は、海老名が一神教と多神教とを区別している文章を引用しているが、わたしが、海老名において、基督教の神と神道の神とが「異名同体」であると指摘するのは、神道の八百万の神々が一神教的傾向を有するという海老名の議論を前提にしたものであって、「一神教＝多神教」という単純な議論を行っているわけではない。こうした海老名の議論は、すでに本発表で引用した海老名の文章からも明らかであろう(7頁)。

次に第二の論点である、「天皇の神格化」(天皇とゴットとの同一化)について。この関岡の議論について、まず指摘すべきことは、わたくしの海老名研究には、こうした議論は存在しないという点である。確かに、先の論点にあるように、基督教の神と神道の神(天津神など)との同一視については、繰り返し語ってきたが、それと「天皇＝ゴット」とは別問題であろう。海老名が「天皇＝ゴット」と考えたかについては別の議論が必要があるが、これはわたくしの論じたところではない。なお、この際に関岡は、『開拓者』10巻2号、39頁と『新人』17巻12号、20頁を引用しているが、むしろ、後者の「新聞傳道の反響」という文章の意図が、基督教信仰(神の命令に従うこと)と愛国心(皇室の思召あるいは八百万の神を崇敬すること)とが対立するという「幼稚」な「神の観念」に基づく基督教批判に反論すること、すなわち、基督教と国家神道との一致を論じることにあった、という点にこそ注目すべきであろう。

最後の論点である、「民族主義」について。これについても、海老名の議論は、一神教的解釈された神道（日本精神）に基づいていることが指摘されねばならない。国際的精神を内包した「新日本精神」とは、本発表の9頁で引用した「大和魂の膨張論」に基づいているのであり、実質的に民族主義以外の何者であろうか。

以上が、わたくしに対する関岡の批判への反論であるが、根本的な問題は、明治以降の日本の近代化と対外膨張、そしてその中における朝鮮伝道といった文脈で海老名研究はなされるべきであり、この点をおぼろげにせずしては、適切な海老名理解は得られないということである。なお、宇野田尚哉（神戸大学国際文化学部助教授）は、「宗教意識と帝国意識—世紀転換期の海老名弾正を中心に—」（柳炳徳外共編著 『宗教から東アジアの近代を問う—日韓の対話を通して—』ペリカン社2002年）の注29で、わたしの海老名研究に対する関岡の批判に言及して、次のように述べている。

ここで、金文吉『近代基督教と朝鮮』（明石書店、一九九八年）とそれに対する関岡一成の批判（「海老名弾正の「神道的キリスト教」とは何か」、新教出版社『福音と世界』第五四卷三号、一九九九年三月）に関わって、一言しておきたい。金前掲書は「海老名による、神道のキリスト教的“読み込み”が、キリスト教の神道化という「転倒」にいたったこと、そして「その必然的結果が、朝鮮（韓国）への日本の侵略を思想的に補完する朝鮮伝道であったことを明らかにし」ようとした著作であるが、関岡も指摘しているように、海老名は国家や民族や天皇を超えたキリスト教の神への信仰に終生立脚していたと考えられ、海老名がそこから逸脱したかのように説く金の議論は承服しがたい。ただ、本文中でものべたように、国家を超えた神への信仰に立脚していたにせよ、海老名はその立脚点から帝国日本の対外膨脹に対して批判的視座を構成することがなかったばかりか、むしろ帝国日本の対

外膨張のうちに「二千六百年」来の民族的「使命」の神による成就を見てしまったわけで、この事態をどう考えるか、という問題は、依然として残る。帝国意識論的観点から海老名に関心を抱いている私には、この問題は海老名について問われるべき最も重要な問いなのではないかと思われるだが、近年の最もまとまった海老名研究である関岡の諸論文(註(3)参照)は、この問題に触れるところが少ない。この問題に対してこれまでに提出された最も有力な解答は、海老名が「キリスト教の教理の理解において、儒教的な思考方法を脱却し」えなかったことを批判的に指摘する土肥の見解であり(土肥前掲書、一七八頁)、もそこから多くを学んでしるが、私はより密接に同時代の歴史の文脈と関係づけつつこの問題を考えてみたいと考えている。本稿がその試みであることは言うまでもない。

(宇野田 [2002], 297頁)

#### IV 結論

海老名弾正の思想を受け継いだ弟子であり、朝鮮伝道の主任牧師であった渡瀬常吉は『日本神学提唱』という書物を出版し、古事記と旧約聖書の同一点について論じている。これは、天皇制国家を目指す過程で、キリスト教信者の戦争協力を可能にするという政治的意味を有していた。また、当時の朝鮮キリスト教は宣教の初期段階にあって、日本組合教会が伝道する日本的キリスト教思想をもって総督府に協力する朝鮮キリスト教信者も多数いた。親日派のメンバーは、たいいてい日本組合教会信者であり、親日派の集合場所となったのも日本組合教会堂であった。こうした事態は、ドイツの状況と比較することができかもしれない。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く、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対して、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〈ドイツ的キリスト者〉に対して、少数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共同教会が教会法に〈アリア条項〉を「導入し、教会の非ユダヤ人化を図ろうとしたとき、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・ニューメラー(Martin Niemöller)を中心に、「牧師緊急同盟」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統教会として「ドイツ福音主義教会の信仰告白大会」の成立を宣言し、バルメン宣言を行った。ナチの政策を現実には阻止できなかったものの、バルトやニューメラーらを中心として、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いわねばならない。(拙論 98頁)

明治から昭和にかけての日本キリスト教においては、ドイツの教会闘争と比較できるようなキリスト教会の民族主義化や戦争協力への反対運動を見いだすことはできない。それどころか、満州事変以後、神社参拝の運動が展開されるようになると、日本組合教会の朝鮮人信者たちは神社に参拝するよう人々を扇動した。当時、朝鮮人はもちろんであったが、朝鮮のキリスト教信者のうち神社に参拝したのは90パーセント以上であった。確かに、こうした第二次世界大戦前・中のキリスト教会のあり方については、戦後、たとえば、日本キリスト教団の戦争責任告白がなされるなどの反省が行われている。しかし、組合教会の朝鮮伝道政策を推進した海老名弾正の思想が十分に批判的に取り上げられてきていないことにも見られるように、明治期以降の日本キリスト教についての反省作業は、まだ不十分と言わねばならないのではないだろうか。今日、海老名弾正の思想研究を行うことの意義の一つは、ここにあるように思われる。

参考文献

- 『新人』明治34 (1890)、大正9 (1920) 年、本郷教会刊
- 『基督教世界』明治36 (1903)、大正10 (1921) 年、日本組合基督教会刊
- 『福音新報』明治23 (1890)、大正9 (1920) 年、日本キリスト教会刊
- 『開拓者』明治39 (1906)、昭和10 (1935) 年、東京日本基督教青年会同盟
- 吉馴明子『海老名弾正の政治思想』東京大学出版会、1982年
- 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、1981
- 熊野義孝『海老名弾正の『思想の神学』』『日本キリスト教神学思想史』新教出版社1968
- 大下あや『父海老名弾正』主婦の友社、1975
- 土肥昭夫「海老名における儒教とキリスト教」(『出会い』第1巻第4号、1967)
- 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40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』、23号、同志社大学人文科学研究所、1975)
- 平井亮一「海老名弾正における国家問題」(『研究紀要』、14巻、神戸海星女子学院大学、1975)
- 有賀鉄太郎「海老名弾正と希臘神学—歴史的な神学思想の研究—」(『基督教研究』、21巻4号、昭和20年)
- 大塚節治「海老名先生と贖罪論」(『基督教研究』22巻1号、昭和21年)
- 飯沼二郎「初期『新人』における海老名と渡瀬」(『キリスト教社会問題研究』、第245号、同志社大学人文科学研究所、1976)
- 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24号、同志社大学人文科学研究所、1973)
- 『内村鑑三全集』、岩波書店、1932—33年
- 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社、1961



- 武田清子『人間観の相剋』弘文堂、1959
- 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、1968
- 渡瀬常吉『朝鮮教化急務』、1913、警醒社
- 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、1985
- 松尾尊兌「日本組合教会の朝鮮伝道－日本プロテスタントと朝鮮（1）－」  
（『思想』、1968、（A））
- 松尾尊兌「3・1運動と日本プロテスタント－日本プロテスタントと朝鮮  
（2）－」『思想』、1968、（B）
- 金文吉『近代日本キリスト教と朝鮮－海老名弾正の思想と行動－』明石書店、1998

## 註

- （1）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な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58年、346-368頁参照）
- （2）有賀鐵太郎「海老名弾正と希臘神学－歴史的神学思惟の一研究－」（『基督教研究』、21巻4号、昭和20年）、魚木忠一「海老名先生と日本基督教神学」（同上誌、21巻4号）、大塚節治「海老名先生と贖罪論」（同上誌、22巻1号、昭和21年）
- （3）パウル・ティリッヒ『キリスト教思想史』（白水社ティリッヒ著作集別冊第2巻）参照。
- （4）石原謙氏は『日本キリスト教史論』（昭和42年）で、明治は大正の前半とともに「まだ神学のない前時代」と規定している。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違いないが、「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  
る。もちろん、このような議論は、「神学」、「教理」、「教理史」概  
念をどのように規定するかによっては、必ずしも有効あるいは説得  
力があるとは言えないが、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。

(5) 神戸海星女子学院大学『研究紀要』、no14、1975年

(6) 武田清子『土着と背教』、新教出版社、1967年、7頁

(7) キリスト教がギリシャ文化圏、ラテ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勢を形成してきたのである。

## 要約

식민지하에 있어서 일본기독교 조선 전도  
현상과 과제

한말 개화당들은 근대 국가로 발전한 일본국을 시찰할때 서양  
종교인 기독교가 일본 근대 국가에 눈부신 발전을 가져다 주었다  
는 관념을 가지고 서양 종교인 기독교를 수용하게 되었다. 그러므  
로 일본을 통해 조선 기독교가 수용 되었다고 볼 수 있다.

그러나 한일합병이 되자마자 일본 기독교는 조선 전도를 두고  
서로가 앞다투어 포교 활동을 펴 왔다.

일본기독교단이 1904년 일찍이 부산에 가서 포교를 하면서 감리  
교와 일본 종합교회(組合教會)가 뒤를 이어서 서울에 포교 활동  
을 시작했다.

일본기독교회와 감리교회는 재한 일본인을 중심으로 전도를 하  
였지만 일본 종합교회는 조선인을 상대로 해서 포교활동을 했다.

이번 연구 발표는 여러 종단의 기독교가 조선에서 전도를 하였

지만 그중, 에비나단조(海老名弾正)가 중심이된 일본 조합교회를 중심으로 해서 발표코져한다.

보통기독교라함은 사랑을 포방하여 사람의 권익옹호를 앞세워야 하는데도 불구하고 일본종합교회는 천황제 국가에 이데올로기로 조선인을 포교하였다. 그러니 전통 기독교에서 보는 관점에서는 기독교 정신에서 떠난 이단 이라는 손가락질을 받았다.

당시 일본기독교의 특이성에 대해서는 여러 연구자들의 연구 현상에서 찾아 볼 수가 있다. 다시 말해서 에비나단조는 우찌무라간조(内村鑑三)나 우에무라마사히사(植村正久)와도 달리 서양 기독교 정신을 일본적 정신에 접목시켜 아마테라스오미카미(天照大神)를 우선으로 생각하다가 신도적 기독교로 전환하는 사상을 낳게 되었다.

이로인해 신사참배를 강조하는 가운데 조선인들, 특히 기독교신자들도 신사에 참배해도 아무런 양심에 꺼리낌을 받지 않았다. 그러나 소수 신자들은 목숨을 바치면서 반대하다가 투옥되고 옥사하는 사람도 있었다.

해방이후 투옥된 사람과 참배했는 사람들 사이에 사상대립은 지금까지 가지고 있다. 이런 역사적인 사실을 지금까지 연구한 현상과 과제를 다루고자 한다.