

二荒芳徳の思想と少年団運動

昆野伸幸

はじめに

本稿は、大正後期に宮内官を務めた二荒芳徳（明治一九〇一～昭和四二（二八八六～一九六七））の思想を検討し、あわせて彼が挺身した少年団運動の思想的背景を分析すること、大正期から昭和期にかけて神道思想が果たした歴史的・社会的意味の一端を明らかにすることを目的とする。

ところで、大正期の宮中は寛克彦の思想的影響が強いことが知られている。その影響圏内の人物としては、大正三（一九一四）年頃から寛に興味をもち、進講を受けた貞明皇后を筆頭に、秩父宮御用掛の渡邊八郎、大正天皇を診察した宮内省侍医の西川義方などの名を挙げることができ、二荒もこの一員である。ほぼ同世代の彼らは、それぞれどのような問題意識から寛の古神道思想に惹かれたのだろうか。寛克彦に関する従来の研究は、おおむね寛の神がかった

行動―研究室に神棚を祀る、教室で柏手をうつ等―に注目してきたが、彼の奇矯な行動、非合理的な思想を強調するだけでは、なぜ彼の思想が大正期から昭和期の宮中に深く浸透したのかが説明できない。

近年では寛の思想に即した実証的研究も増えてはいるが、本稿では、寛の神道思想そのものではなく、むしろその社会的意味を捉えるためにも、彼に影響を受けた二荒に注目する。あえて二荒を対象とするのは、一九一〇年代前半にはほぼ思想の骨格を完成させていた寛とは異なり、二荒が一次大戦下の欧州に遊学し、時代の変化を直に感じた人物であり、またイギリスのボーイスカウト運動に影響を受けた日本の少年団運動の展開に積極的に関わったことから、一次大戦後の新しい時代において二荒の思想の果たした歴史的・社会的意味を見定めることには大きな意味があると考えるからである。

さて、二荒について先行研究では、彼が皇太子裕仁親王の欧州外遊を推進した若手宮内官の一人であり、外遊にも随行した経歴をもつことから、皇太子外遊をめぐる歴史研究の分野で注目されてきた。なかでも伊藤学氏は、二荒を含め、外遊を推進した若手宮内官の動向・問題意識について検討し、彼らが行き詰まった宮内省を改革し、新時代にふさわしい皇室・天皇像を構築しようとしていたことを明らかにした⁽²⁾。また二荒は、社会教育史の分野でも言及される機会がある。すなわち、彼が大正五（一九一六）年以降、蓮沼門三の主宰する修養団の活動を積極的に支援したことが指摘され、また大正一一（一九二二）年に創立された少年団の全国組織たる少年団日本連盟の理事長を務めた彼の活動や人物像について検討されている⁽⁴⁾。以上の研究は、それぞれの行論に関わる範囲で二荒が言及されるにとどまり、必ずしも彼個人の思想をトータルに検討しようとしたものではない。

他方、これらの研究とは一線を画するものとして、栗田英彦氏の研究を挙げることができる⁽⁵⁾。氏は、岡田式静坐法と国家主義との関連という問題関心から、岡田虎二郎の静坐法と寛克彦の古神道論に影響を受けた二荒の思想について分析し、二荒において岡田のいう「道」が寛の「神ながらの道」に回収されていたさまを論じた。氏の研究は、

二荒の思想に対して初めて本格的な検討を加えたものであり、研究史上極めて貴重ではあるが、氏の問題関心に規定され、二荒の思想の背後に常に岡田が寛の影が看取されることで、二荒の思想の形成過程や社会的意味が少々軽視されているように見受けられる。岡田・寛両者からの思想的影響を認めつつも、まずは大正期から昭和期にかけて二荒が抱いた課題意識に即して彼の思想を検討する必要があるのではなかるうか。

以上のような問題意識から、本稿は、大正六年から約二年にわたる欧州遊学が二荒の思想形成にとっていかなる意味があったのか、換言すれば遊学前後において彼の認識にはどのような連続面と断絶面があるのか、また彼はいかなる問題意識から少年団運動に積極的に関与したのかという基本的な論点から出発し、その解明を通じて彼の思想の果たした歴史的意味を考察したい。このような作業は、単なる二荒の個人史的研究の域にとどまらず、寛神道の独自の展開と宮中との関わり、あるいは少年教育を通じたより広い社会一般への浸透といった大きな問題の解決に資する可能性を秘めていると思われる。

一 欧州遊学以前の二荒の問題意識

はじめに二荒芳徳の経歴について簡単に紹介しておく。

明治四二（一九〇九）年、襲爵（伯爵）。学習院高等科を経て、大正二（一九一三）年、東京帝国大学法科大学卒業。同三年、愛知県属。同四年、静岡県学務課長兼視学官。同六年、休職して欧州遊学（同八年）。同九年、宮内書記官兼宮内省参事官。同一一年、東宮職御用掛。同年、少年団日本連盟理事長（昭和二年）。大正一三年一二月、退官。同一四年、貴族院議員（昭和二年）。昭和一六（一九四二）年、大日本青少年団副団長。同二年、公職追放。

二荒は大学一年生の明治四三（一九一〇）年秋頃に岡田式静坐に入門している。その動機として、彼は、当時の理知的な学校教育が現実の社会問題などに対応できず「意外に感ずることはかり」で「学生らしい煩悶」「学生らしい懐疑の問題」に苦しんでおり、木下尚江『良人の自白』（一九〇四〜〇五年）などを読みつつ、静坐に救われたと後年述懐している。いってみれば学校教育とは別個に自己の心身修養に励むとともに、同じく修養を重ねる人々を通じて社会の改良に期待を抱いたのであろう。そして、静岡在勤時代のこととして、彼は「静岡県に視学官たること二年余の間（大正四年四月〜同六年五月——昆野註、以下同）、心中に一種の懐疑を持つて来た。それは現代の教育の何となく空疎なことであつた。形式に墮してゐることがあつた。（中略）私は二年間の視学官生活で、教育をもつと根底か

ら研究しなければならぬと思ひ出した」と回想している。静坐に親しんでいた彼は、学校教育による自己形成のあり方が空疎な形式主義に陥っている現状に疑問を抱き、「益々静坐とか、瞑想とか、云ふことが、今の教育の缺陷を補うに大きな力があることをも知つて来た」というように、静坐や瞑想のような精神と肉体両面にわたる修養を活用することによつて、現状の学校教育を補充しようと考えるようになった。

そのことは、ちょうどこの頃、二荒が修養団の試みを高く評価したことからもうかがえる。すなわち、彼は、大正五（一九一〇）年八月、任地の静岡県富士郡にて実施された修養団主催の第二回青年指導者天幕講習会に科外講師として数日参加し、多大な感銘を受けている。彼は、修養団の試みに現在の学校教育に欠けた「実修」「鍛錬」「体験」を見出し、以後修養団を支援していく。また同時に、二荒は、静岡少年軍団を創設した深尾韶、岳陽少年団長の渡邊水哉らの影響で、少年団への関心を強めている。日本におけるボーイスカウトの起源が大正二年に求められることを考えれば、彼の少年団への注目は十分早いといえよう。

このように二荒が、修養団や少年団など心身修養主義的な人間形成に強く期待した背景には、知育に偏る学校教育の現状に対する強い批判意識があつたわけだが、より根本

的には「惟ふに我 皇国の尊嚴なる国体の自覚などと云ふ事は決して理智の推断を以て証明し得る程爾く淺薄な者ではない⁽¹³⁾」というように、⁽¹³⁾ 理智の開發を主とする現行の教育では生徒に国体觀念を体得させることは不可能、という危機感が彼を突き動かしたのである。

二荒は「信念を主とする教育」「信念の教育をなすための実修⁽¹⁴⁾」、すなわち信仰心に支えられた教育と信仰心を涵養するための実修とを重視し、神社崇敬に注目する。しかし、彼の見る所、国民は神社に対して熱烈な信仰心など抱いておらず、その現状を彼は次のように批判する。

神社の前で頭を下げて敬礼はするが、柏手はする気になれぬと云ふのは、已にその神社に対する心の不眞面目を自から語るものである。神社の拝礼が友人間の訪問や、單純に偉人を尊敬すること位にしか思はれないで、同一の形式を以て律せんとすることは、蓋し熱烈な宗教心の墮落である、皇国及皇室に対する信仰の不純を現はしてゐる。⁽¹⁵⁾

二荒が問題視する知育に偏る学校教育、世俗化の進む神社崇敬は、ともに現代の国民における信仰心の欠如、宗教の果たす役割の低下を意味しており、彼からすれば、それは国体觀念の普及を阻害するものであった。そのため彼は「学校の精神教育と神社崇敬の觀念とを相接近せしむる⁽¹⁶⁾」

ことでその改善を提案する。

この万邦に卓絶してをる国体を自覚させるには尚教育方面に信念陶冶の実修が不十分であると思ふ。余は茲に於て小学校に必 天祖天照皇大神の神靈を奉祭して、日夕一定の時間に、その御前にて静座冥想せしめ、我 国体の尊嚴なる所以、君臣一体の御国柄を反省せしむる方法を採用したいと思ふ。(中略)此の如き方法により国体の觀念を感得せしめざるに於ては真に国家の前途憂慮に堪へないものがある。⁽¹⁷⁾

このように小学校におけるアマテラス崇敬を義務づける二荒の提案は、帝国憲法の定める信教の自由に抵触し、他宗教の信仰と衝突するおそれがある。しかし、彼は「如何に宗教と名くても我国体と相容れざるが如き宗教は決して眞の宗教ではない。完全な宗教ではない。邪教である〔。〕異端である。基督教も仏教も到底日本の国体に異議を挟む余地はその經典に於て毫も發見し得ないのみならず、明に我国体を擁護すべき教旨である⁽¹⁸⁾」というように、キリスト教・仏教といった世界宗教も日本の国体を擁護すると捉え、日本の国体の尊重、アマテラス崇敬を受け入れない宗教を「邪教」扱いする。彼からすれば、日本の国体にかなう宗教こそ「眞の宗教」なのであり、換言すれば日本の国体は宗教の本質を体现していることになる。

以上のように、二荒は宗教的信仰心の意義を強調したが、その背景には彼の「国家を基礎とする汎神論の立場」⁽¹⁹⁾があった。彼によれば「我々の生命が個我の生命、即ち只この五尺の肉体を限度としてゐる小さな生命にすぎない」と考えるのは誤りで、「我々の生命が一面にはより大なる宇宙の大生命と一体不離の存在をなす」のであり、個人と「宇宙の大生命」＝国家は一体である。そのため個人は「国家我の表現」として位置づけられる。さらに彼は「神——真面目なる自己を拡張したる客観的存在——宇宙の大生命」⁽²²⁾と捉えているように、自己が拡大した「宇宙の大生命」（＝国家）は神と等置されることで、万人に神が内在することになる。換言すれば万人は神の「表現」なのである。そのため、二荒にとってこの自己に内在する神を自覚し、信仰を確立することがあらゆる行動の根本となる。彼からすれば、教育の究極的な目的が「理智の開發」⁽²³⁾などではなく「各人が本来に具有する神性の發揮」⁽²³⁾に求められるのはいたって当然なのである。そして、このように「神性」の内在による個人と国家（＝「宇宙の大生命」・神）との一体性を強調する彼にとって「道徳の実践や忠君愛国は単純な義務ではなくして自己最深の己むに己まれぬ欲求」⁽²⁴⁾、つまり個人に内在する国家（＝「宇宙の大生命」・神）の意思に突き動かされ、同一化の志向に支えられた内発的な行為で

なければならぬ。

このような二荒の汎神論的な国家論は、寛克彦の思想を踏まえたものである。すなわち、寛によれば、国家は「普遍我」＝「大生命」であり、各個人にとって超越的に存在する人格であるだけでなく、個人に内在するものでもある。各個人は諸活動を通じて内在する「普遍我」を外に「表現」することで、「普遍我」に「帰一」し、「本来の一心同体」を実現する（「表現帰一関係」）。ただし、他方で、各個人にはそれぞれ固有の「権限」「分担」（義務や社会的立場など）があるため、「対立」の可能性が常に潜在している。しかし、それでも各個人はこの相異なる「権限」を通して「国家に参入し、「本来の一心同体」を成り立たせている（「表現対立関係」）。寛は、これら「表現関係」を踏まえ、「大生命」と見なされた神が超越的・普遍的でありつつ万人に内在する「表現汎神論」を主張した。⁽²⁵⁾

二荒は以上のような寛の思想を岡田式静坐の実践を通じて受容し、寛を「思想の方面の救主」、岡田を「これ〔寛の思想〕を我が身につけて下さった方」と評した。⁽²⁷⁾ そもそも二荒が寛の思想に惹かれた背景には、岡田式静坐が静坐と国体観念との直接的関係については何も説明しないため、両者の懸隔を埋めるものを求めていたためかと推測される。さて、岡田の静坐と寛の国家論を受容した二荒は、一次

大戦下の欧州に向けて大正六（一九一七）年五月二十九日に東京を出発する。欧州の地でも彼は、個我と国家我とを同一視する日本人の観念についてイギリス人に説明する⁽²⁸⁾など、変わらず持論を展開しているが、果たして帰国後の彼はどのような主張をするのか。次節で確認しよう。

二 帰国後の二荒の思想

二荒は二年ほど欧州を周遊し、大正八（一九一九）年九月一〇日に神戸に帰着した。帰国後の彼は「今日世界に共通な、最も注意すべき思潮は、『民族的自覚』といふことである。（中略）今回の大戦の結果に依つて、国家から足の離れた世界主義なるものは、もう既に古い思想であるといふことをいひ得る。又世界に手の届かない国家主義なるものも、同様に迷妄である」と、「民族的自覚」に注意を払いつつも、その内実は「世界主義」と「国家主義」とを調和したものでなければならぬという見地に至った。

遊学以前の二荒の思想は、個人と国家との一体性を強調するあまり、ともすれば「世界に手の届かない国家主義」の段階にとどまっていた嫌いがあるが、帰国後の彼は、一次大戦の惨禍を踏まえ、新しい時代における国家の存在意義について次のように主張する。

各国家が相倚つて世界人道主義の大道を行くためには、

各国家は各々その国家の立場に拠つて、今まで強食弱肉の世界であつた、此の地球なる渾球を自国の力で少しでも以前よりも「輝いた調和的存在」に達せしむると云ふ大責任があると確信するのである。そうしてこの大責任を遂行するためには、実に熱烈なる信仰を持たなければならぬ。（中略）今日の国家は必ずやその究極の目的に於て、世界の聖化、美化、善化のために先づ自国自体を聖化、美化、善化すると云ふ大理想を持たなければならぬ。⁽³⁰⁾

従来の弱肉強食的世界秩序をより調和的・共栄的なものに改善すべく、各国家は「世界の聖化、美化、善化」を究極的な目的としなければならぬ、そして、その目的を達するために、各国家国民は「熱烈なる信仰」をもつてまづは自国の「聖化、美化、善化」に取り組む必要がある。このような二荒の認識からすれば、日本の改造、そしてさらなる繁栄は、全国家が担う「大責任」を果たすための国際的な分担作業なのである。

以上のような二荒の主張は、筧の「表現対立関係」の考えを踏まえ、個人と国家の関係を国家と世界の関係に敷衍したものであることがうかがえる。二荒の場合、国家の発展を世界の調和や人道主義実現のための手段・過程と捉え、むしろ国家の意義を相対化する機能を果たしており、筧以

上に国際化の方向性を打ちだしている点に特色があるといえる。

かかる認識のもと二荒は、当時、列強中心の世界秩序を維持するための機関という批判の声もあった国際連盟を高く評価し、「国際聯盟が国と国との障壁を薄くしたのである。(中略) 国際聯盟の基調になつて居るのは人類は同胞であると云ふ観念であります⁽³¹⁾」というように、国民国家の観念を超えた、人類愛を基調とする機関と捉えた。

とはいえ、二荒は自身が「空漠なる世界国論者」であることは否定する⁽³²⁾。あくまで彼は国家主義者なのであり、日本国家の個性を重視し、「国体の精華」を強調する。ただし、その際、彼は従来の国民道徳論者の説く浅薄な国体論を批判しつつ、次のように主張する。

(前略) 吾人は自己の真面目な反省によつて、その建国の昔より連綿と称へ来た国家の活力、即ち創造力、建設力の確在を認識し得る。私はこの日本の創造力、建設力を称して、国体の精華と呼ぶのであると信ずる。而して此の下に我々日本国民は、我国体の精華を以て、吾人の生活信条即ち日常遵奉すべき信念——とせざるを得ざるのである⁽³³⁾。

二荒は「国体の精華」を建国以来發揮してきた「日本の創造力、建設力」(これが後述する「弥栄」の精神)と捉え、

さらに「吾人の生活信条」と位置づける。彼の言う「生活信条」とは、「生命といふものを起点として発足して居るもの」であり、既成宗教や法制上の宗教とは区別される「広い意味の宗教」、すなわち日常生活を送るうえでの「最少限度の信仰」のことである⁽³⁴⁾。このように彼は、国体観念を生命崇拜に支えられた広義の宗教として、国民に対し日常生活のなかで不断に信仰することを要請した。そのため彼においては「真面目なる行為は、凡て第一義の忠君愛国に帰一する⁽³⁵⁾」と、直接皇室や国家を対象とする行為に限らず、日常生活のあらゆる営みにまで忠君愛国の範囲は拡大することになった。換言すれば、職業や貧富の差などにかかわらず、日常のあらゆる場面を通して、個々人は皇室や国家とつながり、日本の国体を担う主体となるということである。

以上のように二荒は、日常の根底に信仰を、そして宗教の根本に生命崇拜をおいたが、「神乍らの道といふものは神以外の幾多の説明を付けないといふことであります。生命の問題でも生命そのもの、或は天と言ひ、或はゴッドと言ふけれども、生命そのものといふものを目指してつけて来てゐるのは、日本の古神道或は神道であります。かういふ風に考へますと、日本の神乍らの道程宗教の根本をなすものはない⁽³⁶⁾」というように、他宗教と異なり、生命を純粹

に追究する宗教として日本固有の神道を捉え、宗教の根本と位置づけた。

また二荒は神道の根底に「『生命の宗教』」を見出し、神道の定義として「私の考では、実に包容性の強い、又他の各宗教各派に対して、常に生きた生命を与へて居るものと思ふのは、実に神道である。されば私自身が定義して居る神道は、この意味の神道でなければならぬと常に考へて居る」というように、彼においては神道こそが各宗教を包容するものであり、またそれらに意義を与えている根本的な宗教であった。このような意味で彼は「神道信者（ネヲ、シントイスト）⁽³⁸⁾」を自任したが、彼の神道観が寛のそれ——「宗教の総攬者たる神道」⁽³⁹⁾——を踏まえたものであることは明らかである。

以上のような二荒の神道観は、世界の調和の実現という「大責任」の遂行と関わる。すなわち、彼は、世界の調和が実現されるためには、国家間の対立の停止のみならず、各宗教の融合・止揚の必要性も認識していた。彼は「宗教に於ても、今日は各派の塞を捨てて、相互に特長を磨き、長を長たらしめ短を補ふて、こゝに新宗教が出来はせぬかといふことを、夙くから考へて居るものである」と自負し、「各派の宗教が互に融け合つて、一種の広い意味の人間生活の規範となる、倫理とも云ふやうな道德の範囲に限られ

ないで、人間生活の信条に帰一してしまう」ことを理想視する⁽⁴⁰⁾。つまり、彼は既成宗教を解消・包含する広義の「新宗教」の創出を構想するが、この「新宗教」の中心、核ともいえる宗教として神道を想定しているのである。

要するに、神道信仰・神社崇敬は、日本固有の国家的個性を高め、「国体の精華」を發揮して「益々日本人なる觀念を強くする」とともに、「聽て行き詰つた他の宗教に光明を与へる大宗教の種」として世界の調和につながる「新宗教」を生みだす基盤となる点で、まさに「国家主義」と「世界主義」とを結びつける貴重な宗教として位置づけられている。

二荒は、世界の調和に向けて諸宗教を融合して一つの「新宗教」の創出を企図するとともに、切実な危機感のもと日本自体の改造の必要性を繰り返した。すなわち、「一体誰だ、日本を強国なりと云ふ断定を下したものは……。日本に何処に強国の要件を持つてゐる？ 経済的に見ても……、国防的に見ても……。将又精神的に見ても……。……（中略）もう今回あつた平和会議で、日本の世界的弱国たることも国民全般にわかつたかと思つてゐたら、今尚ほ日本は世界の強国の一に伍して云々と目出度がつてをる人々が多い⁽⁴¹⁾」というように、彼は、日本の国力を正確に理解もせず、浮かれて他国民を蔑視している日本国民の現状認識

に強い危惧の念を抱いていた。彼の見るところ、現状の日本は「世界的弱国」にすぎないにもかかわらず、人類愛の観念を失い、対外的には増長し、国内的には階級闘争を頻発させる混乱状況に陥っていた。

二荒は帰国直後に「私は現時の日本人に真に雄大なる同胞人類の相愛の観念が外国人に比して劣つてはるまいかといふ事を疑ふ一人である」と、人類愛の観念に欠ける日本人の精神的弱さを夙に指摘していたが、とくに関東大震災時の朝鮮人虐殺事件は彼に甚大な衝撃を与えた。彼は「日本人の大失態として震災時代の鮮人騒ぎを見よ。(中略)余のあの当時の状況を回想する毎に、日本人として深い責任を感じざるを得ない。夫れは一には日本人としての内面的の苛責だ。二には朝鮮同胞に対する深刻な同情だ。(中略)余はあの日本人の醜態に対して厳正な批判もしなければ、恥づべき怯者の態度とも考へて居ぬらしい多くの日本人を見る事を悲しむ」と、日本人としての反省を示している。

ただし、二荒が人類愛の観点から朝鮮人に対して親愛の情を抱いていたことは確かながらも、普遍的理念の実現につながる限りにおいて国家の個性の發揮や繁栄が認められると捉えた彼は、結果として朝鮮人の民族主義を否定することになった点を看過すべきではない。すなわち「卑近な

る国土観念若くは民族観念なるものが世界の文明の進運から云つて長く引用せらるべきものであるか、これは諸君〔朝鮮人の学生〕の聡明に訴へなければならぬ。(中略)世界は今やお互に手をつないで進み合はうとして居る」というように、人類愛に基づく世界の調和、国家の相対化による世界平和へという「世界の文明の進運」を判断基準とする限り、朝鮮の独立を求める民族主義は「卑近なる国土観念若くは民族観念」というように、いわば「世界に手の届かない国家主義」として貶視されることになる。

このように二荒は民族自決を否定しつつ、日本の改造に邁進する。そして、その際、彼は「日本を現在の危機より救ひ、真に美しき日本、世界に誇り得べき日本を造る為には、何と云つても現在の人心を根柢から改造してかゝらねば駄目である。徒らに制度等のみ考慮して見た処で、其の真髄を忘れて居ては何とも仕様がない」と、階級対立などを含めた多くの社会的矛盾を、制度の変革を通してではなく、人心の改造、信仰の確立といった個人の内面世界のレベルで解決させようとする。

とはいえ、そのようなことがすぐさま日本国民全員に可能なはずはなく、結局、二荒は特別な階級を設定することになる。すなわち「我々は真に人類の幸福の増進、世界人文の完成に努力する為には、一つの各階級を通じた所の殉

教的意志を持った強固なる精神的団結の必要を認める。
〔中略〕〔精神的第一階級とは〕物質的各階級を縦断した所の正義、人道、人類愛に生きんとする所の愛国者の階級を意味するのである⁽⁴⁷⁾というように、彼は、資本家、労働者といった経済的・物質的な視点からの区別・対立を否定し、それをこえた精神のレベルで階級を捉え、普遍的理念を追求する愛国者——「世界主義」と「国家主義」とを調和させた存在——という精神的に優れた「精神的第一階級者」の団結を要請する。彼が少年団運動に挺身したのは、この運動こそ「精神的第一階級者」を養成し、また結集させる運動に他ならなかったからである。次節でその点を確認しよう。

三 二荒と少年団運動

静岡在勤時から少年団に関心を有していた二荒は、欧州遊学時もロンドンのボーイスカウト連盟本部を訪問し、研究を続けていたが、大正一一年に少年団日本連盟（以下、連盟と略記）が誕生し、彼は請われて理事長に就任した。連盟は、全国各地の様々な少年団の連絡・提携を助けるとともに、雑多な少年団運動をボーイスカウト化という方向で共通の形式にまとめあげることを目指した。イギリス発祥のボーイスカウト運動は、理念としての「ちかい」と

「おきて」、内容としての野外活動と公共奉仕活動、方法としてのパトロール・システムおよびバッジ・システムなどから構成されており⁽⁴⁸⁾、それを取り入れた連盟は、西洋模倣、個人主義、少数精鋭主義などと外部から批判される性質を有していた。連盟に加盟した団体は、大正一三（一九二四）年度で団数三四三、団員数約六万人であり、少年団運動は都市の中産階級を基盤として発展したため、農村部も含めた大幅な増加は果たせず、昭和八（一九三三）年度でも団数九二二、団員数約八万人にとどまった⁽⁴⁹⁾。

当時の少年団は、同時代の青年団運動の規模には到底及ばないが、その分、連盟上層部の画一的な方針が行き渡りやすい構造になっていた。そして、創設以来理事長の職にあった二荒は、連盟の機関誌『少年団研究』に、大正一三年四月の創刊から昭和一六年一月の廃刊に至るまで、ほぼ毎号文章を載せるとともに、誌上において少年団の団呼、徽章、標語、宣誓、おきてなどに関する公式解説を書いた。つまり、少年団運動におけるいわば教義面は、ほぼすべて彼が担っていたといつて過言ではない。

そもそも二荒にとって、少年団運動とは「世界の調和的存在」に資するための祖国日本の「美化」活動の一環であり、「祖国愛に根ざしてある」真の忠君愛国を意味した⁽⁵⁰⁾。そのため彼は、日本の少年団もボーイスカウトの訓練法を

採ることを主張したが、それはあくまで「国際心と密接な関係」をもつ「精錬された国家主義」の涵養が目的であった。⁽⁵¹⁾ 彼は「抑々少年団の運動は謂ゆる世の各階級の忠愛の士を集めて君国に尽さうとする一大精神運動である」⁽⁵²⁾とも捉えているように、少年団こそ「精神的第一階級の盟約の団体」⁽⁵³⁾であり、日本社会の混乱状況を解決し、美しい日本を実現する改造運動の主体として期待した。

そして、当然ながら二荒はそのような主体に強い信仰を求めた。彼は少年団入団に際して少年に求めた宣誓「私は神聖なる信仰に基き名誉にかけて次の三条を誓ひます。一 神明を尊び皇室を敬ひます。一 人の為、世の為、国の為に尽します。一 少年団のおきてを守ります」における「神聖なる信仰」「神明」について、次のように解説している。

凡て人には信仰（信念）が必要である。今日の教育に於てはこの信仰涵養の方面を頗る軽視してゐる。否、もし率直に云へば信仰を無視してゐる。⁽⁵⁴⁾（中略）此の「神聖なる信仰」とは即ち各人の内心に潜在してゐる所の「神性」を指してゐる。（中略）而してこの「神聖なる信仰」は実に人としての最少限度の信仰であつて（中略）真面目なる我々が古より不言不語の間に体得し來つた所のものであつて、敢て説明を加へ得ず、

議論を加へ得ざる究極至高の信念である。⁽⁵⁵⁾ 而して斯の各人に普遍なる「神聖なる信仰」は或は現はれて、或は現はれて儒教の求道者となつた。これ皆お互に我々が謂はゆる三つ児の魂としてその開闢の昔より持つてゐた所の国家を弥栄に榮へしめんとする最も雄大なる理想信念より来るものである。（中略）茲に神明と云ふは「万物を主宰する超越的存在」を指すのである。（改行）日本語の「加美」、仏教の「仏陀」、耶蘇教の「ゴット」、回教の「アルラー」等孰れもこの「神明」の語に包容されてゐるのである。⁽⁵⁶⁾

二荒にとつて少年団運動とは、各自が本来的に有している「神性」を自覚し、既成宗教の全超越者を含む「神明」に対する「人としての最少限度の信仰」（＝「生活信条」という広義の宗教）を示す宗教的実修を意味した。その宗教は「古より不言不語の間に体得し來つた」説明不要の宗教であり、建国以来の「国家を弥栄に榮へしめんとする最も雄大なる理想信念」に淵源する。先述のように、大正後期の二荒は、世界の調和に向けて、既成宗教を解消・包含し、神道を中心とする新しい広義の宗教の創出を模索していたが、少年団員に信仰を求めた「神明」とは、まさにその「新宗教」における超越者そのものである。

あわせて二荒は、少年団の団呼として「弥栄」を提唱し、正式に定着させているが、「弥栄」は単に「万歳」に代わる祝声にとどまるものではない。

我が血盟の健兒兄弟よ。慶賀の意を表はす時「弥栄」を叫べ〔。〕心手伸して神怡まば不満ある時「弥栄」を口中に唱へよ。この不満を足下は「弥栄」に転ずるを得ん。艱難来る時、「弥栄」の語を口中に唱へ、「艱難汝を玉にす」の語、足下に実現せん。病に罹る時「弥栄」を念ぜよ。病魔の虜たらん事より免れ出づ可し。嗚呼「弥栄」の信仰はこれ人生の最高の信仰を意味す。「弥栄」に生きんは夫れ有限利那の肉身を以て、無限永遠の靈的生活に安住するの秘訣であるのだ。⁽⁵⁵⁾

二荒は、「弥栄」を唱えることには不満解消、艱難克服、病氣治癒などの効能があると主張する。さらに「弥栄」信仰は現世利益のみならず「無限永遠の靈的生活に安住する」ことを保証する死後の安心まで与えてくれる。「弥栄」は、いわば念仏・題目、主禱文など各宗教・宗派における救いを求めることばを包含し、それらに代わることばとして提案されていることがうかがえる。いうまでもなく、このような「弥栄」論は、既成宗教の全ての超越者を包含する「神明」論と一体のものである。

二荒は「弥栄」とは各自の真面目を以て自他を弥々

めしめ、輝かしむる随神の意気込を意味する古語であるのだ⁽⁵⁶⁾と説明しているが、彼の「弥栄」論は、寛克彦やその高弟にして二荒の「道友」たる愛宕神社社司瀧本豊之輔の見解を踏まえている⁽⁵⁷⁾。このように寛や寛の影響を受けた人々の間で尊重された「弥栄」が、少年団運動を通じて浸透していった一面は看過されるべきではないだろう。

ところで、満洲事変以後、陸軍は少年団に軍の影響力を強めようと画策し、ボイスカウトの国際的な三指敬礼を非難し、五指敬礼への変更を強要する事件が生じたが、その際でも二荒は三指敬礼を守り抜いた。彼は「真箇の国家的思想は必や国際的である」という立場を堅持し、「日本の建国以来の思想は国境を超へたる弥栄の思想である」と主張し、三指敬礼こそ「日本の己性の生粹である弥栄の精神」を踏まえたものであると反論した⁽⁶⁰⁾。

「弥栄」こそ国家的にして国際的な伝統的思想であるという立場だが、敬礼事件の余蘊いまだ冷めやらぬなか、意外なところから「弥栄」に対する批判が出される。すなわち、宮内省掌典星野輝興は「弥栄」は古語ではないとして、徹底的な批判を展開する。

(前略)無暗矢鱈に唯我独尊的にところ構はず他者にいやさかを強要されることは、吾人の常に解し得ぬといふよりは、翁〔寛克彦〕の御人格に絶対帰服する自

分としては、甚だ遺憾とする所である。(中略)なほ終りにいやさかファンに告ぐ。いやさかはお互がいふ所の古語でなく、イヤサカサツサとさんざめく民謡の囃から出たものと翁がいられる。それでもなほいやさかと叫び、弥栄と記す勇氣があるか。⁽⁶¹⁾

星野は寛の人格こそ評価するものの、「弥栄」が日本古来の伝統的な言葉・觀念であることを完全に否定し、民謡にしか資料的根拠が求められない実証的弱さを非難する。

この批判に対し、当時、連盟の評議員も務めていた瀧本豊之輔が反論を執筆し、⁽⁶²⁾星野との間で論争が生じる。ところが、瀧本と星野との対立の背後で「吾等学徒の夢想も出ない或動き」⁽⁶³⁾が起こっていることが危険視され、論争は中途半端に終わる。この「或動き」とはおそらく当時における宮中勢力に対する批判活動のことであろう。夙に昭和七(一九三二)年から田中光顕元宮内大臣による一本喜徳郎宮内大臣への辞任要求、宅野田夫による宮中大官への批判活動が繰り返されていたが、⁽⁶⁴⁾星野の「弥栄」批判論を出すに於いて、次のような宮中批判がなされている。

皇国時報掲載の星野氏の意見は全く感情的に走り何等学究的には一文の価値もないのであるが故、此紙面を穢す事を恐れ単刀直入的に星野氏に迫る、而して彼の頑迷固陋を糺さんとするものである、吾人より謂は

しむれば彼が一体神道を語る資格が何処にあるやを痛感するものである、彼の神道説の根拠は老子の研究に基き神仙研究に過ぎぬのである、それに先哲の奇言を時々発表して宛も自己の創説の如く社会を瞞着する不逞漢である、而して彼が多年宮内省に席を有し自己勢力を拡張する為めには、天皇機関説を有する一本喜徳郎氏〔前宮内大臣〕を謳歌礼賛しキリスト教信仰の前関屋次官〔関屋貞三郎前宮内次官〕の秘書官化し而してキリスト教擁護者と迄墮落した事は心あるもの、何人も知れる処である、(中略) 日本精神の情操よりして惟神その儘に弥栄でなくてはならぬと切言するものである、而して弥栄の内容は、排他的でなく政服的でなく、飽迄調和綜合大成の大信念が包含されてゐるのである、今や日本精神顕発高揚の時に当り敢て星野氏の暴論をた、く⁽⁶⁵⁾

これ以後、星野が「弥栄」批判を控え、『皇国時報』への投稿をしばらく見合わせるようになるのは、「弥栄」擁護に名を借りた宮中攻撃の糸口を相手に与えないようにするためかと思われる。とはいえ、結局「弥栄」批判は少年団運動まで及ぶひまがないまま、最終してしまつた。

おわりに

以上、本稿は、主に大正期における二荒芳徳の思想を検討し、あわせて少年団運動に向かう彼の問題意識を分析した。以下、本稿の内容をまとめて結論としたい。

欧州遊学に赴く以前、二荒の最大の問題意識は、現代教育における信仰心涵養の機会の欠如であり、究極的には国体觀念の内面化の障害であった。彼はその解決策として神社崇敬の宗教化、学校におけるアマテラス崇拜を主張する。その背景には、日本の国体は宗教の本質を備えているため、神社崇敬・アマテラス崇拜は諸宗教の信仰と衝突しないという認識があった。そして、同様の認識は基本的に欧州帰国後も一貫している。むしろ世界の調和を実現するために既成宗教を融合・解消して「新宗教」を創出するという課題意識から、神道こそ諸宗教を包容しうる「宗教の根本」という神道観が強調されるに至った。彼は神道信仰・神社崇敬を通して国民が「国体の精華」を実感し、主体的に忠君愛国に取り組むことを期待していた。

他方、欧州遊学前と比べて帰国後の二荒に顕著なのは、国家を相対化する態度と日本改造に向けた強い決意である。彼は一次大戦後の思潮として「民族的自覚」を見出したものの、それは必ずしも民族・国家至上主義につながるもの

ではなく、むしろ普遍的理念の実現に資する限りにおいて民族や国家の個性の發揮が認められるという論理によって成立していた。このように「世界主義」と「国家主義」との調和を目指す彼は、日本改造の主体にも同様の態度を求めたが、それが少年団運動に参加する「精神的第一階級者」であった。この少年団の運動を通じて、寛神道——「弥栄」の思想や「皇国運動」といった体操——が広く浸透していった。

二荒や連盟は、「世界主義」と「国家主義」との両立を追求していたものの、昭和十年代には軍部や文部省といった外部の圧力から変説を余儀なくされる。すなわち、昭和一三年には正規の敬礼は五指とされ、さらに同一六年には連盟自体が解散に追い込まれる。このような連盟の動きに伴う、戦時期における二荒の思想の分析は今後の課題である。

註

- (1) 竹田稔和「寛克彦の国家論——構造と特質」『岡山大学大学院文化科学研究科紀要』一〇号、二〇〇〇年十一月、同「ドグマティズム」と「私見なし」——寛克彦の古神道について『岡山大学大学院文化科学研究科紀要』一〇号、二〇〇一年三月、同「大正・昭和前期における神道思想——寛克彦の古神道を事例として」(二〇〇〇年度

- 博士論文、岡山大学、石川健治「権力とグラフィクス」
 (長谷部恭男・中島徹編『憲法の理論を求めて——奥平憲
 法学の継承と展開』日本評論社、二〇〇九年)、中道豪
 一「寛克彦の神道教育——その基礎的研究と再評価への
 試み」『明治聖徳記念学会紀要』復刊四九号、二〇一
 二年一月、同「貞明皇后への御進講における寛克彦の神
 道論——「神ながらの道」の理解と先行研究における問
 題点の指摘」『明治聖徳記念学会紀要』復刊五〇号、二
 〇一三年一月、西田彰一「寛克彦の思想と「日本体
 操」(日本思想史学会二〇一三年度大会報告レジュメ、
 二〇一三年一〇月二〇日)など」。
- (2) 伊藤学「大正一〇年皇太子外遊決定の経緯——若手宮内
 官の動向に関する考察」『法政史論』二九号、二〇〇二
 年五月。
- (3) 修養団運動八十年史編纂委員会編『修養団運動八十年史』
 精神と事業、修養団、一九八五年、一六一—一六三頁。
- (4) 上平泰博「少年団の国粋思想と国防支援活動」(上平泰
 博・田中治彦・中島純「少年団の歴史——戦前のボーイ
 スカウト・学校少年団」萌文社、一九九六年)、田中治
 彦「少年団運動の成立と展開——英国ボーイスカウトか
 ら学校少年団まで」九州大学出版会、一九九九年、など。
 栗田英彦「岡田式静坐法と国家主義——二荒芳徳を通じ
 て」『論集(印度学宗教学会)』三七号、二〇一〇年一二
 月。
- (6) 二荒芳徳「国際情勢と国民の修養」(小林信子編『静坐
 の力』静坐社、一九四〇年)六五頁。
- (7) 二荒芳徳「私一身の少年団に対する関係を述べて渡邊岳
 陽少年団長を憶ふ」『少年団研究』四卷八号、一九二七
 年八月、二二頁。
- (8) 二荒芳徳「静坐と私」『静坐』一巻一号、一九二七年三月、
 九頁。
- (9) 二荒芳徳「一匙の名葉を与へよ」『向上』一〇巻一〇号、
 一九一六年一〇月、二六頁。
- (10) ただし、二荒は大正一四年には修養団の活動から離れる。
 すなわち、同年四月、理事への就任を辞退するとともに
 (「本団評議員会の概要」『向上』一九巻六号、一九二五
 年六月、五三頁)、機関誌『向上』への寄稿も、同年一
 月から始めた連載が完結した一九巻七号(同年七月)を
 最後に途絶える。その背景には、同年二月、新聞で報じ
 られた蓮沼門三の横領疑惑があると推測される。という
 のも、この報道が契機となつてか、林平馬、瓜生喜三郎、
 後藤静香、小尾晴敏、田沢義鋪ら理事を務める主要メン
 バーが続々と辞任し、修養団から距離をとるようになる
 のであり(木下順「日本社会政策史の探求(上)」——地
 方改良、修養団、協調会『國學院経済学』四四巻一号、
 一九九五年一月、四六—四七頁)、おそらくは二荒の
 動向もこれらと軌を一にするものと判断できる。
- (11) 二荒芳徳「私一身の少年団に対する関係を述べて渡邊岳
 陽少年団長を憶ふ」前掲誌、二二頁。
- (12) 田中治彦「少年団運動の成立と展開」一〇〇—一〇一頁。
- (13) 二荒空山「脚本『弥栄』により現代の教育を論ず」(二
 荒空山『非教育者の教育論』白水社、一九一七年)九九
 頁。
- (14) 同右、一五三頁。

- (15) 同右、一〇頁。
 (16) 同右、一五三頁。
 (17) 同右、一五八〜一五九頁。
 (18) 同右、一四二〜一四三頁。
 (19) 同右、一八九頁。
 (20) 同右、一一三〜一四頁。
 (21) 同右、一三一頁。
 (22) 同右、一三七頁。
 (23) 二荒芳徳「自序」(一九一七年五月三〇日)『教育者の教育論』頁数なし。
 (24) 二荒空山「脚本『弥栄』により現代の教育を論ず」前掲書、一三九頁。
 (25) 以上、寛克彦「国家之研究」清水書店、一九一三年。寛の国家論については、竹田稔和「寛克彦の国家論」前掲誌、栗田英彦「岡田式静坐法と国家主義」前掲誌、などの理解を参照した。
 (26) 栗田英彦「岡田式静坐法と国家主義」前掲誌、一三三頁。
 (27) 二荒芳徳「静坐と私」前掲誌、一〇頁。
 (28) 二荒芳徳「南英自転車旅行見聞記」『欧州大戦みやげ改造物語』白水社、一九二〇年、一五二頁。
 (29) 二荒芳徳「大廟参拝の意義」『帝国青年』五卷一号、一九二〇年一月、二頁。
 (30) 二荒芳徳「国体新論」『國學院雑誌』三〇卷五号、一九二四年五月、一五頁。
 (31) 二荒芳徳「文明史上より見たる内鮮青年の使命」『皇国』三三七号、一九二七年一月、三二頁。
 (32) 二荒芳徳「国体新論」前掲誌、一六頁。

- (33) 同右、一八頁。
 (34) 以上、二荒芳徳「神社崇敬は宗教なりや否や」『皇国』三三一号、一九二六年七月、三〇頁、一八頁。
 (35) 二荒芳徳「国体新論」前掲誌、二二頁。
 (36) 二荒芳徳「神社崇敬は宗教なりや否や」前掲誌、三〇頁。
 (37) 以上、二荒芳徳「私の神道観と新宗教の示現」『神祇及神祇道』二卷一号、一九二三年一月、一六頁。
 (38) 同右、一四頁。
 (39) 寛克彦「古神道大義」清水書店、一九二二年、三八四頁。
 (40) 以上、二荒芳徳「私の神道観と新宗教の示現」前掲誌、一五頁。
 (41) 以上、二荒芳徳「神社崇敬は宗教なりや否や」前掲誌、三一頁、三五頁。
 (42) 二荒芳徳「誰か日本を強国と誣ゆ」『向上』一四卷一号、一九二〇年一月、三八頁。
 (43) 二荒芳徳「須らく力みを去るべし」『向上』一三卷一、一九一九年一月、一二頁。
 (44) 二荒芳徳「若き日本の行くべき道」(承前)『向上』一九卷三号、一九二五年三月、二五頁。
 (45) 二荒芳徳「文明史上より見たる内鮮青年の使命」前掲誌、三七頁。
 (46) 二荒芳徳「美しき日本の姿」『向上』二六卷五号、一九二二年五月、二二頁。
 (47) 二荒芳徳「精神的第一階級者の糾合」『社会と教化』三卷一、一九二三年一月、九頁。
 (48) 田中治彦「少年団研究」解題「少年団研究」別巻、大空社、一九九七年、一七頁。

- (49) 田中治彦『少年団運動の成立と展開』二七八頁。
- (50) 二荒芳徳「序文」(一九二二年三月) 奥寺龍溪『ボーイ・スカウトの精神』中央報徳会、一九二二年、一頁。
- (51) 二荒芳徳「日本少年団の行くべき道」『少年団研究』一卷五号、一九二四年一〇月、五頁。
- (52) 二荒生「指導者に対する少年団の道德律」『少年団研究』三卷一号、一九二六年一月、一三頁。
- (53) 二荒芳徳「精神的第一階級の盟約」『少年団研究』二卷九号、一九二五年九月、一頁。
- (54) 二荒芳徳「宣誓義解」『少年団研究』三卷一号、一九二六年一月、三〜四頁。
- (55) 二荒芳徳「弥栄の信仰」『少年団研究』三卷一号、一九二六年一月、九頁。
- (56) 二荒芳徳「第三版を起すに当つて特に少年団指導者に……」(一九二五年五月五日) 二荒芳徳『非教育者の教育論』蘆田書店、一九二五年、四頁。
- (57) 二荒芳徳「自序」(一九三三年八月二〇日)『思想非常時と現代教育の革新』大日本力教会東学社、一九三三年、五頁。
- (58) 二荒芳徳「少年団呼として『イヤサカ』を採用するの提唱」『少年団研究』一卷三号、一九二四年七月、参照。寛の「弥栄」論については、寛克彦「『ばんざい』と『いやさか』と」『御即位札勅語と国民の覚悟』清水書店、一九一六年、参照。なおこれと同題目、同内容の寛の文章が『少年団研究』三卷五号(一九二六年五月)に掲載されている。
- (59) 田中治彦『少年団運動の成立と展開』二四八〜二五〇頁。
- (60) 以上、二荒芳徳「五指札問題論叢」『少年団研究』一卷一号、一九三三年一月、七頁、一一頁。
- (61) 星野輝興「いやさかの出典」『皇国時報』五〇三号、一九三三年九月一日、六頁。
- (62) 瀧本豊之輔「いやさか『弥栄』に就て」『皇国時報』五〇七号、一九三三年一〇月二日。
- (63) 星野輝興「瀧本氏に復す」『皇国時報』五〇八号、一九三三年一月一日、五頁。
- (64) 茶谷誠一『昭和戦前期の宮中勢力と政治』吉川弘文館、二〇〇九年、一三〇〜一三二頁参照。
- (65) 瀬尾「星野掌典の暴論を糾す」『帝国新報』六三九六号、一九三三年九月二四日、三面。国立国会図書館憲政資料室所蔵「内務省資料」リール九、資料番号二二一六。なお官憲資料によれば、瀬尾弾正(本名素治)は、のちにも星野輝興『皇典講究所講話集 第五輯 神社の根本義』(皇典講究所、一九三五年二月)の糾弾運動を行つており、その運動の背後には今泉定助の存在が疑われている(「国家主義系団体の経歴調査(一)」『思想資料パンフレット』特輯二四号、司法省刑事局、一九四一年四月)『昭和思想統制史資料』一八卷(下)、生活社、一九八〇年、三五二頁)。

(神戸大学大学院准教授)