

日本人の思惟構造と福音宣教の伝道方法

山 中 良 知

序 論

福音派のわれわれは、この日本における明治以降のキリスト教伝道を、対象に関係なく、云わば無我夢中で進めてきた観がなきにしもあらずであるが、戦後アメリカの学者たちが、東洋諸国の政策論のポイントとして独特な発展過程を示してきた日本人とその思想を研究することに刺激をうけて、現在われわれは、伝道の対象である日本人とその思想の特色とは何かという設問をする時がきた。曾って、ユダヤ人も異邦人もなく、誰に対しても、二千年来の、キリストの福音をのべつたえることに使命を覚えてきたのであるが、昨今、日本の伝道が隣国の韓国などに比して、余り捗捗しくないのも、先ず「われわれ日本人とはヘブライ的思考に対して、どのような精神構造をもっているのか」といふ反省が、他の流行の日本人論と共に反省させられるに至った。無論、昔から、日本人位自分のことを色々と論ずることに興味をもっている国民はないので、今始ったことではないのであるが、そこに何らかの科学性を媒介にしてきたのは、昨今のことではあるまいか。

第一節 汎神論的風土

さて、いま福音宣教という極めて霊的、精神的働きを問題にするときに、それに最も関連した限りにおける日本人の精神構造の問題がいくつか、拾い挙げられるなかで、先ず第一にとりあげたいのは、日本人の汎神論的精神風土である。「仏生同体」といって、すべての人が本来、仏生をもっているという生来の感情位、伝道のときの障碍はない。キリスト教を真理の一形態として、受け入れる人は、二十年位信仰生活して再び背信する人である。逆の表現をすれば、汎神論的精神風土の中では、すべての異質の思考と生活様式を容易に受け入れるが、それらがそのなかに入るや否や、母国の異質性が骨抜きにされて、日本化され、箱庭化され、やがて公式化されておさまってゆく。日本人位、器用に難解な思想体系を安易に公式化する国民はいない。それ故、聖書のもっている深遠で、しかも一見矛盾しているかのような多様な内容の思想の理解には、徹底的に向かない。単純化し、実用化し、直接に生活化してゆくので、印度や中国のもっている汎神論的風土とも、日本は異っている。自分の理解の範囲外のことをすべて切りすて、自分に都合のながめをもった姿に剪定してしまう傾向を、日本人はもっている。^①

それ故、汎神論的風土の第二の特色は、すべてを断片化して撰取する傾向をもつ。伝道の方法として、オランダなどは教理問答を徹底的に教えこみ、そのあとで洗礼の資格を問題にしているが、日本での求道者の導き方として、このような体系的理解を要求する教会は、教勢は伸びない。しかし、逆に教会の出入りが少ない。むしろ、聖書の箇所をトピック的にとりあげて、感情に訴える方法が、求道者にうける。無論、よくうけるということ、そのことが教育と伝道にかなっているかどうかは別問題である。

第三に汎神論的精神風土は、日本の古いコミュニティーの中では、集団の中心的位置を規定するのに機能してきた。神社や仏閣は集団の結合に中心力となっていたが、現在のように集団の崩壊現象のなかでは、無論、結合力とならないばかりか、汎神論的精神構造は無神論的精神構造に直結する前提に外ならないことがわかった。^④日本の青年が世界で一番多くの無神論のパーセントを占めていることを示している総理府の統計は、曾っての汎神論が今もこのようなたちで機能しているのと逆にいえるのではないか。しかも、日本人の無神論的精神構造の特色は、マルキシズムのような理論的無神論であるよりも、口では無神論をとえながら、心では何かの権威、力、超自然的力に依拠したという、宗教的欲求不満のタイプであるといつてよい。学生運動、スポーツに対する異常な熱心さ、性の倒錯、迷信、占術の流行、超能力に対する憧憬、オカルトブーム、これらすべては、汎神論から移行した無神論の擬似宗教化であるといつてよい。そのために、これらの欲求不満の人々に対して、新興宗教的心理操作をもつて、何かの心理的不満を充すという伝道方法論を実践している人々は、その限り成功をおさめているが、この成功度に対して、正当に神にたちかえる、人間としての義務と根源的罪からの救いをとく伝道方法の貧弱度を託つ必要はない。集団崩壊後の人々の欲求不満また、ふるさとを失ったり、ふるさとから離れた人々のスキんシップを満すために、社会心理的対象として人々を操作する伝道の成功度を、真面目に人の良心に訴えて、人間の本来の道として神に対する悔い改めにたちかえり、神との交りの中に至上の人間の務めを自覚するキリスト教の伝道方法の、外見の見映えのしないことと比較する必要はない。勿論、熱心さの点は見習う必要があるかも知れないが、ではその熱心さは何かから来ているかをみると、見習うことはできない。御利益宗教の熱心さは、商売人の金儲けの熱心さより程度は低い。

要するに、擬似宗教化した熱心さを真実の宗教の熱心さにかえるところに、伝道の方向がみられるのであるが、一度、新しい次元のレベルに生れかわらない場合には、たとい熱心さを教会内でみるときでも、最終的祝福をうけない。必ず、途中で挫折が訪れる。

第二節 「恥の文化」^⑤

さて、第二の問題は、日本人の倫理観のなかに、「菊と刀」の著者の述べるように「恥」のレベルでうけとめる道徳が強く、見えざる神の前での「内面的」道徳が弱い。人が見ているところにおいて、また知っている人のところで、一般的に日本人は倫理的意識をもつが、人のいない場所では、全くの自己中心的な行為しかできない。^⑥プライドは高ければならないところにある。見えざる神の前で、人は如何にあるべきか、神を畏れるとは一体どのようなことか、人が神の前に自覚的人間としてはじめて与えられる「魂の内面」の世界は、日本人に理解できるであろうか。伝道に際しては、難所を少なくとも前以って知っておく方が、賢い伝道方法である。イエス・キリストが、サマリヤの女に対して、どのような発言をされたか、また「富める青年」に対して、ニコデモに対して、ザーカイに対してどうされたか。何一つとして、相手を知らないでは言葉を述べられない。日本人の救いを祈り求める熱心さは、日本人の特色を知る熱心さに方法論的に導かれねばならない。

ところで「恥の文化」は何故に形成されたかという原因をたずねると、これは直接的接触を基本とするゲマインシャフトの慣習からくる。ゲマインシャフト的集団の主体は、個人ではなく全体である。個人は、全体に「長いものにはまかれろ」といって依存して、自己の倫理的主体としての確立をみない。しかも、たえず直接的接触の集団のなかにおかれていると、個人の倫理的価値標準は、全体によって自己がたえず見られているということである。そこに

「恥の文化」が成立する。これを現代的に表現すれば「カッコヨイ」ことに関することであるが、聖書の真理の理解は、このような幼稚さから脱却して、人間がキリストの贖いの御業にあずからないなら、永遠の亡びに備えるという厳粛な自覚に到達しなければならない。「恥の文化」は人本主義であるので、このレベルでは如何に人の前に誉れを得ても、全くの虚構にすぎないことを伝道の初めにおいて説得してゆかねばならない。

つぎに「恥の文化」的精神風土は、倫理の「かたち」を尊ぶ特色をもつ。「かた」「かたち」を尊ぶことと、神の前で人がどうあるかを、自らの魂のなかに深く反省することとは、全くことなる。云うまでもなく、聖書の宗教は、神の啓示の宗教であるので、いかなる地上の優れた宗教も追従できない。それで、比較して優劣をきめる問題ではないが、若し伝道という実践のなかにおかれた場合、「かたち」を整えて、甚だ倫理主義的行き方を福音のあり方とすりかえると、大変な誤謬を犯すことになる。甚だ厳格な倫理主義は、パリサイ主義との類似こそあれ、福音主義と似ても似つかぬものであることを認識しておかねばならぬ。無論、一度福音主義の洗礼をうけたあげく、倫理主義がなんらかのかたちで、昇華されて、よく再生される場合があるが、そのときには倫理主義ではない。「キリストへの一途な忠誠」というところにくる。しかし、福音と律法との関係が大きな問題をもっているだけに、倫理主義の外見的厳肅主義と内容的倫理主義との混同があつてはならない。よく口にする、福音の前の律法と福音の後の律法とは、中間でキリストの十字架の贖いを通していなければ、両者は連結しない。

第三節 集団の形態と伝道

第三の問題として、第二の問題の心理的、倫理的領域をさらに社会構造的に把握したものととして、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの関係が問題となる。この二つの概念はドイツの社会学者テンニェス(一八五五—一九三六)^①が、ヨーロッパの中世と近代の社会の内的形態の分析の結果、積みあげた概念である。ゲマインシャフトは、生命共同体と訳され、ゲゼルシャフトは利益共同体と訳されているが、前者は「思惟を含むところの意志」、すなわち、本質意志を、後者は「意志を含むところの思惟」すなわち、選択意志を、集団結合の原理としている。テンニェスがのべているように、本質意志は過去のなものにもとづいており、選択意志は、未来的なものによつてゐる。あるいは、前者は地縁的、血縁的、自然的、運命的であるが、後者は、人為的、非時空間的、打算的である。テンニェスはこの二つの類型を社会の内的形態の説明として、中世と近代を社会的に述べたのであるが、一つの社会の二つの因子であるといつた方がよい。時代によつて無論両者の強弱のバランスがあり、中世は前者が、近代は後者がより多くの社会的空間を占めているのは、当然である。

さて、このような概念は、日本の精神構造の解明に多大の理解を与えてくれる。現代の日本が、世界に稀にみるゲマインシャフトの原理によつて培養された集団であるのは、長い間島国というかたちをとつて、大陸から離れた位置にあり、純粹培養的な文化をもつていたからである。それ故、ゲマインシャフトの集団として、連帯はつよく、とくに祖先との連帯をも強く、当然、祖先崇拜的であつた。明治以後、近代の自我の自覚によつて、個の確立がみられるというヨーロッパ的な型が、入つて来て、ゲゼルシャフトの要素が、混入してきた。ヨーロッパでは、二つの要素

は、公私というかたちをとったり、合理と非合理というかたちをもって整然と使い分けられ、一般的には、矛盾のないかたちで、機能的に分化している。あるいは、マックス・シェーラーの「総体人格」^⑩という概念を用いて示されているような第三の集団、すなわち、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとを共に止揚したような精神協同社会のうちに、ゲマインシャフトもゲゼルシャフトも共に、その集団の役割と機能の特色を位置づけられている。具体的には、キリスト教会の集団としての特色の中には、ゲマインシャフトのもつ連帯性を生かし、ゲゼルシャフトのもつ個の独立と責任を確立させる点を含んでいる。カルヴァンは、セオクラシーに対して、プニューマトクラシー（聖霊政治）とのべたところに、第三の集団の特色がよくでてゐる。教会はキリストを頭として、キリストによって統治されながら、教員が自己責任的に任務をうけて個が確立されている集団である。「コリント第一の手紙」第二章に記されている。「からだの一つであっても肢体は多くあり、また、からだのすべての肢体が多くあっても、からだは一つであるように、キリストの場合も同様である」。全体がキリストを頭とした集団の主体であるが、同時に個人は責任の主体として集団に属している。このように、全体と個とがそれぞれ主体でありながら、両者は高度の調和をもっている。それで、自然的な家族の延長上には救いがないのは、「肉によっては救われないからである」。「血肉は天国を継ぐことができない」。

ヨーロッパのゲマインシャフトとゲゼルシャフトは、教会という最も優れた形態をもっている第三の集団によって統一されている限り、その二つの集団的要素は調和して、そのものももっている機能を発揮することができる。さて日本においては、宗教はコミュニティーの宗教で、むしろゲマインシャフトの統合原理であつたので、現代のようにゲゼルシャフト化して来たときには、古い宗教の生命の場がなくなるので、旧宗教は体質を変えてゆかねばならない^⑪。あるいは社会が、ゲゼルシャフト化の道を辿って、現代のようにその極限において、アトム化し、疎外化して自己の

「ふるさと」を喪失している場合は、^⑫前述したように、社会心理的な操作を媒介した新興宗教化の便法が生れる。つまり、ゲマインシャフトの崩壊による精神の不安定と病理化に対して、対象療法的な処置がとられるので、人間の全存在の根源的療法と天地の相違があることを見抜かねばならない。

さて、日本においては、教会という第三の集団が媒体とならないゲマインシャフトとゲゼルシャフトの直接無媒介性の中に伝道の困難な道を自覚しなければならない。すなわち、一方では旧態依然たる古い集団に呼応した精神構造と、近代化の極限化である超近代的、人間のアトム化を象徴している利益社会での伝道は、両刃の剣が必要である。すなわち、一方では、旧態依然たるゲマインシャフトの人間を対象としなければならない。「甘え」の人であり、占術や迷信に弱く、「長いものにまかれろ」式の人間であり、無責任的である人を伝道してゆかねばならない。そのような人に対して、欧米直輸入の神学や伝道を基礎としている教会の教勢は、いつまでたっても伸びない。むしろ、交わりを配慮し、牧会的なゆきとどいた説得が、入信の動機になっていることが多い。日本人がムードに弱いのは、ゲマインシャフトの中で育てられた証拠であるが、それは、思维よりも感情がこの集団の連帯性の因子となっているからである^⑬。このようなムードづくりをする教会は、一時的には教勢も伸びる場合があるが、しっかりと教理を教えていないときには、それなりの年貢を納めなければならない。すなわち、日本人伝道ということをしつかりと頭において、抽象的、観念的な論議に墮したりして、欧米直輸入にならないことが大切であると共に、伝道においては、正しく聖書の真理を秩序だてて教えることが大切であつて、策に溺れてはならない。思想のコンテキストを無視した、教理のつまみ食いはいけない。

しかし、この面だけを考えると誤りにおちいる。ゲゼルシャフト化し、非常にドライで、殆んど人間を物件的に取り扱う方向が戦後極端化してきた現代において、「真理とは何ぞや」といった旧時代の学生の類型はなくなり、利害関

係か、感覺的快樂に訴えるか、それとも法的強制に依らねば、人を動かすことができない時代になっているときに、福音で人を動かすためには、かえって福音そのものを純粹に語りかけ、聖霊を信じて、その力に依らねばならない。ゲマインシャフトの人は、意志的、感情的であるので、非ムード的なカルヴァン派の伝道が、工夫を要すると共に、ゲゼルシャフトの人間は、知的合理的であるので、教理的神学的探求を好む場合があるが、その場合に注意を要することは、その信仰は、生ける神との信仰の問題をたんに思想の問題として受けとめているために、甚だ弱く、ある現実が訪れると皆無になる場合がみられる。

つぎに、前述と多少重複する面が出てくるが、ゲマインシャフトは家の宗教を重んじ、祖先礼拝的傾向をもつので、これとの戦いが伝道の場合におこるばかりでなく、国民全般がこの祖先崇拜的宗教を意識の底にもっている以上は、靖国法案反対運動もキリスト者が余程の結合力をもつてしないと、困難な問題を含んでいる。たとい、国会で法案は決議されないでも、異ったかたちをもつて出てくる。さらに、他の面から述べると、迷信との戦いが必須であることを自覚しなければならぬ。迷信を打破するためには、決して科学の力ではいけない。矢張り、迷信には正信をもってゆかねば打破できないのは、迷信と科学とは問題のレベルが異なるからである。

ゲゼルシャフトの人間は、個人が主体であつて社会の習慣から自由であるので、その人々を伝道するのは一面の容易さをもつが、現代の社会は、個の主体的確立を超えて、大衆社会のなかに埋没し、個の主体を喪失している時代である。しかも、人格が分裂的であるので、教会でその人の顔と会社におけるその人の顔と家庭におけるその人の顔とは異っている^④。これに対して、信仰による人格の統一と主体の再興を求める外ない。多元化の社会の中で、多元化された人格の分裂的症状が出ているとき、信仰の世界はその人にとっては一部にすぎない。そのとき信仰の生命的力量

はなくなっている。別言すれば、人格の行為がマナーのレベルにまでにとどまっているので、人と人との交りも浅薄な外交的レベル以上にすまない^⑤。信仰による兄弟姉妹という信仰の交りにまで進まない。交りがたんに事務的法的になっている。

これに対して、ゲマインシャフトの人間の集団は、その中にボスのものを育てる。牧師がボス化する場合がある。つまり、人物中心的で、神中心的な要素が大きい。一人の牧師の転任で教会のメンバーが変わってしまうことは、その教会の集団的基礎がゲマインシャフトで、教會的・神中心的集団から遠いところにある証拠である。しかし、牧師がボスの存在である場合は、一時は教勢が盛んであるが、終りにはその結果が訪れ、二分化する傾向がある。教会を導く要点は、神中心的信仰を各自がもつように教育することである。

つぎに表現様式という点についてであるが、ゲマインシャフトは、象徴的形式をもっている。聖書の内容を理解するとき、それを事実としてよりも、象徴、意味としてうけとるので、深く理解しているようで、案外重要な要素の理解が欠けておる。それに対して、ゲゼルシャフトの人間は、目的合理的思考をするので、聖書の奇跡物語りを合理化してうけ入れようとする。非神話化論もこのような合理主義の産物である。キリスト教の信仰を御利益宗教化したり、迷信的な信心と同一視したりするゲマインシャフト的宗教観の誤謬と共に、すべての聖書の思想を合理主義のアレンジメントのうちにおくゲゼルシャフト的宗教観も誤りである。近代人に合理主義的な聖書解釈が受けることは、それだけ聖書から真理を問引いて理解し易くしているにすぎない。

さて、この節では、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの二つの要素が現代社会の中に、直結無媒介に癒着していることからくる困難な問題がキリスト教伝道にどのような関係をもっているかをみたのであるが、この困難さを理解

すればする程、教会が聖霊による集団としての素晴らしい構造をもっていることに気付き、ますます教会を教会らしくして世俗にあるゲマインシャフトとゲゼルシャフトの要素を機能化してゆく努力が必要である。

第四節 日本の近代化と伝道

つぎに第四の問題としてとりあげたい事柄は、日本人の思考の構造の問題と伝道の問題である。この事柄については、その歴史的脈絡が大きなポイントになっているので、歴史的系譜をとりあげてみよう。^⑧

先ず第一に重要な脈絡の発端をつくったのは、吉利支丹布教とその禁制の問題である。一五四八年ポルトガル船が豊前に来て以来、その翌年スペインの宣教師ザビエルが九州で天主教をつたえ、鹿児島、山口で多くの入信者を得たが、その後の進展は著しいものがあつた。ザビエル渡来後三十二年で、宣教師の合計は五十九人、伊留万（伴天連の次に位する宣教師）を加えて二百人、会堂二百余り、信者十五万人をもつたといわれ、遣欧使も二回に及んだ。しかし、一五八七年秀吉が天主教の追放令を出し、一六三〇年家光がキリシタン禁書令を發布し、一六三九年鎖国令を出し、さらに一六五四年キリシタン禁令高札にて一切の宗教活動を禁止した。この時以来、西欧文明の受容は、宗教的、形而上学を排除して、没価値的な自然科学の真理と技術のみをうけ入れた。しかも、このような科学思想を日本に出島を通してもたらしたのは、プロテスタントの国オランダであつた。キリシタン禁制によって、宗教は地下運動化し、またオランダの宗教は、魂の世界の問題として輸入不可能となつたので、形而上の問題を担当するのは専ら儒教で、形而下の問題を担当するのは、専ら西洋の科学、技術である。このような精神の世界における貸借対照法の仕分けをはじめに区分した天才は、新井白石であつて、キリスト伝を詳しく論述してあるために明治期に至つてはじめ

て禁書の取扱いから解かれた「西洋紀聞」（一七〇九年）がその事情を明瞭に示している。その中の最も顕著な特色をもつ文章を引用すれば、「凡そ其人博聞強記にして、彼方多学の人と聞えて、天文地理の事に至ては、企及ぶべしとも覽えず。其教法を説くに至ては、一言の道にちかき所もあらず、知愚たちまち地を易へて、二人の言を聞くに似たり。ここに知りぬ、彼方の学のごときは、ただ其形と器とに精しき事を、所謂形而下なるもののみ知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず」と述べてある。ローマ法王の派遣の命をうけ、東洋の伝道に召命を感じ、萬里の波濤をこえて、地の果のような日本に来たシドッチ（一七〇八年）を江戸の吉利支丹屋敷に訪ねたときの見聞記であるが、この白石の「西洋紀聞」程後代の精神の方向を深く予言した文章はない。吉利支丹の禁制下で伝道師シドッチと会見して、一方では西洋文明の高度なる発展に驚嘆し、他方西欧の宗教であるキリスト教の超自然的思考をあざけり、また理解の不可能なことをのべている。精神を二つに分けて、西欧形而上思想であるキリスト教を排除し、他方西欧形而下の科学と技術をうけ入れようとした実利主義の起源がみられる。宗教と科学、さらにこれが倫理と政治、道徳と法の二元化にすすんで行くところに、現代に至る大きな問題を方向づけている。

ここには精神構造の深い背景がみられねばならない。第一の問題は、中世世界観を代表している吉利支丹宗の一元論である。宗教と科学、倫理と政治の一元化は、中世世界観の特色であるといつてよいが、近代はこれに対して二元化、あるいは多元化の精神構造と精神の機能化に適合性をもつプロテスタンティズムの宗教を土台としている。吉利支丹の禁制と共に、貿易というかたちをとってオランダのプロテスタンティズムが出島を通して接触してきたが、ここでは禁制のため、プロテスタントの影響は幕末に至るまで顕著なものはない。吉利支丹は、宗教をさしおいて、科学と技術だけを輸出するという精神構造をもたないのに対して、プロテスタンティズムはそれだけ機能化の社会に適応し、とくに精神の内面の世界における宗教としての特色をもっていた。キリスト教の禁制は、政治的、法的レベル

では一応外面的規制を通してなされる。その理由があるにしても、オランダが貿易国として好都合であった理由の一つは、宗教が内面と良心の領域に重点をおくプロテスタントであったことは見逃せない。プロテスタントの宗教をただちに二元化の宗教であるといえないが、多元化、機能化の社会に適應性をもっている。「コリント人への第一の手紙」に記されているところによって、人にあたえられた賜物の相違とその賜物の価値の平等化を主張するときに、一つのところで統一し、その中心点からの価値の階位性を主張する中世的世界観と異なる。要するに吉利支丹禁制のもとで、新井白石が西欧文明をとり入れるための二元化の分析を行い、その隘路を潜ってオランダのプロテスタントと商業主義とが連動しながら出島を通じて入ってきた。しかも、キリスト教禁制下に、書籍というかたちをとって西欧の科学文明が入って来て、そこで現代において優れた科学技術を世界に誇る日本の先駆的方向が生れた。科学技術を入れるためにとつた方法的二元論は、信教の自由を闘争の結果かちとるまで、科学思想をおあずけにするか、また全く両者とも排除するか以外の道はないときに、科学思想をうけ入れる大変たくみな道といわざるをえない。しかし、逆にいえば、ここに現代の精神状況の危機の起源がある。エコノミック・アニマルの先駆がある。しかし、そこにくままでに未だ二、三の精神の歩みの段階をみなければならぬ。

つぎに問題となるのは、徳川時代の精神の脈絡を、儒教にもとめ、それも朱子学から徂徠学への二元化の方向をたどる歴史的な流れであった。朱子学は、自然と倫理を一元論的にみ、具体的には陰陽五行説とか、理気一元論説としてそのことをあらわしている。自然現象と人事の事柄とが有機的に連関しているという宇宙一体観的世界観に立っている。この思想は、自然をより正確に把握しようとするとき、倫理の理法では限界があり、逆に倫理の理法で自然を理解しようとするれば、倫理の限界があることを自覚せざるを得ない時代に至ったとき、荻生徂徠は、藤原惺窩や林羅山の朱子学を修正すべきことを悟った。そして、徂徠学といわれる立場をきざり、今迄説かれていた聖人の学は、

専ら倫理、政治の思想であつて、自然学、実学ではないことを主張した。倫理の場を確保し、規定することによって、自然の対象を逆に純粋化した。時代的には、一七八一年カントの「純粹理性批判」が出版された年であるが、一七二八年に荻生徂徠が歿しているので、日本では、カントの「信仰に場所を与えんがために、知識のかどをこわした」と述べている、近代の二元論的精神構造の先駆がみられ、さらに、一七〇九年に白石が「西洋紀聞」をあらわしたときには、七三年前にカントの二元論は日本ですでに考えられていたといつてもよい。精神の構造の問題から日本の近代化をみると、一七〇九年、白石が「西洋紀聞」をあらわして、形而下と形而上の二分化をして、認識論的分析をしたときを日本の近代化の発端と考えることができる。この二分化がなかったならば、西欧の科学を受容することはできなかったであろう。あるいは、他の東洋諸国のように近代化が外発的なものとなつて、日本のように内発的己限定的なものとはならなかったであろう。つまり、西欧が中世から文芸復興を迎え、やがて近世に入つて行く一つの峠として、相対的三元論の構成をとりつつ、近代の世界の変動に対応したように、日本においても、規模は小さいが、白石か徂徠が、世界史の潮流に平行した状況をつくつた。そのことは、われわれの先輩の洞察力の素晴らしさを示すものであるが、西欧は機能的社会に適應するためであり、日本は吉利支丹宗の禁制の状況から生れた。つまり、一方ではキリスト教があくまで社会の根幹であり、他方は儒教が根幹になっているという状況からくる問題の相異点がみられる。

以上の日本の状況を単的に表現する言葉として、「和魂洋才」という事柄がある。幕末に佐久間省山が「省譽録」のなかで「東洋道德、西洋芸術」とのべたり、橋本左内が「器械芸術取於彼、仁義忠孝存於我」とのべているところはすべて同じ思想である。科学、技術は西洋から学ばなければならないが、倫理、宗教は日本のなかにある。それは

具体的には儒教である。没価値的真理の分野と価値的真理の分野を分けて、二つの分野の統一とか連関を考えようとしなかった。儒教は科学を自己の中に入れる程の歴史的過程と内的原理をもたなかった。むしろ、それは、合理的思想のために、西欧の科学と同居し、相互の適応性の中におかれた。近代の西欧の精神の危機は、宗教の世界を限界づけ、局限化して、世俗の領域を自律化したところに生れてきたが、日本の「和魂洋才」も儒教の精神が近代において次第に有効性を失い、和魂が無魂になり、洋才が商才になり下がった現代をみると、西欧の近代と日本の現代は程度の差こそあれ、同じ危機の中におかれている。ここに、現代は、東洋も西洋もない世界共通の危機があらわになるに至った。和魂が無魂になってゆく過程は、明治政府が儒教を旧道徳として排斥し、国家主義道徳を代りに立て、教育勅語を国民道徳の基準としておいたときから始った。しかし、そこに至るまでに、われわれの先達のなかに素晴しい理念をもって、和魂を洋魂にして、キリスト教を受け入れる精神構造の優秀と必然を主張した人々のあることを忘れてはならない。

それは「蚕社の獄」に幕府の弾圧をうけて、殉教していった人々である。徳川初期において、吉利支丹や朱子学の一元論的文化観を排除せざるを得なかったのは、前者においては禁制の問題から、後者においては純理論的、また時代の蠢動^⑤といってよい。朱子学を批判して二元化し、実学の余地が確立され、そこに入れられるものとして、吉利支丹宗禁制後の西洋の科学と技術とである。無論朱子学の一元化の批判の結果、余地をあたえられた実学とは別に、陽明学派の実践学、倫理学が中江藤樹や熊澤蕃山の主張するところとなり、後世に至るまで多大な影響力をもち、幕末に到ってキリスト教受入れの態勢をつくった人々を生んだことも忘れられないことである。すなわち、二元化の結果、実学としての洋学が生れ、他方実践学としての陽明学に道が開かれた^⑥。しかし、やがて幕末に到って、この二元化にあきたらず、再び一元化の精神の蠢動がみられる。

この一元化は、その頂点においては一八三九年、渡辺崋山や高野長英が殉教した時点である。彼らは、そもそも蘭学が二元化の一方である科学と技術とのみをとりに入れていた精神の不均衡を自覚し、これ程素晴らしい学術をもっている国の精神文化、とくに宗教であるキリスト教が邪教であるはずはないという直観に目醒めた人々である。もともと洋学の初期とは^⑦、徳川吉宗の政策によって、一七二〇年に宗教以外の洋書の輸入が許された時からであるとすれば、当時は博物学、天文学を研究し、最盛期においては前野良沢、杉田玄白、大槻玄沢のように医学にすすみ、後期に至るに従って、洋学は人文系の学問、とくに軍学や、経済、法律の学問にいたる歴史的系譜をもった。渡辺崋山などは尚齒会^⑧といって、蘭学研究の集会をもっていたが、一七九〇年に松平定信が「寛政異学の禁」を発令して、朱子学以外の学問を禁止して、蘭学の領域が人文系にまで拡大しようとすることを制御した。さらに十二代將軍徳川家慶のときに(一八四〇年)、看板の蘭字の禁止と蘭書翻訳を職業外に取扱うことが禁止された。翌年一八四一年に渡辺崋山が自刃した。一八六八年の明治維新の夜あけまで、あと二七年というとき、かすかな初光を自覚しながら、四九才で死んでいった崋山は、尚齒会の友人の小関三英から、キリスト教についての訳文を聴いていた。三宅友信の「崋山先生略伝」には、「先生常に思惟す。耶穌教は海外普通の宗教必ず邪宗にあらずと、深く之を疑ふ。然ども当時嚴禁にして其端を窺うに由なし、適々吉利支丹略伝の小冊子を獲て、竊かに小関三英に就て之を読ましめ、且つ自ら訳記す」と記され、また三宅友信が旧約聖書をもっていたようで、これを含めた蘭書をあずかっていると、聖書をも読んだことが考えられる。三宅友信は崋山の旧主君であったので、家老崋山にとっては特別の親交があったとし、彼自身も蘭学を研究し、また絵の習得のため崋山に師事した人である。

要するに、崋山は蘭学が生誕した西欧の文化を拡くうけ入れ、その文化の中心であるキリスト教を学ぶことが、日本の将来の発展に必須の条件であることを知得した。彼はこのようなかたちで、和魂よりも洋魂に二元化を止揚し

て、一元化にすすみ、そこに開かれた世界を見出すものと確信した。今までの鎖国状態の中から、内発的に日本が開かれた社会に向ってゆかなければならないし、その条件としてのキリスト教の理解を必須なものとした彼の類稀なる精神の洞察は、逆にいえば、未だ閉じた社会のなかにある日本においては、殉教的な状況に自分をおしやる以外にはなかった。切腹するとき「不忠不孝渡辺登」と自書して、時代の接点に立ったのは、日本の精神が世界に開かれようとしたときの優れた類型となる。閉じた道徳としての「忠孝」の限界点を精神の高みににおいて求めたときに、「不忠不孝」という実存状況が生れるのである。しかし、やがて開かれた世界の夜あけの初光をのぞみつつ、自刃していった渡辺登の精神の高みは、日本が歴史のなかで経験した最高のものであって、明治を迎えて世界に眼を向けざるを得なくなるや、和魂は国家主義道徳にかえられ、洋才は理念の指導性をうしなった科学主義的猛進となって、精神文明と物質文明が極度に均衡を失う現代を迎える方向を準備した。国民の統合の機軸として、「国体」観念が終戦後喪失するや、和魂は無魂となった。もともと「国体」という考え方は、儒教やキリスト教のように普遍的原理を基礎にしていけないので、このような観念の支配権がなくなるや否や、つぎには、精神の無政府状態がくる。「そこでまた出て行って、自分以上に悪い他の七つの霊を一緒に引き連れてきて中にはいり、そこに住み込む。そうすると、その人ののちの状態は初めよりもっと悪くなるのである。よこしまな今の時代も、このようになるであらう」(マタイ二二・四五)これ程現代に当っている御言葉はない。この節の結論は、和魂洋才の二元化がくずれて、無魂商才になった精神の無政府状況のうちに、キリスト教の伝道が、最も求められる時が到来したことを撰理としてうけとることである。

結 論

第一に汎神論的風土における伝道の課題をのべ、第二には「恥の文化」のなかに国民的特色をみて、克服しなければならぬ事柄を伝道との連関において考え、第三には、日本の社会の矛盾として、異質の形態が同時存在しておることの困難のなかにある伝道の方法を考え、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトを止揚した教会形成こそ現代社会の救いであることを述べ、第四には、歴史的系譜からくる課題としての精神の機能の二元化の統一原理としてのキリスト教の必然性をのべたつもりである。

そこで、結論として現代日本の伝道のあり方を考えると、魂の救いのみを目標にした伝道にむかいがちな福音派の教会の傾向では、たんなる「洋魂和才」とはなるが、二元化の矛盾を解決することはできない。キリストの十字架をたんに宗教と倫理の領域にのみ立てられたものとする狭い福音主義を否定して、キリストの十字架を、学問、芸術、職業、文化のあらゆる領域のゴルゴタの丘に立てられたものとしてすすむ福音の拡大化を目標としなければならぬ。悪魔は宗教と倫理の領域のみではなく、神の支配される全領域に広がっているので、そのあらゆる領域において、キリストから派遣された一兵士として悪魔と戦わねばならない。神のよろこばれる学術、芸術、文化、職業にいるからこそ、すべての領域での戦いと神の文化の建築が命ぜられている。宗教と文化の二元化の類型をもって、どうして、日本の文化的方法論的多元化の矛盾に統一の原理を与えることができるであらうか。残念ながら、われわれの先をこされているのが、マルキンズムであることを認めなければならぬ。丸山眞男著「日本の思想」の中にマルキンズムにおいて、「政治とか法律とか哲学とか経済とか個別的にとらえるだけでなく、それを相互に関連づけて総合的に考察する方法を学び、……多様な歴史的現象の背後にあってこれを動かして行く基本的導因を追求するといふ課題を学んだ」。また「さらにキリスト教の伝統を持たなかったわが国では、思想というものがたんに書斎の精神

的享受の対象ではなく、そこには人間の人格的責任が賭けられていることをやはり社会的規模に於て教えたのはマルクス主義であった」と述べている。これからの日本の伝道は、福音の使命をたんに空間的に「エルサレム、サマリヤ、地の果てにまで」伸すばかりでなく、文化の世界において、「地の果てにまで」進展してゆかねばならない。聖書の原理に立って、文化の一大綜合統一を志し、日本の文化の雑居性に生命的統一を与えて、文化を潔め、思想の「断片化」の病根をたたねばならない。これからの日本の伝道は広い視野と深い霊的洞察をもって救霊と救文化とを目ざしたものでなければならぬ。そして創世記第一章二八節に「生めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ。また海の魚と、空の鳥と、地に動くすべての生き物とを治めよ」という始源的命令に帰らなければならぬ。

注

- ① ラインシャワー、ペノア、ヤンセン、ベネディクなど有名である。アメリカの東洋政策において、日本がなぜ他の東洋諸国に比して近代化が早く、しかも徹底していたかに設問を置いて、他の東洋諸国の近代化の可能性を考えようとした。
- ② 仏教ばかりでなく、神道の「無限抱擁」についても、同じ状態である。丸山眞男著「日本の思想」二二頁
- ③ アメリカの実用主義と日本の実用主義とは異なる。前者は個人が主体であり、後者は集団の生活が規準となる。
- ④ この問題については、井門富二夫著「世俗社会の宗教」を参照されたい。
- ⑤ E・フロム著「自由からの逃走」がこの問題を独宰者ヒットラーの大衆操作の問題としてとりあげている。
- ⑥ ルース・ベネディクト著「菊と刀」(長谷川松治訳) 参照、また、マックス・ウェーバーの「宗教社会学」参照。
- ⑦ 「社会学辞典」の「公衆道徳」(拙論) 参照
- ⑧ F・テンニエス著「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」岩波文庫上下。現代の「日本人論」の基礎概念がこの本に求められる。
- ⑨ 前掲書、一六四頁

- ⑨ Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Werthelehre, 2. Aufl., 1921.
- ⑩ 岡田稔著「キリストの教会」参照
- ⑪ 井門富二夫著「世俗社会の宗教」
- ⑫ マックス・ピカート著「騒音とアトム化の世界」参照
- ⑬ テンニエス、前掲書
- ⑭ マックス・ピカート著「われらのうちのヒットラー」参照
- ⑮ 清水幾太郎著「社会心理学」
- ⑯ マックス・ウェーバー著「理解社会学のカテゴリー」(岩波文庫、三九頁)
- ⑰ 拙著「宗教と社会倫理」(創文社) 参照
- ⑱ 西周、津田真道なども同じ思想である。「西周全集」参照。
- ⑲ 藏内数太著「社会学」第一部第一篇第四章
- ⑳ 平川祐弘著「和魂洋才の系譜」参照
- ㉑ 杉本勲著「近世実学史の研究」一四頁
- ㉒ 板沢武雄著「日蘭文化交渉史の研究」参照
- ㉓ 西周全集参照
- ㉔ 藤森成吉著「渡辺華山」
- ㉕ 丸山眞男著「日本の思想」岩波新書
- ㉖ スキルダー著「キリストと文化」(すぐ書房、拙訳) 一六一頁

(関西学院大学教授、日本基督教改革派神港教会長老)