

キリスト教と異教的社會日本との間の距離の問題

溝 口 靖 夫

目 次

I キリスト教と異教的社會との間の距離とその克服の神学的根拠

一、福音と文化

二、接觸の前提としての距離の根源

三、距離克服の動機

四、距離及び克服の現実的性格

II キリスト教と異教的社會日本との間の距離とその克服の文化社會学的理解

一、距離克服の歴史的過程

(一) キリシタン時代

(二) プロテスタント時代

二、距離克服の障壁

三、距離克服の展望

I キリスト教と異教的社會との間の距離と

その克服の神学的根拠

一、福音と文化

キリスト教と異教的社會との接觸の基礎は、神学的に云うとき、キリスト教の本質が福音を内容とすることに認められる。すなわち福音とは神の側からの人間への語りかけであるが、その際二つのことが考えられる。第一は神の言の受肉であり、ここに必然的に文化が媒介される。神の言の自己限定として文化の形が用いられるのである。

第二には、言葉の対象としての実存が文化の中に生きているということであり、ここに福音のメッセージと福音の受容者との両者における特殊具体的な文化媒介性を認めねばならない。また福音は本来的に実存を対象とするものであるが、それは単なる孤立的な個人ではなく、もともと万民を⁽¹⁾目指したものであることにおいて、社会性をもつものである。とくに、福音の対象としての特定の人々は、何らかの特殊具体的な社会集団を形成しているのであるから、その中に生きている実存への福音の接近は、社会的な事実として受けとれるのであり、ここにその事実の文化社会学的な理解への可能性と要請との根拠が考えられるのである。

次に文化は人類とともに古いものであって、それは未開の段階から文明の段階に至るまで発達の種々相を示しているのである。この意味で、文化はとくに歴史性をその特色としている。文化は更に全般的に地域的に限定され一つの文化は概してそれに対応する大小の文化圏をもっている。このように、文化は本来的に歴史的な、空間的な諸限定をもちながら発展し行くものであるが、その文化の担い手としては、未開社會の諸種族から文明社會の諸民族

に至るまで、個人を越えた何らかの社会集団を認め得るのである。とは云え、文化及びその担い手としての種族或いは民族も、その具体的な存在の面について見れば、必ずしも発展、拡大だけではなく、同時にまた衰退・滅亡の現象も見られるのであって、ここに文化及び民族のみずからにおける持続面と断絶面とを認めなければならぬ。もちろん文化そのものは人類が存続するかぎり滅びることはないが、個々の文化と個々の種族或いは民族には、興亡の跡が認められるのである。人類の歴史は、このように諸民族及びその文化の興亡の舞台であって、ここでは諸民族とその文化との間の相互接触がその盛衰興亡と歴史的な存在意義を決定する要因となるのである。本研究も、この歴史における文化接触現象の一環に関わりあるものであることに疑いないので、研究の方法として、文化社会学における文化接触という角度をとりたいと思う。しかも問題は単に文化の実証的な接触だけでなく、宗教の内面的な本質的接触という問題に関するものであるから、同時に、神学的考察を媒介とすることが、研究上望ましい。なお、文化接触の問題は、単に接触というだけでなく、必ずやそこに文化の変化の現象を伴うものであるから、これを文化の接触及び変化の現象として取扱いたいのであり、特にこれをアカルチュレーション (acculturation) の現象として理解したいと思う。

二、接触の前提としての距離の根源

接触というとき、われわれは二つ以上の接触主体間の距離を前提としなければならない。神学的には、この距離の突破を目指すのが福音である。すなわちキリスト教と異教社会との距離の根源は、神学的にアダムとエバの神への背反にあると考えられる。樂園においては、まず即自的な神と人との交わりが与えられたのであったが、人が神に背いて、「神の顔を避けて、園の木の間を隠した」⁽²⁾とき、神と人との間の最初の距離ができたのである。またイエスの「放蕩息子」の譬話にある「弟は自分のものを全部とりまとめて遠い所へ行き」⁽³⁾とあるのは、人間の神

からの距離を表わしている。こうした神と人との距離が根源となつて、人と人との距離が生起すると考えられているのであり、聖書における代表的なものは、ヤコブの郷門からの逃亡⁴である。ここに神からと人からの樂園の喪失が描かれており、この樂園からの距離がキリスト教の救いのテーマとなつていのである。

われわれはいままず神学的に、神と人、人と人との間の距離を問題にしているのであるが、この際、宗教の目指すところの救済の問題を「距離」というテーマで取り上げることの研究上の意味について考えたい。元來救済の動機は、その対象が悩みの中にあるとか、迷妄の中にあるとか、墮落しているとか、その他それ自らの価値喪失の状態からその対象を引上げるといふ考えが普遍的であると思われる。しかしここでは救済の対象の個性的性格が問題にされるのであつて、他者との関係または全体との関連が忘れられていゝ。宗教の関心を単に実存の個的なあり方だけに限定しないで、実存の關係的なあり方に拮げるとき、当然そこにコミュニテイの概念が取り上げられねばならないのであり、コミュニテイとの関連において個的な問題を取り上げることがすぐれた宗教の関心であると思われゝ。この意味で、アダムが神とのコミュニケーションを失つたといふこと、またその子らが人格的共同性を失つて互いに距離をもつていゝといふことは、宗教的救済の対象として取り上げられるにふさわしい。なぜならば、距離といふ概念は元來人間關係の「結合と分離」における「分離」に屬するものであるが、人は本來的に分離においてではなく、結合において安らゝいを得ることからである。なぜならば、人間關係または社會關係において、結合は本來的な關係であるが、分離を以つて本來的または基礎的なものとすることは困難である。たとへば、高田保馬博士は社會關係における結合と分離とを比較して、結合が上位であることを述べており、その理由として二つのものを挙げていられる。⁵(一)「社會は其本質上、分離を不可欠の要素とするに非ず、結合を以て不可欠の要素とする。」(二)「分離なき社會を考へ得る、然れども私共は結合なき社會を考へることにはできない。」(三)「結合はその本質上分離なくして存立し得れども、分離は結合を予想せずして存立し得る事が出来ない。」(四)「結合を以て分離よ

り基礎的のものなりと信ぜしむるに足る。」これは社会学上の論理だけでなく、神学上にも妥当する。神と人との関係も結合にその本来性が信じられるのであり、分離していることは非本来的な状態である。人と人との関係においては社会学上の結合優位の原理が妥当するのは容易に背き得るところである。かくして、神と人、人と人との間に分離または距離がおかれていることは本来的な両者の関係でないから、これをそのまま放置することを許さないのが人格の共同への意思であると考えなければならぬ。神学的に、この共同意思の根源は神の人格性に存するのであって、ここに神から離れた人間への距離の克服に対する神の意図が発現する。アダムに対する神の「あなたはどこにいるのか」という言葉、またカインに対する「なぜ顔を伏せるのですか」というのは、神の側からの距離の突破の意思啓示として理解されるものである。このように、神と人、人と人との間の距離は、人格に対して必ずや何らかの意思通達を催起しないではおかない関係であることを認めうるものと思う。福音伝達の前提としての神と人、人と人との間の距離の認識が福音の成立及びその展開過程の研究上考察のテーマとして設定されるゆえんである。

三、距離克服の動機

一つの主体の他の主体に対する距離の突破のためには、大別して二つの動機が働く。一つは他者制圧的なものがあり、もう一つは他者奉仕的なものである。エーリッヒ・フロムは資本主義社会の人間関係の要諦を「顧客を知ること」であるとしている。これはいうまでもなく、ギリシャのデルファイの神殿に記されていた有名な「汝自身を知られ」の現代版なのであり、現在では何よりもまず取引の相手を知らなければならぬとする。すなわちフロムによれば、元来われわれに他者の内奥を知ることが可能ならしめるための二つの動機として、愛と権力が挙げられている。人は愛することによって他者を熟知しようとするのであるが、他面、他者を自己の欲求満足の対象として知

悉したのであり、その一番極端な場合はサディズムであるとされている。フロムのこの心理学的理論を主体間の距離の突破の場合に適用するならば、そこにも大別して二つのものがあり、一つは内面的な愛による結合を目指すもので、もう一つは相手を征服しまたは利用しようとする権力意欲的乃至功利主義的な距離の突破の仕方である。神学的に考える場合、前者を更に分けて、二つとする。神への奉仕と人への奉仕である。神への奉仕 (service) は礼拝 (service) となり、人への奉仕は福音の伝達または証し (マルチュリア *μαρτυρία*) と愛の「務め」または「働き」(ディアコニア *διακονία*) となって現われる。聖書に記されているイエス誕生の時の東から来た博士たちが前者 (礼拝) であり、よきサマリヤ人の場合が後者 (愛の業) である。すなわち東の博士らは、メシヤを拝むために距離を突破したのであり、これはたしかに距離の突破の一類型をなすものと考えられる。しかるに、これを聞いたヘロデ王は「わたしも拝みに行くから」といつわって、博士らをベツレヘムに遣わしたが、これは王が権力的な制圧を目指すものであったというる。博士らのベツレヘムへの接近という一つの社会的行為がメシヤへの奉仕とメシヤ否定という対立した二重の動機に裏付けられて推進されようとしたのである。

四、距離及びその克服の現実的性格

次にキリスト教と異教社会との距離の性格について考えるならば、これはすべての人間の存在規定に対応する。人間は一般的に、自然的、生物学的、心理学的、並びに社会・文化的諸条件により存在を支えられているのであり、その諸条件は人を支えるとともに人を規定する。この意味において、あらゆる人間はそれぞれの存在の諸規定をもつものであり、またあらゆる民族はそれぞれの存在の諸規定をもっている。これに対して、元来福音は見えない神の人間への結合意思の告知であるが、福音はそのままでは何らの文化的諸規定をもつものではない。しかしそれが言葉として受肉されるとき、必然的に前述の如き現実存在の諸規定を背負うこととなる。この意味で、神の言

の受肉ということは、神の自己限定であり、絶対者が相対的な形をとったことである。⁽¹²⁾ かくして、神の独り子の受肉としてのイエスは、前述の如き現実の諸規定をもつことは明瞭である。

ここでわれわれが神学的前提として明かにしておかなければならないことは、神の救いの業はイエス・キリストとわれわれとの邂逅を通して行われるという信仰についてである。この際のイエスはすでに、史的イエスそのままではなく、復活のイエスとして、一人一人の体験の中に交わりをもつものと信じられるのであって、このような永遠のイエスはもはや自然的、生物学的、心理学的、社会・文化的などの如き現実社会の諸限定を受けるものではない。これが蘇りのイエスである。しかも復活のイエス、永遠のイエスは、単に永遠に父なる神とともにあった受肉以前の全き無限定の存在ではなく、肉体をもつわれわれが肉体のままで現実に交わることができるものであるが、それにもかかわらずすでに民族的な時代的な社会的諸条件に制約されることのないような存在である。こういう意味では、キリスト教の伝道が直接イエスと特定の人格との交わりを旨指すものであるならば、神学的に考えて、これをしも文化接触のカテゴリーで考察することははなはだ困難なことでないかという疑問が起るのである。しかし醜⁽¹³⁾って考えるに、このイエス・キリストとの邂逅の経験を人間の側からの体験として考えるならば、肉につけるわれわれ人間の経験は、靈的経験においてさえ、絶対現実超越的であることは不可能であり、その際にも依然として現実構成の存在的諸規定を媒介とするものであることは避け難いのである。たとえば、パウロは回心のとき、ダマスコ途上、復活のイエスに邂逅したのであるが、その時の経験を後日ローマで証したときの言葉に「わたしたちはみな地に倒れましたが、その時へブル語でわたしにこう呼びかける声を聞きました。サウロ、サウロ、なぜわたしを迫害するのか。……わたしは、あなたが迫害しているイエスである。」と述べている。そのほか客観的に見て、そのときの経験には過去の文化的経験の諸要素が少くとも潜在的に働いたのであろうことも否定できないのであり、かくしてあらゆる宗教体験は、それが最も神秘的な性格を帯びたときでさえも、全く文化的性格から超脱・抽

象されることはほとんど考えられないことである。

まして、現実の歴史的教祖のもつ現実的諸規定を考へるならば、特定宗教の教祖と異教社会との間における、また特定宗教の歴史的な教団と異教社会との間における、また特定宗教に連る個々の信徒と異教社会との間における、現実的諸規定上の距離の有無ということは、伝道の研究上、いかなる場合にも無視できないことを確めておく必要があるであらう。

福音が神の言として文化形態をとることは明かになったが、次に異教社会との距離については特に教団の歴史的展開の角度からこれを見なければならぬ。キリスト教は元来ユダヤ人の社会にユダヤ教の内部から生じたものであって、その意味でユダヤ人の社会ではイエスの伝道の初期においては、未だ異種的な性格は明かにされていなかった。しかるに漸次既成宗教家との論争対立が激化するにつれ、イエスの宗教運動は、従前のユダヤの宗教の単なる延長とは考え難くなるのであり、ここに既成宗教家によるイエスへの迫害が始まり、遂にはイエスの受難となったのであるが、イエスによって始められた宗教運動が、一つの新たな集団を形成したと考へられるに至ったのは、エルサレムの初代教会から派遣されたバルナバと彼によって招かれたサウロ（パウロ）の二人を指導者とするアンテオケの初期の集団であり、彼らははじめて「クリスチャン」と呼ばれるようになった。これからキリスト教は従来のユダヤ教と異なる新しい宗教として、小アジアからギリシャ及びローマに拡大されたのであって、ここにキリスト教と異教社会との距離の問題が生起するのである。これは地中海の世界に対する西方への伝道の展開過程についての場合であるが、同様のことは、ペルシャ及びインド方面に対する東方への伝道の場合にも妥当することである。キリスト教がエルサレムからシリアを経て東へ伝えられたとき、異教的社会及び文化との接触が始まり、また、それとの間に距離とその克服の問題も生ずるに至るのである。

しかるにキリスト教がローマの国教となつて後は、これまで異教社会と考へられたローマはむしろキリスト教國

となり、その文化はキリスト教文化と考えられるに至るのである。その際原始キリスト教とローマ文化との間には多くの折衷や総合が行われたのであって、クリスマスの慣習もその一例である。キリスト教会が更に北欧または全ヨーロッパに拡がるにつれ、キリスト教とヨーロッパ文化とは密接不離な関係におかれるようになった。このことは中世紀においてとくに著しいが、近代となつてはヨーロッパ文化の中に、キリスト教に離反する諸要素も現われたのであって、厳密に考えれば、キリスト教と近代ヨーロッパの文化とは、むしろ一応分けて考えねばならないものであることは明白であるが、しかも反対に近代のキリスト教からヨーロッパ文化を取り去った場合を想像するならば、はたしてそれが今日のキリスト教と考えるものであるかどうかは疑わしい。この意味で、近世にヨーロッパ以外の異教的社会殊に東洋にキリスト教が伝えられたとき、キリスト教への理解の仕方がほとんど西洋文化を通してなされたのも、偶然ではない。根拠のあることであつた。

ここで再び問題理解の前提としての、キリスト教とは何ぞやということになるのである。いまこの困難な問題の詳細な議論を見る意図はないので、簡単に結論的に考へて、キリスト教を最も純粋にイエスの福音そのものと考えられる場合にも、また旧約から新約時代を経て原始キリスト教並びに全教会史を通しての歴史的な存在と考へる場合にも、いずれにしても、それは前述のように歴史的な文化的形態を媒介としない本質または存在を考へることはできないのである。いまこれを文化社会学の範疇を媒介して考へるとき、福音そのものは前述のように形なき神の言であるけれども、言が受肉したとき既に文化の形態をとつたのであり、この意味で、福音を生命とするキリスト教は文化的に一つの文化複合 (cultural complex) を形成しているものといふことができる。しかもこの複合は、イエス・キリストが地上でとつたところの生涯及び教えという歴史的な具体的な文化形態を中心的文化素型 (main cultural trait) として、それに連る多くの文化素型をもつて形成されているものと考へ得る。しかしそれら幾多の文化素型が一つの主要素型を中心として、いかなる結合の根拠をもつていゝるかは問題である。単に偶然的な歴史的

な機縁によって結ばれている場合即ち偶然的素型複合 (accidental trait-complex) であるか、それとも論理的な本質的な必然性をもって結ばれている場合即ち論理的素型複合 (logical trait-complex) であるかが問題である。このことを考察するためには、神学と文化史との両面からのアプローチが要求されるのであって、キリスト教と異教社会及びその文化との間の距離の考察にあたっては、比較される両主体の文化複合の構成要素の分析と、その考察の角度に対応する主要文化素型とのそれぞれについて考えなければならぬのである。

次に、文化伝播の角度から、キリスト教の異教社会及び文化への距離克服の歴史的 성격について考察したい。一般に文化の伝播には、第一次的なもの、第二次的なもの、第三次的なものが考えられる。第一次のそれは、同種文化圏内の伝播及び接触であり、第二次のそれは、異種文化圏、殊に異民族的異種文化圏への伝播であり、これとの接触である。第三次のそれは、主として今日のマス・コミによる伝播であって、同種文化圏を主要対象とするが、同時にこれを越えた超文化圏的不定の対象に向っての伝播である。

キリスト教の伝播の歴史においてこれを見れば、イエスがパレスチナで福音運動を展開した時代は同文化圏内の或る意味で新しい宗教意識の宣伝であつたから、第一次的な伝播と云える。ここでは文化複合において、中枢 (core) をなす主要素型は従前のユダヤ教的文化複合と異なるが、周辺の文化素型においては共通のものであつたとい得る。イエスの考え方は常にこの共通の素型を手懸りに、中心に及ぶといわゆる譬の方法であつた。これに対して第二次的伝播の場合は、パウロによる異邦社会の伝道がそれであり、これは異種文化圏への伝播であり、その宗教的核心としての主要素型はもとより、周辺の素型に至るまで殆んどことごとく異種的なものであり、殆んど全面的な距離が前提とされたのである。この第二次的伝播がいわゆるアカルチュレーションの場合であつて、もう一つのマス・コミの場合は最近の現象であるから、今はこれを除外して考えるならば、キリスト教の歴史はパウロ以来殆んど第二次的な伝播のカテゴリーに属するものといふべきである。ただしその中でも、キリスト教がロー

マの国教となつて後、ヨーロッパ内におけるキリスト教の伝播は、近世におけるヨーロッパ外の伝道に較べるとき、その文化複合の距離において格段の違いがあつたので、広義においては第一次的伝播ともいふべきものであつた。

Ⅱ キリスト教と異教的社會日本との間の距離と

その克服の文化社會学的理解

一、距離克服の歴史的過程

(一) キリシタン時代

次に、わが国におけるキリスト教の伝播の歴史的現實を通して、キリスト教が異教的社會としてのわが國社會への距離を如何に突破し來つたかを、文化社會学的角度から、特徴的に理解したいと思う。

キリスト教と日本文化との接觸の歴史的過程については、まず唐時代における空海によるものが考えられる。このことについては、佐伯好郎博士及びゴールドン夫人らの研究がなされて來たように、空海が留學中(804—806A.D.)唐の都長安においてキリスト教の一派である景教の教義を知つたことは殆んど疑う余地がない。⁽¹⁶⁾しかし具体的にどの点でキリスト教の教が弘法大師の思想大系に取り入れられたかを明かにするためには十分なる論証に欠けているのである。

次の機會はかの元軍が博多に來襲した際であり、元軍内に少なからざるキリスト教信徒がいたであろうことは肯けるのであつて、実証的には、その際蒙古の兵士が遺した鉄冑に十字架のマークが見られることは佐伯博士の指摘されるところである。⁽¹⁶⁾しかしこの機會も文化接觸という段階には至らなかつた。

かくして、日本文化とキリスト教とは殆んど接触という程の接触の機会がなく近世に及び、ポルトガル人の到来となつたのである。ここでフランシスコ・サヴィエルの到来を契機として、キリスト教がいかに日本社会・文化に接近したかを特徴的に考察したい。

まず第一に、植民との関係について。ポルトガル及びスペイン人による近世における東洋及びアメリカへの進出の全体的性格について云えば、その距離の突破の仕方は、前述の自己拡充意欲または他者制圧的な権力意思による距離の突破の仕方と、自己犠牲的なまたは他者奉仕的な愛他的意思による距離の突破とが一つになっていたものと云い得る。ローマ法王による東西植民地分割線は、植民の業を布教の業に奉仕せしめようとしたのであるが、事実においては、このような矛盾した二つの動機が一つになって、ポルトガルとスペイン両民族の海外進出に道を開いたのである。

ただし、ポルトガル人の日本への渡来に際しては、まず商人が現われ、貿易を以って両国民の接触が始められたことは意味のあることであつた。同じポルトガルの場合にも、他の場所たとえばマレイのマラッカにおいては最初からアルブケルケの艦隊が先立つたのであつて、この点スペインのアメリカ植民の端緒における場合と類似の性格をもつ。これに比してポルトガルのわが国との交渉が平和裡に始められたことは、キシタンがわが国に短時日の間に普及した一つの理由となるであらう。

第二に、接近の媒介者について。一般的に二つの場合が考えられる。一つは自己の集団に属するものが予め目指す社会に先行している場合であり、彼らを手懸りに接近し行く場合である。パウロの布教も概して異邦に散在していたユダヤ人(Diaspora)を頼りに進んでいる。原始キリスト教の東への伝播の際もそうであつたであらう。もう一つは目指す集団のものが案内者となる場合である。フランシスコ・サヴィエルの場合は両者を併せており、ポルトガルの商人が先行し、ヤジロウに先導されたのである。このような場合は概して最初の接触において成功して

いる。

第三に、目標の地点について。近世列強による植民地進出の型にスペインの中央突破型、ポルトガルの辺境推進型、イギリスの全体滲透型等があるが、サヴィエルの場合、インド及びマレイでは型通り辺境の港で伝道したが、日本においては、中央突破を目指していたと考うべきで、彼は鹿児島から平戸、山口を経て、京都に直進したのである。彼の当時の書翰によれば、彼は都に上って「日本皇帝の恵を仰がんとす」と計画を語っている。しかし結果的には、当時都是戦乱のさ中であつたこと、その他の困難のため、已むなく山口に引返し、更に豊後に到り辺境型に終つたのである。サヴィエルのこの中央進出的伝道法は彼の中国伝道への意図にも現われている。すなわちその書翰に「支那にして基督教伝道の手順を得るに至れば日本はもと教を支那より取りしものなれば基督教をして支那より輸入すること最も容易なりと謂ふべし」と述べているが、これは、当時の東亜の文化の中央が中国にあると考えたからであると理解できる。ただし、彼は遂に中国への伝道を始めることができないで、広東港外の上川島で病歿した。

次に、日本人側のキリスト教に対する最初の反応はどうであつたかについて考えたい。この点をわれわれは、日本人のキリスト教に対する距離感の角度から理解したいと思う。

第一のものは、地理的距離についてである。これの客観的認識はポルトガル人側のものであり、日本人には不可能であつた。ポルトガル人は実際に海を渡つて来たのであるから、距離の実感をもっていたが、日本人にとつては、その距離は漠然たるものであり、キリシタンという教は天竺から来た教であるといふので、それは甚だ遠い世界であると考えられていた。

第二に、人種的距離感である。最初はキリスト教の教祖に対してよりも、むしろ、これを伝えたポルトガル人達に対する距離感であつたといえる。これは儒仏の伝来のとときは較べものにならないほどのものであつたに相違な

い。現今のキリスト教に対する距離感もまた、わが国の一般大衆における先入主として欧米人に対する距離の感覚であるといつても過言でないであらう。

第三に、文化的距離である。これも最初には、キリスト教が本来的にもったところのユダヤ文化との間のそれではなく、キリスト教を伝えたポルトガル人のもつ文化または言語・風習などとの間の距離感であった。そして、キリスト教の教理そのものもつ日本人の宗教意識との相違という意味での距離感は、最初の中は明瞭でなく、むしろキリシタンは仏教の一種であるというように受けとられたのであった。

このような距離感にもかかわらず、キリシタンが急速にわが上下の社会層に広く受容されたのはいかなる理由によるのであつたか。

まず考えておかねばならないのは、新来の文化との間の距離感が大きいからといって、必ずしもこれを拒むとはかぎらないということである。むしろ遠いものに対する好奇心さえも起るのであって、実害がないことが判ればこれに接近したいというのはいさばしば見られる現象である。

そこでキリシタンの伝来当初における受容の動機を支配層と一般庶民に分つて考えたい。

まず支配層について云えば、必ずしも、純宗教的な動機からだけでなく、むしろ経済的な或いは政治的な動機からキリシタンを受け容れたものがあつたことはしばしば論じられている通りである。たとえば島津貴久、松浦隆信、大友義鎮などにはいずれもこのような要素が多かつたであらう。彼らは外国貿易とキリシタンとを結んで考えていたのであり、いわば、ゲゼルシャフト的な或いは功利主義的な動機が圧倒的であつたものと云いうるであらう。また信長の如きは、国内統一の手段としてポルトガル人の齎した武器に興味があつたのであり、事実彼の天下統一の事業はこれに負うところが大きであつた。恰も十八世紀の末にハワイにおける統一を完成したカメハメハ第一世の場合に彷彿たるものがある。信長は更に国内における仏教勢力を牽制するための方途として、キリシタンを利

用したのであって、これは相手を物件化しようとする政治的意欲に基く接近の仕方である。信長は一時キリシタンを保護したが、他面秀吉、家康等と同じく、神祇を崇敬すること厚く、人心の収攬につとめた。彼ら支配層のものキリシタンに対する接近の仕方は、前述のキリスト教文化複合に対する中心的な主要文化素型を捨てて周辺の素型を摂取しようとするものであって、このような態度は外来文化の道具化の現象として、わが国における外来文化摂取の特徴的な一様式でもある。

次に支配階層のうち、武士とキリシタンとの関係である。サヴィエルの属したイエズス会は、近世の宗教改革に刺戟されてカトリック教会内に起った修道会であり、カトリックの中でも最も活発な精神をもっていた。殊にイエズス会の設立者であったロヨラは貴族の子として生れ、サヴィエルもまたイスパニアの北方ナヴァールの城主の家に生れた武勇の聞え高きバスク族の武人の血をうけていたものである。彼らイエズス会士の清貧・貞潔・従順の精神は、武士精神としての無欲・節操・服従等と適合的要素をもっていたのである。イエズス会士の中心はキリストであり、武士の中心は領主であったが、両者の忠誠と克己主義的原理は共通のものであった。この点で両者の距離は、その心理的要素において案外近接していたことができよう。キリシタン大名或いはキリシタン武士の多くが、迫害下にもなお信仰に対する忠誠を捨てなかつたのは、このような武士の精神がはたらいていたものであるう。

キリシタンを受け容れた一般庶民の場合はどうか。彼らの多くは、純宗教的動機により入信したものであろう。殊に戦国末の社会の混乱と封建時代の階級的差別に対する、キリスト教の示した人心の平安と人格の平等または貧困階級に対する救済事業等は、日本社会の現実とキリスト教の社会的理想との間に大きな距離を認めしめたであろう。しかし、その距離が大きければ大きいだけ、伝道者側の熱情も熾烈となり、またこれを受容する側のこれに対する救済への熱望も真剣となつたのであり、これは距離の量が結合の力に比例した例であらう。

更にもう一つ、キリシタンが一般社会に大量的に受容者を見た理由として、キリシタンの権威主義的性格と日本社会の集権的性格との間の適合性が考えられる。キリシタンは到るところ集団的に受容されたのであり、或る場合には領主が入信するとともに、領土内の殆んど全員が改宗し、また家長が改宗するとともに、家族の殆んど全員が入信するという有様であった。村ぐるみ、家ぐるみの入信の仕方は当時のカトリック教会と封建社会日本との間の性格上の近似性によるものであり、この点、キリシタン精神と武士気質との近似性とともに距離克服のための好条件であったといえよう。しかし、このようなキリシタンの個人的と同時に超個人的な集団的拘束力はやがて中央政府の統制力との間に角逐を招来することとなったのであり、キリシタン普及の好条件が同時に、普及の限界となったのである。しかも迫害下長期に亘ってこれに抗し得たのもまた、キリシタン社会のもつこの集団的拘束性によるものであったであろう。しかし、キリシタンの普及を阻んだところのものは、もちろんそれだけではなかった。その他当時の国際関係からの作用面や、既成宗教側からの反撥や、本質的な面としては日本人社会の宗教意識との距離の問題等も考えられるのであり、この本質的な面については、後にやや詳しく考えたい。

(二) プロテスタント時代

日本におけるキリスト教の第二回目の接近は幕末開国と同時にプロテスタント宣教師の到来に始まる。

この第二回目の接近の動機は概して第一回目のカトリック教の進出の場合と同じである。欧米先進諸国の自己拡充意欲による通商を目指すものと、他者奉仕的な隣人愛による伝道を目指すものが一つになって幕末から維新にかけてのキリスト教への門が開かれた。しかしてこの際もまず通商が布教に先行したことは、キリシタンの場合と等しくわが国におけるキリスト教の接近の仕方として認めておいてよいことである。しかし幕末のわが対外的与論は、開国と攘夷との二つに分れていたから、たとえプロテスタントイズムが政教分離を建前としていても、国粹主

義の側からのキリスト教への反撥は強烈であり、また開国的進歩主義のものも必ずしも容易にキリスト教へ近付くとはしなかった。すなわちプロテスタンティズムの到来の場合におけるわが社会及び文化との距離の問題を考へるならば、地理的及び人種的要素としては、戦国末のキリシタン到来時に較べて、むしろその距離感は大であったとは云えないのであるが、社会的、政治的な面では、キリシタン時代からの政府による弾圧を通しての悪印象が国民の中に根強く滲透していたので、そこには越え難き障壁が横たわっていたのである。次に社会・文化的要素においては、キリシタン時代と殆んど変らないほどの距離をもっていたといえよう。鎖国中にも、オランダとの通商を通して、西洋文化殊に西洋の科学文化との若干の接触はあったけれども、幕末から維新にかけて伝來した欧米文化は、一般民衆にとっては殆んど全く新奇なものであった。キリスト教はこの文化と結んで到來したのであり、新來のキリスト教は、固有のヘブライ的文化を中心に当時の欧米文化を自己の周辺の文化素型として一大文化複合として、維新前後の日本の社会に現われたのである。

このように、プロテスタンティズムもキリシタンの場合に比して変らぬほどの距離感を、一般日本人からもたれたのであるが、それにも拘らず、明治六年禁札が下されてからかなり速かに日本社会に受容され、普及し始めたのである。その理由はどうか。

今般はキリシタンの場合と異り、為政者側からの受容は殆んど見られず、直ちに一般民衆に伝えられた。しかしキリシタンの場合に武士階級の間を受け容れられたように、この度も旧武士階級の子弟の間に信奉者が現われ、初期のキリスト教集団内の指導的な力となったのである。その理由は、マックス・ウェーバーが指摘したように、²⁶⁾ピューリタニズムと軍人精神との適合性によるものであり、両者の間には、克己的禁欲原理 (Das asketische Prinzip der Selbstbeherrschung) または在世的な禁欲主義 (Die innerweltliche Askese) が特に共通であったからであらう。

また一般民衆の場合は、キリスト教の文化的先進性に魅力を感じたものが多かったのであろう。この点文化社会学上の優者模倣の現象が見られたのであり、このことは特に明治二十三年教育勅語発布前までの欧化主義時代において顕著な傾向であった。キリスト教の進歩的文化要素は、従来の日本文化と非常な距離をもっていたのであるが、当時文明開化に向いつつあった日本社会の趨勢から云えば、親近性を見ることができたのである。かの戦国末と云い、維新後と云い、ともに何らかの新たな社会的秩序を要求していた時代に、キリスト教が、社会の(一)統合力 (integrative power) として、(二)規制力 (regulative power) として、また(三)推進力 (stimulative power) として働いたことは一般的に宗教の社会的機能に適ったことである。ただし宗教の種類により、また同一宗教においても時と場合によって、これらの機能に多少の相違があり、或る場合にはむしろ、これと反対の機能 (dysfunction) さえも示すこともあるが、混乱後の新秩序を求むる社会において、キリスト教のもっていた社会的機能は最も典型的であった。尤も初期のキリシタン時代には、カトリシズムの権威主義的な精神力が封建社会に適合対応し、初期のプロテスタント時代には、その自由主義的な精神力が自由社会に適合対応したということは、類型的に考えられることである。

明治初年に、キリスト教が示した文化的先進性は、たとえば女子教育に、家庭道徳に、男女交際(あひまひ)に、またジャーナリズムに、明かであるが、この文化的先進性の故に、キリスト教は明治初期に社会の進歩的グループに受容されたのであれば、その故に保守的なグループから攻撃されたのもあった。しかし、迫害を受ければ受けるほど、その指導者意識を昂揚し、その進歩的精神をもって、新日本建設の理想に燃えて進んだのである。

二、距離克服の障壁

さて以上でキリスト教の日本社会への接近の過程をキリシタンとプロテスタントの二時代に分けて顧みた(もち

るん明治以後もカトリシズムが展開されているが、ここではキリシタンに対して特にプロテスタンティズムを取り上げて考察する）のであるが、はたしてキリスト教と日本社会及び文化との距離は現在どうであらうか。

われわれは両者の距離をこれまで主として、地理的、人種的並びに社会・文化的な角度から考えて来たので、ここでも一応これらの諸要素に基いて考察したいと思う。

現在では、地理的な要素としては、世界の交通路の発展に伴い、昔日のような意味での地理的距離は考えられない。また人種的にもキリスト教は必ずしもヨーロッパ人のものではないことが理解されて来たのであって、素朴な意味での自然的並びに人種の距離はなくなつたと云えるのであるが、依然として民衆における先入主として、キリスト教の社会・文化的な要素の中に、ヨーロッパ的なものが重量を占めているのではないかと思う。すなわちキリスト教は西洋の宗教であるという抜き難き印象は日本社会の大衆の脳裡に深く滲透しているのである。これはキリシタン時代からの印象であり、またプロテスタント時代に入ってからあまり変らない。

キリシタン時代から現代まで、キリスト教に対して種々の批判がなされてきたが、その根本はいつもキリスト教が西洋の宗教であるという見方から来ているものといふことができる。そこでいま、この点をキリシタン時代に遡って顧みたい。

まずキリシタン時代では、キリスト教は西洋の宗教であるという民衆の印象の上に立って、支配者達は、神国思想からキリシタンを禁圧した。秀吉による天正十五年のキリシタン教師追放令においても、日本が神国であること、キリシタンが神社仏閣を破壊し、日域の仏法を打破ることなどが理由に掲げられ、また、家康による伴天連追放令にも「夫れ日本は元是神国也。……大日の本国なり矣。」とあり「彼の伴天連の徒党、皆件の政令に反し、神道を嫌悪し、正宗を誹謗す……実に神敵、仏敵たり、急に禁ぜずんば後世必ず国家の患あらん。」とあって、神国思想と、仏法思想とが一つになってキリシタンの弾圧となっている。そしてこれに対しキリシタン側は、事宗教に

関することであるから、神道・仏法を敬うとは云わなかったのであり、この点正面から対立して禁教に突入したのである。もちろん多くのものは棄教したが、あくまで信仰において妥協を拒んだものは、殉教か潜伏かの二者撰一の他なかったのである。

明治になると、キリスト教が西洋の宗教であるという民衆の印象からキリスト教は家族道徳を乱すものであり、また愛国的でないという理由をもって攻撃されている。その最も代表的なものは、明治二十三年の教育勅語喚発を契機とする井上哲次郎博士らのキリスト教批判であり、これらの批判に対しては、キリスト教側からも多くの反論が行われたが、いまその中でフルベッキ氏述『基督教に関する誤解を弁ずる』⁽²²⁾を取り上げて見よう。この中で氏は第一に「基督教は西洋の宗教に非ず」第二に「基督教は愛国心の妨害者に非ず」という二点から偏見の打破につとめているが、これがこの種の論拠としては典型的なものであった。すなわち第一としては「基督教の教祖すなはち耶穌基督はパレスティナといふ東洋国に生れ。その内に一生をおくりまして、そこで死なれたのでござります。」と、地理的に歴史的に東洋の起源及び發達を説明し「基督教は西洋の宗教だから我が東洋の国のためにならぬと思ひ。または基督教は西洋の宗教だから中々いやだとおっしゃるお方々は大きに間違うたものでござります。地理と人種と方角から申しますれば。西洋各国よりも日本と基督教との關係が厚うござります。」といひ、元來キリスト教と日本との地理的・人種的な距離感の根柢なきことを指摘し、その後論理を更に進め「しかしながら、物事をば、もっぱらその西洋たるの故のみにより。いやがって用ふる事が出来ぬとおもふ方は。靴をはき、シャツポをかぶり。フランネルと羅紗を着。蝙蝠傘をさし。時計を以て時間をはかつてはなりません。これらのものは直接に西洋物と申しても宜しふござります。」と西洋もの嫌いの不合理なことを述べ、更に進んで「神は或は東洋人。或は西洋人を愛し給へるではなく。世の人すなはち天下の万民を愛し給へるでござります。」といひ、神は万民の神なることを力説しているのである。第二に、愛国心については、まずその本質について論じ「すべて外国人に対

して無暗に遺恨をふくみ。はげしい妬みや憎みをいだいて居るのを若し愛国心とするならば、なるほど此やうな愛国心は仁愛と慈悲とに基づいた基督教に叶ひがたひものでござりませう。しかしながら。幸に真心な愛国心はかやうなむげに卑しいものではござりませぬ。」といい、歴史的にも西洋各国の人民は愛国心がないのではないことを述べ、最後に愛国心という言葉は元来どこから日本語になって来たのであるかを説明し、「御一新前に愛国心の言葉は滅多にきこえませぬ。封建の法がいまだ固く立ってゐた時分には。我國や愛国心でなく我藩や忠義は天下一般の通用語でござりました。此忠義は大日本に對するものでなく。唯我藩我君のみに對するものであった。其時の封建の時代には。大日本全国の事をおもふ人は至って稀でござりました。又安政以前に出版になつた辞書にも愛国心の文字が多分かけて居るのでござります。なぜと申すに。愛国心は和蘭語や独乙語のフワートルランツ・リーベの直訳によって出来たものでござります。愛国心といふ言葉は。仏教。儒教。基督教。蒸氣車。蒸氣船。種痘瘡。写真などの如くに。日本の一つの輸入物でござります。愛国心といふ言葉は恰も基督教とむつましく同船して日本へ参つたやうなものでござります。」(傍点原文)と述べている。

今次世界大戦後は、キリスト教と愛国心の問題は解消したのであるが、キリスト教が西洋の宗教であるという民衆の印象は依然強いのであり、一言で日本人のキリスト教に對する気持を云えば、外国の宗教ということになるのであり、日本人は日本在来の宗教を々という立場からのキリスト教に對する無関心な態度となつたものということができる。

次に、キリスト教と日本人の宗教意識との間の本質的な距離の問題について一考したい。これはキリスト教が外国の宗教であるという漠然たる距離感ではなく、内容的に日本人の宗教意識または精神生活の内実において、キリスト教のそれとの間に見られる距離である。それでは日本人の宗教意識の特徴は何であるかと云えば、それ自体大きなテーマであり、多くの人々の論じ来たものであり、かつまた文化社会学だけの領域では理解困難なことであ

って、哲学または神学を媒介とすることが要請されるのであるが、大体において、それは内在主義であり、現実肯定主義であると云えるのではなからうか。他の言葉で云えば、有限なるものの無限化であり、相対的なるものの絶対化である。そしてこのような觀念形成の地盤は、再び風土に帰って考えねばならない面が強いのである。イデオロギーの風土的な地盤の考察は古来からなされているのであり、わが国の風土については江戸時代既に西川如見の如き先駆があるけれども、わが国の精神生活における風土性の探究においては、改めて故和辻哲郎博士に負うところが多いと云わなければならない。すなわち、キリスト教成立の風土的背景としての沙漠性と、日本人宗教意識の背景としての農業的またはモンソーンの風土を考慮に入れなければならないのである。

思うに、日本人の信仰の根本的要素は、自然崇拜または祖先崇拜である。神道は元来主として、大陸的なシャマニズムと、南方的な稲米儀礼とが合して成立したものであろう。そのことを歴史的に象徴するものとしては、伊勢神宮が考えられる。最近の藤谷俊雄氏と直木孝次郎氏の研究によれば、内宮は天照大神⁽¹⁾皇祖神を祭るが、元々太陽神を祭る地方神の社であり、外宮は豊受大神⁽²⁾食物神を祭るが、元来農業生活を守る地方神の祭祀から出たものであろうとされている。すなわち「内宮も外宮も、元来は伊勢南部の地方神として一体のものであり、大和の天照大神と習合合体して内宮となり、在来の地方神の祭祀が外宮として存続したのであろう。地方神というのは、農業生活を守る神でもあるから、同時に田の神であり、政治的な性質は内宮のほうに奪われたので、食物の神として祭られるようになったのであろう。」⁽³⁾ここに神道の農耕的な風土的性格を見るのである。

農業圏の特色は定着的、伝統的、家族主義的で、家族の横の關係よりも縦の關係が重要であるというところから、祖先のまつりが重んぜられ、祖先崇拜及び五穀豊穰が日本民族の文化焦点 (cultural focus) をなしてきた。これに適合することが外来宗教の土着化の必須条件であったといつてよいであらう。儒教は神道に理論的組織を与え、素朴な自然宗教または祖先のまつりに論理的体系を与えたものである。仏教はこのような既存宗教の地盤の

上に伝えられたので、当初相当はげしい抵抗を見たが、やがてこれとの適合に導かれた。しかも従前の神道と儒教とは自然的並びに社会的現実を肯定する立場にあったが、これに否定的精神を与えたものは仏教であった。仏教によつてはじめて日本人は現実の奥にあるものへと突き進む道を教えられた。しかし、世界観、人生観における世間的な立場と同時に、仏教もまた祖先崇拜と同調の立場をとつたのである。かくして宗教的には神仏習合となり、政治的には鎮護国家の宗教となり、或いはまた山岳宗教として現実に対し逃避的な道を選んだものもあるが、要するに、内在的な汎神論的な世界観をとることに於いて、キリスト教の超越的な人格神的な世界観とは根本的に異なるものであり、ここに本質的な距離を見ざるを得ないのである。キリスト教がキリシタン以来現代に至るまで、日本人の社会で相容れないものと考えられる宗教的な根本理由はここにあるのであり、このことは問題の最も重要な点であることを認めなければならない。

三、距離克服の展望

最後にキリスト教と異教的な社会日本との間の距離の克服が目指すところは何かについて考えたい。結論的に云つて、キリスト教の目標は、神学的に、人間と神との和解であり、距離の零化であるが、それは決して異教におけるが如き神秘的結合 (unio mystica) でなくして、あくまで神秘的交わり (communio mystica) でなくてはならない。距離が完全に突破されるからといって、忘我の境になり、自他一如、神人融合の境地になるのではない。パウロが記したように「顔と顔とを合わせて見るであらう」といふ⁽²⁵⁾いわば“face to face contact”である。「神の顔を避けて、園の木の間を身を隠した」アダムの顔がその子孫において再び神の顔と対面することである。ヤボクの渡しでヤコブが云つた「わたしは顔と顔をあわせて神を見たが、なお生きてゐる」といふ⁽²⁶⁾状態の結合である。このことは、キリスト教の異教社会及び文化との接触において、何を意味するであらうか。如何にこの世の文化がキ

リスト教と一つになったとしても、そのことはその文化そのものの絶対化を意味しない。すなわちこの世の文化はすべて信仰の中心である三一なる神を中枢として、その周辺に連なるものとしての意味をもつに他ならないのである。

しかるにこれを従来 of 日本社会における宗教意識において見るならば、信仰意識の中に二つ以上の核心が存在することは稀でないばかりでなく、むしろ殆んどの場合そうなのであった。このような二つ以上の核心をもつ宗教文化をシンクレティズムと呼ぶものと理解することができよう。これは信仰者の主観においては、何ら信仰者に主体的な信仰上の苦悶を自覚せしめない状態であるが、より高い宗教意識の光に照らすとき問題性が露わとなるのである。^(註)すなわち客観的にこれを見る時、そこには二つ以上の崇拜の対象、または自己規制原理が同位的な関係において並存しているからである。かくの如き状態は、実は二つ以上の信仰の核心と核心との間の距離が何ら解決されないままで、何らの対決を経ることなしに、一つの宗教意識または日常生活における宗教経験の中に、共存していることを意味するのであって、これは文化社会的に云って、多元的文化複合 (pluralistic culture complex) ということができるであろう。キリスト教の場合における一元的文化複合 (monistic culture complex) と対比することができる。キリスト教の異教的文化への接近においては、その異教的信仰の対象または異教的宗教文化複合の主要素型とキリスト教的文化複合の主要素型との間の距離の厳しき対決を要求するものであって、その妥協は許されない。ここにキリスト教の目指す異教的社会との間の距離の突破における実現の最大の困難が認められるのである。

日本人の場合、従来の宗教の核心は風土及び歴史的な伝統において、キリスト教の風土及び歴史的背景と余りにも異質であることのために、日本人という実存がそのような風土的並びに歴史的な距離を突破して、キリスト教の信仰の核心に突進するということは容易なことではなかったのである。また農業的風土及び封建的な社会的伝統の中で、長く自然への埋没と主体性喪失に慣らされており主体的な決断や意思表示の機会に恵まれなかった多くの日本人にとって、たとえキリスト教に傾いた場合を考えると、従来の宗教とのシンクレティズムを脱して、

キリスト教の目指す本質的な距離の超克にまで至ることは容易なことではない。

しかしもし、この中核的なものの距離が完全に克服されるとするならば、周辺の文化形態において、相互的な変改が行われることは、純粹のキリスト教的立場を欠損することなしに可能であろう。そしてその具体的な検討は神学上の問題であるが、現実の社会学的現象としては、この問題への対処の展望としては、必ずしも論理的な単純さを期待することはできない。少くとも觀念連合の法則を無視することのできない人間性において、キリスト教文化複合の周辺の素型を著しく変改して、しかもなお主要素型のみを純粹性を持続し、また、主要素型に対する態度を純粹に持続することは、甚だ困難なことである。何らかの目に見ゆる形を媒介とすることなしには目に見えない信仰の対象に接近することの困難な人間の経験において、このことを認めざるを得ないのである。

しかしそれにもかかわらず、キリスト教の歴史的現実を見るならば、そこには形態上の社会学的変改は避けられないところであり、キリスト教が欧米の世界から、他の世界の地域に拡がるにつれ、従来のキリスト教文化複合の周辺の文化素型の変改は必至と思われる。そしてその変改の方向は、それぞれの民族における従前の文化形態との距離が縮められる方向に向ってであることが考えられる。

更にもう一つの距離克服の展望としては、キリスト教がそれぞれの民族の固有文化の中に受容されることによって、固有文化の従前の性格及び形態を変改する可能性についてである。このことも文化社会学的に、人類の歴史の現実において普遍的な現象であり、日本においてもこのことは例外ではあり得ないであろう。しかしその変改の方向は、キリスト教が歴史に展開してきた文化形態との距離が縮められる方向に向ってであることが考えられる。

かくしてキリスト教と異教的社会との距離の克服は、キリスト教側の文化複合における周辺の素型の漸進的変改と、民族的固有宗教文化側の変改との両面から行われるのであるが、後者の場合は更に分って二つとする。

第一は従前の宗教信仰の変改であるが、これは本来的にはあくまで個々人の実存的な信仰的決断により行われる

ものであり、このことの可能性は、キリスト教の本来的な活動としての伝道行為の成果に懸っている。そして、この可能性の前途に横たわる困難としては、前述のキリスト教と日本人の宗教意識との間の本質的距離が考えられるが、しかしこの点は、絶対的なものではなく、特に人間のイデオロギーにおける風土の影響の限界を考へるならば、日本人の宗教意識のキリスト教への接近の可能性は考へ得ることである。しかして、この際、同じ日本人の中でも、更にその階層別、職業別、地域別、性別、年令別等の如き諸限定は別個の大きな問題として考へられるにふさわしい。

国民的固有文化の変改の第二は、周辺の文化素型または宗教的な習俗の変改についてである。これは単に個人的な要素だけでなく主として社会的な性格をもつものであり、信仰者以外の広汎なる社会的要素と連けいをもつものである。たとえば、クリスマスの習俗の如き、近年著しく日本の社会にも普及した。そしてこのような習俗の変改に当っては、純宗教的要素以外の経済的なまたは娯樂的な、社交的な種々なる社会的要素が働いて、徐々に民族の間に滲透するものであり、これまたキリスト教と異教的な社会との間の距離を短縮する一過程である。この点では単に国内的だけでなく、近時マス・コミの影響により、国外または世界的な背景がこれに作用するところが多い。そしてこの種の固有文化複合の周辺素型の変改の具体的な過程としては、それぞれの素型が変質、変形することもあれば、素型ごとに新たなキリスト教的文化素型と入れ替えが行われることもある。こうしてクリスマスの習俗もその根柢の宗教的純粋性については、なお詳細に考察しなければならぬが、社会全体としては、その純度の如何にかかわらず、普及し行くときは、如上の距離短縮の現象に促進的作用を及ぼすのである。また、クリスマスだけでなく、その他イースターであるとか、収穫感謝祭であるとか、結婚式、讚美歌、コーラス等種々の文化的面において、習俗の中にキリスト教的なものが受容され、従前のものに部分的な交替現象が拡大し行くという可能性が考へられるのである。しかし他面では、習俗は必ずしも純信仰的な動機に支えられて形成推進され行くものではな

いから、日本の社会におけるこの種のシンクレティズムは、事実上避け難いものと考えられる。たとえ信仰の内容は個人の選択決断により変えられることはあっても、社会的な習俗は単に個人の意思により左右することのできないものであるから、日本社会における宗教的習俗のシンクレティズムの現象は、容易に消え失せるものと考えられない。しかしながら、それにもかかわらず、そのような習俗的なシンクレティズムを通してさえも、キリスト教的習俗が日本社会の中に、わがものとして取り入れられるに至るならば、それだけキリスト教との距離感は減少されるのであって、その距離の短縮は伝道による純粹の宗教的対決を通して行われるばかりでなく、世俗的な利潤追求的な動機によってさえも行われるものである。従ってその距離の短縮という現象そのものが、純宗教的な立場からの評価においては、必ずしも望ましいという面だけではなく、むしろ批判の対象となる面も考えられるのである。しかしました、そのような批判を通して、漸次、副次的な距離短縮から本質的なものへと進み行く道も開けるのである。最後に明治以後の歴史的過程を概観するならば、明治年間の社会・文化における異教的要素との素朴な対立時代を経て、大正以後今日までの文化的適合時代になっているのであるが、将来性としては、キリスト教の本質的な唯一神の信仰の辿るであろう道としては、安易な適合性に終始することはあり得ないのであり、必ずや本質的な距離超克への努力と本質的發展に最も適する方向に向っての文化形態の新たな形成への努力とが試みられるであろうことが観測されるのである。

附記 本論稿は、日本基督教団宣教研究所の委嘱による次の主題の共同研究と関連をもつものである。特にキリスト教と神儒仏との接触過程及びその現況の実態調査に関しては、同研究所発行の土居真俊・溝口靖夫・小林栄『日本におけるキリスト教と諸宗教との接触の問題』（日本基督教団出版部、昭和三五年）を参看されたい。

註

(1) ルカ二ノ一〇。

- (2) 創世記三ノ八。
- (3) ルカ一五ノ一三。
- (4) 創世記二七ノ四三。
- (5) 高田保馬『社会関係の研究』岩波、大正一五年、一三三—一三四頁。
- (6) 創世記三ノ九。
- (7) 創世記四ノ六。
- (8) Erich Fromm, *The Limitations and Dangers of Psychology, in Walter Leirprecht, "Religion and Culture,"* N.Y., 1959, p. 31.
- (9) *Ibid.*, p. 34.
- (10) マタイ二ノ一一二。本論稿のここでの理解は史学的な意味でなく、神学的な意味においてである。
- (11) ルカ一〇ノ三〇—三七。
- (12) ピリピ二ノ六—七。
- (13) 使徒行伝二六ノ一四—一五。
- (14) 使徒行伝一一ノ二六。
- (15) 佐伯好郎『景教の研究』東方文化学院東京研究所、昭和一〇年、五二九頁。佐伯博士によれば「大師の滞留せられた長安の西明寺と大秦寺との距離は信賴すべき長安城内の旧地図に拠れば、如何に遠く計算しても十四五丁を出ない」とされ、大師が当時長安で有名だった景教の大秦寺をしばしば訪れたであろうことが考えられている。これのみならず、弘法大師の恩師般若三藏と景教の宣教師景浄とは、共に協力して仏経書六波羅密多経を、胡本によって漢訳したことは確実であり、弘法大師が景教の教理を知る機会があったことは殆んど否定できない。ゴールドン夫人も景教の研究者であり、弘法大師との関係を確信しており、同夫人により、中国の「景教碑」の模造が高野山の奥の院に建立

された(一九一一年九月二七日)ことも有名である。高野山がわが国最古のキリスト教とのゆかりの地と考えられてのことであった。E. A. Gordon, *Ashian Christology and the Mahayana*, Maruzen, 1921, p. 259.

(16) 佐伯博士は「この鉄冑の十字架も之を景教のものとするのが妥当である。またその十字架の型それ自身も景教的の十字架と合致するものがあると云ってよいと思う。これ吾人がこの十字架を景教のものと断定し之を大日本帝国における唯一の景教の遺跡であると云う所以である。」と述べておられる。『景教の研究』第四章十節「福岡県博多元寇記念館に保存せらるる蒙古兵の鉄冑に在る景教十字架紋様」

(17) 伝道者が土着民に案内された例としては、一八一四年末ニュージールランドへ植民及び布教のため到来したマーズデン(Samuel Marsden, 1764-1838) は、この地の酋長の子デューアテラという青年を伴っており、好結果をおさめた。また一八二〇年アメリカン・ボードの宣教師団がハワイに到来したときも、アメリカに渡っていた数名のハワイ青年が案内役をつとめて好都合であった。更に一八三〇年イギリス人ウィリアムスがサモア島に布教に向ったときも、ファウエアというサモアの青年が案内をしている。彼は元酋長であり、十一年間故郷を離れていたものである。(『神戸女学院大学論集』二巻一、二号、一二八—一二九頁、五巻三号、三頁、拙著『宗教社会学研究』関書院、昭和二八年、三一四—三一五頁)

(18) 浅井虎八郎訳『聖フランセスコ・ザベリヨ書翰記』三省堂、明治二四年、下巻一一八頁。

(19) 同書、下巻二七四頁。

(20) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 117.

(21) 外山卯三郎「社会改良と耶蘇教との関係」『明治著作集』「太陽」一三巻九号、博文館、明治四〇年、三六〇—三七五頁。

(22) フルベッキ述『基督教に関する誤解を弁する』教文館、明治三二年、一〇—一二頁。

(23) 宇野円空『マライシアに於ける稻米儀礼』日光書院、昭和一九年、六七—六八〇、六八五頁。

- (24) 藤谷俊雄、直木孝次郎『伊勢神宮』、三一書房、昭和三五年、二八頁。
- (25) コリントI一三ノ一二。
- (26) 創世記三二ノ三〇。
- (27) Hendrik Kramer, *Religion and the Christian Faith*, London, 1956, p. 403.

Mizoguchi, Yasuo

The Problem of the Distance between the Christian Religion and the Sociocultural Existence of Gentile Japan

Résumé

Although the Protestant Christian church in Japan started its second century in 1959, the number of Christians has not been increased very rapidly. There must be several reasons for the difficulties of the progress of the evangelization, among which we see the element of the distance between the Christian religion and the sociocultural existence of gentile Japan.

In this thesis the writer will discuss the several phases of the "distance," and also the ways of overcoming of that distance.

As to the process of the contact of new religions with the proper Japanese religions we will discuss also the phenomena of "syncretism" in the religious beliefs of Japanese people. The writer wants to call the phenomenon of syncretism "a pluralistic culture complex" in contrast to "the monistic culture complex" of Christian religion. The solving of the problem of syncretism is one of the main factors in helping to overcome that distance.