

## 『宇宙の目的』再考(2)

——賀川豊彦と「悪の起源」の問題——

稲垣久和

### 1. 「宇宙悪」に託した賀川の秘められた意図

前回に引き続き賀川豊彦の最後の作品『宇宙の目的』(1958年)についての論稿を記す<sup>(1)</sup>。特に最終章「宇宙悪とその救済」を考察する。

賀川はなぜ「宇宙悪」のような壮大なテーマを扱ったのであろうか。理解するのがやや困難なこの『宇宙の目的』という作品について、筆者はここで新たな読解を試みたい。

若いころから悪の問題に悩まされ「悪の起源」に取り組んでいた賀川が、『宇宙悪』という本を著さずに『宇宙の目的』という本を書いた。前回の紀要に書いたように、自然研究がすべての存在に目的のあることを彼に悟らせしめたのであるが、武藤富男が本書の「解説」で述べているような次のことにも注意したい。「更に宇宙目的を探求して行くうちに、目的論のほうが賀川哲学の主題となり、宇宙悪はその副題に転じてしまったのである」<sup>(2)</sup>。

しかしながら、副題とはいえ、彼の念頭にあった「宇宙悪」の一つに、本書発行の1958年という年代を考えると、日本の起こした悲劇的な戦争があったのではないか。そしてヒロシマ、ナガサキに炸裂した原爆が冷戦下でエスカレートして自己増殖し、核の恐怖の均衡を生んでやがて

一步間違えば人類の消滅を招く、という現実認識があったのではないかと。

まず本論文での読解の“あらすじ”を書く以下のようなものである。賀川の『宇宙の目的』という作品のモチーフは大きく分けて二つある。一つは自然神学というテーマである<sup>(3)</sup>。ここでは自然神学とは「神の創造を通して見る自然や人間や歴史の解釈」のことである<sup>(4)</sup>。自然科学をテーマにした自然神学では「自然法則の持つ美的側面」ないしは宇宙の審美性も大きなテーマとして扱われてきた（たとえばA・マクグラス『科学と宗教』<sup>(5)</sup>）。しかし『宇宙の目的』は単純に芸術的な審美性を謳歌する自然神学ではない。そこには倫理的な問題、特に「悪の起源」というモチーフがもう一つある。

人が人を殺すことは個人倫理の上で悪の最たるものである。また、戦争は大量の殺人を伴うゆえに社会悪の最たるものであろう。戦後の賀川が日本の敗戦とともに「武装解除」を叫び<sup>(6)</sup>、その後にはバートランド・ラッセル、アルベルト・アインシュタインらと共に世界平和運動に挺身し、核の廃絶を訴えていった理由はどこにあったのだろうか。多分、同胞三百万、外国人二千万という大量死を生み出した人類史の巨大な「悪」の経験が背後にあったに違いない。広島、長崎の原爆投下で極まった「悪の頂点」、これを止めることができなかったアジア・太平洋戦争への深い懺悔の意味があったことは想像に難くない。1946年11月3日公布の日本国憲法前文の平和宣言は、日米のキリスト者によって書かれたと推測する研究者もいるくらいだ<sup>(7)</sup>。当時の賀川の知名度からすれば、彼が関わっていた可能性もないとは言えないだろう。

そして次に、実際に賀川も『宇宙の目的』の最終部分で“原水爆による人類の破滅”という表現も用いている<sup>(8)</sup>。原爆投下という出来事は、特に科学の発達という点から見て、賀川が体験してきた日本近代史の矛盾と深く絡み合っている。明治日本のスローガン“殖産興業”と“富国強

兵”によってスタートした「精神性と科学の発展」の間には大きなアンバランスとズレが生じた。このズレが増幅して、宇宙悪としての広島・長崎の原爆投下となったのではないか？ 原爆を投下したのはアメリカであるが、その行為を招く原因を作ったのは日本である。それによりパンドラの箱は開かれてしまった。いったん開かれた後は自己増殖を始めた(1949年にソ連核開発成功)。その後の米ソの核軍拡がまかり間違っても核の冬(人類の滅亡)をもたらす可能性があった<sup>(9)</sup>。「精神性と科学の発展」の間のアンバランスはすさまじい。際立って鋭い宗教的感性を持っていた賀川は、これらを「宇宙目的からの選択の条件の微細な故障」<sup>(10)</sup>から発生する、と持ち前の詩人的感性からきわめて暗示的、隠喩的表現をしたのではないか(この表現の解釈を本章の後の部分で試みる)。

『宇宙の目的』は一方で、物理学、化学、生物学などのやたら細かい科学的知識を披露しながら記述している作品なので、これに目を奪われていると他方の「倫理的」モチーフが見えなくなる。しかし“選択的な進化”の頂点に人間の自己意識が来ていることに注意すべきであろう。前回に記したように、賀川は主体的な「私」という自己意識の出現を「宇宙の目的」の中心と見ていた。地球上の生命は自己意識の出現によって頂点に達する。そして、ここに人間の宇宙における責任も生じてくるのである。つまりこの人間の「責任」にこそ、彼の積極的な社会改良家としての活動の意味づけがあった。社会悪を運命として諦めない。これは究極的にはともかく部分的には人間の「自由意志」による決断と責任において取り除けるのだ、社会は改良できるのだ、こういう確信があったのだ。

彼は「宇宙の目的」序文に書いている。

宇宙悪の問題と取り組んだのは、私の十九歳の時であった。私は

原子論を研究するために京都大学の水野敏之丞博士を尋ねた。それは一九一二年ごろであった。一九一四年七月第一次世界戦争の勃発とともに、米国プリンストン大学にもおもむいて「哺乳動物の進化論」を専攻した。その後私は忙しい日本の社会運動の暇をぬすんで「宇宙悪とその救済」を研究しつづけた。シナ事変のとき平和運動のために東京渋谷の憲兵隊の独房に拘置せられ、さらに巢鴨刑務所に移された。そのときも私は「哺乳動物の骨格の進化」の書物を獄中で読んでいた。

太平洋戦争が始まる少し前から、私は宇宙悪の問題を宇宙目的の角度より見直し、宇宙の構造に新しい芸術的興味を感じるようになった<sup>(11)</sup>。

「シナ事変」(1937年)、「太平洋戦争」(1941年)とまさに日本のファシズムに引っ張られて、個人にはどうしようも止めることができない戦争という出来事が賀川に「悪」への考察をより深く加速させた。「平和運動のために独房に拘置された」という短い記述の中にすらそれが出ている。「近代日本の抱えたジレンマ」がついには大戦争への突入という悲劇的結末を招いた、その大悪が彼の脳裏にあったことは明らかであろう。賀川の『宇宙の目的』という本が単なる「神存在の証明」というだけではなく、「宇宙悪の解決」、「悪の起源」といった大きな倫理的テーマと絡み合わされて書かれている理由はここにある。われわれはこの作品をこう解釈しよう。

さて、“あらすじ”はここまでにして本文に入る。

## (1) 科学と人文学のギャップ

近代日本になぜ広島、長崎のような悲劇的結末が起こったのか。今、筆者は「近代日本の抱えたジレンマが」と書いた。

悲劇的な結末を招いた一つの理由は、近代日本のスタートから、科学とそれを支える人文学ないしは倫理学の間の発展にジレンマまたは跛

行性があったのではないかということである。科学と人文学は共に人間文化に必要であろう。アジアでは科学は発展しなかったが、人文学は栄えた。しかし西欧近代に起こった近代科学は、やがて実証主義の虜になり、機械的な無目的な単なる知的ゲームと化した。したがって、本来、目的に生きる人間に、目的もない強力な実証的科学が発展すれば文化は危険極まりない方向に行く。すでに1930年代にナチズムの台頭時に大学を追われたユダヤ人哲学者エドムント・フッサールが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（1936年）の序文にそう書いていた<sup>(12)</sup>。

科学の無目的な異常発展が続くと、人間精神を食いつくす。これが余りに不調和な形で歪んだまま進展すると、最終的にはそれが増幅してやがて破局をもたらすのではないか。日本という場所でそれが現実となった。賀川の敏感な宗教的直観はこれを感知した<sup>(13)</sup>。最終的に彼はそれを「宇宙目的の選択の条件に起こった故障」、そのとてつもない増幅と受け止めた。筆者にはこれはきわめて納得のいく仮説である。

ごく常識的な歴史観ではこうである。いわゆる近代日本のスタートに「和魂洋才」と言われたスローガンがあった。「洋才」（科学や政治経済の制度の輸入）は東アジアの中でもきわだってスムーズに行き、それ相当の人材も輩出した。たとえば細菌学者・北里柴三郎のペスト菌の発見が1894年、野口英世の黄熱病の病原菌の発見が1911年。1922年にはアルベルト・アインシュタインが来日、日本の物理学者と意見をかわし、主要都市で講演してその合間に日本の著名な慈善事業家ということで、神戸で賀川とも会った。湯川秀樹が中間子理論を出したのが1935年（日本人初のノーベル賞受賞は1949年）であり、世界の医学界や物理学界の最先端研究が、欧米から見れば遅れていると見られた当時の東アジアで、いち早く近代化しつつある日本から出ている。

しかしキリスト教宣教という面から見ると、事態はまったく異なって見える。なぜなら、このような近代日本の科学発展の動き（洋才）と

1859年からスタートしたキリスト教宣教はまったく結びついていないからだ。キリスト教が日本の知識人そして民衆に与えたものは何だったのか。それは「和魂」に似てはいるがそれよりやや上質な魂の救い、仏教的な「極楽浄土に行くこと」との類比で「天国に行くこと」と大差ないメッセージでしかなかったのか。いや、そう余儀なくされた、というべきかもしれない。西洋においてそうであったように、キリスト教は科学をも生み出した文化形成的な唯一神教としての強固な人生観・世界観としては受け取られなかった（その理由については後述する）。

その中で賀川の宗教的感性は例外的であった。彼には特に16歳でキリスト教に回心して以来、全体を一挙に把握する唯一神教的直観力が鋭くなった（この種の感性は多神教の世界では養われない）。19歳の時、1907年に宇宙悪の問題に取り組み、スラムでの一伝道者に過ぎなかった彼が1912年（24歳）ごろには原子論の研究のために京都帝国大学の学者を訪問したというのである。スラム街で救貧活動に格闘していた時代にということである！その後のプリンストン留学は1914-16年である。賀川が米国で勉強しようと思った内容は何だったのか。進化論の研究だと本人は言うが、あえて想像力をたくましくすれば、宗教と科学との関係、特に「和魂洋才」つまりこの日本的宗教心と人文学と科学との発展の日本的な大きなギャップの意味を見出そうとしたのではないか？

賀川は『宇宙の目的』の中で、湯川秀樹の『存在の理法』（1943年）を引用してアインシュタインと湯川の説を引用しつつ次のように言う。

もし、湯川博士の仮説を、極限をもっていけば、法則の真实性ということはなくなるわけである。アインシュタインはこの点を非常に警戒して、物質性そのものの相対性は説いたが、法則そのものの絶対性は信じていた。客観的にいえば、アインシュタインのいうのは、ほんとうで

ある。(以下の引用は湯川の著作からの引用である：筆者註)「自然法則というものは、要するに無限の可能性にある制限を加えるものであると考えられます。法則とは常に一種の“選択法則”であるといえるでしょう」。湯川秀樹博士は、宇宙法則が無現の可能性のなかよりある選択によって、因果づけられたものであると考えている。私はこの見方が正しいと考える<sup>(14)</sup>。

こうして一級の物理学者たちの議論を利用しながら、筆者が前回紀要論文に詳述したように、選択法則という自らの自然哲学にやや強引に引き付けようとする<sup>(15)</sup>。さらに湯川を次のように引用する。

したがって現在の物理にはなんというか、ちょっとわけのわからぬものがある。たとえば、量子力学における観測の問題等には何かわけのわからないものがある。簡単に割り切れないところがある。しかし、それならばこそ、生命とか、歴史とか、宗教とか、いろいろなものと通じる道が残されているのである。十九世紀的に考えれば機械論よりほかにない。自由意志などはいる余地がない。それ自身では完全なもののようにみえるが、それではいけない<sup>(16)</sup>。

湯川は中間子論という高度に専門的な物理学のレベルで世界的な大理論を打ち出した(電磁場の第二量子化によって光子を導出できることの類比で、核力場の第二量子化によって $\pi$ 中間子を予言した)。その現代物理学者が専門を語るというよりも、あえて自らの人生観を一般向けに披露しているエッセイをそのまま利用して、賀川はなお人間の「自由意志」と「選択」を論証したかったのだ。

## (2) 日本の軍国主義と「悪の問題」

ところで、湯川が高度な科学理論を展開しているその頃から、奇妙なことに日本は「天皇」に名を借りた強い神道的ナショナリズムによる軍国主義に彩られた日本に変貌していった。1931年満州事変、1932年5月15日軍人テロ事件、1936年2月26日軍人テロ事件、1937年日中戦争勃発。それは最終的には広島・長崎の悲劇で終わる（1945年）。日本の科学の発展に見合う形で、日本の人文学は国の動向と戦争突入を批判できるほどの内容まで発展できなかった。「和魂」の中では、近代的な西洋科学に見合った人間学を発展させることが出来なかったのである。「和魂」は高度な科学発展の重みに耐えきれず瓦解したのだ。賀川の同時代人の最も著名な人文学者で倫理学者の和辻哲郎（1889-1960）は、この「和魂」を哲学的に基礎づける役割を自ら引き受けた人物だ。「和魂」は西洋近代を超克できるという日本学から、和辻は日本の軍国主義を正当化してしまっている（1937年）。

次のように書いている。

日本は近代の世界文明の中にあってきわめて特殊な地位に立っている国である。二十世紀の進行中には、おそかれ早かれ、この特殊な地位にもとづいた日本の悲壮な運命が展開するであろう。あるいはすでにその展開が始まっているのであるかも知れぬ。……もし十九世紀の末に日本人が登場して来なかったならば、古代における自由民と奴隷とのごとき関係が白人と有色人との間に設定されたかもしれぬ。しかるに日本人は、永い間インド及びシナの文化の中で育って来た黄色人であるにもかかわらず、わずかに半世紀の間に近代ヨーロッパの文明に追いつき、産業や軍事においてはヨーロッパの一流文明国に比して劣らざる能力を有することを示した。……かかる世界史的任務を課せられた者としてのみ、日本人はその発展の権利を有し、さらにその道を阻むあら

ゆる者を打倒し去る権利を有する。かかる意味において文化的創造に携わる人々の任務はきわめて重い。それは小さい自己の生活の利害などをはるかに超出した世界史的任務である。身命を賭して努力すべきはただに戦場のみではない (1937年9月)<sup>(17)</sup>。

このような日本の優秀性を説く「和魂」の代表的哲学者・和辻哲郎。実は、この種の「和魂」は明治初期のナイーブなスローガンから「洋才」との接触により、変容していた (和辻自身、デカルトからハイデガーまでの近代哲学批判とともに「和魂」を昇華させていた<sup>(18)</sup>)。

和辻と同時代人の賀川、彼の胸の内はどうであったのか。キリスト者として内面的にも深い矛盾と葛藤を感じていたに違いない。巢鴨刑務所の独房につながれた彼の心は張り裂けんばかりではなかったのか。この科学と人文学 (「和魂」は八紘一宇などという途方もない“宇宙の目的”を唱えた!) の日本的な跛行性とズレ (故障) が大量の死者を生んだ邪悪な戦争の原因である。もし発展途上国として低レベルの科学技術しかなければこのようなズレは起こらない。当時、零戦と呼ばれた高性能戦闘機を生み出す航空技術、世界最大級の巨大な戦艦を生み出す造船技術をも持っていた日本国だ。和魂 (八紘一宇という妄想) と洋才 (高度な技術力) との間のとてつもないズレ。このズレはキリスト者賀川の中に「悪の問題」として、いやそれ以上に「宇宙悪の問題」として生じたのではないか? 賀川は『宇宙の目的』の最後に「宇宙悪とその救済」という難問を論じることになる。

私は希望をもって、原水爆をのり越えた光栄ある宇宙の夜明を待とうと思っている。

悪の起源はわからないとして不明に付せられてきた。宇宙目的からみれば、悪の起源問題は明白である。それは宇宙目的に到達し得ないこ

とから起るのである。宇宙目的は選択の組み立てによるものであるから、その選択の条件に微細な故障が起っても、悪は発生する（この“選択”は隠喩的・類比的に神の宇宙における“選択”から人間の自己意識による“選択”にシフトしている。詩人的感性を持つ賀川の独特の表現である：筆者註）。

微細な故障の発生することは「有限」の世界においては、避けることができない。しかし、有限の世界に組み立てが始まり、「生命」が生まれ、「生命」の奥に「精神」が出生し、「精神」が無限絶対に至るまで接近しようとする意欲を起したことは勇壮なものであるとせねばならない<sup>(19)</sup>。

きわめて暗示的な文章である。日本の和魂洋才は「(神の) 選択の宇宙目的の中で(人間の) 選択の条件に起こった故障」を引き起こすこととなってしまった。零戦に乗って敵の空母を攻撃する“カミカゼ特攻隊”は確かに「勇壮」極まりない。「和魂」も行きつくところまで行きついた。その初期の微細な故障が次第に増幅しついに多大な悪を東アジアにもたらした<sup>(20)</sup>。三百万同胞と二千万外国人の命を奪った日本史上の最大の悪を引き起こした。これは否定しようもない事実である。この悪はいかにして贖われるのか。日本人キリスト者としての賀川は次のように書く。

宇宙悪よりの解脱救済の道を、昔から人間は三つの角度から考えた。第一はインドの宗教の形式、すなわち、虚無思想である。第二は西欧思想として発達した有神的救済の道である。第三は近代科学思想による宇宙悪の追放である。

私は、この三つはたがいに対立するものではないと考える。これらは人間の意識の上に発生するものである<sup>(21)</sup>。

西欧のキリスト教の道とは異なり、東洋思想との対話によって東アジアの悲劇を克服しようとする。それはどのようにして可能なのか。

実は、このような方向はすでに実際に賀川によって『東洋思想の再吟味』のなかで示されていた。まさに日本の悲劇のさめやらぬ敗戦2年後の1947年に書かれたものだ。

天を見失った日、尚天が人間の心に窺き込んでくれて、天の方に引上げんとする神聖の秘義を示してくれる。それは決して人間の力ではない。それは勿論人間を無視するものではないが、人間を内側から高めてくれる超越的根本実在である。その実在者は至高の愛そのものである。その至高者が宇宙全体に対する責任意識をもってくれる為に、我々の靈魂を内側から温め、我々、有限者に対して過去の悪を贖罪愛を以て修繕し、復活の希望に満してくれる歴史的表現をとる尊い意志の持ち主である事も信じ得る<sup>(22)</sup>。

「過去の悪を贖罪愛を以て修繕し、復活の希望に満してくれる」とキリスト教信仰による日本再生にかけている。このように序文で書いた後に、「神が日本にまで拡張してくれる贖罪愛の連帯意識は、その意識内容として新しく抱擁すべき、東洋精神によつて培はれた日本の精神的遺産が如何なる遺伝因子を持ってゐるかを、見極めておく必要がある」と書いて、易経、論語、老荘思想、王陽明、印度宗教、法華経、ガンジー、中江藤樹について論じている。このような日本のよき伝統を通して「世界倫理」に貢献しようとの意気込みがうかがえる。これはキリスト教と他宗教との関係という意味では一種の包括主義である。賀川の“自然神学”はこのような包括主義を内に含んでいるのである。

本論稿の科学との関係で興味深いのはインドの景教へのコメントである（賀川は1939年にインドの景教グループに招かれて4万人の信者

に三日間連続講義をした!)。こう語っている。

文化の低い景教は砂漠の宗教として発展し得ず、南印度の一隅に千数百年の生命を保つのみで、他宗教に大きな感化を与へなかったことは、不思議中の不思議とも云える。即ち宗教が、他の宗教に改宗者を獲得する為には、より高き道德性、芸術性、科学性を持たねばならないと云ふことを、印度の景教によつて私は大きな教訓を学んだ<sup>(23)</sup>。

なぜ彼が(日本のキリスト教に)道德性、芸術性、科学性を重視したかその理由の一端が分かる。また仏教では、法華經の章ごとの吟味をし、禪と茶道についても高い評価を与え、これらが日本文化と日本人の心、特に道德や倫理に与えた影響を述べている。

中江藤樹については儒教、特に知的な朱子学よりも実践的な陽明学の影響を受けたことから高い評価をしている。

この宇宙の神に対する孝行の主張は、藤樹の経験から出たのである。彼の著作「翁問答」は徹頭徹尾この思想を以て一貫してゐる。生活と意識のうちにこの傾向を以つて貫いた。それはまた王陽明学派の良心説と一致してゐる<sup>(24)</sup>。

さらに続けて次のように書いている。

藤樹は実践道德を無視しなかったが、神からきた良心を離れての単なる道德は無意味だと考へた。この良心の琢磨は、宇宙の父なる神に対する心尽しと、精神生活の修養とによつてのみ達せられる。神を宇宙の父といつたところに、中江藤樹が孔子学派と違ってゐる点がある。普通の儒教学派であるなら、政治的道德や知識に力を入れるのであるが、藤

樹は政治や道徳を離れて、宇宙の神を根本にした。そこに普通の儒教と違ふ点がある。藤樹は、だから宇宙の心に意を注いだのである。

そしてこの「宇宙の心」については、まさに十年後に書かれた賀川最後の作品『宇宙の目的』という著作の中で、科学との関係で、さらに詳しく吟味されることになったのである。したがって『宇宙の目的』の最後の結びの言葉はこれである。

しかし、人間の力には限度があるから、人間を生存せしめ、進化発展せしむる力を先験的に準備している宇宙の絶対意志にすべて依存するよりほかに解決の道はないと思う。

宇宙に目的ありと発見した以上、目的を付与した絶対意志に、これから後の発展を委託すべきだと思う。さればとって、なげやりにせよという意味ではない。私は、人間の意識の目ざめるままに、すべてを切り開いていく苦闘そのものに、超越的宇宙意志の加勢のあることを見いだすべきであると思う<sup>(25)</sup>。

「すべてを切り開いていく苦闘そのもの」がたゆまず果敢に社会改良に立ち向かった賀川の生涯であったと言ってよい。「和魂洋才」をスローガンとして掲げた日本は、東アジアでいち早く科学を導入することに成功した。国民の科学のレベルは高かったのである。ただそれを支えた「和魂」の内容は十分ではなかった。そこで彼は日本のよき宗教的伝統のみならず日本人の高い科学的能力をも包括主義という形で「宇宙の目的」に入れたかったのではないか。彼の包括主義は日本の科学や宗教をも包括しようとする。

しかしそれにしてもなお、この包括主義が贖罪愛によってという点を、彼はやはり譲らなかつた。そうでないと日本史上の最大の悪は贖わ

れない。贖罪愛が欠けるとズレが生じる。ただし贖罪は聖書的な宗教の根底にあるものであり、贖罪愛という言い方はやはりキリスト教の言い方であろう。こればかりは日本宗教では困難であり、キリスト教にしかないのであるから、多分、彼の胸のうちにあったのはパウロのコロサイ書1章14-20節の“宇宙論的キリスト論”の頌栄の現代版であったのではないか。ここからも彼の宗教思想が今日の宗教多元主義とは異なって一種の包括主義である、と言えるのである。

彼はこのような宗教思想と日々の瞑想と祈りの中で、近代日本の「和魂洋才」の結末を生きた人生の総決算として『宇宙の目的』、このやや難解で困惑に満ちた作品を残さざるを得なかったのであろう。

## 2. 「和魂洋才」の結末

筆者は先に以下のように書いた。

キリスト教が日本の知識人そして民衆に与えたものは何だったのか。それは「和魂」に似てはいるがそれよりやや上質な魂の救い、仏教的な「極楽浄土に行くこと」との類比で「天国に行くこと」と大差ないメッセージであった。

この評価は日本のキリスト教にとってあまりに酷ではないか、このように受け止められるかもしれない。確かに明治の初代キリスト者には信仰をもって天下国家を論じる視点があった。しかしその後の私事化された日本のキリスト教には「個人の魂の救い」という救済論的価値以上のものがあつたようには思えない。戦前の軍国主義化も止められなかったし、戦後の平和憲法に基づく民主主義もキリスト教の側から十分に意味づけられていない。もっともこれらグローバルな力のバランスの中に

投げ込まれている一国の趨勢が、人口の1%未満のキリスト者によってどうこうできるはずもないが、それにしても公共の場での影響力がほとんどない。筆者は遅まきながらも、この私事化されたキリスト教が公共の場でもう少し意味あるものになるにはどうすればよいかを議論してきた。キリスト教は近代日本で市民社会形成の核となることはできなかったし、このままでは今後もできないであろう。

キリスト教の側があまり自虐的になることはよくないし、そういう議論自身、非生産的かもしれない。より客観的に評価し、展望を見出すことはできないのか。

日本を熟知した知識人の一人、またキリスト教への理解もあった加藤周一（1919-2008）は「和魂洋才」への批判とそれを克服する「雑種文化論」の提唱者として、また晩年の「九条の会」への市民との平和運動の連帯者として知られる。加藤はこう言っていた。

和魂洋才ということばは明治の文明開化の思想が富国強兵の理想と  
いかに密接にむすびついていたかをよく示している。しかし摂取すべき  
西洋文化が技術・制度の領域を越えて精神の領域に及べば、富国強兵の  
理想と折り合わず、それよりもっと手のこんだ深い意味での国民主義  
的反作用をよびおこす。その典型的な例はキリスト教輸入の場合であろ  
う。反作用が常に余りにも大きすぎたから、キリスト教の影響はかぎら  
れた小範囲にとどまったとさえいえる<sup>(26)</sup>。

キリスト教の影響はなかったわけではないが、精神の領域の一部、「魂  
の救済」という小範囲にとどまったということだろう<sup>(27)</sup>。しかし、加  
藤はこれにすぐ続けてきわめて興味深いことを言っている。

もしその（キリスト教の）影響が広い範囲にわたっていたら、その

後の日本の文化の歴史は変っていたはずである。しかしそういう想定をするためには、たぶん明治という時代はおそすぎるのであり、日本のキリスト教化の機会は、おそらく一九世紀末の東京においてではなく、一六世紀後半の九州においてすでに失われていた。

キリシタンの受容と排斥の問題点、これについては稿を改めて詳しくみたいが、ここでは「和魂洋才」の話が続けたい。加藤はこうも言う。

そして一つの型のあらわれるときは、同時にもう一つの型のあらわれるときである。なぜなら技術・制度の輸入の次には、輸入された技術・制度の生みだした社会のなかで生きてゆくために必要な思想の輸入がはじまるからである。洋才と和魂との矛盾が洋魂の理解を刺戟し、するどく国民主義と対立しながら、日本の文化をひろく西洋化しようとする運動となってあらわれる<sup>(28)</sup>。

「和魂」はナイーブなスローガンにとどまらない、「洋魂の理解を刺戟」したのは先の和辻倫理学の展開にも明らかだ。「和魂」は純粋な精神性でとどまらず、日本に独特な形で変貌し“独占資本主義”として産業界をも束ねていくイデオロギーとなっていくのである。加藤はさらに続ける。

その（西洋の技術・制度の）移植を成功させた人々は、和魂洋才に徹してきたのであろうか。概してそうだったといえるかもしれない。しかしその場合の「和魂」は、むろんあらかじめ成長していた「近代的市民精神」ではなかったろう。近代的市民精神は西洋思想を媒介とせず、徳川封建制の崩壊過程そのものなかから芽生えてきたという議論には、無理があると思う。封建制そのものが、一それを封建制と呼ぶとし

て、決して完全に崩壊したわけではなかった<sup>(29)</sup>。

加藤はこうして「農民の土地・家族・天皇制度に関して日本独特の資本主義を一九四五年まで発展させてきた」<sup>(30)</sup> と言い、「天皇制を支柱として一種の植民地帝国主義をつくりあげるために、明白な意図を以て組織的につくりあげられたのである。…それは西洋化の過程ではなかった。そうではなくて、一種の和魂洋才であった」<sup>(31)</sup> と言い切るのである。初期の和魂洋才のはらむ矛盾が増幅し日本を破滅に導いたという認識を示している。加藤におけるキリスト教の理解は西洋文化の根幹を造ったという認識である。そして近代日本について言う。

キリスト教圏の外で、西ヨーロッパの文化がそれと全く異質の文化に出会ったら、どういうことがおこるか。それが日本文化の基本的な問題である<sup>(32)</sup>。

ここで加藤が問うているのは民主主義の問題である。

歴史的にみれば、西洋での民主主義は、個人主義を前提として成り立ったものである。また周知のようにその個人主義の歴史的背景は、人格的で同時に超越的な一神教である<sup>(33)</sup>。

しかし言うまでもなく、戦後日本でもキリスト教は宣教に成功していない。また民主主義も十分な成熟を見せていない。どうすればいいのか。加藤は日本の民主主義が日本に根付くということを課題としてきた知識人なので、彼の考えはキリスト教宣教への示唆をも与えていると思われる。それは一口で言えば「大衆との関係」である。加藤は三つのことを述べている。

- ① 西洋の文化の基礎には人権宣言を生みださずにはいなかった大衆の人的自覚があり、もしそういう自覚が西洋とは関係なく当方の大衆の側に熟してこないと、学者や芸術家がいくら留学しても、西洋語の本を解読しても、西洋文化がわれわれの文化をつくり出すための要素としてはたらくはずがない<sup>(34)</sup>。
- ② その大きな運動の意味は、今仮に人間の自由・平等の自覚と社会的な人間解放の過程を併せて広くヒューマニズムということばでよぶとすれば、嘗ては西洋のキリスト教世界におこったヒューマニズムがアジアの非キリスト教世界におこるとき、どういう形をとって、どこまで発展するかということに要約される<sup>(35)</sup>。
- ③ 知識階級にとって文化的伝統との断絶をほんとうに克服する道は、第一に近代化即西洋化という考えを破ることであり、第二に大衆との意識上のつながりを回復することである。そこではじめて今後の問題が出てくるのだ<sup>(36)</sup>。

知識人と大衆との関係についての示唆は興味深い。「マルクス主義は、他の輸入イデオロギーと異り日本の大衆自身の具体的な問題とふれあったために、ある意味で日本の土に根をおろした」<sup>(37)</sup>と加藤が言う時、これをキリスト教宣教について移し変えて言えばどうなるか。そうすると、賀川こそがまさにこの種の知識人のためのキリスト教を突破して、それを意識的に大衆に近づけようとした稀有な近代日本人であったということに気づく。そのために労働運動を通してマルクス主義とも格闘した。キリスト教が単に西洋の魂の表現ではなく、日本の魂をも包括可能であることを『東洋思想の再吟味』では示していた<sup>(38)</sup>。贖罪愛というキリストの十字架が宇宙悪をも修復しうるといふ壮大な宇宙論を展開した。しかし近代日本の多くのキリスト者はキリスト教が和魂に置き換えられる、場合によっては和魂と折衷しうるといった認識を示しえたに過

ぎない。

### 3. キリスト教の日本的文脈における展開

しかしそれでもまだ問題は残る。そもそも「和魂」とは何なのか。これを見るために和魂に捉えられたキリスト教すなわち“日本的キリスト教”の由来を検証しその克服を目指さねばならないだろう。しかし、その内容は相当の紙数を要するので、詳細は次回にまわすことにして、ここでは、賀川の場合は“和魂洋才”とは異なる形で日本の民衆の魂に訴える福音の提示をしていたということにとどめておきたい。『東洋思想の再吟味』にもそれは表れていた。

民衆の鎌倉仏教的な靈性の浸透については、すでにたびたび拙書で述べてきた<sup>(39)</sup>。戦後、たとえば南山大学を中心にした知識人による禅仏教とキリスト教の対話などによって両教の相互理解の深まりという成果もあったと考える。民衆レベルでも、賀川の提示の仕方に学ぶべきことがたくさんあったはずだ。というのはキリスト教にそれができない間に、たとえば戦後の法華系の新宗教の隆盛には目覚ましいものがあったからだ。公称数でいうと創価学会(827万人)、立正佼成会(408万人)、霊友会(153万人)、佛所護念会(146万人)の四教団だけでも1500万人(総人口の12%)を超えている。これ以外に幸福の科学が公称1100万人。実数の程は分からないにしてもこれら教団の伸び率の理由は教理の論理的整合性ではなく、現世利益に資する「相互扶助の強さ、慈悲心ないしは広い意味での隣人愛の実践」だと思われる。それだけに「魂の救い」(天国(極楽)に行くこと)というテーマに福音の内容を狭めてしまうとキリスト教はこれ以上浸透しないということを肝に銘ずべきであろう。

多くの世論調査が示すところによれば、日本人の30%近くは、教派神道系をも含めて、何らかの信仰を持って毎日を生きているという。つ

まり、すでに仏教や教派神道的なものへのはっきりしたコミットメントがある。人々はいわゆる救済宗教としてのキリスト教は必要としていないように見える。それでも筆者がキリスト教宣教の必要性を覚えるのは、先述したようにキリスト教の世界観だけが、過去を振り返ったときに、日本を自滅への道から救えると信じるからである。人に人格としての責任意識を育てると思うからである。そのためにキリスト教が世に対して「生きること、死ぬことすなわち世界観」といった包括的メッセージを明瞭に語る以外に日本の救いはありえないと考えるのである。科学と宗教そして政治経済をも含む、包括的な世界観としてのキリスト教の提示である。仏教とキリスト教の大きな違いが出てくるのは創造論であり、仏教を凌駕する宗教的内容を宣教するには、救済論から始めないで創造論から始めることである。神は何ゆえに世を創造されたのか。「神は独り子をお与えになったほどに世を愛された」のである。つまり人が生きている意味は何か、人はどのようにすれば地上の生活を充実して幸福に生きられるのかという普遍的な問いである。

賀川の贖罪愛からの包括主義と自然神学重視は一つのモデルである。だから神による創造は非常に重要である。バルトとブルナーの有名な論争でバルトは自然神学を否定し、ブルナーはそれを肯定した。そしてバルトの自然神学否定の背景は、ドイツの民族性と結びついた神学(ドイツのキリスト教)がナチズムを擁護したことにあった。その日本版は戦時中の「日本的キリスト教」ということになるだろう。だからと言って自然神学を否定することはキリスト教神学の長い伝統からの逸脱である。それでも確かに注意が必要だ。

そこで最後に賀川の包括主義の位置づけを見るために「共通恩恵」という概念を明確化して締めくくりとしたい。キリストの十字架の恩恵は被造世界の全体に及ぶ。ここで二つの恩恵を区別する必要がある。特別恩恵 (special grace) は「罪の贖い」すなわちいわゆる「救い」を

説くのに対して、共通恩恵 (common grace) は「罪の抑制」を説き他宗教と人間文化の存在意義を教える。神の恩恵はすべてキリストの到来と十字架から来る。キリストの到来とはヨハネの福音書の出だしの「創造の媒介者キリスト」の受肉であり、十字架の出来事は全的墮落によって方向性を見失っている人類に対して部分的であってもキリストを通じた世界の意味の回復と和解を示唆している。特別恩恵に浴したキリスト者はキリストの支配にある新たな世界を見ることができ、非キリスト者世界へと派遣されて彼らと協働できる根拠を知っている。他宗教の真理性およびそれとの協働はここにおいて可能となる。賀川の思いと行動には「共通恩恵」から高く評価されることが多々ある<sup>(40)</sup>。

ところが、実は、神学的には「共通恩恵」は宗教的反定立 (religious antithesis) とともに語られるべき内容である。賀川の包括主義にはこの宗教的反定立の発想が弱い。どういうことか。紙数の関係で二つのことに限定して述べておきたい。

一つはより神学的な事柄である。宗教的反定立とは、墮罪を深刻に受け取るということである。墮罪により神を見失った人類の行く末に対して、それにもかかわらずキリストによって回復の方向性が与えられたということである。したがって、キリストの十字架の贖罪を認める人と認めない人とは宗教的反定立の関係にあって妥協の余地はない。この両者は「この世界に神の支配を認めるか認めないか」という点において全く異なる物語を生きている。賀川の「神の国」運動の大衆伝道はこの点を配慮したフォローアップとその後の教会における信徒教育が弱かった。もちろんこれは地上の生涯において、非キリスト者との協働を妨げる根拠にはまったくならない。

もう一つの事柄は他宗教と関係した政治哲学的な内容である。神道という宗教が天皇と特別な関係にあることは改めて言うまでもないことだ。戦後日本は象徴天皇制で一応の民主主義を作ってきた。しかし加藤

周一が言うように民主主義にはキリスト教から十分な意味づけが与えられなければならない。筆者の場合はそれを天賦信託論と領域主権論と言ってきた。賀川は戦後の出発点となる論文で「天皇主権論」というやや奇妙に響く論を展開した。今日に賀川を継承する場合この点で注意深い検証を要する。

戦後民主主義に対して賀川は立憲君主制をとる。ところが、ここで彼の主権概念が十分に吟味されていないことを指摘しなければならない。1945年9月22日に彼は新橋の蔵前工業会館で「無産政党の再出発－君主制民主主義の方へ」という演説をする。これは同年11月に発行された民主勢力の雑誌「新生」創刊号にもほぼ同じ文言で出版されている。その中で七つの「君主制民主主義」の採用の理由が挙げられている。その①「権力の所在」でこう書いている。

武装解除せられたる国家に於て、若し党派心を主権に迄延長するならば、その国家は治安を保ち得ない。故に武装なき国家に於て家庭に於ける親の如く不偏不党の超越的存在として主権が民衆に臨む必要がある。幸ひに、日本に於ては、万世一系の皇室が、不偏不党の立場より我々に憲法を保証して居られるのであるから、我々はこの慈父の如き主権者を尊崇せねばならぬ。・・・・・・英国は勿論のこと、武装なき北欧諸国スウェーデン、デンマーク、ノールウェイの国々に於ては、世襲的王室が不偏不党の立場を採り、その下に労働党が内閣を組織してゐる。日本に於てもかうした形式が、我が国の国体護持にとつて最も適当なことであると考へてゐる<sup>(41)</sup>。

ここで戦後とはいえ1945年9月という段階の文章であるから、憲法はもちろん明治憲法のことである。武装解除（平和主義）、民主主義、基本的人権の尊重、さらには労働者の人格的位置づけと労働者を主体と

した無産政党（日本協同党）までも主張している賀川である。にもかかわらず、他方で“国体護持”などという民主主義者として誤解を招きやすい言葉も使っている。北欧の「世襲の王室」と労働党政権をモデルとした賀川は、日本の軍部政権には厳しい批判を展開しこそすれ、軍部に利用された明治天皇制国体と国家神道の問題点には無批判であった（なぜこれが問題点であるのかについては筆者の他文献を参照されたい）。彼の包括主義の限界であり宗教的反定立の自覚の弱さを示している。ただ、賀川は何よりも民衆が平和に暮らせる日本を望んだのであり、そのことへの現実感覚があっただけに、政治哲学的な「主権概念」へのより詳細な考察はしていなかったということである。しかし、では他方で、“天皇主権”ならぬ“国民主権”を採用した戦後民主主義は今どういうところに来ているのか。これも今日において問題にすべき事柄である。

賀川が1945年に提唱し発足した無産政党（日本協同党）はやがて五五年体制成立とともに解党した。そしてそれ以後の日本政治における協同組合的な自治からの中間勢力の欠如。これは、ひとえに戦後日本というトポスでの民主主義理論の未熟さによる。国民主権は名ばかりになっている。この文脈で筆者が主権概念への注意を促している理由は、丸山眞男が明治近代以降の日本政治思想史について書いていた以下の文を引用しておくだけで十分であろう。

近代国家の主権観念が封建的身分・ギルド・自治都市・地方団体など「中間勢力」の自主性と自律性を剥奪することなしには成立しえないのは、どこの国でもそうであって、そうした歴史的形態そのままの「保存」を願ったところで、それは感傷趣味でしかない。けれどもそうした中間勢力の自主性の伝統が、近代日本においてなぜ自発的集団のなかに新しく生かされなかったのか、さらに日本ではなぜ絶対主義的集中が国家と社会の区別を明確に定着させるかわりに、かえって国家を社会に、逆に

社会を国家に陥没させる方向に進んだのか、そこに含まれた意味を問うということになると、はじめて問題はたんなる歴史的「過去」の叙述をこえて、社会的にもまた思考のパターンとしても、まさに現代につながるテーマとなる<sup>(42)</sup>。

ここで丸山が「現代」と言っているのは1960年という年である。

国民主権とは代表を選べばそれで終わりという制度ではない。責任を持った市民の育成があること。次に、主権論の再考としての自発的中間集団すなわち「コープとコーポの領域主権論」、そして天賦信託論。これらへの熟慮こそが、戦後憲法と整合的な形で賀川精神を今日に継承する<sup>(43)</sup>、その大きな可能性を開くのではないかと考える。

## 注

- (1) 『宇宙の目的』再考(1)は明治学院大学キリスト教研究所紀要・第47号、2015年、81-108頁に掲載。
- (2) 賀川豊彦「宇宙の目的」(1958年)、『賀川豊彦全集・第13巻』(キリスト新聞社、1964年)455頁。
- (3) 拙著『公共福祉とキリスト教』(教文館、2012年)66頁。
- (4) A・マクグラス『神の科学』稲垣他訳(教文館、2005年)100頁以下参照。
- (5) A・マクグラス『科学と宗教・新装版』稲垣他訳(教文館、2009年)138頁。
- (6) 拙著『改憲問題とキリスト教』(教文館、2014年)6頁。
- (7) 小関彰一「確認しておきたいことは、GHQが九条を起草した段階では「平和」にまったく言及されていなかったこと、それに比べて前文は「平和」を、自然権を基本に思想的かつ宗教理念—キリスト教思想と言い換えてもいいのだが—に基づいているということである。』『平和憲法の深層』(ちくま新書、2015年)106-107頁。
- (8) 賀川豊彦「宇宙の目的」450頁、452頁。

## 『宇宙の目的』再考 (2)

- (9) 同書, 451頁「人類も原水爆の発明によって, 自滅する時期を早めたのではないであろうか? 黙示録の著者は, 海のすべての生物が死んだと書いている。そんな日が来ないとも限らない。……宇宙の創造進化の大道は, 人類を除いても十分進行するものと私は考えている」。彼は邪悪な現人類が自滅しても, 第二の人類を神が宇宙の目的に沿って起こすというほどの信頼を神の宇宙目的にもっていたような書き振りである。
- (10) 同書, 453頁。
- (11) 同書, 291頁。
- (12) 拙著『知と信の構造』(ヨルダン社, 1993年) 88頁以下参照。
- (13) 筆者は「宗教的態度」を以下のように定義する。「人間の『心』が一挙に実在全体を直観し, 実在の中に分岐している意味の多様性とその始源(アルケー)を問う態度」(『知と信の構造』97頁)。
- (14) 賀川豊彦「宇宙の目的」331-332頁。
- (15) 賀川は進化論の“自然選択”を目的論的視点から「目的を持った選択」と見なし, 物理学, 特に量子力学の“選択律”もこのような方向で解釈する。「宇宙の目的」311頁。
- (16) 賀川豊彦「宇宙の目的」333頁。
- (17) 和辻哲郎「面とペルソナ」『和辻哲郎全集・第17巻』(岩波書店, 1963年) 441-444頁
- (18) 拙稿「『教会と地域福祉』フォーラム21創設に寄せて」稲垣・佐々木編『キリスト教福祉の現在と未来』(キリスト新聞社, 2015年) 69-78頁参照。
- (19) 賀川豊彦「宇宙の目的」452-453頁。
- (20) 前回紀要論文に書いた複雑系の用語を使うなら, 初期の微細なズレが予測しがたい形で何万倍にも増幅するメカニズムをバタフライ効果と呼ぶ。
- (21) 賀川豊彦「宇宙の目的」454頁。
- (22) 賀川豊彦『東洋思想の再吟味』賀川豊彦全集第13巻(キリスト新聞社, 1964年) 83頁。
- (23) 同書, 110頁。
- (24) 同書, 133頁。
- (25) 賀川豊彦「宇宙の目的」454頁。

- (26) 加藤周一「日本文化の雑種性」『加藤周一著作集・第7巻』（平凡社、1979年）13頁。
- (27) 明治初期のキリスト者には自由民権運動と天皇制的「忠君愛国」への批判と抵抗もあるにはあったが断片的なものに終わった。例えばヨーロッパとの比較において次のように言われている。「内村や柏木のあれほど一貫した『忠君愛国』的な忠誠に対する批判さえも、ついに明確な抵抗権という基礎の上に築かれることがなかった」。丸山眞男『忠誠と反逆』（筑摩書房、1992年）76頁。
- (28) 加藤周一「日本文化の雑種性」14頁。
- (29) 加藤周一「近代日本の文明史的位罫」『加藤周一著作集・第7巻』55-56頁。
- (30) 同書、56頁。
- (31) 同書、57頁。
- (32) 加藤周一「日本文化の雑種性」27頁
- (33) 加藤周一「近代日本の文明史的位罫」72頁。
- (34) 加藤周一「雑種的日本文化の希望」『加藤周一著作集・第7巻』30頁。
- (35) 同書、35頁。
- (36) 「近代日本の文明史的位罫」62頁。
- (37) 「雑種的日本文化の希望」40頁。
- (38) 拙編『キリスト教福祉の現在と未来』（キリスト新聞社、2015年）95頁以下参照。
- (39) 例えば拙著『公共福祉とキリスト教』32頁以下。
- (40) 共通恩恵論の神学的意味の詳細については拙稿「国民的福祉と平和」『キリスト教社会福祉学研究』第48号（2015年）4頁以下参照。
- (41) 賀川豊彦「無産政党的再出発」『全集』第24巻（キリスト新聞社、1964年）421-422頁。
- (42) 丸山眞男『忠誠と反逆』（筑摩書房、1992年）108頁。
- (43) 拙著『改憲問題とキリスト教』（教文館、2014年）6頁、115頁以下参照。