

宗教と民族性（下）

佐々木現順

三 佛教と民族性

佛教をキリスト教と区別するための重要なポイントは、佛教が民族性と如何に結合して来たかという歴史の發展をみることであろう。

このことは、既に多くの人々によって論ぜられて来た。然し、民族性との結合という問題は、もっと広い視野から考えてみれば、決して安易に結論の出る問題ではない。そこには従来、氣の付かなかった幾多の諸問題がなおひそんでいるように思われる。

私がハーバード大学にいた頃（一九六〇—六二）講義中、先づ最初に受けた学徒からの質問はこのことに関していた。その時、次の如き質疑が出された。即ち、「キリスト教は世界で一者であるのに、何故佛教だけインド・佛教・中国・南方佛教などという地域的に異った概念が必要であるか」というのである。不覚にも私が日本に留っていた間、この考え方について何らの不思議もいかなかった。日本ではかかる前提のもとで、その枠内で研究が遂行せられて

いるというのが現状であらうかと思う。然るに、真面目にこの質問を考えてみると、極めて暗示的な内容をふくんでいると思われる。

佛教は地域的に言えばインド—中央アジア—中国—日本とわたり歩きつつ、而もそこに民族戦争も反佛教戦争も起ることなく宣布が続けられた。尤も、この永年の歴史的歩みは決して容易に行われたものではなかったであらう。むしろ佛教はいつの時代でも軍事的政治的断圧をうけていた。かえって佛教が陽の目を見た時代すらなかった—現代まで—とさえ言つてよい。而もなお今日の如く全世界に拡つてしまった。その原因には種々あらう。即ち、佛教宣布の地方は殆んど文化未開のバーバリヤンの住む地域であつたこと、又、佛教は宗教としてよりも文化として未開国に取り入れられて行つたということ等は重要な原因であつたろう。又、佛教が後期に至つて哲学化し、伝統への随順の中に新しい立場をおこうとする思想も出てくる。換言すれば、「唯可信斯高僧説」という解釈の仕方が出てくる。この哲学的理由は未開国の東洋に於て育てられて行つた随順哲学であつたように思われる。然し、我々にはこの哲学を樹立させた東洋社会の経済的・文化的・社会的低次元の諸状況の考察を恐れてはならない。この随順即建設という哲学を単に個人の主観的信仰によつてのみ了解しようとする受け方がある。けれども、かくすることになつて文化史的佛教の意味を失墜せしめることになりはしないかと思われる。

ところで、佛教と民族性乃至民族文化との関係であるが、一口に言えば、両者は相互に影響し合つて發展した。この事に関しては疑う余地もないだらう。

我々は更に、佛教と民族文化の相互影響に關して、次の如き方法的反省を要請したい。即ち、佛教学者や哲学者は道德的乃至宗教的理想主義が社会に及ぼした働きの方を余りに過大に評価し過ぎて、物質的利害の衝突とか経済政治の影響などの物的契機を過少評価し勝ちであつたと考える。たとえ古代の未開国に於てそれらの物的力が單純であつたとしても、歴史的要因即ち、それと結びついている政治や経済を除外してしまうことは許されることではなから

う。佛教の宣布された未開国が佛教の文化性に影響されて徐々にその外面的体裁を整えていったことは正しい。しかし、それは結果であって理由ではない。重要な理由は社会的現実の上にあったと考える。布教家や僧侶よりも商工業者や農民が佛教の拡張に際して現実的一要因となっていたという社会的理由を否定することも看過することも出来まい。佛教を受容した国民の民族性そのものの深い探求ともなれば、一層困難ではある。だが重要な要因が社会的背景の上にあるということを特に注意しておかねばならない。

欧米の思想史と社会への影響ということを念頭において我國の思想と社会の関係を考えてみよう。そうすると、日本に於ける思想と社会の関係は同じ東洋に於ても他の諸国では見出されない特色を持っている如くである。欧米について言えば一つの思想がそのまま社会革命をもたらしたり、精神や文芸の復興をもたらしたりする諸例は欧米史の上に極めて多く発見出来た。強固なる客観的思想は同時に現実的なものである。「合理的なものは現実的なものである」という合理性への信念はヨーロッパ人の間で今なお最も強固である。これはヘーゲルの哲学でなく、民族の生活そのものである。合理的思想が社会改革の原動力となり、国家社会をひっくり返すほどの力を持っていたことは我々の既に承知しているところである。然るに、我國に於ては哲学思想に関する限り、これに類した例を持たない。我國では哲学への信頼は厚くない。哲学自体も人間的形成に資する役目を果す如きものか或は欧米語の衣をまとい乍ら中味は佛教哲学だったりした。ともかく、佛教的内面的な枠内にとどまっていた観がある。然し、東洋が凡て日本と同じであったのではない。インド及び中国の例を引くまでもない。哲学が社会から分離されているという点で日本ほど哲学者にとって気の毒な国は他の東洋諸国には存しないと思われる。

更にもう一つの特色をあげることが出来る。それは宗教的自由の問題である。欧米に於ける宗教的自由は個としての自覚に基礎をおき、個と絶対者との対決に於て獲得せられた。然るに、日本に於ける宗教的自由はややこれと趣を異にしている。日本にはヨーロッパの意味に於ける宗教的自由人というものは現れて来いていないと思われる。尤も、

各宗派の開祖といわれる者は数多く現れた。併し、彼等の育った環境は既に佛教的影響下におかれていた。既に個人の宗教は佛教であつた。たとえ開祖が異端者の如く見えても、それは佛教の真義を開顕せんとする伝統に忠実な構えが強く押し出されたものに過ぎなかつた。単に佛教内に於ける相互反撥に過ぎないものであつた。而も、その反撥は單なる意見の相違に過ぎず、異質的なもの絶對にうけつけないという如き、欧米人の間で見られた絶對的な否定的態度を堅持したものではなかつた。更に、欧米人の間で見られた苦惱——社会或は民族性という自己を越えたもの与自己との同和という課題——は日本に於てそれほど切実性を持たなかつたと思われる。ヨーロッパに於ける宗教的自由人は超個人的諸要素と個人との同和に悩む。而してその解決を他に転嫁せず、個人の負担においてなし逐げようとした。然るに、日本に於ける諸開祖は社会と個人との同和ということに悩むよりもむしろ個人が果して佛教に深く随順しているかどうかという自己反省に宗教的悩みを悩んだ。社会或は民族性と個人との同和に関する悩みは教団に転嫁され、大衆の手による連帶負担において逐げられて行つたと考えられる。我国に於てはアメリカ社会と違つて、佛教徒が反社会的だとか民族性から浮き上つた抽象的人間であるとかいふ社会的民族的悩みを経験することもなかつた。

一般に人々は考える——佛教は日本文化を摂取した——と。然し、日本本来の立場即ち強靱な民族文化の側から言へば、日本民族の本質は佛教を越えたものであると言ふことが出来る。佛教が民族文化を摂取したのでなく、逆に佛教によつて民族が自らの文化に目ざめ、民族性に還歸し、反つて自らを展開せしめたものであつたと考える。即ち、民族性は佛教を資助として自らを展開せしめていったと言ふことである。日本民族にとつて、宗教は大きな意味を持たない。民族性への信頼が宗教より優位を保ち、宗教など第二義的ではない。元來、日本民族は決して宗教的民族と言われないのでなからうか。もしかく考えることが許されるならば、戦争と宗教との關係についても、或る程度妥当な解釈を得ることが出来ると思う。即ち、屢々欧米人の間で尋ねられた問題、「日本の宗教が何故戦争となるとその機能を中止するか」という問に答え得るであらう。日本人の民族性への執念は如何なる宗教的力を以てするも払拭

出来ないほど根強い。街に見られるデモを見ても、新しい筈の民主的デモンストレーションであるのに、その中へ飛び込んで死んだり傷害を受けたりする。これなどは実は古い高天ヶ原以来の日本人のグループ意識という民族精神の現代版に外ならない。又、娘達が新しいイデーを持っている、ストライキだと主張し乍ら鉢巻をしめたりする。元來、鉢巻は昔、武士がかぶとの下につけたものであった。若い彼女らはそれが古い武士道精神だということを知っているだろうか。やはり彼女らも大和なでしこである。

前述の如く、佛教が日本古來の文化を摂取したいという一方的見方は修正せられねばならないのでないかと思う。もし佛教によって日本文化が摂取せられてしまったという一方的見方を取ると幾多の問題が解けなくなるからである。その難問の二・三例をあげてみよう。

例えば、禪佛教と生花・茶道という芸術との關係である。一般的に言われている説明によれば、これらの芸術は禪佛教によって育てられたという。併し、往々欧米人さえ疑問に思う如く、何故に無を説き不立文字を主張する禪がかかる芸術を創造したか。禪佛教者はこれに答えて曰く、「それは空哲学の実現である。空は單なる皆無という事ではない」と。又、禪以外の佛教者もこれに対して同様に答えるであろう。更に悉有佛性を以て答えるかも知れない。なるほど悉有佛性という原理により、物を生かして本然の相に還らしめる生花の哲學的基礎は与えられうるであろう。併し、何故に佛教的原理が特定の生花に向かわねばならないか。何故に自然の花が特に選ばれたか。そのみならず、インド以來の古典や佛典で果して生花の美を讃じたもの或は自然物の人為的創作を讃仰した經典があったであろうか。インドでは花は莊飾であり、供物として、佛や神々の祭壇に無秩序に投げられる。人為的創作美の対象ではない。又、欧米でも日本に於けると同じく花は飾りであるのみでなく、一定のルールを持った室内莊飾品である。ヨーロッパ人の花への愛は日本よりもはるかに強い。そのみならず、花は日本に於ける以上にヨーロッパ人の生活の中に入りこみ、人生をうるおす重要な要因となっている。彼らは窓の内外を花でうめる。彼らは往來する人々の目を

休ませんとする。日本の表現を借れば彼らの氣持たるや誠に奥ゆかしいとさえ言えるであろう。床の間に花を生け、自分の客だけに見せるというせまい考え方より、外を歩く多くの者にその美を分ち与えようとする心こそ「美しい魂」といえないか。曾って、この問題について、ハーバード大学の故パウ・テイリッヒ博士と私が先生の自宅で談合したことがあった。その時、先生もまた、これに注目された。禅よりも日本民族の花に対する美的感受性の方が先行し、而もこの感受性は禪佛教以前のものとであると討議し合つたことである。

佛教と日本文化との関係について我々は更に本地垂迹説を考えてみよう。この説は天台僧侶の案出した巧妙なポリテイクではあつたろう。日本古来の神々は佛教徒が作り出したこの説のおかげで一層生氣をとりもどした。そして自らの存在の場にどっかりあぐらをかくことが出来るようになった。そののみならず、恐怖を与えていた神々なのに、その神々の性格の上にさえ佛の特性である慈悲という佛教的イデーが賦与せられるに至つた。これをせまくして真宗史の上で言えば、反神道的意識の強かつた前時代に続き、南北朝時代の存覚になれば、それが著しく弱まっている。

これは史家の言をまつまでもなく当然である。これは新しい室町時代の特色となるが、民族性の自覚なしにこのことは神佛・佛神という両者の同一性・抽象性だけで逐行せられはしなかつたのである。佛教といえども民族性に吸収されてしまったことは当然であるであろう。因に言いたいことがある。史家はこの本地垂迹説を神佛習合思想から展開し室町時代に至るまで跡付けをなしている。この点について素人たる我々が歴史家に望みたいことがある。それは佛を本地とし神を垂迹とするが、垂迹が具体的には権化・応現・化身・化現・後身などとよばれてくるようである。その場合、これらの中国及び日本民族の中で育つた熟語が一体どのような根本的意味を持っていたか、又、どのような内容の変化がもられていたかという概念分析の確定は一体どうなのか。その分析を通じて民族性に順応してゆく本地垂迹説の發展が内面的に理解されてくるのでなからうか。そこに我々はインドに於けるヒンドゥイズムにも類似した發展があることを合せ俚ばねばならない。即ち、インドではこの分身 (avatara) 思想は古くから存した。既にマハ

「バーラタ (I. Adhyāyas 64ff) に現れている。そこではクリシュナがヴィシヌの分身とせられている。面白い点は次点である。P. Hacker の研究 (Zur Entwicklung der Avatāralehre, WZKSÖA, Wien, IV, 1960) によれば、avataraṇa なる語に二重の意味があるという。第一、地上から「重担を取りのぞく」意味と第二、神々が地上に「降下する」意味とであるとせられる。更にヴィシヌの地上への顕現に関して用いられた諸概念として、rūpa, vapus, tannu があげられ、次に pradhūbhava が用いられたとされる。(佐々木現順「Sanskritic Hinduism と Peasants Hinduism」大谷大学年報第十九集昭和四一・京都・参照) 日本に於ける顕現・化身・権化等の諸概念は神と佛との間に如何なる分身の度合いとして用いられた概念であったであろうか。我々の立場からして、本地垂迹説の展開された場面に於て最も知りたことは感ぜしめるものはこれら諸概念の内容規定である。

更に、本地垂迹思想の外に、我々が注意したいことは佛教行事となっている祖、先、崇拜(先祖崇拜という方が古いと言う見方もある)という民族的慣習である。元来、祖先崇拜は神代にまで遡る民族宗教の宗教慣習であったといわれる。それを佛教が理論づけ、而も、この民族の良俗を佛教の中へ取り入れた。それが遂に現代佛教の経済的基盤とまでなしとげられてしまった。つまり、佛教が民族性のおかげで経済的地盤を固めてしまったことになる。皮肉な現象ではある。

従って、佛教よりも民族的慣習が優位を占め佛教さえ保護したということも不思議ではない。屢々、西洋で「佛教国たる日本が何故戦争を好むか」という質問を受けるがそれに対してこう答えるであろう。即ち、日本民族は自衛戦争ともなれば佛教よりも何よりも民族性優位の信念へと還帰してゆく。これは大和民族の業であろう。民族のために生命をおとすと言う佛教国日本の過去も当然ありうるべきことと思われる。血による同一性を団結の原理としている。人あって、民族性への復帰は日本人に限られないと言いかも知れない。しかしそうではない。ドイツ民族はドイツ文化のために団結し、アメリカは経済的機構の保持のために団結する。血と民族性を団結の根本原理としてはい

ないと考える。

佛教の現代的意味もここから考えなおすことが出来る。即ち佛教が民族文化の中へ解けこんだと高をくくっていて無為でくらすよりも、民族文化を昂揚し、民族精神に奉仕するために精進することの方が積極性を發揮出来るのであるまいか。アメリカ東部の人によれば、アメリカに於けるキリスト教の名のもとで行われる社会事業はカルヴィンの精神にもとづくと言う。いづれにしてもアメリカでキリスト教と社会との結びつきは成功していた。然るに、日本に於ける佛教と社会事業との結びつきはこれに比較せばおくれを取ってしまった。現代でもアメリカと同じく社会事業に於けるキリスト教や佛教の役割は重要であるが現実としては他の尨大な公共企業にとって代えられつつある。従って、日本佛教としては公共企業と並んで社会事業に専心しても競争にならない。それよりも民族性の自覚とその発展という基礎的方面に力をそそぐことの方が賢明であろう。つまり、アメリカで、宗教にとって重要なことは社会との同和ということにある。これに対し、日本佛教にとって重要なことは民族性との同和及びその発展に寄与することではないであろうか。

四 罪 の 意 識

如何なる宗教に於ても、罪の意識が中心課題となっている。罪の意識なくして救済は存しないからである。然るに、罪の意識にも歴史、宗教、民族の相違がある。従って、その概念の歴史的変遷とその自覚の展開を跡付ける必要があるであろう。次に我々はそれを概観してみよう。

さて、キリスト教的世界に於ては *sin* (罪) の概念が絶えず正面からとりあげられる。そして神に対する罪惡観 (*guilt-feeling*) が重要視せられる。この神への罪の意識は神を信ぜない者にさえ習慣づけられた習慣的感情の世界にまで深く且つ広く浸透している。道徳的惡に対してもこのギルト・フィーリングがつきまとい、人々を道徳的惡行

から守っている。神の存在を予想してのみ考えられた聖なる罪惡観であるべきものが屢々彼らには、人生に於けるつまずき、ためらい或は恐れさえ引き起す如き世俗的感情となって現れている。これは言わば、一つの習慣付けられた道徳感情であって必ずしも、宗教的信念的情感ではない。キリスト教に於て、人は神のおきてにそむいた時、罪と感ずるであろう。そしてそれを取り除く方法 (purification) は祈りと懺悔であると考えられている如くである。併し、神を意識するところのこの考え方は、ともすると偽善者という概念を生むおそれなしとしない。我々は如何に多く偽善者 (hypocrit) という概念をキリスト教に於て見出すことであろう。祈りによるキリスト教的 purification の道は恰も神道の「はらい」の思想とよく類似している如くみえる。少くとも佛教の凡夫観から見れば、この点で神道とキリスト教とは全く別ではなさそうにさえ思える。私は曾ってアメリカの学会で guilt とその purification に関して、インド佛教と日本人の罪意識とを比較した論項を提出したことがある (佐々木現順 "Buddhist Concepts of Guilt and Purification", Xlth International Congress of the International Association for the History of Religions, U.S.A., 1965)。今ここでその一部を抜出しておく。

先づ、インド哲学思想の中で西洋に於ける guilt feeling にあたる概念は見あたらないと思われる。原始佛教に於てはパーリ語・梵語 pāpa が屢々罪と訳されている。しかし pāpa は人間の宿命を決定する神に依存している概念ではない。この概念は佛教の展開と共に demerit を意味するようになって来た。更に、佛教心理学の発展によって次の如き諸概念がこれに準じて用いられるようになった。即ち vipatti, karma, kleśa, aparādha, doṣa, pāṭaka, duṣkṛti, agha, enaś, agas, durita, pāpakarma, avidyā, saṃsāra 等である。この各一の分析は学問的研究に走り過ぎ、本論の趣旨でないからここでは避けた。ただこれらの諸概念は次の二つのタイプに分けられると言うことだけを述べておこう。第一、罪は外的規準に対する反動である。これは行為が規律にそむいた場合の罪であるが、この場合、罪は個人の行為によって除却せられることが可能である。第二、罪は人間性の内面的自覚に対する反動である。

例えば、avidyā (無明) は vidyā (明) に対する反対である如きである。インド佛教者は善惡の矛盾争闘については深い実存的反省を持っていない。その代り、彼らの問題にしたものは知性的諸問題であった。即ち無明であり無知であった。絶対的善も絶対的惡も存しない。両者は共に相対的な価値付けに過ぎない。人間は善か然らずんば惡かという good or evil actions の世界に生きているのではない。人間は善とそして惡 (good and evil) の世界に生きているのであろう。現實は and の世界であって、or の世界ではあるまい。無明というのはこうした人生の現實即ち or でなくして and の世界であることを知らないところに起る。それに対する無知が無明である。

以上述べた二つのタイプに対して、大乘佛教には同じ佛教でも、いくらかの変化が現れた。即ち、この二つのタイプの中で言えば大乘佛教は第二のタイプを強調して行つたと考える。而もその強調の仕方によつても更に二種の思想傾向が区別せられる。A. 人間の汚れと清浄化とを同一視せんとする煩惱即菩提の立場である。この立場の教えとすることは善惡を越え罪と清浄化とを共に越えようとするのである。B. 次の傾向は人間存在の paradoxical human nature を自覚し、人間存在そのものの矛盾を指摘せんとする場である。これが我々のよぶ罪業觀といわれる本質である。罪業といわれた場合、その業とはインド佛教に於て理解された如きものではない。即ちそれは単なる行為とか過去の罪といったものではない。罪業とは過現未を越えて自覚せられた人間存在の実存的自覚である。罪と業として compound せられる罪業の原語は業 (karma) なる一語にしか相当しない。罪業は罪と業ではなく罪としての業の自覚である。罪は業であり、業は罪であるという内容をたたえている。この考え方は神の實在を信じ、それへのあがなひとして人間の持つ guilt feeling と極めて類似していることは否定出来ない。ただし、佛教の罪業觀には神の存在の否定が先行しているという相違が見られる。この罪業の自覚はインドに於ては十一世紀頃から現れ出したと思われるが、併し、それでも罪の自覚は実存的深まりへは到達していなかったインドという社会に於て宗教的世界といえども個を社会環境と引き離すことは出来なかった。社会的制約のみではなく、インドでは合理性が宗教哲学を育く

んで行った。ところで合理性は自づと客観性を要請する。従って、主観的反省的罪の意識は希薄であつたと言つてよ
からう。そのみではなく、一般に、インド民族には——現代インド人の間にも現れている如く——人間の感情の凡
てを外化し、内奥にとどめておかず、小我を完全に客観化することによって、これを無化し、そこに真の大我を見出
すという思想傾向が根を張っていた。従つてこういう民族は人間の必要な諸要因（性・信仰・肉体）を哲学化する方
向に進む。即ち、人間的なものを客観化し合理化することを宗教の本質とするのである。そうすれば、そこには罪業
におびえるという内面性も、奥ゆかしさという表現不可能な心情の動きも共に見られなくなるであらう。此れに対し
て日本民族はどうであらうか。日本民族は佛教による訓練を受けてより以来、先づ最初に「我」の否定ということ
初めて学んだ。而も、それを観念的否定の論理にとどめず、「我」は存せず、存在するものはただ罪業深重のわれら
のみであるという如く、情感的感受性で以てこれを受けとめた。それは丁度哲学的無常の概念を「はかなさ」とい
う情感を以て受けとめたと同じ過程を踏んだ。かくて神的存在を否定すると同時に他方、神存在の否定を根拠としなが
ら、新しく情感的世界の存在を開いて見せた。かくて、神的存在の否定と情感的世界の開示とを総合し、出来上つた
概念が「罪業」という概念であつたのではないであらうか。罪業という概念はその内容と又、その情感に訴える言葉
の響と共に永くそして深く日本の大衆の心をとらえて来た。このように、罪業意識はインド的合理性と日本民族的情
感的の世界とを止揚する意識として極めて高度に発達して行つたと思われる。けれども、それが死の願望或は浄土の願
求と結びついて来た。そのために、現世を否定しただけで、如何に現世に意味を与へ、現世を倫理化するかという努
力は、遂行せられ難かつたという欠陥は蔽うべくもない。

次に我々は民族的展開を象徴した罪業意識の深さを神道に於ける罪の概念と比較しよう。それによっていくらか佛
教的意義の展開も明らかになるであらう。

神道によれば罪はものの表面にたまつた塵の如きものと考えられていた。凡ゆる病氣なるものをふくむ。罪の概念

をひろうと「あまつつみ」「くにつつみ」「こくたぐのつみ」等がそれである。「まがごと」は苦痛を与える悪しき物の義と思われる。これらの分析をここで、詳しく出来ないけれども、我々の観点からみれば、次のことを示していると了解することが許されるであろう。即ち、これらの神道の罪は総じて前述せしインドの罪の諸概念の中で言えば、papa (demerits) に関係しているのみに過ぎない。即ち、外面的自然の偶然的出来事と内面的罪の意識との間に明瞭な境界線が引かれていない。そこで、こうした塵の如き罪を浄化する方法はそれを大洋へ流してしまう以外にないことになる。罪は自然的過程から由来したものであって、倫理的判断の対象にはならないからである。まして佛教の説する如く、汚れそのものを浄へ作り変えて行くという transformation の論理は全く神道には見出されない。

ところで、こうした神道の罪とその「はらい」による浄化ということは現代日本民族の習慣からさえもぬけ去っていない。それは習慣どころでなくむしろ何人もいくらかずつ心のすみにたくわえている習性となつてさえているように見える。それらは形としておみくじ、神社詣り、縁起かつぎ等となつて現れている。知性人はこれらの諸習慣を一笑にふするであろう。併しながら、そうした事実がある限り、民衆の心象的事実の存在とその理由の解明を怠つてはならない。理由の解明は色々あるだろうが知識人といえどもそういう事実の存在を否定することは出来ない。ところが欧米の人々の心中にはかかる習慣の面白さはまるで見られない。

西洋人は屢々「日本人に果して罪の意識があるだろうか」などと批判することもある。なるほど、日本にはキリスト教的 guilt feeling は存しまい。日本民族の罪の意識はそれ程、単純なものではないからである。キリスト教がギリシャ文化をすっかりぬりつぶし、それに代つて guilt feeling を全ヨーロッパにばらまいておいて、東洋の罪の意識のこまごま guilt feeling を基準として批判しようとするが東洋の宗教にはこれと違つた深い民族性と罪の東洋的考え方が根をはっている。それ故に、民族の相違する数だけ民族性も相違し、罪の意識も多様多種である。罪の意識がないどころではない。こうした多様な民族性が計らずも日本民族の中に罪の意識の多様性となつて凝固して現れて

いるということを深く洞察しなければならぬまい。

では日本に於ける罪意識の様相は如何なるものであろうか。現代日本の主な宗教には次にあげる三種の罪意識が内にいだかれておられると思われる。その三種の complex とは一、インドにも見られた pāpa (demerits) 二、古来より日本人に内具している精神的肉体的な malformations 即ち病的諸現象である。この三種のタイプは多勢のグループに受けつがれておられるのではなくして、一人一人の心の奥にうけつがれ、それが時と処を異にして表面に現れて出て来るように思われる。かかる心理的諸要因の complex が集積して現代の日本宗教社会に見られるような神社・佛教・儒教等の混合した amalgamation となる。而もそういう宗教的混合体が何らの矛盾も感ずることなしに受け入れられておられると考える。

以上、我々には罪の概念の変遷とその受容の仕方を述べた。この罪意識の分析は宗教に対する民族的受け方がいかに相違しているかを示した。而もその概念は民族性を基盤として構築されながら、依然としてどこまでも民族的受容の仕方であうけとめられていることを示した。この傾向は特に東洋の宗教に於て著しくみとめられる。キリスト教の如く、民族性を越え、そして抽象化したキリスト教的ユニヴァーザリズムと、佛教の如く民族性と密接に結びついた具体的ユニヴァーザリズムとを比較する時、今後、佛教が東洋で如何なる線にそつて努力すべきであるかという問題も自づと了解出来るのではないであらうか。

五 集 団 意 識

日本民族の集団意識 (collective consciousness) の強さは世界に名高い。これと宗教との関係はどう考えられるであらうか。

先づ、インドのヒンドウイズムを見ると、その宗教に古来、教会組織・門信徒の結合組織がなかった。エクレシア

の存在の無い事については哲学的社会的理由がある。これについて、私は曾って詳細に記録しておいた（佐々木現順「Sanskritic Hinduism と Peasants Hinduism」大谷大学年報第十九集・昭和二・京都）。ヒンドウイズムの経済的基体は一般信徒ではなくして主として豪族、資本家及び上層階級の寄附によってまかなわれている。丁度それは日本の古代に於ける寺院経営の在り方に類似したものである。日本の神道もその民族的発生要素を多分に持つという点でヒンドウイズムと同一の傾向を持っていると思われるが、そのみでなくエクレスシアを持たないという経済的面でもヒンドウイズムと極似している。

このことを背景にして考えると日本佛教寺院の在り方はそれと違った独自の形態を持っていることに気付くであろう。現代佛教寺院の経済機構は信徒の布施という誠に前近代的手段によってまかなわれている。現代に於て布施という手段は凡ゆる点で経済的のみでなく社会活動に多くの支障を来たしている。即ち布施では一般物価指数が全く高嶺の花に終り、社会的経済面の布施への影響は数年後でないと実現せられない。布施には数年前の円貨が通用している。又、布施では来年度の予算が正確に立てられまい。従って、事業は数年遅れる。宗門学校予算の値上げを如何に要求しても布施経済を伝持している宗門の現状では却って、要求する方がおかしいほどである。それに不足な者は満足出来る職へ移動していかねばならぬことになる。

然し布施制度はなかなかぬけ難い。先づ、布施の民族的精神の地盤は遠く氏族を中心として集った民族集団に根差していると考えられるから。我々民族は対象の不明瞭な漠然とした布施・寄附を好まない民族性を持っている。西欧諸国で見るとは違って人類の救済とか学問のためとかいう如き対象の漠然としたことには進んで布施する精神が続いている。布施をする場合は定んで自己の利福か或は一定の集団を目前に置かねばならない。この精神の上に支持されているのが地方寺院であり、その信徒達の布施精神である。末寺を越えた本山への忠誠即ち愛山護法の念などは空とぶスプートニックぐらいしか考えていない者も多い。布施への忠誠は自らの所属するグループ即ち檀那寺といった

ものに集中する。そこに出来上ったものが地方寺院の寺檀関係でないだろうか。つまり布施の精神は決して宗教的なものだけでなく、日本民族の持てる *Gesellschaftsverbände* (民族的連帯) という意識によって具現せられていると思う。この集団意識は現象面に出て、家族主義・排他主義等となって現れるであろう。ともかく、そこには西欧で言う個の強い自覚は存しない。この集団意識は自らを他の集団と区別したり、或は守護したり、或は道徳的意識さえ深く植え付けるのに大いに役立って来た。日本の *Gesellschaftsverbände* は丁度インドのカースト制度と同じ役割を果していた。インドのカーストも低いカーストはその団結心を以て他のカーストに対抗し、経済的強迫からも身を守った。古代のみでなく現在に於てさえインドのカーストの意味は大きい。カーストは悪い面ばかりでもない。日本の道徳も血統・身分を中心とした種族の本能の名誉のために保たれている点が今でも多々見られる。必ずしも儒教の教によるものではなからう。儒教といえども日本に於てはこの民族的集団意識の上で後天的に追加せられただけであって、決して日本の道徳の本質的基盤ではないと信ずる。佛教は必ずしも儒教と手を結ぶ必要はないと考える。佛教道徳は存しないと言われるが、古来の佛教の役割は宗教的個の自覚を促しただけで充分その成果をなし逐げた。今後、佛教道徳(Buddhist Ethics)を確立せんとするならば、佛教が直接日本民族の集団意識と手を結べばよい。基督教道徳は欧米の大学ではその講座に入れられているほどだが、日本では佛教系大学にでさえ、佛教倫理という講義が置かれていない。日本では佛教大学は個の自覚を促進せしめる講義か或は古典の訓詁註釈を以て学的と称する疑似欧米学かを有するものがすくなくない。それを止揚した佛教倫理学はどこへ行ってしまったであろうか。それはともかく日本人の民族的団体意識は集団意識として宗教・道徳を根本的に司っている最高存在者である。

布施制度は更に宗教的精神によって貫かれている面が強い。インドでは講演は「真理を説くものの当然の義務」と考えられている。だから誰でも珍しい人間なら顔さえ見たら講演を依頼する。そして全く無料である。名譽だろうぐらいにしか考えない。講演者の選択も極めてルーズに見える。この好ましいかどうかからぬ精神主義は極東の特色

でバンコック・ビルマ・そして日本にまで広まっている。佛教内に於て法施の金はすくない。佛教に限らない。一般社会でも講演者への謝礼は微々たるものである。聴講者の数が多ければ謝礼も多い筈だがそれはアメリカだけらしい。日本では謝礼と聴講者と何の関係もない。馬鹿げた話でも謝礼が貰える。能力と質が日本ほど考慮に入れられない国も珍らしい。我々の国では知識や能力は資本になり難い。ちよつとした知識の提供でも金に換算して返礼してくる国は世界広しといえどもアメリカだけであつた。知識が資本化されてゐる。この故に、私はアメリカを憎むと同じ程度にアメリカをば愛する。

日本佛教に於ける布施制度にはインド的法施精神がある。つまり講演無料精神である。然るに日本佛教はインドと違つて社会的舞台での活躍を期待されている。即ち、近代的宗教の在り方を取るべく余儀なくされている。つまり、日本佛教はインド的精神主義と欧米の資本主義社会との中間に立たされている。布施はその中間的役割を果すことになる。だから日本での布施はインドの無料精神ではないが、然し、資本主義社会と円貨を等しくするものでもない。場合によつて布施は多額に上ることもあるから布施は總計算してみれば少ない月給生活よりましな場合もある。寺院經濟をアメリカの教会の如く、月給制度にしたらどうだろう。そうすると月給のすくない僻遠の地へは行き手がなく直に無医村と同じ問題が起る。現に、アメリカでは資本主義体制の下で都会集中現象が起り、僻遠の教会は会員不足維持困難で解散した都会が三千以上にも昇つていふと言ふ。このことについても私は曾つて記録して発表した（佐々木現順「アメリカに於ける現代思想と宗教研究」大谷学報四十二卷・一・二号昭和三七・京都）。そのみならず、現代日本の如く、全日本に寺が存立してあるという徳川時代以後の誇りも失われてしまふであらう。これは由々しい問題である。カトリックの如き本部の支援をうけている教会ならばアメリカの僻遠の地でもインドでも山奥に建つであらう。即ち、これは単に宗教的情熱だけで出来るものではない。プロテスタントのように社会生活を重視し、従つて、經濟に鋭敏な牧師が何も好んで山中に逃れている必要はないと考えるべきであらう。經濟に鋭敏な点では日本佛教徒も同じく、

プロテスタントに類似している。にもかかわらず、山中へ行つて布教せよなどとカトリックの如きことを無責任な者が口にする。笑うべきロマンティストである。理由は簡単である。僧侶といえども霞を食つてくらせるかということだけである。もし、そういうことが出来るなら人にばかり注文せずに自分でやってみたらよい。似て非なる知識人ほど注文ばかりして自分は何もしない。自らを絶対的主体であると言つて人あつめしたり、既成宗教を非難する。而も、自ら「主体性宗教」という既成宗教を知らず知らず作つてゆく。こういう宗教マニヤの言うことならば誰でも言えるし、誰でも知っている。私は少くともこれらの人々よりもっと真面目に考えているつもりである。

集団意識は特定の対象を権威者として選ぶとする。この理由によつて地方寺院の主宰者が宗教的にはその役割を果している。又、集団意識は村落の顔役を統率者として選ぶ。顔役には社会的地位を寺院組織にまで展開せんとすることかくて地方寺院では今なお氏族意識が隠然として残っている。それにつれて佛教は依然として家族を単位とすることになる。家族という一つのユニットの果している宗教的役割はあたかも、インドに於けるカーストが社会機構の上で果している役割に類似している。佛教に於けるそれは他の宗教への転向を制禦し合い、又、若者達をして道德的規範を守らしめることに役立っている。都会といえども各個人の殆んどは地方出身か或はそれとの精神的結合をぬけ切つていない。果してこれが個人中心の宗教に切りかえられるであろうか。私は日本に限つてそう思わない。理由として私は日本の地域的狭さ、人口の集密、経済の非独立性更に寛容の精神、集団意識を挙げることが出来る。特に地域的狭さという理由は宿命的であり、これが最も大きな理由であると考ええる。それ故に個人を単位とする佛教教団の組織化ということは欧米の空まねの机上計費に過ぎず、実現は殆んど不可能であると信ずる。そののみでなく、それは宗教を断片的なものにする。個の自覚に徹しきれない日本人は「個」の名の下で徒輩を組み、暴力化して来る。つまり、自由になったと早合点した個はその自覚の不徹底から、自己にたよらず、他の「個」の強い統率力を求めて、その下に集合する。丁度軍隊組織のような形をとる。個の自覚に弱い宿命を負つた日本民族は弱い個を中心としたみせかけ

の主体性を選ぶよりも個を越えた「歴史」と個を越えた空間のひろがりやを「他」に求めていった方が進むべき道でないかと思う。即ち、第一に、日本人の本質的傾向は時間的には歴史ある集団のユニットを求める。既述の如く時間に鋭敏な日本民族は主観的である。主観的時間意識から常に歴史的世界を自己の背後に求めてゆく。第二に日本民族は空間に対する意識に於て極めて鈍い。既述の如く、この特色は日本の古代に空間概念の分析が見られなかったという精神の上で既に現れていた。そこで新しい日本民族の行き方は時間意識に加うるに空間意識を以てすることである。この新しい要素の実現は「他」の存在を意識することである。集団に属して集団意識を満足せしめながら、他方新しく「他」を無視せず、自己を「他」の立場にまで広く拡張せしめてゆくという努力がなされねばならない。我々は屢々世間で宗教マニヤの言う言葉を聞く。彼らによれば「自己は絶対的である。既成集団を越えている」と言う。然し、こういった自信過剰はナンセンスである。宗教的な既成集団は誰でも越えられる。しかし、問題は日本の民族的な民族。集団意識を越えられるかという点にある。所謂宗教マニヤの言う「絶対的自己」は果して日本人的集団意識を払拭しているだろうか。私は、その点、いかにも信ぜられない。マニヤはマニヤでやはり集団的に徒党を組んでいると見受ける。日本的集団意識を脱しようとするこの意識の上に立たねば建設的意見も反って出て来ないのでないか。でなければ単なる反既成宗団運動に終ってしまつて既成宗教を酷評しておくだけになってしまうのではないだろうか。

集団意識を底辺とした日本社会で最も困難を感じることは相互の話し合いが不可能な事である。集団は相互に勝手に sprechen するが、そこからは新しい総合的立場が出てこない。討論会は単に sprechen する会でなく、総合的立場を作り出す Gespräch の会であるべきである。これを阻害するものこそ集団意識であり、虎の威をかる知識人でもある。滅亡する大学の権威主義と、それにすがりつくエリート意識など凡て Gespräch を不可能にする日本的集団意識の現れに外ならない。

然し、本能的な集団意識を修正する道は実はその中から芽ばえてあるものである。集団意識を日本から払拭して欧

米流の個人主義におきかえるということは日本社会では到底出来そうもない。この点、日本社会に対しては徹底的なシミズムをいざく人々がいるが、私もそれに同調したい。ただこの意識を他の方向へ形を変える (transform) することは不可能ではなからう。凡てを生かしてみようという民族の創造の智慧も同じ民族の中に芽ばえているからである。世界的に知られた生花にしても、これは花に魂をふきこむことであったであろう。因に言うが生花を flower-arrangement とか Blumen-Einrichtung などと訳するが、そういうように「花を整える」というだけではない。むしろ私は「花に生命を与える」という意味で flower enlivenment とか Blumen-Begeisterung と言いたい。花に Geist (精) を与えるということの意味の中へふくめたい。ところで、実はこの精神が集団意識を transform する原理になりはしないかと考える。即ち、先づ集団という格を出ては活動出来ない個が自己自身をそういう存在なりと民族的に認可する。この認可の上で、個が実は個に非ざりしを更に認証する。最後に真の民族的個は集団という個の中へ自己をうち消す。或は集団を以て外なる存在と共に内なる存在として身証する。以上の認可、認証、身証という Übergang を経て民族的自覚を深めてゆくことが日本民族的存在に魂を与えることになりはしないであろうか。

この事は決して狭い国家主義を主張しているのではない。自己の民族だけを尊しとする如きは Menschheit とよんで良いものである。然し、真の人間性は Menschlichkeit であらねばならない。民族性を越えた(反するのではない)真の人間本質に根差するものでなければならぬであらう。而も、真の人間性はいかにほりさげても決して、個と直接するものではないと考える。特に、日本人は民族性を通してでなければ Menschlichkeit には至らない民族であると信ずる。

このまづとくると、我々は直ぐ internationalism と nationalism との対立を思ったりするかも知れない。又、nationalism といえは直ぐ軍隊の概念に結びつけてしまう。だから私はこの危険を避けて nationalism と言わず、民族性 (racism) といって来たのである。nationalism は往々、政治的イデオロギーを意味する如く取られ易い。私の

所謂民族性は人間の本性を根本的立場としたものである。觀念的どころか nationalism よりも一層深くして且つ、生理的なものであるとさえ言いたい人間存在の基本的要素であると考えたい。これを世界人類の文化に相對せしめると如何なる關係になるか。民族性の自覚は決して世界人類性を予憶することはいらないと信ずる。各民族が自らの民族性に忠実であり、深く掘り下げていればそれでよいのである。世界人類のためという莫然たる概念こそ世を迷わしているのでなかろうか。世界人類一般というものはどこにも実在していないからである。神は存在していないことと同じである。空華である。かくて民族性を通して世界人類性に貢献するということは抽象的觀念的である。そうではなくて、私の言いたいことは民族性の深い自覚はそのまま世界から見たら *Menschlichkeit* につらなっていたという態のもでなければならぬと思つてゐる。かく考えると永い歴史を有する民族が最も民族性の自覚を深める諸要素を具しているということになる。その一つが日本民族でないかと考える。これに反して、歴史の浅い国例えばアメリカの如きはこの自覚が浅いから、多くの場合イデオロギーで動かねばならない。イデオロギーはいつでも都合によつて變つてゆく。政治的經濟的諸理由によつて、いつでも轉變として變る。アメリカ人及びアメリカ文化の *novelty* というのもここに一因があると思われる。併し、私は民族性の浅い国でそれではいかと樂觀的である。何故なれば、動く政治・軍事的環境に對処し、世界秩序を外面的に整えてゆく役も誰かがやらねばならない。その役目を果している国は民族性の浅い諸国家である。アメリカがまさにその一つである。それによつてやはり世界人類文化に貢献しうることになる。このことは丁度深い民族的自覚より *Menschlichkeit* へとたどる歴史ある諸国家と全く同じ価値を存している。アメリカのような国では従つて人間的自覚が極めて輕薄となることは止むをえない。どちらがどうとも言えない。我々は世界の中で、自分のおかれた国土で、自らの国土や自らの民族の在り様に従つて生きる以外にない。要するに、世界人類のためなどというこれほど輕率なスローガンはない。このようなことを考えなくともよからうと言ふのである。

日本民族性を特色づけた集団意識についてみて、これを生花という日本精神で生かして行けばよい。否定すべきものではない。生かすといつても哲学者が考えるむつかしいことではない。生かすということは政治的にはこれを利用し、宗教的にはこれに凡てを帰趨せしめるようにすればよい。これを離れて、絶対主体的自己などといったものは金輪際世界中どこにも実現されまい。前にも言ったがもう一度ここで絶対主体的自己の抽象性の無意義を繰り返しておく。

六 性 の 問 題

人間の本質が明確な形で現れる場合が二種あると思われる。経済と性の問題につきつめられた時である。如何なる民族にも共通であるところの問題である。特に、かかる二契機に追いつめられた時に人間の取る態度決定は鋭敏な観察者に多くのことを語る。経済と性の危機の寸前に立たされた時の男女の示す微妙な表情は単に後天的な文化の粉飾によつては制禦せられないものを持つ、このぎりぎりの瞬間に於て行動を制禦し或は行動を促進せしめるものは觀念を離れた民族性であると考ええる。その瞬間、基教者には罪の意識がひしひしとおしよせるであろう。或者には犯罪意識への直観的恐怖がおそうであろう。そのデリケートな動揺を鋭敏に把握する時、民族性の相違が如何にくっきりと現れるか、驚く許りである。もしそれが把えられたとしたら、如何なる民族でもそれと同調する事は必ずしも困難ではない。社交、交友、學術交流等という表面的皮相な人間生活でも意外にスムーズに進められる如くである。美しい言葉で言えば、「相互理解」が進められるといつてもよい。然し、この相互理解とは現象的なもので本質的には永続せず、再びもとの経済と性という自己自身の問題へと還歸してしまう。人々は堅い約束を男と男の約束と言うが、これは性を無視した約束だからそれ自体誤謬をふくむ。男と男の約束とは実は頼りにならないという意味の方がほんとうの意味でないか。世界大戦はこんな男と男の約束で起つたのではなかったか。では男と女の約束というものなら堅

いか。この約束にも本質的なものの一つ即ち、経済が欠けている。本質を欠いている現象だから当然あてにならない。かくて、世の中には堅い約束というものはかけらも存していない。反って如何なる場合も真の人間なら決して約束などはいまいという逆説的結果になる。インド人及びアメリカ人が極めて多く用いる言葉に *that depends* という語がある。「場合による」という位の意味だが、哲学としては真実をうがっている。今なお男と女の約束という言葉が通用しているところの哀れな社会を眺めたりすると私はかなしくなる。

私は今、人間存在を精神物理的に本質付けている性の問題を考えてみたい衝動にかられている。次に記述する節は極めて簡単なスケッチに過ぎないが、その大部分の記述はやがてヨーロッパから出る私の論項の方に譲ることにして、ここでは性の佛教に於ける意味について大方の注目を願うだけのために簡単に記したい。

佛教を考えると我々の不審に思うことは性の問題が極めて多く等閑にふせられてしまっているということである。一口に言つてキリスト教は愛・ヒンドウイズムは性、佛教は死をそれぞれ把えて強調し哲学化していると言える。その例としてキリスト教の讚美歌をあげれば充分であろう。神を彼氏彼女におき代えれば讚美歌はそのまま恋愛の歌と変る。ところが愛・性・死の三は人間存在の避くべからざる要因である。だから、この三要因に目をつけた三大宗教は人間の存する限り、おそらく滅亡することはないであろう。もし我々が新興宗教を起したいと思うならば、この三要因の中のいづれか一つをつかまえれば必ず我々自ら開祖になることが出来るであろうことは火を見るより明らかな筈である。

ところで宗教は、人類史上、性の自覚と同時に起ったといわれる。性の起原を宗教の起原よりも先におこうとする西洋の学者さえいるほどである。

他方我々の関係するインド宗教の中でヒンドウイズムの影響をうけていない宗教はない。佛教もその一つである。又、ヒンドウイズムの現実化、一般庶民への浸透はその哲学思想だけによるものではない。性の合理化とその意味の発

見ということがヒンドウイズムを現実世界にアピールせしめて行つた重要な素因でもあった。然るに、かかる性の哲学化という地盤に育てられたにもかかわらず佛教はインドで既にこの地盤を先づぬけ出し始めている。これではインド大衆にアピールする筈はない。佛教は遂に性の合理化から離れ、抽象的学問にのし上り、一時的にせよインドより亡んでしまった。その後、佛教はチベットに入りインドのタントリズムの要素とチベットの民族宗教たるボン宗教とを混合して、再び性が佛教にとり入れられて合理化が佛教の名に於て成しとげられて行つた。然るにこうした先人の努力もむなしく、日本に來た佛教は性をすっかりとりはらってしまった。日本佛教は全く綺麗どこでおさまってしまった。これでは日本佛教が大衆どころか人間世界のものでなくなろうとする筈であると言つても過言ではない、佛教哲学の実践と呼んでも性に目をおつたとしたら一体どこに実践があるか。佛教は社会的革命論ではなく、佛教は人間革命論であろう。然るに人間にとって重大な性への態度決定を持たずして佛教的人間論も救済論も殆んど抽象的な意味しか持つまい。日本に來た密教でもインドのタントリズムの流れである筈なのに性は神秘的なもの、或はタブーとして隠匿せられた。一体これはどうしたことであろうか。現代インドに於ける佛教にしてもまことに清純であつて、ヒンドウイズムとの差は大きい。Vinaya-pitaka (iii, 28 ff.) には佛教徒が接触をさけるべきものとしてあげられるものは女性、去勢された男 (paṇḍaka) 及び両性具有者 (ubhato-dyañjanaka) である。なお bi-sexualism についてはインド古典 Aṭṭhasālini, Vinati-vinodanī, Samantapaśādikā があり、又、西洋の研究では H. Ellis, C. D. Darlington, A. M. Bromwich 等の研究もある。今は紹介を略する。私は清純化された佛教をよくこぶどころかむしろ清純化をかなしむ者である。次に私はそうした問題を宗教の「具体化」という点からのみ一言しよう。但し、本誌の性質上、詳細な性の記述はこれを割愛せねばならないことは遺憾である。

さて、元來、インドに於ける愛はセンチメンタルな感情ではない。反つて、性は聖なる天より与えられた聖なる賜物と考えられた。アダム・イブの原罪とは違っている。これは全く西洋社会のそれとも違っている。西洋で愛といえ

ば、それは人間的 (humane) であるに止まる。多くの場合、愛は日常的商品 (commercial commodity) でしかない場合がある。特に、アメリカで多く見られるのは愛とは愛する者相互の有用性 (utility) であるという考えである。相互に利用価値を失った時、彼らは直ちに離婚する。而も、彼等にとって生活の切り変えは誠に迅速である。愛は永遠なるものではない。インドと比較してアメリカ社会では愛の欺瞞に就ての罪意識は極めてすくない。又、忠誠ということに人間的意味をほとんど認めていない。そこで、アメリカの女性達にとって自己犠牲ということは彼女らの魂の死を意味する。又、男性にとつては社交的女性というのは浮気女を意味し、brazen-breast momだと酷評される。アメリカの性学者が一致して言うように homosexuality や lesbianism は先進国の特色である。そしてアメリカが一番それに悩んでいる。そうすると結局アメリカの愛によって真に愛の幸福に浸りうるものは一体誰なのか。アメリカ人は一体何のために愛するのかということになる。

今、これを少し歴史の上で眺めてみよう。西洋史上、ヴィクトリア時代は周知の如く性の象徴的表現の嚴禁の時代であったといわれる。性の圧迫は極端に走った。例えば、バイブルの中の with child を pregnant と言いかえさせられたり、更に in an interesting condition とちえ換言されたりした。又、バイブルには whore, fornication の如き言葉が禁字とされたという。併し、この時代に於ける性の宗教的 de-emphasizing が現実には却って逆の方向をたどった。このことは我々が注目せねばならない点である。即ち、同時代の性絵画等の資料の示す如く、性の圧迫と同じ時代、他方に於て性的に sado-masochism が流行した。更に、注意すべきことは宗教的に聖なる真理を信ずると自称する人々の間に偽善 (hypocrisy) が出現したという反対現象の現れた事実である。このことは性的に男女の差を大きく意識せしめ、異性を自らの market place の立場で判定し、異性を私物化するという行為を取らしめた。他方、宗教的に神と自己との距離を大きくひらかせ、宗教的掟と動物的人間本能との間をつなぐ橋わたしを見失わせる結果をもたらしたということを語っている。

アメリカの性歴史にはこのヴィクトリアニズムの外に更に *puritanism*, *paganism* が混入せられて、不幸な結婚、離婚、マゾヒズム、フラストレーション等の諸問題が起きてくる。肉 (*flesh*) と魂 (*spirit*) の争闘は異性間の性的差別意識及び神人の距離の意識によって一層和合調和し難くなった。即ち、男女という異った性の二極を結ぶ原理は一体何か。これがアメリカ人の性生活乃至内面的生活を不安定ならしめている根本的原因之一でないかと考える。性について言えば、西洋はその宗教的慎みから性への積極的態度へと変って行った。而も、その場合、男女両極性を調和せしめる原理が見失われている。

これに対して、インドはどうであろうか。古来、インド人には男女は異性としては強く意識せられなかった。男女の区別は哲学的に単に両極性を表わすだけである。そこで両極性は人間存在の全体性に到達するために相補すべきものと考えられた。男女関係は、インド哲学によれば創造という宇宙的欲望によって結びつく、決して愛の永遠性とか聖なるものを我々に知らしめるものとか、肉を越えたものを我々に求めしめたりするものではない。インド哲学によれば、人間の求めるものは肉でも魂でも将又、神でもない。そうでなく、人間の生活の現実性 (*actuality*) である。人間の求めるものは肉と魂或は悦びと悲しみの織りなした人生の *realities* に外ならない。真の人生は哲学的・心理的・生理的レアリティーの結合体の中にのみ見出すことが出来る。いづれの要素も取り去ることは出来ない。けれども、それらは人間存在の全体性へとその在り方を移し変えられることが出来る。キリスト教的 *depression* ではなくしてこれらの要素の *transformation* である。だから神人の隔絶、肉と魂の差別を否定したところのインド的性哲学には両極をつなぐ橋梁も必要でない。唯、両極の *forms* を全体性へと *transfer* するだけである。人間は生れながらにして煩惱具足の凡夫である。自己をその前で善人なりとして誇示しなければならぬ恋人も神もない(神の否定)。かくてインドには偽善という概念さえ育たなかった。そして煩惱がそのまま涅槃へと *transfer* せられると信じた。煩惱と涅槃の両極性の中間に橋渡しはいらなかった即一である。

以上述べたことは、如何にキリスト教・インド教が哲学と民族性とに基づきつつ性の問題に取り組んでいったかということであった。

成程、日本佛教は罪業意識や無常觀の日本精神化には大きな貢献を果たした。併し、佛教が性の問題について、西洋やインドの如く果して熱心に取り組んだか。我々は佛教の性哲学の歴史を未だ知らない。然し、この性哲学のなおざりは一般的に言つて佛教の現実化を妨げている一つの大きな素因ではないか。そして又、それが現代の青年男女の性問題に対する佛教的態度を不決定なものとし、抽象化せしめている一原因ではないであらうか。

む す び

アングロサクソン並びにドイツ人はラテン文化を自己に吸収した。併し、如何に深く吸収してもそれらの文化は知識層によつてであるといわれる。人々は依然として英国人であり、ドイツ国民にとどまつた。日本民族が佛教を吸収した場合も同じく知識層によるものであった。大衆は依然として大和民族であった。歴史を見ても奈良朝に來た異国の僧達（中国、中央アジア、韓国等）の開いた諸宗教は果して日本民族の間に育つたであらうか。理由は困難ではない。異国の僧達は外国のパスポートしか持たなかつたからである。親鸞・道元・日蓮が思想よりも何よりも本質的な要素を持っている。まさに彼等は日本人であつたのである。

日本人は佛教を日本の審美的情感を以て伝承し、それを美化した。然し、経済と性生活という本質的二要素の合理化が等閑に附せられていた。然るに、人生の本質こそ実に両者に根差している。ともかくも我々はそれによつて今日あるを得た。ニューヨークを歩く文化的人間からアラビヤをさまよう自然人に至るまでこれによつてこそ生きている。我々の求むるものは佛教的乃至基督教のユリヴェーザリズムでは断じてない。経済と性を基とした民族的宗教である。

又、我々の求むるものは佛陀の人生でもなく、キリストの人生でもない。私の求むるものは私自身の人生に外ならな

い。人生は私の人生である。又、人間の本質は果して理性であろうか。理性は生きるための条件ではあっても本質とは言えまい。人間の本質を理性と考えるから成功したとか失敗したとかの妄想が起きる。砂漠に棲息する人々には成功の喜びもないが、失敗の嘆きもすくなからう。

然るに、哲学者は理性の月をもて遊び人生の意味を人に問う。宗教家は自ら名利の大山に迷惑しながら人には宗教の意味を教う。けれども彼らはひたすら生きている人々の存在を余り問わない。地上には哲学的問いを問うことなく、而もたくましく生きている人々がいるという事を忘れてはなるまい。果して彼らの人生は無意味であろうか。彼等の生命は生きる本能だけに過ぎないとも言うのだろうか。併し、人々は理屈を言うことと長生きすることとどちらをほんとうに欲するか。私は地中海上に浮ぶクレタ島の島影にも将又ネパールのジャングルの中でもたくましく生きている人々に多く出会った。誠に哲学的問題・宗教的問題に悩みうる人々は幸いなるかな。然るに、世界の果てにはこれらの問いさえも問うことの出来ない人々が一杯生きている。我々が人生の意味を問う前に、先づ襟を正さねばならないものはたくましく生きているこうした人々の力であり、それを支えている大地の強さではないであろうか。

まことなるかな、これらの人々が身を以て我々に語る真理は人生には成功もなければ失敗もない。ということではなかったか。而もこれこそ真の人生ではなかっただろうか。

かく確信するところの「彼等」こそ悠久の大地をふまえて生きている真の「自己」である。この自覚に立つ時——神の概念を必要とすると言うなら——その「自己」こそ神であるだろう。果して如何なる宗教あつてか此の民族性という大地を取り払い得るであろうか。