

宗教と民族性(上)

佐々木現順

はしがり

二十世紀と聞けば、それが知性的に如何に豊かであり、しかも精神的には如何に奇妙であるかという事を人は屢々気付くことであろう。或る人々は考える——二十世紀の領土 (soil) は精神的文化の国土ではなくして、そして又、形而上的構想の国土でもなくして、物質文化の国土であり、機械化されてゆく人間性失墜の国土である——と。併し、この見方はペーパーの上の仕事から誰でも懐く哲学的諦観に過ぎない。果して機械化によって人間性は失墜するであろうか。人間の機械化・物質化ということは極めて限られた民族の歎きでしかない。日本をふくめた東洋諸国は機械化・物質化を歎くどころではない。東洋諸国の求めるものは却って人間生活の機械化、よく言えば合理化でこそあれ、それよりの逃避でもなければ、それに対するなげきでもなからう。東洋人は民族性をつちかかった永い精神史を持つ。しかし機械化への遅れをとった。だから合理化・機械化こそ東洋の求めるものである。それにもかかわらず東洋には依然として精神文化が深く根をはっている。伝統という点で、東洋とヨーロッパとは共通の人間性 (a common

humanity)を持ち、同じ課題に立ち向っている如く思われる。東洋とヨーロッパに於ては、物質文化の時代にも精神文化(宗教)というマスクは決して鈍く弱いものではない。宗教は精神文化という表れ方を通して声高にその美を我々に語り、その深い現実性を我々に見せつけている。ここでもまた我々は二十世紀の精神文化が普遍的人間(General human)の産物であるということを感じたい。かく希望することが許されるとするならば、この希望をいだきつつ、我々は二十世紀精神文化の根柢を次の仕方できがし求めて行ってみよう。即ち、民族的情感の奥に深く巣くっている異った民族性のモードゥスというものにその根柢を求めて行こう。

一 時間の感じ方

歴史というものは、史家によって整理せられ、型紙の如く整理ボックスの中へ整頓されてしまう。かかる史家の整理ぐせは場合によって愚者を誤解せしめたり、世を迷わす結果になることも数多い。例えば、人が好んで口にする平安朝札讃の辞に「文化華やかにし平安朝」などと言ったりする。すると愚者は恰も京都をみやびやかな大宮人が歩いてきた如く思いなす。併し果して平安朝の文化が華やかだったかどうか実際は誰も見ていない。史家を信ずる以外にない。文化華やかにしとは歌い文句に過ぎない。我々はむしろ夜もまばゆいロサンゼルスの夜、ドイツのムーランジュー街、或は日本の四条あたりの方が平安朝時代などよりは遙かに華やかだろうし、文化的だと思ふ。

人々は欧米をキリスト教的諸国家であると信ずるがそれも丁度、華やかにし平安文化の存在をほん気に信ずるところと余り大差はなからう。果して現代の欧米はキリスト教国家群だろうか。

西洋文化の発祥地としてはやはりギリシャをあげるのが常であるからそれに従う。そこで、最も旅人に深く印象付ける町はアテネであろう。彼所にあるアクロポリスは石灰岩の台地に立つ。アテネの歴史はこの丘から始まるといわれる。その上、古代ギリシャはヘレニズム時代、ローマ時代を通じて文化の中心でもあった。ヨーロッパ文化中、最

も古いミース、ミケネ文化は紀元前千百年までには姿を消したが、それに続くギリシャの移民、更にイオニヤ、エオリヤ、ドリアン人の移民定着、更に又、前八世紀頃からの地中海沿岸への文化布陣などというよく整理せられた古典の発祥の旧跡でもある。私はこの西洋文化の発祥の山上に立ち紺壁の地中海をはるかに望んだ。石灰岩の山々は荒れたままに残されていた。プロピュリエの建築、エレクトイオンに見る六人の美女の神秘的立像、幾何学的構想を具現したといわれるバルテノン祠、これらの旧跡は美的対象というより西洋文化の本質を山上に露呈しているような思いを懐かせた。しかし、それらは、わびしく、破壊されたままの状態で残り、改修も改築もせられていない。西洋文化史は破壊の蓄積である。それは古代文化の遺産だけでなく、哲学思想史の上にもあてはまるようである。カント・ヘーゲル・マルクス・ケルケガード等の近世哲学者の出現にしても前思想の継承でもなければ又、その単なる祖述家達でもなかった。前思想の破壊と新しい思想の創造であったという。これに反して東洋の伝統は随順であり、伝承的であると人は言う。しかし、これだけで西洋の破壊の意味を批判することはなお早計である。即ち東洋に伝統の美がある如く、西洋には破壊にさへその美がある。その美を味得ることこそ西洋を理解する心ではないか。

これと類似の思いを起させた時がある。それは私が東洋文化の古い起源の一つとなっているインドの荒寥たる旧跡にたたずんだ時であった。王舎城跡、靈鷲山頂等、ネパールの奥地ニグリーブの池畔、こういった旧跡に残るものはジャングルと自然のたたずまい、そしてとり残された石片の山、池に三分の一も沈んだまま放置されたネパールの奥地ニグリーブのアショカ石碑である。インドとギリシャ、その他、アフリカのリヴィヤ沙漠のスフィンクスにしても残骸という点で何らの相違はない。時に人はインドに於て初めてインド人の時間・空間の無限観に触れたという。併し、この自然にひめられた時空の無限性はインドに限られた特色でもなく、又、そこに住するに至ったインド民族の思想に必ずしも決定的要素として刻印されたものでもない。そういう時空の無限ならば現代アメリカのインディオ或はロッキーマウンテンに於てさえも感ぜられる。即ち、時空の無限観は必ずしもインド民族だけのものではな

ろう。又、船がアフリカの最南端ケープタウンをまわってマダガスカル島の近くへ出る時、空一面に血を流したような真紅の夕やけが現出する。地球一杯に広がったようなこの恐ろしい夕やけを見て誰が美感などを味いうるだろうか（浄土を西方に立てたのは夕陽の美観を見たからだという者もいるが果して夕陽は常に美だろうか）。そこで感ずるものは恐怖である。しかも、無限という感じさへ湧かぬであろう。空のはてと海のはてが肉眼で見える。やはり限界がある。ほんとうの無限というものは却って肉眼を閉じたところに感じとられるものではないであろうか。

ギリシャの山上とインドの自然は空間の広さを我々に開示してくれる。しかし肉眼にうつる自然はやはり有限ではない。所詮、自然の上に見られる空間的無限は実は無限ではなくしてやはりどこかで限られている。真の無限は却って時間の上に直感されるものではないだろうか。佛教的考え方によれば時間は心によって作られるという。ここに時間の観念性が指摘せられている。私のギリシャとインドに於ける経験は空間の無限よりも時間の無限性を我々に直感せしめた。然るに、時間の無限性が人間の恣意によって有限であるかの如く、或は先験的なるものであるかの如くとりあつかはれるに至った。かくて歴史の時間区分がなされて行く。

歴史の時代区分の基礎は客観化した時間の有限化であり、時間の客観化を動機としていふと考えられる。かくて西洋の人間史は人間の手で作為に創られていく。それを人々は客観的だと信ずるに至った。これに反してインドの時間は「心によって作られるもの」に過ぎないとされる。即ちその観念性を指摘し、これによって無常観を基礎付ける思想を作り上げていった。インドで時間はどこまでも観念的なものにとどまっていた。佛教の哲学概念として出される「時」の概念はヴェーダ時代の内容の外に一層多くの内容を加えていった。即ち *samaya*, *kalasamaya*, *samavāya* 等である。而もそれらの諸概念は愈々時間の観念性を明瞭にさせていった。元来、インドでは時間の無限性は一旦内在化して観念的なものとなりつつ、それが次第に無常性を説く根拠とされていく。こういう宗教的把え方は古いインドにも現代のインドにも極めて根深くしみこんでいる。このインドに発祥した哲学的時間性は日本民族にも多少とも

影響を与えて来た。即ち元来、日本民族は、時間に対しては極めてセンチティブであったようである。万葉集・古今集等に於て詠ぜられる諸詩文に於ても時間はその無限性ということによってよりも、その無常性という点でとりあげられているように見受けられる。これら日本の古典に他の概念即ち、空間の無限性を題材した詩歌が果して存するや否や甚だ疑問である。つまり、我々民族の中で客観的時間・空間の問題は古来、充分はぐくみ育てられていなかったのではないであろうか。時間・空間そのものという抽象的思弁は日本民族には具体性を持たなかったと言えるかも知れない。却って日本民族は事物の具体性を感じ性という主観的な特性で以て捉えようとしていたと思われる。従って、今、時間の観念にしてもその無限性という観念的特色ではなく、無常観という主観的感受性に訴えうるものとして時間観念を捉えて来た。かくの如き時間の無常性の把握はインド的観念的な無常性の把握と非常な相違がある。インドで無常といえば常ならざるもの、「常」の論理的否定に過ぎないものである。従って無常というものはこれに涙を流すべきものではない。其れは極めてあたりまえの現象の本質（如実知見）に過ぎなかった。それは不思議でも何んでもないものであった。然るに、日本文学に見える無常観は亡びゆく現象に対する主観の哀れをこめて語られるのが常のようである。インド的時間が日本に来てここまで主観化せられてしまえば、もう行きつくところは同じところをぐるぐる廻っているか或は自己解体に陥入ってしまうかいつれかである。即ち、マンネリズムか然らざれば空中分解に終らねばなるまい。平安朝時代に一世を風靡した来迎思想にしても浄土思想にしても、それらの思想の中に果して無常の概念そのものの分析とか哲学的展開とかいう新しい発展が見られたであろうか。「常」の否定たる「無常」という哲学的分析がかなぐり捨てられて、ただ世の「はかなさ」、人の世の「つれなさ」として感受せられ、主観性のみが強調された。しかし哲学的閉塞はやがて情感的世界のゆきづまりをさへもたらした。源信の浄土思想に始まる弥陀信仰は実にこのゆきづまりを離脱せんとする人間のあがきであったといえないだろうか。つまり時間を世の「つれなさ」としてしか感受しなかったマンネリズムをば自己を空中分解させることによってそれを越えんとした努力の現れ

であつたであらう。即ち東洋に於て、時間の概念は宗教的深さに深められた。その深さの中で、観念的把握から情感的把握へ、という深い転換 (Umschung) が遂行せられたのである。それが平安時代の浄土思想により更に一步を進め、情感的時間把握からの超越が企てられた。即ち、それが情感的是かなさから阿弥陀佛による客観的救済への超越であつた。歴史家によつて屢々問題とせられていることの一つは道長の「現世後世願満足」(御堂関白記寛弘五年六月十六日条) に対する諸種の解釈である如くである。これは現世否定による浄土願求という意味ではなく、自[己]の Lebens-energie を一層永い生存の希求へとかけた肯定的宗教的態度であつたであらうと思われる。この考え方は我々の今しがた記述して来た時間概念の民族的受容の変遷からしても肯定出来る。即ち、既述の如く平安時代の思想的地位は情感的時間把握のゆきづまりという時期にあつた。この時、そのゆきづまりを阿弥陀による客観的救済へ超越せんとする源信の行き方と同時に、閉ざされた無常観の枠内でゆきづもどりつつ、無常観による現世の否定にも踏み切れず、現世の樂を未来にまで延長して考えようとするオプティミズムの一群が出現したこともうなづける。平安末期はかかる現世の否定と現世の肯定という矛盾した両面を持っていた。この両極の矛盾性というものが平安末期が鎌倉時代への過渡期にあたることの根拠であらうと考える。

時間概念に関して言うならば、「はかなさ」としかうけとられなかつた情感的時間(無常観)をどのように克服してゆくかという問題を提起した時代が日本の平安朝時代であつたと考えるのである。

この問題意識は日本にとつてユニークである。インドに於ても西欧諸国に於ても見出しえまいと思われる。その問題意識は必ずしも古い平安朝時代のものではない。本質的に言えば、現代に生きる我々日本民族に課せられた重要な問題でもあると思われる。我々は常に佛教の無常観を情感的把握のみにゆだねがちである。そして「無常」は「常」の否定に過ぎないというインド本来の哲学的把握をふりかえてみない。そういう努力を避けながら徒らに佛教的無常観を厭世主義的であると決めつけ、それと現代社会の positivism との矛盾を指摘しようとする。日本民族は古

代から現代に至るまで主観的感受性に執着し、主観的感受性を積み重ねて行く。日本民族の情感的性格はかくして時間概念の上にも執念深くまとわりついている。しかし、情感的把握は必ずしも常に長所ばかりではない。

この情感的時間把握は現代の日本民族の性急・焦燥・拙速といった悪癖をもたらすことになる。極めて卑近な例を取って見てもわかるが、汽車待ちにいらいらする気持、順序をみだして横側から飛び入る郵便局の窓口、宣伝だけ聞き流して実をとろうとしない性急さ、低い次元の中傷、はては大学のマス・エドケーション、誤った排他主義、又、劣等観の逆表現等々に至る非道德的社会悪がそこから産出されている。私はここでアメリカの哲学者ティールリッヒ先生の語を思い出す。私のハーバード大学の頃だが、先生は自宅で私に屢々「アメリカから日本へ輸入すべきものは宗教ではなくしてロゴスである」と言はれた。「このロゴスは学問に従事する人々にさへ欠けているようである」というのが私の応答であった。これに對比して、ドイツを始め欧米諸国の人々が切手一枚買うのにも悠々として順序を待ち、永い会話の終るまで自分の番を悠々として待っているのんびりした庶民の姿は我々に深く考えさせられる。彼らにとって、汽車は指針が時をさすまで動く筈はない。いらいらしてみても同じである。こういう解り切った事が我々民族の如き、主観的時間にとらわれている者にとって観念的に理解出来ない。そしていらいらして右往左往する。それに輪をかけて、不必要な駅員の放送が汽車の発着をくだい程、反復してがなり立てる。ひどいになると汽車が動いてしまつてから、「この汽車は東京行きです」などと放送する。行き先も知らず残つてしまうような乗客がいるだろうか。こうした不必要な放送にしても客観的事実に即した好意ではなくして、単なる心理的気休めに過ぎない。「降りる時、足もとに注意せよ」などという放送に至ってはもう亜然たらざるを得ない。子供の遠足でもなかりう。日本の駅と人ごみでの喧騒さは世界第一である。それに、もう一つ加えると日本の食堂の騒々しさである。食事しながらワイワイガヤガヤ騒ぐレストランの喧騒さは東洋だけの名物である。この習性はタイ、ビルマ、ホンコンあたり及びアフリカ、アラビヤあたりから始まる。この点、日本は東南アジア諸国及び近東と全く同じレベルである。これ

は欧米とちがったエチケットの相違に過ぎないといつてはすまされない。それは民族の体質であり、日本のガンだといつてよいかも知れない。

こうした時間の心理的・又、情感的把握とそしてその日常化は学問の世界にも現れる。ヨーロッパでは学者が百年の計を立て、専ら仕事の価値そのものを認め一生を下積みの仕事にかけている姿を到る所に見ることが出来た。こうしたことは学問をば、地位・名譽はては己れの社交術の具としか用いようとしない学徒やボスの多い世界には見ることが出来ない。心理的時間の捉え方がすっかり身につけてしまっている我々民族は百年の計を以て「神経くさい」と呼ばしめる熟語を作り上げてしまった。この熟語にあたるヨーロッパの適訳は果して何んという訳だろうか。そういう訳出困難な熟語さえ作り出した。それほど情感的時間把握はもはや日本から払拭し難く、パチルススの如く日本人の肉体に入りこんでしまった。これは日本民族の宿業ともいべきものであろう。

西洋哲学史上には、時間について多様の考え方が去来し消滅した。科学的时间・宗教的时间・日常的时间等という概念で現されているものがそうである。これらはギリシヤに起原を發するものではあろう。然し、諸様の時間の様態の中で、東洋と較べて西洋の特色を最も發揮している捉え方は科学的时间の概念であらう。時間は主觀を越えた先驗的なものとして、範疇と呼びならわされた。而も、この時間に対する態度は庶民の中に如何にも自然の如く受容されていることを日常生活の上に見出す。解りやすく言えば時間に対するあせりはヨーロッパの庶民には殆んど見出せない。あせつて兎のように飛んでも居眠りすれば亀の方が早く目的地に着くというものである。ドイツ庶民の行動は亀のようであるが、残りなくおしつぶす点では戦車のものである。彼らは科学的时间に生きているからである。

西洋にも宗教的時間、例えば「永遠の今」といった時間の自覚がある。然し、この自覚と考え方は一にぎりの哲学者と神の存在を信じている信心厚いキリスト教者との間に限られていて、一般大衆の日常生活の中に入っているものではない。欧米人の心の奥底にはキリスト教々義或は哲学的弁明をこえた民族的な時間概念の受け方がひめられてい

ると考える。それは時間を主観と切りはなし、客観的な範疇として扱っている扱え方である。時間を「永遠の今」の如き宗教的時間と考える考え方ならば既に東洋に於ては古くから現在に至るまで存する。而も東洋では特定の哲学者や宗教者の間に限らず一般庶民の間にも生き生きとして体験せられて存する。かかる主観的時間の扱え方なら西洋よりむしろ東洋の方が先輩である。東洋は西洋の「永遠の今」という哲学から何を学ばんとするのか。

以上の如く時間に対する扱え方は民族の性格によって著しく相違している。時間の扱え方と生き方とはそれぞれの民族の持つ宗教に対して多くの貢献をなした。併し、そこに数多くの危機をも与えた。キリスト教のヨーロッパに於ける危機は言うまでもなく、ヨーロッパ庶民のこれに対する冷却を意味する。その冷却の根柢は実はヨーロッパ人の持っていた民族的な意識そのものにあるのではないか。キリスト教のドグマを離れ、宗教的時間の解明が中止された時、彼らは自らの本然の姿に還帰した。即ち、それこそ時間の科学的把握であった。而も、この扱え方は丁度、東洋に生きてゐる時間の心理的把握と同じ様に民族の間にその根を深くはりめぐらしてしまった。もしかく考えることが出来ると思へば、現代のヨーロッパに於けるキリスト教の問題は「宗教的時間をどのようにして民族的な科学的時間把握に近付けうるか」という点にあるだろう。同様な困難は佛教にも見られる。即ち、インドに於て、時間は哲学的扱え方によってとらえられていた。これに対して、日本では情感的扱え方によって理解せられた。具体的に言えば「常」の反対概念に過ぎない「無常の概念」が日本では「はかなさ」と受けとられてしまった如くである。而もこの厭世主義的理解が民族的血によってなされてしまったとするならば「如何にしてそれを哲学的インダ的理解と調和せしめるか」という問題である。日本の無常観の修正か、それともその新しい展開を認容するかという問題である。

二 キリスト教と民族性

ヨーロッパに於てキリスト教が如何に貢献したかということについては文化史を見れば何人も理解出来る。その精

神史への貢献も次の素描の示す如く多大であった。

即ち、ギリシャから神々が死んだのみでなく哲学者も消え去った。ギリシャ人は古来、通商にも従事しインドとの交流もあったことは衆知の如くである。若干の商人の中に佛教理解者さえ存していたことも知られている。今日もなおヨーロッパ及び地中海岸一帯で多くのギリシャ商人と会うことも多い。私の滞欧中、私は現代ギリシャ人に「プラトン」を尋ねて見た。すると彼らは悲痛な面持でこう答えた。「我々から哲学者は消えてしまった」。まことにこの感情こそ現代ギリシャに見られる民衆の絶望観と共にヨーロッパ文化の中に撰取され同化され消え去っていった古代ギリシャ文化への追憶を人に愈々せまるところのものである。ギリシャ人のあがめた神々やその儀式は現代ヨーロッパではキリスト教の受容によってすっかり斥けられてしまったのであるから。現代キリスト教国といわれるヨーロッパの宗教的行事にギリシャの神々も土俗の信仰対象も尽く見られない（インド及び日本には今でも古来の神々が祭られて残っている）。ギリシャどころかヨーロッパ大陸の古代文化と神々もキリスト教によって完全に破壊されてしまった。そこにあるものはキリスト教という一般性だけであって、イタリー・ドイツ・英国等という諸国の民族性・民族文化はまるで捨てられてしまった。或はそのわずかな形態を止めるに過ぎないまでに没落させられた。この事実即ちキリスト教の抽象化こそ、民族性に目ざめ自由に目ざめた彼等をして「我々は神の奴僕（Knechtschaft）ではない」と叫ばしめる原因となっている。この言葉を私はヨーロッパで如何に多く耳にしたことであつたであろう（大学でも街角の小さいガースト・シュテッテでも宗教団体の講演に於てでも）。神の愛は国土・民族を越えて世界に広がったであろう。然し、その時、おきざりにされた具体的民族的彼らの人生はどうなったか。キリスト教は抽象性を主張するが人々は自らの具体的民族の中で生きねばならないのである。どうして人々はキリスト教的王国の中で生きえよう。人々の生きる場所は自己の民族の文化的伝統の中である筈である。かくて彼らは抽象性よりも具体性を選ぼうとする。抽象的王国に顔をそむけ、その代り民族的自己に還帰しようとする。即ち彼らの心奥にひそむ悩みは何か。それは次

のことであるだろう。キリスト教徒たるためには民族文化と自己の民族性を越えねばならない。然るに、我々はここで生き、又、いつまでも民族の息吹きの中で生きていなければならない。いまや抽象的キリスト教王国はどこにもないのである。彼らはこういう自己内矛盾の悲哀を痛感する。或る者はこう考えることさえさせて「私は無宗教である」という。然し、これは反宗教でなく、却ってキリスト教への反抗である。又、彼らの求めるものが何であるかというところへの確固たる態度が決まっていなことを意味するに過ぎない。さうかといって彼らは絶対自由の自己を反省し真の宗教的自由人 (Freimensch) に転入することにはためらう。何故なれば、彼らは生活様式の上に残存しているキリスト教的要素を捨て切ることには出来ないからである。彼らにとつての救いは自己内における争闘を忘却すること以外にない。ヨーロッパ内に於てさえその自国の民族性を捨て切れない人間がどうして民族の相違した遠来の東洋の宗教を自国内に受容しうるであろうか。この意味でヨーロッパ人には宗教的自由人の自覚が深いとは思われない。アメリカは同じ西洋といわれるけれどもヨーロッパと相違した宗教的心理的状况にある。私は曾ってこの宗教思想的深層を取り上げて試論を発表しておいた(佐々木現順「アメリカにおける現代思想と宗教研究」大谷学報四二・一及び二・昭三七・京都・大谷大学)。そこに於て私はアメリカの物質文明のもたらす断片的形態を与えた。その中の一節に於て私は beat generation の phoony radical movement と genuine liberal movement とが現代思潮の底流として流れることを指摘して禅への関心の位置付けを試みた。今はそれを念頭において、更に、民族性という観点からもう一度アメリカの社会的宗教的深層を考えてみたいと思う。

ヨーロッパという古い伝統を持つ諸国には人間の断ち切れない民族性の強さが見られた。これに対して古い精神文化の伝統を持たないアメリカにはこれとは著しく違った心理が働いている。それを我々は社会心理と名づけよう。すなわちアメリカを統一している根本原理は経済的安定という物質的なもの以外に異民族集団を秩序付けんとする社会意識が高度に発達している。アメリカという国は従来に国家という概念にはあてはまらない一大社会機構を持っている

る。国家というよりは、大社会といった方がふさわしい国家である。従って、社会のメンバーであるという自覚の強度は他の諸国に於ける国家に対する自覚と同じい。この自覚は新興国家が堅持している民族主義と同じく強い。故にこのようなアメリカという大社会（国家でなく）に於て其の社会から村八分になるといふことは死を意味する。思つてみるだけで恐怖さえ起さしめる大問題である。人間社会というものに絶対の優位を与えて出来上った国であるから、宗教が入り込んだ場合、それがどのように変形され、修正せられねばならないかは問うまでもない。社会優位への理念は現代では歴史的発展の過程に於て更に深められ民衆の心奥に植えつけられた。今までにないアメリカ人という新しい名の民族の存在を考へてみるならば、史上にうまれた新しい型となる。ここでは民族意識が社会意識にとつて代えられている。これがアメリカの強い「社会」意識の意味である。

ところで、こういう社会意識でこりかたまった民衆の中に宗教が取り入れられたとするとその宗教は社会への寄与を第一としなければならぬことは言うまでもない。宗教の本質たる個の救済ではない。個の救済というイデオロギイは社会的救済にとつてかえられる。或は個の宗教的自覚が軽んぜられる結果になるといふ事は考へうることである。然しアメリカに於てこれはゆゆしい矛盾でもあると考へられる。何故なれば、アメリカ民主主義は「個」の自覚を本質として出現した筈なのにそれが「社会」にすりかえられ、個の自覚も個の自由も失われて社会が優位を占めるようになったからである。ここにアメリカに於ける「個」と「社会」の矛盾がある。

ともあれ、このアメリカいう人間大社会に入りこんだキリスト教は、遂に、民衆の心理と国家の機構に抗しえなかつた。アメリカのキリスト教が社会宗教 (social religion) であるといわれるのもその本質を端的に示しているであろう。社会宗教とは社会へ貢献することだけを目的とするという意味ではなく、個人の宗教であるが社会機構内の文化であつて、それを離れたり、反社会的であつたりする自由主義を許さないという意味である。

次に、この社会的觀察から一步離れて、宗教の自由という問題を考へてみよう。宗教的自由は勿論何人も求めるも

のであり、現代では如何なる国家にも妥当する原則ではある。併し、その実現となればいくらかの問題が起りうる。即ち、ヨーロッパでは宗教的自由人は自らの民族的文化伝統に背を向けねばならなかった。この制限はアメリカにもある。宗教的自由人はアメリカ人の社会に背を向けねばならない。しかしそれは許されない。人は社会に生きねばならない。宗教的自由人は民族的血を離れるばかりでなくアメリカという社会を離れてしまわねばならなくなる。アメリカ社会に対して批判的となり、反社会的態勢を保ちつつ生きて行かねばならないということは人間の悲劇である。我々はこの一つの現れとしてアメリカ人の東洋宗教への関心という例をとることが出来る。アメリカ人が東洋の宗教へ回信した場合、或は東洋の宗教を社会に生かそうとした場合、当然、強力な社会との心理的闘争が起る。だから東洋という「社会」で育った宗教をアメリカの「社会」的背景に抗して、ただ本質的要素としての思想・哲学という抽象的なものだけを取り出して信ずることには非常なためらいが伴う。又、最初から何かの事故でアメリカ社会に入りこめないアメリカ人のアウト・サイダーが東洋の宗教に逃場を求めるといふ場合もすくなくない。こういう人々はアメリカ社会に入れられず、日本を初め東洋諸国へ逃亡する。我々はかかるアウト・サイダーとして刻印せられたアメリカ人に現代アメリカ人にひそめられた宗教的課題が象徴せられているのを見る。

換言すれば、現代ヨーロッパ人に課せられた課題は如何にしてキリスト教的抽象性を民族的具体性の中へ引きおろすかということである。これに対して、現代アメリカの課題は如何にして宗教的自由の自覚(個の救済)をアメリカ「社会」の表面にまで押し出して現実化して行くかということである。この社会への順応は外面的な社会的貢献ということによってもなされなければならないが、それは現代に於けるキリスト教以外、特に、佛教団体にとっては極めて困難であり、現在のところユートピアに過ぎない。それ故に、解決の道は内面へとむけられねばならない。即ち、東洋の宗教信者たらしとする自己が如何にしてアメリカ社会を自己の思想において同化せしめて行くかということである。自己内のこの闘争は遂には東洋の佛教をアメリカ的に変形し、主体的にアメリカ人の宗教が創造せられるとい

う方向に向って進むであろう。

序に言うが、アメリカには佛教活動もある。併し、これら各宗派の相手は日本人同朋に過ぎない。せめて二・三世の日本人だけでも佛教にいくいとめておくことが大きな仕事である。というのは二・三世の日本人にとっても重要なことはアメリカという「社会」であるからである。その上、アメリカにはヨーロッパの如き自己反省的思惟の訓練が充たなされていないからでもある。アメリカの現代佛教は米人相手の布教ではなく、主として日本人を相手としている。これは奇異に見えるが、現在のところやむをえまい。佛教はアメリカ人の手にゆだねられねばならないであろう。

成程、キリスト教は欧米を中心として世界に広がって行った。それは本質的に民族・文化を越えたキリスト教の Universalism に負うものではあった。併し、他方それは民族性を無視する超現実的抽象性に墮してしまった。

ここにキリスト教の現代に於ける悲劇があると同時に民族性と Universalism の統合に新しいキリスト教の課題が見出されねばならないであろう。

私は曾って渡米の船上で一人の日本人牧師に会った。彼はアメリカへ留学するところだった。私は彼の述懐を思い出す。若い彼は私に「私は日本の牧師となるが西洋的キリスト教がどうしても日本人としての自分の血の中へ流れて来ない」としみじみと述懐した。彼はハーバード大学で学ぶ有望な学徒であった。キリスト教徒の心奥にさえ民族性からの遊離という危機感が既に深くひそんでいるのもあろうか。〔未完〕