

同時代批判

袴 谷 憲 昭

店に入ると、アルベルトは大きな書棚を示した。そこには、

「ニューエイジ (NEW AGE)」、オルターナティブ (ALTERNATIVE LEBENSSTILE, ALTERNATIVE LIFESTYLES)、「オカルト (MYSTIK, MYSTICISM)」の三つの分野の本が同居していた。

棚にならぶ本のタイトルはどれも刺激的だ。『死後の生はあるか? (Leben nach dem Tode?, life after Death?)』、『心霊術の神秘 (Die Geheimnisse des Spiritismus, The Secrets of Spiritism)』、『タロットの驚異 (Tarot)』、『UFO現象 (Das UFO-phänomen, The UFO Phenomenon)』、『奇跡のヒーリング (Healing)』、『帰ってきた神々 (Die Götter kehren zurück, The Return of Gods)』、『あなたは生まれ変わらぬ (Du warst schon einmal hier, You Have Been Here Before)』、『占星術の謎 (Was ist Astrologie?, What Is Astrology)』——
こんなタイトルが何百もならんでいる。棚の前の台には、同じようなタイトルの本が何種類も、うず高く平積みになっていた。「これも二十世紀だ、ソフィー。ぼくたちの時代の寺院 (der Tempel unserer Zeit, the temple of our age) だ」

駒澤短期大学佛教論集第二號 一九九六年十月

—

——池田香代子訳『ソフィーの世界』⁽¹⁾——

我々の時代も後四年で二十世紀を終える。この世紀末にバブル経済崩壊後の不景気が重なり、その上に昨年の阪神大震災やオウム真理教サリン事件などが続いたために、危機意識を煽るような発言も多々見られたが、人々は意外に呑気で、このこと自体が、時代がまさしく閉塞状態に陥ってしまったことを証明しているかのようにも思われる。しかも、かかる閉塞状態そのものが一種の落着きと錯覚されているせいなのかもしれないが、かつてバブル期の我が国の経済力に便乗して日本文化の国際化を謳歌しようとしていた勢力は衰えるどころか益々勢いを増そうとすらしているのである。

「同時代批判」などという漠然としたタイトルだけは決っていたものの、実際どう書き始めようかと苦慮していた数日前の私の目に飛び込んできたのは、「〈楽しい脱成長社会の模索——破られた停滞・閉塞イメージ——〉」という新聞記事のタイトルであった。書き手は、京都大学人文科学研究所助教授の肩書をもつ日本文化論専攻の

横山俊夫という人で、内容は、「京の奥座敷」と呼ばれる京北町にある府立ゼミナールハウスで開催されている国際セミナー「安定社会の総合研究」の報告である。横山氏によれば、この研究課題の趣旨は次のようなものらしい。⁽²⁾

変革そのものに価値をみとめたのは、長い歴史の中ではごく最近のこと。それに、活性化などと称して、今以上の勢いで地球資源を使うなら、やがてその枯渇が人々の活動を制し、望まぬ安定を迫られるだろう。そうでなくとも、強すぎる技術を手にした現代人は、数々の「野蠻」とされ、規制づくめの安定がゆきわたる。の「自由」は「野蠻」とされ、規制づくめの安定がゆきわたる。その時の閉塞に慌てぬよう、かつて人間が経験したさまざまな安定社会を見ておきたい。

これで公費をもらった研究会が行っていることになるのであるからまことにもって呑気な話である。こんな研究をいくら積み重ねたって、あんな安定社会もあった、こんな安定社会もあった、それを参考にすれば、いかなる閉塞状態にも慌てる必要はないと、既にそういった類のお説教の結論が用意されているからにはかならない。しかも、この研究会は一九八九年に発足し、毎年一回行われて既に7回を数え、一九九九年の第十回目をもって終了の予定なのだという。しかも、これまでの報告者たちは十ヶ国百人に余るといふのだから正に公費の無駄遣いというものである。彼らの報告はこれまででも仮製本で出版してきたらしいが、全部がまとめられて本製本で出版された暁には、さぞや電話帳のような部厚いものとなるのだろう。しかし、私には、その主催団体である財団法人京都ゼミナールハウス自体が、国際日本文化研究所の下請け企業のように見え

てきて仕方がない。そこで、「安定社会の総合研究」の参加報告者には是非お勧めしたいと思ふのだが、報告者は、国際日本文化研究所の初代所長梅原猛氏の同研究所紀要『日本研究』第一集中の巻頭論文「アニミズム再考」⁽³⁾をよく読んで、彼のいうアニミズムというものをしつかり頭に入れて後、アニミズム的社会を古今東西に探れば、「安定社会」などというものは到る所に見つかり、その社会の報告記述も容易に作成することができるであろう。だが、そのサンプルらしきものは、同じ記事中において横山氏自身によって与えられているので、今はそれを引用しておこう。

一般に、落ち着いた社会では、個人の才よりも、個人どうしを媒介するものの重みが増すようである。言葉も例外ではない。17世紀なかばの京都といえ、ようやく戦国のすさびが薄れたころ。そこで言葉直しを唱えたのが、俳諧師の安原貞室。「かたこと」でない「よきことば」とは、官廷を真似て上品ぶることではない、「そのおりふしと、むかふ人(相手)に」ふさわしいのがよい、「おりふし」を考えると、環境を人間関係に取り込むこと。たとえば雨の日、相手はその降りよさを面白いとながめているかも知れない。「まづしき人」「老ぼけたる人」もそれぞれ心に楽しみがある。そこを引き出し合うような言葉を、という。言葉をよりよく使うほど、相手の心も見えてくるのである。

思えば、成長第一の工業化時代の日常にあふれる「もの」は、ことばなら「かたこと」にあたるような、「おりふし」も「むかふ人」もわきまえぬ、したがってすぐ捨てたくなるものが多かったのではないだろうか。

「これはこれとはばかり花の吉野山」で有名な安原貞室(一六一

〇一六七三の生きた京都がいかなる意味で「安定社会」であったのか私にはしかと分らないが、いわゆる日本史的にいえば、彼の生きた時代は、江戸の幕府は家光と家綱の頃で、その間には、一六五一年の由比正雪の乱や一六五七年の江戸の大火がある。元禄の世は彼の死んだ十五年後のことであるから、私の浅薄な知識ではとても「安定社会」には見えないが、天皇のお膝元の京都はさぞや格別の安定状態にあったのであろう。しかし、横山氏の書き振りからみると、社会が客観的に安定しているかどうかは余り問題ではないらしく、要は、心のもちようが大事なかもしれない。従って、「安定社会の総合研究」の結果によれば、現代はもはや「かたこと」のごとき「もの」の時代は終息しなければならぬのだから、例えば、安原貞室の京都のごとく、戦争がなくなって社会が安定してきたために、「まづしき人」や「老ぼけたる人」がどんどん増えてきたとしても、そのことを「もの」や金で改革するのではなく、まずは「それぞれ心に楽しみがあろう」ということを優先する、その「こころ」こそが大切だということになるのであろう。「脱成長社会」で「老人社会」の今世紀末にはこの研究会は終るし、その成果を世に問うということであるから、金のかからない失業対策や老人対策に頭を悩ませている為政者はきつとそれを鶴首しているに違いない。

ところで、私がたまたま目に触れた新聞記事に執拗にこだわっているのは、見も知らぬ横山俊夫氏を目の敵にしたいからなのではない。むしろたまたま目に触れたその「たまたま」ゆえと言った方がよいかもしれない。なぜなら、横山氏の記事だけに限らず、この種の意見には、たまたまこの程度の割合で近頃はかなり頻繁に出合っているような気がし、私にはその頻度の方が恐いからである。こんなことを考えていると、ふと、この記事より十日ほど前に読んだ、樺山紘一氏の記事も思い浮かんできた。夜の授業が始まる前に腹ごしらえをすべく入った正門近くのそば屋で見た『読売新聞』の夕刊に出ていた「地中海学会」発足二十年に因んだ一文である。だいたいの内容は覚えていたが、万一不正確があつては申訳ないと、そば屋で食事をした曜日を思い出しながら図書館で調べてみるとすぐ検索がつき、正確なそのタイトルは「学は祭り」信念に前進——葛藤と協調の時代の範を探る——⁽⁴⁾というものであつた。ここに、その一節を引くと次のとおりである。

地中海は、じつは数千年の昔から、この「諸民族・諸文明の競合や対抗の」構図を体験しつづけてきた。無数の民族、ことなつた宗教、言語と文学、感性と表現、それにもちろん国家や社会の体制。そのあいだに戦争もあつたが、長い和平もあつた。植民地という抑圧もあつたが、共存という賢明な行動もあつた。わたしたち地中海学会はその海と陸の歴史を、まるごと把握しようと企図してきた。無謀にすぎるとの批判もあつたが、想いかえしてみれば、かなりの先見の明をほこつてもよからうと自負する。

いまや、世界はすべてにわたつて「地中海」化しつつあるといつてよい。大洋も諸民族がとりまく海となり、葛藤と協調のさまざまな形を模索している。元祖の地中海から多くの教訓をうけるチャンスがめぐつてきた。それが、二十年後の現在である。

横山氏の記述した研究会が過去の「安定社会」から今後の社会的閉塞状態の教訓を得ようとしていたように、この樺山氏の記述する学会は過去の地中海世界から今後の地中海的世界の共存の教訓を得ようとしているわけである。私は、「学は祭り」であるとの信念か

ら、「古代ギリシアでそうであったように、酒杯をかわしてのシンポジオンを、学問の核心にすえること。学への営みは、真摯しんしんにして着実であるが、しかしその成果の交換はいつも、祝祭のようにはなやいでおり、優美でありたい。」と同じ記事の中でおっしゃっている樺山氏の主張には全く賛成なのであるが、学会をかくあらしめるためには、プラトン描くところの『饗宴(Symposium)』においてソクラテスがただの「飲み会(symposium)」をいかにして哲学的な議論の場へ変質させていったかを知らなければなるまい⁵⁾。しかし、樺山氏の学会のみならず、最近流行りの学会や研究会は、プラトンのアイデアを余りにも欠如しているため、優美であるなどは到底いえず、その成果はすぐ実利的にしかも多くの人の関心を買うように確められなければならないのである。このような最近の傾向には、あるいは、一九九一年の大学設置基準の改正が大きく影響を及ぼしているかもしれない。この改正によって、大学は専門の学問の研究の場ではなく、専門教育の場へ変わったからである。従って、その「教育」という観点から、実利的な学会活動や社会活動も、専門領域における研究論文の公表以上に評価されるようになっていいると思われる。その結果、専門領域の研究においては研究者仲間から歯牙にもかけられないような人がマスコミでは立派に通用するという事態が昔よりも余計起りうるのである。私のように、一九七〇年前後の大学紛争を経験したものは、産学協同路線の学問なぞ嫌悪の対象以外のなものでもなかったが、今ではそういう路線に乗り切れない人は却って無能な学者と思われるだけかもしれない。どこからか有力な財源を得て学会や研究会を華々しく組織できる学者は、厚生省と製薬会社と研究会とを上手く利用した学者の範囲のみならず、次

第に広い範囲に拡がっていくのではないかと危惧されるのである。

しかし、勿論私は、学問研究にとつて「教育」や「実益」が考慮に値しないと言いたいわけなのではない。「教育」や「実益」ばかりを重んじると、どうしても学問の非専門化の方に拍車がかかり、厳密な意味では、当該専門分野の学者の間でしかありえないような批判が蔑ろにされるようなことが起こるが、そういうことだけを私は憂えているにすぎない。例えば、中央大学には「教育」や「実益」を重んじるかに見える新しい「総合政策学部」という新設学部があり、そこに中沢新一という宗教学専門の教授がいるが、彼の語る仏教は専門の仏教学者から見れば直ちに誤りと分かる好加減なものばかりであるものの、彼が行っている「教育」や「実益」のマイナス面での活発な社会活動により、彼自身は相変わらず沢山の著作業績をもった著名な学者として居坐り続けているような現象を私は嘆いていだけなのである。勿論、中沢氏に対する学者の批判がないわけではない。しかし、人気のある有名学者として、大学を離れた多数の世間の支持のあるのをよいことに、かかる批判に対しては、「僕は宗教の始まりと終りの部分しか興味がなく、真ん中の宗教の部分には関心がないんです。」⁷⁾などと批判をはぐらかしていけばすむことになるのである。

さて、この多数の世間とは、ある場合には「市民」であることも多いが、私は別に「市民」を軽視しようと思っっているわけではない。否、それどころか、「市民」が健全な常識(sens commun)を働かせた場合には、極めて大きな力にもなりうると思っ信じて疑われないが、一般的にいえば、「市民」がアカデミックな場に参画してくるのは、特に批判を逞しくするわけではなくて、知識を広くし確実にしよう

とするためであるというのが実情なのである。樺山氏も、先の同じ記事中で、その学会に「非職業知識人」としての「市民」が参加し、それが「生涯学習」の一環たりうることを大いに自負しているが、そのことと「市民」が批判的でありうることはまた別な問題であると言わざるをえない。私はまた「生涯学習」をも軽視するものではないが、この語が老人社会の当来と共に声高に叫ばれ出したことに対してはいまだに甚だ不快感を覚えている。なにも「生涯学習」は今に始まったことではなく、道元もまた「いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。」⁽⁸⁾と言っているのである。

この道元の言葉こそ文字どおり「生涯学習」ということであろうが、その道元を宗祖と仰ぐ曹洞宗々立の駒沢大学もしくは駒沢短期大学ではいまだに建学の理念がはっきりしないと言う人がいるかと思えば、現総長のように「清く・明るく・直き・まことの心」が「建学の精神」⁽⁹⁾だと言いつづけている人もいる。しかし、かかる有耶無耶な状況の中でも事は進展するわけで、我が大学もしくは短期大学でも、一九九一年の大学設置基準の改正以来の懸案事項であった新カリキュラムが本学年度より発足し、これに伴って部厚いシラバス風の「講義内容」も刊行され、また二ヶ月ほど後れて、大学の「自己点検・自己評価」の一環としての電話帳のごとき『脚下照顧』上・下二冊も刊行された。前者は、教育上の見地から学生にも一年間の講義内容を分かり易く伝えるためのものらしく、後者は、学部学科の現況や先生方の業績を公開することによってそれらの点検や評価の備えをするためのものらしいが、こんな荷物のような資料を入念にチェックする学生や先生は恐らくはおるまい。そもそもこういう

ものは、始めから、当事者のためのものではなく、監督省庁の仕事を増すためのものなのである。だから、こんなものを作ったり読んだりする暇があったら、関連分野の学者の業績をきちんと批判し合う方がよほどましに決っているのだが、しかし、批判はそっち除けにされて、かかる類の報告書の中に、我が大学のみならず、全国の大学においても、これまで取上げたごとき性格の研究會や学会における活動もしくはそれに因む業績が盛り込まれているのであり、これが大学を巡る「同時代」的現象なのである。

二

本稿を草するに当たってたまたま目に触れた横山俊夫氏の記事から、更に遡って樺山紘一氏の記事に触れ、それらに関することをいろいろ述べているうちに、以上で一節を費してしまった。しかるに、横山氏の記事を見た翌日には、それと同じ新聞の企画編集欄に「みどりと森のフォーラム」という三和銀行提供の記事が一面に組まれているのが目に付いた。その欄の趣旨説明は次のとおりである。⁽¹⁰⁾

「国土・都市と森林―21世紀へ向けて」を課題に、6月11日、サンワみどり基金（川勝堅二理事長）の発足25年を記念して、緑と人のかかわりを考えるフォーラムが、三和銀行東京本部講堂で開催された。筒井迪夫東京大学名誉教授の基調講演、稲本正オーク・ヴェレッジ代表の報告、パネル討論の核心をまとめてお伝えする。同基金ではフォーラムの詳報を近く刊行する。

こういう説明を読むと、私などはすぐ産学協同路線を想起してしまいがちであるが、これはなにも大学と企業との癒着ではないし、ましてや医学部や薬学部と製薬会社の癒着でもないのであるから、特

に目くじらを立てるようなことではない。それに、私自身は、企業が大学や研究者にどんどん金を注ぎ込むこと自体を悪であるなどは考えたこともない。むしろ全く口を出さずに専ら金だけを出す企業もしくはそれに類する支援者があるなら大いに歓迎すべきであると思っている。例えば、宗教法人曹洞宗の寄付行為によって成り立っている学校法人駒沢大学に対して、曹洞宗が余計な口出しをせずに多額の資金だけを出して立派な建物をもった研究所でも設立するというなら、それに文句をつける筋合いはなにもないのである。ところが、往々にして実際はそうならない場合が多く、例えば、学校法人駒沢大学の場合に限ってみても、曹洞宗が金も出さずに口だけを出すというケースが圧倒的であるのみならず、研究所の建物などについては建設するどころか、宗教法人曹洞宗側の宗学研究や教化研修所を大学側に安い金で借用した上に、大学教員に安い金で出講を依頼するという寸法になっている。こういうのが目の辺りにする現実であるから、先のような新聞記事を見てもなかなか素直に受け取れないのである。

その記事の中心となるフォーラムは「サンワみどり基金」の主催なのであるが、その基金をあらしめているのが三和銀行であることは言うまでもない。現今では、「住専問題」が大きな社会問題として取沙汰されるようになったので、大きな銀行で「住専問題」に全く関わりをもたぬ銀行などありはしないというのが周知の認識であろう。もっとも私は今一般的な話をしていくだけであって、三和銀行が「住専問題」とどの程度に関わっているのかなどという具体的なことについては全く無知なのであるが、住宅建設に一銭も融資していない銀行などというものはあろうはずもないから、今の話とし

てはその辺のレベルのことではよいのである。恐らく、銀行は、住宅建設ということで木材には必然的に関わりをもっているので、「緑と人のかかわりを考えるフォーラム」が銀行主催で開かれたのである。その基調講演は、先の趣旨説明にあったように、御専門は分らないけれども、東大名誉教授筒井迪夫氏で、その演題には「森から生まれた日本文化」とある。新聞に示された要旨によって、多少気になる点をそこから引き出して以下に指摘してみたいと思う。住宅建設という観点からいえば、木材のための森林伐採が当然の問題になるが、これについては次のように述べている。

〔自然と人間を切り離すようになった〕原因は森林を「もの」、木材を生む工場と考え、「もうからないならもう放つとけ」と林業を放棄することになってしまった。

要旨とはいえたったこれだけであり、その放棄の結果、日本人は「もの」としての森林を海外に求めたために南米や東南アジアの森林を破壊したのであるというようなことには全く触れておられない。それどころか、筒井氏は日本のことしか考えておられないようであり、林業放棄に対しては放棄せずに日本の森に戻って緑を守ろうと呼びかけているだけなのである。そういえば、演題にしてからが、世界の中で日本文化のみが森から生まれたとの誤解を与えそうな趣きのものに見える。そこで、日本文化と森との関係について言及した箇所を引いておけば次のとおりである。

〔田林、植林、記念植樹。〕そこに築かれてきたものの考え方、情操、あるいは芸術的なものの総体が日本文化を作っているのです。日本文化は森から生まれてきたと申し上げても誤りではないと考えます。

要するに、黙って聞いていると、林業を復活させることによって森と共に日本文化を蘇らせる一方で、「もの」としての森林は海外に求め続けるしかないと言井氏は主張しているようにも思えてくるのである。この場合、「もの」としての森林は、既に触れたように、主として、東南アジアや南米にある。この二地点を、先に第一節で取上げた樺山紘一氏の「いまや、世界はすべてにわたって「地中海」化しつつある」といってよい。大洋も諸民族がとりまく海となり、葛藤と協調のさまざまな形を模索している。」という視点から見るとならば、東南アジアも南米も太平洋という「地中海」を取巻く諸民族となり、そこには様々な葛藤や協調が予測されることになる。それを経済的な観点からクリアすべく一九八〇年代後半から急速に論説が高まってきたのが「環太平洋経済圏構想」である。こういう動向には極めて敏感に応ずる中沢新一氏は、一九八八年に「中国、南のエッジへ——『国家に抗する社会』を考ふる旅のスケッチ」を『朝日ジャーナル』に掲載したが、これについては既に本多勝一氏の確かな批判があるのでは触れない。

かくして、「同時代」的状况は、一方では、「安定社会」だとか「地中海」だとか「日本文化」だとか耳に心地よい呑気な言葉が乱れ飛んでいながら、他方では、経済や政治の面においては、現代の「地中海」である太平洋を囲んで、とりわけ日本が覇権を求めて鎬を削っていることになる。その典型は、現在の日米半導体協定問題に見ることができるのであろうが、政治決着がどうつこうが、パソコンなどの頭脳に当る超小型演算処理装置 (MPU= microprocessor unit) では、日本はアメリカに全く歯が立たないらしい。新聞によれば、東芝常任顧問、川西剛氏も「日本は量産技術で先んじたが、付

加価値の高い製品開発で後れをとった⁽¹²⁾と認めているという。このことは、近代科学 (science) の創造的方面において、断えず我が国が舐めてきた苦汁をまたもや示していると思われるにもかかわらず、それに対する深い反省はみられず、それどころか、こういったことになる、今や世界の「同時代」的現象と思われる科学不信に便乗できるから余計にそうなのだが、すぐさま科学だけが万能ではないと開き直る我が国の通弊はいよいよ盛んである。現に、先の「緑と人のかかわりを考ふるフォーラム」でも、報告者の稲本正氏は、近代合理主義を表明して次のように述べている。

私は環境教育の大切さを強調したい。教育制度の背景にある近代合理主義は無限の空間と無限の時間があって、人類はそこへ無限に発展できるというデカルト、ニュートンの理論に成り立っています。

論理の根っこが拡大至上主義に陥るようになってきているわけです。ところで、我々の時代 (Usere eigene Zeit, our own time) は深刻な環境問題を抱えているが、その元凶を人間が自然界の主人公 (Herren über die Natur, masters of nature, matres de la Nature) であると思倣すデカルトの進歩主義にあるのだと指摘し糾弾するのがエコロジー (Ökophilosophie, ecophilosophy, ecosophy) であり、エコロジーこそが二十世紀の重要な哲学の流れの一つであると、今流行の『フソイーの世界』も認めている⁽¹³⁾。とすれば、エコロジーが我々の「同時代」の重要な哲学の一つであることは世界の大方の人が認めて余り異議も唱えない通俗的な見解だということになるであろうが、右の稲本氏の発言は、この通俗的エコロジーを代表しているに過ぎないのである。しかも、そのエコロジーの発

想の出所について、『ソフィーの世界』の著者ゴルデルは、ソフィー相手のアルベルトをして次のように言わしめている⁽¹⁴⁾。

進歩の思想 (Entwicklungsgedanke, idea of evolution) を批判するのに、多くのエコロジスト (Ökophilosoph, ecophilosopher) は思想やアイディアを、たとえばインドなどのほかの文化から借りてくる。ぼくたちがとつくと失ってしまったものが見つけがりはしないかと、自然民族 (Naturvölker, native peoples) と呼ばれる人びとの思想や生活を研究する⁽¹⁵⁾。

しかし、私なら、かかる文脈で、万一私の属する民族が「自然民族」などと呼ばれたら怒り心頭に達するであろうが、西欧人から東洋の思想やアイディアを当てにされた途端に喜色満面で自らを「自然民族」として誇る輩もいる。「神ながら (惟神)」の自然の道を讃美する「日本主義」者たちがそれである。井上哲次郎博士によれば、「日本主義」なる用語は、一八九七年 (明治三十年) 以来のことらしいが、「日本主義」を名乗らない「日本主義」者は今日でも大勢いると見做さなければなるまい。例えば、先の、日本文化は森から生まれたとする筒井迪夫氏も、日本文化だけが森という自然から誕生したことを主張しているとすれば、既に立派な「日本主義」者と言ってよいと思われる。万一、そうではなくして、大抵の文化が森から生まれたということが言いたかったのであれば、話自体がまるで阿呆のようなことになってしまふであろう。いずれにせよ、本人がその日本の日本讚美たることを意識せずに書いたり喋ったりしている「日本主義」者は急増していると思われるが、梅原猛氏のように、意識して「自然」の中の「自然」であるアニミズムを讚美し続けている「日本主義」者もまた確実に多くなっているのである⁽¹⁶⁾。

時代が不景気の閉塞状態に陥ると、個人で考えたり判断したりすることが軽視され、逆に、共同体的に継承されてきた伝統に目を転じて、例えば、本稿の冒頭に引用した横山俊夫氏のように、その閉塞状態を居ながらにして「楽しい脱成長社会」に転化しようとするような主張が多く見られるようになる。当人の意識するとしなやかにかかわらず、「日本主義」者が増えてくる由縁であるが、そんな明確な自覚をもたない時流迎合的な主張が取るに足らぬ通俗的なものであることは自明なことであるから、できれば無視してすませたいのであるが、そうもいかないことについて、かつて「日本主義」を批判した戸坂潤博士は次のように述べている⁽¹⁷⁾。

吾々が良い批評家であるためには、例えば人物が問題ならば、前途有望な人物に限って批評の対象に取り上げるべきで、ヤクザな人物は特に意識的にネグレクトするだけの徳義を心得ていなくてはならない筈だが、併しこのことにも一定の限界のあることで、どれ程クダらない人間でも、それが偶然にか又は外部からの必然性によってか、一時にしろとにかく何か相当の社会的影響力を有つ危険性がある時には、愚劣であっても時には遺憾ながら相手にしなければならぬ。

で、日本主義・東洋主義・乃至アジア主義・等々の殆ど凡てのものは、進まないながら、吾々の批評の対象として取り上げられるのである。それは如何にも尤もらしく意味ありそうなポーズを示す、処が実はその内容に這入って見ると殆ど全くのガラクタで充ちているのである。日本に限らず現在の社会に於ける一つの切実で愚劣な大きな悲喜劇のト書きを暴露するのは、吾々にとって、極めてツマラない併し又極めて重大な義務にもなるのだ。

誠に僭越な言い方になるかもしれないが、今この批判を書いている私の気持ちは、右の戸坂潤博士の気持ちと全く同じなのである。ただ、その批判対象は、私の「同時代」でなければならぬ。その意味で、これは、私の「反時代的考察(Unzeitgemässe Betrachtungen)」であり、私の「教養俗物(Bildungsphilister)」批判なのである。独仏戦争の勝利の余韻の中でその批判に転じたニーチェは『反時代考察』の冒頭を次のように書き始めたのであった。⁽¹⁸⁾

ドイツにおいては、戦争の、しかも赫々たる勝利に終つた戦争の、危険な悪影響を論ずるときは、ほとんど世論の禁ずるところと見える。それだけに、そうした世論にまさる重要な見解を知らず、ひたすら相競つて戦争を讃え、その道徳・文化・芸術への影響の強烈な様相に感激追隨している文筆家たちが、世人の悦んで耳傾けるところとなつてゐる。しかしそれにも拘らず、われわれは、「大なる勝利は危険である(ein grosser Sieg ist eine grosse Gefahr)」と敢えて云おう。人間本性は敗北を忍ぶよりも大なる勝利に堪える方が困難なのだ。実際そのような勝利に堪えて、それをさらに深刻な敗北の因たらしめぬこと、これに比較すればそのような勝利を贏ちつること(Sieg zu erringen)すら容易と思われ。ところで今次のフランスとの戦争にもとづくすべての悪結果の中の最悪のものは、ひろく、いや、あまねくゆきわたつた錯誤すなわちドイツ文化(die deutsche Kultur)そのものもまたかの戦いにおいて勝利を博したのであり、従つてそれはいまや、かくも未曾有な事件と成功にふさわしい栄冠を受けなければならぬといふ、世論ならびにその唱導者すべての錯誤である。この妄想の害毒は大きい。といつてもそれが妄想だからではない、――

なぜならしごく有益であり大きな祝福をもたらす錯誤といふものもあるから、――然らずして、それがわれわれの勝利を完全な敗北に変えてしまうことができるからだ。「ドイツ帝国(das deutsche Reich)に名をなすしめんとしてドイツ精神(der deutsche Geist)の敗北に、いな絶滅にまで至らしめらるるからだ。

三

さて、先の「日本主義」批判を含む戸坂潤博士の『日本イデオロギー論』が刊行されたのは一九三五年(昭和十年)であるが、その中で、「日本主義」者として具体的に名指しで言及される一人に紀平正美博士がいる。⁽¹⁹⁾その紀平博士には、『日本イデオロギー論』の五年前に刊行された『日本精神』なる著作があるが、この冒頭には、一九二三年(大正十二年)に起こつた関東大震災について、次のように述べられている。⁽²⁰⁾

時は大正十二年九月一日、関東の地は大に震うた、而て震害に次いで火災、東京市の如きは其大半は焼けてしまつたのである。火は今を盛りと燃えて居る、余震も猶ほ時々に来るといふ最中、人々は何処を当てといふことなく、只安全と思はれる方へと右往左往に身を以て脱れつゝある、中には病めるものを運ぶあり、傷負へるものもある、或は僅かばかりの荷を持つものもあり、或は夫婦して一人二人三人の子供を背にし手にし、竹棒などに荷物をつるして行くものもある。誠に此の世の末かとも思はれて、其の惨たる有様は言語同断の次第であつた。

然るに其等避難する人の誰を見ても、気落失神憂色といふ様なものはなくして皆な一種の名状すべからざる緊張味を漂はせて居

る、即ち「何くそ」といふ気持ちで眉宇の間に存在するのを見受けたのである。余は此の状態を見て、実に此の気魄を有するでこそ日本人であり、日本精神とはこれであると、強く感ぜしめられたことであつた。勿論事がや、収まりかけてから、突発した所の無駄な騒ぎをば、斯る場合には外国にだつて類似のことがいくらかもあると例証することによつて、私の短所を蔽ひ去らうとは余は思はない。隣保互に助け合ひ、夜警団を組織し、互に見聞したところの善行のみを語りつ、夜を明かしたといふ様な美しき心情は、是亦日本人の一特色の發揮として之を許すとしても、徒らに流言蜚語に迷はされて、其の節度を失うたことは、どうしてもまだ全体としての訓練が我が国民に不足して居ることを自証して居ると云はねばならなかつた。

右の引用末尾で、紀平博士が「事がや、収まりかけてから、突発した所の無駄な騒ぎ」と言っているものが、果たして「外国にだつて類似のことがいくらかもある」といった類の事件であつたかについてはすぐ後で別に触れ直さざるをえないが、それ以前の引用箇所では述べられているような意見は、ほぼ七十年余を経た今日の日本においても全滅してはいないのである。全滅どころか、あの阪神大震災の折には、紀平博士の意見と全く同種のもが世間を我が物顔に徘徊していたかにすら見受けられる。これについては、既に触れたこともあるのであるが、比較のために、阪神大震災の直後にその感想を認めた栗田勇氏の一文を次に掲げておきたい。

今度の阪神大震災に見舞われ、亡くなられた方々、被災者の方々には、心より痛恨の情を捧げたい。それと同時に、あの地震の最中に、おのずからTVにうつし出された、日本人の行動の形に深

い共感と感動を覚えずにはいられない。

人々の表情には、あの惨情にもかかわらず、淡々とした平常心が浮かべられていた。私はあらためて不思議な光景をみる思いであつた。

去年のロスの大震災では、黒煙の中をサイレンを鳴らした車が走り、群衆は棍棒を握って店を破り、銃を手にしたものものしい警官や軍隊がいかめしく混乱と闘っていた。（中略）

だが、今、阪神大震災の廃墟には、このような光景はない。（中略）

日本人の心の奥にあつてふだんは忘れていても変ることのない、天然宇宙との共感の意志をあらためてこのさい思い出してみると、感嘆に耐えないものがある。その同じ心が、全国に助けあいの輪をひろげてゆくのである。

昨年、この栗田氏に代表されるような意見に接していた時点での私は、先の紀平博士の著述を全く知ることにはなかつたが、知ってしまった上でいえば、栗田氏のごとき意見は、日本人優秀説を自明の前提とした「日本主義」の復活と押えた方がよほど分かり易くなるのである。しかも、「日本主義」というものは、地震のみならず、非常事態であればあるほど元気を出してくるものなので、阪神大震災後、あからさまな「日本主義」は仮りに下火になつたとしても、いつでも燃え盛り始めてくるものであることを心得ておかなければなるまい。

ところで、紀平博士が破廉恥にも「無駄な騒ぎ」と言つたものは、震災翌日に発令された戒厳令下での朝鮮人大量虐殺や亀戸事件を指すが、これは、紀平博士の言っていることとは逆に、世界にも類例

の少ない大虐殺事件だったのである。これを、当時、旧制松本高等学校の学生で、ちょうど夏休みのために東京市郊外の駒沢村上馬引沢の実家に帰省していて実見した中島健蔵氏は、その著書『昭和時代』において、震災の状況を具さに記すかたわらで、亀戸事件については次のように述べている。⁽²²⁾

おそらく、亀戸署で殺人をおこなった警官か兵士かの中には、現に生きている人がいると思う。彼らは、なんのともがめも受けなかつたはずである。当時の警視庁官房主事正力松太郎は、のちに、「……実際、二日、三日の亀戸一帯は、今にも暴動が起るといふ不安な空気が充満し、二日夜古森署長は部下の警官を集めて決死の命令を下す程あたかも無警察の状態で思想団自警団が横行していたそうで、軍隊の力を頼んで治安維持を保つべく、ついにこうしたことになったのであるが、今回の事件はまったく法に触れて刺殺されたものである。警官が手を下したか否かは僕としては軍隊と協力、暴行者を留置場外に引き出したことは事実であるが刺殺には絶対関与していないと信ずる」(発表のまま)という談話を新聞記者に発表している。これは、驚くべき暴言だ。戒厳令下にあつたとはいえ、「法にふれて刺殺された」という弁解は、法秩序を根本的に無視したものとわなければならぬ。

周知のごとく、関東大震災の前年である一九二二年三月末には、「過激社会運動取締法案」が審議未了で廃案となつたため、国は「治安維持法」の制定目指して動き出し、その過程で起つた関東大震災は為政者たちによって積極的に利用されたのであるが、右のような発言を残している正力松太郎氏がかかる国家為政者の意を体していたのである。従つて、この事件では責任を取る必要もなかつた正力

氏も、震災の年の暮れの十二月二十七日に起こつた虎の門事件(皇太子時の昭和天皇暗殺未遂事件)では責任を取つて野に下り、『読売新聞』の経営に当たつた。日本テレビの開設も同氏の力によるが、『読売新聞』は今や日本一の販売実績を誇っていると聞く。今年の四月ころにはピークに達していた坂本弁護士インタビュービデオ問題でのTBSの対応は論外であつたが、オウム問題では他社に先んじて鋭い追求をなしていたTBSを一挙に窮地に追い込んだ「早川メモ」が逸速く読売日本テレビ系に掌握されていたことが今もつて私には不可解である。『読売新聞』の恩人正力松太郎氏以来の警視庁とのパイプでもあるのかと私は秘かに疑わざるをえないが、この正力氏に駒沢大学は名誉博士の称号を与えている。一九六二年のことであつた。一方、「治安維持法」の方は、正力氏などの助力も実つてか、震災の翌々年の一九二五年(大正十四年)四月に公布され五月に施行された。その「治安維持法」は、丸山真男氏が『日本の思想』で指摘されたように、「国体」という語が始めて法律用語として用いられたことでも有名であるが、かかる「国体」を、西欧に伍して一大進歩を遂げたと信じられた我が国の国民道徳として定着させ、「閉塞状態」を乗り切ろうと画策されたものが、一九三七年(昭和十二年)に文部省から刊行された『国体の本義』である。

本書は刊行されるや全国津々浦々に発売されたらしいが、土屋忠雄氏の調査によれば、第一刷三〇万部は地方庁や諸官庁のほか、官公私立の大学や高等学校あるいは専門学校、また全国の小中学校や各種学校などに配布され教材にも使われたということであり、更に、本書の英訳序文によれば、第一刷発行より一九四三年までの総売上げ部数は二〇〇万に近かつたという。現駒沢大学総長桜井秀雄博士

は、「建学の基本精神」として、仏教では全くありえない『国体の本義』と同じ「清く・明るく・直き・まことの心」の讚美を前述のごとく今も繰返し、⁽²⁸⁾全国的にいえば、梅原猛氏などが『国体の本義』と同種の見解を飽きもせず主張し続けている。⁽²⁹⁾聞くところによれば、桜井総長は一九一四年生まれ、梅原氏は一九二五年生まれという。従って両氏は、終戦の一九四五年には、それぞれ三十代と二十代になったばかりである。恐らくは、これより遡る八年間というものは、脳裏に染み込むほど『国体の本義』に基づく教育を受けたのに違いない。それを戦後になって自ら厳しく反省し批判したことがなければ、そういう亡霊が年と共に復活しがちであることは阻止しようもないであろう。しかも、老いたりとはいえず、そういう世代がまだ日本の社会を支配し、そういう世代におとなしく従っている一段若い世代がやはり社会の中枢を担っているとすれば、戦後半世紀も経たというのに、昭和初年代と現在の平成初年代とが酷似してきたとしても特におかしいことではないのである。

だが私は歴史が繰返すということをお願いしたいわけなのではない。それどころか私は、時代は確かに進歩しており、時間が不可逆的であることも信じて疑ってはいないし、だからこそ、関東大震災と同じような今回の地震の時にも、再び戒厳令が布かれることもなかったし虐殺事件もなかったのだと思いたい。しかし、にもかかわらず、私は、正体こそはつきりと現わしはしないが、「日本主義」が昭和初年代と同じようにひしひしと迫り来たっていることを感じないわけにはいかないのである。しかも、この感じを「同時代」の現象としてできるだけはつきりと言語化して批判しなければ、言語化できない密教的世界にしがみついている敵の思ふ壺になるに違いない。

ない。そもそも、「日本主義」者とは、日本語の特異性に固執して、それを外国語に翻訳することは難しいと主張するものでもあるが、昭和初年代とは異なって、一方では国際化が叫ばれつつ、他方では日本語翻訳不可能論がまたぞろ勢いを得て来ているようにも感じられるのである。そこで、まだはつきり正体を掴み難い現状に例を探すよりも、先に取上げた紀平博士の『日本精神』にその好例を求めてみよう。先に、本節の始めにおいて引用した同書の一節は、「何にくそ」と題された文字どおり同書本文の冒頭部分なのであるが、さすがに学者としての気でも引けたのか、これに先立つ「序言」において、紀平博士は、この点を次のように弁明している。⁽³⁰⁾

余が第一に「何にくそ」の語を掲げたるに就て、或人は抗議して云ふ、反抗心は日本人のみの特有点ではない、世界に因するもの、多少なりとも此の反抗心のないものはあるまいと。余は其の人に向うて、此の「何にくそ」を如何なる国語になりと翻訳し見よと云うた事であつたが、此の語はいかにも通俗的な、賤卑な語であるが、外国語で以ては言ひ表し得ざる一種の底力を有ち、然も事後に於ての、所謂清明心を予感し居る点に於て、日本人の気分を最もよく表明し居るものと信じて、余は之を最初に掲げた次第なのである。単なる抽象的な反抗心といふが如き意義に於て、之を用ゐたのではない。

しかるに、同書より二年前に出版されている齋藤秀三郎博士の『齋藤和英大辞典』には「Nanikuso (問投詞) Damn it! Hang it! Dang it! Dash it! Damn me! ●何くそッ俺が遣つて見せる Dame me, I'll do it! — By God! I will do it!」⁽³¹⁾とあるから、この語は勿論翻訳不可能ではないし、また今日なら、罵り言葉の意味でなければ、Have

gustsと訳すことも可能かもしれない。しかし、訳しうるにもかかわらず訳せない主張するのは、その語の意味を優先するのではなく、その語のもつニュアンスの感情面に拘泥するからなのである。かかる感情面のこだわりに関しては、恐らくその種の経験はだれにでもあることではないかと思う。私などは北海道育ちのために独自のニュアンスをもった言葉には恵まれていないにもかかわらず、それでも、例えば、寒い夜の夜の人込みの中で他人の傘が私の首筋にでも触れようものなら今でも思わず「ヒヤッコイ」と言ってしまうだろう。これは私の育った土地の言葉では「冷たい」という意味なのだが、そう翻訳して言葉を発したのでは当の本人が納得しないのである。しかし、「何にくそ」が翻訳不可能だという紀平博士の主張は恐らくはこのレヴェルを出るものではないと言わざるを得まい。にもかかわらず、このレヴェルの感情論の上に、「清明心」⁽³²⁾「大和魂」⁽³³⁾「日本精神」⁽³⁴⁾「国体」が論じられ、戦後になっても、「甘え」などは翻訳不可能だとの前提の上に、日本人論が構築され、今でもなお、面倒な事態が起こると、日本語の「本音と建前」や「品格」や「天下り」などは外国人にはなかなか分かるまいというような議論が罷り通っているのである。本節冒頭での比較からも明らかのように、日本人の心は変わらないというような百年一日のごとき俗説が見事に復活するのも、かかる翻訳不可能論的「日本主義」の文脈においてではないかと思われて仕方がない。

四

この「同時代」にまたもや復活してきたかに思われる日本語翻訳不可能論は、終戦後の昭和三十年代半ばに一世を風靡した丸山真男

氏の『日本の思想』の呼称によれば、「実感信仰」に相当するものであるが、これは、これと対峙させられた「理論信仰」と共に、当時の我が国の思想状況を分析するのに有効な概念と見做されながらも、その後、真の意味での決定的役割を果しえなかったのは、結局「実感信仰」も「理論信仰」も「日本の思想」であると信じられてしまいい、そこに二者択一は働かずに、相変らず「実感信仰」が大きな顔をして居坐ってしまったためであろう。しかも、この点は、丸山氏自身によっても予感されていたかのごとくであり、『日本の思想』中に収録された「日本の思想」なる論文の最末尾は、論争の意義に触れながら、次のように結ばれているのである。⁽³⁵⁾

さらにヨリ大衆的規模で考えるならば、多様な争点をもった、多様な次元（階級別、性別、世代別、地域別等々）での組織化が縦横に交錯することも、価値関心の単純な集中による思惟の懶惰（福沢諭吉のいわゆる惑溺）を防ぎ、自主的思考を高めるうえに役立つかもしれない。けれどもそうした社会的条件は、他面において同時にますます認識の整序を困難にするばかりか断片的「実感」に固着し、あるいはそれを新たな思想形態と錯覚する傾向を甚だしくする条件でもある。雑居を雑種にまで高めるエネルギーは認識としても実践としてもやはり強靱な自己制御力を具した主体なしには生まれえない。この主体を私達がうみだすことが、とりもなおさず私達の「革命」の課題である。

しかし、「強靱な自己」制御力を具した主体があったところで雑居は雑居でしかあるまい。これが雑種に高まるなどと思ったところに丸山氏の判断の甘さがあつたわけで、現に今の「同時代」は、引用前半で指摘されているごとき価値の多様化の中で銘々が経験してい

る「実感」を思想形態と錯覚しているにすぎないのである。その格好の例が、かかる錯覚の中で語られた鼎談『日本人は思想したか』であるが、これについては別途取上げた⁽³⁶⁾のでここでは触れない。ところで、当の丸山氏が我が国の思想的雑居性についてどう述べていたかを確認するために、その一節を示せば次のとおりである。⁽³⁷⁾

異ったものを思想的に接合することを合理化するロジックとしてしばしば流通したのは、周知のように何々即何々、あるいは何々一、如という仏教哲学の俗流化した適用であった。ところがこのように、あらゆる哲学・宗教・学問を——相互に原理的に矛盾するものまで——「無限抱擁」してこれを精神的経歴のなかに「平和共存」させる思想的「寛容」の伝統にとって唯一の異質的なものは、まさにそうした精神的雑居性の原理的否認を要請し、世界経験の論理的および価値的な秩序を内面的に強制する思想であった。近代日本においてこうした意味をもって登場したのが、明治のキリスト教であり、大正末期からのマルクス主義にはかならない。つまりキリスト教とマルクス主義は究極的には正反対の立場に立つにもかかわらず、日本の知的風土においてははある共通した精神的役割をになう運命をもったのである。

ここで、丸山氏は、「精神的雑居性の原理」を承認するか否認するかで日本の知的風土における全く異質な立場を峻別しているわけであるが、これは当時の指摘としては極めて重要なものだったと思われる。私から言わせてもらえらば、その原理を承認するものを「実感信仰」、否認するものを「理論信仰」と規定し、思想行為とは前者を選捨し後者を選択することだとした方が、丸山氏の主張はもつと厳格なものとなったのではないかと考えるが、同氏はそう

はせず却ってゲーテの「理論は灰色で現実には緑だ」という言葉に關説することによって同一人の中に「理論信仰」も「実感信仰」も容易に併存しうる曖昧さを許容してしまったのである。⁽³⁸⁾その際、丸山氏は余りにも有名なその言葉の典拠にまでわざわざ触れることはしていないが、それは、『ファウスト』の中で、ファウストの振りをした悪魔のメフィストフェレスが、学問について問う学生に対して、学問をやるよりも女のしなやかな腰(die schlanke Hüfte)にでも触っていた方がよいという文脈において発する言葉だということは脳裏に留めておいた方がよいだろう。その正確な言葉を原文と共に示せば次のとおりである。⁽³⁹⁾

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,

Und grün des Lebens goldner Baum.

わかき友よ、一切の理論は灰いろで、
みどりに萌えるのは生の黄金の樹だ。

悪魔の囁きというものは常にもっともらしいものであり、それに抗し難い言葉を発するからこそ悪魔たりうるのである。今や西欧においても、悪魔が勝利したかのように、マルクス主義は既に死んでしまったとか、キリスト教もキリスト教中心主義を捨てて今後はジョン・ヒック教授流の宗教多元主義に変わらなければならぬと語る人も多い。⁽⁴⁰⁾これ幸いとばかり、我が国の「同時代」人も、「日本主義」に仮面を被せて「実感信仰」に明け暮れている有様である。こういう中で、もっともらしい悪魔の囁きを否定することはそれこそ無味乾燥に聞こえるかもしれないが、もし悪魔に魂を売り渡したのであれば、理論や思想を重視することは必ずしも die schlanke Hüfte を無視することにはならないに違いない。いずれにせよ、私

は、die schlanke Hüfteを断えず気かけながら、「理論信仰」を選取ることは可能だと思っているので、先の丸山氏の重要な指摘に焦点を合わせれば、その選取のためには、「精神的雑居性の原理」を否認することによって、それを承認する「実感信仰」を選捨するべきであると考えている。しかも、私に言わせれば、あらゆるものを「無限抱擁」するその「原理」こそ、私の提言している「本覚思想」の「本」にほかならず、そこに雑居しているあらゆるものが「迹」にほかならない。そして、私は、「本」が「迹」を無条件に「無限抱擁」している様を円で表わしているために、「本」は円周となり、「迹」は円内となるが、この円で示しうる「本覚思想」が、丸山氏のいう「何々即何々」あるいは「何々一如」の考え方なのである。

ただし、この「本覚思想」は、丸山氏の指摘するような「仏教哲学の俗流」というよりは、仏教中に巣くった異端中の最大勢力の考え方と見做さなければならぬ。そのために、「本覚思想」は仏教の本流とさえ思われ、歴史学者によってはこれを「顕密体制」と呼んで仏教の正統と扱うものすらあったほどである。しかも、我が国においては、「本覚思想」が仏教に関係があったなどと意識されないほどに浸透してしまったために、例えば、和辻哲郎博士や『国体の本義』や現在の梅原猛氏のように、これをもともと日本にあった考え方のように見做そうとする人も多い。そういう知識人は、この「本覚思想」を日本人の「実感信仰」と考えて、「本」なる「場」における「迹」なる「資格」の関係において「タテ社会」の理論を提供したり、⁴⁴「本」に「迹」が寄りかかっていることを「甘え」の構造と捉えたり⁴⁵してきたわけである。しかし、日本人の「習慣」の側面にかかる「事実」が確かにあったとしても、それをもって日本人の本

質的特質であるとすることはできない。にもかかわらず、それを本質的特質と思込んで、日本人に「思想」や理論は不向きであると決め付けてしまふ知識人は多い。しかも、彼らは、多かれ少かれ日本語翻訳不可能論に荷担しているのであるが、その種の書物は今なお跡を断つことがない。かつて、ベネデクト女史は、『菊と刀』において、アメリカ人にとっては理解困難な「恩(en)」や「義理(giri)」などを手掛りに日本人の特質を指摘しようとしたのであるが、そういう成果を批判的に活かしながら、日本文化を論じた最近の書物に、副田義也氏の『日本文化試論』がある。本書は、私などには到底受け容れられるようなものではないが、丁寧に批判もせずに非難がましいことを言うのは避けるべきなので、ここでは、本書の最末尾⁴⁶のみを引用して簡単な感想を記すに留めたい。

資本主義と民主主義の歴史から判断するかぎり、それらのイデオロギーから、すべての戦争は悪である、国家的エゴイズムは捨てるべきであるという思想を論理的に導き出すことはできない。むしろ、資本主義経済は戦争を好景気をもたらす契機としてしばしば愛好したし、民主主義政治は国家的エゴイズムを愛国心の高揚でたびたび飾ってきた。日本文化はその仏教的な罪の文化と国民の戦争体験を結合させて、戦争と国家的エゴイズムを否定する思想的基盤を準備することができる。

私には、かかる文章自体が翻訳不可能論に安住した楽天的「実感信仰」を表わしているとは思えないが、この手の言明が今日でも益々と多くなっているのである。必ずしも必然的關係にはない資本主義と民主主義を一对のように取上げて、それぞれの「しばしば」もしくは「たびたび」出交する事態をまるで双方の本質でもある

かのように見做して、それを救う「思想的基盤」を提供できるのは「日本文化」しかないように思わせているわけだが、まことに戯けた主張だと言いがたい。もともと、「日本文化」がかく機能する条件としては、「仏教的な罪の文化」と「国民の戦争体験」とが結合されなければならないとされているわけだが、本書においては、後者が厳しく反省されてその体験が論理化されることもなく、前者に至っては、梅原猛氏の説に追従しているに過ぎないわけだから、両者の「結合」などというのは単なるまやかしである。「罪」のことを問題にしたいのなら、梅原氏などに従わずに、また「罪の文化」などという気安い言葉を遣わずに、二種の「深信」として、「罪悪生死凡夫」の絶対性と阿弥陀仏本願の絶対性とに言及した善導もしくは善導に偏依した法然⁽⁴⁷⁾に従って仏教のことを勉強してもらいたい。

しかし、それにしても、日本について語る日本の知識人は、一般的にいつて、余りにも仏教のことを知らなさ過ぎるのである。日本の文化を知るためには、仏教のことを研究しなければならないとしてそれを実行し、『原始仏教の実践哲学』を出版された和辻哲郎博士にしてすら、その八年後に出版された『続日本精神史研究』では、仏教の外來性を承知して⁽⁴⁸⁾いながら、日本には固有の「日本仏教」があるように言う始末であるから、仏教の「思想」を全く知らない梅原猛氏や中沢新一氏はいよいよ得意になって土着的「日本仏教」について語るようなことにもなる。その梅原氏に従う副田氏については今更なにを言わんやである。しかるに、仏教の「思想」について学ぶことがあるならば、丸山氏の指摘した「精神的雑居性の原理」についても、これを否認しえたのは、我が国の近代化以降のキリスト教やマルクス主義だけではなかったことが知られるであろう。

さて、「精神的雑居性の原理」を「菩提心 (bodhi-citta)」に求めてこれを承認し、この「菩提心」のもとにあらゆることを「阿留辺幾夜宇和」のごとく許容しようとしたのが明恵(一一七三—一二三二)であるが、その「菩提心」を余行として選捨したのが法然(一一三三—一二二二)である。しかるに、自己の考え方の拠り所である「菩提心」が法然によって否認されたと察知した明恵は、建暦二年(一二二二年)に『摧邪輪』を著わして、その年に亡くなったばかりの法然を烈しく非難したのであった。⁽⁴⁹⁾この両者の「思想的対立は互いに全く相容れない本質的に異質なものであるが、仏教研究者の怠慢もあって、従来はそれが鮮明に意識されなかったばかりか、明恵流の考えが圧倒的支持を得て来たために、「精神的雑居性の原理」を承認するのが仏教であるかのように見做れ続けて今日に至っているのである。その結果、戦前、戦中には、その原理が「国体」として機能し、戦後もそれが根本的に批判されることも否定されることもなかったために、我が国の無責任体制は、住専問題や薬害エイズ問題などの今日においてもなお継続されているのだと言わなければならない。その辺のことを、先の丸山真男氏は「国体」に絡めて、次のように述べている。⁽⁵⁰⁾

私達の伝統的宗教がいずれも、新たな時代に流入したイデオロギーに思想的に対決し、その対決を通じて伝統を自覚的に再生させるような役割を果たしえず、そのために新思想はつきつきと無秩序に埋積され、近代日本人の精神的雑居性がいよいよ甚だしくなった。日本の近代天皇制はまさに権力の核心を、同時に「精神的機軸」としてこの事態に対処しようとしたが、国体が雑居性の「伝統」自体を自らの実体としたために、それは私達の思想を実質的

に整序する原理としてではなく、むしろ、否定的な同質化（異端の排除）作用の面だけで強力に働き、人格的主体——自由な認識主体の意味でも、倫理的な責任主体の意味でも、また秩序形成の主体の意味でも——の確立にとって決定的な桎梏となる運命をはじめから内包していた。戦後の変革はこのエセ「精神的機軸」を一挙に顛落させた。

しかし、「精神的機軸」は一挙に顛落したかに見えたかもしれないが、「精神的雑居性の原理」としての「本」を承認する「本覚思想」的構造が変わったわけではなかったのである。天皇としての「本」なる円周は無くなってしまうたかに見えたかもしれないが、円内に居する「迹」がより大きな円周たる「本」に責任を転化していく構造が変わってしまったわけではない。この構造を丸山氏は「無限責任」と呼んだのであるが、「迹」なる円内が次々とより大きな円周に帰入していった後には無限大の円周に至って責任が消えてしまふという構造は、現在においてもしばしば認められるに違いない。しかも、その無限大の円周たる「本」は、常に言語表現を超えたものとして、それ自体がいわば翻訳不可能論を告げているのである。

五

しかるに、この「同時代」においても、今なお、仏教中に巣くった異端中の最大勢力としての「本覚思想」が、まるで「日本文化」の本流のような顔をしながら、深く潜行して猛威を振っているとするれば、仏教徒は仏教徒たることを放棄しない限り、仏教の正統とはなにかを断えず考えながら、仏教中の最大の異端を批判し続けているかなければならないであろう。

ところで、これまで言及してきた翻訳不可能論に関連していえば、仏教の正統はむしろ翻訳可能論に立っているのである。確かに、インドにおいても、仏教の通俗的考えによれば、仏の「一音演說法」といわれて、仏陀が一声法を説けば、それを聞いた人は全てそれぞれ銘々の立場において仏陀の教えを納得することができるが、そういうふうな意味にいて、仏陀は全ての人に法を理解させる能力があると信じられていた。しかし、仏教の正統からすれば、そのようなことは仏典中に説かれていないというわけで、仏典の伝統は厳格に守られなければならないとされる。しかるに、それでもなお、仏陀の素晴らしい能力を讃嘆するために、そのような考えを固執せんとするものたちに対しては、もし仏陀に全ての人に教えを理解させる能力があると称讚したのであれば、「一音演說法」などという単なるレトリックではなく、翻訳可能論に立って、仏陀は自分の考えをインド各地の方言に翻訳してその意味を正確に伝えた⁽⁵¹⁾と解釈しなければならぬというのが仏教の正統の主張なのである。

従って、仏教の正統にとってなによりも重要なのは仏の言葉なのでなければならぬ。しかも、実際においても、「仏教」とは「仏の言葉(buddha-vacana)」のことだったのである。それは、仏教の正統的文献である『知性の方法 (*Jñānaprasthāna* 発智論)』によれば、次のように定義されている。サンスクリット原文も回収され、しかも重要なゆえ、原文を先に掲げた後に、玄奘訳、拙訳を順次に示すことにする⁽⁵²⁾。

katamad Buddha-vacanam / Tathāgatasya yā vāg vaca-
nam vyāhāro gūr niruktir vāk-patho vāg-ghoṣo vāk-karma
vāg-vijñaptih / Buddha-vacanam kuśalam vaktavyam /

avyākṛtam vaktavyam / syāt kuśalam / syād avyākṛtam / katarat kuśalam / kuśala-cittasya Tathāgatasya vācam bhāsamānasya yā vāg yāvad vāg-vijñāpīh / katarad avyākṛtam / avyākṛta-cittasya Tathāgatasyēi pūrvavat / 仏教云何。答。謂。仏語・言・評論・唱・詞・語路・語音・語業・語表、是謂仏教。仏教当言、善耶、無記耶。答。或善、或無記。云何善。謂、仏善心所発語・言乃至語表。云何無記。謂、仏無記心所発語・言乃至語表。

仏教(＝仏の言葉)とはどのようなものか。およそなんであれ、如来の、語と言葉と言語表現と談話と解釈と語の領域と語の音声と語による行為と語によって「他人に」表示するものとしてあれば、「それらが全て仏教」である。仏教とは、善と言われるべきか、無記と言われるべきか。善の場合もあるだろうし、無記の場合もあるだろう。善の方はどのようなものか。およそなんであれ、如来が善心をもって語を述べている時の、語とないし語によって「他人に」表示するものとしてであれば、「それらが全て善」である。無記の方はどのようなものか。如来が無記の心をもって語を述べている時の、とて前述のごとくである。

この定義によれば、仏教とは如来(仏)によって明瞭に他人に表示すべく語られた言葉のことであるから、言葉以前の「覚(bodhi)」などを指すわけでは決してないのである。更に、その言葉に関して善か無記かが問われている答への意味は、これに対する註釈『選別大系(Mahā-Vibhāṣā 大毘婆沙論⁵³)』を介して説明すると、如来が「思想(dīṭhi, dīṭṭi 見)」に関して語った言葉、およびそれに関する研究の集大成である経蔵(sūtra-piṭaka)と論蔵(abhidharma-

pitaka)は多分に善、如来が「習慣(sīla, sīla 戒)」に関して語った言葉の集大成である律蔵(vinaya-piṭaka)は多分に無記であるという意味になる。「習慣」が無記であるというのは、「習慣」そのものは時代や地域によって様々な違いがあるとしても、その違いの「事実」だけによって「習慣」の善悪を決することはできないということを意味する。従って、これこれは日本古来の「習慣」だから善であるなどというのは、それだけでもはや仏教的であるとはいえないのである。その意味でも仏教は「事実主義」ではなく「論理主義」を採っているといえよう。⁵⁴それゆえ、「思想」については、「論理主義」的な観点から、善悪を議論することができるのであり、その過程を経て集成された経蔵や論蔵は多分に善だといわれるのである。かくして、仏教の正統からいえば、仏教とは仏の言葉を信ずることからしか始まりえないのであり、信ずるからこそ、言葉を厳密に吟味していかなければならないと考えるのである。

しかしながら、仏教は、一般的には、右のようにではなく、(1)仏の教え(buddha-sāsana/sāsana)であり、かつ(2)仏となる(buddho bhavati)ための教えであると定義されている。この定義によれば、(1)の「教え(sāsana/sāsana)」は、仮りにその語根である動詞に「教える」の意味があるとしても、西欧の didasco (教える)や doceo (教える)が doctrine (教義)にまで育ったのは全く理由が違って、古代的な強制的教誡の意味を明瞭に留めているので、(1)の「仏の教え」とは、苦行者的仙人のイメージの仏が修行者を厳しく仕付けるといふ意味にしかならず、それに順じて、(2)の「仏となる」ということも、苦行者の仕付けに従って修行していけば必ず師と同じ仙人(rsi)や聖者(muni)になるといふことだけしか意味し

ていないのである。⁽⁵⁵⁾このような仏教の定義を初めて与えたのは宇井伯寿博士であると言われているが、しかし、(2)の意味に関しては、恐らく宇井博士に先立って、⁽⁵⁶⁾「神ながらの道」を説く井上哲次郎博士が次のように述べているのが知られる。

仏は神とは名は違つて居るけれども、宗教学上より云へば、実は異なつたものでない。神ながらの方では人が神に成れる、仏教の方では人が仏に成れる。斯ういふ点から見れば神・仏二教とも同じ性質を有してゐるので、根本的に區別することは出来ない。

かくして仏教は土着の神道と一緒にされ、ここに、外来の仏教ではない、土着の「日本仏教」が始まるのである。しかし、これを井上博士だから今ではもう古いとは決して言えない。仏教を「神ながらの道」と一緒にさせることによって我が民族を「自然民族」として誇る無名の「日本主義」者がこの「同時代」にも沢山いることは第二節でも言及したとおりであり、かかる仏教観は古くなるどころか益々盛んでさえあるのである。しかも、この「同時代」には、全世界的にエコロジーがかかる無名の「日本主義」者を後押ししてくれるものだから、彼らの鼻息もなかなか荒い。前述したジョン・ヒック教授のお弟子に当る間瀬啓允氏は、師に順じた宗教多元主義の宗教学者かと思つていたら、今はエコロジーの哲学者にもなつていくみたいで、慶応義塾大学の理工学部の専門課程の学生相手に「教養としての哲学」を教えた際に「エコフィロソフィ」を提唱したのでという。しかも、間瀬氏のおっしゃるには、「エコロジーのエコに、フィロソフィをつけ加えて出来た「エコフィロソフィ」は、要するに環境問題を取りあげ、そこにまつわる種々の基本的な問題を提起する哲学だ、と私なりに定義を与えていた。⁽⁵⁷⁾」そうであるから、

うっかりすると、「エコフィロソフィ」の用語まで含めて、これは間瀬氏によって初めて提唱されたかのように錯覚しそうである。しかし、「エコフィロソフィ」は、定義も用語も既にこの「同時代」の世界に流布しているもので、間瀬氏は『ソフィーの世界』並みにその流行に敏感であつたに過ぎない。因みに、『ソフィーの世界』の邦訳では、既に関説したごとく、ドイツ語版に *Ökophilosophie*、英語版に *ecophilosophy* とある語が、そのまま「エコフィロソフィ」とは訳されずに、既に馴染みの「エコロジー」に訳し換えられているだけなのである。

ところで、大学は、今や、かかる世界的な「同時代」の情報を逸早く手軽に分かり易く楽しく教授するところになつてしまつていくのかもしれない。そういえば、東京大学の教養学部で「基礎演習」のサブ・テキストとして用いられ市販されているという「知の三部作」⁽⁵⁸⁾がよく売れていると聞いて購入してみたが、これもまたこの「同時代」の大学の象徴みたいなものであるには違いない。しかし、私などは「同時代」から取り残されてしまったせいなのか、『知の技法』『知の論理』『知のモラル』という「知の三部作」の題名を見てもその意味がさっぱり分からない。そもそもこの三者に共通した「知」というものが私には皆目見当もつかないのである。中扉の裏に示されたそれぞれの英訳名は、順次に、*Academic Skills for the Human Sciences* (『人文科学のための大学特殊技能』)、*Intellectual Paradigms of the Twentieth Century* (『二十世紀の知的範型』)、*The Ethics of Knowledge* (『知識の倫理学』)であつて、こちらの方は多少分かり易いが、しかし、この場合には、三者に共通する「知」がどこにも見当たらない。まさか、大学自体が、日本語の「知」は翻

訳不可能だと公言しているわけでもあるまいが、余りみっともよい話ではない。しかし、当節は、まるで訳の分からないものほど珍重される傾向にあるようだから、それに便乗しているだけなのかもしれない。そこで、ちゃんとした「知」の定義がどこかで述べられているかもしれないと思って探してみると、それらしい箇所があるにはあったのである。それを要約してみると、「知の三部作」を貫く「精神」として、「知」とは、単なる専門知識ではなく「行為する知」であり、それは不公正さへのクリティックなどを含意しているのだという。それならば、「よく判断して正しいことと誤ったことを区別する能力 (La puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux)⁽⁵⁸⁾」であるデカルトのいう「良識 (bon sens)」や「常識 (sens commun)」や「理性 (raison)」をしつかり学んでもらった方がよいと思うのだが、『方法序説』などは、このエコロジーの時代においては、もはや理由もなく古いということなのかもしれない。しかし、それならそれで専門知識をきちんと教える方がまだ大学らしいと私なら思うのだが、今やそういう考え自体がグサイらしい。そこで、専門的ではないどうでもよい話の方が受けがよいということになるのだが、その典型みたいな話が『知のモラル』の最後の方に掲載されている⁽⁶¹⁾。題して「大学と菩提心」というのだから明恵上人が聞いたら涙を流して喜びそうな一文である。著者は竹内信夫氏で仏教の下素人だから止むをえないのかもしれないが、大学で語るならもっと「探求心」を發揮して「菩提心」とはなにかを批判的に学んだ方がよいだろう。しかし、その探求がないために、同氏は、空海の『十住心論』を引いて、アートマン（我、靈魂）のごとき「菩提心」に触れ、「実知自心」の「自心」を「梵我一如」の「自心」だ

と正解に近いようなことを言いながら、その成句をソクラテスの「汝自身を知れ」や『ソフィーの世界』の「あなたは誰？」に擬えるような真似をしているのである。だが、こういう話をなるとおもしろいと聞いているとすれば、東大生の「知」は、十四歳のソフィー並みなのかもしれない。

我が国は、都合のよい時には仏教国といわれるが、前述のごとき一般的でしかも根強い「仏教」の定義のせいなのか、右のごとき知識人の好加減のせいなのか、仏教についての正確な知識はほとんどだれ一人もっていないと言ってもよいくらいである。先達でも、今年四月二十四日のオウム真理教麻原彰晃こと松本智津夫の初公判において同被告の行った「意見陳述」が翌日の朝刊で報じられた⁽⁶²⁾が、その「四無量心」の用語の単純ミスを法廷ではだれ一人咎めるものがないかったように見える。「四無量心」とは、「慈 (maitri、マイトリ)」「悲 (karuṇā、カルナー)」「喜 (mudita、ムディター)」「捨 (upēksā、ウペークシャー)」であるが、それらのオウム真理教側の片仮名表記は見事に誤っていたのである。さすがに、宮坂宥勝博士は、『朝日新聞』に対するコメントで、この誤りをすぐに指摘していたが、更に重要なことは、この「四無量心」の性格づけにある。「四無量心」は、伝統的な正統の教義では断えず「定 (samāpatti、精神集中、思考停止)」と結びつけて論じられるもので、知性的な「思想」とはほとんど関係のないものである。従って、松本被告が獄中にありながら、精神集中によって有情に慈悲を及ぼしたと勝手に思い込むような危険性は常にそのうちに孕まれていると言わなければならない。しかし、仏教が健全に機能している場合には、かかる「四無量心」が仏教の「思想」として正統であるか異

端であるかは必ず議論されているはずなのであるが、我が国の仏教界は残念ながらそのようなレヴェルにはない。

ところが、オウム真理教のような社会的にも宗教的にも極めて重大な問題に対しては一切口を噤んでいる我が国の仏教界も、「日本仏教」外の人、例えば、ローマ法王ヨハネ・パウロ二世が仏教について言及すると、たちまち誤解であると断じて勢いのつくものらしい。私はそのことを新聞で知った⁶⁴ので、問題のパウロ二世の本の英語版を取寄せてみたが、オウム真理教に文句も言わなかったような人が非難できるほどのことはなにも書かれていなかったのである。試みにその一節⁶⁵を引いておく。

仏陀によって体験された「覚り」は、結局、世間は悪であり、またそれが人の悪や苦の原因であるという確信になるのである。自らをこの悪から解脱させるためには、自らをこの世間から自由にさせなければならぬ。そして、それは、永遠の現在に我々を結びつけている束縛——我々の人間性や我々の精神や我々の肉体に存在している束縛との断絶を必要としているのである。

勿論、私は、下手をするとオウム真理教と同じになりかねない右のような仏教観が正しいものだとは思っていないが、しかし、前述のごとき一般的で圧倒的な「仏教」の定義に従っている限りは、右のような仏教観に対しても根本的に誤りであると返答することは難しいのではないかと思っているのである。

* * *

さて、「同時代」批判を試みる以上は、この「同時代」を代表するコンピュータ現象についても批判を展開しなければ、まるで気の抜けたビールみたいなものかもしれない。当然、パソコン批判でも

同時代批判（袴谷）

やろうかと思っただけなのであるが、もはや時間も紙幅もない。そこで、できるだけ手短かにパソコンに絡めた「同時代」批判を述べてみるならば、この「同時代」には、厳しい判断をほとんど伴うことなしに、例えば、「日本文化」がある、「日本仏教」がある、式の発想をなす人が驚くほど多いのである。枕に使った『ソフィーの世界』を振れば、死後の生はある、心霊術の神秘はある、タロットの驚異はある、UFO現象はある、ヒーリングはある、などとなる。こうして、パソコンには、判断を下す我々自身の頭をそっちのけにして、「xがある」式の情報がどんどん増え、必要に応じては、それらをいとも簡単に引き出すことができるのである。パソコンを使えば、かくかくしかじかのバーチャルリアリティ(virtual reality)があるなどと信じ込ませることは、オウム真理教のように、容易になっっているに違いない。しかし、パソコンにのめり込めば、デカルト的「常識」が喪失することは必定である。現に、オウム現象を、オウム全面否定の「平成右翼」と、オウムシンパの「平成左翼」に別けて、恐ろしく単純に分析していた岡田斗司夫氏⁶⁶は、パソコン通暁者ゆえに、私には「常識」を欠如しているように見えるが、左に、同氏の『ぼくたちの洗脳社会』なる著書から、二箇所⁶⁷だけ引用しておく。

(a)これらの(Apple)社創設にかかわる伝説的な神々が「理想のコンピュータを創るために、巨人IBMに戦いを挑む」わけです。熱心なAppleユーザーは、「エヴァンジェリスト(伝道者)」と呼ばれたほです。

(b)このような「熱くなつて議論しない」態度は、パソコン通信の世界では特に顕著です。パソコンネット上では、その会議室内

で会議室のテーマを全面否定するような発言は受け入れられませんが、決して議論しようとはせず、追い出してしまつたのです。これも、自分たちのセンスや価値観を尊重するがゆえの行為です。

これが実はこの「同時代」に滲透している恐ろしい現象なのかもしれない。しかし、このような現象を批判しなければ、近々、議論することも判断することもなく問答無用とばかり価値観を異にする者を「追い出し」、他方では価値観を等しくする者を求めて「エヴァンジェリスト」が徘徊する時代がやって来るに違いない。

註

- (1) 池田香代子訳『ソフィーの世界』（NHK出版、一九九五年）、五九三頁；Jostein Gaarder, *Sofies Welt — Roman über die Geschichte der Philosophie*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1993, p. 550；Jostein Gaarder, *Sophie's World — A Novel about the History of Philosophy*, Phoenix House, London, 1995, pp. 386-387. 字体は、正楷書体（ドイツ語版と英語版ではボールド体）で書かれているが、ここでは特にそれに従わなかった。なお、私の本書に対する書評『駒沢短期大学仏教論集』第一号、一九九六年十月刊行予定）も参照戴ければ幸いである。
- (2) 一九九六年六月二十七日（木）付『毎日新聞』（夕刊）、第八面。これ以下の引用も同じ。
- (3) 梅原猛「アニミズム再考」『日本研究第一集——国際日本文化研究センター紀要』（一九八九年五月）、一三二—一三三頁参照。
- (4) 一九九六年六月十八日（火）付『読売新聞』（夕刊）、第四面。
- (5) プラトン著・久保勉訳『饗宴』（岩波文庫）：Platon,

*Oeuvres Complètes, Tome IV — 2^e Partie, Le Banquet*などを實際読んでもらうのが一番よいだろう。

- (6) 中央大学発行の雑誌『中央評論』第二二三号（一九九五年十月）は「オウム」特集であるが、その中で、中沢新一氏は、大泉実成氏との対談「オウムはカルトか？」（二二—三七頁）に、総合政策学部教授として参加している。控えなかったのは時期は定かではないものの、寒かったのが昨年末か年頭ではなかったかと思われるが、本雑誌の存在を新聞で昨年中に知っていた私は、これの入手を、駒沢大学法学部教授の山口邦夫先生を介し、中央大学大学院法学研究科の滝井伊佐武氏にお願いし、前述のある寒い日に入手が叶ったのである。記して両氏に深謝の意を表したい。なお、中沢氏に対する私の批判はあちこちで述べられているが、最も簡単にまとめたものとしては、拙稿「中沢新一批判—現代の摩訶衍」『正論』一九八九年十月号、一七四—一八六頁を参照されたい。今にして思えば、この年がオウム真理教の発足した年だったのである。
- (7) 中沢前掲対談、二二頁。宗教の重要な教義の展開や論争は、必ずその始まりと終りの間において認められる。中沢氏はそこに関心がないと言うことによつて教義に対する無知を予め弁護しているだけなのである。
- (8) 道元、十二巻本『正法眼蔵』第八「三時業」、大久保道舟編『古本校定正法眼蔵』全（筑摩書房、一九七一年）、六八九頁。
- (9) 拙稿「自己批判としての仏教」『駒沢短期大学仏教論集』第一号（一九九五年十月）、一二三—一二五頁、註43を参照されたい。

(10) 一九九六年六月二十八日(金)付『毎日新聞』第一四面。

以下に触れる筒井迪夫氏の基調講演と稲本正氏の報告の他に、編集委員原剛氏の司会による、梶田真章氏と見城美枝子氏と進士五十八氏とのパネル討論も掲載されている。

(11) 本多勝一『ジャーナリスト党宣言——貧困なる精神』集』(朝日新聞社、一九九三年)、三八—四八頁所収「ロブサン・ランバ、イザヤ・ベンダサン、そして中沢新一氏」参照。本多氏は、拙稿にも触れたということで、わざわざ本書をお送り下されたが、ここに記して深謝の意を表しておきたい。

(12) 一九九六年七月二日(火)付『毎日新聞』「新・産業地図——どこへ行くメモリー・大国(1)」による。本欄はこの日から連載が開始され、同六日(土)で完結。

(13) 池田前掲訳(前註1)、五八九頁：ドイツ語版, p. 546 : 英語版, p. 384 参照。

(14) 池田前掲訳(前註1)、五八九—五九〇頁：ドイツ語版, p. 547 : 英語版, pp. 384-385.

(15) 井上哲次郎『日本精神の本質』(大倉広文堂、一九三四年)、二二二頁に、「又、明治三十年に『日本主義』といふことを言ひ出した。あれは主として木村鷹太郎氏が言つたのであるけれども、木村氏があゝいふことを唱へるに至つたのは自分の教を受けた結果である。高山林次郎(樗牛と号す)なども木村氏に動かされて日本主義を言つたもので、其の世間に対する始めての日本主義の主張は木村氏によつて起つたものである。」とある。なお、同、四二頁には、「人間の最も自然に近いものを今日でも自然民族(Naturvölker)と云つてゐるのでも分る。」とあ

つて、「自然民族」に、わざわざ、『ソフィアの世界』の引用とも同じドイツ語 Naturvölker を補っているくらいである。

(16) 最近の「日本主義」批判の論文として重要なものに、松本史朗「仏教と神祇——反日主義的考察——」、『縁起と空——如来蔵思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、九九—一九頁がある。この中で、松本博士は、「日本主義」を「間接日本主義」と「純粹日本主義」とに分け、梅原猛氏を前者中の「不純日本主義」として扱って批判している。

(17) 戸坂潤『日本イデオロギー論』(白揚社、一九三五年、増補版、一九三六年、岩波文庫、一九七七年)、一三三頁。

(18) ニーチェ・氷上英廣訳『反時代的考察』(新潮文庫、一九五四年)、九—一〇頁：Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Band 1, Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin, 1980, pp. 159-160.

(19) 戸坂前掲書(前註17)、一三七—一三九頁参照。なお、「紀平正美」は「きひらただよし」と読むのが正しいということを、今回、岡部和雄先生より教わった。記して感謝申上げたい。

(20) 紀平正美『日本精神』(岩波書店、一九三〇年)、一一二頁。

(21) もともとは、一九九五年二月一日(水)付の『毎日新聞』に掲載されたものであるが、その引用を含めて、前掲拙稿(前註9)、九九—一〇〇頁を参照されたい。

(22) 中島健蔵『昭和時代』(岩波新書、一九五九年)、二二—二二頁。

(23) 奥平康弘『治安維持法小史』(筑摩書房、一九七七年)、四四

一四九頁参照。

(24) 以上については、極めて便宜的ではあるが、手持ちの百科事典『日本大百科全書』12 (小学館、一九八六年)、一七八頁「正力松太郎」の項による。なお、これによれば、虎の門事件で退官した時の役職は「警視庁警務部長」とあり、これと、中島健蔵氏が先の引用中で「警視庁官房主事」と言っているものとの厳密な関係は私には分からない。役職名に誤りがないとすれば、震災時の後者から退官時の前者へ階位が上がったと考えるのが順当か。

(25) 丸山真男『日本の思想』(岩波新書、一九六一年)、三三三頁参照。なお、「国体」の件一般に関しては、特に、二八一―四八頁を参照されたい。

(26) 土屋忠雄「国体の本義」の編纂過程『関東教育学会紀要』第5号(一九七六年)、一一―一四頁参照。本論文は入手が困難だったのであるが、私は岡部和雄先生を介してコピーを頂戴することができた。ここでもまた、記して感謝申上げたい。

(27) *Kokutai No Hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan*, tr. by John Owen Gauntlet and ed. with an Introduction by Robert King Hall, Harvard University Press, Massachusetts, 1949, pp. 10-11 参照。(これは、スミス大学のジェミーハーバード教授の御好意により、一九九五年九月二十五日に拝受したものである。記して、同教授に深謝の意を表したい。

(28) 前掲拙稿(前註9)、同箇所他に、同、一〇九―一一〇頁を参照して『国体の本義』との類似を確認されたい。

(29) 拙稿「吉本隆明・梅原猛・中沢新一著『日本人は思想したか』」駒沢短期大学仏教論集』第二号(一九九六年十月刊行予定)、第二節後半を参照されたい。

(30) 紀平前掲書(前註20)、「序言」、三―四頁。

(31) 齋藤秀三郎『齋藤和英大辞典』(一九二八年初版、名著普及会復刻版、一九七九年)、六四三頁。

(32) 「清明心」については、井上前掲書(前註15)、三五―三六頁に考証がある。井上博士は断定しているわけではないが、「清明心」の初出は『日本書紀』敏達天皇十年の段(岩波大系本では、下、一四二―一四三頁)なのであろうか。「清明心」は「明・浄・正・直」とも密接な関係があるらしい。

(33) 土居健郎『甘え』の構造』(弘文堂、一九七一年)がその例である。

(34) 土居健郎『表と裏』(弘文堂、一九八五年)は「本音と建前」をそういう意味で扱っている(二五―四二頁参照)。また、「本音と建前」と「天下り」とについては、順次に『*Japanese Business Glossary*, by Mitsubishi Corporation (『日・本・人・語』和英対訳)』、東洋経済社、一九八三年)、pp. 66-69, pp. 12-15を参照されたい。「品格」のことは、拙稿「日本人とアニミズム」駒沢大学仏教学部論集』第二三号(一九九二年十月)、三五五―三五九頁で述べた。

(35) 丸山前掲書(前註25)、六五―六六頁。

(36) 前掲拙稿(前註29)参照。

(37) 丸山前掲書(前註25)、一四―一五頁。

(38) 丸山前掲書(前註25)、六二頁参照。

(39) ゲーテ・大山定一訳『ファウスト』(世界文学大系19、筑摩書房)、四九頁: Johan Wolfgang Goethe, *Faust, Der Tragödie erster Teil*, Reclam, p. 57, II. 2038-2039.

(40) 宗教多元主義については、J・ヒック著・間瀬啓允訳『宗教多元主義——宗教理解のパラダイム変換』(法蔵館、一九九〇年): John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan Press, London, 1985 を参照された。

(41) 松本史朗博士の *dhātu-vāda* (基体説) の規定を受けた私の「本覚思想」の規定、および、それを円に作図したものについては、拙稿「顕密体制論と正統異端の問題」、『駒沢短期大学仏教論集』第二号(一九九六年十月刊行予定)、第三節「仏教の異端」を参照された。なお、中島前掲書(前註22)、一一八頁と一一九頁の間に折込まれた、教学刷新評議会特別委員会に寛克彦委員が提出した「自由国大日本」の図は、円であり、また寛克彦『大日本帝国憲法の根本義』(文部省、一九三六年)、四二頁、一三五頁、一八三頁、一九六頁においても、全て円が描かれているので、「日本主義」者、寛克彦博士の円に対する愛着は大変なものである。同博士の作図した円は、多少の変更を加えて説明すれば、「本覚思想」によって解釈することが可能であるが、ここでは、同博士によって円が多用されていることを指摘しておくだけに止めたい。

(42) 黒田俊雄博士の「顕密体制」論を指す。この問題点については、前掲拙稿(前註41)を参照された。

(43) 前掲拙稿(前註29)、同箇所を参照されたい。

(44) 中根千枝『タテ社会の人間関係』(講談社現代新書、一九六

七年)を指す。

(45) 土居前掲書(前註33)を指す。

(46) 副田義也『日本文化試論——ベネディクト『菊と刀』を読む』(新曜社、一九九三年)、四三〇頁。

(47) 善導『観無量寿仏経疏』、大正蔵、三七卷、二七二頁上—中、法然『選択本願念仏集』(岩波日本思想大系10)、一一一—一二三頁など参照。

(48) 前掲拙稿(前註29)、同箇所を参照されたい。なお、末木文美士博士は、最新刊の「仏教——言葉の思想史」(岩波書店、一九九六年七月)中で、「こうして仏教は一方で外来的、すなわち日本の文化という観点からすれば非本来的でありながら、同時に最も日本の文化の中核をなすという二義性を持つものとして我々に与えられている。いわば内なる他者であり、それ故にこそ、閉じられた環から跳び出し、外から自己を批判し、見直す契機となりうるものである。自文化を相対化し、他文化との関わりの中で自文化を捉え直すことを可能にするものである。だが、果たして仏教をそのような観点から生かす試みが、これまででどれだけなされてきただろうか。」(五頁)と述べている。現在もなお、このような問いかけが重要な意味をもっているというのが、日本における「仏教」の実情なのである。

(49) この両者の「思想」的対立については、拙稿「明恵『摧邪輪』の華嚴思想」鎌田茂雄先生古稀記念『華嚴学論集』(一九九七年十二月刊行予定)を参照されたい。

(50) 丸山前掲書(前註25)、六三頁。

(51) 「一音演説法」の解釈については、拙稿「悪業払拭の儀式関

- 連経典雑考」(IV)『駒沢大学仏教学部論集』第二四号(一九九三年十月)、四二八—四二四頁参照。
- (52) ここでは、以下の典拠等などについて一いち指摘せず、全て、拙稿「成仏ノート」『駒沢短期大学仏教論集』第二号(一九九六年十月刊行予定)に譲る。
- (53) 『選別大系(大毘婆沙論)』の典拠、および、それに関連する「思想」と「習慣」の問題については、更に、拙稿「苦行批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第二四号(一九九三年十月)、三二八頁を参照されたい。
- (54) 「事実主義」と「論理主義」とについてのやや詳しい論及については、前掲拙稿(前註53)、三三三—三三五頁、および、拙書『唯識の解釈学』(春秋社、一九九四年)、i—xii頁、四五—四六頁、一一〇—一一三頁を参照されたい。
- (55) 前掲拙稿(前註52)参照。
- (56) 井上前掲書(前註15)、六八—六九頁。
- (57) 間瀬啓允『エコフィロソフィ提唱——人間が生き延びるための哲学』(法蔵館、一九九一年)、一二頁。また、この前後も参照されたい。なお、『ソフィーの世界』で「エコフィロソフィ」が用いられている点については、前註13を付した本文箇所を見られたい。
- (58) 小林康夫・船曳建夫編『知の技法』(東京大学出版会、一九九四年)、同『知の論理』(同、一九九五年)、同『知のモラル』(同、一九九六年)を指す。
- (59) 前掲『知の論理』、i—ii頁参照。また、〈精神〉といわれているものは、ideaなのだろうか spiritなのだろうか。
- (60) デカルト著・落合太郎訳『方法序説』(岩波文庫)、一二頁：Descartes, *Discours de la methode*, Classiques Larouse, p. 27.
- (61) 竹内信夫「大学と菩提心——般若心経」に読む知の行為の根源」、前掲『知のモラル』、二四五—二六三頁所収。「探求心」はこの論文自体で強調されている。なお、二六二頁、註17で、「汝自身を知れ」のギリシア語のローマ字表記が *gnōthi seauton* とあるのは *gnōthi sauton* の誤植であろう。また、この成句については、*Protagoras*, 343b が参照すべきである。
- (62) 私はこの関連記事には多少興味を覚えたので、一九九六年四月二十五日(木)付の『毎日新聞』『朝日新聞』『読売新聞』の順で、いわゆる三大新聞に目を通した。この松本被告の「意見陳述」は『朝日新聞』によれば「書面要旨」とあるが、各紙でその言いまわしに微妙な違いがあるのがなにに起因しているのか私にはよく分からない。松本被告が口頭で喋ったものの筆録なのか、始めから書面で配布されていたものなのか、もし後者ならどうしてわずかな違いでも起るのか、などという疑問が私には残るのである。しかし、肝心の術語についての誤りは各紙共通しているので、もともと誤っていたものであることは間違いない。
- (63) *Abhidharmakośabhāṣya* (Pradhan ed.), p. 452, 1. 3-p. 454, 1. 21: 玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』、大正蔵、二九卷、一五〇頁中—一五一頁上、『選別大系(大毘婆沙論)』、大正蔵、二七卷、八一—九頁上—中を参照されたい。前者は「分別定品(samāpatti-nirdesa)」の中で、後者は「定蘊」の中で論じら

れている。

(64) 一九九五年十二月十八日(月)付『毎日新聞』による。

(65) His Holiness John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, Alfred A. Knopf, New York, 1994, p. 85. 新聞には『希望の扉をあけて』と紹介されていたのでその英語名が分からず、南山大学宗文化研究所のポール・スワンソン (Paul Swanson) 教授に伺って始めて書店に注文することができた。ここに記して、同教授の御教示に感謝申上げる次第である。

(66) 一九九六年三月十九日(火)付『毎日新聞』(夕刊)所載の岡田斗司夫「逆転した言論のトレンド——「平成左翼」の失墜と「国家」の浮上」(オウムの衝撃この一年——中)による。

(67) 岡田斗司夫『ぼくたちの洗脳社会』(朝日新聞社、一九九五年)の(a)は一六六頁、(b)は二二二頁。

(一九九六年七月九日)