

日本人とアニミズム

au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons, qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps et, par conséquent, qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle. (「動物の魂と人間の魂とは同じ性質のものだとする考えとは」逆に、その両者がどれほど異つたものであるかを知るとき、人は、私どもの魂が躰からは全く独立した性質のものであり、その結果、魂は決して躰と共に死すべきものではないのだ、ということを証明する理由をはるかによく理解するのである。さらに、魂を破壊する他の原因が見あたらないう限り、人は、当然のことながら、魂 (elle = âme) は不死であると判断せざるをえないことになる。)—R. Descartes, *Discours de la méthode*, Cinquième partie (デカルト『方法序説』第五部)

袴 谷 憲 昭

ここに枕として使わせてもらったデカルトの言葉は、極めて誤解されやすいものだということを思えば、本論評のごときテーマのもとではむしろ隠されていた方がよいものなかもしれないが、しかし、私自身のためにも、敢えて不利を承知ではっきりと冒頭に掲げさせてもらうことにした。これは、周知のごとく、『方法序説』⁽¹⁾第五部の末尾を締め括る言葉なのであるが、この結論に及ぶ直前には人間と動物の本質的な違いが簡潔明瞭に示されていて、私などは読むたびごとに感服させられるのである。人間と動物との間の本質的な相違の指摘は、当然のことながら、理性(raison)と言葉(parole)をもった人間の動物に対する優位という主張に行き着くが、デカルトに感服するということは、この当り前の主張が今日ではなんと肩身の狭い思いをしなければ発せられなくなっているかという嘆息にも通ずることを意味している。

しかし、それにしても、現今のマスコミは、人間の動物に対する優位を主張する人間中心主義 (anthropocentric) をなんの理由もなく目の敵にして、その考え方が今にもすぐ動物を殺し自然を破壊

してしまふかのように短絡しすぎてはいないだろうか。まさか、六月の前半に開催され閉幕したばかりのリオデジャネイロの地球サミットに象徴されるような世界的な環境保全主義 (environmental-gism) の動向にマスコミが乗り遅れまいとしているだけのせいではあるまいが、グリーンの叫びに自明の正義の奢りを感じるのは私人のみではないような気もする。

そんな短絡的な考えが汎濫している現今の世の中にあつてデカルトの文章に接していると、論理的に真偽を見分けて正しく判断すべく、生活 (horale) 上は、穏健な多数の意見に辛抱しながらも、一旦選んだことは心細さに堪えて守り抜き、ありえもしないことへの欲望は抑えて自分の埒内にあることで満足しつつ、慎重に筆を進めていくデカルトの⁽²⁾、明晰判明にして隙のない文章が余計浮彫りになってきて、粗忽で隙だらけの文章しか書けない自分が嫌になってくるが、それにもかかわらず私はデカルトのごときクリティカル (critical) な文章に肖りたいと願っているので、今日のマスコミを席捲しているトピカル (topical) なもの言いの横溢には辟易せざるをえないのである。もつとも、アリストテレスも認めていたように、いかなる発言も、「まず、第一に、どこから攻撃を始めるべきか、そのトピスを見出さなければならぬ⁽³⁾」とするならば、その出発点は必ずトピカルなものだと言えなくもないが、単に話題性 (topicality) だけを求めて、後はいかにそれを説得するかという修辞学に掛りっ切りになれば、かかる文章はトピカルなもので終始するほかはあるまい。しかも、このようなトピカルな文章の汎濫には、意外に今日のパソコンの普及が預つて力あるのかもしれない。

パソコンによる情報処理上の便宜のためによくキーワードという言葉

葉が使われるようだが、そのキーワードを論理なんかを無視してポンポンと繋ぎ合わせていくような安易で軽薄な文章が益々増えているような気がするからである。NHKの「クイズ百点満点」などという番組でも、その日のクイズのテーマを四つほどのキーワードにまとめて示すようだが、ああいうのもその類といえる。もつとも、これはクイズという一種の遊びだから、それでも一向に構わないであらうが、そんな遊びなら、なにもキーワードなどという今風の言葉を使うまでもなく、落語の三題噺以来のことでもあるわけだ。しかし、論理を追求すべき議論にクイズ擬いの遊びが多くなつてきて、しかも本人がそれを遊びとは意識せずに大真面目に語っているとすれば、そういう事態はやはり問題としないわけにはいかないであらう。この種の議論は、現今のPKO法案を巡る国際平和への寄与とか地球サミットを巡る環境保全への貢献とかを当然の事実のように押しつける主張の中にも多いのであるが、冒頭からかかる問題に直接係わることはできるだけ避けて、極一般的な文章を一例として取上げてみることにしよう。

その例文は、昨年(1997)の十月九日(水)の『毎日新聞』「余録」欄に載つたもので、ジャーナリスティックな世界からすれば余りにも古いと言われるかもしれないが、私とすれば、それに関して、学生を相手に二度ほど実験を繰返したことがあるので、敢えてそれを使わせてもらいたい。こんなことを断わるのも、わざわざ古いものを用いたからといって、決してその種の例が少いわけではないことを知っておいてもらいたいからである。しかし、余り予断を与えすぎないうちに、実際その文章を読んでもらった方がよいと思う。少し長くなるが、新聞のその欄の全文を次に示すことにしよう。

本名は安藤吉次郎、住所が芝だから司馬江漢と名乗った。江戸時代の画家である。最初狩野派、次いで浮世絵の美人画、漢画、そして洋風画に移り、日本最初のエッチング（腐食銅版画）を制作した▲蘭学者・平賀源内から洋書の挿絵を見せられたのが洋画に興味を抱ききっかけだった。オランダ版百科事典のエッチングの項目を訳して技術を身につけ、地球全図、天球全図を出版して地動説を説くなど、すぐれた知識人でもあった▲あるとき、司馬江漢が織田侯の隠居所に呼ばれた。行ってみると織田某という三十歳あまりの客がいる。客が江漢にいった。「あなたはオランダの事情に詳しい。確かにオランダは細工がいい。だが、オランダは人類にあらず。獣のたぐいなり」▲「予答へて云ふは、人は獣に及ばず」。江漢晩年の著作『春波楼筆記』にあるエピソードだ。一言の返事の中に江漢の怒りが込められている。英文学者・中野好夫氏はこの一言を引いて「人間とは、果たしてそんなにえらいものなのであろうか」と疑問を呈している▲「獣、いや、動物の方がはるかに美しい調和の中で生きているのではないのか。およそ世に人類ほど邪悪で、残忍で、貪欲な生物は、かつて存在もしなかったし、将来も断じて存在しえまいとさえ思える」(『人は獣に及ばず』)▲坂道を転げるように悪化の一途をたどるユーゴスラビア内戦。ザグレブ空爆の映像を見て、司馬江漢の一言を思い、中野好夫氏の感想を思った。人間は憎みあい、傷つけあい、動物も顔を背けるようなまねをしている。人は依然、獣に及ばない。私は、右の文章が掲載されたほぼ二週間後の昨年十月二十二日(火)に経済学部商学科一年相手の「宗教学Ⅰ」の授業で、その欄を上段にコピーし、下段に「上の文を読んで感想を述べよ(特に「人

は獣に及ばず」の考えを中心に)」と題して、出席の学生に感想文を求めたのである。出欠をとらない私のこの時期の学生は極端に少ないのであるが、逆にいえば、残っている学生は出欠に関係なく私の講義を聞こうという熱心なものたちでもあるはずであるから、彼らの感想文には私も比較的期待を寄せていたのであった。だが、私の期待は、残念なことに裏切られ、その文章の論理的破綻を私の予期していたとおりに指摘した学生は一人もいなかったのである。

そこで、翌週は、彼らの感想文にコメントを加えながら、私自身の感想を述べざるをえない状況となった。要点を言えば、次のような感想ではなかったかと思う。この作者には、「人間は憎みあい、傷つけあい、動物も顔を背けるようなまねをしている。人は依然、獣に及ばない。」という世間受けしやすい通念のごとき結論しかないのであり、その通念を飾るために若干の話が権威として使われているだけであって、その一いちの内容の点検など構ったことではないのである。その証拠に、織田侯の隠居所における客と江漢との対話すらこの作者には正確に理解されていない。客が「確かにオランダは細工がいい。だが、オランダは人類にあらず。獣のたぐいなり」と言ったとすれば、その言葉は、「なるほどオランダ人の作ったものは科学技術も進歩しているので細工は精密かもしれないが、しかし、オランダ人は紅毛であって人間ではない。鬼畜のたぐいなのである。」という以外の意味ではありえないから、江漢も、その言を否定して、「あなたはそんな風にオランダ人を見るかもしれないが、彼らの文明をよく理解すれば、日本人はオランダ人に及ばないことがよくわかるだろう(人は獣に及ばず)。」と答えざるをえなかったのである。私は『春波楼筆記』というのを読んだことはな

いが、この話の筋を私のように理解するには、わざわざ原典に当り直す必要もないほどに、その場の話の論理的展開はそれ以外のものではありえないと考えられる。しかるに、この作者は、なんの理由も示さずに日本人優秀説(5)に開き直る客に無自覚的に同調していると言ってもよいくらいなのに、無邪気にも自分を江漢の側にいると錯覚しながら、この話を権威の核に用いることによって、動物とは比較にもならない人間の残忍さについて、もっともらしいお説教を垂れているだけなのである。ただし、この欄に登場する中野好夫氏もまた、この欄の作者と同断と決めつけることは、この欄からだけでは無理で、その著書『人は獣に及ばず』を直接読んでみた後でなければ正確に判断することはできない。瘦せても枯れても一応は英文学者だったのだから、中野氏をこの作者と同等に軽薄であるとは思えないが、という一言を付け加えたことは言うまでもない。学生は、指摘されてみればそのとおりという贅意の反応を明らかに示したように感じたので、私もこのコメントは無駄ではなかったとやや嬉しく感じたのである。

その後、久しく経ってからではあるが、私は、先に気になっていた点を確認するため、中野好夫氏の『人は獣に及ばず』を取寄せてみた。実際読んでみると、その冒頭の同名の一文の中では、さすがとのおうか、当然とおうか、「余録」欄と同じ江漢の話に触れながら、彼の発したその一言に関して、中野氏は「蒙昧の洋人禽獸論を得々として述べた相客に対する、まことやりきれぬ一言だったに相違ない。」とのコメントを挿入することを忘れてはいない。しかし、中野氏は、そう言った途端に、話の論理を切替えて、次のように述べるのである。⁽⁶⁾

さて、以上がこの言葉のコンテキストだが、近ごろのわたしは、これをもっと広い意味で、人は獣に及ばずとの感慨を深くすることが実に多い。

人間とは、果してそんなにえらいものなのであるか。たとえば自然環境の中での人間の在り方(とりわけ今世紀末の)など、まず考えてみるがよい。

この直後に、「余録」欄の作者が引用した文が続くのであるが、たとえば『春波楼筆記』の言葉のコンテキストがちゃんと押えられているにせよ、ここには余りにもひどい論理の飛躍があるのである。

中野氏は、江漢の言葉を「もっと広い意味で」考えていけば、自然環境の中における人間と動物の関係で「人は獣に及ばず」と当然のことのように主張できると思っておいでのようなのであるが、「日本人はオランダ人に及ばない」という意味の言葉は、どんなに広く理解したところで、中野氏が振曲げようとした意味には決してならないと思われるのである。「日本人はオランダ人に及ばない」とする江漢の主張は、論理的に敷衍していけば、デカルトに始まるヨーロッパの近代科学の力に卒直に脱帽する謙虚な態度しか表わしえないが、そのような意義を、科学の生み出した戦争や自然破壊というマインスの側面だけに結びつけて、しかもそれを糾弾するスローガンに用いるなど、到底通常の神経のなせる業ではない。それどころか、この決して埋め合わせのつかない溝を「もっと広い意味で」などと言ってさも深げな感慨で埋めて下さるものだから、その誤りは無邪気な「余録」欄の作者よりも大きいと言わざるをえないのである。だが、中野氏にとっては、かかる感慨も大真面目だったように、それは、南極の汚染を憂えながらまたも江漢の言い草だとして

「人は獣におよばず」という言葉を引き合いに出している一文⁽⁷⁾を読めば一層明らかになるであろう。

私は、右の中野氏に代表されるような、論理的には全くつながらない断絶を単に気分だけで埋めていく文章をトピカルなものと思わないのであるが、そういう文章は、一種の傲慢な開き直りの上で構成されている場合が多い。その意味では、中野氏の態度は、むしろ江漢の相手となった客のそれに近いと言えるのである。その客はオランダの高度な科学技術の成果を認めながらも開き直り、なんら明白な根拠も示すことなしに、日本人優秀説の上に胡坐をかいてオランダ人を敵と決め付けただけなのであるが、中野氏もまた、現代文明の中に生きていながら、その科学(学問、sciences)の基礎を築いたデカルトの人間と動物との本質的な相違に関する見解に触れることもなく、日本人ならいかにも思いつきそうな動物や自然の側の味方になったような気分から、江漢の言葉を、当人すら考えもしなかったような意味に摩り替えて「人間は動物に及ばない」と開き直っているだけにすぎない。江漢よりはむしろその相手の客に似ていると言われても仕方ないであろう。

もつとも、事がそれだけで終るなら、私ごときがわざわざ目くじらを立てているように思われる必要もないのだが、実際の世の中では、そういうトピカルな文章が却って名文だと見做れがちで、事実、今日の「余録」欄の作者にまでその影響が及んでいるわけである。中野氏は自分でも結構文章の名手と置いていたらしいが、そういう思い⁽⁸⁾上りは、先に指摘したような論理を無視した飛躍の中に巣くうものであることに注意しなければなるまい。

ところで、その欠陥だけを模倣してしまったような「余録」欄の

あの文章につき、昨年と同じ設問の下に、今年は新学期の第一日目に、しかも注意すべきポイントを若干指示して感想文を求めたところ、百名ほどの学生中一割強は明確にその矛盾を指摘したのである。ちよつとクリティカルな視点を教えるだけで、すぐ見破られるようなトピカルな文章がいかにも多いかという示唆⁽⁹⁾くらいにはなるであろう。

二

さて、最近のトピカルな言明の応酬⁽¹⁰⁾といえは、先ごろの大相撲夏場所直前をピークとする外国人横綱可否論に止めを刺すことができずかもしれない。もつとも、その話題自体は、文字どおりのトピカルさゆえに、話題の矢面に立たされていた当の小錦が注目の夏場所を問題にもならない不成績で終ったことよってほとんど立消えの観があるが、その議論の応酬に日本的風潮の典型的な例を見出していた私は、その経緯を多大な興味をもって眺めていたのである。文字どおりのトピカルさからいえば、私などは完全に出遅れた口といってもよいほどで、火付け役になったみたいない児島襄氏の「外人横綱」は要らない⁽⁹⁾という小論文もずうつと後になってから探して読んだくらいであるが、話題も消えてしまった今だからこそ、その本当の背景を詮索してみる必要があると思う。児島氏の意見がいかに馬鹿げたものであるかは以下に指摘するとして、話題の性格上、小錦発言が外国からどう見られていたかを示すために、私がたまたま読むことができた今年五月四日の『タイム』⁽¹⁰⁾の記事の一部をまず訳して紹介しておくことにしよう。

日本人にとって、相撲は単なるスポーツ以上のものである(9)

no wrestling is much more than a sport.)。それは神道の伝統に根差す儀礼化された技芸であり、ために、人気力士が自分の職について語ると、その発言の影響は大きい。事実、先週、『日本経済新聞』が、ハワイ生まれの二六二キロのスター力士、小錦の発言に触れたのがその例である。小錦によれば彼が最高位である横綱に推挙されなかったのは自分が外国人だからとのことである。「正確に言えば、これは人種差別(racial discrimination)だ。白人や黒人であれば一体どうなるか。そこに今回俺が「推挙」されなかった唯一の理由があるんだ。俺は日本人じゃないからね。」と小錦は語った。二日後に『ニューヨークタイムズ』は、サレワア・アティサノエ生まれの小錦が同様の発言をしたという記事を掲載したのである。

以上は全体の半分弱ほどの引用であるが、後半では、横綱になるための諸条件として、二場所連続優勝と品格所有の二つが挙げられているが、品格についてはかなり皮肉っぽく取扱われている。記者は品格をどう理解すればいいのか困惑したかもしれず、それを dignity (威厳) と訳しながら、日本語の発音のままに *hinkaku* と並記することを怠っていない。しかし、問題は、「品格」という言葉が、かかる処置を要求せねばならないほど日本語独特のものかどうかという点にあるのである。勿論、その記者は、この語がいかにも意味ありげなものであるかのように振舞う日本人の多いことを知っているからかく処置したまでで、そのことの是非は彼自身には及ばない。

ここで、私の考えをまず卒直に言わせてもらおうなら、「品格」ところは *hinkaku* として日本語の発音を保持しなければならないほど

日本語独自の意味をもった言葉ではないということである。いかにもそうかもしれないように眩惑させられている背景には、例の日本人優秀説(これは実際のところ日本人の劣等感に根差すコンプレックスの裏返しと言った方がわかりやすいかもしれないのである)があることは明白なことであって、決して単なる言葉の問題ではないことは断えず意識していかなければならない。言葉だけの問題に限定して言えば、「奴には品格がある」という表現は、その人に「威厳(dignity)」のあることを指しているから『タイムズ』の理解には少しもおかしいところはないわけで、そのよう意味も「品格」の転義として扱いうる範囲なのである。その原義としては、「品種」「品質」「資質」「性格」などの意味を押えて置けば別に混乱もないわけであるが、それを勝手に自分の方から混乱を仕組んでおいてその隙に乗じようという典型が、先の児島氏の場合だと言ってよい。児島氏の主張は、その論文の題名どおり「外人横綱は要らない」というものであり、その理由を「品格」の有無に求めておきながら、その極めて単純な主張と理由にさえ理屈の明確な筋が通っていないのである。横綱は必ず「品格」を備えていなければならない。しかるに、外人力士が「品格」を備えることは絶対に不可能である。ゆえに、外人力士を横綱にすべきではない。万一、このような筋でも通っていて、しかも、その肝腎な「品格」が「日本古来の神道に由来する日本人だけに染込んだ和の精神」とでも規定されているなら、超国粹主義者としてのそれなりの理屈が通った文章として一応は拝聴することもできる。しかし、全体にわたって筋の通った理屈の開陳は全くなく、そのほとんどは普通の人よりは少しは知っているかもしれない知識の事実に列挙でしかないのである。しかも、その

事実すらかなり怪しい。例えば、次のとおりである。⁽¹¹⁾

相撲だけが「国産」であり、古来という表現そのままに、社会の変化をのりこえて日本国民が守りつづけてきたものである。プロ・スポーツであるだけに、外国産のものと類似する側面も持つが、相撲は、日本の道徳観、価値観の基礎である「守礼」を本義とする独自の性格をもつ。

相撲がこの日本列島の中から自ずと産まれてきた「国産」かどうかさえ既に怪しいのだが、ひとまずそれは置くとしても、果して我々日本国民は「相撲」を例えば平安時代から守りつづけてきたのであるうか。それに「守礼」は日本古来の道徳観だったであろうか。私が誤っていないとすれば、「守礼」は儒教道徳であったはずである。このように論じていけば切りもないから、御当人が問題の中心に据えた「品格」の件に絞って言及してみたいが、これが先に触れたごとく、「勝手に自分の方から混乱を仕組んでおい」たように感じられる問題なのである。児島氏は、まず、「横綱に推薦する力士は、品格・力量が抜群であること」という横綱審議委員会の内規に触れて、その「品格・力量」を、互いに全く性質の異った二項目の並記と見做した上で、後者は「大関で二連続優勝またはそれに準ずる好成績」を指すことがはっきりしているが、より重要な前者が不明確だとしてその内容を問題とする。その最初の手続きとして、『大漢和辞典』と『広辞苑』とを交互に参照しながら、「結局は堂々めぐりで、品格は品格だ、と突きはなされた感じさえうける」と、まるで辞書では一向に埒が明かないように混乱を仕組んでおいた上で、急転直下、「だが、横綱に求められる「品格」は意味不明のものではない」と、自説の開陳に及ぶのである。さぞかし明瞭な「品格」

の定義が下されるものと少しでも期待したのがいけなかったのか、余りの肩すかしぶりに、実際の私はただ笑うほかの術をもたなかった。他人の文章を前にして不謹慎だと私を責めないで頂きたい。児島氏の文章が不謹慎だと私は言っているのである。なぜか。同氏は自ら「品格」の明瞭さを指摘しようと思見栄を切りながら、言っていることは「その「品格」の意味は過去に実在した品格・力量抜群の横綱に照会してみれば、自ずから明らかになると思う。」ということ以外のことではないからだ。それも「自ずから明らか」とはなにごとか。そうではないからこそ外国人も「品格」とはなにかと首を捻るのではないのか。万一日本人には、「自ずから明らか」だと言っているとするれば、その不明なままの自明さが危険なのだ。少なくとも、日本人である私にも児島氏のいう自明さが不明のままなのだから、私にはその考えを危険だという資格はあるはずだ。児島氏の論法によれば、日本人に自明のことが分らない奴は日本人ではないことにさせられてしまうからである。もつとも、超国粹主義者たることを鮮明にしていないう児島氏は、そこまでは言い切っていないが、「自ずから明らか」と断言した直後には、ただ過去のいろんな横綱を列挙するだけで、いかにも定義めいた箇所は次のようなものではないのである。⁽¹²⁾

だが、戦後だけでも栃錦、若乃花(初代)、大鵬、北の湖、千代の富士など「さすが」「凄い」とファンをうならせる、いかにも横綱らしい横綱が数存する。

その横綱たちは、共通して、

- ① 国技相撲にたいする理解
- ② その理解にもとづく自覚

③その自覚がもたらす使命感と責任感

④そこから生れる努力と自制

⑤これらが集約された自信

を感得させ、「凄い」との嘆声をさそう雰囲気を持たせたいものである。

まさか、これが明確な定義であるとは、御当人も考えてはいませんが、それにしても一体、児島氏は、これら五点の規程によって少しでも横綱の「品格」を定義しようとしたのであろうか、それとも単に過去の横綱の共通項を五点にまとめて事実として提出することによって横綱の「品格」を髣髴たらしめようと図っただけなのであろうか。

しかし、いずれにせよ、それは失敗しているといえるが言いようがあるまい。なぜなら、定義の場合なら最も厳密な内容規定が要求されるはずの「国技相撲」そのものがなんの説明もなしに自明の出発点とされているからであり、また、その「国技相撲」を「日本の野球」とか「仁侠道」とか「右翼」とかに置き換えようとなんの抵触もなく成り立つようなまとめは横綱の「品格」だけに共通する項目の列挙としても失格だからである。結局のところ、我々は児島氏の文章を読むことによって却ってどういう「品格」の力士を横綱として将来にわたっても推挙するかがわからなくなるのみならず、過去において、例えば、先頃引退した大変真面目な横綱といわれた北勝海が果して「品格」を備えていたのかいなかったのかさえわからなくなってしまうのである。私は単純に強い力士が横綱だと思っっているから、強ければ横綱に推挙されるし、横綱になっても弱ければやめるほかないのだと考えているが、「作家・横綱審議委員会委員」との肩書を明示して右の一文を草した児島委員は、その力士に自明

の「品格」を見出し「さすが」とか「凄い」とか思わずうなった時に始めて彼を神憑りの横綱として推挙するのであろう。さぞかし同氏に推挙された力士は立派な横綱になるにちがいない。

しかし、横綱審議委員会にどんな趣味をもった委員がしようと勝手であるが、横綱の自明の「品格」の強要と平行して、その背景にある、相撲は「神事や皇室と深い関係を保つこともふくめて、国民の精神文化の一部」⁽¹³⁾であるというような考えがのさばってくるなら、話はそんな簡単なことではなくなる。万一、相撲は日本の国技であると呼ばれる意味のうちに、相撲は神事であり神道であるという考えがはっきりと含まれているなら、日本相撲協会や横綱審議委員会は、単に外国人にかかわる問題のみならず、次のような問題に對しても明確な考えを公けにしておく必要があるであろう。私見によれば、相撲とは、比較的古くから育った興行であるため日本的習慣や儀式を多く保有せざるをえなかったにしても、今日の概念でいえば明らかにプロ・スポーツと見做さねばならないのであるが、万一そうではなくして、相撲が神事であり神道であるとするならば、例えば、外国人ではない日本人の場合であっても、自分はキリスト教徒であり仏教徒であるがゆえに靖国神社での奉納相撲あるいは横綱の土俵入りはできないと主張する力士がでてきたら首にしても当然なのであるが、そういうことはもつと明確にしておく必要があるのである。明確になるということは、そういうことが入門の段階で行われねばならないということでもあるが、私自身は、相撲自体が神事であり神道であるとは思って見たこともないのである。

だが、一方ではそういう人間もいるというのに、相撲といわず、およそ自分の立論に都合のよい日本の伝統を引き合いに出して自明

の日本人論というものをやられたのではたまつたものではないのだが、その点には再び触れるとして、ここでは、児島氏によって、横綱の「品格」は意味明瞭だが、言葉の辞書的意味は却つて曖昧模糊としているようにされた「品格」の名譽を回復しておかなければなるまい。そもそも、児島氏のような立場にあれば、日本古来の相撲の横綱の「品格」を論ずるのに、漢字の「品格」を問題としなければならぬこと自体がおかしなことなのだが、私からすれば、「品格」の意味を調べるのに漢和辞典を引くことは当然のことである。もつとも、辞書を調べるまでもなく、私どもが極普通に「あの人は品が良い」とか「奴は格が下だ」とかと用いている意味が漢字本来の意味からさほどずれていないとすると、それを合した「品格」も事柄の等級づけに関与した言葉ではないかとおよその見当はついてしまう。「品」と「格」のそれぞれの意味を、『説文』などの研究を踏まえて著わされた白川静氏の『字統』¹⁴によって検索すれば、「品」は、祝禱を取る器が三箇で多い意を表わし、「秘匿の所において祝禱を列する形」から、「のち一般に種類・品種、その等級を区分する意に用い、それに品第・評価を加える意」となったものであり、「格」は、元来、木が成長する形を表わし、「枝が伸びて入りまじること」から不一致を意味し、その面では「扞格（相手）が受けつけず物事がすらすらゆかないこと」や「格闘」などのごとく熟字されるものであることである。その両字が合した「品格(dignity)」を現代の中国で刊行された比較的大部の辞書中に求めれば、第一にstuff(資質、素質)、第二にcharacter(性質、性格)の語義が挙げられている。さらに、前者には、「不能期待在普通人身上找到烈士所具的品格(通常の人には殉教者がもちあわせている資質を探し

あてることが期待できない)」という用例まで示されているが、私ども日本人もまた「横綱所具的品格」というような意味で「品格」を使っているのではないのか。もし、その意味をかける生まれつき「資質」にだけ限定できないとしても、横綱の「品格」とは、横綱の「性質」くらしいの意味でしかあるまい。さらに、その性質がなによって決まるのかといえは、相撲の強さによるほかはないのである。また、言葉の転義としては、「品格」のような語は殊さら下位の等級を明示しない限りは良い「素質」や良い「性質」を意味するようになる傾向をもつ。従つて、「品格」が、言外に、拔群の「品格」を意味している場合に限り、『タイム』のようにdignity(威厳)と理解することは私ども日本人からみても許容されるものと言わなければならない。いずれにせよ、「品格」という言葉自体に児島氏がいわんとするような曖昧さは少しもないことだけは確かなことなのである。

三

さて、今年五月四日の『タイム』にも報ぜられたような、『日本経済新聞』と『ニューヨークタイムズ』の報じた小錦発言を機縁に、日本の大相撲は人種差別をしているかどうかという問題が、我が国内では、以上みたごとき、日本独特の「品格」の問題や国技の問題として盛んに論じられ、恐らくは他の新聞もそうだったのであるが、私が講読している『毎日新聞』でも、その議論がいろいろ取上げられていたように思う。特に私が注目して切り抜いていたものによれば次のとおりである。¹⁵同紙、五月二日(土)には、武藤久記者が「小錦の人種差別騒動」と題する文で単に成績だけでは量り

きれない大相撲の日本伝統文化としての国技の「品格」を強調し、これに対して、五月八日(金)には、永井浩記者が「小錦騒動」武藤記者に反論」と題する批判を明らかにし、大相撲が日本古来の「国技」であるとする武藤記者の主張を主として斥け、相撲のルールはモンゴルにありそれを「国技」とするのは明治以降の国策にすぎないと応じた。この両記者の見解に対しては、読者より賛否両論の約百通の意見が寄せられたとのことだが、その一部は、同紙、五月十五日(金)に報じられた。私は、勿論、永井記者の意見に賛成だったのだが、ただ、この間、大相撲に関するいろんな人たちの意見を読んだり聞いたりしながら、大相撲が「国技」かどうかだけを議論するようになってしまったら、その問題の肝腎な点が見失われてしまうかもしれないと感じるようになったのである。前節では、絶えずその危惧の念をもって書いてきたから、問題が「国技」かどうかだけに短絡しないように気をつけていたつもりであるが、ここではその点をはっきりさせておきたいと思う。実は、日本人にとって、相撲が正確に「国技」であるかどうかなどということは余り重要な問題ではないのであって、日本人に吸収されてしまったと思われるものは、そのルールにかかわりなく、日本人には「自ずから明らか」なものとなってしまうことが極度に重要な問題なのである。

しかし、その重要さにもかかわらず、我々は「日本人にとっては自明のこと」とされる議論に滅法弱いのであって、その点を明瞭に意識してもらおうべく、以上においては、デカルトのような文章を願いながらも相変らず粗忽にしか書けない私の文章の品格をさらに下げてまで、論理の片隣すら示されていない児島氏や「余録」欄氏のつまらぬ品格の文章を中心に論じてきたのであった。児島氏の場合

には、横綱の「品格」は意味不明なものではないということに主張点があったはずであるが、その明瞭らしきものは、日本人にとっては自明だという暗黙の了解の上だけにだけありうるものにすぎず、その理由に用いられた観のある「国技」ということすら実は正確に検証される必要もなかったのである。そういう人に向って、相撲は「国技」ではないと言ってみたところで、日本人には「自ずから明らか」なるものが撤回されるはずもないのであって、益々もって「自ずから明らか」なところに居直られるのが落ちだろう。そういう居直りがどこからくるかといえ、ば、「余録」欄氏や中野好夫氏の扱った話に見たように、相手を獣呼ばわりするだけで自分が人間のように思える劣等コンプレックスに基づいた理屈なき日本人優秀説に由来しているのである。司馬江漢は、本質的には、この日本人優秀説を批判したのであったが、この話をただトピカルに利用しようとしただけの中野好夫氏や「余録」欄氏は、愚かにも、人間と動物が平等であるどころかひよつとかしたら動物の方が上かもしれないという他愛もない話を展開させておきながら、それが江漢と逆の立場になっているのだということすら自ら気づこうとしないかっただけだ。従って、中野氏も「余録」欄氏も、江漢とは逆の立場という意味では日本人優秀説に立っているといえる。事実、動物の方が人間より上かもしれないなどという考えは、西欧の正統的考え方にはないものであって、この点には再度触れることがあるかもしれない⁽¹⁷⁾が、恐らくはデカルトに由来する西欧の平等主義とは、理性(raison)や常識(sens commun)が人間に等しく与えられているという主張であり、それはそれを持たない動物との本質的差異を当然のこととして前提としているものなのである。

さて、この点は今はひとまず置くとして、トピカルに我が国に出回っている議論の背景には、右にまとめてみたように、劣等コンプレックスに基づいた理屈なき日本人優秀説があるのだが、相撲の「品格」論争も本質的にはその域を出ないので、その意味では、相撲が「国技」かどうかはあまり重要な意味をもたないと思われる。しかも、この点をはっきりさせるためには、そのルーツが「国技」ではないことが明らかな野球を題材に取上げてみた方が紛わしさが解消されると私は考えるのである。日本の野球については、ロバート・ホワイティング氏が *You Gotta Have Wa: When Two Cultures Collide on the Baseball Diamond* (18) 『和を大切にしよう：両文化が球場で激突する時』を著わし、それを玉木正之氏が『和をもって日本となす』(19) として邦訳出版したことによって、そのルーツであるアメリカの野球と異っている日本独特の野球のことが大いに話題に上るようになった。私はすぐ話題を追っかける方ではないのだが、ふと書店に立寄った時に玉木氏の訳で興味を覚え、たまたまその折に原題を記憶していたので、後に別な書店を通じて原書を取寄せる手続をしておいた。すると、私の与えた情報がいささか不備だったせいもあったのか、取寄せには案外に時間がかかり、もうすっかり忘れてしまったころの今年の正月になってから突如として私の手元に原書が届けられたのである。当然のことながら、店頭で玉木氏の訳を立読みした時よりは、ずっと落着いて読むことになったが、しばらくすると玉木氏の訳も買っておいだ方がよいと思うようになった。その後、書店へ行って実際玉木訳を求めた時には——この時には訳者の名も訳書名も忘れていたために意外なところで苦労することになったが——ちょうど文庫版が出た直後だった。これ

幸いと私が廉価な版の方を買ったのは言うまでもないことである。玉木氏の訳は、例えば、宮本武蔵の『五輪書』の一節について原書に “One thousand days to learn, ten thousand days to refine” とあれば、武蔵の言葉に戻して「千日の稽古を鍛とし、万日の稽古を練とす」(21) とはせずに「あくまでも英語の原文を翻訳することを基本とした」(22) とのことであるが、飛田穂洲氏の文章や歴史的な資料はできるだけ原邦文に戻す労をとったらしいので、以下、そういう箇所も含めて、本書については多くを玉木訳によることにしたい。本書は、野球を考察の中心に据えることによって、日本とアメリカ双方の文化の相違を指摘することに主眼が置かれているので、必ずしも本場のアメリカの野球から見た日本の野球批判もしくは日本の文化批判とは徹底した意味においてはなっておらず、その点が私にとってはもの足りないのであるが、本書の指摘を利用すれば、その批判はむしろ日本人によってこそ行われるべきだと私は考えるのである。本書の著者ホワイティング氏は、日本の野球の歴史を概観する章の冒頭に、その人の「哲学」が、現在まで日本人の野球観に多大の影響を与え続けたといってもけっして過言ではない」と同氏が判断した飛田穂洲氏の次のような言葉を掲げている。(23)

野球は単なる遊戯にあらず (Baseball is more than just a game)。それは、永久不変の価値を有す。野球を通じて崇高なる日本精神が修得さるべきである。

右の最初のセンテンスは、英語同士を比較すれば一層明らかかなように、あの『タイム』で相撲について言われていたものほとんどそっくりなのであって、まずそこに注目する必要がある。これは、外来のものであらうと「国技」であらうと、野球であらうと相撲で

あろうと、一旦日本精神に染った技芸はなんであつても単なる技芸以上のものとされてしまうことを示しているからである。先に私が、相撲が「国技」であるかいかを詮索しても余り意味があるようにも思えないと言つたのもこの点を指すのであるが、単なる技芸以上のものとされた日本の野球のバックボーンは、ホワイティング氏によつて、飛田氏の「哲学」を介して、武士道や禅に求められている。飛田氏の引用を挟みながら、その点を指摘していくホワイティング氏の判断は全く正しいと私は思うのであるが、次に、多少長くなるが、かかる指摘の最も重要と思われる箇所を、玉木氏の訳のままに引用してみよう。

選手は、監督に対して絶対的な忠誠と服従を示さねばならぬ。選手は、絶対に不平を口にしてはならぬ。——といった具合に、彼「飛田」は野球を「武士道」(Bushido)に類比し、道徳的に正道を歩む者のみが運動選手として卓越し得ると考えた。そして彼は、スポーツのなかに「禅」(Zen)の諸要素を見出したのである。

彼は次のような文章を残している。

練習の目的は保健長生体位向上にあらず、魂の精錬にある。

強い魂は難行苦行のうちよりのみ生ずる。

流星の如き快打、天魔の如き捕球、墨上快隼脱兎の如き振舞は、ひとえに技術的鍛錬のみに負うものにあらず、日常の品行清廉なるをもつて生じ、強靱なる魂があつてはじめてそれを可能ならしめるのである。

学生野球は単なる娯楽にあらず。すなわち学生野球の本分は試合場に在らず、練習場のみ在る。さらに学生野球の目的

は、練習場で自ら難行苦行の修行に臨み、球禅一致の真理を掴むことにある。その鍛錬は苦痛であり、虐待でもあるが、絶えざる血涙と汗水が純粹なる魂を生み、真理への到達を可能ならしめるのである。

飛田は、野球の練習を、禁欲主義の一種ともいえる仏教の罪業消滅の苦行になぞらえ、自分の選手たちに一高野球部よりも厳しい訓練を課した。彼は、選手がグラウンドに這いつくばるまでノックの雨を浴びせた。当人の言葉を借りれば、「半死半生の状態で動けなくなり、口から泡を吹くまで」練習をやめさせなかった。

彼のやり方は、やがて「死の練習」(death training)として知れ渡つた。「選手は熱愛せねばならぬけれども、運動場裏ではできるだけ虐待せねばならぬ。ある場合は涙をふるいながら痛棒を加える。それがやがて試合に勝つ秘訣であると余は信ずる」と、彼はみずからの信念を書き残している。

飛田穂洲氏の見解を擦りながら、日本の野球のバックボーンを武士道や禅に求めようとしたホワイティング氏の指摘は全く正しいと思われるが、監督もしくはそれに準ずる指導者に対する絶対的な忠誠や服従のもとに行われる右のごとき過酷な「死の練習」は、いかに崇高に描写されようとも、要するに、市井でも極一般的に口にされる野蛮な愛のムチやシゴキと寸分違わないものである。我が国においては、かかる美名の下に行われる暴力が今日においてもなお跡を絶たず、高校や大学の野球のみならず、如前の「国技」たる相撲においても、またほとんどの体育系サークルにおいても、「死の練習」は日夜繰返されているであろう。それはまた必ずしも運動だけに限らず、校則という名の集団規律の下での学校教育において

さえ、野蛮な暴力行為が繰返されている可能性は高いのである。そういう永山の一角が社会の目に晒されようものなら、瞬時のマスコミの非難は一斉にその現象を突きはするが、それをあらしめている本当の原因を剔抉しようとはしない。しかるに、その原因こそ、日本の野球のバックボーンとされた武士道や禅にほかならないのである。国技相撲の基といわれた神道にほかならないのである。しかも、そのように武士道や禅や神道がはつきりと名指されているにもかかわらず、それらは必ずしも明瞭に論理的に解明されていないところが警戒すべき点なのであって、全く曖昧のままでありながら日本人には「自ずから明らか」なものとして処理されてしまうから、我が国においては、児島氏のような居直った押付けるばかりの論調の横行となって現われるのだと言わなければならぬ。

かつて新渡部稲造博士はその著『武士道』において、「武士道は其の表徴たる桜花と同じく、日本の土地に固有の花である (Chivalry is a flower no less indigenous to the soil of Japan than its emblem, the cherry blossom)」と述べて、日本人固有の精神的基盤を武士道に求め、その武士道の直接的な淵源を禅と神道とに置いたのであった。その点で、新渡部博士の見解は、日本人固有の精神的基盤を武士道や禅や神道に求める説の走りと言えるかもしれないのであるが、名著としての評価は動かし難いにしても、今となつてみれば諸説がよく分析されずに雑居している感があり、いづれ批判を試みたいとの希望をもっているもの、ここでは論証を省かせてもらつて、私とすれば、日本人固有の精神的基盤としては、聖徳太子に帰せられる「和」の精神を最も根本的なものとして選んでおくことにしたい。⁽²⁶⁾これは、現象的には、日本の野球の特徴を書名

の示すとおり「和」に求めたホワイティング氏の見解と一致するものである。なお、同氏は、書名と同じ章名を第四章に与えているが、その章が日本人と外人選手との軋轢を扱ったものであることは頗る興味深い。「和」とは、言葉では表現できない「自ずから明らか」なるものを出発点とする「本覚思想」なのであって、その「本覚」を「理」として「事」と相通う「事理自通」の原理に立ち、「忤うことなきを宗と為」る立場から、上下を和睦させて、忤うものに対しては一方的に断罪するほかはないから、「本覚思想」とは、本質的に暴力を内在させた思想なのである。個々人の考えを重視する外人選手が、そんな暴力的な思想と軋轢を生じるのも当然のことと言わなければならぬ。飛田穂洲氏の野球理論は、日本古来の「和」の思想を継承した立派な暴力思想の一つなのである。

四

前節で試みたホワイティング氏の長い引用の中で、同氏が、「飛田は、野球の練習を、禁欲主義の一種ともいえる仏教の罪業消滅の苦行になぞらえ」たと指摘している箇所⁽²⁸⁾があったが、これは大事な指摘だと思う。この箇所の「禁欲主義」の原語は asceticism、「罪業消滅の苦行」のそれは religious penance であるが、前者は「苦行主義」とも訳しうるもので、インドにおいては「苦行 (tapas)」をすぐ想起させるものであり、かつそれは、霊魂の解放と容易に結びつくものである。その霊魂の解放を、キリスト教的な意味において penance ということは全くできないが、かといって、正しい意味での仏教とも結びつけることはできない。仏教は論理的には苦行主義を排斥したものだからである。もっとも、仏教も事実としては後

世苦行主義を滲透させることになったので、ホワイティング氏が指摘せんとした「罪業消滅の苦行」という文言に「仏教」が冠せられているのも強ち誤りとはいえない。しかし、なにはともあれ、「仏教」を外して、「苦行主義」に基づく靈魂の解放と言うだけの方がずうっと正確であることは間違いないことなのである。

さて、「苦行主義」に基づく靈魂の解放とは、理論的にいえば、不浄な肉体を限りなくゼロの状態へ追い込むことによって靈魂を本来の清らかな状態へ戻すことを意味する。死のノックによって「半死半生の状態」で動けなくなり、口から泡を吹くまで「肉体を苛め抜くこと」によって魂の浄化を企もうとするのは紛れもなく「苦行主義」である。しかるに、それを自ら望んで自ら実行する場合には純然たる「苦行主義」で誰にも阻止することはできないかもしれないが、教育という名の下にそれが他人に対して強制的に行われるなら、それは暴力主義にすぐ転化するから極力忌避されねばならない。しかし、戦前の軍隊という教育の場ではこの種の暴力主義が猛威を振ったのであり、今日でも、前述したごとく、運動だけに限らない高校や大学の教育の場で、依然このようなことが繰返されているであろう。ましてや、禅道場とて修行鍛練の場たることを標榜しているところでは、戦前戦後を問わず、一貫して「苦行主義」に基づく暴力主義が実行されていることは言うまでもないことなのである。問題は、暴力主義が常に美辞麗句で身を覆ってなかなかその正体を現わさないところにあるのだが、飛田穂洲氏は、「精神野球」という一文中で次のように述べている。⁽²⁹⁾

いかなる危地に陥っても正道から一步も踏み外さぬ大丈夫の心、魂を汚さぬ修業、これらはいかに智育万能の場合にあっても

ゆるがせにすることは出来ない、いまの学校教育というものの多くは仏を造って魂を入れない。正義の魂に生きることを知らないものは、正道を守り天日を楽しむわけにはいかないのである。

この種の美文調は、今日でもなお学校教育を覆っているのではないかと思うが、「魂を汚さぬ修業」という「苦行主義」が他に向って発せられる時には必ず暴力主義になるという点を見破る以外に、今日の学校教育を校則の桎梏から自由にすることは不可能であろう。

では、なにゆえに「苦行主義」は容易に暴力主義に転化しやすいのかというと、実は「苦行主義」というものが、それ自体は言語表現の不可能な「自ずから明らか」な「本覚」という靈魂の解放に基づいているという意味で「本覚思想」であり、しかも「自ずから明らか」なものは知性や言葉によって徐々に時間をかけて論理的に明瞭に示しうるものではないために、それは言葉を無視して一挙に強圧的に出る可能性をそれ自体のうちに本質的に含んでいるからなのである。さらに、この「苦行主義」は、知性や言葉を無視した「自ずから明らか」なる状態を讚美する点では、同時に「自然主義」でもありうる。そして、仏教が興ったインドにおいて、この「苦行主義」と「自然主義」とを見事なまでに具現していたのがジャイナ教なのである。⁽³⁰⁾周知のごとく、ジャイナ教は、徹底した「自然主義」なので、生まれたままの姿を理想とし、一糸も身にもとわずに蚊や蠅に身を晒す全裸の修行者(Digambara)を究極の姿とした。その「苦行主義」も徹底したものであり、この実践を支える基盤には、中国や日本における「本覚」に相当する靈魂(atman, jiva)肯定の思想があり、この靈魂を真に解放するためには、これを覆う肉体

までも削ぎ落さなければならぬから、その苦行は必然的に凄惨を窮めたのである。彼らが、肉体を不浄にし重くする肉食を断固禁じたことは言うまでもない。このような「苦行主義」の当然行き着く先は、完全に肉体がゼロになること、即ち死でなければならぬ。しかも、これこそがジャイナ教の究極的理想である「完全な離脱 (parinivāṇa)」だったのである。次に、「この『parinivāṇa およびそれに関連する用例をジャイナ聖典『行分経 (Aṅgama-sūtra)』中より二箇所⁽³¹⁾引いてみることにしたい。

(a) esa saṁsāre tti pavuccati maṁdassa aviyāṇa/ñj-
jhāita padīhēhita patteyam parinivāṇam: 愚鈍なものを無知
のものにとつて、これは輪廻といわれる。瞑想し考慮したなら
ば、各自に完全な離脱がある。— I.1.6-1(49)

(b) je nivvutā pāvehiṁ kammehiṁ aṇidāṇā te viyāhita:
おおよそだれであれ悪業より離脱した人であれば、その人は再生の
欲なきものと説かれる。— I-8-1-4(202)

ジャイナ聖典を書き記したアルダーマーガディー語の大部な辞書として、一九二二—一九三八年にかけてインドで刊行された『アルダーマーガディー辞典』⁽³²⁾によれば、(a) の parinivāṇa の意味は “utter dissolution of pain (苦痛の完全解消), salvation (救済)”、(b) の nivvuda (= nivvuta) のそれは “free from the cycle of birth and death (生死輪廻からの解脱): (one) who has attained final absorption (最終の離脱に到達した人)” とあるから、ジャイナ教では、後に仏教でも用いられるようになった「般涅槃 (parinivāṇa = parinibbāna)」や「涅槃 (nivvuda = nibbuta)」を全く「解脱 (mokṣa)」と同じ意味に使っていたことになるのである。

る。実際、中村元博士は、このジャイナ教の用語が仏教に取り入れられたという一方向の関係だけを早い時期には認めておられたのであった。⁽³³⁾さらに、松本史朗氏は、最近、かかる非仏教的「涅槃」や「解脱」の仏教思想への混入を、(pari-)nibbāna の原義の再検討を通して決定的な形で明らかにしたのであるが、私は同氏の説に全面的に賛同して、仏教は「苦行主義」のみならず「自然主義」をも否定する思想であることを積極的に論じることにもなったのである。⁽³⁵⁾仏教が、言葉無視の「自ずから明らか」な原理に基づく「自然主義」を否定して知性や言葉によって縁起 (paṭiccasamuppāda) を考える (manasikaroti) 正邪の判断 (pañña) から出発した思想であり、また、靈魂 (ātman) を否定することによって靈魂の肉体からの離脱を希う「苦行主義」を放棄した思想であることが明らかである以上、仏教とジャイナ教とは論理的に真向から対立するというのが、その折の私の主張点であったが、仏教は「自然」を否定するという私の主張は、とりわけ、仏教と「自然」との関係をはるかに宥和的なものと考えておられたシュミットハウゼン教授の認めるところとはならなかった。

私が右の主張をなした時には、そのほぼ二ヶ月後に「花と緑の博覧会」で、シュミットハウゼン教授もその一人となって「仏教と自然」というシンポジウムが開かれることを私は知っていたために、その時点で既に公けになっていた同教授のドイツ語の「仏教と自然 (Buddhismus und Natur)」という論文に若干触れながら、私は、同教授の御見解とはほとんど一致しない形で、仏教の自然批判を論じる結果になったのである。大阪で行われたそのシンポジウムに私が直接参加することはなかったが、東京では同教授にお会する機会

もあつたその時からほぼ一年二ヶ月を経た昨年十二月末には、三冊セットのシンポジウム紀要が出来たらしく、正月早々にその寄贈を受けたのであつた。その中の一冊は、シュミットハウゼン教授の単独執筆で、『仏教と自然——一九九〇年「花と緑の」博覧会発表講演・註記付増補版——』と題されていた。批判を等閑にしない同教授は、早速に、この増補箇所の一部において、「仏教と自然」の問題についての袴谷説に関する所見」と題する一章を草して私の見解に応答されたのである。もっとも、私とすれば、この応答によって、私の主張が根本的に否定されたところは少しもないと考えているが、両者の根本的な相違がこれによって益々浮彫りにされた利点は大いに認めなければならぬと思う。本論評は、この応答に再応答することを目的としたものではないが、多くの点で関連した問題もあるもので、以下に、同教授の四つの主要な部分からなる応答の要点を示し、その要点のみにはここで再応答し、細部については、私の後々の問題の展開に応じてそのつど取上げさせて頂くことにしたいと考えている。

[0] (61): 研究方法における根本的相違——袴谷によれば仏教は自然を否定したことになるが、自分は仏教の自然に対する態度は多面的であり相反する価値をもつものであると考える。

[1] (62.1—62.2): 「自然 (nature)」の規定の相違——袴谷は「自然」を *physis* や *natura* の「発生の源」の意に専ら用いるが、自分は生態系としての自然もしくは自然物の意味に限定して使っている。

[2] (63—63.6): 仏教の概念の相違——袴谷は「正しい仏教 (genuine Buddhism or authentic Buddhism)」のみを仏教と

して扱うが、自分は「仏教的伝統の全体」を仏教として扱っている。

[3] (64—64.3): 樹神 (*rukkha-devatā*) の「神 (*devatā*)」についての見解の相違——袴谷は「神 (*devatā*)」と *ātman* を混同した上で無我説を語っているが、自分はアニミズムと無我説とは必ずしも抵触しないと考える。

[4] (65.1—65.3): 仏教研究者としての態度の相違——袴谷は仏教研究者であるだけでなく仏教思想家でもあつてその思想がデカルトから借用されたのならそれは「正しい仏教」というよりはむしろデカルト主義というべきだが、自分は仏教の伝統それ自身の中で研究を進めたい。

以上のシュミットハウゼン教授の私に対する指摘はほとんど適切であると思われる。従つて、両者は、同教授御指摘のごとく、根本的に全く相対立しているといわなければならないのである。その対立相違点のうち、[3]は、本論評で取上げたいと思つていたアニミズムの問題に関連するので、それを論じる次節で扱うことにし、他の諸点にもそれとの関係が必要があれば論じるであろう。ここでは、それらの対立点を要約して示せば、私が論理主義に立っているのに対して、シュミットハウゼン教授は事実主義に立っていると押えることが可能である。この相違が「正しい仏教」の理解に集約的に現われ、私から言わせて頂けるなら、ここにこそ、同教授の私に対する唯一の誤解も示されているように思われる。私が「正しい」と言っているのは論理的に「正しい」という意味であるから、これを英語で言つてもらう時には *true* でなければならぬのだが、シュミットハウゼン教授は、その箇所を全て *genuine* か *authentic* で表

わしている。しかしながら、この両語は、論理的な「正しさ」を表わす意味からは、むしろかけ離れた言葉であって、語源からいっても語感からいっても、却って「論理」とは逆の「自然」や「事実」を重視する言葉なのである。⁽³⁷⁾ genuine はラテン語の genuinus に由来するが、これは動詞 signo (生む、作る、生産する) に関連し、第一義的には「生まれながらの、天賦の、自然の」という意味で、その転義として「真正な、本物の」という意味が派生してきたにすぎない。authentic は、autos (自己)とも関係があるとされるギリシア語の authenticos に相当し、「本源の、本来の、主要な」という意味である。その転義として「保証された、権威づけられた」などの意味ももつが、いずれにせよ、本来的な事実に合致するものというような語感が強い。従って、両語は、どちらかといえば、人為的なものに対して、生まれたままの本来的なあり方を讃美する意味合いの強い言葉なのである。この点は、仏教的伝統を全て事実として容認してしまうシュミットハウゼン教授には好都合かもしれないが、論理的な「正しさ」だけを問題としている私(といっても私には事実を無視したり破壊したりする意志は微塵もない)にとつては、致命的ともなりかねないことなので、些細なことにみえるかもしれないにもかかわらず、敢えて抗弁させて頂いた。私は、世の仏教思想家のように、仏陀に還れと声高に叫んでいるわけではないのである。

最後に、もう一遍、ジャイナ教と仏教との論理的対立点を簡単にまとめておきたい。ジャイナ教は、靈魂 (ātman, jīva) を肯定し、靈魂の肉体からの完全な離脱 (parinivāna = parinirvāna) を理想とした「苦行主義」をとり、知性も言葉も否定して生まれたままの

「自然」を讃美する「自然主義」であったが、仏教は、論理的にいえば、それらを悉く排斥した靈魂否定説、即ち無我説 (anātman-vada) なのである。

五

さて、私にとっては、靈魂を否定する仏教の無我説は直ちにアニミズム (animism) を否認することにつながるが、シュミットハウゼン教授にとっては、仏教はむしろアニミズム肯定の思想となる。以下、この点を論じながら、日本人に巣くったアニミズムを批判していくことにしたいが、その前に、一般的なアニミズムの定義を確認しておこう。A・ラランドの『哲学辞彙』によれば、アニミズム (animisme, animismus, animism, animismo) とは次のようなものである。⁽³⁸⁾

① 靈魂 (âme) の観念は、生命を生む本源の観念と、(例えば睡眠中におけるように) 肉体 (corps) から遊離することのできる《死者の影 (double)》もしくは幽霊 (fantôme) の観念との融合より結果したものであるとする理論。

② 《全ての本体 (corps) は生きており意向をもったものであるとする理論》。自然の全ての存在物の中に人間のことき (anthropomorphique) 靈魂 (âme) が現存していることを信ずる人々の精神状態。

主として、①はタイラーの『原始文化』、②はピアジェの『児童の世界観』に基づくものらしいが、実際には①②の混用もありうるであろう。シュミットハウゼン教授によれば、仏教はかかるアニミズムを否定していないことになるが、その観点からの私に対する同

教授の批判は次のとおりである。

自己 (self) もしくは靈魂 (soul) を認めないことが、なぜ、
 仏陀 (もしくは初期仏教) は植物 (など) 自身すらも生きてい
 有情であるという意味における「アニミズム」を捨てたというこ
 とにならなければならないのかということも私にはわからない。確
 かに、後に仏教は植物の感覺性を否定するようになったが、最初
 には、せいぜいその種の傾向があつたくらいで、かかる否認はな
 かつたと思われる。とにかく、そのための理由づけが自己もしく
 は靈魂を認めないことであつたことはほとんどありえなかつたの
 である。なぜなら、もしも自己もしくは靈魂を欠如することが植
 物におけるごとき無感覺なことを含意するなら、自己もしくは靈
 魂の存在することが認められない動物や更には人間すらも、植物
 と同様に無感覺なものということになるだろうからである。もし
 も、人間や動物が、たとえ自己がなくてさえも、単に心や感覺を
 所有するだけで、感覺のあるものでありうるなら、なぜに植物も
 またそうではないというのか。かくして、私とすれば、自己を認
 めないことが、なぜ、植物は有情であるとかもしくは神格 (dei-
 ties = devata) の住むものであるとかいう問題に影響をもたねば
 ならないのかという理由が理解できかねるのである。それゆえ
 に、本物の (genuine) 仏教が、なぜ必ず、この特殊な意味に
 おける自然に対する否定的な態度を採用してこなければならな
 かつたのか、あるいは採用しなければならぬのかという理由は全
 くない (64. 2)。

このような主張の前後で、シュミットハウゼン教授は、前述した
 ごとく、私が devata と atman を混同していると指摘するのであ

るが、かかる教授の立場には、逆に私の方から言わせて頂くなら、
 「習慣 (sila, sila)」と「思想 (dīṭhi, dīṭhi)」との混同、「生活
 (morale)」と「哲学 (métaphysique)」との混同があるように思わ
 れる。⁽³⁹⁾ 問題の樹神 (rukka-devata) の話は律中に出るものである
 が、仏教教団における律の制定というものは、あくまでもインドの
 「習慣」と「生活」に密接に関わっていることではあるにしても、それ
 が直ちに仏教の「思想」であり「哲学」であるというわけにはいかな
 い。釈尊が当時のインドの「習慣」に従って樹木の伐採を禁じた時
 に、その理由を「人々は樹 (rukka) に靈魂があるとの思いをもつ
 ている (jīva-sāhin) からである」と言ったのは、当時の「習慣」
 や「生活」では当然のこととされていたアニミズムに従って理由を
 付したままで、アニミズムを仏教の「思想」や「哲学」と認めたく
 けではないのである。もしそういうことで「習慣」と「思想」とが
 混同されるなら、比丘の死体を放置して世人の非難を浴びたために
 釈尊が当時のインドの「習慣」に従って火葬や水葬や土葬や野葬の
 いずれかに処すことを許したことも⁽⁴¹⁾ 仏教の「哲学」だということに
 なってしまうであろう。しかし、釈尊も、確かに、当時の「習慣」
 や「生活」に従いはしたが、思想家と自称する人が、世の通念に従
 ったままで、例えばアニミズムそのままに靈魂の实在を哲学的に主
 張するようなことでもあれば、断固としてそのアニミズムを我説
 (ātma-vāda) として批判したにちがいないのである。⁽⁴²⁾ ところが、
 一般的にいえば、その時代の「習慣」や「生活」に従ってきちんと
 した生き方をするには、だれの目にも見やすいことだが、「思想」
 や「哲学」は必ずしもそうはいかない。しかも、このことのため
 に、正統か異端かの論理的な正邪の決断を断えず下し続けようという

確固たる伝統が継承されていないところでは、「習慣」や「生活」が「思想」や「哲学」を隠すことになるのである。それゆえに、前者は文献中にも比較的はつきり確認できるのに、後者はなにがその根本的な主張点なのか非常に判断しがたいものになってしまう。

このへんのことこそが、前稿において、私が「これを文献という事実だけによって、例えば、仏教は樹神 (Fukuharuyevan) を否定したなどというように論駁することはほとんど不可能なのである」と言ったことの意味なのであるが、このことは、パーリ上座部の経蔵の冒頭を飾る『梵網経』⁽⁴⁴⁾の構成自体の中にも現われていると思われる。この経は、周知のごとく二部構成になっているが、前半は「習慣 (sila)」を示し、後半は「思想 (ditchi)」を示す。本経によれば、釈尊の「習慣」は他人の「習慣」を否定したところもある独特のものでありながら共通性もある単なる「習慣」であるがゆえに見やすく称讃しやすいものである一方、他人の「思想」を批判することによって釈尊自身に明確となった「思想」としての法 (dhamma) は「深遠で知り難く理解し難く寂靜で微妙で臆測の領域を超え巧妙で知性的なもの」の「のみ」のよく知るところである⁽⁴⁵⁾。ようなものときされる。『梵網経』自体は、この釈尊の「思想」を積極的に主張しようとする姿勢を既に失っているが、右のごとき記述で示される主語は、律蔵『小品』の縁起を述べた冒頭の法 (dhamma) と同じであり、その述部もまたそれと同じであることには充分注意が払われねばなるまい。

さて、先に引いたシュミットハウゼン教授の指摘に戻るが、私にとっては、自己 (self, atman) もしくは靈魂 (soul, jiva) を否定することは、勿論、「思想」的には厳格にアニミズムを否定すること

とはなっても、それが直ちに「習慣」としての素朴なアニミズムまでも否定する必要はないので、たとえ靈魂 (atman, jiva) であれ神格 (devata) であれ、仮りに「習慣」上のアニミスティックなものとして動植物中に認められうるものが人間には存在しないと無我説 (anatma-vada) によって否認されたからといって、人間が即座に動植物と同様に愚昧になったり無感覚になったりすることはありえない。従って「自己もしくは靈魂を欠如することが植物におけるごとき無覚感なことを含意する」必要もない。私どもは動物と同じ靈魂をもっていることを前提にして始めて考えることが可能なわけではないのである。私どもには「自分で考えるから自分はある」という「自分」しかないのであり、それは「自分で考えようが考えまいが自分はある」という「自分」ではない⁽⁴⁷⁾。仏教は、律蔵『小品』の冒頭にあるように、縁起即ち過去と現在と未来の時間を自分で言葉によって考える (manasikaroti) ことから出発した「思想」だったのである。

このような仏教の「思想」は、ある意味で、アウグスティヌスの時間の考えに非常に似たところがあると私は思い、かつてはその引用も試みたことがあるのであるが、⁽⁴⁸⁾ここではそこから更にほんの要点のみ引き抜いてみる。

それ (過去や未来の長短を感じることは) このようなことをなす魂のうち (in animo) 三つのものが存在するからではないだろうか。すなわち、魂は期待し (expecto)、知覚し (adrendo)、記憶する (memini)。

この際、彼が「魂のうち (in animo)」と述べて魂 (animus) を認めているからといって、彼を、この語と語義的にも類似してい

る靈魂(anima)を肯定したアニミストだと主張する人はいないだろう。同様に、本論評の枕に使ったデカルトの「魂(ame)は不死である」という言葉をみて、この魂がフランス語としてアニミズムの定義中の靈魂(ame)と同じだからといって、彼を、肉体から遊離する靈魂の不滅を信ずるアニミストだと主張する人もいないだろう。その魂は、時間を考えるもの、もしくは「私は考えるから私はある(je pense, donc je suis)」というものの以外の存在ではないのである。

この考える魂、デカルトの言葉でいえば、理性(Raison)、良識(bon sens)もしくは常識(sens commun)をもった人間の魂は、動物のそれとは本質的に異ったものであり、その意味で、人間と動物とは決して平等ではありえない。しかし、一方、デカルトによれば、その真偽を判断する理性は人間全てに等しく与えられており、それゆえに人間同士は平等だとされる。なお、その理性が人によって多かったり少なかったりするように見えるのは偶有性(accidents)の問題であって本質的な問題ではない。従って、人間は本質的に平等なのだが、こうして確立された平等主義は、断えず動物との本質的差異が意識されていなければならない思想なのである。⁴⁹⁾この平等主義はヨーロッパからアメリカへ流れて、トマス・ジェファソンの『独立宣言』中の「全ての人間は平等につくられている(All men are created equal.)」⁵⁰⁾という有名な言葉となって現われるや、一挙に全世界に風靡したが、その哲学はデカルトに由来すること、従ってその平等主義はそのままの形で動物にまでも適用できるものではないこと、そういう点は意外に忘れ去られているかもしれない。もとより、シュミットハウゼン教授は、極めて厳格な文献学者で

あり、しかもヨーロッパ的伝統を十分に受けているわけであるから、右のような重要な点を忘れてはならないであろうが、我が国を席卷しているアニミストときたら、人間はおろか動植物は無論のこと果ては無機物にいたるまで全てに等質の靈魂を認めるせいでもあろうか、欧米から学んだ平等主義以外に平等主義というものはありえないのに、日本人固有の精神的基盤である「和」の精神の下にあれば、万物のみならず万国までが全て国際的にも平等でありうることを、いまだかつて西欧にもなかった独自にして最優秀なる平和思考であるという独り合点(実際は前述のごとく暴力思想であるから)と共に、世界に向けて吹聴し続けているのである。その最悪なものが所謂の「山川草木悉皆成仏」という完全なアニミズムで、それは、山川草木に至るまでの一切のものに等質な仏性があるという考えなのだが、これについてはさすがのシュミットハウゼン教授も容易に肯定的ではありえず次のように述べている。⁵¹⁾

(a)もしも、仏性が、あらゆる存在の本質存在たる法性、真如、と同一であって、普くあらゆる存在に遍在しているとしますと、その結論は、自然界の諸存在のみならず、文明の生産した諸存在も仏性をもつということになります。ある仏教の古典が説いている所謂「牆壁・瓦礫」⁵²⁾だけではなく、自動車も、高速道路も、ゴミ処理場も、公害物質も、核爆弾なども、仏性があるということになります。

(b)環境時代の倫理をいわゆる心なき無情存在にも遍在している仏性論から導出しようとするのであれば、次のような前提が必要であると考えます。すなわち仏性が存在する、あるいは少なくとも完全無欠に存在する、もしくはは本性からして清浄なるままに存

在するのは、自然界の諸存在だけである、あるいはぎりぎりのところ、文明の生産物の中でも環境破壊・環境汚染につながるのと認められる諸存在だけであるというような何らかの限定が前提されなくてはならないと思います。

(a)の指摘はこの種のアニミズムの致命的欠陥を晒している。仏性があるなどという主張は、単なる事実追認にすぎず、事の正邪を判断しうる「思想」や「哲学」では決してありえないことを明瞭に示しているからである。(a)の指摘の後で語られた(b)は、私には、アニミストに対する単なる護教的助太刀としか思えないが、他の力を借りて限定を設けなければならないようなアニミズムに、一体なにゆえに環境時代の倫理を語らせる必要があるのかと私なら聞きたい。

もう時間も紙幅も尽きたが、できれば、旧紀元節の前後になると例年のごとくに復活する「君が代」のアニミズム、今年に限っては特に、PKO法案や憲法論に絡めて湧き起ってきた日本人優秀説を自明の前提としたアニミズム、そういったものも具体的に取上げてみたかったのであるが、言いたいことが多すぎた。ために論旨も通りにくくなっているかもしれないが御海容を乞いたい。ただ、最後に文字どおり数行だけ言っておきたいが、「君が代」のヨ(ユ)は「豊饒の源泉としての生命力」だとか、「魔憲」の根拠は「日本人の精神に内在するはずの歴史意識」⁽⁵⁴⁾だとかのアニミステックな主張が、その「生命力」や「内在するはずのもの」を論理的に明瞭にすることなしに横行するだけならば、そのアニミズムは、自明の日本人優秀説に基づくだけの、「思想」や「哲学」に対する明白な暴力であるから、「思想」や「哲学」を大切にすることもたちによって断固否定されていかなければならないのである。

註

(1) 本書については、Descartes, *Discours de la méthode* (*Œuvres philosophiques de Descartes*, Garnier éd., Tome I): 落合太郎訳『方法序説』(岩波文庫)を参照されたい。第五部末尾の原文の引用は、*ibid.*, p. 632による。和訳は敢えて自分のものを示した。第五部末尾の *ibid.*, pp. 628—632: 落合訳、六九—七三頁は必ず読んで頂きたいと思う。

(2) 以上のデカルトについての記述は、『方法序説』第三部の有名な三つの格率(maximes)を示した直後の節の彼自身の記述(*op. cit.*, pp. 597—598: 落合訳、三八—四〇頁)を努めて擦るようにしたものである。

(3) 引用は、アリストテレスの『トピカ』によるものであるが、引用箇所、および引用についてのコメントは、拙書『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年、以下『本覚』と略す)、二七四頁に示されているので参照されたい。なお、クリティカル(critical)なものとトピカル(topical)なものとの対比については、拙著『批判仏教』(大蔵出版、一九九一年、以下『批判』と略す)、三一—四六頁「批判仏教序説—批判の哲学」対「場所の哲学」に述べたつもりなので、同じく参照して頂ければ幸いである。

(4) 記録をとっているわけではないので日付は正確なものではない。私の記憶では、すぐ次の週と思っていたのであるが、翌週の火曜日は開校記念日で休みのはずだから、当然その次の週であったのだろうという推測があるだけである。しかし、誤っていても大きくずれることはない。

(5) 私は、当初、この「日本人優秀説」という語を我が国では人口に膾炙した極一般的な用語として書き流してしまったのであるが、書き進めているうちに、もっと厳格な用語が松本史朗氏によって使われていたのではなかったかと思ひ、同氏『縁起と空―如来蔵思想批判―』(大蔵出版、一九八九年)を確認した結果、同書、一〇二頁以下に「日本民族最優秀説」なる用語が使用されていることが判明した。同氏が始めて使うとは明記されていないが、その語はダブル引用符で囲まれているのでその可能性は強い。万一そうではなくとも、この語を用いての同氏の論文「仏教と神祇」は、本論評とも相通ずるところがあるのでぜひ参照されたい。なお、私とすれば、その論文を熟知していながら迂闊なことであつたが、気づいた以上改めるべきかと思ひつつ、厳密にその用語から立論し始めたのではないこと、また一般的な用語のままでも差支えないことから、当初のままとしておいた。

(6) 中野好夫『人は獣に及ばず』(みすず書房、一九八二年)、四頁。

(7) 中野前掲書、八六―九一頁「再説、人は獣におよばず……」参照。ここにはもはや「まことにやりきれぬ一言」などというようなコメントさえ与えられておらず、まるで誤った自説を自明の典拠としたとき書き振りである。

(8) 中野氏の、御自身の文章を含めての良い文章についての感想は、中野前掲書、一八七―一九五頁「物書き不心得帖」、悪文章についての感想は、同書、二二四―二三二頁「目にあまる悪文・難文」を参照。中野氏の考えを一言でいえば、やさし

い文章が名文、難解な文章が悪文ということになるのであろうが、中野氏は難文をただ列挙して罵るだけで、なぜそれが誤りなのかは一向に指摘しない。やさしいだけが名文の判断基準になる中野氏にとっては、内容を抜きにしても語れる『文芸春秋』に載るような文章がお気に入りの方だ(二三〇頁)。もとより、中野氏の文章を難解だなどという人はだれ一人いないだろうが、やさしい文章を書きまくっているうちに、論理がスッ飛んでも自分で気づかなくなってしまったのである。やさしい文章がトピカルな名文になる標本のような話ではないか。

(9) 児島襄「外人横綱」は要らない―いま国技の「品格」を守るのか、棄てるのか?」『文芸春秋』四月号(一九九二年四月)、三七二―三七八頁。

(10) "Weighty Words from A Sumo Star", *Time*, No. 18 (May 4, 1992), p. 18.

(11) 児島前掲論文、三七三頁。

(12) 児島前掲論文、三七五―三七六頁。

(13) 児島前掲論文、三七三頁。

(14) 白川静『字統』(平凡社、一九八四年)、七一九―七三〇頁、一〇四―一〇五頁をそれぞれ参照されたい。両字についての以下の引用も、それによるものである。

(15) 王同亿主編『語言大典』A *Great Chinese Dictionary* 下冊(海南省海口市、三环出版社、一九九〇年十二月)、二六二―二六三頁参照。

(16) 記事のいちいちの所在は、本文中の以下に示したとおりであるから略すが、その欄は、『毎日新聞』(朝刊)の「記者の目」

欄であり、それに対する読者の応答の「記者の目を読んで」欄である。

(17) 本論評の註49、50を付した本文箇所を参照されたい。

(18) Robert Whiting, *You Gotta Have Wa: When Two Cultures Collide on the Baseball Diamond* (Macmillan Publishing Company, New York, 1989).

(19) 玉木正之『和をもって日本となす』(E)(F)(角川文庫、一九九二年)。ただし、本訳書は、一九九〇年三月に、角川書店より刊行されたものの文庫版であるから、本来はそれによるべきであろうが、以下の本文中にも記したような経緯のため、私は文庫版によっている。

(20) R. Whiting, *op. cit.* p. 60. なお、玉木訳は、「千日かけて憶え、万日かけて磨くべし」(E)、「二一九頁」である。

(21) 宮本武蔵、高柳光寿校訂『五輪書』(岩波文庫)、四五頁。「水の巻」の末尾である。

(22) 玉木訳、(F)、三三五頁の「訳者のあとがき」による。ただし、そう言っているわりには原文に忠実でない箇所も目につく。例えば、「身技一体、心身両面の調和と強靱さ」(E)、七五頁)に対する原文はただ“a special harmony of mental and physical strength (精神的肉体的強さの特別な調和)”(p. 28)とあるだけであり、「が、宮本武蔵の『五輪書』だけでなく、道元の『正法眼蔵』までも読んでいた村田(の禅と取り組む姿勢には、他のスポーツ選手以上に真剣なものがあった。)」(E)、一一九頁)に対する原文は“Murata (was more serious about Zen than most.)” (p. 55) とあり訳文の丸カッコ以外に原文

にあるのは「村田」だけというような大きな不一致もある。玉木氏の用いた原書も同じとの前提の上であるが、前者の例は、より日本人好みに大袈裟に表現されたものと許容されるにしても、後者の例は、読者に大きな不信感を懐かせるものである。

(23) 玉木訳、(E)、七三頁。原文は p. 27 であるが、原文ではその出典が“Japan's original “God of Baseball””と示されているのに対して、玉木訳は「(元祖・野球の神様)」とする。私はこの日本語原文が知りたいのであるがいまのところ不明。英文の意味は、日本の原文タイトルは「野球の神様」だということではないのだろうか。典拠を含めて、正確なことを御存知の方から御教示を頂けるなら幸いである。

(24) 玉木訳、(E)、九〇—九一頁。なお、原文は p. 37 であるが、脚註には玉木氏が訳さない「武士道」に対する註記が示されている。今、それを和訳によって示しておけば次のとおりである。「(武士道)・・・多くの宗教的およびそれ以外の要素が結合したもので、武士階級の武芸を強調した。武士に求められる武士道律は、軍事的熟練は勿論のこと、忠誠、自制、鍛練、孝行、礼儀、無私、学問である。武士道は日本人の道徳の伝統的な原理を反映した。武士道と禅は日本の技芸についての現代の哲学の中に取り込まれた。」これを敢えて示したのは、アメリカ人が武士道や禅をどう見るかの一例としたからである。

(25) 新渡戸稲造、矢内原忠雄訳『武士道』(岩波文庫)、二五頁：Inazo Nitobe, *Bushido: The Soul of Japan, An Exposition of Japanese Thought* (G. P. Putnam's Sons, New York, 1905), First Tuttle edition, 1969, Twenty-second

printing, 1990, p. 1.

- (26) 「和」については、拙書『批判』、二七五—三〇四頁、および、拙書『道元と仏教—十二巻本『正法眼蔵』の道元—』(大蔵出版、一九九二年、以下『道元』と略す)、一八一—三三頁を参照されたい。なお、後者では、「アルベキ様」から「阿留辺幾夜宇和(あるべきやうわ)」への中世禅林での展開を辿ったわけであるが、「和(わ)」は決して「波(は)」でないことは、そこでは述べなかったが、「和」の思想の影響がかかる字の付加にまで及んでいたことを証することも考えることができよう。ところで、本文中のこの註記の前後で、私は「禅は仏教ではない」という持論を、既に読者に読んでもらっているように考えて筆を進めているところがあるかもしれない。その持論については、拙書『本覚』や『批判』でも処々に述べているつもりであるが、まとまったものとしては、拙稿「禅宗批判」『駒沢大学禅研究所年報』第一号(一九九〇年三月)、六二—八七頁を参照されたい。なお、この点を高度に学問的で批判的な観点から厳密に中国仏教の問題として追求した最も最近の成果としては、伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、一九九二年)がある。その五五—七五頁で分析される郭象の「自然」観は、明恵に帰せられる「あるべきやうわ」とも同質の考えを早くも示しているのです。特に注目して参照すべきであろう。
- (27) 原文、p. 78 の章名に “You Gotta Have Wa” とあるが、これを玉木氏は「和をもって野球となす」(E、一六二頁)と訳している。これと同じ英文書名の和訳については、玉木氏本、(F)、三二〇頁を参照されたい。

(28) 玉木訳、(E)、九〇—九一頁、原文 p. 38 参照。

(29) 『飛田穂洲選集』第四(ベースボールマガジン社、一九八六年)、九頁。『野球読本』中の「精神野球」である。

(30) 以下、ジャイナ教については、中村元「インド思想と仏教」『講座仏教』第三巻(インドの仏教)(大蔵出版、一九五九年初版、一九六七年改訂版)、二〇—五〇頁による。中村博士は、これ以降もジャイナ教については益々文献を精査されて今日に至っておられるのであるが、ジャイナ教と仏教との思想的区別については、文献も記述も豊富になればなるほど同博士の表現は曖昧になっていく傾向がみられる。早いものであるにもかかわらず、敢えてこれによったのはそのためである。

(31) 順次に、*Ayāraṅga-Sūtram* (Jaina-Agama-Series, No. 2(1)), (Bombay, 1976), p. 12, p. 70. 私は一般的に底本とされる Walter Schubring ed. を入手できないので便宜的にこれによっている。各文例の後に示した章節等の数字のうち、カッコ内のは、このインド版本に付せられた通しの節番号である。

(32) *parinivāṇa* について *An Illustrated Artha-Magadhi Dictionary*, Vol. III (1930, Meicho-Fukyū-Kai, repr., 1977), p. 501, *nivvuda* について *ibid.*, Vol. II (1927, repr., 1977), p. 981 を参照されたい。なお、*nivvuta* を *nivvuda* と同じに見做したのは、中村博士の基づいた Schubring ed. には後者のように表記されていることによる。なお、p. 978 の *nivvatta* の項も参照のこと。

(33) 中村前掲論文(前註30)、四四—四五頁参照。また、同、

四六頁では *parinivvuda* が「ときほごされた(人)」と解されるほか、これら一連の意味が「離脱」の線で押えられ、しかも、これらの語のジャイナ教から仏教への流入という一方向しか考えられていないので、この論文では、次註の松本論文(一九八頁)で指摘されたような「しかしことばとしては「ニルヴァーナ」と「ときほごされた」とは別のものであるとして区別されねばならぬ。」というような奇妙な表現も見られない。なお、このように「涅槃」に因む一連の語がジャイナ教に由来するのだという一方向性が確認されるなら、従来は仏教からの借用と考えられていた *Bhagavadgīta* (辻直四郎『バガヴァッド・ギーター』(インド古典叢書、講談社、一九八〇年、四一〇頁参照)を含む *Mahābhārata* 中の *nirvāna* も仏教からではなく、ジャイナ教寄りの通インド的思想に由来すると考えられるべきであろう。

(34) 松本史朗『縁起と空—如来蔵思想批判—』(大蔵出版、一九八九年)、一九一—二四頁「解脱と涅槃—この非仏教的なるもの—」参照。

(35) 拙稿「自然批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第二二号(一九九〇年十月)、三八〇—四〇二頁参照。

(36) 原題は Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature: The Lecture delivered on the Occasion of the Expo 1990, An Enlarged Version with Notes* (Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series V, The International Institute for Buddhist Studies, 1991) *じふじふ。なが。じのう* ちの口頭発表部分は、『国際シンポジウム—仏教と自然』(国際

日本人とアニミズム(袴谷)

仏教研究所、一九九一年)中にも収録され、この部分については、同、七七一—九八頁に和訳されている。

(37) 以下の二語中、*genuinus* は *F. Gaffiot, Dictionnaire Latin Français*, p. 709, *authenticos* は *A. Bailly, Dictionnaire Grec Français*, p. 308 を主として参照した。なお、シュミットハウゼン教授はドイツ語を母国語とされるが、ドイツ語においては、英語やフランス語の場合のように、以上のラテン語やギリシア語に密着した語形は一般に用いられないようなので、語源や語感が英語やラテン系の現代語を母国語とする人ほどに意識されていないとしても、当然とすることは考慮された方がよいかもしれない。

(38) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, p. 60 による。なお、Stahl, *Theoria medica vera*, 1707 による第一の定義は、比較的古いので、今は宗教学等であまり聞くことはない。ここでは省いてある。また、引用中で省いた出典の詳細は、①については、Taylor, *Primitive culture*, I, 428—429 ②については、J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, 160 と指摘されている。なお、このラランドの辞彙がよいことはかなり以前に渡辺重朗氏より伺い、自分でも求めて重宝している。記して同氏の御教示に感謝申し上げます。

(39) 以上の用語中、「習慣」と「思想」とは、漢訳仏教用語でいえば「戒」と「見」とに相当するが、それを現代風に改めて示したものであり、「生活(*morale*)」と「哲学(*métaphysique*)」とはデカルトの用語および考えに従ったものである。「生活」

は『方法序説』の第三部、「哲学」は同第四部で説かれるので参照されたい。「生活」と「哲学」とがどういう関係にあるかは、前註2の箇所にも明確に示されていると思う。なお、この両者の関係について、前者を階下、後者を中二階と住み分けるような考えも成り立ちやすいが、その自らの誤りを含めての反省的考察については、拙著『本覚』、一一〇—一二五頁を参照されたい。

(40) 前掲拙稿(前註35)、四〇三頁、註50において、私はこの文中の *hogha-purisa* (愚人) を主格複数に理解してしまったが、一九九一年二月五日付の榎本文雄氏の私信にて(二月八日受)呼格複数にとるべきだとの御教示を頂いた。その内容は、シュミットハウゼン教授前掲増補箇所(前註36)、pp. 59—60, n. 333 中に榎本氏の名を出して触れられていることと同じである。文脈の前後も確かめない私の粗忽な読みを正して下された榎本氏に記して感謝申上げたい。ただし、私はもともと、アニミズム否定を明記した仏教文献はほとんどありえないと思っていたので、これが私に致命的な誤りとなるわけではないと考えている。なお、私は *devatā* と *ātman* とを混同していたわけではないが、*Chāndogyōpaniṣad*, V-3-2 に「そこぞ、この神格 (*devatā*) は考えた——では、私が、生命なるアトマン (*ātman*) と共に、これら三つの神格に入って、名色を分けよう、と。」と述べられている程度には、両者が密接な関係にあるとは思っていたのであり、今でも思っている。

(41) 義浄訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷一八、大正蔵、二四卷、二八六頁下—二八七頁上参照。なお、仏教教団が他から

の批判で禁止を定めたことについては、下田正弘「三種の淨肉」再考—部派における肉食制限の方向—、『仏教文化』第二十五号(学術増刊号5)、一九八九年十二月)、一一—二二頁中の特に七頁を中心に参照されたい。また、デーヴァダッタの要求(一一頁)とは、私にとっては、ジャイナ教的な通インド的「習慣」や「生活」の仏教教団への圧倒的滲透を象徴するもののように思われるのである。

(42) その批判をここに指摘したとおりに示す文献があるとは考えられない。ほんの片鱗にしかすぎないが、その傾向を示す文献として前掲拙稿(前註35)、四〇三頁、註51で指摘した、諸文献に言及する拙稿は本年(一九九二年)五月に刊行されたので、それによって諸文献を参照されたい。そのうち『毘奈耶雜事』卷第二六は、その頌を六師外道批判に結びつけている。なお、問題の *rukka* には *devatā* が付せられてはいないが、*cetya* と同列におかれていること、『出曜経』が「樹木神」と訳していることが考慮されてもよいと思われる。

(43) 前掲拙稿(前註35)、三九七頁。

(44) *Brahmajāla-sutta*, *Digha-nikāya*, Vol. 1, pp. 1—46 参照。和訳については、片山一良訳が『原始仏教』1(中山書房、一九九一年四月)、四—七四頁に収められている。なお、私にとって、この題名はあまり明解なものではなく、むしろ本来は末尾に列挙されている諸題名中の *Ditthijāla* ではなかったのかとさえ思う。それぞれの註釈上の語義については、片山訳、七三—七四頁の脚註を参照のこと。万一、*brahman* がよい意味でしかなかったら、タイトルはむしろ中味を隠そうと

したとすら考えられる。

(45) *Digha-nikāya*, Vol. 1, p. 12, II. 19—21.

(46) 述部については、拙書『本覚』一〇—一一頁を参照して比較されたい。

(47) 以上の二種の「自分」については、拙書『道元』二九七—三〇三頁を参照されたい。

(48) 拙書『道元』、八二頁参照。

(49) 以上のうち、「偶有性」については、Descartes, *op. cit.*

(前註1), pp. 568—569: 落合訳、一三頁参照。人間と動物との本質的差異については、それが明確に意識されればむしろ動物を慈しむことになるだろうと思われるが、そうでないという論調の多いのに鑑み、それが動物虐待につながると主張したいなら、まずその論理的証明が与えられなければならないと考える。

(50) 今そのことを第一次資料に当って調べることはできないが、この件については、小林秀雄「常識について」『小林秀雄全集』(新潮社版)第九巻、三一九—三二〇頁を参照されたい。今の私のデカルト理解は、「生活」寄りの小林氏の理解とは全く異っているので、できればこれを指示したくはなかったのであるが、今は自分で第一次資料を調べる余裕がないのでそれも致し方あるまい。

(51) L. Schmithausen, 前掲和訳(前註36)、九六頁。なお、このシンポジウムのごとは、その終了間もなくの一九九〇年十月十一日(木)の『毎日新聞』において、横山真佳記者によって報じられている。以下の引用の(a)については、横山記者もそ

こで注目され、それを痛烈な批判であると卒直な感想を洩らされている。

(52) この観点からは、Ian Harris, "How Environmentalist is Buddhism?", *Religion*, Vol. 21 (1991), pp. 101—114が、

私自身はハリス氏の仏教観にほとんど賛同しかねるけれども、参考にはなるであろう。一九八六年の「アシジ声明」などを中心とする文書に寄せられるアニミズム寄りの仏教者の発言がハリス氏には鼻持ちならないのであるが、それは平均的な西欧文化を身につけた知識人の見解としては当然のことであろうと私もこの点のみには共感できる。同氏の考えるような仏教が環境保全主義などになりえないことは全く明白なことなのである。

(53) 例えば、荒木博之「君が代とは何か」『毎日新聞』夕刊、一月二十日)、同「再び「君が代」の原意について」(同、二月十日)「これに対しては、既に、池田昭「君が代」の原意は何か」(同、一月三十一日)、同「原型」にモデル求める危険」(同、二月十九日)の反論がある、中曾根康弘、佐藤誠三郎、村上泰亮、西部邁『共同研究「冷戦以後」』(文芸春秋、一九九二年二月)、西部邁「精神」のありか、「改憲」ではなく「廃憲」で内なる「不文憲法」を問え」(『毎日新聞』夕刊、六月二十日)などがある。

(54) 以上の二つの文言は、それぞれ、前註の荒木博之氏と西部邁氏のものによる。ところで、「日本国憲法」については、その成立の事実の詮索ばかりではなく、あれは大戦終了直後のむしろ理想的な宗教的選択が日本という場を借りて論理的に行われたのだというような主張はないものであろうか。正しい宗教

がひとつも確固と根付かなかった日本において、あれはやはり希有のことであつたのだ。それを、事実先行で、一國の立法が憲法論争もなしに(違憲の可能性が多々指摘されているというのに)果されるというのは一体どういふことなのだろう。

(一九九二年七月五日)

『付記』 私は「自然批判としての仏教」の最末尾を、仏教徒は「自然」の主人たることよつて「自然」を破壊から守るの
でなければならぬ、というような言葉で結んでおいたのであるが、「自然」を否定するはずの仏教においてなぜ仏教徒はかく要請されねばならないのか、というのがシュミットハウゼン教授の私に対する最後の疑義でもあつた。私はこれに答えたつもりになつてしたが、今初校ゲラを読んでみると、明確にそれ
に限定して返答した文言がないことに気がついたので、余白を借りて多少その点を補足しておきたい。仏教が「自然」を否定するといふのは、本論評でも述べたように、「自ずから明らか
」な「発生の源」としての靈魂や「本覚」相当の本源を認めないことであるから、仏教が「思想」として完全に機能した場合
には、「自然」は否定されていることになる以上、「自然」は仏教でいふところの性質としての法(dharma)でしかないことになる。しかも、この法を縁起として厳密な意味で「考える」ことのできるのは人間だけである。このように「考える」人が、
自分や他人の肉体に暴力を振つたり「自然」を破壊したりすることは決してないであらうが、「考える」ことを無みして「自
ずから明らか」な本源を無条件に他人に押し付ける人は、「苦行主義」や「自然主義」の美名の下に暴力を働いたり戦争によ

つて「自然」を破壊したりしていることにも鈍感になつてい
に違ひない。しかし、「考える」仏教徒であれば、そういうこ
とに鈍感であるはずもないし、またあつてもいけない、と自
戒の念を込めて書いたのが件の末尾の一文だったのである。し
かも、デカルトによれば、このような「考える」力が人間には
等しく与えられているのであり、人間が平等だと言われる根拠
も動物とは本質的に異つた人間のその「考える」力にしか
ない。だから、同じように「考える」力をもつた人間同士が殺し
合うことなど決して許されることではないのである。しかる
に、人間と動物との間に本質的差異を認めぬ自然主義者やアニ
ミストは、何十万という人が殺戮されるかもしれない湾岸戦争
には反対しなくとも、鯨やイルカが殺されるかもしれないと聞
けばデモをかけ毛皮を着た人を見れば金切声をあげてなんの怪
しむところもない。勿論私は動物が殺されてよいなどと思つて
いるわけではないが、鯨を救うよりは人間を救う方が先である
うと極単純に考えているだけである。また、私は、本論評にお
いて「苦行主義」を否定したが、誤解を避けるために敢えて付
言しておけば、私は野球や相撲を一生懸命練習している苦行そ
のものを非難しているのではない。その「習慣」を勝手な「思
想」に祭り上げて主義として主張することを批判しているので
ある。今夏の甲子園での松井選手に対する五連続敬遠について
賛否両論が沸騰したことなどは大した問題ではない。野球以外
に高校生らしさがあることを前提に高校野球に対してすぐ一著
を垂れずにはすまない高野連会長牧野直隆氏のような主義が蔽
存していることが問題なのである。

(九二・九・一三)