

## 京都学派批判

袴 谷 憲 昭

Denn diess ist die Wahrheit: ausgezogen bin ich aus dem  
Hause der Gelehrten: und die Thür habe ich noch hinter  
mir zugeworfen.

— F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* II —

—

かつて『西方の人』を著わした芥川龍之介は、その最末尾に「東方の人」と題して次のように認めないわけにはいかなかった。

ニイチエは宗教を「衛生学」と呼んだ。それは宗教ばかりではない。道徳や経済も「衛生学」である。それ等は我々におのづから死ぬまで健康を保たせるであらう。「東方の人」はこの「衛生学」を大抵涅槃の上に立てようとした。老子は時々無何有むいかうの郷に仏陀と挨拶をかはせてゐる。しかし我々は皮膚の色のやうにはつきりと東西を分つてゐない。クリストの、——或はクリストたちの一生の我々を動かすのはこの為である。「古来英雄の士、悉く山阿に着す」の歌はいつも我々に伝はりつづけた。が「天国は近づけり」の声もやはり我々を立たせずにはゐない。老子はそこに

年少の孔子と、——或は支那のクリストと問答してゐる。野蛮な人生はクリストたちをいつも多少は苦しませるのである。大平の艸木そうもくとなることを願つた「東方の人」たちもこの例に洩れない。クリストは「狐は穴あり。空の鳥は巢あり。然れども人の子は枕する所なし」と言つた。彼の言葉は恐らく彼自身も意識しなかつた、恐しい事実を孕はらんでゐる。我々は狐や鳥になる外は容易やくろに罅ひらの見えるものではない。(昭和二・七・十)

近時、洋の東西の融和をいとも容易なことのように見せかけ、その接点にある我が国の思想的重要さを世界に吹聴したがる風潮の顕著になつた状況を見せつけられるにつけ、僕は右の芥川の言葉を思い起さずにはいられない。世は挙げて美しい日本の風土に融け込めそうに誑かされているのかもしれないが、「我々は狐や鳥になる外は容易に罅の見つかるものではない」という実情は、いかに世の知識人が僕らに狐や鳥になる安易な道を勧めようとも、そう易々とは変りようもないはずなのである。しかし、それにもかかわらず、僕らのはつきりと言葉を選んで明確な批判を展開することを忘れてしまったならば、実際上は僕らも狐や鳥と変らないことになり、世の

知識人を付け上げさせるだけだろう。事実彼らは、明確な批判の向けられないことをよいことに、随分と勝手な東西融和論を打ち上げているように思われる。しかも、その頂点に立っているのが、世に「京都学派」と呼ばれている知識人たちにほかならないと言うのが僕のこの批判の出発点なのである。

さて、芥川のいうように「我々は皮膚の色のやうにはつきりと東西を分つてゐない」が、また同時に「西方の人」と「東方の人」とのどうしようもない違いに拘泥しないわけにはいかない。否、芥川こそその違いを鋭敏に嗅ぎ分けて言葉に表わそうとした最初の人ともいえるのであって、彼のその狂おしいまでの意識に注目できなかった人は、皆、言葉を放棄して易き道に付いて東西を論じてきたやうに僕には思われる。しかも、言葉を容易に放棄できるように考えるのは、なにも日本人に特有なことに限ったわけのものでもなく、それこそ洋の東西を問う必要もないほど普遍的なことなのかもしれない。その普遍性に目を着けて、いとも簡単に東西の融和をやつてのけたように思いつているのが「京都学派」であるが、ここでは、東西を代表する言葉軽視の二つの系譜が狡猾にも見事に結合されていると言えるのである。その一つは、明治維新に至るまでの(本当は今日に至るまでとすら言いたいのだが)日本の思想史を総管めにした中国仏教由来の「本覚思想」<sup>(2)</sup>であり、他の一つは、カント的二元論の根底に言葉なき絶対者を洞察することによって理性の限界を一拳に駆け抜けようとした「ドイツ観念論(Deutscher Idealismus)」であるが、「京都学派」は、前者を全く無批判のまま根底に据えながら、後者をそれに見合うような格好で肯定的に取込んでいったところに形成されたと思ふ。このいささか乱暴な図式が、直ち

に首肯されるとは思つてもいないが、従来、全くと言つてよいほどマイナスに評価されたこともなかった「京都学派」を、言葉軽視の系譜に位置づけることによって、徹底的に批判していきたいと思つているのである。勿論、この批判は、今回で充分というわけには決してならないだろうし、また反論は大いに歓迎されるべきであろうから、今回は、批判の見通しをはっきりと提起できることになれば、もつて多しなればならない。

ところで、芥川は、ニーチエ = Friedrich W. Nietzsche (一八四四—一九〇〇)の呼称に倣つて東洋の宗教を「衛生学(Hygiene)」と言つたが、これは、具体的には、ニーチエの『この人を見よ(Ecce homo)』の次のような記述に基づくものである。

怨恨(Ressentiment)は、病人にとって禁物そのもの——かれの、悪といつていい。しかも残念ながらそれはまたかれのもつとも自然な性向でもある。——このことを、あの深い生理学者(Jenertife Physiolog) 仏陀は知っていた。かれの「宗教」は、キリスト教のような情けない代物(erbarmungswürdige Dinge)と混同されないように、むしろ一種の衛生学(Hygiene)と呼ばれたほうがいいが、その効能は怨恨の情に勝つことにあるのだ。それから、魂を解放すること——これが快癒への第一歩である<sup>(3)</sup>。

この直後に、ニーチエは、その論拠として「敵意によつては敵意はやむことがない。友愛によつて敵意はやむ(Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende, durch Freundschaft kommt Feindschaft zu Ende.)」と云う言葉を、「仏陀の教えの劈頭(Anfang der Lehre Buddha's)」にある語として引用しているが、これは言うまでもなく、『法句経(Dhammapada)』冒頭の第五頌を指す

のである。今、その第五頌全体のパーリ語原文を示すと共に、極近日刊行となった訳書中よりその和訳を取出して掲げておきたい。

Na hi verena verāni sammanittha, kudācanan  
Averena ca sammaniti; esa dhammo sanantano.<sup>(4)</sup>

まこと この世にては いかなるときも もろもろの怨みは  
怨みによりては鎮まらず

されど 怨みなきによりて鎮まる ことは永遠の真理なり<sup>(5)</sup>

この頌は、昭和二十六年九月、サンフランシスコ講和条約調印の際、セイロン代表が引用して、日本に対するすべての賠償請求権の放棄を表明したことで普く知られた、あまりにも有名な章句である。勿論、ニーチェの時代のドイツでは、それほどまでに著名ではなかったにしても、『法句経』が、一、二のドイツ語訳を通してドイツの思想界にも既に周知のものであったことは言うまでもない。だから、ここで、ちょっとした労を惜しみさえしなければ、そのドイツ語訳が誰のものであるかも容易に分るはずのものであるが、今はそんな詮索を必要としない。ここで試みたいことは、『法句経』第五頌の詮索でもなく、ましてやその平和思想の喧伝でもなく、この頌を論拠に用いながら仏教を「衛生学」と呼んだニーチェが、「怨恨の情に打ち勝つこと (der Sieg über das Ressentiment)」にあるその「衛生学」の効能を、「一種の冬眠への意志(eine Art Wille zum Winterschlaf)」とでも言うべきコンテクストの中で用いていることに注意を払ってみたいということなのである。仏教に対するニーチェのこのような評価は、仏教を、多かれ少なかれ、怨恨の情に対する一種の冬眠状態への奨励と見做すことになり、それは仏教をもはや道徳(die Moral)ですらない生理学(die Physiologie)だと

決めつける彼の語調に連なる。しかも、仏教に対する彼のこのような評価は、決してニーチェの独創ではなく、恐らくは、ドイツ観念論に端を発するドイツのインド哲学一般の釈尊に対する評価、即ち釈尊は形而上学の問題に対する解答拒絶(無記)によって哲学的思索を斥けたとする評価とも同根のものではないかと思われるのである。<sup>(6)</sup>この点は、今後更に深く突込んで検討される必要があるかも知れないが、今、僕の卒直な感想を言わせてもらおうなら、ニーチェの批判は、その反キリスト教的な態度においては、多少の毒を含んだ鋭さを発揮しているにしても、彼を育んだドイツ観念論に対する論理的な否定の詰めにおいては、かなり甘い面を示しているのではないかとさえしばしば感じさせられる。こういう点が曖昧にされたままで、ニーチェが我が国の思想界に受け入れられていたとすれば、彼はただ、東洋の哲学無視の生理学と、西洋の無神論的観念論とを結びつける役割の側にまわっていただけということにもなりかねないが、それが全く見当外れのことだとはまたどうしても思えないのである。しかも、その両者を繋ぐ背景には、悟性的直観(intel-  
lektuelle Anschauung)を重んずる言葉軽視の神秘体験主義が根深く横たわっていることを思い知らないわけにはいかない。

## 二

今年の春であったが、休刊直前の『理想』二・三月合併号で「仏教の根本問題」と題する特集が組まれたが、それらの論稿を見て、仏教のいわばどうでもよい非根本的な問題ばかりが論ぜられているのに恐れ入ったことがある。しかし、こんな口の利き方をする以上は、そのいちいちを丁寧に批判しなければならぬのであろうが、

ここでは、先の論述との関連で「無常観とニヒリズム」<sup>(7)</sup>と銘打った有福孝岳氏の論稿の一部に批判的に触れてみたいと思う。

有福氏は、ニーチエの『悦ばしき知識 (Die fröhliche Wissenschaft)』の第三五七節から、次のような箇所をまず引用している。

われわれが本能的に(ラテン人のすべてとは反対に)、「在存する(ist)」ものに対してよりも生成(Werden)や発展(Entwicklung)に「一そう深い意味と一そう豊かな価値とを附与する——われわれは「在在(Sein)」という概念の権能をほとんど信じない——かぎり、われわれドイツ人は、たとえヘーゲルごときが存在しなかったにしても、ヘーゲル主義者なのだ。<sup>(8)</sup>

この箇所は、ニーチエのいうドイツ的哲学者 (die deutschen Philosophen) の典型的な例として、デカルト René Descartes (一五九六—一六五〇) を越えたとされるライブニッツ Gottfried W. Leibniz (一六四八—一七二六)、ヒューム David Hume (一七一一—一七七六) よりも因果性の概念を厳密に規定したとされるカント Immanuel Kant (一七二四—一八〇四) に継いで、第三番目に挙げられるヘーゲル G. W. Friedrich Hegel (一七七〇—一八三一) に因んで言及されたものである。だが僕は、こういう形で、ドイツの哲学が存在(Sein)よりも生成(Werden)を重視したと指摘されたからといって、ドイツ人がラテン人に比してより時間を知っていたなどと思ひ込む気にはさらさらなれない。僕は、このような脈絡の上では、デカルトやベルグソン Henri L. Bergson (一八五九—一九四一) などのフランスの哲学者の方をはるかに信頼しているし、ましてや、時間に関しては、哲学史上決定的な問題提起を行ったのはやはりベルグソンを置いてほかにないと考えているから、彼を除

外した時間論は、今日的状況においても不毛なものだとすら思っている。勿論、ニーチエを論ずるのに、彼よりも後のベルグソンを持ち出したのでは、不当の誇りを免れまいが、時間のことを考えている風な有福氏の場合では話が別である。

同氏は、先のニーチエによるヘーゲルに関する言及を、「万物は流転す」と主張したヘラクレイトス Heraclitus に触れた直後で取り上げているのだが、ヘーゲルとヘラクレイトスを共に生成を重視する同一の系譜に位置づけることは、最近のドイツ哲学界の評価<sup>(9)</sup>を踏えても、ますます真実らしく思われるが、その生成から両者が共通して欠落しているものこそ時間にほかならないということは努忘れてはなるまい。だから、時間を本来の意味で考えたベルグソンは、自分の哲学とヘラクレイトスのそれとを比較されるのを非常に訝<sup>(10)</sup>ったが、ヘラクレイトスの生成から本当の時間が欠落していることは一目瞭然なのである。次に、それを容易に窺い知るに足るヘラクレイトスの若干の断片を引用しておこう。

河は同じだが、その中に入る者には、後から後から違った水が流れよってくる。

私にはなくて、ロゴスに聞いて、万物が一つであることを認めるのが、智というものだ。

一緒に把握されるもの、それは全きものであると共に全からざるもの、一致するものであると共に一致せざるもの、相和するものであると共に和し難きものである。凡てのものから一つが出て来、また一つから凡てのものが出てくる。<sup>(11)</sup>

これらを、「万物は流転す」というような人口に膾炙した言葉で解釈しようとは決して考えるべきではない。これらは、万物はただ

水のように流れているだけで、河という一つのものは根底において全く變つてはいないということを示しているにすぎないからである。しかも、その一つから凡てが現われ、凡てがそこへ帰着するような一なるものを、ロゴスに聞いて知ることが智なのであるから、この智の前で、時間は完全に消失しているといわなければならぬ。

この悟性的直観に見合う、永遠の今とでも言うべき時間なき生成の哲学は、はるか時を隔てた一八〇〇年頃のドイツはホンブルク(Homburg)の市において、方伯フリードリッヒ五世ルートヴィヒ der Landgraf Friedrich V. Ludwig 統治下のサロンで、ヘルダーリン、Friedrich Hölderlin (一七七〇—一八四三)を中心に花開くことになる。その際、ヘルダーリンによって重視された二つのヘラクレイトスの規定(zwei heraklitische Bestimmungen)というのが、「一に一切全(ken kai pan, Das Eine als das Ganze)」「および「自」自身において区別されつゝ一者(ken diapheron eaytoi, das Eine in sich selber unterschiedene)」というスローガンだったのである。前者については、後にも触れると思うが、後者について、デュージング Klaus Dusing 教授は、「ヘルダーリンとヘーゲルにおける美的プラトン主義」の中で次のように述べている。

彼はこの規定をプラトンの『饗宴』から取り出した。そこには、ヘルダーリンから見ると、一者のうちで区別され分離されているものの内的調和(die innere Harmonie der im Einen Unterschiedenen und Getrennten)が表明されつゝあり、この調和は『ヒュペリオン』の最後で、互いに争いあうものの全面的和解(Allversöhnung der einander Widerstrebenden)としてたええられる。プラトンにおいては、この規定は、ヘリクシマモスの

口を通してもつと素気無く述べられており、音楽的調和に適用されている。もちろんプラトンはヘラクレイトスを批判し、統一(Einigkeit)と分裂(Entzweiung)は同じものと同じ意味で帰属することはありえない、と主張している。この点ではヘルダーリンはヘラクレイトスの矛盾をむしろ、美しい一者の特性を示すものとして保持している。最高の一者(das höchste Eine)は自己のうちに対立した諸規定を含むというこの思想は、それが体系的根本的意味を持つという点からすると、新プラトン主義的(neuplatonisch)である。この思想は、ヘルダーリンがスピノザやヤコービのスピノザ観から逸脱した、新しい汎神論(ein neuer Pantheismus)を基礎づけるのに役だっている。<sup>(12)</sup>

プラトンのヘラクレイトス批判を気にも止めずに突走れば、行き着く先は自ずと決っている。癒し難い矛盾も美しい一者の中で一挙に調和させられてしまうほかはないのである。ヘーゲルは文字通りこの道を突走り、ヘルダーリン以上にプラトンを無視して奇怪な弁証法を捏ち上げたともみれる。同じデュージング教授のヘーゲルに対する論述は次のとおりである。

ヘーゲルはヘルダーリンからこのようにまさに原理的問題において刺激を受け取り、それを展開したにもかかわらず、プラトンを自己の見解上本質的意味をもつものとして引き合いに出すのは、フランクフルト時代始めにおいてでしかない。フランクフルト時代の断片ではプラトンの関係は他の影響のため後退する。けれども彼はヘルダーリンの汎神論的な一にして全なる見地(pantheistische Einheits- und Ganzheitsauffassung)をわがものとする。<sup>(13)</sup> (中略)したがって彼は後にイエナ(Jena)で(一八〇一年から)、

思弁的形而上学 (eine spekulative Metaphysik) すなわち絶対者の体系的認識 (die systematische Erkenntnis des Absoluten) にかんする自己の最初の計画を、シェリングとともに難なく観念的実体形而上学 (idealistische Substanzmetaphysik) として構想するようになる。<sup>(14)</sup>

プラトンを避けたという意味においては、より一層ヘラクレイトスの嫡子とみてもよいヘーゲルの哲学に、もとより本当の時間が息吹いていようはずもない。諸矛盾は、絶対的の者に包含されながら、一挙に、正・反・合と跳ね上って止揚されてしまうのである。このヘーゲルの弁証法をキルケゴール Søren Kierkegards (一八一三—一八五五) は、『死にいたる病』において、「ワン・ツー・スリー (ein, zwei, drei) と、あつという間にたちまち一転<sup>(15)</sup>」してしまいう変り身の早さをもって揶揄したが、その後の箇所では次のように言っている。

永遠ノ相ノモトニ (sub specie aeterni)、永遠ノ様相ニオイテ (aeterno modo) 等々から見られると、もちろん、継起的なものである (det Spatiende) はまったく存在しない、それゆえに、一切はあるのであって、そこには移行は成立しないのである。それゆえ、このような抽象的な媒体のなかでは、措定<sup>(16)</sup>することは、そのままタダチニ (eo ipso) 止揚<sup>(17)</sup>することと同じことである。しかし、現実をこういうふうにかえるのは、ほとんど狂気の沙汰である。また、まったく抽象的ニナラ (in abstracto)、未完了態 (Imperfectum) の次に完了態 (Perfectum) がくる、とも言える。しかし、それだからといって、現実の世界において、まだ完了していない仕事 (未完了態) が完了されるということが、ひとりでに出てく

るとか、ただちに出てくるとかと、推論する人があったら、おそろくその人は氣違いであらう。<sup>(16)</sup>

ニーチエのニヒリズムを論じているのに、キルケゴールのことで持ち出されたのでは筋違いと有福氏は思われるかもしれないが、しかし、ドイツ観念論の頂点ともいうべきヘーゲルの弁証法について、その継起的なもの即ち時間の欠如が、ニーチエ以前にこれほどまでに明白に指摘されている以上、ニーチエのニヒリズムにおける時間の有無の問題に絡めて、果して彼が決定的な意味においてヘーゲルないしドイツ観念論を批判したことがあったのかどうかは最低限述べられていなければならぬ。時間に問題が及んでいる以上、その点に触れなければおよそなにも言ったことにはならないと僕は考えているからである。ここで、この点を僕に判断させてもらえば、恐らくニーチエは、ドイツ観念論の根本的な欠陥が時間の欠如にあるということを、キルケゴールの爪の垢ほどにも感じていなかったのではないかと言わざるをえない。たぶん彼には、キリスト教批判に急である余り、自国の哲学者たちの根本的な欠陥なぞそれほど重要なこととは映じていなかったのかもしれない。その証拠に、先の『悦ばしき知識』の第三五七節中で、彼は、あのライプニッツ、カント、ヘーゲルという三人をドイツ的哲学者として挙げた上で、更に四人目には、ショーペンハウアー Arthur Schopenhauer (一七八八—一八六〇) を、反キリスト教的無神論者であるという理由で、単なるドイツ人としてではなく良きヨーロッパ人 (guter Europäer) として褒め上げているのである。

さて、有福氏の論稿の欠点は、ただ単に「ニヒリズム」における時間の問題の場合だけに止まらず、これと比較された仏教の「無常

「観」の場合にも全く同様な意味において欠陥をさらけ出す。もっとも、仏教の無常というものが、常に同じ一なる河の上を万物が水のように流れていく状態を指しているのだとすれば、それと、ヘラクレイトスの系譜に連なるニヒリズムの時間を類同させたところできしたる誤りともなるまい。しかし、そんな無常観は、体制的な仏教の主流とはなりえたにしても、正しい意味では決して仏教と言えるものではないのである。正しい仏教の決定的な選別者の代表と言つてもよいチベットの学僧ツォンカパ Tsong Kha pa blo bzang grags pa (一三五七—一四一九)は、そのような誤った無常観を、「自体において定住していない無常 (rang gi ngo bo la mi gnas pa'i mi rtag pa)」と呼んで批判したが、言うまでもなくそれは、定住しない無常の背後に、一にして不変なる自体を認める考え方であるが、ツォンカパはその誤った考え方を次のようにまとめている。

諸実体 (dngos po, vastu) であつて「自」体として成立している自性 (ngo bo nyid, svabhāva) がないものは存在しない。なぜなら、基体 (chos can, dharmin) である諸実体について属性 (chos, dharma) が空であると認められねばならないからである。存在しない石女の子 (mo gsham gyi bu) に対しては、それが紺色だ [「というような属性」] が成立しえないゆえに、基体なしには、それに依存する属性もまた成立しえないことになるのであるから、諸実体は本来的に (rang bzhin gyis) 存在しているのである。<sup>(17)</sup>

これは、基体としての実体が本来的に存在しているからこそ属性も成り立ち、空や無常というのもその属性の無や変化だけについて言っているのだという考え方の網格を見事に突いたものであるが、有福氏の無常は、こうした誤った見方だといわなければならない。

もしそうでなければ、仏教の無常を不用意にヘラクレイトスの「万物は流転す」という主張に結びつけるようなことは決してしなかつたものと思われるのである。しかし、従来はそのような見方がほとんどだったのであり、その点を考慮すればなにも有福氏だけを責めることはできないし、従来の説の寄せ集めということに甘んじれば、同氏を責める必要さえあるまい。いっそのこと、どうせ寄せ集めと観念してしまえば、仏教の「無常観」とヨーロッパの「ニヒリズム」とをそれぞれ取り上げ、次に両者の共通点を探り出した後に、その差異を、前者の非歴史性と後者の歴史性との対比のうちに見てとる論述の仕方などは、むしろ出来のよい答案だと褒めることさえできるかもしれない。しかし、本当の意味での批判的な立場から言うならば、真の時間こそ真の歴史でなければならぬ以上、時間に関する決定的視点を欠如した非歴史性と歴史性との対比なぞせいぜい気の利いた冗談にしかすぎまい。しかも、一旦冗談と見てとってしまったら、始めは整然としていたかに見える論旨も、実は、結論だけが予め準備されているだけのメチャクチャな任意の寄せ集めだということに気づくだろう。そうと分れば、なにを取り上げても、メチャクチャな任意の寄せ集めの証拠にはなるだろうが、例えば、有福氏が根本的に全く対立する考え方の『臨濟録』と『正法眼蔵』とを同じ非歴史性のもとに無雑作に同断のものとして片付けてしまっているがごときは、その一例である。だがそれにしても、論稿それ自体が先のデュージング教授のいう、「二者のうちで区別され分離されているものの内的調和 (die innere Harmonie der im Einen Unterschiedenen und Getrennten)」を示し、易々と「互いに争いあうものの全面的和解 (Allversöhnung der einander Widerstreitenden)」

に行き着いているような場合が余りにも多過ぎはしないであろうか。もっとも、このような論稿は、通常はプラスに評価されるのもあるが、僕はそういう傾向こそメチャクチャな論述の証拠みたいなものだと思っているのである。こういう論述の仕方は、フリードリッヒ五世はもとより、マルクス＝アウレリウス＝アントニヌス皇帝 Marcus Aurelius Antoninus（一二一一—一八〇）、フリードリッヒ大王 Friedrich der Grosse（一六八八—一七四〇）、梁の武帝（四六四—五四九）、隋の煬帝（五六九—六一八）、我が国の聖徳太子（五七四—六二二）など、世に哲人君主といわれる人には好都合かもしれないが、そういうなんでも和解に導くような論述で決定的な批判がおこなわれた試しはなかったことは肝に銘じておかなければなるまい。というのも、それは決して他人事ではなく、現在の日本でも、哲人君主と呼ぶにはあまりにも貧弱かもしれないが、中曾根総理の周辺においてかかる論調は次第に勢いを増しているからである。

## 三

先に、ツォンカバの言によって、空であり無常である属性の背後に、基体としてそれ自体で存在している諸実体を認める考え方に触れたが、このような考え方こそ、ツォンカバの否定対象の総称ともいふべき「実体論 (dngos por smra ba, vastu-vāda)」にほかならない。先の箇所で実体 (dngos po, vastu) が複数で示されていたのは、その具体的な否定対象が多元実在論の小乗仏教であったことによるが、その批判が論理的には大乘の唯識派 (rNal 'byor spyod pa pa) にも及ぶことはツォンカバ自身も述べているとおりである。<sup>(18)</sup>

ツォンカバの实在論批判の思想的意義については、僕自身の考えが熟せば折をみて明確な論述も試みたいと思うが、その实在論の一元化した典型ともいふべき如来藏説については、dharvāda（基体説）という作業仮説的呼称の導入による理論上の決定的説明が松本史朗氏によって始めてなされたことは特に銘記しておかなければならない。<sup>(19)</sup> その dharvāda の呼称を始めて採用した同氏の論文を掲載した雑誌の出版は、今から考えれば、昭和五十八年春のことだったわけである。

その当時、僕は、一年十ヶ月の弛緩し切ったアメリカ留学を終えて二月二十六日に帰国し、再び喧騒な日本に我が身を慣らしそうとしていたわけであるが、松本氏の右の論文に先立つ一連の論文も幸いアメリカで拝受することのできた僕は、既にそれなりの刺激は得ていたので、dharvāda を導入した右の決定的論稿は、アメリカ呆けした（厳密にはアメリカで呆けた）僕の身を引き締めるのに充分役立ったばかりではなく、自分が二十年ほど前の疾くの昔に忘れ去っていたと思っていた気持さえ探りかねない力をもって僕には迫ってきた。僕がこの論文を正面に取り上げたのは、翌年の八月六日脱稿の『大乘起信論』に関する批判的覚え書<sup>(22)</sup>と題するものにおいてであったが、その時はまだ、インド唯識思想を仕事として研究しているという自分の枠を充分に突払い切れないままに終らざるをえなかったように思う。しかるに、その年の暮れも後数日と迫ったある日、突如、宗務庁の召集を受けて曹洞宗教学審議会専門部会の一員となり、年も明けた昭和六十年一月二十五日の第一回の発表に御鉢が僕へ回ってきたとき、僕は研究者という自分の安全な枠を守って発言することをきっぱりと諦める決意をし、その決意を固めるべく道

元禪師に関して自分の思うところを述べたのである。その後の会の進展を含めた経過については既に述べたこともあるので<sup>(23)</sup>ここでは触れないが、かかる共同の会議での成果とは別に、僕は、会議の展開と並行しながら、僕の個人レベルでの決意や見解も公けにしたのはあった。その際、お互いに専門分野を守りながら馴合っていく研究者の通弊は決して犯すまいという決意を語ったものが「宣長の仏教批判雑考」であり、本覚思想に足元を掬われた従来の引繰り返った道元評価に対し道元の本覚思想批判という視座から山口瑞鳳博士の問題提起を更に進めた見解を述べたものが「道元理解の決定的視点」<sup>(24)</sup>だったのである。従って、それらは、決して通常のありきたりの論文の体裁はとっていないが、もし双方を一緒に克明に読んで頂けるなら、それらはただ単に宣長や道元をばらばらに取扱っただけのものではなく、大きくは日本思想史の流れを睨みながら、その中で仏教そのものであるかのような役割を演じてきた本覚思想を主体的な自覚のもとに仏教ではないと否定したものであるということに分ってもらえるのではないかと思う。

それはともかく、僕個人としてはどうかそんな経過を辿ったが、こういう状況の中で、松本史朗氏は、早くに *dhātuvāda* という決定的視点を理論的に提示していながら、更にそれを仏教者としての主体的立場から明白に述べる必要を感じるに至り、それが本年六月十四日の東大本郷キャンパスにおける日本印度学仏教学会学術大会の「如来蔵思想は仏教にあらず」という発表になって現われたのである。この松本氏の発表の決意を予め伺っていた僕は、これこそ現代版サムイエーの論争<sup>(25)</sup>になるぞと、心ある僕の学生には吹聴せざるをえなかった。勿論それは、僕がこの論争の意味合を、自分の正し

いと考える確信は言葉によってしかはつきりと表明できないとする人と、言葉軽視の神秘体験主義者との対立と見て取ったからである。対立をこのように捉える重要さは、後者は、たとえ言葉で負けたとしても、定義上は、決して負けたと思う必要もないという点にある。しかし言葉で負けたという感情は、実際上は、深い怨恨となって潜行するから充分気をつけねばならない。サムイエーの論争に敗北した摩訶衍は四人の刺客を送ってカマラシーラ (*Kamāśīla*) を殺害したと伝えられている。まさか現代にこんなことも起るまいが、発表後の質疑応答を聞いていて、先のような対立の生態ははつきりと見て取ることができたのである。質問者は二人いたが、自分は如来蔵思想を従来高く評価してきた者であるとの立場を明白に表明して質疑を試みた常盤義伸教授の一種清々しい態度を別にすれば、もう一人の質問者、玉城康四郎教授の態度は言葉を無視したかなり卑劣なものであった。表面的には、発表を鋭い指摘であると持ち挙げ、更に、その批判は単に如来蔵思想にのみ当て嵌るだけではなく観念的哲学全般にも妥当するとした上で、如来蔵思想の極印を押されている『宝性論 (*Ratnagotravibhāga*)』を自分は決して単なる観念的哲学とは思わず非常に深い思想表明がなされているものと考え、というのが玉城教授の開口一番のお話ではなかったかと思う。これに対し、松本氏は、玉城教授の出されたあれこれの例を、同氏の発表の核をなす *dhātuvāda* だと思いかどうかを決めさせながら先へ進もうとしたのだが、それに対する玉城教授の答えは悉く「そう決めつけなさんな。もっと話し合わなければならぬ」というものであった。しかし、論点をきちっと決めていかずに、その先に一体どんな話し合いがあるというのだろう。万一あるとしても、それは政

治家の舞台裏の折衝と酷似するほかはあるまい。それはともかく、かかる「話し合い」という考え方の背後には、恐らく「和」の思想があると僕は思うのだが、その「和」というものは決して宗教的なものではなく骨の髄まで政治的なものであるということについては後に述べたい。

しかし、なにはともあれ、こうして、「本覚思想は仏教ではない」、「如来蔵思想は仏教ではない」という主張が明確な形で出揃ったことになるが、ここに至るまでのいろいろな経過を踏まえると、たとえ卑劣ではあっても、異った考えに一応正面切って質疑を試みるというのはまだしも立派な態度だと言えるのである。僕が曹洞宗教学審議会専門部会の一員となってから既に一年半以上にもなるが、我々の成果が次第にはっきりと形を取りはじめた当初は、宗門側からのクレームはほとんどなかったが、最近はそのような気配を聞き咎める宗門御用学者の入れ智慧でもあるのか、急に非難が有形無形に感じられるようになってきた。しかし、相変わらず、正面切った明確な言葉による批判はまだ姿を現わしていないのである。それにしても、「本覚思想は仏教ではない」とか「如来蔵思想は仏教ではない」とかいふ主張が、言葉によってはつきりとしかも充分な説得力をもって表明されているのに、それがなにゆえになお大多数の仏教学者や宗教学者の反感を買わねばならないのかを考えているうちに、やはりそうした学者を育て上げている我々の学問的土壌というものには思いを致さねばならなかったのは僕にとって当然の成り行きであった。

ちょうどそんな折、渡辺照宏先生の『日本仏教のこころ』を収めた、渡辺照宏著作集、第四巻を手にする機会があり、渡辺先生なら

道元についてどうおっしゃるのかふと興味を湧いた。僕とすれば「道元理解の決定的視点」を脱稿してから間もなくのことであったので、その関心が、道元を本覚思想に位置づけようとする従来の評価を僕が真向から否定した点に関わるものであったのは勿論であるが、渡辺先生の説も従来の評価の一つである以上、僕とは対立するものであることはある程度予測がついていたにもかかわらず、実際には、あまりにも見事に真向から対立しているのを知って驚愕させられたのである。渡辺先生は、「弁道話」中の心常相滅批判の一段に触れながら、道元の思想史の立場について次のような評価を与えておられる。

「右の一段は」仏教思想史のうえからみれば『大乘起信論』を背景とし、華嚴思想をふまえていることは明らかであるが、ここに道元が流暢な中世日本語で表明した絶対的一元論（*See Kai Huan*）は世界思想的意義を持つといつてさしつかえない。しかも、これは単なる思想ではなくて、坐禪に一生を託した修行僧（26）古仏たる道元の真面目なのである。

この渡辺先生の道元評価は全く不適切なものであること、具体的に言えば、道元が『大乘起信論』に由来する『円覚経』や『首楞嚴経』の排斥者であったこと、華嚴的な教禪一致や三教一揆の厳しい批判者であったことを証明するのはさしたる手間も要しないと思うが、ここではひとまず置く。右の言及で、さすが渡辺先生だと感謝したいのは、通常の学者ならただ「絶対的一元論」とだけ記して、それによってなにを言いたいのか不明である場合が多いのに、渡辺先生は、ちゃんとギリシヤ文字でそこへ *hen kai pan* と書き入れてくれたことである。そのころは、ちょうど入試の時期で、本学文

学部の久保陽一先生と御一緒する機会があり、そのギリシヤ語の意味などについてお聞きすることができたのであるが、三月末の本学  
学長選挙の折には、先生の訳書、クリストフ・ヤメ、オットー・ペ  
グラー編著『ヘーゲル、ヘルダーリンとその仲間——ドイツ精神史  
におけるホンブルク』<sup>(27)</sup>を頂戴することができ、我々の学問的土壤に  
ついて、一挙にいろんなことが分りかけてきたのである。

さて、その *hen kai pan* という言葉は、本批判中の先の箇所で、  
ヘルダーリンによって重視された二つのヘラクレイトスの規定とし  
て示されたものの一つであるが、我々の学問は、この言葉によって  
象徴される系譜に易々と乗っかってきただけであって、一度でもそ  
れに批判的だったことがあったであらうか。そんな反省が一挙に渦  
巻き、そこを少しでも批判的に解明することが無批判で体制的な我  
々の学問的体質を暴くことに資するのではないかと考えたのである。

右の久保先生の訳書の原本は、「ドイツ観念論 (Deutscher Ideal-  
ismus)」シリーズの第四巻として出版されていることから分る  
ように、ドイツ観念論の特質を、方伯フリードリッヒ五世ルートヴ  
ィヒ治下のホンブルクに視点を据えて、ヘルダーリンやヘーゲルの  
交流を中心に解明しようと思図された論文集であるが、そのキーワ  
ードともいべきものが「一にして全 (*hen kai pan*)」という標語  
であり「自己自身において区別されている一者 (*hen diapheron*  
*eytoi*)」という標語であったことは、ここで改めて繰返す必要も  
あるまい。かつてドイツにも留学された渡辺照宏先生が、道元の哲  
学を評するに、この二つの標語の前者をもってしたことは、道元を  
世界に冠たるドイツ観念論に匹敵するものと評価しようとしたから  
であって、そこに批判がましい気持は微塵もなかったと言わなければ

ばならない。否、渡辺先生に限らず、インド哲学を学んだもので、  
ドイツ観念論を本当の意味で批判した学者などこれまででは一人とし  
てありえなかつたのである。それもそのはずで、インド哲学の生み  
の親こそドイツ観念論であつたと言いうる側面があるからなのだ。

ここでヨーロッパ哲学を鳥瞰してみる必要があるが、僕が  
それをやるなど笑止千万であることを充分承知しつつ、敢えてここ  
に僕なりの鳥瞰を与えておかねばならないように思う。ルネサンス  
や宗教改革が中世の神中心の世界に対して近代的人間中心のもの  
の考え方をもたらしたというのは周知のことだが、哲学もまた神学  
の下僕しもべから独立し、その動向が大陸の合理論とイギリスの経験論と  
なつて現われ、この二つの潮流がカントに流れ込み、そこで提起さ  
れた哲学的課題を突破すべくドイツ観念論が生まれたというのも哲  
学史の常套かもしれない。もとより、こんな乱暴な鳥瞰によれば、  
デカルトの含蓄ある文体にいちいちこだわつてもいられないわけだ  
が、かかる大雑把な見取図を適用してもそれほど大きな誤りを犯し  
たことにはならないところにドイツ観念論の悪い意味での単純ささが  
あるといえそうな気もするのである。そこで、全て教科書的な規定  
に倣つて「ドイツ観念論は、カント的二元論の根底に絶対者を洞察  
することによつて、壮大な哲学体系の構築へと向つて」<sup>(28)</sup>といった思潮  
であると極め付けたところでひどい見当違いとはなるまい。しかも、  
この壮大な哲学体系の正体こそ、あのすべてのものを包含する一な  
るもの (*hen kai pan*) にほかならないのである。そこではどんな矛  
盾が起ろうとも所謂はその一なるもの自体の区別にすぎない (*hen*  
*diapheron eytoi*) わけだから、すべてはこの一なるものの内部で  
起つていふことにほかならない。こんな哲学には生成 (*Werden*) も

発展 (Entwicklung) も時間もないはずだが、そこに加味された一種神秘的な色彩がいささかその正体を隠すのには役立つたと見ることもできるかもしれない。

そんなわけで、ヘーゲルの生成や発展の概念にはニーチェさえ誤摩化されたといえそうだが、当のドイツ観念論が当時もつとも類似する哲学として急速にインド哲学へ関心を寄せていったのは、両者が、生成や発展の概念を本質的に欠如した hen kai pan の哲学、もしくは hen diapheron eaytoi の哲学を共有していたことによる。だから、当時のドイツ哲学界がインド哲学を研究しだした背景には、今日我が国で見られるような西洋哲学とインド哲学というような区別は毛頭感じられないのであって、むしろ必然的な繋りがあったとすら言うべきなのである。ヘーゲルと並び称せられるドイツ観念論のもう一方の雄シエリング Friedrich W. J. von Schelling (一七七五—一八五四) の弟子が後にオックスフォード大学教授となつてインド哲学を盛んにしたマクス・ミュラー Friedrich Max Müller (一八二三—一九〇〇) であり、ベルリン大学でヘーゲルと張合ったショーペンハウアーの弟子がシャンカラ (Sankara) の研究者として著名なドイッセン Paul Deussen (一八四五—一九一九) であったことはインド哲学研究者にとっては周知のことかもしれない。もとよりショーペンハウアーをドイツ観念論に位置づけることには大いに異論もあるが、彼の深い感化を受けたドイッセンが、インド最大の哲学者と高く評価したシャンカラは、ヘルダーリンによって重視された二つのヘラクレイトスの規程にまさしくドンピャリの哲学者だったのである。また、シャンカラとヘーゲルとの類似性については、今日もなお多くの関心が寄せられ続けている<sup>(29)</sup>。

このようなドイツ観念論の系譜に乗ったインド哲学を、マクス・ミュラーとドイッセンの二人に学び、帰国後、明治三十四年(一九〇一)に東京大学の梵語学講座の初代教授に就任し、明治三十九年に「印度哲学宗教史」を開講したのが高楠順次郎(一八六六—一九四五)であり、その後の日本のインド哲学研究者は、多くこの門下に由来する<sup>(30)</sup>。また、明治三十八年(一九〇五)、東京大学に宗教学を開講しその主任教授となつた姉崎正治(一八七三—一九四九)は、明治三十三年(一九〇〇)からの三年余の留学中、ドイッセンにはとりわけ親しく教えを受け、ドイッセンの旧友ニーチェ長逝の電報に Oh- arner Freund! と言つて涙した師の姿を目撃している<sup>(31)</sup>。その姉崎自身、自分の東大での始めての講義が神秘主義であったと述べている<sup>(32)</sup>のも、やはりドイツ観念論の影響のゆえであつたと思われてならない。

ところで、このようなヨーロッパ由来の学問の導入に先立って、東京大学では既に原坦山(一八一九—一八九二)による「仏書講義」が明治十二年(一八七九)に『大乘起信論』をテキストとして開講されており、それが同十四年の学科組織改正の際に「印度哲学」と改称された<sup>(33)</sup>という。この旧来の実質的には仏教を指す「印度哲学」とヨーロッパ仕込みの「インド哲学 (Indian philosophy)」とは互いに相入れないという解釈もしばしばなされるようであるが、仏教の方が疾くの昔に仏教ではなくなつてしまつた『大乘起信論』由来の本覚思想だつたわけだから、両者は根底において既にガッチリ手を組む素地を充分に兼ね備えていたのである。だからこそ、渡辺先生も『大乘起信論』を背景とし、華嚴思想をふまえてい<sup>(34)</sup>れば、hen kai pan の極印を押すことができたのだとみうる。従つて、そ

の後の両者の見てくれの反目は、新来のハイカラと旧来の野暮天が互いに相手のコンプレックスを擦って長く尾を引いているだけのことにすぎず、決して思想的対立などという高級なことではない。ただし、本来の仏教は両者に共通する *hen kai pan* などという安易な考えを否定するものだということになれば、新来も旧来も共に敵にまわすことになり、大多数のインド哲学者や仏教学者や宗教学者の反感を買うのが落ちであるが、逆にいえば、そこにしか本当の意味での思想的対立はないといえるかもしれない。

さて、互いの反目という点に関していえば、その軽薄さをいかになく發揮した文章として、次のような姉崎の文を引いてみるのがよいかもしれない。

そのはじめは宗教学と印度哲学と合併して同居の姿で、一方は村上专精氏がやり、一方は自分が主任であった。そこで研究室が出来て暫くして雑誌を出すことになり、それは「宗教研究」と呼ぶ事になった。しかるに印度哲学と宗教学とはどうも気風が合わない。即ち、印哲は始終考証のような学問におち入ってはえない。そこで、出来てから数年後に、印哲の雑誌を別にしようという運動もおこり、村上氏はこれに賛成したが財政上からいうと、二つを分けると二つとも成り立たぬので自分は反対して、寄付を仰ぎながらもこのまま続ける事を主張して「宗教研究」のままです(34)た。

これこそまさに反目という事態以外のなにものでもないが、東京では現今でもまだそんな余韻がなきにしもあらずである。しかし、そんな反目は同じ土壌だからこそやり合っているのかもしれない、思想的考察の上からはなんの益もない。京都だって余所だって同じよ

うな反目はあるにちがいないが、本覚思想とドイツ観念論とをガツチリ一つにして根底に置いてある点では「京都学派」は一枚岩のように見える。折しも、「京都学派」は日本の学会をリードするかのようにならなければならない。今や、思想的対立の敵をそこに見出さぬ手はないといわなければならないまい。

#### 四

これまでは、「京都学派」を批判の対象に掲げながら、当の「京都学派」についてはなんの説明も与えぬままに過ぎてきた。ある意味では僕ごときがわざわざ説明せずとも通用する有名な用語になっているのかもしれないが、論述上敢えて蛇足を加える。しかし、ここでは、僕が批判者として悪意を含んだ紹介をしたと言われないように、まずは「京都学派」の賞讃者の側にその説明を求めた方が賢明だろう。

本年の年も新たまってまだ数ヶ月もたためたという時に、「数々の共同研究により日本の学界をリードし続け、幾多の人材を輩出してきた京都大学人文科学研究所」というのをオビの一部に刷り込んだ、毎日新聞記者、斎藤清明氏の著書『京大人文研』が本屋の店頭を飾った。かなり売れたらしいから知っている人も多いと思うが、「中曾根首相の上洛」との小見出しをもった冒頭の一段から、敢えて長文を引用しておきたい。

一九八四年の秋。生臭い自民党総裁選挙の最中、首相中曾根康弘が京都へやってきて「人文」の学者たちと懇談した。再選をめざして根回しがすでに大詰めにさしかかっていた、きわめて重要な時期に、である。

目的は文化視察とあった。一泊二日の旅だった。京都国立博物館での仏像修理や友禅作家森口華弘の工房、平安時代の歌人藤原俊成の子孫の冷泉家を訪問して京都に泊まり、翌日は奈良を見学して、政治のまち東京へ帰っていった。

あわただしい日程だったが、京都の碩学たちとの談義はなごやかで、くつろいだものだった。

時は十二月二四日の夜、南禅寺のすぐ近くにある旧野村財閥の創始者、野村徳七の私邸「野村別邸」に中曾根首相が招いたのは、今西錦司、桑原武夫、梅棹忠夫、上山春平、梅原猛の五人。

今西、桑原、上山は京都大学名誉教授で、京都大学人文科学研究所の名誉所員でもある。梅棹は国立民族学博物館長、その前の八年間は同研究所で助教授、教授だった。梅原は京都市立芸芸大学長だが、同研究所の共同研究に参加したことがあり、知己が多い。上山と十年余りも前に『日本学事始』を出している。このうち、長老の今西と桑原は戦後間もなく「人文」に招かれて学問の花を咲かせ、定年までつとめた。上山も鶴見俊輔の後任の助教授としてやってきて、中年以降はずうっと「人文」暮らし。最後に所長をつとめてこの春に六十三歳の定年を迎えたばかり。専門の哲学はもちろん、宗教から生態学まで、まるで曼陀羅のように取り込んでしまうスケールの大きい哲学者だが、ほとんど毎日出勤するなど、所長としての真面目な勤務ぶりは、まわりをうならせたものだ。

五人とも京大出身。そして、「京都学派」のリーダーたちである。

この人選には、首相の意向を受けた官房長官藤波孝生らがあ

ったらしい。

そのなかで、他の四人の「目的」とはややちがう今西にはかねてから別に打診があったようだ。中曾根のご指名だったという。今西のたまわく、

「オレはな、中曾根は意外に長持ちするとみとんや。なかなかいいからな。いっぺん、食事にでも、といわれたんやけど、わざわざ東京まで出ていくこともあらへん。」

ところで、野村別邸やから、料理はどうや

そして、料理を持ってくる料亭の名をきいたとか。

（中略）じつは、この日の懇談の狙いは、「日本文化研究所」にあった。

京都の学者たちが首相に国立の研究所の設立を直談判して、首相も大いに賛同する、という筋書きになっていたらしい。

一国の宰相が「公に」人を招いて会うということは、ひとつのセレモニーである。会うまでに、すでに話がついていて、その「手打ち」をするわけだから。

「日本文化研究所」をもちだすことは、官房長官の藤波孝生を通じて、事前に話がついていたということだが、その話がなかなかはじまらないのに、じれったくなつたようだ。

ころあいはかって、梅原が酒を注ぎにまわる。首相のところへいったあたりで、やっと本題に入る。

「世界が日本文化に注目し始めている。これまでは文化の面でも輸入が多かったが、これからは日本文化を世界に広く伝えることも大切です。ところが、日本文化と一口にいいますけど、これを本格的に研究しとるところはないんです。ちゃんとした研究所が

いますなあ」

桑原を先頭に、次々に首相にさそい水をかける。やがて、  
「大いにやりましょう」

首相はうなずく。そして、とりあえず、いくら必要か、と問う。  
「調査費として、まず三千万(円)必要ですね」

民博をつくるなど、こういった駆け引きでは、梅棹は、ひとき  
わ経験が豊富だ。

(中略)この懇談会のあと、年末の次年度予算交渉のなかで、  
文部省は復活折衝で、「国際日本文化研究センター」(仮称)の設  
立調査費二千万円を取りつける。

(中略)文部省は梅棹の民博に調査を担当させ、上山を議長と  
する調査会議を設けてこのセンターの構想をまとめている。ジャ  
パノロジー(日本学)の国際的な研究拠点が、やがて京都の近く  
に誕生することになるだろう。<sup>(35)</sup>

なにも好き好んでこんな文章をだらだらと引用しているわけでは  
ない。僕の趣味からいえば、こんな素っ破抜き記事に類するような  
文章を長々と引用する気持は毛頭ないのだが、これがある種の人に  
とっては賞讃の言葉となつて知っていることを知らうためには、下  
手な手心を加えずに、それを可能な限り長目に引っぱっておくに越  
したことはないのだ。しかし、僕と同じように、これが賞讃の言葉  
だと露思えぬ人のために、再度確認しておくが、この引用は、あ  
くまでも「京都学派」を讃美するものであって、決して揶揄するも  
のではないのだということである。新聞記者の文章に対し、僕ごと  
きが、こんなコメントを挟みたくなるほど、最近の記者は右傾化し  
ているのかもしれない。だから、体制的な政治家も学者も安心して密

事を記者に打ち明けてくれるのだろう。そのような舞台裏を知るに  
は、急に同書の末尾に素っ飛んでおくに及くはない。

一九八五年九月二五日、大阪入りした首相は、(中略)五人と  
そろって会うのは、まる一年ぶりだったが、桑原と梅原はその半  
年前の三月二五日、「国立日本文化研究所」設立への「梅原私案」  
をたずさえて、首相官邸に訪れている。

前年秋の京都での懇談以来、日本文化研究のセンターづくりは  
着々と進行する。ただちに梅棹は民博を中心に、若手や中堅の研  
究者たちにワーキンググループをつくらせ、国際的な研究所構想  
をすすめる。梅原も自分の案を出して検討される。首相に手渡し  
たのが、その案である。その段階での「突出」した梅原の言動を  
めぐり、波風も立って「梅梅戦争」もとりざたされるが、そこは  
キャリアのある「京都学派」。そつなく事をすすめていく。<sup>(36)</sup>

だが、こうした舞台裏で「突出」してくるのは、なにも学問的に  
「突出」していたからではなく、往々にして実際はその逆の場合の  
方が多い。僕がみるには、梅原氏の場合は、中曾根首相への接近の  
巧みさで一步長じていたために、ただ単に仲間を出し抜いただけの  
ことだと思つているに過ぎないが、だからといって人畜無害だとは  
いえない。そういう人ほど使命感に焼えて危い場合だつて多いので  
ある。その点は後に述べたいが、ともかく、梅原氏の働きかけは実  
際に次々と巧を奏していったわけで、今年一月二十七日の奥付をも  
つ斎藤記者の本が出版になつて二ヶ月も経ない三月十八日の『毎日  
新聞』夕刊の片隅には「国際日本文化研究センター初代室長 梅原  
猛氏を起用へ」という記事が掲載された。意外に小さな記事だった  
のは巷間の「梅梅戦争」を刺激しないためだったか、それは知らね

ども、なにもかも新聞記者にはツーカーであつたことは確実である。

しかし、これではいくらなんでも酷いと内部規制が働いたかどうか定かではないが、更に一ヶ月余り後の四月二十二日、二十三日の『毎日新聞』夕刊の「展望」欄には「日本学」とNI（ナシヨナル・アイデンティティ）戦略（上・下）と題する上野千鶴子女史の右のような「京都学派」の動きを憂える一文が掲載された。上野女史については、ある対談<sup>(37)</sup>で、日本文化を研究する場合でも、「構造主義を経過している人」だけが「知的」で「学際的」な方法自身につけているといわんばかりの発言をし、自らをも「方法論から入って、その後に対象に出会った」「理論偏向の頭でっかちの人間」と規定しているのを知って、救い難い人だとの印象をもったことがあるが、そういう人でさえ、自らも「京都学派」に連なることを意識したか、その動きには思い余るものがあつたのである。まさか、「京都学派」同志のある筋の反目が上野女史の一文にまでも反映しているとは思いたくないので、できるだけ素直に読んだだけだが、次にその新聞記事の冒頭と末尾の各段のみを引く。

近ごろ日本学の周辺が、何やらきなくさい。京都に設立予定の国際日本文化研究センターは、国際コンベンション都市としての京都市の目玉商品の一つになつてゐるが、その主導権をめぐつて京都のえらい先生方の間に「冷たい戦争」があつたと聞く。また東の学者たちは、西の学者たちにトンビにアブラゲをさらわれた気分で、やつかんでゐるとも聞く。

そこで上野女史は、日本人の固有性に固執する「日本学」を避け、自分も関与するエイリアンとしての「日本研究」を勧めて、末尾を次のように結ぶ。

日本研究は、日本人に固有のNI（ナシヨナル・アイデンティティ）なんてありません、ということを利用してしまふ可能性もあるから、これを利用したい人たちにとっては両刃の剣でありうる。ともあれ、まちがいや思いこみには、知で対抗するほかないから、日本研究にどんだんガイジンやヨソモノが入ってきてくれることを、私はたのしみにしてゐる。

僕も「京都学派」を批判するものの一人として、「構造主義を経過した人」の「学際的」「知」によつて、「京都学派」の「日本学」に向つて単なる反目ではない真の対抗がどこまで可能であるのか大いにたのしみにしてゐるものである。勿論、新しい衣裳の方法論を身に纏えばすぐにも新しい対象と出会えると豪語する人に、果して真の思想批判が可能であるかという僕なりの多少の皮肉と関心を交えた上でのことではあるが。

さて、いささか『毎日新聞』の記事に翻弄された感なきにしもあらずであるが、再び「京都学派」の説明に戻らねばなるまい。先の斎藤記者の説明から、この際最も有益と思われる箇所を引けば次のとおりである。

ルソー研究に始まる戦後の桑原武夫たち京大人文研のめざましい活躍ぶりは「新京都学派」とはやされたが、「新」がついてゐるといふことは、その前に「京都学派」があつたことになる。たしかにあつた。同じ京大がまだ帝国大学と呼ばれた時代に。そしてこの戦前、戦中のいわゆる京都学派といへば、京大の哲学をさしてゐる。

『善の研究』（一九一一年）はじめ、東洋的な思索を西洋哲学の反省を通じて独自の体系で把握しようとした「西田哲学」の西

田幾多郎（一八七〇～一九四五）はよく知られている。また、「田辺哲学」の田辺元（一八八五～一九六二）など、独自の哲学を打ちだしたのが京都の特色であった。ただし、「日本」にこだわり過ぎたきらいがあるが、京大の哲学を抜きにしては、日本の哲学を語れない。最近まで人文研にあって幅広い活躍してきた哲学者の上山春平や「日本学」の梅原猛もその流れにいたることになる。<sup>(38)</sup>

ただし、このように説明する斎藤氏自身も本書の冒頭で、例の五人を指して「京都学派」のリーダーと言っているように、殊更、新旧を区別して使用しているわけではないので、僕もその点はいちいち断らずに大雑把に使用することを許して頂きたいと思う。その点を特別やかましく言わなければ、最近海外にも名を売っている「The Kyoto school」という呼称も、大方は、右の説明にあるような京大の哲学を主流とする系譜に対して与えられているとみて大過はないようだ。近年、この「The Kyoto school（京都学派）」を、英訳を通して欧米へ紹介することに力を注いでいるように見受け、南山大学の南山宗教文化研究所でも、京大の哲学を主体に指す呼称としてこの用語を使っているが、その研究所の現所長であるヤン・ヴァン・ブラフト Jan Van Bragt 教授は、西谷啓治京都大学名誉教授の『宗教とは何か——宗教論集Ⅰ』を英訳紹介するに際して、訳者としての序論（Translator's Introduction）において、この意味での「京都学派」の特質を極めて手際よくまとめ明らかにしているので、今しばらくは、その指摘に従いながら僕なりの感想を加えた。

「京都学派」が「ドイツ観念論（German idealism, Deutscher

京都学派批判（袴谷）

Idealismus）」と極めて類似した側面を持つとの指摘は、なにも僕ごときがシャシャリ出るまでもなく、ブラフト教授があっさり認めていることである。しかも彼は、その類似性を二つの特質に絞って指摘している。すなわち、弁証法論理に対する依頼性（the recourse to dialectical logic）と、神秘主義の反響（the resonances of mysticism）とである。<sup>(40)</sup> 論理的矛盾には弁証法に頼って易々と止揚し、言語表現の困難な体験的世界からは神秘主義を奏でる、そんな哲学は「ドイツ観念論」以外のヨーロッパ哲学からは見向きもされないのではないかと思うが、「京都学派」の場合、先の二つの特質の間を取り持つのが、即非の論理に絡めて言及される「場」の考えであると、ブラフト教授は指摘する。

我々は、頁を繰るごとに、西谷教授が、あらゆる出来事が生起する「ところ（place, point）」だとか有る（は空の「場（field）」だとか、その場における主体の「立場（standpoint）」だとかの言葉に言及しているのに出交すが、そのような言葉遣いやその背後にある考え方は、「絶対無の場所（locus of absolute nothingness）」としての絶対について語った西田哲学にまで遡るのである。西谷教授自身は本書において「場所（locus）」という語をかかる用法ではそれほど頻繁に使ってはいないけれども、双方の関係は京都学派の人たちにとっては粉れもないことである。

西田哲学まで遡りうる「場所」の哲学について、このように述べた直後に、ブラフト教授は、欧米の読者を予測したかのように、次のような注意を書き加えているが、我々日本人としてもそれには充分留意しておく必要がありそうに思われる。

一見するなり、我々「欧米人」は、このような全てを、単なる

空間的イメージの痕跡として、次元や地平や水平などの残りの引喩的言葉と共に、葬り去るべく対処しようとするかもしれない。確かに、比喩的術語によって惑わされる危険性を全く否定しきれないわけではないが、しかし、そういう言いまわしが、「その上に」とか「その外に」とかいうように、一種の超越として我々「欧米人」が絶対について記述する場合においてさえ、頻繁にかつ一貫性をもって述べられていることを思えば、その「場所の考え」により強い注意を払うよう再考を促すべきなのである。<sup>(41)</sup>

これは、欧米人としてのプラフト教授が、「場所」の哲学が一見ただけでは欧米人から軽蔑され葬り去られかねないことを充分察知して、彼らに再考を促した一文と考えられねばならない。プラフト教授は、他でもこれに類する言いまわしをとっているが、おかしさと感じた考えには、相手を理解してやろうというような、よほど人を見下した憐愍の情でもない限りは、はっきりと批判的態度を示した方がよいと僕は思うのである。西谷哲学に対してそういう批判を明確に表明した人として、僕は、ポール・グリッフィス Paul Griffiths 氏を高く評価しているが、ここでは詳しく触れる余裕もないので、今は、彼が西谷教授を「一種秘密めかして思い上った人の態度 (an esotericist-triumphalist position)」を取っていると批判していることだけをお伝えして、後は近く出る彼自身の論稿に譲りたい。<sup>(43)</sup>

いささか脱線しかけたが、再び「場」もしくは「ところ」の話に主題を戻せば、プラフト教授は次のように説明を続けている。

西田教授および西谷教授がなにを考えているかを理解しようとする際に、恐らく真先に思うべきことは、「ところ (place)」につ

いての我々の日常的観念は、単なる非存在の「無」でもなくまた存在する「有」なのでもないということである。それは、ヤスパーズ Jaspers のいう「包括者 (encompassing, Umgreifendes)」即ち、あらゆるものをあるがままにあらしめる、つまり、それだけがそれ自体で存し、しかもそれらすべては一なるものにおいて一緒にある (each on its own, and yet all together in a sort of oneness) ようにさせるものの特質に、より一層マッチするものである。<sup>(44)</sup>

この末尾の指摘は、「京都学派」がヤスパーズの名を借りた「ドイツ観念論」のあのヘラクレイトスの二つの規定に呼応するものだということを充分示していると思うが、プラフト教授は、勿論、「京都学派」の特質を全て「ドイツ観念論」に帰してしまっているわけではない。通常言われるごとく、もう一つの重要な基盤を大乘仏教と禅とに求めていることは、彼の場合も同様であるが、「京都学派」の依った大乘仏教と禅こそは真正正銘の「本覚思想」で、実は仏教ではない仏教だったということには彼自身だけでは気づくはずもなかったのである。

## 五

だが、ここに及んで再び「本覚思想は仏教ではない」という主張を繰返す必要があるまい。それに関する必要最少限のことは既に触れれたと思うからである。また、「本覚思想」の特質は早くに松本史朗氏によって dhātuvāda という概念の導入を介して理論的に解明され、近時は、同じく同氏によって、その dhātuvāda の主体的批判ともいうべき「如来蔵思想は仏教にあらざ」という発表もなさ

れたわけだが、それらについても既に触れた。ただ、それらを充分に理解するのを妨げている原因、あるいは別な権威に頼ってそれらを故意に無視しようとする原因として、敢えて「ドイツ観念論」の系譜に乗ったインド哲学という学問的土壌を想定してみた者としては、この土壌と「如来蔵思想」との関係について一言しておく必要があるかもしれない。

そもそも、インドにおいて、「如来蔵 (tathāgatagarbha、子宮に真理の体現者を宿すもの、あるいは成長して真理の体現者となるべき胎児の意)」を理論的かつ体系的に主張した真正正銘の論書というものは、後にも先にも、『宝性論』しかない。これは、いうまでもなく、松本史朗氏の発表に託<sup>かこ</sup>けて、玉城康四郎教授が称讃の上もなかった典籍であるが、インド仏教史の中にはなにゆえか明確に表舞台に位置づけられることのなかったものである。僕はその理由を単純に「子宮 (garbha、この訳の意味では、粉れもなく dhātu であり、locus であり、基体としての場であるが、後にはそこに宿る胎児をも指す)」をあらゆるさまに讚美するような肯定的有の思想は、hen kai pan 的な傾向を満足させるインド正統派哲学の中では、らともかく、そういう傾向を根本的に否定した仏教の無常や無我もしくは空の思想の中では、その正統性を主張しづらかったからだと考えているにすぎないが、「ドイツ観念論」的延長線上に起ったインド哲学的仏教研究ではむしろ肯定的に迎えられたことはいうまでもない。『宝性論』のサンスクリット原典の刊行こそ、一九五〇年と比較的新しいが、シャンカラの不二一元論 (Advaita) をインド哲学の最高至上と評価するドイッセン以降のインド哲学研究隷属型の仏教研究の風潮の中では、このテキストの法身一元論的性格がに

わかに肯定的意味から注目されるに至るのである。その結果として、インド仏教史では明確に表舞台にも立たなかった「如来蔵思想」が、この半世紀にも満たない現代の仏教研究の中に、まるでもともと仏教の主流であったかのような確固たる地歩を築くに至ったと見做しうる。しかも、かかる勢いの浸透するにつれて、インド哲学の真の批判者たる仏教の無常や無我もしくは空の思想が科学的もしくは文献的研究の名のもとに次第に骨抜きにされようとしている事実も覆うべくもない。そして、こういう傾向に手を貸し更に弾みさえつけているのが旧来の「本覚思想」であることはあまりにも明白なことなのである。中国華嚴宗の法蔵(六四三—七一〇)は、『大乘起信論義記』の中で、仏教を四宗に分け、その最高位を「如来蔵縁起宗」と名づけたが、『宝性論』を中心にインドの「如来蔵思想」を研究した高崎直道博士が、その思想がインド仏教教理史上において独立の分野を占めていたことの一つの論拠として、法蔵のこの区分を援用したことは、斯学においては周知のことといわねばならない。<sup>(47)</sup>だが、法蔵にその一つの集約の典型を見うる『大乘起信論』と華嚴の融合は、あたかも渡辺照宏先生のおっしゃったような意味において、文字どおり絶対一元論 (hen kai pan) と言ってよいものなのである。

ところで、「ドイツ観念論」の近親者として形成された「京都学派」的教養を素地とした上で、右に述べたような「如来蔵思想」も「本覚思想」もなにもかもゴツタにして「仏教の日本の展開」の中に取り込んだ幼児的思想家(僕は思想家とすら思わないが本人自ら死ぬのもおしい思想家というからはこれを一種の敬称として残す)<sup>(48)</sup>として梅原猛氏の右に出るものはおるまい。僕は今、計らずも、

「なにかもゴツタにして」と言ってしまったが、そういうことがすべて一つのことには帰せようと考える自信と強かさが梅原氏にはある。まるで、どんなにメチャクチャに散らかした玩具もその気になればすぐにでも一つの玩具箱に仕舞込めると考えている幼児みたいなものである。なるほど、そういう程度のことでも確かに一つの論理にはちがいないが、それこそ緊張感を全く欠如してしまった *Hen Kai Pan* (一にして全) だと言わねばなるまい。しかし、彼は、このような単純な論理をいかにも考えた風に振り撒いているから危険なのである。僕は以前、彼の味噌羹的な考え方を「土着宗教と一乗仏教とを混入させておく論理的曖昧さ<sup>(49)</sup>」と言って非難したが、その低劣な *hen kai pan* によれば論理的曖昧さなどありうるはずもなかったのだということを、その時点ではいまだ理解が未熟だったために全く気づかずにいたことをここで告白しておかねばなるまい。しかし、そんな *hen kai pan* は、なにもヘラクレイトスのギリシヤならずとも、老荘の中国にも神道の我が国にもあったことであって、敢えてどんな土着宗教にもみられるとさえ言ってもよいかと思う。かかる低劣な *hen kai pan* 的志向が彼の「和」の思想の推賞態度を支えていると思うが、*hen kai pan* は、仮りに高級に表現したとしても、「一者のうちで区別され分離されているものの内的調和 (die innere Harmonie der in Einen Unterschiedenen und Getrennten)」とか「互いに争うあうものの全面的和解 (Allversöhnung der einander Widerstreitenden)」とかいった程度のものになるほかはないことは先に示したとおりである。

しかるに、いかに喧喧囂囂やろうがいずれ一つのものに落着くという「和」の思想は、先にも述べたごとく、為政者にとっては甚だ

都合がよい。歴史に名立たる為政者のサロンで、こうした類の思想が流行するのはそのためである。曾つて、本学の平井俊榮先生に三題断めくがとの限定づきで伺った話であるが、僕の責任においてそれをお伝えすれば、文武両道の哲人君主、梁の武帝を断えず意識したのが隋の煬帝で、その煬帝が西の王であるのに対して自分を東の王に見立てたのが聖徳太子だったという。この三人の君主中、最初の武帝治下の中国でいかなる性質の「本党思想」が頂点を窮めたかは、既に本学の伊藤隆寿氏によって明らかにされているので、ここでは触れない。ただ、極めて大雑把を承知でいえば、聖徳太子もまた、この思想系譜の上に育った三論宗の「和」の思想を受けたことなのである。この「和」を、ヨーロッパの破壊主義に対し、日本の平和主義として持ち上げて国際日本文化研究センター初代室長となつたのが梅原猛氏であるが、かかる「和」が果して、思想や宗教の名に値するかどうかは大いに疑問としなければならぬ。

『文芸春秋』の本年の二月号には、中曾根首相と梅原氏との対談がのっていたが、全くもって浅薄このうえなく引くにも耐えないが、証拠としては示さぬわけにもゆくまい。

**梅原** 聖徳太子の「和を以て貴しとなす」は、ただ足して二で割るというのではなく、和は理である。和があれば必ず議論ができる。だから理が出てくる。そうならば事は成るといふ形で、合理主義なんです。

**中曾根** ただ妥協するということではないんですね。ともあれ、あの時代、そうした倫理規定あるいは統治規定を持った民族は世界にもないと思う。

それから、王朝の時代に入って女流文学者が「源氏物語」を書

いたり、日記文学を残したりしているが、あれも世界に例のないことなんでしょか。

梅原　そうです。十七条憲法はすばらしいものだと思う。あの時代は天皇絶対制だからそこにデモクラシクな思想が含まれないのが普通だと思いますが、聖徳太子はそこに、身分より平等關係を重視する思想を入れたのです<sup>(51)</sup>。

途中だがもう止める。なんで『十七条憲法』の間に『源氏物語』なのか。断っておくが、これは僕の引用間違いなのではない。しかし、いかに二人がつまらない議論をしようとも、その遠因はまた聖徳太子にもあるのではないかということはやはりあくまでも疑っておかなければなるまい。そこで『十七条憲法』の第一条だけでもじっくりみてみよう。

一に曰く、和をもって貴しとし（以和為貴）、忤<sup>きから</sup>うことなきを宗とせよ。人みな党<sup>たち</sup>あり。また達<sup>きと</sup>れる者少なし。ここをもつて、あるいは君父に順わず。また隣里に違<sup>かた</sup>う。しかれども、上和<sup>やわら</sup>ぎ、下睦<sup>むつ</sup>びて（上和下睦）、事を論<sup>あげ</sup>うときは（諧<sup>かな</sup>於論事）、〔則ち〕事理おのずから通<sup>(52)</sup>ず（事理自通）。

これが果してある確固とした思想や宗教の表明たりえているであろうか。僕はただ玉城教授のあの「そう決めつけなさんな。もっと話し合わなければならぬ」という言葉を思いだすのみである。ここで、この憲法前文ともいうべき第一条の理論的根幹をなしているものが「事理自通」であって、一つの「理」にあらゆる「事」の帰着することが「自通」であり、その意味では粉れもない華嚴的「本覚思想」であるが、その応用ともいうべき「上和下睦」と「諧於論事」との両文は、それぞれ、第十五条と第十七条において詳述され

るが、いずれも三論的「本覚思想」をいかに発揮しているといえる。また「事理自通」とは二つのヘラクレイトスの規定にすら「自通」するものとすら言ってよいかもしれないが、こういう「和」の思想によつてはいかなる確信の表明もいかなる決定的批判もできるものではない。「和」すればよいという考えがどんな弊害を生んでいるかを考えて、その元凶ともいうべき「本覚思想」と「ドイツ観念論」とを真剣に批判すべき時が至っていると思うのである。本批判では、その両者を具現しているものとして「京都学派」の批判的を絞ろうと思つたが必ずしもそれに集中できたわけではない。その意味で本批判は非常に雑駁となつてしまつたが、決して本質的に緻密さを欠いてしまつたとは思つていない。本批判の執筆を予期して、普段は買わぬようなくだらぬ本もしこたま買ひ込んだが、それらを具体的に批判することが今後継続されていかねばならないことだと思つている。そんな僕の決意を萎えさせないためにも、最後を次のようなニーチエの言葉の引用で結んでおきたい。「ドイツ観念論」の欠陥には鈍感で、しかも仏教を「衛生学」として褒めた、あのニーチエですら、「戦いとなると話はまた別である」として戦つたからこそ、俗物的「和」の思想に足元を掬われることは避けえたのである。引用は、この戦いの兵法を語つたもので、冒頭に關説した『この人を見よ』の箇所少し間を置いて連なつてゐる。

——私の兵法は四原則に要約される。一、私は勝ち誇つてゐる事柄にのみ攻撃を加える。——事情によつては、それが勝ち誇るまで待つ。二、私は、自分に味方がないような、ひとりぼっちになつてゐるような、——自分が単独で危険にさらされるようなさういふ場合にのみ、攻撃する……私は、危険をまねかないような行動を、

公けには、一度も起こしたことがない。これが正しい行動というものに対する私の試金石だ。三、私はけっして個人を攻撃しない。——私は個人というものをたんに強度の拡大鏡のように利用するだけで、それによって、潜在的な、いかにも捉えにくい一般的な危機を明らかにするのに使うのである。こうして私はダーヴィト・シュトラウスを攻撃した。正確に言えば、一冊の老いぼれた書物が、ドイツの「教養」のもとで収めた成功を攻撃した。——私はこの教養を現行犯でつかまえてみせたのだ……。こうして私はワグナーを攻撃した。正確に言えば、すれっからしの人間と豊かな人間、末期の人間と偉大な人間を混同しているわが「文化」の虚偽、本能的悪質を攻撃した。四、私は、あらゆる個人的な手心の加わらない、なんら因縁つきの背景などのない事柄のみを、攻撃する。その反対に、攻撃は、私の場合、好意のしるし、時によつては、感謝のしるしである。私は、自分の名前を、ある事柄ある人物の名と結びつけることによって、これに敬意を示し、これを表彰するのである。<sup>(53)</sup>

## 註

- (1) 筑摩書房版『芥川龍之介全集』第五巻、二〇九頁。  
 (2) 拙稿「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四号（昭和六一年三月）、特に二一五頁、註7参照。  
 (3) 世界文学大系42『ニーチェ』（筑摩書房、以下、『ニーチェ』と略す）三六五—三六六頁：Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe* (以下 *Werke*), Band 6, pp. 277-273. なお、このことは、前註1の二一〇頁、註37

(1)にも指摘されている。

- (4) *Dhammadāraṇī*, P. T. S. ed., p. 2.  
 (5) 『ブツダの詩1』（原始仏典七）、講談社（昭和六一年七月）、四頁。  
 (6) 拙稿「釈尊私観」『日本仏教学会年報』第五〇号（昭和六〇年三月）、一二三頁参照。  
 (7) 有福孝岳「無常観とニヒリズム——その類似点と差異点」『理想』二・三合併号（昭和六一年、No. 六三三）、九八—一一六頁。  
 (8) 『ニーチェ全集』（理想社）、第八巻、三四四頁：Werke, Band 3, p. 599.  
 (9) 久保陽一訳、クリストフ・ヤメ／オットー・ペゲラー編著『ヘーゲル、ヘルダーリンとその仲間——ドイツ精神史におけるホンブルク』、公論社（昭和六〇年十二月）参照。  
 (10) H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p. 211, n. 1：河野与一訳『哲学入門・変化の知覚——思想と動くもの1』（岩波文庫）、一〇〇頁、註七参照。  
 (11) 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』、岩波書店（昭和三三年五月）、三二—三三頁、順次に、82(イ)、76(二)、78参照。  
 (12) 前註9の久保訳、九七—九八頁。なお、原著は『Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte, Studien zur Freundeskreis um Hegel und Hölderlin (Deutscher Idealismus, Band 4), Herausgegeben von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, p. 110.  
 (13) 中略の箇所には「またホルダーリンのホルン・バッタレス像の悲劇性とヘーゲルの叙述するキリストの悲劇性とは似かよ

った特徴を示している。そうは言ってもヘーゲルの場合、汎神論は危機に陥っていない。ヘーゲルはむしろ、普遍的な統一とこの統一に内在する諸区別との関係を原理的に生や精神という概念で一層詳しく規定しようとする」とある。哲学者としてのヘーゲルとは異った、文学者としてのヘルダーリンの側面に触れた指摘として注目すべきかもしれないが、ここでは省略した。なお、ヘルダーリンに関しては、東京大学大学院の吉水清孝氏より資料の提供に預ったが、今は批判的に活用しきれないことを付記する。

- (14) 前註9の久保和訳、一〇六頁：前註12の原著、p. 117.
- (15) 梶田啓三郎訳『キルケゴール全集』24、筑摩書房（昭和三年）、一五七頁、および三五七頁の註を参照されたい。
- (16) 同右、一六八—一六九頁、および三六〇頁の註。
- (17) Tsong kha pa, *Rigs pa'i rgya mtsho*, bkra shis lhun po ed., f. 296 (Ba, 148 b), ll. 5-6. 資料の御教示は、駒沢大学大学院、木村誠司氏による。記して謝意を表したい。
- (18) *Ibid.*, f. 297 (Ba, 149 a), ll. 3-5 参照。
- (19) 松本史朗『勝鬘經』の「一乗思想について——一乗思想の研究（Ⅲ）」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四一号（昭和五年三月）、四一六—三八九頁。呼称については、特に、四〇五頁参照。
- (20) 松本史朗『Madhyamakaloka の「一乗思想——一乗思想の研究（Ⅰ）」』『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一四号（昭和五年一〇月）、三〇一—二五五頁、同「唯識派の一乗思想について——一乗思想の研究（Ⅱ）」『駒沢大学仏教学部論集』第一三号（昭和五年一〇月）、三二二—二九〇頁。
- (21) 拙稿「唯識と無我——僕の只管打坐——」『仏教学会誌』

第七号（昭和四〇年一月）、五一—五七頁、「如実知見——『死にいたる病』を読みながら——」同上誌、五八—六五頁を書いた当時の気持。しかし、これら二篇の現時点からみた不満については機会があれば書いてみたいと思っている。

- (22) 春秋社より『大乘起信論の研究』（仮称）中の論文として出る予定なれどもいまだに未刊。
- (23) 前註2の拙稿の特に前文を参照されたい。
- (24) 順次に、『駒沢大学仏教学部論集』第一六号（昭和六〇年一〇月）、八三—一〇一頁、『宗学研究』第二八号（昭和六一年三月）、四三—四八頁参照。なお、前者の延長線上に「宣長の両部神道批判」（『仏教学』第二〇号掲載予定）がある。
- (25) 山口瑞鳳「チベット」（玉城康四郎編『仏教史Ⅱ』）、二〇八—二二二頁参照。
- (26) 『渡辺照宏著作集』第四卷、筑摩書房（昭和五七年五月）、二二—二七頁。
- (27) 詳しくは、前註9参照。ここに記して、合わせて深謝の意を表したい。
- (28) 国嶋一則編『哲学理論の歴史』、公論社（昭和六〇年一〇月）、一三二頁より引用。
- (29) 湯田豊『インド宗教論』、八千代出版（昭和五〇年）中「シヤンカラとヘーゲル——神観をめぐって——」（二四三—二六一頁）、同『インド哲学の諸問題』、大東出版（昭和五三年）中「ヴェーダーンタ哲学におけるインド的思索の特徴——比較哲学への一つの試み——」（二七九—三六六頁）など参照。
- (30) 平川彰編『仏教研究入門』（大蔵出版、昭和五九年）所収、前田専学「インド哲学」（同、三五三—三五五頁）参照。
- (31) 姉崎正治『わが生涯』（新版、東京大学出版会、昭和四九

- 年)、八六頁参照。
- (32) 同右、一〇七頁参照。
- (33) 前註30に同じ。
- (34) 前註31の姉崎著、一一八頁。
- (35) 齊藤清明『京大人文研』、創隆社(昭和六一年一月)、一〇一—一五頁。
- (36) 同右、二六七頁。
- (37) 桜井好朗篇『神と仏』、春秋社(昭和六〇年一月)、月報、対談「日本研究の現在」参照。
- (38) 前註35の齊藤著、三三三頁。
- (39) Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, tr. by Jan Van Bragt, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/California, 1982.
- (40) *Ibid.*, XXIX.
- (41) 直前の引用と共に *ibid.*, XXX.
- (42) 例えば *ibid.*, XXXIII 参照。
- (43) Paul J. Griffiths, "On the Possible Future of the Buddhist-Christian Interaction" 近刊の *Japanese Buddhism; Its Tradition, New Religions and Interaction with Christianity* (Nanzan Studies in Religion and Culture Publication Series) に収録予定。なおこのペーパーが読まれた U.S.-Japan Conference on Japanese Buddhism に参加した時の感想については、拙稿「アメリカ仏教事情瞥見——アメリカのある若き仏教研究者の発表に向けて——」(光地英学先生の「自由仏教懇話会」の雑誌に掲載予定で、本年四月十日に脱稿)を参照されたい。
- (44) *Op. cit.*, (前註39) XXXI
- (45) *Ibid.*, XXX, XXXIII をそれぞれ参照されたい。
- (46) 例えば、高崎直道「法身の一元論——如来蔵思想の法観念」『平川彰博士還歴記念論集・仏教における法の研究』、春秋社(昭和五〇年)、二二二—二四〇頁参照。
- (47) 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社(昭和四九年)、三一—八頁参照。
- (48) 前註2の拙稿前文を参照されたい。
- (49) 同右、二〇〇頁、上段参照。
- (50) 伊藤隆寿「梁武帝『神明成仏義』の考察——神不滅論から起信論への一視点——」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四号(昭和六一年三月)、二一七—二四九頁参照。
- (51) 中曾根・梅原対談「——昭和61年を迎えて——世界文明の流れと日本の役割」『文芸春秋』二月号(昭和六一年二月)、二九五頁。なお、この対談は総理府の政府広報として出されたことに注意。また、この資料入手については、岡部和雄先生の手を煩わせたことを記して深謝申上りたい。
- (52) 中村元編『聖徳太子』(日本の名著2)、中央公論社(昭和四五年)、四〇九頁の書き下しにより引用した。
- (53) 『ニーチエ』三六六—三六七頁: *Werke*, Band 6, pp. 274—275.

(昭和六十一年七月十四日)

追 片山一良「オックスフォードの東洋学」本誌第一六号、註3に、日本の仏教学者がなぜモニエルを避けてマクス・ミュラーに傾倒したかについて詳細な報告があるが、これも本批評の視点から見る時、俄かに別な合点もつこう。なお、聖徳太子の和の思想については、和辻『日本倫理思想史』上巻前後の諸学者の評価を踏まえて、今後より批判的な研究を進めていきたい。(10・22記)