

論 評

# 批判としての学問

袴 谷 憲 昭

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man  
schweigen (話せぬことについては沈黙せねばならぬ)。——  
L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.00

—

論題に掲げた「批判としての学問」とは、実は、マックス・ウェーバーの『職業としての学問 (*Wissenschaft als Beruf*)』を振ったつもりなのだが、いささか一人合点が過ぎるかもしれない。「反職業としての学問」とか「学問としての職業」とかいうようなあからさまなパロディなら余計な説明も要しまいが、飽くまでもウェーバーに託けながら「批判としての学問」という振りの不明瞭な論題を選んだについては、やはり僕なりの理由があるのである。すでに昨年のことになってしまいが、その理由の一端について、『駒沢大学学園通信』第一四六号(昭和六十一年十二月五日)の「研究余話『600 Words』」欄で触れたことがあるので、ここでは、別な魂胆も含めて、それをそのまま引用させてもらおうことにしたい。

大学は今や、『職業としての学問』 *Wissenschaft als Beruf* に<sup>(1)</sup>

示されたマックス・ウェーバー流の価値判断排除の思想に導かれ、ただ単に知識の切り売りで事足りりとする似非客観主義に席捲されているように思われてならない。

その証拠に、私どもの関与する宗教学や文化人類学や民俗学では、もともと日和見主義の貶称として用いられていたシンクレティズム(和解主義)が急速に市民権を得て、その呼称のもとにどんな混淆宗教も下手な価値判断を加えずに細大洩らさず宗教現象として報告されるに至っている。

しかし、私は、宗教とは、少なくとも、自分の信念を言葉によって正邪を決しながら表明していくことにあると思っているので、その最低条件を自らに課して、大学に職を得ている限りは、反ウェーバー的な意味で、「批判としての学問 (*Wissenschaft als Kritizismus*)」の確立を目指したい。

ただ、この年になると、願いと裏腹な自分の無能さばかりが目に着くが、愚直だけが取柄なので、ニーチェの誠実さ (*Wahrhaftigkeit*) とデカルトの常識 (*bon sens*) を見做っていけば、私の専門とする仏教学の分野で批判的研究を続けることも夢

ではあるまい。差し当たっては、昭和十二年文部省発行の『国体の本義』をピークとする「和」の思想の醜い正体を剔り出していきたいが、その伏線となる、近刊の『仏教学部論集』第十七号所載の拙稿「京都学派批判」をぜひとも参照して頂きたい。

この時僕は、反ウェーバー的な意味で「批判としての学問 (Wissenschaft als Kritizismus)」という言葉を始め使ったのであるが、この種の新聞としては当然のことながら、かなり厳しい原稿枠の指定があったので、その明確な問題提起については別な機会を持たねばならぬとは当時から思っていたことなのである。しかるに、その時たまたま重なった偶然が僕のこの思いを決定的なものにしてしまった。僕の余話はいつもの第二面に載っていたわけだが、その号の第一面は、我が駒沢大学がブリテイッシュコロンビア大学と交流協定を締結した直後とあって、その記事で大半が埋められていたが、そこに、彼の大学で行われた櫻井徳太郎学長の記念講演要旨が「日本の民俗宗教と伝統的カミ観念」として掲載され、僕とは全く逆の考えが表明されていたのである。もっともその要旨末尾には「本講演の全容はブリテイッシュコロンビア大学の紀要に掲載される予定である」と註が施されていたから、その全文も読まずに批判したのでは公正を欠くかもしれないが、しかし、次に引くような要旨の一節は、とりわけ櫻井学長の「講演の全容」にそぐわないようにも思われないので、今はそれを示した後、若干のコメントを加えることにしたい。

日本人にカミとよばれ、その崇拜対象となる主体は、きわめて多数であり多様である。山・木・石・水などの自然物、雨・風・雷などの天然現象、また人間や動物の精霊、さらに死者の靈魂を

一家同族の祖神として崇祀することもある。あるいは地域社会や職能集団が居住環境や機能空間の保安と豊穡とを祈って、多元な守護神を設定する場合も多い。こうした状況をみた欧米の宗教学者は、日本人のカミ信仰を多神教 (polytheism) と断定し、宗教学発達上最も素朴な原始段階に止まるものと位置づける。そして最も進んだキリスト教・イスラム教・仏教など普遍宗教としての一神教 (monotheism) とくらべその格差を強調する。

けれども、この見解はまことに皮相であり短絡的である。日本のカミが唯一神でないことは説明するまでもない。しかし数多くのカミは何のまとまりもなく雑然と併在しているのではない。互いに連関しながら一定の原理に即して機能する見事な神統体系をみせている。平素は人里はなれた他界に鎮留し姿態を秘匿するが、必要に応じて現世に現われ多面的にはたらく。日本のカミは汎神的性格 (pantheism) をもつといえるのである。

僕は、宗教学や民俗学は、ウェーバーが言うような「事実をして語らしめる (die Tatsachen sprechen lassen)<sup>(2)</sup>」方向で展開し、そこに己れの学問の客観的自立性をも確立しようとして腕してきた科学であることを認めるのに吝かではないが、右の櫻井学長の言は、いかにも「事実をして語らしめる」ような方向を取りながらも、実際はその線を明らかに越えているように思われる。そもそも、宗教学における類型学 (Religionstypologie) というものは、宗教という事実もしくは物を、デパートの陳列売場よろしく、いかに分類配列するかということ以上でも以下でもない僕が考えているので、あたかも売場主任が替って分類が変わると同様に、宗教学者次第によって分類にいささか相違が生じたところで僕自身は目くじらを立て

る必要も感じない。だから、欧米の宗教学者で仏教を一神教に位置づけた学者など本当にいたのかというようなことも僕は全く知らないが、この類型学を用いて、日本の民俗宗教が汎神的性格なるがゆえに勝れているといった類の論じ方に出合えば、自分の無知を棚に上げてでも、黙っているわけにはいかなくなる。それはまるで、次代を担う大切な子供を産み出す婦人の売場であるから、婦人下着売場が勝れていると言うみたいなのだからである。これでは、「事実をして語らしめる」という単なる分類の粹を越え、事実<sup>(3)</sup>に託つながら自分勝手な思いを他人に押し付けていることになつてはおるまい。ただし断つておくが、僕は自分の信念を語つてはいけな<sup>(3)</sup>いと主張しているわけでは毛頭ない。むしろ逆であつて、僕の方こそが、「自分の信念を言葉によって正邪を決しながら表明してい<sup>(3)</sup>かねばならない」と主張しているわけである。しかるに、そういう点を明白に宣言するわけではなく、むしろ逆に、類型学という宗教の外側に立った人でなければありえないような、「事実をして語らしめる」客観的宗教学や民俗学に身を置いていることを自負しながら、いかにも日本の民俗宗教が勝れていると言わんばかりの発言をなすことは、一種のルール違反か詐欺とでも言うべきではないだろうか。なにもそこまで言う必要はないと人は言うかもしれないが、しかし、そんなふうにも言わなければ、同じ新聞の表と裏に示された、全く相反する深刻な対立の実態はなかなか理解してもらえないということも事実なのである。

もっとも、かような対立が、たまたま我が大学の内部で起つたというだけのことならば、なにもその対立を拡大してみせる必要もあるまいが、今やこの対立は最も隠微な形態で世の中に浸透してしま

い、もはや対立点すら定かではないようなので、どんな瑣細な対立も見逃すまいとする視点は益々高まっているとさえ僕には思われる。しかし、こんな対立は、なにも今に始まつたことではなく、言葉語り始めた人間の歴史と共にあつたことかもしれないのであるが、恐らく、最も明確な対立はデカルト René Descartes（一五九六—一六五〇）と共に意識され出したのかもしれない。しかるに、このデカルトが、学者ではなく、生れつぎの理性 (raison naturelle) 即ち常識 (bon sens, sens commun) のみを用いる人の方を信じて、「私の先生たちの言葉であるラテン語ではなく、私の国の言葉 (la langue de mon pays) であるフランス語で」<sup>(3)</sup>明確に提起した「批判の哲学 (critical philosophy, kritische Philosophie)」に対し、デカルト没後にナポリで生まれたヴィーコ Giambattista Vico（一六六八—一七四四）は、あからさまな対抗意識を燃やしなが<sup>(4)</sup>ら、一場所の哲学 (topical philosophy, topische Philosophie) を打つ付けたのである。この「批判の哲学」対「場所の哲学」の対立は、ヴィーコ自身の言葉によれば、「クリティカ (critica)」対「トピカ (topica)」となるが、「トピカ」とはギリシヤ語の「トポス (topos, 場所、ラテン語でも topos を使うが本来のラテン語としては locus がこれに当る<sup>(6)</sup>)」に由来し、「場所に関する技法」を意味する。従つてこれは、あらゆる行動や判断に先立つ、いわば直観的な空間把握の能力であつて、言葉を必要としない人間のむしろ動物以来の能力であると言えるかもしれない。しかし、僕がそう言つたとしても、かなり極論めくと非難されたいとは限らないので、ヴィーコ自身の『われらの時代の学問方法について (De nostri temporis studiorum ratione)』の記述に基づいてなされた岩崎稔

氏の「トピカ」に関する穩健な説明を次に掲げておこう。

トピカはクリティカに、存在の上でも認識の上でも先立っている。なぜならクリティカは「判断の術」であるのに対して、トピカは「発見の術」であり、「普遍的な証明論拠の発見が、自ずからその真理に関する判断よりも先行するから」である。

だが、いかにヴィーコが「発見の術」の優位を強調しようが、ヨーロッパ哲学の主流は、必ずしもデカルトが期待したような形においてではないにせよ、「判断の術」の展開の上に築かれたとみなければなるまい。「ヴィーコの近代科学論」に言及した佐々木力氏<sup>(8)</sup>によれば、「ルネサンス期にスコラのアリストテレス論理学に対抗して出現した人文主義的論理学、たとえばルドルフ・アグリコラや彼の後継者の一人ペトルス・ラムスの論理学（つまり、人間の思考や論述のための学問）は、通常二部に分けられ」、「第一部は、発見もしくは着想 (inventio)、第二部は、判断 (judicium) を扱」い、「大略、前者がトピカ、後者がクリティカに対応する」とのことだが、この分類に従えば、ヨーロッパの哲学の主流は、「判断」の学としてのみ生き残ったのである。しかるに、この「第一部」と「第二部」という人文主義的論理学の分類は、インドの論理学でいえば、恐らく、「現量 (pratyakṣa)」と「比量 (anumāna)」との分類にはばびつたりと重なり合うと考えてよいと思われるが、インドでは、ダルマキールティ Dharmakīrti (七世紀) を經由しチベット<sup>(9)</sup>のツォンカバ Tsong kha pa (一三五八一—一四一九) を頂点としてゲルク派に継承された、木村誠司氏の呼称による「論理学仏教学説」の系譜を除けば、圧倒的に「現量」優位の上であらゆる思想的営みが進められてきた点に、ヨーロッパ哲学との根本的差異を認

めることができる。

しかし、僕は、なにも今更したり顔にヨーロッパとインドの思想的相違を指摘したいと思っていないわけではない。ましてや、デカルト対ヴィーコの対立が、全くヨーロッパ人だけの問題にすぎなかったならば、誰が好んでヴィーコなどを問題にしよう。しかし、僕の見る限り、デカルトの「批判の哲学」に対しヴィーコの「場所の哲学」の復権を画策しようとする動きはなにもヨーロッパだけに限らないのである。岩波の『思想』の本年二月号の「ヴィーコを読む」という特集は、まさに我が国における「場所の哲学」の復権を象徴していると見てよいのだ。思想の輸入業者は、ヨーロッパで甦える萌を見せ始めたヴィーコをただ我が国に紹介しているだけだと言いかもしれないが、直観的な空間把握の能力を尊ぶ我が国の伝統の中では、「場所の哲学」は、すぐにも、インド由来の東洋的「現量」重視の思想と結託し、易々とポストモダンやニューサイエンスを抱き込む方向へと流れていくのである。否、無批判に自国の伝統をよしとする、それ自体が「場所」であるかのような我が国情には、批判的なものでなければなんでも入ってくると言った方が正確なのかもしれない。日本の民族宗教が勝れていることを、なんら批判的に主張することなく、紋切型の類型学に頼っていつのまにかその優秀さを言っているけたような気持になっているのはかかる便利な我が国情に甘えているからに過ぎないのだ。しかし、それにしても今の日本には、このような甘えに乗った発言があまりにも多すぎるような気がしてならない。それを迎え撃つには、いかに少数で弱体であろうとも、「批判の哲学」を確立するほかに道はあるまい。一片の新聞の表と裏の対立も、「場所の哲学」と「批判の哲学」

の対立として改めて明確に意識されねばならないのである。

## 二

大学はもう夏休みを間近に控えた七月であるが、それにしても、『駒沢大学学園通信』第一四六号の第一面と第二面の表裏に現われた対立を、あたかも現今の世の縮図であるかのよう思い込ませる事件が、昨年から現在に至るまであまりにも多くあり過ぎたように僕には思われる。

その新聞が発刊になった直後の十二月八日には、仏教行事運営委員会主催の成道会記念講演会が行われたが、講師には高野山大学学長松長有慶教授が招かれ、「密教の宇宙観」と題するお話があった。今はもうお話の内容を詳細に覚えてはいないが、密教の特質を、神秘主義や象徴主義などといった五点から捉え、要するに密教は、胎蔵界曼荼羅 (garbha-sambhava-maṇḍala) のもとに当時のインドの民間信仰を始め一切合財を取り込んだ総合的宗教であるという一点に尽きていたのではないかと思う。僕はその時、「これが自分の発明工夫した新しい考えである」という信念を静かに確かめたに違いない。積尊の「成道」にとって、これほど相応しくない話もあるまいと思ひ、その講演後に催された懇親会で発言の指名でもあればぜひともいろいろ伺ってみたいと思つていたがその機会は与えられなかった。しかし、その僕の思ひは、現仏教学部長である岡部和雄先生の松長教授に対する御質問でほぼ満されたのである。岡部先生の質ねられた要点は、密教が総合的宗教であるならば、なにをもって密教を仏教であると言うるかということに絞られていたと思うが、それを岡部先生は三つほどの具体例を挙げてお聞きになったが、その

一つが「桐山靖雄師の阿含宗を密教であると思うか。思うならなにゆえであるか」というようなことだったのだが、「あまりやかましいことは言わずに密教でよろしいんじゃないですか」というのが松長教授のお答えであったように記憶する。文学部化学教室の脇本平也教授も懇親会に出席されていたが、その席上のお話では、「一切合財を取り込む胎蔵界曼荼羅の御講演を伺い、それこそ我が宗教学と全く同じであると意を強くした。現在は、これこそ正しい仏教であるというような主張もあるようだが、宗教学はそういう主張も含めて全て宗教である」と見做す胎蔵界のごとき学問である」というような意味のことを述べておられたように思う。全体的に言つてこの会は、総合主義的寛容さのムードのうちに終始したが、これがまた今日の日本を象徴しているともいえるのである。

僕自身の考えからすれば、「成道会」に密教の話を依頼すること自体不見識で、到底賛成できるはずもないのだが、いろんな義理が絡んで事が先行してしまえば自分一人で事の成り行きに反対するわけにもいかない。それに当時は、煽られた空海ブームに乗って、全国的に高野山が注目されていた折でもあり、どう足掻いたところで多勢に無勢である。こういう論評の形でしか批判は展開できないということは始めから分つていたことなのかもしれない。

高野山で、シンポジウム「高野山サンギータイ 即身—人間の可能性を求めて」（高野山大学、毎日新聞主催）が開催されたのは、昨年十一月八日のことであつたが、そのシンポジウムに因む発表要旨やらを含めた大々的な宣伝が『毎日新聞』誌上の二面にわたって報じられたのは、三週間後の十一月二十九日であつた。この日は、僕の属している日本西蔵学会のあつた日で、その委員会には松長有

慶教授も御出席になられ、僕が朝眼を通してきたばかりの『毎日新聞』の同じ面を広げておられたので、その日のこの新聞のことは、忘れようにも忘れることができない。僕は、松長教授が他の長老の先生方に向って、こういう企画は莫大な費用を要するものであるとおっしゃっているのを聞いただけだが、そのこと以上にこの時の様子を語る必要はないし、また語るべきでもあるまい。僕が今言いたいのはその時見た新聞記事についてだけである。このシンポジウムに発表者として出席したのは、英国の作家、コリン・ウィルソン、米国の理論物理学者、フリッチョフ・カプラ、英国の動物行動学者、ライアル・ワトソン、密教の高野山大学学長、松長有慶の四氏であったが、遠来の三氏が仏教についてどんな誤解を重ねようが致し方のない面があるにしても、これを正すべき立場にいる松長教授が、「密教は、机の上の議論だけではなく三密の行によって自己と絶対の世界の同一性を確認するわけで、体と宇宙を表現し、自分の人格を表していく思想である」とウパニシャッド擬いの神秘思想を口にしていただけでは、いかなる誤りも許されてしまうほかはあまりない。同じ新聞には、このシンポジウムに立合った評論家の栗田勇氏が、一行の批判すら含まぬベタベタの提灯持の評言を寄せているから尚更始末が悪いのである。否、提灯持だけならまだしも、仏教について全くアベコベの考えを持ちながら、それを堂々と仏教であると述べて恥るところが全くない。曰く、「人間は本質的に絶対者であり、仏である。」、また曰く、「空とは否定ではなく、絶対の肯定である。」と。仏教のことを謙虚に正しく知ろうと思っっている人であるならば、これがいかにアベコベの考えであるかは先刻御承知かもしれないが、その倒錯性を鮮明ならしめるため、ここに仏教の

正しい考え方を示せば次のようになる。仏教によれば「人間は本質的に無絶対者(anatman, 無我)であり、そのことを正しく知ることができれば仏である。」、また「空とは徹底した否定であり、それを絶対否定<sup>(10)</sup>(Prasajya-pratisedha, med dgag)」と呼ぶ。」と。どうか、彼此対照し全くアベコベであるという事実を虚心に考えて頂きたいと思う。もっとも、栗田氏にとっては、こんな対比も物の数ではなからう。栗田氏のような人にとっては、絶対否定も絶対肯定も同じことであり、その両者さえ包み込んでしまうものが曼荼羅であり、真の仏教である、と言いつつ含めてしまうような強かさがあるからである。現に、栗田氏は、昨年は空海、今年は最澄へと容易に鞍替えしても一向に恥ずる様子がない。

もっとも、空海と最澄の場合には、本質的にも違いは五十歩百歩なのかもしれないが、昨年十一月の高野山を真似るかのようになり、今年には比叡山で八月に世界各国より宗教家を集めて世界宗教者サミットが開かれるのだという。誠におめでたい限りだが、それに逸早く便乗した形の栗田氏は、本年二月に発行された『文芸』春季号に「最澄と本覚思想——序の序」と題する古色蒼然たる本覚思想論を寄稿されている。恐らく我が駒沢大学仏教学部は、もはやこんなレベルの本覚思想論の段階には止まっていけないと思うが、文壇とか思想界とかいうのはおもしろいもので、こんな他愛もない評論を褒めるような御仁もいるのである。さすが栗田氏も自信がなかったと見え、せっかく「序の序」とわざわざ副題で断っているのに、これを単なる謙遜と受け取った文芸評論家の秋山駿氏は、『毎日新聞』の本年一月二十八日付の「文芸時評」欄△下▽の最末尾に、栗田氏の右の評論に八行ほど言及し、その評論の「背後に「日本的な精神

の源流」への、思索の蓄積といったものを感じたと書いている。昨日は空海、今日は最澄、かつては一遍や道元と渡り歩くだけの人に「思索の蓄積」とは笑止千万であって、栗田氏のいう「日本的な精神の源流」などというのは、なにもそれほど大袈裟に褒め上げるような独創的な見解でもないのである。その「源流」に言及した栗田氏の考えとは、最澄の「十二年の籠山修行」に因んだ次のような一節を指す。多少長いが、秋山氏が「思索の蓄積」を感じた箇所だから、敢えて一節全体を引いておこう。

この体験が、山林の自然のなかで行われるとき、そこに、古代からつちかわれてきて、最澄の体内に血となって流れている、自然にたいする、日本人の論理と感性が、ほとんど超人的な限界状況において、リアリティとなったにちがいない。仏教的にいうならば、実践的に、自然と自我との相即を体験したはずである。そのとき日本人に固有の自然観が、最澄に強く働きかけたことを無視するわけにはゆかない。日本人にとって自然とは神であり造化でありなによりも運動であった。そこでは自然との一体感によって、現象のなかに実在が体験されていたのである。それが、語られざる言葉となつてうけつがれ、密教の洗礼をうけて、のちの日本本覚思想という大きな流れに成長したと考えるほかはない。

栗田氏のいう「日本的な精神の源流」とはこの「本覚思想」を指すのであるが、そんなことなら、「日本の思想史は本覚思想にその最高標目を見出し、これを爾前に承け、これを爾後に及ぼし、古今に亘りて一貫の体系を整へることが出来ることになる」と大正末期に述べた島地大等師以来人口に膾炙したことなのである。もし、「日本人にとって自然とは神であり造化でありなによりも運動であ

った」というがごとき言いまわしが新しいというのなら、始めに示した櫻井学長のように、日本人だけが特別の「カミ観念」を持つという我が国情に甘えた論調となんの選ぶところがあるというのだから。まるで、比叡山も日吉大社も事実同じ場所に育ってきたから一緒だといわんばかりの言い振りにも見えるが、世の中では並べてこの種の非論理的論調が幅を利かしているのである。もっとも、世の中にとって発言の獨創性や論理性などはどうでもよいことであって、評論家が仏教にも眼を向けたところが新しいのだなどという言い訳が残っているかもしれないが、そんな言い訳は最も恥ずべきことと言わなければなるまい。気の利いたファッションを輸入すべく少しくヨーロッパの方へ眼を向けていたが、ふと気がついてみれば自国の本當の嗜好の生態も見えるようになっていたのでヨーロッパを棄てて自国に眼を向けることにしたなどというくらい人を喰った話もないからである。しかし、なにが正しい仏教かを虚心に考えようともしない人は、せいぜい人を喰った態度で終始するほかはないのだが、栗田勇氏とほとんど同じ格好で、相変わらずそんな態度を続けている人に梅原猛氏がいる。同氏もまた、比叡山の世界宗教者サミットに乗り遅れまいと、昨秋NHKの市民大学で喋ったことをベースに、それを早々と『最澄瞑想』（佼成出版社、昭和六十二年六月十九日刊）という本にまとめ最近刊行したが、長さはともかく、栗田氏のものと同発想は五十歩百歩である。

ここで、二人の大同小異な面を一例だけ挙げるとすれば、それは、両者共、日本思想史上における比叡山の「顕密体制」<sup>(13)</sup>的役割について批判的な視点を全く欠如しているという点であると言えるかもしれない。今その点を指摘するために、両氏のそれぞれの論述か

ら適当な箇所を引用してみることにしたい。

まず、栗田氏は先の評論中<sup>(14)</sup>で次のように述べている。

「いうまでもなく、天台宗は、総合と統一の教学であるから、たしかに、真言密教にくらべれば、開放的かつ抱括的なので、一口でとらえられないのも当然である。

しかし、逆に見れば、それだけ、広く深く拡散し、浸透しているともいえるわけで、ちょっとふりかえれば、禅宗も、浄土門も法華宗も、比叡山から発していることは周知のとおりである。

(中略) こうしてみると、「日本的な精神の源流の」共通項として中心をなしているのは、どうやら、天台宗というよりも、天台本覚思想ではないかということになってくる。<sup>(15)</sup>

梅原氏が次のように語っていることも、右の栗田氏の場合と基本的に変わるところはない。

彼(最澄)の天台は、真言と結びつき、天台本覚論を生みまして、そして、天台本覚論の思想は、あの「山川草木悉皆成仏」という言葉に、最もよく表現されています。ここにきて、人間の自覚の宗教であったはずの仏教が、完全に自然中心の宗教に転化したといえます。そして、このような思想の中から、法然、親鸞、栄西、道元、日蓮が育ち、立場はちがいますが、やはりそれぞれ天台本覚論の影響を受け、その思想を別の形で展開したのです。

既に別稿<sup>(16)</sup>でも論じたごとく、僕の考えによれば、仏教を「自覚の宗教」と捉えようとする動きが起った途端、仏教は反仏教的なものに変質させられたと見做しうらと思うのであるが、それはまだ大方に納得された考えだとは言えそうもないので一歩譲るとして、その「自覚の宗教」が更に「完全に自然中心の宗教に転化した」とした

ならば、それは、仏教が全く仏教ではないものになってしまったことを意味すると率直に認めるべきなのである。だからこそ、鎌倉新仏教の祖師たちは、その反仏教に対して抵抗したのであるが、それを、「禅宗も、浄土門も法華宗も、比叡山から発している」とか、「このような思想の中から、法然、親鸞、栄西、道元、日蓮が育ったなどと言うのは、事実(Tatsache)に託つけた一種の詐欺である」と見做さなければならぬ。しかし、両氏がなんと言おうと、時の反仏教的政治権力に果敢に挑んだ祖師たちが激しく弾圧されたこともまた周知の紛れもない事実なのである。その際、行動としての抵抗においては最も慎重で時には狡猾とさえ見える道元が、あの反仏教ともいえるべき「山川草木悉皆成仏」の「自然中心の宗教」に対して、最も鋭い批判の理論を展開していかざるをえなかったことは興味深い点と言わなければならない。その道元晩年の著述である『正法眼蔵』『四禅比丘』の巻において、「自然中心の宗教」は次のように批判されている。<sup>(17)</sup>

あるがいはく、諸佛如来ひろく法界を證するゆゑに、微塵法界、みな諸佛の所證なり。しかあれば、依正二報ともに如来の所證となりぬるがゆゑに、山河大地・日月星辰・四倒三毒、みな如来の所證なり。山河をみるは如来をみるなり、三毒四倒、仏法にあらざるといふことなし。微塵をみるは法界をみるにひとし、造次顛沛・みな三菩提なり。これを大解脱といふ、これを単伝直指の祖道となづく。かくのごとくいふともがらが、大宋國に稻麻竹葦のごとく、朝野に遍満せり。しかあれども、このともがら、たれ人の兒孫といふことあきらかならず、おほよそ佛祖の道をしらざるなり。



「あるがいはいく」以下の「自然中心の宗教」が末尾においてはつきり仏教ではないと否定されていることは紛れもあるまい。万一その点に多少でも不明瞭な面が残った方には、道元を巡る別な一連の拙稿<sup>(18)</sup>をぜひとも参照して頂きたい。

しかるに、栗田氏は別な著書『道元の読み方』において、「一切求むる心なくして徒者<sup>いたづらもの</sup>に成り帰りて、一生果てん」とすることを信条として自然の中に融け込んだかのごとき明恵上人と道元を一緒にして、明恵の『阿留辺幾夜字和』の有名な一節に「一切衆生悉有仏性」の極意を見出している。周知のものだが、重要なので敢えて引用しておく<sup>(19)</sup>。

人は阿留辺幾夜字和といふ七文字を持つべきなり。僧は僧のあるべきやう、俗は俗のあるべきやうなり。乃至帝王は帝王のあるべきやう、臣下は臣下のあるべきやうなり。このあるべきやうに背く故に一切悪しきなり。

さしづめ鎌倉新仏教の祖師たちは「あるべきやうに背いた」悪しき」人たちということになるだろうが、こういう考えが、「一切衆生悉有仏性」の極意であり「本尊思想」であるということに対して僕は微塵の疑点も持ちはしない。ただし、かかる考えこそが差別を温存し長い物に巻かれる風潮を産んだのであり、道元はその批判者であったという視点を抜かしてしまったのでは、なにも言ったことにはならないのである。その点については既に述べたこともある<sup>(20)</sup>のでここで再説することはしないが、栗田氏がそういう差異を弁えないばかりか、道元と明恵をゴッタ交ぜにした上で、「だいたい仏法の極意に近づく人は皆、明恵にしる道元にしる、親鸞にしる、一遍にしる、言い方はちがい、道はちがっても、同じような境地にた

どり着いてはありませんか<sup>(21)</sup>」などと放言しているのに出会えば、ここでも黙っているわけにはいかない。しかし、この「道はちがっても、同じような境地にたどり着く」などという考えに対しては道元自身の批判を直接打っ付けておくのがよいだろう<sup>(22)</sup>。

また杜撰のともがらはいはいく、道教・儒教・釋教、ともにその極致は一揆なるべし、しばらく入門の別あるのみなり。あるいはこれを鼎の三脚にたとふ。これいまの大宋國の諸僧の、さかりに談ずるむねなり。もしかくのごとくいはいはば、これらのともがらがうへには、佛法すでに地をはらうて滅没<sup>めつぼつ</sup>せり、また佛法かつて微塵のごとくばかりもきたらずといふべし。

栗田氏が、万一「杜撰のともがら」でないと言うのであればぜひとも弁明の労をとって頂きたい。もしそうでなければ、僕としては、『道元の読み方』という書名を一方的に『道元の誤読の仕方』と改めてしまったとしても許されるような気がするわけである。しかし、心配すること勿れ、栗田氏は悠然と構えていても、一向に困ることはないだろう。世の中では、却って僕のような口を利く方が、黙っていても、稟性の卑しい「杜撰のともがら」とされてしまうことは必定だからである。しかも、栗田氏は、僕が氏の考えを全く仏教と逆であると指摘しようが、過去の歴史はそれをさええ仏教と呼んできたのだという事実によって、先にも触れた脇本教授の宗教学胎蔵界曼荼羅論のごとく、僕のトゲトゲした議論さえも、同氏のいう「総合と統一の教学」で寛大に包んでくれるにちがいない。ここにおいて、かかる教学は、かつて叡山に反旗を翻した鎌倉新仏教の祖師たちを当の叡山が寛大に抱擁し尽して、その大講堂内陣の左右に祖師像として配列しているように、なにもかも許すことによって敵

を作らない体制的イデオロギーを形成することになるのである。これが、今年八月の世界宗教サミットのイデオロギーなのでもあろうが、だからこそとも言うべきか、梅原氏は、その叡山の祖師像を、懇切丁寧にも、写真で冒頭に掲げた<sup>(23)</sup>先の書の第五章「日本文化と最澄」の中で、次のように述べている。<sup>(24)</sup>

聖徳太子は、日本を律令国家にするために、一乗仏教思想がいちばん良いと考えたと思います。

なぜなら、そこには統一と平等という思想があるからです。天皇の下に、従来の姓という身分にとられない機能的な官僚国家をつくるには、統一と平等を重視する一乗仏教がいちばん有効なイデオロギーであると、太子は考えたにちがいません。

聖徳太子に仮託された「十七条憲法」の「和」のイデオロギーはまさしく梅原氏の指摘するとおりのものだと思ふ。誠に正解とさえ言つてよいのだが、もしそうなら、天皇下の機能的官僚国家に好都合な「統一と平等」の一乗思想は、あくまでも政治的イデオロギーと言うべきなのであつて、決して正しいチャホヤすべき仏教ではないのだということに銘ずべきなのである。栗田氏のいう「総合と統一」、梅原氏のいう「統一と平等」という「和」のイデオロギーは、本質的な対立を悉く曖昧に化さんとした、あの叡山大講堂内陳の祖師像の配置を髣髴とさせるが、最澄の重んじた『法華経』の本来の考え方ほど、かかる「和」のイデオロギーとそぐわぬものはないといわねばなるまい。この点を平易にしかも鋭く指摘した恐らく始めての書物として、ここでは、現在駒沢大学公費在外研究員としてウイーン大学に留学中の松本史朗氏のものを紹介しておく。それは、『仏教の実践<sup>(25)</sup>』という書名の本であるが、当該箇所は、

梅原氏の通俗的『法華経』解釈を示した別な発言と対比されて、本年二月十一日に行われた本学経済学部倫理の問題として出題されているから、<sup>(26)</sup>参看の上、各自解答を試みてみるのもおもしろいかと思ふ。採点者から漏れ聞いたところでは、受験生に難問と思われた形跡はなく、かなり素晴らしい解答もあったとのことである。通念に毒された体制的梅原氏よりは、常識を備えた虚心な受験生の方が、はっきりと物事の区別ができるということなのかもしれない。

しかるに、はっきりと正邪の決着をつけようともせず漫りに総合や統一や平等を強調するかどうかという危険なことになるかを示すために、戦前の昭和十二年に文部省より発行された『國體の本義』より、次の一筋を引いておくことにしよう。<sup>(27)</sup>

我が國の和は、理性から出發し、互に獨立した平等な個人の機械的協調ではなく、全體の中に分を以て存在し、この分に應ずる行を通じてよく一體を保つところの大和である。従つてそこには相互のものの間の敬愛隨順・愛撫掬育が行ぜられる。これは單なる機械的・同質的なものの妥協・調和ではなく、各々その特性をもち、互に相違しながら、而もその特性即ち分を通じてよく本質を現し、以て一如の世界に和するのである。即ち我が國の和は、各自その特質を發揮し、葛藤と切磋琢磨とを通じてよく一に歸するところの大和である。特性あり、葛藤あるによつて、この和は益々偉大となり、その内容は豊富となる。又これによつて個性は彌々伸長せられ、特質は美しきを致し、而も同時に全體の發展隆昌を齎すのである。實に我が國の和は、無爲姑息の和ではなく、潑刺としてももの發展に即して現れる具體的な大和である。

「相違」や「葛藤」に対する寛容は叡山大講堂内陳の祖師像を思

わせ、「全體の中に分を以て存在」<sup>(28)</sup>することは明恵の「阿留辺幾夜宇和」を喚起させるであろうが、かかる「和」のイデオロギーが今夏の世界宗教者サミットの叡山を席捲するのかと思うと、ただ嘔吐を感じるだけでなく、きちっと批判を展開していかねばなるまい。そうしないときにどうなったかについては、『駒沢大学学園通信』第一五〇号（昭和六十二年五月二十五日）の第一面で、岡部和雄仏教学部長が御指摘になられたとおりでと思うので今はそれを引用しておくことにしたい。

それ（鎌倉時代の仏教）が歴史を揺り動かすほどの力を発揮しえたのは、武士の抬頭という外的条件に支えられたとはいえ、権門体制下で一大教権と化した仏教を鋭く批判したからである。

「危亡のもといは、みだりに世俗にしたがうなり。世俗にほむるところをきく時は、真賢をうるることなし。俗を化するを聖人とすべし。俗にしたがうは至愚なるべし」という道元禅師のことは、世俗権力に迎合した仏教への激しい憤りが感じられる。

これと反対に、時流に棹さした仏教がいかにもじめな結果を社会にもたらすか、その典型は第二次大戦下の仏教であろう。軍国主義に屈服し、それを賛美したことは仏教の歴史にとりかえしのつかない汚点を残したものである。

## 三

しかし、それにしても、正しいことと正しくないことを峻別し、正しくないことを批判していこうとする態度が今ほど蔑ろにされている時代もそうざらにはないのではあるまいか。一体どうしてそうなってしまったのか。自分が正しいと思う信念を述べることなど、

もう時代がかってしまったことなのかもしれぬ。宗教の世界ですら、弱い心で悩み抜く人以外は、もはや信仰のことなど誰も口にしなくなってしまったのである。あまりにも寛容でもの分りのよい世界が現代の刻印なのでもあろうか。

そうなのかもしれぬ。昨年七月一日、学部の仏教学会主催で行われた公開講演会は、そういった意味では今もって忘れられないものである。講演は、花園大学名誉教授の藤吉慈海師による「禅と浄土」と題されたものであったが、その談話中に、浄土宗の鎌倉光明寺の住職でもあると紹介された藤吉慈海師の口から、「西方極楽浄土は方便である」と伺った時にはほとんど我が耳を疑うほどに信じられなかった。小さい頃、西方の有明海に沈む太陽を見ながら、その西方に亡くなった父君が御在すと信じて育ったそうであるが、大で、久松真一氏に師事するようになってから、西方極楽浄土などは非科学的であるから、あくまでも単なる方便にすぎないと考えを改められたそうである。その時伺った講演から考えても、後に読んだ文章から判断しても、藤吉師が骨の髄まで久松氏に私淑していることは確実だから、ならば、浄土宗より改宗して「現代の維摩居士」と尊称され「御自身もそのような自覚をもっていられた」<sup>(29)</sup>久松真一氏に帰依するのが本当だと僕は思うのだが、他人の苦衷をも察せぬ心無い発言と思われるであろうか。もっとも誰でもあれかこれかをはつきりと思いついて選びとることは難しい。もしそうならば、僕にももう少し師の迷った苦悩の色は見取れたと思うのだが、そういう感じはなかったし、第一、万一本当に迷っていたなら、浄土宗の僧侶として光明寺住職まで登り詰めることはなされなかつたらうと思われるのである。勿論、僕は藤吉師個人を責めてい

るわけではないし、道元門下として浄土宗の人を責める資格があるとも思っていない。しかし、我が国では、浄土であろうと久松流臨濟であろうと、どちらでも大して変りはしないという風潮があまりにも蔓延っているのはすまいか。それが仏教的寛容でもあるかのようには高を括っているのかもしれないが、一体寛容な信仰や信念などというものがあろうるのであるか。僕が浄土宗信徒なら、いささかも迷いを見せずにどうでもよいことを平気で口にする住職には腹を立てるに違いない。講演が終って会場の出口のドアの所で光地英学先生と偶然にもお会いしたので、「浄土が方便でよいのでしょかね」とお尋ねすると、目と口で鋭く拒否されたお顔であったが、すぐ柔和に顔面を崩されて「自分の本にはちゃんと書いてあるんだがね」とおっしゃった。考えてみれば、もうそれから一年余も経ってしまったわけだが、この講演直後に、昨年は、本欄に寄せた先の「京都学派批判」を書き始め、書きながら、この講演にも触れようかどうしようか迷ったことまで思い出したのである。直後の時点では、拝聴したばかりの講演のことを一方的に批判がましく書きつけることはアンフェアかとも思っていたが、本年はその講演筆録が本誌に掲載されるとも聞くし、「浄土が方便だ」というのもたまたまその時だけの御発言ではなくむしろ師の公言して憚らぬ持説であることも諸方で確認したから、今回は言及したことも許されよう。それに、こんなことになぜ触れたかというと、この講演を切っ掛けに、仏教について本当の批判が成り立つためには我が身を仏教の外に置くことは許されないのではないかというようなことを考えさせられたからである。実際、僕自身が浄土宗信徒であったなら、などということを考えながら講演を聞いたのは僕にとって始めての経験

批判としての学問（袴谷）

であった。

自分に託けてなぜ信仰や信念の問題を論じ始めたかというところ、我が国の宗教や文化を論ずる知識人に最も欠如しているのがこの問題に対する無神経さではないかと僕は思っているからである。梅原猛氏の『最澄瞑想』を購入すべく書店に出向いた折に、計らずも店頭の新刊書売場に、江藤淳氏の『同時代への視線』を見つけ、ちょっと頁を繰ってみると、随分と好き勝手なことを発言しているようなので合わせてこれも買ってきた。その中で、差詰め今の問題に関連するのは、同氏が「閣僚の靖国神社参拝問題に関する懇談会」に参与した折に感じたところの個人的な恨みつらみを述べた「生者の視線と死者の視線」なる一文である。到底読むに耐えられるような文章ではないが、元来は口述筆記だというから江藤氏の感情を吐露するには好都合だったのかもしれない。江藤氏は、靖国神社の「公式参拝に踏み込む姿勢がない」「懇談会」には最初から不信感を懐いており、その度重なる議論で不快感も極点に達したといっているが、それなら始めから断固参加を拒否するか、遅まきでも脱会して、どんな意見の齟齬があったかをきちんと相手の名前まで挙げて世に公表すべきだと僕なら思う。それなのに、昭和六十年八月九日付の「同懇談会報告書」では他の十四人のメンバーと共にちゃんと名を列しながら、自分だけは「総理官邸の大食堂の梁」から見詰められているような英霊の眼が気になって枝葉末節の議論に組みまわることができなかつたように書くのはなぜか。僕はこういう書き方を「恨みつらみを述べた」文章というのであるが、いかにも文学者を気どって、川路柳虹氏の「かへる靈」が、占領軍の検閲官によって「かへる」と改題され削除された「詩の残骸」の無惨さを指摘し

てはいるが、戦時中の伏字や発禁本の無惨さには一顧だにしない。後は、柳田国男を引きながら、日本の国体は変わらないという、あの古色蒼然たる「和」のイデオロギーに乗っかって、自分の考えは「枝葉末節の議論」ではないかのよう振舞っているだけなのである。もっとも「和」のイデオロギーなどとすぐ底が割れるような言い方をしないところが江藤氏の江藤氏たる由縁なのかもしれないが、同氏はこれを Constitution の原義でもある make-up of the (a) nation と呼んでいる。江藤氏は、この考えを、靖国神社公式参拝問題を憲法問題、政治問題、文化問題の三方面から捉えた上で、最後の文化問題に絡めて展開していくのであるが、英語を使ったからといって別に新しいことを言っているわけではない。以下に、江藤氏がこの考えについて述べた箇所を適宜引用してみよう。<sup>(30)</sup>

日本の Constitution の上に憲法典がのっかっているのであって、憲法典が一義的に Constitution を規定するという考え方は採用しないというのが私の基本的な考え方です。

即ち日本の Constitution とは日本の「根っこ」であって、我が国体を支える不変のものである。だから江藤氏も続けて次のように言う。

日本人にとって一番大切なもの、日本人がおのずから親身になれるものは日本の国柄そのものです。つまり make-up of Japan であって、これは要するに『記紀』『万葉』以来、今日に至る日本という国の持統そのものが織りなしてきたものです。その上に個人としての記憶も民族としての記憶も全部堆積しているのです。

だが待ってもらいたい。右の文に次のような文を突合せると、日<sup>(31)</sup>

本だけが民族の記憶をもっているように聞こえてきはすまいか。

ドイツのようにいったん滅亡して、新しく連合国に言われた通りの国をつくったというなら話は簡単で、法制官僚の言うこともすんなり首肯出来る。しかし日本はいったん滅亡したのだから。もし滅亡したとしても、困ったことに日本人の記憶はそこで切断されていないのです。自分の身内に戦死者があった家では、みんなその人々の顔を憶えている。うちのお父さんはこんな凛々しい若武者だったというように、みんなははっきり記憶に残り、それが現存している。その記憶をどうやって断ち切るんですか。

これではまるで、ドイツ人は、戦争で失った身内の顔すら憶えていないようなことになるではないか。確かに、江藤氏はそう思っているのかもしれない。<sup>(32)</sup> 次のような文を見れば、雨が降ろうが槍が降ろうが、日本人だけは絶対に変わらないと江藤氏が思込んでいるとみられたとしても致し方ないからである。

お盆というのは、まさにご先祖様に会いに行く日ですね。自分の故郷に帰って、ご先祖様の霊に会って、大いに生気を取り戻して、また暮れまで頑張ろうと言って働くのが日本人であって、これは戦争が起ころうが天変地異があろうがぜんぜん変わっていないのです。これこそまさに日本の Constitution なのです。

これがかつて少しでも文学に志のあった人の物言いかと思うところまで情なくなってくるが、こういう絶対不変の確信というもの、宗教上の信仰はもとより文学上の信念とも全く無縁のものである。だから、江藤氏が次のように言うときは、<sup>(33)</sup> いかにももったもらしいことを言いながらその発想はその他大勢のみを見ているのであ

って、弱い少数者は全く考慮されていないのだと見做さなければならぬ。

飛行機事故が起きた時に、日本では遺体を断片に至るまで収集して、弔わなければ、手厚く葬ったことにならない。今日に至るまで南溟の果てにまで遺骨収集団を派遣し、戦死者の骨を一つでも二つでも余計に拾おうとするのが日本人である。一方、アメリカではこんどのスペースシャトルの事故でも、遺体を引き上げようという心配すら全くない。キリスト教の教義では死んでしまえば、神の御許に行くのであって、日本人の言う意味での靈魂というものの存在は認めないのです。したがって当然生者と死者との関係が違ふ。

一体、江藤氏は、日本人にキリスト教徒はいないとでも思っているのだろうか。それとも、日本人であれば、キリスト教徒である以上には日本人であるはずだとでも考えているのだろうか。本当の意味では、日本人である自分自身と闘っていないようなキリスト教徒もいないだろうと僕は思うが、江藤氏の大雑把な見方は鼻からそんな視点を受け付けてはいない。また、日本の仏教徒のうちにも、日本的な因襲を離れて極楽往生を願ひ、あるいは輪廻転生を信じて遺体に重きを置かない人だっているかもしれないのである。もっとも、浄土宗でも光明寺の現御往職は、「浄土は方便だ」といって江藤氏の肩を持つかもしれないが、なにも僕は功成り名遂げた人のことだけを揶揄したいわけではない。しかし、それにしても、江藤氏の絶対不変の日本の Constitution 理論で、弱い少数者の信仰が踏み躪られたのではたまったものではないのである。その弱者蹂躪の理論こそ戦前の『國體の本義』即ち「和」のイデオロギーと同じもので

あって、その意味の限りにおいて、このイデオロギーに基づく神社は、現行法を是認した上では、江藤氏の主張するように、宗教法人として認めなくともよいと僕も思う。しかしそれは、逆に政治的イデオロギーだということがはつきりしたことにほかならないから、それが戦前の陸海軍省所管の靖国神社や内務省神祇院所管の他の神社のような力をもって弱小の信仰を蹴散らすようにならないためにも、現行の宗教法人という籬を壊しておく必要は依然あるのである。

ところで、このように到底事実ともいえないような絶対不変の日本の Constitution 理論で押しまくっている日本教信者の江藤氏が、また同時に事実の信者でもあることは極めて興味深いことかもしれない。同じ本の中に収められた東京大学教授の小堀桂一郎氏の対談「大東亜戦争」と「大平洋戦争」なるものの中で「事実」の重要さを次のように語っている。この際注意しておいて頂きたいが、対談の表題には、「大平洋戦争」は事実でないが、「大東亜戦争」は事実であるという意味が込められているのである。南京虐殺事件でも北方領土問題でも高校の歴史教科書は日教組教育に歪められているから「とにかく事実を把握してもらうことが大事」という小堀氏の話に発する両氏の受け答えを次に示しておく<sup>(34)</sup>。

江藤 まさにおっしゃるとおりですね。私ども教師の立場に自己限定して教室で話す場合、それしかいえない。それ以上のことはいえない。国によっては思想教育などがカリキュラムに入っている国もあるかもしれませんが、少なくとも日本の大学で教職についているわれわれは、現在の知見の及ぶ限りにおいて最も曇りの少ない事実を学生に提示して、個々の学生がそれをどう判断

し、そこからどのような思想を導き出すかについては、われわれは一切関知しないという態度でなければならぬし、またそうでなければとても職を全うすることができないと思います。

小堀 極言してしまえば、歴史というのは正確な年表に尽きるという気がしますね。

江藤氏は、この小堀氏の発言も肯っているが、「正確な年表」が歴史などと平然と認めてしまった人には、言葉こそ歴史であるという文学者らしい心のやさしさなど微塵も見られない。「學校を卒業して語記の勞から逃れて、みんな忘れて了つた人々に、歴史とは理解すべき思想であるといふ事を教へる歴史の本がまるでないといふ事は、悲しむべき事である<sup>(35)</sup>」とは、江藤氏の恩師筋に当る小林秀雄ですら言っていることではないか。しかし、そんなことはともかく、江藤氏の「事実」とは、日本教の信者によって選り取られた「事実」にしかすぎないことは、占領軍の検閲削除のみを強調していることから分るだろう。高校の歴史の教科書が「事実」を記していないというのは、なにも南京虐殺事件や北方領土問題だけに限定できることではなく、僕からみれば、聖徳太子一つ取っても正確な事実は記されていないと言えるのである。僕にとっては、聖徳太子が『十七条憲法』や『三経義疏』を著わしたことは全く確実なことではないというのが事実でなければならぬであろう。このように、ちょっと考えただけでも「事実」としては沢山困難な問題があるのに、「事実」に訴えれば事が全て解決するように短絡する人を僕は「事実の信者」と呼んでいるのだが、江藤氏がミハイール・バフチンという文芸理論家の「クロノトポス (chronotope) 恐らくカタカナ書に合わせれば *chronotopos* と書くべきなのだろうが、数

行先ではクロノトープとも言っているので最も最新の英語化された用語を使っているのかもしれないが、僕とすれば *chronotopos* とあれば充分である<sup>(36)</sup>」によって造語した「時空間」という言葉を振れば、同氏は、日本教という特有の「空間 (*topos*)」に踏ん返り返って、「正確な年表」という「時 (*chronos*)」を数え挙げていけばよいと思っただけなのかもしれない。だから、現代史というのは、客観的知識としては、史料の出揃う二十五年、三十年先でない<sup>(37)</sup>と正確な記述は無理だと言うのだろうが、ならば「正確な年表」作者に徹すればよいのであって、日本は「中国に宣戦布告したことは一度もない<sup>(38)</sup>」などと言って、大陸における日本の戦争行為を緩和するような真似<sup>(38)</sup>はして欲しくないのである。

ところで、事実を強調しながら、いつのまにか日本特有の伝統であると信じ込まれた「トポス (*topos*)」の上にドリップと漬っている江藤氏は、まるで「場所の哲学 (*topical philosophy, topische Philosophie*)」を吹聴しているようにも見えてくるが、その事実を強調する先の江藤氏の対談中の発言は、どことなく、ウェーバーの事実重視の態度に連なっているように感じられてもくるのである。もっとも、僕流の単純化を承知の上でいえば、批判を重視する人が言葉を重視するのに反して場所を重視する人が事実を重視することは、いわば当然のことと言ってよい。前者は批判としての言葉を工夫せざるをえないが、後者は場所としての事実を発見しさえすればよいからである。確かに、事実を尊重するウェーバーは、「自分独自の価値判断をもった (*mit seinem eigenen Werturteil*)」学者の批判によって「事実の十分な理解がやまってしまう<sup>(39)</sup> (*das volle Verstehen der Tatsachen a u f h ö r t*)」<sup>(39)</sup>ことを嫌む、

「事実をして語りしめる (die Tatsachen sprechen laßt)」ことを強調した後で次のように述べている。<sup>(40)</sup>

ところで、大学で教鞭をとるもの (akademischer Lehrer) の義務 (Pflicht) はなにかということ、学問的にはなんびとも明示しえない。かれにもとめうるものはただ知的廉直 (die intellektuelle Rechtschaffenheit) ということだけである。すなわち、一方では事実の確定 (Tatsachenfeststellung) しきりもろもろの文化財の数学的あるいは論理的な関係およびそれらの内部構造のいかんに関する事実の確定ということ、他方では文化一般および個々の文化的内容の価値、いかんの問題および文化共同社会や政治的団体のなかでは人はいかに行為すべきかの問題に答えるということ、——このふたつのが全然異質的な事柄 (heterogene Probleme) であるということをよくわきまえているのが、それである。もしこれにたいしてさらに人が、なにゆえ教室ではこのどちらもが同様に取り扱われてはならないのか、とたずねたならば、これにたいしてはこう答えられるべきである。予言者 (Prophet) や煽動家 (Demagoge) は教室の演壇に立つべき人ではないからであると。

予言者や煽動家に向っては普通「街頭に出て、公衆に説け (Gehe hinaus auf die Gassen und rede öffentlich)」といわれる。というのは、つまりそこでは批判 (Kritik) が可能だからである。これに反して、かれの批判者ではなくかれの傾聴者にだけ面して立つ教室では、予言者や煽動家としてのかれは沈黙し、これにかわって教師としてのかれが語るのだから沈黙し、もし教師たるものがこうした事情、つまり学生たちが定めら

れた課程を修するためにはかれの講義に出席しなければならないということや、また教室には批判者の目をもってかれにたいするなんびともいないということなどを利用して、それが教師の使命 (Aufgabe) であるにもかかわらず、自分の知識 (Kenntnissen) や学問上の経験 (wissenschaftlichen Erfahrungen) を聴講者らに役立たせるかわりに、自分の政治的見解 (persönlichen politischen Anschauung) をかれらに押しつけようとしたならば、わたくしはそれは教師として無責任きわまることだと思う。

このような「職業としての学問 (Wissenschaft als Beruf)」観が、国立の東京工業大学の教壇に立つ、先の江藤氏などの発言をも支配して、「自分の政治的見解」を入れるようでは「とても職を全うすることができない」と言わしめているような気がしてならないのである。しかし、僕は、「自分独自の価値判断」をもたずに、ただ「事実の確定」と当為的価値や行為の問題という「ふたつ」のことが全然異質的な事柄であるということをよくわきまえている」だけで、「自分の知識や学問上の経験を聴講者らに役立たせる」ことができるなどということは到底信ずることはできない。僕は、たとえ予言者 (Prophet) や煽動家 (Demagoge) と誇られようが、自分の思い信ずることを話すほかに道はないと、最近では益々そう考えるようになってきてしまったのである。ましてや、仏教のことを話すのに仏教の外側に立ってしまったのでは、藤吉師や江藤氏のように、個別的宗教以前の日本教の信者にでもなるほかはないとすれば、それはあまりにも「知的廉直 (die intellektuelle Rechtschaffenheit)」を欠くことになってしまふであらう。もっともその際、僕が一方的



に喋って学生の僕に対する批判を許さないなどということはありえないが、学生と教師というウェーバーもいふ多少とも一方的な関係のために、僕が期待するほど批判がもらえないことも事実であるが、「学問の自由」を隠れ蓑に、もし学生対教師、教師対教師の批判がなくなるようなことにでもなれば、大学の教師ほど容易な「職業 (Beruf)」はないことになるのは必定である。

ところで、「職業 (Beruf)」とは、周知のように、berufen (「神のような権威あるものが人に」使命を授ける) という動詞に由来するから、ウェーバーのこの書は、権威を失った「学問 (Wissenschaft)」がいかんとして「職業 (Beruf)」としての存在理由を再び回復しうるかという苛立ちに追立てられているかのようにも僕には思われるが、神を失った「神学 (Theologie)」は、文字通り苛立ちの中でウェーバーの発案に飛び着き、彼の路線に添って、宗教学や人類学や民俗学の方へ向ってその「職業としての学問」を確立していったのだとみることもできるかもしれない。当のウェーバーが「神学」について語ったことは次のとおりである。<sup>(41)</sup>

しかし、このようにいえば諸君は、では「神学 (Theologie)」というものが存在するという事実 (Tatsache) を、またそれが「学問 (Wissenschaft)」であろうとする要求をもつということをして、どう考えるべきなのか、と質問したくなるであろう。もとより、わたくしはこれに対する答えを怠るつもりはない。「神学」や「教義 (Dogmen)」は、もとより世界のどこにでもあるというわけではないが、しかしまたキリスト教のなかにだけあるものでもない。むかしに溯<sup>さかのぼ</sup>って考えてみると、高度に進歩した「神学」や「教義」が、イスラム教にも、マニ教にも、グノーシス教

にも、オルフィック教にも、拝火教にも、仏教にも、インドの諸宗派にも、道教にも、またウパニシャッドにも、またいうまでもなくユダヤ教にも、みいだされる。もちろん、その組織化の程度では各宗教は大変ことなっている。そして、西洋におけるキリスト教の神学が、たとえばユダヤ教で神学に相当するものにくらべて、たんにいっそう組織的に構成されており、あるいはこのことをめざしてつねに努力されているばかりでなく、西洋においてはその発展がつねにもっとも大きな歴史的意義をもったということとは、けっして偶然ではない。というのは、これをもたらしただものはギリシア精神 (der hellenische Geist) であり、そして東洋のすべての神学が結局インドの思想 (das indische Denken) に帰着するように、西洋のすべての神学は結局このギリシア精神にもとずいているからである。

ここで非常に興味深いことは、ウェーバーが、東洋のすべての神学をインド思想に帰し、西洋のすべての神学をギリシア精神に帰していることである。これは余りにも粗雑な図式で「事実」にも反しているが、彼の粗雑さに乗っかってラフな言い方をすれば、双方においてそれぞれの神学が帰着させられている「トポス (topos)」としてのインド思想とギリシア精神は、双方の伝統におけるいわば土着思想とみてよいものなのだ。しかし、ここで少しでも批判的な視点をもつならば、ギリシア精神の上に安閑と跼坐をかいた本当の意味でのキリスト教神学などは考えることもできないように、インド思想に飲み込まれてしまった本当の仏教など夢想だにできない。しかるに、ウェーバー以降の宗教学や人類学や民俗学は、多かれ少かれ、なにごとく「トポス」の上に乗っけて曖昧にやり過す風潮を煽

ったのである。あたかも、日本教という「トポス」の上にキリスト教徒も浄土教徒も乗っけてしまいがら、そのことにすら気づかぬ江藤氏のように。

だが、それにしても、世はなにゆえに「事実」誤認の多いウェーバーごとき門に易々と下ってしまったのか。同書の岩波文庫の訳者、尾高邦雄氏によれば、ウェーバーが「知性の犠牲 (Opfer des Intellekts)」の例として引用したアウグスチヌスの「不合理なるがゆえに我は信ず (credo non quod, sed quia absurdum est)」は、「事実」は、「知らんがために我は信ず (credo ut intelligam)」なのだそうである。<sup>(43)</sup> もしそうなら、これは、僕にとって「知性の犠牲」どころか、全く正しい知性の行使としか見做しようがないわけだ。

さて、「宗教学」をあまり証拠も示さず不当に誇ったとお叱りを受けるかもしれないので、多少乱暴だが、ここに、僕の批判する「トポス」的「宗教学」の格好の見本を指摘しておくことにしたい。慶応大学の間瀬啓允氏の「宗教多元論の哲学」(『宗教研究』第六一巻第一輯、昭和六十二年六月三十日)という論文がその典型であるが、その中間瀬氏は次のように述べている。<sup>(44)</sup>

排他論であれ、包括論であれ、そのいずれもの主張は、「わたしの宗教」中心主義で、他宗教はみな「わたしの宗教」の周りを回っていると考える独善主義でしかない。このような考えに立っていたのでは、宗教の神学も、またその世界神学も打ち立てることはできない。ある特定宗教、たとえばキリスト教が信仰の中心であり、他宗教は幾分か離れた距離からキリストの啓示の周りを回っていると考えるは、人類の幅広い宗教的経験の種々相から

みれば、まったくの誤りである。他宗教にも神性に対するまことの献身、深い霊性、豊かな宗教的生が認められるのであるから、キリスト教もこれからは、「キリスト」中心から「神」中心へ移行し、他の偉大な世界宗教とともに、「究極的に同一の神的存在」のまわりを回っていると認識が必要とされるであろう。この認識を以って、たとえばヒックは「コペルニクスの転回」という。つまり、キリスト教中心あるいはイエス中心のモデルから、諸信仰の宇宙における神中心あるいは神的存在中心のモデルへのパラダイム転換を提唱しているのである。

かくも思い上った発言の前では僕もしばし言葉を失ってしまいかねない。「究極的な神的存在 (the ultimate divine Reality)」という「トポス」の上に「宗教的多元論 (religious pluralism)」を打ち立てる世界最高の寛容な宗教に禍あれ、とでも言うほかはあるまい。寛容がいかに少数の弱い信仰者を傷つけることになるかについては既に触れたと思うのでここに再説はしないが、それにしても一体何のためにこんな神学を捏ち上げたいと思うのか。こんなものは、世界宗教者サミットに役立つくらいが関の山である。「コペルニクスの転回」とはよくぞ恥しくもなく言えたものと思うほかはない。僕にとって、間瀬氏は、批判を骨抜きにするために寛容を振翳し宗教の外側に身を置くことによって学者の振りをして信仰を見下す側に回った人しか見えないのである。

#### 四

僕は多少考えるところがあって、この春、日本宗教学会を脱会したが、「現代と宗教哲学」という特集のもとに右の間瀬氏の論文を

も含む『宗教学研究』の今回の号は、その後の刊行であったため僕には送付されなかった。ただ、その特集自体が、前回の本欄で行った拙稿「京都学派批判」の否定対象でもありうるとの判断もあったからであろう、岡部和雄先生始め僕と同僚や友人たちからこの号についてもいろいろ御教示を得、現に今手元にあるのは同僚の伊藤隆寿氏から拝借したものである。実際目を通してみても、そこに掲載された論文は全て多かれ少かれ僕の否定対象であることは間違いないが、もはやそれらのいちいちに触れている時間はなくなった。いづれ批判の機会もあろうかと思うので、とにかく先を急ぎたい。

昨年、右の「京都学派批判」を公けにして以来、かなり様々な反響があり、僕なりに益々考え込むことも多くなったが、これを機会にいろんな具体的刺激を得ることができたことはなによりも僕にとって幸せなことであった。とりわけ、竹内芳郎先生と御面識を得ることができたのは、今後批判を継続していく上でも大きな力になってくれるのではないかと思われる。しかし、僕が竹内先生を知るようになったのも、考えてみれば彌永信美氏のお蔭である。はっきりとした日時は書き止めなかったが、昨年のだぶん大晦日も迫った暮れだったと思うが、十年余も会ったことのない彌永氏より突如として『幻想の東洋——オリエンタリズムの系譜』（青土社）と題する大部の著書が送られてきた。その「エピローグ」の更に終りの方は次のように結ばれている。<sup>(45)</sup>

「実証的・科学的」理性が、「東洋」の現実を客観化して把えていくたびに、そのあとを追うように「近代」の思考がそれに喰らいつき、新たな統一の夢、融合の夢（または排除の夢、抹殺の夢……）、そして絶対知の夢を振りかざす武器に変えていく。

——そして西欧がつむぎ出す「幻想の東洋」は、西欧近代とともに東洋そのものにも逆輸入される。「東西文化の融合」こそ「日本民族の新使命」であるとして、八紘一宇の大東亜共栄圏Ⅱ天皇一神教の「地上の楽園」を築き上げようとした——その「東洋における幻想の東洋」は、いま、新しい神秘思想やオカルト趣味、「最新の物理学と悠久の東洋的叡知の融合」といった装いのものと、ニヒリズムで透明になりかけたわれわれの心から、古く、そしてつねに新しい亡霊を喚び起そうとしているのではないか？。

僕は、早速お礼状と共に、晩秋に出ていた拙稿「京都学派批判」の抜刷をお送りしたが、彌永氏からは本年一月一日付でそれに因んだかなり長文のお手紙を頂戴したのである。その拙稿は批判対象である「京都学派」を「本覚思想」と「ドイツ観念論」という両者の癒着と捉えて論評したものであるが、彌永氏は、前者に関連するものとしては、昭和十七年の『文学界』での座談会「近代の超克」やその路線に乗っかるその時付けになったばかりの中村雄二郎氏の二つの論文即ち「絶対矛盾的自己同一」と「日本文化——或る人心の論理」とその射程——（『思想』昭和六十二年一月号）と「近代の超克」と「ポスト・モダン」西田幾多郎への「一視点」（『現代思想』昭和六十二年一月号）を他の感想と共に教えて下さったほか、後者に関連するものとしては、ヨーロッパの研究事情に詳しい同氏の眼を通して二、三の必要文献を御指示下さったのである。もっとも、『文学界』の「近代の超克」については、原本が大学図書館にないためそのコピー取得を、松本史朗氏と共に本学文学部の高橋文二先生に暮れのうちからお願ひしてあったので奇しき一致であったが、復刻に類する形で二、三の関連本が出版されていることを彌永

氏に教えて頂いたことは有難かった。中村雄二郎氏のその二つの論文については全く知るところではなかったが、冬休みが終ると共に早速大学でコピーして読んでみると、彌永氏のコメントで予測された以上に啞然とさせられるものであったのである。

そうこうするうちに一月も末になって、先に触れた秋山駿氏の『毎日新聞』の「文芸時評」△下▽に出交す羽目になったのだが、その末尾の栗田氏に対する言及の直前には、中村雄二郎氏の「西田幾多郎と小林秀雄——日本の近代のなかの経験と自己——」（『新潮』昭和六十二年二月号）の簡単な紹介があり、そこでは「哲学と文学の混合についての、豊かな提言がある」と誉めちぎられていた。僕はこれまたすぐ買って読んでみたが、賞賛に値するどころか、秋山駿氏の文章鑑賞力まで疑わしく思ったのである。秋山駿氏には『魂と意匠』（講談社）なる小林秀雄論まであるが、ならば当然、小林の「学者と官僚」<sup>(46)</sup>という文章だって知っていたにちがいない。その小林の西田評がある意味で今日もなお有効だと思っていれば「哲学と文学の混合」などという軽薄な贅辞など送らなかつたはずだが、ウツカリとポスト・モダンの勢いに押されて、中村氏も栗田氏も「混合」して賛美してしまったのだらう。しかし、文芸評論家が「長いもの」の体制に流されていたのでは、小林の批判一つ覚束ないことになる。小林については僕自身考え直し論じ直さねばならないと思っているが、その前には、鋭い批判を含む連載が開始されたばかりの、満田郁夫氏の「小林秀雄と本居宣長」(一)、同人誌『群』第六号、昭和六十一年八月)を読了しなければならぬと期待している。秋山氏にもぜひ購読を勧めたい。僕自身は、この満田氏の批判のことを昨年十二月十三日の『毎日新聞』夕刊「変化球」欄

で知ったが、雑誌の入手経路を知りようもなく、高橋文二先生にお願いして購入した経緯がある。記して感謝申上げると共に、「長いもの」に真実がないことを思い知った一例として敢えて脱線しても書き止めておく次第である。

随分な寄り道と思われる向きもあるが、中村雄二郎氏の件に戻れば、同氏の『思想』所掲の論文末尾には「補説」が付せられ、そこで、竹内芳郎先生の「ポストモダンにおける知の陥穽」（『世界』昭和六十一年十一月号）に対する中村氏の反論が簡単に示されていた。僕はその時竹内先生のことには知らなかつたけれども、中村氏の論文に啞然とした僕としては当然反論されている竹内先生の論文の方に興味に向ったのである。しかるに、竹内先生の御論文を大学でコピーして拝読してみると、驚いたことに、それは僕の「京都学派批判」とほとんど同じ状況下で書かれていたのであった。昨年のあの同日選挙の自民党の圧勝は、僕がそれに筆を着けて数日後に決ったことだと思いが、竹内先生のそれは文面より自民党圧勝の直後に書かれたことが分るのである。しかも、その執筆動機にはほぼ共通したものがあつたのであるが、我が国の政治や文化に対する竹内先生の批判はもとより僕などの及ぶところではなくはるかに広くて鋭いものであった。そして、僕の関心に従って注目した、中村氏の西田哲学の持ち上げ方に対する竹内先生の批判は次のとおりである。<sup>(47)</sup>

ポストモダン思潮における現実との対決姿勢の欠如はさまざままなかたちで進行している。最近めだちはじめた西田哲学の復権の動きなどもその一例であつて、その代表のひとり中村雄二郎氏によれば、今日のポストモダン哲学の諸特徴——たとえば、意識的自我にたいする無意識的自己（東洋的入無我）、主体の哲

学にたいする場所(トポス)の哲学、精神性にたいする身体性、男性原理にたいする女性原理、ロゴス中心主義にたいするパトスの知、主語の論理にたいする述語の論理、体系的思考にたいする知の脱中心化、等々は西田哲学のなかにすでに全部あり、これこそがわが国だけでなくまさに人類共通の偉大な哲学的遺産だとのことだ。(中略)私はむしろ、これらの主張をまったくの謬見として、あたまたから拒否するものではない。ただ、西田哲学が戦時中、日本の帝国主義的侵略戦争——これはあきらかに近代的原理Vの貫徹そのものだった——を批判し得る視点をまったく呈示しなかったばかりか、逆にこれを聖化しつつ多くの真摯な青年たちをこの醜い戦争へと煽動して行ったことがすでに周知である以上、すくなくともこの哲学形態での近代の超克、ポストモダン思想だけ「で」は現実には有害無効なのだという自明の事実に、どうして目を開こうとしないのか、私にはまったく不可解なのである。

ここで要約されたポストモダン哲学の諸特徴が、本論評で取上げた「場所の哲学 (topical philosophy, topische Philosophie)」に合致することはいうまでもないが、これに対比された諸特徴の系列が「批判の哲学 (critical philosophy, kritische Philosophie)」に相当する。しかし、両系列の対応を数え挙げてみたところで仕様がなないので、要は、「場所の哲学」の系列を取る人は「批判の哲学」すら自らの中に融かし込んで曖昧この上ない寛容の精神を発揮するが、「批判の哲学」はかかる曖昧さを決して許さずそれに対し徹底して言葉で拒否し続けるということなのである。竹内先生は、「場所の哲学」のその曖昧さを、ポストモダン思潮に託して、「現実

との対決姿勢の欠如」と、「批判の哲学」の側から批判されたのだと考えてもよいかもしれない。なお、竹内先生は、中村氏の反論に応じられた「戦後日本の哲学の条件——中村雄二郎氏に答える」(『思想』昭和六十二年三月号)<sup>(48)</sup>では、ポストモダンに乗っけられた「場所の哲学」である西田哲学を「大乘仏教のおよびドイツ観念論的装い」のもとに見ておられるが、このうちの「大乘仏教的」という呼称を「本覚思想的」と改め、しかも「本覚思想」は仏教ではないと見るならば、僕は全く先生と同じ立場に立っているということができるのである。しかるに、先生が「本覚思想」を「大乘仏教」と判断されたについては、従来の仏教学者の怠慢が責められこそすれ、先生の側における落度は全くないといわなければならぬ。しかも、それゆえにこそ、我が国の政治や文化に対する広く鋭い批判は先生の方におまかせし、僕は仏教内に止まって、「本覚思想」は仏教ではないことを更に執拗に言い続けねばならないと決意を新たにしたのである。

仏教内における「場所の哲学」に対する告発は、夙に松本史朗氏によって dhātuvāda 批判という形において始めて行われたことは「京都学派批判」の中でも述べておいたが、同氏によって、dhātu (界)こそ仏教思想内における「場所 (topos)」であると指摘され、事実、松本氏はそれを topos のラテン語に相当する locus と呼んで、仏教の獅子身中の虫として糾弾したにはかならない。この獅子身中の虫は、中国や日本において、獅子を瀕死の状態まで追込んで自らは「本覚思想」となって肥大したが、だからといって虫が獅子に変身したわけではない。だが、この簡単な道理がなかなか見えにくいのである。獅子の中で育てば獅子にほかならないといわん

ばかりの屁理屈が罷り通ってなにもかも覆い隠されてしまったからであるが、本当は、獅子が「長いもの」に巻かれてしまったのかもしれない。しかし、仏教の仏教たる由縁は、常に、土着的な「場所の哲学」に対する「批判の哲学」にあったことは事実であるから、先の『学園通信』の引用の直前で岡部先生もおっしゃっておられるように、「仏教は時の権力者から冷遇されても、時代の潮流に抗して「これこそ真の仏教だ」という旗じるしを高くかかげたとき、最も生彩を放つというのが、歴史の真実」だったのである。しかるに、仏教が寛容の宗教であると吹聴する人は、必ずと言ってよいほど、「長いもの」に巻かれて仏教の外側に立ち、あたかも間瀬氏が特定の「わたしの宗教」から離れて「究極的な神の実在」という「トポス」の上に「宗教的多元論」を打ち立てたように、銘銘勝手な「宗」や「理」の上に仏教であろうが仏教でなからうがどうでもよい三教一致的な「教」や「事」の「場所の哲学」を捏ち上げるようになってしまふ。こういうことを知るならば、正しい仏教を主張するのは仏教の内側からしかありえないことに気づくはずだと思うのだが、立派な仏教学者であればあるほどこんな簡単な理屈が分らないように見える。しかし、僕に言わせれば、このようにして「長いもの」に巻かれてきた仏教を、内部から、なにが正しいかによって批判的に糾弾していくことこそ、仏教を研究するものにとつての「批判としての学問 (Wissenschaft als Kritizismus)」であるはずだと思われるわけである。ましてや、仏教徒にとつては言うまでもないことであろう。

ところが、このような僕の考え方に対し暗黙の批判があがった。本年一月三十日、東京大学の法文二号館二階の大講堂において、

#### 批判としての学問 (袴谷)

「大乘仏教の究極」と題された高崎直道博士の退官記念最終講義が行われたが、もうこれが最後という講義のしかも最末尾で、博士は「大学の教壇に立つ限り、マックスウェーバーのようでなければならぬと思う」とおっしゃったのである。僕は、本論評の冒頭に引用した『学園通信』の拙文が出てまだ二ヶ月も経っていないということもあって、一瞬僕のことを当て擦ったかと疑ったが、そんな考えはすぐに消えた。それよりも、先輩の津田真一氏を介し、学問的に烈しく高崎博士と対立している同僚の松本史朗氏に対し博士御自身の堂々たる反論があるはずだとの触込みがあったにもかかわらず、それが肩透しを食った格好で残念な気持の方が強かったのである。松本氏の名は言及されるにはされたが、肝腎な学問上の例えは縁起の解釈を巡る厳格な見解の対立のような場面においてではなく、これだけが正しい仏教であるなどという主張の仕方は怪しからんというような文脈において一度だけ触れられ、しかも右に示したような結末に間もなく落着いたわけだから、むしろ不当な言及の仕方だとの感を拭い切れないような気持であった。講義終了後、松本氏はすぐに帰ったが、残ったやはり同僚の金沢篤氏と話し合ったところ、結末はどうみても僕への当て付けではないかと同氏は言うのである。僕は『学園通信』がそれほど出まわっているとは思えないと否定したが、数日後、松本氏に会うと、僕がウェーバーに批判的に言及した「仏教と神祇——反日本学的考察——」<sup>(49)</sup>を發表した昨年十月五日の日本仏教学会学術大会(於名古屋同朋大学)には高崎先生もいらっしやうと松本氏の発表と共に僕の発表も聞いて下さったと言うのである。僕はこの発表原稿を文章語に改め註を補足した以外はほとんどそのままのものを昨年十二月六日に脱稿し、そのコピー

一を松木氏にも差し上げたので、同氏は余計はつきりと覚えておられたのかもしれないが、僕としてはかなり迂闊なことに思われたのであった。しかし、その時、僕は、「批判としての学問」の提言を益々必要なものと肝に銘じたことも事実なのである。高崎博士のその最終講義は春秋社のPR誌『春秋』に掲載されるはずと聞いているが、つい先頃送られてきた七月号にも載っていないので次号なのかもしれない。僕の先の論稿を含む『日本仏教学会年報』と共に、いずれも本論評脱稿後あまり時を経ずに公けになるはずだから、まだ出ていないものについて如上のように言ったとしてもアンフェアになることはあるまいと思う。

さて、先のような経過の中での決意と無縁ではなかったと思うが、本年六月六日の日本印度学仏教学会学術大会（於京都大谷大学）において、僕は、「京都学派」の所依の經典と言ってもよいと思われる『維摩經』の批判を、まさにそのとおりの題名で行ったのである。詳細は別稿に譲りたいが、この発表は、三宝よりも三宝を支え産み出すものの方を重視する思想に合致するような『維摩經』を、仏教者としては、到底仏典であると認めることはできないということを、かなり詳しい資料の検討を経て主張したものである。発表後、四人の方から質問がなされたが、京都でありながら、『維摩經』こそ大乘仏典の白眉であるとの立場からの反論がなかったのは寂しい限りであったが、四つの質問のうちでは、高崎直道博士から提起された問題のみが本質的な点を突いたものだったように思う。即ち「学会という学問の場で仏教者としてこれだけが正しいというような一方的な主張が果して許されるのか」という御主旨の質問だったと思うが、この時ばかりは壇上を降りて充分な感謝の意を表し

てから御質問にお答えしたいような気持であった。ある程度予想された質問ではあったが、高崎先生に直接聞いて頂きしかも直々に御質問を頂けるとは思ってもみなかったからである。しかも正面で本質的な質問であったから尚更に感じたが、質問自体には今でも上手く答えられるとは思えないながら、その時は、「仏教者であることを前提にした発表であることは御指摘のとおりであり、またそれを隠そうともしなかったが、先生の最終講義を拝聴したのもとして、それが先生のお考えと矛盾することは充分承知してはいるものの、僕は、仏教者が仏教者のままで同時に研究者であることはありうることであり、むしろそうであらねばならないと思っているので、そのことは逃げも隠れもせずいざれ明らかになりたい」というような意味のことを述べて、いわば宿題を作ってしまったような格好になった。勿論、今まで書いてきたことがその宿題を果すためのものでもあったわけだが、客観的学問万能のこの世の中で、これがいかほどの説得性を持つものか僕自身は知らない。ただ、事態がどう転ぼうが、僕は僕の信じていることを今後も書き続けていかねばならないと思っただけである。

そんな状況の中では、僕から高崎博士に逆に問い質すというような形を取ることは、却って失礼になるかもしれないが、博士に対する僕の側からの疑点は少しも払拭されていないので、そんな書き方になることもどうかお許し願いたい。僕が仏教者というのは、別に出家であることや頭を丸めることを形態的に最優先させているわけではなく、なによりも、正しい仏教とはなにかということを求めんとしている人のことを指す。勿論、曹洞宗静勝寺の御住職でもあられる高崎博士は、僕ごときが言うまでもなく、勝れた仏教者なのだ

と思うが、その博士が、純學術書はともかく、例えば『仏教入門』(東京大学出版会)や『仏性とは何か』(法蔵館)などの御著書を書かれる時は、一体研究者としてなのか、あるいは仏教者としてなのか、そのいずれなのであろう。あるいは、「これだけが正しい仏教だ」などと言いきえしなれば、博士にとっては、仏教者であらうと研究者であらうと同じことなのかもしれない。しかし、もしそうなら、「仏教学栄えて仏教滅ぶ」などという俗説を擦ったような<sup>(51)</sup>発言を公けの場ではしてもらいたくない。両者が同じなら一方が栄えていけば他方も栄えていることになり、また違うなら外側に立った無責任な仏教学者によって仏教が滅ぶことは自明だからである。また、正邪が無関係なら、「これが仏教だ」と言いきえすれば仏教になってしまふから、例えば、これは実際に直接本人から電話で聞いたことであるが、津田真一氏のように、「dhātuvādaこそ仏教だ」と怒鳴れば、それも当然仏教だということにならう。しかも、なんでも仏教になってしまった挙句、高崎博士の『仏性とは何か』の一節のように「日本の仏教は、大乘仏教の一番究極のものであると自負しております<sup>(52)</sup>」と言われていれば、我々はそれを一体どう受けとめたらいのであろうか。もっとも、「究極」とか「自負」とか言っただけでは「これだけが正しい」と言ったことにはならないと弁解なされるかもしれない。誠にそのとおり。一時の流行語にもあったように「究極の味」とは「正しい味」では決してないのだし、「自負」とは言葉で正邪を決せずにただ居直って尊大に構えることなのだからである。そういえば、ウエーバーが「ある研究の成果が重要であるかどうかは……ただ、人々が各自その生活上の究極の立場から (nach der eigenen letzten Stellungnahme) その研究

の成果がもつ究極の意味 (ihren letzten Sinn) を拒否するか、あるいは承認するかによって、解釈されるだけである<sup>(53)</sup>」と言っていたのを思い出す。

ところで、僕が、本論評にそろそろ手を着けねばならぬと考えていた矢先の六月二十九日には、恩師山口瑞鳳先生より御著書『チベット(上)』(東京大学出版会)を拝受し、翌々日の七月一日には、竹内先生よりお手紙を頂き中沢新一氏の激賞する(『朝日新聞』四月二十六日書評)『バウッダ』(小学館)をどう思うかとの御下問があった。いずれも、本論評を書き進めてくる上に強い影響があったと思うので、ここにその一端を書き記しておきたい。

僕は、この「批判としての学問」を、当初、学問は「単なる知識」ではないという思いを基調に書き進めていこうと考えていたのであるが、<sup>(54)</sup>頂戴した山口先生の御著書の「はしがき」を読むと、次のような一節に出食わして、頭をガンと一発殴られたような気になった。

仏教に関して、日本の仏教がインド仏教以来の「仏教」の正統であるという固定観念をお持ちの方も、この書物が信仰の「すずめ」とかかわりなく書かれていることに御賢察をたまわり、できることなら、研究者のいま一つのインド以来の仏教の正統を、単なる知識として御理解いただきたい。(傍点袴合)

しかし、ちょっと読み進めていくと、先生のこの御著書が「旅行者の目から」見た「単なる知識」でないことはすぐ分るし、鳥葬などのチベットの文化・習俗についてもはっきりとした著者の信念をもって書き貫かれていることは分るのだから、右の引用に引き続く次のような文章を読み合わせるなら、「単なる知識」とは、先生の学



者としての確信に対する謂れなき誹謗を予め防いだ先生の御配慮ではないかと思われてくるのである。先生からは随分勝手な解釈をしてくれたかと叱られそうであるが、この箇所の前後に引いた文章と、先の高崎博士の『仏性とは何か』の一節とをじっくり読み較べて欲しいと思う。

同じ名称で信奉される宗教の内部の相違は、われわれ日本人の国民的性格を冷静に見つめるとき参考になるのに違いない。何ごとにも日本がもっとも優れているとする妄想は、かつてのつまづきを忘れて近頃また盛り上がりつつあるように思われるので、余分に一言加えさせていただいた。（傍点袴谷）

成功したかどうかはともかく、本論評がこの警醒の言葉を生かそうと努めたことは言うまでもない。

竹内先生の御下問に対しては、まず中沢新一氏の書評と、中村元・三枝充恵著『パウッダ』を用意することから始めねばならなかったが、いづれも目を通すなり仰天させられてしまった。中沢新一氏のこの書評などは最高度に口当りがよいものなのだろうが、僕には悉く逆のことが言われているようにしか思えなかつたのである。しかし、こんなすぐ消えてなくなるような書評に目くじらを立てる必要もあるまい。世に与える影響は『パウッダ』の方がずうっと重いだらうから、今はそれだけに簡単に触れる。文字通り一見するやすぐ仰天させられたのは、表紙といわずカバーといわず本のぐるりに描き込まれた「三宝標」という図柄であった。これは、上にある三つの円を下からより大きめの一つの円が支えているという図柄で、学者は「三宝を象徴している」と判定したらしいが、僕の考えでは、これは基体となっている下の円だけを重視したもので、従っ

て上の三つの円即ち「三宝」を軽視した観念を表わそうとしたものだということになるのである。しかも、この図柄に示されているような観念こそ、あの京都の『維摩経』批判で否定しようとしたものにほかならないのだ。しかし、この本では、この図柄と内容とがまったくしっくり一致しているので、そのことを、図柄だけでなく、本書からの引用によっても示しておかなければなるまい。三宝中の「法」が肥大し下落すれば「普遍的な理法」となって三宝のみならずあらゆるものを寛大にも許容してしまうが、次の文章は<sup>(55)</sup>見事にそのことを現わしている。

人間には、まず、人間として守らねばならない道筋、理法がある。それは、「人間を人間として保つ」ものである。もしも、人間が人間としての道を守らないならば、形は人間であっても、実は「人でなし」と呼ばれる。畜生にも劣る、といわれる所以である。

さらに人間は、その人自身がさまざまな資格のうちに置かれ、そうして生きている。たとえば、同一の人が、家庭にあっては、夫であり、親であり、あるいは親に対しては子であり、兄弟に対しては兄であり、弟である、または妻であり、親であり、子であり、姉であり、妹である、そういう関係をもっていて、その関係ないし資格において生きているわけである。そうだとすると、それぞれのつながりにおいて、生かさるべき道筋があるわけである。夫は夫として守るべき道がある、妻は妻として守るべき道がある。子は子として、親は親として、やはり守り行なうべき務めがある。このように、同一人が、それぞれの資格、関係において、実現すべき理法、道筋がある。これもやはり、特殊なダルマ、法

である。

さらに、それが広がると、共同体の一員として、地域社会、利益社会、国家、民族の一員としてやはり守り行うべき理法がある。

その実現される姿、状況は国により、時代によりかなり異なることはあるであろうが、ダルマそのものは永遠の理法である。それは普遍的に実現されるべきものである。

理法は普遍的なものであり、永遠に通用するといっても、それは動かない固定したものではない。普遍的なものは、現実の場面において生かされねばならない。根本の理法は同じであっても、それを具現する仕方は、時とともに異なり、また所によって異なる。人間の理法というものは、具体的な生きた人間に即して展開する。そのことは、思想的には無限の発展の可能性をもっているというわけである。(傍点袴谷)

僕にとって、これはもはやあの明恵上人の剽窃だと思えな  
い。しかし、この「普遍的な理法」を否定しなければ決して仏教は  
正しい仏教となることはできないのである。

## 五

さて、書き切れぬことの多かったことに愕然とするが、しかし、  
いくらなんでもそろそろ終りにしなければなるまい。ただし、いろ  
いろ他人のことばかり批判しながら自分のことを棚上げにしてい  
はみつもな過ぎる。残りは自分の批判への絞りを絞ながら、結び  
に向うことにしよう。

始めは、「批判としての学問」の提言を、「場所の哲学」と「批判  
の哲学」との対比において、前者を否定することによって試み、その

際、前者が言葉軽視となり後者が言葉重視になるという必然的帰結  
を、沈黙を尊ぶ我が国の伝統に鑑みて、両哲学の対比に反映させ、  
「場所の哲学」を「言葉軽視の系譜」、「批判の哲学」を「言葉重視  
の系譜」と名付けて新たな考えを展開させてみたいと思っていた  
が、そこまでには及ばなかった。それを試みる場合、まず要求され  
るのが、なぜ既存の呼称に対してそのような呼称を新たに用いるの  
かという、その利点の説明であろう。今の僕にもそのいくつかは指  
摘できそうであるが、しかし種々の困難を伴うことはまず間違いあ  
るまい。第一、言葉そのものが明瞭に規定されていないのに、それ  
を軽視するとか重視するとか言っても始まらないかもしれない。例  
えば、ベルグソンは書かれた文章からみれば、とても言葉を軽視し  
た人とは思われないが、理論的には言葉を「記号(symbol)」と見  
做した点では軽視したことになるし、宣長が「言の葉」を重視した  
ことは紛れもないがそれを直ちに「論理(logos)」とは言えないば  
かりか通常は彼も「情念(pathos)」重視と思われているわけだから、  
きつと「言葉」などという曖昧な概念を持たまぬ方がよいと言われ  
かねないのである。僕も今の段階では確かにかかる曖昧さを認めぬ  
わけにはいかないが、今にして思えば、かつて、小林秀雄の『本居  
宣長』を書評した時に、<sup>(56)</sup>小林自身が触れていないベルグソンを引き  
合いに出して、ベルグソンと宣長の言語観の違いを指摘しようとし  
たのは、今考え出したような、「言葉軽視の系譜」から「言葉重視  
の系譜」へという方向を打出そうとしていたためにちがいないと思  
い起されてくる。

しかし、なにごとくも明瞭に言ってみようとするときに始めて明瞭  
に考え工夫してみることができるといふものだ。少なくとも僕は、

今まではいかに言うまいとばかり努めてきたことであろうか。確かに、自分の考えを明瞭に述べることは学問とは認められないという土壌はあったかもしれないが、もしそのために言うことを忘れたというのなら、学問の通念という「長いもの」に巻かれただけのことではなかったのか。本<sup>(57)</sup>当にそうかもしれないと思う。僕が大学に入って始めて書いた文章では、多少とも自分の思うことを好き勝手に書いた（しかし特定の先生の考え方はおかしいとは書けなかったのである）が、その時以来、日本語を書くのだからという明瞭な意識をもって書いたのは右の書評くらいだったかもしれない。学問の通念という「長いもの」に次第に巻き込まれていくことを意識するや、単純な報告に類することは英文で、日本語でもそれに準ずるようなものは横書きでなどという勝手な屁理屈を並べ出して今日に及んだが、当然横書きにすぎないような論文が印刷や編集の都合で勝手に縦に組まれたことのあることは言うまでもない。こんなことだから、学会の発表というものにも重きを置くわけがない。できるだけ時間をかけずに、しかも見て呉れはいかに資料然としたプリントを用意して配布するだけで、当然のことのように発表原稿は作らず、プリントを見れば考えずとも分かるといった体の発表態度であった。今から考えれば随分と自分を見縊りしかも人を喰った話ではないかと恥しきで身が縮む。しかし、こんな態度をはっきり意識して改めたのは、昭和六十年十月二十六日の大阪部落解放センターでの発表の時からである。爾来、学術大会であろうと小さな会合であろうと、発表と名のつく限りは、資料のみならず出来る限り発表原稿を用意しようと努めているが、そうして始めて、日頃は言葉大事などと強調しながら、実際はいかに好加減であったかが思い知

らされてきたのであった。

六月二十日の土曜日は、ひどい空梅雨模様の今夏としてはめずらしくも大雨の日であったが、その日は竹内芳郎先生に初めてのお招きを受けて、成城学園の駅前から奥様の車での送迎で恐縮してしまつたが、先生とのお話は今もいろいろな形で心に残っている。それらのお話の中で、その時点よりは益々重く僕の心を占めるようになってきたのが「嘘」の問題である。先生は、最近、人間にとって本質的な「宗教」の問題を、旧石器時代のそれから普遍宗教に至るまでを視野に入れて論ずるべく御執筆中とのことであったが、そういうお話の過程で、「人間が言葉を用いるようになってから嘘をつくようになった」とおっしゃり、確か「不妄語」などの人類共通の戒律の問題に触れられたと思う。そんな脈絡の中でのことだったので、その当座は余り「嘘」の問題を意識しなかったが、それが後に「人間しか嘘をつけない」というような変奏となつて聞こえてくるようになってから、昔そんなことを考えたこともあったと思ひ出すような懐かしい気持と共に、急にその問題を意識するようになったのである。「嘘をつけるのは人間だけだ」という問題は、今やかなり以前から意識的に考えるようになった「差別できるのは人間だけだ」という問題と共に、極めて深く言葉にかかわる問題と映ずるようになった。人間だけが言葉をもつが、動物の疑似言葉的な機能も、伝達したり区別したりすることができることを思えば、この人間しかできない「嘘」や「差別」のもつ意味は、人間にとっての言葉を考へるうえで決して小さくはないのである。しかも、心弱き人は、必ずといってよいほど、人間なるがゆえに避けることもできない、この「嘘」や「差別」に深く心を痛めているのではないだろうか。

政治的事実にどつぷり漬った政治家には「嘘」も「差別」も無縁のように見えるのは、彼らが心弱き人とは全く逆の人たちだからであろう。しかし、僕自身も、文献学を軽視していながら、いかにも学問の常道に従っているかのように振舞い、客観的事実、歴史的事実、文献学的事実などのような「事実」を重んじているかのように見せ掛けているうちに、言葉の本当の機微も失い、「嘘」や「差別」にさえ鈍感になってしまったのである。しかし、奇妙なことに、資料を振翳して人を喰ったような思いでいた時のほうが、僕は謙虚で学問的だと思われていたのに、正直に自分の言葉で語り始めようとした途端に高慢で独断的だと言われるようになってしまい、まるで、ウェーバーに「予言者 (Prophet) や煽動家 (Demagoge) のように振舞うなら、街頭に出て、公衆に説け (Gehe hinaus auf die Gassen und rede öffentlich)」と罵られているような気がする。だがこれからは、「事実」に負けることなく、言葉を信じて生きていくことにしたい。ということとは、今流行りの解釈学 (Hermeneutik, hermeneutics) のように、テキストを読んでいるのに、こちらの主体的係りによって、勝手にその背後に隠されたテキスト (hidden text) を見つけ出そうとはすまいと決意することだ。

我々の学問分野でも、解釈学という曖昧で怪しげな方法が改めて流行り始めようとしているようだが、それと共に仏教学においてもウイトゲンシュタイン Ludwig Wittgenstein が気楽に援用されんとする徴候にある。僕は彼について全くと言っていいほど知らず、知っていることといえば、冒頭に掲げた最初期の有名な言葉と、晩年には「言語ゲーム (Sprachspiel)」の考えがあり、それに伴って、アウグスティヌス『告白』第一巻、第八章の言葉に関する

考察が引用されていたり、また、「数学者は発明家であり、発見家ではない」<sup>(59)</sup>と言われているようなことぐらいのものであるが、冒頭の「沈黙」をいわゆる禅者の沈黙と類同させるがときは明らか<sup>(60)</sup>に誤りだと思われる。僕には、彼ほど禅者の沈黙と無縁な人はおらず、譬えて言えば、その一生の間に、ベルグソンから宣長までの言語観を一挙に変えて駆け抜けた人のように見えてくる。しかも、最後まで宣長の「道」のような安きにつくことはなく、言葉を信じて辛く悲しく生きたにちがいない。はっきり考えを改めることは、言葉を信じて生きた人にしかありえないことだと思われるからである。

そんなことを考えると、誰がいつみても変ることのない事実のみを簡潔に列挙しようとする教科書の言葉とは一体なんなのだろうか、決して他人事ではなくなってくる。僕もそういう教科書の執筆者の一人だったことがあるからである。その教科書とは現在も使用されている昭和五十四年初版の『宗教学Ⅰ』であるが、これは、その「序」<sup>(61)</sup>にもあるように、それ以前に使用されていた『仏教一般』を大幅に改編したものであるが、それにもかかわらずやはり前著の強い影響下にあり、僕の執筆分の「インドの仏教」については既に書くべき項目なども決っていた。僕はいわゆる客観的記述で各項目を埋めていけばよいわけだった。その執筆途上で、例えば項目の一つでもあった「法印」などという言葉の原語は、仮りにインドにあったとしてもかなり後代のものでしかないことに気づいたが、その語を項目から削除するようなまねはしなかったのである。僕に執筆の責任がある「インドの仏教」だけについていえば、卒直に言って現在の僕には、なまじっかの修正も叶わぬほどの大きな不満が残るが、逆に自身で修正を施したほうがよい<sup>(62)</sup>という気もあって、現

在もなお、「宗教学Ⅰ」や「仏教教理史Ⅰ（インド）」のクラスで教科書として使用しているが、読むたびに、教科書とはなんと安易な言葉の使われかたをするものかと我れながら恥しい。今や授業ではそういうことをも含めて説明するが、若い時には誰しも教科書的な記述に反発するものなのに、逆にそれを書くような年令になると、若い頃の批判的精神などというものはコロリと忘れて安きにつくものかと執筆当時のことがしきりと悔まれてくるのである。例えば、学部学生のころには、ドストエーフスキイと共に真理など軽蔑し切っていたのに、教科書では、もろにはないけれども「真理を発見する」などに近い安易な表現がとられているのを見ると、まさしく、言葉と共に我が精神も下落していたなと思われてきてならない。

それに「仏教史」などを講じていて思うことだが、いわゆる客観的な歴史などという通念のもとに、歴史を講じるものが歴史の外側に出ることによって客観性を保った気があると、正しい仏教とはなにかを真剣に考える上で、なにかと支障が起ってくるようだ。例えば、仏教史における「小乗仏教」と「大乘仏教」の対立について、前者を「部派仏教」と呼び改めたことなどは重大な誤りであったかもしれない。「小乗仏教」を「部派仏教」と改めた途端に、仏教内部における「差別」による真剣な正しさの主張は、無責任にも仏教学者を装った外部者によって骨抜きにされてしまったように考えられるからである。

さて、本論評の筆を執り始めてからずうっと、「場所の哲学」という「言葉軽視の系譜」に対しては、「批判の哲学」という「言葉重視の系譜」によって戦っていかねばならないという気持で書き続けてきたつもりであるが、人間の頭には右脳と左脳があるように、

いくら前者を否定しようが後者だけになってしまいうわけではない。しかし、人間が動物から人間になってしまった以上、文字通り動物に化す以外は、たとえいかに動物に郷愁を感じようが、再び動物に戻ることは決してできない。右脳が損傷しても人間の言語生活に直接支障のない場合はあるが、しかし、左脳が損傷した場合には、右脳が左脳の機能を補填することができない限りまともな人間の言語生活に復することもできないのである。右脳の機能が大切なことは言うまでもないが、現在の体制的「場所の哲学」と結託した右脳的志向に流されてはいけない。誰しも大地に寝そべり胎(garbha)に没入して安閑としていたいであろうが、僕は人一倍そういう欲望が強いから、まずその警告は誰よりも自分自身に向って絶えず続けられねばならないことなのである。ただ気楽に右脳を賛美しているだけの人は、本当に言葉を失ってしまった人の悲しみを知ることではできまい。言葉をもてる身の辛さも楽しさも知ることのできる人ならば、故意に言葉を失わせようとする「場所の哲学」に逃げることなく、「批判の哲学」の中で正邪を決すべきではないだろうか。

## 註

(1) 『学園通信』所掲のものはイタリックではないが、本来の僕の指示どおりに改める。前例がないということであったが、新聞でもイタリックは使ってもよいと思う。

(2) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Siebente Auflage, 1984, Duncker & Humblot, Berlin, p. 25, II. 7-8: 尾高邦雄訳『職業としての学問』（岩波文庫）（以下、尾高和訳と略称）、四九頁。

(3) Descartes, *Discours de la méthode*, p. 77 (*Œuvres philosophiques de Descartes*, Garnier éd., Tome I, p. 648): 野田又夫訳『方法序説』(筑摩書房、世界文学大系13) 三七頁。

(4) Ernesto Grassi, "G. B. Vico und das Problem des Beginns des Modernen Denkens: Kritische oder topische Philosophie?", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XXII/4(1968), pp. 491-509, do., "Critical Philosophy or Topical Philosophy?: Meditations on the *De nostri temporis studiorum ratione*", *Giambattista Vico: An International Symposium* (ed. by G. Tagliacozzo and H. V. White), Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969, pp. 39-50. なお、この兩文献入手については、吉永清孝・千鶴子御夫妻のお世話になった。記して感謝を表したい。

(5) *Greek-English Lexicon*, Oxford, p. 1806 参照。

(6) *A Latin Dictionary*, Oxford, p. 1878 参照。

(7) 岩崎稔「想起をめぐるあるトポス——ヴィーコとヘーゲル——」『思想』(昭和六十二年二月号)、二二九頁。

(8) 以下、佐々木力「ヴィーコの近代科学論——デカルトの数学・自然学に抗して」『思想』(前掲)、一一九頁の記述による。

(9) 木村誠司「チベット仏教における論理学の位置付け」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』三六五—四〇一頁参照。

(10) 例えば「女ではない」と否定することによって「男である」ことを暗に肯定するような否定ではなく、「山がない」ということによつてただその否定を示すだけの否定のこと。だから

「山がない」ということによつて「平原」を示唆するわけではない。なお、「絶対否定」については、江島惠教『中観思想の展開——Bhavivieka 研究——』(春秋社)、一一三—一二五頁参照(ただし、この語は江島氏によつて「非定立的否定」と訳されているので注意)。

(11) 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(昭和六十一年三月)、一九八—二一六頁、同「宣長の兩部神道批判——思想と言語の問題に関連して——」『仏教学』第二〇号(昭和六十一年十月)六七—九一頁、及びそれらの註記で言及した仏教学部関係者の研究を参照されたい。

(12) 島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」『思想』第六〇号(大正十五年)、一八九頁。

(13) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、昭和五十年、四一—三頁以下参照(本書は、峯岸孝哉先生より長期にわたつてお借りしているが、ここに記して感謝の意を表したい)。なお、「顕密体制」という呼称よりは「本覚思想」の方がよい

のではないかという私見については、拙稿「仏教と神祇——反日本学的考察——」『日本仏教学会年報』第五二号(昭和六十二年三月)、一一—二頁参照。

(14) 栗田勇「最澄と本覚思想——序の序」『文芸』(昭和六十二年春季号)、二五八—二五九頁。

(15) 梅原猛『最澄瞑想』(佼成出版、昭和六十二年六月)、二—九頁。

(16) 拙稿「四依(catus-pratisaraṇa) 批判考序説」『高崎直道

博士還歴記念論集・インド学仏教学論集』（近刊予定）参照。

(17) 『正法眼蔵』「四禅比丘」（大久保道舟編『古本校定正法眼蔵』全）、七二一頁。

(18) 拙稿「道元理解の決定的視点」『宗学研究』第二八号（昭和六十一年三月）、四三―四八頁、同「弁道話」の読み方『宗学研究』第二九号（昭和六十二年三月）、五六―六二頁。なお、後者において、編集の都合上カットされた註記を以下に追込んで示す。(13) 伊藤秀憲「十二巻本『正法眼蔵』について」『宗学研究』第二八号（昭和六十一年三月）、四九―五四頁参照。なお、杉尾説については、前註8参照。(14) この点については、前註12で指摘の問題を含め、「十二巻本『正法眼蔵』撰述説再考」と題して、次回の宗学大会で発表したいと思っている。(15) 前註8の杉尾論文、七頁。(16) 全集、下、五〇三頁。なお、前註8の杉尾論文、一〇頁も参照されたい。(17) 例えば、「事ニ随ヒ表裏有ルニ似タリ」とは、杉尾教授の解釈されるように、昔は「法性甚深ノ理」を「表」にしていたが、今は「叢林ノ作法進退」を「表」にするというふうに明確に変わるのではなく、そのつどそのつど表裏に揺れ動いたと考えるのでなければ意味をなさぬであろう。(18) このこと自体、別途に論じてみたい気持をもつが、通常言われている「道元は難解だ」というのは果して本当であろうか。真理は表現し難いという通念に立てば、難解だというのは非難ではなくてむしろ賞讃である。しかし、私は道元の文体を難解だと思ったことはなく、ただ曖昧で晦渋だと思う。しかも、言葉だけがすべての思想を創り出していくと考えれば、言葉が曖昧で晦渋だと

いうのは、思想が曖昧だとの非難に連なる可能性もあるが、初期の道元にはそのような可能性すら認めねばならないかと私は覚悟している。(19) 「弁道話」のみならず、「現成公案」「摩訶般若波羅蜜」「二顆明珠」など、道元初期の撰述にも、当然同じような視点から照明が当てられるべきである。(20) 「弁道話」の流布本は、正法寺本（別本）の第五問の段を欠くため、第五問の段以下では正法寺本より一を減じた数字となるが、ここでは流布本によって示した。「弁道話」に関する近代宗門学者による成果としては、古くは、衛藤即応『正法眼蔵序説——弁道話義解』（昭和三十四年五月）があり、新しくは、柴田道賢『「弁道話」私講』（昭和六十一年七月）があるが、第十問の解釈については最新刊の後者も、従来の見解を踏襲しているにすぎない。なお、前者は、正法寺本によるので、一を増した数で、第十問は第十一問とされる。(21) 批判としての言葉（心の姿）の重視、坐禅としての威儀（身の姿）の重視という二つの方向が、最晩年には、前註12で見たような業（因果）の重視という方向に突き詰められていったのではないかと私は見る。しかも、この業重視の方面へむけて模索が重ねられていったからこそ、通常の内主義者が陥りやすい自己肯定的側面が、道元によっては否定されたのだと考えることができる。

(22) 「只管打坐」の「只管」とは、坐禅はそれ以上でもそれ以下でもないということの限定だと私は考える。『曹洞宗宗憲』第三条には「本宗は、仏祖単伝の正法に遵い、只管打坐、即心是仏を承当するを宗旨とする」とあるが、もし宗旨というものが、ある確信の表明だとすれば、只管打坐をもって我が宗旨と

することは果してできるであろうか。道元によってなされた批判こそ我が宗旨としなければなるまいと私は考えている。(23)「達磨さまと宗門の教え」「禅の友」(昭和六十一年十月)、二—三頁、「臘八撰心——坐る」同(昭和六十一年十二月)、二—三頁参照。(24) 柳田聖山「空病の問題」「空(下)」(仏教思想7)(昭和五十七年四月)、七九—一頁。なお同著『禅と日本文化』(講談社学術文庫)、二二七—二二三頁も合わせ参照されたい。なお、伊藤秀憲氏の発表資料(前註2)により、「弁道話」を達磨宗批判と位置づけたものに、田中敬信(昭和五十三年三月)、竹内道雄(昭和五十七年四月)、新倉和文(昭和五十八年三月)の業績があることを知ったが、早い時期の田中氏はひとまず置くとして、誰も、この見解を始めて提起した人の名前に触れていないことには頗る奇異な感じをもったことは告白しておきたい。(25) 若月正吾『道元禅とその周辺』(山喜房仏書林、昭和六十一年七月)、二二九—二九九頁、特に、二二九—二七四頁参照。(26) 本年九月二十二日の自民党全国研修会で行われた中曾根総理の講演。講演全文は、後日『中央公論』(昭和六十一年十一月)、一四六—一六二頁に掲載される。そのコピー入手について松本史朗氏のお手を煩わせた。記して感謝申上げたい。以上が、本来『宗学研究』第二九号に収録されるはずであった註記である。こんな無関係な場を借りて、他所の欠を埋め合わせる非礼をどうかお許し願いたい。ところで、僕のように、こうして欠を補える場をもっていることは幸運の上もないが、『宗学研究』は宗門唯一の宗学の発表機関であることを考えれば、地方の発表者の年一回の寄稿には財政上からも寛大な処置

をお願いしたい。なお、本誌、第二九号、九七頁には、熊本英人氏により、「付記」の形で、僕の宗門人としての発表態度にクレームが呈せられている。御指摘のとおり、僕が「宗門人」として「護教論」を展開しているというのは積極的に認めてもよいだろう。しかし、僕が「宗門人」というのは批判は内部からしかありえないという本論評でも述べる考えによるものである。また僕の「護教論」とは、道元だけが曹洞宗であり、道元なしには曹洞宗はありえないという意味である。しかし、その場合、僕は、道元の正統性などという権威を強調した覚えはない。なお、本論評は、熊本氏のような「教団」という事実信者についても、ある程度の示唆を与えていると思うので、本論評を読んだ上で、「付記」ではない本格的批判を提示してくれた時に、僕も本格的返答を試みることにしたい。

(19) 『明恵上人篇』(高僧名著全集、第九卷、平凡社、昭和五年)、七七頁。なお、栗田氏の明恵に対する言及については、栗田勇『道元の読み方——今を生き切る哲学——』『正法眼蔵』(祥伝社、ノン・ブック、昭和五十九年十一月)、九一—九二頁、及びそれ以下を参照されたい。

(20) 前註11、18の拙稿を参照されたい。

(21) 前註19の栗田著、九三頁。

(22) 『正法眼蔵』「仏経」(大久保前掲編)、四一〇—四二二頁。

(23) 前註15の梅原著、一七八—一九二頁参照。

(24) 前註15の梅原著、二〇二頁。

(25) 奈良康明編著『仏教の実践』(日本人の仏教2、東京書籍、昭和五十八年十月)。松本氏の名は表に掲げられていないが、



- 第七章を除く、全ての章が松本氏の執筆になるものである。
- (26) 一般に入手が容易とも思われないので、全文再録するつもりだったが、紙幅の関係で割愛する。当日の倫理、「問題Ⅱ」を参照されたい。
- (27) 文部省編『国体の本義』（昭和十二年三月）、五一頁。
- (28) この語句については、松本史朗「縁起について——私の如来蔵思想批判——」『駒沢大学仏教学部論集』第一七号（昭和六十一年十月）、四九四頁、補註を参照されたい。
- (29) 『久松真一著作集』第六卷、五二四頁の藤吉慈海師の「後記」による。
- (30) 以下二つの引用は、江藤淳『同時代への視線』（PHP研究所、昭和六十二年六月）、一四五頁。
- (31) 前註30の江藤著、一六四—一六五頁。
- (32) 前註30の江藤著、一六一頁。
- (33) 前註30の江藤著、一四七頁。
- (34) 前註30の江藤著、二三八頁。
- (35) 「歴史の活眼」（昭和十四年十一月）『小林秀雄全集』（新潮社）第七卷、一九〇頁。
- (36) 前註30の江藤著、一五六頁参照。
- (37) 前註30の江藤著、二三四—二三六頁参照。
- (38) 前註30の江藤著、一七六—一七七頁参照。
- (39) Weber, *op. cit.*, p.26, II.4-9: 尾高和訳、五一頁、五行。ただし、尾高和訳の「主観的な価値判断」は「自分独自の価値判断」へ、「事実の真の認識」は「事実の充分な理解」へ改めた。
- (40) Weber, *op. cit.*, p.25, II.12-35: 尾高和訳、四九—五〇頁。
- (41) Weber, *op. cit.*, p.33, I.34-p.34, I.14: 尾高和訳、七—六八頁。
- (42) 栗原淑江「仏教における現世観の諸相——M・ウェーバーの仏教論——」『東洋哲学研究所紀要』第二号、三九頁、註3所引の中村元博士の文による。
- (43) Weber, *op. cit.*, p.35, I.10: 尾高和訳、七〇頁、一行に対する尾高氏の註、同、八〇頁参照。
- (44) 間瀬啓允「宗教多元論の哲学」『宗教研究』第六一卷第一輯（通二七二号、特集・現代と宗教哲学）（昭和六十二年六月）、一三三—一三四頁。なお、この特集号については、本文中にも記したようにいろんな方のお世話になったが、特にこの論文に最初に気づかせてくれたのは吉水千鶴子氏であり、記して感謝申上げたい。吉水氏は、一四二頁、註10を黙って僕に指摘して下さっただけであるが、たぶんその「無名のキリスト教徒」に対する寛容ぶった思い上りに怒りを込められていたのではないかと、僕なりに勝手に解釈している。
- (45) 彌永信美『幻想の東洋——オリエンタリズムの系譜』（青土社、昭和六十二年一月）、三六九—三七〇頁。僕が本書を拝受したのは昨年暮で、奥付と若干のズレがあるが、僕の誤認のせいではないことを付記しておきたい。
- (46) 「学者と官僚」（昭和十四年十一月）『小林秀雄全集』（新潮社）第七卷、七八—八六頁、特に八四頁参照。
- (47) 竹内芳郎「ポストモダンにおける知の陥穽」『世界』（昭

和六十一年十一月)、一〇五—一〇六頁。

- (48) このような両氏の論争をキャッチした朝日の西島建男編集委員により、昭和六十二年四月六日の『朝日新聞』夕刊誌上に「現代哲学を問う 竹内・中村論争」なる企画が組まれたので実際に参照されたい。西島編集委員の三つの質問に竹内先生は明確に答えておられるが、中村氏はそうではなく、しかもポスト・モダン思想を自ら「折衷主義」と呼んでいるのは注目に値しよう。「折衷主義」であれば、もはや思想ではなく、今流行りのシンクレティズムだが、かかる「シンクレティズム」については、前註13の拙稿、一一三頁、註4を参照されたい。

- (49) 前註13の拙稿に同じ。誓って言うが、この拙稿は、その時会場で読んだものを文章語に改めただけのものであるから、ウェーバーの行りも後に書き加えたものではない。

- (50) 口頭発表原稿は、拙稿『維摩経』批判』となって『印仏研』第三六巻第一号(昭和六十二年十二月)に、発表資料は、『維摩経』批判資料』となって『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号(昭和六十三年三月)に掲載される予定である。

- (51) 高崎直道「挨拶——仏教思想学会発足に際して」『仏教学』第一九号(昭和六十一年三月)、三頁参照。

- (52) 高崎直道『仏性とは何か』(法蔵館、昭和六十年二月)、一四二頁。しかも、この段(一四〇頁)に示された小見出しは最終講義と同じ「大乘仏教の究極」であることに注意。

- (53) Weber, *op. cit.*, p. 22, ll. 22-25: 尾高和訳、四三一—四四四頁。

- (54) 次の引用まで含めて、山口瑞鳳『チベット(上)』(東洋叢

書3、東京大学出版会、昭和六十二年六月)、「はしがき」、iii—iv頁。

- (55) 中村元・三枝充恵『バウツダ』(小学館、昭和六十二年三月)、一二二頁。僕が七月二日に求めた奥付には、既に「昭和六十二年八月十日(僕の誤認ではない)」となって、第七刷とある。随分と反仏教的考えが親しまれているということであろう。

- (56) 拙稿「小林秀雄著『本居宣長』」『駒沢大学仏教学部論集』第九号(昭和五十三年十一月)、二八九—二九四頁参照。

- (57) 拙稿「唯識と無我——僕の只管打坐——」『仏教学会誌』第七号(昭和四十年一月)、五一—五七頁、同「如実知見——『死にいたる病』を読みながら——」、同誌、五八—六五頁参照。

- (58) L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (tr. by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford), I (p. 2): 藤本隆志訳『ウイトゲンシュタイン全集』8、一五一—一六頁参照。

- (59) ウイトゲンシュタイン『数学の基礎』(中村秀吉・藤田晋吾訳『ウイトゲンシュタイン全集』7、一〇四頁(第一六七節))。遺憾ながら、この原典は図書館にはなく、ドイツ語原文は見えていない。

- (60) Robert A. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984, p. 91, n. 124参照。

(61) 山内舜雄先生によるもの。僕はずうっと昭和五十四年の初版のみを所持していたが、後にたまたま昭和五十九年版を手にして、そこに山内先生の名がなく、代りに「駒沢大学仏教学研究室」の名が書き記されているのを知って驚いたことがある。

(62) 語句の修正の可能なところは、勿論、僕に執筆責任のある箇所に限ってであるが、この機会を借りて正しておきたい。カッコ内に示したものが、修正されたものである。六九頁、一行「保つもの」「支えるもの」(「保たれるもの」「支えられるもの」、七五頁、一九二〇行)、「縁起」の理法だ(「縁起」だ)、七九頁、一〇行・北インド(西インド)、一〇四頁、一一一四行…この思想を徹底した自覚のもとに育てあげたのは大乘仏教だといわねばならない。事実、この思想は、後の大乘仏教展開の重要な基調となった。(この教義を安易な自己完成の理論としてあたかも仏教の中心思想であるかのように育てあげたのが如来蔵説や唯識説を主張した後代の大乗仏教だったのである。この思想は、後代の大乗仏教が無常の仏教から常なる反仏教的傾向へと展開する際の重要な基調となった。)、一〇九頁、二二―二三行…それはまた(それはまた(それは)、一〇九頁、二四行…でもある(である)、一二六頁、四行…立場をことさらに主張せず(立場を主張するために)、以上。なお、六九頁、一行の訂正の根拠としては、恐らく初出の前註25の奈良編著、五五頁、多少詳しいものとして、松本史朗「チャンドラキールティの論理学——『明句論』第一章諸法不自生論の和訳と研究(1)——」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四三号、二〇三―二〇二頁を指摘しておく

なければならぬ。更に、この箇所の含む問題が単なる語句の訂正に終らないことについては、前註28の松本論評、特に四四五―四四八頁を参照されたい。

(昭和六十二年七月十五日)

〔追記〕 本論評では、靖国懇に因む江藤淳氏の見解にも批判的に言及したが、本論評脱稿翌日の七月十六日(木)には、大阪府の「箕面忠魂碑・慰霊祭訴訟」に対する控訴審判決が下り、碑の公費移転、教育長の慰霊祭参列を違憲とした一審判決を取り消し、一転して合憲の判断を示して、住民側の全面敗訴に終わった。僕の見た翌十七日(金)の『毎日新聞』の朝刊は、第一面でこの事件のことを報じ、第三面にその判決理由要旨と訴訟争点表を掲げていたが、そのすぐ下に、本論評でも取上げた江藤氏の『同時代への視線』を始めとするPHP研究所発行の本の名前が五冊ほど大きく広告欄を占めていたが、僕には、いかにも今日の日本を象徴しているように思われたのである。また、この少し後の七月二十二日には、本論評でも紹介した拙稿「仏教と神祇―反日本的考察―」所載の『日本仏教学会年報』第五二号が実際刊行となり研究室で受領した。同誌には、松本史朗氏の「仏教と神祇―反日本主義的考察―」も掲載されているので合わせて参照して頂きたい。松本氏の論文をその時点で読んでみて、同氏もやはり発表の時にウェーバー批判をやっていたのだということに改めて思い出した。だから高崎博士は二つのウェーバー批判を聞いていたことになる。博士の最終講義は、『春秋』十月号に掲載予定と聞く。

(昭和六十二年九月二十四日初校時記)