

論 評

小林秀雄 『私の人生観』 批判

袴 谷 憲 昭

Je suis de mon coeur le vampire,

— Un de ces grands abandonnés

Au rire éternel condamnés,

Et qui ne peuvent plus sourire !

— Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, "L'heautontimoroumenos"

おれは自分の血を啜る吸血鬼だ、

—かの神に見捨てられた偉大な重罪人のお仲間

永遠の笑いの刑に処せられて、

もはや頬笑むことはかなわぬ！ (多田道太郎訳)

—ボードレール『悪の華』「ワレットワガ身ヲ罰スル者」

—

『悪の華』一卷はこの數年來、つまり僕の若年の決定的一時期を殆ど支配してゐたと言つていゝ。今僕はやつとこの一卷に一種の別離が出来る様に思ふのだ。恐らく推參不遜にも見える僕が獲得したボードレールの一面貌を啞々と語る事が出来る様に思はれ

るのだ。僕は自身の指を傷つける事なしに彼の創痕に觸れまい。小林秀雄氏が、「『悪の華』一面」⁽¹⁾において、右のように述べた後、冒頭に掲げた「ワレットワガ身ヲ罰スル者」の一詩句を原文で示したのは、同氏の年譜によれば、昭和二年、二十五才の時である。僕も「僕は自身の指を傷つける事なしに彼の創痕に觸れまい」との決意で小林氏のことには触れてみたいが、それにしても僕は、そんなことを口にするにはなんと年を取り過ぎてしまったことか。こんな感慨を催しながら、同氏の年譜を繰ると、僕なんぞは、同氏が「私の人生観」を講演した昭和二十三年の四十六才にそろそろ近いと言つたほうがよい年令なのである。しかるに、僕は、小林氏が、青春からも、戦争からも、どんどん別離していつて、満場の聴衆を相手に壇上から「私の人生観」を語る大家の地位を益々不動なものとしていたその年令に近くなつても、青春から離れられないどころか、益々惨めにもそれに固執しようとしてさえてゐるようにも感じられてくる。まるで、僕は、小林氏とは逆向きに年を取つてゐるような気もするのであるが、無論僕は、そんな違いが言いたいわけではない。誰にとつても年を取ることの難しさに変りはないのであるが、

ただ問題は、その人の青春を残りの人生でどう生きどう捉えていくかで、その人の生き方が変わっていくようにも思えてくるのである。しかし、こんなことを書いてみたところで結局はロクなことにはならない。一体僕はなにを言いたいのか。

平均寿命が延びたとは最近よく言われることだし老齡化社会の問題だって近々他人事ではなくなるはずだ。こんなふうにしてどうしようもなく社会に忍び込んできている問題に僕は敢えて冷淡に振舞おうとも振舞えるとも思っていないが、このことで僕にはつきりと感じられていることは、寿命が延びるとは決して若さが延びることではないということなのだ。いかに医学が発達しようが、引き延ばされるのは老年ばかりだということにこの問題の本質的な困難さがあるのだといわなければならぬ。しかも、この点を明確に認識すれば、まるで平均寿命が延びたのと平行でもするかのようになり、今の大学生が幼稚化したとか高校生化したとかと判断したりあるいはまたそんな不用意な一般化を前提に大学生を高校生並に管理しようとかいう風潮に掉差したりするような真似はできないはずなのだ。しかし、若い人を管理できるように思えるような世の中は、ただ齢を重ねた人にとって都合がよいだけだということを忘れまい。だから、老年の割合が増えるにつれて、その自分たちに都合のよい考え方に合わせて世の中を眺めることがあったとしても、むしろ当然のことだといえるのかもしれないのである。そこに、烈しく外に向って突っ掛かっていく若い批判精神を挽ぎ取ってしまったような形での、早くも老成しおとなしく内面に向って行く枯渇した精神を讚美する現今の「心の時代」の到来があるのだといわなければならぬ。しかし、老年の割合の増大を笠に世の中に向ってお説教

を垂れている人ほど、実はお年寄に対しても冷淡なものなのである。というのも、批判精神を欠如した人は、単なる体制側の代弁者にいつでも成り下がってしまうからにほかならない。しかも、かかる体制代弁者である知識人ほど易々とジャーナリズムに持榮されてしまう世の中だから尚更困るわけである。ために、今や体制者はどんなことでも管理が可能だと思ってしまうのではあるまいか。

あの拙速さが誰の眼にだって明らかかな「新テスト」が国立大学では実施されることに決り、今や私立大学にも実施が迫られている。しかし、あんな規格品で全国の大学進学希望者が一人残らず試され管理されるのではたまったものではない。もっとも、老人は、どこかによいところもあるだろう式の発想をするかもしれないが、ちょっとでも若さがあればあんなものはダメだとすぐ判断がつこう。しかし、あまりにも単純に断を下してはならず慎重に審議しなければならぬとしたところで、相手は根本的には絶対に変わるはずのない体制が決めた代物なのだ。一部利用を認めること自体、それに魂を売り渡すことにほかならないとすれば、なんでそんな代物に慎重審議を要しようか。従って、仏教学部教授会は、この件に関して、即刻「新テストの導入に反対する」との断を下した。この五月十六日の仏教学部教授会の決定を取りまとめられた仏教学部長岡部和雄先生の報告書によれば、その反対理由は次のとおりである。

1 どのような形（全面利用・一部利用）で導入をはかるにしても、これで現在の入試がかかえている問題点が解消するとは思われない。

2 むしろ共通一次試験の失敗を、私学にまで拡大させるおそれ

がある。

3 今日のごとき受験産業の隆盛下にあつては、大学入試センターがいかにも秘密保持に留意しても、国公私にまたがる大学の序列化は避けられない。

4 かりにこの新テストを一部利用したとしても、さらに大学独自の入試を実施するとすれば、受験生の負担はかえって増大すると思われる。

5 入学者の選抜については、大学独自の判断と基準にもとづいて創意をこらすべきもので、とくに私学の場合は、全国一律に行われる、このようなテストにはなじまないと考えられる。

6 これだけの報告書⁽²⁾では、具体的な内容が不明であるにもかかわらず、これを65年度から実施しようとしているのは、拙速の譏りをまぬがれない。

7 助成金問題をちらつかせて、参加を強要する文部省の態度は、事実とすればきびしく批判されるべきである。私学は連絡を密にし、こうした卑劣なやり方に反対すべきである。

これは、仏教学部教授会の議論を、学部長としての岡部先生が文字通りまとめられたものであるが、恐らく誰もこれ以上明哲に要約がかなわないと思われるほど見事なもので、既に公表になったものだとはいえ、実際には仲間内でしか知られていないとすれば勿体ないと考えて、敢えて理由の全文を引用することにしたのである。確かに、こんな決断を即座に下してしまった仏教学部教授会は若すぎたといえるのかもしれない。駒沢大学内の各学部教授会が一致して同じ結論を出すとも限らず、目を外に転ずれば、慶応大学の塾長などともなれば、既に新聞等でも報道された⁽³⁾ように、「新テスト」に

ついては誤解があるようで自分としては必ずしも反対ではない、などと言っている始末である。単純な論理の筋道を追っていくだけではないと蓋を明けてみたら反対は自分だけという事態にもなりかねないという不安が、少しでも老獪さを身に着付けた人に過つたとしても全くおかしいことはないという状況が確かにあることはあるのだ。しかし、体制側の管理を強めんとする愚挙に対して、あくまでも若さを保って反対しようと思うならば、私立大学のうち一校とて「新テスト」に賛成したりそれを利用したりする大学を生まぬよう、それこそ強かな老獪さをもって処すべきである。「新テスト」に対して私立大学が挙って明確な反対を宣言することは、現今の国の教育に対する管理強化に向けて現段階では最も強力なダメージを与えることになると思われるからなのであるが、逆に、大きな私大が一校でも二校でも賛成に回れば、いずれは醜い雪崩現象を引き起こすことになる。そんなことにならぬよう、お互い方便を駆使したものである。

さて、それはともかく、仏教学部教授会は、いかにも若過ぎるかのような結論を早急に下してしまったのであるが、それは仏教のもつ若い批判的精神とは無縁のものではないかもしれない。もっとも、こんなことを書くとき首を傾げる人も多かろうと思うのでわざと逆説めいたことを言っているわけだが、仏教は、若い人のみならずお年寄までも思いやる宗教だということはできて、お年寄にお説教を垂れる宗教だということは断じてできないのである。しかし、現実には、仏教が「宗教ブーム」とか「密教ブーム」とかいわれる現象に気易く乗っかって、今やお年寄のみならず、若者にすら老成した面影を見出して、「心の時代」にふさわしいお説教を垂れ

込んでいるように見える。そんな説教師の屯している雑誌が最近で
きた季刊『仏教』という雑誌だから、それには充分気をつけた方が
よいが、それについての感想の一端は別に認め⁽⁴⁾たものの、本論評で
はかかる説教師を批判するのに最も効を奏する方法はなにかと考
え、どうせ敵にまわすなら雑魚ではなく、それらにいまなお影響を
与え続けているような大本の一つでもある、小林秀雄氏の『私の人
生観』⁽⁵⁾を批判的に取挙げてみた方がよいと考えたのである。

ところで、仏教が誤解されていることの元凶のような通念が「仏
教は悟りの宗教である」という一句に表現されるごとき考え方なの
だが、批評家と称しながら、その通念自体に微塵も批判的な目を向
けることなく、彼の後に続く知識人たちに、仏教に対する誤った通
念を更に箔を付けて売り渡している張本人こそ、実は小林秀雄氏で
あると言えそうな気もする。彼以降の知識人の語る仏教には、後で
も触れるであろうが、小林氏の『私の人生観』からの口移しかと思
われるような箇所が沢山見出されるからである。かく言う僕自身決
して他人事のような口は利けないわけで、僕は勿論自分自身を知識
人だなぞと思ったことも振舞ったことも金輪際ないけれども、仏教
を他人に説明するときには、『私の人生観』の口吻を意識して真似
て語ったり書いたりしたこともあるので、我胸を傷めずしてはこん
な指摘さえできぬ自分をとても恥しく思う。しかし、誰でもそうか
もしれないが、自分の恥しい過去を顧みるときには大体が手元も狂
わせわざと曖昧模糊を決め込むケースも大いにありそうだ。僕は十
分その危険性を知っているから、かかる状況に陥らないよう、努め
てすっきり書いてみたいとは思っているが、あまりその自信もない
から、警戒心は解除することなく読んでもらいたい。

小林秀雄『私の人生観』批判（袴谷）

早くも後悔めいた書き振りになってしまったが、「仏教は悟りの
宗教である」という通念による誤解は、できるだけ早く解いておい
た方がよいかもしれない。もとより、永い時代の埃に塗れた通念を
一挙に崩せるなどとは思ってもいないが、その論述は徐々に後で試
みるとして、正しい仏教の特徴を一言で言えば、「仏教は知性^{(pra-}
^{vi-}智慧)の宗教である」ということになる。それを「悟り」の
宗教と言ひ換えた途端、一見なんの変哲もない違いにしか見えない
かもしれないが、実はまるで逆様なことを言ってしまったことにな
るのだ。「知性」とは言葉による正しい⁽⁶⁾ことの決着 (Pravicya、簡
択)だが、「悟り」とは言葉では表現できない体験しか意味しないの
だから、両者はむしろ真向から対立していると見做すべきものなの
である。しかるに『私の人生観』は、知性を蔑みした体験主義を標
榜したものであるから、その路線に添って、通念と化した逆様の仏
教を推奨しているに過ぎないのだが、それを自分だけはさも通念か
ら逃れているかのように、小林氏は「さやうな區別が、どんなに囚
はずにものを考へる力を、現代の知識人から奪つてゐるか、これ
は氣が附けば氣が附くほど恐ろしい事だ⁽⁷⁾」などと言うものだから、
小林氏を權威と仰ぐだけで自分ではなにも考えることのできない知
識人は、通念を離れた氣で通念に乗っかってしまうことにもなりか
ねない。実に恐ろしい事である。

だが、このへんで、「仏教は知性 (pravi-智慧)の宗教である」
という命題は、なにも殊更僕が拈出した主張なのではないことを知
っておいてもらった方がよいかもしれない。まず、予め確信をもつ
て言っておきたいのだが、過去の仏教史において、この命題は、正
しい仏教を求めた人のどんな念頭にも宿っていたに違いないものな

のである。それが、仏教の外見上の禅定重視の伝統の根強いことをよいことに、故意に知性を無視してしまった人もいれば、見て呉れどおりの禅定べったりになって無念無想の境地を求めた結果、自ずと体験だけに走った人もいたりでそういう人が大勢を占めたために、知性の伝統が見え難くなってしまったという事情がある。しかし、注意深く見れば、少数かもしれないが、正しい仏教を求めた人の著作の中には、かかる知性重視の考えはかなり見出すことができるのであり、仏教自体の考え方としても知性を無視した仏教なぞ理論上ありうるはずもないのである。そんなことを、五月の末であったか、夕食を共にしながら、同僚の松本史朗氏と話していた折に、僕が、道元を論じた別な拙稿中で「戒と定は外道にもあるが、慧 (Pa-ñña, prajña 般若) を欠如した仏教などというものは考えられもない」と述べた考えを踏まえて喋っていると、それと同じことをツォンカパ (Tsong kha pa Blo bzang grag pa' 一三五七—一四一九) も『菩提道次第大論 (Byang chub lam rim chen mo)』中で述べていると御教示頂いたので、後日調べてみると、予想したよりもはるかに素晴らしいことが書かれていたので、ここでも紹介しておきたい。これについては、既に長尾雅人博士による訳業もあるのだが、まず原文を示した上で、自分なりの和訳を与えてみることにする。

zhi gnas de tsam gyis chog shes mi bya bar / de kho
na nyid kyi don phyin ci ma log par nges pa'i shes rab
bskyed nas lhag mthong bsgom par bya dgos te / de lta
ma yin na ting nge 'dzin de tsam ni mu stegs dang yang
thun mong ba yin pas de tsam la goms par byas kyang

de rnam s kyi lam bzhin du nyon mongs pa'i sa bon mi
spong bas srid pa las grol bar mi 'gyur ba'i phyir ro //
その止 (samatha) だけで満足してしまふべきではなく、真実の意味を錯倒せずに確定する知性 (prajña) を起して観 (vipa-syana) を実習すべきである。なんとなければ、そうでなければ、単なるその精神集中 (samādhi 三昧) だけでは外道とも共通しているのです、それだけを反復実習したとしても、彼らの実践 (mārga 道) と同様に、煩惱の種子を断絶できないことによつて、生存より解脱することにはならないからである。

これは、同論のテーマが「止」から「観」へ移項するに伴つて述べられた箇所であるが、後でも言及するように、かかる「止」と「観」こそが、仏教の正しい伝統を踏まえたものなのだとこのことを、ここでしっかりと頭に叩き込んでおいてもらいたい。これについて敢えて蛇足を加えておけば、「止」とは修練以上のなにもないのでもない体験にすぎないが、「観」こそは知性であつて、これによる以外に仏教の刻印を押すことはできないということなのである。正しい仏教の伝統であつて、かかる「止」と「観」の意味が取り違えられたものは、まずありえないと思われるが、『私の人生観』で強調される「観」は、まるで「止」のことでも言っているのかと見紛うばかりに下落しているのであるが、この点は後に指摘することにし、以下には、仏教がその根拠を各自の体験に委ねてしまったら仏教は滅んでしまうという指摘を、道元 (一一〇〇—一二五三) の『正法眼蔵』「仏道」の巻からの引用⁽¹⁰⁾によつて明らかにしておきたい。

佛道におきて、各各の道を自立せば、佛道いかでか今日にいた

らん。迦葉も自立すべし、阿難も自立すべし、もし自立する道理を正道とせば、佛法はやく西夫に滅しなまし。各各自立せん宗旨、たれかこれ慕古せん。各各に自立せん宗旨、たれか正邪を法にあらざとせん。この道理あきらめざれば、佛道と稱しがたし。

要するに道元は「仏教は悟りの宗教である」という通念を否定しているのである。各自の体験（悟り）が仏教だなどと言っていたら仏教は滅んでしまうのであり、これぞ仏教だと主張しうるためにはまず正邪の決択に俟たなければならぬと道元は言うのだが、その正邪の決択こそ正統な意味での知性 (prajña=pravicaya) にほかならない。小林氏の『私の人生観』には、かかる意味での「観」も「知性」も欠如してしまっているのである。

二

さて、これまでは、努めて小林氏のごことは冷たく厳しく淡薄に扱おうと試みてきたが、きつとそれには上手く成功していないと思われるほど、かつて僕は小林氏の愛読者だったのであり、今もまだそれを完全に否定できないくらいに愛読者なのかもしれないと思う。しかし、僕が彼を読むようになったのは、大学に入ってからであり、その出発が通常の小林ファンとは異って比較的遅い時期だったというせいもあるためか、彼だけに逆せ上るといふような経験も僕にはなかった。もっとも、そういう振りをしてみたことが皆無だったとは言えないかもしれぬが、彼の書いたもの自体を原典のように思う熱狂とはついに無縁だったのである。そもそも僕は、非常な努

力感を払って次第に彼の愛読者になっていった部類であるから、始めから熱狂にはソッポをむかれていたと言った方がよいのかもしれない。

そんなわけで、今になって、二十余年も前のことを思い出そうとしながら、僕が彼のものについて始めて手にした、筑摩書房の現代日本文学全集の『小林秀雄集』を繰ってみると、購入年月日が一九六一年七月二十七日となっており、これは僕の高等学校三年の年に当るから、彼を大学に入ってから読み始めたという記憶は訂正されねばならないのかもしれない。しかし、根本的な意味では記憶の方が正しいと今でも思うので、これは大した問題ではないが、調べついでに、各篇末に記し残された読了年月日に目を止めてみると、記録されている限りでは、一九六二年十月九日と記された『ドストエフスキイの生活』が読了の最も早いものとなるのである。しかも、僕の記憶で最も最初に読んだと思っていた『私の人生観』の末尾には、「一九六三年一月二十二日読了、一九六三年十一月二日読了、一九六四年二月十八日読了」と記されているのだから、当時僕が、本を読んだ時には必ず読了年月日を記入していたなどとは思えないながらも、記録されたところに従えば、大学一年の秋に『ドストエフスキイの生活』を読み、年の明けた同じ一年の正月に『私の人生観』を始めて読んだということになる。しかし、これが、どう考えても僕の記憶と違っているから困ってしまうのだ。僕の記憶によれば、僕が『私の人生観』を読んだのは大学に入った直後のころでなければならず、その最初の印象は随分くだらない本だというものだったのだが、それが、岡潔博士のものを読み出したあたりから徐々に変更を余儀なくされていったものとはばかり思い込んでいたのであ

る。しかも、始めて岡潔博士の文章を『毎日新聞』誌上で読んだ印象は強烈で、昔の図書館で今の耕雲館の入口を入れてすぐの右側にあった新聞閲覧台前に立っているかつての自分さえ生々と想像できるような気持ちにすらなる。更に、その日読んだ文章には確か「スミレ」の花のことが書かれてあったということも記憶に鮮明なので、それを、その後に単行本として刊行され今も所持している『春宵十話』で確認してみると、それは「発見の鋭い喜び」と題された一文で、「あとがき」によれば、その掲載は、一九六二年四月二十日ころのことではなければならないのである。しかるに、この場合は、その一文を読んだのが大学に入学して間もない、そんな早い時期だったのかということが僕を驚かす。しかも、その日付が広く公けになっている確実なことだとすれば、『私の人生観』を始めて読んだのが大学に入って間もなくのことだったという僕の記憶の方を改めて、それは高等学校を卒業する前だったのだと考え直した方がよいのかとも思う。だが、そうになると、大学一年の年も改った正月に第一回を読んだかのごとき記録とは余計乖離するが、記録とはそうなってしまうと当てにはならないもので、本当の第一回は書き記さなかったのだという可能性も考えねばならないことになる。それにしても、自分の記憶の脈絡を正すことに第三者を巻き添えにするのは恥ずべきことであるが、なぜかくもこんな時間の前後の脈絡にこだわるのかということは、後で徐々に理解してもらえらるかもしれない。そこで、もうこれ以上、この種の詮索を重ねないことにすれば、始めて『私の人生観』を読んだ時の僕の印象を代弁してくれそうな気がするのは、次の磯田光一氏の記述⁽¹²⁾である。

そのころ小林秀雄から一度、幻滅を味わわされた経験を私は持

っている。昭和二十三年か二十四年に、私は旧制高校生のころ小林秀雄の講演をきいた。内容はあとで『私の人生観』と同じものだったのを知ったが、講演中に出てくる「観」とか「見」という語に私は辟易したのである。途中で入ってきた学生が、私に声をかけた。

「小林秀雄の講演は、何時からはじまるんですって？」

「いまがそうです」

「ええ？ あれは禅宗のお寺の人かなにかでは……？」

「でもあれが本物らしいですよ。写真と同じですからね」

私の気持ちも、話しかけてきた学生と大差はなかった。「小林秀雄はダメになった……」と感じた十代の少年の倨傲を笑わないでいただきたい。私はその後、『ゴッホの手紙』も文庫本に入るまで買っていない。『近代絵画』を読んだのは、筑摩書房の『新選現代日本文学全集』に入ってからであった。それでも私が小林秀雄に執着したのは、戦前の著作によってであった。戦後の旧制高校・新制大学の空気は、昭和初年と大差はなかった。マルクス主義の声高に論じられた時代に、『様々なる意匠』にみられるプロレタリア文学批判は、私にどれほど勇気をあたえてくれたことであろうか。

右引用中で、磯田氏は、「十代の少年の倨傲を笑わないでいただきたい」と書いているが、恐らく、磯田氏のみならず、若さを真剣に生きていた人なら、『私の人生観』の小林秀雄氏をダメになったと感じたとしても、それを倨傲だなどと言って笑うことは決してなかったに違いない。「十代の少年」としての小林秀雄とは、戦前のボードレールやランボーなどの西洋文学に苦悶した批評家として

なかったのである。

こんなところが僕の『私の人生観』との最初の出合いだったのだが、結果的には、この「凡俗な説教書」を介して僕が小林氏の愛読者に徐々に変様していったことは隠しようもない。しかるに、今の僕は、『私の人生観』を「凡俗な説教書」と感じた昔の自分の若さを懐かしんでいるのであり、その若さに向って、自分の残された人生を再び、絶対になわぬことながら、生き直してみようとさえ希っているのである。勿論、かつての『私の人生観』の愛読者としては、小林氏が武蔵の「我事に於て後悔せず」という一句について語ったことをはっきりと記憶しており、その一節は今でも好きな箇所だから、今の僕だって、やたらと後悔してみせることよって自分の若さを美化しようと思っているわけでは毛頭ない。僕とて、「後悔などといふお目出度い手段で、自分をごまかさぬと決心してみろ、さういふ確信を武蔵は語ってゐるのである」と解説してみせる小林氏に倣って、同じく僕も「ごまかさぬ決心」はしているつもりなのだが、ただ決心とは、無言の実行によるのではなく、言葉によって明確にその痕跡を記し止めるのでなければありえないと思っていることが、無言の実行を推奨しているかに見える『私の人生観』の小林氏と今の僕の違いなのである。しかし、無言の実行を迫る小林氏の口調には、どこかしら通常の説教者のものとは違った毅然とした勁さが感じられるのであって、大抵は、かつての僕がそうであったように、必ずしも論理的ではないこの口調に引き摺られていくように見える。だが、「行爲の極意」を背後に秘めて、あとはただ人を上手く説得すればよいという文章は、かりにレトリックの資格は充分に備えていようと、論理ではなく、ましてや、文章の力だ

のイメージでなければならなかったのであり、日本文化を全面的に肯定して壇上から説教する人生の達人としてのイメージではなかったはずだからである。ところが、現に、当時の磯田氏と同じような年恰好の学生は、後の『私の人生観』に当るその講演を、禅宗の坊さんかなにかのお喋りのように聞き誤ったほど、その話は戦前の小林のイメージとは隔絶していたわけだが、今に残る『私の人生観』から判断しても、その学生の感想は、聴衆者中の若い層の大多数の印象を代弁していたように思われてならない。勿論僕は、その講演を生で聞いたほどの世代には属していないが、その僕にしてからが、彼らと同じような若さで『私の人生観』を始めて読んだ時は、ランボーやボードレールについて書かれた小林氏の著作を全く知らずに（知らなかったから余計そうだったのかもしれないが）、それは人生に対する凡俗な説教書としか感じられなかったのである。⁽¹³⁾しかも、当時の僕は、高等学校後半あたりから柳田謙十郎博士の著作を介して観念論と唯物論の間を揺れ動いて悩み、その挙句に、ほとんど後者に靡かなければ菩薩行なぞありえないと考えていた時期のピークに立っていたかもしれないので、「釋迦を観念論者と呼ぶ事が出来ない様に、ヘラクレイトスを唯物論者と呼ぶ事は出来まい」⁽¹⁴⁾などというような小林氏の口吻に接すると、それを、例の唯物論の側に立った人の口癖のように、「唯物論でも観念論でもない哲学は存在せず、唯物論哲学にあらざるものはすべて観念論としてブルジョワ階級擁護の御用哲学である」⁽¹⁵⁾という論法で切り捨てねばならぬと自分に言い聞かせる気持も強かったのではないかと思う。従って、『様々なる意匠』も読んでいなかった僕には、磯田氏のように、小林の戦前の「プロレタリア文学批判」を懐かしむ気持すら微塵も

けを信ずる文学ですらないのである。しかるに、このような論理的であるよりはむしろ説得的な文章を推賞したのは、「クリティカ」のデカルトに敵対した「トピカ」のヴィーコなのであるが、若い時から一貫してデカルトを讚美していたかに見える小林氏が、『私の人生観』などの戦後の著作においては、むしろヴィーコに近いように思われるのは皮肉なことだと言わなければなるまい。ヨーロッパの「クリティカ」の伝統に替って「トピカ」の重要性を強調するヴィーコの言わんとするところを多少追えば次のとおりである。⁽¹⁹⁾

知識が真理から、誤謬が虚偽から生まれるように、共通感覚は真らしいものから生まれるのである。確かに、真らしいものは、あたかも真理の中間物のようなものである。そうして、ほとんど一般に真理であり、きわめてまれにしか虚偽にならないのである。したがって、青年たちには共通感覚が最大限教育されるべきであるから、われわれのクリティカによってそれが彼らにおいて窒息させられないように配慮されるべきなのである。(中略)

今日においてはクリティカのみがもてはやされている。トピカは先に置かれるどころではなく、まったく無視されている。再び不都合をとまなつてである。というのは、ちょうど論点の発見が、本性からして、その真理性の判断に先立つように、トピカは教授において、クリティカに先立たねばならないからである。だが実際には、われわれの同時代人はそれを遠ざけており、何の利益もないものと見なしている。(中略)

クリティカは真理について述べる弁論の技法であるが、他方トピカは言葉豊かに述べる弁論の技法なのである。

ところで、ヴィーコの言う「共通感覚(sensus communis)」

とは、言語学上は、デカルトの「常識(sens commun)」と同じだが、前者が「共通感覚とは、ある階級全体、ある都市民全体、ある国民全体、あるいは人類全体によって共通に感じられている、なんらの反省をとまなわれない判断のことである」と定義されているのに⁽²⁰⁾対し、後者は、「良識(bon sens)」とも「理性(raison)」とも言い換えられるが、いずれも「よく判断し、真なるものを偽なるものから分つところの能力(la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux)」と規定されている点に、前者との決定的な違いがあるから注意を要する。ヴィーコの言う「共通感覚」とは、「判断」というよりは、「トピカ」の発見に見合う「直観」といった方がよいもので、かかる「直観」が「判断」に先立っていることは、まるで動物においてさえ成り立っている事実のように見えるから、その説得性には抗し難いものがあるが、岡潔博士を介し、次第に『私の人生観』的小林の世界に傾斜していった僕は、その抗し難い力に、自ら望んで妥協的に巻き込まれていったように思うのである。今は、先にも触れた岡博士の「発見の鋭い喜び」という一文より、多少の感慨も込めて、その要所を抜き書いて示しておくことにしたい。⁽²²⁾

よく人から数学をやって何になるのかと聞かれるが、私は春の野に咲くスマレはただスマレらしく咲いているだけでいいと思っ
ている。咲くことがどんなによいことであろうとなかろうと、それはスマレのあずかり知らないことだ。咲いているのといえない
とはおのずから違うというだけのことである。私についてい
え
ば、ただ数学を学ぶ喜びを食べて生きているというだけである。
そしてその喜びは発見の喜びにほかならない。(中略)

全くわからないという状態が続いたこと、そのあとに眠ってばかりいるような一種の放心状態があったこと、これが発見にとって大切なことだったに違いない。種子を土にまけば、生えるまでに時間が必要であるように、また結晶作用にも一定の条件で放置することが必要であるように、成熟の準備ができてからかなりの間をおかなければ立派に成熟することはできないのだと思う。だからもうやり方がなくなったからといってやめてはいけないうで、意識の下層にかくれたものが徐々に成熟して表層にあらわれるのを待たなければならぬ。そして表層に出てきた時はもう自然に問題は解決している。

しかし、意識の表層における問題の解決に先立って、意識の下層に成熟の直観があるとも、その「直観」を、まるで動物が人間に先立っているから動物が全てであるかのように強調したのでは、正邪の「判断」などはまるで無用の長物のようになってしまいかねない。事実、岡博士は、唯識仏教でいうところの、「無分別智」や「大円鏡智」などを賛嘆したのであるが、岡博士には、いつでも問題の解決という数学上の正しい「判断」を論文において発表するという結果が伴っていたということを忘れまい。しかし、かかる結果を忘れて、岡博士の数学上の権威に縋って「直観」のみを称讃することは無批判な精神には極めて心地よいことなのである。あたかも、ポスト・モダン賛美の無批判な現今の思想界において、デカルトの「批判（クリティカ）の哲学」に対して、ヴィーゴの「場所（トピカ）の哲学」が流行るべく仕組まれているように⁽²³⁾。そして、僕が、岡博士を介し、小林秀雄氏の著作に親しむようになっていったのも、それほど打算的ではなかったにせよ、僕には根本的なところで

無批判な精神が断えず抜き難く残存していたからではないかと思う。僕は、曹洞宗の寺に生まれたが、ついにそれから徹底して決別したことがなかったという意味においても、僕は常にコンサーヴァティヴだったのである。

高等学校二年の六月に、担任の竹内公克先生から、サルトルの『実存主義とは何か』⁽²⁴⁾をお借りし、人並みに「実存は本質に先立つ（Existence précède l'essence）」という考えに興味を持ち、その延長において道元を自ら実存的に選り取ったと思ひ込ませるような形で、駒沢大学の仏教学科に入学したが、それと平行して柳田謙十郎博士にも傾斜し、かなりの唯物論者になりながらも、結局は『資本論』一つ読まぬ形で、岡潔博士を介し、小林秀雄氏の著作を愛読する方向に逸れて仏教を勉強するようになっていった。勉強の方向は、「無分別智」を強調する岡博士の影響もあつたかもしれないが、直接的には、上田義文博士のある御論文が契機となつて、唯識仏教をやってみたいような気持ちにもなつたのである。大学三年の時に『仏教学会誌』に載せた二篇の論稿⁽²⁷⁾が当時の気持を反映しているかもしれない。しかし、そんな時期の論稿も、当時の大学の教壇に立っていた大家の説教調の講義に反発する気持は強かつたものの、既に迎合的なものではあつたのである。その間、当時助手兼講師でいらつしやるようになった平井俊榮先生には、大学二年の時から課外のゼミを通じて特別に可愛がって頂き、ともすれば脱線しがちな僕を断えず導いて下された。もっときちんと勉強すべきだと大学院進学を勧めて下さつたのも平井先生であつた。ただ、当時は、インドの仏教を研究するには、大学院もまだ充分ではなかつたこともあつて、六年間は余所の大学院で学ぶことになつたが、平井先生

なかりせば、僕が駒沢の教壇に立つことは絶対になかったことは確実である。

しかし、こんなふうに、自分の若い頃を手短かに纏めて述べる、結局は大きく食み出すこともなく、いかにも平々凡々と研究の道を歩いたかのようにも見えるかもしれないが、なにごとにも徹底できないところに僕の本当の凡俗さがあると言わなければならぬのだ。その意味では、思想の書を追い求めたなどとは言うこともできず、むしろ文学書の延長線上でいろんなものを漫然と読み散らしたと言った方が正確なのである。しかも、これとて文学青年などであつた試しはなく、中学校の時に、担任でもあり数学の先生でもあつた川上越先生から影響を受けて、芥川、漱石、ドストエーフスキイなどと通例に倣つたに過ぎぬ。数学は大嫌いだと言言していたが、なんにもやらなくとも、特に幾何などはよくできたから、川上先生にも可愛がってもらつたが、よく押しかけては勉強のことではなく文学の話聞いた。しかし、後にドストエーフスキイだけはよく読むようになったのも、実を言えば、小林秀雄氏のお蔭であり、僕の独創でもなんでもない。大学院の途中には、あの学園闘争なるものも経験したが、気持の上では全共闘シンパであつてもいいような思いをしながらも、闘争反対の立看を出すべきだとの少数意見を口にしたり、このままいけば『悪霊』のようにランチの事態も招くなどとランチも起らぬ先にほざいていた。しかし、これとて、小林氏の『「悪霊」について』によつて、その程度に読んでいたというだけのことであつて、つい先日、松本史朗氏と話をしている時に、同氏が、あるひとの語つたこととして「でもシャートフが可愛そう」と言つたことが一体誰のことを指しているのか一瞬分らなくて、と

ても恥しい思いをしたくらいのものである。

大学院では、悩むことがなかつたわけではないが、外れることもなく、まあ、人並みに勉強したのではないかと思う。そんな中で、後の私の学問上の財産となつたものは、山口瑞鳳先生からチベット語を教わつたことである。でも、その期間の多くは、先生も非常勤であり僕自身もほとんど受け身の院生だったから、チベット仏教について格別懇切に教わるという機会も失っていたが、大学院も終つて数年後の昭和五十一年春からは、先生も、チベットの大仏教学僧、チャンキャルルペードルジェ (Gang skya Rol pa'i rdo rje、一七一一一七八六) の『教義規定 (Grub mtha'i nam par bzhag pa)』を東大と駒大で購読になり、僕も始めのころは参加させて頂いた。蛇足ながら、その山口先生のチベット仏教に関する最も最近の御成果は、『チベット』(上、下)⁽²⁸⁾に纏められているから、ぜひとも参照されたい。

さて、このチャンキャ講読の経験は僕にとつても格別なものだったが、それは大学院も終えてのことであるから、僕の大学院生活そのものは結局月並みを出ず、次第に研究を単なる仕事でもあるかのように諦めさせ、他方ではかく諦めさせる格好の依り所として、小林氏を介して、ベルグソンや本居宣長に親しんでいたのかもしれない。後のことになるが、小林氏の『本居宣長』⁽²⁹⁾に対して認めた書評は、むしろその当時の僕の有り様を語っているとも思われてくるのである。そんなわけで、昭和四十七年四月に助手として駒沢に戻つた時には、文字通り、唯識仏教の研究を仕事として駒沢に戻つて戻つたのだが、その僕の課外ゼミに突如飛び込んできたのが学部四年の松本史朗氏であつた。その当時の松本氏は、出来るから目立

ったことは勿論であるが、小林秀雄が好きだという僕に対して、「本当に小林は偉いでしょうか」と、とても控え目には見えるが、僕の生き方をさえ質問されかねないような質問も遠慮なく浴びせてきたのである。そういう思い出の一つに、今でもありありと感じられる懐かしいが辛い情景もある。たぶんゼミの終わった後でもあったろうか、駒沢公園を二人で歩いていた時に、松本氏から「先生はなんで唯識の研究なんかされたのですか」と聞かれ、「保坂先生の『唯識根本教理』なんかでは煩雑なだけでとてもやる気にはならなかったが、上田先生のものに出会ってやる気になった」と答えると、「保坂先生のあの御本で唯識を嫌だと思われた時の方が正しかったのではないのでしょうか」というような意味のことを言われ、僕自身唯識の研究に疑問を感じていないわけではなかったのです、その一言が僕の気持には辛く残ったのである。しかし、それからの十年余、僕は自分の生き方や考え方を根本的に改めようなどと思ったこともなく、唯識思想の欠陥は僕が勝手にベルグソンによって埋め合わせでもつけられるかのように思い込み、研究はまるで仕事のようにできるだけ簡単にする、大事な思想はもつと他の所にもあるかのように振舞ってきたのであるが、小林秀雄氏の徒であったからこそそういう生き方ができたのかもしれない。世の中は、そういう小林秀雄氏の考え方にも根本的な反省を迫らず、それどころか、小林氏よりも一層軽薄な形で同氏のごとき考え方を「宗教ブーム」の中で流行らせているのだ。無論他人のことばかりは言えず、僕自身充分に軽薄だったのだが、小林氏の『モオツァルト』の言葉を使えば、「命の力には、外的偶然をやがて内的必然と観ずる能力が備はつてゐるものだ⁽³⁰⁾」とはいえ、そのように漫然と生きる凡俗の身には、実際まず

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

「外的偶然」が退つ引きならぬ形で降りかかってこなければならぬ。僕にとっての、かかる意味での「外的偶然」とは、昭和五十九年暮れに曹洞宗宗務庁より曹洞宗教学審議会第二専門部会の一員として召集されたことなのである。その会は、岡部和雄先生を座長に据え、僕の先輩や同僚で構成されたが、後輩としては、卒業後、東大の大学院へ進み山口先生の下でチベット仏教を本格的にしかも批判的に学び昭和五十七年春より駒沢に戻った松本氏も加わっていた。その会で僕がどのような影響を受けていったかについては、既に幾分書いたこともあるので⁽³¹⁾ここでは触れない。

三

さて、とりわけ二十才を過ぎたあたりから余生でも生きるかのよう生きてきた僕にとって、ここ数年前までは、世の中の出来事で強く関心を奪われるようなこともさほど多くはなかった。従って、小林秀雄氏以降の世代に属する知識人の書いたものに特別興味を寄せることもなかったのであるが、ここ数年来、そういう人々のものを多少とも読むようになってみると、予想以上に状況は非道いことになっていて、痛感せざるをえない。こうなると、左翼でなければ真の知識人にあらずと思われたり、左翼のインテリゲンチアがっちり抱え込んでいるのが出版社の良心であると考えられたりしていた時代の方が、却って懐かしいくらいのものである。そんなわけで、左翼とは全く無縁となった、文芸批評家などと称している人の中には、余計批判的な人を見出し難いものかもしれない。先に触れた磯田光一氏なども僕は知らなかったのだが、先年急逝した直後の新聞等で、同氏のことを知り、少しは齒ごたえのある人かもしれない

いと思って、前所引の一節を含む『近代の感情革命——作家論集』も購入し、ざっと読み流した時に先の一節が頭に引っ掛かっていた工合なのである。ところが、本稿を書き出してどうしてもその一節を引いてみたいと思った時には、一体どの本に出ているかと探しまわったくらいだから、僕の記憶なども到底当てにはならない。もっとも、文芸批評家に寄せる僕の期待がその程度のもだから失念したとも言えそうであるが、今、先の一節を有する「小林秀雄という現象——世代的な回想」を読み直し、その直前に収められている「日本という幻覚——小林秀雄の帰趨」という文章も本稿に關係ありそうだと気がついて読んでみると、「中学三年生で敗戦をむかえた」という同氏の筆には、素直で確固とした姿勢が感じられたのである。その二篇中前者は、小林氏の計報に接した時の次のような感想で説き起されている。

小林秀雄氏の計報に接したとき、私には不思議に悲しみというものが湧いてこなかった。すでに病状についての情報を多少は聞き知っていたことにもよるであろうが、一度も言葉を交したことはない小林氏は、私からみれば、最初から遙か雲の上の存在であった。あれだけ充実した作品を残していれば、あたかも一本の樹木が枝をのびして花を咲かせ、豊かな実を結んでやがて枯れて倒れるという、自然の摂理にもっともふさわしい、何の後悔もないような、きわめて充実した臨終なのだ、と私はひそかに氏の生死を思いえがいていたのである。こういう感じ方は、身内の立場で深い悲しみを感じていた大岡昇平氏や中村光夫氏にたいする冒瀆になるであろうか。だが、距離というものは争えないものだ、……「中学三年生で敗戦をむかえた」磯田氏と僕とでは、恐らく一回

りほども違うはずなのだが、この小林氏の死を悼む気持は、むしろ僕を感じたものに近いような気がする。僕が駒沢大学在外研究員としてアメリカへ出発したのは、昭和五十六年四月二十五日のことだったが、ひょっとしたら小林氏は僕の留学中に亡くなってしまわれるかもしれない、そんなことを出発前にふと考えて胸を痛めるほどには僕も充分に小林ファンだったのである。僕の留学は一年の予定だったが延期を認められて、帰国したのはちょうど一年十ヶ月後の昭和五十八年二月二十六日であった。その間に、幸い小林氏の計報には接しなかったが、確か、この日と翌日は女房の実家に泊り、その翌日の二月二十八日には自宅へ戻って、一夜明かした三月一日の朝に、テレビで小林氏の死を知ったのだと思う。まだ新聞を注文しておらず、計報を伝える新聞を買おうと近くの新聞販売店をうろちよろした時は、かなりひどい雨の日だったと思うが、それがその当日のことだったのか翌日だったのかは定かではない。しかし、雨に打たれたことだけははっきりと覚えている。その時の自分の気持を思い出しながら、先の磯田氏の文を読むとほとんど二重写しに感じられてくるのである。その磯田氏が、同じ文章の後の方で、戦時と戦後の小林氏のことについて次のように述べている箇所がある⁽³³⁾。

小林のいう「黙って事変に処した国民」と、「今は何も後悔してゐない」という戦後の発言との断層を、本多氏が戦後の出発にあたって問うていたことを、われわれは久しい歳月のちに認識したのであった。また小林の『「悪霊」について』の主題を継承した戦後の作品が、埴谷雄高氏の『死霊』であったことは、ここに付け加えるまでもない。

私は文壇政治的な意図から、小林秀雄と戦後文学とのあいだに

橋をかけようなどと考えているのではない。両者の共通項を問うのは、柄谷行人と中上健次の二氏による『小林秀雄をこえて』が、小林と戦後派とをひとまとめにして厳しく批判している点を、いまとなつては避けて通れないのではないかと感じてゐるからである。あの柄谷・中上対談は、先輩批評家にたいする礼節もなく、論理は支離滅裂のものではある。しかし、あそこに戦後の批評の一つの結節点があつたという想いを、私はひそかに感じていた。

小林氏の戦時と戦後の問題については、余裕があれば本稿で取上げてみたいと思つてゐるが、ともかく後廻しとし、ここでは、右引用中で関説されている柄谷・中上対談に多少触れてみることにしたい。この対談については、昨年暮れであつたか、第三文明社の山田賢治氏にお会いした時に頂いた、柄谷氏の『ダイアログ 1970—1979』(I)所収のものによつて、磯田氏の指摘とは関係なく知つていたのであるが、文壇音痴の僕は、この対談を読む時まで、この種の小林批判があることを知らなかつたのである。対談が行われたのは昭和五十四年のことでもう十年近くも前のことになるわけだが、対談者紹介蘭によれば、柄谷氏は僕よりも二年前、中上氏は三年下で、大雑把には僕の世代であるが、僕だってこんな乱暴な口の利き方はしないぞと思うところをみると、僕の感覚はむしろ磯田氏に近いのかもしれない。確かに、十年近く前のことであれば、両氏もそれ相応にもっと若かつたわけで、若さゆえの思い切つた発言もポンポン聞かれる。しかし、僕は概してコンサーヴァティヴで、特に若い人が対談を天下に公けにするような真似を好まない。年を取り大家になつて書く暇もないという人ならともかく、少しでも若く

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

ありたいと思う人だったら、自分でもっと責任をもつてしっかりした文章を書いてもらいたいものだ。現今では、例えば、もはや若くさえない中沢新一氏などがすっかり大家の老人気取りでロクでもない低級なことばかりを言いたててゐるのに出交すと、出版界も落ちたものだ、という氣にどうしてもさせられてしまふのである。もっとも、中沢新一氏なんぞの対談に較べれば、両氏の対談の内容は数等上で、なかなか鋭い指摘もあるのだが、磯田氏も言うような「論理は支離滅裂」といった側面のあることも明白なことだと言わなければなるまい。しかるに、ここでその全体に触れず、しかも一箇所のみを誤りとして指摘することは公平を欠くかもしれないが、この点は、『私の人生観』理解についても重要なことなので、敢えて拡大して誤りを晒す非礼をお許し頂きたい。柄谷行人氏は、その対談中で、小林氏の「眞實」に絡めて、「眞理」の問題を論じてゐるが、それは全く逆様の発言なのである。⁽³⁴⁾

それはたとへば、「眞實」なんていうのもそうだけれども、要するに「小林は」正しいか間違つてゐるか、というところで眞理を考へてゐる。これはハイデッガーが言つてゐることだけれども、そういう眞理概念ができたのは、プラトンからなんだよね。ギリシア語の原意では、それは存在するものの「隠れなさ」ということだけど、プラトンにおいて「正しさ」ということに転換している。

小林秀雄は、根本的にプラトニストなんだ。永遠なるアイデアを求めている。彼は自分の書いたものを削り、書き加えて、どれもこれも同じようなものにしてしまふ。「正しい」ことしか言おうとしない。だから、読むと退屈なんだよ。彼は、永遠であるよう

な文章を刻もうとしているわけだけど、テクストの永遠性があるとしたら、それが多義的で読み換え可能、というところにこそあるんだ。

対談とは、こんなスキだらけの議論を得々と述べても許されてしまふところだから、それを真面目に取上げて批判する方が阿呆みたような気になつてくるほかはなく、それがそもそも対談の嫌らしさなのだ。僕ならここで、ハイデッガーの「真理」そのものに対する見方さえ疑いたいと思うが、それについては若干書いたこともある⁽³⁵⁾のでそれに譲るとして、今は、仮りに「真理 (Wahrheit)」に關し、それを「隠れなさ (altheia)」とみるか「正しさ (orthotes)」とみるかという二説が共に許されると考えた場合に、小林氏の言う「真」とは、「正しさ」などでは決してなくて、むしろ「隠れなさ」を積極的に志向したものだと言いたいのである。これは、柄谷氏の解釈とは真向から対立するが、僕の方が正しいことは、『私の人生観』における次のような小林氏の見方⁽³⁶⁾が同氏の生涯のほとんど大半を有力な思想として占めていたであろうことを考えれば分つてもらえるはずのものであろう。

(イ) 自然観とは眞如感といふ事である。眞如といふ言葉は、かくの如く在るといふ意味です。何とも名附け様のないかくの如く在るものが、われわれを取巻いてゐる。われわれの皮膚に觸れ、われわれに血を通してくるほど、しつくり取巻いてゐるのであつて、何處其處の山が見えたり、何處其處の川を眺めるといふ様な事ではない。これを悟るには、精神の烈しい工夫を要するのであつて、支那に出かけて行けば、確かに支那の山水に出會へるといふだけの話であれば、日本にあれば日本の山水にしか出會へな

いでせう。それは自然といふ「かくの如く在るもの」に出會ふ事ではない。要するに、室町水墨畫の優れたものは、自然に對する人間の根本の態度の透徹は、外的條件の如何にかかはらず、いかなるものを表現し得るかといふ事を、明らかに語つてゐるのであります。

(ロ) 因果律は眞理であらう、併し眞如ではない、truthであらうが、realityではない。大切な事は、眞理に頼つて現實を限定する事ではない、在るがままの現實體驗の純化である。見るところを、考へる事によつて抽象化するのではない、見る事が考へる事と同じになるまで、視力を純化するのが問題なのである。

小林氏は、(イ)の文で「眞如」を「かくの如く在るもの」と解し、(ロ)の文ではそれを truth ではなく reality だと言ひ、その「眞如」や reality に応ずるものが「精神の烈しい工夫」であり「現實體驗の純化」であるとするのであつて、しかも、これこそ彼が終世師事したベルグソンの vision を援用してまで主張せんとした彼にとつての「眞」にほかならないのである。かかる「眞如」や reality は、「精神の烈しい工夫」や「現實體驗の純化」によつて顯わにまざまざと見えてくる「隠れなさ (altheia)」でなければならぬのであつて、万が一にも「正しさ (orthotes)」であるはずがあるまい。もっとも、小林氏は、(ロ)の文において、「眞理」を truth (正しさ)、「眞如」を reality (かくの如くあるもの)と、分けて使用している例から判ずれば、小林氏が「眞理」を、柄谷氏の言うように、「正しさ」と解していた痕跡は明らかだが、そなたとしても、reality としての「眞如」に立脚する小林氏は、「正しさ」としての「眞理」を放擲しているのだから、柄谷氏のように、小林氏

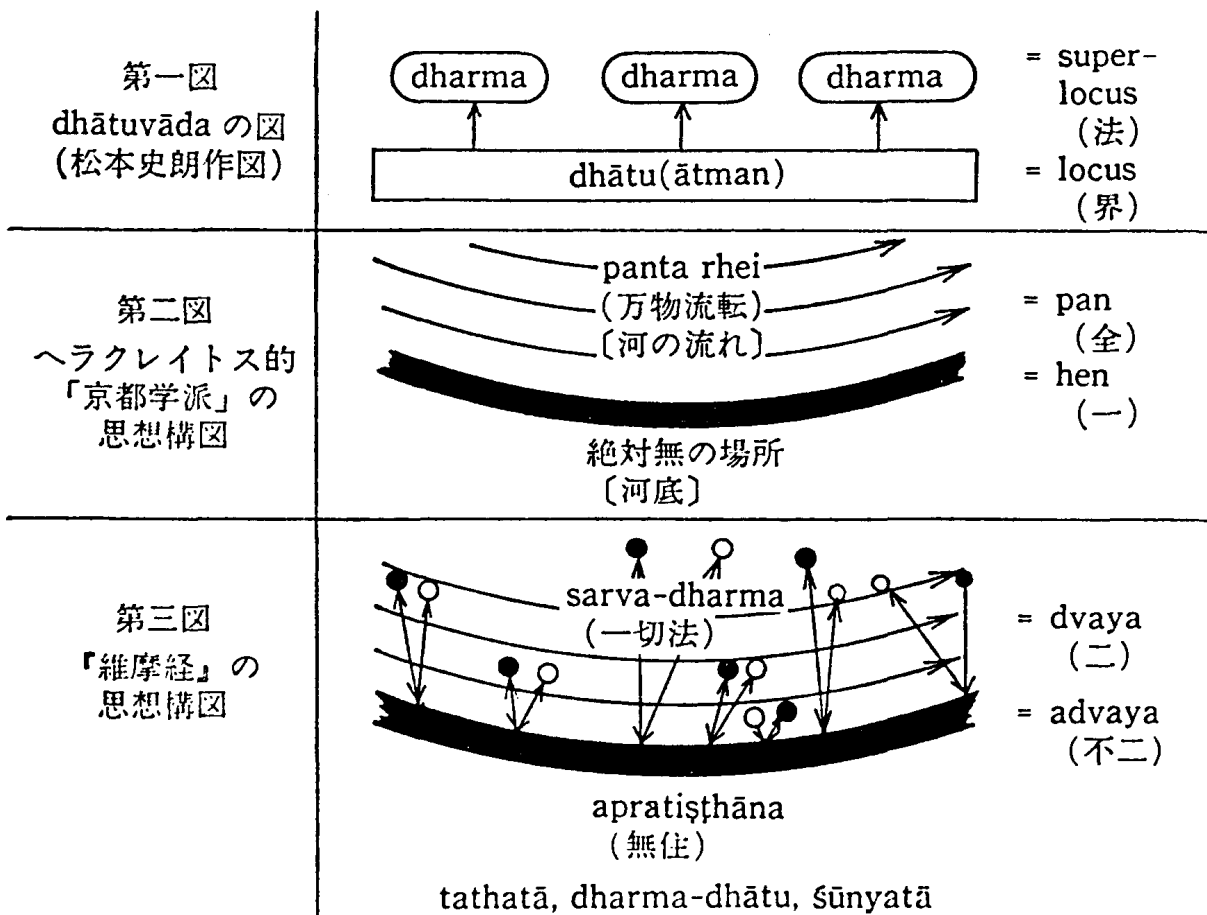
を「正しき」を選んだプラトニストなどと呼ぶことはできまい。それに、そもそも、「眞理」と「眞如」とをまるで対立する概念のように分けること自体が、漢字の意味に関する小林氏の無知を語っているだけにすぎないのだから、本来は、両者を分けることすら意味をなさないのである。もっとも、「眞理」を truth, verité, Wahrheit などの西欧語の翻訳語として限定して使っているなら話は多少別であるが、しかし、少しでも漢字の意味を問題にするならば、なぜそれらが「眞理」と訳されたかが問い直されねばならず、問題はやはり元の木阿弥に帰してしまふはかはない。要するに、故意に事態を複雑にするのではない限り、「眞理」も「眞如」も、意味にそれほど大きな違いはないとみた方がよいのである。そして、万一、意味の違いを問題としたいのであれば、それは、両術語の間にあるとみるべきではなく、それぞれの術語中の、「眞」と「理」、あるいは「眞」と「如」という二つの漢字の間にあると考えた方がよいのかもしれない。その場合、「眞」とは「正しき (orthotes)」であるが、「理」もしくは「如」は「隠れなき (altheia)」としての永遠不滅の理法や実在を指す⁽³⁷⁾。しかも、このように考えた時に、最も正確な意味で、小林氏は、後者を「精神の烈しい工夫」や「現實體驗の純化」に見合うものとして選び取ったが、前者は取るに足らぬものとして避けてしまったと言いうるのである。従って、今の場合において、柄谷氏が言うように、小林氏が前者の「正しき」に就いたとは絶対に見做しえないのであって、小林氏は、後者を取ったからこそ、後者そのものの系譜を代表するヘラクレイトスの解釈においては少しも齟齬を来してはいないが、ヘラクレイトスとは全く対極にある釈尊の解釈については通説に従っただけのかかなり非道い論述

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

を展開することになったのだろうと思われる。ここで、単純卒直に言えば、ヘラクレイトスは、「万物流転」の背後にある「隠れなき」としての「理法 (logos)」を「直観」によって体験しようとしたが、釈尊は、かかる「理法」の实在を否定して「諸法無我」を主張しその「正しき」を「知性」によって判断しようとしたのであって、両者は全く異なるのである。しかるに、小林氏は、「諸行無常」と「万物流転」、釈尊とヘラクレイトスとを互いにオヴァーラップさせ、まるでゴッチャにしてしまうことを意図でもするかのようになり、次のごとく述べている⁽³⁸⁾。

諸行無常の思想が釋迦を見舞つたと同じ頃、ヘラクレイトスは萬物流轉といふ事を考へてゐた。(中略)私の勝手な想像であります。釋迦の空とは、ヘラクレイトスの火の如きものではなかつたかと思ふのです。前者は内省から始めたかも知れぬ、後者は自然の觀察から始めたかも知れぬ、いずれにしても、人間的な立場といふものを悉く疑つて達したところには、空と呼ぼうと火と呼ぼうと構はぬが、人間には取り附く島もない「無我の法」が現れたに相違ない、といふ風に思はれるのである。彼等にすれば、かやうに思考するに到つたといふ事は、即ちかやうに知覺するに到つたといふ事だ。ヘラクレイトスが岸邊に遊ぶ子供に火を見た様に、釋迦は、娑羅の花に空を見たでせう。

しかし、この小林氏の記述は、仮りにヘラクレイトスには当嵌るとしても釈尊には全々適合しないのであって、釈尊もヘラクレイトスに引き付けられて解釈されているに過ぎない。ただし、ここで、仏教者の側として深く反省しなければならないのは、従来は、ヘラクレイトスどころか、更にそれを下回る俗説によって釈尊の思想が



解釈されてきた経緯もあることであって、それを考えると、なにも門外漢の小林氏を責める気にはなれないのであり、釈尊とヘラクレイトスの峻別が可能になったのも、松本史朗氏の dhātuvāda (基体説) の提唱によって批判的仏教学が我が仏教学部に定着せんとする機運の出来たことによるところが大なのである。その経過については他でも触れたことがあるので一切省略し、ここでは、非仏教(39)的もしくは反仏教的考え方を図示すべくかつて作図したものをそのまま掲載し、若干の説明を加えるに止める。

さて、図中で注意すべきは、たとえ第二図や第三図に「京都学派」や『維摩経』の名前が見えるからといって、正しい仏教にはいささかも関係がないということであって、すべては、非仏教的もしくは反仏教的考え方を図示したものにはかならないということである。まず第一図は、正しい仏教としての縁起説即ち無我説が「界(dhātu)」を否定し「法(dharma)」から「法(dharma)」への時間的因果関係のみを説くのに対して、それとは全く逆の dhātu-vāda (基体説) を示した松本氏の作図であり、第二図と第三図は、松本氏の作図に合わせて、「京都学派」や『維摩経』の非仏教的もしくは反仏教的構造を示したものであるが、従来は、こういった類のものが本当の仏教だと思われてきたのだから、かかる思想構造を示すものが全く仏教ではないということについてはいくら気をつけても気をつけすぎることはない。ヘラクレイトスにとっては、見て呉れの「万物流転」などは問題にもならず、常にその流れの背後にある、仏教の否定した「一なるもの(hen)」としての「同じ河(potamos ho aytos)」や「すべてにとりて同じなるこの世界(kosmon tonde, ton ayton hapanton)」や「永遠に生くる火(pyr

aeizōn)」だけが重要だったのである。⁽⁴⁰⁾『維摩経』はこの「一なるもの」を「無住(apratisthana)」「真如(tathata)」「法界(dharma-dhatu)」「空性(sunyata)」などと呼んでいるに過ぎず、その正体は、全く仏教ではないどころか、むしろその逆のヘラクレイトスの世界と完全に軌を一にしているといえる。従って、『維摩経』を信奉する京都学派と、ヘラクレイトスの思潮の愛好者たる「ドイツ観念論(Deutscher Idealismus)」とは容易に手を組むことができるのである。⁽⁴¹⁾最近のことだが、文字通り *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West*⁽⁴²⁾ (『全一性：東西における思考の道』) と銘打った論文集を實際手にして驚いたこともある。かかる全一性が流行るせいで、正しい仏教だけを決着せんとした道元でさえ、いかに誤って逆様に解釈されてきたかという実例の指摘は、別稿で試みたので参照されたい。また、以上のような非仏教のもしくは反仏教的考え方に対して、仏教の正しい縁起を論じた書物はないのかと問われた時には、書物ではないが、僕は、松本史朗氏の「縁起について——私の如来蔵思想批判——」⁽⁴⁴⁾ を読むように勧めることにしている。

さて、柄谷氏の「真贋」に絡む発言から、えらく逸れてしまったが、要するに、小林氏は、柄谷氏が言うようには、「正しさ」に就いたプラトニストではなく、むしろ「隠れなさ」を重視したハイデッガーに近いということなのである。小林氏もハイデッガーも、「正しさ」に就いているわけではないから、戦時の自分を「誤った」などと反省する必要がない点でも共通しているといえる。⁽⁴⁵⁾ それに、そもそも、小林氏の「真贋」が少しでも「正しさ」を問題としているところがあるのかを考えてみれば、そこで「正しさ」が論じ

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

られているかのように発言している柄谷氏に対してはほとんど失望を禁じえないのである。小林氏は、『真贋』において「正しさ」などを問題としているわけではなく、良寛の書という本物の事実照耀して眞物を切つて捨てたに過ぎない。⁽⁴⁶⁾ その行動は、小林氏自身によって次のように叙せられている。

純粋な喜びは果無いものである。糞ッいまましい、又、引つ掛かつたか、と偶々傍に一文字助光の名刀があつたから、縦横十文字にバラバラにしてつた。

これを世には「問答無用」とか「一刀両断」とか言うのである。なんでこれが「正しさ」であるものか。「正しさ」を信ずる人はもつと言葉を尽して口籠るのではあるまいか。この話に関して、確かに全集の「月報」かなにかで読んだことがあると思つて今探してはみための整理が悪くて見つからず、正確でないことは申訳ないが、ある若い人が小林氏に目通りかなくなった時に、「この話は本当ですか」と聞いたところ、同氏は烈火のごとく怒り「そんなことを信じれぬ奴に文学ができるか」と怒鳴つたそうなのである。僕にとって、小林氏の潔きよさには、「正しさ」に就くというよりは、他人を袈裟懸けに切り捨ててしまうようなイメージが断えずつきまとうのも、このような話のせいかもしれない。

四

以上、柄谷氏の対談中の発言に絡めて、釈尊とヘラクレイトスとの根本的差異に触れたが、僕が、そんなことを講義で述べたり、ものを書いたりするようになったのも極最近のことである。しかも、こんなことを指摘するようになったのも、恐らく僕が初めてであつ

て、それとて最近の松本氏の問題提起を受けた結果であってみれば、それを論拠に、終戦後間もない四十年ほど前の小林氏の講演の誤りを指摘することは多少酷であるかもしれない。だから、以下において、その講演に対する批判の仕方を多少変えて、『私の人生観』の主要テーマである「観」に焦点を絞って、多少克明に論究してみたい。

まず、「人生観」というような、人口に膾炙した言葉に対する小林氏の切り込み方は次のとおりである。⁽⁴⁷⁾

人生観人生観と解り切つた様に言つてゐるが、本當はどういふ意味合ひの言葉なのだらうか。人生といふ言葉も観といふ言葉も、非常に古い言葉であるが、両方くつついて人生観といふのは、古い事ではありますまい。少くとも、この言葉が普通に使はれ出したのは、ごく近頃の事で、やはり西洋の近代思想が這入つて来て、人生に對する新しい見方とか、考へ方とかが起つた時から、人生観といふ言葉も盛んに使はれる様になつたのだと思ふ。併しそれかと言つて人生観に相當する言葉は外國にはない様です。或る人の説によると、オイケンの *Lebensanschauungen* が人生観と譯されて以來、人生観といふ言葉が廣く使はれる様になつたと言ふが、*Leben* は人生だが *Anschauung* といふ言葉は觀とは餘程違ふ様だ。觀といふ言葉には日本人獨特の語感があるからであります。

このように、「人生観」に對する洋の東西の思い入れの違いを、集中的に「*Anschauung*」と「観」との言葉の相違に求めながら、しかも、その根拠としては、緻密な論証を展開するわけではなく、それをあつさり後者に對する「日本人獨特の語感」に譲つてしまふ

ようなところに、小林氏のこの期の論述の特徴がある。そのうちの「日本人獨特」というような議論への持つて行き方については後に別に論ずることにするが、ここでは単純に両者の語義の違いに關してだけいえば、大きな違いは全くないと言つてよいのである。手元に漢独辞典を所持しないばかりに、いささか迂廻し過ぎの馬鹿馬鹿しい手を使うことになるが、まず、独英辞典⁽⁴⁸⁾で *Anschauung* の動詞形 *anschauen* を見れば、「to look at; to contemplate」とあり、漢英辞典⁽⁴⁹⁾で「観(觀)」を見れば、動詞の意味としては「look at; watch; observe」とあるから、「*Anschauung*」と「観」は全く同じ意味なのであって、殊更差異を言い立てる必要は毛頭ないといわなければならない。もつとも、小林氏は、辞書上の話をしてゐるわけではないから、これだけでどう言えた義理のものではなく、事実、小林氏は、「観」の獨特の語感の由来を仏教に求め、先に続けて次のごとく述べている。⁽⁵⁰⁾

この言葉に非常な価値をおいたのは、言ふ迄もなく佛敎の思想であります。私は佛敎の専門家ではないから、常識的なお話しか出来ぬし、折に觸れ讀み齧つた處から判斷するから、どうしても得手勝手な考へを、お話する事になると思ふが、その點は、御勘辨願ひたい。

これは、單なる門外漢としての謙遜の言葉として受け取るべきなのかどうか。しかし、僕とすれば、釈尊を觀念論者、ヘラクレイトスを唯物論者といつて區別するような、そんな陳腐な見方に対して、「さやうな區別が、どんなに囚はれずにものを考へる力を、現代の知識人から奪つてゐるか、これは氣が附けば氣が附くほど恐ろしい事だ」と言つた小林氏ほどの人だから、その「常識 (sens com-

man)」による「得手勝手な」独創的な考えを期待してしまうわけである。しかるに、実際に小林氏の述べることは、「人手から人手に渡って、薄穢く汚れ」てしまった「通貨の様な」⁽⁵¹⁾「通念」にしか過ぎないのであるが、トピカ重視のレトリックに長けた同氏の文章によって、ちようどかつての僕がそうであったように、始めは禅宗坊主の説教でも聞くように胡散臭い世界だと思っていたものが、トポス(場所)の上に安住した、クリティカ(批判)抜ききの体験の世界に変じていってしまうのかもしれない。確かに、小林氏自身は、講演の冒頭で、ヒットラーの『我が闘争 (Mein Kampf)』に触れ、その雄弁術を揶揄することによって、喋ることに對して不信感を表明しているが、なかなかどうして、小林氏は、御自分にはほとんど独創性はないものの、レトリックに長けた人生の大説教師だと見ることは依然可能なのである。しかも、それゆえにこそ、今後もその影響力には充分注意を払っていかなければならないのだ。ましてや禅宗坊主は、それだけでなく、小林氏と見紛われやすいのだから、それをよいことに、小林氏を権威に使うことに肖ろうなどというみっともない気持は絶対に起してはならないのである。そのためには、仏教の正しい伝統では、「観」はあくまでも「止」と区別されねばならないのに、その区別を無みし、剩え「観」と「禅」とを通念に慣って同置してしまった小林氏の見解を批判的に検討していかなければなるまい。

さて、先の引用に引き続く箇所、小林氏は、「観」を次のように説明している。

観といふのは見るといふ意味であるが、そこいらのものが、電車だとか、犬ころだとか、そんなものがやたらに見えたところで

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

仕方がない、極樂淨土が見えて來なければいけない。無量壽經といふ御經に、十六觀といふものが説かれてをります。これによりますと極樂淨土といふものは、空想するものではない。まざまざと観えて來るものだといふ。

小林氏は、先に、「私は佛教の専門家ではない」と断っているのだから、揚げ足を取るつもりは全くないが、『無量壽經』に「十六觀」は説かれていないから、右引用中の經典は『觀無量壽經』でなければならぬ。もし、略称を用いるならば、同氏も読んだらしい『往生要集』にもみるように単に『觀經』というものが極普通である。こんなことは、実はどうでもよいことなのであるが、特に今の場合は、『無量壽經』と言ってしまったら別の經典を指すことになってしまうので注意を喚起しておくに過ぎない。しかし、それにしても、仏教における「観」の意味を説明するのに、まず『觀經』を論拠にされたのでは多少面喰うのである。そもそも、本經にはサンクリット本やチベット訳も知られず、ために本經は中央アジアにおいて成立したとも考えられているくらいであるから、本經においては「観」の原語はなにかと確認するような道は断たれており、こういう場合は漢字で考えておくに及くはない。とすれば、先に見たように、「観」は単に“look at; watch; observe”などの意味であるから、電車や犬ころが見えるように仏の色相すがたが見えてきたとすれば、この經典としては最高のことなのである。しかも、本經は、仏教經典成立史的な観点からは、禅定經典として一群をなすものの一つで、その意味では『般舟三昧經』とも同類と見做される⁽⁵²⁾。ただし、後者は前者と違ってサンクリット断片も知られチベット訳にも現存するのでサンクリット原題もある程度確実に推定されう

(53) それによれば、原題は *Pratyutpanna-buddha-sammukhavas-thita-samādhi* チベット訳名は *Da tar gyi sangs rgyas mngon sum du bzugs pai ting nge 'dzin* であるが、その意味は「現在の仏陀が現前におわす三昧」となり、題名からいっても禪定 (*dhyaṇa* = *samādhi*: 三昧) 經典であることが明らかである。そこで『観経』もこれと同類であることを重視すれば、「観」の意味も「三昧」以上の意味ではないとしなければならぬ。こういう意味で兩経を繋ぐ經典名としては『観仏三昧経』(55)があり、これも兩経と同群に属すから当然のことであるが、兩経と同様に、源信によって『往生要集』中にもよく引用されている經典である。しかるに、かかる系統の經典で示される「観」の意味が、「止 (*śamatha*)」と「観 (*vipaśyana*)」と対で用いられる場合の、「智慧 (*prajñā*, 知性)」の意味をもつ後者とは全く異っている以上、「観」とあるからといって、不用意に双方を一緒にしてしまうことは許されまい。従って、『観経』などの「観」は、「止観」中の「止」において単に仏を見ること以上の意味ではない。現に、源信も『観経』の十六観を「智慧」の「観」に結びつけている形跡は全くなく、「新發意の菩薩 (修行についたばかりの菩薩) は、先づ佛の色相を念す」として「色相観を修す」三つの中の第一「別相観」について『観経』の十六観の箇所を引用しているに過ぎないのである。従って、この「観」は、「止観」中の「智慧」としての「観」であるはずは決してないのであって、むしろ「止」に近いのであるが、そのことある程度小林氏も意識していたかもしれない。そのためか、小林氏は、十六観について叙した後、次のように述べる。(57)

もともとこのお経は、或る絶望した女性の爲に、佛が平易に説

かれたものといふ事になつていたので、お釋迦様が菩提樹の下で悟りを開いたのはこんな方法ではなかつただらう、禪觀といふもつと哲學的な觀法によつて覺者となつたと言はれてゐるが、しかしこの觀といふ意味合ひは恐らく同じ事であらうと思はれます。禪といふのは考へる、思惟する、といふ意味だ、禪觀といふのは思惟するところを眼で觀るといふ事になる。だから佛教でいふ觀法とは單なる認識論ではないのでありまして、人間の深い認識では、考へる事と見る事が同じにならねばならぬ、さういふ身心相應した認識に達する爲には、又身心相應した工夫を要する。さういふ工夫を觀法といふと解してよからうかと思はれます。

ここで小林氏は、『観経』の「止」よりは釈尊の「観」が哲學的な認識においては上であるということを言いたかつたはずなのに、「止」と「観」の相違に関する根本的な認識を欠如している小林氏の説明には明哲なところが全くない。「禪觀」がなにゆえ「もつと哲學的な觀法」なのかは一つも説明されていないし、「單なる認識論」と「身心相應した認識」とはどこが違うのかもなにも説明されていない。そこで、小林氏の欠陥を補うために、『俱舍論 (*Abhidharmakośabhāṣya*)』(58)という論書から、「止」から「観」への実習の展開を叙した一節を抄訳によって紹介しておく。

止 (*śamatha*) を成就した人は、観 (*vipaśyanā*) を成就せんがために、念住 (*smṛtyupasthāna*) の実習 (*bhāvanā*) をなすべし。あろう。どのようにしてなすのかといへば、身体 (*kāya*) と感受 (*vedanā*) と心 (*citta*) と諸法 (*dharma*) とを個別的特質と一般的特質という二つの特質によつて考察すること (*parikṣaṇa*) に基づいてなすのである。個別的特質 (*sva-lakṣaṇa*) とは、身体と感受と

心と諸法というこれらの本質(svabhava)にはかならない。しかるに、一般的特質(samanyajaksana)とは、有為の無常なることと、有漏の苦なることと、一切法の空にして無我なることとである。(中略)念住とは、自性念住(svabhava-smṛtyupasthāna)と相雜(samsarga)念住と所縁(alambana)念住という三種であるが、そのうち、「本質的な」自性念住とは、聞思修よりなる知性(prajñā、智慧)である。

以上は、『俱舍論』という一つの学派の見解を述べた論書としての制約があるとはいえ、「止」と「観」とを峻別し、後者の本質を「知性」に求めている点では正しい仏教の伝統に添った説明を与えているのである。そこで、この説明を踏まえて、小林氏の記述を補って、インドにおけるヘラクレイトスの基体説である「我」を剔抉し否定することだったのであり、それは「止」によって準備され、「知性」としての「観」によってのみ果されたとみななければならぬ。従って、その「知性」を「禅観」などとは決して呼ぶべきではないのである。もっとも、小林氏は、既に「仏教の専門家」でないとは断っていたのであるから、『俱舍論』を知らなくとも、先に示したツォンカバの『菩提道次第大論』を知らなくとも別に恥しいことではなく、それゆえ、「止」と「観」の峻別が適わなかったとしてもそれほど責められるべきことではないと言われるかもしれないが、少しでも批判的知識人としての自覚があったならば、ただ通俗的な見解に従うのではなく、氏も参照しているらしき『摩訶止観』と共に『小止観』くらいにはぜひ直接目を通して欲しかったと悔まれてならない。『小止観』は冒頭より「止」と「観」を峻別し

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

ながら、更にその先では次のように述べている。⁽⁵⁹⁾

行者は坐禪中に於て、止を修するに因つての故に、或は観を修するに因つて、而して禪定に入る。定に入ることを得と雖も、而も觀慧無ければ、是れ癡定と爲し、結を斷ずること能わず。

「觀慧無ければ」という言い方によって、「知性」としての「観」の性格がここでは明らかであるうし、それがなければ「知性」を欠如した「痴定」となるほかはないと天台智顛(五三八―五九七)は『小止観』の中で言いたいわけである。小林氏は、通説に従うのみで、『小止観』すら参照する労を惜しんだばかりに、「観」も「禅」も同じことになってしまい、先の箇所が続けて、次のような理由の解らないこと言うに至る。

禪宗といふものが宋から這入つて来て擴がった後は、禪觀の觀の方を略して、禪といふ様になつたが、それ以前の日本の佛教では、寧ろ禪の方を略して觀と言つてゐた、止觀と言つてゐた様である。止といふ言葉に強い意味はないさうです。觀をする爲に、心を靜かにする、觀をする爲の心の準備なのであって、例へば、法華經の行者が山にこもる、都にゐては心が散つて雜念を生じ易いから山に行く、平たく言へばそれが止であります。

ここで、小林氏があくまでも「観」と「禅」とが同じだと主張したいならば、その場合の「観」とは、先に見た禪定經典類における「観」でなければならず、その限りで、「観」は「止」でも「禅」でも「定」でもよいのであるが、そのかわり、かかる「観」であるなら、決して「止」とは対にして用いてはならぬということを知ってもらわなければならない。しかるに、小林氏が、禪定經典類と同じ意味で「観」を用いながら、右引用末尾で「止」と「観」とを対

にして用いているのは明らかに誤りである。だが、小林氏がかかる知識の欠落を抱えながら微動だにしないのは、小林氏自身が知性無視の体験主義で一貫しているからにはかならない。その意味では、小林氏が「観」に「知性」を盛り込もうとした文は『私の人生観』中に一行たりとてないのである。それゆえ、日本仏教思想史上、もっとも批判的な「知性」に溢れた鎌倉新仏教に対する小林氏の評価は当然のことのように極めて低い。次には、その鎌倉期に登場した批判的仏教者に対する小村氏の評価の一節⁽⁶⁰⁾を示すことにする。

時代相を看破した天才等の頭に宿つたかやうな思想は、勿論、形式化した宗教に新しい生命を吹込んだのであるが、かういふ厳しい純粹な宗教的智慧は、美術の誕生には甚だ不都合なものだ、そもそもの動機の上から審美的智慧とは反目するものである。事実、新宗教は、非常な勢ひで擴がつたが、殆ど創始者の深い思想には關係ない勢ひで擴がつたが、優れた美術は今日に至るまで遂に生み出さなかつたのであります。併し文化の流れといふものは、複雑なものであつて、觀法の傳統は、新しく宋から這入つた禪宗が受けつぐ事になりました。

しかし、ここで小林氏が用いているような「美術」とは絵画に代表されるようなもののだが、それに見合う「審美的智慧」などというものは、一体「智慧」と呼びうる資格があるのだろうか。こういうものを敢えて「智慧」と呼ぶ前提としては、先の引用にもあつたやうな「考へる事と見る事とが同じにならねばならぬ」という小林氏一流の解釈があるはずなのだが、「見る事」と同じになつたやうな「考へる事」など、仏教では「現量(pratyakṣa)」とは呼ばれこそすれ、正しい判断である「比量(anumāna)」に基づいた知性

とは言えないのである。恐らく「見る事」と一致した「考へる事」とは、実際上は、正邪を判断することを止めてしまい、トポスにどっぷり安住しトポスを直観によって発見して再現する能力でしかあるまい。かかる能力が為政者にとって都合のよいものであることは誰が見たって明らかだろうが、だからこそ、そういった能力をもつた人の美術の生産には為政者より惜しみなく金が注ぎ込まれるのである。その逆に、批判的な知性によって、正しいことだけを主張せんとした人が迫害されるのは当然のことであつて、そこには美術など生まれようはずもあるまい。しかるに、鎌倉期は、かかる主張をなす人が多く輩出した点では日本仏教思想史上希有のことであるのに、それをきちんと評価せずに、美術の誕生に不都合な点を、まるで日本文化の貧困でもあるかのように叙するところに、体験重視の小林氏の知性の貧困があるのだ。しかも、小林氏の知性無視の態度は終始一貫したものであるから、先の引用に続く小林氏の記述は、宋から入つた体験重視の禪宗への賛美となつて更に次のように展開する。

禪宗は、御承知の様に「直指人心見性成佛」と言つて、徹底した自己觀察の道を行くのであります。「不立文字」といふ事を強調するが、これは言語表現の難しさに關する異常に強い意識を表明したものであつて、自己表現の否定をいふのではない。言語道斷の境に至つて、はじめて本當の言語が生れるといふ、甚だ贅澤な自己表現欲を語つてゐるものと考へられる。教理論として形式化したお釋迦様の菩提樹の下の禪觀に、新しい命を吹き込んだこの運動は、當初の緊張状態が過ぎて次第にゆとりが出て來る様になりますと、當然その内部から藝術表現を生む様になる。それ

が、わが國の美術史の上で非常に大切な室町の水墨畫となつて完成するのであります。

「美術の誕生」というものがいかに小林氏にとって重大なものであるかが右の叙述によつても明らかとなる。勿論、その「水墨畫」という「美術の誕生」は禅宗によるものであるが、この場合の禅宗とは栄西（一一四一—一二一五）によつて齋された臨済宗のみを指すと考へねばならない。もう一人の入宋沙門道元は「直指人心見性成仏」も「不立文字」も真向から否定し、禅を仏教にあらずと批判したからである。しかし、かかる道元の位置づけは従来必ずしも徹底したものではなかつたので、今の僕の敷衍すら異常に聞こえる人もおられるかもしれないが、この問題については別稿⁽⁶¹⁾にて論究したのでそれらを参照されたい。そして、道元を僕が指摘したとおりの人と見るならば、栄西が宋に渡つて無批判に当時流行つていたままの宋朝禅と茶などの宋朝文化をそっくり移入した、今日でいへばまるでフランスからポスト・モダンの思想とファッションを移したかのような才人だつたのに対し、道元は迷いに迷つて華やかな宋朝の土着文化を全面否定して正しい仏教の一筋だけを選び取るうとした人なのである。恐らく、本当の言葉は、道元のみならず、このような正しい一筋だけを信じようとした人にしかありえないように僕には思われる。小林氏の言う臨済系の禅宗にとつての「甚だ贅沢な自己表現欲」とは、所詮「不立文字」や「見性」に踏ん返り返つたレトリックの量産でしかあるまい。その量産を、小林氏は、「言語表現の難しさに関する異常に強い意識を表現したもの」と受け取るようだが、小林氏ともほぼ同じ世代の西谷啓治氏は「文字の本質的な無意味さの自覚」と受け取つて⁽⁶²⁾いる。僕は、西谷氏なぞまるでデタラ

メばかりだと思つてゐるが、この件については、言葉を馬鹿にし軽視しているから量産するといふ今の西谷氏の解釈の方を自然だと思つてゐる。

五

さて、以上で、「観」の問題に焦点を絞つた、逐条的な批判は終えるが、とにかく、デカルトの「常識」に倣つて、「真なるものを偽なるものから分つこと (distinguer le vrai d'avec le faux)」が、小林氏の『私の人生観』についても必要であることが痛感されたのではないかと思う。しかるに、小林氏の書いたものを無批判に拳拳服膺する人は、更に更に真偽の区別もつかなくなつてしまふようだが、その最悪の一例としては、川端康成氏の『美しい日本の私』⁽⁶³⁾を挙げることができるかもしれない。三年ほど年長の川端氏が小林氏を拳拳服膺するなどという言い方はおかしいかもしれないが、そう言いたくなるほど、少くとも『美しい日本の私』と『私の人生観』とは氣脈を通じていると感じられるのだ。勿論、陳腐の度合は前者において勝るのだが、ノーベル賞受賞の記念講演ということもあり短かいということもあつて、人口に膾炙し世に風靡した点でも前者が後者を凌いだから余計毒害は大きくなつたわけである。今、念のため、両者が世に公けになつたのを、活字になつた時点で確認してみると、後者は昭和二十四年七月からの雑誌等の掲載を経て同年十月に創元社より刊行され、前者は昭和四十三年十二月十六日に『朝日』『読売』『毎日』『東京』『中日』各朝刊紙上において一斉掲載されている。川端氏は、ほぼ二十年を経て後塵を拝した格好になつてしまつたわけだが、なにもこんな真似をせずとも小説だけ

を書いていればよかったのである。それを、つくづく年は取りたくないと思うのだが、ノーベル賞をもらったばかりに、日本代表の選手のような気になって、なんの判断も区別もできぬまま、文字通り恍惚となって「美しい日本の私」の賛美だけに終ってしまったかに見える。この川端氏の『美しい日本の私』を「美的楽天的日本主義」として批判したのが松本史朗氏であるが、僕は、これ以外に川端氏に対する厳しく正確な批判のあることを今にして知らず、しかもその批判以上に加えるべきなものも感じていないが、前節末尾に引用した小林氏の一節との関連で論及する必要上、松本氏とは川端氏の引用まで大幅に重複してしまいが、ここに再説めく煩雑を重ねることをお許し願いたい。小林氏の先の引用箇所とオーヴァラップするような川端氏の禅に関する叙述は次のとおりである。⁽⁶⁵⁾

禪宗に偶像崇拜はありません。禪寺にも佛像はありませんけれども、修行の場、坐禪して思索する堂には佛像、佛畫はなく、經文の備へもなく、瞑目して、長い時間、無言、不動で坐つてゐるのです。そして、無念無想の境に入るので、「我」をなくして「無」になるのです。この「無」は西洋風の虚無ではなく、むしろその逆で、萬有が自在に通ふ空、無涯無邊、無盡藏の心の宇宙なのです。禪でも師に指導され、師と問答して啓發され、禪の古典を習學するのは勿論ですが、思索の主はあくまで自己、さとりは自分ひとりの力でひらかねばならないのです。そして、論理よりも直観です。他からの教へよりも、内に目ざめるさとりです。眞理は、「不立文字」⁽⁶⁴⁾であり「言外」にあります。維摩居士の「默如雷」⁽⁶⁴⁾まで極まりもせませう。中國の禪宗の始祖、達磨大師は「面壁九年」と言ひまして、洞窟の岩壁に向つて九年間坐りつづ

けながら、沈黙考の果てに、さとりに達したと傳へられてあります。禪の坐禪はこの達磨の坐禪から來てゐます。

小林氏の先の引用と全く軌を一にするものだが、はるかに通俗的な説明に墮して文章の緊張感も欠くが、しかも、ここで述べられている禅は、やはり小林氏の場合同様、臨済系の禅でなければならぬのである。道元なら、維摩居士など齒牙にもかけるはずがないからだ。だが、ここで述べられている禅は、確かに、木石のごとき「無念無想」の悟りなら充分に語り尽しているかもしれない。その意味では、本稿の始めの箇所でも指摘したように、「仏教は悟りの宗教である」という通念に従うならば、ここに叙せられる禅とは立派な仏教には違いないが、もし僕の主張するように、「仏教は知性 (prajna、智慧) の宗教である」とするならば、木石のごとき「無念無想」の禅は、仏教ですらないことは確実である。しかも、川端氏の言うこの禅は、仏教でないのは勿論のこと、むしろヘラクレイトスの世界に酷似してすらいる。先に示した図を参照して頂きたいが、川端氏が「萬有が自在に通ふ空」と言う場合の「萬有」と「空」とは、それぞれ、第二図では、「全 (pan)」なる河の流れとしての「万物流転 (Panta rhei)」と「一 (hen)」なる河底としての「絶対無の場所」とに当り、第三図では、「二 (dvaya)」なる「一切法 (sarva-dharma)」と「不二 (advaya)」なる「無住 (apratisthana)」⁽⁶⁴⁾「眞如 (tathata)」⁽⁶⁴⁾「法界 (dharma-dhatu)」⁽⁶⁴⁾「空性 (sunyata)」とに当るのである。そして、今「一」や「不二」という二対中の後者の系列で示されたもの、あるいは図中において黒く塗りつぶされ円周上の一部のような底の形で示されたもの、更に松本氏によって dhātu (基体) と呼ばれてその正体が剔決されたもの、まさにその

ものを「本覚」と呼び、それを根基として、そこに、「始覚」のみならず、⁽⁶⁶⁾「全」や「二」という二対中の前者の系列で示されるもの一切合財を取り込んで、中世来、我が国に猛烈な勢いで風靡し滲透した思想が一般に「本覚思想」と称せられている。しかし、それは、従来、我が国の誇りうる世界に冠たる思想の精華ともいふべき全面肯定で喧伝されてきたのであるが、松本史朗氏の dhātu-vāda (基体説) の指摘を俟って、その「本覚思想」を初めて全面否定の呼称として用いたのは僕である。僕とすれば、もとより、その松本氏の指摘に異を唱える気持のあるはずもなく、全面的に賛同したわけであるが、日本思想史の問題としては、dhātu-vāda (基体説) の呼称を用いるよりは、最も肯定的に用いられてきた呼称を全面否定する方が、抵抗も大きい効果が大きいだろうと考えて、黒田俊雄氏の「顕密体制」も「本覚思想」と改めた方がよいのではないかという考えも提起したことがあるが、⁽⁶⁷⁾黒田氏からはその後なんの応答もない。

それはともかく、かかる構造を取る思想は、仮りにヘラクレイトスの垂流と呼ぶことはできても、「一」や「不二」で示される基体を否定した仏教であるとは口が裂けても言えないはずなのである。従って、川端氏によって叙せられた「禅」が見事なまでに「本覚思想」の構格を示している限り、「禅」を仏教だということは決してできない。しかるに、道元は、かかる禅を仏教ではないと烈しく否定したのだから、もし川端氏に、この両者の区別ができていれば、同氏が『美しい日本の私』の中で、道元と明恵を同列に置くこともなかったのではないかと思われる。後者は、旧来どおりの仏教、即ち「本覚思想」の中にべったり漬って『阿留辺幾夜宇和』を説いた

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

人であるが、⁽⁶⁸⁾前者は、新たな正しい仏教を決着せんとして「本覚思想」を批判した人で両者は真向から対立するからである。さすがに小林氏は、『私の人生観』中に道元を持ち出すことはなかったが、別な対談などではありきたりの褒め方をしているから、⁽⁶⁹⁾必ずしも独自の見識があつて避けたわけでもないとは思われるが、川端氏の場合、周知のように、冒頭から両者の歌を並置する。

春は花夏ほととぎす秋は月

冬雪さえて冷しかりけり

雲を出でて我にともなふ冬の月

風や身にしむ雪や冷めたき

〔明恵〕

〔道元〕

二つともどうという歌でもないと思うのだが、ノーベル賞作家が引いたものだから、権威に弱い人は、もうそれだけで右へ倣ってしまい、そういう人が引きも切らないから困ってしまうのである。そんな杜撰な知識人の一人、栗田勇氏のことについては既に触れたこともあるが、かかる指摘を少しは繰返してきたつもりで、僕よりも若い竹村牧男氏より『はじめの禅』⁽⁷⁰⁾(講談社現代新書)という本を拝受し、若いゆえに少しは期待しても、どっちが年を取っているのか解らなくなるほど旧態然とした本なのだ。また一冊世を惑わせる本が増えたと感じ、お礼状にはそういう感想も卒直に書いたが、少しは正邪の区別をつける努力はしてもらいたいと思うのである。万一「本覚思想」が正しいと思うならそれでもよいが、その「本覚思想」的禅の本の中に、明恵と一緒にして「本覚思想」を批判した道元を混ぜ合わせるような、首尾一貫しない真似はして欲しくないとと思う。道元は「本覚思想」ではないから外した、などという一行でもあれば、少しは味噌糞の区別はできるなと思えるの

であるが、そんな区別の「知性」などは鼻から軽蔑されていて、「分別の罫いを離れ」た「分別以前の、いわば純粋な生命」の「本来の面目」だけが推賞されているのである。⁽⁷¹⁾ あるいは、川端氏の引くところの道元の歌も「本来の面目」と題されているが、あの歌だって道元の真作かどうかは怪しいのだし、僕個人としては完全に疑っているのだ。今詳らかにできないのは申し訳ないが、確か偽撰説が提起されたこともあると聞いた覚えがある。

しかし、こういう点を学問上ではっきりさせていない面も含めて、「本覚思想」を批判した宗祖を戴きながら、道元を誤って勝手に料理している知識人を真向から批判できないのでは曹洞宗々門自体が余りにも情けないといわなければなるまい。だが、場合によっては、批判できないどころか、そんな勝手な料理を称賛しさえするのである。我が総長の鏡島元隆博士は、このたびの『道元禅師全集』全七巻の刊行開始に因んだ『春秋』四月号（No.二九七）の特集で次のように述べておられる。

わが国における最近の道元禅師の思想的研究は、寺田透氏（『日本思想大系、道元』）、森本和夫氏（『正法眼蔵を読む』）といった、東大仏文学科出身の人によって進められている。（中略）

このような宗外の道元禅師の思想的研究に対し、宗門の道元禅師の思想的研究は、歴史的・書誌的研究に足をとられて、衛藤即応氏の『宗祖としての道元禅師』以後、見るべきものがないことは、遺憾ながら認めざるを得ないであろう。（同、三二頁）

ひょっとしたら、鏡島博士は、思想的研究で見ると見るべきものがあるためには、ジャーナリズム受けすることが必要だと思われるのかもしれないが、僕にいわせれば、東大仏文学科出身者の道元研究

者が思想的研究において最悪なのである。しかも、その一因は、本稿で取上げたような、彼らの先輩筋に当る小林氏や川端氏の「本覚思想」べったりの仏教理解を根本的にはだれ一人批判できなかったことにあるのではないかとすら考えるから、今回はまず、小林氏の『私の人生観』を取上げて批判に及んだ方がよいのではないかと判断したという事情も僕には確かにある。そして、今秋の宗学大会では、できれば、いわゆる東大仏文系の道元研究者としては、最悪な中にも一番ましと思われる寺田透氏を真先に批判した方が効果があるのではないかと思っている。しかるに、かく思う僕自身は、あくまでも宗門人として、あるいは道元の法孫として、道元の考えた正しい仏教とはなにかを究明しようとしているのだが、鏡島博士にとっては、宗内には「見るべきものがない」のだから僕などはもの数ではないということなのである。しかし、僕個人はともかく、宗内には、曹洞宗教学審議会第二専門部会というのがあるが、道元の思想研究も活発に行われかけようとしていた矢先に、むしろ宗門当局の側がソッポを向いてしまったという格好になっているが、⁽⁷²⁾ 総長であればそういう事情も充分考慮して世に向って発言してもらいたいものだと思う。もとより、ソッポを向く宗門当局の体質と鏡島博士とはなんの関係もないことであるから、そんなことで博士を責める気などは毛頭ないのであって、僕は僕なりに宗門当局に対しても直接発言したいと思っており、昭和六十一年の宗学大会でも、道元に「草木国土悉皆成仏」の語があるように述べた中曾根総理には断固宗門として抗議すべきだと主張したのだが、⁽⁷³⁾ これまたソッポを向かれたままである。かかる宗門の体質は、極めて「本覚思想」的なのだが、これは、曹洞宗教団が、「本覚思想」批判の宗祖歿後に、

急転直下、国中を風靡していた「本覚思想」に飲み込まれていったからにはほかならない。そこに、十二巻本『正法眼蔵』が隠されてしまったという真の動機があるだろうというのが、僕の考えであるが、こういったことも、やがては山内舜雄先生によって明らかにされるかもしれない。ところで、曹洞宗々門ということに触れたついでに言っておけば、臨済系禅宗の場合は、祖師榮西自身が「本覚思想」そのものを許容していたわけだから、極少数の鋭敏に良心的に悩む方々を除けば、「本覚思想」べったりであっても宗是であろうが、曹洞宗の場合は、「本覚思想」に漬っていたのでは宗祖に対して弓を引くことになるのだということを実剣に考えるべきである。

さて、小林氏の『私の人生観』を批判すると言いながら、川端氏の『美しい日本の私』を取上げるや大いに脱線してしまっただが、この両者に共通するのは、「日本人独特」のものを無前提に論証もなく暗黙のうちに肯定してしまっていることだといえる。特に、小林氏は、先にも指摘したように、『私の人生観』で主要なテーマとなる「観」を「日本人独特の語感がある」と見て論及をなしていたわけだが、それゆえに、つまらない批判すべきものとは言わないどころか、それだけで西洋のものとは違った日本独自の称讃すべき考え方だということになってしまっているのである。確かに、小林氏の指摘するごとく「観」は日本人独特のものかもしれないが、それは先に論証したように、正しい仏教の正統から見れば傍系にして亜流であり、正しい仏教からは批判されねばならないのだが、小林氏の立場からは全面肯定されてしまう。しかるに、小林氏のいう日本独自の「観」の伝統を批判的な学問研究の課題として検討するためには、天台「本覚思想」における「観心主義」⁷⁵を決ってみる必要がある

が、そのことによって、恐らく、「観」が正しい仏教とは全く関係のないことが、いよいよ明確に判明するであろうと思う。それにしても、あれほどはつきりと「止」と「観」とを峻別した天台智顛の系譜を曲りなりにも受けたであろう日本の天台宗において、なにゆえにこんな、まやかしの「観」が生じたかは、やはり批判的に一考する価値があると思うのだが、小林氏式にやれば、日本独自というだけで勝れたことになってしまいうから気をつけねばなるまい。しかも、かかる論証なしの押し付けがましきそのものが「本覚思想」的な日本の伝統に乗っかってしまったことを意味する。それが、川端氏の場合には、「論理よりも直観」とか「真理は、「不立文字」であり「言外」にあります」とかいうような発言となり、小林氏の場合には、磯田氏も触れたような「黙って事変に処した」とか「今は何も後悔してゐない」とかいうような発言となるのである。小林氏の場合には更に徹底して、大東亜戦争突入直前の昭和十五年には、軍部も喜びそうな言葉無視の毅然たる態度を示して次のように語っている。⁷⁷

戦が始った以上、何時銃を取らねばならぬかわからぬ、その時が来たら自分は喜んで祖國の爲に銃を取るだらう、而も、文學は飽く迄も平和の仕事ならば、文學者として銃を取るとは無意味な事である。戦ふのは兵隊の身分として戦ふのだ。銃を取る時が来たらさつさと文學など廢業してしまへばよいではないか。簡單明瞭な物の道理である。

随分と潔いのであるが、実は、この「簡單明瞭な」言葉無視の「物の道理」こそ「本覚思想」そのものにほかならないのである。これを書いている小林氏にとって、「文學」とは人間を止めぬ限り

戦地へ行っても決して忘れることのできぬ言葉なのではなくて、「文学者」という平時の職業の専売だから、戦争が起ったらさっさと「兵士」に転業すれば「文学」（言葉）などは忘れてもよいと言うことらしい。先に示した図の第三図を見て欲しいが、「文学者」も「兵士」も「二」なる世界の側の白円や黒円みたいようなものなのだ。その背後には、黒く塗りつぶされた円周上の一部のような言葉を離れた「言外」の真理としての「簡単明瞭な物の道理」が横たわっているのである。この道理の上に確固たる決意をもって乗っかってしまえば、文学を死守して戦争を告発したり、無理矢理銃を取らされた自分の信仰の弱さについて言葉で思い悩む必要もないというわけだ。そんな小林氏にとっては、戦争の正否などというものはもとより「言外」のことであって、それは時局便乗もしないかわりに糾弾もしないという行動（体験）の一貫性となって現われることになる。小林氏の『戦争と平和』⁽⁷⁸⁾という、真珠湾攻撃の新聞誌上掲載の写真に因んだ昭和十七年の一短文は、「戦は好戦派といふ様な人間が居るから起るのではない。人生がもともと戦だから起るのである」という言葉で結ばれていて、いかにも毅然としている。今は余白もなく、その一短文を引用することは控えねばならないが、これを『私の人生観』の最後の二つのパラグラフと読み較べてみると、両者は驚くほど似通っているのが解るのである。あの大きな不幸な戦争も小林氏の行動の一貫性を変えはしなかったのである。しかも、小林氏は、内心の体験の一貫性を重視するからこそ、たとえば日付が残っているようとも文章の方を結構気楽に変えてしまうようだ。『戦争と平和』についても、全集末尾の解題によれば、「創元社版全集以降一部修正がある」とのことだが、永遠の時間を内心の中

で生きる小林氏にとっては、あたかも、小林氏も川端氏も共に愛好して引く、西行の言と伝えられる言葉、「我またこの虚空の如くなる心の上において、種々の風情を色どるといへども更に蹤跡なし」（喜海『明恵伝』）のように、言葉も日付も蹤跡のないどうでもよいものだったに違いない。しかも、この「虚空」と「風情」の関係こそ、「本覚思想」でいう「真空妙有」という考え方⁽⁸⁰⁾のだが、西行の言としては、小林氏は省略しているものの、先の言葉の直後に、「この歌即ち是れ如来の真の形体なり」という一句が続くのである。同じ「本覚思想」でも、西行の方にはまだ言葉に命を賭けた歌人の悲しみが漂っているように思われる。「本覚思想」は覚めたら蹤跡なしと悟ってしまうのだが、西行にとっては「さめても胸の騒ぐなりけり」だからだ。

ところで、こんな小林氏の体験のあり様を振り返っていると、思わず、「内心」の信仰の充実を理由に、中谷康子氏の合祀訴訟をまるで意味のないように扱おうとしていた曾野綾子氏の発言を想起してしまった⁽⁸¹⁾。曾野氏はカトリック信徒だそうだが、僕にはまるで彼女が「本覚思想」の信奉者のように映ずる。しかし、これは別に彼女を仏教徒だと言って蔑んだことにはならない。「本覚思想」は仏教の信仰と関係ないばかりかどんな信仰とも関係がないからである。「本覚思想」は「簡単明瞭な物の道理」を許容（adhimukti）するだけであって、正しいことを信仰（śraddhā）せんとするものではない⁽⁸²⁾。だから、正しい仏教徒たらんとすれば、「本覚思想」を否定し、土着の神々を拝せず（神祇不拝）、正しい教えだけを信仰せんとすることは当然のことなのである。だが、知識人にとってはいかなる宗教においても信仰が躓きの石となる。殊に我が国において

は、なんらかの宗教に属するかに見える知識人でも、結極は「本覚思想」的であるのはそのためである。そんなわけで、ここに、正しい仏教徒たらしむる人には、極めて恐ろしい言葉がある。『スッタニパータ』第一一四六頌の“*pamūcassu saddham* (信仰を捨て去れ)”⁽⁸³⁾という言葉ののだが、これに対して、中村元博士は次のような解説を与えておられる。

「信仰を捨て去れ」という表現は、パーリ仏典のうちにはしばしば散見する。釈尊がさとりを開いたあとで梵天が説法を勧めるが、そのときに釈尊が梵天に向かって説いた詩のうち「不死の門は開かれた」といって、「信仰を捨てよ」(*pamūcantu saddham*)という (*Vinaya, Mahāvagga, I, 5, 12. vol. I, p. 7*)。この同じ文句は、成道後の経過を述べるところに出てくる (*DN. XIV, 3, 7. vol. II, p. 39; MN. No. 26, vol. I, p. 169*)。恐らくヴェーダの宗教や民間の諸宗教の教条(ドグマ)に対する信仰を捨てよ、という意味なのであろう。最初期の仏教は、〈信仰〉(*saddha*)なるものを説かなかった。何となれば、信すべき教義もなかったし、信すべき相手の人格もなかったからである。『スッタニパータ』の中でも、遅い層になって、仏の説いた理法に対する「信仰」を説くようになった。(傍点袴谷)

しかし、この“*pamūcassu saddham*”もしくは“*pamūcassu saddham*”の意味は学界においてもまだ確定されておらず「信仰を起こせ」という真向から対立する解釈が否定されてしまっただけではない。僕は、むしろ、後者の立場に立つ藤田宏達博士の⁽⁸⁴⁾解釈を全面的に採用したいと思っただけである。仏教が全く新たな批判的思想としてインド思想史上に登場したのに、信すべき教え

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

も人もなかったとは考え難いからであり、いよいよこれから、いまだかつてなかった革新的で批判的な教えである不死の門が開かれんとしている時に「信仰を捨て去れ」などと反対のことを言うはずがないと極単純に常識で考えているからである。それに“*saddha*”(信仰)とは、俗信などではなく、もっと知的な響きを持った言葉であったはずだとも思っているからである。しかし、あたかも十二卷本『正法眼蔵』がそうであったように、知的な信仰を明確に語った革新的で批判的な教えは、断えず隠蔽されんとしてきたのであって、そのために、古い口に馴染んだ、いわば骨抜きになったどうでもよい言い廻しを使うことはむしろ定石と考えねばなるまい。古いからといって鬼の首でも取ったように喜んで、実際にはシッポさえ掴まえていないことの方が多いことを思うべきである。とにかく、古代でも現代でも、思想的対立があった場合には、その対立点をギリギリと問い詰めるべきであって、決してそこを風化させ誤魔化すべきではあるまい。

さて、もうそろそろ終りにしなければならぬだろうが、今日(七月四日)は、七月二日の『毎日新聞』(夕刊)の「変化球」欄で「季節はずれの「闘争宣言」と題された記事で知った、蓮実重彦・柄谷行人『闘争のエチカ』を買ってきてパラパラと目を通して⁽⁸⁵⁾みたが、思想的対立点を論理的に問い詰める姿勢が希薄のように見える。柄谷氏について、先にも述べたごとく、要するに両氏には、「正しさ」と「隠れなさ」との論理的な決着もついていないということなのだ。こんな甘いことでは、到底思想的闘争など覚束ないだろう。第一、今時、ヘラクレイトス、ハイデッガー、梅原猛(ただし、なぜかしら、この人については、名前を挙げず「新京都学派の

一人」と言うのみ)、中沢新一、浅田彰をはつきりと敵にまわさずしては、敵の正体が見えていとも思えず、そんなことでは一体どんな闘争ができるというのか。もっとも、蓮見氏などは、「ニュー・アカデミズム」を「闘争」を行っている一つとみて評価しているのだから、鼻っから甘いはずで、こんなレベルで「闘争」を続けるようだったら、僕自身がやがて彼らを敵にまわさねばなるまい。しかし、小林氏の『私の人生観』が語られたのも、柄谷氏などと同じ四十代だったのかと思うと、益々年を取って大家然とはしたくないものだと感じられてくるのである。願くば、ともすれば負け勝ちで若さを失いやすい僕の身に、断えず「外的偶然」の事件が降りかかって、それを「内的必然」として生きていかねばならぬような機会の多からんことを。

風立ちぬ、いざ生きめやも。

Le vent se lève, il faut tenter de vivre.

註

- (1) 新潮社版(旧版)『小林秀雄全集』(以下単に『全集』と略す)第二卷、四一―五一頁参照。引用は四二頁。
- (2) 大学入試改革協議会の報告「大学入試改革について」(昭和六十三年二月十五日付)のことを指す。
- (3) 五月二十七日に行われた、同問題についての社会党山口書記長と西原早大総長、石川慶大総長との会談に関する報道で、僕は『毎日』(五月二十八日(土))の記事による。
- (4) 拙稿「季刊『仏教』の発刊に寄せて——ふとりすぎた「仏陀」——」『駒沢大学仏教学部論集』第一九号(昭和六十三年十月、刊行予定) 参照。

- (5) 『全集』第九卷、一一―五九頁。なお、以下、『全集』を持たぬ人のために、『小林秀雄集』(現代日本文学全集42、筑摩書房、以下『集』と略す)、二九八―三三三頁、角川文庫『私の人生観』(以下、文庫と略す)、八六―一四四頁によっても出典頁数を指示する。

- (6) ここでは便宜的に *Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan ed., p. 2, 1. 4, “*prajñā dharmā-pravicayaḥ*.” (『俱舍論』大正蔵、二九卷、一頁中、「慧謂択法」)による。

- (7) 『全集』第九卷、二四頁、『集』、三〇四頁、『文庫』、一〇二頁。

- (8) 拙稿「道元に対する「全一の仏法」的理解の批判」『宗教学論集』第一四輯(昭和六十三年三月)、五四頁。

- (9) 青海民族出版社版(一九八五年九月)、五六四頁、六一―〇行。なお、長尾訳については、長尾雅人『西蔵仏教研究』(岩波書店、昭和二十九年九月)、一〇―一頁参照。

- (10) 大久保本全集、三八二―三八三頁、岩波文庫本、中、二二―三―二四頁。なお、この一節については、拙稿「道元の否定したもの」季刊『禅画報』第五号(昭和六十三年八月刊行予定)を参照されたい。

- (11) 岡潔『春宵十話』(毎日新聞社、昭和三十八年二月)、三三―三八頁参照。

- (12) 磯田光一『近代の感情革命・作家論集』(新潮社、昭和六十二年六月)「小林秀雄という現象——世代的な回想」、一九二―一九三頁。

- (13) 柳田謙十郎『弁証法入門』(青春出版社、昭和三十三年)

が始めて読んだものだったかもしれない。その本の末尾には、一九六一年（昭和三十六年）六月十七日読了とある。僕の高等学校三年の時である。

(14) 『全集』第九卷、二四頁、『集』、三〇四頁、文庫、一〇一頁。

(15) 柳田謙十郎『わが思想の遍歴』（創文社、昭和二十六年十二月）、一六四頁による松村一人氏の言葉。

(16) 『全集』第九卷、三二一三四頁、『集』、三〇八—三〇九頁、文庫一一二—一三頁。

(17) 拙稿「批判としての学問」『駒沢大学仏教学部論集』第一八号（昭和六十二年十月）、四〇〇—四三四頁参照。

(18) 『テスト氏の方法』（『全集』第二卷、三〇七—三一九頁）、及び『常識について』（『全集』第九卷、三一六—三五〇頁）参照。

(19) ヴィーコ『学問の方法』（岩波文庫、昭和六十二年七月）、二六—三〇頁。原文は未見。

(20) 前註書、一五九頁の二六頁、八行に対する註による。

(21) Descartes, *Discours de la méthode*, p. 2 (*Œuvres philosophiques de Descartes*, Garnier éd., Tome I, p. 569)；野田又夫訳『方法序説』（筑摩書房、世界文学大系13）、五頁、*ibid.*, p. 10；野田訳同上、八頁。

(22) 前註11の岡著、三三—三四頁、三六—三七頁。

(23) 僕は、中村雄二郎氏などがそれを仕組んでいる張本人のようになっているが、この問題に関する同氏の最近の発言としては、特に、同氏『西田哲学の脱構築』（岩波書店、昭和六

小林秀雄『私の人生観』批判（袴谷）

十二年九月）、八六—九六頁「共通感覚とトポス論」参照。

(24) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*；伊吹武彦訳『実存主義とは何か』（『サルトル全集』第一三卷、人文書院、昭和三十年七月）。

(25) その頃のことについては、拙稿「山水経」の縁（『古田紹欽著作集』第四卷、月報第五号（昭和五十六年一月）、三—五頁参照）。

(26) 上田義文「瑜伽行派における根本真理」宮本正尊編『仏教における根本真理』（昭和三十一年十月、後、上田『大乘仏教の根本構造』、百華苑、昭和三十二年に再録）。

(27) 『仏教学会誌』第七号（昭和四十年一月）、五一—六五頁参照。ただし、誤植が多いので、後註35の拙稿、五二五頁の註4も合わせ参照されたい。

(28) 山口瑞鳳『チベット』（上、下）（東洋叢書3、4、東京大学出版会、昭和六十二年六月—六十二年三月）。なお、本誌に松本史朗氏による書評が掲載される予定と聞くので参照されたい。

(29) 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）、二八七—二九四頁参照）。

(30) 『全集』第八卷、一一一頁、『集』、二〇四頁。

(31) 拙稿「差別表象を生み出した思想的背景に関する私見」（『駒沢大学仏教学部紀要』第四四号（昭和六十一年三月）、一九八—二一六頁、及び、同「門馬見解批判——心臓に矢のつきささらない人——」（『教化研修』第三二号（昭和六十三年三月））など参照。

- (32) 前註12の磯田著、一九一頁。
- (33) 前註12の磯田著、一九六頁。
- (34) 柄谷行人『ダイアローグ 1970-1979』I (第三文明社、昭和六十二年七月)、三四八頁。
- (35) 拙稿『宝性論』における信の構造批判』『仏教思想史論集』成田山仏教研究所紀要、第一一号特別号(昭和六十三年三月)、四九一―五三三頁参照。
- (36) (イ)と(ロ)それぞれにつき、順次に、『全集』第九卷、二〇頁、二五頁、『集』、三〇二頁、三〇五頁、文庫、九六―九七頁、一〇三頁。
- (37) 「真」と「如」とに相對峙する語義を盛り込んだ解釈例としては、拙稿『維摩経』批判資料』『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号(昭和六十三年三月)、八頁(横)所引の『成唯識論』を参照されたい。なお、中国の土着思想である老荘においては、かかる理法や実在を「道」というが、仏教がこの「道」によっていかに骨抜きにされてきたかについては、伊藤隆寿「六朝仏教思想史研究——道の普遍性と空思想の受容——」『私学研修』第一一〇号を参照されたい。僕は、この初校ゲラのコピーを、ちょうど本文のこのあたりを書いていたら、先日六月三十日(木)に頂戴したが、実際の刊行予定月日を伺うと、今年中だろうが定期的ではないようだとのことであった。また、ゲラ末尾に「(昭和六十二年五月二十七日稿)」との挿入を指示する書き込みがあったので、本来原稿にあったものが削除されたのかと聞くと、然りとのことのお返事があったほかに、かなり原稿にも手を入れられたとのことのお話も
- 伺ったが、前註4の拙稿でも指摘したことだが、最近の編集業務担当者には、日付を削るとか、無断で書き改めるとかを平気でする思い上がった人でも多いのであろうか。
- (38) 『全集』第九卷、二四頁、『集』、三〇四頁、文庫、一〇一―一〇二頁。
- (39) 拙稿『維摩経』批判』『印仏研』第三六卷一号(昭和六十二年十二月)、一四頁参照。
- (40) 以上のヘラクレイトスの原出典については、拙稿「真如・法界・法性」岩波講座『東洋思想』第九卷(近刊)中の「序―通念の瀾漫」の節を参照されたい。
- (41) 拙稿「京都学派批判」『駒沢大学仏教学部論集』第一七号(昭和六十一年十月)、四一―四三―四三六頁参照。
- (42) Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 14, Klett-Cotta 1985. 例えば、「ドイツの Werner Beierwaltes 教授は、ヘラクレイトスの “ecpantôn hen kai ex henos panta (aus Allem Eins und aus Einem Alles)” に由来するプロチノスの “to hen panta (Das Eins-Alles oder: das Eine (ist) Alles)” の思想を肯定的に考察し(p. 53, ff.)、それに続く、日本の今道友信教授は、『莊子』の「万物与我為一」「万物皆一也」の思想に対し同様の考察をなす(p. 73, ff.)。しかし、少なくとも、後者については、前註37の伊藤氏のような批判的な視点が必要であろう。
- (43) 拙稿「十二卷本『正法眼蔵』撰述説再考」『宗学研究』第三〇号(昭和六十三年三月)、九一―九六頁、及びこれに至

る一連の拙稿を参照されたい。

- (44) 松本史朗「縁起について」『駒沢大学仏教学部論集』第一七号(昭和六十一年十月)、四三七—四九四頁参照。

(45) いざ註を付けようと思ったら、関連資料が統一的に見つからないので、一括してどこかに粉れ込んでしまったようであり記憶で述べるより仕方がない。確か、西谷という名の方だったと思うが『毎日新聞』誌上で、ヴィクトル・ファリアスの『ハイデッガーとナチズム』という本の紹介をしていた。その本によれば、ハイデッガーとナチの関係は、たまたま、戦争中に前者が後者に協力したというようなものではなく、前者に一貫する思想が後者との本質的な親近性をもっていったということらしいのだが、興味があるので、原書は注文中である。

- (46) 『全集』第九卷、九二頁、『集』、二八二頁。

(47) 『全集』第九卷、一一—一三頁、『集』二九八—二九九頁、文庫、八八頁。

- (48) *German Dictionary*, Follett Publishing Company, Chicago 1966, p. 20.

(49) 『中英辞典 (The Chinese-English Dictionary) 漢英詞典』(北京外国語学院、商務印書館、一九七九年)、二四九頁。

- (50) 『全集』第九卷、一三頁、『集』、二九九頁、文庫、八八頁。

(51) 『全集』第九卷、二六頁、『集』、三〇五頁、文庫、一〇五頁。

- (52) 平川彰『インド仏教史』上巻(春秋社、昭和四十九年)、

小林秀雄『私の人生観』批判(袴谷)

三六七頁参照。

- (53) 大谷大学『西蔵大蔵経甘殊爾勤同目錄』、二九九頁、No. 八〇一、及び、註3参照。

(54) 前註52の平川著、及び、同『初期大乘仏教の研究』(春秋社、昭和四十四年三月)、五七七—五八四頁参照。

- (55) 大正蔵、一五卷、No. 六四三、六四五—六九七頁。

(56) 花山信勝註『往生要集』(岩波文庫)、一八三—一八五頁。

(57) 『全集』第九卷、一三一—一四頁、『集』、二九九頁、文庫、八九頁。

- (58) *Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan ed., p. 341, II. 8-19 (大正蔵、二九卷、一一八頁下)。

(59) 大正蔵、四六卷、四六七頁下。原漢文を訓読で示す。

- (60) 『全集』第九卷、一九頁、『集』、三〇二頁、文庫、九五頁。

(61) 前註8の拙稿、及び、同「教外別伝と教禅一致——禅の融合主義批判——」鎌田茂雄監修『中国の仏教と文化』(大蔵出版、昭和六十三年十一月刊行予定)参照。

- (62) 西谷啓治『禅の立場』(宗教論集II)(創文社、昭和六十一年)、二八九頁参照。

(63) 新潮社版『川端康成全集』第一五卷、一七九—一九二頁。

(64) 松本史朗「仏教と神祇——反日本主義的考察——」『日本仏教学会年報』第五二号(昭和六十二年三月)、一二三—一二四参照。

- (65) 前註63の一八五—一八六頁。

(66) 「始覚」が「本覚」と全く別なものと考えてトンチンカンな説をなす人もいるから注意されたい。「本覚」のうちに包

括されないような「始覚」があったらぜひ御教示頂きたいものだが、「本覚」とは「始覚」のみならず、一切合財を包括しており、その構造全体が「本覚思想」と呼ばれているのである。西嶋和夫「正法眼蔵における本覚・始覚思想について」『宗学研究』第三〇号（昭和六十三年三月）、五五—六〇頁は、かかる仏教学の基礎を踏まえない妄説にして一顧だに働かない。僕への批判をなす前にぜひとも基本的な考え方を正して欲しい。

- (67) 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、及び、一一七頁、註34参照。

(68) 前註17の拙稿、四〇八頁参照。

(69) 『小林秀雄対話録』（創芸社、昭和二十四年）、一三頁。

(70) 竹村牧男『はじめての禅』（講談社、昭和六十三年六月）。道元については、三一—三二頁、一六八—一六九頁など、明恵については、一四〇—一四一頁参照。なお、僕は本書を六月二十七日に拝受した。謝して感謝申上げたい。

(71) 前掲書、二九頁参照。

(72) 経緯の一部については、前註31の拙稿中後者を参照された。い。

(73) 拙稿「『弁道話』の読み方」『宗学研究』第二九号（昭和六十二年三月）、六一頁参照。

(74) 前註43の拙稿参照。

(75) 山内舜雄『道元禅と天台本覚法門』（大蔵出版、昭和六十二年六月）の索引、同項目に指摘されし箇所参照。

(76) 本学大学院生、佐々木俊道氏の仏教学会（六月二十日）での御発表の折、この件を質したところ、詳細に検討はしていないが、禅宗の影響があるかもしれないとのお答えであった。

(77) 『文学と自分』、『全集』第七卷、一四二頁。

(78) 『全集』第七卷、一六六—一六八頁。

(79) 『全集』第七卷、三五四頁の記載による。それにしても、小林氏における文章修正の問題はもっと真剣に検討されるべきものと思う。秋山駿『魂と意匠・小林秀雄』（講談社、昭和六十年十一月）、二七七—二八三頁を読んでも、大いに修正の事実の問題を感じるが、秋山氏自身にはあまり批判的視点が感じられない。

(80) これに関する小林氏の記述については、『全集』第九卷、二二頁、『集』、三〇三頁、文庫、九八頁を参照されたい。

(81) 前註4の拙稿、註4を付した前後の本文を参照されたい。

(82) 前註35の拙稿、及び、同「和」の反仏教性と仏教の反戦性『東洋学術研究』第二六卷二号（昭和六十二年十一月）、一二八頁の「追記」を参照されたい。

(83) 中村元訳『ブツダのことば、スタッタニパータ』（岩波文庫改訳版、昭和五十九年）、四三—二頁。

(84) 藤田宏達「原始仏教における信の形態」『北海道大学文学部紀要』6（昭和三十二年）、六八—六九頁参照。

(85) 蓮実重彦・柄谷行人『闘争のエチカ』（河出書房新社、昭和六十三年五月）。以下の感想は、特に、一六七—一七七頁の「闘争」と共同体の空間」による。

（昭和六十三年七月五日）