

佛教における戦争體驗

市川白弦

序 章

太平洋戦争と「神國日本」の敗退とは、「皇道佛教」にとつて大きな試練であつた。この試練をこんにちの佛教がなおざりにし、この試練によつて自分を點檢し變革しないならば、それは自分にたいする不誠實だといわねばなるまい。主體のありかたにかかわるはずの佛教學は、自分の戦争經驗を眞正面からとりあげ、これとの對決のなから自己脱皮の過程を、すなわち、國家權力の動向をみずから進んで支持するという遠い昔からのやまいからちなる論理的プロセスを明らかにしたであらうか。自分は皇道佛教をとらなかつたのだから自己吟味の必要はないと考えるのは正しくない。皇道佛教に抗議しなかつた以上、事實上はその協力者であつたという責任を負わなければならず、この負目をどのように處理したかが明らかにされなくてはならない。わたくし自身この戦争が正しいものでないことを知りながら、「行かんと要すればすなわち行き坐せんと要すればすなわち坐す」と提示する宗門にあつて、この戦争の強行にたいして言おうとして言いえず行おうとして行ないえなかつたが、この反省からよびおこされた課題意識⁽¹⁾はいまもなお消えていない。そしてこれはわたくしのばあい寸心居士西田幾多郎(一八七〇—一九四五)の「絶対無」の自覺とそ

の論理についての疑惑とふかくつながっている。(2) 西田はつねに「自己の生命をかける真理」について語り、「道のためには喪身失命を厭わず」(3)とちかい、「行かんと要せば行き坐せんと要せば坐す。此の自由なる行爲の立場に於て、我は物と心との世界を統一し、此兩界の上に坐して居る」(4)と自信をのべているが、あの息づまる思想言論の統制のなかで、西田の「自己の底から流れ出でて天を蓋い地を蓋う」(5)といった自由が、西田において實現したであろうか。

——西田の手紙につき言葉がみられる。「今日思想問題を論ずるものは、實に油斷もすきもできない時代です。」(6)「こういう問題を論ずる時、一寸した言葉でも餘程氣を附けねばならぬので、くだらぬことに頭を勞し、いやになる」(7)「そういうことより回顧的な平凡な舊話などよくないか、あまり時勢にふれる様なことはよくなからう」(8)

(傍點) 西田——西田哲學からたえず教えられながら、しかもそれとは多少ちがつた世界觀から出發して、抵抗、動搖、同調といった過程をたどつて、西田とおなじくつきよく戰爭に協力したわたくしが、あらためてこのつまづきの過程をその歴史的狀況の展開に即して批判的にあとづけ、このあとづけのなから再出發の方向をさだめエネルギーをくみとらうと考へたのは、敗戦後まもないころであつた。そのときわたくしはわたくしと見解を異にした皇道佛教の唱道者たちが、天皇制の崩壊の前にしてその擁護のためにたちあがらず、苦惱をさへ表わさなかつたのを見たが、この無表情のなからまもなく二つの傾向があらわれた。一つは佛教こそ眞に民主的な人類の宗教であると主張する風潮であり、他の一つは皇道佛教にみられた政治性を放棄し、政治への關心を非佛教的なものとしてしりぞける風潮である。このコスモポリタニズムと政治回避との二つは、時の政治權力への批判をさけ、この權力にたいする事實上の協力者である點で共通しており、過去の現實追従主義につながっている。しかし無表情の皇道佛教がこの二つに跡かたもなく解消してしまつたのではない。

西田を先頭とする思想・宗教の戰爭協力および敗戦を境とする宗教の主體的狀況のいちぢるしい變化がわれわれに

なげかけるものは、天皇もしくは國家の名による政治權力と宗教の論理および倫理との關係―世俗的權力と教權との關係―の問題である。天皇もしくは國家の名による思想・信仰・表現への壓迫にたいして、佛敎者はどれだけ自分の眞實をつらぬいたか、そしてこれからはどうか、という問題である。このばあい、王法または世法と佛法との關係についての傳統的な安易な一如觀が、根本的に再検討されなければならぬ。――ひととはここで「主上臣下法にそむき義に違し、忿を成し怨を結ぶ」という親鸞の言葉を思いおこすであろう。それは安易な「王法爲本」や「聖戰禪」などという地平のものではない。――この問題の追究に即した、政治權力にたいする過去のわれわれの無知と無力との自己點檢のなから、われわれは思想・信仰にたいする國家權力の統制がふたたび強化され、國家神道が復活しようとする今日の歴史的狀況における新しい行動原則を生みださなくてはならない。同時に、かつての皇道佛敎者が依然としてその信念をもちつづけているとするならば、こんにちそれを積極的に展開していない理由をみずから明らかにすべきであろう。またもしもその信念をすてたというのであれば、どのような論理的経路をたどつてそれをすてるにいたつたのか、そのことを明らかにする必要がある。敗戦前の考えかたと敗戦後の考えかたとの斷層をつなぐ作業がなされなくてはならない。(その作業は綿密に手がたたくおこなわれなければならない。動搖と逆行がおこなうために) 思想の論理は飛躍をゆるさない。飛躍をあえてすることは、思想のモラルを無視することである。この思想のモラルは、東洋的精神のなかでは蒸發しがちであつた。日本人のいわゆる實感主義もまたこの蒸發性を多分にふくんでいる。そこでは論理の展開が容易に實感の變化にすりかえられる。眞理への意志が實感の新鮮さに酔うて、これまでたどつてきた道をわすれるのである。おもしろいといえばおもしろい、あてにならぬといえばあてにならない。だが思想の變化を嗜好の變化と混同することはゆるされない。この二つのけじめが東洋人のばあいとかく不明になる。嗜好の變化には必ずしも論理を必要とせず、社會的責任をとまわらない。思想はすぐれて社會的な現象

である。道徳的實踐にかかわりをもつ思想のばあいとくにそうである。

佛教者、佛教學者が多かれ少かれ皇道佛教のないし皇國佛教的であつたのは、それと知りながら國家權力に追従したのではなく、當時の歴史的狀況のなかでは、そのように考えかつ行動するほかに條件がなかつたのだ、と考えられるでもあろう。じじつ主觀的には愧じるところのない善意の佛教者が多數あつた。しかしそれは主觀における善意をしめすにすぎない。半ば國教化した江戸時代の佛教や國家神道のしもべとなつた明治佛教の傳統的な考えかたを、無批判にうけ入れた責任が問われなくてはならない。近代日本の意識形態におけるこの因習は、西田において典型的に實をむすんだ。斜陽士族・没落地主としての裏日本の舊家にうまれた西田のなかでかたちづくられたサムライ的選民意識(04)と、これをつつむ天皇制權威主義の教養・生活感覺は、寸心居士の絕對無の自覺のア・プリアリ(?)の位置をしめることによつて、この自覺をその形成の根源において制約することになつた。「懸崖に手を撒して絶後に再び蘇える」といい「君が爲めに幾たびか下る蒼龍の窟」と書きしるすこの哲學者の大疑と大死をもつてしても、この制約は微動さえしなかつた。それは回光返照の退歩によつて吹き消される領域に存在していなかつたからである。この制約者は絕對無の場所のいわばア・プリアリの位置にあつたために、絕對無の自覺によつて主體をその根源から限定することになつた。このようにしてデカルト的懷疑の徹底をとおしてうちたてられた科學的認識の新しい論理的基礎づけと、神國日本の論理的基礎づけとを、一つの文脈においてうちたてるといふひどく晦澁な論理「知識の客觀性について——新なる知識論の地盤(05)」が設定されたのである。後進帝國主義日本の意識形態のこのような奇形性——ここに寸心禪の、大拙禪とちがつた暗さがあつた——をいわゆる京都學派はもつていたのであり、佛教者も例外ではなかつた。

このばあいづぎのような考えかたがある。人間はつねに狀況において生きる。狀況をはなれて人間はない。狀況の

變化は人間の考えかた生きかたの變化を意味する。「富貴に素しては富貴に行ない貧賤に素しては貧賤に行ない夷狄に素しては夷狄に行なう」といわれるが、わけても佛教はどこまでも護り貫ぬかねばならぬ命題や眞理をもたない。「心は萬境に随つて轉ず」というように、日に新たな歴史的狀況に適應した生きかたを創造し、皇道の世界では皇道的に、民主の世界では民主的に處してゆく。一切處に住しないゆえに一切處にあり、それ自體無相であるゆえにあらゆる相をとる。それが無の論理、空の自由、無諍三昧のしなやかさおおらかさである、と。これは固守してそれのためにたたかう一物も所有しない態度であり、言葉をかえていえば「思想、我において何かあらん」といつた生き方である。評論家林語堂は中國人の一性格として老獪 old roguesy をあげ、これを人生の空しさを諦観して理想主義を捨て生活をたのしむ態度であるとしたが、フランスの文明批評家アンドレ・シーグフリードは「中國人の世界には同一律が存在しない」といい、アメリカの人類學者ルース・ベネディクトは「日本人の生活においては、矛盾は深く彼等の人生觀のなかに根をおろしている」といつた。このような東洋の人間の無礙と包容と安住性は、人間の自己疎外を回復するために、歴史的狀況のなかで主體的に投企することにおいてみずからを拘束し責任づける社會的實存のありかたとは質を異にするアジア的または自受法樂的な實存の安心と自由である。日本民族の人生哲學には多少ともこれに通ずる適應、包容、安住——もしくは保身——が底によこたわつてゐる。こうした生活態度は、深いところにおいて、西田の事の哲學に通ずるであらう。絶対無の自覺的限定即事實の自己限定の哲學によれば、「絶対否定を媒介とする歴史的制作的としての客觀的人間主義の立場」においては「我々の意志の内容は唯我々の世界の自己限定から與えられる」「事實が命ずる所、我々は如何なる既成の形式をも棄てなければならぬ」のであり、まったく自己をすてて「歴史的世界の絶対的事實となり」「歴史的現實の自己形成」にしたがうことになる。西田によればこれが絶対現在の瞬間的自己限定としての「應無所住、而生其心」の生活であり、「事に徹すること」「事から事へ」の生

活、すなわち事々無礙の生活である。まことに深い無礙人の生活だといえよう。

しかし自由無礙だからといって、論理、我において何かあらん、といった康樂にあるからといって、その生活の社會におけるありかたについて社會の側から責任を問われることをまぬかれることはできない。ただ自己をすてて「我々は無の自覺的限定として日々新たな真理を構成し行く」⁽³⁴⁾「空中で劍を振り廻す様なものである、向うへ届くや否やは問題ではない」というだけで済まされるものではない。社會の成員として現實界のなかに生きるかぎり、われわれの行動は「發して節に中る」のでなければならぬ。いいかえるならば、生活の主體が事實上客觀的のどのような社會的、政治的役割をはたす位置、姿勢にあるかということが問われざるをえない。——毛澤東は「われわれの學習」について「的なしに矢を放ち對象を見ない」主觀主義的態度をいまして——昨秋鈴木大拙氏とある會見記はこう傳えている、「自由だの必然だのも同じこと、自由は必然だし必然は自由だ。湯川さんはやかましい科學者だが、うまいことをいつていた。東洋人はノーがいつの間にかイエス、イエスがいつのまにかノーになつて區別がつかんというのだね。おもしろいな」⁽³⁵⁾ここにすべてを容れて隨處に逍遙する東洋的人間がある。人類のたましいの故里だといえよう。併しながらこうした坐りどころから、われわれが現に入りこんでいる社會的葛藤にたいする指示がえられるわけではない。たとえば警職法改作の問題について、自由は必然で必然は自由だという智慧から、どういふ示唆も對策もえられるものではない。——傍觀の姿勢ならばあるいは出てくるかもしれないけれど。こうした智慧が民衆のあいだにひろがることは支配者の側を利用するものではないか、日々の生活におびやかされる家族たちの立場に身をおいたとき、この必然即自由だけで済まされるものかどうか、人間解放の問題はいつたいどうなるのか、すでに西歐化し近代化した日本がそれゆえに當面する社會的個人的問題は、西歐近代社會においてうちたてられた方法——たとえば社會科學的方法——によつて解決するほかないではないか、といった諸點を周到に考慮しこれに備えた

うえに、東洋の矛盾の同一の智慧が、正當な根源の位置をわれわれの生活のうちに占めるのであつて、いきなりノーがイエスになりイエスがノーになるとか、日に新たにして又日に新なりというのは、動機論的な自己陶醉におちいる危険がないとはいへぬ。西田哲學の方法は「方法なき方法」であり「事實そのものが方法的である」といわれるが、この方法はやがて「水は流れる所へ流れゆき、事はなるようになってゆく外はないのではありません。併し流れゆく水も渦を立てずには流れゆかない如く、これも人生の美しい波紋と見れば見られるでしょう」という諦觀となり、進んでは「隨其流而揚其波」の心術ともなり、そのはては「時世の風にさからわでゆけ」ともなるであろう。

敗戦後西田が生きていたとすれば、この絶対無の皇道哲學は、天皇制の崩壊をまえにして、京都學派の人々とおなじく、おそらく抗議しなかつたであろう。かれの同僚鈴木大拙氏は、戦後華嚴の事法界の論理をもつて天皇の新らしい位置づけを試みていられるが、この新説にたいしても、おそらく西田は従來の自説を固執しなかつたであろう。かれが信じていた現人神についても、その「人間宣言」(一九四六年)をためらうことなくうけ入れたであろう。イエスはノ1であり「事はなるようになってゆく外はない」のであり、そこに「歴史的現實の自己形成」「矛盾的自己同一的な歴史的世界の自己表現」があるからである。つまづきは絶対無のつまづきである。つまづくものなきつまづきであり、つまづきはそのままつまづきの無である。一々の言動が絶対の事實として「立處皆眞」である以上、責任をとるうにもとるべき責任がない、ということになりかねない。「日本人は態度變更を西洋人のように道德問題とは考えていない。」(ルイス・ベネデクト)「かれには精神的苦惱というものは知られていない。」(ジャック・ロンドン)「戦犯が首相となり汚職容疑者が藏相となり鬼畜米英論者が向米一邊倒となり中國侵略者が中國を侵略者と非難する國情も、西田のいわゆる「無の文化」の系譜にぞくする現象であろうか。歴史學者井上清氏はつぎのように述懐している、「私が經歷を知っているある中堅幹部などは、中學時代は國粹主義者で高校時代に共青のキャップでつかまり、出て來て戦争中はファッシ

ズムになり、私などの思想が悪いといじめ、戦後いち早く黨員でたちまち出世し分裂の初期は國際派で、その後々自己批判して主流派に復歸したという人もある。」また文學評論家吉本隆明氏はこう書いている、「マルクス主義世界觀から世界觀一般へ、そして皇道主義世界觀へ、さらに戦後三轉してマルクス主義へ回歸した窪川の道すじは、私たち戦後世代にとつて、探究すべく、くめどもつきぬ寶庫である。すなわち、第一に、どのような世界觀のもとでも組立て自由な藝術的方法論の典型がここにあるからである。第二に、どのような世界觀をもうけいれうる人間の内部世界、その思想構造の見本がここにあるからである。第三に、皇國世界觀といれかえできた窪川の「マルクス主義」とはどのような内容のものであつたかという問題である。」このばあい、イエスがノーになり、ノーがイエスとなり、じつにおもしろい、ということになるかどうか。滿洲事變のころ「王道樂土の建設」という國策に反對して、「佛國土の建設」をわたくしが強調していたころ、「こんにち佛國土の建設という如き空論をもてあそぶものがあるが、禪佛教徒の目標は皇國日本の建設でなくてはならぬ」と警告しておられた一禪者は、昨今「世界連邦」の唱道者になつていられる。前後の斷層がどのようにして埋められたかをわたくしは知らない。

世界宗教としての佛教の本領を黙々とまもりとおした少數の護法者もあつたであらう。しかしこのばあいきびしい批判がゆるされるならば、なぜ黙々としてまもつたのか、黙々という態度がまもるとよばれるに値するかどうかという疑問がある。眞實をまもるといふことは、眞實でないもの眞實をゆがめるものとたまたまい、またこれを同化することであり、眞實を秘寶のように隠匿することではない、という批評もなりたつであらう。

このばあい、つぎのような主張がある。まもるとかまもらぬとかいふ論議のまゝに、まもるべき眞實が微塵の曇りもなく見とおされていなくてはならぬ、話はそれからのことである、と。これにたいしては異議をさしはさむ餘地がないともいえよう。しかし問題は「異議をさしはさむ餘地がない」ところにある。眞實を完全に見とおしたことを、

いつたい誰がどのような尺度で檢證するのか。それは正師に參じ正師の印證をえた人がそれだといわれるであろう。道元は正師をえらぶことを強調している。もとより當然のことである。しかし正師と邪師とをどのようにして見わけなのか。正師は正師によつてのみ見わけられるというならば、それは正師は正師であるというトウトロジーにはほかならない。白隱慧鶴は性徹和尚の會下にあつて大悟し、「三百年來予の如く痛快に了徹した者はあるまい」という自信をえた。しかもかれは道鏡慧端によつて「鬼窟裡の死禪和」と罵しられたのである。慧端その人の自證は何によつて檢證されるのか。「道眼分明にして始めて天下の老和尚を識得して其の邪正を知る」といわれる。まさにその通りであろう。併し眞に徹底した正師のみが邪正を識別しうるのでとすれば、正師をえらべという助言は無意味となるほかはない。まずみずから正師になることをほかにして邪正を識別する途はないからである。十指の指さすところ十目に見るところにしたがえといふのであるならば、それが無眼子の十指十目でないことをどうして確めるのか。「生類に對して慈愛なき者、彼を賤民なりと知るべし。」「壓制者と稱せらるる者、彼を賤民なりと知るべし。」といふ徹底した平等觀にたつ佛門にあつて、業にかんする俗説をもつて、身分社會の先天的差別を合理化した人々の智見は、いささかの曇りもなかつたであろうか。禪に久しくに參じたといわれる「軍神」杉本五郎や寸心居士が「現人神」を信じ「聖戰」を支持したのは、その道眼の明度には毫末のかかわりもないことがらであろうか。——西田のエリート意識については註(四)を参照——同一の歴史的狀況において、戰爭禪を擧揚するも是、反戰禪を擧揚するも是、また戰爭禪を擧揚するも不是、反戰禪を擧揚するも不是といふのであるならば、このような是非は、戰爭か反戰かの選擇に迫られていなければならない。何のたしにもならぬであろう。

「一生不離叢林」という言葉があるが、最高度の明眼か完全なメクラかといった質、差の觀點だけあつて度、差の觀點をもたぬ絶對主義は、精神の硬直をふくむのではあるまいか。——究竟覺でなければ無覺といつたような、いわゆる

分證即⁽⁸⁾の見地(「十牛圖」などの見地もそれであろう)を拒否する潔癖な觀點のまへには、たとえば「禪と日本文化」といつたテーマは、その資料の大半をうしない、禪は東洋文化の根柢をなすという命題も立ち消えとなるほかはあまりない。日本および東洋の文化は、「五百年間出」の「一箇牛箇」によつてのみ生みだされたのではない。——西田哲學にあらわれる副詞、形容詞がほとんど最上級だけあつて比較級がないことは、特異な現象である。「聖戰」を支持した絶対主義は、敗戦の體驗から學ぶところがなければならぬ。この大きな體驗が精神にとつて何の糧にもなつていないということがあつてはならぬ。皇道禪は皇道禪として絶対であり、民主禪は民主禪として絶対である、禪は萬里一條の鐵、一々の時處が絶対であるといわれるかもしれない。しかしながらもそれが世間の第三者の批評をゆるさぬという意味であるならば、禪の世界は窓なきモナッドの孤絶であり、社會的存在であることを廢棄するほかはあらず、賣春婦を知るには賣春婦にならねばならぬ、という意味ではなからう。映畫俳優でなければ映畫を論ずる資格がない、というたぐいの論理をのりこえなくてはならぬ。「物となつて見、物となつて考え、物となつて行なう」というのが西田哲學の方法であつた。このばあい「物となる」というのは、東洋に特有の詩的表現でしかない。柏樹になりきるといふことは、われわれの身體から根が生えることではない。身體は依然として下駄の上にある。星になりきるといふことは、肉體がスプートニクの軌道をクロスして大氣圏外へ上昇することではない。肉體はやはり地球の上にある。これらの事實はいうまでもなくあとからの分別知、外に物を見る對象的思惟の產物であつて、打成一片底の消息ではない。しかしこのような對象的認識がなりたつということ、これが幻覺ではないということ、この認識が客體的事實を正しく反映していることをわれわれが認めざるをえないという事態に、思いをいたさなくてはならぬ。今まで火災三昧にあつたから、自分の體内にはもはや一匹の蛔蟲もない、などと考えるならば、途方もない觀念論で

ある。——地球の石炭紀が存在したという認識がなりたつためには、人間が存在しなければならぬ。しかしこの認識が正しいためには、石炭紀の地球が存在しなければならぬ。そして石炭紀の地球が存在するためには、人間（もちろん寸心居士をふくめて）を必要としない。——まちがいはどこから生まれたのか。絶対無の自己限定即事實の自己限定の立場にあつたはずの西田哲學が、たとえば歴史的現實の事實認識の確さにおいて、かの延安における「實事求是」⁶⁴におよばず、日本における世俗の一學究にもおよばなかつたのはなにゆえなのか、われわれの戦争體験がこの課題をむきだしにしたのである。

脱俗の智慧が世俗の光となることはいまでもない。しかし世俗の論理とモラルが脱俗の論理とモラルをみかくこともまればない。鎌倉佛教の生新な出發は、新しい社會層の勃興という歴史的狀況のなかでおこなわれたのである。生新な佛教がまずあつて、しかるのちに生新な時代がきりひらかれたのではない。宗教が一方的に歴史をみちびき歴史を形成すると考えるのは傲慢であろう。天皇の名によるファッショ勢力の敗退と國民大衆の民主的自覺の高揚が、佛教イデオロギーにあたえた影響は大きかつた。鈴木大拙氏はその自由論のなかで「この一篇の如きも、昭和二十年八月十五日以前までは夢にも書いてはならぬことであつた」⁶⁵とのべておられるが、日本ファッシズムの武装解除が日本佛教の思索と實踐の健全な生長の條件を準備したことは、佛教思想史における重大な事件である。日本の佛教が敗戦の經驗から歴史にたいする謙虚をまなんでいないとするならば、その「業」はふかい。皇道佛教は戦争に敗れたからこそ誤りであつたと非難されるのだが、もし勝つていたらこんなにもなお發展をつづけたであろう、といわれるかもしれない。しかしそれは皇道佛教の誤りが一般に自覺される機會がなかつたであろうということであつて、その正しさを證據だてるものではない。恥ずべき戦いに奉仕した佛教が、また抗議しなかつた佛教が、正しかつたはずはない。詩人高村光太郎（一八八三—一九五六）はみずからの戦争責任を告白する「暗愚小傳」を書き、岩手の山林に懺悔苦澁

の生活をえらんだが、佛敎者にもおなじ自己點檢が必要であろう。われわれは戦争ファシズムの國の内外における暴戾にたいして抗議したであらうか。少くとも筆を折つて黙したであらうか。サルトルはアルジェ監獄における民族解放運動者にたいするフランス植民主義者による拷問を報告したアンリ・アレグの「尋問」を紹介して、「今日までは、あえて證言(註、拷問の事實の)を行なつたのは召集兵、ことに従軍僧であつた。彼らは拷問する側のもの(それは諸君の兄弟であり、われわれの兄弟だ)の間で生活し……サディズムの痕をわれわれに示した。ところで、われわれをこれらのサディストと區別するものは何か? 何も無い。われわれが沈黙していたからである」と書いているが、戦時中におけるわれわれの沈黙と協力とは、たんにわれわれの無知として辯護しきれないものがある。(もちろん米英は正しくない)サルトルが問題にしているのは今のフランスの政治權力であり、われわれが問題とするのは今の日本の政治權力であつて、超時空の權力一般や國家の定義ではない。——問題はナジ處刑や松川裁判などであつて不殺生一般ではないと同じように。——さきにわれわれは國籍にしばらくられた皇國禪から無國籍の人類禪への轉向の事例にふれたが、この無國籍の禪は個的實存と世界國家との兩極説 Polarism とでもよばれる構造をもつている。そこには根源的主體の覺證と世界社會の建設という二つの主題があつて、中間地帯がない。ナシヨナリズムの禪とコスモポリタニズムの禪とは、われわれのまえにたちはだかつている國家權力との對面を回避する點において共通している。いちばんつらい中間地帯のわずらわしさを回避する實存主義は、事實上「權力に庇護された内面性」になりがちなようにおもわれる。

ドイツの思想家 L・グレーニング氏は「日本の印象」のなかで、東京では文明化が東洋を埋めつくしていることに驚いたが、目的地京都では全く別の日本の顔を見ることができた、學問、藝術、宗教等の高い文化的傳統と日常生活における昔からの風習がかもしだす雰圍氣が町を包んでいるといい、桂離宮、修學院の美しさ、東洋の深い力が禪堂

のなかで現代から見えぬ所で黙々と養われていること、障子と疊の民家における自然と人の和とのあたたかな交流をたたえた。そしてこのような京都での印象は、或はあまりに非現実的な懐古趣味的な見方だと批評されるかもしれないが、文明化の結果に人間としての問題を感じている西洋にとつては、これは新しい「未來」の光であるかもしれない、と結んでいる。これを讀んでわれわれはあらためてわれわれの傳統文化のゆかしき深き力強さに誇りを感じ、これをまもりこれをうけつがねばならぬという氣持のわきあがるのをおぼえる。グレーニング氏がたたえ、われわれが誇りを感じずこの日本を、「觀光日本」とよぶのはもちろん誤りであろう。しかしそれにもかかわらずこれは日本の半分でしかない。問題は、この半分の日本からは、あとの半分の日本がこんにち背負うている課題を處理する手がかりが得られないことにある。失業と貧困の日本、民衆への財閥、戦犯、官僚、警察の攻勢の急激化しつつある日本——この場合、西歐流の我を足場とする自由の追求はつねに鬭争の世界をつくりだす、という無我の觀點からの批評と非難とは、事實上權力者に荷擔するイデオロギーである。鬭うものはつねに支配される大衆だからである。——外國の軍事基地としての日本、核武裝と太平洋軍事同盟へ傾く日本、この事態に直接間接起因する人間の自己疎外をめぐる日本の苦惱は、こんにち、さきの半分の日本から効果的などのような處方も得ることができない。イエスがノーになりノーがイエスになる東洋のメンタリティは、個人的人間のありかたとしては確かにおもしろい面があり、實存的にも深いであろうが、このような前半の日本は、後半の日本に、現在どんな有効な方策も寄與してはいない。そればかりではない、こんにち前半の日本をまもり支えている社會層の大半が、事實上後半の暗い日本に支持をあたえている。この實情をどのようにして克服し、新しい歴史形成力を前半の日本からどのようにして受けつぐのか、これがわれわれの課題である。

およそ宗教はそれが道徳の分野をもつかぎり、おなじく道徳の領域を規制する政治に對處せざるをえない。——こ

の對處意識を缺くとすれば、それは教學が現實に生きていないか、ないしはそれが政治に追従しているからであろう。——この場所において政治のはたらきを批判するかぎり、それは政治的とならざるをえない。——政治の現實に對處するという意味における廣義の政治的。必ずしも政治的立場にたつ、という意味ではない。——封建的因襲とブルジョアの頽廢と外國への從屬とからくる人間の三重の自己疎外が、その主軸を政治にもつているとき、非政治的もしくは反政治的であることがまがいてもなく政治的であり、沈黙することが表現に外ならず、選擇しないことが一つの選擇に外ならないこの歴史的狀況の中では、そして佛教および佛教學が道德の領域をもつ以上、佛教がこの世界において有効であるためには、政治的思考を回避することができない。それは道德の分野において政治の現勢力のまえに態度を決定せざるをえない。われわれは天皇の名による「道德」過剰の時代に、われわれの先達西田幾多郎とともに、われわれの言論表現が不具となり、思考と行動の論理までがゆがんだことを經驗したはずである。この經驗の暗さはその果てに、水づく屍・草むす屍五〇〇萬の血と涙をただよわせたはずである。——「死んだ人々は黙つてはおられぬ以上、生き残つた人々は沈黙を守るべきなのか？」（ジャン・タルヂュー）——大戦の經驗とその經驗の暗さと痛みとは、こんにちの佛教的思考のうちのように位置づけられ、どのようなロゴスにまで自己形成しているであろうか。佛教および佛教學は國家權力にたいする自己の無力をこれまで一度も告白したことはなかつた。われわれの戦争體驗がこの自覺と告白の必要を白日のもとにとりだしたのである。古代ギリシアの智慧が無智の自覺から出發したように、佛教の眞實をもとめ、またそれをつらぬく知と力とが、われわれの無力の自覺から出發しなくてはならぬ。國家權力にたいするわれわれの無知と無力への率直な反省が、佛教學形成の新しい覺悟とエネルギーにまで高められなくてはならない。西田は「今日の如き歴史的時代に於て、特に他に對して我々の祖先以來の文化が顧みられなければならない時代に於て、私は最も根本的な物の見方考え方に返つて考へて見る必要があると思ふ」とのべ、「論理は

歴史的世界から離れたものでなく、歴史的生命の表現的自己形成の形式でなければならぬ」として、「形なきもの
の形を見、聲なきものの聲を聞く……幾千年來我等を孕み來つた東洋文化の根柢」に哲學的根據をあたえた。そして
「外、世界を服せしめ、内、人心を統一する」覺悟と、「我國の文化に對して唐人も高麗人も大和心になりぬべしと
いう自信」をもつて、「我等の祖先をして此身の中に此血液の中に蘇生らしめ」ようとした(この意圖にはこんにちでも
なお正しいものがある)とわ
たくし)が、この西田哲學を筆頭に、またこれを媒介として——しかしわれわれは西田が當時の極右勢力に抵抗した
ことをも忘れてはならない。その尊敬すべき態度については拙論の續稿においてふれるであらう。——日本的・靈性
的なもの、すなわちさきに見た前半の日本は、文明化した後半の日本の一頂點をなす「大東亞聖戰」に事實上協力し
たのである。この事實にたいする自己反省のなかで、わたくし自身が、また日本の佛教が戰爭體驗から學んだとすれ
ば、いつたい何をどのように學びとつたのか、その學習のプロセスが明らかにされなければならない。(序章終)

註(1) 「思想」一九五〇年一〇月、拙稿「禪の實踐について」参照。

(2) 「思想」一九五九年一月、拙稿「絕對無のつまづき」参照。

(3) 「日記」明治三二・三・一九日の項。

(4) 「藝術と道徳」二七八頁。

(5) 「一般者の自覺的體系」六二五頁。「五燈會元」巖頭章及び「碧巖集」第二則本則評唱、参照。

(6) 書簡、昭和一一・一一・一二、木揚了本あて。

(7) 同、同一五・三・三〇、山本良吉あて。

(8) 同一六・二・一三、山本あて。西田も我々も國家權力の「まなざし」の中で自己疎外をおこなっていたのである。

(9) 「教行信證」化身土文類、六末。尤もこれは淨土教への迫害に堪んしてのべられた言葉である。

(10) 「我豈無知の一力士に如かざるべけんや」(日記、大正四・一・二七)「俗により衆に従うものは無自覺的として蟻蜂と探ぶ
所はない」(哲學の根本問題・續編、二二三頁)「世の中には終日衣食の爲に奔走し、單に物質的存在の爲に汲々として一生
を没し去る者が幾億萬人あるかも知れぬ。此等の哀なる人は如何に生くべきかと考うる餘裕もなく、一生唯生くる爲に生

- きたのである。(略)かくの如き生命は寧ろ早く打殺して茫々の中に投じ去る方が、いかに爽快であるかも知れぬ」(全集・別巻二、六二頁)「先生の一番好きだったものは天才的なもので、一番嫌いなものは平俗であった―天野貞祐」(西田幾多郎―その人と學、二〇頁)「世のいわゆる俗物共に對しては齒牙にもかけないような素振りを見せられた―柳田謙十郎」(同書、一一四頁)なお宮川透「近代日本思想の構造」一一五頁参照。
- (11) 「哲學論文集」第五、所收。
- (12) Lin Yutang: *The Little Critic*. p. 21; *My Country and My People*. p. 42.
- (13) 「われわれ(西洋)においては非矛盾の原理のほかには精神の健康は存在しないのに、あちらでは矛盾の超越同舟が同じ人間の頭蓋の下で存在し得る。こうして一つの政治原理が適用されながらも、適用されることなく適用され得るということ、また時をもつてすれば、實際上解決が存在せずしてすべてがうまく落着くということが説明される。」(André Siegfried: *Communisme à la chinoise*. *Le Figaro*, vendredi 29 Novembre 1957.)
- (14) Ruth Benedict: *Chrysanthemums and Swords*. 邦譯、二三八頁。
- (15) 「西田幾多郎全集」卷九、六四頁。
- (16) 「哲學の根本問題・續編」二五〇頁、「無の自覺的限定」二八八頁。
- (17) 「哲學論文集」卷七、一四二頁。
- (18) 「日本文化の問題」一二二頁。
- (19) 全集、卷十二、四九頁。
- (20) 論文集、卷七、一四二頁。「景德傳燈錄」卷七、盤山寶積の項参照。もつと立體的な見方もあるであろう。
- (21) 「毛澤東選集」卷五、一五四頁。
- (22) 「朝日新聞」昭和三三、一一、二九及び同二・一、NHK教養特集「禪と東西文明」
- (23) 高坂正顯「西田幾多郎先生の追憶」九〇頁、九三頁。
- (24) 書簡、昭和三・一・三、久松眞一あて。併しこれ以外にどのような考え方がありうるかという反論については別に考えよう。
- (25) 「哲學の根本問題・續編」二八〇頁。
- (26) 菅原時保、「日本週報」一九四七・二。
- (27) 「靈性的日本の建設」

- (28) 「哲學論文集第四補遺」
- (29) Jack London: *Revolution and Other Essays*. p.235. 「無の文化」—「哲學の根本問題・續編」二七〇頁。
- (30) 「前衛」一九五七・九。
- (31) 吉本隆明、武井昭夫「文學者の戦争責任」一五六頁、一五七頁。「多くの小學校の教頭は農家の子供に義勇軍に入ることと獎勵した人ですが、終戦後、最初のアメリカ兵が来たところをハローグといえというんです。朝禮のときハローグといえと大聲で練習させるから、みんなゲラゲラ笑いながら、その教頭の指揮でハローグと叫んだんです。」(大江健三郎、中央公論、一九五九、一月)
- (32) 「經集」二七・蛇品第七・賤民經。
- (33) 湛然「摩訶止觀輔行」一ノ三。行滿「六即義」參照。
- (34) 「毛澤東選集」卷五、一五二頁。
- (35) 「鈴木大拙全集」卷八、一五八頁。
- (36) 「心」昭和三三・一一。
- (37) この場合、權力に對峙する側の政治・道德意識ならびに、文明そのものとも對決しなければならない、という主張があるであろう。これについては追つて觸れることにしよう。
- (38) 論文集、卷三・序。
- (39) 「働くものから見るものへ」序。
- (40) 「續思索と體驗」二二七頁。
- (41) 全集、別卷二、八八頁。