



Title	小林秀雄「無常という事」論
Author(s)	尾上, 新太郎
Citation	大阪外国語大学学報. 1981, 52, p. 105-116
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/80835
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

《論 文》

小林秀雄「無常という事」論^{註1}

尾 上 新 太 郎

The outline of Hideo Kobayashi's 'The Meaning of Transiency'

Shintaro Ogami

It is worthy recalling what have past to our mind. When we recall something to our mind, they appear to our mind again. Of course, in fact, they are not created again. Still, it is worthy recalling, because it is similar to 'creatio ex nihilo'.

Recalling makes, out of nothing, something appear to our mind. So it is said to be similar to creation. Now, Mr. Hideo Kobayashi experienced a mysterious recalling at the foot of Mt. Hiei. He says, he recalled very vividly the present and the past.

The mysterious experimence told him that the recalling was the inspired symbol of eternal life. In otherwords, he was gifted the grace of the God. In terms of the mystery, he criticized the materialistic conception of history. He insists that history cannot be viewed by human beings and its sprit is shown only by innocent recalling. Now, when we evaluate this work of his, we have to say, that it is less charming than 'Taema'.

The latter is written in a style with more powerful spirit which make us conscious of reality of our life.

序

はなたち花を人々よみにけるに
たれかまた花橘に思ひいでむ
我もむかしのひとゝなりなば
撰集のやうなることしける時、ふるき人のうたどものあはれなるなどを見てよめる
ゆくすゑは我をものぶ人やあらむ
昔を(おもふ)思心ならひに

藤原俊成の私家集『長秋詠藻』中よりの引用歌だが^{#2}、存在の無常性に対する俊成の態度が窺われ、興味深い。彼は自己の死後人々から思い出される事を冀う。機縁になるのは(「あはれなる」)歌である。思い出は彼にとって存在の意味を有する。一体思い出す事とは、現実上無化したものの再現という意味をもつ。彼は思い出す事のその再現機能に賭けるのである。但し、再現は比喻でしかないとすべきであろう。思い出されるその過去の事とは、依然として現実上無ではないものなのである。有であるのは心理上の事に過ぎない。そういう心理上の有に彼は儚い自己生の延長を思いみる。彼は蓋し、観念的我的な存在とすべきであろう。歴史は、そこでは、対象視され、展望・構想される。換言すれば、歴史は過去のなものに化してしまっている。なまの現実に対して、彼は退嬰的である。無論、無常の超克の問題は、实际的に言って、すでにそこでは埒外におかれていると言える。「かの古今集の序にいへるがごとく、(歌は)人の心を種としてよろづの言の葉となりければ、春の花をたづね、秋の紅葉を見ても、歌といふものなからましかば、色をも香をも知る人もなく、なにをかは本の心ともすべき。」。俊成『古来風躰抄』中の高名な文言だが^{#3}、文言に従うなら、歌は文化伝統を担い、「本の心」をも知らしむるものである。「本の心」とは、文化伝統を培う位置にあるものと考えられ、人間の通常の心からすれば、当然的に非対象的なものとしなければならぬものである。端的に言えば、「無」の意味をもつ。無論「無」はその際単なる空虚を意味しない。逆に、優れて生命的なものと言わなければならぬものである。同抄中「歌の善き、悪しき、深き心を知らむことも、ことばを以て述べ難」しとしているが、尤もな発言である。一方、歌に対して、俊成は狂言綺語という考えも見せている。但し、「(歌は)浮言綺語の戯れには似たれども、ことの深き旨も顕は」(同抄)るとある。又歌は仏道に通う機縁の意味を有するとも。狂言綺語的に歌がとり扱われるのは、それが、人間の意識に即した実体性のないものであるからである。だが又、その徹底した実体性のなさの故に、歌は現実を救うるともしうる^{#4}。その点では、歌は勝義の立場に由来するものとすべきと考えられる。同抄中、煩惱即菩提という問題も出している。煩惱は煩惱、菩提は菩提だが、一方同時に、両者は自己同一の関係にあるという謂いと考えられるが、それならまずもって話は矛盾とすべきであろう。但し、矛盾が出るのは、視点を煩惱の側に設定するからであり、「即」の成立根拠は、即ち菩提の側にあるとしなければならぬ^{#5}。論理的に言えば、形式論理を破砕した世界の話である。但し、破砕は形式論理の根拠の意味をもつ。そこでの論理は存在の論理ならぬ「無」の論理であり、その「無」の論理と言う際の「無」は、存在の根源の意味をもつものであるからである。ところで、難問なのは、菩提といった勝義の立場への転換の現実的実際的方法論である。これは転換した立場からの論理を言うものではない。現に意識としてある人間のその自己に即しての自己否定の現実的実際的筋を言うのである。方法論としてまず考えられるのは、歌である。それは人間の煩惱に即した形での転換の機能を有すると考えられるもので、言われる俊成の歌道仏道一如観も無論その点の歌の機能に依拠してのものだが、しかしそれなら、歌は徹底して菩提の側のものとなるであろう。問題の糸口は根本のところ解けぬままなのである。ところで煩惱即菩提と

は、現実的に言えば、菩提の人間からの無限の隔りを言う。そこに人間の根本的な罪性の問題も入り、視点を換えて言えば、無常という事の謂われもあると考えられる^{註6}。とは、恩寵としてしか菩提は働かぬという事であり、歌はその結果である。煩惱即菩提と言う際の「即」は、歌が煩惱に即した菩提の機能の問題という点からして即ち歌の事とも考えられるが、しかしその歌の機能の発現はそれ自身に根拠をもたぬものと考えられるのである。現実的に言えば、それは所詮形式の問題に過ぎない。その点で言えば、歌は徹底して意識に過ぎぬものであり、正に実体性のないものと言えるものである。無論その点を指して狂言綺語とされる。根本的立場への転換は、本質的には恩寵的事柄と考えられ、以下論じる勝義に考えた際の思い出す事とは、頂度その点の問題である。換言すれば、それは無常の超克の迫真の解明の問題である。俊成における思い出す事とは、人間の我の問題に過ぎなかった。その歌道仏道一如観は、深い思想を伝えるとしようのだが、右の点で、一方徹底した人間の側からの菩提の隔たりという問題が今一つ解けていなかったものと考えられる。とは、文化伝統を、あるいは歴史を意識で計らおうとする点が俊成には見られるという事であり、それらを対象視するところでは、ただ人間の観念的我的延長の手立てとしてそれらは扱われるのみである。彼の思い出すという問題に対する視点からすれば、以上の様な事となるであろう。その「本の心」も、その意味で、今一つ有的観念的に把握されているものと考えられる。

1

さて、勝義に思い出すという問題について考えてみたい。波多野精一『時と永遠』(岩波書店)に倣って言う事だが^{註7}、思い出す事は、現実上無化したものの再現という意味を有する。無論再現は比喩でしかない。しかしその限定上は過去は現在化すると考えてよい。要するにその際の過去とは人間の記憶の事だが、ところでそれなら、思い出す事における過去は存在の供給者となるであろう。現実においては、時間は将来を起点とし現在化し過去へと移ろっていくが、思い出す事においては、事情は逆転する。根源的時間は過去である。過去が時間の起点の意味を有し、頂度その点で無から有という創造のプロセスとの類似が見られる。波多野は、思い出す事に啓示を見ているが、そこにおいては、永遠との時間の類似が見られる。換言すれば、思い出す事においては、比喩的に無から有という創造のプロセスが見られるのである。頂度その点に着目したい。今比喩が象徴にとって替られたらどうであろう。象徴とは、今は全体が部分に自己を写像する事と解する。単に写すのではない。質的に自己を反映さす、——その様に解する。全体とは、この際創造的無の謂いに他ならない。永遠という時間の始源的なものの謂いと称しても同様である。かかる前提のもとでは、思い出す事が無から有という創造の論理の象徴と化しているところでは、思い出す事とは、始源的時間の経験の謂いと化そう。即ち永遠の浸透を生きて受けるのである。至純に生が体験されるとしてもよい。それなら、事態は無論と言うべく無常の超克を意味する。一体かかる恩寵を待つ以外に人間にその無常の超克の如何なる手立ても本質的には存せぬものと

考えられる。何となれば、人間の我というものを思うからである。そして我とは、実存の不安それ自身に由来するものと考えられるからである。それなら、無常の超克は、人間の我の否定の謂いとしてよいが、その際否定は絶対否定としなければならない。とは一転して我が肯定されるという意味になるものだが、但しその際の我の肯定は、滅罪を受けた形での我の肯定と言うべく、単なる我の肯定とは徹底して異質なものである。尤も、それなら、そもそも何故我かという問いも出る。滅罪を受けた形の我を問題にするのではない。所謂我それ自身の謂われを問うのである。我を実存範疇の問題とする考えもある^{註8}。しかし、そう言ってみても、問題の本質的解決には無論ならない。本論では、その問題は前提的に問えないものとする。さて、勝義に言えば、思い出す事においては、我、人間的自己は滅罪を受ける。思い出す事こそが、それなら、真に人間を行為上のものとして定立すると考えられる。これは根源的なものの呼び掛けに対する応答の謂いに他ならない。その際の問題は、呼び掛けの非人間的性格という点である。煩惱即菩提という観点からすれば、菩提の絶対的浸透が現実的に見られるとされるが、見られるという事の人間の現実、菩提の人間の側からの無限の質的ともすべき隔りであり、隔りでしかない。俊成は、『古来風跡抄』中、『何者かこれ罪、何者かこれ福、罪福主なし、我が心自ら空なり』と『観普賢菩薩行法経』の一節を引用しているのだが、確かに正しい言説としても、その空の境位への転換それ自身の現実的論理はおのずから別問題である。この点で山内得立の『ロゴスとレンマ』(岩波書店)が想起される。山内は西洋流の形式論理では判断は(ある一つのものについては)肯定判断か否定判断かのいずれかなのであるが、竜樹『中論』に学び、両者が同時に成立する世界を説いている。論理的にはそれは排中律ならぬ容中律と呼ばれるものだが、その容中律的判断の根拠として仏教で言う空を考えている。換言すれば、絶対無といった立場からすれば全肯(両肯)が見られるという事であり、さらに言えば、それが現実の時間帯の中で見られて所謂形式論理となる。山内は、存在を視点とした論理ならぬ(絶対)無を視点とした論理を提唱しているわけだが、その際もそういう勝義の立場への転換の道筋については触れられていない。鈴木大拙創唱の高名な即非の論理にしても同様である。因みに言えば、山内の『ロゴスとレンマ』は、大拙の即非の論理の成立根拠を論理的に明確にしたという位置にあるものと評価出来る。転換の迫真のところはもはや直接的恩寵の問題と言う他はないが、過去の事を思い出すという問題は、その点で深い子細を有する。人間には心習いとして過去の事を思い出すという事がある点も深く考慮される。「昔を思^(おもひ)心ならひ」(俊成)とはその事である。心習いは後驗的事柄に過ぎない。だが後驗性の先驗性という問題も考えてよい。波多野の思い出す問題における深い洞察に従うなら、自然そういう事となる。つまり最初的に勝義の立場への道筋は現実の人間に深く付けられている、一一かかる事である。尤もその場合も、正しくはそのつど恩寵の側からの機能を必要とする。しかしこの点は、もはや自明の事としてよいであろう。後驗性の先驗性という問題をもし出さないのなら、如何なる文化伝統とされるものの実践的意味も存しえぬであろう。その文化伝統と言うところを歴史としても、事情は同様である。過去の事を思い出すという人間の心習いが、恩寵的先

験性の問題としてリアルに自覚されるところ人間の滅罪が成就する。換言すれば、存在の無常性が克服される。以下、小林の「無常という事」本文に即して考えてみたい。問題は無論と云うべく思い出す事に直接的に関係する。とは、小林の「無常という事」における問題は、その一点を始めとし終りとしているものという事である。

2

ある日比叡山で小林はある異様な経験をしたという、「山王権現のあたりの青葉やら石垣やらを眺めて、ぼんやりとうろついていると、突然、」かって読んだ際「いい文章だと心に残った」『一言芳談抄』^{註9}中のある下りが「当時の絵巻物の残欠でも見るような風に心に浮び、文の節々が、まるで古びた絵の細勁な描線を辿るように心に滲みわたった」と。「そんな経験は、はじめてなので、ひどく心が動き、坂本で蕎麦を喰っている間も、あやしい思いがしつづけた。」と続ける。後日小林は、その異様な経験の何であったかを問う、「取るに足らぬある幻覚が起ったに過ぎまい。」とも思ってみる。だが反問する、「そう考えて済ますのは便利であるが、どうもそういう便利な考えを信用する気になれないのは、どうしたものだろうか。」と。とは、ある異様な経験はある子細のある幻覚であったという事で、単なる空想の問題では蓋しなかったという事である。彼は言う、「確かに空想なぞしてはいなかった。青葉が太陽に光るのやら、石垣の苔のつき工合やらを一心に見ていたのだし、鮮やかに浮び上った文章をはっきり辿った。」と。では、幻覚とはどういう事であろうか。それは、経験が理性を越えたものであった事をこの際意味するものと考えられる。しかしその事は反理性を意味しない。幻覚はこの際優れて理性的であったとしなければならぬ事である。何となれば、幻覚の中で一方有意識的であり得たからである。「確かに空想なぞしてはいなかった。」とはその事である。小林はその時放心状態にあったとしてもよい。但し、放心の意味するところは深い。彼は放心しその心それ自身の内面に帰還した、そういう意味での放心としなければならぬものである。心それ自身の内面とは、至純な魂の世界、純粹な生命が見られる世界としてもよい。小林は明確に言っている、「ある充ち足りた時間」、「自分が生きている証拠だけが充満し、その一つ一つがはっきりとわかっているような時間」でその異様な経験の時はあったと。生きられる根源的時間に立ち合ったとしてもよいが、その力は但し恩寵としてしか訪れぬものであるという点に意を注ぐべきである。『一言芳談抄』中の同じ一節を眼の前にして彼は反省する、「依然として一種の名文とは思われるが、あれほど自分を動かした美しさはどこに消えてしまったのか。消えたのではなく現に眼の前にあるのかも知れぬ。それを掴むに適したこちらの心身のある状態だけが消え去って取り戻す術を自分は知らないのかも知れない」、あの時、「どのような自然の諸条件に、僕の精神のどのような性質が順応したのだろうか。そんなことはわからない。」等と。つまり、人間の側からの直接的通路は存せぬとされる異様な経験であったのである。かかる点でするなら、即ち、彼が「山王権現のあたりの青葉やら石垣やらを眺めて、ぼんやりとうろついてい」た際のその「眺め」るというありようは、結果的に

も深淵なものであったと考えられる。見るべき程のものを見さしめる深い子細のある見の問題であったと結果的にも言えるものと考えられるのである。ところで、その点、同じ小林の「当麻」が想起される。そこにも深淵な意味を孕んだ「眺め」という言葉を見る。但し、両者は歩一歩のところで重ならない。より深淵な意味が、「当麻」の「眺め」という言葉には認められる。その点について言及しておきたい。両作品の行為としての力の差を結果的にも象徴するものと考えられるのである。行為としての力とは、この際作品の実践的意味としても同様のものである。「当麻」の内容を概括する。「梅若の能楽堂で、万三郎の当麻を見た」小林は、夜道の帰途猶ある異様な観能の感動が持続して止まぬという事態に直面する。その感動の持続のただ中で、彼は世阿弥の意味したものについて反省を巡らす。そこでは、「人間の生死に関する思想」が深く語られた。世阿弥は存在の無常性に対し無心に対処する。世阿弥の演劇観はこの一点に依拠するものである。実存論的に世阿弥は自己の演劇観を構築したとしてもよい。小林はそういう彼の思想に深い感銘を受ける。小林はそこに、人間の真の自由というものを見た。自由とは無心という事である。即それは又無常の超克の意味をもつ。反省は自覚に至る。そしてその点から、小林は近代人の批判を行なう。人間的意識的自己の肯定から、如何なる意味のある行動も出体しない。その意味で、凡そ人間の自己とは、自己否定的なものでなければならない。中世は正に時代思潮としてそういう無心な自己が見られた時代であった。ところで、「当麻」は以下の如く終る。「僕は、星を見たり雪を見たりして夜道を歩いた。ああ、去年の雪何処に在りや、いや、いや、そんなところに落ちこんではいけない。僕は、再び星を眺め、雪を眺めた。」そこでの「見」という言葉についてまず言うと、「見」とは、その際、単なる人間行動を言ったものに過ぎない。だが、「眺め」という言葉は、世阿弥から得た「人間の生死に関する」深い思想を実践しようとするところでの彼の呻吟を伝えるものである。つまり、自覚から再度直観の世界へと裏返る頂度そのところで彼は問題の大きさに直面し、佇むのである。その事は、彼が行為論的に自己を定立しようとしているものである事を伝える。行為の問題については後説するが、いずれ、「当麻」における「眺め」という言葉は、彼が自己の自己個有の歴史的現実において真に自己であろうとした事を意味するものと考えられるのであり、その点、「無常という事」は、少なくとも「眺め」という言葉に即せば、今一步及ばぬとすべきと考えられる。「無常という事」における「眺め」という言葉は、行為の問題に今一つ触れない。ものの本質を見抜くという意味での見の問題とはしうるのだが、未だし事態が認識論の段階に留まっているのである。ものの本質を見抜く事が現実においてなされていないとしてもよい。結果的にも両作品における「眺め」という言葉の迫真性の相違は、その両作品の意味の相違、行為性の相違を象徴するとしうるものと考えられる。この点後説する。今思い出すという問題について「無常という事」に即して考えてみよう。思い出す事とは、既述の如く現実上無化したものの再現という意味を有する。但し再現という点では、それは比喩でしかない。そこで現在化されるのは、所謂記憶なのである。しかし、比喩的にも過去の事が現在化されると言え、その点で過去という無を意味する時間が起点

になって一種のものの現実化作用が思い出す事において働くと言える。今比喩とした点が象徴に
 として替られるなら、即ち思い出す事における無から有のプロセスは現実問題としての無から有
 という創造作用の生きた類似と化す。つまり、類比的にも、直截に創造作用の浸透の中で過去が
 思い出されると考えられるのである。小林の比叡山における異様な経験は、充足した時の経験で
 あった。その事と思い出す事に触れて彼は以下のように言う、「僕は、ただある充ち足りた時間
 があったことを思い出しているだけだ。自分が生きている証拠だけが充満し、その一つ一つがは
 っきりとわかっているような時間が。無論、今はうまく思い出しているわけではないのだが、あ
 の時は、実に巧みに思い出していたのではなかったか。」思い出すという問題が小林において深
 淵な問題である事はもはや言を待たない。着目すべきは、小林において思い出すことは、無常の
 超克を意味する点である。ところで、無常という事だが、小林においては、それは、「いついかな
 る時代でも、人間の置かれる一種の動物的状態」を言うものである。彼はかつて川端康成を前
 にして以下のような事を語った事があるという、『『生きている人間などというものは、どうも仕
 方のない代物だな。何を考えているのやら、何を言い出すのやら、仕出来すのやら、自分のこと
 にせよ他人事にせよ、解った例しがあったのか、鑑賞にも観察にも堪えない。そこに行くくと死ん
 でしまった人間というものは大したものだ。何故、ああはっきりとしっかりとして来るんだろ
 う。まさに人間の形をしているよ。してみると、生きている人間とは人間になりつつある一種の
 動物かな』』。となれば、人間は最初の自己自身に対して違和的なものとなるであろう。自己
 自身にとって自己が他者的であるとしてもよい。それなら、人間とは、本質的に自己分裂的なも
 のとなる。人間とはそういう罪なものだとも言えるが、思い出すとは、小林に即せばそういう罪
 の払拭の意味を有するものである。簡明に言えば、思い出す事とは、滅罪の意味をもつ。「思い
 出となれば、みんな美しく見るとよく言うが、その意味をみんなが間違えている。僕らが過去
 を飾り勝ちなのではない。過去の方で僕らによけいな思いをさせないだけなのである。思い出
 が、僕らを一種の動物である事から救うのだ。」とはその事である。としても、無論そこには、
 「心を虚しくして思い出」さなければならぬという難問が入る。その点を踏まえた上では、思い
 出す事とは、無常の超克の意味をもつ。言え、勝義には、思い出す事とは、単に過去の事を思
 出すのではない、同時に思い出す事その事をも思い出すのである。そこにおいては、始源的な
 意味での生命の浸透が実践的に見られ、逆に言えば、人間の我というものの罪性の払拭が力とし
 て定立される。そこでは、正に、生が充足的に見られる。しかしそういう「時」は、その到来と
 いう点では、厳しく人間の計らいを越えたものである。しかし又、本質的には計らいを越えたも
 ののだが、一方、人間の側からする通路は、やはり恩寵的と言うべく設定されていると考えられ
 る。小林は、「心を虚しくして思い出すこと」を説く。又「思い出が、僕らを一種の動物である
 事から救うのだ。」とも。既述の通り、——俊成が述べている如く——人間には「昔を思心(おもふ)なら
 ひ」というのがある。過去の事を思い出すという習性があるのである。すでに我々には、自己の
 性質の問題として過去の事を思い出すという事があるのである。それなら、すでに問題は、半ば

解けているともいえよう。すでに恩寵は付与されていると。ただ現実的に言えば、思い出す事において猶我性が入る。人間存在の無常性の無常性たる所以である。小林が「心を虚しくして思い出すこと」を説かざるを所以である。人間の側からする勝義の立場への転換の通路とは、かかる事であり、本質的に言ってかかる事ではない。そこでは、人間の罪性というものを深く反省せざるをえない。ところで、その罪性の絶対性という点で、正に、逆説的だが、又永遠なるものの浸透という問題が思い見られる。何となれば、絶対的罪性の自覚は、自覚自身の根拠の点で、人間を越えたものの浸透を前提とするとせざるをえぬからである。煩惱即菩提という際の逆説性も亦かかる自覚の構想を入れたものである。即ち、煩惱の自覚の根底には、菩提が働いているのである。しかし、その働く菩提は、いかなる意味においても、対象視出来ぬものであり、その点が又煩惱と菩提との無限の隔絶と言われる所以である。俊成の場合、今一つこの点が曖昧であったように考えられる。曖昧さは、彼の思い出す事に賭ける動機の素朴さと表裏一体の関係にあると考えられる。そういう次元では、文化伝統も生きて創造の糧にならない。さて、小林の推論のプロセスに即して考えてみよう。彼は、自己の比叡山における異様な経験を契機にして、歴史というものに対する見解を出す。「上手に思い出すことは非常に難しい。だが、それが、過去から未来に向って飴のように延びた時間という蒼ざめた思想（僕にはそれが現代における最大の妄想と思われるが）から逃れる唯一の本当に有効なやり方のように思える」。近代の人間は歴史を展望の効くものと考えている。だが、歴史とは、根底的には展望の効かぬものなのである。根底的には、それは無常という事その事に他ならない。展望を否定するのではない。歴史の根底が無常である事から眼を逸らす事を問題にするのである。眼を逸らすなら、なぜ時代はエポックを画しうるかという問いも解けぬ事となるであろう。逆に言えば、徹底して歴史は無常とするところに、——換言して存在は無常とするところにとしても同様だが、——歴史が美しく見えるという事の根拠がある。思い出す事は、滅罪の意味をもつのである。「歴史には死人だけしか現われて来ない。従って退きながら人間の相しか現われぬし、動じない美しい形しか現われぬ」。『美しい形』とは、生命をもった形の謂いであり、正しく思い出す事が行使されるところ、過去はリアルに蘇生する。「解釈を拒絶して動じないものだけが美しい」。小林の名言だが、徹底した人間的自己の自己否定の極、現われる美について語られている。美はこの際宗教的救いの意味を帯びている。意識の死即光明——このように端的に言ってもよい。但し、その際視点は光明の側にある点に重重意を注がなければならない。それでこそ、又「即」の矛盾も矛盾でなくなる。「歴史の新しい見方とか新しい解釈とかいう思想からはっきりと逃れるのが、以前には大変難かしく思えたものだ。そういう思想は、一見魅力ある様々な手管めいたものを備えて、僕を襲ったから。一方歴史というものは、見れば見るほど動かし難い形と映って来るばかりであった。新しい解釈なぞでびくともするものではない。そんなものにしてやられるような脆弱なものではない、そういうことをいよいよ合点して、歴史はいよいよ美しく感じられた。晩年の鷗外が考証家に墮したというような説は取るに足らぬ。あの歴大な考証を始めるに至って、彼は恐らくやっとう歴史の魂に推参

したのである。人間が立ち合わなければ、歴史はない。ただし、単に人間が行動すれば歴史が成立するというものでもない。いかに人間は転換しえたか、——かかる問いの現実が人間の歴史を正しく形造るのであり、言えば、それは如何に「空」を色どったかという底の問題である。個性の問題も正しくその点で見られ、又見られるものでなければならない。個性の問題は、無論自由の問題、主体性の問題としても同義なのだが、一見そこには自己否定があるのみで、人間の自由・主体性といった問題は蔑ろにされているかの如く思われる。それは、人間の自己を如何に規定するか、又如何に規定しなければならぬかという底の問いを回避している事に起因するものである。換言すれば、現実から眼を逸す事に起因する。その現実とは、無論無常な現実の謂いである。「記憶するだけではいけないのだろう。思い出さなくてはいけないのだろう。多くの歴史家が、一種の動物に止まるのは、頭を記憶で一杯にしているので、心を虚しくして思い出すことが出来ないからであるまいか。」。人間の解釈を拒絶した歴史というもの。その歴史が、「心を虚しくして思い出」されるところでは、救いの色を見せる。美しいとは、この際かかる事を言う。実存の暗さが、「上手に思い出」されるところでは、自然光明の色を帯びて来る。無論迫真のところは、恩寵という他はないのだが、一般的には、過去の事を思い出すという人間の習性がある。その事を可能にすると言える。ところで、小林は、今迄問題にして来た思い出すという美しい問題をいかに自己自身の行為の問題として実践的に把握しているであろうか。結果したところが、近代の歴史家の一般的批判、又近代人一般の一般的批判、——もしこれ切りとするのなら、彼は、所詮非行為的存在となろう。そこには文体の問題が入る。一般的に言えば、文体とは力である。その力は、我々を根底の立場へと帰還さすものである。但し、文体自身、その力を根源の立場のものから附与されているものでなければならない。その力は、現実的に言えば、彼が如何に無心に自己個有の歴史的現実において行動しえたかという事で計られる。ところで、小林の行為は、言語行為である。言語行為は、現実の時間帯の中では一見非行為的と見える。なぜなら、それは非行動的であるからである。逆に、例えば政治行為等は、優れてそこでは行為的と見える。なぜなら、行動的であるからである。又言語こそ、行為の最たるものという視点も可能である。歌の機能を考えてみればよい。それは人間の煩悩に即して菩提心を機能さすものである。但し、機能の発現自身は歌に由来しない。とは、一般的には歌も人間によって作られるという側面を有するという事であり、その点で徹底して勝義の立場のものとはし難いのである。結論を言えば、言語行為・政治行為共に人間の身体を媒介にするという点で行動的である。その行動に量的な差があり、又対象的に言えばその行為に逆転する形で質的な差があると考えられるのであるが、いずれ行為の形式の問題にそれらは過ぎぬのであり、根本の立場からすれば、批判の観点自身が無意味となるものである。問題は偏に自己の歴史性においていかに深く彼が自己否定しえたかという正にその点にかかっている。行為の形式はその結果に過ぎない。小林の場合、無論行為は言語を形式とする。そういう意味で言語行為とされるものである。それなら、その言語行為は、この際行為として迫真の意味をもつであろうか。

3

個性には述語が付かないという言葉があるが、その謂は^{註10}個性的なものにおいては述語が内から付くという事である。個性的なものは自己自身において自己を獲得するものであり、獲得するものでなければならない。個性とは自由の謂い、又主体性の謂いとしても事実上等しい。人間は本質に先立って実存（現実存在）しているとは、周知の実存主義のテーゼだが、人間の運命的と言うべき自由の性格をよく表示している。ただ、自己自身において付されなければならぬ述語のその原理については語られない。実存主義は主体の決断を説くが、決断の主体それ自身については説かれない。決断の論理的根拠が説かれないとしてもよい。主体性の論理的根拠が問題である。その点実存主義は単に人間の意識となっていると考えられる。それなら、まさしく実存主義は樂觀主義と化そう。さて、主体性の論理的根拠についてだが、個性的存在にあっては、述語は内から付く。その内から付く事が又外から付くという事で同時的にあるものでなければならない。単に内面的にあっては、そのものは何ものでもなくなってしまうのである。事柄はまさに矛盾となるが、しかしそういう際の視点自身にも反省を致してよい。矛盾は形式論理故出るとすべく、視点になっている論理自身を反省する事である止揚を受ける。内面即外面と言う際の外面は、絶対的他者とすべきものであり、自己自身の内に人間的内面性を包摂するものなのである。かかる事ではなかったら、一体個性の論理は出えない。無論主体性の論理は出えないとしても同様である。絶対的他者は、人間的内面を自己自身の内に包摂し、又人間それ自身の自己性をも保証する。とは、絶対的他者は実体性のないものという事を意味するのだが、その非実体性の故に人間の個性を保証する事に逆に言えば、無論とすべくなるのである。個性的存在にあっては、述語は自己自身で付されるのだが、即ちその事は、述語の（絶対的）他己性をも同時に意味する。換言すれば、自己自身でと言う際のその自己がもはや単なる自己ではない事を意味するものである。つまり、意識的自己とは相違する。そこに現実問題として人間の自己否定という問題が起る。その自己否定こそ人間を行為的存在として現実上定立する。行為とは、単なる行動と相違し、行動の範疇たる時間それ自身をも個別化する視点から成立するものであり、成立させねばならぬものである。^{註11}そこでは、時間の問題としては、根源的時間が問題にされねばならぬ事となり、その根源的時間とは、現実上無という他ないものである。尤もその無は、根源的時間という意味からして、優れて有の意味をもつものとなるものである。ここで小林が思い合わせる。小林の比叡山経験というのは、その根源的時間、——換言すれば絶対的意味での無、——そういうものへの恩寵による帰還・転換を意味するものと考えられ、狂おしいその経験は、換言すれば、彼に生の原理を人間に即したリアルさにおいて開示したものと考えられるのである。それは、倫理一般の原理を開示するものである。ところで、小林の文章だが、比叡山経験の後日の反省という形で文章は構成されている。その後日の心性は、単なる思い出としての異様な感情のもと反省を行使するといった底のもので、「当麻」の如く異様な感情のただ中で反省を闊したというものではない。つまり、

人間の側からその異様な経験が反省に付され、結局それ切りに過ぎない。行為の問題としては、今一つ正に力に欠ける点があるものと考えられる。先に行なった「当麻」と「無常という事」における「眺め」という言葉の意味概念の相違をここで思い合わせてよい。今一つ「無常という事」における「眺め」という言葉は、行為という観点では迫真性に欠けるとされるものであった。象徴的な事と考えられる。「無常という事」では、迫真に自己自身の問題として現実の問題を考える視点が脱落していると考えられる。無論それは必ずしもテーマ的に見易い形で追求されなければならぬと言うものではない。要は、内的自己批判の深さであり、行為においては、それは、先験性を帯びる迄に徹底して深くなされるものでなければならぬものである。とは、人間の側のものとしては狂言綺語たる作品が、一転して摂理性を帯びて屹立すると言える迄に深く自己批判を行使しなければならぬという事である。「無常という事」の文体は、つまりは単なる評論の文体とすべく、言えば文体としては狂おしさに欠ける。モチーフの点で言うと、この「無常という事」という文章は、対象的外面的な要素を契機にして書かれたものではないかと考えられる。その事自身は、小林の歴史性の問題として、正にそういう事だとしても別段問題は出ない。だが、歴史性は、この際普遍性の陶冶を受けていないと考えられる。この点が問題なのである。評論という文体の確立の問題として「無常という事」という作品を仮に見ても、以下の反問がすぐさま出体する。無常な存在の現実に対しては、正に単なる描象的な意味しかもたぬであろう。第一様式の確立は、行為の結果、抽象として出るものであり、逆のプロセスは不可能である。もし可能と言うのなら、歴史は展望の効くものとなろう。いずれ「無常という事」は、「当麻」の迫真性をもたない。尤も、そう判断してしまえば、もはや問題は小林自身を離れる事となろう。(1980年5月10日午後——現地日時——、エジプト・カイロ大学文学部日本語・日本文学研究室にて)。

〈注〉

注1 「無常といふ事」の引用は、全て中央公論社版『小林秀雄』(日本の文学43)による、又小林「当麻」も同じ。但し、適宜引用に当って勘案した点がある。

注2 引用岩波大系本に基づく。

注3 引用小学館日本古典文学全集本による。『古来風躰抄』に関しては以下も同じ。

注4 森重敏先生『発句と和歌一句法論の試み一』(笠間叢書52)参照。就中「発句・和歌の場」の章。

注5 光華女子大学教授・北山正迪先生の御示教による。

注6 この点、波多野精一『時と永遠』、『滝沢克己著作集1(西田哲学の根本問題)』(法蔵館)等の影響を受けている。但し両書に対する誤解を恐れる。

注7 例えば、43頁・46頁・214頁等参照。

注8 金子武蔵『キェールケゴールからサルトルへ—実存思想の歩み—』(清水弘文堂)、46頁参照。

注9 小林が読んだものは、昭和15年3月25日初版発行、岩波文庫本・森下二郎校訂『標註一言芳談抄』と思われる。

注10 個性の問題については、滝沢克己氏の前掲書、又松本正夫氏『「存在の論理学」研究』（岩波書店）に深く学ぶところがあつた。

注11 滝沢氏前掲書の例えば219頁・226頁等参照。