

Whitman の禅的考察

谷 口 敏 郎

序

Whitman の詩人としての名声が高まるとともに、この百年に渡って、世界の研究者たちは種々の角度からこの詩人を解明しようと試み、現在もなお努力が重ねられている。そしてこれらの研究書を読み較べて見ると、その見解には随分差異が見られ、甲論乙駁の議論は今後もなお続くものと思われる。これは Whitman の相の多様性からくるものであり、彼に接近する人の、智識でなくて叡知に訴えるものが甚だ多いところから起っていることであろう。

アメリカ詩の二大伝統は、Whitman と T. S. Eliot のそれであると云われているが、後者は西欧流の思考からは前者よりも接近し易く、Whitman はその東洋的な思考においては東洋人に親近感を一そう強く与えると云っても過言ではないであろう。いずれにしても、この二大伝統の一つの祖として Whitman の果している役割は大である。

さて Whitman の龐大な詩集 “Leaves of Grass” は、1855年、詩人が36歳の時に、12の無題の詩を集めた初版本から、恰も樹木が育つように、人間としての詩人の成長に伴って成育したものであるだけに、研究者が初版の詩に注目し、特に “Song of Myself” に特別の注意を払うのは当然であろう。この詩は初版に付けられた長文の序文と共に、Whitman の根本思想と、詩人としての message を伝えるものとして、ほとんどのアメリカ詩のアンソロジーに収録されている。その思想の分析はもとより、詩形につき、また詩全体の構成について、内外とも多くの著名の批評家が論じ

合っている¹。そして問題の集中点は、われわれ人間にとって、また文学にとって最も重要な Self についての彼の見方におかれている。何故なら“Leaves of Grass”は Whitman にとって彼の personality そのものの現われであるからである。

Whitman の動き始めていた新しい詩心を沸騰させたものは Emerson であるが、当時、ペルシャや印度の古典と共に、独乙観念論の哲学者 Hegel や特に Kant に学んでいた Emerson にとって、1855年の“Song of Myself”は、その東注的発想において定めし驚く可き感動の詩であったであろう。Upanishad²とその後継の Vedanta³の哲学に、独乙哲学に見られぬ新しい境地を発見しつつあった Emerson は、この詩を見て、進んで未知の Whitman に、“I greet you at the beginning of a great career, R. W. Emerson.”という結文の讃辭の手紙を書かないではいられなかったのではないかと考える。

然し Whitman がこの詩によって意図したところのものが、果してそのまま Emerson に伝わったかどうかは、尠くとも私の疑問とするところで、Emerson の Trascendentalist としての詩の内容から窺い得る彼の心境と Whitman の“Song of Myself”に現われた彼の心境に可成り深い溝が存在するように思われるのである。このことは Whitman の詩を、禪の立場から見るときに一そう明瞭になるように思われる。

この小論の目的は、禪的な見方から Whitman の“Song of Myself”を見たときに、どのような結果になるかであって、Emerson と Whitman の比較でないが、禪的な見方と云っても、もとより禪の修行や見性の体験のない筆者の云うことは推測の域をでないということをご諒承願い、同時に誤りあればご教示を乞う次第である。

1. 二つの物の見方

物の見方については、大きく考えると西欧流と東洋流の二つがある。云

い換えると科学的な流儀と直観的な流儀である。西欧の人々は論理と客観に頼ろうとする傾向をもち、東洋の人々は犀利な直観に頼ろうとする傾向があるといつてよいであろう。西欧の科学的精神は遠くギリシアの昔から養われてきており、歴史的には途中でヘブライ的な精神的要素が付加され、後中世の宗教一辺倒の時代はあったが、ギリシアの Atom 説をたてた Democritus⁴ 以後 Aristotle たちの思想を経て、中世は錬金術という世界に生き長らえて、この科学的精神は、近世に伝えられ19世紀にはいつては澎湃として西欧の潮流となり、今日見るような科学万能の世界を現出している。東西の区別の少なくなった今日でさえ、直観的な物の見方は東洋人のぬき難い特質であろう。

科学的態度というのは、対象を観察する時、それをよく観察して事実を記述することに重点をおく。そして一切の観察できるものを観察し終って抽象された法則をとり出すのであるが、その時には、観察や実験を行なう主観は対象をあくまでも自己から離れた存在と見ており、抽象されただけの結論を真理と考える。すでにその時には対象は用を終っているのである。しかし、如何に客観的な態度をとろうとしても、なお且つ結論を真理と考える主体は人間であり、主観である。これはどうにもならないことである。

このような科学的態度に反して、直観的態度は、論理的な過程をとび越えて一挙に結論に到達しようとするものであるが、このようないわば詩人的なやり方は、科学の精神から云えば、まことに危険なやり方で、信頼するに足りぬであろう。即ちこれは無智な人々のやり方であつてとるに足りぬと考えるであろう。文芸の上でこのようなことを考えて見ると、文学は科学的な実証的な手段によらず、主として人間の情意や想像によるものである以上、作者が人生の真理と考えるものへの追求手段は大きく云つて直観的手段をとらざるを得ない。そして得られた結論は実証的に客観的に証明できないという宿命をもっている。文学の作者は必然的に東洋的な物の

見方に置かれるとも云い得よう。

いま西欧と東洋の文学を比較して見ると、基礎的には上述のようなことがあっても、その創作の態度の上に、なお西欧の作者の作品には西欧人らしい特質が現われている。即ちヘレニズム的な科学的態度と云ってよいであろう。いまささやかな一例を Tennyson の詩，“Flower in the Crannied Wall” にとって見る。Tennyson は「ある条件が与えられるならばこう云う結果が得られるだろう」と考えるのである。

Flower in the crannied Wall,
 I pluck you out of the crannies,
 I hold you here, root and all, in my hand,
 Little flower—but if I could understand
 What you are, root and all, and all in all,
 I should know what God and man is.

Tennyson は可愛い花の美の神秘にうたれ、花をつくづく観察しているが、それがためには、ひびわれた罅からその花をぬき取って手にしなければならぬ。咲いている場所にその花をそのままにして、自然の裡に人間と神と花のことを考えようとしぬ。花を根ごとぬき取って手にとって眺める態度の中に、既に理論的なものが感じられる。

更に Emerson の “The Rhodora” を見ると理論が勝っていることが感じられる。

On Being Asked, Whence is the Flower ?

In May, when sea-wind pierced our solitudes,
 I found The Fresh Rhodora in the woods,
 Spreading its leafless blooms in a damp nook,
 To please the desert and the sluggish brook,
 The purple petals, fallen in the pool,

Made the black water with their beauty gay ;
 Here might the red bird come his plumes to cool,
 And court the flower that cheapens his array,
 Rhodora ! if the sages ask thee why
 This charm is wasted on the earth and sky,
 Tell them, dear, that if eyes were made for seeing,
 Then Beauty is its own excuse for being :
 Why thou wert there, O rival of the rose !
 I never thought to ask, I never knew :
 But in my simple ignorance, suppose
 The self-same Power that brought me there brought you.

この詩にはひっそりと咲くジャクナゲの花の美に対する感動はうたわれているが、主観的な要素のためにその感動がそこなわれているように思われる。東洋人の一人である私にとっては対象が客観的に述べられている場合の方が、即ち主観による理論性を伴わない場合の方が一そう感動を伴うように思う。とは云ってもこれは鑑賞する人の主観による問題であって、感動のよしあしは一概に云えないことであろう。ただ云い度いことは、西欧の文人の物の見方に牢固として抜き難い理論性があるということである。

このような西欧の詩と、東洋の、特に日本の和歌や俳句と比較すると、後者の秀作と称せられるものには対象をあるがままに、主観を交えずに客観描写したものが多し。例えば、窪田空穂は次のように歌っている。

「青草に我が寝ころべば茅花^{ツバナ}の穂眼に連りて揺れつつ光る」
 「傾きて枝のぼしぬる白梅の花のさやかに空澄み渡る」

これらは数多い和歌からの一例にすぎないが、表現手段として更に勘い文字を使う俳句になると全く端的な客観描写が見られる。

「よく見れば薺花^{オズナ}咲く桓根かな」 芭蕉
 「夕立にうたるる鯉のあたまかな」 子規

「道ばたのむくげは馬にくはれけり」 芭蕉

東洋的な物の見方の最も端的なものは禪のそれであると云われているが、この点について R. H. Blyth 氏は“禪と英文学”の中で四種の詩を区別している⁵。

1. The object treated objectively.
2. The object treated subjectively.
3. The subject (=the Poet himself as theme) treated objectively.
4. The subject treated subjectively.

そして、禪の立場は1と3であると考えている。対象が客観的に取り扱われるということはいわば科学の精神であって真理への正しい道であるがこれも厳密な意味では、取り扱う主体が人間の主観である以上純粋な客観的取り扱いが可能か否かはまだ問題の残るところである。禪が1の立場をとると云うのであれば、最も東洋的な禪が直観を尊ぶ以上、この直観は実証的な過程をとび越えた科学的な態度から行なわれるとも云うことができよう。

いずれにせよこれは 観る人の Self につながる微妙な問題であって、これについて鈴木大拙師が禪者の立場から次のように云っている⁶。

「禪的な方法とはじかに対象そのものの中には行って行くのである。そして実際そのものの中からものを見るのだ。花を知るには花になるのだ。一片の花となりきって、花となって花を開き、花となって太陽の光を浴び花となって雨に打ち濡れるのだ。これができて初めて、花が私に語りかけてくる。私は花のいっさいの神秘を知る。花のいっさいのよろこびと苦しみを知る。すなわち、花の中に脈打ついのちのいっさいを知るのだ。いやそればかりではない。花を知り得たこの「知」によって全宇宙の神秘を知るのである。この神秘は実は私自身の「自己」の神秘でもあるのだ。この自己の神秘こそかっての私は私の全生命をかけてこれを追求したにもかか

わらずどうしてもつかまえることができなかつたものなのだ。どうしてだったかと言うと、私自身が追っかける私と追っかけられる私、つまりものと影との二つに分かれていたからである。こういう鬼ごっこをしていたのではいつまでたっても私の自己がとらえられなかつたのも無理のない話なのだ。どうもこの鬼ごっこには実は私も力つきてくたくたになってしまった。がしかし、一たび花を知った私は、同時に自己を知ることができた。つまり花のまっただなかに自己を喪失して、初めて私は自己を知り、同時に花を知ったのである。こう云うあんばいに實在に接近するやり方を私は禪的方法と云う。」

これは心の問題であり、禪で云うところの見性ということだと考えるが対象と同化することによって自己と対象を同時に知ると云うことは、最短の道を通る純粹直観としか考えられない。対象との距離を外して、対象と自己の区別が外れた時に真理が現われるということだと思うが、日本の文学には期せずして、対象を客観的に取り扱う禪の立場をとる表現の多いことは事実である。さて Self を禪はどのように見ているのであろうか。

2. 禪と Whitman

どの研究の分野においても、対象を自己から離して、決して見るものと見られるものが一体となる方向を取ろうとしないのが科学の特質であるが対象が自己自身となった時はどうであろうか。科学はこの時も必ず内部に探りを入れて、観察の材料を注意深く取り出し、自己を客体としてながめるであろう。

Freud が人間の意識を分析して Super Ego と Ego, 更に Id と云う概念をつくりだしたのは明らかにこの方法によっている。これに反して東洋の仏教の云う九識中、前六識、即ち眼耳鼻舌身意はさておいて、残りの第七識阿陀那識と、第八識阿利那識と、第九識の真如識といわれるものは、深い自己冥想と直観によって内部から到達された意識の相であろう。

禪においては自己を知るためにはひたすら坐禅を行なって見性の修行をする。これは自己は自己の内側からのみ自己を知るようにできていると云う前提から出発している。見性とは自己の自由闊達な nature を見ることに即ち悟ることである。この自己の nature が真の自己であり、awakened self であり、enlightened self であり、表面的にはもとの self でありながら、すでにそうでない転廻された self である。禪の云うところの見性について鈴木師は次のように解説している⁷。

「禪の真髓と云うのは人生及び世界に関して新たな観点を得ようとするのである。それはどういう意味かという、こういうことになるのだ。禪の内面的生活に突入せんとするには、どうしても吾々毎日の生活を支配している考え方に対して、大いなる転廻を生じなくてはならないのである。つまり物事を判断するに、今までのような見方の外に、まだ一つの見方があるということ知らなくてはならぬのである。……即ち新たな見地を開いて、それから物を見渡すと、吾々人生というものは今迄よりは、もつと生々した、もっと深き、そうしてもっと満足を与える所のものがあると云うのである。かくの如き見方を得るということは、実際人間として一生の間に行き得べき最も大いなる精神的経験であらねばならぬ。……普通には論理的或は分析的なものの見方に対して、直観的にものの真相に徹底するというのが禪だと云っておこう。いままで二元的或は対象的に見ていた世界に、新たな見方が開けるのであるから、いままで見ていなかった環境に対して、全く予期していなかった角度が展開することになる。それで悟りを得たという人にとっては、この世界はもとの世界ではなくなったと云っていいのである。川はもとの如く流れ、火はもとの如く燃えて居ても、それは悟り以前の燃え方でなく流れ方ではないのである。いままで論理的に二元的に見ておったものが、その対立の相、矛盾の相が消えて、矛盾でありながら矛盾でない境界が開けるのである。

この悟りの体験を、詩的にまた象徴的に云い表わせば、心の華が開くと

か、或は関^キ振^テ子を除り去るとか、または心のはたらきが一時に光を放つというような言葉を使っている。これはどういう意味になるかと云えば、いままで堰き止められておった所へ、俄かに道がついて心の機械が何等の滞りなく自由に動く、そうして、いままでかくれていた働きが自覚せられるという意味である。妨げていたものがなくなるので新たな天地が開ける。その天地は限りなく拡がって、また時の窮極にまで到達する。いままでは時間や空間に限られていたと思うていたものが、この境地に一旦はいると如何にも活動の自由性を体得する。そうしてこの心の活動の可能性というものが、どの位にまで拡がり行くか、想像のできぬ程になる。……禅を諒解するには、どうしてもこの新たな立場、二元即ち有と無との相対の世界を離れた境地に、どうしても一遍ははいらなくてはいかぬのである。」

鈴木師の云われる世界は、Emerson の超絶主義に見られる一元の世界ではなさそうである。over-soul の考えは知性を基にして考えられ、自然を対象として見ることによって、それを神の象徴として考察した結果の一元の世界であって、この考察の中には明らかに独乙観念論哲学の影響が感じられる。これは禅でいう内部から豁然と開けた世界ではない。Hegel の弁証法は、両極にあるものを抹殺することなしに、冥想によって両極を結合統一して、より高い点に登ろうとする努力であり、二元は綜合を生み出すために必要な存在である。Emerson の一元の世界はこのような dialectic な思考のあとが見えるが、これは直接には独乙観念論哲学と、それに影響をうけた英国の浪漫派詩人や文人 Coleridge や Carlyle からの間接の影響であろう。あるいは更にこれらに、西欧人のもつ Democritus 的な気質から来る物の考え方が加わっているのかも知れない。

Whitman が可成り Emerson から思想的に影響されていることは、1844年の Emerson の“The Poet”と“Leaves of Grass”の初版の序文(1855)とを比較すれば肯定できることである。“Nature”(1836)と“The American Scholar”(1837)とは“The Poet”よりも以前の出版であるか

ら多読家の Whitman がそれらを読んでいないわけではないと考えられる。Carlyle や Coleridge はもとより、Kant, Schelling, Fichte, Hegel の観念論哲学も同様に Whitman に dialectic な考え方を教えたことであろう。Emerson やその他の英国文人、独乙哲学の思想体系に多少の差異はあっても Hegel 的な考え方の底流に充分接していたことは想像できる。

更に超絶主義者をもって任じた Emerson は40歳の頃に、印度の古代哲学の流れをくむ古典 Bhagavad-Gita⁸ や Kalidasa⁹ の詩を読んで大いに学ぶところがあったが、この印度哲学的趣味は当時一般に New England のインテリ階級に持たれていたものであった。Bhagavad-Gita や Vishnu Purna¹⁰ の宗教文学に秘められた Vedas¹¹ や Upanishad の哲学が、西欧の考え方に新しい東洋の神秘主義を加えたために、Kalidasa や Sankara¹² の文学も含めてそれらは当時の超絶主義者たちの歓迎するところであったであろう。そして、Whitman 自身もいわゆる“transcendental mind”を持っていたためにおそらくは例外ではなかったであろう。Bliss Perry は Whitman の研究で Whitman の発想とその表現形式がどんなに Bhagavad-Gita のそれらに似ているかを指適しているが¹³、このことを考えても Whitman が印度の哲学思想に間接的であっても触れなかったとは云い難い。

Emerson はおそらく Brahmanism の根本である Upanishad の、更にまた Vedanta の東洋的一元論を知識として得たであろうが、この一元の世界が一つの体験として彼が得たところのものでなかったことは前述の彼の著作や“Journals”の示す通りである。彼の一元の世界は時間をかけた思考のもたらしたものであって、初めに述べた通り Whitman のはいり得た世界とは趣を異にしている。

Whitman の“Song of Myself”を見ると、禪による見性の結果の新しい自己発見と、自己の拡大、対象との同化、新たに発見された生命の歓喜と等しいものが感ぜられる。Whitman が仏教や禪に触れた話は聞かない

が、婆羅門教のあとを継いだ仏教、更に達磨によってその基礎をつくられた禅の思想が、遠く Upanishad や Vedanta の哲学思想から出ている以上、この詩人が自己冥想の深さによって、内部から真の自己を豁然と悟り禅の見性と殆んど同じ境地に自然のうちに到達したと考えても不自然ではないであろう。Whitman が生涯信仰した Quakerism の奥義がどの程度禅のそれと異同があるかは不明であるが、Self を内部から冥想する点では類似するところがあるかも知れない。Whitman は Quaker の立場から、東西両洋の思想に触れて、結果として Emerson とは異ったところに出てきたと考えられぬであろうか。

3. “Song of Myself”

心が転廻して真の自己があらわれることが禅の見性であるが、この自己は本来から存在していたものであり、自覚されなかったものであり、いわば発見されることを待っていたものでもある。そして禅の云うところに従えば本来の自己は実に dynamic なものであって、例えば一個の円相であり、しかも円周を持たず、円内いたるところが中心となり得るものである。この自己は絶対主体の一点であって、この中心の一点はわれわれの行くところ、随所にこれを移し得るもので無限に転じ、時には無限から零に転じる。性質が絶対主体的であるがために、どんなに懸命になってもその場所を客観的に位置付けられない。その手がかりも得られないもので、捉えようとするとするりと抜けてしまう。如何なる科学的手段もこれを捉えることはできない。自己は迂遠な筋道である客観化を通らなくても、自分で自分を発見する途を知っているというのである。自己が絶対主体的な性質をもっているのであれば、これを対象的に心で捕えようとすることは無駄であり、不可能であるということである。ただ内からの自覚によってのみこの自己は悟られるというのが禅の見性である。

さて“Song of Myself”において、Whitman は初頭から自己の nature

に制約を加えないで話すことを許すと述べているが、この nature は彼が云う soul であって、自覚された self であると考える。これは人間だけが自覚し得るものであって、その実証となる肉体をもつ人間が將に偉大であり、祝福すべきものである。人間は肉体と心を持っているが、心意作用を持つ肉体を人間として総合的に活動させているものが彼の云う nature であり、self であり、soul である。これは対象として考察しても禅から云えば捕えられぬものであろうが、Whitman は表現の効果をねらって soul に対して呼びかけの手段をとっている。

Loafe with me on the grass, loose the stop from your throat,
Only the lull I like, the hum of your ralvèd voice.

と呼びかけた時 soul はまだ半覚醒の状態であった。続いて、

I mind how once we lay such a transparent summer morning,
How you settled your head athwart my hips and gently turn'd
over upon me,
And parted the shirt from my bosom-bone, and plunged your
tongue to my bare-stript heart,
And reach'd till you felt my beard, and reach'd till you held
my feet.
Swiftly arose and spread around me the peace and knowledge
that pass all the argument of the earth,
And I know that the hand of God is the promise of my own,
And that all the men ever born are also my brothers, and the
women my sisters and lovers,
And that a kelson of the creation is love,
And limitless are leaves stiff or drooping in the fields,
And brown ants in the little wells beneath them,

And mossy scabs of the worm fence, heap'd stones, elder,
mullein and poke-weed. (第5節)

と云う見性同様のことが起った時、もう彼の心はいわゆる転廻を終って、新しい世界を見出し soul である self が草と共に無限の存在であることを自覚したのである。Cowley は、これは sexual ecstasy だと簡単に批評しているが¹⁴、これは精神的なものを、象徴的に性的表現を借りて述べているのではなかろうか。万有の内竜骨^{クエソク}は愛であるという自覚を得、万有生なきものも無限性を持っていると悟った彼の self はまことに dynamic な活動を始める。あらゆるものと同化し、時には時空の極限にまで拡大し、時には Blake 同様に砂の一粒にまでも収縮する。過去は劫初の無に達し未来は不滅のものとして God の許に達するという雄渾な活動を開始する。これらのことは前述の鈴木師の解説するところと全く同様の self の活動である。

この“immortal で fathomless”な self は自由無碍の世界をわがものとし、地上にある時に見る世界は生命の躍動する世界であり、も早自覚されなかつた時の self の見た世界と次元を異にしている。「火はもとの如く燃え、川はもとの如く流れて」いても、燃え方や流れ方の異なる世界である。Whitman の有名な詩的 image の catalog と云われる部分は、一見平凡な現象の世界を述べているだけのことであるが、このように見えてくると、それらは Whitman にとって全く新しい燃え方や流れ方をしているのであって、禪で云う「柳は緑、花は紅」と云う形式しかとれないものであろう。これらの客観的に報告されている雑多な一見平凡に見えるものも彼にとっては全く新鮮で水々しい生命に溢れた光景の連続であるに相違ない。これらは生命をそのまま直覚し、生命と不二のものとなった確固たる自覚された self がその内部から豁然と発見した世界であろう。

My lovers suffocate me,
Crowding my lips, thick in the pores of my skin,

Jostling me through streets and public halls, coming naked to
 me at night,
 Crying by day Ahoy! from the rocks of the river, swinging
 and chirping over my head,
 Calling my name from flower-beds, vines, tangled underbrush,
 Noiselessly passing handfuls out of their hearts and giving
 them to be mine. (第45節)

My lovers とは生命の caressers のことを云っているのだが、このきらびやかな生の喜びの自覚には躍り上るようなものを感じる。この喜びについては禪の著名な僧侶たちが語録に書き残しているが、見性を体得した彼らの言葉は至極簡潔である。

そして Whitman にとって既に存在しているものはそのままで尊いものと自覚されるが、それらはもう既に充分なものを含んでいるからである。

I exist as I am, that is enough. (第20節)

という表現は禪者の云う所と全く同一であり、この短い簡単な句の中に生存の喜びが秘められている。

Long enough have you dream'd contemptible dreams,
 Now I wash the gum from your eyes,
 You must habit yourself to the dazzle of the light and of
 every moment of your life.

Long have you timidly waded holding a plank by the shore,
 Now I will you to be a bold swimmer,
 To jump off in the midst of the sea, rise again, nod to me,
 shout, and laughingly dash with your hair. (第46節)

これらの詩句に述べられている思想は全く禅者の云う「百尺竿頭一步を進める」に近いもので、めやにを洗うとは、般若心経に書かれている「遠離一切顛倒夢想」に全く重なるものである。われわれは「浅ましい夢」をいなくため、物事を正しく見ることはできない、そして悩んでいるのである。この夢を洗い去ることによって——敢然と一步進めることによって真の生命の光を仰ぐことができると教える。

Whitman は reality を克明に観察した人であるが、彼にとっては reality はまことに重要な、soul 及至 self への橋であり媒介であって、常に彼の眼にはその reality を reality たらしめている invisible なものが写っているのである。

I accept Reality and dare not question it,
Materialism first and last imbuing. (第23節)

と云い、更に

Hurrah for positive science! long live exact demonstration!

と歌って実証科学を祝福するが、次に続いて云っているように、「事実」は彼の居住するところではない。

Your facts are useful, and yet they are not my dwelling,
I but enter by them to an area of my dwelling.

Whitman は対象に同化して、花ならば花となって、その神秘を知り透徹した自己を知るのである。そして以前とは咲き方の異った花を知る。この心境は禅者と同様に曰く云い難いものであろうが、Whitman が訥々として表現しようとする姿には、この言葉によって伝え難いものを伝達しようとする努力がうかがわれる。見性した Whitman にとって self ほど堅固なものはない。この故にこそ彼は万物肯定の境にいて矛盾は矛盾として認めながらそれを超越することができる。

Do I contradict myself ?

Very well then I cotradict myself,

(I am large, I contain multitudes.) (第51節)

鈴木師の解説を想起すれば思い半ばにすぎものがある。

Whitman の一見不可解と思われる詩句、例えば “Look for me under your boot-soles” なども。彼の新しく発見した self のみが云い得ることで、融通無碍の世界では、Whitman はどこにでもそひむことができよう。「本来の面目」という禅の言葉は、この自由を得た self であり、これは哲学的な時間の過程を必要とする知性の考察の結果得られぬものであり、“an intimate fusion of the knower and the known¹⁵” と云う直観が内部から自然に突如として現わすものであろう。禅の公案は知性で解決のつかぬもの、本来の面目のひらけた人だけに許されるものと思う。

また彼が

There was never any more inception than there is now,

Nor any more youth or age than there is now,

And will never be any more perfection than there is now,

Nor any more heaven or hell than there is now. (第3節)

と云っているように、現在ほど尊いものはないと云う考え方は、禅で云う「前後截断」であり、人間は現在においだけ生きており、厳密に云えば死は凡て過去であって、生命一色の中にあると云う徹底的な悟りである。

Whitman の談るところ、期せずして、禅の談るところに符合する。

結

このように考えてくると、Whitman という詩人は、理論的体系を超越して、一挙に自分の心境を披歴しようとする態度の中に、まことに禅的なものを見せているといえることができる。直観によって得たものを前後脈絡

を無視して文字に表現する誇大な発言はおそらく西欧一般の人々には容易に受け入れ難いものがある。生前から megalomania と非難された理由もここにあり、禪のやり方とは凡そかけ離れた合理精神ゆたかな西欧の批評家から見れば、いままでは Santayana が云うように Whitman は野蛮人であったかとも知れない。しかし、禪的な物の考え方が、鈴木大拙師の努力によって、漸く西欧の人々にも理解されつつある現在及び一そうその理解者が増すであろう将来は、彼の名声は増々高まるものと思う。

いずれにしても、36歳前の彼の人格の変貌を考える時、彼の内面的な体験はなみなみならぬものであったと思う。しかも彼が自己冥想によって、Emerson とは趣の異った一元の世界に出たことは、彼が東洋人でなく、アメリカ人であるだけに、尠くとも私にとって驚異である。

しかしこう云う風に Whitman を論じても彼は決して悦ばないであろう。"I do not talk of the beginning or the end." と明言しているからである。序文と結論は彼に不必要なのである。

【注】

1. V. K. Chari: *Whitman in the Light of Vedantic Mysticism*: (Univ. of Nebraska, 1964), P. 121.
2. Upanishad: 古代インドの哲学, 宗教思想の源泉である哲学書.
3. Vedanta: 8世紀の Sankara 以後のインド哲学の主流.
4. Democritus: (460?—370? B. C.) ギリシアの the laughing philosopher といわれる万有 atom 説の祖.
5. R. H. Blyth: *Zen in English Literature and Oriental Classics*: (Hokuseido, 1967), P. 71.
6. 鈴木大拙: 禪と精神分析: (創元新社, 1966), P. 26.
7. 鈴木大拙: 禪問答と悟り: (近藤書店, 1942), P. 117.
8. Bhagavad-Gita: Krishna によって歌われた古代ヒンズーの哲学宗教詩.
9. Kalidasa: インドのシエクスピヤと云われる5世紀の劇作家.
10. Vishnu Purna: ヒンズーの三位一体中の Vishnu 物語.
11. Vedas: インド聖職最高階級のバラモンの4聖書で、インド最古の文学.
12. Sankara: 8世紀～9世紀に渡るヒンズー神学者.

13. Bliss Perry : *Walt Whitman* : P. 276.
14. Malcolm Cowley : *Introduction to Whitman's Complete Works*, Vol. I, p. 12.
15. V. K. Chari : op. cit., p. 121.