

はじめに

「人生に相渉るとは何の謂いぞ」とは、北村透谷ならずとも誰の人生においてもあてはまる疑問である。この答えは脳科学に求めることも可能となってきたが、筆者は縁あって仏教にその解を求めてきた。記述された仏教に初めて出会ったのは、正法眼蔵や歎異抄を読み始めた十代の頃である。それ以来、真実の教えを求めて善財童子の求道をひたすら実践してきたと言えるわけではない。けれども、曹洞宗呉神応院の講話会や広島大学仏教研究会また清水寺や薬師寺の法話会を通じて多くの善知識に恵まれ、また奈良学園大学図書館蔵書などの多くの書物に恵まれてきた。仏教学や仏教哲学を研究の対象としたいと思ったことはないが、仏心の輝きを信じて探求を続けている。

科学思想史について講義をする機会を与えられて以来、西欧におけるキリスト教の意義をつくづく考えさせられた。われわれは、仏教の伝統と徳に甘えて、仏教という宝をおろそかにしてきたのではないかと思う。歴史を振り返り、文化の交流を考えるうえでも、また一人一人の人生を感じあう上でも、仏教の思想性や信仰ということ客観的にとらえ表現することの重要性を感じてきた。たびたび文章にまとめてきたものを吟味して新たな章を加え一つに纏めたものが本論である。仏教徒として育てを受けてきた立場で記述したものであり、仏教学などの先人の文章とは比すべくもない貧相なものであるが、凡人の求道の一面として、参考にしていただければありがたい。ただ、重要な点で誤った受け取り方があれば是非教えて頂きたい。

目次

- 第1章 仏教と科学と全体性
- 第2章 高等教育とは何か
- 第3章 メリトクラシーの克服
- 第4章 絶対主体性と人間
- 第5章 道理と人間
- 第6章 信仰と社会行動

## 第1章 仏教と科学と全体性

### 1. 仏教と科学

筆者が科学の勉強を始めたのは、この科学の時代に科学を抜きにして哲学が語れるのか、という父の指摘による。この世界という総体や人生や社会という全体の中で、その時その時の境遇で科学を受け止め真摯に対峙してきたつもりである。その時は同時に、科学主義に対する反省が世界的に叫ばれてきた時代とも重なっている。その意味で、筆者における科学と仏教は必然的邂逅であったと思う。さりながら両者は、少なくとも意識的には、相

互に作用を及ぼしあうことが顕著であったわけではない。その後、自由な研究の場を得、また科学思想史を講義する機会を得て、人間の営みとしての科学について真剣に考えるようになった。特に近年、福島第一原子力発電所事故以前からトランスサイエンスの時代ということが提唱され<sup>1)</sup>、科学を理性信仰の世界から呼び戻すことが叫ばれている中では、東洋的智の結晶ともいえる仏教と西洋智の結晶である科学の邂逅は潜在的重要性を増しつつあるといえよう。

さて、本章では結論を急がず、科学の歴史の中の重要な問い、なぜ東洋に近代科学が生まれなかったかというニーダムの問いから考えたい。近代科学の代名詞である科学革命については、論じつくされたといつてもよいかもしれないが、仏教圏でなぜ近代科学が生まれなかったかというアプローチについては、まだ議論の余地があるように思う。科学革命の成立要因あるいは原因については、さまざまに考えられてきたが、ヘレニズムとヘブライズムの邂逅を主な契機として、ヘレニズムはアイデアの観念的実在論から実証的実在論へ、ヘブライズムは教会中心の啓示主義から啓示と理性の一致へとそれぞれ革命的変革を遂げたのだった。プロテスタンティズムを背景とする唯名論が実験や実証の精神の啓蒙に重要な役割を果たしたのは確かであろうが、結果的に近代科学は少なくとも量子力学の発見までは実在論を取って来たといふべきだろう。これは、科学革命がキリスト教を必要としたことによると考えられる。ネオプラトニズムのアイデア論が近代的機械論に脱皮してゆく過程で、「神」を拠り所とした実在論的発想が必要であったと想像される。また客観の主観からの分離、時間空間など近代科学を支える概念の独立性も主観から完全に超越した絶対他者の存在を前提にすれば受け入れやすい命題である。かくして、「自然の法則性を明らかにすることが、神の栄光をたたえることだ」というニュートンの確信にもつながることになる。少し皮肉な見方をすると、キリスト教の全体論的神秘主義からの脱皮（脱神話化）という信の純化の過程で、人間的知性の否定という宗教的展開も可能でありながらも、機械論的自然理解の中に神の絶対主権との矛盾が見出されなかったこと、そしてその機械論から要素還元主義や近代原子論といった近代科学を自発的に発展させる波が起こったことから、キリスト教社会に近代科学が根付く結果になったとも言えるのではないか。

一方、ヨーロッパでキリスト教が公認される頃に、インドから中国に伝道されその後道教化した仏教（格義仏教）では、「煩惱即菩提」など内在的、自己言及的表現すなわちあるがままの肯定が大乗仏教の本質と受け取られる傾向が表れた。道教の特徴は矛盾の自己同一化にある。張鐘元は「老子の思想」<sup>2)</sup>で、ヘーゲルの弁証法と老子の弁証法を比較して「老子の弁証法には、合理的な絶対という決まった目標に向かった向上的運動はない」と考え「対立物はそれ自身のなかで互いに同一化されている」と観る。ヘーゲル弁証法の「真実とはものごとがその対立物を超えて行く弁証法的過程である」といった立場が道教にはないわけである。このことが、煩惱即菩提のような無限循環的表現につながり、ひいては近年、袴谷憲昭や松本史郎の批判<sup>3)</sup>の対象となった本覚思想や如来蔵思想の強調となり、仏教の縁起説や無我説に反するとされる実在論的妥協を強いることとなり、全体論的神秘主義のベールを被せることとなったと思われる。これは、第6章で述べる空観と慈悲の実践の関係ともつながりを持つ問題である。煩惱にまみれた人間も佛になり得るから絶対者

を要しないのだが、あるがままの自己の現実に無限の豊かさを見出すのなら何事も探究する必要はなくなるのである。キリスト教のような絶対者を前提とする発想からすると、無限の豊かさは既に絶対者の側にあるのであるから現実世界は冷淡で機械的であっても良いことになる。したがって概念の世界、虚の世界のほうが神とのつながりの上で、より豊かなものと受け取られてきたのではなかろうか。この点が西欧で実学より虚学が尊ばれ、虚数や虚時間などの東洋の現実主義では想像もできない概念の発見につながった理由ではなかろうか。

注

1) 小林傳司「トランスサイエンスの時代」NTT出版、2007年

“Trance Science”は原子力工学者 A.Weinberg の 1972 年の言葉である。科学者に判断できない問題があることを次のように指摘している。「すべての安全装置が同時に故障することがあるかどうか、またそれに事前に対応しておくべきかどうかは、科学者には答えられない問いである。」

2) 張鐘元「老子の思想」講談社、1996年

3) 袴谷憲昭「本覚思想批判」大蔵出版、1990年

松本史郎「縁起と空」大蔵出版、1989年

松本史郎「チベット仏教哲学」大蔵出版、1997年

如来蔵思想批判は、学問的には興味深いが「縁起と無自性」が仏説の論理的根本であるとしても、心の隙間のない反省を要求する唯識まで否定することは、仏教の発展可能性を阻害するのではないかと危惧する。

## 2. 全体性と科学

本節では、科学の対象とその全体性について考察する。科学史を講ずる過程で、神秘主義や東洋の科学について考える機会を得たこと、上山安敏の「神話と科学」<sup>1)</sup>に述べられる M. ウェーバーの全体知批判、また筆者の研究テーマであるカオス（非線形科学）<sup>2)</sup>の根本的視点は、ものごとの「全体」のすがたの根源を探求することであり、物質科学や情報科学、社会科学で話題の自己組織化という見方、あるいはシステム科学という要素還元主義からの合理的脱却と受け取れるとらえ方の存在などがこの考察のきっかけとなっている。

屋上という限られた人工の空間を庭園にすることが、エコロジーの立場から推奨されている。単に植木鉢を並べるのではなく、防水、防根シートの上に軽量な土を入れ通常の庭のような連続性を確保するのである。筆者は実際にガーデンデザイナーに依頼し屋上庭園を造る経験をした。この屋上庭園という独立した個でありかつまた全体でもあるものを手掛かりに、全体性とその構成要素について考えてみたい。

まず第 1 に屋上庭園の要素を形成する芝生、ウッドデッキ、レンガの花壇、草花や土など互いに異質なものが個別的に歴然と安定かつある程度自律的に存在すること。第 2 にそれら要素の間が当面断絶なくなんらかのやわらかな相互作用によってダイナミックにつな

がっているということ。それは空間的に接しているにすぎない部分もあるが、違和感を誘わない。第3に全体としてのあり方の背景に伝統文化があり文脈性があり全体としての法則性（物質代謝）や調和があり、借景である山の緑との融合、生活との融合という連続性、開放性があること<sup>3)</sup>。以上の3点が屋上庭園の全体性を意義づけている。次にこれを参考にして科学が対象とする事物の全体性について考察したい。

さて、上山安敏の「神話と科学」に記されていることは、主として社会科学における全体知と価値自由な合理精神との葛藤の歴史であるが、精神や生命にかかわる科学にも神話性（全体知）の入る余地を歴史上に見いだしている。生態学の祖の一人である E.ヘッケルの生氣論がその例としてあげられている。東洋の「気」にもつながる連続性のイメージが「生態」に全体性を帯びさせている。生態学の分野<sup>4)</sup>では、歴史上しばしば全体論の復活がみられるようである。ところで、東洋の科学は滅びたが、仏教ともつながりの深いチベット医学や漢方医学が脈々と今日まで受け継がれてきたことは驚くべきことである。経絡やツボなど現代科学の実証の対象とはならない概念を温存しながら、身体の全体的調和を基本理念とする立場は、将来あるいは医学に留まらず科学そのものの指導原理として復活する可能性もあり得ると筆者は考えている。

「神話と科学」ではあまり扱われていない物理学の分野は、自然界の全体性に直接対峙して発展してきたように思う。ゲーリケによる真空ポンプの発明（1647年）をきっかけとして、マグデブルグ半球やパスカルの原理に象徴されるような人間のほんのちょっとした工夫で、全体としての自然界からべらぼうな力を引き出すことができるという体験が、熱力学という学問体系の確立と相俟って産業革命の原動力となったに違いない。その過程で、熱力学的自然観の総括的性格や気体の持つ連続性や全体性を根拠にした、力学の神話化が起こらなかったのはなぜだろうか。ライプニッツやニュートンも、東洋の自然観や錬金術など全体知的なもの、神秘主義的なものに強い関心を持ちながらも、彼らの物理学は個別的厳密性から逸脱しなかった。それは、ユークリッド原論という手本によるもの、キリスト教思想の階層的な性格によるもの、あるいはガリレオ、デカルト以来の質量、速度、時間などの物理量の独立性についての信念の、いずれにもよるものと思われる<sup>5)</sup>。この点が東アジアの古代科学としての朱子学が持っている全体性への偏りとの違いであろう。無神の東洋思想にあっては、全体性を棚上げにして個別を語ることは困難であった。

「物体の運動量が変化するとき、物体は力を受ける、あるいは物体に力が働くという。」これが現在の一般力学における力の定義である<sup>6)</sup>。実験の再現性を保証する物理量の独立性を認め、実験の結果から合理的に推論されるものだけに原因を求めて行く。これがヨーロッパのいわゆる科学革命の本質であると理解するが、われわれ東洋人にはすんなり受け入れがたい不安感がつきまとう。いわば、犯人を捕まえる前に裁判をしてしまうような不安である。

これに対し、原因から結果が直接確定できない現象があることにマックスウェルが初めて気づいたところから、カオスを通じて全体性に触れるという研究が始まる<sup>7)</sup>。こちらのほうにむしろ安心感がある。東洋の自然主義は全体性を暗黙に前提としている<sup>8)</sup>。いわば原因をはじめから捕まえてしまっている。宇宙に充満する「気」の連続性からすれば、原

因は特定する必要はなく、自ずから結果する。屋上庭園で述べた全体性の属性のうち、第3の法則性が抜けたものが東洋の前近代科学の全体性である。個別の現象の観察や実験から地道に当面の普遍性を求めて、けっして全体性にあせらないというのが近代ヨーロッパ科学の生き方である。この点は、東西の経験論の違いでもある。東洋の経験論は、「川のことは川に習え」の経験論であり、経験からいきなり学んでしまうのであるが、イギリス経験論は普遍を究明するための経験として位置づけられていると思われる。

事物の生起する条件を厳密に求め記述するのが「科学」の根本であると考えているが、そのためには、概念規定の明確性が前提となる。その点で2千字の常用漢字を用いる人々と、わずか26文字でこの世のすべてを表現しようとする人々の概念形成上の歴史的違いが現われていると筆者は考えている。わすが26文字なるがゆえに、文字の組み合わせの経済から、言葉の意味の統一、すなわち概念形成が必然であった。一方、2千文字の組み合わせは無限であるから、その場その時に応じて微妙に表現し分けることが可能であり、概念としての統一、抽象化が生れにくかったのではなかろうか。それが東アジアで近代科学が生まれなかった大きな要因の一つであると考えている。

さて、熱力学は、統計力学、量子力学と発展的に合体して、非可逆過程の熱力学など20世紀前半の物質科学の拠り所となる理論を形成し、プリゴジンの散逸構造理論など全体性につながる概念が開拓される。現代科学のうちでも環境科学は、生態学や熱力学<sup>9)</sup>の全体論的性格の影響もあって、かなり全体性に寛容であるように思われる。D.ボームの量子論には全体性の主張がある<sup>10)</sup>。量子力学的実体の分割不可能性や場に付随する素粒子(場の量子化)といった観点から量子論的世界観に全体性を見出そうとするものであるが、前述した全体性の3つの属性のうち連続性のみが強調された受け止め方である。この立場のアナロジーは、刺激と感覚の間の一対一対応を否定するゲシュタルト心理学(ブレンターノ、1874年)にみられる。

屋上庭園で述べた要素間の相互作用は物質科学のキーワードであり、電子間の相互作用が物質の特性を決定している。この世は電子の世界である。物質の全体としての形の変化を扱う相転位という現象もL.オンサーガーのイジングモデル(1944年)で隣り同士の原子間の相互作用が関係する統計的法則によって説明された<sup>11)</sup>。この事実は、「自然界の秩序は全体に働く諸法則が存在するために生ずるのではなく、個体間の競争の結果として現れる。」というダーウィンの信念<sup>12)</sup>と符合する。磁性体のバルク全体の性質が格子点に局在した電子の性質によるものか(局在電子モデル)、格子点全体を動き回る遍歴電子の性質によるものか(バンドモデル)という議論は筆者もかつて取り組んだ物質科学の重要な課題のひとつである。本論の視点で言えば、バンドモデルが全体性を表し、磁性は全体性に根拠を持った現象であるといえるかどうかという問題である。シリコン原子では3p軌道が空いていて安定でない。結晶シリコン(Si)ではs p<sup>3</sup>混成軌道から結合軌道がつくられ3s 3p電子4個がこの混成軌道に収まり安定な結合状態となる。Siにとって原子状態と結晶状態とどちらが本質的か。どちらがSiの自己(個)といえるか。尤も、SiだとかGe(ゲルマニウム)だとかいうのは、人間様の勝手な区別であって実際は原子核内の核子数とこれを取り巻く電子数が異なるだけのことである。けれども、純化した個としてのシ

リコン結晶の物性研究によっではじめて、より広い概念の元素や半導体というものが理解されてきたのも事実である。

一般に熱平衡状態で形成される原子、分子の組織化された集合を自己集合、非平衡な条件におけるパターンの不可逆な形成は散逸構造と呼ばれている<sup>13)</sup>。外部から物質、エネルギーを取り込んで成長する生命は後者の自己組織化の典型例である。放散虫は海洋性プランクトンであり、その全体形状は複雑奇妙で、部分としての遺伝子に含まれる情報だけではその形状は決定できない<sup>14)</sup>。自己組織化による全体の形成に際して何らかの全体に関わる法則の存在を感じさせる。散逸構造の特長は、個の間の相互作用が水素結合のように弱いことと相互作用の働き方が単なる総和ではなく非線形的であることである<sup>15)</sup>。一方の自己集合は、デカルトの「延長」にむしろ近いものであり、デカルトのように原子(個)の存在を棚上げしても不都合は生じない。Si はどこまでも Si の自己のままであり、鉄の塊はどこまでも鉄である。自己集合はこのように自分自身の連続性は持つが異質なものととの連続性、開放性は乏しい<sup>16)</sup>。

一方、原子や分子が数個から数千個(有限個)集まって形成されるマイクロクラスターの場合は、無限個集団のバルクとは全く違う性質を引き出すことができ、それぞれが集団でありながら個である。バルクよりも割合としてははるかに大きな外界との出入り口(表面)をもつことがクラスターの構造や性質を決める。クラスターも一種の散逸構造である<sup>17)</sup>。

散逸構造の場合は個の自己からは予測できない形態や性質が創発される。全体性の条件として開放系であること、サイズはともかく複数の個で成り立つことを重視すれば、散逸構造の方が全体性を持つといえよう。しかし、全体としての法則性は常に見出されるとは限らない。森林でみられるパターンの形成が、木同士の相互作用だけで説明できるということである<sup>18)</sup>。そうならば、森全体に関わる法則が森を形成しているとはいい難くなる。経済学での一般均衡理論のように「木を見て森を見ず」で結構ということになるだろうか。

20世紀後半の科学は、全体性に対して寛容な態度をとるようになる。そのことは、「価値自由な全体性」の発見といってもよいかもしれない。サイバネティックス(情報科学)、システム科学、複雑性の科学および環境科学である。全体を統率する法則があると考えられれば価値自由は成立する。フォン・ベルタランフィが「一般システム理論」<sup>19)</sup>の中で主に主張したことは、科学の同型性、統一性ということである。定式化された同型のモデルが制御工学にも生物学にも経済学にも社会学にも効果的かつ精密に適用できるという発見である。この世の、システムと解釈できる多くのものは確かに前述した全体性の属性である開放系であること、非線形の相互作用をもつことなどとの一致から、全体性をもつものと考えて良さそうにも見える。N.ルーマンの相互作用システム論<sup>20)</sup>も社会学に及ぼす影響は大きい、システムを構成する「個」の設定に恣意性が大きいことに問題を感じず。個がかなりの自律性をもった自律分散システム<sup>21)</sup>がモデルとして設定されるべきものではなかろうか。

科学は理論を前提とした経験知であり、特に知の成立条件あるいは境界条件や適用限界を明らかにすることに意義をもつと考える。したがって、その境界を取り払った無限の全体につながる神話的知は科学的知とは言い難い。しかし、新たな科学的知が創発されるべ

き状況においては、この境界はある期間ある程度開かれなければならないのだろう。全体性の属性として物語性をあげたが、これは開放系としての性質ともいえる。新たな科学的発想は、体験性、身体性の文脈の中で生まれると考える<sup>22)</sup>。このことは、いくつかの重要な科学史上の発見が理性を手放しにした睡眠状態で発想されている事実とも関連している。神秘主義<sup>23)</sup>やサイエンスフィクションが実際の科学の進展に時として影響を与えるのは、相互関連を持った体験的文脈の中で物語られていることに意味があるのではないかと推測する<sup>24)</sup>。サイモン・メイワースは「**Science in literature**」<sup>25)</sup>のなかで、量子論でよく知られた、「シュレーディンガーの猫」を「文学的な着想」と表現していることなどは示唆的である。

ローゼンブラットのパーセプトロン（1957年）とダートマス会議（1956年）に始まる人工知能の分野で、「集合知」という概念が生み出されている<sup>26)</sup>。そこでの集合知の定義は、「相互作用し合う多数の自律主体集団に生まれる知性の総称」である。問題解決能力などの集合知は主体間の相互作用の適切な設計によって創発され、その因果関係が単純でない点は自然界のカオスと類似している。また、全体としての創造的な力の発揮を現実の社会組織の中で実現する目的で自己組織化のもつ創発性の研究がはじめられている<sup>27)</sup>。また最近では、多層のニューロネットワークに既存の巨大データに含まれる因果関係を確率モデルによって機械学習させることにより人間に勝る知能の実現が予想されており、2045年がその特異点とされている。知はとてつもない岐路に立たされているのである。

個の集合した全体にみられる創発現象は、構成要素の性質からは予想できないような性質を示すことをいうが、それは結局非線形効果であり多体効果であろう。哲学事典の「全体」についての解説にある「全体としての意義と本質」を有するといえるだろうか。全体は調和したものであるというのが東洋における伝統的な認識であったかと思う。また、多様性といびつ性をそなえた上での全体としての均衡と調和が科学革命を支えたバロック精神であると考えているが、カオスの発見は全体だからといってその背後に調和や直接的な法則性を当てにすることはできないということを意味しているのではないか。偶然性<sup>28)</sup>にさらされながらも全体としての法則性や秩序を維持している「個の集まり」の存在の意義についてはまだ検討が必要だ。

以上、主として科学の研究対象として存在するものの全体性について考察したが、混乱を承知の上で織り交ぜて述べた認識の全体性ということも一方で重要なテーマである<sup>29)</sup>。クワインのホーリズムで主張される事柄や、最近のサイエンスウォーズでの論争点も関連するところである<sup>30)</sup>。いずれも科学的認識の意義付けの問題であり本論の今回の主題から外れると考えるが、自然科学と人文科学の間に連続性を見出そうとする近年の傾向は重要である。人間の所作をモデルとして発展してきた技術が、20世紀後半コンピュータの出現によってついに人間の認識の世界を再現しようとする事となった故であろう。

勉学を通じての人間の成長においても自己を含めたこの世界の全体性についての認識の問題は重要である。要素的学習や体験をもとにして、外界についての全体像を総合することは人間のアプリオリな能力に任されてきたが、現実の学習者の多くは外界の全体像を独善的に固定してしまっていて開放性を失うか、多様な学習要素に振り回されて全体像が形成さ

れないでさ迷うかのいずれかの状況に陥っているように見える<sup>3 1)</sup>。要素還元主義の傾向の強い「知」のみによる教育の場の形成から、文脈性、身体性を重んじ「情」や「意」を刺激する教育の場の再形成を高等教育においても心がけ、全体像形成の支援をする必要がありそうだ。<sup>3 2)</sup> その際、全体像の持つ神話性、神秘性を純化し価値自由にする働きを持つのが、まことの宗教の意義であると考えている。

注

1) 上山安敏 「神話と科学」岩波文庫、1984年

学問は価値自由でなければならない、というのがウェーバーの論点である。全体知については、直観や体験を拠り所とした反合理主義精神に基づく知的体系という受け止め方かと思う。

2) S.Ohara, T.Konishi et., al. “Chaos in different far-off cosmic rays: a fractal wave model, Journal of Physics.G, Vol.29(2003)

S.Ohara, T.Konishi, A.Mukai, A.Iyono et., al., The Anisotropy of Cosmic Ray Pursued with Chaos Analysis; Proceeding of 32th Int. Cosmic Ray Conf. 2011, Vol.1, 70, Beijing

3) 環境空間の認識の仕方としてのローカリティとグローバリティについては、桑子敏雄「環境の哲学」講談社学術文庫、1999年にくわしい。哲学辞典で全体性とは、「全体と考えられる事物に特有とみられる法則性や目的性をいう」とある。

4) ジョン・ハート、ニュートン的世界像とダーウィンの世界像の統合をめざして、パリティ、Vol.18, No.64、2003年 - 04の中で、物理学と生態学の見解の比較が述べられている。R.T.マッキントッシュ「生態学・概念と理論の歴史」大串隆之他訳、1989年、思索社に紹介されている

システム生態学という捉え方も、生態系の全体性を強調したものである。

5) この点について、D.ボームは「断片と全体」、工作舎、1985年で割合や比の観念にもつながるギリシャ以来の内的な基準が万物に中で本質的な役割を果たしているとされたことに原因の一つを求めている。

6) 今井 功、「新感覚物理入門」、岩波書店、2003年

7) C. マックスウェル、「物質と運動」、1877年

鉄道のポイントを少し動かすだけで全く別の方向に走るように、初期条件のわずかな違いが非常に大きな変化をあたえる場合があることを初めて指摘した。一般にはポアンカレの業績とされるが、マックスウェルが最初であることを広島大学名誉教授鳴海元先生に教えていただいた。

8) 「あるがまま」の自然主義は、「部分が全体であり、全体が部分である」という天台思想の影響も大きいと思う。天台思想については、末木剛博「東洋の合理思想」法蔵館 2001年参照

エックハルトからニコラウス・クサヌスに至るドイツ神秘主義の「世界の多において常に全が一にあらわになる。」は東洋思想によく類似しているが、東洋ではなぜ法則性より「個別性重視」に傾いたのか疑問に思う。全体性を暗黙の前提とするためかもしれない。

個別性重視については、E. サイド「オリエンタリズム」平凡社、1986年、p107に逆説的に引用されるH.ギブの講演内容の一部「アラブの精神は・・・個別性なるものに寄せる強烈な感情を捨て去ることができない」も参考になる。このように西洋の基準からみた東洋の欠点を強調するのは偏見であるというサイドの主張も尤もだと思ふ。

神秘主義については、上田閑照、「神秘主義」、岩波書店 参照。

9) 槌田 敦、「熱学外論、生命と環境を含む開放系の熱理論」朝倉書店、1992年

I. プリゴジン、D. コンデプディ「現代熱力学」朝倉書店、2001年

10) D. ボーム 「全体性と内蔵秩序」井上忠他訳、青土社、1986年 ボームの量子論は、ボルンの確率論的解釈に対して実在論的解釈を掲げる。

11) 黒田耕嗣「秩序・無秩序の世界」丸善、1987年にくわしく論ぜられている。

12) S.グールド 「パンダの親指」桜町翠軒訳 早川書房 1986年

13) 山口智彦 「自己組織化とエントロピー生成速度」応用数理,Vol.12, No.3, 2002

増田秀樹「自己組織化とは」現代化学 2003年2月

14) 遺伝子と生命システムの全体性については、金子 勝、児玉龍彦「逆システム学」岩波書店、2004年 に詳しい。

15) 散逸構造のカオスで連想するのは、佛説の十二支縁起である。宇宙観を排し、相互作用に当たる縁起のみで純化された全体性を導こうとするのが佛説の本質ではないか。

16) 固体物性は同質の個（原子）の間の比較的強い相互作用のもとにあり、異質なものの連続性、開放性にかける。凝縮系（固体結晶）における結晶場のように個の集合によって発生すると考える近似概念もあるが、多体系を近似的に扱うための便法であってここでいう全体性に関わる法則とはいえないと思う。正しい全体性の意義はそれが普遍を意味せず全体でありながら無常である。（東洋人は自ずからある全体の存在を認めてはきたが普遍の存在は認めてこなかった。）

17) 茅 幸二、西 信之 「クラスター」産業図書、1994年

谷垣勝巳「IV族クラスターの科学」現代化学、7月、2005年

18) 佐竹暁子 「森のパターンはどうしてできるか？」パリティ、Vol.18、2003年-04

19) ベルタランフィ「一般システム理論」1945年提唱

社会科学への適用については、K.ボールディング「経済学を越えて」公文俊平訳、1975年、学習研究社の「一般システムと社会」参照。

20) J.ハーバーマス、N.ルーマン「批判理論と社会システムの理論」佐藤嘉一他訳、木鐸社、1987年

佐藤俊樹「社会システムは何でありうるのかーN.ルーマンの相互作用システム論から」理論と方法、2000年、Vol.15では、N.ルーマンのシステム論を「システムの実在性を不当前提している可能性が高い」と評している。

21) 自律分散システムについては、橋本周司 「ロボティクスにおける部分と全体」、数理科学、No. 368 Feb1994年 にも興味深い記述がある。

22) この場合の文脈は、物質が研究対象である場合実験装置との応答関係を意味してもよいかと思う。ゲーテの自然科学（「色彩論」（1810年）生理的色彩論）もここでいう文脈

性や身体性を重んじたものといえよう。金子隆芳「色彩の心理学」岩波文庫、1990年に詳しい解説がある。

ケクレの白昼夢をヒントにしたベンゼン環の発見は有名であるが、ガルバーニの動物電気なども理性手放しの生気論的発想といえよう。

23) 神秘主義の一つであるヘルメス主義は、ヘルメス文書（エジプト、3CBC～AC3C）を拠り所とする錬金術や占星術の思想で、実験を重んじ数学を重視しアラビア科学にも大きな影響を与えた。

24) 野家啓一 「物語の哲学」岩波書店、2005年の第5章「物語と科学のあいだ」に興味深い記述がある。社会現象や科学技術についてのメディアの解説者に時々文学者が登場し、全体の文脈の中で旨く物事を位置づけて説明することに興味をおぼえる。しかし、文脈だけによるとらえ方は対象のサイズが大きいほど危険であることは歴史が示している。

25) Simon Mawer, "Science in literature", Nature, Vol.434, 17, March, 2005

26) 高玉圭樹「相互作用に埋め込まれた集合知」、人工知能学会誌、18巻6号、2003年

27) 井口征士 「感性はインタラクションにより創発されるか」システム・制御・情報、Vol.45, No.6, 291(2001)

藤本隆宏「能力構築競争」中公新書、2003年 所収の「創発的な能力構築の論理」

C.O.シャーマー「自己超越する知識」組織科学、Vol.33, No.3, 2000

などに発想の創発性についてくわしい議論がある。

28) カオスの研究は、偶然性の研究ともいえる。偶然性については、相沢洋二、田中健二「偶然と必然」数学セミナー、Vol.30、1991年 D.ルエール「偶然とカオス」青木 薫訳、岩波書店、1993年など

29) 認識の世界では、全体性に対して総合が個に対して分析が対応概念になるだろう。G. サートンの「総合のない分析は必ず経験主義と迷信に墮落する。分析のない総合は必ず独断論に転落する。」という有名な言葉は、全体性を理解する上でも有益である。

30) W. クワイン 「論理的観点から」飯田 隆訳、勁草書房、1992年「外部世界についてのわれわれの言明は、個々独立ではなく一つの集まりとしてのみ感覚的経験の審判を受ける。」：クワインのホーリズム、サイエンスウォーズについては、和田純夫「科学者と科学論者のずれはどこからくるのか」Sekai, 1999年 が参考になる。

合理精神の目標としての普遍性に信念体系としての普遍性をだぶらせて観るところに、クワインのホーリズムや最近のサイエンスウォーズなどにみられる主張の拠り所がありそうである。またシステム論の全体性とホワイトヘッドの有機体の哲学との比較など哲学の分野でも興味深い議論があるが今のところ認識するこちら側の問題であると理解する。

田中 裕「個と普遍」ホワイトヘッド学会、2004年、奈良産業大学

31) 若い学習者に限らず、現代人が社会の全体性の把握に大きな迷いや課題を持っていることは自明である。身近には我が国の街並みの美学の欠落（芦原義信「街並みの美学」岩波書店、2001年参照）にも現れている。部分的、個別的でつまらないことを正しくしっかり実践することが全体の成果につながるという理解のためには、全体性についての肯定的で、柔軟で価値自由なイメージが若い時代に形成されている必要があるように思う。全

体性の純化の実践が宗教の役割である。

3 2)「情が受け入れられて意が高まり知が働く」というのが現代脳科学の一つの結論のようである。松本元・小野武年共編「情と意の脳科学」培風館、2002年 に詳しい。

自然界の全体性については、われわれ日本人は強い感受性を持っているはずだが、デジタル技術を含むシステム思考に関してはアメリカ人になかなか追いつけない。システムがデジタルの虚の世界を含んだ全体性であるからかもしれない。東洋の全体性が生かされるような新たなシステム思考の開発が必要である。

## 第2章 高等教育とは何か

### 1. 高等教育のジレンマ

日本社会では従来、学士力として、知識・理解に重点を置いてきたといえるが、IT技術による世界規模での情報利便性追求の結果、想定外のジレンマに遭遇している。今や大部分の若者がユビキタスコンピュータを身につけていると考えなければならない。年齢と個性に応じた適正な課題を提供し、その解決に向けての努力を誘うことが教育者の仕事であると思ってきたが、知識・理解の保持と伝承において個の役割とは何かということが不明瞭になりつつあるのではないか。ある課題に対してまずは自分の頭で考えてみるのが有効であると実証できるだろうか。入学試験なり資格試験なりで、ネットワークの使用を許可しても、公平な採点や評価ができる問題が作れるだろうか。タブレットは身につけるコンピュータである。そもそも頭脳の外化ということがコンピュータ発展の動機であるが、まさしくそれが実現されているといえる。最近では、メガネに情報センサーを取り付け、ある文字列や画像がキャッチされればすぐさまネットから関連情報を自動検索して片方のメガネに内容を表示するというメガネ型ウェアラブル端末も開発が進んでいる。もはや、自分の頭で考える余裕もないのである。個とはなにか、個の育成とは何かという人類永遠の課題において、哲学も教育学もすでに、技術に出し抜かれてしまっているといえよう。

集合教育において共通の知識・理解のレベルを要求することは、教育をかえって「手続き」の場に墮落させる。授業への参加も、運転免許更新の手続きと同様の感覚でなされているのではないかと疑われる。出席を確認されるだけで、授業参加という手続きが終っているのである。ここにも集合教育が本質的に持つジレンマ、あるいはパラドックスの根がある<sup>1)</sup>。良かれと思うことがかえって逆手に取られることになる。「このことを、このように教えよう」と高いところから意図すること自体に問題があるのではないか。こうすればこういう良い結果が得られるであろうと予測して行う信罪福心は教育のころではない。

高等教育はもはや、知識・理解の伝達を主な仕事とすることから足を洗うべきではないか。無料配信の講義サイトなども活用して、自学自律の学習が次世代の高等教育の根本になってゆくのが自然な流れではなかろうか。学問という森を、学問体系を抛り所として、原理が発見された道筋とは別のルートに沿って、案内して回ろうというのが、現在までの高等教育の場の姿である。結局はテーマパークと同型のサービスの場になっている。発見の過程の追体験ではないから、そのガイダンスによって本当に創造的能力が培われ、次の発展に寄与できるという保証はない。むしろ自学自習で、一方的な情報の入力を遮断した

方が、獲得する知識の量は少なくても、創造性が培われるチャンスがより多いように思う。それにしても利便性の追求が、かえって人間から生きがいや個の発展の機会を奪うという文明のパラドックスの問題は、常に見過ごされている。利便性の獲得によって、すぐさま一層困難な次の問題に立ち向かうというサイクルが現実には稼働しにくいことにも、この不条理の一因がある。

自学自習、自学自律は大正デモクラシー以来の日本の教育改革の理想としてきたところだ<sup>2)</sup>。もっとも、人間は弱いものであるから、友達同士のつながりの中で励まし励まされて、つらい勉強が続けられるという「大衆威神力」は必要である。ネットだけで自学自習が成立するのではなく、ふれあいの場がなければならない。商社のオフィスのような雰囲気、自分だけの机と居場所がしっかりある教室が理想である。全寮制でしっかり管理教育し、互いに競争させれば成長するというのは教育者の陥りやすい妄想である。自由な居場所があるということと、「知の創造」の喜びを発露する力を持った空間を与えられることが人間にとっての最大の救いであり学習への意欲の源だ。常々思うことだが、日本人には階段教室による集合教育は適していない。これは、中世イスラムの大学教育法を真似た、12Cルネサンスのヨーロッパの大学以来の教室の様子をコピーしたものだ。日本人にとって階段教室は、勉強するところというアフォーダンスが感じられない場ではなかろうか。江戸時代の寺子屋の教育を復活すべきである。寺子屋は自学自習を根本とした<sup>3)</sup>。教授者は学生の個性に応じて、必ずしも学問体系にこだわらず適切な課題を提供し、学生は自学自習を個別に行い、教授者はその成果の評価・認定を行うというのが次世代の高等教育機関のかたちではないか。その際も評価・認定の基準となる、学士力とはなにかということが隠された大きな問題である。

## 2. 学士力

金子章予は「「学士」という学位を持つことの意味」という論文<sup>4)</sup>で、米国の諸大学の目指す学士力を分析している。**Negative Capability**（何ものでもなくいられる力：異質なものを受容する力としての自己の解放力）と**Positive Capability**（なるべきものになる力：困難を超克する力としての異質なものの統合力）の2つが米国の学士力の根本であるとしている。もともと**Negative Capability**は**John Keats**の造語とされ、その意味についてはさまざま議論があるが、金子は鈴木<sup>5)</sup>の訳を採用している。鈴木は、セラピストがクライアントに接する態度や、ガンジーの非暴力にみられる自己の超越に、「何ものでもなくいられる力」を見出している。ここでは、宗教的情緒を含めて、何ものかになる努力の果てに、かえって何ものでもないことに無限の価値が見出され、その無限が、翻って何ものかになる努力を純化するという関係が想定されていると理解したい。具体的にどのような科目構成や学習内容が**Negative Capability**に繋がると考えられているのかについては、さらに調査が必要だが背景にプロテスタント精神が感ぜられる<sup>6)</sup>。

そもそも「自己の解放力」というような哲学的あるいは宗教的な言葉が高等教育の根本価値と位置づけられていることに、アメリカ社会のすごさを感じず。かねてから、太平洋戦争の敗因は哲学にあると思ってきたが、まさにこういうことであつたかと思う。大正デ

モクラシーは大きな教育運動であったが、ここまで性根の入ったもの、底を突き抜けたものではなかった。その虚をつかれたのが太平洋戦争である。今日の日本の教育界は、いまだその反省を経ていない。

金子はアメリカにおける **Negative Capability** の要素として、「自己を解放し問い続ける力」、「見えないものを見る力」、「多元性、異質性を受容する力」、「生命に対する畏怖」、「他者とともに生きる責任と義務を引き受ける強い倫理観」および「社会と個人の問題を自己のものとして引き受ける義侠心」とまとめている。学士力保証についての日本学術会議の答申などにたびたび出てくる「社会人基礎力」などという小市民的発想と次元の違うものである。こめられた願力が異なる。社会に必要なことは、社会の現場が最もよく知り、したがってもっとも効果的に教育できるはずである。集団教育で要素だけをつまみあげて教えようとしても「仏作って魂入れず」で無駄なことだ。

人間は「懸命の一心」を見出す必要がある。それは、絶対矛盾の窮地に追いやられるような課題によって、期せずして見出されるものである。「自己の解放」というような認識はこのような次元のことがらである。自分の付加価値を上げるべく、学問体系に沿って懸命に勉学、努力を積み重ねるわけであるが、結果は決して期待を満足させるものではあり得ない。自分の鼻先にお札をぶら下げて、その靈験で世渡りしようの根性が高等教育の目的であろうわけがないからである。その悲嘆の果てにすべての執着をすてて、ついに「自己の殻を破り」あらゆることを受容する力を得るというシナリオである。

そもそも「自己の解放」は、人間の直線的努力の成果ではなく、願力によるものであることを発見したのは、大教育者親鸞であった。親鸞における三願転入<sup>7)</sup>は、まさしく「自己の解放」への道程を証したものであった。久松真一は、「起信の課題」<sup>8)</sup>の中で、「心が淨い」ということは、一切の事物からわたしが脱して、私が一切のどのようなものでもなくなるということである。何物でもないものになりきるということ、それを王三昧という。」と述べている。**Negative Capability** の上述の意義と期せずして符号している。ここでは、寺子屋大学で宗教教育が必要だと主張したいわけではなく、学問の真偽巖頭に立在することと、生死巖頭に立在することは同型であることを言明するのみだ。

**Negative Capability** としての学士力が、明治以来の日本の教育目標から欠落していたことが、近代における数々の失敗の原因であり、日本社会が努力の割にいまだ高い国際的評価を受けない最大の原因ではないのか。**Negative Capability** が宗教的伝統の異なる日本で、どのように個において学習され、どのように評価されるべきかは、大きな国民的課題だ。どう教えるべきかではなく、どんな課題が提供されるべきかを真剣に検討すべきである。

金子があげる、アメリカの目指す学士力のもう一つの大きな要素である **Positive Capability** は、先の **Negative Capability** が母性原理によるとすれば、こちらは父性原理に基づくものである。この二つの反する原理が拮抗することが教育評価には必要であり、従って加減調整もできるわけである。デジタル技術は、二者択一の選択を基本とするので、どちらかといえば父性原理に近いと思われる。**Positive Capability** もその理性的性格からデジタル化し易く、従って経験による学習や自学自習にも向いている。寺子屋大学では、

母性原理に近い感性的なものの提供をより強く意図するほうがバランス上好ましい。

一般に学者は学問体系という父性原理にとられるあまり、基礎、応用の骨組みにこだわり、自分がどのように紆余曲折して進歩してきたかを棚上げしがちである。父性原理のみで評価し、加減できずに学生を追いこんでしまうことが多い。また、「文章を作るには、ワープロの技能が必要だから、まずワープロを習得してその単位を取ってから文章の勉強を始める」、といったたぐいの話はもっともに聞こえるが、人間の進歩というものは、そのように階層的で要素還元的なわけのものではない。教育者に回向返照の力が足りない。

さて、Positive Capability は、学問の諸原理を人格的に統合する働きともとれるが、体系化された「原理」が、学ぶ対象としてなぜ価値があるのかという認識への誘いは必要である。東洋人は古来、経験を重んじるが、「川のことは川に習え」の経験であって、経験から原理を導くというイギリス経験論とは異なる。従って、原理に対する愛おしさが足りないことが学習意欲の低さの根源にある。实际的、例外的なことに遭遇すると、たちまち判断がぶれてしまう国民性の根源もここにあり、反省しなければならない。

人材養成を標榜するカリキュラムとしての学問体系が、真実の人間育成のための方便に過ぎないことを忘れてはならない。人間が人間を都合よく育成するなどという思い上がった過ちを再び犯さないために、学問体系による人材養成という方便を講ずるのみではないのか。伊藤博文の公の精神は、吉田松陰の後ろ姿を見て学んだものだ。松蔭から、こうだぞと教えられた結果ではない。その意味では、前述の寺子屋大学の教授者は、研究者でなければならない。研究者が学問などに取り組む姿に接することによって、前述の受容力や統合力が培われるはずだ。いずれも、教えようとして教えられる性格のものではなく、その根底にあるものだ。教えるというのは結局つまみ食いにはすぎない。ともあれ、「高等」とはこのことをいうのだと、世界に向かって問えるような人間存在の「個の価値」を再発見し、自覚することこそが急務だ。

注

1) 加藤芳正、矢野智司編「教育のパラドックス／パラドックスの教育」東信堂、1994年 同書の序論に「教育というあり方は依存を意味していることから、依存によってどのようにして自律的人間が生み出されるかというパラドックスに直面せざるをえない。」とある。本文中の父性原理、母性原理の用語も本書を参考にして用いた。

2) 福島恒春「大正デモクラシーと教育改革への道」東洋堂企画出版、1986年 教育改革の実践の一つが小原國芳創設の玉川学園で、「自学自律」はその教育理念の一つである。

3) 小泉吉永「江戸の子育て読本」小学館、2007年

4) 金子章予「「学士」という学位を持つことの意味」、リメディアル教育研究、第7巻、第1号、2012年

5) 鈴木忠「自己を超える／現実を超える」白百合大学生涯発達研究教育センター紀要、第1号、2009年

6) Selection from Keats's Letters(1817)における記述は、

“I mean Negative Capability, that is when man is capable of being in uncertainties,

Mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact & reason-“である。

Simpson.P&French.R,Negative Capability and the Capacity to Think in the Present Moment,Leadership,2006,2(2);p245 には、”Hence Eisold’s definition of negative capability as ‘precisely the ability to tolerate anxiety and fear, to stay in the place of uncertainty in order to allow for the emergence of new thoughts or perceptions’.”という引用がある。

6) 星野元豊「浄土」法蔵館、1957年

星野元豊「講解教行信証・化身土巻」法蔵館、1983年

第20願から第18願への転入がここでいう「自己の解放」に当たる。第20願は、大悲方便の願と呼ばれ、この科目とこの科目を習得すればこういう人間になれるというようなメリトクラシーの支配する機の世界を云う。第18願は、至心信樂の願と呼ばれ、第20願の主我性が絶対否定された機の世界である。

7) 久松真一「久松真一著作集第九巻」法蔵館、1996年 王三昧とは、坐禪や念仏のことをいう。道元禪師は「何ものでもない」ことを「空手帰郷」の実践で以て表明された。

### 第3章 メリトクラシーの克服

#### 1. メリトクラシー

「メリトクラシー」は、マイケル・ヤングの「メリトクラシーの勃興」<sup>1)</sup>にはじまる言葉であるが、「目に見える成果による能力評価主義」と理解してよいかと思う。竹内洋の「日本のメリトクラシー」<sup>2)</sup>には、メリトクラシーの存在理由の説明理論や「能力」のさまざまな見方について興味深く論じられていて大変参考になるが、本論の趣旨とは異なる教育社会学に立脚してまとめられている。また学校教育におけるメリトクラシーの問題については、堀尾輝久の「現代社会と教育」<sup>3)</sup>に深く掘り下げた議論が見られる。一個の人間として、メリトクラシーをどのように克服するかという問題に本論は重点を置いている。

秋山博正らは「文明のダイナミズム」<sup>4)</sup>という論文のはじめに「学校化、企業化社会の中で、メリトクラシーは、子供たちに効率主義と能力主義の人格形成を求める。その結果、効率や能力という評価尺度で計量可能で、何かの目的のための手段として有効な人間だけが社会の組織に受け入れられるようになる。」点に問題の所在を見出し、「科学文明を生きるということは、メリトクラシーを生きることなのである。」という理解のもとにこれを表層文化として、アマタクラシー（アマタ＝無量）という造語で大乘仏教に基づく深層文化を表現し、相補的なデュアル・カルチャー論を展開している。文明論の形をとりながらも人間の生き方に直結する指摘に啓発され、本論をまとめる動機の一つとなった。

そもそもメリトクラシーの源流は、何かをすればある都合のよい結果が得られると考える有所得の観念、因果（原因と結果の直結）を強く信ずる観念にあるのではないかと考える。確かに今までの倍だけ勉強すればそれなりの結果が得られるだろうことは一見あきらかだから、有所得の観念からは逃れ難いのである。ただ、倍勉強したから常に倍の成果が

得られるわけではないという非線形の関係がこの世の原理の一つであるから、有所得の観念では人も社会も救えない。またわれわれの眼に結果として映るあらゆることが、有所得の行為によるわけではない。すなわち、偶然の働きである。偶然の事故や災害に遭遇して瀕死の人の魂は有所得の観念では救えない。逆に、偶然によって大きなメリットを得たと思えることも日常茶飯事である。ここでいう偶然は、カオスとしての偶然であり、仏教でいう縁起に近い意味を持っている。また、失敗というデメリットが返って成功の種になることは多い。人格の形成まで考えると、むしろ失敗によってこそ成功に導かれると考えるほうが正しいのではなからうか。学校教育の場では、成功して得られた成果を教材として教えようとするのが常であるから、根の深いジレンマが存在することになる。成果を体系化したものは一定の因果の文脈に乗ったものである。その内容を効率的に習得することを能力ありとして評価するならば、その評価は単に言語中枢の発達具合を見ているだけではないか。谷 昌恒が「私の道徳教育論」<sup>5)</sup>の中で、「感謝すべきことの本当の意味は難儀が有ることなのではないか。」と述べている。自分が納得できる失敗や難儀、課題が与えられることは幸運なことであるが、それを教材としてわざわざ提供することは大変難しい。林 竹二が「教えるということ」<sup>6)</sup>の中で、「教師が教えたいことを持っていて、それが子どもの追及したい課題に転化するために、いちばん大事なことは、教師がたえず子どもに学んでいく能力をもつことです。」と述べているのは、この難しさを表している。

メリトクラシーは因果を信ずると述べたが、人間が自然界をモデル化し単純化して、理解し易くするために作り上げた因果性を、実在とする見方とつながる。因果性については、ヒュームの、時間的近接性に基づく印象に過ぎないとする批判が有名であるがここでは、細川巖の「信は人に就く」<sup>7)</sup>のなかの次の文章を引用する。

「一本のローソクがあつてよく燃えている。風が吹いてきてこの火が消えた。ローソクが消えた原因は何か。風が因で、風が吹かなければこんな結果は起こらない。こんな考え方は因果関係という。因と果で考える。しかし仏法ではそうは言わない。それを空という。ローソク自体に問題があるのである。ローソクの火が小さいことに問題がある。その証拠に、そのそばに大きなかがり火があつてそれに同じ風が吹く。するとその火は消えるどころか盛んに燃え上がっているではないか。風にあつて消えるか燃え上がるかは火が小さいか大きいかに原因があつてその因はローソクやかがり火それ自体にあるのである。風は縁なんだ。これが因縁という考えである。」この趣旨は、目に見える因果関係だけで物事のいきさつを判断するのは間違いだという意味である。本当の教育の成果は、教えようとして教えた因果関係上にはなく、予期せざるところにあるはずである。玄則の「如何なるか是、学人の自己なる（修行者のあり方）」の問いに対する法眼禅師の答え「丙丁童子来求火」<sup>びようちようどうしらいくか</sup>について酒井得元老師は「火が火を求める。すなわち自己が自己を求める。ただ因縁が存在しているだけだ。」と説いている<sup>8)</sup>。メリトクラシーは、個別的で短期的にしか成立しないのではないか。生物の進化の法則は、突然変異によって現れた形質で環境適応できるものが残されていくという因果関係の明瞭な一筆書きの進化を否定している。近年、SPIと呼ばれる常識テストで就職希望者を選別する方法が多くの会社で採用されているが、そのことによって長期的には本当に必要な人材を失う可能性も指摘されている。われわれ

の日常世間的なさまざまな価値観は、十分な検証を受けているわけではない。個人の人生に適用する場合には、その普遍性を確認する必要がある。広島原爆は戦争終結を早めるためだったという主張は因果性に偏ったとらえ方で、オバマ大統領のプラハ演説の「道義的責任」発言は因縁性に落ちついたとらえ方である。

「文明のダイナミズム」では、「科学技術の世界はメリトクラシーそのものである。メリトクラシーがどれほど負債を抱えていようとも、これを否定することはできない。『物を量り、物を評価する能力』は『道具を使う技術』と『道具を作る技術』を開発し、それらを継承させることによって今日の驚異的發展を導いたからである。」とある。この場合は、科学と技術は、分離して考えたほうがわかりやすい。速さや時間を客観的実在として測定対象とするのが近代科学の出発点であったが<sup>9)</sup>、それは錬金術のようなメリット思考から独立して価値自由を勝ち取る過程でもあったのではないか。一方、技術の発展の主軸にメリトクラシーがあることは容易にうなずける。独創的アイデアは因果性よりは因縁性によって生まれると思われるが、既存技術の発展の牽引力ではメリトクラシーに役割が移る。けれども、経済合理性に偏った従来のメリットは、現在の環境問題、エネルギー問題と金融危機という結末を受けて、あらゆる技術分野で再検討がなされている<sup>10)</sup>。技術の発展がM・ウェーバーのいう合理性によるのか、H・マルクーゼがいうように合理性に名を借りたイデオロギーによるのか<sup>11)</sup>、それともメリトクラシーによるのか、社会学ではさまざまな議論がある。ホンダのスーパーカブ、マイクロプロセサー、インクジェットプリンタの成功は、それまでの市場やそのメリットを破壊する破壊的技術と呼ばれている<sup>12)</sup>。これらもまた同じ運命をたどるであろうが、競争によって追い込まれたがゆえに発想され受け入れられたわけではない。少なくとも、競争原理だけで技術の進歩を論ずることはできないだろう。行き詰まったときにも自由な発想が許される状況かどうか持続的転回の大きな要因である。技術の分野では、開発した技術が売り物になるかどうかという目に見える成果だけで開発技術者を評価するという現場の問題も存在し、これは学校教育の問題にもつながる。

メリトクラシーの浸透が最も激しいのが教育の場である。能力や努力の成果が最も点数化され評価されやすい分野である。教師という個人に内面化された教育的メリットは、学ぶものの能力に応じて教育することが可能であり、その成果を評価することが可能であるという前提に立っている。英語という固有の科目が立てられ、その学習成果が点数によって評価され、それによる挫折で科目という枠を超えた多くの英語嫌いの若者を作っているのが今の高校までの英語教育の現状ではないか<sup>13)</sup>。その点数評価から得られる偏差値によって、進路が決められている実情がある。英語や国語はすべての勉強の基礎と考えられ無機的扱いを受けている。とかく教師は、自分が階段を登るように成長してきたと錯覚しがちである。基礎のメリットが応用のメリットを生むと考えがちである。これは、学問体系という同時因果に人間の成長を強引に当てはめているに過ぎない。今日、人間の発想や考え方、勉学の意欲が、感情という非学力的要素の影響を大きく受けることが実証されている<sup>14)</sup>。形に現れる知性の教育より、感情の教育、心の働かせ方の教育がより基本的なのではないか。幼稚園の砂場の教育の意義も十分認識され実践されるべきである。

近代型能力が基礎学力とすれば、ポスト近代型能力は対人能力や意欲であり、今度はこちらをメリットとして教えなければならないという風潮がある。本田由紀は「多元化する能力と日本社会」<sup>15)</sup>のなかで次のように述べている。「そもそも、意欲や創造性など、内面的性格が強い「ポスト近代型能力」に、学校教育が直接に介入しようとすること自体が是認されうるのかを問う必要がある。」メリトクラシー社会の立役者である教育者は、何事も教えることができると思う錯覚に陥りやすい。教えたいのは人間の煩悩であるからやむを得ないが、自分の意欲や創造性など自分がどのようにして獲得したのか振り返ってみればその誤りは明らかである。ソ連は69年を費やしても共産主義者を教育によって養成することが出来なかったのである。一灯園の石川洋の言葉にあるように「育成は祈りである」の立場を堅持すべきであって、自分や社会が理想とする人間を人間が育成できると思い上がるべきでない。教育者であった筆者の父はこのことを「期して期せず、期せずして期す」と表現している。メリトクラシーの教育上の問題はまた、相対的な価値を持つとしか思えない「能力」やその成果物が人を評価する尺度となつて、絶対的な威力を持って個人に迫ってくる問題である。無気力症候群の学生に、単位がどうの就職がどうのとメリットを振りかざしてもまったく心に響かない。競争原理や能力主義が人間を内発的に動機付けるとする暗黙の前提は誤りである。遠山啓の著「競争原理を超えて」<sup>16)</sup>の中に、「他人との競争心ではなく、人間の本性である事物そのものに向かう知的探究心・知的好奇心が十分に発動できるような条件をつくってやればよいのである。」とある。この条件作りは簡単ではないが競争原理に逃避するよりはましである。産業社会を進化させている主成分も競争心ではなしに、使命感のようなものではないのか冷静に分析してみる必要がある。内発的動機付けは教育者の理想とするところであるが、E. デシとR. フラストは「人を伸ばす力」<sup>17)</sup>で次のように述べている。「内発的動機付けとは、活動することそれ自体がその活動の目的であるような行為の過程、つまり、活動それ自体に内在する報酬のために行う行為の過程を意味する。」「私は、内発的動機付けの経験それ自体に価値があると信じている。バラの香りをかぐこと、ジグソーパズルに熱中すること、日差しが雲にきらめくのをしみじみ眺めること、ワクワクしながら山頂にたどり着くこと。これらの体験を正当化するために何かを生み出す必要はない。そのような経験のない人生は人生でないとさえ言えるかもしれない。」プロスポーツが盛んなのは結構であるが、成果に対して法外なまでの報酬を与えられる現状などは、内発的動機付けの意味で、若者の心を目に見えないところで蝕んでいると思う。とはいえ、行動と結果のリンクが方便として時には必要なことは、法華経譬喩品「三車火宅の喩え」に説かれるとおりである。けれども結果が失敗に終わることのほうが圧倒的に多いと心得なければならない。

またメリトクラシーには、個人主義<sup>18)</sup>という前提があるのではないか。ピューリタニズムでの個人と神の直結の歴史が前提されているのではないか。近代日本は、合理主義は取り入れたが個人主義は取り入れなかった。そのことが西洋流学校教育を虚無化し無気力な若者を生み出している原因の一つではないか。住んでいる社会は個人主義的ではないのに、評価は個人主義的である。メリットを基準とした事物の善し悪しも、数値化によって基準が設定しやすいからといって、すべてを判断できるわけではない。床暖房は、ガスが

よいのか、電気がよいのか分別できる有力な判断基準が今あるわけでもない。開発競争に勝ち残った新薬に耐性菌が現れた場合、敗れた抗生物質の復活のチャンスが予想されるだろう。またよしんば判断できたとしても、長期的には「人間万事塞翁が馬」であることを理解すべきである。太平洋戦争の悲惨な結末の原因が日露戦争の表面的勝利にあったと言えなくもないのもその一例である。ともあれ、人生や社会の転変のいきさつを因果の文脈で全体化し、安易に物語ることは慎まなければならない。偏差値の導入によって進路指導の利便性は増大しているが、本当にどの進路を選ぶべきかの苦悩はより深まったといえるのではないか。メリトクラシーの終着点ともいえる臓器移植技術、再生医療技術の今後の進歩は遠からず、現在の環境問題とは比較にならない重いジレンマを人類に提供することだろう。むしろ、そのようなジレンマの明確化がメリトクラシーの真の存在理由ではないかとさえ感ずる。数値化によって目の前の迷路がはっきりしただけの事で、全体が迷路であることに変わりはない。競争原理は、市場価値が貨幣という汎用記号に変換されて起きる経済現象による幻想であり、少なくとも教育の現場に持ち込まれるべきものではない。ましてそれに乗じて教育機関を無責任にランク付けするなどには罪悪深重である。

全体的価値は個人に具現するという幻想が個人主義の基底に存在するように思うが、そのために能力のあるものが社会を指導するのは当然であるという錯覚に陥ることになる。アメリカ大統領選における候補者同士の論争のあれほどの盛り上がりは、個人による価値の具現という認識で文化の違いを感ずる。ジェームス・サロウスキは「The Wisdom of Crowds」<sup>19)</sup>の中で、一握りのエリートが主導権を握る社会からネットワークによる個人の考えの連合によってエリート以上の指導的知が獲得されつつあると分析している。

## 2. メリトクラシーと愛

「文明のダイナミズム」では、メリトクラシーは止められないという考えに基づき、アマタクラシーとの相補性による解決の道が提案されている。本論では、少なくとも個人の生き方においては止められるのではないかと考えて以下に論じたい。

まず、メリトクラシーのような人間の名聞、利養、勝他の心に沿った価値観からの大転換は宗教的アプローチが挑むべきものである。宗教とは、世間的価値観にとらわれない精神の真の自由を目指すものというのが本論での前提である。一時的で相対的な価値観を超える普遍性を求めながら、その普遍性、全体性を純化する（無所得、無所悟、価値自由にする）働きを同時にもつのが真の宗教であると考え<sup>20)</sup>。問題は宗教的束縛を超えて、その普遍性と個人の精神が具体的にどういう言葉・概念を通じて日常の一刹那に連なり、無常の世に希望を失わずに生きて行く力となるかという点である。

慶応大学の漢方医であり牧師であった相見三郎との邂逅で、筆者は伝統的宗教というものに20代の初めに接するご縁を得たが、相見の著書「コリント人への第一の手紙講解」<sup>21)</sup>の一節を以下に引用する。

『わたしに予言する力があり、あらゆる奥義とあらゆる知識に通じていても、また山を移すほどの強い信仰があっても、もし愛がなければ、わたしは無に等しい。』ギリシャ語の聖書の愛という言葉は、フィオーレー、アガペーに使い分けしてあるが、日本語の聖書はどち

らも愛です。これは翻訳のことではなく、民族の信仰告白です。愛の使い分けの思想がないのです。ですから、仏教でいう煩惱を聖書では罪というのですが、マタイ福音書にある『わたしよりも父または母を愛する』というその愛が煩惱であり、罪のことです。アガペーという聖なる愛と、罪なる愛というものが、日本民族には使い分けられないのです。親が子を抱きかかえる煩惱、それが神の愛そのものだということが日本民族の信仰なのです。それはまさに聖書の告白であり、聖書の思想です。『おのれの如く、なんじの隣を愛すべし』これは、いうまでもなく聖書の中心的メッセージです。それは、おのれを愛する立場、おのれを愛する煩惱、その愛を人に移すことです。それがアガペーになるのです。」「わたしたちはわがままな人間愛を、神のアガペーにまで昇華することを目指しているのです。」「教育勅語を抱えていた日本民族が、あの時に滅ぼされたのはなぜか。勅語の中に愛がなかったからです。」

沢木老師の言葉に「得は迷い、損は悟り」というのがある。老師は「禅戒本義を語る」<sup>22)</sup>のなかで、「仏法は不可得なのである。仏法は有所得の心をもって求めてはならん。馬鹿骨を折りとうて、一生懸命馬鹿骨を折ることに努力した。なるだけ縁の下の力持ちをやって、なるだけ損をする。」と述べている。十代の後半、ニーチェやキルケゴール、道元禅師の著作など反メリトクラシーの本を読み耽っていた頃、畑を耕してふいに、無駄骨を折ることが愛というのではないかと直感したことを今でも憶えているが、つい最近、愛についてこのことに符号する記述に遭遇した。それは、ヤスパースの愛の規定「具体的な行いを通じて、絶対性や全体性に向かう運動」である。これは、日立デジタル大百科辞典<sup>23)</sup>に引用されているものであるが、ヤスパースは「真理について」<sup>24)</sup>の中で、「愛は真理への運動である」とも述べている。自分の人生の光明に久しぶりに再会した思いがして、本論をまとめる第2の動機となった。われわれ凡夫は容易に悟ることはできないが、ここに愛を持つことはできるのである。

ヘーゲルは、「キリスト教の精神とその運命」<sup>25)</sup>のなかで、「愛は精神の和合であり神性である。神を愛するとは、生の全体において、無限なるもののうちで自分があらゆる制限を脱しているのを感じることである。」と書いている。これは、先に引用したヤスパースの愛の規定と通ずるものである。愛によってのみ、客体的なもの、良し悪しを比較するものすべてを打ち砕くことができる。前出の相見三郎は、聖書の「神は愛なり」の解説のなかで「私たちが互いに愛し合う、そこに現わされたものが神というものです。」と言い切っている。神を愛するとは、愛を愛するということになるが、このことについては、ハンナ・アーレントの「アウグスティヌスの愛の概念」<sup>26)</sup>に「自己否定の現実化こそ隣人愛に他ならない。隣人愛にあつては、そもそも愛されるのは隣人ではなく愛それ自体なのである。」とあり、うなずける。

それでは、「愛」に対応する、われわれに身近な仏教の教えは何か。ひろさちやの「愛の研究」では<sup>27)</sup>キリスト教、仏教、イスラム教における愛が比較対照的に論じられている。神の愛に対する仏の慈悲の性格も述べられている。キリスト教も仏教も共に自覚の宗教であるという啓発的な記述もある。しかし、衆生の側から仏に向かう運動としての愛に該当するとらえ方はなされていない。メリトクラシーが相対的、一時的価値判断であるとする

なら、これを超えてゆくものは同じ世間的価値ではあり得ない。それではメリトクラシーを肯定することになる。出世間的価値でなければならぬ。メリトクラシーを超える生き方自体が仏道そのものであると考えるが、その向かうところが「仏」で抵抗があれば、「無量無辺の虚空」と受け取ればよい<sup>28)</sup>。こころのベクトルが常にそちらを向いていれば、いわば仏と対等となり、他人や自分の行う世間的価値判断に対して、次元の違う対応が出来るはずである。

「慈悲心」については、第6章で検討するが、愛にあたる仏教の概念として「慈悲心」以外に何があるか予め見ておこう。いわゆる愛憎を超えた平等のこころを仏教では「捨」という。聖徳太子の「勝鬘教義疏」<sup>29)</sup>には、捨身の思想が解説されている。これは、金光明最勝王経第十捨身品に説かれる薩埵王子の捨身飼虎によるものである。聖徳太子の仏教信仰は捨身を考えられるほど深くかつ具体的なものであったのである。その信仰の力が隋の煬帝にたいする「日出ずる国」の書簡となって現れたのであった。日本の仏教はこの捨から始まっていることになるが、現代日本人の心情に捨の思想を呼び起こすことは困難である。いや古代でも困難であったために聖徳太子の悲劇があったのではないか。

仏教は実践の宗教であるから「捨」の次に検討すべきは、「行」である。曾我量深は、「始めに行あり」<sup>30)</sup>のなかで、「仏教の行は純粹の行である。求める相手もないし、求める主体もない。そういうものは一切ない。それを純粹行という。仏教の行は分別の計らいを入れないこと。人間の利己的な計らいを一切入れないのが仏法の行である。いわゆる諸善万行というならば、人生のあらゆる行、朝起きて口をすすぎ顔を洗う、これはみな行である。」と述べている。次には、「回向」である。仏教語大辞典<sup>31)</sup>によると、①方向を転じて向かう。②悟りに向かって進むこと。③向かわしめる。④功德を他にめぐらし、さしむけること、などである。最後には、「願」である。清水寺元貫主大西良慶老師の言葉に<sup>32)</sup>、「仏さんになるということは、出発点に願がある。願があれば行が出てくる。希望があったら運動が出てくる。」とある。願も愛の有力な候補である。行も回向も願も仏と衆生の間の双方向の働きかけである。従因向果と従果向因が同時、一体である。この点もキリスト教の愛と即応している。仏教においては、回向や行や願がヤスパースの愛の規定「具体的なことを通じて、全体性、絶対性に向かう運動」と即応している<sup>33)</sup>。「愛」のようにもつと身近で率直なイメージで受け止められることを期待したい。あるいは、「愛」という言葉に、「慈悲、捨、行、回向、願」の意味を感得すればよいのである。愛によって、自由な精神が尽十方界の真実と連なり、どんな難局に臨んでも無限の能力を発揮できる「没量の大人」<sup>34)</sup>であることができるのではないか。

最近、自分の力でどうすることもできない複数の壁にぶつかり、茫然とする状況が幾度かある。ヨブ記をあらためて読み直してみる機会にもなった。メリトクラシーからみれば不条理の壁である。人生において具体的で不条理な壁に直面しながらも、旅人のように新鮮な畏敬と寛容と挑戦者の心を持ち続け、「ミンナニデクノボートヨバレ、ホメラレモセズ、クニモサレズ」<sup>35)</sup> 生きるとは如何なることか、という課題が本論をまとめる第3の動機となった。

注

1) M・ヤング 「メリトクラシー」窪田鎮夫、山元卯一郎訳、至誠堂、1982年  
原著は、”The Rise of Meritocracy”,(メリトクラシーの勃興),1958

Geof Dench “The Rise and Rise of Meritocracy”

Blackwell Publishing,2006 には M.ヤングのインタビューが掲載されている。(Looking Back on Meritocracy) メリトクラシーは、Concise Oxford English Dictionary では、”Government by people selected on merit” とある。

2) 竹内 洋 「日本のメリトクラシー」1995年、東京大学出版会、頁31 メリトクラシーの位置づけについての解釈理論的説明など説明理論の紹介が興味深い。

3) 堀尾輝久 「現代社会と教育」岩波新書、1997年、p112には 「私たちはこのような知の序列化と知の支配に結びつく現代能力主義を厳しく批判しつつ、その上で、人間的能力の多様さと、人間にとっての知の意味を捉えなおし、人間が学ぶ存在であることの意味を深くとらえ直すことが必要である。」とある。

4) 秋山博正、原田和男、松田正典「文明のダイナミズム」、くらしき作陽大学仏教文化研究センター紀要、2008年5月

5) 谷 昌恒 「いま教育に欠けているもの」、岩波ブックレット、1985年、p7

6) 林 竹二 「教えるということ」現代教育101選、国土社、1990年、p163

7) 細川 巖「信は人に就く」(唯信鈔文意講義)、法蔵館、1978年、p158

物理現象の因果性については、M・ブング「因果性」黒崎宏訳、岩波書店、1972年に詳しい考察がある。1970年代から活発に研究されている非線形現象の物理では、決定論的に表現できても原因から結果が予測できない現象が多く存在することが分かり、因果性について新たな認識の道が開かれた。(D・ルエール「偶然とカオス」青木薫訳、岩波書店、1993年参照) 勿論ここで釈尊の四諦の教えにおける出世間の因果構造を否定するのではない。

8) 酒井得元老師提唱、返照、第565号、1999年6月号

酒井老師には、20代の半ば以降、吳神応院の参禅会で坐禅や禅についての指導を受けた。

9) ニコル・オレーム「質と運動の図形化」、中村治訳、中世思想原典集成19所収、平凡社、p451

尤も、科学があらゆる意味で価値自由であり得るかについては、最近のパラダイム論争や解釈学研究に注目する必要がある。

野家啓一「科学の解釈学」ちくま学芸文庫、2007年

H.Kincaid et.,al. “Value-Free Science?” Oxford University Press, 2007

10) 平成20年からの不況で、組み込みシステム産業界でもこれからの技術として新しい価値観の開拓が叫ばれ、環境適応技術とこころの豊かさを実現する技術が真剣に検討されている。(組み込み技術展 2009年)

11) J.ハーバーマス 「イデオロギーとしての技術と科学」長谷川宏訳、平凡社、2000年、p55

H. マルクーゼ 「一次元的人間」生松敬三、三沢謙一訳、河出書房、1980年 p35に「テ

テクノロジーと科学を手中におさめた産業社会は、人間と自然をつねにより効果的に支配するために、その資源をつねにより効果的に利用するために組織されている。こうした努力の成功が人間の経験に新しい次元を開くとき、この社会は非合理的となる。」基礎科学力強化に向けた提言（基礎科学力強化委員会（野依良治座長）平成21年8月4日）では、「成果だけでなく、努力することも評価し、研究をやりぬく力や努力を重視する研究風土を醸成することが重要である。そうした風土を徹底させるため、研究者の社会だけでなく、わが国の社会全体の意識改革が重要である。」「競争的風土のみならず、協奏的風土の醸成と、それを推進するリーダーの養成が不可欠である。」とある。

12) C. クリステンセン「イノベーションのジレンマ」伊豆原弓訳、翔泳社、2001年、p9

13) 宮田加久子「無気力のメカニズム」誠信書房、1991年、p36には、「今の教師も親も、とにかく勉強面ばかりを重視し、勉強面ばかりをすべての評価とうけとめやすい。すると子ども自身が勉強の評価ばかりを気にするようになり、勉強で失敗したときに、過度にコントロールできないと感じ、大きなショックをうけ「何をしても自分はダメな人間だ」と考えやすくなるだろう。その結果、勉強以外の広い範囲で無気力になり、登校拒否を起こすこともあるだろう。」とある。

14) C. ファイン「脳は意外とおぼかである」渡会圭子訳、草思社、2007年、p36に、適切な決断には、感情の標識が不可欠であることが実験的に示されている。

15) 本田由紀「多元化する能力と日本社会」N T T出版、2005年、p259

16) 遠山 啓「競争原理を超えて」太郎次郎社、1976年、p235

新村洋史「大学生が変わる」新日本出版社、2006年、p134には「人間とは、個人的欲望で満足するような単純で卑小なエゴイスティックな存在ではない。それ以上に人間とは社会的で共同的な存在である。個人的利害を超えて社会的公共性（公共善）に基礎付けられた義務でお互いが結ばれている」とある。

17) E. デシ、R. フラスト「人を伸ばす力」桜井茂男監訳、新曜社、1999年、p62

18) 個人主義については、佐伯啓思「人間は進歩してきたのか」PHP新書、2003年 p205の記述が興味深い。「人間が神を見失えば、つまり宗教を見失えば、資本主義や近代市民社会の合理性は硬直化してゆき、むしろ非合理的なものに転化してしまう。」

19) James Surowiecki “The Wisdom of Crowds”, Anchor Books 2004. Page 11 “You could say it’s as if we’ve been programmed to be collectively smart.” 集合知の形成条件として挙げているのは、diversity of opinion(多様性:個人が自分の意見を持っている)、independence(独立性:個人が干渉されない)、decentralization(分散性:身近に情報源を持っている) aggregation(集約性:個々の意見から全体の意見を導くメカニズムが存在する)の4つである。集合知の代表例の一つがLinuxであるとして紹介されている。マイクロソフトのWindowsは競争には勝ち残っているが、コンピュータ技術上の意義やその発展性の上では、ソースをオープンにしていないWindowsよりもLinuxの方がはるかに優れている。

20) 第1章の2.「全体性と科学」参照

2 1) 相見三郎 「コリント人への第一の手紙講解下」 霊化教会、1974年、p123

2 2) 沢木興道 「禅戒本義を語る」 沢木興道全集第十巻、大法輪閣、1963年

2 3) 日立デジタル百科大事典、平凡社、1998年

2 4) K・ヤスパース 「真理について(理性と愛と象徴)」 小倉志祥、松田幸子訳、理想社、1985年、p200 亀井勝一郎は、「愛の無常について」の終章で、「永遠の愛というものがあるとするれば、それは永遠の凝視でなければなりません。」と述べているが、通ずるところがある。

2 5) G・ヘーゲル 「キリスト教の精神とその運命」 細谷貞雄、岡崎英輔訳、1998年復刻、白水社、p80 哲学事典(平凡社、1971年)に引用されているヘーゲルの愛の定義は、「精神の統一性がそれ自身を感じているのが愛」とある。

2 6) H・アーレント 「アウグスティヌスの愛の概念」、千葉 真訳、みすず書房、2002年、p135

2 7) ひろ・さちや 「愛の研究」、新潮社、2002年、p205

2 8) 国訳一切経、大方等大集経巻第十三虚空蔵品に「世尊は大捨の行もて一切の憎愛を断ちたまふ、心虚空の如くなるが故に」とある。何かを信じ込むことが宗教的アプローチの前提であるという一般的誤解がまず払拭されなければならない。

2 9) 聖徳太子 「勝鬘教義疏」 国訳一切経、経疏部十六、大東出版社 1964年

3 0) 曾我量深 「始めに行あり」 曾我量深選集第十二巻、1972年、弥生書房 同じことを酒井得元老師は、「正法眼蔵と坐禅」、大法輪閣、p238に「すなわち、仏が自ら行ずるといふことにほかならない。」と述べている。また、正法眼蔵御抄には、行持の道環について「行持ノ行ノ字、教行證ノ行ニアラス、證ヲ待タサルユヘニ。所詮佛祖以ッテ行持と名ツクルナリ。道環トハ始中終ニカカハラサル儀ナリ。」とあり、結果の良し悪しに依存しない行が説かれている。

3 1) 中村 元 「仏教語大辞典」 1981年、東京書籍

太田久紀の名著「凡夫が凡夫に語りかける唯識」1985年、大法輪閣、p475に「回向は、よいことや得になることを隣人と分かち合うことだ。低劣な精神を高貴な仏道に差し向けることだ。」とある。

曹洞宗の修証義には、「たとえ仏となるべき功德熟して円満すべしというとも、尚廻らして衆生の成仏得道に回向するなり」と説かれている。

3 2) 大西良慶 「心」 第三巻、法相宗宗務所、1973年、p49

仏から衆生に向けられる願は、誓願と呼ばれる。四弘誓願文がよく知られている。真宗光明団の住岡夜晃の言葉に「念願が人格を決定する」とある。

3 3) 仏教では、無我を説く立場から絶対的真理があると受け取るかどうかは議論のあるところであるが、仏の冥助は実感される。

石飛道子「ブツダと龍樹の論理学」 サンガ、2007年、p262に「空であるのは一切のものである」という言明が空であるかどうかの論述が詳述されている。またこのことに関係して、無自性において縁起が否定されると考える實在論の立場と縁起が成立すると考える中観論の違いは仏教者ならばわきまえておかなければならないと感じている。

34) 酒井得元「正法眼蔵と坐禅」大法輪閣、2008年、p88に瑩山禅師の「坐禅用心記」のことばとして引用されている。

35) 宮沢賢治の遺品の手帳から見つかった有名な詩の一節である。法華經常不輕菩薩品に描かれる、常不輕菩薩の生き方（「我は、敢えて汝等を軽しめず。汝等は、皆当に仏となるべし」聖徳太子著法華義疏（花山信勝校訳）より）を表現したものと理解されている。

## 第4章 絶対主体性と人間

### 1. 方便法身の発見

前章の「メリトクラシーの克服」では、仏教についての自分の身証の前半を文章にしたためた。後半は、大乘仏教の要は何であるかという問いを念頭に置きながら、久松真一全集の参照、間主観性についての考察などを吟味し本論にまとめることとした<sup>1)</sup>。

久松は、「絶対主体道」<sup>2)</sup>の中で、「本来の仏は決して内在的でもなければ超越的でもない。本来の仏はむしろ現代的なものである」と述べている。この時、久松のいう仏の現在性とは何かという考察が本論の主題である。

何物にも束縛されない、束縛されないことにも束縛されない、合目的な自分の自由意志からも自由な、究極の自由な生き方の実物を見た。筆者が十代のころは、宗教者こそ束縛されたる人々であると教えられもし思ってもいたが、やがてそうではないことを知ったのであった。彼らは過去を引きづらない人々であり、何にもならない、結果の出ないことを、延々と続けることができる反メリトクラシーの人々であった。魂の解放としての真の自由こそが宗教者の真面目であると確信している。

カルト教団が起こした、むごたらしい事件の記憶がいまだに鮮明であるが、この事件で人々を真の宗教に接する機会から遠ざけてしまった罪は深いと思う。彼らに欠けていたものは何か。自分を徹底して見つめ、自己を掘り起こし、底が抜けるまで掘り下げる「能力とご縁」の欠如である。こんな自分はどうしようもないという卑下慢に立ち止まらず、どれぐらいどうしようもないものなのか、自分を実社会にぶつけてみる冷静な実践精神が必要だ。慢心は超越的な仏を求める心に生まれる。そもそも慢心にとどまっている人間は騙されやすい。多くの理系のエリート達が、そのカルト教団の幻想に取り込まれたのは、慢心があったからだ。自分の無知を知り尽くした人は騙せない。どこまでも知ろうとするからである。我々は、自分が真実から遠いと知れば知るほど、何物にも妥協せずどこまでも真実に近づこうとするはずだ。それが機の深信の強さだ。それが真の宗教者の姿であり、独立した生活者の姿だ。カルト的グループに属して、人生の決断のリスクを他人に委ね、ひととのつながりのぬくもりの中に安心を得ようなどは、信仰心とは似て非なるものである。人間は、自我の一部を捨てて人まかせにすることで一定の安楽を味わうことができるが、これは大きな落とし穴だ。そもそも感傷的な懺悔は、自己の絶対否定とは言い難い。ゆるし合いの人間関係や癒し<sup>3)</sup>、あるいは他との一体感に酔うことは自己の満足であり、宗教体験のようであっても仏道の真髓とは考えない。仏の遺言である「自燈明、おのれを

ともしびとせよ」が真の自由への道程においてもっとも重要な教えなのだとあらためて知らされる。

聖徳太子天寿国曼荼羅繡帳の「世間虚仮唯佛是真」はあまりにも有名である。世間虚仮のメッセージの意義は、人口300万人の太子の時代から今日まで変わっていない。この世は唯佛是真の目から見れば虚仮不実のかたまりである。人間の営みの多くは存在の原理から湧出するような必然性はない。私たちの日常は、有為の世界、相対的な関係性のある世界にある。自己の根源に根差すものではなく、相対的な関係の働きによって誘発される心の動きのままに展開される世界である。受け難き人身を受けた人生が、実はすべてコンプレックスの所産であったとしたら、これほど空しいことがあるだろうか。唯識三性でいうと、依他起性、他に依拠して生起しているにすぎない。市場原理主義の幻がそれをさらに助長している。虚仮不実なる一瞬の夢のまた夢の上にさらにかりそめの目標を掲げて、因縁のもつれ合いにすぎないことに心を奪われている。夢の世に懐疑の心を起こさず、無常の風の冷たさに気づかず、名聞、利養、勝他のところに酔いしれている。そういう無邪気な姿がわれわれ衆生の現実であり、ニヒリズムの根源である。

そのように自覚するならばまず、相対的で虚仮不実なるこの世の現実が、実は方便法身<sup>4)</sup>の演出であることに気づかなければならない。映画、演劇も市場原理によって生み出されたものであってみれば虚仮不実であるが、これを鑑賞するわれわれの涙や笑いの現在性からみれば映画、演劇も真実のものであり、方便法身の演出と考えなければならぬ。ある映画評論家がアメリカ人は嘘モノがうまいと述べていたが、われわれは、嘘モノを嘘と知りながら真実の涙を流すのである。ともあれ、理性主義と合理主義だけでは、この世界はメリトクラシーで埋め尽くされてしまう。それを反メリトクラシーに反転させるものは、ほかならぬ方便法身の発見である。

方便法身は、分別や対象化によって見出されるのではなくむしろ、正法眼蔵弁道話の、「世中に仏法なしとのみ知りて、佛中に世法なきことを未だ知らざるなり」<sup>5)</sup>という戒めの及ぶ範囲にあり、我法二執からの自己の解放を前提としている。この戒めの意味は非常に重要で慎重な受け止め方が必要であるが、要は仏教を生かじりすると、他者の失ばかりが目について、他ならない自分が十方仏土中のおかげを被っている張本人であるということが実感できないという意味である。自己の全体を「仏のいへに投げ入れる」という信仰のありさまは、方便法身発見の時点で現れると考える。信仰によらず、釈尊の仏教哲学によって救われるのだという考えもあるが、その時には、己の理知は投げ残している。いや、己の理知に投げ入れることになるのではないか。故に、信仰は必要である。

さて、仏が現在的なものであるとはどういうことをいうのであろうか。久松は、「絶対主体道」<sup>6)</sup>で、「絶対否定されて、そしてそこに絶対肯定されて出てくるものは他者、絶対他者ではなくむしろ絶対自者と呼ぶべきものであります」と述べ、慈悲の主体たり得る本来の面目としての自己、「真の仏が現成する処」を明らかにしている。仏が現在的なるものであるという前述の意味はここに語りつくされているに違いないが、今少し参究してみたい。

## 2. 無明とその滅尽

「自己のことを究明しようとせぬ人はいないはずであり、われわれは日常みな本当の自己であろうとして生きているのである」<sup>7)</sup>。けれども、無明の闇にしずみ、無明から生起する煩惱に苦しむのが我々の現実である。無明とは、根源的無知であり、釈尊十二支縁起において煩惱やすべての苦の原因とされるが、要するに自己の存在のどん底の闇を知らないということであると理解する。この闇の中の魂が救われなければならないということが、人間の根本原理であり、すべての職業、すべての教育、すべての宗教の出発点であるはずだ。

人間の最後の目標は仏となること、それも生きているうちに仏となること(不体失往生)である。仏となるとはどういうことであるか。転迷開悟ということである。「悟りを開く」とは、特別な境地に安住するという事ではない。この時、仏が内在的なものであるという誘惑に陥りやすい。特別な境地も安住も実は相対的で、常住不変をもとめる人間の弱さの現われだ。仏教の絶対は、絶体絶命の絶対であり、そういう絶対のものであれば、悟っているという覚知もあるはずはない。しかし、目指さないではおれない。この身心は自分のものとして終焉を迎えることができないからだ。悟りを開くというのは、蛹が成虫になる観察事実をいうのではなく、開かれた感動をいったものだろう。開悟については、波羅提木叉<sup>8)</sup>が大乗仏教のとらえ方であり、開悟した自分という思い固めの問題ではなく、「油断のない実践」の問題であると思う。

曹洞宗では、「修行と悟りは本来一つ」とされる。無所得、無所悟に「仏のいへになげられる」只管打坐の坐禅であれば、それがそのまま仏なのであるとも説かれている。不生不滅ということを身証していることが悟りであるとも云われる。不生不滅の意味は仏教語大辞典<sup>9)</sup>によれば、「本来は、ものの存在が認識を超えている、つまり空であることを表わす概念であったが、自由自在な絶対的主体性を意味するようになった」とある。正法眼蔵生死卷<sup>10)</sup>には、「生より死にうつるところは、これあやまりなり。生はひとときの位にて、すでにさきありのちあり。かるがゆえに仏法のなかには、生すなわち不生という、滅もひとときの位にて、またさきありのちあり。」とある。西有穆山禅師の啓迪<sup>11)</sup>ではこの段を「妄想が苦しむよりほかに何も死というものはない。ただ寄り合いが離れるばかりである。」と述べる。内山興正老師は、「生死を生きる」<sup>12)</sup>で「人は生まれることによって、生命を生じたのではない。天地一杯の生命が、私という思い固めの中に汲みとられたのである。人は死ぬことによって生命が無くなるのではない。天地一杯の生命が、私という思い固めから天地一杯の中にばら撒かれるのだ。」と、法句詩で述べている。燃え滓を残さない完全燃焼の表現だ。

われわれの日常的確信を根底から覆す存在の危機は、人間のあり方の不完全な自己充足性にある。我々が在ること自体から、その日常のあらゆる姿、振る舞い、言動から我々が社会を形成することによって起こる人間関係や社会現象まで、因縁による相対的なものであって絶対性、必然性はない。にもかかわらず、我々は前五識によって外界を観察する機能、第六意識によって自分の内面を観察し強い精神力を発揮する機能、第七末那識によって自我意識をもって第六意識に志向性を与える機能、さらに末那識の土台となりす

すべての経験が薫重される第八阿頼耶識など、識の構成と機能<sup>13)</sup>はほとんど万全に近いものであり、宇宙やその始まりさえもその識の中に写像として理解できる仕組みを持つのである。ここまでの進化の可能性は限りなくゼロに近いと言われている。唯識仏教は外部実在論を採らないが(唯識無境)、自分の理解するこの世を必然的なものに変換したいという八識のおごりが、根源的不安の原因ではなかろうか。万全に進化した意識の機能だけは与えられているが、その機能を自己充足的に活用するための中身は生得的に与えられていないのが人間の心の現実である。必然性を希求するということは、現在のアリバイを過去によって証明したいという欲望にあたる。むしろ因果をあてにせず、偶然を愛するということが縁起の理法に生きる仏教者の在り方ではないかと思う。偶然を愛するのは、無限に向かいながら不条理を受け入れる立場だ。野内良三が「偶然を生きる思想」の中で「偶然性においては今ここが問題になる」<sup>14)</sup>と述べていることは、正しい受け止め方だ。偶然性は仏の現在性を予感させる。

今日、虐待や無差別殺人など異常行動がしばしば話題となり、日本人の劣化ということが懸念されている。仏教者は自分の生き方を反省しなければならない。自分のどうにもならない、思い通りにならない偶然的なものに対する許容力は、縁起の理法に立つ仏教<sup>15)</sup>が養うべきものだからだ。ただし、日本人の劣化は今に始まったことではない。太平洋戦争において、日曜のミサを欠かさなかった米英軍の捕虜と、麻雀に明け暮れた日本軍捕虜の姿に現れている。我執が破れるには絶対他者による絶対否定が必要だが、日本人には元来、絶対否定が足りない。絶対他者も方便法身であり、この方便化身土の存在だ。

我々の外部世界の実在性については、科学的実在論として一定の信頼を得ている議論が存在するが<sup>16)</sup>、個々の具体的人間においては、第六意識と第七末那識の機能によって創り上げた世界が真実のものであるかどうかは怪しまなければならない。「シックスセンス」という映画の中で、ブルース・ウィルス演ずる精神科医が、幕切れ直前に自分は実はすでに死んでいたのだということを知るその恐怖は、我々の存在の「おそれとおののき」でもある。この相対性の不安から逃れるために、人は歴史に学び論理に頼ろうとするのである。それにしても、無明の滅尽と自己の満足のためでない不染汚の開悟とは、矛盾なく同時に成立し得るのだろうか。

平成 23 年 3 月、福島で勃発した原発事故は未曾有の災害を引き起こした。科学技術あるいは科学技術者への不信や脱原発が叫ばれている。筆者も科学技術に携わってきた人間として、また科学史を講じている人間として、このことについては多くの人の意見も聴き、自分の考えをまとめたいと思うが、ここではこの事故にまつわる不条理に注目したい。あからさまに言えば、格納容器の構造に地震国に不適合な欠点があることが知らされていながら、なぜ運転し続けるという組織的意思決定がなされてきたのか。このことには、人間の集団が持つ深い共業の闇を感じる。この闇は、指導者のだれもが必敗と知りながら、なぜ太平洋戦争が避けられなかったのか、という不条理ともつながっている。多くの悲惨な事故や戦争に同様の悪魔的なものが感じられる。自分たちの作り上げてきたバベルの塔に圧倒される幻惑なのか、個人に原因を求めるとすれば、やってみなければわからない、あるいは、やってみて学ぼうという経験主義への墮落なのか。集団の魂を救うような新たな

宗教理念が必要とされているのではないかと思いたくなる<sup>17)</sup>。

### 3. 矛盾とその受容

身の回りの事物を対象化し、論理的思考の材料とする場合に生起する矛盾は、思考の次元を上げることによって解決できる。二次元の目では理解できない結び目が、三次元以上の目では解けるのと同様である。しかし、この身自身の問題やシステム化された社会の矛盾の始末は、言語的対象化による認識の転換ですませるものではない。満足で有頂天になっている時や、身の危険で震えあがっている時以外は、我々は認識の対象（相分）を観察しながら（見分）、観察している自分を思い（自証分）、さらにその思いを支える深い自己がある（証自証分）。そのような我々に、倍の回数坐禅をすれば、倍早く悟りに近づくというような直線的、線形の悟りへの道筋はない。我々は、放っておけば、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上の六道を輪廻する。天上界も迷いの世界である<sup>18)</sup>。みんなが車を手に入れて有頂天になっているのはいいが、たちまち渋滞地獄にずると引き込まれて身動きが取れない。現在の道路や街並みの風情を眺めると「本当に進歩してきたのか」と疑いたくなる。車社会の軛から脱するためには、社会にも絶対否定の働きが必要なのか。社会の解脱は、一個人の身心脱落よりもっと困難である。六道、いずれの道も他者との葛藤にあふれたメリトクラシーの世界である。道に迷うと、迷いがまた迷いを呼ぶ。道に迷うことも衆生の真実の在り方であるが、迷いの鎖を遮断して光明に転換したい。迷いの極限であればあるほど、その時の光明は安心の極限でもあるのだ。

「冬来たりなば春遠からじ」という場合、冬の中に実はすでに春が仕込まれていることを意味している。冬という自己の現実の中に、すでに春という仏性が仕込まれ、すでに救われているということと同じ構造である。すでに救われているということは、本来地上の生命体としてなんら不条理な存在ではなく、我執と法執に迷わなければ地上の他の動植物とおなじように、思いを超絶して存在できるはずであるということの意味すると考えられる。もっとも、四季の区別は人間様が勝手に決めていることで、本来季節は連続である。このことは、世親菩薩の「因中有果論」の主張につながり、迷いがそのまま悟りに変わってゆくという大乘仏教の思想となる<sup>19)</sup>。空間の論理からは矛盾したことが、時間の流れも含む論理によって受容されるのである。合理主義では見えないことが、経験をも踏まえた道理によって見えてくることと同型であると考えられる。ただし、仏教の極意に触れようとする場合には常に我が身に引き当てるということを忘れてはならない。沢木老師の言葉を借りれば、「坐禅に見届けられた自己」、すなわち信仰の実践を前提としない論理はこの場合、無用の長物である。

人間、幼少から長ずるまで様々な知識、情報を入力されながらも頭脳がパニックを起こさないのは、入力情報を既存のニューロネットワークに基づきながら、睡眠中などに整理する生得的能力があるためと考えられるが、その際の道具あるいは副産物として「我という思い固め」が末那識や阿頼耶識の働きで形成されるのではないか。それだけに、我執、法執は強固である。読書や聞法の経験の少ない若い人間ほど、中味がないにもかかわらず

「我という思い固め」はかえって強固である。人間の不条理の一つだ。

筆者はかつて、浄土真宗で云われる「機法一体」に悩んだことがある。自己が無有出離之縁なる衆生であるという深信（機の深信）と菩薩の本願によってその自己が救われるという深信（法の深信）とが矛盾しながら一体となって成立するというのはどういうことかという疑問である。西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」やヘーゲルの精神現象学（精神は絶対的分裂の中にあってこそ真理を獲得する）の解釈では、我が身に引当てると十分納得できないものがあつた。同様に、「仏ということも、結局自分の思いの中のこしらえものではないのか」という疑問が湧き起こることがあつた。この答えは、浄土門からいえば、「機の深信も他力である」の一語につき、禅門からいえば「身も心をもほとけのいへに投げ入れる」主体の立場に立てば、なんら矛盾はないわけであつた。

人間存在の危機あるいは恐怖は、頭で作った世界（聖なるもの）と身心で経験する世界（俗なるもの）との隔絶にあるともいえる。この隔絶を埋めようとするのが宗教的努力である。維摩経の不二法門<sup>20)</sup>や龍樹菩薩の四句分別<sup>21)</sup>などはこの努力の現れである。中には、カルト的教団のように、神秘主義的合一によって、かえってこの隔絶を助長するものがあるがこれは論外である。

この聖俗の隔絶の埋め方については、久松真一の「絶対主体道」の中で、「色即是空ということも、色を滅せずして、しかも色が空である。滅せずして空であるようなあり方が、色の本来のあり方である。・・・しかもその主体はどこまでも色を脱した空としての色である。・・・かく色と空は決して矛盾し、あるいは隔絶する如き関係ではない。」<sup>22)</sup>と説明されていて要点をつくしている。聖なるものの実在を強調すれば、文化や学問は花開くが、俗なるものとの矛盾があらわになり、時として戦争の地獄に流転する。蛇足であるが、仏教以外の宗教文化では、聖俗の隔絶を埋める努力が不足したのではなからうか。

#### 4. 間主体性と絶対主体性

久松真一は「絶対主体道」のなかで、「哲学するとか宗教するとかいうことは本来、人間が自分自身を主体的に絶対統一すること、すなわち人間が絶対統一的主体を得ることではなければならない」と述べている<sup>23)</sup>。この表現には大変賛同を覚えるが、「哲学する」の中に、科学技術を含めた、人間のあらゆる継続的で体系的な知的営為を含めたいものだ。

間主観性という概念がフッサールの「デカルト的省察」<sup>24)</sup>の中で提案されている。間主観性とは、客観的実在についての現象学的還元といえるが、哲学事典<sup>25)</sup>によれば、「一個の主観を超えて多数の主観に共通することを示す語」とある。間主観性の概念は、フッサール以降、社会学、哲学、心理学などの分野でさまざまに活用されている。アルフレッド・シュッツは主著「現象学的社会学」<sup>26)</sup>の中で、「私の日常生活の世界は、決して私だけの私的な世界ではなく、はじめから間主観的世界である。それは、私が仲間の人間と共有している世界、他者によって経験され解釈される世界、つまり、われわれすべてに共通な世界である。」と述べている。間主観性のことを野家啓一は、ハーバーマスを解説する中で「相互理解を目指す解釈学的な理性」と説明している<sup>27)</sup>。片岡寛光は、「公共の哲学」の中で、「公共性は・・・間主観的真理として現れる。・・・自他、他我あるいは個人と

社会との間に自同性が生まれ自己のうちに他者を取り込み、自己の人格の中に位置づけられるとともに他者の中に自己を反映させ、他者の中に自己の人格を見出すような状態においてひとびとは正しく公共性の判断を行い得る状態となる。」と述べる<sup>28)</sup>。ニック・クロスリーは、「間主観性と公共性」の中で、「社会的世界は、意味と行為からなる間主観的な場である。・・・思考は、共有された間主観的な社会的資源によってのみ生起する活動であることができるのであり、それゆえその同一性はつねに間主観的でありうるからである。このことが示しているのは、思考とは間主観的な行為であり、社会的共存在の世界の背後に思考の私的な心的世界などは存在しない、ということである。」と述べ<sup>29)</sup>、訳者である西原和久はこれを受けて、主観性の基底にある間主観性の観点から権力や制度を含む社会を見直し「自己と社会」をまとめている<sup>30)</sup>。

心理学の分野では、鯨岡峻が「ひとがひとをわかるということ」<sup>31)</sup>の中で、「だから間主観的に「分かる」ことが大事なのだという言い方をしてきました。しかし、それだけでは不十分だったのです。たとえ、「分からない」場合であっても、相手を一個の主体として尊重し受け止めようとするとき、自らも一個の主体である養育者は、「分からない」から関わりを放棄するのではなく、それでもそこで何らかの対応を紡ぎ出してそこに共にあろうとするのです。これはある意味では合理的なものの考え方の対極にあるものでしょう。」と述べ、間主観性を展開して相互主体性の概念を提案している。また木村敏は「からだ・こころ・生命」<sup>32)</sup>の中で、「私的な間主観性は、人間という同じ種に属する複数の個体のあいだでは、特別な共生関係以外の場面でも、個体間の生命的連帯感の根底としていたるところで働いているものです。「公共的」な間主観性が純粹に意識の志向性のみに関わるものであったとすれば、これはむしろ複数個体が身体的に生を共有している現実に関わっているといいでしょう。」と述べ、客観性の基礎となっている公共的間主観性と、主体的行動の背後にある私的間主観性の概念の区別を提案している。

哲学の分野では、エドムンド・レヴィナスが「実存の発見」<sup>33)</sup>の中で、「客観性は、唯一の自我の直観的諸作用の整合性を前提にするだけでなく、多数の自我の諸作用の整合性をも前提するからである。客観的真理の本質のうちには、誰にとっても真であるということが存している。それゆえ、理念的に、かかる間主観的世界が真理の本質そのもののうちに前提されているのである。」と述べ、主体を主格ではなく対格でとらえることの提案を行う一方、フッサールの間主観性概念には批判的で、鶴真一の論考<sup>34)</sup>によれば「他者の根本的他性は消滅してしまう。つまり『他者』を他者として考えることができないのである。『絶対的に他なるもの、それが他者である』というのが『他者』に関するレヴィナスの基本的テーゼである。」と述べているような立場に立ち、間主観性というある意味で反理性的、東洋的認識への傾向からの離脱を図っている。このことは、レヴィナスが「外の主体」<sup>35)</sup>の中のメルロポンティの間身体性を論ずる文章の最後に「社会では絆はもはや、諸部分の一個の全体への統合ではない。たぶん、この絆は人間に対して人間が<無一関心>ならざること>のうちに宿っているのだろう。愛とも呼ばれる絆であるが、それが異邦性の差異を吸収することはない。このような絆は、人間の顔を介して、世界の外なるいと高き所から到来する言葉ないし命令を起点とすることでのみ可能なのである。」と結んでいる点

で明らかであり、綿密な対応であるといえよう。

上述のレヴィナスの対格を受けて、長谷正當は「浄土とは何か」<sup>36)</sup>の中で、「仏教は「釈尊が説いた教えである」というのではなく、「釈尊を説いた教えである」という規定に変えなければならない。視点を、「主格の釈尊」から「対格の釈尊」へ移して仏教を見なければならない。・・・釈尊を説くということは、釈尊の正覚を説くということである。・・・仏教学が生きたものであるためには「主格の釈尊」を基本としてはならない。「対格の釈尊」、つまり、「仏となること」を主としなければならないのである。」と述べている。間主観性からの脱却の仏教的表現といえよう。

本論で間主観性を取り上げたのは、仏教の「無我」を理解する手立てとして注目したためであった。確かに他者思想や間主観性の思想は、仏教の無我説を理解する助けにはなりそうだが、それは哲学の生き方ではあっても大乘仏教の生き方ではない。方便法身から出された信号には、方便法身から答える。方便法身は間主観性の傀儡ではない。総じて間主観性という捉え方は、社会や人間を分析する道具として有効であるが、佛道を深めるということにはつながりそうにない。間主観性の参究の極致に、絶対主体性が開かれるという関係にはないという意味である。

最近、死者も他者の究極として捉えていこうという論調がみられる。ハイデガーなどの実存概念が主体中心主義で他者が不在であるという批判が、レヴィナス<sup>37)</sup>によってなされてきたことが、仏教学にも反映しているということであろう。また脳死の問題を背景に田邊元の「死の哲学」が読み直されていることとも関連する。長谷正當は、「死と実存協同」<sup>38)</sup>で、「実存協同の世界が・・・自己の存在の根底に、もっと直接的でリアルな世界として捉えられています。自分が生きている世界が、生者だけでなく死者にも連なり、死者の世界から返照を受けているものとして捉えられてくる。」と述べている。末木文美士は「仏教 VS.倫理」<sup>39)</sup>で渡辺哲夫の「死と狂気」<sup>40)</sup>を引用し、「死者たちこそがわれわれの世界を支えているのであるが、それがきちんと認識できなくなると、狂気に陥る。」と述べ、また「過ぎ去ったはずの過去はじつは過ぎ去ることなく立ち止まり、現在の中に流入し、現在に蘇る。」と述べる。死者を究極の他者と呼ぶのはよいが、我々の阿頼耶識の中身からすれば、生者と死者を区別する意味はないのではないか。長谷は「死と実存協同」で、小林秀雄の体験として、酔っ払ってホームに落ちた自分を、死んだ母親が助けてくれたとはっきり自覚したことを引用しているが、これなどは仏の冥助、大智光明によって救われたと感得すべきところであり、死者がこの世に蘇ったかのような表現は信の純化を妨げる。

生者、死者を問わず、尽十方界の存在と阿頼耶識に熏習された記憶が我々を常に助けてくれているのではないかと筆者は認識している。椅子は、その姿で我々に座ることをアフォードしているのだという心理学者 J.ギブソンのアフォーダンスの発見は、この認識に近いと理解する。尽十方界のすべてが、われわれに何かをアフォードしているという感じ方である。「土徳」という言葉もこれに近い感慨を意味するものだろう。

要するに、絶対主体性は間主観性や他者に認識などを契機とした自己の絶対否定を前提とはするが、さりとて否定された自己を忘却したところに開かれるわけではない。大智光明は自己しか照らさない。仏の現在性とは、尽十方界が真実であるということ、本当の自

己についての無知を照らしだす仏の大光明の事実であることが、そのまま心に届いているということである。その届いている事実を絶対主体性という。大乘仏教たる所以を筆者はこの絶対主体性に求める。

## 5. 方便法身と光明蔵三昧

この世には、家庭内暴力の地獄道と戦場や災害現場のような修羅道もあれば、ゲームやスポーツ、娯楽のような天道もある。裸で生まれてきて、道標もなく、「終焉のきざみ」の人生をなんとか目的や理想を設定して絶望せずに生きながらえさせてくれる方便化真土がこの世の実相である。方便化真土としては無相の法性法身の自己限定の相を楽しむべきものだろうか。その意味でこの世の萬法（ありとあらゆるもの）は、「自分勝手な理想に発散するのではないぞよ。わたしもこのように一定の条件の束縛のもとにあるおかげで形を与えられ、無常の世にありながら存在を楽しめ、お身たちとも出逢えるのだぞよ」と我々を励ましてくれているのである。

そもそも聖なるものと俗なるもの（立川武蔵「中論の論理」で使われている表現）を分け隔てるのは人間の癖である。ギリシャの「形相・イデアと質料」、ネオプラトニズムの「一者と万物」、中世の「普遍と個」（普遍論争）、朱子学の「理と気」、古代インドの「ブラフマンとアートマン」あるいは「原理主義と経験主義」など洋の東西を問わない。欧米はどちらかというところと普遍的にウェイトを置く傾向がある。アメリカ人に見られるキリスト教原理主義などそれであり、映画づくりの嘘モノがうまいのは、要するに頭の世界にリアリティを感じない傾向による。東洋人はどちらかというところと個別的経験にウェイトを置く傾向があり、原理や法則には無関心なところがあった。日本の多くの大学生はいまでも心の底のこの無関心によって苦しんでいる。仏教あるいは世界宗教は、このような普遍と個の隔たりを埋めようとするはたらきだったのではないか。星野元豊は「親鸞と浄土」<sup>41)</sup>で「法性法身は絶対超絶的な絶対空である。従って、方便法身として対応関係に逆転して、方便法身として凡夫に対応関係にならねば法性法身は現実にはたらくことはできない。」と述べ、水の法性法身、波の方便法身は、不一不異であると加えている。曇鸞大師の「浄土論註」解義分<sup>42)</sup>の「広略相入」の道理は、まさしくこのことを指すのである。（広が方便法身、略が法性法身）

浄土真宗で説かれる、「往相回向」や「機の深信」は方便法身から法性法身へ向かうベクトルを意味し、逆に「還相回向」や「法の深信」は法性法身から方便法身へ向かうベクトルを表わす。いずれも普遍と個の隔たりをうめる努力の現れであり、往還二回向とか機法一体とか表現されて、二つのベクトルは同時的なものとされるのである。

曹洞宗では、道元禅師の正法眼蔵生死の巻に「ただし、心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ、ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて仏のかたよりおこなはれて、これにしたがいもてゆくとき、ちからもいれず、こころをも、ついやさずして、生死をはなれて仏となる、たれの人かこころにとどこほるべき。」とあり、「仏のいへになげいれて」が往相回向、機の深信にあたり、「仏のかたよりおこなはれて」が還相回向、法の深信にあたりと受け止める。曹洞宗ではどちらかというところと方便法

身にウェイトがおかれていると感じている。それは、修証一如という捉え方（修行とさとりは本来ひとつ）や有名な達磨「廓然無聖」<sup>43)</sup>に現れている。

われわれを取り巻く現実には化真土の世界である。如来と思うも仏と尊崇するもその対象は真実が自己限定した仮の姿である。テレビのコマーシャルから大学教育まで、みえるものはすべて絶対必然のものではなく真実の化身である。真実の化身であるならばまた、化真土の生き方は、真実土につながるものでなければならない。曹洞宗では、そこを思い切って、「徧界不曾蔵、へんかいかってかくさず」すなわち、化真土こそ真土であると断ずるのではなからうか。仏の現在性を参究する立場からは、その方が理解しやすい。

久松真一は「起信の課題」<sup>44)</sup>の中で、「この覚は、真如を対象的に知るという覚ではなくして真如が自ら発する覚である」と述べ、絶対他者としての普遍を否定しつつさらに「真如が如実に生滅の体となっておらないことを起信論では無明というのである」と述べて、法性法身と方便法身を別世界のものではなく表裏一体のものという理解を誘う。また「絶対主体道」では、「往相には何らか現実の自己の否定ということはある。しかし自己自身を否定しながらそこに連続したものが考えられる。生死的な私と滅度的な私とは、違ったものでありながらやはり私である。還相の主体は仏教においてはどこまでも私でなければならない。利他教化に出ずる主体というものが方便法身であるわけである。」と述べ、「全くなにもものでもない、何かでもないところの無相の主体」である「絶対無的主体」のあり様を明らかにしようとする。久松の主体へのこだわりは、レヴィナスの間主観性批判に通ずるところもある。

筆者は長年、故酒井得元老師の講話を聴聞し、著書に親しんできたが、たびたびお話に出る「尽十方界真実身体」<sup>45)</sup>の意味を素直に受け取れないでいた。あるがままの現状がそのままよいという自然主義になるのではないかという思いがぬぐえなかったのである。最近になって酒井老師の「光明蔵三昧講話」<sup>46)</sup>を読み直してみて、理解の手がかりが得られたように思う。光明蔵三昧は、永平寺二祖として道元禪師に生涯を捧げつくされた懷持禪師の作であり、それだけに道元禪師の佛恩を最も深く頂かれ、あふれるような感謝の気持ちが光明蔵三昧となったと推察する。酒井老師の解説の中で、「ここで説かれている仏身とは、仏像などで表象されているものではない。全宇宙の現実が仏身であるということを行ったものである。宇宙一杯、全宇宙のありとあらゆる事実は、仏の大光明であって、他には何もものもあり得ないということである。」とあり、「以上の大光明の事実に徹し得た人は、彼のその現状が、たとえどのように悲惨なものに見えたとしても、その中にあって彼は仏の功德、即ち仏の恩寵を深く感じて称揚しないではおられないであろう。故に「処処に称揚す仏功德を」と言われるのであった。」と説かれている。また、「六祖は「真無し、何の処か真ならん」と言われている。これは六祖が真実を否定したものではなく、真実は我々の思考したり、経験したりする次元のことではないことを表明したものである。即ち真実は思想ではないし、また学得し得られることではないことを、いみじくも指摘したものである。つまり、事実とは尽十方界そのものの事実であり、我々にとっては、生きている人体の事実、これが真実だったのである。」とある。

久松真一の「仏の現在性」とは、「仏の大光明の事実」をいうのであるとここで結論づけ

たい。このような直感的結論を導く際の多少の飛躍は、さまざまにどうする事も出来ない限界状況<sup>47)</sup>の経験から来るものであると感じている。白道は限界状況でこそ示されるのである。これは人間の持つ皮肉な宿命である。進退きわまった場面のあの現在性が、仏の現在性の実際に意味するところであろう。第3章「メリトクラシーの克服」で述べた、ヤスパースの愛の規定「具体的なことを通じて全体性、絶対性に向かう運動」を受けて、仏の現在性を規定すれば「具体的なことを通じて絶対性を覚する主体」ということになるが、それはここでの具体的なことが仏の大光明の事実なるが故である。

酒井老師の解説はそののち「かくては、真実の仏教者であるならば、それがどのような状態であろうとも、いつもその生活には歓喜の奉行がなければならぬのである。したがって古人の修道生活には、それが常人の堪えられないような苦難の中にあっても、いつも明るさを喪っていない。」と結んでいる。

## 6. まとめ

「尽十方界真実身体」は、正法眼蔵の弁道話や身心学道の巻に出てくる言葉であるが、酒井老師の「光明蔵三昧」では、「無我はある時の特殊な精神状態ではなく、ただ自然に生かされて生きて、そしてその中で、我々はただ自分を意識した生命活動をしているに過ぎなかった。つまりこの本来の姿の実態が、無我であった。つまり無我とは、我々が本来、尽十方界真実人体であるところの事実の実態を言ったものであって、精神の状態をいったものではなかった。この尽十方界真実人体の真実にあつては、個人といったもの、自我といったものは、全く見当たらない。」<sup>48)</sup>とある。つづけて「どのような我儘な振る舞いも、本来は無我性であり、無我に自然の恩寵によって振舞っておったまでのものであった。これは、宗教的に表現すれば、仏の光明以上の何物もあり得なかったということである。」。自分が萬法（ありとあらゆるもの）を証しようというのではなく、萬法に証せられる<sup>49)</sup>ということが光明蔵三昧ということであろうと思う。無情説法（山川草木の無言の説法）を聴くということも同様の意味で言われたものであろう。

それでは、尽十方界の真実とはどこまでをいうのであろうか。昨年東北の地が遭遇した大地震、大津波また福島原発事故はどうか。起こってしまった「今ここ」としては、しかりである。酒井老師の言葉を借りれば、「尽十方界の真実とは我々のお気に召すものを探し求めているところのものではない」わけである。原発事故も、確率の低い偶然の出来事であつて想定していなかったことが原因しただけのこととおさめるのではなく、事故を受けて文明や人間の在り方、自分の在り方の根源から問い直してみようとするのが尽十方界の真実と受け止めるということではなければならない。尽十方界の真実が対象的にまずあるのではなく、尽十方界の真実と絶対主体は同時成立である。すなわち、限界状況の絶対当事者としてこれらの災害に向かうところの絶対主体である<sup>50)</sup>。第八阿頼耶識が智慧に転じて「大円鏡智」となり、前五識が「成所作智」となるような転識得智（悟り）<sup>51)</sup>を伴う光明蔵三昧が、この地上一杯に起こっていれば、原発事故が起こる因縁はなかったに違いないということ蛇足ながら附言しておこう。

「信とは澄淨の義」と内山老師からうかがったが、絶対主体性も信のあり方のひとつで

ある。東洋の知性は、悠久の歴史に甘えて、自覚的に絶対無限に向かうという根本を忘却しているのではないかと常々思う。

本論は、60歳から佛道修行を始め、80歳から120歳まで伝道に身を投じた、9世紀の真際大師趙州從諗禪師<sup>5 2)</sup>を景仰しつつまとめたものである。本論が、「剣去って船端を刻む」の自己満足でないことをひたすら願う。

注

1) 花岡永子先生から久松慎一を読むように勧められ、花岡先生の「絶対無の哲学」を参照しながら、久松慎一全集を何度か読むこととなった。花岡永子「絶対無の哲学」、2002年、世界思想社 第4章「現代における「絶対無」の哲学の意義」で述べられている「絶対無の場所」が「仏が現在的である」ところとみられる。

2) 久松真一「絶対主体道」久松真一著作集第2巻所収、1994年、法蔵館、p84

3) 小此木啓吾、北山修編「阿闍世コンプレックス」、2003年、創元社所収の小此木啓吾「阿闍世コンプレックス論の展開」p50に自他一体の微妙な相互性を日本的マゾヒズムの特徴として説明している。小此木はこのような相互性を西田哲学の絶対矛盾的自己同一ともつながる、宗教に共通する基本とみているが、筆者は受け取り方を異にする。

癒しや一体感は、四天王のような仏教の守護神に類比される概念であって、信の純化からは隔たりをもつように思う。「信の純化」は、細川巖先生や松田正典先生の指導を受けたかつての広島大学仏教研究会での主な課題のひとつであったと記憶する。

物種吉兵衛語録（楠恭著、1974年、文一出版）に、吉兵衛さんに隨身した清次郎さんの次の言葉がある。「そのように無常をこころに引き寄せてみなくとも、無常はホンマじゃ。思うても思わいでも、ホンマ物はおかまいなしに、ずんずん向こうへ移っている。思う思わぬ、そのような所に用事はない。」信を考えるときに、いつも呼びさまされる言葉だ。

4) 星野元豊「浄土の哲学」1975、法蔵館、p48には、「方便法身とは、法性法身の迷妄の衆生に対して働いたすがたにほかならない。従ってそれは方便法身として働くけれども法性法身以外のものではない。あたかも水波の喩の如く、水のままが波なのであり、波のままが水なのである。」とある。

星野先生とは、広島大学仏教研究会主催講話会でご縁をいただき、その後文書でたびたびご指導をいただいた。

5) 沢木興道「正法眼蔵弁道話」沢木興道全集第18巻所収、1968年、大法輪閣、p186 沢木老師が亡くなられて後、呉神応院の西村正俊老師のご縁を得て、人となりや神応院でのお話の内容について何度もうかがった。

6) 久松真一「絶対主体道」前掲、p318

7) 久松真一「覚と創造」久松真一著作集第3巻所収、1994年、法蔵館、p129

8) 波羅提木叉については、内山老師から初めて伺った。佐伯定胤「勝鬘經講讀」1939年、仏教奉仕会では、「訳して處處解脱という。・・・それぞれ個々の處において、それぞれ別々に悪を解脱し離れることができる、それを處處解脱と名づけるのである。」と解かれ

ている。解脱を神秘的な自分持ちのものにしないで、一つ一つの戒をまもる実践事実を尊重する科学的発想が仏教の根本にあることを示している。日本のこれまでの社会で、意外に異端者を疎外する傾向が強い（原子力の安全性を素直に考えようとする態度が疎外されてこなかったとは言い難い）のは、日本の仏教者が波羅提木叉を理解していないためだと直感する。

9) 中村元「仏教語大辞典」1975年、東京書籍

D. ヒュームの「因果性についての懐疑」は、不生不滅に近い認識であると考え。電子と陽電子の対消滅でガンマ線が発生するという過程をどう理解するかは興味深い、このような物理学上の発見・認識と仏教の不生不滅といきなり対比するのは筋違いと考えている。

10) 三井晶史偏「昭和新纂国訳大蔵経宗典部曹洞宗聖典」1978年、名著普及会 所収

11) 西有穆山「正法眼蔵啓迪下巻」1966年、大法輪閣、p554

蛇足ながら引用文につづく禅師の表現になぞらえると原子炉は、「圧力容器だの、燃料集合体だのいろいろ寄せ集めて、経済効果の因縁や研究成果の業からできたものであって一つの形をそろえておるだけで、原子炉という性分が根源的にあるわけではない」となる。日本の原子炉に安全神話があったとすれば、それは原子炉に原子炉としての本性があると思いきこむようなアニミズム的油断があったというのは的外れの邪推であろうか。

12) 内山興正「生死を生きる」1984年、柏樹社、p41

内山老師とは、呉神応院でご縁をいただき、お住まいの宇治木幡能化院に何度かお邪魔し教えを受けた。

13) 世親菩薩が心の作用を阿頼耶識までの八識で説明されたのが唯識仏教である。理知的分別に対する懐疑を基本とする点で、唯識は大乗仏教であると理解する。唯識については、清水寺の大西良慶元管長や薬師寺唯識学寮で太田久紀先生、高田好胤元管長、松久保秀胤元管長から教えを受けた。

「普遍的真理は、人間が外界を正しく理解するところに成り立つのではなく、人間が先見的に持つ形式に適合するように判断して作り上げたものである。」というカントの驚くべき発見の今日的な理解については、リチャード・ローティの「超越論的論証・自己関係・プラグマティズム」（竹市明弘編「超越論的哲学と分析哲学」1992年、産業図書所収）に詳しい。唯識もカントも心の世界の広さと深さを教えてくれる。

14) 野内良三「偶然を生きる思想」2008年、NHKブックス、p76

呉神応院西村正俊老師の常の言葉の一つは、「人間万事塞翁が馬」だった。塞翁が馬も物事の因縁を説いたたとえだが、偶然を愛する如くに過去に拘泥しない生き方を言うのだと思う。

15) 周りから縁（条件）を頂くことによって因が生かされ結果が生まれ、それが新たな因となるという受け止め方。

16) 森田邦久「科学哲学」2010年、化学同人

小林道夫「科学哲学」1996年、産業図書など

カール・ポパーやトーマス・クーンなどの科学の本質についての議論の流れが科学哲学の

ベースにあることは心強い。科学的真理もここでは方便法身と位置づけておこう。

17) J.スロウィッキーが「みんなの意見は案外正しい」(小高尚子訳、2006年、角川書店、p28)で述べている、集団の正しい意思決定のための4つの条件、多様性、独立性、分散性、集約性(一つの判断に集約するメカニズムの存在)について真剣に考察する必要がある。スロウィッキーは、チャレンジャー号爆発事故の原因を株式市場がほとんど瞬時に正しく把握していた事実を例に上げている。この事故自体も、技術者から中止の強い要望がありながら、いまさら中止できないとして発射を強行した結果起こったものだった。

他には、Irving JanisのGroupthink(集団思考、1982年)で論じられる8つの兆候(不一致を示す人々への圧力など)の警告もあるが、悪魔性は十分明らかになっていないと思われる。集団思考については、C.Harris他著「科学技術者の倫理」丸善、1998年参照18)松原泰道「わがこころの発見」1979年、善本社、p141

松原泰道老師のすばらしいお話も呉神応院講話会で何度か聴聞の機会を得た。

19) 立川武蔵「中論の思想」1994年、法蔵館、p69

20) 高橋尚夫、西野翠訳「梵文和訳維摩経」2011年、春秋社、p156、入不二法門品第九

21) 立川武蔵「中論の思想」前掲、p250

22) 久松真一「絶対主体道」前掲、p77

23) 久松真一「絶対主体道」前掲、p112

ここで述べられていることの一面は、知と信の合一ということでもあろう。このことについては、今村仁司「清沢満之の哲学」2004年、岩波書店、p126の「知なしに信はありうる。しかし、知に支えられないと、信はとめどなく呪術に短絡する」の指摘が重要だ。

24) E.フッサール「デカルト的省察」2001年、岩波文庫、p193

25) 哲学事典、1971年、平凡社

26) アルフレッド・シュッツ「現象学的社会学」森川真規雄、浜日出夫訳、1980年、紀伊国屋文庫、p147

27) 野家啓一編「危機の時代の哲学」2008年、中央公論新社

28) 片岡寛光「公共の哲学」2002年、早稲田大学出版部、p141

29) ニック・クロスリー「間主観性と公共性」西原和久訳、2003年、新泉社、p83

30) 西原和久「自己と社会」2003年、新泉社、p66に以下の記述がある。

「主観自体が他者との相互行為的場面での社会的形成物であるとするれば、意味は必ずしも一個の主観に内在しているといい切れるものではない。それは、あえていえば、<間>に存在するもの、つまり「間主観的」なものである。」

31) 鯨岡峻「ひとがひとをわかるということ」2006年、ミネルヴァ書房、p37

32) 木村敏「からだ・こころ・生命」1997年、河合文化教育研究所、p16 また、木村敏著作集7(2001年、弘文堂、p162)では、「わたしはつねに、自己意識の認識的な現在と、相手との相互関係における行為的現在との、つまり個人的主体性と間主観的主体性との間の「ずれ」を生きている。」と述べている。

33) E. レヴィナス「実存の発見」1996年、法政大学出版局、p51

- 34) 鶴真一「レヴィナスの他者論」発達人間学論叢第1号 1998年
- 35) E. レヴィナス「外の主体」合田正人訳、1997年、みすず書房、p168
- 36) 長谷正當「浄土とは何か」2010年、法蔵館、p118
- 37) E. レヴィナス「全体性と無限(下)」、熊野純彦訳、2006年、岩波文庫所収の「顔と倫理」にレヴィナスの他者論が展開されている。
- 38) 長谷正當「死と実存協同」1998年、哲学研究、565巻
- 39) 末木文美士「仏教 VS.倫理」2006年、ちくま新書、p190
- 末木文美士「他者・死者たちの近代」2010年、トランスビュー、p188に「死者と向き合う仏教の可能性」についての論考が述べられている。また、景德伝燈録 卷第十五、p389に「南泉、衆僧に垂問して曰く、来日、馬師に齋を設く。未審し、馬師、還り来るや否やと。衆、皆、対ふること無し。師、すなわち出でて答えて曰く。伴有るを待って即ち来らんと。」生者が供養で集まるのを待って、死者も還ってくるのです。という若き日の洞山禅師の答えである。この一節は、生前の武藤義一先生に教えていただいた。いまだ答えの意義がよくわからないが、追善供養によってわれわれが「回向返照の退歩を学ぶ」もつともあからさまな機会を持つことは確かである。
- 40) 渡辺哲夫「死と狂気」1991年、筑摩書房
- 41) 星野元豊「親鸞と浄土」1984年、三一書房、p158
- 42) 早島鏡正、大谷光真「浄土論註」1987年、大蔵出版、p366
- 43) 高崎直承校註「従容録」1934年、鴻盟社、p3
- 44) 久松真一「起信の課題」久松真一著作集第9巻所収、1996年、法蔵館
- 45) 「尽十方界是箇真实人体」は、正法眼蔵身心学道巻に出てくる言葉である。西有禅師の啓迪では、つぎのように説かれている。「尽十方界が直に真实人体じゃ。この身が直に尽十方じゃ。直に法身じゃ。……ただ凡夫の自己ばかり知って、法身の自己というのはちっとも考えぬ。それゆえ修行が何時までもぐにゃぐにゃになっておる。そうでない、尽十方界是自己の全身、生死去来真实人体じゃ。こう知ったならば、決してこの身を粗末にせぬがよい。」
- 46) 酒井得元「光明蔵三昧講話」1991年、大法輪閣、p78、p133
- 酒井老師とは、筆者20代の初めに、呉神応院講話会ではじめてご縁をいただいた。相談のために恐る恐るお部屋に入って、頂いた言葉は、「お前一人ぐらいどうなってもいいじゃないか」だった。
- 47) 「限界状況」は、カール・ヤスパース「実存開明」草薙正夫、信太正三訳、1964年、創文社、第7章にでてくる言葉である。また限界状況については、吉村文男「ヤスパース人間存在の哲学」2011年、春風社の第六章に詳しい。
- 48) 酒井得元「光明蔵三昧講話」前掲、p68
- 49) 「佛道をならふというは、自己をならふなり。自己をならふというは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、萬法に証せらるるなり。萬法に証せらるるといふは、自己の身心、他己の身心をして脱落せしむるなり。」(正法眼蔵現成公案)
- 50) 太平洋戦争の敗戦や原爆というあり得ない限界状況を経験しながら「社会を営む人

間」というレベルでの徹底した分析と統合の姿勢が、従来の日本の知性に乏しかったのではないか。それが現在の日本人の劣化の原因であると感じている。経験を個別の経験のままにとどめる東洋の経験主義と、経験を尊びながらそこから普遍を導こうとするイギリス経験論の違いに注目する必要がある。

5 1) 太田久紀「凡夫が凡夫に呼び掛ける唯識」1985年、大法輪閣、p197に、「私たち凡夫のところが、智慧に開けることを転識得智と唯識ではいう。第八阿頼耶識が智慧に変わったのを大円鏡智といい、第七末那識が変わったのを平等性智、第六意識が変わったのを妙観察智という。前五識が転換すると成所作智となる。」とある。

唯識思想と現象学の問いの共有については、司馬春英「現象学と大乘仏教」、思想、2000年、10月号、p236に詳しく論じられている。

5 2) 趙州從諗禪師(778-897)、從容録第十九則「趙州狗子」などの公案で知られる唐代末の禪僧。趙州禪師語録、1961年、春秋社

## 第5章 道理と人間

### 1. 道理の所在

道理の研究の発端は、ある議論の最中につい口をついて出た「その議論は合理的だが道理が通らない」という言葉からだった。その時表現したかったのは、相手の議論は合理的で字面の収支は合っているが、実体験から実感される筋道にそぐわないという趣旨のことだった。その後、「道理」ということが気になり、議論のなかでわざと使ってみたりもした。「道理」については漠然とした共通認識はあるようだが、現代知識人の理性信仰とはおよそ異次元のものといえよう。

我々日本人は、融通無碍な一面を持ちながらも、約束事に関しては、正直で狭苦しい受け止め方をする傾向があるようだ。たとえルールであっても、その運用に際しては現場が責任を持って道理を尽くして臨機応変の判断をするという姿勢が、今の日本人に欠落しているように思う。「一人でもやる」という勇敢さの遺伝子の保持率が少ないため<sup>1)</sup>でもあろうが、物事の判断において現合での加減ができないでは、社会の発展を歪なものにすることもなる。アナログ機械を順調に作動させるには微妙な加減が必要で、そのために技術者個人の熟練が要求される。同様のことが、社会や人間関係また生きがいのためには肝要なのではなかろうか。その加減の目印となるのが「道理」というものではないかと考えている。一見行き届いたアソビのない社会制度や教育制度は返って人間個人の加減能力や工夫能力ひいては人間性を減退させるのではないか。最近の事件で、ルールに正直なあまり、ストーカー容疑者の逮捕に際しルール通り被害者の住所を伝えてしまい、結果的に被害者が殺されるという悲惨な結末となった。情報社会の巧妙さに圧倒されて萎縮し、人間としての血の通った発想での適応ができていないのではないかと危惧する。形の上ではルールに反してでも、「道理」を優先し運用の段階で加減できるような発想が個人や社会に必

要だ。ただし、自分のご都合のためでなく、あくまで無限のあなたの最高価値をねらった上のもの、でなければならないことは当然の道理である。

## 2. 道理の歴史

道理という言葉は分かったようで分からない言葉だ。それだけに、しっかりした理解もなく使用することは慎まなければならない。道理の「道」も「理」も東洋では特別な意味を持った語である。白川静の「字統」<sup>2)</sup>によれば、「道」については、「道を修祓しながら進み導くこと。それが道の初義であった。首はまじないとして強い呪力を持つものとされた。人の行為するところを道と云い道理の意となる。存在の根源にあるところの唯一者を道という。道は古代の除道の儀礼の意より次第に昇華してついに最も深遠な世界を言う語となった。」とあり、「理」については「すべて条理あることをいう。さらに人に及ぼして情理、理気といい客観化して道理、天理のように用いる。」とある。

「理」と「氣」は「大学」「書経」以来の東洋思想の根源に位置する思想であるが、理を重んじる朱子学と理の現実展開である気を重んじる陽明学が江戸から明治にかけての日本の思想の骨組みを形成していたと思われる。いささか陽明学に振り回され、戦後は培われたすべての伝統を喪失してしまったというのが真実ではなかろうか。尤も、阪神淡路大震災や東日本大震災での日本人の態度に現れた秩序は、書経<sup>3)</sup>に記される敬敷五教(義、慈、友、恭、孝)の精神が覆いを剥ぐって現れ出たものともいえよう。

朱子学の經典である朱熹の「近思録」<sup>4)</sup>のなかには「道理」という表現は原文にはあまり無く、例えば「天下之理」を「天下の道理」というふうに解説者が「理」を「道理」と通釈しているケースが主である。原文にある道理は、「看得道理(道理を看得て)」と「務尽道理(務めて道理を尽くせり)」の2か所だけのようである。正しい理として正理や天理の表現を代表して道理ともいうと理解してよいだろう。天下の理という時の「理」は道理(筋道)の理でやや軽い意味で使われるが、程伊川の性即理の「理」は、宇宙原則としての「理」で、事物に内在し、事物が事物として存在成立しうる原則の意味で使われている。ここにも「道理」という言葉の意味の微妙さが現れている。自然のありようと人間のありようを直結する天人相関説で考えるのは董仲舒以来の古代東洋の癖であるが、そのために自然の直接的な観察よりは身近な「人の心の正しい秩序」ということに「理」の重点が置かれてきたように思う。即ち、五常と呼ばれる「仁義礼智信」の相互関係、例えば礼が足らぬも無礼、過ぎたるも無礼で、無礼にならない「礼」になるためには、智慧が必要であること、仁義礼智いずれにも、偽りなき<sup>ほどよき</sup>である信が加わらなければならない<sup>5)</sup>、といったことが朱子学の中心テーマとなっていた。太極図が暗示するような自然界の秩序の理解を含んだ形而上学よりは人間の心の形而下学に重点があり、格物致知や格物究理という「大学」以来の立場も実際の問題に則して理を究明していこうという態度であって、程伊川の「性即理」に結局は収まってゆくことになる。「性即理」は、世界の存在原理と人間の心の秩序とを統一的に把握しようという考え方であって、ヨーロッパ中世のキリスト教的自然法の考え方に近いように思う<sup>6)</sup>。朱子学では、人間側の「性」よりは「理」に重点が置かれたが、江戸時代も後期になると陽明学が盛んになり、人間の実践体験に重点を置く陽明

の「心即理」が尊重され「知行合一」<sup>7)</sup>の主張とも繋がって明治維新の牽引力にもなったと思われる。「心即理」の捉え方は、次に述べる「武門の道理」とも近いものを感じずる。

いずれにしても「道理」が推論の道筋の正しさ、根拠を強調する場合と、推論結果の「理」としての真実を強調する場合があります、これが「道理」の用法を不明瞭にしている。本論はどちらかと言えば、後者を模索しつつも前者を強調したい立場である。

道理という言葉の使い方では、日本には別の歴史がある。即ち、鎌倉初期に慈円の「愚管抄」と北条泰時の「御成敗式目」で扱われた「道理」である。林屋辰三郎は、「武門の道理」<sup>8)</sup>の中で「法の滅尽したとき、時代の人々のよりどころとなったものは、みずから体験したものしかなかった。すなわち、行動の跡しかなかったのである。人間の行動の跡は、すなわち道となってあらわされる。この道筋を「道理」とよび、これこそ、法にかわる新しい人間の倫理、思想であると考えたのである。」と述べている。

愚管抄(巻第七)で慈円は盛んに道理という言葉を使っている。「無道ヲ道理トアシクハカライテ、ヒガゴトナルガ道理ナル道理ナリ」<sup>9)</sup>などであり、単に貴族社会で取りざたされる事柄の筋道という意味で使っていることが多いようである。従って、「道理ウツロイユク」という認識にもなるわけである。

井沢元彦は「逆説の日本史」中世動乱編のなかで、現実離れした律令に代わる「御成敗式目」を制定した北条泰時について論じ<sup>10)</sup>、「泰時は「法」こそ無視しているが、それを越える「納得の実現に至る道筋」を実践しているからだ。これが道理である。この道理の根拠になっているのが泰時の師である明恵上人の「あるべきようは」すなわち「自然教」である」と結論付けている。長又高夫は「北条泰時の道理」<sup>11)</sup>という論文で、主従関係、親子関係について泰時のとった御成敗式目の具体的運用を残された書状を基に論じ、井沢とほぼ同様の結論を導いている。

ところがこの泰時の道理は、そのまま近世の武家社会に伝承されたわけではない。徳川家康の「東照宮御遺訓」<sup>12)</sup>では、「武門の道理」よりは朱子学の「理」が重視され、「此一身の道理を演<sup>のべ</sup>れば天地にみち、天地の道理をちぢむれば一身の内にかがまる也」なる記述がある。また江戸末期の陽明学者で明治維新に多大の影響を及ぼした佐藤一斎に「言志四録」があるが<sup>13)</sup>、「道理」の語は数か所しか使われておらず、それも泰時の道理ではなく朱子学伝統の「理」である。現在のヒステリックな法令依存は、江戸時代に培われた島国根性に由来するのではないのか。蒙古襲来という一大危機を背景とした「武門の道理」を再評価する必要がある。

近世までは、「合理主義」という表現はなかったわけであるから、「道理」は「合理」の意味をある程度含んでいるとも考えられるが、西洋思想史上の「合理」は、経験論に対峙する意味を重く含んでいると観るべきで、その点で「道理」と「合理」は隔たっている。英語では、合理は *rationality* で「比」の *ratio* を語源とされている。道理は、*reason* で条理や理性と一般に区別されていないが *justice* を使う場合もある。田中成明は、「法的思考とはどのようなものか」<sup>14)</sup>で、「理性の認識作用に関わる形式論理的・実証主義的合理性—狭義の合理性と行為・決定を導く理性の実践的作用に関わる実践哲学的合理性—広義の合理性」と記述しているが、後者の広義の合理性が道理に相当すると考えたい。本論

が「道理」の意義として道筋や根拠を強調したいといっても、単に合理性を問うのではない。

天野貞祐は、昭和十四年に「道理の感覚」を著し、国難の克服のための道理の顕現を訴えている。「道理は見ることも聞くこともできないが、道理は厳然としてわれわれを拘束する力を持って存在しておると思う。」<sup>15)</sup>と述べ、「道理はものの一切の秩序を意味し、道徳的秩序だけでなく理論的及び美的秩序をもふくむ、道徳的道であるばかりでなく理論的美的ロゴスであります。」あるいは「価値秩序がもののスジミチだと言わねばならぬと思います。従って価値とその秩序が道理であって、それぞれの価値を価値秩序におけるそれぞれの位置において承認しその順序を誤らぬことが道理に適うゆえんだと私には考えられるのであります。」と述べている。美的秩序をも含むという点で価値の多様化にも適応出来る表現かとは思いますが道筋や根拠を問う道理を強調すべきではなかったか。

前述の橋田邦彦は、同じく昭和十四年刊の「行としての科学」<sup>16)</sup>で王陽明の言葉を解説して「吾々の体験即ち働きということなしに、物の道理だけを求めようとして求められないことは明らかであります・・・」と述べ、同書に所収の「自然の観方」では、「即ち自然の動きには「すぢみち」があるからである。その「すぢみち」を昔から条理と云っている。またはこれを理法とも云う。いずれにしても自然の動きはおのずからなる動きではあるが、その動きの中に条理がある。その条理があればこそ吾々はその条理を辿って行くことに依って、自然の相を或程度まで知ることが出来るのである。」とも述べている。この場合、条理を道理と言い換えてもいいだろう。自然科学者である橋田が国難の時局に望んで、普遍的な「道理」を必死で表現しようとする姿勢が現れ、筋道・根拠に重点を置いていることが伺える。

一方「条理」という言葉が、法の運用に際してはかなり明瞭な意味を持つものであることを森部英生の論文「社会教育判例における「条理」」<sup>17)</sup>で教わった。教育法学における基本的概念とし「教育条理」なるものがあることも知らされた。また教育条理の内容については「内申書記載内容は、本人・父母に開示されるべきものである」といった具体的なことが論争のテーマになっているということである。同論文でも引用されている我妻栄の「民法総則」には、「上述したすべての標準は、結局、条理ないし誠実信義の原則の具体的な表現であるともいうことができる。従って、他の標準の明らかでない場合には、条理もまた独立の標準とならなければならない。」とあり<sup>18)</sup>、誠実信義の原則＝条理、と解釈されている。教育条理での条理は、意味が豊富に詰まり過ぎて創発性に欠けると感ずる。後者の条理は、道徳律の意味が強く、日常の事柄に適用するには解釈に偏りと幅が生じる懸念がある。

「道理」という言葉はもともと、さまざまな精神的秩序を伝承する媒体のような言葉で、それ自身独自の意味を持っていないという見方もありうるのかもしれない。しかしそのために今日、道理という言葉がやがて死語になるということを感じさせる現状につながることもなる。

谷沢永一は「モノの道理」<sup>19)</sup>で、「泰時のいう「道理」というのは、だれの目にも見えている事実、だれの心にも具わっている健全な感情、尋常な理性とっていいでしょう。

言い換えれば、日本人みんなが納得するような考え方・慣習、あるいは日本人のだから見ても正当だと思えるような基準です。日本人であればそう考えるのは無理もないと、みんなの意見が一致する考え方。もっといえば、現実には即した具体論、あるいは人間性を肯定する論理。」という解釈をしている。日本人と限定することで理想的な判断基準としての道理がありうるような表現になっているが、本論は、「道理」を日本人だけでなく世界に通ずるものとする目論見を持っている。武士道精神は世界的なものだと考えるからでもある。

最近書かれた書物の中で「道理」がタイトルになっているものでは他に、中坊公平の「道理に生きる」<sup>20)</sup>がある。中坊は同書の第五章、「正義とは何か」の中で、「こむずかしい司法試験に通ったからといって、世間の荒波にもまれた経験のない者の判断が正義に値する、とどうしていい切れるだろう。正義は必ずしも法知識の埒内にあるのではない。法を超えた道理こそが正義なのである。人としての道理に従って物事を考え、行動することは、素人も玄人もない。」また「私の四十年の弁護士人生を振り返っていうならば、裁判の本質は「納得」の二文字につきる。審理を尽くし、判決を下すことで、紛争に傷ついた人がどれだけ納得できるか、救われるか。詮ずるところ、裁判の真価とはそこに定まるものだと、私は信じて疑わない。」と述べている。「納得」については、前述の井沢元彦の「逆説の日本史」<sup>21)</sup>に「日本は法治国家ではなく納得治国家」という段があり、符合していて興味深い。

以上道理についてのさまざまな見解に注目してきたが、いずれにおいても道理そのものの内容が明確になっていないという感がある。道理という言葉が自分様にご都合の良い内容を暗然と主張するためのメディアになりやすいという懸念も感ずる。

### 3. 道理と自然法

前述の中坊公平の文章の中に、「法を超えた道理」という表現があった。法を超えるという意味では、実体法より高次の法とされる自然法の概念が符号すると思われる。西洋での自然概念は、十七世紀科学革命の出発点となったともいわれるルクレティウスの「物の本質について」の再発見<sup>22)</sup>に由来し理性による思惟が作り上げた世界である。科学革命に象徴されるような、自然の秩序の発見とその統一的理解において、自然の法則と人間理性との相似関係はヨーロッパ人の精神に絶大なインパクトを与えたことが想像される。事物や人間の本性としての自然法の存在やそれが法を超えた法であるというような受け止め方は科学革命を経験したヨーロッパにおける「自然」の概念を伝承するものである。自然法はそのような歴史から「事物の本性」とも言い換えられ、即条理とも受け取られている。条理はこの意味では、法源であるとも理解され、実定法の運用、解釈の根拠にもなるわけである。日本では、自然<sup>じねん</sup>は、人間のはからいではなくおのずからしからしめることを意味しており、「願力自然」のような使い方がなされてきた。「自然法」という場合の自然は阿南成一の「現代自然法論の課題」<sup>23)</sup>に次のように記されているように、われわれが直感する内容とは大いに異なっている。「近世の思想家達はかかる「自然」を人間の理性の所有に引戻し、「自然」は人間理性が思惟するままの姿であると考えに至った。」「カントによって自然法の概念の基礎としての「自然」は完全に理性のアプリオリな形式にとって代わ

られた。それをカントの趣旨に従っていいかえれば、「自然法」にとって代わったといえよう。ラートブルフは、批判哲学をたずさえてかような理性法を唱えたカントこそが自然法に決定的打撃を与えたものであることを指摘しているが、思惟概念としての自然法の一典型たる理性法の意味と限界がそこに示されているといえよう。」

深田三徳が「法とは何か：実体法と自然法」<sup>24)</sup>で「わが国では、裁判の判決書の中で「自然法」が言及されることはほとんどないが、「条理」が使用されることは時折ある。」とのべ、条理の注として「物事の筋道」といった意味であり、裁判事務心得3条「民事ノ裁判ニ成分ノ法律ナキモノハ習慣ニ依リ習慣ナキモノハ条理ヲ推考シテ裁判スベシ」と定められている。」と記している。

以前から、英国が成文法の形の憲法を持たないということに大変興味を覚えてきた<sup>25)</sup>。形を持ったもので確認し合わなくても、個人の認識、判断能力に全面的信頼を置いている社会の豪胆さと人間の能力に対する信頼の念に敬意を表する気持ちがあった。また、そこに「武門の道理」とつながる何かがあるようにも思われた。英国はコモン・ローの国で、判例法主義をとっていると理解すれば、上述のような美化した表現は出てこないのかもしれない。伊藤正巳と田島裕の「英米法」<sup>26)</sup>によると、「大陸法における法思考の方式は、成分法にあらわれた抽象的、一般的文言から論理的に演繹する形をとるのであり・・・合理主義的な一定の体系をもつことが重視される。これに反して、英米の法律家の思考は、どこまでも具体的事実を重視し、その積み重ねのうちから帰納的に法原則を推論していくが、決して原則から具体的事例を推論するのではない。」とある。またその根拠として、「英米法の精神を理解するためには、プロテスタンティズムの特殊の面に注目する必要がある。それは清教徒の精神である。・・・清教徒の考え方の基本にあるのは、個人が自分の意思にもとづく信仰の契約の原則であり、そこでは何よりも、個人の良心と個人の判断が第一義的な価値をもつものとされる。法的な効果というものも、すべては個人の意思の行使によってきめられるという個人主義の考え方を生み出すことになる。・・・近代の制定法の多くが、法制度には個人の赤裸々な自己主張や個人の権利の保護以外にも追求すべき任務があるとし、抽象的自由を制約しようとしたのに対し、清教徒精神からくる個人主義の観念によって、法律家は、これらの立法にむしろ否定的評価を与えたといえる。」と述べている。英米社会に「法を越えた道理」を適用すれば、その「道理」は、「清教徒精神から納得できる筋道」ということになるだろう、道徳律と言い換えてもよいのかもしれない。清教徒精神はともかくも、規定・掟や習慣、流れを絶対視することなく、現場に直面する生きた人間として「納得」を第一義とする精神にはある種の憧憬を感じる。

自然法批判の立場から中埜肇は、「自然と理念」において、普遍論争に関連づけ「自然法は西欧的合理主義思想の産物である」としつつ「しかし、ここで虚心に問うてみなくてはならないのは、理性に対する信頼と「普遍」への確信そのものが果たして人類にとって普遍的であるか、ということである。」と述べ、自然法が仮構であるということを言い換えて「人間はこの「仮構」もしくは理念なしには人間としていきることができないのであり、それらは、ファイヒンガーがいうように、「現実の中に対応するものがない」という意味では非現実的であるが、それがなければ人間が現実において生きることができず、従って人

間の現実の生存にとって不可欠であるという意味では現実的である。つまり、理念というものは、もともとこのように現実を超えながらも現実と関わるという、両義性を持っている。」と記述している<sup>27)</sup>、阿南の記述との対比が興味深い。何れにしても、「誠実に約束を守れ」という自然法の社会倫理と道理とは、意味の上で一致しない部分が多いように思う。

さて、はじめにも述べたが現在の日本人は、一定の手続きで決定された事柄に関して、ある種ヒステリックに運用しようとする傾向がある。相撲の八百長疑惑に対する相撲協会の反応やまっすぐで大きさが均一で泥のついていないニンジンしか購入しない主婦の感覚やリクルートスーツの驚くべき画一、センター入試における数秒の試験時間短縮に対する不平など、潔癖主義、褻主義の様なものを感じず。いわゆる、ゼロリスク幻想もこれに類したものである。自らの裁量と責任において判断し、掟や慣習を加減して解釈して運用しようという精神や風土があまりに希薄である。町内会やPTA会合あたりでは、いまだに江戸時代の村の寄り合いのごとく、「流れ」重視で運営されているのではないだろうか。1986年のスペースシャトル・チャレンジャー号爆発事故の原因の一つにもこの流れに逆らえないという人類共通の弱点である悪魔的なものが現れている。常に覚めた目で、生命の実体験と合理性を共に重んじ、「無限の虚空」の眼差しに根ざした「道理」に帰って物事の判断をやり直す精神が必要とされている。

#### 4. 道理と仏教

正法眼蔵において、「道理」を使った表現は全96巻で75箇所にある<sup>28)</sup>。「全機の道理」、「刹那生滅の道理」、「自をして他に同ぜしむる道理」などといった表現である。総じて「事実として明白でかつ、靈妙で正しいことわり」という意味で、鵜呑みによる法執を極力要慎した使い方である。「解深密経」の巻の5には<sup>29)</sup>、「道理」には四種類あるとして、一つは観待道理で苦楽・長短のような相対背反の関係が存在する道理。二つ目は作用道理で蠟燭の火が燃え続けるように、因縁にもとづいた働き合いがある道理。三つ目は、証成道理で量的・論理的に証明できる物事があるという道理。四つ目は、法爾道理で、この世界に自ずから成立している自然な筋道の道理で、因果の道理はこれに該当すると思われる。論理を重視するインド哲学の伝統が活かされた捉え方だ。「道理」が論理的な筋道の意味も持つ以上は、このような価値自由な捉え方がベースになければならないと思う。ここで、四種道理は、推論の道筋のパターンを指すもので、推論結果の内容の真実をいうものではないと考える。その点、朱子学、陽明学の伝統で云う「道理」は、仁義礼智信の構成から生まれる価値観が隠然と背後に存在することが感ぜられ、内容が限定されないところが神秘主義的印象を与える。「道理」という言葉の中に勝手な思い込みや、お好みの正義が差し挟まれることは避けなければならない。

「武門の道理」の立場は、杓子定規な律令制のルールを越えて、自らの体験に基づき納得できる筋道・根拠に重きを置くことを特徴とし、その意味である種の個人主義であるといえよう。清教徒の精神が英国の個人主義のベースに有ったように、武門の個人主義には、鎌倉仏教への帰依がベースに有ったとあってよいだろう。その伝統は、徳川政権の朱子学

擁護によって表面から消え、封建体制を堅持するための「忠孝」の筋道が「道理」のパラダイムになったと想像する。前述の天野、橋田などの大戦突入直前の悲痛の叫びも「道理」という言葉をもって国の宿業のどろどろとした流れを食い止めることには、ついにつながらなかったのである。

一般論としてのルールに対して、各論としての個人の立場や個々のケースが対等の立場にあるというのが現在のグローバルなものの方の見方であると思う。ルールや因習、流れなどにヒステリックに反応せず、冷静に批判する道標となる「道理」は、それ自身ルールや因習であってはならない。個別的体験や思索の結果を尊重し、規範の創発を担うものでなければならない。形式主義的で大衆迎合的な流れを食い止める神通力を持った道理とは何か。

条理やその一種といえる自然法（＝事物の本性<sup>30)</sup>）のように、さほど明瞭にその実体を現さないでいながらも隠然と約束事の世界の背後に存在するというような、堅苦しい関係でなく、事に応じて即妙に適応できる手鏡のような「道理」とは何なのか。

体験に基づく以上、道理は交叉する。ある個人やあるケースで道理と納得できることが他の個人やケースでは道理として通らないことはあっていいだろう。日本人が髪の毛を金髪に染めるなどとても道理にそぐわないと以前は思われたが、今はそれほどとも思わない。

「道理」は、時間的にも変動し交叉する。「道理は変動し交叉するのも道理」と自己言及的表現も加えておくのが健全である。道理の現れは相対的であろう。何か確固不拔の道理があって、それがわれわれの行動や考え方の規範として隠然と影響するということは道理の本来の姿ではない。

道理は「理」そのものを訴えるのではなく、自然界を含めた物事の生起する筋道、法則の体験に学ぼうとする姿勢である。またその筋道は、勝手な想像やご都合の産物にならないように、解深密経の四つの道理をベースに自然現象や社会現象のできるだけ単純な素過程を道理のモデルとして取り上げることも考えられる。私のご都合を超えた「無限の虚空」に根差したものでなければならない。そのことによって、道理の主観的神秘性を避けながら、道理を基準として議論に幅や発展性を持たせてゆくことが期待される。

では、体験に基づいた筋道であればそれで良いのか。そうではない。事実をありのままに見る「如実正観」<sup>31)</sup>の上の体験でなければならない。如来の十力<sup>32)</sup>の筆頭は「處非處智力」であり、その意味は、正しく如実に道理（根拠）を見抜く力と解されている。

あらためて解深密経の四種道理を念頭に置きながら、カントの純粹悟性概念のカテゴリー<sup>33)</sup>を観てみると四種道理と悟性カテゴリーの間に符号があることに気が付く。まず悟性カテゴリーは、判断の形式を取り出したものであるから、「道理」とつながりを持つ。四つのカテゴリーの内、力学的カテゴリーとされるのが「関係」と「様態」である。様態は、可能と不可能、存在と非存在、必然と偶然などの対立する概念を含み、「観待道理」と符合する。筆者が常に心がける権利の行使と責任の対関係すなわち、「権利を行使しただけあるいは行使し得ただけの責任があるという道理」もこの道理に含まれよう。現在の日本社会では、とにかくこの道理が無視され、責任だけを問われたり、権利だけを追求しようとする忌むべき傾向がある。また「関係」には、「法爾道理」に符合する因果性<sup>34)</sup>と「作用道理」に符合する相互性が含まれる。科学的に実証されている因果関係や諸法則が含まれて

よいだろう。蛇足ながら、科学実験教育は道理を身につける意味で極めて効果的であると考えている。作用道理の中には、心理学や生理学に関連する情理の部分もあるものと考えている。一方、数学的カテゴリーとされる「分量」と「性質」は、前述したように量的、論理的に証明できる物事があるという道理「証成道理」と符合する。科学的思考を支える道理である。これらの符号は、洋の東西、宗教を問わない普遍的「道理」があるということを示唆している。カントが自然法に決定的打撃をあたえたというラートブルフの指摘については前述したが、「自然」の概念が周知の通り東西で非常に異なる状況では、自然法や、事物の本姓、条理ではなく、四種道理や悟性のカテゴリーが、少なくともわれわれの日常的な意思決定や、諸規定のような一般的約束事の記述を具体的に適用・解釈する場合のよりどころとして、より適していると考えている。<sup>なま</sup>生の体験と思索により導かれた真実を、悟性カテゴリーや四種道理の基準を通して道理として表現することは、今後のさまざまな場面での議論を創発的で血の通ったものにする上で有効である。

## 5. まとめ

日常会話や議論で「それが道理である」という場合、物事や心の因果関係や相互作用などの日常経験から、「明白で靈妙なことわりになんかっている」という意味が表現されている。明白で靈妙なことわりとは、「体験的事実における理性の実践的作用」によって認識されるものであり、前述の「イギリス法の精神」の中のラートブルフの言葉を借りれば、「あくまでも事実の中に道理を求めようとする」態度に繋がるものである。事実の中の「道理」を表現する場合、純粹悟性カテゴリーや四種道理などのテンプレートは、分別の枠組みとして必要であろう。さらに功利主義的メリトクラシーの立場からの「道理」でなく、むしろ相対主義<sup>35)</sup>の立場にたった没量の大人の道理、無限の彼方の最高価値すなわち「空」を見据えた「道理」の発信が要請されている。「空」は、ヤスパースの規定による愛の定義「具体的なことを通じて、全体性と絶対性に向かう運動」<sup>36)</sup>につながり「道理」の普遍的パラダイムにふさわしいといえよう。

2011年3月の福島第一原発事故を契機として、市民レベルで科学技術のあり方を見直すという運動が盛り上がっている。科学コミュニケーションやトランスサイエンスなどの取り組み方が注目されているが、この状況の中で議論の裏付けの一つとして、「道理」の観方が活用されることを期待したい。科学主義や理性信仰を議論の場で打ち砕けるものは「道理」以外にはない。文明の三大問題と呼ばれる、環境、エネルギー、人口の問題は科学技術を軸とする合理主義によって解決可能であると考えているが、人体をどこまで再生するのか（再生医療）、生活や生産をどこまで利便化するのか（ロボット化）、人間関係をどこまで仮想化するのか（ソーシャルネットワーク）などの問題の取り組みには「道理」の裏付けが必要である。すなわち、われわれの生の日常体験を踏まえた上で「無限の虚空」を見据えて観る必要がある。科学技術の研究・開発段階は要素還元の合理でしのげるが、これを社会に応用する企画段階では、道理による観方と統合が必要である。四種道理を総動員した判断が必要だ。福島原発事故で最も納得のいかないのが、非常用ディーゼル発電機がなぜ浸水により使用不能になったかということである。水の国日本の日常体験からすれば、何

ものでも水浸しになり得ることは黙って勘定にいられておくのが道理である。津波の高さを何mと想定するかの問題ではない。これなどは、生活者としての道理であって科学技術的合理主義とは異次元で考察すべきものだ。設計は妥協だが道理はあくまで妥協を前提としない。

注

- 1) 日本人の7割がセニトロンのレセプターが少ないタイプの遺伝子を持っているという説明が坂村健「21世紀日本の情報戦略」岩波書店、2002年、p65にある。
- 2) 白川静「字統」、平凡社、1999年
- 3) 加藤常賢「書経 新釈漢文大系第25」明治書院、1983年、p38
- 4) 市川安司「近思録 新釈漢文大系第37」明治書院、1975年、p17  
朱子学で登場する「正理」ということばは、仏教から導入された言葉と思われる。武邑尚邦「仏教論理学の研究」、百華苑、1968年、p106には、「正理とは如何というに、量によって対象を探求することである」と引用されている。陳那の「因明正理門論本」、国訳一切経論集部1、大東出版、1988年が典拠である。
- 5) 西田太一郎編「日本の思想17 藤原惺窩「仮名性理」、筑摩書房、1970年、p38
- 6) 稲垣良典「トマス・アクィナスにおける実践知の構造」「自然法と実践知」所収、創文社、1994年、P3  
阿南成一「現代自然法論の課題」、成文堂、1991年、p67では、「トマスは基本的に広義の法の概念の上にその法理論を体系化した。・・上は神の理性（永久法）から、自然の理性（自然法）を経て、下は立法者の人間理性（実体法）にいたるまですべての法の調和的体系化が可能となった。」
- 7) 終戦時の文部大臣橋田邦彦の「科学の日本的把握」には、王陽明の「知行合一」がしばしば引用されている。橋田邦彦「科学の日本的把握」、目黒書店、1939年、p13 知行合一以外にも王陽明の言葉が幾つか引用されている。
- 8) 林屋辰三郎編「武門の道理」日本文化の歴史7、学研、1969年、p107
- 9) 岡見正雄、赤松俊秀校注「愚管抄」日本古典文学大系86、岩波書店、1967年、p326
- 10) 井沢元彦「逆説の日本史」中世動乱編、小学館、1997、P305  
泰時の「道理」は、自然教に基づくものだったかもしれないが、本論が求めるものは、そのような日本人のお好みの「道理」ではなく世界に通じる「道理」である。
- 11) 長又高夫「北条泰時の道理」、日本歴史、774号、2012年、p19
- 12) 近藤斎「武家家訓の研究」、風間書房、1975年所収資料編
- 13) 佐藤一斎著、川上正光全訳注「言志四録」一~四、講談社、1978年
- 14) 田中成明「法的思考とはどういうものか」、有斐閣、1989年、p112
- 15) 天野貞祐「天野貞祐全集第1巻」所収、日本図書センター、復刻発行1999年、p122
- 16) 橋田邦彦「行としての科学」、岩波書店、1939年、p56
- 17) 森部英生「社会教育判例における「条理」」、群馬大学教育学部紀要、第53巻、2004年、p264
- 18) 我妻栄「民法総則」、岩波書店、1965年、p256

- 19) 谷沢永一「モノの道理」、講談社インターナショナル、2008年、p62
- 20) 中坊公平「道理に生きる」、PHP、2001年
- 21) 井沢元彦「逆説の日本史」中世動乱編、小学館、1997年、p288
- 22) S.グリーンブラット「一四一七年、その一冊がすべてを変えた」、柏書房、2012年、p231
- 23) 阿南成一「現代自然法論の課題」、成文堂、1991年、p175、p179
- 24) 深田三徳・濱眞一郎編著「法哲学・法思想」、ミネルバ書房、2007年、p49
- 25) イギリスのコモン・ローや不文憲法の根底にあるイギリス的思考について、ラートブルフはつぎのように述べている。「イギリス的思考はいやしくも事実を、理性を介して曲げるようなことはしない。むしろ、あくまでも事実の中に理性を求めようとする。理性とは、すなわち事物の本性である。」G.ラートブルフ「ラートブルフ著作集6、イギリス法の精神」、東京大学出版会、1967年、p6
- 26) 伊藤正巳、田島裕「英米法」、現代法学全集第48巻、筑摩書房、1985年、p13
- 27) 中埜肇「自然と理念」、阿南成一等編「自然法と実践智」所収、創文社、1994年、p50
- 28) 正法眼蔵、国訳大蔵経宗典部第5巻、曹洞宗聖典所収、1976年 正法眼蔵の最古の注釈書である「正法眼蔵抄」では、「現成公案」の注釈だけで、45箇所「道理」の表現が見られる。「ワケ」に近い意味でも使われ、成立が1263年で「御成敗式目」とわずか30年の隔たりである。
- 29) 国訳一切経、経集部三「解深密経」、大東出版社、1996年、p108
- 30) 法哲学や法理学の諸説によると自然法＝事物の本性としている場合が多いが、ヒトラーの悲劇の体験から法実証主義から距離を置き自然法を再評価したとされるラートブルフの著作の引用に「事物に内在する秩序、それを事物の本性と呼ぶのである。・・・ただし、事物の本性は、自然法と混同されるべきではない。自然法は、人間の本質それ自体から引き出されるもろもろの帰結にもとづくものである。それは、直接に法として適用するには向かないのである。」とあり、自然法が「心」、事物の本性が「理」に該当する解釈となっている。G.ラートブルフ「イギリス法の精神」、前掲、p86
- 31) 高崎直道「仏典講座十七、楞伽経」、大蔵出版、1980年、p162
- 32) 大師子吼経・如来の十力、原始仏教第十三巻所収、中山書房仏書林、2003年、p45
- 33) 竹田青嗣「カント「純粹理性批判」」、講談社、2010年、p51
- カント「プロレゴメナ」、岩波文庫、1977年、p109
- 34) 例えば、石川洋さんの言葉を借りて「道理」をつけ「捨てなければ得られない道理」と表現する場合が該当する。「道理」は、「条理」や「道徳律」よりも幅が広く、創発的であり、信仰心に近い意味も含んでいる。清沢満之は「宗教哲学骸骨」の中で、宗教心と相補的な「道理心」という表現を用いている。この場合の「道理」は、「理性」と言い換えても良い使い方で、清沢満之が影響を受けたストア派のエピクテトスに由来するのかもしれない。清沢満之著、藤田正勝訳「現代語訳宗教哲学骸骨」、法蔵館、2002年、p14、p84
- 35) 佐々木健一「近代の命運としての相对主義」、哲学雑誌、114巻、第786号、p55

36) 第3章「メリトクラシーと愛」参照 絶対性や全体性に向かう運動としての愛は、宗教的な世界観を土台とするものと受け止めている。その上で、道理の規範性を問題にする場合には、田村芳朗著「仏教における倫理性欠如の問題」、日本仏教論所収、春秋社、1991年、p35で論じられている内容の検討が次の課題として残る。

## 第6章 信仰と社会行動

### 1. 行動の意義

仏教の倫理性欠如ということが、公然と論じられてきた。その詳細は後述するが、その意義と対応は仏教徒ならば自己の問題として当然究明しておくべきである。仏教による社会行動への牽引力についての疑問も、これに関連することになる。

今日の日本の仏教が、信徒に於いてそのうわべの教えばかりが受容され、社会生活の一挙手一投足に直結していないという実感がある。日本人が真面目で秩序をこのみ、社会的な助け合いを尊重する精神は東日本大震災でも発揮され、世界の賞賛を浴びたところである。その精神は、列島の中で長年にわたって培われてきたものではあるだろうが、その典拠がわからなければ不気味なものともいえよう。民族の血のなかにしみついた美德であると了解しておくこともできるが、もっと自覚的なものでなければならぬと筆者は思う。浄土宗の椎尾弁匡が大正15年出版の「共生講壇」<sup>1)</sup>のなかで、「仏教では生活其のままが宗教であり信仰であります。……喫茶喫飯是仏事であり、挙手投足是仏作仏行といえるのであります。」と述べている。有頂天の時代であった大正時代に、明治の廃仏毀釈からの仏教復興の機会を失ったことが昭和の悲劇の根源にあると筆者は考えている。椎尾の共生運動も大きな変革の原動力とはなり得なかったのである。椎尾はまた、「百万人の宗教」<sup>2)</sup>において、「仏教は是に満足せず信仰は必ず行いとならねばならないとしたところに始まる。ありがたいと信ずる力があれば実生活の上に実働とならねば仏教ではない」とも述べている。現在のわれわれにも適応されるべき厳しい指摘である。

明治の大仏教学者木村泰賢は、著書の中で<sup>3)</sup>「仏教は学問または趣味としては、従前に比して大いに盛んになっておるけれども、根本から社会を動かす力という点からすると、まだ欠けるところが多いのであります。」と述べている。このような警告はついに実らず、イギリスの知日派将校で後に天台宗の僧正にも列せられたジャック・ブリンクリーが戦後述べているように<sup>4)</sup>「絶対平等の平和主義者たる仏教徒が何故、今度の大戦に対して平和運動の一大展開をやらなかったのであろうか。勿論、強力な軍部の圧迫はあったに違いないが、それに反抗する力、いな熱のなかったことは仏教徒としての信仰が足りなかったのではあるまいか。」という詰問をつきつけられるような結末となったのである。

信仰と行動力が仏教においては直結しないものであるかと言えば、そんなはずはない。行基菩薩をみよ、一遍上人をみよ、乞食桃水をみよ、あの聖徳太子をみよ<sup>5)</sup>、枚挙にいとまがないほどの多くのお手本をもちながら、われらの信仰が実働となっていないのはなぜか。菩薩行、慈悲行、奉仕行の実践が仏道からどのように湧出すべきであるかということ

を探究するのが本章の趣旨である。

## 2. 仏教の社会倫理性欠如

信仰と社会行動について、あらためて真剣に考えようとするきっかけとなったのは、末木文美士の「仏教 vs. 倫理」<sup>5)</sup>である。末木は、仏教の社会倫理性欠如の原因として、主に次の2点を挙げている。一つは、「キリスト教は神に根拠を持つ超越的倫理を主張できるが、仏教には神にあたるものがないから、絶対的な根拠を持った超越的な倫理が主張できないというわけである。」と述べている点である。この点については、岩本泰波が「キリスト教と仏教の対比」<sup>6)</sup>で「キリスト者の愛の行為はこの「根源者」よりの発出であることによるのみ「愛」であるものといえよう。しかし、いうまでもなく仏教においては、人間は神の被造ではないのであるから、このような意味における「根源者」は「本来」存在しない。それゆえに、「慈悲」は決して、衆生にその行為の「範例」を示さないのである。つまり、キリスト者にとって行為の絶対的基準となるものは、イエスキリストの死であり生である。」と述べていることとも関連するが、若いころにプロテスタントに連なり活動をしていたころの筆者の印象でいえば、身を任せる絶対他者を背景にするほうが果敢な行動が可能なのである。

末木が指摘するもう一つの原因は、「空の両義性」<sup>7)</sup>と表現している内容である。「空即是色」などの般若の知恵は無執着を教えるものであるが、それが「具体的現象的な色（＝迷いの世界）がそのまま本質的絶対的な空（＝悟りの世界）と考えられて、両者が同一であると考えられるならば、迷いの世界はそのまま悟りの世界であり、迷いの世界を変える必要はないということになってしまう。」ということである。末木の議論はその後、倫理には「他者の発見」が必要であり、「死者の仲立ちが他者との交流を可能にする」という方向に進んでゆく。「仏教 vs 倫理」が仏教学や仏教社会学の立場で説かれていることは当然といえるが、信仰という立場からすると一層の究明を託されたと解さざるを得ない。

末木の探究のきっかけとなった田村芳朗の「日本仏教論」<sup>8)</sup>では、「西洋の場合にはキリスト教に於ける宗教的平等と自由とかいうものが、社会的な平等とか自由とかへ発展した。そういう発展が仏教では見られない（西谷啓治の引用）。禅に於いては現実には日常的立場からその空有としての無性を主として發揮せしめられ、方便存在として有すべき歴史的客観界の倫理的厳粛性を欠く（田辺元の引用）」といった批判が展開されている。

もっと実感に即した批判を挙げてみると、鈴木大拙が「キリスト教を学べ」<sup>9)</sup>で、「仏教者の短所は実行力をもたぬことである。上への繋がりは大いであっても、横への拡がりには殆ど皆無といってよい。これも封建的独裁主義の政治から出たものかも知れぬ、又東洋民族の一般には受動的な心理態の所有者であることから来るのかも知れぬ。いずれにしても、仏教には積極的にその教義を実現させる「何か」が欠けているのである。歴史的には必ずしもそうではないようだが、今日の実情はそうである。仏教者には同胞愛が欠けている。大悲願力の横への拡がりも欠けている。「衆生無辺誓願度」というが、これは多くの場合口頭禅にすぎない。」と述べているが、このような反省が深刻に受け止められず放置されてきたことは問題である。もっと直接的な批判が、知日派の外国人から発せられている。

ヤン・ヴァン・ブラフトが 2004 年の講演の中で<sup>10)</sup>、「宗教としての仏教においては、慈悲というものが知恵と同等な位置に上げられるにかかわらず、教学は、慈悲とは何かということ余り分析しないで、慈悲を最終的に知恵に還元する傾向を見せるということです。利他の話をするときに日本の仏教徒が、ほとんど例外なしに、利他を教化と同一視するということです。そうすると、慈悲の範囲は霊的なものに限られてしまうわけです。仏教には一体人間の物的ニーズに対する慈悲は存在しないのか。」と述べている。確かに、過酷災害において、仏教の名のもとに大掛かりな奉仕活動が展開される例はあまり表に出ていないと思う<sup>11)</sup>。また、リンカン・ベルは、鎌倉プロバスクラブでの「外国人の見た日本人の奉仕の考え方」<sup>12)</sup>と題する卓話で「日本では仏教が生きていないため、大勢の人が不安の感情を持っていて奉仕する余裕がない。日本社会は縦社会ですから上だけ見て横を見ていないということも奉仕の精神が希薄な理由の一つかもしれません。仏教が日本人の心に働きかけて奉仕につきうごかさない理由がどこにあるのか私にはまだわかりません。」と述べている。熊谷忠泰と増田史郎亮は、「B.H.チェンバレンの日本観」<sup>13)</sup>という報告の中で、「日本人にとって、宗教と倫理、信仰と行動とは、一般に分離可能なものと考えられ、西欧的な意味での両者の内的緊密性は見られない。」と指摘している。

前述したジャック・ブリンクリーの「仏教徒としての信仰が足りなかったのではないか。」という厳しい指摘は当たっているのではないか。自国民に向かって死ねと命じるに等しい無謀な戦争への道は、無信仰なるが故の選択である。その反省はいまだ国民の心においてなされていない。秋月龍眠が<sup>14)</sup>「あのとき、賀川が断固戦争に反対して十字架にかかっていたら、それだけで戦後のキリスト教はどんなにのびていたかわからない。・・・仏教には残念ながら第二の大燈国師は現れなかった。私は、世俗の権威の前に一步も退かなかった国師の、仏子としての「根源的主体性の確立」に着目したい」と述べているが、問題の根源をついていると思う。

日本人が自分達の宗教生活の不徹底さを自嘲的に表現しながらも、根源的な疑問を感じようとしなないのは、基層信仰<sup>15)</sup>にあぐらをかいているためではないかと思う。日本人の基層に「浄めて穢れを払う」という事へのアニミズム的信仰が根深くあり、その表面に神社神道や仏教、キリスト教がお好みで飾りつけられているだけというのが現代の日本人一般の信仰事情ではないか。民族共通の、時を超えて伝えられた深層の価値観を大切に守ることも大切かも知れないが、分析もせず当然の前提として漫然と保持することは慢心の原因となる。何か癒しの空間のような雰囲気の中に自己を置き、救われたような特別な心境にひたるのが信仰であるかのように錯覚するのは低劣で下品である。日本人には、神社神道の長い伝統から穢れを払い清めるという意味での現世主義が基層に護られ、これがいわゆる宗教精神を換骨奪胎しているのではなかろうか。清まることがどこまでも大事で、清めればよいということにもなる。この基層は容易に完全主義に変貌し、完璧な製品を作ろうとしている間は良いが、不完全なもの異質なものをヒステリックに排斥するという集団的態度にもつながるのではないか。

この基層信仰のレベルは、最近の脳科学の発展を背景に P. チャーチランドが「脳がつくる倫理」で述べている、進化によって宗教が生得的なモジュールとして出現するという

ような観方に近いものである。「道徳的行動の神経基盤に関する私の仮説では、道徳はこのうえなく実在的なものだ。それは社会的行動と同じくらい実在的なものだ。神が道徳法則を保証してくれるか、そうでなければ道徳など幻想に過ぎない、などという偽りのジレンマによって、栄光と複雑さをきわめる実際の人間の道徳的行動が安っぽいものにされてはならない。そのジレンマが偽りなのは、道徳が、私たちの生物学的なあり方、つまり私たちの同情の能力や、ものごとを学び理解する能力に基盤をもっている可能性があり、そして私の考えでは、実際そうした基盤をもっているからである。」<sup>16)</sup> いわゆる道徳的行動の多くが、生得的なものであるという立場で、脳科学者として心の進化を考慮にいれながら人間の行動を多岐にわたって論じている。仏教など、神なき宗教における道徳も引合いにだし、宗教と道徳の形而上学的な結びつきには否定的見解をのべている。チャーチランドの展望が正しいとすれば、人間の利他的行動と信仰の内容とをいたずらに関連付けようとするは無用だという見方もあるだろう。むしろ、人間の道徳行動については、生得的要請と宗教的要請、社会的要請の三者が刻々調整を取りながら修正してゆくというのが実際の姿かもしれない。

### 3. 信仰と行動

筆者が実物の信仰というものを初めて教わったのは、日本基督教団霊化教会の相見三郎牧師からだ。大学紛争当時の布教講演の中で、大学紛争の過激派学生には、先の大戦中に学徒出陣で兵となり、戦場で無残に亡くなった人々の霊がとりついているのだ、ということマルコの福音書第5章の「彼に「お前の名は何というのか」と尋ねられると、彼は「私の名はレギオンといいます。大勢ですから。」と答えた。」を引用して話された。このメッセージをどう受け止めるかはともかくも、人間の営みを歴史の文脈の中で受け止めるという発想に驚き、民族の過去がいまだ決着してないということあらためて認識したのだ。相見牧師にはよく話された十八番のおはこ話がある。「キリスト教がただ隣人を愛せよと導くのは、「その友のために己が生命を棄つる。これより大なる愛はなし(ヨハネ15)」と己を捨てること、自分を大事にすることをやめることを導くのです。善をしよう、悪をすまい、または、悪の中に留まろうなどとするとき、そこに自分というものがある。ただ隣人に与えていく、そういう生き方は善も悪もないのです。わたしがよく極端な例として引きます、石川五右衛門の妻は、すべてを捨て主に従う如く夫に従う。ただ夫のいいなりになってさっとならついて行く、人殺しにも行こう、強盗にも行こうと決断する。そこには善も悪もない、ただ聖書のみことばに従うだけです。「主に従う如くその夫に従え」というみことばだけがそこにある。夫に向かって「あなたという人は、まあなんというわるいことをなさる、それでは神さまがお許しになるまい」などというのは、すでに人をさばく罪におちいつているのです。」<sup>17)</sup> 確かに極端な言い回しではあるが、日常的価値観の根本的転換ということが、信仰とそれに伴う行動に不可欠に結びついているという思いを相見牧師との出会い以来、常に抱いている。それが、曹洞禅との再会の因縁ともなる。このことは前出のヤン・ヴァン・ブラフトの「仏教には一体人間の物体的ニーズに対する慈悲は存在しないのか」という疑問と矛盾はしない。価値観の転換は主体の側にあり、慈悲の対象

は他者であるからだ。そしてこのことは、中村元著「慈悲」<sup>18)</sup>の中の、「空観はいかにして慈悲の実践を基礎づけるか？」という問いとつながりを持っている。このことについては後に述べる。

キリスト教に連なっていたころの筆者の行動力の源はと振り返れば、神に捧げる行為としての意義づけにあったのではないかと思う。その点仏教は無神の宗教であるから、神からの命令は無い。また聖書に比べて、国訳一切経は絶大な量であり、要するにどういう教えであるかと信解し、実践に結び付けていくことが容易でない。様々な異なる教えが説かれているのが仏教の基本性格だと主張する論文に遭遇したが<sup>19)</sup>、学問としてはそれで良くて信仰の立場ではそれでは困るのである。表面は矛盾して見えても真実はこうであると研究する必要がある。椎尾が「仏性とは覚醒であり菩提であり研究であります」といった意味の研究の徹底がわれわれ信徒において不十分である。仏教ブームとよく言われるが、多くの仏教書が読者の思いに優しく、読みたい内容が書かれている。読者の我執、法執を打砕く縁になっていないのではないか。

絶対者の存在や最後の審判についての信仰がキリスト者の行動力の源泉になっていることも想像できる。では、仏教にも絶対性が確認できればよいのか。田村芳朗は、「絶対の真理」<sup>20)</sup>で天台智顛の絶対に関する論理を説明して「第三の立場は、第一の如く、相対的現実を否定して、それと対立的に、彼岸に絶対を立てるのでもなく、また第二の如く、現実そのままを肯定し、絶対視し、現実肯定に墮するのでもなく、否定・肯定を超越し、相対・絶対を超絶し、……矛盾を矛盾と認め、相対を相対と認めながら、しかも、それらをこえて統攝する絶対である。」と述べている。ここでの絶対も、仏教における絶対価値についての様々な表現の一つであって、これだけではキリスト教での絶対者のような行動を無条件に要請する衝撃力にはならない。

信仰と行動というと、戒律ということが思い浮かぶ。戒律を守るというのは信仰者の最低条件であるが、仏教においては僧伽における合言葉のような意味もあるのではなかろうか。水を断つとか、酒を断つとかの行動によって仮想的にお互いの信仰を確かめあう意味であって、当然ながら戒や律を守ることが信仰に裏付けられた行動の全てではないし、社会行動の範疇でもないだろう。啓示の宗教の場合はニュアンスが違うようだ。仏教ではよく出てくる我法二執というような戒めはイスラム教では、筋違いであるようにも想像される<sup>21)</sup>。宗教による戒律や教えの違いがどうあろうと、本論の視点から忘れてならないのはガンジーの指摘した七つの社会的罪の一つである「献身なき崇拜 (Worship without sacrifice)」である。

#### 4. 仏教と行動

釈尊の基本的な教えの中心に、十二支（無明より老死）縁起がありその冒頭は、「無明に縁って行あり」である。真理に対する無知を意味する無明から意志による行動が生まれるという意味に解される。佐々木現順は、ここでの行を業論の立場で議論し、「業の本質は、かくて、身・語・意三業の全きあり方そのものに他ならない。意は思として作用し、身・語は思によって作用されたものとしてあるというのであって、意だけで、業の本質が成り

立つものではない。」と述べ<sup>22)</sup>「この行動主義的業の真意が後世になると、意業だけの重要視だけに变化して行った傾向が出てきた。善・悪の行為にかかわらず、自分だけのこころにおさめておけばよいとか、或はこれも過去世の業だから仕方がないと考えて外向的行動をつつしみ、内向的になったり、環境に順応するだけであって、環境をかえるという積極的行動を怠り、孤高を尊しとしたり、消極的受動的態度になって行く。これらの消極的態度に陥る根本的理由は、身業・語業なる客観性の軽視にあり、意業のみの重視にあると考える。」<sup>23)</sup>と指摘している。身・語・意の三業という、江戸時代に真宗三業惑乱事件のもとになった学僧智洞の「三業帰命」が思い出される。三業の帰命としての在り方が揃っていなければならないとする説で、自力のこころであるとして異安心の裁断が下ったものである。このことについて言うと、この裁断が正しいとしても、真宗の菩薩行である還相回向においては、異安心のリスクを背負ってでも身業・語業を实践すべきではないかという問いが本論の問題と直結する。

身業の素朴な例は、右足を前に出すその業で左足が前に出て歩行という尊い行動が現成していると筆者は理解している。坐禅堂で行われる経行は歩行の基礎行動としての尊さを象徴している。行動の本質は意業の介在のない不染汚のものであることを示している。馬祖の「平常心是道」はこのことを指しているはずである。スポーツ練習に熱心な若者が、スポーツそのものでは楽果を得ても、生活行動に於いて放逸であるとすれば、身業が正しく現成しているとは言えない。

「無明に縁って行が生ずる」というプロセスについての厳密な論述にはめったに遭遇しない。あるいは佐々木現順が指摘するように、アビダルマ仏教の業論のような哲学が、大乘仏教において誤解されていることによるのかもしれない。このことも、仏教徒に於いて行動が軽んじられる原因のひとつではなかろうか。行動という有漏の世界の事柄が、無我や空と表現されるような無漏の世界からは論じにくく矛盾をはらんで見えることもこれに関係している。この点は、キリスト教などからは仏教の最大の弱点と指摘される場所であるが、この一見矛盾にみえる点については、仏教内でも龍樹菩薩以来自覚され論証されているところである<sup>24)</sup>。論証の一例として、佐々木現順は、「自らが業の流れの中にあるという自覚は、換言すれば、自己を忘れるということであろう。すなわち、我の否定と一体になった体験である。かくて、「流れの中にある」、という業的存在の感得は、言うまでもなく、無我の認識と一致することになるのである。このようにみると、業論は無我論と矛盾するものではない。西欧の学者（プサーン等）が仏教の矛盾として曾て指摘したこともあったが、決して矛盾しておらず、我が業的存在なるが故に、無我であり、無我なるが故に、機能的存在であり、業的存在であると言わねばならない。」と述べている<sup>25)</sup>。

また、中村元の「慈悲」<sup>18)</sup>は、大乘仏教の教えと慈悲行とが如何に密接なものであるかについて熱意を込めて説いた書である。なかでも「空観はいかにして慈悲の実践を基礎づける得るか？」の節は、「もしも大乘仏教のように諸法の空を説くならば、生きとし生けるものどもはすべて空となり、慈悲行ということが成立し得ないではないか、ということである。」という疑義に対して、空観にもとづく「無縁の慈悲」によって論証している。けれども、大乘仏教の教えの中心が慈悲行であることの、中村博士の真剣な論証は理解でき

ても、社会行動の具体的牽引力となるものを指し示してくれない。中村は続けて、「しからば、空から何故に慈悲心が生ずるのか？天台大師によると、それは空の境地に到達した求道者が衆生の苦しみを見るからであると説明している。・・・このような見解によると、空が真理であるならば、衆生が苦しみ悩んでいるという事実もやはりそれと対等の真理であるということになるわけである。」と述べている。牽引力が見つからないと述べたが、理解できれば行動につながるはずだ。われわれに言葉で理解された内容に対する主知主義的な尊崇の念が足りないのではないか。わかっていれば行えるはずだという指摘にどう答えるかという問題がある。

親鸞の教えは日本仏教の中で重要な位置を占めているが、信楽峻麿は「親鸞における信と社会的実践」<sup>26)</sup>という論文で、「自己の成仏をめざす願作仏の心とは、また度衆生の心、一切の衆生を済度して浄土に往生せしめんとする心としての菩提心のことであるというのである。・・・親鸞においては、世俗内的な体制規範、価値体系はきびしく拒否されており、そのような体制としての当為的、原理的に規定された倫理、規範はまったく語られていない。・・・その意味においては、親鸞の信心には社会的実践の側面はまことに希薄であるというほかない。」と記している。しかし、蓮如上人御一代記聞き書き308の「蓮如上人、御廊下を御とおり候いて、紙切れの落ちて候いつるを御覧ぜられ、仏法領の物をあだにするかやと仰せられ、両の御手にて御いただき候と[云々]。」には、紙切れ一枚という物体に対して人間がとるべき態度の基本というものが高らかに説かれているというべきだ。この教えは、20代の初めに真宗光明団の細川巖から教えられ、以来片時も忘れたことはない。正法眼蔵洗面の教えは、驚くべきものである。人に対する慈悲、水に対する尊敬をそのまま言葉にかえた教えである。筆者は若年の折、吳神応院で参禅会の導師として来られていた酒井得元老師が早朝の起床後、講師部屋から出られたあとを覗かせていただく機会があった。一夜つかわれた布団が、一分の隙もなく整えられていたのであった。合掌の対象とはこのようなものであるとその時に思った。

植松忠博の「仏教と経済活動」<sup>27)</sup>では、中井良祐、松井遊見など江戸時代の近江商人と仏教について論じられている。質素、勤勉、慈悲の精神が近江商人の成功の源であるという見方であるが、本論のテーマからみると論点が物足りない。仏教のどういう教えを、信仰としてどのように受け取り、経済活動にどう反映されたかを知りたいところだ。生活習慣に現れた仏教信仰が事業の関係者の心をつなげる働きとなって現れ、結果的に事業の成功と継続につながったということではないか。排他的な信仰でなければ、極端に言えばどのような宗教でも近江商人の発展志向の性格を啓蒙する働きを持ったのではなかろうか。近江商人の仏教信仰が仏教の本質とその行動への牽引力についてヒントを与えるとは思えない。信仰を功利主義的にのみ活用する新興宗教のレベルと解すべきではなかろうか。宗教教団が社会的にどのような功利的役割を果たしうるかという観点からは、本論の趣旨ではない。一個の信仰者が、社会行動を起こすとはいかなることかというところに、本論の根本がある。

日本仏教の出発点である勝鬘經義疏において聖徳太子のメッセージに、<sup>28)</sup>「此の捨の心は即ち是れ、摂受正法の心なり」とある。「捨身とは、自ら放って奴となるを謂い、捨

命とは人のために死を取るをいう」とも記されている。聖徳太子の生涯は捨以外の何ものでもない。また、一遍上人語録に<sup>29)</sup>「捨ててこそその修行、身心を捨てる、仏もなく我もなく、念仏が念仏申す」とあり、一遍上人の行動力が捨の精神によることは明らかである。仏教福祉の動機としての「捨身供養」について、吉田久一、長谷川匡俊の「日本仏教福祉思想史」<sup>30)</sup>に論じられている。道元禅師の仏道修行のための「捨身供養」や自未得度先度他の前提となるのは、「生死流転」の「無常」であると記されている点は本章の趣旨と関連の深いところであり、無常を無限への運動に転換させる信仰の力が究明されなければならない。自他不二や修証一如といった理解が「現代福祉思想の悩みは、主体者と客体対象の選別・差別をいかに克服するかということである」という問題意識に対して提起できるものがあるという指摘は大変意義深いものである。

中村元の「原始仏教の生活倫理」<sup>31)</sup>において、「仏教に特徴的なその本質的なものは何か、ということになるが、それは仏教が形而上学的思索を排斥して実践的認識をもとめたということ、すなわち仏教は哲学体系ではなくて「道」であるという点にあると考えられる。」とある。また同じく、「人間のよりどころであり、人間に人間のあるべき姿をたもつものであるという意味で、原始仏教ではそれを「法」と呼んだ。仏はその「法」を見た人であり、仏教はその「法」を明らかにするものである。その法は、民族や時代の差を超え、さらに諸宗教の区別を超えて、実現されるべきものなのである。仏教の倫理はどこまでも、「法」にもとづくものであり、ここに仏教の特色がある。」とある。基本的で重要な記述である。「仏法」というものがお決まりの信仰の対象として固定的にあるのではなく、参究の対象としてあるものと理解する。この点、他の宗教と非常に違う点ではなからうか。「両極端を離れ、中間にも汚されない」仏道実践の原理としての中道にもとづいた行動のあり方が、絶対命令としてあるのではなく、求道のねらいとして確かにあると信ずるとするのが仏教の立場ということになろう。教義上の戒定慧の三学、五戒や十善、八正道、四摂法、四無量心、八大人覺、六波羅蜜のような行動指針や永平清規のような生活規範についてもこの仏教の立場を忘却すると、法執や他者の裁き道具にしかならない。仏教の行動指針を一言でいうならばやはり、釈尊の遺誡とされる「不放逸によりて精進せよ」であろう。

行動する仏教という活動が、ベトナム僧ディク・ナット・ハンらによってはじめられている。その著「ビーイング・ピース」で「行動する仏教は、社会的政治的問題を解決するために仏教を役立てたり、爆弾に抗議したり、社会における不正義に抗議することだけではありません。まず第一に、仏教を私たちの日常生活のなかにもたらさなければなりません。」<sup>32)</sup>と語り、人間本来の基礎行動として、瞑想や微笑、呼吸や対面して座ることなど不染汚の行動を奨励しているものと思う。また、「状況を変革することは、私たちの心を変革することでもあります。私たちの心を変革することは、また、状況を変革することです。なぜかという、状況は心であり、心は状況であるからです。」と述べていることは、彼が、実践の宗教としての仏教の基本に基づいて活動していることを示している。彼らの活動が発端となって、シャンティ国際ボランティア会など日本の仏教界の活動も盛んになってきたことは賞賛されるべきである。

## 5. 信仰と社会行動

花山信勝の「平和の発見」を読み、いくつかの点で認識を新たにした。明治の廃仏毀釈の悪因果は、先の大戦の開戦までつづいていたという理解がつぎの文章に込められている。

<sup>33)</sup>「私はその後、太平洋戦争に従軍したすべての軍人が、これ（「一最高の司令官として自分は、喜んでこのバイブルをアメリカ合衆国の全軍に奉仕するひとびとに読むことをすすめる。……まことにこのバイブルは、力の源泉である。しかも、これは、いつもそうであったように、いまもなお人間の魂の最高の理想へ到達するためのものである。一」という大統領の教書が印刷された聖書）をポケットにして、戦線に出かけていたということを知って、背に汗する思いをしたことであった。我が国の、陸海空最高司令官である人たちで、こういう立場で、宗教というものを国軍に信仰することをおしえた人が、何人あったかを、想わざるをえなかったからである。」

国際連盟への日本の「人種差別撤廃提案」は、記念すべきものではあるが、国民による信仰と教養の支えがなかったのではないか。太平洋戦争において、差別に苦しむはずの米軍の黒人兵が白人兵よりも勇敢に戦いを挑んできたという事実は予想外であったろう。また、「平和の発見」に記載のA級戦犯とされた7人の絞首刑執行を命じたマッカーサーのメッセージは、<sup>34)</sup>「私はかかる命令をあたえることにより、全知全能の神が、この悲劇的な罪障消滅の事実をもって、人類の最悪最大の罪である戦争というものは、全く無用のものであるということを通じて、すべての善意の人々に認識させ、ひいては、すべての国家をして戦争を放棄せしめるにいたるまで、象徴として使いたもうことを願うものである。かかる目的のため刑執行当日は、私は日本全国のすべての宗教団体の会員たちが、宗教上の教義信仰のいかんを問わず、家庭の中で、または公共礼拝所の祭壇の前で、われらの崇高なる神が、人類の滅亡を来さないよう、この世界を平和のうちに在らしめるため、加護し、導かれるよう祈りをささげることがを求めるものである。」マッカーサーにかく言わしめた信仰とはなんであるか、マッカーサーが仏教徒だったとしたら、このメッセージは如何なるものになるべきか、われわれは深く思考をめぐらすべきであると思う。

最近、島藺進の「日本仏教と社会倫理」が出版された。東日本大震災の経験を通して、仏教の社会的役割が見直される機会が一つの動機になっているようだ。その中で、「こうした宗教的社会性の背景には、近代神学が社会倫理に強い関心をもち続け、分厚い学問的討議を重ねてきたという歴史がある。日本の仏教界の場合、社会倫理的な実践がなされても、仏教学からの社会倫理思想の踏み込んだ考察は乏しく、社会倫理実践を支える思想的力が微弱である。……この弱さの重要な理由の一つは、在家主義的な伝統、戒律軽視の仏教伝統に対する反省が不足していること、出家や戒律の思想的意義の考察が不十分であること、さらには慈悲や菩薩行といった倫理理念の考察も奥行きが足りないことにあるのではないか。」とのべ<sup>35)</sup>、また「鎌倉仏教とくに浄土教の興隆によって、正法を掲げる仏教から個人の信の仏教に移行し、最初期から正法による社会秩序の実現を目指す宗教から変質し、正法が指し示す実践思想がそれにふさわしい注意を引いてこなかった、という点にある。」と述べて、鎌倉以来の日本仏教や仏教論者の正法理念軽視の状況を古代インドのア

シヨカ王の正法に基づく統治の理念と対比し、仏教の社会参加の意義を強調している。アシヨカ王の治世に仏教が大きな影響をおよぼした事実は素晴らしいことと思うが<sup>36)</sup>、だからといって政治に関与し国家の統治に参画することが仏教本来の姿だという道理にはならないと思う<sup>37)</sup>。ただし、一信徒としては政治に関与すべきである。それは、正法眼蔵弁道話にある「いわんや世務は仏法をさゆとおもえるものは、世中に仏法なしとのみ知りて、仏中に世法なきことを未だ知らざるなり」という教えによるからである。「日本仏教と社会倫理」では「正法」の理念・内容は前提とした話の展開となっているが、正法のなんたるかを研究し再発見してきたのが仏教であり、その発展ではなかったか。

内村鑑三に「信仰と行為」<sup>38)</sup>という文章がある。「人の救われるは行為に由らず、信仰に由る、然れども信仰は行為に由って強くせらるる、信仰を強くする者にして行為の如きはない、信仰は単に福音を聴いただけでは強くない、読書又読書の研究、必ずしも信仰を強くするの途ではない、信仰を強くする唯一の途は信じてこれを行う事である」とある。本論で信仰と社会行動という限りは、このメッセージから外れたものであるはずはないだろう。

ティリッヒは「信仰と愛と行為」<sup>39)</sup>で「愛の直接的な表現が行動である。神学者たちは、信仰がどのようにして行為に転じるかという問いを論じてきた。信仰が愛を含み、愛が行動に於いて表現されるので、それが可能なのである。信仰と行為をつなぐ鎖が愛である。……信仰は愛を含み、愛は行動において生きる。この意味において信仰は「わざ」のうちに実現するのである。」と述べている。また、前述の岩本泰波は、「仏教の慈悲は、ただ単に内部へ向かって沈潜するのみのものではない。それゆえにそれは「行動への力を持たない」と見ることは短見である。……行動の現象が問題なのではない。その行動を生み出す根本に宗教の「愛」はかかわるのである。」<sup>40)</sup>と述べている。

沢木興道老師に「仏教という宗教は誓願の宗教である。」という言葉がある<sup>41)</sup>。仏教の菩薩行は、浄土真宗ならば還相回向、曹洞宗ならば自未得度先度他の教えにその根拠があるわけであるが、浄土やお悟りに対する絶大な憧れと感動に裏付けられたものであるはずだ。この憧れや感動は「願」となって現れ、これが慈悲を实践する行動力の源泉になるということではなからうか。この発想は、曾我量深の「信に死し願に生きよ」<sup>42)</sup>からヒントを得ている。このことは月庵老師では、<sup>43)</sup>「この如く我身の大願成就して一切満足せりと思うべからず。猶無縁の衆生を度し尽くして、同じく仏道を成せしめんと思ふ大願を起こして、在家出家一切の人を憐み恵み救い導く大慈悲心を起こすべし。是れ、真の仏祖の弟子、末世再来の菩薩なるべし。努力努力。」と表現されている。

大西良慶師法相宗元貫主には、<sup>44)</sup>「本当の仏法というものは、人間の生きた世界をよくするというのが、お釈迦さんの仏法なの。人間の世界が情けないから極楽の世界に逃げて行くという、救いとってもらおうというのはお釈迦さんの仏法ではないの。」という言葉がある。仏教信仰の原点は、こういうところになければならない。

## 6. まとめ

信仰と行動をつなぐものは、愛であり願でありまた慈悲である。現在の情報化社会は、

誰でもどこでも何でも知ることのできる社会である。今や、知識自体が個人に局在することの意義は低下し、何に価値を置くか何を願うかという人格の意義が重要になりつつある。それは行動に反映する。自己否定の経験を通じて、日常的価値観を逆転する出世間道上に畢竟帰所が存在すると信じ、常に本来の自己に照らされて生きることが信仰であろう。それが成立するためには常に自己の殻が破られる経験をし、その故に歓喜のもとに慈悲行が湧き出てくるということである。慈悲をヤスパースの愛の規定<sup>45)</sup>を参考に規定するとすれば、「具体的なことを通じて、空に向かう運動」となろう。仏道における不染汚の社会行動は、そういう背景を備えたものでなければならない。

衆賢の業論<sup>46)</sup>を十分研究しなければならないが、奉仕活動であれ何であれ、地に足の着いた社会行動は不染汚の行動の積み重ねによる増上力によって、おのずから個人や組織体において生まれてくるのではないか。マザー・テレサの言葉に<sup>47)</sup>、「海の水も一滴の水から成り立っているんですよ」というのがある。一滴の水としての清らかな行動そのものを目的とする「修証一如」の行動、言い換えれば、身業において、意業や語業の侵入を信仰によって防ぎ、どこまでも清らかな態度を練るということを根本として、信仰者の社会行動が実働されるものと考えたい。「メリトクラシーの克服」で、無駄骨を折ることが愛である、と述べたがこれは信仰における社会行動でも発揮されるべきことである。実践が実践を誇ることなく、意業や語業の媒介を要せず、実践が感応道交し合っって新たな実践を生むというのが、信仰に基づく社会行動のあり方であろう。その際、絶対者を信ずるかどうかが問題なのではなく、久松真一の「仏の現在性」<sup>48)</sup>という事態が重要なのではないか。その事態に於いて、アインシュタインの「すべてが奇跡であるかのように生きる」ということが成立し、その歓喜の中で世中の問題に対して、積極的に立ち向かう行動力が生まれてくるのではなからうか。

ここまで議論を続けてきて、筆者が得たり顔に「信仰」という言葉を使いすぎているのではないかと感じ始めた。英国在住の筆者の友人で長年ネパールなどでボランティア活動が続けてきた Phoebe Ravenhall 女史に「あなたの行動力の源は何なのか、信仰か」と尋ねてみた。その答えは、「As far as I can, I would wish to acknowledge the preciousness of all life forms, and that I am only one part of the life force, owing my energy and effort to improve existence for all living things. Perhaps that means my belief motivates my interest in voluntary work; it just seems like common sense and common justice to me. (Of course, it means caring for the other, non-human animals, for trees, plants, the insects and creepy crawlies as well.)」であった。女史のいう common justice とは、「本来の自己」なのではないかと直感する。

経典を探し回って、どこかに行動力の種は落ちていないかときよろきよろする必要はなかった。無明ゆえに流転輪廻してゆく行において、本来の自己の光明に照らされ、どこまでも不染汚の行をねらってゆく。行が行を縁起するなかで澄み清くなり、草木瓦礫も含めたこの世全体がよくなってゆくことを願う、というのがわれら生活者のぎりぎりの立場であり、従果向因した信仰の姿でもあった。「高等教育とは何か」で述べた”Negative Capability”の仏教的意義が前述の「仏の現在性」の具体的現れの一つと言えるかもしれない。

い。その意義は、金剛般若経に説かれるごとく<sup>49)</sup>「菩薩は法においてまさに住する所無くして布施を行はずべし」である。

注

- 1) 椎尾弁匡、共生講壇、共生会出版、1926年、p60
- 2) 椎尾弁匡、百万人の宗教、潮文閣、1940年、p188
- 3) 木村泰賢、木村泰賢全集第6巻所収大乘仏教思想論、大法輪閣、1967年、p200 同  
じく p486 には、「仏教の研究は非常に進んだようには見えておるけれども、或る意味からして非常に遅れておる。キリスト教の研究からみると、大体において百年以上遅れておる  
ように思うのであります。キリスト教においては、種々の題目が学問的に研究されておる  
と同時に、実際に対社会策というような問題も可なりに組織的に研究されておるのであり  
ます。例えばキリスト教の精神と銀行というような題でやっておりますが、・・・幾らかそ  
の精神によって銀行が指導されることになるのであります。仏教の方面においてはそう  
いうことが欠けております。これは嘆かわしいことでありまして、今後研究がその方向を  
開いていかなければ、仏教の研究が盛んに進んだところが要するに学者が机の上において  
楽しんでおる位のものであって、社会を救うという力がそこに現れて来ないではないかと  
いう心配を懐いているのであります。・・・仏教の二大使命をあげますれば----  
一、 解脱の要求  
二、 よりよき世界の建設を全うする  
ということでありまして、この両方を仏教が含んでおりますが、この調和が出来ないのが  
欠点なのであります。」
- 4) ジャック・ブリンクリー、日本文化の世界性と仏教、大法輪、1948年、9月号、p4
- 5) 日本の仏教福祉の実績については、原典仏教福祉、北辰堂、1997年に詳しい。
- 5) 末木文美士、仏教 vs. 倫理、筑摩書房、2006年、p24
- 6) 岩本泰波、キリスト教と仏教の対比、創文社、1974年、p435
- 7) 末木文美士、前掲、p59  
末木が指摘する「空の両義性」の問題については、中村元の「慈悲」でもたびたびとり  
あげられ、第三節空観はいかにして慈悲の実践を基礎づけるか？では、「ここに西洋的知性  
の立場からしばしば議論される問題がある。それは、もしも大乘仏教のように諸法の空を  
説くならば、生きとし生けるものどもはすべて空となり、慈悲行ということが成立しえな  
いではないか、ということである。」とある。中村元、慈悲、平楽寺書店、1981年、p101
- 8) 田村芳朗、日本仏教論、春秋社、1991年、p42
- 9) 鈴木大拙、鈴木大拙全集第十六巻所収「キリスト教を学べ」、岩波書店、1968年、p70
- 10) ヤン・ヴァン・ブラフト、仏教徒キリスト教と田辺先生、2004年講演
- 11) 東日本大震災での宗教教団の果たした役割については、パネル討論の報告として、  
稲葉圭信、東日本大震災と宗教、宗教研究、85巻4輯、2012年、p101に「寺社教会宗教  
施設が一時避難所となり、そこに集まった人たちは支えあった」とあり、宗教者災害支援

連絡会の活動が報告されている。

1 2) リンカン・ベル、鎌倉プロバスクラブ卓話「外国人の見た日本人の奉仕の考え方」、2009年9月

1 3) 熊谷忠泰、増田史郎亮、B.H.チェンバレンの日本観、長崎大学教育科学研究報告、1961年

1 4) 秋月龍眠、秋月龍眠著作集1、三一書房、1978年、p265

1 5) 日本人の基層信仰については、

川端 亮、日本的宗教心における基層信仰、大阪大学年報人間科学、第8号、1987年、p57や稲葉圭信、無自覚の宗教性とソーシャル・キャピタル、宗教と社会貢献、2011年4月、p3がある。稲葉は、「日本人の国民の3割ほどしか宗教を信じていない状況下で、日本人の精神的基層にある宗教的要素「無自覚の宗教性」がソーシャル・キャピタルと関連していることを理論的に考察する。その際、思いやり格差、和合倫理、生命主義などの日本人の意識構造を概観し、市民社会における無自覚の宗教性とソーシャル・キャピタルの関係を検討する。」としているが、人格や絶対他者の如く、局在した存在に価値を置かない日本社会の伝統の中で、災害時にたまたま発揮された「無自覚の宗教性」にあまり焦点をあてることは、方向を誤ることにならないか。再生産も研究もされない宗教性だから過去の遺産を食いつぶしているだけではなかろうか。

1 6) パトリシア・チャーチランド、脳がつくる倫理、化学同人、2013年、p283

同様の趣旨で進化と人間行動の観点から書かれた書に、ジェシー・ベリング、ヒトはなぜ神を信ずるのか（信仰する本能）、化学同人、2012年がある。

1 7) 相見三郎、ローマ人への手紙、れいか友の会、1964年、p78

1 8) 中村元、慈悲、平楽寺書店、1981年、p101

1 9) 吉村 均、龍樹の実践的仏教理解・試論、

2 0) 田村芳朗、梅原猛「絶対の真理」、角川ソフィア文庫、1996年、p167

仏教における空性を絶対的真理と受け止めてこれに対するアプローチの研究として、野村正次郎、ツォンパカの空思想における絶対性、印度学佛教学研究第57巻第2号、2009年、p1067が興味深いが筆者の勉強不足で十分理解できていない。

2 1) 子島進「ムスリムとNGO・信仰と社会奉仕活動」山川出版社、2014年p65に、「礼拝と並んで、「貧しい人や困っている人、宗教的目的のために寄付しなさい。その努力に十分に酬いてあげます。」とのメッセージが神から与えられていることを確認したい」とある。

2 2) 佐々木現順、業の思想、第三文明者、1980年、p105

2 3) 同上、p171

2 4) 龍樹菩薩の論証については、前掲「慈悲」p102に引用されている。

天台智顛の「摩訶止観」、岩波書店、1983年、p296には、「もし、偏に空を観ずるときは、すなわち衆生の度すべきを見ず、これを著空の者と名づく、諸仏の化せざるところなり。もし偏に衆生の度すべきを見るは、すなわち愛見の大悲に墮す、解脱に道にあらざるなり。……鳥が空を飛んでついに空に住せず、空に住せずといえども、跡尋ぬべからざ

るがごとし。空なりといえどもしかも度す、度すといえどもしかも空なり。この故に誓って虚空とともに闘うと名づく、故に真正発菩提心と名づく。すなわちこの意なり。」とある。

25) 佐々木現順、前掲書、p191

26) 信楽峻麿、親鸞における信と社会的実践、親鸞教学第38号、1981年

これに対して、井上善幸は、真宗における社会倫理（本願寺出版社、2001年刊）所収の「願生浄土の視点から」で「私は真宗の社会倫理は、浄土願生そのものに求められなければならないと思います」と述べている。

27) 植松忠博、仏教と経済活動、国際協力論集、第3巻第1号、pp1~40

28) 聖徳太子選、花山信勝訳、国訳一切経経疏部十六勝鬘經義疏、大東出版、p42

捨身については、船山徹、捨身の思想、東方学報、2002年、74巻、p311に詳しい

29) 高野修、一遍上人語録、岩田書院、2009年、p232

30) 吉田久一、長谷川匡俊、日本仏教福祉思想史、法蔵館、2001年、p59

31) 中村元、中村元選集第17巻原始仏教の生活倫理、春秋社、1995年、p83

32) テイク・ナット・ハン、ビーイング・ピース、中公文庫、1999年、p80

33) 花山信勝、平和の発見、朝日新聞社、1949年、p26

圭室諦成らの、日本仏教史Ⅱ、法蔵館、1967年、p434には、「仏教協会を組織した木津無庵は、昭和二から三年の間に全国百校の師範学校を巡回講演し、その聴講生徒から一万枚の感想録をえてこれを分類しているが、そのうち八〇%までが仏教を誤解し、また無関心であったとしている」とある。この事情は、今も変わっていないと思われる。

34) 同上、p175

35) 島藺進、日本仏教の社会倫理、岩波書店、2013年、p31

36) アショカ王の仏教に基づく政治理想については、中村元、宗教と社会倫理、岩波書店、1959年、p149に詳しく分析されている。

37) この点については、カンタベリー大司教であった、W.テンペルの思想が参考になる。アラン・サゲイト、W.テンプルと英国のキリスト教社会倫理思想、聖公会神学院、2004年、p13には、「教会が政治家に伝えることができるものは、推進すべき社会的目的が何であるかであって、その目的のための方法ではない」とある。

38) 内村鑑三、信仰と行為、内村鑑三全集23所収、岩波書店、1982年、p416

39) P.ティリッヒ、信仰と愛と行為、ティリッヒ著作集第6巻所収、白水社、1999年、p162

40) 岩本泰波、キリスト教と仏教の対比、創文社、1974年 p437

41) 沢木興道、正法眼蔵行持講話、大法輪閣、1965年、p90

42) 曾我量深、曾我量深選集第十二巻、弥生書房、1972年、p74

43) 月庵仮名法語、禅門法語集上巻 復刻版、1973年、p202

44) 大西良慶、信仰と人生、雄渾社、p315

45) このことは第3章「メリトクラシーと愛」で論じた。

46) 衆賢、阿毘達磨順正理論（国訳一切経毘曇部第二十八巻）、大東出版社、1991年

47) 渡辺和子、「ひと」として大切なこと、PHP研究所、2005年、p108

「行き倒れの人を連れて帰ってきて手当をしているマザー・テレサに向かって「あなたのしていることは水の一滴のようなことだ。どうしてあなたは、もっと力のある社会に働きかけて、インドという国を良くしないのですか」と尋ねる人がいます。」そういう人に対するマザー・テレサの答えとして同書に紹介されている。

48) 久松真一、絶対主体道、久松真一著作集第2巻所収、法蔵館、1994年、p84

仏の現在性については、第4章 絶対主体性でも論じた。

49) 中村元、紀野一義、般若心経・金剛般若経、岩波書店、1991年、p46

おわりに

筆者はいまだによく道や建物内で迷う夢を見る。どの夢も同じ場所のようにも思える。現実にもよく道や判断に迷う。無明の故に行が生ずるという教えが身に染みて知らされる。それだけに確かな道標を探して、自己の満足に陥らないように常に意識しながら、広く聞法に励んできたつもりでいる。仏教には、洗礼を受けて何年というようなことはなく、ただ仏の教えの向かう方向に最高価値があると信じて、その神髄を何とか明らかに信知し、何とか具体的に実働あるものとするように工夫参究を続けるのみである。

けれども、筆者は曲がりなりにも科学技術の開発研究あるいは教育の仕事に就き、合理主義の極まりの世界に居ながらも、仏道へのベクトルを継続できたことは有難いできごとであった。単なる錯覚ではないかと疑ったこともあったが、仏説の透明性と求道の歴史の広大さと深さは自身で妄想できる範囲を超えていることは明らかだった。

日日頭を離れないことを文章にしてきたものを含めて「仏教と人間」として一まとめにしたものが本論である。第1章の「仏教と科学と全体性」は奈良産業大学紀要第21集寄稿の「全体性と科学」を加筆修正した。要素間の相互作用で全体性を説明しようとする科学と全体性や無限性そのものにリアリティを見出すいわゆる宗教との葛藤は、人間の葛藤でもある。仏教は、この点では微妙な立場を保持しているように感じている。

第2章の「高等教育とは何か」は奈良産業大学情報学フォーラム紀要第8巻寄稿の「高等教育本質私記」を加筆修正した。高等教育の高等なる所以は何にあるべきかを仏教の目で考察した。第3章の「メリトクラシーの克服」は奈良産業大学紀要第25集寄稿の「メリトクラシーと愛」を加筆修正した。「具体的なことを通じて、絶対性や全体性に向かう運動」としての愛が、成果主義としてのメリトクラシーを克服すべきものであることを主張する。

第4章の「絶対主体性と人間」は奈良産業大学紀要第28集寄稿の「絶対主体性」を加筆修正した。仏の現在性の反映としての絶対無的主体が絶対主体性の意義であり、具体的なことを通じて絶対性を覚する主体であることを論じ、大乘仏教の本質について考える。

第5章の「道理と人間」は奈良産業大学紀要第30集寄稿の「道理」を加筆修正した。科学主義をも克服可能な没量の大人の道理のあり方について考える。

第6章の「信仰と社会行動」は新たに書き加えた。信仰と社会行動を結びつけるのが愛であり、慈悲であり願であること、実践が実践を誇ることなく、不染汚の実践が感応道交し合って新たな実践を生むというのが、信仰に基づく社会行動のあり方であることを論じる。

全体をまとめて、「仏教と人間」としたが、人間一般ではなく仏典でいうところの補特伽羅(注すなわち個人存在を表している。五蘊の作用から仮に立てられた私という補特伽羅を表していると理解している。無我説を考えれば不用意に「人間」といえないわけだが、人間から見た仏教という意味であえて用いた。

大乘仏教は油断のならない教えである。絶対他者に相当するような如来が登場したり、深層心理を探究するような唯識学があったり、実践を重んずる坐禅の教えがあったり多様である。これが仏法だからこうなさいと決まりがあるわけではない。一仏教者としては、仏が伝えようとした仏法がどのようなものであり、その実働はどうあるべきかを先人の足跡を頼りにどこまでも研究し続けるしかない。そのことが仏教そのもののあらましであり特徴でもあると思う。ただし学問のように、まず基礎であるアビダルマ哲学を勉強してそれから大乘仏教へ、というものではないだろう。人間は学習機械ではないし仏法は哲学ではないからである。仏心においてはわれわれ一人一人アビダルマ哲学と対等であると自覚し、聞思修の実践による宗教的感動を通して学ぶべきである。

第4章の注で引用した「物種吉兵衛語録」に次の一節がある。「明信御老院の御法話の中に、「ある旅人が只一人、日暮れに山路をトボトボと歩いて行ったところが、日が暮れてくるのに宿がない。これは困ったことだと思うけれども、一向に家という家は一軒も見あたらない。致し方なく歩いているうちに、小屋らしいものが見つかった。この小屋の中で一夜を明かすことにしようと、薄暗い処へそっと這入って見たが、まことにむさくるしい処であった。少し掃除をして其処で寝ることにした。夜が明けて見ると、とても汚い処であったという。仏法聴聞の身はかくの如くでなくてはならぬ。」と仰せられた。」何度読み返しても意味が十分理解できないが、何か心の奥底ですっきりと響きあうようなものがあり、たびたび読み返している。本論もただ心に引っ掛かるところを無造作に並べただけの、むさくるしい処となったが、上の法話に励まされてまとめたものである。

注

瑜伽師地論卷第二十六第五章「数取趣処を明かす」に二十八種の補特伽羅が記されている。インド仏教の物事についてのきめ細かな分類、記載は衆生がつぶさに自己を発見する助けになるだろう。

補特伽羅についての記載は一般仏教書にはめったに見られないが、松久保秀胤「唯識初歩」すすき出版、2001年、p197に記されている。また、無我説との関連については、

阿部真也「俱舍論における無我説」印度学佛教学研究第46巻第2号、p621

武田宏道「認識主体としてのプドガラ存在に関する批判」インド学チベット学研究、2004-11、p33

などに論じられている。