

志賀直哉の唯名論

大原莊司

奈良学園セミナーハウス志賀直哉旧居

志賀直哉旧居保存を成し遂げた
奈良学園初代理事長
故伊瀬敏郎先生に本書を捧げる

志賀直哉の唯名論

目次

まえがき	1
第一章 科学と文学	3
第二章 メリトクラシーと愛	1 8
第三章 道理	4 2
第四章 信仰と行動	6 3
第五章 いのち	8 8
第六章 志賀直哉とところ	1 1 0
第七章 志賀直哉の唯名論	1 2 6
第八章 志賀直哉旧居の芸術性	1 4 6
第九章 残缺の美	1 5 9
第十章 志賀直哉における感動と人格	1 6 4
あとがき	1 7 7

まえがき

志賀直哉さん晩年のドキュメント映像「志賀直哉の世界（羽仁進監督）」を観賞した。印象深いのは、七十五歳の直哉さんの眼光であった。確信に満ちて輝き、まるで40代の直哉が老人に変装しているのかと疑うような映像もあった。物事の本質を見抜く挑戦的な眼が健在であったのだと感動を覚えた。

社会の情報化で、われわれの思惟の及ぶ範囲はビッグバンのように拡大している。一人一人が神通力を得たようであるが、それは手続き上であって、一人一人が人として本統に輝いているわけではない。此の世を変動させるファクターが複数に増え且つ相互作用が非線形化されてカオスが起き、ストレンジアトラクターが発生して世を惑わせている。志賀直哉さんの眼が羨望される。

苦との共生が主観世界の宿命であるように感じて来た。社会という客観世界も、表面の進歩とうらはらに、闇を抱えていることが明らかになりつつある。すなわち、どこまでAI化・利便化するのか、どこまでバーチャル化するのか、どこまで人体を再生するのか、またこの電子が主役の世界で、どこまで核の世界を制御できるのか、などの難題がある。これらは、解き難いジレンマを含み、人間の内的世界と共振して闇を深くする。さらに、予想以上に速くBMI（ブレイン・マシン・インターフェース）技術が進歩している。BMI技術が完成し、頭脳の中身が完全に外化されデジタル化された時点で、文明は終焉すると私は思う。人間の努力が無意味となるからだ。

志賀直哉さんを勉強する機会を与えられ、彼の生き方や文章の書き方に科学史のキーワードである「唯名論」という言葉を当て

はめると理解しやすいことに気が付いた。また同時に、自分の探究してきた道程が、「唯名論としての科学」および「唯名論としての仏教」と云う言葉で照らし直されることを認識した。

専門としての科学研究と並行して科学史や仏教の研究を続けて来た挙句の、志賀直哉さんとの邂逅は、大変幸せであった・・・というより、万全に用意されたカリキュラムであった。特に、科学史の講義を担当する機会を与えられて以来、西欧文化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、伝統に薫習された佛徳に甘えて、仏教という宝を粗末にしてきたのではないかと思う。歴史を振り返り、今後の社会や国際的な交流を考えるうえでも、またお互いの人生を尊び、感じあう上でも、仏教のお悟りの内容や信仰をある程度客観的にとらえることの重要性を感じてきた。仏教を手本にして「生きる苦」と対峙して思索してきた内容を、志賀直哉さんの唯名論を軸にして吟味し直したのが本書である。科学と文学を統合し、闇を晴らす何かがこのあたりにあると感じている。

大乘八宗の祖龍樹菩薩の仏教が唯名論であると考えているが、信仰へのとらわれを嫌った志賀直哉さんを引っ張り出して、唯名論にかこつけてむりやり仏教に付き合わせるのは、「いい迷惑だね」とつぶやかれそうだ。ここは志賀直哉旧居を守る労に免じて、お許しいただきたい。

第一章 科学と文学

1. 経験論

ヨーロッパ科学を支えてきた精神の一つは、現前の事実を自覚的なものにしようとする知的態度である。主客を融合した全体的意義や調和よりは、今目の観察事実を自分の理性がどのように捉えるかということの方が、基本的であるとするかのような態度である。理性は自分を越えたところにある。科学は、要素還元主義を守っている。力や時間、質量などの相互に独立した要素の存在を仮定し、いわば要素の一次結合で全体が表現できると考える。そういう無邪気さが科学を支えている。一定の条件下で成立する法則的關係を最大限純化したものが例えばマックスウェル方程式である。方程式に純化することで、却って全体が尽くされて想像力を驚異的に刺激し、次の発見につながることになる。そのような信念と実績で科学の歴史は形成されてきた。

かつて、森永晴彦が「日本人に科学ができるか？」で、科学にまつわる東洋と西洋の精神的風土の違いを論じている¹⁾。車の運転で、ドイツでの第一原則は交通法規を守ること、他の車にぶつかるかどうかは第二義的なものに対して、日本では第一原則は他の車にぶつからないことである、といった違いをあげている。同じ事実を観察する場合、個別的知覚内容を理性を通して新たな概念に結び付け、それが普遍的認識への一步となると考えるのが西洋流である。普遍的法則よりは個別的経験則を重んじるのが東洋流で、「川のことは川に習え」が東洋の経験主義である。経験を地道に積み重ね、その上で普遍的原理を帰納的に導き出そうという意

欲は希薄で、原理に対する好奇心が旺盛でない。現実主義的、経験主義的なところは似ていながらこの内面の違いの影響は大きい。

木田元が論じているように²⁾、「大いなる理性としての神が世界を創造したのだから世界は神の理性を含有している」という意味での理性は、われわれ日本人には直観的に理解することは困難である。

理性の能力を強調した広教主義者の先導となったケンブリッジ・プラトニストの合理的神学とJ・ロックの経験論の両者における理性概念の比較については、浜林正夫の詳しい報告がある³⁾。神秘主義的傾向や生得説の肯定など、F・ベーコンからロックにつづく経験論との明らかな違いもありながら、近代科学の成立に合理的神学の果たした役割も大きかったことが述べられている。ロック経験論における、事実から理論への道程については、田村均の報告が非常に示唆的である⁴⁾。「ロックの感覚主義的实在論にもとづく観念説は、個別的事実認識の理論からの独立を成立させる」とあるように、ロックの経験論は、個別的事実認識の意義を強調することによって、ベーコンやニュートンと同じく宗教と一定の距離を置きながら、しかも協調的に近代科学を発展させるための努力の結果であったようにも推察する。ロックの意図は实在論への潜在的欲求を宗教的实在論で代償しておき、科学的方法論としてはあくまで経験論的帰納法を維持することにあつたのではないかと思う。田村はさらにロックにおける経験論の原型的主張として「主観的感觉内容こそ客観的世界へ正しく到達している」⁵⁾と述べている。これはわれわれ日本人の常識的理解とは異なる響きを持っており普遍の实在を否定する唯名論的理性を前提としな

ければ理解できないと思われる。またこの点にこそ実に、志賀直哉が文学と云う主観の道具を通して、此の世の真実に至ろうとした根源があるように思う。しかし、科学の方法としては主観の解釈は微妙で、ゲーテの色彩論やマッハの力学のように感覚事実重視の立場は、ある面全体知的であるが、科学の本流にはなっていない。

事実にもとづいたとされる17世紀のD.デフォーの小説「ロビンソンクルーソー」の中には、自分の直面する事実の中から実践に関わる規則を推論してゆく態度がみられる。「私は自分のおかれる境遇から考えて、もっとも必要と思われる、二、三の条件を考えてみた」⁶⁾。この記述は、17世紀イギリスの一般大衆の中に経験論の精神が生きていたことを示している。

2. 科学革命の根源

ロジャー・ベーコンは、13世紀イギリスの哲学者である。経験に基づく方法を提唱した近代科学の先駆者であるが、元（モンゴル）の武器開発技術を目撃した仲間の修道士を通じて「東洋の学問の経験科学的な側面を察知し、そこに東洋の優越性の根拠があると推察し、東洋の知識を受容することによってその経験の哲学の枠組みを大幅に拡大した」⁷⁾のである。ベーコンは元から、実験を繰り返すことの重要性を学んだのである。元軍はウィーンに迫りながらなぜか引き返したが、留まってヨーロッパから数学の重要性を学ぶべきであった。ニーダムグラフに表わされるように、17世紀における科学技術の成果の水準が東洋から西洋へと逆転する根源の一つはここにあると思う。

ニーダムは「中国の科学と文明」⁸⁾のなかで、宋の時代に西洋をはるかに凌駕するほどの機械技術文明を築きながら、実証主義的自然科学が生まれなかった直接の理由として次の要因をあげている。第一に中国では歴史志向性が法則志向性より強い。中国人にとって宇宙が法則に支配されているという確信は独断的である。第二に気・精など連続、波動、循環に関わる場の概念が重んじられ、原子など粒子の概念が芽生えなかった。第一の要因は实际的・現実的で理論の意義を信じない東洋人共通の性格によるものだろうか。また第二の要因は、デカルトなどに発する合理的・機械論的観方より、要素間の有機的なつながりを重視する東洋農耕民族の習性でもあろう。

中国科学の発想については、山田慶児の示唆に富んだ研究があり、「中国における自然世界を形作る基底的存在（実体でない）は気と呼ばれる。気は物質＝エネルギーである」⁹⁾と述べている。この点、質量とエネルギーの等価性を導いた特殊相対性理論と似てはいるが、気は総合的・神秘的概念で個別的・分析的でなく理性の対象とはなりにくい。また山田は「原子論の欠如と西洋哲学における存在論の意味での実体の不在とは仏教をのぞく中国思想のきわだった特色である」¹⁰⁾とも述べている。

しかし、筆者はここでさらに別の要因について論じたい。一つはアルファベット効果とも呼ぶべき要因である。フェニキア以来というべきか、ヨーロッパの人々はわずか二十数文字のアルファベットを用いて此の世のすべてを表現しようとしてきたのである。従って文字列の組み合わせの数に自ずと限りがあり、カテゴリー化による語彙の経済が差し迫った要求であった。これが概念とい

うものが生まれる根源となった。明確に定義された概念は、理性や合理的思考の欠かせない道具である。

一方われわれの漢字社会では、日常数千の漢字を使用し、二字熟語にしてもその可能な組み合わせの数は膨大である。それだけに、微妙なニュアンスの違いも容易に表現できるわけで、概念で括る必要がない。われわれ日本人が英語をいつまでも苦手とする原因の一つがここにある。微妙なニュアンスを表現する漢字語に対応する英字語を探してしまうのである。フランス語の *cuire* は¹⁾ 1)、ゆでる、揚げる、焼くなどの料理法の全てを表しており、通常、*cuire* と言っておいてそのあとで、その具体的内容を付け加えるという分析的表現が好まれる。ここに調理という概念が成立している。フランス語の明晰性という評価はこういうところから来るのであろう。太平洋戦争を回避できなかった反省から、戦後「国語問題」で日本の公用語をフランス語にすべきだと主張した志賀直哉は、こういう事まで考えていたのであろう。

今一つは、ヘレニズムとヘブライズムの融合である。プラトンの流れをくむプロティノスの「一者」とキリスト教の「絶対他者」が理念的に融合する形で反スコラ哲学のうねりとなり、アイデア論を近代的機械論に発展させたところに科学革命が成立するきっかけがあったと考えられる。ヘレニズムとヘブライズムの混交によって、ヘレニズムはアイデアという観念的实在論から、探究を前提とする実証的实在論へ、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変革を遂げたのであった。

科学革命はキリスト教を必要とした。その理由は第一にプラトンのアイデア論がネオプラトニズムの衣をまといながら近代的機械

論に脱皮してゆく過程では、キリスト教の「神」を中心とした實在論的、階層的発想が必要であった。またアリストテレスに由来する、スコラ哲学の経験主義が潜在的に持つアニミズムを打破するには、高い次元の宗教を必要とした。

第二に、客観の主観からの独立は、デカルトが「自然哲学」で論じたように、主観から完全に超越した絶対他者の存在を背景に置けば受け入れやすい命題である。他方老荘思想から来る「主客未分」の立場は汎神論やアニミズムに移行し易い性格を持つ。

第三に科学革命当時のキリスト教はプロテスタンティズムやピューリタニズムの台頭によって「信仰と理性の調和」があらためて議論されるようになり、ケンブリッジ・プラトン学派の「理性を神与のものとし、これに従うことこそ真の信仰である」といった認識や、ニュートンの「自然の法則性を明らかにすることが、神の栄光を湛えることだ」といった、確信があったことである。

デカルトにおいて空間が、ガリレオにおいて時間が、ニュートンにおいて質量が互いに個別かつ独立の無機的存在として確立された。この三要素ともに20世紀のアインシュタイン相対論によってその独立性は否定されることになるが、その要素間に成立する法則的關係式を探究する天分、これを支持する大衆的イデオロギーが揃うことによって近代科学という事業が成し遂げられた。その際、初めに述べた個別的ということが最も重要な要素で、単にギリシャの実証精神と中国あるいはイスラムの実験精神が結びつくだけでは科学革命が成立しなかった根拠がこの要素にある。統一的説明をあせらず、個別的、部分的理解に耐えるという唯名論的立場の確立が科学革命の本質であると思う。ここでいう唯名

論は、既成の普遍概念の实在を前提として演繹的に探究するのではなく、個別的経験に重点を置きながらも帰納的に柔軟性と一般性の高い普遍に徐々に収斂しようとする生き方を意味している。

3. 科学と全体知

上山安敏の「神話と科学」^{1 2)}に述べられているのは、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。精神や生命にかかわる科学にも全体知的神話性が入る余地を見いだしている。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。生態学の分野では^{1 3)}、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研究の対象とし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のではないかと私は思う。

物理学は、科学革命当初、自然界の全体的な特性に直接対峙して発展したように思う。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、ほんのちょっとした発想と工夫で、全体としての自然界から膨大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、物理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性格によるもの、あるいはガリレオ、デカルト以来の質量、位置、時間などの物理量の独立的実在性についての信念のいずれにもよるものであろう。しかし、自然哲学という観点では、宇宙を埋め尽くすエーテルの存在がマイケルソン・モーリーの実験やマックスウェル方程式によって否定される19世紀末までは、精神と自然をつなぐ実体としてのエーテルが全体知的な思考の背景にあったように思う。エーテルの後には、場の概念がこれに替り、たとえば電子という粒子像から場の振動によって粒子性を導く電子場の方にリアリティを求める現代物理学に至っている。場という全体性を持った概念ではあるが、数学的扱いが中心にあるためか哲学的な全体知が新たに形成される拠り所にはなっていないようだ。

原因から結果が予想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きポアンカレが非線形現象として数学的に発展させたところから、カオスを通じて全体性に触れるという研究が始まる。筆者が25年間研究した宇宙線カオスの原因は、この銀河全体の磁場の非線形的展開を反映したものだった¹⁴⁾。銀河磁場はフラクタル構造を持っており、部分が自己相似的に全体の構造を内包し、それが銀河内を徘徊する陽子である宇宙線に写し出される。身体のあらゆる細胞内の遺伝子が身体全体の遺伝情報を保持して

いるのと似ている。カオスの研究は文学に近い。共に、材料としては個別を扱いながら人間全体のモデルとして、非決定論的カオスの中に僅かな秩序を見出そうとする考究である。

東洋の自然主義は全体性の存在を暗黙に前提としている¹⁵⁾。いわば原因をはじめから人質にしまっている。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。これに対し個別の現象の観察や実験から地道に当座の普遍性を求めて、けっして全体性にあせらないというのが近代西洋科学の生き方である。前述のカオスで捉える全体性でさえ、物理学の世界ではなかなか主役の扱いにならない。この点は、東西の経験論の違いでもある。東洋の経験論は、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ステップとして経験を位置づけているように思われる。あるいは、一人でも未知のものに立ち向かう果敢さの然らしめるものなのかもしれない。

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、生態学や熱力学の全体論的性格の影響もあって全体性に寛容であり、逆にそのために地球温暖化問題の認識にもつながったといえよう。

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電子を介した相互作用のみが関係する統計的法則によって説明された。このことは、「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¹⁶⁾とは符合する。この立場では、全体形成の物語や未来を予言する文学や芸術は無意味ということになるだろう。

シリコン (Si) 原子は 3 p 軌道が空いていて安定でない。結晶シリコンでは s p³ 混成軌道から結合軌道がつくられ 3 s 3 p 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。これは、龍樹菩薩が実体に固執する有部に反論して、ものごとの無自性を説明したことになぞらえられる。Si や Ge が独立した原子として自性を持つものと思ってきたが、実は核子数や電子数が異なるだけで、Si や Ge は名に過ぎなかったというわけである。その電子も核子も無自性であることは現代物理学が証明している。

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¹⁷⁾。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¹⁸⁾。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¹⁹⁾。文学のモチーフは結局、社会の構成物間の非線形相互作用なのではなかろうか。

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る、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の連続性、開放性は乏しい。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²⁰⁾。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のだろうか。

4. 志賀直哉と自然

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られる。科学を行う理性が道具とする概念は適用範囲が明瞭でなければならない。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いえない。しかし、新たな科学的知が創発される現場やトランスサイエンスの議論においては、この境界はある程度開かれなければならないのだろう。新たな科学的発想は、体験性、身体性という全体性を内包した文脈の中で生まれるといえる²¹⁾。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つながりがある。

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みえる。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構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²²⁾。「知情意」の支えで全体知が生まれ、そこから智慧が湧き出す。その際、全体知の持つ神話性、神秘性を純化し価値自由にする働きを担うのが、まことの宗教や文学の意義であると思う。

志賀直哉はありのままの自然を愛した。大型犬グレーハウンドを調教なしで飼うほど徹底したものだった。東京育ちの直哉が十三年間奈良に住んだ理由の一つは、春日の杜の新緑である。「色さまざま、その複雑なことは秋の紅葉にも劣らぬ位だ。」と述べているが、自由を愛し、同調圧力に屈しない直哉の反骨の精神と、ユニークで現代的な美学が表れている。ソーローの「森の生活」を愛読していた。またホイットマンの開拓者精神にも共感があったと思う。「庭仕事の愉しみ」を書いたヘッセと共通する自然観を持っていたのではないかと想像する。直哉の自然を見る眼は、価値自由な真の科学者の眼と云えるかもしれない。「自然を手繰るしかない」と確信するほど自然を愛した。「眼の作家」のありのままの自然を愛する眼力は、「城の崎にて」の小動物の描写などに如何な

く発揮されていることは、よく知られている。

カナダの日本文学者テッド・グーセンはかつて、志賀文学を評して「自然を概念化・思想化せず、自然を自然としてありのままの姿で把握し、人も自然と平等に生きているものとして付き合っていこうとしているかのように感じられる」と述べている。最も身近な自然である自心も含めた自然を、自然としてありのままの姿で素直に把握する力は、一般に日本人がいまだ獲得し得ていない能力なのではなかろうか。直哉はまた、野性的ともいえる動物視力を備えていた。スズメがトンボを捕獲し、余計な羽を振り落とす瞬間を観察することができた。しかもその映像を映像のまま何年も記憶に残すことができたのであった。常人には見えない、一瞬の命の輝きを、概念に邪魔されず素早く描写することが出来たのは、もって生まれたこの能力によるところが大きい。直哉の自然に対する興味は、文芸的というよりソーローのように自然科学的だったように感ずる。南方熊楠のような博物学者を目指すべきだったかもしれない。

全体知に焦らなかった西洋科学には、原爆や地球温暖化というとてもつもない落とし穴があった。さりとて、全体知が人類を適正な方向に導く保証も実績もない。科学的合理精神を持ちつつも文学と云う全体知の輝く場を選んだ志賀直哉の身近に、解への道が開けているかもしれない。福島原発事故調査委員にノンフィクション作家が加わっていたことは示唆的だ。物事を個別事象だけでなく文脈の上でも把握することはいつも必要である。

最後に科学史の探究の中で最も刺激的だったG.サートンのことばを掲げる。「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」。

註と参考文献

- 1) 森永晴彦、日本人にも科学ができるか？、自然、1976年、1月号、
p 52
- 2) 生松敬三、木田元、現代哲学の岐路、講談社、1996年、p 60
- 3) 浜林正夫、17世紀イギリスにおける観念論的合理主義と経験論、小樽商
科大学創立 50 周年記念論集所収
- 4) 田村均、ジョン・ロックの自然科学の哲学、哲学、No.47、1996年、
p 207
- 5) 田村均、感覚する個人、分析哲学の現在所収、世界思想社、1997年
- 6) D.デフォー、ロビンソンクルーソー、岩波文庫、1998年、p 83
- 7) 堀池信夫、中国哲学とヨーロッパの哲学、明治書院、1996年、
p 133
- 8) J・ニーダム、中国の科学と文明、思索社、1991年
- 9) 山田慶児、混沌の海へ、朝日選書、1982年
- 10) 山田慶児、朱子の宇宙論、東方学報、No.37、1966年、p 41
- 11) 泉邦寿、フランス語を考える 20 章、白水社、1978年、p 25
- 12) 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、というのがウエーバーの主張であ
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。
- 13) 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、
思索社、1989年 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。

- 1 4) Soji Ohara, Chaos Found in High Energy Cosmic Rays, Scholars' Press, Germany, 2016 観測される高エネルギー宇宙線のエネルギー時系列がフラクタル構造を持つことから、宇宙線の加速過程の非線形性を実証した。
- 1 5) 「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体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「個性重視」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。
個性重視については、E. サイド「オリエンタリズム」に引用されるキブについての記述参照。
- 1 6) S.グールド、パンダの親指、桜町翠軒訳、早川書房、1986年
- 1 7) 山口智彦、自己組織化とエントロピー生成速度、応用数理、2002年、Vol.12, No.3,
- 1 8) 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。
- 1 9) 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。
- 2 0) 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
原子が数百個集まるナノクラスターで、特異な性質が現われることがある。
- 2 1) ゲーテの自然科学（「色彩論」（1810）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 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。

- 22) 「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。

第二章 メリトクラシーと愛

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」¹⁾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」²⁾には、メリトクラシーの存在理由や「能力」のさまざまな見方について教育社会学的にまとめられている。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」³⁾に深く掘り下げた議論が見られる。一方本書では、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焦点を置いている。

秋山博正らは「文明のダイナミズム」⁴⁾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」という現状に問題を見出し、「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位置づけ、大乘仏教に基づく深層文化をアミタクラシー（アミタ＝無量）という造語で表現し、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根源は、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、因果を強く信ずる合目的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、倍だけ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則であるから、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。

余談になるが志賀直哉は偶然の出来事に非常に興味を持っていたようである。東京への転居の際に行方不明になった愛犬と後に偶然再会した経験から「盲亀浮木」を書いている。盲亀浮木は、お釈迦さんが説教の中で人間として生まれることの奇跡を例えられた話であるが、迷信と信心を区別しないで頭から否定するかに見える直哉も、たびたびの偶然との遭遇にはなにか冥加のようなものを感じていたように思う。

さて大きなメリットを偶然に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ろうか。学校教育の場では、社会において成功して得られた成果を教材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せられたものである。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状況を見ているだけではないか。谷 昌恒が「私の道徳教育論」⁵⁾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」⁶⁾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、この難しさのうらはらにあるものといえよう。

メリッ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、実在とみなす誤りにつながる。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」⁷⁾のなかの次の文章を提示する。

「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、目に感ず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とみるべきだ。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 ^{びょうちやう} 童子来求火」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⁸⁾。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⁹⁾、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象徴でもあったのではないか。一方、技術の発展の主要因にメリトクラシーがあることは容易にうなずける。科学的原理発見の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、技術開発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¹⁰⁾。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¹¹⁾、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、マイクロプロセッサ、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¹²⁾。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が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矛盾も存在し、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英語教育の現状ではないか^{1 3)}。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態がある。英語や国語はすべての勉強の基礎と考えられ無機理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という異時因果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^{1 4)}。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。

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、今後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」^{1 5)}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事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。会得したことを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つ上がるべきでない。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って、絶対的な威力を持って個人に迫ってくるものの問題である。競争原理や能力主義が人間を内発的に動機付けるという暗黙の前提は誤りである。遠山啓の著「競争原理を超えて」¹⁶⁾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健全である。

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」¹⁷⁾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言ええるかもしれない。

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¹⁸⁾という前提があるのではないか。プロテスタンティ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。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もたらすことだろう。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じず。ジェームス・サロウイスキは「The Wisdom of Crowds」¹⁹⁾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. 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²⁰⁾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: 困難を克服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^{2 1)} 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^{2 2)} 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。

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事柄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る。陸軍の将校であった父は、太平洋戦争の敗因は哲学にあるとしみじみ述懐していたが、まさにこういうことであったかと思う。大正自由教育はアメリカのドルトン・プランなどの新教育運動を導入したいわゆるゆとり教育に近いものであるが、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、いまだその検証と反省を経ていないのではないか。

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。

いずれも反メリトクラシーの内容である。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。社会に合目的に必要なことは、社会の現場が最もよく知り、したがって現場でもっとも効果的に教育できるはずである。集団教育でその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²³⁾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」²⁴⁾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、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。**Negative Capability** は、教養教育とか人格教育とか訳されるだろうが原語の方が表現に品位がある。やたらに熟語が出来てしまうのは漢字文化の欠点かも知れない。

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。

一般に学者は学問体系という父性原理にとらわれるあまり、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成長してきたかを棚上げしてカリキュラムなどを考える傾向がある。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をもっともに聞こえるが、人間の成長と
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
いことは自身を振り返ればわかるはずだ。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、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原理から逸脱し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。
兎に角「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」を発見し、自覚・共有すること
こそが急務だ。

3. 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、アミ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メリトクラシーを止めることができる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で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ここでの前提である。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²⁵⁾。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実働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、筆者は十代の終わりに伝統的宗教というものに接するご縁を得た。相見の「コリント人への第一の手紙講解」²⁶⁾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「禪戒本義を語る」²⁷⁾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、道元禪師の著作など反メロトクラシーの本を読み耽っていた頃、畑を耕していてふいに、無駄骨を折ることが愛というのではないかという思いが電撃のように身体を走ったことを今でも憶えている。つい最近、愛についてこの経験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²⁸⁾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」²⁹⁾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、本論をまとめる第二の動機となった。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」³⁰⁾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のすべてを打ち砕くことができる。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」³¹⁾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。

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ない。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、「無量無辺の虚空」である³²⁾。こちら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。

愛にあたる仏教の概念として四章で述べる「慈悲心」以外に何

があるか見ておこう。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」³³⁾には、捨身の思想が解説されている。これは、金光明最勝王經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。その信仰の力と確信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」³⁴⁾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³⁵⁾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³⁶⁾、「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、慈悲、回向、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³⁷⁾。「愛」のようにもっ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」³⁸⁾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」³⁹⁾ 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三の動機となった。

注と参考文献

- 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

Geoff 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、東京大学出版会、1995 年、p 3 1
メリトクラシーの位置づけについての解釈理論の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 1 0 1 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、2 0 代の半ば以降、呉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 1 9
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

- 1 0) 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)
- 1 1) 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、人間と自然を常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為に組織されている。こうした努力の成功が人間の経験に新しい次元を開く時、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事が重要である。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。
- 1 2) 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
- 1 3) 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

う」とある。

- 1 4) C. ファイン「脳は意外とおばかである」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。
- 1 5) 本田由紀 「多元化する能力と日本社会」NTT出版、2005 年、p259
- 1 6) 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。
- 1 7) 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
- 1 8) 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」
- 1 9) 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) 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

- 21) 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。

- 22) 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

- 23) 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、至心信楽の願と呼ばれ、第20願の主我性が絶対否定された機の世界である。

- 24) 久松真一「久松真一著作集第九巻」法蔵館、1996年 王三昧とは、坐禅や念仏のことをいう。道元禅師は「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。

- 25) 第一章の3.「科学と全体知」参照

- 26) 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
- 27) 沢木興道 「禪戒本義を語る」 沢木興道全集第十巻、大法輪閣、1963 年
- 28) 日立デジタル百科大事典、平凡社、1998 年
- 29) 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れば、それは永遠の凝視でなければなりませぬ」と述べているが、通ずるところがある。
- 30) 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。
- 31) 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
- 32) 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。
- 33) 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
- 34) 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う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 5) 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 6) 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 7) 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「ブッダと龍樹の論理学」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
える実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。

3 8) 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。

3 9) 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。法華経常不
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。

第三章 道理

1. 道理とは

道理の研究の発端は、ある議論の最中につい自分の口をついて出た「その議論は合理的だが道理が通らない」という発言からだった。その時言おうとしたのは、相手の議論は合理的で字面の勘定は合っているが、経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」という言葉が気になり、教授会などでの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の世界とは次元を異にするようだ。

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。たとえルールであっても、その運用に際しては現場の当事者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¹⁾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。

アナログ機械を順調に作動させるには微妙な手加減が必要で、そのために技術者個人の熟練が要求される。柔軟な社会や穏やかな人間関係、また生きがいの保持のためには、同様のことが肝要なのではなかろうか。その加減の道標となるのが「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は却って人間個人の加減能力や工夫能力ひいては柔軟な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無慚な結末となった。情報社会の巧妙さに圧倒されて、人間としての血の通った発想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仕組みや工夫が個人や社会に必要だ。ただし、当然の道理として、自分のご都合のためでなく、自分を越えた最高価値の実現をねらった上のものでなければならない。

道理という言葉は分かったようで分らない言葉だ。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」²⁾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「気」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。その後は、知行合一の陽明学に振り回され、あげくに培われた多く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心の秩序は、書経³⁾に記される敬敷五教（義、慈、友、恭、孝）の薫習された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」⁴⁾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か所だけのようにである。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とを直結する天人相関説で考えるのは董仲舒以来の東洋古代の常であるが、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、偽りなさである信が加わらなければならない⁵⁾、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。「物に至る」ということも、一章で述べたように個別的物理の理解に留まらず心も含んだ全体性の色を帯びて行く。「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⁶⁾。

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」⁷⁾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。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、これが「道理」の用法を不明瞭にしている。ここではどちらかと言えば、前者を強調する唯名論的立場をとっている。

2. 武門の道理

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」⁸⁾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」⁹⁾などとあり、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¹⁰⁾、「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」¹¹⁾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」¹²⁾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^{のべ}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¹³⁾、「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だろうか。翻って、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** を語源とすると言われている。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」¹⁴⁾ 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。すなわち、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」¹⁵⁾ 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もっと強調すべきではなかったか。

橋田邦彦は、同じく昭和十四年刊の「行としての科学」¹⁶⁾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が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。自然科学者であり、文部大臣でもあった橋田が国難の時局に望んで、普遍的な「道理」を必死で訴え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も伺える。

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」」¹⁷⁾で教わった。教育法学における基本的概念として「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¹⁸⁾、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、道德律の意味が強く、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予感させる現状につながることになる。

谷沢永一は「モノの道理」¹⁹⁾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、尋常な理性といていいでしょう。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れ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、現実在即した具体論、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で、山本七平の「日本教」を連想させる。あるがままの人間性に胡坐をかくような態度は本論の道理にそぐわない。

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」²⁰⁾がある。中坊は同書の「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」²¹⁾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にご都合の良い内容を暗然と主張するための媒体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²²⁾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、自然は、人間の^{じねん}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」のような用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」²³⁾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。「近世の思想家達のはかかる「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」²⁴⁾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」と述べ、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²⁵⁾。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こうとする社会の豪胆さ

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」²⁶⁾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ずる。

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しかも現実と関わるという、両義性を持っている」と記して²⁷⁾、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性、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

の悪弊を感ずる。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存在した。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. 唯名論としての道理

正法眼蔵において、「道理」を使った表現は全96巻で75箇所ほどにある²⁸⁾。「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²⁹⁾、「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、推論の筋道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いつてよいだろう。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³⁰⁾）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「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、今はそれほどでもない。「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つて、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。この点で「道理」は実在論よりは唯名論を支持するものである。

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」³¹⁾の上の体験でなければならない。如来の十力³²⁾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。

あらためて解深密經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³³⁾を観てみると四種道理と悟性カテゴリーの間に対応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」と対応する。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」に対応する因果性³⁴⁾と「作用道理」に対応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える。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」と対応する。科学的思考を支える道理である。これらの対応は、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。生の体験^{なま}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。

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っっている」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³⁵⁾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」³⁶⁾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そう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碎けるものは「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も解決可能であると考えるが、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（A I 化）、人間関係をどこまで仮想化するのか（バーチャル化）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検討が必要だ。

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。

注と参考文献

- 1) 日本人の7割がセニトロン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 2 5」明治書院、1983 年、p38

4) 市川安司「近思録 新釈漢文大系第 3 7」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 1 7 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 には、「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」とある。

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 8 6、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。

- 1 1) 長又高夫「北条泰時の道理」、日本歴史、774 号、2012 年、p19
- 1 2) 近藤斉「武家家訓の研究」、風間書房、1975 年所収資料編
- 1 3) 佐藤一斎著、川上正光全訳注「言志四録」一〜四、講談社、1978 年
- 1 4) 田中成明「法的思考とはどういうものか」、有斐閣、1989 年、p112
- 1 5) 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
- 1 6) 橋田邦彦「行としての科学」、岩波書店、1939 年、p56
- 1 7) 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
- 1 8) 我妻栄「民法総則」、岩波書店、1965 年、p256
- 1 9) 谷沢永一「モノの道理」、講談社インターナショナル、2008 年、p62
- 2 0) 中坊公平「道理に生きる」、PHP、2001 年
- 2 1) 井沢元彦「逆説の日本史」中世動乱編、小学館、1997 年、p288
- 2 2) 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
- 2 3) 阿南成一「現代自然法論の課題」、成文堂、1991 年、p175、p179
- 2 4) 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
- 2 5) 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
- 2 6) 伊藤正巳、田島裕「英米法」、現代法学全集第 4 8 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、国訳大蔵經宗典部第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箇所に「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) 国訳一切經、經集部三「解深密經」、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、楞伽經」、大蔵出版、1980年、p162
- 32) 大師子吼經・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対主義」、哲学雑誌、114巻、第786号、p55

36) 第二章「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だとして受け止めている。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。

第四章 信仰と行動

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。その解釈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。

今日の日本の仏教で、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。薬師寺元管長橋本凝胤師の「信ずるとは何か」¹⁾に「日本の家庭には仏像があり、仏壇があり、宗派があるが、何ら個人生活の人生観、世界観にひびくものがない。これは実にわれわれ日本人のもっとも恥ずべきところであります」と書かれている。

日本人が真面目で秩序をこのみ、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徳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ないと私は思う。

浄土宗の椎尾弁匡が大正15年出版の「共生講壇」²⁾のなかで、「仏教では生活其のままだが宗教であり信仰であります。……喫茶喫飯は仏事であり、挙手投足は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」³⁾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あてはまる厳しい指摘である。

明治の大仏教学者木村泰賢は、著書の中で⁴⁾「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、志賀直哉と麻布で一時交流のあったジャック・ブリンクリーが戦後述べているように⁵⁾「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。西欧では主知主義が基本にあると思う。「知っていれば、行えるはずだ」という指弾の声が聞こえる。

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。聖徳太子や行基菩薩をはじめ⁶⁾、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. 仏教と社会倫理性

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」⁷⁾である。末木は、仏教の社会倫理性欠如の原因として、主に次の二点を挙げている。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」⁸⁾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ってのみ「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」と述べていることが関連する。末木が指摘するもう一つの原因は、「空の両義性」⁹⁾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」¹⁰⁾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）。禪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発揮せしめられ、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。

もっと実感に訴える批判を挙げてみると、鈴木大拙が「キリスト教を学べ」¹¹⁾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にあっても、横への拡がり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ず、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ように思う。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¹²⁾、「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を余り分析しないで、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¹³⁾。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」¹⁴⁾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ないかもしれません。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」¹⁵⁾

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¹⁶⁾「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のは、基層信仰¹⁷⁾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す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こと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

基層に保たれ、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、不完全なものの異質なものをヒステリックに排斥するという集团的態度にもつながるのではないか。

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、日本基督教団靈化教会の相見三郎牧師からだった。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、ということをマルコの福音書第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をあらためて認識したのだった。相見牧師にはよく話された十八番^{おはこ}の話がある。「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」¹⁸⁾ 確かに極端な説き方ではあるが、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、曹洞禅との邂逅の因縁ともなる。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」¹⁹⁾ 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。

キリスト教に連なっていたころの筆者の行動力の源は、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²⁰⁾、学問としてはそれで良くても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。多くの仏教書が読者の思いに優しく、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」²¹⁾で天台智顗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、相対的现实を否定して、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、現実肯定に堕するのでもなく、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。戒律を守るとする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いうのだ。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²²⁾。信仰と行動と云う点で、宗教による戒律や教えの違いがどうあろうと、忘れてならないと思うのはガンジ

一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. 仏教と行為

釈尊の基本的な教えの中心に、十二支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^{2 3)}「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変化して行った傾向が出てきた。善・悪の行為にかかわらず、自分だけのと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、環境をかえるといふ積極的行動を怠り、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」^{2 4)}と指摘している。身・語・意の三業というと、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・語業を実践すべきではないかというのが本論での問いかけとなる。

身業の素朴な例として、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。「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ところであるが、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²⁵⁾。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²⁶⁾。

また、中村元の「慈悲」¹⁹⁾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は中村博士の真剣な論証で理解できても、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、「しかれば、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課題がある。

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」²⁷⁾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。

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、呉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。一晩つかわれた夜具が、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」²⁸⁾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
一つにす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ているかという観点、ここでの趣旨ではない。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、焦点がある。

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、²⁹⁾「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³⁰⁾「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」³¹⁾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」³²⁾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ろうか。「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いう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、法執や他者への裁き道具にしかならない。仏教の行動指針を自分の問題として素直に受け止め一言でいうならば、釈尊の遺誡とされる「不放逸によりて精進せよ」であろうと思う。

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。³³⁾「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。―」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つた。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、何人あつたかを、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、誇る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つただろう。「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、³⁴⁾「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如何を問わず、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、深く思考をめぐらすべきであると私は思う。

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、社会倫理の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」と述べ³⁵⁾、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ョ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。アショ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³⁶⁾、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³⁷⁾。ただし、一人格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」という教えの意義においてである。「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そのものが仏教であり、その伝承ではなかったか。

5. 信仰と行動の結び

内村鑑三に「信仰と行為」³⁸⁾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」³⁹⁾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」⁴⁰⁾と述べている。われわれの課題解決の糸口が示されているのかもしれない。

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⁴¹⁾。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ろうか。この発想は、曾我量深の「信に死し願に生きよ」⁴²⁾からヒントを得ている。このことは月庵老師では、⁴³⁾「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う大願を起こして、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、⁴⁴⁾「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。

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主体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⁴⁵⁾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⁴⁶⁾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⁴⁷⁾、「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。「メリトクラシーと愛」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」⁴⁸⁾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ろうか。

注と参考文献

- 1) 橋本凝胤、信ずるとは何か、芸術新聞社、2011年、p96
- 2) 椎尾弁匡、共生講壇、共生会出版、1926年、p60
- 3) 椎尾弁匡、百万人の宗教、潮文閣、1940年、p188
- 4) 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が、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」とある。

- 5) 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 東京での住まいが志賀直哉の麻布の実家の近くで、二人はある
期間交流を持った。この事は、「大津順吉」にも描かれ、また下村寅太郎の「ブ
リンクリーさん父子」に詳しく記述されている。
- 6) 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。
- 7) 末木文美士、仏教 vs. 倫理、筑摩書房、2006年、p24
- 8) 岩本泰波、キリスト教と仏教の対比、創文社、1974年、p435
- 9) 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
- 10) 田村芳朗、日本仏教論、春秋社、1991年、p42
- 11) 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
- 12) ヤン・ヴァン・ブラフト、仏教とキリスト教と田辺先生、2004年講演
- 13) 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つ
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。
- 14) リンカン・バル、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
- 15) 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 6) 秋月龍眠、秋月龍眠著作集 1、三一書房、1978 年、p265

1 7) 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らうか。

1 8) 相見三郎、ローマ人への手紙、れいか友の会、1964 年、p78

1 9) 中村元、慈悲、平楽寺書店、1981 年、p101

2 0) 吉村 均、龍樹の実践的仏教理解・試論、明治学院大学教養教育センター紀要、2010 年、3 月号、p 137

2 1) 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 2) 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 3) 佐々木現順、業の思想、第三文明者、1980 年、p 105

2 4) 同上、p171

2 5) 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。

天台智顗の「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。

2 6) 佐々木現順、前掲書、p191

2 7) 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。

2 8) 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

2 9) 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

3 0) 高野修、一遍上人語録、岩田書院、2009 年、p232

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

3 2) 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

3 3) 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。

3 4) 同上、p175

3 5) 島藺進、日本仏教の社会倫理、岩波書店、2013 年、p31

3 6) 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。

3 7) 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。

3 8) 内村鑑三、信仰と行為、内村鑑三全集 2 3 所収、岩波書店、1982 年、p416

3 9) 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

4 0) 岩本泰波、キリスト教と仏教の対比、創文社、1974 年 p437

4 1) 沢木興道、正法眼蔵行持講話、大法輪閣、1965 年、p90

4 2) 曾我量深、曾我量深選集第十二巻、弥生書房、1972 年、p74

4 3) 月庵仮名法語、禅門法語集上巻 復刻版、1973 年、p202

4 4) 大西良慶、信仰と人生、雄渾社、p315

4 5) このことは第二章「メリトクラシーと愛」で論じた。

4 6) 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

4 7) 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

第五章 いのち

1. いのちのありさま

自分と自分のいのちとは確固たる結合体であると日常感覚で了解しながらわれわれは生きている。その実は、「いのち」の表層も中身も気候現象や経済現象と同じように微妙なバランスのもとでかろうじて平衡を保って見えるだけである。丁度、鞍点上にいるアリのように、一方からは安定して見えて、他方ではいつ滑り落ちてもいい危機的状态というのが、われわれの「いのち」の実態であるように思える。個の生命維持に直結する免疫系でさえ、個にとっては万全の進化を遂げた結果とは云えない。

危機の根源は、この世のあらゆる存在、特にいのちのある存在が延長体でなく個体的であることにあると思われる。地上の生命がアメーバのようにあるいは竹林のように全体として一体につながった存在に進化してもよかったはずであるが、現実の生命は個体的である。個体的であるが故に、周りから無限の因縁のしがらみを受けて流転輪廻するのがいのちのすがたである。このようないのちのありのままを時空内の文脈で描き出すのが文学であった。

それは、とりわけ志賀直哉の「城の崎にて」に効果的に描き出されている。首に魚串を刺し貫かれた鼠が、川岸の大勢の見物に石を投げられ、石垣の間に逃げ込もうとするが魚串がつかえてまた水に落ちる。どうかして助かろうとしてこれを繰り返す鼠のすがたに、直哉は助かったばかりの自分のいのちを投影している。温泉で互いに見も知らない他人同士の冷たい視線にさらされた鼠に、孤独のいのちのありのままを目撃している。この場合、鼠も温泉客も観察する自分自身も、個別的でありながら共演者として共にいのちを演じている。

今日に生きることの不安定性は、因縁がこれまで以上に強化されていることにも一因する。ネット上でつぶやいたことが縁となって社会的生命を失ったり、わずかな油断のために運転を誤り、人を死に至らしめるという事もたびたび起こっている。ドローンのように、特定の目的のために開発された技術が、瞬くうちに他の目的のために応用されて世の中の様を変えてゆく。海水温のわずかな上昇が、突然の巨大竜巻の発生につながるカオスがこの世の本質の一つであるが、人間と人間の社会的距離の縮まりがカオス発生を加速している。そのような鞍点上に、われわれの個々の「いのち」はかろうじて存在しているように感じられる。そもそも、人間達が集まって作りあげ、守ってきた文化というものも確固たるものではなく、人間のわがまま勝手が高じた虚像であるともいえよう。異質なものを排除することで形成されてきたのが文化・文明ではないか。あるいは、いのちの儚さの不安から逃がれるための欺瞞の堆積物ではないのか。

幼児虐待死や通り魔殺人を起す当事者はいのちの尊さを秤にか

ける以前に自己に迷い、行き着くべからざるところに行き着いて魔力で行動しているわけである。「いのちの尊さ」を単に叫ぶのは社会の自己満足でしかない。

生命の継承の実相は、メンデル以来160年の生命科学の研究の歴史とその成果をもとに教科書的な理解は可能である。しかし、日常生活を営む平常の感覚では納得しがたい面が多い。生命の根源的つながりということはよく言われることであるが、前述のように現実になぜ繋がって一体とならずに個体的であるのかという疑問がぬぐえない²⁾。アメーバやプラナリアのように個体性が否定されている方が生命そのものの維持にとって好都合ではないのか。さらにその個体的命それぞれに終焉があり、DNAによる遺伝などという手の込んだ手続きで自己複製しなければならないのはなぜなのか。ウィルスやバクテリアとの共生の歴史にその解があるのかもしれないがここでは立ち入らない。

五蘊仮和合という人間存在の無常についての実証がここで実感をもって理解される。この世の本質は、変化すなわち無常である。変化が起こるためには、存在は個体的でなければならなかった。個体的で、そのために常に生存の危機に瀕していることが生命の本質であるとも云えるのではないか。

柳澤桂子の「われわれはなぜ死ぬのか」³⁾では、上述のような疑問に関連する記述がある。「無性生殖というのは、遺伝子が他の個体のものと混ざる可能性がなく、親と子がまったくおなじ遺伝子組成をもつような生殖様式である。イチゴの親株と匍匐茎の先に生ずる株とは同一個体であり、このようにして植物が増えているかぎり、その植物は不死と考えられる。」また、「体細胞は、そ

の個体が死ぬと消滅してしまうが、生殖細胞は、別の生殖細胞と融合（受精）し、子供という新たな個体となって生き残る。……生命の連続性は生殖細胞の連続性によって維持されている。そのような意味で生殖細胞は不死である」とあり、「いのち」を考える上で逆説的に興味深い。

人間は個体的自己を背負って生きている点で、いのちのあり方が他の生物と大いに異なっている。従って、人間が人間としての「いのち」を考える以上、自己とは何かということは大きなサブテーマの一つに位置付けられなければならないだろう。道元禅師の「仏道をならふといふは、自己をならふなり」はよく知られているが、「無我の法中において自己とは如何」という疑団は、同時に究明されなければならない課題である。内山老師が「自己」⁴⁾の中で、「私」という「一つ」なるものがコロッと実在しているのではありません。ただつねに流れている無常がそこにあるだけです」と述べているのは示唆的である。

木村敏は「心の病理を考える」⁵⁾、でビオスとゾーエという二つの生命をあらわす古代ギリシャ語を紹介している。「ビオス」bios というのはある特定の個体の有限の生命、もしくは生活のことである。これに対して「ゾーエー」zoe は、そういった限定を持たない、個体の分離を超えて連続する生命、個々のビオスとして実現する可能態としての生命だという。ゾーエーの神秘性はしばしば人を魅了する。南方熊楠の「大不思議」⁶⁾ やシュバイツァーの「生命への畏敬」⁷⁾ などその例であるが、その神秘性の魅力に留まることが本論の願うところではない。

願生の菩薩たることを願いながらも、業生の凡夫として流転輪

廻の私からすれば、連続するいのち、いのちといのちのつながりの場が畢竟帰所であるというような理解には神秘的妥協を感じず。いのちのつながりの場は、人間においては克服されなければならない課題の場なのではなかろうか。波平恵美子は「いのちの文化人類学」⁸⁾で「伝統的社会」と呼ばれる社会に生きている人々は、自分の存在を独立した個別のものと考えず、むしろ多くのものからいのちを受け継ぎ、そして別のものにそれを渡してゆく媒介的なものとする傾向がある」と述べているが、日本の人々もこの例にもれないであろう。

上田紀行は「慈悲の怒り」⁹⁾で、第二次世界大戦と福島原発事故に共通する日本の社会システムの問題として、「重要な問題自体が検討されずに、既に存在していたその場の空気に合わせてやり過ぎてきたためなのではないでしょうか。・・・自分に対する周囲の人たちからの評価や関係性に、自動的にしかも無意識に縛られてしまう。・・・そのような本来の意味での主体的な言論が成立してこなかったことが、日本社会の大きな問題だったといえます」。上田が引用する丸山真男の「軍国主義者の精神形態」¹⁰⁾では、既成事実屈服する日本人の弱い精神の例として東京裁判における被告の一人の答弁が挙げられている。「われわれ日本人の行き方として、自分の意見は意見、議論は議論といたしまして、国策がいやしくも決定されました以上、われわれはその国策に従って努力するというのがわれわれに課せられた従来の慣習であり、また尊重せらるる行き方であります」とある。戦時下の指導者たちが、300万人もの自国民を無残な死に向かわせながら、誰一人として証言の中で自己の責任を表明しなかったのだとすれば、武士道

の国に生まれた一人として東京裁判の不当性以上に残念な事実だ。このような過去の事例を見るにつけても、少し飛躍かもしれないが、前述の連続する命の神秘性にかかわる東洋精神の基層から、再検討しなければならないのではないかと思う。

2. 東洋のいのち観

命の意味を白川静¹²⁾が次のように説明している。「いのち(命)は、生の^い霊^ちの意であろう。(引用) 霊^{たまきはる} 剋^た 壽(命)は知らず松が枝を結ぶ^{こころ}情^{おも}は長くとぞ念ふ(万葉集)。神意を示す令(命)が寿命の意となるのは、それを神意によるという観念があったからである。」。この記述は、「いのち」が本来、生物的命以上のものであることを意味するのではなかろうか。

アンリ・マスペロが「道教の養生術」¹³⁾で「生の根源を養う術(養生)にはさまざまな方法がある。なかでも「氣」に関する技法は「精神」に関する技法と並んで、もっとも重要な術である。なぜなら、身体への「氣」の流入が身体に命を授け、身体の外への「精神」の流出が死を引き起こすからなのだ」と述べ、また「元氣」は生ける気の源泉であり、腎臓のあいだで運動している。それは五臓の基礎、十二本の血管の根、呼気と吸気の扉、三焦の源泉でもある。まさに人間の根源なのだ」と記述しているが、こういった道教の養生の思想の応用思想が戦前の日本で、西欧合理主義に対する反動として一世を風靡した。野口晴哉の気功¹⁴⁾、中村天風の心身統一法や岡田虎二郎の岡田式静座法がその例である。結局一時のブームで終わっている。「氣」と「理」を根本とする朱子学が近世日本の学問の根本であるが、道教との融和という点で

本家の中国と事情が異なる。気思想は東洋においては普遍性があっても、世界的には偏った思想であろう。「気」の連続性が人間のいのちの真実を言い当てているとは断定できない。

西原克成の「内臓が生みだす心」¹⁵⁾は刺激的な内容を含んでいる。年に二回は、このような自分の固定観念をひっくり返してくれるような書物に遭遇したいと思う。それはとにかく、この本の中で、「内臓を移植すると心まで替わってしまう事実が、心のありかが内臓にあることを物語っています」「脊椎動物ではまさに腸管・内臓系が、生命の本質のリモデリング（新陳代謝と生殖）を支えるエネルギー源の酸素と食物の消化・吸収の器官で、生命の本質つまり命の源の器官なのです」とあり、「いのち」というものをとにかく神秘的、霊的な働きと受け取りやすい傾向に冷静なくさびを打ちこむ記述である。

トランスサイエンスの時代の東洋科学としては、主導的な地位に入れ替わるためにはその思想の心髄の研究が必要である。寺澤捷年が中村雄二郎との対談¹⁶⁾で、「人間が持っている自然治癒力を大切にしたい。生命体はもともとホメオスターシスのシステムを持っているわけですから。・・・いまはとにかく悪ければ取る、だめなら潰すというような、貧困な医療になっているんです。もうちょっと自分の中の自然に謙虚であるべきですね。自分の体も自然ですけど、それは単に孤立した存在ではなくて、自然界との連携の中に自分というのが平衡状態を保てるということじゃないかな」と述べて漢方医療の考え方を的確に説明している。

修験道は、日本の伝統文化の中でも異彩を放つものである。その教えが神仏習合の性格を持つために、明治の廃仏毀釈では特に

標的となったという。今後自然との共生や環境保全についての現地教育の在り方を考える上で看過してはならない遺産であると私は思う。宮家 準は「修験道の修行と思想」¹⁹⁾で「この修験道という名称は、神霊のすまう聖域とされる山岳に入って修行することによって、超自然的な験力を修める道を意味している。」「生きながらカミになることを目指すきびしい峰入では、死の直前迄体を苦しめる苦行をしたり、死を象徴する儀式を受けたうえで山に入っていた」「修験道の修行においては、絶対不二の境地、さらにそうした境地をもたらすと共にその根底にひそむ清浄感をえることが目的とされている」また、「自然と共生するカラダ」²⁰⁾では、「峰入では修行者は自己の身体の状態を考えて、一步一步に心を込めて足を進める。また歩きながら自己の過去、現在を内省し、将来を慮る。仏語でいう「如実知自心」の境地に達することを目指しているのである」と述べる。仏教の四摂法の一つである「同事」は、他者の行動に黙って自分を合わせて行くということであり、自己中心の心を行動によって克服することを意味するが、修験道の修行はこの「同事」に重きが置かれているようだ。

3. 仏教といのち

欧米カトリックにおける「臨終の祈り」には学ぶべき点が多いと思う。東日本大震災を機に臨床宗教師という役割が注目されている。仏教が実働あるものと自覚されるにいたるきっかけになるならば素晴らしいことだ。

筆者は、キリストの教えによって「永遠のいのち」を学び、念仏の教えによって「弥陀の本願」を学び、坐禅の教えで「行持報

恩」ということを学んできた。その内容が、危機的いのちと関わりのない観念の世界の出来事に過ぎないとすれば恐怖である。ここで「いのち」を問う意義はこの一点にある。

小田淑子は「イスラムの死生観」²¹⁾で「イスラムで来世を決定するのは神の裁きであり、そこで問題になるのが各個人の現世での生き方です。つまり、来世があるからこそ、現世が重要になってくるのです。・・・来世志向にもかかわらず現世での生き方を重視するところに、イスラムの大きな特徴があります」。殉教者の道をいとも簡単に選んでいるように見える自爆テロなどの行動は、このような宗教的信念を根拠にしているものであろう。それならばまた、内容的に次元の違う宗教ではあるとしても、仏教においても現世の「いのち」をどう見つめてゆくのかという問いはこの点からも参究されなければならない。大乘仏教においては、「ほとけ」への帰依²²⁾に重きを置くことから、現世の「いのち」については、あまり積極的には説かれてこなかったように管見する。

いのちを支えているのは身体であり、身体はまたいのちに支えられている。誰もが了解することから、いのちを考えるに際し、身体とは何かというアプローチも意味があるものとする。藤井正雄の「臓器移植と日本人の遺骸観」²³⁾には、「臓器を提供したいという善意をどう受け止めたらよいのか、といった今まで仏教が直面しなかった新たな問題の解答をせまられているといえよう」という指摘もある。

唯識学は、大乘仏教基礎学であり、諸法無我、諸法実相、色即是空といった大乘仏教の極意からいきなり入って、念仏や只管打坐に進むといった行き方とは違い、信解を中心としたアプローチ

であると理解している。前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）と第六意識及び深層意識である第七末那識までが一体となって我々の心を形成しているというのが日常感覚であるが、唯識の特徴は、第七末那識のさらに奥の第八阿頼耶識の仏陀による発見にある。またその八つの識が一体となって一つの心を形成しているのではなく、八つの心が個別に作用しあっているという現象がここの実態であるという発見である。この点を竹村牧男は「唯識から見た生命の始まり」²⁷⁾で「一人の人（および世界）は、唯識では、結局、様々な心的要素の和合体として描述されていることになる。ここに単一の自己という観方を明確に否定する視点がある」と記述している。「いのち」が運ぶのは一つの心ではなく、八つの心が「いのち」を形成するという理解である。末那識、阿頼耶識が「いのち」の根幹とつながっている。薬師寺唯識学寮での太田久紀師の講義に²⁸⁾「何故五遍行があるのかといいますと、阿頼耶識はけっして静的なものではなくて、激しく動いている一つの生命力だということを表しているのだと思います。・・・この五つで表される心所の形を生命といってもいいのかなと思います」とあった。

阿頼耶識は共鳴する。個人的いのち同士が共鳴し合う事で無常の内に感動があり、飛躍があり、躍入がある。蛇足ながら、筆者の妹は長く、知的障害の生活を捧げてきた。その「いのちの意義」は、筆者の生まれながらの課題である。ここで阿頼耶識の共鳴に、一旦の答えを見出したい。

さて、この縁起の世界を全身で受け止めた記述が橋本凝胤師の「信ずるとは何か」²⁹⁾にある。「縁というのはわれわれの努力で

あり、われわれの修行なのである」修行がわれわれの「いのち」の在り方のすべてであると受け止められる。また、「日本の家庭には仏像があり、仏壇があり、宗派があるが、何ら個人生活の人生観、世界観にひびくものがない。これは実にわれわれ日本人のもっとも恥ずべきところであります」とも述べ、「いのち」に直面して生きる態度において強く反省を促している。

補特伽羅^{ぶどがら}は、犢子部（説一切有部から分派）から発せられた。瑜伽師地經第二十六卷の第五章「数取趣を明かす」では補特伽羅の建立について述べられているが、俱舍論の破我品では、無我の教えに反するとして世親菩薩によって、厳しく批判されている。筆者が補特伽羅について初めて知ったのは、薬師寺の唯識学寮でのお話においてであるが、何かしら身近なものを感じて心中に温めてきた。武田宏道が「認識主体としてのプドガラ存在に関する批判」³⁰⁾で述べているように、無我を基調とする仏教論理としては「世親は、・・・プドガラも五蘊の総聚のうえにある和合有すなわち仮有である、と結論する」であろう。しかし、たとえ仮有であっても、人格主体、認識主体としての補特伽羅は仏教者においてももう少し活用されてよいのではないかと思う。というのも、前述の東京裁判での答弁にみられるような主体性の欠如や橋本凝胤師の指摘は、無我を基調とする仏教文化と無関係とは言い切れないと感ずるからである。酒井得元老師の正法眼蔵仏性の巻の提唱³¹⁾に「身現^{しんげん}は仏性なり」の身現は自我から解放した自分のことであるという趣旨のことが述べられているが、この身現が補特伽羅無我を意味するのではないかと私は思う。

五蘊（色、受、想、行、識）が仮に和合し相互作用して人間の

いのちの営みが形成されているというのが仏教の基本的立場であり、したがって諸法無我となるわけであるが、主体的な自己というものはここからは出てこない。しかし娑婆の一人一人の現実には、「引き籠りも娑婆の務めだ」と個別に頂いていかなければならないものがある。筆者が、人格³²⁾にこだわるのは、無我と人格という矛盾の克服が「いのち」の自覚において避けがたい事柄ではないかという問題意識にある。

松久保秀胤師の「唯識初歩」³³⁾では、成唯識論を引用して「末那識は阿頼耶識を縁じて、補特伽羅我見を起すなり」とあるが、無我の成就を前提にしても、そのことを支える主体としての補特伽羅無我が仮説的に存在するとしてよいのではないか。そのことが、決然とした意思決定とそれに伴う責任の意識を明確なものにする助けとなるのではなかろうか。刹那消滅という生命の原理には反する認識かも知れないが。

唯識における「生命」については、竹村牧男が「唯識から見た生命の始まり」³⁴⁾で「・・唯識では、一つの個体は、身体と精神（種子はその因である）と環境とを合わせたものなのである。換言すれば、身体（器官）を焦点に、主体と環境世界とが交渉するその総体が一個の生命なのである。・・・・唯識は、身体と環境との交流を維持するものを、阿頼耶識という一つの識によって記述するのであるが、それはともかくとしても、身体を焦点に主体と環境とが交渉するその総体を一個の個と見る視点は、極めて重要な視点であると思われる」と述べているが、前述の補特伽羅無我の意義にもつながる記述である。

アビダルマ仏教の俱舍論と大乘仏教の洗礼を受けた唯識学では、

仏説を論理的に整理した内容が表現されている。仏教学を支える重要な知識体系ではあるが、その綿密な知識によって信仰をどう支えるかという面が手薄になる危惧がある。現代科学の心理学や宇宙物理学の知見と率直に対比し、異なる原理に基づいた科学として、整理し直してみることも現代人の仏教信仰を支えるうえで重要なのではないかと思う³⁵⁾。現代科学の人間についての様々な発見は、唯識の発見を裏付けつつあるように思う。本庶佑の「いのちとは何か」³⁶⁾では、「今日われわれがもつ遺伝情報は、過去の環境要因による選択の結果生じた情報集積体である」とあり、クリス・プリスの「心をつくる」³⁷⁾には、「知覚しているのは実際の世界ではなく脳内の世界モデルである」と述べている。後者は、唯識という四分の内の認識対象を意味する相分が外界に実在するのではなく、識自身の内に含まれる（唯識無境）という発見と一致している。私は、二十代の初めにこの四分の最後の証自証分に出あったことが有難かった。自証する自分をさらに自証する証自証分が自分の一部であるという護法菩薩の教えに接して、それこそこうしておれないという歓喜と焦りの混ざった感動を覚えた事を今も鮮明に記憶している。

念仏の教えでは伝統的に、曾我量深や安田理深に見られるように、唯識の学びを重視するところがあり人間の内面の掘り下げが細やかであるという印象が強い。長年学び、また教壇に立ってきて感慨を深めることは、人間がいかにかわが思いが大事で人の考えを聞こうとしないかということである。いわゆる勉強ができるできないというのは即、頭の固さの尺度であると自分自身を反省しても感じる。この人間の性根を打ち砕き、いのちの根源まで自分

を裸にして行く働きが、唯識学の信解を通した大乘仏教の信心である。

広瀬杲の「たまわりたる自身」³⁸⁾には、「その身一つで生きているという生活が、逆に身一つで生きていない自己の正体をみせるわけですね。・・・無数の虚飾の中で生きている自己、無数の虚飾をあたかも自己であるかのごとくに思い誤って、幻想の中で生きている自己。・・・それこそ、「無常迅速生死事大」というようなことを力んで言わなくても、生命が先刻御承知であり証明しているというような生き方をしている人々の生き様に遇って、「無常迅速生死事大」ということを見失って生きているような自分自身が、逆に照らし出されてくるわけでしょう」と記されていて、念仏における「自己」の位置を明らかにしている。また、小川一乗は、「真宗にとって「いのち」とは何か」³⁹⁾で「このわが身が確かな存在であるという考え方を、仏教では「有身見」^{うしんけん}といいます。・・・有身見を捨てなさい、離れなさいと、釈尊はそのことを絶えず強調しているのです。なぜかといえば、自らの身体は確かな存在であるにとらえる有身見から解放されたとき、同時に自らの「いのち」の継続を求めることによって形成されていた輪廻の束縛からも解放されるというのが、釈尊の実践的な指導であったのです」と述べ、また「生かされている」ということは、自分の思い通りにならない世界に身を置いているということへの自己発見でしょう。それを釈尊は「縁起」という言葉で表現したのです。・・・この縁起の道理によって、私たちの「いのち」は偉大な力を持った神とか、そういったものに支配されるような存在ではなく、私たちの幸・不幸を神にねがうのではなく、人間自らの

知恵によって「いのち」に目覚め、幸・不幸を引き受けて生きる力を獲得していく、そのための道理なのです。・・・生まれ死んでいく「生死するいのち」は、無量無数とっていいほどの因縁によって成り立っている、「縁起するいのち」なのです」と述べて「いのち」を軸とした釈尊以来の大乘仏教の教えの心髄を分かり易く表現している。「縁起するいのち」ということが、「いのち」が自分持ちのものでないことの仏教的証しである。

曾我量深の「信に死し願に生きよ」⁴⁰⁾に「信の一念に娑婆の命は終わる。・・・迷いの根源は仏智の不思議を信ずることによって、たち切られるのでしょう。そしてそこに、新しい浄土の生というものがはじまる。・・・何が連続しているか」というと、憶念の心が連続しているのである。憶念の心は願である。如来の本願を憶念しておく」とあり、本願の憶念が「いのち」であると示唆されている。誓願の宗教と呼ばれる仏教において、信に死するが故に願に生きることが出来るという「いのち」の様が力強く指摘されている。これは、「機法一体」といった念仏の教えで用いられる矛盾表現の時系列解析とも受け取れるものである。

頭手放し⁴¹⁾の坐禅に際しては、手放しになった頭の思いの断片と、「いのち」している自分を自分で自分しているという感応だけがある。エーリッヒ・フロムは「生きるということ」⁴²⁾で「生命を実体としてではなく過程としてとらえる、ヘラクレイトスあるいはヘーゲルのラディカルな概念に類似した概念は、東洋世界においては仏陀の哲学の中に見出される。」と述べているが、これは木村敏の「からだ・こころ・生命」⁴³⁾で「「生命そのもの」は実在（リアリティ）ではなく、「生きている」という現実（アクチュ

アリティ)として捉えなければなりません」という記述と符合しており、坐禅における「いのち」の感じ方でもあると思う。我々はとかく、「得られ心を機の上で見ているような無調法者」⁴⁴⁾である。坐禅においては、「いのち」や信心をわが身に引き寄せるのではなく、坐禅が即「いのち」であり即「信心」であるということが最も肝要で、道元禅師の「生死はすなわち仏の御いのちなり」という表明も、いのちについての逆転の発想といえよう。

酒井老師の「正法眼蔵—仏性の巻—すべては仏のいのち」⁴⁵⁾には「人間のこの肉体の活動が、いかに偉大なものであるか。我々はこの肉体を超越することは絶対できない。粥飯の熱気を飛び越えることができないんだ。……仏道は尽十方界真実人体を修業する宗教、こう言ってもいい。尽十方界真実人体としての身体、これが身心です。この身心の本来の姿を脱落という」と記述され、また別のところで「つまり、真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、これが真実であったのである」とある。尽十方界真実人体は、内山老師の「頭手放し」と言い換えてもよいものだろう。要は、理屈や思想では、佛の御いのちとの感応道交は成り立たない。

「受け難き人身を受けたるのみにあらず」、それは仏法に巡り合える空前絶後の機会であるということを、言葉や論理でなく実践によって証しようという一点が道元禅師の狙いであったと思う。正法眼蔵「洗淨」の巻や「洗面」の巻の存在は、思想を超えて存在する真実すなわち仏性のもとにこの身が投げ出されるという一大事を莊嚴するものである。「受け難き人身を受けたる」という表現で浮かんでくる輪廻の主体（生命体）としてのアートマン⁴⁶⁾

の観念を払拭する狙いがあると筆者は受け取っている。

志賀直哉の「城の崎にて」が高等学校の国語教科書に採用され、いのちの大切さを教える目的と聞いている。上述の内容を踏まえれば、大切な「いのち」としての仏性に等しい尊い存在として他者に接するという一事が大切だろう。魚串を貫かれた鼠を見る志賀直哉の眼を持つという事である。華嚴經に描かれる、善財童子の求道の五番目の善知識、良医弥伽との出逢いはこの点で示唆的だ。菩薩道について教を乞いに来た善財童子に対し、弥伽はにわか獅子座をくだり、五体投地して善財童子を敬礼し丁寧な供養をすることからはじまるのである。客観世界の勝劣を超える、信仰にみられるような主観世界のドラマティックな深まりなくして、「いのち」の教育が成り立つとは私には信じられない。

佐藤達全の「「いのち」をみつめる」⁴⁷⁾には、「毎日、割れない食器に囲まれて暮らしていると、「ものは扱い方によっては壊れるのだ」という意識が消えてしまうのではないのでしょうか。このことは、人間の生命も含めて他の存在への心づかいを忘れさせることにもつながります」という記述がある。このこととも関連して言えば、日本社会にとって教育上もっとも重要な課題の一つは、「穢れ」意識の克服であると思う。片岡耕平の「日本中世の穢れと秩序意識」⁴⁸⁾に、社会のルールから外れたいわゆる罪も穢れと受け取り、無秩序を穢れと受け取る傾向が中世に形成されたことが記述されている。この日本人の基層にある法執が戦前、国際連盟全権松岡洋右をして「日本の通弊は潔癖にあり」と嘆かせ⁴⁹⁾、ひいては国家が自暴自棄と言わざるを得ない戦争に向かっていった原因の一つであると考ええる。

人間にとって「いのち」は無上のものであるが、それは個の「いのち」であり個なるが故に常に存在の危機に瀕することを本質としている。すなわち、行き着くところに行き着いて、「生死巖頭に立在する」こと⁵⁰⁾が、精一杯人間にとっていのちを生きるということだ。人生の一瞬一瞬は生死巖頭であると自覚するには、誓願の救が必要である。法句經の一節に、「放逸にふける者は生命ありともすでに死せるなり」⁵¹⁾とあるのもこのことを意味している。

仏教の根本をあらわす「すがた 応無所住而生其心」が人間のあるべき相であり、無我と共に働く人格⁵²⁾の場が「いのち」の場であると解する。応無所住（応に住するところなく）が無我に、而生其心（しかもその心を生ずる）が共に働く人格に対応すると理解する。東洋では、「人格」という概念を軽んずる傾向があるのではないか。この点は、個人主義の伝統がないという程度の認識で済まされてきたように思われるが、もっと基層的なところに問題があるように感ずる。筆者は日本人には、「いのち」に直結する人格の輝きが希薄であるように思う。この点の猛省がなければ、「宗教はあるが信仰はない」という、日本人の「いのち」の恥ずべき状況を脱することはできない。

注と参考文献

- 1) 一方、「いのち」を論ずるには基本的な困難がある。それは、保呂篤彦が〈シンポジウム〉「いのちの尊厳」で次のように述べていることに関連する。「生の哲学」において「いのち」というものは、思惟や理性の根底をなすものであり、

根本事実だとされます。ですから、「いのち」は極め尽くすことができない。思惟や理性がそれを基礎づけることはできない。・・「いのち」は「いのち」自身から理解すべきである」と述べているが、人間にとっては、思惟や理性で基礎づけようとするのがすなわち「いのち」自身から理解しようとするのではなくだろうか。

- 2) 生命の個性性については、興味深い論述が、中屋敷均著「生命のからくり」講談社、2014 年、p123 に次のようにある。「人間にとっては個体が何か、また個体で発達蓄積した特有の脳細胞の喪失という「二次的な死」が非常に重要な意味を持つが、それは脳情報が極端に発達した人間におけるむしろ例外的な事象のように思える。多くのほかの生物種にとっては、集団の一部が死んだところで、われわれの表皮細胞の一部などが日々死んでいくのと同様、あまり重要なことではないのかもしれない。・・・個体や種というものは、その継続を強固にするために、「生命」が環境に応じて編み出したバリエーションに過ぎない」

また、真木悠介著「自我の起源」岩波、2001 年、p44 には「個体のために遺伝子というものが存在するわけではなく、個体という複合体こそ遺伝子の時間の旅の列車である。・・多細胞「個体」という存在の顕著な特質は、必ず死ぬ存在であるということである。単細胞生物は死なない。」と述べ、個性性は急速な適応的進化を可能ならしめるものだと見通している。また同書 p69 には、「われわれが性の存在であるということは、完全に死すべき存在であるということだ。死すべきであるということは、生きているものであるということの宿命ではない。個であることの宿命である。とりわけ、性的な個であることの宿命である」とある。

- 3) 柳澤桂子、われわれはなぜ死ぬのか、筑摩書房、2010 年、p47、p155
4) 内山興正、自己、柏樹社、1965 年、p161
5) 木村敏、心の病理を考える、岩波書店、1994 年、p121

- 6) 唐澤太輔、南方熊楠の「大不思議」論、ソシオサイエンス、Vol.17、2011 年、p17
- 7) 海谷則之、シュバイツァーの「生命への畏敬」と宗教教育、龍谷大学論集、p299
- 8) 波平恵美子、いのちの文化人類学、新潮社、1996 年、p22
- 9) 上田紀行、慈悲の怒り、朝日新聞出版、2011 年、p66
- 1 0) 杉田敦、丸山真男セレクション、平凡社、2010 年、p158
- 1 1) 梶田叡一、いのちの自覚と教育、E R P、2015 年、p30
- 1 2) 白川静、字訓、平凡社、1 9 9 5 年、p125
- 1 3) アンリ・マスペロ、道教の養生術、持田季未子訳、せりか書房、1983 年、p41
- 1 4) 前川理子「野口晴哉における「いのち」の思想」、宗教学年報 x Ⅲ、p107 に「「いのち」の具現化である自分を精一杯生かして生きねばならないのだ、という逆転的思考にもとづいた」と野口晴哉の「全生」思想を紹介している。
- 1 5) 西原克成、内臓が生みだす心、NHK ブックス、2002 年、p28
- 1 6) 寺澤捷年、漢方を哲学する、中村雄二郎対話集、青土社、2001 年、所収、p309
- 1 7) 桜沢如一、宇宙の秩序、日本 CI、1957 年
- 1 8) ラルフ・クインラン・フォード、チベット医学の真髄、ガイアブックス、2009 年、p 56、Yeshi Donden, Health Through Balance, Snow Lion, 1986
- 1 9) 宮家 準、修験道の修行と思想、駒澤大学仏教学部論集第十五号、1984 年
- 2 0) 宮家 準、自然と共生するカラダ、神奈川大学国際シンポジウム報告Ⅲ、2012 年、p13
- 2 1) 小田淑子、イスラムの死生観、佛教大学総合研究所編「東西の死生観」所収、1995 年、p186
- 2 2) 立川武蔵、ブッダからほとけへ、岩波書店、2013 年、p84

- 2 3) 藤井正雄「臓器移植と日本人の遺骸観」、印度学仏教学研究、77 号、
1990 年、p316 西村ユミ「語りかける身体」、ゆみる出版、2001 年、p159
には、「看護婦が意識のない者というレッテルを貼って患者を見てしまうと、
意識がないのだから声掛けや視線を合わせる必要がないと考えて、それが彼
女たちの前意識的な層を厚く覆い隠してしまい、〈身体〉の原初的地層におけ
る共感覚を感じとれなくしてしまっている、と考えられる」と述べ、いのち
の営みとその交流の緊迫した具体例を提供している。
- 2 4) 湯浅泰雄、身体、創文社、1977 年、p153
同書ではまた「稽古による身体の主体化」p132 ということも述べられている。
- 2 5) 渡辺武一郎、「即身成仏」再考、日本大学国際関係学部年報、第 34 集、
2013 年、p9
- 2 6) 鍋島直樹、仏教生命観の特質、武田龍精編「仏教生命観からみたいのち」、
法蔵館、2005 年、所収
- 2 7) 竹村牧男、唯識から見た生命の始まり、多田富雄・中村雄二郎編「生命ーそ
の始まりの様式」誠信書房、1994 年所収、p273
- 2 8) 太田久紀、成唯識論抄講卷六、薬師寺、1989 年、p8
- 2 9) 橋本凝胤、信ずるとは何か、p43、p96
- 3 0) 武田宏道、認識主体としてのブドガラ存在に関する批判、インド学チベット
学研究、2003 年、7・8 号、p33
- 3 1) 酒井得元、正法眼蔵一すべては仏のいのち、大法輪閣、2003 年、p217
- 3 2) 河合榮治郎、現代版「学生に与う」、河合榮治次郎記念会編、2014 年、p47
に「人格とは、真善美を調和し統一した主体であるから、これは最高の価値、
理想である」とある。榎本庸男、カントとシェーラーの人格概念、関西
学院哲学研究年報、2003 年、p133 にあるように、人格や理性という概念は
西欧知性の中枢を形成するものである。日常における人格ということの重さ

が西欧と日本では大いに異なるのではないかと感じている。第十章 志賀直哉における感動と人格 参照

- 3 3) 松久保秀胤、唯識初歩、鈴木出版、2001 年、p205
- 3 4) 竹村牧男、唯識から見た生命の始まり、前出、p275
- 3 5) 佐々木閑、仏教は宇宙をどう見たか - アビダルマ仏教の科学的世界観、化学同人、2013 年には、そのような試みがなされているといえよう。
- 3 6) 本庶 佑、いのちとは何か、岩波書店、2009 年、p87
- 3 7) クリス・フリス、心をつくる、大堀壽夫訳、岩波書店、2009 年、p167
- 3 8) 広瀬 杲、たまわりたる自身、文栄堂、1993 年、p158
- 3 9) 小川一乗、真宗にとって「いのち」とは何か、法蔵館、2010 年、p21
- 4 0) 曾我量深、信に死し願に生きよ（曾我量深選集第十二巻所収）、弥生書房、1974 年
- 4 1) 「頭手放し」は内山老師の坐禅指導で使われたことばで、無念無想の坐禅とは異なるところが重要だ。
- 4 2) E.フロム、生きるということ、紀伊国屋書店、1977 年、p48
- 4 3) 木村敏の「からだ・こころ・生命」、河合出版、1997 年、p39
- 4 4) 「信者めぐり」 p184 にでてくる東国名師の言葉を引用
- 4 5) 酒井得元、正法眼蔵一すべては仏のいのち、大法輪閣、2003 年、p85
根源的な「いのち」としての久遠実成の仏というとなえ方は、法華経如来壽量品に描かれるところであるが（植木雅俊訳、法華経下、岩波書店、2008 年、p229）坐禅の教えでは、身体を伴うお行を通じて、ほとけのいのちに逢うという徹底があると思う。
- 4 6) 新田 章、サンサーラ輪廻という神話Ⅱ、テクネ、2014 年、p51
- 4 7) 佐藤達全「「いのち」をみつめる」、エフ・コーブレーション、2001 年、p36
- 4 8) 片岡耕平、日本中世の穢れと秩序意識、吉川弘文館、2014 年、p5

49) 加藤陽子、満州事変から日中戦争へ、岩波書店、2007年、p151

50) 清沢満之の「臘扇記」のことば「独立者は生死巖頭に立在すべきなり」より引用した。「生死巖頭に立在する」ことは、ヤスパースの「限界状況」にも通じると考えている。

51) 藤吉慈海、法句経 真理のことば、大蔵出版、1983年、p24

52) 「無我と共に働く人格」はキリスト教でいえば、ティリッヒの「脱我的理性」に当てると思う。P. ティリッヒ、ティリッヒ著作集第6巻、白水社、1999年、p132

第六章 志賀直哉とこころ

1. こころとはなにか

リスク社会学の松本三和夫は、科学技術上の重大な事故や失敗の原因のひとつとして信念の効果を挙げている¹⁾が、これはこころの深い闇と関わる。犯罪心理学の加賀乙彦は、原爆投下に関わる政治家や科学者の選択を「悪魔のささやき」²⁾で表現している。悟りを得た後の仏陀でさえ悪魔の試練を受けている。人類の遭遇してきた多くの不条理な事故や戦争は、悪魔のささやきに人間のこころが屈した結果ではないかと驚愕する。

吾々は自分の心の働きと成長を感じながら生まれ育ち、自分の中のどこかに心の実体があるものと思い、対象化できそうな自分の心を含めて自分があると思いこんで生きている。

自分という心の働きを認識するという事は、実は自分の存在を否定していることでもある。二次元の世界に住む蟻は、三次元の

目を持たなければ自分を認識することはできない。自分を認識するということは、すでにより高次元の存在を前提とし、即自分を否定していることになる。いわゆる自己否定は、信仰の重要な要件で、さらに自己否定する自己をも否定されることに信仰の普遍性と意義が見出される。これが神という絶対他者によって明らかにされると受け取るか、発心に始まる修行により、誓願に目覚めることによって明らかになると受け取るか、この点だけがキリスト教と仏教の違いであると思う。

筆者は仏教を学び始めて半世紀を経てやっと、「心」ということが仏教中心のモチーフであるという理解に落ち着いた。「心」という文字を何万回と読み聞きしながらも、まさしく心に届いていなかった。釈迦牟尼世尊の最後の教えである「自燈明」を真剣に参究すれば当然の帰結であつたはずだ。無我でありながらもなぜ己事究明なのかという疑問が今まで表面に出てこなかったのは私の放逸のゆえである。仏教の広大さの所以でもあるが、この「心」のことが仏教の經典などの教えの中で、整合的に表現されているわけではない。龍樹菩薩の四句分別や八不にあらわされるような、パイコね的非線形の様相をとる仏教の教えは、言語表現に付きまとう実在論を常に警戒しているために、断定的結論は避けられている。生来ひねくれものである人間には、「まごころ」というより「はからいなし」のほうが、却ってよくわかるということだろう。結果、さまざまな經典から道理を通して言説を選び取って行くという負担とリスクを負わなければならない。これは研究であり経験と時間と善知識が要請される。道元禅師の正法眼蔵即心是佛の巻なども、虎の巻のように期待して読むと肩すかしを食ってしまう。即心是佛のことが解説されているわけではない。解

析的には解けない「心の問題」をいわば「クラインの壺」という位相幾何学のモデルで示すような教えである。クラインの壺の入り口が「心とは何か」という問いの解答への入り口かと思って入って見たら、この世の全てが裏も表もなくつながった四次元の世界だった、という風景である。ついには、「あらためて心は草木といはば便ち草木を心と知り、佛は瓦礫といはば瓦礫を便ち佛なりと信じて、本執をあらため去らば、道を得べきなり」（正法眼蔵隋聞記三一七）という教えに行き着くことになる³⁾。

即心是佛は馬祖道一禪師が始まりであるが、その語録によると「自心是仏、此の心即ち佛なるを信ぜよ」と新鮮な響きで述べられている⁴⁾。解釈すれば、われわれの行き過ぎた煩惱の色眼鏡を外して観れば、あらゆるものには自分自身に根拠づけられるような自性はなく、清浄な関係性のもとにあるだけで、あらゆるものと同根の心もまた本来無自性である、と言い換えられるだろう。禅仏教共通の直指人心見性成仏や華嚴經の心佛及衆生是三無差別なども「心」と「佛」との関係を顕に表現しているように見えるが、その理解の内容には受け取る側の機と宿業の縁によって幅があり、あまり明確な説明がなされていないのが常である。ただし、この自分の心がそのまま佛だと合点してしまうのは創造的でないことは明らかだろう。

「心」をことさらに述べるのには、「自燈明」の再発見以外に二つのきっかけがあった。一つは、三十年以上仏像彫刻の指導を受けてきた仏師文弥師の先代の著書に「心を刻む」⁵⁾があり、この中に「もとより仏像とは“形なき形”ですから仏心を抽象化して造形されたものが仏像であります」とあるのをあらためて読み、自分が何をどう彫ろうとしてきたのかをつくづく考えさせられた

ことである。いま一つは、文豪志賀直哉について勉強する機会を得て、心境小説と呼ばれる直哉の作品の意義をあらためて考察する必要に迫られたことである。

さて、身心一如という一元論は今や東洋思想だけに特徴的なこととはいえない。遺伝学や神経学をベースとした脳科学の発展によって「心」を理性のみにもとづいた精神主義でとらえるのは過去のものとなった。脳が身体を構成する臓器として一定の独立性を保っていると考えるのは当然だが、心は脳の上位に存在しながら独自の進化を遂げてきた一連の作用であるといえるようだ⁶⁾。

そもそも、自分を自分と思っているものは何物であろうか。自分を自分と思う思い方がはたして自分独自のものだろうかと時々疑問になる事がある。自分の父の父自身についての思い方と同じなのではないか、或いはその他多くの実際あるいは空想の中で邂逅してきた幾多の自己の総合あるいは加重平均なのではないかと考える事がある。あなたの物、あなたの意見、あなたの成績、あなたの責任と成長過程で教えられてきた外からの作用の、反作用として自分という幻が内的に形成されてきただけではなかろうか。その意味では、自己というものも虚仮不実ということになる。

日本の大学での授業で、私語が多いことに驚いた西洋育ちの日本人学者が、その原因を探究した結果、日本の若者には「己」というものが無いと結論したという話を以前読んだことがある。全く世間的に生きる世故、依人のみの人生があるとすれば考えられないことではない。人と和合することを以って癒しを感じずる傾向が日本人には多いように感じてきた。この傾向の是非はともかくとして、己というものを持っていたとしても虚仮の自己であれば、自燈明と真正面に邂逅する自己ではないことは確かだ。その意味

でも「内に虚仮を懷けばなり」⁷⁾の機の深信は仏道に於いて確かな道しるべになることをあらためて知らされる。

さて次に、自燈明の意義⁷⁾は、梵文原義の「自己を洲とせよ」から推し測って、自分のところを棚上げにしたところに信仰はないという意味でもあり、具体的な自己の問題に取り組み実際に心をととのえることを抜きにして、他に依る個人崇拜などの邪道に落ちることを戒めたものであろう。また心の救い、心の解脱が最重要であるという表明であり、「己こそ己の寄る辺」というダンマパダの一節は従って、法執の暴走を戒めたものであると考える。禅の己事究明や志賀直哉がよく揮毫した「如実知自心」ということも人間の手垢と虚飾を净め取ったところに真実のところが現成するという信仰を意味している。仏教が啓示の宗教とは異なり、自覚の宗教であることを明示する一節でもある。

仏教の無我説とダンマパダで説かれる釈尊の最後の教え自燈明とは矛盾するのではないかという疑問については、中村元が原始仏教の思想Ⅰ⁸⁾中の「自己の探究」で、「我（アートマン）を形而上学的に実体視することはゴータマ・ブッダの鋭く排斥したところである。漢訳（とくに雑阿含經）に説かれた五蘊説は、決して「我なし」と説かぬばかりでなく、色等の五蘊の一つ一つが我と相關的に考えられるべきことを示していると解し得るであろう。このように解することによって、「自己にたよれ」という教えと矛盾することなしに受けとめることができる。その場合の自己（アートマン）とは、実践の主体としての我、自己自身であった。否定されているのは、実体的な我があるとして我に執着する態度である」と述べ、ととのえられるべき自己、克服されるべき自己（A）と解脱の主体としての自己、自己（A）がたよるべき燈明として

の理想的自己（B）を明示し心の複雑な構造を表現している。人間が自分の心を振り返るときには、このような二元的とらえ方が有効で安全のように思う。

2. 志賀直哉とこころ

昭和三年発行の志賀直哉の全集の序文に救世観音についての有名な次の記述がある。「夢殿の救世観音を見ていると、その作者というようなものは全く浮かんで来ない。それは作者というものからそれが完全に遊離した存在となっているからで、これは格別なことである」。これは、志賀直哉が文字を使って、救世観音を彫り直したと云える立体感のある表現である。救世観音を拝して湧き上がった自分のこころの躍動の様を発掘し、そのまま文章にしたものであるが、直哉が掘り起こそうとしたありのままの心を読む者に感じさせる一文である。

志賀直哉批判の論点として、福田恒存が纏めている項目の一つが「対人関係の心理的あやとりに終始して、神や観念と対決する形而上の問題への志向がまったく見られない」である⁹⁾。この点が文化勲章の榮譽に輝く文豪の作品に、私の少年時代の心が共鳴し得なかった所以であろうかと頷く。しかし、それでは一体、志賀直哉の芸術家としての狙いはどこにあったのかという疑問がすぐさま湧いてくる。小説は様々な位相を持つものとされるようだが、志賀直哉にとって小説の芸術性は、その物語性にあるのではなく純粋に言葉による裸の心の表現にあるのである。小説とは思えない小説を書きたいと対談で述べているのは、そのことを指すと思われる。「石はこツつとってから流れに落ちた」や「それが胸を通り抜けて行く時」などの擬人的で比喩的¹⁰⁾な平明かつ一種原始

的な動詞表現により、読者の心に如実に響く。「鼠はどうかして助かろうとしてゐる。顔の表情は人間にわからなかったが動作の表情に、それが一生懸命である事がよくわかった」では、鼠にこころを移す著者の柔軟心が感じ取れる。言語表現の妙技は、うっかりすると気づかないほど自然なのは、人間の裸のこころと共鳴しているからだろう。

「小説が主人持ちである点好みません」と書いた小林多喜二宛ての手紙文から推察されることは、内発的でない思想を受け売りするようなことが、文学の役割ではないという信念の表明である。尤もこの点については、昭和十年の貴司山治との対談の中で「主人持ちの文章でも人を打つものがあるかも知れない。要は人をうつ力があるもの、人を一段高いところへ引き上げる力がある作品であればいいのだ」と述べて修正している¹¹⁾。

フォースターの「小説の諸相」¹²⁾によると、登場人物、ストーリー、プロット、パターンとリズムが小説の重要な要素とされるが、志賀直哉の小説は、絵画的なパターンとリズムに重点が置かれていると云えよう。映画監督小津安二郎の作品を評価して「うそがない」と一言で表現しているが、ストーリーやプロットというような作り物を通して人間の真実を探求するという方法に潜在的違和感があつたものと想像する。安易な物語的文脈性に虚飾を感じたということではなかろうか。

志賀直哉論はさまざまに論ぜられてきた。要は表現の芸術性は大きいと認められてきたが、表現しようとした内容の普遍性についてはあまり評価されていないというのが実態ではなかろうか。彼の小説の主人公が行動に導かれる価値観が形而上的、思想的すなわち理性的ではなく、感情的、自己本位的に見える点を、志賀直

哉の自我形成過程についての憶測を背景として否定的にとらえる見方が一定の納得を得た時期もあった。

吾々は心を携えて生きている。心が一番おなじみのものである。おなじみが過ぎて、心を作る幻影にとらわれ、心を卑下し、呪われ、崇られる流転の人生が吾々の現実である。宇宙最高の奇跡である自心が身近すぎてその偉大さに幻惑される。これがわれわれの実情であった。人間に生まれたから自己に苦しむ。われわれの不完全な自己完結性が我々を苦しめる。奇跡といってよいほぼ完璧な心を内に持ちながら、その心が関わる人間関係や社会現象に必然性はないという不条理がある。そうであれば、自己に苦しむから自覚が出来て佛になれるという道理が、受け難き人身を受けたわれわれの唯一の救いである。

志賀直哉自身の心の相もさまざまに取りざたされてきた。気分屋といわれたり、自己中心と評価されたり、癩癪持ちだったり、神経衰弱だったりしたのである。明治45年3月期（29歳）の日記には特に、自分と自分を表現する作品についての記述が集中している。3月7日の記述に「人間は一少なくとも自分は自分にあるものを生涯かゝって掘り出せばいいのだ。自分にあるものをmineするこれである。」とあり、3月13日の記述には「何々でなければならぬ」という考えは自分は嫌いである。かういふ意味で固定した宗教、道徳、主義、主張、を自分は嫌いである。・・・自分は全然自由で欲しい。自分は自由で自分を出来るだけ深く掘ろうと思ふ」とある。また3月29日の記述には「感情から生まれた思想か、左もなければ考察から生まれた思想がその人の感情になるまではそれは其人の思想ではない」こんな事を思った」と書いている。二十九歳は、直哉が父直温の元から籍を抜いて独立

した歳であり、奇しくも釈尊が出世間道に踏み出した歳である。

「自分とは何か」ということを課題として受け止める内的葛藤が、志賀直哉にはあった。また、この課題に対して多くの瞑想と文章表現の時間を費やすことが直哉においては可能であったという事情もある。自己の問題が課題となった因縁については、矢崎弾の「志賀直哉と自我の発展」¹³⁾や新形信和の「ひき裂かれたくわたし」¹⁴⁾にくわしく論じられている。志賀直哉の青春が自我との戦いであったことは良く知られている。父親との我執のぶつかり合いは、熾烈を極めたようである。普遍にあこがれながらも自我に苦しむのがわれわれの一生であり、人間の宿命である。苦しまないように、蓋をしておくのが普通の人生で、ついに自己に巡り逢わずに終わる。勇敢な人生はそうはしない。昭和十二年の「青臭帖」に「子供にかう教えようと思ふ。「自分を熱愛し、自分を大切にせよ」と。自分は自分の過去を顧み、自分を熱愛し、自分を大切にし、自分を尊敬して来たといふ自信を持つ事が出来る」と書いている。前述の二十九歳の日記以来「深く書いて見る」ことで掘り下げてきた自己探求の経験を踏まえているのであろう。

それでは、自分を深く掘り下げて何が出てくると期待したのだろうか。自分にあるものをmineするという表現には、何か価値あるものを掘り当てるといったニュアンスがある。暗夜行路の後篇にたびたび書名だけが登場する「臨濟録」¹⁵⁾の中に、以下のような記述があり、一定のヒントがあるように思われる。「わしがお前たちに心得てもらいたいところも、ただ他人の言葉や外境に惑わされないようにということだ。平常のそのままでよいのだ、自己の思うようにせよ、決してためらうな」「お前たちの一念一念が本来思慮分別を超えた心のはたらきであると悟れば、それがお前

たちの法身佛そのものなのだ」。此の一節は当然直哉も読んだはずであるが、とにかく思い通りに生きてきた直哉にとっては我が意を得た表現に邂逅した気分でもあったであろう。思慮分別を超えた心とは、道元禅師の正法眼蔵現成公案でいえば、「万法に証せられた自己」ということになろう。大山で直哉が体験した自然との一体感は、この自己の体験であると思えたかもしれない¹⁶⁾。何物にも染まらない裸のところが文章表現美によってこそ現成するとしたところに直哉の坐禅があったのだと思う。

「箴言と省察」でゲーテが¹⁷⁾「君らの内部を探したまえ。そうすれば君らはすべてを見出すだろう。そしてもしきみらの外部に、自然があり、それがきみらの内部に見出したものすべてを肯定し、祝福してくれるならば、きみらはここから喜ぶがよい。」と述べていることや、ヘルマン・ヘッセの「庭仕事の愉しみ」¹⁸⁾に書かれた「山や川、木や葉、根や花など、自然界のあらゆる形成物は私たちの内部にあらかじめ形成されて存在し、私たちの魂に由来するからである。その魂の本質は永遠の命であり、その本質を私たちは感じとれないけれど、たいていの場合、愛の力、および創造の力として感じられるものである」などの記述と共鳴するものを直哉は感じていたであろう。

華嚴經の唯心偈の一節¹⁹⁾に「譬えば工畫師の自心を知ること能はずして而も心に由るが故に畫くが如く諸法の性も是の如し。心は工畫師の如く能く諸の世間を畫き五蘊を悉く従って生じ法として造らざる無く、心の如く佛も亦爾り佛の如く衆生も然り応に知るべし佛と心とは體性皆無尽なり」とあり、心の持つ創造力の無量と仏心との同型性を表現していると思われる。この一節は、画家を譬えていることもあり、直哉と交友の深かった華嚴僧の上司

海雲や画家の若山為三との頻繁な交流の中で話題に上ったことがあるに違いないと思う。

「大津順吉」という中編小説は、全編を通して、「不機嫌」という気分をほとんど唯一の主題として書かれた作品であるかのように見える」と書いた²⁰⁾ 山崎正和は、明治四十年代の時代背景として「日本の社会そのものがこの時期に成長のひび割れを経験し、日本人の全体が自分の生きる場所と役割を見失おうとしていたといえる」として志賀直哉の世代の心境を分析している。志賀直哉が奈良で暮らした昭和元年からの13年間は、日本社会にとって空前絶後の重大危機の時代であった。この時期に日本の知性は何をしていたのか、何をすべきだったのかは、現在に受け継がれるべき問いである。明治政府の政策に端を発する社会の線形化が、長い歴史を持つ社会が本来持つべき老獪さを失わせたと思う。なかでも、廃仏毀釈²¹⁾は、江戸時代以来の仏教社会に問題の根源があり、明治政府が必ずしも積極的に推進したわけではないにしても、日本人の心を空洞化させ、悪魔の侵入を容易にしたのではないか。日本人の伝統的な穢れ信仰から来ると思われる頑なな潔癖さや、「国家の威信」や「海軍の威信」などという抽象概念は悪魔にとって隙だらけで格好の目印となったのではないかと私は思う。

志賀直哉の心の小説は、このような時代に、あたりまえの心、ありのままの心、平常心とは何かを探究したものであると筆者は考えている。そのことは、内村鑑三の影響下で書かれた処女作の「菜の花の小娘」に覗える絶対者の視角と後に書かれた「或る朝」の視角の違いに端的に表れている。志賀直哉自身がどこまで意識していたかは不明であるが、彼は少なくとも明治、大正、昭和期の日本の社会や日本人の心の変化を客観的・冷静に観察できる立

場にいたわけである。その社会的地位からすれば「近代の超克」の先頭に立ってよかったはずであるが、むしろ日本人あるいは人間の心の基層を掘り下げる事が最重要であると考えたことに、いわゆる「私小説」にこだわった所以があったのではなかろうか。

志賀直哉の二十数回の転居にはいろいろな理由が挙げられるが、一般庶民のここを知りたいという無意識の願望があっただろう。直哉が大正、昭和期の日本人の「草の根のファシズム」²²⁾で表現されるようなところの不条理に無関心であったはずもない。

仏典サンユッタニカーヤ²³⁾に次のような仏陀と悪魔（マラー）との対話が載せられている。悪魔「子ある者は子について喜ぶ、また牛のある者は牛について喜ぶ。人間の喜びは、執着するよりどころによって起こる」。仏陀「人間の憂いは執着するよりどころによって起こる」。「悪魔²⁴⁾」という言葉は、見慣れないものであるが、悪魔の仕業を疑わざるを得ない事態にわれわれはたびたび遭遇しているように思う。前述の「悪魔のささやき」で加賀乙彦は、犯罪心理学者として多くの犯罪者に接し、犯罪に走る直前に「悪魔のささやき」を聞いたように感じたという共通の訴えを確認している。このことに関してあまり科学的検証に基づいた考察はできないが、日常、魔がさすという経験はよくあることであり、いわば木を見て森を見きれないでいる隙に悪魔に付け込まれて重大な失敗を起こさないように用心が肝要だ。

時系列で文脈をたどってみれば、なぜそこでそんな判断をしてしまったのか、不条理と思われる事象が、戦争の勃発や大事故の周辺で確認されている。なぜ悲惨な戦争や大事故が繰り返されるのか。やはり、無明による迷いであると思う。筆者は、実験の失敗で迷い、結局初めからやり直すことになった経験を何度もして

いる。何が一番大事な事かという観点からの決断ができず、なんとか一時しのぎで済ませないかと思う時に悪魔がささやく。人間にはやはり、最高価値というべき仏陀の決定の説が必要なのではないか。中途半端な世間的価値観に基づいた抽象観念が悪魔のもっとも付け入るところである。

社会の構成員としての最善の努力をしていながらも全体の作用の結果、陥ってしまう落とし穴がある。構成要素間のミクロな因果関係に敏感に反応できる理系的部門と全体の時系列的文脈に敏感な文系的部門の有効な連携^{2 5)} があらゆる組織のリスク管理に必要とされているのではなかろうか。

吾々がそれぞれ、前述の自己Aなり自己Bを荷い、かつその自己意識を以って生きているのは、個別的いのちと同じ個別性の意義がここらについても成り立っているものと思う。ここらの成長進化と安らい^{2 6)} にとって個別的であることが必要であった。個別的であってさえ、時として悪魔的独断が襲いかかり甚大な被害をもたらすことになるのも事実である。悪魔にそそのかされないためには、われわれのところが何物にもとらわれない完全な自由を目指していることが重要である。とらわれない事にもとらわれない完全な自由は信仰による以外にないと思うが、無宗教を表明していた志賀直哉にこの認識があったかどうか不明だ。慧海禅師の頓悟要門に「聖人は、心を求めて佛を求めず」とあることでここは納得しておこう。

生涯をかけて求めるべきものは、涅槃妙心（仏心）であり、菩提心である。無明に迷う自心からの転換は、心を持って生まれた人間の宿命的目標でなければならない。慧可大師の「心を求むるに不可得」は、「指で指は指せない」と同型の心のカオス的性格を

あらわしたものであり、心を探究することを否定したものではなかった。抽象的な対象化概念の罠にはまって悪魔に付け込まれないように戒めたものが佛の遺言「自燈明、法燈明」であったと思う。悪魔に付け込まれない抜け目なさを持ちながらも、常に赤心片片²⁷⁾をねらって行くのが人間の生き方であり、志賀直哉の目指したものであったと私は思う。

注と文献

- 1) 松本三和夫、構造災、岩波書店、2012年、p 61
- 2) 加賀乙彦、悪魔のささやき、集英社、2006年、p 17
- 3) 懐 獎編、正法眼蔵随聞記、岩波書店、1991年、p 92
- 4) 入江義高編、馬祖の語録、筑摩書房、1984年、p 17
- 5) 田中文弥、心を刻む、溪声社、1976年
文弥先生主宰の仏像彫刻集団の名称は「刻而苑」だった。
- 6) ディヴィット・イーグルマン、大田直子訳、あなたの知らない脳、早川書房、2016年 には、意識と脳の詳細が論じられている。その他、ダニエル・デネット「心はどこにあるのか」筑摩書房、ゲアリー・マーカス「心を生み出す遺伝子」岩波書店などに心についての興味深い記述がある。
- 7) 親鸞著「愚禿抄」の一節「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懷けばなり」より。
- 8) 中村元、原始仏教の思想Ⅰ、春秋社、1993年、p 495
- 9) 福田恒存、「志賀直哉の功罪」、日本文学研究資料叢書志賀直哉Ⅰ所収、有精堂、1970年
- 10) 山口翼、志賀直哉はなぜ名文か、祥伝社、2006年 には、「心の動き」

を生き生きと表現する直哉の技法について詳細が述べられている。

- 1 1) 志賀直哉全集第十四巻所収、志賀直哉氏の文学縦横談、岩波書店、
1974年、p 40
- 1 2) E.M.フォースター、中野康司訳、フォースター著作集8小説の諸相、理想社、
1994年
- 1 3) 矢崎弾、志賀直哉と自我の発展、日本文学研究資料叢書 志賀直哉 I、
有精堂、1970年、p 29の最後のくだり、「われわれの近代の超克において、志賀直哉の文学との歴史的対決なくして、いはば、かれの後半を大成と視、かれの正義への愛、自我究明のはげしさ、自我の驕慢な断定のつよさに酔うてゐるかぎりには、われわれの近代は、停滞の泥濘を悪化するのみである」「われわれは、むしろ氏を単純に否定しざるよりも、氏の自我がうけた心理的苦悩に鍾をつけて現実の地下茎にまで掘り下げる事により、頭蓋骨のおおきさで葡萄すること以外でできなかった氏の胴体に逞しい鉄脚をつきさすことによって現代文学の歴史的責任（近代の自我の超克）の歩一歩を推進させうるのであろうか」は、格調が高く示唆的である。矢崎のような人材を失ったことも戦争の悲劇の重要な一つである。
- 1 4) 新形信和、ひき裂かれた<わたし>、新曜社、2009年
本書には、志賀直哉の臨済録との関わりについても述べられている。
- 1 5) 朝比奈宗源訳註、臨済録、岩波書店、1935年、p 42～p 46
暗夜行路（志賀直哉全集第五巻、岩波書店、1973年、p 542）の臨済録の記載とともに、恵心僧都・空也上人の厭離穢土・欣求浄土の記述が併記されている。空也上人のこの記事は次の注の鴨長明著「発心集」にも記載されている。
- 1 6) 心を掘り下げる（自燈明）には、発心が前提となる。志賀直哉30歳の折、山手線に跳ねられる瀕死の事故に会い、療養のために滞在した城崎温泉での自然観察の機会が発心の時であったと想像する。鴨長明著発心集第三の九、新潮

社、1979年、p153に「樵夫独覚の事」の記載があるがこの趣が「城の崎にて」を想わせる。直哉の度重なる転居は、発心による遁世であったのはいかと想像する。

- 17) ゲーテ、箴言と省察、ゲーテ全集第13巻、潮出版、1961年、p308
には自然について次のような記述がある。「自然がその明らかな秘密をあらわにし始めるとき、人は自然のもっともふさわしい解釈者である芸術に、抗しがたい憧憬を感じる。……芸術はもう一つの自然である。これまた神経的ではあるが、もっとわかりやすい。なぜなら、それは人間の理解力から生まれるものだからである」
- 18) ヘルマン・ヘッセ、庭仕事の愉しみ、岡田朝雄訳、草思社、1996年
ヘッセには、「シッダールタ」という仏陀の生涯を解釈して描いた作品がある。
- 19) 国訳一切経印度撰述部華嚴部一、大東出版、昭和4、p300
- 20) 山崎正和、不機嫌の時代、新潮社、p9
- 21) 佐伯恵達、廃仏毀釈百年、鉾脈社、2013年
- 22) 吉見義明、草の根のファシズム、東京大学出版会、1987年
- 23) 中村元訳、悪魔との対話、岩波文庫、1986年、p23
- 24) 西谷啓治、阿部正雄、宗教における魔・悪魔の問題（中）、東洋学術研究、1981年、p177
には、「元来究極の根拠になりえないものを究極的なものにまで高めて信じていたということが、自分自身に対自化された時に、それまでの立場が魔であったとして自覚されるわけです」という記述がある。
- 25) 福島原発事故後に設立された調査委員会に柳田邦男という作家が含まれていたことは意義のあることだった。
- 26) 内山興正老師の書「自己」には、「佛教は御釈迦様のはじめから、安らいを神様から頂戴するものとはしなかった。どこまでも自己を究明し「自己が自己におちつく」をもって真の安らいとする宗教である」とある。
- 27) 赤心片片は、正法眼藏身心学道の巻に出てくる言葉である。赤裸々なありの

ままの仏心をあらわす。この巻は、身を学ぶ、心を学ぶ修行のあり方を説かれた巻であり、佛の遺言「自燈明法燈明」の解説であった。

第七章 志賀直哉の唯名論

1. 志賀直哉の視角

暗夜行路後篇に「臨濟録」の記述が数か所あるが、臨濟録に何が書いてあるか、そのどういう点が主人公の謙作にとって重要と思われ、何を臨濟録から学んだかというようなことは一切書かれていない。草稿に「根本の一つのもの、握らねばならぬ。・・・臨濟が勧めている物はそれに相違ない」とあるところも捨てられている。知的態度として異例なものを感じる。考究し発見したことは、発表したくなるものである。本論もその例にもれない。そのような名聞心が暗夜行路に限らず、志賀直哉の作品の様々な場面で、徹底して捨てられているように感ぜられる。直哉は「捨てる名人」と呼ばれた。説明的な装飾文をはぎ取っている。また、教訓的で断定的な文章も見当らない。交流のあった熊谷守一¹⁾の絵画を見るようである。「眼の作家」とも呼ばれ²⁾、絵のような文章表現を心がけたと推測されるが、それ以上に、常人であれば書く衝動に勝てないものが、書かれていないという印象が強い。

志賀直哉の奈良在住十三年間に、華嚴僧上司海雲との深い交流、法相宗の本山興福寺の執事である多川乗俊が、高畑の旧居で夫人達に毎週茶道指導を行っていたこと、大正大蔵經全巻を所蔵し、後に上司海雲に譲っている事、などを考えると、奈良仏教につい

での議論、とりわけ唯識学については、いろいろと談義があったと想像されるが、一切何も、どこにも記されていない。福田恒存の「対人関係の心理的あやとりに終始して、神や観念と対決する形而上的問題への志向がまったく見られない」³⁾といった志賀直哉批判の矛先が向けられることにもなる。概して、志賀直哉の小説を自我の成長過程の描写であるとみる評価⁴⁾はこのような批判に類するものである。しかしこれらの批判は、本論の観方からすれば、すべて、はずれている。本論の主眼は、十分に語り尽くされてきた志賀文学の文体などを論じるのではなく、小説や随筆、日記の行間に現れる直哉の生きる態度、上に観たような実在論的概念の創作をあせらない唯名論的態度に、静かなる挑戦の姿勢を感じて探究することである。

筆者は青壮年時代には、物性や宇宙線のカオスの研究など、データ或いは客観的実験事実を拠り所に、認識の世界を発展させる仕事に携わる立場で、文学や芸術は要するに娯楽であると暗にみなしていたように思う。これが、最近になって漸く意識的に覆される機会があった。福島第一原子力発電所の放射能拡散事故を検証する委員会の委員に、作家が加わっていることに思いをめぐらした。些細な個別事象を見逃さず、文脈の上で物事の全体を感じ取りまとめて行く文学的アプローチの意義をあらためて認識したのである。もとより、トランスサイエンスの時代と呼ばれるように、科学だから客観的に正しいという理性信仰の時代は既に終焉している。しかし、科学技術が社会の変化を中心となって牽引している事実は否めない。

科学には、自然科学に限らず、客観的実在探しの一面がある。誰も見つけられなかった原因の発見、因果関係の発見、新物質の

発見、新概念の創造は魅力的である。全宇宙を含めた外的世界を知的、体系的に知り、さらにその内容を改善、発展させることに對する強い欲望も、人間のこころの進化の結果であろう。科学が設計の妥協を通して社会に展開されたものが技術である。近代は、その技術の発展が極まった時代である。そこでは、ゲーテやマッハが目指したような人間の内的自然世界と融合するような自然認識は異端として排除されてきた。このような科学技術の現状について、斎藤一との晩年の対談⁵⁾で、「知識の方は月にゆくところまで来ているのに生きるということの智慧はまるでゼロだ」と直哉は述べている。

志賀直哉は、自分は科学者よりも適格な観察眼を持っていると自認していたようだ。確かに、斎藤一との同上の対談で、自宅に來た十七、八羽の雀の集団と別の雀の集団との違いを判別したことを述べているように、天性の鋭い野性的感受性を備えていたようだ。同時にそれは、眼に見える世界の裏側に内的自然世界があることを常を感じてきたという自覚を故にしていると思う。志賀直哉には外的自然と内的自然が表裏一体に観えていたように思う。三十四歳の作「城の崎にて」のいのちの描写に、此の事を如実に感じ取ることが出来る。「鼠は何処かへ逃げ込むことができれば助かると思っているように長い串を刺された儘、又川の真中の方へ泳ぎ出た」などの文章表現にそれを感じる。

直哉はラフガディオ・ハーンの英文の簡潔な文体の影響を強く受けているが、この内的自然世界の自覚は、日本人の精神性に対するハーンの深い敬愛の心にも通じる⁶⁾。志賀直哉は「我が生活信条」の中で、「人間が頼り得る最も確かなものは矢張り此の自然だと思う。…………… 矢張り自然というものを手繰って行くより他に

途はないと思う」と書いているが、ここで云う自然は当然、内的自然すなわち自分の心を含むと見るべきだろう。宇宙で最も奇跡的な進化を遂げ、且つ我々にとって最も身近であるはずの自心と、会っていないがらずに、何食わぬ顔で経営してきたのが人生であり社会ではないだろうか。これは親不孝と同罪である。志賀直哉には「法身の自己」の自覚が強くあったのではないかと私は思う。

直哉四十三歳の発表作「白銅」は二ページ程度の短い作品であるが、一瞬の情景描写に永遠を見せつけるような迫力がある。高い時空間解像度を備えた観察眼と表現力が感じられる。父母未生以前の自己に突如邂逅し「お前は、何のために生きてきたのだ」と激しい詰問を突き付けられているような感動がある。志賀直哉に「如実知自心」の書があるが、良寛の詩⁷⁾から取ったと記している。その詩は、「縦讀恒沙書 不如持一句 有人若相問 如実知自心」である。「手繰って行くよりほかに途はない」という表現には、実際に自己探求の行き着くところに行き着いてもはや一步も引けない、きわだって固有な心の状況が感得される。

小林秀雄の志賀直哉論⁸⁾で「志賀氏は思索する人ではない、感覚する人でもない、何を置いても行動の人である。氏の魂は実行家の魂である」という記述がある。確かに論理を尽くして真実を探求しようというような姿勢は、その作品中にはない。さりとて、「行動の人」という意味は、ただ無暗に行動し経験を積むという経験主義であるはずはない。また目的や仮説を設定してその検証のために行動するというような科学的態度でもない。これについてのヒントは、亀井勝一郎の暗夜行路論⁹⁾の中にある、「時任謙作の動きをみていると、確立しなければならぬ自己、形成しなければならぬ自己、つまり「何ものかに成らねばならぬ」自己とい

うものはないのだ。換言すれば当為性のないこと、ある変形転身といったものを、自己に強いるいかなる無理もないこと、私はこれをいま自己肯定という風によんでみる」と云う記述にある。亀井のこの記述は、Joan Keats の造語とされる “Negative Capability” (何ものでもなくいられる力) を連想させる。鈴木忠¹⁾ はガンジーの非暴力にこの力を見出しているが、ガンジーが敬愛し白樺派でもよく読まれたトルストイの作品の中に、直哉もその力の根源を発見していたのかもしれない。ともあれここで行動の人とは、釈尊が自らを表現した「われは行為論者なり」の意味に近いと思う。

2. 志賀直哉の唯名論

唯名論と近代自然科学は兄弟のような関係といってよいだろう。志賀直哉の唯名論の考察を深めるに際して、彼の自然との関わり方にあらためて焦点を当てるのも意味があると思う。志賀直哉と自然との関わりについては、須藤松雄の「志賀直哉その自然の展開」¹¹⁾ などがあり、よく論じられてきたところであるが、調和的自然関連というだけでは少し物足りない。自然と人間の調和的共生というだけなら、個別の事象に具現して、持って回った文学的表現を弄することは無用なことである。また、暗夜行路の後篇、大山の描写にある「彼は自分の精神も肉体も、今、此の大きな自然の中に溶け込んで行くのを感じた」は、よく取り上げられて、志賀直哉の心境の到達点のように理解されている面もあるが、このような自然との一体感を伴う神秘主義的心境が志賀直哉の到達点であろうはずはない。

河合雅雄が「「人間とは何か」をサル社会から学ぶ」¹²⁾ で、「(日

本人は) 自然景観から自然の美を抽出し再構成する美的造形能力は、世界でも傑出しています。しかし、自然そのものをありのままに愛好する能力は、あまりないのではないかと述べている。「ありのまま」という表現の微妙さはともかくとして、前提にとらわれずに自然にぶつかって行く唯名論的姿勢を意味するならば、志賀直哉も頷くところであろう。志賀の自然を見ることとその表現の基本は、コローなどのフランス絵画の影響から来るところも大きいと思う。コローは、「自分が見たものを、自分が見た通りにつくる以外のことはしないことが肝心だ」と語ったということだ¹³⁾。

志賀直哉は、根源的、普遍的、支配的な真理の存在を信じない唯名論者である。志賀直哉は、「本当」を必ず「本統」と綴る。この徹底した当て字の使い方は、尾崎紅葉の「多情多恨」に啓発されたものだろう。要は、真実は一因一果を辿った先に標的のようにあるのではなく、多因多果の「本来統べる」縁起の現在にあるという仏教的理解ではなかろうか。白川静の「字統」によれば、「統」には、「衆糸の会するところをいう」とあり、脳内ネットワークのイメージにもつながる。先見の明の現れた表現といえよう。

われわれはとにかく、こしらえ物に迷って生きている。真龍を怪しむ。目に見えるものを無暗に計測、評価し位置付けて¹⁴⁾ 返って虚仮の世界を作り、自己の自由を狭めているのが現実である。何か確固たるものの存在を信じて自分なりの義の世界を構想して生きること、一時的安らぎや生きがいを得られはするが、所詮それは砂上の楼閣にすぎない。学者や評論家あるいはジャーナリストは、主張を明瞭にする目的で、誤った实在論的概念形成に陥ることが多い。ノーベル物理学賞を取得した戦前ドイツのシュタルクが、「アーリア物理学」¹⁵⁾ なる概念を持ち出すに至ったのも実

在論的幻想の結果であろう。また、今のデジタル社会では、あるかないか、あれかこれかの二元論的判断が先行してしまい、道理に基づくアナログ的加減の処理が実質上許容されないところに、悲劇の源の一つがある。関東大震災や世界大戦という巨大な天災、人災に打ちひしがれた時代に生きて、志賀直哉はノブレス・オブリージュの心情から、第二次世界大戦直前の日本の社会に砂上の楼閣を読みとったのではなかろうか。一人一人がメリトクラシー¹⁶⁾を超えた没量の大人となることは永遠の課題である。

志賀直哉と交流の深かった小林秀雄が唯名論を一言で表現している。すなわち、「美しい花がある。花の美しさという様なものはない」¹⁷⁾である。「美しい花がある」ということは、花とこれに感応する人間の心との相互作用の事実を表してはいるが、この事実を飛び越えて花の美の実在を意味するわけではない。アイデアの実在を前提にする実在論と、個別の経験を拠り所とする唯名論¹⁸⁾との普遍論争は、ヨーロッパ中世以来のものである。実在するのは、シロやポチという個別の犬であって、普遍的実在としての犬の本質を内蔵しているから犬というのではなく、便宜上の名称としてそう呼ぶだけだというのが唯名論の立場である。犬としての共通の遺伝子があるではないかという反論もあり得るが、遺伝子と云う概念を持ち出す段階で、犬か人間かという議論が既に空になるのである。酸素とか水素と呼ぶ段階では、それらが元素と呼ばれたように、実在と想定するわけであるが、電子や原子核の概念で物質を認識する段階になれば、酸素や水素は単なる名称に過ぎなくなるのと同型である。龍樹菩薩は、実体（実在）に固執する説一切有部に反論して、縁起や現象は物が無自性だから起こるのだと述べたが、まさに酸素や水素が実体ではないからこそ、結

合して水になるという反応が起こるのだと解することが出来よう。

唯名論の祖の一人である十四世紀のウィリアム・オッカムは、物事の説明は、最低限の概念を用いてなされるべきだという、いわゆる「オッカムの剃刀」を唱えたが、これは志賀直哉の文芸創作の「捨てる」態度と呼応するように思う。対談「作家の道」で、「僕なんか分裂したものを纏めて行こうって努力をしている。その一つの方法として、なるべくものを単純化してゆくだろう」と述べているのもこれに対応する。文学など芸術は、その扱う美自体が概念で表現できるものではなく¹⁹⁾、個別事象を基とするものであるから、そのまま唯名論的性格を持つと云ってよいと思う。

如何なる実在的前提も抜きに裸の心を描こうとするのが志賀直哉の文学である。随筆の中に、「なぜなら」「ゆえに」といった因果的接続詞は全く使われていない。比較的何かを主張しているように読める「青臭帖」中にもゼロである。前提から推論を進める演繹的思考法ではない。小説中の情景の描写に於いては、前述の「城の崎にて」の鼠の描写や、白銅の「これは人が何か惨酷な事をした後に亢奮しながら浮かべる笑いに近かった」や全集序文の「夢殿の救世観音をみていると、その作者というようなものは全く浮かんでこない」など論理的演繹的描写ではなく、動詞的行為的描写が活用され生き生きした生命観を与えている。自分が直に感じた事以外に依らない唯名論的態度から来るものと私は思う。

小林多喜二への手紙で、思想と云う主人持ちの文章は希薄になると助言しているが、頼れるものが何一つなくても強く生きる、という課題に対する唯名論的挑戦を暗に示唆しているように見える。読者を論理の罠にはめて教え諭すような文章や、一切の説明的な表現に対する嫌悪が感じられる。「主我的な心持」で、「解説

というものは書く事に興味がないばかりでなく読む事にも興味がない。これは自分の仕事の性質からも、もっと根本的には気質からも来てゐる。自分は一つの美術品を見るのにその解説の必要を殆ど感じない。自分を芸術創作家らしく云ふわけではないが、自分が美術品に要求する所はそのものが如何に自分の心を震い動かして呉れるかという事だ。そのものの芸術的価値を客観的に判断するよりも、それを製作してゐる製作者の気持ちが直接自分の心に映って来る事が美術品に触れる自分の喜びなのである。その美術品が本統に分つたと感じられるのはかういう場合である」と書いている²⁰⁾ 事にも如実にあらわれている。解説とは因果の記述である。奈良高畑の志賀直哉旧居は、自身で設計した三次元アートと云えるものであるが、上述の立場からすれば、一切の説明を要せず、直接旧居の佇まいに身体ごとぶつかって、そこに薫習された徳を味わうというのが、作者に対する礼儀かもしれない。

カントの判断力批判の中に、芸術における美は「関心」なしで探究されなければならない、という趣旨の事が書かれている。関心は、訳語としても分りにくい、要するに物事を因果の筋道で分析的、意志的に観てゆくことを意味していると考えている。この事は筆者など科学技術の合目的的分野で仕事をしてきた人間にとっては、驚くべきことを意味することになる。直哉の作品の中にカントの記述はないが、カントを研究していた柳宗悦から聞いていたことは十分に考えられる。直哉は、カントの「関心」なしを徹底しようとしたのではないかと思う。29歳の日記に「自分は自分にあるものを生涯かかって掘り出せばいいのだ」という決意を述べている。「関心」そのものである科学的態度からすれば、この決意は当然、心理学や脳科学の武器を使って自己を探究する

という事になるはずである。そういう気配はまったく見られない。ただ、とらわれない、かたよらない、こだわらない価値自由なところで情景を描写することに心血を注ぎ、本統の裸のころを炙り出して行こうという工夫の成果が直哉の作品であるように思う。

文学と云うものは哲学と異なり、本性的に唯名論である。個別の事象を素直に、具体的、時系列的に扱うことによって返って、如実に真実を表現できるという信念が基本にある。これを実際にやって見せたのが直哉であり、小説の神様と呼ばれる所以である。爾来、いわゆる私小説とよばれる在り方が開発されるわけであるが、田山花袋らの自然主義文学と異なり、自己の内面をただ単に暴き出すことを超えた、末通ったものが志賀直哉の文章には感ぜられる。

志賀直哉の師である内村鑑三がアメリカ留学の折にエマソンの思想の影響を受けたという。エマソンはバガヴァッド・ギーターを愛読し東洋思想を学んだようである。このあたりの事情について、筆者の研鑽は不十分であるが佛の遺言である「自燈明」とエマソンの著書「自己信頼」²¹⁾の中身は大いに符合している。志賀直哉も白樺派の仲間と共にエマソンを読んでいるので、自分を掘り下げるアプローチにおいてその影響は大きいと思う。しかし、エマソンの原文の”Over-Soul”を訳した「大霊」や「普遍精神」という様な実在論的概念化を急いでいないところは、志賀直哉が唯名論者なる所以であろう。

志賀直哉の文芸活動の動機は、若いころに頻繁に鑑賞した「娘義太夫」から受けた一瞬の感動であるという。同じような感動を人に与える活動として文学を始めた、尾崎一雄との対談であかしている。「偶感」では、次のように述べている。「然し兎に角立

派なものを見れば感動する。此感動に偽りはない。そして自分は幸福を感じず。何かの意味でかういふ幸福感を興へるか否か、それが自分の芸術に対する意識しない物尺になっている」と。この点も、瞽女の歌声に心を震わせたラフガディオ・ハーン²²⁾と通ずるものがある。その点に、直哉が芸術の価値判断の基準を前述のように感動においた根拠があるのではなかろうか。その感動は、至って純粋で特別な仕掛けがあるわけではない。娘義太夫という庶民の芸に、無前提の裸のところで感応するところに意義を見出していることも唯名論的である。

筆者は志賀直哉が何を観ていたかを知るために、彼が愛読したと記しているものを読む事にしている。その一つにフロベールの短編「まごころ」²³⁾がある。これは、ある家政婦の一生を淡々と綴った物語であるが、赤心片々とはこういうことであろうかと感じ入るものがある。また上田敏から紹介されたメーテルリンクの著書「智恵と運命」を愛読していたという事である。筆者も志賀直哉が読んだ大正版の同書を読んでみた。志賀直哉が運命を因果ではなく因縁で捉えていたと思うが、同時に「智恵」ということが、志賀直哉の唯名論的経験論の指標として暗黙に設定されていたように思う。智恵という纏めがなければ、唯名論は経験主義的墮落に陥ることになるだろう。

作り物でない「本統」の表現は、「もののあはれ」の伝統を受け継ぐものでもあると考えている。もののあはれとは、本居宣長によれば、²⁴⁾「その見る物きく物につけて、心うこきて、めつらし共、あやし共、おもしろし共、おそろし共、かなし共、哀也共、見たり聞たりする事の、心にしか思ふて計はみられすして、人にかたりきかする也、・・・・その心うこくが、すなはち物の哀を

しるという物なり、・・・」となるが、自然に対する主客未分の受け取り方であると解している。この点が、自分の心情を自然に託して表現する中国の古典叙情詩とも異なる日本独特のものである。主体としての計らいを除き、主体をむしろ対象側に置くところが重要で、志賀直哉の自然主義の根源にあると思う。前述の河合の指摘は、近代の日本人が、「もののあはれ」の精神を喪失してきたことを意味するのではないだろうか。

志賀直哉の小説は、物語性に乏しいものである。物語として面白い展開の仕組みが用意されているわけではない。人の一生が面白いものであるはずがないのと同じことである。一因一果の因果の脈絡で一筆書きをねらうより、多因多果の因縁の現在に重きを置いて書いて行く姿勢であると思う。「盲亀浮木」のような偶然に焦点を当てている作品にもこの事があらわれている。必然的筋道より偶然に重きを置くことも唯名論的自然解釈の在り方の一つであろう。「城の崎にて」の草稿として「いのち」があり、その比較から、固有名の持つ意味について佐々木靖章が論じているが²
⁵⁾、筆者は「城の崎にて」における題名自体も含む固有名の使用の意味は、むしろ前述と同様に、個別に重点を置く唯名論的自然解釈にあると思う。

奈良高畑の志賀直哉旧居は数寄屋造りを基調としながらも伝統に捉われず、居住性の上に、美的調和と平安を湛えた建物である。旧居の来訪者が、この三次元アートの中に分け入り、そこに薫習された志賀直哉の徳に感化されて、暗夜行路を読んでみようという気を起こされるのである。唯名論に立った芸術にはそういう全方位の力がある。志賀直哉にとって、裸のこころを感動で震わせるものが脱関心の芸術である。

3. 唯名論と仏教

筆者などが長年続けてきた自然科学のモチーフは實在論的である。実験という経験を拠り所とするにしても、概念や因果関係の仮説をもって取り組む以上、實在論的であると云わなければならない。純粹経験を拠り所とする唯名論的アプローチは、現実の社会の仕組みの上では成立は困難で、ボランティアや芸術のような営為においてしか成り立たないようにも思う。現実の社会では必ず何が正しいかという判断が付きまといっている。つまり規範の實在が前提になっている。

古来使われる「義」という文字は「正しい」の意味を持ち、規範の實在を象徴している。志賀直哉の師、内村鑑三に「義と美」という一文がある²⁶⁾。「美か義か、ギリシャかユダヤか、其の選択は人生最大の問題である。……人間に在りては其美は内に在りて外にない。人の衷なる美、それが義である」と。衷の字は、「まごころ」とも読む。内村は、義を美の上におきたかったようであるが、寧ろ逆の方が文脈上自然である。美と云うとらえ方は、あくまで個別事象重視であるから、美が唯名論、義が實在論に対応するとしてよいだろう。

日本文化を「抽象的、超越的なもの」を拒否するノミナリズムと位置付ける報告がある²⁷⁾。この場合のノミナリズムは第一章で述べた東洋的経験論であって、実念論を批判して生まれた唯名論とは似て非なるものではないかと思う。個別の経験を重ねて普遍を念願する態度が唯名論であって単なる経験主義ではない。太平洋戦争直前の日本には、實在論の衣を被った経験主義と科学的唯名論との熾烈な戦いがあったと筆者は感じている²⁸⁾。

我々にとって最も身近な自心を探究し、それを手掛かりとして空の智慧に包まれてゆくことが大切だ。あてにできるような普遍的実在は何一つない。道元禅で、「尽十方界真実人体」と示されることも、佛教が唯名論であると解すれば納得できる²⁹⁾。

志賀直哉は自分の葬儀まで無宗教で通している。一般に宗教が持っている「こだわり」が彼の唯名論から来る自由主義に受け入れられなかったのであろう。仏教にも、仏性とか本覚とか表現される実在論的概念がある。道元禅師はこの仏性を、「悉有は仏性である」すなわちすべての存在そのものが仏性であると解釈して一旦無化し、その上で「いまだ修ぜざれば、あらわれず」として修証一如の唯名論的理解に導いたのである。真理の実在をあてにする実在論に立てば、われわれの人生は淋しく、空しい。天災、人災に遭遇することでたちまち実在から見放され奈落の底に落ちなければならない。修証一如の唯名論に立てば、すべては異なってくる。唯名論の意義は、志賀直哉が「青臭帖」に記載している「仕事は手段でなく、それ自身目的でなければならぬ」にも集約されるであろう。これは、表現は簡単だが「道」としては第一義的意義を持っている。尤も、第一義といういい方は、方便であり実在論的であるが。

志賀直哉が愛読したと思われる臨濟録には、「わしがお前たちに心得てもらいたいところも、ただ他人の言葉や外境にまどわされないようにということだ。平常の其のままでよいのだ、自己の思うようにせよ、決してためらうな。・・・お前たちの一念一念が本来思慮分別を超えた心のはたらきであると悟れば、それがお前たちの法身佛そのものだ」とある。自己の背後に「真の自己」が実在すると読み取ってしまえば実在論になってしまうところである。

佛の教えはあくまでも無我である。自分を掘り下げた先に真の自己に行き着くのではなく、自己の開放にいたるというのが志賀直哉の「本統」であったと考えている。南嶽懷讓禪師の説示一物即不中もこの本統を表したものだろう。龍樹菩薩の「八不」なども、否定を徹底することによって、このような開放を実現させようとする教えなのではなかろうか。ここで開放とは空ということである。自己をどこまでも掘り下げようとした点、唯名論者であるという点、この二点だけで、志賀直哉が仏教者であったと断定するに十分であると筆者は思う。自己を掘り下げる事に置いて、内的信仰に留まったかと云うとそうではなく、親友武者小路実篤の「新しき村」への本格的資金協力や文人墨客仲間への援助など、二宮尊徳の弟子である祖父志賀直道から受け継いだ慈愛の精神を生かすことの出来た菩薩道の人でもあった。ただ、外的信仰³⁰⁾には薄い所があり、感応道交の不可思議力にあずかることは少なかったように推察する。有能な人によく見られることだ。志賀直哉の文学は、普遍的実在の把握を急がず、一瞬の情景の奥に、心のはたらきの本統を発掘し、それを精確に描写することに重心があった。普遍論争における唯名論の立場に立つものと云える。

近代の西洋物質文明をどのように克服するかという課題に対して、第二次世界大戦中の知識人の多くは、東洋精神と云う実在論を以って近代の超克と云うテーマに対応したのである³¹⁾。近代科学の礎をなす唯名論に立って、あらためて論じ直さなければならぬ。志賀直哉の文芸創作の取り組み方の先に、大きなヒントが隠されているのではないかと感じている。義の上に美（感動）を置く唯名論的アプローチに多くの可能性が含まれているように思う。志賀直哉の文学と人生の意義は、唯名論の実践³²⁾にあった。

近代の超克は唯名論によって立つ脱関心と感動の芸術によってなされるというのが彼の示したかったことではなかろうか。

註と参考文献

- 1) 熊谷守一、熊谷守一画文集、求龍堂、1998年、p 98に「一般的に、
ことばというのはものを正確に伝えることはできません。絵なら、一本の線でもひとつの色でも、描いてしまえばそれで決まってしまう。しかし言葉の文章となると、「青」と書いても、どんな感じの青か正確にはわからない。いくらくわしく説明してもだめです。わたしは、ほんとうは文章というものを信用していません」とある。志賀直哉が画家との交流が深かったり、自らも油絵を描いたりしたのは、このような刺激があったからであろう。
- 2) ゲーテも志賀直哉に近い感性の持ち主であったようで、三木清は、ゲーテにおける自然と歴史、ゲーテ読本所収、潮出版、1982年、p 28で「ゲーテは直感の人、眼の人間であった」と述べている。
- 3) 福田恒存、志賀直哉の功罪、日本文学研究資料叢書 志賀直哉 I 所収、有精堂、1970年、p 89
- 4) 矢崎弾、志賀直哉と自我の発展、日本文学研究資料叢書 志賀直哉 I 所収、有精堂、1970年、p 29や中村光夫の志賀直哉論など。自我の描写のこだわりについての批判に対して、三十八歳の志賀直哉が「小我なしに、大我ありや」と反論している。
- 5) 斎藤一、志賀直哉との対話、講談社、1979年、p 60
- 6) 小泉八雲、柔術、「東の国から・心」所収、恒文社、1975年、p 197
- 7) 良寛和尚のこの詩は、大日経の「もし即心これ道ならば何故に衆生は生死に輪廻して、成仏することを得ざるや。答えていわく、実の如く（自心を）知らざるを以ての故に」からとられている。

- 8) 小林秀雄、志賀直哉、日本現代文学全集第68所収、講談社、1962年、
p 235
- 9) 亀井勝一郎、「暗夜行路」論、文芸臨時増刊号所収、河出書房、1955年、
p 46 直哉の明治45年の日記には、「「何々でなければならぬ」という考え
は自分は嫌いである」と書いている。
- 10) 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
- 11) 須藤松雄、志賀文学の自然・生命力、志賀直哉所収、河出書房新社、197
6年、p 98に「「調和的自然関連は、終始、志賀直哉の生の根源に横たわっ
ているのである。・・・・・・旺盛な生命に満ちた感情・行動統一体と
いうのが、この作者の生の原理であるが、同時にそれが文学造型の原理であつ
た」高橋英夫、志賀直哉 近代と神話、文芸春秋、1981年、p 101では、
内的自然として、人間の肉体性も含めた内面に重心を置いて扱われているが、
志賀直哉の「自分を掘り下げる」という表明との対応では違和感が拭えない。
- 12) 河合雅雄、「人間とは何か」をサル社会から学ぶ、hiroba、1992年、p
- 19) 自然を愛好するのだけが唯名論的なのではなく、地道に自然に接しながら
も、概念化をあわてず、且つ宇宙の真理（智恵）を求めるベクトルは持ち続
けることはモチーフとしても必要だろう。
- エマソンの感化を受けたソーローのウォールデンの森での自給自足の生活
記録「森の生活」は、志賀直哉も読んでいる。この中には、直哉がよく揮毫し
た論語の「徳不孤」についての記載もあり、著者に対する直哉の親近感が実感
される。ソーロー、森の生活、岩波文庫、1991年、p 177
- 13) 饗庭孝男、コローとヴァレリー、フランス 絵画と文学の心 所収、小沢書
店、1990年、p 60
- 14) 志賀直哉は大正15年刊行の「座右寶」編纂に際し、京阪神の仏像を訪ねて
歩いたが、その際同行した仏像研究家がいきなり仏像の寸法を計測するのを非

常に嫌った。

- 15) フィリップ・ボール、ヒトラーと物理学者たち、池内了、小畑史哉訳、岩波書店、2016年、p140 こういった事例は枚挙にいとまがない。
- 16) 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」に始まる言葉であるが、「計らい」と理解してもよいかと思う。「メリトクラシー」窪田鎮夫、山元卯一郎訳、至誠堂、1982年 本書第二章メリトクラシーと愛、参照
- 17) 小林秀雄、当麻、小林秀雄全集第8巻所収、新潮社、1991年、
これは、世阿弥の美を論じている部分で、唯名論を論じているのではないが、世阿弥の「工夫を尽くす」と云う態度を評価しているところは唯名論的であると理解できるので引用した。
- 18) 唯名論の祖は、12世紀フランスのP・アベラールにさかのぼり、その書ポルフェリウス注釈（清水哲郎訳、中世思想原典集成第七巻、平凡社、1996年、p433）では、名称と実在について詳細に論じられている。清水哲郎の1993年、哲学会第52回大会特別講演「唯名論－論理学の視点へ」が分かりやすい。アベラールの名についての理解は「世界の側に既にものの分節が成立しており、それに対応してことばの側に名称が設置された」であったと説明されている。本論での「唯名論」の使い方はあるいは厳密ではなく専門の研究者に礼を失するかもしれないが、反実在論の意味を強調する趣旨で使わせて頂いた。
- 19) この点については、シラーが「美と芸術の論理」、草薙正夫訳、岩波書店、1936年、p7に「美の概念を全く先天的に理性の本性から証明するという困難は、殆ど克服されないものである」と論じている。美についての議論はカントの「判断力批判」までさかのぼる必要があるが、美を前提とした趣味判断とは異なり、志賀直哉は感動の源としてのみ美や芸術の意義を捉えていたと考える。

20) 志賀直哉の此の鑑賞態度については、瀧井孝作、志賀直哉対談日誌、日本図書センター、1992年、p 23に、「志賀さんは陳列棚の前へ行ってもいきなり中を熟と見て、名前のカードなど殆ど読まずに次に移る。この直接ブツカル態度は以前もぼくは見習いたいと思ったが、今日もぼくには未だ出来ない。・・・研究的態度より只見る態度の方が純粹だと思った」とある。また同書に、アランの「散文について」を読むように勧められたとあるが、文章に置いても韻律にとらわれることを嫌ったようである。

21) R.Waldo Emerson, Self-Reliance and Other Essays, Dover Thrift Editions, 2016

エマソンはまた「自然」の中で「一つの芸術の規則、あるいは、一つの有機体の法則は、自然全体にあてはまる。この「統一」は非常に本質的なものであるため、これが、自然の一番下の衣装の下にもあることが容易にわかり、その根源が「普遍の精神」のうちにあることを示している」(エマソン名著選、自然について、斉藤光訳、日本教文社、1996年、p 81)と述べているが、この普遍の精神が仏教でも説かれる「智恵」にあたるものと考ええる。エマソンは「バガヴァッド・ギーター」を愛読していた。

22) 西成彦、ラフガディオ・ハーンの耳、岩名書店、1993年、p 107

23) フロベール、まごごろ、三つの物語に所収、岩波文庫、1940年

24) 本居宣長、紫文要領、本居宣長全集第四巻所収、筑摩書房、1989年、
p 26

25) 佐々木靖章、「城の崎にて」、志賀直哉 日本の近代文学3所収、有精堂、1982年、p 63 固有名の持つ意味を、創作における空間意識の働きと関連付けている。技法的な意味もあるとは考えるが、個別を重んじる唯名論的自然観が暗に働いていると本論では考える。

26) 内村鑑三、義と美、内村鑑三全集巻28所収、岩波書店、1983年、
p 23 内村鑑三は志賀直哉の師であり生物学者でもあるので、自然の接

- し方については一定の影響があると思うが、内村鑑三、求安録、岩波文庫、1936年、p 86に「諸ての知識の土台となる物の自然は信仰に依つてのみ知り得るなり。……真理は我の自然性と調和するものなるを以て之を信ぜれば我が全性の歡喜と賛成あり」とあるように深い實在論の前提がある。
- 27) 藤田晋吾、文化としてのノミナリズム、流通経済大学論集、Vol.46、No.3、p 211
- 28) 大原荘司、唯名論と實在論の戦い、教育改革通信 252号、2019年
- 29) 立川武蔵、空の思想史、講談社、2003年、p 55
「空思想はインド型唯名論の典型であり、神としての基体の存在を認めず、基体と現象世界としての属性との本質的な区別も認めない」の記述を参考にした仏教即唯名論を強調したいわけではない。
- 30) 丘宗潭老師の著書に「禪の信仰」があり、この中で内的信仰、外的信仰の両立ということが説かれている。外的信仰とは、外に礼拝すべき釈迦牟尼仏と恭敬すべき菩薩を持つことと受け止める。外的信仰によって、縁覺に留まる事が避けられるのではないかと思う。
- 31) 「近代の超克」は、昭和17年に各界知識人13名が座談会の形式で議論した際のテーマで、かなり自由な言論の場が持たれたという印象があるが、西洋物質文明に対する東洋精神という発想が背景からぬぐえない。河上徹太郎、竹内好、近代の超克、富山房、1979年
- 32) 瀧井孝作への助言で「小説は、テーマよりモチーフが大切だね」ということや、遺言の中に「銅像、記念碑等一切建てるべからず。作品の小さな断片でも、それが何人の言葉とも知れず、後人の為に残ってくれば自分は大満足である」と記しているのも志賀直哉が唯名論の実践者であることを表している。

第八章 志賀直哉旧居の芸術性

1. 志賀直哉旧居

志賀直哉旧居は志賀直哉の設計になる昭和初期の建物である。志賀直哉が家族と共に昭和4年から13年まで住居とし、現在奈良学園が管理運営し公開している¹⁾。年間1万人以上の入館者があり多くの人々が次のような感慨を持つ。「心が落ち着きました。幸せをかみしめています」「心静まり、こころと対話できる空間でした」「落ち着いた佇まいで、癒されました。」「志賀先生の無駄のない文章が大好きですが、その雰囲気がよく分る家です」「帰ったら暗夜行路を読みます」など。何の変哲もない感想とも受け取れるが、建物とはいえ一個の物言わぬオブジェが、このようにまで人の心に訴える力を持つとは、どういうことであろうという素朴な疑問が湧いてくる。

志賀直哉が春日の杜に連なる435坪の地所に家族と住もう家を建てたことには次の背景がある。1) それまでに、転居の経験を重ね我孫子の地では自ら設計した家に住もう経験を積んでおり、よりよい住居を建築する動機と能力があった。2) 「必要な事だけを単純化して、美しい所を備えていれば、居心地よい家になる」と述べているように、簡素でありながら美しさを備えた住まいに対する強い愛着の念を持っていた。3) 同じように自分で設計してレッドハウスを建てたウィリアム・モリスのアーツ・アンド・クラフツ運動や親しい友人である柳宗悦の民芸運動などが起きる時代背景があり、白樺派の画家や工芸家との交友のなかで芸術としての居住空間を創作するという潜在的モチーフがあった。4)

鎌倉時代以降、春日大社の社家の住まった春日の杜に隣接する区域が廃仏毀釈などの影響などで土塀だけの廃墟になっており、新緑を愛し古美術を愛好する直哉にとっては最高の立地条件であった²⁾。ささやきの小道から春日大社を経て、二月堂につながる道は、直哉お好みの散歩道となった。

さて志賀直哉の創作活動の動機は、若いときによく聴きに出かけた娘義太夫の語りの持つ一瞬に感動を呼ぶ力であり³⁾、創作活動を支えた価値観は「リズム」で述べている「優れた人間の仕事…する事、いふ事、書く事、何でもいいが、それに触れるのは実に愉快なものだ。自分にも同じものが何処かにある、それを眼覚まされる。精神がひきしまる。かうしてはみられないと思ふ」に表れている。「美は快の感情である」というような、カントのとらえ方とも異なる全身体的価値観が背景にあるようだ。旧居も志賀直哉の作品である以上、同様の価値観に裏付けられた芸術美を備えていると考えなければならない。

志賀直哉にとって美とは上述のように感動の源と云う事になるが、暗黒に向かう時代背景から、人の心を正しく動かすエネルギーの源として芸術の意義をとらえていたのではないかと思う。ジョン・ラスキンの「建築の七灯」⁴⁾には、「建築とは、人間によって建てられた建物を、用途は何にてもあれ、それを見るのが人間の精神的の健康、力、及び快樂に貢献するところあるように整え飾るところの美術である」とあることも白樺派の内部ではよく知られたことであつたかと思う。従って志賀直哉が奈良高畑の地に住まいを作る芸術的意義は、少なくとも白樺派の友人たちの間では自明の事であつたはずである。伝統的職人芸とよばれる工芸作品には単なる技巧の上に美的要素が加わっているわけであるが、

今日の科学技術においては、美的要素は排除されていると見るべきだろう。感覚的認識の重要性が技術の分野でも見直されなければならない。科学や技術が概念世界内だけで巨大化していることが今日の最大の問題である。志賀直哉旧居が住まいとしての技術性の上に芸術性を湛えている状況にあるとすれば、旧居は今後一般の技術と芸術の習合的發展の在り方を暗に示唆するものといえるであろう。

2. 志賀直哉旧居の芸術性

建築を芸術とする認識は、西欧ではギリシャ以来のものであるが、東洋ではこのような認識には乏しいと思う。この事は我が国の「街並みの美学」⁵⁾の貧しさにも表れている。すべての建築物の美的意義について公共の視点で反省しなければならないところだ。志賀直哉旧居は家族の平安を願うとともに、明治維新以来の欧化一辺倒の傾向とその反動ともいえる奢侈な民芸建築に対する静かなる抵抗であり、同時に頑なな民族主義に対する警鐘となる芸術作品である。この三次元アート作品は、鑑賞者をその内部に受け入れ、視覚と共に触覚によって⁶⁾その美しさを味わう事を可能にするのである。

志賀直哉旧居は数寄屋造りを基調にしていると説明している。設計者である本人はそのことはどこにも書いていない。下島松之助という数寄屋大工と時間をかけて相談しながら作っているが、従来茶道の家元の権威のもとに作られる数寄屋造り⁷⁾を志賀直哉がそのまま無条件で受け入れたとは考えにくい。数寄屋大工の意見も取り入れながら、自分の造形思想を大いに発揮したと見るべきだろう。「我が生活信条」で「矢張り自然というものを手繰って

行くより他に途はないと思う」と述べているように、直哉の作品のモチーフは内的自然も含め徹底して「本統」の自然である⁸⁾。住まいについても自然との調和に重点を置いている。さまざまな種類の材木の丸太や面皮材など、自然のありのままをより多く残す自然ぶりの草庵を意識した数寄屋風建築になることは当然であろう。民芸運動の時代で、志賀直哉の周囲にも柳宗義や濱田庄司のような運動の中心人物もいたわけであるが、所謂民芸建築に見られる威容を誇るような門構えや人を圧倒するような設えは避けられている。

カントの判断力批判以来⁹⁾、美というものが客観的概念を拠り所としない主観的なものでありながらも普遍性を持つという特異な認識が中心にあるが、建築は、住むという具体的目的を備えたものであるから、カントが美に要求する、意図や目的としてのあらゆる関心から自由である事、と云う条件とは矛盾する一面もあるが、それは美しい建築が存在する事を妨げるものではない。

数寄屋造りは武家の住まいである書院造を簡略化し、草庵の雰囲気を加えて発展したものと云えるが、文体構成の上で捨てる名人と呼ばれた志賀直哉にとって日本の美術作品に見られる「切り捨ての美学」¹⁰⁾は数寄屋造りを基調として旧居を設計する際には好都合なよりどころになったことであろう。

次に、建築を空間の区切り方によって美が実現される空間芸術であるとして、様々な美の要素を一般に取り上げられるカテゴリーに分けたうえで、その具体例を志賀直哉旧居に見出して行きたい。人間にとって美しいと感ずる心のよりどころは自然美にあると云ってよいだろう。西洋の文化は自然の持つ対称性や秩序を、より美しいと感じてきた文化で、日本文化は自然の非対称性や無

秩序をより美しいと感じてきた文化である。この際、美しいという表現の妥当性に疑問の余地があるが、ここでは志賀直哉のいう感動を呼び覚ますものが美しさの本体であるとしておきたい。ともかく上述の対称性から言えば、旧居の全体はどこから見ても非対称でできている。それが建具など部分の対称性とは矛盾しながらも互いに無暗に自己主張せず全体に調和がとれていて違和感がない。

2-1 様式美

建物全体の非対称性は、様式美の範疇にいられてよいだろう。数寄屋造りというアーキテクチュアを志賀直哉がどの程度意識していたか不明だが数寄屋大工と十分相談して作ったと書いているから数寄屋風の様式美は備えているといえるだろう。舟底天井や栗の木の間や落とし掛けの名栗加工、竹の庇など数寄屋風コンポーネントのパッチワークともいえる。

互いに隣接した食堂とベランダが旧居の美的性格を最も如実に表している。食堂の中央の照明付近の天井は大きく直径2メートル弱の円形のドームのように窪み、漆喰で出来た西洋伝統建築の天井を連想させる。食堂を一周する赤松の長押は、直線性を強調しているようで、天井ドームの円形枠と連携して、簡潔な幾何学形状を特徴とするアールデコ風にもみえる。また、ベランダの庭側いっぱいガラス戸や広い天窓は、ゴシック建築のステンドグラスを連想させようとしているかのようである。ベランダから夫人の部屋への踊り口の上の砂壁の中央に、浮き出るように広葉樹の自然に曲がった梁が張り付いている。油絵を見るようである。

2-2 空間美

建築物というものの自体が空間芸術と呼ばれ、芸術のもっとも原

初め表現形態でもある。旧居の間取りや各部屋の天井の高さ、床の仕様、窓の配置などは直哉のアイデアによるものだろう。各部屋の空間としてのサイズと相互のつながり方が空間美を形成する主体であるが、中庭を取り囲む廊下が動線を決定するとともに、人の移動に連れて時系列的に空間を連結する役割を果たしている。また壁と是を支える香節の丸太などの落とし掛けが随時に空間を区分しアクセントを形成している。食堂の縦横長さ比が 1.41 (6.27m／4.46m) で大和比¹¹⁾ ($1:\sqrt{2}$)、ベランダが 1.61 (6.24m／3.87m) でほぼ黄金比 (1:1.62) になっているが、偶然の結果かも知れない。

前庭、中庭、裏庭に囲まれ春日の杜に抱かれたような佇まいは、空間に生命観をあたえている。住空間へのここまでの自然の導入は、西欧の自然観では構想しえないところだろう。そもそも自然の風景を描くという事も、西欧の伝統絵画では特異な事であり、浮世絵が驚きを以って受け取られた要因の一つである。また関東大震災を身近に経験した志賀直哉にとっては、この三つの庭の配置は防災の意義もあったことだろう。

庭は季節によって色が変わる風景画ともいえるものである。春先に無数の白い小さな花を咲かせる馬酔木、冬の百日紅や山茶花は比較的花持ちが良く、秋の紅葉も見事だか、直哉の目当ては新緑にあった。門から玄関までの曲がった道や杉皮葺きの壁は、春日の森と旧居との連続性をさらに強調している。視覚と木々の匂いの臭覚、風の触覚によって自然に抱かれた安らぎを誘う。

2-3 素材美

数寄屋風の特徴の一つとしてさまざまな種類の材木、しかもその皮付き丸太や面皮材を使うという事がある。旧居でも、長押や

床柱に赤松の皮付き丸太が使われ、床の間などの落とし掛けに竹、香節の丸太が使われている。天上や屋根を支える垂木に煤竹や香節が使われている部屋もある。杉や檜の面皮材も柱や長押に使われ、部屋に居るだけで自然の雰囲気を楽しむことが出来る。夫人の部屋の床框に竹がそっと使われているのには清楚な美しさがある。食堂の廊下側の壁は浅葱漆喰で塗られている。やや青みがかったみえるが、日の光りがあたると白さが際立つ工夫のようである。侘びの茶室の自然ぶりについて、相川浩は自然を室内に表現することの共感、風物を直ぐ擬人化して親しみを感じる自然観ともいうべき日本人の共通感情であると論じている¹²⁾が、旧居にも通ずるところがある。

2-4 機能美（用の美）

台所と食堂のあいだの料理渡し口が対面式になっていて開放的であり、家政婦さんの顔を食堂側から確認することが出来て人格の尊重を意味するという評価もある。台所の氷冷蔵庫は、造り付けで壁に埋め込まれており、スペースの経済と共に冷蔵庫としての断熱効果の上でも有効である。

春日の杜のおいしい空気を十分に取り込めるように、雲障子の設置など通風に配慮されている。食堂の出窓の小さな天井は透明のガラスで出来ており、上の天窓からの日の光りを食堂にも抜かりなく取り込んでいる。

芦原義信は「続・街並みの美学」¹³⁾で、「わが国のような壁の存在の意義が希薄な「床の建築」では、街並みの形成ということはきわめて困難である」と述べている。旧居も上述のように通風を重んじ、特に南北方向を遮る壁は抑えられているように見える。しかし、杉皮壁や茶室周辺の杉皮葺屋根あるいは二階の蔭戸など

「外からの景観」を考慮したと思われる設えもあり、座右寶編集に際し京都の古い草庵の外観を観察した経験にもよるのであろう。機能美という美しさは、機能性を前面に押し出して、出しやばり、押し付けるのではなく、自体がアフォーダンスを備えた、感覚に優しい姿を持っているという事であろう。

2-5 内容美

志賀直哉の八人の家族が住まったという事実からくる美しさと云えるようなものがある。部屋を鑑賞しながら巡って行く時系列の中に、志賀直哉が散文で表現する家族の姿が呼びさまされるという縁起による感動ともいえよう。それは丁度、お茶室に亭主が座ることで一気に立体感が増すのと類似の効果である。食堂、ベランダの静寂と明るさは、幾多の文人墨客がここに集った高畑サロンの様をありありと想像させる¹⁴⁾。二階の南向きの和室は、この部屋で暗夜行路を完成させたと説明するだけで、感嘆の声を聞くことが出来る。

茶室では、毎日曜日に興福寺の執事多川乗俊師が武者小路千家流で夫人と娘さんたちに茶道の指南をする機会があったようで、住まい方の一環として、至って何気ないものであったと思われる。どの客に対しても家族皆で食事を共にした事、自分の癩癧から家人を守るために自分の気分の目印として青い頭巾、赤い頭巾を被ることにした事など住まい方の芸術性というようなものを感じさせる事実も内容美といえよう。

子どもの勉強部屋のコルクの床の設えや子供用プールの設置など、子どもたちへの心づかいに感動する来訪者も多い。大正自由教育が生きていた時代で、家庭教師であった奈良女高師付属小学校の池田小菊を通じて、女高師の木下竹二の合科教育の精神など

伝え聞いていたことであろう。

以上、建築美のカテゴリーに応じて志賀直哉旧居の芸術性について検討した。「銅像、記念碑の類は一切作るべからず」という遺言を守り、原則として建物を公開しているだけで遺品類などの展示はない。にもかかわらず、冒頭のような感嘆の声があがるのは、カテゴリーに分けたそれぞれの美が統合して働きかけ、柱や建具に薫習された志賀直哉のまごころが香出ているためであろう。その事実からすれば、旧居の美を上記のように分析したり解説したりすることは無用な事であって、直接肌で感ずるとするのが正しい観照の仕方と云う事になる。

3. 芸術とその力

「はじめに」で述べたように、志賀直哉旧居の来訪者の多くが、その佇まいに感動を覚えるという事実がある。その場合の観賞の仕方は、三次元アートの内部を時系列的に巡り、眼で眺め肌で感じてゆくようなものであるが、これは前述の内容美を鑑みれば、単に美的オブジェを鑑賞するのとは異質な在り方であろう。特に美術館で絵画を鑑賞するのとは異なり、作品の内部に分け入ってゆく触覚による観照の意義は大きい¹⁵⁾。

利害等の関心から離れて美しいものを求めるのが芸術であるというのがカントの判断力批判の立場であるが、志賀直哉はそのような美に対して一定のベクトルを持って向かう實在論的立場をとらない。むしろ、芸術作品に接した時の感動そのものに重きを置く唯名論的立場である¹⁶⁾。感性の素直な働きの意義を信じ、心の感動の事実美の現在性を認め、感動から湧き出る行動力としての人格の統一にカントの云う主観的普遍性を認識したというのが

直哉の立場であると思う。概念の装飾を脱ぎ捨てた裸のころすなわち赤心片々を、絵を描くように表現することを以って探究した成果が志賀直哉の文芸作品であり旧居である。志賀直哉は、その場の情景をそのままに記憶する能力に優れていたと云われているが、言語を手に入れる前にヒトが具えていた、モノをありのまま写真のように知覚し記憶する能力を奇跡的に獲得していたという事かも知れない¹⁷⁾。同時に、如来の十力の一つである、物事の本質を直感する力を働かせて、記憶すべき情景を選別していたのではなかろうか。

カントに於いては、感性与悟性を媒介する構想力の持つ多様な直観の包摂作用¹⁸⁾が注目される。カントの判断力批判を解釈した三木清の「構想力の論理」¹⁹⁾でも、感性、悟性、理性とともにこれらを有効に連結する構想力や理論と実践という対立物を媒介する構想力の飛躍する力の意義を論じている。

無理のない自然な統一感の確認が吾々の日常の刻々の場面で必要となる今日、この構想力を育成すると考えられる芸術の観賞と制作は、身体的に直接われわれの基層の停滞を突き崩す行であり、本来人間の学習の中心的課題となってよいはずである。美を通して想像力を回復させ、戦前の閉鎖的教育体制の中で普遍的価値を持ち込む試みとして、白樺派文学の影響を受けた教師たちがセザンヌやゴッホの作品を授業で観賞させる実践をしていたという報告もある²⁰⁾。

ハーバート・リードの「芸術による教育」²¹⁾では、プラトン以来の「芸術を教育の基礎とするべきである」とう命題の中味を詳細に解説するとともに「私たちには、いわば、自由意志というのが備わっており、……自分自身の世界、すなわち自分の感覚

や感情、人格と呼ばれる、本能や思考の複合体などを反映した世界を表現しようとつとめるのです」として、想像力（構想力）の役割を自己の確立にまで高めている。

芸術の力というものをあらためて認識したのは福島第一原子力発電所の事故調査委員会にノンフィクション作家が加わっていたことがきっかけだった。さまざまな文脈を見逃さず、統合して行く構想力は芸術において正しく熟成されるものではなかろうか。

道路に一步出ただけで、科学技術文明の不備を痛感する。命を失った無機的道路の上をゾンビのように車がひしめいて走ってゆく。多様な直観を合成する働きとしての構想力の成果がどこにも見当たらない。われわれの感覚と直結する構想力を科学技術に積極的に適応する工程を開発し、技術を芸術化することが科学技術事故などを「本統」に防ぐための本命の手立てだ。

以上、志賀直哉旧居の感化力がそのどこから来るものであるかを探究した。「眼の作家」であり「捨てる名人」であった志賀直哉の作品である旧居が、簡素の美を湛え、訪れる人々に不思議な感動を与えるという事実は、それが自我のさらに底の阿頼耶識を働かせて建てられた芸術作品であることを示している。志賀直哉の文芸は、日常的出来事の中にわずかな不条理を発見して見過ごさない研ぎ澄まされた感受性にあふれている。因果の筋書きからみて不条理だというだけでなく、命の世界へのワームホールであるかのように描かれている。そこに感動の源があり、構想力の水源がある。芸術の力が人間の構想力を育成し次の一步へのエネルギーを正しく伝達する。居住空間を作るという技術の上に、渾身の芸術を習合させたものが志賀直哉旧居である。

註と参考文献

- 1) 戦後には、厚生省の保養施設として長年活用されそれなりの改造もあったが、昭和53年より奈良学園が国から譲り受けて管理、復元、公開を続けてきた。復元の内容については、呉谷充利編著「志賀直哉旧居の復元」、学校法人奈良学園、2009年に詳しい。また、「銅像、記念碑等一切建てるべからず」という遺言があり、記念館と称さず、遺品などの展示は基本的に行なわず作品である建物を中心に公開している。
- 2) 奈良に来たいきさつについては、洋画家久理四郎と作曲家菅原明朗という大正14年当時奈良在住の友人の勧めがあったことと、古文化財の好みが平安、鎌倉佛から推古佛に移って来たことなどもあげられる。旧居の東、徒歩5分ぐらいの所に隔夜寺がある。暗夜行路後編初めに空也上人と一遍上人の邂逅の場面が描かれているが、隔夜寺は空也上人の隔夜行の起点であり、六波羅蜜時と同じすがたの空也像が安置されている。このことが、直哉の日記にさえ記されていないのが不思議である。
- 3) 豊竹昇之助などの娘義太夫や歌舞伎など庶民の芸に魅かれるところがあった。娘義太夫での感動が小説を書く動機になったことについては、後年弟子の尾崎一雄との対談であかしている。映画もよく観たが、「低級な方が好きなんだ」と述べている。文明以前の未開の人間の感受性を備えていたのではないかと筆者は考えている。
- 4) J・ラスキン「建築の七燈」高橋杏川訳、岩波書店、1930年、p28
- 5) 芦原義信「街並みの美学」、岩波書店、2001年、p49
- 6) ヘルダー「彫塑」世界の名著38所収、中央公論社、1969年、p207
「触覚のみが立体を示す。つまり形をなす一切のものは、手さぐりの感覚によってのみ認識されるのであって・・・」とある。
- 7) 澤田和華子「近・現代数寄屋建築に関する考察」、KEIO SFC JOURNAL Vol. 3 No. 1
2004年、p10

8) 第七章 志賀直哉の唯名論 参照

志賀直哉の自然のとらえ方は唯名論的である。一因一果の因果の脈絡ではなく、多因多果の縁起で捉えているように見える。志賀直哉が必ず「本統」と当て字するのもこの意味からであると考ええる。

- 9) カント「判断力批判、原佑訳カント全集第8巻」、理想社、1965年、p 81

カントの考え方については、上松佑二「建築美学講義」、中央公論美術出版、2008年、p 49が参考になる。

- 10) 高階秀爾「日本人にとって美しさとは何か」、筑摩書房、2015年、p 91

- 11) 三井秀樹「かたちの日本美」NHK ブックス、2008年、p 29

- 12) 相川浩「比較建築論」、中央公論美術出版、2003年、p 21

- 13) 芦原義信「続・街並みの美学」、岩波書店、2001年、p 9

- 14) 昭和6年1月の日記によると一月に50名以上の来客があった。但し、同じ人物が何度も訪れるケースも含まれている。時には来客疲れで近所の医師であり民芸家の吉田璋也のところ（現今西家書院）に避難することもあったようである。

- 15) 触覚の美学については、ヘルダーを引用した下記の論文が参考になる。

小田部胤久「芸術のモナドロジー」行為と美所収、岩波書店、1990年、p 293

- 16) 「志賀直哉の唯名論」で詳しく述べた。高橋秀爾が「日本人にとって美しさとは何か」で実体の美と状況の美と表現していることに対応している。ヘーゲルの「美とは理念の感覚的顕現である」というような実在論的立場ではない。フェノロサ以来の実在論に対する唯名論復権の意図が直哉にあったかもしれない。

- 17) 斎藤亜矢「ヒトはなぜ絵を描くのか」岩波書店、2014年、p 45

逆に、最近起こったノートルダム大聖堂の火災の際、大聖堂を見守りながら、

祈りをささげるパリ市民たちの姿が新聞報道されたが（産経新聞 2019 年四月 17 日）、それはまるでレンブラントの絵を見るような感動的なものであった。赤心片々を描くものである限り、一瞬に作成される写真であっても美しさを湛えている。

- 18) 前出 カント「判断力批判」、p 188
- 19) 三木清「構想力の論理」三木清全集第 8 巻、岩波書店、1967 年、
p 222
- 20) 上野浩道「形式的表現から平和へ」、東京芸術大学出版会、2010 年、
p 174
- 21) ハーバート・リード「芸術による教育」、フィルムアート社、2001 年、
p 50

第九章 残缺の美

志賀直哉は「今の奈良は昔の都の一部分に過ぎないが、名畫の残缺が美しいやうに美しい」と奈良を称えている。よく知られた名文である。その名畫とはこれだと付言して欲しい所だが、たぶん余計な説明ということで省かれている。字源によると「残缺」とは、「そこなわれ欠ける、不足する」ということであるから、少し柔軟に解釈して、経年変化や人為的原因で一部が破損した作品から、作者の意図で不完全に留めた作品までも含めて残缺の美しさを持つ芸術作品である。サマトラケのニケやミロのヴィーナスあるいは現代の虫食いアートも残缺の美を具現するものといえよう。

奈良高畑の志賀直哉旧居の 2 階客間の床の間に、お身丈三尺の

菩薩像があった。谷崎潤一郎から譲られ、昭和9年から13年までの4年間この場所にあり、その後志賀直哉のもとを離れて、現在は早稲田大学の會津八一記念博物館で所蔵されている。おそらく廃仏毀釈の影響で、両腕と両つま先が無慚にもぎ取られている破損佛である。谷崎の手元にあるときは、これらが補修された状態であったが、志賀直哉は譲り受けて後、仏師に頼んでその修復部分をわざわざ取り除いている。年月のために元の彩色はあせて、特に光背は素材の柾目がくっきりと浮き出てみえる。光背に残された十一個の円形模様から、これらが北斗曼荼羅を表すもので、室生寺や当麻寺などの真言密教寺院に由来する板曼荼羅であることを窺わせる。当麻寺には板曼荼羅が多数残されていると聞く。北斗曼荼羅と対をなす立体曼荼羅としての仏像は妙見菩薩であろうと推察する。妙見とは物事の本質を見抜くということで、同じ靈力を持つ直哉の阿頼耶識に響くところがあったのかもしれない。神仏習合の象徴であり、廃仏毀釈の標的となった。

捨てる名人志賀直哉の修復を除く決断に際し、ジョン・ラスキンの「修復は破壊である」のことばがよぎったかもしれないが、修復前後で格段の美しさの違いを読み取っていたことを「早春の旅」に書いている。破損佛でよく知られているのは、唐招提寺の如来形像や興福寺の仏頭であろう。いずれも志賀直哉は「樹下美人」でとりあげている。「座右寶」にもとりあげている広隆寺弥勒菩薩も、表面の漆箔がはがれた破損佛といえるが、そのことがこの佛さんの美しさの要因の一つであることは間違いない。志賀直哉が、これらの像に残缺の美しさを感じていたと理解してよいと思う。その美しさはそもそも残缺の何処から来るものだろうか。残缺であれば美しいというわけではないだろう。

「美しさ」は本来客観的概念を抛り所としない主観的なものと云われるが、反面強い普遍性を持っていると観るべきだろう。それが、芸術の力あるいは抽象の力の底にあるものだと感じている。志賀直哉にとっての美は、娘義太夫から絵画、文芸を含めて、一瞬の感動を呼び覚ます根源に位置するものであり創作のモチーフである。自己を如実に掘り下げることによって、それが現れ出るというのが志賀直哉の発見である。

残缺の美は結局、作者の意図しない自然の美の出現ということであろうか。伝統的に日本の美は、理性的に追及された美を否定するところに見出されて来たように思える。否定ということがすでに残缺である。白樺派の人々が好んだ印象派の絵画は、描かれている情景や描き方は卑近で部分的であり、それまでの理想追求の絵画に比べればそれ自体残缺である。けれどもその残缺が全体あるいは永遠へのワームホールであるかのような力を秘めている。日本の浮世絵などがジャポニズムの中で、印象派にも影響を与えたことは興味深い。浮世絵にも見られる「切り捨ての美学」とか「余白の美学」にみる日本人の美意識は、残缺の美そのものである。人間自身も、ありのままに残缺であることを通して、真実に向かうということが誠の生き方なのではないかと思えてきた。

なぜ「残缺」が「永遠」につながるのか。残缺をもたらし変化の主体は時間である。一時的ともいえる作者の意図や計らいが残缺によってとりはられ、永遠的なものが現れる。旧居の菩薩像でいえば、作者の意図した菩薩が、残缺によって佛に変わるというようなことが起こっているともいえよう。円空佛の魅力は、残缺の美を陽に追及したところにあると言えるだろう。仏像彫刻自体、鑿跡を残すというあり方は、裏返せば残缺が主役であること

を意味するともいえよう。

身近な自分の心の底を表現することを通して、宇宙の真実である「心」を顕わにしようというのが印象派の絵画や志賀直哉の小説の持つ普遍性であると考えるが、具体的にその残缺に対峙していると、真実と人間との何百年周期の邂逅の歴史の一断面に遭遇しているような感興を覚える。何か大きな価値観の転換のような事態が唸りを上げて起こってくる特異点に遭遇しているような緊迫感が湧き上がってくる。

カントの美学にも影響を与えたエドモンド・バークの「崇高と美の観念の起源」¹⁾には、事物の崇高さと関連する情念、あるいは崇高さの源泉として、恐怖、曖昧さ、力能、欠如、広大さ、無限などがあげられている。崇高と美の比較のくだりでは、「美は滑らかで磨かれているに反して、偉大な物はごつごつして野放図である」と述べている。これは、ラスキンが「ゴシックの本質」²⁾で述べている「建築は不完全でなければ真に高貴なものとはなりえない」と符合している。志賀直哉が残缺に求めたものは、実は美ではなく崇高であったと考えたい。美が天人の世界とすれば、崇高は菩薩の世界だ。直哉の文体や生きる態度は滑らかと云うよりは、ごつごつしたものであるといえるのではないか。

志賀直哉が求めた崇高は、娘義太夫から絵画、文芸を含めたありのままの人情や自然に触れて湧き上がる感動の根源である。次章で述べるように、自己を掘り出すことによって、崇高へのベクトルが定まるというのが志賀直哉の発見である。一般に西欧の崇高論は、有限なものを否定することによって無限なものを表現しようとする弁証法的なものであるが、直哉の崇高は、ありのままを掘り出すことによって無限なるものを表現しようとするところ

にある。掘り出すとはすなわち捨てて行くという事である。

バークは「欠如」の説明で、「全面的欠如は例えば、空虚、闇、孤独、沈黙等のようにすべて恐怖の種である故にこそ偉大である」と述べているが、欠如が無限に向かったの想像力を掻き立てる点では、残缺についての上記の趣旨と一致している。自分の心の底に写った印象をありのままに表現することを通して、宇宙の真実を顕わにしようというのが印象派の絵画や志賀直哉の小説の持つ普遍性であると考え。ゴッホの描く、多くの自画像の意義もそこにある。美にしても崇高にしても、このような概念によって物事を表現することは志賀直哉の生き方に反するが、概念で表現できないより深い事柄を理性によって発見するためには踏みこまざるを得ない筋道である。

註と参考文献

- 1) E・バーク、「崇高と美の観念の起源」、中野好之訳、みすず書房、1999年、p 78

崇高論としては、カント、シラー、リオタールの著述があるが小論の主題ではないので細かな検討は省く。

- 2) ジョン・ラスキン、「ゴシックの本質」、みすず書房、2011年、p 49

ラスキンのことは、続くウィリアム・モリス、バーナード・リーチの伝統で、少なくともリーチとの交流によって志賀直哉も了解していたかと思う。

第十章 志賀直哉における感動と人格

1. 人格と人間

人格が話題にのぼることは少ない。人と人のつながりを重視する立場からみれば、人格と云う概念は何か儒教主義的で現代にそぐわない言葉のようでもある。人間に価値の上下があるかのような思いに結びつくとなれば、幻想と云わなければならないだろう。しかし人生に相渉る¹⁾において、人間関係の構築とか、社会的成功や貢献といった事だけに価値が置かれ、人格の独立的意義が問われないとなれば、一人の人間にとって人生はむなしい。

個であることは自由を意味する。人格と自由とは深いつながりがある。鈴木大拙も述べているように²⁾、自由とは「自らに由りて他に由らず」の義であって、人間的自由という考えと個人的存在の意義とは不離の関係にある。ただし、ここでは意志の自由にとどまらず阿頼耶識³⁾を含めたところ全体の自由すなわち自在を意味している。自分を尊ぶ人格意識と人格としての豊かな統一性の確立にとって自由は欠くべからざるものである。とりわけ自由を尊とび、何ものにも縛られることを生涯嫌った志賀直哉が、自分の人格というものに強い現在性を感じていたことは当然のことと確信できる。

2. 志賀直哉と感動

筆者は残念ながら生前の志賀直哉の人柄に直接触れる縁に恵まれなかった。彼がおおよそどういう人であったかということは、心境小説とよばれる彼の作品や日記、対談の記録や友人や弟子たちが書いている随筆などによって推測することは出来る。祖父直

道が論語の「子曰く直なる哉史魚」からとったという⁴⁾ 直哉の名前が本人の人柄をよく表している。ただしここで注目するのは、志賀直哉の実際の人柄やどういう人格であったかではなく、彼が最も重視した「感動」に、人格がどうかかわり、そのことから何を学びとれるかということである。直哉は娘義太夫が呼び起こす感動を文芸で実現したいというのが創作の動機であったと尾崎一雄との対談で述べている⁵⁾。

志賀直哉は、経済的に不自由しない環境で育ち、青年時代は自由奔放の生活であったということは、よく論評されてきたことである。むしろそれだけに、自分の内面への関心は尋常ではなかっただろう。持って生まれた物事の本質を見抜く力に、人並み外れた野性的ともいえる動体視力を活かした観察力と、概念や先入見に先を越されない素早い情景表現力によって作品は生み出されている。その手ごたえが、自分という最も身近な自然を手繰り、掘り出してゆくことへの執念と、結果への自信につながったのだと思う。また、ダーウィン、フロイト、ニーチェやフッサールの思想の世界的広がりや悲惨な大戦がきっかけとなった、人間とは何かを問い直す知的状況が背景にあると思う。志賀直哉の知的立場は文学による現象学と云えるのではないかと私は思う。

自己探求で連想されるのは、釈尊の遺言「自灯明」である。自らを灯とせよという釈尊の意図はなにか。ここに人生に相渉るにおいて最も重要なことが託されているように思う。もとより人間共通の自己を通した悟りへのマニュアルを示そうとしたものではなく、感謝しても感謝しきれない自己、悔いても悔いきれない自己、そういう孤独な独立者としての自己を手繰って行けということではなければならない。なにかそういう、切羽詰まった抜き差し

ならない個的状况にしか真実は現れないのではなからうか。そういう真実のもとに、現在性が自覚されるものを人格と云うのではなからうか。大正十五年二月八日の日記に「人は段々孤独になるのが本統だ。その人の生活が孤独にならないのは生活が深まらない証拠である。」と記しているのもこの点で意義深い。志賀直哉の創作への誠実な取り組みや、誰とも分け隔てなく接する姿勢、他者に最大限の心遣いをする捨身の生き方⁶⁾、正しいと思うことは怒りを爆発させてでも表現する様は、そのまま坐禅であったと思う。直哉の研ぎ澄まされた人格は、そのような修道の結果であったと思われる。芥川龍之介に「何よりもこの人生を立派に生きている作家」という有名な志賀直哉評があるが、このことの一つの証ともいえよう。

志賀の弟子で奈良高畑の旧居にもよく出入りしていた三上秀吉が「志賀直哉」⁷⁾に、「いつか志賀さんは、私にいったことがありました。「鷗外には自分がない」……生そのものに没入する熱情をかかしていることが、志賀さんの眼に「自分」が書けていないように見えたのではありませんか。したがって鷗外の傑作である「高瀬舟」にしても、教訓的、実践的、目的的な、においをぬぐいさることができません」と記している。自分を書くこと自体が重要なのではないが、自分と云う身近な自然を通してしか、感動の源に正確に方位を合わせることは出来ない、というのが志賀直哉の暗黙の主張であると思う。

自分を掘り出す⁸⁾という志賀直哉の発想には、エマソンの「大霊」⁹⁾が師の内村鑑三を通して影響しているように思う。自然観を基にした、エマソン、ソーロー、内村、志賀のつながりについては、藤田妙子の論説¹⁰⁾に詳しい。藤田は、「ソーローも志賀も、

小動物に人間を超える高貴ささえ発見している」と述べているが、このことは志賀直哉が人格の内に人格を越えた働きがあることを観ていたということであろう。しかし、エマソンの大霊のような実在論的なアプローチへの衝動は、行動の人志賀直哉にはなかったと考えている。云い方を変えれば、直哉がmineしようとした「自分にあるもの」は大霊であったかもしれないが、人格または仏性や本来の自己あるいは内在する神のように、自己の内に絶対価値が実在するかどうかの問いへの誘惑は初めからなかっただろう。

「偶感」に「殊に何気ないと云う事は日常生活では一番望ましい気がしてゐる」と書いている。何気ないとは、計らいなしといいかえてよいであろう。ありのままの何気ない事柄の中に崇高へのベクトル、すなわち感動の源を敏感に感じ取ったところに、生きることへの志賀直哉の愛がある。「城の崎にて」などの小動物の記述にこのことが如実に現われている。人間を含めた、諸法のあるままの実相に接して、一瞬の感動を見過ごさず、一切のはかりや関心を伴う概念の先行を許さず、一気に油絵を描くように情景をストレートに描写するありさまは、崇高との感応道交であり、それぞれが解脱すなわち自在の体験といえるのではなかろうか。ありのままを凍結するような表現であるが故に、その表現がまた感動を呼ぶのである。ここで「ありのまま」は「あるがまま」のような現状肯定のところが起こる以前の価値自由の意味を持った「無限」につながる言葉である。ここで、志賀直哉が、何気ない事柄に感動し崇高へ向かう運動を感得している例を幾つかあげてみたい。

ブッシュマンの生活をテレビで見て、後の対話の中で¹¹⁾「村で

はとしより、女や子供たちが総出で迎え、早速その肉を料理しておいしそうにたべている。その光景を満足そうに眺めながら男たちが休んでいる光景を見たことがあるが、見ながら、これこそ人間として本当に素直な理想的な生き方だと心から感動した」と述べている。

また、碧巖録第51則の「徳山托鉢」は、たびたび対談などで引用し涙が出るほど感動すると述べている。徳山禅師が食事の時間を間違えて自分の応量器を持って食堂に出てきたのを、弟子の雪峰に見咎められて「鐘も鳴っていないのに応量器を持ってどこへ行く気ですか」と注意され、すごすごと方丈に引き下がったという話である。直哉の感想は、「年を取ると、腹が減ると我慢ができません。だから作りかけていても「まだできんか」と言いたくなる。あれは非常に素直で自然でいい」であった。未定稿169の¹²⁾、「自分の達したい芸術は」には、さらにつつこんだ記述がある。「本統の芸術は一種象徴的なものでなければならぬ。・・・それを見る事でその見る人の道でより高まろうとする意志を呼び起こすものでなければならぬ。禅の徳山托鉢の話で、これは事がらとすれば何でもない事だ。然しこの事が、如何なる種類の人でもより高まろうとする意志を持つ事は不思議な点だ。変に象徴的な所がある、自分が芸術にたずさわる為めか、実に芸術的な所があると思ふ、」とあり、崇高へ向かうベクトルを連想させる表現となっている。芸術作品側の感動の源泉が直哉の言う「リズム」であるとすれば¹³⁾、それを受け取る人間側には、崇高へ向かうベクトルの主体となる「人格」の共鳴があると理解したい。

志賀直哉は、モーパッサンやアナートルフランス、ジイドなどフランス文学から受けた影響についてはたびたび述べているが、

「ありのままの素直な生き方」の意味では、フロベールの「まごころ」¹⁴⁾に大きな感動を覚えていた。フェリシテという家政婦の人生を描いたものであるが、英雄ではありえない何気ない人生、下心のない実直な人生に人間の本統の品位、生の崇高さというものが写し出されているのではないかと私は思う。

「内村鑑三先生の思い出」に、「鉋毒事件の頃、古河市兵衛はよく先生の槍玉にあがってゐたが、そのうち古河市兵衛が亡くなった。と、同時に先生はもう決して古河市兵衛の名を口にされなかった。私には先生のかういふ何でもないような事が頭に残ってゐる」とある。叔父志賀直方が日露戦争に出征する折の、直哉を育てた祖父志賀直道の送別のことばは、「覇者の民は忤々如たり、王者の民は悠々如たり」であつた。いずれも儒教的教養の発露でありながら、崇高へ向かうベクトルが定まった態度である。このような教養が日本社会で後の日中戦争の頃まで相続できていたなら、今日におよぶ影響は異なっていたことだろう。

志賀直哉は娘義太夫や歌舞伎、落語など庶民の芸に感動の源を発見していた。地唄舞の井上八千代のことでは、「ジーンと虫の聲に耳かたむけてきき入っている。その形が実にいいのだ。うたにつれて少しずつからだが動いているのだが、そのキチッと安定した形が実にうつくしかった。この時の「虫の音」には非常に感動した」と云っている。

直哉の感動は言葉の説明に呼応したものではなく、常人の眼では見過ごしてしまいそうな一瞬の情景に、無尽蔵のリアリティを感受した場面で湧き起こるものである。

3. 志賀直哉と人格

志賀直哉が、作品や対話の中で「人格」という言葉を使ったものを読んだ記憶はない。行動の人志賀直哉からすれば、人格と云うような概念的な言葉で人を表現することは本統でないという気持ちがあったかもしれない。確かにあやふやな概念に筆を滑らせるという事はなかったようだ。しかし、道理に反すると判断した時の彼の激しい怒りの表現は、崇高へ向かう運動という、信仰に近い人格的熱情を抜きに理解できるだろうか。阿川弘之の「志賀直哉」に興味深いエピソードが載せられている¹⁵⁾。「田鶴子はそれが面白くて、高橋一家の住む部屋へよく遊びに行った。ある日、戻って来て、「知子さんて、本当に滑稽な方ね」そう言った途端、父親（直哉）が怒り出した。「人の細君に対して滑稽な人といふ言い方は無いよ。失敬だ。すぐ行って謝って来い」・・・・その言葉を耳にしたのは父親一人だから、「今後気をつけろよ」で済むのではないかと思ふ。にも拘らず、「すぐ行け」と重ねて厳しく催促され、彼女は渋々もう一度別棟の高橋の部屋へ出向いて、これこれで父にひどく叱られましたと、詫びの口上を述べた」とある。

奈良高畑の住まいには月に50人以上の来客があった。人生に行き詰まって志賀直哉宅に駆け込んだ若き日の若杉慧もいる。直哉自身の経験を例にした、裸の心のアドバイスが記録されている¹⁶⁾。「要約して以上のことば以外のものを格別聞いたとは思はれぬ。それにも拘わらず氏に聞かされた言葉は爾来私の胸裡に深く刻印され、且平素世に処して、事ある毎にあの夜の感動は私の胸の中に十指を広げて立ち上る思いがする。―私が迷惑その是非に苦しんだ錯乱の極、体当たりのように氏にぶつかって行けたことにも原因はあろうが、曾て私は志賀氏ほど私に対していきなり肚を割って語ってくれた人に会ったためしが無い。氏ほど率直な親愛の

情を示してくれた人を見たことがない。斯ういう風に示されたものこそ本当に人間の礼儀といふものかと、深く打たれた」とある。武門の育ちである直哉は行動の人であり、或る人間の、或る行動の、ある感動に、普遍以上の価値を置いたのであった。

志賀直哉の師である内村鑑三が「人格的の神」¹⁷⁾ という説教の中で、「基督教の神は天然、法則、能力と云ふが如き非人格的のものでない。彼は「アナタ」と云ひて呼び掛くる事が出来、又「我れ」と云ひて我らに臨み給ふ人格的の神である」と述べている。人格とは何か、について内村は、「人たるの資格を云ふ」とか「人格は自覚せる個性である」とか述べている。明治25年に井上鉄次郎がパーソナリティを訳した「人格」には、このようなキリスト教思想に発するニュアンスは前提とされていなかった。社会的約束事を守れる人間としての人格形成や法の分野の人格の同一性と云うような言葉の使い方には、神の崇高な人格に対峙し、イエスのような人格に近づく使命を意識するという含意は全く無い。

ティリッヒは「聖書の人格主義の特性」¹⁸⁾ という文中で、「聖書の宗教は人格的なものの十分な意味を発見したのである。聖書の神の無制約的な性格は、神に対する関係を徹底的に人格的なものとする。というのは、われわれの人格的な存在の中心においてわれわれに関わり合うものだけが、われわれに無制約的にかかわり合うからである。・・・われわれがまず人格とはどういうものであるかを知って、それからこの概念を神に適用するということではない。そうではなく、神との出会いにおいて、われわれははじめて、人格がどういうものであらねばならないか、それはいかにしてすべての非人格的なものから区別され、またどのようにしてそれが非人格的なものへ沈み込んでしまうことから護られねばな

らないかを体験するのである」と述べている。これは人格という媒体を通して崇高で大いなるものと人間とのつながりが成立しているという宗教体験に基づいた表現である。

「サウロ、サウロ、なぜわたしを迫害するのか」というパウロ回心の聖書の一段は、人格を単位としてのみ、真実は伝承されるということを伝えているのではないか。道元禅の面授嗣法の意義もこの点にあるのではないか。ティリッヒはまた、こうも述べている¹⁹⁾。「究極的なかわりには他のすべての企てに、深みと方向と統一性を与え、それによって人格としての人間を基礎づける。真の人格的な生活はそれ自体において統一があり、まとまりがある。人格のこのまとまり（全体性）をつくり出す力が信仰である」この文章の信仰にあたるのが志賀直哉においては感動であったのではないか。

一般に日本人が他者あるいは自身を人格と云う概念を通してみることがまれなのではなかろうか。仏教でいう普遍的本性としての空や無自性、無我はこの宇宙のすべての諸法（ものがら）に適用される汎神論的性格を持っている。これを概念や理念で理解すれば、人格というような見方は何処からも出てこない。まず永遠の真理・真如があり、それを悟った釈尊があるという構図が一般的であって三位一体ではない。こういう構図が日本人の仏教信仰のイメージであるから、信仰が人格的でなくわが身に照らした必死のものにならないのではないか。宗教はあるが信仰がないと言われる根源がここにあるのではなかろうか。現実の宗教体験では、喫飯や掃除のような実生活の行持を通した善知識との感応道交の体験の中で、人格を通して仏法が伝承されてゆくという事実がある。

太田久紀は成唯識論抄講²⁰⁾で、「成唯識論では、唯識の仏さまの構造を一番根本的に大覚世尊に置いています。そしてその下に大覚世尊がお悟りになった法身が入ってくるのです。……最後は衣が汚れるような苦しい旅をお続けになって、クシナガラで涅槃にお入りになったお釈迦さま。これが原点であって、仏教の一番源は何かといったら、永遠の真理ではなくて一人のお釈迦さまである」と述べている。釈尊から善知識につながる伝承を縁として、釈尊に学び釈尊のような佛に近づくという意識を強く持たなければ、人格を揺るがすような堅い信仰にはならないのではないか。

「城崎にて」の鼠、「灰色の月」の少年や「白銅」の三味線弾きを思い浮べるとき、総じて志賀直哉における感動は、どうする事も出来ない因縁に対して、無心に且つ決然と立ち向かう相によって起こされていると感じている。感動主体に最高価値を置き、そこに実存的独立者を見出してゆくというのが志賀直哉にとっての人格の意義であったと思う。ここではこの意味を込めて「ありのままの相をとおして崇高へ向かう運動」²¹⁾を感動主体としての人格の意義とする。言い換えれば、崇高へ向かう人格の運動が感動であるともいえる。また人格は感動によって揺り動かされ育成されるともいえる。

小論の人格の意義は「崇高へ向かう運動」の主体であるから、たとえ重い知的障がいのある生活を捧げている人間にも感動の主体としての人格はあると断言できる。たとえ第六意識の働きが弱くとも、過去の宿業が薫習され種子となって第八阿頼耶識は常に強く働いている。父母の願いも阿頼耶識の中にある。生は死に向かう宿命を帯びているから、生きること自体が崇高へ向かう運動であ

るともいえる。そしてこれがまさしく運動であるならば、命絶えても伝わると思えば、無我の教えに反するだろうか。

志賀直哉が最も大切にしたのは、存在のありのままを表現する芸術が象徴的にはたらき、触れる人のところに感動を呼び起こすという事実である。直哉の感動は人格を揺るがすような究極的なものであった。彼の作品のモチーフはすべてそこにある。この認識がここで感動の規定を「ありのままの相を通して崇高へ向かう運動」とし、感動の主体を人格と考える所以である。運動である以上無我に反する実在論ではない。志賀直哉が捨てる名人とよばれ、省略の多い文体を好んだのは、文意を強く押し出すためであるという主旨のことを述べている。食中毒で亡くなった生身の人間釈尊を原点とすることが、説明的概念を弄せず仏教の堅い信仰につながることに同位相のことからである。

まえがきで述べた「志賀直哉の世界」の映像で、勘定高くやってもらいたいと希望を述べる場面がある。何がより大切であるかを弁えてもらいたいという意味である。感動があればよいのではない。文化、芸術、スポーツすべてに感動はある。しかし、それだけでは方便仮門の感動である。「勘定高くやってもらいたい」は、七十五歳の直哉に、若き日に学んだ福音書ルカ伝の「必要なことはただ一つだけである」というイエスの言葉が甦ったものと私は思う。

志賀直哉における最高価値とは、ありのままの相を通しての崇高に向かう運動であり、ありのままの不完全さが無限に向かつての想像力をかきたてる故に感動を呼び覚ます。感動の主体が人格的であればこそ、「同じものが自分にも何処かにある、こうしてはおれない」という躍入の行動を起こさせる要因となる。このよう

な日常における感動が直哉の信仰そのものであったのではないか。
ここに直哉の宗教に由らない信仰のあり方があったと私は思う。

註と参考文献

- 1) 北村透谷、「人生に相渉るとは何の謂いぞ」、日本現代文学全集第9、講談社、1965年、p83のタイトルよりとった。
- 2) 鈴木大拙、自由、鈴木大拙全集第九卷所収、岩波書店、1968年、p37
- 3) 唯識の教えによれば、前五識にいわゆる意識である第六識と深層意識であり自我をささえる第七末那識、さらにすべての経験が薫習される第八阿頼耶識の八つの心（心王）が常に同時に働いているという構造で、心は複合的であるという立場である。心の働き方（心所）という観方では、五遍行という心理作用がベースにある。それは、触（分別）、作意（注意）、受（感情）、想（概念化）と思（考え、決断）の五つとされ、この中に感性、悟性、理性が含まれるであろう。このすべての心王、心所が人格を支えているというのが唯識の観方である。
- 4) 三ツ木照夫、「晩年の志賀直哉」、新生社、1975年、p80
廣津和郎の「志賀直哉論」、日本現代文学全集58、講談社、1980年、p185には、「妥協を飽くまで忌み嫌い、一本筋に、真直な道ならどこまでも押し通して行こうとする氏の気質は、この性格の強さから来てゐるのである」とある。志賀直哉論としては是でよくても、小論の趣旨からすると物足りない。
- 5) 志賀直哉対話集、大和書房、1969年、p299に「義太夫をやっている人が、小さい寄席の中でだけれど、とにかく、人にある感動を与えるということは羨ましいことだと思ったね。・・・何か仕事で他人を能動的に感動させたという欲望だね」という記述がある。

- 6) 奈良の住まいに毎月50名以上の来客を受け入れ、後輩を支援する姿勢などとはとてもおよぶべきものではない。
- 昭和13年に東京に転居することになったのは、子供の教育のためということになっているが、前年に近衛文麿の後見役であった叔父の志賀直方を亡くし、戦争回避論者だった近衛を近くで支援したいという無意識のノブリス・オブリージュの意志が働いたのではないかと私は思う。
- 7) 三上秀吉、「志賀直哉」、東京ライフ社、1956年、p105
- 8) 二十九歳の日記には、「自分は自分にあるものを生涯かかって掘り出せばいいのだ。自分にあるものを mine する。これである」と書いている。
- 9) R・W・エマソンの著書「大霊」や「自己信頼」で読み取れる内的霊性のことで、インド哲学の影響が感じ取れる。
- 10) 藤田妙子、「近代日本のエマソン、ソロー受容」、ヘンリー・ソロー研究論集、39巻、ソロー学会、2013年、p1
- 11) 斎藤一、「志賀直哉との対話」、講談社、1979年、p61
- 12) 未定稿169、志賀直哉全集第九巻、岩波書店、1974年、p587
- 13) 志賀直哉全集第七巻所収の「リズム」で、偉れた人間の仕事に触れて、自分にも同じものが何処かにある、それを眼覚まされる、精神が引きしめる。かうしてはみられないと思ふ。・・・自分はリズムだと思ふ」と書かれている。実感を持って把握しにくい、未定稿140（全集第九巻、p515）に「気持ちのリズムといふ事を痛切に感ずる。リズムで生活して行ければ理想的な生活である」と述べており、学習院時代走り高跳びの選手だった経験から出てくる行動の人直哉ならではの表現なのかもしれない。
- 14) フローベール、「まごころ」、三つの物語所収、山田九朗訳、1940年、岩波文庫
- 15) 阿川弘之、「志賀直哉 上」、岩波書店、1994年、p261
- 16) 若杉慧、半眼抄、木耳社、1972年、p288

- 17) 内村鑑三、「人格的の神」、内村鑑三全集第28巻所収、岩波書店、
1983年、p103
- 18) ティリッヒ、「聖書の人格主義の特性」、ティリッヒ著作集第9巻所収、白水
社、1999年、p214
- 19) ティリッヒ、「懐疑と信仰」、ティリッヒ著作集第6巻所収、白水社、
1999年、p157
- 20) 太田久紀、成唯識論抄講卷十二、薬師寺、1991年、p5
- 21) ヤスバースが「真理について」で述べている「愛は真理への運動である」と
いう表現から連想した。感動は、ありのままの相を通して崇高へ向かう人格の
運動である、と規定した方が明確かも知れない。

あとがき

本書は、筆者が奉職した奈良産業大学、奈良学園大学で執筆した紀要論文をもとにしてまとめ直したものである。三十五年以上続けてきた仏像彫刻の縁で、理系の研究者でありながら、奈良学園が管理公開する奈良高畑の志賀直哉旧居に仕事を与えられた。

まえがきでも述べたが、志賀直哉全集を何度か読み返しているうちに、志賀直哉さんの文章の書き方や生き方が唯名論という言葉で納得できることに気が付いた。唯名論は日本では科学史でしか使われない言葉だ。いままで専門の自然科学研究の合間に、科学史の講義の教材研究に関連して思索し報告してきた「メリトクラシーと愛」や「道理」などの自分の論文の主旨が唯名論で繋がっていることを再発見した。「志賀直哉の唯名論」という書名にして一冊の電子書籍にまとめた。

志賀直哉さんの文体に習って、余分な記述をできるだけ捨てて表現をできるだけ簡潔に分かりやすくすることを心がけたが、文芸的なまとまりよりはあくまで自分が人生において必携と強く感じたことを正確に表現することに重きを置いた。また参考にした文献のオリジナリティを尊重し、書籍、論文のユーザの立場でそれらをどのように統べて、新たな知恵を創発するかと云う事にも重点をおいたため記述が回りくどくなった。筆者は時に佛の冥加を感じて生きてきたが、佛の教えについては自分の勝手な解釈が入らないように注意し、善知識のことばを多く引用して読者に検証して頂き易くした。そのために、さらに読みにくくなったと思うが、読者のご寛容を期しご批評を乞いたい。

令和3年は志賀直哉さんの没後50年の年である。志賀直哉旧居でいままでに何千人かの入館者と直接お話しする機会があったが、文学を愛する人、直哉さんの簡潔な文体を好み旧居の佇まいにその写像を感じ取る人が驚くほど多い。教養や芸術というものの意義をあらためて感じさせられ感銘を受けている。

記念碑の類は断るようという直哉さんの遺言があり、旧居という控えた名称になっている。けれども、入館者に説明するに際しては、直哉さんの名前を気軽に使っている。この書でも題名に名前をお借りした。「不愉快だね」という声が聞こえてくるようだ。

私の父母の世代は、国難に青春を犠牲にし、戦禍に散った世代である。直哉さんの子の世代でもある。その無念を思い、世界の範となるのがわが世代の務めであると自覚してきたつもりだが、道は遠い。本書は私なりのささやかな追善供養の努力の証であり、伝承の祈りである。そのことに免じてお許しを乞いたい。

著 者

大原 莊司、昭和 22 年 1 月 1 日生まれ

広島大学大学院理学研究科物性専攻博士課程修了 理学博士

奈良学園大学名誉教授

現在、奈良学園セミナーハウス志賀直哉旧居館長

主な著書・論文

情報科学とその技法、三和書房 共著、1998 年

The Cosmic Ray's Chaotic Motion in the Galaxy, Journal of

Aerospace Science and Technology 1 (2015)53-60 共著

Chaos Found in High Energy Cosmic Rays,

Scholars'Press, Germany,2016

コケ分析により得られた放射能拡散状況、環境技術、2015 年

44 巻 8 号、p460-467 共著

Study of Cs-137 Dispersion by the Fukushima Nuclear Power

accident through Radioactivity Analysis of Mosses,

人間教育 ONLINE,1(7),171-184(2018) 共著

志賀直哉の唯名論

2021 年 10 月 21 日 第 1 刷発行(電子書籍:志賀直哉旧居 HP)

発行 学校法人奈良学園セミナーハウス志賀直哉旧居

〒631-8301 奈良市高畑町1237-2

TEL&FAX 0742-26-6490