

日本の國際化と禪の精神

原 田 弘 道

一

昨平成元年十一月二十四日（土）、二十五日（日）に駒澤大学経済学部創立四〇周年記念国際学会のシンポジウムが本学一、三〇一号教場で行われた。その際、セッションA「日本経済の将来と宗教的風土——仏教精神を中心に——」「日本の国際化と仏教精神」の論題で発表を行なった。小論はその発表原稿に加筆訂正したものである。特に禪を中心に構成を変えたところもあつたので、標題を少し変えたのである。

これは本来四〇周年記念論集の方に掲載すべきものであるが、記念論集の編集方針から、そちらのほうはレジメを掲載することになった。そこで筆者が仏教学部の一員として記念学会に発表する機会が与えられたこともあって、本論集に発表することとしたのである。

テーマが決められ、与えられたので充分な検討もできないまで不満足などころも多々存する。しかし一つの問題提起の意義を考慮したことが、あえて発表することとした理由の

一端である。

今、真に問われるべき課題は、国際社会と共に存しなければならない日本が、次の時代に向けていかなる「基本原理」「信念体系」にもとづいていかなる政策体系を世界に対して提示するのかという生存条件の問題であろう。そしてそれを提示すべき基礎となる哲学が模索されているといつてよい。筆者は無論それを提示しようなどというだいそれた考えなど毛頭ないし、またその時期でもない。ただ任にあたって、禪を学ぶ立場からこの問題にいささかのアプローチを試みる次第である。

さて「歴史の父」トウキディデスがいうことく、「これから歴史も、人間性の趣くところ、これまでのそれのようない、異なる条件のもとで相似た展開をする」とすれば、過去の似通つた事態は未来の方向を探る道標となるであろう。そこで先進諸外国との特質の異同については触れず、日本の国際化の問題について、具体的に過去に問い合わせ、未来の方向について仏教、就中禪が資するところがあるかどうかを問うこと

が当面の課題である。

今日の日本は経済第一主義の行き方である。それが国際的にも国内的にも様々な問題を引き起しているのも周知の事実である。

しかし、そもそも人間は常に経済利害だけに忠実に動くほど冷静で打算的にはできていない。非合理的側面も重要な要素である。そういう意味では人間の合理非合理的両面をも含めた形で見ていかなければならないであろう。

二

日本が戦後、いや歴史上行なつてきたことは、ほとんどが「国際交流」の範囲のことであつて、「国際化」ではなかつたと云つてよい。

経済的に豊かになつた国は、周囲のより貧しい国々から大量の移民を入れ、その移民の送金とその人達が持ち帰る技術によって、周辺の経済文化の発展に貢献する義務がある、といふのが、世界の「暗黙の了解」といわれる。全世界の歴史に、経済的に発展しながら外国からの移民を入れなかつた国は一つもないのである。

日本の数多い伝統的特色の中でも、最も根深いものは「孤島性」、つまり国際性の欠如かもしれない。端的に現わしてゐるのが、日本人一般がいう「国際化」の内容で、「これか

らは国際化の時代、若者は狭い日本に閉じこもつていかないで世界に雄飛すべきである」というのが大方の意見であろう。しかし「外国人労働者を大いに入れろ」「外国企業をどんどん誘致しろ」というのは小数意見である。つまり「国際化」とは、日本の方が「出る」ばかりで、日本に「入れる」発想が少い。あつても、いわば「国際交流」の程度である。

アメリカやアジア諸国の要求する開放政策、例えば日米構造協議や政治・経済難民の問題等、頑強に反対しているのは、「国際化」についての理解が乏しいからと考えられている。

日本の歴史上、「国際化」についてあえていえば、中国の文字や文化が、多くの帰化人とともに入ってきた飛鳥・奈良時代だけが「国際化」の時代であったといえる程度である。

日中交渉史において、日本の使節が最初に中国を訪れた記録は、後漢の光武帝の時代、西暦五七年のことだが⁽²⁾、本格的な交流は四世紀以降、朝鮮半島を通じてであろう。

一方、仏教は渡来人によつて六世紀の初頭に既に日本に入つていたと見られ、普通、『日本書紀』の記述に基づき、仏教伝来の年は欽明天皇の十三（五五二）年とされているが、これは百濟の聖明王が仏像と經論を欽明天皇に献上し、天皇が礼拝の可否を群臣に問うたときである。いわば個人的な信

仰としてではなく、國家の宗教として認めるべきかどうかが問題になつた時のことである。

進んだ技術を持つ帰化人を受け入れ文化・経済を発展させたためには、彼らの信じる仏教を受け入れる必要があつたが、それはまた神道・神話の否定、天皇家支配の根拠を問う問題を含んでいたであろう。

このため、天皇支配体制を擁護しようとする物部、中臣の保守派と帰化人らの技術で経済力を得た蘇我氏らとの間に鬭争が起り、天皇家も不安定な状態におかれたようである。欽明、用明、崇俊の各天皇の仏教に対する態度はそれを示している。結局「天皇は仏教を信じ、神道を尊ぶ」という妥協に落ち着いたのが用命天皇の二（五八七）年というのが一般的な見解のようである⁽³⁾。

しかし、より明確な形でこの路線を推進したのは厩戸皇子、後の聖徳太子（五七四——六二二）だとする見方も存する。

先進文化国中国からの摄取の方は、仏教と儒教であるが、拒否したものの中には宦官、道教、神仙思想、同姓不婚、科挙制度である。仏教・儒教を取り入れながら、易姓革命の思想が根付かなかつたのは、「神・仏・儒習合思想」との関連で見るべきであろうし、もう一つは思想を抜きにして技術と文化だけを学ぶ「学び上手」の「いゝとこ取り」の姿勢と無

関係ではあるまい。

神道と仏教と共に信仰し、儒教の教える礼に従つて生きることを説き、複数宗教の同時信仰という現実主義に理論的根拠を与えたのが、『日本書紀』による限り、一応聖徳太子に代表されるのである。即ち、

一に曰はく、和なるを以て貴として、忤ふること無きを宗とせよ。ひと皆党有り。亦達る者少し。是を以て、或は君父に順はず。乍隣里に違ふ。然れども、上和ぎ下睦びて、事を論ふに諧ふときは、事理自づから通ふ。何事か成らざるむ。

二に曰はく、篤く三宝を敬へ。三宝とは仏・法・僧なり。則ち四生の終帰、万の国の極宗なり。何れの世、何の人が、是の法を貴びずあらむ。人尤悪しきもの鮮しく能く教ふるをもて従ふ。其れ三法に歸りまつらずば、何を以てか枉れるを直さむ。

三に曰く、詔を承りては必ず謹め。君をば天とす。臣をば地とす。天は覆ひ地は載す。四時順ひ行ひて、万氣通ふこと得。地・天を覆はむとするときは壞ることを致さむ。是を以て、君言たまふことばを臣承る。上行ふときは下摩く。故、詔を承りては必ず慎め。謹まずは自からに敗れなむ。⁽⁵⁾（原漢文）

太子は摄政として自らそれを実践、難波に四天王寺を建立して自らも深く仏教を学ぶ一方、敬神の詔を出して、伊勢神宮などを厚く保護したのである。

このような妥協的姿勢は、伝統と新来の文明との間の緊張や悩みを解消する方法として共感を得るものとなつたであろう。以後日本においてはこの解決法が踏襲されるようになつたのである。結果として仏教のもたらした様式と技術を学び、仏教を体系的に受け入れず、それぞれの長所を攝取することによつて、深刻な宗教的対立や戦争もなくなつたのである。これは見方によつては、大変高く評価すべきことだともいえよう。⁽⁶⁾

これ以降は、政治で宗教（仏教）が大きな問題となるのは宗教が世俗の権力権益に関与した場合か、或いは俗権を支える既成の宗教的権威に抵触し、おびやかすと見做された時である⁽⁷⁾。

これは半面、絶対的宗教的正義觀が欠如していることも示していよう。厳格な宗教を持たなかつた日本人の正義とは結果として支配的な集団の利益に適うことだが、正義を装つて主張できる風潮が形成されたのである。支配的集団は多くの場合多数であるが、その多数の利益に適うこと、「正しいこと」であり、それは「みんなが正しいと思うこと」である必要があり、そのためには「和の精神」が強調されたので

ある。日本が度々目標を変えながら、その時々の目標に向かって全員が邁進するのはこのためであろう。⁽⁸⁾

その時必ず、社会主觀、あるいは与論形成のため、「和の精神」の重要性が叫ばれたのである。

ヨーロッパや中国には絶対的正義の基準がある。キリスト教、ユダヤ教、イスラム教にはそれぞれの「神」が、中国には宗教の代りに「青史に名を留める」「子孫を恥ずかしめない」という思想がある。これは儒教の教える歴史主義と家族主義が結合した思想と見ることができよう。ところが聖徳太子以来の日本の習合思想にはそれがない。というのは人間（その時、その場の支配的勢力）の判断によつて、どのようにでも組み変えることもできる。基準は人間の判断であり、神や仏は参考資料の提供者に過ぎないのである。

絶対的倫理觀を欠くこの国では「正義」「善」とされているのは、その時その場の支配的な勢力、中世においては宗教が担つていたが、これが「正しい」と考へることであつた。従つて大抵の場合多数の利益に適うことでもあり、日本は多数の利益が「正義」「善」の装いをもつて語れる国であり、これは実利的なプログマティズムと集団主義に通ずるのである。

故に厳密な意味での「信仰の自由」という観念も育たなかつたし、問題にならなかつた。問題になつたのは、集団の倫

理観や価値観に反すると見なされた宗教、多くの場合新興仏教であったが、その布教の自由の制限の問題であったのである。但し後世の吉利支丹禁制は、信仰の自由を含めた極端な例であるが⁽⁹⁾、むしろ日本的倫理観を否定する勢力によつて、自國社会そのものが崩壊の危機にさらされることへの恐れのあらわれと見るべきであろう。

三

実利的プラグラティズムに加えて、日本の「孤島性」は、日本社会における情報環境の共通性をも育て、「以心伝心」式の人間関係を作つた。個人関係ばかりでなく、公式の制度にも採り入れられた。鎌倉時代から発達した「令外の官」の制度であるが、「本音」と「建前」を使いわけることが公認され、何百年間も制度化し、当然化し、不思議とさえ思わない精神風土を形成してきただのである。

「令外の官」の定着は、公式の法令を変えずに決定権が下僚に託される「下意上達」の傾向を生んだ。同じアジア社会でも、トップの権限とその所在が明確であった「上意下達」の中国とは対照的である。前者を集団主義、後者を全体主義と一応見ることが出来よう。

なお全体主義と集団主義の違いについて、次の範囲で考える。全体主義も集団主義も、独創的な個性を嫌い均質社会を

志向する点では共通しているが、集団主義が権限の分有と命令系統の無視に特長があるので、全体主義とは逆の傾向である。日本に特有のプロジェクト・スタイルである「青年将校の独走」であり、歐米ではほとんど例を見ることができないが、近世封建社会における大名と家臣団との間に見られた主君「押込」の構造に見ることができる。⁽¹⁰⁾

家老・重臣層の間での合意が形成され、目付・物頭らがその指揮に従う旨の誓約をすれば、「殿御乱心」とばかり主君「押込」行為は大多数の場合、円滑・無血的に成就したと見られる。しかしながら、家老・重臣層の意志が分裂してもなお、主君「押込」はありえたようである。この場合には、反対派の大規模な武力制圧までが想定されていたのである。

これらは、それぞれの部門担当者の意向を無視した全体調整が不可能であつたことを暗示する。全体を動かすのはトップの意向ではなく、共通の情報環境が生む「空氣」つまり支配的な集団、または多数の声とされるものが作り出す雰囲気である。故にその場の多数意見で決められる日本の「正義」「善」は、当然時と場合によって変わる。

かかる変化を多くの日本人は臆面もなく、不思議とも思わずできただというのは、「立場の論理」と密接な関係を持つといえよう。我々は「立場」が変われば「主張」も「意見」も「思想信条」さえも変るのが当然という考えを育ててき

た。変わり身の早さ、見事さはしばしば外国人を驚かせたよ

うであるが、この変わり身の早さを、お役所言葉では「日本人の新体制への参加意欲の強さ」というのだそうである。

その際必ずといってよいほど、従来の立場より、より上部のより抽象的な概念を持ち出して、新しい立場の論理を構築する。このような無責任で危険な「立場」の論理は、自らの人格や能力に対する評価を避けるためでしかないことを我々は自覚する必要があるう。

道元（一二〇〇—一二五三）の『学道用心集』「正法を見聞して必らず修習すべき事」に

右、忠臣一言を獻ずれば數回天の力あり、仏祖一語を施せば回心せざるの人莫し……如し忠言を容れずんば、治國德政の末だ行われざるなり⁽¹⁾（原漢文）

とある。唐の太宗は、人民が貧窮のさなかに、洛陽宮を修復しようとした。ところが張玄素（諫議大夫）がこれを力づよく諫めた。太宗はこれを聞き入れて、その修繕を中止した。宰相の魏徵は「張公事を論ずれば回天の力あり」と言つて大いにこれを嘆賞した（唐書「張玄素」伝）。一命を投げ捨てる覚悟で、主張を貫いた張玄素の例は、仲々見出せない。道元はこのことを『正法眼藏菩薩四攝法』巻にも引用して愛語の例として語つてゐる。「立場の論理」とは全く違う。表裏のない役割立場に徹した言行一致が重んぜられるのであ

る。

類似した例として『続近世畸人伝』（巻三）に臨済宗の義觀（享保二年、一七一七示寂）のはなしがみえる。

義觀法師は、肥前長崎福濟寺の知治たりしが、元來非學にして、目一丁字をしらざれども、義を守ることは確然たり。一時、浴室より火出たりしに、座して不動、人あわてて是を引出して救いていう。火災は時也、人命隕べからず、官聽もそれあり、と諫るに、法師、頭を掉て、我は浴室を守るが任也。怠によりて失火せるは吾罪也と。ただちに又、火中に飛入て終る⁽²⁾。

義觀のこうした行為には禪の立場からの批判も出よう。しかし自己の立場、思想信仰に殉ずるという誠実さには、批判を超えて人の心を打たずにおかない尊さがあり、「立場の論理」が当然視される世界にあって、まさに稀有のことであろう。

在俗の人としては、少し事情が違うが織田信長を諫めて切腹した平手政秀の例や、幕府を擁護しようとして命を賭けて働いた勘定奉行の小栗上野介等、少なくとも「立場の論理」を駆使する卑怯さは微塵も見えないのである。

これらのことは一般化していえば、「立場の論理」と「忠誠心」の相剋の問題となろうが、これが深刻な葛藤を呼んだのは極めて例が少ない。それは日本人の忠誠心は過去の恩恵

に対してではなく、未来の保証と拘束力によって生まれるものだからである。もつともこれは日本人だけの特殊性ではないかも知れないが、たゞ絶対的価値觀がないから、社会の流れが変われば、忠誠の対象を変えることも許されるのであり、時には先見性があつたとして賞賛されたりするのである。

日本には真剣な価値觀の相剋がなかつたから、多宗教の同時信仰が可能であつたことは前から触れてきた。ところが中国では儒・仏・道の激しい抗争があつた。しかし唐末五代にかけて三教は融和の方向に向ってきた。中でも宋代は三教一教思想が風靡していいたことは疑いえない事実である。

中国においては対立抗争の歴史があつたとはいえ、儒教のような政治道德的立場に立つ古代思想が、一面では仏教や道教とある程度の調和を保つて継承されてきた。このことが仏教という宗教の拘束を緩和したという意味では、十世紀頃からはじまる「亞近代」の形成に役立つたといふこともいえるのである。

看話禪に代表される宋朝禪は、実に中国阿近代から生れ発展したものである。⁽¹³⁾ その宋朝禪が入宋求法僧や來朝僧達によって日本に伝えられたが、日本はようやく「中世」に入ったばかりであった。

中世の特徴は、客観的合理性よりも主観的心情描写に力点

が置かれるところにコミュニケーションの特徴があつた。宗教的心情が重んぜられたのである。従つて組織も思想觀念を核とする宗教団体が主要な思想集団であつた。そしてまた形而上的な、あえていえば空想的な思考の中で生まれた社会主義に忠実であることの方を重視していたのである。

宋朝禪受容にあたつては、明庵榮西（一一四一—一二一五）、

円爾弁円（一二〇一—一二八〇）、心地覺心（一二〇七—一二九八）等初期の禪者は折衷總合主義的な兼修禪の立場に立つたが、ひとり天童如淨（一一六二—一二三七）の曹洞禪を伝えた道元のみは、三教一致思想を否定⁽¹⁴⁾し、神道との習合も説かず、純一無雜の正法禪を伝えたのである。これは思想哲学を抜きにして技術と文化を学ぶ「いいとこ取り」の「学び上手」の功利的な姿勢とは全くあい容れないものである。

例えは彼の善惡觀について簡単に見てみよう。『正法眼藏』「諸惡莫作」卷に「善惡は時なり、時は善惡にあらず」とあって、固定不变の善惡はどこにもなく、また価値判断は固定不動ではなく、時代と社会規範によって変様するということである。しかし善惡は固定化して捉えなくては、そこに倫理道德として普遍妥当性は考えられない。しかしかかる善惡は形式的律法的であつて、道徳法則に合うものが善、反するものが悪となるのである。

道元はかかる形式的固定的善惡を否定して、無常にして不

可得、善惡平等無自性であるとして、その本質面から同一視している。しかし、これは善惡を同一不二と考へることや、善惡を無視し否定することではない。同じ「諸惡莫作」卷に、善も惡も無生、実相であるという。実相としての善惡は無常、不可得である。この消息は無我の実践において現実化するのである。すると善惡は自己を規制する規範の性格を脱して、我を礙ゆる善惡ではなく、惡もさまたげとならず、善もたのむに当らなくなる。善惡を知らず、あるいは意識せずということではなく、不思の善、不思の惡として、善惡を明確に意識して、善は行いっぱなし、惡はやめっぱなしの「なりきり」の実践において具体的な働きとして出てくるのである。

これはその時、その場の人間や支配勢力の利害に基づく判断によつて組み替えられる善惡をそのまま認めることがでなく、貪名愛利、名聞利養の否定というきびしく、立場や状況によつても変ることのない価値観に基いており、本質的に異なる点注意しなければならない。

更に道元は『正法眼藏』「菩提薩埵四攝法」で、

布施というは、不貪なり、不貪というは、むさぼらざるなり、むさぼらざりいうは、よのなかにへつらはざるなり。

と布施は不貪だといふ。⁽¹⁶⁾ これは道元以前に言つた人はいない

と思うが、世のなかにおもねないことだという。この立場に立ち、更に「愛名は犯禁よりも悪し」と貪名愛利を根源的な惡とする。

仏教は本来、真理を悟ることによつて我執の対象を否定し、我執そのものを生存条件が失われない限度に止めようとするところに、経済に対する姿勢が存する。しかし歴史の過程において、マックス・ウェーバーがキリスト教の教団規律を述べて、「實に教団規律の歴史の全体は或る意味では所有の俗化作用の問題との絶え間のない闘争なのである」⁽¹⁷⁾ と説いているが、仏教、就中禅宗教團の規律である清規の歴史も、實に世俗化との闘争の歴史であり且つ敗北の歴史である。『禪苑清規』から『校定清規』を経て『勅修百丈清規』に至る清規の歴史は明白にこのことを示している。こういった流れに対する道元の批判の姿勢として、先にあげた「貪名愛利」の否定が位置づけられると考へるが、もう一つ別に、禅宗を通しての中國的倫理觀に対する真正面からの批判と見ることが出来よう。⁽¹⁸⁾

しかし残念ながら、以後の日本曹洞宗において、教団が成立することにより社会主觀に同化し、教団倫理に壊滅することによつて、道元のこの善惡觀や不貪の思想は生きた偽りと見られなくなつたのである。

物財不足、時間余り、主觀的雰囲気やイメージ重視、抽象

観念の重視を特長とする中世鎌倉時代の社会主觀の中には、中國阿近代が生んだ合理的な宋朝禪を、何らの習合思想を持たず、純粹な禪を伝え日本的に展開させた道元の善惡觀は改めて今後の我々の指針となろう。

四

日本の歴史の中でも、「国際化」の問題に直面した例はある。十七世紀の初め、徳川幕府の初期に日本の經濟が高水準に達した時期である。丁度その頃、中国大陆で明朝が滿州族の清に滅ぼされたこともあって、異民族文化を嫌う人々が大挙日本に來た。⁽¹⁹⁾徳川幕府は、國際交流を続けるためにはこれを受け入れて国際化すべきか、これを拒んで民族的純粹さを守るかの選択に迫られた。結果は鎖国によつて、やがて日本の經濟成長は停滞することになる。

十五世紀末から十七世紀初期頃にかけての「戦国時代」は日本の經濟と技術が飛躍的な發展を遂げた時代であった。そのきっかけをなしたものは、明治以降の近代化の場合と同じく、外国からの技術の流入だつた。灌溉、鉱山技術、新種作物等、こうした新技术の流入と地域開発の進展、競争による合理的な生産と流通の普及などによつて日本の經濟は大いに成長した。「応仁文明の乱」が終つた頃（一四七七年頃）から豊臣秀吉が政權を確立する頃（一五九〇年頃）までの一一〇

年間に、日本の人口は約二倍、國民総生産は約三倍に増えたとみられている。この傾向は徳川幕府による全国統一の後も續くのである。⁽²⁰⁾
「戦国後の經濟成長期」といえるものは何が招來したかといえば、そこには平和と共に生ずる生活向上の上昇志向と生产力の増強があったのは事実であろうが、それを象徴する新しい「三種の神器」が海を越えてやってきたことも忘れてはならない。それは「唐木綿・白糸（絹子）・なたね」である。以上の三品と砂糖は、戦国末期から徳川時代にかけての最も重要な輸入品であつたのである。

この成長は元禄まで続き、以後永い停滞の時代に入つて行く。幕府が急いだのは鎖国政策と全国の非武装化、武士の成長意欲の削減とともに、社会秩序の確立、つまり階級制度の確立であつた。

徳川幕府の安定した社会体制と鎖国政策が続くと、次第に外国からの技術の流入も減り、經濟の刺激も少なくなる。鉱山資源も個渴、金・銀の生産は急速に減少する。幕府が鎖国政策をいちだんと嚴重にし、長崎での貿易を削減するのは金・銀の流出によつて通貨量が不足するのを恐れたためといわれる。このため、幕府は一転して引き締め政策を採り、僕約奨励から奢侈取り締まりに乗り出した。この政策は成長の余地のない武士階級、就中生活に窮乏する下級武士から歓迎

され、やがて量的拡大思考の否定へと進む。

「停滯社会」の中で量的拡大を目指す者を会社秩序の破壊者とみなす発想は、なじみやすいものであつたろう。日本経済は元禄を境として低成長になる。少なくとも量的にみれば、ほとんど成長のない「停滯社会」になつたといつてよい。人口はほぼ完全に停滞し、享保から幕末までの一五〇年間、二八〇〇万人から三〇〇〇万人程度の間に留つてゐる。農業や工業の生産はいくぶん増加していいたとみられてゐるが、それ以前のような顕著な伸びはみられなくなつたのである。

徳川家康は戦国の競争社会を無秩序として嫌い、身分による差別の明確な階級社会を秩序立つた美しい世の中と考えて

いた。家康の旗印は「厭離穢土欣求浄土」だが、ここでいう「穢土」とは無秩序な戦国の世のような競争社会のことであり、「浄土」とは整然と差別された階級社会のことである。彼自信浄土教信仰に厚かつたといわれるが、天下の実権を握つた家康は、早速、両方の意味での「浄土」を作ることに邁進し、三代将軍家光の時代までに、武家法度や公家法度などの制定によって階級身分の制度化を完成したのである。

家康は制度制定にあたつて、「返す返す新法の出来るのは民の苦しむ基なり。古法は樹木の根にして、新法は枝葉なり」(『武野燭談』)と、その考え方の基本を示してゐる。いわば彼の行なつたことはすべて先例があり、先例が充分でな

いところは補修して用いたのである。彼は、武家の政治体制は鎌倉幕府の伝統通りであるべきだと考えたので、はつきりと「朝」「幕」を分け、朝廷は京都、幕府は江戸に置いた。この点、朝幕が一体化したような足利幕府とも、幕府が存在しなかつた織豊時代とも違う。そして武家の法律として「武家諸法度」、公家の法律として「禁中並びに公家諸法度」、寺社の法律として「寺社諸法度」を定めた。

彼の法の制定の基本的理念はまた戦国大名の法の制定と余り変わりはなかつた。慶長十六(一六一一)年と十七年に上方と東北の外様大名からとつた誓紙に、

条々

一右大將(頼朝)以後代々公方法式の如く、これを仰ぎ奉り、損益を考え、江戸に於いて御目録ださるれば、いよいよ其旨守るべき事

一或は御法度に背き、或は上意に違う輩、各々國々に隠し置くべからざる事。

一各々抱え置きの諸侍以下、若し叛逆をなし人を殺害するの由、其の届あるに於ては、互に相抱うべからざる事。

右の条々若し相背くに於ては、御糾明を遂げられ、嚴重の法度に処せられるべきものなり。⁽²⁾

以上の三か条で重要なのは第一条で、家康は自分の作った

法律を守れとはいっていない。それは「右大将（頼朝）以後代々」の「貞永式目」「建式式目」さらに秀吉の文禄四年八月の「御掲」までの諸法令を取捨選択し、目録（条文）にして公布するからそれを厳守するようについているのである。

武家以下は「貞永式目」、武家より上の天皇・公家は「律令」という北条泰時の方針を明文化したもので、天皇と公家に関して細かい法律を新たに制定したわけではない。上山春平氏によると、この鎌倉幕府以来の伝統は、現代にまで継承され「皇室典範」「日本国憲法」という形になつてゐるといわれる。⁽²²⁾

さて家康とその後継者達が試みた政策は、武士社会での発展成長意欲を徹底的に排除することであった。その一つは格式による満足感の拡大であり、他の一つは様式化の徹底による階級的差別の虚構作りであつた。「建前」と「本音」を公式の制度に採り入れたのである。

武士社会における格式による満足感の拡大は「禄（収）と権（權限）と位（階級）の分離」として実行された。⁽²³⁾ そして武士社会の不安と不満を招かないために、また被支配層の侮りを受けないために武士社会を様式化、儀式化したのであり、建前と本音の二重構造が制度によって、より明確になつたのである。これは中世以来の日本の伝統の強化である。

武士は武芸に励むふりを装い、大名はそれを奨励する格好をした。それは単なる建前であり様式にすぎない。要するに、徳川時代の武士は、政治行政に携わる有能な官僚と警察業務に当る者以外は、祖先の傍きで禄を食むだけの存在と化してしまつたわけである。

徳川時代の二六〇年間ほどんど増税がなかつたといわれ、武士全体の石高も増えなかつた。昇給なしだつたのである。従つて仮りに石高が増える人がいれば、誰かが減るしかないから功名を立て出世する人はひどく評判が悪かつた。いわゆる「庶民礼賛」が現われてくる。成長が望めないと、比較分配に目が移るようになるからである。「享保の改革」は成長志向を罪悪視する社会評価を作ろうとしたものにはほかならないのである。

五

徳川幕府の発展成長意欲の徹底的排除の政策により、停滞社会は寛永の頃（一六一四—一六四三）から、まず武士社会から始まり、鈴木正三（一五七九—一六五五）がその生き方に一つの方向を示した。正三は三河の武士から出家した人である。道元下の曹洞宗に属したが、臨済宗とも親交をもち、中国の普化に傾倒し、また律宗から沙弥戒を受けたりした。無宗派的性格の自由人であり、批判精神はキリスト教批判のみ

ならず、宗祖に対しても批判的であり、教化の対象が四民であつたので、在家学道的な立場である。仁王禪を挙吹した。

道元は『正法眼藏』「弁道話」において、「仏法を会する」と、男女貴賤をえらぶべからずときこゆ」として「たゞこれこころざしのありなしによるべし。身の在家出家にかわらじ。」とあつて、出家と同様に在家成仏を肯定している。しかし反対に在家成仏を否定している文章についてその一例を示せば、『正法眼藏』「三十七菩提分法」卷に、

正業道支は出家修道なり。山入取証なり……いまだ出家せざるもの、仏法の正業を嗣続せることあらず。仏法の大道を正伝せることあらず。在家わずかに近事男女の学道といえども、達道の先蹤なし、達道のときかならず出家するなり。出家に不堪ならんともがら、いかでか仏位を嗣続せん。しかるに二・三百年来のあいだ、大宋国に禅宗僧と称するもがら、おほくいはく、在家の学道と出家の学道とこれ一等なりといふ、これただ在家人の屎尿を飲食せんがために、狗子となれる流類なり。

とあつて、仏位の正業を嗣続するものは出家者だけであつて、「出家に不堪ならん輩、いかでか仏位を嗣続せん」と、在家成仏を強く否定しているのである。これは「弁道話」卷に「世中に仏法なしとのみ知りて仏中に世法なきことをいまだしらず」(出家道)と「仏中に世法なきことを知らずして、世中に仏法ありと知る者」(在家道)(原田)との違いといえ

よう。⁽²⁴⁾ 原理的にいえば、「脱落」(捨)と「合理化」(得)の相違である。

これに対しても、鈴木正三は、その著『万民德用』三「四民」の中の「武士日用」において、

武士問云、仏法世法、車の両輪のことしといえり。雖然仏法なくとも、世間に事闕くべからず、何ぞ車の両輪に譬たるや、答曰仏法世法⁽²⁵⁾にあらず、仏語に、世間に入得すれば、出世余なしといえり、仏法に、世法も、理を正、義を行て、正直の道を用の外なし。正直といふに浅深有。理をまげず、義を守て、五倫の道、正して、物に違ず、私の心なきをば世間の正直とす。是は浅きより深に入る道なり。又仏法の上に正直といふは、一切有為の法は、虚妄幻化の偽なりと悟て、本来法身、天然自性のままに用を真の正直とす。

と仏法世法二ならず、正直を原理としてその共通性を説いている。即ち「世中に仏法ありと知る」立場の是認であり、道元に対するものである。

徳川家康はその政権の永続をはかつて前述の如く、武士の成長志向そのものを抑制することに務めた。そのため成長を志向するのは危険で罪深いことだという「泰平の倫理」を誤解なく知らしめる必要があつた。正三の時代、元和から寛永までの三十年間に、福島正則、加藤清正、加藤嘉明、最上義光、本多正俊など、徳川に功績のあつた者の家を取り潰したのはこういった方針に基いていると考えられるのである。

これは武士達に生き方の方向転換を迫るものであった。即ち武士達は生きる理念、哲学を新たに模索した。成長、拡大否定、物財志向の否定は、仏教が説く生命をつなぐため最低のものの所有を認める生活理念が、彼らに一つの道を示したといえよう。それが正三によつて行われたのである。

既に物財への拡大志向が否定せられるとなれば、それだけ社会主觀は精神主義的、あるいは宗教的になるであろう。「貧学道」が受け容れられる社会主觀、雰囲気が醸成されば、在家のままの修行が出家のそれとそれほど違わない意味ももつてこよう。彼の在家学道的な学道觀の形成には、こういった背景の存在を無視することはできないであろう。

さらに、彼は封建社会における階級的身分倫理を一應肯定し、各人の身分・財産の程度・寿命は先世の因によつて既に決まつてゐる、だから私利私欲の念を捨てて、万民の利益を追求すべきであるとしている。これはある意味では決定論を承認しながら、すでに決定せられた境地に安住して、人間の自由を実現しようとするのである。

しかしこれは因果論を、成長停止の固定的社會と身分制度に結びつけることによつて、現在の自己の境遇や苦楽の業が自己存在以前にさきだって、予定的に存在するとする固定的実在的な宿命論として説くことによつて、中世以来の宿業説を一般化し、普遍化して現状を容しようとする後向きの解

釈であり、以後の日本佛教における因果論や業報説はこの傾向を根強く持つに至つたのである。

業報説は、すべて現在のあり方は「縁によつて生じた」もの、ゆえに現在または未来において苦樂を変えることのできる可変性を、業の意志的働きの無自性なる自由性に求めようとする点にあると考へるが、成長が望めぬとあらば、いきおい宿命論に傾くのが人間社会の一般的傾向であろう。

正三は『万民德用』『農人日用』について、

農業則仏行なり、意得惡時は賤業也。信心堅固なる時は、菩薩の行なり……極樂極熱の辛苦の業をなし、鋤鍤鎌を用得て、煩煩の業茂比身心を敵となし、すきかえし、かり取と、心を着てひた責に責て耕作すべし。⁽²⁶⁾

と説き、田畠の耕作がそのまま自己の心の耕作になるよう作業を行ふことが、仏行に他ならないとし、また「職人日用」においては、

何の事業も皆仏行なり。人々の所作の上において、成仏したもふべし。仏行の外成作業有べからず。一切の所作皆以世界のためとなる事を以しるべし。……鍛冶番匠をはじめて、諸職人なくしては、世界の用所、調べからず。⁽²⁷⁾

と、職人の職業への自覺をうながすと共に、家業がそのまま仏行で、それ以外に成仏の道はないと教えてゐる。

「商人日用」に

然ば、売買の作業、別無漏善となすべき願力を以、幻化の理を守て信心をはげまし、比身に拠て、一筋に国土のため万民のためとおもひ入て、自國の物を他國に移、他國の物を我國に持来て、遠国遠里に入渡し、諸人の心に叶うべしと誓願をなして、國々をめぐる事は、業障を尽すべき修行なりと、……一切執着を捨、欲をはなれ商せんには、諸天是を守護し、神明利生を施て、得利もすぐれ、……終に勇猛堅固の大信心發て、行住坐臥、則禪定と成て、自然に菩提心成就して、涅槃の妙樂、すなわち無碍大自在の人となりて、乾坤に独歩すべし。尽未来際の悦、何事が加之哉、堅固に用よ、用よ。⁽²⁸⁾

と、商売や流通にたづさわる人は「正直の道を学び、有漏善よりも無漏善、涅槃の妙樂を願うべきことが示される。

従つて商売する人によつて坐禪をすることは、その職業に打ちこんで、自分と職業と一体になりきることである。商売をやめてもしくは商売を離れて坐禪をすることなく、商売即坐禪ということになろう。無論坐禪することはきまたげないが、職業を忠実に行つことが仏道修行だということで、停滞の時代の職業觀に哲学的根拠を与え、一つの道筋をつけたのである。

この正三の職業觀に対しても元のそれは、『正法眼藏隨聞記』三に、

一日示に云く、治世の法は、上天子より下庶民に至るまで、各皆、その官に居する者、その業を修す。その人にあらずして、

その官をするを、乱天の事と云ふ。……それより以下、諸侯大夫人士庶民皆各所官の業有り。それに隨ふを人と云うなり。それに背く、天を乱す事を爲して天の刑を蒙るなり。⁽²⁹⁾

と、天子から庶民に至るまで、それぞれ為すべき職務を忠実になすことが世の中がよく行われていく基本だとするのである。これは正三の職業觀と共通する面があるが、彼が「ついに坐禪の修行法を排斥するに至つた」のに対し、「只管打坐」を強調する道元が坐禪修行と職業を峻別している点大きく違うところを見ねばならない。

六

幕府は大名、武士に対してもばかりでなく、僕約獎励奢侈禁止の見せしめとして、大阪の豪商淀屋を取り潰したり、紀伊国屋文左衛門を投獄したりする。⁽³⁰⁾ 経済が成長から停滞に転じたのに対応して、停滞社会にありがちな「嫉妬の倫理」が広がつていたのである。

しかし「拡大の否定」は、人々に深刻な問題を投げかけたのは前述したが、特に経済的な成功を目的とし、経済活動に人生の目標を求めた商人達には、新たな人間の生き方を摸索する必要さえ生じた。熊沢蕃山が、攻伐の時代ではない、各藩の経済競争の時代の到来を予想した、その時代も過ぎた。⁽³¹⁾

なると日本の国土の中には、当時の技術で効率よく開発できる土地がなくなり、頭打ちとなっていたのである。

元禄から享保のどん底への約三〇年、日本人は成長拡大に替わる社会と人生の目標を求めて苦悩した。武士の世界には、「葉隱」が生まれ、多くの商家、三井、鴻池等には「家訓」や「店則」が作られる。例えば曹洞宗でも『永平祖師家訓綱要』（『永平家訓』）が面山によつて編集されたのが元文四（一七三九）年である。したがつて日本の商家の家訓というのは必ず防衛的に出来ており、成長的にはできていないのである。

この問題に対しても全体的な回答を与えたのが石田梅岩（一六八五—一七四四）である。彼の生きた時代は、『僕約斎家論』によると、

旦那名よせ帳を見れば三四十年以前迄京大阪にて大金持といわれたるかくれなき町人も往方しれぬ者もあり。又身上衰へ自炊して暮らすもあり。十軒に七八軒は如斯⁽³²⁾。

と倒産、零落が続いた不安定な時代だったのである。

彼は延享元（一七四四）年、六〇才で世を去つたが、それは暴富と豪遊を連想させる初期の投機的な商人が次第に消えていった時代であった。象徴的な淀屋辰五郎の闕所が元禄九（一六九六）年、梅岩が十二才で京都に出たその翌年、投獄そして零落した紀伊国屋文左衛門が世を去つたのが享保一九

（一七三四）年、梅岩の死の十年前、彼が小さな講義所を開いてから五年目であった。

彼は『都鄙問答』で「仏法も人を助ける法なり。薬も亦病を助ける物なり」とか「仏老莊の教も、いわば心をみがく磨種なれば、捨べきに非ず」「儒道仏道老子莊子に至るまで、全く此国の相とするやうに用ゆることを可思」と述べ、諸宗教はすべて薬のように用うべきものとして、儒仏道三教から「断章取義」によつて独自の哲学を構築したのである。

梅岩の思想は、ある意味ではきわめて保守的であり、徳川幕藩体制を覆えそうといった発想は皆無で、むしろ町人として、社会の秩序が乱れることを何よりも恐れていたのである。一言にしていえば、彼の社会秩序への見方は「知足安分」による秩序の確立である。そこで彼の思想を幕府の御用思想と批判する者がいて不思議ではない。だが彼は決して林羅山のような幕府の御用を承わる思想家ではなく、あくまで自分で学びつつ考え抜いた思想であった。最も保守的な思想が実は次の時代を招来する基礎となるという点で最も革新的に作用することは、皮肉な現象といつてよいであろう。

彼の主張は『僕約斎家論』に、

汝は町家のことは瑣細にて、大道に用いられずと云。某思うは左にあらず、上より下に至り、職分は異なれど理は一なり。僕約の事を得心し行ふときは、家とのい國治り天下平なり。こ

れ大道にあらずや。儉約をいふは是身を修め家をとのえん為

也。大学に所謂天子より以て庶人に至るまで壹に是皆身を修る

を以て本とすと、身を修るに何んぞ士農工商のかわりあらん、

身を修る主となるは如何、これ心なり⁽³⁴⁾

と、心の制御即ちセルフコントロールの基本が儉約で、これがつまり身を修める修養であり、これは、天子以下万民に要

請せられることであるという。自己の欲望の制御は、「斎家」(大学)即ちこの場合は企業体である「家」の社内秩序確立の基本的要件であるとする。そしてこれを失えば社会秩序も

企業内倫理も乱れ、衰退に向うという。いわば儉約が排除するの無駄だけでなく「名聞、利欲、色欲」である。従つて彼は投機は絶対にすべきでないと考えており、この意味の儉約は武士は勿論、すべての人間に通ずる倫理であり、それが目指すものは「正直」である。

梅岩にとつてこのような社会秩序を維持しているものは武士であつた。そこで彼はいかなることであつても武家を立てるべきであるとするが、必ずしも武士を階級が上だと考えていい。この点の彼の考え方は鈴木正三に似て「士農工商職能論」である。治安を担当する武士をそれ相当に待遇する事が、結局商人にとつても利益であると説き、また宗教の政治介入を嫌い「仏法を以て世法を治めんとするは、馬駕籠にて海川をわたるに同じ」としている。こういう点では政教分

離論者である。

結果、梅岩は「諸業即修行」なる発想により、勤勉と儉約を両立させる哲学を編み出した。勤勉に働いて消費を儉約すれば、経済のマクロバランスが崩れる。それを梅岩は「働くことは精神修行だ」と説くことによつて、生産性を無視する勤勉に、倫理的根拠を与えたのである。

行いと云は農人ならば朝は未明より農に出て、夕は星を見て家に入。我身を労して人を使い、春は耕し、夏は芸、秋は藏に至まで田畠より五穀一粒なりとも、おおく作出ことを忘れず、御年貢に不足なきやうにと思い、其余にて父母の衣食を足し、安樂に養諸事油断なく勉時は身は苦勞するといえども、邪なきゆえに心は安樂なり。身を肆にし、年貢不足する時は、心の苦と成。我教所の心を知つて、身を苦勞に勉れば、日日に安樂に至ることを知らむ。心を知て行ときは、自ら威儀正しくなり、安樂を知ることなれば何をか疑むや⁽³⁵⁾

彼にとつて勤労とは「働いて食を得る」人間の「形」であり、この「形を直に心とも」すれば、それが宇宙の秩序すなわち絶対善に従つていることであるから、そこで「威儀」といふ。「安らぎ」が自ら生ずるという。こうなると勤労は「善」であり、怠惰は「惡」ということになり、勤労の規範は絶対化されるのである。

これは「無為なる時間の否定」であり、「成果を期待しない勤勉の勧め」である。彼の開いた「石門心学」は以後、

一五〇年にわたり日本人の町人哲学の主流となり、「遊んでいるのはもつたいない」という思想を育てるのである。

このような生活規範を生み出した彼の思想は何を基本としたか、先にも触れた如く、『都鄙問答』で、「仏法も人を助る法なり。薬も亦病を知る物なり」とか「仏老莊の權」も捨てず心をみがく磨種として服用すべきものとする。そしてみがくべき心は、「天理即本然之性」で、朱子学的と云つていいか「天の理」と「人間の本性」は基本的には一体であり、「我と天地と渾然たる一物なりと貫通する所なり、人の性は善なりと説玉ふ」と、梅岩が云うのと共通しているといえよう。

以上の如く「断章取義」によって独自の哲学を構築し、前世・後世を否定し、世俗に生き、町人に裨益すべき悟りを重んじ、現世に有用ならばよしとしたのである。

「正直」を倫理のベースにしている点では正三も梅岩も同じであり、梅岩が名聞・利欲・色欲を否定している点では道元に通ずるといえよう。正三が主張した「諸行即仏道修行」を「諸業即修行」として、諸業を仏行から解放して一般に普遍化させた点では梅岩は正三と異なり、それだけにより広く彼の主張は受け容れられたのである。

本テーマに直接関係ないと思われる正三や梅岩に触れたのは、彼らの思想が社会規範として確立し、永く継続すれば、

その存立条件を拡大深化する自己増殖的循環を持つてくる。かくて現在に至るも日本人の働き過ぎの勤勉の哲学の根底をなす重要な要素となってきたからである。

こういった考え方は、各人はそれを自覚していないが、実は日本人に深く浸透しており、『新人類』などといわれる新しいタイプが現れても、たいした変化はしていないのである。

七

かくて「モノ不足・人余り」の経済に直面した日本は物財を沢山使うことは反社会的行為と見なされるようになつた。

また「子孫に美田を残さず」といつて、物財を子孫に残すのは下劣なことといわれるようになつたのである。このため物財を追求しない勤勉さが尊重され、ソフトウエア開発が進み、物財によらない子孫への伝授の道として教育が発達する。

日本文化が物財よりも技能、ソフトウエアに傾斜し、早い時期から大勢を教育する体制として「型の文化」が確立する。儒学や剣道、柔術から囲碁、将棋、茶道、遊芸に至るまで日本には「型」や「定石」ができるおり、それを一通り学べば初級の技能知識は得られる仕掛けになつていてる。

例え宗教政策面で見れば、「寺社諸法度」は「五山十刹

「諸山之諸法度」「真言宗諸法度」「永平寺諸法度」といったような個別法であつて、全体的な「宗教法人法」ではない。そしてこれらの諸法度は元和元（一六一五）年に公布されたが、急いで制定された粗製濫造の法律ではない。幕府は慎重に、相当の期間各寺院の旧記を調査し、資料や草案を提出させていた。幕府はこれらの諸法度により、宗教勢力をも幕藩体制の中に組み込み、極端な表現をすれば幕府による統治の道具にしてしまつたのである。⁽³⁶⁾ そして後に寺院は、戸籍役場のようになつてしまふ。これは一揆の逆用による民衆支配といつていい側面を持つたのである。

寺院法度の発布に基づき、各寺院を本末関係をもつて階級的序列をつくり、寺院の活動を宗教上の活動のみに限定し、キリストン禁制策に伴い寺請制度を確立して全国民を檀那寺に結びつけ、宗旨人別帳の提出をもとめて庶民の動静を明らかにさせた。

つまり寺院は行政機構の末端、いわば市役所の戸籍兼任の仕事を引き受け、中世的な宗教的情熱とは縁遠い存在になつてしまふ。神社の方は多く佛教寺院と同居、社人も宗門改めの必要上から仏式の葬式を出す有様だつた。

しかし元和・偃武以来、幕府のとつた文教政策と相俟つて各宗でも教育機関を設けて修学制度を普及させ、それは勢い各宗学の発達を促したのである。寺院の本末序列が定まり、

僧侶の位階制が固定化し、修学の実績によつて昇進する仕組みが強まると共に宗学の研究に志す学僧が多くあらわれて、すぐれた研究成果をもたらした。しかしその宗学研究も伝統的宗学の伝授が主であったが、その中から新義、異説を説く學僧—淨土真宗の異安心問題—、宗学と世俗倫理との結合を説く學僧—正三・白隱—、戒律復興に挺身する僧侶—慈雲—、名利を離れて庶民と生活を共にする散聖—良寛・桃水—などがあらわれたのである。⁽³⁷⁾

これは佛教界の例であるが、一般の教育の普及は、儒学者、国学者の講所、または寺小屋を通して広く普及したのである。日本は、早い時期に大量教育の方法である「マニュアル化教育」、つまり「型の文化」を形成することに成功したのである。しかし禅宗のみに限つていうならば、公案の「数え参」や五位の参究等既に中世後期に「型としての禅」「禅のマニュアル化教育」の方法が案出され、盛んに行われていたのである。⁽³⁸⁾ また「家訓」の類が沢山生れてきたが、これとて例えば『臨川家訓』（夢窓疎石撰）に範を見る如く、中世にすでに出来ているのである。

徳川時代に、形式が固定し、組織化されたソフトウエアの多くは中世にその淵深を見ることが出来るのである。茶華、行礼、兵法等みなそうである。

日本は一八六八年の明治維新の段階で、世界一といつて良

い教育大国となつていたといわれる。工業・物財製造では量的技術的にも欧米にはるかに遅れていたが、教育では世界一の量を誇り、この年、日本では男子四〇%、女子の二五%が寺小屋などで基礎的教育を受けていたが、英國では教育機関で基礎教育を受けた者は男子二五%で、女性の入学できる学校はなかつたといわれる。

そうした中で、徳川幕藩体制は一五〇年間極めて安定した状態で続いた。もし外国から黒船が来なかつたら、さらに長く続いたことであろう。多少の一揆があつたとはいえ、世界史的にみても珍しいほどに社会的混乱の少なく、治安も良好な時代であった。このことは当時の社会が成長を前提とせずに生き続ける社会的構造を備えていたばかりでなく、量的拡大を求めるよりも人生の目標が与えられる精神を持つていたことを示しているのである。しかし同時に仏教の因果觀をかかる社会体制に結びつけ宿業論的決定論に固定化させてしまつたことが、逆に体制擁護の理論の一翼を荷う結果となつてしまつたのである。

太平の眠りを睡ます蒸気船たつた四杯で夜も眠れず

明治維新政府は、周知の如く徳川幕府と正反対の極端な開国、開化政策をとり、従来のアジア的伝統を捨てて欧米文明に浸り切る「脱亞入歐」政策を採つた。つまり近代工業社会への道を歩み出したのである。だがその近代工業社会の思想

には、日本の伝統と相容れない要素があつた。それは独創的な発想と行動による競争原理を容認する倫理である。

その結果、近代工業社会の「適者」が日本古来の集団主義に反して「繁榮」していることは、隠しようもなく大きくなつた貧富の差によつて明らかとなつてきたのである。この矛盾に対して開国、開明派からは欧米の技術や知識を学んでも、日本的な倫理は放棄しない「和魂洋才」⁽³⁹⁾の主張がなされたりした。

こうした主張の背景には、競争原理を容認する倫理が従来の日本の伝統とあまりにも掛け離れている事に気づく者も少なくなかつた。森有礼など急進的な開明派が何人もテロにつつたり、各種の一揆が続発した背景には、単なる既得権益を奪われたことに対する不満ばかりでなく、こうした倫理的違和感も手伝つていたと見られている。「和魂洋才」の主張も、あくまでも技術や知識と思想・倫理とを切り離すというのだから、従来の異文化攝取のパターンを踏襲することであり、それだけに効果もあつたであろう。⁽⁴⁰⁾

しかし近代工業社会の形成が進展するにつれ、この社会を形成する根源的な思想と倫理の問題が明確になる。「適者繁榮」を肯定する近代工業社会では、必然的に貧富の格差が拡大することが明らかになり、平等を重んじる日本的集團主義との相剋が顕在化するのである。即ち技術や知識と思想・倫

理を切り離すというのだから矛盾が露呈するのは当然である。例えば夏目漱石（一八六七—一九一六）が明治四四（一九一一年十一月、和歌山で行つた講演に、日本の開明について、

日本の開化は、自然の波動を描いて、甲の波が乙の波を生み、乙の波が丙の波を押し出すように、内發的に進んでいるかといふのが当面の問題なのですが、残念ながら行つてないので困るのです。……もともと開化が甲の波から乙の波へ移るのは、すでに甲に飽いていたたまれないから、内部欲求の必要上するより新しい一波を開拓するので甲の波の好所も悪所も酸いも甘いも嘗め尽した上に、ようやく一新生面を開いたといってよろしい。したがつて、従来経験し尽した甲の波には、衣を脱いだ蛇同様未練もなければ、残り惜しい心持ちもしない。のみならず、新たに持つた乙の波に揉まれながら、毫も借り着をして世間体を繕つてゐるという感が起つてならない。ところが、日本の現代の開化を支配している波は西洋の潮流で、その波を渡る日本人は西洋人でないのだから、新しい波が寄せるたびに自分がその中で食客をして氣兼ねしているような気持になる。新しい波はとにかく、今しがたようやくの思いで脱却した旧い波の特質やら真相やらも弁えるひまもないうちに、もう棄てなければならなくなつてしまつた。……こういう開化の影響をうける国民は、どこかに空虚な感がなければなりません。またどこかに不満と不安の念を懷かなければなりません。それをあたかもこの開化が内發的であるかのとき顔をして、得意でいる人の

あるのはよろしくない。それはよほどハイ・カラです。よろしくない。虚偽でもある。軽薄でもある。……それをあえてしなければ立ち行かない日本人はずいぶん悲酸な國民といわなければならぬ。(『現代日本の開化』)

と、内發的にあらずして外發的であるとしてこの問題を鋭く剔抉している。

この論文を解説して福田氏は「例えば交通機関に例をとると、われわれの祖先や父たちはカゴや馬車が不便だからどうにかしたいという『内發的』な必要をかんじて蒸気機関車や自動車を輸入したわけではない。蒸気機関車や自動車が輸入されてみてはじめてカゴや馬車の不便を知らされたという具合である」と評している。

しかし、汽車や自動車の場合ならともかく、文化一般とか思想については、じつくり自己に即してとらえるのはごく稀で、大半は社会主觀の流行に追随するだけのことと、文化は自己不在、生活不在のアクセサリー的存在にしかならないことが多かったのである。もつともこうした姿勢は、外国に対してだけでなく、日本固有の伝統的な文化に対しても同様である。アクセサリーとして求められるものは、いきおい形とか皮相的なものになりやすい。つまり様式・儀式・偶像の文化、技術と様式を学び倫理、思想は受け容れないということになつてしまふのである。(43)

八

「適者繁栄」を肯定する近代工業社会では、必然的に貧富の格差が拡大することが明らかになり、「和魂洋才」の言い訳が破綻した時、日本の近代化は重大な危機に見舞われた。明治の文明開化（近代化）は、技術や知識を思想や倫理と切り離すことで進んだのに、その切り離しが事実として否定されているとなれば話は根本から変わってくる。いかに「和魂」

を強調しても近代工業社会の「適者」が日本古来の平等を重んずる集団主義に反して繁栄していることは、隠しようもなく大きくなつた貧富の差によつて明らかだつたからである。

このため明治末期から大正時代にかけ日本の集団主義への回帰運動が起る。昭和になるとそれが主流とさえなつてしま

う。現実社会のそれぞれの組織に集団主義的倫理、つまり日本的な「村の倫理」が広がつてきたことである。例えば昭和三年、御大典の折、曹洞宗でもこれを記念し、ならびに檀信徒の化導の統一を計り、教化拡充民心の作興を期して、再び『修証義』制定時と同様な「⁽⁴⁴⁾曹洞教会」が再建される氣運があらわれ、設置されたのである。出家在家一体の集団主義的共同社会の強化再編成の動きと見ることができよう。

昭和六年、中村草多男は「降る雪や明治は遠くなりにけり」と、その時代を詠んでいる。

この百年余の間に日本の伝統的特色は、近代化に不適当だという理由で二度否定された。明治維新と太平洋戦争の敗戦の時である。この二度の日本の伝統の否定は、いずれも外発的動機に基づくものであつたが、その後に長く大きな産業経済の発展を見た。同時にそれは日本の個性的人材が解き放たれたように登場した時期でもあつた。その限りでは、日本の伝統の否定こそが近代工業社会の形成、発展を可能にしたかに見える。

だが、日本の伝統の中には、平等主義、集団主義、上昇志向と不安と優越欲求即ち嫉妬による競争、外来技術の受容の巧みさ、細部重視と大量教育（マスプロ教育）、更には宗教からの自由など近代工業社会の規格大量生産に適した条件も多かつたのである。

ただ宗教からの自由についていえば、日常生活における宗教的規制、タブーが存しないことである。それはヨーロッパの事情に反して日本においては無信仰を表明することの方が、信仰を告白するよりも遙かに容易に社会的に受け入れられる。宗教的な態度をとることに対する抵抗は一般的にかなり強い。そしてそのことがかえつて明確な態度や意志の表明を必要としない習俗としての宗教の氾濫を生むのである。⁽⁴⁵⁾故に利算的なプラグマティズムに基く態度の曖昧さであつて、

自己に即して生きることを考える思想哲学の欠如ということが、多くの場合、その原因と考えられるのである。

このように規格大量生産に適した条件が多かつたから高度の近代工業社会の実現を見たが、ただ欠けているのは、自分の中で近代工業社会を生み出す飛躍的発想と独創的個性であり、全体改革の機能の方だと見られている。要するに日本には外来の技術、文化を消化して、集団的に発展させて行く上では非常に好都合な社会的条件が古くから存在したのである。それ故に古代、また十六・七世紀の近世初期において、かなり高度な文明を築くことができたのである。

しかしその同じ条件が飛躍的な発想を抑え個性的な人間の活動を制限することにもなった結果、外国からの技術、文化の流入が途絶えた徳川時代には、技術と経済とが停滞した。だがその間に生み出された日本製勤勉の哲学と「型の文化」は、わが国の集團主義とも適合し、新たなる飛躍を用意するものであつたといえよう。

これらの条件こそ、安定した規格大量生産に最適の社会、つまり「最適工業社会」を築く基礎となつたのである。

その結果、われわれは現在の経済的繁栄を見るようになつた。豊かで、便利で、快適な生活を享受することができるようになつた。しかし一方においては精神的な飢餓感、空洞感、あるいは自己疎外感が一般に広がる傾向にある。生活条

件がたいした努力もなく安直に得られるから、ますます樂な手段へと関心が向かっている。したがつて手足を動かしてする労働がきらわれ、誰もが楽な仕事を短時間ですますことが望ましいと考えるようになつた。

しかし、こうした「額に汗して働く」ことを嫌う傾向が、すればことははるかに重大である。それは日本でも、豊かな社会では、人々の好まぬ職場には優秀な労働力が集まらないからである。これは既に現象となつて、各地各産業にあらわれているのである。アイアコッカも、工場での「立業」を嫌いオフィスでの「座業」にばかり集中するアメリカの若者達の風潮に、アメリカ産業の衰亡を危惧する一人である。⁽⁴⁶⁾

今日では身体を動かして「勤勉に学ぶ」とか「勤勉に修行する」ということがあまり尊ばれなくなつてしまつたのである。しかし一九八七年十二月、NHKが九年ぶりに日本人の勤労意識のアンケート調査を行つた結果として、「働くことは美德である」と答えた者が五七%いたという。勤労は否定しないが、その内容に対する見方が変つて來たのである。

この事は知識や情報を豊富に得ても智慧にはならないことを意味する。智慧というのは知識を実践体験につなげ、新しい事態に対応する生きた習慣を身につけることだからである。ソルボンヌ大学のジャン・ギドン教授は『思索と人生へ

の招待』のなかで、

人間の智恵の価値といふものは、知識の量にあるのではない。新しい状況に自己の知識を適応させる生きた習慣を身につけることにある。

と云つてゐる。これが自他一如の縁起観にもとづき、無我的に行われるとき、仏教・禪がいう般若の智慧の具体的な働きとなるのである。

たとえ有我的な智慧（世間智）でも、智慧を失つたら人類に未来はない。知識は集積がきくが智慧はストックが出来ない。何となれば、それは属人的な具体的働きだからである。そしてその上智慧のないところには、自己も他人も社会も正しく理解し、正しい対処、対応が出来なくなるからである。そして諸外国人の多様な倫理觀に対処していくためにも、むしろこの問題が基本的であり、かつ深刻だと考えられるのである。

その一つの現象として、今日は空前のイメージ時代といつてよい。これは近代工業社会がもたらした客觀的尺度による判断よりも、雰囲気による主觀的なかつ表面的なイメージが重要視されるようになつたことである。豊富な物財への欲求よりも、社会的主觀による価値への欲求が増大していることを意味する。これは道元や他の宗祖達が生きた中世鎌倉時代に似ており、今日は「新しい中世」と云つてよいかも知れな

い。『隨聞記』三に、

夜話に云く、眞実内徳無うして、人に貴びらるべからず。この國の人は、眞実の内徳をばさぐりえず、外相をもて、人を貴ぶほどに、無道心の學人は則ちあしづまにひきなされて、魔の眷属と成るなり。人にたつとびられじと思はん事、やすき事なり。中々、身をして、世をそむく由を以てなすは外相許の仮令なり。ただなにとなく世間の人のようにて、内心を調へもてゆく、是れ實の道心者なり。然れば古人云く、内空しくして外したがふ。といいて、中心は我が身なくして、外相は他にしたがいもてゆくなり。我が身、わが心と云う事を、一向にわすれて、仏法に入つて、仏法のおきてに任せて、行じもてゆけば、内外ともによく今も後もよきなり。

とある。即ち、内におさめた徳もないのに人々に尊敬されてはならない。わが国的人は本当の内徳をさぐり知ることができず、外面にあらわれたかたちだけで人を尊敬するから、道心のない修行者はたちまち悪道におちいり、仏道修行をさまたげる惡魔の仲間になつてしまふ。人びとから敬われまいと思うのは簡単なことである。しかしあが身を捨て世間にそむくように振舞うのは、かえつて表面だけで仮りのことすぎぬ。表面はただ当たり前に、世間の人と同じようであつて、しかも自分の内心を調べていくのが、まことの道心ある者なのである。であるから古人も「心の内には執着がなく、外は世間の様子にしたがう」といつて、心のなかでは自分のことを

忘れて、表面では他の人びとと同じようにしたがっていく。すると内徳が自然にそなわり、周囲に好影響を及ぼすのである。

現代社会の特徴及び雰囲気や社会主觀に基く判断、評価、更には自己への甘えを個性的であり自由だと思つてゐる多くの人々、そのままが表現されているのである。まさに今日は物財豊富なるが故の主觀性尊重の新しい「中世」である。だから人々は「知的」であろうとする。しかし「知的である」ということは、何が眞実であつて、何が眞実でないかということを、あくまでも事実それ自体に即して考へることの出来ることを、精神的態度を持つてゐること、言いかえれば、眞実に対して謙虚であることを云うのだから、そういう精神的態度を持つてゐない人が、知的に見えるお化粧をするというのはナンセンスというものであろう。我々はいかに無駄な無意味なことをそれと知らずにやつてゐることであろうか。

九

今日「経済のサービス化」といわれる現象が顕著である。近代工業社会がもたらした客觀的尺度による判断よりも、雰囲気による主觀的表面的なイメージを重視するイメージ時代を象徴する現象である。だがそれは「座業」への傾斜であり、「額に汗して働く」ことへの嫌惡もある。「立業」を

人々が好まないことであり、底辺は一つであり、堅実な合理精神の軽視でもある。

逆に客觀的尺度を重んずれば、合理主義のもとに個々人は主觀的欲求が抑圧され、主張が無理に押しつけられる。人間は自分で思うほど「合理的に行動する生物」ではないのだ。それでも不可能を強いられれば、人間は倫理的に頹廢する。

以前アメリカでは、科学技術の進歩が人間の進歩をどこまで約束すると信じて疑わないオプティミズムに貫かれていた。人間の心の問題、モラルの問題までも「人間工学」の対象として考えた。人間の心や人間性の問題を「人間工学」という科学技術の対象とすることは、人間性のなかから数量化し計算し得る部分のみをひき出して、あとは切り捨てるところになる。だが切り捨てられた、暗い非合理な部分（深部）は抑圧されて鬱積する。アメリカのテクノロジー社会が生み出した人間の歪みと不安の正体は、帰するところ抑圧された人間性だといえるのであるが、この人間の歪みと不安をアメリカは「適応」の問題としてとらえ、テクノロジー社会が生み出した不適応に陥った人間を再適応させる手段として、つまり自家中毒への解毒剤として、禅にとびつき、これを活用しようとしたのである。日本でも社員教育に禅を取り入れたりしたが同轍のものであろう。

しかし歪みは一方的に個人の側に帰せられ、個人の心の

「転換」のみが問題にされる。こういった見方には、社会の側の歪みに対する視点が欠落している。ワツツが禅を宗教にあらざる解放への道 (a way of liberation) ととらえているのがそれである（『禅道』）。テクノロジーやそのものになつてゐる科学への不信・懷疑はなく、したがつて禅はその補完物以外の何物でもなかつたところに問題があつたとする見方も出てきたのである。⁽⁴⁸⁾ それは禅のもつ創造性、世界観、存在観といった哲学、思想及びその実践規範を無視し、単なるストレス解消法として捉えていたところに問題があつたのである。人は生きていく上で思想が必要である。その思想というものを「実践が提起する課題との対決、格闘、そしてこれを通してみずから難路をきりひらきみずからの展望をかちとつてゆく作業——これこそ思想とよぶのだろう。」⁽⁵⁰⁾ というならば、思想とはまさしく行解相応の主体性確立の営みをいうに外ならない。かかる意味からいえば禅は思想である。

禅がなにかの補完物になつては禅の禅たる意義はない。本来の禅は「解放の道」ではなく「仮の道」である。仮の生活を生涯歩みつづける、それが禅というものである。ただ我々は仮の道を歩んだ禅者の思想行実を主体的に学ぶということでなければならぬであろう。一つの表現をするならば、禅は人を徹底合理的ならしめようとする宗教と云つてよい。といつて客觀的合理性と背馳するものではない。それは主觀に

よつて客觀を觀念的に否定することなく、客觀によつて主觀がそこなわることなく、そのいずれにもよらず、しかもこの対立矛盾が実践的に脱落、即ち一如なるものとして捉えられ、創造的世界をきり抜いていこうとするところにあるからである。合理非合理を超脱した眞の合理性である。

人間自信を持てば自らの欲求に忠実になる。主觀的なイメージを重んずるのはその一つの顯れである。しかし事実に即して真実を捉えることが出来なくなる。客觀的尺度尊重に傾けば人間を抑圧し疎外する。従つて主觀的イメージ尊重と客觀的尺度尊重のいずれか一方だけに依ることは出来ない。しかも問題なのは両方とも豊かな物質社会が生み出したものであり、特に日本の場合はどちらも集団主義と深く結びついてゆく作業——これこそ思想とよぶのだろう。——といふ点極めて危険である。しかもこれはもう後戻りが出来ないことである。その上国際化の問題が理念としてではなく、現実に迫つた「事」の問題として我々の前にある。ここに改めて禅の精神に学ぶ意義を見たいのである。

今日国際化にあたつて自國の文化を外国に普及するだけでも容易ではないが、文化の優越性の承認を世界から得るには更に難しい。それにはまず、その国の人々自身が文化的にならねばならないであろう。智慧と教養が必要であろう。それには自己に即して生きることを考える人間個々の主体性の確立への努力が前提となろう。そして文化的に生きるというこ

とは、つまり、自ら次々と新しい文化を創造すると同時に、他国の優れた文化のよき需要者とならねばならないからである。古代ローマ人は被征服民族ギリシャの学術と美術を大幅に採り入れたし、漢人は漠北の椅子と寝台の生活様式を受け入れた。唐は西域とインドの仏教とその美術に染まる。十九世紀のイギリスはフランスの美術や料理、ドイツの音楽、東洋趣味の美術工芸品の大マーケットだった。二〇世紀のアメリカも、全世界の芸術家と学者と生活文化の最大流入先となつていた。

つまり文化的優越性を主張するためには、自己の文化を発展、普及させるだけではなく、これに普遍性を加えるだけの外国文化に対する理解力と許容力も不可欠なのである。異国の人々に、文化的優越性の承認を得るために、異国の最も優れた文化人に劣らぬ審美眼を持つて、彼らの文化を評価し選別して示すだけの能力の高さが求められよう。この点、古代ローマ人のギリシア文化に対する理解と選別、漢、唐時代の貴族達の西域文化に対する接し方、あるいは十九世紀のイギリス人のインド文化や東洋文化の許容性は見るべきものがあつた。彼らはみな軍事的には敗北者であり、経済的には後進国の文化を摂取したのである。日本には曾つて一度もなかつたことである。そして文化を受け入れるということは人を受け入れることにほかならない。

このように外に手本となるべき先例があるが、内にあっては過去に経験がない。そういう意味では新しい事態に自己の知識を適応させることが何よりも重要だということである。経済的コストは措いても、優れたもの、正しいことをトータルな形で理解するには、身心をあげ自己に即して捉える正しい努力が必要だからである。

この智慧を持つ努力は教育が重要なことにもなるが、これは今日の教育産業や情報産業がその役割を必ずしも果たすことが出来ない問題と考える。それは仕事にも生活にも創造性を發揮することであるが、産業革命以来続いてきた生産手段と労働力の分離という傾向が逆転し、生産手段と労働力が再び合体した生産形態が見直されなければならないのではなかろうか。⁽⁵¹⁾額に汗する仕事が再認識されなければならぬと思うのである。

それは個々人が確たる思想哲学に裏打ちされた智慧の働きを為していくためにも。

十

以上の論考は、国際化に対する具体的な提言ではなく、うしろ向きのようである。しかし今後の我々の対処の道は基本的には国内外を分けて見ることが不可能な時代に入ってきた

ているという認識に立っているからで、先進諸外国との異同について触れない理由の一つがここにある。

そして社会科学的な立場からすれば、この論考は、いうならば倫理と願望に裏打ちされた観念論などのそしりを受けるかも知れない。しかし経済の成長に有利な倫理觀が正しい倫理觀で、それを外国に推し及ぼそうと考えることほど危険なことはないことを真剣に受けとめ、新たな倫理觀を創造していかねばならないと考えるからにほかならない。

徳川時代の低成長の時代に、勤勉と儉約という矛盾概念が「諸業即仏法」「諸業即修行」という哲学によつて統一を見、生きる道を見出したように、物質文明の頂点にある今日、資源の面から云つても、環境問題から云つても限界境位に達しているといつてもよい現在、職業を含めて経済的価値を第一義としない、新たな「中世」に対処する智慧の創造に務めていかなければならぬであろう。自他一如の縁起觀に基く実践、奉仕、あるいは利他行を重んずる倫理觀の確立、それは同時に自己の確立でもあるが、必要になつてこよう。

一九八四年頃、集団力学研究所の日米労働意識調査に、「あり余る財産があつてもなお働くか」との設問に対しても、日本人回答者が、「同じ仕事で働きつづける」が六五・五%、「違う条件で働きつづける」が二七%、計九一・五%が「働く」と「に非経済的な意義を認めている。」に「額に汗し

て働く」可能性も見出しができないであろうか。

改めて政治政策的に、従来の集団主義的行き方を強化すべきではないし、第一不可能であろう。いやでも集団や社会に埋没しない眞の個の確立を各自の責任において果たしていくかなければならないであろう。

集団主義が支える近代工業社会とイメージ重視の個人主義とのどちらか一方だけに依るべきではない。そのどちらにも依らず、しかも無視することなく、一如のものとして創造的に働くかせていく道、身心を通しての智慧の働く自己の確立が望まれるのである。⁽⁵²⁾

そのためには、中世にあつて、自己の利害にとらわれない、不動の倫理觀に基いた行動実践が、倫理規範に従いつつ、それが何ら自己を縛るものではない眞の自由性に生じ、己を見失うことなく創造的に生きた道元の生き方が、今後我々が学ぶべき一つの道を示していると思うのである。⁽⁵³⁾

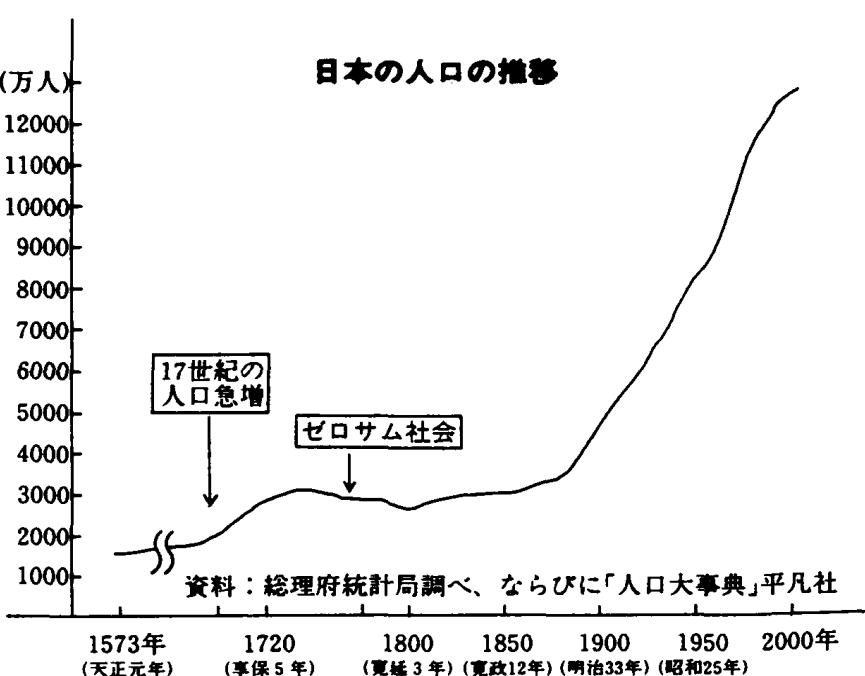
註

(1) トウキュディデズ (Thukkijdedes)『戰史』(久保正彰訳、岩波書店)

(2) 『後漢書』、後漢の事跡を記した史書。一一〇巻

(3) 欽明朝、大伴氏失脚、崇仏の是非をめぐり蘇我・物部両氏の対立。任那の日本府滅亡。

- (4) 堀屋太一『三脱三創』一二二頁。
- (5) 漢文、岩波書店
- (6) 明治以後の侵略戦争に関しては一応除外して考えている。
しばしば行われた布教禁止、停止、あるいは流罪等。
- (7) (8) 堀屋『三脱三創』二四頁。
- (9) 吉利支丹と禅宗との関係、及び吉利支丹禁止の問題は後日を
期したと思つていて。
- (10) 笠谷和比古『主君「押込」の構造』参照。
- (11) 『永平初祖学道用心集』(曹全書『宗源』五八七頁)
- (12) 『続近世畸人伝』(巻三)
- (13) 拙稿「公案禪の成立について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』
三〇号、「中国における経済社会と禅宗」『駒沢大学仏教経済
研究』十七号参照。
- (14) 『正法眼藏』「四禪比丘」巻参照。
- (15) 拙稿「道元禪の倫理的性格」『日本仏教学会年報』四十八号
- (16) 物財不足の中世的な事情を伺うことができる。永原慶二『日
本経済史』参照。
- (17) マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本
主義の精神』二三二頁。
- (18) 「貪名愛利」「名聞利養」の否定は、インド仏教において第一
義的に置かれることはない。中國的儒教倫理に支えられた中
國仏教独自の問題と見るべきであろう。
- (19) 黄檗宗の伝来も、隱元によつてなされたが、多くの文人工匠
を伴つて来朝している。
- (20) 『日本書記』下、日本古典文学大系六八、一八〇一二頁。原
著者不明
- (21) 「同輩中の第一人者」が一揆を自己の支配下に組み込むよう
なやり方に近い。
- (22) 山本七平『日本とは何か』下、一二一頁参照。
- (23) 象徴的事件が赤穂浪士の事件である。
- (24) 拙稿「道元禪における出家学道と在家学道の問題」『教化研
修』八号参照。
- (25) 鈴木正三『万民德用』『鈴木正三全集』六四頁。
- (26) 鈴木正三『農人日用』『鈴木正三全集』六九頁。



- (27) 鈴木正三「職人日用」『鈴木正三全集』七〇頁。
- (28) 鈴木正三「商人日用」『鈴木正三全集』七二頁。
- (29) 『正法眼藏隨聞記』三。長円寺本による。
- (30) 元禄時代、江戸一〇〇万以上、大阪三五万、京都二五万、各人口。商業資本の繁栄で、大阪淀屋、鴻池、江戸紀伊國屋、奈良屋。文化出版関係では、松尾芭蕉、井原西鶴、近松門左衛門。芝居、市川団十郎、坂田藤十郎、竹本義太夫。書画、尾形光琳、菱川師宣。荻生徂徠、熊山蕃山、貝原益軒などの儒学。数学の関孝和。天文学、滝川春海。岡碁の本因坊道策等各界に人材が輩出した。
- (31) 江戸後期の儒者、経済学者海保青陵も同様のこと云つてゐる（『稽古談』参照）。
- (32) 石田梅岩『僕約斎家論』上。（『石門心学』日本思想大系一七頁）。
- (33) 石田梅岩『都鄙問答』（石田梅岩全集・教育宝典一三八頁）。
- (34) 石田梅岩『僕約斎家論』下。（『石門心学』日本思想大系二六頁）。
- (35) 石田梅岩『都鄙問答』（石田梅岩全集・教育宝典四五頁）。
- (36) 天海、金地院崇伝等の協力があつた。
- (37) 曹洞宗における宗統復古の問題は改めてとりあげたい。
- (38) 拙稿「日本中世における経済社会と禅宗」（下）『駒沢大学仏教経済研究』十九号参照
- (39) 山本前掲書三〇七頁参照
- (40) 佐和隆光『大国』日本の条件』四六頁以下参照。
- (41) 「現代日本思想大系」三三、『反近代の思想』所収
- (42) 福田恆存『反近代の思想』（『現代日本思想大系』三三）。
- (43) 佐橋法竜『こころの道元』八〇頁。
- (44) 横関良胤『曹洞宗百年の歩み』（曹洞宗宗務厅）参照。
- (45) 日本人の一般的宗教観について多くの宗教人類学者の論考に見られる一般的理解といってよいであろう。
- (46) 堀屋太一『現代を見る歴史』一〇二頁。
- (47) 新堀通也『日本の学会』（日経新書）「現代は情報化社会といわれる。情報の種類は多様だが、最も質的に高い情報、すなわち体系化され検証された情報は科学・学問であり……」とあるが、智慧は別の心の働きである。
- (48) 佐橋『禪の思想』一五九頁。
- (49) 古在由重『思想とは何か』（岩波書店）。
- (50) 筆者はかねてから、専門外のことであるが莫然とこの考え方を持つていた。ところが堺屋太一氏が大筋において、筆者と同様の考え方を詳細に的確に述べられている（『知価革命』）ことを知り、大変意を強くした。小論にはその他、氏の論考を利用させていただいている。
- (51) 広い仏教の立場からいえば、釈尊の「中道の精神」である。
- (52) 世間的葛藤の埒外に身を置いて生きた道元の行実や教えが、そのまま我々の指針とすることは困難であろう。それは現代においては世間的葛藤の真只中で、いかに道元の精神を学び、現実に生かしていくかとの問題の究明が今後の課題として残っている。