

日本の課題と禅の精神

原 田 弘 道

一

曾てラスク、マクナマラ、R・ケネディなど、米国の智慧と良心が集まつたといわれた、ケネディ大統領とその側近グループが、CIAのキューバ進攻策「ピッグ湾プラン」を受け入れて、世界中から非難されたことがある。たとえ米国がキューバへ進攻しても、米国は無関係であると主張できるという誤った仮定から、それは出発していたのである。このプランが漏れ出しても、彼らはその信念を変えようともしなかった。

全世界が米国に反抗する事態を招くことなど思いもよらなかつたからである。このプランが失敗した後、ケネディは

「われわれは、なぜ、これほど愚かになり得たのか。」と述懐したそなだが、誤った決定を下し、それに固執するという愚行を犯しているのは、集団の決定にはこのような罠が隠され

ている恐ろしさを改めて感じさせる。後継者のジョンソンも、何度も失敗しても北爆を続け、同じ愚行を繰り返した。似たようなことは、どこでもよく見られる。

なぜ、このような過ちが起こるのか。意志決定の専門家A・ジャансは、集団決定の欠陥として、メンバー間の関係が密接になるほど、意見一致の指向性が強まり、行動の可能性をリアリスティックに検討できない点をあげている。このような思考パターンを、彼は「^{グループ・シンク}集団思考」と呼んで、(1)すでに決定した事項に、メンバーが執着する。(2)リーダー乃至同僚の考え方あまり批判的な判断を下すことを避ける。(3)グループ外の人乃至ほかのグループに対して冷酷になる、と二点をその特徴としてあげている。

勿論、すべての集団がこの集団思考に陥るわけではないが、どんな集団も、その過ちを犯す危険を秘めている。個人がどんなに有能でも、ひとたび集団となると思考が麻痺して

しまう罠が集団の中には隠されているのである。

これが顕著な形で現われるのは、多くの場合、互いが正義を信じ主張することで起こる戦争である。「戦争は正義と正義の衝突」といわれる。歴史の中では、帝王の名譽欲や一部支配階級の物欲だけで起こった戦争などごく僅かで、大抵その背景には、自分たち国民を正義とする合意が形成されてい る。近代のヨーロッパ人は、近代文明の光を全人類に及ぼすために、世界各地で植民地獲得戦争を広げた。昭和初期の日本も、アジアの人達を欧米の輒から解放し、東亜に共栄圏を作ろうとして侵略を進めた。その過程で、日本人の生きる原理がいつも集団主義であつたため、余計集団思考の罠に嵌つてしまい、結局は集団決定が失敗に終るまで、気づかなかつたり、気づかない振りをしたりで、ついに日本を破滅にまで至らしめてしまった。間違つても「同事行」がこのようなものであつてはならないのである。

そして一時の一国での正義を、他国に押しつけることの罪深さを、今日に至つても更にな拭い去ることの出来ないものとしているのである。

クラゼヴィッツは『戦争論』の中で、「戦争は政治におけるとは異なる手段をもつてする政治の継続にほかならない」と規定し、「そこで戦争は、政治的行為であるばかりでなく、政治の道具であり、彼我両国のがいだの政治的交渉を遂行す

る行為である」と説明している。現代的視座に立つならば征服戦争は否定される。古代にあつては戦争そのものが国家に必要な政治手段として容認されていた。現代にあつても肯定されている筈である。戦争を放棄している「日本国憲法」の方が世界史的には貴重な例外である。

政治は、異質の思想と価値観の中から共通の行動目標を探り出そうとする行動である。これは日本人にとって、最も不得意な行動体系である。日本人はしばしば、他人が自分と同質ないし同類だと思い込む傾向にあるからだ。しかも、個人の明確な意志を前提にした対等な人間関係や議論、その中の相手への配慮は大の不得手である。『正法眼蔵隨聞記』六に、「世間の人にまじわらず、己が家ばかりにて生長したる人は、心のままにふるまい、おのれが心を先として人目を知らず、人の心をかねざる人、必ずあしきなり。」と日本人の共通性にも通ずる指摘がある。政治の手段としての戦争は放棄しているが、今日、物と金には才能を発揮している。

日本の現状を考えると、「日本の戦後の歴史は、成功だった——」と見る人は多いであろう。その要因の第一は、戦後の世界構造が東西対決冷戦構造であったことである。自由貿易多角経済という「経済秩序」、米国の核の傘という「軍事秩序」、そして議会制民主主義という「政治秩序」の西側三つの国際秩序に支えられ、実はこれが日本に非常に有利に働

いたのである。

更に重要なことは、西側の一員という立場を取ることによつて、日本は自ら意志決定をする必要がなかつたことである。「デシジョン・シェアリング」（決断の分担）をする必要がなかつたのである。日本の唯一の決断は対米追随ということであり、戦後の日本に最大の利益を与えたこの基本方針は米軍の占領と冷戦構造の必然的結果であり、日本自身が選んだというよりは、所与のものである。

東西対立の冷戦は終つた。人命の損失こそ少なかつたが、その内容は過去の大戦争と同じだったと見られている。そして残念ながら、この冷戦を終らせたのは人類の英知ではなく、主としてソ連などの東側が、長く冷たい戦争の負担に耐え兼ねるようになった結果である。

このことを、多くの人々が「本当の平和の到来」とばかりに無邪気に喜んでいるが、ことはそう単純ではなさそうだ。「東側陣営」がなくなれば「西側陣営」もなくなるからである。世界秩序そのものの新たな構築が不可能だからだ。

これまで日本は「西側陣営の一員」というだけで、相当な無理を押し通してきた。自由貿易の利益を満喫できだし、海外投資も好きなようにできた。日本の企業は米国でもアジアでも自由に進出できたのに、外国企業は日本で同じことが許されない。こんなことが通つてきたのも、「西側の一員」だ

つたればこそである。

日本の幸運の第二は、戦後は長らく資源、食料などの一次產品が供給過剰時代だつたことがあげられている。資源輸入国であり、加工貿易国である日本にとって、この状況は非常に有難いことであった。逆に農産物資源輸出国は、六〇年以降、経済困難に直面することとなり、南北の格差が広がる一方という現象が起つた。そういう世界情勢の中で日本はいち早く輸入資源依存構造、いわば石炭から石油体質に転換できたのは、日本に資源が乏しかつたことと、地理的な好条件、つまり、海岸線の長い国土の形態が、海に隣接した工場の建設を容易にし、安価な輸入資源を利用し易くしたということである。

第三の条件としてあげられるのは、日本の制度・政策——官僚主導業界協調体制——である。近代工業は産業革命から始まつたが現象的に見れば、人間を機械に置き換えること、つまり人間の労働力を機械に置き換える一連の技術革新である。それは生産量の増大と製品の品質の一定化が可能となる。ここに規格大量生産が官僚主導のもとに全社会的に推進され、この近代化への動きは、「昭和十六年体制」ともいわれる。

この官僚主導型業界協調体制には三つの柱があげられていく。第一は、あらゆるものを見格化、基準化する物財の規格

規格基準の制定である。J I Sマーク、J A Sマークはその一例である。第二は人間を規格化する教育、国民の規格化＝国民学校教育で、基礎教育の原則学校公営制と一学校一通学区域の学区制の制定である。第三の柱は、「有機型地域構造の形成」つまり地域の規格化＝東京一極集中である。頭脳機能は東京に集めるということで、「産業経済の中核管理機能」「情報発信機能」「文化創造活動」の三点からなる。

二

戦後の成功をもたらしたこのような日本の体制と政策が、ここにきて全く別な意味を持つようになってきた。それは薬がいつの間にか毒に、日本を復興させた功績が、そのまま罪悪を生む根源になりつつあることが、現在の日本にとって最大の問題なのである。

第一は前述の冷戦構造の終焉による東西両陣営の崩壊で、

日本に有利に働いていた世界構造そのものがなくなつたことにに対する認識の欠如と自主的選択が出来ないことである。第二は供給者保護を受けた結果、その捌け口として輸出拡大、つまり貿易収支の大幅黒字である。大きな対外摩擦を生むだけで、加工輸出国としてもこれ以上の拡大はできなくなつていることだとされる。第三は、国内需要の変質。規格大量生産品では満足しなくなつてきたこと。第四に、新規労働力の

問題で、一つは云うまでもなく若年層の減少といま一つは女性の社会的進出が極限まできているという点である。外国人労働者をもつと入れるということを除けば、日本の労働力の増加は間もなく期待できなくなるといわれる。

戦後の我々日本人は、一般に何ごともすべて「経済」として理解する傾向があるが、このような状況をもたらした根底の文化は、それは官僚主導型の啓蒙思想である。欧米先進国の自由経済、民主主義の理念を、どんなやり方が効率的かは、試行錯誤を繰り返すよりも先例を見て決めればよいと、先例を知るエリートに、一番いい規格を選ばせることである。一番よい規格はこれ、とエリートが決めて産業界を指導して、一番いいものを適正な価格で国民に与える。それがもつとも早く、しかも効率的に経済を発展させる方法だった。この官僚主導型の啓蒙主義を、日本は明治の頃に取り入れた。これが今日の根源的問題である。

啓蒙主義というのは、供給者育成と護民思想とが一体になつてゐるが、結果的には官庁及び官僚は、供給者保護と思想の面では自らが供給者になつてしまい、護民思想が歪んだ形になつてしまつたのである。

啓蒙主義は権威主義を立前とし、独善的教条主義を内容とする。『正法眼蔵隨聞記』五に、「学道の人、自解を執する事なかれ。縦え所会ありとも、若しまだ決定よからざることも

あらん、また是れよりもよき義も有らんと思うて、ひろく知識をも訪い、先人をも尋ねべきなり。また先人の言なれども堅く執する事なかれ。」とある。我見にとらわれると、自分の理論解釈に執着してしまう。つまり自己満足に陥ってしまうのである。自己に満足しているという点では、善良な正義漢ということかも知れないが、それは「独善主義の人間」ということで、周囲に対する配慮も思いやりもない人間になってしまう。だから自分の理解、解釈が正しいかどうか、脚下照顧が必要となるのである。

そして勝れた知識、思想、指導者に学ばねばならないが、指導者の言葉だからといってこれを盲目的に信じ、これに固執してはならない。それは教条主義に陥ってしまうからである。教条主義は一種の権威主義である。権威主義は人間個々に対するあたたか味を本質的にもつっていない、かたい、冷やかなものである。したがって教条主義的、権威主義的な理解の仕方は、人間とかものごとの本質を正しくとらえる眼を失ってしまう。そうすると自分が真剣に生きることや人生の現実より、必ずしも正しいとはいえない先例追隨や伝統的な型や理論を尊ぶようになり、組織においては、仕組みより内容を重視し、また綜合の誤謬、延長の誤謬を犯しても、それすら気づかなくなってしまうのである。

権威主義には弊害が多い。だが、権威と理想がない社会も

危険である。指導者の権威と未来への理想を喪失すれば、専門的な知識と経験的な技能と細部をこねまわす時間とを持つ官僚組織に政治や経営が委ねられる。日本は過去に、官僚政治によつて国をつぶす程の大失敗を演じている。これから人々を導く新しい理想と権威の創造も重要な課題となる。しかし我々は正しい権威を尊重しつつ権威に頼らない姿勢が必要となつてこよう。

そしてまた「東西冷戦構造」の終焉と世界各地で進んでいく「共通文化圏」としての地域統合の進展という新しい事態の中で、日本がいかなる国際的位置づけを行っていくかも重大な問題となろう。それはかつて日本は、似たような局面において重大な失敗を犯したと考えられるからである。ワシントン条約、ロンドン軍縮条約以後、妥協的な外交政策よりも対外強硬姿勢に支持が集つた。この結果、日本は急速に国际的孤立の道を進んでいった。アジア進出が厳しい非難を浴びるようになると、それを「軍事的に強力になつた日本に対する英米など白人帝国主義の嫉妬」としか考えなかつた。丁度、今日米国の構造改革要求を「強くなりすぎた日本経済を弱体化するための要求」と考えたがる人々と、同じ発想だというのである。(『新規の世界転機の日本』)

昭和七年頃、国際連盟から脱退した当時の日本は、どこよ

りも強く「NO」といつた。しかし、それが日中戦争に繋が

り、やがて大平洋戦争での敗北を招くことになつたのである。外交問題で強硬論をぶつて大衆の人気を集めようとするのは、デマゴーグの伝統的手法である。いまも「NOといえる日本」への憧れは強い。だが「NOといった日本」の悲劇も忘れてはなるまい、という警告を無視することは出来ないのである。

このような樂天的強硬論は今日、禪の主張にも見られるところである。例えは「現代は、人間の疎外されている時代で、人はみな自己」というものを見失つてゐる。それだけに、人を本来の自己に目覚めさせ、ヨーロッパ的対立的な自我から脱却した、いうならば現実をありのままに肯定しながら何ものにも執着しない、眞の意味の主体性自主性にみちた自我の確立をうながす禪こそ、見なおされて然るべきである」というのである。

しかし禪の説く自己に、実存哲学的な個別性（個性）の主張はない。いうならば没個性的な自己、それが禪がいう自己である。それはまた、理、真如であつて、存在する個々の個別性を否定したものである。「弁道話」卷にいう「一大法界をこめて、性相をわかつず、生滅をいふことなし」である。宇井博士の言葉を借りれば、「(一切を)すべて一つの全体と見、そのなかに差別対立を含むと考えずに、全く平等と見な

す場合を指す」（『仏教汎論』）ものである。

この場合、理（真如）は普遍絶対の抽象的理法を実在化した概念に通ずる。全存在そのものとして捉えてはいるが、概念の中心は普遍絶対の理法で、存在個々の個別性は捨象されている。そして単に認識の対象として理法を客観的にとらえるのではなくして、対象（理法）そのものになりきるところに、悟りとか成仏があるとするのである、（『禪の思想』）

禪の説く本来の自己は、明らかに没個性的なものと云わざるを得ないが、これには反論がでてくるであろう。即ち、「理と事とは、異質的な二つのものではない。普遍的な絶対の理が同時に個別的な特殊な事でもある。しかも禪の究極は絶対普遍の自己（理）への没入契当にあまんずることなく、さらにそれを超脱して存在するものすべてが、それぞれ千差万別で個個性的な現実の世界をありのままに肯定しながら、なものにも執着しない個個性的で主体的な人生を営むにある。従つて、禪の説く自己は決して没個性的なものではない」というような見解である。

確かに大乗佛教の「煩惱即菩提」「生死即涅槃」とか「真空妙有」などという思想をうけて、禪は究極的には、現実の存在するもの一切を絶対の理そのものとして、ありのままに肯定する。またその実践的あり方として、例えは「入廊垂手」という、悟りすら超脱（忘却）して、現実を淡々と、し

かし個性的主体的に生きるあり方を理想と考える。だがしかしこうした、とらわれの微塵もない現実のありのままの肯定は、実は現実を否定しきつたところにのみ可能なことである。「諸法皆空」という現実の否定に徹して、現実と一步距離をおくからこそ、とらわれのない現実のありのままの肯定が可能となることを忘れてはならないのである。

三

禅の没個性的な性格は、「個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである」（『善の研究』）という文に端的にあらわれている。少くとも「実存は本質に先立つ」といったサルトル的な自己の主張はない。従つて禅の「自己」と禅者が「ヨーロッパ的対立的な自我」などという近代的な自我とは簡単に結びつかない。前者は個別性を積極的には決して評価しないが、後者は個別性を生きる唯一絶対の基盤としてどこまでも尊重する。

従つてもし禅が近代的な自我に反省と充実をうながそうとするならば、禅 자체がみずからも「入艸垂手」の思想を一步前進させなければならないと考える。「随處に主と為る」（『臨済録』）というのも、近代的な意味での主体性、自主性の確立ではない。没個性的な絶対の自己に契当没入した、なにものにも捉われないあり方をいうのである。それはまた現実

との葛藤に取り組むことによって、その根源を自主的主体的に截断しようとする姿勢ではなくして、葛藤の場外に身を引いて（出家）、不動の落ち着きと安らぎを保持しようとする姿勢である。

禅が現代の人間主義（世俗主義）の思潮に方向性を与える補強するとすれば、それにはまず人間主義を肯定し、同時にその拠つて立つ基盤に超俗主義を据えつけることである。超俗主義を根底にふまえた、迷情妄執にふりまわされることのない人間主義ということである。「弁道話」卷に、

諸仏のつねにこのなかに住持たる、各々の方面に知覚をのこさず、群生のとこしなへにこのなかに使用する、各々の知覚に方面あらわれず、

とある。衛藤博士が『正法眼藏序説』でこの文章を、「聞解」「私記」の解釈を通して、諸仏と群生と相対し、知覚と方面の二語が交互になつて否定的な説明になつており、対立する二句を連絡する鑰は「このなか」即ち自受用三昧の中でこの三昧が両面に分れて二句となつたとされる。そして「参注」を引いて、この三昧に安住護持する立場は諸仏であり、起居云為する立場が群生であるといふ。

それは仏心中の衆生と衆生心中の仏であつて、迷悟の対立ではなく、生仏一如の三昧の両面である。三昧に安住する静の立場では「方面に知覚をのこさず」とある。方面は知覚の

方面で、知覚の働く対象面である。花に対すれば花、月に対すれば月が知覚の方面である。静の面では知覚はのこらないから取捨憎愛はない。山は山、河は河、生死も涅槃も、すべての差別は相を混じて一実相となるから「諸仏のつねにこのなかに住持たる、各々の方面に知覚をのこさず」である。

つぎにこの三昧のうちに使用する群生の立場では、日々の生活に働いている動の面であるから、知覚分別が働く。しかしその知覚は三昧のうちの知覚であるから、対象の面は見えないので、対象に捉えられることはない。「群生のとこしないでのこのなかに使用する、各々の知覚に方面あらはれず」の文そのままに、一応の理解ができる。方面と知覚とは、三昧のうちに動く意識面と対象面とみれば、方面のない知覚はなから、「知覚をのこさず」のうちには、「各々の方面に方面をのこさず」があり、また「各々の知覚に方面あらはれず」の影には、「各々の知覚に知覚あらはれず」があると思わなければならぬ。これを影略互顕の文体という。

この見方を一段と進めれば、住持と使用とで諸仏と群生に分けて見ても、本来自受用三昧の両面であって、本に帰つてみれば生仏一如であるから、諸仏の面にも使用があり、群生の面にも住持があるとすれば、二句の対立は影略互顕で四句となる。しかし元來この一節の文の狙いは、生仏一如の三昧のうちにおける、生仏のありかたの相違を示す所にあると思

われる。

次に前句に「諸仏のつねに」と後句に「群生のとこしへに」とある「つねに」は時間の断続ではなく常恒の意であり、「とこしなへに」は永遠の意であるから、無始無終の時間のうちに不斷に相続する時の規定であるが、しかし常識的に長い時間というのではなく、時間を超越した本来的なありかたと働きを示したものである。従つて、「ここに」「つねに」「とこしなへに」と時間的規定をした深旨を理解するには、「仏々正伝する大道の、断絶を超越し、無始無終を脱落せる宗旨、ひとり仏道のみに正伝せり」（「行仏威儀」卷）の語を究め、近くは「弁道話」後方の「諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界のなかに去来現に、常恒の仏化道事をなすなり」とある語にも関連することが分つてくる。

ここから推考するに時間の規定だけではなく、尽十方界という空間的規定も当然予想されていると理解しなければならないのである。

このような理解を通して、この三昧のうちで「知覚をのこさず」「方面あらはれず」というあり方（住持）と、働き方（使用）の実際は、この三昧（非思量）の現実生活への展開である。

かかる見解をふまえることによつて、「生仏一如」の自受用三昧の世界、別言すれば、世間的葛藤の只中に身を置き、

十字街頭での対処のあり方として、超俗主義を根底にふまえた、迷情妄執にふりまわされることのない人間主義の生き方が可能となる理論的根拠を見出すことが出来ると考へるのである。

かく考えてくると鈴木正三が

何の事業も皆仏行なり。人々の所作の上において、成仏したもうべし。仏行の外なる作業有るべからず。

と「職人日用」(『四民日用』)にいう仏道にかなわない仕事はないということの理解も可能となろう。無論一切の行為がみな世間の人々のためになることが前提されていい得ることである。そして「諸々の職人なくしては、世界の用うるところ、調うべからず。武士なくして世治まるべからず。農人なくして世界の食物あるべからず。商人なくして世界の自由成るべからず」とい、「ただこれ、一仏の徳用なり」ということになる。また『農人日用』には、

それ農人と生を受くることは天より授け給える世界養育の役人なり。さればこの身を一筋に天道に任せ奉り、かりにも身の為を思はずして、正しく天道の奉行に農業をなし、五穀を作り出して仏陀神明を祭り、万民の命を助け、虫類等至るまで施すべしと大誓願をなして、一鍬一鍬に、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と唱え、一鎌一鎌に住して他念なく農業をなさんには、田畠も清淨の地となり、五穀も清淨食と成りて。食する人、煩惱を消滅するの薬なるべし。天道この人を守護したまざらんや。

と農業（職業）が仏心の悟修となり、清浄な利他行となり、「清淨の地」「清淨食」「煩惱を消滅する薬」の意義が存するのである。

しかし今日、このようなおよそ社会性を無視した個人的心境に帰せしめる仏法理解で果たして説得力を持ち得るであろうか。およそ効率を無視した勤勉と儉約を正義と見る徳川時代でこそ意義があつたかも知れないが、多値的多元的なしかも効率重視の現代にあつて果たして通用するであろうか。例えば曾て田辺元が『國家存在の論理』で、「絶対の境地への論理の運び（往相画）の充実に比べ、そこからの還相面である相対的世界、即ち歴史、社会、国家といったものの解明が不十分で、非実践的、観想的である」とは西田哲学批判の一節であるが、單なる職業倫理に止まつてゐる限り、これはそのまま禅についても云えることである。

今日、働き過ぎが問題となつてゐるが、なを勤勉を美德とする倫理觀が根強い。しかし中には社会のためといふ、實際には「会社のため」「仕事だから」といえば大抵のことは許されると思ひこみ、組織のために利益を出そうとする自分の行動が、結局は組織の中での評判や権限が欲しい個人的強欲から発して、自他の生活の質を台無しにしてしまうケースが多い。猛烈な勤勉さで、いわば苦痛に耐えて働いた結果が、不祥事であり惡事であつては退廃の極みで救いがない。

ニーチェが「人間の愚かさ、(1)富のもつ危険——精神をもつ者だけが所有をもつべきであろう。そうでないと、所有は公共的に危険である。つまり、その所有のおかげで手に入れることのできる暇な時間の使い道を知らない所有者は、たえず所有欲に駆られつづけるであろう。そしてこの欲が彼のなぐさみであり倦退との戦いにおける彼の戦略であるだろう。

こうして最後には、精神的な者にはそれで十分と思われるはずの適度な所有の域を超えて、本格的な富裕が生まれてくる。しかも精神的な隸属と貪図の絢爛たる產物としてである。」(『人間的、あまりにも人間的』)と述べているが、バブル経済に躍った人達の実態も同様ということになろう。

これは「この世の中は、変化というものが基調になつて成り立つていて」ことへの認識が欠落している所から起つてくる妄執である。「諸行無常」の教え、これは単にこの世界を認識するだけのために説かれたものではない。変化が基調になり立つていて「諸行無常」のこの世界で、変化を忘れて生きると、人はとんでもない間違いを犯して苦しまなくてはならなくなる。これは変化の世界を正しく知り、それに応じた正しい生き方をしなければならない、という広大な慈悲の教えであることの自覚から始めなければならないであろう。

現在、日本で「正義」と認められているのに、効率と平等と安全の三つがあげられる。これは無論批難されるべきものではないが、問題はこのほかに「自由」が正義として加わっていないことである。「効率対平等」「効率対安全」の衝突が政治問題になることは多いが、自由は正義の一つとは認められないから、自由と効率、平等、安全とが衝突すれば、政治問題になるまでもなく、行政レベルで自由が抑えられてしまうのである。

自由を一つの正義とする社会は、民主主義と自由経済で、その自由とは、消費者の選択の自由である。ところが日本では、消費者の選択の自由はそれほど重視されていない。官僚が適切な規格基準を定め、それを国民に推奨する啓蒙主義が今も行われているからである。

平成四年（一九九二）三月、「情報化と大衆文化」研究会の調査で、「好きな言葉」は①努力②誠実③自由④平和⑤愛⑥思いやり⑦信頼、⑧ありがとう、⑨健康⑩夢であり、N H K 放送文化研究所での、一九七九年の調査では、①努力②忍耐③ありがとう④誠実⑤根性⑥愛⑦和⑧思いやり⑨友情⑩信頼、すみません、の順であったという。この間、十三年の違いは、おそらく戦後の高度成長経済期から今日に至るまで一

四

貫して、この「努力」に向かわせるエースが大部分の日本人の生き方を支え、ひいては日本の企業社会をつくりあげ、維持し発展させてきた心の推進力であつたことを物語るものであろう。そして、人びとを「努力」「勤勉」に駆り立てたのは、そうしたエースと同時に激烈な競争と選別の原理にもとづく日本の社会システム即ち集団主義に基づく供給者本位の仕組みであつたと云つてよい。

次に注目されるのは、N H K 調査では、「努力」の次に「忍耐」があがつていたのに、今回は「忍耐」が十位以内にも入っていないこと、また「根性」も同様に十位以内から去つている点である。「忍耐」が落ちた分だけ順位が上がつたのは、その内実から推測して、第二位の「誠実」ではなくて、おそらく「自由」であろう。N H K 調査では十位以内にも入つていなかつた言葉である。もはや「耐え忍ぶ」ことが美德の時代ではなくて、若い世代を中心に「自由」(フリー)に生きたいとする志向が強まっているからであろう。(佐藤毅「好きな言葉」にみる生き方の変化)

自由という言葉は元来は中国語であるが、わが国でも古くから使われている。禅宗においても早い時期に見られる。『楞伽師資記』粲禪師項に見られるのが最初であるが、「臨濟録」には「師示衆云、今時學三法、者且要、求三真正見解、若得三真正見解、生死不染、去住自由」(「示衆」)とあり、『永平

廣録』第四「上堂法語」には、輪廻超脱の無心にして自由な解脱の境界としての意義を持たせている。即ち自由とは、身の捉われに圭碍されることなく、主体的積極的にみずからに由つて當為することをいい、ここに歐米的自由、日本の「氣儘」的自由のいづれにも由らざる眞の自由の生き方を学びとつてゆく必要があろう。先の調査で分る通り、人々が啓蒙主義を嫌い自由主義を望む民意の現れと受けとることによつて、未来の展望を開いてゆくべきであろう。

その一つに今日顯著になつてきているのは、供給の多様性と選択の自由を求める姿勢が具体的に強くなつてきていることである。それは従来の規格大量生産から多品種少量生産への変化を見せている分野が増大しつつあることである。

中世には、労働についても、物財サービスについても、一物一価の法則や等価交換の原則は存在しなかつたといわれる。ここでの原則はむしろ、一物多価と不等価交換である。またこの時代には無償の贈与や掠奪も一般的に行われていた。仏神への奉納や寺社への寄進は、当時の生産の非常に大きな部分を占めたと考えられているし、貧者への施しも常習的に行われていた。農村共同体や職業組合の中では、親類縁者でもないのに病人や孤児を養う慣習もあつた。それ以上に、祭りや宴会での理由のない酒食や衣服の大盤振舞いが多かつたといわれる。この時代に最も重視された徳目の一つは

「寛容」だったが、その具体的な内容は「物惜しみせず、大盤振舞いをよくするということ」だったという。これらのことは、仏教の「布施」の観念の世俗的表現の一側面と受けとれることがあるであろう。

布施は周知の如く、財施、法施の一一種（『増一阿含經』二〇「声聞品」）、これに無畏施を加えた三種がある（『大智度論』一四）。そして最上の布施は三輪清浄（空寂）の施といい、施者・受者・施物の三つに全く執着のない空無所得の布施であるとされる（『瑜伽論』三九「施品」、『心地觀經』七）。

明治の中頃のことであるが、ある実業家が当時東京の青松寺に住していた北野元峰（永平寺六七世、一八四三—一九三三）に、金五万円を喜捨したことがある。ところが禅師は、いつかなその礼をいわない。たまりかねて実業家が、つい不満そうな顔をすると、禅師は「礼をいわれたかったら、この金はもって帰りなさい。出すかぎりは、何かを期待する有所得心を棄てよ」と一喝したという。この話、類話も多いが、曹洞宗では禅師の芳躅として伝えられている。

この話、芳躅かどうかは措いて、僧は布施にしろ寄付にしろ、金錢を受けることが多い。だが、この受け方がむずかしい。悦んでしまっては布施の心に反するし、さりとて超超然としていれば、まず金はあつまらない。すると寺院の經營や造寺造塔などは何もできない。また出す方にとっても、無所得

に徹して喜捨する人はごく稀で、有体は見栄とか義理などとといった有所得の心情でおこなう場合が多いであろう。『正法眼藏隨聞記』六に、

示ニ云ク、学人、人の施をうけて悦ぶ事なけれ。またうけざる事なけれ。故僧正云ク、「人の供養を得て悦ぶは制にたがふ。悦ばざるは檀那の心にたがふ」ト。是の故実は我レに供養するにあらず、三宝に供するなり。故に彼の返り事に云フベし。「こノ供養。三宝定メて納受あるらん。申シケがす。」と云フベきなり。

と、布施（一物多価、不等価交換）における受者（僧）の三輪空寂の精神にかなった具体的な姿勢、対応のあり方が説かれている。更に一步進んで、『正法眼藏』「菩提薩埵四攝法」には、「布施というは、不貪なり。不貪というは、貪らざるなり、貪らずというは、世の中にいうへつらわざるなり。」と物財不足の中世というばかりでなく、学仏道の姿勢として、また、人口問題、環境問題、エネルギー問題が、地球規模で我々に重くのしかかってきている現在、このことは真剣に受けとつていかなければならぬであろう。

中世の特徴の一つとして、孤立した村落や小領域の自給自足が原則であり。商業はごく例外的な存在であった。一物多価、不等価交換が一般的だったこの時代の商業は、時には大きな利益を生んだが、常に危険を伴つたので、商人たちは集

団を組み武装して移動しなければならなかつた。

自給経済、商業活動の衰退は、貨幣經濟の不存在をも意味する。中国において爆発的に銅錢の铸造量が増えるのは五代の末、とりわけ宋代に入つてからである。日本はそれよりづつと遅い。五代最後の皇帝、後周の世宗柴榮が自ら槌を振るつて大仏像を潰して銅錢を铸造したという話は、「阿近代化」の急速な進展によつて、この時期に貨幣需要が高まつたことを示している。以後広範な貨幣經濟時代に入る。

近代工業社会に生きるわれわれは、經濟主義の「悪しき慣習」に浸り切つてゐるために、等価交換こそは万古不易の大原則のよう信じてゐるが、実はそうではないと云われる。等価交換が一般的に成立してゐるのは、古代と近代、つまり物財に対する関心の強かつたモノの豊富な時代のことである。

五

物財への関心から出発した近代が目指した「進歩」とは、物財が豊富になることであり、それが公正に分配されることだつた点であろう。つまり合理性に基づいて「効率」という正義を達成することである。科学技術の発達や經濟の成長はもちろん、人権の確立も取引の公正も、物財供給の拡大と分配の問題から出発し、それに帰結するとする見方が存する。物財の豊富さに幸せを感じる者が、売り手も買い手も損を

しない取引を望むとすれば、公正な一つの値段で売買する一物一価の等価交換以外にはあり得ない。中世において存在しなかつた等価交換こそが、近代社会の大原則である。近代の人権思想も、人種や身分、信仰、思想によつて等価交換を乱してはならないという思想から出発していると見られる。自由經濟が営業や居住の自由を尊重したのは、それによる自由競争こそが物財供給の効率を高めると信じたからであり、社会主義や右翼全体主義が営業を統制し規格を定めたのは、自由競争よりも官僚の計画の方が効率の向上と分配の公平に役立つと考えたからだ。

近代が追求した物財の供給増大と分配の公正が唯一の「進歩」だとすれば、近代よりも進歩した社会を想像することは難しい。それを地球環境の悪化や資源の限界、人口の爆発などが阻害するとすれば、「進歩の過程」としての歴史は終末を迎えることになる。歴史を一方的な時の流れとする見方からすれば、進歩の確信が揺らぎ出した今は、人類の危機といふことになるであろう。(『風と炎と』二)

これに対して、インドやインド仏教・中国仏教で育つた発想は大いに違う。歴史の時間は一方的に流れるのではなく、循環する。生物は生まれ変わり、歴史は繰り返すという「輪廻」の思想である。ここでは、近代も循環の一つとなり、「進歩」の先端に位置付けられることがないのである。

近代の歴史家は、この発想を「進歩の否定」として排除した。しかし、人間の倫理観や美意識が常に同じで一方的に前進するというのも正しくはない。単純に「歴史は繰り返す」とはいえないが、人間の求めるものが時代と場所によつて変わることもまた否定できないことなのである。

一九八〇年を境として重要な変化が現われている。快適性と利便性を追求したモダニズムが急激に後退し、心象的表現を重視したことである。無装飾機能主義が否定されだした。こうした文化的傾向は、一般には「ポスト・モダン」と呼ばれる。「近代工業社会の文化の次のもの」を意味するに留まる消極的概念でしか呼べないところに、この傾向の未熟さと定まり難さ、ファジーな要素が示されている。つまり、ポスト・モダンは、まだ摸索中なのである。しかし、それが近代工業社会の追求してきた機能と効率から遠ざかりつつあるという点では、工業社会的美意識の延長線にあるのではないかだけは確かなようである。

そしてまた環境問題や難民問題が強い関心を引くにつれ、先進国人の間にも思考上の変化が現われている。その一つは、物財に対する飽和感とそれを裏返した「心のゆたかさ」や「生活の質」への希求である。これは決して公害防止のための節約運動ではない。今、求められているのは、客観的に測定できるものではなく、アメニティーとか格好良さ、

あるいは心のゆとりという数値化不可能なものである。こうした人々の欲求の変化は、物財の供給と消費が増加した結果ではなく、人々の美意識と倫理観が変化したためとか考えられないといふ。そしてその背後には、環境問題や難民問題に象徴されるような、地球の狭さを訴える情報によって、植え付けられた「資源有限感」が強く作用していることである。

世界史的な視点で文明の変化を考えるうえで重要なのは、それぞれの時点における現実ではなく、全体としての資源、環境が、人間の情知に与える概念的な影響の方である。

これは今日、人々があらゆる面で機能性や客観的な数値に恥じることなく反逆するようになる。工業の分野でも規格化・大量化・大型化の傾向は停止し、多様化・情報化が猛烈に進展してきたことによつて、その意識の変化を見てとることができる。この変化は多様な人々の主觀に対応するためである。

主觀的な主張が「恥ずかしくないもの」として解き放たれると、あらゆる分野でそれが奔流のように溢れ出した。雰囲気と主觀的好み尊重の「ポスト・モダン」、まさに「新しい中世」である。

今日一物一価の等価交換方式が唯一の社会的公理ではなくなり、サービス・情報・雰囲気・アメニティ等も評価の対象

となり、一物多価、不等価交換が顕著になつてきた。

この等価交換も不等価交換も共に契約の精神に基いているといえよう。本来契約は神と人との間に於ける取り決めであ

らうが、こゝでは一般的に、売手と買手の間における約束と考へるが、今日、等価交換と不等価交換が混在している社会にあって、単なる契約の概念だけで解決できるであろうか。

欧米人は、自分達の開いた近代的な社会倫理こそ近代技術を生み、近代工業を発展させたと信じている。その近代的な社会倫理とは合理主義と個人主義、それに基づく自由競争と契約の尊重である。従つて日本やアジア諸国が近代工業が発展しつつあるのも、この意味での近代的社会倫理が浸透したからだと考えてきた。しかしこの倫理が行きづまつてゐる。

ところが日本には、合理主義の枠を越えた人間関係や個人を抑える集団主義がある。そしてそれに基づく自由競争の制限や情実による契約の変更が行われる。某企業の元会長がやたらと献金をばらまいてまで政財界集団に入りたがるもの、日本の集団主義の表われだろうし、また、合法的な政治献金も周囲の事情が変われば大問題になるのも、情実による契約変更の一型態といえよう。これはまた不等価交換の特殊的事例と見ることが出来るのではなかろうか。

このように「契約」には限界や曖昧さ不明朗さがつきまとひ、今後、公理を支える理念とはなり得なくなるのではなか

らうか。新しい概念の創造が必要となつてこよう。そこで考へられるのは、前述の三輪空寂（清浄）の「布施」の観念の導入である。

勿論、「契約」と「布施」の観念は全く異質のものである。成立の背景を異にし全く相い容れないものである。故に両者の関係は折衷とか総合、調和による単なる即目的同一化を意味するものであつてはならないし、第一不可能である。それは一元論（布施）と二元論（契約）の矛盾的統一の問題である。

禪は二元論を否定して一元論に立つと考えられる。しかし二元論はだめだから、一元論でなければならぬとするなら、この考え方を二元論というのである。曹洞禪のあり方は、一元論二元論いずれにもよらず、しかもこれを否定することのない、矛盾の脱落＝中道のところに真意が存するのである。

従つて「布施」と「契約」は「契約」の観念の根底に空無所得無執着の三輪空寂（清浄）の「布施」の観念を据えることである。この矛盾葛藤は実践的主体的に解決されるべき問題で、布施を根底にふまえた迷情妄執にありまわされることのない契約の遂行である。極めて単純化して云えば、布施の精神に基いて経済行為等の契約を履行することである。

かくて新しい「中世」の経済行為の基本概念として提供するところがあると思う。論理的に云えば二元的一元論（契約的布施論）、一元的二元論（布施的契約論）である。布施を含ん

だ契約、契約を含んだ布施、と同時に布施は布施きり、契約は契約きりで、これらの矛盾的総合脱落が「施約中道」である。ここにまた仏教経済倫理、もしくは仏教経済学成立の根柢又は原点を見出すことが出来ると考える。少くとも新しい概念の創造が可能となるであろうと考える。

六

かくて一元論（布施）一二元論（契約）のいずれにもよらず、無視することのないあり方は、そこに現実社会とかゝわり、如何に対処するかという具体的なあり方が問われてくるのである。『正法眼藏隨聞記』六に、

聖人は……金玉と瓦礫とひとしくす。執することなし。……法に軽重なし。情愛に浅深あり。

とある。聖人は金銀宝石と土瓦を同一視するので、差別観にとらわれず、いざれにも執着しない。金玉も瓦礫も存在するもの一切は「空」という觀方に立ち、平等の態度でのぞむべきことを教えている。平等の態度というのは変ることのない態度ということで、決して同じ態度という意味ではない。

したがつてこれは無批判な現状肯定の平等觀を意味しない。即ち個別的な特殊な現象が同時に普遍絶対の理（仮性）であるとの自覺である。それはこの理を自覺するにとどまらず、それを離れて千差万別の現象世界をありのままに肯定

し、何ものにもとらわれず現実に対処する主体的（深信因果）な生き方を意味する。ただこうした執着を離れての現実のありのままの肯定は「一切皆空」という現実の徹底的否定においてのみ可能となる。だから現象の独自性を評価するのではなく、無常の現象世界の中にあって、金玉や瓦礫が仮性そのものに外ならぬものとして等しく見られる。こゝには価値的差別観はない。

だがしかし一方では、文化、認識、感情等に基づく様々な相対觀が存する。即ち貨幣価値または使用価値としての計算（契約）の対象となる「物」としての存在である。このように一物に対する対立的評価、この矛盾に伴う葛藤を脱落して如何に自己を見失うことなく、あやまりなく自在を得てゆき、等価交換、不等価交換をなしてゆくかの問題である。

ここに如何なる有所得心、はからいがあつてもそれに捉われざる自他不二、悲智円満の行為となり、布施行即契約行、契約行即布施行となり、「治生産業もとより布施にあらざる」（「菩提蔭垂四攝法」）なく、しかも中庸にあらざる中道・脱落の働きとなるのである。

日本における国際環境、貧裕、人口構造の激変の問題、また地球環境、人口爆発等既成概念では解決出来ない問題に対する、指導理念、新しい概念の創造に資する一視点を提供する可能性を求めて今後も考察を進めてゆきたい。（註略）