

宗教史にみる日本的均衡の メカニズム (Ⅳ)

——マーケティングと宗教の関連において——

渡 辺 好 章

目 次	
I 序	9巻3号 64頁
II 宗教とマーケティングとの関連諸領域	66
1. 物的・市場的関連	67
2. 心的・理念的関連	69
III 日本の宗教に特徴的な神観と歴史的事実	72
1. 東西宗教の比較	72
2. 神道の系譜	76
3. 批判的考察	84
4. 仏教の受容と改廃	10巻1号108
5. 批判的考察	10巻2号67
IV 日本の均衡のメカニズム	84
1. 人倫的法原理	87
2. 自然的社会原理	本 号 85

2. 自然的社会原理

日本人の法原理の特徴を「人倫」に集約して考察したごとく、日本の社会に古来一貫して認められる原理を一語に求めるならば、「自然」といえるのではなからうか。その自然とは「人為」に対蹠される意味で、非理念的、非計画的、非論理的といった概念を内包する。だからといって、自由勝手なアナキ主義が日本の社会原理であるというのでは勿論なく、武道における「自然体」

や禅宗における「自然心」の言葉にみられるごとく、自然の法を尊重する点で、観念理論的西洋の法と異なることを指摘するうえでの用語である。さらに、ここにいう「社会」とは、「仲間」「地域社会」「市民社会」より広義の、「世の中」を指す用語であることも限定しておきたい。

以下、本節において、社会変化、社会構造および社会秩序の三分野に関し、宗教現象とのかかわりあいにおいて、日本の社会原理を明らかにするのが目的だが、事前に日本の風土的条件を確認しておく必要がある。何故ならば、風土性と歴史性は文化を形成する楯の両面であり、風土性を無視して、日本の宗教文化の現象を論じ得ない。更に、日本の風土的条件を異質文化圏のそれとの比較において明確に認識することは、日本社会の特質を理解するうえでいちじるしく有用だからである。

風土と文化に関する研究は古く多い。ざっと散見されるだけでも、ピエール・デュフォンティンの『地理と宗教』、そこに引用された19世紀のフランスの歴史家アーネスト・ルナンの「砂漠は一神教である」とする説、アメリカの文化人類学者であるクラックホーンの『自然、社会および文化におけるパーソナリティ』、同じくベネディクトの『文化の型』、日本人の研究で古くは芳賀矢一の『国民性十論』、祖父江孝男の『日本人社会と国民性』、和辻哲郎の『風土』、梅棹忠夫の『文明の生態史観』、石田英一郎の『東西抄』、鯖田豊之の『肉食の思想』などが挙げられる。

和辻の世界風土三類型に基づいて¹⁾、その風土的特徴と社会・文化の関連を整理して比較対照表にまとめるならば、第1表のごとくになる。この類型の立て方は、地理的限界領域の不明瞭性の欠点はあるが、他の分類方法、例えば、「麦・稲・イモ文化」「肉食・米食文化」「開・閉社会」「自然の征服・自然に屈服・自然と調和の文化」「競争・和合文化」などと比べ、風土・社会・文化の統合的把握と系統的比較研究の面で優れている。和辻説における、神仏混交文化を生ぜしめた日本の「モンスーン型風土」とキリスト教文化を育成し確立せ

(1) 和辻哲郎、風土、岩波書店、昭48、40刷、pp. 24—170

第1表 世界の風土三類型

	モンスーン型風土 東アジア沿岸一帯	砂漠型風土 アラビア, アフリカ, 蒙古等の地域	牧場型風土 ヨーロッパの柔らかい草原地域
風土的特徴	湿潤 自然は恵みをもたらすが、破壊的暴威をもふるう。	乾燥 自然は恵みをもたらさず、常時人間の生存を脅かす。	湿潤と乾燥の総合 自然は恵みをもたらし、そのうえ人間に対し従順である。
自然対人間の関係	忍従的—自然は「生」の根源。 自然の恵みに甘え、その災害をも甘受する。(特に日本では) 自然のリズムに生活のリズムを合わせる。	対抗的—自然は「死」の脅威。 自然の絶対的優位を認め、その条件下で生存の努力をする。	支配的—自然は「生活」の具。 従順な自然を「牧場的」に活用し、人間生活の向上に役立てる。
神観	神々を詠嘆することにより地上に神の恵みを期待する。故に、神観は非人格的汎神観的思想となって現われる。「見えざるもの」「神秘的なるもの」への希求	神への服従を誓い、その命令に従うことにより救いを求める。故に、人格的一神観的思想となって現われる。「絶対的なるもの」「最高なるもの」への信仰	神なるものに、人間生活における絶対最高の規範を求める。故に、唯一神ないし唯一思想となって現われる。「合理的なるもの」「真理なるもの」の追求
生活手段	ミレット耕作と漁労。 常時、雑草の駆除の労を必要。	遊牧と通商。 農耕を生活手段とせず。	麦作と牧蓄。 雑草の駆除の必要なし。
文化	・非合理的な「運」に支配された「気合い」による文化統一の原理。 ・感情的洗練が助長される。	・自然に対して人間を、あるいは人工を、「対峙」せしめる文化統一の原理。 ・意志的・道徳的緊張が助長される。	・合理的な論理に支配された「規則性」による文化統一の原理。 ・理性的高揚が助長される。

しめた南北ヨーロッパの「牧場型風土」に関し、かれの観察と論旨を要約するならば次のごとくになる。

日本人社会は、受容的・忍従的という意味において、その存在の仕方はまさにモンスーン的である。しかし、夏の大雨と冬の大雪といった、熱帯的性格と

寒帯的性格の循環は、日本人の受容性に調子の早い移り変りを要求し、それが活発・敏感に対する疲れやすさ・持久性の無さとなって現われ、他方、日本型モンスーンの季節的・突発的变化は、あたかも野分が来り吹き去るごとく、感情の高揚を非常に尚びながらも執拗を忌むという日本的な気質を作り出した。この気質は、壊滅的な争闘を伴わずして社会を全面的に変革するといった特殊な歴史的現象となって現われ、また恬淡に散り去る桜の花を賞賛する態度となって現われている。日本人の忍従性は、熱帯的な自然に対する非戦闘的なあきらめでもなければ、寒帯的な気の永い辛抱強さだけでもない。それは、あきらめつつも出来るかぎり抵抗を試み、次の変化を待って気短に辛抱する忍従である。だから、忍従の限界点に達すると、日本人に特殊な現象としてヤケ（自暴自棄）を起し、突発的に猛烈な戦闘を開始し、生命までもいとも淡白に捨てるが、この感情の嵐のあとにはまた突如として静寂なあきらめが現われる。

モンスーン型風土社会の経済基盤は稲作農業である。稲作は麦作に比べ高温多湿帯でおこなわれるため、作物の収穫を高めるためには、除草作業や作物の移植・摘芯・摘芽といった骨の折れる農作業がほとんど年間を通じ必要とされる。そこでは家族労働力への依存度が高く、常に集団労働力を確保しておく必要から、血縁的な農村社会の形成が強化される。特に日本の地形的制約から、狭い山間部に隔離され散在する部落社会にあっては、集団の結束はきわめて固く親しいものとなっていった。このような風土的環境と経済社会的条件のもとで、ヨーロッパや同じモンスーン型風土のシナとも異なった、日本人の家族集団に特有の「家」制度が形成されていった。この日本の「家」制度は、過去の歴史を通じて、家族の上位集団である村落部族の安全と発展のための秩序と相関的に作用し合いながら凝固された制度で、その特徴として第一に家族構成員間のしめやかな情愛による和合、第二に家族員の間における利己心の慎しみ、第三に家族集団のための自己犠牲と戦闘的な態度を挙げることができる。

次に、ヨーロッパ社会は、征服的・合理的という意味において、南北の相違はあるが、その存在の仕方は牧場的である。地中海沿岸の南ヨーロッパの風土は、強度の暑熱が湿気と結びつかない、適度の夏期の乾燥と冬期の湿潤といっ

た、「従順な自然」である。そこでは日本の農業労働における自然との戦いという契機に欠けており、農民は耕やした土地に小麦や牧草の種を蒔いてその成長を待っていればよい。つまり、ただ攻勢的な耕作、播種、収穫のみがある。暑熱と湿気の乏しい気候条件は、大雨・洪水・暴風といった「自然の暴威」をめったに発生させない。そういうところでは、樹木の形は端正で規則正しく、あらゆる自然は合理的な姿に己れを現わしてくる。エーゲ海の従順で、明朗で、合理的な自然は、自然を人間に隷属せしめる自覚を起させ、自然を人間中心的な枠組に改造してゆく態度をギリシア人に教えた。かれらは、紀元前14世紀に始まった西方侵略の過程を通じて、自然と他民族の征服→人間の競争活動の奨励→奴隷の使用と自然の隷属化による富と余暇の増大→権力欲・遊戯欲・知識欲・創造欲の満足といった順序で、ヨーロッパ文化の母体となった、いわゆる「ギリシア精神」を形成していった。このギリシア精神が、ローマに伝わり、その合理性と人工性において一層の展開がなされた。イタリアの風土はギリシアに比べ、より豊沃であり、森林河川の変化に富み、気候は温潤である。自然が一層従順であるということは、森林を開いて畑や果樹園となし、ティベル河を導きローマ大水道を構築するのに、人工の支配が一層有効に作用することである。ギリシアのポリスは、主として水の制約から、多元的に発展せざるを得なかったが、ローマのポリスは、その水道とローマ万民法を介し、合理的人工的統一を完成させた。このローマの「統一」が、後にはカトリック教会として、すなわち統一的・普遍的教会として、千数百年にわたってヨーロッパを支配したのである。

ギリシアからローマに流れた文明は、ヨーロッパ大陸を北上し、そこで新たな特質を帯びるにいたる。つまり、ギリシア的明朗に西欧の陰鬱が加味される。西欧の風土は、南欧のそれよりも一層従順な牧場型風土である。たしかに南欧に比べ、太陽の恵に乏しく、温度は低く、特に冬の寒さは酷しい。だが、日本の冬と異なり、朝夕の変化が少なく、寒風が吹きすさぶことなく、湿気の少ない空気は冷たくはあっても骨身にこたえる寒さは感じさせない。このように従順で単調な西欧の冬は、人々を室内にこもらせ、人為的な創造活動にかり立て

る。西欧の寒さは人間を萎縮せしめるよりもむしろ潑刺たらしめるといえる。西欧の夏も同様に、日本の烈しい夏期に比べ、湿気と暑熱の変化の少なさ、風雨の物理的力の穏やかさ、気象の変化の緩慢さといった点において、はるかに従順である。そこでは、気象条件の激しい移り変わり、農民が自然に追い立てられることなく、悠々として自然に従えた生活のリズムが可能である。一方、西欧の陰鬱は、中世ヨーロッパの処刑の器具や残忍を具体化したごとき陰惨な武器、相次ぐ戦乱の歴史にうかがわれるごとく、西欧の残忍性を育成した。かくして、ユークリッド幾何学、彫刻、演劇などを生んだギリシア的明朗な風土と対照して、西欧の陰鬱な風土は、人間の思惟を無限の深さに向けて志向させ、微分積分、ベートーヴェンの音楽、レムブラントの絵画、ゲーテの文学に代表される「抽象」文化を生んだ。

西欧の陰鬱は、「抽象的」「形而上学的」思考の能力を養なわせしめ、古代の有の哲学をカントの当為の哲学にまで発展させた。同様にそれは、かつてユダヤ人の民族の宗教であったものを、抽象化し体系づけ、超国家的キリスト教に打ち直した。今日までに、キリスト教は西欧のみならず、さまざまな地方に流れ込んだ。だが西欧におけるほど深くキリスト教が根を下ろした地方は他には見られない。西欧の抽象化がユダヤ教を換骨奪胎し、陰鬱の苦悶が砂漠の恐怖と共鳴したから、西欧人は意志的な唯一神を受け容れ、また旧約の予言者たちの意志的倫理的情熱をよく理解しえたのである。

古典的ともいえる和辻の風土論の、ほんの一節を以上に摘要したに過ぎないが、それでも筆者が意図する、自然—社会—文化の有機的関連および日本の自然と西欧の自然の意味するものの相違の二点を明確にするうえで十分であろう。冒頭で立言した、日本人社会の基礎となっている「自然」の原理とは、日本の自然のそれであることは断わるまでもない。

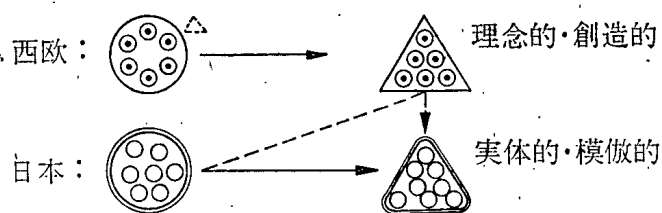
(1) 社会変化

西欧人は、丁度かれらが自然を改作し征服していったごとく、その社会に対しても積極的に働きかけ理念的・人為的に改革しようと努力する。かれらは中世に、神の国をこの地上に築き上げようと本気で考え、それなりの努力をおし

まなかつた。日本人の場合は、自然との調和共存を計り、その恵みにひたすら感謝したごとく、社会に対してもこれを「与えられたもの」として受けとめ、その理想的改革を目論むより、実際に「世間」との融合を志向してきた。すなわち、西欧ではより大きな幸福のために、社会を「変える」のに対し、日本では「変った」環境社会に、人間が適応してゆくのである。(第1図)

明治維新の後、世の中の価値体系が変り古い道徳や制度が通用しなくなつたとき、“ご時勢が変つたのだ”といつて人々は新体制に対処していった。第二次大戦後に

第1図 社会変化のパターン



も、同じように、“民主主義の時代になつたのだ”とこれを素直に受け入れた。新時代はいずれも変えようと思つてやつたのではなく、季節がめぐつてきたように、時勢がそのように展開していったのである。この変り方は相撲のそれと非常に良く似ている。ボクシングやフットボールの攻撃のように、厳格な時間と規則・罰則の定めに基づき、策戦計画のもとに戦局が展開されず、相撲では、気合いをみて両者は立ちあがり、押しに引き、引きに押しと相手の出方により臨機応変に戦局が展開する。

このような日本の環境順応型の社会変化は、根本的にはその歴史・風土条件が方向づけたものであろうが、そうした社会変化の主体者であり推進勢力である日本人の心情特徴として、現世中心、無常観、精進の要素がある。

① 現世中心

ギブン コンディション(自然条件)の上位に人間を置き、その自然を人間に奉仕させるべく都合良く改変する西欧に反し、ギブン コンディション(大自然)の下で、生存の場として自然に従う日本では、現世肯定の態度がその宗教史に濃厚に現われてくるのは当然であろう。

日本の伝統的宗教である神道は、高天原や黄泉より中津国に、過去・未来より現在に価値を定める現世中心主義の宗教である。キリスト教や古代インド仏教にみられる禁欲的厭世的傾向は微塵も認められない、明るく、楽天的で、現

実肯定的な宗教である。神道の主要機能は、現世を少しでも住みよい幸福なものとするために、禍いや祟りをなす悪霊を鎮める^{はらえ}祓や、自らについた悪業や穢れを落とす^{みそぎ}禊の儀礼にある。時代が下って仏教・儒教・キリスト教などの影響を受け、神道思想の体系化が試みられるが、そこでも「敬」「正直」「謙虚」といった日本の社会秩序の徳目が強調される程度で、理念的価値判断に基づく社会改革の思想はその萌芽さえ認められない。元来、善悪一元論の立場をとる神道では、論理的に成立しない命題であるのかもしれない。

インド仏教の根底には、業・輪廻・解脱の思想がある。つまりそれは、生きとし生けるものは全て前世からの業の結果を背負っており、現世における善行悪行が積もって過去の業に加えられ、その業の軽重により輪廻転生が永劫にくり返されるのであり、業を断ち切る方法はただ一つ、悟りを開き解脱することにある、とする未来志向型循環生命論で、どちらかといえば来世主義の宗教である。これが日本に伝来すると、仏教思想原典としての「経」の内容理解よりも、その呪術効果に期待がよせられ、もっぱら鎮護国家・除災招福のツールとして活用された。閉鎖的村落共同社会で土着の祖霊信仰を持ち、最高の族長である天皇を神聖視する日本人は、仏教の受容にさいし、原始仏教の精神を伝える伝統的「小乗仏教」を排し、帝王の存在を認め仏教国土を実現しようとする「大乘仏教」を選びとった。原始仏教には、国王を盗賊と同様にみなし、その権力的支配を離れて、同志たちだけの精神的結合によって理想社会(サンガ)を建設しようとするユートピア思想があり、さらに、国王とは人民を守り善を賞し悪を罰してもらうために人民が選んだ「平等主」であり、人民の納める税はその国主に「供給」するのであり、人民が国王を「雇うて」いるのであるとする国家契約説的思想が底流に存在するのだから、当時の日本人がそれを受け入れる筈がない。

伝教大師最澄は、小乗仏教は老大な年月の修行を説くから迂廻の教えであり、大乘仏教のあるものは人間が生涯を経て修行を要する歴劫の教えであり、凡夫がまっすぐ仏となりうる道を最もよく教えるものは「法華経」の大直道の教えである、と大乘の中でも現世における「即身成仏」を選び教えた。真言宗

の開祖、空海においても、手に印契を結び、口に真言を誦し、心を統一するならば、衆生の身・口・意が、仏の三業と合一し、「即身成仏」できると明記している。天台教理に基づき密教の呪法をも取り入れた日蓮教学が即身成仏を強調したことはいうまでもない。すなわち、『授職灌頂口伝鈔』に、「至心に南無妙法蓮華經と唱ふれば、久遠本地の諸法無作の法身の如来等は皆我等が一身に來り集まり給ふ。是の故におんごん慇懃の行者は分段の身を捨てても即身成仏、捨てずしても即身成仏なり。」とある。浄土教ではこの即身成仏の思想が、法然の「悪人猶ほ往生す、況んや善人をや」、親鸞の、「善人猶ほ往生す、況んや悪人をや」の言葉に表わされるごとく、悪行非道の輩まで成仏できると対象を広げていった。現世的な即身成仏の思想は、また日本の禅宗においても顕著である。インド大乘仏教の末期においては、覺者となりうる可能性は常住であり、変化することがないという主張がなされているが、道元はそれを、現象世界の無常遷流のすがたが、そのまま仏性であるといった見解を表明している。すなわち、天台の「本覺思想」は日本流に拡大解釈され、遂に「草木国土悉皆成仏」「娑婆即寂光土」の思想となって極まった²⁾。

このように、現状肯定的世界観では、自然や社会を具体的にどう変えるかよりも、それをどう受けとめるかということに問題を移すのである。

② 無常観

自然に対して挑戦しこれを征服することを考えない日本人は、自然の暴力に対して忍従にならざるをえない。砂漠型風土の自然は凶暴である。本来そこは単に砂の海であるばかりか、一木一草も見あたらない岩石の露出した山脈であり礫の原である。そこは植物的にも動物的にも生命を維持してゆくのに極めて困難な死の風土であり、人間が抵抗を怠れば生命が脅かされる。一方、熱帯性モンスーン型風土の自然はあまりにも単調で豊潤である。勿論、猛獣や毒蛇による危害はあるが、飢えと寒さに対する防備は必要ない。そこでは、砂漠の自然とは対蹠的に、動・植物の生命が繁茂し過ぎているので、人間はその強烈な

(2) 中村元、東洋人の思惟方法3巻、春秋社、昭47、9刷、pp. 32—38, 144—145

威力に圧倒され、抵抗するなど思いもよらない。日本の自然は湿潤であるが、気まぐれである。そこでは、自然の変化に一喜一憂しながら、そのペースに振り廻されるようにして人々は生活する。日本の自然の災害は、「台風一過」、や「地震・雷・火事・親爺」の言葉に表明されるごとく、一過性にその特徴がある。そして、この一過性災害と変化の早い自然のリズムとが、日本人に「あきらめ」と「即応性」の気質を付与した。日本人が好んで使う「新規蒔き直し」という文句はこの気質を言い当てている。蒔いた種が雨で流れてしまったら、落胆している隙はない、天候の定まるのを待って、ただちに蒔き直しをしなかったら、時期を逸して収穫が望めなくなる。空襲の翌日にはすでに焼トタンを集めバラックを建て、復興を開始した日本人のバイタリティに驚嘆した西欧人がいるが、あの程度のことは日本人なら朝めし前の新規蒔き直しである。

仏教にいう「業」の原語は「カルマー為す」という意味の語根から派生した名詞で、行為を意味する。行為は為されることによって完結することなく、余力を未来の時点にのこし、苦・楽の経験という結果をひきおこす。これが業の果報と呼ばれるもので、業は過去・現在・未来にわたって人間の生存を規制する一種の因果律である。この業の観念が日本に入ってくると、宿命論的ひびきを帯びてくる。すなわち、人生における全ての現象は目に見えない業の力によって定められているのであって、運命を変えようとする意志的努力は徒勞にすぎないと考え、人生の不幸や苦境を受動的に甘受し、これも「前世の業」と諦める態度が濃厚になってくる。もっとも、インドでもヒンドゥー教徒の間では、前世の業を現世の宿命とみる思想が広く受け容れられているが、仏陀の原始仏典ではこれを拒斥しているものが多く、それを容認している仏典では業を人間の宿命として諦観するのではなく、輪廻的生存を超える自らの宗教的体験を基盤としつつ、解脱への道を説く仏陀の立場が表明されている³⁾。

「業」と並立する大乘仏教の根本的観念のひとつに「空」がある。これも「業」と同様に、インド「空」観の原義が曲解され、シナ人や日本人の気質を

(3) 服部正明、「輪廻と業」、中央公論、昭和49年5月号、pp. 334—342

反映させながら、それぞれなりに受容されているようだ。

中村元の研究に拠れば⁴⁾、インドのナーガールジュナ(竜樹)の『中論』で「中道」を説いている詩句の原文を直訳すると、「縁起なるものを、われわれは、空なりと説く。それは^{けみよう}仮名にして、それはすなわち中道なり。」となる。この構文で、「それ(it)」が「縁起」を指すのか、それとも「空の説き方」を指すのかで若干意味は異なるが、いずれにしても縁起・空・仮名・中道の概念は同一趣意のものである。ところが、シナ天台宗はこの偈を重視するあまり、かなり異なった趣意に解釈するに至った。すなわち、「もろもろの事物(諸法)は因縁によって生じたものであり、それ自身の自性が無いから空である。しかしその空というのも仮に立てて名づけられたもの(仮名)であり、それをも実体視せず否定せねばならない。空をさらに空じた境地に中道があらわれる。」といったぐあいに、「中道」とは諸法と空を二重に否定して成立すると解釈した。そして、後のシナ・日本の仏教界では、伝統的にこの解釈に従っているのである。

「空」の思想は、数千年の年月と深遠な思索の結果に構築された一つの哲学体系である。それを精密な考証なしに軽率に論ずべきものではない。しかし、民俗気質の差異を指摘するうえで、極論が許されるならば、インドでは「空」を vacant (からの) なものとして、シナでは vain (空虚な) なものとして、日本では versatile (変りやすい) なものとして解釈しているふしがある。「空」観は本来、業の因縁で輪廻する衆生とその世界を実在として執着せず、認識しない「空の知恵」であった。それがシナに入ると、老子や荘子の「無」の思想と結合し、物の実体性を否定する(有の意識を条件にして成立する否定)面に重点がおかれる。日本人は「空」観を情的に受けとめ、その「あきらめ」の気質と化合して、これを「無常」として受けとっている傾向が強い。このへんを俗に喩えて言うならば、インド人の空観が悲劇・喜劇の演ぜられる空の舞台そのものであるのにたいし、シナ人は悲劇・喜劇とて人間が創り演ずる一時の慰み

(4) 中村元, 東洋人の思惟方法第2巻, 春秋社, 昭46, 7刷, p. 38

で、所詮「空虚」なものであると受けとめ「劇」から脱しぎっていない。さらに日本人は、劇自体に始めがあって終わりがあるごとく、そのストーリーに栄枯盛衰を嘆じ、無常を感じるといった具合である。

③ 精進

天命に従い、与えられた環境や身分に甘んじ、不幸や災難をも天与の試練と受止める態度が大衆の間に徹底したら、どんな社会が出現するのか。それは暴君による独裁政治をゆるすか、さもなくば極めて呪術的で刹那的な妄衆の無政府主義に通ずるのではないか。過去の日本の歴史において、その危険性はあった。しかし、極端には至っていない。西欧の歴史においても、君主・民主・社会・共産主義の如何にかかわらず、独裁か無政府かに向う基本性向があることは否定できない。西欧と日本（伝統的）社会の相違点は、社会均衡のとり方、ないし社会変革の起し方にかかっている。

未来志向型の、環境に働きかけこれを改革することにより神の国を地上に創設しようと努める西欧人は、その目的を達成するためにゾルレン (should) を問題とし、弁証法的WHAT型発想をおこなう。一方、東洋、特に日本人は、現在志向型で、環境変化に順応をもって対処し、和をもって集団の秩序を保とうとするので、ザイン (being) を問題とし、実際のHOW型発想を援用する。つまり、西欧では理想社会を構築するために、設計図に忠実に従って積木を積むのに対し、日本では「いかに」積むべきかの経験的基本原則に則って積木を真剣に積み、ひとりでの理想社会らしきものが出来あがるとするのである。しからば、古来日本人が理想社会（仏国土）を希求し、その日常生活で尊守すべきものと定めた基本原則とは何か。

釈迦が悟りを開き、ミガダーヤ（鹿野苑）において伝道を開始したときの法説は、中道のすすめであり、人間のありかたの実相をしめす四諦（苦・集・滅・道諦）とその実践方法としての八正道であった。八正道ないし八聖道とは、文字通り、中道をすすむための八つの正しい道のこと、漢訳経典ではこれを、正見（正しく見ること）、正思（正しく思惟すること）、正語（正しく話すこと）、正業（正しく行動すること）、正命（正しく生活すること）、正精進（正しく努

力をする事)、正念(正しく心をめぐらす事)、正定(正しく心をおく事)としている⁵⁾。

因みに、ここでモーゼの十誡⁶⁾を紹介し、これと比較してみるならば：

第一、自分だけをうやまい、偶像をつくらないこと。

第二、みだりにヤハヴェの名を口にしないこと。

第三、七日目には休むという安息日の掟を守ること。

第四、父母を敬すること。

第五、ひとを殺さないこと。

第六、姦淫してはならないこと。

第七、盗みを犯さないこと。

第八、隣人にたいして偽証を行なわないこと。

第九、隣人の家屋をむさぼらないこと。

第十、隣人の妻、召使、家畜その他を奪わないこと。

この十誡の根底にある思想は、神と人との間の同盟条約であり、契約である。嫉みの神、ヤハヴェは、人間に全身全霊をあげての奉使を要求し、その反対給付として恵みを与えることを約束する。八正道が抽象的な生活訓であるのに対し、十誡は具体的な禁止規定であり、神の法律である。

釈迦の八正道が、シナに伝わると具象的で現実主義的表言に置き換えられ、更にそれが日本に入ってくると、天皇制社会の肯定と集団秩序の維持に都合よく解釈され、教えられるようになる。例えば、慈雲尊者^{おんこう}がもっぱら民衆に向って説いた十善戒は⁷⁾：

不殺生戒、仁慈の心を以て、生きとし生けるものを、慈しみ救うなり。

不偷盗戒、百官庶民に至るまで、各々其利を奪うことなく、そのところをえせしむべきなり。

不邪淫戒、男女の間、その道正しきなり。

(5) 岸本英夫、世界の宗教、大明堂、昭47、9刷、pp. 140—143

(6) 村松剛、ユダヤ人、中公新書30、中央公論社、昭48、35版

(7) 中村元、東洋人の思维方法3、春秋社、昭47、9刷、p. 751

不妄語戒、ことばに虚なることなきなり。

不綺語戒、世にかかる口を云事これなり。此の綺語は大人の徳をそこなひ、天地の道にもたがふなり。

不悪口戒、人をのりはづかしめぬなり。

不両舌戒、他のなかごとをいはぬなり。

不貪欲戒、一切をむさぼり求めぬなり。

不瞋^{しんい}恚戒、怒り怨むは善根を亡ぼす。

不邪見戒、仏あることを信じ、法あることを信じ、神祇の徳むなしからぬを信ずれば、此の戒全きなり。

これら十善の戒律は原始仏教の昔以来、人間一般が全て尊守すべき徳目として立てられている。本来、あまたの仏典の中で、王みずからが十善業道を修行するとともに、人民一般に十善を実行させねばならない、と説かれている。それが日本に入ってくると、天皇は過去において十善の戒をたもったので、その功德によって現世に天皇として生れたのであると解されるようになった。「十善の戒力にて天子とはなり給う」(神皇正統記 四)、「生れては聖日に遇ひ、身、十善の化に陶す」(三代実録 六)、「仏は九善、王は十善」などの語句がこれを示している⁸⁾。

このような天皇神格化の現象に加えて、訓誡の単純化といった現象も見逃せない。すなわち、複雑な事象や観念を単純化して統括的に把握しようとする日本人の性向は、十善戒のように複数併列的な徳目を嫌い、端的な唯一の徳目を望んだ。「正直」の徳がそれである。

「正直」に関しては概に、前稿の「神道の系譜」および「人倫的法原理」でもふれたところであるが、わが国においてこの徳目の尊重は古く、奈良時代に始まり、平安時代に仁明・文徳・清和・陽成諸天皇の即位宣命において臣下のもつべき心がけとして一様に「正直之心」が説かれている。鎌倉時代には『神道五部書』において、天照大神の託宣として「冥加は正直を以て本と為す」と

(8) 中村元, *ibid.*, pp. 205—212

掲げている。室町時代には伊勢神宮の教義として「正直」の徳が全国一般に広まった。北畠親房は三種の神器の意義を、「正直」「慈悲」「智慧」の徳と解している。仏僧の間でもこれを重視しており、親鸞は「真実の心にして虚仮雑ることなし、正直の心にして邪偽雑ることなし」(教行信証)、日蓮は「正直」の徳の典拠を「法華経」に見出し、「日本国には日蓮一人計りこそ、世間・出世[間]の正直者にては候へ」(法門可被申様之事)といている。徳川時代の禅僧、鈴木正三は『万民徳用』において、仏教の実践とは結局、いかなる職業のものでも、「正直」の徳を実践することにほかならぬと主張している⁹⁾。

何故、「正直」の徳目がこれほど日本人の道徳的気質に適合したのだろうか。砂漠の民の十誡は単に一項目(第八誡)をもって、人間の虚偽の言語を禁じているに過ぎないが、モンスーンの民の十善戒では四項目(妄語・綺語・悪口・両舌)をもって言葉による不徳をいましめている。日本の「正直」の意味する理念は深遠である。表義には、真相や自己の本心に矛盾しない言行として一般に理解されているが、内義的には、「直く正しい心」として人間の全人格を規定する倫理観念であると考えられる。人間と人間との信頼関係を重視する閉鎖的農耕社会が最も切実に必要とした社会道徳は「正直」であったことは日本人として納得できる。

ここにわれわれは、対象である外界に働きかけて社会改革をおこなう西欧と、人間の内面的心構えを純化することにより和合をはかろうとする日本の相違の核心をみることが出来る。日本人は「正直」(直く正しい心)の二文字の内に、悪しき心を否定することにおいて、不偷盗・不貪欲・不殺生・不邪淫・不邪見といった戒律をも統合させた。そしてこの「正直」を天皇から庶民に至るまで一人一人が、今日・今・此処で忠実に実践するならば、社会は自ずから和をもって治まり、そこに理想社会が到来するといった観念が日本の伝統的社会観である。

人間の心構えを純化し、現時点を一所懸命につとめることが、理想につながる

(9) 中村元, *ibid.*, pp. 265—267

とする伝統観念は、日本の宗教に普遍的な接近方法であると共に、それはまた武道、茶道、花道、書道などの奥義に達するアプローチでもある。ヘリゲルの『弓と禅』¹⁰⁾ は彼我の正反対の発想を記述していて面白い。哲学者でありピストルの名手であるかれが、的に中ることを目標として、構え、狙い、指の放し方などのコツを科学的に思考模索し、四年間真剣に練習するが正射がでない。そんな時、真暗闇の道場で一本の線香を前に置いた的に、甲矢を黒点の中央に命中させたいに乙矢^{おとや}をもって甲矢の筈を砕いて黒点に当てた、師範の教えに開目し、弓道の真義を体得する。その奥義の境地とは、かれの阿波研造師範の助言に示されている。「あなたの念頭から中りを追い出さない。あの的中りは、頂点に達したあなたの無心、無我、沈潜の状態——その他なんとこの状態を名付けようと——の外面的な証拠、確認に過ぎないのです。師範たる事にも段階があります。そして最後の段階に達した人であって始めて、外面的な目標をも、もはや射損じる事があり得ないのです。」すなわち、ここに至ると、目的は結果となり、技術的なものは精神的なものへと逆転するのである。

(10) オイゲン・ヘリゲル、稲田・上田共訳、弓と禅、福村出版、1971、p. 146