

無 諍 の 論 理

——「仏教における戦争体験」(六)——

市
川
白
弦

神学者パウル・ティリッヒは基督教と仏教との立場の相違が顕著になるのは倫理的問題の領域であるとして、この領域では関与 participation の原理と同一性 identity の原理という二つの異なった存在論的原理が、神の国と涅槃という象徴の基礎に置かれていることが明らかになるといい、仏教における同一性の原理の説明を、因縁教理 Karma doctrine の紹介から始めている。(註)

註 P. Tillich, Christianity and the Encounter of the World Religions, 1963. 丁野訳『キリスト教徒—仏教徒・対話』(桜楓社)七二頁以下参照。涅槃を象徴と規定することの適否は入つとして、ティリッヒにおける Participation の概念は世俗的と宗教的との両次元にわたる重要な原理である。Tillich, Systematic Theology, Vol. I, II 参照。かれの講演集『文化と宗教』高木八尺編訳(岩波書店)はこの術語を「参与」と訳している。場合によっては「参加」と訳してもいいかもしれない。

ティリッヒの指摘をいとぐちとして、東洋思想とくに仏教における同一性の原理の背景と種々相を概観し、そして考え直してみよう。

まず古代インドにはじまる我または業の三世輪廻の思想が、広い意味における同一性の原理または万物同根の思

想のひとつの背景ないし条件だと考えられる。目のまえの草木、虫けら、鳥獸魚貝が自分たちの祖先であり、自分たちも過去世にはかれらの同類であつたかもしれない、来世にはまた虫けらや鳥けだものになるかもしれない。このような生命觀から、「ほろほろと啼く山鳥のこえ聞けば父かとぞおもう母かとぞおもう」（行基）といった同類意識の実感信仰がうまれたのである。「山路来て何やらゆかしすみれ草」「昼見れば首すじ赤きほたるかな」「行水のすてどころなし虫のこえ」「われと来て遊べや親のない雀」などの詩境にも、輪廻のコスモロジーが無意識の背景をなしていたかもしれない。高村光太郎の詩「同棲同類」にもおなじ伴奏がききとれないであろうか。こうした宇宙觀にふくまれる同一性の論理と実感——それらは渥潤^{ウエツ・ユン}アジアの風土と生活様式にはぐくまれさせられたのでもあらうか——がインドの諸思想、仏教（および老莊思想）における非暴力、不殺生、和合、平和、慈悲の思想の存在論的な根柢または背景のひとつだといえるであろう。ここからは、人間の力による自然の征服^{セウ・フ}という発想はうまれにくいであろう。

古代中国には「万物同根」といった見かた考え方がある。——「凡そ物は芸々^{ユン}すれども各々其の根に復帰す。」（老子）「大なるかな乾元、万物資^{ヨウ}て始まる」（易・彖伝）「天地同根、万物一体。」（莊子）「万物みな我に備わる。」（孟子）——このような見かた考え方はおそらく人類に共通の知的ないし実存的探求心、すなわちあらゆる存在物はどこからどのようにして生起しそしてどこへゆくのかという問いをいだいて、これを單純かつ根本的と考えられるものからその由来と方向とを諒解し納得して生きようとする欲求にもとづくのであらう。このようにして万物の根本は「水」であるとか「火」であるとか、「地・水・火・風」だとか、「原子」だとか、「陰と陽」「理と氣」「太

極」「造化」または「創造主」である、などと考えられてきたのである。この場合かりに一から二が生じ二から三が生じ三から万物が生ずるといった、きわめて素朴な実存的自然史(?)を考えるとすれば、一から分かれた二が相互の交渉、消長、交替によって差別の万象を生むという考えかたと、両者の矛盾・闘争によって多の世界を展開するという考えかたとがあるであろう。東洋的思惟はおおむね前者にちかく、西欧的思惟はおおむね後者にちかい。存在の在りかたはこの次元では前者のばあい同一性にちかく、後者のばあい関与性にちかいであろう。

註 ついでながら、ヘーゲルのつぎの言葉を思いおこしておこう。

「植物の胚はすでに根、枝、葉、等々というような特殊なものを含んでいるが、しかしこの特殊なものはようやく即自的に存在するにすぎず、それは胚が発展することによってはじめて定立されるのである。これは植物の判断(Judgment)(原分割)と見ることができ、この例はまた、概念も判断も単にわれわれの頭のうちにあるものでなく、また単にわれわれによって作られるものではない、ということをも示している。概念は事物に内在しているものであり、そしてこのことによって事物は現にあるような姿をもっているのである。」(松村一人訳『小論理学』第三部、判断)

マルクス、エンゲルスによって観照的、円環的と批判されたヘーゲル弁証法ですらその根本性格は協同的、相補的であるよりも矛盾的、拮抗的であった。もちろん同一性の原理はここにはない。「世界精神」じたいが同一性の原理を含むとしても。

二

仏教のばあい縁起觀と表裏の關係にある空思想すなわち我空・法空の思想は、仏教における同一性の原理の形而上的根拠でもあった。空体験・空意識・空思想において、我も非我も自性の無、実体の空において万象の同一性を見るのである。無相の自己において物みな自得する世界である。道元は「鏡清雨滴」の則を「聞くままにまた心なき身にしあれば己れなりけり軒の玉水」と詠じている。「我なきとき我ならざるはなし」（飯田儼隱）である。芭蕉の「よく見れば薺花さく垣根かな」を、鈴木大拙博士は奪人不奪境的？に「ナズナがナズナを見るのだ」といい、沙門ゴータマの見星成道を、久松真一博士は「星が星を見る」といわれる。ここに Participation の原理にたつ P・ティリッヒ（立場こそちがえ J・P・サルトルの原理もこれであろう）にたいして、大拙博士が Identity の根源性を提示されるゆえんがある。「一切の語言、山河、大地、一々転じて自己に帰す。」（百丈懷海）なお『碧巖集種電鈔』序には一見これと趣きを異にする同一性の提示がある。

註 この問題にかんするティリッヒの仏教批判は、さきにあげた二つの邦訳書に見られる。一層原理的には主著「Systematic Theology」参照。なお法空の原理は、物理学的にはマッハ主義に近いかと思われる。

われわれはこれまでの文脈から、仏教における平和の思想、平和の哲学の背景と根拠を察知することができるであらう。

つぎに、「仏教における戦争体験」とのかかわりにおいて、仏教の非暴力、不殺生、和合、平和の思想の根拠を「無諍」——したがって「安忍」——の原理に見たいと思う。無諍というのは、意識に分裂・拮抗がないこと、自己中心の妄分別による心内の葛藤、たたかいがないこと、その意味での「心中の賊」がないことである。これはユネスコ憲章の「戦争は人の心の中で生れるものであるから人の心の中に平和のとりでを築かなければならない。」という原則とはちがった次元のことである。——平時には健在だが戦時には不在だというのは、無諍の心ではない。——心中に賊または敵を見ないことは、心外にも敵を見ないことである。さきに暗殺された黒人解放の非暴力直接行動の指導者M・L・キングには、マタイ伝による‘Love your enemy.’の説教がある。キングの訴えは「敵」を見たいえでの態度表明である。無諍の場には敵と味方の二がない。敵か味方かといった‘either/or’がない。敵、味方の二を見ない「柔軟心」、ここに道元の平和の坐がある。柔軟心は無諍心である。無諍心は同一性の根源である。「一切の法、空なることを知って、違諍あることなし。」(『華嚴經』)

二

同一は空・無相におけるそれである。空・無相であるゆえ、自由にいかなる相をもとることができる。自由にと

いうのは無媒介にということである。無相の自己はただちに有相の自己として現成しはたらく。有相の自己はそのまま無相の自己であり、無相の自己はそのまま有相の自己である。それは無相の相を相とし無念の念を念とする自在である。空は色であり、色は空である。ナズナは私であり、私はナズナである。ナズナがナズナであることが私が私であることである。そのことが二でなく不二である。「虚堂雨滴声」「己れなりけり軒の玉水」の天地には、不可逆の弁証法論理は無い。可逆も不可逆もない同異未分の一である。identity も participation も入る隙のない世界である。

このように見てきて、いまわれわれはつぎの疑義に出会う。

(イ)ナズナの句の作者がナズナではなく、仏教の開祖が金星ではないという事実を、どのようにみるのか。

(ロ)晩年の一休宗純や愚禿親鸞の痛烈な懺悔は、どこからどのようにして生まれるのか。

それはこのふたりの空体験の未在のゆえであろうか。それとも反対に、あのような懺悔と無縁の空体験には、微細なヒュブリスがあるといわれるのであろうか。

(イ)ナズナは芭蕉が偶然見ると見ないにかかわりなく、芭蕉の外部に、ある日垣根に咲いていたのであり、ソ連がペナントを打ち込んだ金星は、ゴータマが見ると否にかかわらず、人類出現以前から輝やいていたのである。という認識は完全な錯誤であろうか。認識のないところには「ナズナ」もなければ「金星」もない、といわれるであろう。しかしながら、ナズナの咲いていないところにナズナの花を見たり、もともと存在しない星の光を見るのは、明らかに幻覚である。やはりわれわれはナズナや金星の先在性、外在性をみとめざるをえない。いいかえる

ならばこの不動の事実のコンテキストを、空体験は非指定的にふくんでいる、とみるほかはない。

同一性の原体験が、自己のうちに自己を見る原反省において、この原反省がただちに個性を超己との不可逆的において見ること、という原事実が顕になる。いわゆる体と用との別があらわになるのもこの原反省においてである。無相の自己(超己)と有相の自己(個己)とは、ここではのっぺらぼうに一つなのでは決してない。原反省はどうして生起するのか。忽然念起というほかはない。忽然とは説明の途が無いということである。起るから起るといふほかはない。僧問う「清浄本然云何忽生山河大地？」師曰く、「清浄本然云何忽生山河大地！」

ところで、——ティリッヒの見解と同じではないが——不可逆的原事実のこの深く蔽い断絶即連続の逆接的の構造こそが、identity から participation の原理が空・無根拠の原存在即原作用として、断絶即連続の場において、本来的に成りたつ基点である。それは派生的な次元と層のさまざまな participation の原型であり、後者は前者の影になぞらえられる。これを一般化して——超越の契機をカッコに入れて——いうならば、participation とは part すなわち部分が、生きた全体(いわば Macrocosm)の不可欠な、その意味で宿命的な構成要素 a constituent portion of a living whole といわば microcosm として象徴的な役割 part の使命関心 interest を分かち有つこと——そのかぎりにおいて、プラトンにおける個物とイデア界との構造論理——そこにはすでに一種の超越の契機がある——に似かよう。——であろう。さきにみた超越即内在、断絶即連続の identity と participation との原関係を見失うことが、人間の本源的な自己疎外 self-estrangement としての傲慢 hubris すなわち逸脱した自執 self-love である。仏教者の Mikado Imperialism への「聖戦」への臣従、いいかえらば健全な dis-

obedience と justice との欠如という罪責の根源は、この擬似絶対者への顛倒した服従における言いた自執と疎外的孤独による雷同——すなわち自立性の欠如——のゆえの共犯性であろう。

四

拙論「仏教徒の戦争責任」はこのべている。

文部省教学局『国体の本義』（昭和十二年五月）は、「十七条憲法」をよりどころとして「大和」の倫理を強調した。この倫理は一君万民体制の上意下達路線強化の倫理であり、「まつろわざるものをまつろわしめる」モラリッシェ・エネルギーとしての「和」の旗あげであった。したがってそれは徹底的に非寛容な、とくに「アカ」と「非国民」にたいしてヒステリックに闘争的な、「和合」のファナティズムであった。著名な仏教学者の著『正法の開顯』（昭和十七年）は、日本精神の「和」は一切包容といった無原則なものではなく、非国民的なものをどこまでも排除する「強力なる和」である、と論じている。（二六頁）近世ないし近代の日本仏教は、大局的には神社神道にたいする悪しき寛容と、学問、思想、宗教にたいする悪しき非寛容とを表裏一体的に發揮してきた、といえるかもしれない。（新日本新書『現代に生きる宗教者の証言』所収、一一〇頁）

無諍の原理は、近代日本において、「和」の倫理をもって祭政一致体制を翼賛し、「一即多」の倫理をもって一君万民制を根拠づけ、国内思想戦に荷担 participate する「強力なる和」の政治的宗教として現実化土着化したの

である。仏教のかような日本の展開は、鎮護国家的仏教としては首尾一貫的であった。十七条憲法は「正当な」暴力行使によって確立された中央集権が、強力なクーデター（大化改新）まえの中間期に、「詔を承けては必ず謹しめ、君は則ち天なり、臣は則ち地なり。……地、天を覆わんとすれば、則ち壞るることを致さん。……謹しまずんば、自ら敗れん。」というように、刑法を装備した「強力なる和」による上意下達の倫理・統治体系であった。²⁾

註 「新しい時代は創造と調和の時代であり、和を以て貴しとなす聖徳太子の偉大な理念をいかすべきである。」これは自民党政府の明治百年記念式典における佐藤首相式辞の一節である。

このような史的発端に支えられ、はぐくまれ、その薫習を蓄積してきた無諍の宗教・倫理が、Mikado Imperialism に帰一して王仏冥合の実をあげたことは、偶然ではなかった。非暴力と暴力、不殺生と殺生、絶対寛容と絶対非寛容とは、「聖戦」十字軍の一翼となった仏教において、絶対矛盾的自己同一を形成した。この絶対矛盾的自己同一こそ、「言挙げせぬ」日本仏教の無諍・安忍であり、安心立命の内実にはかならなかった。無諍と合の菩提の樹は、神国日本において、このような果実を結んだのである。同一性の原理は聖戦三昧として関与の原理の実践——たとえば「思想善導」「大陸宣撫」——に展開したのである。「哲学の真偽は、その政治的態度のとり方である」のであります。この態度のいかんは、決して付随的なものではなく、中心的な意義を有します。」（カール・ヤスパース『哲学的自伝』）政治的思惟を伴わぬいかなる偉大な哲学も存在しないと言うヤスパースの上記の命題は、宗

教にもあてはまるのではなからうか。

自分は地上に平和をもたらすためではなく、劔をもたらすために来たといったのは、イエスであった。これは人間を愚昧にし隷従させる旧い習俗、道徳、律法、信仰へのたたかいを意味したのであり、戦争を意図したものでなかった。われわれの痛みは、無諍の論理が大局的には平和の論理であるよりも戦争の論理——言挙げせぬ承諾必謹の論理——であったことにある。こんにち、平和を守るたたかいというのは手段をもって目的を否定する自家撞着であるという批判が一部にある。このばあいの問題は、この批判者たちが「東亜永遠の平和のため驟然起って一切の障害を破碎せざるべからず」という宣戦の大詔を自家撞着として批判したかどうか、という点にあるであろう。仏教は絶対無抵抗主義である、という説がある。仏教を信奉した古代インドの釈迦族は、外敵の侵入にたいして絶対無抵抗をつらぬき、そのことによって滅ばされた、ここに仏教の徹底した平和主義がある、といわれる。これが正確な史実であるかどうかを私は知らない。どのような条件、状況においても絶対無抵抗を堅持するということは、相手の悪を黙認することにおいて、悪の共犯者となる場合がないであろうか。共犯者にならない無抵抗主義の極限形態は、南ベトナムの僧釈タイ・フン・ド、広徳師の焼身供養に終着するのではなからうか。サイゴン大学の女子学生、釈女ニャット・チー・マイの焼身は、聖母マリアと観世音菩薩への供養であると共に米大統領ジョンソンへの抗議であった。(拙著『禅と現代思想』一五一頁—一六二頁、徳間書店)クエーカー教徒アリス・ハース夫人ないしエスペランチスト由比忠之進氏らの焼身は、純然たる抗議であった。橋本峰雄氏は、久野収氏の「抗議的説得力の限界の行使」という焼身自殺の意味づけを引用しつつ、「南ベトナムでは今日までに僧俗二十人近くまでが、クワン・ドク師にならっ

て焼身したのである。焼身自殺、焼身供養が同時に焼身抗議とならざるをえないところに、ベトナムの、アメリカの、そして日本の絶望的な政治的悲劇がある」といい、「仏法」の世界の焼身供養が「王法」の世界の焼身抗議となりうるか否か、それが有効な政治的効果をうむか否かは、「王法」の世界そのものがそれをまともに受取るかどうかにかかっている」と論じ、「ひとりひとり」は、カイザーないし王法の世界でベトナム戦争に抗議し続ける一方、焼身を否定できるだけの自分自身の宗教原理を自問自答しなければならないはずである。」と結んでいる。（「焼身抗議の論理」、『思想の科学』一九六八年一月号）全面的に賛成である。くりかえしているならば、こんにちの仏教が無諍、非暴力、無抵抗の原理と精神に忠実であるかぎり、現代の政治悪、国家悪の極限状況における代受苦菩薩道の極限形態は『法華経』薬王菩薩本事品の焼身供養を、仏法と王法との切り結びの場とする死の実践のほかにはないのでなかろうか。問題を一般化して考えるならば、釈迦徳↓M・ガンディ↓M・Lキング↓カーマイケルという個人的―集団的実践の論理タイプを、現代の時点において、それぞれのように評価し、それらの思想と行動とに、思想的ないし行動的にどのように関与^{パティシペイト}するか、ということになるであろう。

五

戦争体験から何を私はまなんだのか。このことは前回の拙論、後篇、序章がふれたところであるが、ここでは多少ちがった角度から見なおしたい。

私の場合、まず反省されることは、不正な国法、法令にたいする、政治悪、権力悪にたいする非暴力抵抗 (disobedience (市民的不服従) の立場、精神、原理が主体的に確立、組織化されていなかったという事実である。

私は『朝日新聞』「標的」欄のつぎのコメントを思いおこす。

エール大学の牧師ウィリアム・スローン・コフィン、ワシントン政治研究所副所長マーカス・ラスキン、作家のミッチェル・グッドマン、世界的に著名な小児科医ベンジャミン・スポック、ハーバード大学生マイケル・ファーバーの諸氏は、青年たちに不服従を奨励したこと、徴兵忌避者に対する連帯を公に証言したこと、集会においてベトナム戦争反対を表明したこと、「非合法な権力に対する抵抗」のアピールに署名したことの故をもって犯罪者として訴追されている。

起訴状によれば、彼らは「不法に、故意に、かつ知りながら、たがいに……共謀し、および合意して」合衆国に対する犯罪を犯し、全国民軍事訓練兵役法に違反するという。この裁判は、言論の自由と共同謀議とに関するきわめて重要な問題を、政治的にも法的にも含んでおり、アメリカ民主主義のゆくえを占うものとして、その成りゆきが注目される。(昭和四三年九月一七日)

この起訴状は「合衆国に対する犯罪」と書いている。私には確信犯、国事犯の肚が、こんにち同様、ぜんぜんできていなかった。当時横行した「非国民」という蔑称を、光栄ある恥辱と心得る肚さえもすわっていなかった。一つの視点から見なおすならば、conscientious objection すなわち国家原理を突破し、階級的視点を介して、人類の立場に立つ良心的反戦の道力が欠けていたのである。倉田百三の「善悪を横に截る道」にあやうく呪縛される時

すらもあった。同一性の理を体得した『弓道における禪』のオイゲン・ヘリゲルに、ナチスに対する良心的反戦の行動がなかったこと、おなじく同一性の理に向う傾きを意識下にもっていたハイデッガーが、フライブルク大学総長として大学校庭における学生による最初の焚書を激励し、「ハイル・ヒットラー！」の講演の旅をもったことは、私に解きたい謎となっている。ハイデッガーがサルトルのヒューマニズムを批判して、ヒューマニズムからの超脱を唱道したことは知られるとおりである。思索と体験の深さにおいて、ハイデッガーはサルトルをはるかにしのいでいる。人間が主体的に深くなるということは、いったいどういうことであろうか。思索・体験の深さ、般若の智慧の深さと社会倫理とは、たがいになじまない本質のものであろうか。(註)戦争体験は人間ハイデッガー、この高名な世界内存在をどのようにゆり動かしただあろうか。その激震から余震への内的経歴——もしそれがあるとするならば——の周到綿密な系譜が世に送られるならば、われわれの貴重な共有財となるに相違ない。それともそれは、ハイデッガーのばあい「放下」^{ほうげ} Gellassenheit におくてすでに破家散宅した閑家具^{いさぐさ}であったのかもしれない。そのこの著作のひとつひとつが、現代技術世界の計算する思惟への警告の、つぎつぎにのり越えられ、生起しつつ消えてゆく系譜なのかもしれない。われわれが聞くことをねがう系譜は勿論そのような次元と路線のものではない。ヒューマニズムからのその超脱がサルトル的現実からの達人的遁世ではないという保障が明確かつ有効に機能している場面に立ち会いたいのである。(アウシュヴィツから出発しない哲学は現代の哲学ではないと羽仁五郎氏はいふ。)

註 「東洋においては、罪惡を叫んでみても、宗教にはなりません。かれら東洋人は宗教は十二分に持っています。けれども、

灼熱の下のインドでは何千万という飢餓にさまよう民衆が、からからに渴ききつたので叫びながら求めているものはパンなのです。かれらは私たちにパンをくれと頼んでいます。それなのに石を与えています。飢え死にに瀕している人たちに宗教をさし出すことは、かれらに対する侮辱ですし、まさに餓死せんとしている人に形而上学を教えることも、その人に対する侮辱です。」(スワミ・ヴィヴェーカーナンダ。一八九三年九月。大類純訳『シカゴ講演集』)

私はここでふたたび現実にはひきもどされる。そして神学者ティリッヒのアメリカによる戦争遂行にたいするかれの峻烈な問いかけとしてのこの神学者の責任遂行に感銘する。太平洋戦争のさなか、一九四二年五月六日、インディアナポリスの Episcopal church における第五十四回教会会議での、かれの講演 “Storms of our Times” がそれである。 (“The Protestant Era,” p. 237-252) それは垂直軸と水平軸とからの愛と正義の原理による、戦争への関与であつた。タテの次元とヨコの次元との愛と正義をくりかえし強調する非暴力直接行動の抵抗者 M・ガンディと M・L・キングの基本原理は identity ではなく、むしろ participation であろう。万物同根のゆえの関与であろう。(戦後、日本の再軍備を多くの仏教者が消極的・積極的に支持した事実の背景には、無諍のエートスがあつた。)

六

無諍ということ、もういちど見なおすことにしよう。さきにふれたように、無諍は「空」において成りたつ。空は有に對し有から区別されるレラティヴな空ではない。平等は差別ではない、しかし差別と對立する平等はひと

つの差別である。同じように、空が「清淨」とよばれるばあいにも、この清淨は不淨とレラティヴな清淨ではない。「至道は難きこと無し。唯だ揀択を嫌う。」といわれる。難きことなしというのは、易いということではない。「往き易くして人無し」ともいわれる。揀択をきらうということは、たんに無揀択ということではない。揀択を嫌うのは明らかに揀択であり、無揀択はすでにひとつの揀択である。

無諍は対他的には諍あらそわないことである。しかし單純に諍わないというのであれば、それは諍とレラティヴな無諍であって、本当の無諍ではない。——分別、批判、選択が無いのはやはり分別、批判、選択であって、高次の無諍ではない。——それは無諍というよりも無諍主義である。老子の不爭主義とかわりがない。それはレラティヴな觀念の固定化または絶対化という意味において、状況によってはひとつの法執とならないであろうか。「不思議不思議」という。しかし不思議不思議では二進にんしんも三進さんしんもできない。価値と反価値を絶するという。しかし絶したのではなく、ただの「不落因果」であり身動みどうきもできぬ。「鬼窟裡しぜんの死し禪和」である。国家権力との鋭い確執がおこりそうになると、ときどき死し禪和がうまれる。

註 「ナズナがナズナを見る」というだけでは、松尾芭蕉という唯一無二の *indivdum* は出てこない。

それゆえ「大死一番、絶後に再び蘇える」といわれる。正邪善悪の世界にたちかえるのである。しかし本来にたちかえることは、大死に劣らず、見かたによっては大死以上に困難である。たとえば「大逆事件」の当時、現実界

にたちかえって、「柳は緑である」と道った禪者のうちに、「現人神は凡夫である」と道った禪者が、幾人あつたであろう。「自己の胸襟より流出して蓋天蓋地」の眞言は、どこに現成したのであろう。無畏だの不惜身命だのといふことは、具体的にはどういふことであらう。

このことはしばらく措いて、大死一番絶後に再び蘇えっても、この二度生れの主体の「お国なまり」が変るわけではあるまい。数学嫌いが数学好きに変わるのでもなからう。これと相通ずる連続が、たちかえった正邪善悪の世界にもみられる。例の「期待される人間像」の熱心な支持者が、絶後に蘇えるや否やその決定的な反対者となる場合があるであらうか。林房雄氏が絶後に蘇えって、「大東亜戦争否定論」を書くことがあらうか。

大死の経験をして「八識田中に一刀を下す」という。第八阿頼耶識とよばれる下意识または無意識の底を破碎して、この深層に沈澱し定着し蓄積されてきた慣習性、エートス、価値系を完全に滅却するといふのである。しかしこのようないふことは可能でない。大死の経験は、意識深層の、意識下のあらゆる知情意的薫習もしくはサルトルのいう「根源的選択」をあますところなく対自化し、意識のレヴェル、思惟の領域において自己点検、相互批判の厳密執拗な手続を経験するのではなく、逆にそうした路線の截断にはかならない。そうである以上、意識下の種子と薫習の根本性格・傾向の大半は依然として大死することなく健在であるといわねばなるまい。このことを例証する事實は無数である。そしてこの事實は政治権力と個的・集团的主体との長期にわたる連関のなかで育成されまたは形成されるのである。

死して蘇えるといふことは、当面の主題に限定していふならば、自分のこれまでの思想、信念、価値態度体系、

根源的選択をたえず対自化し、淨化的反省のなかで虚心、謙虚、率直に点検し更改する基本的態度の自由を確立することであり、決してそれ以上ではない。「住する処無くして其の心を生ず」ということの基点の確立または現成である。無諍についてわれわれはつぎのことをまなんだ。

(イ) 無諍は自分を含めて個人と集団のあしきエゴイズムと、本質的に融和しない。それはたとえば政治悪、機構悪、権力悪の発動を黙認することによって、これらのものの共犯者となることではない。そうではなくて、それらの悪に対する個人的ないし集団的な抗議、抵抗、不服従を怠らないことである。悪政、悪法に対する不服従をサボるならば、その度合において法と自己とにたいする不忠実であり裏切りであり、それだけ「自灯明・法灯明」からの逃亡である。ここにその意味での「心中の賊」がある。ここに情性的な居心地のよさに住まらないう克己、禁欲または自由の必要性がある。自己と法とに背反しないことが無諍である。ガンディには正義の追求すなわち非暴力不服従のよりどころとしての法 Satya すなわち「愛を内包する真理」があり、M・L・キングには人間の水平軸にはたらきかける垂直軸からの自然法 natural law があつた。ここに個人と個人、個人と組織・集団、集団と集団とのあいだの合法性にもとづく契約 (contract) ——それは自己との約束でもある——と垂直軸の愛と正義にもとづく超己と個己との契約 (covenant) とうした意味と性格と構造の自然法思想が、participation の原理の背景にあるように思われる。「われわれが遵法者だということは、われわれが非暴力抵抗者だということです……良心に反する法律にしたがうようでは、われわれの面目が立たないのです。」(Gandhi, Indian home rule, 邦訳『世界大思想全集』22所収)「特権グループが自発的にその特権を放棄することは減多にない。この事実を示した長い悲劇的な物

語が歴史である。個人は道義的な光を目にし、みずから進んでその不当な態度を捨てることがある。しかしラインホルド・ニーパーが指摘したように、集団は個人より不道徳である。」(King, 'Atlantic', No. 212, p. 80)⁽⁵⁾ 無靜の dharma はこのような satya な⁽¹⁾ natural law とどのようにかかわるのであろうか。

註

「カーマイケルはクリーム色のシャツに紫紺の背広をきていた。彼の演説には、独特の刺すようなユーモアがあった。クルーサー・キング氏がテレビで平和な市民権運動をよびかけるたびに、私達は彼がじつに誠実で熱心で忍耐づよい人であることを感じる」と、彼は言った。しかし、いつもそのじきあとに、ジョンソンの顔が出てくるので、キング氏のいかなる熱心も、忍耐も、善意も、この男には全く通じないことが判るのだ。」(羽仁進「カーマイケルのこと」、『現代の眼』一九六七・十一月)

人間というのは、暴力でかちとられた自由と幸福を享受しながら、非暴力の真理を説きつつける存在者なのかもしれない。

(d) 無靜の原体験は、真に正しい具体的な思想、信念、行動の原理と方法の認識をもたらずものではない。そうではなくて、そのような思想、信念、行動の原理と方法をどこまでも探究する虚心な根本態度が、確立することであろう。当面の主題に限定するというならば、このように考えられる。

「違順相争うこれを心病となす」「一心生ぜざれば方法咎なし」といい、「六塵^に悪まざれば還って正覚に同じ。智者は無為なり。愚人は自縛す。」と言われる。まことにその通りである。そしてそれと同時に現実の世界を作り変える歴史的理性をみかくことも大切であろう。そうでなければ正覚は歴史的現実に対する的確有効な批判力と創

造力をもたず、無為は現実ばなれの怠慢となりかねない。既成の秩序体制のなかでの差別の現象をそのままに平等と見る智慧とともに、不当な差別を生産し再生産する思想、秩序、体制を作り変える知見と行動が忘れられてはならないであろう。ただしイギリス人の間にはつぎのような格言があるという。「歴史をもたぬ民族は幸福である。」

——それは戦争をもたぬがゆえに。」ベトナムの民衆のあいだには、どのような諺があるであろう。われわれの明治百年は、戦争と弾圧とそして抵抗の百年でもあった。無諍ということ、権力悪への不服従と抵抗の反対概念にまで引きおろして、固定化しはならないであろう。そうした固定化への引き下げは、無諍の安逸、去勢または共犯への引き下げだからである。⁽⁶⁾

(1) 本稿は拙論「不爭の哲学」(『中外日報』、昭二四・二)「不爭の哲学の好戦性」(同、同、一〇)「平和の姿勢と平和への姿勢」(『展望』、昭四三・一〇)の姉妹篇をなす。なお争、不爭といえ、一、二才の無心な幼児の顕著な私有、独占、嫉妬、抗争とみられる性向を、どのように考えたものであろうか。

(2) 荒涼悲惨な戦禍の上に、巨大な集権国家を樹立したアショールカ王による、不爭、和合、不殺生のマキシムを柱石とする「法による統治」を思いおこす。暴力によって権力を奪取した者が徳治主義に移り、愛と正義への献身が反乱する被支配者のがわにあり、そして彼らが権力を握った後つねに腐敗墮落するのは、歴史の通則であらうか。

(3) かの女の抗議としては(i)ドルと爆弾とが南ベトナム全土を破壊しつくしたと、(ii)平和、自由および正義を実現するための戦争終結の具体的提案をおこなっていること、(iii)革命の伝統を受継ぐ、などの項目があげられる。

(4) 一八九三年九月シカゴ世界宗教者会議に出席した近代インドの宗教者スワミ・ヴィヴェーカーナンダは、イギリスの植民地主義に協力するキリスト教に対するはげしい憤りを表明した。かれもまたガンディと同じくたんなる同一性と不爭の原理に立ってはいなかった。同じ宗教者会議に参加したセイロン仏教者ダルマパーラは穏和高僧であった。

(5) 数百名の死者、数百名の後遺症患者をだした先年の三井三池炭坑の炭塵大爆発の主要原因が、組合の分裂による保安闘争の弱体化にあることは周知の通りである。松川事件被告の全員無罪、水俣病、イタイ・イタイ病の原因、沖縄軍港の異常放射能の確定等々は、すべて被害者、その支援者たちの闘争の成果にはかならない。闘争と力の論理を否定する人びとは、これらの成果をどのように評価するのであろう。学問、思想、言論、表現の自由、その他の基本的人権など、人類の多年にわたる闘争の諸成果を、これらの人びとは、たとえば「渴しても盗泉の水を飲まず」の心にならって、みずから享受することをいさぎよしとしないであらうか。ついでながら、われわれの世界には単純に割り切れない、予測困難な、どちらとも考えられるような曖昧なもしくは複雑微妙な領域がある。態度、見解の相違がうまれる必然性と行動選択の困難性がある。ここにある。そうであるにもかかわらず、このものを割り切つてそのいづれかを選びとらねばならぬ場合がある。痛みのなかで四捨五入の決断に迫られる場合がある。このことは、取り入れられた五以上が捨てられた四以下を忘れ去つてはならず——ただしくだくだしい未練ではなく——その取捨における無理をつぐなう心が失なわれてはならぬことを示唆している。

(6) 一九六八年六月一三日、日本キリスト教団全国社会委員長会議「再び教団の戦争責任の問題に関する申し合わせ」につぎの言葉がみられる。「去る六月一二、一三の両日、全国社会委員長会議に集まつたわれわれは、二年後に再検討の時期を迎えようとしている日米安全保障条約に対する教会の態度を、中心の問題として協議した。この問題は、日本国民にとつてのみならず、わが教団にとつても、回避することを許さぬ重大な問題である。(中略)われわれは、各教区における教会および信徒の社会倫理に責任をもつものとして、単に当面の日米安全保障条約の問題を正しく受けとめるだけでなく、戦後の教団にとって重要な課題であるキリスト者の社会的責任の明確化、社会倫理の確立のためにも、戦争責任告白の問題が姑息な政治的処理にゆだねられることなく、あくまで神学的問題として徹底的に論議されることを希望し、このことを教団に属する全国の教会に、再び訴える。(略)」

切支丹禁止、社会主義弾圧、国体擁護、聖戦翼賛の宿業をかさねてきたわれわれ仏教者は、日米安保条約「自動延長」を目前の現時点における前記のようなキリスト者の「脚下照顧」に深く学びたいものである。しかも敗戦によって、始めて

痛覺された罪責を自己の戦争の罪責を、一人称単数のかたちにおいて明らかにし、自己の言葉と行動をもって、過去および現在の平和への罪責をつぐないたいものである。日々のこのような行動を、国の内外における戦争犠牲者への慰霊の「まつり」として、靖国神社の祭りに対置したいものである。ここに自己と法と歴史にたいするわれわれの責任がある。(一九六八年十月、学徒出陣二十五周年)

追記

無諍の論理は、現実界の(A)絶対肯定、(B)絶対否定、(a)相対的肯定(理論的、実践的・個人的、共同的)、(b)相対的否定(同前の区別と連関の構造論理にまで展開するであろう。その、自己否定をふくむ組織論、制度論の探究とともに)。

関係文献 石田雄『平和の政治学』(岩波書店)、田畑忍編著『憲法九条の理想と現実』(平和書房)、梅原猛『平和の哲学』(『展望』一九六八・六)、久野収『核の傘にかわる非武装的防衛力(上)』(『世界』一九六九・二) 向井孝「非暴力直接行動論ノート」(『黒の手帖』3号)、同「非暴力直接行動論」(同、5号) 拙著『禅と現代思想』二八頁―三一頁、「寛容と非寛容」、ガンディへのM・ブーバーの書簡(一九三九年)。