

稲盛和夫の経営哲学と仏教観（その1）

神田 嘉延〔鹿児島大学稲盛アカデミー特任教授〕

The outlook on Buddhism with the management philosophy of Kazuo Inamori (part1)

KANDA Yoshinobu [Professor, Kagoshima University, Inamori Academy]

キーワード：隠れ念仏、恩の精神、仏教の経済的倫理、働くこと、精進

目次

はじめに

1. 報恩感謝と隠れ念仏

- (1) 薩摩の隠れ念仏とは
- (2) 稲盛和夫の幼少期の隠れ念仏体験と通過儀礼
- (3) 感謝する心の原型と隠れ念仏
- (4) 薩摩の隠れ念仏禁制の歴史
- (5) 隠れ念仏の信仰心とタスケタマへ
- (6) 恩の精神と隠れ念仏

2. 人間のもつ三毒と仏教の経済倫理

- (1) 仏教の三毒観と稲盛和夫の経営哲学
- (2) 仏教思想における悪の問題について
- (3) 原始仏教における経済的倫理

3. 六つの精進と心を高める経営

- (1) 誰にも負けない努力をすること
～一生懸命に働くことが幸せな人生の条件～
- (2) 謙虚にして驕らず精進
- (3) 反省のある毎日を送る
- (4) 生きていることに感謝する
- (5) 善行、利他行を積む
- (6) 感性的な悩みをしない

はじめに

本稿は稲盛和夫の経営哲学を仏教観の側面から明らかにするものである。稲盛和夫は幼少期に父親に連れられて隠れ念仏講の通過儀礼を受けた。その後も青年期には挫折を繰り返しながらも、仕事が好きになり、一生懸命働いて、ベンチャー企業の小さな京セラを世界的な企業に成長させた。さらに、第2電電・KDDIを設立し、現在は倒産した日本航空

の再建に尽力している。日本航空では、黒字会社に転化させている。以上のように、数々の挑戦をして、大きな成功を収めた経営者である。稲盛経哲学は、様々な側面から分析していく必要があるが、本稿では仏教・思想の側面から問題にしていく。稲盛和夫は六五歳になって、臨済宗妙心寺派の円福寺で得度を受けるが、その後も生きていくことの感謝の身持ちで、鹿児島のことで「なんまん」（南無阿弥陀仏）と唱えている。稲盛和夫の生き方に浄土真宗の他力の感謝の心と禅宗の自己の心を絶えず高める自力の精進が統一しているのである。稲盛和夫は現実の経営のなかで、働くことと、身近な生活をとおして、その心を高めている。禅と浄土の統一という側面と、心の世界を観念的に自己展開するのではなく、現実の働き、経営、生活、社会や政治経済との関連で、精進していく精神が含まれている。これは、隠棲して悟りを開き、心を高めていく方法ではない。この意味で、戦国の世を生き、徳川時代の初期に武将から僧になった鈴木正三僧の現実の仕事に仏教を求めて精進する方法を説いたことと通じるものがある。

本稿では、第1に、稲盛和夫が幼少のときに隠れ念仏の通過儀礼のなかで、培った感謝の思いを出発に、稲盛和夫の仏教観にアプローチする。稲盛和夫の人生観の形成に大きな影響を与えた薩摩の隠れ念仏とはどのようなものであったのか。さらに、第2に、仏教での煩惱の三毒と経済について原始仏教に立ち返って問題にした仏教哲学者の中村元の業績などを参考にしながら、経済倫理の原理を仏教的視点から明らかにする。稲盛和夫の経営哲学の基本になっている経営における利他行を求めていくことに仏教思想の地下水脈をみる。

第3は、稲盛和夫が経営哲学で提唱する6つの精進を仏教思想の側面から明らかにする。六つの精進は、稲盛和夫が塾長になっている中小企業経営者の勉強会である誠和塾全国大会での2008年の講演をもとに編集された「六つの精進」の出版物をもとに、仏教思想との関係で掘り下げていくものである。

本稿は抽象的な仏教思想の分析にならないように、現実に生きている社会の矛盾のなかで、すばらしい人生を送るために、人類的な視点から明るい未来をつくりあげていくため実践的な問題意識をもって、稲盛和夫の経営哲学と仏教観をとりあげていくものである。

1. 報恩感謝と隠れ念仏

(1) 薩摩の隠れ念仏とは

稲盛和夫は、生き方という著書のなかで、幼い心に感謝の思いを植えつけられたのは、「隠れ念仏」の儀式の参加であったという。自分の道徳観の根底は地下水脈のように流れているのは、隠れ念仏の通過儀礼の儀式に父親に連れられて参加したことからであると次のように述べる。

「自分自身を振り返ってみると、この感謝する心は、私の道徳観の根底を地下水脈のように流れているもので、そこには次のような幼児期の体験が深く作用しています。私の実家は鹿児島にありますが、まだ四つか五つのころ、父親に連れられて「隠れ念仏」に同行したことがあります。かくれ念仏とは、徳川時代に薩摩藩によって一向宗が弾圧されたと

き、信仰の篤い人たちによってひそかに守りつづけられた宗教的習慣で、私が幼いころには、まだその習わしが残っていたものと思われます」。(1)

稲盛和夫にとっては、幼い頃の強烈な隠れ念仏の参加が、その後の人生に感謝の気持ちが植えつけられたと回顧している。子どもの通過儀礼として、隠れ念仏の信者達は、日没後に、山道を灯籠の灯りを頼りに、隠れ念仏の祈りの場に、子どもたち達を連れていったのである。これは、子どもたちに仏の感謝の念を教えるためであった。子どもたちの通過儀礼の隠れ念仏の行事は、禁制のなかでも子どもたちになんまん（南無阿弥陀仏）という感謝の伝統を伝えようとする心があった。それは、強い人々の信仰的信念による習慣であった。

薩摩藩では、浄土真宗は禁制であった。報恩講を各村々につくり、山の洞窟や大木の地下などに洞をつくり、藩権力から隠れて祈っていた。浄土真宗は、人々の暮らしのなかで、地下組織になっていたのである。そして、真宗を信仰することに弾圧された薩摩の門徒は、民衆の行事や慣習に深く根をおろして、信仰組織を網の目のようにつくっていった。それは、村のなかで講という組織形態をつくった。その講は、民衆の生活から閉ざされた組織ではなく、村を越えたネットワーク網をつくっていったのである。念仏講は、報恩感謝の精神を大切にしていた。この報恩感謝の精神は、隠れ念仏の子どもの通過儀式的参加のなかで身につけていった。隠れ念仏講は、感謝という子どもの道徳観形成に大きな役割を果たしていたのである。

稲盛和夫の仏教との出会いは、幼い頃の隠れ念仏である。そこでは、厳しいなかでも人間として育っていけるようにということからであった。幕藩体制の真宗禁制によつての隠れ念仏であったが、稲盛和夫の育った幼少期には、その宗教行事の習慣がまだ残っていた。稲盛和夫は、1997年に65歳を過ぎて、心の浄化に努めたいということで、臨濟宗妙心寺系で得度を受ける。仏の前で十重禁戒を遵守することを誓う。四弘誓願を唱えることを心から信じることに努めるようになったのである。稲盛和夫は、禅と浄土教を人生のなかで統一したのである。信仰の源は浄土宗である。現在は、臨濟宗妙心寺派の僧に加わりお勤めをしているが、終えたあとは、なんまん、なんまん、ありがとうと、幼少のときに洗礼を受けたことを守っている。

稲盛和夫は、禅と浄土真宗の教えを日常生活のなかで統一していることを次のように述べている。「私にとっての信仰の源は、仏陀の教え、とくに浄土真宗です。私は小学校に上がる前に、隠れ念仏の“洗礼”を受けました。父親の実家に連れて行かれ、夜、村のはずれの一軒家を訪れました。そこにはお坊さんらしき人がいて、子どもたちも数人並んで“検分”を受けていました。私はそのとき、「この子はもういいです」と一回で合格をもらうとともに、お坊さんに「これからは、いつでも「なんまん、なんまん、ありがとう」を唱えなさい。それさえ一生続けていれば、仏さんがお前を守ってくれる」と教わり、それを今日まで続けてきました。現在は、臨濟宗妙心寺派の僧の端くれに加えていただき、毎朝お勤めをしていますが、終えたあとには必ず「なんまん、なんまん、ありがとう」と唱えます。「ありがとうございます」という言葉は心から自然に発せられるようになれば、人は謙虚になれます。同時にこの一言は、周囲の人々をも和ませます。このような子どものころの教えをたゆまず実行してきたおかげで、傲慢にならずに済んでいるのではないでしょうか」。(2)

ところで、隠れ念仏は、真宗の禁制のあった熊本の相良藩（人吉地方）から薩摩藩、琉球まで広い地域で信仰されていたものである。今でも鹿兒島や南宮崎では、浄土真宗の信者が多い。相良藩では、1555年から、薩摩藩では、1597年から、1876年（明治9年）の信仰の自由令がでるまで、相良藩で約320年間、薩摩藩では、260年間にわたって、浄土真宗を信仰することに厳しい弾圧があった。中世末期に各藩では、浄土真宗に悩んだ。江戸時代に入ると檀家制度をつくることによって、そのなかに浄土真宗の信仰組織を入れ、自発的な村の講の組織による念仏を禁止した。民衆の仏教信仰は、寺の組織のもとに強固に管理したのである。

しかし、相良藩や薩摩藩では、真宗を直接に禁止したのである。相良藩や薩摩藩では、真宗の禁止によって、隠れ念仏になった。そこでは、純粹に農民や下級武士、商人などの生活習慣や行事と結んで信仰が続けられたのである。隠れ念仏は、中世以来の真宗の講組織や道場の伝統を継承して、民間の民俗的信仰とも結んでいったことも特徴である。山、河、海の民を阿弥陀信仰と観音信仰に統合して、惣や郷の村の共同体を基礎にして、藩権力から自立した民衆の自発的な信念に基づく信仰組織がつくられていったのである。

さらに、禁止されていた真宗の活動は、商業活動、伊勢講、霧島講、山伏、漁民、出稼ぎ大工などを装った連絡員が、本願寺や他藩の真宗寺とも結びついていたのである。⁽³⁾

厳しい弾圧のなかでも、薩摩藩や相良藩の民衆は、信仰的信念を守って、隠れ念仏として地下にもぐったため、信仰の場は、山中の洞窟であったり、大木の下の穴であったり、商家の倉であったり、様々な方法で念仏講を行っていたのである。それは、寺院による檀家ではなく、地域ごとに日常の社会的な生活組織と結びついて、広いネットワークをもちながら念仏報恩講が組織されたのである。

（2）稲盛和夫の幼少期の隠れ念仏体験と通過儀礼

稲盛和夫は、幼少期の隠れ念仏での体験を次のように述べている。

「他の何組かの親子といっしょに、日没後の暗い山道を提灯の明かりを頼りに登っていく。みんな無言で、恐ろしいような神秘的な思いに浸されながら、幼い私も必死で父親の後をついていきました。登った先には一軒の家があり、その中に入ると、押し入れの中に立派な仏壇が置かれていて、その前で袈裟を着たお坊さんがお経上げていました。小さなローソクが数本灯っているだけで家の中はひどく暗く、その薄闇に溶け込むように、私たちはめいめい席を取りました。

子どもたちは坊さんの後ろに正座させられ、静かに低い声で続くお経を聞いていましたが、読経が終わると、一人ずつ仏壇に線香を上げて拝むようにいわれ、私もそのとおりにしました。そのとき、お坊さんが子どもに短い言葉をかけてくれたのですが、もう一度来るようにいわれた子どももいる中で、私はお坊さんから「おまえはもう、これでいい（来る必要がない）、今日のお参りですんだ」と告げられました。さらに、「これから毎日、「なんまん、なんまん、ありがとう」といって仏さんに感謝しなさい。生きている間、それだけすればよろしい」といい、父に向かって、この子はもう連れてこなくていいですよ」と「おすみつき」を与えてくれました。幼い私には、それが何か試験に合格したような、免許皆伝と認められたような気がして、誇らしく、うれしかったのを覚えています。

それは私にとって最初の宗教体験ともいえる印象深い経験でしたが、そのときに教えられた感謝することの大切さは、私の心の原型をつくったように思います」。(4)と幼児期の隠れ念仏の宗教体験を回想している。

稲盛和夫が幼少期に体験した隠れ念仏は、親子が何組が参拝する儀式であったとみられる。父親の後をついて、提灯の明かりを頼りに暗い山道を無言で山道を歩いて行き、たどりついたところは一軒屋でお坊さんがお経を読んでいたところであった。そこで、親に連れてこられた子どもたちは隠れ念仏での信徒としてしての通過儀礼を受けたのである。この神秘的な体験は、その後にも脳裏に焼き付けたことであろう。稲盛和夫の体験から隠れ念仏における習俗的な子育ての機能が果たされていたことが理解できるのである。

通過儀礼は、共同体的な伝統社会をもつところでは、幼児期、少年期、若者期、成人期、老年期と人間のそれぞれの発達の段階に即して行われていくことである。伝統的な社会における通過儀礼は、人間的に生きていくうえでの感謝の心の形成、人間としての相互扶助の精神的機能、共同体による連帯心形成などにとって不可欠な要素である。

七五三の行事などは、神社に行つて子どもの成長を祝うものであるが、この行事も子どもの側からみればひとつの通過儀礼である。村の伝統的な子どもの見方は、7才未満までは神の子である。7才になったときの正月には、七つ祝いをする。この祝いによって、神の子であった子どもは、少年として子ども組の一員に扱われるようになり、村の大切な行事に参加するようになる。7つ祝いの終わった子どもは、新婚の家庭の庭でハラメウチの棒をたたく行事、一五夜の綱行事、虫送り行事、小太鼓うちなど、様々な子ども組の行事に参加するようになる。

鹿児島には古くからトシドン行事として、大晦日に七歳未満の子どもがいる家庭に鬼に扮した青年が訪問し、普段の子どもの様子を親から、また地域から聞いて、子どもを詰問する行事があるが、子どもが「すみませんもうしません」と認めれば大福餅をもらえることが行われている。子育てを地域全体で担っていくという習俗である。隠れ念仏の講のなかでも子育ての習俗があった。子どものときから報恩感謝の心を身につけさせるための宗教行事があったのである。

御同朋、御同行として、隠れ念仏講では武士もない、百姓もない、商人もない、人間は仏のまえにみな平等であり、お互いに助けられて生きているのである。子どものときに、親のありがたさ、周りのひとから自分が支えられていることに感謝する。このことの大切さを仏さまに南無阿弥陀仏、なんまん、なんまんと呼ぶ。自然に、周りの人から命を支えられていることのありがたさを子どものときから教えられていく。かくれ念仏の習俗の子育ては、なんまん、なんまんと呼ぶ感謝の心のお参りを日没後の暗い山道、提灯の明かりを頼りに登る祈りの場に行つたのである。

稲盛和夫にとって、どんなときでも「ありがとう」といえる心の準備が身についたのは、幼児の日没後の暗い山道を登っていった隠れ念仏の体験であるとしている。稲盛和夫は、感謝する心が、信仰心の原型になったとしている。人生にはいいことも悪いときもあり、感謝する心は、むしろ災難にあったときに、物事がうまくいかなかったときに、大切である。その心を保ち続けるのは、人間にとって至難の業である。常日頃から感謝の身持ちをもっていることであると稲盛和夫は次のようにのべている。

「よいことと悪いことが織りなされていくのが人生というものです。だからよいにつけ

悪いにつけ、照る日も曇る日も代わらず感謝の念をもって生きること。福がもたされたときにだけではなく、災いに遭遇したときにもまた、ありがとうと感謝する。そもそもいま自分が生きている、生かされている。そのことに対して感謝の心を抱くこと。その実践が私たちの心を高め、運命を明るく開いていく第一歩となるのだと、私は心にいい聞かせてきました。しかし、言うは易く行うは難しで、晴れの日にも雨の日にも、かわらず感謝の念を忘れないということは人間にとって至難の業です。たとえば災難にあう。これも修行だと感謝だと感謝しなさいといっても、なかなかそんな気にはなれません。むしろ、なんで自分だけがこんな目にあうのかと、恨みつらみの思いを抱くのが人間の性というものでしょう。……困難があれば、成長させてくれる機会を与えてくれてありがとうと感謝し、幸運に恵まれたなら、なおさらありがたい、もったいないと感謝する一少なくともそう思えるような感謝の受け皿を、いつも意識的に自分の心に用意しておくのです。

さらに次のように考えてもいいでしょう。なるほど感謝は満足から生まれるものであって不足や不満からは生まれてはきません。しかし、その満足や不足とはいったどういうことでしょうか。単純に、多くを得れば満足で、少なければ不足といえるでしょうか。物質的にはそのとおりでしょう。しかし、同じようなものを得手でも、足りなく思う人もいれば満ちたりた人もいます。少ないものでも「足を知る」人もいれば、いくら得ても飽くことを知らない人もいます。不平不満の絶えない人がいる一方で、どんなときでも心が満ち足りている人もいます。ですから、あくまでもそれは心の問題なのです。物質的にはどんな条件下にあらうとも、感謝の心をもてば、その人は満足感を味わうことができるのです。⁽⁵⁾

稲盛和夫は、悪いとき、災いが起きたときも感謝する心の大切さと、そのときに感謝する心を難しさを述べている。稲盛和夫の若いときのたびたびの失敗と苦難の人生経験、その後の並々ならぬ努力による成功の経験が、このように語らせているのであろう。

(3) 感謝する心の原型と隠れ念仏

稲盛和夫は、感謝するところの原型が幼児期の隠れ念仏の体験としている。感謝の心によって見方を180度によい方向に転換することができる。困難があれば成長させてくれる。経済的に困窮すれば、また、困難に直面すれば当然ながら不満、不平が起きるのはつきものである。災害などが起きれば、社会的な不安がおきる。このたびの東日本大地震でも各国では、暴動や争乱がおきず、秩序だって人々が避難して暮らしていることに驚いている。苦難のなかでも日本人のもっている精神に各国では感心しているのである。現実には不満や不平がある厳しい生活状況でも被災した人々は一定の秩序をもって暮らしているのが現実である。

稲盛和夫ものべているように不平、不満のなかでは感謝の気持ちは表れてこない。精神的に、物質的に満ち足りたことがなければ感謝の気持ちは表れてこないのである。感謝の気持ちは決して強要されるものではない。それは、人々の心の持ち方である。とくに、経済的に困窮になったり、災害に遭遇して、生きていくことがぎりぎりに追い詰められている状況では、為政者は、やる気のないものは援助しないという暴言をはくものは許されるべきではない。困難ななかでも必死に人間的に生きていこうとする人々の心の支えてとしての南無阿弥陀仏という感謝の言葉である。困難な暮らしと激しい弾圧のなかでも隠れ念

仏の信仰を続けてきた薩摩の民衆の心としての感謝の気持ちがあるのである。薩摩の農民や下級武士たちは、感謝の心無くして、人間的に支え合って生きていくことができなかつたのである。

ここで、隠れ念仏がいかに厳しい弾圧を受けたのか。隠れ念仏の感謝の気持ちの内容がどのような時代背景の意味をもっていたのか。鹿児島に生まれた稲盛和夫の精神史形成のなかでも重要な歴史的な側面をもった社会的基盤である。歴史的な文化的精神形成は、社会的な制度や変動によって大きく変わっていくが、しかし、根底的なところが一挙にかわっていくものではない。明治9年9月の信教の自由の布告から隠れ念仏は政治的にはなくなったが、社会慣習として、山に登って隠れたところで、信仰する形態は、稲盛和夫が育った昭和の初期も地域の習俗的な行事として、広く継続していたのである。

（4）薩摩の隠れ念仏禁制の歴史

薩摩の真宗禁制についての資料は、1972年に編纂された「日本庶民生活資料集成第一八巻に収められている。389頁から705頁まで膨大な貴重な資料が記載されている。「當家様就一向宗御禁制愚按下書・御當家様就一向宗御禁止愚按補足遺」「出水の税所家文書の一向宗禁制資料」、「一向宗禁制甌島関係資料」「一向宗衆禁制の資料としての薩摩國諸記」、「薩摩使僧日記・手控」、「霧島修験道と合体したカヤカベ講の資料」などが集められている。これらの資料から、薩摩藩での真宗禁制のなかで、様々な講をつくっての信仰活動が活発に行われ、また、厳しい弾圧があったことの記録がある。

「薩摩の真宗禁制とカヤカベ」の総解題を書いた宮崎円遵は天保年間の法難の激しさを次のように解題している。「講仏と講元とを中心として、信仰を持続発展せしめ、また本山とも交渉した。講員の集合や本尊の隠匿等は極秘になされたが、その場として著名なのはガマと称する洞窟で、今も諸地に遺存している。しかし、しばしば発覚し、厳重な捜査や苛酷な処刑がなされたので、悲惨な殉教談も少なくない。ことに天保14年（1843）年八月の弾圧は前代未聞といわれ、摘発の本尊二千幅におよんだが、信徒十四万、講は七十余といわれるほど」。⁽⁶⁾

出水郷の税所文書は、1741年（寛保元年）出水郷で一向宗数百人が露頭し、衆中、百姓百十人ほど召籠ということで監禁取り調べをしていることを書いている。「重き御こらしめに候得は、如何に黒盲の者にてても其以後は別て相恐」ということで、取り調べを恐れて、一向宗志居候者千七百人が自身より御断を申し出てきたのである。宗門御改修差超にて、胸替という真宗から藩の認められた宗派の信仰替えの誓詞を仰せられているのである。強制的に信仰を変えさせられたのである。

税所文書では、当時の隠れ念仏信仰活動の様子が取り調べの記録のなかで記されている。この税所文書について、星野元貞の著書「薩摩の隠れ門徒」で現代文に翻訳して解説している。⁽⁷⁾

取り調べ所では、一向宗の活動をどのようにして行っていたかという詰問の記録を「一向宗執行の次第何様にいたし候哉」をまとめている。「平松（出水市）の万左衛門は剃髪者で、馬まじないを仕事にしている者ですが、この万左衛門宅を会所として、毎月七日と二七日の夜、米三合ずつを持ち寄り執り行います。そして持ち寄った米は少しだけ万左衛

門にわけ与えて、あとは肥後の一向宗の寺に都合のつく者が脇道をひそかに通って差し上げるために参りました。毎月、各自の寺参りは遍路をひそかにそれぞれ参詣いたします。これは、一向宗志の者は皆ともに参拝いたしますので名前まで申すには及びません。毎年小麦収穫時には各人、一升ずつ一向宗の寺の醤油用として差し上げます。これは量が多くなりますので、寺の人が麦買いといつわり、あらかじめ小麦が集められている所に参ります。野間原御番所より往来手形で通行いたします。今年はずでに差し上げました。秋は米を差し上げていますが、秋の米の出入りの件も麦の場合と同様です。

今年の正月の一向寺焼失（水俣の源光寺）につき、一向宗徒は村中一軒残らず四十八文ずつ差し上げることを決めました。上は六十四文、百文、一貫文でも志によって家族が五人いても十人いても人別志は三文より十二文計らいつつ、これは残らず志として差し出します。火事で、艱難のようですので、相談して、助勢することに致しました。取り集めるところは水流喜兵衛宅です。合計十八、九貫文あります。少しは私共が持参しますが、残りは、寺の下男二人が塩売りに変装して持ち帰ります。」⁽⁸⁾

水俣の真宗寺の焼失による再建には、金銭的な面ばかりではなく、竹、木、縄の献上、鍛冶屋からの釘の進納、建築道具、大工や木挽きなどの労働提供など出水から多くの隠れ念仏の信者が、加勢しているのである。竹、木、縄などは、運搬することも大変な仕事である。陸路をつかって、また、水路、船を利用しての陸路で、大勢の人が密かに、それも規模も大きく加勢している。隠れ念仏の人たちが、大がかりに竹や材木、縄の献上をしている。このことが出来たのは、下級武士を含めての多くの信者がいたからである。取り締まりを現場で実施するのは、下級武士であったため、上層部武士の一向宗の取り締まり役にみづから実行できたものである。このように、隠れ念仏の信仰組織は、幅の広いネットワークと隠密にできる組織力をもっていたのである。塩売り人や、麦買い商人、または、船乗りなど交通手段、輸送手段をもった隠れ念仏の講の組織であったのである。⁽⁹⁾

この隠れ念仏の組織は、遠くは琉球までもつながっていた。沖縄真宗禁制史について、星野元貞の著書「薩摩の隠れ門徒」第四章・沖縄真宗禁制史でまとめている。沖縄は薩摩の琉球侵攻以来、薩摩の支配下であったが、薩摩で厳しく禁制されていた真宗の信仰が、沖縄の各地に隠れ念仏の講が組織されたのである。沖縄の真宗の解禁は、鹿兒島よりも遅く、明治11年まで禁止政策がされたのである。沖縄では、中山国尼講、琉球細布講、中山国歓喜講、中山国二八日講、中山国御戸帳講などが確認できる。中山国尼講は、薩摩の御戸帳講の連盟によって本願寺に献納している。琉球に真宗の布教した人物に仲尾次政隆がいる。かれは、那覇を拠点に廻船問屋に従事していたが、禁制の一向宗を信仰し布教していた。彼は1853年に重山に流刑となる。

薩摩半島の坊津久志は、江戸時代、中村家と重家が廻船問屋制の中心的存在であった。中村家は、慶長年間から琉球・南方貿易に従事したと伝えられ、第三代中村宇兵衛が琉球の女性との間に生まれた子供を系祖として琉球士族・宇氏が成立した。重家は、文政年間に士分を得、その繁栄は明治期まで続いた。中村宇兵衛の玄孫が、琉球の浄土真宗法難事件の仲尾次政隆である。⁽¹⁰⁾

隠れ念仏は、広いネットワークをもって日常生活と結びつきながら、それを超える大きな組織になっていたのである。沖縄の民衆と薩摩の下級武士や百姓は隠れ念仏ということで、共通の信仰をもっていたのである。それは、薩摩の琉球侵攻という薩摩による琉球支

配という側面ばかりではなく、隠れ念仏という共通の信仰の迫害をもっていたが、報恩感謝という祈りでは、武士も百姓もない、身分や支配の関係を超越した自由なる精神と連帯の空間をもっていたのである。

「日本庶民生活資料集成第一八巻」の薩摩のかくれ念仏とカヤカベの資料の編纂に大きな役割を果たした桃園恵真は、1986年に一般にわかりやすい啓蒙書を出版した。その著書は、「新訂さつまの隠れ念仏」である。その著書で、信者は出水郷で2000名と推定している。講は小さな集落（部落）ですと2から3、大きな集落（部落）ですとひとつ。集落の人で文字を読める人がリーダーとなり、この人を番役として集会を開くということであった。一人の番役のもとに百人から百三〇人の門徒がいたとされる。

苛酷な弾圧の状況 について桃園恵真は次のようにまとめている。「一度真宗信者ではないかと疑いをもたれると、たちまち役所につれて行かれ、きびしい取り調べを受けます。その際筆舌にもつくせぬ残酷な拷問が行われます。その一例として石抱きというものがあります。これは三角の割木を並べた上に容疑者を正座させ、幅三十センチ、長さ一メートル、厚さ十センチ余、重さにして三十キロの平たい石を、膝の上に一枚二枚三枚と積みかさね、前後にゆらゆらとゆりうごかしていきます。五枚になって石の高さがあごの下に及ぶほどになると、足の骨は砕け、悪くすると絶命することもあります。・・・遺骨として家族の者に下げ渡されましたが、腰から下の骨は完全にくだけてしまっていて、死ぬまでねたままであったという人の子孫の話があります。また水に浸し塩つけた縄で手をしばり、両手を柱にくくりつけます。時間がたつに従って、水で膨張していた縄がかわいてちじんで手にくい込み、縄につけてあった塩が傷口に染み込んで、その痛さはとても耐えられるものではなかったといえます。女性の場合はさらに非人道的で、腰の高さに縄を張り、水に浸し塩をつけたその縄の上をまたがせて歩かせる。じっとしていると下役人がつきたおして無理矢理歩かせます」。⁽¹¹⁾

1843年（天保14年）の法難について「薩摩國諸記」では、「割木の上に座しめ、膝上に五六拾斤の石を乗、左右より短棒にて打擲し、皮肉破れ血流、脚骨砕。女子は赤裸に成し、木馬に乗、或は陰門に大縄を挟ませ、双方前後より晩倒し、棒搗いたし、呵責に逢ひ候共」。⁽¹²⁾

天保の法難は、江戸幕府の権力の介入の問題が背後にあったことも見落としてはならない。西本願寺の三業安心派は、1806年に江戸の神社奉行の裁決によって邪説とされた。「智洞ヲ不正義ト称シ候ハ問跡ノ存意ニ無之、姦人共取捨候事ノ由申触シ、諸国門徒共ノ人気ヲモ動カシ不穩次第に至り候段、不束ノ事ニ思召サレ候」として智洞も裁かれている。三業派の中心人物であった西本願寺の学頭である智洞は、獄中病死している。また、三業派の他のリーダーも処刑されたりした。全国の末寺、講社に御裁断を頒布して三業の活動をいましめたのである。

智洞門下の四天王といわれた大魯が転々と逃れて1830年に真宗の禁止の薩摩の城下に入り、居をかまえて布教活動をしていくのである。細布講と名付けて自らが講頭になっていく。鹿児島城下も危なくなると、世話になった折田権左衛門に講を譲り、吹上の永吉に転居して、煙草講を組織して布教活動をする。永吉村で1836年に永眠している。細布講は、谷山・平川・勝目・知覧・穎娃・屋久島と組織されていくのである。

(5) 隠れ念仏の信仰心とタスケタマヘ

薩摩の隠れ念仏のなかで、幕末には、三業安心派に信仰内容でタスケタノムという安心思想が広まった。阿弥陀様の信仰心が、教化という側面ばかりではなく、仏のまえに人間みな平等であり、タスケタノヘという祈願請求をしたのである。一心に南無阿弥陀仏を体で礼拝し、口でタスケタマヘと唱え、心で願うことによって、安心が成就されるという。身・口・心の三業で阿弥陀仏に帰命する。この見方は、元薩摩武士であった正鎧の大魯への手紙から当時の信仰心の一心の熱さがみることができる。

誓鎧は、大魯と共に、智洞門下の四天王のひとりであった正運の門弟であった。正運の身を守っていたが、正運の死後天台宗に帰依しているが、大魯との文通が残されている。桃園恵真氏が小山田の講間の調査にいったときに発見されたものであるが、そのなかに三業安心の信仰心をするうえで、大いに参考になるものである。

「前略一 衆生往生セスハ正覚ナラシト無碍ノ御チカイヲ越シ、五劫永劫ニ不可思議ノ願行ヲ円満シ、衆生往生ノ御コトワリヲ御名アラワシテナオ衆生ニ廻向シ給フ、本願ノ名号ヲ南無阿弥陀仏ノ勅命ト申事ニ候。此大悲ノ勅命ニ信順スル心ヲ他力ノ大信トハ申ナリ。然ルニ其勅命ノ御事ハリヲ明ニ聴聞セサルカ故ニ、其信心ノスカタモマチマチニテスエツイニオノガ自力ノ熱心ニ引ユカメ、アラヌクセ法聞ヲ沙汰シ御相承ヲイタス人多クシテ、美ノ真実信心ヲ得タル人至テ希ナル事ヲ深く嘆カセ給ヒテ、中興上人其勅命ノ御コトワリヲ阿弥陀如来ノ仰セラル様ハ、末代ノ凡夫罪業ノ我等タランモノハ罪はイカホト深クトモ、我ヲ一心ニタノマン衆生ヲハ必ススクウヘシト明ニ示シタマヒ、此勅命ニ信頼スル姿ニ差シヨセ、雑行雑修自力ノ心ヲフリスステテ、一心ニ阿弥陀如来我等ガ今度ノ一大事ノ後世助ケ候ヘト憑メト候教候。此教ノ如ク一心ニ御生助ケ候ヘト憑メト弥陀ヲ憑ヲ浄土真宗ノ安心トハ御相承也。往生ホトノ一大事ユメユメ私ノ御ハカライアルヘカラス。本願大悲ノ勅命ヲ伝ヘ給フ大善知識様ノ御教化ニシタカヒテ、様モナク一心ニ後世助ケ給ヘト弥陀ヲ憑ミ奉リ、其一念ニ往生一定ト御決定候ヘシ、弥陀ヲ憑メハ如来ノ勅命ニ相應シ、至心大悲ノ御コトハリニカナイ、仏心ト凡心トヒトツニナルヲ一心申スナリ。故ニ前住上人ハ大悲ノ勅命ニ信順スル心ト御示シコレアエリ候。一後略」。(13)

仏の悟りは、何ものにも妨げられない救いの光明があり、人間救済の道理の五劫と、煩惱具足の凡夫を救済するという永劫になる。願行という誓いを立て、それに応じた修行に努めることは、不思議な力と円満な心になるという。人々に救いの働きを差し向けて浄土に迎えことや衆生に自分の修めた功德を他にも差し向けることは、南無阿弥陀仏の勅命にもつきる。他者の苦しみを救いたいと願うという大悲の勅命に信順することは、他力の信心である。人間的に慈愛の精神をもって生きていくことが、信心である。信心について、親鸞聖人は、教行信証で次のように大切な悟りであったとしている。親鸞の言葉を現代訳している石田端麿「教行信証入門」から引用させてもらう。「信心は、とこしえに生きて、不死の生命をうる不思議な方法であり、浄土をねがい、穢れた世界をいとう優れた手段であり、如来が選び取って与えられたまことの心であり、世の人を救う深く広い真実で信心である。それはくだかれることのない金剛石のような真実の心であり、それをうれば、浄土にはたやすく行けるが、自力ではえられない(易往無人)清浄な信心であり、如来の光のお心に収め譲られた疑いのない信心であり、世にまともないもつとも勝れた大きな安

らぎの信心であり、世の常識ではなかなか信じられない往生の近道である」。(14)

自分の治めた功德は、自分だけのものではなく、他の人びとに授けることによって、大きな救いの力となってくる。善をつくせば自己が阿弥陀に救われるという悪い心をもった雑行雑修の自力の心を棄てて、一心に阿弥陀如来に憑むという他力の信心が安心をつくり出すというのである。善徳の智慧のもとに、優れた本願寺の善導師は、阿弥陀様に、一心に後世助けたのむことである。

阿弥陀様に「タスケタノメ」ということが安心になるという祈願請求のタノム心の考えがこの手紙のなかに、にじみでている。阿弥陀仏にたのめば如来の勅命に相応する。心の一念は、疑う心を少しもなくすことであり、そのために、知性的な働きを大切にしていくことである。熱狂的な、盲目的な信を排して、知性的な静寂的な信をもって、心の一心がはかられていくのである。阿弥陀仏にたのむことにより、仏のこころと凡心のこころが一体になるとしている。衆生の煩惱の心に仏の心がとどいて、心が清められていくのである。信心の利益という幸福を達成することは、一心祈願請求のタノムの心である。それは、個人としての自力ではなく、阿弥陀仏のもとにみんなが平等になることによって、その願いが往生していくのである。衆生の苦しみが深くとも、一心に阿弥陀仏にタノムことによって、摂取不捨の利益という幸福を賜れば、いつでもどこでも喜びを得ることができるのである。

親鸞聖人は、「教行信証」で如来からの恩徳の知った喜びを次のように語る。石田端麿「教行信証入門」から現代訳を引用しよう。「本当に、これこそ、摂め取ってお捨てにならない（摂取不捨）真実のお言葉であり、世に超えてたぐいない正しい教えである。よく聞き、思いをひそめて、あれこれと疑ってはならない。ここに、愚かにも罪深い（愚禿）釈の親鸞は、うれしいことに、インド・西域の聖典や、中国・日本の祖師たちの解釈の言葉に、とても遇えそうもないところをいまお遇いすることができ、とても聞けそうもなかったのに、すでにお聞きすることができた。そして、浄土の真実の心（真宗）である、教えとさとりを心から敬い信じて、とくにはっきり如来のお恵み（恩徳）の深いことを知った。だからこうして、耳にしたところを喜び、得たところを讃えるのである」。(15)

「大悲心をもって衆生を救うという浄土の仏の悟りを得たことはう大きな喜びである。如来大悲の恩徳である如来大悲の恩徳は身を粉にしても報ずべし、師主知識の恩徳も、骨をくたくたでも謝すべし、阿弥陀如来の大恩と、その本願を伝え給うた恩師の厚恩は、身を粉に、骨を砕きても済ませぬ。微塵の報謝もできぬ懈怠なわが身に、ただ泣かされるばかりであろう」。(16)

高森頭徹は、「歎異抄をひらく」として親鸞聖人の思想を歎異抄に即してやさしく解説している。歎異抄の権威によって人の心を圧するということがのっている。それは、親鸞の言葉を引用して相手を黙らせ、自己主張をとおすことがあると。「煩惱具足の凡夫・火宅無常の世界は、万の事皆もってそらごと・たわごと・真実あることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわしますとこそ、仰せは候いしか。まことに我も人も空言をのみ申しあい候中に、一つ痛ましきことの候なり。そのゆえは、念仏申すについて信心の趣をもたがい問答し、人にも言い聞かすとき、人の口をふさぎ相論を絶たたんために、全く仰せにてなきことをも仰せとのみ申すこと、浅ましく歎きないことである」。(17)

隠れ念仏の一心祈願請求のタノム信仰は、個人の願いという次元ではなく、村落共同体

のなかでの暮らしを基盤にしての武士や商人、農民、漁民も阿弥陀様のもとに平等な世界であるという世界である。隠れ念仏の講のなかでは、身分階層にこだわらず、阿弥陀様を信じる世界ではみな平等ということなのである。そこでは、それぞれの状況に応じてお互いにタスケアウ社会が存在していたのである。三業安心派の教説は大魯などの幕府から弾圧された本願寺の三業派の薩摩進入により、その近代化への平等思想とも絡んで、薩摩の隠れ念仏に大きな影響力をもっていくのである。

細布講や煙草講を中心として、三業派大魯の影響による隠れ念仏の信仰心の影響も強くなり、組織も大きくなっていくのである。三業安心派の講は、薩摩半島を中心に14の講をみることができる。薩摩藩での天保の法難では、70余講の隠れ念仏の組織が摘発されている。⁽¹⁸⁾

厳しい弾圧のなかでも隠れ念仏の信仰は、報恩感謝、生きていることの感謝、阿弥陀様の仏の前では、みんな兄弟姉妹というように、暮らしのなかでの精神的支えとして、薩摩藩の人々のなかに深く根をはって行くのである。

森田清美は、民俗学的な視点から隠れ念仏の実証的な研究を行っているが、大隅の吉松郷の愛甲修験の日記や、薩摩の串木野郷の覚留の記録などから、天保年間の法難において、自ら申し出て改宗したものに対しては、咎めがないような取り調べであったとしている。

「最初、自分から一向宗門徒であることを申し出た者には処罰しないように、また本尊をもっている者がいたらそれを取りあげ、地頭仮屋に置いておき宗門方の役人が回ってきたら差し出すように、なおその際、刑は軽めにするようにとのことである。この口達と同様なものは、串木野郷の「覚留」にも記録されている。ここで注目すべきことは、自分から申し出た者には咎めはしないように、との薩摩藩からの口達の内容である。出来るだけ穏便にすませ、最初からことを荒立てようという方針ではなく、慎重な姿勢が窺われるのである。その時代的背景には、一向宗があまりにも多数の、非識字者である貧しい百姓や町人・漁民の間に広まり、浄土往生のことを庶民に理解しやすく説く魅力的な宗教として、民衆宗教化して定着し、日常生活の宗教儀礼や年中行事には欠かせないものになっていたということが考えられる。それだけに藩の取り調べの実態は、慎重にせざるを得なかったのである」。⁽¹⁹⁾

吉松郷では、天保の法難のときに、村や郷を超えて広い範囲で一向宗の講会に参加していたが、自ら申し出て重いものでも寺入りで禁足一七日程度の処罰で許されている。薩摩國諸記で厳しい拷問の様子が記述されているが、割木のうえに座らせた石せめ、殴打、皮肉破れ、血流れ、脚骨砕け、女子に裸で木馬に乗せて陰門に大縄挟ませて拷問する様子の記述との関係をどのように理解すべきであろうか。年中行事や地域の慣習などの日常的な暮らしと隠れ念仏の信仰が結びついてきたが、それは、内に秘められた信念の熱さということの強弱で取り締まりの方法が異なっていたのではないか。信仰心が強く、改宗しない信徒には死を免れないほどの厳しい弾圧があったのではなかったか。

また、隠れ念仏は、百姓や町人、漁民ばかりではなく、武士の階級にも広く信者がいたのである。大魯が薩摩に入ってきた当初は、城下で布教活動をしていたのである。地方の郷の仮屋のあった武家屋敷や農村部に居住していた武士も隠れ念仏に組織されていくのである。決して非識字者による信仰組織でなく、経文が読まれて、そこで真宗の教えで南無阿弥陀仏の前には、みな同じの世界で、現世と異なる来世の空間があったのである。

殉教と民衆の視点から隠れ念仏の研究している米村竜治は、幕府の弾圧のなかでも三業婦命の大魯等の教説は、薩摩のかくれ念仏のなかで大きな花を咲かせたとしている。「祈願請求のタノミの心の欲生にストレスが置かれて浄土往生が説かれる場合、それがどのようなものに傾斜し代替していくかは、大魯の下にあった日置、知覧の信仰儀礼のなかに見られる。果たしてそれが大魯による指導であるかどうかは即断出来ないが、三業婦命を奉じる隠れ信徒の仏法聴聞は、まさに秘儀に通じる儀礼を必要としたという。・・・鹿児島は禁教地であるだけに、本願寺とは繋がりながらも、所詮は隔絶された土地である。それだけに帰生婦命の教説は隠れ信徒への布教という秘密性とあいまって、より郷土の傾斜と純化の形をとって、そうなったものであろう。だが、それだけに三業婦命は禁じられる辺境の地で花を咲かせたことになる。大魯は巨額の懇志を手許に集めながらも、自身は島津藩の取り締まりから身を隠さねばならず、永吉の村の洞窟を住居としている」。(20)

大魯は、生きた仏といわれるように、洞窟のなかで身を隠して布教活動を続けて、本願寺にたいしても多額な献納金を集めているのである。真宗の禁制地であったゆえに、大魯の洞窟生活の境遇は、汚れない純粹の形で、真宗の講活動が展開されたのである。

米村竜治は、封建社会にあって幕末の商品経済の発展とともに市民社会が形成されるや特定の寺、教団の脱皮が必要であり、本願寺の存在が万民に開かれた真宗の平等教団に組織編成が歴史的にせまられたとするのである。隠れ念仏も広範に展開され、禁制のなかでも自由に自発的に組織されていく解放期に相応していたとしている。それは、キリスト教でいえばピューリタンニズムの勃興に相応するとする。そういう歴史的な再編の動乱が三業惑乱という事件であったと米村竜治はとらえ、三業婦命、願生婦命の教説が薩摩の隠れ念仏のなかで花を咲かせたとみている。

（6）恩の精神と隠れ念仏

幕末に薩摩において、苛酷な弾圧のなかでも、万民に開かれた仏のまえに平等であるという隠れ念仏信仰が花開いていくのである。そこでは、大魯にみられるように大善知識様として多くの人に生き仏として慕われ、報恩感謝の教えが広く布教されていくのである。仏教的に感謝の精神は恩の精神に通じていくものである。恩を受けた自分以外の人に、自分以外の生命ある自然界に謝意を感じることである。人は食事をしなければ生きていけない。自分が今、生きていることは、他の命を食べているのである。命をいただいていることによって、生きているのである。自分が今、生きてこれたのは、多くの人のタスケによって生きてこられたのである。母親によって、父親によって、家族に、親類に、身近な地域の人に支えられて、生きてこられたのである。まわりの多くの智慧者から教えられ、小学校、中学校、高校、大学と、恩師から人間としての生き方を教えられてきたのである。誰でも世話になった人の支えによって、人間的に大きくなり、成長してきたのである。

しかし、このあたりまえのことがあたりまえに思えない異常な状況が現代にはある。また、弱肉強食の競争社会のなかで、利己主義が肥大化して、すべてが、自分の力で生きているように錯覚するような社会的な環境が生まれている。このような状況であらためて感謝の意味を考えていくことが大切になっている。仏教でいう恩の精神を感謝の気持ちを深めていくうえで、明らかにする必要がある。

仏教では、自分が受けている恵みに気づき、それに感謝することを大切にしている。自分が受けている恵みを自覚する受恩の精神と、恵みに報いることに感謝するという報恩の精神とがある。仏教では四つの恩がある。苦しんでいる衆生をいかに救済するかと、心血を注いで、恩を導く仏道の方法として、四摂事（ししょうじ）がある。この四摂事は、布施、愛語、利行、同事である。人々のために利益を与えるには四摂事という般若がある。道元の正法眼蔵を明治になって抜粋してまとめた曹洞宗の教典である「修証義」では、四摂事を発願利生のなかでのべている。そこでは、まず、菩提心をおこすことは、自分が未だに救われよと、悟りの世界に渡るまえに衆生を救う努力を発願すべきことである。在家であれ、出家であれ、人間よりも優れた存在である天上にあれ、四苦八苦に悩まされるときには楽ある人間の世界であれ、苦あり、楽ありともまずもって自分より先に他人を優先すべき心になることを強調している。利他に徹する修行を行うこととしている。

古代インドから現代に至る数々の仏教思想の研究をしてきた中村元は、仏教的な恩の概念について次のようにのべる。恩の概念は、第一に、恩という漢字は古くはなさけという意味で用いられることが多かった。恩は愛の意味で仏教渡来以前から使われていた。父母妻子のような愛情の絆で結ばれているものを恩愛という。第二に、御恩というような用法は仏教が入ってのちに盛んにつかわれるようになった。恩は他人を恵み、いつくしみ、おもいやることである。それは利他的行為である。第三に、他人から受けた恩恵を意味する。恩を知ることである。恩返しという表現が生まれてくる。恩に報いるということでの報恩が漢訳仏典では頻繁に用いられる。恩を感じる、恩を知るという意味のサンスクリット語を報恩と訳している。感恩ということばは、ヴェトナムでは一般に用いられる。ヴェトナム語のCAM ON「カム・オン」（感恩）で、日本語での「ありがとう」にあたることばである。浄土教で重要な意味をもつ恩徳である。恩徳とは恵みを施し、いつくしみ、徳を及ぼすことであるから他人を包容すること、すなわち四摂法が四恩とよばれる。四恩とは、布施、愛語、利行、同事である。⁽²¹⁾

生きものが危難にさらされたときに、命を救ってもらったので恩返しをするという説法は、仏典にしばしば現れる。六度集経の物語のなかから人間の恩のなさを戒めている。中村元は六度集経の説話を引用しながら、菩薩いわく、虫類はなんじは済（すく）ふ。人類は我が賤しみものと。仏教における恩の精神意識的につくっていくうえでの精進の大切をのべている。「凡そ人の心には偽りあり、終わりまで信あること、すくない。恩に背き、勢いを追い、好んで兇逆をなさんむ。人間というものは、あちこちを見、こちらを見て、勢いの良いほうに付く。ただ表面だけをごまかしている。一生涯たよりになる人は少ない。利益にさそわれると反逆する。動物は当てになるが、人間は当てにならない」。⁽²²⁾

仏教では報恩を積極的に強調するようになる。仏教的に、恩を知らず、恩を感じないということは、偏えに善くない人の境地である。恩とは他人を益することである。他人のためをはかることは、努力を必要とする。「恩」とは、他人を益し、他人のためをはかることであるから、努力を必要とする。恩を強調することは、精励努力を強調することにほかならない。そこで、「大般若経」では努力を強調する一章（第十四、精進波羅密多分）で恩が説かれる。そこでは、さとりをひらこうと者は他人のためにつくし、奉仕しなければならないと説く」。⁽²³⁾

他人を益することが精進である。道を求める人は、たとい当の相手の人から恩を受けて

いなくとも、報恩の念を以て行えという。自分が生きておられるということは、その相手の人を含めてすべての人の恩恵をうけているのであるから、感謝の念をもって行動せよというのである。

「自分が他人に恩をかけることができるのは、多くの人々の力のおかげで、たまたま自分がそれだけの力をもつことができたという偶然の出来事に由来する。自分という執著を排除すれば―（無我説）―、自分は報恩を望む資格はないのである。他人のためをはかり、益を与えるということは、執著のない、こだわりのない心でなされなければならないが、それと同じく＜報恩＞ということも、執著のない心でなさねばならない。そこで、人のおちいる危険を慮って＜報恩をなすなかれ＞という教えが説かれるに至った。⁽²⁴⁾

報恩をなすということが忍と結びついて説かれている。自分に害を加えたり、悪言を発したのにはわけがあり、諸の因縁が重なり合っただけのことであることを認め知るならば、腹もたたない。自性空を感じるわけである。そこでは忍耐という意識もなくなるというのである。

感謝の念は、われわれ人間がひとりで生きていることではなく、ありとあらゆる人々から恩を受けて生きているのである。「われわれ人間はひとりで生きることができない。他の人々のおかげを受け手、助けを受けて生きているのである。しかも特定の僅かの人々だけから恩恵を受けているのではなく、ありとあらゆる人々から恩を受けているのである。このことを仏教では＜衆生の恩＞という。われわれは生まれて来る前にどのようなものであったか解らない。ただ目にみえない因縁の連鎖の網によって、このようなものとして生まれて来るように決定されたのである。目にみえない因縁のはたらいていた領域にまで思いを馳せるならば、過去に消え去ったありとあらゆる人々が、父なり母となり子となるという関係があったと言えるであろう」。⁽²⁵⁾

以上中村元は、仏教における恩の思想についてのべる。中村元は、恩の概念を古代のインド仏教、中国に渡来した仏典漢訳、日本での仏教教典から体系的に説明しているのである。とくに、仏教的な報恩については感謝の念をもって行動せよと論じている。

2. 人間のもつ三毒と仏教の経済倫理

(1) 仏教の三毒と稲盛和夫の経営哲学

稲盛和夫は、心を磨き、心を高める経営ということを信条にしてきた経営者である。常に内省して人格を磨くことに努力してきた経営者である。企業の不祥事が続くなかで稲盛和夫の経営姿勢は現代の経営者の生き方として極めて大切である。この姿勢は経営者ばかりでなく、様々な分野のリーダーにも要求されることであり、また、現代における国民的な社会倫理を確立していくうえでも大切なことである。

人を惑わせるのは三毒であるとする。仏教での3つの煩惱である貪・瞋・癡（とん・じん・ち）を指している。貪は、食欲であり、必要以上に貪る人間のもっている業である。瞋は、にくいという怒りの心である。癡は、愚癡（ぐち）や無知でおろかな心を指している。

煩惱の束縛から脱していくことは、それぞれの毒に対して、対極の心の健康法と薬の処方が求められている。食欲に対しては、利他行によって自己の欲を離れ、他人に誠実になっていく心を鍛えていくことである。

怒りに対しては、感謝と慈愛の精神を身につけていくことである。愚痴や無知に対しては、常に内省し、人間が本来的に持ち備わっている智慧を得ていくことである。これらによって、三毒の人間のもっている煩惱の火を消していくことである。煩惱を断ち切っていく努力として、涅槃としての真我の境地に達していく三つの心の修行と学習が、人間に求められているのである。人間は心の修行と学習によって、社会的な人間として、自己欲から離れていく真の人間になっていくのである。

稲盛和夫は三毒について「生き方」の著書のなかで次のように述べている。「欲望、愚痴、怒りの三毒は、百八つあるといわれる煩惱のうちでも、ことに人間を苦しめてきた元凶であり、また逃れようとしても逃れられない、人間の心からみついて離れない「毒素」といえましょう。たしかに人間というものは、この三毒にとらわれて日々を送っているような生き物です。人よりもいい生活をしたい、早く出世したい。こういう物欲や名誉欲はだれの心にもひそんでおり、それがかなわないと、なぜ思ったとおりにならないのかと怒り、帰す刀で、それを手に入れた人に嫉妬を抱く……むろん欲望や煩惱というのは、人間が生存していくためのエネルギーでもありますから、それをいちがいに否定するわけにはいきません。しかし、それは同時に、人間を絶えず苦しめ、人生を台無しにしてしまいかねない猛毒を有している。考えてみれば、人間というのはなんと因果な生き物でしょうか。自分たちの生存に不可欠なエネルギーが、そのまま自分たちを不幸にし、滅ぼしてしまいかねない毒でもあるのですから。したがって大事なことは、できるだけ「欲を離れる」ことです。三毒を完全に消すことはできなくとも、それを自らコントロールして抑制するように努めること。この方法に近道はありません。これまで述べてきた誠実や感謝や反省といった「平易な勤行」を平時から地道に積み重ねていく。あるいは、物事を理性で判断する習慣を日頃から自分に課すことなどが肝要です」。(26)

自己欲は、人間のもっている内発的なエネルギーであるが、それが毒素になっていくのである。人間は本来的に自己葛藤して生きていくのである。悩みをもち、苦悩していくことは、本来的に生身の人間的な存在なのである。人間は知識をもち、考える力を与えられた。このことは、権力欲、出世欲、金銭欲を得るために、人を騙し、詐欺行為をし、謀略をすることができるようになった。この精神が多くの人々がもったならば、人の世の太平はなく、人々は苦しみ、不信を持つ。そして、人間の本質である相互扶助、協力という関係を失ってしまう。従って、人間の社会は、道徳や宗教によって、幸福に、豊かな心を持って生きるための掟を作り出した。それは、社会的な倫理、社会的ルール、法をつくって個々の自己欲を抑制し、侵すものにたいしては、社会的な制裁をつくりだした。日頃から理性で判断する習慣を課す精進が求められる理由である。

(2) 仏教思想における悪の問題について

中村元は、仏教思想の視野から悪について 次のように論述する。人間の犯す悪の問題は極めて重要である。仏教の成立する以前は呪術的なものが支配していた。原始仏教の教

える実践は、一言でいうならば、道徳的に悪い行為を行わないで、生活を浄めることである。人間として為すべきことを努めよということで、悪い行いをしてはならないことは繰返し教えられている。もしも、汝が悪業をなし、またはなすであろうならば、苦しみからの離脱は汝には存在しない。智者・聖者は悪を捨てるのである。

善の実行と悪の不実行とは楯の両面である。善によって悪に打ち克て。身と口と意との悪い行いを捨てて、身と口と意とによって善を行なえ。人のつくった悪業を善によって覆う。仏教では、しかも「善は急げ」ということを強調する。人間の修行をさまたげる一切の悪神は悪魔と呼ばれ、仏伝の中にもしばしば現れる。悪魔はしばしば外道と併称される。日本では怨霊を悪霊ともよんだ。悪霊とはまた物のもののけ。怨みをいだいていた者の執念がこの世にとどまって祟りをなすもの。悪霊を払い除くために加持祈祷が行われた。

善悪の区別には、動機論の立場にたって、原始仏典では、人を殺そうという意図が無く、誤って殺した場合には罪にならぬ。過失致死には動機が欠如しているから、罪にならぬ。また、他方、殺人の意図をもっていても、実際に人を殺さなければやはり罪にならぬというわけなのであろう。悪い欲望が起こるか否かは、人に明知があるか否かによると考えられる。無明は後の悪いことがらをひきおこすための先駆である。

明知は諸の善いことがらを達成するための先駆である。明知のうちにあり、智慧ある者には正しい見解が起こる。正しい見解のある者には正しい思惟が起こる。正しい思惟のある者には正しいことばが起こる。正しいことばを発する者には正しい行為が起こる。正しい行為をなす者には正しい生活が起こる。正しい生活をなす者には正しい努力が起こる。正しい努力をなす者には正しい念いが起こる。正しい念いをなす者には正しい精神統一が起こる。

仏教は敏感な罪の感受性のゆえに懺悔を説くのである。罪におののく自己意識を仏の慈悲にたよって全く無にする状態に入ることによってのみ、罪の恐れは消えるという立場を、大乘の修行者ははっきりと表明したのである。

原始仏教においては、煩惱のうちの根本なものとして、貪欲・憎悪・迷妄の三毒をあげる。この三者を古くは罪とよんだ。責められるべきものの意である。この三毒を捨てることによって人は清らかになると説く。ところが大乘仏教になると貪欲すなわち愛欲は必ずしも罪ではないと考える。愛欲は慈悲に高められ、人々を包容することが可能になると考えて立言したのであろうと。

身体による悪い行為や、悪いことばを発するのは、心の奥底に「悪い心」があるからである。「悪心」や「悪意」「悪慧」（ただしくない智慧、悪い智慧）、「悪智」などについての反省が、仏典のうちにはしばしば述べられている。さらにきびしい表現としては「悪毒心」などという。

仏教では、悪い行いを具体的に十悪として説いている。十悪とは（1）生きものを殺すこと、（2）盗み、（3）男女間のみだらな行為、（4）偽りを言うこと、（5）人の間をさくことば、（6）乱暴なことば、（7）ことばをかざること（ざれごと）、（8）貪り、（9）怒り、（10）誤った見解・愚痴

十悪と並んで、仏教ではそれ以上に重罪である五逆をあげている。それは、（1）母を殺すこと、（2）父を殺すこと、（3）整者（阿羅漢）を殺すこと、（4）仏の身体を傷つけ出血させること、（5）教団の和合を破壊し、分裂させることを無間地獄に陥る罪であ

るという。

末世の五悪として、「無量寿経」内容をあげている。この世間において目ざめた人となり、五つの罪、五つの現世の罪報、五つの未来の悪報のなかに生きていることは最も苦痛なのだ。生ける者どもを教化して、五つの悪を捨てさせ、五つの現世の罪報と五つの未来の罪報から離れさせ、かれらのこころを変えさせて、五つの善を保持し、それによって、福德や、完成や、長寿や、永遠の平安に到達できるようにしてやりたいのだ。第1の悪とは、強いものは弱いものを征服し、互いに争い、傷つけ、殺し合い、互いに相手を呑みこもうとする。善をなすことを知らず、悪逆無道である。⁽²⁷⁾

人間は、悪の道に引き込まれていく欲望をもち、その自覚を絶えず認識し、修行することが大切として、人間的に生きるために、十悪と五逆から離れていくことを強調しているのである。中村元は、人間の第2の悪を次のように引用する。

「第2の悪とは、世間の人々、父子や兄弟や家族や夫婦がすべて義理を知らず、法律に従わず、贅沢であり、好色であり、高慢であり、放縦であって、各々快楽を求め、思うままに行動し、互いに欺し合い、心と口とがうらはらであって言葉に誠実さがなく、へつらいの言葉を口にするばかりで誠実心はなく、言葉たくみに媚びへつらい、賢者を嫉み、善人をそしり、陥れようとする。君主が不明であって臣下を任命すると、臣下は自在にさまざまなかからくりを弄する。臣下の中に法律を守り、正しく行動し、情勢に通じている者があったとしても、君主がその位に値しない者えあるときは、前者に欺かれて、無分別に、忠誠な臣下を損ずるようになる。これは天の道に背くのだ。臣下はその君主を欺き、子はその父を欺き、兄弟・夫婦・親しい友・親しくない友は皆、互いに欺き合う。これは皆、貪欲であり、憎悪を抱き、無知であり、自分の財をふやすことのみに専念して、さらに多くを貪る。身分の尊い者も卑しい者も、地位の高い者も低い者も、すべて同じである。家庭を破壊し、身を滅ぼし、周囲を顧みることをせず、親族や知己も巻きこまれて滅ぶのだ。あるときは家族や友人や郷里の人々、町や村の愚者や生まれ賤しい者たちまで巻きこまれて事に従い、互いに利害にとらわれて怒り、憎むのだ。富裕でありながら物惜しみして与えず、宝石を愛し、高価なものを貪って、心疲れ、身は苦しむようになる。このようにして終わりが来ても、頼りになるものは何ひとつとしてない。ひとりでやって来て、ひとりで去って行かねばならぬ。誰ひとりついて行く者はない」。⁽²⁸⁾

第2の悪は世間の義理や法に従わず、贅沢で高慢であり、放縦であって、快楽を求めて思うままに行動することであるとしている。人間の欲望に暴走している姿をのべている。現代社会は、消費をあおるなかで欲望が肥大化していく。現代では、社会的な秩序との関係で、個々の欲望の抑制心をつけいくことは以前に増して重要になっている。また、立身出世の競争がより大衆化していく、誰でもエリートになれる機会がある。また、大金持ちになれるチャンスがあるという錯覚に陥る。この夢を達成していくには、激しい競争が待っている。そして、ときには、欺し合いをして、自らの利益を実現していこうとする世界におそわれるのである。欺し合いの世界が、とかく、かけひきで利益を求め合う商売の場面ばかりではなく、生きていくうえで最も信頼しあうはずの夫婦や家族のなかでさえ起きる。心と口とがうらはらであって言葉に誠実さがなく、へつらいの言葉を口にするばかりという「無量寿経」のなかの指摘は現代では大いに重要なことである。

中村元は、人間の第3の悪を次のように引用する。第3の悪とは「世間の人々は互いに

相寄り相助けてこの天地の間に共に生を営んでいるけれども、かれらが生きられる年数はそんなに長いものではない。上は賢者や、資産家や、身分の尊い人や、富豪から、下は貧窮者や、賤しい者や、せむしや、患者に至るまでの（多くの）人々の中に不善の人があって、常に邪悪な心を歎いている。ただみだらな愛欲を思うばかりで、胸の中は迷いで一杯になっている。愛欲に入り乱れて、立っても居ても安らかででない。ひとのものは欲しがり、自分のものは惜しんで、徒らに自分のものにしたいと思うばかりである。美しい婦女を見れば賤しい目で盗み見、卑狼な行いをほしいままにするのである。かれらは自分の妻を嫌ってひそかに無分別に（他の女性と）関係を持ったり離れたりする。かれらは家財を浪費して事毎に悪事をはたらき、徒党を組んで武器を執り、互いに戦う。かれらは襲い、脅かし、殺し、無法に強奪する。他人のすることには常に悪意を向けるけれども、自分からはなにもしない。ひとのものを盗んで僅かでも得れば、欲心にかられてさらに盗むようになる。ひとを脅迫して得たもので妻子を養う。思いのままに振舞って自ら楽しみ、無際限に快楽をほしいままにする。親族の者に対しても目上、目下の区別などをしないので、家族はもとより、父方の親族も母方の親族も憂え苦しむのである。また、かれらは王の法律の禁ずるところも恐れない」。⁽²⁹⁾

第3の悪は、世間の人々は互いに助け合って生きているわけで悪人は、みだらな心を貪り愛欲のなかで生きることをあげている。愛欲におぼれていてもたってもいられない。美しい女性をみれば卑狼な行いをほしいままにすると。自分の妻は嫌って、無分別に他の女性と関係をもったり、離れたりする。愛欲におぼれ、助け合う心を失った悪人である。悪人は、常に邪悪な心に欺いているのである。無際限に快楽をほしいままにする行動をするので、自己の悪事に対しては、気にとめないのである。王の法律の禁ずることも恐れないで悪事を働くのである。現代社会は、マスコミの商業主義によって、欲望があおられているのである。人間的な秘めごとさえも商品化して快楽をあおるのである。悪徳な商業主義によって、理性的判断が失われ、快楽主義的行動に走っていくのである。

第4の悪は「善をなそうとは思わず、互いにそそのかし合って、共にさまざまな悪をなす。かれらは二枚舌をつかい、悪口を言い、心とはうらはらなことを言い、お世辞を言う。人を中傷し、奪い、戦い、平安を乱す。善人を恨み、嫉妬し、賢者や智者を傷つける。（両親の傍らにいながら）夫婦だけの快楽を貪って、両親に孝養をつくさない。かれらは師や目上の人を見下し、友人に対する信義がなく、誠実さは得られないのだ。かれらは自分を尊しとし、自ら思い上がって、自分のすることは道に適していると思いきなり、やたらに権力を握って人の権利を侵害したりする。かれらは自分のことについてなにも知らない。だから、悪をなしても恥ずかしいとは思わない。自分が強力で健康であるので、他人から尊敬されたがるのである」。⁽³⁰⁾

第4の悪は、思い上がって自分のすることすべてに道に適しているという傲慢な自己中心的な行為を指している。この悪事は、やたらに権力をふるって人の権利を侵害したりすることで、自分のことがわかっていないので、悪事をしていても恥ずかしくないという考えになる。

第5の悪は「うろつきなまけて、積極的に善をなしたり、身を修めたり、仕事をしたりするということをせず、家族や親族たちが飢えや寒さに苦しんだりするようになる。父母が教え賤し論したりすれば、眼をいからして怒り、口答えるのだ。言葉遣いは荒々しく、

(親の) 言うことに従わない。それはまるで仇にもの言うようである。(このような有様では) 子はない方がよい。物を受けても与えても、ふさわしさというものがそこにかから、かえって人々は厭わしく思うのである。かれらは恩にもそむき、義理に違い(人の親切に) 報いようという心がない。貧窮し困苦欠乏しても得る手段というものがない。かれらはほしいままに人のものを奪い、ほしいままに使い果たす」。⁽³¹⁾

第5の悪は、うろつきなまけるといふ悪事である。ここでは、恩を果たし、義理に報いるという心がない。修行したり、仕事をしたりすることはしない。家族は飢え苦しんでいくのである。それでも恥ずかしくなく、平然として、なまけることをやめず、快樂を求め、罪を犯していく。ほしいままに人のものを奪い、ほしいままに使い果たすことを現代社会では、法に触れなければ、みつからなければと。

「悪といものは長い時間が経って後に集中して来るものなのだ。最初のごく小さな悪であってもやがて大きな悪となる。これは皆、財貨や愛欲に執着して、人に与える気持ちが持てないことからおこるのである。無智と愛欲にせめられて、考えることが次から次へと迷いになり、それに縛られてほどける時がない。自分の利益ばかりを厚くしようとして他人と争い、反省することがない。富や名誉や繁栄などがあらわれるたびに溺れて、堪えるということができない。努力して善を実行することがない」。⁽³²⁾

中村元は、まさに今のわれわれのことを言っているのではないかと述べる。あるいは人間とはもともとこのようなものであろうか。今の時代は墮落していて理想の世は過去にあったという見解と人間はもともと悪にとりつかれているという見解とは矛盾している。時代悪と本性悪とは別の観念である。しかし、浄土教の諸家は当時の人々の悪を痛感していたので論理的な矛盾など意に介しなかったのであろう。悪の観念は仏教における人間反省にとって本質的なものであり、最初の仏教から日本仏教に至るまで大した相違はない。互いに矛盾するような説明がなされることがあるのは、人間存在そのものに種々異なった面があり、いずれに注視するかによって相違が起こっている。それらをすべて適切な配慮をはらい反省を行うならば、やがて人間そのものを把握する道が開かれるであろうと、仏教にとっての悪の問題を人間論から考えていくうえで、反省のもつ善的な人間性回復の重要性を指摘しているのである。⁽³³⁾

中村元のみるところで、原始仏教では、心のあり方によって万事が変わっていくという。この意味で心は仏教にとって中心的な観念であった。ところが、心は実にままならぬ手に負えないものである。仏教にとって、心の反省は大切な修行のひとつになるのである。

中村元が引用している「ダンマパタ」第三章「心」は、現代人にとっても大いに教訓になることである。心は動揺し、ざわめき、譲り難く、制し難い。英知ある人はこれを正しくする。心は悪魔の支配から逃れようとしてもがきまわる。心は、極めて見難く、極めて微妙であり、欲するがままにおもむく。英知ある人は心を守るか。心が安住することなく、正しい真理を知らず、信念が汚されたならば、さとり智慧は全からず。心が煩惱に汚されることなく、おもいが乱れることなく、善悪のはからいを捨てて、目ざめている人には、何も恐れことはない。心の恐ろしさは、憎む人が憎む人にたいし、怨む人が怨む人にたいして、どのようなことをしようとも、邪(よこしま)なことをめざしている心はそれよりもひどいことをする。正しくみちびかれるならば、心ほど尊く、心ほどたよりになるものはないとしている。⁽³⁴⁾

人間の心は煩惱にとりつかれ、苦悩する。その苦悩を悟りの智慧が救ってくれるのであるが、邪なことをめざしている心は、憎むことや、恨むこと以上に、実におそろしいことであると。邪な心は、人間としての心の道はずれていて、非道なねじまがった心であり、憎みや怨みという煩惱の次元よりも恐ろしい心であると原始仏教では考えられていたのである。憎みや怨みは、相手からひどい仕打ちをうけて、機会あれば報復をしようとする心で、幽霊などの世界にもでてくる怨念であるが、これ以上に、邪な心が恐ろしいと考えたのである。邪悪ということがあるように、その心は、自己中心的で、欲望の実現のためなら他者を不幸にする事することをいとわないことである。邪な心は自らが主体的に自己欲望のために悪事をしていくことであり、怨みは、相手から仕打ちをされることによって、仕返しをしようとする心である。怨みは、当初からの積極的な悪事の心があった訳ではない。仕打ちを受けて、報復する心をもった悪事である。

「われわれは、苦悩から脱れ、解脱することを欲している。何が救われ、解脱するのかというと、<心>が解脱するのである。原始仏教聖典のうちには<心の解脱>という語がしばしば現れる。心が救われ、解脱するものであるという見解は、インドから日本の仏教に至るまで一貫している。心は誘惑に引きずられる。心は猿のように動きまわる。すると、そうであってはならぬ、ということをも別の心が戒める。そこで心が対象化される。心は、自分に対立する人格的存在であるかのごとくに考えられる」。⁽³⁵⁾

人間の心は誘惑と戒めとが葛藤し、心が対象されていく。相対立する心の存在によって、自分のなかに心が対象されていくと中村元は、原始仏教を紹介しながら考える。煩惱から脱することは、自己の心の対象化の作用のなかでの自己分析であり、人間的真理、信念への心の反省でもある。心を対象化して、心の構造を体系化しようとした仏教哲学は、アビダルマや唯識哲学者たちであると中村元は指摘する。

唯識哲学の代表として、中村元は、「唯識三十頌」を考察していく。唯識とはただそれだけという意味で識の根本原理を問うたものである。識には三種の転変がある。根本にあるのはアーラヤ識という蔵の意味である。それは場所である。その本体は空である。アーラヤ識は、ものを貯えておく、空に裏付けられた無限の可能性をさしている。その可能性を種子と比喩的に表現する。アーラヤ識は、自覚的に自ら認知されない。よりどころとして接触、注意、感受、表象作用、意思作用をともなっている。感受は平静である。それは、善悪でもない。接触の心の作用も同様である。意の識は、アーラヤ識に依存し、アーラヤ識を構想の対象とする。それは、自我およびその構成要素を構想（思量）するはたらきを本質とする。

次にマナの識として四つの煩惱をもっている。一つは、我見として、我があるということをも人々はみな思っている。二つは、我癡として自分に関する迷いというものがある。三つは、我慢として、自分に関する慢心、驕りがある。表に出ていなくても、根本には自分に反省してみればひそんでいる。四つは、我愛として、自分を愛すること、自分に対する愛執である。四つの煩惱は、接触、注意、感受、表象、意思の諸作用とも結びついている。

第三番目の識として、六識がある。具体的な日常生活における精神の活動としての眼・耳・鼻・舌・身という五官と意の六つの識別作用があり、このような構造をもって現象世界のいろいろのものすべてが成立する。いかなる事象でも種子とよばれるような可能性、可能力をもって現れるとしている。この六識は、遍ねくゆきわたる心作用、特殊な限定さ

れている心作用、善の心作用、煩惱なる心作用、副次的な煩惱なる心作用（快適と不快とどちらでもないもの）を結びついて働く。三種の感受作用も同様である。限定された心の作用とは、（１）欲求、（２）これだと認識すること、（３）思い続けること、（４）精神統一、（５）叡智とである。

善なる心作用とは、（１）信、（２）みずから恥じること、（３）世間に対して恥じること、（４）貪りのないこと、（５）嫌悪の無いこと、（６）迷いの無いこと、（７）努力のところがけ、（８）安らかで軽やかなこと、（９）怠けぬこと、（１０）平静さ、（１１）不傷害である。

煩惱とは（１）貪り、（２）憎悪、（３）くらい迷い、（４）高慢、（５）誤った偏見、（６）疑惑である。副次的な煩惱は（１）怒り、（２）恨み、（３）しらばくれること、（４）ののしり悩ますこと、（５）嫉妬、（６）ものおしみ、（７）みせかける、（８）欺瞞すること、（９）おごり高ぶること、（１０）傷害すること、（１１）自らに恥じないこと、（１２）世の人々に恥じないこと、（１３）心が鈍重なこと、（１４）心がざわめくこと、（１５）信の無いこと、（１６）怠けること、（１７）なおざりにすること、（１８）思いつづけるのが途切れることをあげている。⁽³⁶⁾

煩惱についての６つの項目と副次的な煩惱について、１８項目の多様な内容を述べるのである。煩惱から解放されていくことは、仏教の修行の大きな課題である。

（３）原始仏教における経済的倫理

中村元は著書「宗教と社会倫理」のなかで、経済倫理の問題について積極的に論じている。原始仏教における経済倫理について、中村元は、経済倫理そのものはないが、出家修行者と、商業、手工業、農業などの従事者に対して倫理を説いているとしている。出家修行者は、すべて財に対する執着をさらねばならないと。修行者は、飲食に関しても量を知る。道の人（沙門）は貨幣も金も銀も手にすることなく、ただ現在によって生きる人である。仏教教団の修行者は、そもそも経済的行為に関係してはならない。金銭を払わねばならない場面に遭遇したらどうしたらよいか。金銭を要求する人に教を説いて、そのお礼代償として金銭の代わりにする。出家商業者は世俗の売買に関係しないという戒律がある。出家修行者は、商業活動ばかりではなく、生産活動に従事することも不可能であった。出家修行者にとって正しい生活とは、結局、経済行為から離れることになる。仏教では、出家修行者には厳しい戒律によって、事実上経済的行為ができなかったが、在俗信者については、別の健在倫理をもっていた。また、出家修行者でも厳重な戒律を守らなくてもよいようになっていく。ゴータマ・ブッタの入滅後に金銀の貯えをしてもよいということになる。⁽³⁷⁾

中村元は、仏教は禁欲的精霊の精神が強調されたと指摘する。欲望を制するということは、必ずしも財を軽蔑することではない。むしろ財の意義を重んずるが故に自分の欲情にかられて不当に財を浪費することを戒めるのである。財は、愛惜してこれを使用しなければならない。在俗信者の倫理もまた財を尊重するという思想的立場にもとづいて述べられている。パーリ『増支部』教典を次のように中村元は、引用している。「もしも人が適当な処に住んで、高貴な人に親しみつかえ、正しい意向をたもち、あらかじめ善をなしたな

らば、穀物と財宝と名声と安楽とは、かれのもとに集まる」。商人層に関しては、精励による財の蓄積を賞賛している。「ビク（出家修行者）らよ、世に店主あり、午前に熱心に業務を励み、日中に熱心に業務を励み、午後に熱心に業務を励む。ビクらよ、これらの三つの条件を具備している店主は、未だ得ざる財を得、またすでに得た財を増殖することができる」。

無経済的行為に関して在俗信者に説かれていることは、まず簡単にいうと、各個人が、ひたすら各自の業務に精励して、それが結果としておのずから営利を追求することになるということであった。在俗信者と出家修行者とは分けて考えていたのである。出家修行者には金銭活動をしてはならぬという厳しい戒律がある一方で、在俗信者には、積極的に現世的な財を尊重すべきことを説いている。財の集積は人生の望ましい目的のひとつである。商人に関しては、精励による財の蓄積を賞賛しているのである。⁽³⁸⁾

財産を集積することは、自分も他人をも苦しめないで、正当な法によって財産を増大し、集積するのである。また、精励的態度と同時に、財を集めることによって消費を限りなく少なくし、奢侈享樂にふけらないように、財の消費を戒めている。原始仏教ではふしだらな生活、みだれた生活を非難する。太陽が昇ったあとでも寢床にあり、他人の妻になれ近づき、鬭争にふけり、無益のことに熱中し、悪友と交わり、非常にものおしみに強欲なことがらに人が破滅する道としている。⁽³⁹⁾

中村元は、賭博の厳禁、飲酒の禁止、享樂的な娯樂にふけることの禁止、業務を怠るという太陽の昇った後にも寢床にあることの悪徳、喧嘩せず、古代仏教の経典を引用しながら、仏教では非常に禁欲的であるが、しかし極端な耐乏生活を強要しているのではなく、仏教の中道思想により、収入と支出との均衡のとれた、当時の社会常識によって適当と思われる生活水準を承認していることを強調しているのである。原始仏教では職務に精励勤勉する徳と、怠惰におちいることを戒めている。⁽⁴⁰⁾

財を求めることは、享樂的な生活、怠惰な生活ではなく、精励勤勉意欲をもつことは重要なことであるが、それだけではなく、職業・訓練の習得が必要である。初めに技術を学び、後に財物を求むべし。商人は炯眼で巧みに活動し、基礎確実であるという三つの条件が必要である。この三つの条件について次のように増支部教典を引用している。「三つの条件を具えた商人は久しからずしてその財産が巨大となる。その三つとは何か。それは世に商人が炯眼で、巧みに活動し、基礎確実なことである。炯眼であるとは、世に商人がこの商品がこのようにして買われ、このようにして売られ、価格はこれこれであり、これこれの利益あるであろう、と商品を知ることである。巧みに活動するとは、商人が商品を買ひ、また売ること巧みなことである。基礎確実であるとは、世に商人あり、富んで大財産ある資産者または資産者の子どもたちがかれをかくの如く知る。一くこの商人さんは炯眼とで巧みに活動し、妻子を養ひ、またわれわれに適時に供給する能力がある」と。そこでかれらは財貨のことにに関して商人を招いていう、「商人よ、ここから財貨を買って妻子を養ひ、またわれらに適時供給せよ、」と。かくのごとくならば商人は基礎確実である。これらの三つの条件を具えた商人は、久しからずしてその財産が巨大となる」。

中村元は、そのめざす財の獲得も仏教的な経済倫理から一定の規範に従って行動することが求められるとしている。「財産を集積するということは、自分をも他人をも苦しめないで、正当な法によって財産を増大し、集積をなすのである」。原始仏教においては、在

俗信者が経済的活動をしていくうえで、道徳意識が強く要請されていたのである。財を得るための正しい道が求められたのである。本生経典では、「誤った手段によって利益を求める人は、滅ばされる」。⁽⁴¹⁾

原始仏教においては家長たるものは、勤勉に生産に従事して、禁欲的精励によってやがて財を集積することを勧めている。

「戒をもっている賢者は（山頂に）燃える火のように輝く。蜂が食物を集めるように働くなれば、（かれの）財はおのずから集積する。あたかも蟻の塚の高められるようなものである。（養生経）。このように財を集めれば、かれは家族にとっては実に良く利益をもたらす家主となる。その財を四分すべし。（そうすれば）かれは実に朋友を結束する。一分の財をみずから享受すべし。二分の財をもって（農耕・商業などの）業務を営むべし。また第四分を蓄積すべし。しからば窮乏の備えとなるであろう」。（雑阿含経）。利益全体の四分の三を生産のために回転活用すべきことが家長のとしての勤めである。これらの教典の言葉より、中村元は、原始仏教は、営利追求を積極的に勧めているという。利益を享乐的消費に使ってはならないことを説いているのである。四分三の経済の管理の指導原則は、アジアの仏教国に伝承されているという。日本の二宮尊徳の報徳仕法の基礎となっている四分法もそのひとつであると。⁽⁴²⁾

二宮尊徳の報徳仕法の基本である至誠、勤労、分度、推譲の思想を原始仏教で説いた禁欲精励の精神、蓄積の奨励、正当な法、施与などと対比している。それらは、アジア的経済仕法の共通性としてみることに興味深いものがある。

利益に惑わせられるのは、経済活動につきものの煩惱である。中村元は、この問題について、人間がうそをつくのは、特に利益に惑わせられた場合が多いと、仏教の本生教典を引用する。「たとい雷が頭上に落ちようとも、また財宝などのために、利欲心などのために、知りつつも虚言をのべることをしてはならない。あたかも暁の明星が、あらゆる時節を通じて、自分の行くべき路を捨てて他の路に行くことがなく、必ず自分の路をとって進むように、汝もまた真実を捨てて虚言を述べることが無いならば、ブッタとなることができるであろう」。また、商業道徳について大切であるところの負債について、負債の返済の義務を正直の徳として強調している。このことについて、中村元は、当時の世人が借金取りに苦しめられていた事実は、原始仏教典のうちにしばしば現れていることをのべる。特に負債は必ず返済しなければならぬと相応部教典のことばを引用する。「実に負債があって督促されると、われ汝に負債なしとって遁れる人一かれを実は賤人であると知れ」。中村元は、聖典から原始仏教でのある物語によるとして、借金の取り立ての良い例を紹介している。孤独者に食を給する長者は、仏教教団にも経済的な意味の施与を行っていたが、多くの商人は、かれから巨額の金を借用していた。

しかし、豪商は、これらを回収しようとしめない。この豪商がのちに経済的に逼迫したので、女の魔神が借主を脅かして負債を返させたという。ところで、豪商の行為をも女神の行為を聖典はよいことと賞賛している。（本生教典）ここから原始仏教の教えでは、（1）他人を助けるために金を貸すことはよいことである。（2）しかし自分で借金の取り立てをやいやい言うことは好ましくない。（3）他人のために借金を取り立ててやるのは善い行為であると商業的な倫理思想を見いだしている。

この聖典の教えは、現代でも通用するところである。他人のために借金を取り立てる経

済行為は、社会的なシステムとして大事なことである。直接的に貸借人同士の間人間関係ではなかなかうまくいかないものであり、双方の人間的な信頼を維持したいと願うので、なかなか督促は難しいし、それをすることは心情的にためらう。

積極的に困っている人々に金銭を貸していける経済の仕組みは大切である。この意味で、ここで登場してくる女神の役割を果たす社会的な機関が現代的に意味をもってくるのである。経済的には、良いときと悪いときが付きものであり、個々にとって浮き沈みがあるものである。よいときに積極的に貯蓄し、よいときに金銭を貸す。意欲的な借金によって事業を起こす人々にも金銭がまわっていく。それは困っている人々に金銭がまわっていくことにもなる。安心して経済的な善意を行使できる社会的なしくみが求められているのではないか。

中村元は、原始仏教においては、利子禁止の思想は存在しなかったとしている。むしろ、積極的に利子の正当性を承認しているとしている。世俗人に対しては貸し付けして利子を得ることを奨励しているという。「収入を四分して、四分の一を飲食に使い、四分の一を田業にあて、四分の一を貯蓄して万一の場合に備え、四分の一を耕作者や商人に給して息利を出す」。中村元は、亡恩本生物語から僻地の富商と孤独なる人々を食に給する長者との隊商の事例をだしている。商いにおける恩の大切さを強調している。僻地の富商（甲）が孤独なる人々に食を給する長者（乙）に、五百輛の車に品物を積んで送り届けたところ、僻地からきた隊商の人々を孤独なる人々に乙は歓待し、宿と金を与え、品物を売り捌いてそのかわりの品物を与えた。ところが後に乙が僻地の富商に向かって同じような隊商を送ったところが、僻地の富商は、贈り物は受け取っておきながら宿も金も与えることなしに追い返したという。

その後に、また、僻地の富商が、孤独なる人々に食をあたえている長者（乙）に五百輛の車で品物を送った。乙は僻地の富商の隊商を歓待したが、夜中に乙の雇い人が五百輛の車に積んであった品物を奪い去って、上衣下衣を引き裂き、牛を逃がし、車から車輪をはずしてしまった。この行為に対して仏教の本生経典では、「先に善いことをしてもらって、利益を受けておきながら、それを覚らない者は、のちに事の起こったときに、処すべき人を得ないであろう」と述べている。中村元は、雇い人の不当な報復を非難しないで、むしろ僻地の富商が恩を忘れていることに非難し、無知無学な雇い人の層にむかって説いているのではなく、多くの人を雇っている企業主の立場の人々にむかっていると分析している。ここでは、経営者としての仏教的な報恩感謝の経済倫理の大切さを力説しているのである。⁽⁴³⁾

適法ならざる不当な、道徳に反する富を求める行為は、地獄に赴く。このことを中村元は、次のように本生教典のことばを引用している。「法と不法とを混用して富を求め、盗み及び詐欺をはたらき、そのいずれの場合にも虚言をいい、(財宝)を蓄積するのみ巧みであって、欲楽を享受する人一かれは地獄に赴く」。

盗みや詐欺をはたらきことは、いずれの場合も虚言をいいということで、虚言による巧みな不法行為の罪を指摘しているのである。⁽⁴⁴⁾

原始仏教では、富を蓄積していくことを奨励しているのである。そして、盗みや詐欺などによる不法な虚言と行為を非難し、人と人の信頼関係、報恩感謝を非常に重視していると中村元は、教典の分析から指摘するのである。

努力精励によって得た富は自分ひとりで独占してはならぬ。他人にあたえなければならぬ。財をあつめるといふことも、人々に複利をわかちあたえるをめざすものである。原始仏教では、与えることの道徳が最も力を入れて強調している。与えるといふことは、仏教での世俗道徳の根幹とされた。

「おびたしい富あり、黄金あり、食物ある人が、ただひとり美味を食するならば、これは破滅への門である」。(諸経要集) 最上の人とは「法に従って得た富を(散ずること)によって、努力精励して得たものを(人に)与える。かれは最上の思惟あり、疑いなき人である。幸ある場所に赴き、そこに行って憂いが無い」(増支部教典)。富を得たならば、ただ蓄積しておくことは無意義である。自分も用い、他人にも用いさせ、有効に利用しなければならない。原始仏教では、「与える人には功德あり」施与を行ったならば、「自己に関しても他人に関しても大いなる果報がある」という。さらに施与することによって、精神的に清浄することを原始仏教では述べていることを中村元は指摘する。「与える前にはこころ楽しく、与えつつあるときは心を清浄ならしめ、与えおわっては、こころ喜ばし」(増支部教典)。このように原始仏教では施与の人間的な世俗道徳の意義を強調するのである。

「貧しくとも施す人々もある。富んでいても与えるのを欲しない人々もある。貧しい中から与えた施肥はその千倍に当たる」「蓄えが少しであれば少量を、中程度であれば中量を、多くあれば多量を与えよ。与えないといふことはあつてはならない」(本生教典) 原始仏教は、富の蓄積の奨励と同時に、富を万民に与えることを力説しているのである。⁽⁴⁵⁾

仏教徒にとって財は何故に追求されるべきなのか。なぜ財を獲得することは良いことなのか。第一に父母に孝養をつくし安楽ならしめること、第二に妻子・親族・使用人・客人に対して便宜を与え、安楽ならしめること、第三は、聖者たちを尊敬し、供養することができる。さらに、努力精励して汗を流し、腕の力によって財を集め、法にかなって得た財をもって四つの業をなす。自分を幸福にさせる。妻子等を幸福にさせる。友人を幸福にさせる。災害あるときに財によって防御できる。財を尊重するのは財そのものではなく、財を求める意志的努力である。仏教徒たるものは財が減じたときには財を取得する原因をわたしは実践した。しかるにわたしの財は減じたといつて悔いることはない。仏教において財を尊重しながらも、しかもそれに対する執着をはなれるのを説く。在俗信者であっても、在に対する執着を離れることが、他のもろもろの徳の根本である。

原始仏教では、財を求めることを否定せず、むしろ財を得ることを奨励している。大切なことは、財に執着しないことである。

原始仏教では、分配の面の道徳は多く説かれるが、生産の道徳について説かれることは少ないと中村元は指摘する。生産はことがら多く、なすべきことが多い、営務多く、努力多き業務と、ことがら少なく、なすべきこと少なく、営務少なく、労力少なき業務と二つの種類の生産面がある。前者は、耕作、後者は商業である。農民は、勤儉精励によって王の財を増大させりと。王の生産奨励の勤めとして税を取り立てるならば王は不法行為となるであろう。刑罰の強行によって犯罪を無くしようとするのではなく、経済の振興の施策をすべきである。

「王さまは王さまの国土の中で農耕・牧畜に励む者には種子や食物を給し、商業に励む者には資金を給し、官職に励む者には食事と俸給とを準備なさい。これらの人々が各自の

職業に没頭するならば、王の国土を悩ますことはないでしょう。しからば王には大なる富が蓄積されることとなります。安寧を保っている国土には、災厄なく、人々は歓喜して、きつと胸に子どもを踊らせながら、家の戸を閉すことがないでしょう」（長部教典）。「園を設け、林を設け、橋を作り、給水所と井泉と休息所とを作って与える人々、一かれらの善（功德）は昼夜に増大する。かれら、法を求め戒をたもつ人々は、天界に赴く」（相應部教典）。⁽⁴⁶⁾

園を設け、林を設け、橋と給水所、井泉と休憩所をつくれということは、現代の地域社会の形成にとっても大切なことである。人々が憩いの心で楽しく暮らしていけるうえで、これらの物資的な公共的な施設は不可欠なのである。これらの条件を整備することによって、人々の心は豊かになり、善が増大していくとするのである。

初期仏教であるテーラワダ仏教の僧侶で、仏教研究であるアルボムッレ・スマナサーラは、スリランカ生まれで、スリランカ国立ケラニヤ大学で仏教哲学の教鞭をとったのちに、日本に来日して、25年以上日本で生活して、テーラワダーダー仏教の活動をしている。かれは、「自ら確かめるブッタの教え」として、2010年に本を出版している。

ブッタの教えは、心の科学であり、実践的な科学であるとしている。心の科学とは人間が幸福になるためであるとしている。心を束縛し、自由を抑圧する「宗教」には、拒絶反応を示していたのがブッタであると。解脱とは束縛を全部絶って完全に自由になる精神である。解脱は、パーリ語でヴィットムと言ひ、その意味は、自由ということである。宗教は、本来的に、人間としての生き方を説くものである。それは、嘘をつくなかれ、他人の物を盗むなかれ、悪いことを犯すことなかれ、生命を殺すな、欲張るなという人間として幸せに生きたいというためのモラル・道徳のための心の実践的な科学であるというのである。従って、宗教の名の下に異端者扱いしたり、処刑したり、戦争を起こすことは絶対にあってはならないということである。⁽⁴⁷⁾

テーラワダ仏教（ブッタの教えを原典から大切にしている初期仏教を伝承）は、自利と利他は区別しない。自分とみんなの役にたつことが善いことであるという考え方である。すべての生命の幸福を願う慈悲の瞑想ということで、ブッタの教えは、自利と利他の区別をしない善行を大切にするとしている。自分も他人もいじめないということ、仏教的には、自爆テロという異教徒を殺せば天国に行くという教えはないというのが、アルボムッレ・スマナサーラ僧の見方である。⁽⁴⁸⁾

アルボムッレ・スマナサーラは、「自ら確かめるブッタの教え」のなかで、在家信者の生きていくための人間のもつ四つの目標をのべている。その四つの目標をバツタカマン教（増支部の四集に収められている在家が夢みた希望・願望、目的を達成するための説法）から説明している。四つとは、1、財産、2、名誉、3、長寿、4、死後の世界である。四つの希望は自分に正直になることによって叶えられるということである。正直の心をもつことは、仏教にとって大切なことになるのである。正直に生きるということは、どういうことか。

「正直に生きることは、人の道であるが、それは、慈しみの心をもって、心を自由に解脱していくことである。人間のもっている心の財産を大切にしていくことである。心を自由に解脱することは、善行為によってである。解脱によって獲得していくという自由な心を育てるのは、自分の仕事である。こころの財産は、四つある。それによって、人間とし

て正しく生きる道をブッタは、強調している。それは、1、信という財産、2、戒という財産、3、与えるという財産、4、智慧という財産である。この財産をもつことが人間の期待と夢を叶える方法であるとしている。ブッタは積極的に財産という概念を物質的な側面ばかりではなく、心の役割から述べているのである」。

「信の財産とは、盲目的に信じるのではなく、いつも欲と怒りで動揺するのではなく、カルト宗教にはまり込んだり、詐欺まがいのスピリチュアル商法に引っ掛かるような心の弱い人になるのではなく、理性をもって、自分の歩む道に自信を持つことである」。

スマナサーラ僧の考えに対して、付け加えてことは、反社会的なカルト教からの自己防衛は極めて大切なことである。盲目的に信じるのではなく、特定の絶対的な権威を自己に封じ込めるのではなく、視野を広げて、公共性から様々な考えを自分自身で批判的に摂取して、理性と感性を働かせて、判断していくことが必要である。自分が意識したこと、つまり自分が体験したこと、見たり聞いたりしたことは全て客観的真理で普遍的な事実ではないことも重要なことである。マインドコントロールの体験的な手段によって、洗脳されていくことがあるからである。人間の心は、無意識の部分も大きく、人が知性によって知りうることは一部であるのである。人間の煩悩、とくに欲望の世界は、潜在的意識も含めて複雑である。地位や権力を持てるという感覚は、エリート志向の側面からは、魅力的であり、その充足感を求める側面がある。支配欲は、人のもつ煩悩の一側面である。人の社会では、リーダーを要求していく。リーダーなくして社会は成り立たない。人には社会的な役割があり、その社会的役割によって、人間が生きていくうえでのエネルギーになる誇りがある。誇りを傷つけられると怒りをもつ。仏教的には、怒りをもつことを煩悩の三毒のひとつとして厳しく戒めている。

「戒とは、人として守るべき基本的な道徳が、希望を叶えるための財産である。五戒を守る人は自信をもって仕事ができる。五戒とは、生命を害さない（不殺生）。他人のものを奪わない（不偷盗）。性にだらしのない、よこしまな行為をしない（不邪淫）。嘘をつかない（不妄語）。酒を飲まない（不飲酒）。理性とは、輪廻の海でおぼれ苦しむ生命に唯一与えられた「浮き輪」のようなもの。酒に依存することは、その唯一の浮き輪を、自分から破って捨てるような愚かな行為である。五戒を守ることは、心の汚れを清浄していくことである」。

スマナサーラ僧の心の清浄について、理性を大切にすることは納得できるが、人間の心は理性でわかるのはほんの一部であり、理性を磨いて智慧をつけていくことは勿論であるが、理性だけでところがコントロールできない側面が多々あることを見落としてならない。心の清浄は、心の中に閉じこもるだけではなく、世のため、人のために尽くしていくというなかで、戒という嘘をつかないことであり、心の底から信条として、心と体に染み込んでいく五戒は、理性はもちろんのこと、感性を含めて、煩悩による絶えざる心の葛藤、禅定が求められていることを忘れてはならない。

「汗を流して、労働して、得た財産に対して、仏弟子は物惜しみ・ケチの気持ちを起こさず、分かち合う精神で在家生活を送る。困っている人がいれば躊躇なく与えて助けてあげる。智慧をもつことは仏教ではもっとも大切な財産である。いっさいの幸福のもとになる原因は、智慧である」。⁽⁴⁹⁾

人間は絆をもって集団の中で生きているのである。感情的にも仲間や家族に、また大切

な人に支えられて生きているのである。現代は地域社会の絆が崩れ、家族の関係も希薄になり、基礎的な地縁集団がなくなり、機能的になにかの集団に所属したいというのは、人間的な感情である。この欲求を満たしていく集団に反社会的なカルトもあるのである。カルトは情熱的にその欲求を見事に満たしていく行動をとるのである。

「成功を妨げるのは、心の五つの傷害があるとしている（五蓋）。智慧があることは、五蓋がないことである。五蓋という檻を破ることが智慧である。五蓋とは、1，異常欲、2，異常な怒り、3，昏沈（こんじん）・睡眠に抑えられない意志で生活、4，掉挙（じょうこ）・後悔に抑えられた意志で生活ということで、過去の生活に後悔する精神的な病状にならならないこと。5，疑に抑えられた意志で生活。疑とは理性ある何事にも鵜呑みしないことは、仏教で言う五蓋の疑ではなく、無知の疑である。「人間のあらゆる成長、すべての成功、一切の幸福に五つの蓋をかけて妨害している」とアルボムツレ・スマナサーラ僧は述べるのである。⁽⁵⁰⁾

財産については「道徳や法に違反して、また乱暴な方法で得た財産では、人生は楽しめない。十分財産があり、また、それは正当な方法で得たものであるならば、その財産は無駄になくならない。他人にとられない。では、正当な財産とはなんでしょう。それは、怠けず、精進・努力して得た財産です。腕を振るって、自分自身の能力・技術を駆使して得た財のことです。汗を流して仕事をして得た報酬のことです。それが、罪を犯さず、正当な方法で得た財産なのです」。⁽⁵¹⁾

物質的な財産を得ることも正当な方法を強調しているのである。正当に財産を形成することは、自分自身の能力と技術を駆使して、怠けず精進することであると。汗を流して仕事をしたことの報酬が正当な財産という見方である。嘘をついて人を欺いたり、泥棒したり、略奪したり、侵略したり、非人間的に奴隷のように人を支配して長時間働かせたりして得た財産は、正当なものではないということである。不当で得た財産の持ち主は、正直な生き方をせず、多くの人から嫌われて楽しい人生を過ごすことができず、自己の快樂のみに走り、結果的に地獄に落ちていくということである。

正当な方法で得た財産に対して、恵まれた人の正しい行いとして、次の四つをあげている。受用の楽、財産確保の楽、義務を果たせる楽、お布施が出来る楽をアルボムツレ・スマナサーラはブッタのことばからあげている。

受用の楽は、1，自分自身の面倒をみて楽しむ、2，両親に楽させて養う、3，妻子、使用人を楽をさせる、4，親友たち、仲間にも楽をさせることと四つをあげている。ブッタは、お金を使う道を説く。ここで興味あることは、妻子と共に自分の使用人たちも楽をさせてあげるということである。妻子と共に使用人もひとつの生活共同体であったのである。現代の資本主義の社会では、働く人は、経営者によって雇われていくことが一般的になっているが、経営者と働く人との関係は、受用の楽という視点からも経営者の働く人への心のあり方として重要な問題提起を含んでいる。また、受用の楽は、経営者と働く人との関係ばかりではなく、その経営体が社会的にどのような役割を果たし、利益をあげたときに、その経営体の中で利益を分配していくという視点ばかりではなく、社会的に有益になるように考えていくことが求められているのである。ブッタがのべる伝統、文化、習慣などによる財産の分配の義務との関係である。

二番目の楽は、財産の確保楽である。財産は適切になくならないように対策をとること

が必要であるとブッタは説く。財産確保の対策を講じることによって、喜びと安心をもつことができる。

三番の樂は、伝統、文化、習慣などによる義務をしっかりと果たせる喜びである。仏教徒は、社会と調和し、社会から認められることに喜びをもつことである。財産を得ることによって、社会的義務が十分に果たすことができるのである。社会的義務とは、親族に対する義務、来客・旅人に対する義務、先祖供養の義務、王（政府）に対する義務、神々に対する義務をあげている。

ここでも興味を引くことは、来客・旅人に対する義務である。修行者に対して接待する義務は理解できるが、旅人に対しても接待する義務をはたすということは、古代のインド社会の外部の人を大切に、様々な文化や知識をもってくる感謝の念が感じられていたのである。来客は神が現れたのだという古代のインド社会の文化があったとアルボムツレ・スマナサーラ僧は述べる。お布施ができる樂は、心清らかに精進努力する出家に対してお布施をすることによって、死後幸福にもたらす功德をえることができる。豊かになった人は進んで社会貢献しなくてはならないのである。寄付をしてみなと同じような生活をするのが皆に愛されるし、憎まれたりすることがない。⁽⁵²⁾

初期仏教の伝承を継ぐ、テーラワーダ仏教の僧侶のアルボムツレ・スマナサーラは、仏教の財産という経済倫理を述べる。経済における心の問題は、古代のインド社会でも仏教世界で大きな課題となっていたことを中村元の原始仏教における経済倫理の研究やテーラワーダ仏教の僧侶で、仏教研究であるアルボムツレ・スマナサーラがのべているのである。つまり、仏教では、正しい財産形成について積極的に位置づけて、経済における心の問題に深く立ち入って在家信者の教えを説いていたのである。仏教の創始者であるブッタの考え方に、財の在分配の問題や財の生産について、心の問題との関係を探求していたのである。

3, 精進と心を高める経営

(1) 誰にも負けない努力をすること

～一生懸命に働くことが幸せな人生の条件～

稲盛和夫は、すばらしい経営を行い、幸せな人生をいきることは精進することであると「六つの精進」について述べている。2008年7月の誠和塾全国大会での講話をもとに「六つの精進」という本をDVD付きで出版している。稲盛和夫の人生訓の神髄として、生きることは魂を磨くことであると強調している。それが、六つの精進である。

稲盛和夫は、「六つの精進」の著作の中で、六つの精進を毎日実践していくことの大切さを次のように力説している。「いまからお話しする「六つの精進」を毎日実践しつづけていけば、自分の能力以上のすばらしい人生が開けていくのではないかと思います。事実、私自身はそのようにして人生を歩んでまいりました。すばらしい人生、幸福な人生、平和な人生を送りたいと思うならば、また立派な企業経営をしたい、社員に喜んでもらえるようなすばらしい経営をしたいと思うならば、この「六つの精進」を忠実に守ることが大切

です」と。⁽⁵³⁾

稲盛和夫は、六つの精進を人生訓の神髄にしているのである。六つの精進とは、1，誰にも負けない努力をする。2，謙虚にして驕らず。3，反省のある毎日を送る。4，生きていることに感謝する。5，善行、利他行を積む。6，感性的な悩みをしない。以上6つである。

稲盛和夫は精進の第一番目に誰にも負けない努力をすることをあげている。「自分の仕事を好きになり、一生懸命に仕事をすれば、少しでもよい方向にへ仕事を進めていきたいと思い、もっとよい方法はないだろうか、もっと能率が上がる方法はないだろうか、誰でも考えるようになります。一生懸命に働きながら、もっとよい方法で仕事を進めたいと考えていけば、毎日が創意工夫の連続になっていきます。今日よりも明日、明日よりは明後日と、自分で工夫して仕事をしていくようになるわけです。そして、仕事に打ち込みながら、そういう工夫をすることに考えをめぐらせていくなれば、すばらしい思いつき、ヒントが得られるようになります。……真摯に、まじめに、一途な努力を続け、行き詰まってもあきらめずに一生懸命に考えている。そのひたむきな姿を見て、神様はボンクラな私に対しても、新しい知恵、ひらめき、啓示を与えてくれたのではないかと思っています。自分では得られないようなすばらしい思いつき、知恵を与えてくれるのは、一生懸命に働いている結果だと思うのです」。⁽⁵⁴⁾

さらに、稲盛和夫は、一生懸命に仕事に励むことが魂の修行になるとしている。「禅宗のお坊さんや修験道の修験者は、荒行をしながら自分の魂を磨いて行きます。心を一点に集中させ、雑念妄念がわいてくる間がないくらいに修行をして、心を整理し、心を磨き、純粋なすばらしい人間性、人格を形成していきます。一生懸命に働けば、そうした修行の過程と同じように雑念妄念を浮かべる暇がありません。つまり、一生懸命に働くということは、人間の魂を磨くことにもつながっていくわけです。私はみなさんに「魂を磨いていけば、そこには利他の心、善き心、思いやりのあるやさしい慈悲の心が芽生えてくる」と説いています」。⁽⁵⁵⁾

稲盛和夫は、一生懸命に働くことは、人間としての魂を磨いて行くことであり、禅宗の坊さんや修験者が荒行をしながら雑念妄念を純粋な心に浄化して清めていくことになるものであるとしている。

一生懸命に働く精進の意義についても稲盛和夫の「生き方」という著書のなかでも強調していることである。労働とは人格を鍛えていくもっとも大事な人間的な行為であるとしているのである。労働は、人間のもっている欲望に打ち勝ち、心を鍛えていくことであり、単に生きる糧をえるための行為だけではなく、崇高な人間的な精神的な作用をもっているのである。「精進とは、一生懸命働くこと、目の前の仕事に脇目もふらず打ち込むことです。私は、それが私たちの心を高め、人格を錬磨するためにもっとも大事で、一番有効な方法であると考えます。一般によく見受けられる考え方は、労働とは生活するための糧、報酬を得るための手段であり、なるべく労働時間は短く給料は多くをもらい、あとは自分の趣味や余暇に生きる。それが豊かな人生だというものです。そのような人生観をもっている人のなかには、労働をあたかも必要悪のように訴える人もいます。しかし働くということは人間にとって、もっと深遠かつ崇高で、大きな価値と意味をもった行為です。労働には、欲望に打ち勝ち、心を磨き、人間性をつくっていくという効果がある。単に生きる糧を得

るという目的だけではなく、そのような副次的な機能があるのです。ですから、日々の仕事を精魂込めて一生懸命に行っていくことがもっとも大切で、それこそが、魂を磨き、心を高めるための尊い「修行」となるのです。⁽⁵⁶⁾

日本人の勤勉性を仏教哲学から解き明かそうとする山本七平は、鈴木正三僧を日本の勤勉の精神の典型的な仏教僧として高く評価する。鈴木正三が、勤勉に働くことによって、仏教の修行の役割を強調した。彼の生きていた時代は、江戸の幕藩体制成立前後の乱世から太平の世に生きた人であり、旗本にもなった武将であったが、42歳で武士を棄てて僧侶になったのである。鈴木正三僧は、「万民徳用」において、仕事は仏行であるとしている。農人日用、職人日用、商人日用を引用して、それぞれの仕事からの仏教修行の道をあげている。

農人日用では、農業即仏行なり、心得悪時は、賤業也。心身堅固なる時は、菩薩の行なり。隙を得て後生願と思は誤なり。かならず成佛をとげんと思人は、心身を責て、楽欲する心有て、後生願人は、萬劫を経るとも成佛すべからず。極寒極熱の辛苦の業をなし、鋤鋤鎌(すき・くわ・かま)を用得て、煩惱の叢(くさむら)茂此の身心を敵となし、すきかえし、かり取りと、心を着てた責に責て耕作すべし。身に隙を得時は煩惱の叢増長し、辛苦の業をなくして、身心を責(せめる)時は、此心に煩なし。

職人日用では、何の事業も皆仏行なり。仏行の外成作業有るべからず。一切の所作、皆以世界のためとなる事を以しるべし。仏体をうけ、仏性そなはりたる人間、意得あしくして、好で悪道に入事なかれ。本覚真如の一仏、百億分身して、世界を利益したまふなり。鍛冶番匠をはじめて、諸々職人なくしては、世界の用所、調ばからず。武士なくして世治(おさまる)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、成べからず。此外所有(あらゆる)事業、出来(いでき)て、世のためとなる。

商人日用では、商買をせん人は、先ず得利の益べき心づかひを修行すべし。其心遣と云は他の事にあらず。身命を天道に抛(なげうち)て、一筋に正直の道を学ぶべし。正直の人には、諸天のめぐみふかく、仏陀明神の加護有て、災難を除き、自然に福をまし、衆人愛敬、不浅(あさからず)して万事心に可叶。私欲を専として、自他を隔(へだて)、人をぬきて、得利を思人には、天道のたたりありて、禍をまし、万民のにくみをうけ、衆人愛敬をなくして、万事、心に不可叶。……売買の作業、則無漏(むろ・煩惱のない境地)善となすべき願力を以、幻化の理を守て信心をはげまし、此身を世界に抛(なげうち)て、一筋に国土のため万民のためとおもひ入れて、自国の物を他国に移、他国の物を我国に持来て、遠国遠理に入渡し、諸人の心に叶べしと誓願をなして、国々をめぐる事は、業障を尽すべき修行なりと、心を着て、山々を越て、心身を責(せめ)、大河小河を渡て心を清、漫々たる海上に船をうかぶる時は、此身をすてて念仏し、一生は唯、浮世の旅なる事を観じて、一切執着を捨、欲をはなれ商せんには、諸天此を守護し、神明利生を施て、得利もすぐれ、福德充滿の人となり。

仏性を知ること、人間性を知ることであると、一切衆生悉有仏生として、人間のもっている三毒の苦患が働くことの仏行によって医(いや)してくれるということである。働くことは、大医王であり、世間法であるとしている。⁽⁵⁷⁾

また、山本七平は、鈴木正三僧の人間観に、人間的人間と非人間的(畜生)人間とを分けて教えていくことをあげているとしている。人間と畜生の違いをよく教えていくことが

大切であると。人間的人間は、農人日用、職人日用、商人日用にあらわした本有の自性をもつ人間であり、自らを忘れ他を恵み、危きを救い、困窮している人を助け、物事に情けを先として、憐れむ心あり、慈悲正直で儀を正すとしている。非人間的な畜生は、人の面をはってわが手がらとし、面がまえで人を驚かし、われに劣るを賤しめ、及ばざるをそねみ、欲心我儘をもっぱらとする者は、人間の形ないとも畜生であるとよくよく言い聞かせる必要があると。

「畜生ト人間トノ替ヲ教ユベシ。夫人間ト云ハ、自ヲ忘レ他ヲ恵ミ、危キヲ救ヒ、窮レルヲ助、物毎ニ情ケヲ先トシ、憐ム心有ヲ仁トスト云リ。慈悲正直ニシテ、義ヲ正スヲ人間ト教エ、扱亦（さてまた）人の面（つら）ヲハッテ我手ガラトシ、面ガマチニテ人ヲ驚し、我ニ劣ルヲ賤（いや）シメ、及バザルヲソネミ、欲心我儘ヲ専（もっぱ）ラントスル者ハ、如何ニ形チ人間成共、此畜生也ト能々（よくよく）云聞セ」。⁽⁵⁸⁾

「驢鞍橋（ろあんきょう）」を校訂した鈴木大拙は、鈴木正三について解説している。それを参考にして鈴木正三僧の人生の略歴を紹介すると、1579年に武士の家に生まれた。17才のときに涅槃経の無情幻化を悟り、雪山童子の如く、道のため身命を惜しまざる決意を堅めた。慶長5年の関ヶ原に本多佐渡守の陣に加わって、陣中忠義に死せと捨身の鍛錬をし、仏道の所謂、勇猛精進において契得するところがあったと云う。戦後仏門を慕い、臨済禅の僧と交わった。慶長19年の大阪陣では本多出雲守に列して出陣し、終わって岡崎城において軍功により新領を賜り（200石・旗本）、超えて元和元年の再度の大阪の陣には徳川秀忠の先陣をつとめて大阪に至った。時に37才であった。元和5年に大阪城に仕え、この年同朋のために最初の著作の旨安杖を書く。この書は、禅の境地にたった武士としての心構えを説いたものである。翌年に42才で出家する。44才のときに武士日用、農人日用、職人日用、商人日用を書き、合わせて四民徳用を著す。翌9年に石平山に新たな仏殿を創め、寺を恩真寺と称した。当時の仏教界に対する革新的な考えであった。正三は活動的で社会的な禅を主張した。浄土宗や曹洞宗の寺を建てたり、どの宗派にもこだわらず、浄土教と禅を統一して、自由に仏教の修行をした僧である。⁽⁵⁹⁾

鈴木正三は、禅と浄土教を統一した人で、念仏禅を提唱している。鈴木正三は、世俗的職業倫理の仏教的な基礎づけと実践面における鋭い批判的精神をもって念仏禅を提唱しているのである。神谷満雄は、「鈴木正三一現代に生きる勤勉と禁欲の精神」のなかで鈴木正三の研究史を整理しているが、次のように職業生活における勤勉性と仏教との関係をまとめている。

「世俗のなかでこそ真実の仏法（正法）があると考えた正三は、人びとが各人に与えられた職業生活に励み、日常的な仕事に打ち込むことが仏道修行そのものであるという、自己目的としての勤労を説いた。人はなぜ働くのか。仕事自体のためである。仕事に打ち込むことが人格の完成となり、人間救済となるからである。勤勉は 他のいかなるもの手段としてではない。自己目的的な営為である」。⁽⁶⁰⁾

鈴木大拙は、日本的靈性のなかで大地性について、農民の耕作の意義を日本的靈性の精神形成として強調している。宗教意識は、具体的なものから生まれて来るものである。その具体的なものは、愛の大地である。靈性の奥の院は、実に大地の座に在にあるという。人間は大地によりて自らを完成させていくというのである。宗教は大地を通さねば成らないし、天日だけでは宗教意識は呼び覚ますことができない。大地は人間の心を完成してい

く働きを示す大教育者であるというのが、鈴木大拙の見方である。

霊性は観念的な貴族的な物のあわれの感情の世界にうろうろしているものではなく、具体的な大地と関わった生活のなかにあることを強調しているのである。霊性の動きは、現世の事相に対して深い反省からはじまると。人間は大地と関わって生きていくための農産物を作り出す。人間の精神は、農産物を作り出す過程のなかで発展していくのである。大地の恵みによって人々は生きていくことができる。大地は誠実で欺くことはしなというのである。誠の大地の関わった仏教は鎌倉時代に現れたのであり、観念的な平安時代の仏教は自分の心の中に入り込んでいくものではなかったと。霊性は具体的な生命をもったものであり、大地に深く根をはったものであるというのが鈴木大拙の見方である。

大地との関係で日本的な霊性を求めた鈴木大拙の考え方を「日本的霊性」から引用してみよう。

「人間は大地において自然と人間との交錯を経験する。人間はその力を大地に加えて農産物の収穫に努める。大地はこれを助ける。人間は大地の助けいかにによりて自分の誠を計ることができる。大地は詐らぬ、欺かぬ、またごまかされぬ。人間の心を正直に映しかえす鏡の人面を照らすが如くである。大地はまた急がぬ。春の次でなければ夏の来ぬことを知っている。蒔いた種は、その時節がこないと芽をださぬ、葉をださぬ、枝を張らぬ、花を咲かせぬ、従って実を結ばぬ。秩序を乱すことは大地のせぬところである。それで人間は、そこから物に序あることを学ぶ、辛抱すべきことを教えられる。大地は、人間にとりて大教育者である、大訓練師である。人間は、これよりてみずからの完成をどれほど遂げたことであろう。……本当の愛は、個人的なもの奥に、我も人もというところがなくてはいけない。ここに宗教意識がある、霊性の生活がある。天日だけでは宗教意識は呼びさまれぬ、大地を通さねばならぬ、大地を通すというのは、大地と人間の感応道交の在るところを通す義である。中空にぶらりとさがってては、天日の恵みを何もわからぬ。足が大地に着いていて、そしてその大地はまた、自分の手をなんとかして又いくからか加え得るものであるが故に、それを通して天日が感ぜられる。天の行動はかくして、大地によりて人間と交渉してくる。天にたいする宗教意識は、ただ天だけでは生まれてこない。天が大地におりて来るとき、人間はその手に触れてからである。天の暖かさを人間が知るの、事実その手に触れてからである。大地の耕される可能性は、天の光が地に落ちて来るといふことがあるからである。それゆえ宗教は、親しく大地の上に起臥する人間則ち農民の中から出るときに、最も真実をもつ。大宮人は大地をしらぬ、知り能わぬ。彼らの大地は観念である」。(61)

大地は人間と自然との関係を農産物という生産的な労働をとおしてみつめることができる。大地は、人間の心を正直に映し出すというのが鈴木大拙の見方である。人間が大地の関係をもっていることによって、欺かぬ、ごまかされぬということで、急ぐこともしないというのである。大地を通すことによって誠の現実の具体的な生命との関係で宗教意識が生まれていく。天の恵みは、大地に触れることによって、天の光が地におちることによって、実っていくのである。大宮人は、決して大地を知り得ぬということで、観念的な世界に閉じこもっているにすぎないというのである。霊性は、決して観念的なものではない。日本的な霊性は、鎌倉時代になって登場してくるというのが、鈴木大拙の見方である。それは、仏教が大地と結び、農民のなかから具体的な生活をとおして現れてきたということ

強調しているのである。霊性が人間生活につとめる役割は、知性や感性・情性などのほかにあるものである。

稲盛和夫は心の持ち方によって人生が大きく未来の可能性へと転換していくことを次のように述べている。

「心の持ち方を変えた瞬間から、人生に転機が訪れ、それまでの悪循環が断たれて好循環が生まれ出したのです。このような経験から、私は人間の運命はけっして敷かれたレールに行くかのように決定されているものではなく、自分の意志でよくも悪くもできるのだということを確信するようになりました。……可能性とはつまり「未来の能力」のこと。現在の能力で、できる、できないを判断してしまつては、新しいことや困難なことはいつまでたつてもやり遂げられません。自分の可能性を信じて、現在の能力水準よりも高いハードルを自分に課し、その目標を未来の一点で達成すべく全力を傾ける。そのときに必要なのは、つねに「思い」の火を絶やしつづけることです。それが成功や成就になり、またそうすることで、私たちの能力というのは伸びていくものなのです」。⁽⁶²⁾

人間にとっての可能性とは、未来の能力からみる必要がある。未来志向で自分の目標に自信をもって情熱を傾けていくことが、自分でもびっくりするほど大きく飛躍していくことを稲盛和夫は自身の体験から強調しているのである。つまり、運命を切り開くのは自分の意欲的な心次第だということを数々の自己の人生の体験から悟るのである。

いっけん無理だと思える目標も情熱を傾けてひたむきに努力することによって、限りない大きな潜在力を引き出させることを稲盛和夫は次のように強調している。

「いっけん無理だと思える高い目標にもひるまず情熱を傾け、ひたむきな努力研鑽を惜しまない。そのことが私たちの能力を、自分自身もびっくりするほど伸長させる。あるいは眠っていた大きな潜在力を開花させるものです。ですから、できないことがあつたとしても、それはいまの自分にできないだけであつて、将来の自分になら可能であると未来進行形で考えることが大切です。まだ発揮されていない力が眠っていると信じるべきなのです」。⁽⁶³⁾

この稲盛和夫の指摘するところは、教育学的にみても大変に興味あるところである。人間における能力発達の可能性を現在の能力からではなく、未来の可能性について能力の発達可能性をみていくことは、人間自身の意欲、主体性を大切にされたものである。この未来の能力の発達可能性は、情熱をもって努力することによって得られていくことである。意欲的な努力を継続的にしていくには、目標達成に祈る思いも大切である。この努力研鑽を惜しまない援助をどのようにつくりあげていくのか。どのようにしたら、情熱をもって意欲的に自己の目標をつくりあげていくのか。その場を継続的にどのようにつくりだしていくのか。どのようにして、意欲や主体性を援助していくのか興味ある課題である。これらは、教育学的にも大切な課題である。

ヴィゴツキーは、発達過程と教授・学習過程との関係を考えていくときに、発達水準を規定するだけでは終わってならないとしている。つまり、発達の最近接領域論として、二つの発達水準をみななければならないとした。ひとつひとつの具体的状況において、子どもの発達の進行とその教授・学習の可能性との間の関係、現在の発達水準と明日への発達水準の二つの関係をみていく必要があるとした。テストは現在の発達水準をみているものである。

「子どもが今日、大人の助けを受けてできることを、明日には、彼は自主的にできるようになるでしょう。こうして、発達の最近接領域は子どもの明日を、発達においてすでに到達したものだけではなく成熟過程にいまあるものを考慮するような、子どもの発達のダイナミックな状態を規定することを助けてくれます」。⁽⁶⁴⁾

大人の指導と援助によって、人間の相互関係、集団的な活動のなかで子どもは発達していく。子どもは、模倣によって、自分自身での自主的な活動ではできなかったことが、できるようになるのである。模倣の場面をつくりあげていくのも大人の学習的な援助である。模倣は、現在の発達水準という次元だけではない。明日への発達を見通しての模倣の役割がこの際に大切になってくる。つまり、到達した現在の発達水準ではなく、明日への発達の最近接領域の考えが必要になってくるのである。

明日への発達を見通して、未来志向的に人間の能力をみていくことは教育学にとっても大切な課題であるのである。

ところで、鈴木正三僧は、現実社会における行動を重視する結果として、意志あるいは意志的努力を尊重している。弱気を打ち払い、強い意力をもつためには、勇猛心をもって修行せよ、静止閑寂を好む中性的な座禅から、人間の意志的努力と活動を強調する近代的な禅への転換を認める必要があると、原始仏教思想史の権威である中村元は、指摘する。しかしこのような近代的な積極的な座禅は、封建的政治権力の保護を受けて無為安易に過ごしている当時の仏教者には受け容れられなかった。精進や念力堅固定の徳を説いている多数の経典を引用して、仏教でも旺盛な意志的努力(=精進)をすすめている。現実の社会の活動における人倫の実践を強調する以上、道徳的な善と悪、正と邪との峻別していく教を説く。そして、自分自身を見つめ、自分を反省することをめざしていた。このように中村元は鈴木正三を評価する。⁽⁶⁵⁾

仏教哲学者の藤吉慈海(1915年生まれ)は、昭和63年に出版した「禅と浄土教」での鈴木正三の念仏観のなかで、彼自身、宗教的に生きることとは、職業を通して絶対的な人生の究極的世界を見いだすことと次のように述べている。「現代に生きるわれわれが、宗教的に生きるということは、具体的には、われわれがわれわれの職業に己をつくし、この職業を通じて、絶対的に人生の究極的世界に生きること以外にないのではあるまいか。今日問われている職業倫理の根底に、このような宗教的世界を見いだすことこそが、真摯に生きんとする現代人の切なる要求でもある。……その実践面においても、出家遁世して特殊な生活環境の中で特殊な宗教的实践をなすのではなくして、世俗生活のなかで自己の職業におのれをつくすことが宗教的实践につながると考えた。つまり、仏道の修行が各自の職業を離れて別にあるのではないと考えられるにいった。そのような思想を代表する仏教者の一人に鈴木正三をあげることができるであろう」。⁽⁶⁶⁾

「禅と浄土教」の統一を論じている藤吉慈海は、鈴木正三僧を世俗生活のなか、とくに自己の職業生活のなかで、おのれの宗教的な実践を求めたことに特徴がある。仏門の道が出家して特殊な生活環境のもとで、修行するのではなく、職業のなかで宗教的な修行がされていくことを強調したものであるとしている。ここには、現代も職業的な倫理の形成として学ぶことが多々あるという見方である。仏教は隠棲して特殊な環境のもとで修行するのではなく、その目的意識性が求められれば、まさに日常的な職業、働くことのなかで修行していくということで、だれにでも修行のできる可能性をもっているということである。

稲盛和夫が強調する6つの精進のなかで、第1番目の「一生懸命に働くことが幸せな人生の条件」としていることは、鈴木正三などがのべた仕事のなかに仏教的な修行をみいだした職業倫理に通ずるものがある。また、仏教哲学者の鈴木大拙は、日本の仏教の大地性として、農業の労働のなかに日本的靈性を求めたことにも共通性がある。働くことは人間的に心を鍛えていくのである。

（2）謙虚にして驕らず精進

「謙虚な振る舞い、謙虚な態度は、生きていくうえで大切な資質です。しかし、人は往々にして成功したり地位が上がったりすれば、謙虚さを忘れ傲慢になりがちです。謙虚にして驕らずということが、なおのこと大切になるのではないか」と稲盛和夫は述べている。

ベトナムの独立と自由のために生涯捧げたホーチミンは、傲慢さを戒め、謙虚さを強調した解放思想家である。ホーチミンは、儒学者である家に1890年生まれ、生涯ベトナムの独立と自由、民主主義に捧げたベトナム国家の指導者である。ベトナムは仏教信者の多い国である。ディンという村落共同体の創始者を祀った神社も各村にある。また、ベトナム北部のナムディン地方などでは、カソリック教徒も多く、仏教とカソリックが村のなかで共存している。

独立と自由と博愛の精神、生きる権利、幸福の権利の思想は、アメリカの独立宣言、フランス革命の思想から学んだことをホーチミンはベトナムの独立宣言でのべている。ベトナム人は、驕りではなく、戦った相手の文化や歴史を尊重し、寛容の態度の精神をもった。

独立と自由のために戦った戦士たちにホーチミンは、おごりたかぶってはいけない、たえず進歩のために努力することの必要性を指摘している。英雄は個人的成果としてではなく、集団的な成果として、革命的道德をみがくことを強調しているのである。「英雄のみなさんは、みな傑出した成果をあげ、すぐれた革命的道德を身につけている。このことは、決してこのぐらいで十分だと考えたり、おごりたかぶったりしてはならない。たえず進歩するために、たえず努力しなければならない。……英雄のみなさんは、つぎのことをよく理解する必要がある。みなさんの榮譽はきわめて大きく、みなさんの任務はきわめて重大である。みなさんは、つねに努力し、たえず進歩しなければならない。仲間たちにたいして謙虚に、よく親しみ、あらゆる面で模範とならねばならない。

政治、専門技術、文化教養の学習に努力しなければならない。革命道德をみがき、つねに批判と自己批判を行わなければならない。けっして、おごりたかぶったり、自分はいちばんのものと考えたりしてはならない。つぎのことを、つねにおぼえておかなければならない。成果は集団の成果であり、英雄は集団の英雄であって、個人的な成果、個人的な英雄ではないのである。これは全軍の共通の榮譽であって、個人の榮譽ではない。要するに、わが民族が英雄的な民族であり、わが軍が英雄的な軍隊であるからこそ、軍隊の、そして民族の競争英雄が生まれるのである」。⁽⁶⁷⁾

ベトナムは、独立宣言後9年間、フランスの再侵略に対して、独立を勝ち取った。1954年のジュネーブ協定によって1956年7月に総選挙が実施されることになった。しかし、現実には、そうならなかった。アメリカとの戦いがはじまるのである。フランスからの独立で活躍した軍人を表彰しているなかで、おごりたかぶってはいけないことを1955年8月31

日に軍隊英雄に対する講話でホーチミンは述べている。

そこでは、ホーチミンは英雄をたたえるときにもおごりたかぶってはいけいない、たえず政治、専門技術、文化教養の学習と自己のあてえられた仕事に努力することを求めているのである。批判と自己批判を大切に、革命的道徳を高めていくことを指摘している。

独立宣言まもなく、戦時下になり、多くの国民は、疎開しなければならない困難な状況になった。しかし、そのなかでも勤勉に働くことの意義を述べている。「資本をもっている同朋は、いっしょに小企業を組織し、苦勞している疎開者を助けることをしなければなりません。疎開していても自分たちの職業を続けなければなりません。ひとたび仕事をもったからには、勤勉に働き、経済にはげまなければなりません。独立が達成されたときは、わたしたちはともに幸福を喜びあいましょう」。

そして、ホーチミンは、1947年3月1日に公務についている同志諸君への手紙として「われわれが排除すべきくつかのこと」と有徳の確立の重要性を強調している。「今や我が国は死ぬか生きるか、滅亡するか生存するかの岐路に立っている。ですから各同志ならびに全組織は、祖国に統一と独立のためにすべての心と力をささげなければならない。各同志はならびに全組織は、明敏で賢く、用心ぶかく、決断力をもち、勤勉に、そして、心一つにしなければなりません。地方根性、派閥主義、軍国主義と官僚制度、狭量さ、形式主義、机上の仕事、不規律・弛緩、利己主義・不道徳を排除しなければならない。

軍国主義・官僚主義は、一地方を預かっている小さな王様のようにふるまうこと。尊大であり、高圧的であること。自分よりすぐれた人を軽視し、権威者を悪くいい、自分の部下に重くのしかかること。傲慢な態度で人びとをおどすこと。この専横な精神的態度は、多くの反感やあつれきをもたらし、高級機関と下級機関の間や、組織と人民との間にさけ目を掘ってしまう。狭量さは、だれでも長所と短所をもっている。長所を利用し、欠点を正すように助力しなければならない。狭量な人は、友人が少ないという結果になり、他人から少しの援助しか受けられない。

利己主義・不道徳は、公の財産を自分自身のものにし、権威や仕事を乱用して、取引きで金持ちになることに没頭し、公務よりも個人の仕事の方を重く、考えたりする。わたしたちはみな、慎みぶかくなければなりません。わたしたちがベテランであり、有能であればあるほど、わたしたちの慎みぶかさは、大きくなければなりません。わたしたちは、進歩にたいする熱望をもち、心の中にわたしたちの師のことばを、つねに保持していなければなりません。「学ぶこと、学ぶこと、そして、学ぶこと」。うのぼれと自己陶醉は、ただわたしたちの進歩を妨げるだけでしょう。

皆さんは一般に、我慢強さ、厳密さ、縦横な機略、進取の気性というような、多くの性質をもっているが、これらは、他の道徳を発展させるための基礎として役立つ、非常に貴重な性質であるが、大きな困難は重大な仕事をもつこの時期において、これらの性質では不十分であり、この立派な基礎を、いままであげた欠点を決然として正すために利用しさえすれば、わたしたちは完全に成功することになるであろう。⁽⁶⁸⁾

謙虚にして驕らずという精進は、アジア的な仏教思想のなかにみることができる。仏教の煩惱の唯識論では、六煩惱として、貪・瞋・癡・慢・疑・悪見をあげている。煩惱のひとつである慢は、まさに傲慢で驕りの世界である。慢には、1. 自分より劣っている人に対して自分は勝れているとみなす高慢、2. 自分と等しい者に対して自分は勝れていると

みなす過慢、3. 自分より勝れている者に対して自分はさらに勝れているとみなす慢過慢、4. 努力しなくても自分を誇りたかぶる思いあがりの我慢、5. 悟りを得ていないのに悟りを得たとおごりたかぶる思い上がりの増上慢、6. 自分より勝れているものに対して自分は劣っているとみなすし、劣等感に落ち込む卑下慢、7. 徳がないのに自分には徳があると思ひこむ邪慢の七種がある。

煩惱のひとつとして、驕りの心があるのである。この驕りの心は修行、こころを高めていくことによって克服していくのである。ブッダは、驕りのこころを捨てる道を修行のひとつとして説いているのである。

ブッダのことばスッタニパータ・中村元訳から謙虚にして驕らずということを導きだそう。132「自分をほめたたえ、他人を軽蔑し、みずらの慢心のために卑しくなった人、一かたを賤しい人であると知れ」。

326「強情をなくし謙虚な態度で、時に応じて師のもとに行け。ものごとと真理と自制と清らかな行いとを心に憶い、かつ実行せよ」。

341「無相のおもいを修せよ。心にひそむ傲慢をすてよ。そうすれば汝は傲慢をほろぼして、心静まったものとして日を送るであろう」。370「煩惱の汚れはすでに尽き、高慢を断ち、あらゆる貪りの路を越え、みずから制し、安らぎに帰し、こころが安立しているならば、かれは正しく世の中を遍歴するであろう」。469「偽りもなく、慢心もなく、貪欲を離れ、わがものとして執着することなく、欲望をもたず、怒りを除き、こころ静まり、憂いの垢を捨て去ったバラモンである<全き人>（如来）は、お供えのお菓子を受けるのにふさわしい」。473「執着を超えていて、執着をもたず、慢心にとらわれている者どものうちにあつて慢心にとられることなく、畑及び地所（苦しみの起こる因縁）とともに苦しみを知りつくしている<全き人>（如来）は、お供えのお菓子を受けるのにふさわしい」。ブッタ感興のことば・9「この世の中の人々は慢心をもっていて、つねに慢心にへばりついている。悪い見解にとりつかれていては、努力しても生死流転を超えることはできない」。⁽⁶⁹⁾

自分をほめたたえ、他人を軽蔑し、みずからを慢心のために賤しくなった人は、おのれの姿を知れということである。だれでも誇りをもつことによって、前向きに生きていくことができる。誇りのない人は、劣等感をもって、歪に自己顕示欲を異常に働かせることがある。誇りをもつことや自信をもっていくことは喜びをもって人間的に生きていくうえで大切なことである。この誇りと自信をもって生きることと、他人を見下していくことは別の次元である。弱いと思う他人を見下していくことは、差別意識のひとつであり、支配欲の形態でもある。強いと思うものには、へつらつて自分を見失っていく。人間のもつ煩惱には、驕りが潜んでいるのである。それは、常に行動のなかにあらわれてくるのである。

驕りを制することは、貪りの道を越えて、心静まりかえった安らかな世界にこころをもっていくことをブッダはのべている。心の安らぎと驕りは対極になる。

中村元は、「仏典のことば一現代によびける智慧」のなかで、謙虚になることの重要性を次のように述べている。「他人からの何気ない批判のことばを耳にして反省するならば自分の愚かさ、至らなさに気づくようになります。それに気づかないで無謀なことを行うと、とんでもない砂鉄を経験します。自分は相当に周到に考えて実行したつもりであっても、思わぬところに手落ちがあつたりします。謙虚になれ、ということの人びとは互いに

教え合っています。しかしなかなかそのとおりの気持ちはなり難いゆです。むしろ、自分が愚かである、欠点がある、力が弱い、という事実を直視することによって、人は、言われなくても謙虚にならざるをえないでしょう。そしてその事実を直視することによって、本当の力が出てきます。一つの民族、一つの国家についても、同じことがいえるのではないのでしょうか。……偉大な文化的伝統を生み発展させた国の人々でも、高い理想を求めるときには、自分たちが世界の中心であるという中華意識を捨てていました。これは他の民族についても、否、われわれについても言えるでしょう。自分たちの国が、またその文化が、世界に卓越したものだと思つたとたんに、傲慢になり、独善的になります。そうした過ちを犯すことになる恐れがあります」。(70)

(3) 反省のある毎日を送る

稲盛和夫は第三番目の精進として、反省のある毎日を送ることを述べている。「一日が終わったときに、その日を振り返り、反省をするということは、とても大切なことです。今日は人に不愉快な思いをさせなかっただろうか、不親切ではなかっただろうか、傲慢ではなかっただろうか、卑怯な振る舞いはなかっただろうか、利己的な言動はなかっただろうかと一日を振り返り、人間として正しいことを行ったかどうかを確認する作業です。自分の行動や発言に、もし反省することが少しでもあれば、改めていかねばなりません。そのような反省のある毎日を送ることで、人格、魂も磨かれていきます。すばらしい人生を送るためにも、日々反省をし、自分の心、自分の魂を磨くことはたいへん大事なのです。一生懸命に働くということと同時に、この反省をするということを毎日繰り返していけば、魂は純化され、美しい魂、よい魂へと変わっていくはずです」。(71)

反省は、心を高めて、人格、魂を磨いてすばらしい人生を送ることができる」と稲盛和夫は強調しているのである。

ブッタのことばのなかでも反省の重要性を指摘している。スッタニパータ174「常に戒めを身にたもり、智慧あり、よく心を統一し、内省し、よく気をつけている人こそが、渡りがたい激流を渡り得る」。(72)

「悪というものは長い時間が経って後に集中してくるものあ。最初のごく小さな悪であってもやがて大きな悪となる。これらは皆、財貨や愛欲に執着して、人に与える気持ちが持てないことからおこるのである。無知と愛欲にせめられて、考えることが次から次へと迷いになり、それに縛られてほどける時がない。自分の利益ばかりを厚くしようとして他人と争い、反省することがない。富や名誉や繁栄などがあらわれるたびに溺れて、堪え忍ぶということができない。努力して善を実行することがない(もともと)力は大してないのであるから、まもなく尽き果ててしまう。そして身は苦痛のただ中にあるため、その苦痛は時が経つにつれて甚だしくなる」。(73)

日々反省することは、人間のもっている煩惱を常に浄化していくことである。人間は、煩惱をもって生きている。生きるということは、煩惱が常にわき出てくる。動物的な自己欲望の世界、支配欲の世界がある。仏教の根底にあるものはなにかということで、救いと悟りといことから浄土教の救いと禅の悟りという側面から探求し、菩提樹下における禪定に入つて、解脱し、涅槃に達することを重視する。

この悟りは、人生の苦悩から救いであると玉城康四郎は指摘する。解脱と現実世界との関係は、どのようなものであろうか。現実の人々はアーラヤという執著（しゅうじゃく）を好み、アーラヤを楽しみ、アーラヤを楽しんでいる。涅槃に達したブッタの境地と、本能に我執を楽しんでいる世の人々との間に、まさに対立的に逆行する、くっきりと境界線が引かれてしまったのである。……ブッタの境地と世の人々の実態、いいかれば悟りと迷い、この二つの逆行的対立は、決定に重要な注目点である。簡単に妥協されるべき問題ではない。人間の生存が続くかぎり、永遠に解消しない対立である。この底知れない裂け目に慎重に留意しないでは、転迷開悟（てんめいかいご）の機会は永久に訪れてこないであろう。後代に発達した大乘仏教の唯識思想では、原始仏教のアーラヤがアーラヤ識として掘り下げられる」と玉城康四郎は述べる。原始教典の十二因縁は現実世界の連鎖関係を表している。無明、行、識、名色、六処、触、受、愛、取、有、生、老死である。人生は根本無知である無明に始まって老死に終わり、すべて苦悩につながっている。この十二因縁は、瞑想に入り目覚めを深めていくなかで観察されるのであると。ブッタの解脱に包まれる現実界の拡大が大乘仏教に諸教典に現れていくと玉城康四郎は「仏教の根底にあるもの」で解説するのである。

仏教的にみれば、日々反省していくということは、人間のもつ個体の我執による煩悩の現実の世界から心を高めていくということである。

人間は相互扶助的に生きていくことを神から与えられた動物であり、個体の我執のみによって生きることを宿命にしている。このことによって、人間は個体の我執による煩悩から束縛を受けて、苦悩するのである。人間であることをやめて、欲望のなるがままに、相互扶助的に生きることを考えないで、支配と権力をほしいままに生きるのではあれば、束縛を受けることはない。それは、人間の顔をした悪魔になりきることである。しかし、人間であるかぎり、そうなりきれないのが衆生である。人間は自己の体験に終始悩むのである。現実世界は我執であり、自閉的である。仏教的な解脱の主体の根源は執著、我執というアーラヤ識の苦悩による束縛からの解放である。この本能的なアーラヤからの主体的解放として大乘仏教の唯識思想を玉城康四郎は注目するのである。

「そもそも唯識思想とはなにか。それは、自然科学のように、主観とは別なる、客観の世界を問おうとしているのではない。そうではなく、徹底した現実経験の世界を明らかにしようとするのである。なぜなら、それこそわれわれの人生であり、束縛された苦悩の世界であり、仏教は一貫してこのような束縛・苦悩からの解放を目当てとしているからである。

現実経験の世界は、各人が経験している世界であり、各人がそれぞれの世界を見ているのである。唯識思想は、その経験している世界の根源を突き止めようとするのである。そうしてみると、主体者（心）を離れての世界はあり得ないこととなる。この点を三界唯心と呼んでいる。これが唯識思想の大前提である。三界とは、欲界（欲望の世界）、色界（形態の世界）、無色界（形態もない世界、すなわち瞑想＝禅定の世界）であり、迷いの全世界である。このような全世界は、すなわち、ただ心であり、いいかえれば、ただ主体的世界であるというのである。三界唯心は、けっして哲学上の、唯物論に対する唯心論や観念論ではない。

仏教としての唯識思想は、元来、このような現実経験の世界の外には問いようはないか

らである。さて、アーヤ識は、こうした世界の根源である。それは、われわれ主体者の意識の根源であると同時に、経験されている世界の、存在そのものの根源でもある。それは深い無意識の領域の中に根ざしている」。(74)

玉城康四郎「仏教の根底にあるもの」のなかで、仏教的な唯識思想の意義を強調しているのである。仏教的に瞑想しながら禅定していく役割は、各人の経験している現実の世界を悟りということと観察していくことであり、それは、日々の反省によって我執からの解放の過程でもあるのである。

さらに、無意識のなかの寝ても覚めても持っているマナ意識という自我意識は、意識的な自我意識よりも根の深いものであるとして次のように玉城康四郎は、「仏教の根底にあるもの」のなかで述べている。

「マナ意識たる自我意識は、底知れない無意識のなかに根ざしている。それは、日常生活のなかではほとんど意識されることはない。もとより意識される自我意識も存在していることは、日常経験のとおりである。それは、マナ識よりも表面的な意識、いわゆる心といわれるもののなかで起こっている。その場合の自我意識は、起こることもあれば起こらないこともある。しかし無意識のなかの、マナ識たる自我意識は、寝ても覚めても、二六時中、起こっており、中止することがない。その我執を「成唯識論」では、俱生の我執といい・・・いわば生まれながらの、先天的な我執であり、始まりのない無限の過去から、迷いに迷いを重ねて流浪し、この身に付着している自我意識である。それは、意識上の分別を待たずに、元来、自然に生じている、といわれる」。(75)

玉城康四郎は、独自にマナ識の自我意識の根の深さを指摘するのである。むしろ、意識的な自我意識は、表面的であり、あらわれることがないときもある。しかし、マナ意識は、寝ても覚めても自我意識があらわれることであり、先天的な過去から受け継いで身に付着したものであるとしている。このマナ意識たる自我意識からの我執に固辞している意識構造の解放をどのようにしていくのか。日々の経験の世界の振り返りから、反省による自己の観察、自己を深くみつめることが大切なのである。理屈でわかっているにもかかわらず実際の人間の行動は自分が意識したどおりにはいかないのである。

一七世紀のイギリスの経験論的立場から政治論経済論、認識論、教育論を述べたロックは、知性論として、観念の起原に経験をおき、経験から認識する能力だけに重きをおく。観念の起原は外的な感覚と内省とに区分され、内省の役割を強調したのである。ロックの知性論は、経験論の立場から内省的方法によって人間の思考を深めていこうとするものである。つまり、ロックは、知性をつくりあげていくうえで内省の役割を特別に重視したのである。「経験が知性に観念を備える別のみなもとは、知性がすでに得てある観念について働くとき、私たちの内の私たち自身の心のいろいろな作用についての知覚である。それは知覚、考えること、疑うこと、信ずること、推理すること、知ること、意志することであり、私たち自身の心のいっさいのさまざまな働きである。観念のこの源泉をだれもまったく自分自身の心のいっさいのさまざまな働きである。観念のこの源泉をだれもまったく自分自身のうちに持っている。この源泉は外的事物とすこしも関係がないから感官知覚ではないが、よく似ている。そこで、内部感官知覚と呼んで十分に適切であろう。しかし、私は前の感覚と呼ぶので、これは内省と呼ぶ。こういうのは、この源泉のもたらす観念は、心が自分のうちの自分自身の作用を内省して得るようなものだけだからである。重ねてい

うと、これら二つ、すなわち、感覚の対象としての外なる物質的な事物と、内省の対象としての内なる私たち自身の心の作用、これだけが私たちのいっさいの観念のはじまる起源のように私には思われる。この場合、私は、作用という用語を広い意味に使用して、観念にかんする心の働きだけでなしに、なにかを考えるとこから起こる満足とか落ちつかなさのような、心の働きから時おり起こるある種の情緒も含める」。(76)

ロックは、内省の観念をもつには、一定の発達段階が必要であり、この世に生まれたばかりの子どもは内省することがないことを述べている。「子どもがこの世に生まれたばかりの状態を注意深く考察する者は、子どもが将来の知識の材料になるような観念を多量に貯えていると思う理由をまったく持たないだろう。子どもはそうした観念をだんだんに備えるようになるのである。こうして、通常、最初の数年は外を眺めることに費やされ、これに向けられる。この間の人々の仕事は、外に見いだされるはずのものを識ることである。そこで、人々は外部感覚にたえず注意しながら成長するので、かなり大きな年齢になるまで、自分のうちに起こるものを多少ともいちじるしく内省することはまずない、人によってはまずまったくない」。(77)

ロックの子どもは内省することが発達段階的にもつことがないという指摘は興味深いものである。子どもは、外を眺め、外を識ることに費やされるとしている。感覚の発達はその子どもの大切な仕事であるが、自己の経験を内部に向けて内省して、思考することは一定の発達の条件が必要なのである。この内省していく発達の段階は、どのような条件が必要なのであるだろうか。

子どもの自己中心の発達の段階から他を意識していく仲間集団の形成段階という社会化の発達が求められる。さらに、自分自身の個性を社会化のなかで模索していく自意識の発達のなかで内省活動が主体的に行われていくのである。日々反省していくということは、他人との思いやりや協働活動などとおしての経験が必要なのである。とくに、青年期から大人では仕事や自己の社会的、地域的、家庭的な役割をとおしての心の関係を常に意識して、人間として心を高めていく目的意識性ができることによって、内省活動ができるのである。

さらに、知性は感覚と内省を超えることができないというのがロックの考えである。「この感覚とは身体のある部分の印銘ないし運動であって、ある知覚を知性に産むようなものである。心が知覚、憶起、考察、推理などと呼ばれる作用と最初にたずさわると思われるのは、外部対象が感官に行なうこうした印銘についてなのである。やがて、心は感覚によって得られた観念に関する自分自身の作用を内省するようになり、これによって内省の観念と私と呼ぶ新しい一組の観念を貯える。これらは、心の外の外部対象が感官に行なう印銘と、心に本来の固有な力能から生じる心自身の作用であり、この作用も心が内省すると心の熟考の対象となって、すでに述べたとおり、あらゆる知識の起源なのである」。(78)

ロックは、心よさあるいは不快という感覚と内省について、次のようにのべる。「満足、心地よさ、快、幸福などと一方で呼び、他方では、不快、悩み、苦、苦悩、苦悶、不幸などと呼ぶが、それらはすべて、おなじものの程度の違いにすぎず、快と苦の、心地よさあるいは不快の、観念に属するものである。私は、この名まえをこれら二種類の観念のため最も普通に使うことにする。もし私たちのすべての外部感覚ならびに内部思想から心地よさの知覚がまったく切り離されたら、私たちには一つの思想もしくは行動を他より選んだ

り、注意するよりぼんやりしているほうを選んだり、静止より運動を選んだりする理由は「何もないであろう」。(79)

ロックは、内省の観念のなかで、心地よさと不快をみつめて、内部思想の運動的な積極性をつくりだしていくために、心よさの知覚を大切にしている。そして、不快、悩み、苦悶、苦闘、不快などと切り離さず、思考するとしている。内省には二つの側面があり、それを切り離さず問題をみて、人間が物事に選択して積極的に行動していけることが大切になっていく。

ところで、人間の行動的な能力は、感覚および内省から受けとる単純観念である。心の力能は、思考する力能を知性と呼び、有意の力能を意志と呼ぶとロックは考える。

「力能も、感覚および内省から受けとるもう一つの単純観念である。なぜなら、私たちは自分の身体の静止している諸部分を好きなように動かせることを自分自身のうちに観察するし、また、自然物が相互に産むことのできる結果は瞬間ごとに感官へ現れるので、私たちは、このどちらからも力能の観念を得るのである」。(80)

人間は静止している諸器官をすきなように動かせるように、自分自身を観察できるのも内省と感覚をもっているからである。人間のもっている力能は、能動的なもので、未来をつくりだしていくものである。それらは、心の内省作用から得られていくものである。

「能動的力能〔これが力能という言葉のいっそう本来の意味だ〕の例も、劣らずたくさんある。とはいえ、注意深く考察すれば、心の作用の内省から得られるほど明晰判明な能動的力能の観念を、感官によって物体はもたらさない。なぜなら、力能はすべて働きと関係しており、そして、私たちに観念がする働きは二種類だけ、すなわち思考と運動である。(1) 思考について、物体は思考の観念をまったくもたらさない。思考の観念はただ内省から得られるだけである。(2) 運動の始まりの観念も物体から得られない。静止する物体は、動くという能動的力能の観念をもたささい。また、物体がそれ自身運動状態に置かれれば、この運動は、この物体では能動というより、むしろ受動である。運動の始まりの観念は、私たち自身のうちに過ぎゆくものの内省から得られるわけである」。(81)

ロックの内省論は、人間の能動的力をつくるという見方である。人間は感覚をもつだけでなく、心そのものを内省することによって、主体的に能動的になる。人間は能動的な能力をもっているがゆえに、欲望や他の感覚を比較したり、選択したりできる。人間は欲望を抑制でき、それに支配されない力をもっているのである。人間は、理性によって、幸福の追求という欲望を選択できるのである。

(4) 生きていることに感謝する

稲盛和夫は四つ目の精進として生きていること、生かされていることに感謝し、幸せを感じる心によって、人生を豊かで潤いのすばらしいものに変えていくことができるとしている。

「不平不満をもって生きるのではなく、現状をあるがままに感謝し、さらなる向上をめざして一生懸命に努力する。そのためにも、まず生かされていることに神に感謝し、自分を取り巻くすべてのものに「ありがとうございます」と感謝する毎日を送るべきだと思います。しかし、感謝の心をもてといわれても、なかなかできるものではありません。私も

若いころは、ウソでもよいから「ありがとうございます」と感謝することが大切だと自分に言い聞かせていました。心も明るくなるはずです。まして、自分の心を素直に表し、「ありがとうございます」と感謝の念を口に出せば、それを聞いた周囲の人々はよい気持ちになってくれて、和やかで楽しい雰囲気を作り出されていきます。逆に不平不満の鬱積した刺々しい雰囲気は、自分を含めた周囲の人々にも不幸をもたらしていくと思います」。(82)

稲盛和夫は、現状をあるがままに感謝することから出発して、努力して未来にむかっていくことを強調している。不平不満からでは、心も明るくならず、周囲の人を楽しくしていかないと述べているのである。不平不満は、多くの人が自分の思い通りにならないこの世の中で、当然に生まれてくるものである。その不平不満を未来へのエネルギーに変えていくことは、生まれてから今日までに、支えてくれた人々に感謝することが出発である。親、または親のようになって育ててくれた人、家族や親類、恩師、先輩・友人、地域の人々、職場の人々、遊学での出会いなど、自分が多くの人に支えられて生きてきた人に感謝する。感謝しながら、その人たちの顔を浮かべながら自己の存在をありのままにみることから出発し、未来をみつめていく。

稲盛和夫にとって、感謝の思いを培ったのは、幼少時期の隠れ念仏の体験であったということである。父親の出身である村の寂しい山奥に隠れ念仏の体験をしたということである。この薩摩の隠れ念仏については、本論の「1、報恩感謝と隠れ念仏」のところでも詳しくのべたところである。誰でも自己の人生のなかで強烈な印象をもっている体験がある。その体験を自己の成長の糧にとりこんでいけることは幸せな人生でもある。とかく異常な体験からマイナス思考で自分をみがちである。不幸な体験として、それも自分をありのままにみて、自己の成長の糧にしてきた稲盛和夫の若いときの挫折の教訓は、感謝の気持ちをもって生きてきたことの大切さを教えている。

ところで、現実的に、なかなか人は、素直に感謝することから出発できないのである。稲盛和夫もこの問題を直視して、日々修行することを心がける大切さを述べている。自分の欲望からの出発を立てがちであり、煩惱から悟りを開いていく修行を日々重ねることをしなければ、自他の気持ちからありのままの現状をとらえることが難しいのである。とくに、理想を考え、正義の道を考えることには、現状の矛盾や厳しが多々あるものである。現状の感謝から出発して未来を志向することは現実に自分が今、まわりからの力で生かされていることへの認識をもつことであり、自己の傲慢さを内省しながら払拭していくことも大切なことである。感謝の気持ちは、自分が幸せになっていく道である。また、心が高まり、豊かになっていくことにもなる。

幸福と感謝について仏教ではどのように考えているのか。ブッタは、幸福を思うことは、神と人間の望みであると。最上の幸福については、ブッタは説いているのである。幸福になることは、賢者に親しみ、尊敬すべき人を尊敬すること、功德を積んで、正しい誓願を起こしていることである。また、深い学識があり、技術をみにつけ、身をつつしむことをよく学び、ことばが見事であることである。さらに、身近な家族に慕われ、仕事をきちんとできる状況である。つまり、父母につかえること、妻子を愛し護ること、仕事に秩序あり混乱せぬことである。施与と理法にかなった行い、徳行をゆるがせにしないことも幸福である状況に大切な課題である。心が清らかで、安穩である状況も幸福である状況である。そこでは、尊敬と謙遜と満足と感謝を聞くこと、堪え忍ぶ心があること、ことばのやさし

い行為があること、修養と清らかな行いがあることである。また、さらに、聖なる真理をみること、安らぎを体験することである。そこでは、世俗のことがらに触れても、その人の心が動揺せず、憂いなく、汚れを離れ、安穩であるということ幸せであることとしている。感謝を気持ちをもっていること、感謝のことを聞くことも、こよなき幸せなことであるのであるとブッタは説いている。ブッタのことば・スッタニパータ265「尊敬と謙遜と満足と感謝と（適当な）時に教えを聞くこと—これがこよなき幸せである」。⁽⁸³⁾

鎌倉時代の禅僧道元の正法眼藏95巻から平易なところを3704文字に選び抜いて、正法眼藏の入門書として1890年に公布された修証義には、報謝すべきことが第五章の行時報恩のなかで次のように述べられている。

第五章行時報恩・28節「今の見佛聞法（けんぶつもんぼう）は佛祖面面（ぶつそめんめん）の行持（ぎょうじ）より來（きた）れる慈恩（じおん）なり、佛祖若（ぶつそも）し單傳（たんでん）せずば奈何（いか）にしてか今日（こんにち）に至らん、一句（いっく）の恩尚（おんな）お報謝（ほうしゃ）すべし、一法（いっぽう）の恩尚（おんな）お報謝（ほうしゃ）すべし、況（いわん）や正法眼藏無上大法（しょうぼうげんぞうむじょうだいほう）の大恩（だいおん）これを報謝（ほうしゃ）せざらんや、病雀（びょうじゃく）尚[な]お恩（おん）を忘（わす）れず三府（さんぷ）の環（かん）能（よ）く報謝（ほうしゃ）あり、窮亀（きゅうき）尚（な）お恩（おん）を忘（わす）れず、餘不（よふ）の印（いん）能（よ）く報謝（ほうしゃ）あり。畜類（ちくるい）尚（な）お恩（おん）を報（ほう）ず、人類争（じんるいいかで）か恩（おん）を知（し）らざらん」。

今日に、正しい教えを聞くことのできるのは、仏祖の方々が、修行して正しく純粹に護り続けてきたおかげである。このために、ひとつひとつの言葉の恵みや法の教えに感謝すべきである。ましてや仏法の真髓である正法眼藏の仏法に対しては、無上の大恩で感謝を忘れてはならないものである。病雀の手当をしたことによる感謝を忘れずに三府（さんぷ）の環を贈ったということ、いじめられていた亀を助けたことによって、後に餘不停候になったときに助けたときの亀の姿が印に記されており、それが報謝のすがたのあらわれである。畜類でも恩の感謝をもっているのであるから、人類が恩の感謝を知らないことはない。

感謝の気持ちは人間であるかぎりだれでももっている心であり、仏のことばや仏の教えによって、感謝の気持ちは一層に身についていくのである。さらに、修証義の第5章の29節では、日々の生命をなおざりにしないで、我欲のために引き回されずに正しい道を歩むように修行することが大切であるとしている。

第29節「其（その）報謝（ほうしゃ）は餘外（よげ）の法（ほう）は中（あた）るべからず、唯（ただ）当（まさ）に日日（にちにち）の行持（ぎょうじ）、其（その）報謝（ほうしゃ）の正道（しょうどう）なるべし、謂（いわ）ゆる道理（どうり）は日日（にちにち）の生命を等閑（なおざり）にせず、私（わたくし）に費さざらんと行持（ぎょうじ）するなり」。⁽⁸⁴⁾

命をなおざりにせずに、我欲にひきずりまわされないために禅をして修行護持していくことは、極めて大切である。そのことは大恩に感謝する正しい道であり、生きていることに日々感謝していくことが仏教の教えであると。

ところで、感謝とは、決して強制されるものでないことはいうまでもなく、強制された形だけの感謝の挨拶だけでは誠の感謝ではない。感謝は人間の内発的な心から湧き出てく

るものである。したがって、感謝することを義務として強要して、権力的に利用するものでは決して感謝の意味を理解していないものである。ロックの市民政府論では、感謝や尊敬によつての政治権力を与えるものでなく、両親が子供に服従を求めるのは、子供の成長のための自然状態であり、子供は個々に応じて違っていることを次のように述べている。

「人は老人や賢人を尊敬し、彼らに敬意を払う。自分の子供や友人を擁護する。困窮者を救恤し扶助する。また恩人に対して感謝し、そのもてるすべて、そのなし得る一切を以てしてもなお足りないと思うこともある。けれどもこれらすべての義務があるからといって、彼らに対する法を作る権力権利を、何人かに与えるということではない。……両親に対する義務、子供に要求されなければならないものの程度が子供によつて違うからで、それはある子供に対しては、他の子供に対する以上の配慮、親切、苦勞、失費が用いられることがしばしばあったからである。このことは、両親自身も臣民であるような社会において、何故彼らがその子供に対する権力を保持し、その自然状態にある者と同じ程度に子供らの服従を要求する権利をもつか、ということの理由を示している。もしも、すべての政治権力が全く父権的なものに過ぎず、かつ実際に政治権力と父権が全然同一物であるならば、右のようなことはあり得ないであろう。何故ならもしそうだとすれば、一切の父権力は君主の手中にあり、臣民は自然それを全然持ち得ないからである。しかしこれら二つの権力、政治権力と父権的権力とは全然別個特異のもので、違った基礎の上に築かれており、かつ全く違う目的に向けられているので、父であるすべての臣民は、君主が自分の子供に対してもっているのと同じ程度の父権を、彼もまた自分の子供たちに対してもっているのである。そうしてすべての両親のある君主は、その臣民の最も卑しいものが自分の両親に対してすると同じように、彼もまたその両親に対して孝行の義務と従順とをつくさなければならぬ。その中には、それ故、君主または為政者が、その臣民に対してもっている種類の支配権のどんな部分であろうと、どんな程度のものでであろうと、含まれているわけではないのである」。⁽⁸⁵⁾

政治権力と父権が同一物であるならば、子供の成長のための自然状態のなかでの服従はもてないし、両親に対しての孝行と従順も為政者の支配権とは異なるのである。つまり、為政者の国民にもっている支配権と両親が子供に対してもっている孝行と従順とは全く異なる次元である。父親の権力として成人後においても子供を服従させ、拘束できるのは、自分の財産を自分の一番好きな子供に与えるということがある。この土地の享有は、その土地を属している国家への服従とも結びついてきた。この問題について、それは、土地についての相続の条件のみであつて、自然的なすべての子供に服従を強制するものではないことを次のように述べている。

「土地の享有は、常に、その土地が属して国のへの服従と結びついているので、父親は自分自身がその臣民であつた政府に対して自分の子孫を服従させ得るといふこと、そうして彼の結んだ協約が子孫にも効力をもつということが、普通に想定されてきた。しかしそれはただ土地に結びついた必要条件に過ぎない。そうしてその政府の下にある財産の相続は、その条件でこれを受取ろうとするもののみ及ぶのである。したがってそれは自然的紐帯ないし義務ではなく、自発的従順に過ぎない。何故ならどの人の子供も、生まれつき彼自身およびその祖先の誰とも同じように自由であるから、彼らがその自由をもつ限り、どの社会に属しどの国家に服すべきかを自由に選択しているからである。けれども彼らが、

その祖先の遺産を享有すようと欲するならば、彼らはその祖先と同じ条件でそれを受け、かつその財産に結びついて一切の条件に服さなければならない」。(86)

相続財産を欲するならば、父親の服従ばかりではなく、それと結びついた国家への服従にも服さなければならないことをロックは強調するのである。従って、相続財産から自由になることが、自然状態に近づき、より人間的に自由になり、心の底から誠の感謝や尊敬の気持ちが表れてくるのである。ロックは両親の子供に対する自然状態の服従に対する要求は、子供の成長のためであり、未成年の間に限る。両親は、子供の生涯をとおして統治権はもっていないことを次のように強調している。

「父の命令権は、その子供の未成年の間に限り、またその年頃の子供の訓練と支配とにふさわしい程度に止まるのである。そうしてまた、子供が一生を通じて、またどういふ事情にあっても、その当然払うべき、それに伴って親を扶養し擁護する義務、尊敬と敬意、ラテン人のいわゆる孝順の義務は、その父親に決して統治権、すなわちその子に対して法を作り刑罰を科する権力を与えるものではないのである」。(87)

子供への父の命令権は、自然状態のなかでの子供の成長のためであり、子供の父親への服従は、未成年という発達の段階に限定されたものであると。子供の親への尊敬と敬意、または、感謝の気持ちは、子供の人間的な自然感情からであり、決して権力的に統治するものではないというのである。仏教で強調してきた報謝も人間的な感情を高めていくことの自然的な状況から生み出されていくものである。

(5) 善行、利他行を積む

稲盛和夫は、因果応酬の法則があると、よい行いを積むことが幸運をもたらすと述べている。「利他行、つまり親切な思いやりの心、慈悲の心で人にやさしく接することは、大切なことです。必ず、あなたはすばらしい幸運をもたらしてくれるからです。よいことを実行すれば、運命をよい方向へ変えることができるし、仕事もよい方向へと変化させていくことができる。私はこのことを信じて、経営の局面でも善行、利他行を実践するように努力してまいりました。バカ正直に善行をつむことに、つまり、世のため人のために一生懸命利他行に努めること。それが人生を、また経営をさらによい方向へと変えていく唯一の方法だと思います」。(88)

稲盛和夫の人生の信条として、バカ正直に世のため人のために利他行を積むことが自分自身が幸福になることと信じて生きてきたことである。この際に、世のため、人のためということで、他の人に思いやりの心、慈悲の心をもつことは大切なことで、小善ではなく大善をなすとも強調している。

「私はよく企業経営の判断基準のひとつとして「大善」と「小善」の話をします。友人がお金に困っていると頼ってきたときに、単に情けをかけてあげるのは、助けてあげているようにみえるけれども、それはだらしのない友人をさらにだらしなくしてしまいます。

大きな借金を抱え、首が回らなくなってしまったのは、その友人のいい加減さ、だらしなさ、計画性のなさが原因なので、かわいそうだと思ってお金を貸してあげることは、その友人のいい加減さ、だらしなさをさらに助長することになってしまうわけです。それは、まさに友人を擁護する「小善」です。そういう愛し方、そういう情けのかけ方というのは、

その友人をさらに悪い方向へと導いてしまうのです。「かわいい子には旅をさせよ」といいます。そのように「大善」は一見すると非情に思えます。友人が「お金を貸してくれ」「連帯保証人になってくれ」と頼ってきたときは、友人がそこまで陥った経緯をよく聞き、よく調べ、もしそれが友人のしでかした不始末、いい加減さの結果であるのだとわかれば、お金は貸せないと毅然として断り、友人が苦難を真正面から受け、立ち直っていくように導いていくことが「大善」なのです。

相手のいうことに唯々諾々と従い、お金を貸したり連帯保証人になったりして、自分までもが引きずり込まれ、たいへんな目にあってしまうのは、その善行が「小善」だからです」。⁽⁸⁹⁾

稲盛和夫は、善行は、小善ではなく、大善を為すことを力説するが、実際に、この問題も難しい問題である。情けをかけるということは慈愛の精神が根底にあり、その人を助けてやりたいという思う感情から発するものであり、結果的に、相手はその感情を巧みに利用して善意の気持ちがあるがゆえにお金を貸したり、連帯保証人になったりするのである。むしろ、だらしなさという相手もいるが、言葉たくみ窮状を訴えて、騙し取っていくことをみるのである。相手の窮状の口車にのって長年にわたってどん底の生活を強いられるケースも多々みるのもめずらしくない。小善ではなく、大善をつくせということは、金銭をめぐっては極めて難しいのが現実である。

金銭的な善意の心は、直接的な人間関係による心情的な訴えからの善行為からではなく、協同的な関係や公的な社会関係をとおして大善が実行できる社会的なしくみづくりも必要な世の中になっている。この意味で、NPOなどの非営利の協同・協働組織がつくられていくことは極めて大切なことである。善意の心が社会的に誘導されていくのは、小善ではなく、大善であるが、直接的な心情を決して無視するものでもない。より理性的な大局的にみていく慈愛の精神が求められていくのである。

社会的な非営利の組織の発展や公的な福祉の充実、社会的な自立の援助のしくみが整備されていない状況では、善行為の気持ちをもっている者、心やさしい慈愛の精神をもっているものが欺され、どん底の暮らしを強いられることが消えていかないのではないかと。とくに、拝金主義で、騙しが横行している現代社会のなかで人の善意の気持ちがいかにされにくい状況があるのではないかと。稲盛和夫の指摘する小善ではなく、大善を尽くせということは人のだらしなさ、なまけのなかで楽しんで金儲けをしようとする人が増えるなかで、また、人を欺す風潮のなかで極めて大切なことである。善行が率先してできる社会的仕組みの構築も求められている。そして、小善ではなく、大善を尽くすということではないか。このためには、善の気持ちを大善にしていくためには、慈愛のレベル感情だけに閉じ込めないで大きな視野と理性的な判断が必要になってくるのである。

道元僧の正法眼蔵の教典を要約した修証義では、善行動、利他行を積むことの教えを述べている。つまり、衆生を利益するのは四つの智慧があるとしている。その四つとは布施であり、愛語であり、利行であり、同事であると。これは菩薩の誓願であり、実践なのであるとしている。それぞれの四つの智慧について次のように述べる。

「布施とは、食らざるなり、我物に非ざれども布施を障えざる道理あり、布施というのは、心清浄にして欲の汚れを離れることである。それ故、財がなく、力がなくても、他の施すのを見て讚歎随喜するのも立派な布施行である。然あれば則ち一句一偈の法をも布施

すべし、だから一句でも一偈でもよい、親切にみ法を施すがよい。此生侘生（ししょうたしょう）の善種となる、一銭一草の財（たから）をも布施すべし、必ず今生後生に花咲かす種となる。一銭でも一草でもよい、たとえ些細な施しであっても、此世侘世（しせたせ）の善根を兆す、法も財（たから）なるべし、財（たから）も法なるべし、法と財とは別物ではない。元来一つのものの裏表であるから、物心不二、財法二施の妙行が円満すれば功德は無量である。但彼が報謝を貪らず、自らが力を頌（わか）つなり、自分の出来得る限りの力を分かち与えて喜捨し、しかもその代償を期待してはならない。舟を置き橋を渡すも布施の檀度（だんど）なり、このような布施の精神ですれば船の運航も架橋の作業も、治生（ちしょう）産業固より布施に非ざること無しと」。⁽⁹⁰⁾

布施は心と財の施しもあり、心がこもっていなくてはならない。財を施すことによって、それが心になっていくこともある。いうまでもなく、布施をして決して代償を期待するものではない。代償の期待があれば、布施ではなくなる。また、船を運航したり、橋をかけたり、産業を起こしたりすることも利他の心をもって仕事を行えば布施であるということである。私利私欲ではなく、社会的貢献として、地域の社会投資を積極的にしていくことも布施になっていく。また、生計をたてるために働くことは、大きな布施である。仏教には精神的なものを施す法施と物資的なものを施す財施とがあるのである。仏教では精神的な法施が大切にされ、財施も欲の汚れを離すための心を清める精神的な営みのなかで位置づけられていくのである。

『雑宝蔵経』の教典に示されている仏教の「無財の七施」がある。1. 眼施として、暖かいまなざしで接する。2. 和顔施として、笑顔で接する。3. 愛語施として、思いやりに満ちた言葉をかける。4. 身施として、損得を抜きにして、自分の身体を使って奉仕する。立って出迎えたり、思いやりをこめて挨拶する。5. 心施として、徹底した思いやりや心遣いをはたらかせる。6. 床座施として、座席を譲る。7. 房舎施として、家に招き入れてもてなし、宿泊させてあげる。財がなくても布施はできるのである。つまり、布施とは金銭を施すという意味ではなく、貪る自己の欲から離れて、心を清浄していくためである。他の施すのを見て讚歎し、随喜するのも立派な布施行であるとしている。

衆生を利益していくために愛語は大きな役割をしていくというのが、道元の見方である。修証義では、愛語のことについて次のように説いている。現代的にボランティア活動も、仏教的な面からみると無財の布施になるのである。

「愛語とは、衆生を見るに、先ず慈愛の心を発（おこ）し、慈悲、慈愛の心をおこし、顧愛の言語を施すなり、愛情豊かな親切な言葉でもって、全ての衆生（もの）に語りかけることである。慈念衆生（じねんしゅじょう）猶如（ゆうにょ）赤子（しゃくし）の懐（おも）いを貯えて言語するは愛語なり、それは乳児を愛撫する母親の心を心として語る姿である。徳あるは讚むべし、徳なきは憐れむべし、心素直にして善き行いをする人を見れば、ありのままにこれを讚え、心邪見にして行い悪しき人に対しては、気の毒に思いこれを憐れむべきである。怨敵を降伏（ごうふく）し、君子を和睦ならしむること愛語を根本とするなり、怨みにおもう敵の怒りを鎮め、世の人間関係を仲睦まじく和合さすことも、慈愛の言葉が根本である。面（むか）いて愛語を聞くは面を喜ばしめ、心を楽しくす、誰人でも面と向かって愛語を聞けば、心楽しく笑顔も浮かぶ。面（むか）わずして愛語を聞くは肝に銘じ魂に銘ず、人づてに愛語を耳にすれば、その感激は更に深く、肝に刻み心に刻ん

で忘れはしない。愛語能く廻天の力あることを学すべきなり。その上、慈悲哀愍の心を元にした愛語は、天子の御心をも動かす如くの力があるのである。このことをよくよく承知し勤め修すべきである」。⁽⁹¹⁾

愛語は、恨みに思う敵の怒りを鎮める効果をもたらすのである。さらに、愛語は、和睦を可能にさせると。世の人間関係を仲睦まじくするのも愛語であるとしている。愛語は人を喜ばし、心を楽しくさせるものである。愛語よく廻天の力は、人の心を動かすことであり、相手の気持ちになって自分ができることを考えてかわいそうに思う慈悲哀愍の心を元にした愛語は、天子の御心も動かすという大きな力があるのである。

仏教的な利行は、貧富の差なく平等に利益をもたらす行為であり、それは報謝を求めるものでは決してない。恩返しをしてもらおうという打算的なものも微塵もなかったのであるが、愚かなものは他を利することを先にすると、自分は損をすと思いがちであるが、平等に利するのであることを道元は述べている。

「利行というのは、貴賤貧富のわけへだてなく、平等に他を利益するためのよき手だてを廻らすことである。報謝を求めず、唯単（ひと）えに利行に催さるるなり、その行為は利行の心に催された止むに止まれない心の発露であって、ご恩返しをしてもらおうという、打算的なものは微塵もなかったのである。愚人（ぐにん）謂（おも）わくは利侘を先とせば自らが利省かれぬべしと、愚かな者は他を利することを先にすると、自分は損をすと思いがちであるが、爾（しか）には非（あら）ざるなり、決してそうではない。利行そのものは自他の隔てなく、平等に大利益を被るのである。利行は一法なり、普（あまね）く自侘を利するなり」。⁽⁹²⁾

同事とは自己の本心も大切にして、相手の立場を犯すことなく、共存調和することである。自分を捨てるということは相手と同じ境遇になって考えるということである。

「同事というのは、本来の面目である。自己の本心にも背かず、相手の立場をも犯すことなく、共在調和、円融無碍の作用をすることである。衆生を善道に導くためには、和光同塵の方便を必要とするが、自分を捨てて相手と同じ心、同じ境遇になって、仏ごころを働かせる。これが同事である。人間の如来は人間に同ぜるが如し、人間を済度する如来は、托胎・出生・発心・修行・成道と、人間の相をして出現なされ、人間の踏むべき道を踏んで仏となられたのである。侘をして自に同ぜしめて後に自をして侘に同ぜしむる道理あるべし、同事の極意は、大慈悲心をもって他の一切のものを包容することである。この力量があつてこそ、自分を他に同じうせしめることが出来る。自侘は時に随（したご）うて無窮なり、自分と相手が付かず離れず有無相通ずれば、時に随い事に触れて、千変万化窮まりはない。海の水を辞せざるは同事なり、海が清濁併せ呑み、大河細流を全て受け入れて辞するところがないのと同様である。是故（このゆえ）に能く水聚（あつま）りて海となるなり。これによって、渺々たる大海の同一塩味となる。これが同事行の様子である」。⁽⁹³⁾

道元は、人間の具体的な煩惱の事実、我執にとりつかれていることであり、この現実に対応しての解脱を説くのである。この問題を仏教哲学者の玉城康四郎は次のように述べている。

「道元は、観念ではなく、具体的な事実の問題に着眼している。試みに、われわれの当面の心を反省してみよ。果たして一念三千の心（天台の教理。一念のなかに地獄から仏まで無数のすがたをそなえることの意味）や入仏界心（仏の世界に入る心）になっているであ

ろうか。決してそうではない。実際は愛欲・食欲・名誉欲・利害関係などの妄想だけである。これがわれわれの現実の心である。発心は、このような現実の心に対応するものでなければならない。右のような種々の欲望の根本は何であろうか。それは一言でいえば我執であり、道元のいう吾我（ごが）の心である。道元はしきりに、吾我を離れよ、我見を離れよと強調する。吾我の心は、一般的に言えばきわめて当然の心であるともいえよう。人間たれしも自己意識を持たぬものはいない。自己意識があつて初めて人格上の責任も生まれてくる。自己意識がないとすれば、それは無人格者に等しい。西洋では、とくに近世以後、自己意識は人間存在の基本的な課題になったほどである。しかし、吾我の心は一方では自己意識として人格や知性の基盤を意味すると同時に、他方では我見・我執として、この心こそ解脱をさまたげている基因をなしている。いいかえれば吾我の心は、知性の働きを包んでいるとともに煩惱や迷いの源泉でもある」。(94)

道元によれば、吾我を離れることは、実際に簡単にいかないのである。自分を捨てることで、ただひたすら座禅して身心を放下していくことであり、無情に徹することに目覚めることに決意することが発心の根本条件である。目覚めることの決意は、自分を捨てることの難しさや煩惱に対する内省が秘められているのである。

全人格的思惟を普遍的な目覚めとして玉城康四郎は強調する。人間の思惟を知性、感情、自己意識の精神的なものと身体も含めて一体としてみることに、主体者として形なき純粹生命が顕わになっていることの二つの要素を指摘するが、仏教とキリスト教における人間の根本転換に形なき純粹生命の重要性を次のように指摘する。「形なき純粹生命が、全人格的思惟を営みつつあつ主体者に現れになるとき、初めて人間自体の根本転換、すなわち目覚めが実現する」と普遍的な全人格な目覚めを強調するのである。(95)

仏教哲学者の玉城康四郎は、東西思想の根底にあるものとして、仏教思想と西洋のギリシャ思想、キリスト思想、近代のカント、ユングなどの思想と対比しながら、現代における戦争の不条理性、科学技術の発展による自然破壊、公害のまきちらし、動物の根性をもつての、あくことなき利益を追求にとりつかれている精神の荒廃などの愚劣と残酷性の繰り返しの問題に、人間の世界を根源的に見渡すために人間の原態に戻ってみようと思案しているのである。人類の教師たちが意図した共通の基本型を次のように要約している。「無智・罪・我執なる人間存在の原態に立ちかえり、全心身的に自己集中することによって、真実の智慧を求め。しかし、存在の原態そのものが無智であり罪悪であり我執であるから、自己意識（無意識を含めた）による集中は、自らの原態に沈没するだけである。そうではなく、存在自体を貫いているところのいのちそのもの（ダンマあるいは神）と交わり、いのちそのものに自己を集中することによって、やがてわれわれは、このような原態にもとづくさまざまな不安・疑惑から解放されていく。そして、解放されつつ現実の世界に働くことができるということであろう」。(96)

以上のように、玉城康四郎は、人間の原態の知罪、我執の存在を自己集中することによって真実の智慧を求めたのである。

(6) 感性的な悩みをしない

稲盛和夫は、仕事に失敗して、心配をしたり、悔やんだり、思い悩んだりして無意味な

ことに悩むことは、人間の心を病的なものに結びついていくことであり、決して生産的なことではないとして、心配は反省したらキッパリと忘れて、新しい仕事に打ち込んでいくことが肝要であると強調する。「すんだことに対して深い反省はしても、感情や感性のレベルで心労を重ねてはなりません。理性で物事を考え、新たな思いと新たな行動に、ただちに移るべきです。そうすることが人生をすばらしいものにしていくと、私は信じています。仕事に失敗して、我々はよく心配をします。しかし、いくら心配をしても、失敗した仕事が元に戻ることはありません。悔やみ、思い悩んでも無意味だと思い、悩んでしまうものです。「感性的な悩みをしない」とは、こうした意味のない心労を重ねることをやめるということです。起きてしまったことはしようがありません。キッパリとあきらめ、新しい仕事に打ち込んでいくことが肝要です。たとえば、何かスキャンダルに巻き込まれ、道徳的にも法律的にも追求され、本人はもとより親兄弟、周囲の人たちにたいへんな迷惑をかけるというような大失敗をしたとしても、なぜそういうことになったのか十分に反省し、今後一切そういうことはすまい、今後は心を入れ替えて努力していこうと心に誓うことでいいのです。不名誉なスキャンダルに襲われ、身も心もズタズタになるくらいに心を悩ませ、あげくの果てには自殺をしてしまう人がいますが、いつまでもクヨクヨと失敗に心を悩ませ、心を暗くしていくことはやめたほうがよいのです。……どんな不名誉なことであっても、勇気をもって真正面から受け止め、立ち直っていかなければなりません」。(97)

稲盛和夫自身ファインセラミックによる人工股関節の厚生省認可をうけて販売したところ、非常によい結果がでたと多くの医師から評価を受けて、膝関節を早くつくってくれと医師から要望もありました。人工股関節と同様に、よい結果がでました。しかし、マスコミからは、厚生省の認可を受けずに膝関節をつくって金儲けをしている悪徳業者とたたかれたのである。このことについて稲盛和夫は、感性的な悩みをしないというなかで次のように当時、心を痛めたことを述べている。

マスコミは「病人をエサにして金儲けに邁進している京セラだと、連日たたかれました。厚生省にも何度か説明に行き、お詫びもしました。そのたびにテレビカメラの放列が敷かれ、私が頭を下げている姿が連日のようにテレビに流れました。家族に対しても、会社の人たちに対しても、近所の人たちに対しても顔向けできず、私の信用、名誉が大きく傷つけられたのです。私はいてもたってもいられないくらいに、心を痛めました」。(98)

稲盛和夫の感性的に悩まないという精進の話は、自己の心を痛めた人工膝関節開発をめぐっての厚生省認可問題の苦しい体験からの重みをもった言葉である。稲盛和夫は、常に未来に向かって創造的に生きている経営者であり、研究・技術者であることから、そのたたかれた問題をじっくりと考えて、反省して、新しい仕事にむかっていったことができたのである。ここには、キッパリと痛めた心を未来に向けた勇気さがあつた。

仏教では懺悔滅罪ということで、煩惱を洗いおとして、心を清めていくための目覚めがある。道元の正法眼蔵から比較的な平易な言葉を選び抜いた修証義では、懺悔をすれば滅罪清浄になることを述べている。

「仏祖憐（ぶつそあわれ）みの余（あま）り広大（こうだい）の慈門（じもん）を開（ひら）き置（お）けり、是れ一切衆生（しゅじょう）を証入（しょうにゅう）せしめんが為なり、人天（にんてん）誰（たれ）か入らざらん、彼（か）の三時の悪業報（ごっぼう）

必ず感ずべしと雖（いえど）も、懺悔（さんげ）するが如きは重きを転じて軽受せしむ、又滅罪清浄（めつざいしょうじょう）ならしむるなり。然（しか）あれば、誠心（じょうしん）を専らにして前仏（ぜんぶつ）に懺悔すべし、恚麼（いんも）するとき前仏懺悔の功德力（くどくりき）我を拯（すく）いて清浄ならしむ、此（この）功德能（よ）く無礙（むげ）の浄信（じょうしん）精進を生長（しょうちょう）せしむるなり。浄信一現（いちげん）するとき、自佗（じた）同じく転ぜられるなり、其（その）利益（りやく）普（あまね）く情非情（じょうひじょう）蒙（ごう）ぶらしむ」。⁽⁹⁹⁾

仏は広大な慈悲の門をだれにでも開いており、誰でも命あるものは、心を清浄し、分別妄想を捨て去って、仏を信じて、その気になって、念仏をし、座禅をすれば苦悩から解放されていくということである。この世に、因果の道理があり、過去・現在・未来の三世にわたって、それは、連鎖しており、公平無私のものである。因果の応酬は、現世、次生、次の次の生という三時があり、必ず遅いか早いかの違いがあるが現れるということである。

誠の心に専念して、自己を仏に親密に相對して懺悔することによって、功德が現れて心を洗い清めることができる。そして、その功德は、仏の道の精進の生長を増進させてくれるということになる。清らかな心が現れると自分だけではなく、他人も変わっていく。生命あるものだけではなく、自然物にも及ぶのである。

感性的な悩みは、煩悩の世界に閉じこもっている状況であり、誠心をもって反省することによって、心が煩悩の世界に固辞していたことから悟りを開いていくことである。仏と相對して人間としての生き方に懺悔し、滅罪清浄していくことになるのである。自我意識のなかには煩悩の感情が伴っており、そのなかに閉じこもっていれば苦悩の連鎖になっていく。個人我への妄信、慢心、愛着、迷いが心をかきみだす。

自分の行った仕事については、誰でもこだわる。このこだわりは、自分の仕事の誇りにもなり、明日への意欲にもつながっていく。しかし、仕事は必ずしも成功するとは限らない。仕事がうまくいかなかったり、他から非難されたりすることによって、感性的に悩み、自我意識の殻のなかに閉じこもり、煩悩の自己連鎖が展開されがちである。自我意識のなかで失敗の打撃が大きければ大きいほど、また、それが異常体験として植え付けられるほど殻が太くなりがちである。

ときには、誠心誠意に世のため人のために尽くしていこうとする仕事でも、自己の意図とは全く逆で、スキャンダルにまきこまれて異常体験と仕事の失敗になることも否定できない。会社の倒産、詐欺によるのっとられなど、悩みが異常体験と結びついていくことによって、トラウマ現象などにとりつかれて、精神的な病理現象に走っていくことも珍しくない。

人間は、感性を持つことによって、豊かな心を形成していくことがある。つまり、人間は感覚を磨き、感情をもって主体的に感性を豊かにしていく。豊かな情操の発達、感性を磨いていくことは、人間的に豊かに生きていくうえで大切なことである。感性を豊かにしていくことによって、感動の持続性をもって生きていく大きな喜びになる。持続的な喜びは、理性的な存在と伴って、人間的幸福感の直感的表現になっていく。

カントは、生の快適の意識ということで、感情を積極的に位置づける。感情は、理性的存在者の存在を不断に伴っていることによって幸福観をもつことを次のようにのべている。

「主観の感受性にもとづいている、このような快は、対象の現実的存在に依存しているからである。それだからこの快は、感覚（感情）に属するのであって、悟性には属しない。

悟性は、客観に対する表象の関係を概念に従って表現するものであって、主観に対する[表象]関係を感情に従って表現するのではない。すると快は、主観が対象の現実的存在から期待する快適の感情が欲求能力を規定する限りにおいてのみ、実践的なものである。ところで生の快適という感情が、理性的存在者の全現実的存在に不断に伴っているならば、この快適の意識がすなわち幸福である。そしてかかる幸福が意識の最高の規定根拠とするところの原理が、取りも直さず自愛の原理である」。(100)

カントは、人間の快適感、幸福観ということから感性を考えている。感情と欲求との関係は、理性的の存在者の全現実存在のなかでみているのである。幸福観は現実的存在を理性的にみることによって持続的に維持していけることができるのである。

また、カントは感性的な認識を欠くならば純粹悟性はなにも認識できないということによって直感に結びつく経験に基づく認識の大切さを次のように指摘している。「総合的な諸原則を、直感を欠くような単なる概念から形成することは不可能であった。むしろこれらの原則は、感性的直感に関係してのみ、従ってまた可能的経験の対象に関係してのみ成立し得たのである。[純粹]悟性概念[カテゴリ]は、かかる直感と結びついてのみ、我々が経験と名づけるところのものの認識を可能ならしめるからである」。(101)

直感は、実践的な知性を形成していくうえで不可欠な要素である。感性的な直感に関係してのみ経験的な認識へと発展していくのである。悟性は、実践的な理性認識の発展にとって大切な過程である。

持続的喜びと人間の欲求の充足観とはイコールではない。人間的欲求の充足に、理性と道徳的行動が伴って、持続的な喜びになる。快樂のみの世界に生きていくことは、感覚の世界に閉じこまっている状態である。動物的な個体主義から絆、思いやり、愛をもった社会形成の人間的感情を持つことによって、人間のもつ理性の発達による持続的な喜びになっていく。人間は、感性を磨き、情操を豊かにしていくことによって、感覚的な個体主義的な欲望から離れていくのである。悩みも当初は、個人的な苦しみであるが、他者と相談することによって、理性的になっていく。

豊かな情操の発展に伴ってとの快適な心の増大は、動物的な欲望から人間的な感性と理性の発展の結果である。生きていくうえでの生理的な欲望は決して否定されるものではない。しかし、それは、動物的な個体主義からの長い歴史的な経過を経て、目的意識をもつての他を思いやり、分かち合いの人間的な社会の存在形成になってきたのである。本質的に人間を信じることによって、感性的な悩みからの解放が生れてくる。当初の感性の悩みも、理性に転化することによって、豊かさをもった感性にもなる。

感性を高めていくことによって、芸術文化も発展し、仲間と生きている共感と連帯によって、幸福感も実感していく。人間は社会的存在ということから、感性的な豊かさは喜びを他の人々と共有していくことになり、決して個人の自我意識の延長のみではなく、他を思いやる感性の発展でもある。悩みは個人的な悩みから社会的、集団的なものに転化していくのである。

ところで、感性的な悩みは、自己の殻のなかに閉じ込める側面をもっている。また、他への慈愛に目を向ける力が弱っていく側面をもつ。他から攻撃を受けることによって、また、自分自身に怒りを感じて自己の誇りを失っていく。感性的な悩みは、感情のレベルにとどまり、自己への自身を失っていく。それは、殻に閉じ困っていく現象である。この克

服には、他との喜びや悲しみ、苦しみということから平安感と幸福感を身体で感じるような共有の意識が大切である。

自己の選択について、悩みは誰でも生きていくうえで不可欠な要素である。とくに、青年期においては進路への悩みは大きな位置を占めている。個性を発揮していく世の中では、誰でも悩みをもち、常に自己葛藤がつきものである。自己のなかにある心は煩惱と正義、慈愛と人間は様々な気持ちをと理性もち、自己の経験による感動、喜び、苦しみ、羞恥心、辱めなどをあわせもつ。悩みは、個々の人間が理性的に行動していく過程の自己省察のひとつなのである。

悩むことは自己の行動に対して、確信を持つとすることで大切なことであり、悩み一般を決して否定するものではない。悩みは、未来を志向し、夢を描いて行動していくうえで、積極性をもつ場合もある。個々の能力が発揮される社会に発展していくこそ、未来を志向していく積極的な意味での悩みは、増大していく必要がある。

将来の展望や自己の目標に達成できなかつたり、自己の行動に決断できなかつたりする場合は少ない。自己省察して、悩むことは、人間的に生きていくことで不可欠である。また、人間的に生きていくうえで善悪の感情は大切である。自己欲望のなかで悩まず、善悪をわきまえずに、平気で嘘をついたり、人を欺したり、自己の行動に責任をもたずに、なるがままにゲーム感覚で生きていることが犯罪のなかでみることがある。

それは、道徳のない、すべてが自己合理化の世界であり、犯罪を犯しても罪意識をもたず、善悪の自己葛藤のないような世界をみることがある。死をまえにしても詐欺を改めずに、騙し取った財産を相続させよと金力支配にあえぐのをみると、そこに人間的な悩みを疑うのである。人間にとっての権力支配、拝金主義、人を支配する欲望と、良心や慈愛の精神との悩みは、悪魔化したリーダーの社会はどうなっていくのであろうか。

さらに、同事に、官僚化していく社会のなかで善悪を深く考えることを放棄して、社会のルール、命の大切さ、人間の尊厳の重要性を無視して、いわれるままに行動している怖さを重視しなければならない。権力による社会的な罪悪は、一人ではできないのである。正義心をもった人間にとって、ここには、勇気をもつことができるかどうかの悩みがある。人間にとって個々に悩むことは正義をもって生きるうえで、とくに、現代社会の手段を選ばない拝金主義、権力と支配欲望の出世主義の横行する弱肉強食の競争や、マインドコントロールした集団や組織を目にするとき、切実に考える課題である。

しかし、感性的な悩みは、自己の失敗、辱められたり、攻撃されたり、陰謀や謀略によって地位を追われたり、生活の基盤を奪われたりして、自己のなかに閉じこもって悩むものである。その体験が異常であればこそ、激しく心感覚を痛めつけていく。それは、苦悩となって現れる。異常体験の辛さを内面化して、自己の心を攻めていく。まさに、自己嫌悪になり、自分自身も信じられなくなる。その感情が心のなかで後悔となって連続する。後悔の連続は、感性的な悩みの典型である。

感性的悩みによる命の危機は、その苦しきからの逃避である。そこでは、生きていくことに積極性がなくなり、生のマイナスの感情が噴出していく。怒りや愚痴、羞恥の心が自己増大していく。激しい心の痛みの体験は、心の傷を蓄積していき、そのつらさで、生きていくことすらわからなくなる場合もある。

感性的な悩みの辛さは、生きる力さえも奪っていくケースすらある。防衛的本能として、

人間には、悩むことが与えられている。それは、体験による感情的痛みから、その辛さから防衛するために、体験に対する自己省察、反省の機会を与えられている。それは、決して感情レベルの自己省察や反省ではない。感性的な悩みは、辛い体験を感情のレベルに閉じこめて、理性的な思考、自己の体験を省察していくことを停止してしまう作用である。体験に基づく知性をもった悟性的認識や、体験を超えて抽象力をもって理性的に認識することは大切である。悩みの精神生活の発展は、人間に与えられた防衛的な能力であり、未来を志向していく能力なのである。

感情的に苦しみ、羞恥を受け、自己のプライドを大きく傷つけられて、閉じられた感情の世界で悩むことは、前向きに生きていくうえでの大きなマイナスの側面になる。従って、感性的な悩みは、そのストレスを発散できる場が必要である。痛みの感情を捨てる力と、その捨てられる環境を自らつくっていくことが不可欠である。感性的な悩みをしないで、心の痛みを忘れられていく能力はどのようにしたら作り出していくことができるのか。

人間は信頼できる家族や仲間が存在をもって社会をつくっている。信じ合える仲間は心の痛みを救ってくれるきっかけをつくる。他力は、感性的な悩みによって、自己を見失ったときは、克服できる手立てになる。信じ合える仲間も感性の世界だけではなく、理性的に社会的ルールや社会的正義との関係で判断することが必要であるが、その心の余裕性もなく、オウム真理教のように社会的な破壊集団にはまり込んでいくこともある。

ところで、修証義にまとめられた道元僧がのべるところの心を浄化していくことは大きな精進であり、浄心一現することによって、まわりも大きな影響を与えられていくのである。「浄信一現（いちげん）するとき、自佗（じた）同じく転ぜられるなり、其（その）利益（りやく）普（あまね）く情非情（じょうひじょう）蒙（ごう）ぶらしむ」ということである。感性的な悩みに入り込んでいく危険性のあるときは、他のものを、また、いのちあるもの、自然物みんなご利益をえるという自己以外をみつめることが大切であるが、なかなかその余裕をもてる心が作り出せないのである。

稲盛和夫は、逆境のときに自分を救ったのは師の一言であったと次のようにのべている。「稲盛さん、そういう苦勞をするのも生きていますからですよ。死んでしまえば、そんな苦勞はしません。生きていればこそ苦勞するのですから、それはよいことではありませんか。……これは自分の身を清めるために必要な懺悔なのだとして心で受け止めた瞬間から、身も心も晴れ晴れとしていきました」と稲盛和夫は述べている。⁽¹⁰²⁾

感性的な悩みからの幸福は稲盛和夫にとって師の一言である生きていくことへの感謝の気持ちからの懺悔であったということである。人間は考える力を与えられることによって悩むこともできるようになり、自己省察して反省をし、自己の心を高めていくことができる。感性的な悩みは、常につきもので、自分を忘れる能力をもつこと、考えることを休めて身体の動きを感じる能力も必要である。また、自然界の動きを感じる能力、感謝の感じる能力も大きな自己修養のひとつとして大切な力である。

異常体験や地獄の世界にはまり込んでいることは、生きることにあって大きな桎梏である。深刻な感性的な悩みは、信号機もみえなくなり、食事も通らなくなり、美しい景色もみえなくなる。そこでは、人間としての感動の身持ち、人間的感覚すら奪われていく。世界が自己の殻に閉じ込められて動きができなくなっていくのである。この状態に対して、感謝という人間のもっている心の絆の糸を見つけ出し、周囲もその救いの糸をさしだして

あげる手立てが今、切実に求められているのではないか。感性的な悩みをもったときの駆け込み寺のようなものが必要なのである。

感性的な悩みをほっておけば、感覚の世界すら見えなくなり、自己の殻へと進んでいくのである。感性的悩みを克服できる力をもてる教育とそれを脱出できる普段からの心構えを身につけ、その精進も人間的に生きていくうえで大切な課題になっている。

あとがき

稲盛和夫の経営哲学を仏教思想との関係で本論はのべたが、時間と紙数の関係で多くの課題を残して終わった。稲盛和夫が得度した臨済宗妙心寺の考え方や稲盛和夫の経営哲学については、触れることができなかった。禅の側面から稲盛和夫の仏教観をみなければ本論に入ったことにならない。従って、本稿では、その問題に十分に立ち入っていない。稲盛和夫の経営哲学と仏教というテーマからすれば、本稿は本丸ではない。引き続き、稲盛和夫の経営哲学と仏教について探求していく計画である。

稲盛和夫の仏教観は、隠れ念仏から始まって、臨済宗妙心寺での得度になるが、かれの仏教思想は、禅と浄土が統一した見方であり、さらに、心の側面から人間の全人格思惟をめざそうとするものである。この意味で古代仏教の唯識思想を深めていく必要性があったが、全くの力不足で十分に入ることができなかった。人間の心、悟り、心の輪廻などの構造をみていくうえで、八識説の概念は、大変に興味深いものがある。五つの感覚からの意識と自覚的な意識、さらに、無意識の世界の寝ても覚めても自己に執着する末那（まな）識、人間の行動、思考などが種子に記録され、身体を生み出し、他の識と相互作用をつくりだしていく阿頼耶（あらや）識などを深めたかった。

稲盛和夫の心の構造で理性で本能、感情、感覚を抑えるという哲学も深めてみたかった。人間の本質は善であり、人間は弱く、誘惑に負け、欲望にとらわれ、いざというときに利己的行動をとってしまう。自己を律する厳しい哲学を持ち、常に真摯に生きようとする強い意志をもっていなければ自らの欲望を抑えることは難しいという哲学は、現代人が生きるうえで大切である。心は同心円状に中核から外側に魂（真我）、霊性、感情・感覚、本能が位置し、精神意識と肉体意識に分けて考え、理性はその中間に位置するという見方も深めてみたかった。これらの哲学形成を仏教思想のなかでどのようにみていくのか、大変に興味ある課題である。

毎日、創意工夫しながら懸命に努力しても壁にぶち当たり万策尽きたということがあがあるが、すると神の声が聞こえてくるということがあがある。解決のヒントをささやきかけることがあがあると稲盛和夫は現場に宿る「神の声」の見方も深めてみたかった課題である。この問題を、仏教的な思想からどのように考えていったらよいのであろうか。心情的に仕事に対する強い情熱、深い思い入れで努力し、能力を集中することによって大きな成果を得ることができる世界をどのように理解していくのか。ヨーガの世界と唯識思想など深めていく課題があがある。

さらに、日本の禅を体系化した道元思想も本論では修証義を引用して若干触れたが、真正面から道元に向き合っていくためには、正法眼蔵を自分なりに吟味する必要性がああ

たが、力不足でできなかった。禅と浄土の統一では、現実の生きている世界に仏教の心を求め、それぞれの仕事のなかに仏教の悟りを求めた鈴木正三の思想についても興味深いものがあった。この思想は、稲盛和夫の働き方の著作と関連させながら興味深いものがあったが、この問題についてもさらに、深めていく課題である。

ところで、稲盛和夫の経営哲学と仏教思想をみていくうえで、仕事の現場を重んじて、現実の経営の実態をみて、心の問題を深くみつめていく手法は極めて大切である。この意味で稲盛経営哲学の全体像をしっかりとらえ、さらに、政治論、経済論、社会論も含めて全人格をとらえようとしている稲盛和夫の姿勢が大切である。いうまでもないことだが、仏教思想のみに決して狭くみて、稲盛和夫の経営哲学を限定しまうのは、かれの本意から大きく離れていくものである。

【注】

- (1) 稲盛和夫「生き方」サンマーク出版、140頁
- (2) 梅原猛・稲盛和夫「人類を救う哲学」PHP、203頁～204頁
- (3) 神田 嘉延「村落構造と隠れ念仏講一近世南日本における真宗近世下における門徒衆の活動を中心に一」福男武彦・居村栄編「人びとの学びの歴史上」民衆社、120頁～137頁参照
- (4) 稲盛和夫「生き方」サンマーク出版、140頁～142頁
- (5) 前掲書、143頁～145頁
- (6) 編集代表谷川健一「日本庶民生活資料集成第一八巻」三一書房、388頁。
- (7) 星野元貞「薩摩の隠れ門徒・鹿児島歴史シリーズ7」著作社、85頁～99頁参照。
- (8) 星野元貞「薩摩の隠れ門徒」著作社、94頁～95頁
- (9) 前掲書、96頁～97頁
- (10) 前掲書、260頁～299頁参照
- (11) 桃園恵真「新訂さつまの隠れ念仏」図書刊行会、6頁～7頁
- (12) 前掲書、「日本庶民生活資料集成第一八巻」、500頁
- (13) 桃園恵真「新訂薩摩の隠れ念仏」図書刊行会、67頁～76頁参照、桃園恵真「薩摩真宗禁制史の研究」吉川弘文館、149頁～152頁参照
- (14) 石田端麿「教行信証入門」講談社学術文庫、165頁～166頁
- (15) 前掲書、71頁～72頁
- (16) 親鸞聖人作「正像末浄土和讃」第58首目。高森頭徹「歎異抄をひらく」一万堂出版、206頁より
- (17) 前掲書、「歎異抄をひらく」、110頁～112頁
- (18) 前掲書、「薩摩の隠れ門徒・鹿児島歴史シリーズ7」、171頁～192頁参照。
- (19) 森田清美「霧島山麓の隠れ念仏と修験」岩田書院、337頁
- (20) 米村竜治「殉教と民衆」同朋舎、225頁～226頁
- (21) 仏教思想研究会編・代表中村元仏教思想四巻・「恩」中村元「「恩」の思想」平楽寺書店、3頁～5頁参照
- (22) 前掲書、17頁
- (23) 前掲書、28頁
- (24) 前掲書、33頁
- (25) 前掲書、48頁

- (26)前掲書、「生き方」152頁～153頁
- (27)中村元「悪」仏教思想研究会・代表中村元編集「仏教思想2・悪」平楽寺書店、3頁～88頁参照、中村元他訳注「浄土三部経」(上)無量寿経、岩波文庫93頁～121頁
- (28)中村元「悪」前掲書、61頁
- (29)前掲書、63頁
- (30)前掲書、65頁
- (31)前掲書、66頁
- (32)前掲書、69頁
- (33)前掲書、82頁
- (34)中村元「心の反省」仏教思想研究会・代表中村元編集「仏教思想9・心」平楽寺書店、28頁～29頁参照
- (35)前掲書、29頁
- (36)前掲書、39頁～62頁参照
- (37)中村元「宗教と社会倫理」岩波書店、61頁～65頁参照
- (38)前掲書、70頁～71頁
- (39)前掲書、72頁
- (40)前掲書、77頁
- (41)前掲書、78頁～79頁参照
- (42)前掲書、80-81頁
- (43)前掲書、83頁～84頁
- (44)前掲書、86頁
- (45)前掲書、92頁～95頁参照
- (46)前掲書、100頁～101頁
- (47)アルボムツレ・スマナサーラ著「自ら確かめるブッタの教」大法輪閣、9頁～14頁参照。
- (48)前掲書、33頁～38頁
- (49)前掲書、48頁～51頁参照
- (50)前掲書、61頁
- (51)前掲書、45頁
- (52)前掲書、66頁～76頁参照
- (53)稲盛和夫「六つの精進」サンマーク出版、9頁
- (54)前掲書、27頁～29頁
- (55)前掲書、32頁
- (56)前掲書・稲盛和夫「生き方」、20頁～21頁
- (57)日本古典文学大系・宮坂宥勝校注、「暇名法語集」のなかの鈴木正三、「萬民徳用」より岩波書店、273頁～279頁参照。山本七平「勤勉の哲学」祥伝社、85頁～97頁参照。(58)鈴木正三・鈴木大拙校訂「驢鞍橋(ろあんきょう)」。83頁岩波文庫、山本七平著・前掲書、101頁
- (59)前掲書、鈴木正三・鈴木大拙校訂「驢鞍橋(ろあんきょう)」の解説・鈴木大拙237頁～254頁参照
- (60)神谷満雄「鈴木正三—現代に生きる勤勉と禁欲の精神」東洋経済新報社、28頁
- (61)鈴木大拙「日本的靈性」岩波文庫、44頁～45頁
- (62)前掲書・稲盛和夫「生き方」、58頁～60頁
- (63)前掲書、61頁
- (64)ヴェゴツキー土井捷三・神谷栄司訳「「発達の最近接領域」の理論」三学出版、19頁
- (65)中村元「近世日本の批判的精神」春秋社、64頁～66頁参照

- (66) 藤吉慈海「禅と浄土教」講談社学術文庫、228頁～230頁
- (67) ホーチミン・加茂徳治他訳「わが民族は英雄」新日本文庫、8頁～61頁参照・絶版
- (68) ホーチミン・坂本徳松他訳「解放の思想」日本語訳1966年絶版、143頁～150頁参照。
- (69) 中村元訳「ブッタの真理のことば・感興のことば」岩波文庫、246頁
- (70) 中村元「仏典のことば—現代によびける智慧」岩波書店、241頁～255頁
- (71) 前掲書・稲盛和夫「六つの精進」、46頁～47頁
- (72) 中村元訳「ブッタのことば」岩波文庫、42頁
- (73) 中村元他訳「浄土三部教(上)・無量寿経」岩波書店、118頁
- (74) 玉城康四郎「仏教の根底にあるもの」講談社学術文庫、39頁～40頁
- (75) 前掲書、43頁～44頁
- (76) 世界の名著「ロック・ヒューム」中央公論社、81頁～82頁
- (77) 前掲書、82頁
- (78) 前掲書、84頁
- (79) 前掲書、88頁
- (80) 前掲書、89頁
- (81) 前掲書、110頁～111頁
- (82) 前掲書・稲盛和夫「六つの精進」、61頁～62頁
- (83) スッタニパータ・中村元訳「ブッタのことば」岩波文庫、58頁
- (84) 佐藤俊明「修証義に学ぶ」社会思想社・現代教養文庫、260頁～271頁参照
- (85) 前掲書・世界の名著「ロック・ヒューム」73頁～74頁
- (86) 前掲書、75頁
- (87) 前掲書、76頁
- (88) 前掲書・稲盛和夫「六つの精進」、75頁
- (89) 前掲書、77頁～78頁
- (90) 前掲書・佐藤俊明「修証義に学ぶ」、218頁～228頁参照
- (91) 前掲書、229頁～233頁参照
- (92) 前掲書、233頁～239頁参照
- (93) 前掲書、239頁～246頁参照
- (94) 玉城康四郎「仏教の根底にあるもの」講談社学術文庫、156頁～157頁
- (95) 玉城康四郎「東西思想の根底にあるもの」講談社学術文庫、78頁
- (96) 前掲書、298頁
- (97) 前掲書・稲盛和夫「六つの精進」、89頁～91頁
- (98) 前掲書、96頁
- (99) 前掲書・佐藤俊明「修証義に学ぶ」、124頁～131頁参照
- (100) カント著・波多野清一・宮本和吉・篠田英雄訳「実践理性批判」岩波文庫、54頁
- (101) 前掲書、96頁
- (102) 前掲書・稲盛和夫「六つの精進」97頁～98頁

【謝辞】

本稿を作成過程において、南九州大学教授で、インド仏教史の博士論文（東北大学）をまとめた長友泰潤氏にご教示を受け、論文完成後もみてもらった。感謝の念が絶えない。