

日本文化の根底にあるもの

井 上 克 人

一

一九二九（昭和四）年、『思想』四月号に「或教授の退職の辞」と題して、西田幾多郎（一八七〇～一九四五）は次のように述べている。

私は今日を以て私の何十年の公生涯を終つたのである。……回顧すれば、私の生涯は極めて簡単なものであつた。その前半は黒板を前にして坐した、その後半は黒板を後にして立つた。黒板に向つて一回転をなしたと云へば、それで私の伝記は尽きるのである。併し明日ストーヴに焼べられる一本の草にも、それ相応の来歴があり、思出がなければならぬ。平凡なる私の如きものも六十年の生涯を回顧して、^{うた}転た水の流と人の行末といふ如き感慨に堪へない。^①

西田は、明治期の欧化政策による近代化の流れのなかで、生涯の前半は黒板を前にして西洋哲学を学び受容してきた。そして、生涯の後半は黒板を後ろにして、西洋哲学思想とは異なる東アジア文化圏における東洋哲学、ひいては

日本人が独自にもつ思惟の特質を論理的に追求し、それを独自の言葉で表現してきた。

退職の辞の二年前の一九二七（昭和二）年、西田は『働くものから見るものへ』の序のなかで、東洋文化の特質に触れて次のように述べている。

形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年來我等の祖先を孚み來つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかゝる要求に哲學的根柢を与へて見たいと思ふのである。⁽²⁾

よく引かれる有名な言葉だが、ここで西田が自らの哲學的根柢を与えたいという「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」とはどのようなことなのだろうか。西田は、たとえば日本文化の性格についてその「情的」性格、「リズムミカル」な性格を、エッセーや各論文で指摘している。二、三例を挙げれば「書の美」（一九三〇年）、「形而上學的立場から見た東西古代の文化形態」（一九三四年）、そして一九三八年、四月・五月の京大における月曜講義「日本文化の問題」がそうである。とくに「形而上學的立場から見た東西古代の文化形態」のなかで、西田は古代ギリシアの文化が時を越えた永遠なるもの（イデア）を知的対象とする「ヌースの文化」であると捉え、それに対して日本の文化は「情的文化」であつて、外に永遠なるものを見るのではなく、内に物から物へ移つて行く、時を越えるのではなく、時の中に動いて行く、要するに日本民族の文化はどこまでも時間的であり、時間的推移にこそ情意はあるのだと語る。

敷衍して言えば、西洋的思考は、普遍的な究極的原理を求め、根拠からすべてを説明しようとする演繹的思考をその特質とする。東アジア圏であっても、中国では、天理、天道など超越的な「理」を想定して、「五常五倫」の道にもとづく生き方が理想とされる。それにひきかえ、日本人はそうした形而上学的原理を追求するよりは、今、ここに、あるがままに生きる具体的現実に着目し、そこにあらゆる物事の元初を見ようとするところがある。⁽³⁾ 西田が情的とか時間的ということを強調するのは、そういうことであろう。

因みに、西田の生涯にわたる無二の親友であった鈴木大拙（一八七〇—一九六六）は、一九五八年「東洋文化の根底にあるもの」で、ラテン語の *divide et impera*（英 *divide and rule*）を引用し、それを「分けて制する」と翻訳して、これこそ「西洋」の特性と見做している。

分割は知性の性格である。まず主と客とを分ける。われと人、自分と世界、心と物、天と地、陰と陽、など、すべて分けることが知性である。主客の分別をつけないと、知識が成立せぬ。……哲学も科学も、なにもかも、これから出る。個の世界、多の世界を見てゆくのが、西洋思想の特徴である。⁽⁴⁾

そしてそうした二元的世界に立てば、当然、「征服したい」という征服欲が生まれてきて、それが各種のインペリアリズム（侵略主義）の実現となると言う。こうした二元性を基底にもつ西洋思想には、長所、短所があつて、「個個特殊の具体的事物を一般化し、概念化し、抽象化する」こと、そしてそれを日常生活の上に利用し、工業化すると、

大量生産となつて、すべてを普遍化し、平均にする。そうなると生産費が安くなり、労力が省ける。これが長所である。しかしその反面、「個個の特性を滅却し、創造欲を統制する」短所も有している。つまり人間は機械の奴隷となり、さまざまな弊害が生じてくる。⁽⁵⁾

西田に戻るが、彼が強調する情意を中心とする立場に立つと、いわゆる主観・客観を分けて捉える二項対立的な見方ではなく、それ以前の主客未分の或る全体的な捉え方、もう少し敷衍して言えば、〈物〉を〈物〉として実体的・観念的に把握し分別するのではなく、いわば個々の〈物〉がそこに於いてなりたつてゐるコンテクストとしての場とでもいうか、〈事〉の方を重視する見方の優位性が目立つてくる。それを西田は「直覚的事実」とも言い、やがては実体的な主語的論理ではなく述語的論理として思索を展開させていくのだが、ここではそうした哲学論理は差し控えて別の観点から見てみたい。例えば、本居宣長（一七三〇～一八〇一）が提唱する「もののあはれ」だが、その「もの」は決して thing や Ding, chose、つまり個物としての物体ではないし、「あはれ」も個人的・主観的な感情ではない。「もののけ」とか「もの思ふ」、「もの悲しい」といった表現で「もの」が使用されるが、それはいわば主観・客観を超えて、それらの〈あいだ〉にあつて、両者をうちに包み込んでいるような、いわく言いがたい雰囲気、言うなれば「非人称の⁽⁶⁾」の如きものではないだろうか。

「雨は寂しい」という表現を例に挙げてみる。それは「雨」という実体があつて、「寂しさ」はその雨という物がある性質を意味していない。その「寂しさ」は、しとしとと雨が降り続けている中にじつとたたずんでいる自分の気分ではあるが、同時に、降る雨の中にもそういう気分を漂わせている要素はあるのであつて、「寂しさ」は降る雨と私との〈あいだ〉にあつて両者を共に包み込みながら時間的に持続してゆく雰囲気、気分にはかならず、両者の中に溶け込んでしまつてゐる。そしてその「寂しさ」は、自分以外の他の人々も同様に感じ取れる、ある種の普遍性をも持つ

ているのである。西田はこうした情意的なるものについて次のような省察を下している。

情的なる日本民族の文化は時間的といふことができる。情は時間的に流れるものである。(略)日本人は万葉時代に於ても既に抒情詩的である、日本では短歌といふものが発達した所以である。俳句といふ如きものは刹那の一点から世界を見たものである。(略)情的文化は形なき形、声なき声である。それは時の如く形なき統一である、象徴的である。形なき情の文化は時の如くに生成的であり、生命の如くに発展的である。それは種々なる形を受容すると共に、之に一種の形を与へ行くのである。時といふものは、単に流れ去るものではない。単に流れ去るものならば、時といふ統一も成立せない。時は私が屢云ふ如く限定なき限定である、形なき形である。時に於ては、形なきものが形あるものを限定するのである。⁽⁶⁾

つまり「形なき形、声なき声」とは情的性格を意味し、それは時の如く形なきものが形を与えてゆく「形なき統一」である。こうした時の統一作用がもつ絶えず生成的で躍動的な運動、それは言うなれば、絶えず流れ去りながら、そうした流れを貫いて全体として常に統一をもったものとして自己自身のうちへと収束している現在だということになる。

振り返ってみれば、日本文化の根底にあるとする時間的性格、すなわちその統一力と情的性格は、すでに『善の研究』で触れられている主客未分・主客合一の「純粹経験」の特質でもあった。ここで少し、西田のこうした「純粹経験」に対して独自の関心を示していた評論家で小説家でもあった吉田健一(一九二二―一九七七)の『時間』の冒頭部分を取り上げてみたい。

三

冬の朝が晴れてゐれば起きて木の枝の枯れ葉が朝日といふ水のやうに流れるものに洗はれてゐるのを見てゐるうちに時間がたつて行く、どの位の時間がたつたかといふのでなくてただ確実にたつて行くので長いのも短いのもなくそれが時間といふものである。⁽⁷⁾

まるで朝の光が時間の鼓動とともに脈打っているようである。彼は朝が晴れやかな時間を帯びていることを知っていた。こうした生の刻々の充溢とその全き享受味到こそ吉田健一の知性の根幹にあるもののだが、それは、或いは西脇順三郎（一八九四～一九八二）が「^{くつがえ}覆された宝石」のやうな朝、何人か戸口にて誰かとさゝやく、それは神の生誕の日」（『Ambarvalia』）と詠った〈永遠の現在〉にもつながるかもしれない。しかし、両者とも、そうした現在における生の充溢の底に、黄昏^がもつ静謐なる瞬間、いわば洞然として宇宙が寂寥をきわめてそこにある如き〈万有の淋しさ〉、滅びゆくものの〈永遠のかなしみ〉をも見て取っていることを忘れてはならないであろう。

普段我々はいつもすでに現在を生き、現在を呼吸して生きている。ただ、そのようにして毎日を生きていることに、ひよっとすれば事実そのままの現在意識としての純粹経験があるのかもしれない。時間は流れるというのが普通の時間観念であろう。だが、時間が過ぎ行くものとして実感するのはどういう時であろうか。我々はどうしてこの捉えどころのない見えないものが流れるのを知りうるのか。春、若葉が萌え出し、それがやがて緑濃い樹冠の茂みをつくり、夏の烈日に耐えたのち秋風と共に葉は紅葉して散つてゆくというふうには、自然の推移を思い起こし、そして今この季^{とき}を迎えてここにある自己を意識したときにしか時間は見えてこない。このように推移し、変化し、消滅し、再び発生

してくるもの、時間の流れはそうした状況に置かれてはじめてそれとして意識されるのではないだろうか。

しかし「刻々にたつて行く時間をその通りに意識することが現在である」とする吉田健一の徹底した汎現在主義には、時間とともに生きるそのような態度が、いわば生きていることの充実感と過ぎ去りゆくことの哀愁とが背中合わせに貼りついた感覚をもたらし。生きてゆくことの虚しさが一転して人生の充実でもあるような生きる姿勢。刻々の推移を意識していることが現在時をかたちづくっているのであり、そうした現在時が続くかぎりそこには始めもなく終りもない。そうした始めもなく終りもない現在時を生きている意識に、あるとき死が訪れ、時間の意識がそこで途絶えたとすれば、そこに哀愁を覚えることも当然に許されるであろう。

しかし普段は、我々はいつもすでに現在を生きて、現在を呼吸してそこに根差しながら日々の生活を営んでいる。今を生きてとは、刻々を経てゆく時間の意識であって、時間が刻々と経ってゆくと意識することは、時計を眺めて秒針が一秒また一秒と刻み、その度に一秒前が過去へと変わってゆくのを意識するようなことを意味してはいない。時間とともに生きながら意識はまぎれもなく現在時そのもののなかに浸っており、意識は刻々にたつてゆく時間を少しの遅滞もなく呼吸しつづける。そのとき、我々は間断なく現在時のなかに浸りつづけ、そうした現在時はどこにも切れ目がなくしなやかに先へ先へと延びてゆく。刻々にたつてゆく時間をその通りであるがままに意識することが現在なのであり、まさにそれは純粹経験における現在意識であろう。しかし、その現在は、刻々と過ぎゆきながらも、単なる刹那の瞬間ではなく、ある幅をもっているのも事実であって、過ぎ越し方を記憶のなかに〈包蔵〉し、なおかつ未来も現在のなかに〈胚胎〉している。そしてそのような現在が推移して行くのであって、現在は絶えず、捉えられぬままにつねに新たな現在になりながら直進的に進み行き、同時にその流れの全体を包み込むようにして記憶のなかに包蔵されてゆく。そうした現在に浸りつつ揺蕩う生の営みはどこかエロスのであり、レヴィナス（一九〇六―一九

九五)の響に倣つて言へば、それはいわば〈神秘＝永遠に女性的なるもの＝他者〉との「愛撫 (la caresse)」にも似つ、⁽⁸⁾「遁れゆく何ものかとの戯れ (un jeu avec quelque chose qui se dérobe)」なのかも知れない。そしてそうした時間の流れを振り返り、それをひとつの推移として今、ここに思い遣る時、それは懐旧の念となつて甦つてくる。哲学のはじまりを「人生の悲哀」に見た西田の退職の辞にもそれは現れている。

四

そこで、次に考えてみたいのは、そうした時の推移に鋭敏な感覚をもつ日本人の無常感である。それは日本人の自然観及び諦念と結びついている。もともと農耕民族であつた日本人は自然と共に生活し、五穀豊穡を願い、その土地の風土の中に生きてきた。自然は我々に豊かな恵みを与えてくれるのであり、自然は決して征服すべき対象物ではない。すべては「授かりもの」として捉える感受性が日本人には培われている。「いただきます」「ご馳走さま」「もつたいない」といつて合掌する姿がそのことを伝えている。「なにごとのおはしますかは知らねどもかたじけなさに涙こぼるる」(西行) という自然に対する畏敬の念が、日本人の心情の底にあるのではないだろうか。しかしその一方で、自然は恵みを与えてくれるだけでなく、時に猛威を振るい、共同体の存亡を脅かすのも事実である。こうした人知を超えた目に見えない大きな力に対する畏怖の感情も日本人の心の底に根付いていた。実際に日本国土はこれまでさまざまな自然災害に見舞われてきたし、現在もそうである。しかし古代の日本人はそうした自然災害も、そのままに神々の祟りとして受容し、それを鎮める仕方で耐え忍んできたのである。

物理学者で優れた随筆家でもあつた寺田寅彦(一八七八―一九三五)は、亡くなる年の十月に書いた「日本人の自然観⁽⁹⁾」という文章の中でこう語っている。

仏教が遠い土地から移植されてそれが土着化し発育し持続したのはやはりその教義の含有するいろいろの因子が日本の風土に適応したためでなければなるまい。思うに仏教の根底にある無常観が日本人のおのずから自然観と相調和するところのあるのもその一つの因子ではないかと思うのである。鴨長明の方丈記を引用するまでもなく地震や風水の災禍の頻繁でしかも全く予測し難い国土に住むものにとつては天然の無常は遠い遠い祖先からの遺伝的記憶となつて五臓六腑にしみ渡っているからである。^⑩

あるいはまた、「地震によつて惹起される津波もまたしばしば、おそらく人間の一代に一つか二つぐらいずつは、大八州国^{やしま}のどこかの浦べを襲つて少なからざる人畜家財を蕩尽したようである」^⑪とも語る。寺田の言う『方丈記』の記述とは、「おびただしく大地震^{おほなみ}ふること侍りき。そのさま世の常ならず。山はくづれて河をうづみ、海はかたぶきて陸地^{くがち}をひたせり。土さけて、水わき出で、巖割^{いはは}れて谷にまろび入る。(中略)恐れの中に恐るべかりけるは、ただ地震^{なみ}なりけりとこそ覚え侍りしか」^⑫云々とリアルに描写された平安・元暦の大地震のことである。長明はまた、少し前に起きた養和の大飢饉では、死者が京だけでも「四万二千三百余りなんありける」^⑬などと具体的に報じている。このような例も踏まえ、寺田は、「こうした自然災害は、「わが国建国以来おそろくはほぼ同様の頻度をもつて繰り返されてきたものであらう」と言い、それゆえそれらが「遠い遠い祖先からの遺伝的記憶となつて五臓六腑にしみ渡っている」と語るのである。

そして銘記すべきは寺田が、次のように語っていることである。

西欧科学を輸入した現代日本人は西洋と日本とで自然の環境に著しい相違のあることを無視し、従つて伝來の相地の学を蔑視して建てたるべからざる所に人工を建設した。そうして克服し得たつもりの自然の嚴父のふるった鞭のひと打ちで、その建設物が実にいくじもなく破滅する、それを眼前に見ながら自己の錯誤を悟らないでいる、といったような場合が近ごろ頻繁に起こるように思われる。⁽¹⁴⁾

ところが、寺田は、自然の「不可抗の威力」は、単に「嚴父の鞭」だけを振るうものではなく、「自然の驚異の奥行きと神秘の深さに対する感覚を助長する結果にもなり」、そして「自然の神秘とその威力を知ることが深ければ深いほど人間は自然に対して従順になり、自然に逆らう代わりに自然を師として学ぶ」⁽¹⁵⁾ことができる、そこから大きな「慈母の慈」「恩恵」といったものを受け取ることができたのだとも言っている。災害は、確かに不慮の無常のことながら、それは如何ともしがたい「おのずから」の、その無常だという受け止め方である。「天然の無常」、そうあらためて「覚悟」して受け止め直すとき、そこに、我々には不可知の、しかし大いなる「慈」⁽¹⁶⁾の働きが働いてくるはずだ、と。そうしたことを含め「遠い遠い祖先からの遺傳的記憶」を思い起こしながら、そこで、それぞれのできうる限りの「みずから」の努力をするならば、いかなる大災害であれ、祖先たちがみなそうしてきたように、必ずや立ち直ることができるといった確信が寺田にはあつたように思う。⁽¹⁶⁾日本人にとって自然は「不可抗の威力」をもつものであるが、それは単に「嚴父の鞭」を振るうだけのものではなく、そこから大きな「慈母の慈」「恩恵」といったものを受け取ることができる両義的な働き・存在であるという、こうした無常の受け止め方は、それが世の中の無常であれ、個人の無常であれ、日本人の無常観においては、万葉の昔から底流してきている大切な感受性のあり方であつたことを示しているよう。

五

例えば大伴家持「世間の無常を悲しむる歌」を見てみよう。

天地の遠き初めよ 世の中は 常なきものと 語り継ぎ ながらへ来れ 天の原 ふり掛け見れば 照る月
も 満ち欠けしけり あしひきの 山の木末も 春されば 花咲きにほひ 秋づけば 露霜負ひて 風交り
黄葉散りけり うつせみも かくのみならし 紅の 色も移ろひ ぬばたまの 黒髪変はり 朝の咲み 暮変は
らひ 吹く風の 見えぬが如く 逝く水の 留らぬ如く 常もなく 移ろふ見れば にはたづみ 流るる涙 止
みかねつも 『万葉集』卷一九の四一六〇)

「天地の遠い昔から、世間は無常だと語りつがれて来たことだ。天上をふり仰いで見ても、輝く月には満ち欠けがある。あしひきの山の梢も、春になると美しく花が咲き、秋になると露霜にまけて、風の中で黄葉が散つてゆく。現実の身もこうでしかないらしい。紅の顔色もやがて衰え、ぬばたまの黒髪も変わり、朝の笑顔も夕方には変わってしまう。目に見えない風のように、流れゆく水が留まらないように、世間の物が無常に移つてゆくのをみると、にわたずみとなつて流れる涙が、とめどないことだ。」

これが家持にとつて「世間の無常を悲しむ」ということである。しかも後半で歌っていることは、紅顔移ろい黒髪変じる、云々といった、我々の身体や世間での無常のありさまだが、前半を見ると、月の満ち欠け、四季の変化といった、自然の移りゆきが語られている。後半の人間や社会についての無常観は、こうした自然の移りゆきに重ね合わせ

られるかたちで捉えられている。家持はさながら歌の視点を時の流れのなかに深々と沈めつつ、果てしなく流転し続ける目前の世界像に向かって、深い溜息まじりの物思いに耽りながら、とめどなく流れる涙をこらえようもなく流れ落ちるに任せている。つまり、家持の無常観とは、確かにあらゆるものが移り変わるといふ流転無常の働きの受け止めであるが、それと同時に、そこに重ねて「天地の遠き初め」より働き続けている自然の働き、「おのずから」の働きの受け止めでもあった、ということである。無常は無常ながら、「天然の無常」だということにはかならない。

ところで、西洋には「恒常の美学」がある。永遠のもの、無限のもの、不変のものに美を見いだす。またそれらのものを創り出すことこそ美の創出だと信じている。だからこそ、西洋の藝術家たちは、時の経過とともに朽ち果てる樹木ではなく、時の風雪にも充分耐えられる堅牢な石を素材に選んで像を刻んだり、神殿を建立したりしてきた。ヨーロッパ人も無常を感じないわけではないが、しかし西洋的な無常観は日本的なそれとは似て非なるものである。無常を嘆きながらも無常の世に対して「常なるもの」(藝術)を対置する。

こうした美意識の懸隔は歴史意識にも表れている。日本人は歴史を川の流れに喩える。西洋人は歴史を何か構築物のようなものと見ているようである。もしも歴史が人間の努力によって作られて来たものだとなれば、それは決して流れのようなものではなく、何かに喩えるとなれば、大聖堂のような建築物をイメージしてもよいであろう。西洋の人々は百年をかけて営々とゴシック式教会の大伽藍を築き上げてきた。こうした西洋の人々の粘着性・持続性は、せつがちで忘れっぽく新しがり屋の日本人には理解しがたいだろう。恒常の美学は「常なるもの」への憧憬の別表現にはかならない。それにひきかえ、日本人は、時がはかなく過ぎゆく姿にこそ、鋭敏な感受性を示す傾向が強い。それは一言で表現すれば「滅びの美学」と呼んでもよいであろう。

ゆく河の流れは絶えずして、しかももとの水にあらず。よどみに浮かぶうたかたは、かつ消え、かつ結びて、久しくとどまりたるためしなし。世の中にある人と栖すみと、またかくのごとし。（鴨長明『方丈記』¹⁸）

「ゆく河の流れは涸れることがないけれども、いま流れているのはもとの水ではない。淀みに浮かんでいる水の泡も、こちらで消えたかと思えばあちらで生まれ、永くそのままにいるものはない。世の中の人間と住居もまた似たようなものだ」

祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響あり。娑羅双樹の花の色、盛者必衰の理をあらはす。おごれる人も久しからず、唯春の夜の夢のごとし。たけき者も遂にはほろびぬ、偏ひとへに風の前の塵に同じ。（『平家物語』¹⁹）

「祇園精舎の鐘の音は諸行無常と響く。娑羅双樹の花の色は盛者必衰の真理を表現している。わがままにふるまった人も永くは続かない、ただ春の夜の夢を思わせるばかり。勢力のあった人もいつかは滅びてしまう。まさに風の前の塵も同然だ」

こうした無常観に対する日本人の感受性を仏教の影響と見るのは早計であろう。インドの仏教は中国で体系化されて日本に伝わるが、日本において仏教は変質する。いわば日本化する。仏教において無常とは、この世には永遠不滅なもの（常なるもの）は存在せず、いつさいのものが生滅するものであり、いずれは消滅するべき定めにあるという事態を指す。人間もまたその例外ではなく、老・病・死を免れることはできない。無常は人間のあらゆる「苦」（苦悩・苦痛）の元凶である。心の平安としての悟りの境地に達するためには無常の現実を否定し、それから自由にならなければならぬ。無常の現実には流されるのではなくて、無常の現実には人間は意志的・理知的に働きかけて乗り越えな

ればならない。無常はすぐれて倫理的・実践的課題を提起する。これが仏教における無常の問題である。

ところが、この教説が日本に移入されると情緒的なものに変質してしまう。無常という深刻な事態は必ずしも超克すべき苦の対象ではなくなる。個としての人間の実存の問題というよりも、人間を含めた自然の推移が全体として無常と把握されることになる。花鳥風月を好む日本人は無常觀を情緒的な自然觀として捉えた。本来マイナスの価値をもつ対象であるはずの無常が「もののあはれ」と呼び替えられて、いつのまにかプラスの価値を付加されることになる。無常の問題に対して宗教的・倫理的対応をしたインド人と異なり、日本人は情意的・審美的に応接をしたと言える。

無常の日本化は、例えば「諸行無常偈」(『大般涅槃經』の四句)すなわち「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂」が「いろは歌」で表現されていることに示されている。「諸行無常偈」の意味はこうである。「諸行は無常で生じたり滅したりしてとどまるところがない(だから執着するのは苦である)。この生滅(無常)への執着を滅し已れば、そこに平静なる寂滅の悟りが開かれて永遠の樂となる。」ところが「いろは歌」はこうである。

色は匂へど 散りぬるを〔香りよく咲き誇っている花もやがては散るさだめ〕

我が世たれぞ 常ならむ〔この世に生きる私たちもいつはなくなるか知れぬ〕

有為の奥山 今日越えて〔この無常の、迷いに満ちた険しい山を乗り越えた今〕

浅き夢見じ 酔ひもせず〔浅はかな夢を見ることが快樂に酔うこともなくなった〕

「いろは歌」は平安中期以後の作。作者は特定されていない。日本人の心性を見事に詠み込んでいる。問題は無常

な事態に対する身の処し方である。西洋人は無常という事態を何とか解消しようとして理論武装をする。ところが日本人はあっさりと、すんなりと受け容れてしまう。しかもその受け容れ方は思想的・哲学的というよりは多分に感覚的・文学的である。かつて評論家の唐木順三（一九〇四～一九八〇）が指摘していたが、無常観は無常感として感受される。そして、「花は桜」という日本人の発想の根底に無常に寄せる独特の美意識があることは確かである。

六

うつせみの世にも似たるか花ざくら咲くと見しまにかつ散りにけり（読人しらず）

「はかない人の世にも似ているなあ、桜の花は咲くのを見たと思つたら、同時にもう散ってしまったよ」

『古今和歌集』巻第二、七十三⁽²⁰⁾

世の中にたえてさくらのなかりせば春の心はのどけからまし（在原業平）

「世の中にもしもまったく桜がなかったならば春は心のどかに過ごせるものを」

『伊勢物語』八十二段⁽²¹⁾

散ればこそいとゞ桜はめでたけれ憂き世になにか久しかるべき（在原業平）

「散るからこそ桜はとても素晴らしいのだ、このつらい世の中になにか永く続くものがあるのか」

『伊勢物語』八十二段⁽²²⁾

このように、日本人の美意識には瞬間的なもの、滅びゆくものへの嗜好が強い。今を盛りに咲き誇る桜が美しいのは、それがやがては散りゆく故に美しいのである。これこそ「滅びの美学」にほかならない。これは驚くべき美意識であり、特異性である。こうした時の推移を澄んだ眼でじつと見つめ、繊細な感性でもって歌に詠んだのは鎌倉時代後期の女流歌人、永福門院（一二七一―一三四二）であろう。

花の上にしばし映ろふ夕づく日入るともなしに影消えにけり

「桜の花びらの上に、やわらかい夕日がさしていたが、それも束の間、やがて日は暮れて、その影も消えてしまつた。」
〔風雅和歌集〕春中・一九九⁽²³⁾

ま萩ちる庭の秋風身にしみて夕日の影ぞ壁に消えゆく

「美しい萩の散る庭に吹く秋風が身にしみます。いま落ちようとする夕日の淡い光は、まるで壁の中に消えゆくようです。」
〔風雅和歌集〕秋上・四七八⁽²⁴⁾

桜の花びらにやわらかに射す夕映えの揺蕩^{たゆた}いや、恐らく白壁であろう、夕日の影が壁に吸い込まれるように消えてゆく時の推移をじつと見つめている永福門院の繊細な美意識が伺える。しかも夕日の影が消えてゆくという叙景句が、何かこう、幽冥^{ゆうみょう}の深みへと引き込まれて行きそうな感じを伴っている。こうした感性は、「余情」と「幽玄」の美意識へとつながっていく。

室町時代は研ぎ澄まされ洗練された藝術の時代であつた。能の世阿弥、茶の利休、絵画の雪舟などがその代表である。この時代の藝術に特有の、ジャンルを超えて貫いていた理念・テーマは「幽玄」であつた。「幽玄」とは、余情を楽しむ藝術的美意識である。今、眼前にある姿の美しさだけを楽しむのではなく、そこに「隠された姿」の意味や美しさを想像することで、感動に深みを与えるということである。たとえば、美しく咲いている花を見る。花は見る者に、その姿を映ずるだけで感動を与えるが、その花が咲くまでには、つぼみの頃から長い時間を経て、雨風にも打たれ、それでも健気に育ってきたという過去がある。そして今どんなに美しくとも、必ず枯れて朽ちてゆく未来の運命がある。そうした現在の裏に隠された過去と未来に見る者が想像を馳せるとき、その美しさは見る者の心に、新たな感動を呼び起こす。「長く辛い時を経て、今やっと精一杯咲いているのだ」といった愛おしさや、「この姿は今だけなのだ。大切にしなければ」といった物珍しさである。その感動は、ただ美しい今の姿をながめるだけのそれよりも、より深く繊細なものである。そんな感動が、幽玄の境地にはかならない。逆に、何かが美しさを失った姿になっても、そこには幽玄の感動がある。たとえば、冬の寂びれた景色をながめたとき、そこにかつての春の華やきを想像する。そして「華やいだ春の風情も、時の流れはこのように寂しくしてしまうのだ」といった情味あふれる感慨が引き起こされる。すると、冬の景色もまた味わい深くなる。幽玄の境地が見出す「枯淡の美しさ」である。雲に隠れた月を見て、美しく照る月の姿を心の中に鮮明に描く。霧にかかった秋の山を見て、霧が晴れた時の美しい紅葉を思い描く。幽玄の境地とは、寂れたものの、一見美しさから離れたものへの感動でもある。それを支えるのは、人の想像力豊かな感性である。鴨長明（一一五五?—一二一六）は『無明抄』で次のように語っている。

いはんや幽玄の体、まづ名をきくよりまどひぬべし。身づからも、心得ぬことなれば、さだかにいかに申すべしともおぼえ侍らねど、よくさかひにいれる人々の申されしおもむきは、詮はたゞことばにあらはれぬ餘情・姿に見えぬけしきなるべし。心にもことわりふかく、言葉にも艶きはまりぬれば、たゞ徳おのづからそなはるにこそ。たとへば、秋の夕暮の空のけしきは、いろもなく、聲もなし。いづくにいかなる故有るべしとも覺えねど、すゞろに涙のこぼるゝがごとし。(傍点、引用者)

この文からわかるように、「幽玄」を率直に「言葉にあらはれぬ余情・姿に見えぬ景色」と見なす見解を示し、それを余情美として認めている。「余情」の深さがまた、おのずから「幽」にして「玄」なる著しい象徴性を具え、筆舌に尽くし難い唯心の美を醸成するに至っている。いわゆる言語表象の背後で、「心」が次第に「詞」を離れて築き上げる純一な美しさが、その深遠さにおいて、まさに幽微・玄妙の趣を帯び、ひとり「幽玄」と呼ぶにふさわしい神妙な情調を発揮するのも、決して不思議ではない。むしろ「余情」の深化には、元来、必然的に「幽玄」に通ずるものがあった、と言うべきであろう。西田が「東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか」と語っていた「形なきものの形、声なきものの声」とは、恐らくこうした幽邃な次元のことを思い浮かべていたに相違ない。

このような美的理念は、千利休（一五二二―一五九一）の「わび」へと展開してゆく。利休の門弟である南坊宗啓の秘伝書『南方録』²⁶に、利休の「わび好み」として、藤原家隆の短歌「花をのみ待らん人に山里の雪間の草の春を見せばや」を挙げている。無粋な人はやたらと満開の花をのみ追い求めるが、そういう人に雪間の草にある春の兆しを見せてやりたいものだ、というのである。そこにこそ「わび」の精神があるのである。宗啓は言う、「雪の春に成て

陽氣をむかへ、雪間雪間の処々にいかにも青やかなる草がほつほつと二葉三葉もえ出たる如く力を加へずに真なる所のある道理にとられしなり。」と。

八

さて、西洋人は自然の無限を傲慢にも説明しようとした。自然を分析し、その根拠（法則）を説明しようとした。それに対して日本人は謙虚にも自然をそのままそっくり受け容れた。重要なのは、日本人における、自然を前にしての自己滅却（謙虚さ）である。この謙虚さからこそ新たな展望が拓けてくる。自己を主張しない。自己と自然を区別しない。自己と自然を対立させない。自然の一部分として自然を丸ごと受け容れてしまう。自己を主張しないということは、自然を前にして理論武装をしないということである。日本人は対象に対して思想的ではなく、もっぱら感情的に感応する。本居宣長（一七三〇～一八〇一）の「もののあはれを知る」はまさにそれを示しているよう。

世の中にありとしある事のさまざまを、目に見るにつけ耳に聞くにつけ、身に触るるにつけて、その万の事を心に味へて、その万の事の心をわが心にわきまへ知る、これ、事の心を知るなり、物の心を知るなり、物の哀れを知るなり。（『紫文要領』卷上⁽²⁸⁾）

事にふること多ければ、いよいよ思ふこと多きなり。されば人は歌なうてはかなはぬ理なり。その思ふことのしげく深きは何ゆゑぞといへば、物のあはれを知るゆゑなり。事わざしげき物なれば、その事にふること、情は動きて静かならず。動くとは、ある時はうれしくある時は悲しく、また腹立たしく、または喜ばしく、ある

いは楽しく面白く、あるいは恐ろしくうれはしく、あるいは愛しく、あるいは悪ましく、あるいは恋しく、あるいはいとらしく、さまざまに思ふことのある、これすなはち物のあはれを知るゆゑに動くなり。

（『石上私淑言』卷一⁽²⁰⁾）

このように、物事の認識のありようが、もっぱら感受性によつてゐる。「哀れ」はマイナスの価値ではなくて、プラスの価値を付与されている。地震や台風、津波による無常とは多少異なるニュアンスはあるが、しかし基本的には同じ「不可抗の威力」の受け止め方である。自然の「おのずから」の働きというものが、我々人間にとつて「不可抗」「不可避」な無常の働きであるとともに、それらをも含めて働く天地・自然の大きいなる働きというものと重ねて感受されている。

ところで、この「おのずから」という言葉には、どういう意味があるのだろうか。二、三辞書に當つてみて挙げられるのは、①自然の成り行きのままで、②万一に、偶然に、である。①はそのままわかるが、留意したいのは②である。「万一に、偶然に」は死をも含む無常も意味するであろう。そして無常あるいは偶然だと思われる事態も、より高い次元である宇宙的地平から見れば、あたりまえの「自然」なこと、「おのずからなる」必然として納得する智慧が込められる。そこにまた日本人独自の「諦念」も生まれてくる。志賀直哉は「ナイルの水の一滴」（昭和四四年）というエッセーで、次のように語つてゐる。

人間が出来て、何千万年になるか知らないが、その間に数えきれない人間が生れ、生き、死んで行つた。私もその一人として生れ、今生きているのだが、例えていえば悠々流れるナイルの水の一滴のようなもので、その一

滴は後にも前にもこの私だけで、何万年遡っても私はいず、何万年経っても再び生まれては来ないのだ。しかもなおその私は依然として大河の水の一滴に過ぎない。それで差支えないのだ。⁽³⁰⁾

また、磯部忠正（一九〇九―一九九五）は、以上のような無常観の特質を、『無常』の構造』のなかで、次のような言い方でまとめている。

いつのまにか日本人は、人間をも含めて動いている自然のいのちのリズムとでも言うべき流れに身をまかせ、一種の「こつ」を心得るようになった。己れの力や意志をも包んで、すべて興るのも亡びるのも、生きるのも死ぬのも、この大きなリズムの一節であるという、無常観を基礎とした諦念である。⁽³¹⁾

そして「四季の循環の規則正しい、穏やかな自然に囲まれて、われわれの祖先は、自然のいのちのリズムを素直に、直観的に感じとった」のだと語り、次のように言う。

自然のいのちのリズムという観念は、われわれの祖先がその定住農耕生活の経験のなかで体得したもので、やがて集団生活を支える「祭り」となって様式化された。大嘗祭や新嘗祭にいなめさいから村の鎮守さまの秋祭りに至るまで、すべてこの大きないのちの流れに個体の生命が包みこまれ、いのちを更新される手続きの象徴である。⁽³²⁾

我々にとって地震や津波、台風は、生老病死が結局のところ「不可抗」「不可避」であるのと同じように、自然の「お

のずから」の働きのなのである。しかし自然の「おのずから」の働きは、破壊し、消滅させ、変転させていく働きであると同時に、生産し、増殖し、豊饒をもたらす働きでもある。こうした感受性から、人知を超えた大いなるもののへの畏怖とともに、それに身を打ち負かせてしまう「諦念」が生まれてくる。そしてそれはまた、真言密教や天台密教の呪法的な信仰に生活の拠り所を見出す心情にもつながり、他方では中世の隱者の思想にもつながっていく。

我々日本人は、川とか海とか山々など、広大無辺な生命の世界に生き、生かされ、ともに息をかわしあつて生きている。息づかいをかわすというのはどういうことか。「息づきあう」ということはどういうことか。それは祈りのかたちとして、例えば踊り、祭り、お百度参り、聖地巡礼、お遍路など、さまざまなかたちとなって表現される。そうした営為は、いわば大きなへいのちのリズムと繋がっている。詩歌もまた、ともに息づきあっている生命のリズム、あるいは調べ、響き合いにはかならない。

自然風土の中に生きる人々には、いわば共通の物語の絆があつた。人だけでなく、生きとし生ける者との絆があつた。人間との深いかかわりをもつて生きかわり死にかわりしてきた者たち、草木や山や海の世界があり、息づきあっている。それは近代が散文的自然観だとすると、物語的自然観だと言つてよいであろう。例えば、お陽さまを拝む、岩を拝む、山川を拝む、存在の母層を恭まう。それが魂がゆき来する精霊信仰ともなる。人々は原野に帰依しており、いわば地霊との交流がある。自然というのは大いなる生命体で、それが生と死の循環を繰り返す。その中に我々の微小な生命体が一人一人入つて、その中で生かされている。また死んで、また生き返らせてもらっている。そうした自然観の中で我々は共に感じとり、響き合っている。

九

最後に取り上げたいのは、日本人がもつ「幽^{カミ}の倫理」意識である。「カミ」にあえて「幽」という字を宛てがつてみたが、「カミ」を辞書で調べてみよう。

★「かみ（神）」（大槻文彦著『新訂 大言海』 富山房、一九七二年）

〔隠身^{カクリミ}ノ意ナリト云フ、（かくばかり、かばかり。探女^{サクリメ}、さぐめ）現身^{ウツシミ}ニ対ス（隠世^{カクリヨ}、現世^{ウツシヨ}）

（一）形ハ、目ニ見エズシテ、靈^{ミタマ}アリ、幽事^{カンゴト}ヲ知シテ、奇靈^{クシヒ}ニマシマスモノノ称。後ニハ、無上自在ノ威靈^{イキホヒ}アリテ、世ノ禍福^{シロ}ヲ知シ、人ノ善惡ノ行為ニ、加護、懲罰シタマフトテ、崇ムベキモノノ意トス。耶蘇教ニテハ、宇宙ヲ創造シ支配スト云フモノ。

（二）御歴代ノ天皇ノ尊称。現人神^{アツヒトガミ}ニマシマセバナリ。

（三）スベテ、人智ニテハ、測リ知ラレザルコト。

（四）神代^{カミヨ}ニ、スベテ、功德アリシ方方ノ称。何ノ命^{ミコト}、某ノ命^{ソレ}ト申ス、是レナリ。

（五）聖賢、英雄ナドノ、逝去ノ後ニ、其靈魂^{タマシヒ}ヲ祀ルコトノ称。

（六）スベテ、荒ブル者、恐ロシキ龍蛇、豺狼、虎豹ナドノ称。

（七）鳴雷^{ナルカミ}ノ略。イカヅチ。カミナリ。

★「神」(『日本国語大辞典』第二版、小学館、二〇〇二年)

- ① 宗教的、民族的信仰の対象、世に禍福を降し、人に加護や罰を与えるという靈威。古代人が、天地万物に宿り、それを支配していると考えた存在。自然物や自然現象に神秘的な力を認めて畏怖し、信仰の対象にしたもの。
- ② 神話上の人格神。
- ③ 天皇、または天皇の祖先。
- ④ 人為を越えて、人間に危害及ぼす恐ろしいもの。特に蛇や猛獣。
- ⑤ 神社。また、神社にまつられた信仰の対象。死後に神社などにまつられた靈や、死者の靈魂などをもいう。
- ⑥ (英GODの訳語) キリスト教で、宇宙と人間の造主であり、すべての生命と知恵と力との源である絶対者をいう。
- ⑦ 雷。なるかみ。いかずち。
- ⑧ (比喩的に) 恩恵を与え、助けてくれる人、ありがたいものなどをいう。「救いの神」
- ⑨ 他人の費用で妓楼に上り遊興する者。とりまき。転じて、素人の太鼓持。江戸がみ。

以上、二つの辞書を取り上げてみたが、いずれにせよ、「カミ」は日常性を超え、超自然的、超理性的な、いわば「隠れた幽冥の次元」を示しており、理性でもって測りがたい領域のものであろう。日本人の意識がもつ「宗教土壌」にはこうした次元が潜んでいるのではないだろうか。それがまた、日本の思想文化の根底をなすものではないか、とも思えるのである。次に、石牟礼道子の『苦海浄土』を取り上げて説明してみたい。

本書は水俣病をテーマにした創作文学であることは夙に知られているが、そのために、発刊当初、公害企業告発とか環境汚染反対とか、住民運動とかいった社会的なキャッチフレーズと結びつけられてしまつて、公害の悲惨を描写

したルポルタージュであるとか、患者を代弁して企業を告発した怨念の書であるとかいった、まったく見当違いの賞賛がなされた。しかし石牟礼の著作自体は、いみじくも渡辺京二が指摘しているように、単に公害告発とか被害者の怨念とかいった観念では色づけられない特色をもっている。石牟礼には、或る特殊な存在感覚があつて、それは海や空や川や森など、自分を取り巻く森羅万象に対してかつて開かれていた原初的な「民の感覚」にほかならない。彼女が描く世界は、海なら海の、野山には野山の精霊がいるような、つまり生きとし生けるものが互いに照応し交感している世界であつて、そこでは人間も他の生命とひとつながりの一つの存在に過ぎないのである。一つの民族にはその深層意識に共通して持っている共同の感性の根があつて、いわば各個人は官能の共同的存在の方、官能で捉えられた未分化な世界に生き、生活しているのである。そうした生きとし生けるものの間に交感が存在する世界は、一つの調和的世界であると同時に、魍魎ちみ もうりょう魍魎ばつこが跋扈する世界でもある。そこには憑依ひよういがあり、穢れがあり、お祓いが行われる。人間のあらゆる情念が渦巻く世界でもある。それは言うなれば、日常の労働生産を支配する理性的・合理的な「顕」の世界がある一方で、その下部構造をなすような、目には見えない隠れた次元、「幽冥」の次元を含んだ世界でもある。「民の感覚」とはそうしたものであろう。彼女が描く漁民像、農民像は共同体から抑圧されてもいないし、権力や利益などによって左右されない「内発的な共同性」、「徳の共同性」がある。ところが近代化によって社会契約論が唱えられて以来、共同性は目的や利益のための共同性、いわば「作為の共同性」に変質してきた。

石牟礼は自然と人間全体のあいだに宿る豊かな（いのちの繋がりを）、祈りを込めて、あたかも呪術のように、文学を通して言祝ぎ、呼び戻そうとしている。言い換えればそれは、組織や企図による「作為の共同性」から内発的で、有機的な共同性へ向かおうとする営みであり、近代化によって失われた善き生き方と開かれた感性と場の回復でもあった。こうした古来の基層民が本来持っていた素朴な人情とモラルこそ、かつて日本にあった公共性・公共的良識

ではないだろうか。要するにそれは、情意に基づく共同体意識にほかならない。

日本人が自然風土に根差した原初的な「民の感覚」には、西洋的な意志や行為の主体としての個体、自我意識というよりは、自らが属する村落共同体のなかに溶け込み、いわば無私であることを善しとする在り方があるのではないだろうか。それが「則天去私」であつたり、「天真に任せ」たり、弥陀の本願に身を委ねたりするための不可欠の条件とされることが多い。こうした自然の大きいのちの流れに身を任すといった姿勢は、我々の祖先がその定住農耕生活の経験のなかで体得したもので、やがて共同体の集団生活を支える「祭り」となつて様式化された。大嘗祭や新嘗祭から村の鎮守の秋祭りに至るまで、すべて、この大きいのちの流れに個体の生命が包み込まれ、いのちが更新される手続きの象徴であらう。こうした生き方は、他方、死者を弔い、供養し、死者のことを思い、死者の記憶を大切にしながら、いわば他界・冥界と隣り合わせて生活する習俗ともなっている。それは、日常の労働による生産活動や地場産業における合理的、目的志向的な理性の世界、つまり「顕」の次元とは異なる、いわばその底辺に息づいている「冥」の世界であつて、それは「幽かみ」という概念で理解できるのではないだろうか。

絶対的唯一神とか造物主と己れとの無限の距離を意識しながら、しかもその絶対者の前に跪いて救いを求め、これとの合一を願うという形で信仰のみが宗教的信仰のすべてであるとしたら、日本人は確かに宗教心が薄いといつても過言ではない。しかし上記のような超理性的な見えざる力にたえず触れつつ生活を営んでいる我々の生き方を顧みるとき、やはり我々は一種の宗教的な次元、「幽」の次元に包まれて生きているのである。日本人にとって、神は超越者ではあつても、必ずしも全知全能という意味での絶対者ではなく、完全者でもない。むしろ日本人は、人情の自然を重んずる傾向があつて、そこに「幽」と触れ合つていると言えるのではないか。それはまさに「おのずから」なる自然の大きいなる営みの内に生きて在ること、情意の世界に生きてあることにほかならない。

※本稿は、令和二年二月二〇日（木）、第一学舎第一号棟A五〇一教室にて開催された筆者の「退職記念講演会」にて発表した原稿に多少の加筆修正を施したものである。

注

- (1) 『統思索と体験』『西田幾多郎全集』（最新版二〇〇三年）第七卷所収。三四六―三四七頁、岩波書店
- (2) 同『全集』第三卷、二五五頁
- (3) 西田も次のように語っているのは興味深い。「私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのまゝのものでなければならぬ、所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つてゐた。まだ高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかゝる考に耽つたことが今も思ひだされる。』（『善の研究』「版を新にするに当たつて」昭和十一年十月）『全集』第一巻、四頁
- (4) 鈴木大拙『新編 東洋的な見方』（上田閑照編）岩波文庫、一九九七年、一〇―一一頁
- (5) 同書、一一―一二頁参照。
- (6) 同『全集』第六卷、三四七頁
- (7) 吉田健一『時間』新潮社、一九七六年、三頁
- (8) Emmanuel Levinas: *Le temps et l'autre*, p. 82, Quadrige/Presses Universitaires de 14 France, 1979 邦訳：『時間と他者』（原田佳彦訳、法政大学出版局、一九八六年、九一頁
- (9) 小宮豊隆編『寺田寅彦随筆集』第五卷（岩波文庫）所収、一九八五年
- (10) 同書、二四五頁
- (11) 同書、二二九頁
- (12) 鑑賞日本古典文学 第十八卷『方丈記・徒然草』（富倉徳次郎・貴志正造編）角川書店、一九七五年、七七―七八頁
- (13) 同書、七五頁
- (14) 同書、一三七頁
- (15) 同書、一三六―一三七頁

(16) ここでとり上げたいのは、『AERA』臨時増刊「東日本大震災 一〇〇人の証言」二〇一一年四月一〇日号に記載されている写真家の藤原新也氏の文章である。氏は東日本大震災を被災後、一週間で現地に入り、数枚の写真とともに、「全土消滅、昭和消滅、神様消滅、独立独歩」と題してこう記している。「人間の「神」という領域を想像する営為は考えてみれば不思議なことである。その見えないものを在らしめようとする想念が生まれる契機は、遊牧民族においても農耕民族においても「恵み」という自然現象と切り離せない。その私たちが、生かされ続けてきた、長い恵みの歴史の中で、そこに神がいる、という想念は当たり前のこととして人間生活の中に定着した。だがこのたび、神は人を殺した。土地を殺し、家を殺し、たくさん善良な民やいたいけな子供たちや無心の犬や猫をもっとも残酷な方法で殺した。私は水責め火責めの地獄の中で完膚なきまでに残酷な方法で殺され、破壊し尽くされた三陸の延々たる屍土の上に立ち、人間の歴史の中で築かれた神の存在をいま疑う。それはイワシの頭を信じる愚か者が叫んだように、「罰が当たった」のではなく、神はただのハリボテであり、もともとそこに神という存在そのものがなかっただけの話なのだ。そして、神幻想を失った私たちはいま孤独だ。しかしまた孤独ほど強いものもない。哀しみや苦しみや痛みを乗り越え、神幻想から自立し、自らの足で立とうとする者ほど強いものはない。日本と日本人はいま、そのような旅立ちをせんとしている。」しかしこういう見方はおかしいと思う。文書の前半はまぎれもなく日本人が自然に持っているカミの意識なのだが、後半は、急に西洋のキリスト教的な「全知全能の神」観念を持ち出してきて、神の無力を批判しているからである。こうした批判が、日本人の自然観や宗教感覚と相いれないのは、次の例でわかるであろう。

東日本大震災で被害を受けた気仙沼市立階上（はしかみ）中学校で実施された卒業式での卒業生代表の言葉を引用したい。「階上中学校といえば、「防災教育」といわれ、内外から高く評価され、十分な訓練もしていた私たちでした。しかし、自然の猛威の前には、人間の力はあまりにも無力で、私たちから大切なものを容赦なく奪っていききました。天が与えた試練というには、むごすぎるものでした。つらくて、悔しくてたまりません。時計の針は二時四六分を指したままです。でも時は確実に流れていきます。生かされた者として、顔を上げ、常に思いやりの心を持ち、強く、正しく、たくましく生きていかなければなりません。命の重さを知るには大きすぎる代償でした。しかし、苦境にあっても、天を恨まず、運命に耐え、助け合って生きていくことが、これから私たちの使命です。」（平成二三年三月二日、第六四回卒業生代表Y・K.）（傍点、引用者）（「永遠に語り伝えたい命のメッセージ」より。『みやぎ学校安全基本指針』宮城県教育委員会発行、平成二四年一〇月、所収）中学三年生の生徒をして「天を恨まず、運命に耐え」と語らしめたものこそ、「天然の無常」の覚悟に基づく日本人独自の「諦念」にはかならなかったのではないか。

- (17) 『万葉集』(四) 中西進編 講談社文庫、一九八三年、二二五頁 現代語訳は編者の中西進氏による。
- (18) 新編日本古典文学全集44 『万丈記・徒然草・正法眼蔵随聞記・歎異抄』(神田秀夫・安良岡康作他編) 小学館、一九九五年、一五頁
- (19) 同全集45 『平家物語Ⅰ』(市古貞次編) 一九九四年、一九頁
- (20) 新編日本古典文学全集11 『古今和歌集』(小沢正夫・松田成穂他編) 小学館、一九九四年、五五頁
- (21) 新編日本古典文学全集12 『竹取物語・伊勢物語・大和物語・平中物語』(片桐洋一・高橋正治他編) 小学館、一九九四年、一八四頁
- (22) 同書、同頁
- (23) コレクシヨン日本歌人選30 『永福門院』(小林守)、笠間書院、二〇一一年、六二頁、現代語訳は筆者による(以下同じ)。
- (24) 同書、六八頁
- (25) 『校註 鴨長明全集』(築瀬一雄編) 風間書房、一九七五年、八八頁
- (26) 日本思想大系61 『近世藝道論』岩波書店、一九七二年
- (27) 同書、一八頁
- (28) 新編日本古典集成『本居宣長集』(日野龍夫校注) 新潮社、一九八三年、一二五頁
- (29) 同書、二八一―二八二頁
- (30) 『志賀直哉随筆集』(高橋英夫編) 岩波文庫、二〇一七年、三六〇頁
- (31) 磯部忠正『「無常」の構造』講談社現代新書、一九七六年、四頁
- (32) 同書、五頁
- (33) 渡辺京二『石牟礼道子の世界』、『新装版 苦海浄土』(講談社文庫、二〇〇九年) 所収解説を参照。