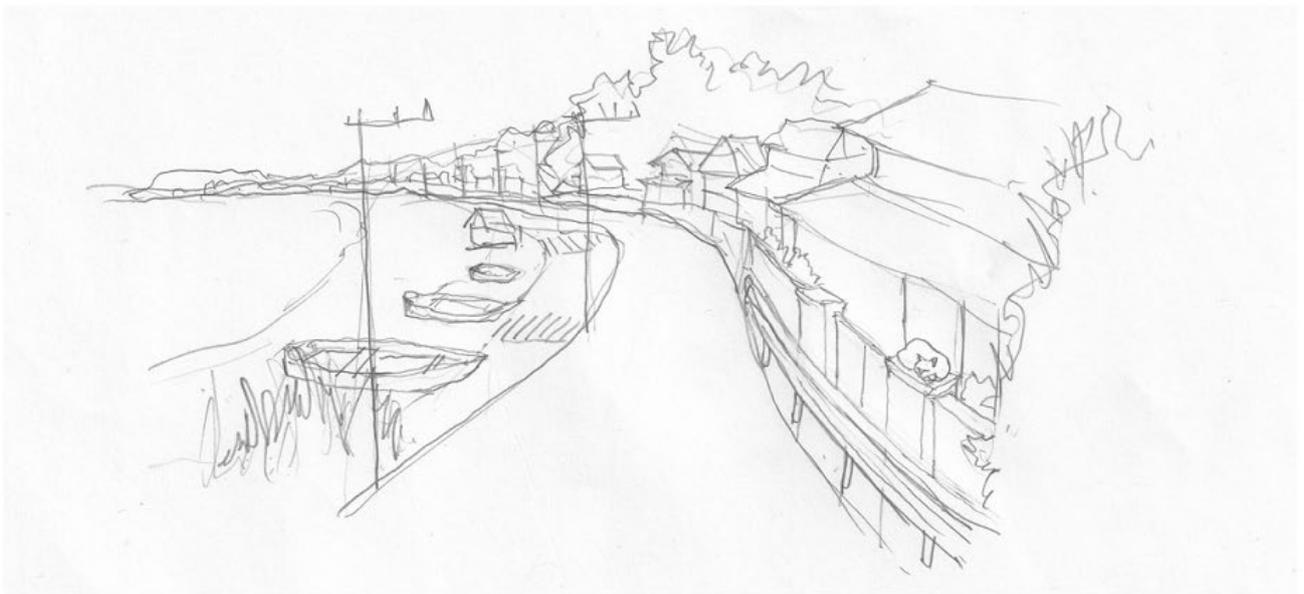


# 閑閑

Kan Kan

2020年 冬號



東  
洋  
哲  
学

か  
ら

社  
会

考  
え  
る  
を

## はじめに

森 今回は阿純章（おか・じゅんしょう）さんを誌面にお招きして、仲川さんといっしょにお話をうかがっていきたいと思います。阿さんは、私や仲川さんと同じく早稲田大学大学院の東洋哲学専攻の同窓生です。東洋哲学専攻で中国仏教を研究して研鑽を積まれた後、早稲田大学や専修大学で講師をされ、現在は天台宗円融寺住職、円融寺幼稚園の園長でいらっしゃいます。ご著作に『迷子』のすずめ』（春秋社、二〇一四年）、『生きる力になる禅語』（横田南嶺氏との共著、致知出版社、二〇一九年）等があります。

す。中国仏教を研究される一方で、最近では、現在の社会に独自の仏教の立場からコミットする試みが続けておられるというところから、「東洋哲学から社会を考える」という問題意識を持つ『閑閑』としては、どうしてもお話を聞きたい方としてお招きしました。今日は、阿さんを中心に三人で「東洋哲学から社会を考える」という観点を掘り下げていければと思っております。

### オウム真理教地下鉄サリン事件の衝撃

森 最初に私のほうから話題提供の意味でお話しします。閑閑の第一号で、仲川さんと私がひっかかっている共通の問題として、一九九五年の東京で起こった、オウム真理教による地下鉄サリン事件がありました。今回もそこを起点にしたいと思います。通勤時間帯の地下鉄という、東京の日常生活のただ中に致死的な毒薬を撒いて多くの人を殺傷するという事件に、(当時は神奈川県民でしたが職場は東京にあった)自分が強いショックを受けたことは言うまでもありません。しかし、仲川さんとも共有してきた重要な視点というのは、あの時に私たちはオウム真理教の凶行もさることながら、それに対して私たちの社会が示した態度にも強い違和感を感じたという点なのです。当時のテレビ報道は、犯行の当事者であるオウム真理教やその教祖について、彼等の犯行の背景にある理路を追求してその

動機やメカニズムを理解する努力をしませんでした。むしろ、理解すること自体を嫌悪感にまかせてまるごと拒絶したように感じられました。それは、自分たちの社会のなかで生み出された大きな問題についての熟議を拒絶して、暴力的に排除するという結論だけを共有しようとする、それ自体暴力的な行為、同調圧力によって民主主義をスポイルする行為に見えました。このことは、森達也監督のドキュメンタリー映画『A』を見た時に再確認させられました。でも、映画から見えてきたのは、単に我々の社会が民主主義のエートスをねじ曲げているということだけではなく、「真剣に修行に打ち込もうとする若者たち」と「我々の社会」との間に横たわる深い断絶でした。映画でインタビュ―されている信徒の声を聴く限り、そこにいるのは俗世間とはなじみせず、一途に出家的な修行にとりくむ若者、仏教や道教の研究をしている人間なら、ごくまっとうで真面目な修行者だといいたくなるような謙虚な青年の姿でした。ところが、出家のもつ「脱社会性」を、悪意に充ちた「反社会性」へと転換させる教祖や教団のかかえる闇と、犯行理由もろともその信徒たちをも拒絶しようとする我々の社会の闇とに囲まれて、徹底的に行き場を失っているように見えました。(これら二つの闇は同じ内臓を共有していたように思えます。)

あの事件を経て、私たちの社会は宗教を極端に拒絶して

ゆくようになったように感じます。バブルが崩壊して経済に翳りが決定的になってきた時期に、経済的な虚栄に背を向けて修行に打ち込もうとする人々が社会と教祖による二重の暴力によって行き場を失う中、日本社会全体が精神的な深みとか遊びのある世界を失い、金銭も精神も失って、貧弱でテレビ的な「最大多数に心地よく受け入れられる現実」の上で、ただ干からびるのを待つような状況になってしまったのではないのでしょうか。(その後、今日に至ってテレビ自体が干からびてしまったことは、実に象徴的です。)金銭的にも精神的にも自由を失って、我々の社会が、まさに阿さんのご著作のタイトルにある「迷子」の状態へ突入する年、その状態が顕在化する年が、地下鉄サリン事件が起こった一九九五年だったように感じます。

因みに、最近たまたま、講談社『現代ビジネス』のサイトにリンクが張られているフォーリンラブ・バービーさんという芸人の方の記事を見ました。この方は、東洋大学の東洋大学文学部インド哲学科仏教学専攻コースを卒業されているのですが、オウム真理教事件後における世間の空気の中なかで、自分の卒業した専攻をなかなか人に言えなかったことを吐露されています。記事によれば、当時、宗教やスピリチュアルなものへのアレルギー反応が在ったからだとのことですが、自分は、(中国思想を専攻していることを気まずく感じたことは今に至るまで一度もないで

すけれども)それでもやはり同じ空気は感じていました。

その後、日本の社会は、あまり明るいニュースもないまま現在に至っているように思えます。九五年頃には、私たちは最早バブルが崩壊する前の状態には戻れないことがわかっていたと思います。中産階級の幻想が崩れて、誰もが当たり前だともっていた「普通」を共有することが難しくなっていたように思えます。価値観が多様化するのはいよいことですが、多様化すると、それへの抵抗も強くなり、多様化へのバッシングや画一化への要求も強くなるような、分裂した状況が起こってくるように思います。いち早く「普通」に挑戦したオウム真理教の信徒が教主の悪意により大きく頓挫して、社会が「普通」を維持するための踏み台にされてゆきました。

古い社会は、洋の東西を問わず、世捨てびと的な人々や、放浪する人々を受け入れるバッファのようなものがあつたのではないのでしょうか。日本でも松尾芭蕉みたいに、漂泊の思いに駆られて時々長い旅に出て暮らしたり、それを受け止める社会があったのだからと思います。雲水が方々に行脚・掛塔して暮らすようなことが、制度的に具わっているような時代があったわけです。宗教に対するアレルギというものは、そういう社会の外部を許容するような世界への拒絶反応のようにも見えることが、私にはあります。ちょっと話は飛びますが、最近齋藤陽道氏ら障害や病を

もった著者たちの文章を集めた『病と障害

と傍らにあった本』(里山社、2020年)を読んで、文学が社会が要求する「普通」をいなすための、とても実用的な装置であることに改めて思いを致しました。ただ、逆に言うと、私たちの社会にとって許容できる「出世間」は、せいぜい俳句や短歌の実践、小説や漫画を読むこと、ドラマや映画、美術の鑑賞、(それから今はオンラインゲーム)がかなり重要なのでしょね、私は全くやったことがないのですが)といったところが関の山ということでしょうか。

宗教やスピリチュアリズムなど、脱世俗的、出家的な世界は日本では健全な批判的役割を担うことは難しいのでしょうか。

### オウム真理教事件と「ぼっち仏教」の誕生

阿 どれも重要なテーマでちゃんとお答えできるかどうか不安ですが、私自身が現代日本の転換期を三つ挙げると言われたら、ひとつは昨年(二〇二〇年)です。いうまでもなく新型コロナウイルスが世界的に大流行したパンデミックの年です。年が明けた今もなおその勢いは収まらず全人類を脅かしています。次は二〇一一年で東日本大震



上から森、仲川、阿さん。(Zoom画面より)

災と福島原発事故の年です。さらに遡ると一九九五年で、同じ年に阪神淡路大震災とオウム真理教地下鉄サリン事件という大きな出来事がありました。その数年前のバブル崩壊によって日本が築き上げた経済と物質の輝かしい文明がだんだんと翳りを見せてきたところに阪神淡路大震災が起こった。物質文明ってこんなに脆いものなのかというのをまざまざと見せつけられました。そしてその二ヵ月後にオウム真理教地下鉄サリン事件が起こりました。私たちの社会は物質とか経済とか、そつちばかりに価値を置いてきたけれど、その一方で心とか精神的な面が置き去りになってしまっていた。あの事件は一部のカルト教団の暴走というよりは、人間社会に潜んでいる心の闇が外に滲み出てきたもので、日本社会全体が抱える大きな問題と

して捉えるべきだと思います。

地下鉄サリン事件の当時、私自身は大学院で仏教を学問として学んでいる最中で、いわば象牙の塔にいるようなものでしたけど、一僧侶の立場からすると、その時の仏教界はオウムに対する激しいバッシングというか、仏教とオウムは違うんだというアピールばかりで、世間でのオウム批判が仏教に飛び火するのをなんとか防ごうとしていたように記憶しています。そういう状況の中で臨済宗の僧侶である松原泰道（まつばら・たいどう一九〇七―二〇〇九）氏がある講演の中で、「私は批判をする前に、あの前途有為な若い人たちに仏教の正しい布教ができなかったことを申し訳なく思う」と述べられていたのは非常に印象的でした。ただ、それでは「仏教の正しい布教」っていったい何なのだろうか、どうやって道に外れた人々を導いたらいいのかと、私は相当考えこみました。

オウム真理教のある信徒の「日本のお寺は風景に過ぎなかった」という発言が大きく取り上げられたこともありましたが、あれは伝統仏教の中にある多くの僧侶にとつて衝撃的な言葉で、私自身も胸にグサツと突き刺さりました。既成仏教のお寺や僧侶がただ形だけ存在しているだけで、社会の中でまったく機能していないということをまざまざと見せつけられたように思います。

そもそも当時の私としては、仏教思想には興味がありま

したが、僧侶になって自分が生まれた寺を継ぐつもりは全然なくて、ある意味逃げる口実として、「学問として仏教を学んで、将来は大学に残って研究者になれば坊さんにならずに済むかな」なんていう思いでしたが、オウムの事件があって、「あ、これはいよいよ本当に後がないぞ。社会の風景でしかない寺で坊さんなんかやるより、大学で仏教を学ぶほうがよっぽど意義がある」と思いましたね。今振り返れば傲慢で思い上がりではないですが、宗派の中でいくら立場が偉いお坊さんであっても、自分のほうが仏教を分かっているぞ、という思いもありました。若気の至りでお恥ずかしい限りです…。

それから、森さんがさきほどご紹介された森達也氏のドキュメンタリー映画『A』ですが、たしかオウム真理教の地下鉄サリン事件が起こって三・四年後ぐらいに公開されたと思います。私はすぐに観たわけではなくて、それから数年後、DVDになってから観ましたけれども、あれを観てやはり大きな衝撃が走りました。その頃の私にとつて仏教は学問や歴史の中のものではなく、仏とか悟りの世界というものはファンタジーのようにしか思えませんでした。本当はそこにこそ生きた仏教があるはずなんです。現代の仏教にはもうそういうことを見出す余地がないと。しかし、映画の中ではそういう悟りとか究極の真理というものを取り戻すものとして真剣に求道するオウムの若い

信者たちの姿が映し出されていました。もっとも、地下鉄サリン事件という方向に行ったのは明らかに間違いはありませんけど、オウムの若者が注いでいた情熱に関していえば、それは私たちお坊さんの世界の中で完全に抜き取られてしまった魂の部分であって、私たち仏教界が失ったものを彼等のほうがちゃんと持っていたんじゃないか、なんていう風にも思ったんですね。

それがきっかけではありませんが、それから先、学問として仏教をいくら学んでも満たされることがなく、かえって知識のコンプレックスをため込むばかりでした。上には上がいて、周りには自分よりも優秀な人が大勢いて、その世界で生きていても自分は太刀打ちできないし、仮に学者になったとしてもこの状況は変わらず、果たして本当に仏教を理解したことにはならないのではないかと、気が詰まりを感じていました。こうして伝統仏教界という、いわば組織仏教にも馴染めず、学問仏教にも居場所がなく、いつともさっちもいかなくなって、とことん悩んだ末に、そうやって居場所がない原因を外に向けている限りは、どこに行っても居場所が見つからないことに気づきました。そもそも私は仲間とか友だちとつるむことが苦手なひとりぼっち体質なので、一步一步マイペースに自分なりの仏教を築いて自分の居場所を自分でつくろうと思いました。そこで、あくまでも個人的な造語ですが、自分なりに進めていく仏

「活動を「ぼっち仏教」と名づけました。「ぼっち」とは「ひとりぼっち」の略です。

お寺の伝統とか宗派組織とかの枠に拘わらず、また知識や学問の仏教でもなく、自分自身が日々の中で気づいたり、僅かながらに体感できたりした仏教を大切にしました。そうしたらすごい気が楽になりましたし、逆に「ぼっち仏教」を推進する上で、お寺という環境やお坊さんという立場が非常に有利といえますか、捨てがたいスペースのように思えるようになりました。お叱りを受けるかもかもしれませんが、宗派の発展のためにとか仏教界を盛り上げるという使命感は申し訳ないことに全く無くて、大袈裟ですが真理を探究するためにお坊さんをやっているという意識でしょうか。あ、もともとそれがお坊さんの役目だと思いますが…。

こうしてお寺で坐禅会をはじめ、いろいろなイベントやセミナーを行ってきました。そうすると、お檀家さんやお坊さん同士の集まりだといつも同じ顔触ればかりですが、面白いことに、これまでお寺や仏教に関心のなかった人たちも徐々に集まるようになって、そういう中で人の輪も広がり、肩書や上下関係、年齢の垣根のない、まさに「ぼっち」と「ぼっち」の付き合いが形成されていきました。また、同じく宗派組織に縛られずに個性を發揮して精力的な取り組みをしている若い僧侶、私の言葉でいえば「ぼっち

僧」の方々とも宗派の垣根を越えてつながり、一緒に活動する機会も増えました。

実に不思議な矛盾ですけど、「ぼっち」になることで、かえって多くの素晴らしい出会いや交流に恵まれたと実感しています。

先ほど申しましたように、一九九五年の出来事としては、一月に阪神淡路大震災、三月に地下鉄サリン事件がありました。この年にもう一つ、これは世間的にはあまり知られていませんが、仏教の歴史において大きな出来事がありました。それは地下鉄サリン事件の翌月の四月に、ティク・ナット・ハン氏が来日して、Engaged Buddhism（行動する仏教・社会参画仏教）を日本に伝えたことです。もともとティク・ナット・ハン氏の活動は世界的に知られていましたから、日本でも一部の人は関心を持っていました。ただ、あの年に来日したというのはとても意味深いタイミングだったと思うんですね。そこでマインドフルネスという瞑想法が日本でも知られるきっかけになったのですが、瞑想がオウム事件によってアレルギー反応を引き起こすようになったその年に、日本の伝統仏教にはない、いわば新しい仏教の瞑想が入ってきたわけです。

意図的なのか無関心なのか分かりませんが、一部を除いて仏教界はティク・ナット・ハン氏の来日をほとんど無視していたように思います。またエンゲイジド・ブディズム

を社会参画という意味合いから社会に貢献する仏教であると感じて、ボランティア活動を推進する運動みたいに曲解もされてしまい、ティク・ナット・ハン氏の行動の原点にあるマインドフルネスという瞑想が無視されてしまったのは大きな悲劇です。仏教から瞑想は外せないはずですが、タイミン的に日本では瞑想に対するアレルギーや危険視する風潮が強かったですから、仏教界も同じ態度をとったのかもしれない。

しかし、ティク・ナット・ハン氏の来日をきっかけに、関心のある一部の僧侶や仏教徒以外の人たちのなかで細々とマインドフルネスの流れが続いていき、さらに近年のアメリカでのマインドフルネスブームが日本でも注目されるにつれて、ここに至ってものすごい進化を遂げているような気がします。その立役者といえるのが藤田一照氏と山下良道氏という方で、このお二人が日本仏教を根底から刷新しようと「アップデートする仏教」(※)を推進しています。

このお二人も「一九九五年」が象徴的なタームだったと仰っていて、一九九五年以前の仏教が仏教一〇〇。つまり既成仏教が中心だった仏教です。が、九五年を皮切りに大きく仏教が変わってきた。それが二〇〇。ティク・ナット・ハンさんのマインドフルネスや、テラワダ（上座部仏教、南方仏教）の瞑想修行とか、日本の伝統仏教とは異なる

る実践を中心とした仏教が、二〇として入ってきました。さあ、それで今度二〇二〇年に新型コロナウイルスに見舞われ、この先、精神的にも大きな変動があることが予期されるなかで、いよいよ藤田一照氏と山下良道氏がずっと構築してこられた「仏教三：〇」が、目に見える形で実現するのではないかという局面に来ているように思えます。

私としても、一九九五年が転機ではないんですけども、この二十五年間のなかで日本社会は精神的な面でもものすごく変わってきたなど肌身で実感しています。何か大きな流れが然るべき方向に向かって行っている感じですね。

※藤田一照氏と山下良道氏の共著に『アップデートする仏教』(幻冬舎新書、二〇一三)、『仏教3.0』を哲学する』(春秋社、一九一六)、『仏教3.0』を哲学する パージョンII』(春秋社、二〇二〇)がある。

### スピリチュアルと宗教バッシング

阿 スピリチュアルなものへのアレルギー反応についてですが、そもそもスピリチュアルとは何なのか曖昧模糊としているように思います。それだからスピリチュアル系(スピ系)なんていう言い方をするのかもしれない。仏教由来のマインドフルネスやテラワダーの瞑想にし

ても日本ではしばらく得体のしれないもので、スピリチュアルブームの流れで位置づけられていたところがありますし、今でもそう捉えている人がいるかもしれません。また一方で、仏教などの既存宗教の中にスピリチュアルの要素が全くないということも言えないと思います。

スピリチュアルなものに対してアレルギー反応があったり、バッシングしたりする場合でも、本当にその内容や活動を理解しないで、なんとなくあるイメージから十把一絡げに怪しいとか嫌いといっている感じがします。

かつてはテレビで細木数子さんとか江原啓之さん、その前だったら宜保愛子さんや織田無道さんなんかが有名になりましたが、幽霊が憑いているとか、ご先祖様が怒りますよとか、そういうものがスピリチュアルの代表でした。所謂スピリチュアルブームの火付け役です。

または脅迫的な文句を巧みにつかって人の恐怖心に付け込んでみたり、高額な金銭を要求したり、オウム真理教のようにカルト教団として反社会的になったり、そういうのは批判を受けてしかるべきですが。

その他に若者のサブカルチャーのようなかたちで広まるスピリチュアルがあって、例えばパワーストーンを買ったり、パワースポット巡りをしたりという社会的に害がないものもあります。

中には「スピリチュアルなんて大嫌い」と言いながら、

その人の話を聞くと明らかにスピリチュアルな内容だったりすることもあって、いったい何がスピリチュアルで何がそうでないのかとても複雑です。

結局のところ、スピリチュアルと一言でいってもその幅は非常に広く、また個々によっても見解が違います。定義することができないから共通認識も持ちにくいという問題があると思います。

宗教とスピリチュアルの線引きもなかなか難しいですが、それらを一緒に考えたとき、宗教とスピリチュアルへのアレルギーやバッシングを同じ目線で捉えてしまうのは違うように思います。いわゆる「スピリチュアル系」の人と会話すると、実は宗教アレルギーだという人が割と多い印象があります。その理由は様々ですが、概していうと特定の信仰を持つことへの抵抗感があるようです。どっぷりハマっているという病的なイメージがあるみたいです。宗教は閉鎖的で排他的なもので、価値観を一方的に押し付けてくる、それこそ洗脳しようとするみたい。スピリチュアル系の会話には必ずといっていいほど「私の話は宗教じゃないからね」という枕詞が付きもので、宗教色をできるだけ排除しようとしています。

概ねスピリチュアル系の人には特定の集団組織に属さず、個人の自由や気楽さを好む傾向にあるように思います。逆に宗教教団側から見るとスピリチュアル系の人たちの根

無し草的なところや、宗教が本来持っている教えをつまみ食いするみたいに「いいとこどり」する態度を否定的に見る傾向にあります。

論点をもとに戻しますと、スピリチュアルなものを求める人は、特に具体的な悩みや苦しみがあるというわけではなく、表面的にはファッションやサブカルチャー的な日常の気軽な娯楽の一種のようなものとしてスピリチュアルを捉えているようにみえても、心の内面においては、どこかに生きづらさを感じているわけで、人生に漠然とした不安や何らかの違和感を抱き、この世界とは違う別世界に本当の居場所を求めているように思います。そうやって転々とスピリチュアルの世界を歩きまわすよう人のことをスピリチュアルジプシーというそうです。

### 悟りに向き合う新世代

阿 更に、二十五年の間のこととして括つていいのかわかりませんが、前世や生まれ変わりがどうか、幽霊が憑いているとかという類とは別に、「悟り」について語る、俗に「悟り系スピリチュアル」というカテゴリーに属される系統のスピリチュアルが、恐らくオウム真理教の活動期あたりと並行して出てきました。詳しく調べたわけではありませんが、二十一世紀に入ってからこの流れのスピリチュアルが顕著になっているように思います。

簡単に説明しますと、一般の人が突然何かのきっかけで一瞥体験をして、この世界も自分も幻であり真実の世界、本当の自分に目覚めた、みたいな人達がぼつぼつと現れて、SNSやブログを通じてその体験を語っています。また、そういう人達の周りには「分かる、分かる」という感じで共感の輪が出来上がっていきませんが、特に組織を形成したり教祖のような存在になったりするのはなく、ごく普通の人として、普通の生活をして悟りの内容を発信しているというのが特徴です。

この所謂「悟り系スピリチュアル」のもう一つの特徴は、それまでスピリチュアルの代表格であった輪廻とか幽霊の祟りとかの類のことには否定的というか一線を置いていて、特に瞑想による体験や境地、またその実践方法などを重要なメッセージとして発信しています。

彼らがよく語る言葉としては一元性を意味する「ワンネス(Oneness)」とか、非二元性を意味する「ノンデュアリティー(non-duality)」とか「アドヴァイタ(advaita)」などで、横文字が多いのは横文字に弱い日本人の特質でもありますが、こうした系統のスピリチュアルが欧米から入ってきたことも示しています。

ただ、お二人はすぐに察すると思いますが、これらの言葉はまさに仏教の思想にも共通するもので、般若心経などの「空」や維摩の「不二」などにそのまま置き換えられま

す。また、非二元(二元)ということから、悟りの真実世界とはいま私たちがいるこの世界と別にあるわけではなく、私たちはすでに悟っているのであって、真実の世界は求めずともいまここにあるという、仏教でいえば本覚思想の再現ともいえるような思想も大変受けています。

ですので、仏教思想だけではないですが、仏教をはじめとする東洋の思想が欧米に伝わり、それがスピリチュアル化して日本に逆輸入されたといってもいいかもしれませぬ。それはともかくとして、仏教思想との親和性が高いので、こうした悟り系スピリチュアルを通じて、逆に仏教や禅に興味を持つきっかけにもなっています。

私の寺で開催している坐禅会もこの十年ぐらいで若者の参加率が非常に高くなりました。今までは考えられませんでしたがお坊さん同士でも話らないような悟りとか空についての話で盛り上がることもしばしばです。また一般の若い年齢層を含めた方々に仏教の講演やレクチャーをする機会も増えました。

こうした中で伝統仏教の思想と一般人のスピリチュアルの垣根が徐々になくなっていくように感じます。さらにヨガブームやマインドフルネスブームも相まって、これらの流れが合わさって、何かこれまでにない新しい潮流が生まれる兆しも感じます。

こうなると「宗教」だの「仏教」だの「スピリチュアル」

だの「悟り系」だの、そういうレッテル貼りもナンセンスになってきます。

スピリチュアル系の人たちの中では「脱スピリチュアル」という動きも起こっています。私も組織的な伝統仏教の枠にとらわれない「ぼっち」の意識でやっていますが、様々なところでレッテルを超えた「ぼっち」として真理を探究する人たちが増えて、「ぼっち」同士の交流が深まり、そうやって新しい流れが形成されているというのが現在の状況でしょうか。

もっとも今お話ししたようなことは、日本社会全体からすればごく一部の特殊な人たちのことかもしれません。ただ、スピリチュアルや宗教に走らない人であっても、現代社会は明確な幸福ビジョンが見えづらく、非常に多くの人が人生の不安を抱えているように思います。森さんが先ほど「出世間」という言葉を使っておられました。潜在的には多かれ少なかれ誰もが「出世間」を求めているのではないのでしょうか。

### 世間と出世間、我と無我

阿 ただ出世間というのを世間との対立構造ではなく、さらに大きな枠組みでとらえる必要があるように思いますが。スピリチュアルや宗教を世間と対立する出世間として位置付けると、世間からはどうしてもアレルギーやバツシ

ングの対象ということになってしまいます。

世間と出世間というのはもともと仏教の言葉ですが、これは私個人の考えになってしまいかもしれませんが、世間にしても出世間にしても、その両方が結局は世間だと思わうんですね。世間と、出世間という世間があると。同心円図で考えれば、一番中央の円に世間があって、その外側に出世間という世間がある。真ん中の世間の中だけで生きているとしても生きづらくなってしまうです。でもその外側に出世間があると、世間の価値に基づく苦楽だとかしげらみから解放されて気が楽になったり、安心を得ることができる。そんな図式です。でも出世間であっても、それが人生のすべての問題を解決してくれる理想の境地ではないと思います。

だからオウム真理教は道を踏み外しました。オウムの信者たちは出世間という世間にこだわり過ぎたんだと思います。出世間こそが正しく美しい世界であって、世間は間違っていて汚れている。それであんな事件を起こしたんですね。

でも出世間(という世間)だって、いろいろ問題はあるんです。しょせん人間の世界ですから、人間関係のもつれ、例えば嫉妬や妬みなどからくる人と人との諍いもあるでしょうし、権威的になれば教祖をトップとしてヒエラルキー型組織ができて、そこでまたトラブルが生じる。この世

間で生きるのがつらくて居場所がなくて、全く違う価値観の生き方を求めて世間を出たけれど、そこでまたもう一つの世間をつくってしまったって、さらに世間と同じような問題を繰り返す。まさに同心円のように、一つの円の外に出たらもう一つ円があって、さらにその外に出てもまた円があるって……というように堂々巡りなんですね。

世間にしても出世間にしても、その世界のベースになっているのは、仏教でいえば「我(が)」、すなわちエゴなんです。結局エゴというベースから解放されない限り、いくら外に出ても、どこまでいっても世間が付きまとってくるんです。

本来、仏教でいう出世間というのは世間から出ることです。それなのに出世間を世間化してしまって、そこでまた同じように苦しんだり悩んだりして根本の問題は解決しません。スピリチュアルの世界においても、そういう出世間の世間化をしていると結局スピリチュアルジプシーを量産するだけになってしまいます。

なので、もうひとつ別の次元での解決の道筋としては、そういう世間からも出世間からも出るということで、仏教が唱えているのはそこなんだと思います。

マインドフルネスもアメリカでは当初、心理療法として医療現場で取り入れられ、本来具わっている仏教色を排除する形で広まりました。それがビジネスの世界など様々な

分野で注目されるようになりましたが、企業の人達がより働けるように、より収益を上げるために活用されたり、軍隊でも兵士がマインドフルネスをしたりするようになりました。それが心の支えになるのであれば一概に否定はしません、それだけでは結局、出世間の世間化であって、人間のもつ「我」を余計強めてしまう結果になってしまわないかと思えます。しかし最近ではマインドフルネスの原点に立つて、仏教思想に根差した実践に戻そうという動きもあるようです。

仏教でいえば「我」は実体のない幻です。世間も出世間も結局はその「我」によってつくられた幻想の世界です。いつてみれば夢の中でそれを現実だと思いついてるようなもので、その夢から覚めない限りは、いくら世間から出ても夢のまた夢、真実ではないということです。

二十世紀はいわば「我」の時代だったと思います。経済社会の中で物質的な充足を求めて個人個人が競うように幸福を追求するというのは「我」がベースになっています。「我」は常に現状を否定して「このままではいけない」と欠乏感を抱き、いつか幸せになれる、この先に理想の世界があるんだと、「前へ前へ、もつともつ」と走り続けませんが、結局は満たされることはありません。それが「我」の性質だからです。だとしたら、ただ果てしなく走り続けるだけで誰も幸せにはなれません。そういう社会を私たちが

はつくってしまった。

最近『鬼滅の刃』の映画が流行っていますね。私も子どもと観ましたが、無限列車の中で夢を見させられて虚ろな状態になっている乗客は、まさに現代人の姿を風刺しているようにみえました。

しかし「我」をベースにした二十世紀の神話はもう崩壊寸前です。消してたどり着くことのない終着駅を目指し、幸福を夢見ながら先へ先へと急かされるように生きる社会は何かがおかしいぞと違和感を抱いて、こんな夢から覚めて列車から飛び降りたらいいじゃないかと思う人が、二十世紀の末あたりから増えてきているように思います。悟り系スピリチュアルやマインドフルネスが一部で流行るのも、そういう社会背景と密接に関わっています。

その意味で言うと、「我」からの解放が二十一世紀の新しい神話だと思います。

「我」から解放された世界は仏教でいうと「無我」です。「無我」というと、空っぽで何にもない世界のように虚無的なイメージがあるかもしれませんが、「無我」は「我」の対極にあるとか、「我」の世界とは別に「無我」の世界があるというわけではありません。私たちが今生きているこの世界がもうすでに「無我」の状態なんです。それに気が付かずに「我」があると思いついてるだけに過ぎません。どういふことかという、この世界のいかなるものも

それだけで自立して存在することはできませんね。あらゆるものがつながって共存しています。そういう関係性を「縁起」といいます。「無我」というのはそれを否定的な言葉で表していますが、肯定的な表現で言えば、すべてはつながって一つである状態をいうのです。

『大乘起信論』に有名な「水波の譬喩」があります。禅宗でも好んで使われますが、「我」というのは波のようなもので、水が「無我」という悟りの境地に相当します。波は一つひとつ大小高低さまざまな形をして水面に現れ出ます。しかしそのすべての波は同時に水であり、水を離れて波があるわけはありませんし、どの波も水として一つです。「我」というのも、それぞれ別個の姿をしています。波と水の関係のように別個にあるわけではなく、「我」の真実の姿が「無我」だということです。

ですから、「我」は悪しきもので「無我」が素晴らしいとか、「我」を否定して「無我」を目指すとか、そういうことではないんです。オウム真理教はそこを取り違えて「無我」に固執してしまったわけです。それで「我」の世界を否定して破壊的な行為に走ってしまった。そうではなくて、本来自分もこの世界も「無我」であることを体感すると、逆に「我」の世界に対して愛おしさを感ずるはずだと思います。幻であってもその「我」のお陰で、この世界という存在があつて、自分という存在があつ

て、他者という存在があつて、様々な出会いや関り合いが持たれて、生きて死ぬことができる。「無我」のままだったら味わえない体験です。

ですから、「無我」を通して改めて「我」というものを見つめると、「我」の価値が分かつてきて、「我」と付き合ひやすくなると思いますか、「我」に苦しめられなくなると思います。

「我」というベースだけだと人生は深刻で生きづらいくらいで、それが本質的には「無我」であることが分かると生きやすくなります。逆に「無我」というベースだけだと虚無的になってしまいますが、「我」という幻のお陰で生きる実感がもてるというわけで、「我」と「無我」は対立関係ではなく相互補完の関係です。例えば天台宗の開祖である智顛が構築した教学では、この世界は「空」と「仮」と「中」という三つの真理（三諦）によって成立していると説きます。無我（空）でありながら、そこに幻の我が現れ（仮）、空と仮のどちらにもとらわれない「中道」でもある、そのあり方のいずれもが真理であり、それをありのままに観察する修行が止観という瞑想です。そこには無我の世界に一方的に陥らないセーフティネットがしっかりと講じられています。

前世紀の「我」をベースにした時代から、今は「無我」をベースにした時代に大きくシフトしているように思ひ

ますが、コロナによって社会は大きく変動し、そのシフトはますます加速して行くにも思ひます。ただ、それは「我」が築き上げた世界の崩壊という悲観的なシナリオではなく、改めて「我」との付き合ひ方を見つめなおす方向に進めていかなければならないでしょう。

そういう意味では、「無我」と「我」の関係性について長い歴史と伝統の中で培ってきた周到且つ体系的な教えと実践を誇る仏教が大きな役目を果たすだろうと、私は思ひつています。

### 既成仏教の無関心

阿 いよいよ仏教の順番だといひましても、残念ながら既成の仏教界が脚光を浴びる時代というわけではありません。先ほどお話ししたように一九九五年を皮切りに仏教の歴史は大きく変わったと思ひます。これはきつと後から歴史が検証するでしょう。

ところが、仏教をリードしているはずの仏教界はあの時から全く動かさず、時が止まったような状態です。この二十五年間でこれだけ社会が大きく変わり、精神的な面でも大変革を迎えているのに、仏教界はずつと蚊帳の外にいるような状況だと思ひます。

私は一宗派の僧侶として仏教界に属す人間でもあるので批判したい訳ではないですし、僧侶の中には大変優れた

方、智慧の豊富な方、人徳のある方が非常に多いです。組織としてはこれほど人材が豊富などころって稀有なのではないかとさえ思ひます。

しかし力を注ぐベクトルが違っているというか、時代が求めている方向を見ていないというか、いつも同じところを足踏みしているようで、もどかしさを感じます。

これも私の造語ですけど「セピア仏教」と名付けています。僧侶同士が仲良く肩を組みながら「お互いががんばつたね」「みんなすごいね」と言ひながら、例年同じ行事や活動を繰り返し、何も変わらず、時が止まったままセピア化していく感じですよ。お坊さん組織の内部では生き生きと活動にやっっているんですが、そのエネルギーが社会の外に向かつていないまま内側で消化されておしまひ。毎年その繰り返し…。私にはその光景がセピア色に見えるんです。

一九九五年のあの年、松原泰道氏が「仏教の正しい布教」を問ひかけたにもかかわらず、この二十五年間はまるで空白のように感じます。

私が「ぼっち仏教」なんて、あちこちで話をしていたら、ある先輩の僧侶に「あなたのやっっていることは内向きですね」と言われたことがありました。私自身は外に向けた開かれた活動をしてきたつもりなので一瞬分からなかつたのですが、その方に言わせると「あなたの活動を宗派内の誰も知らないし、宗派のために何もやっつてない」というこ

とらしいです。確かに言われてみればその通りですし、私の活動なんて社会の中でいえば砂粒にもならない小さなものです。それよりも宗派の内部で活動したほうが、よっぽど大きなことができるということなのでしょう。

しかし、どうなのでしょう。いくら大きな組織でも、その内部だけで活動し評価されて満足し、外の動きを全く見ていないのと、どんなに小さくても風穴を開けて外の動きをみながら、それに応じていくのと、どちらが内向きなのでしょうか。

小さな風穴であっても、そこから吹いてくる風というのは、仏教で説くような教えを求めている声です。たまに講演で仏教のことをお話ししたり、文章で書いたりすることもありますが、仏教の知識のない一般の若い方でも非常に感度がよいとか、波長が合うとか、かなり深く理解してくださったなどという印象をいつも受けます。ところが同じ話を同業のお坊さんにしても、そんな難しい話は分からないから一般の人にはもっと日常的な有難い話をしたほうが良いと言われます。しかし、有難い話なんてネットで検索すればごまんとできますから、もうお腹いっぱいなんじゃないでしょうか。お坊さんの有難いご説法を聞いて手を合わせて「有難いお話でした」なんて、そんな時代ではないと思うんですね。仏教には現代人が抱える悩み苦しみを薬にしてあげられる教えや実践がたくさんあって、

それが今まさに求められているのに、そういうところが見えていない。

あと何十年かで今ある職業の多くがなくなるなんて話をよく聞きますが、仏教の精神的な教えの部分はずっと残るにしても、お寺や宗派組織というのはどうなっていくのでしょうか。小さな「ぼっち」でも、風穴から外と繋がって真理を追究するほうにこそ将来性があると思いますし、そうやって人と人がつながってこそ、本当のサンガが形成されるのだと思います。この大きな精神的な変動の時代の中で、そういうことが起こっていくのかなというふうに思っています。

森 ありがとうございます。私としては自分にとつてためになることがいっぱい聴けたと思います。ひとつは、スピリチュアルとか宗教とか、そういう言葉で表現されるもののなかにもさまざまな違いがあって、それを単純にひとくくりにすることもできないということですね。宗教に対する反・宗教、宗教肯定的な気分も、スピリチュアルを愛する人達によって共有されている場合が往々にしてある。もうひとつは、世間と出世間的な世界とは、対立するといふよりは重層的にとらえることができ、「我」に固執する限りは、世間から出世間へと出て行っても、世間的な網からは逃れられない。世界を俯瞰的に世間と出世間とに、

図式的・客観的に分けることに意味があるのではなくて、「我」を離れることができるかどうかという内在的な選択に重要な違いがある。世間と出世間を二次元的な平面で対立させていても限界があって、いわば三次元的に、その平面自体から垂直方向に離脱するような力こそが決定的であるということですかね。それがなければ、世間も出世間も、若干の機能的な違いはあっても、本質的には同じだということ。そういうところは私にとって盲点で、非常に勉強になります。

私の話と阿さんの話で観点が異なる点は、九五年以来、日本社会で進行している状況を、私は社会にとっての空洞化として悲観的にとらえているのに対し、阿さんの目線から見ると、私たちの社会の機能不全が露呈した過程という以上に、真実自体が見えやすくなってきたような、そういうプロセスとして捉えているのでしょうか。

阿 そうですね。資本主義とか物質主義、競争主義、個人主義、能力主義など、近現代が作り上げていったものが機能しているときにはそれが人生で目指す指針や何らかの価値基準を与え、幸福のビジョンが明確に見えてよかったです。進むべき矢印がはっきりしていました。ところが、もうそれが機能しなくなってきたのに、あいかかわらず昔の価値観をベースにしたままで理想の社会

や幸福な人生を模索して、矢印の先のほうに向かつてどこまで進んでも出口が見えない、そういう矛盾した状況がもうそろそろ限界に近づきつつあるってところに新型コロナウイルスによって本当に矢印が蒸発してしまった。これは悲劇ではありませんけど、それじゃあコロナ前の時代はみんな矢印があって幸せだったのかなって思うと、そうではないと思います。むしろ機能しなくなった時代遅れの矢印にしばられて、その矢印から外れたら人生の負け組だと不安に思ったり、矢印の指す方にとりあえず進んではいるものの、それで本当のいいのか、自分が本気で進みたい方向なのか思い悩んだり、矢印があつたらあつたで、意識するにせよしないにせよ生きづらさを感じていたと思うんです。

感染者や医療従事者はもとより、コロナによって今まで携わっていた仕事が続けられなくなるとか、人生の方向転換を余儀なくされるというのは由々しき事態であり、助け合わなければなりません、これまでの幻想の矢印から解放されて真実を見極めようという流れからすると、コロナによってものすごく拍車がかかったような気がするんですね。

森 私はそこが重要な観点かなと感じました。一般的には、先人が作ってきた「普通」が壊れて空洞化していく過

程としてとらえられている時代が、……サリン事件や震災では多くの方が無くなっているので言葉の選び方には慎重じゃなきゃいけないんだけど、世の中の虚飾が崩れて、仏教の観点からすれば、むしろほんとうのことが見やすくなり、真実が露呈してきている時代として、その点からは前向きに、希望すらも捉えることができる時代でもあるという点が新鮮に感じました。

仲川さん、阿さんのお話かがあって、いかがでしょうか。

#### スピ系とネットウヨ

仲川 私も、「スピリチュアル」というものの中に、ある種の階層があるということは分かっておりませんでした。話は少し逸れますが、「スピリチュアル系の人からネットウヨが生まれることがある」ということを思い出しました。これは、YouTubeの「NOHATETV」という反差別をテーマにした番組内で言われていたと記憶しています。その「スピリチュアル」が、阿さんが言われていたどの階層に当たるかは分かりませんが。

先ほど伺っていた中で、スピリチュアルに関心を持たれる方が、既存のしがらみ、既存の宗教に抵抗感を覚える一方で、「世間」とは異なる真理を求めていくということがあったかと思えます。ネットウヨは、「反権力」「反体制」「反既得権益」といった文脈で出てくる側面がある一方で、そ

れは「反世間」という文脈とも非常に響き合うところがあるのかなと思って伺っていました。「反世間」「反権力」という文脈から出てきた亜種のような形で、ネットウヨになってしまっているのかもしれないと思いました。

#### 諸事象が浮き彫りにする日本社会の荒廃

仲川 コロナ禍などで社会が荒廃することで、かえって真実が見えやすくなるという点につきましては、そうかそういう側面もあったかと、あらためて気付かせて頂く思いでした。私は、貧困などの切迫した状況に陥っているところにばかり視線がいつてしまっておりましてので、一歩引いて本質を問うということを大切にせねばと、思いを新たにいたしました。

阿さんがなさっていたように、私なりにオウム以降の流れを捉えてみますと、お二人がおっしゃっていたように、やはりオウム事件の頃に、それまで「順調」に見えた日本社会が、実はそうではなかったことが露呈したのかなと思えます。特に、心の面がおろそかにされていたという認識が共有されたのかなと思います。正直、当時私は小学生でしたので、肌身の間感としては分からない部分もあるのですが。

一方、東日本大震災とコロナ禍については、心の問題以上に、経済面や社会の仕組みの問題が、より浮き彫りにな

ったのではないかと思います。阪神淡路大震災の際にも、

障がい者や高齢者、低所得者など、立場の弱い人たちがより困難な状況に置かれたかとは思いますが、東日本大震災やコロナ禍では、そのことがより顕著というか、九〇年代よりも多くの人がその当事者になった、あるいはそこに心が向いたということがあったのではないのでしょうか。それはきっと、〇〇年代以降、新自由主義経済の伸展と、インターネットの弱体化が進んできたという流れの末に、それらの事象があったからということでもあると思います。特にコロナ禍においては、非正規雇用の人などが露骨にその影響を受けて、女性の自殺者数も十月などは前年の倍近くになってしまいました。また、三、一一では、地方と都市部の格差、地方の立場の弱さということも露呈しています。

### 社会の地盤沈下と命の選別

仲川 繰り返しになりますが、コロナ禍により社会のセーフティネットの脆弱さが露呈したことで、生活の困窮を良くも悪くも自分ごととして捉える人が増えているように見えます。その結果、困窮者支援の現場をメディアが取り上げる量が明らかに増えましたし、支援団体への寄付も幸か不幸か集まりやすくなっているようです。一方で、問題が自分ごとであることへの不安からか、差別的・暴力的

な言説も目立っています。

中でも「命の選別」を巡る流れを、私は非常に危険視しています。今年の七月にALS患者の方への嘱託殺人の報道があったり、同じ頃れいわ新選組だった大西つねき氏による「命の選別」発言があったりと、「安楽死」「尊厳死」という言葉を、「役に立たない命」「死んだ方が良い命」を想定して、そこに導いていくように使う流れがあるように思います。あるいは、周りは何も言わなくても、自分が「生きるに値しない」「生きていたくない」と思った命は絶つてあげた方が良いのだというような流れがあるように見受けられます。

そうした流れというのは、ナチスの時のようにすぐに拡大される危険もあるでしょう。もしそうなったら、「役に立たない」人は、周りが殺しにからなくても、自分から「私は死にます」と言わなければいけないような空気が生んでいく可能性もあると思いますし、そういう空気は既に醸成されつつあるように見えます。

その辺りに共通する問題として、命の価値や生きる意味を考えるための情報や思想が、この社会では十分に共有されていないということがあるでしょう。森さんも、生死の深みは本来測れるものではなく、そこに勝手な判断を加えることには問題があると指摘されていたことがあったかと思えます。

ALS患者の方のことで言いますと、病气やそれに変容

する生活が生きていたくないほどつらいから死んだ方が良く、ご本人や周りも判断して嘱託殺人に至ってしまいました。生命倫理を専門とされる安藤泰至氏は、『安楽死・尊厳死を語る前に知っておきたいこと』（岩波ブックレット、二〇一九年）という著作などで、次のように指摘されています。すなわち、生きているのがつらい状況に対して、その解決策は死を与えることだけなのか。サポートを受けながらその人らしい生、尊厳ある生を全うできるように、社会で支えていくなど、死以外の選択肢もあるはずである。『尊厳なき生』の代わりは、『尊厳ある死』ではなく、『尊厳ある生』であるはずだ」と。それなのに、「安楽死」「尊厳死」ということで、死という選択肢に誘導されていく恐れがあるのではないかと。

または、出生前検査で胎児に障がいがあると分かった場合に、その子を産むか産まないかという選択を迫られる場合も同様だと思います。「育てきれないから」「本人が不幸だから」という理由で産まないという選択に傾くのであれば、障がい当事者やその家族が安心して暮らせるような支援の仕組みを社会で充実させていく必要があるはずですが、本来、出生前検査も、出産前に障がいの有無を知ること、早い段階から支援につながり、出産や子育てをより安心して行えるようにするためのものではないかと。

反対に、セーフティネットの脆弱さを自分ごととして捉えた人々が、不安と保身から他者を突き放すのではなく、共にその脆弱さを修繕して生き延びようとするならば、今の状況は市民運動を強める奇貨となるかもしれません。ロテレの「ハートネットTV」で、コロナ禍における人々の意識の変化について、社会活動家の湯浅誠氏は次のように述べています。「『やさしさ』に対して『やさしく』なっただという感じがします。今回のコロナ危機で数多くの方たちが、自分のできることを、より大変な人たちに向けてやろうとしている。このありようは、やさしさに対してやさしくなったなどと思う。そこは隔世の感がありますね」

( [https://www.nhk.or.jp/heart-net/article/367/#-articleDetail\\_section-01](https://www.nhk.or.jp/heart-net/article/367/#-articleDetail_section-01) )

民主主義を大切に台湾や、市民運動が強い韓国は、アジアにおいて民主的にコロナ禍に上手く対処してきたようです。一方、日本では民主主義の機能不全や市民運動の弱さが、パンデミックへの対応の失敗のみならず、セーフティネットの脆弱さや政治の腐敗、産業の衰退の直接的・間接的原因にもなっているようです。そうした日本社会の弱点は、コロナ禍以前から連綿と存在してきたものだと思います。韓国で民主主義が成熟してきた要因として、軍事独裁政権を市民運動で倒した成功体験が大きいようです。日本社会には、そのような成功体験はまだ無いと思

いますが、三、一の一の原発事故と今回のコロナ禍で、市民運動が以前よりは着実に強まりつつあるように見えます。ラディカルな政策や陰謀論に飛びつき、何かドラスティックな変化を期待したくなるような状況ではありますが、このような状況だからこそ、地に足を着けて着実に歩むような運動を積み重ね、連帯の輪を少しずつでも広げていくところこそ、それこそ持続可能な社会をつくっていく上で重要ではないかと考えます。私は、そのような運動のあり方を、「社会を耕す」と表現していますが、先の都知事選にも出馬された宇都宮健児氏が、「社会を耕す」上での私にとってのロールモデルです。

#### 宗教アレルギーと政治アレルギー

仲川：「宗教アレルギー」ということと関連して、私は「政治アレルギー」「市民運動アレルギー」も実は結構「肝」だなど思っています。日本社会にそれらのアレルギーがある中で、私はそのいずれにも関心をもって非常に肩身の狭い人生を送ってきたわけですが。(笑)

〇〇年代に入った十代後半から仏教を学び始め、三、一の一の少し後から市民運動にも関わり始めたのですが、先ほど申し上げた、オウム事件などが社会問題を浮き彫りにしつつ起きてきた年代とほぼ呼応するように、心の問題・社会の問題に私自身も向き合わざるを得ずに来たのは、自分

で言うのも変ですがとても興味深いところです。

私たちはどう生きるか、どのような社会をつくっていくかということを考えていく上で、宗教の智慧もすごく大切だと思えますし、私たちの生命や尊厳を脅かすような政治や経済のあり方を変えていく上では、政治参加・市民運動も非常に重要だと認識しています。ですから、それらのアレルギーをいかに解消していくかということが、私の中では常に課題であり続けています。

森 仲川さんは、政治、貧困、市民運動、人権といった文脈で、九五年以降の日本の諸社会が直面する問題を指摘して下さいました。やはり、阿さんが言われたように、九五年以来、二〇一一年の東日本大震災を経て今日の新型コロナ禍に至るまでの過程の中に、次第に問題の本質が明らかになってゆく状況を見ておられます。もともと順調に見えた日本社会、国民に向けて阿さんの言われる「矢印」を示してきた日本社会、人口増加が自動的にもたらす好景気の中で生まれた巨大な中産階級が「明日があるさ」と希望を歌えた日本社会だったわけですが、案外そういう順調だったはずの日本社会の中に既に問題は含まれていたかもしれない。なのに、浮かれた気分の中で問題を放置して、陽気な気分が消え失せた途端にそれらの問題がどうしようもない存在感を持ち始めて今日に至るということでは

ようか。

ところで、仲川さんが最初に言及されていた、ネットウヨも「反権力」「反体制」「反既得権益」といった文脈で出てくる側面があるという指摘には、ギクツとさせられるものがあります。ネットウヨも、もしかすると、そういう空虚化した「矢印」、例えば、憲法九条の堅持や、人権や平等の言説がスローガンとして流布する現実には違和感を感じ、戦中・戦前の国家主義的価値観、差別的な言動といった、戦後昭和の「普通」が否定してきたものを彼等なりの反骨精神とともに引っ張り出そうとするようになっていったのかも知れないですね。そして、私たち「閑閑」も、ネットウヨとは正反対の観点から、やはり形骸化した「普通」に疑問を投げかけている。我々の場合は、価値や人生の多様性、思考のオルタナティブを拒絶するような「普通」への違和感なんだけれども、でも、我々とネットウヨは、大きな図式では双子のような関係にあるかもしれない。これはとりあえず気をつけなくておかないといけない部分だと感じました。自分たちが、今の世の中で何をやろうとしているのかを考えるためにも。

それにしても、宗教やスピリチュアルは、社会のもつ亀裂や欺瞞に対して敏感に反応するもののように想像しますが、それは政治的な動向にも関連しているのでしょうか。仲川さんは、いまのネットウヨが隠然とした力をもつような

政治と、スピリチュアルな運動との間に連動するところがあるとお考えですか？

### 政治とスピリチュアルの連動

仲川 最近のことで言いますと、れいわ新選組を取り巻く運動にそれが見られた気がします。山本太郎氏の演説の特徴として、既存の政治には私たちを苦しめている原因があり、その原因・問題点を打破すれば、私たちはその苦しみから劇的に解放されるのだという、ある種の救済を謳うところがあるように思います。すなわち、「反体制」「反既得権益」という意識を通奏低音としながら、既存の野党にあまり見られなかった「反緊縮」という政策を掲げ、弱者救済につながる運動であるのだと思います。

問題や苦しみを抱える当事者の目線からボトムアップで起こった政治運動として、また、欧米で起こり始めていた「反緊縮」という流れを汲み、財源不足を理由とした福祉の切り捨てに抗う運動として、私も初期は支持していました。「反体制」「反既得権益」という意識、または当事者目線での弱者救済という発想に呼応する形で、当初は私のみならず少なからぬ人々が、れいわを支持していたと思います。その中には、リベラルな思想の人もある一方、今の生活苦や生きづらさから何とか抜け出したいという思いの人、今まで政治に関心が無かったという人もいました。

それは、YouTube等で山本氏の当時の街頭演説を視聴すると分かります。これは私の主観ですが、れいわの政策が実現すれば、私たちを苦しめる社会の仕組みが改善され、世間が浄化されるかのような期待というか、感覚、熱量を帯びた運動だったように思います。

先の都知事選（二〇二〇年七月）において、山本氏と思想が近い宇都宮健児氏が出馬を表明する中、少なからぬ支持者からの反対がある中で山本氏も出馬を表明しました。その出馬は、多くの野党支持者や、現状を問題視する無党派層の士気を明らかに削ぎました。都知事選の後には、党派層のメンバーである大西つねき氏が「命の選別」の必要性を主張するという問題も起きました。その頃から、私を含めて多くの人が支持の考えを見直したように見えます。その理由は一様ではないですが、れいわの意思決定が党外部の支持者に開かれていないことがボトルネックだったのではないかと私は思っています。

そのように多くの人が「れいわ離れ」を起こした後、れいわの演説動画へのコメントには陰謀論が目立つようになった気がします。私も一部の投稿しか確認していませんが、個人的な印象にはとどまりますが、「れいわ離れ」をしなかった支持者には、「反体制」「反既得権益」という意識、そして「世直しによる弱者救済」という発想で、陰謀論も支持している人が少なからぬ割合で見えるように見え

ます。すなわち、私たちが苦しめている社会をどうにか変えたいという思い。「私たちが苦しめている社会」を仮に「世間」と呼ぶならば、「反『世間』」という思いを持つ人が、れいわという運動に救済を求めているのではないのでしょうか。

作家の兩宮允凛氏も、自分の生きづらさの原因は自分ではなく、アメリカや戦後民主主義のせいだと、自分を「免責」してくれる右翼の活動に、若い頃に傾倒したと語っていますが、れいわの運動とどこか通底するお話に見えます。

(<https://irona.jp/article/1482>) つまり、市民運動には、生活面の救済だけでなく、精神面の救済の側面があるということですよ。

### 利他的な市民運動がもたらすもの

仲川 生活面の困難さというのは、精神面の生きづらさと不可分の関係にあると思います。例えば、非正規労働者であり低賃金であることは、障がい者や在日外国人のように、何らかのマイノリティであること、あるいは女性であることなどと関係していることが多い。すなわち、立場が弱く、差別的な扱いを受けやすい人たちは、就職や住居確保の面でも不利な状況に置かれやすい。そうすれば、当然のことながら生活も困窮しやすいし、不当な扱いを受ける中で精神面の生きづらさも感じやすい。生活面の困難さを

解消するためには、政治的な運動が必要なわけですが、生活面の困難さと精神面の生きづらさは不可分ですから、その運動は精神面の生きづらさを解消することにもつながっていくわけです。

例えば、ホームレス状態の方を支援する場合、収入が途絶え住居を失った人の生活再建を支援する、孤立している人につながりを取り戻す、社会のセーフティネットを厚くするなどといった活動を行うこととなります。それは、単に衣食住を支援したり、仕組みを充実させたりすることにとどまりません。誰かが何らかの事情で社会のルールから外れてしまっても、みんなで助け合ってその人を支えるんだ、助けるんだ、見捨てないんだ、この社会はそういう社会なんだという事実を確かめ合うことにもなります。すなわち、そうした政治的な運動、市民運動は、社会の仕組みを充実させる運動であると同時に、助け合いを実感できる心の運動でもあるのだと思います。また、支援というのは、当事者の願いを共に実現していく営みですから、支援者が自分の「我」にこだわってはいけません。支援者が援とは、ある種の「無我」に基づく利他行でなければ、決して上手くはいきません。ですから、私たちが宗教に求めるものを、市民運動の中で得られる部分もあるのではないかと感じています。

しかし、それが変な方向に行くと、ネットウヨのようにマ

イノリテイを排斥し攻撃するようになってしまいかもしれません。例えば、「在日朝鮮人は優遇されて特権を得ている」というデマに基づき、本当は弱い立場にあるマイノリティを「既得権益」とみなして、その人々を排斥することで「平等」を実現しようとしてしまう。しかし、その「特権」というのはデマですから、それは単なるマイノリティに対する権利剥奪の差別運動でしかない。あるいは、生活保護受給者に対するバッシングや、相模原の障がい者殺傷事件も同じ流れかもしれません。すなわち、財源不足と人々の生活困窮という問題意識から、財源を充てるべきでない人を恣意的かつ近視眼的に選定して、そこからただでさえ乏しい権益、あるいは命さえをも剥奪しようとしてしまう。しかも、そうした誤った行動をしてしまう人自身も、実は困窮して生きづらさを抱える当事者であることが多い。もしかすると、かつて精神的な救済を求めた若者が、オウム真理教に絡めとられて行動を誤ってしまったのと、どこか似ている部分もあるのかもしれない。(※ネットウヨに関しては、安田浩一『ネットと愛国』（講談社＋α文庫、二〇一五年）の第二章や第九章を読むと、その人たちらの正義感や生きづらさから、差別活動への参加に至っていることが垣間見える。その内容は、森達也監督の『A』に、どこか通ずるものがある。)

森 それはわかる気がします。世間から外れること、世間が世間からの逸脱を許すこと自体は非常に大事なことだと思っただけです。戦後日本社会には、ある種の「普通」、気味の悪い「普通」が共有されているふしがあると思うんです。空気を読み合った中にある、正体のわからない「普通」みたいなものがずっと支配している状況があるように思います。それが外部を許さないような同調圧力を醸し出している。そういうものから外に出ようとすること自体はとても健全だし、それを許容する社会であって欲しい。

昔ながらの、どんなところにもあった社会というのは、阿さんが指摘されたように、確かに世間を包摂していません。出家した人たちの生活する場も、それ自体が実は世間の一部なんだということを阿さんは言われていたわけですから、でも、出家した人のいる場所とか、ずっと放浪している人の「居」場所っていうと矛盾しているかもしれないけど、そういう世間にいる人達を包摂できる世間というのがあったわけですね。あるいは、松尾芭蕉みたいに時々長い旅に出て暮らすとか、雲水が方々に行脚し掛塔しながら修行して暮らせる制度がある、というような。私は、私たちの社会は、もはや芭蕉の言う「漂泊の思」を受け止めることができる社会ではほとんどなくなっているという観点を最初にお話ししました。しかし、阿さんの指摘は、九五年以降の日本社会の過程の中でそういう「漂泊」

を受容する世界が戻りつつあることを示唆しているのかもしれないと感じました。仲川さんの言われたことは、そういう抑圧的な世間から離れて「漂泊」するタイプの人たちは政治にもいる。「漂泊」とは思っていないかもしれないけど、ネット右派とかのトライブを作って、名前の付かない「みんな」というところから逃れようとしている。——でもそれは私なんかからすると、今の「みんな」や「普通」から逃れて戦前・戦中へのノスタルジアのような、もつと息苦しい「みんな」を目指しているように見えるし、いまの「みんな」や「普通」から逃れれば素晴らしい社会ができるという話ではないのだから、と理解したのでですけど。「世間」が無い社会の中で周辺化されてしまう人達は、偏った正義感を抱いた人により、「社会のため」という名のもとでヘイトの対象にされ差別されるような、残酷な事態が起こる。でも、敢えて差別やヘイトを支持する人々にしても、彼等なりの世間を求めようとしてああいう悪意にとらわれているのであるとすると、そこは世間を求めればそれで済むという話ではないので、やはり気をつけなれといけな、と感じますね。

阿さんはどうですか、仲川さんのお話を聞かれて。  
**「二即多、多即二」**

阿 私理想論とは違って現実路線のお話をお聞かせ

いただき、なるほどつくづく思うところがありました。貧困と差別の問題の当事者にある方々は、震災などの災害や今回のコロナ禍で、今まさに生きるか死ぬかの切迫した状況にあるのだと思います。仲川さんがお話しされた例もそうですし、新聞やネットで悲惨なニュースが報道されるたびに何とかできないかともどかしさを感じます。そういう問題については即座に解決できる抜本的方法というのはないので、じっくりと向き合って解決に向けて一歩一歩積み重ねていくことが大切だと思いますけれども、結局のところ世の中の仕組み全体が変わらないと対処療法でしかなく、一時的な解決を繰り返すだけになってしまっているんじゃないかと思うんです。そうならないためには、社会の制度やシステムなどハード面の改革も必要ですが、それ以上に重要なのは精神的な変容であって、思想のパラダイムシフトが不可欠だと思うのです。

その際ポイントとなるのが「多様性」でしょう。自分と違うものをどこまで受け入れられるか、自分とは姿かたちが違う、価値観が違う、性格が違う、能力が違う、それが当たり前なんです。そういう違いをそのまま受け止めてお互いの存在を認め合うということがすごく大切になってくるだろうと、仲川さんのお話を聞いて思いました。最近、日本でも多様性という言葉がよく言われるようになっていますが、不思議なことに、それと同時に同調性

もすごく強くなっているように思います。そこが興味深いのですが、どうしてそういうことが起こるのかというと、私たちは普通、多と一というものを二者択一的にとらえますよね。多様性の傾向があまりにも強くなると、価値観を一つにまとめなければいけないという意識が反動的に生まれてきます。また一つの価値観にまとめて息苦しくなると、多様性に向けてバラバラになろうとする。多と一が対立軸となつてその間を行ったり来たりしている。歴史的にみても私たちはそういう繰り返しをしてきているように思います。多と一を対立的にみるのはどちらかというと西洋的な価値観であつて、東洋的には例えば『華厳経』の「一即多、多即一」のような思想がありますよね。多様性の中に同時に一なる調和的な状態があつて、一なる状態の中にそのまま多様性があるという、多と一を相即的にみる価値観です。この場合の一というのは、あらゆる差異を一つにまとめる統一的な一ではなく、あらゆる差異をそのまま受け入れる包括的な一だと捉えたいでしょう。

言葉の論理だけで考えると理解しにくいですが、先ほどの波と水の譬えもそうですが、波として多でも、同時に水としては一です。また仏教では理想的な調和の仏国土を円のイメージで捉えることが多いですが、あらゆる存在がバラバラでありながら円という一つの世界の中で生きているということ。すなわち「矢印」的世界観ではそれぞれの人が

居る場所によって誰が前だとか後だとか比較したり競争したりして序列を生み出しますが、円の世界観では誰がどこに居ても存在として平等です。みんながそれぞれ違いながらもお互いの存在を認め合えます。

そして、森が様々な木々や植物、生物と共存して成り立っているのと同じように、この世界も多様だからこそ協調してお互いに支え合つて生かして生かされていけば調和が実現できると思います。

同調というのは協調と同じように見えて意味は全く違います。森さんが「普通」や「みんな」の危険性を指摘されていますが、学校教育や家庭のしつけの中でも「みんなやつてるからやりなさい」と社会のルールを身に着けさせようとすることががちです。そうやって集団の中に協調性を養おうとしているのかもしれませんが、そんなことをしても人目ばかり気にして自分を押し殺す窮屈な生き方を強いるだけで、それは同調性であつて協調性ではありません。そういう均一の「普通」「みんな」というのは幻想に過ぎず、本当の私たちは皆ふぞろいのはずです。ふぞろい同士がそれぞれ違うところを認めてはじめてお互いに支え合う協調性が養われ、そこにこそ本当の調和の力が生まれるのだと思います。

最近、知人に勧められて農学者の横山和成氏の講演をYouTubeで観ました(土の中の銀河)。微生物多様性が支

える地球生命圏)。まさに「一即多、多即一」でこの世界が成り立っていることを土壌の研究から説明してください。そのようなお話で大変面白かったです。その中で横山氏によると、豊かな土というのは、ひとにぎりの中に一兆個以上の微生物が生きているらしいです。そしてそのほとんどが我々にとっては未知の微生物で、どういう意味があり、どういう働きをしているか分からないけれども、そういう多様な微生物が生きていると土が肥沃になり、豊富な農作物を生み出しますが、微生物の種類が単一化すればするほど土はやせていくのだそうです。人間を含め生命全体を考へても同じで、多様性が生命力を強くするのであつて、もし大きな事態の変化があつたとしても、それに耐えうることができず。そう考えると、人間社会がもし同調意識によつて均一化、画一化を進めていくと、それだけ生命力が弱体化して、ひよつとすると人類滅亡に近づくかもしれない。

### 能力主義社会の限界

阿 それから、仲川さんのお話にあつた、障がい者の方など社会的弱者といわれる方々が「役に立たない」と言われて社会から抹殺されるように誘導されていく風潮については、あまりにも残酷で許しがたいことですが、そういう思想そのものが社会全体を疲弱化させてゆくと思いま

す。主に戦後に築き上げられた「我」ベースの社会は個人主義に付随して能力主義も生み出しました。個人個人の能力を凶って、その人がどういう才能が有って、どういう資格をもっていて、どんな貢献ができるか、まるでコンピュータのスペックのようにその人に具わる能力で存在価値を決めるという考えで、これを私たちは当たり前のよう

に受け止めてしまっています。  
しかしよく考えれば、能力は個に還元できるものではありません。どんな人だって自分一人の力で生きていくわけではありません。社会的地位の高い人も、成功して名を成し遂げた人も、身体能力に長けた人も、その能力はその人だけで培ったものではありません。それこそ赤ちゃんだったときは養ってくれる親がいなければ何もできなかったわけですし、この先歳を取れば、今ある能力はどんどん衰えます。もしその能力がなくなったら社会のゴミみたいに

お払い箱。社会の一方的な価値観で能力のある人とならないに選別して、不適合者は社会から抹殺する。それでいいのでしょうか。土の中の微生物のように、多くの未知なる存在が土を支えているように、人間社会も無価値のようなレ

界はすべて他の力のはたらきしなくなると、自分の力なんていうのは幻想じゃないかなと思っ

ています。親鸞の絶対他力もそういう思想ですね。  
佐伯胖(さえき・ゆたか)という認知心理学者であり教育者の方がおられますが、その人が「マリさんのハンバークづくり」というお話を本の中で紹介しています(『マルチメディアと教育』(太郎次郎エディタス、一九九九)、『子どもを「人間としてみる」ということ』ミネルヴァ書房、二〇一三)。佐伯氏のもとに送られてきたある特別支援学校の記録ビデオのお話なんですが、その学校にはマリさんという重複障がいのお子さんがいて、ほとんど身体を動かすことができないし、言葉も話すことができない重度の障がいを持っているんです。普通ではなかなかコミュニケーションがとれないですよ。でも、その学校の先生がいつも一緒にいると、どうもマリさんはお料理本が好きだと分かっています。料理を作るには材料を買わなければいけません。それで車椅子に乗って近所のスーパーに買い物に行くんです。先生が察するにはマリさんはハンバークが作りたいそう、マリさんが見る視線をもとに材料をカゴに入れていくと、ニンジンをじっと見つめているように見えたそうです。でも普通ニンジンはハンバークには使わないと思

いながらカゴに入れる。あとから分かったそうですが、マリさんのご実家ではハンバークにニンジンを入れるのだ

そうなんです。そうやって買物を終えて学校に戻り、マリさんの反応をじっくり読み取りながら先生や周囲の人たちがハンバークを作っていきます。さあ、そこで出来上がったハンバークは誰のハンバークかと問われれば、もちろんそれは紛れもなくマリさんのハンバークだと養護学校の先生は答えるわけです。ニンジン入りのハンバークなんてマリさんでしか作れないですから。  
そういう内容を記録したビデオだそうですが、佐伯氏はその「能力」とは一体何だろうか論じています。もし「能力」を育てるのが教育だとしたら、料理をする「能力」のないマリさんにハンバークがつくれるなんて発想は絶対に出てきません。でもこうしてマリさんのハンバークは歴として出来るんです。そもそも誰がハンバークを作るにしても、玉ねぎは自分で育てたわけではないし、包丁は自分で作ったわけではないし、ハンバークという料理だっ

自分で考案したわけではないし、全部がおかげさまで様々な関係性の中でつくることができるのです。

そうになると、この子は何ができて何ができないとリスト化して、一つ一つ能力を身に着けさせていくというのを教育とする我々の社会の常識は一体どうなんだろうかと疑問視するわけです。

ベルトコンベアーで製品をつくっていくみたいに「能力」

という部品をくっつけていって社会にその商品を売り出して、それで人間の価値の品定めがなされる。それではその部品に欠陥があったり、老朽化して動かなくなったりしたらどうなるのでしょうか。ペルトコンペアーで出来上がった新しい製品と取り換えられるだけです。それが能力主義の社会です。

でも、そうやって結局今の社会は自己肯定感が持てなくて、自分なんて何の意味もない役立たずだみに思ってしまう人たちが量産してしまっています。もう能力主義が行き詰ってぎりぎり限界に来ているのだと思います。

「マリさんのハンバーグづくり」はそういう社会の歪みに疑問を投げかけて、自分の能力なんていうものは存在しない、けれども自分というのはこの世界に「交換不可能」な存在である、ということをお訴えているのだというのが佐伯氏の論旨です。

教育という観点からも、思想のバラダイムシフトは重要で、いや、そこが問題の一番の根幹なのかもしれません。様々などころにある待ったなしの社会問題に早急に取り組まなければなりません、そういう諸問題の根底にある思想を本気で変えて行かなければ、結局ずっと同じ事を繰り返すだけになってしまうのかなと思います。

スピリチュアル系からネットウヨへ

阿 スピリチュアル系の人からネットウヨが生まれると

いうのは、そういう意識で捉えたことがなかったのでも新鮮でした。スピリチュアル系の人って自然との調和とかエコロジーやオーガニックなんかが好きで、自然破壊や自然エネルギーの問題、農業や化学肥料の問題などにも関心がある人が多いので、少し前なら反原発運動にかかわる人も目立っていましたから、体制側というか政府の経済優先の政策に反対の立場をとるのは頷けるような気がします。ただネットウヨになるというのはどういう理由か分かりませんね。日本の思想や文化の中にはスピリチュアルと相性がいいものがたくさんあるので、日本はスピリチュアルの聖地だとか、精神的な改革のリーダになる存在だと、日本礼賛の傾向にあることは確かですから、そういうところと結びつくのかもしれない。しかしヘイトスピーチみたいに反韓、反中に流れるとしたら、それは中国人、韓国人という実際の民族に対する直接的な反感というより、政治間の問題やネット空間で作上げられた「中国」「韓国」イメージに基づくものではないでしょうか。実情は分かりませんが私の偏見かもしれませんが、実際に中国や韓国に行くと直接その国の人や生活に触れたことがなくあれこれ言っているように思います。まあ、これは中国や韓国の反日感情と同じところがあって、自分が置かれた境遇に対する不満のはけ口として利用されているだけかもしれない

ませんね。

もちろんそれだけではないにしても「反」 というように対立するものを作って運動するのは何の解決にもならないし、一つ解決しても必ず次の「反」を作るでしょう。それよりも多様性の中の違う存在を認め、他者を知ろうとするという土台のようなものがなければ本当の調和社会は実現できないでしょう。

今後は多様性の中の調和という思想が精神的な変革の中でますます重要なカギを握ると思いますし、中心的な役割を担ってもらいたいと願っています。

### 東洋思想がもつ可能性

森 ありがとうございます。実は最後に、お二人に、『閑閑』のテーマである、「東洋哲学から社会を考える」ということに関連して、いまの社会に、アジアの思想のどういう面がとりわけ参照に値するかという点をうかがおうと思ったのですが、その答えはいまの阿さんのお話の中に含まれていたとは思っています。つまり、「一即多、多即一」という『華嚴経』に説かれる即一即多の世界観、多様性における調和という世界観を提示することが鍵になるといってお話だったかと思えます。それでよいでしょうかね。関連して何か付け加えることがあればお願いします。

阿 そうですね。本当に付け足しになってしまっています。いま社会の様々なところで起こっている問題に対してやっていることは、森の中で木をどうするか、枝をどうするか、葉っぱをどうするか、という次元で解決しようとしているのかもしれませんが。一枚の葉が枯れそうだからといってその葉っぱだけみてもダメだし、あちこちで木が枯れそうだったら、個々の木を何とかしようと思ってもどうにもなりませんよね。今の社会でやるべきことも同じで、大事なものは土なんじゃないかな、ということ。経済の木とか、物質の木とか、教育の木とか、宗教の木とか、この社会にはいろんな木が生えていて、どの木もちょっとおかしくなってきたら問題を抱えている。それはその木を支えている土がおかしくなってきたのではないのでしょうか。あれのせいだ、これは反対だ、私とは関係ない、そうやって責任転嫁したり、価値観の違いで分断するのではなく、まずは様々な垣根を越えて人類共通の問題として私たちの足元にある土壌をまずちゃんと整えていくっていうことが大切ですね。アンラーン(unklearn)という言葉もありますが、すでに生えた木についてこだわることではなく、もう一度土をよく見て、土の声を聞きながら、その土にいったいどんな木や植物を育てたいのか、どんな森にしたいのかを改めて考えなおすことです。土ベースに立ち戻って様々な分野の人達で話し合えるような交流の場が

できあがってくるといいと思います。仲川さんが「社会を耕す」と仰っていましたが、それと同じことかもしれません。

森 ありがとうございます。最後は『閑閑』の存在意義への期待を語っていただいたかと思えます。仲川さんはいかがですか。東洋思想って、仲川さんが思考されてゆくうえでどういう可能性があると考えておられますか。

仲川 ○〇年代頃から世界的にも新自由主義の勢いが加速して、日本でも様々なセーフティネットが機能不全を起こし崩れ落ちてきた中で、今はその極地のような状況にあるのかもしれない。そこで、社会のあり方を根本的に考え直さざるを得ないというのが、私たちが直面している事態なのではないかと思えます。

そのような中で、先ほど阿さんがおっしゃった「多様性」というキーワードで社会的な合意を形成し、それに基づいて社会の仕組みを見直すのが潮流というか、日本の場合、良くも悪くも「空気」みたいになってしまふ必要があるのかもしれない。今でも、様々な立場から「多様性」ということは言われていますが、広く社会で合意を形成していく上で、やはり伝統的に培われてきた思想の中から「多様性」ということを提言し共有していくことは、大きな力

になる可能性があると思います。すなわち、「多様性」という価値は、古来日本で大切にもされてきたし、人が関わり合って生きる上での真理でもあるし、といった発想を共有できれば、政治的な右左に拘らず合意を形成しやすくなるかもしれないと思うのです。

ちなみに、反差別活動をされている野間易道氏は、「ネットウヨはリベリズムの極北であり鬼子のようなもの」とよく言われます。人種差別まで包み込み容認するような「価値観の相対化」を行い、「表現の自由」を盾にヘイトスピーチを行い、「平等」を掲げてマイノリティの権利剥奪運動を行うネットウヨについて、まさに言い得て妙であると思います。つまり、「ウヨ」とあっても、右翼とは異なる面がある点には少し注意が必要になります。ただ、いわゆる街宣右翼もヘイトスピーチやヘイトクライムを行うようなので、ネットウヨと地続きの面もあるようです。この点は、野間氏の著作や動画に詳しいので、ぜひご参照ください。街宣右翼のことは、YouTube「NOHATE TV」(第93回。第94回でも)で言及されています。また、一言で「ネットウヨ」と言っても、その内実は多様であり一括りに捉えられないことについては、伊藤昌亮氏の『ネット右派の歴史社会学』(書弓社、二〇一九年)をご参照ください。なお、安倍晋三氏というネットウヨのような首相を、トランプ大統領に先駆けて日本は誕生させたのだということ

を、やはり「NO HATE TV」で野間氏はよく指摘されます。しかも、歴史的な長期政権の座に着かせ続けてきた中で、日本における差別を取り巻く状況が相当に悪化したところでは、被差別の当事者も支援者もしばしば訴えるところでは、多くの人々が、政治に無関心であることを「中立」だと思いつき込み、政治への関与を怠り続けてきたことで、無自覚のうちに総ネトウヨ化しつつあるのが、今の日本社会ではないかという気が私にはしています。政治への無関心や市民運動の弱さ、そして、それらが生む無自覚な差別は、あらゆる社会問題に通底しているように思えてなりません。

例えば、貧困への無関心が公的なセーフティネットの脆弱さを容認し、障がい者差別への無関心が相模原の事件を等閑視し風化させています。だって、もし学校や病院などで、十九名が殺害され、二十六名が重軽傷を負わされる事件が起きたら、人々の関心やメディアの取り上げ方も、その規模や期間が全く違ったはずで、裁判も、あまりにもあつげなく終わってしまい、社会の趨勢は事件から教訓を得ようと思えていないように見えます。これらは、無知・無関心に起因する差別以外の何ものでもありません。ホームレス差別、障がい者差別、女性差別、セクシュアルマイノリティ差別、外国人差別、沖縄差別、アイヌ差別、部落差別、学歴差別、非正規労働者差別、生活保護受給者差別、

不登校差別、引きこもり差別等々。悲しいことですが、日本社会は程度の差こそあれ様々な差別が蔓延し、それによって人々の命や尊厳が奪われている、そういう社会なのだと認識する必要があります。このような社会状況を改善するためには、啓発や対抗言論が大切であると思いますので、少しく申し上げました。

さて、話を戻しますと、歴史的にも厚みのある思想に基づいた「多様性」を打ち出すことで、合意形成をできる良いのではないかと思います。なぜなら、社会で合意形成がなされていないと、結局は財源を理由に人の命や尊厳が軽視されることになり続けていくからです。例えば、コロナ禍においても「経済を回すことが大事だ」と言われれば、人命を軽んじた政策であろうと「それも仕方ない」と通されてきました。これは、以前から連綿と続く、財源を理由にした福祉の切り捨ての延長線上にあるもので、バンデミックという状況が、その犠牲者をこれまでよりも広げているということでしょう。しかし、やはり「何のための経済なのか」という基本に立ち返ることが必要であり、多様な状況、多様な個性を抱えて生きる一人一人の命、尊厳を守るための経済であり社会なんだということを、私たちはあらためて共有して合意していくことが必要でしょう。すなわち、現状では、ミサイル購入のためにいくら政府が浪費しても誰もあまり財源のことを言わないのに、福祉や医療

のことになった途端、財源を理由に公的なサービスを削ったり、個人の負担を増やしたりという政策がまかり通ってしまう。そうした矛盾に対して、皆が本気で怒れるような合意、異を唱えられるような合意。あるいは、仮想敵への備えよりも目の前の命を救うため、命や尊厳を守るために、財源を大胆に使うような合意を形成することが、社会の仕組みを根本的に変えていく一つの前提条件になると思います。ここには、市民運動の弱さ、草の根の意識の未熟さという問題があり、東洋思想にはその精神的支柱を担うポテンシャルがあると思います。

そして、「多様性」と同時に、私は「自治」ということも非常に重要ではないかと考えています。例えば、教育のあり方が「生きづらさ」を生んでいることは、教育社会学者の本田由紀氏の『教育は何を評価してきたのか』（岩波新書、二〇二〇年）などに詳しく、同著に引かれるリヒテルズ直子氏、苦野一徳氏の『公教育をイチから考えよう』（日本評論社、二〇一六年）などにおいて、教育を変えるためにも自治の重要性が指摘されています。現在の義務教育では、国が「学習指導要領」に定めた同じ目標・同じ内容を、一律に教え込むことになっています。「主体的・対話的で深い学び」の重要性が説かれてはいますが、目標と内容が一律に定められているのですから、その中でどの「対話」は、児童・生徒の個別的な教育ニーズを度外視した、

予定調和的なものにならざるを得ません。また、一人の教員が四十人の児童・生徒に対して、決められた時間内に同じことを教え込むわけですから、結局は全員を管理・統率して一つの人格のようにして指導しないと、その目標は達成されづらいわけで、ダークペダゴジーというか、ハラズメントというか、犬笛政治、ファシズム的な運用、そういったことをせざるを得なくなってくる。つまり、教育の制度自体を変えないと、現場は同調圧力を生む運用をせざるを得ない状況から抜け出すことができないわけです。反対に、オランダのように、どのような教育を受ける・受けさせるかは個人の自由であり、自治の問題であるから、クラシクな一斉指導がよければそういう学校、異年齢集団で学ぶ教育や自主的な学習計画を重んじる教育がよければ、イェナプランやドルトンプランの学校を選択できるという制度を導入するという方法もあるわけです。今の日本にも多様なフリースクールなどはあると思いますが、そうした実践は心ある民間団体の努力や善意に依るところが大きく、地理的にも経済的にも、誰もがアクセスできる社会資源にはなっていません。

「卵が先か鶏が先か」ではありませんが、教育行政の自治や、市民運動、草の根の意識を強めていかないと、「生きづらさ」や同調圧力を再生産する教育は続いていくし、教育が変わらなないと、教育行政の自治や市民運動、草の根

の意識も育っていかないし、社会に蔓延する「生きづらさ」や同調圧力も減少に転じていかないとしょう。だからこそ、それに気付いた人々が、分野の垣根を超えて広く連帯し、運動を起こしていくことが本当に必要なと思います。先程阿さんが「土ベースに立ち戻って様々な分野の人達で話し合う」と言われたことも、どこか通じているのではないかと思います。

私も、このように自分の意見を発信したり、クラシクな一斉指導に代わる教育を、誰もが当たり前前に選択できる社会をつくるための実践を重ねたりしていきます。もっとも、後者については、まだ仲間探しの段階ですが。

森 なるほど。ありがとうございます。ネットウヨ、すなわちネット右派をどう捉えるかについて、私自身はまだきちんとした分析はできていません。仲川さんが挙げてくださった参考書も読みながら考えを深めていきたいと思っています。とはいえ、言うまでもなく、彼等の一般的な姿勢、例えば、人権という人類が到達した共通理解に背を向けて外国人差別やその他の種々の差別を行ったり、自分のアイデンティティにこだわりながら、同じように気遣われべき他者のアイデンティティと尊厳を暴力的言動で傷つけたり、また自分と見解の異なる者や自民党政府の立場に反対する者に向かって「お前は日本人ではないのか？」

と恫喝したり、日本の戦争犯罪を肯定し、その被害者を侮辱するといった、あまりにも幼稚で誰のためにもならない議論を仕掛ける立場を、地道に批判してゆくことは極めて重要だと考えます。これらもまた、空洞化した中産階級の「普通」を補完する運動ではあるかもしれないけど、あまりにも不毛で、結局はその場に居合わせた者たちの間での憂さ晴らしに過ぎないように思えます。ただ、彼等自身はおそらく多くを敵に回すことで、自分たちを非難する人権派や国際社会や、保守主義者との敵対的な環境は当面しばらくは次々と展開するでしょうから、あまり退屈せずにゲームを楽しめはするし、仲間内で溜飲も下がるでしょうし、主観的な費用対効果も良いのでしょうか。でも、繰り返しますが、それはあまりに不毛です。

問題は、こういう、あまりにも不毛な言動を行う勢力を、「即一即多」の世界観によって包摂できるか、ということですね。勿論、とても単純には包摂できないんだろうと思います。ただ、こういう風に考えることはできるかもしれません。ひとつは、あまり賛同は得られないと思いますが、我々の不満も、彼等の不満も、例えば高度経済成長期の価値の空洞化といった、共通の問題の根源を抱えていることを意識し、彼等が、「ほんとうは」何を怒っているのかについて我々が考えるところです。これは、彼等の差別的主張に理解を示すとか、妥協するという意味で

はないです。) 場合によっては、彼等の中に、こちらの言うことを考える人も出て来ないとも限らない。あと、こちららほもつと切実なことなんです、まあ、たしかにネット右派はひどい。だから、我々は彼等を批判し、我々の社会の側に彼等連れ戻そうとする。ところで、我々が帰ろうとしている世界は、本当に魅力的ですか? という問題です。勿論、人権思想をちゃんと堅持する、外国人ももちろん尊重する、男女や性的マイノリティも障害者も差別されない。多様性が認められる。そういう社会のプラットフォーム構想が実現すれば本当に素晴らしいです。心からそう思う。ただ、東洋哲学の立場から考えて行ったときに、その来たるべき多様な社会に、その多様性の具体的なコンテンツの一部として、どういう魅力を加えることができるのか? 例えば、ある種の無常観を受け止める場所がある社会。漂泊の心をもつ人が漂泊できる社会。世俗のありように疲れた人々が、その半生を、つましなくてもちゃんと修行生活に打ち込めるような社会。正直な人が正直に働いて、あの人は正直だ、と地域の人から尊敬される社会。夢破れた人、挫折を強いられた人、諦めた人が、それでも、諦めの境地をかかえつつ、強者に支配されることなく自治を行い、かけがいの無い人生をじっくりと丁寧に、新しいことを学び、生を紡げるような社会。それに見あう食べ物、教育、すま

い、芸術、コミュニティ…。もちろん、それを構想するのは東洋思想の特権では全くないのですが、我々は、可能性として、我々の社会を魅力的にするための理想を、アジアの思考や心性の歴史を参照する立場から、もつと想像力を働かせて描いてもよいのではないか?。健全な社会のプラットフォームの構築はすごく大事ですが、その中に盛り込まれるコンテンツを魅力的にしてゆくことに、東洋哲学は多少貢献できるかもしれない。社会の具体的な魅力を想像することで、「即一即多」がよりリアルに機能するような世界に近づけてゆくことはできないのか。そんなことも夢想してみるのはいいです。

また、私は政治的な主張を諦めるつもりは毛頭ありませんが、ただ、現今の日本という国家の政治状況が更に悪化するのを止めることは容易ではないと想像します。ただ、仮に日本という国家の政治状況が悪化しても、本当にポロポロになっても、小さな社会や共同体は、成員の尽力によって場面によっては良くなる可能性があるように思えます。仏教に代表されるアジアの諸思想、あるいはそういう思想に裏打ちされた生活の気分が、小さな社会に生き甲斐や活気をもたらすことはあり得るのではないかと。というか、希望を持ってそう考えたいですね。

今日はどうもありがとうございました。◆

この鼎談は二〇二〇年一月二十八日に Zoom

を用いて行いました。敬称は「さん」に統一しています。

## 命の選別に抗う ― 生きること を肯定する思想を育むには ―

仲川 啓介

### 1、はじめに

二〇二〇年八月現在、日本でも新型コロナウイルスの感染拡大は止まらず、日本に暮らす人々は不要不急の外出や、「3密」と称される状態で人と接触することを控えるよう要請される中で生きています。それに伴ってか、「命の選別」に関わる発言がネットなどのメディアで目立つようになってきている。これには、後述する事件の影響も大きいと思うが、それ以前から報道などで「トリアージ」という言葉も耳にするようになってきているし、先の見えない不安や苛立ちのはげ口になっている面もあるのかもしれない。こういう状況であるからこそ、私は「命の選別」に明確に抗うことが必要であると考え、大変軽く拙いものではあるが、私見を述べたい。まずは、「命の選別」に関わる、ここ数年の

できごとについて触れるところから始めたい。

## 2、津久井やまゆり園事件

二〇一六年七月二十六日、神奈川県相模原市の障がい者施設「津久井やまゆり園」にて、入所者十九名が殺害され、入所者・職員二十六名が重軽傷を負われる事件が起こった。犯行に及んだとされる植松聖氏には、二〇二〇年三月十六日に死刑判決が言い渡されている。

「障がいの重い人は死んだ方がいい」「自分がやるしかないと思った」などの発言から、植松氏はある種の「正義感」に駆られて犯行に及んだと見られ、社会に大きな衝撃を与えた。特に、障がいを持つ当事者の方々には、生々しい恐怖を感じさせる事件でもあった。当時、私が勤めていた作業所の利用者様で、知的障がいをお持ちの年配の女性が、「ニュース見てたら怖くて泣いちゃった」とおっしゃっていたことが、私は今でも忘れられない。

一方、植松氏の発言や犯行に共感を示す声がネットで広まったことも、非常に衝撃的であった。福祉関係者をはじめ、多様な人々で共生する社会の実現を目指す全ての人にとって、これはある意味で事件と同等かそれ以上に大きな衝撃であり、重い課題として受け止められている。

二〇一六年十二月十一日に放送されたNHK教育テレビの「バリバラ」という番組には、植松氏の考えに賛成す

るという男性が出演した<sup>二</sup>。男性は、「知的障がい者はお金稼げない、社会に貢献できていない、周りに負担ばかりかけている、と考えた時に、今回の容疑者の考えには賛成できる」と語った。番組のサイトには載っていないが、「その選別の矛先が将来自分に向かってきても、それは仕方ない」という旨のことも語っていたように記憶している。また、「いま必死に生きているつもりで、実際必死に生きているんですよ。(社会に)余裕がないのがいけないんですよ」「根本じゃなくて、目に見える現象を叩こうとしていたのかな」とも語っていて、男性が問題視しているのは、障がい者が生きることではなく、「社会の負担」が増えることだと分かる。ちなみに、この男性は二〇一七年七月十三日放送の「バリバラ」にて、重度障がい者の方の介助体験をしている<sup>三</sup>。介助体験を終えた後、「障害者を支援する余裕は社会にない」という自説は保持しつつも、「自分の中に障害者の方とすごすっていうリアルが少し生まれつつある」と述べている。視聴者にもその心の変化が伝わってくる内容であった。

## 3、大西つねき氏の「命の選別」発言

二〇二〇年七月三日にライブ配信された動画内で、れいわ新選組の一員である大西つねき氏が、「命の選別」を肯定する発言を行なった<sup>四</sup>。大西氏は、「高齢者をちよっと

でも長生きさせるために、どこまで若者たちの時間を使うかは真剣に議論する必要がある。命は選別しないとダメ。その選別が政治である。順番として高齢の方から逝ってもらうしかない」との旨を述べている。また、「死生観の話になると思う。いつまで我々は、ひたすら長生きさせるために、自分たちの時間と労力をどれだけ使うのかという話は、皆が考える必要がある。皆が、必ず死ぬということに覚悟する必要がある」との旨も述べている。すなわち、大西氏によれば、「若者たち」の時間と労力は有限であり、それを高齢者を少しでも長生きさせるためにどこまで使うかを、皆で議論する必要がある。そして、「命は選別しないとダメ」であり、「その選別が政治」であって、「順番として高齢の方から逝ってもらうしかない」という。

やまゆり園事件の植松氏は、「重複障がい者を生かしておくために、莫大な税金が使われています」「障がい者は、他人のお金と時間を奪っています」などと発言している<sup>五</sup>。植松氏は、「お金と時間」と述べているが、とりわけ「日本の借金問題」への言及が多いようである。植松氏に限らず、「財源不足」を理由に福祉への支出が制限されても、この社会はどこか納得してしまう傾向にあるように見えない。こうした傾向について、社会学者の岸政彦氏は「金がない、と言われたら誰も何も言い返せない。財政赤字というものが、人を殴る棒のようになった」と述べているが、

言い得て妙だと思う<sup>六</sup>。この「財政赤字という棒」で人を殴らせないために、「反緊縮」という政策を掲げたのがれいわ新選組であった。したがって、大西氏は「お金」ではなく「時間と労力」を問題にしているが、肝心の命を選別するとしている点は党の理念と相反するものであり、最終的に党から除籍された。

さて、大西氏の発言については、「これを優生思想とするのは誤解だ」などとして、ネットで擁護する意見も少なからず見られた。評論家の荻上チキ氏は、優生思想の実践の歴史的経緯にも触れながら、そうした擁護は当たらないとしている<sup>七</sup>。荻上氏の指摘の中で、私が特に重要だと考えるのが次の箇所である。

優生思想の実践を擁護する人々は、様々な時代や立場で論拠を変えながらも、「生活能力」「扶養」「社会財政負担」「当事者の不幸」などを根拠に、断種などを正当化してきました。「遺伝」という「生物・自然」に基礎付けられた思想というより、「遺伝」という視点を借りた、社会的選別行為であった点を見ることが重要だと思います。ここで重要なのは、どのような根拠だてがなされようと、排除される対象が、社会的マイノリティであり続けてきたことです。

「当事者の不幸」までをも根拠にして、「遺伝」という視点を借りて行われてきた社会的選別行為が優生思想の実践であり、排除される対象が社会的マイノリティであり続けてきたということは、広く共有されるべき認識であると考え。なぜなら、先述の「財政赤字という棒」で殴られ続けてきた人々もまた社会的マイノリティであり、後述するALS囁殺人も「患者本人の意思」に基づいて行われたからである。

荻上氏は次のようにも述べる。

「死生観」や「幸・不幸観」を、政治的に導入していくこともまた、まさしく優生思想の実践における特徴でした。

また、大西氏の発言とその擁護論浮上について、次のようにも述べる。

これは、わかりやすい犬笛政治の構図に見えます。僕はれいわ新撰組を、反緊縮ポピュリズム政党だと思っていますが、そのポピュリズムの側面を支える情念は、時にこのような形で「命の選別」を合理化しうる危険性があるな、と思います。

経済学者の松尾匡氏などは、左派ポピュリズムが反緊縮の政治的な動きをもたらす可能性に肯定的であり、荻上氏の意見に賛同しつつも次のように述べる。

荻上チキさんの上のリンク先の文章で一つだけ全面的には納得できないのは、れいわのポピュリズムの側面を支える情念がこのような「命の選別」を合理化する危険を持つとされた点です。大西つねきさんの動画で言い方は、合理的な自分が政治判断して、生身の命を救うか救わないかを決めるといふことです。ポピュリズム的情念が本来最も敵視してきた図式の極端な例と言えます。これを「犬笛」として出てきたいろいろな「命の選別」論は、やっぱり自分の方が情緒を離れて合理的だということを互いに競い合っている感があります。おそらく大西さんのこういう議論を、街頭の大観衆の前でしたら、大衆が熱狂するかとやうとしないうでしよう。引くと思えます<sup>八</sup>。

私が疑問に思うのは、松尾氏の言う「大衆」と、大西氏を擁護する人々との間に、明確な線引きはできるのかという点である。また、荻上氏が言うように、「死生観」や「幸・不幸観」を政治的に巧みに導入して、情念に訴えるような政治家が出てきたら、それこそ「大衆」が支持する

危険があるのではないか。二〇〇〇年代以降、小泉純一郎氏や橋下徹氏、小池百合子氏など、「大衆」に熱狂的に支持された政治家やその勢力が、「大衆」にとって甚だ不利になる政治を行ってきたことに鑑みれば、やはりポピュリズムが孕む危険性を十分過ぎるほどに認識した方が良くと私は考える。

なお、松尾氏は同じエッセーの中で、社会の高齢化をめぐって社会的合意の下に「選別」すべきは、命ではなく労働配分であるとしている。医療・介護分野に対して、不足分の労働を埋めていく配分は可能であるとしていて、非常に興味深く期待したい。

また、大西氏は「高齢の方から逝ってもらおう」ことが、「若者たち」の時間と労力の負担軽減につながると考えているようである。擁護論者の中には、「高齢の方から」というのを、終末期に苦痛を取り除くために「余計な」延命治療を回避するという意味での「尊厳死」と結びつける人もいるようである。そのような「尊厳死」という言葉の用法に問題があることは、安藤泰至氏が指摘される通りである<sup>九</sup>。また、死を促すかは別にしても、穏やかでその人らしい終末期を実現するには非常に質の高いケアが不可欠であり、それこそケア従事者の時間と労力を必要とする。この点については、松尾氏が代表を務める「薔薇マークキャンペーン」の声明でも指摘されている<sup>一〇</sup>。もちろん、

私は多くの時間と労力が費やされる質の高いケアの実現に賛成であり、コスト削減のための死の促進ではなく、真に本人の意思が尊重される終末期ケアの実現を強く望む。なお、自分の経験から言うと、ケアという仕事は決して時間と労力の浪費ではない。ケアに携わっている時間そのものも幸福であり得るし、その経験は一生の財産となり得る。ケアがそのようになり得るために必要なのが、現場に対する公的な支援なのである。

#### 4、ALS囑託殺人事件

二〇二〇年七月二十三日、ALS患者女性の依頼を受け薬物を投与して殺害したとして、二人の医師が囑託殺人の疑いで逮捕された。女性はSNSに「安楽死させてほしい」などと投稿していて、医師二人はSNSを通じて女性と知り合ったとみられている。この事件を受けて、大阪市長の松井一郎氏が、尊厳死の法整備も視野に国会で議論を始めべきだとの考えを述べたという報道もなされた<sup>一一</sup>。

この事件から見えるのは、ALSなどで身体が不自由になっても自信と希望をもって生きるために必要な、社会的な支援が不足しているということである。そこから導き出される課題は、病气や障がいを負っても尊厳ある生を実現するために、どのように支援を充実させていくかということである。自信や希望を失ってしまった人を「安楽死」さ

せることは、尊厳の保持と対極をなすことであって、政治がそれを主導しようとするなどあってはならないことである。政治の仕事は、尊厳ある生を支援する仕組みの早急なる整備である。この点について、認定NPO法人抱樸理事長の奥田知志氏も、次のように述べる<sup>一二</sup>。

順番を間違えています。人を追い詰めていく社会そのものを治療しない限り、個人の尊厳の議論にはなりません。個人の尊厳が成立していないことのほうが大問題です。つまり、結果として「生きていてもしょうがないよね」という社会があつて、生きていてもしょうがないという意味での尊厳死に過ぎないのなら、それは個人の尊厳と言えないのではないのでしょうか。

また、NPO法人ライフリンク代表の清水康之氏は、長年自殺対策に携わってきた立場から、自身の「Twitter」上で次のように述べる<sup>一三</sup>。

自殺対策に取り組んでいると、時々「死ぬ権利を奪うつもりか」といった批判を受ける。しかし、自殺の多くは「追い込まれた末の死」であり、つまり「死ぬ権利行使した結果」ではない。むしろ「生きる権利行使できなかった結果」である。生きる権利を保障できない社会

で、死ぬ権利を語るべきでない。

なお、自殺が「追いつめられた末の死」であるという認識は、自殺対策基本法や、厚労省の自殺総合対策大綱などにも共有されている<sup>一四</sup>。また、ALS患者であり参議院議員である船後靖彦氏は、この事件で「安楽死」に肯定的な意見が見られることを受けて、次のような見解を述べている<sup>一五</sup>。

人工呼吸器をつけ、ALSという進行性難病とともに生きていく当事者の立場から、強い懸念を抱いております。なぜなら、こうした考え方が、難病患者や重度障害者に「生きたい」と言いにくくさせ、当事者を生きづらくさせる社会的圧力を形成していくことを危惧するからです。

(中略)

「死ぬ権利」よりも、「生きる権利」を守る社会にしておくことが、何よりも大切です。どんなに障害が重くても、重篤な病でも、自らの人生を生きたいと思える社会をつくるのが、ALSの国会議員としての私の使命と確信しています。

右の引用で略した箇所では、船後氏は、ピアサポートを通じ

て、他の患者を支えることに使命を感じ、人工呼吸器を装着して生きることを決意した、自身の過去について述べている。尊厳ある生の支援の重要性が分かる貴重な具体例である。また、作家の雨宮処凛氏もコラムにて、具体的な事例を挙げながら、希望を持って生きることを支援する必要性を述べている。そこでは、この問題をジェンダーの視点からも論じていて、大変示唆に富んでいる<sup>一六</sup>。

### 5、生きることを肯定する思想を育むには

二〇二〇年六月に発行された『季刊福祉労働』に、津久井やまゆり園事件をテーマにした、雨宮処凛氏と障がい者文化論研究者の荒井祐樹氏の対談が掲載されている<sup>一七</sup>。その中で、荒井氏は「『人が生きることを肯定する思想』つていうのを、この社会はどこまで育んできたんだろうか」と述べている。

私は、この指摘が非常に重要だと考える。これまで挙げた事件から見えることは、命の価値が測られ選別されていること、その選別の根拠に財政赤字や労働力不足が挙げられていること、「追いつめられた末の死」が社会の支援不足ではなく本人の意思に起因しているとしばしば認識されることである。これはつまり、この社会では、人が生きる事が最優先されていない上に、生きることにへの社会的支援を充実させようという合意が不十分であることを意味

している。そうであれば、荒井氏が指摘するように、生きることを肯定する思想を社会の中でもっと育んでいき、社会的支援充実への合意形成を促すことが、今、切実に求められていると言えるだろう。

本誌『閑閑』においても、「生きることを肯定する思想」を育み、発信していく必要があると、私は痛感している。

私はただの小学校教員に過ぎず、東洋哲学や仏教思想について公に語れるほどの学識はおろか大した読書量も無い。もちろん、人文科学の研究実績も、仏教の専門的な修行経験も無い。それでも、凡庸な一念仏者として、拙いながらも「人が生きることを肯定する思想」を育み、発信していきたい。たとえ質が不十分でも、「生きることを肯定する思想」やその発言を少しでも増やすことが、今は必要であると考えるためである。また、東洋哲学の研究や、仏教の修行に専門的に携わる方々には、この活動にご参加頂き、できることならその高い専門性で活動を牽引して頂きたく、心よりお願い申し上げます。

### 6、選別し得ない命の価値

最後に、私なりに仏教の智慧を借りながら、生きることを肯定する思想について私見を述べてみたい。そこで手掛かりにしたいのが、宮沢賢治の『虔十公園林』という作品である<sup>一八</sup>。まずは作品を要約するが、短編であるので可

能ならばぜひ原文をお読み頂きたい。

この作品で描かれる 度十けんじゅう という人は、おそらく知的障がいを抱えている人物で、村の人々からはいつも馬鹿にされていた。なお、馬鹿にされながらも排除はされていなくて、両親も度十を大切に思っていたことが読み取れる。さて、ある年、度十は家の後ろの野原に、思い立ったように杉苗を植え始めた。「あんな処に杉など育つものでもない」などと、村人たちから馬鹿にされながらも、度十はひたすらに杉林をつくり続けた。やがて、背の低い杉林ができた頃、村の子どもたちが日々その林で遊ぶようになった。度十は、そのことをとても喜んだ。しかし程なくして、度十はチフスで急逝してしまう。そこで作品の場面は、二十年后に移る。村は発展して町となり、その様子も住民も大きく変わってしまった。そこへ、アメリカの大学教授になった、その村の若者が帰省する。その若者は、すっかり様変わりした町の中で、かつてと変わらず子どもたちの遊び場になっている度十の林を目にする。「あゝ、こゝはすっかりもとの通りだ。木まですっかりもとの通りだ。木は却って小さくなったやうだ。みんなも遊んでゐる。あゝ、あの中に私や私の昔の友達が居ないだらうか。」若者は、町の小学校の校長から、村の年配者たちが、度十の唯一の形見であるという理由で、この林を残し続けてきたのだとい

う話を聞く。そして、次のように言った。「その度十といふ人は少し足りない私らは思つてゐたのです。いつでもはあはあ笑つてゐる人でした。毎日丁度この辺に立つて私らの遊ぶのを見てゐたのです。この杉もみんなその人が植ゑたださうです。あゝ全くたれがかしくたれが賢くないかはわかりません。たゞどこまでも十力の作用は不思議です。こゝはもういつまでも子供たちの美しい公園地です。どうでせう。こゝに度十公園林と名をつけていつまでもこの通り保存するやうにしては。」この提案は、大いに歓迎され実現した。そして、作品の最後は次のような叙述で締めくくられる。「全く全くこの公園林の杉の黒い立派な緑、さはやかな匂、夏のすゞしい陰、月光色の芝生がこれから何千人の人たちに本当のさいはひが何だかを教へるか数へられませんでした。そして林は度十の居た時の通り雨が降つてはすき徹る冷たい雫をみじかい草にポタリポタリと落しお日さまが輝いては新しい綺麗な空気をさはやかにはき出すのです。」

さて、この作品で私が着目したいのは、多数派による近視眼的な価値判断の不確かさを浮き彫りにしていること、村の人々が度十を排除はしていないことの二点である。まず一点目について、村の人々から愚かとされた度十の行為こそが、長い目で見たときに、実は計り知れない価値を孕んでいたと分かる描写は、読者の心を揺さぶる強い力を持

つ。私はこの作品から、賢治と関わりが深いとされる『法華經』にある、常不輕菩薩の話を連想する。

常不輕菩薩という修行者は、出会う全ての人に対して、「あなた方は将来仏になれる存在ですから、私はあなた方を深く敬い軽んじません」と言つて拝んだ。常不輕菩薩は、この礼拝行ばかりをひたすら続け、それによって人々からは輕蔑され、時には罵られたり杖や石で打たれたりした。臨終になつて奇瑞があり、常不輕菩薩は「法華經」を聞き、六根清淨という高い境地を得て、天文学的に長い寿命を得る。そして、人々のために「法華經」を説き、かつて常不輕菩薩を軽んじた人々も、彼を信じて心から従つた。その後も、常不輕菩薩は修行を続け、ついには悟りを開いて仏となった。その仏こそ、実は他でもない釈迦仏であつた。

このように、人々から輕蔑されていた行為が、長い目で見たときに、実は広く人々に利益を与えるものであつたと分かる点が、度十の話と通じている。私はこれを、永遠の価値は人間の知恵では測れない、と表現したい。私は、度十の話を読むたびに、『菜根譚』冒頭の一節を思い出す。「道徳を棲守する者は、一時に寂寞たり。權勢に依阿する者は、万古に淒涼たり。達人は、物外の物を観、身後の身を思う。むしろ一時の寂寞を受くるも、万古の淒涼を取ることもなかれ。」道を守る者は一時寂しい思いをするが、権

力にへつらう者は長く寂しい思いをする。すなわち、目先の価値ではなく、たとえ不遇でも、永遠の価値で人生を捉えて生きよ。そのように私はこの一節を受け取る。なお、私の勝手な解釈であるが、ここで「一時」というのは、「一生」と置き換えられると思っている。

永遠の価値からすれば、人の一生など「一時」である。しかし、たとえばわずか八十年で生涯を終えた釈迦仏は、いまだに仏教者の心の中で生きている。二千五百年の時を経てなお、世界中の仏教者とともに生きていく。あるいは、日本の空海も、六十年程の生涯であったが、千二百年近くを経て、いまだに高野山で瞑想を続ける「お大師さん」として慕われ、人々の心の中に生き続けている。四国遍路を行う人に、「同行二人」といって寄り添い続けている。釈迦も空海も、多くの人から尊敬を受けたその生涯は「寂寞」ではなかっただろうが、「一時」の生涯が永遠につながる例として挙げた。なお、こうした発想は、真言宗の僧侶である川上修詮氏が、高野山東京別院の阿字観教室茶話会で話されたものに触発されて得た。

さて、度十は人々に馬鹿にされたまま「一時」の生涯を終えたが、その行為は永く広く人々に利益を与え続けた。生前、彼が体現していた永遠の価値を測れた者はいなかった。人々が馬鹿にした度十の生涯には、実は永遠の価値があったのだと言い換えても良いだろう。では、永遠の価値

があるのは、度十の生涯だけなのだろうか。私はそうは思わない。先の常不軽菩薩の礼拝行を思い出して頂きたい。彼は、出会う全ての人を、将来仏になる存在だと深く敬い拝んだ。すなわち、全ての人の生涯に永遠の価値があるということを、彼は信じていたのだと言えないだろうか。全ての人が仏になれるかについては、二千年近い論争の歴史があり、ここでそれに加わる気はない。しかし、同じく『法華経』で、釈迦仏は「今この三界は、皆これ我が有なり。その中の衆生は、悉くこれ吾が子なり」と述べているから、釈迦仏の子である全ての人の生涯に、尊い価値があると解釈することに無理はないと考える。

人間の知恵は、近視眼的にもものに優劣をつける。それは、社会生活を営む上で必要な知恵であるが、これまで述べたように、それで永遠の価値を測ることはできない。特に、人生の価値、人の存在価値には、優劣はつけられない。多数派が「馬鹿だ」と判断する生き方が、本当はどんな価値を持っているかは測れないのである。度十の話は、そのようなことを教えてくれている。したがって、財政赤字や労働力不足ということでも命を選別しようとすることは、全くの誤りであると私は考えるのである。それらの基準でも、他のどのような基準でも、命の価値は測れないのであるから、命を選別すること自体が誤りなのである。

## 7、誰もが無条件に肯定される社会を目指して

最後に、村の人々が度十を排除はしていないことについて触れたい。村の人々は、度十を馬鹿にしてはいるが、村から排除したりはしていない。死後、唯一の形見として林が保存されてきたことも、それを物語っている。もちろん、人より劣って見えることを理由に馬鹿にすることは許されないが、人権という概念も今の日本社会以上に共有されていないことが、人々の中であらう中で、度十のことをそれなりに受け入れていた村の人々の態度はフィクションではあっても興味深い。度十には、それなりに居場所があったのだ。

一方で、現代の日本に生きる我々には、どれだけ居場所があるだろうか。職場や学校では常に有用性を測られ、一歩踏み外すと弾き出されてしまう感覚。プライベートを楽しむのにも金が掛かり、企業が資本を拡大するゲームの檻の中で消費させられる感覚。人とのつながりでも、「コミニケーション能力」が求められる感覚。そのような社会では、私たちの足場は非常に限定され、景気の悪化や災害などの条件により、その限られた足場でさえもさらに狭まって追い詰められていく感覚。私たちは今、人により程度の差こそあれ、このような圧力、査定される感覚の中で生きてはいないか。認定NPO法人抱樸理事長の奥田知志氏も、やまゆり園事件の植松氏についてのインタビューで、次のように述べている<sup>一九</sup>。

多くの人が「生きる意味のないいのち」という言葉に怯えながら生きているということです。その点で植松君も私も「時代の子」なのだと思います。今回の事件は、植松という青年が「生きる意味のあるいのち」と「無いいのち」の分断線を身勝手に引いたと言われますが、実はその分断線は事件前から存在していました。彼は、その線上を怯えながらよろよろ生きてきた。そして、彼だけでは足りない多くの私達、つまり「時代の子」は、すべてこの分断線を歩かされているということに気がつかされました。

ここでの「線上をよろよろ生きる」「分断線を歩かされる」という表現が、私たちの足場の不安定さ、居場所のなさをよく表しているように思える。私たちは、有用性で「生きる意味」が査定されることに抗う思想を育み、物理的にも精神的にも、本当に私たちの居場所たりうる空間をつくり出していく必要があるのではなからうか。奥田氏は、同インタビューにて、一九八三年の中学生による「横浜『浮浪者』殺人事件」にも触れている。ホームレス男性の殺害に及んだ中学生もまた、「生きる意味」を測られる圧力にさらされ、「町のゴミを始末する」ことで「存在意義」を証明しようとしたのではないかと、奥

田氏は考察する。これは、重度障がい者を殺害することで「役に立つ人間」になろうとした植松氏と酷似した発想である<sup>二〇</sup>。奥田氏は、「いのちを大事にする」という「終わらない宿題」を抱え続けなければ、第二、第三の事件が起こり得ると述べている。少し長いが引用する。もし、今、植松君と会えたとしたら、あなたは彼に何を言うでしょうか？

「16人も人を虐殺し、50人も人を傷つけたのだ。しかも、理不尽な理由で。そんなお前に生きる資格はない。殺されて当然だ」

そう言いたい人は少なくないと思います。それはもしかすると「普通の感情」かも知れない。また、被害者や家族がそう思うのはなおさら当然かも知れない。

けれども、「生きる意味はないから死ぬ」と私たちが彼に言うならば、それは植松君がやったことと同じことを、私たちが彼にすることになります。

この「宿題」の答えは容易ではありません。「いのちが大事」は、言わずもがなの当たり前です。しかし、この当たり前のことを、当たり前の前提として生きる。あるいは、いのちという当たり前を社会の基盤、普遍的価値として体現することは自明のことではありません。「いのちを大事にする」ということは、こ

の容易ならざる問いの中で呻吟し続けることなのだ  
と私は思います。

私は、私自身に問い続け、時に決断し、その決断を懐疑する。この「終わらない宿題」を抱え続けることが相模原事件後を生きる者の務めなのかも知れない。そうでなければ第二の事件、第三の事件はきっと起こりえると私は思っています。

奥田氏は「容易ならざる問いの中で呻吟し続ける」と表現しているが、「いのちを大事にする」社会を実現するには、それこそ限られた社会資源をいかに配分するかという合意形成が必要であり、多くの課題があるだろう。「生きる意味」を測られて命が選別され得る現状において、「いのちを大事にする」社会を実現するには、誰も「生きる意味」を測られることがない、誰もが無条件に肯定される社会の実現を目指す必要があるだろう。

あらゆる人を包摂して生きることは、なかなか骨が折れることでもある。互いに傷つくこともあるだろう。もちろん、誰かにケアなどの負担が押し付けられないような、誰もが支援される仕組みの中で共生を私は目指したい。そのような仕組みが実現しても、多様な人が共生すると、大変なことや面倒なことが起こるだろう。しかし、そのような大変さや面倒は、なかなか面白いものである。私は、支

援や教育の現場で、そのような大変さに見舞われた時ほど、その中に仏の慈悲を感じてきた。何か問題が起きて、その当事者を見捨てずに皆で協力して解決を目指せることは、とても幸せなことである。それは、支える側が支えられる営みでもある。誰かを癒すことは、自分も癒されることである。二〇二〇年七月十二日放送のNHK教育テレビ「こころの時代」に、「今、互いに抱き合うことーコロナ禍に読む聖書ー」との題で奥田氏が出演されていた。今述べたことは、そこでの奥田氏の発言に触発されている。

先のインタビュー記事は、奥田氏の次のような言葉で締めくくられる。なお、ここで「彼」とあるのは、植松氏のことである。

私達は、まだ宿題をしていないと思っています。立ち止まった「あの宿題」を考える時が必要なのです。すでに「新しい日常」や「ウイズコロナ」「ポストコロナ」とのことばが飛び交っています。だが、宿題を済ませないままでは二学期は始まりません。彼は今、何を考えているだろうか。裁判では謝罪することも非を認めることも出来なかった彼は、自分が起こしたことの結果をどう考えているのでしょうか。死刑囚に面会するのはとても困難です。けれども、もしも、もう一度彼と話すことが出来るなら、私は彼に言いたいと思っています。

彼が否定しても。「君はあんな事件を起こさなくても意味のあるいのちだったのだ。そして、今この時間においてもそれは事実なのだ」と。

奥田氏は、キリスト者として、困窮者を支援する活動家として、今後もこの「宿題」に取り組まれていくのだろうか。

私もまた、奥田氏や他の思いを同じくする全ての人と共に、仏教者として、教育者として、一市民として、誰もが無条件に肯定される社会の実現を目指していきたい。◆

### 中国伝統思想で遊ぶ①

## 象をおもうー老荘思想の想像

力ー

森由利亜

近代以前に中国の知識人に共有されていた中国の伝統的思想について、思いつくままに遊びながら思考のヒントを探索してみたい。それが誰にとつて、どういう意味のあるヒントであるかはしばらく横に置きながら、目的を持たずに移動してみたい。

### 1、「想像」の典拠

数年前、ある研究会で「想像」という言葉の由来について語るようになった。その時に述べた内容について、特に発表のあてもないまま現在に至っているの、いまここに載せておこうかと思う。中国伝統思想で遊ぶという範疇にも辛うじておさまるかと思う。

「想像」（「想象」とも書かれる）という語は、漢語の語彙としては中国古典に由来する古い言葉であるが、中国の伝統的な思想表現の中で特別な術語として用いられてきた形跡はなさそうに思われる。ただ、道家思想においては、「想像（象）」という語は、その思想伝統における特徴的な思考様式と相性のよい言葉であるといえるかもしれない。「想像（象）」とは、本来知り得ないものごと（知の直接的な対象とはならないもの）をおもいえがく行為である。道家の思想環境において「想像（象）」という語が似つかわしく感じられるのは、儒家が「知」を重視するのに対して道家が「無知」を重視することと関係するであろう。

もつとも、道家思想文献でも「想像」の用例は少ない。その中で、「想像」という語の成り立ちを、『老子』の思想の解釈から始めて解説する文献がある。それが『韓非子』解老第二十である。『韓非子』は法を重視する政治思想家・韓非の言葉を集めた著作であるが、解老篇はそのなかで『老子』を忠実に解説した異色の篇であり、道家思想文献

として考えることができるものである。解老篇では、『老子』のある言葉を解説するのに、「想象」のはなしを持ち出す。

人は象(ゾウ)を見ることはめつたにない。そこで死んだ象の骨を入手し、それを描いたものによって、生きている象をおもいえがくのである。それゆえ、人々がころによっておもうところを「象」というのである。さて、道とは見たり聞いたりすることのできない(感知の対象とはならない)ものである。聖人(理想の為政者)は、道のはたらきが顕在化したものを頼りに、そのあらわれにのっとり、それを示そうとする。それゆえ、『老子』の本文には)「無状の状、無物の象」と言うのである。人希見生象也。而得死象之骨、案其圖、以想其生也。故諸人之所以意想者、皆謂之象也。今道雖不可得聞見。聖人執其見功、以處見其形、故曰、無状之状、無物之象。(『韓非子』解老第二十)

「想」はおもうこと。「象」も「像」も「似せる」「かたどる」の意。しかしここでは、死んだ象の骨を頼りに、生きていた象をおもうこととされる。「象」(かたどる、にせる)という動詞がエレファントの「象」として解釈され、想像することは象を思い描くこととして理解される。一見、突

飛なようでありながら、直接知り得る事柄を根拠として、そこには無いもの、直接には知り得ないもの、不在をおもいえがくことがこのように解釈されており、不在を念うことが生きた象を思い描くことである、というのとはなかなか興味を触発する思考展開である。

ここで「想象」(エレファントを念う) こととして解説されているのは、次に見る『老子』の一節である。

目を凝らしてもとしてみえないものを「夷」(てがかかりがない)という。耳を傾けても聞こえないものを「希」(こえがない)という。これをとらえようとしてもさわれないものを「微」(とても小さい)という。これら三つの様態は、「知覚では」突き詰めることができないものであり、それゆえ混然とひとつになっている。上のほうを見ても明るいわけでもなく、下のほうを見ても暗いわけでもなく、長々とときれめなく続いて名づけることができないまま、物の無い状態へと帰ってゆく。これを、すがた無きすがた、**物無きあらわれ**、という。これを恍惚(ぼんやりしている)という。

視之不見名曰夷、聽之不聞名曰希、搏之不得名曰微。此三者、不可致詰、故混而爲一。其上不曠、其下不昧、繩不可名、復歸於無物。是謂無状之状、**無物之象**、是謂惚恍。(『老子』通行本第十四章)

『老子』では、「無物の象」とは、視る・聴く・さわるといった感覚では捉えられず、名付けることのできない、「万物」を生成する根源的存在をいう。すなわち『老子』のいう「道」である。「道」は、「万物」(よろずのいきといけるもの)を生み出し、それらに「自然」―それそのものであるさま―という根底(そのもの性・実在性ともいふべきか)を保証し続けるおおもとである。「万物」がそれぞれ「物」として個別に「名」をもち、限定されているのに対して、「道」は「名」を持たず、「知」や感覚(「視」「聴」「搏」等)の対象とならない。したがって、「道」は「物」ではない―「無物」であると表現される。(表現できないものに表現を与えるのは『老子』の特徴である。)[「道」は、世界に「自然」という(そのもの性)もしくは実在を提示している母体であるにもかかわらず、それ自体はあらわれ(「象」)を持たない。それゆえ、ここでは道のありさまを形容して、「すがた無きすがた、もの無きあらわれ」と表現している。

そのような現象の根底に隠れて存在する「道」||「自然」が、『韓非子』「解老篇」におけるエレファント、すなわち「想念」の対「象」である。エレファントは、知ではとどかない向こう側に存在する。

「想像」という言葉は、『老子』や『莊子』そのものには

現れないが、『列子』に一例のみ見ることが出来る。そこで、道家の文献において「想像」の語が使われる実例を『列子』湯問篇の一説、琴の名手伯牙とそのすぐれた聴き手鍾子期の故事（知音の話である）によって確認しておこう。

伯牙は琴の名手であり、鍾子期はこの上ない聴き手であった。伯牙が琴を弾いて、高山に登ることをころころ思うと、鍾子期は、「すばらしい、泰山がそびえたつようだ」と言い、流れる水のことをころころに思うと、「ひろびろとして長江や黄河のようだ」と言った。伯牙が念うことを鍾子期は必ず了解できたのである。（中略）伯牙が弾くたびに、鍾子期は必ずその趣をつきとめることができた。伯牙は琴を置き嘆息して言った、「すばらしい、すばらしいなあ、あなたの耳は。（あなたが）心に**想象する**（おもいえがく）ものは、私の心そのまま。私の音色はあなたの耳から逃れることができない。

伯牙善鼓琴、鍾子期善聽。伯牙鼓琴、志在登高山、鍾子期曰、善哉、峨峨兮若泰山。志在流水、鍾子期曰、善哉、洋洋兮若江河。伯牙所念鍾子期必得之。（中略）每奏、鍾子期輒窮其趣。伯牙乃舍琴而歎曰、善哉、善哉、子之聽。夫志**想象**、猶吾心也。吾於何逃聲哉。（『列子』湯問）

琴の声を手がかりに、鍾子期は（本来、知り得ないはずの、

向こう側に隠れた）伯牙の「志」を了解（「得」）する。現象として感覚的な世界にあらわれているものをよすがとして、感覚では直接把握できない（向こう側）のものを「得」たり、「窮」めたりすること。それがここでいう「想像」である。

かくて、「想像」という語は、用例は少ないながら道家文献の上で一応の定義を施すことはできるのである。

2、『莊子』における想像―知（こちら側）と無知（向こう側）に分断された世界（を修復する想象力）―

『莊子』の中では「想像」という言葉こそ使われないものの、上記の「想像」の構図はその論述の中で概要ともいえるべき位置を占める。以下、『莊子』における「知」に関する議論いくつかとりあげ、その中で「想像（象）」の構図が入念に解析されているのを確認してみたい。

さるつかいが（さるたちに）とちの実を与えようとして言った。「朝に三つ、夕方に四つとしよう」。するとさるたちはみな怒った。さるつかいが言った。「では朝に四つ、夕方に三つにしよう」。さるたちはみな喜んだ。嘘をついたわけではないのに、喜びと怒りという（異なる）作用が起こった。これは（自然が）是とするところにしたがったまでである。（さるつかいには自己の是非

へのこだわりはないのである。」このように、聖人は、是と非の対立を天のはかりにかけることで調和する。

これを（是も非も）両方通用する方法とるのである。

狙公賦芋曰、朝三而暮四。衆狙皆怒。曰、然則朝四而暮

三。衆狙皆悅。名實未虧而喜怒為用、亦因是也。是以聖

人、和之以是非而休乎天鈞。是之謂兩行。（『莊子』齊物

論）

小さな知にとらわれているために、朝しか見ることができない中で是非を定めようとするさるたちと、より大きな知で夕方まで見通し、さるたちの是非が世界の限られた一面だけで決定されていることを知っており、それゆえどちらでもかまわない（自分の是非をもたない）さるつかいとの間対照が描かれる。小さな知において是非は際立つ。同様の図式は、『莊子』開卷劈頭に載せる逍遙遊篇にある、「鵬（おおとり）の飛昇を小鳥たちが嘲笑するという有名な説話にも見える。小鳥たちの「知」では「鵬」（おおとり）の飛昇は無知の領域に埋没して理解できない。小鳥たちの側において、世界はかれらの狭量な知によって分断され、世界全体として成立しない。

『莊子』における（こちら側）と（向こう側）の関係は、次の箇所に明解に表現されている。

(1)ものごととはあれでないものではなく、これでもないものもない。あちらからすれば見えない(つまり知り得ない)が、こちら側では知ることができる。(2)それゆえ「あれはこれから出て、これもまたあれに依存している」というのである。これがいわゆる「あれとこれがたがいに生じあうという説」である。(3)とはいえ「これはあれとこれだけの問題ではなく」生まれることがあってはじめて死があり、死があつてはじめて生まれることがあり、可があつてはじめて不可があり、不可があつてはじめて可があり、是と非はたがいに依存し、非と是はたがいに依存する。「世人がある価値にこだわりをもつのは対立の片方にとらわれているのに過ぎない。」(4) こういうわけで聖人は「世の価値の対立には」依ることなく、天(自然)にまかせる。それもまた「(ひとつの)是に依ることにはなるのだが。〔しかしこの立場に立てば〕これはすなわちあれであり、あれもすなわちこれである。あれは是でもあれば非でもある。これも是でもあれば非でもある。そもそもあれとこれの違いはあるのだろうか、あれとこれの違いはないのであろうか。あれとこれが、対立を解消した状態を、道の中心軸という。

物無非彼、物無非是。自彼則不見、自知則知之。故曰、彼出於是、是亦因彼、彼是方生之説也、雖然、方生方死、

方死方生、方可方不可、方不可方可、因是因非、因非因是。是以聖人不由而照之于天、亦因是也。是亦彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。果且有彼是乎哉、果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶、謂之道樞。〔『莊子』齊物論篇〕

上の一段は四つの部分に分けてとらえることができる。

(1)「物」には本来「あちら」も「こちら」も無いはずであり、知の範囲が限られるために、自分で了解できる範囲を「こちら側」と定めてしまうに過ぎない。つまり、「知」を基準に「あちら側」と「こちら側」が分断されているが、本来はそのような区別はない。

(2)「あちら側」と「こちら側」は、実は互いに依存関係にある。

(3)「あちら側」と「こちら側」の分断対立は、是非や可不可といった価値の対立として見ることも可能であり、それもまた相互依存の関係にある。

(4)「こちら側」と「あちら側」の依存関係を考慮すれば、両者の緊張・対立は薄れ両立するはずである。その結果、「道」を手に入れることができる。

まず注目したいのは、(1)において、「知」と「無知」の

関係が、「是」すなわち「こちら側」と「彼」すなわち「あちら側」という、場の関係として捉えられている点である。ここで莊子は「あちらからすれば見えない(つまり知り得ない)」が、こちら側では知ることができる(「自彼則不見、自知則知之」と述べて、知と無知とを空間的な分断として表現するのであるが、ここには巧妙な修辭上の仕掛けが施されているように思われる。この論説の肝は、知、無知、さらに後に続く「生、死、可、不可、是、非」という諸対立の対偶(ペア)が、すべて入れ替え可能な、等価的な関係にあることを主張する点にあると理解できる。その際、このような両極の等価化、対立の中和を可能としているのは、一般的には知の対象の内実や価値にかかわると思われる対立を、「あちら」と「こちら」という、実際には〈移動〉によって交代が可能な場所概念へと置き換えてしまっているからにほかならない。対立が、本当に単なる立ち位置の問題に過ぎないなら、たとえば、「こちら」から「あちら」に歩いて〈移動〉して場所を入れ替えてしまえば、「こちら」は「あちら」に、「あちら」は「こちら」に入れ替わるので、両極は等価になる。

名前の世界で生じる対立も、あなたが〈移動〉すればその対立は解消してしまうのであろう、というメッセージがここに示されている。この〈移動〉(コートチェンジ)によって、莊子は「これはすなわちあれであり、あれもすな

わちこれである。あれは是でもあれば非でもある。これも是でもあれば非でもある。そもそもあれとこれの違いはあるのだろうか、あれとこれの違いはないのであろうか」という認識の到来を述べる。ここにおいて、それまで固着的に対立していたはずの「物」たちが、まるで浸水した船室の家具が浮き上がって漂いはじめるように、「あれ」と「これ」の関係から解放されて浮遊しはじめるのである。このように、「物」を「知る」主体が〈移動〉するなら「物」も浮遊し、そこに「道」という変わらないもの（しかしそれは〈変化〉そのものであった）が現れる。

逆に言えば、名前を立て、「物」に拘泥することによって、私たちは本来ごくあたりまえにできるはずの視点の〈移動〉ということを開却してしまう。荘子が考える「天」、すなわち〈世界の全体性〉の回復に必要なのは、名前のしくみをぐずぐずにしてしまう〈移動〉である——こう表現すれば、その〈移動〉こそ、『莊子』の随所で言及される「遊」（あそぶ）という觀念に相当することが理解されよう。「遊」とは、固定的な目的をもたない〈移動〉の謂いであり、その特徴は、常に「こちら側」と「むこう側」の関係がゆらぎ、変化させるような〈移動〉であることである。人が行使する「知」は、荒野に立てられた牧場主たちの打ち込む杭やフェンスのように「物」を固定化させ、所有しようとする。しかし、あなた自身が〈移動〉すれば、

それにつれて「物」も是非を離れて漂いはじめる。  
〈こちら側〉と〈あちら側〉を分けることなく両方を貫いている過程は、「道」と呼ばれる。

道というものは〔対立を〕通して一つにしているのである。ばらばらになるとは成立することであり、成立するということは壊れることである。およそものごとには成立することも壊れることもないのであって、やはり一すじのものなのである。ただ〔高みに〕達しているものだけが〔成るも壊れるも〕通じてひとつであることを用いて、それゆえその価値を〔こだわりをもって〕用いることをせざるべきの自然さまにまかせる。  
道通為一。其分也、成也、其成也、毀也。凡物无成與毀復通為一。唯達者知通為一、為是不用而寓諸庸。〔『莊子』齊物論篇〕

本来の自然状態ではひとつの過程であるにすぎないものが、価値観や言葉によって対立や分断をかかえているかのように見せかけられてしまう。しかし、それは結局はひとつなのである。対立するように見えるものも単一の過程の中に位置づけられるということは、対立は変化へと解消することになるだろう。ひとつの過程とは変化の過程である。知的な営為のみならず分断によって〈こちら側〉に孤立し

てしまった状態から、〈むこう側〉を「想象する」<sup>11</sup> 生きた象を念う」となみは、変化を原理とする「道」の過程を思うことで、世界の全体をとりもどすこと、あるいは自己を全体という世界像のなかに見出すこととして理解できる。

それでは、人は大きな「知」をもって〈向こう側〉を眺めれば、世界を全体化できるのであろうか？「知」の拡充によって「無知」を解消することで、世界全体を手にいれることができるのだろうか？実は、『莊子』はそのことを疑って悩んでいた。

### 3、身体による想像

『韓非子』解老篇の「想象」に関する解説は、『莊子』大宗師篇冒頭の論述と一致する点がある。分析の便宜上、分断して番号を振る。

(1) 天然自然のしわざを知ると同時に、人のしわざをも知る者こそ至高〔の境地を極めた者〕である。天然自然のしわざを知る者は、天然自然のままに生きる者である。(2) 〔他方、〕人のしわざを知る者は、その知り得る所によって、その知によっては知り得ないものを養うのである。(3) 天然自然の寿命を全うして途中で死ぬことのない者こそは、知のすぐれた者である。

(4) そうはいつでも、気がかりなことがある。あの知  
 というものは、対象があつてはじめて的確になるが、そ  
 の対象がどうしても定まらないのである。(つまり、)私  
 が天然自然であると考えているものが人為ではないと、  
 ほんとうに知り得るのであるか。私が考える人為が、  
 ほんとうに天然自然でないと知り得るであろうか。

(5) やはり、真人というものがあつて、そこにはじめ  
 て(以上の点を説明する)ほんとうの知が成立するので  
 であろう。(6) 真人とは何か? いにしへの真人は、逆境  
 に逆らわず、成功にも驕らず、はかりごとをめぐらさな  
 い。このような者は、高いところへ上つてもふるえず、  
 水に入つても濡れず、火に入つても熱いと感ぜない。こ  
 れこそ、その知が道の高みにまで至つたものである。

知天之所爲、知人之所爲者至矣。知天之所爲者、天而生  
 也。知人之所爲者、以其知之所知、以養其知之所不知。  
 終其天年而不中道夭者、是知之盛也。雖然有患、夫知有  
 所待而後賞、其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人  
 乎、所謂人之非天乎。且有真人而後有真知。何謂真人。  
 古之真人不逆寡、不雄成、不謀士。若然者、登高不慄、  
 入水不濡、入火不熱。是知之能登假於道也。(『莊子』大  
 宗師篇)

ここは、(1)～(6)の六段に分けて論旨を分析するこ  
 とができる。

(1) では、人のわざ、すなわち〈こちら側〉と、天の  
 わざ、すなわち〈向こう側〉を共に知ることができれば、  
 それが最高だと述べる。

(2) では、その方法として、〈こちら側〉である「人  
 のしわざ」を知ることを手がかりとして、「知らざる所」  
 すなわち〈向こう側〉＝天のわざを「養う」としている。  
 知り得ない対象を対象化するので、「養う」(保持する、  
 はぐくむ)といった、「知る」ことからズラされた概念  
 が用いられている。

(3) では、寿命を全うして長生きすることが最高の  
 「知」であるとし、本来「知」の作用とはされないはず  
 の、「寿命を全うする」という行為が、最高の「知」を  
 表すための隠喩として使われている。

(4) では、以上のような考察を踏まえているにも拘わ  
 らず、結局「知」の作用によっては「天」は知り得ない  
 ことを再確認する。言葉で「天」をとらえているかぎり、  
 それが本当に「天」をとらえたことになるのかはわから  
 ない、とする。

(5)・(6)では、「知」を超えた次元で真に「天」を  
 対象化し得る者として「真人」に言及する。「真人」に  
 ついての形容はすべて「知」からはズラされたメタファ

で綴られ、慄れない、濡れない、熱くないなどの様子で  
 語られる。

このなかでも、まず注目すべきは(4)である。ここで  
 は「知」の向こう側を「養う」ことができれば、つまり、  
 「無知」のサイドを統合できれば、天を知るという究極的  
 な境地を手に入れることはできるはずだということがわ  
 かっていく。いふなれば、われわれはそれを頭ではわかっ  
 ているのだけれども、問題は実際にそれを「知る」ことが  
 可能なのだろうか、という相当深い、反省的な懐疑が提示  
 されている。このように、極めて周到に「向こう側」を知  
 る「知」が疑われた時に登場するのが「真人」である。

「知」でアプローチできない〈向こう側〉に抜けること  
 ができる「真人」が行使する「真知」とは、もはやありき  
 たる「知」ではない。真人は、「慄れない、濡れない、熱  
 くない」者と表現される。また、「知の知らざること」  
 は「養う」べきものであるともされている。「養う」とか、  
 「慄れない、濡れない、熱くない」という語彙は、あえて  
 「知」の行使とは異なるタイプの態度・動作としてこの話  
 の作者によって採用されているものと考えてよい。このよ  
 うな、「養う」・「慄れない、濡れない、熱くない」という  
 一連の「知的」でない表現を、ここでも(身体的)な表現  
 であると形容しておきたい。「不知」「無知」にアプローチ

できるのは、〈身体的〉なるもののだと仮定しておく。

このような〈身体的〉なるものによってアプローチすることで、真人は一般的な知では把握できないものを「知る」ことができると思われる。「小知」「大知」の一対と同じく、ここでも一般の「知」と「真知」が対立しているが、「真知」とは、一般的な「知」（小知）が停止したあとの〈身体的〉な次元においてはたらくものだといえる。「大知」というものも、畢竟このような〈身体的〉レベルで働く機能なのだろうと想像される。

#### 4、〈向こう側〉あるいは「自然」への身体的なアプローチの典型

『莊子』養生主篇に載せる「庖丁解牛」の説話。これは、庖丁という料理人が文惠君のために牛を解体するための心得を説く話。料理人たるもの、目で見ていうのは牛を解体することはできない。目で視ず、五官の知覚が止むと、「神」（気のようなもの）によるはたらきが作動して、「天理」（天然自然のすじめ）のままに肉を切ることができるようになる。ナイフは全く欠けることがない。

あるいは「坐忘」といって、（身体も含め）あらゆるものを忘れ去ってはじめて「同於大通」すなわち、「大いなる道とひとつになれる」とする有名な話がある。（『莊子』大宗師篇）

ところで、なぜ老荘は「知」を疑うのであろうか。そこには、儒家の倫理観に対する疑問の発露があるかに思われる。そもそも、老荘思想（＝道家思想）とは儒家とともに、人に内在する「徳」に倫理と社会秩序の源泉を認める思想であり、徳を重視する点では共通の基盤に立つ。中央集権的政治に対して封建的政治がもつ自治の発想を共有するのである。しかし、自治力の基盤として、儒家が自己にそなわる「知」（判断力）を信頼し、人為的な努力によって内在する善性を拡充し、徳を陶冶することを理想とするのに対して、老荘は世界に本来的なありよう＝自然（そのものの性）を見出し、人やその生活にも本来のありようが、この世界のしくみによって与えられている（内在している）と考える。（だから自立した生活が送れると考える。）このような前提に立つ老荘思想においては、「徳」は「知」に導かれて陶冶されるものではなく、むしろ過剰な「知」を放棄し、ことさらなしわざのない無為なる態度をとって本来の世界のありように融合してこそ、その「徳」が回復されるかと考える。それは「知」よりも「身」を大切にす老荘の思想傾向によく表れている。自然の「身」を回復することは、対象を知ろうとする知的積極性を重んじるのではなく、むしろそれを放棄して、「知」が対象化できなかった領域（知ろうとすることでかえって後ろへと追いやってしまった領域）を回復することである。

#### 5、日常における〈向こう側〉への浸透

これまで見てきた所では、「知」の〈向こう側〉があることを自覚し、全体としての世界を成り立たせる「想像力」は、二つの仕方でも発動する。

① 知の拡張（大きな知を獲得すること）

② 身体（無知）による浸透

特に、身体修行が「想像力」の重要な実践方法であることは上に見たとおりであるが、果たしてそのようなや特殊な学習を経ないと、〈向こう側〉へは浸透できないのであろうか？ 『莊子』は修行とは別の文脈で、人が〈向こう側〉に至る状況に言及している。

むかし、莊周は夢のなかで蝶になった。羽根そのもののように蝶そのものであった。（すべてが）自身の思い通りになることを喜び、「自分が」莊周であることを忘れていた。たちまち目覚めると、とたんに自分は周なのであった。はたして、周が夢のなかで蝶になったのだろうか、蝶が夢の中で周になったのだろうか。周と蝶の間には、かならずその区分というものはあるはず。これを物の変化という。

昔者莊周夢為胡蝶。栩栩然胡蝶也。自喻適志與。不知周也。俄然覺。則遽遽然周也。不知周之夢為胡蝶與。胡蝶

之夢為周與。周與胡蝶、則必有分矣。此之謂物化。(『莊子』齊物論篇)

ここで、莊周と蝶との間には「分」、すなわち分かれ目が存在することが明らかにされている。そこには分断がある。その分断とは、知の次元において生じる分断である。胡蝶は自分が莊周であったことを「知らない」とされている。知の次元においては、胡蝶と莊周とは二つの異なる「物」として隔てられる。しかし、実際には、人は夢から覚める(あるいは夢に入る)という行為において、この二つの領域の間を軽々と(移動)してゆく。莊周は夢の中で蝶になり、蝶の楽しみを知ったのである。ここではその(移動)が「物化」(ものの変化)と呼ばれている。

「物化」、すなわち(変化)は両義的である。まさしく(変化)によって、「知」の次元では胡蝶と莊周は異なる存在として隔てられている。これまで、人は自らの小さな知(「小知」)によってこの世界を分断してしまっているという『莊子』の主張を複数のバリエーションを通して見て来たが、この「胡蝶の夢」において、「知」は(変化)によって振り切られている。「蝶」と「周」は「知」の次元では異なる存在へと分断されてしまい、互いを「知ることはできない」。しかし、もうひとつの別の次元においては、まさしくこの(変化)そのものによって、胡蝶と莊周とはひ

とつの過程としてつながり、ひとつの存在となつていくのである。「知」の次元と対立するもうひとつの次元を、こどもややはり(身体)的な次元と見なすことが可能であろう。夢を見たり、そこから覚めたり、という変化をそのまま経験し、変化とともに「向こう側」へ(移動)してゆくのは(身体)だからである。(身体)が変化に乗って「向こう側」へと(移動)する時、「知」は波に乗り損なつたサーファーのように無知の海の中へと振り落とされる。無知があるから知が機能する知という考え方も見える。

もとより足が地面において踏みしめている部分は狭い。狭いとはいえ、踏んでいない地面があるからこそ、はじめてひろく歩けるのである。人が知っていることはとても少ない。少ないとはいえ、知らないことがあるからこそ、はじめて天が告げるものを知ることができるのである。

故足之於地也踐。雖踐、恃其所不蹶、而後善博也。人之於知也少。雖少、恃其所不知、而後知天之所謂也。(『莊子』徐無鬼篇)

最後に、『莊子』秋水篇の末尾に引かれた有名な説話を引いておこう。

莊子と恵子(恵施)が、濠水の橋の上を散策していた。莊子が言った、「はやがのびのびと泳いでいる、これが魚の楽しみだね」。すると恵子が言った、「あなたは魚ではない、どうして魚の楽しみなど知り得ようか」。莊子「あなたは私ではない。どうしてわたしが魚の楽しみを知らないということを知り得ようか」。恵子「私はあなたではない、だからもとよりあなたのことはわからない。しかしあなたも魚ではない、だからあなたが魚の楽しみを知り得ないということは間違いない」。莊子は言った、「最初に戻って考えましょう。あなたは『どうしてあなたは魚の楽しみを知り得ようか』と言われたとき、あなたはすでに私がそれを知っているとわかってそう私に問うたのだ。私は濠水のほとりから、これを知り得たのです」。

莊子與恵子、遊於濠梁之上。莊子曰、鱖魚出游從容、是魚樂也。恵子曰、子非魚、安知魚之樂。莊子曰、子非我、安知我不知魚之樂。恵子曰、我非子、固不知子矣。子固非魚也、子之不知魚之樂全矣。莊子曰、請循其本。子曰、汝安知魚樂云者、既已知吾知之而問我、我知之濠上也。(『莊子』秋水篇)

莊子は、(こちら側)(濠水のほとり)から、何を媒介にして(向こう側)にあって知り得るはずのない魚の楽しみを

知ったのであろうか。これまで見て来た所から推測するに、彼は身体によってそれを想像したのではないだろうか。

「はやがのびのびと泳いでいる」というのは、彼自身の身体の延長上にあるものなのだ。莊子は、いやわたしたちは、魚を見ている時に既に魚に「なって」いるのである。夢の中で蝶に「なる」ように。それが身体的な想像力、想像力の究極的なかたちなのである。

## 6、想像力と身体

再び胡蝶の夢と「想像」の図式に戻る。「胡蝶の夢」の状況には夢と覚という二分された状況があり、この分け目はすなわち知と不知という二領域の分断として理解することができる。知の水準においてこの世界は夢と覚醒に分断されている。ところが、身体はこの二つの領域を易々とつないでゆく。物の変化のなかで、知は壁につきあたってしまうのに対し、身体はその壁を抜けてひとつの過程をさながらに経験してゆくのである。ところで、解老篇に示された「想像」という状況は、この図式にどのように重なるであろうか。ある現象を媒介として〈向こう側〉を思い描く、という形式は、胡蝶の夢においては完全な形ではそなわっていない。そこには知の手がかりとなる媒介は、明確には示されていない。知と不知は完全に分断され、それを身体がぐりぬけてゆくのである。これは、「想像」が破

綻しており、そのかわりに身体が登場している状況とみることはできないであろうか。

このように考えてみたいのである。——つまり、想像とはあくまでも知の領域に露出している媒介的な表徴とともに不知をおしはかるという行為であり、それは大きく謂えば結局のところ知の拡張、あるいは延長なのである。ところが、身体というのは、もともと知には属しておらず、知のハタラキが停止する場所、もしくは知に対するオルタナティブとして機能する。問題は、どうやって無知を知へとひっぱりこむかであるが、その重要な手法が比喩、譬え話ではなからうか。逍遙遊篇に登場する鵬のような途方も無い話は、知の外にあるものを指し示すが、それ自体は結局知の対象になり得るものである。それは、象の骨やその図のようなものである。『莊子』が多用する比喩は、無知を知の領域に引き寄せ捕獲するための釣り道具やわなのようなものであろう。これは「想像」という行為の形式を完全な形でそなえており、『莊子』がまさしく読者に「想像」の経験を提供するのであることが理解されるのである。他方で、心齋・坐忘あるいは庖丁による解牛は、想像という知の営為ではもはやなく、知を捨てたところで起動する身体レベルの無知への浸透力、知と無知をつなぐ営為である。ただ、ここで慎重に考えなくてはいけないことがある。『莊子』は、読者に対してこのような身体実践を経

験として提供しようと試みているのであろうか。私にはどうもそうは思えない。身体実践を提供する書は修行の手引き書であり、それは後世無数に生産される。『莊子』が提供するものは、修行のマニュアルではなく、あくまでも修行者のようすやふるまいに関するレポートである。結局、それは逍遙遊の鵬と同じく比喩と同じ機能を果たしているのではなからうか。坐忘をする顔回を見て、読者は知と不知の間を結ぶ方法や態度があることに気づく。鵬の話によって無知の領域があるのに気づくように。『莊子』は、不知を知へと引き寄せる「想像」という行為と、知と不知をつなぐ身体修行という行為という二つの異なるレベルの行為が存在することを認めており、また後者の実践者には「真人」という究極の存在者を想定している。ところが、『莊子』という書物が奉仕しているのは、むしろ前者、すなわち「想像」の活動領域に対してであり、「真人」や修行についての話も、この「想像」のために提供された材料としての地位を与えられているに過ぎない。『莊子』は想像のための書なのである。◆

注

- 一 二〇二〇年十一月二十七日、  
<https://gendai.ismedia.jp/articles/-/77739?page=1>  
<http://www6.nhk.or.jp/baribara/lineup/single.html?i=343>。なお、上記のサイトでは男性の顔にモザイクが掛かっているが、テレビ放送では仮名で顔出しされていたと記憶している。
- 二 <http://www6.nhk.or.jp/baribara/lineup/single.html?i=504>。
- 三 [https://youtu.be/whuSY-Uq2\\_A](https://youtu.be/whuSY-Uq2_A)
- 四 兩宮処凛「相模原事件・裁判傍聴記」（太田出版、二〇二〇年七月）、四・五頁。
- 五 松尾匡編『「反緊縮！」宣言』（亜紀書房、二〇一九年六月）、九九・一〇〇頁。
- 六 荻上チキ note「大西つねき氏の『命の選別』発言の問題点（文字起こし付き）」  
<https://note.com/oginuchiki/n/n96cd80d5f622>。
- 七 松尾匡の個人サイトのエッセー「大西つねきさんの発言をめぐって」  
[http://matsuo-tadasu.pfu.jp/essay\\_200718.html](http://matsuo-tadasu.pfu.jp/essay_200718.html)。
- 八 安藤泰至「安楽死・尊厳死を語る前に知っておきたいこと」（岩波ブックレット、二〇一九年）、二八・二九頁。「尊厳死」の語に、学問的な定義や世界共通の理解等は存在しない。「尊厳死」が終末期ケアのような文脈で捉えられる傾向があるのは、日本尊厳死協会等の団体による運動の影響が大きく、恣意的な定義づけの面があるようである。
- 九 薔薇マークキャンペーン【声明】全ての個人が尊厳

- ある人生を送れる社会の実現を―『命の選別』と反緊縮は相容れない  
<https://rosemark.jp/2020/07/31/2020073101/>。
- 一〇 なお、この声明と同趣旨の松尾氏のエッセーに対して、「緊縮・反緊縮」と「選別思想支持・不支持」を結びつけるような論じ方を問題視する指摘があり、首肯している。
- 一一 田中一郎「松尾匡立命館大学教授『大西つねき氏の発言をめぐって』に関する私からの若干のこと」  
<http://tyobotyobosimin.cocolog-nifty.com/blog/2020/07/post-be37bc.html>。
- 一二 「安楽死」「尊厳死」の語に、学問的な定義や世界共通の理解等が存在しないことは、前述の通り。（安藤二〇一九、一一・一二頁）
- 一三 AERA dot「生きていても価値がない」病氣以上の絶望』ALS患者への囑託殺人は時代の反映」  
<https://dot.asahi.com/aera/2020080300046.html?page=2>。
- 一四 <https://twitter.com/yasushimizu/status/1286626825012043776>。
- 一五 自殺対策基本法第一条。自殺総合対策大綱「第一 自殺総合対策の基本理念」（二〇一七年七月）  
<https://www.mhlw.go.jp/file/06-Seisakujouhou-12200000-Shakateigokuyokushougaihokentokushibu/0000172329.pdf>。
- 一六 船後靖彦オフィシャルサイト「事件の報道を受けての見解」

- <https://yasuhiko-funago.jp/page-200723-2/>。
- 一七 兩宮処凛「ALS 女性囑託殺人事件〜『死ねな〜ってかゝるん』の前編」  
[https://imidas.jp/girls/1/?article\\_id=1-60-096-20-08-g-421](https://imidas.jp/girls/1/?article_id=1-60-096-20-08-g-421)。
- 一八 『季刊福祉労働』一六七（現代書館、二〇二〇年）。  
[https://www.aozora-gr.jp/cards/000081/files/4410\\_26676.html](https://www.aozora-gr.jp/cards/000081/files/4410_26676.html)。
- 一九 中原一歩「植松死刑囚が私に語った『自分は〈役に立つ人間〉ではありませんでした』の意味」  
<https://gendai.ismedia.jp/articles/-/74541>。
- 二〇 大月書店 note「この国の不寛容の果てに―相模原事件と私たちの時代（1）神戸金史×兩宮処凛」  
<https://note.com/otsukishoten/n/nbfb294da20bf>。
- 二一 植松氏は面会にて「事件を起こしたことで『少しは役に立つ人間になったと思います』と語っている。

編集後記

「二〇二〇年冬號」としてはありますが、力及ばず、二〇二〇年内に出すことが出来ませんでした。お正月を越えてしまいました。発行年月日は奥付の通りです。反省しています。閑閑でござい、淡々と続けていこうと思います。今回、阿さんと久しぶりにゆっくり好きなだけ話すことができ

て、本当に楽しかったです。阿さん、ありがとうございます。こんど、座禅の入門を果たしたいと思います！（言ったな、自分。）（ユ）

この度は、恩師であり大先輩でもあられるお二方と鼎談させて頂き、大変恐縮でした。特に、ご多用の中、新たに「閑閑」の活動に加わってくださった阿先生に、心よりお礼申し上げます。さて、社会のあり方を根本から問い直すにしても、その具体的なコンテンツを構想するにしても、さらに多様な人たちと交流の輪を広げていく必要がありますね。すぐに実践的な活動には繋がらなくても、議論する仲間を増やしたり、少しでも多くの人に本誌が届くようにしたりして、今回の鼎談をここで閉じてしまわないようにしていきたいです。（仲）

閑閑第二号 二〇二〇年冬號

二〇二一年一月二十五日発行

作り手

森由利亜 一九六五年東京生まれ。中国道教研究者。ピクソフroidなら『MEDDLE』がかなり好き。

仲川啓介 一九八五年東京生まれ。公立小学校教諭。映

画『パッチ・アダムス』が、孤軍奮闘する者の心の琴線に触れることに、最近あらためて気づく。