自身を学ぶことの意味 武道，芸道の達人の境地を考える立場から¹

照屋 太郎²

Abstract

The purpose of this study is to clarify what “learning one’s own self” means for a person. This research is based on the literatures written about Masters of Budo, and Geido. Masters have made a thorough learning by themselves. These literatures have introduced Mushin (the state of no thought, no mind) as the goal of Budo, and Geido. And, there is a close relationship between learning and Mushin. For example, we learn when we devote ourselves no matter what we learn.

The word “learning” seems to include two meanings of learning. One is to learn the person’s own self. The other is to learn a piece of knowledge that exists in outside of the person. This study clarifies the former meaning of “learning”.

The materials used for this study are three books written about Masters of Budo, and Geido. The two are the writings about the stage of master swordsman (17th A.D.). The one is the Chinese old book of philosophy (4th - 3rd B.C.).

Mushin that “Heiho-kadensyo” insists on is to find what one really wants to do through watching oneself deeply enough. “Hudochishinmyoroku” insists that Mushin is to watch oneself deeply, and to decide how to act honestly. “Zhuangzi” insists on the existence of the order of the nature. “Zhuangzi” thinks that the world is just moving along the order of the nature. The order is neither fair nor unfair. So, “Zhuangzi” insists that when one thinks one’s destiny is unfair, it is because one’s affliction. “Zhuangzi” insists on the need to give up any affliction to live strongly, constructively. The process to give up any affliction is the process to be Mushin.

“Heiho-kadensyo” and “Hudochishinmyoroku” focus on the inside of a human being. “Zhuangzi” focuses on the outside of a human being. Both of them explain the process of learning one’s own self. This process needs to overcome the hardship and to watch oneself deeper than known already. The meaning of “learning one’s own self” is to know who oneself is, to think about it, and to decide one’s way to live.

Key words: mushin, learning, oneself, master

キーワード：無心，学ぶこと，自身，達人

¹ The meaning of Learning one’s own self –from the standpoint of considering master’s philosophy of Budo, and Geido–

² Taro TERUYA, 3-20-2 Oshima, Kawasaki-ku, Kawasaki, Kanagawa 210-0834

1. はじめに

学ぶということとは、人にとってどういうことだろうか。「学ぶ」を辞書で引けば「教を受けて知識や技芸を身につける」「勉強する・学問をする」「経験を通して知識や知恵を得る・わかる」と書かれている¹⁾。スポーツでも武道、芸道でも、真剣に打ち込めば、自分や自分に触れる世界のことを学べる。本研究では、世界について知識を得ること、教を受けて知識や技を身につけることを「学ぶ」と呼ぶ。また本研究では、経験を通して自分のことを知り、それに基づいて知恵(考え)を得ることも「学ぶ」と呼ぶ。その学ぶということとは、人にとって何だろうか。学ぶ時に人には何が起きているのだろうか。

本研究の目的は、学ぶということが人にとってどういうことなのか、学ぶ時に人には何が起きているのかを明らかにすることである。

本研究の方法は、武道の達人が残した文献、武道、芸道等の達人のわざを描写した文献の解釈と、それに基づいた論考から成っている。学ぶということを達人に学ぶ理由は、達人たちが学ぶということを極めて深く理解しているからである。武道、芸道、様々な仕事でも、古来、達人たちは自ら学ぶことを徹底してきた。それらの文献は、学ぶことを徹底した彼らの境地を表現する。それは無心の境地である²⁾。そして無心の境地と、学ぶということの間には、密接な繋がりがある。何の道でも真剣に打ち込んで初めて人は学ぶ。「真面目」を辞書で引くと「真剣であること」と書かれている³⁾。達人の残した文献を参照しそれに基づいて考えると、真剣であること・真面目に打ち込むことを「無心(に打ち込む)」と呼べる。それだけを考えても、学ぶことと無心との間に繋がりを読み取れる。

「不動智神妙録」という剣の伝書がある。江戸時代初期の剣の達人、柳生宗矩(1571-1646)に、彼の禅の師であった沢庵(1573-1645)が、禅の立場から剣を語った書である。それに、「理之修行」と「事之修行」と並べて書かれたくだりがある。学ぶということを考えるのに「理」と「事」と、それぞれ学ぶことがある。同じく学ぶと言っても、2つは学ぶ時に

起こることが、全く違う。「理之修行」とは自身そのものを学ぶことであり、「事之修行」とは外在的な知識を学ぶことである。学ぶということが人にとって何か、を考える時に、2つを分けて考えることができる。沢庵の「理之修行」と「事之修行」というくだりは、以下である。

理之修行・事之修行・と申す事の候。

理とは右に申上候如く、至りては何も取あはず。唯一心の捨やうにて候。段々右に書付け候如くにて候。

然れども、事の修行を不_レ仕候えば、道理ばかり胸に有りて、身も手も不_レ働候。事之修行と申し候は、貴殿の兵法にてなれば、身構の五箇に一字の、さまさまの習事にて候。

理を知りても、事の自由に働かねばならず候。身に持つ太刀の取まはし能く候ても、理の極り候所の聞く候ては、相成間敷候。事理の二つは、車の輪の如くなるべく候⁴⁾。

理の修行とは、不動智神妙録でここまで沢庵が述べてきた「唯一心の捨やう」、無心になる修行である。しかし無心になるばかりでは剣を振るうことはできない。剣を振るう技術、「貴殿の兵法にてなれば、身構の五箇に一字の、さまさまの習事」を知らねばならない。この剣を振るう技術の修行が、事の修行である。そして「身に持つ太刀の取まはし能く候ても、理の極り候所の聞く候ては、相成間敷候。」いくら剣を振るう技術に長けても、無心になることができない。やはり上手く剣を振るうことはできない。「事理の二つは、車の輪の如くなる」べきものと沢庵は言う。本研究は、「事」を学ぶことではなく、「理」を学ぶということ、すなわち自身を学ぶということが、どういうことかを考察する。

「自身」を辞書で引けば「自分」「みずから」と書かれている⁵⁾。本研究では、「自分」と「自身」という言葉を区別して用いたい。「自分」を、「みずから」という意味で用いる。一方で「自身」を、「自分の本質で、人として生きるために欠くことのできないもの」という意味で用いる。

2. 先人の考えた、学びと無心

学ぶことを、無心を考える立場から考察する

ことは、何千年もの昔から為されてきた。禅の歴史や公案を見ると禅者が古くから、自身を学ぶということを、無心を考える立場から考えてきたことがわかる。例えば、禅の公案集「無門関」に次の問いかけがある。「不思善、不思悪、正与麼の時、那箇か是れ明上座が本来の面目」⁶⁾。無門関の訳注をした西村恵信は、この問いかけを次のように訳す。「善とか悪とかを離れたとき、一体どれがあなた様の本来の姿でありますか」⁷⁾。あなたの「本来の姿」とは、あなたとは本当は誰か、本当は何か、ということである。

また、禅の公案集「碧巖録」にある禅僧の百丈（749-814）とその師の馬祖（709-788）の説話⁸⁾をはじめ、禅には、無心を考える立場から人が自身を学ぶ現象を描写する説話がある。無心を考える立場から自身を学ぶことを考えるということは、既に馬祖らの時代に行われていたことがわかる。以下は、その説話のオイゲン・ヘリゲルによる訳である。ヘリゲルは、大正末から昭和初期（1924-29）に日本に滞在し、弓など芸道を通して禅を学んだドイツの哲学者である。

百丈が師の馬祖について外出したとき、野鴨の飛んでいるのが見えた。馬祖が尋ねた。

「あれは何だ？」

「野鴨です」

「どこへ飛んで行くのだ？」

「もう飛んで行ってしまいました」

馬祖は突然、百丈の鼻を捻じりあげた。百丈は痛さにたまりかねて、「痛、痛」と唸った。

「お前は、もう飛んで行ってしまったなどと言うが、初めからちゃんとここに居るではないか」と馬祖は言った。

この一言に、百丈は背に冷汗を流した。彼はまさしく悟ったのであった⁹⁾。

百丈は、鼻を捻じりあげられた痛みで一杯になり、雑念が全て吹き飛んで無心になった。その時彼は、今の自分が無心というものであること、そして今感じているものが自身そのものであることを学んだということだろう。

人は、自身を通して自分の外の世界を見る。自分の外の世界を見る時、人が見る物は、自分の外の世界を映した自身である。何故そう言えるかと言えば、同じ物を見ても、人によって受

ける印象は違うからである。人によって、見え方は違うからである。馬祖の「あれは何だ？」の問いに「野鴨です」と答えた時、百丈が見ていたのは、野鴨を映した自身だった。馬祖に鼻を捻じりあげられるまで、百丈は、そのことを自覚していなかった。しかし百丈が自覚していなくても、彼は既に自身に触れていた。馬祖の「初めからちゃんとここに居るではないか」という言葉は、「野鴨を映したお前自身は、初めからちゃんとここに居て、お前はそれに触れているではないか」という意味だろう。

体育の領域でも無心を考える立場から学ぶという問題に触れた先行研究がある¹⁰⁾⁻¹⁸⁾。

前林清和・渡辺一郎の研究¹⁰⁾は、主に兵法家伝書を中心に、武道が修行者をどのような境地に導いたのかを考察している。哲学的・深層心理学的立場から、考察している。前林・渡辺の研究を批判的に検討するなら、「無心とは何か」という考察が兵法家伝書の記述に基づく推測に留まっている。「本来の面目とは何か」「無分別の分別とは何か」（第6章に詳述）の決定的な考察が欠けている。

前川峯雄は、体育とは何か、体育とは如何にあるべきかを、多く述べている¹¹⁾⁻¹⁵⁾。そして前川の著作を読むと、無心を考える立場から、体育のあり方を考えていたことが推察される。例えば、前川の「新体育の理論」には、「生の充實」のために「生をも忘れ、死をも忘れて」¹⁹⁾生を貫くという、前川の体育論の要所と思われる生き方が書かれている。そのままそれは、剣の達人が斬られることを恐れない、無心の境地を指している。また、「体育入門」には、「理想と現実のへだたりを感じながら、なお現実には満足できず理想を求め」²⁰⁾て心身を鍛練する境地が書かれている。これは、前川の体育論の要所を表わしている。無心の境地に届こうとして、届ききれずに、それでも届こうとする努力を止めない境地である。それはそのまま、スポーツ選手が150%の練習をしようとして届ききれず、それでも150%の練習に届こうとする努力を止めないことと同じと思える。前川の研究を批判的に検討するなら、前川は「無心とは何か」を理解した上で、「無心とは何か」「無心が人にとってどれだけ大切か」ということを

前提に、体育のあり方を考えている。しかし前川は、「無心とは何か」を明記してはいない。前川の論考の目的は、体育とは何か、体育のあり方とは何か、を明らかにすることである。「無心とは何か」「人にとって無心が、どれだけ大切か」という問題の答えは、前川にとって体育を考える上での前提である。だから論の節々に、その問題や答えが現れることはある。しかしその問題や答えは、論考の目的として取り上げるべき対象ではなかったのだろう。

中林信二は、教育者、剣道家としての立場から、武道と芸道の伝書を資料にして論考を行っている¹⁶⁾。武道と芸道が伝えようとしてきた人のあり方、文化のあり方を明らかにしている。スポーツが持つとは限らないが、芸道、武道は必ず持つ、精神性にも触れている。ただ中林の研究も、批判的に検討するなら、「無心とは何か」「本来の面目とは何か」「無分別の分別とは何か」という問題に、決定的な答えを与えていない。

岡部平太は「スポーツと禅の話」で、柔道で悩み、禅門を叩いた経験を描写している²¹⁾。禅師は岡部に、「父母未生以前本来の面目如何」と問うた。岡部は悩んだ末に、禅師から印可されている。しかし、岡部も「本来の面目とは何か」への答えを明記していない。

以上、先行研究者らの研究を概観すれば、どの研究も無心に触れ、無心が人にとって大切であることを明らかにしている。または、無心の大切さを前提に論を進めている。しかし批判的に検討するならば、どの研究も「無心とは何か」を明らかにしていない。

先行研究者らは教育者の立場から論じているから「無心とは何か」を明らかにしない、と考えられる。「無心とは何か」「本来の面目とは何か」「無分別の分別とは何か」への答えは、誰もがそれぞれ悩み考えて導き出すべきもの、とも言える。教育者の立場に立つなら、人が悩むべき問題の答えには、口をつぐむ。

本研究は、「無心とは何か」「本来の面目とは何か」「無分別の分別とは何か」への答えを、敢えて明らかにする。教育者の立場でなく、一修行者の立場で述べる。そうすることで、無心の境地に立つことが、人にとってどれ

ほど重大な意味を持つかを、明らかにすることができるからである。人にとって「無心の境地に立つこと」と「自身を学ぶこと」は、1つである。人が無心の境地に立つ意味とは、人が自身を学ぶ意味である。体育学の先行研究では、無心の境地に立つこと(自身を学ぶこと)の意味は、まだ明記されていない。

3. 学びと、人の内側、外側

本研究は3つの文献から、学ぶということが人にとって何か、を考える。2つの文献は、人が自分の内側を突き詰める過程を眺める立場から、自身を学ぶ過程を描く。もう1つは、人が学ぶということを人の外側から、世界や万物を包括する秩序を眺める立場から考える。

人にとって、どこまでが内側で、どこからが外側なのかを判断する基準を考えてみると、その基準は簡単に決められない。例えば、悲しみや喜びの感情を、人の内側にあるものと考えることができる。その感情をもたらしした事件は、人の外側で発生したと考えることができる。では、その感情が表われた行動・行為はどうだろうか。例えばスポーツ選手によっては、パフォーマンスにも感情などが表われる。行動・行為は人の内側に存在するのか、人の外側に存在するのか、判断することは容易でない。ただ、人の内側と外側を分ける基準を明らかにしないと、例えば「人の内側」の表現が、骨や臓器や血液を指すのか、それともそれらさえ「人の外側」と考えて、心の動きだけを指して「人の内側」と呼ぶのが、明確にならない。

もっと踏み込んで考察すれば、同じ喜びや悲しみの感情にも、赤子のそれと老師のそれがある。子供のそれと大人のそれがある。赤子と老師、子供と大人では、同じ感情にあっても、精神が違う。「精神」を辞書で引けば、「心の本質・本体・感覚や情念などのはたらきとは異なる高次の普遍的性質をもち、理性・理念・意志・愛などの主体となる」と書かれている²²⁾。人間は怒りや悲しみ、愛情や喜びの情動を持つ。一方で情動の混ざらない冷静な思考も持つ。そして同じ情動や思考にも、愚か者のそれと賢者のそれとがある。そう考えると、人間に

は、情動や思考の主体となる、信念の積み重なった構造があると考えられる。その信念の構造を、本研究では「精神」と呼ぶことにする。「信念」を辞書で引けば、「固く信じて疑わない心・行動の基礎となる態度」と書かれている²³⁾。特に、それら信念が、単に信じ込まれた外聞でなく、その者が経験した「自分とはどんな存在か」という事実に基づいた知識や知恵から作られていれば、その者がその者である限り、簡単には揺るがない。何故なら、その信念は、その者自身を表わす確かな事実から作られたからである。その者が、本来の面目（自身という動きそのもの、第6章第1節参照）に触れて作ったものだからである。そうした信念の積み重ねは、人の思考や情動の主体となっている。その信念の積み重ねを、ここでは人の「精神」と呼ぶことにする。悲しみや喜びの感情を、人の内側にある物と考えることができる、と前述した。しかし、悲しみや喜びの感情さえ、走る時や緊張する時の心拍数の増加などと同じ、「人の外側」に起こる一現象であるとも考えられる。精神だけを「人の内側にある物」と考えることもできる。

本研究は、一般的に目に見え手に触れることのできるような、人を巡って起こる諸現象・諸現象に関わる事物（人の感情も含む）、その人を取り巻く世界を、「人の外側にある物」と考える。そして、人の心の、特に精神的な動きを「人の内側にある物」と考える。何故、精神的な動きだけを「人の内側にある物」と考えるのかと言えば、それは本研究が、人が自身を学ぶ現象を考えるからである。

人が自身を学ぶ時、人の精神が作られて、初めて人は自身を学ぶ。同じ悲しみや喜びの感情・心理状態にあって、自身を学ぶ者と自身を学ばない者がある。自分の精神を作り出す者と、作り出さない者がある。例えば、若い修行中のスポーツ選手が偶然に無心の境地に立ってしまった時、「あの時は、何故か良い感じだった」としか思わない者がある。一方で、無心の境地に立ってしまった記憶を思い出そうとして、必死で修行を繰り返して、無心の境地を学び始める者がある。必死で修行を繰り返した分、後者は自身を感じ信念を掴み、精神を積

む。前者と後者の間に、後者が積んだ精神の開きがある。それが両者の学びの違いになっている。人が自身を学ぶ現象を考えるならば、「人の内側にある物」として、人の精神的な動きを考えなければならない。無心の境地に立つことや、無心の境地を会得することが、人にとってどのようなことかは、精神的な動きを追った時、初めて理解できる。

人を内側と外側から眺めた時、観察される事柄は全く違う。けれども3つの文献は、人が本当に学び始めた時には、人の同じ状態（無心）を描いている。体育学の研究では、学ぶということが何かを、「莊子」のように外側から人に働く秩序を考える立場から報告することはまだ為されていない。学ぶということが何かを、人の内側と外側と、両側を考えて比較する報告もまだ為されていない。

学ぶということを考える時に、人の内側（内面、特に精神）で起こっていることと、その人の外側（その人を取り巻く世界）で起こっていることに大きな違いがある。この違いを、例を用いて考えてみる。数学の苦手な子供がいたと想定する。彼が数学から逃げて勉強をしなかったなら、彼の内側で数学的・論理的思考への理解は深まらない。数学的・論理的な見方で世界を見ることがしにくくなる。また、「数学的・論理的思考とは自分にとって何か、それに対して自分はどう生きて行くか」という理解も深まらない。そのため、彼が自らの生き方を決める選択肢も狭くなる。それに応じて現実には、彼を巡って彼の外側を包む世界での、彼の生き方も狭くなる。彼が出会う事物が限られる。もし彼が逃げずに数学に挑むなら、目先のテストで点数を取れなくても10年・20年先に、「数学的・論理的な思考とは何か／数学的・論理的思考とは、そういうものならば、彼はどう生きて行くか」を、彼が考え理解する可能性が残る。数学的・論理的思考を身につけ、その上で、彼がどう生きて行くかを考えたなら、彼は変わる。彼は、それ以前の彼にはできなかった行動をとる。だから、彼を巡る世界で起こる物事も変わってくる。努力に応じて彼の内側が変わり、その変化が彼の外側の世界をも変えて行く。彼の内側で起こったことは、あくまで数学的・論

理的思考への理解と、それに応じて起こった彼の生き方の探求である。しかしそれが彼の行動を変え、彼を取り巻く世界を変え、結果的には彼の未来をも変える。

この過程を考えた上で、本研究では学ぶということを考えるにあたって、人の内側で起っていることと、人を取り巻く外側の世界で起っていることを、比較したい。

4. 中心的に用いた3つの資料

達人は良い師でもある。彼らは自ら学ぶことを極めて、学ぶとは人にとって何かを知っている。彼らは自らの学びから、学ぶ者の傍らにあって為すべきことをも知っている。学ぶということがどういうことなのかを考える時、学びを経験的に極めた達人の言葉や彼らのわざを振り返ってみることも、有用と思える。

ただし、達人の言葉やわざの「意味」は、達人の内面にだけ存在する。それら意味は、達人の境地から語られ、達人自身が理解している。だから、達人の言葉やわざの意味を正しく解釈することは、達人に近づかない限りできない。それでも、真剣に修行し達人を追うことは、初学者にもできる。ただ本研究は、詰まるところ「達人に近づこうと試みた者の論考」に留まる。しかしそれでも、達人の境地を振り返った試みとして有用になり得る。そう言えるくらいに、達人は人間にとって重要な言葉やわざを残している。

中心的に研究に用いた3つの資料は、日本の剣の伝書「兵法家伝書」と「不動智神妙録」、中国の古典哲学書「莊子」である。

兵法家伝書と不動智神妙録は、剣の極意として無心を伝えた。人の内面的な過程として、無心は学ぶことと深く関わっている。そのためこの2つは、学ぶことを人の内面的な過程として考えるための資料となり得る。

莊子には、水泳や工芸、料理などの達人も登場する。達人のわざは、莊子が語ろうとする生き方の比喩として書かれている。莊子が武道、芸道の達人であったかどうかは、わからない。しかし達人の残した文献を見る時、達人であることの必要条件は、わざに臨んで無心の境地に

立つことであると推察される。そして文献としての莊子に書かれた水泳や工芸、料理の熟達者は無心の境地に立っている。だから彼らを達人と言える。これを書いた莊子も、無心の境地に立つ者だったと推察される。古来、武道、芸道が伝えてきた境地と同じ高みに、莊子も立っていたと考えられる。次の説話は、莊子の中でも古くに書かれたと考えられている部分に含まれる。古い時代に書かれた「内篇」の思想を解説したものと考えられている²⁴⁾。莊子に近い時代の後学が、書き加えたと考えられている²⁵⁾。

莊子に書かれた境地は、その質の高さ、深さから、達人の無心の境地さえ描き出せる。そのことを、この説話からも推察できる。

紀渚子が王のために闘鶏を養って訓練していたが、十日たっておたずねがあった。「鶏はもうできあがったか。」「まだだめです。今はむやみに威張って気力に頼っています。」「それから十日たってまたおたずねがあった。」「まだだめです。音がしたり影がさしたりすると、まだそれに向かっていきます。」「十日たってまたおたずねがあった。」「まだだめです。まだあいてをにらみつけて氣勢を張ります。」「十日たってまたおたずねがあった。」「じゅうぶんになりました。他の鶏の鳴くことがあっても、この鶏はもうなんの反応も示しません。離れてそれを見るとまるで木で作った鶏のようです。その徳は完全なものになりました。他の鶏でたちむかってくるようなものはなく、背をむけて逃げてしまいます」²⁶⁾。

「猫之妙術」²⁷⁾、²⁸⁾という説話がある。それを参考にすると、上記の木鶏の説話を解釈するために有用である。「猫之妙術」は、佚斎樗山(1659-1741)の文献「田舎莊子」²⁹⁾の一章である。鼠退治の達人の猫が、鼠退治を修行する猫たちと1人の剣術家の求めに応じ、武道の極意を語るという説話である。

体育学の研究からではないが、田舎莊子は、莊子の思想を述べた文献と言われている。三田村鳶魚は、江戸期の文学史・文化史の研究で田舎莊子に触れている³⁰⁾。それによれば、田舎莊子は、莊子の主旨を表現すると述べられている。中野三敏は、佚斎樗山の書物や思想を、文学史を考える立場から位置づけている³¹⁾。それによれば、佚斎樗山の思想は莊子を中心に置いて、儒・仏・老莊の3つから成ると考えられて

いる。佚斎樗山自身も、田舎荘子に次いで出版した「田舎荘子外篇」³²⁾の始め「田舎荘子序」で、田舎荘子が荘子の思想を述べた書物であることを語っている。

深哉（しんなるかな）荘子。茲に佚斎樗山、其書を見ること委（くはし）きあまり、我輩をして手をひかんがため、真なかなをまじへ、物に寓して其情懷を述、田舎荘子と号す³³⁾。（括弧内は筆者による。引用元のふりがなを記した。）

無心を考える立場から学ぶということを考える先行研究の1つに、前林・渡辺の研究を挙げた。渡辺は「武道の名著」の中で「猫之妙術」を紹介している。渡辺によれば「猫之妙術」は剣の伝書と伝えられてきた。幕末から明治初期の剣・書の達人山岡鉄舟（1836-1888）が愛読し秘蔵した、とも伝えられている。渡辺は「猫之妙術」の原型として、上記の、荘子の木鶏の説話を挙げる³⁴⁾。渡辺は言及していないが、確かに「猫之妙術」には、鼠退治の達人の猫を指して「木にて作りたる猫のごとし」³⁵⁾、³⁶⁾という記述がある。また、佚斎樗山の「天狗芸術論」にも荘子を語る箇所がある。「達生の篇に闘雞を養の論あり。全く是剣術の極則なり」³⁷⁾と書かれている。

ここでは、「猫之妙術」の記述を参考にし、荘子の木鶏の説話が語る境地を解釈する。「猫之妙術」で、達人の猫は、剣術家（勝軒）の問いに、次のように剣術の極意を語る。

猫云（中略）。夫剣術は、專人に勝事を務るにあらず。大変に臨て、生死を明らかにする術也（中略）。生死の理に徹し、此心偏曲なく、不疑不惑、才覚思慮を用ゆる事なく、心氣和平にして、物なく、潭然（潭は水深き淵。静かに安らかなさま）として、常ならば、変に應ること自在なるべし（中略）。

勝軒云。何をか敵なく、我なしといふ。

猫云。我あるが故に敵あり。我なければ敵なし。敵といふは、もと對待（むかいまつ。両方が向いあって立つ）の名也（中略）。凡そ形象あるものは、かならず對するものなり。我心に象（かたち）なければ、對するものなし。對するものなき時は、角（あらそふ）ものなし。是を敵もなく、我もなしと云。物と我と共に忘れて、潭然として無事（一切の妄念、執着を絶った境界）なる時は、和して一也。敵の形をやぶるといへども、我もしらず。不_レ知にはあらず。此に念なく、感のまゝに動くのみ³⁸⁾、³⁹⁾。（括弧内は筆者による。）

渡辺の文献に基づき、引用元のふりがなと、引用元の注内容を記した）

「猫之妙術」の語りを参考にし、解釈すると、上記の、荘子の説話で「まるで木で作った鶏のよう」と表現されるくらいに修行した闘雞の達人の鶏は、次の境地に立っていると考えられる。「まるで木で作った鶏のよう」と表現された鶏は、「生死を明らかに」している。生死の理を知る。心には偏りも曲がりも無い。既に悟り抜いているため、疑うことも惑うことも必要無い。才覚や思慮を用いる必要も無い。その心氣は、和平で潭然とした平常心である。だから、変化に應ることが自在である。この境地には、「我と敵」という対応関係が、無い。何故なら、「敵」というものは元来、「我」が存在しなければ存在できないからである。「敵」は、「我」に向かい立つことで初めて存在が可能になる。だから、「我」を持たない無我無心の境地に立つ者には、「敵」は存在できない。例えば、よちよち歩きのほんの小さな幼児や、本当に高齢で深くおだやかな老人が、人混みに行く時に、敢えて前に立ち塞がる者はいないだろう。そんな事例を実際に目にすることがある。木鶏の境地とは、虚勢を去り、ただ無私の、無心の境地だろう。離れてそれを見れば、木で作った鶏のように見えるのだろう。真剣の斬り合いに臨む剣士なら、その境地を会得するには「生死の理」を悟らねばならない。命を懸けて、それでも自ら無心を貫くために、生死の理を学び、悟らなくてはならない。

以上、木鶏の説話から、荘子は、武道、芸道の達人の無心の境地をも描き出している、と考えられる。

また、荘子の哲学は、一般的な意味で科学的に実証されてはいない。しかし長い年月を伝えられてきた、知恵に基づく哲学である。人に外側から働く秩序を経験的に見出している。外的な過程を通して、人の内的な学びの必要を訴える。以上から、荘子は、学ぶことを人の外的な過程として考えるための資料となり得る。

5. 自身を学ぶこととスポーツ

また、武道、芸道の達人が語る内容は、武

道、芸道の修行と同じように取り組むならば、スポーツにも当てはまると思える。

先行研究に、剣道家で武道、芸道の研究者でもあった中林の研究があることを前述した。中林は、武道、芸道と人の心との関係を論じている。「古来日本人は、芸道や武道において、技の習熟と人格の向上が相即するものとしてとらえ、それが道的性格として現代武道の考え方にも大きく影響している」⁴⁰⁾。「武道の修行は単に技術的習熟にとどまらず、常に心の問題とともに語られ、人間形成、人格の向上と相即するものとして評価されているようである」⁴¹⁾。

上記は「人間形成」「人格」を語る。この中林の言葉からも、武道、芸道が修行者の精神性や精神の鍛練に本質的に関わっている、と言える。精神性や精神の鍛練を欠けば、武道、芸道ではなくなる、とさえ言えるだろう。

一方で「スポーツ」を辞書で引けば「余暇活動・競技・体力づくりとして行う身体運動」と書かれている⁴²⁾。この語義から考えるとスポーツは、武道、芸道と違って、精神性や精神の鍛練を含むとは言いがたい。例えば、勝たなくてはならない様々な理由を抱えたプロ・スポーツ選手には、勝つことに徹しルールが許す限り手段を選ばぬ者もある。そうした者は、人にとって本質的な精神性が自分のプレイにあるかどうか、を二の次にする。その姿勢は、スポーツとして行う限り、間違いとは言いがたい。また、高齢者が行う健康維持のためのスポーツには、体の機能・健康を維持することを主目的とするものがある。そこでは精神の鍛練は、主目的とは為されないことが決して少なくない。体の機能・健康維持のためのスポーツとして、その姿勢を、間違いとは言いがたい。

このように「武道」、「芸道」と「スポーツ」とは、指す内容が異なる。しかし、「達人が語り伝えた内容は、精神性を重んじる武道、芸道に当てはまる。しかしスポーツには当てはまらない」とは言い切れなように思える。筆者の、そのように思える理由は、筆者自身がスポーツを通して多くを学んだからである。学んだ内容は、武道、芸道の達人たちの言葉とも多分に重なって見える。また、スポーツを長く真剣に行った者に、スポーツを通じて精神を鍛え

たと感じさせる者が大勢いることも、そのように思える理由である。だから、スポーツも取り組み方によっては、武道、芸道的な側面を持つ、と言えるように思える。少なくとも、スポーツでも十分に、精神を鍛練することができる。例えば生涯スポーツも、武道、芸道の修行と同じように練習するなら、真剣に取り組まれた武道、芸道と、精神の鍛練という側面で同じだろう。

中林も、論文「“道”の精神とスポーツ - 武道における精神性を考える - 」で、武道には精神性が含まれると言う。そして精神性の有無の違いが、スポーツと武道の間の勝敗観やルール観の違いに表われていると言う。この論文の最後に、中林は次を語る。「日本人のスポーツ観は多分に武道的であると思う」⁴³⁾。中林の言葉も、スポーツにも武道的なあり方が存在することを語っている。スポーツにも武道、芸道と同じく精神を鍛える契機があることを語っている。

また、岡部は「スポーツと禅の話」で、アメリカの有名なスポーツ・コーチが日本を訪れた時、インタビューに答えて語ったことを紹介している。

私は日本のコ・チや指導者から、度々不思議な話を聞かされて当惑している。というのは、アメリカの選手はオリンピックのヒノキ舞台で、新人でも力以上の力を出す。戦後の日本の選手は、あがってしまっただけで実力さえも出せないがどうしたらよいか、という質問である⁴⁴⁾。

これに対し、岡部は次に感想を語っている。「スポーツの最も大切な修行は勝敗の大切な場に臨んで、動じない精神を養うことではないか」⁴⁵⁾。また、岡部は論文「鍛練と人間形成」で次を語っている。

山岡鉄舟も宮本武蔵も誰も彼も剣を学ぶものは眼前の敵に対するように心に起る、恐怖心・邪心と戦うことによって自己の人間性を形成しようとして鍛練を怠らなかった。それが昔の修行であった⁴⁶⁾。

岡部の感想、主張を併せて考えてみる。岡部は、剣の達人たちが悩み修行した問題と、現代のスポーツ選手が悩み練習する問題とが、同じであると言う。岡部も、スポーツと武道の間に、同じ心のあり方を見出している。

以上から、スポーツも武道、芸道的な取り組み方をする時、精神の鍛練の契機になると言える。武道、芸道的なスポーツのあり方が存在する。

だから、武道、芸道の達人の言葉は、武道、芸道的に取り組みされるスポーツにも当てはまる、と言えるだろう。達人の言葉は、スポーツを行う上でも、「自身を学ぶ」意味を考えるために有用である。

6. 内側から見た学び

6.1 兵法家伝書の無心

兵法家伝書は、前述した剣の達人、柳生宗矩が書いた。この伝書は現代でも体育の領域で、剣の歴史に残る基本的な伝書の1つとして位置づけられている。無心という言葉がはっきりと書かれた箇所に次がある。

胸に何事もなき人が道者也。（中略）道者の胸の内は、鏡のごとくにして、何もなくて明らかなる故に、無心にして一切の事一つもかく事なし。是只平常心也。此平常心をもつて一切の事をなす人、是を名人と云ふ也⁴⁷⁾。

無心とは、どんな心なのか。それを兵法家伝書の以下の記述から解釈できる。

心に本心、妄心とて二つあり。本心を得て、本心の様になせば、一切の事すぐ也。此本心、妄心におほはれてまがりけがれぬれば、一切のしわざまがりけがれぬる也。（中略）本心と云ふは、本来の面目、父母未生以前よりそなはりて、かたかなければ、生ずると云ふ事なし、滅する事なし。形こそは父母もうみなせ、心はかたかなければ、父母の生みなせりともいひがたし。人生るれば、そなはりて此身にあり。

禅は此心を伝へたる宗旨也と承はる所也。（中略）妄心といつば、血気也、私也。血気也とはいかんとならば、血のわざなり。血がうごきて上へあがり、顔の色変じ怒りを出す。又わが愛する所を人にくめば、怒り恨み、或は又わがにくむ所を人同じ心にくめば、悦びをなし、非をまげて理となす。（中略）是皆、此身の血気肉身より、時にあたつてわき出る心也。是を妄心と云ふ也。此妄心がおこれば、本心かくれて妄心となりて、皆あしき事のみあらはるゝ也。然れば、道ある人は、本心にもとづきて妄心をうすくする故に尊し。（中略）妄心は皆、何事をなせども邪也。此邪の心が出でたらば、兵法も負くべし、弓もあたるべからず、鉄炮もはぶるべし、馬ものらるま

じ、のふも見ぐるしかるべし、舞もきゝぐるしかるべし、云ふ事もあやまりあらはるべし。一切皆たがふべし。本心になはるゝ、何事も皆よろしかるべし。（中略）本心になはるゝ、兵法は名人なるべし。ありとあらゆる程の事、一つも此道理にはぶるべからず⁴⁸⁾。

300年以上前の達人が書いた文章である。しかし書かれたことは、難しいことではない。

妄心とは、自分にとって非本質的な心の動きと言って良いだろう。「わが愛する所を人にくめば、怒り恨み、或は又わがにくむ所を人同じ心にくめば、悦びをなし、非をまげて理となす」⁴⁸⁾と書かれている。突き詰めて冷静に考えれば、「自分の愛する所が、正しいことをしている、誰かを不当に傷つけていない」と本当に思うなら、自分の愛する所を人が何と思おうと、気にする必要は無い。気にする必要があるとしたら、それはその愛する所に対して他人が不当に危害を加えている場合、加えようとする場合である。兵法家伝書は、冷徹に自分を見つめてそれでも残る、自分に本質的で譲ることができない心の動きを本心と言う。自身を見つめていない、自分に非本質的な心の動きを妄心と言う。本来の面目、妄心を去った自分の本心で行動すれば「一切の事すぐ也」、一切に間違いない。兵法家伝書はそう述べている。

本心、本来の面目とは何か。辞書を引けば「自分の本来の姿」「真実の自己」と書かれている⁴⁹⁾。ここでは次のように日常で経験する事柄を振り返って、本来の面目とは何かを、解釈してみたい。スポーツ、武道、芸道の練習、または本当の仕事が要求されるどの仕事でも、毎日の練習、仕事を振り返ってみる。完璧な仕事を求めて、それを追う。どこまで追っても足りない。苦しくて、何か理由をつけて逃げたくなる。けれど逃げれば、逃げた仕事、逃げた練習になる。だから逃げたいという妄心を払って、自分が本当はどうしたいのかを問い続ける。自分が本当は何をしたいのか、何をすべきなのか。余計な念を去り尽くして自身そのものに、自身という純粋な動きそのものになった時、それが本心、本来の面目である。余計な念が一切無いからか、それを無心と呼ぶ。その仕事、その練習がそれで十分かどうかは、本来の面目に

尋ねるしかない。本当の練習、本当の仕事というものは、真剣に自身を追い詰めることからしかできない。それは、どのスポーツ、武道、芸道、本当の仕事が要求されるどの分野の人にも、共感されると思う。

本当の仕事、練習は、達人はもとより、本当に真剣で懸命ならば初学者にもできる。時に本当に真剣で懸命な初学者に、達人に似た姿を見ることがある。もちろん、まだ自分を確立していない初学者ならば、達人の精神を持つことはできない。初学者が本当に真剣で懸命であっても、達人の境地との間には開きがある⁵⁰⁾。けれど、本当に真剣な初学者が10ワットの電球であり達人が100ワットの電球であるように、両者は似ている。

次の見方もある。真剣な初学者は電灯を灯そうとスイッチを真剣に探している者であり、達人は必要に応じてスイッチを入れたり切ることのできる者である、という見方である。

現実を見る時、前者(10ワット、100ワットの電球)と後者(スイッチを探す者、自在にする者)の例えは両方とも、真剣な初学者と達人的な者を表わしていると思えてならない。ただ、「初学者」を何者と考えるかの違いが、両者の間にある。

初学者を10ワットの電球に例えた話は、初学者を、「何かの道を通して真剣に自身を学び始めた者」と考えている。「真剣な」初学者とは、どのような者だろうか。

第1章に記したように、「真面目」を辞書で引くと「真剣であること」と書かれている。何故、「真面目」と「真剣であること」が、同義と言えるのだろうか。その理由は、「真剣」の斬り合いに臨む心を語る兵法家伝書からも推察できる。

まず、兵法家伝書は次を述べる。「本心にかなはず、兵法は名人なるべし」⁴⁸⁾。兵法家伝書は、剣の名人の心として、本心、本来の面目を求める。すなわち兵法家伝書は、「真剣の斬り合いには、本来の面目で臨むべし」と述べたのだろう。

次に、「真剣である」という言葉の意味を考えてみる。「真剣である」とは、文字通り「真剣の斬り合いに臨む心である」という意味と考

えられる。兵法家伝書は、真剣の斬り合いに臨む心に、本来の面目を求めた。ならば、「真剣である」とは「本来の面目である」という意味と、解釈できる。

さらに、「本来の面目」という言葉の意味を解釈してみる。「本来の」「面目」は、「真の」「面目」と言い換えて、意味が変わらないと思える。「本来の」「面目」と「真の」「面目」は共に、余計な念を去り尽くした自身そのもの(自身という純粋な動きそのもの)を指す言葉として通用するだろう。そして、「真面目」は「真の」「面目」と書く。だから「真面目」は、「本来の」「面目」という意味と考えられる。「本来の面目で臨む」とは、「真面目である」という意味なのだろう。

以上を総合して考えてみる。「真剣である」とは「本来の面目である」ということである。一方で、「本来の」「面目」とは、「真面目」でもある。従って、「真面目である」と「真剣である」は同義で、「本来の面目である」「真剣の斬り合いに臨む心である」という意味と考えられる。もう一步踏み込めば、「真面目である」「真剣である」「本来の面目である」は同義である。それらは共に、兵法家伝書が伝えた、「無心である」ことを指している。

そう考えると「真剣な」初学者とは、その道を通して「無心に」自身を学び始めた者、と考えられる。だから、この例えは初学者を、無心という光が灯った10ワットの電球に例える。

一方で、初学者を電灯のスイッチを探す者に例えた話は、初学者を「自分が本当は何をやりたいのかさえ、まだわからないが、やりたいことを探すことに真剣である者」と考えている。それは、本来の面目を探すことに真剣、真面目、無心の者である。そうした者を現実に見ると、やりたいことを探して色々なものに触れ、それが本当に自分のやりたいことかどうかを確かめようとしている。それらの多くは若者で、色々な面で力が無い。しかし真面目な者は、妄心を去り、自分を不当に飾ることや偽ることをしない。その誠実さが見る者を引く(達人が見る者を引くように)。そうした者を「自身を探すという道に於いて、10ワットの電球である者」と例えることもできる。

以上、スポーツ、武道、芸道の練習、または本当の仕事が要求されるどの仕事も含め、毎日の練習や仕事を振り返り、例え話とした。その例えから考えて、本当に真剣で懸命な者は、既に本当の練習、本当の仕事をしている。そして達人は、本当の練習、本当の仕事のために何が必要かを、会得している。彼らは、本来の面目に触れ、自身という動きそのものと一体になる。そうして、彼らは、自分が本当は何をしたいのか、何をすべきなのかを知る。

本来の面目、自身という澄んだ動きそのもの、自身が誰かを知ること。以上の論考から、それが兵法家伝書の無心である。

以下、兵法家伝書の「本来の面目」とは何か、を考える上で参考になる文献を3つ挙げる。その3文献から、「本来の面目」の上記解釈の妥当性（正当性）を検討しておきたい。

夏目漱石の小説『門』⁵¹⁾と、岡部平太の「スポーツと禅の話」では、禅師が悩む者に「本来の面目は何か」と問う。禅師の問う理由を考える時、本来の面目とは上記解釈と同じく、自身という動きそのものであると言える。ヘリゲルの言葉も、この結論を支持する。

『門』で、かつて自分が友人を傷つけたという問題を、主人公は内面に秘めてきた。1つの事件から、この問題が心に迫り、彼は悩み苦しむ。禅門を叩く主人公に、禅師は「父母未生以前本来の面目は何だか」⁵²⁾の公案を課す。

『門』の注解には「父母未生以前本来の面目」とは、「両親の生れる以前、すなわち自己が全く存在しない時、そうした相対世界を超えた絶対無差別の世界で、人々が本来そなえている心性の意」⁵³⁾と書かれている。

先行研究に挙げた岡部の「スポーツと禅の話」は、岡部が柔道で悩み、禅門を叩いた経験を書いている。禅師が岡部に課した公案が「父母未生以前本来の面目如何」⁵⁴⁾だった。

2つの文献とも、禅師は悩み苦しむ者に「本来の面目は何か」と聞いた。それは何故だろうか。その答えの1つには、「悩みは、忘れること・誤魔化すことでは、本当には解決しない。それ乗り越えなければ、本当の解決はできない。本当に解決しようとするなら、その悩みを乗り越えた『精神』を打ち立てることが必要に

なる」ということがあるだろう。禅師は、「自分の精神を打ち立てて悩みを乗り越えなさい」という意で、その精神の最初の発端となる「本来の面目」に、気づかせようとするのだろう。

オイゲン・ヘリゲルの遺稿集「禅の道」にも、次の言葉がある。「仏教においては、＜悟り＞とは、瞑想作業の出発点となる真理を純一に見ることを意味している」⁵⁵⁾。この言葉はそのまま、禅師が、悩み苦しむ者に本来の面目を問う理由である。

3つの文献を基に考察しても、「本来の面目」とは、自身という純粋な動きそのものであると考えられる。

6.2 不動智神妙録の無心

無心の境地は、「無分別の分別」⁵⁶⁾と言われる。鈴木大拙は、無分別の分別を「反射的以上のもの」と言って、次に説明している。

猫の尾をふむとニャンという、人間の頭を叩くと「痛い」という。いずれも反射神経的の作為であるが、ニャンはまだ霊の自覚を通過してこない、普通人の「痛い」もニャンと相去ることいくばくもない。ただ、霊のはたらきの上に無分別の分別を体得してきた者にのみ、「痛い」が反射的叫び以上の意味をもってくる。禅のねらいどころはここにある（中略）。太原の孚上座がたまたま庫の前に立っているとき、一僧あり、来たり問うていわく、

「如何 是触目菩提」。

これは、「何でも目に触れるものは悉く仏の道（菩提）だといわれていますが、この意義をお話してください」との心である（中略）。その時兩人のかたわらに居た犬の子を、孚上座は足でちょっと蹴った。犬はワンといって飛んで行った。僧はもとより何のために孚上座がそんないたずらをやったのかわからぬので、だまっていた。上座すなわちいわく、

「小獅子不消一踢」。

と。これは「なんだたわいもない小犬めが」というほどの心である。僧はこれでもわからぬ、（中略）まだ霊のはたらきについて無分別の分別的自覚がないからである⁵⁶⁾。（傍点は原文のまま）

無分別の分別とは何かを、鈴木大拙の記述を参考に、次のように考えることができる。人には、感じる能力と考える能力がある。全力で感じている瞬間、考えることはできない。全力で考えている瞬間、感じることはできない。人

は、自分の純粋な動きそのものになって感じる
ことができる。同じ人は、感じることを止めて
徹底して考えること（分別すること）もでき
る。本来の面目そのものになりきってしまうだ
けなら、それは全くの無分別である。それは、
あるいは動物や機械の無心と言うこともでき
る。孚上座に蹴られた小犬は本来の面目になり
きっていただけである。人間の無心は、それでは
ない。一方で人間は、自分が本当はどう感じて
いるのか、本当は何をしたいのかを省みず思
考だけを追うこともできる。その思考（分別）
は本来の面目を欠いている。無心ではない。自
分の行動のために自身に正直に考えるなら、人
間ができる最善は本来の面目に基づいて考える
ことである。本来の面目に触れ、それを離れ
て、本来の面目を「自覚」して知った知に基づ
いて考え行動し、その考えや行動が本来の面目
と離れてしまわないように再び本来の面目に触
れる。人間には、その触れることと考えること
を両方、ほぼ同時に行なう能力がある。それを
為すことが無分別の分別（無心の境地に立つこ
と）と考えられる。

以下は、沢庵の不動智神妙録からである。こ
の抜き書きからも、無心の境地とは無分別の分別
であると解釈できる。

諸仏不動智と申す事。不動とは、うごかずとい
ふ文字にて候。智は智慧の智にて候。不動と申し
候ても、石か木かのやうに、無性なる義理にては
なく候。向ふへも、左へも、右へも、十方八方
へ、心は動き度きやうに動きながら、卒度も止ら
ぬ心を、不動智と申し候。（中略）然れば不動明王
と申すも、人の一心の動かぬ所を申し候。又身を
動転せぬことにて候。動転せぬとは、物毎に留ま
らぬ事にて候。物一目見て、其心を止めぬを不動
と申し候。なぜなれば、物に心が止り候へば、い
ろいろの分別が胸に候間、胸のうちにいろいろ動
き候。止れば止る心は、動きても動かぬにて候。
譬へば、十人して一太刀づつ我へ太刀を入れる
も、一太刀を受流して、跡に心を止めず、跡を捨て
跡を拾ひ候はゞ、十人ながらへ働を欠かさぬに
て候。十人十度心は働けども、一人にても心を止
めずば、次第に取合ひて、働は欠け申す間敷候。
若し又一人の前に心が止り候はゞ、一人の打太刀
をば受流すべけれども、二人めの時は、手前の働
き抜け可_レ申候⁵⁷⁾。

十人の敵と闘う剣士は、一瞬一瞬が命懸けで
ある。最善の行動のために、自分の本来の面目

に触れる。そして触れて知った本来の面目に
従って剣を一本振る。次の瞬間には再び本来の
面目に触れ、また剣を振る。自分の本質を体
験し、体験して知った知に基づいて考え、そし
て剣の一振りを決断する。

「決断」を辞書で引けば、「きっぱりと心を
決めること」「是非善悪を見定めて裁くこと」
と書かれている⁵⁸⁾。剣士が剣を振るう1つ1つに
は確かに決断がある。自身に触れ、それに基づ
いて考えるだけでは、考えたまま永久に剣を振
れない。だから、本来の面目に基づいて考える
だけでなく、「決断すること」も必要だろう。
兵法家伝書に倣えば、無心の剣士の決断は剣士
の本来の面目が行う。そして本来の面目が行う
決断は、剣士自身の決断であって同時に剣士の
あずかり知らぬ決断でもある。兵法家伝書と現
実から解釈したように、余計な念を去り尽くし
て、自身という純粋な動きそのものになった
時、それが本心、本来の面目である。剣士は、
自身という純粋な動きそのものになり、本来の
面目を感じ取り発見する。円周率 $= 3.1415...$
が、人に知られようと知られまいと存在し続け
るように、本来の面目は剣士の内に存在する。
本来の面目の流れは、剣士によって勝手に決め
られるものではない。だから剣士は、円周率を
計算し知って行くように自身の「決断」を感じ
取り発見する。それでいて、その決断はやはり
剣士自身が行った「決断」でもある。剣を振
るったのは、剣士だからである。

体験すること、考えること、決断すること、
それらを一瞬にほぼ同時に行なう無分別の分
別、それが不動智だろう。それは、自身を真剣
に省みて自身に正直に考えて決断せよ、という
ことである。それが不動智神妙録の無心である。

不動智とは、たとえ斬られたとしても自分の
命で自分の行動に責任を取ろうとすることでも
ある。命を懸けて自身に責任を取ろうとする覚
悟が、不動智にはある。無心（不動智）と責任
との、表裏一体の関係に言及しておきたい。

「責任」を辞書で引けば、「自分が引き受け
て行わなければならない任務・義務」「自分が
かかわった事柄や行為から生じた結果に対して
負う義務や償い」と書かれている⁵⁹⁾。責任を取
ることと、無心の境地に立つことは、本来的に

1つである。何故なら、人間が行動した時、その責任は行動に関わった他者にだけでなく、自らに対しても取らなければならないからである。自らに対して責任を取るためには、自分が本当は何を求めているのかを正しく知らなくてはならない。そのためには、人は無心になり本来の面目を感じ取る他に方法が無い。だから、他者に対してでなく、少なくとも自分に責任を取るために、人には無心になることが必要である。そして、後述するが（第6章第4節）無心になることは、人間が人として生きることでもある。動物的な生や悪魔的な生でなく、人としての生を生きることである。人が無心になり、その者自身に十分に責任を取ったとしても、損害が発生する場合もある。しかしその時、「人間が人として生きる」ことは傷つかない。例で考えるなら、火事場のような窮地で、人が命を犠牲にして家族を救うことなどが挙げられる。それは短絡的な思考や我執妄心によって命を犠牲にすることではない。真剣に望むもののために、命を懸けることである。それは、自分に対して責任をとるだけでなく、関わった他者に対しても十分に責任を取ることであるように思えてならない。

不動智は、命懸けで自身を正直に貫くことである。本当に窮地を前にすれば、懸命な初学者でも、まだ自分を確立していない者なら、迷うことがある。不動智は、正直に自身を貫きその結果に責任を取る、その態度に迷いの無いことを指す。沢庵は剣に例えて、達人の境地を、そう表現したのである。

莊子が語る因果関係の秩序（万物の秩序）の存在を認める立場で考えれば、我執妄心を去り無心（本心、本来の面目）を貫く時、人は自分の行動に責任を果たせる。我執妄心を去り無心を貫く時、人は因果関係の秩序と同化する。または因果関係の秩序が自分に課す義務を、必要を超えて果たす。その時、人は因果関係の秩序を不当に壊さない。誰も、何も、不当には傷つけない。

不動智が、命を懸けて正直に自身を貫くことであることは、他の禅者や達人の記述からも明らかにできる。以下、鈴木大拙の記述、前述した剣・書の達人山岡鉄舟の偈、鎌倉時代の禅僧

無学の偈、その偈を解釈した沢庵の記述、の4つを挙げる。この4つから、不動智が本来の面目に触れ、「命を懸けてもそれを貫くこと」であることを論証する。

鈴木大拙は、沢庵の不動智を、「両刃鋒を交えて、避くことを須いず」という公案⁶⁰⁾と併せて解説している⁶¹⁾。この公案は「白刃の斬り合いになった時、命を惜しんで回避してはならぬ」⁶⁰⁾という問いである。考えて避けようとすれば、どのように考えて避けようと、その迷う隙に斬られる。その時どうするのかという問いである。鈴木大拙は、沢庵が述べた、心を止めない戦い方（不動智）が、この公案の答えでもあると述べている。絶対の窮地に立つ真剣の時、取るべき方法は不動智と同じく「本来の面目に触れ、それに基づいて（考えて）決断すること」という意味だろう。

「両刃鋒を交えて、避くことを須いず」の公案は、山岡鉄舟が剣の悟りを得た時に悩んだ公案でもある。その悟境を、彼は偈に詠んだ。それは以下である。

論心総は惑心中

心を論ずれば総に是れ心中に惑い

凝滞輪贏還失工

輪贏に凝滞すれば還って工を失す

要識剣家精妙処

剣家精妙の処を識らんと要せば

電光影裏断春風

電光影裏、春風を断つ⁶²⁾

山岡鉄舟の残した書を集めた「剣禅話」の編訳者高野澄は、この偈を次のように訳す。

あれこれ考える - 迷っているからだ。

勝負にこだわれば腕がすぐむだけ

なに？ 剣の秘訣が知りたいのか、

春風を一気に断ち切る、これだよ⁶³⁾

山岡鉄舟の偈は、鎌倉時代の禅僧無学（1226-1286）の偈を引用する。それは以下である。

乾坤無地卓孤筇

乾坤、孤筇を卓するの地なし

喜得人空法亦空

喜得す人空、法また空

珍重大元三尺剣

珍重す大元三尺の剣

電光影裏斬春風

電光影裏、春風を斬る⁶²⁾

無学は戦災に巻き込まれた時、彼を斬ろうとした兵士の前でこの偈を詠んだ。それを聞いた

兵士は、刀を捨てて逃げ去ったという⁶⁴⁾。無学は、兵士から逃げて自身からも逃げ、人でないものになることより、生物体としての命と引き換えに無心の境地に立ち、人として生きることを選んだ、とも言える。無学は、そこまで心を静めて、悟り抜いた境地に立っていた。

沢庵も不動智神妙録の中で、無学の偈を解釈している。それは以下である。

鎌倉の無学禅師、大唐の乱に捕へられて、切らるゝ時に、電光影裏斬春風といふ偈を作りたれば、太刀をば捨てて走りたると也。無学の心は、太刀をひらりと振上げたるは稲妻の如く電光のびかりとする間、何の心も、何の念も、ないぞ。打つ刀も心はなし。切る人も心はなし。切らるゝ我も心はなし。切る人も空、太刀も空、打たるゝ我も空なれば、打つ人も人にあらず。打つ太刀も太刀にあらず。打たるゝ我も、稲妻のびかりとする内に、春の空を吹く風の如くなり。一切止らぬ心なり。風を切つたのは、太刀に覚えもあるまいぞ。かやうに心を忘れ切つて、万の事をするが、上手の位なり⁶⁵⁾。

山岡鉄舟は、剣の悟境を詠んで無学の偈を引用した。だから彼が達した境地は、無学の無心と考えられる。それは「両刃鋒を交えて、避くことを須いず」の公案への答えでもある。山岡鉄舟は、これに答えられた時に偈を詠んだからである。無学の無心は、沢庵の不動智とも同じだろう。沢庵は不動智を語る上で無学の境地を述べたからである。無学、山岡鉄舟、鈴木大拙と公案、沢庵、彼らに共通するのは、命を懸けて自身を正直に貫き、命と引き換えになっても自身から逃げない境地である。それに迷いが無いくらいに、悟りきる境地である。

以上4者の境地を基に考察しても、不動智とは、自身に触れ、「命を懸けてそれに正直に生きること」であると言える。

6.3 無心と、学ぶということ

兵法家伝書と不動智神妙録の2つの文献が語る無心を踏まえて、「学ぶ」とは何か、を考えてみたい。一般に、「学ぶ」ということは、ということだろうか。スポーツや武道、芸道を通して人が学ぶという時、その人にどんなことが起こることを指して学ぶというのだろうか。

スポーツ選手が技術を、学ぶ。この学ぶと

は、その選手にとって外在的な知識や、一連の動的な体の使い方を、身につけるということである。けれど学ぶという言葉の意味は、これだけには尽きない。自身を学ぶとか、生き方を学ぶ、という場合どうだろう。その時に学ぶという言葉が指している意味は、その人にとって未知の知識や体験を知って自分に取り入れ記憶し、その上で自分はどうか、どう生きて行くべきなのかを考えて決断するところまでを指している。尊敬する人の生き方や小説に書かれた生き方に感動して記憶するだけ、また今まで知らなかった自身というものを知ってそれを記憶するだけでは、学ぶとは言わない。それを知って、自分はこれからどうかを考えて決めるところまでを「学ぶ」と、一般に言っている。

例えば、掛け算の九九を暗記することは、事の修行であり理の修行ではない。掛け算の九九を覚えた小学生が、成長を通して、九九が自分の人生に如何に役立ったのか、そしてそのように感じている自分とは何かを考え始めた時、理の修行が始まる。そして、そうして見極めたものが自身ならば自分はどうか生きて行くのかを考えて決断した時、初めて理の修行としての「学び」が成立する。

スポーツ選手がプラトーの期間に入った時、練習しても練習しても伸びない。けれど選手はその間も、必死に練習して無心に触れれば、自身そのものを確かに体験している。しかし自身そのものに触れても、それが探しているものだと思わなければ伸びない。だから今まで触れていたものが、探していた自身そのものだと思いついた時、グンと伸びる。例えば、第2章に挙げた禅僧百丈とその師の馬祖の説話では、馬祖が真面目にそして的確に百丈の鼻を捻じりあげる。その痛みで雑念が吹き飛び無心になった瞬間、百丈は、無心とは何かを悟る。痛みで雑念が吹き飛ぶことなど、それまでもあっただろう。だから彼は、それまでも無心に触れていた。その感覚を知っていたし、記憶もしていた。しかし、その時初めて、自身そのもののあり様を自覚し、その上でどうすれば良いのかを考えて決めた。プラトーにあった百丈は、「学ぶ」手前で足踏みをしていたのだろう。悟れな

かった者が悟れた時、それをグンと伸びたと言える。気づいた自身そのもののあり様を知り、その上でどうすれば良いかを考えて決めたからである。その時初めて、「学んだ」と言える。

一般に、スポーツ、武道、芸道の練習場での見聞を振り返ると、「自身を学ぶ」という意味では、「覚える」ことを「学ぶ」とは言わないことが多い。覚えた知識が、その者のあり方を変革するまで行った時、「（自身を）学んだ」と呼んでいる。それは、スポーツ、武道、芸道が「学ぶこと」を、「事」だけでなく「理」の修行も含めて考えているからだろう。

以上から、自身を「学ぶ」こと（理の修行）とは、自身という澄んだ動きそのもの（本来の面目）に触れて自身を知ること、そして不動智と同じく、それに基づいて考え、生き方を決めることである。

6.4 無心と、生きるということ

無心の境地に立つことは、人が人として生きることだと思える。自身を学ぼうとすることは、自身に正直な生き方を決断しようとすることである。それはそのまま、社会の流れに流されず、自分の生を生きようとすることである。だから、自身を学ぶということと、自分の生を生きるということは、本来的に1つである。「人が生きるということとは何か」という問題だけを突き詰めても、人が生きるとは無心の境地に立つことであると言える。その理由を考えてみたい。

宗教哲学者の上田閑照は「宗教とは何か」⁶⁶⁾という論文で、「人間であるとは一体どういうことか」「本当に生きるとはどういうことか」を考察している。本研究は「人間が人として生きる」とはどんなことか、を考えるにあたり上田の論考を大きく参考にしてている。上田は、次のように問題提起している。

私たちは確かに人間です。私たちは人間として生きています。しかし、「本当に生きているか」と尋ねられると、あるいは、自分で自分に問う場合、「はい」とはっきり答えられるでしょうか。むしろ、「これでいいのか」と思うことがしばしばではないでしょうか。あるいは、「どこかおかしい、なにか間違っている」という感じがして、「人間であるとは一体どういうことか」、「本当

に生きるとはどういうことか」という問が起こってくるのではないでしょうが⁶⁷⁾。

上田は、端的にこの問題への結論を語る。

私たち人間は、人間であれば「人間である」のではありません。人間はしばしば人間でなくなります。非人間的になり、悪魔的にすらなります。日々報道され見聞する考えられないほどの恐ろしいことも、なさないことも、しているのはすべて人間です。そのようなことをなすうの可能性が「人間であること」のうちに初めから備わっていると見なければなりません。「人間である」とは、人間でなくなるか、真の人間になるか、不安定な両義的可能性のなかにあって、どういう人間になるかが問われているということです⁶⁸⁾。

上田は「我は、我ならずして、我なり」⁶⁹⁾というあり方が、人間の本来のあり方であると主張している。「我は、我ならずして、我なり」というあり方とは、他者の言葉や生き方を「真面目」に真似するのではなく、本来の面目（自身という動きそのもの）に立脚する生き方である。そしてそれは、自分は本来の面目を自分の内奥に発見し自覚したけれども、「その動きの流れは自分が勝手に決めたものではない」ということを知っている生き方でもある。それは、本来の面目という存在が、自身でありながら自分を超えていることに、畏敬を持つ生き方である。そして、本来の面目に立脚してしまっているのではなく、自ら自覚して本来の面目を足元に置く生き方でもある。本来の面目に振り回されるのではなく、自分が本来の面目に従っていることを自覚していて、その上で本来の面目と運命を共にする生き方である。だから「我は（自身は）、我ならずして（自分は本来の面目を発見したに過ぎない）、我なり（それを自覚して自分を生きる）」（括弧内は原文に無い。筆者による）である。この生き方は、自分に対して、本当に「真面目」に生きている人の生き方である。

一般に、「生きている」とはどういうことだろうか。この問題を、それが「自律的である」ということと、それが自分のあり方を自ら「決断している」ということに注目して考えてみたい。

「自律」を辞書で引けば、「他からの支配や助力を受けず、自分の行動を自分の立てた規律に

従って正しく規制すること」と書かれている⁷⁰⁾。
「決断」を辞書で引けば、「きっぱりと心を決めること」と書かれている。2つの語義を参考に、本研究では「何か物体が自律的に活動している」ということを、「他からの支配や助力を受けず、その物体の行動をその物体が自ら立てた規律に従って規制し、他から仕向けられなくても自ら、その物体のあり方を決めていること」と考えたい。

単純な機械であっても、もしそれが放っておいても完全に自律的に活動して、人が何もしなくても初めから自分のあり方を自分で決定していれば、それは非常に原始的な微生物などと差が無いだろう。同じように、人間であっても完全に他人の命令通りに動くだけならば、厳密には生きているとは言わないだろう。また、生物が自分のあり方を自分で決定しているかどうかという問題は、その生物に関係する事象をどこまでの規模で1つの事象と考えるかという立場によって答えが異なってくる。例えば人間も、人間を構成する細胞の立場から見れば、細胞群の巨大な相互作用の結果から生じる全体的現象にしか見えないだろう。それは我々が、地球を自律的に活動しているものとして認識しづらいのと同じである。また地球を独立した1つの星と考えず、太陽系の1構成要素と考える立場を取れば、地球は自分のあり方を自律的に決めてはいない。地球も人間も自律的に見えるのは、それを1つの独立した個体と考える立場を取った時だけである。「それが生きている」という命題は、「それを1つの独立した個体と考える」という立場を必要とする。以上から「生きている」とは、その生物1個体を独立した個体と考える立場で見た時に、それが自律的に活動しているということだと考えられる。言い換えれば「生きている」とは厳密には、それが自分のあり方を自ら立てた規律に従って規制し、決断しているということである。

そして、入として、自ら生きることは、必ずしも容易ではない。何故なら兵法家伝書が述べたように、人間には本心と妄心があるからである。人間には恥や外聞やつまらない都合に惑わされた妄心がある。だから人の決断には、その人にとって本質的な決断と非本質的な決断があ

る。もし非本質的な決断に流されるなら、その人は、自分のあり方を自分で決めていない。恥や外聞やつまらない都合に迷って流されただけである。非本質的な決断に惑わされる限り人は、本当は、自分のあり方を決断していることにならない。生きてしまっているだけの生ならば、どの生物にも生きられる。それは自ら生きることではない。入として生きることでもない。入として生きるとは、人間でない他の生物や機械が探さない自分の本心を探し、それに基づいて生きようとする事だろう。

上田の論考を踏まえ、また人間を巡る事実と照らし合わせて考えても、人間が「入として生きる」ためには条件が求められるように思える。その条件とは「人間でない生物や機械が探さない自分の本心を探し、それに基づいて生きようとする事」である。

「必要条件」^{71), 72)}という言葉がある。命題 p 、命題 q を併せた合成命題「 p ならば q である」が真である時(その命題が対象や事態と合致する時) q を p の「必要条件」と呼ぶ。例えば、 p を「ある整数が6の倍数である」という命題とし、 q を「ある整数が3の倍数である」という命題とする。命題 p と q を「ならば」で結んだ合成命題は「ある整数が6の倍数であるならば、3の倍数である」となる。この命題は真である。この時、「3の倍数である」という命題を「6の倍数である」という命題の「必要条件」と呼ぶ。「6の倍数である」ためには必ず「3の倍数で」なければならない。 p ならば必ず q である時、「 p である」ならば「 q である」ことが必要である。

命題「 p である」と命題「 q である」を「ならば」で結んだ合成命題「 p である、ならば、 q である」が成り立つ場合があって、それでいて「 q である」ことが「 p である」ことの、必要条件でない場合もある。例えば、やや身勝手な言い方かもしれないが「自動車である」ことの必要条件は、「走る」ことであると言うことができるだろう⁷³⁾。一方で、「タイヤを4つ持つ」ことは、「自動車である」ことの必要条件ではない。事実、3つ以下、5つ以上のタイヤを持つ自動車が存在する。「自動車である」ためには、「走る」必要がある。しかし「自動車で

ある」ために「タイヤを4つ持つ」必要はない。「自動車であるならば、タイヤを4つ持つ」という命題は真である場合がある。しかし、この命題は真でない場合もある（この命題は、必ずしも自動車という対象に合致するとは限らない）。従って、「タイヤを4つ持つ」ことを「自動車である」ことの必要条件とは、言い切れない。

現実を振り返ると、「6の倍数である」ことに必要条件があり、その条件が「3の倍数である」ことであるのと同じように、「その人間が、人である」という命題にも必要条件があるように思えてならない。人であることに必要な条件があるように思える。人も自動車も、必要条件でない条件を失っても、人であり自動車であることができる。しかし必要条件を失うと、人や自動車であることができなくなる。

例えば、目に見え手で触れられる体の一部分を失っても、人間は人である。しかし自分の本心を探そうとしなくなったら、その者は既に人ではないと思えてならない。このことを、例を用いて考えてみたい。思慮を欠いたいい加減な判断や悪意で他人を傷つけて、逃げてその責任を取らず、「あの時は 理由で仕方なかったのだ」と自らの罪を正当化する者や、「その怪我は既に起きてしまった。だから今我々が考えるべき問題は、誰が傷つけたかという問題ではなく、これからどうすべきかという問題である」と周囲にだけでなく自らにも嘘をついて後悔の念すら誤魔化してしまう者を想定してみる。本心を実現するために止むを得ず嘘をつき、罪を犯さねばならなかったならばその罪を自覚する者でなく、ただ本心から逃げる者である。その者は、本当は責任を取らねばならぬと感じていながら、責任から逃げるために自分に嘘をついている。だからその者は、自分の本心を裏切っている。その時、「その人間が、人である」という命題は、もうどこか成り立たないと思えてならない。「本当は責任を取らねばならぬ」と感じている度合いが小さくなればなるほど、誤魔化した罪が大きければ大きいほど、その罪で傷ついた人の傷が深ければ深いほど、「その人間が、人である」という命題は成り立たなくなると思える。

だから「その人間が、人である」という命題にも必要条件があり、それは「自身を偽らずにいうすること、自らに嘘をつかずにいうこと」すなわち「本心を探すこと」であるように思えてならない。現実には、自らに全く嘘をつかないでいられる人間は、稀だろう。何故なら例えばスポーツでも武道、芸道でも、自身を学ぶことに真剣な練習者は、自らに決して嘘をつかない練習を目指すだろう。しかし、自分への99%の正直さと100%の正直さの間には、無限に深い溝がある。だから人間は多くの場合、人であらうとする者である。また、人間が本当に真剣である時「気がついたら本当にやらなくてはならないはずのことを、超えてしまっていた」ということも現実にある。

このように「『その人間が、人である』ならば『その人間が、本心を探す』」という命題は、現実を省みると、確かに真で、人間という対象や人間を巡る事実合致しているように思える。やはり現実を省みた時に、本心を探さない人間は、（一時的にであれ、部分的にであれ）人ではなくなってしまう。もし、この命題が真と確定できるなら、「本心を探す」ことは「その人間が、人である」ことの必要条件と言える。

人間が自分の本心を探し、それに基づいて生きすることは、簡単なことではない。迷い囲まれても、それでも本当に正しいと思うこと、決して偽ってはならないと思うことを貫くということが、人間であることだろう。

人は時に、妄心に流され、自分が本当に求めている生き方とは違う生き方をしてしまう。そういう生き方を選ばざるを得ない場合もある。そうであっても、それは自分が人間であること、人間としての生を（部分的にか、あるいは全てか）否定してしまうことである。

もし、自分が自分の生を否定していることに気づけたなら、その時、今行っていることが自分の本来の面目に繋がらないと知れる。それを知ったとしても、では本来の面目が何かということを知れるわけではない。ただ、そうして自分の本質でないものを知るプロセスも、自身を学ぶことであり、生きて来なかった生を人として生きようとするのである。何故なら、その

気づきの一瞬、人は自分の本来の面目に触れているからである。おぼろげにでも触れているから、今行っていることが自分の本心なのかどうか、に、気づく。

人間が人として生きることがどんなに困難か、ということを考えておく。そして、人には時に、困難でも人として生きなくてはならない場合がある、ということを考えておく。

人間が無心の境地に立とうとすること、本心を探し自覚し従おうとすること、人として生きるための必要条件を満たすことは、決して簡単ではない。それは、スポーツ選手が本心に適う練習をしようとした時、伴う体の苦しさに耐えねばならないことから、理解できる。

例えば、犯罪で傷つけられた者と傷つけた者を考えてみる。不当に傷つき、悲しむ者がある。傷つけた者には、自分の罪の責任からさえ、逃げる者もある。それでも、人には、相手に無心に接しようとする必要がある。その人が、人であり続けるために、本心を探そうとしなくてはならないからである。たとえ不当に傷つけられても、無心を通こうとすることが、人として生きることだからである。不当に深く傷つけられ、それでも人であり続けること（本心を探すこと）、それは時に、容易ではない。それでも人は、人として生きるために、それをしなければならないことがある。

罪と責任の問題はスポーツ、武道、芸道の修行に無関係、と考える向きもあるだろう。しかし真剣な修行者と修行者を支える者の関係を考えて時、罪と責任の問題は、スポーツ、武道、芸道にも関係がある。本当に真剣に修行しようとしている選手を不当に傷つけないためには、コーチやスタッフは、真剣に選手に接しなければならない。選手の家族も、選手の真剣さを裏切らないという点では、真剣でなければならない。真面目さに不真面目さをぶつけられ、互いが傷つく。真剣さには、真剣さをぶつけなければならない。けれど、本当に真剣になる、無心になる、ということは人間にとって簡単ではない。だから、真剣な修行者と修行者を支える者の間には、罪と責任の問題はいつも生じている。真剣な修行者も、真剣に修行者を支える者も、少なくとも不当に互いを傷つけないため

に、無心になろう、真剣であろうとする。真剣な修行者も、真剣に修行者を支える者も、本当は、互いを傷つけないだけでなく成長することを願って、本来の面目を思い切り貫く。

兵法家伝書の「本心」と「妄心」、および人間を巡る事実から考えて、人間が自分のあり方を決めるためには、自分の本質とは何なのか、自分が何を為すべきなのか、自分とは誰なのか、本来の面目を見抜かなければならない。無心になって自身を知り、その上で考えて自ら生き方を決断しようとする時、初めて人は生きている。その時、人は人として、自ら生きている。

6.5 生きることと、学ぶこと

本当に、自分の本心、本来の面目を実現できたなら、その時に人は、今までの自分を超越する機会を得る。人間として生きて、自身を学ぶ機会を得る。

心理学者の河合隼雄は「生きること・学ぶこと」という講演の中で次のように言っている。

私の解釈では、苦しみを伴わない楽しみは偽物だと思っています。ただ楽しいだけというのはどうも偽物で、楽しもうと思うとどこかに苦しみが入ってくる。この両方が入りながら楽しむというのが、学ぶことではないかと思えます⁷⁴⁾。

事例を用いて、河合の言葉の事実性を確認してみたい。スポーツや武道、芸道の練習をする場面の事実を振り返ってみる。練習者が真剣に、懸命に取り組み、練習を妨げる妄心を去って自分の本心にまで触れた時、練習者は河合が述べた「楽しみ」と「苦しみ」を両方、体験する。その時「楽しみ」と「苦しみ」は、表裏一体になっている。自分の限界に挑む時、体は悲鳴をあげる。筋力や持久力などの限界を省みる時、それは明らかである。しかし体が悲鳴をあげる一方で、未知だった自分を知って行く「楽しさ」「充実感」を感じる。苦しさと楽しさを同時に味わって、今までよりも深く自分の本心に触れる時、人は未知だった深い自身を知る。このことは、スポーツでも武道、芸道でも、事実として多くの人に経験されていると思う。

今度は、子供たちが学校で、良い授業に感動する時を事例として振り返ってみたい。子供たちにも、知る喜びと同時に「これは大事なこと

だ」と感じる緊張がある。それは我々がスポーツや武道、芸道で、本当に真剣なパフォーマンスに感動した時と同じである。この事実は、スポーツや武道、芸道の練習で、「楽しみ」と表裏一体の「苦しみ」を経験して学ぶ事実に似ている。

苦しさの限界を自ら超えるには、超えるという決断と、決断の立場となる精神が必要である。何故なら、スポーツや武道、芸道の激しい修行の中で、苦しさの限界を自らの意志で超えようとする時、「超えられなくてもよい」と思っているのは、まず限界を超えられないからである。途中で止めてしまうだろう。だから、ちょうど重い物体を動かす時のように、押す力を支える立場が必要である。人が限界を超える事実を省みた時、苦しさの中で人を支えて、限界を超えようとする力をその者の限界点に伝えるための立場にあたる物とは、その者の「精神」であると思えてならない。事実に照らして考えた時、「限界を押すことを諦めてはならない」と、その者に訴え続ける精神が、限界を押す力の立場になっているように思える。

決断があり、そしてその決断が本心に基づくなら、苦しさに挑戦する時に人は生きている。生きることに近づいた時（無心に近づき自身を知って、その知に基づいて生き方を考えて決めた時）、自身を学ぶ。無心の境地に立つことは、生きること、学ぶことである。

7. 外側から見た学び

以上、人の内的な過程として、学ぶことと無心が表裏一体であることを明らかにした。以降では、人の外的な過程として、自身を学ぶということが人にとってどういうことなのか、学ぶ時に人には何が起きているのかを考えてみる。そのために、ここでは莊子を参考にしてみたい。莊子を参考にする理由は、莊子が、人間も含めて世界に存在する全てのものを動かす因果関係の力を描くからである。人が自身を学ぶことを、人の外側から見て考えようとする時に、莊子は参考になり得る。

7.1 莊子とは

莊子という文献は人の生を、万物の成り立ち

を考える立場で捉えている。その万物の成り立ちには、人が学ぶということも含まれる。莊子を簡単に紹介する。この紹介は、福永光司「『莊子』解説」⁷⁵⁾、金谷治訳注「莊子」の解説⁷⁶⁾、森三樹三郎訳「莊子」の解説⁷⁷⁾、武内義雄「読莊私言」⁷⁸⁾、「老子と莊子」⁷⁹⁾、津田左右吉「道家の思想とその展開」⁸⁰⁾を参考にした。

莊子は中国古代の道家思想を伝える古典である。人物としての莊子は紀元前4世紀頃の人物と考えられている。文献としての莊子は、彼の思想を受け継ぐ人々によって書き加えられ、整理された。今日に伝わる莊子は前漢の初め（B.C.202頃）までの莊子学派の集積と見られている。その中に人物としての莊子本人の著述を確認することは、今日では不可能と言われる。ただ、一部は書かれた時代がその存命時代近くまで遡れるという。それは原莊子に近いと考えられている。

莊子の思想は、因循主義で一貫していると言われる。莊子で言う因循主義とは、因り循うことを表わす。自己を放ち棄てて絶対的なものに心身をまかせざることを指す。万物はそれぞれあるがままにある。だから、そこに自ら然る宇宙の秩序が構成されている。それは何者かがそうあらしめているのではなくて自ら然る。だからその秩序は、人間にとってどうしようもない必然的なものとなっている。絶対的な運命となっている。だから絶対的な道理に身をまかせる。この考え方が因循主義と呼ばれている。金谷は因循主義を次のように評価する。

消極的だといえ、確かに消極的である。ただ、莊子のいうところは、絶対的な運命を自覚してそれと合一し、それをわが物とすることによって、死んで生きるはたらきを遂げることであった。弱者がぎりぎりの底からたくましい強者へと転ずることであった。それが、因循主義のたくまざる功用である⁸¹⁾。

世界は必然的な秩序に沿って動くだけである。その秩序とは、歩けば歩いただけ前に進むように当たり前のことである。スポーツ選手が試合に臨む時、十分に練習して臨めば、ある程度のパフォーマンスは確保される。必ずしもベストに仕上がるとは限らない。ベストに仕上がったとしても不本意な結果になるかもしれない

い。けれどその才能を持って生まれたから、競技を始めてからずっと練習してきたから、指導者や仲間巡りに会ったから、その試合に向けて準備してきたから、だからそのパフォ-マンスがある。荘子は現象1つ1つを、打ち寄せる大波が砕けて作り出した小さな流れのように考えている。分かれた流れは互いに干渉し、岩場にぶつかり、必ずしも1つの流れそのままではない。しかしそれは、ただ流れているだけである。秩序の動きに不当な差別があるように見えるのは、見る人間に我執があるからである。だから我執を、小ざかしい智恵分別を棄てることを荘子は主張する。そして巡ってきた生を満足し死ぬ時には死に安んずる、それが荘子の主張である。

7.2 荘子の無心

荘子の因循主義は、無心を表わす。何故、因循と無心が結び付くと言えるのだろうか。そして、荘子は実際にどのような主張をしているのか。以下、荘子から3つの記述を挙げる。それを参照することで、どのように因循と無心が結び付くのか、荘子の主張とは何かを、深めて理解してみたい。

現在の荘子は内・外・雑の3篇に分かれる。外・雑篇には、内篇と趣の違う記述があると言われる^{(82), (83)}。以下の3つの説話で、内篇にあるのは3つ目の記述のみである。それでも3つの記述は因循主義で一貫していると思える。2つ目の記述を含む秋水篇、特にこの説話は、3つ目の記述を含む斉物論篇の主旨を正しく受け継ぐと言われている^{(82), (83), (84)}。1つ目の記述を含む達生篇も、おそらく荘子に近い後学の手になったもので、内篇の思想を継承していると言われている^{(25), (85)}。ここでは金谷の和訳を挙げた。調査した中では、この訳が簡潔に思えたからである。また荘子の理解に、大瀧皓の「荘子の哲学」⁽⁸⁶⁾を参考にした。

因循するためにどのような生き方が要求されるのだろうか。1つ目の記述は次である。因循することに努力が必要だということを描写している。因循するために無心に触れねばならないということをも、この記述は表している。

梓人の慶が木の細工をして楽器を吊す木組みの架桁を作った。できてみると〔すばらしいもので〕、それを見た人々はまるで鬼神が作ったようだと驚いた。魯の殿さまはそれを見ると、慶にむかってたずねた、「そなた、どんな技術でこんなすばらしいものが作れたんだ。」答えていうには、「臣は〔しがない〕細工師です。格別な技術などどうしてありましょう。けれどもこんなことはあります。臣が架桁を作ろうとするときは、いつでも内なる精気を決して傷うことのないようにします。必ず精進潔斎して心を落ちつけるのです。三日も潔斎すると、〔立派なものを作って〕ほうびを貰おうとか官爵や利禄を得ようなどとは思わなくなり、五日のあいだ潔斎すると、世間の評判や出来の善し悪しも気にかからなくなり、七日のあいだ潔斎すると、どっしり落ちついて自分の手足や肉体のことを忘れてしまいます。さてこうなると、心には公朝の存在もなくなり、その技巧が集中されて外から心を乱すものは消え去るのです。そこで初めて山林のなかに入り、自然本来のありのままの形で架桁を作るのにぴったりという材木をさがし、そのうえで完成された架桁を心に思い画いて、それから初めて手をくださのです。そうでなければ手をくだしません。つまり〔心の〕自然なありようで〔材木の〕自然なありように合わせるのです。細工ものが神業にもまぎらわしいとされる理由は、そのためでありましょう」(達生篇 十)⁽⁸⁷⁾。

スポーツや武道、芸道を真剣に行なった経験のある人ならば、試合や舞台に向け練習し自身を見つめて行く過程を振り返れば、潔斎を通して細工師の慶に何が起きていたかをわかるのではないだろうか。慶に起きていたことは、人が本来の面目を見つめる過程と同じである。この記述は無心を指している。何故なら「心には公朝の存在もなくなり、その技巧が集中されて外から心を乱すものは消え去る」までの潔斎をし、そしてただ「〔材木の〕自然なありように合わせる」というのだからである。柳生宗矩も次のように言っている。

弓射るとおもふ心あらば、弓前みだれて定まるべからず。太刀つかふ時、太刀つかふ心あらば、太刀前定まるべからず。物を書く時、物かく心あらば、筆定まるべからず。琴を引くとも、琴をひく心あらば、曲乱るべし。弓射る人は、弓射る心をわすれて、何事もせざる時の常の心にて弓を射ば、弓定まるべし。太刀つかふも、馬にのるも、太刀つかはず、馬のらず、物かゝらず、琴ひかず、一切やめて、何もなす事なき常の心にて、よろづをする時、よろづの事、難なくするするとゆく

也。道とて何にても、一筋是ぞとて胸にをかば、道にあらず⁸⁸⁾。

因循するためには、「〔心の〕自然なありよう」を体現しなくてはならない。慶の潔斎は、そのためである。だから因循するとは、自身を見つめ、無心になることである。

ただ、上の説話だけでは慶の哲学が判然としない。2つ目の記述は次である。「自然なありように合わせる」者の哲学を、次の記述から読み取れる。この記述は、彼らが世界を如何に見ているかを描く。

北海若は答えた、「いやだめだ。いったい外界の物は、その数量に限りがなく、その時間的な流れはとどまるときがなく、それぞれの持ち分も転々と変化し、その生滅のくりかえしは執着をゆるさない。だから真実の知恵に目覚めたものは〔お前のような固定的な見方はしない〕、遠大なことと身のまわりのこととをあわせて観察する、そこで、小さいからといって卑屈にもならず、大きいからといって得意にもならない。万物の数量は無限〔で大小も相対的〕だということをわきまえているからである。また彼は古今をあわせて明らかにする、そこで時代がへだたっているからといってあいまいにすることもなく、今のことだからといってあくせくすることもない。時の流れはとどまることがなく〔て古今も絶対的でな〕いということわきまえているからである。また彼は満ち欠けをあわせて観察する、そこで何かが得られたからといって嬉しがることもなく、何かを失なったからといってくよくよすることもない。それぞれの持ち分が転々と変化〔して得失が循環〕するということをわきまえているからである。また彼は万物を平均してつらぬく道を明らかにする、そこで生きているからといって喜ばしいとも思わず、死んだからといって凶いこととも思わない。生滅のくりかえしは執着をゆるさないということわきまえているからである」(秋水篇 一)⁸⁹⁾。

細工師の慶のように、あらゆる妄心棄てた時、人はどんな境地に立つのか。その境地は本来の面目を見つめる。その境地を裏付ける哲学を莊子に倣うなら、その答えは北海若の次の言葉だろう。

「それぞれの持ち分が転々と変化〔して得失が循環〕する」

「生滅のくりかえしは執着をゆるさない」

「万物を平均してつらぬく道」

スポ - ツ選手や武道者、芸道者がその道を通して学んで行くことも、これに近いと思えてならない。勝敗も、一日の体調ひとつとっても、北海若の言があたりはまらないだろうか。細工師の慶も、これを少なくとも体で知っている。彼は「〔心の〕自然なありよう」のために7日の潔斎をする。それができた時初めて「〔材木の〕自然なありように合わせる」ことができる。「〔材木の〕自然なありよう」とは、そのまま「万物を平均してつらぬく道」ということだろう。

やはりスポ - ツ選手に例えれば、この哲学をもう少し噛み砕いて、多くの人の経験に照らして理解できそうに思う。「勝つとは言えない。全力を尽くすとは言える。」これは多くのスポ - ツ選手の気持ちだと思う。スポ - ツ選手が試合を戦えるのは、日々全力を尽くすからである。毎日繰り返したことを、試合でも繰り返すだけである。細工師の慶もこれに近いと思える。何故なら彼は心身を清めて、そして、ただ作るからである。この境地を簡潔に表現すると思える記述が莊子にある。3つ目の記述は次である。

ただ道に達した者だけが、みなひとしく一つであることをわきまえて、そのために自分の判断を働かせないで平常(ありきたりの自然さ)にまかせていく(斉物論篇 四)⁹⁰⁾。

達人たちは、ただ「平常(ありきたりの自然さ)に」流されて生きるのではない。「自分の判断を働かせない」とは我欲を棄てることである。彼らは無心になり、万物の「ありきたりの自然」な流れを見抜く。そのために自分の無心(本来の面目)に、全力で因り循う。自分の外にある秩序を根拠にした、内面の充実した生き方、それが莊子の主張である。

付言しておきたいことがある。無心になり万物の秩序と同化する時、人は自分の行動に責任を果たせる。何故なら、無心の時、人の行動は万物の秩序に合うからである。我執妄心に苛まれた、不当な行動を取らないからである。無心になり、万物の秩序に合う時、人は、誰も、何も、不当には傷つけない。

7.3 人の外側から見た、自身を学ぶということ
莊子に従えば、人が自身を学ぶということさ

え、万物の秩序の巡り合わせに過ぎない。莊子は、万物を包括する秩序の存在を主張する。もしそれが本当ならば、人が学ぶということも学べないということも、その人の運命ということになるだろう。そして現実には、人が自身を学ぶこととは、万物の秩序を破って、知ることの許されなかった深い自身を知ることであると言える。それは、人が万物の秩序に縛られない自らの生を生きることでもある。

万物の秩序は目に見えないし、手で触れることもできない。しかし、莊子が語る達人たちは万物の秩序を感じ取り、それと一体になる。これにも読み取れるように、人間は万物の秩序を感じ取れる。

例えば、実際に多く起こる次の現象から帰納的に考えると、人が万物の秩序を感じ取れることを論証できる。人が本当に真剣なら、同じく真剣な他者も、その真剣さを理解できる。スポーツ選手が練習を十分に行おうとする時、妄心に苛まれた身勝手な立場を去る必要がある。本心に正直に仕事を為そう、練習を為そうとする立場に立つことが必要になる。事実として、本心を見つめ本心に正直に練習をできたなら、その選手と長く関わってきたコーチとも、練習が十分であったと意見を一致できる（このことを仮に事実①とする）。この時、選手もコーチも、その練習の「正しさ（公正さ）」「十分さ」を感じている。

真剣さは、見る者に、「公正さ」を感じさせる。本当に真剣な、誠実な、真面目な練習は、見る者に、その「公正さ」を感じさせる。例えば、事実として、事務的な仕事ひとつを考えても、真面目に行えば、仕事を頼んだ相手は、その仕事の公正さを感じる。不真面目に行うなら、相手は、その仕事に公正さを感じないから信用できない。

上記の事実①は、練習を見る真剣なコーチの数を拡大しても変わらない。選手は、本心に正直に徹しようとして練習をしている。選手は自分にとってどこまでも「正しい」練習を感じ取って探そうとしている。そしてそれを見るコーチは、コーチが真剣ならば、その選手にとって「正しい（公正である）」「十分である」と感じる。真剣な者同士、真面目な者同士

は、「正しさ（公正さ）」「十分さ」を共通理解できる。このことは、コーチが十分真剣にその選手に関わってきた者ならば、それが何人増えても変わらない。

拡大された事実①から帰納的に考えてみたい。すると、人が本心を感じ取ってそれに正直に徹することは、莊子の万物の秩序を感じ取って、それに適うことであると考えられる。例えば上の例のスポーツ選手は、自分にとってどこまでも正直な、「正しい」練習を感じ取って探そうとしている。その時、その練習は、その選手自身の内だけでの「正しさ」「正直さ」を超えて、万物の秩序に適う（公正さを実現する）。その練習が万物の秩序に適うから、コーチらは、それを「公正だ」「十分である」「その選手にとって正しい」と感じると、考えられる。一般に、人は相手の誠実さ、真面目さ、真剣さを感じ取る。その時、それらを感じ取った人の内面で起こっていることは、

* 相手の行為の「公正さ」を感じ取ること
そして、

* それを為した相手の内面の「正直さ」を感じ取ること

であるように思える。スポーツ選手と、それを見るコーチの間で起きることも、これと同じである。選手が自身に正直であり真剣に本心を感じ取ろうとした時、その練習は身勝手でなく「公けに正しいもの」となるように思える。

また「万物の秩序とは元来、何か」という問題を出発点に演繹をしても、人が本心に正直に徹することは、万物の秩序に適うことであると考えられる。莊子の万物の秩序は、ただ流れている。流れを妨げる岩礁はあるが、流れ自体に不当な差別は無い。言い換えれば、万物の秩序の流れとは「公正な」ものである。万物の秩序とは、歩けば歩いただけ前に進むこと、服を着れば暖かいこと、種を蒔けば収穫があることなど、それら当たり前のことである。だから、人が妄心を去り、自分の本心を正直に感じ取ろうとする時、言い換えれば自分にとって当たり前のことを当たり前に為そうとする時、その行動は万物の秩序に沿う。当たり前のことを、行うからである。このように考えても、人は内面深くにある本心を感じ取ることによって、万物の秩序を

感じ取れると言える。

人は自分にとって「正しい」ことは何かを見つめることで、万物の秩序を感じ取れる。恐らくそれは、サケが川から海へ、海から川へ戻ることや、渡り鳥の渡りと同じなのだろう。

莊子が語る達人は、機械のように万物の秩序と一体になる。万物の秩序と同化することで、人間が自然の中の小さな存在でありなら、万物の秩序という、強い大きな力と一体になる。しかし莊子が語る達人に、成長は無い。彼らは、自身を学ばない。

細工師の慶は、心身を清めて無心に作るだけだった。万物の秩序に、無心に従うだけである。北海若もその境地を語る以上に出ない。莊子が語る達人は、万物の秩序に同化して、自分の生を全て、万物の秩序に返す。自分の生を生きると同時に、万物の秩序の一部としての生に還る。自分の生を「自分だけの生」として所有しようとしなない。これは批判ではない。ちょうど我々が図書館の本を「自分だけの本」として所有しようとしなないように、彼らは自らの生を彼らだけのものとして所有しようとしなない。

そして事実として、人は彼らの境地に立つだけでは、自身をより深く学ぶということが無い。莊子が語る達人のパフォーマンスは、図書館の本が書き加えられること無く、いつまでも同じ内容を語るように、いつも同じ、万物の秩序が許すパフォーマンスである。万物の秩序が許さないパフォーマンスを、彼らは生み出さない。渡り鳥の渡りやサケの回遊のように、万物の秩序に閉じ込められたまま、完成された同じパフォーマンスを繰り返す。それは「事務的」とさえ、言える。決して手を抜かない、しかし100%を超えはしない仕事・パフォーマンスである。

人には、自身を学ぶことがある。知っていたよりももっと深い自身を知り、それに基づいて考え、それまでとは違う生き方を決断することが現実にある。その時、人は自身に真剣に触れている。そしてその時、真剣にならずに安穩としていたなら拓かれなかった未来が拓かれる。その者を巡る万物の秩序が変わる。

スポーツ選手に、理知的であることは必須である。けれどスポーツを本気で行った経験の

ある人なら、思い当たるはずと思う。事実として、どんなに落ち着いて技術的に優れたパフォーマンスも、理知的であるだけのパフォーマンスはつまらない。確かに完成されて見事かもしれない。けれど見ていて動かされない、面白くない。たとえ、わがが拙くとも、全身を、必死にわがを叩きつける時、人は学ぶ、成長する。それが初めて、見る者に突き刺さる。100%では人は成長しない。150%、200%に必死に触れる時、人は成長する。

人間の無心は、動物の無心とも機械の無心とも違う。苦しさから逃げて安穩でいるだけの無心とも、ただ万物の秩序に機械的に従うだけの無心とも違う。事実として、安穩を求めて自身から逃げる者は、自身を学べない。一方で、莊子が語る達人は、機械のように万物の秩序と一体になる。それ以上を求めない。彼らのように完成されたパフォーマンスに留まる者も、自身を学べない。

人が自身を学び成長しようとする時、その者は本来の面目に寄り添おうとする。それに伴う苦しさにかけて、本来の面目に届ききれない場合もある。しかし一方で、練習者が、万物の秩序が求めるパフォーマンスを、必死のあまりに突き破ってしまう事実も存在する。

例えば、スポーツのコーチは選手に、練習メニューを指導することがある。真剣なコーチが指導する練習メニューは、コーチの立場から、その選手に対し「公正」と判断されたメニューだろう。コーチの立場から、万物の秩序に適合と判断されたメニューだろう。真剣に考えられたそのメニューに対し、真剣な選手は、時に、そのメニューを超えて練習をする。その時、選手は、自分の本来の面目に十二分に適合練習を目指しているのだろう。万物の秩序に十分に適合練習とは、敢えて言えば、選手として「事務的」な練習とさえ言える。コーチの指示を上回って練習する真剣な選手は、選手として事務的でない練習を目指しているのだろう。そのような例を、スポーツ、武道、芸道に真剣に取り組む多くの人が、身近に知っていると思う。

万物の秩序は目に見えない。だから、破られた万物の秩序を目で見て確認することはできない。しかし、万物の秩序を感じ取ろうと努力し

冷静に理知的に考えてみても、仕事やパフォーマンスのために必要と判断される努力を、必死のあまりに上回ってしまっているように見える者は、存在する。もし、万物の秩序に阻まれて（例えば筋力、知的能力などの限界に阻まれて）、そのパフォーマンスが今のその者には許されなかったとしても、真剣で懸命な修行者は、構わずに本来の面目を思い切り叩きつける。それは、真剣な練習者や真剣な仕事をする者の練習場・仕事場で、目にされる事実である。そうしたパフォーマンスや仕事は、「気迫のこもったパフォーマンス」「心のこもった仕事」と表現される。人が、より深い自身を学ぶ時には、いつもそうしたパフォーマンスが存在する。そうして自身を学べた時、人は今まで実現できなかったパフォーマンスを実現する。そのパフォーマンスにだけ許される未来が拓かれる。人が自身を学ぶ時に起きていることを、以上のように解釈できる。

だから、人間の無心とは、万物の秩序がどうであろうと、本来の面目を叩きつけて万物の秩序ごと変えようとする、こと、と言える。それは自分には許されないはずだったパフォーマンスを、あり得ないはずだったことを、起こすことである。

人が学ぶ時、楽しさ・充実感と共に、苦しさ・緊張を伴う（第6章第5節）。そして人は、その苦しさから逃げることもできる。莊子に基づくなら、その苦しさから逃げることは自分に働く必然性から逃げることである。自ら学んで然るはずだった学びから、逃げることである。その時、人間は無心ではない。本当は苦しさや闘わねばならないことを、どこかに感じながら逃げる時、その心は本来の面目を裏切っているからである。学ぶには、苦しさから逃げずに闘うことが要求される。本当に闘いを止めて良いのは、闘いを止めることが自ら然る時なのだろう。そして自身を学ぶことは、十分でなく十二分に自身と闘った時に、自分を訪れると言える。

万物の秩序を破って今までできなかったことを一度でできただけでは、まだ学んでいない。何故、自分にそれができたか。何を、その時に感じていたか。本来の面目を自覚して今まで以上

に自身を知り、その知に基づいて考えて、自分はどうするべきなのかを決断できた時、自身を学んだことになる。

自身を学んで得る知見・知恵とは、本来の面目に触れて自覚した自身という動きのあり様の知見と、自身がそれならば自分はどう生きべきかという知恵である。それらが信念となり積み重なり、その者独自の精神が構築される。学び、精神を重ねた者は、学ぶ以前と同じ環境にも、自分がそれをしなければならぬ理由を、以前以上に深く見出す。だから、その者の本来の面目（自身という動きそのもの）の流量流速は増す。強くなった本来の面目が再び万物の秩序を破り、自分自身を超える。無分別の分別が、その時に自分自身に起きたことを把握する。本来の面目が万物の秩序を突き破って知った、知ることが許されなかった自身を、精神に刻む。精神を重ね、深める。そうして人は、深い自身を学び続ける。

その時、競技であっても、その者の相手は他の選手ではなく、万物の秩序である。だから自身を学ぶことは、結果的には、従うしかなかった自分に課せられた必然性を自分が書き換えることでもある。それはそのまま、自分が拓く人生を生きることでもある。学ぶことが、人に課せられた必然性を変えて行く。それが人の外側から見た、自身を学ぶということである。

ヘリゲルは、莊子に依らないが、禅を学んだ哲学者の立場から次のように述べる。この言葉もやはり、人が自身を学び、万物の秩序に縛られずに本当に望む生き方を実現できることを言う。

人間の離心は、いったい何によって生じるのか？それはまさしく、自らが根本的に求められているものを人間が気づかなかったり、誤解するところから生ずるのである。他の存在者とは異なり、人間はもともと＜存在の中心＞を拠り所として無心に生きて行けるばかりでなく、その生活があるがままに理解することによって、あらゆる存在の秘められた意味を解読する能力をも具えている（中略）。

人間よりも下位にある一切の有情や非情は、生きているのではなく、生かされているのである（中略）。自分たちの置かれた状況は、彼らの与かり知るところではない（中略）。

それに反して、人間には、その本性として約束されたものを実現するという、他には見られない

途轍もないことを為しうなのだ（中略）。人間は、それまで動植物のように呪縛されていた個体という厳しい拘束から一歩一歩＜解脱＞して行くことができるのだ⁹¹⁾。（傍点は原文のまま）

鈴木大拙の禅者の立場からの言葉も、やはり、人が自身を学び、万物の秩序に縛られずに本当に望む生き方を実現できることを言う。

自由を得ることは、善悪などの値打のつけられる世界を超越してしまうことです。無分別の世界に這入ってしまうことです（中略）。物に拘束せられないところが自由の働きですが、これがあると創造の世界が出来て行く、自分で創めて造ってゆく世界なのです。自由に創造するということは、ただ乱暴してゆく世界の意味ではない、乱暴は自主的でない、そこには本当の自由がない。自由は人間としての吾らがその本然に帰るとき自ら出て来るところのものである。この自由の出るようにするためには、総てのものを払いのけ、二つの対立したものから脱け出してしまわないと手に入ることが不可能です⁹²⁾。

善悪などの対立した価値、つまらない都合に惑わされる妄心を去り、本心に徹してしまうことで、人間は無分別の世界に這入れる。それは、ただ乱暴に行動して自身から離心するのではなく、自らが根本的に求めている本然を逃げずに見つめることである。この時、人間は価値観から自由になる。そして人は、完成されたわざに満足するだけでなく思い切り自身を叩きつけることで、自分の力で、自身を知り、自身を創造することができる。人には、本来の面目を叩きつけて万物の秩序をこじ開けることが許されている。そうして人が、知ることを許されなかった深い自身を知る時、その者は万物の秩序を変えている。世界を変えている。自分の運命を、自分で切り拓いている。人は、深い自身を学ぶことで、世界を創造するという途轍もないことを為し得る。ヘリゲルと鈴木大拙の言葉を、そう解釈できる。

8. まとめに代えて

自身を学ぶということは人にとって、全力で闘って無心に触れ、自身とは何か、自分とは誰なのかを知ること、自分に課せられた必然性を知ることである。そして、そうして知ったものが自身ならば自分はどう生きて行くのかを考え

て決めることである。本来の面目を探し、自身を学び続けることは、人間が人であるための必要条件とさえ思える（第6章）。

芥川竜之介の小説『羅生門』⁹³⁾は、人間が人として生きるか、それとも生物体としての生存を選んで人でない者になるか、という問題を描く。饑饉の都で、男は、生き延びるには盗人になるしかない、と考えていた。しかし、その決心がつかないでいた。一夜の宿を求めて羅生門の楼に上がった彼は、老婆が死人の髪を抜いているのを見る。老婆は、その髪で鬘を作って売り、命を繋ごうとしていた。老婆の言葉を聞いた男は、老婆の着物を奪い、盗人となって羅生門下の闇に消えて行く。

スポーツ、武道、芸道でも、自ら自分の限界を超えようとする時、苦しさや緊張が伴う。練習者は、理由を見つけて苦しさから逃げることもできる。練習者がそれを「真面目」に選んだなら、何も問題は無い。ただし、それが「不真面目」に選ばれた選択なら、どうだろうか。

老婆の言葉「これとてもやはりせねば、饑死をするじゃて、仕方がなくする事じゃわいの」⁹⁴⁾さえ、真面目さとどこかで繋がっているようにも響く。手段を選ばず、ただ結果のためにだけ生きる生き方にも、人としての生はある。家族の生計のために、下げたくない頭を下げる多くの人たちの生は、それである。彼らは、家族を守るという本心を裏切らない。羅生門の老婆にも真面目さはあるのかもしれない。彼女には守りたいものがあるのかもしれない。それは『羅生門』の記述からは判断できない。老婆の背景は書かれていない。

しかし、恐らく羅生門の男は、人としての生を半分棄てても守りたいものを、持たない。彼が盗人になる決心を鈍らせていたのは、ただ彼の本心のためだったからである。彼は本心を棄てた。真面目に生きることを止めてしまった。人としてでない生が、彼を待つ。スポーツ、武道、芸道の練習者が「不真面目」に苦しさを避けた時、その選択と羅生門の男の選択は、繋がっている。

パール・バックの小説『つなみ』⁹⁵⁾は、運命のもたらす悲しみや苦悩を乗り越えて、運命に立ち向かう生き方を描く。海辺の村を津波が襲

う。海岸に住む漁師の少年の家は、津波にさらわれた。少年は家族を失う。高台で津波を免れた農家の一家が、少年を養う。一家は暖かく、少年を慈しみ、悲嘆と虚脱に襲われた少年に、もう一度、生きようとする力が戻ってくることを待ち続ける。彼が、失った家族を忘れるのではなく、彼の運命を乗り越えることを願って待ち続ける。時が経ち少年は若者になった。彼は再び海岸に家を建てる。同じく海岸に家を建てる者たちに、何故再び危険な海岸に住もうとするのかと、村の長老は怒る。しかし、漁師であった彼らの本来の面目は、海辺に住み漁に出ることだった。海から逃げることは、彼ら自身から逃げることであった。

若者は、津波が再び襲ってきた時のため、家に海の見える窓を作る。彼はもう、危険から目をそらさない。海の見える窓など作ったところで、津波の前には、微々たる力にしかならぬかもしれない。しかし若者がしたことは、危険から目をそむけた彼の両親の代までと同じではない（津波に襲われて失われた彼の両親の代の家々は全て、海を見る窓を持たなかった）。彼は、失われた家族の悲劇を繰り返そうとしない。危険をわかっている。それがもたらす悲劇も知っている。その上で海辺に住む。悲劇を繰り返さない運命を拓くために、本来の面目を叩きつける。それは、人が自身を学ぶ姿である。自らに課せられた運命を知り、それから逃げず、自身に正直に生き方を考え、決断する姿である。

人が自身を学ぶ生き方は、この限りではない。例えば子供が、スポーツでも武道、芸道でも、心のこもったパフォーマンスに初めて触れて「これが、やりたい」と自身を見つけた瞬間のように、喜び（と表裏一体の緊張）の内に自身を学ぶ生き方もある。

そして『つなみ』も、自身を学ぶ生き方を描く。描かれたのは無心という生き方である。それは、人間が人としての生を貫くことである。人が自身に対し責任を持とうとすることである。人が自分の力で運命を拓こうとすることである。人が自身を学ぶことである。人が自身を学ぶことに、それら意味がある。

武道、芸道、スポーツで、初学者も、無心の

境地に立つことはできる。達人は、その境地に自ら立てる精神を持つ。真剣な修練を重ねた分、達人の精神は深い。

人は自身から逃げることを選べる。既に完成した仕事や練習に終始することも選べる。だからこそ、本当に自身を学ぶことが何を意味するのかを、本当に心のこもった誠実な仕事や練習がどこにあるのかを、忘れてはならない。

注および引用・参考文献

- 1) 大辞林 第三版。東京、三省堂。
- 2) 照屋太郎 (2007)。スポ・ツ・武道、芸道が目指すものについての一考察 - 達人の残した文献の解釈から -。筑波大学大学院体育研究科修士課程修士論文。
- 3) 大辞林 第三版, 前掲書。
- 4) 沢庵, 池田諭訳 (1970)。不動智神妙録。東京、徳間書店, p. 42。
- 5) 大辞林 第三版, 前掲書。
- 6) 西村恵信訳注 (1994)。無門関。東京、岩波書店, p. 98。
- 7) 同上書, p. 101。
- 8) 入矢義高, 伊藤文生, 溝口雄三, 末木文美士訳注 (1994)。碧巖録 (中)。東京、岩波書店, pp. 207-214。
- 9) オイゲン・ヘリゲル, 榎木真吉訳 (1991)。禅の道。東京、講談社, pp. 41-42。
- 10) 前林清和, 渡辺一郎 (1988)。剣道修行過程における心的変容についての一考察 - 主として『兵法家伝書』よりみたる -。筑波大学体育科学系紀要, 11, pp. 175-186。
- 11) 前川峯雄 (1947)。新体育の理論。東京、第一教育出版社。
- 12) 前川峯雄 (1952)。体育入門。東京、金子書房。
- 13) 前川峯雄 (1958)。体育学原論。東京、中山書店, pp. 17-19, 101-104。
- 14) 前川峯雄 (1988)。体育原理。東京、大修館書店, p. 34。
- 15) 前川峯雄 (1995)。戦後体育基本資料集 第1巻 体育学の課題。東京、大空社。(初版: 教育科学社発行, 1948)
- 16) 中林信二 (1988)。武道論考。つくば、中

- 林信二先生遺作集刊行会。
- 17) 岡部平太 (1957) . スポ - ツと禅の話 . 東京 , 不昧堂 .
 - 18) 岡部平太 (1957) . 鍛練と人間形成 . 体育の科学 . 7 . (9) , pp. 359-361 .
 - 19) 前川峯雄 (1947) , 前掲書 , pp. 46-47 .
 - 20) 前川峯雄 (1952) , 前掲書 , pp. 34-35 .
 - 21) 岡部平太 (1957) . スポーツと禅の話 , 前掲書 , pp. 259-270 .
 - 22) 大辞林 第三版 , 前掲書 .
 - 23) 同上書 .
 - 24) 福永光司 (2004) . 『 莊子 』 解説 . 老子 莊子 . 福永光司 , 興膳宏訳 . 東京 , 筑摩書房 , p. 536 .
 - 25) 武内義雄 (1978) . 武内義雄全集 第六巻 諸子篇一 . 東京 , 角川書店 , pp. 117 , 264 .
 - 26) 金谷治訳注 (1982) . 莊子第三冊 . 東京 , 岩波書店 , pp. 54-55 .
 - 27) 飯倉洋一 (校訂) (1988) . 猫之妙術 . 叢書江戸文庫13 佚斎樗山集 . 原道生 , 高田衛 (編) . 東京 , 国書刊行会 , pp. 36-43 .
 - 28) 渡辺一郎 (編) (1979) . 第一講 佚斎樗山『猫之妙術』 . 武道の名著 . 東京 , 東京コピー出版部 , pp. 7-16 .
 - 29) 飯倉洋一 (校訂) , 前掲書 , pp. 5-57 .
 - 30) 三田村鳶魚 (1977) . 教化と江戸文学 . 三田村鳶魚全集 第廿三巻 . 朝倉治彦 , 森銑三 , 野間光辰 (編) . 東京 , 中央公論社 , p. 96 .
 - 31) 中野三敏 (1981) . 佚斎樗山のこと - 談義本研究 (三) - . 戯作研究 . 東京 , 中央公論社 , pp. 122-146 .
 - 32) 飯倉洋一 (校訂) , 前掲書 , pp. 59-123 .
 - 33) 同上書 , p. 60 .
 - 34) 渡辺一郎 (編) , 前掲書 , p. 9 .
 - 35) 飯倉洋一 (校訂) , 前掲書 , p. 40 .
 - 36) 渡辺一郎 (編) , 前掲書 , p. 13 .
 - 37) 三枝博音 (編) (1957) . 天狗芸術論 . 日本哲学思想全書 第十五巻 武術兵法・教育論一般篇 . 東京 , 平凡社 , p. 239 .
 - 38) 飯倉洋一 (校訂) , 前掲書 , pp. 40-42 .
 - 39) 渡辺一郎 (編) , 前掲書 , pp. 14-15 .
 - 40) 中林信二 , 前掲書 , p. 85 .
 - 41) 同上書 , p. 3 .
 - 42) 大辞林 第三版 , 前掲書 .
 - 43) 中林信二 , 前掲書 , p. 84 .
 - 44) 岡部平太 (1957) . スポーツと禅の話 , 前掲書 , p. 23 .
 - 45) 同上書 , p. 24 .
 - 46) 岡部平太 (1957) . 鍛練と人間形成 , 前掲書 , p. 361 .
 - 47) 柳生宗矩 , 渡辺一郎校注 (1985) . 兵法家伝書 . 東京 , 岩波書店 , pp. 56-57 .
 - 48) 同上書 , pp. 94-97 .
 - 49) 大辞林 第三版 , 前掲書 .
 - 50) 達人の境地と初学者の境地の違いは , 次でも論考した .
照屋太郎 (2008) . 無心の境地と , 至高経験 , フロー体験との共通性と違い . 体育・スポーツ哲学研究 . 30 . (1) , pp. 47-64 .
 - 51) 夏目漱石 (1948) . 門 . 東京 , 新潮社 .
 - 52) 同上書 , p. 256 .
 - 53) 同上書 , p. 300 .
 - 54) 岡部平太 (1957) . スポーツと禅の話 , 前掲書 , p. 262 .
 - 55) オイゲン・ヘリゲル , 榎木真吉訳 , 前掲書 , p. 161 .
 - 56) 鈴木大拙 (1990) . 禅の思想 新版 鈴木大拙禅選集第一巻 . 東京 , 春秋社 , pp. 182 , 188 , 202-205 .
 - 57) 鈴木大拙 , 北川桃雄訳 (1940) . 禅と日本文化 . 東京 , 岩波書店 , pp. 71-72 .
また , 次には現代語訳も載せられている . 沢庵 , 池田諭訳 (1970) , 前掲書 , pp. 29-33 . 現代語訳を読めば理解は早い . しかし沢庵の原文から沢庵の人柄が伝わってくるし , 原文でも平易な文章である . また鈴木大拙の著には不動智神妙録の解説が為されている . 以上から , ここに2つの文献を挙げる .
 - 58) 大辞林 第三版 , 前掲書 .
 - 59) 同上書 .
 - 60) この公案は , 碧巖録に書かれている . 入矢義高他訳注 , 前掲書 , p. 124-125 .
 - 61) 鈴木大拙 (2006) . 無心ということ . 東京 , 大東出版社 , pp. 125-127 . (初版 : 1950)
 - 62) 大森曹玄 (1983) . 山岡鉄舟 . 東京 , 春秋

社, p. 102.

- 63) 山岡鉄舟, 高野澄編訳 (1971). 山岡鉄舟・剣禅話. 東京, 徳間書店, p. 45.

- 64) 鎌田茂雄 (1977). 仏陀の観たもの. 東京, 講談社, pp. 113-116.

- 65) 鈴木大拙 (1940). 前掲書, p. 84.

- 66) 上田閑照 (2007). 宗教とは何か. 哲学コレクション I 宗教. 東京, 岩波書店, pp. 49-109. (初出: 上田閑照 (2006). 人間であること (原題). 人間であること. 皇紀夫他編. 京都, 燈影舎.)

- 67) 同上書, p. 50.

- 68) 同上書, p. 51.

- 69) 同上書, p. 60.

- 70) 大辞林 第三版, 前掲書.

- 71) 同上書.

- 72) 日本大百科全書19 (1988). 東京, 小学館.

- 73) 大事な付言をしておきたい. ある自動車を愛していた人にとって, その自動車は古くなって走れなくなっても, 愛される自動車であり続ける. 何故なら, 確かにその自動車は, 一般的な立場から見た時には自動車の必要条件を失ってしまっている. しかし, その人の個人的な立場から見た時には, 未だそれは愛される自動車の必要条件を持ち続けているからである. 「それが, かつて愛された, 走る自動車であった」という事実が厳然と存在して動かない. その事実の存在が, その人個人にとっての, 命題「それが自動車である」の必要条件である. だから, その自動車はその人にとって, 愛される自動車の必要条件を持ち続けている. このように「それが自動車の必要条件を持っているかどうか」という問題は, どの立場からその自動車を見るか, によって答えが異なる.

同じように人間も, 時に妄心に苛まれても, 家族や親友, 師弟にとっては, 「彼は人である」と信じられ続けることが多い. 確かに罪人には, 本心を省みず後悔さえしない者もある. 彼らは人間が人であるための必要条件を多く失ってしまっている. 一方で本心を貫きたくても貫けなかった罪人もいる. 彼らは本心を省みる分だけ人であ

り続けている. 幼い子供を慈しみ愛して育てた母親にとっては, その子供が大人になり, もし罪を犯しても, その罪人は人であり続けるだろう.

人間が「人であるか」「人であるための必要条件を持ち続けているかどうか」という問題は, 彼らを見る者がそれぞれの立場から考えて決める問題である. だから「その人間が人であるか」という問題の答えは, 立場の数だけ存在するとさえ言える. その人間が「人か, それとも違うのか」という問題は, それに答えようとする者が, 本心に従って独自に判断する他に無いように思えてならない. そして, 筆者の, 多くはない経験からの発言であるが, 本心になることを会得した者たちの判断は, 一致することが多いようにも思える.

- 74) 河合隼雄 (2004). 生きること・学ぶこと. 学ぶ力. 河合隼雄他. 東京, 岩波書店, p. 4.

- 75) 福永光司 (2004), 前掲書, pp. 523-537.

- 76) 金谷治訳注 (1971). 莊子第一冊. 東京, 岩波書店, pp. 7-14.

金谷治訳注 (1975). 莊子第二冊. 東京, 岩波書店, pp. 5-11.

金谷治訳注 (1982), 前掲書, pp. 320-334.

- 77) 森三樹三郎, 小川環樹 (1978). 莊子. 世界の名著4 老子 莊子. 小川環樹 (編). 東京, 中央公論社, pp. 23-62, 408.

- 78) 武内義雄 (1978), 前掲書, pp. 258-277.

- 79) 武内義雄 (1978). 第七章 莊周, 第八章 莊子三十三篇, 第九章 莊周の学説, 第十章 莊周後学の思想, 同上書, pp. 80-139.

- 80) 特に莊子に深く関わる次の頁を参考にした. 津田左右吉 (1964). 道家の思想とその展開. 津田左右吉全集第十三巻. 東京, 岩波書店, pp. 37-63, 303-473, 531-556.

- 81) 金谷治訳注 (1971), 前掲書, pp. 8-9.

- 82) 福永光司 (2004), 前掲書, pp. 532-534.

- 83) 森三樹三郎, 小川環樹, 前掲書, p. 31.

- 84) 福永光司 (1966). 新訂 中国古典選 第8巻 莊子 外篇. 東京, 朝日新聞社, p. 369.

- 85) 福永光司 (2004), 前掲書, p. 536.

- 86) 特に以下二つの章に, 学ぶところが大き

かった。

大濱皓（1966）．十四章 斉同の論理．莊子の哲学．東京．勁草書房，pp. 342-403．

大濱皓．結語，同上書，pp. 429-445．

87) 金谷治訳注（1982）．前掲書，p. 59．

88) 柳生宗矩，渡辺一郎校注（1985）．前掲書，pp. 55-56．

89) 金谷治訳注（1975）．前掲書，pp. 248-249．

90) 金谷治訳注（1971）．前掲書，p. 60．

91) オイゲン・ヘリゲル，榎木真吉訳，前掲

書，pp. 187-188.

92) 鈴木大拙（2006）．前掲書，p. 30．

93) 芥川竜之介（1960）．羅生門．羅生門・鼻・芋粥・偷盗．東京，岩波書店，pp. 5-17．

94) 同上書，p. 15．

95) パール・S・バック著，弘中啓子，北面ジョーンズ和子，小林直子，滝口安子，谷信代訳（2005）．つなみ - THE BIG WAVE - ．東京，径書房．（初版：トレヴィル発行，1988）

受付 2008年 9月18日

受理 2009年 5月15日