

日本人と無

中西 進

はじめに

「地球システム・倫理学会」の二〇一六年度大会のテーマは、「A World of Sustainability —とくわか思想—」である。

このテーマを見て、わたしはすぐに日本の古典『浜松中納言物語』や『夜半の寢覚』など、平安時代の作品を思い出した。前者は人間の生まれ変り、「転生」とよばれる事柄をあつかい、後者は人間がかりに死ぬ、「偽死」と称される事柄をあつかう物語である。

すなわち「浜松」は主人公が恋い慕う亡き父が中国の親王として転生しているときいて中国に渡り、その地で恋した唐の后が、日本の吉野の姫君の胎内に転生したといった物語である。

また「寢覚」は好ましからざる男の求婚をうけた姫君が、一旦死んでまた蘇生して生きつづける話を物語る。

人間がこのように、生と死をわたり歩くことは可能なのだろうか。荒唐無稽な話のように思われるが、はたせるかな、これらの物語ができた後、早ばやと鎌倉時代初期に書かれた評論書で日本最初の文芸評論書だと言われる『無名草子』には、これらを非難することばが見える。

「浜松」については、すべてりっぱだと思われる中でもそれにつけても「そのことなからましかば（このことがなかったらいい）とおぼゆるふしぶしこそはべれ」とあり、「唐土もろこしと日本と一つに乱れ合ひたるほど、まことしからず」という。

すでに千年も前から自然科学的リアリティーは、価値の判断基準として大切だったのである。

一方の「寢覚」にしても、偽死は「この物語の大きな難」(大きな欠点)とされ「死にかへるべき法のあらむは、前の世のことなればいかはせむ」(生き返る法があるとしたら、前世の行いによるのだから、どうしようもないことだ)と嘆息をつく。

のみならず作者は別の作品(『海人の刈藻』)の中で、権大納言が即身成仏した筋が興ざめで、「寢覚」の中の君の「そら死にも劣らぬほどの口惜しさ」などという。

「偽死」もとかく話題の種になるほどに、評判が悪いのである。しかし、このような批判は、いわば通念によるものである。むしろ大会のテーマは、この通念への問いかけを意味するのである。

では問いかけは、どのように可能なのか。

副題としてそえられた「とこわか」は、すぐに古代ケルト人が信じた常若の国Ⅱ「チルナノグ(テイル・ナ・ヌオーグ)」を連想させる。遙か太古の民が思い描いていた構図が、現代の通念の突破を勇気づけてくれるとわたしも思う。

一、日本語のナシ

さてこのテーマに向かつてまずわたしの頭には、日本語の否定をめぐる通念を疑う促しがある。たとえば学校で習う文法の中で文語文法の否定の助動詞は、つぎのように活用が表示されている。

未然 連用 終止 連体 已然 命令
○ ズ ズ ヌ ネ ○

これによると日本語の否定には活用をもたない助動詞のズと、活用する(つまり助動詞)のヌがあつたことがわかる。

しかしズが活用するためには実際に「アリ」を加えて活用しているのだから、ズは別途助動詞と認めるべきだ。これはおそらく系統のちがう中国語の否定「不」を日本語がとり入れたものである。

するともう一つ別の、ヌの正体は何か。ヌは、他に「ナ:ソ」が使われる否定の副詞ナがあり、さらに否定を表わす形容詞にナシがあるからヌの祖形がナシだったと推測される。いみじくも、学校の口語文法で丁寧な語例を、

	未然	連用	終止	連体	假定	命令
ナイ	○	ナク	ナイ	ナイ	ナケレ	○
ナカロ	○	ナカツ	○	○	○	○
ヌ	○	ズ	ヌ(シ)	ヌ(シ)	ネ	○

とあげることである。ナシはこうして今や意味よりも機能をのみ認可されているが、本来は有無を判定する自立語であったはずだ。

もう一つ、ナシはラシと並列して理解する必要がある。今や助動詞に転落しているラシは「アル」ことの推測を示す形容詞だったと思われる。ルが動詞を作る際にもっとも多く使われる語尾であり、本来生る、在るの存在態を示したと思われるからである。

ラシは動態を推定した形容語であり、ナシは空白の状態を認定した形容語だったといつてよいだろう。

このようにいまわたしは、一概に否定という補足的な認定を示すとはかり決められてしまったナイという自立的な認定を、とり戻したい。じじつ、

わたしは行かない。

わたしが行くことはないでしょう。

の二つでは心の内容が異なるではないか。前者は一回的に行くことの否定を告げたのであり、後者は、わたしの中に、行くという状況は起こらない、と宣言しているのである。

これを換言すると、動作の否定をいう場合と、動作について空無である心の状態をいう場合との、はなはだ大きな相違となる。はたして古来日本人は空無をおしなべて、否定の補助表現でしかいかなかったのか。はたして、空無を一つの存在の姿とみとめて、ナイと断言することはなかったのか。

じじつはこのことが、もっとも典型的に考えられるケースは、生と死にある。わたしたちは時として「生きつづける」に対して、

死につづける

とはいえないのか。

もし死を一つの事件と考えると、死とは非可逆的な事件であり、死ぬ行為をつづけることはできない。しかし死もまた生と対応する状態だとするならば、死につづけることはできる。

上に述べた『無名草子』の「寢覚」批判には「死にかへるべき

法のあらむは、前の世のことなれば」とあったではないか。著者は「死にかえる」（生きかえる）ことが「法」としての定めだといった。再生は前世に決定されていることだというのだから、作者にとって死は突然に起こる出来事ではなく、輪廻する生死の中の、恒常的な状態だったことになる。

このルールである状態の前では、もう人間は手もだせない——「いかがはせむ」と『無名草子』の著者はいうのである。

少なくともこの古代人の中では、死とは生の否定ではなく生の有無をめぐるルールの中で、今は「生」ではない状態にすぎなかった。

だからたとえば無念にも冤罪によって「死」につづけつつ、やがて晴れて冤罪がとけ、蘇ることも大いにありえる。

このような日本語のナシは、通常無と思われる死の中にも生の有無、「浜松」が垣間見た生の永遠を認めていたと、わたしには思える。

二、三島由紀夫の『豊饒の海』

さて、こうした「無」を現代の作家として、もっとも深く考えた人は、三島由紀夫であろう。

とくに最終作『豊饒の海』は最後の校正をおえて市ヶ谷にのり

こみ、そのまま生涯を閉じた経緯をもってしても、生涯を総括する作品と考えてよいであろう。彼が現代文学最大の作家だったことをもってしても、この作品の訴えは意味が大きい。

三島自らが記すところによると『豊饒の海』第一巻『春の雪』末尾の「後註」に、

『豊饒の海』は『浜松中納言物語』を典拠とした夢と転生てんしょうの物語であり、因ちなみにその題名は、月の海の一つのラテン名なる Mare Fecunditatis の邦訳である。

とあり、月をシンボルとすることがわかるが、とくにこの海には何一つ存在しない。もちろん一滴の水もない虚無の海である。命名のパラドックスは彼自身のものではないにしても、一見の虚無こそが豊饒だという三島の思想を示すものに他ならない。

いうまでもなく、三島は文筆活動においても豊饒な作家だといってよい。そうした豊饒な生を閉じるに当って、虚無こそ豊饒だといった発言は、わが生への悔悟だったのか。自嘲だったのか、それとも真実の体感だったのか。

わたしは一編を読了して「無こそ豊饒」というこの作品を加えることで、三島文学の豊饒さはさらに増加したと思った。

それでは無の豊饒を、三島はどのように語ったのか。一つの素材に月がある。わたしは先ごろ『文学の胎盤』（ウエツジ、二〇一六年一〇月）という著書を出版した。小説には、それぞれの胎盤となる風景があると考えたのだが、この着想の一つには、名画レオナルド・ダ・ヴィンチの「モナリザ」に対するウォールター・ペーターの批評があった。ペーターは、この画は太古のイタリアの風景を描いたのだという。彼はこの画が生まれた胎盤を、いい当てたのである。

同じように岩石だらけの球体、他からの光を享けて蒼白に輝く惑星、月の荒涼に宿る力を発想の基盤として、三島は虚無の美を語ったのであろう。

作中で月がもつとも効果的に用いられるのは、『春の海』（二十四）における鎌倉海岸での性の交換の場面である。豊饒な性を、冷たい月光の中に描いた。

そして最後第四巻『天人五衰』（三十）の場面におかれたのが尼寺の「月修寺」である。三島は実在の円照寺をモデルとして、月修寺を舞台の大団円にすえた。しかしそこに展開した風景は、蟬の声ばかりであった。

そのほかには何一つ音とでもなく、寂寞を極めている。こ

の庭には何も無い。記憶もなければ何も無いところへ、自分分は来てしまったと本多は思った。

庭は夏の日盛りの日を浴びてしんとしている。……

すべての空無が、この大作をしめくくるのである。

しかしこの無は月の海の無ではない。見かけ上は溢れるような力のみちた夏の日ざかりである。その中にある無こそ、いま求められた無であった。

この無は、当大作が中心の課題とする第二点、唯識の世界であった。唯識は作品の初めから早ばやと登場し、唯識への悟人が作の進行とともに深められる仕組みになっている。最初は喉の渇いた旅人がたまたま飲んだ水が甘かったが、じつは髑髏に溜まった水だったので嘔吐してしまう。しかし悟ると髑髏不二となった、という小話から始まり、末那識から阿頼耶識へと到る唯識の過程が描かれる。

おそらくこれは、三島が生を収束する心の過程だったのだろう。そしてさきに述べた真夏の月修寺の庭は、阿頼耶識の世界だったはずだ。

錯雑な末那識の中で苦しむより、明澄な阿頼耶識へと歩みよるのが人間の幸せというものであろう。その中で三島自身も大悟を

えたにちがいない。

そして月といい唯識といい、巨大な無に到る手段として用いられたのも転生であった。

物語の筋の織り手は三人いる。松枝清顕、綾倉聡子そして本多繁邦。

転生をつづけるのは主人公の清顕であり、反対にその友人、本多は、一回かぎりの生を忠実に生きている。当然転生ごとに年齢を更新するから清顕はつねに若々しいが、更新のない本多は老齢を重ねる。つねに生が転化する清顕と老化する本多が二本の縦糸である。

そして聡子とは清顕の恋人。天皇の勅許が必要な華族間の結婚制度の中で、聡子は他家の男と婚約しつつ清顕の子をやどし、ついに出走して月修寺に身をよせる。

長い年月のち年老いた本多が聡子を月修寺に訪ねると、聡子は清顕など知らないという。つまり世俗の生を絶って聡子はいま、聖化して生きている。世俗を免れることで聡子は歳をとらない。

清顕を知らないという聡子に、本多は激しく迫る。すると聡子は「それも心々ですさかい」という。つまり清顕にこだわる本多は末那識の中にいる。わたしは阿頼耶識に在るというのが聡子で

ある。

あの「浜松」を典拠としたという転生によって、三島は醜く老いてゆく生涯の老化からの、新鮮な命の転化を捉えたのだし、一方もし転生しないのなら、時間の外に解脱して聖化するしかないのだと主張するのが三島である。

ここに転生を、時間とのかかわり方として把えなおした三島を見ることのできるだろう。すなわち本多には時間が堆積し、清顕は時間を転生によって更新したといえる。

では、時間の堆積もなく、変更もしない聡子はどう説明されるのか。

三島は何も喋らないが、ここで日本人の時間観にふれる必要がある。

そもそも日本語の時間概念にはトコということばしかなかった。それはトコに口をつけたトコロ（所）によって空間を示した日本人の経緯からわかる。時間と空間を同一視する言語は全世界に少なくない。中国語の宇宙も世間もそうだ。日本語もその一つだった。

だからこのトコは、時間そのものといつてよいだろう。しかし人間に社会生活が始まると、時間を縄のようなものとはばかりはしていられなくなる。時刻といったものが必要となった。その時

に、トコを少しかえてトキという単語ができた。だからトキは時刻の一つ一つをさすことばである。

つまり聡子はトキの外に出てトコそのものの中に生きることによって、永遠の「とこわか」を獲得する事ができた。

ちなみに「とこわか」ということばは俊恵の歌集『林葉集』に出てくるし、年ごとに若水を汲む日本人の習俗の中に伝えられている。

常若に生きる聖なるものは、トコヨ（常世）にいる。無時間の空間、このトコの永遠も三島が語りたかった物の一つだったのではないか。

三、永遠の方法としての非対立

ここでわたしの話も、サステナビリティを口にすることができるようになった。

「*main*」のことは、*sus*（または*sub*。下、傍らなどの意味）と*main*（手）から成る。わたしたちが日常的、常識的に行動する時は、手によって*maintain*にすることになる。その取扱いの*main*をかえて*sustain*にすることが、新しい現代人の手段として重視されてきたということなのだろう。

たしかに日本人は本来の*maintain*をメンテナンスと発音し、

揚句の果てには俗っぽく得意気にメンテ、メンテと呼んできたのだから、文化的なサスの取り扱いは、画期的な発想だったといっ
てよいだろう。

ところが個人的な印象かもしれないが、このサステナビリティは、もちろん諸地域にもあっただろうが、むしろ印象的には日本人の伝統的な手法だったと思われる。

以前にもこれについて故黒川紀章氏、安田善憲氏とパネル討議をしたことがあり、その時わたしは、沖繩の石垣、五箇山の雪除けなどを久しい伝統をもつものとしてあげた（KSI公開シンポジウム「やさしいサステナビリティ学事業報告書」〈京都サステナビリティ・イニシアティブ二〇一〇〉所収）。

沖繩の石垣は低い。しかし垣の上に小石をたくさん積んでおくから、悪者が垣をとびこえようとする、石が崩れおちて大音響を立てる。何も盗難除けの高い塀をめぐらしたり、忍び返しをつけたりする必要はない。

五箇山の合掌造りの家の周囲に、池が掘ってあるのをみてなぜかと質問したことがあった。

厳冬、雪が屋根に堆積すると、勾配によって雪は自然に滑落する。だから合掌造りが造られたのだが、一方雪は地上に積み重なって、二階から出入りすることも、むかしの北越にはあった。

ところが五箇山では、落ちた雪を周囲の池が受けとめるから、つねに雪は融けて水となり、流れ下って低地を潤す。

また風雅なうぐいす張りも同じだろう。不穩の者が板を踏んで近づくと廊下が音をたてるから、安全である。このような風雅にまで実効を高めてしまうのは、かの鹿おどしも同じだろう。そもそも除雪の急勾配の屋根まで尊い「合掌」の形と見なすのが日本人なのだ。

ただこのようなことは以前にも述べたので、ここでは今までごくわずかしかふれたことのない山梨県の釜無川に残る信玄堤について、多少くわしく見よう。

武田信玄が施した、氾濫する水流の調整は総合的なものだが、まずは特徴的にいわれるそれは、雁行形の石積の堀である。

信玄はわん曲形の堀状の石積を岸に沿って、斜めに並べることでも水力を削いだ。いま海岸にテトラポットを積み重ねる消力法と同じである。

しかしわたしは、信玄の消力装置が、直線ではなく曲線をなしていることに驚嘆した。

それによって、水は波うちながら流れるではないか。鉄砲玉のような激流を曲水にかえることで水本来の姿へと戻す思慮。しかも幾つもの曲がり屏風に当って、うねり上がり、飛び散っていく

水流の、何と合理的で何と美しいことか。

水どもはこのような円舞を繰り返しつつ、下流へと流れ下っていくのである。もしこれを直線の堀にすれば、効果は半減し美観には程遠いことだろう。

そういえば、この一連の造作の中に「聖牛」とよばれる木組みの三角錐がある。角を水上に出す牛のようだというのだが、単に木材を組んだだけだから、水は聖牛を自由に出入り可能である。その点テトラポットの効力には劣るかという点、一途に妨げられることなく、自由に生態をかえて流れるところに、二次的な消力もあり、円舞も倍加されることになる。

さらにそれを、「聖なる牛」とよぶ余裕。

石積はまた、亀甲形に川岸から突出するもの、下流で川岸に戻る二重堤状のもの、まるで石上神宮の七支刀のように分岐の先を川へ突き出すものもあり、さまざまに水力を抑止する様は壯観である。

「出し」に当たった水は、溜りに入ってまた下ろうとする水と争うことになるだろう。水に小さな諍いをおこさせて力の消耗を俟つ、まるで政治を見透かした皮肉のような物がある。

政治といえば、御勅使川は以前釜無川に合流する地点が異なっていたという。流れを改めていまの「高岩」の懸岩にぶつけたの

も、信玄だという。

時によってはむしろ強烈な高岩の力を借りて、御勅使川の力を消耗させようとしたものだ。

この絶壁も美しいが、堤が地固めの植林によって大景勝地となっている所もある。風雅の心は忘れられていない。

このようなことを十六世紀の日本は、実現していた。これこそ、巨大なサステナビリティではないのか。

そもそも中国では水を治める者が聖天子だった。禹はそのゆえに尊敬された。

また中国では知者が水を愛し、仁者が山を愛するという（『論語』雍也六）。水は知と呼応するのである。

ところが、逆に力をもって対抗しようとするれば、それは大間違いだといふべきだろう。

このことはつい最近大きな水難に見舞われた日本が、十分に記憶しておくべきことがらではないか。

物事すべて、対立は永遠を保証しない。子どものころ列車の衝突の話聞いたことがある。誤って同じレールを両方向から走る列車があるとす。もちろん急ブレーキか何かで激突を免れられればよいが、それが不可能となると、双方とも猛スピードで走ることになるという。いかに被害が大きとも、加害者になる方が

よいからである。

子どものわたしにそう話してくれた父は、今にして思えば、戦争を暗喩していたのであったか。もちろん先の大戦のさ中であつた。

そのことは、生と死についても同じであろう。限り無き生への欲望は死を受容できない。生が死であり、死が生であるという親和関係が、いま顧りみられる。

わたしは以前から生の全容を誕生時において同時に誕生した死と、死における生の吸収という四角形の中の対角線区分で考えてきた。つねに生と死とは全生命の中に共存しているのであつて、対立的にあるのではない、と。

生は死の中から生じ、また死によって吸収されるものだと考えるのが、自然界をみていると、正しいと思う。

先ほどの川の水も山岳に生じて海へ入り、水分はまた上昇して雲となり雨となって山へ還元される。海へと下る天命を半ばにして、大地に吸収される幾何かの逝去者もいていい。

これを転生とよべば『浜松』のモチーフになるだろうし、生と死の唯識の思想も、この考えを許容するだろう。

すべての根底にあるべきものこそ「非対立」の関係である。地球上に人間菌をばらまいた人間は、今後過去を悔いて地球の言分

を聴きつづける必要がある。

人類相互にあっても、人類は限りなく寛容でなければならぬ。トルストイは「外交官の解決できなかった問題が、火薬と血で解決されるわけもない」といつている（「五月のセヴァストポリ」）。

幼いころのわたしを震撼させた列車の激突も、双方が必死にブレーキを踏みつづけることを目ざすべきではないか。

四、余白ということの誤り

このように、いまわたしたちは、対立しかないと思い込んでしまっていて放棄した世界、「無」と決めてかかった空白でさえこれを取り戻すことで人間を有為な存在に造りかえられると考える。

無から有は生まれないと考えがちだが、そうではない。

わたしはかつて二宮金次郎が少年のころ、一家の田畑一切を失ったにも拘らず、のちにすべてを回復し、人徳をあがめられるようになったという神話に疑いをもった。一切が無になって、なぜ富をなすことができるのか。無から有は可能なのか。

すると彼はまず路傍に捨てられていた稲幹を拾ったという。そこに有が始まった。

つまり無と誤解されているだけで有である物を捨てることで、あとは増殖にまかせればよい、という解答がここにある。

人類には、このような放棄した無が数多く存在するではないか。

そこで直ちに思い出されるのは「余白」とよばれるものの誤解だ。

もつともポピュラーなそれは、江戸時代の画家・長谷川等伯の「松林図屏風」について語られる時の「余白」であろう。わたしも石川県七尾美術館で大きなレプリカを見たことがあるが、レプリカながら、それはみごとに名画と見えた。

目を近づけると細部にわたっても画筆の雄渾な刷毛遣いが、音響を立てているかのごとくであった。

古来、松は松籟と称される音が愛されきた。ちなみに松と並べて香りを愛する梅と、姿が凛々しい竹が松竹梅と並称されるのは、それぞれが三つの聴覚、嗅覚、視覚を代表するからである。

等伯の松の風韻は人をたじろがせるものがあつた。この力は広々とした空白を、木霊空間として必要とした。全体を図柄で蔽ってしまえば、風韻は窒息して死んでしまうのではないか。

むしろ松の姿は、できるだけ抑えた方がよい。松の姿は風韻の素材なのだから。この一幅は「松韻図屏風」というべきなのだから。

ら。

そこで空白、すなわち刷毛の及んでいない処は、無色に託して風韻を描いているのだから、描き残した余分の白などと、思っただけではない。

いや、わたしは奇をてらってこういうのではない。古来の日本語の一つに、たとえば「無月」という月がある。中秋の名月が雨などで姿を見せない、その時無い月が出現する。

何やら冒頭のナシの話に返ってしまうようだが、中秋の名月は雨夜には、「ない月」という月、無月として存在するのである。

上田秋成の戯作も『雨月物語』と題される。雨夜に月など存在しない。しかし雨月はある。

だから余白というべきではない画の白色部分は、一人等伯だけのものではない。同じく有名な江戸時代の浮世絵師・歌川（安藤）広重の「木曾街道六拾九次」には、これまたみごとに雪山の描写がある。

雪山をどう描けばよいのか。広重もまた雪の部分を白紙そのままとして、周囲を描くしかない。

しかし周囲の景色は、すべて中心の雪山の白におおわれた様子を、みごとに立体化してみせた。

心を奪われるように画面を見ている内に、わたしには「豊肥な

る白」ということばが浮かんできた。柔らかな雪におおわれて、こんもりと盛り上がった山容。

これまた描かざる姿を白色によってせり上らせたのである。雪は山を、こう変容させたのだと思わせる、描き方であった。

等伯の白にしても広重の雪にしても、これほど充実した白い風景を実現させたものが、筆を何ら下さない、無作業の作業だということに、わたしはしばし、我を忘れていた。

そもそも、白という無の中に存在があった。それをとかくわたしたちは忘れがちであった。余白などと、軽はずみなことをいつて。

それでいて、「余白ということの誤り」は、しかし存外に、平凡なことのように思われる。

なぜなら今までしばらくの間、わたしが綴ってきたことは、すべてこのことだったからだ。白といいながら、いうまでもなく、その部分は原の紙や絹布そのままであることに、変りはない。唯識はそこへの帰還を促す思想であろうし、「いない」という形容詞の重みもそれだ。

等伯も広重も原形としての無の凝視者だったのである。

むすび

以上、わたしは日本人が「無」をどう考えてきたかを、日本語や三島由紀夫の作品に基づいて探り、有無をいかに共存させるかによって永遠が獲得できるのではないかと語ってきた。

その結果、たとえば日本画特有の手法とさえいわれる「余白」も、充実した有を秘めていて、これこそが存在の原点だといえると考えた。

しかもそれは、日本人のなかにかつて存在していたものでありながら、忘れていたものだと思う。いや、日本人も、というべきだろう。最近も「マラルメの『空白』―創造性の継承」という宗像衣子氏の論文を読んだばかりだ（『流域』七九号、二〇一六年十一月）。

そこで最後に思うことは、これが人間の基本の普遍的課題だということである。人間の原点に、永遠の「無」があるのではないか。やはり人間の生の「原形」にいち早く注目したのはシエークスピアであろう。その「ハムレット」の有名なせりふ、

To be, or not to be : That is the question.

は、「生か死か、それが問題だ」と俗解されているが、じつは自

分の生き方は本当に「生きている」といえるのであろうかと、ハムレットは悩んだのである。要するに本質的なbeingを希求したりふだった。

日本語では誕生することを「生^ある」といい、存在することを「在^ある」という。これこそがbeingに当ることばだろう。

先ほども並べた、死を含有する生は唯識論ふうにいえば、原形として措定されたものと思われる。これこそが人間のあるべきbeingとしたら、ハムレットのbeingへの思慕は、きわめて貴重であり、そのゆえにいつも希求されながら、重さゆえに却下されがちなものとならざるをえないだろう。

人間の孤独の苦しみもまた、そこに宿る。

さらにこの生きることの無限なる原形への思慕は、単なる孤独な苦悩にとどまらず、実践的な倫理でなければならぬ。

なかならず、今や地球上で人間の生き方が不安になってきた。早い話、日本では戦争という七〇年間夢にだにできなかった主題が大きいのしかかっている。

すでに述べたように、戦争とは、もつとも典型的でもつとも恐るべき対立を本質とする。

これが、平和か戦争かというオルタナティブな命題になるとは、七〇年間、だれも思いつかなかった。戦争は万人が知りなが

ら、それは平和と対立するものではなく、平和のために克服すべきものだとしか考えなかった。

ところが何時の間にか、選択肢の一つとなってきた。

しかし、それは誤りである。しかも、これを是正する方法は、以上のように述べてくると、きわめて明白である。

サステナビリティによる、相互補助の中にか平和はない。

地球システム倫理として「常若」を目標とする学会においては、無限なる原形への思慕を、実践倫理とし所有すべきだと、わたしは考える。

後記 本編の趣旨は大会当日口頭によって語ったものです。しかしわたしは口頭言語と書記言語が単語、文体、材料に到るまでまったく異質なものと考えますので、誤りの訂正も加えて、講演相当の文章を新たに記述しました。

筆者