

# 懺悔の心 ——良寛とアウグスティヌスの場合\*

延 原 時 行

はじめに 西田幾多郎の記憶論に促されて ——良寛とアウグスティヌスの比較懺悔論と良寛詩歌の哲学的分析に向けて

「懺悔の心」を焦点として、良寛とキリスト教（ことにアウグスティヌスの場合）を今回の講演ではご一緒に考えてみたいと思います。そのきっかけは最近、ある学会でシンポジウムの話<sup>(1)</sup>を依頼された関係で必要上、日本の生んだ最も独創的な哲学者西田幾多郎の『全集・第二巻』（自覚に於ける直観と反省）を読み直したことにありました。その時、私の抱えていた問題は、「時間は直線的に前進するだけで、従って、不可逆である、と言えるか」と言う問いだったのです。もし、時間が不可逆性のものでだけあるならば、皆さん、一つだけ我々が出来ないことがありますね。それは記憶であります。記憶という現象を我々はどう説明すればよろしいか。一般に人々の言うように、「時間の不可逆性」によって「記憶」を説明することは出来ずまい。なぜならば、記憶は「過去に一度還ってそこからまた現在に戻ることに、そして、（今から見れば）あれはそうだったな、と確認すること」だからです。

こういう問題意識を持って私は『西田全集・第二巻』<sup>(2)</sup>を読んでいたのでですね。すると、そこにあるある。西田の記憶論が書いてあるではありませんか。一寸難しい哲学的文言だと思われるかもしれませんが、その中から二三節読んで見ます。宜しいでしょうか。

ベルグソンは純粹持続に於ては一瞬の過去にも遡ることはできないと云ふが、創造的進化の状態に於ては却って過去全体が現在として働くと考へることができる。我々は創造的進化の純なる状態に達することができればできる程、我の深き根底に達し、過去を現在化することができると考へ得るのである。ベルグソンは『物質と記憶』に於て記憶の全体を円錐形に比し、その底面を過去とし、その頂点を現在と考へ、円錐はその底面から絶えず頂点に向って進み行くと考へて居るが、我々が出来るだけ円錐の広き底面に返って、そこからその頂点に向って集中すれば集中する程、過去全体が現実となると考へることができる。<sup>(3)</sup>

このベルグソン批判、「時間の不可逆性」批判は、重要ですね。もう一節読んで見ましょう。記憶の省察は西田において、実に徹底的な美しさを持っています。

我々の記憶といふのは過去を現在化する作用である、過去の経験内容を対象化する作用である、要するに時間を超越する意識作用である、故に過去を想起する記憶は直に未来を想像する作用である。ベルグソンは一瞬の過去にも返ることができぬと云ふが、我々が時間を超越して円錐形の広き底面に返ることができればできる程、そこに大なる創造があるのである。創造するといふのは却って深く自己の根底に返ることであると考へることもできる。記憶作用に於て我々は現在の自己を超越して、個人的自己の全体を統一し、思惟作用に於て我々は個人的自己を超越して超越的自我の全体を統一し、意思に於て我々は認識の世界を超越して実在全体を統一すると考へることができる。<sup>(4)</sup>

ここでは、記憶における「過去の現在化」「個人的自己の全体の統一」という西田の思想に注目しておきたいと思います。西田哲学の場合、統一はさらに（思惟作用における）「超越的自我の統一」、そして（意思における）「実在全体の統一」に至ります。ここに、哲学的統一の三段階が出ているのです。（それについて言うべきことも多いのですが、今は述べません。）

ところで、次の三つ目の引用文の最後に、アウグスティヌスの事が出て参ります。実はそれが目当てで今、西田を引用して見ているわけです。三つ目に行きます。

マーテルリンクは『過去』と題する小論文の中に、過去は過ぎ去りたるものではない、過去は何時でも現存して居る、過去は動かすべからざるものではない、過去は我々の現在に従属し、現在と共に動くのである、唯道徳的に死せるものだけにのみ、過去は固定したものとなると云って居る。余はマーテルリンクの言を目的論的に解釈して見ようと思ふ。機械論的因果関係では過去は動かすことのできないものと考へられるかも知らぬが、目的論的因果関係に於ては現在及び未来によって過去の意味を変ずることができる。目的論的因果に於ては、過去は現在及び未来の手段である、将来に進み行く途によって過去の意味が変ずると考へることができる。アウグスティヌスの回心以前の生涯は彼が回心以後の生涯に依って如何に其意味が変ぜられたかを見よ。<sup>(5)</sup>

この一節において西田は「機械論的因果関係」と「目的論的因果関係」の違いに言及していますが、それを説明してみましょう。ここに机の上に一本のチョークがありますね。これを私が今こういう風に右からつづきます、すると左に動きますね。これが「機械論的因果関係」ということです。つづけば、という原因があって、動く、という結果が生じるわけです。これに対して、例えば、誰かが今晚の夕食にすき焼きをしよう、楽しみだな、

と言ったとしますね。この場合、楽しみだな、というのが目的論的因果論を表わしています。というのも、すき焼きを晩飯に食べる、という目的に向ってこの人の心は、そして行動も、動いてゆくからです。例えば、近くのスーパー（ウオロクならウオロクに）買い物に行くわけであります。「和牛がいいかな、それも、村上牛にするか」とか会話しながらね。

さて、先の西田の一節の最後に、「アウグスティヌスの回心以前の生涯は彼が回心以後の生涯に依って如何に其意味が変ぜられたかを見よ。」という文言がありました。今回はこの文言を軸にして私は、「懺悔の心——良寛とキリスト教（ことにアウグスティヌスの場合）」というお話をしてみたいと思っております。

今、西田の記憶論から学んだように、記憶とは、現在において一度過去へ還り、過去の底から現在へと戻り、「ああそうだったな。」と確認して、さらに未来へと進み行くこと、——そういう心の動き、であります。こういう意味での記憶を伴った上で、人が過去の悪ないし間違いを再確認して、今の生を一生懸命生きたとすれば、今の生が（キリスト教徒の場合）全く信仰的な生、（仏教徒の場合）全く覚醒（悟り）に生きる生だといまして、この生をどう呼べば宜しいでしょうか。「懺悔の生」と呼ぶべきでありましょう。「懺悔の生」においては過去が——その失敗、その過誤、それら一切をもったままで——現在の信仰、現在の覚醒の中へと「転入」されているのであります。「転入」というのは、先程の西田の言葉にあったように、「その意味が変ぜられている」から、変ぜられつつ「現在化」して、現在の中に生きていますから、であります。

私は、良寛禅師の漢詩、俳句、和歌を拝見しております、今申上げた意味で「懺悔の心」による過去の「新しい現在」（覚りの今）への「転入」を言い表わしている決定的言辭を幾つか見出します。これらは、世の所謂禅師（禅の師匠）と言われる人において——私の感じですが——通常、余り普通には見られないものです。禅宗の方は「懺悔」を余り強調されない。だが、良寛は違います。それは良寛が、禅宗だけではなく、浄土真宗も、ことに晩年には（傑作『法華讃』をお書きのように）法華宗にもよく通じておられた、ということが与かって力があつたかもしれません。いや、さらに、水上勉の言う（日本にはじめて登場するはずの禅文芸人）「（道元正統禅から）文芸への脱進」（『良寛』<sup>6</sup>）のひねりが効いていたことの効能も大きいでしょう。いずれにせよ、良寛理解において「懺悔の心」はその急所を成すのではないか、と私は申上げたい。

そこで、このような良寛を窺う場合、それも私のように宗教間対話論的にキリスト教との比較を方法にして窺う場合、さて、どなたがキリスト教の側から代表的人物であろうか、ということが問題です。旧著『地球時代の良寛』<sup>7</sup>では、私はもっぱら宗教改革者マルティン・ルターとの比較において良寛を論じました。ことに、ルターの宗教改革以前の重要文献である『ローマ書講義』における文言、「我々の不義が神の義を推挙する、とい

う人があるがそうではない、むしろ罪の認識と（承認と）告白とが神を義とし、あるいは推挙するのである<sup>(8)</sup>。」というくだりと引き比べて、良寛の『法華讃』序文にある驚くべき一節を読んでいたのであります。その一節とはこれです。

「口を開くも法華を誇り、口を杜するも、法華を誇る。法華云何んが讀せん。合掌していわく、南無妙法華。」

これは、深い深い懺悔の言葉でしょう。しかも、合掌（悟り）へと転入した懺悔の——言葉ですね。

私は良寛の生涯におけるこの『法華讃』の決定的重要性を、尊敬する新潟大学名誉教授加藤僖一先生の玉稿「良寛の『法華讃』考」<sup>(9)</sup>からご教示いただいたのでした。旧著（20頁ほか）に記したとおりです。

だが、最近、思うのです。我々はアウグスティヌスこそ、キリスト教において「懺悔の心」を代表する人物ではないか、と。ルターは、アウグスティヌス派の修道院に入った修道僧だったのであって、彼の宗教改革の思想（ことにその改革直前の『ローマ書講義』）は、徹底的にアウグスティヌス的である、と言われております。ことに、アウグスティヌスの「汝の命ずるものを与えたまえ」（Da quod iubes.）という祈りにルターは深く学んでおります。それを、ルターはアウグスティヌスに倣って、「謙遜」（humilitas・フミリタス）と呼んでおりました<sup>(10)</sup>。

こういうわけですから、私は今回、先ず第一に、アウグスティヌスの「懺悔の心」を彼の主著『告白』の中に探り、その上で、これが如何に良寛の「懺悔の心」と共鳴現象を演ずるに至るか、に探究の目を向けてみたいと存じます。そこで、私が敬和学園大学のオリエンテーション開会礼拝（2006年度）で試みた説教「新しい夜明けに向けて——アウグスティヌスの回心から学ぶ」を朗読することにいたします。新入生のオリエンテーションのための短い礼拝説教ですから、アウグスティヌスの「懺悔の心」がどのようにして彼のものとなったのか、簡潔にご紹介するのに適当かと存じます。朗読ですから、一つ、敬和学園大学の新生になったおつもりで、暫しお聞きください。

第二に、その後、そうした背景のもとに、良寛の漢詩「少年 父を捨てて他国に走り」ほかに現われた記憶論を深く哲学的に分析して見て、良寛の「懺悔の心」の居住まいを窺ってみたいと思います。有名な漢詩「僧伽」（そうぎゃ=samgha）の意味についてもここから振り返って見る事が出来ると思います。恐らく、その意味は「懺悔の心」の協働化・代理としての教団批判（自分も含めての教団批判＝代理的懺悔）<sup>(11)</sup>にあったのでしょ

うけれども、それはじっくり確かめて見なくてはなりません。

因みに、私が今回試みる「哲学的分析」は、歴史研究とも文芸批評とも違います。良寛研究に後の二つの方法はよく用いられているのですが、良寛詩歌の「哲学的分析」は私独自の新しい研究方法、新ジャンルの開拓かと思います。良寛研究における「哲学的分析」の遂行のために、実は、冒頭の西田哲学の光り輝く智慧——記憶論——を参照したのがあります。この参照は、本講演の最後まで基調音として響いて行きます。

## 第一節 新しい夜明けに向けて——アウグスティヌスの回心から学ぶ

では、オリエンテーションでの説教を朗読します。はじめに、彼の回心の決定的機縁になった有名な聖書箇所を拝読します。

更に、あなたがたは今がどんな時であるかを知っています。あなたがたが眠りから覚めるべき時が既に来ています。今や、わたしたちが信仰に入ったころよりも、救いは近づいているからです。夜は更け、日は近づいた。だから、闇の行いを脱ぎ捨てて光の武具を身につけましょう。日中を歩むように、品位をもって歩もうではありませんか。酒宴と酩酊、淫乱と好色、争いとねたみを捨て、主イエス・キリストを身にまといなさい。欲望を満足させようとして、肉に心を用いてはなりません。

(『ローマ』13・11-14)

### 序

今日から始まる二日間の2006年度敬和学園大学オリエンテーションの開会説教に私は「新しい夜明けに向けて」という演題を掲げました。その意図を初めに説明しなくてはなりません。

オリエンテーションというのは、方向付けと言う意味の言葉です。ですから、春の敬和学園大学オリエンテーションでは、1991年（平成3年）の開学以来——今回で16回目ですが——毎年ここ胎内パークホテルを会場に、大学生生活全般の方向付けをじっくりと新入生諸君が心備えできるように、色々なプログラムを組んで、二日間を愉快にかつ真剣に教職員も共に過ごそうとしているわけです。桜ももう満開、この胎内の素晴らしい自然の中でリラックスしてかつ真面目に大学生生活の方向付けを各自、また共同で、致しましょう。

さて、私の演題「新しい夜明けに向けて」ではありますが、この演題をなぜ選んだのか。それは今という時が、日本にとっても、東アジアにとっても、地球全体にとっても、先ほど読んだ聖書の箇所にもあるように、「夜は更け、日は近づいた」という時、夜明け前の闇の暗さが切実に感じられる時、だと痛感するからです。

考えても見てください。日本では、家庭内殺人と申しますか——家庭内暴力どころではない、子が親を殺し、親が子を殺し、夫婦が殺し合い、近所の弱い小さな小学生を40過ぎの成人男性がマンションの14階の上から投げ下ろして殺す。アジアでは、日中韓と言った近隣諸国のあいだで関係がなかなかギクシャクして、友好的な雰囲気ではない。中国と台湾は危険な関係である。世界政治では——ことに9・11以来——米国とイラク、イランを初めとするイスラーム諸国のあいだで戦火が絶えない。

「夜は更け」という場合、私はですから、こうした暗黒の有り様の底にあるものを抉って、考えてみたいと思います。それで、全体を通じてここにあるもの——いちばん難しい問題——を「近親憎悪」という一言で言い表してみたいと思います<sup>(12)</sup>。

我々の心が正常でなくなっているのは、一番身近で仲良くすべき人々を毛嫌いしている点にこそあります。家庭内殺人の原因は、言うまでもなく、近親憎悪です。アジア諸国の間の難しさも近親憎悪。キリスト教国アメリカとイスラーム諸国の角逐も、元はと言えば、同じ唯一神教の立場をとるもの同士の争い。何がおかしいのでしょうか。どうしたら近親憎悪を脱することが出来るのでしょうか。

## 1. 近親憎悪・自己嫌悪から精神遍歴へ

その解答を私は、聖アウグスティヌス（354-430）の世紀の名著『告白』の中に見出します。私は学生時代から、『告白』——ことに第八卷第十二章の「回心」の箇所——を読むのが大好きでした。それは、私の最も好きな宗教改革者マルティン・ルターの『ローマ書講義』の背景をなすことを知っているからです。この二冊の書物を読むことなしに、欧米キリスト教世界を理解することは不可能でしょう。

アウレリウス・アウグスティヌスは、北アフリカの海岸に近いタガステの町、昔のカルタゴ今のチュニジアの西の地方生まれました。当時の北アフリカは地中海文化圏の一部であって、決して未開地ではありません。父パトリキウスはローマ人の血をひく町の有力者、母モニカは当時の一般カトリックの信仰に生きた敬虔な女性でした。

少・青年時代の彼は、問題児で、長じて母の期待を裏切る「涙の子」でした。カルタゴ遊学を終えて修辞学の教師となるのですが、その関心は文学にあり、若き情熱に駆られて既に18歳で一女性と同棲。一子をもうけます。ところが、19歳で哲学に目覚め深い精神的な世界と真理への愛を心に呼び覚まされたところから、精神遍歴が始まります。ここに、家庭と肉欲からの離脱の欲求が激しく出てきます。私が「近親憎悪」と呼ぶ問題です。アウグスティヌスの場合、「近親憎悪」とは、家族への憎しみと言うよりも、家族とのつながりになっている自分の欲望（性欲）への自己嫌悪と言って良いでしょう。アウグスティヌスの問題を、ですから、学者達は「欲性」(concupiscentia) と呼びます。

これを脱却できなければ、どのような優れた知識、学問も意味がない。彼はそこで、当時の流行の思想で善悪二元論のマニ教に惹かれます。しかし、遂に、マニ教の指導者ファウストゥスと出会って人生の難問をぶつけたところ、何の解決も得られない（383年）。新しい教授職を得てミラノに移って主教アンブロシウスの説教を聴き、初めて高度のキリスト教に触れます。そこから新プラトン主義の哲学を経てキリスト教に至る道を自ら考え出すのですが、なかなかそれでも肉欲の力が彼の心の中から取れなかったと言います。

## 2. 「取って読め」(tolle lege) と回心・平安

そうした時なのです。アウグスティヌスがミラノのある庭園で回心の経験に導かれますのは、時に386年、32歳でした。彼は、その庭園で独り祈りながら神に「もう何日か、もう何日か、明日か、明日のその又明日か、何故今日でないのか。何故今が私の汚辱の終わりであってはならないのか」と訴えました。その時であります。隣家から、男の子か女の子かは知らないが、子供のような声が聞こえてきました。歌うように「取って読め、取って読め」(tolle lege, tolle lege) と何度も繰り返しています。

「私は直ぐに顔色を変えて、子供が何かの遊戯にこのようなことを歌うのだろうか、一生懸命に考えて見た。しかしそのような歌はどこでも聞いた覚えがなかった。それで私は、溢れ出る涙を抑えて立ち上がり、これは聖書を開いて、私が最初に見る章を読めという神の命令に外ならないと考えた。私はアントニウスについてこのようなことを聞いていたのである。彼は、偶々来合わせた教会の福音書朗読で、そのとき読まれていた言葉を自分に対する訓戒と考えた——「往きて汝の所有を売って貧しき者に施せ、さらば財宝を天に得ん。かつ来たりて我に従え」(マタイ19:21)と。そして彼は、このような神の御声に従って、直ちに汝の許に帰ったということである。それで、私は、急いで、アリュピウスが座を取っていた場所に帰った。そこに私は、立ち去った時、使徒の書を残して置いたのである。私はそれを手に取って開き、最初に私の目に触れた章を黙読した——「宴楽・醉酒に、淫楽・好色に、争闘・嫉妬に歩むべきにあらず。ただ汝等主イエス・キリストを着よ。肉の欲のために備えすな」(ローマ13:13-14)と。そしてそれから先は、読もうとはせず、又読むにも及ばなかった。この節を読み終わると、忽ち平安の光ともいふべきものが私の心の中に満ち溢れて、疑惑の暗黒は全く消えうせたからである」

(服部栄次郎訳『告白』中巻、岩波文庫、昭和15年、83-84頁)<sup>(13)</sup>。

### 3. 文明の礼拝構造の中での癒し

近親憎悪の原因は、深い自己嫌悪でしょう。アウグスティヌスはこの暗闇から神の愛によって解放されました。そうして彼は、世界中のキリスト者また哲学者が口ずさむ有名な言葉を書き残すようになったのです。

「汝は、人間を呼び起こして、汝を讃えることを彼の喜びとなし給うた。汝は我々を汝に向けて造り給い、我々の心は汝の中に休らうまでは安んじないのであるから (tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te)」(上巻、9-10頁)<sup>(14)</sup>。

皆さん、讃美こそ、讃美の歌こそ、自己憎悪と近親憎悪からの解放です。讃美を歌っている時、あなたは誰を憎むでしょうか。しかし、アウグスティヌスの場合、この有名な讃美論と創造論は、彼自身の前半生の神の前における記憶と懺悔の中でこそ「告白」されていたのでした。

アウグスティヌスが人生の目的を「神讃美」と規定した時、西洋キリスト教文明ははじめて明確な骨格を備えたといえるでしょう。ここに文明の全体が礼拝の構造を持つに至りました——ローマ帝国の皇帝崇拜の自閉状態からの何と言う変化でしょうか。この構造の中で初めに問題にした近親憎悪や自己嫌悪の歪みは、ある崇高な高みに達するための修道の途上正常な自己超越の役割へと転換します。それが懺悔「告白」です。そして懺悔「告白」のなかで人は対人関係へと帰還します。それがキリスト教的隣人愛の意味なのです<sup>(15)</sup>。

これに反して、アウグスティヌスが礎石を据えた、文明の礼拝構造の中に位置付けるのでなくては、「近親憎悪」と「自己嫌悪」の歪みは正常に矯正されることはないでしょう。その限り、暴力、紛争、殺人、戦争はやまりません。「新しい夜明けに向けて」時代は動きまわります。人が21世紀をどのように解釈しまししょうとも、この世紀を軍事的覇権主義——米中対立、さらには台湾侵攻を契機にしての米中戦争の怖れが雑誌やインターネットで論じられる昨今であります——から救出するには、文明の礼拝構造の建立以外にありません<sup>(16)</sup>。

(敬和学園大学オリエンテーション開会説教；2006年4月20日)

### 第二節 良寛における「懺悔の心」——騰々天真に任す中での赤裸々な詩歌

さて、先程、アウグスティヌス論のところで私は、彼の有名な『告白』冒頭の言葉に込められた「讃美の中での『近親憎悪』と『自己憎悪』の克服」について述べました。そして、「この有名な讃美論と創造論は、彼自身の前半生の神の前における記憶と懺悔の中でこそ『告白』されていた」と確認いたしました。もう一度、『告白』冒頭の言葉を復誦し



てみましょう（もう一寸前の所から）。

「しかも人間は、汝の創造の極微でありながら、汝を讃えようと欲する。汝は人間を呼び起して、汝を讃えることを彼の喜悅となし給うた。汝は我々を汝に向けて造り給い、我々の心は汝の中に休らうまでは安んじないのであるから<sup>(17)</sup>。」

## 1. 「生涯 身を立つるに懶く 騰々 天真に任す」——懺悔の心の天真への転入問題

皆さん、ここで私は試みに一つの問いを出してみたいと思います。それはこれです。このアウグスティヌス神学の中核の言葉——「懺悔の心」——を仏教的風光の中に移し変えれば、どのような響きになるでしょうか。

これに、正しくぴたりと照応するのは、良寛禅師の有名な漢詩の次の一節ではありませんか。

「生涯 身を立つるに懶く 騰々 天真に任す。」

「生涯 身を立つるに物憂い」というのは、私はアウグスティヌスの「しかも人間は、汝の創造の極微でありながら」という自己認識（彼アウグスティヌスが放蕩の限りを尽くしていた彷徨中にはもてなかつた自己認識）に裏打ちされて「汝を讃えようと欲する」とい言う時の心持と同じ性質のものだと思います。つまり、「懺悔の心」であります。漢詩の中には「懺悔の心」とは書いてないのですけれども、私はそう感じます。そうであったればこそ、次の「騰々 天真に任す」が、アウグスティヌスの言う「汝を讃えようと欲する」にぴたりと照応するのであります。もっとも、仏教者である良寛禅師にとって、「天真に任す」とは単なる「天真爛漫」ではなく、「法性法身」（靈格化）への帰依、「一切皆空」（宇宙原理）の悟りだったであります<sup>(18)</sup>。

ただし、ここで「懶く（物憂く）」を「懺悔の心」ととった場合、その心が次の「天真に任す」にどのようにして転入（現在化）されて行っているのか、——というその処の事理消息を我々は明らかにせねばなりません。その点の闡明（せんめい）の仕事は、実は、(1) 良寛の出家、(2) それ以来の玉島の円通寺における国仙和尚の下での修行、(3) 父以南の桂川入水を契機にしての越後への帰郷、(4) 越後に帰郷してからの托鉢と詩歌と書道による仏道専一の日々のすべてを巡って遂行されねばならないことであります。良寛において「懺悔の心」の「天真に任す」への転入（意味を変じての現在化）の明らめは、良寛研究の一番の急所でありましょう。私はこの闡明の仕事を、先述のように、「哲学的分析」を通して遂行して見たいと思います。「良寛詩歌の哲学的分析」という新ジャンルの開拓であります。

## 2. 「少年 父を捨てて他国に走り」に込められてもの——懺悔転入の四段階

そこで、この闡明の仕事の手掛りとして、漢詩「少年 父を捨てて他国に走り」<sup>(19)</sup>を用いてみたいと思います。

少年 父を捨てて他国に走り  
辛苦 虎を描いて猫にも似ず  
人有り 若し箇中の意を問わば  
箇は是れ 従来の栄蔵生

### ①出家の謎——母おのぶ

第一に問題とすべきは、第一句の「少年 父を捨てて他国に走り」に含意されたものが、一体、良寛22歳の時の「出家」なのか、それとも18歳時の「出奔」なのか、という難問であります。今日では、しかし、良寛研究の主に歴史研究面での進歩により、所謂「良寛出家の謎」も大分解明されて来ているようです。難問もその真相をおぼろげに見せつつあります。その底には良寛の生家橘屋（山本家）の複雑な家庭事情が秘められていたようです。良寛もまた、アウグスティヌスと同様、「近親憎悪」と、それと緬い合わせになった「自己憎悪」との葛藤をどうしようもなく、それに「出家」によりけりをつけた事情がなくもなかったのではないかと私には思われます。この辺りのことは、荒井魏氏の『良寛の四季』にある適切な叙述がうまく抉っています。一寸長いですが、引用します。

（梅雨時、良寛には、辛い思いがあったかもしれない。）両親に別れを告げ、遠く備中（岡山県）玉島の円通寺に禅修行のため赴いたのが、安永八（1779）年5月の梅雨時、とも伝えられているからだ。弟子として、円通寺住職、国仙和尚に従い故郷・出雲崎を離れた日は、しとしとと雨の降る日であったろうか。母親は、海岸沿いに延びた出雲崎の道を西へ走っていく良寛さんを、自宅裏の丘からいつまでも見送ったという。

別れの辛さは、良寛さんが残した「親しらず」（渡辺秀英氏所蔵）とされる長歌から十分しのばれる。母について、

「たらちねの 母にわかれを つげたれば 今ハ此世のなごりとや 思ひましけむ  
涙ぐミ手に手をとりにて わが面（おも）を つくづくと見し おもかげハ 猶（な  
お）めの前に あるごとし」

と歌い、父については、こう歌を続けている。

「父にいとまを こひければ、父はかたらく よを捨てし すてがひなしと 世の  
人に いはるなゆめと いひしごと 今も聞くごと おもほえぬ」

歌はさらに続くが、その中で、母のこまやかな愛情にあふれた心と、父の大切な言葉。その二つを、「かたみとなさむ 我がいのち 此の世の中に あらむかぎりは」と結んでいる。

母が良寛さんの顔をつくづくと見た思いは当たっていた。別離は、母との永遠の別れとなる。<sup>(20)</sup>

母は、良寛が円通寺で修行中に病死、父は、良寛が越後に戻り、国上山の五合庵で暮し始める前に、京都の桂川に身を投げて自殺した、と伝えられていることを確認した後、荒井氏は、こう言っています。「僧となることが、さほど珍しくなかった時代にしろ、名主の跡取り息子が出家するのは、異常なことだ。両親の悲痛を思えば、「親不孝」呼ばわりもされよう。良寛さんの大きな謎の一つは、出家理由である<sup>(21)</sup>」と。出家の謎こそ、良寛に深い慙愧の念を生涯呼び起したものだ、と言えましょう。それは、「少年 父を捨てて」と言い方にすばりと刻印されているではありませんか。

何でも『良寛禅師奇話』を書いた解良栄重が出家の理由を聞いたところ、遍澄（へんちょう）に聞け、としか良寛は答えなかったとか。遍澄は、良寛の臨終時、その膝を枕としたといわれる愛弟子です。良寛出家の謎は、仏弟子にしか漏らされなかった秘義だったということでしょう。この秘義は、仏道の深い理解のない人には誤解されかねない可能性があるから、秘義だったのでしょう。私はここでは「仏道の深い理解」を、本稿で一貫して「懺悔の悟りへの転入」と呼んでいることを指摘するに止めます。

その上で、しかし、良寛の出家に纏わる伝承が、すでに大正3年に出版された『北越偉人 沙門良寛全伝』（西郡久吾著）に、殆ど網羅されていることに、一応、（荒井氏と共に）目を留めておきましょう。

列挙すると、①一度名主（見習い？）となったが、ある日、友人と料理店に、行き痛飲、泥酔し、大金を使いながら反省の色もなく出家した、②生来、だらしなく、きちんとした服装で人に接することができず弟に家督を譲るために、③盗賊の死刑に役目柄立会い、人の世の無常を感じて、④一度妻を迎えたが半年ほどで別れなければならなくなり、それを悲しみ、⑤漁民と出雲崎代官が対立した際、間に入って双方の言い分を相手に正確に伝えたため対立がますます激化した。それを批判され、嘘、偽りを「賢い」とする世の中を憂えて——などである。<sup>(22)</sup>

『全伝』著者と相馬御風は、この伝承の評価に関して対照的な態度を示した、とされています。すなわち、前者（西郡氏）は、伝承を否定して、良寛の出家は僧になりたいと

いう以前からの宗教的な希望「素願」によるもので、それを彼が18歳の時訴えたので、円満な家庭環境の父母はこの（俗事に不得手で名主の職に相応しからぬ）いわば純粋な若者の希望を認めた——と取ります。これに反して、御風は、己の弱さを自覚した北国のロマンチックでやや女性的な少年による必死な生き方が現われたのが、良寛の出家である、とします。この二説に飽き足らず、荒井氏は、良寛の漢詩（ことに「僧伽」）に表わされている「友を思つての熱い情、世の中や僧侶の腐敗を怒り、憂える際の激しさ、厳しさ」に着目して、「素願」説を斥け、また、御風の見る「弱さ」以上に「強さ、激しさ」が出家の背後にはあったのでは、と推理します<sup>(23)</sup>。

このように推理して、荒井氏は、先に挙げた出家理由の①の、「友と泥酔し、反省の色もなく出家した」との記述の背後にあるものを、「出家に際して吐き出さなければならぬような激しい感情」と捉え、その延長線上に、良寛の「家庭環境」、ことに「父親との関係」を鍵だと認めます<sup>(24)</sup>。

そこに手繰り寄せられた真実は、驚くべきものでした。1981（昭和56）年に元毎日新聞記者で、前佐渡博物館館長、本間寅男氏が、佐渡・相川町の町史を調べていて、同町町年寄りの一人、伊藤三右衛門という人物が書き残した『佐渡国略記』に、良寛の母親についての記述を発見した、というのです。その結果、本間氏は一書『良寛の母 おのぶ』を表わし、いくつかの事実を詳しい歴史考証とともに明らかにしました。

- (i) 母の名前は、従来信じられていたように「秀子」ではなく、相川町の橘屋庄兵衛家の「おのぶ」で、1750年（寛延3）年に嫁入りのため、出雲崎の橘屋本家に旅立ったこと、結婚相手は、以南ではなく、別の人物であった。
- (ii) おのぶと同時代の同町町年寄、伊藤三右衛門が書いた『佐渡国略記』の寛永3(1750)年のところにある記述によれば、相川町・橘屋の分家のおのぶと出雲崎・橘屋本家の跡取り、新次郎との結婚のため母親ら五人が付いて6月8日に相川を出発し、7月13日に帰ってきた。新次郎は17歳で、越後の新津出身であった。
- (iii) 父以南（与板町の新木家次男、重内のこと）とは、従って、母おのぶは再婚（宝暦5（1755）年）であった。
- (iv) 何らかの事情でおのぶは、新次郎と生別、と思われる。
- (v) 新次郎は、新津の大庄屋、桂家四代の誉章（たかあき）と見られている。膨大な書籍を収集し万巻楼を建てるなど、越後で有名な知識人だった。（故・宮栄二、歴史家・筑波大学教授田中圭一氏らの追跡研究による。）
- (vi) おのぶは、跡取りの問題という旧家の事情で最初の夫と泣く泣く別れなければならなかったのでは？
- (vii) おのぶは、四十九歳で天明3（1783）年に亡くなった。十歳で父に死別、最初の

夫とは生別。二番目の夫の以南は、短気な性格の上に俳句三昧で家を留守がち。

その上良寛の出家、橘屋の衰退が続く。<sup>(25)</sup>

ここまで見てまいりますと、良寛の出家の動機には、父以南への反抗という「近親憎悪」とそのような自己への「自己嫌悪」の問題が——アウグスティヌスの場合とある点パラレルに——見て取れるのではないかと、思われます。

## ②出家と印可証明と懺悔の心

そこで、出家そのものの内容ではありますが、我々は現在までの良寛研究の成果として、良寛が安永四（1775）年の7月18日の盂蘭盆の日に18歳で家出して、謎の四年間を過ごしたのちに、出雲崎の光照寺を訪れた備中・玉島（岡山県倉敷市）の円通寺住職、国仙に会ったのが、安永8（1779）年、22歳の時であった、と知っております。だが、この二人を引き合わせた誰かがいるはずであります。それが、四年間の青春放浪中にあった可能性のある、宗竜——国仙と共に円通寺中興開山、徳翁良高の流れを汲む、新潟紫雲寺町の曹洞宗、観音院三世住職、大而宗竜——かも知れぬ、とは荒井氏の故・宮栄二の研究に基づく推量であります<sup>(26)</sup>。

なお、この推量は、これまでの通説、山本家家譜中の「十八歳にして遁世し、尼瀬町光照寺第十二世、玄乗破了和尚の徒弟（弟子）となり、薙鉢（ちはつ）して良寛と称す」に拠る十八歳出家説を、故・東郷豊治と共に古資料<sup>(27)</sup>に基づき、全面的に疑うところに成り立っています。

恩師国仙は、「印可」証明を与えた後、寛政3（1791年）に亡くなりますが、印可の際、良寛に「良也如愚道転寛（りょうや ぐのごとく みちうたたひろし）」という偈（げ）<sup>(28)</sup>を与えていました。良寛禅への洞察は恩師国仙の言葉「愚の如し」以上のものはありますまい。愚の如く、であります、それが何処に終わっているのか、と申しますと、「道うたた寛し」なのでありまして、私は国仙は良寛禅における「懺悔の悟りへの転入」をしかと見届けて遷化したのだと信じます。

正にこの洞察に符節を合わせているのが、漢詩「少年 父を捨て他国に走り」の後半かと存じます。

辛苦 虎を描いて猫にも似ず  
人あり 若し箇中の意をとわば  
箇は是れ 従来の榮蔵生

「従来の榮蔵生」という文言の中に我々は、良寛出家の謎にかかわる伝承のすべてが暗

示されていると、見てもよろしいでしょうか。栄蔵は幼き日、「そんな上目遣いで親を見るようでは、カレイになってしまうぞ」と以南に叱られ、浜辺に出て蹲っていた。どうして、と問われて、カレイになるかも知れぬと思って、と答えましたとか。名主失格も痛手だったでしょう。だが、それらこれらは今一切合財が、懺悔の中で、国仙の言う「愚の如し」という徹底認識を濾過して「道うたた寛し」へと回心転入しているのであります。

この機微が良寛詩歌の精神でありましょう。そして、良寛の托鉢道の心でございましょう。

### ③以南の桂川入水と良寛の越後への帰郷

この精神、この心は、なんと言おうことでしょうか、予想もできなかった悲劇によって、実は、鼓舞激励され、強められるのであります——故郷越後に向けて。それは、寛政7(1795)年夏、桂川に入水した父以南の残した、

天真仏の告によりて身を桂川にすつ

蘇迷廬(そめいろ)の山をしるしに立ておけば わがなきあとはいづ(逸)らむかしぞ<sup>(29)</sup>

という謎の辞世の詞書(ことばがき)と短冊に纏わる、親子の関係の回復——それも仏道における回復——に関わる物語であります。

私は故・谷川敏朗先生がその著『良寛全句集』(春秋社、平成12年)において良寛のこの悲劇の時の一句、

蘇迷廬の訪れ告げよ夜の雁

を注釈して書かれた次の言葉を忘れることが出来ません。「帝釈天のおられるという蘇迷廬に、わたしの父上はおられるはずだが、夜鳴いて空を渡る雁よ。お前が常世の国の使いだというならば、どうか父上のありさまを知らせてくれ<sup>(30)</sup>。」谷川氏はまた、「訪れ告げよ」の良寛の叫びが雁の声と一体になって、哀切な響きを与える、とも書いておられます。

もう一句、

われ喚て故郷へ行や夜の雁

にさらに谷川氏の言葉。「生れ故郷の出雲崎を遠く離れて、仏道の修行にいそしんでいる自分であるが、そうしたわたしを連れて、故郷へ行こうというかのように、雁が夜鳴いて空を渡ることだ<sup>(31)</sup>。」それに和して私も旧著『地球時代の良寛』(考古堂、2001年)に

認めていました。「この句に、谷川氏は、良寛帰郷の一因となった父以南の衝撃的死ほか母や弟由之に対する贖罪の心を読み取っておられる。この世の不幸、どうしようもない悪（それは我が内にも入り込んでいる）の現実を前にして、仏（絶対者）善性をどのように宣明すればいいのか、という仏教者としての「神義論」(theodicy)の課題が重く重く良寛の上へのしかかり、彼はその答えを尋ねて「訪れ告げよ」と天に向って叫ぶほかない<sup>(32)</sup>。」

#### ④「愚の如し」(懺悔の心)の「道うたた寛し」(任運)への転入

越後に帰郷してからの良寛の托鉢行と詩歌禅哲学に関して私が言うべきことがあるとすれば、私は「愚の如し」という懺悔の心がますます徹底して「道うたた寛し」という任運の境地へと回心転入されていった冒険的平常心だと、言う他ありません。

### 第三節 「我が後を助け給へと頼む身は 元の誓ひの姿なりけり」の読解

そのことは、私にとって、今回、「懺悔の心——良寛とキリスト教（ことにアウグスティヌスの場合）」という表題で、新学問ジャンル「良寛詩歌の哲学的分析」を開拓してみて、胸に迫ってくる如何ともしがたい真実なのであります。私は、今回、良寛の詩歌では永年親しんできた短歌、

我が後を  
助け給へと  
頼む身は  
元の誓ひの  
姿なりけり

の哲学的構造・動態が本当に胃の腑に落ちるように納得出来ました。良寛は「我が後を助け給へと頼む身」を浄土真宗門徒のように、念仏一筋、決して恥じておりません。この赤裸々な己の身の凝視において良寛は、その最晩年の病床においても、己を宗教的に韜晦することはありませんでした。ここに彼の詩歌（短歌、俳句、漢詩、長歌）は我々現代人にすぐさま理解できる程、現代センスに満ちています。だが、それだけではない。それはそのまま、「元の誓ひの姿なりけり」と、仏の生命原理の只中へと今此処の「即今」へと「転入」されているのでした。

赤裸々な人生の苦悩を内に転入するところに良寛の詠唱「元の誓ひの姿なりけり」は成り立っていました。このことに関して私は、二つの新しい認識を今回この講演草稿を準備して得たように思います。

## 1. 良寛の「元の誓ひの姿なりけり」に或る哲学的発見が込められている

良寛の「元の誓ひの姿なりけり」に或る哲学的発見が込められている。では、それはどのような哲学的発見なのでしょうか？

答え。宇宙は客観的にそこにあるだけでなく、必ず「それがそこにあることの気付き」を我々に与える、ということ、良寛は発見し、この短歌において明らかにその発見を詠唱しているのです。それが「元の誓ひの姿なりけり」であります。この詠唱は、「元の誓ひ」の直々に取る「姿」として、宇宙においては純粹客観的な（我々の主体的認識を排除した）真理があるのではなくして、「真理の不可逆の尊さ<sup>(33)</sup>」を吟味すればする程、我々の「姿」が要求されている事実を顕わしているのです。

プロセス哲学者アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドは同様の事情を「改善された主観主義原理」と呼んでおります。(i) 主観によって物事を叙述すれば、正しい宇宙観が成り立つ、という考えを「粗野な主観主義」というならば、(ii) 宇宙そのものの方から「我思う」（「我見る」「我歌う」）という主観主義原理を要求してくる、そして「我思う」を宇宙の一部として容認する、と見る立場は、「改善された主観主義原理」の立場です<sup>(34)</sup>。良寛の「姿」という一語がこれを表わしています。これは大変な発見です。そういう風に見えるようになったのが、私の良寛禅詩歌の「哲学的分析」の成果でもあります。これは良寛の発見を顕彰する発見です。

## 2. 良寛において「詠唱そのまゝが救いである」仏教的伝統が文芸へと脱進した

そうだとすれば、良寛の右の詠唱には、詠唱（乃至称名）がそのままに救いである、という仏教的伝統が文芸的形態において成就している、と見ることが出来る。この私の第二の発見は、その傍証を長谷川洋三著『般若心経』の研究—これは大懺悔の經典である』（恒文社、1989年）に持ちます。以下の一節が、長谷川著の白眉です。

確かに、地球人の機根は極度に低い。しかし、そんな低い人をも救わねばならぬし、それどころか菩薩の境地まで高めてあげねばならない。それには、六波羅蜜行ではなくて、初めから最高の真理である（大智慧は成就され現成している）という意味の「（摩訶）般若波羅蜜多」という「法宝」を授ける以外にはないのである。『心経』が説かれた目的はそこにある、と筆者は考える。そして、この『心経』を信受できた時、凡夫は頓（とみ）に仏位に高めていただけるのである。自分の実相が（み仏の御命）であることを知ることを、『法華三部経』では「大懺悔すること」とであると説かれている。この大懺悔によってこそ「能除一切苦」という功德が生ずるのである。これでこそ、『心経』は、五千数百巻ある經典の中で、最も尊く有難い經典であるといえるのである。<sup>(35)</sup>



**結語** 良寛とアウグスティヌスの記憶論／懺悔論は「転入」の美に満ちている。これほどの「エコ生代」(トマス・ベリー)への先駆けはない。

良寛詩の場合には、水上勉のいう「文芸への脱進」(『良寛』154、289頁)が仏道(道元正統禅)から遂行されたのでありますが、その只中で詠唱即救済が成就していました。今も彼の詠唱を詠ずる時、我々は仏の救いを体感するのです。それは私にとって、アウグスティヌスの『告白』冒頭の言葉「汝は我々を汝に向けて造り給ひ、我々の心は汝の中に休らうまで安んじないのである。」と唱える時と同様の歓喜を意味します。

この事情は、あの有名な「窓の月」の俳句においても基本的に同様です。

盗人に  
取り残されし  
窓の月

私は最近、ある英文拙稿の中でこの「盗人」を産業革命以来、地球生命共同体を自分たちの近代産業石油文明のために、今から6500万年前に隕石の落下で消滅した恐竜達の地中深く残してくれたエネルギー資源を、近々二、三世紀で蕩尽し尽くしている人類の罪業と見做して、世界のエコロジー界の先導者トマス・ベリー博士の遺徳を顕彰する文章の中で注釈しました<sup>(36)</sup>。盗人——近代産業石油文明——の後に何が残っているのか？ 何がいまなお「持続可能なもの」なのか？

良寛禅師は教えています、それは煌々と光る「窓の月」——仏の慈悲——の覚りである、と。覚りへと我々地球文明人の懺悔の認識が、回心＝転入される限り、新しい惑星生命文明(トマス・ベリーの提唱する「エコ生代」《the Ecozoic Era》)が生まれうるのであります。しかし、それには、ある哲学的芸術的深さが伴わねばなりません。私は良寛禅師の禅詩歌とそれの「哲学的分析」による、詩歌哲学の開示が必須の必要事だと信じて止みません。長時間の御静聴誠に有難うございました。

(了)

(2010年3月8日脱稿)

\* 本稿は、2010年3月13日、新発田市生涯学習センターで開催された、しばた良寛講座(主催：新発田良寛会、共催：新発田市教育委員会)における講演草稿を推敲してなったものである。

## 註

- (1) See Tokiyuki Nobuhara, "How Can We Say That the Hierarchical Order Is Authentically Inclusive of the Horizontal Order in Ecology? A Response to Steve Odin, 'Whitehead's Eco-Philosophy of Nature & Japanese Shizengaku,'" which was presented at the Eco-Sophia Symposium at Sophia University, February 20, 2010.
- (2) 『西田幾多郎全集』第2巻（東京・岩波書店、1965年）。
- (3) 前掲書、266頁。
- (4) 前掲書、268頁。
- (5) 前掲書、258-259頁。
- (6) 水上勉『良寛』（東京・中央公論社、1984年、1995年）、154、289頁、参照。なお、水上氏の「文芸の脱進」として良寛禅詩歌を捉える視点は、吉本隆明氏が良寛禅を道元正統禅の「脱化」と捉える視点との対話のなかで打ち出されていることが、興味深い。吉本隆明『良寛』東京・春秋社、1992年所収の対談「仏教者良寛をめぐる——野づらゆく行乞の思想」（初出「別冊墨」第1号、1982年7月）、158、174-175頁、参照。  
「脱進」の思想は以下の語りによく説明されている。『草堂集』の「僧伽」のなかでも、僧の無為生活を怒り、機を織り、田畑をつくる人もいないかとおっしゃっています。これは始祖道元のものでもあったでしょう。いえることは道元も良寛も、飢餓の谷にいる小作人の野面を見ていたということです。そこから脱け出る場所というのはどこだったんだろう。やっぱり文芸であった。思想と現実。そこに文芸者としての修羅があったというふうにかんがえま。そうしますと、吉本さんのおっしゃるように良寛の詩文というのは、そういうふうには野面から見えることによって、キラキラ光りだすんですね。なにげないひらがなの歌の裏側に、苦悩が見えるとおっしゃることもよく私には理解できます。ですから、のほほんとしたということではないとおもいますね。」（162頁）
- (7) 延原時行『地球時代の良寛』（新潟・考古堂、2001年）。
- (8) マルティン・ルター『ローマ書講義・上』松尾喜代司訳（東京・新教出版社、1959年）、145頁。
- (9) 加藤僖一『良寛の『法華讃』考』（新潟大学教育人間科学部『紀要』第1巻第2号、1999年2月16日刊）、24頁＝『新潟大学退官記念・加藤僖一論文集』（新潟・良寛研究所、平成12年）、292頁、参照。
- (10) ルター、前掲書、223-224、390、238、392頁、参照。
- (11) 自己を含めた協働的懺悔としての教団批判は、この漢詩の末尾に窺える。

阿翁（あや）、爾を度せしより  
暁夜、何の作す処ぞ  
香を焼いて仏神を請じ  
永く道心の固きを願う  
爾今日の如きに似なば  
すなわち抵牾せざるならんや  
三界は客舎の如し  
人命は朝露に似たり  
好時は常に失い易く  
正法もまた遇い難し  
須く精彩の好きを著くべし  
手を換えて呼ぶを待つなかれ

いま、われねんごろに口説するも  
ついに好心の作にあらず  
今よりつらつら思量して  
汝がその度を改むべし  
つとめよや、後世子  
自ら懼怖（くふ）を遺すなかれ

水上氏の注解を附しておく。「激しく、くどくどと説かれているのだが、一休や（鈴木）正三にくらべると和尚には、他人や寺院にばかりあてたのではなく自分に矢をむけた眼ざしが光っているようである。最後の「後世にうまれた者」は、立宗の人道元より後世と考えてよいだろうし、釈尊と考えてもよいだろう。人に生意気なことはいたしたものではない。自分も日夜勉強して、内心の不安や危惧をのこすことがあってならぬといい切るのである。その上、「さアさア、見ばえのある良い色彩を打ち出すべきだ」。その良い色彩とは何だろうか。「僧伽」は、宗派の寺院僧に向けた檄文ともとれるが、和尚自身が、自らの苦悩を吐露しているように私には思える。すると、この詩は、良寛を語るには重要な述志とみてよいだろうが、ここには、貞観式目に乗って、平等であるべき四民に差別戒名をあたえ、階級上位である者から多額の、下位にある者からは相当の布施を得てくらし、自身の修行をわすれていた僧の集団に訣別したい意志があらわれている。」（前掲書、13-14頁）

- (12) なぜ近親憎悪が我々の心を支配するのかと言えば、「永遠の相の下で」(sub specie aeternitatis) という実存状況をまだ本当に知らないからである。

永遠の相の下での癒し

宗教改革者マルティン・ルターの言う「神の御前で」(coram Deo) というカテゴリーの中では、人は近親憎悪から自己超越へと脱皮する。それを、フロイトならば、エディプス・コンプレックスと心理学的に分析するかもしれない。しかし、同じ状況でも、ヴィクトール・フランクルのロゴセラピーから見れば、意味の探究と映ずるであろう。アウグスティヌスの「告白」がまさにそうであって、彼の場合世俗人の父パトリキウスへの何がしかの反発は、女性との同棲への衝動を正当化していたかも知れないが、さらに深いところでは彼の魂の「汝（神——註）の内に安らうまで安きを得ない」不穩状態の証明であったのである。近親憎悪を永遠者への憧憬の証明と理解するまで、人はいかに人生行路を彷徨うことであろうか。その理解以前のところで、人は家庭内暴力や家庭内殺人、学級放棄、反社会的行動、縄張り争いや蹴落とし、紛争、さらには戦争へと逸脱して行く。

- (13) 原文を引用者が新仮名遣いで表記してみた。なお、服部栄次郎氏の新訳（岩波文庫版、1976年改訳第1刷発行；1981年第8刷発行）がある。上巻、280-281頁、参照。なお、旧訳のほうが格調が高い。See also *St. Augustine's Confessions, I*, with an Eng. trans. by William Watts (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912), pp. 462-65 (hereafter cited as AC-I); Augustinus, *Confessiones Bekenntnisse: Lateinisch-Deutsch*, eingeleitet, uebersetzt und erlautert von Joseph Bernhart (Koesel-Verlag Muenchen, 1955), pp. 414-17 (hereafter cited as CB).
- (14) 服部栄次郎新訳、1976年岩波文庫版、上巻、5頁、参照。See AC-I, 2-3; CB, 12-13.
- (15) 同様に、仏教の場合、衆生無辺誓願度が良寛におけるように、懺悔に裏打ちされる。

### 良寛における懺悔と誓願

父以南の桂川入水を契機に、良寛の越後への帰郷の思いを托した一句「われ喚びて故郷へ行くや夜の雁」に私が見るのは、良寛禅師の深い懺悔の愛である。拙著『地球時代の良寛』（新潟・考古堂、2001年）、63頁、参照。出家（自己超越）ゆえの故郷の人々への苛酷を反省しない「隣人愛」には、人間性の深みがない。キリスト教的隣人愛にしても、それが単なるお節介家の所業に墮さぬためには、懺悔「告白」において底に徹しておらねばならない。

- (16) 米国の覇権主義の反省に関しては、拙論「9・11とアメリカ・キリスト教平和思想——虚義と無知の根源：プロセス神学による省察」『軍縮地球市民』第4号、2006年春、180-187頁、参照。反省は、あくまでも米国市民によってなされるのであって、他国——例えば、儒教＝イスラーム連合——に加担するなかでの米国批判ではない。それを「正直な異議申し立て」(honest dissent) の伝統と言う。その最も顕著な一例が、私の研究紹介しているデーヴィッド・R・グリフィンの著書『新パールハーバー』である。きくちゆみ・戸田清両氏による邦訳では、『9・11事件は謀略か——「21世紀の真珠湾攻撃」とブッシュ政権』（東京・緑風出版、2009年）。
- (17) アウグスティヌス、前掲書（服部栄次郎旧訳、岩波文庫、昭和32年版）、9-10頁。
- (18) 「靈格化」と「宇宙原理」の文言は、長谷川洋三氏（早稲田大学名誉教授）の「法前仏後」の仏教論から学んでいる。「法身」(Dharmakaya) は「身」(kaya) と言う以上、ある高度な具象化であろう。真言密教のいう「大日如来」がダルマ（宇宙の理法＝空 [Sunya]・法性 [Dharmata]）を擬人化・靈格化したものだ、というのが、これに当たる。長谷川洋三著『イエスはユダヤ教より仏教に近い』（新潟・考古堂、2009年）、94頁ほか参照。なお、これは私見であるが、右の事実に呼応して、仏教においては（人格論的な）帰依が宇宙の理法の（形而上学的な）悟りと共に成立しているごとくである。前者は浄土真宗の阿弥陀信仰に最も顕在的だが、他宗にもないわけではない。逆に後者は信心を強調する浄土真宗にも、親鸞の言う「自然法爾」として明らかである。
- (19) ここでは、中村宗一『良寛の偈と正法眼蔵』（東京・誠信書房、1984年、1990年）、151頁による。
- (20) 荒井魏『良寛の四季』（東京・岩波書店、2001年）、60頁。
- (21) 前掲書、62頁。
- (22) 前掲書、63-64頁。
- (23) 前掲書、65頁。
- (24) 前掲書、65-66頁。
- (25) 前掲書、68-77頁、参照。
- (26) 前掲書、98、102頁、参照。
- (27) 例えば、良寛在世中の文化八（1811）年刊行の『北越奇談』には、「その出づるとき書を遺して中子（次弟）に家禄をゆづり、去つて数年音問（消息）を絶す…」の文字が見える。荒井、前掲書、95頁、参照。
- (28) 印可証明の事情は、以下の如くであった。「先に拝借した『大忍国仙禅師伝』に、「この年（寛政2年）の冬、国仙は徴病に犯されたので、余命いくばくもなしと自覚せられたのか、最後の門人良寛と義提尼を召して印可の偈をあたえられた」とあった。つまり良寛は三十三歳の冬、修行底をみとめられて師から印可をうけ、その証として、  
良や愚の如くうたた寛し  
騰々任運誰か看ることを得む  
為に附す山形爛籐の杖  
到る処壁間午睡の閑  
の偈をうけたことになる。」（水上、前掲書、178頁）

- (29) 「そめいろ」(梵：Sumeru) とは須弥山のこと。私の想定では、「そめいろの山」とは、高野山のことでないのか、と思われる。そこで、「いづらむかしぞ」だが、「逸らむかしぞ」と書くこと、世間には知られないであろう、という文意となる。
- (30) 谷川敏朗『良寛全句集』(東京・春秋社、2000年)、154頁。
- (31) 前掲書、156頁。
- (32) 延原、前掲書、63頁。
- (33) 我が恩師滝沢克己のいう「インマヌエルの原事実」(神我らと共に在す原事実、仏教的には、仏凡一体の原事実) がそれである。これは人間の意識作用によってうみだされたものではない。そういう意味では、絶対に不可逆な真理であると言える。だが、反面、この不可逆的原事実は、「絶対不可逆的な原事実である。」と私なら私が言っているその瞬間、もはや客観的な(だけの)原事実であるのではなく、「私がそう言っている」という主観的事実を含んだ原事実なのだ。滝沢には、この点の認識は(不思議なことだが)抜けていた。例えば、以下の一節：「ここで著しく眼につくことは、信仰の可能性が両者(注。a 原理的可能性——即ちその三位一体性に於ける神の自己理解もしくは自己限定；b 事実的可能性——即ち神の言の受肉乃至聖書、説教及び sacrament) いずれの場合にも未だ何らかの現実ででないところの単なる可能性または可思惟性ではなく、寧ろ全く現実的な・我々の信仰から独立な・客観的現実性であるということである。」(『滝沢克己著作集・第2巻』京都・法蔵館、1975年、66-67頁)

この一節(信仰の可能性が、客観的現実性である、と述べる一節)は、それが「滝沢の述べる」一節であることから、私は宇宙と神の「客観的眞実」を述べようとすればする程、人は「主観的眞実」に在り続けるほかないことを示している、好例だと思う。ここを、この問題を、私は良寛は見事に「元の誓ひの姿なりけり」と詠唱して示したのだと思う。「姿」の一語に注目されたい。「宇宙」「元の誓ひ」は必ず主観主義的詠唱を宇宙の真つ只中に生む構造／動態を内に秘めている。そこに、詩歌の美の顕われの必然性があるのである。

なお、滝沢は後年、原事実への人間的即応面を、(原事実が「神人の第一義の接触」ならば)これは、「神人の第二義の接触」だという二義性の展開を進め、これによって諸宗教(第二義の接触面での自覚乃至信仰の多様性の様態)の神学を確立した(『仏教とキリスト教』1950年、1964年)。だが、それでも、滝沢先生は、「第一義の接触」の認識(根源論)を丸で根源そのものであってもあるかのように思い成す習慣を脱しておられなかったように、私は思う。

この点を批判して書いたのが拙論「滝沢哲学の四景——「我らと共に在す神」の存在論的証明の試み」(三島淑臣監修『滝沢克己を語る』横浜・春風社、2010年所収)である。根源論と根源そのものの違いを基軸にしなければ、アンセルムス流の神証明の仕事は始まらない。根源そのものは、根源論ではないゆえ、根源論の掣肘から自由であるので、宇宙の包括原理へと一転、冒険する自由がある。それが冒険であるのは、我々の主体性を包んで許すからである。つまり、神の冒険は我々被造物の冒険を包み許すゆえ、冒険なのである。この冒険あってこそ、宇宙進化が神と被造物の「共創」によって具現するのである。このことを踏まえる時、他者の私と異なった冒険を楽しむ私の冒険によって、私の世界は広がるのである。こうした様々な次元と面をもつ冒険概念を心に抱かねば、先ず教育に従事することは出来ない。また、これからの世界の文明進化に望みを持つことは出来ない。我々は良寛と共に「我が後(注。死後の世界だけでなく、未来の宇宙と文明)を助け給へ」と祈りつつ、「元の誓ひの姿」として柔軟かつダイナミックに自己創造/自己進化すべきなのである。

なお、滝沢哲学において(先生はそれとはっきり言っておられないのだが)良寛の「元の誓ひ」の「姿」に当たるものをいって指摘すれば、「主体的主体」(＝元の誓ひ)に対する「客体的主体」概念がそれであろう。この概念のうごきを滝沢の夏目漱石研究のなかに探れば、面白い論文が書けるかもしれない。例えば、「則天去私」のうごきなど。

- (34) See Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Corrected Edition, eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978), pp. 79-80, 157, 160, 167, 189, 196-97. ホワイトヘッドにとって典型的な「改善された主観主義原理」の表現は、“my perception of this stone as gray”である。これが（ヒュームにおけるように）“This stone is gray.”という實述（“S is P.”）へと静態化される時、「実体—性質」形而上学が生れるのだが、この形而上学には「私が見る。」が抜けている。

本当は、この石が灰色として現成する時、間髪をいれず「私が見る。」という自己創造的活動が即応（conform）する、という（過去の事象の現在直前までの）「推移」（transition）とそれに即応する（現在の自己活動）「俱現」（concrecence）という二種類のプロセスで宇宙の進展は出来ているので、「私が見る。」を除いては、生きた形而上学とはならぬのである。因みに、西田幾多郎も「場所」の論文の「五」（詳しくは『全集・第4巻』279頁）において「すべての経験的知識には「私に意識せられる」といふことが伴はねばならぬ、自覚が経験的判断の述語面となるのである。」（上田閑照編『西田幾多郎哲学論集Ⅰ—場所・私と汝他六篇』岩波文庫、1987年、141頁）と言っている。「述語面」という言い方が、ホワイトヘッドの「俱現」の位相を言い当てているわけだ。

ここを、良寛（1758-1831）は、「元の誓ひの姿なりけり」と詠唱するのである。この詠唱は、日本的宗教意識では、親鸞（1173-1262）の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」（『歎異抄』後序）の詠唱水脈に通ずるものである。我々は両者の「なりけり」の宗教的、かつ、芸術的交響に盲目であってはならない。日本的宗教的芸術的極みにおいて詠唱「なりけり」が遂に響くのである。それは、西行（1118-90）の「年たけてまた越ゆべしと思ひきや命なりけり小夜のなかやま」（平氏滅亡の翌年、戦火にあった東大寺復興のため、沙金勧進を目的に、文治2（1186）年69歳の秋陸奥への旅の途上東海道にて）において確固たる日本的詠唱の基礎を与えられた上での、交響なのである。

日本三大詠唱——日本教育の基礎——地球文明の呼吸——エコ生代の至誠心

西行の「命なりけり」、親鸞の「一人がためなりけり」、良寛の「姿なりけり」を私は日本三大詠唱と呼称したい。それぞれ平安末期から鎌倉初期への激動的転換期只中の、鎌倉仏教誕生の、そして徳川末期開国直前の、宗教的渴仰の声を歌い挙げている。日本三大詠唱を知ることなしに日本を知ることはい出来ない。これらの学びは、日本教育の基礎である。これらの学びがアウグスティヌス『告白』、マルティン・ルター『ローマ書講義』の学びと東西文明間対話的に連結する時、日本は初めて地球時代文明の気宇壮大を呼吸し始めるのではないか。その呼吸が21世紀の今、開幕する「エコ生代」（the Ecozoic Era）の至誠心となるのだ。

（地球時代の文明原理としての至誠心については、拙著『至誠心の神学——東西融合文明論の試み』京都・行路社、1997年、参照。）

- (35) 長谷川洋三『「般若心経」の研究——これは大懺悔の経典である』（東京・恒文社、1989年）、134-135頁。
- (36) See Tokiyuki Nobuhara, “My New Year’s Greetings in Tanka Form—In Dialogue with Thomas Berry and Ryokan: With Some Philosophical Reflections on the Importance of Now in Mind,” in: Herman Greene, ed., *A Sequel to The Ecozoic: 151 Tributes to Thomas Berry* (Chapel Hill, NC: Center for Ecozoic Studies, forthcoming). See also Tokiyuki Nobuhara, “A Tribute to Thomas Berry: In Dialogue with Whitehead, Basho, and Ryokan,” in: Herman Greene, ed., *151 Tributes to Thomas Berry* (Chapel Hill, NC: Center for Ecozoic Studies, 2009), pp. 195-199.