

良寛とトマス・ベリーと共に

21世紀の懺悔と回心—環境と生命の時代の為に

延原 時行

敬和学園大学名誉教授

東西プロセス研究企画主宰

*本稿は、Eco-Sophia Symposium（上智大学四谷キャンパス 2号館17F 国際会議場および7号館14F 特別会議室、2010年12月4日—5日）The Age of Ecological Civilization/Living for Nature, with Nature に於ける講演草稿である。主催者・上智大学哲学研究科委員長田中裕教授の懇切なご招待に深甚の謝意を表します。

序

—

この講演は、『良寛とトマス・ベリーと共に——今、21世紀の懺悔と回心、エコ生代開幕す。』と題します。

拙著『地球時代の良寛』（2001年）において私は、「良寛禅師は、今正に明け初めようとする地球時代（政治・経済・運輸・科学技術・情報・通信・文化・教育・宗教当、文明のあらゆる面にわたって地球上の全人類が、それぞれの国民生活の真っ只中で、地球規模の一体感・連帯意識をもって生きることを迫られている時代）に妙なる光芒を帯びて浮上してこざるをえない偉人・聖者である。」という良寛賛辞を認めました。

本講演は、それを受けつつ、さらに、20世紀—21世紀のキリスト教「エコ生代」(the Ecozoic) 運動の偉人・聖者として全世界で敬慕されながら、2009年6月1日その94年にわたる輝かしい生涯を全うした、トマス・ベリー博士への賛辞を書き加え、良寛とトマス・ベリーと共に、新しい人類の地球時代・宇宙時代の回心（文明と人生の根本的転回）を呼びかけ、提唱する企図に立ちます。

ところで、良寛とトマス・ベリーと共にと言う場合、あいだにある「と」の一語は、実に深遠な意味をもちます。

それは、没後180年を本年迎える良寛禅師が、21世紀の地球時代・宇宙時代に、世界的名著『宇宙物語——原初の揺らめく炎からエコゾイック時代まで。コスモスの自発自展への祝賀』*The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era. A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*¹（ブライアン・スウィムとの共著）の刊行によって「宇宙時代」としての「エコゾイック時代」（エコロジーをいのちとする時代、邦訳では、エコ生代）の開幕を告げたトマス・ベリーとつながって、全人類の見地から新たに

甦る、その「今」を標しづける言葉なのです。

この「今」には、私のキリスト教神学者として奮闘して止まない「キリスト教思想の今」が含まれています。その「今」に良寛禅師の生涯と思想の全背景がキリスト教思想の今と噛合って、宗教間対話の形を成しながら流入してまいります。そして、この「今」が、右にも触れましたように、トマス・ベリーの提唱して止まない「21世紀の懺悔と回心」である「エコ生代」の大転回に、精神的に先駆ける「過去の懺悔回心物語」（例えば、アウグスティヌス、マルティン・ルター、賀川豊彦）の激励が届いているのであります。

そうした意味での重層的な背景をもつ「今」を、私は「良寛とトマス・ベリーと共に」歩むべき地球時代・宇宙時代の、東西両文明の出会いと対話——この深遠な「と」——に認めます。そうして、以下の時代的問題意識を持つべきだと、私は初めに強調いたしたく思いません。

二

文明における時制の諸連関をめぐる難問について

おそらく現在、人類の当面している最大の難問の一つは、産業革命以来の（あえて象徴的な表現を用いれば）「時制の一致」（sequence of tenses）の文明をいかに適切に脱却することができるか、という問いであろう。時制の一致というのは、ご承知のように、英文法で、報告者の話法の時制が、報告内容の時制と一致するように、という決まりのことである。例えば、”He says that he is happy with his new house.”（彼は、彼の新しい家に満足している、と言っている。）という現在形の文章は、過去時制では、”He said that he was happy with his new house.”（彼は、彼の新しい家に満足している、と言った。）という具合になる。

ここで、私が問題にしている「時制の一致」は、右の英文法の決まりを文明論に使うために一ひねりしたものであって、英文法のままの意味ではない。従って、ここでは、「時制の一致」というのは、端的に言って、生産性の低い「過去」と生産性の高い「現在」との間にもつばら産業の生産性をほとんど絶対的な価値基準・共通項とすることによる「同時代意識」の文明の在り方を指すのであって、それが（近代以前の文明とは確然と自らを区別した）本質的に同質性の時代意識に立つ「近代」産業文明の姿である。

だが、近代産業文明のこの姿は、当の産業文明による地球環境の破壊により近代的「時制の一致」（その中には産業の進歩を支える自由主義思想と民主主義政治体制も含まれると同時に、これら一切を護るための安全保障と称して、「核保有」を絶対的必要と考える思维方式を内具する）を破るに至った。これは自己矛盾である。そこに現出しているのが、我々の「破れを含んだ世界」である。

近代的「時制の一致」の破れた世界の自覚に立つのが、「現代」である。現代意識は従って、近代意識と全く違って、産業文明の進歩ではなくして、破れた世界の全体性(Wholeness)

の回復・癒しを最大の関心事とするのである。

そこで、我々は現在、人類の当面する最大の難問の第二のものに気付くのである。それは、破れた世界の中でいかにして「時制の転移」(transmutation of tenses)の文明、即ち「過去」の反省(懺悔と回心)による「現在・未来」の刷新の文明を構築するか、という問いである。この第二の難問は、第一の難問の適切な解決を、当然、含まねばならない。つまり、産業の生産性という同質性を常に維持することを最大関心事とする近代産業文明の「時制の一致」を超克する仕方で、その破れである地球環境の破壊を止め、地球生命と人類文明の統一的全体性(Wholeness)＝癒しをもたらす必要があるのである。これが今我々に突きつけられている全地球人類的「命法」(imperative)である。

この時、我々は我々の現代文明——正しくは、近代産業化石油文明の終局時(破れの自覚態)の文明——が、『偉業——未来への地球人類の道』の著者トマス・ベリーの言うように、6500 万年前の新生代(Cenozoic Era)に地中深く残された化石燃料(ことに石油)の大量蕩尽(驚くなかれ、産業革命以後の近々数世紀、ことに19世紀半ばから21世紀半ばまでの二世紀に、化石燃料の全埋蔵量の実に80%を使用しつくすという収奪暴挙)に具現しているように、「時制の略奪」(robbery of tenses)によってなる「現代地球文明による過去・大過去の地球環境生命資源のあくなき利用」の事実には深刻な反省の眼を十分に向けたい。これからの方途を考えるのでなくてはならない。

いま私は、三つの時制の問題性に言及した。

(一)「時制の一致」(sequence of tenses)、「同時代性」としての近代性の問題意識。産業の進歩観がその基調。

(二)「時制の略奪」(robbery of tenses)、過去(具体的には、6500万年前の新生代という地質時代)の化石燃料(ことに石油)の収奪経済(extractive economy)に依存する「近代」石油産業文明の異常性に気付く「現代」。全地球人類的危機意識がその基調。

(三)「時制の転移」(transmutation of tenses)による未来文明の刷新。全地球人類的文明刷新の希望がその基調。

三

私が本講演で「良寛とトマス・ベリーと共に」21世紀の懺悔と回心である「エコ生代」を生き抜きましょう、と呼びかける場合、(三)の「時制の転移」を「懺悔と回心」で果たすことを呼びかけているのであります。

「良寛とトマス・ベリー」であります。この「と」によって私の訴えたいのは、「エコ生代」(the Ecozoic Era)は西洋キリスト教を代表するカトリック思想家トマス・ベリーによって提唱・開拓されたとはいえ、実は、本講演と同名の拙著の第五章「トマス・ベリー博士への賛辞——ホワイトヘッド、芭蕉、良寛との対話」(邦訳)に縷々説明しておりますように、東洋を代表する芭蕉と良寛の詩歌哲学によって彩りと幽玄を賦与されるべきだ、という必要性なのです。そうでないと、「エコ生代」は、真に世界的な、多元的多様性を持つ

た時代とはなりません。「賛辞」の英文オリジナルは、この度、全世界からの151名のベリ
ー心酔者の寄稿を得て刊行された、ハーマン・グリーン編『エコゾイック時代——トマス・
ベリーへの151人の賛辞』² に他の寄稿文とともに収められ、世界の多くの友人たちに
広く閲読いただいております³。

拙文における私の意図は、この「エコ生代」開幕に際して、良寛思想の世界性に関する
我が心底からの確信をトマス・ベリー博士と世界の友人・同僚諸氏に伝えることにありま
した。例えば、次の俳句に托されたような「精神の世界性」は、いかがでしょうか。

盗人に
取り残されし
窓の月

良寛のこの俳句ほど、現在の地球人類の運命を象徴的に描き出している芸術の言葉もな
いのではないのでしょうか。盗人は、良寛が五合庵で出会った彼のせんべい布団一つを狙っ
た貧しいひとではなく、世紀の悲劇です。

21世紀に入って「9・11」（2001年9月11日）の惨劇とそれに続くアフガン・イラク戦
争、米国サブプライムローンの本来的に抱えていた新自由主義資本主義経済のからくりの
自爆「リーマン破綻」（2008年9月15日）による世界的経済危機、——こうした惨状の中
で、我々は誰も、「我々に残されているものは、何か。」と自問自答しています。いわゆる
「持続可能性」《sustainability》⁴の問題意識です。その今、良寛が、「取り残されし 窓
の月」と詠んだ心が学ばれねばなりません。私はこの一句について、ひとりの大学の同僚
が次のような感想を西洋人の立場から、西洋人の立場を超えて、述べたことを想起します。

「良寛の泥棒に対する同情心の周知の逸話が、思い出される。良寛は布団の中で休ん
でいて、泥棒が入ってきたのに気付いていたが、彼を助けてやった。ミズカラ転ジ、
ソノ引クニマカセ、盗ミ去ラシム（注。解良栄重『良寛禅師奇話』）。俳句は、しかし
ながら、月は覚りをシンボライズするものであったという事実によって、付加的な辛
辣さを備えている。盗人は物のうちの一つを盗み取ることができる。しかし、覚りは、
盗み去ることができない。」⁵

覚りは、盗み去ることができない！ 「窓の月」に込められた良寛の深い仏教思想に打
たれて以来、同僚サンフォード・ゴールドSTEIN教授は良寛の虜となった由です。私は
同様の事態が、キリスト教思想の今をめぐって、キリスト教教義の中心にある「イエスの
宗教」という重要問題の再考の中で、また、キリスト教経験の歴史的転換点での「懺悔回
心物語」——その代表例は、何と云っても、アウグスティヌスの「告白」でしょう——の
中で、さらに、現在の地球人類の現実問題としての、「今、21世紀の懺悔と回心、エコ生代

開幕す。」という物語の中で、起こりうると思います。

良寛の 21 世紀地球世界への「妙なる光芒を帯びての浮上」⁶ は、先にも述べましたように、前著『地球時代の良寛』の主題でしたが、本講演では、さらにこの主題を欧米世界のエコロジー運動の輝ける旗手、トマス・ベリー思想との密接な連関において明らかにしてみたいと思います。

四

先にも述べましたように、本講演の元となっている拙著『良寛とトマス・ベリーと共に』は、その焦点を、副題『今、21 世紀の回心、エコ生代開幕す。』という世紀の大転換期に結んでいるのです。この「今」は、「良寛の今」でありつつ、同時に「キリスト教思想の今」です。そういうものとして、「21 世紀の、人間中心主義かつ産業中心主義による環境破壊の錯誤からの、全地球生命尊重への懺悔と回心の今——すなわち、エコ生代まさに開幕す、というその今」なのです。

この今、良寛とキリスト教思想の共同の今、歴史大転換の今、地球生命共同体と共に人類文明が生きる今、この今を私は歩みたいものと切に希望します。

折しも鳩山由紀夫民主党新政権（今となれば、その八ヶ月の短命が悔やまれる政権）が、昨年 9 月 22 日にニューヨークの国連気象変動サミットで行う演説の内容が固まり、2020 年までに、温室ガスを 1990 年比で 25%削減する日本の中期目標を設定すると表明しました（19 日政府筋発表）。当日、発展途上国に日本の省エネ技術や資金を積極的に提供し、地球温暖化対策を支持する「鳩山イニシアチブ」（仮称）も提唱されました。

さて、実施された鳩山新首相の演説原文には、温室ガス削減実現に向け、「（日本の）国民、企業の高さを信頼している。産業革命以来続いた社会構造を転換し、持続可能な社会をつくることこそが、次の世代に対する責務だ」（『新潟日報』2009 年 9 月 23 日付）という重要な訴えが含まれています。私はこの「重要な訴え」⁷ に日本の形而上学の水準を示す、芭蕉と良寛の詩歌哲学の裏打ちが是非なくてはならないと、（本講演の元となっている）拙著全篇で以って高調するものです。

昨年 12 月 18 日コペンハーゲンでの COP15 が「先進国と途上国の対立」で数値目標なしに終わった現況を見ても明らかなように、エコロジーの世紀が産業化と技術的諸問題を超えて進むには、先ず深い形而上学的ヴィジョンが不可欠です。それなしには前進しません。日本の提案もこうした点に鑑み、さらに思想的に深化されねばなりません。

新しい日本の動きの中に、地球最先端のトマス・ベリー博士の「エコ生代」《The Ecozoic》運動に連なる最高水準の思想的連帯が形成されていること、そして、そこに今や、芭蕉と良寛が加わって、その詩歌哲学の妙味を発揮しつつあること、——こうした世界思想の情報が生きて働きますように、切に祈念してやみません。

第一節 「良寛とキリスト」--東西融合の可能性？

先程も説明させていただきましたように、2001年の拙著『地球時代の良寛』（考古堂）の第9章で、私は、キリスト教の立場からの良寛理解の或る重要点に達しておりました。今回この講演で、その地点から竿頭さらに一步を進めたく切願します。それには、第9章の拙文全体をじっくりと読んで掛りたいと思います。よろしいでしょうか。⁸

それでは、読みます。

第9章 良寛とキリスト

ほかに、二人の犯罪人が、イエスと一緒に死刑にされるために、引かれて行った。「されこうべ」と呼ばれている所に来ると、そこで人々はイエスを十字架につけた。犯罪人も、一人は右に一人は左に、十字架につけた。[そのとき、イエスは言われた。「父よ、彼らをお赦してください。自分が何をしているのか知らないのです。】人々はくじを引いて、イエスの服を分け合った。民衆は立って見つめていた。議員たちも、あざ笑って言った。「他人を救ったのだ。もし神からのメシアで、選ばれた者なら、自分を救うがよい。」兵士たちもイエスに近寄り、酸いぶどう酒を突きつけながら侮辱して、言った。「お前がユダヤ人の王なら、自分を救ってみろ。」イエスの頭の上には、『これはユダヤ人の王』と書いた札も掲げてあった。

（『ルカ』23・32－38。新共同訳）

序

皆さんは、人生で一番嫌なことは何ですか。人に馬鹿にされることではないですか。

私は思うのであるが、人に馬鹿にされることを克服することが出来るならば、その人はその人生において敗けることがないであろう。

この度、2000年5月20日－21日に没後170年祭（「良寛国際シンポジウム」）を新潟芸術文化会館で開催させていただいたその良寛禅師という方は、正しくこの人に馬鹿にされることを克服して生きていった人である。では、何によって馬鹿にされることを克服していったのか。

馬鹿に徹することによってである。

馬鹿に徹して人々の本当の幸せ、悟りを願うことによってである。

そのところを良寛さま自身このように言い表わした。

「生涯身を立つるに懶く、騰々天真に任す」
身を立つるに懶く、というのは、世間でのしあがりたたくなく、馬鹿にされるままでいいじゃないか、ということである。恩師・岡山県玉島の円通寺住職国仙老師よりもらった印可証明（禅の悟りの証明書）にもあるように、「如愚」、馬鹿みたいというのが、良寛の人柄の真髓であった。ここから大愚良寛という名が生れた。

ところで、大愚、大馬鹿というのは、事柄の半面である。もう半面は、「騰々天真に任す」という仏教修行者としての本来の目的を果たすという面であって、あるがままを仏の国、天の真理、空の世界に任せて行くだけだ—というのである。これが良寛のころである。

ある時、何でも国上山（くがみやま）の五合庵に盗人が入った。入って見ても盗るべきものがない。そこで良寛さまの寝ている布団をそーッと引っ張った。良寛さまはその時「自ラ転ジ、其ヒクニマカセ、盗ミ去ラシム」と、解良栄重（けらよししげ）の『良寛禅師奇話』には書いてある。そこで作られた名句が、盗人に取り残されし窓の月、である。月とは、仏教では、法性法身を表す。本当に尊いものは、盗めない—それが、私と共に厳然として在るではないか、とうたっているのである。讃えているのである。

一：良寛の常不軽讃仰

しかし、良寛は何故このような馬鹿になる決心をして、一度は去った故郷越後に托鉢僧（乞食坊主）として帰ってきたのであろうか。

それは、父以南の桂川への入水の死による衝撃による、と言われている。私は、最近刊行された谷川敏朗先生の『良寛全句集』を読んで深く感ずるところがあった。ことに良寛の一句、

そめいろの訪れ告げよ夜の雁

である。父以南がそこへ帰って行ったという仏の国そめいろ（「蘇迷廬」）は、私に何をせよと告げ給うのであるか、新潟へと飛んで行く夜の雁よ、教えてくれ。

この句と共に良寛は新潟へ帰る。大愚・大馬鹿者となるために。大馬鹿者となって人々に仏の道を示すために。

晩年、「法華讃」を書き残した。これは仏教哲学詩の傑作である。その中に常不軽菩薩を讃美した歌がある。

朝に礼拝を行じ

暮にも礼拝す

但だ礼拝を行じて此の身を送る

南無帰命常不軽

天上天下唯一人のみ

（常不軽菩薩に私は帰依します。）

（天上にも天下にも唯一人しかいない

尊いお方です。）

「法華経」に出てくる常不軽菩薩、何でも釈迦の前生の姿であるこの菩薩は、出会う人ごとに、「あなたはやがて悟りを開いて仏に成る人だから尊い、尊い」と言って礼拝した。そのことによって人々からうるさがられ、馬鹿にされ、いじめられ、なぶりものにされたというのである。この常不軽菩薩を讃えて良寛は一途に生きたもののごとくである。

二：イエスは常不軽の受肉

以上が、今日の私の「良寛とキリスト」の話の前半である。今から後半に移る。後半は

長くない。

良寛の慕い、窮めた常不軽菩薩とは誰か、という問題である。良寛はこの常に誰をも軽蔑しない（誰をも尊び、その悟りを願い祈る）仏を讃えて仏教者として生き抜いた。もう殆ど、常不軽菩薩と良寛は一体であった。だから、どんなに馬鹿にされ、世間でいじめられても心は満ち足りていた。良寛のこころは永遠の常不軽菩薩（「言いがたきうめきをもって執り成す御霊」『ローマ』8・26、参照）と霊性上の契りを結んでいたのである。

私はただそのような良寛であったから、一度はそのたたえてやまない慕わしい常不軽菩薩が実際に人の姿を取り、歴史の中に躍り込んで生き、十字架に架かり、人々に馬鹿にされ、「人を救ったが、自分を救えないじゃあないか」と罵られ、嘲られ、しかも「父よ、彼らを赦し給え、そのなしているところを知らざればなり」と祈った姿に出会いたかったのではないかーと思う。その姿とは、イエスである。

結 語

皆さん、良寛の目で見れば、十字架上に罵られながらも、人々のために「赦し」を祈りつつ死んで行くイエスは、永遠の常不軽菩薩の人と成り給うた姿以外のなにものでもなかったはずなのである。良寛の透徹した目が我々にこのことを教える。新たな感慨と驚きではないか。

良寛は、この世で一番尊いのは、徹底して馬鹿にされながら人々を尊んだ常不軽菩薩だということを証した。ここに彼の仏教者としての使命があった。私はそれを深く学びたい。同時に私は、この常不軽菩薩の人と成り給うた姿を、イエスと言う。そこに私のキリスト者としての証しと使命がある。私のキリスト教的霊性は、究極の神讃美のため、ついにイエスの生身の姿に収斂して行かざるを得ないからである。曰く、「まことに、この人は（注。この「常不軽の人」こそ）神の子であった」（『マルコ』15・39）と。

この私の見地を「常不軽菩薩キリスト論」と呼称してみたい。永遠の「常不軽菩薩」（＝キリスト）の受肉の姿こそ十字架上のイエスであった、と見做す見地だからである。諸君はこの点どう思われますか。

最後に、一つ問いをだしてみたい。何故他人を救ったが自分を救えない十字架上のイエスが、救い主なのであろうか？ ここが判らないと、人は必ず自分を救って他人を救おうとしない自己救済主義を、なんだかんだといっても最後の最後のところ、自我の砦にするのである。そこで、私の回答はこれである：他人を救ったが自分を救えないで絶望の呻きをあげている時こそ、人は「神からの直接の救い」を経験しているものなのである。これこそまさに救いの神秘である(1)。イエスが正にそうであった(2)。かくして、此処（悲惨と絶望の此処）が直ちに「神からの直接の救い」に直通しているのである。そしてそれは、終わりの時に開示される真理なのである(3)。（敬和学園大学チャペル三分間説教・2000年6月23日）

註

(1) この神秘を語った言葉：「凡て労する者、重荷を負う者、われに來れ、われ汝等を休ません。／『來れ』。なぜなら彼は、労する者、重荷を負う者が、その或る者は助けはないかと四方を窺ひ、或る者は慰めを見出さぬために眼を地に伏せ、或る者は天から慰めが来るに相違ないといふ風に、天上を見つめつつ―しかもその誰も彼も皆求めつつ、その重荷、辛苦を、充分に苦しいものを感じてゐるといふこと―そして途方に暮れて、嘆息しながら、そこに立つてゐるといふことを、認めて居給ふからである。それゆゑ、彼は、來れと語り給ふ。求め、憂ふることを廢（や）めた人―そのやうな人を、彼は招き給ひはせぬ」（セーレン・キエルケゴール著、井上良雄訳『イエスの招き―キリスト教の修練』角川文庫版、1953年、27頁）。良寛の場合、この神秘を示す言葉は、私見にしても間違っていないならば、「静夜虚窓下」の詩に出てくる：「怜（あわれ）むべしこの時の意寥寥ただ自知するのみ」。「怜むべし」の一語は、詩的宗教的孤絶の絶望的感興・感動の瞬間を捉えている。拙論「地球時代の良寛―孤絶の系譜をめぐって」（『良寛』30号、1996年秋、27頁）、参照。

(2) 宗教改革者マルティン・ルターはイエスの十字架上の絶叫「わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになつたのですか」（『マルコ』15・34）を、「受苦することの最高の歡喜にあつてかく叫び給うたのである」（In summa exultatione patiendi clamavit）と『詩編講義』（WA, III, 167, 20ff.）のなかで解説している。

(3) 「わたしの兄弟であるこれらの最も小さい者のひとりにしたのは、すなわち、わたしにしたのである」（『マタイ』25・40）と終わりの時に「王」から聞くであろう、という、あの暗示的な聖書のメッセージは、時間のこの靈妙なる「現在即未来」的構造を物語るものである。この構造は、イエスの教えの眼目だった：「悲しむ人々は、幸いである、その人たちは慰められる」（『マタイ』5・4）。

先にも述べましたように、右の拙文は、私の良寛理解（理解と申しましても、良寛だけの理解ではなく、宗教間対話的な「良寛とキリスト」を主題にした理解）の到達点を示すものであります。到達点でありますから、次なる疾走はこれを土台にして試みるほかありません。少なくとも、私に関する限り、この方法（この思索方法）がいちばん身に合っております。一步の次にまた一步。自分がどこまで登れているかを確信して（他人のことは如何にもあれ）登攀するのが、人生に就いても、学問に就いても、真つ当な道だと、私は確信いたします。「自分の達しえたかぎりにおいて進む」、これはまた私が新約聖書の使徒パウロが書き残した人生方法として、大切にしているものであります（『ピリピ』3・16、参照）。

こうした所信から、ここで、右の本文について幾つか読解のポイントを押えておきたいと思ひます。次の三つの要点は、右の拙文を基礎にしながら、そこからさらに進むための

覚え書であります。心得帖であります。

1. 大愚良寛

右のように、「常不軽菩薩キリスト論」が確立して見ますと、色々なことがよく見えてまいります。一つは良寛に与えられた「大愚」という呼称であります。これは、あくまでも、事柄の一面でありまして、「常不軽菩薩」の賛美——南無帰命常不軽——のための実存的姿が「大愚」だったのでしょう。力点は、あくまでも南無帰命常不軽にあります。この事情は、右の拙文で引用した良寛の人生信条「生涯 身を立つるに懶く 騰々天真に任す」にも貫流しています。前半の「身を立つるに懶く」は、後半の「騰々天真に任す」を指差すもの、それへのベクトルであって、それだけが孤立して意味を持つものではないでしょう。

2. 盗人に取り残されし窓の月——「愛語」の思想(道元「正法眼蔵」由来の思想)

この句の心は、勿論、尊いもの(究極者)は盗めないものだ、という直覚であります。仏教的に言えば、「盗めない物」とは、空(それも、ナーガールジュナの有名な『中論』の中で展開した「空は空自らを空ずる空」としての空)であります。「窓の月」は、このような空自らを空ずる空(空という物があるのではない、さりとて空という概念でもない、一切を空ずるダイナミズム、宇宙に遍満するダイナミズム)のことでしょう。⁹

この事情は、有名な『般若心経』の一節にも看取されます。「色即是空」で、形ある物(色)を打ち割って見れば、空っぽである、というところまで見るのですが、これではまだ十分底の底まで見たことにならない。今見た「空」そのものが空である、という風に、「空」(まだ概念上の空でしかない空)をさらに根本的に空ずるところ、「空即是色」ともう一度形ある物(色)の世界を絶対肯定(空の空、二重否定だから出てくる絶対肯定)する。それが慈悲というものでしょう。大乘佛教の究極は「向こう」(第一次的空)の果てに行く(往相)だけでなく、それをあえて自ら否定して「こちら」(第二次的空即色)に帰還(還相)するところにあります。良寛の「窓の月」は、まだ「向こう」にあります。それを見ている良寛のところ(すなわち、盗人に物を与えて恬淡(てんたん)たるところ)は、あくまでも「こちら」です。

そう見れば、「窓の月」をそのように見ている良寛は、いったい、何者でしょうか? 何者だと言えればいいのでしょうか? これが、私の良寛研究で最も重要な問いであります。しかし、この問いの追究は、この講演の最後までとって置きたいと思えます。

ところで、この段階で、ひとつ確認しておくべきことがあります。それは「愛語」はどこから出てくるか、という問題でして、ヒントは、勿論、「窓の月」でしょう。「窓の月」を見ている良寛が、盗人に「自ラ転ジ、其ヒクニマカセ、盗ミ去ラシム」という、「愛語」ならぬ「愛行」を行なうわけですね。この無言の行が在って、はじめて「愛語」は出て来るのです。

最近、吉本隆明氏が、現代文学に関して、ケータイ小説やさまざまな若い人の文学が出ているが、文学をコミュニケーションの手段や機能と考えているので深くない、本当は沈

黙こそが言葉だ、と評していましたが、正に至言¹⁰。良寛の場合、「愛語」は道元の「正法眼蔵」から学んだものだと言われていたのですが、もっと深くは、彼の沈黙の「愛行」の現われなのではないでしょうか。そして、その奥には、常不軽菩薩の沈黙の慈悲が控えている。そう思って読めば、新井満氏の自由訳『愛語』¹¹も朗々と響きますねえ。

これは、私は、キリスト教の方の「愛の賛歌」（『I コリント』13・1—13）も同様だと思いますよ。「愛はいつまでも絶えることがない」（8 節）は、著者使徒パウロの接した「復活のキリスト」の实在を描いたものであって、単なる概念語ではないです。そこにありありと生きてあるキリストを、パウロは、「絶えることのない愛」と呼んだのです。一切の概念語は、このように、实在に先立たれないならば、先立つ实在を先立つ实在として言い表わすのでなければ、まったく無効ですね。

3. 常不軽菩薩キリスト論の提唱

この提唱は、すでに、右の本文の最後に触れております。その中心は、「常不軽菩薩=キリスト（先在のキリスト、受肉以前のキリスト、すなわち、『ヨハネによる福音書』1章1節に言う「初めに言があった。言は神と共にあった。言は神であった。」という言=ロゴス）」だとすれば、その菩薩=キリストの受肉体なのでありまして、それがイエスであります。

4. 宗教間対話とルターの宗教改革の研究の重要性

いま、「良寛とキリスト」の拙文を読むことから、この講演の本文の展開を、始めております。それにしましても、私の先程の主題「良寛とキリスト」が成り立つためには、20世紀後半からの先人達の如何に多くの、如何に波乱万丈の労苦、悪戦苦闘があったことでしょうか。宗教間対話の労苦です。それには、（1）19世紀的キリスト教絶対主義、（2）包摂主義（他宗教の真理を「キリスト」に包摂する立場で、カール・ラーナーの「匿名のキリスト者」の理念が代表的である）、（3）宗教多元主義（神中心主義とも呼ばれる。超経験的「神」を頂点にして諸宗教がその神の顕現として並列すると見るジョン・ヒックの立場が典型的である）、（4）二究極者の問題（「キリスト教的神と仏教的空」の対話が典型的であって、その主唱者はジョン・B・カブ・Jr.である）の四つの段階がありました。その前には、欧米キリスト教の自己確立がルターの宗教改革を通じてなったこと、これも忘れてはなりません。私の歴史神学的確信は、従いまして、両者（宗教改革+宗教間対話）によって成る「二正面作戦」であります¹²。

ルターの宗教改革の研究の重要性は、以下のように指摘できます。16世紀西欧におけるルターの宗教改革を通じて、人々は、あらゆる生業を神からの「召命」《Beruf》として受け取り直しました。そのことにより経済活動に関して、それを単なる利潤追求の手段にするのではなくして、そこにおいて神に召されたもの（中世の聖職者）と同じ厳粛な使命観をもって、利潤を私利私欲のためではなく「公益」のために活かすことをモットーにして、資本主義的生産と資本主義社会が誕生しました。かくして、出現した①自由主義、②民主

主義、③自由市場経済は、その根底においてキリスト教信仰に立脚する「召命」概念なしにはあり得なかったのであります。

ここから、マックス・ウェーバー著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の提起する資本主義社会成立の欧米的スタンダードが確立するわけです。すなわち、「召命」意識なきところでは、「利潤追求」《greed》が蔓延し、経済社会が転覆されるということ、マルクス流に言えば、自然主義=人間主義に則った「経済原則」が「経済法則」という逆立ちの形で「私人」を元にして、商品→貨幣→資本(労働力の商品化)等々の回り道を迂回してしか経済社会に表現されない事態になるわけでありす¹³。

諸宗教との関係でこの転覆を考えて見ますと、「召命」意識は欧米キリスト教世界にしかない、という独断がこれでありまして、日本の徳川時代に既に、禅学者鈴木正三により「諸行即修行」と言われた、凡ての生業が仏道であるという見方の確立が「日本資本主義の精神」であったことが、見落とされました。これなくして、どうして近代に入って明治維新以来の日本の近代化=資本主義社会の成立が可能だったことでしょうか？ 欧米的傲慢であります。

第二節 懺悔の心——良寛とアウグスティヌスの場合

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¹⁴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ますまい。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』¹⁵を読んでいたのでした。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思へるのである。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。¹⁶

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。¹⁷

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ざることができる。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わると考へることができる。アウグスチ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。¹⁸

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つきます、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。つつけば、という原因があつて、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、と言つたとしますね。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、という目的に向つてこの人の心は、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せぬ。「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、「アウグスチ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つております。

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つた上で、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）に生きる生だといつたしまして、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せぬ。「懺悔の生」においては過去が——その失敗、その過誤、それら一切をもつたまま——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つたように、「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るから、であります。

私は、良寛禅師の漢詩、俳句、和歌を拝見してござりまして、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。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、ということが与かつて力があつたかもしれませぬ。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』)¹⁹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』²⁰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²¹。」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。

「口を開くも法華を謗り、口を杜するも、法華を謗る。法華云何んが讃せん。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」²²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²³。

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、敬和学園大学の新入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）²⁴にあったのでしょうかけれども、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——を参照したのであります。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。

一 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回目であります——毎年ここ胎内パークホテルを会場に、大学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」であります。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²⁵。

我々の心が狂っているのは、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。アジア諸国の中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うのです。

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、アリユ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) ²⁶。

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。汝は我々に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) ²⁷。

皆さん、讚美こそ、讚美の歌こそ、自己憎悪と近親憎悪からの解放です。讚美を歌っている時、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、この有名な讚美論と創造論は、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「神讚美」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²⁸。

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ようとも、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はありますが——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²⁹。

(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)

二 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は私は、彼の有名な『告白』冒頭の言葉に込められた「讚美の中での『近親憎悪』と『自己憎悪』の克服」について述べました。そして、「この有名な讚美論と創造論は、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悦となし給うた。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は安んじないのであるから³⁰。」

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、正しくび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なかった自己認識）に裏打ちされて「汝を讃えようと欲する」といふ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。そうであつたればこそ、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」にび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）の悟りだったのであります³¹。

ただし、ここで「懶く（物憂く）」を「懺悔の心」ととつた場合、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とあります。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」³²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 従来の榮蔵生

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、それと縋い合わせになった「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。³³

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³⁴」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（へんちよう）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。³⁵

『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³⁶。

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ないような激しい感情」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³⁷。

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年寄り、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たなど、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2月に亡くなった。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。³⁸

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³⁹。

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⁴⁰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)⁴¹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 従来の栄蔵生

「従来 of 栄蔵生」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⁴²

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⁴³。」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⁴⁴。」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のしかかり、彼はその答えを尋ねて「訪れ告げよ」と天に向かって叫ぶほかない⁴⁵。」

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。

三 「我が後を助け給へと頼む身は 元の誓いの姿なりけり」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、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
元の誓いの
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、「元の誓いの姿なりけり」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「元の誓いの姿なりけり」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「元の誓いの姿なりけり」に或る哲学的発見が込められている

良寛の「元の誓いの姿なりけり」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？

答え。宇宙は客観的にそこにあるだけではなく、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「元の誓いの姿なりけり」であります。この詠唱は、「元の誓い」の直々を取る「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、「真理の不可逆的尊さ⁴⁶」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⁴⁷。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「詠唱そのままが救いである」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、と見る事が出来る。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」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。⁴⁸

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、近々四、五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⁴⁹。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。

第三節 トマス・ベリーと共に——21 世紀の懺悔と回心、エコ生代開幕す。『偉業—未来への地球人類の道』に見る「懺悔と回心」基本メッセージ

はじめに

我々は今、「エコ生代開幕す。」と告げます。歴史は止まってはいません。21 世紀初頭には、「9・11」という悲劇とそれに続くアフガン、イラク戦争が世界人類を襲いました。いまや、ポスト 9・11 時代と言われ、ブッシュ政権が去り、新しい米国のオバマ政権の登場

を迎えました。「9・11調査委員会報告書」の再考をめぐる「オバマ大統領への請願」も米国ではなされているようです。だが、重要なことは、我らの地球文明全体が、今日までの近代石油産業文明活動による4、5世紀に亙る地球生命共同体の破壊という罪業を懺悔し、トマス・ベリーの名付けて言う「エコゾイック時代」へと「回心」し、馳せ参じることです。ここに、21世紀までの人類の「懺悔と回心」の宗教的遺産のすべてが惑星規模で深められ、高められ、エコロジカルな創造的変容を遂げるのです。

「エコ生代開幕す。」これが時代最先端の言葉でなければなりません。時代最先端の言葉と共に、つねに人類は生きます。人類は、つねに覚醒に生きます。それが文明——地球文明——の定めなのです。こうした覚醒の国際場裡に、私は「トマス・ベリー博士への賛辞」を書き送ります。

エコロジーが、産業政策を超えて地球文明の覚醒中枢であることを、その生涯の思索と活動で明らかにしたのが、この人です。そこにトマス・ベリーの生涯と思想の惑星史的意義があります。

トマス・ベリー著『偉業——未来への地球人類の道』の偉大さは、その序文に刻まれています。序文(*)は、「地球上における人類の居住まい」「北アメリカ的経験」「大学の使命」「エコ生代のメッセージ」の四つの部分から成っています(表題は訳者延原による)。このうち、第一部分「地球上における人類の居住まい」は、単なる客観的事実を記したものではありません。原文では、《Human Presence on the Planet Earth》と成っておりますように、私が「居住まい」と訳した言葉は、普通は「現存」として宜しいのですが、そうは簡単に行きかねる内容を含んでいます。つまり、人類の地球虐待の歴史です。これを途絶すること、そして人類の地球上での新しい形での「現存」を産み出さなくてはなりません。そういう懺悔の心を含んで私は、「居住まい」としました。我々は地球に対して「居住まい」を正さねばなりません。正された「居住まい」をベリーは「偉業——未来への我々の道」としての「エコ生代」《the Ecozoic Era》と呼ぶわけなのです。

第二に、ベリーは、「北アメリカ的経験」を告白的に述べます。これは告白文書です。彼は北アメリカ人の罪の告白をここでしているわけです。では、それはどのような罪なのか。そして、この罪を贖う方法はどこにあるのか。第一の問いに、ベリーは、「地球の使用という文明の罪」という告白的回答を用意しています。第二の問いに、彼は「原初の諸国民(くにたみ)の道案内」に学べ、と申します。

第三に、ベリーは「地球上における人類の居住まい」を正す際に最も重要な知的機関は大学である、と述べます。大学の学術のあり方が、地球への搾取から「偉業」へと変革されなくてはならないのです。ここに回心のための知性の機関が整備され、練磨されなくてはなりません。

第四に、「エコ生代のメッセージ」が高らかに宣明されます。このメッセージは、確かに、「地球使用文明の懺悔」と「エコ生代への回心」のメッセージなのですが、理念的昂揚感

に溢れています。夢がなくてはいかに重大な業であっても、人類は遂行する意欲を持たぬであろう、——というベリーの哲学がここにはあります。

では、21世紀の預言者・賢者トマス・ベリーの言葉に聴きましょう。

第一省察 地球上における人類の居住まい

「21世紀のはじめの数年における惑星地球上の人類の居住まいが、本書の主題です。我々は、我々がどこにいるのか、そして、どのようにしてここに辿り着いたのか、を理解する必要があります。こうした諸問題について明確な理解に達したときにはじめて、我々は、我々の歴史的さだめを担ったままで、「惑星地球上」における「人類の居住」の様態に関して、地球と人類の互いに互いを向上させあう様態を創造するために、身を前へと乗り出すことができるのです。

今が今というこの時、我々は、我々の科学、テクノロジー、そして、通商プロジェクトに捧げられる、ますます増大する献身をつうじて到達されねばならない、あるワンダーワールド（不思議の国）を期待しているように思われます。

我々は、暫しのあいだ、地球の不思議をめぐって、それがどのようにして宇宙のガーデン・プラネット（緑かがやく惑星）にまでなるに至ったのか、そして、この背脈において我々人間の役割はどのようなものであろうかと、省察を凝らすことによって、我々の現在の生命状況について考えはじめてはいかががでしょうか。我々の直近の状況を心に留めるために、北アメリカ大陸との新たな親しいつながりを創りだしてみてはいかががでしょうか。というのも、我々は、我々はその道を未来の中にまで辿り行くにつれ、この大陸の道案内と支えとを是非とも必要とするからなのです。」

第二省察 北アメリカ的経験

「最初期のヨーロッパ人開拓者にとってもっとも基本的で、もっとも悩ましい課題は、この大陸を征服し、それを人間の使用に供することでした。人間的なものの高举と自然的なものの屈従はあまりにも過度だったゆえ、我々は、人間的共同体と地球の生命形態の群がいまやどのような形をとってお互いにとって生命賦与的な居住まいの姿となりうるものか、理解する必要があります。我々はすでに、この大陸の人間以外の構成要素とのあいだに、また、唯一の偉大なる地球共同体とのあいだに、有益な人間的居住まいを確立するためにたすけになり得る、批判的理解と適切なテクノロジーのかずかずを形成してきました。我々はただ、我々の人間的テクノロジーのかずかずが、惑星それ自身の絶えず刷新してやまないテクノロジーの群と十分噛合ったものであることを、見る必要があるだけなのです。

この任務を完遂するうえでの不可欠な資源は、この大陸の土着の諸国民（くにたみ）の道案内です。なぜとって、彼らは、我々が理解してきたよりもよりよく、この大陸とのあいだに、また、全自然界とのあいだに、人間たちがもつ統合的な関係を理解してきた

からです。人類史の初期において我々は、「神一人」間の諸関係について深い関心を払ってきました。もっと最近の数世紀となると、我々は、「人間相互間」の諸関係に関心をもつようになってきたのです。我々の未来の運命は、我々の「人間—地球」諸関係における親密性への我々の器量の大きさに、さらにいっそう決定的に依存します。」

第三省察 大学の使命

「実行可能な未来へと我々を道案内して行くはずの諸機関ということになると、その中でも、大学という学術機関は、特別の位地をもちます。なぜならば、大学は、人間的営みをコントロールする、すべての専門職を教えるからです。最近の数世紀間、諸大学は、各種の専門職でも、諸科学でも、工学、法学、教育、および経済学でも、その教えのゆえに、地球の搾取を支持してきました。ただ、文学、詩歌、音楽、芸術においてだけ、そして、時に宗教および生物諸科学において、自然界は、それが当然受けるに値する、配慮を受けたのです。

我々の教育的諸施設は、その目的を、地球を搾取するために人々を訓練するのではなくして、地球との親密な関係性へと学生生徒を導くことへと変換して、見る必要があります。というのも、我々を存在へともたらし、我々の命を維持し、そして、我々をその不思議な美観を以って歓喜させるのは、惑星そのものだからです。この脈絡において我々は、我々の眼前にある歴史的宿願——すなわち、未来へのよりいっそう実行可能な文明の道を樹立するという「偉業」——を我々に成就せしめる、知的、政治的、そして経済的な方向づけの数々を考慮してはいかがかと、思われるのです。」

第四省察 エコ生代のメッセージ

「なにかの有意義な作品を創造することのなかで、芸術家は、創造的なプロセスがあつてこそ段々と明瞭なものにされてくる、夢意識にも近似したくあるもの>をまず経験するのですが、まさにそのように我々も、まず、十分に魅力的な未来のヴィジョンを心にもたねばなりません。それがあれば、いま生成中の人類的プロジェクトの変容過程において我々人類を支え続けてくれるでしょう。そのような魅力的なヴィジョンを、我々はここで、エコ生代 (the Ecozoic Era) として、提唱します。それは、「人類」が「地球上」において「互いに有益な照らし合い」になる時代、なのです。

そうした未来は、我々が、宇宙は互いに交わりあう主体で出来ていて、けっして搾取される客体ではないのだと、理解するときのみ、到来することがあり得るのです。惑星との我々の第一義の関係性としての「使用」概念は、放棄されねばなりません。膨大な数の諸国民に、食糧、住居、および生計の資を供給する点で難しい諸問題があるとはいえ、これら諸問題は、究極的には、自然界が我々を維持することができるように自然界を維持する、我々の総合的能力に依存するのです。我々の科学とテクノロジーのすべて、および我々の社会的施設・機関のすべては、もしも、自然的生命システム群が機能することを停止す

るならば、機能不全に陥ります。

その神秘と美を具えた惑星との親密性、さらには、このことの含む意味の完全な深みは、惑星と統合し合った人間的関係性を機能させるものです。これは、人間以外の地球的存在様態のものたちを尊びながら、人類がその真の存在開花を達成する、ただ一つの可能性なのです。地球共同体の成就是、存在そのものの崇高さへと、そして、このことがすべてそこに源を発するこれらの神秘的諸力を讃仰することへと、高揚させられていくことでしょう。

からだと精神の栄養は、互いの親密な連合において達成されましょう。さもなくば、一切達成されないのです。我々がこの達成をいまや理解し、それに向けて働くことができることは、21世紀はじめのこれら数年のあいだに我々の眼前に拓けてゆく、心躍る未来なのです。」

* See Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future* (New York: Three Rivers Press, 1999), pp. ix-xi.

「序文」冒頭の言葉を正確に読むことが重要である。”The human presence on the planet Earth in the opening years of the twenty-first century is the subject of this book.” 先ず、”the human presence”を「人間の居住まい」と訳した。単なる「現存」ではない。「地球上に」存在するに人類は、地球に対する居住まいを今（21世紀の初頭において）正すという「偉業」に進まねばならない。そうすることによって、地球も人類も「未来へ」と進むのである。それが、トマス・ベリーが冒頭の一句で述べている一大事である。それを良く汲み取って、表題 (*The Great Work: Our Way into the Future*) も、『偉業——未来への地球人類の道』と訳した。”Our Way”と言うのは、殆ど宗教的響きを湛えた表現である。英語で”the Way”と言えば、「我は道なり、真なり、命なり。」(『ヨハネ』14・6)の「道」を想起させられる。また、英語で言う”We the people” (我々人民は)の響きをここに聴く。「我々の」は、先ずは、「惑星地球上に存在する」という限定を受けた、総称「人類の」という意味であることを見逃してはならない。ここでは、近代国民諸国家の別など第一義的意味を有しない。「偉業」は、「人類の道」なのである。ところが、さらに奥にある含みとしては、「人類と地球」「地球と人類」の道である。そこで、表題のように訳したのである。(この項、2010年5月25日記す。)

第四節 「トマス・ベリーへの賛辞」解説のために

尊敬するご友人方宛：2008年10月2日付（電子メール）

はじめに

世界のエコロジー運動と宗教間対話運動の長老トマス・ベリー博士 (Dr. Thomas Berry) への 94 歳誕生日を祝賀して拙文”A Tribute to Thomas Berry” (「トマス・ベリーへの賛辞」(邦訳) 50) を認めました。本稿は、そのための解説(背景説明)の任務を果たします。「賛辞」は、IPN(国際プロセスネットワーク=ホワイトヘッド哲学運動の世界的学会)の前会長であり、エコ生代研究センター (Center for Ecozoic Studies) の事務局長である、親友ハーマン・グリーン (Herman Greene) の招きに応じて、2008 年 9 月の最後の三日間、独立国際研究所: The East-West Process Studies Project(東西プロセス研究企画——略称: EWSP)にかんづめになって、必死で資料を読み、精魂込めて作成いたしました。今、何度も推敲した完成稿の送付を済ませ、ほっとしております。

世界の長老の生涯と業績を祝賀し、賛辞を送る礼儀は、欧米学会の美しい学術習慣であります。そこに招かれ、応えることができ、嬉しく思っております。祝詞は集められ、ハーマン・グリーンの手によって編集され、『エコ生代——エコロジーの時代における生命への省察』*The Ecozoic: Reflections on Life in an Ecological Age* と題する書物として刊行されます。刊行されれば、この書物は、世界中のエコロジー同好の諸賢と共に、ベリー博士の知的遺産を祝賀するお祭りの焦点となりましょう。この時、「日本的—仏教的キリスト教的—ホワイトヘッド流の、哲学的コスモロジーの賛辞」《a Japanese Buddhist-Christian Whiteheadian tribute of philosophical cosmology》を是非、献じたいと祈念いたしました。

ここに献じた拙文の主旨は、筆者の永年の哲学思想の粹であります。その全面的展開のため、今や、日英 Email 個人誌『風の便り: Letters with the Wind』(現在まで 6 号刊行)に触れております、英文六部作(そのうち、クレアモント大学院での Ph.D.論文『神とアナロジー—自然神学の新しい可能性を求めて』は、University Microfilms International から 1982 年に既刊)の最終編集と刊行に力を入れる時と相成りましょう。これぞ本務。武者震いを禁じえません。この賛辞執筆は、このための、思わぬ幸運なきっかけとなりました。すでに英文五部作の各章は、学術雑誌に掲載されたまま(国立情報学研究所 HP: CiNii 等に)オンライン公開中ですので、右の『省察』刊行と共に、予期せぬ前宣伝の時を迎えます。

一 『宇宙物語』と「トマス・ベリーへの賛辞」

今、欧米では、ブライアン・スウィム=トマス・ベリー共著『宇宙物語』*The Universe Story* が新しい、21 世紀の「物語」(共通創造物語)として(私の見るところ、社会主義のイデオロギーが去った後)歓声をもって迎えられております。ビッグバン以来の 150 億年(一説には、137 億年)の宇宙史を、地球人類が「物語として」思い描き、実感することなしには、デカルト以来の対象化認識のメカニスティックな世界観の誤り——それが、石油文明の危機とオイル争奪戦、地球温暖化や砂漠化や大恐慌や殺伐たる社会状況一般を生んでいる元凶であることは、周知のとおりです——を訂正して、新しい「エコ生代」に人類が乗り出すことはできない、——これが、ベリー博士の高邁にして、世界転換的な主張なのであり

ます。

ここに、世界の 21 世紀教育（学校教育、大学教育だけでなく、全人類の教育）の眼目があります。

ただ、それが新手の欧米流のイデオロギーによる世界思潮の席卷でしかないならば、というのが、或る批判的論客たち——ポール・ニッター (Paul Knitter)、ティモシー・イーストマン (Timothy Eastman) を含む——の懸念でありました。そこで、我が友ハーマン・グリーンが書いた論文「宇宙物語において宇宙はどこにあるのか」(“Where is the Universe in the Universe Story?”) が重要なのでありまして、これに依拠して我が主張を「日本からのユニークな対話」として打ち出したのが、拙稿であります。ここでは、ホワイトヘッドの叡智と共に、芭蕉と良寛の詩歌哲学が光彩を放ちます。

芭蕉と良寛の詩歌哲学は今や、トマス・ベリーへの賛辞とともに、世界の思想界の最先端に躍り出ます。友愛と対話のうちに！ 日本の精神的伝統は、今、輝きます——Ecozoic 時代を目差して！

二 ベリー論文「エコ生代」のあらまし

ベリー博士は、1991 年 10 月マサチューセッツ州グレートバリントンにおける第十一年次 E・F・シュマーカー講演「エコ生代」(“The Ecozoic Era”⁵¹) で次のように述べています。エコロジー運動では国際的に有名な一節をご紹介しますおきましょう。

(我々が大气、土壌、水中に流し込んだ汚染物質のために、ケベック州においてカエデの樹木は死に絶えようとしている。)彼らの死滅は主として、我々人類が、我々の燃料とエネルギーのために、ことに石油の、化石燃料の使用によって、大気中に放出した炭素混合物の結果なのである。炭素は、ご承知のように、魔術的な要素だ。惑星地球の全生命構造は、炭素に依存している。生命プロセスがその自然的パターンによって導かれるかぎり、地球の統合的機能は生起する。海中生命と陸上生命において表現されている素晴らしい多様性、花と鳥と動物たちの光輝、——すべてこれらのものは、彼らの豪華な天然色において、彼らの素敵な形態において、彼らのダンスする運動において、そして世界中にこだまする彼らの歌と呼声において、拡大することができた。

しかしながら、このすべてを成し遂げるために、自然は、石油と石炭の堆積のなかに、また大森林のなかに、測り知れない量の炭素を蓄えるという方法を見つけたのだ。このプロセスは、何十億年をかけて完遂された。バランスが達成され、そして惑星の生命システムは、太陽から流入するエネルギーと、空気と水と土壌の相互作用が起こる中で安全であった。

しかし、そこで、我々(人類)は、石油がかくも素晴らしい効果を発揮することができることを発見した。石油は、穀物を育てる化学肥料に仕向けることができる。繊維へと紡ぐことができる。それはまた、我々が建設した広大なハイウェイ上を輸送す

るための、我々の内燃機関を燃やすことができる。それはまた、無制限に多様なプラスチック製品を生産することができる。それはまた、巨大発電機を動かし、我々のビルの照明と暖房のための電力を生産することができる。(2頁)

だが、ベリー博士が、このような石油の利点を数えたてるのは、それがなくなったときの悲惨な結果を強調するためなのです。もう少し引用を続けましょう。

それはまったくのところ簡単極まりないものだった。こうした目的のすべてのために石油を使用し尽くした後の残留物から結果する、致命的な諸帰結について、我々は何の自覚ももってはいなかった。また我々は、植物成長のパターンは、生きている世界の内部にある自発的なリズムによるよりも、むしろ石油に依存した肥料によって満たされる人工的な人間的ニーズによって管理されるべきだ、という我々の主張でもって、我々が大地の中の有機体群にどれ位深刻な影響を与えることになるか、知りはしなかった。また我々は、生物学的システム群は、我々が彼らの上に強制したところのメカニスティックなプロセスにそれほどなじみはしない、ということ、理解しなかったのである。

私は、我々が地球上に持ち込んだ壊滅状態についてくどくど述べたいとは思わない。ただ、我々が現在起こりつつある事柄の性格と度合とを理解する者かどうか、確かめたいだけなのだ。我々は、我々の機能遂行の微小局面 (**microphase**) では、確かに素晴らしい物事を達成しているように思われるのだけれども、巨大局面 (**macrophase**) では、生き物たちの全活動領域を壊滅させつつあるのである。自然的世界は、我々が認識したよりもずっと感受性のつよいものである。我々がなしたことないしはその甚大さを自覚することなく、我々は、我々人類文明の達成は人間的プロセスのためには巨大な利益をもたらすものだと考えたのだが、今では、我々は、惑星のバイオシステム群 (生体系) をそれらの機能達成の最も基本的なレベルにおいて妨害することによって、惑星地球を人間生命そのものの統合的發展にとって相応しい場所とさせていた一切を危機に陥れたのである。(2頁)

ベリー博士の着眼する地球的危機は、巨大局面生物学 (**macrophase biology**) に関わるものでして、五つの基本的局面からなります。つまり、土地、水、空気、生命——そしてこれらがどのように相互作用し合うことによって、惑星地球を現在あるものに形成しあげているか——および、極めて有力な局面、すわわち人間精神、です。もっとも、意識の問題は、人間に限定されるものではありません。すべての生き物がそれ自身の意識様態をもつからです。ベリー博士は、意識は、類比的概念だと考えます。つまり、それは、多種多様な表現様態において、質的に相違している、というわけです。この意識論は、私は、トマス・アクイナスの「アナログア・エンティス」(存在の類比) 概念に酷似していると思

ます。ただ、ベリー意識論は、デカルト流の対象化認識を脱して、意識の相互主体性を中心に置いている点で、ユニークです。

デカルトは、アキナスの「存在」を、周知の如く、「考える存在」《res cogitans》と「拡がり存在」《res extensa》に二分し、前者（人間的意識）が後者（人間的身体と環境全体を含む）を眺め、認識し、統治する近代的認識論の体系を組み立てました。ここには、意識の相互作用の観点は、微塵もないわけです。ベリー博士は、このデカルトの認識論に、地球共同体（それは意識の相互主体性で成る共同体である点が重大なのです）を破壊する元凶を見ております。以下の発言をお考え下さい。

デカルトは、言ってみれば、地球とそのすべての生き物を殺したのである。彼にとっては、自然的世界はメカニズムであった。コミュニオン（交通）関係性に入っていく可能性は何もなかった。西欧人たちは、環境世界との関係において自閉的になった。鳥たちや動物たちや植物たちとのコミュニオン（交歓）はありえなかった。なぜならば、これらはみな、メカニカルな仕組みにしか過ぎなかったからだ。物たちの実在的価値は、彼らの経済的価値に還元された。破壊的な人間中心主義が存在するに至ったのだ。（4頁）

このようなデカルト的意識論に反して、ベリー博士の意識論は、相互主体的ですが、それは、簡潔にこう述べられます。「意識は、知識と感受的同一性をつうじて、物たちがお互いに親密に存在するための能力として、見做されることができる。」

さて、意識論から現実問題に目を転じましょう。ベリー博士の最大の現在の問題意識は以下の如くです。

我々の目前にある最大の単一問題は、人間的機能達成のこの技術的—産業的—商業的コンテキストが、惑星の他の生命システム群の統合的機能達成と両立可能にされ得る度合問題なのである。我々は、我々の諸活動が、惑星的システム群の多様な要素の統合的機能達成と、本質的に両立不可能なものであると考えることには、気が進まない。問題はたんに、リサイクリング（これは、実は、その原初の形態において壊滅的であるサイクリングを前提しているに過ぎない）によって、汚染を緩和し、我々のエネルギー消費を減少させ、我々の自動車使用を制限することによって、あるいはまた、開発プロジェクトを削ることによって、マイナーな規模で我々の行動の諸方法を変更する、——といったぐらいの問題ではないのである。もしも、我々の目的が、現行の産業システムを受容可能なものにする事ならば、我々の数々の努力も空しいものであろう。これらのステップは踏み行かれなくてはならない。しかし、私のエコ生代の定義によるならば、もっと多くのものがなくてはならない：つまり、「人間—地球」諸関係における新時代もまたおこっていないなくてはならないのである。（3頁）

ベリー博士はここで、我々の文明の現況は、地球の資源の略奪に依存するものであるので、今正に終局に達すると見ます。グローバル規模の産業世界は、破産している、と見られうると仰る。それは、あたかも、サブプライムローンの焦げ付きに端を発した 2008 年 10 月現在の大幅な株価の落ち込みに見られる世界規模での金融危機の、「預言」（1991 年、つまり 16 年前に発せられた洞察の言葉）でもあるかのようです。我々はこれから、よほどの事態を覚悟せねばなりませんまい。

苛酷な認識ですが、ベリー博士は、我々の現在の産業制度の基礎にある石油は、今のようない用のペースを続けるならば、あと「50 年しか」続かない、と述べます。人口の増加を見れば、ベリー博士が生まれた 1914 年には、地球人口は 15 億人に過ぎなかったのですが、現在の地球居住者の子供たちは、生きているあいだに 100 億の地球人口を見るであろう、と見ます。博士の少年時代に、石油化学時代は始まったばかりだったが、今では、惑星は、使用済みの石油製品からの残滓で、飽和状態です。あの時には、世界中に 100 万台の自動車しかなく、熱帯雨林は大丈夫だったし、生命形態の生物学的多様性は、今のようないくつかの規模でまだ脅かされていなかった、オゾン層も大丈夫だった、——などと仰る。

我々人類の現況を評価して、ベリー博士の述べる言葉は、辛辣です。

私は、我々は、惑星の地政—生物学的システム群の「新生代」をすでに根絶やしにしてしまった。生命発展の 6500 万年が、終局に達した。絶滅は、「中生代」の終局時代以来、類を見ないスケールで、生命システム群全体を網羅して生起している。

ある創造的コンテクストにおける生命の刷新は、新しい生物学的時代が存在するに至ることを、要するのである。それは、人間たちが、互いに互いを高め合う仕方で地球上に住む、そうした時代である。この新しい惑星的存在様態を私は、「エコ生代」《the Ecozoic Era》と記述する。これは、「古生代」《Paleozoic》、「中生代」《Mesozoic》、「新生代」《Cenozoic》として今まで同定されてきた生命時代の継続において、第四期の時代なのだ。しかし、我々が、「エコ生代時代」が「新生代」を継承すると問題提起する時、我々は、この生成中の時代のユニークな性格を定義しなくてはならない。(3—4 頁)

そこで、ベリー博士は、「エコロジカル」という言表よりも、「エコゾイック」（エコ生代：“Ecozoic”）という言辞を提言します。というのも、エコ・ロゴス (eco-logos) は、物たちの相互作用の理解に言及するのですが、「エコ・ゾイックは、生命システム群の統合的機能達成が、彼らの互いが互いに高め合う関係においてなされることを指示するために、用いられうる、いっそう生物学的なタームなのだ。」というわけです (4 頁)。「エコ生代時代は、統合的生命共同体そのものによってのみ、存在へともたらされる。他の諸時代が、「爬虫類的」《Reptilian》だとか「哺乳動物的」《Mammalian》だとかというような名称でもって言表されていたとすれば、このエコ生代の期間は、「統合的生命共同体」の時代として同

定されなくてはならない。この時代が発現するためには、人類の側で特別な諸条件が要請されているのである。というのも、この時代は人間中心的期間であることはできないとはいえ、主として、人間的理解、選択、および行動に関わる場所の、一定の諸条件の下でのみ、存在へとともたらされうるからである」(4頁)。

ここで、このベリー論文「エコ生代」の紹介の最後に、エコ生代発現のための六命題を掲げて起きましょう。

- (1) 第一の条件は、宇宙は、主体たちのコミュニオン(交通、交歓)であって、客体たちの集合ではない、と理解することである。
- (2) エコゾイック時代に入るための第二の条件は、地球は存在し、そして存続することができる——ただし、その統合的機能達成においてのみ。
- (3) エコゾイック時代に入るための第三の条件は、地球は一回きりの「基本資産」《a one-time endowment》だという認識である。
- (4) エコゾイック時代に入るための第四の条件は、地球は第一義的であり、人間たちは派生的だ、という覚りである。
- (5) エコゾイック時代の勃興のための第五の条件は、単一の地球共同体がある、ということを知ることである。
- (6) 先に私は、エコゾイック時代の統合的発生のための五つの条件を述べた。ここでは、第六の条件をそれに続けたい。我々は、この新しい時代における我々自身の人間的役割を十分に理解し、これに効果的に応答すること、——これが第六の必要である。

三 私我所感——ベリー博士への賛辞、「芭蕉・良寛」論、9・11をめぐって

我々は、危機の時代に住んでおります。Peak Oil! 米国副大統領チェイニー氏は、彼の会社の関係もあって、中東の石油埋蔵を調査したと言います。9・11のずっと前のことです。そして、彼は「Peak Oil」を知った。で、どうするか? 石油の争奪戦であります。アフガンもイラクも、このコンテキストの中で見なければならぬでしょう。我が恩師友人デーヴィッド・レイ・グリフィン氏の *The New Pearl Harbor* (2004年)⁵²は、この危機を無類に明らかにしました。今度、その続編 *The New Pearl Harbor Revisited* (2008)⁵³が出版されました。それを契機に著者グリフィン博士を講師に、東京で(2008年)11月には集会が予定されたりしています。続編の話は、この(2008年)2月に直接クレアモントで打ち明けられていました。出る前から、世界中で歓迎される機運だとか。グリフィン氏の業績は、私は、2005年からある雑誌の連載論文五回で余すところなく、紹介⁵⁴。それが機縁となって、氏の著作の翻訳(きくち=戸田両氏による⁵⁵)が出版され、またその波及するところは、民主党藤田幸久議員の国会質問にまで及びました⁵⁶。それはそれで、良かったと思います。

しかし、もっと重要なのは、哲学的コスモロジーの開発なのでありまして、おそらくこれから(ベリー博士の警告するように、あと五十年で人類の石油文明は終わりかねません

ゆえ)新しい地球文明のライフスタイルを用意すべきことは、21世紀人類の絶対の任務ですから、その基礎学問にこれを生かすべきでしょう。哲学的コスモロジーの開拓・研鑽なくして、人類も地球共同体全体もどうして生存し、かつ使命を全うすることができましようか。

私が、芭蕉と良寛(ことに良寛)に注目するのは、ここを焦点にするからなのです。良寛の時代の資源状況にもう一度人類が戻った上で、なお、文明人として生きる必要がある今日、「地球時代の良寛」を生きるべきなのは、我々21世紀の住人なのであります。拙著『地球時代の良寛』(2001年)で言いたかったのは、この点であります。あれは、日英バイリンガル本でしたが、日本の方々も殆んど英文の方はお読みじゃないでしょう。最近、欧米の友人たちが送ってくれと申します。今は、そろそろ日本を越えて良寛の時代なのでしょう。

そのことを、ベリー博士に今度の祝詞(Tribute)で明らかにすることができ、私は、良寛さまに、良いことをした、と喜んでおります。

そして、それを、17年間哲学教授とチャプレン(宗教部長)の二重職を務めた勤務校敬和学園大学を昨年(2008年)3月末日をもってめでたく定年退職し、直ちに4月1日からわが独立国際研究所:The East-West Process Studies Project(EWPSPと略記。東西プロセス研究企画)主宰の初仕事として出来たことを、感謝しております。

EWPSPは元々、米国の母校Claremont School of Theology構内に所在する世界的なホワイトヘッド思想研究所Center for Process Studies内に、思うところあって1985年に設立した研究機関でありまして、同時にこれをベースにして、米国宗教学会(AAR)内に国際的研究部会”Seminar on Process Thought, the Nishida School of Buddhist Philosophy in Comparative Perspective”を提案設置し、Francis H. Cook(UC Riverside)と共に1985年から1991年まで座長として運営に当たったのでした。そういう意味では、これは私の古巣、本務であります。今回、この独立国際研究所を新発田市内の自宅書斎を改造して新たに設置。「トマス・ベリー博士への賛辞」執筆が2008年4月の本務復帰以来の、予期せぬ大仕事となったわけでありまして。

皆様、ご自愛をお祈り申し上げます。

右、ご挨拶まで

草々不一

延原時行

まとめの言葉

良寛の詩歌哲学とトマス・ベリーの偉業論の照らし合い

最後に、「まとめの言葉」として良寛の詩歌哲学とトマス・ベリーの偉業論の照応するところを挙げて、二人の偉大な思想家への謝辞といたします。時代は、ことにその転換に臨

んで、大きな言葉を必要とします。私が良寛の詩歌哲学（詩歌の形を取った暗黙知）とトマス・ベリーの偉業論のあいだに照応関係を見ますのは、時代とその転換を担いうる大きな言葉同士の高次元の照らし合い、という意味においてであります。そのことのなかに、東西両洋の融合を察知するのは、私一人だけではありますまい。現代において真実な立ち振る舞いを貫こうと思うほどの人なら、誰でも、両雄の高次元における「大きな言葉の照応」に、時代の灯台のはたらきを看取なさることではないか、と思われまふ。大きな言葉に押し出されないでは、ひとは小さな行動に終始し、時代の転換に歩みを進めるよりは、時代の激流に翻弄されるのみ。では、四つの照応例を示してみましよう。我々はそこにありありと、トマス・ベリー提唱の「エコ生代」(the Ecozoic Era)の舞台上に、わが良寛が「照応する大きな言葉」をもって浮上するのを見ることであらましよう。

第一の照応——地球人類の気風のすがた（超越と平安）

良寛

生涯 身を立つるに懶く 騰々 天真に任す

トマス・ベリー

21世紀のはじめの数年における惑星地球上の人類の居住まいが、本書の主題です。
（『偉業——未来への地球人類の道』57）

第二の照応——過去の現在化のかたち（記憶と冒険）

良寛

我が後を助け給へと頼む身は 元の誓いの姿なりけり

トマス・ベリー

もし宇宙にもとより備わっていた原動力が
天の運行を決定し、
太陽を輝かせ、地球を形成したとしたら、
もしそれと同じ原動力が
大陸と大洋と大気を生み出したとしたら、
もしそれが原初の細胞の内に眠る生命を目醒めさせ、
つづいて多種多様な無数の生物を
発生させ、
最後に私たち人間を誕生させて、
何十世紀にもわたる動乱の世を
無事にくぐり抜けさせたのだとしたら、
この流れのなかにあるからこそ、

今、私たちはそれに導かれて
自らのことを理解し始め
さらに、この驚くべきプロセスとの関わりを
理解し始めているのだと
信じてもいいはずだ。
宇宙の構造と機能そのものから
発せられるそうした導きをしっかり意識し、
未来に自信をもとう。
未来は必ず、私たち人間が敢然と道を拓いてくるのを待っている。
(『地球の夢』 58)

第三の照応——偉業のころ (回心と真理)

良寛

盗人に 取り残されし 窓の月

トマス・ベリー

我々の教育的諸施設は、その目的を、地球を搾取するために人々を訓練するのではなくして、地球との親密な関係性へと学生生徒を導くことへと変換して、見る必要があります。というのも、我々を存在へともたらし、我々の命を維持し、そして、我々をその不思議な美観で以って歓喜させるのは、惑星そのものだからです。この脈絡において我々は、我々の眼前にある歴史的宿願——すなわち、未来へのよりいっそう実行可能な文明の道を樹立するという「偉業」——を我々に成就せしめる、知的、政治的、そして経済的な方向づけの数々を考慮してはいかがかと、思われるのです。

(『偉業——未来への地球人類の道』 59)

第四の照応——宇宙=愛の照らし合い (調和と美)

良寛

形見とて何か残さん春は花 夏ほととぎす秋はもみぢば

トマス・ベリー

そのような魅力的ヴィジョンを、我々はここで、エコ生代 (the Ecozoic Era) として、提唱します。それは、「人類」が「地球上」において「互いに有益な照らし合い⁶⁰」になる時代、なのです。

そうした未来は、我々が、宇宙は互いに交わりあう主体で出来ていて、けっして搾取される客体ではないのだと、理解するときのみ、到来することがあり得るのです。惑星との我々の第一義の関係性としての「使用」概念は、放棄されねばなりません。

『偉業——未来への地球人類の道』⁶¹)

終わりに

宇宙に照らし合いが生起することは、不思議なことです。だが、それは事実です。第一の照応では、21世紀の地球上の人類が「居住まい」を正すべきこの時、我々はわが良寛の「騰々 天真に任す」という崇高な気風に新たに触れ、それに助けられます。ここでは、地球人類の「高貴な気風のすがた」(超越と平安)が大切です。

第二の照応では、トマス・ベリーの宇宙論の核心にある「過去——現在——未来」を貫く宇宙原動力(生命)ヴィジョンを、我々は良寛の短歌にある「頼む身」と「元の誓いの姿」の一致の不思議に確かめます。ここでは、「過去の現在化のかたち」(記憶と冒険)が大切です⁶²。

第三の照応では、トマス・ベリーの言う「搾取」の文明から「エコ生代の偉業」の文明への転換が、「窓の月」を見る良寛の心と結び合います。ここでは、「偉業のこころ」(回心と真理)が大切です。

そして、第四の照応では、「地球上」において「人類」が互いに有益な照らし合いに生きる姿が、宇宙以外に形見を見ない良寛の宇宙愛、慈悲心の具現であることに、我々は気づくのです。ここでは、「宇宙=愛の照らし合い」(調和と美)が大切です。

東西融合の地球文明の開花であります。このとき、地球文明の「四つの大切」が自覚されます——「地球人類の気風のすがた(超越と平安)」「過去の現在化のかたち(記憶と冒険)」「偉業のこころ(回心と真理)」「宇宙=愛の照らし合い(調和と美)」。「四つの大切⁶³」を心に刻んで、良寛とトマス・ベリーと共に、今、21世紀の懺悔と回心、エコ生代開幕す。

(完)

註

¹ Brian Swimme & Thomas Berry, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era—A Celebration of the Unfolding of the Cosmos* (HarperSan Francisco, 1992).

² Herman Greene, ed., *The Ecozoic: A Tribute to Thomas Berry* (Chapel Hill, NC: Center for Ecozoic Studies, 2009)

³ Ibid., pp. 195-199.

⁴ Cf. John B. Cobb, Jr., *Sustainability: Economics, Ecology & Justice* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992); *Sustaining the Common Good: A Christian Perspective on the Global Economy* (Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1994).

この「持続可能性」の問題意識を胸に、良寛の現代的再評価を（ふつう、良寛研究家が慨してほとんど「静」の人であり、受身であったのに反して、積極的に）「スローライフ」規範をモデルにした文明の先駆者と位置付けたのは、松本市壽『良寛のスローライフ』（東京・NHK出版、生活人新書、2008年）である。

以下の一節には、良寛が修行時代に出会った宗龍和尚からの影響による、「糞掃衣」（ふんぞうえ）の初心を踏まえた一生を送ったこと、見事な文明論的再解釈が施されている。因みに、糞掃衣とは、捨てられた汚れ布を自分で拾い集め、継ぎ合わせて作る袈裟のことであって、すべてこれに準じよ、というのが良寛の初心であったという。寺に入ってしまうと、その精神が害われるからである。さて、そこで、良寛の「布施行」と「利他行」につき松本氏が述べる積極果敢な見立ては、こうである。

「良寛は里をまわることにより、直接の仏徳を里人に分け与えようとしたのである。

子どもたちと手まりで遊んだのは、当時の越後は子だくさんの国だったが、子どもは足手まといだとして放置されていた。良寛は托鉢の傍ら、進んで子どものお相手をするボランティア（奉仕）の先駆者であった。これは仏法の「布施行」の実践である。

良寛が実践した徳育は、現代では多くが制度化され整備されたかに見える。しかし、その「利他行」の精神はずっと後退したままであるとあってよい。物あまりと利便性を追求するため、むしろ内面では心の貧困化が進んでしまったのでななかろうか。

グローバル化の現代は、私利私欲の競争社会から排出される地球温暖化ガスで気象に異変が起こり、環境破壊が足もとに迫るといふ恐るべき状態になってしまった。人間が人間らしく生きるためには、良寛が生きて示したスローライフの規範をモデルに考えなおすことが求められているのではないか。」（8-9頁）

誠に、松本氏最晩年の慧眼の言葉である（2009年7月23日永眠）。その生涯の意義については、柳本雄司（新潟良寛会会長）「惜別松本市壽氏」（『新潟日報』2009年8月28日付）ほど哀切丁寧な弔文を私は知らない。

⁵ Sanford Goldstein et al, trans., *Ryokan: Selected Tanka Haiku*, p. 185. サンフォード・ゴールドステイン教授も北嶋藤郷教授も、敬和学園大学におけるわが尊敬する同僚である。松本市壽氏の下すこの俳句への評言も、ゴールドステイン教授のそれに負けず劣らず、味わい深いものだ。

「ここまで明快に無欲恬淡ぶりを示されて、私はただ言葉を失ってしまう。『奇話』（注。解良栄重著『良寛禅師奇話』）には、良寛の寝ていた布団のことを「臥蓐」（がじゅく）と書いている。ただの寝床ではなく臥蓐は病気で寝ていた布団なのだ。だからもっと悲惨な状況だったと想像される。所有という権利意識や基本的人権の考え方など、とっくに吹き飛ぶような話ではないか。」（前掲書、184頁）

⁶ 拙著『地球時代の良寛』（新潟・考古堂、2001年）、2頁。

⁷ この「重要な訴え」は、日本の現実状況から言えば、私の高調する「形而上学的裏打ち」と共に、以下のような産業政策論（慶応大学金子勝教授による）の目標設定が欠かせないことも事実である。「今、日本が危機的な状況にあるとの自己認識が自民党にはなかったが、民主党にもない。政策に優先度を付けるためには、この国が今どういう状況にあるかを認識しなければならない。地球温暖化の危機を信じようと信じまいと、エネルギー転換でさまざまなものを買って替え、巨大な需要を作り出さない限り、危機を克服できない。CO² 2

5%削減で、とりあえずその流れに乗ろうとする鳩山首相の決意は良い。新しい産業を作り、成長軌道に乗せていくため、自ら血を流し努力してほしいと、政治家が産業界を誘導していかなければならない。強い説得性を持った新しい成長の戦略を、政治家がつくらなければならない。」(識者座談会：片山善博慶大教授、金子勝慶大教授、李鐘元立教大教授「鳩山政権の課題」『新潟日報』2009年9月23日付)

なお。日本におけるエコロジー運動の白眉の書は、山本良一『2^o POINT OF NO RETURN 残された時間——温暖化地獄は回避できるか?』(東京・ダイヤモンド社、2009年)である。GENERATION TIMES 編・山本良一特別協力『earth code—46億年のプロローグ』(東京・ダイヤモンド社、2010年)も画期的な国民的啓蒙書である。「サステナブル教育応援プロジェクト」の一環として、下記企業の協力により全国の小学校、中学校、教育委員会へ寄贈されている。協賛：NEC フィールドインテグレーション/キャノン/サライヤ/積水化学工業/ダスキン/東レ/凸版印刷/トヨタ自動車。後援：環境省/経済産業省。

8 延原時行『地球時代の良寛』(新潟・考古堂、2001年)、90-96頁。

9 延原時行『ホワイトヘッドと西田哲学の〈あいだ〉：仏教的キリスト教哲学の構想』(京都・法蔵館、2001年)第五章、ことに198-208頁、参照。以下、『構想』と略記。

10 吉本隆明『「蟹工船」と新貧困社会』『文藝春秋』(2008年7月号)、188頁。

11 新井満、自由訳『良寛さんの愛語』(新潟・考古堂、2008年)。

12 延原時行『地獄時代の政治神学：滝沢国家学とハタミ「文明の対話」学の可能性』(福岡・創言社、2003年)第2部、I、参照。

13 滝沢克己『朝のことば：学ぶこと・考えること』(福岡・創言社、1992年)、220-221頁。

14 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.

15 『西田幾多郎全集』第二巻(東京・岩波書店、1965年)。

16 前掲書、266頁。

17 前掲書、268頁。

18 前掲書、258—259頁。

19 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るのでは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、飢餓の谷にいた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す。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、のほほんといたということではないとおもいますね。」(162頁)

20 延原時行『地球時代の良寛』(新潟・考古堂、2001年)。

21 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。

22 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。

23 ルター、前掲書、223-224, 390、238、392頁、参照。

24 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えたものではない。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)

25 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」不穏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。

26 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).

27 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.

28 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。

29 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』第四号、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)。

30 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。

31 「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[Sunyata]・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』（新鴻・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。

32 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。

33 荒井魏『良寛の四季』（東京・岩波書店、2001年）、60頁。

34 前掲書、62頁。

35 前掲書、63-64頁。

36 前掲書、65頁。

37 前掲書、65-66頁。

38 前掲書、68-77頁、参照。

39 前掲書、98、102頁、参照。

40 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。

41 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（寛政二年）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）

42 「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、高野山のことではないのか、と思われる。そこで、「いづらむかしぞ」だが、「逸らむかしぞ」と書くと、世間には知られないであろう、という文意となる。

43 谷川敏朗『良寛全句集』（東京・春秋社、2000年）、154頁。

44 前掲書、156 頁。

45 延原、前掲書、63 頁。

46 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・第二巻』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「元の誓いの姿なりけり」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」「元の誓い」は必ず主観主義的詠唱を宇宙の真っ只中に生む構造/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。この冒険あつてこそ、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、私の世界は拓がるのである。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、「元の誓いの姿」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（先生はそれとははっきり言ってはおられないのだが）良寛の「元の誓い」の「姿」に当たるものをして指摘すれば、「主体的主体」（＝元の誓い）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。

47 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.”という賓述（”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・第四巻』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、「元の誓いの姿なりけり」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、文治二（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が出来ない。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。）

48 長谷川洋三『「般若心経」の研究——これは大懺悔の經典である』（東京・恒文社、1989年）、134-135頁。

49 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.

註

50 本講演の元となっている同名の拙著第八章は、英文拙稿”A Tribute to Thomas Berry: In Dialogue with Whitehead, Basho, and Ryokan”の邦訳「トマス・ベリー博士への賛辞——

ホワイトヘッド、芭蕉、および良寛との対話のなかで」である。なお、本章はそのための「解説」(背景説明)として、もともと「尊敬するご友人方」に宛てて認めた電子メール(2008年10月2日付)である。

⁵¹ See CEF/Foundational Essays/The Ecozoic Era/01-12-2003,final. See also: www.schumachersociety.org/publication.html.

⁵² David Ray Griffin, *The New Pearl Harbor: Disturbing Questions about the Bush Administration and 9/11*, Updated Second Edition, Gloucestershire: Arris Books, 2004.

⁵³ David Ray Griffin, *The New Pearl Harbor Revisited: 9/11, the Cover-Up and the Expose*, Gloucestershire: Arris Books, 2008.

⁵⁴ 拙稿「9・11とアメリカ・キリスト教平和思想——プロセス神学の場合」『軍縮地球市民』第一号、2005年6月、167-179頁；「哲学的反論の根拠——ロイスとホワイトヘッド」同誌、第二号、2005年9月、200-207頁；「パックス・アメリカーナへのプロセス神学の反論」同誌、第三号、2005年12月、204-211頁；「虚偽と無知の根源——プロセス神学による省察」同誌、第四号、2006年3月、180-187頁；「9・11とアメリカ帝国を超えて——プロセス神学の「未来地球社会」構想」同誌、第五号、2006年6月、192-199頁。

⁵⁵ きくちゆみ、戸田清訳『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、2007年)。

⁵⁶ 藤田幸久編著『9・11テロ疑惑国会追及——オバマ米国は変わるか』(東京・クラブハウス、2009年)。

⁵⁷ 拙訳。See Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future* (New York: Three Rivers Press, 1999), p. x; hereafter cited as GW.

⁵⁸ 浅田仁子訳『パックス・ガイアの道——地球と人間の新たな物語』(東京・教文社、2010年、239-40頁)。

⁵⁹ 拙訳。Berry, GW, x.

⁶⁰ 原文は、"the Ecozoic Era, the period when humans would become a mutually beneficial presence on the Earth" (GW, x)であるが、拙訳では、「エコ生代、それは、「人類」が「地球上」において「互いに有益な照らし合い」になる時代、なのです。」とした。"Presence"は「現存」だが、presentが「プレゼント」「贈り物」「現在」という名詞であり、かつ、「贈る」「提示する」「提出する」「提供する」「出席する」「訪れる」「呈する」という動詞であることから考えて、「提示し合う現存」、さらに日本語の語感に惹き付けて、「互いに有益な照らし合い」としたのである。

⁶¹ 拙訳。Berry, GW, x-xi.

⁶² 「過去の現在化」という思想については、厳密に哲学的には、第二章のはじめに引用した、西田幾多郎の『全集・第二巻』(岩波書店、昭和四〇年)「自覚に於る直観と反省」に出ている「記憶論」が重要である。重要なので、再度ここで、引用しておく。

「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（注。時間性を図形化して考察した場合の）円錐形の広き底面（すなわち、過去）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つて深く自己の根柢に返ることであると考へることもできる。」(268頁)

63 これを、英訳すれば、**The Four Golden Principles of Our Way into the Future**（未来への地球人類の道に含まれる四つの黄金原理）となる。いまここで、詳論する違はないが、これら四原理は、それぞれホワイトヘッドがその著『観念の冒険』で提示した文明の基本原則に相応するように、思われる。「平安」(Peace)、「冒険」(Adventure)、「真理」(Truth)、「美」(Beauty)が、文明形成の四原理である。ホワイトヘッドの文明形成の四原理は、その主著『過程と実在——コスモロジーの試論』における宇宙論的形而上学そのものではなく、それに立脚した価値論的文明論(an axiological theory of civilization)の土俵上で書かれた作品である。我々が本書で主題としている「良寛とトマス・ベリーと共に——今、21世紀の懺悔と回心、エコ生代開幕す。」は、価値論的文明論の課題であって、直接形而上学を焦点とはしない。それだけに、ホワイトヘッドの『観念の冒険』の枠組に合致する。枠組とは、先述の文明形成の四原理のことである。ホワイトヘッドによるそれらの粗描を以下に示しておきたい。

◎「平安」——「<平安>は、人格性を乗り越えることを伴っている。そこには、相対的な諸価値の逆転がある。それは、原初的には、<美>の効果に信頼することである。」(ホワイトヘッド著作集 第12巻、山本誠作・菱木政晴訳『観念の冒険』京都・松籟社、1982年、1996年、393-94頁)

「<平安>の経験は、たいてい、目的の制御を超えている。それは賜物としてやってくる。故意に<平安>を目指すことは、容易に、その雑種の代替物である麻痺に移行していく。換言すれば、「生命と運動」の性質のかわりに、それらの破壊が取って替る。こうして、<平安>は、抑止の除去であってそれを導入することではない。それは、より広い意識的な興味に帰着する。それは、注意の領野を拡大する。こうして、<平安>は、その最も広い意味、つまり「自我」が消え失せ、興味が人格性よりも広いさまざまなに整序されたものへと転位させられているような広さにおける、自己制御である。」(394頁)

「<平安>の意味が最も明確に理解されるのは、諸事物の本性において本質的な悲劇的結果とそれとの関係を考察することによってである。<平安>は、悲劇を理解することであり、同時にそれを保持することである。」(394-95頁)

「<平安>は永続の直観である。」(395頁)

◎「冒険」——「<冒険>は、文明の本質に属している。」(408頁)

「概念の未完性は、<冒険>、<興味>、そして<平安>に本質的な感じである<超越>の観念と結びついている。この感じを理解するためには、われわれは<エロース>の観念を一者としての<宇宙>における<冒険>(an Adventure in the Universe as One)の概念に含み入れることによって補うことが必要である。この<冒険>は、すべての特殊な契機を包括する。しかし現実の一事実としては、これらの契機のいずれをも超え出ている。それはいわば、プラトンの<受容者>を補足するものである。それは<受容者>の正反対であるが、しかもいっさいの事物を統一するために、等しく必要とされる。あらゆる意味で、それは<受容者>の逆である。<受容者>は、いっさいの形相を空じている。<冒険の統一態>は、すべての可能性が実現されている善性を要求しながら、それらの可能性に向かう生ける衝動である<エロース>を含んでいる。プラトンの<受容者>は、すべての個体的契機から抽象されて、空虚である。<冒険の統一性>は、その構成要素のなかに、

それぞれ人格かそれともそれが所属している社会的事実の重要性をもったすべての個体的現実を含んでいる。構成要素におけるこうした個体的重要性が〈美〉の本質に属している。」(408-9頁)

「この〈最高の冒険〉においては、〈冒険〉が〈現象の統一態〉へと変転させる〈実在〉は、それぞれその適宜な注目の分前を要求する、前進しつつある世界のリアルな諸契機を必要とする。」(409頁。訳文は引用者による改変あり)

◎「真理」——「〈平安〉が要求する本質的な真理は、〈現象〉の〈実在〉に対する即応である。経験の契機がそこから由来する〈実在〉——逃れるすべのない頑固な事実としての〈実在〉がある。そしてこの契機がその最終的個性を達成する〈現象〉——単純に、評価、変転、予期によって、〈宇宙〉を調整している〈現象〉がある。〈現象〉が〈実在〉からずれているという感じは、生命から冒険への興趣を奪いとる最終的な破壊力である。それは、文明からそのまさしく存在理由を剥ぎ取ることによって、文明の頽廃をもたらす。」(409頁。訳文は引用者による改変あり)

「論議すべき問いは、〈宇宙〉には、〈現象〉を〈実在〉に即応させようとする一般的衝動を構成する要因があるかどうかということである。そのとき、こうした衝動は、各契機において、当面の特殊な現象に固有であるような、そういった真理を目指すよう説得する要因を構成することになる。それぞれの特殊な現象に固有なこうした真理の概念は、この現象が自身由来する実在に無縁であるような諸要素を含むことによって、自らを築き上げたのではない、ということの意味するであろう。そのとき、現象は、一般化されたものであり、強調を適用したものであろう。しかし、それは実在のうちに対応する例証を何ひとつもたない、諸性質ならびに諸関係の輸入ではない。こうした真理の観念は、事実、カントの『純粹理性批判』の前面にでていいる〈現象〉の説の否定である。」(406頁。訳文は引用者による改変あり)

◎「美」——「この〈現象〉は、こうして享受されると、〈宇宙〉の正当化を達成する最終的美である。この〈美〉は、その中に常に、〈時間的世界の前進〉から導き出される更新を含んでいる。そこには、この最初の〈エロス〉と絶頂にある〈文明〉に属している自己忘却的超越の興趣を構成する最終的〈美〉を含んだ、〈偉大な事実〉が内在している。」(409頁)

なお、本書の内容とホワイトヘッドの価値論的文明論とのあいだに所在するそれ自体興味深い諸問題についての考察は、本書の分限を超える。今立ち入って考察する時ではないので、他日に譲ることとしたい。ただここで一言だけ述べておくならば、「良寛とトマス・ベリーと共に」の枠内で手繰り寄せた「四つの大切」「未来への地球人類の道に含まれる四つの黄金原理」(約めて、《The Four Golden Principles》)は、しっかりとした哲学的背景をもつことが、ホワイトヘッドのプロセス学から示唆され得るのではないか、と思われるのである。(この項 2010年5月28日記す。)