

良寛和尚の愚・念仏

——その越後人的特質をめぐって——

はじめに

良寛和尚は、二十二歳で岡山県玉島円通寺住職大忍国仙和尚の下で得度している。そして約十年間の修行の結果国仙和尚から印可され、やがて師の示寂を期して弘法の為、三十三歳で円通寺を去ってゆくのである。これについて遺された詩などからみて⁽¹⁾、良寛和尚がそれまでは、一応真摯な日本曹洞宗の禅僧であったことに、異論を挟む者ははいまい。

しかし円通寺を立去って後、弘法に挫折して郷里に帰り、草庵暮らしをするようになってからは、思想行動に大変化をきたし、ただ人間の弱さそのままの自己に忠実に生きた、と見る人が多いのは衆知の事実である。⁽²⁾

思うに曹洞禅とは本来自力の極の思想で、律宗よりも戒律を厳しく守ることで知られ、儀礼威儀作法を仏作仏行として最も尊び、事に処して機敏剛毅賢明で忍耐強く、その潔癖性

には定評がある。又思想的にも三教一致は勿論、正伝の仏法に非ざる念仏等は、春の田に蛙の昼夜になくが如く無益である」と『弁道話』で否定されているのは有名である。

しかるに草庵閑居後の和尚は魚肉を食べ、酒・煙草・碁を好み、約束事はすぐ忘れ、人前を顧みぬ作法無視とか、蚤虱を懐ろに飼い、蛆虫の湧いたお菜を自分で食べるだけでなく客にも勧める等⁽³⁾、仏戒にとらわれぬ不作法・不衛生且不潔で、世間的には魯鈍ともされる性格であったことは、よく知られている。

また一方、此の世の無常や独居の孤独寂寥を感じ過ぎる程強く感じ、はては南無阿弥陀仏を唱えて来世往生の救いを、赤裸々に歌いあげたりしている⁽⁴⁾ので、結局禅に留まりきれず浄土信仰に転宗したのである⁽⁵⁾とか、或いは一介の自由気儘な芸術家に変じたのである⁽⁵⁾。などとみなされているのも、当然のことと思われる。

新 井 勝 龍

けれども他方、和尚の言動には最後まで、岡山で修行した道元禅の影響がみられ、それが和尚の思想の本流をなしている、と指摘する人も数多い。⁽⁶⁾

両者共、その論拠たる事実には誤りはないのをみれば、結局、この曹洞禅的な面と、非曹洞禅的な面との矛盾の統一の中にこそ、和尚の本質があると思われるのであるが、和尚の矛盾が正に極端な破格のものであるだけに、その統一のところも常識的定型的な理解を超えた深いものと考へざるを得ない。

しかるにこれについてなされてきた従来の理解をみるに、曹洞禅あるいは弱い人間性についての在来の固定的な観念を中心とし、それらの一方からのみの見方や、或いは両者の折衷的見方によっており、両者の根底を尽くしてその統一点をみようとすることは、甚だ稀なように思われる。

本論はこの観点から、和尚の本質を見直してみたいと思うのであるが、それには禅思想としては、道元禅の源流たる中国曹洞禅の思想理解が重要となる。しかしこれについては、不十分ながら拙著『良寛和尚の宗教—評釈法華転・法華讚』

並びに『印度学仏教学研究紀要』第59巻所載拙論「良寛和尚と道元禅」において触れておいたので、ここではそれをふまへながら、和尚の独自の人間の資質に重点をおいて述べることにしたい。

については論述の次第として、和尚の独自の人間の資質の中でも、かなめをなしていると思われる常識外れの愚については中国禅の重要な源泉と思われる『莊子』との関係を考慮しつつ宗旨との関係を考へ、又和尚の弱い人間性が宗教面で、宗旨と正反対の立場とされる念仏称名に現われた点については、右の特質を和尚の悟証の境界と合わせて掘り下げて考へ、更に和尚の思想のこの独自性をなすものを、直接の地域的風土性としての越後人的特質との関連において考へ、理解を深めたいと思う。

ところで和尚の特質にはこれらの外に、最初にふれた戒律や威儀作法の軽視があげられるが、これは日本曹洞宗旨においては重要な問題である。これについては前掲論文において、中国曹洞宗旨への遡行的思考によるもの、との見方を示しておいたが、このことに関しては、より詳細に今回述べる特質理解と関連せしめて論述する必要がある。しかしそれについては、紙数の関係上、他の機会を俟つことにしたい。

一、愚と『莊子』

良寛和尚の愚は、屢々中国曹洞宗旨の「如愚如魯」において理解されている。それは和尚が確かに自己を中国曹洞禅の系統であることを述べ、自らの禅を痴兀禅と称しているところにも知れる如く、確かに真実であろう。⁽⁷⁾

しかし宗旨の愚とは、悟りに徹しているからこそ、悟りの特殊な勝れた跡を露わさず残さず、差別の日常底において綿密仔細に行いぬき、そこに仏法を円成するのをさすのであるが、和尚の愚が必ずしもそのような宗旨上の意識的なものではなかったことを、疑うものはいまい。⁽⁹⁾

その書に誤字・脱字・重複字が多いこと、余り頻繁に忘れ物をするため、用心のために携帯道具の名を記した紙片をもたねばならぬ程であったが、矢張り忘れ物の絶え間はなかったとか、煙草が大好きであったけれども、煙草入をすぐ失くすので、紐をつけて帯に結んでもらったまではよいが、時にはしまうのを忘れ又は面倒臭いからとて、それをズルズル引き摺って歩いていたとか、草庵を訪うてきた客をもてなすべく酒を買いに出たのはよいが、何時まで待っても戻ってこないの、不審に思い探しに出てみると、途中で腰を下ろし月にみとれているので、声をかけると漸く気づいて慌てて駆けだしていったとか、或いは筈が伸びてくるのに邪魔になって可哀そうだからといって、便所の屋根にローソクの火で穴を開けてやろうとして、⁽¹⁰⁾便所を燃やしてしまった、などという話が伝えられている。

これらは現実の状況に対し、対応が鈍く、万事に鈍感無頓着で、所謂の社会人としては馬鹿間抜け阿呆の類に外ならぬことを示しており、それを助長したものとしては、和尚が常

に孤独寂寥に悩まされざるを得なかったという、自己閉鎖的な気の弱さがあげられると思う。

この事は禅僧としてはマイナスの性格に外ならず、非常な問題点であったということが出来る。その師国仙は「良也如愚道転寛」と認め、又詩友魯仙大忍は「如愚又如痴総脱落」⁽¹¹⁾と讚え、和尚の度外れな無欲無頓着な性格を、禅の立場から好意的にすぐれて巧みに捉えてはいるが、これらには禅僧の他の重要な特質とみられる凶太く積極的に生き抜き、衆生済度の為にする禅機的活作略については、余り触れられていないのは注意しなければなるまい。

これらは同じ散聖として度々あげられる、一休宗純(一三九四—一四八一) 桃水雲溪(一六一二—一六八三) 等と明らかに異なる点であろう。

ここにこのような難点を持ちながら、なお且つ和尚が禅僧としての自覚を保ち得た根拠は何かが問題となろう。これについて和尚がこの難点を矯正しようともせず、自らの禅を痴兀禅と自称し、その生き方を「縁に任せて且く痴を養う」⁽¹²⁾と述懐したりしていることからみれば、和尚は自己の欠陥の自覚をひたすら深め、積極的に肯定してゆくことにおいてその禅を確立したとみることすらできよう。

してみれば、ここにかの欠陥を肯定せしめ得た道理は何かということになる。私思うに一度は曹洞宗の禅僧として師に

印可されながらも、弘法に志して出立しながら、厳しい挫折感を味わわざるを得なかったような和尚の非禪的な性格は、も早所謂の常識的な禪では意義づけられることができる筈はなかった。

それを可能ならしめたのは、禪の源泉として、その無執着自在無礙な気風形成の基盤となり、且つ和尚が幼少から、当時の知識人の教養の一つとして学んでいたと思われる『莊子』の思想によると思わざるを得ないのである。以下、これについて述べてみたい。

(一)『莊子』との関係

『莊子』と和尚との関係については、近藤万丈著『寢覚の友』に記されている。万丈が若い時、土佐旅行をし、雨宿りの為、偶然訪れた草庵に良寛和尚がいた。部屋の中には何もなく、木造りの仏が一体と、窓の下の小机に唐版『莊子』二巻があるのみであった。

その中で和尚は、終日僧らしく坐禅するでもなく念仏を唱えるでもなく、只じつと坐っているのみで、こちらが話しかければただ微笑むだけであったため、初めは狂人かと疑った、と述べている。⁽¹⁴⁾

この和尚の姿は、正に『莊子』の世界の人物そのものであり、私にはこれが和尚の挫折以後の生き方を解明する、重要な視点を与えてくれるように思えてならない。

ところで『莊子』と和尚とを関係づけるのは、和尚が若い時に当時の知識人の教養として学んだであろうという推測と、この万丈の話以外にはなく和尚自身は一言も言及していないので大変危険な試みということになる。

ただこれについて、北川省一『良寛遊戯』で、矢張り『莊子』と良寛和尚との密接な関連を主張し、その史料的不備を嘆きつつも「仮説でも、それによって凡てが説明されたあかつきには、それは証明されたことになる。」⁽¹⁵⁾といつてその関係を述べている。

これは私の現在の立場そのものをいっているのであり、私は同氏の主張の騏尾に付して論じてゆくことになる。ただしその場合、同氏が社会的関係に甚だしく重きをおいてみるのに対し、私は専ら本論の課題である和尚の人間としての内面性を中心として、その関係を探ってゆくことになる。

(二)坐忘の体究

『莊子』の思想は、福永光司『莊子』で説かれているように、紀元前三、四世紀の中国の戦国時代で、国内には可斂誅求が、対外的には絶え間ない戦乱が人間生活を犯し、生きることは悲しむことだと歎かれた、不安と絶望の時代に起った。

そして現世への期待を凡て失なった挙句、名利等の世俗性を徹底的に否定して、自然に還ることにより、苦からの解脱

を計り、生きること存在することの意義を、新たに見出したものといわれている。『莊子』はそれを樗という木をかりて、譬喩によって巧みに説く。⁽¹⁶⁾

樗という木は、幹は節くれだち枝は曲りくねり、通俗の功利的な人間社会からは、無用なものとして、見向きもされず軽蔑されている。しかしその軽蔑は、浅薄な理解の結果に外ならない。というのは、この木は役に立たぬものとして捨てておかれることにより、他のどんな樹よりも長生きして、大きくなることができる。これを曠野におけば、人々はその木の下でこそ安らかに、何ものにもとらわれることなく寝ころび、心のままに憩うことができる。この自然と一体の境地こそ、人間の至境であるから、これに勝る有用性を持つものはないということになる。

このように譬えて無用の大用を説いているのであるが、和尚がこの常識を超えた道理に心の奥底深くにおいて、強く肯ずくところがあったのは、当然ではあるまいか。

和尚は元来、前述のような、如何なる意味においても社会的な有用性をもたらし得ない、自己の馬鹿正直魯鈍ともいえる性格については、厳しく自覚し反省し、深く歎いてもいたようである。それが名主の後継者としての両親の期待を裏切り、出家せざるを得なかった重要原因となり、又悟った後の弘法においても非常な障害となり、かくして社会性が問題と

なる場合は、常に苦しい挫折感を味わざるを得なかったと、推察せざるを得ないのである。

けれ共、この『莊子』を顧みることにより、自己の無用性の資質をそのまま逆に長所として、強く積極的に肯定して生きるべき、確かな視点を見定め、自信をもって自己のあるべき姿を、明らかに捉えることができたのではあるまいか。

この道理を真に体得すべく、真摯に努めていた様子が、万丈が書き遺した、常識人には狂人としか見えない姿であったと思われる。

というのは、和尚がただじつと坐って、目前の万丈も眼に入らぬ様子は『莊子』の中の、無用の大用に生きた南郭子綦なる人物について描かれた姿、そのままであるからである。⁽¹⁷⁾

子綦は或時、窓辺の机にもたれ、ゆったりと大きく息をついていたが、それは丁度最愛の妻をなくし、身も世も忘れた人のもようであった。そこで弟子が後で、今程はどうしたのかと尋ねたところ、子綦は自分は今、我を忘れて、人がたてる音（人籟）や自然がたてる音（地籟）を超えて、天の音（天籟）を聞いていたのだ、と答えたという。

天籟というのは、此の世の外にあるのではなく、此の世の音を此の世の音たらしめているのを、音にたとえていったもので、万物存在の根本真理としての道をさす、といわれている。即ち子綦は、万物の根本道理の声なき声を聞き、それと

一体となっていたのであるが、これを又他のところでは「坐忘」とも表現している。

この坐忘の特質を明らかにするために、和尚が玉島の修行時代から慣熟していた、道元禅の祇管打坐と比較してみよう。祇管打坐も勿論、万物に遍満せる平等な根本真理と一如となる法であるが、同時に差別の万法と一如となる法でもある。従って針の落ちる僅かな音も、無執着においてありのままに明確に捉える法である。

これに対し『莊子』の坐忘は、万物のような世間一切の差別事象には無関心となり、それらを忘れる法としての意味が強い。

これからみると、和尚が終日ただ黙っているのみで、客への応対なども殆んど捨てている姿には、自己の無能性——役立つはずな性格を矯正したり補強したりするのではなく、むしろ一切の有用性を棄てて、ひたすら無用になり切ったところ自体が、真の大用であることを体究しようとしているのが、窺われよう。

勿論、祇管打坐にもこの意義があり、草庵時代に坐禅している所へ、知人が尋ねていっても見向きもせず、半日もただ黙って相対しているのみであった、とされているのにも知れるのであるが、坐禅は前述の如く所謂の有用性を直きに肯定し、働きを重視する法でもあるので、挫折時代の一時期の和尚

は、意識してそれから離れ、普通の居住いで、ひとえに『莊子』の一切の働きのなさをこそよしとする立場を、究めていたのではあるまいか。

この試みにおいて、自己の現実生活における不適合性・弱さ・無用性・愚を嫌ったり、或いは逆に克服したりしようとすることなく、ひたすらその意義を掘り下げ徹底することにより、真の大用即ち仏道成就の途を確認することができたのではあるまいか。

してみれば、その忘れっぽさから頻繁に犯した、誤字・脱字・重複字について指摘されても「分るものはそれでも分るし、分らぬものはそれがなくても分らぬ。」⁽¹⁹⁾といい、気づいても悠然として、時には敢て訂正することもなかった等というのは、よく考えられるような書としての全体の美しさを汚さぬためというだけでなく、又禅僧によくある無執着・無頓着によるというだけでもなく、天地と一体の悟りとは、誤字脱字のあるがままのところこそある、という自覚によるものと、受けとらざるを得なくなるのである。

(三)遊戯

しかし現実の此世は、そのような社会的無能者無用の自覚者に対しても、否応なしに働きかけ対応を求めてくる。ましてや当時は江戸末期で文化は爛熟し、創造性が失なわれ、ただ享樂的な風潮の中で人々は名利追求に汲々としていた時代

である。

和尚はこのような当時の世俗性について

世の中はすべなきものぞ

そむけばなどしてそむかねばうし⁽²⁰⁾

と歌い、世に背いて無視しようとするれば面倒事が起こるし、
と云ってそんな世に順うなどうんざりだ、と嫌悪の気持を吐
露せざるを得なかったのである。

このような厭わしい世にありながら、和尚はその中で空前
絶後の理想社会を築いていたと思われるところがある。それ
は何と云っても子供相手の遊びのところであろう。

露立つ長き春日に子供らと

手まりつきつつ此日くらしつ⁽²¹⁾

天真爛漫そのもので、それが故にこそ、名利の世俗を厭い
潔癖さを求める文人墨客や生活に疲労した現代人からはオア
シスとも、理想的境地とも慕われているのであるが、和尚の
この子供との遊びは、単に遊びだけで片づけることはできな
いものがあると注意されているのは重要である。

これを和尚の生前から見ていた人は多いが、その一人に和
尚七十歳の最晩年に師事した当時三十歳の貞心尼がいる。

貞心尼は和尚の手毬遊びに深く感ずるところがあり、和歌

で

これぞこのほとけのみちにあそびつつ

つくやつきせぬみのりなるらむ⁽²²⁾

と、お師匠様が子供達と手毬遊びに興じているのは、実は単
なる遊びではなく、仏法の自在無礙の教化に外ならず、尽き
せぬ仏の教を示しぬいでいるのですね、という和尚は、

つきてみよひふみよいむなここのとを

とをとおさめてまたはじまるを⁽²³⁾

と返歌したという。意味は全くお前のいう通りだ。だがその
極意はお前のいう仏法とか悟りとかいう屁理窟の中にあるの
ではなく、純真な子供らと一緒にあって、十から十へとひた
すらついてゆくところにあるのみだ、というのである。

これについて、十ずつ数えてゆくのは、坐禅の十ずつ数え
る数息観と同じ意味があるという人もいる。

これらの説は、仏法の教化或いは坐禅の上からその禅仏教
的意義をとらえようとしたものであるが、そこには毬つきが
遊びあるという重要な意味が忘れられている。

毬つきの遊び自体に悟りの意味、坐禅と同じ意味がなけれ
ば、右の説は成立たぬのであるが、その根拠については従来
触れられていない。

というのも和尚は、子供達と遊ぶだけでなく、ひとりでも
屢々手毬つき遊びをして楽しんでいたというので、必ずしも
教化に関係しているわけではないし、笑い興じながらする
手毬つきが、結局坐禅とは一致し難いものをもっているのは

当然である。

ところでこの遊び自体に最高の意義を与えているのが『莊子』に見出されるのは重要である。

雲將軍なる人物が鴻蒙（天地自然の氣に成れる人）に天地の氣を調べ、人々を養う法を問うたところ、鴻蒙は雀躍しては脾をうつ遊びに熱中して何を聞かれても「我知らず、我知らず」というのみで、この楽しみには何もかえられないとして、全く相手にならなかったという。

そして後になって、この無所得の心の自在さこそ、人生治政の最根本である、と説いたりしているのはすばらしい。

翻って和尚の楽しんだ手毬つきについて考えると通常は正に子供の能力の競合の遊びである。競合である以上、評価が必要である。この評価は勿論子供の評価であり、大人としては真面目に子供を相手にしたということで、含羞を覚えざるを得ぬ底のものであるが、それもあつたということが和尚の童心を証するものであることはいうを俟たない。

これについて、和尚のこの無心の童心こそ、人間の本心の素直な現れとして、和尚が喜んでいたということも考えられるが、手毬つきには只弾むのをみて喜ぶ子供の心が根本にあるのはいうをまたない。これらはやがて大人の社会的に有用な仕事をなすための準備であるともいわれている。

しかしそれが和尚のように有用性を全く拒否した大人の単

純な遊びであり、又それが十から十へとつくのに無限の意味をみているのをみると、それは『莊子』の天地と一体の中の働きにおける喜びを最高に価値あるものとしているのと同様であるともみざるを得ない。

こんな話がある。和尚の所へ使者がきて、返書を求めた時、和尚がすぐ書くからと隣室へ引っこんだのはよいが、仲々でてこず、その中に馬鹿笑いが聞こえてきたので、覗いてみたところ、弘子の柄の上に鉄鉢をのせ、グルグル廻して、しくじって鉄鉢をおとしては馬鹿笑いしていたという。

そこで声をかけたら、やっと気がついて慌てて返書を書いてくれたので、持返ってその話をしたところ主人が笑いながら返書を開いて見たら「鉄鉢を廻せばグルグル廻る」とのみ書いてあつたという。

和尚にとっては鉄鉢を廻す楽しさこそ返書をかくことも忘れしめ、返書以上の意義をもっていたことを示すものである。社会的有用性はそこではも早問題でなかったからと思われる。

（四）道元禪の選択

このようにみてくれば、和尚は道家の教をこそ最根本としていたようだから、道家の教のみでよかつたのであり、道元禪は必ずしも必要ではなかつたといわれるかも知れない。

しかしもしさすれば、ここに和尚にはこの後、坐志を修し

たと思われる形跡がないのみならず、むしろ厳しく「外道の教を信ずること勿れ」⁽²⁶⁾と否定し、祇管打坐や宗乗のみを称揚し実践した理由は何かが問題となつてこよう。

私思うに『莊子』の坐志には、前述した如く、祇管打坐における万物との一体性、自他一如なるが故の利他の働きを重視する宗乗性が欠けているのが、和尚にとっては重大問題ではあつたと考えられてならない。

もっとも『莊子』の思想に、社会的利他的働きが全くないわけではない。『莊子』ではその理想とする天地と一体となつた人、真人・神人に接すると、そのすぐれて完全にして平静的な境界が、万人の望むところであるため、人々は自ずからその徳を慕い、その下を離れることができなくなる、としてその素晴らしい功德を讃えている。⁽²⁷⁾けれどもこれは、身に備わつた徳の自ずからなる結果に過ぎず、利他の使命感において具備されたものではないことは重大である。

この『莊子』の利他の使命感の欠除ほど、大乘仏教の徹底を標榜する道元禅の精神に違背するものはあるまい。和尚は曹洞禅の出家者として、その得度の最初から、利他行こそ仏道の至極であると叩きこまれていた筈であり、それなればこそ、生計に関しては和尚の教養や旧名主としての人間関係を以てすれば、他の文人墨客のようにして安易に過ごす途もあつたと思われるにも拘らず、在家者の貪欲煩惱を碎き去らし

める教化持行の一環として、托鉢行を最後まで重んじ暮らし⁽²⁸⁾たのである。

そのみに留まらず、更に利他の報恩行をなすべき責任を感じながら、その愚の故に他に報いるべき如何なる方法も持たぬ自己について、常に自らに愧ぢ心苦しい思いをしていたことは、和尚が繰り返し書き記している通りである⁽²⁹⁾。その和尚にとって、『莊子』の利他心の欠除は、何としても肯んじ得ないものだつたと思われる。

この場合、最高の利他行の実践とは、道元禅師によって説かれ、円通寺開祖徳翁良高（一六四九—一七〇九）により、円通寺僧堂の心得『西来祖訓』⁽³⁰⁾にも示されている。清規に叶つた実践こそ最高であるというのは宗乗の常識である。

しかし、和尚にとってはそこで説かれている如き理想的な僧堂は当時衰退して既になく、和尚自身多数数を総括すべき堂頭には不向きであることは、十分自覚していた筈である。

この和尚にとっては、『莊子』で説かれる真人における自ずからなる化導の功德説が、独居生活のまま、道元禅の自未得度先度他の実践としての意義を自覚してゆくための、重要な根拠であつたことは否定できまい。

あし引きの岩間をつたふ苔水の

かすかに我れはすみわたるかも

濁る世をすめともよわずわがなりに

すましてみする谷川の水⁽³¹⁾

がその自ずからなる功德の伝播による教化の心境を示したもので、結局和尚は社会的には敗残者となる外はない愚なる資質のまま、道元禅にそぐわぬものをもっているまま、荘子的道理を徹底し、自己の立場で道元禅の素晴らしさを確立していたということができるのであるまいか。

このような愚の徹底における道元禅の自覚が、道元禅師では考え得ない、無垢な子供や無智な一般人相手に、全く彼等と一体となることにおいて、余人の全く追従できない深い化導の実をあげたことについては、既に繰り返し述べられているので、ここでは贅言を避けたい。

ところで和尚については、この愚の問題と絡んで、後年、禅とは対照的な念仏と関りをもっていったことの真意が重大な問題とされている。よって次に和尚の念仏について、一考したい。

二、念仏と宗乘

禅は自力の極で、称名念仏が他力の極であることを否定するものはいまい。事実純禅を説く道元禅師が念仏を、春の田に蛙の昼夜に鳴くが如く無益なことと批判し、これに対し、浄土門の中でも絶対他力を説く親鸞聖人が、末法濁世の当代では、自力の悟りも修行もあり得ないとして、徹底的に自力

を否定しているのによれば、全く氷炭相容れない教ということにならざるを得ない。

もっともこれについて、近來絶対自力は絶対他力に通ずとして、道元禅師については『正法眼蔵生死』、親鸞聖人については『自然法尔章』を証拠とし、会融してみようとするものもいる。⁽³³⁾

確かに、絶対となづけられ、自他の対立を超えている点からすれば、相通ずる面があるのは当然である。ただし、自力他力の別は浄土教からしたもので、その最大特質である彼岸の浄土を信ずるといふ点では、禅と異なるもので、かくして両者は明らかに対極にたつといえる。

しかるに和尚は、既に屢々触れられているように、道元禅師を釈尊や達磨の仏法を正伝した最高の人として讃えながら、

われながらうれしくもあるか弥陀仏の

いますみ国へゆくと思へば⁽³⁴⁾

などと歌い、念仏による来世の極楽浄土往生の喜びを述べ、更に数枚の「南無阿弥陀仏」という墨蹟すら現代に遺っている程である。

これは容易に解決し難い大矛盾点である。これを解決しようとして、従来諸説紛々であるので、まずそれらの検討から始めてみよう。

(一) 諸説の考察

最初に一般に受け容れられている分り易い説として、和尚は年をとり身体も気力も弱り、特にその愚の自覚において難行の禪に留まりきれず、易行の浄土信仰に傾斜していったのである、⁽³⁵⁾というのがある。

人間の弱さを強調した理解であり、肯けぬ点もないではないが、それならば浄土信仰で事実上最重要であるのは臨終正念であるにも拘わらず、実際の自分の臨終に際しては、最晩年の弟子貞心尼には「うらを見せおもてをみせて散る紅葉」という、自在な禪的悟りの境地を以て示し、⁽³⁶⁾或いは同じく弟子分の証聴が、皆が遺誠を乞うた時「師口を開きて阿一声するのみであった」と記しているように⁽³⁷⁾禅機で示し、念仏には全く触れていないのが伝えられている。してみればこの念仏傾斜説には余り真実性は認められまい。

次にあげられるのは、和尚の念仏は越後には念仏信者が多く、特に和尚が最後に寄寓した木村家当主の母が熱心な念仏信者であったため、それらに和光同塵して説いた方便説に外ならない。本心は禪でよく説く「己身弥陀唯心浄土」であった、とする説が成立⁽³⁸⁾つ。

確かに義諦なる浄土僧に与えた歌には、最初は所謂極楽往生をのべながら、終になると、

わがのちをたすけたまへとたのむ身は

良寛和尚の愚・念仏（新井）

もとのちかひのすがたなりけり⁽³⁹⁾

と、来世を頼む我身は、実は四十八願の本誓の弥陀の姿に外ならないとい切っているのは、和尚が己身の弥陀の禪的立場にたっていることを明かに知らせるものである。

これらを中心として、和尚の念仏の本来の立場は禪である故、所謂の念仏浄土往生讃歌は皆方便説に外ならない。と考えることもできる。

しかし、元来、己身の弥陀説は親鸞聖人『自然法尔章』に「弥陀は自然を知らせん科（手段）なり」とある如く、浄土真宗にも通ずるものであり、これのみでは和尚の立場が旧来の禪そのものである、とするのは、尚早であろう。

ここに和尚が確かに念仏を方便としてみていたか否かが問題となるが、そのような証拠はない。そして方便説は道元禪師がその本証妙修説を説く上から、全く否定し嫌われたところであり、『正法眼蔵』を熟読した和尚がそれを知らなかった筈はない。又和尚自身の愚直な性格から、自分が信じてもないことを、方便だからといって信じているようなポーズをとることのできる、いわば嘘のつける人ではない。

以上を考えながら和尚の説をみると、和尚には浄土は西方とするのみで、唯心の浄土の説はみられず、その来世往生を悦ぶ歌には、何よりも素直な真実性が溢れているので、この禪中心の念仏方便説は納得し難い。

これらに對し和尚が、黄檗宗の念仏禪の洗禮を受けた、徳翁良高（一六四九—一七〇九）の法系であることから、黄檗禪に關係づけて説明しようとする説もある⁽⁴⁰⁾。が黄檗禪は上根のものは己身の弥陀の思想のままに此世で悟りを開き下根のものは来世往生によるという、能力による振り当てを説くものであり、禪の悟りの上で浄土往生を説いている和尚の立場の説明にはなり得ない。

これに関連して、從來全く触れられていなかったのであるが、徳翁自身の念仏と禪に関する黄檗禪攝取の実態をみておきたい。徳翁は始め黄檗禪に触れたが、遂には曹洞禪復古の英傑月舟宗胡の法嗣となった人であるため、その『西来家訓』をみると、祇管打坐で自利利他を円成すべきことを強調して、本証妙修を唱えている⁽⁴²⁾。

けれ共一方『語録』には、念仏往生の詩が示されており⁽⁴³⁾、その真意は畢竟して『西来徳翁高和尚年譜』の中の示寂時の「願文」で知れる如く臨終正念来世往生して後、此土に還り来たって世間の一切衆を救わんとするものである⁽⁴⁴⁾。

ここで世間一切衆とは、当然下根の衆生に外ならず、又その往生のためには、自己一生の修善を回向するといっているので、浄土真宗的な絶対他力ではない。全く独自の半自力的な浄土思想である。

この思想に基づいて、円通寺においては、本堂には道元禪

の本尊を、方丈には阿弥陀仏が祀られていたようであるが、勿論当時の盛んな宗乗復興の気運において、『西来家訓』のみ伝承され、阿弥陀信仰は良高個人の特殊体験によるものとして、「願文」はも早願みられなくなったようである。それは一時は日本の禪界を蔽った『黄檗清規』が世情の安定幕府の宗学の奨励宗乗復古の気運から臨濟禪からも曹洞禪からも批判され、宗学の主流からはその影響力を急に消失していったのに応じよう。

国仙和尚が方丈に阿弥陀仏を安置している理由を良寛和尚から聞かれ、前述の如き重要な宗義について一言も述べるこゝとがなかったのは、それが最早忘れられて了っていることを示すものと思われる。

これらが悟りの自覚のまま、極楽往生を欣び願うという、和尚の姿勢を解釈するものとなり難いのは一目瞭然であるう。

(二) 念仏の極意

では和尚の両者を貫ぬく真の立場は如何といえ、まず禪の立場であることに間違いない。それはよくいわれることであるが、和尚の玉島時代に開山良高からの伝統として、前述の如く本堂に本尊釈迦牟尼仏、方丈の間に阿弥陀仏が祀ってあるため、どちらに重きをおいてみるべきかについて、国仙和尚と問答した時、自己の見解として「南無三世一切仏」と

述べているところに、よく現われている。⁽⁵⁰⁾

仏教の通念からいって、浄土真宗では弥陀一仏への帰依が中心で、自力仏も混じている一切仏を齊しく重んじて南無と拝むことはしない。南無三世一切仏を認めるのは、一切仏が凡て釈尊の悟りの具現と理解する禅の立場によっているのは明らかであろう。

といっても和尚の場合は、このような所謂の旧来の禅の立場に立つものではなく、この自己即釈尊の悟りの体験に立ちながら、弥陀仏・極楽浄土の独自性をそのまま容認できる道理・境地を示したのが、和尚の

わたしにし身にしありせば今よりは

かにもかくにも弥陀のまにまに

の和歌であると思われる。⁽⁵¹⁾

この句は一見、浄土真宗の極意として、当処の念仏により、来世の浄土往生が確定した者は、只弥陀如来に任せきり、報恩の念仏を唱えるのみである、とされているのに似ている。

しかしそれならば、ひたすら弥陀に任せきった念仏とならねばならぬ筈であるが、和尚はそれを「かにもかくにも」という「他のこともないではないが、ともかくも、いずれにしても」という、弥陀との間に何か一枚おいてお任せするというニュアンスの言葉遣いをしているのは問題であろう。

それは「わたしにし身」となるのに、必ずしも真宗で説く念仏と一枚になることによったのではないことを意味するものである。

即ち和尚の済度は当然禅の悟りによるものであるが、この立場から既述の諸説に墮せず弥陀に任せるとは何を意味するかということになる。

これについて和尚は、罪人と間違われて生埋めにされそうになったり、打擲されても、間違われては致し方なしと、なすがままで一切の恨みつらみなしであったといわれている、そのすぐれた境界を勘案しながら、理解してみると次のようになる。「自分は既に救われて、この苦しい娑婆をありのままに受取れる自在無礙の境地に達している。それにつけても弥陀仏が、来世は特別なすぐれた世界にお導き下さるということであれば、折角ですから今後は阿弥陀様にすつかりお任せしますよ。私は極楽にも執らわれていませんが、娑婆にもとられていませんので。」⁽⁵³⁾という程のこととなる。即ち道元禅師が安禅の場所について、喧騒のところを避け、静室を宜しとしたのが、むしろ一切のとらわれを超えたところであつた如き意味においてである。

当然浄土教の、此世では救われないから来世で救ってもらおうという意味のものであり得ぬことは銘記せねばなるまい。

これならば、道元禅と必ずしも違背するものではなくなるであろう。即ち和尚の浄土信仰は、禅から念仏へ傾斜転向したのではなく、又禅の唯心の浄土の立場から、嘘も方便という意味で説いたのででもなく、眞実のみを説く道元禅師の教のまま、浄土のすばらしさをそのまま認め讃えたものに過ぎないからである。

ところでここに問題がある。それは大乘仏教者は常に自未得度先度他の願心にもえていねばならず、その意味では道元禅師のように「活陷黄泉」が建前で、極楽を口にするこゝ自体が既に外れている、ということになる。

しかし救うのに何を以て救うかといえば、前述の「安禅は静室宜し」の最高の調和を以てするのが本証妙修であることからすれば、浄土祈求もその一端に外ならぬといえる。さりながら通常人が念仏を唱えるのは、娑婆に安住できず厭うことによるのを思えば、それを遙に超えた和尚の念仏説は和尚程のすぐれた境界においてのみ唱え得るものであり、未熟者の模倣を許さぬものといふことができよう。

ともあれ和尚には、念仏においても、浄土教で無智の在家者には徹底して来世の極楽往生に同じ、弥陀に執する専門僧に対しては、己身の弥陀の自覚を強調して示しているところに、勝れた自在な応機性がうかがわれるのであるが、いずれも和尚にとっては眞実そのものであったといふことができ

る。

これらが、和尚の愚の自覚と道元禅の利他の願心に基づき、徹底して越後人の浄土信仰に同じきる心によりもたらされたものであることは、いうまでもあるまい。

三、越後人的特性

右のように和尚の念仏説が、越後の土地柄によってこそ唱えられたのは、否定できぬことと思われるが、これと関連して和尚の根本的資質としての愚なる性格こそが、実は越後人の典型的な性格である、という重要な指摘がある。以下これについて考察したい。

これを述べているのは、教育大学心理学専攻の宮城音弥『日本人の性格』で、人間の性質を躁鬱質・癡癡質・分裂質に分けて類型化し、それにより然るべき手続きの下に綿密詳細なアンケートをとった結果、日本の全ての県民性の性格を把握しようとしたものである。⁵⁴ それによれば道元禅師の京都府民性は、癡癡質と躁鬱質の混渾で示され、和尚の越後県民性は、全国でも最も典型的な分裂質であると述べられている。⁵⁵

これからみると、宮城氏は道元禅師には直接触れてはいないが、憶測するに道元禅師の性格は、特に癡癡質が強く賢明凡帳面で、丁寧懇懃で怒りっぽさもあり、又躁鬱質の積極的で社交的な気質も備えておられたと推察されるのである。

これに対し和尚の新潟県民性は、代表的な分裂質的性格で、規則正しく誠実であるが、淡泊消極的で、現実離れして世事に疎く、表面は鈍感無頓着であるが、内面は敏感で内心そのままを他人目を顧みずに表に出す癖があり、親切で愆いがない。

もっとも同じ新潟県民性でも弱気と強気とがあり、それにより生来の性格も非常に変わった様相を呈してくる。即ち右に述べた代表的な性格は弱気の場合で、強気の場合は積極性を増し、現実との辻褄を合わせようとして、愆い等も持たず、他の性格にも似てくるのである。

ただしこれらの分析は、旧来の土着民の概括的な性格理解で、現代の居住者すべてに該当するものでないことは勿論である。けれども良寛和尚についていえば、和尚の性格は右の新潟県民性の、正に消極性の典型的なものである、と同氏はいつている。

この性格分析は全く肯綮に当たるものと思われる。即ちこれによってみると、和尚の規則正しく誠実なところが、道元禅をまともに受入れ、淡泊消極的な弱気・鈍感・無頓着・忘れっぽさは、現実社会への不適合さ・愚といわれる性格を形成し、内面の敏感さがそれを苦として受けとめ、更に規則正しい誠実さがそれを、中国曹洞禅や『莊子』にまで遡って、その総合統一をはからしめたのである。

又愆いなく内心そのままを現す癖が、類い稀な、心そのままの表れとしての芸術として結晶し、その自然な親切さが子供を含め、土俗民や念仏者に同じ、彼等になりきって教化していったものと考えられる。

総じて道元禅師は、余人の追隨を許さぬ賢明さと几帳面な特質を持ち、その積極的な社交性から、自己の道は万人に普ねく開かれているといわれている。⁵⁶⁾しかし在家者に示した『正法眼蔵現成公案』が、専門家にも難解であることを考えれば、禅師の主張を現実に実現するには、禅師が示された以上により多くの手続きが必要であったことは、その教を基として道元禅が日本最大の教団に展開するためには、三代後の瑩山紹瑾禅師（一二六八—一三二五）の出現を俟たねばならなかったのは、よく知られている。

これに対し和尚には、賢者は勿論特に愚者弱者にもひとりでに入ってゆけるところがあるのは、この県民性の特質とされる、肋骨が一本足りないときまでいわれる愚なる性格を、その性格のまま誠実に、深い教養において磨いていったことによるのは、疑いを容れないと思う。

ともあれ良寛和尚の宗乗を論ずるには、自ずから道元禅師との比較にならざるを得ず、それはえてして、両者の間の優劣を論ずることになりがちであるが、時代・環境・個性が異なるのであるから、そのようなことは厳に戒しめねばならぬ

ことである。しかし教化に限っていえば、道元禅師もいわれる如く、身を以て自ら示す教化が教化の基本であることに異論はないと思われるが、その意味で和尚には道元禅師にはみられない、県民性の愚なる生地そのまま、他と一体になった教化の実践があることは、重視されるべきであろう。

まとめ

以上、良寛和尚の特性とされる愚・念仏を中心として、道元禅との矛盾とその統一について考えてきたが、その矛盾の統一も、越後人としての典型的な特性において構成され、徹底し純熟されてゆくことができた、というのが私の結論ということになる。

これにより和尚は、人間として一つの究極的なあるべき姿を示しているものとして、生前から「禅師」ともいわれ慕われていたのであるが、その後情報化の発達につれ、越後一國から日本全国へ、更には海外にも知られ評価されるようになった⁽⁵⁷⁾のである。

個別に徹することが、真の普遍性をかち得た、最好例と思われる。

註

- (1) 大島花束『良寛全集』35頁「自来円通寺……」36頁「憶有円通寺……」の詩参照。

- (2) 竹村牧男『良寛の詩と道元禅』157頁では「他力傾斜は、和尚が本来の良寛その人へと還った実存の真実」なる易を述べている。

- (3) 大島花束『良寛全集』633頁「逸話」参照。

- (4) 松村恵介『大愚良寛』286頁は『潮音』雑誌太田水穂「芭蕉と良寛」説を例とし、「晩年の良寛はその最後の近づくに従って、ますます他力安心の境地に深く入って行った。」とする。

- (5) 大修館『良寛の世界』所載座談会「現代と良寛」243頁「芸術家としてはすばらしいが、宗教家・曹洞禅からは失敗者である」といつている。

- (6) 吉野秀雄『良寛和尚の人と歌』40頁「彼自身は曹洞禅の信奉者として、一生終始した。」と述べている。大場南北・吉川彰準・飯田利行・山本哲成等の宗門の諸師・唐木順三氏等曹洞禅を参究されたことのある方は概ねこの説をとる。

- (7) 大島前掲『全集』80頁「千峰一草堂。終身粗布衣。任生口辺醜。懶掃頭上灰。已無銜花鳥。何有当鏡台。無心逐流俗。任人呼猷癡。」の五言をみても、六句目は慧能の系統を示し、五句目は碧岩の臨済系に非ざることをのべ、他の句は曹洞の家風をよく表わしている。

- (8) 大島前掲『全集』158頁。

- (9) 同右書93頁「孤独兼疎備。我非出世機。」と对人的役立たずの部に入ること和尚が自認している通りである。『日本の禅語録』入矢義高「良寛」の解説でも、くり返しこのことについて触れている。

(10) 大島前掲書596頁「逸話」参照。

(11) 同右書710頁。

(12) 同右書113頁。

(13) インドにはみられぬ禅の自由無礙な氣風は、天地自然の運行そのものに眞理を見、それを自己自身とし、その道を醜陋にして嫌惡すべき屎溺に最もよく表われていると説く『莊子』に負う所が大きいと思う。その全体については大問題の故に他の所で説くとして、こゝでは良寛和尚のみに限ってみたい。

(14) 大島前掲書605頁。

(15) 北川省三『良寛遊戲』「その莊子的世界への手びき」34頁以降参照。良寛和尚と『莊子』との關係を述べたものとして優れた着眼点がある。今後この方面の研究分野の開拓充実が望まれる。

(16) 『新釈漢文体系』「莊子」149頁。216頁には櫟について同巧の説明がある。

(17) 右「莊子」152頁。

(18) 右「莊子」276頁。

(19) 谷川敏明『良寛の生涯と逸話』359頁。

(20) 大島前掲本397頁。

(21) 右書331頁。

(22) 右書440頁。

(23) 右同頁。

(24) 前掲「莊子」354頁。

(25) 大島前掲書652頁。

(26) 右書40頁「因果有三世。如影隨其身。但趁業輕重。遲速報不均。勸君能信受。勿學外道倫。」古來老莊思想には三世因果の思想なき故仏教からは外道とされている。

(27) 前掲『莊子』235頁では「衰駝它なる人物は醜拙極りない外貌をしているが、その完全な心の徳の故に、未だ嘗て人の音頭をとったこともないのに、女性を始め、為政者をも引きつけ、その凡てを委ねたくせしめる。」とする。

(28) 大島前掲書518頁「請受食文」には「受食者仏家命脈号ニ仏心供一良有ニ故。」とあり「勸受食文」には「仏家風標乞食、為活計行乞為恒規」とある。

(29) 大島前掲書397頁「我が袖はしとどぬれぬうつせみのうき世の中のことを思ふに・墨染の我が衣手のゆたならばうき世の民をおはましものを」

(30) 『曹洞宗全書』「法語三」

(31) 大島前掲書402頁。

(32) 大場南北『良寛ノート』28頁「和光同塵ということばをその字義のまま終生行じとおした聖僧は、恐らく古今和尚一人ぐらいのものであるう。」和尚を評価する人でこの事に触れぬ者はいない。

(33) 衛藤即応『道元禅師と現代』99頁「道元禅師の本証妙修と親鸞聖人の念仏往生とは全く同じ」とする。

(34) 大島前掲書408頁。

(35) 相馬御風『大愚良寛』209頁「実に弱き自己に徹してひたすらにおのれ一人の救ひを求めてやまなかつた。むしろ憐れむべき隠遁者」とし、松村恵介『大愚良寛』288頁は、太田水穂

「芭蕉と良寛」を引き「良寛晩年の信仰は他力易行道への帰依」と述べている。

(36) 大島前掲書446頁。

(37) 谷川敏明前掲書では、良寛和尚の臨終説は多いが、死後間もなく書かれたこの証聴「良寛禪師碑銘並序」が事実に近いもの、といっている。

(38) 大島前掲書648頁では良寛和尚が地獄極楽のことを聞かれ、紅葉止啼銭と答え、他の時には古其の事なし今或はこれあらんといったと伝えている。即ち末世に現われた方便説であることを認めていることになる。

(39) 大島前掲書407頁。

(40) 大場南北前掲書159頁。

(41) 大正蔵経82巻『黄檗清規』978頁では、悟達の住持の喪儀には仏徳を賛える楞嚴呪を誦するのみであるが、一般修行僧の喪儀には弥陀経往生呪をくり返し唱えること、とされている。

(42) 曹全書語録24頁。

(43) 同右書22頁。

(44) 曹全書史伝下394頁。

(50) 越後長岡互尊文庫『互尊』矢吹活禅「大忍国仙禪師小伝私考」第十一回「禪師の家風」

(51) 大島前掲書409頁。

(52) 右書655頁。

(53) この歌には「わたしにし」を「待たれにし」とする異歌があるとのことであるが、さすれば「さんさんまっていたこと

ですから、これからは何はともあれ阿弥陀様にお任せします」の意となる。しかしそれならば臨終直前の歌となるが、それは事実当て嵌らぬし、その場合も「かにもかくにも」の解釈に同じ問題が生じよう。

(54) 石田吉貞「良寛―その全貌と実像―」251頁もこれを取上げているが、ここでは和尚の個人的な宿命的資質としてのみ強調しているため、和尚の特異性だけ目立つ。私は宮城説の如く、県民性として考え、多数の人々が直接同じ問題を抱えていることから、その普遍性をみたいのである。

(55) 宮城前掲書201頁。

(56) 『普勸坐禅儀』は本証妙修の祇管打坐が、万人共に行い得るものであることを示したものである。

(57) 『良寛』誌2号ノーラン論文参照。