

石見の善太郎(四)

— 妙好人と言葉 —

松 塚 豊 茂

この善太郎、にんげんなら、にんげんらしゅう、してくらせ、
おやなら、おやしゅうにこの善太郎⁽¹⁾

妙好人の言葉は、例によって「この善太郎」で始まり、「この善太郎」で締めくくられている。「この善太郎」と「この善太郎」の間に、彼の全生涯が撮まり、そこから妙好人の全存在を挙げての叫びが聞こえて来るようである。この短い手記は、善太郎への当為、あるいはむしろ命令を表わしている。「らしゅう」は、言うまでもなく、^ラしくの音便でふさわしくの意である。それゆえに「にんげんらしゅう、してくらせ」とは、人間をして人間たらしめるもの、それをふまえて人間が真に人間として成立するその現前を要求しているのである。たんに人間であることは、必ずしも「にんげんらしゅう」あることではない。人間は生まれたままでは、つまり自然的人間としては人間とは言えないところがある。自然的人間とあるべき人間との間には、困難な課題が横たわっている。この課題が、

善太郎に当為として迫っている。このような当為の実現において、はじめて人間は人間になると言わなければならぬ。人間は、行為からとらえられなければならないのである。

人間をして人間たらしめるもの、それをふまえて人間が真に人間として成立するそれは、人間の本質 (das Wesen des Menschen) と呼ばれる。それゆえに「にんげんらしゅう」とは、本質の現前にほかならぬ。つまり「にんげんらしゅう」は、人間の本質的な近さ (die wesentliche Nähe) を意味する。善太郎は、その近さにくらすことを命令されているのである。しかし、本質的な近さは、その近さのゆえに最も遠いものよりも更に遠い。この遠さのゆえに手記の言葉は、巨巖のごとく屹立して私たちに迫って来る。善太郎の言葉は、自然的人間から無限の深淵を介して発せられているのである。ここに「この善太郎」において、行為の問題が展開されなければならない動機が含まれていると言える。これについては、既に「言葉と行為」の問題として拙論(三)でささやかな考察が試みられた。ところで人間の本質とは、個々の人間から抽象された普遍的概念

ではない。たとえば、動物という類概念に理性的という種差を加えて成立する理性的動物というようなものではない。「この善太郎」への命令として迫っているかぎり、「にんげんらしゅう」という人間の本質は、概念的普遍性の方向ではなく、個物をつきつめる方向に求められているのである。本質の現前は、「この善太郎」の成立と別ではない。そこに概念的普遍性の場は破られて来なければならぬ。

言うまでもなく、「人間とは何であるか」という問いは、すべての問題がそこに集中し、それをぬきにしては問題解決が問題解決にならないような根本問題である。そのような大きな問いが、問いそのもののなかからその底を割って問いの深い秘密を現わす (wesen) ことが、人間の本質の開示であるとも言えるであろう。この問いの大きさについて、たとえばハイデッガーは次のように述べている。「存在への問い (Seinsfrage)」、およびこの問いの展開も、現存在 (Dasein) の解釈、つまり人間の本質の規定 (eine Bestimmung des Wesens des Menschen) を前提する⁽²⁾」。

善太郎は、もちろん哲学者ではなかった。哲学的思弁 (die philosophische Spekulation) は、彼にとつておよそ無縁であった。だから善太郎に交に学的解釈を施すことは、源左の場合と同様に、妙好人を捉え損なうであろう。哲学的概念化のなかで、彼らは歪な像を示すに相違あるまい。「この善太郎、にんげんなら、にんげんらしゅう、してくらせ、……この善太郎」は、それゆえに決して人間の本質への抽象的思弁ではない。あらゆる虚飾と作為を底なく脱け出した最も単純なもの (das Einfachste)、あるいは単純そのもの (das Einfache selbst) が、ここに言挙げ^{ことば}されている。端的に言えば、彼

は全生涯を通して「人間とは何であるか」という問いに答えたのであった。それは言うまでもなく、親鸞の問いかけへの応答であった。妙好人の日々のくらしそのものが、そのまま解答であっただけに、彼の言葉はややもすれば抽象的な論理化のなかへ問題をすりかえる私たち現代人に対する鋭い告発を含んでいる。すなわち、妙好人たちはいわゆる哲学からはこのように全く無縁であっただけに、そのことよって逆に彼らは思考をより根源的なところに還そうとしているのではなからうか。彼らの哲学以前のあり方が、どこか哲学を超えて (über die Philosophie) 同時に哲学以後的なあり方への胸^{むね}を含んでいるのではなからうか。

私たちにとつて、生きていくということ、あるということほどの不思議はない。人間存在のもととは、掘り起こせば掘り起こすほどいよいよ謎めいて来る。謎めいて来るというのは、組織や体系に解消され得ない最も私的な何物かに直面するということであろう。人間存在は決して社会的平面に汲み尽くすことができず、存在のもととは社会的平面からは迫り得ないのである。どこまでも個物としての人間存在へのアプローチは、いわゆる実存の立場である。「この善太郎」が前述のように個物をつきつめる方向をふまえて成立しているかぎり、妙好人は今日的に言えば実存の立場に立っている。ところで問題は、そのような個物としての存在からどのようにして相互存在が発現するかということであろう。換言すれば、「この善太郎」のなかからいかにして社会性が切り開かれるかということであろう。「にんげんなら、にんげんらしゅう、してくらせ」というその人間らしさが、どのようにして具体的な人間関係の場で実現されなければなら

ないかということである。何故ならば、人間は人間に対することによつて人間になる、つまり、そういう関係こそ人間の本質の現成する場所にほかならないからである。宗教においては、そのような人間関係は教団 (Gemeinde) として社会化される。

言うまでもなく、教団は「和合の衆」と言われるように、仏祖、宗祖の教に基づく集団である。そこでは最も理想的な人間関係が実現されなければならない。ところで、シュライエルマツヘルは『宗教論』(Reden über die Religion) で目に見える教団と目に見えない教団とを区別し、後者に教団の理想を見出そうとした。彼は目に見える教団は、理想の教団への手引きとして存立すると言う⁽³⁾。シュライエルマツヘルの言うように、伽藍や制度だけが教団ではないであろう。そのような目に見えるものを突き抜けて目に見えないものを見る目を開くことが、何よりも肝要であろう。もし「この善太郎」がそのような視点を含んでいるとすれば、具体的な展開はともかくとして、教団成立の原理がここになればならない。それは「にんげんらしゅうして、くらせ」を交遊関係において自覚することであろう。このことがまた「この善太郎」の具体的展開として、教団への原初的な視野を開くことでもある。

二

善太郎にはよき信仰の友があった。磯七という。磯七は同じく石見の邑智郡出羽村田ノ迫(瑞穂町)の百姓である。彼は嘉永三年(一八五〇)に八十余才でなくなっているから、善太郎より十才ばかり年長である。筆者は、去る年の早春、松江の法友とともに磯七ゆか

りの瑞穂町の寺院(真清寺)を訪れる機会に恵まれた。瑞穂町は、中国山地のほぼ中央部に位置し、すぐ南方に広島県に接している。今でこそ自動車道も整備されて訪れるには何の苦労もないけれども、想像以上に有福と田ノ迫の間は、山も深く道も遠い。三〇キロ余もあるという⁽⁵⁾。まして善太郎や磯七の生きていた江戸末期での難澁は、推察するに難くない。それでも、善太郎と磯七はお互いに行き来し合った。二人の深い交遊が偲ばれる。

善太郎は、ある年のこと山道を越えて磯七を訪れる途中、「牧沢屋」(宿場か、小売屋であろうか)に立ち寄り、手みやげに米と酒をもつて行った。囲炉裏をかこみ、酒をくみかわしながら、法友たちは夜の更けるのも忘れて語り合ったことであろう。囲炉裏のはたで、一人が

「ありがたいよのう、ありがたいよのう」といえば、片方が「親さまじゃのう、親さまじゃのう」というだけだった⁽⁶⁾。

また、その晩二人は互いに立って踊ったという。

やれやれうれしや、ありがたや

生々世々のはつごに

わたしは全体、悪太郎なれど

おかげで善太郎 (59)

この田ノ迫の磯七は

今年八十になります

どうでもこうでも近々に

命は終るが磯七は……(中略)

鬼の責苦に逢ふ身をば

華の台(うてな)へひきとりて

弥陀にかはらぬさとりと

あらうれしや、うれしや、南無阿弥陀仏 (61)

ともに自作の歌であろう。二人は慶びを口ずさみながら、かつ歌いかつ踊った。夜が白みかかった頃、やっと二人の踊りは終わった。

善太郎は言った。「わしは踊りはせなんだが、磯七どんが踊ってよろこばれたのが、なんとありがたかったよのう」。磯七も言った。「善太どんの踊りがおもしろうて、ありがたかったよ」。

ある時、田ノ迫の百姓の家に、有福の百姓から手紙が届いた。四枚の半紙に始めから終りまで書かれた文言は、

「おありがたや おありがたや」の連続であった。そして最後に

磯七どの 善太郎より

しばらくして、有福に返事がきた。これまた半紙に四枚、それを埋めつくしたのは

「おはづかしや おはづかしや」だけであった。おわりに

善太郎どの 磯七より (63-64)

善太郎と磯七は、まことに美しい交遊であった。このような交遊を見ると、現代人は何か大事なものを忘れていくような気がしてならない。昔は情報は、個人から個人へであった。しかし、今日では家にいながら世界中の情報に接することができる。ところで、ある識者は、情報化社会というものが人間をますます孤立した点として追いつめるだろうと警告している。ともかく、人間関係について考える場合、善太郎と磯七の交遊はひとつの手掛りを与えているように

思われる。

現代人は、あたかも荒野の砂粒のように一人ひとり個々の点として閉じこめられ、点としての個我から出発している。このことと思想的背景には、ヨーロッパの個人主義があることは言うまでもなからう。現代社会の構造は、個我を原点とし個我から他者に向かう。ところでそのような他者への働きかけは、自己主張という性格をもつ。そして自己主張の根拠に抜き難い自己中心性がある。現代人は徹底して自己中心的(egozentrisch)である。自己中心性から出発するかぎり、そこでの人間関係はどれほど巧妙な理論を展開しても、自己主張の衝突とならざるを得ない。どのような集団のなかでもけつきよくは、覇権をめぐる争い、つまり権力闘争となる。シュティルナーが『唯一者とその所有』(der Einzige und sein Eigentum)で展開したように、覇権を争うところでは個人と個人が、相互に他を自己実現の素材として利用し合うという関係になる。

法的に整備された社会関係は、各個人の直接的な衝突を回避し、それを調停するように働く。しかしそのような社会関係は、個人の自己主張を完全に止揚しているわけではなく、したがって自己中心性の根は掘り上げられずに残されている。自己中心性は社会関係へ向かって開ききれないのであり、社会関係は閉鎖性を残した開けにすぎない。そこでは開かれたままが閉じられていると言わねばならない。自己中心性が嵌められた枠を破って吹き出すという可能性が、つねに隠されているのである。法はそもそもその成立のもとに、個物によって破られるという必然性を蔵していると言ってもよい。個物は法を破るゆえに個物であり、法には罰則規定が設けられなければ

ならないゆえんでもある。それゆえにたんに法的關係に基づく平和は、見せかけにすぎない。一步間違えば自己主張の衝突として、戦端が開かれるという火種がつねに燃え続けている。ところで自己主張の衝突は、主張する主体の壊滅を意味するかぎり、そのような人間關係は破滅の道を辿るほかにはないであろう。主体はこの道からどのようにして救い出されるべきであろうか。要するに**あるべき人間關係**はどのようなものであろうか。

既に紹介したように、善太郎は「わたしは全体、悪太郎なれど」と歌いながら踊った。同じように磯七は「鬼の責苦に逢ふ身」と言つて舞った。しかもお互いに相手が踊つたとのみ信じて、自分が踊つたのを知らなかつたという。ここで私たちは、善太郎と磯七の關係が靜的ではなくきわめて動的であること、およびそれぞれが自己自身になりきつていることに注目しなければならないであろう。「悪太郎」、「鬼の責苦に逢ふ身」とは、既に論及したように名号に直參するということ、あるいは名号による切断ということである。それが個物の成立であつた。個物は自己否定において個物になる。すなわち、善太郎と磯七の交遊は、個物をどこまでもつきつめるという方向を媒介している。そういう意味で交遊のなかに、個物の全体が含まれている。いわゆる社会的平面を突き抜けて、善太郎はあくまでも善太郎であり、磯七もあくまでも磯七であつた。それぞれが最も私的な場所に立つている。私的な場所とは、善太郎と磯七、私と汝の区別以前、したがつてあらゆる人間關係の彼岸、否むしろ此岸でなければならぬ。そこはいわゆる善太郎や磯七よりもさらに私的なところではなければならぬ。

善太郎と磯七の交遊は、常識や科学的知性によつては理解されない。先に言つたように、人と人とは無限の深淵によつて隔てられてゐるかぎり、両者を結びつける何物もないからである。善太郎と磯七は、いわば絶対の孤独をふまえて立つている。さて、個物が自己否定において眞の個物であるということは、同時に自己中心性の脱落として自己主張の全面的放棄を意味せねばならぬ。自己主張とは他者を占有することとして、他者において自己を見ることであるとすれば、自己主張の放棄は他者における自己性の脱落でなければならぬ。それはまた自己における他者性の脱落でもある。たとえば「万法に証せらるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり」とあるように、そのようなかたちで自他の区別が撥無されるのである。

すなわち、名号は自他の区別が撥無される場、自他の身心脱落の場という意味をもつ。「この善太郎」はそのような場において成立している。自他の区別の立場（意識—自意識、したがつて表象の立場も普通そのような区別をふまえている）は、名号において絶対否定に直面するのであるから、そこからは本当には他者への通路を見出すことができない。超越者に対向するとは、個物を個物としての個物に突き戻す（キルケゴールの言へば、単独者として神の前に立つ）ことであつて、それが他者との切断ということである。世間の付き合いの虚しいゆえんにほかならぬ。善太郎と磯七は、世間的な交遊ではなかつた。彼らは法友であつた。法友とは、善太郎も磯七も名号から規定されていることを意味するであろう。彼らは名号において出会つたのである。名号は最も根源的な言葉である。根源的

などは、名号が善太郎に、あるいは磯七になったということである。したがって言葉の背後に人があるということが真実であるとともに、人の背後に言葉があるということも真実でなければならぬ。あるいは、むしろ言葉と人について、前も後もないのであって、これは実は同じことを言っているのである。ここから「言う」ことも「聞く」ことも始まる。その意味で善太郎も磯七も真に言い得た人、聞き得た人であった。つまり「言う」も「聞く」も名号から名号へでなければならぬ。たとえば、源左は「はい」の返事一つに仕上げてくれたと言う。「はい」の返事とは呼び声の真実なることの証明である。本願の証人として源左を呼んでいるのである。呼び声は如来の声であるから、その証明も如来でなければならぬ。「言う」と「聞く」とが一つに纏められて、「はからひ」の入る余地がない。そこに自力がすたるのである。

言葉が言葉自身を語るということが、本当に言うということである。また本当に聞くということであろう。言うも聞くも徹底的に言葉によって規定されている。それが他力ということである。法友たちの関係交渉は、言葉において成立する。善太郎と磯七は酒を酌みかわしながら夜通し語りあかしたというが、実は二人を通して同じ一つのもの——如来の言葉——が、語り出ているのである。同じ一つのもので両者を産んだのであって、それゆえにそれは他の何ものよりも深く彼らを結びつける。「相互存在(Das Miteinandersein)」はその場合、もはら同じもの(dasselbe)を追求することから規定される⁹⁾。同じ一つのもので語り出ているかぎり、同じ一つのもので聞いている。「言う——聞く」は、言葉から言葉へであって、両者の

対話は言葉の言葉自身との遊戯三昧であるといつてもよい。言葉そのものが「言う——聞く」という展開の場を開きながら、言葉自身にかえることによつて根源的な自覚の場を保持している。すべてのものがその場に纏められ、善太郎も磯七もそのような言葉に使われることによつて無くてはならない役割を演じている。『大無量寿経』に「正覚大音 交流十方」とある。つまり如来の言葉が、善太郎と磯七を通して響き合い、闊^{びら}さを開きつつ言葉にかえることによつて纏めているのである。「存在^{エッセ}は第一人称である、これが言^{ことば}になつて第二人称が出来る。光だけの世界というものはない、それは無である。光があれば必ず影がある、この影で光が見えるのである。神は第二人称を持つことによつて、第一人称に帰るのである。神は言^{ことば}になつて自ら出る、そうしてこの出ることによつて始めて自らに帰入する、即ち自覚の世界がある。これを靈性的自覚⁰⁰という」。言葉から出て言葉にかえるということ、つまり「自覚の世界」が「唯仏与仏」としての法の讚嘆ということであろう。「仏法は讚嘆談合にきはまる……一人居てさへたうときに、まして二人よりあはば、いかほどありがたかるべき⁰¹」は、深い意味がある。讚嘆は法の自然な発露であるから、二人は夜の更けるのも忘れたのであろう。

善太郎は磯七に出会つたと言えりし、磯七は善太郎に出会つたとも言える。しかし、言うまでもなく彼らはたんに出会つたのではない。彼ら一人ひとりが如来に値遇することによつて、相互を知つたのである。普通の意味で出会つていないのではない。如来において出会つていると言わなければならない。つまり出会いの場が名号にほかならないのである。そのようないわば全体の開け(Offenheit)

が、善太郎のもとにも磯七のもとにも開かれ、そこに両者はお互いを深く識り合うところがあったのである。

三

報恩講とは如来および祖師親鸞への感謝の祝祭 (die Dankfeier) として、言うまでもなく浄土真宗で最も大事な法要である。ところで祝祭は区切られた特定の日時として、たんに労働日の間に挿入された休日ではない。報恩講は親鸞との遭遇の場でないならばならぬ。遭遇は親鸞との同時性 (Gleichzeitigkeit) において成立する。同時性は、過ぎ去りゆく時の一点ではなく、むしろあらゆる時の発現する根源でなければならぬ。そのような意味でつねに親鸞とともにいるのである。報恩講は祝祭としてそのめでたい場での挨拶 (Grüßen) であろう。ここでは挨拶するもの (der Grüßende) と挨拶されるもの (der Gegrüßte) がどこまでも一つのところから規定されていないければならない。さて、挨拶、つまり出会いの力・動性は、妙好人たちにおいて踊りとして表現される。

踊りは、身心による喜びの表現であろう。盆踊り、念仏踊り、その他、宗教に踊りが属するのは深い理由がある。名号が身心を全領すると、躍動する踊りに現われる。「踊躍歡喜」、あるいは「手の舞い、足の踏むところを知らず」とも言われ、また「御文章」には「おどりあがるほどにおもふあいだ」ともある。すなわち、踊りの真の意義は宗教的にのみ解明されると思われる。

有福から江津市を経て東へ四十キロを越すほどの地に、西田の端泉寺がある。前に述べたが、昔からすぐれた師が生まれ、

同地には信仰のあついで人が多かった。善太郎さんはときどき、この地に同信の人をたずねたらしい。ある年、端泉寺の報恩講に参つたものである。法座が終わつたのち、本堂にのこつた同行らは、善太郎さんをかこんで法談をはじめた。そして話はずみ、それが最高潮に達したとき善太郎さんは便を催して、ふつと座を立つた。ところが待てども待てども座に帰つてこない。

ちょうどそのときその寺の坊守さんが庫裡の戸口に出たところ、便所の前で踊っている男がいた。それはなんと善太郎さんである。

「善太郎さん、早う帰んさい。本堂でみんなが待つとりますよ」と坊守さんが呼んだ。すると善太郎さんはわれにかえつた。

「おう、そがあだつたのう」といいながら、しずかに本堂の法談の座に帰つたとのことである。(57—58)

跡市の浄光寺にある年、本山からご使僧がお見えになつた。

本堂でご消息が読みあげられたのち、そのご趣意演達するとき、善太郎さんは高座のすぐ前で聴聞していた。その一節「往生の大善知識さまは、ご無事、ご化導あそばしていらるぞ」と、使僧がのべられた途端、善太郎さんは立ちあがって頓狂な声で念仏をしながら、踊りだした。堂内の人たちはびっくりし、急にざわづいたが、まわりにすわっていた人らが、すぐとりしずめて、演達はそのままつづけられた。法座が終わつて、こんどは善太郎さんが周囲のさきの人々にこうたのんだ。

「どうか思う存分、よろこばせてござんかいのう」

善太郎さんは立ちあがってひとり踊った。なにを口ずさんだことであろうか。聴衆の熱気のおのこる法座のあとに、年とつた一人の爺は、踊りながら口を動かしたであろう。それはよろこびのあまりの即興詩であつたにちがいない。(58—59)

「今より約七十年前、島根県簸川郡古志村字新宮に勝蔵という同行があつた。石見の善太郎同行と懇意にて、三十里の道程を遠しとせずして例年の報恩講には互に往返していた。某年二人にて法義を談じながら御華束餅(おけそくもち)をついていたが、遂に餅つきを忘れてしまい、一人は杵を持ったまま、一人は濡手のまま踊り出してとうとう餅にならなかつたという(略)」。

さて、既に前節で紹介したように、善太郎も磯七も自分の踊ったことは忘れ、互いに相手が踊つたとのみ思いこんでいる。妙好人たちの感覚から言えば、磯七において善太郎が踊っているのであり、逆に善太郎において磯七が踊っているのであろう。踊りにおいて主客の交換がなされていると言つてもよい。二人の踊りを通して絶対の一つのものが現われ、その意味で一つのもが踊っている。踊りは身心の全体による宗教的慶びの表現であるが、絶対に他なるものが妙好人において語り出ているかぎり、それは妙好人の自己表現ではない。自己主張、自己実現という性格は底なく離脱されて、善太郎も磯七も絶対に他なるものの表現と化している。またたとえば、「尊者阿難座よりたち 世尊の威光を瞻仰し 生希有心とおどろか

し 未曾見とぞあやしみし」という和讃において、阿難の動きのなかに「釈尊(絶対他者)が表現されている。阿難の起居振舞はそこからしか理解され得ない。そのようなかたちで、動きが見事にとらえられている。「表現と云ふことは、自己が絶対の他に於て自己を有つと共に、絶対の他が自己に於て彼の自己を有つと云ふことである」⁽⁹⁾。すなわち、表現とは、相対的な自他の対立の場が底なく脱け落ちて、そこではじめて自己も自己であり、他者も他者であるとともに、他者が自己であり、自己が他者であることではなければならない。

絶対他者による表現は、その超越性と脱自性のゆえに象徴(Symbol)と言われる。妙好人の踊りは、そのような象徴であつた。象徴としての脱自性が、先に述べたような踊りの忘却に繋がつたのであろう。まさしくそこには、「信樂忘⁽¹⁰⁾」の無我の踊りが繰り広げられたのである。要するに、個物としての絶対の独自性と絶対的な主客の交換とは一つに成立する。先の『和讃』によれば、阿難は釈尊に使われることによつて真に阿難になつたのである。主客の交換とは、絶対の他者において絶対の自己を見ることであるから、それは全存在を挙げての繋がりが、したがつてまた考えられるかぎりでの深い繋がりでなければならぬ。どこまでも一つのもので力動的な表現として、そこでは固定された二つのものを前提しない。そういう意味では、繋がりが、あるいは結びつきと言うも既に不十分である。善太郎と磯七がまずあつて、それから第三者が彼らを結びつけられるのではない。むしろそのような自我中心的な個の自立性が抜き去られて、今言つた動的な一において、はじめて善太郎も善太郎であり、磯七も磯七であると言わねばならぬ。それが二人の踊りであつ

た。そのような関係において、善太郎と磯七の絶対の独自性と両者の本質的な繋がりが一挙に成立するのであって、それは「自他不二」と言われる。「自他不二」は、自我、あるいは理性的自己の絶対否定において成立するかぎり、科学的知性の及び得るところではない。

四

善太郎と磯七の交遊において真実の人間関係が見事に具現されていることは、疑いの余地がない。このような人間関係は、教団(Gemeinde) — 教団とは人間関係にはかならない — への原初的な視野を用意するであろうことは、察するに難くない。しかし、その前に感性、あるいは宗教的感情について考察されなければならないであろう。たまたま善太郎にまつわる逸話は、本堂の落慶法要で妙好人の感動の高まりを伝えているから、寺院建造物が教団に属するかぎり、宗教的感情についての考察は教団論の前庭となるかもしれない。東西の両本願寺をはじめとして、真宗教団が多く寺院建造物を擁していることは、まぎれもない事実である。善太郎にとって寺院とは何であつたのであろうか。

現在の九間四面の浄光寺の大きな本堂が、四ヶ年の歳月を費して、新築再建され、その完成の慶讃法要が、天保三年四月八日に盛大に勤修された。そのおり善太郎は「この善太郎、仏とも、法ともしらずして逃げて逃げて、逃げまわっているこの善太郎がために師匠寺(石見地方では檀那寺を師匠寺という)のおみどうを、この善太郎がためにおみのりを聞けよと建てて下さいました。やれ、うれしや、なむあみだぶつ、この善太郎——」

と嬉しさのあまり、おみどうの大きな柱を抱いて、泣いたという。いわゆる善太郎同行の泣柱である。¹⁰⁾

普通考えれば、本堂の建造物は木であろうし、荘嚴の仏具は金属であろう。常識や科学はそれ以外の見方を知らない。しかし、善太郎にとって「おみどう」は、「おみのりを聞けよ」の道場であつた。本堂は「この善太郎がために……建て」られた。だから、彼は慶びのあまり柱を抱いて泣いたのである。「善太郎同行の泣柱」は、常識や科学の遠近法では決して接近できない。「泣柱」はたんなる木ではない。「泣柱」を理解することが、本堂、庫裡その他寺院建築を理解することにつながるであろう。

妙好人は「この善太郎がために……建て」(傍点引用者)と言う。この言葉は、柱と善太郎との関与(Bezug)を表わしている。「泣柱」(同右)とは、その関与の深さと激しさにかならないであろう。

大の男が、柱を抱いて泣くとは尋常一様ではない。そこに全存在を挙げての関与があると見てもよいであろう。柱は関与のなかに、文字通り関与に抱かれて現われ、善太郎も関与における善太郎である。柱も善太郎も関与から考えられなければならない。関与の深さと激しさのゆえに、これを本質的な関与(der wesentliche Bezug)と呼ぶならば、本質的な関与を解きほぐすことが、本堂——聖なる場所——を究明することであろう。

一般的に関与とは、存在するものとのかわり、関係である。ところで善太郎と磯七との交遊関係でもそうであつたように、今の場合も、先ず柱と善太郎という独立した二つのものがあつて、それが関係に入るのではない。そのような意味では、善太郎もなく柱もな

い。このことは本堂の本堂たるゆえん、つまり関与の本質は、絶対に通常の感性的接近を拒否することを意味する。それを「無相」と言う。「実相は無相である」⁽⁹⁾。実相は無相であるから、本堂の実相(本質)は、普通の意味で見たり聞いたりできない。見るとか聞くとかいうことも、いわゆる自己をはこんだ主体の作用と考えられるかぎり、聖なる場所では閉ざされている。実相の露堂(本質の現成)は、したがって「向うから」と言われているように、主観性の全き離脱としての方向転換を要求する。見る、あるいは聞くが如実に現成するのは、そのような転換においてでなければならぬ。聞くと聞くは、したがって同じではない⁽¹⁰⁾。本堂の実相は、その如実の聞見にほかならないのである。見る、あるいは聞くが、その絶対否定において成立するということは、これを本堂の柱において言えば、まさに木から出て木へ帰ることであろう。それが「泣柱」の成立である。不見の見、不聞の聞が「泣柱」であると言ってもよい。

本堂の実相は、木から出て木へといういわば三六〇度の転換において露堂する。それはいわゆる建造物を超感性的方向と感性的方向に同時に突破して、しかもその突破されたところが絶対に一つであるということであろう。あるいは、柱をその手前と背後に(もし言えるならば、柱以前と柱以後に)同時に超えることであると言ってもよい。背後(柱以後)に超えると言っても、たとえばプラトンのアイデアの世界を考えているのではない。また手前(柱以前)と言っても、たとえば物理・化学的な実証的分析を言っているのではない。「泣柱」は、たんにアイデアでも、たんに実証科学的でもない。しかし、両方向のモチーフをそれら以上に根本的に生かしながら、両

方向を止揚しているのではなからうか。いずれにせよ、「泣柱」は、たんに木造建築からもたんに善太郎からも無限の深淵によって隔てられていることは確かである。それは「主観—客観—関係」の底なく外に立ち、その関係へは決して入って来ない。

木から出てとは、絶対に木ではないところを開くことにおいて(木のアイデア、あるいは形相すらも否定的に突破して)無相でなければならぬ。他面、木にかえるとは、どこまでも有相でなければならぬ。「実相は無相なるがゆえに、相ならざるなし」⁽¹¹⁾とあるように、無相と有相(超感性的と感性的)とが絶対に一つであるところに、つまり実相において「泣柱」が立っているといわねばならぬ。それはまさに、声なきものの声を聞き、姿なきものの姿を見ることであろう。「泣柱」は、善太郎における「不鼓自鳴」⁽¹²⁾でなければならぬ。あるいはまた「……井の井をみるなり。驢の驢をみるなり、人の人をみるなり、山の山をみるなり」⁽¹³⁾が本堂の柱についても成立しなければならぬ。

仏性すなわち法性なり、法性はすなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず、しかれば、こゝろもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす。⁽¹⁴⁾

とあるように、絶対に相なきところ、つまり無相は法性法身の立場である。また、有相は方便法身の立場である。無相と有相、つまり法性法身と方便法身の関係について、『浄土論註』に次のような明快な記述がある。「一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身をいだす。こ

の二法身は異にしてわかつかず。一にして同ずべからず」。ここで、親鸞や曇鸞の言葉を注意して読めば、方便法身は浄土教の御本尊であることがあきらかである。(引用はしなかつたが『唯信鈔文意』の後続の文章は、そのことを一層はつきりと述べている)。さて、

「泣柱」を無相と有相との絶対の自己同一としてとらえるならば、御本尊と同じところからそれが成立していると言ってもよいであろう。「阿弥陀如来の指をまるにしておいでなさるは、善太郎が願も行くも、まるにつとめておいたと、仰せられるのだけに候う」(96)において、妙好人の「泣柱」と同じ本質的な関与が語り出されている。

「庄松、夏の頃田の草を取り、昼休みに吾が内え戻り、御仏前の御障子をひらきて、御本尊様をばづし出し竹の先え結いつけて『やれやれ親様も御涼しかろう』と云われた」。それは御本尊への本質的な関与において、善太郎の「泣柱」と何のかわりもなからう。庄松にせよ、善太郎にせよ、そこから語り出されるものは、稚拙な幼児心理でも、異常な感情の高ぶりでもなく、まさに醇乎とした宗教性の現前でなければならぬ。要するに、御本尊と「泣柱」、つまり本堂との根源的な同一性は、本尊を離れて本堂がなく、本堂を離れて本尊がないことにほかならぬ。

ところで、最も根源的な意味における言葉、つまり名号は、前述したように無相と有相の絶対的自己同一の現成でなければならぬ。

「木像よりは絵像、絵像よりは名号」は、深い意味がある。ハイデッガーも言っているように、建築、あるいは彫刻も言葉によって導かれ、したがって根源的には言語芸術でなければならぬ。仏像、あるいは本堂もそのような意味における言葉、つまり名号から成立して

いるからである。

仏像を絶対の無の相において見るならば、「仏像」は彼岸と比岸の両方向に同時に超えられて、しかもその越えられたところが絶対の一つなるところで成立しなければならぬ。あるいは仏像は、そのような転換そのものの象徴でなければならぬ。本尊はそのような転換の動機を含む。動機は言葉として発せられるから、本尊はつねに語りかけることにおいて本尊である。如来が語るかぎりにおいて、「泣柱」が聞いていると言える。そしてそのようなかたちで「泣柱」が言葉を領解しているのである。それは本堂が如来の言葉の躍動、その象徴と化すことを意味するであろう。「泣柱」が聞いているということが、善太郎が聞いているということであり、善太郎が聞いているということが、「泣柱」が聞いているということである。善太郎が聞いているというだけで、善太郎が聞いているというだけで、「泣柱」は両者の「聞」の端的な象徴であり、それこそ本質的な関与であろう。人間善太郎が関与するのではない。そこにおいて主観性の全き離脱、したがって脱自性が成立するゆえに、関与は本質的なのである。その脱自性は、たとえば才市の「念仏はたんぼのなかから湧き出る」にもよく表われている。

善太郎の法悦は文字通り本堂の法悦であり、本堂の慶びは文字通り善太郎の慶びであった。あるいは、むしろ、善太郎もなければ本堂もなかった。念仏のるつぼのなかで名号がこだまし、「おみどう」も参詣者も一つに揺れたのであろう。それこそまことの慶讃法要であった。「泣柱」は、端的にその慶讃を象徴している。

五

「泣柱」は、宗教的感動の深い表現であり、惇い情念を語り出していることは疑い得ない。善太郎は気性の激しい人であったから、感情の表現も激しかったのだろうと推察される。しかし、宗教的感情はたんに性格、あるいは気性というような人間の主観的側面からだけでは充分にとらえられない。宗教的感情について改めて考察される必要がある。

真夏の暑いある日、善太郎さんは二キロもある志布（しぶ）山へ出かけて、終日木をきり、夕方重いタキギを背負って帰ってきた。どうしたことかその日にかぎって、女房のトヨの姿がみえない。二口三口よんでみたが返事がない。行水の湯もわいておらず、夕食のしたくもできていなかった。そこへトヨがどこからか帰ってきた。終日の暑さと重労働の疲れが、この女房に向けられた。

「どこい行つとった。湯はわかしとるんか」

「いまからわかしますよ」

「一日中なにをしとった。また近所でつまらんことをしゃべつとつたんだらう」

「わしだって毎日あそんでばかりおりやしませんよ」

「なにっ」

善太郎のカンシャク玉は破裂した。

「おのれ！」と手もとにあった割り木をとって振りあげた。

トヨは逃げまわった。そのあとを追つかける。ついに庭の隅に

おいやられてトヨは逃げ場を失い、小さくうづくまつた。割り木が女房の頭上に落ちかかる。その一刹那、善太は如来の呼びかけを聞いた。鬼の善太の姿はくずれた。

「オウツ！」鳴咽とともに口からふきだしたのはほとけのみ名であった。

「トヨ！」と一声いいのこし、泥足のままで仏壇にきた。お灯明は点じられ、手にもった割り木は如来の前にそなえられた。

「ああ、善太が出ました。善太の地性が出ました。ナマングブ、ナマングブ」泣きながらのお念仏であった。（36—37）

割り木をとって振りあげ、女房を追っかけるとは、人間としてあるまじき暴行である。「鬼の善太の姿」がそこにある。しかし、それだけではない。注目すべきことに、この逸話は念仏で終わっている。

そこでは「鬼の善太の姿」が、肯定されているのではなく、否定されて現われている。「如来の呼びかけ」は、善太郎にそのように響いた。そのゆえにこそ「鬼の善太の姿はくずれた」のである。

凡夫なればとて、なにごともおもふさまならば、ぬすみをもし人をころしなんとすべきかは。もとぬすみころあらん人も、極楽をねがひ念仏をまふすほどのことになりなば、もとひがうたるころをもおもひなをしてこそあるべきに、そのしるしもなからん人々に悪くるしからずといふこと、ゆめくあるべからず候。煩惱にくるはされて、おもはざるほかにすまじきことをもふるまひ、いふまじきことをいひ、おもふまじきことをもおもふにてこそあれ。さはらぬことなればとて、ひとのためにもはらわろく、すまじきことをもし、いふまじきことをい

はば、煩惱にくるはされたる儀にはあらで、わざとすまじきことをもせば返々あるまじきことなり。⁽⁶³⁾

『末燈鈔』の言葉は、いかなる悪も念仏のなかにある（たとえば愛慾生活も如来の家で営まれる。それが浄土教における妻帯ということであろう）とともに、いかなる悪も念仏のなかにはないことを教えている。「煩惱にくるはされて」何をするかもわからぬ。それは念仏もうす身であつても、いささかもかわりはない。割り木をとつて女房を追つかける善太郎の姿であつた。しかし、「転悪成善⁽⁶⁴⁾」として、いかなる悪も念仏のなかにはない。「悪ことたに思ひ捨たるは御恩なり⁽⁶⁵⁾」、また「こゝろにまかせず、たしなむ心は他力なり⁽⁶⁶⁾」とあるように、ここでは名号としての他力が躍動していると言わねばならぬ。如来の言葉は、端的な「諸悪莫作」であり、善太郎の行為は、言葉への聴従として「諸悪莫作」の現成であらう。「この善太郎」は、そのような意味における他力の躍動の場にほかならなかつたのである。

「善太の地性が出ました」とは、善太郎が善太郎に到来することとして、有限性の析出であらう。有限性の析出は「脚下照顧」、感情的には「おはづかしや」(64)であらう。しかも、照顧において包摂される(否定即肯定的に念仏につつまれる)かぎり、「おはづかしや」は「おありがたや」(64)であつた。既に紹介したように、善太郎が「おありがたや」と言えば、磯七は「おはづかしや」と答えた。もし逆に磯七が「おありがたや」と歓喜すれば、きつと善太郎は「おはづかしや」と懺愧したのであらう。二輪の葵華を通して歓喜と懺愧が交錯している。歓喜を離れて懺愧はなく、懺愧を離れて歓喜はな

い。懺愧は無限に自己自身につれ戻された感情とすれば、歓喜は無限に自己自身から解放された感情であらう。⁽⁶⁷⁾

懺愧は後悔とは違う。後悔は自己が自己を責める感情として、どこまでも閉じられたところで起こる。そこにいわゆる自力執心としての隠れた自己の高ぶりがある。後悔は、したがって道徳の立場である。これに対し懺愧はかぎりなく闊いものに包摂される感情として、どこまでも開かれたところで起こる。後悔はどこまでも容赦しないという鬼に責められる苦しみであるとすれば、懺愧はどこまでも赦す大悲に感泣する涙であらう。宗教的感情は、有限性の徹底が有限性からの解放であるという絶対矛盾の透徹である。そこに徹底即止揚とも言うべき構造がなければならぬ。「おはづかしや」は「おありがたや」であり、「おありがたや」は「おはづかしや」である。宗教的感情は、どこまでも一つなるものの自然な力動的展開と言える。その展開において、二人の法悦が深い詠嘆をともなつて、無限の法界に徹するようである。

先に妙好人の間の会話は、仏と話をすることとしての名号の自覚であると言つた。会話はかならずしも二人であることを要しない。仏と話をすることであるから、独白の場合も法悦の詠嘆であることにかわりはない。

善太郎さん、ある時思わず納屋の梁で頭を打つた。いわく

「善太や、わりや頭が高あぞよ」

善太郎さん、ときどき独言していわく

「善太や、わりや地獄行きじゃぞ」

「やれやれどがあしませう」

「心配すんな、せわあなあ、あみだ如来がきつと引き受けて参らせてやるけえの」

「やれやれもったいのうござります」⁽⁹⁴⁾

徹底即止揚としての宗教的感情を、いみじくも彼は「もったいのうござります」と表現した。「もったいのうござります」とは、「おはづかしや」と「おありがたや」、つまり「懺愧」と「歡喜」の弁証法的統一であろう。

ところで、有限なるものが無限なるものによって直射されるのは「悲しみ」である。如来が私の悪業煩惱を悲しみたまうと言つてもよい。また有限なるものが無限なるものによって包摂されるのは「喜び」であろう。

この機をみては悲しみ悲しみ、この善太郎はすること

このうえで

この善太郎は

喜び喜び、この善太郎はすること (95)

「悲しみ」が「喜び」に深さを与え、「喜び」は「悲しみ」を癒やす。本当の「悲しみ」を知らない人は、本当の「喜び」を知らないであろう。「悲しみ」を通して「喜び」に至る。妙好人は真の「悲しみ」とともに真の「喜び」を知った人、「この善太郎」は、手記のように「悲しみ悲しみ」と「喜び喜び」の統一であった。ケルケゴールのいわゆる「精神の健康」の感情的表現を、善太郎の法語に見ることができようであろう。

要するに名号、つまり根源語が深い情念をともなつて感性において流出したのが、宗教的感情であろう。知性も感性も貫いてどこま

でも一つのもの——如来の言葉——が、語り出ているのである。妙好人の感情と言行、「この善太郎はすること」も、この言葉のもとに立っている。したがって、宗教的感情は決して主観的情念でもなければ、まして自己陶醉ではない。人間的なるものの彼岸として、感情における脱自構造、あるいは脱人間化 (die Entmenschlichung) が指摘されなければならないのである。

六

このなりゆきが地獄の土地、きのうも地獄の土地

きょうも地獄の土地、今宵も地獄の土地 (143)

「土地」とは、そこで種子が播かれ、発芽生育し、花を咲かせ再び実を結ぶところである。「土地」は豊饒な生産力を象徴する。善太郎は、苦の業因(種子)を孕んだ豊饒を「地獄の土地」と言ったのである。ところで、昭和五八年の増補四版では、「土地」が「道中」となっている。「土地」があり場所を表わすとすれば、「道中」は場所の動的性格を語り出している。「地獄の道中」とは、つねに生死に往来し、決して涅槃には至らぬ凡夫道のことである。「地獄の道中」は、また瞬間／＼が死によって侵透された虚無の場でもある。

ある年一人の同行が善太郎さんの家をたずねてきたところ、家には娘が一人いた。

「善太さんはどこへ行かれたか」と聞くと「浜田まで行ったが、あしたの晩でなければ帰りません」

そこで同行は「実はご縁にあいに来たんだが、それじゃあしたの晩にまたきましよう」と帰ろうとしたところ、その娘はそ

の人の顔をじつと見つめて、こういった。

「あなたの後生は、あしたの晩まで待たれるんですか」

その同行はこの痛烈な一矢に驚いた。この娘すらこのとおり、善太郎さんならどうであろうと思つたのであろうか、そのままそこへ腰をおろして娘と語りあつて帰つたとのことである。

孫娘のキミが、光現寺の前を通る時、お礼をしてすぎた。それを見た近所のものが

「おまえは感心な子だ。子どもでもいつ死ぬるかわからんけえのう」というと、その娘はすぐにこたえた。

「家のじいさんは、いま死ぬるかもしれんというたよ」 (50)

この善太郎は

過去も知らず

また今日の日のことも知らず

また未来の行く末のことは、夢にも知らず

食いたい、飲みたい、着たいで

昨日も月日を送られ

今宵も送られて

未来の近寄るを何とも思はず暮らすところに (124—125)

今紹介した孫娘の言動や、善太郎の手記は、「道中」が「迷いでたその日から、死にゆく臨終まで、悪をかさねて」(128)、つねに死によつて侵蝕された虚無の場にはかならないこと、しかもそれを無知が覆っていることを教えているであろう。「罪はいはば自覚存在のう

ちへ、高められた相で現れて来た虚無であり死である」とすれば、

「地獄の土地(道中)」は、宗教的側面へシフトした虚無(無常)でなければならぬ。「地獄の土地(道中)」は、このように自覚的になつた虚無として、無限の散乱を意味する。その「道中」での出会いは、いわば別れの上での出会いであり、同時に出会いの虚しさでなければならぬ。「会者定離」という言葉のように、私たちの出会いは、いつかは限りなく別れ去つてゆくというさだめを負っている。

しかし、翻つて考えると死を背景にしてはじめて生の意味が問われるように、別れが出会いを本当に問題とする。虚無が、その程度の出会いの一回性(die Einmaligkeit)を浮き上がらせると言つてもよい。もしも出会いのレアリティが、いわば絶対的な事実としての一回性の中にこそ現われるべきならば「あしたの晩まで待たれるんですか」とか、「いま死ぬる」とかいうような肺腑を抉る言葉は、人についてどこまでも出会いのレアリティを求めているものと言わねばならぬ。要するに、会うということが本当に成立するためには虚無が媒介されなければならないのである。私たちが、事実そのような出会いの虚しさのなかにありながら、善太郎の手記のように「何とも思はず暮らす」のは、いわば暗い「知らず」が煙幕を張っているからであろう。

善太郎と磯七の出会い、世にも美しい出会いであつた。「一期一会」とは、彼らのための言葉であると言つてもよいかもしれない。しかし、同時にこの世の儚さを超えて浄土にまでつらなる出会いでもあつた。彼らの出会いにおいて、限りなく散乱させるものと限りなく集めるものとが、同時に現れている。それが「一期一会」であ

るう。別れがなければ出会いもないし、出会いがなければ別れもないのである。「二期一会」において「浄土の道中」と「地獄の道中」が交叉すると言ってもよい。言い換えると、「浄土」はどこまでも「地獄の土地」にかかわって来る。衆生の苦悩がなければ仏の本願はないのであって、業苦の世界が本願の働き場所であるとも言えるのである。つまり、苦の業因を孕んだ土地「地獄の土地」がなければ「浄土」もない。

「浄土の道中」と「地獄の道中」の交叉において、「地獄の道中」は切られる。先に述べたように、「地獄の道中」が無限の散乱を意味するとすれば、浄土は「また会う国」である。「別れ路をさのみなげくな法の友、また会う国のありと思えば」。「また会う国」によって、別れの嘆きも人恋しさも癒される。「地獄の道中」としての虚無を破つてすべてのものを集める光がさして来ている。十方衆生のためにとて 如来の法蔵あつめてぞ……とあるように、無限の散乱が再び如来の言葉に集められる。前述の和歌は、交叉点に立ってしかも根源的な集中を望見したところで詠まれているのであろう。

「また会う国」は将来に望見されているのであるけれども、見方によれば、それは既に現在に到来しているとも言える。「まだ来ていない」(noch nicht)と「もう来ている」(schon jetzt)の動的統一が、交叉ということではなければならない。しかし、根本的には「別れ路」が「また会う国」に包摂されているのであるから、「法の友」は再会の確認に纏められている。またそれゆえにこそ「法の友」なのである。それは交叉において「地獄の道中」が切断され、虚無もまた虚無として根源的に無化されているからである。次の話などは、

「また会う国」の善太郎における現在、「また会う国」の善太郎的領解を示している。期せずして善太郎は、「恋しくばなむあみだぶとのうべし、われも六字のうちにこそ住め」を「如来さんの家」と受けたのであった。

同じ安芸の山県(広島県の郡名)は可部から山奥へはいったところにあるが、そこらあたりは石見と国境を接しているので、有福温泉に入湯にくる人が多かった。

その人たち二、三人が下有福にきて、道ばたの一人の百姓に「善太郎同行どのの家はどこですか」とたずねた。するとその百姓はこうこたえた。

「善太郎とはこのわたしでござんすが、わたしは家をもっておりません」

その人らは合点がゆかないようで「それでは、借家ずまいでもしておられるのですか」と聞くと、善太郎さんは、

「いんやいんや、如来さんの家においてももうておりますかえな」

同行らはすつかり感心させられて、ゆつくり法縁にあつてかえったという。(47—48)

それに似た話として、ある年、浜田の真光寺の坊守ヤノさんが上洛したとき、本山の縁側で偶然にも実弟の君谷(邑智郡邑智町)香善寺の真徹師にあつた。その真徹師が「姉さん、珍しい人をお目にかけますよう」と、引きあわしたのが、同伴していた善太郎さんであつた。ヤノさんと善太郎さんの間に、その

時こんな言葉がかわされている。

「まあ、ひよんな所でお目にかかりますのう。善太さんひとりでお参りにこられましたか」

「いんや、つれがありました」

「おつれとは、どなたでござんすかな」

「はい、如来さん、如来さん」 (48—49)

「如来さんの家」とは、文字通り「諸仏の家」である。「如来さんの家においてもらう」とは、善太郎において存在のものが如来であること、彼の居場所を語っている。「つれは如来さん」とは、如来との生の共同、善太郎において現成した無量寿を意味するであろう。才市のいわゆる「なむあみだぶは、みだのいき」は、「自分の呼吸が、そのまま弥陀の呼吸だ」ということであつて、「つれは如来さん」の端的な把握と言えよう。要するに「如来さんの家」とは、宗教的生の営れる場所にほかならず、それはまた到来した「また会う国」であつた。

「また会う国」は、無限の散乱を再び集めることであるから——それが時の儚さを超えること、死の克服にほかならぬ——、そこに住むことによつてすべてのものは、他の何物よりも強く結びつけられる。たとえば、親子兄弟のきずなよりもっと深くて広いものがそこに現れていると言わねばならぬ。「法の友」は、親子兄弟以上である。一言で言えば、すべてのものが「また会う国」に住むということが、真の意味における出会いでなければならぬ。「また会う国」は、『浄土論』によれば「廣大無辺際」であるから、出会いにおいてすべての存在するものが、それぞれに無限の背景をもつて互いに

映し合うと言える。もちろん「廣大無辺際」とは、すべての存在するものを空漠としたところへ拡散させるのではなく、すべての存在するものがその本質的な偶然性のまま、いわばはつきりした輪郭においてそれぞれに固有な有限性に到来せしめられることでなければならぬ。有限性は、たんに有限性のなかから有限性の力によって有限性に徹底することはできないのであつて、「廣大無辺際」は有限性の刻印と別ではないのである。「また会う国」で再会を約束させられることによつてのみ、「別れ路」を「別れ路」と知ることができ

る。したがつて「廣大無辺際」としての浄土の到来は、すべての存在するもののもとに無限の開けが開かれることとして世界の成立であるとともに、すべての存在するものがその本質的な固有性に到来することとして個物の成立でもなければならぬ。個物の成立と世界の成立は一つである。つまり個物の成立は世界の成立であり、世界の成立は個物の成立である。個物と世界は同じところから成り立ち、個物と世界が等根源的 (gleichursprünglich) でなければならぬ。等根源性は、個物と世界の絶対的独自性 (die Eigentümlichkeit) にほかならぬ。その意味で個物は世界の中にある (in der Welt-sein) と言えるのであろう。「諸仏の家」においては、したがつてすべての存在するものの独自性とその繋がり、ともに徹底されてどこまでも一つでなければならぬ。ここから翻つて考えるならば、私たちの通常のあり方、つまり世間は出会い、あるいは繋がりというところから見ても、また個物の成立・個物の独自性というところから見ても、不徹底を残している。一言で言えば、世間とは中途半端なの

である。

「如来さんの家」には、その「廣大無辺際」において、善太郎と磯七だけではなく、ありとしあるもの、生きとし生けるものが住んでいる。あるいは、それゆえにこそ「廣大無辺際」なのである。人と人だけではなく、人と物、物と物との間も、その開けに振まると言わねばならぬ。すべての存在するものは、そのような開けにおいてもともと既に外に出ているのである。これが言葉の真の意味における挨拶ということであろう。「如来さんの家」において、善太郎も磯七も、牛や魚も、さらには梅や桃も互いに挨拶し合ったのである。

このような暖い交流はない。しかもいみじくも「つれは如来さん」と言われているように、如来の御名において、つまり名号において挨拶し合ったのである。すべてのものは、お互いに名号を讃嘆し合うことよって本当に一つになると言わなければならない。世界は名号を讃嘆し合う一大コーラスの場でなければならない。善太郎も磯七も一木一草とともにその壮大なコーラスに招待され、コーラスに参加せしめられているのである。善太郎においてすべてを集める「悲心」が働いていると言つてもよい。

善太郎さんは牛を飼っていた。ところがそれが病気にかかった。わが子を介抱するように、昼夜かけて看病したが、ついに臨終がきた。すると、善太郎さんは仏壇から牛小屋に「御文章」をささげてきた。そしてそれを牛に読みかかせ、ご法話をしてやったという。

村の庄屋に魚をとることの好きな主人がいて、いつも善太郎をつれて有福川へ行っていた。庄屋さんのことであり、断るわ

けにいかかったのであろう。川下に網をかけておいて、川上から善太郎さんに魚を追い下らせたのである。

「善太、早よう追え」

ところが、善太郎さんはこの時ばかりは主人のことを聞かなかつた。なるべく魚が川上に逃げるように追うたのである。それでも、網のなかにはいくらかの魚がとらえられる。ビクに入れられた断末魔の魚をみて、善太郎さんは口をあてながら

「水をやるぞ、水をやるぞ、お念仏の水じゃ、ナマングブ、ナマングブ」と念仏をとなえこんでやったという。

善太郎さんは近所に不幸な人や病人があれば親切に見舞つてやり、法話をしたという。しかも動物にまで法を触れさせようとしたのである。(69—70)

ある日、近所の人と同道した時、善太郎さんは旅行仏さまを首にかけ、片脇に花立てをそえて花をあげていた。たまたまその人がもっていた花二、三輪ほころんだ梅の小枝を花立てにさしたところ、善太郎さんは礼をのべながら

「この花はどこでもろうてきんさつたかな」とたずねた。その人が人の屋敷にあつたのを折つてきたとこたえると、善太郎さんは

「なあ、梅や桃は実ができますんで、みんな楽しんでまつとります。これからあ、断りなしに折らんようにしちゃんさい」と、ねんごろにさすのであつた。(71)

ここで拙論の志向していた教団の問題について、原理的には解答

が与えられていると言つてもよいであろう。「如来さんの家」の地上的な姿が教団でなければならぬ。教団は名号にその存立のもとをもつのである。「如来さんの家」が「また会う国」でありかぎり、善太郎と磯七にその理想的な例証を見出したように、教団の成員のつながりはうつけみを超えて浄土へ通じるものでなければならぬであろう。御同行、御同朋とは、そのような徹底した意味で言われているのである。

妙好人について「このような態度は、個人的には頗る妙を得ているともいわれるが、集団生活の全体から見て、どれほどに歓迎すべきであろうか、なお思考の余地が⁴⁰⁾あろう」というような批判がある。しかし、既に述べたように、個物における世界性が考えられるかぎり、「この善太郎」は本質的に社会性を含んでいるのである。拙論冒頭の問題設定にもどせば、「にんげんなら、にんげんらしゅう、してくらせ」というところから、相互存在、つまり教団が発現して来なければならぬ。

ところで言うまでもなく、現実の教団はそれぞれに制度と組織をもつて歴史的に成立して来ている。外見的には傘下に多数の寺院を擁した壮大な寺院建築でもある。寺院については「泣柱」と関連して本堂を問題としながら、既に考察が試みられた。さて歴史的に成立して来たということは、どこまでも時のなかで成立したということ、そして時のなかにあるということは、つねに頹落の危機に臨んでいるということである。真宗教団も、決して例外ではない。たんに人間の集まる場所からは、人間の性^{まぶ}に由来するあらゆる悪が発生して来る。そこは争いの温床とも化するのである。組織や制度が

固定化、形式化されてくると、それらは象徴としての性格を失つて、それ自身の権威を主張するようになる。華麗な建築が勢力の誇示となり、教義は教条主義に陥る。一言で言えば、あらゆる異端や異安心は、教団がその成立のもととの生きた繋がりを忘れるところから来るのである。

したがって教団改革とは、このような危機の自覚において、教団成立の根源との生きた繋がりを回復することに尽きる。それは名号への聴従にほかならない。聴従において真に開かれた教団となることができる。開かれたというのは、たんに他宗教、他宗派、あるいは世間に向つて言われているのではない。教団そのものが、「広大無辺際」あるいは「諸仏の家」へ向つて打ち開かれることを意味する。それは文字通り、教団が「如来さんの家」と化することである。「如来さんの家」はすべてのものが住むところであるかぎり、妙好人においてそうであつたように、名もない草花や路傍の石ころにいたるまでも挨拶し合うような視点が、そこに開かれていなければならない。それは、路傍の石ころさえも象徴と化するということであるが、そういう視点を含んではじめて開かれた教団と言える。そして言うまでもなく、それは名号の開く視点でなければならぬ。

七

私たちは名もない田舎の百姓が今もなお心ある人を引きつけて離さないという不思議に打たれ、善太郎を尋ねる旅路に駆り立てられた。言うまでもなく、善太郎は既にこの世にはいない。しかし、「如来さんの家」に住んでいたかぎり、彼は「如来さんの家」で死んだ

はずである。つまり、彼の生死する場所が「諸仏の家」にほかならなかつた。さて「如来さんの家」、名号において生死するとは、生も死も如来にまかすということであろう。「往生ほどの一大事、凡夫のはからうべきにあらず」である。そこに生死を超える道がある。生死を超えるとは、生即不生、死即不死と言ふべきであろう。「如来さんの家」で生死するかぎり、生死は、依然として生死でありながら生死の意味が根本的に転換せしめられるのである。そこから見ると、死即不死として彼は決して死んでいないと言わなければならない。

善太郎は、曾つて住んでいたところに今も住み、また将来も住むであろう。そのような生死する場所を見出したゆえにこそ「この善太郎」であつた。善太郎の詩文が如来への受け答えとして、名号の展開であるかぎり、「彼の詩文を善太郎の居場所と見る」⁽⁴⁰⁾ 私たちの意図は裏切られなかつたと言へる。詩文は、最も深い意味において、真正銘、善太郎の形見でなければならぬ。すなわち、善太郎を求めたの私たちの歩みは、名号から出て名号に到来したのである。妙好人たちにおける「民衆の生活史の回帰不能な一過性の文字抜き性格」⁽⁴¹⁾は、名号から名号へと日々新たに繰り返される「反復」(Widerholung)と別ではなからう。「また会う国」における「別れ路」であつたように、一回性のゆえにこそ限りなく繰り返されるのである。それが同時性ということであるが、それがなければどうして妙好人を本当に理解することができらうか。「民衆の生活史」をその根源から土着性において汲み上げるならば、それはまさに小林俊二の言うように「土と石の思想」であろう。彼は善太郎や磯七の「くちあい」詩をそのように性格づけるのである。「くちあ

い」「土と石の思想」とは、名号のなかで営まれた「民衆の生活史」であろう。

妙好人は、学者でもなければ僧侶でもなかつた。彼らは、田舎の無学な信者であつた。しかし、法然や親鸞の説いた浄土の教法は、在俗の彼らにおいて見事な華を開いた。彼らこそ信心としての仏種が播かれ、芽を出し、やがて仏果としての実を約束された芬陀利華であつた。本願力こそ芬陀利華をして芬陀利華たらしめる豊饒な生産力にほかならぬであろう。そこに人における教法の理解がある。妙好人は、生涯をかけて教法の真理を問い続け、それを証明したのである。あるいは、彼らの生涯そのものが教法への解答であつたと言つてもよい。妙好人たちは、いずれもこの世から言えば、決して恵まれた一生を送つたのではなかつた。むしろ彼らは、それぞれの誰にも代つて貰えない荷物を背負つて人生の山坂を歩んだ。才市には才市の苦しみ、源左には源左の苦しみがあつたように、善太郎には善太郎の苦しみがあつた。彼らはまさしく「苦悩の群衆」⁽⁴²⁾であつた。しかし、妙好人はそれぞれの業報を通して浄土の教にぎりぎりの解答を寄せたのである。それが撩乱とした芬陀利華の開花にほかならなかつた。

善太郎にも、源左にも、才市のような洗練された詩人的稟質はなかつたかもしれない。しかし、源左には茫洋とした寛さが、善太郎には鋭鋒のするどさがある。源左は鋭さを寛さのなかに包んでいるとすれば、善太郎は鋭さのなかに寛さを秘めていると言つてもよいであろう。源左の表が善太郎の裏をなし、善太郎の表が源左の裏をなしていると言つてもよいかもしれない。その意味で、両者は表裏

する。あるいは、むしろ、表も裏もなく、どこまでも一つなるもの、如来の言葉によって貫かれているのである。要するに、私たちは妙好人の生き方のなかに、人間として一つの究極的なあり方を見ることが出来る。それはまた「人間とは何であるか」という根本問題への決定的な解答でもあった。しかも彼らは思弁としてではなく、生き方そのものをもって答えたのである。彼らの生き方は、まず理性的動物、理性的存在者としての人間把握は、人間の本質には当てないことを教えている。人間はたんに人間自身^{人間自身}のなから人間を制禦できるような存在者ではない。理性的（自立的）存在者としての内在的な自己内把握をどこまでも破つてゆくような必然性が、自覚されて来なければならぬ。現代の根本問題が、人間が理性的存在者としては今日の危機を支えきれないところに胚胎しているとするならば、妙好人はその古い外貌のなから変らぬ新しきをもつて蘇つて来る。親鸞の教は、人間を理性的存在者というところを超えて問うからである。

人間の本質は、したがつてどこまでも人間ではないということをおぼえて成立しなければならぬ。人間は、その真のあり方において脱自存在である。妙好人の場合、それは如来の言葉、すなわち名号によって全身心が規定される（言葉が人になる）ことであつた。（キルケゴール的に言えば、人間のなかには、つまり自己自身に係する関係のなかには神関係が隠されており、人間は神によって措かれていることであろう）。人間の本質は言葉に基づく。これは人間理解にかかわる全く新しい視野を開くことであるが、それは同時に言葉への新しい見方でもなければならぬ。そこには、人間か

ら言葉を考えるのではなく、言葉から人間を考えるとというような人間及び言葉に対する見方の逆転を含んでいる。つまり、言葉は人間の所有物、恣意的な操りものではない。脱人間化とは、言葉へのあらゆる人間的な見方（anthropologische Ansicht）を抜き去ることでもある。それゆえに脱自存在とは言葉の非人間化（Entmenschlichung）の徹底によつてはじめて可能であると言わなければならない。

人間は絶対に人間ではないところにそのもとをもつのであるから、「にんげんなら、にんげんらしゅう、してくらせ」とは、根源的な言葉に接するということではなければならぬ。人間形相の底なき彼岸つまり絶対に人間ではないところから言挙げされているのである。如来の言葉、名号は絶対命令として人間の本質を要求する。逆に言えば、真に人間であるということは絶対命令に対するということにほかならぬ。人間の本質は名号に要求され、名号に相応するところに成ずる。成ずるは、人間本質の開示であるが、本質（Wesen）は、名詞態ではなく、どこまでも動詞態であることに注目されなければならぬ。名号に相応することは、「大行」と言われる。「大行」、つまり宗教的行為が本質を開示するかぎり、人間から行為を考へるのでなく、行為から人間が考へられなければならないであろう。

人間の本質は、「大行」としての宗教的行為によつて言葉から施与されるかぎり、それは理論と実践の分れる以前でなければならぬ。「にんげんらしゅう」は、したがつてたんに理論からもたんに実践からも迫れない。「にんげんらしゅう」は、どのような理論も実践も及ばない深淵を介して人間存在のもとへと呼び戻されるのでなければ

ばならない。それが「大行」としての名号への聴従にほかならないかぎり、「にんげんらしゅう」とは、作為でもまして虚飾でもなく、まさに「この善太郎」の露堂々であろう。それは理念的、普遍的方向からの規定ではなく、むしろ理を突破する事の徹底でなければならぬ。すなわち、行為のもとに基盤的なものが考えられてはならぬ。如来の言葉は、当為と存在の対立緊張をはらんだ(弁証法的な)統一であるとも考えられるが、それは当為と存在の絶対矛盾に死に切るることによって生かされる場所でもなければならぬ。絶対の断絶と連続が名号において一挙に成立する。したがって、「にんげんなら、にんげんらしゅうしてくらせ」とは、歩々死に足をつけることではなければならぬ。死に切るることによって成るのであり、成ることによって有るのである。当為から無限の精進が、存在から無限の安心が由来する。しかもそれが、如来の言葉において一つである。その生ける同一性は、「御恩報謝の念仏」と言われる。「この念仏は、この善太郎のいのちあらんかぎり、ご恩報尽とこころうべきものなり」(110)。「御恩報謝の念仏」とは、道元のいわゆる「修証一等」あるいは「証上の修」の浄土教的表現であると思われる。すなわち、妙好人にとって「ご恩報尽の念仏」とは、言葉との本質的な近さに住むことであった。その「住む」が、人間の本质と言葉の本質を絶対の一つなるものとして露わにしつゝ保つと言つてもよい。私たちは、その「保つ」、つまり「住む」を名号と「この善太郎」の絶対の自己同一として考察して来たのである。

繰り返し語ったように、妙好人とは言葉(名号)と人との自己同一であった。彼らの多彩な言行は、ここから発現する。それは人に

おける教の理解として「大信」——「仏弟子」——「正定聚の機」——である。妙好人こそ、真の仏弟子であった。ところで「信心の喜びは、口に筆に出なければ承知ができぬ」⁽⁴⁹⁾。妙好人の詩文はそのような必然性から成立し、言語感覚の鋭さは名号としての根源語から直来する。言葉のそのような理解から、文学と宗教との根源的な統一を認めることもできるであろう。

自然も歴史も「行信」としての名号において成立するかぎり、自然も歴史もたんなる観想の対象ではない。自然と歴史は「この善太郎」において、つまり個別化の極点において遭遇され、成立する。それは最も具体的なものではなければならない。一つ／＼の出来事、

一木一草が妙好人を育てたのである。妙好人は、抽象的な一般者ではなく、どこまでも具体的な個物に対して成立する。このような意味で、言葉は自然と歴史を一つに集めると言えるであろう。「我々人間の歴史は、宗教的な語を以て云えば、神の言葉とも云ふべきものによって、建設されて来た」⁽⁵⁰⁾。如来の言葉が言葉そのものを贈与するかぎり、妙好人とは人と自然と歴史との統一でなければならぬ。自然と歴史は、存在するものの全体を包摂する。名もない田舎の信者が、これほどまでに広いところから立ち現われているということは驚異である。拙論はその広さをどこまで具体的に展開できたかは疑問であるが、彼らの渝らぬ新しさがここにあることは確かであろう。「廣大無辺際」から咲き出るゆえにこそ、芬陀利華である。しかも、芬陀利華として人間存在の最も優れた解答が寄せられているのである。

如来浄華の聖衆は

正覚のはなより化生して
衆生の願業ごとくく
すみやかにとく満足す⁶⁰⁾

註

- (1) 能美温月、「妙好人——石見の善太郎同行」、浄光寺
- (2) Wissler, R.; Martin Heidegger im Gespräch, Karl Alber Freiburg/München, 1970. S.69.
- (3) Vgl. Schleiermacher, F.; Über die Religion, IV. Rede.
- (4) 菅 真義、「有福の善太郎」、百華苑、昭和五九年、五九〜六四ページ取意。観学小笠原宣秀追悼文集『学仏大悲心』（一九八五）には、「嘉永四年（一八五二）一月十七日、九十三才にて往生した。法名は釈浄教という」とある。
- (5) 『有福の善太郎』、六〇ページ
- (6) 同 右、六三ページ取意
- (7) 同 右、六一〜六二ページ取意
- (8) 『正法眼蔵』、「現成公按」、日本思想大系12、岩波書店 三六ページ
- (9) Heidegger, M.; Gesamtausgabe, Bd.21, S.224.
- (10) 鈴木大拙、『妙好人』、法蔵館、昭和五一年、一八二ページ
- (11) 『蓮如上人御一代記聞書』、真宗聖典、浩々洞、大正一三年、一〇〇〇ページ
- (12) 『御文章』、第一章、第一帖
- (13) 『有福の善太郎』、一二六ページ
- (14) 拙論、五〇ページ
- (15) 『親鸞和讃集』、岩波文庫、四一ページ
- (16) 西田幾多郎全集、第十卷、岩波書店、昭和二十五年、二三九ページ
- (17) 『有福の善太郎』、一五二ページ
- (18) 能美温月、「妙好人——石見の善太郎同行」 浄光寺
- (19) 『浄土論註』、真宗聖典、浩々洞、一〇〇〇ページ
- (20) Heidegger, M.; Gesamtausgabe, Bd. 51, S.247.
- (21) 『浄土論註』、真宗聖典、浩々洞、一〇〇〇ページ
- (22) 『仏説観無量寿経』、同 右、三七七ページ
- (23) 『正法眼蔵』（上）、「諸悪莫作」、三五九ページ
- (24) 『唯信鈔文意』、浄土真宗聖典、本願寺出版部、八〇三ページ
- (25) 『浄土論註』、真宗聖典、浩々洞、一〇〇〇ページ
- (26) 清水順保、『庄松ありのまま記』、永田文昌堂、昭和四十一年 六〇ページ
- (27) 『蓮如上人御一代記聞書』、真宗聖典、浩々洞、九八八ページ
- (28) 『未燈鈔』、親鸞著作全集、法蔵館、六〇六ページ
- (29) 『教行信証』、岩波文庫、一七六ページ
- (30) 『蓮如上人御一代記聞書』、浄土真宗聖典、本願寺出版部、一二七八ページ
- (31) 同 右、真宗聖典、浩々洞、九八七ページ
- (32) 多賀瑞心、「石見の善太郎とその法悦」、島根農科大学研究報告第一四号。同論文に懺悔と歓喜の相即は見事にとらえられている。

- (33) 『有福の善太郎』、「はしがき」 参照。
- (34) 西谷啓治、『宗教とは何か』、創文社、昭和四七年、一〇四ページ
- (35) 『有福の善太郎』、一八九ページ(増補四版)
- (36) 『親鸞和讃集』、岩波文庫、二三ページ
- (37) 『有福の善太郎』、一八九ページ(増補四版)
- (38) 『教行信証』、岩波文庫、四五ページ
- (39) 鈴木大拙、『妙好人』、一一四ページ
- (40) 『浄土論』、真宗聖典、浩々洞、六〇ページ
- (41) 鈴木大拙、『妙好人』、一三ページ
- (42) 拙論、『石見の善太郎』(二)、山陰文化研究紀要、第二十四号、八ページ
- (43) 小林俊二、『土と石の思想』、石見詩人社、一九八〇年
- 著者はこの書物で、才市、善太郎等の詩文の文芸性を庶民、特に農民の生活史とのつながりにおいて見ようとしている。「土と石」は、農民の土着性を表わす。「土と石」から詩文を理解せねばならぬということはわかる。ところで、著者は歴史学徒であるから妙好人の理解に史学的視野、つまり相対的な視野をもっている。大事な考え方ではあると思うが、そのような視野のみで妙好人の全体をおおうことができるか疑問であろう。しかし、文芸とか歴史とかを考えるについて、同書から示唆を受けた。
- (44) 『教行信証』、岩波文庫、二三ページ
- (45) 同 右、三七ページ
- (46) 同 右、同 右
- (47) 同 右、一八二ページ
- (48) 同 右、一二八ページ
- (49) 鈴木大拙、『妙好人』、三一ページ
- (50) 西田幾多郎全集、第十巻、六〇ページ
- (51) 『親鸞和讃集』、岩波文庫、八八ページ