

石見の善太郎(三)

—言葉と行為—

松 塚 豊 茂

宗教は倫理ではないが、倫理と本質的な関係に立つことは疑い得ない。宗教が倫理とどのようにかかわるかということが、正信を迷信から分ける試金石とも言えるであろう。宗教を理解するために、両者の本質的な関係は、正しく解きほぐされなければならない。

ところで、現代、宗教が影響力を失って来た理由を考えると、まず倫理が宗教を媒介する力を無くして来たことが挙げられる。これは、倫理が人間の高貴な本質にかかわることとして、ともかくも人間存在を背負うとする主体的・自立的な力を失って来たことを意味する。現代人は、生活が感覚的になって行為の一貫性、つまり倫理的なるものを失って来た。行為の一貫性は、いうまでもなく思考の一貫性(主体的思考)から来るのであるから、このことは宗教と真正面から突き合わされるべき、すぐれた意味での主体性というものが、現代人に欠落していることにほかならない。現代人は、宗教と対決に入るべき主体的な何物ももっていないと言っても過言ではない。そ

のような主体性は、見方によると、超越的なものの反映であるから、この間の事情は現代における超越の欠如と特徴づけることもできるであろう。現代は、まさに超越の欠如として世俗化の時代なのである。

次の理由として、宗教がそれ自身を行為へと具体化し得なくなることが挙げられるであろう。このことは、端的に言えば、宗教の観念化ということであろう。宗教が教学の研究や哲学的観念の場のみ閉じ込められて、行為の場であらえられなくなってきたのである。そのような宗教的行為が依然として(倫理)という範疇であらえられるかどうかということは、根本的に疑問であるけれども、ともかく、宗教が行為との本質的な繋がりを見失って、現実鋭く切りこめないならば、枯死するほかにはない。現実というものが、宗教的生命の働き場所でなければならぬからである。どのような宗教も、草創の若々しさにおいては、現実の厳しさをしっかりとそのなかに収め得ていたのである。それ故に、観念的な憧憬としての単に彼岸の宗教は、宗教の頹落態と言わねばならぬ。ニーチェ流に

言えば、そのような宗教は「無への憧憬」(Sehnsucht nach dem Nichts)、「無への意志」(Wille zum Nichts)としてニヒリズムの射程内にある。

宗教において行為はどうなるのか、それはどのような性格をもつのかということは、ほとんどまじめに考えられていないように思われる。拙論は、前号及び前々号の論旨を承けて、妙好人善太郎を取りあげ、宗教における行為の問題を考えてみたい。

二

妙好人には逸話や奇行が多い。そのなかには伝説化され、潤色され、後から付け加えられたものもないことはなかるうが、それらはかならずしもたんなる創作ではなく、彼らの言行は、逸話や奇行として言い伝えられるほど、一見奇異の感を抱かせるものであったことも疑い得ない事実であろう。私たちの妙好人善太郎も例外ではない。『有福の善太郎』には、多くの例証が紹介されている。論攻を進めるにあたり、そのなかの白眉と推察されるものを引用してみよう。

最後に今日もよく人から語られる話がある。「草餅説法」として、児童作家の花岡大学氏が童話にされたこともある。

それは本山参りの帰路を安芸にとつた時のことであった。可部(広島県安佐郡)まできたら日がくれたので、平素から親しくしていた同行の家にとめてもらった。その夜は家内中が、善太郎さんの話す法縁に夜をふかしたことであろう。ところが翌朝、善太郎さんがほの暗いうちに出発したあとで、アワセ(公裕)が一枚紛失したことがわかった。

その家の女中が真顔になつて「あれは善太郎さんが持つて帰られました。私がそれを見ました」と主人にいった。主人は驚いた。しかし家中をさがしてもアワセはでてこなかった。とうとうみんなの者もその言葉を信じこんでしまった。

その後、その家の主人は有福温泉に入湯にきた。そして一日、善太郎さんを訪ねた。家にいた善太郎さんはなつかしくその客を迎えたが、相手はひどく善太郎さんの犯行と偽善とをのしつたのである。はじめのうちはなんのことかわからなかったが、それが着物を盗んだ疑いであるらしい。そこで善太郎さんは、「そりや悪うござんしたのう。いま家内がおりませんで、その着物がどこに入れたるんかわかりません」とあやまり、仏壇のひきだしから金をだして「これでまどいますすけえ、どうかこらえてやんなさい」とその着物の代金を払った。それで、いよいよ可部の同行は、善太郎さんが盗人であったことを信じ「タヌキ同行、キツネ同行」とさんざんののしり、あきれはてて帰ろうとした。その時、善太郎さんは客をよびとめ「何かみやげでも、こつづけりやあええが、いまはなんにもござんせん。せめて草餅でも、おうちの人にあげてやんさい」と仏壇にそなえてあつた草餅をおろして紙につつんでわたした。客はろくろく礼もいわずに立ち去った。

湯治もすんで、可部の同行は帰っていった。家についてから、みんなをあつめて有福における出来事をはなしながら「この餅に罪はない。みんなでいただごう」とて、一つずつ配つたところ、女中がうつむいて手をださない。みんなはいぶかりながら

そのわけをたずねると、彼女はワツと泣きだし、ふるえながら語った。

「自分のような罪ふかい者が、お供えもののお餅を手にしたら、どんなおそろしい報いをうけるかしれません。実はあのアワセは、このわたしが盗んで善太郎さんに罪をかぶせてました」。これを聞いて家族らは驚いた。しばらくはたがいに顔を見合わせて声もでない。恐れと悔いは主人のほうがかつたであろう。一同石州の方角にむかつて手を合わせていった。「ゆるしておくれ、善太郎さん。知らずにいたとはいいながら、さんさんののしったことのおそろしや。もつたいない、もつたいない」。

翌年も同行は有福温泉にきた。むろん善太郎さんにあやまり、お金をかえすためであった。その時の善太郎さんのまなざしは、この人からののしられた時とおそろく同じく柔和そのものであったであろう。

この「草餅説法」にあやかつて、草の香をただよわせた「善太郎餅」が、現在有福温泉の名物として観光客に親しまれている。(43—47)

「草餅説法」の逸話は、どのように理解されるべきであろうか。報告のように、善太郎は、無実の嫌疑を一言の弁解もしないで黙つて受けている。犯人、女中の告白によつて疑いが晴れたからよかつたものの、一生盗棒の汚名をきねばならないところであつた。實際犯行に及んだとしても、できるならばごまかそうとする人々が多いなかにあつて、彼の行実は今も異色である。文字通り、奇行と言ふべきであろう。少くとも、身におぼえのないことは、おぼえのない

こととして、断固として無実を主張すべきであり、またそれが正しい、冤罪は場合によつては法廷に訴えても晴らさねばならないというのが、恐らく今日の一般的な意見であろう。

「草餅説法」は、常識や法律の立場からはもちろん、倫理の立場からも理解され得ないであろう。見方によれば、善太郎は嘘をついたことにもなる。嘘言は、倫理では許されないだろう。ところで、「草餅説法」を読んで、まず気付かせられることは、妙好人にはわざとらしさ、作為がないということである。天真自然の発露が、逸話の行間に流れている。それは、妙好人において、肯心自ら納得せしめられている行為であるように思われる。

「草餅説法」は、「よく人から語られる話」(43)として、伝説化されて、私たちの傍を軽く通り過ぎるけれども、善太郎とても、あらぬ嫌疑をかけられ、その上に罵倒されて悲しかったに違いない、残念だつたであろう。しかし、注目すべきことに、善太郎は濡れ衣を着せられて濡れ衣だとは思っていない。濡れ衣を濡れ衣としてではなく、まこととして受けとめているところがある。そうでなければ、彼の言動は、人目を引くためにいたずらに奇を衒つた演技、変にひねくれて屈折した自己主張、つまり卑下慢とならざるを得ないであろう。事実だけを言えば、善太郎は彼の犯行と偽善を罵つた人の言葉に従つた、あるいは、そのように罵られた自己を素直に受け容れたのである。自己が自己になる、自己が自己を受け容れるということとは、一見、何でもないうであるが、実は至難の業である。しかも、善太郎は無実の自己を受け容れている、より適確に言えば、彼には受け容れるべき自己がないのである。

蓮如が『御文章』で説いているように、「たとひ牛ぬす人とはいはるとも、もしくは、後世者、もしくは善人、もしくは仏法者とみゆるやうに、ふるまふべからず」という親鸞の有名な遺訓がある。善太郎は、この遺訓を承けていると言つてもよい。それが「濡れ衣を濡れ衣としてではなく、まこととして受けとめている」ということである。これは先にも言ったように、事実そのものから見れば、虚偽である。しかし、そこには「まこと」以上のまことが、虚偽を通して語り出ている。このことが、倫理 — 倫理に相応するのは、ケルケゴールの言うように、真面目(Ernst)、あるいは「まこと」である — を超えて出ているということにほかならない。それゆえに、「草餅説法」を説明するためには、親鸞の言葉につらなるかたちで、まことの根拠をあきらかにせねばならない。それが、可部の同行の言葉に従つたという善太郎の行為のレアリティを浮き彫りにすることになるであろう。

しかし、妙好人におけるまことの根拠の究明は必ずしも容易ではない。ただ、私たちの考察にあたって、消極的ではあるけれどもひとつのはっきりした手引きは与えられている。すなわち、「草餅説法」は、「意識—自意識」的自己の立場からは理解され得ないということである。痴呆か狂人でないかぎり、善太郎も身におぼえのないことは、おぼえないこととして知っていたに違いない。彼は無実であり、世間的に言えば損害を弁償せねばならない理由は何もない。意識的自己の立場からは、どう考えても罪のレアリティを証明することはできぬ。それにもかかわらず、善太郎が批難をまこととして受けたということは、彼の行為が「意識—自意識」の場を超え

たところ、意識的自己をどこまでも突き抜けたところから成立していることを意味する。要するに、彼の言行は「自己」からは無限の深淵によつて隔てられている、そこへはこの世の何物も遠く届かないのである。

「草餅説法」の理解のために、もう一つの逸話「米盗人」を援用しよう。ある夜、善太郎の家に泥棒が入つて米俵をかついでもつて行こうとした。そこへ善太郎が帰つて来た。妙好人は、米俵を投げすてて逃げ去る泥棒を追いもせず、仏壇にお灯明をあげた。しずかに念仏をとえながら「前生で借りたものをいま返させてもらうのだ。ありがたいのう、ありがたいのう」と言つたという。(40—41、取意)

「草餅説法」は、「米盗人」と重ね合わせられて新しい視点を獲得するであろう。善太郎は「前生で他人のものを盗つた、アワセを盗んだに違いない、それで嫌疑をかけられているのである」と信じて、金子を差し出したのである。善太郎の言動は、現世的自己(自意識的自己)を超えて前世、あるいは過去世から規められている。その決定は「ねたむべくもなき因果」(三世因果)の自己実現にほかならぬ。つまり、善太郎において現在、因果の真理を証明する場所なのであつた。

三

前号六節でも述べたように、因果という考え方には責任の問題が入っている。そこに因果は、観想の立場に立つ決定論(der Determinismus) (運命論(der Fatalismus))とは根本的に異なる。善太郎にとっては、彼の責任、彼の罪業をまるまる含んで、はじめて因果であ

った。因果の外に善太郎があるのではない。毫末も因果に洩れる何物かがあれば、因果は因果ではない。伝えられるところでは、善太郎は、説教のあい間に「この耳によく聞くんだぞ、耳アカをとつてよう聞かには」(26)と言って、松次同行の耳をひっぱって、耳のアカへ指をつつこんでグリグリしたという。これは、仏道修行が個物をつきつめるという方向をどこまでも含んでのみ成立することを物語っている。ところで、個物をつきつめるとは、責任を引き受けることにほかならぬ。根源的に責任が含まれているゆえに、因果とは幸福と不幸との主人(Herr)になる場でないならぬ。(幸運に酔い、不幸に泣くということは、人間の常であるけれども、不幸ともに引き受けることは、実に難しい。)因果の自覚は、決して一般的命題として成立するのではなく、一人一人がそれぞれの責任を引き受けるという大きな決断(Entscheidung)を通じてのみ開かれる。因果の自覚は、実存の問題として個物が個物になることではないならぬのである。既に述べたように、「この善太郎」とは、罪(責任)と時との統一としての因果をとらえる場所であった。

したがって、「草餅説法」はいわゆる善太郎の言動というよりも、因果がどこまでも因果にかえされたその法爾なる展開にほかならぬ。因果の自覚は、今言つたように、大きな決断を含んで成立するのであるから、因果の法爾な展開を示すことは、決断の根拠をあきらかにすることではなければならぬ。さて、その根拠は、「恩徳」としての名号であった。⁽⁵⁾すなわち、名号が名号として現成することと、因果が因果として自覚されることとは一つである。そして、名号のなかに善太郎の救いがあるかぎり、彼はその根拠を次のように言葉に

もたらしている。

このおこう(勇三氏の曾祖母)は
散り葉ほどもええことがあつたなら、助けてはようもうまいの
に(11)

このおこうは
散り葉ほどもええことがないで
それをあわれ不憫とおぼしめして
助けてやろう、救つてやろう、参らせてやろうのご意見とは(112)

このをしなは

散り葉ほどもええことがあつたなら
助けてはようもうまいのに

散り葉ほどもええことがないで

お浄土の阿弥陀如来のあわれみ不憫とおぼしめして
死にゆく未来の後生の一大事は

まるでまるでうけこんで

助けてやろう、救うてやろう、参らせてやろうのご意見とは
このをしなは

生々世々の初事よ

うれしや、とうとや、もつたいなや(176-177)

右の手記は、ほとんど同じことを述べている。善太郎は、手記で「散り葉ほどもええことがない」ということを言いたかつたのであろう。手記によれば、無善が救いの根拠でなければならぬ。「無一

善」、つまり善に対しての否定が、救いの理由だと言挙げされているのである。これは倫理的な価値判断の物指を踏み越えている、と言わなければならぬ。その意味で、救いについて、根拠なき根拠、理由なき理由が語られているのである。倫理的な考え方はとらえ得ないもの、それと絶対否定的に対立し、それからは無限の深淵によって隔てられている何物か、「聖道門に対して、なかなかかわざること」(150)が、善太郎の手記を通して語り出ている。「散り葉ほどもええことがない」とは、まさしく倫理の成立根拠を奪う。自己を義とすべき何物もないところ、自己から恃むべきものが奪われて来るところは、自己の根本的な潰滅の場所にはかならないであろう。自己からその居場所が見失われて来るからである。その意味で、「この善太郎」からは、自己が脱け落ちていく。「この善太郎は落ちます落ちます」(95)。自己の脱落、つまり脱自として、はじめて「この善太郎」である。しかも、「落ちる落ちん」という間はないげに候(109)と記されているように、脱自そのものがたんに善太郎からではなく、どこまでも善太郎のはからいを超えているところから生起する。

下有福から四キロほど浜田へ寄った所に宇野(浜田市)がある。そこに順興寺があつて、その法座に善太郎さんは、三、四人の同行とともにお参りした。帰途、木挽谷(こびきだに)あたりにきかかった時、一人の同行がとなりの同行にささやいた。「わしらも、善太さんのように、ありがたい身になりたいもんだ。死んでもお浄土参りはまちがいないもんだろが……」

それが耳にはいると、善太郎さんは当人のほうへふりむき、しばらく立ちどまってやや声たかくいった。

「おまえさんらは、わしの真似をして、わしの跡についてきてみい、そりゃあたひへんだ。この善太郎は地獄行きじゃ、地獄行きじゃ。それよりやあな、如来さんにたすけてもらいんさい」

一同よりにわかにおこった念仏の声は、谷川の水と和し、法悦の気分はせまい溪谷にみなぎったという。(33—34)

この出来事から、いわゆる善太郎を超えたもの、脱自としての「この善太郎」、つまり「法」が語り出ている。妙好人はその言動によって「法」を見て決して人を見るべきではないことを教えているのである。

このように、妙好人における脱自構造が指摘されなければならないかぎり、「この善太郎」からは「倫理」の出て来る自己がない。

「この善太郎」は、ヨーロッパ的個我(個人主義的自我)の絶対の彼岸(あるいは絶対の此岸)であると言わねばならない。それは、やはり個物をつきつめる方向に、絶対否定的に個物を突破することであろう。「この善太郎」は、このような絶対否定性において、絶対に人間でないところをふまえて成立している。ところで、ゲーテは「人間は努力するかぎり、迷うものだ」(Der Mensch irrt, so lange er strebt.)と言った。努力が自力的性格をもち、しかもそれが、倫理を決めているとすれば、勝義の宗教の立場から見ても、倫理は迷いと云わねばならぬ。逆に言えば、宗教には倫理の束縛を解き放つという意味がある。「世の悩みは主体の自己主張の抑圧否定に基づく」⁽⁶⁾、何ひとつとして思いのままにならないのが、うつせみのさだめである。したがって、今見たように、行為における自力的性格の脱落は、生の根本的苦悩からの解放をも意味せねばならないの

である。

四

前述したように、「散り葉ほどもええことがない」とは、妙好人の行為は倫理からは解けないということである。それは、倫理に対する絶対否定性を意味する。このことによつて、宗教における倫理を語ることに關して、私たちは一つの新しい、しかも困難な課題に直面することになる。すなわち、倫理の伝統的概念を保持するかぎり、宗教における倫理は決して語られ得ないのではなからうか、ということである。

親鸞の「三願転入」の論理があきらかにしているように、相對から絶対への通路としての倫理は挫折することは疑いの余地はない。いわゆる往相的には倫理は成立しないと云つてもよい。⁽¹⁷⁾しかし、このことは倫理が全く説かれなくなったことを意味しない。具体的な例証を挙げるならば、キルケゴールは原罪 (Erbsünde) を前提する教義学 (Dogmatik) から出発する第二倫理学を考えている。また、田辺元博士は、宗教は自己自身を倫理に媒介することによつて、倫理に還相し、還相の倫理として具体化されなければならないと言われる。⁽¹⁸⁾さらに、何よりも注目すべきことには、宗字に「真俗二諦」とあつて、「真諦」の傍らに「俗諦」の遵られるべきことが教えられている。「俗諦」は、広い意味では倫理であろう。この間の事情はどのように解されるべきであらうか。第二倫理学、還相の倫理、俗諦は、どのような論理的必然性において成立しているのであらうか。

「散り葉ほどもええことがない」が文字通り真であるならば、倫理が宗教の傍らに(俗諦が真諦の傍らに)、独立して立てられるべき何の理由もない。宗教において倫理が独立した原理をもち得ないのである。したがつて、「真俗二諦」における二がよくわからない。論理的な首尾一貫性から言えば、むしろ「真俗一諦」、あるいはすべてが真諦なのではなからうか。正直なところ、真諦と相並んで俗諦が説かれているのは、いわば世間との妥協の産物のように思われる。⁽¹⁹⁾「さるべき業縁のもよほせば、いかなるふるまひもすべし」とは、倫理の成立にかかわる自由を否定する言葉であらう。宿業というような考え方が出て来れば、俗諦の根柢は奪われてしまうのである。

自由の否定を通じて、行為はどこまでも責任における深い必然性に帰えされる。既に述べたように、因果は責任を含み、自由の使用に關係するゆえに、(そこに例えば、シエリングが自由論において考えたように、自由即必然ともいうべき構造がなければならぬ。悪の現実性は、創造の原初に超時間的に直結した人間の自由な行為であつて、そのような超時間的な行為が、時間における人間を必然的に決めているのである)、因果応報と言われる必然性は、すべてをなげやりな恣意性 (Willkürlichkeit) に委ねることではない。それこそいわゆる天然外道であらう。因果必然性は、責任を含んでいるゆえに、恣意性を底なく脱しているのである。

恣意性を突き抜けた深い必然性は、「そのまま」⁽¹¹³⁾と呼ばれる。「草餅説法」は、「そのまま」の力動的な露堂々である。そして、繰り返し語つたように、因果必然性の露堂する場所は、如來の言葉としての名号でなければならなかつた。「そのまま」を「そのまま」

と知ることは、名号の働きでなければならぬ。それゆえに、善太郎は人間としての可部の同行の言葉に従ったのではない。同行の言葉において、「三世因果」を信ぜしめられるというかたちで、彼は如来の言葉に直参したのであった。名号は、因果を因果として露堂せしめることと一つに成立する。名号の成立を、名号との遭遇と呼ぶならば、善太郎の行為は、名号が彼の業報の必然性と遭遇するところに成立していると言つてもよい。しかも、その全体が名号から規定されているのである。それゆえに、同じ行為が全く異なる両面から見られ得る。行為は、因果必然のなかにあるとともに、名号のなかにもあり、名号のなかにもあるとともに、因果必然のなかにある。善太郎を離れて如来はなく、如来を離れて善太郎はない。「仏の誓願があつて衆生があるのであり、衆生があつて、仏の誓願があるのである」⁽¹¹⁾。このことは、「善太郎」において、行為が力動的な統一、あるいは転換の場に立つていることを意味する。そこに自己主張の全面的な放下があるかぎり、転換は一切の苦悩からの離脱として成立する。善太郎は、宗教的転換を次のように書き記した。

「南」の一字にて、……の苦をのがれ

「無阿弥」の三つには、餓鬼、修羅道の苦をのがれ

「陀」の一字にては、畜生道の苦をのがれ

「仏」の一字にては、一百三十六地獄の苦をのがれもうすゆえに
(101—102)

宗教的転換の決定的な意味と、その一回性 (die Einmaligkeit)

は、「生死をへだてける」(87)、「いとまごい」(97)、「さようなら」(100)、さらにまた、「このたびというこのたび」(133)と表現される。右の手記

のように、妙好人において、行為は倫理的な性格を脱している。名号が、行為となつたと言つてもよい。

清浄光明ならびなし

遇斯光のゆへなれば

一切の業繋ものぞこりぬ

畢竟依を帰命せよ⁽¹²⁾

善太郎が「生死をへだてける」と慶ぶとき、彼はこの『和讃』を承けていると思われる。「生死をへだてける」とは、彼岸を意味する。しかし、彼岸はたんに此岸に超絶しているのではない。彼岸は「生死即涅槃」と言われて来たように、此岸を此岸として露わにすることと別ではない。本願の白道は、彼岸に通じているが、此岸、つまり現実そのものにおいて彼岸に通じているのである。その意味で現実とは、本願の白道の自己実現でなければならぬ。「南無阿弥陀仏」という念仏は、真実の世界が人間の世界に滲透したがたである⁽¹³⁾。一切の業繋ものぞこりぬ」とは、業の縛り — 親鸞は、業繋について「罪の繩に縛らるゝなり」と左訓している — からの解放、つまり自由を意味せねばならぬ。しかも、この解放が因果のただなかで生起するかぎり、解放は生死をかえすことにほかならぬ。それが「生死即涅槃」である。生死が因果必然の場であるとすれば、解放としての自由は、因果必然とたんに隔絶しているのではない。必然と全く異なった自由があるのではない。同じ一つの行為が絶対的に異なった二面から見られるということは、行為が自由即必然、必然即自由の深い真理をとらえる場であることを意味する⁽¹⁴⁾。自由即必然、必然即自由としてのみ、真の自由であり、真の必然である。自由と

必然とのこのような深い相即は、自然（じねん）と呼ばれる。「自然」といふは自はおのづからといふ、行者のはからひにあらざ、しからしむといふことばなり。然といふは、しからしむといふことば、行者のはからひにあらざ、如来のちかひにてあるがゆへに」という親鸞の筆は、他力によつて統べられているゆえに自然であることを教えている。妙好人は、それを「阿弥陀如来のお力ひとつ」（100）と言う。

「阿弥陀如来のお力ひとつ」とは、「即」が他力から成就されることを物語る。自由は人間のなかにはない。人間は「地獄の仕事」(131)によつて——カント的に言えば、根元悪（das radikale Böse）としての叡知的行為（die intelligibele Tat）によつて——、自由を失ってしまった。自由は、したがつて、名号において恵みとして再び贈られるほかにはないのである。その意味で人間の側から自由を問うことはできぬ。また、問うことができないゆえに自由である。「この自然のことは、つねにさたすきにはあらざるなり。……これは仏智の不思議にてあるなり」。「不思議」を承けて、善太郎は次のように書き記した。

この善太郎は

枯木のごとしに枯れきたので

二度と芽の出るためしのない

この善太郎は、枯れきたので

この善太郎

二度と芽の出るためしのない

この善太郎に

参らせていただくかして下さるなむあみだぶつの芽を

この善太郎に、芽を生じたとうは

これは不思議、これは不思議 (173—174)

自然において、恣意としての自由と、縛りとしての必然の性格は、脱せられる。カントは、『実践理性批判』でペラギウス主義的自由（die Freiheit des Pelagianismus）を否定した。ペラギウス主義（つまり心理主義的自由は、真の自由ではなく、必然の別名に過ぎないのである。キルケゴールは、『死に至る病』において運命論者（宿命論者）は絶望しているという。ところで、自然は、今言つたような意味で自由と必然の性格の転換の場であるかぎり、カントが超越的自由（transzendente Freiheit）を新しく始める能力と規定しているように、それは恒にへいま、ここで新しく始まることでなければならぬ。善太郎は、その新しさをいみじくも「この初爺（初太郎）は、やれうれしや」（143—192）と言いつた。そこに超越者の真の意味における新しさが言挙げされているのである。「わしゃのう、いつもかわらん法語を聞かせてもらいに参るんだ。二度でも三度でも聞くほどありがたいのう」（29）は、「一つことをきいて、いつもめづらしく初めたるやうに、信のうへにはあるべきなり」を承けている。妙好人の言葉は、キルケゴールが反復（Wiederholung）と言つたやうに、超越の範疇によつて規められているのである。また他面、「助けてやろう、救つてやろう、参らせてやろうのご意見」（177）は、運命論（宿命論）の病を癒す言葉である。

自然において、行為の自力作善的性格が脱せられる。これは、既に述べたやうに、倫理の縛りからの根本的解放としての念仏を意味する。善太郎にとっては、行住座臥が念仏でなければならなかった。

この善太郎いのちのあらんかぎりは、ねてもさめても念仏申すべきなり。(97)

ある年、それは月のでた夜、善太郎さんが小用にとて家の外にでると、庭のカキの木に二人の若者がのぼっていた。さえた月光にかくれもできず、その影をおとしていた。善太郎さんはハシゴをもつてきて木にかけた。木の上の招かれざる客はこれを見て驚いたことであろう。しかし、下からの声は静かな念仏だけ。善太郎さんは家にはいつてそのまま寝てしまった。(39)

五

妙好人の場合、行為は — それが、どのような行為であつても —、名号から一步も外に出るものではない。名号としての言葉が、行為になつたとも言えるし、行為が言葉の真理の証明の場であるとも言える。私たちは、ここで根源的な言葉と行為との本質的な連関に到思しなければならぬであろう。倫理と訳される近代語は、ギリシア語のエートス (ethos) に由来する。ところで、エートスには近代語の倫理という意味はもととなかった。「エートスは、居所、住む場所を意味し、この語は人間の住んでいる開かれた領域をいう」。

「如来の家」(名号)は、善太郎の住むところである。問題背景は全く異なるけれども、ここに、エートスの源初にかえされた理解があるとと言えるであろう。

さらに考えると、妙好人において、行為からある結果を實現するための手段であるという行為の技術的性格は脱落しなければならぬ。行為は、決して「原因 — 結果」という技術的・目的論的視野から

は決められない。行為は、それぞれの時と場所において絶対的な意味をもつて来なければならぬ。善太郎の場合、絶対的な意味とは「ご恩報尽の念仏」(99)ということであつた。

善太郎さんは家の人にはむかつてこう告げてあつた。「自分が死んだなら、年頭にはご師匠寺と庄屋さんへあいさつへ行け。そしてご師匠寺へは年始包み以外に、白米二升を御開山さまへお仏飯米として持参せよ」と。現在にいたるまで、その子孫はそれを忠実に守りつづけている。(15)

ある年のこと、浜田市原町の光西寺へ本山のご使僧がお見えになつた。そのころの交通事情よりして、使僧のお出ではたいへんなことであつたにちがいない。近郷近在の同行らはあげてお参りしたことであろう。善太郎さんもその一人であつた。有福から二十キロの道のりを歩いて、懇意にしていた同町の大朝屋に宿をかり、聴聞にかよつたものである。ところが法座の最終日、ご満座の日になつて、急に有福へ帰るといひだした。そこへたまたまその家の老母がきて「善太郎さん、ないうしとんさる。帰りじたくかいなあ。そがあに早よういなんでも、えつさと参いんさつたんだ。ご満座にあうて帰えんさいや」

「はい、そいだが、そがあしちやおられません。わしがぼうの光現寺さんでも法座がありますけえ。いなにやなりません」

「光現寺さんでもちようど法座がありますかいのう、遠方からご講師さんがお出でんさるんかな」

「手前のご院家さんでござんさあ」

「そいなら、あんだ、いつでもえつと聞けましようがな。本

山から来んさったご使僧さんのご縁にあうこたあ、十年先か、二十年先かわかりやせんぞな。きょう一日きいて帰んさい」善太郎さんのこたえはこうであった。「そいだがなあ、わし

のような者が、わざわざこの浜田のほうまで、こがあして参らせてもらうようになったなあ、あんた、ご院家さんのお育てのおかげでさあ。どがあしてもいなにやなりません」

その朝、急ぎ足で有福へ帰ったとのことである。(30—32)

要するに、善太郎の場合、行為は「ご恩報尽の念仏」として他力から規定されている。詩作の根本にも名号があったが、行為の根本にも名号がある。行為と詩作の分かれる以前のところに、彼は任んでいたのであって、そこが「如来の家」であった。そして、詩作と行為のいずれの場合にも、その根本に如来の勅命に信順するということがある。既に述べたように、「草餅説法」の場合もいわば無実の罪を引き受けたのは、そのような命令に従ったということである。そこに、「へまこと」以上のまこと、「天真自然」の発露もあった。

註

- (1) 蓮如、『御文章』、第二帖第二通
- (2) 拙論、三五ページ
- (3) Vgl. S. Kierkegaard: Begriff Angst, die Einleitung.
- (4) 金子大栄編、親鸞著作全集(全)、法蔵館、六一〇ページ
- (5) 前号、五節参照
- (6) 波多野精一、全集第四卷、昭和四十四年、岩波書店、三六二ページ
- (7) 『教行信証』に次のように言われている。「しかるに常没の凡愚、

……散心行しがたし、廃悪修善のゆへに」。岩波文庫、三四六ページ。
(8) 田辺元、『哲学入門』(補説第三)、昭和二十七年、筑摩書房、二九〇ページ。

(9) 特に、俗諦の立場がはっきりと出ているのは、蓮如の『御文章』であらう。蓮如は、宗教者の生き方としていわば真諦をつつんで、俗諦(仁義礼智信)を表面に出している。真諦は、切れすぎて心ない人が振りまわすと危くしてしまうが、蓮如のこの教説には実際上の深い配慮があったものと思われる。蓮如自身は、厳密な教学者としてよりも、偉大な伝道者、教団の組織者として生涯を送った。

(10) 金子大栄編、親鸞著作全集 六六八ページ。

(11) 西田幾多郎、全集第十卷、昭和二十五年、岩波書店、五二六ページ

(12) 親鸞和讃集、岩波文庫、一七ページ

(13) 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十四号B、昭和四十年十二月、四ページ

(14) カントが根元悪において考え、さらに、シェリングが『人間的自由の本質』で深く追求した自由は、いわば墮罪としての自由、悪への自由である。しかし、ここで「業繋からの解放」としての自由は、そのような暗い自由をもう一度転換し、根本的に突破することである。

(15) 親鸞和讃集、二二二ページ

(16) 同 右、二二四ページ

(17) 名号は、そのような根本的な転換の場にほかならない。

(18) カントの場合、新しく始める能力としての自由は、実践理性の能

力であり、そこに、理性の声に従うということがある。いまここでは、カント的な自由の能力を含めて腐敗しているのであるから理性の場ではなく、新しく始めることは、如来の声に従うということである。

(19) 『蓮如上人御一代記聞書き』

(20) M. Heidegger, *Brief über den Humanismus. Wegmarken*,

Vittorio Klostermann 1967, S.185.