

なんともない、なんともない

く妙好人・讃岐の庄松における宗教的生

岡村康夫

【論文要旨】

讃岐の庄松は妙好人中の妙好人である。浅原才市を「静」の人、因幡の源左を「動」の人と呼ぶならば、讃岐の庄松は「静にして動」の人と言うべきであろう。ただし、その整理は便宜的なものであって、彼らの間に決して優劣を見るわけではない。彼らの宗教的生の根底には、その現れ方は極めて個性的であるが、共通する何かがある。それを「すべてを相対化し、無化するものとの出会い」と表現することもできるであろう。そういう出会いなしには彼らの言動を理解することは不可能である。特に庄松の言動を通じて現れる宗教的生のダイナミズムには刮目すべきものがある。庄松は「ありてこまる、なけりやならぬたすけたまえじゃ」と言う。そこには宗教的生の根源相が見事に表現されている。その根源相には①「一」の相と、②「二」の相と、③「一にして二」の相とがあると言える。そして、①と②とは③を機軸とした動的展開相と見ることができ、①はいわゆる佛凡一体（機法一体）の相を、②は徹底した悪の自覚の相、すなわち佛と凡夫との無限の懸隔、すなわち「二」の相を、③はまさにそういう「二」を顕わにする「一」、あるいは逆に「一」を顕わにする「二」を表出する。拙論では、この宗教的生のダイナミズムを庄松の言行録を基に明らかにする。それは確かに庄松という極めて勝れた宗教的個を通して表現される宗教的生の根源相ではあるが、われわれはそこに単に妙好人にのみ通底する浄土教的生の特徴相ではなく、より一層根源的・普遍的な宗教的生の根源相を見ることが可能であると思う。

## 目次

はじめに そんなこと聞いて何にする

### 一、バーアバーア

一の一 ソーユウおまえは義子であろう

一の二 此處はまだ娑婆か

一の三 諸佛さんの舌は落ちて居らぬ

一の四 じよぶじゃく

### 二、火事じゃく

二の一 お前達の落ちて行く真似じゃ

二の二 己らさえ參れる

二の三 ここに生きて居られぬ

### 三、なんともないく

三の一 己は知らぬ

三の二 それはあの方に聞け

三の三 ありてこまる、なげりやならぬ

三の四 なんともないく

### おわりに

はじめに そんなこと聞いて何にする

讃岐の庄松こそ妙好人中の妙好人である。彼は才市のような職人でもなく、また源左のように耕す田畑を持っていた訳でもない<sup>(1)</sup>。決まった働く場所もなく、頼まれ仕事で日々の糊口をしのいだ人である。しかし、その生涯はただ一つのことによって、才市あるいは源左以上に生き生きと個性的に生き得た人である。彼の生涯には「ここにも見事にその生を生き切った人がいる」と言わしめる何かがある。彼ほど自由闊達にものを言い、行動した人は稀である。それは一つには、彼にはもともと縛られるこの世のしがらみそのものがなかったからであると言えらる。捨てるべき何ものもたない者ほど自由な者はない。『庄松ありのままの記』<sup>(2)</sup>の明治二十二年版のまえがきには次のように記載されている。

庄松同行は、世に名高き我讃岐眞宗の信者なり。其人と為り頑愚無欲にて娶らず世を見ず。生涯東西に意行して能く人を諭せり、その諭しぶり質朴、ありのままにし、皆能く自から御法義に適うて、面白くかつ有難し。〔庄松ありのままの記〕、一頁

ここには「頑愚無欲」あるいは「娶らず世を見ず」とある。彼の世を超脱した暮らしぶりの一端を伝える言葉であるが、もしそれだけであつたならば、単に世を拗ねたひねくれ者と大差はなく、またそう受け取られても仕方がないところがある。しかし、このまえがきにも「その論しぶり」ということが言われている。つまり、彼には単なる世捨て人にはない積極性がある。彼は、才市や源左とはまた違つた仕方、すなわち彼固有の仕方で自己表現をし得た人である。

ところで、先に拙論では才市と源左とを「静と動」という両極に立つ存在と言ひ表した<sup>(9)</sup>。しかし、庄松の開き得た境涯を言ひ表すためには、そういう単なる二極構図によつては不十分である。庄松は確かに活発に動いた人のように見える。ただ、後にも論じるように、彼は動かない時は徹底して動かない。また、動く時は間髪を容れず動く。言うならば、そういう「静にして動」あるいは「動にして静」とも言うべき境涯を開いた人であると言ふべきであらう。

鈴木大拙は、庄松について「その突差に吐却せられる片言隻語の親切にして能く肯綮に中ること、多年苦修の禅匠にも企及すべからざるものがある」と言つている。

ここで仮に才市を「情(Geniti)」において歌つた人、また源左を「意(Wolien)」において動いた人と言ふならば、庄松は「智(Wahheit)」において能く働いた人と言ふことができるであらう。ただし、それらはいずれも単なる人間内在的な知・情・意の立場ではない。才市も源左も、そして庄松も、そういう内在的なあり方が根本的に破られたところから歌ひ、動き、語つている。しかも、それはそこからそれぞれがそれぞれの個性を生かされるような仕方においてである。

さて、庄松も源左と同様、何一つ自分で書いたものを残さなかつた人である。彼は恐らく源左以上に無学文盲の人であつた。したがつて、彼の開き得た境涯を探るためには、源左の場合もそうであつたように、彼の言行録に拠るほかはない。例えば、その言行録には次のような庄松の面目を良く現わす言動が伝えられている。

「そんなこと聞て何にする」

右の一條は、或人庄松はん如來の御恩と云うことは何ともないが、眞實領解が出来たら、御恩のひ暮が出来ますか、庄松「己らはそんな六ヶ敷こと知らぬ。お前はお前の持つたまま暮せ、己らは己らだけで暮す。そんなこと聞て何にする」と云はれた。(同上、八四頁)

ここで庄松は「そんなこと聞て何にする」と、同行の問いを一蹴している。しかし、庄松の言動には常に単なる突き放しに終わらない逆転の冴えがある。すなわち、確かにここでも庄松は同行の言う所謂ありがたい日暮しに否定の痛棒を喰らわしている。しかし、その否定の痛棒は同時に、そういうことだわりから解放された生のあり方を端的直截に示しているのである。すなわち、それが「お前はお前の持つたまゝ暮せ、己らは己らだけで暮す」ということである。彼の言動は一見乱暴に聞こえるが、その実、常に的を射ている。例えば、また庄松は臨終間際に次のように言つたと伝えられている。

「喜びどころか苦くておれぬ」  
 右の一條は、或る友同行が庄松臨終間近くなつて居る所えゆき、喜び居るかと言えば、庄松の曰く「喜びどころか苦しくて居れぬは」と。(同上、九〇頁)

庄松の返答には何の銜いも、飾りもない。同じように臨終の床にあつて「源左もいつかな喜ばれんちつてござせ」と言つたと伝えられている。確かに、庄松の返答

は源左以上に常に簡明直截ではある。しかし、両者には、すなわち徹底された浄土教的生の究極には、まさに同じ境涯が開かれていると言える。例えばまた、才市は「ありがたいときや、ありがたい、なつともないときや、なつともない」と言つたと伝えられる。これに対して、庄松も或る時は「火事じゃくく」(同上、五八頁)と騒ぎながら、また或る時は「何ともないく」(同上、七九頁)と言う。このように彼らの言動はそれぞれ極めて個性的でありつつ、しかもそれらには共通する何かがある。それを例えば「すべてを相対化し、無化するものとの出会い」と言い表わすこともできよう。彼らのなかでも特に庄松の自由闊達な言動は、そういう決定的な出会いはなしには領解することはできない。

ところで、才市、源左、庄松と三人並べて見ると、それぞれがそれぞれの生を実に個性的に生きていることが分る。先にはそれを才市の「静」、源左の「動」そして庄松の「静にして動」と言い表わした。ただし、これはそれぞれの個性的な生き方を理解するために、便宜的に整理したまでで、決して三人に優劣をつける訳ではない。われわれ人間にはそれぞれ、そうとしか生きられない制約のようなものがある。彼らはそれぞれの制約のなかで極めて精一杯その生を生き得た人々たちである。才市は、

生前はその言動は余り知られず、その書き残したものに  
よって初めて名を知られたような人である。逆に源左は  
ほとんど何も書き残してはいないが、その生前の言動に  
よって、周囲の人を惹きつけて止まなかった人である。  
また、庄松は源左以上に無学文盲の人であったが、その  
破格の言動は讃岐の国の境を越えて伝えられた人である。  
彼らはこのように個性的に生きつつも、しかもそのうえ、  
互いに共鳴し合うような何かを根源的に共有しているの  
である。

以上のことを踏まえて、拙論は庄松の極めて個性的な  
言動を通して顕わとなるもの、すなわち、その根源的宗  
教的生を明らかにすることを目的とする。それをここで  
は庄松の遺した言葉を中心にして、すなわち①「バーア  
バーア」(同上、五頁)を発端とし、②「火事じゃく」  
および③「何ともないく」等の言葉を拠り所に明らか  
としたい。①は庄松の極めて奇異な言動を代表する言葉  
のひとつであるが、所謂仏凡一体という宗教的生の「二」  
の側面を、②は逆にわれわれ凡夫と仏との絶対的乖離を  
表わす宗教的生の「二」の側面を、③はそういう絶対的  
に乖離したものが、それ故にこそ一体であるという逆説  
的宗教的生の「二」にして「一」あるいは「一」にして

「二」の側面を表わすものである。宗教的根源的生は③  
を機軸として、①あるいは②への動的相互転換としてあ  
る。拙論では庄松の言行録に拠って、特にこのような宗  
教的生のダイナミックな根源相を明らかとしたい。

## 一、バーアバーア

さて、庄松の言動には繰り返し述べているように、極  
めて奇異と思われるものが多々ある。例えば言行録の巻  
頭に次のような言葉がある。

右の段は庄松。平常に繩をない、或は草履を作りな  
ど等致し居て、ふと御慈悲の事を思出すと所作を抛ち、  
座上に飛びあがり立ながら、佛壇の御障子を押し開き、  
御本尊に向つて曰く、「バーアバーア」。(同上、四頁)

原編者はこれに「これは大慈大悲の御尊容、御なつか  
しく思い立なり、所謂親は子供の寝顔に見とれ、問わず  
物語の体にて、独言に喜ばれたるの体なり。」と註釈  
する(同上、五頁)。註釈すればそのように言うことも  
できるとも思われるが、庄松の言動の真骨頂は勿論そう  
いう註釈・解説以前のところにある。そうであればこそ、

繰り返し常識破りの言動が庄松を起点として多発するのである。例えば、才市は繰り返し「機法一体、なむあみだぶつ」と歌うが、庄松はそういう宗教的根源的事態を、他の妙好人以上にそのまま彼独自の仕方において顕わとすることに秀でた人である。庄松の言動にはこのような事態を表わすものに事欠かない。次の事例も庄松ならではの実に型破りの言動である。

「親様も涼かろう」

右の一條は、庄松、夏の頃田の草を取り、昼休みに吾が内へ戻り、御仏前の御障子をひらきて、御本尊様をばづし出し、竹の先に結びつけて、「やれ 親様も御涼しかろう」とい云われた。(同上、六〇頁)

「バーアバーア」の場合もそうであるが、ここでも庄松と如来との間には何の隔たりもない。それを庄松は直接的体感として表現する。庄松は夏の日照りの暑さを、そのまま如来のものとして感ずる。つまり、庄松は暑さ寒さを如来と共有するのである。それは庄松と如来とが言説以前あるいはそれを超えたところで出会い、直接しているということ、すなわち「一」であることの証左に他ならない。庄松の一見奇異と思われる言動は、このよ

うな庄松と如来との根源的出会いなしには了解不可能である。以下、先ずこの根源的事態を言い表わす庄松の言動を取り出したい。

### 一の一 ソーユウおまえは義子であらう

庄松は「一念歸命とは、如何」と尋ねられると、すぐに阿弥陀如来の前にねころんで見せたという(同上、三九頁)。如来との分け隔てのない間柄を直接表現する姿として実に何の躊躇も銜もない庄松らしい言動である。真宗説法の現場では、如来と衆生との間を親子の間柄に喩え、そこから平生の宗教的生のあり方を説くことがある。ただし、それは単なる情的な直接肯定の立場ではない。それは如来と衆生との間の無限の懸隔を超える出来事の到来に出会って初めて感得できる事態である。したがって、そういう出来事の到来に出会うことのない同行には庄松の言動は全く奇異のものと映るのである。また、そういう根源的出会いに欠けるといところから、同行はしばしば庄松の言動に異を唱えるのである。次のような条件がある。

右の段は庄松。富田村の菊蔵と、二本松勝覺寺へ参

詣し、庄松が本堂で横に寝たれば、菊蔵これを咎めければ。庄松の曰く「親の内じや、遠慮には及ばぬく」。ソージュおまえは、義子であろう」。 (同上、二七頁)

如來にすべてを放下した庄松にとつて、本堂は何の遠慮もいらぬ安心の場である。それに対して、すべてを如來へ託し切つていない菊蔵には、こころのどこかに「義子」のようなこだわりがあり、それが如來との間に「遠慮」、隔たりを作つてゐるのである。そして、それが庄松の行動を咎める言動となつて現われるのである。ただし、その隔たりを作つてゐるのは如來ではなく、菊蔵自身である。

## 一の二 此處はまだ娑婆か

上に述べたように庄松の安心は常に「親の内」に在るといふところに由来する。このような根源的事態は庄松に対して、いついかなる状況においても開かれてゐる。例えば、また次のような庄松の言動が伝えられている。

右の段は、庄松は。香川郡笠居村佐料にて病むを、庄松の眷屬及び同行等が、庄松を駕に乗て、十里は

かりの道を、庄松の在所土居村まで送りて、皆々庄松に向て曰く、最早我が内へ戻たり、安心して御慈悲を喜べと云え。庄松の曰く、「どこに居ても寝て居る處が、極樂の次の間ぢやく」。 (同上、三五頁)

苦しい病の息の下でも直截に「どこに居ても寝て居る處が、極樂の次の間ぢやく」と言い切れるところに庄松の秀でた境涯がある。『阿彌陀經』には「これより西方に、十萬億の佛土を過ぎて世界あり、なうけて極樂といふ」とある。極樂はわれわれ凡夫にとつて無限の懸隔に隔てられた西の彼方にある。しかし、庄松にはその無限の懸隔を超える境涯が「今、ここ」で開かれてゐるのである。また、次のような庄松の言動が伝えられている。

## 「此處はまだ娑婆か」

右の一條は、庄松京都の本山え澤山の同行と共に參詣せられしが、其歸りに大阪より商船にて出発せしが、播磨灘えかかりし時、思い掛けなき暴風雨となり、船は木の葉の如く浮きつ沈みつ、今や海の藻屑とならんとする勢なりしが、多くの人々は日頃の信心も何處えやら、南無金毘羅大権現、今暫し波を穩かにしたまへと、拍手打つて救ひを求め、上を下えの大混乱中、

庄松一人は舟底にて、軒高々寝てあれば、余りの度胸に不審を懷き、庄松をゆすり起し、同行起きんか九死一生の場合じや、大膽にも程があると云えば、庄松一處はまだ娑婆か」と申された。(同上、五七頁から五八頁)

これもまた随分人を食った言動であるが、決してそれは庄松の虚勢でも瘦せ我慢でもなく、彼の心情の直接吐露である。それは庄松が常に何ものにも崩されない大安心のなかにいるがゆえに他ならない。また、それゆえにこそ庄松はこのように間髪を入れず、「此處はまだ娑婆か」と自分の所在を確認できるのである。

### 一の三 諸佛さんの舌は落ちて居らぬ

以上のように庄松の言動の根底には常に何ものにも揺るぐことのない大安心がある。彼の天衣無縫の言動はすべてそこから出ると言っても過言ではない。庄松は疑うということを全く知らないかのようなのである。この点に關して、また次のような庄松の言動が伝えられている。

「諸佛さんの舌は落ちて居らぬ」

右の一條は、伊豫の國の同行、御慈悲について疑が晴れぬゆえ御諭し下されと、はるく訪ねて来たれば、庄松直ぐに門を出て、屋敷を三邊ほど廻り、「往生はたしかなりく、諸佛さんの舌は落ちて居らぬ」と申された。(同上、五三頁から五四頁)

一切衆生が救われなければ仏にならないという「願」を立てて成仏した如来の本願の手元から言うのと、われわれすべての救いは永劫の昔から約束されている。庄松は、それは如来の願いを称讃する「諸佛さんの舌」が落ちていないということからも明らかであると言うのである。この点「教行信証」に拠ると、われわれの大安心の拠りどころは「大無量寿經」の四十八願中の第十七願において誓われた「諸仏称名の願」、すなわち「諸仏咨嗟の願」にある。「教行信証」の行巻には次のようである。

諸佛稱名の願。大經にのたまはく、たとひわれ佛をえたらんに、十方世界の無量の諸佛、ことごとく咨嗟してわが名を稱せずといはば正覺をとらじ。

庄松は勿論、この弥陀の誓願や「諸佛称名の願」について經典を通じて学んでいた訳では決してない。おそら

くそれは説教を通して、いわゆる耳学問によって得たものである。ただし、それを単なる知識としてではなく、「屋敷を三邊ほど廻」る行動で示すところに庄松らしきがある。

#### 一の四 じよぶじゃく

庄松は大病で平生の信心がどこかへ消え失せた同行に、「已らやお前を生れさせずば、正覺とらぬと誓いをたてた佛が、今ここに正覺とつてあるじやないか」(同上、七二頁から七三頁)と言っている。庄松の安心の大本はこの「今ここに正覺とつてある」というところにある。彼自身が臨終にあつてもこの信念は揺らぐことはなかった。次のような一段がある。

「じよぶじゃく」  
右の一條は、庄松臨終間近くなり、眷属の者や同行達が見舞いに來たれば、其來る人に五劫思惟の御文章を拜讀して聽してくれと、度々拜讀させ。庄松一それを聽聞して、ああじよぶじゃくと喜ばれたり。  
(同上、八八頁)

以上、「バーアバーア」から始めて「ソーユウおまえは、義子であろう」、「此處はまだ娑婆か」、「諸佛さんの舌は落ちて居らぬ」を経て「じよぶじゃく」へと到る庄松の言動を見てきた。いづれも庄松特有の表現とはなっているが、それらは「今ここに正覺がとつてある」という信心、大安心に由来する言動である。この大安心において庄松と如来との間には一部の隙もない。それゆえに、どのような局面に遭遇しようとも彼は間髪を容れず、即応するのである。特に臨終時の「じよぶじゃく」には庄松が喜びをもつてこの大安心のなかへ反復的に還る姿が良く出ている。庄松の言動あるいはその生涯そのものは、常にそこから出てそこへ還つていけると言える。

以上のような庄松のさまざまな言動は、彼と如来との間に一部の隙も残さない根源的「一一」の展相として領解できる。ただし、この「一一」は既に庄松の変幻自在な言動からも明らかかなように閉塞された、あるいは固定された「一一」ではない。もしそうであるならば、それはまた一つの執われ、いわゆる「法執」である。むしろ庄松をして庄松たらしめるものは、そういう執われを根源的に破るものによつて顕わとなると言える。あるいはまた次のようにも言えよう。庄松の言動において現われる「一一」は勿論、上述したように無限の懸隔を超えた「一一」であ

るが、それは逆に無限の懸隔を無限の懸隔として、すなわち「二」を頭わならしめるものとして初めて根源的「一」であるということである。次にこの点に注目しつつ、庄松の宗教的生のもう一つの根源相である「二」の側面を取り出したい。

## 二、火事じゃく

さて、妙好人的生の特徴は一つにはその日常性にある。飽くまで凡俗で、むしろ逆に徹底して超俗性を否定するところに、その真骨頂がある。ただし、それは日常的生の直接肯定ではなく、その発端は日常的生の破却にある。それを直截に表わす庄松の言葉が「火事じゃく」である。庄松の言動は突拍子もなく、時には座を伴にする者を仰天せしめるものがあつた。次のように伝えられている。

「火事じゃく 後生こそ一大事」

此の一條は、或時丸龜の塩屋別院の講中、庄松を招待して法義を聞かんとせしが、一座の者靜かにして、庄松も語らず同行も出言せざりしが、暫くして庄松何に思ひけん、忽ち半鐘をならし、「火事じゃく、

後生こそ一大事なり」と云われたり。(五八頁)

「後生の一大事」とは極めて浄土教的な宗教的問いの表現である。「後生の」ということは単に「死んでからの」という意味ではない。それは「今、ここ」で生きることの全体を、その限界点あるいは消失点から問い直すことを迫る言葉である。宗教的問いとは生きていることを前提に問われる問いではない。その問いは生きていることの全体が根源的に問い直されるところから始まる。したがって、そもそも宗教的問いは日常的生の連続性が破られるところから始まると言える。ただし、そういう事態が起こることは決して容易なことではない。そこで庄松は「半鐘をならし」、「火事じゃく」と叫ぶのである。われわれはパスカルの言うように常に「懸崖」に臨んでいる。臨んでいながら、そこから目を背け日々「氣はらし」を求めている。そういう日常性を破る言動としてののみ、ここでの庄松の行動は理解できるのである。

## 二の一 お前達の落ちて行く真似ぢや

さて、庄松はいつも子供に教えて、「其儘助くるぞ、

助くるぞ」と言わして、それを聞いて喜び、必ず子供に菓子を与えていたという<sup>103</sup>。この「其儘」ということは文字通り「其儘」であるが、その「其儘」を「其儘」として領解することは決して容易ではない。「火事じゃ〜」とは先ずその「其儘」を「其儘」として受け取ることへの覚醒を促す警鐘としてある。そもそもわれわれの日常的常態はその「其儘」を「其儘」として受け取らないところにある。それゆえ、「半鐘をならし」、耳目を驚かすことが必要である。また次のような庄松の言動が伝えられている。

右の段は、庄松。十川村光清寺の本堂にて、子供を守りあそばし居て、庄松自から、兩手をつき、兩足を空にして、逆さまになり、戯れ居るを、講中達が見つけ。アレ〜同行が、輕業をやらかす、妙々と或は笑い、或は囃しければ、庄松の曰く、「おまえ達が落てゆく眞似ぢやく〜」(同上、七頁)

「頭や顔を下に、足を上にして」落ちてゆく姿<sup>104</sup>、それがわれわれの根源的常態であるということ、そのことへ目覚めることがまさに、「其儘」を「其儘」と受け取る第一歩である。この点に関する庄松の言動には妥協を許

さない極めて厳しいものがある。というのは、われわれは「熱くもなく、冷たくもなく、なまぬるい」<sup>105</sup> 日常性のなかで、われわれの眞の姿を見失っているからである。時として肺腑を衝く庄松の言動は厳しくその点を指摘している。庄松は「胸のうちのクソ袋を提ながら」(同上、三一頁)あるいは「落ちくさしではないのか、落ちてしまったのか」(同上、六九頁)と言ひ、また「極楽まいりをやめにしたらよい」(同上、七〇頁)とも言う。いずれもわれわれの生ぬるい不徹底の姿を厳しく衝く言動である。それらはいずれも、われわれの救われ難い姿、すなわちわれわれ凡夫と如来との無限の懸隔、つまり「二」を頭わならしめる言動であると言える。

## 二の二 己らさえ參れる

ただし、その無限の懸隔、すなわち「二」を頭わならしめる言動は、単なる第三者的批評家的立場から発せられたものではない。庄松が時として厳しく同行達に対したえたのは、彼自身の徹底した悪の自覚に拠る。例えば、次のような一段がある。

「己らさえ參れる」

右の一條は、津田町神野に田中半九郎と云える人、庄松に向つて曰く「隣村の鐵造は罪を犯して牢屋へ行き、終に牢死をしたのぢやが、今は何處へ行つたであらう、あんなものでも御淨土へ參られようか」。庄松答に「參れるく己らさえ參れる」と云われた。

ここで田中半九郎は隣村の鐵造を相對的他者として批評している。つまり、彼の「あんなものでも」という言葉は相對的の外から發せられた言葉であり、そこで為されているのは相對的比較である。庄松は決してこういう相對的外に立つことはない。「參れるく己らさえ參れる」とは庄松自身の徹底した内的「二」の自覺、すなわち「機の深信」から發せられた言葉である。あるいは、それはむしろ相對的比較を成り立たしめる内と外との差別が根本的に破却されたところから發せられる言葉であると言える。次にこの点を明らかとする庄松の言動に注目したい。

## 二の三 「ここに生きて居られぬ」

さて、そもそも相對的比較はいまだ内と外との差別があるところに成り立つ。庄松の言動は、そういう内から

外を見たり、あるいは逆に外から内を見たりするような反省の次元から出て来るものではない。そういう反省の次元を成り立たしめる自我の根本構造そのものが破却されたところから、庄松は語り行動していると言える。

例えば、庄松は「御使僧さん等の手に合うか、己には阿彌陀様さえ持てあましたのじやく」（同上、一七頁）と言ふ。そういう徹底した惡の自覺は單なる内在的自覺ではない。また、庄松は「三業安心」の良し惡しを問われたとき、「三業どころか、一業もないには、こまるこまる」と答えている。それは彼の「安心」が、身口意の三業、すなわちわれわれが拝んだり、称えたり、意欲したりすることにおいては成り立っていないことを意味する。そういうわれわれの側から連続する立場、すなわち内在性の立場が破られるところに彼の「安心」は現成するのである。この点を決定的に表わす次のような一段がある。

「ここに生きて居られぬ」

右の一條は、大川郡某寺の住職が、庄松に問て曰く、吾御堂のご本尊は、生きて御座ろうか。庄松の答に「生きてる生きとる」。住職が生きて有らつしやつても物を言わぬでないか、其時庄松「御本尊様が物を

仰せられたら、お前等は一時もここに生きて居られぬ」と申された。(同上、六一頁から六二頁)

ここで先ず「御本尊様が物を仰せられたら、お前等は一時もここに生きて居られぬ」とは、まさに如来とわれわれ凡夫との無限の懸隔、すなわち「二」を決定的に顕わにする言葉であると云える。ただし、この言葉にはそのような単なる「二」には尽きないわれわれ凡夫と如来との根源的関係が顕わにされている。というのは、「お前等は一時もここに生きて居られぬ」とは同時に無限の懸隔を懸隔たらしめているわれわれの存在そのものが根本的に否定されることを意味するからである。「御本尊様が物を仰せられ」ところに居合わせることに、すなわち「如来の直説」に出会うということ、つまりそういう意味での「二」はまさにわれわれ凡夫の「死」において、すなわち「逆対応的」に現成するのである。したがって、この「御本尊様が物を仰せられたら、お前等は一時もここに生きて居られぬ」という言葉の全体において、われわれ凡夫と如来との「二」を顕わにする「一」が、また逆にそのような「二」における「一」が言い表されていると云える。

以上、「火事じゃく」から始めて、「お前達の落ちて行く真似ぢや」、「己らさえ參れる」等において殊に宗教的生の「二」の側面を表現する言葉を中心に考察し、最終的には「ここに生きて居られぬ」という言葉において、その「二」を顕わにする「一」ということについて言及した。この「二」にして「一」あるいは「一」にして「二」というダイナミズムこそ、妙好人に通底する宗教的生の根源相である。次章では更にこの極めて動的な宗教的生の根源相を顕わにする庄松の言動に注目したい。

### 三、なんともないく

さて、庄松の言行録を読んで最初に気付くことは、先にも触れたように彼の徹底した「突き放し」の言動である。それは源左のそれと或る意味で対照的である。源左の言動には、先の拙論で明らかにしたように、すべてのものを包み込むような広さ、暖かさがある。それに対して、庄松の言動には極めて厳しく鋭いものがある。ただし、源左のそれも単にすべてを許容するものではなく、どこかに妥協を許さない厳しさが含まれているし、また庄松の言動も、上述したように一見乱暴に響くが、それ

は常に深い智恵を伴ったものである。すなわち、それは徹底した否定の言動であるからこそ、聞く者の心底を突き破り、そこに逆転的に慈愛の世界を開くのである。

さて、この章で明らかにするように、「己らはそんなこと知らぬ」(同上、七七頁)ということと「それはあなたに聞け」(同上)ということは表裏一体の事柄である。ただし、それは「己らはそんなこと知らぬ」ということが自分は知らないが誰か他の者が知っているということを指しているということではない。そういう相対的知のレベルを捨てることを指示する言葉が「それはあなたに聞け」ということである。庄松は繰り返し「如來はあの方(かた)に聞け」ということである。庄松は繰り返し「如來をたのんでみよ」(同上、三九頁)とか「如來さんの喚聲(こゑ)を聞け」(同上、七〇頁)とか言っている。この「たのむ」とか「聞く」ということが浄土教の信の要であるが、これが我々にとって無限の距離がある「難中の難」(註)なのである。庄松が言うように我々の思いは、「今夜食いたいとおもっているオヂヤ」ぐらいにしか関わっていない。そういう自分を忘れて、また源左の言うような「親さがしにかかる」(註)のが我々なのである。

「あの方に聞け」という言葉は、まさにそういう我々を「退歩就己」(註)せしめ、全く新たな境位を開く言葉である。庄松は信を「得られた相」(註)を聞かれた時、「なん

ともない」と答え、さらに「それで後生の覚悟はよいか」と問われると「それは阿彌陀さまに聞いたら早う分かる、私の仕事(わがしごと)やなし、我に聞いたとて分るものか」と答えたという(同上、四七頁から四八頁)。また、ある人に「一念(ねん)歸命(きみやう)の御味(おあじわ)い」を聞かれた時、「ありてこまる、なけりやならぬたすけたまえじや」と答えたと(同上、八九頁から九〇頁)。浄土教の信の要諦はここにある。それは信においては寸毫も我々のうちに残らないということの意味する。そして、その寸毫も我々のうちに残らないということが、またそのまま新たな信の境位を開くことを意味するのである。以上のような宗教的生のダイナミズムを再度、庄松の言動から明らかにしたい。

### 三の一 己は知らぬ

先には庄松を「智」において能く働いた人と言ったが、その「智」は常に単なる人間的知の立場を破る仕方で働き出るものである。そのことを端的に表わすものが庄松の「己らはそんなこと知らぬ」という言葉である。才市も「わたしや ちんぷんかんぷんで なにがなにやら わしや知らぬ」(傍点筆者)と歌ったが、庄松はそれをまさに先に言った「静にして動」と言うべき仕方で表現

する。例えば、次のような言動が伝えられている。

「御阿彌陀様が助けるぞと」

右の一條は、庄松讀岐木田郡光清寺に逗留して、繩の襷に藁で髪を結び、白をひき御報謝をなすつつありしが、加賀の國金澤市より一人の同行、後生に不審ありて、わざ尋ね來り、「御諭し下され」と請いければ、庄松己は知らぬくと、三日間逗留して尋ねても何等の話もせざりしが、加賀の同行止むなく、出立せんと暇乞いして寺の門を出で、道の二三丁も歸りかけると、庄松、跡より追かけ、「後生は阿彌陀様が助けるぞ」と大聲で云われた。(同上、五九頁)

「三日間逗留して尋ねても何等の話も」しなかったとあるように、庄松の諭し振りは徹底している。徹底して動かず、徹底して黙して語らない。徹底して「静」である。これはこの時、偶々そうであったというのではなく、庄松の姿勢はこの「己は知らぬ」ということで一貫している。しかもこの「己は知らぬ」ということは、相對的にあのことは知っているが、このことは知らないという次元のものではない。それは文字通りの全くの無知である。才市は「まるで」とられて「(傍点筆者)と歌つ

たが、庄松の「己は知らぬ」という言葉は、庄松自身の知を否定すると同時に、問う者自身の知をも否定する。

また、さらにそういう知のレベルでの問答そのものを否定する。この否定の全体、すなわち全否定を領解するため、この金沢から来た同行は三日かかったということになる。そして、そういう全否定の到来するとき初めて庄松は動くのである。すなわち、「後生は阿彌陀様が助けるぞ」という庄松の叫びは、このとき初めて生きて働くものとなるのである。そして、庄松の庄松たる所以は、まさにこの全否定の到来の現場、すなわち源左の言う「すとんと樂に」なるところに立ち会うところにあるのである。

### 三の二 それはあの方に聞け

さて、庄松の「己は知らぬ」という言葉は全否定であるがゆえに、逆転的に新たな「智」の立場を開く。その境位を指示する言葉が「それはあの方に聞け」である。次のような庄松の言動が伝えられている。

「猫が食はにゃよいが」

右の一條は、或人庄松と共に或寺え參詣して、説

教の間に庄松はん、何ぞ有難いことを聞せておくれと云えは。それはあの方に聞けて御本尊をさした。右の人人や御同行の御領解をと云へば、「己らはそんなこと知らぬ、何のあるだけ、今夜食いたいと思うてオチヤをたいてあるが、猫が食はにゃよいが、説教が早うすめばよいがと思つて居るだけじや」と、並び居たる人々大に、はじりりと。 (同上、七七頁から七八頁)

「それはあの方に聞け」。実に単刀直入な言い方である。庄松を生かしているものは、すべてこの言葉に尽くされてゐる。それでもなお重ねて問うと、「己はそんなこと知らぬ。・・・猫が食はにゃよいが・・・」と。これも実に何の混じり気もない凡夫の思いをそのままさらけ出して見せる。庄松の真骨頂はまさにここに躍動している。彼は自分の知恵才学でものを言っている訳では決してない。すべてを如来へ還したところから語っている。また、次のような言動が伝えられている。

お前はどう畜生ぢや

庄松の信徳を慕つて、遠く海を渡つて訪づれて来る者が相当にあつたやうであるが、一介の風来人なる庄松には、居所としてなく、迎え入れる家に用事が尽きるまで

居て、用がなくなると又他の迎えられるところで用事をやると云ふ有様であつた。その用事と云ふのも、多くは子守か米搗と云ふやうな簡単な仕事ばかりである。或年、勝光寺に滞在中、伊予の同行が、後生の一大事について、庄松を訪づねて来た。庄松は土間で仕事をして居たが、寺では遠来の客と云ふので、その人を座上へ招じた。その人は庄松も座上へと頻りにすすめたが、庄松はどうしても土間を離れやうとしなかつた。

来客は来訪の趣を告げると、庄松の機嫌は一層わるくなつた。はては此来客を「どう畜生だ」と罵つた。さう嗷鳴られる当人も当惑したが、寺のものも大に困つて、庄松を何かと取りなした。稍々静まつた頃、庄松は来訪者の顔をじつくり眺め入つて、

「お前久遠以来の親を棄てておいて、おらのやうなものを尋ねて来ると云ふのが、どう畜生ぢや。」と、例によりて最後のとどめの一言に問者を驚喜さしたと云ふ。

〔仏徳〕昭和十六年四月号、楠正康氏の『染香録』より

庄松の語る言葉は決して多くはない。むしろ、それは極めて短く、時には聞く者を当惑せしめる。「どう畜生ぢや」と頭ごなしに罵る庄松に、聞く者は逃げ場を失う。

しかし、聞く者は逃げ場を失つて初めて「とどめの一言」に逆転的に活路を見出す。すなわち、聞く者がもはやあらゆる希望も手立ても失い、孤独な剥き出しの自己に突き戻される時、それはまた彼自身にその全過去が凝縮・現前するときであるが、そのとき、「久遠以来の親を棄てて」という言葉が生きて働くのである。このように実に庄松の言動にはまさにこの逆転の冴えを示すものに満ち溢れている。

### 三の三 ありてこまる、なけりやならぬ

さて、庄松の言動のダイナミズムの究極は彼の信心にある。その逆説的有り様は例えば次のように端的に表わされている。

「ありて困る無くて困る」

右の一條は、或人が庄松に向い、「一念歸命の御味い聞かせてくれと云えば、庄松の曰く「ありてこまる、なけりやならぬたすけたまえじゃ」と。(同上、八九頁から九〇頁)

「一念歸命の味い」とは、われわれ凡夫が如来と如

何なる根源的關係にあるかを言い表わす言葉であると言えるが、これを庄松は見事に「ありてこまる、なけりやならぬたすけたまえじゃ」と言う。先ず「ありてこまる」とは先に述べた法執、救いへの執われを否定する言葉である。われわれ凡夫は、救いにこだわり、救いを頼むことへこだわり、あるいはさらに救われる喜びにこだわり、執られる。そういうあり方を根源的否定する言葉がこの「ありてこまる」である。例えば、先にも述べたように庄松は臨終の床にあつて「喜びどころか苦しめて居れぬは」と言い捨てる。そこにはそういうこだわりや執われを根底的に抜け切つた庄松の境涯が現われている。

ただし、また次に「なけりやならぬたすけたまえじゃ」と言う。「たすけたまえ」といういわゆる「たのむ一念」には、そのこと自体に執られるとまた抜き差しならないところへ出てしまうということがある。この点に関しては先にも述べたように、庄松は「一念歸命とは」と尋ねられると、すぐに阿弥陀如来の前にねころんでみせたというが、ただしどうしても「なけりやならぬ」、すなわち頼まなければ始まらないという一面もあるのである。例えば次のような一段がある。

勝次郎曰く、如来をたの頼むと申すは云何たのむ。

庄松曰く御前は彌陀を頼んだことはないに見える、如来をたのんでみよと申され候。(同上、三九頁)

先ずは「如来を頼む」ということからすべてが始まる。

それが「なけりやならぬ」ということである。例えば、庄松は「私はどうも喜ばれぬ、如何すれば、よかり」と問う同行に、「飯を喰わずに腹がふくれるか、酒をのまずに酔うものか、信心をいただかずに、有難うなられるか・・・」(同上、七一頁)と言っている。そこには先の「ありてこまる」ということと逆に「なけりやならぬ」側面が見事に表現されている。すなわち、飯を喰わない者、酒を飲まない者、つまり信心をいただかない者には開かれぬ境涯があるということが、そこには明言されているのである。

### 三の四 なんともないく

庄松の言動に現われたダイナミックな宗教的生の根源相を見てきたが、その真骨頂は「なんともない」という言葉によく表れている。特に次の下りに、その点が顕著に伝えられている。それは庄松が他の同行と本山へ参詣した時、法主の袖を引っ張って「アニキ覚悟はよいか」

と言ったという一段である。

「後生の覚悟はよいか」

其時御法主「今我が御衣の袖を引張つたは汝であつたか」庄松「へエおれであつた」御法主「何と思う心から引張つた」庄松「赤い衣を着ていても、赤い衣で地獄のがれることならぬで、後生の覚悟はよいかと思うて云うた」御法主「さあ其心持が聞きたいため汝を呼んだ、敬うてくれる人は澤山あれど、後生の意見をしてくれるものは汝一人ぢや、よく意見をしてくれ、併し汝は信を頂いたか」庄松「へエ頂まました」御法主「其得られた相を一言申せ」庄松「なんともない」御法主「それで後生の覚悟はよいか」庄松「それは阿彌陀さまに聞いたら早う分る、我の仕事ぢやなし、我に聞いたとて分るものか」(同上、四七頁から四八頁)

ここでの法主と庄松との会話の要点は主に次の三つに分けられる。それは①「信を頂いたか」ということと、②「なんともない」ということと、③「阿彌陀さまに聞いたら・・・」ということである。先ず①、庄松は信心は頂いたかという質問には「へエ頂きました」と明確

に答えている。これは先の「如来を頼む」ということと同じように、「なげりやならぬ」事柄である。そこには明瞭な「真仮」の分際がなければならぬ。ただし、②、その信心の得られた姿を一言で言うと「なんともない」であると言う。これも実に簡明な一言であるが、それゆえにこそ見事に庄松の到りついた境涯を表現している。この境涯は例えば次のような一段にも伝えられている。

三木郡田中村森山勝次郎と、富田村およしと同道にて、高松の別院に参詣の途中にて。庄松曰く、さあしもうた忘れものを致した。勝次郎曰く、何を忘れた。庄松曰く信心をわすれたと申す、言葉と共に南無阿彌陀佛と申候。(同上、三九頁)

「信心をわすれた」とは実に言い得て妙である。こう言い捨てられるところにこそ庄松の面目躍如するところがある。つまり、明瞭に「頂きました」と言いながら、それは完全に庄松の手を離れているのである。それが③の「それは阿彌陀さまに聞いたら早う分る、私の仕事ぢやなし、我に聞いたとて分るものか」ということである。また、この「私の仕事ぢやなし」ということが先の「なんともない」という境涯を開いているのである。このよ

うな仕方であつた庄松の自在無碍の境涯こそ、極めて個性的でありつつ、妙好人に通底し、さらには宗教的生の根源相として取り出しうるものであると言える。

おわりに

以上、庄松の言行録を中心に、そのダイナミックな宗教的生のあり方を考察した。再度確認すると以下のようになろう。

先ず、①「如来をたのんでみよ」という言葉に代表されるように、いわゆる「一念歸命」のところは「なげりやならぬ」という宗教的生の「二」の側面であると言える。庄松の口吻、例えば「バーアバーア」のような言動から窺がえるすべての事柄はここから始まると言つても過言ではない。

ただし、②「ありてこまる」と言われるように、この「頼む一念」自体が徹底した自己放下において成立する。それは「御本尊様が物を仰せられたら、お前等は一時もここに生きて居られぬ」という全否定において、すなわち、その絶対的懸隔の自覚、つまり「二」の自覚において逆対応的に現成するのである。

そうして③の「なんともない」は、この①と②との動

## 註

的相互轉換的全体として開かれた境涯であると言える。すなわち、「なんともない」は「我の仕事ぢやなし」と徹底・放下されたところに開かれた境涯であり、それは「なんともない」まま「有難い」、あるいは「なんともない」からこそ「有難い」のである。ここから庄松はある時は「兩手をうちて有難いとおどる」（同上、八六頁）かと思えば、またある時は「鐘をうちながらなん何ともない」と云うだけで「言もない」（同上、七九頁）のである。才市に言わせると「ありがたいときや、ありがたい、なつともないときや、なつともない」である。

以上、庄松において開かれた境涯は、単なる「一」でもなく「二」でもなく、また「一」でもあり「二」でもある。あるいは、さらにそれは「一」にして「二」あるいは「二」にして「一」であると言える。そして、それは才市や源左等の妙好人と通底するダイナミックな宗教的根源相であると言えるのである。

(1) 庄松は寛政十年（一七九八年）讃岐の国の丹生村（現在の香川県大川郡大内町土居）に生まれ、明治四年（一八七一年）に七十三歳で同村に没している（同上、四二頁参照）。

才市および源左についてはそれぞれ、拙論「なむあみだぶにこころとられて」妙好人浅原才市の詩」（『山口大学哲学研究』第九卷、四五頁〜七八頁、二〇〇〇年）および「ようこそ・源左」妙好人因幡の源左における宗教的生」（『山口大学哲学研究』第十卷、一頁から二〇頁、二〇〇一年）を参照。

(2) 庄松の言行録については詳しくは菊藤明道著『妙好人伝の研究』法蔵館、二〇〇三年、九四頁から九六頁参照。同著は妙好人研究の資料等も網羅しており、今後の妙好人研究にとっても貴重な研究書である。拙論では主に大正十二年初版発行、昭和五十年永田文昌堂発行の『庄松ありのままの記』を典拠とした。

(3) 前掲書「ようこそ・源左」妙好人因幡の源左における宗教的生」二二頁参照。

(4) 『宗教経験の事実』鈴木大拙、大東出版社、一九九〇年、一〇七頁参照。

(5) 『妙好人因幡の源左』柳宗悦、衣笠一省編、百華苑、昭和

五十年、一一八頁。

(6) 『浅原才市翁を語る』寺本慧達、千代田女学園、昭和二十七年、八九頁

(7) 『自覚について』西田幾多郎哲学論集Ⅲ所収、「場所的論理と宗教的世界観」、上田閑照編、岩波文庫、一九八九年、三二六頁参照。

(8) 『真宗聖典』金子大栄編、法蔵館、昭和五十四年、一一〇頁

(9) 『教行信証』親鸞著、金子大栄校訂、岩波文庫、昭和四十五年、三八頁

(10) 『パンセ』パスカル著、前田陽一・由木康訳、中公文庫、昭和五十九年、第二章「神なき人間の惨めさ」参照。

(11) 因幡の源左はその父親の突然の死によって本当の「親探し」を始めた。それは昼まで一緒に野良仕事をしていた肉親の死によつて、それまでの彼の生が断絶され、根源的問いの前に立たされたからである。勿論、誰もが肉親の死によつて直ちに根源的宗教的問いの前に立たされる訳ではない。それはそれまでの源左の日々の生活のなかで培われてきた宗教的生の文脈のなかで初めて起こりえたことである。源左の場合、それを決定的にしたものは父親の遺言「おらが死んだら親様たのめ」であつた。「死とはなにか」、「親とは誰か」、そういう問いが苦になつたと源左は述べられている。前掲、拙論「よう

こそ・源左く妙好人因幡の源左における宗教的生」四頁から五頁参照。

(12) 前掲書『宗教経験の事実』鈴木大拙、一六八頁

(13) 『往生要集』日本浄土教の夜明け』源信、石田瑞麿訳、東洋文庫8、平凡社、昭和四十四年、三〇頁

(14) 『ヨハネの黙示録』日本聖書協会、一九六五年、第三章の一六節。第三章の一五、一六節には次のようにある。「あなたはつめたくもなく、熱くもない。むしろ、冷たいか熱いかであつてほしい。このように、熱くもなく、冷たくもなく、なまぬるいので、あなたを口から吐き出そう。」(傍点筆者) ドストエフスキーは『悪霊』のなかで、この箇所を引用し、スチエパンに次のように言わせている。

「私は今までこの偉大な章を、少しも知らずにいましたよ！ まったくですね、なまぬるいよりはむしろ冷たい方がいいです！」(『悪霊』(四) 米川正夫訳、岩波文庫、昭和四十九年、三五二頁)

スチエパンは、キリーロフやスタヴローギンを念頭に、彼等のように熱くも冷たくも生き得なかつた自分自身のことを嘆いているのであるが、彼の嘆きはそのままわれわれのものでもある。

(15) 前掲書『真宗聖典』「浄土文類聚鈔」、四七二頁

(16) 前掲書『自覚について』「場所的論理と宗教的世界観」西

田幾多郎著、三二六頁参照。ここでは次のように述べられている。

「相対的なるものが、絶対的なるものに対するということが、死である。我々の自己が神に対する時に、死である。イザヤが神を見た時、『禍なるかな、我亡びなん、我は穢れたる唇のものにて、穢れたる唇の民の真中に住むものなるに、我眼は万軍の主なる王を見たればなり』といつている。相対的なるものが絶対者に対するとはいえない。また相対に対する絶対は絶対ではない。それ自身また相対者である。相対が絶対に対するという時、そこに死がなければならぬ。それは無となることではなければならない。我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接するのである、神に繋がるということができるのである。」(傍点筆者)

- (17) 前掲書『真宗聖典』「仏説無量壽経」七八頁。  
 (18) 前掲書『妙好人因幡の源左』六頁参照。  
 (19) 『宗教とは何か』西谷啓治著、創文社、昭和四十五年、七頁参照。  
 (20) 『妙好人浅原才市集』鈴木大拙、春秋社、一九七一年、二二六頁参照。  
 (21) 同上、九〇頁  
 (22) 前掲書『妙好人因幡の源左』六頁  
 (23) 前掲書『宗教経験の事実』一七〇頁から一七一頁

この「どう畜生ぢや」と吠鳴る庄松と源左の言動とは一見対照的に見える。すなわち、「こゝもえゝけど、そつちのえゝとこを刈んなはれなあ」という源左の言葉は、庄松のそれと違つて優しく聞こえるが、聞く者が完全に逃げ場を失つていく点では全く同じである。いずれも彼らを通して働く言説以上のものの訪れを伝えている。(拙論「ようこそ・源左」妙好人因幡の源左における宗教的生」一一頁から一二頁参照。)

#### その他参考文献

- ・『庄松同行物語』甲斐静也、百華苑、昭和四十七年、第三刷
- ・『妙好人を語る』楠恭、三三六出版、平成十二年