

倉田百三「出家とその弟子」の政治学

—〈父〉と〈息子〉の物語の時代—

遠藤伸治

はじめに

最初に、周知のことを確認することから始めたい。倉田百三「出家とその弟子」は、鎌倉時代の僧親鸞を描いた大正五年から六年の戯曲である。すなわち、「出家とその弟子」を読む、あるいは観るということは、大正時代のコンテキストの中で再現、再解釈された親鸞、大正時代のコンテキストに合わせてアレンジされた親鸞を読むということである。しかし、例えば、「この戯曲はある意味においては歎異抄の注釈とも見られるべきものであるが、自分はこの幕(第二幕)の最後の場面において歎異抄のことばがいかに生かされて、補われて、しかもまたほとんど文字そのままに、親鸞のことばの中にとり入れられているかを見て、著者の心読の程度に敬意を表することを禁じ得ぬものである」という阿部次郎の評論に見られるように、親鸞、「歎異抄」の側から解釈され、「歎異抄」を戯曲化した作品として読まれてきたように思われる。

あるいは、有名な「キリストの花と仏陀の華、すなわち百合と蓮の花である。現代のアジアにあって、宗教芸術作品のうちでも、これ以上純粋なものを私は知らない」というロマン・ロランの「序文」にもあるよ

うに、親鸞、「歎異抄」にキリスト教を加え、「宗教文学」という文脈から読まれてもきた。

確かに、親鸞の『歎異抄』と庄原のアライアンス教会プロテスタント系の宣教団体は、倉田百三『出家とその弟子』執筆の大きな契機である。例えば、『出家とその弟子』執筆に着手する二年ほど前、百三は「此の頃は宗教的なものばかり読む、叔母さんが『嘆異抄』を貸して下さった、キリストの教会へよく行く」(宗藤重子宛書簡大正三年四月二十五日消印)^②と書いており、仏教とキリスト教とが、その文化的差異を超えてなだらかに併記されている。

また、亀井勝一郎の新潮文庫解説に「文学への愛も、宗教も、共産主義も、デカダンスも、恋愛も、性欲も、ニヒリズムも、およそ青年のひとたびは考えそうな問題の全部が混淆したまま、率直に示されたわけで、こういう青春の文学は他に稀であろう」とあるように、「青春文学」という文脈で青年期の内面の表現(特に作者倉田百三の精神的思想的煩悶の表現)としても読まれてきた。

しかし、本論では、大正時代のコンテキストの中で、大正時代のコンテキストに合わせてアレンジされた親鸞を読むということについて、考

えてみたい。そのために、宗教的文脈、内面的文脈よりも、大正期の社会的コンテクストにそって「出家とその弟子」を読み直してみたい。

一、匿名化された力への欲望、あるいは死の起源

「出家とその弟子」は、死を運命づけられながら、生命に執着し、自らの死を直視できない「人間」の前に、「顔蔽いせる者」が現れる「序曲」から始められる。「顔蔽いせる者」によって、死の起源は「罪」とされ、あるいは、出生、生存の起源として罪があるから、「刑罰」として死ぬのだとされる。「序曲」は、死を受け入れるための原罪の神話であり、「粉礮場」等の言葉はあるが、特に大正期の社会的コンテクストは見取れない。

人間 あなたはどなたでございますか。その威力ある言葉を出すあなたは？

顔蔽いせる者 わしは死なざるものに事^{つか}える臣^{おん}じゃ。お前はわしを知らぬかの。

人間 知っているような気もするのですが、……いいえ、やはり知りません。

顔蔽いせる者 お前はたびたびわしの名を呼ぶようじゃ。殊^{こと}に此の頃はあまりたびたびなので煩^{わづら}わしい程^{ほど}じゃ。

人間 では若^もしやあなたは？ 畏^{おそ}れながらお顔蔽いをとつて一度だけでもお顔をお見せくださいませ。

顔蔽いせる者 わしはモーターには顔は見せぬのじゃ。死ぬるものには。

人間 それは何故^{なぜ}でございますか。

顔蔽いせる者 モーターを見るとわしは恥かしくて死ぬるからじゃ。

人間 死ぬる者という言葉には軽蔑^{けいべつ}の意味が含まっているように聞えます。

顔蔽いせる者 死ぬるのは罪があるからじゃ。罪のないものはとこしえに

生きるのじゃ。「死ぬる者」とは「罪ある者」と同じことじゃ。

人間 では人間は皆罪人だとおっしゃるのでございますか。

顔蔽いせる者 皆悪人^{あくにん}じゃ。罪の値^{あたい}は死^しじゃ。(消ゆ)

人間 今のは彼だ。それに違いない。一体あれは幻だろうか。実在^{じざい}だろうか。わしは初めは無^む論^{ろん}幻^{まぼろし}だと思^{おも}っていた。けれど段々そうは思われなくなりだした。だってあの恐ろしい破壊力は、あまりはつきりしているもの。実在^{じざい}だと

して一体あれは何者^{なにもの}だろう。私はあれの正体^{せいだい}が見たい。それを知りさえしたら恐^{こわ}くはない。私はあの恐ろしい

火と水との正体を知^しつてからは、彼等自身の法則^{ほつそく}で却^{かえ}つて彼等^{かれら}を使役^{しやく}して私の粉礮^{こなひきば}場の車をまわさせたり筆

を焚^たかせたりしている。わしは彼の法則を知りたい。彼の

本体^{ほんたい}を掴^{つか}みたい。でなくてはわしの生活^{せいかつ}はいつも脅^{おび}やかされるから。あれを知るようになったのは私の不幸

だ。しかし私の智慧^{ちゐ}の成長^{せいじやう}でもある、ああ恐ろしい彼よ

！

ここで「人間」の呼び求めるものが、「死なざるもの」ではなく、その「臣」であり、不死の存在と「人間」との間に立つ媒介者であることは、興味をひく。「顔蔽いせる者」は、単に「死なざるもの」の意思を忠実に伝えるだけの透明な存在ではないし、ギリシヤ悲劇におけるコロスのような進行のための役割・機能でもない。なぜなら、「人間」が、「顔蔽いせる者」の伝える啓示ではなく、「顔蔽いせる者」自体の「威力ある言葉」や「恐ろしい破壊力」を欲することによって、「顔蔽いせる者」そのものを物語内容として焦点化してしまうからだ。「顔蔽いせる者」の正体が何であれ、「人間」が見せているものは、媒介者の強大な力への欲望である。「人間」は、自分と「死なざるもの」とを媒介する「臣」に執着し、死罪を言い渡す司法的側面と天地を動かす魔術的側面との両面の力を欲し、その力の「法則」を欲する。

例えば、辻橋三郎は「顔蔽いせる者」をキリスト教的なものと考え、「天使＝神の意思の伝達者としての立場からみると、創造者である神の創造した人間が、神の意思にそむいて醜い姿をさらしているのは、自らの神の意思命令の伝達不充分が顧みられるからである」と解釈しているが、「自らの神の意思命令の伝達不充分が顧みられるから」ならば、恥じるのは神か自分自身に対してであり、そのために顔を蔽って「人間」の前に現れるということは腑に落ちない。「顔蔽いせる者」がキリスト教の天使的な存在であるとしても、それこそ天使のような美しい顔ではなく、なぜ「顔蔽いせる者」でなければならないのか。「死なざるもの」

と「人間」とを媒介する「顔蔽いせる者」には、天使よりももう少し人間的なものを感じないだろうか。例えば、仮面を着けたシャーマンや宗教者のような。

「顔蔽いせる者」は、「顔蔽い」を取って「モーターを見る」と「恥ずかしくて死ぬる」と言い、「死ぬるのは罪があるから」だと言う。「顔蔽いせる者」もまた不死であるとしても、「モーター」を見ないという禁止条件付きの不死であり、視線を遮ること、視ることの禁止によって生き続けることができるのだ。「顔蔽いせる者」は、見てはならないものは見ないという抑圧・禁止を遵守するために顔を蔽っているのであり、「顔蔽い」は「顔蔽いせる者」自身を守るための障壁である。「顔蔽い」によって「顔」を隠し、自らを匿名の存在とするという設定は、強い抑圧・禁止がかかっていることを示している。

序曲の終わりで、「人間」は「顔蔽いせる者」に哀れみを乞う。

人間　私は共喰いしなくては生きることが出来ず、姦淫しなくては産むことが出来ぬようにつくられています。

顔蔽いせる者　それがモーターの分限なのだ。

人間　（訴えるように）人間の苦痛を哀れんで下さい。

顔蔽いせる者　同情するのはわしの役目ではない。

人間　何故？ ああ何故でございますか。

顔蔽いせる者　刑罰だ！（大地六種震動す）

人間　（地に仆れる）

顔蔽いせる者（消ゆ）

欲望に突き動かされて「罪」を犯さざるを得ない「モーター」を見て恥じる顔、あるいは、そのような存在である「モーター」を哀れみ、同情する顔をさらしては、「顔蔽いせる者」は絶対的・超越的な存在として生きられない。「人間」が「顔蔽いせる者」の「顔蔽い」を取り、その「顔」を見ようとするのは、「顔蔽い」がその下にある「正体」・「顔」の存在を逆説的に強く示唆するからであり、「人間」が「顔蔽い」を取ることができないのはこの抑圧・禁止の強さを、しかし、いつか取られ、素顔が明かされ、「顔蔽いせる者」が死ぬときがくるかもしれないという可能性を、象徴しているということになる。

二、移動による父性の脆弱化と癒し

第一幕では、親鸞と後に親鸞の弟子唯円となる若松との遭遇、縁が描かれる。まずは、貸金の取り立てに出かけた〈父〉左衛門の帰りを〈母〉お兼が心配しているところへ、先に〈息子〉若松が帰ってくる。若松の「若松の父さんは渡り者の癖に、百姓を虐めたり、殺生せつしょうをしたりする悪い奴だつて」等のセリフを通して、村人たちから疎外され、孤立している左衛門一家の置かれている状況が明かされ、そこへ「鉄砲を担ぎ、腰に小鳥を二三羽携えて」左衛門が帰ってくる。

左衛門 正月までに払わなければ此方は此方の考えを実行するからそう思えときめ付けてやったよ。そしたら吉助が真青になったよ。お袋

はすがりついてことわりをするしね。吉也まで側で泣き出したよ。お兼 まあ可哀想かわいそうではありませんか。も少し待ってお遣りやなさいな。あの宅でも本当に困っているのでしょうか。

左衛門 どうだか知れたものではない。私はあの吉助が心から嫌いなのだ。腹の悪い癖にお追おひし従しを使つて。この春だつてそ知らぬ顔で宅うちの田地の境界を狭めていたのだ。

お兼 それは吉助も悪いには悪いけれど、そうなるのも餘程よつほど困るからのことですわ。

左衛門 困ると言えば宅うちだつて困っているではないか。此方に移つて来てからというもの、不運つづきで、少しばかりの貯えで買った田地は大水で流れるし、松若は病気をするし、なかなか楽な渡世ではないよ。優しくして居ればきりが付かないのだ。吉助ばかりではない。この辺の百姓は皆そうだ。私は時々自棄やけになるような気がするよ。世の中の人間が皆嫌いやになるよ。

(省略)

左衛門 (盃さかずきをさし出し注いで貰つて飲む)お兼。私わたしもな酷ひどいいことをするのは元来好な質たちではないのだ。小さい時から人の喧嘩けんかをするのを見てドキドキした位だよ。だがあんな風にして、殿様に見捨てられて、浪人になつて此方に渡つて来てから、私は世間の人の腹の悪さを嫌いやになる程知つたからな。人は皆悪いのだ。信じたものは売られるのだ。心の善いものは馬鹿ばかな眼を見せられて、とても世渡りは出来ないのだ。私は嘲笑ちやうしょうしたいような気がするのだ。私は思うのだ。私の優しいのは性格の弱さだ。私はそれに打克うちかたねばならない。酷

い事にも耐える強い心にならねばならない。私は自分で酷い事に自分をならすと努めて居るのだよ。

左衛門と村人たちの間には、土地の所有権をめぐる争い、土地の自由な売買と、先祖伝来の土地を中心にした地縁・血縁の地域共同体との軋轢がある。左衛門にとって、公正に買った土地は、自分に私的所有権がある。資金を返済できない村人から抵当の土地を取り上げる権利もある。しかし、相続も贈与もされず、貨幣の匿名性を媒介とした交換は、地域共同体の中に社会的関係を作り出さない。そのため、左衛門はいままでたつても未知のよそ者であり続ける。未知の者が父祖伝来の土地を得ることは、地域共同体そのものを破壊していく匿名の力なのだ。

こうした軋轢は、地縁・血縁によって相続され、贈与される土地から、貨幣と交換され、売買される土地へとという社会的変革、近代化を背景としていけると言える。そして、その変化を推し進める共同体に対する破壊力の象徴が、左衛門の持つ「鉄砲」と資金なのだ。「鉄砲」が「殺生」という単なる宗教的な破戒の象徴であるならば、鎌倉時代の元武士左衛門が持つには弓矢の方がふさわしい(序曲では「弓矢にかけても」というセリフがある)。銃はキリスト教と同時に西欧から入ってきた近代の象徴であり、「出家とその弟子」の登場人物たちのセリフが現代語に置き換えられているように、力の表象も置換されている。

お兼の言うように、厳しい経済状況の下で、家や家族を守る(父)という点では、左衛門も村人たちも同様であり、両者の違いは、左衛門が地域的に、階級的に移動してきたということではない。当然、村人た

ちへの同情心も起こる。お兼の助言に従って、村人のいやがらせを鷹揚に赦してやり、資金の取り立てを猶予してやれば、善行を積むことができ、「鉄砲」と資金という力の象徴を引つ込め、地域共同体の中で贈与を行って人間関係を作れば、「渡り者」としてではなく、左衛門という名前が地域共同体のメンバーとして認知されるだろう。

しかし、左衛門は、お兼の言うような地域共同体の中の生活を選ばない。左衛門は、自分自身の行為を「酷いこと」と言い、自らを悪とする。同時に、生存競争に打ち勝ち、病弱な息子と妻を守り、養つていくためには、強くならねばならない、競争社会における(父)には、強い自我が必要なのだ、より強力な父性が必要とされているのだと考える。血縁による(家)という小さな共同体を守るために、地縁血縁によって結ばれた地域共同体を崩壊させざるを得ないという矛盾に苦悩しながら、彼は、あくまで「鉄砲」を携えて、資金を取り立てに行くのだ。

左衛門から見れば、生きるため、家族を守るために、罪悪感にさいなまれながら、やむを得ず戒律を破り、地域共同体を壊すのであり、一方、村人たちは、表面上は笑みを浮かべ、戒律を守る偽善者である。表面的には権力に「追従」しながら、陰で「田地の境界」を動かしたりする村人を、左衛門は偽善者として嫌悪し、断罪する。左衛門は、たとえ地域共同体の中での自分たち一家の立場を悪くし、より生きにくくしても、また、自分自身のことを悪人とせざるを得なくても、不正な手段によって利益を得ようとする者を許さず、公正な交換という資本主義的倫理を潔癖に守ろうとする。左衛門は、潔癖な者という意味でのまさにピューリタンである。

この左衛門のあり様は、不正を犯さねば生きていけない村人たちに対して「刑罰」を叫ぶという意味で、また、そのような村人たちを見る同情の眼を閉ざささないで逆に自分自身が生きていけないと主張するという意味で、「序曲」の「顔蔽いせる者」と相似であると言える。「顔蔽いせる者」も左衛門も、不正を犯さねば生きていけないという矛盾を見ないようにする禁止・抑圧なしには生きていくことができないと云うのだ。「顔蔽いせる者」とは、左衛門のような状態、不正を行う隣人を罰さなければならぬが、その自分自身にも罪悪感を抱き、自分自身をも罰さなければならぬと感じる「人間」、資本主義的倫理観と地域共同体的心性とを統合できない近代的「人間」の処罰(自己処罰も含めた)の想念が形をとった者ではないのか。

〈父〉左衛門は、自己を統合できず、葛藤し、苦悩している。この分裂と葛藤は、地域共同体と資本主義社会の対立を背景としており、左衛門の葛藤と苦悩は、社会的矛盾、倫理観の衝突の一例であり、一つの表象にすぎない。そして、偽善者こそが憎むべき真の悪であると主張しながら、自身も罪悪感にさいなまれる〈父〉左衛門のところに、親鸞が現れ、浄土教の教えによってその苦悩を癒し、救済する。(息子)若松は、唯円という名前を与えられ、親鸞に寵愛される弟子となる。すなわち、(息子)を保護し、養うことは出来るが、倫理的に導くことは出来ない(父)左衛門に代わって、脆弱化した父性を癒し、分裂を統一すべき、新しい父性の象徴として親鸞が現れるのだ。

ここに、鎌倉時代の宗教運動を大正期に再現・再生産して行こうとする時代的・社会的な要因が見えてくる。すなわち、どのような対立、矛

盾、葛藤が、宗教的・超越的価値観によって、無化され、浄化されることを要請されているのかという。第一幕で表されているのは、土地が市場で売買されることによる地域共同体の崩壊、移動によって生じる社会的対立、それらが生み出す葛藤と苦悩である。

湯沢雍彦は『大正期の家族問題』⁴の中で、「明治政府の最初の構想からすれば、明治二三年に発布された『教育勅語』と明治三年に成立施行された『明治民法』の普及によって、わが国特有の家族制度たる『家』制度は、強固に確立するはずであった。ところが、現実には、産業化の進行に伴って家族員の社会移動が激しくなり、家の成員を示すはずの戸籍は実態とは合致せず、個人の自我意識も強まり、農村には小作争議が頻発して共同体秩序が動揺するなど、日露戦争から大正時代に入って第一次大戦に至る頃には、いろいろな社会矛盾がもはや覆いきれないものになってきていた。家族問題が多発するようになったのである」と指摘している。

この指摘と、左衛門一家の状況、そして、倉田百三の生家もまた、尾道から庄原に移ってきたこと、また、結核による一高退学、帰郷した生家の多額の借金、姉たちの死による家相続の問題に苦悩すること等、倉田家の状況とを照らし合わせてみるとなかなか興味深い。しかし、こうした倉田家の状況が、湯沢雍彦のいう「社会移動」の結果「日露戦争から大正時代に入って第一次大戦に至る頃」に多発するようになった「家族問題」の一例として見てみるとさらに興味深い。ここで当時の読者が読んでいたのは、「社会移動」によって直面せざるをえない「社会矛盾」に苦しむ自分たちの姿だったのではないか。

三、共同体の拡大と二人の〈息子〉

第二幕以降、左衛門を救済した親鸞が、さらに矛盾を抱え込んだ社会の全体的統合の象徴として完成されて行く過程が描かれる。教団は拡大し、社会との関係も強く意識されている。そして、問題の所在は、土地の所有の問題から、女性の所有と家督相続の問題とに変わっている。

僧三 法然聖人御入滅後法敵多き浄土門を一身に引き受けて今日の御繁昌を来しましたのは、まったくお師匠様のお徳で御座います。

僧一 万一今お師匠様の身に一大事がありましたら、当流はまるで暗闇の如くになりましょう。

僧二 我々初め教知れぬお弟子衆は善知識ぜんちしきを失うて、途方に暮れる事で御座いましょう。

僧三 頼りに思う御子息善鸞様ぜんらんはあのような風で御座いますしね。

僧一 当流の法統を継ぐべき身でありながら、父上にお背き遊ばすと浅ましい事で御座います。

(省略)

唯円 早く父上のご勘気が解けてくれればよいと思います。

僧一 いやあの様な御身持では御勘気の解けぬが当然と思います。彼の様なお子がお世継ぎとあつては当流の名にも懸ります。

僧二 普教の障りにもなろうと思われます。

僧三 たださえ世間では当流の安心あんじんは万善を廢するとして非難致してい

る折で御座います。

唯円 善鸞様は善い方で御座います。あなた方の思っでいられるような方ではありません。私は善鸞様と暫く話しばらして直ぐに好きになりました。どのような事をなされたかは存じませぬが私は彼の方を悪い方とは思われません。

僧一 唯円殿の御言葉ですが、善鸞様は放蕩ほうとうにて素行の修まらぬ上に、浄土門の信心に御反対で御座います。

僧二 放蕩をなさるのなら浄土門の信心でなくては出離の道はありません。すまいにね。

僧三 では悪くても救われるから悪い事もしてやれというのではないのですね。

第一幕に登場した、親鸞と二人の弟子、良寛と慈円に見られたような個別のメンバー同士の緊密な関係は、教団の拡大後、希薄化し、拡散している。僧たちは、文字通り、匿名の「僧一」、「僧二」、「僧三」として登場する。一般には、拡大した宗教団体の構成員を結び付け、関係の緊密性・求心性を支えるものは、構成員にのみ重要な意味を持つ、厳格で複雑な戒律であると考えられるが、この教団はそうではない。そして、それゆえに、この教団は拡大を続け、拡大につれて緊密性は希薄化し続ける。拡大していく教団の構成員である僧たちを結びつけているのは、厳格な戒律ではなく、「善知識」親鸞、指導者親鸞に対する敬愛の念である。

僧たちの関心事は、嫡男の範意亡き後、病身の〈父〉親鸞の「法統」

を勘当中の（息子）善鸞が継ぐのかということ、すなわち、法然から親鸞へと継承されてきた教団内の指導的地位、浄土教の系譜を誰が相続するのかという家督相続の問題である。僧たちは、放蕩息子による家督相続、男系長子による家督相続権に対して疑問を投げかけているのだ。

僧たちの言うように、他力本願の教義上、すべてが赦され、救われているのだから、放蕩を理由にした善鸞の勘当を解くことは可能である。と言うよりも、教義的には、自らの悪や罪を自覚することによってこそ他力本願に近づける。しかし、親鸞の身近で世話をする唯円を除いて、僧たちは、（息子）が（父）に背いていることを「浅ましい」と言い、教義よりむしろ世間の風評を気にし、勘当が解けないことを「当然」と言う。僧たちは、親鸞が教団のために払っている犠牲、すなわち（息子）善鸞を勘当し、罰し続けていることについて皆が心配し合い、気持ちを一一致させ、確認し合う。匿名化した僧たち「一」、「二」、「三」は、教義的厳格性に代わるものとして、親鸞に対して厳格な（父）としての強さ、教団の指導者としての厳格性を求めている。僧たちは、親鸞への敬愛の念と教団の求心性を保つために、善鸞に対する処罰の継続を言いたて、唯円の主張する（息子）に逢いたいという（父）の心情からは目を背ける。そのために、（父）が（息子）の勘当を解くことには、抑圧・禁止がかかっているのである。

一方、善鸞は、勘当の理由である信仰への疑いについて次のように語る。

善鸞（暗い顔になる）私は道ならぬ恋をしたのです。いや、道か、道で

ないかは私は今でも解らぬのです。私は人妻と恋をしました。

唯円 まあ。

善鸞 女は結婚せぬ前から私を恋していたのです。此の世の義理が私の手から女を奪いました。しかし私の心から恋を奪う事は出来なかつたのです。その後の出来事はその矛盾の生む必然的な結果でした。女の夫は私の親戚でした。それが悲劇を複雑にしました。私は恋故に道を破つた悪人になりました。（罵るように）恋が道を破るのか、道が恋を破るのか私は今でも解りません。

唯円 女の方はどうなされました。

善鸞 離られてから病気になりました。私は遇うことも許されませんでした。終に女は死にました。私は死に目にも遇えなかつたのです。

唯円 女の夫の方はどうなされました。

善鸞 泣いて怒りました。今でも二人の名を呪っています。私はその人の事を思うと堪りません。私は其の人を愛していました。おとなしい、善良な人でした。私はこの出来事の責任を誰に負はせるべきかが解りません。私は悪いのに違いありません。しかしただそれ切りでしょうか。私は寧ろ人生の不調和に帰したいのです。若し世界をつくつた仏があるならば仏に罪を帰したいのです。

善鸞は、左衛門と同様に葛藤し、苦悩しているのであるが、彼の苦悩は、土地の所有権の問題ではなく、父権制社会における女性の所有権の問題である。善鸞は、自分の恋愛感情の正当性は疑えない、したがって、「女」は自分のものであると考える。それにもかかわらず、社会的に公

認された婚姻が「私の手から女を奪」ったのであり、怒り、恨まないではいられない。しかし、自分が「女」の所有に執着したことによって、地縁・血縁によって結びついた地域共同体における緊密な男同士の関係を壊したことは「悪」であり、罪悪感にさいなまれる。確かに自分は「悪いが」、この「責任」は自分独りにあるのではない。善鸞は、それを「私の罪」だと主張する。善鸞は、「仏」を責め、信仰は疑うが、直接〈父〉親鸞を責め、疑うことはないのだ。善鸞は、父権制社会の矛盾に直面するが、「女」をまったく主体として見ることはない。男同士の関係を壊し、地域共同体に「不調和」を生み出したことに対する「責任」を糾弾するが、どこまでも父権制社会の中でしか問題を見ようとはしない。

唯円は、親鸞に勘当を解くように願おうとするが、善鸞は次のように言う。

善鸞 有り難う御座いますが、ほって置いて下さい。とても逢ってはくれませんから。

唯円 でもお師匠様も心ではあなたに逢いたくっていらつしやるのです。父と子とがどちらも遇いたがっている。それが遇えなくては嘘だと思えます。それを妨げる力は何でしょう。私はその力を毀したい。私は堪らない気がします。

善鸞 其の力は私の恋を破った力と同じ力です。その力はなかなか強いものなのです。私はその力を呪います。しかしそれを毀す力があります。せん。

唯円 それは社会意志です。世の中の頑なな無数の人々の意志です。

その力は私のお寺の中をも支配しています。私はこの間その力に触れました。ああどうして世の人ほもつと情を知らぬのでしょうか。己れの硬い心が他人を苦しめていることに気がつかぬのでしょうか。私はなげなくあります。

善鸞 私が父に逢う事は父のためにもなりません。仮令父がそれを許してくれても浮世の義理と云うものは苦しいものです。私は幼い時からその冷たい力に触れました。実は私は父の妻の子ではないのです。

善鸞は、自分の恋していた女を与えてくれなかった「責任」を、〈父〉親鸞個人にはなく、嫡子ではないという理由で自分と〈父〉親鸞を隔ててきた「力」に負わせる。その「力」が〈父〉親鸞と自分を隔てていたために、親鸞は〈息子〉に恋しい「女」を与えるという〈父〉としての「責任」を果たせず、誤った女性の贈与が行われ、〈息子〉である自分が罪を犯し、信仰の疑いを抱き、放蕩に陥ったのだとする。

そうであるならば、「責任」の所在は、庶子を疎外し、差別する社会的慣習と制度にあると言えるが、唯円は、それを「社会意志」と呼び、今もその「力」が寺を支配し、善鸞と親鸞の親子を隔てていると言う。唯円は、人々自身が、庶子を疎外し、差別する社会的慣習と制度、強い厳格な父性を求めていると思っており、上から押し付けられた制度、支配的階級の慣習が一般化されたものだと認認していない。

一方善鸞は、それを近世的な「浮世の義理」と言い換え、「義理」と人情の板挟みという近世的な芝居のコードで語る。近世的に「義理」と人情の板挟みに苦悩する姿は、心情的には共感しやすいが、問題は「社

会意志」と「浮世の義理」とが重なり合っており、単に近世的なものではない。

中村茂樹は『近代帝国日本のセクシュアリティ』⁽⁵⁾の中で、「明治に入り、日本における婚姻は、結婚する本人同士よりも、それぞれが所属する家が重視されるようになり、お互いの恋愛関係は無視された」と述べ、その理由として、「農民階級で一般的であった婿入り婚や足入れ婚、妻問い婚から嫁入り婚に変化したこと」、「産業構造が農林漁業中心から他産業に移っていくにつれて、村内を離れて遠方から配偶者をえる場合が多くなったこと」、「そして重要なことは、明治に入って法が整備され、民法によって、家督相続権を夫婦中心から夫と男系長子中心主義にしたことによる」と指摘している。

すなわち、近代的自我意識も強まり、自由恋愛がメディアを通して広がる時代状況の中で、近代化に逆行する法整備が行われ、社会的矛盾をより拡大した。と同時に、旧武士階級の封建的慣習に基づいたその法整備は、一般の地域共同体の習慣とも異なっており、それ以前の地域共同体における婚姻の多様性が持っていた調整機能も失わせてしまった。このような中村の指摘に従えば、善鸞と親鸞について読者が読むのは、「明治民法」によって強化されてしまった父権制の下、家督相続と女性の所有権の問題に直面し、悩み、葛藤する〈父〉と〈息子〉の姿である。あるいは、法的に一般化・制度化されてしまった武家の「義理」と恋愛の板ばさみ、武家の婚姻制度と地域共同体の緊密な関係との板ばさみ、あるいは、武家的家督相続制度と親子の人情との板ばさみに苦悩する姿である。

そして、強化された父権制社会の抱え込んだこうした対立と葛藤を統合し、浄化するために、誰も異議を申し立てない「女」を〈息子〉に与えることのできる〈父〉、誰も異議を申し立てない家督相続のできる〈父〉、ちよどキリスト教の神のような絶対的父性を、唯円と善鸞は、親鸞に対して願望しているのである。

しかし、親鸞は、善鸞の〈母〉との関係について、「過失」だったと語る。

親鸞 ふむ。(考える)やはり私の罪——過失だよ。そう云う事を許して貰えるのなら。朝姫をも——あの子の母の名だよ——私は隣人として取り扱うべきだったのだ。けれど遂に そうはゆかなくなつたのだ。私が弱かつたのだ。おとなしい、けれども一途な朝姫の熱いなさけにほだされたのだ。北国の永い巡礼で私の心は荒野のように淋しくなつていたからな。私は何故亡くなつた玉日の記憶を忠実に守つて独りで暮らすことが出来なかつたのであろうか。それを思うと自分を責める心に耐えない。私は苦しい。

親鸞が、「北国の永い巡礼で」心が「淋しくなつていた」その時、その寂しさを慰めてくれる「一途な朝姫」が現れる。朝姫に魅惑された親鸞は、「隣人として取り扱う」という高潔な精神を見失つてしまう。「朝姫の熱いなさけにほだされた」ために、正しい精神を失つた親鸞は、その罪悪感を抱えたまま、朝姫の下から去つた。この時の親鸞には、朝姫との関係の中に、「隣人として取り扱う」べきだったという以上の精神

的価値を見出すことができなかつた。したがって、善鸞は、「過失」の結果生まれた「罪の子」だということになり、救われない。

この親鸞の告白を聞くと、心傷の善鸞が遊女のところに居続け、唯円が遊女かえでと知り合い、恋をし、親鸞の力によって、かえでは「勝信」という名前を与えられ、唯円の妻となつて教団の尼僧として親鸞の世話をするようになるという展開は、単に信仰を受け取らず、救われない(息子)善鸞の代わりに、その代補として、唯円が救われるということだけではなく、朝姫との関係における親鸞の「過失」を心理的に埋め合わせ、親鸞の心の内では(あくまで親鸞の内面において)、信仰を受け取らない善鸞をも救われているとする、という意味があるとも読める。

かえでは唯円に向かつて次のように言う。

かえで あなたなどはしあわせね。毎日尊いお師匠様のお側そばで清いお話を教えて貰つたり、仏様の前でお経を読んだりなさるのね。私などの毎日している事はそれと比べて何という醜い事でしょう。私はつくづく熟々いやになつてよ。

唯円(前略)お師匠様から聞いた事は、皆私があなたに教えてあげますよ。またあなたをいつまでも、今の所には、私は決して置かぬ気です。かえで ほんとうに早くそうなれるようないい分別を出して下さいな。そして私を善い女になれるように、導いて下さいな。

そして、唯円はかえでについて次のように言う。

僧二 卑しい遊び女などの言葉をまに受けてたまるものですか。おめでたいといつても限りきがある。大てい解つたことではありませんか。それ、下世話によく申す、「後ろに向いて舌をべろり」——このような言葉はあまり上品なものではありませんけれどね。

(省略)

唯円(前略) 最前あなたが舌をべろりとおっしゃった時にあなたの口元には卑しい表情が漂いました。あの女が私は汚れているといつて涙をこぼして手を合せて私にすまないといつて詫わびた時には聖い感じがあらわれました。一体にこの頃のあの女は信心深くなりました。私は時々あの女から純な宗教的な感じのひらめきに打たれてありがたいときえ思っているのです。

かえでは啓蒙の対象である。唯円は、親鸞の教えに従つて、かえでを正しい信仰に導き、「善い女」になつたかえでの中に「聖い感じ」、「純な宗教的な感じのひらめき」、「純粋な「恋」に値する高い精神性を見出す。そして、親鸞や善鸞と同様に、「女」に魅惑されて、精神を奪われる「恋」という「過失」、「罪」を犯す唯円は、「善い女」かえでの中に見出される「聖い感じ」、「純な宗教的な感じのひらめき」によつて救済される。啓蒙がなければ、かえでは、朝姫以上に、その一途な「熱いなさけ」によつて、男を魅惑し、「過失」、「罪」を犯させる遊女であり、唯円は、善鸞と同様に放蕩の罪を犯すか、親鸞のように罪悪感と共に去るしかない。親鸞と唯円は、かえでを「善い女」に啓蒙することによつて、恋愛に対して高い宗教的価値を認め、公認の婚姻に結びつけ、

教団の中に組み込んで行こうとしているように見える。

大越愛子は『売春婦』幻想の歴史―宗教における蔑視と救済の論理』の中で、浄土教は「女性の罪業の深さを徹底的に説いたが」、「罪深ければ罪深いほど」「むしろ救済に近いという逆説も可能」になったと指摘し、「日本文化における『売春婦』幻想は」、民間神道的な「遊芸を生業とし、定住を嫌い旅をする女性集団」、密教的な「性的快楽を通して解脱へと導く性的技巧のプロである聖娼婦」、浄土教的な「男性を救済するために性的に献身するが、それ自体は穢れた女」、近世的な「金で色恋を売る、遊郭という非日常界に生きる商売女」、近代・キリスト教的な「社会から脱落した醜業婦」などの、「歴史的・文化的に構築された重層的な幻想が」「複雑にからみあつて構成されている」と述べている。

「出家とその弟子」は、父権制が強化された、言い換えれば女性の社会的地位が相対的に引き下げられた「明治民法」の下、「浄土教的遊女観」を再現、再解釈することによって、劣位が決定的にされた女性をも救済し、父権制の中に女性を組み込もうとしているのではないだろうか。しかし、特に近世的な「金で色恋を売る、遊郭という非日常界に生きる商売女」、近代・キリスト教的な「社会から脱落した醜業婦」という幻想が重層的にからみあっている、僧たちの持つマイナス・イメージ、近世から近代・キリスト教までの父権的な男性社会の「社会意志」を容易に変えられるようには思えない。

四、父権制の中心、あるいは死の儀礼

最後の第六幕は、第五幕の十五年の後とされておられ、先に述べたように、かえでは唯円の妻になり、二児の母になっているが、どのようにしてそれが為ったのか、詳細は空白のまま、結果だけが示される。そして、弟子たちも、匿名の僧「一」「二」「三」ではなく、唯円、勝信、専心、顕智と名前で登場する。親鸞の臨終の時、長い勘当、抑圧・禁止も解け、罪は特赦され、善鸞と親鸞は対面する。

親鸞 お慈悲を拒んでくれるな。信じると云ってくれ。……わしの魂が天に返る日に安心をあたえてくれ……

善鸞 (魂の苦悶のために真青になる)

親鸞 ただ受け取りさえすればよいのじや。

一座緊張する。勝信は顔青ざめ、眼を火の如くにして善鸞を見らる。

善鸞 (唇の形が苦しげに痙攣する。何か云いかけてためらう。遂に絶望的に)わたしの浅ましき……わかりません……きめられません。(前に伏す。勝信の顔ま白になる)

親鸞 おお。(眼をつむる)

一座動揺する。

侍医 どなた様も、今が御臨終で御座いますぞ。

深い、内部の動揺その極に達する。されど森として、声を立つるものなし。弟子衆枕元に寄る。代る代る親鸞の唇をしめす。

親鸞 (かすかに唇を動かす。苦悶の表情顔に表わる。やがてその表情

は次第に穏やかになり、終にひとつの静かなる、恵まれたもののみの持つ平和なる表情にかわる。小さけれどたしかなる声にて）それでよいのじゃ。みな助かっているのじゃ……善い、調和した世界じゃ。（此の世ならぬ美しき顔に輝きわたる） おお平和！もつとも遠い、もつとも内の。 なみあみだぶつ。

侍医 もはやこときれ遊ばしました。

尊き感動。一座水を打ちたる如く静かになる。一同合掌す。南無阿弥陀仏の声一しきり。やがて止む。一瞬間沈黙。平和なヒムリツシユな音楽。親鸞の魂の天に返ったことを示すため。（幕）

善鸞は、親鸞に逢い、親鸞に懇願されても、結局信仰に対する懐疑を捨てない。第六幕は、因果関係的に言えば、結果的に何の変化もなく、事件もおこらないまま、ただ親鸞の死で終わる。抑圧・禁止を解かれた親鸞は、「処罰」する厳格な〈父〉、厳格な指導者ではなく、すべてを肯定し、赦し、受け入れる慈父の顔を見せて死ぬ。熱烈な信仰を持つ者も信仰を拒絶する者も、集まった全ての者が、立場の違いや対立を超えて、第六幕の全体を被う長い親鸞の死の予感によって、そして最後の親鸞の死を共有することによって、心理的には等しく強固に結び付けられ、この父権的共同体とともに含まれる。近代化と地域共同体との、近代化と家父長制との、地域共同体と家父長制との対立や矛盾、葛藤の全てが、〈父〉である指導者の死によって一体になり、癒され、浄化され、失われていた緊密な関係が再生産される。〈父〉の「力」は、失われる最後のときにピークを迎える。第六幕は、このような長い死の儀礼であ

る。

もはや紙面が尽きたが、「出家とその弟子」の問題は、強化された父権制の抱える社会的矛盾に直面し、葛藤し、苦悩するにもかわらず、父権制自体は前提とされたままで、疑念の対象にも、思考の対象にもならないということだと言える。そのために、厳格な〈父〉から慈父へ、処罰から赦しへという転換は見られるが、より求心力の強い〈父〉、世俗的な「力」を超越した癒しと統合の象徴としての〈父〉を希求すること、そのような〈父〉の实在を信じたいという願望、祈りに終わるのである。

注(1) 「『出家とその弟子』について」 『思潮』大正六年五月

(2) 相原和邦・岩崎文人・尾西康充・楨林滉二『倉田百三の書と書簡（翻刻）』二〇〇〇年私家版

(3) 『日本近代文学体系 第三二巻 倉田百三・武者小路実篤集』昭和

四八年一月 角川書店

(4) 二〇一〇年五月 ミネルヴァ書房

(5) 二〇〇四年一月 明石書店

(6) 『買売春と日本文学』岡野幸江・長谷川啓・渡邊澄子共編 二〇〇二年二月 東京堂出版

(えんどう しんじ、県立広島大学生命環境学部教授)