丹羽文雄『菩提樹』論 ― 親鸞思想への回帰

尾西康充

1

丹羽文雄の小説「菩提樹」は、「週刊読売」第一四巻第三号（一九五五年一月一六日）から第一五巻第四号（五六年一月二二日）まで、合計五四回連載された。枚挙にいとまがないほどの小説を創作した丹羽の作家活動のなかで、「菩提樹」は、「青麦」（単行本書下ろし、一九五三年一二月、文芸春秋新社）から「一路」（「群像」第一七巻第一〇号〔一九六二年一〇月〕～第二一巻第六号〔一九六六年六月〕）へと至る宗教小説三部作の一つとして数えられている。

最終回「焔の言葉」では、仏応寺住職の月堂宗珠が檀家会議を招集し、赤裸々な告白をおこなう。夕の読経が終わると、親鸞像の厨子を閉める習慣になっているのだが、この日は金泥の扉を開けたままにしておかれた。宗珠は「仕立て上りの白衣」を着て現れる。「白無垢の姿は、裁きの庭に立つ人の心をあらわしていた」と表現される。「六、七十人の集まり」を前に、「これから私の申し上げることは、親鸞聖人もお聞きになっておられます。正直に何もかも告白させてもらいます」と切り出す。

宗珠は丹羽の父親教開（俗名鍬次郎）がモデルとされ、愛欲にまみれた人間模様は、実際に存在していたといわれている。宗珠は、京都にある仏教系大学に通う学生の頃に、一五歳年上の義母みね代と肉体関係におちいり、月堂家の婿養子として迎えられた後も、それが続けられた。「この二十年間、私は親鸞聖人をだましてまいりました」――夫と母の間の不貞に気づいた蓮子は、「関西歌舞伎の中堅の役者」を追って家出をした。しかしそれを責める資格は、宗珠にはない。堕落した生活を止められない「弱い性格」の自分こそ、無慚無愧の極悪人であると痛感させられる。作品中宗珠は三八歳、みね代は五三歳、蓮子二九歳と設定されている。

> 寺院という生活様式は、しょっ中家族が顔を合わせていなくとも、すみます。蓮子ははなれに起居するという風に、何日も顔を合わせないようにくらそうと思えば、それも可能でした。そうした生活様式が、私の罪を隠ぺいしてくれました。良心の呵責に苦しむことから、私を引きはなしてしまいました。寺院生活なればこそ、二十年間も不義がつづけられて来たのです。

本来清浄な空間であるはずの「寺院生活」に、罪を隠蔽させる空隙

があるという。親鸞その人は、寺院を持たなかったし、持とうともしなかった。丹羽は「祖師親鸞は、墨染の法衣で、とうとう伽藍には拠られず、生涯在家仏教で押し通されました。祖師の精神を、永い間忘れていました」と宗珠に語らせている。伽藍や法具の装飾の華麗さ、儀式の物々しさによって信徒を惹きつけようとする傾向は、親鸞没後に結成された真宗教団にみられるようになった。丹羽は「祖師親鸞は、そうした儀式を極力排斥してきた人であったのだが、いつからか祖師を裏切るようになっていた」とする。仏応寺は、真宗十派の一つである真宗高田派に所属している。代々丹羽家が住職を務めていた崇顕寺（三重県四日市市北浜田町）も真宗高田派の末寺であった――丹羽は「本来親鸞を教祖とする浄土真宗では、寺院の内外の装飾を豪華にしない習慣であった。それを知らない父が、まるで他宗派のような豪華な楼門をつくった」と回想している[1]――津市一身田に所在する専修寺を本山とする真宗高田派は、親鸞からの教えを直接受け継ぐ〈法脈の教団〉、あるいは本願寺系とは異なる〈真宗の法灯集団〉と称する。宗派名も「浄土真宗高田派」ではなく「真宗高田派」と呼ぶのが正しい。

丹羽は、両親の行状を素材にした愛欲地獄の一大絵巻を、〈非情のリアリズム〉と評された衝撃をもって描き出した。「いつからか私は、身内を小説に書くとき、普通以上に冷酷に書くようになっていると気がつくようになった」。そして「仏の前に立ったとき、だれもが心の隅々まで見破られてしまうのだ。おのれをかばうなど、もはや許されない。冷酷なくらいに、仏には何もかも見透しにされているのだ」という[2]。このようなリアリズムの根底には、親鸞思想への回帰というモチーフがあったのではないか。本稿では、丹羽文学のリアリズムと宗教的志向を考えてみようと思う。

2

「寺院生活」や「伽藍仏教」に対する批判をおこなう一方、宗珠は「私自身の内にある弱い心」を責める。「私は徹頭徹尾無力な人間です。わが身一つを持ちこたえることさえ出来ない人間でした。私は、汚れ果てたこの身のありさまを、聖人の前に申し上げるのです」という。みね代を寺から追い出し、檀信徒の保科種美と再婚するという話が檀家の間から持ち上がっていた。だが、それでは「私だけが、檀家にあまやかされて、いい子になるわけです」。宗珠によれば、そのような待遇を受けることができないほど、自分は罪深いというのである。宗珠がみね代との関係を断つきっかけになったのは、小宮山朝子に愛情を抱きはじめたことである。七、八歳の娘を連れた未亡人の朝子もまた檀信徒の一人であった。生活費の困難から、証券会社の取締役社長である山路茂輔の愛人とされていた。仏応寺にとって二番目に大きな檀家である山路は、丘の墓地を売却させることによって斡旋料をもらい、私腹を肥やそうとしていた。他の檀家から責められた山路は、日蓮宗の新興宗教に宗旨替えしてしまう。

作品の結末、宗珠は告白を終えると独りで寺を出るという。八歳になる一人息子良薫とみね代を寺に残してである。彼らが今後どのようになるのかという心配を読者に抱かせながら、小説は幕を閉じる。告白を終えた宗珠の姿がつぎのように描写されている。

宗珠は、塑像のように身動きをしなかった。懺悔を終えた人の、安らかさが感じられる。宗珠は漸く、すがすがしい呼吸を喉いっぱいに感じているらしかった。そのさまは、檀徒の眼に、宗珠の新しい生活と善きいのちの確証のように映った。親鸞像の前の二つの燈明が、またたいていた。

このような表現は、私小説の語りの方法に通じている。亀井勝一郎は「凡夫として身を投げ出すという真宗的な受動性」を島崎藤村の小説に見出し、「明治の私小説は真宗の凡夫道の文学的あらわれ」であると主張していた。[3] 告白を通じて宗珠は再び生命を吹き込まれ、新生することができた。それは同時に、「私自身が、肉親をモデルに描くとき、私は懺悔の呼吸を併せて感じている」と吐露したように、丹羽自身を再生させる機縁にもなっていた。

みね代からの誘惑をはじめて退けた夜、宗珠は仏応寺の本堂に入って読経をはじめる。浄土三部経を読みとおす修行を自己に強いることによって情痴に焦がれる心身を鎮静させ、自分を救おうとしたのである。だが不意に、厨子の阿弥陀如来像が言葉を放ったように感じられ、経を持っていた手から力が抜けた。

――仏法者気色！

その一ト言が、不意に宗珠の心に切りこんだからである。宗珠は、目を挙げた。厨子の中の仏の目と正しく合った。射竦めるような、こわい仏の眼差であった。もはや、かくれるところはなかった。明晰な仏の目は、何もかも見透していた。宗珠の心は、竦みがあった。

作者の目は、仏の目と重なって宗珠の心の裡をすべて見透している。「仏法者気色」とは、蓮如『御文』（第四帖第七通）に使われる言葉で、仏教徒が仏教徒らしい努力や抵抗、苦行をあらわにしないように戒めたものである。

当流の念仏者を、あるいは人ありて、「なに宗ぞ」とあひたづぬること、たとひありとも、しかと「当宗念仏者」と答ふべからず。ただ「なに宗ともなき念仏者なり」と答ふべし。これすなはちわが聖人（親鸞）の仰せおかるるところの、仏法者気色みえぬふるまひなるべし。このおもむきをよくよく存知して、外相にそのいろをはたらくべからず。まことにこれ当流の念仏者のふるまひの正義たるべきものなり。

「外相にそのいろをはたらくべからず」という言葉は、自力作善を否定した念仏衆徒の戒めを示している。ところがこの場面では、「仏教徒なるが故に、その職業的雰囲気をつくり出すことによって、宗珠は心の乱れを、仏の前でお経を読むことで逃れようとした」のである。『菩提樹』全編を通じて、「仏法者気色」や「仏者流の念仏」、「職業化された仏者流の幻聴や幻覚」などの態度や現象は、作者によって厳しく否定されている。そこには、濁世に生きるすべての衆生に開かれた本来の称名念仏に立ち戻ろうとするモチーフがみられる。宗珠に

よれば、親鸞は「つねに煩悩に惑い「小慈小悲もなき身」として、最後まで救われざるものとして身を投げ出している。この救いのなさが、救いの正機になっている」という。しかし、その宗珠自身は、善良な人柄のおかげで檀家からの評判がよく、周囲からの批判にさらされることがない。そのためにかえって、煩悩と自我への執着によって心の目がふさがれ、阿弥陀如来による救いの本願に気づかない。『正像末浄土和讃』「愚禿悲歎述懐」には、「小慈小悲もなき身にて／有情利益はおもふまじ／如来の願船いまさずは／苦海をいかでかわたるべき」とある。親鸞によれば、小さな慈悲さえ持ち合わせないわが身では、自力をもって人びとを救うことなどできない。阿弥陀如来の大慈悲にすがって生死の苦海を渡ろうというのである。

このような真宗の教義からいえば、欲望を持っていることだけで悪人とされるわけではない。みな煩悩にまみれているのである。むしろ宗珠のように、真の信心を持たず虚仮の修善をおこなっている人間こそ悪人なのである。『正信偈』「源信僧都」の「大悲、ものうきことなくして常に我を照らしたもう」という言葉を引きながら、丹羽は「その仏の永遠の凝視を、宗珠は理性で知っている。が、常に己が己のはからいなくして、感じとるというところまでは判っていない」。宗珠が念仏を唱えるとき、「己の不信心と闘っている」のだとする。では、このような悪人が正機する真宗の教義を、丹羽はどのように考えていたのかについて、つぎに考察してみよう。

3

丹羽文雄は、真宗の関係者にも〝悪人正機説〟が十分に理解されていないことを知っていた。丹羽によれば、「浄土真宗系のある教団」の「宗務総長クラス」の人が退職したとき、悪人正機は「決して親鸞聖人のお作ではない」という記事を教団パンフレットに書いた。「宗務総長時代に、かれはいったい何を説いていたのか。これでは世間が悪人正機を誤解するのもやむをえなかった」というのである。

実際、他の真宗各派とは異なって、丹羽が僧籍を得ていた真宗高田派は悪人正機説を認めない、という憶説が流布していた。栗原広海氏は、「高田派は「悪人正機」を説かないのか――長井真琴氏の真宗理解と『岩波仏教辞典』批判」（「高田学報」第八六号、一九九八年三月）を著し、それに反論している。真宗高田派勝鬘寺の住職の長男として生まれた長井真琴・元東京大学教授は、「歎異抄の厳正批判」（「大法輪」第二九巻第八号、一九六二年八月）等の論文を発表して、「廃悪修善の倫理的立場に立っての悪人正機思想批判」をおこなった。長井氏によれば、『歎異抄』における「悪人礼賛」は、決して看過できるものではない。仏教本来の思想を忘れ、歪曲したものだと主張したのである。このような長井氏の所説が「高田派の総意」と誤解されて、中村元編『岩波仏教辞典』（一九八九年一二月）のなかに、「ただし浄土真宗高田派では、『歎異抄』に説く悪人正機の説を認めない」という記述になって表面化した。栗原氏は、長井氏の考えが「実は親鸞思想そのものを否定することにもつながるものである」と批判したうえで、「善人なをもて、云々」の言葉をつぎのように理解すべきであるとする。(4)

この言葉は、末法の悪人であることが不可避な時代において、まさしく自己こそが弥陀の救済の第一の対象、すなわち正機であることを信知した人が往生の正因の人、換言すれば、信心が往生の正因であることを語るものであり、決して悪人が弥陀の救済の第一の対象であると語っているのではない。すなわち、平等的悪人正機思想の上に語られる「悪人正因」の思想なのである。(5)

このような解釈は、中世史研究者・平雅行氏による「信心正因説」――「他力を頼みたてまつる悪人」が往生の正機ではなく、悪人であることを「自覚」することが往生の正因になる――と重なる。平氏によれば、「『歎異抄』の表現は、信心正因説の文学的な修辞表現」として解釈すべきだという。(6) 近年、研究者による新たな資料解釈が進み、親鸞思想の革新性とされてきた悪人正機説が再検討されるようになった。すなわち悪人正機説は、親鸞以前の顕密仏教のなかにすでに存在していたという指摘や、一次資料ではない『歎異抄』よりも親鸞の主著『教行信証』を重視して読むと親鸞の往生説は空海の即身成仏説に類似しているという解釈などが提出されるようになった。

不義に無自覚なみね代は、「如来は、摂取不捨です。聖人は口をすっぱくしてそう言われています」という。彼女の言葉に違和感を覚えた宗珠は、「親鸞は、つねに煩悩に惑い「小慈小悲もなき身」として、最後まで救われざるものとして身を投げ出しているのだ。この救いのなさが、救いの正機となっている」と考えている。しかし頭では分かっているものの、救われざるものとして身を投げ出すことに徹しきれていない宗珠を、丹羽は「宗珠の現実が、まだそこまで達していない」と描写している。救われているという信心を授けられ、罪深い自己を投げ出すという丹羽の悪人正機説は、親鸞思想の新しい解釈に通じるものであったといえる。そしてそれは「不信と疑謗に佇む現代人に救済の道を垣間見させた丹羽「親鸞」」（濱川勝彦氏）につながってゆく丹羽文学の基本テーマにすえられていったのである。(7)

「宗珠の読経の肉声は、それ自身一つのゆたかな天賦であった」――宗珠の特徴は、その美しい声にあった。小説全編を通じて宗珠の声がくり返し描写される。経典を読み上げる清らかな声は、集まった檀信徒の心を浄化するが、忘れてはならないのはそれが宗珠の肉体から発せられていることである。小宮山朝子を含む檀家の女性たちは、宗珠の声に魅惑され官能性を覚えている。宗珠は種美から「関西歌舞伎役者が法衣をきている」ようだといわれる。細やかな情愛を描いた「和事」を得意とした上方の歌舞伎役者には、男性の色気と艶やかさが感じられる。その一方、蓮子が「関西歌舞伎の中堅の役者」を追って家出をしたことからも、蓮子の愛情を裏切った罪深さが伝わってくる。「悪性さらにやめがたし／こころは蛇蝎のごとくなり／修善も雑毒なるゆえに／虚仮の行とぞなづけたる」（『正像末和讃』「愚禿悲歎述懐」）――丹羽はこの親鸞の和讃を作品中に引用しているが、僧侶の身でありながら真の信心を持てないところに宗珠の問題があった。

音に関していえば、宗珠が共産党員の館要助と話していると、不思議な音を聴く場面がある。館は、刑務所で「孤独地獄」におちいって気が狂いそうになったとき、ひとりでに「南無阿弥陀仏」の称名が口から出たという。小さい頃から念仏には慣れていたが、信心があった

わけではない。はじめて仏性が自分にも備わっていることが分かったという宗珠は、館に向かって「人間は救われるものと思いますか」と尋ねる。しかし館は、それこそ宗珠に聞いてみたかったことだと返す。

「私にも判りません」

そう答えた時、宗珠は耳もとで何ものかが鳴り出すのを感じた。情慾と物慾と背徳が音に携わって、耳のそばでなりはじめたようである。その音は、永久に絶えないようであった。傷をうけたけだものが、広野で泣き叫んでいるようにも聞こえる。海の音にも似ていた。赦されざるものである。呪われたものである。宗珠の身は、業苦の海に没している。

悟りの岸にたどり着くためには、阿弥陀如来の救いの船に乗ればよい。だが信心に至らない宗珠の耳元に「何ものか」の音が鳴り出す。この音は何なのか――「業苦の海」の波音かもしれない――宗珠の声が肉体と官能性に直接結びつくものであったのに対し、この音は煩悩具足の凡夫、火宅無常の世界にある「よろづのこと、みなもてそらごとたわごと、まことあることなき」（『歎異抄』）ものが音を立てているかのように聞こえた。

音に関していえば、さらに別の場面で、不思議な「爆音」が朝子の耳に聞こえてくる。山路茂輔と別れることのできなかった朝子は、「無限的存在者のはからいに身をゆだねるより他はない」と思うようになった。「なみなみならぬ仏性」が備わっていたということであったのだが、朝子はそれを十分に自覚していない。まだ、「自力」で解決しようとする気持ちが残っていたのである。仏応寺にお参りしたものの宗珠と会わず、仏応寺から早々に帰ろうとする朝子の耳に「爆音」が聞こえてくる。

朝子は、コートを抱えて、本堂を出た。光りのない冬の空には、爆音がいっぱいにひろがっていた。飛行機の姿は見当らなかったが、空の隅から隅に、ごろごろと雷鳴のような音がひびきわたっている。

実際、仏応寺の上空は、「日航の航空路」に当たっており、「地上では、定時航空の爆音を聞きもらすことがない」とされる。仏応寺にお参りしたときの朝子は、「如来の願船の意味が、しみじみと判る」とされる。「自力によって自らを救おうとする企てをやめて、自己以上の大きな実在のはいってくる道を自分の内にととのえるより他はない」という心理状態になっていたのである。はるか上空を飛ぶ機体からの「爆音」、目にはみえない航路――これらのイメージは、迷いの岸から悟りの岸へと衆生を渡すように定められた「如来の願船」の喩であろう。抑えることのできない煩悩、自我への執着が心の目を覆いつくし、摂め取って捨てられることのない本願の事実をみえなくしてしまっているのである。地上いっぱいに響きわたる「爆音」は、すべての衆生に慈悲が降り注がれていることを（いささか乱暴ではあるが）たとえたものであったと読めるのである。ちなみに愛知県小牧にある名古屋飛行場は、一九五二年に羽田―名古屋―伊丹の定期路線が開設されていた。

4

すでに紹介したように、作品の結末で、宗珠は仏応寺から去るという決意を示す。それ以後の宗珠の行動を推測する手がかりは一切与えられていない。村松定孝は、宗珠にすべてを投げ出して罪の意識を表出させた点に関して「日本の従来の小説が手がけなかった、眼をそらしてきた問題」――人間の生き方と宗教の存在の可否――が託されていたとする。[8] 丹羽が到達した宗教的境地が垣間見られるこの結末を、どのように考えればよいのだろうか。二つの手がかりを通じて考えてみよう。

まず丹羽自身の体験である。永井龍男の推薦で小説「鮎」を「文藝春秋」第一〇巻第四号（一九三二年四月）に発表した丹羽は、作品が好評を博したことから実家を出奔した。当時の丹羽は早稲田大学文学部国文学科を卒業した後、郷里の四日市に戻って僧職に就いていた。しかし丹羽にとって、「私が寺をとび出したとき、意外なくらいに父があっさりと私をあきらめたこと」が不思議であったという。[9] 真宗寺院では、檀家は自分たちの子どもにではなく、住職の子どもに進学の機会を与え、一切の費用を負担するのが一般的であった。その分檀家には、自分たちが檀那寺を支えているという意識が強かった。実際、作品中には「仏応寺は、檀家全部のものだ。檀家にとっては、仏応寺が第一であって、住職は第二義的な存在ですからね」、「寺は檀家のものだ。住職は檀家に信頼されて寺を預っているようなものだ」という言葉がみられる。衣斐弘行氏は「檀家による真宗寺院の〈懇志〉は寺の護持と同時に寺族に対する保護をもその歴史のなかで慣習化していった」とその独特な〈寺族史〉を指摘している。[10]

出資していた檀家にとって、丹羽の出奔は詐欺行為に他ならなかった。だが教開は、丹羽が不思議に感じるほど簡単にあきらめ、彼を廃嫡して僧位を剥奪、義弟を跡取りにすえたという。丹羽によれば、その理由は「死の間際まで罪の告発者となる人間を、この際、あっさりと他人にすることができるのだ」。その処分のおかげで「父は罪の意識とも、縁がなくなった。私を寺から切りすてることは、願ってもない都合のよい解決方法であった」とする。[11]

罪の意識を軽くするために、息子との縁を「あっさり」と切ってしまうのは、良薫の行く末を十分に案じることもなく仏応寺を去ろうとした宗珠の行動に投影されている。だがそれを裏返しにしていえば、「父は過去のおのれの罪の意識に責められている」ことであったとも考えられる。[12] そして丹羽もまた家族や檀家を捨てて上京したという過去があったのである。「『菩提樹』の宗珠は、父を或る程度モデルにしているが同時に私でもあった」というが、寺を出奔して檀家を裏切り続けてきた丹羽自身に共有される意識であった。[13]

さらに、四歳年上の姉幸子の存在を忘れてはならない。丹羽によれば、「私は『菩提樹』を書き出したとき、ひとつには姉の迷妄をひらいて、事実を知らせてやりたいという気持ちがつよかった」。[14] 丹羽が一三歳のとき、姉は、アメリカに移民した日本人男性と結婚――写真交換だけで相手を決める「写真結婚」――するために渡米、ロサンゼルスで一男一女をもうける。実家でくり広げられた愛欲地獄から「わが身を殺すことで」逃れようとしたのであった。当時、姉は真相を知

らず、両親の不和の原因が、旅役者と駆け落ちした母親の側に一方的にあったと思っていた。日米開戦にともなって日系人が強制収容所に集められると、娘は自殺してしまう。これほどの苦労を姉が背負い込むことになったのは、愛欲地獄が原因なのだが、姉は『菩提樹』を読むまでその真相を知らなかったとされる。丹羽によれば、「姉のたったひとりの心のよりどころであった父親までが、事実は庫裡で行なわれつづけた愛欲地獄の主人公であったのを知らされたときの姉の驚愕が、どのようにむごたらしく、みじめなものであったか、このことがいつも私の胸中から去らない」。そして「この心境は、殺人者に似ているであろう」とし、「私が姉を殺したといってもよい」とまで断言するのである。[15] 小説を書くということは、筆をもって人を殺すことに通じる。真実を描くということは、肉親をも絶望の淵におとしいれることになるのである。しかし『菩提樹』執筆によって、書かざるを得ない執念を持った自分を無慚無愧の極悪人としてとらえ、それでもなお身を投げ出して書き続ける他はない作家の宿命を、丹羽は痛感したのであった。

もう一つの手がかりは、親鸞思想への回帰である。義母との秘密を打ち明けた宗珠は、朝子に向かって「義母を拒絶する私に、また新しい負い目が生じました。親鸞を感じます。あなたが好きです。聖人が私のそばにいられます」という。そして丹羽は「苦悩する人間のそばに、親鸞がいる。たとえそれが愛慾であろうと、苦しむ人はそれだけ親鸞に近づくわけだった」と描写する。親鸞は善光寺に所属する念仏聖であったとする説がある。越後から関東に移動して教化活動をおこなったのは、善光寺勧進のためであったというのである。親鸞の肖像画「安城の御影」には、敷皮は狸皮、草履は猫皮、杖は猫皮を巻いた鹿杖が描かれていることから、親鸞は、念仏を唱えながら諸国を遍歴した《聖》であったと推定された。史料の上では親鸞が勧進聖であった事実は確認できないものの、善光寺の本願御房と関係があったかもしれないという。[16] 丹羽は「親鸞が亡くなってから、段々時代が経つに従って寺院は形式を重んじ、儀式ばるようになった」という批判をくり返しおこなっているが、寺を去る宗珠は、親鸞その人への行動につながるのである。

真宗高田派は、親鸞面授の直弟四八名の筆頭とされた真仏上人に由来する。しかし親鸞が念仏聖であったのに比して、真仏以下歴代の上人は高田専修寺を専修念仏の根本道場とし、京都大谷廟堂に対する関東の高田教団の組織化を展開した。[17] 平松令三氏は、関東にあった高田教団の教えを忠実に伝えている真宗高田派では、在家勤行の和讃は『浄土高僧和讃』の繰り読みであって『浄土和讃』を使うことがない。仏典を典拠とする『浄土和讃』ではなく、「実在の高僧先徳画像を正面に掲げて、その人の教えや徳を讃嘆する『浄土高僧和讃』の方が民衆にはより親近なのではないか」と指摘した。[18] 『高僧和讃』「龍樹菩薩」には、「不退のくらゐすみやかに／えんとおもはんひとはみな／恭敬の心に執持して／弥陀の名号称すべし」とある。〈念仏高田〉と呼ばれるほど、念仏を大切にする真宗高田派にとって、「南無阿弥陀仏」という念仏は、浄土への往生ではなく、仏となるべき身として今生かされていること――現生正定聚――に対する報恩報謝のための称名である。親鸞思想は、阿弥陀仏から回向される信心を一心に受け入れることを説くのであった。

ちなみに〝浄土真宗〟という概念は、近代社会の産物である。親鸞が生きていた時代は、念仏衆や門徒衆と呼ばれることが多く、浄土真宗という呼び方は、一九三九年四月公布の宗教団体法以降に定着したのである。煩悩によって目を塞がれている人間であってもみな、阿弥陀如来による救いの本願のなかに取り込まれている。信心をたしかに受けとって罪の告白をおこなった宗珠の姿を描くことを通じ、真宗教団の歴史をこえて、丹羽は親鸞思想への回帰を果たそうとしたのではないか。[19]

注

（1）丹羽文雄『ひと我を非情の作家と呼ぶ』（一九八四年一一月、光文社、二三八頁）
（2）同右、二〇一頁
（3）座談会「新しきモラル」（「文学界」第六巻第二号、一九五二年二月、三六頁）
（4）栗原広海氏「高田派は「悪人正機」を説かないのか―長井真琴氏の真宗理解と『岩波仏教辞典』批判」（「高田学報」第八六号、一九九八年三月、二六頁）
（5）同右
（6）平雅行『歴史のなかに見る親鸞』（二〇一一年四月、法蔵館、一六五頁）
（7）濱川勝彦「丹羽文雄『親鸞』における二つの問題―六角堂参籠と悪人正機」（『丹羽文雄と田村泰次郎』、二〇〇六年一〇月、学術出版会、一三六頁）
（8）村松定孝「丹羽文雄の宗教思想―「菩提樹」をめぐる問題」（「文学研究」第一三号、一九五六年七月、一六頁）
（9）前掲『ひと我を非情の作家と呼ぶ』、二二二頁
（10）衣斐弘行「丹羽文雄試論―その寺族史と宗教観からの視点」（前掲『丹羽文雄と田村泰次郎』、一四五頁）
（11）前掲『ひと我を非情の作家と呼ぶ』、二二三～二二四頁
（12）前掲『ひと我を非情の作家と呼ぶ』、二二一頁
（13）丹羽文雄「月報」『丹羽文雄作品集』第一巻（一九五六年一二月、五頁）
（14）前掲『ひと我を非情の作家と呼ぶ』、二四八頁
（15）前掲『ひと我を非情の作家と呼ぶ』、二〇一頁
（16）平松令三『親鸞』（一九九八年四月、吉川弘文館、一六六頁）
（17）平松令三「本文編　歴史の部　前篇」『如来堂昭和大修理落慶記念　高田本山の法義と歴史』（一九九一年五月、同朋舎出版、一七三頁）
（18）前掲『親鸞』、二〇五～二〇六頁
（19）子安宣邦氏は、「『菩提樹』という真宗寺院を舞台にした異様な愛慾的な人間の姿態をあるがままに写した情痴文学は、親鸞を介することで、そのままに情痴的家族への廻向の文学に転成するのである」と指摘している（『歎異抄の近代』、二〇一四年八月、現代書館、一八七頁）。

付記　丹羽文雄の本文は、講談社版『丹羽文雄文学全集』に拠った。

（おにし　やすみつ、三重大学人文学部教授）