

日本民族性と佛教の発展(四)

鈴木大拙

第二講(承前)

われわれがいつまでも分別の世界におるときには、そういう世界では、分別を離れようとするです。分別を離れて、そうしてそれとは逆なところに何かを見ようとするです。或いは、分別というものを土台にして、それによってほかへ伸びてゆこうとするです。けれども、分別を離れてものを見ようとするのは、やはり分別に捉えられておること、いくら分別を離れよう離れようと思っても、分別は離れられるものではないです。それから、分別を通して、それによって向うへゆこうとするということは、それはその、数珠玉を数えるような塩梅で、いくらいっても、いくらいっても、限りがないのです。もとの所へ戻るか戻らぬかは関係ない。この珠は無窮に続くのであって、どこまでいっても済んだということはない。そういうものが分別なんです。ですから、分別の力で向うへゆこうとしても、分別を離れてゆこうとしても、分別に足がひっかかっておって、どうしても跳べないのです。

そんならどうしてそれが得られるかというと、分別をそのままにして分別でないものを見る。煩惱をそのままにして極樂へ往生出来るといふ、そういう意味に見なくてはならぬと思うのです。だから分別を捨てて極樂へ行くということではなく、分別をそのままにして、善いものは善い、悪いものは悪い、穢いものは穢い、綺麗なもの綺麗なもの、そのままそこに展開する極樂を見る。そうしてその極樂から見ることによって、その極樂から見るときに、そこに本當に弥陀からの廻向の世界が体験せられる。こう私は言いたいのです。

これが經典にどういう根拠があるかというと、ここに書いてきておりませぬけれども、こっちの鏡が向うの鏡に映る、向うの鏡がこっちへ映る、というようにことがよくお経に載っておるです。極樂の鏡がこっちへ映る、娑婆の鏡が極樂へ映る。そうして極樂の鏡と娑婆の鏡があっちへ映り、こっちへ映りするということは、これは譬えなんだが、そんな鏡がそこに二つあって、お互いに照しあっておるのじゃないか、こういわれるけれども、それは譬えであって、人間の知識の分別の制約としては、どうしてもそういう譬えを離れるわけにいかないのだから、そういうことでもいわないと、わからぬようになっておるのでありますけれども、その実、向うの鏡がこっちの鏡に映り、こっちの鏡が向うの鏡に映って、その映った途端にその間に何等の影像なし、影もなければ姿もなしというものを体験する。それが「信」なんです。ここでものが結晶して来る。そいつがなかったら、いくら話しても仕様がないと思うのです。

それで、極樂往生というものは、どうしてするかというと、行ってみるのです。ここでこうしておって、往生するとかしないとかいうような話でなくして、極樂往生することによって往生が可能になるわけです。そういうことならどうも話のしようがないじゃないかというが、実際、話のしようがないのです。そいつに人間としていろんなことをいうものだから、それに尾がつきヒレがついて、そうして、もうしようがなくなる。そうしていわゆる学問の講者達というよう人は、その言葉をいろいろに分析したり、まあ何とかかんとかいつて色んな講釈するといふと、屋根の上に屋根を拵え、頭の上に頭を拵えて、そうしてどうも重くて困る、というようことになるのです。

これは何やら信者の吉兵衛言行録だったか何かを書いてあったが、同行の一口でしたか、同行の示談ですか、何か講者の三年の勉強にも勝る、というようなことをどこやら書いてあったと思うのです。それは学問を誇るという意味では決してないのです。学問というものはどうしても概念的で抽象的なものであるが、行者の方の物語というものは、これは学問でなしに体験の世界を話しているから、如何にも直附けなんです。学者の話というものは、丁度、数学者の数字を研究するようなもので、数字というものは、一つの机とか、二つの机とかいうような塩梅に机を勘定するときに、一、二、三、四というその一、二だけを机から離して勘定するのが、これが数字の世界です。抽象したものなんです。学問もその数字と同じようなことで、一つ二つというその一つは林檎にもあてはまれば机にもあてはまるし、国にもあてはまるし、また飛行機にもあてはまるというような塩梅に、その一つは、何処へでもあてはまるが、しかしながら、その一つにあてはめられる机なら机、林檎なら林檎、梨なら梨というものは、その一つ二つと別に関係のない極めて実質なもので、梨一つその一つだけを食べればお腹が脹らぬけれども、一つというところに示されておる梨は食べればお腹が脹るとか、美味いかいということになるのです。それを梨にもつけば林檎にもつく、栗にもつけば柿にもつくという、その一つだけいくら食べたって、お腹が脹らないにきまっておる。そいつを百、二百食べたって何にもならぬ。それを一つの林檎でも食べたら百の数字を食べたよりも、より役に立つわけなんです。

そういうもので同行の体験の世界を見れば、如何にも実質性を持ったものであるのです。そこを学者は概念を取扱うから、なるほどものはわかったようにみえるのですけれども、実質はそうはいかない。そんなら概念ということをして捨ててしまつて抽象の話はやめにしてしまわんらんかという、それはいけないのです。それは出来ないことなんです。

われわれが今日世界の地図を見ます。いま戦さを盛んにやっておるところが、實際行つて見ぬから、どの位遠いのかわからぬけれども、あの辺はやたらに島があるとみえて、近頃は毎日新たな島の名を覚えるようになっておるので

す。けれどもしかしあれは地図で学んでいるというわけです。しかしその地図の出来たもととはどうかというと、みんな一尺二尺と、二本の足で歩いてみたことを概念化して地図にしたものです。その地図というものが概念だが、その概念だけでは、私達今日ソロモン群島へ行ってみるといふわけにはいかぬから、やはり地図を見るより仕方がないのです。地図といえは概念というと同じようなことで、それを一纏めにしてみることができるといふこと。地図では実際のものではない。いくら地図でソロモン群島を噛み砕いても敵は依然としてそこにおるといふことになる。けれどもそれを見ておらぬという話にならぬから、どうも地図でいふより仕方がない。そこで概念というものは、よほど大事なものです。最も大事なものでけれども、しかしそれに捉えられておつては話が出来なくなる。そこが一番難しいところで、人間がいつもそれに苦しんでおるわけなんです。

それでこれも概念の弊であると思うことは、こういうことがあるのです。歎異抄を読んでおるといふと、親鸞聖人はわし一人のために弥陀が本願を立てられた、というような言葉はしっかり覚えておりませぬけれども、そういうふうになるんです。そうして自分というものを助けるために、お釈迦さまが出てお経を説かれた、自分一人を極楽へやろうとして、お経を説かれたというふうなものに信者は感ずるのです。行者はそういう体験をするのです。

これを言い表わすには、概念でないというたと表わせないが、しかしその人の実際の体験をするところは最も具体的なものの上に感ずるわけなんです。それはどういふことになるのかというと、いま私とか他人とか、ここに何というものがある、あそこに何というものがあるといふおぼろげなものは、すぐぶる具体的なもののように思うけれども、それほど抽象的なものはないわけなんです。そういってはまだまだわからないが、親鸞聖人が親鸞といわれておる、その個人というものは、この個体というものは、個我といつてもよいのでございます。

西洋の言葉に、インディビドゥム (Individuum) という言葉があるのですが、それがよほど面白いと思うのです。親鸞聖人が九十なら九十で亡くなられた。京都のこの大谷辺に居られた。そういう空間に、そういう時間に居られ

たという意味で、親鸞聖人が親鸞聖人であるのじゃないですな。親鸞聖人が自分といわれておるその自分というものは、親鸞聖人でない親鸞聖人であると、それを見ておられるのです。いわゆる般若的かというと、般若は般若にあらず、それで般若だ。こういうことで親鸞聖人が親鸞聖人でなくして、しかも親鸞聖人であるそのものを見て、そこに足を置いて、そこに立場を置いて、そうして自分一人のために説かれた、こういうわけなんです。だから自分というものは、もう一つ歩を進めてというと、阿弥陀自身である。こういったもよいわけです。

親鸞聖人が、自分のために阿弥陀様が法を説かれたということと言いつつ直すというと、阿弥陀様は阿弥陀様自身のために本願を起こされた、こう言ってもよいわけなんです。それは要らぬ話じゃないか。要らぬ話なんです。分別の上からいうと要らぬ話。それを分別を離れた世界から見るというと、それが最も具体的な如何にも生々とした事実なんです。そこに立場をおいて見るというと、ここに権兵衛とか、太郎兵衛とか、親鸞とか、法然上人とか、日蓮とか、空海とかいうものは、みんな夢のようなものなんです。そういう世界に住んで、どうしてもものを見ると、一番具体的なものだと思っておるものが、一番抽象的な、一番空虚なものなんです。その無という意味は大分違った意味に言うのだが、そういうものがあるので、われわれは普通に空間がどうだの、時間がどうだのいって、甚だ分ったような話をしておるのだけれども、この時間というものも、空間というものも、これはよほど抽象したものであって、いまの、弥陀が弥陀のために本願を起こした、自分が自分のために本願を起こして自分の姿を鏡に映した、自分の姿を鏡に映したという、その鏡が自分なんです。自分が自分を否定して自分を見ておるといって、その立場から見るといって、われわれが普通に分別とか、計らいとか何とかいっておるものほど抽象的なもので、そうして空虚な夢のようなものはないですな。ですから、ここでこういうものがあると思つて、これが一番具体的なものだと思つておる、それがわれわれの知識の上で分別の上で働いて、これ、これとわけるときに、これ、あれというものが出来るのであって、そうでないという抽象的なもののように思われ、それが最も具体的なものと思われているが、それを見ると

いうと、こんなものはみんな抽象的なものなんです。そういう点を親鸞聖人が見られたと思うのですが。

親鸞聖人の伝記を見ても、親鸞聖人が何処でこの禅宗のような悟りを開かれたかということは載っていないです。禅宗の坊さんになるというと、何処其処で悟りを開いたとか、わしはこういうことがあった、などということをよくいうのです。けれども親鸞聖人の、まあ伝記というものも甚だ足りないもので、断簡零墨から推察するだけにすぎないのだが、私は何処かで何かあったものだと思う。

親鸞聖人は、飛躍の世界、横超の体験というものが何処かで決っておると思います。そうでなければ、歎異抄のようなものは出て来ないのです。勿論、歎異抄というものは、親鸞聖人自身が書かれたものじゃないのだから、大分違うといえば違うが、しかし親鸞聖人の側におったお弟子が伝えられたところで、却って聖人の面目が現われるということが私はあると思うのです。自分が言おうと思つて言うときには、自分が言おうという意識がそこにあるので、いくらか他人行儀というものが出て来るのです。いくらか仮面を被つて装束をつけておるのです。ところが、弟子の仲間で、日常、聖人なら聖人、これは誰でもよいのだが、話をしておるようなときには、却つてその人の天真爛漫なところが出て来るのです。なるほど弟子には、その師匠の天真爛漫なところを伝えてあつたつて、自分の器量だけしか見えないということもあるのです。

鐘を叩くに大きい撞木と小さい撞木と、その撞木によつて音の大小がある。弟子の境界の大小によつて師匠の境界を測定する計りに大小が出来て来るのである。けれども、なおそれを読む人の力によつて、これだけが弟子のもの、これだけが師匠のものであるというようなことが甄別出来ないとはいえないです。そういう点から見ると、歎異抄を読む人が、もう昔からどの位あつたか知らないが、その読んだ人が悉くあれは唯円坊が書いたとすれば、唯円坊の境界にも至らず、況んや聖人の境界には至り得なかつたものが、もう無数にあるだろうと思つたのです。その代わり、また歎異抄を一冊読んだだけでも、もう既に横超の世界を体得した人もあつたらうと思われるのです。

何故、私がそういうことを申すかというのと、親鸞聖人が京都だけにおいてたならば、駄目だったろうと思うのです。御流罪に遭われたということは、如何にも天の配剤というか、こういうように真宗というものが展開すべき運命をもっておったということが、そのときに見られる、こういうてもよいかもしれぬと思うのです。親鸞聖人が越後へ行かれてから、ああいう体験があつたか、越後から常陸の方へ廻られて、ああいう体験があつたかわからぬ。けれども、実は聖人が田舎へ行かれたということ、もう一遍言えば、百姓と相知ることが出来た、すなわち大地、地面と相知接触することが出来ることによつて、大地からの空気が、霊気というものを吸取ることが出来たのだと、きっと私はそうだと思うのです^ネ。京都に居つて、公卿文化の中に生きておつたならば、中々ああいう親鸞聖人のような経験は出来ないと思うのです。

で、親鸞聖人は教行信証というものを書かれてあるが、あれは親鸞聖人を偉くするものというよりも、むしろある意味でいえば、平凡化したといつてもよいじゃないかと思われるのです。こういうと、真宗のお方は、何だ、わからぬ奴が、門外漢が、とこういわれるだろう。例えば親鸞聖人は教行信証を書かれても書かれなくても、消息、手紙とか、歎異抄というようなものだけあつたら、それで沢山だと思つては、或いは、教行信証というものがあつたがために、却つて多くの概念的学者というものを拵えあげて、真宗の発展というものが単に学問上においてのみ止まつて、それ以外に出なかつた。出なかつたのでない、出ておるけれども、もつと出てもよかつたではないかと思つては^ネ、頗る推参な話だけれども、ある一面から言つと、親鸞聖人は教行信証というものを漢文で書いておられる。沢山いろいろな文句を引いておられて、自分の書き加えられたということは一寸しかない。また他から引いて来られた文章でも、よい加減なところで切つておられる。もつと書いてもよいところを、自分の肚だけで切つておられるといふところを見ても、如何にも思索思想的な偉さがみえるのです。しかし思想的な偉さは、宗教体験の上から見る偉さと違ふ。全く違ふというわけにはいくまいが、いくらか違ふといふことは言い得ると思つては^ネ。

体験というものと思想というものが、どうしても一つにならないといかないです。思想が体験から遊離してゆくという、その思想というものは力を持たない。しかしながら、その思想というものが体験を土台にして動いてゆくという、思想の方面に論理的な間違いというものがあるにしても、なおその思想というものには力があるのです。命があるのです。人を動かすものが何だかその間違いながらの文句の中に見える。哲学者においてもその通りです。ただ論理の遊戯をやる哲学者が、その哲学者の展開をする思想的綿密さというものがないにしても、何となくその哲学から出て来るところの一つの力、力という字も私は嫌いだけれども、まあ力といっておくという、それを感じるです。体験というものが必要なものである。それは何かというと、もう一遍いうと、それは人格ということだ。こう思うのです。

人格ということは、先に申し上げました個、親鸞聖人という個です。この個がすなわち人格、その人格というのが、これが最高のものなんです。これがすべての我執とか、我慢とかいうものを取ってしまった、そうしてあとに残された赤裸々のものがあるのです。それが個です。それが人格です。それが阿弥陀と相い触れ、それが阿弥陀であるのです。だから相い触れるというときに、そこに阿弥陀というものが一方に出、一方に親鸞聖人というものが出る。そういう意味からして親鸞聖人は、阿弥陀様の権化であるというようなこともいわれる。或いは弥陀の再来、或いは応身・応化であるというようなこともいわれる。こう思うのです。これが禅宗の言葉を使うと、こういう言葉があるです。これは無難禪師といまして、徳川の中頃の人であります。この人の言った言葉の中に、

生きながら 死人となりて 死にはてて 心のままに なすわざぞよき

この歌の意味が、生きながらということ、こうして何某が生まれ、甲が生まれ、乙が生まれ、伝兵衛がある。太郎がある。次郎がある。これが生きた世界です。生き物の世界です。この中にわしも入っておる。あなたらも入っておる。この生きておると思っておる世界に居ながら、そこに死人となる。自分が死んでしまうということです。そうして

死んでしまっただけでは、死にはてて、徹底して死んでしまう。そんなら何にもないかという、何にもないことではないのです。そこに心というものが動いておるのです。それが人格なんです。それが個なんです。それが親鸞聖人が我一人のため、というその一人です。その一人の動くままに動く。それが「よき」ところなる。「よき」というところが面白い。「よき」という価値がそこへ出て来る。

しかしながら、この「よき」という字は善悪の範疇できめられる「よき」ではないのです。善悪を超越したところの「よき」であるわけである。絶対価値の「よき」ということであるのである。

禅宗の言葉で見ると、そういう言葉を使ったその「心のままに」というその心が親鸞聖人のわれ一人のため、というその一人です。その一人が一人のままに動く。一人の心のままに動くということは、阿弥陀様が阿弥陀様のままに動くのであるということである。阿弥陀様が阿弥陀様の心のままということ、どういう意味であるかという、阿弥陀様自身だけでおられるときには、心ということも、本願ということも、慈悲ということもいわれないのです。これが、弥陀が弥陀を否定するときに、弥陀が本願というものを運び出すわけなんです。

これをわれわれの方からいうと、我というものが我となると、生きたものが死人になりはてしてしまったとき、そのときにそこに動いて出るもの、個というもの、人格というもの、一人というものがそこに出て来るのです。そこへ出て来たところの一人、人格というものが、弥陀というものとそのときに触れ合うということになるのです。触れ合うというよりも、それが弥陀である。こう言ってもよいわけなんです。そういうもののために総てのお経が説かれた。これを禅宗の言葉を使うというと、自分が自分を見るとき、自分が自分を見るとき、自分が自分を殺してしまつて、つまり自らを離れてしまったところに、万物来って我を証するなり、というように、これは道元禅師の言葉です。万物来って我を証する。自分が自分を証するということではなくして、万物来って我を証するということになる。すると自分が死んでしまうということは、弥陀に証せられるということになる。自分を捨てるということが、弥陀の

正覚を成ぜられたときである。すなわち、自分が極楽へ往生して自分も正覚を成じたということになる。しかしながら、そこでは極楽へ行ってしまったということではなくして、やはり分別の世界、善悪の世界というものは、そこに歴然としてあることなんです。そうすると、どういふことになるのかというと、それを自然法爾と言つてよからう。自然法爾、義なきを義とすといふようなことは、それが佛教の見地であると思つたのです。それ以上には、佛教は展開する余地はないと私は思つたのであります。

そういうことが日本の宗教で出来た。佛教が鎌倉時代へ来て、こういう方面までも展開することが出来たということとは、やはり日本民族性のなかに何か頗る世界的意味をもつた、これから世界へ打つて出て、そうしてどういふふうな思想が混乱して来るようになるかはわからぬけれども、その混乱といふものを救ひ出す道はこういうところから出て来ないか。こういうふうには私は考へておることなんですが。

それから、昨日申しました中で、不完全といふことを言つた。この不完全といふ言葉よりも、不均衡といふ、釣合ひの取れないといふ、右に何かあると左に何かある、左大臣があれば右大臣がある、男があれば女がある、上があれば下があるといふような、そういう釣合ひの取れていない、上があるかと思つくと下が全くなかったり、右に山のような高いものがあるかと思つと左の方はガラ空きになつて、何にもそれと釣合ひの取れるものがない、片一方に仁王さんのようなものが、如何にも「阿」の呼吸が鋭く現われておるが、片一方の「吽」の方は、ウンともスンとも言わないような、何にもないものがあるといふような均衡のとれないことです。これが日本人の狙うところなんです。これがよほど面白いと思つた。ああなければならぬ、こうなければならぬといわれないで、ああなければならぬが、こうなければならぬ方は、何にもないといふようなことが随分あるのです。ことにそれは芸術の方面に現われて来る。その方では禅宗の方によほど現われて来る。信は真宗の方の宗教的生活の方へ入つて来ておると思われまふ。けれども禅宗の方は芸術の方面へ出て来ることが多いのです。真宗の信者とか同行のよなもの、あるいは講者のよなお方も芸術家と

いうものは殆んどないといってよいです。真宗の人に芸術家があれば何か禅宗的なものを持っておる。こう言えるんじゃないかと思うがき。

禅宗の方は不思議に芸術の方面へ入ってきておる。生活の方面へ入ってきておらぬ。例えば、絵を描くにしても、撃剣をするにしても、謡を謡うにしても、華を活けるにしても、そういうところへ禅がずっと入ってきておるのです。生活の芸術的方面、あるいは生活を芸術的に把握するということと禅の方で見られておると思うのです。宗教の方は日本人の信の境涯に入るし、禅宗の方は日本人の美の方へ入って来る。美の方面から見、今の釣合いのとれぬということ、釣合いのとれぬところに禅的美なるものがありはしないかと思うです。だから大きなものを小さくして見る。須弥を芥子粒の中へ入れてしまつて、そこから須弥を出す。いわゆる灰吹きから龍を出すというようなことにもなるか知れぬです。もう一遍それを進んでいうと、私がこう言っておる、その言葉一々が悉く弥陀になつてそこに飛び出す。こう言われ得ると思うのです。これは善導大師に限つたことでない。空也上人に限つたことでない。誰でも彼でも如何にあさましい凡夫といつても、その凡夫の言っておる言葉、その動かしておる手や足というものは悉く俊光がさしておる。こういうふうに言われるのです。それを真宗的には言われぬかも知れないが、禅宗的にいうと、そういうことが言われるのです。その言われるところに美があるのです。そこによほど面白いものがあると思う。単に宗教の方面ではそういうことは言い得られぬかも知れないが、美という方面から見ると、そういうことが言われるです。

そこで、一茎草という一つの草です。禅宗の坊さんに言わすという、一本のペンペン草ということですが、それは何草でもかまわないが、それを持ち上げては、そこに丈六の紫磨黄金の佛が光って出るということです。そうかと思つと、その紫磨黄金の丈六の佛様をこの指一本にしてしまうということもある。こういうのです。そうすると美事に思われておるものが甚だ釣合いを失つてしまつて、西洋の言葉に、如何にも莊嚴なことが一転して滑稽千萬なこと

になるという言葉があるのですが。そういうようなわけで、紫磨黄金の佛様が一寸ひっくり返すというのと、如何にも働きのないところの、犬に小便でもひっかけられるような、どこかの草一本になるといふようなことです。そういうことが美というのですか。何というか、そういう方面を禪は開拓してきたと思うのです。そこが日本民族性の中に何かそういうものが、やはりあるものだと思っておるのです。

真宗の人の中には大芸術家というものがあつたか、今迄の歴史にはあまり出ていないようだが、禪宗の人の中には随分と芸術家が出ておるです。それはまあ日本芸術を見てもシナ芸術を見てもわかると思ひます。それはどういふことかという、妙ということなのです。宗教というものは、すでに思議を絶したもので不可思議であるわけです。妙ということも不可思議の世界だが、その妙という方が真宗的に発展するところ、宗教の世界が出るし、それが禪宗的に発展するというと、妙の世界が美の世界へ出て来る。一々の生活の中に美というものが光って出る。例えば加賀の千代の句に

朝顔に釣瓶取られて貰い水

ということがあるです。加賀の千代は真宗の人に決っておるが、そこからああいふ芸術家が出たのだから、一概に真宗に美はないというわけには行かぬが、あれにしても「朝顔に釣瓶取られて」といふのは実際の方面からいふと、一晚の話なんです。朝顔に釣瓶取られるということなど何んでもない。一晚位で絡んでいったところが、戻して釣瓶で水を汲むなんぞ何でもないことなんです。そういうえは実際的の実用家の方面から見ると、千代というのは如何にも間抜けた女だな、田舎の女だな、こうなってしまうのです。けれどもこれを千代の立場から見ると、朝顔が朝咲いておる。夏の朝、涼しいときに朝顔が咲いておる。その美に打たれると、それをどうしても解いて釣瓶を挙げるといふことが出来ぬのだ。そこに、一つの美の世界へ入ってしまった、そういうものを見ておると、「朝顔に釣瓶取られて貰い水」といふことになるわけなんです。それをくんで見なければならぬと思うのです。そこに千代の

美という世界がある。美の世界をそこにやっておるのだから、何も実用的に朝顔をどうしよう、こうしようという事実はどうであったかわからない。実際、千代は貰い水をしたかしないか、それはわからぬ。しかしながらそれはどうでもよいので、朝早く起きて水を汲もうとするときに、その朝顔の美というものに打たれる。その千代の心持ちというものは、いわゆる天地の美です。

阿弥陀様が、皆が救われなかったら正覚を取らぬと言われた、その暁、その明け方の美がそこへ出ておるのです。宗教的というと、そういうことは言われぬかも知れないが、今の美的の世界から見ると、そこにそういう美があるのです。阿弥陀様が正覚を取らんとして、その思惟の暁にバット自分が出た。そこが朝顔の開いたところですよ。それを朝起きて見たから、それをどうしてというわけにいかないから、それを発句に出したのが「朝顔に釣瓶取られて」ということになったと私は解釈するのですが、これは今の場合は、千代は禅宗でなくして真宗になってしまつた。さっき言ったことと、一寸違うのですけれども、大体いうと禅宗の坊さんの方にその方が多いですよ。

そういうことをもっと申し上げると、まだ何かあるように思うけれども、実際はまだ書いてきておりますけれども、あまり長くなりますし、わしも、それよりもくたぶれてきたから、やめることに致しましょう。どうも失礼しました。

(第二講、了)