

山田亮賢先生

——その人格と教えから学んだもの——

鍵 主 良 敬

平成九年一月十三日、本学名誉教授山田亮賢先生は、安城市古井の御自坊願力寺で、往生の素懷を遂げられた。法名はご自分でお付けになった「浄眼院釈亮賢」である。先生は明治三十八年十月一日のお生まれであったから、満九十一才を少し越えての御逝去といえる。御葬儀は一月二十日に御自坊で行われたが、その前後以来あの懐かしい人柄の現わしていたものは何であったのか。また、われわれに残された教えのなかでも、その本質的な部分を形成している学的立場とはどのようなものだったのか。それらの事どもを改めて反芻せざるをえなくなっている。あまりよく見えていなかった先生の一面や、その生涯を貫いての課題の重さなどが、思いもかけない形で問い直されることが時としてあるためである。

「普賢の行」を還相廻向において了解する見方も可能なわけであるから、先生の歩み語られた言葉を通して、その今もなお生きている意味を尋ねることにする。それをどれだけ掘り下げて自分のものにしてできるかはこれからの課題なので、先生の書かれたものの中で特に印象に残る文章を手がかりにしながら、その足跡を辿ることによって、真の意

味での大乘仏教に迫ってみたいと思う。

—

先生の学問の基本が「華嚴」にあったことはいうまでもない。が、それは広く大乘的精神を明らかにしようとする視野に立ってのものであった。先生の還暦を記念して教え子達が編集し出版した『路傍の宝蔵』に、「大乘仏教に導かれて」との副題がついているのは、それまでに先生がものさされていた論考が、随想などをも含めて広い視野からなされていることを示している。『金光明経』や『勝鬘経』『涅槃経』などを手がかりにしたものが多いのはその証左である。ちなみに先生の「華嚴学」は、『五教章』や『探玄記』を参照しながらも、どちらかといえば大乘仏教の精髓として評価の高い『華嚴経』そのものに直参する方法をとられていたように思う。『華嚴経』は仏の説法ではなく、菩薩が仏を讃嘆する形をとっている特殊な經典である。仏陀が自ら覚悟した普遍の法を、教法として説き出される、その根柢を成した自内証を、菩薩道として表現したといわれている。先生はその經典そのものの命に触れようとした。佐々木樵先生の『新しい華嚴経の見方』という講演録にもられている視点から示唆を受けたもののようなのである。

先述した『路傍の宝蔵』の「まえがき」は、文殊菩薩が祇園精舎を後にして南方に向われた時、仏弟子舍利弗がその後を追いながら、文殊の身光の輝きに驚嘆してその徳を絶讃するが、その卓越した表現の中に「その功德所行の道路は、その傍らに、悉く衆妙の宝蔵有りて、自然に発れ出ずるを觀ぜよ」という経文があつて、その「言葉は、私の驚きとなり永く胸底に焼きつけられて来た」。「それはいつしか『路傍の宝蔵』という言葉となって、私の心へ呼びかける大きなはたらきとなった」。「この地上に存在する数多くの雑多な物は、何れもその存在の意義を持っている。そしてそれらはすべて地上を莊嚴しているのである。私の貧しい心、執われの心はその存在の意義と価値とを意識せず、見究めることを知らなかった。その私に地上の莊嚴の深い意義を教えてくれた文殊の智光と、舍利弗の智眼は人生を

見る眼に新たな灯を点じたものと言える」と述べられているが、この文章は先生の『華嚴經』を見る眼がどのようなものであったかを非常によく現わしていると思う。

いわゆる「文殊の智慧」として、庶民感覚において親しまれるような、人間の日常性のところにまで至りとどく。すると、一見雑然そのものともいえる世俗的狀況としての些事が、「無尽の宝蔵」として輝きわたっているという。このような観点こそわれわれが「雑華嚴飾」といわれる『華嚴經』から学ばねばならないことを強く示唆されたのであった。しかもそのような文殊菩薩の智慧の目は、『華嚴經』の序品にあたる「世間淨眼品」の正覺の仏陀の証智に連動しているというまでもない。「淨眼」の語は大部な『華嚴經』の中でも先生がもっとも好まれた語であったが、そのような目は舍利弗の智眼にも相応しているとされるところに、改めて大切な視点を見失っておられないことに驚嘆するのである。『華嚴經』の入法界品においては、舍利弗目連が批判的に見られていることは有名であるが、その舍利弗の智眼が文殊の智慧を讚嘆して路傍の宝蔵を見出すというのである。大乘の見地の目指しているところは、根本仏教の否定ではない。その矮小化や抽象化は小乗として批判しても、かえって仏教の原点を蘇らせようとするものである。その点を強調されている趣旨は十分に読み取れた。

ところで先生は、「華嚴經における文殊菩薩」(『大谷学報』第四十七の三)においても、文殊と舍利弗と善財童子との関係について論じている。「有形の文殊は善財を指南し、善財の求道心の中に姿を没し……、過去の舍利弗は文殊の後を追って文殊の中に生き、文殊は善財を開覺して……善知識歴訪」を成り立たせる。「求道者善財は地上の人として、……現在の文殊の智を内に再生させた」、「文殊は善財の撓みなき求道の根源的な内因力と化した」とし、その文殊が再度現われて、改めて普賢の行を示すのは「時空を超えた善財の内心においての邂逅の表現と見ることが出来る。従って前文殊が有相の文殊であり、後文殊が無相の文殊である」という法蔵の説明が首肯できる。としながら、無相の文殊を通して最初に帰るところに「ただ普賢を求める善財の求道心があるのみ」との結論に達している。この

論究からも大小を超えた智慧そのものの提示している問題点が窺われて興味深かった。

『華嚴経』が菩薩道の展開を明らかにするものであり、それを成り立たせる菩提心の視座を失えないとすれば、その象徴といわれる善財童子と、「盧舎那仏品」に登場する普莊嚴童子について閑説された「華嚴の二童子」からも教えられることが多かった。「童子」について『探玄記』は「離染貞潔」と定義する点に注目しながら、善財童子が文殊菩薩に出逢うことよって自らの汚れに気づかされ、「痛烈な自己反省を表白」することよって「自己の現実の姿を否定する」ところから菩提心が発つて善知識歴訪の旅立ちが始まる。法蔵のいう「離染の貞潔」は、「卷舒自在」とともに先生の口から直接お聞きして、深く印象に残った言葉であった。その意味の深遠さについてはまったく思い至らなかつた頃のことであるが、何百年も前の用語とは思えない新鮮な響きを伝えられて、以後忘れることのできな重要なキーワードになっている。若々しく積極的な眞実を求める青年の心といつても、ひたむきな向上心と自らの汚れに対する潔癖なまでの自己批判力を抛り所にする以外はない。いわれてみれば当然なことながら、簡単に気づけることではなく、先生の言葉を通して始めて菩提心の成立基盤の具体的様相が納得できた記憶がある。

二

自らの内なる汚れを自覚するという観点は、先生の生涯を貫いての課題であつたと思われる。というのは昭和十六年三月刊による『大谷学報』第二十二巻第一号に載せられた「唯識教学に於ける末那識の特性」は、先生の最初の論文であるが、そこでは難解な唯識法相の教学を觀念の抽象性の中に迷いこませることなく、あくまでも人間の現実のものつ誤つた認識を直視して、その根源を探るものとしての視点から論じられている。先生はそれを空觀における勝義諦に照らされながらの世俗諦の検討とし、「無自性空の絶対平等を根底に見つつ相對差別の依つて立つ源を求めた」とものと規定して、「現実の事実面に直面して脱れ難き迷妄の根源へと追求を深め入つたと言へやう。単に否定にのみ立

たず、迷妄の現実界を迷妄としつつその迷妄を明らかにせんとしたのである。……その中に於いて特に注目すべきは、唯識教学の本来の立場を持しつつ、自らの特質を更に發展せしめたものとして末那識の存在を認容確立し、その内容を明らかにしたことである」と述べている。

阿頼耶識の執藏としての側面は、古来注目されている重要な性格であるが、末耶識との関連のうえで、能執の識としての末耶識を自覚できるものとしての阿頼耶識を見出して「阿頼耶識自体は本来、どうしても第七末耶識に恒に自我と執せられねばならぬ様になって居ることが知られる」とされる。この視点からは、人間存在の自我性の深さを徹底的に掘り起こすことのできた宗教的内省のもつ清冽さともいふべき自覚能力が読みとられることである。

「阿頼耶識が執藏の義に於いて理解されているということは、吾等が現実に於いて阿頼耶識の真相を認識することなく、恒ねに曇れる相に於いて把握していることなのである。自己の意識上に阿頼耶識なりと執持されてゐるものも、実は純粹の阿頼耶識ではなくして、考へられた阿頼耶識である」といわれ、そこに我執の深さが反省されねばならぬといとして、表面的に捉えられる我執ではなく、内面的であつてかつ微細なそれを断除することは至難なことである。どうしてみようもないといわれるほどの現実を成り立たせているのであるから、われわれの迷執の根深さに慄然たらざるをえないが、そのような末耶識を発見することができたのは、深い宗教的内省によるものといえる。いわば自らの内なる根強い執著の悲痛なる自覚である、というのである。

そのようにして「宗教的に一切衆生の苦悩の根源の平等性を自覚すること」が要求され、その自覚を成り立たせる平等証智の獲得によつて、自己の根源にまでまとわりついている無明と煩惱を離れることができる。その意味では無明と煩惱は「宗教的自覚の門を開く契機たり得る」と結んでいる。『成唯識論』の提出した課題を、深刻なまでの宗教的自覚という観点において掘り下げている眼光の鋭さを教示されて、改めて感慨に耽らざるをえなくなっている。

次いで昭和十九年四月刊『大谷大学研究年報』第三輯に載せられた「唯識教学に於ける染汚観」は、その副題

「——特に支那唯識教理の展開に就て——」が示す通り、「一、地論教学の眞淨識」から始まって、「二、撰論教学の阿陀那識」を論じ、「三、法相教学の末那識」に終る論述である。先にみた第一論文の視点を、地論・撰論学派の孕んでいた課題を通して、法相唯識教学の中心主題にまで展開されたものである。

ここでは唯心思想を勝義諦として捉え、唯識の教学を世俗諦に置いて、この二つの原理が時代の要請に依えてどのように展開していったか、その主題のもつ「宗教的欲求」の「一点に注いで考え」ようとする。

つまり、「唯心縁起の立場は、『智』を根底に置いて絶対的一者の立場を明かにせんとしたものであり、深き意味の實在に根ざしたものと云へるであらう。そこに此の立場の幽速性が看取される。現実の諸法の相対的なものを、絶対的なものへ返して、あくまでその絶対の於て相対を生かさんとする、それ故に相対の現實は一度は必ず否定される。相対的諸法の否定を究極に推し、めて、絶対智に於て統一する。そこに唯心といふ絶対なるものへの歸入があるのである。……

『華嚴』の一心は、その普遍的立場が唯心へ、その特殊化した立場が唯識へと展開したものであると見られないだらうか。実際、唯心を徹底することによつてこそ、唯識といふことが現はれて来ると考へられる。それは宗教的自覚として当然の道であらうと思ふ。一度、絶対の唯心に立てば、猶ほそこに要求さるゝものは、相対の唯識であらねばならぬ。唯心はあくまで絶対を表はしたものである。かゝる眞實在としての絶対を徹底するとき、問題は却つて相対に於て現はれて来る。唯心の中にあつて、翻つて唯識の意義を明かにせんとする。即ち唯心に立ちつつ、その深みに於て宗教的欲求を如何に表現せしむるか。そこに唯識の問題があると思ふ。故に唯識の欲求、唯識の立場は、單なる相対的立場に於ける認識論を形成するものではない。それは絶対の實在を潜つて、更にそこに於て明かにする相対の世界への正しき認識の努力に他ならぬ。従つて根本の体を言へば、唯心であらうが、その唯心の中に識のはたらきを見ることに於て唯識の面目と意義とがある。この様に考へれば唯識は相対即絶対の立場に立つと言へる。それがまた

宗教的自覚として正当な道であると思ふ。」

この論文はかなり長部の力作であるが、その問題意識としての先生の教学的立場は、この文章に端的に示されていて間然するところがない。しかも今日なお、われわれに大乘仏教の基本的立場がいかなるものであるかを問いかけて止まないものがある。唯心と唯識の關係は同じく「心」におけるあり方でありながら、一方は勝義諦、他方は世俗諦という相反する側面において展開し、ともに宗教的自覚を深めるものとして作用するというのは、まさに卓越した指摘であると首肯せざるを得ないところである。

次いで先生は、かねがね関心をもつて居られた聖徳太子の思想に注目されて、「勝鬘經義疏の法身と三宝に就て」〔大谷学報〕二十八の二、「摂受正法について——聖徳太子の見解——」〔印仏研〕三の二などの研究を発表されるが、それは先にみた唯心の普遍的課題としての法身なり正法なりの内容について、聖徳太子の見解から示唆を得たものである。法身は当然如来蔵的なあり方において衆生と関わるために、「真如随縁の思想について」〔印仏研〕二の二、「如来蔵縁起宗について」〔山口先生記念論叢〕等の諸論文に展開していく要素をもっている。

以上のような経過の後で完成されたのが、「華嚴三性説の立場」〔大谷学報〕三十五の四〕である。この論文は唯識の課題を唯心の裏づけをもつて居られた先生が、賢首法蔵の教学の中枢をなすともいえる「三性説」に焦点を当て、それまでの思索の迹を纏められたものである。先生は従来一般的に考えられてきたような、法相唯識に対する批判的な見解を示したのが賢首法蔵の教学だとはみなさない。すなわち、その不変的側面を保ちながら迷の衆生と關係する真如の如来的あり方を基点として、唯識の三性説を自家薬籠中のものとしたといわれるのであって、単なる法相教学への批判とはみないのである。したがって、法相家は「真如凝然不作諸法」として真如を固定的にしか据えていないという通説に対して、そのように読み取れる表現は確かにあるが、それは非難している言葉ではなく、阿頼耶識の一面を正当に認めて表示しているだけで、日常的凡情に執われて誤解する方がおかしいのである。それ故、

法蔵の三性の理解は「唯識三性説を變形せしめて、自己の教理に再生せしめたと言ふことでもない。唯識教学に負いつつ、その教学を再建し直すのではなく、所謂大乘縁起思想を彼の立場から統合することであった。……寧ろ唯識三性説を諸法を認識する教義的拠り処として、竜樹以来の空有両系の縁起思想の統一を企てた」の故として、『撰大乘論』の二分依他の思想を原点として諸法を真と妄の関係において明らかにしようとしたとの結論に達するのである。

華嚴は唯識より上位に位置される。大乘の始教は初步的段階の意味で、その終教に対すれば權教でしかないという見方は、いつの間にか私自身も陥っていた『五教章』の読み方であった。だが、先生はそれを淺薄な受け取め方であるとして、もっと深く考え直さなければならぬといつて居られるのである。これは最初の論文にみられた唯識法相の教学に対する深い造詣と優れた見識に由来するところである。大乘ではありながらも阿毘達磨であるために、非常に煩瑣で抽象化されやすい法相学に対して、その弊に陥ることなく真に大乘的側面を十分に把握されていた。だからこそ、以上のような見解に達せられたと思われて、今更ながらに畏敬の念を禁じえないところである。

したがって、先生の真如隨縁についての領解は、真実そのものとしての真如が真实性を失うことなしに衆生の虚偽的あり方に応同して、衆生をその本来のあり方に返流せしめるのはたらきをいうのであって、真如を實體視する見方とはまったく違っていた。ただ虚妄と同時的に成立する原則に立ちながらも、前後をつけるなら真如が前になるという法蔵の著名な見解をそのまま踏襲するものであった。それは真如が不來不去でありつつ、虚偽の中に「來」する如來の大悲的応同性の強調であつて、大智によるからこそ大悲となるという大乘仏教の基本的視点に依るものである。あくまでも律動的な関係においてそれ自身の独尊的自律性を失うことなしに、流転の現実のただ中に自らを投ずるのである。その意味での真如のはたらきを、あえて隨縁というあり方において浮き彫りにしたといえるであらう。

大乘の至極は、単にエリートの知的欲求に答えるだけのものではない。大衆の「命」の希念ともいふべき菩提心に応同するのである。大衆は路傍の雑草的生を免れない。そのために品性は劣る面もある。しかしその大地性のもつ命

の普遍的欲求は無視できないであろう。その欲求に応同して、雑華の願いに相応しうる「衆生とともに」であろうとする随縁的な菩薩の大悲心が、「教化衆生」を成り立たせる菩薩行の中核となる、と先生はいうのである。

三

聖徳太子の示唆にも依りながら、真如の不変と随縁の関係解明において一つの節目を迎えた先生の関心は、その後唯心の具体相ともいえる衆生の心の問題へ向かうことになる。この菩提心の課題は絶えず先生の問題意識の根底に流れていたものであった。そのために、ようやくそれが顕在化してきたともいえようが、直接的には菩提心と呼び起す善知識の問題として問われることになる。いわば晩年に至るまでの華嚴研究がここから始まるのであるが、その結節点となるのが「華嚴法蔵の善知識観」〔大谷学報〕四十一の三〕である。この論文で先生は『華嚴経』の至るところに善知識が強調されていることから始めて、「寂滅道場」に求集する普賢菩薩等の諸菩薩は、「皆是廬舍那佛、宿世善友」とある経文に注意される。そして、大菩薩衆が「今ここに求集したことが、この世の単なる偶然の事実にと止るのではなく、寧ろ万劫にも遇い難いこの会座に、期せずして来集し得たことは、既に過去宿世の深い因縁が積集されてあったればこそである」というはなはだ感慨に充ちた表現をもって、人間釈迦を超えた永遠なる常住法身仏との出会いの深い背景について語られる。

すなわち「入法界品」において、発菩提心して善知識を訪ねる善財童子の基本的立場は、限らない歴訪において菩薩行を問うところにその進展があるが、それは「善知識に親近し、恭敬し、供養することを忘れ、怠たる時、菩薩行は直ちに退転することを意味する。従って強い志願に燃えて発菩提心するも、その発心自体が、善知識に親近供養することを離れては成立しないことになる」といわれ、発心を無限に開發するものが善知識であって、文殊菩薩の指南によって具体化した「普賢行を求め」ることは「善知識を訪ねること以外には無いのである」と断言される。いわば

求められていたものが求めるものであるという視点の大転換であり、それを教えるのが善知識だということになる。

ところで、そのようにして近づき尊重しなければならぬ善知識との関係において、「自己肯定がいつしか執の失を犯すことになる。内面的にはこのことが最も警戒を要すること」なので、「求道に於いて屢々この過失を犯し、無意識的に内省を怠ること」のある点は看過できないとして、『探玄記』の示唆によりながら「求道、問法は傲慢と執見とが、必ず内心に起るものである。法を少しく知ることは、無意識的にその法を執じ易く、それをふりかざす傾向を生ずる。……自ら意識せずして執見に陥いる。執見は他に対して、高慢心を起さしむ。知ることが無意識的に自己を害し、同時に他をも害するのである。したがって傲慢と執見とは、菩薩道の停滞と退転を意味する」といわれる。

この「執著の失」が、「離世間品」に述べられる十種魔の中の一つの善知識魔であることに注意して、「これは善知識その人というよりも、求道者が善知識の人に執われを持つところに、魔」といわれる理由が存する。求道者が善知識を真に善知識たらしめなくなることを指すのである。……法蔵の説を一步進めて見れば、自己の求道の退転と共に、仏教々団の和合をも乱すおそれがある」と述べ、仏教を学ぶ者自身における恐るべき陥穽と共に、その僧伽なるものの危機的状況を指摘して、本来悪知識に対するものとしての善きものが、あくまでもよき意味を持ちながらも、それが「魔」といわれることに「深い省察」が行われ、「ここに細かな顧慮が拂われていることを見逃し得ない」と結んでいる。

以上のような観点において善知識を確認した先生は、それ以後『華嚴経』における善知識を尋ねて、前述した「華嚴経における文殊菩薩」や「華嚴経における弥勒について」（真宗同学会発表要旨）「親鸞聖人における弥勒と普賢」（『真宗研究』十三）等の論考を発表される。主に「人法界品」に素材を求めてのことであるが、それら善知識の探訪の中でも特に注目されるのは、第四十一番目の善知識として知られる仏妃瞿波と宗祖との関係について論じられたものである。『教行信証』後序と『伝絵』六角夢想段とに関連して「瞿波善知識と親鸞聖人」との

標題のもとで論じられたこの論文からは、まだ華嚴と親鸞聖人との関係などにはさして興味もなく当然よく解つていかなかった頃であつたが、いたく感銘を受けた覚えがある。

先行する佐々木月樵先生の「香牙園の夢と六角夢想段」に依りながら、宗祖の「夢告」の背景と考えられる釈女瞿波の物語を論ずるについて先生は、『教行信証』の最終結文に付された『華嚴経』の著名な偈文が、この善知識の説く最後の偈頌の最初の一偈であることに注目されて、親鸞との緊密な関係への考察をすすめるのである。つまり『往生要集』の結文を承けたものとする古来からの解釈に対して、それでは十分とはいえない格別の理由があつたはずだとの視点をもつて、「衆生の善・不善業を知り、生死海中にあつて染せられない仏妃瞿波の立場」における大悲心について論じられている。観音の化身としての聖徳太子に対する思慕が、救世観音の夢告によつて衆生の願いに応える道を開き、妻帯への決断をなした親鸞は、善のみならず不善の行までも撰する菩薩として、釈女瞿波の前世物語を読みとつたというのである。女性善知識が数多く登場するというだけでも稀有なことではあるが、宗祖と恵信尼公との出会いのもつ画期的な大乘的意味を、「入法界品」のなかから汲み取つているのである。ちなみに、宗祖七百回忌の記念論集のために書かれたこの論文は、後に昭和五十二年安居本講の講本『教行信証講讀―宗祖御引用の『華嚴経』文を中心として―』にも再録されている。

また、先生は折にふれて「浩浩洞」の洞人達について語られた。が、叔父であつた佐々木月樵先生と、その義弟に当る暁烏敏先生の話は印象深かつた。暁烏先生については最近出版された小説『地獄は一定すみかぞかし』（石和鷹著）のなかに、幾度か耳にしたことのある事柄が記されていて面白さも倍加したが、「大谷大学樹立の精神」を残された第三代学長の佐々木先生については、その大学葬に予科の学生として列席していたこともあつて格別であつた。それらの思い出をも含めて、これまでに先生の書かれたものや話されたものを纏めて、御逝去の五年前に出版された最晩年の遺作が『佐々木月樵先生』である。

月樵先生の人間的なスケールの大きさは、西田幾多郎や鈴木大拙との交わりなどによってよく知られている。が、大乘仏教を生きた仏教としてみるという観点や、直接的に經典や論書に触れて、末釈に執われぬ新しい見方をしなければならぬという方法論は、先生もよく口にされていたものであった。しかし何といつても『親鸞聖人伝』を獄中で読んで、月樵先生に傾倒し財政的援助を惜しまなかった人が現われたという逸話には、耳をそば立てさせられたものであった。それだけ浄土真宗に対する宗教的な確信が漲り、人を感動させる何ものかがはたらいていたのである。したがって、それを踏まえた大乘仏教及び世界に公開された人類の宝としての大学そのものに対する志願には、瞠目すべきものがあつたといえよう。その点は「大学樹立の精神」を文字づらだけから読んでもおおよそは感じ取れたが、その裏づけにどれほど豊かな造詣や人間的な魅力によるものがあつたかが窺われて、尽きせぬ興味をかき立てられるものであつた。

四

先生の人柄については、品格のよさ人間味溢れる暖かさなど、いろいろあると思う。しかし、とりわけその特質をなしたものとすれば、教育者として心底から学生を愛された方であつたといえる。親身になるという言葉がもし人間としての姿をとれば、おそらく先生になるといつてもいいような、思いやりの深さに触れた想い出を語る人は、ゼミで直接お世話になつた者だけではない。

そのような学生への恩情を示すエピソードはいくつもあるが、一つだけ記せば先生のゼミ生の中に、生半では手に負えない豪傑がいた。その学生のことを先生が、我が子のように心配されている様子は、傍からみても気の毒といえるほどであつた。しかし彼が五、六年かかってやっと卒業に漕ぎ着けた時、彼の卒論は先生が御自分で書かれて何とか卒業させたのだという噂が、どこからともなく聞こえてきたのである。もちろん根も葉もない無責任な風聞に

違いなく、そのようなことをなされる先生でないことは仲間うちでも承知のことであつたが、彼のあまりの破天荒ぶりに啞然とすることのあつたわれわれのなかの何人かは、その妄想に取りつかれたようであつたし、ヒョットするとそのようなこともありうるかもしれないという憶測が、私の心の片隅をかすめたことは確かである。

以上のような後学に対する先生の思いの深さは、私個人に対しても同じであつた。今となつては確かめるすべもないことではあるが、先生の私に対する恩情を側聞して愕然とした記憶がいくつかある。自らの全身を投げうって学生を支えるというようなこともしばしばあつたが、普通ではできないようなことを平然として心よく実行なさるといふようなこともあつて、かえつて誤解をまねくこともありえたのではないかとの思いを強くする。

たとえば先生の奥様は暁烏先生の最初の奥様と同じ名で房子といわれたが、なかなかの才媛であられた。しかし才女の故に齒に衣を着せずにものおっしゃることもあつて、ハットする言葉に出会うことも時にあつた。そのなかでも忘れられないものの一つに、御子息がある時「お父さんは貴男ばかりを可愛がつて、息子のことを少しも面倒をみてくれない」といっていますよ、といわれたことがある。如來の衆生を愛すること「一子羅睺羅の如し」という經文があるが、一子以上にお心を賜つたのだという想い出は、生涯忘れられないものになつてゐる。

そのような思いは私だけではなかつたことが、先生の御退職後も二十五年以上の長きに渡つて、先生を囲む「浄眼洞」の会を継続させたのではなからうか。その人間性というだけではいい尽くせない何ものかがそこに確かにほらいていて、われわれを引き付けて止まらなかつたとしかしいようがない。先生の目指された「普賢之行」の持つ無限に深い意味は、先生の生き様を通してわれわれの眼前に示されたように思う。計らずもその流れに預ることのできた不可思議の縁に思い至るとき、まさに先生のいわれる「宿世の縁」を憶念せずにはいられない。そして「ほねをくだきても謝すべし」といわれる「師主知識の恩徳」をどのような形で自らの歩みのうえで確認しなければならぬか。「どこまでも学び続けよ」といわれた先生の言葉の意味を、改めて思い直さざるをえなくなつてゐる。

最後に、先生の略歴及び在職中に果たされた役職、または定年後も関係された大学並びに東本願寺での職務、地元
の女子短大の理事長など記すべきことは多いが、生前から世俗におけるご自身の経歴などにはあまり興味を示されな
かったように拝察していたので、すべて省略することにした。御無礼に値いするのかもしれないが、意のあるところ
は汲み取っていたのではないかと思っている。ただ、大正七年より昭和二十二年まで、本学の哲学担当の教授
として在職された鈴木弘先生との出会いについてはよく語られることがあったので、よほど強い影響を受けられたの
であろう。それらの面をも含めて、昭和五十九年に刊行された鈴木弘先生の『如実なるもの』の「序」には、先生の
御気持ちがよく現われていることを付言して筆を擱くことにする。