

「安んじて事を託さるる人となれ」ということ

—— 本学の建学の精神に対する人間関係論的一考察 —— 朝倉哲夫

目次

はじめに

(一) 「安んじて」ということ

(二) 「事を託し、託される」ということ

(三) 「人となれ」ということ

結語

はじめに

本年（昭和六十一年）四月二十五日の早朝、本学の創立者であられた松本武雄先生が本学創立二十周年記念を目前にして御永眠された。先生とお別れして今更の如くに「亡くてぞ人の恋しかりける」という思いがいよいよつのと同時に、何故か先生がお亡くなりになられたとは今だに信じられない次第である。

名前を失念したが、昔のある禅僧の辞世の歌に次のようなものがある。

いま死んだ どこにも行かぬここにおる

たずねはするな ものはいわぬぞ

この歌の通り、松本先生はお亡くなりにはなられたが、どこに行かれたのでもなく、この横浜商科大学に現にいまもいられて、私たちをじつと見守っていてくださるのであると信じて疑わないのである。

先生は私たちに「安んじて事を託さるる人となれ」という、まことに偉大な建学の精神を遺された。私たちはいまこそ、この建学の精神の真髄をしみじみとかみしめて理解すると同時に、それを具体化し体現化して生きていくということが、亡くなられた松本先生の御恩にお応えするせめてもの道なのではないかと考えるのである。

先生が御永眠されたいま、この「安んじて事を託さるる人となれ」という建学の精神は、今後いよいよひとりだちを始めることであろう。この建学の精神に対しては、それぞれの立場から種々なる考察が加えられて、「百花斉放」というような議論の湧きおこると共に、その統一せられた見解のひとりでに形成されることが強く希望されるのである。

この小論は、このような気運の高まることを期待して、あえて人間関係論的な見地からごくさやかな考察を加えようとしたものである。それにつけても筆者の浅学非才のため、この偉大なる建学の精神に対して、学祖松本先生の御遺志をどこまで反映することができたかということに関しては、はなはだ心もとなく感じる次第である。「そこところはそんなつもりではないよ」と仰せられるであろう先生の御慈愛あふれるお顔が、眼前に髣髴としてくるようである。

ところで、先生の御遺訓である「安んじて事を託さるる人となれ」という本学の建学の精神は、それぞれの立場の人々によって浅くも深くもいろいろに解釈することが可能であろうと思われるが、私はこの本文を次のような三つの部分に分けて考察していきたいと考える。

その一つは、「安んじて」ということ。

いま一つは、「事を託し、託される」ということ。

三つ目は、「人となれ」ということ。以上のような三つの部分にである。

それでは次節以下において、これらの問題を順次に考察していくことにしよう。

(一) 「安んじて」ということ

「安んじて」とは、一体どのようなことをいうのであろうか。試みに手許にある新明解「国語辞典」をひいてみると、それには「安んじる」という項目で次のような説明がなされている。

『(自上一) ①まちがい無いものとして、信頼する。『安んじて任せる』 ②それでよいとして、満足する。』

『現状に——』 ③(他上一) 安らかにする。安心させる。安んずる。『人心を——』と。(1)とするならば、本学の建学の精神の「安んじて」ということは、その文脈の上から考えて、まさしく①の「信頼して任せる」という

ことに他なるまいと思われる。

その場合、この「信頼して任せる」ということは、それ自体、単独でも成立しうるというなものでは決してなく、そこには「信頼して任せられる」という相手が予想されて初めて成り立つことであろう。換言するなら、「安んじて任せる」ということは、本来、「安んじて任せられる」ということと一対のものなのであるといえるであろう。このことをいまい少しく詳言するなら、私たちの人生は「安んじて任せる―任せられる」、俗にいう「持ちつ―持たれつ」という相依相関の人間関係において成り立っているということに他なるまい。つまり私たちは、時には人生の先輩や同僚として「安んじて任せる」ということもあれば、時には同僚や後輩として「安んじて任せられる」こともあるという具合に、「任せる―任せられる」「持ちつ―持たれつ」という人間関係のなかに生きているのであるといえるであろう。

このような人間関係のなかにいて、それでは「安んじて任せる」とは一体どのようなことをいうのであろうか。このように問うとき、その最も典型的な事例として、あの歎異抄における親鸞上人の次のような言葉がいきいきとして想起されるのである。

「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふむりて信ずるほかに、別の子細なきなり、念仏はまことに浄土にむまる、たねにてやはんべるらん。また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。」⁽²⁾（傍点は筆者）と。

ここには親鸞上人が、師として仰いだ法然聖人に対して「安んじて一切を任せている姿」が如実に描かれていることであろう。換言するなら、弟子としての親鸞の目には「よきひと」としての師の法然は、まさしく宗教的

真理の体現者そのものとして写っているといえることなのであり、この「よきひと」のいうことであるから全く間違いはないという絶対の信頼と確信とがそこには秘められているのである。それ故にこそ親鸞は、その結果がどうなるかということについては、「惣じてもて存知せざるなり」と語り、更にはまた「念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ」ともいい切っていたことなのであった。

このように、「安んじて任せる」ということには、「信頼して一切を任せる」ということと共に、「一旦任せたらには、その結果についてはどうあろうとも決して後悔しない」ということが極めて大事なことになるのである。しかも、この「安んじて任せる」という立場は、師・弟・関・係という「教育の場」においては、弟子としての親鸞の立場がまさしくそうであったように、主としては弟子とか学生などの立場に他ならないのである。

とするならば、この立場にある者は、あの親鸞において如実にみられたように、自分が全幅的に信頼するところの教師について、謙虚であると同時に誠実な態度において、その学問や人間性などを真摯に学び修得するといふことがこの上なく肝要不可欠な大事なことになるのである。

それでは次に、「安んじて任せられる」、「信頼して任せられる」という逆の立場について考えてみることにしよう。これもまた、「教育の場」においては、前者の「安んじて任せる」ということが主に弟子や学生の立場であったとするならば、その逆の立場としての教師の立場に他なるまい。つまり弟子の親鸞から宗教的真理の体現者として絶対の信頼を寄せられた師としての法然の立場がそうであったように、学問的真理の体現者、或いはその真摯な研究者としての教師の立場を意味していよう。とするならば、私たち教師は「よきひと」としての資質を先ず学問研究の面において不断に真摯に向上させると同時に、また人間性の陶冶においても絶えず研讀修行するといふことが、ひとりでに弟子や学生などから「安んじて任せられる」という信頼をかちうることにつながるので

はないかと考えるのである。しかもそれが、教師という人間存在の不可避的な宿命なのであると常に自戒して止まないものである。

以上においてみてきたように、「安んじて」ということの「教育的場」の意味については、「安んじて任せる」という学生（弟子）の立場のものと、「安んじて任せられる」という教師の立場のものと、このような二つの立場のものが大きく弁別されるのである。

しかしここで、改めて注意しておきたいと思うことは、この「教育的場」においてみられたような「安んじて任せる（学生の立場）―任せられる（教師の立場）」という関係は、「教育的場」から一旦離れるときには、その様相が大きく変わるのではないかということなのである。というのも、この「安んじて任せる―任せられる」という関係は、「世間的・社会的場」においては、「安んじて任せる」ということは学生（弟子）というような後輩の立場の者ではなくして、むしろ先輩とか目上の者とか上司とかというような立場の者であるといえるのに対して、「安んじて任せられる」ということは教師というような先輩の立場の者ではなくして、むしろ後輩とか目下の者とか部下とかというような立場の者であるといえるからに他ならない。

とするならば、本学の建学の精神が「安んじて事を託さるる人となれ」というとき、そこで目標とされているところの人間像は、「教育的場」における教師と学生との人間関係を土台としつつも、更には「世間的・社会的場」においても十分に通用しうるようなそれとして、同僚とか目上の者とか上司の者などから「信頼され」て、「安心して任せられる」ことのできるような人間、つまり実力があると同時に、また責任を全うしうることできるような人間になるということが広く目標とされているのであるといえるであろう。というのも、実力がないとするならばまず信頼されるということは決してありえないであろうし、それにまた折角、信頼されて事が任せられた

としても、相手の信頼や期待に十分に応える（response）ことのできるような能力と態度形成とが十全にでき上っていないとするならば、責任（responsibility）を全うしうるという人間であるとは決していいえないからである。とするならば、本学の学生諸君は、先ず商学部学生としての学力や教養などを徹底して身につけると同時に、また責任を十分に果たすことのできるような能力と人間性を限りなく陶冶するということがこの上なく大切なこととなるのである。

このように、「安んじて任せる―任せられる」ということは、「教育的場」と「世間的・社会的場」とにおいて、その力点のおかれ方の相違において大きく立場が異なるであろうと思われるのである。とはいえ、この相関の人間関係においては、「安んじて任せる」からには、その結果については「どうであろうとも一切後悔しない」ということが極めて大切なことになるのであり、これとは反対に「安んじて任せられた」からには、ともかくも実力を十二分に発揮して相手の信頼や期待に十全に応えるということ、つまり責任を完全に果たすということがこの上もなく大事なことになるという本質は少しも変わらないのである。

ところで、「安んじて任せる―任せられる」ということには、以上に指摘したようなことに加えて、更に次のようなことが深く考慮されなくてはならないのではないかと思われる。それは何かといえば、この「安んじて任せる―任せられる」という相関相関の人間関係は、「安んじて生きる」という実存的な生き方が深く体験されることにおいて、通常の「安んじて任せる―任せられる」という人間関係が、実存的な「呼応関係」としてのそれに深化されるのではないかということなのである。とするならば、ここでは一転して、「安んじて生きる」とは一体何かということの意味が改めて問われなくてはならないであろう。

莊子という古代中国の哲人は、「生を生とするものは不生なり」⁽³⁾と喝破している。つまり、私たちの人生(生死)を人生たらしめているものは、「不生なるもの」であるというのである。それが証拠には、私たち人間はこの世の中に生れたいと希求して生れてきたという者は誰もいないであろう。これに反して、私たちは死にたくはない、いついつまでも生きていたいと熱望しているとしても、いつかは必ず死ななくてはならないというのが、私たちの「定め」でもあるのである。ということは、私たちの生死は私たちの意志には全くかわりのないものとして、私たちを超えたところの大きいなるもの、つまり「不生なるもの」によつて支配されているということなのではなからうか。換言するなら、私たちの人生(生死)は、まさしく「不生なるもの」によつて「生かされて生き、死なされて死んでいく」ということに他ならないといえるであろう。とするならば私たちは、私たちを生かしもすると同時に、また死なせもするところの、この「不生なるもの」に対して全幅の信頼を捧げて、(というのも生死は大きいなる恵みであるからである)「すべてを委ね奉る」(ルカ)と祈ると共に、それと一体一如となつて「大安^{あん}心」のうちに生きていくという生き方がまさしく大事なことになるのではなからうか。

ところで、いま仮りにこの「不生なるもの」を「阿弥陀」と呼ぶとするならば、あの「法然と親鸞」との間にみられた師弟関係は、「阿弥陀—法然」、「阿弥陀—親鸞」というそれぞれの関係における阿弥陀との自他不二的な「大安心」の生き方が、つまり、それぞれにおいての「阿弥陀との一体一如的な呼応関係」(それは念仏のなかにおいて実現される)が、この両者(法然—親鸞)を結びつけていたといえることなのであり、それを媒介として、この両者の間に「安んじて任せる—任せられる」という人間関係(師弟関係)も成立していたことなのではないかと考えるのである。とするならば私たちも、この「不生なるもの」という「超越者」との「呼応関係」の実現

において、（ここで特に注意しておきたいことは、この「呼応関係」の成立のためには、「不生なるもの」を神とか仏とかという人格的なものとしてとらえることが大切であるということなのである。さもないければ、この「呼応関係」は成立しえなくなるからである）「安んじて生きる」という実存的な生き方を確立することにより、逆に却って「安んじて任せる―任せられる」という人間関係を真に深めていくということが極めて大事なことになるであろう。

以上においてみてきたように、「安んじて」ということには、何よりも先ず「安んじて生きる」という、「超越者との自他不二的な大安心」の生き方が私たちの人生の中心を貫いていることによつて、逆に「安んじて任せる―任せられる」という通常の人間関係も実存的な意味において真に深められるということを決して忘却してはなるまいと考えるのである。

それでは、この節の最後に、「安んじて任せる―任せられる」という人間関係を破壊するものとしての「安んじて任せられない」ということは、一体どういうことかという問題について少しく目を向けておくことにしよう。さて、この相依相関の人間関係のなかにおいて、互いに相手を「安んじて任せられなくするもの」、それは端的にいつて、「自分中心の生き方」をすることであるといえるであろう。いま宮澤賢治の、あの有名な「雨ニモマケズ」(4)という詩の一節をもじつて表現するとするならば、それは「ジブンヲカンジョウニ入レテ ミキキシワカラナクナル」というような自分中心の生き方のことなのであるといえるであろう。ともあれ、このような生き方をすることが、「安んじて任せる―任せられる」という人間関係を破壊するところの最大のものであるということは決して否定できないのである。しかも、このような生き方をすることは、第三節においても改めて論及されるように、「生来の自分」といわれるものの必然的な宿命的な生き方に他ならないということを、私たちは心のなかにし

つかりと銘記しておかなくてはならないのである。

とするならば、こうした生き方とは全く正反対の生き方をするということ、あの賢治があゝの詩のなかでまさしく歌っていたように、「ジブンヲカンジョウニ入レズニヨクミキキシワカル」というような「自他不二的な生き方」をするということが、（このような生き方をするものは「超越者」との一体一如的な関係を真に生きるものとして、「本来の自己」といわれるものであるが）こうした「本来の自己」に生きるといふ生き方が、「安んじて任せる―任せられる」という人間関係を真に成立させる根拠であるということをも再び改めて確認しておかなくてはなるまいと考えるのである。

それでは次節において、「安んじて任せる―任せられる」という人間関係の具体化としての、「事を託し―託される」という関係のあり方について更に考えてみることにしよう。

(二) 「事を託し、託される」ということ

「事を託し―託される」とは、一体どのような人間関係のことをいうのであろうか。先ずこのことから問うてみたいと考える。

「更くる夜半に 門を敲たたき

わが師に託せし 言の葉あわれ

今わの際まで 持ちしえびら箆へらに

残れるは『花や 今宵』の歌(5) (傍点は筆者)

これは尋常小学唱歌「敦盛と忠度」のなかの「忠度」のことを歌っている箇所である。私はこの事例のなかに、

「事を託し——託される」という場合の最も典型的な人間関係を見るような思いがするので、しばらくの間、平家物語の「忠度都落」に関して少し長いが引用させて頂きたいと考える。

「薩摩守忠度は、いづくよりやかへられたりけん、侍五騎、童一人、わが身共に七騎取て返し、五条三位俊成卿の宿所におはしてみ給へば、門戸をとちて開かず。『忠度』と名のり給へば、『おちうと（落人）帰りきたり』とて、その内さはぎあへり。薩摩守馬よりおり、みづからたからかにの給ひけるは、『別の子細候はず。三位殿申すべき事あ（ッ）て、忠度がかへりまい（ッ）て候。門をひらかれず共、此きはまで立よらせ給へ』との給へば、俊成卿『さる事あるらん。其人ならばくるしかるまじ。いれ申せ』とて、門をあけて対面あり。事の跡何となう哀也。薩摩守の給ひけるは、『年来申承は（ッ）て後、をろかならぬ御事におもひまいらせ候へども、この二三年は、京都のさはぎ、国々のみだれ、併^{しかしながら}当家の身の上の事に候間、そらく（粗略）を存ぜずといへ共、つねにまいりよる事も候はず。君既に都を出させ給ひぬ。一門の運命はやつき候ぬ。撰集のあるべき由承候しかば、生涯の面目に、一首なり共御恩をかうぶらうと存じて候しに、やがて世のみだれいできて、其沙汰なく候条、ただ一身の歎と存候。世しづまり候なば、勅撰の御沙汰候はんずらん。是に候巻物のうちに、さりぬべきもの候はば、一首なり共御恩を蒙て、草の陰にてもうれしと存候はば、遠き御まもりでこそ候はんずれ」とて日ごろ読をかれたる歌共のなかに、秀歌とおぼしきを百余首書あつめられたる巻物を、今はとてう（ッ）たゝれける時、是をと（ッ）てもたれたりしが、鎧のひきあはせより取いでて、俊成卿に奉る。三位是をあけてみて、『かかるわすれがたみを給りをき候ぬる上は、ゆめゆめそらく（粗略）を存ずまじう候。御疑あるべからず。さても只今の御わたりこそ、情もすぐれてふかう、哀も殊におもひしられて、感涙おさへがたう候へ』との給へば、薩摩守悦て、『今は西海の浪の底にしづまば沈め、山野にかばねをさらさばさらせ、浮世におもひをく事候はず。さらばいとま申て』とて、

馬にうちのり甲かぶとの緒をしめ、西をさいてぞあゆませ給う、三位うしろを遙にみく(ツ)てたたれたれば、忠度の声とおぼしくて、『前途程遠し、思を鴈山の夕の雲に馳』と、たからかに口ずさみ給へば、俊成卿いとど名残おしうおぼえて、涙ををさへてぞ入給う。

其後世そのちしづま(ツ)て、千載集を撰せられけるに、忠度の有しあり様、いひをきしことの葉、今更おもい出て哀也ければ、彼巻物のうちにさりぬべき歌いくらもありけれ共、勅勘の人なれば、名字をばあらはされず、故郷花という題にてよまれたりける歌一首ぞ、読人しらずと入られける。

ささなみや志賀の都はあれにしを

むかしながらの 山ざくらかな

其身朝敵となりにし上は、子細にをよばずといひながら、うらめしかりし事共也。」(6)

ここの箇所は、平家物語のなかでも特に感動的な場面であり、また心打たれる師弟の間柄ではあるであろう。

これこそ、まさしく「安んじて事を託し、託される」という人間関係の最も典型的な事例であるといえることな
のではなからうか。というのも、そこには先ず、歌道を通しての師弟二人の間に風雅の道に対する「こころのひ
びき合い」が顕著に認められるということ。次にはまた、忠度が歌に関しての忘れ形見のすべてを、自分が捕縛
されるかもしれないという大きな危険を犯してまでも師の俊成に全面的に託したということにおいて、他方また、
託された方の俊成にしても忠度の賦託に応えて朝敵となった弟子の歌を千載集に戴せるということが、自分自身
の立場をこの上もなくあやうくするかもしれないという危険を十分に承知しながらもあえて一首を読人しらずと
して採用したということにおいて、この二人の師弟の行為は共に「自分を無にした」ところの「無私の行為」で
あったということ。

このように、「安んじて事を託し、託される」という人間関係においては、互いに「共通する仕事」のためというような使命感（この場合には、歌道のためというような）に基づくところの「このころのひびき合い」がなければならぬと同時に、また「無私である」ということがその中核をなすといえることなのではないかと考えるのである。しかも、この二つのものは、つまり「このころのひびき合い」と「無私である」ということは表裏一体の関係をなすものであるということなのである。それではここで、「安んじて事を託し―託される」という人間関係における「このころのひびき合い」と「無私である」ということについて、（それはすでに前節においても指摘しておいたような自他不二としての「呼応関係」ということに他ならないのであるが）、少しく論及しておきたいと考える。

その場合、先ず想起されることは、あの忠度が日夜辛酸を重ねて読みおいたところの秀歌（百余首）のすべてを、一身の危険を少しもかえりみることもなしに師の俊成に全面的に託したときに、これに応えて俊成が忠度に対して述べている言葉のすばらしさである。

「か・か・る・わ・す・れ・が・た・み・を・給・り・を・き・候・ぬ・る・上・は、ゆ・め・ゆ・め・そ・ら・く（粗略）を・存・ず・ま・じ・う・候。御・疑・あ・る・べ・か・ら・ず。さ・て・も・只・今・の・御・わ・た・り・こ・そ、情・も・す・ぐ・れ・て・ふ・か・う、哀・も・殊・に・お・も・ひ・し・ら・れ・て、感・涙・お・さ・へ・が・た・う・候・へ」と。（傍点
は筆者）

ここには、歌道のためにあえて死を賭しても使命を果さんとする弟子の忠度に対する俊成の心からの思いやりと、また極めて厳しい状況下でありながら、その賦託に是非とも応えようとする俊成のきびしい決意とが端的に表明されていることであろう。

他方また、秀歌のすべてを師の俊成に託した後の忠度の心境の、これまた何んと晴れ晴れとしていたことであ

ろうか。

「今は西海の浪の底にしづまば沈め、山野にかばねをさらさばさらせ、浮世におもひをく事候はず」と。(傍点
は筆者)

そこには、歌道のために使命を果しおえた忠度の心の「安らぎ」が、しみじみにじみ出ていることであろう。このように、「安んじて事を託し、託される」という人間関係においては、「このころのひびき合い」と「無私である」ということが、その中心を貫いていることであろうと思われる。換言するなら、互いに「ある事」を共に完遂しようとする使命感が、「事を託し―託される」という両者の心を共鳴させるのでありと考えるのである。とするならば、ここでは一転して、使命感とは何かということの意味が改めて問われなくてはならないであろう。使命とは、字義通りには、「与えられた任務」、「自己に課せられた任務」のことをいうのであろう。それでは、「自己に課せられた任務」とは本来的にはどのようなことを意味するのであろうか。このことの本質を解明するためには、私たちの人生を人生たらしめている「不生なるもの」が、私たちに賦託したところの本源的任务を改めて自覚するということが極めて大切なものではなからうか。つまり、「不生なるもの」が私たちに賦託したところの本源的任务が本来の意味での使命ということなのであり、それをあくまでも完遂しようと意欲することが使命感なのであるといえるであろう。このことを、もう少し具体化するために、いま仮りに、この「不生なるもの」を「仏」と呼ぶとするならば、この「仏」が私たちに賦託したところの本源的任务とは、私たちの「本性」を「仏性」として自覚するということなのであり、(キリスト教的には「神の像」Imago Deiということになるであろう)この「仏性」、つまり「真実の自己」、「本来の自己」を実現しようとすることが本来の使命感なのであるといえるであろう。とするとき、このことはまた、あの忠度がいみじくも語っていたような「生涯の面目」と

いうことにも端的に通じるものがあると思われるのである。とするならば、あの俊成と忠度との間においてみられた「安んじて言の葉を託し、託される」という人間関係は、この両者が共に、歌道を通して、互いの「生涯の面目」、つまり「真実の自己」を実現しようとした使命感が、この両者の実存的な「呼応関係」を成立させていたのであるといえるであろう。

ひるがえって、本学に在職する私たちには、学祖の松本先生から賦託された「大いなる使命」が課せられているのである。それは、何かといえば、「有為な人間を育成する」という教育的大事に他ならない。しかも、この教育的大事においては、「汝自身を知れ」ということ、つまり「真実の自己」、「本来の自己」の自覚をすすめるということが一番大切なことであつたのである。とするならば、本学に在職する私たちは、この「汝自身を知れ」という「教育的大事」を完遂しようとする使命感に燃えることにおいて、また本学に在学する学生諸君は、あの建学の精神を達成しうるような人間になろうと努力することにおいて、共に学祖の賦託に応えていかななくてはならないと考えるのである。しかも、そこにこそ、本学における教師と学生との人間関係の成立根拠があるということを決して忘れてはならないのである。

以上においてみてきたように、「安んじて事を託し、託される」という人間関係においては、「ある事」を通して、「生涯の面目」、つまり「真実の自己」を実現しようとするところの使命感が、基本的にはこのような人間関係を根源的に成立させるといえることなのであり、そこに「私^{オナ}」のない、つまり「ジブンヲカンジョウニ入レナイ」という「こころのひびき合い」が、この人間関係の基底にこだますることなのであろうと痛感するのである。それでは更に、次節において、この「生涯の面目」、「真実の自己」の実現にかかわるところの「人となれ」とはどういうことか、という問題について改めて考えてみることにしよう。なお、ここであらかじめ「人となれ」、

「真実の自己になれ」ということについての結論を先取しておくならば、それは、「本来の自己」の想起において、絶えず「生来の自分」の生き方を克服しつつ、限りなく「本来の自己」へと帰還しようとする「還元の自己」に生きることなのであるといえるであろう。⁽⁷⁾ともあれ、「真実の自己」とは、このような構造をもつて生々と発展するものであると考えるのである。

(三) 「人となれ」ということ

「人となれ」とすすめることは、一体どのようなことをいうのであろうか。端的にいつて、それは、「真実の自己になれ」とすすめることに他なるまいと思われる。それでは、「真実の自己」とはどのようなあり方をするものか、ことをいうのであろうか。しかし、このことが問われるためには、その準備として、先ず万物、万象がどのようなあり方をしているかということに即して、この問題が考慮されなくてはなるまいと考えるのである。

ところで、万物、万象のあり方はそれ自身において、端的に、宗教的であるといえるであろう。この場合、宗教的ということは、すでに第一節においても指摘しておいたように、人間も含めて万物、万象がその存在の根底を、自身を超えたところの大いなるものによって支えられているという、まことに厳・粛・な・事・実のことをいうのである。このような問題を、いま少し詳細に考察するために、次のような古言に即して具体的に考えてみることにしよう。

「火は火を焼かず、水は水を流さず。」

火はその性質として、すべて一切のものを焼きつくす。だがしかし、火は火自身を焼くことは決してありえないであろう。何故なら、もし火が火自身を焼いてしまうとすれば、火はもはや火ではありえなくなってしまう

うからである。とするならば、火が火であるというのは、まさしく火が火でないものによって、つまり火が火を超えたところのものによって、火が火であることができるといわざるをえないであろう。水の場合にしても、事情は全く同じことなのである。このように、万物、万象は、その存在の根底を自身を超えたところの「大いなるもの」（『不生なるもの』、それは時には神とも仏とも、時には空とも無とも表現されるものである）によって支えられていたことなのである。そうとすれば、こうした厳肅な事実はまだ、私たち人間においても当然のことながら妥当しうるものとして、次のようなことが立言しうることなのではなからうか。

「私が真に私であるのは、私が私でないからである」と。

ともあれ、このようなあり方、つまり自己否定の要素を含むことにおいて「自他不二」のあり方をする「私」という存在こそが、万物、万象のあり方に十全に適ったあり方として、「本来の自己」という名前で呼ぶことができるのではないかと考えるのである。しかも、私たち人間はいまだ「自意識」や「物心」が芽生えない頃の「赤ん坊」や「幼な子」であった時期においては、端的に、このような生き方をしていたことなのでもある。

古今東西を通して、「赤ん坊」や「幼な子」が無邪気であり、純粹無垢であるということの評価は、何故か不變的なものがあるのではないかと思われる。たとえば、聖書のマタイ伝十八章には、次のようなことが記されているのである。

「よく聞きなさい。心をいれかえて幼な子のようにならなければ、天国にはいることはできないであろう。この幼な子のように自分を低くする者が、天国でいちばん偉いのである」と。

また、わが国の一休禅師の歌にも次のような歌があるのである。

生まれ子が しだいしだいに智慧づきて

仏におくなるぞ悲しき

とするならば、私たち人間の生涯のうちにおいては、「赤ん坊」や「幼な子」でいた頃が、ともあれ神や仏に最も近いところにいたといえることなのではなからうか。というのも、「赤ん坊」や「幼な子」は、いまだ物心や自意識をもたないままに、キリスト教的にいうならば「有りて在る者」(出エジプト記三の一四)としての神の御懷に抱かれて、神の御心のままに生きてあるところのものとして、また仏教的にいうならば、「生きとし生けるもの」を生かすと同時に、また死なせもするところの宇宙的大生命とのつなぎ目なしの生命をただただ無心に生きてあるところのものとして、いずれにしても「主客いまだ未分」「自他いまだ未分」の生をただただ安んじて生きていくという状態にあつたからに他なるまい。とするならば、「赤ん坊」や「幼な子」がいかに無邪氣であり、純粹無垢であるということの意味は、物心や自意識がいまだつかないうちは、いわば自他不二の自己として、万物、万象と一体一如の状態の生をただただ無心に生きていくからであるといえるであろう。しかも、このような自他不二の状態の生をそのままに生きてあるものは、たとえどのようなものであるとしても、それは神・仏という存在により近いものといえることなのであつた。否、それどころか、白隠禪師は実に「衆生(人間を含めた生きとし生けるもの、つまり万物・万象のこと)本来仏なり」と喝破されていたのでもある。とすれば、私たちは、「自他いまだ未分」「主客いまだ未分」の状態の生をただただ無心に「安んじて」生きてあるところのものは、端的に「本来の自己」という名前で呼ばれることが最もふさわしいであろうと考えるのである。

ところで、このような万物、万象のあり方に適つた「本来の自己」のあり方も、私たち人間においては、自意識の発生、並びにその確立ということとも相俟つて、次第に「生来の自分」というあり方が「本来の自己」のあり方を圧倒するようになるのである。というのも、「生来の自分」というあり方は、まさしく生誕以後における「自

意識」の発達が次第に「自らを他から分ける」ということにおいて、つまり「主客の対立」「自他の対立」において形成されるところの立場であるといえるからに他ならない。しかも、このような「生来の自分」という立場が形成されることになると、そこから私たち人間は必然的に万物、万象のあり方に適う「本来の自己」のあり方から転落せざるをえないというはめに陥ち入ることになるのである。それが、まさしくキリスト教でいわれるところの原罪の問題に他ならないのであり、また仏教でいわれるところの無明の問題にも通じるものがあるのでないか、と考えるのである。

ところで、キリスト教が主張するところの原罪の問題とは、あの「アダムとイヴ」の神話のなかに端的に象徴されているものであろう。聖書によれば、神は原人、「アダムとイヴ」に、エデンの園のなかにある知恵の木の実だけは決して食べてはいけないと厳禁されていたという。ところが、この二人は極めて悪賢い蛇の誘い——もしもその木の実を食べるならば、知恵の目がひらけ、神のような全知全能の存在になることができるであろうという誘いに乗せられて、遂に神の禁を破って知恵の木の実を食べてしまうのである。その結果、「愚痴」という知恵の目を開かれたところのこの二人は、自分たちが裸であるということを知ると同時に、また神の呼びかけに対して姿を隠そうとするのである。そこで神は、この二人が禁を破ったことを察知されて、大変に激怒され直ちにエデンの園から、この二人を追放してしまわれたという、あの神話にである。この神話は、まことに具体的に、私たち人間の「本来の自己」のあり方と、「生来の自分」のあり方という二つのあり方を示唆してくれることなのではないかと思われる。

では初めに、この神話が示唆してくれるところの「本来の自己」のあり方を、アダムとイヴとの生き方に即して考えてみることにしよう。とするとき、ここで想起されることは、アダムとイヴとがエデンの園のなかにあつ

て、いまだ知恵の木の実を食べない以前においては、恐らく彼等は自分たちが裸であるということを知らないと同時に、また神の御手のなかに直接に抱かれて、神との一体一如の生をそのままにまことに素直に生きていたであろうということなのである。換言するなら、アダムとイヴとは、神との自他不二的な間柄（『関係』）をじかに生きていて、真に「安んじて」生きていたということなのである。このように、自己自身の根底を、自己自身を超えたところの「大いなるもの」によつて支えられて生きてあるものこそ、「私が真に私であるのは、私が私でないからである」というような「自己否定」において存在するところのものとして、「本来の自己」といわれるもののあり方なのであり、それはまた万物、万象のあり方に即していえば「火は火を焼かず、水は水を流さず」ということになるのではないかと考えるのである。

それでは次に、このアダムとイヴとが蛇にそそのかされて知恵の木の実を食べた後においては、彼等の生き方は一体どのように変つたことなのであろうか。彼等は先ず、自分たちが裸であるということに気がつくと同時に、また神の呼びかけに対しても、むしろそれから逃れようとしたことなのである。（呼応関係の否定ということ。）そこに私たちは、アダムとイヴとにおいて、知恵の木の実を食べたことによつて、「愚痴としての自意識」の目が開かれ、「自らを他から分ける」という「自分の立場」が新たに形成された事情を端的にみるような思いがするのである。しかも、このような事情は、私たち人間においても、「生来の自分」が成長発達する場合のそれと比較して少しも変わらないのである。

さて、それならば、この「愚痴としての自意識」が芽生えることによつて、そこに形成されるところの「生来の自分」とは、論理的に表現するなら、どのように表現することができるであらうか。端的にいつて、それは次のような型に定式化することができるとあらうと考える。

「私が私であるのは、あくまでも私が私であるからである」と。

このように、「生来の自分」の論理とは、「本来の自己」の論理とは全く異って、「私」の否定の要素を少しも含むことのない、あくまでも自分に固執し執着するところの論理であつたといえるのである。しかも聖書は、このような「自分の存在」にあくまでも執着して、自身の根底を支えているところの「大いなるもの」から離反することを、いみじくも「原罪」として把えていたことなのであつた。（こうした問題は、また仏教においても、自分の存在や所有物に執着して生きることが、無常、無我の理に反するものとして、「無明」とされていたことと軌を一にするものといえるであろう。）

それでは、このような「生来の自分」という存在にあくまでも執着して生きる立場からは、どのような問題が生ずることなのであろうか。そこには、二つの問題が生じるであらうと思われる。その一つは「ニヒリズム」という問題であり、いま一つは「エゴイズム」という問題である。しかも、この二つの問題は表裏一体の関係をなすものであるといえるのである。というのも、「私が私であるのは、あくまでも私が私であるからである」という「生来の自分」に執着して生きるということは、いわば「自分」という袋小路のなかに閉じ込められた状態のことをいうのであり、そこからの脱出口が見つからない場合には、「生きる方向性の喪失」という「ニヒリズム」に陥ち入らざるをえないと同時に、また「生きる方向性の喪失」という問題は、逆に却って「自分中心に生きる」という「エゴイズム」の問題を強化せずにはおかないからである。換言するなら、「ジブンヲカンジョウニ入レテ（エゴイズム）ミキキシワカラナクナル（ニヒリズム）」という問題に他ならないのである。

とするならば、本学の建学の精神が「安んじて事を託さるる人となれ」というとき、このことを最も阻害するものは、「生来の自分」にあくまでも執着して生きるという生き方なのであるといえるであろう。というのも、そ

れはまさに「迷い」そのものの生き方に他ならないからである。それかあらぬか、道元禪師もこうしたことについて「自己をはこびて方法を修証するを迷とす」⁽⁷⁾と端的に語られていたゆえんなのであり、また至道無難禪師も次のような歌を詠まれていたのである。

我ありて 見聞覚知する人を

生き畜生とこれをいうなり

とするなら、このような「生来の自分」を克服して生きるということが、まさしく建学の精神に十全に適うというものであろう。換言するなら、「本来の自己」の想起において、「生来の自分」のあり方を絶えず反省し続けると同時に、また限りなく「本来の自己」に帰還しようとする高次の立場の自己―それを仮りに「還元の自己」という名前で呼ぶとするならば―このような「還元の自己」に生きるということが、「人となれ」ということに他ならないのではないかと考えるのである。（私は今年、還暦を迎えた。還暦を迎えてつくづく思うことは、還暦とは「本来の自己」に再び還えるということなのではないか、ということである。）それはまた、表現を変えていえば、「生来の自分」に執着する「愚痴としての自意識」を克服して、「本来の自己」に帰還するための「叡知としての自意識」への転換ということに他ならないといえるであろう。つまり、道元禪師がいわれたような「万法すすみて自己を修証するは悟りなり」⁽⁸⁾ということにおいて、端的に成立するであろうような「叡知としての自意識」を確立することが必要不可欠になるうと考えるのである。このことを、更に理解しやすくするために、宮澤賢治の言葉に即しているならば、「ジブンヲカンジョウニ入レテ ミキキシワカラナクナル」というような「愚痴としての自意識」を転換して、「ジブンヲカンジョウニ入レズニ ヨクミキキシワカル」というような「叡知としての自意識」を確立することがまさしく大切なのであるといえるであろう。

結 語

「法華經」という經典は、「真実の自己」になれということを説いて止まなかったという「常不輕菩薩」について、次のようなことを記している。

「その時、一の菩薩の比丘あり、常不輕と名づく。得大勢よ、何の因縁をもつて常不輕と名づくるや。この比丘は凡そ見る所有らば、若い比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷を皆悉く礼拝し讃歎して、この言を作せばなり『われ深く汝等を敬う。敢て輕め慢らず。所以は何ん。汝等は皆菩薩の道を行じて、当に仏と作ることを得べければなり』と。

しかも、この比丘は専ら經典を讀誦するにはあらずして但、礼拝を行ずるのみなり。乃至、遠くに四衆を見ても、亦復、故に往きて礼拝し讃歎して、この言を作せり

『われ敢えて汝等を輕しめず。汝等は皆當に仏と作るべきが故なり』と。

四衆の中に、瞋志を生じ心淨からざる者ありて、惡口し罵詈訾りて言く

『この無智の比丘は、何れの所より來たるや。自ら、われ汝を輕しめず、と云いて、われ等がために、當に仏と作ることを得べし、と授記す。われ等は、かくの如き虚妄の授記を用いざるなり』と。

かくの如く、多年を経歴して、常に罵詈訾るるも、瞋志を生さずして、常にこの言を作せり

『汝は當に仏と作るべし』と。

この語を説く時、衆人、或いは杖木、瓦石を以つてこれを打擲けば、避け走り、遠くに住りて、猶、高声に唱

えて言わく

『われ敢えて汝等を輕しめず、汝等は皆当に仏と作るべし』と。

それ、常にこの語ことばを作すを以つての故に、増上慢の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷は、これを号なづけて常不輕となせるなり。⁽⁹⁾」と。

以上においてみたように、常不輕菩薩という方は、およそ人々の姿を見つけたような場合には、「あなた方はまさに仏となられる方々ですから」といって礼拝するのが常であつたものである。そうすると、礼拝された方の人たちは礼をいったかという、逆に激怒して、杖木で擲いたり、或いはまた瓦石を投げつけたりすることなので、常不輕は常に逃げ廻つては難を避け、猶、声高に「あなた方は仏になる方々ですから」といって礼拝することを決して止めなかつたといふのであつた。

ここには、端的にいつて、万難を排してでも「汝自身を知れ」ということをすすめる、教師のあるべき姿が見事に描かれているのではないかと思われる。そしていつしか、この私の眼には、あの常不輕菩薩の姿が学祖松本武雄先生の姿と二重写しとなつて大きくダブってくるのである。というのも、常不輕菩薩が常に「われ敢えて汝等を輕しめず、汝等は皆当に仏と作るべし」と説いたところを、松本先生は別の表現で「安んじて事を託さる人となれ」と切実に説かれたのであるから。

ところで、この常不輕菩薩の話は人間関係論的にみた場合、直截的にいつて、次にみるような極めて大切な三つのことを教えるものではないかと思われる。

その一つは、人間は「眞実の自己」の存在には容易なことでは決して氣付かないということ。

その二つは、その原因は人間の心の奥底にひそむところの卑屈心にあり、それがまた円満なるべき人間関係を

阻害する最大のものであるということ。

その三つは、それ故に、人々をしてこのような「真実の自己」の存在に気付かせると同時に、また心の奥底にひそむところの卑屈心を除去するための行為は、大いなる愛行（＝慈悲行）であるということ。

とするならば、本学の建学の精神に関連して一番目の問題についていえることは、「安んじて事を託さるる人となれ」ということが、実は「ある事」を「託し―託される」という人間関係を通しての「真実の自己」、つまり「自己不二的な自己」の実現に他ならないということをしつかりと銘記しておかなくてはならないということなのである。

二番目の問題についていえることは、人間は「生来の自分」に執着して生きるときには、心の奥底に知らずして卑屈心を宿すことになるのであり、それが時にはいわれのない優越心として、時には劣等心として発現することになるということなのである。たとえば、常不輕菩薩を杖木・瓦石で打擲うとした人々が、如何に優越心に満ち満ちた高慢ちきな人間であつたかということについて、法華経は赤裸々に次のように描写していたのである。

「四衆の中に、瞋志を生じ心淨からざる者ありて、悪口し罵詈雑言して言く

『この無智の比丘は、何れの所より来たるや。自ら、われ汝を輕しめず、と言いて、われ等がために、当に仏と作ることを得べし、と授記す。われ等は、かくの如き虚妄の授記を用いざるなり』と。（傍点は筆者）

このように人間は、その心底に深く卑屈心を宿していることによって、それが時には優越感となり、また時には劣等感として作用するということを、私たちは決して忘れてはなるまいと考えるのである。とするならば、私たち教師は、私たちの心や学生たちの心のなかにひそんであろう卑屈心を取り除くために、何はともあれ全力投球をしなくてはならないのである。

さて三番目の問題に関していえることは、私たちの心のなかにひそむところの卑屈心は、他者に対する自他不二的な愛（『慈悲』）の実践が、このようなことをする自己をまさしく自己祝福しうるようになるということにおいて、はじめて除去されるということなのである。そのためには、私たちは次のような六心において日常性を生きたということが、極めて大切なことになるのではないかと考える。

日常の六心

- ・人間を超えた崇高なものに対して、オソレオオシと応える敬虔な心
- ・オカゲサマでと応える謙虚な心
- ・スミマセンと応える反省の心
- ・ハイと応える素直な心
- ・ワタシガシマスと応える奉仕の心
- ・アリガトウと応える感謝の心

ともあれ、このような日常の六心において生きることが、学祖松本武雄先生の御遺訓である「安んじて事を託さるる人となれ」という「呼びかけ」に対して具・体・的・に「応える」ことのできるような人間性を育成しうることであろうと確信して止まないのである。

では最後に、現代の常不軽菩薩であられた学祖松本武雄先生が、「安んじて御永眠遊ばされること」を心から祈りしつつ、まことに拙い論文のペンをおくことにする。

註

(1) 新明解国語辞典 第三版 一一六八頁 三省堂 一九八二年

(2) 歎異抄（野間宏）二九頁—三〇頁 筑摩書房 一九七八年

(3) 莊子内篇（福永光司）新訂中国古典選⑦二五二頁 朝日新聞社 昭和五十年

(4) 宮澤賢治詩集 現代詩文庫 一二九—一三〇頁 思潮社 一九七五年

雨ニモマケズ

風ニモマケズ

雪ニモ夏ノ暑サニモマケヌ

丈夫ナカラダヲモチ

慾ハナク

決シテ瞋ラズ

イツモシズカニワラツテヱル

一日ニ玄米四合ト

味噌ト少シノ野菜ヲタベ

アラユルコトヲ

ジブンヲカンジョウニ入レズニ

ヨクミキキシワカリ

ソシテワスレズ

野原ノ松ノ林ノ蔭ノ

小サナ萱ヅキノ小屋ニヰテ

東ニ病氣ノコドモアレバ

行ツテ看病シテヤリ

西ニツカレタ母アレバ

行ッテソノ稻ノ束ヲ負ヒ

南ニ死ニサウナ人アレバ

行ッテコハガラナクテモイイトイヒ

北ニケンクワヤソシヨウガアレバ

ツマラナイカラヤメロトイヒ

ヒデリノトキハナミダヲナガシ

サムサノナツハオロオロアルキ

ミンナニデクノボートヨバレ

ホメラレモセズ

クニモサレズ

サウイウモノニ

ワタシハナリタイ

(5) 日本の唱歌(上) 明治篇 金田一春彦 編 二二二—二三三頁 講談社文庫 昭和六十年

(6) 平家物語 日本古典文学大系(33) 二〇二—二〇四頁 岩波書店 昭和四十四年

(7) この問題については、拙稿「自己とは何者ぞ」商大論集第十七卷合併号昭和五十九年を参照されたい

(8) 道元(上) 日本思想大系(12) 「現成公按」三五頁 岩波書店 一九七〇年

(10) 法華經(下) 一三二—一三六頁 岩波文庫 昭和四十三年