清沢満之に於ける宗教的実践とその意義について

藤原正寿

一

清沢満之をなぜ学んでいくのかということについて、まずその基本的姿勢を確かめておきたい。宗教者として現代を生きようとした時に、人間としての存在が問われるような様々な問題がそこに存在する。そして現代という時代のなかで、宗教ということの意味が根本的に問い直されているのを強く感じるのである。さらにいえば、宗教ということの本来的意義が急速な科学技術の進歩による経済の繁栄のなかでほとんど見失われ、忘れられてしまっているというのが現状ではなかろうか。そしてこのような経済的価値観万能の時代のなかで、人間存在そのものが問われるような問題が次々と浮き彫りになってきているように思うのである。しかしながら、真面目にこのような課題に向かおうとする時、現代に於いては宗教ということへの無関心が強い傾向としてあるように思われる。しかしそれは宗教という言葉、或いは宗教ということが現代の日本に於いて、取り上げられていないという意味ではない。むしろ現代、特に昨今では新たな宗教ブームが起こっているかのようにさえいわれている。そしてこのような社会現象としてある宗教は、その質に於いて民俗的呪術的宗教性を指向し、保持するものである。これが現在の日本の状況ではなかろうか。

このような状況を生みだした原因を、明治以降の宗教教育の欠如にみていく西谷啓治の言葉に注目したい。西谷は「宗教の現代的課題について」と題した論文の中で、次のように語っている。

明治以後の日本では、人間を作るための、基礎的部

分に空白が残されて来たのである。

吾国の教育は、国体の観念にその空白を満すべき役割を与へた。国民教育に於ても国体観念の鼓吹のみに重点を置き、宗教教育は全く為されなかった。もとより、信仰の自由が認められ、宗教は個人の私的生活に関するものとして干渉はされなかつた。併し積極的な奨励を伴はぬ不干渉としての「信仰の自由」は、実際には無信仰への自由とならざるを得ない。その結果、宗教に無関心であることが当り前の状態であり、宗教を求めることは特異な事柄であるといふような観念を、国民に植ゑつけたのである。

（中略）国民の精神に於ける基礎的部分が空洞になつてゐることこそ、現在なほわが国に潜在する最も大きな危機であると考へるのである。この空洞を充し得るものとしては宗教の外にはない。[1]

このような宗教的教育が為されないという形での「信仰の自由」がもたらした、「宗教に無関心であること」を当然とし、「宗教を求めること」を「特異な事柄」とすることが、国民の大多数によって通念化されていることを西谷氏は、我が国に潜在するもっとも大きな危機であると把握するのである。さらに、現代様々な形で露呈している人間の生存をも脅かすような数々の問題も、この「人間を作るための、基礎的部分」に於ける「空白」を糾弾する形で具体的に問いを突きつけているといえるのではなかろうか。

この「人間を作るための、基礎的部分の空白」或いは「国民の精神に於ける基礎的部分」の「空洞」ということを、我が国に於ける最も大きな危機であると掘り下げる西谷は、人間を作るための「空白」或は「空洞」を充し得るものは、宗教以外にないとしている。これは逆にいえば宗教とは、人間が人間となるための基礎的部分を荷なう用きでなくてはならないということであろう。このような、人間が自分の思いに先立って人間であるということを自覚化できるような用きとしての宗教、この意味において真に人間のための教育といい得るものとして宗教を自らの身を道場として、明治という時代の中で我々に先駆けて、実践的に明らかにしていったのが、清沢満之という人である。つまり満之は、信仰或いは信心、彼自身の言葉に依れば「宗教的精神」「宗教的信念」ということと、社会的実践ということを机上の空論として関連づけた人ではなく、正に社会の只中に於いて、宗教者としてその信仰を生きた人である。換言すれば、様々に

生き合う人間社会の中に私心なく生ききった人であり、その中で死にきっていった人である。この清沢満之の生涯こそが、親鸞が願生道を歩む者として明らかにした人間像である「真仏弟子」として生きるということの具体的在り方ではなかろうか。又このような人間としての歩みは、社会の只中に於ける宗教の実践、或いは教育の実践という意味を持つものであるといっても、間違いではないように思うことである。

今様々な形で、現代に露出している問題に対する取組みということを主な契機として、近代以降の様々な思想をもう一度洗い直していこうという動きがある。その中で清沢満之について、満之に於ける社会性の欠如ないしは社会的実践の欠如ということが言われ、満之の信念の内容であるいわゆる精神主義が、国家に対する従属の論理ではないかという疑問が提出されている。このような批判や疑問のなかで、むしろ真に社会或いは国家ということを見据え、その只中にあって親鸞開顕の仏道を根拠として、人間存在の事実を確かめることに依って、教育という実践に身を捧げきった人として清沢満之を私は仰ぐのである。

二

周知のように満之の生涯は、僅か四十年という短いものであった。特に満之がその宗教的活動を展開したのは、明治二十年代から三十年代前半にわたる約十五年間に過ぎなかった。しかしその時代は、まさに激動の時代であった。

近代という時代は、日本史上まれにみる変革の時代であったということができる。急激に流入してくる西欧のイデオロギーや、文化に対応し、それまでの長期に渡る幕藩体制から脱却して、欧米の烈強に伍していくために明治の国家は、「富国強兵」政策のもと、海外への人材の派遣とともに、国家に有益な人物の育成を計っていく。仏教教団もその存亡をかけて人材の育成ということに力を注いでいくのである。明治五年の教部省・大教院の設置による国家の神道国教化という宗教統制。この大教院設置は、もともと仏教教団の側から願い出て実現したものであった。しかしながら、開設された大教院の実状は、大教院の置かれた芝の増上寺において本堂から阿弥陀仏が撤去され、山門の前には大鳥居が建てられるなど、まさしく神道を国教としようとする宗教統制そのものであ

った。このような状況のなかで、西本願寺派の島地黙雷は、宗教事情を視察中のパリから、「政教の異なる固より混淆すべからず」と政教分離の建白書を提出し、真宗の大教院からの分離を要求している。又一方で、急速に近代化する潮流の中で、明治十一年の日本基督教伝道会社設立等、キリスト教を主な媒介とするヨーロッパの近代思想が凄じい勢いで流入してくるのである。このような近代ヨーロッパの思想は、近代的自我の主張によって、伝統的仏教教団に思想的挑戦を挑んでくるのである。このような内外からの攻撃という危機的状況を先の島地黙雷がそうであったように、その宗門のすぐれた人材を海外に派遣するなどして、ヨーロッパ思想を取り入れ、仏教の真理性を明らかにしようとすることなどの努力によって、既成仏教教団は、乗り切ろうとするのである。

このような時代状況の中で、特に宗門内に於ける人材の養成ということに力を注いでいた教団の一つである大谷派に於ける人材養成のための教育機関として、明治七年に開設された育英教校に満之は、明治十一年に入学するのである。その「育英教校條規」の第一章は、総規として次のように謳っている。

第一章　總　規

本校ハ一派中連枝ヲ初メ平僧地ニ到ルマテノ長二三男或ハ弟等ノ俊英抜群ナル者ヲ精選シテ入學セシメ傳燈ノ眞教師タラシメンカ為ニ設立スル所ナリ故ニ其父兄及我教徒タル者ハ此意ヲ體認シ其秀俊ヲシテ著實勉強セシメ異日布教ノ責ニ任シ永ク宗門ノ干城トナリ國家有用ノ材ヲ成シ宗徒ノ本分ヲ盡スヘキノ義ヲ領シ晩成ヲ期シテ小就ニ躁進セス兒童ヲシテ此ニ方向ヲ誤認セシメサルヲ要ス②

この育英教校への入学ということが満之に於ける、大谷派なる教団との関わりの出発点である。おそらく満之は、この条文を知っていたであろう。彼をしてこの育英教校入学への道を選ばしめたものは、偏えに彼の向学心である。しかしながら一旦そこに身を置いたからは、そのなかに於いて精一杯その「永ク宗門ノ干城トナリ國家有用ノ材ヲ成シ宗徒ノ本文ヲ盡ス」という要請に応えていこうと満之は努力したのであろう。その様子はいくつかのエピソードによって語られている。同時に満之は当時の、先に挙げたような時代の潮流を敏感に感じていたに違いない。ここから自覚的な満之の求道の歩みが始まるのである。それは、真に宗門たり得るものの処在を問うということ、そして同時に真に国家にとって有用なる人材と

なるとは、如何なるところにあるのかということを問うこととして、次第に満之の人生の歩みの中で掘り下げられていくのであるが、この育英教校への入学というところにその出発点があるのである。

育英教校を終了後、さらに教団の援助によって、明治十四年東京に留学し、その翌年東京大学予備門に入学、翌十六年東京大学文学部で宗教哲学を学ぶことになる。そこで満之は、近代ヨーロッパの思想、特にヘーゲルやカントの哲学を積極的に学び取っていくのである。一方で彼は、井上円了創設の哲学館において論理学や純正哲学を講義した。またこの東京留学時代に満之は沢柳政太郎と知り合っている。この沢柳との出会いは、彼の人生に大きな意味を持つことになる。

この沢柳政太郎は、東京大学予備門時代満之の一級下におり、満之の終生の友となった人物である。大谷派との関係も深く、満之の招聘により、明治二十六年大谷派の教学顧問、大谷尋常中学校長に就任している。そして満之や、稲葉昌丸、今川覚神らと共に、大谷派の大中学校の学制の改革に取り組んだ人である。又、日本に於ける教育家として著名な人物であり、文部次官、京都帝大総長などを歴任している。この沢柳を招聘し行おうとした明治二十七年からの学制の改革、さらにはそこから起ってきた白川党の宗門改革運動もおそらく、単なる宗門政治の刷新という限定された事柄として捉らえるべきではないように思われる。満之が、育英教校入学を出発点とし、東京大学留学により積極的に学び取ってきた西洋の思想を通して培ってきた、明治という時代を背負うような課題を果していくための取り組みの一環と見るべきではないであろうか。満之在世の頃から現在に至るまで、大きな疑問とされている、明治二十一年の、京都尋常中学校の校長として京都に赴任するという出来事についても、同じように考えることはできないであろうか。当時東京大学で優秀な成績を修め、彼がそれを望んだならば社会的な栄達は間違いないと約束されていた満之のこの決断は、彼の周りにいた人々にとって大きな疑問とされたことであった。その理由を、多くは彼の倫理的性格の故と了解されている。しかし果して、それだけの理由であったのであろうか。この理由を示す資料として、彼自身が時折語ったとされる次の言葉がある。

身は俗家に生れ、縁ありて真宗の寺門に入り、本山の教育を受けて今日に至りたるもの、この点に於て、余は篤く本山の恩を思ひ、之が報恩の道を尽さゞる

べからず。[3]

ここにある「本山の教育を受けて今日に至りたる」ということは、単に財政的援助を受けたからというだけではないのではなかろうか。この、教育を受けたという一点に集約して彼が本山の恩を語るとき、おそらく教育ということが近代という時代に於いて、国家あるいは国民にとって最も大切な意味をもつという時代的要請の把握の中で、さらにその教育の根本となるようなものが大谷派という宗門の中にあるのではないかという直覚があったのではないであろうか。この直覚を内容づけるものとして『清沢満之論』のなかで寺川俊昭氏が指摘しているように、母の篤い求道的生活態度と、それを育んだであろう真宗教団への洞察があったといえるのではなかろうか。明確にこれこれこういう理由があったということではなくして、生活を共にしてきた人の生き様のなかで、感じること引かれることがあっての行動というところに、実は大切な意味があるように思われる。ただこの時点では未だ教育の意義について、あるいは宗門の意義について、明確な自覚というものは満之のなかに無かったといえる。この直覚を自ら実践的に確かめていくかのように、教育ということあるいは宗門ということの意義を尋ねていく活動を京都に来てからの満之は展開していくのである。この一環として学制の改革、さらにはいわゆる教団改革運動を位置づけることができるのではなかろうか。この学制の改革及び教団改革運動については詳しく見ていかなくてはいけないのであるが、それは別の機会に譲りたい。しかしながら、学制改革中、大学寮本科第二部を

宗余乗ヲ教授シ且ツ外国語ニ依リテ哲学及近世科学ノ大綱其他須要ナル学科ヲ教授スル所[4]

と位置づけていることなどを見ると、満之らが学制改革に託したことは、正しく時代社会の要請に即応できる体制を持つ人材教育の場となるということであろう。周知のようにこの学制の改革は中学生のストライキ事件を契機として頓挫していくのであるが、この頓挫により満之のこの改革に託した願いが消えたわけではない。むしろより明確にその課題が見えてくることになるのである。ここにいわゆる教団改革運動が必然するのである。ここで満之が見ているのが「仏教者蓋自重乎」と、叫ばざるを得なかったような、大谷派宗門に関わる人間の腐敗堕落である。そしてこの原因を、

僧侶の腐敗、今日の極に至りしもの、その事情一にして足らずと雖も、其の主要なる原因は僧侶教育の

怠慢に在り。[5]

としている。しかし満之は、自らはその身を厳しく律し、いわゆる禁欲自戒の生活をしながらも、例えば福田行誡のようにその戒律に依り仏教を復興しようとしたのではなかった。この「僧侶教育」について、「真宗大学新築の位置について」と題して次のように語っている。

東京は吾が邦文化の中心にして、社会の体勢の最も早く現るゝ地たるのみならず、又吾が邦に在りて海外の事情を観察するに最も便利なる處なり。（中略）今後の仏教は少くとも教育の中心を東京に定めざる可からざるなり。且つ夫れ今日の僧侶が、虚名を競い、小利を争ふて、日に兄弟鬩牆の失態を演じ、自己あることを知りて一派あることを忘るゝが如き者多き所以も、一は社会の体勢に暗くして、其の本分を自覚せざるに因らずんばあらず。故に真宗大学を東京に置くは、独り有用の知識を集むる所以なるのみならず、その精神的教育の上に於いて、特に尠からざる利益あるを見る。[6]

満之はこのなかで、僧侶の腐敗の原因を「社会の体勢に暗くして、其の本分を自覚」していないからであるとしている。当時大谷派はその二大事業とされた負債の返済と両堂の再建を成し遂げたばかりであった。ある意味に於いてはここに大谷派、延いては浄土真宗の隆盛を見ることも不可能ではない。しかしながら満之は、ここに宗門の危機的状況を見たのである。宗門の処在を「大谷派なる宗教的精神の存する所」と確かめた満之にとってその処在は、「社会の体勢」を敏感に察知し、「海外の事情」をも含む世界的規模に於ける時代の把握のなかに於いて、宗門人としてその課題を荷なっていけるような宗教的精神を確立せしめるような教学そのものである。そしてこのような宗門人としての「本分を自覚」せしめる場、つまり宗教的精神を確立するということの具体相として真宗大学という教育の学場を東京に開くというのが、満之が教団改革といわれることで実現しようとしたことであるといえるのである。満之は「教育時言発行の主旨」のなかで次のように述べている。

況んや大谷派本願寺は、余輩の拠って以て自己の安心を求め、拠って以て同胞の安心を求め、拠って以て世界人類の安心を求めんと期する所の源泉なるに於ておや。[7]

このように、「世界人類の安心を求め」ることと、「自己の安心を求め」ることとが同じ地平で成立する根拠を支

える「源泉」として満之は大谷派を、その教学を見ていこうとするのである。同時にこのことは、そのような質をもたない教学、むしろ積極的に宗門人をして「其の本分を自覚」させないような形で機能する特殊な教学に対する激しい批判となって顕現する。「貫練会を論ず」のなかでこのような教学を満之は、

註疏の上に註疏を重ね、解釈の上に解釈を加え、本を捨てゝ末に趨り、源を忘れて流を趁ひ、反りて益々聖教の意味に遠ざかるもの[8]

と、その問題性を浮き彫りにし、激しく批判している。ここまで尋ねてきて思うことは、満之に於ける教団改革運動とは、その質に於いて教学革新、教育改革という意味をもつものとして位置づけすべきことであるということである。東京時代に様々な形で学び取った時代社会の要請を受け、この課題を果す場として選び取った大谷派なる教団を、自己の身を通してその本来的意義を回復していくということこそ満之のいわゆる求道の本質であり、教団改革運動であったのである。この教団改革運動の経緯を詳細に書いている佐々木月樵、当時山田月樵の『白河録』は、その最後に、

明治三十六年六月六日　　清沢満之師逝去
明治三十九年四月十六日　　渥美契縁師逝去
共に我が教学界の恩人なり。慶喜奉讃つとむべし。[9]

と記している。この二人の名を挙げてあるということは、おそらく教団改革運動そのものを示しているのであろう。そしてこの二人を「教学界の恩人」と位置づけているということは、この運動を単なる政治運動としてではなく、教学的営為として確認しているということではないであろうか。この月樵による確認は、大谷大学樹立の精神の内容に大きな意味を与えたと思われる。

満之がこのように、時代社会のなかで世界人類の安心の源泉となるべき責任を負うものとして宗門の意義を確認し、この宗門の面目を、

教学は宗門命脈の繋る所、宗門の事業は教学を措いて他にこれあるを見ざるなり。[10]

と教学に見ていくということは、時代社会が要請し、その課題を果していくものを宗教に見たということであった。このことは、宗教がその宗教性を放棄することに依って国家のなかで、その存在を位置づけようとすることへの痛みと、国家の宗教への無知に対する哀れみとして発露する。同志社は、明治三十年校長になった横井時雄によって、「不易」であるはずの同志社通則第一章「綱

領」を、徴兵猶予の特典を得る目的でその一部を削除する。その条文は、

第三条　本社ハ基督教ヲ以テ徳育ノ基本トス[11]

というものである。これに対して満之は、「吾が教界の教育家に警告す」と題して論及している。そのなかで満之は、

然るに、同校長は唯々としてかの所謂内訓なるものに聴き、其の社の生命たる綱領を删除する事、恰も贅疣を去るが如くなるを見ては、余輩之を怪しまざらんと欲すと雖も、それ得べけんや。[12]

宗教を、その教育の基本とする学校であるという綱領を「社の生命」であるとし、その綱領の削除は、教育の場としてその生命を自ら放棄することであると、痛みを込めて語っている。さらに同志社の校長にこのような、宗教の精神を削除することを要請してくる国家、この場合具体的には文部大臣の宗教に対する無知に対して、宗教ということの意味することを理解させる徹底した努力を促している。しかも論文中にも言及し、又論題が端的に示しているように、これは同じ仏教界の教育家に対する警告として書かれたものである。つまりここに、満之の国家に関わる宗教者の基本姿勢が表現されているように思われることである。満之に於いて宗教とは、後に彼が「真宗大学開校の辞」のなかで自覚的に、

一国の精神的文明は宗教の力に俟つこと最も多し。[13]

と告げているように、国家の精神的支柱となる力を持つものとして頷かれたものである。実際に機構としてある国家、その行政機構の当事者が志向するところの国家観を超えたものとして、世界人類の課題を背負うものが宗教であるという、自負と責任感が満之にはあるのである。政府が、教育勅語を中心にした教育政策により、国家体制を確固たらしめようとしていくなかで出された、「帝国大学令」を受け、明治三十二年に発布された「真宗大学令」は、その第一条に次のように謳っている。

真宗大学ハ宗門ノ須要ニ応スル学科ヲ教授シ及其蘊奥ヲ研究セシムルヲ以テ目的トス[14]

この条文は、「国家」という言葉を「宗門」に置き換えている以外は、「帝国大学令」のままである。敢えて政府の法令を利用するような形で宗門ということに託された教育の荷なうべき課題を示すのは何故か。ここに国家の体制に従属することによって、宗派を保持しようとするのではなく、むしろ宗門という言葉で示されるものの精神にこそ、真に国家の課題が果されていくのであるとい

う満之の信念の内実があるのであろうか。

三

明治三十三年三河安城で三為会が開かれた。その夜、西瓜を食べながらのなごやかな懇談がもたれた。その折端なくも宗門のことに話題が及んだ時、多田鼎が、「宗門の革新、竟に望むべからず、余は念を宗門に絶てり」と語ったのに対し、満之が励然と次のように喝破したと、多田自身が次のように伝えている。

子、何をかいふ。革新望むべからざるが故に、念を宗門に絶つとは、何等の鄙劣薄情ぞや。かばかりの所謂腐敗混乱を恐れて、他に避けんとするが如き怯劣の志を以て、他に行いて、果していかほどの事を為し得べしと思ふぞ、若し他にありて若干の成功を得べしとせば、其力之を宗門に施して、何ぞ見ゆることなしとせむ、又子は今まで受け来れる宗門の恩誼を忘れたるか。（中略）宗門腐らば腐るほど、我等は其の中に居て努めざるべからざるに非ずや、宗門亡びなば、末徒、それと共に亡ぶ、何の不可なる処かある。[15]

育英教校入学を端緒とし、周囲の人からは「小さな舞台」としか見られなかった大谷派なる宗門を直覚に依って選び取った満之が「宗門」ということのもつ課題性の重さを、自らの内に自覚的に頷くことができたということがこの言葉から感じられることである。満之が一貫して実践的に尋ねてきた、世界人類の課題を果すべきものとしてある大谷派に於ける教学、さらにはこの教学を育む源泉としてある「宗門」ということに明確な知見を持ったことの証が、この言葉ではなかろうか。満之は、先に尋ねてきたような課題感をもちつつ取り組んだ教団改革運動に依り、大谷派より除名の処分を受ける。この除名処分をくぐってなお語られる、「宗門の恩誼」という言葉は、もはや明確に倫理的、道徳的なものを超えている。満之に於いて「宗門腐らば腐るほど、我等は其の中に居て努めざるべからず」「宗門亡びなば、末徒、それと共に亡ぶ」と語る宗門とは、自らの思いを超え、自らの存在そのものを成り立たしめているものとして、帰依されるものとなっているのである。ここで多田に満之が喝破していることは、宗門ということが持つ公性ということであろう。多田の「余は念を宗門に絶てり」という発言に対する満之の「鄙劣薄情」という指摘は、単に道義上のことをいっているのではない。この公性を持つ宗門の

私有化という問題性を、抉りだしているのではないであろうか。この、宗門を見限るという形で表現された多田の発言に対し、激しい調子で「卑劣薄情」といわれたというところに、私は満之の厳しさと共に優しさを感じる。この優しさとは、勿論慰撫ではない。宗門とは生活の只中にあって、人間がその命の尊厳性に目覚めて生きる立脚地の源泉である。宗門を見限るということは、宗門がその生命としてもっている、人間の尊厳性を明らかにするということに敬意を払わないということであり、命を私有化するということに他ならないのである。逆にいえば、満之が確認した宗門の真義は、何時、何処で、如何なる状況に於いても、何が人間の尊厳を傷つけているのかを明瞭にするその用きを支え、生みだす源泉であるということである。このような満之の宗門への帰依は、遡れば親鸞が本願に帰することに依り、生涯を法然の教団の一人として生きたという精神の等流という意味をもつものといえるのではなかろうか。満之は、宗教について次のように語っている。

パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名栄華の為に宗教あるにはあらざるなり。人心の至奥より出ずる至盛の要求の為に宗教あるなり。宗教を求むべし、宗教は求むる所なし。[15]

明治という時代の国家的課題のなかで要請されてきた、人材の養成ということは、満之に於いては国家の意図することを遙かに超えて、「人心の至奥より出ずる至盛の要求」というように、何処に於いて人間がその尊厳を確認できる地平が開かれていくのかという、世界人類的課題にまで根源化されるのである。そして宗教、端的には大谷派なる宗教的精神の上にこの地平を見出すのである。それは具体的には、他の様々なもの、人道、国家、功名栄華等の上に価値を置く人間をして、その根源に帰らしめるものとして用らくのである。

このような人材の養成ということを、満之に於いて根源化させる決定的縁となったのが『歎異抄』との値遇であったのではなかろうか。満之は「ソクラテス」と題して、雑誌『無尽灯』に次のような論文を掲載している。

精細切実なる教育は、問答法に限ると云ふも不可なるべし、而して、無一物の態度は、正に此の法の精神を貫徹するの妙致に非らずや。師と弟子とが同等の資格にあるにあらずば、必らず注入的の傾向に陥り、師の余知を以て、弟子の脳中に強いて注入するの弊を免れざるを覚ゆ。是れ弟子の方に於いて、言

語文句を盲誦暗記するの止む能はざる原因たるが如し。盲誦暗記の苦痛の結果、所謂死学問、活字引を養成するは、決して善良の教育法にあらざるなり。無一物の師、無邪気の弟子、問難往復、以て事理を討究する、是れ開発的教育法に至当の方法たらずや。かくの如くして達し得られたる知識こそ、真個の活動的の学殖たるを得ん。而して問題を日常左右に接触する所の事物に寓するは、是れ正に活法の活法たる的証なり。（中略）卑近なるものにも高遠の事理の存するを覚知せしむるは、社会を霊化するの第一着手なり。[17]

満之は人材の養成、教育ということを早くから課題としていたことはすでに述べてきた通りであるが、この教育の方法に就いて、「問答法」を中心として幾つかの思索の後を遺している。その最後に当たると思われるのがこの論文である。ここではソクラテスの教育の方法に託して、満之自身の教育についての見解が述べられているように思われるのである。ここでは先づ、「無一物の態度」をその基本的姿勢であるとしている。さらに「無一物の師、無邪気の弟子」による「問難往復」を以ての「事理」の「討究」に依って確立されたもののみが、真に人を活かし、動かすような学びの要素となるのであるとしている。又ここで問われるべき問いは、「日常左右に接触する所の事物」「卑近なるもの」であるとしている。つまり人間の日々の生活、延いては生き様そのものが、真に問われるべきものであるというのである。教育とは、一方的な知識の伝達「注入」ではない。そこにあるのは「死学問」であり、教育とは、人間の生そのものに「高遠の事理」つまり根本的意義を見出すことであると、満之は掘り下げるのである。このようなものとして満之が教育を語る時、この原光景として想起されるのが『歎異抄』「第二章」である。「第二章」は、関東の門弟たちと親鸞のまさに問難往復の場面を伝えている。

詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなりと云々[18]

このような親鸞の姿勢こそ、「此の法を貫徹するの妙致」と満之が語る、「無一物の態度」ではなかろうか。親鸞が本願の信受に於いて、具体的には法然の念仏との値遇に依って確かめた「愚身の信心」とは決して個人に於いて私有化されるものではなく、自らの存在の事実を「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定す

みかぞかし」と知らしめられるという事実に他ならないのであり、他の何ものにも依らない公なる一点をそこに確保したということである。又「死学問」といわれるものは、「南都北嶺のゆゆしき学生」に聞くこととして押さえられることではなかろうか。そしてこのように確かめられた自己の内に開かれた公なるものを、同じ生を生きるもののなかに共有していけるように力を尽していく。これが「第二章」に於ける親鸞の姿であり、ここに満之が課題としてきた教育ということが果されているのである。満之に於いて宗門への帰依という形で表現されたことは、正にこの『歎異抄』との値遇を決定的縁とするものなのである。

このように『歎異抄』に依り、宗門或いは教育ということに明確な頷きを得た満之は、『歎異抄』に於ける親鸞、又著者である唯円のような人間の生き様を「独尊子」と呼ぶのである。それは直ちに、自らもそのようなものとして生きようとする虚心の意欲として相続するのである。沢柳は、「退耕録」のなかで次のように述懐している。

明治の文明史上に於て埋没すべからざる偉人として中村敬宇、福沢諭吉、新島襄を挙ぐることは何人も異存のない所である。予は此等の人と匹敵すべき偉人として清沢満之を挙げたいとおもふ。（中略）清沢氏は学問の士であると同時に実行の人であった。言論の人よりも感化の人であった。（中略）福沢翁に至つてはその感化を受けたるもの、今日多く生存し先生を崇拝するけれども多くは実業の社会に活動するものであつて翁の精神を長く後世に祖述せんとするものはない。（中略）清沢氏に至つては清沢氏に対すること仏祖に対するよりも尚ほ大なる崇敬を表し、清沢氏の志を成さんとして居るものを数多有して居る。[19]

このように沢柳は、満之を福沢等に匹敵する「明治の文明史上」の偉人と押え、その理由を福沢等に選んで、「志を成さん」とする人間を生みだしていることに見ているのである。正に満之の歩みは人間が根本的課題とすることが果されていく場を大谷派なる宗門に見出し、宗門への深い帰依のなかで自ら宗門人として生ききることであり、具体的には『歎異抄』との値遇を決定的縁として、親鸞の精神に呼応することであった。「真宗大学開校の辞」に於いて満之は、次のように告げている。

本学は他の学校とは異なりまして宗教学校なること、

殊に仏教の中に於いて浄土真宗の学場であります。即ち、我々が信奉する本願他力の宗義に基づきまして、我々に於いて最大事件なる自己の信念の確立の上に、其の信仰を他に伝える、即ち自信教人信の誠を尽すべき人物を養成するのが、本学の特質であります。[20]

ここに満之が、育英教校入学を端緒として自らの身を道場として実践的に明らかにしてきたことの結実がある。明治という時代のなかで国家的課題であった人材の養成ということを、国家の意図を遙かに超えて、人類的課題である人間が真に人間となるということとして掘り下げ、そのような人間を生みだす場を世に開示していった。ここに私は、清沢満之の宗教的実践の意義を仰ぐものである。同時に、このような願いを満之が託した大学にいるものとしての責任を強く感じることである。

註

① 『現代社会の諸問題と宗教』七四頁
② 『條規学則集1・2』一〇二頁
③ 『清沢満之全集』第三巻六〇九頁
④ 『條規学則集1・2』二七六頁
⑤ 『清沢満之全集』第四巻二七〇～二七一頁
⑥ 『清沢満之全集』第四巻二七三頁
⑦ 『清沢満之全集』第四巻一七八頁
⑧ 『清沢満之全集』第四巻三〇九頁
⑨ 『資料清沢満之』「資料篇」一五七頁
⑩ 『清沢満之全集』第四巻一九一頁
⑪ 『同志社百年史』「資料篇I」一二二頁
⑫ 『清沢満之全集』第四巻三五五頁
⑬ 『清沢満之全集』第八巻三五五頁
⑭ 『條規学則集1・2』三四九頁
⑮ 『清沢満之全集』第八巻二二七～二二九頁
⑯ 『清沢満之全集』第七巻一一〇頁
⑰ 『清沢満之全集』第六巻三五八頁
⑱ 『真宗聖典』六二七頁
⑲ 『沢柳政太郎全集』第十巻一四六頁
⑳ 『清沢満之全集』第八巻三五四頁