

# 浄土真宗の建学精神

— 真宗教育の可能性 —

川村 覚 昭

はじめに

浄土真宗は現代に社会的意味があるのか、この問いは真宗学徒の最も関心するところである。浄土真宗が生氣を失い、社会的意味を喪失しているなら、それはどうしてなのか。かつて一身を擲って宗門改革を企志した清沢満之の関心もそこにあつた。彼は、死学に頹落した宗学に対して「今日の宗学に努むべきは、……世間向対門なり<sup>1</sup>」<sup>1</sup>と言ひ、浄土真宗の起死回生のためには「現時思想界の趨勢に通じ、實際界の傾向を察し、能く之に応じて宗門護持の方策を立つるの人材<sup>2</sup>」が必要であることを指摘する。社会と対峙しない宗教は生命を失うのである。

私は、真宗学徒であるとともに、教育を哲学的・人間学的に研究する教育学徒でもある。その意味で、私は、真宗学徒の関心するところを教育学的に考えてみたいと思う。なぜなら、清沢満之が指摘するように、問題の根本は、結局、人材養成という教育学的問題に帰一するからである。しかし、今日の浄土真宗の教育論議は稚拙である。それは、必ずしも学問的研究を踏まえて行われているわけではない。そこでの論議は、単に真宗の教義を教えることを

以って教育としてゐるくらいが無きにしてもあらずである。

私は、こうした現状を踏まえて、本稿では現代教育の思想的状況から浄土真宗の建学精神を学問的に解明しようとした。そのさい問題にしたのは超越の問題である。現代の人間にとつてはこの問題を全く意識しなくても生きて行くことが可能になっている。もとより浄土真宗は浄土という超越的次元を明確に持つ宗教であるが故に現代人との間に意識のズレが生じてゐることは事実である。従つて、本稿では、そのことを念頭におきつつ、現代人が超越を問題にしなくなつた原因の考察から、超越を前提にする浄土真宗の建学精神を教育学的に抉出し、浄土真宗の社会的意味を最も具体化する真宗教育の可能性を考えたいと思う。

## 一 一般陶冶と人間形成

教育は人間存在の基礎構造である。人間が母親を媒介項として誕生したときは単なる生物学的存在であつてまだ「人間」と呼べるものではない。長い成長過程を経て「人間」と呼べるものになるのである。従つて、人間は単なる生物学的存在から始まつて「人間」と呼べるものになつていかなければならないのである。その意味で、人間は最初から「人間に成る」という生成の問題を成長過程の必然的課題として持つてゐる。それは、言葉を変えて言えば、人間は最初から人間に成る天性の公式や法則を持たない可塑的存在であるため外的影響と内的受容との関係によつて生成しなければならぬことを意味する。現代の人間学的研究が人間存在の特殊性を人間以外の生物との現象学的比較から「世界開放性 (Weltoffenheit)」<sup>3)</sup>として明らかにした事態は教育学的にはそうした生成の事実を示すものである。人間が人間に成る成長過程は、もとより世界の内に忘我的に没入するのではなく世界に対して自己を相対的に確立する過程であるが、そうしたことが人間に可能になるのは世界開放性という人間学的事態が人間存在の根源的事実とし

て人間の生に認められるからである。従って、世界へ開放されている以上、人間の生成は、外的影響の受容から始まり、そこに教育と学習の連関構造が人間存在から切り離せないものとして最初から人間に生起するのである。かつてカントは人間に教育が不可欠であることを、「人間は教育によつてはじめて人間に成る<sup>4</sup>」と表現したが、このことは、教育が人間の存在にとつて先験的な基礎構造、すなわち根拠となつてゐることを直観的に語つたものであり、生成の事態を先取したものにほかならない。従つて、上乗の人間学的考察から言えば、教育は、まさに人間存在にとつて不可欠な根拠なのである。

ところで、今、我々は、教育と学習が外的影響の受容から始まることを指摘したが、その外的影響は子どもの人間の成長を無視した雑多なものの影響を意味するのではない。まだ生物学的存在にすぎない子どもが「人間らしい人間(homo humanus)」へ生成するように子どもを育てる大人の人間の意志が外的影響に反映するのであり、それ故、外的影響は人間の叡智によつて取捨選択された人間らしいものでなければならぬことは言うまでもない。従つて、教育学は、この「人間らしい」と言われるものを研究の主体として理論的に究明しなければならぬであろう。人間が人間に成るといふことは人間らしく成ることであり、そのためには教育が媒介項にならなければならないという人間存在の基礎構造からしてこの究明は教育の本質の研究と同質のものとなる。その意味で、教育学の研究は人間と教育の本質(das Wesen von Menschen und Erziehung)の探究に集約されるのである。

教育学は、今日では研究方法の多様化によつて細分化された極めて多様な学問領域を構成している。教育心理学や教育社会学はその典型であり、心理学的方法や社会学的方法を教育研究へ導入することによつて教育学の一部門を形成している。しかし、こうした多様な学問領域が構成されてゐるとしても、そこには共通した思考が支配している。それは、教育学がもとと近代という時代を背景にした西欧近代において成立しているが故に、教育学は他の学問と

同じくおよそ近代学を志向しなければならぬのであり、従って近代に共通した思考、すなわち近代的思惟が教育学成立の根底を支配することになるのである。このため近代の人間形成はこの近代的思惟を思考原理としており、これを疑うことはない。それ故、近代においては人間に成るといふことと近代的思惟を獲得した近代人になることは同義であり、その限り近代教育学は無前提な人間理解に立つものではない。つまり近代教育学における研究は最初から「近代人」という人間の探究と形成に収斂しているのである。しかし、こうした収斂は教育学研究の視野を極めて狭隘なものにする危険性を持つている。

人間形成にはもともと教育面 (Erziehung) と陶冶面 (Bildung) の二面がある。人間を内から形成するのが教育面であり、外から形成するのが陶冶面である。従って、教育面よりも陶冶面のほうが人間の理想や理念との結びつきが強く、人間が人間に成るといふ生成にとって重要な役割を果たすことになる。しかし、近代的思惟を思考原理とする「近代人」を教育学研究の前提にする場合、人間の理想や理念は近代人のそれらとなり、人間の陶冶は一定の制限を受けることになる。なぜなら、近代的思惟の本質は、ハイデガーが指摘するように思惟する者が思惟されるものを自己の前に立てて思惟する対象化客観化、つまり主観による表象作用 (Vorstellen)<sup>5</sup> であるため、近代人は自律的自存的思惟を近代知と考え、その知に合わないものは最初から排除の対象となるからである。その典型的な例は宗教的思惟である。宗教は基本的に人間を超えた超越を本質的な問題として人間存在を考へることになり、従って人間の存在根拠を超越に求める他律的思惟を展開するが、こうした思惟は近代的思惟に矛盾するものとして排除されるのである。従って、近代では超越が人間の理想や理念として求められることはない。換言すれば、自律的自存的思惟を確立する原理が人間の本質的問題となるのである。それ故、西欧近代の歴史は一般に神(超越)の否定と人間の自律との相克によって展開されてきたことは周知の事実であり、そこで求められた自律の原理は理性の原理である。理性は古代ギ



リシャ以来人間を人間たらしめると考えられ、西欧では人間を「理性的動物 (animal rationale)」と規定してきたが、近代ではそれが改めて自覚され、人間を自律させる原理として世界の中心に置かれるのである。<sup>(6)</sup> それ故、カントは「理性的存在者」を人間の理念、つまり人間の目指すべき目的自体とするが、ヘーゲルも「理性はすべての現実の存在と存立との根拠であり、地盤である」と言い、世界史は理性による世界支配の展開と見るのである。従って、近代においては、理性的に成ること、そこに人間形成の本質が見られるが故に、近代教育学は人間形成の全体をこの理性へ還元することになるが、そのことは、換言すれば、人間形成が主知主義的な知性主義に限定されることを意味する。それ故、近代教育においては理性が最大限發揮できる知性の陶冶が問題であり、近代学校はそれを合理的組織的に行う機関として制度化されるのである。

さて、近代の人間形成をこのように見ると、近代教育が純粹に行われる世界では宗教が視野に入ることはない。特に西欧近代をモデルとして近代教育を展開してきた我が国は知性主義教育を全面的に受け入れ、宗教を学校教育から徹底して排除してきた。官公立の学校はもとより私立学校においても国家の認可する学校では宗教教育は認められず、私立学校においてそれが制度的に合法化されたのは第二次大戦後のことである。しかし、既述したように近代教育学によって理論化された教育が人間形成の全体を覆っている限り、学校に共通する一般陶冶は知性主義的であり、宗教的超越的ではない。その意味から言えば、阿弥陀仏の存在を基点とする浄土真宗の教育は現代ではもはや意味をなさないのであるうか。

真宗教育を現実に指導するのは建学精神である。それ故、次節からは浄土真宗の建学精神を問題にしながら真宗教育の可能性を考えてみたいと思う。

## 二 浄土真宗の教育

仏教の伝統的な教育は師資相承である。それは、師に対する絶対の信順をもとに仏法（真理）が師から弟子に相承されることをいう。龍樹がその仏法について「仏法無閼解脱をよび薩婆若智を開示す」と言うようにそれは何にも妨げられない真理であり、一切を知る智慧を開示するものである。それは、もとより仏陀が悟得したものである。それ故、師資相承の基本は仏陀の悟得した真理と知恵を師から弟子へ相承することである。このため師資相承においては師に主体的に参得する気迫が弟子に求められる。禅の修行者のために永平寺に禅林を開いた道元は、その気迫を「一器の水を一器に注ぐ如く」と言い、身心を放下して聴受すべきものとする。そこには師に対する絶対の信順において参禅する師弟一如の教育を見ることができであろう。

禅林は、もともと修行者が共同生活をしながら仏道修行に励む場所として創られた禅の教育機関である。このため禅林は、世俗とは違う独特の宗教的社会を形成するため独自の生活規範を必要とし、修行者に示される。先の道元は、それを『永平清規』全六篇にまとめている。ここでその内容について詳述することはできないが、道元は、清規作成に当って中国で最初の禅寺を建立した百丈山の懐海禅師の作になる『百丈清規』を禅林の生活理想としたと言われている。それは、『永平清規』六篇中の衆寮箴規の冒頭で「寮中之儀、応下当敬<sup>二</sup>遵<sup>一</sup>仏祖之戒律<sup>一</sup>、兼依<sup>二</sup>随<sup>一</sup>大小乘之威儀<sup>一</sup>、一中如百丈清規<sup>上</sup>。清規曰、事無<sup>二</sup>大小<sup>一</sup>並合<sup>二</sup>箴規<sup>一</sup>」<sup>11</sup>とされていることから知られるであろう。百丈は、禅林にあっては師弟ともに共同生活をするものとされ、禅の修行も日常の共同生活と一体化させることで仏法の前では全てが平等であることを示すが、道元もこうした師弟の在り方を範とするのである<sup>12</sup>。

しかし、こうした共同生活を背景にした師資相承において注目すべきことは、師の態度如何によって教育効果が大き

大きく変わるといふことである。道元もそのことを意識しており、禪林教育における師の位置がいかに重要であるかを言う。すなわち「古人云う、発心正しからざれば万行空しく施すと。誠なる哉此の言。行道は導師の正と邪とに依るべきか。機は良材の如く、師は工匠に似たり。縦ひ良材たりと雖も、良工を得ずんば奇麗未だ彰れず。縦ひ曲木と雖も、若し好手に遇はば妙功忽ち現ず。師の正邪に随つて悟の偽と真と有り。」<sup>13</sup>と。従つて、禪門では師が師たるためには「己我の心」や「名利の邪念」から離れ、法をひたすら求める道心、すなわち菩提心が重視される。「縦ひ権実の妙典を読むこと有り、縦ひ頭密の教籍を伝ふること有るとも、未だ名利を抛たずんば、未だ発心と称せず。有が云く、菩提心とは無上正等覚心なり、名聞利養に拘はるべからず」と。無関解脱の仏陀に参進しようとする道元にとつて師とは仏陀と同格であり、執着を完全に放下した身心脱落の無我こそその本質をなすものなのである。故に、言う、「古来得道得法の聖人、同塵の方便有りと雖も、未だ名利の邪念有らず。法執すら尚無し。況んや世執をや」と。その意味で、師とは「得法の宗匠」<sup>14</sup>のことであり、それであればこそ禪林という宗教的共同体を指導する中心的存在として弟子からの絶対の信頼を受けることになるのである。

ところで、今、我々は、師資相承の教育について最も理論化され実践的形式において最も典型的な事例となる禪林教育の全体像を道元の思想を手掛かりに抉出したが、浄土門の場合はどうであろうか。それを法然について見れば、浄土門にも師資相承があつたことが開説される。『西方指南抄』(所収『法然上人説法』)で法然は次のように言う、すなわち「宗の名をたつことは天台法相等の諸宗みな師資相承による。しかるに浄土宗に師資相承血脈次第あり。いはく菩提流支三蔵・惠龍法師・道場法師・曇鸞法師・法上法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・小康法師等なり。菩提流支より法上にいたるまでは、道綽の『安樂集』にいだせり。自他宗の人師すでに浄土一宗となづけたり。浄土宗の祖師また次第に相承せり。これによりていま相伝して浄土宗となづくるものなり。」<sup>17</sup>と。法然は浄土宗を末法に

おける機教相応の仏説として説示し、立教開宗を宣言するが、そのためには浄土門が釈尊を淵源とする仏法であり、次第相承されてきたことを明らかにしなければならないのである。しかし、そこでは禪門に見るような直接的な参進と面授で師資相承が行われたかどうかは疑問である。特に法然は、浄土門に信入した自らの宗教的動機を「偏依善導」と言い、阿弥陀仏の化身として仰ぐ善導に絶対の信順を寄せるのであるが、法然と善導との間には直接的な参進と面授がないことは周知の事実である。浄土門の師資相承の特徴は、禪門のような師弟共存がなくても可能なことである。それは、現世を超えた浄土、つまり永遠の仏国土が現実世界よりもリアリティを持つからである。法然はそのことを最も実感しており、それ故、善導の存在を次のように説明する、すなわち「善導またたゞの凡夫にあらず、すなわち阿弥陀仏の化身なり。かの仏わが本願をひろめて、ひろく衆生に往生せさせむれうに、人とむまれて、善導とは申すなり。そのおしえ申せば、仏説にてこそ候へ」と。

さて、このように見ると、浄土門には禪門的な現世的師弟共存の前に来世的共存が前提されていることが分るのである。そのことは、法然と直接的な面授のあつた親鸞において往還の二種回向論としていっそう深く理論化され、そこに浄土真宗成立の根拠があることが示される<sup>19)</sup>。このため親鸞の宗教観においては浄土を中心とする来世的共存、すなわち超越の問題が前面に現れており、そのことを無視して彼の思想を理解することはできない。もとよりこうした宗教観が親鸞に構築される背景には法然に対する絶対の信順がある。親鸞も法然を阿弥陀仏の化身と仰ぐのである。従つて、そこに開かれた師弟関係はまさに道元が言った師弟一如である<sup>20)</sup>。親鸞は言う、「親鸞におきては、たゞ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ぶりて、信するほかに別の子細なきなり。……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<sup>21)</sup>」と。法然は親鸞にとって浄土から還相する阿弥陀仏の化身であるが故に、身心を放下して法然の言葉(おほせ)を一心に聴受したので

ある。法然は親鸞から見ればまさに無閻解脱の仏陀であり、法然なくしては生きることのできない存在の根柢なのである。しかし、親鸞と弟子との関係はどうであろうか。親鸞には今日、『二十四輩次第記』や『親鸞聖人御直弟諸国散在記』更に『親鸞聖人門弟交名牒』等の史料から多くの直弟が確認されているが、親鸞自身は「弟子一人ももたずさふらふ」<sup>22)</sup>と弟子の存在を否定する。我々は、ここに親鸞の宗教観とともに彼独特の師弟観を読み取らねばならないであろう。

親鸞が法然に放下的に参進したのは無閻解脱の自証が獲得できない修行者の負い目からである。そのことは、『歎異抄』の「いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」<sup>23)</sup>という告白から理解されるであろう。それ故、法然への参進は無閻解脱の自証を得るためではなく、負い目を背負う人間が成仏できる出離生死の道を聴受するためである。従って、親鸞自身は自力ではどこまでも成仏できない地獄一定的存在としてあるのであり、その限り無閻解脱を体得した師の立場に立つことはできないのである。そこでは、親鸞と弟子の関係は、もはや師弟関係ではなく、共に導かれるものとして師弟関係を否定的に越えた共に有る同朋的共存関係が意識されることになる。師は、どこまでも無閻解脱を自証したものでなければならぬが故に、阿弥陀仏の化身としての法然を介して出離生死の道を面授された親鸞にとっては師は阿弥陀仏でなければならぬのである。その意味で、親鸞の宗教観にある師弟関係は、「如来の御弟子」と言われるように仏との関係に見られ、生身の人間は共に仏から導かれ教えられる同行なのである。それ故、親鸞は言う、「なにごとををしへて弟子といふべきぞや。みな如来の御弟子なればみなともに同行なり」<sup>24)</sup>と。このように親鸞の師弟観は浄土門独特の超越的關係へ還元するものであり、彼自らは弟子の存在根柢とはなり得ないのである。その限り禅門に見られるような禅林やその規矩としての清規が作られることはない。むしろそうした自力作善的な行は「虚仮の行」として放下され、超越的な仏の救済心を一心に信じる宗教生活を徹底する

のである。それ故、親鸞以後の浄土真宗の教育は仏から与えられる信心の相続に帰一することになる。それは、仏を存在の根拠とし、それに対する絶対の信順を相伝することである。

### 三 浄土真宗の学問観

今、我々は、浄土真宗の教育がいかなるものであるかを親鸞の宗教観を通して明らかにしたが、そこで明らかになったことは親鸞の宗教体験から禅門の師弟関係に見られるような人と人が向き合う参進と面授が否定的に転換され、仏と人とが向き合う信心が真宗教育の前面に現れたことである。仏教は、既述したように仏の法を無闕解脱的に自証し成仏すること、そこに本来の理想があることから言えば、仏教は基本的に実践道であって学問はいらないはずである。事実、禅門では「不立文字・教外別伝・直指人心・見性成仏」を言い、体験の実践によって釈尊のさとりに入ることが禅の真髓と考えることから理屈よりも只管打座を重視するのである。浄土門においてもそれは同じであり、ただ「本願を信じ念仏をまうさば仏になる<sup>(25)</sup>」という称名念仏の実践のほかには何もないのである。しかし、禅門のように人と人との直接的な向き合いによって無闕解脱の自証を目指す場合は得法の師からの面授がある故、真理が相伝されるが、仏と人とが向き合う信心を重視する浄土門の場合は仏との直接的な面授は不可能であるが故に、成仏を目指すものはいきおい開祖の經典理解を頼りにすることとなる。それ故、浄土門ほど開祖の著作を通して「聖教の本意」を理解しようとするため却って学問が必要となるのである。これは、浄土門の根本的な矛盾であるが、信心相続の教育を実現する手段として学問が発達することになる。

従って、浄土真宗の学問は、唯円が『歎異抄』で明らかにしたように、名聞利養や法論のためにするものではなく、どこまでも「如来の御本意をしり、悲願の広大のむねを存知<sup>(26)</sup>」するためである。それ故、存知した上はその本意

を相伝することが仏弟子の勤めとならねばならない。なぜなら、如来の本意を学ぶとはそれを明かすことであり、存知した者は必然的に師の立場に立つからである。それ故、唯円は言う、「いやしからん身にて往生はいかがなんどあやぶまんひとにも、本願には善悪淨穢なきをもむきをも、とききかせられさふらはばこそ、学生のかひにてもさふらはめ」と。私は、ここに親鸞以後の浄土真宗の教育が展開されるものがあるのではないかと思う。しかし、ここで言う師は、禪門で言う無閼解脱を体得した師ではない。如来の本意を学ぶ同行としての師である。それ故、自らの学びが正しいかどうかを常に確認しなければならない。それが、真宗の師の宿命である。では、どのようにして確認するのであろうか。

周知のように『歎異抄』は親鸞没後の異義を正すために書かれたものであるが、その異義が発生するのは親鸞の言説が正しく相伝されていないからである。唯円は親鸞の直弟子であるため彼の言説を耳底に留めることはできたであろうが、そうでない者は親鸞の著作を直接繙く以外に彼の真意を知るすべはない。しかし、そのさい真意を誤解し、誤解のまま説き聞かした場合、その相伝は異義を含むことになる。唯円のような直弟子が存命する場合はそれを正すことができるが、直弟子が没した状況では、親鸞の残した著作が正当性を判断するための唯一の手だてであり、それ故著作の研究を通して学びの正当性が確認されることになる。もとよりこの学びは学ぶ者の積義であるため浄土真宗ではその積義をめぐって正当性を争う異端論争がしばしば起ることになるが、その最初の論争となったのが、親鸞の身内から起った覚如と存覚との論争である。覚如は親鸞の曾孫であり、存覚は覚如の子である。この親子に起った論争は、もとより親鸞の真意を争うものであるが、それは、浄土門特有の論点である信心正因と念仏往生のどちらに親鸞の真意があるかというものである。覚如は前者を強調するのに対して存覚は後者を強調するが、ここに見られる論点が、親鸞の真意を本格的に研究し教学を形成する江戸時代の宗学にまで親鸞解釈の対立項として相伝されるのであ

る。<sup>(28)</sup> 真宗教学史においてこの対立項が教学上の根本問題となり、熾烈な対立のなかで正当性が争われた真宗最大の法論が、本願寺派で起った「三業惑乱」である。これは、親鸞の宗教的真理を明らかにする学説の論争ではなく、信心の在り方が正しいかどうかを問うた宗教的審問事件である。このため純粋な学問論を超えて正当か異端かという安心問題に発展し、一般信徒を巻き込む騒乱状態が各地で起ったために、結果的には幕府の権力をもって決着することになる。<sup>(29)</sup> その意味では、宗門内で解決できなかった出来事として真宗教学史に汚点を残すことになったことは言うまでもない。しかし、この出来事を教育学的に見たとき、人間形成史の重要な一面を示していることに気づくのである。先に我々は親鸞以後の浄土真宗の教育は信心の相続に帰一することを指摘したが、「三業惑乱」の出来事は、そうした出来事として見る事ができるのである。宗学内の問題が社会問題化する背景には信心相続の教育が一般信徒にまで深く浸透しているという事実が読み取れるのである。真宗では禅門に見るような師資相承の師がいながら故に僧俗は共に「如来の御弟子」としての同朋であり、その限り自らの信心の正当性を確認するすべはどこまでも親鸞の著作を通してするしかないが、そうした学びが僧俗の間に徹底して行われていることが知られるのである。その意味からすれば、浄土真宗の学問は、自らの信心を確かめるものであり、そうした学問観が信心相続の教育の根底を支えることになるのである。

#### 四 浄土真宗の建学の精神

親鸞没後の浄土真宗は、禅門に見る師資相承の師に当る者が基本的にいないため、仏法の相伝は如来の本意を学んだ人によって行われることになるが、その学習は、仏法を客観的对象的に学ぶ知識の獲得ではなく、自らの信心の正しさを問う実存的なものでなければならぬ。それ故、蓮如は、浄土真宗の学習の在り方について次のように言う、



すなわち「当流のころは、あながちにもろもろの聖教をよみ、ものをしたりといふとも、一念の信心のいはれをしらざる人は、いたづらごととなりとしるべし」と。自らの信を問わない学習は生きた信仰にならないが故に信心相続の教育は形式的なものに墮し、学問も精緻微細の末に走って生彩を欠くことになるのである。かつて近代の精神的状況のなかに親鸞の信仰的立場を構築しようとした清沢満之も「活ける宗教的智徳は唯実行者の頭と腹とより流出すべきもの」と言い、「仏者が拘々として法相教義の末説に泥着し」ていることを批判している。その意味で、浄土真宗の宗教的特質は信心を正しく獲得する獲信が教育と学問の根本問題になるところにあるのである。それ故、浄土真宗の建学の精神も、「信心」を離れて考えることはできない。とすれば、その建学の精神とはどのようなものであろうか。

浄土真宗の教育と学問が組織的に行われ出したのは先にも指摘したように江戸期に入ってからである。本願寺派では寛永十六年（一六三九）に、大谷派は寛文五年（二六六五）に学寮を創設し、正当な信心の相続が親鸞の真意を探求する宗学の構築で行われることになる。こうした学寮が創設される背景には江戸幕府の学事奨励策が大きく作用していることは否定できないが、本願寺派が真宗教団のなかで逸早く学寮創設に踏み切ったのは、純粹な信心相続を維持するためには幕藩体制確立期で冷遇された初期教団を幕藩制的秩序に相即する近世教団として再編し、その教団体制を門末に組織的に周知徹底する必要があったからである。学寮を創設した本願寺第十三世法主教興院良如は、このため『世法』（幕藩領主への年貢皆済、幕藩制身分秩序の順守）の遵守と後世往生のための信心獲得<sup>31</sup>」を徹底するために良如制誡を末寺僧侶と門徒衆中に示している。大谷派の学寮創設は、こうした本願寺派の動向に影響されたと見られ、延宝二年（一六七四）の「所化掟」では「御宗門の法式、諸事相守り、安心の正義を習伝し、本国において教化誤り無く、法談の時、行儀等を堅く相嗜むべきこと」と説示した<sup>32</sup>。このように学寮の創設には真宗教団の危機意識が関つ

ているのであり、幕府権力との対峙のなかで信心を護り相伝する方策として学寮が創設されたのである。従って、ここに見られる建学の精神は、良如制誠に見られるように教団の体制化的解釈を信心に求めるものであり、その後の教育と学問を規制することになる。

しかし、こうして体制化された教団の信心は、幕藩体制下の仏教保護政策と重なって次第に形式化し、信心相伝の師表でなければならぬ僧侶が安逸を貪り墮落していったことは周知の事実である。幕末期の僧侶の実態を、同時代を生きた大谷派の学僧樋口龍温は「吾仏徒ノミ仏教ニ於テ研磨精錬ノ志ナク、人類頗ル多ケレドモ、タゞ碌々トシテ日月ヲ送り、悠悠晏然トシテ驚ク者甚少シ<sup>35</sup>」と指摘し、世俗の享樂に耽溺する僧侶を強く批判する。「博奕囲碁ヲ好ミ、金銀ヲ賭ケ勝負ヲ争フテ他物ヲ奪ント欲スルモノハ、僧中ノ貪狼也。又俗ニイフ山ヲ巧ミ故障ヲ企テ姦計ヲ構ヘ財利ノ為ニ人ヲ欺キ劫カスモノハ、僧中の蛇蛆也<sup>36</sup>」と。このため神儒二教からは「国家無益の仏法」と批判され、結果的には明治維新劈頭の廃仏毀釈を招来することになるのである。今、このことについて詳述することはできないが、確かに幕藩体制の封建的秩序のなかで保護され安定した仏教は本来の宗教的精神を喪失し、信仰とは無関係に因習化した形式として相承される傾向が強かったことは事実である。しかし、廃仏毀釈という仏教存続の危機に直面することで仏教本来の宗教的精神の回復が目指され、護法のために改めて教育と学問が注目されたことも事実である。特に真宗教団は、学寮を仏教諸宗のなかでは逸早く近代学校へ再編し、独自の建学精神を樹立するのである。それは、親鸞の真意を探る宗意安心の研究を殊とする伝統的な宗学だけではなく、むしろそれを明治維新以後の近代的精神状況の拡大という時代状況に対応させるべく西欧近代で発展した普通学を導入し、信心を相続する人材を形成しようとするものである。これは、諸学兼学の考えであり、廃仏毀釈を経験した仏教はもはや宗学のなかだけで信心相続の教育が出来ないことに気づいていたのである。明治期の開明的傑僧であり、近代的な信教自由論を盾に維新政府の

廃仏毀釈と神道国教化政策を挫折させた島地黙雷は、そのことを次のように言う、「古來我邦ノ学ニ於ケル此区域ヲ判別セザルヲ以テ、政教ヲ混ジ教学ヲ淆ルハ勿論、或ハ専門ニスベキヲ普通ノ如クシ、……判然區別ノ学科アリシニ非ズ。況ヤ天文、地質、金石、動植、物理、舍密等、凡百ノ學術ニ至リテハ、全ク之ヲ欠クト云ハンモ誣言ニ非ザル也。其レ然リ、欧米ノ学制ハ之ヲ分任シ、我ノ学制ハ此ニ及バズ。……今ヤ本邦ノ文運隆起ノ時ニ際セリ、普通専門科業判然タレバ、我曹教門ニ從事スル者ト雖モ、亦奚ゾ此制ニ背キテ自ラ固陋迂闊ヲ甘ンズベケンヤ<sup>38</sup>」と。形式化した仏教、そして因習の上に胡座を組む僧侶、まさに古い学寮教育を受けた、信心とは無関係に生きる仏僧にはもはや仏教本来の宗教的精神の回復は望むべくもない。新しい建学精神のもと文運隆起に相応しい高等教育が求められるのである。清沢満之が企図した真宗大学はまさにその代表であり、そこには彼の教育哲学が色濃く反映している。

清沢満之の宗教観の特徴は、自ら「宗教の盛衰興廢は、寧ろ理論の完否に在らずして、實際の優劣如何に在り<sup>39</sup>」と言うように精緻微細な理論を構築することではなく、「一つの完全なる立脚地<sup>40</sup>」を人心に実現することである。ただ、満之が真宗大学で差し当って目指した教育と学問は、旧態依然の宗門、すなわち廃仏毀釈の危機を経験したにも拘らず幕政時代の積弊を払拭できない大谷派を革新しようとするものであるが、しかし彼の視野には必ずしも宗門改革のみに限定できない視点が含まれている。彼は、宗門の改革のためには僧侶の精神的革新が必要であると言うが、それは仏教本来の宗教的精神を回復することであり、そのためには「社会の大勢<sup>41</sup>」を視野に入れなければならないと言うのである。しかも世界の最先端の知識と文化に触れ逸早く社会の大勢を知ることのできる東京に大学を設置すべきだと言う。満之のこうした視点は、宗門改革が、もはや宗門内の自浄的改革ではなく、それを脱皮した世界的視野から目指されていることを意味しているが、それと同時にこの視点は、世界的視野に立った大学構想が彼の内に胎動していることを示している。彼は当時の唯一の高等教育機関である東京大学で世界の最新の知識を学んだ知識人であるこ

とから言えば、彼の視野が世界的であることは言うまでもないであろう。それ故、宗門改革のためにはからずも発行を企図した雑誌『教界時言』の最初の論文「教界時言発行の趣旨」に於いてその視点が既に披歴されている。すなわち「余輩はかの世界的統一的文化の一大要素たる宗教の問題を攻究し、由て余輩の職司を尽くさんと欲せんには、先ず余輩所屬の宗門たる大谷派の實際的方面を主本として立言するの、順序を得たるを信ずなり」と。ここに見られるように、彼は、宗教を世界的統一的文化として捉えているのであり、宗門内に限定する視野では見ていないのである。それ故、満之のこうした意図からすれば、真宗大学での教育と学問は、当然、宗門の伝統的宗学を超えた視点で展開しなければならぬのである。大学を東京に設置し、大谷派の大学であるにも拘らず「真宗大学」と名づけた理由もそこにあるのではないであろうか。いずれにしても、彼は言う、東京は「宗教的精神に富み進歩的思想の盛なる活発有為の宗教家を養成するに最も適當なる地たるに在り」と。

しかし、清沢満之の教育観は、明治三十四年十月十三日の「真宗大学開校の辞」に見られるように、既に説明した浄土真宗の教育と学問観に立っている。それは、「処世の完全なる立脚地」を「絶対無限者」すなわち「如来大悲の實在」に求める満之の立場からすれば当然のことである。彼は言う、「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て最大事件なる自己の信念の確立の上に其信仰を他に伝へる即ち自信教人信の誠を尽くすべき人物を養成するのが本学の特質であります」と。真宗大学が「浄土真宗の学場」である限り、大学は「如来の御弟子」として師弟共に自らの信心を確かめる場であり、そのための教育と学問をするところである。しかし、この学場は、如上で明らかにしたように宗門の伝統的宗学の枠を超えた世界的視野から親鸞の真意を捉えるものであり、大学は常に社会の大勢を視野に入れて発展していかねばならないのである。それ故、満之は言う、「今や我邦理論界の実況は果して如何、我邦實際界の真相は果して如何、泰西の科学哲学は大に邦人の思想を変じ、泰西の政事法律道德教育等は

に国家の状態を改め、仏教四囲の事情は復た旧觀を存するもの有らざるなり、仏教たるもの豈之に応合する所無かる可けんや」と。こうした言説を見る限り、清沢滿之の建学精神は時代の変化に相応した信心の相伝を企図するものであり、その限り社会の發展とともに大学の拡大發展が当初から彼の視野にあったことは間違いないであろう。その意味で、近代では浄土真宗の建学精神は世界的視野から時代状況に対応できる信心相続の教育と学問になければならぬのである。

##### 五 浄土真宗の根本問題 — 真宗教育の可能性 —

先に我々は、近代教育学の思考原理が、理性による自律的自存的な思惟であるため、人間存在の根拠を超越に求める宗教の他律的思惟を排除することを指摘した。このため近代の人間形成は理性的に思惟できる理性的存在者を理想とし、理性的に成ること、そこに教育的努力が集中されることになる。従って、近代教育が徹底される近代では理性的存在者として自律することが最大の課題であり、そのための思考原理が教育されることになるのである。それ故、近代教育学は、近代学である限り全てのもを対象化客観化できる表象的思惟にその思考原理を求め、教育理論を構築してきたことは既に指摘した。従って、こうした近代教育学が展開される限り、人知を超える超越の問題は教育の本質的な問題とはならず、現実の人間形成の埒外に置かれることになるのである。明治以降の近代化の過程で展開されてきた我が国の近代教育は、こうした近代教育学の理論を導入するものであり、その結果、現代では超越が批判的に意識されることはあつても人間存在の根本問題として正面から考えられることは殆ど稀である。

しかし、浄土門は、禪門と違って超越的な浄土を真実の仏国土と考え、世俗世界と対峙させる。特に浄土真宗は、上來見たように往還の二種回向論を立宗の根拠としているが故に、浄土を無視して教育を考えることはできない。そ

こでの師弟関係は来世的关系であり、その限り共に「如来の御弟子」として同朋的共存関係にあるのである。従つて、こうした浄土真宗の教育観は基本的に近代教育学の教育論と抵触することは言うまでもない。しかし、このことは近代思想が移入された明治期から意識されていたことである。周知のように、理性的な表象的思惟の確立から絶大な発展を遂げた近代科学は、実験と実証によつて証明できるもの以外は非科学的として真理の領域から排除するが、こうした科学的思惟に対して先の清沢満之は、次のように言う、すなわち「今日科学哲学に対し、世間共許の道理に拠りて宗義を論成するの必要なるは、猶昔日他宗に対して諸宗通談の法門に拠りて、宗義の論成するの必要なりしが如きなり<sup>(47)</sup>」と。従つて、この言説を見る限り、満之は、科学的思惟を認め、それで宗義すなわち親鸞の真意の論究を意図していることが理解されるであらう。しかし、こうした姿勢は、真宗内では文明開化の時期からあり、島地黙雷は既に明治五年の段階で近代思想に目を開かない僧侶に対して次のように警醒する、すなわち「方今文運隆盛、百学並び興る。人の知識を磨励し、才徳を養生せんとする、今日より盛なるはなし。而して独り僧侶の事情に疎きは何ぞや。自ら以為へらく、仏僧は世外の人なり、何ぞ世事を学ばんと。嗚呼冥頑蒙昧、何ぞ無識の甚しきや<sup>(48)</sup>」と。黙雷は、このように近代科学受容の立場を鮮明にするが、このことは、換言すれば、仏教を近代科学と矛盾しない宗教として解釈することでもあり、彼は、以後の仏教理解に一つの道筋を付けることになるのである。それは、仏教の根本原理を「万法唯心」あるいは「唯心造物」という人間の主観に見、世界現象の全てをそこに還元する立場である。清沢満之も、如上の言説を見る限り、その影響下にあると言つてもよいであらう。しかし、仏教をこうした近代科学の思想へ帰一することは、結果的には黙雷や満之の意に反して超越としての浄土が不透明になり、浄土教そのものが生きた宗教としての生命を失う危険性を持つことである。今日の浄土真宗がまさに直面している根本問題は、この危険性である。とすれば、超越を問題にする真宗教育は現代ではもはや意味がないのであろうか。最後にその問題を考え

ておきたいと思う。

我々は、先に清沢満之の大学構想が「社会の大勢」を視野に入れるものであることを見たが、そのことは社会の現実を見ることでもある。仏教は出世間の法門であるとしても現実に生きる人間の救済に関する宗教であるが故に仏者は人間の現実を積極的に捉えねばならない。そのことは、世界を構成する人間の生 (Leben) の実態を把握することである。科学的思想が、近代教育の結果、骨肉化している現代人にとって従来見られた信条は、人事を尽くせば人間知の体系は無限に発展するというものであるが、我々が今直面している現実、豊かな生活の反面、一歩誤れば人類の生存を危うくするという問題が頻出していることである。福島原発事故はその典型的な事例の一つであるが、我々は、ここに人間存在の自己矛盾を見るのである。いかなる時代であっても人間は自らの生にとって善かれと思うことを行うが、しかしその善かれと思つて行つたことが、却つて自己を苦しめる結果を招来することがある。我々は、そうした事実を「生の背理性」と捉えることができるが、そうした自己矛盾を抱える存在が人間存在の本質であるとするれば、そこに人間の有限性の問題が前面に現れてくることに気づくであろう。その意味で、福島原発事故は、人間存在そのものを考えさせる重要な契機となつているが、こうした生の背理性の問題は人間の生活世界 (Lebenswelt) に常に見られる現象であり、決して特殊なことではない。従つて、人間存在そのものが自己矛盾的存在であるということは、人知の中心となる合理的な科学知そのものも最初からそうした矛盾を抱えたものなのである。もとよりその本体は理性である。その意味で、人間の理性は有限な理性であり、絶対性を持つことはない。近代教育学は、この理性に頼つてきたのであるが、こうした人間の生の背理性を考えると、現代ではむしろ教育学に対して脱構築が求められねばならないであろう。そのことは、換言すれば、人間形成を主導する近代教育の不完全性を認めることでもある。かつてフッサールは、科学的思维が先行する人間形成の問題について次のように言つたことがある、すなわち「十九

世紀後半には、近代人の全世界観は、もっぱら実証科学によつて徹底的に規定され、また実証科学に負う『繁栄』によつて徹底的に眩惑されていたが、その徹底性とは真の人間性にとつて決定的な意味をもつ問題から無関心に眼をそらす、ということの意味していた。単なる事実学は、単なる事実人しかつくらぬ<sup>(49)</sup>』と。既述したように、教育は、人間が人間に成るといふ生成の問題を最初から含んでいるが、近代教育学は、理性的科学的表象の故に、フッサールが指摘するように本来の人間生成を隠してきたと言つてもよいのである。従つて、このように考えるなら、現代は、「真の人間性にとつて決定的な意味をもつ問題」が浮上している時代なのである。それは、超越を忘却した近代教育の足下から浮上してきた問題である。しかも問題なのは、西欧近代で形成された近代的思维の展開の矛盾から浮上してきた問題である。我々は、こうした思想状況を捉えるとき、我々現代人は、改めて、親鸞が、世俗世界を「火宅無常の世界」と捉え、その現実を「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に」<sup>(50)</sup>と見た意味をよく考えねばならないのではないか。親鸞のこの言説の背後には世界を構成する人間の人間性に関する根本問題が意識されていることは言うまでもない。もとより、そうした見識は、基本的に真実報土としての浄土が意識されているが故に獲得されているものである。そのことから言えば、近代人の自己矛盾が露呈している現代では真宗的知見は人間の現実を捉える鏡であり、「真の人間性」を考える基礎となるのである。それ故、現代ほど真宗的知見が求められる時代はないが故に、現代ほど信心相統の真宗教育が機能しなければならぬ時代はないと言えるであろう。その意味で、今こそ時代にふさわしい世界的視野に立つ建学精神の確立と実践が求められるのである。

## 註

(1) 『清沢満之全集 第七卷 仏教の革新』岩波書店、二〇〇三年、一一九頁。



- (2) 同書、一二三頁。
- (3) Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, FRNCKE VERLAG, 7. Auflage, 1966, S.40
- (4) Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1. Auflage, 1977, S.699
- (5) Martin Heidegger: Holzwege, 4. Auflage, 1963, S.100
- (6) 拙稿「人間と教育」(『教育学の根本問題』所収、ミネルヴァ書房、二〇〇六年) 参照。
- (7) Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1965, 3. Auflage, S.50
- (8) G. W. S. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. 武市健人訳「ヘーゲル全集10 改訳歴史哲学上巻」岩波書店、一九六四年、三二一頁。
- (9) 『浄土真宗聖典(注釈版)』(所収「顕浄土真実教行証文類」、本願寺出版部、昭和六三年、一四九頁。
- (10) 道元『正法眼蔵(二)』岩波文庫、一九九三年、三三三頁。また、「学道用心集」においては次のように言う、「參師開法の時、身心を淨うし、眼耳を靜かにし、唯、師の法を聽受して更に余念を交えざれ。身心一如にして水を器に瀉すが如くせよ」と(『道元禪師語録』大久保道舟訳注、岩波文庫、一九九五年、三五頁)。
- (11) 道元『道元禪師清規』(所収「吉祥山永平寺衆寮箴規」大久保道舟訳注、岩波文庫、昭和一六年、九四頁。
- (12) 詳細については宮坂哲文『禪における人間形成——教育史的研究——』(評論社、昭和四五年)を参照。
- (13) 『道元禪師語録』(所収「学道用心集」、二七—二八頁)。
- (14) 同書、一九頁。
- (15) 同書、二一頁。
- (16) 同書、三七頁。
- (17) 『真宗聖教全書 四 拾遺部上』(所収「西方指南抄 卷上本」)五六頁。
- (18) 同書、一九一頁。
- (19) 親鸞は、『教行信証』の行巻の冒頭に次のように言う、「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり」と(『浄土真宗聖典(注釈版)』一三五頁)。
- (20) 法然と親鸞の師弟関係の教育哲学的考察については、拙著『教育の根源的論理の探究——教育学研究序説——』(晃洋書房、二〇〇二年)、および拙稿「法然における師資相承と現代教育の課題——人間の共生の問題を問う——」(佛教大学総合研究

- 所編『法然上人八〇〇年大遠忌記念 法然仏教とその可能性』所収、二〇二二年）を参照。
- (21) 『歎異抄』岩波文庫、昭和四五年、三八頁。
- (22) 同書、四三頁。
- (23) 同書、三八頁。
- (24) 『浄土真宗聖典（注釈版）』（所収「口伝抄」）八八一頁。
- (25) 『歎異抄』五一頁。
- (26) 同書、五三頁。
- (27) 同書、五三頁。
- (28) 武内義範・石田慶和編『浄土仏教の思想 九 親鸞』講談社、一九九一年、三二七頁以下参照。
- (29) 龍谷大学所蔵『西本願寺宗意惑乱一件 文書 全十五冊（享和元年「文化七年」）』参照。現在、「三業惑乱」については、この文書解説を平田厚志氏を研究代表者として川村寛昭・龍溪章雄・知名定寛・大原誠・三栗章夫・高山嘉明・上野大輔のメンバーで龍谷大学仏教文化研究所で進め、実態の解明をしているところである。
- (30) 『浄土真宗聖典（注釈版）』（所収「御文章」）一一八九頁。
- (31) 『清沢満之全集 第七卷 仏教の革新』一四二頁。
- (32) 同書、一四七頁。
- (33) 『龍谷大学三百年史 通史編 上巻』平成二二年、九頁。
- (34) 『大谷大学百年史』二〇〇一年、九頁。
- (35) 常盤大定編『明治仏教全集 第八卷 護法篇』（所収「急策文」）、春陽堂、昭和一〇年、三二二頁。
- (36) 同書、三七頁。
- (37) 拙著「島地黙雷の教育思想研究 明治維新と異文化理解」、法蔵館、二〇〇四年、参照。
- (38) 二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集 第二卷』（所収「学務ノ急要ナルヲ論ズ」）、本願寺出版協会、一九七三年、三三三頁。
- (39) 『清沢満之全集 第七卷 仏教の革新』（所収「教界回転の枢軸」）一四八頁
- (40) 『清沢文集』（所収「精神主義」）、岩波文庫、一九九五年、一六頁。
- (41) 『清沢満之全集 第七卷 仏教の革新』（所収「真宗大学新築の位置に就きて」）八九頁。

- (42) 同書、四頁。
- (43) 同書、八九頁。
- (44) 『清沢文集』 三九頁。
- (45) 『清沢満之全集 第七卷 仏教の革新』 三六四頁。
- (46) 同書、一九頁。
- (47) 同書、一九頁。
- (48) 『島地黙雷全集 第二卷』(所収「拡充知識説」) 一七七頁。
- (49) Edmund Fusserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomologie, Hrsg. Walter Biemel, 2. Auflage, 1962, S.3-4. 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、昭和四九年、一六一-一七頁。
- (50) 『歎異抄』 七五頁。尚、現代教育における親鸞の教育学の意味については拙稿「教育学における親鸞の人間学的位置 近代教育学の脱構築に向けて」(大谷大学真宗総合研究所編『親鸞聖人七百五十回御遠忌記念論集下巻 親鸞像の再構築』所収、筑摩書房、二〇一一年)を参照。

(本学教授 教育哲学・教育人間学・仏教教育学)

〈キーワード〉近代教育学、超越、信心相続