

2021年度卒業論文

近代における仏教者の教育観

—浄土真宗を中心に—

L180042

神根真生

コピー厳禁

目次

序論	1
本論	2
第一章 近代仏教と教育	2
第一節 教育分野の展開と時代背景	2
第二節 教育機関の変化	6
第二章 仏教者の教育観	10
第一節 井上円了の教育観	10
第一項 井上円了の生涯	10
第二項 宗教と教育	11
第二節 清澤満之の教育観	13
第一項 清澤満之の生涯	13
第二項 開発的教育	15
第三節 前田慧雲の教育観	18
第一項 前田慧雲の生涯	18
第二項 智的修養と情的修養	19

コピー厳禁

第四節 高楠順次郎の教育観 2 1

第一項 高楠順次郎の生涯 2 1

第二項 人格教育 2 2

結論 2 5

註

参考文献

コピー厳禁

序論

私は、近代仏教は、仏教教団だけでなく、教育、文化、メディア、グローバル化など多様な視点に接続できるものであると考える。つまり、寺院の中だけで完結してきた仏教がいかにして社会に影響を与え、存在感を発揮していたのかを見ていくことが必要ということである。吉永進一氏の言葉を借りるならば、「仏教の近代化とは、仏教が（日本の）寺院から出て行く過程だと言ってもいい。」¹という事になるだろう。

この多様な視点の中で、私は近代仏教と教育という視点に注目する。その理由として、教育の分野には背景となる社会情勢や求められる価値観が色濃く反映されてくるため、社会と宗教と教育の関係性は、互いに影響を及ぼすものであると考える。

齋藤昭俊氏は『近代仏教教育史』中で、「学校教育における仏教教育の目的」の冒頭に、

仏教教育の究極的・普遍的なものであるが、実践的・思想的・制度的社会的変動によって変り、その目的実現のための教育制度も変わる。教育は教育制度によって推進されるのである。²

と述べている。私は本論文において、この普遍的なものを、その実践として近代を生きる仏教者の軌跡を頼りに明らかにしていきたいと考える。

本論文では、日本が近代化に進む中で、仏教による教育がどのような目的を持って行われたのかを明らかにし、そこで重視された価値観について浄土真宗を中心に考察する。第一章では、近代仏教の教育分野の展開と時代背景を確認し、その時代の流れの中で決められた教育制度に則って、真宗教団がどのような教育機関を作ったのか

を見ていく。第二章では、仏教者の教育観として、真宗大谷派から井上円了、清澤満之、浄土真宗本願寺派から、前田慧雲、高楠順次郎をとりあげて、各人の活動について見ていくことで、社会の変化が激しかった明治期から大正期という時代の中で、どのような教育観を持って教育に当たったのか考察していく。

本論

第一章 近代仏教と教育

第一節 教育分野の展開と時代背景

この章では、主に教育の分野で仏教界に関することや、背景となる時代状況を理解するのに重要な出来事に絞って、仏教界の近代化への流れを述べていきたい。

仏教界にとって、明治時代の始まりは厳しいものであった。一八六八年に明治政府より、神道を仏教と分離させ神道を国教として再編するために、神仏判然令が発せられた。この神仏判然令を発端として、仏教界は廃仏毀釈という一連の仏教弾圧活動によって大打撃を受けることとなる。

だが、神道のみによる国民教化を行おうという明治政府の思惑は早々に外れてしまう、それは、仏教を排除したものの神道の神職者には説教を行う能力や経験が不足していたためである。そこに、キリスト教の勢力拡大と

いう問題も浮上する。

そこで、一八七二年に、明治政府は国民教化を推進するために教部省を設置する。教部省によって、僧侶と神職者を教導職に任命し、国民教化を行おうと考えたのである。これに対し、仏教側は人材育成と教義研究の場としての役割を想定して大教院を設置することで、廃仏毀釈によって打撃を受けた仏教界を復活させようと考えた。しかし、教導職による合同での儀式が神道形式になるなど現場では混乱を招き、明治政府自体も宗教による国民教化から学校教育による国民育成へと舵を切り、方針を移行しつつあった。さらに、浄土真宗本願寺派の僧侶である島地黙雷の批判運動もあいつつ、大教院はわずか三年足らずで瓦解することになった。

一八七二年に、学制が發布され、日本は国家富国を目指し国民皆学に向けて動き始めるが、その呼び水として、福沢諭吉らによって実学・立身出世主義がうち出される。

すると一八七七年には、近代日本における初めての高等教育機関である東京大学が創立され、その二年後には、仏書を講じるため禅僧である原坦山を招き、印度哲学の講義を開くことになる。この講義の特徴として、原坦山は仏教を宗教ではなく哲学として理解している。また、同時期に東京大学では、哲学者のフェノロサも教鞭をとっており、真宗大谷派の井上円了と清沢満之は彼らの講義を受けていることから、多分に影響を受けたと考えられる。

一八八五年頃には、内閣制度が発足し、初代外務大臣に就任した井上馨による欧化政策が進むと、女子教育や風俗改良運動、廃娼・禁酒運動などを展開したキリスト教が急速に信者を獲得し始める。このキリスト教の活動

の影響もあり、真宗本願寺派に設立された普通教校では、同校の教員や学生有志らによって禁酒などをスローガンに掲げた社会改良運動である、反省会が組織された。さらに翌年には、高楠順次郎や桜井義肇、梅原融、古河老川らの学生を中心として、機関誌『反省会雑誌』が発行された。その後『反省会雑誌』は、明治三十二年に新たな読者の獲得を目指し、東京へと進出し雑誌名を『中央公論』に改称している。

鹿鳴館などに代表される欧化政策だが、このような欧化の風潮が次第に収束すると、今度は国粹主義へと転換していくことになる。

その転機として、一九〇〇年の教育勅語と内村鑑三の不敬事件があげられる。この事件により、社会に溜まっていた反キリスト教感情が沸騰し、様々な場所からキリスト教批判が行われた。仏教界からは島地黙雷や井上円了が先頭に立ちキリスト教を攻撃し、一八九三年、東京帝国大学教授の井上哲次郎によって『教育と宗教の衝突』が発表されたことも合わさって、キリスト教批判は広がっていった。

また、一八九四年に、日本は日清戦争を開戦することになるが、その開戦前夜には日英通商航海条約が調印された。一八九九年に発行するこの条約では、内地解放・雑居が実現されるため、政治・経済界のみならずキリスト教への対抗という観点からも、この条約締結は教育・宗教界に大きな動揺を与えるものであった。

教育の現場では、同年、実業学校令・高等女学校例に続き私立学校令が公布された。だが、私立学校令の施行に際して発せられた、文部省訓令第十二号において、教科課外を含む宗教上の教育や儀式の禁止が通告された。

これは今後、増加が予想されるキリスト教系教育機関を対象としたものであった。

仏教界ではこの頃、仏教清徒同志会による新仏教運動や、清澤満之の精神主義運動などが社会的反響を呼んだ時期でもあった。

ここまでの流れで教育に関する法令は大方整いつあるが、一九〇三年には、さらに専門学校令が公布された。そして、この年ついに、日露戦争が開戦する。こうした情勢の中、一九〇八年の戊申詔書や一九一二年の神道・仏教・キリスト教の三教会同が開催される。この時、仏教界は日露戦争下において教団をあげた従軍布教を行い、戦時奉公という活動によって社会に存在意義を示した。その甲斐もあり、仏教界は次第に危険思想防止の役割を期待されていくことになる。

日露戦争は教育の面からも一つの分岐点になる。それは、先述した井上哲次郎の『教育と宗教の衝突』の内容に仏教も当てはまっていたことで、仏教の厭世観や禁欲主義が批判されたことである。井上哲次郎はその後、倫理的宗教というあり方を提示し、仏教界はそれに対する立場を示さなければならなくなるのだが、そこで仏教界が用いたのが修養論である。この修養は、筑摩書房の設立に関わった思想家の唐木順三によって広く紹介された。唐木順三は、修養には型があるが教養には型がないとして、教養主義の批判のために修養を持ち出したのである。

その、修養が初めて書籍に用いられたのは、中村正直の『西国立志編』であろう。続いて日清戦争前後には、松村介石や徳富蘇峰といった人物が用いている。そして、日露戦争戦後になり、国家に対する義務という意識が高まると、その意識と近代的な自我との間で、煩悶や厭世といったことに悩む青年たちが多く出てきてしまう。

そういった悩める青年に向けた処世訓として、加藤咄堂の『修養論』や新渡戸稲造の『修養』などがベストセ

ラーになり、修養ブームがやってくる。仏教界は、この修養ブームを取り込んで、倫理的宗教での立場を示していった。そのため、日露戦争以降は、多くの宗教者が修養を説いており、仏教界では、真宗大谷派の清澤満之や伊藤証信、真宗本願寺派の前田慧雲などが修養論を説いている。

明治が終わり大正期に入ると、大正デモクラシーの風潮が高揚してくる。この風潮は民衆の政治意識を高めただけでなく、教育や文化の分野においても自由主義的傾向を高めることとなった。これにより明治的臣民から脱皮を果たした民衆の誕生に、政府は、前述した三教会同の開催と神道・仏教・キリスト教の公認教化を進めることで政治・教育・宗教が一体となった思想善導を行おうと考えた。

一方で教育面では、一九一八年に中学校令、高等学校令を改正し、さらに大学令を公布した。この動きは、増加する新中間層に対応するため、中・高等教育の門戸開放をはかるとともに、青年層の掌握、教化を目指すねらいがあった。また、大学令により国公立大学が増設され、私立の専門学校が大学に編入されるのもこの時である。

第二節 教育機関の変化

前節では、教育の近代化を仏教界との関係性とともに見てきたが、この節では、教育機関は近代化の流れのなかで、どのように変化してきたのかを、真宗教団に注目して述べていきたい。

浄土真宗本願寺派教団では一八七六年の学制発布により、大教校を最高学府とした教育体制が確立する。このように、順調なスタートを切ったと思われた教育体制であるが、浄土真宗本願寺派教団内において、北畠道龍が

防長系僧侶から寺務の主導権を取り戻そうとした寺務所東移事件を起こした影響で、大教校は開校一年半にして、真宗学庠に校名を変更することになった。ここで興味深いのは、真宗学庠になり発された「真宗学庠規則」には、「本庠は派内の僧侶を教育し、他日布教伝道の棟梁たらしめんが為に設立するところなり」という記載があることである。この記載より、真宗学庠への変更は、学庠設置の目的が布教伝道者としての僧侶の養成にあることを強調するためであったことが分かる。

次の変化は、一八八四年の改正奨学条例によって、真宗学庠の大幅な普通学の導入や僧俗共学の普通教校の設立が実現することになることである。続いて真宗学庠と普通教校は、一八八八年の大学林例の発布によって、考究院、内学院、文学寮の二院一寮で構成された大学林として開校することになる。このようにして出来た大学林であるが、伝統的な宗学を重視する内学院と広く諸科学にわたる教養を重視する文学寮では学風が違い過ぎ、対立を引き起こすことになってしまう。そこで、一八九一年に浄土真宗本願寺派教団は大学林令を廃止して、新たな大学林規則とともに文学寮規則を発布し、大学林から文学寮を分離することで、対立の鎮静化をはかる処置を講じた。

前節にあるように、一八九九年の私立学校令により教育制度の整備が浄土真宗本願寺派教団にとって、喫緊の課題となったことは言うまでもない。そこで、一九〇〇年に、仏教大学・仏教高等学校・仏教中学に定めた職制を発布した。その二年後には、学校条例を改正して、仏教大学を仏教専門学校及び高輪仏教大学の二校に変更することになるが、この職制はその後、一九〇四年の高輪仏教大学の廃止にともない、仏教専門学校の名称を仏教

大学に戻すことになる。また、一九一八年の大学令の公布をうけ、一九二二年に、仏教大学の名称を龍谷大学に変更した。

このような変化の流れを見ると、浄土真宗本願寺派教団における教育機関の変化は、伝統的な教学を重視する勢力と普通学など取り入れた革新的な勢力とのせめぎ合いの歴史と言える。

また、両者のせめぎ合いは、高輪仏教大学廃止について如実に現れている。高輪仏教大学廃止問題の原因としては、本願寺当局者による高輪仏教大学への教育のありかたへの批判や予算の配分が仏教専門学校と高輪仏教大学で二倍以上の偏りがあったことがあげられる。

この廃止について、高輪仏教大学の教職員は同志会を結成し、『教界時事』を発行することで、本願寺当局を批判するといった抵抗を見せる。しかし結果として、学長であった前田慧雲や酒井慧眼ら八名が教団の宗務の執行を妨げ、師名に反する行為があったとの理由で僧籍剥奪の処分を受けている。

それでは次に真宗大谷派教団ではどうであった見ていきたい。

真宗大谷派教団での教育機関の変化は、一八八六年、高倉学寮に護法場が置かれたことに始まる。護法場の設置は、学寮の体制が仏教学だけしか講義・研鑽しないものであったため、護法場ではそれ以外の知識を学ぶことを期待してのものである。この護法場で学んだのが、若くして教団で主導権を握る石川舜台である。石川舜台は教団の近代化を進めるためには人材育成が必要であると考え、人材の発掘と養成のために育英教校を設立する。

この育英教校は、清沢満之や井上円了ら、これからの教団や仏教界を担う人物を輩出した。

その後、一八七三年には高倉学寮と護法場とが合わさり貫練場に改称されると、一八七九年に貫練教校と変わる。さらに、一八八二年の真宗大学寮を経て、一八九六年にこれまでの真宗大学寮の機構をとぎ、真宗大学を設置することになる。またこの時、伝統的な宗学の流れをくむ真宗高倉大学寮が別置された。

一九〇一年に真宗大学が東京巢鴨に移転・開校することになると、清沢満之を学監に起用し、一九〇四年には専門学校令に定めるところの私立大学として認可される。続いて、一九九一年には、真宗大学と高倉大学寮が統合し、真宗大谷大学と改称、京都に置かれることが決まった。そして、前述の仏教大学と同じく、大学令の公布を受け、大谷大学として認可された。

基本的に、真宗大谷派教団においても、真宗本願寺派教団と同じような過程を経ているが、浄土真宗本願寺派教団には見られない特徴として、清沢満之の活動などが例にあげられる。それは、『本願寺史料集成』に次のように述べられている。

この係流はその後の大谷派の近代化の思想面においてにない、ひとり同派だけでなく、親鸞と真宗を広く思想界や文化界に紹介していく騎手となる。³

このような清沢満之の活動は、直接的に教団の教育機関で行われたことではないが、浄土真宗本願寺派教団には無い真宗大谷派教団の特徴と言える。ではここで、清沢満之が開いた浩々洞について少しふれておきたい。

浩々洞は清沢満之が上京中の宿舍であり、真宗信仰にもとづく私塾的生活の場であった。門人として、月見寛了と原広宣、そこに教え子の暁鳥敏、佐々木月樵、多田鼎らが加わり、共同生活を送っていた。

一九〇一年には、『精神界』を創刊し、彼らの宗教的信念である精神主義を世に広く提唱していく、精神主義運動を展開していくなどの活動を行った。

また、清沢満之については、第二章で詳しく述べている。

第二章 仏教者の教育観

第一節 井上円了の教育観

第一項 井上円了の生涯

本項の井上円了の生涯については碧海寿広氏の『入門近代仏教思想』を元に述べていく。

井上円了（一八五八〜一九一九）は、新潟県の真宗大谷派慈光寺に長男として生まれ、幼名を岸丸といった。十歳の頃より、石黒忠恵の漢学塾に通い、漢学や算数を学んだ。十三歳の時には、得度して法名である円了を与えられている。十六歳の頃には、長岡洋学校を改名した新潟第一分校で洋学を学んだ。一八七七年に、京都の大谷派教師教校に入学すると、翌年、教団より東京への留学が命じられ、東京大学の予備門を経て、東京大学哲学科へ入学する。東京大学では、哲学や仏教はもちろん、心理学や社会学、英文学なども学んでいるようだ。また、在学中には哲学会を結成し、西洋哲学に出合うとともに仏教の示す真理が哲学の示す哲理に遜色ないことを発見している。その後、井上円了は東京大学を首席で卒業すると、恩師である石黒による文部省への就職の斡旋や真

禁廠

宗教団への復帰の求めを断り、著述活動や学校経営に活躍の場を求めていった。井上円了は著述活動では、哲学の理論書である『哲学一夕話』、キリスト教批判の書である『真理金針』、仏教再生の書である『仏教活論序論』などを執筆している。そして、学校経営では、一八八七年に私立学校として哲学館を創設すると、一九〇三年の専門学校令により、哲学館大学と改称し、初代学長に就任した。しかし、一九〇六年には学内に生じた軋轢や対立で神経を病み、大学からの引退を表明し、在野の活動に専念している。大学引退後は、修身教会運動に注力し、哲学堂を拠点として、日本だけでなく、中国、台湾、朝鮮までに及ぶ各地で講演活動を行った。

第二項 護法愛理と国民教育

井上円了は仏教と国家の関係について、「仏教を盛んにしたいと欲せば、先づ、此国を盛んならしめざるべからず」⁴と述べている。このことから、彼は国家を護ることと同時に、真理を愛することで国と仏教の両方が発展するという考えを持っていたと思われる。それは護法護国、言い換えるならば、護国愛理を目指すことが仏教の発展には重要であると考えていたと言える。

そこで井上円了は、この目標を達成するために必要となってくるのが、教育であると考えた。その考えについて、『教育宗教関係論』では、次のように述べられている。

仮令仏教家の知識のみ進歩するも、社会一般の人智進歩せざる時は仏教をして盛昌ならしむを得ず。何となれば世間一般の人智の程度の低きに居るときは、外部より刺戟を与ふることなきを以て、宗教家は自ら其

位地に甘んじ、改良進歩の念を起すことなきを以てなり⁵

井上円了は、一般国民への教育を進めることが、仏教者に刺戟を与え、仏教の進歩につながる。つまり、国民教育を普及することで、国家も仏教も共に発展していくと考えたのである。

井上円了の『教育宗教関係論』に、次のような記述がある。

そもそも教育の目的は一個人の心意を開発して完全なる人物を作るにあり。しかしてその人にして完全なるときは、これによりて組織せらるる国家もまた完全なるべし。故に教育は完全なる一個人を作り、もって国家を益するものなり⁶。

高山秀嗣氏は「井上円了の教育観」で、この『教育宗教関係論』からの引用と、井上円了が哲学館を設立した時の文章をもとに、

哲学館において「目的とする所は文科大学の速成を期し広く文学史哲学科を教授するにあるも就中教育家、宗教家の二者を養成する」ことであつたと述べていく。⁷

と述べており、「円了が一貫して教育に重点を置き続けたことが窺えるのである。」⁸と井上円了と教育との関係を考察している。

このように教育に重点を置いていた井上円了だが、教団の教育機関ではなく、新たに哲学館を設立しそこで教育活動を行っていたそれはなぜだろうか。

この疑問について、長谷川琢哉氏は「仏教の近代化と〈哲学〉」の中で、東洋大学が所蔵していた井上円了の

自筆ノートといった資料から、井上円了の教育機関の構想として、次のように述べている。

つまり最終的には、伝統的な宗学および仏教を学ぶ場と、哲学等の専門分野を学ぶ場をあわせた学校を作り、キリスト教に対抗したり、僧侶や俗人への布教を目指すのである。そしてそのような学校は、「僧侶学ノ中心日本教海ノ標準」とされているように、もはや真宗大谷派という一宗派を超えた仏教界全体のための教場、「通仏教」的教場となることだ。⁹

結局のところ、この構想は本山に認められることは無かったが、井上円了は、独力で哲学館を創設することになった。また、仏教を学ぶ場と哲学を学ぶ場といった二つの学校を用意することは、前述した高山氏の教育家と宗教家の二者を養成すると言った哲学館の趣旨と重なる部分もあり、井上円了は仏教と哲学で共に協力することで、国民教育を進めていこうと考えていたと思われる。

第二節 清沢満之の教育

第一項 清沢満之の生涯

本項の清沢満之の生涯については碧海寿広氏の『入門近代仏教思想』を元に述べていく。

清沢満之（一八六三―一九〇三）は、現在の愛知県に位置する尾張藩の下級士族であった、徳永永則のもとに長男として生まれる。父である徳永永則は禅に親しむ仏教者で、母のタキも熱心な真宗門徒であった。十二歳の時に、愛知英語学校に入学するが三年後に廃校になり、続いて愛知県医学校に入学するもまともな講義が行われ

ておらず、退学することにする。家が貧しかったことから、十五歳の時に、母の通う覚音寺の僧侶に勧められ真宗大谷派の僧侶となることで、同派の英才教育機関である育英教校に入学することになった。一八八一年に、教団から留学生に選ばれ、東京大学予備門に入学し、東京大学文学部哲学科へ進んだ。大学時代には井上円了の立ち上げた哲学会にも積極的に関与している。東京大学文学部哲学科を首席で卒業すると、同大学の大学院に進学するも、一年後に京都府立尋常中学校の校長として赴任することになってしまった。一八八八年に、清沢満之は三河大浜の西方寺に入り、清沢ヤスと結婚する。その後の、清沢満之は、行者的な禁欲生活を行うも、結核を発症して、療養生活を送ることになってしまった。そんな療養生活の中でも、清沢満之は信奉する宗派の動向を気にかけていた、一八九六年に信念を共にする同輩と教界時言社を設置し、そこを拠点に教団の改革運動を開始する。しかし、すぐに改革運動は挫折してしまい西方寺へ戻ることとなってしまった。清沢満之はこの時期に、『臘扇記』と題する日記をつけており、そこからは自虐的な心情が見て取れる。一八九九年に、新法主の大谷光演の教育係に任命され東京に移ると、二年後に東京巢鴨に設置された真宗大学の初代学監に就任することになった。

また、この頃に並行して、私塾の浩々洞を開き、暁鳥敏ら門人たちと共同生活を開始した。だが、一九〇二年に清澤満之の厳格な教育体制に反発した学生によるストライキが起きたことで、自責の念から真宗大学の学監をわずか一年ほどで辞することとなった。

第二項 開発的教育

清澤満之は一九〇一年に行われた真宗大学東京移転後の移転開校の式場で、「開校の辞」として、次のことを述べている。

本學は他の學校とは異なりまして宗教學校なること、殊に佛教の中に於いて浄土真宗の學場であります。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、其の信仰を他に傳へる。即ち自信教人信の誠を盡すべき人物を養成するのが、本學の特質であります。10

松岡雅則氏は「清澤満之の教育観」で、この「開校の辞」に清澤満之の教育方針・理念の特質を読み取ることでできると述べている。冒頭の「本學は他の學校とは異なりまして宗教學校なること」の部分より、仏教に依る人間形成を目的とする大学であること。その目標として、「自信教人信の誠を盡すべき人物」つまり、宗教的人格育成を目指したということが読み取れるという。

では、清澤満之はどのようにして宗教的人格の育成を目指したのだろうか、その方法について述べていきたい。清澤満之が教育方法を述べているものに次のようなものがある。

幸福快樂は主觀的の心を離れて、決して存在し得るものでないからである。故に黄金世界と云ふが如き円満の福樂界は此の如き福樂を感受すべき心の存する所に存すと云ふべきのみ。然らば強ち過去に在りとするを要せず、亦未來に在りとするを要せず。若し夫れ現在にも、此の如き福樂を感受すべき心あらば、黄金世界は現在に在りと云ふ事が出来る。(中略)此の如き福樂の世界に住すべき心は、如何にして存するかを考察

するの遙に枢要なるを覚ゆ。(中略) 只だ心性の開発あるのみ。(中略) 吾人の心性は不動不変のものに非ずして大なる開発性を具へたるものなるが故に、若し充分なる開発に達せば必ず完全円満なる福樂を感受し得べきである。(中略) 吾人は心性開発に注意し、此が工夫に従事すべし¹¹

清沢満之は、まず、福樂(安心)は心性にあるため心性の開発が重要であり、開発方法の研究を行うべきであると主張する。次に、心性は情と意に分かれ、情は精神を支配するもので体の外面にまで影響をあらわす。さらに、意によって常に意向に支配されてしまう。そのためこの精神の安定には宗教が必要であると述べている。言うなれば、開発主義的性格を持っていた。

この開発主義について、松岡雅則氏は「清澤満之の教育観」で、「清澤満之に於ける〈教育〉とは、自己内観、内省により、自ら独立者たらん人物を養成する事であったと思われる。」¹²と理解されている。つまり、清沢満之は、心性を開発していく時には、自己内観、内省により行っていくことが必要であると述べているのだ。

これは、渡邊雄一氏の「清澤満之における「修養」思想について」でも、他力信仰に立った清澤満之の修養とは、自力の修善を通して自己の有限性を覚知し、自己の限界に接して他力の信仰に帰し、それが自然に避悪就善の意思を生み、進んでその意思に従って生きようとする意欲を呼び覚ます、この全過程をさす。¹³

とあり、内省によって自己の有限性を覚知することが、大切であると清澤満之が考えていたと分かるだろう。

さらに、松岡雅則氏は「清澤満之の教育観」で、自己の有限性の覚知ということに関して、「鬼神に使える必

要のない確かな生の歩み、無碍の一道を歩む者を生み出す念仏の信と、まさに呼応している。」¹⁴と述べている。

ここで述べられている、無碍の一道とは、歎異抄の第七条に、

念仏者は無碍の一道なり。そのいわれいかんとならば、信心の行者には、天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障礙することなし。罪悪も業報を感じることあたはず、諸善もおよぶことなきゆゑなりと云々。¹⁵

というように、念仏の法が無碍道であるから、念仏者は何ものにもさまたげられないことを明かされていることを指している。清澤満之の生涯は決して、順風満帆なものでは無く、悩みや挫折が多かったと推察される。そんな中で、自己の有限性を覚知し、他力の信仰に帰していく過程は、まさしく無碍の一道を歩む者を生み出す念仏の信と、まさに呼応していただろうと考えられ、私も渡邊氏、松岡氏に同意するところである。

これらのことに関して、斎藤昭俊氏は『近代仏教教育史』において、次のように清澤満之の教育について述べている。

清澤満之の生活は宗門子弟の教育であった。その宗門教育の根底をなすものも、この安心であった。自己の安心を求め、同胞の安心を求め、世界人類の安心を求めんとするところの源が、即ち宗門教育であった。宗門とは単に大谷派を意味するのではなく、世界的なものとの関聯においてであり、統一的なもので、大谷派を出て大谷派にかえるものであった。¹⁶

清澤満之は、宗門子弟の教育に力を入れ、私塾である浩浩洞で、暁烏敏ら門人たちと共同生活を行うなどの活動の他、宗門の現状を憂い、信念を共にする同輩と教界時言社を設置し、そこを拠点に教団の改革運動を展開し

ている。その根底には、親鸞の残した教学を大切にする僧侶教育という思いを持っており、それが、仏教の興隆につながるかと考えていたことが窺えるだろう。

第三節 前田慧雲の教育観

第一項 前田慧雲の生涯

この項の前田慧雲の生涯については、嵩満也・吉永進一・碧海寿広編の『日本仏教と西洋世界』を元に述べていく。

前田慧雲（一八五七―一九三〇）は、三重県の浄土真宗本願寺派西福寺に長男として生まれた。少年から青年にかけては漢学塾で学び、十九歳の時に、本願寺派の学問機関である学林に遊学した。西山教授校で一年間勉強に励み、卒業後は広島や和歌山の西本願寺小教校で教員を務めた。一八七八年から西本願寺の留学生として、三井寺の学僧大宝律師に師事し天台宗学の研鑽を積むと、一八八一年からは、本山に奉職した。しかし、一八八四年には再び、西本願寺の留学生として、九州にある松島善讓の私塾で宗学研究に励むことになる。その後、東京に移ると、一九〇〇年から東京大学講師を務め、一九〇四年には前田慧雲が学長を務めていた高輪仏教大学に係して起こった、高輪仏教大学事件により僧籍を一時剥奪されてしまう。一九〇六年に東洋大学学長に就任し、一九二二年には龍谷大学学長にも就任している。また、それ以外の活動として、本願寺の教学研究機関である宗学院長や、大谷光瑞の教育係である浄土真宗本願寺派新法主学問出仕を勤めた。

禁 蔵

第二項 智的修養と情的修養

前田慧雲は、仏教者の中でも修養論について多くのことを説いた人物であると言える。私は、そこで説かれた修養論の中に、前田慧雲の教育観の一端が見えてくるだろうと考える。

では、前田慧雲の修養論について述べていくが、特徴として、真宗教義の視点から論じられていることがあげられる。前田慧雲は修養の種類を自力的修養である知的修養と他力的修養である情的修養の二つに分けた。

自力的修養である知的修養について、『修養と研究』には、

所謂無我観、唯識観、実相観など云ふのは、皆此の宇宙萬有の真理を達観するといふ意味を表した語である。

(中略)此一法海の理を観じて、宇宙の森羅万象を自己の身体と心得て自他隔執の念を離るる様に努めてゆくのが自力的修養法、知的修養法である。¹⁷

とあり、無我観や唯識観、実相観といったものが、自力的修養法である知的修養法にあたと説明している。

一方、他力的修養である情的修養については、『修養と研究』に、

即ち吾人の精神作用に智情の二方面がある中、智識よりも寧ろ情の方に重きを置かなければならぬと云ふのに帰するのであつて、道義の実行に至つては学者振らず、智者振らず常人に伍して、情の調和ということ忘れてはならぬ。情の調和と云ふこと、即ち吾れ吾れの情を善く和げると云ふことになる、どうしても宗教的心念に由て此心を善く育ててゆく外はない。(中略) 実際さうゆかないのは、情が剛いからのである、情さへ和らげば自から徳義は実行し得らるるものである。¹⁸

とあり、情的修養の方に重きを置き、先に述べた知的修養の妨げになる情を宗教的心念によって和らげることで徳義が実行されていくと説明している。

では、前田慧雲のさす宗教的心念とは何なのであろうか、菊川一道氏の「近代真宗における修養思想」では、その内実は、称名念仏と二種深信によって説明されているという。

称名念仏については、『修養と研究』にある、

常に大我平等の境に安住する様に、工夫し努めなければならぬことが起こってくる、そこで信後相続とか、称名報恩とか云ふこと、即ち仏陀の慈悲を自己の心中から一時と雖も放下せざる様、其恩徳を亡失せざる様に注意することが、最も肝要至極なことである、他力教修養と云ひ、情的修養と云ふは全く此間の消息である。¹⁹

をもとに、菊川氏は前田慧雲が称名念仏を通して、常時仏陀の慈悲と恩徳を感じることで常に安住することが、他力的修養の肝要である説き、他力的修養と情的修養は全く別個のものではなく、他力的修養が情的修養を包括する関係にあると考えていると考察している。

また、二種深信について『修養と研究』にある、

あさましき我等を救ひ給へることを崇拜から、歓喜踊躍の情が自から湧出づるのである、此の慚愧と歓喜との両念が行住坐臥、常に表となり、裏となつて、融通混化して、暫くも自身の心を離れぬのが、他力的修養の土台である。²⁰

をもとに、菊川氏は前田慧雲が他力修養とは、常に情を動かすことを通して、人々の行為を生みだそうとするものであるとし、ここでは、二種深信の「歓喜踊躍」によって情が湧き出ることを通して実践が促進されると理解していると考察している。

このように見ていくと、前田慧雲は真宗教義を実践することが修養になっていくと考え、修養論を説いていったようにも考えられる。

第四節 高楠順次郎の教育観

第一項 高楠順次郎の生涯

この項の前田慧雲の生涯については、嵩満也・吉永進一・碧海寿広編の『日本仏教と西洋世界』を元に述べていく。

高楠順次郎（一八六六―一九四五）は、広島県御調郡八幡村字篝に生まれた。姓は沢井で幼名を梅太郎と言った。幼少期に祖父から四書・五経などの漢籍を学び、十五歳で小学校教師を務めている。一八八四年に小学校教師を辞めると、翌年に西本願寺の普通教校に進学した。普通教校の在籍時には、勉強だけでなく禁酒運動団体である反省会を組織すると同時に機関誌の『反省会雑誌』を発行するなどの活動を行った。また、海外宣教会が英語仏教雑誌 *The Bijou of Asia* を出版するのにも協力した。二十二歳の時、実業家の高楠孫三郎の一人娘である霜子と結婚し、婿養子となったことで名前を高楠順次郎に改名した。一八八九年、普通教校を卒業すると、

翌年にイギリスのオックスフォード大学に留学し、マックス・ミュラーのもとで、サンスクリット語やパーリ語を学び、西洋の仏教研究を学んだ。同大学を卒業後には、ドイツのベルリン大学、キール大学、フランスのコレージュ・ド・フランスでそれぞれ、チベット語、ウラル語・アルタイ語の修得に加えて、ヴェーダ文字やウパニシャッド哲学、西洋哲学史を学んだ。最後に、オックスフォード大学で Master of Arts の学位を得て、一八九七年日本に帰国した。

帰国後は、東京帝国大学文学文科大学の講師、続いて教授に就任した。同大学では、博言学や梵語学の講座を担当していた。一九二二年から一九二四年にかけて翻訳書の『ウパニシャッド全書』を刊行し、一九二四年から一九三四年にかけては渡辺海旭らと『大正新脩大蔵経』を編纂した、さらには一九三五年から一九四一年にかけてパーリ語仏典の全訳として『南伝大蔵経』を刊行した。また、一九〇二年に中央商業学校、一九二四年に武蔵野女子学院を設立した。一九三八年には、ハワイ大学東学院からの招きで客員教授として英語で仏教講義を行っている。

第二項 人格教育

高楠順次郎の教育観を見ていく上で、『生の實現としての佛教』で述べられた、次の文には基本的なものが現れている。

教育は人間の可能性を発見する。しかし短い期間だけを利用して一律教育を施すから、思うような人物がで

きない。その量だけでなく、質を良くする教育の方法があるろう。少年期には倫理的教育を濃厚にし、宗教的訓練にまで進まなければ、人の理想を培養し完成させることはできない。人格が完成されなければ、社会に立つ時代になっても低級な人間になり終り、物質的に地位が出来たととしても「小人閑居して不善を為す。」もし、日本の教育が人格を創るべき準備であるとすれば、そして教育とは、学術や芸術の材料を注入するのに止まるのでなければ、人格完成の根底となるものを与えなければならぬ。人格完成の根底とは宗教である。^{2 1}

注目すべきは、教育の目的は人格完成であり、その根底には宗教が必要であるという事である。そして、この宗教として、仏教がふさわしいという事を『生の實現としての佛教』で、次のように述べている。

仏教は徹底的な人格向上の教である。徹底的な人格向上がそのまま仏教である。その目的は教育と同一である。仏と云う人格を標幟として我々の人格を向上するのである。^{2 2}

仏教の教えはそれ自体が人格向上の教えであり、目指すものは仏の人格であると言っているのである。

では、キリスト教について高楠順次郎はどのようにとらえていたのだろうか。山崎龍明氏は「高楠順次郎の教育論」で、高楠順次郎のキリスト教に対する認識について、

キリスト教の説く、天地創造、奇蹟等々の所説は縁起論に立った仏教からいえば、到底認められないものであり、現代人の知性に耐えられない低級の宗教である、という認識であった。^{2 3}

と分析している。

さらに、山崎氏は高楠順次郎が、親鸞の非祈禱主義を評価していることを指摘している。

この非祈禱主義は聖人の主義の偉大なものである。祈禱なき宗教は世界中唯一つ浄土真宗のみである。仏教は希望に生きる宗教ではない。全く覚悟に生きる宗教である。²⁴

と述べ、祈祷の心理は、仏に対する不決定心であると高楠順次郎は考えたと思われる。

その一方で、国家主義的傾向が強くなってきた時代的影響は高楠順次郎にもみられ、国家主義との妥協というものは否定できない。

そんな高楠順次郎の教育方法はどのようなものであったのだろうか。高楠順次郎は、学校教育に力点を置き、社会教育の役割も考えている。学校教育については、私立学校に関して、画一性を重視するのではなく設立の意思を教育の中に実現していくべきであると考えていた。しかし、第一章で述べたように、一八九九年の文部省訓令第十二号において、教科課外を含む宗教上の教育や儀式の禁止がされた。そこで、社会教育として、幼稚園、日曜学校、女学校など仏教主義教育の活動をしていくことの重要性を述べた。そこには、教育に一貫性を持たせると共に、学校ではなかなか教えられない仏教教育を社会教育として補完する意味もあった。また、女学校という言葉が出てきたが、高楠順次郎は、女子教育ということにも言及している。この背景として、日露戦争勝利の最大の要因として、家族主義の理論を展開していたことがあげられる。家族主義においては、家長への服従を通じて底辺から国家を支えるという女性像が求められ、それは次第に良妻賢母という価値観に昇華されていくことになる。

結論

教育という視点で近代仏教を考察してきたが、近代仏教における教育は、国家の方針にそって進んできた部分が少なからずあるのではないかと考えさせられた。

日本は近代国家を目指し、西洋化を進め、日清戦争・日露戦争という戦争も経験した。その過程では、国家主義的思想が重視され、キリスト教への危機感や自由主義的思想という価値観も現れたが、帝国主義へと発展していった。そういった状況下で、説かれた仏教に国家主義的思想への妥協が見られるのは仕方がないことなのかもしれない。しかし、本論で述べてきた井上円了、清沢満之、前田慧雲、高楠順次郎といった人物には、仏教・真宗を教育の根底に置くということは曲げていないように思われる。これが斎藤氏のいう仏教教育の究極的目的である普遍的なものではないだろうか。井上円了は哲学により、仏教を深めようとし、清沢満之は自身の限界をしることで、他力の教えに出遇った。前田慧雲は、他力の教えを修養の中に現そうとし、高楠順次郎は仏教を希望ではなく、覚悟の宗教であると言い切った。それぞれ、実践方法は違うが根底には仏教・真宗の教えがあるという事は共通している。そして、現代の私たちは彼らの仏教の実践活動から学ぶべきことは多いと考える。

最後に、改めて近代仏教はどこまでも広く、定義していくことが難しいものであると痛感させられた。だが、それは言い換えると、近代化の過程の中で、仏教に可能性を感じた多くの仏教者が寺院を飛び出して、色々な領域で活躍したことの証であると言えるだろう。

- 1 大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ』vii頁
- 2 齋藤昭俊『近代仏教教育史』二〇頁
- 3 森龍吉編『真宗史料集成 第十二卷 真宗教団の近代化』二八頁
- 4 井上円了『教育関係論』十六頁
- 5 井上円了『教育関係論』二〇頁
- 6 井上円了『教育関係論』二七〜二八頁
- 7 井上円了著・東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集 第一一巻』四四七頁
- 8 高山秀嗣「井上円了の教育観―哲学館を中心にして―」二六〇頁
- 9 長谷川琢哉「仏教の近代化と〈哲学〉―井上円了と清澤満之の教育への関わりを背景として―」一六三頁
- 10 清澤満之著・暁烏敏・西村身暁編『清澤満之全集 第八巻』三五四頁
- 11 清澤満之著・暁烏敏・西村身暁編『清澤満之全集 第二巻』七四〇〜七〇六頁
- 12 松岡雅則「清澤満之の教育観」一一六頁
- 13 渡邊雄一「清澤満之における〈修養〉思想について」一〇三頁
- 14 松岡雅則「清澤満之の教育観」一一七頁
- 15 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典―注釈版第二版―』八三六頁
- 16 齋藤昭俊『近代仏教教育史』一四九頁
- 17 前田慧雲『修養と研究』二〇五頁
- 18 前田慧雲『修養と研究』一〇頁
- 19 前田慧雲『修養と研究』二三頁
- 20 前田慧雲『修養と研究』二五頁
- 21 高楠順次郎『生の實現としての佛教』三七頁

- 2 2 2
2 3 3
2 4 4
高楠順次郎『生の實現としての佛教』一一八頁
山崎龍明「高楠順次郎の教育論―仏教女子教育の背景―」一三七頁
高楠順次郎『親鸞聖人』八九頁

参考文献

書籍

- 楠淳證・中西直樹・嵩満也編『国際社会と日本仏教』丸善出版、二〇二〇年
嵩満也・吉永進一・碧海寿広編『日本仏教と西洋世界』法蔵館、二〇二〇年
西平直『修養の思想』春秋社、二〇二〇年
岩田真美・桐原健真編『カミとホトケの幕末維新』法蔵館、二〇一八年
赤松徹眞編著『『反省会雑誌』とその周辺』法蔵館、二〇一八年
和崎光太郎『明治の〈青年〉―立志・修養・煩悶―』ミネルヴァ書房、二〇一七年
大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ』法蔵館、二〇一六年
谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』思文閣出版、二〇一六年
碧海寿広『入門近代仏教思想史』筑摩書房、二〇一六年
碧海寿広『近代仏教のなかの真宗』法蔵館、二〇一四年
岩田文昭『近代仏教と青年』岩波書店、二〇一四年
江島尚俊・三浦周・松野智章編『近代日本の大学と宗教』法蔵館、二〇一四年
本願寺資料研究所編纂『本願寺史 第三卷』本願寺出版社、二〇一〇年
浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典―注釈版第二版―』本願寺出版社、二〇〇四年

- 中西直樹『日本近代の仏教女子教育』法蔵館、二〇〇〇年
- 芹川博通『近代化の仏教思想』大東出版社、一九八九年
- 龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史 通史編 上巻』龍谷大学、一九八七年
- 井上円了著・東洋大学創立一〇〇周年記念論文編集委員会編
『井上円了選集 第一巻』東洋大学、一九八七年
- 常光治然『明治の佛教者 上』春秋社、一九八六年
- 常光治然『明治の佛教者 下』春秋社、一九八六年
- 峰島旭雄編『近代日本の思想と仏教』東京書籍、一九八二年
- 柏原祐泉編『真宗史料集成 第十一巻 維新期の真宗』同朋舎、一九七五年
- 森龍吉編『真宗史料集成 第十二巻 真宗教団の近代化』同朋舎、一九七五年
- 齋藤昭俊『近代仏教教育史』国書刊行会、一九七五年
- 清澤満之著・暁鳥敏・西村身暁編『清澤満之全集』法蔵館、一九五三年
- 清沢満之著 浩々洞編『清沢満之全集 修養』友光社、一九三八年
- 前田慧雲著・前田慧雲全集刊行会編纂『前田慧雲全書』春秋社、一九三一年
- 前田慧雲『修養と研究』井冽堂、一九〇五年
- 高楠順次郎『生の實現としての佛敎』大雄閣、一九二四年
- 高楠順次郎『高楠順次郎全集 第七巻』教育新潮社、二〇〇八年

論文

- 長谷川琢哉「井上円了の仏教改良運動と真宗大谷派」『現代と親鸞第四十四号』
親鸞仏教センター（真宗大谷派）、二〇二一年
- 長谷川琢哉「仏教の近代化と〈哲学〉―井上円了と清澤満之の教育への関わりを背景として―」
『現代と親鸞第四十三号』親鸞仏教センター（真宗大谷派）、二〇二〇年

菊川一道 「近代真宗における修養思想―前田慧雲を中心として―」

『真宗研究（真宗連合學會研究紀要）五九号』百華苑、二〇一五年

高山秀嗣 「井上円了の教育観―哲学館を中心にして―」『印度學佛教學研究第五十五卷第二号』

日本印度學佛教學會、二〇〇七年

渡邊雄一 「清澤満之における〈修養〉思想について」『日本仏教教育学研究 十三号』

日本仏教教育学会、二〇〇五年

松岡雅則 「清澤満之における青年教育―『心霊の諸徳』『心霊の修養』を中心として―」

『日本仏教教育学研究 五号』日本仏教教育学会、一九九七年

松岡雅則 「清澤満之の教育観」『日本仏教教育学研究 四号』日本仏教教育学会、一九九六年

山崎龍明 「高楠順次郎の教育論―仏教女子教育の背景―」『武蔵野女子大学紀要 三十号』

武蔵野女子大学文化学会、一九九五年

山本哲生 「明治期初期における僧侶と教育とを繞る諸相」『論集 日本仏教史 第八卷 明治時代』

雄山閣出版、一九八六年

山本哲生 「〈教育と宗教の衝突〉論争をめぐる仏教側の対応―仏教関係雑誌を中心に―」

『教育学雑誌第十一号』日本大学教育学会、一九七七年

船山謙次 「井上哲次郎の教育思想―国民道徳論を中心に―」

『北海道學藝大學紀要 第一部八卷一号』北海道学芸大学、一九五七年

資料

大谷大学ホームページ [【沿革―大谷大学 \(otani.ac.jp\)】](http://otani.ac.jp) (二〇二二年一月八日)

大澤絢子 「修養ブームが作り出した潮流」『中央公論 八月号』中央公論社、二〇二一年

近藤俊太郎・林淳・大谷栄一・碧海寿広 「いまなぜ近代仏教なのか」

『現代思想四十六号』青土社、二〇一八年