

生涯教育と仏教の社会観

橋本芳契

生涯教育と仏教の社会観

It is significant that all great religions have their historic origin in persons who represented in their life a truth which was not cosmic and unmoral, but humane and good. They rescued religion from the magic stronghold of demon force and brought it into the inner heart of humanity, into a fulfillment *not confined to some exclusive good fortune of the individual but to the welfare of all men.* (R. Tagore : The Religion of Man)

橋 本 芳 契

目 次

- 一 問題の所在
- 二 生涯教育の探索
(『社教審中間報告』の根本課題)
- 三 仏教における社会の問題
- 四 生涯の理念に立つ社会教育
- 五 残された問題点

一 問題の所在

最近の社会教育界において新たな教育視点として急速に登場してきたかの観があるのは「生涯教育」 lifelong education の問題であろう。昨昭和45年9月22日付で社会教育審議会（会長柴沼直氏）から文部大臣に宛て提出された「社会教育中間報告」（『急激な社会構造の変化に対処する社会教育のあり方について』）においてもこの生涯教育の問題提起があり、またその目標達成が多分にいそがれているかにみえる。そして戦後幾転変したわが国社会教育に関する思想の流れのうちにあつて、この新規な生涯教育の提案に対してだけは、意外に共鳴や支持をすることを惜しまない者の多いかに思われるのは、わが国の教育——学校教育と社会教育とに分かれない以前の——の伝統のなかにも実質的に生涯教育の意義にかなひ、その形態に相応するものが少なくなかつたことによるのではなからうか。本稿は、そうした伝統的な生涯教育の気風や風潮を醸成してきた母胎なり基盤なりとしての仏教思想を、とくにその社会観の方面について究明し、それによって生涯教育という教育視点に対し社会思想的な背景を得させると同時に、社会教育のいとなみそのものに對し歴史的現実的な根拠を明確にさせたいと考へて筆を執るものである。とりわけ北陸の地は歴史的社会的に見ても、仏教王国とまでいわれるほどに社会教育の實際が仏教の行事や習俗を中心におこなわれ、民衆の人生観世界観その他道徳的ないとなみまでが、仏教の社会観を基礎にしてなされてきたのであるから、いま新たに生涯教育の考へ方が導入されようとする場合、基本的に仏教本来の人生論や世界観がどのようなものであつたかを問ひたすことは、そのままこの土地における今日の人間としてのあり方への大きな自覚の道に通ずるものと考えられる。念のため『社会教育中間報告』に現われたその基本姿勢としての生涯教育関係事項の吟味からまずはじめることにした。

二 生涯教育の探索（『社教審中間報告』の根本課題）

社教審中間報告は、本論は「第一章、社会教育の意義と課題」以下の8章から成るが、そのあとに「結語」があり、反対に本論のまえには「まえがき」があるのである。そのまえがきの中で、この「答申提出にあたって、今後、次の諸点に留意される」ことをとくに文部大臣に対し注文するとして4項目を列挙するが、そのうちの第一項に、

今後、生涯教育の観点に立つて、学校教育を含めた教育の全体計画の立案が必要となってくる（下略）。

としているのは最も注意すべきであろう。また本論に入ってから、とくに「生涯教育と社会教育」の一項を設け、まず、

きわめて急速かつ大規模な社会変動のもとで、今日、あらゆる教育は再検討を迫られているといつてよい。教育が社会について行けないという面もあれば、社会に対して先導的役割を果たしえないという面もある。また家庭教育、学校教育、社会教育の三者が有機的関係を見失い、機能分担を基礎とした協力を欠いたり、学校教育だけに過度の負担や期待が課せられたりするという傾向もある、多くの社会教育がばらばらに行なわれているため、非効率や重複が生じることもあれば、いずれもが取り上げていないものもある。

としている（第一章、社会教育の意義と課題。1、社会教育の意義と役割。（2）参照）。つづいて、

また社会教育にとってきわめて有効な力を發揮する可能性をもちながら、それに気づかないで放置されたままになっている条件も多い（同上）。

とのべて、①現在の教育と社会が、両者の関係において相互に不釣合いである、②家庭、学校、社会三方面の教育が有

機的、機能分担の協力関係を欠如している、とくに③社会教育方面で継受、利用、開発したならば、きわめて有効と思われる諸条件にして放置されたままのものがある、等とし、それらの現状反省にもとづく改革意見の持ち方として、つぎのような見解を表明している。

社会構造の急激な変化に対応する社会教育のあり方を考えるにあつても、このように社会全体、教育全体の立場からながめることが必要であろう（同上）。

とし、「教育をこのように広い立場からながめようとするのが、生涯教育という考え方である」（同上。なお以上の傍線および傍点はいずれも筆者が付す）とここで生涯教育の意義とその説明をなしている。さらに、生涯教育の必要に關しては、

生涯教育の必要は、現代のごとく変動の激しい社会では、いかに高度な学校教育を受けた人であっても、次々に新しく出現する知識や技術を生涯学習しなくてはならないという事実から、直接には意識されたのであるが、生涯教育という考え方はこのように生涯にわたる学習の継続を要求するだけでなく、家庭教育、学校教育、社会教育の三者を有機的に統合することを要求している（同上）。

とし、①たてに時間的に一生涯にわたつて学習することの必要、②よこに空間的社会的に家庭―学校―社会の三方面から受ける学習の機会を生涯的なものにする必要の両方から「生涯教育」が不可欠であるとし、「とくに寿命の延長、余暇の増加などの条件を考えるなら、生涯教育の機会をできるだけ多く作り出すことは今日のひとびとにとって大きな課題となる」（同上）として生涯教育への要求度が今日のごとき社会的諸条件下あつては急速に高まりつつあるものであることを付記している。「したがって、生涯の学習にとつて社会教育が最も重要な役割を占めることはいうまでもないが、学校教育も生涯教育の一環として、学習意欲を育て、基礎学力を養ふことによつて、学校卒業後の自発的な学習

の基礎をつちかたり、実生活に即した教育や自然の中での集団活動などの社会教育と協力したりすべきであろう」(同上)とし、学校教育の範囲でだけ教育を考えがちであったこれまでの教育観に対しはげしく反省を求めると共に、見る目さえあればそこごと学校卒業後、あるいは学校生活意外のところにも教育事実とその機会のあるものであることを指摘し、それら広く一般的に理解された意味での社会教育の「有する教育的な能力や資源を広く社会的に開放」(同上)するところに生涯教育の如実な成果があげられていくものとし、さらに家庭教育についても、それが「生涯教育の一環として、基礎的な性格と社会的な習慣の形成や愛情欲求の充足にとつて固有な役割を果すことを親自身が自覚す」(同上、傍点筆者)べきであるとしている。

こうした生涯教育の視点から『社教審中間報告』では以下、内容(第二章)、方法(第三章)、関係団体(第四章)、関係施設(第五章)、指導者(第六章)、教育行政(第七章)の各方面について社会教育の今日ならびに将来のあり方の実際が、具体的且詳細にのべられ、最後にふたたび、「生涯の各時期における社会教育」の趣意から社会教育振興の方向が、①乳幼児、②少年、③青年、④成人一般、⑤婦人、⑥高齢者のそれぞれについての教育課題と学習要求の次第に確立されていくべきものであると総論したうえで、これらの六部類別に極めて適切な現状分析と改革革新の方策意見とが開陳されている。中でも④の成人一般と⑥の高齢者の分については、最初にのべたとき従来わが国で一般的に考えられていた成人教育 adult education としての社会教育の意味での生涯教育に関係をもつことが最も多いと考えられるので、報告書を読みとりながら二、三その内容について気付いた点をのべてみると、まず④「成人一般」の項では、三点をこの方面の教育における振興すべき方向としてあげている。いわく、「人間性の回復」、「集団における人格的接触」、「向上心の堅持」である。少しこれらに説明を加えると、第一に、今日のごとく激しい社会変動、とくに技術革新や情報化のもとで、一方に専門化や分業の傾向が急速に進み、学生はまだまだも一般教養によって、それらの傾

向による人間性喪失を阻止し得るか、一般の成人にはそれができない。よって、大学の開放講座その他によってその方面の不足や不備を補い、人間性の回復をはかっていく必要があるとし、第二に、疎外感を克服し、人間性をすでに回復した自由にして選択能力ありハッキリ生きがいある道を歩もうとする者にとり最も必要なのは、一面では地域活動に際しての連帯意識であり、また他面国民的合意、国際感覚などの積極的社会的良心であるが、その場合、各種集団の場が各人にとり最も大切な人格的接触の場になっていくことである。したがって公民館や図書館、博物館はじめ各種学習の場も如実な人間形成の意味をその中心にしていくことになるのであるとする。そして第三に、「成人の学習は、学習者自身を充実させるだけでなく、その積極的な学習態度が社会や家庭、とくに青少年に対して大きな影響を及ぼす」(第八章、社会教育振興の方向——生涯の各時期における社会教育。四、成人一般)にかんがみ、つねに自粛し自らの向上に心掛け、少なくとも若い世代からの尊敬を受けるに値いするだけの修養につとめなければならない。こうしたことが、世代形成の基本にもなることがらであると指摘している。つぎに⑥の「高齢者」の項では、とくに老齢化の度合いが、性別、健否、経済力(貧富)、社会的地位の高下などにより大きなちがいをもち、さらに最近の社会における急激な変動として平均寿命の著るしい伸長があり、それによる高齢者の余暇時間の増大のあったことが、一方での核家族化に伴なう老人夫婦世帯と単身老人世帯の急増と共に、高齢者層内の顕著な現象であるとし、停年退職、医療保障、老人福祉、老人就労常の老人特有の社会問題のあることを指摘し、それだけ余計に「高齢者自身による社会的適応の学習、精神的、情緒的な安定など、その生き方についての教育的な施策を強力に進める」(同上、六、高齢者)必要があることを強調している。すなわち、「高齢者教育は、高齢者自身が老年期にふさわしい社会的な能力を養い、できるだけ長く自立的な生活が続け、生きがいのある生涯を全うすることを主眼として」(同上)彼らに対する教育を施さねばならないとしているのである。しかもこの最後の事項に關し、「高齢者教育は、多くの場合、高齢者学級(筆者

註。老人学級、高砂大学などの称呼でよばれる)の形態によって進められてきたが、これに類似したものとしては、講などの寄り合いや、老人クラブ、親睦会なども広く存在している(同上)とのべ、中でも宗教的な「講」(組合)組織のことに触れているのは注目すべきであろう。それにしても老人にとり老化現象はむしろ自然なこととして身心の両面においてそれが現われてくるのであるが、生涯教育の角度からは、高齢者の老化防止ほど社会生活全体の上から重要な問題はないのである。高齢者いわゆる老人は、進んで健康管理、余暇善用につとめ、あるいは時事問題に関し、また若い世代の理解についてたえず新知識と協調性をもつに努力しなければならぬ。それらの努力工夫以外に高年齢者層のこの世における生きがいとはもはや見いだされなくなるのである。そしてそのことを若い世代や家庭、社会の一般のひとびともよく了解して、高齢者に対しとくにあたたかい思いやりある心で接するようになる一面の必要も大いにあるわけである。それにしてもこの④「成人一般」と⑤「高齢者」の両項は、同時に①「乳幼児」、②「少年」、③「青年」および⑥「婦人」の各項と相互に密接に関連し、いわば表裏一体となった関係を有するものであって、それらを以上本論全体の総結にも併せ五項にして一括叙述したのが報告書最後の「結語」なのである。そのなかでもやはり「生涯教育の観点からの体系化」(第二項)が、「社会教育の考え方の拡大」(第一項)のあとをうけ、さらに「多様な要求に対応する教育の内容・方法の改善」(第三項)、「団体活動、ボランティア活動の促進」(第四項)、「社会教育行政の重点」(第五項)の各項にひろげられていっている。念のためその「生涯教育」の項の全文を示すと、

これからの社会教育は、生涯教育の観点から再構成される必要がある。このため、家庭教育、学校教育、社会教育はそれぞれ役割分担を明らかにし、有機的な協力関係をもたなければならぬ。また社会構造の変化により個人の生活や良識などが多様化し、人生の各年齢段階別の生活課題が変化しているから、それに対応して社会教育の内容を構想する必要がある。

というのである。これによって生涯教育の観点がこれからの社会教育運営に対してになわされていく意味や理由が、①単に社会教育を社会教育だけとして考えず、それとたて・よこに密接な関係にある家庭教育・学校教育と相互に有機的な協力関係をもたせる、もちろん家庭・学校・社会の三方面の教育が、全教育中において占めるそれぞれの役割分担はそれなりに明確にしながらではあるが、その場合、分担と協力の指導原理になるのが「生涯教育」の理念である。②急激な社会構造の変化で個人の生活や意識などが多様化し、人生の各年齢段階別の生活課題が変化している事実にてらし、社会教育の内容も、これに対応して改めて構想する必要があるが、その再構成への新観点としてとられるのが「生涯教育」の立場であるというように解せられる。

以上『社教審中間報告』に盛り込まれた生涯教育の用語法やその概念内容を見たのであるが、いずれにしても今日の急激な社会変化に即応する教育の基本的な理念としてのものが生涯教育であり、この生涯教育の観点をぬきにしては新時代の教育構想が十分にできないものであることがこれによって明らかになったといえよう。これを国民一人々々の問題としていえば、その一生を通じて学習し、望ましい成長と発達をとげることを助けていく社会教育の中心概念が「生涯教育」なのである。しからは生涯教育は単にそうした家庭・学校・社会三方面の教育機能の観念的综合理念としてのみ考えてよいものなのかどうか、あるいは個々人の具体的現実社会におけるあり方とその体系的分析規準としての生涯教育の視点は単に被包括的受動的な仕方だけで終るものなのかどうか。これらの点に関しては報告書の「まえがき」最後の部分に、つぎのようなことわりがきがあったのである。

本審議会の論議は、主として文部省が所管している社会教育の諸分野についてなされたものであり、実質的に社会教育の上で重要な影響力をもつ、その他の分野の問題（たとえば、政治、宗教、マス・コミュニケーションなど）には

ほとんど言及していないが、今後、それらの分野の關係者が、自らの役割を自覚し、社会教育の發展に寄与されることが望ましい。

と。まさにこの「實質的に社会教育の上で重要な影響力をもつ、その他の分野」中にふくめられた宗教的領域の問題について以下あらためて社会教育のあり方を考え、とくにさきのごとき生涯教育がどのような意味で全教育の綜合理念であり得るのか、また生涯教育は被教育者たる個人にとり単に受動的な立場規定なのかどうか等の諸点を明らかにしていきたい。ただし中間報告書自体も、右のように「それらの分野の關係者が、自らの役割を自覚し、社会教育の發展に寄与」することを希望して、多分に文部省所管外の教育分野における生涯教育の社会的実証をも可能視し且つ期待しているのである。

三 仏教における社会の問題

現在においてわが国の宗教団体の成立やその諸活動は、いうまでもなく宗教法人令（昭和20年12月28日勅令七一九号）ならびに宗教法人法（昭和26年10月3日法律第一二六号）によつてゐる。しかしより基本的には戦前の昭和14年4月8日に出された「宗教団体法」にもとづくのである。寺院が「法人」となされたのはこの宗教団体法からである。とにかく明治6年に出された太政官布告（神仏分離の発端となつた）はその時までつづいていたのである。ここでは一応明治以前のことにはさかのぼつて考えてみたい。ことしはたまたま聖徳太子がなくなつて千三百五十年目にあたるのであるが、太子は日本仏教にとつて大恩人である。と同時に太子が神祇崇拜についてもおこたらないひとであつたことに注

意したい。⁸⁾わが国では上代から神道と仏教は混然一体としてながくおこなわれてきていたが、思想的もしくは教理的にはそれは神仏習合という統一理念(本地垂迹説)によつていた。しかし中世以後、神道者の側がそれまでの仏教勢力にとつてかわつて山王一実や日蓮宗、三輪流等の各派の神道を打ちたて、本来は仏本神迹であつたものを逆転させ、神本仏迹の説に変えるにいたつた。中でも吉田神道はそのことを教理的にも明確にのべたが、一般には依然として神仏を併行しておがんできていた。たとへば郷土でいへば小松市の多太神社(齊藤実盛の兜が奉納されている)ではいまでも時宗の遊行上人(管長)は巡拝したとき神職と並んで般若心経を誦する(加賀)し、また八百年つづいた能登の時国家(上時国)には真言宗の仏壇があると同時にうるし塗りの大神棚が台所に高く掲げられている。今日では普通神棚は白木造りである。ただこの地方だけではないが、真宗寺院はどこでも本堂にも庫裡にも神棚をおかない。庫裡には本堂とは別にしてた内仏があるだけである。これはもともと真宗寺院が道場を本位とする居住形態から発展したなごりであるうし、その道場が本堂となり道場とは全くの別棟であつた庫裡が本堂と一連の建て物として現在のようになつたため真宗以外の寺院と一緒に考えられがちではあるが、由来をたせば一向宗を名のつたほどの真宗寺院のどこにも神棚がないのは不思議がることはない。したがつてまた明治維新に際して廃仏毀釈の痛手を蒙たことも真宗寺院において最もはげしかったのである。しかし真宗にかぎらず寺院は各宗とも明治以前には単に宗教機能ばかりでなく、教育機能をはじめとして文化全般にわたり社会機能をはたしていたので、とくに今日の学校教育や社会教育方面の活動までをになつてきていたことは事実である。

明治になつて前述の太政官布告により、神祇官が復活再興され、それまで仏教の支配下にあつた神社がすべて新政府の統轄にうつされた。つまり神仏分離令は、国家神道による国民思想の統一をはかつた明治維新政府の宗教政策にほかならず、本来かならずしもそれは排仏運動でも、破仏政策でもなかつたわけである。いまその後約百年間における仏教

と神道との交渉や、仏教自体が国の内外において宗教として学問として、あるいは社会教化活動面ではたしてきた歩みのあとを詳述するいとまはないが、問題を社会教育のことにしぼっていえば、内容的に見て仏教はやはり世間としての社会に対し、出世間の立場からよかれあしかれ批判的指導を加えようとしてつづけてきたことは事実である。そこであらためて仏教の立場では社会というものがどのように把握し理解されているのであるか、いわば仏教の社会観の問題を考察することとする。

今日われわれが使用する「社会」という言葉は、漢字漢語としてはすでに中国語中であつたとしても、その語の実際上の用語としては英語のソサイアティ (society) の意味で、多分にその訳語として社会の文字があてられたのであつて、この語に相應するそれこそ社会的事実としては仏教で言つてきた「世間」の方がより歴史的真実性をもつていたと考えられる。しかし大学等で西洋から輸入された新たな学問であるソシオロジー (sociology 社会に関する学問) が「社会学」と訳出されたりして次第に近代社会という西洋仕込みの人間世界への方向にいやが応でも日本人自体が応酬せしめられてきたのが実情のようである。なおいまも「世界」と言つたが、この語なども本来は仏教用語で、さきの「世間」(サンスクリットで *loka*) と全くおなじ意味のものであつた。たとえば、仏教学者金子大栄師は大正12年に『彼岸の世界』(岩波) という書物を出されたが、その内容はインドの世親 (Vasubandhu 天親とも訳す。三世紀頃) の『浄土論』(無量寿経憂婆提舍願生偈。往生論ともいう) を解説されたもので、彼岸であるこの人間世界とは異なつた仏の世界が彼岸にあり、そこへ人間が往生していく、あるいはその理想の世界からこの人間界に還つて来るということが世親では「五念門」(礼拝、讚歎、作願、觀察、回向) の教理として示されているのである。筆者が金子師の書物のことを引き合ひに出したのは、宗教的立場では世界や世間に接触しながら、同時にこの世界や世間の意味をたえず更新していく所のあることを、世親の浄土論に即して師が最もたくみに書題とされたことに注意したかつたのと、大

正の後半期の日本で社会という用語がすでに諸官庁の社会課などの部局名になっていた時期に、「彼岸の世界」としたことの宗教的意味の完うされた点に興味をいだいたからである。

さらにいえば、今日われわれが何げなしに用いている「人間」という言葉も本来仏教用語であって、しかも「ざとり」のそれこそ「彼岸の世界」に対し、「まよい」のこの世に属するいわゆる六道（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天または天上の順で向上する六段の世界。六趣ともいう）の内のものである。人間も世界も仏教ではほとんど同義にもちいてきたのであるが、西洋から近代的な市民社会における人間をあらわす *man*（ひと）の語がはいってきたとき、やはり仏教用語の「人間」をその訳語としてあてたために、用語法のうえにいろいろな重複や誤解までが生ずるにいたったものである。そして同時にそうしたことが、長い年月のうちに仏教的生活理念そのものを薄弱化してきたこともあらそえない事実である。そうした点を社会教育、とりわけ生涯教育の問題とのかかわりにおいて改めて考えなおしてみたい。

わが国において最もはやく世間の語をもちいられた例としては、聖徳太子に由来をもつ天寿国曼荼羅繡帳の「世間虚仮、唯仏是真」（世間は虚^{こけ}仮なり、ただ仏のみこれ真なり）の句が注意される。この語などは「社会は虚仮なり」等としたのでは全くうつらないのである。それは社会に対しては世間の場合に予測されている仏（出世間）に相応するものがないからである。その意味でも「仏教と社会」と言ったとき「仏教と世間」もしくは「仏と世間」（もつとハッキリいえば「仏と人間」と言うときと大きなへだたりが実はあるのである。日本仏教学会では昭和44年11月8・9の両日にわたり種智院大学で学術大会を開催したが、その時の共同研究課題は「仏教と社会の諸問題」であった。いまそのときの23名の全発表者の発表題目を整理してみるに、ほぼつぎの四種類になる。^⑤

第一類 仏教から社会を見る……教理的…… 7名

第二類 社会の中の仏教……歴史…… 4名

第三類 仏教で社会を助ける……宗教的…… 7名

第四類 社会が仏教を用いる……事業的…… 5名

第一類の「教理的」というのは、仏教が社会（世間）をどう見るか、仏教における対社会の立場の基本論である。その次には仏教の具体的展開が一方では「歴史的」なものとして見られ、他方では「宗教的」な實際論として工夫されていくのである。それらがそれぞれ第二類（社会の中の仏教）および第三類（仏教で社会を助ける）の立場となると考えられる。さらに第四の「事業的」というのは最も現代的な様相を呈する仏教社会事業方面に関する研究発表で、これをしばらく「社会が仏教を用いる」立場に関する部類のものとしてみた。すなわち第四類で仏教の立場からする社会福祉の論もなされるのであるが、この方面においては当然に前三類での論議内容がその前提になっているものであり、それら「教理」「歴史」「宗教」の三趣旨が総合的に発展させられた社会的適応としてこそ仏教社会事業もその意義をなすと考えられるのである。

さらにいまま少し、くわしく前記の学会における発表内容をながめてみよう。この学会における発表者は、あからさまに「仏教の社会観」をのべた龍谷大学の芳村修基教授をはじめ、現代日本の仏教研究をそれぞれの方面において代表的に進めている人たちで、右の発表全内容を収めた『日本仏教学会年報』第三十五号（仏教と社会の諸問題）は、格好なしかもすぐれた仏教の社会観研究の新資料となっている。芳村教授のほかには「仏教社会学序説」（花園大、稲岡順雄氏）と銘うって仏教社会学を一つの学問的新構想のものに方法論的にはデュルケム（Emile Durkheim 1858—1917）以下、一連の欧米宗教社会学者の所説に学びつつ専門学的樹立への野心で試論されたと考えられる興味ぶかいものも

あるが、そういう新方面は今後ますます開拓されていこうし、また開拓されていくべきものと考ええる。これらはいずれも第一類に含めたが、余他のこの類に属すると考えたものは、共通してさきのように、仏教の出世間の立場に対する世間の意味と実際において「社会」を見ているのである。そして、まさにこの点に關し、仏教に対する世間！の大きな誤解が往々にして生じているのである。それは、仏教が出世間を本位とし、それを説くことからややもすれば世間から逃避するものかのように誤り解され、さらに非難される点である。とくに維摩經は初期大乘仏教を代表する經典であり、かつて「大乘文学運動の思想的理解」の立場からこの期の仏教運動の思想的把握を試みたが、その運動は当今いわれる社会思想運動に類するものであったと解したい。その部類の中の維摩經に「世間の無常を説いて、而も世間を厭離せしめざれ」の句が見られる。世間の無常を説き明かすのは仏教でいう知恵（智慧 Prajñā 般若）の立場そのものである。それでいて世間を厭離させないのは慈悲（karuṇā）の心による方便（upāya だて）なのである。方便は知恵という真実の立場をはなれてはその意味をなさない。方便だけとして考えればむしろそれは「術」（わざ）である、テクニックであるにすぎない。したがって仏教が出世間（Jokutara）を説くのは、かえって世間の真相をありのままに見せると同時に、世間における自分のあり方をより真実なものにさせていく趣意なのである。すなわち世間が一面において失われていくと同時に、他面において最も新たなものとして得なおさせられていく意味をもつのである。このことは第一類の立場であると同時にそのまま第三類の仏教が社会（世間）を助けていく方面の「宗教的」部類の発表の主要点にもなっていたところと解したい。またその歴史的实际的あらわれとなったといった方面についてのものが第二類（歴史的）であることも既にのべたが、その關係ではインド（塔崇拜、マウリヤ王朝期社会、基盤社会、密教その他）ばかりでなく中国（淨土教、庶民層その他）日本（真宗、禪その他）における仏教やその信仰が広くあつたかっている。なかでも「真宗信仰における社会対応」（京都女子大、靈山勝海氏）や「真宗の俗諦義」（大谷大、松原祐善氏）

を問題にしたもののなかに、とくに真諦と俗諦の二諦相依の信仰生活を標榜する真宗教徒の立場が明確にされているのが注意される。真宗で真諦というのが出世間であり、俗諦というのが世間（社会）である。出世間と世間、もしくは真諦と俗諦を対立させて説くなかで、ひとえに出世間（真諦）によらせて世間（俗諦）をすてさせるのが仏教本来の立場ではない。仏教はむしろ、世間に出世間をもたらすこと、あるいは世間が出世間に高まっていくことをその本意とし、その点を強調するのであって、それがとくに世間（世界）をきよめ、あるいはすてにきよまった浄土の世界に往生するという趣意から成る浄土教の立場に到達して純粋なものになったといえよう。ただ一点、これも便宜第二類に序せしめてはみたが、厳密にはやはり第三類にもかかろう「武田領国支配における禅宗の発展」(駒沢女子短大、村上直氏)という禅関係のものが見られる。この所論のむすびには、「歴史的發展過程において、本年の仏教思想がどのように政治社会に具現されていくかは重要な研究課題であるが、このことは戦国末期から江戸初期にかけては、領主権力の仏教政策において具体的に現われているのである」とし、「周知のように禅宗固有の宗風が、大名自身の心の安定と家臣団統制と人心収攬のための精神的効果に期待がよせられたことは確かである」としながら、「にも拘わらず戦国争乱の時代においては、現実的には軍事上の機能が優先し仏教政策もその重要な側面をなしていた」ものとしている。ここでいう仏教政策の問題は、さきの分類では「社会が仏教を用いる」とした第四類（事業的）の立場に大きな接近を示すのであるが、たとえば加賀藩等においても確かに旧藩時代にはそうした対仏教の強力な社会政策や宗教政策が用いられていたことであろう。しかし庶民的信仰中でも真宗教徒だけは反体制ではないまでもかなり自由な宗教人としてのあり方を保ってきていたようである。さかのばれば石川舜台、鈴木大拙や西田幾多郎、あるいは松本文三郎、高光大船、曉烏敏等一連の郷土出身仏教哲学者、真宗学者者に見られる共通した自由への思想的風格がそれを証示する。したがって「現代社会と仏教思想」（龍谷大学、孝橋正一）に見られるごとき思想分析は、本来は第一類の教理研究の部類に深く根ざすこ

とよってはじめてできるしごとなのであるが、やはり仏教の社会的役立ちの意味に解してここでは第四類にかぞえてみるべきであろう。しかしもとよりそれでは「事業的」としたことは相当なへだたりであるにはちがいないが、大乘仏教がそれこそ仏教の社会化として標榜してきた「施作仏事」の真面目は、こうした形而上的事业の方面においても本当に發揮されていくこととなるものと考えてこれに所属させてみた。同論では、「現代人にとって仏教が難解だときれる原因にはいろいろの理由をかぞえあげることができる」とし、その原因中、「形式的要因、つまり言葉や文章のむずかしさ、表現の象徴性など」にかかわるものを別にすれば、それは主として、仏教の内容や性格にかかわる次の三つの点にかげられるとする。すなわち、①縁起論的空観、②弁証法的論理、③行為的体認がそれであり、「これらのいずれもが正しく理解されていない場合が多いし、また正しく理解されていたとしても、なおそこにはこれらの原理自身ははらんでいる現代的な課題がある」とする。これはまことにきびしい、また同時に最も適切な「現代仏教の特徴と課題」を表示したことばと解してよい。まず①縁起論的空観というのは、哲学の根本問題が意識と存在の両者とその相互関係について認識論的に意識の先在（観念論）をとるか、存在の根源（唯物論）を主張するかいずれか一方に立つことにあるに対し、それらは意識にしても存在にしても「有」を根底にした論である、あるいはその「有」を否定して「無」と主張したところが、なお存在する「無」、あるいは意識された「無」として依然そういう名の「有」を想定してのものとし、「有」と「無」の双方を非有、非無として空じていくものの方である。仏教で「諸法実相」というが、西田博士が『美の研究』において「純粹経験の事実」と称したものがそれである。そういうものを外に見るのでも内に見るのでもなく、また内外両者の中間に見るのでもないという。論者も「仏教は一人一人の人間における種の内面的事実をありのままに洞察・体認して、そこにゆるぎない人生に対する確信や行動のための指針を確立し、そのための原理的な根拠を与えるものとしては、すぐれて正しいなにかをもっている。」とはしながらも、「しかしそれはそのま

ま自然ならびに社会をふくむ対象的世界の研究や分析・解明に拡大適用されてはならない」（傍点筆者）とし、その方面からつぎの②弁証法的論理——仏教弁証法に進むのである、論者の説明では「自然、人間と社会とを通じて、つまりすべて存在をつらぬく真理のただ一つの正しい認識方法は弁証法である」（傍点同上）が、それはすべての存在を運動と関係において認識・把握するから、存在の全現実がそのありのままの姿で把握されることになる。仏教原理の基本である三法印（諸行無常、諸法無我、涅槃寂静）も、大乘經典に出てくる諸思想（般若心経の色即是空、空即是色。華嚴経の一即一切、一切即一など）も弁証法的論理の正しさを実証するものであると論者のいうごとく解してよい。あるいは維摩経の「一切皆空、空亦復空」（問疾品第九）などもこれに加えてよからう。またそれでこそ「不斷煩惱得涅槃」（維摩經弟子品第三）とも「煩惱即菩提」「生死即涅槃」ともいえるのである。

ただ注意しなければならないのは、これもまた論者のいうことであるが、仏教弁証法では、「蓮華藏世界や極樂浄土の思想にみられるように、最高に完成された調和的世界（注、金子師の「彼岸の世界」）を予定し、この前提的な措置において、すべての存在の運動性と関係性とを論証・体認しようとしているかのように見える」のである。そして「それ自身完成されているはずのものの完成へむかっただの無限の努力、その努力のなかにすべての人間の生そのものが完成されているものであることを体認的に再発見するということが仏教のねらいとなっている」という。ただし、この説明には、仏教の教理思想としての大きな特色である仏身観（法身、報身、応身の三身の見方）を加える必要があるであろう。論者はさらに「弁証法はどこまでも矛盾の統一として螺旋的に、そして無限に発展していくものであることが予定されており、またすべての存在はそのままの全現実な姿においては、それ以外にありようがないはず」とまでいうが、そこに西田哲学でいう「絶対矛盾的自己同一」の論理への推測も見られる。しかしもともと西田博士のこの論理そのものが、浄土教で古くからのべてきた機と法との二種深信の消息（救済の論理）にはかならないと考えられる。そ

ういう所にも仏教の社会観、いな仏教思想そのものの現代的適用における時機の論があるべきかに思われる。そして論者が現代仏教のいま一つの課題とした⑧行為的体認の問題は、あたかもそのことに相応するかのようである。「一般に仏教的真理は単なる言葉や頭脳の操作によって概念的・論理的にのみ認識・構成されるものではなく、行為する人間によって飛躍的・体認的に洞察・把握することのできるものであるとされる。もともと論理(言葉)はそのまま行為ではありえない。論理と行為との間にはたしかに一つの断層がある。この断層を埋め合わせるためには飛躍を必要とするが、それを可能にするものも、また行為である。しかしそのことは、行為には論理がないということではない。むしろ私達が日常生活の場面で普通につかう論理にしたがいながら行為としてその論理を超えることが必要であり、こうして日常の論理を空(注、無)を媒介として行為的に超えたところに、まったく新しい一つの真理が生れてくる」のである。西田博士も「そこから生れ、それに生き、やがてそこへ死んでいく」という意味のことを行為的直観として語られた。それは限りなく人間の生きていく現実の意味を深く自己自身の根底にかえして問うていくことなのである。しかも「人間の生活は、とんでもねえでも歴史と社会の規定から自由ではありえない。すすんでいえば、人間であることは歴史的・社会的に存在するということであり、それ以外にありようのない存在であることを意味している」と反省し、「仏教的真理の行為的体認とは、歴史的・社会的次元においては(中略)基本的には、生産と労働の実践を意味するもの」とする。そこで論者は後段において「仏教と歴史的社会」の吟味にしたがうのであるが、その結論だけを引用すれば、「仏教の特徴としての人間の内面的自覚の成就・完成ということは、一種の心理的・意識的転換の課題であって、そのことによって客観的実在としての対象的世界にはなんらの変化もおこっていないのである。もちろん、内面的に変化した人間の精神と態度は、对象的に外化すべきものであり、またすぐれて冷静な情熱にあふれて透徹的に真実のみ求める姿勢と行為となるであろうが、そのさいその発現に指針と方向をそえるものが社会科学の理論である」というの

である。仏教はそれを根底として人間が生きていくための思想信念の源泉ではありえても、仏教そのものが直接形而下的世界に対しても万能であるというわけにはとてもいかないものであるこというまでもない。社会を直接それとして動かしていく原理や法則はまた社会法則としておのずから仏教とは別のものでなければならぬ。しかもまたそこに社会法則の究明そのことについて「社会」の見方、考え方を正しくする意味での仏教の思想的立場に根源的に復帰しなおしていく必要がいよいよに生じてくるのである。そのことに学者も仏教徒も最も深く注意すべきであらう。

以上、学会における発表資料を手がかりにして現代における仏教の社会観の一斑を見たわけであるが、平川彰教授自身も反省していられるごとく、「仏教と現代社会との断絶が指摘されている」ことは世間的事実である。しかしこの断絶は果してそのすべてが社会の側に由来するものであらうか、それとも仏教の側にも大きな責任のあることなのであらうか、そのことを節を改めて論じてみたい。

四 生涯の理念に立つ社会教育

われわれは最初に現代社会教育思想を大きく包みこみ、もしくはそれを太く支えている生涯教育のことを、とくに社教審の中間報告にもとづいて考えてみた。しかも社教審の報告書は、家庭・学校・社会の三方面にわたる教育事実中でも、とくに文部省所管に属する社会教育の範囲に限ってなされたものであり、実質的に社会教育上で重要な影響力をもった政治、宗教、マス・コミその他の分野についてはほとんど触れていないとみずからことわってあったばかりでな

く、今後は、それら諸分野の関係において、一層にみずからの役割を自覚し、社会教育の発展に寄与してほしいとぞまれたことは既述のとおりであるが、そのいわゆる役割の自見とそれにもとづく社会教育発展への方策樹立やその実際活動はいかようにして充足し展開されていくものなのか。いうところの生涯教育の問題は、形相的には家庭・学校・社会三教育の有機統合協力態勢の保持のための視点であり、内実的には個々人の人生的安定と社会即応的自己充足への基礎観念を意味するものであった。そこでつづけてわれわれは、さらにとりわけこれまでの日本人の社会生活や思想文化に対し大きく影響してきた仏教の社会教育的機能について、仏教の社会観の観点から、学会における「仏教と社会の諸問題」の共同研究課題の報告書により当面の情況分析をおこなったのであるが、結論として「仏教」は社会（世間）から生まれ、同時にふたたび社会にかえっていく意味合いのものであることが確認された。仏教のもつ宗教的社会的功能のごときは、仏教と同じく世界宗教であるとされるキリスト教やイスラム教の世界では宗教の立場からの政治的発言、社会的発言がたえず強力になされてきているに比し、ややもすれば個人的もしくは利己的（現世利益）範囲に限られるかに見られ、いちじるしくその消極的、あるいは逃避的であるかの印象を与える点をこれまでにもとがめられてきた。しかし仏教の特色やその思想的長所そのものが実は、遠くまた深くインドの哲学や宗教に由来した具体的普遍性にあることが現代の諸学者によっても究明し実証されるとともに、社会変革の形而下的法則や基準そのものは世間学ともいうべき社会科学によって導き出された社会法則によるにしても、根底的には仏教が内蔵し外展してきた真理(dharma)の道によるべきことがあらためて明瞭にされたといえよう。そこで生涯教育の問題が仏教の立場からはどのように受けとめられるかその問題を最後に考察してみることにしたい。

原始仏教経典としてはスッタニパータ (Suttanipāta 経集) と並んで古いものとされるダンマパダ (Dhammapada

法句經)の中に「世俗品」(第十三)の一章がある。パーリ語原典では「ローカ」(世間)と表題されている。前後十
二句 (no.167~no.178)をおまわっているが、初句は、

不親卑漏法 卑漏の法に親しまざれ

不与放逸会 放逸と会あせざれ

不種邪見根 邪見の根を種くえざれ

不於世長惡 世において惡を長ながせざれ (一六七)

として、「卑漏の法」「放逸」「邪見」等の非行を離れ、総じて「この世において惡行をしない」ことをうたっている。これは社会生活と道徳の問題といえよう。つぎの句は、

隨時不興慢 時に随したがって慢を興おこさざれ

快習於善法 快こころよく善法を習まなべよ

善法善安寐 善法は善よく安寐あんびす

今世亦後世 今世にもまた後世にも (一六八)

として、いつでも慢心をおこさず謙虚に善法を修習することをすすめ、善法があればいまものちも心安らいで寝起きでき
きることをうたっている。つぎの句「法を楽しみ、楽しんで学行せよ。慎んで惡法を行ずるなかれ。よく法を行ずる者
は、今世にも後世にも樂し」(169)もこれとほぼ同趣意であり、さらに「愚は天行を修せず、また布施を營めず。信
施の善を助くる者は、これより彼の安やすきに到る」(177)は、のちに大乘ボサツの修行道である六度(六ハラミツ)波
羅蜜 *paramita* 到彼岸の義)のはじめにもなる布施行についてうたっているが、ここでも信心施与して他人の善行に
隨喜する者は、この俗世間から安樂清淨の世界におもむくことを示している。このようにしてが世間(社会)徳説の根

浄化のことが仏教道本趣意であつたことがわかり、のちにきわめて宗教的な特色と形容をもつて説きのべられるにいたる浄土教にしてもその実義がやはり社会浄化のことにあり、仏教そのものが勝義における社会主義であつたことが明瞭になるのである。いまはたまたま世俗品の一章を参照しただけであるが、パーリ語原本所収では四二三首ある法句經の全句そのいづれをとつてもみな一様に廢惡修善とそれによる世間浄化、つまり出世間への道を語り示さないものはない。世間周知の

諸惡莫作 諸惡は作ななく

諸善奉行 諸善は奉行おそし

自淨其意 みずからその意を淨きよくする

是諸仏教 これ諸仏の教えなり (一八三)

の勝句は、まさに仏陀品第十四中の一句であるが、仏陀 (Buddha) といへば原始仏教では釈尊一仏に限られたはずのものである。それを「諸仏」と複数にしているのは、この句などが法句經全句中でも比較のおくれた時期の成立に属するものであることを示そうが、それよりもそれを「諸仏の教え」として内容的にも形式的にも尊信し遵奉しつづけていた所に經句の道德的と同時に宗教的光彩をましてきたゆえんがある。またまた「仏」とか「諸仏」の語に遭遇したが、さきには聖徳太子の「世間虚仮、唯仏是真」(これは太子が常時側近者にもらされたことばであると伝える)の句中にも「仏」の一語が見られた。ちなみに右の「諸惡莫作」の偈も太子が最も愛誦された一句であると太子伝中に語られている。仏と世間とはまさしく対比されうることばである。仏は真諦、世間は俗諦であるが、真俗二諦として同時に両諦が相依相待のものであることを示すのが、さきのように縁起説の根本趣意でもあつたとすれば、その辺に何かわれわれの模索する「生涯教育」の問題に対する鮮明の手がかりがないものであろうか。

一体、「生涯」の原語ライフ・ロング (lifelong) は、いわゆる「長生」(longlife) の語を反対にし、逆転させたというだけのものではなく、いな、その逆転させるというなかに深い論理化があったのであって、単に自然的生命の長遠をねがうというだけでなしに、むしろ、たとえそれが短かくとも生命の刻々を充足させていくという内面的自覚よりの生命力の展開のあることが「生涯」というものである。これを諸橋大漢和辞典に参照すると、「生涯」は漢音(セイガク)呉音(シヨウガイ)の両方で読まれ、①一生のあいだ。命のある限り。死ぬまで。②生活を営むための事業。営業。生業。生計、以上の二義があるとされている。ことに第一義の方では『莊子』の「養生主」に、

吾生也有涯、而知也無涯

の句あるを掲げ、有限な人生と無限な知識欲の矛盾を語ったなかに「生涯」の語の本義のあることを示しているのは注意される。『莊子』は漢音読みであるが、「シヨウガイ」と呉音読みするについては仏教の「一生涯」の語が参照されるべきであるとおもう。仏教には、「人身受け難し、今すでに受く。仏法聞き難し、今すでに聞く。この身今生に度せずんば、何れの生においてかこの身を度せん」の帰敬の句があつて、聞法のゆえに受生する、その聞法はわが身、度生(成仏)のためである、受生もあり難いことなれば、聞法はさらに至難であるとの趣意であるが、要は世間生から仏生への自覚を本義とすることを説いたものといえよう。諸橋大漢和辞典にはおなじく「一生涯」を呉音(イツシヨガイ)だけで読み、「人の生きてゐる間。一生」としている(一生一代)。仏教では現世で仏果に到達することを「一生成仏」という。また生涯妻帯せず、女性関係のないのを「一生不犯」と言い、さらに「一生補処」(ekajati-pratibaddha)といえは、わずかにこの一生涯だけ繫縛(拘束)されるだけであつて次生には仏の位処を補うものとされるボサツ最高の位のことである。いずれにしても一生とか一生涯、あるいは生涯ということばには、人間の道德的実践あるいは宗教的自覚の意味がこめられている。人間といわず、人生(人間生活)と言つたときすでにひととは何ほどか人間としての迷

いの面を離れて仏としての悟りの道にたち向かっているのである。そこにも世間と仏との間のかかわりを実証することができるであろう。

人生論として人間の生涯を大切にすることを教えるのは、あながちに仏教だけではない。中国の儒教でも孔子のことばに、「朝あしたに道を聞かば、夕ゆうぐべに死すとも可なり」（論語）といわれているように、道を聞くことが人生究極の目的で、同時にそれを聞くことが容易でなく、したがってひとたびこれを聞き得ればもはや生きがいを全うしたにひとしいというのである。おなじ仏教でも禅宗がとくに中国において発達させた一面の事情に、こうした人間生活の内面的完成の意味が道徳の実義としてはやくからその国にあったに由来するものと考えられる。昨今欧米人のあいだにも禅仏教 Zen Buddhism が知られ、禅の修行をまねごとにもせよ真剣な心で試みようとするひとのあることは、禅のもつ普遍的宗教的意味のたしかさを実証するものであろうが、あわせて「生涯」の真義も伝えられていくにちがいない。日本の鎌倉仏教は、ある意味で民族生活における生涯義の探究と発見、そして実証であったといえようが、中でも親鸞（1173—1262）は徹底した生涯義の探究者で、その晩年に作った多数の和讃は、いずれも念仏の心に発するわが生命の全露全現である。その一、二を示すと、

五十六億七千万

弥勒菩薩はとしをへん

まことの信心うるひとは

このたびさとりをひらくべし

眞実信心うるゆへに

すなはち定聚にいりぬれば

補処の弥勒におなじくして

無上覚をさとるなり

等のごとくである。

五 残された問題点

さて生涯の意味はかくのごときものであるとして、今日、生涯教育を問題にするひとびとの間にもかような道徳的宗教的意義の理解を求めてよいものであろうか。教育はいずれにしても人間の完成ということであり、人格の形成ということとを離れてその道はなからう。生涯教育では、すでに分化し、もはや分裂の気配にあるかにさえ思われる家庭・学校の教育と社会教育とを、それらそれぞれに持ち場持ち味を保たせながらも、なお一元的有機的統合の方向において人格的融合の意味実現を怠いでいるかに見うけられる。また一方、人間の人格形成の過程についても、幼少時から高齢に達するまでの全時期にわたり、各期、各態いずれにも充足緊張した知性と情意の満足あり、経済的物質的にまで安楽感ある社会生活をえさせることにおいて生涯教育の理念の定着をはかっているものかにも思われる。とくにこの最後の点において戦後は各種社会福祉が行政関係者等において企画施策され、その成果もしいにあらがりつつあるが、真の社会福祉は国家予算と施設経営と以外、もしくはそれ以前に、人間の精神的幸福を考えての道義的のものであることを反省しなければなるまい。そしてここに道義的福祉としたものこそ今後の社会教育において中心課題たるものであらうと考える。^⑧

(昭46・1・15)

(註)

- ① 拙稿「北陸地方における宗教講——その実態および社会教育的意義」(『社会教育研究』第三号、昭38・3)参照。
- ② 拙稿「聖徳太子と社会教化精神——日本社会教育思想史序説(一)」(『社会教育研究』第一号、昭35・8)参照。
- ③ 第一類。仏教教団と社会とのかわりあい(平川彰) 大乘仏教徒の社会的運動(勝又俊教) 阿毘達磨雜集論における六波羅蜜多思想——仏教の社会倫理(篠田正成) 仏教の社会観(芳村修基) 仏教社会学序説(稲岡順雄) 曼荼羅に於ける密教の社会思想について(大野俊寛) 真宗の俗諦義について(松原裕善)
- 第二類。マウリヤ王朝期の社会と仏教(塚本啓祥) 仏教と基盤社会との対応——サンチー、パールフットを手がかりととして(高橋堯昭) 武田領国支配における禅宗の発展(村上直) 報恩理念と近代社会(加藤章一)
- 第三類。塔崇拜を通して見た仏教の社会性(杉本卓洲) 中国浄土教における社会意識(柴田泰) 中国庶民層における仏教信仰(滋野井恒) 密教の現世観(山崎泰広) 真宗信仰における社会的機能(松本皓一)
- 第四類。仏教と社会の関連性について——羅府仏教各宗連合会の諸活動の意味(伊藤正穩) 現代社会と仏教思想(孝橋正一) 仏教と社会主義(福井忍隆) 仏教と社会の諸問題——少年非行化の根本指導対策をめぐって(和田謙寿) 仏教社会事業論の学問的性格——主として仏教学者の社会事業論に対する批判(上田千秋)
- ④ 以下、日本仏教学会西部事務所発行(昭和45年3月25日)『日本仏教学会年報』(第三十五号)特集「仏教と社会の諸問題」を参照するが、引用頁数は紙面の関係でこれを略した。
- ⑤ 小著『維摩経新講』(昭42・11黎明書房) pp. 169—307所収。
- ⑥ 拙稿「金沢の精神的風土(1)西田哲学と宗教」(『金沢大学教養部報』第五号、昭46・4)参照。
- ⑦ 法句経よりの引用については小著『法句経に聞く』(昭45・2教育新潮社)の二六〇頁以下(「よのなか」)ならびに三〇頁(「みほとけ」)を参照。
- ⑧ 社会福祉の問題については拙稿「仏教における福祉理念——大唐西域記の信仰記述について」『印度学仏教学研究』第十八卷第二号(昭46・3)がある。なお本稿をなすに左の両書も参考にした。
Radhakrishnan: "An Idealist View of Life" 1961
Swami Prabhavananda: "Religion in Practice" 1968