

谷本富の宗教教育論

稲葉宏雄

On the Theory of Religious Education of TANIMOTO Tomeri

INABA Hiroo

(一) 昭和期の谷本富

谷本富の思想発展の第五期は、大正12年（1923）彼が生涯における最も体系的な教育学概論書『教育学大全 上下』を上梓してから、昭和21年（1946）2月1日、念仏者として死去するまでの時期に相当する。年齢としていえば59歳から80歳ということになり、時代的には大正末期・昭和初期から太平洋戦争の敗戦に至るまでの時期である。

昭和11年、70歳の古稀を迎えた谷本は自らの自我像について次のように書いている。「由来自分は硬骨漢とて断じて、官府の御用達たることを欲せず、従って又一宗一派の教団などに対しても、未だ曾て当局者の鼻息を窺はず、むしろ侃々諤々歯に衣着せず物を言ふので、俗流群少の敬遠するところとなるのは止むを得ない。総じて着眼非凡、材料斬新、議論高尚で、さしもの雄弁にも似ず、大声俚耳に入り難いのだとすると、復何か言はんやである。」¹⁾これが、この夏、地方講演々説への招聘皆無となったことについての彼の感慨であった。70歳になっても、彼が明治時代からもち続けた意気軒高、大言壮語の癖はいささかも衰えていないというべきであろう。

この時期、「一体自分の道楽は何かと問はれると、読書と育英だと即答して躊躇しない」²⁾と断言する谷本にとって、「学界の不平漢」³⁾と呼ばれるには只管慙愧恐縮にたえないものであるにしても、「自ら時勢の進歩に遅れて落伍者たらざるべからずといふものあらば、断然反対して抗言、容易に屈服しないものである」⁴⁾と意気甚だ盛んである。事実、この昭和期、彼は「新新教育学建設に苦心してをる」⁵⁾と公言してはばからなかった。ここでいわれている「新新教育学」が、彼の思想発展の第三期における「新教育学」の更なる、或いは、新たなる発展を意図したものであることはいうまでもない。そして、その「新新教育学」の内容——ここではとりあえずその質、内実を問わない——が、昭和10年前後という時代状況を反映し、それに対応したものであったことはいうまでもない。それは、明治・大正の時代状況に敏感に反応して、自らの教育思想と理論を発展させてきた谷本にとっては当然であった。

深刻な経済的不況から始まった昭和時代は、資本主義の危機的矛盾を帝国主義的侵略戦争によって打開するという方向を辿った。こうした時代の歴史的流れの中で、一方では満州事変、上海事変から日中戦争、そして太平洋戦争へという破滅的な戦争への道が開かれ、他方では、5・15事件、2・26事件にみられるように、特殊日本的な軍国主義と軍部独裁による天皇制ファシズ

ム体制を成立せしめていった。この時期の教育も勿論、時代の軍国主義、ファシズムの全体主義、又超国家主義によって強力に統制されたものとしてしか存在することはできなかった。そうした教育におけるファシズム体制を典型的に現実化したのが昭和16年（1941）に成立した国民学校であった。

昭和期の谷本は、こうした時代状況に反応する形で自らの教育学的思索を展開し、それを「新新教育学」として組織構成しようとしたのである。そうした彼の意図は「教育学健在乎」「教育学の最近動向如何」（昭和13年）といった当時の論稿に示されている。そこではヒトラー・ナチスの国民的社会主義体制下における全体主義的教育学に強い関心がよせられ、F・A・ベック『新教育の精神的基礎——国民的社會主義の理念より立論したる——』（1933）を祖述する形で、昭和12年龍谷大学での教育学講義を展開している。彼によれば、それは「国民的社會主義に基づく精神的教育学」というべきものであった。しかし、この時期、谷本の教育学研究は主にベックその他の紹介と解説に終始しているのであって、それに触発され、それを更に発展させるという形で、日本ファシズム体制下における彼独自の「新新教育学」を体系的に建設するまでには至らなかった。この昭和期における教育学的論説を通読した場合、彼の学問的思索力の衰えは如何ともしがたいというのがいつわらざる実感である。古稀という年齢になっても、谷本は新鮮な知的好奇心をもって時代状況とそこでの思想の流れに相変らず敏感に反応はしているが、この時期、彼はみるべき教育学的理論を遂に構築することはできなかったのである。

唯、このナチス・ドイツのファシズム教育学から谷本が導出した二つの教育学への方向づけを指摘することができる。「国民的社會主義に基づく精神的教育学」から谷本が示唆されたものは、「教育的個人主義や又世のいわゆる社會主義を排斥して、そこに超絶的精神的現實性を發揮することが、今後教育学上の急務だと断言して違はない。」⁷⁾という結論であった。ここから、一方では、「わが国将来の国体明徴を主旨とする教育学建設に資する」⁸⁾理論的根拠をうることができるというのが谷本の確信であった。この点、明治人としての谷本は、この時期、明らかに国体明徴推進にくみし、天皇に帰一する立場を明確にしていた。ここから、当時の谷本には、「わが皇室は猶天日のごとし」⁹⁾「畏くも萬世一系天壤無窮の皇室」¹⁰⁾「千古不磨の御国体」¹¹⁾といった国体讃美の言辞が散見されるのである。彼にとって、ナチス・ドイツの全体主義的教育学は日本の天皇制を補強し、根拠づける理論的武器を提供するものとして把握されたといえる。

他方、谷本はベックの精神的教育学から、「現代の教育を非本然的現實性より一転して本然的現實性の方へ向上させる事であり、ガイスト（霊）によってロゴス（理）とプシケ（心）とを圧倒する事であり、それが今日のいはゆる教育精神化の實際上の仕事である」¹²⁾という結論を引き出していた。これはむしろ宗教教育の問題といえることができる。事実、昭和期における彼の学問的成果をみる限り、その重点は宗教教育論の展開にあったといえるのである。

例えば、『最新教育学大全』（大正12年）の出版以後、谷本が死亡した昭和21年までの彼の主要著書に関していえば、一つには日本仏教研究があり、一つには宗教教育への論究があげられる。前者につながるものとしては、『日本文化と仏教』（大正11年 丁字屋書店）、『現代宗教と性欲』（大正12年 二松堂）、『歎異鈔の新しい看方』（大正12年 大日本真宗宣伝協会）、『日本文化と聖徳太子』（昭和3年 順教書院）、『日本教育と仏教』（昭和11年 秀文閣）等があり、後者を代表するものとしては、『教育と宗教』（大正14年 同文館）、『宗教教育の理論と実際』（昭和4年

明治図書)、『非常時の教育と宗教』(昭和13年 モナス)等があげられる。

これらの大正末期から昭和10年代にかけての谷本の著作は、率直に言って、学問的にそれ程質が高いものとはいえない。日本仏教研究に関しても、確かに博識ではあるが、通史的で散漫であり、論究に深みがなく、日本仏教研究に新しい視点を拓いたということとはできない。又、宗教教育論についても、確かに谷本には親鸞の教えに帰依する真宗門徒、念仏者としての宗教教育の立場が一貫しており、その基礎にある「極楽浄土模倣論」という観点と共に、一つの特異な宗教教育論を打ち出しているのであるが、その方法論と内容論において説得性に欠ける弱点を秘めていたといわなければならない。それは宗教教育論としても、残念ながら、明治末年期における彼の新教育論が惹起したような新鮮な感動を喚起するものということとはできない。

ともあれ、昭和期の谷本は、宗教と教育との関係について、ベックと共に次のような彼自身の最終的結論を導出していた。即ち、「教育なくしては生活上何等純粹の宗教はなく、又宗教なくしては教育はその普遍的任務を完全に充足せられない。」¹³⁾ここには谷本の立場として、教育と宗教の密接な相互連関性が示されている。教育は宗教(教育)に至らざるをえないのであり、又、宗教は教育を要求せざるをえないのである。彼にとって、「教育は根本的に一切の特徴的精神性の因子である。」¹⁴⁾しかし、この精神性の完成は宗教的活動性によらなければ実現されないのである。それは、谷本によれば、「苟くも本然的なる精神性への道とはいば、只だ常に銘々自身の内面的生活の創造的發展に由つてのみ開かれ行くことを示してゐるのが、眞の宗教である」¹⁵⁾からである。宗教なしには眞の精神性への道はないといわなければならない。

しかし、他方、宗教は教育なくしては自らの宗教性、宗教的眞実を実現することは不可能である。例えば、晩年の谷本は教育を次のように規定していた。「教育とは人格といふイデーの下に於て生活を意義完備且つ価値充実たらしめるものである。」¹⁶⁾或いは、「世界と常に戰闘的に且つ勝利的に對峙するところの創造的人物こそ実に一切の教育の總ての最後の意義であるといへる。」¹⁷⁾宗教を宗教たらしめる宗教的イデーの実現は、教育によって陶冶された精神的人格の存在なしには不可能である。この点、谷本の見地は明確である。「宗教とは何よりも第一に人格的精神性であり、精神的人格なくしては何等宗教的啓示もなく、又何等宗教的活動もない筈である。」¹⁸⁾従つて、「宗教の精神的教育機能は這の特徴的精神性の現實化と一体に成るものである。」¹⁹⁾かくて、宗教は教育の宗教性を要求するのであり、又、教育は自らを究極的に宗教教育として定立することによって、己れに課せられている最後の課題と任務を完遂することができるといわなければならない。

ここから、昭和年間において、谷本は宗教教育の必要主唱者の当然の義務として、一方では「宗教教育新論」²⁰⁾を組織しようとし、他方では、宗教そのもの——特に仏教——に一大変革を惹起して、全然面目一新しようとしたという抱負を語っている。それが彼の晩年において自らの余生を捧げるべき仕事であつた。

(二) 宗教教育論の構想

宗教の教育への必要性和教育の宗教性への必然性については、谷本は終生自分の生涯を通じての変わらざる主張であつたということを繰り返し述べている。事実、そうした見地は『宗教教育

原論』（大正5年 大日本図書）——これは明治42年秋から44年夏にかけて京都帝国大学文科大学において谷本が行った講義を基にしている——に既に明瞭に示されていた。この立場を踏えて、『新教育講義』（明治39年 六盟館）において、当時の小学校令第一條に宗教教育の文言を入れるべく、それが変更されなければならないと主張したのである。彼は小学校令に欠如している條項として、宗教教育への言及がないことを批判する。「日本の教育は宗教教育を除き去った事に成功して居る。併し夫れで本当の教育が出来るとせうか。（中略）宗教は人間に備はって居る所で私は今後は非共教育の中に宗教といふものを入れなければならぬと云ふ事を主張する。（中略）吾輩の信ずる所では是非共純正なる宗教を、教育の中に導き来らなければならぬ。」²¹⁾ここから、谷本は小学校令第一條に対する改正原案を次のような形で提起した。

「小学校ハ児童心身ノ発達ニ留意シテ体育、智育、情育、意育ヲ施シ殊ニ道德教育、国民教育、人道教育、宗教教育ノ基礎並ニ其ノ公民的生活ニ必須ナル普通ノ知識技能ヲ授クルヲ以テ本旨トス」

なお、本来の小学校令第一條は以下の通りである。「小学校ハ児童身体ノ発達ニ留意シテ道德教育及国民教育ノ基礎並ニ其ノ生活ニ必須ナル普通ノ知識技能ヲ授クルヲ以テ本旨トス」

これが谷本にとっての宗教教育についての基本的視点であった。これを根拠にして、彼によって宗教教育の必然性がより明確に提言されたのは、「宗教教育の経過」（大正2年）という論文においてであった。大正2年、大谷大学尋源会は、当時の代表的な思想家25人に「宗教と教育の関係如何」というテーマで論説を依頼し、それを『宗教と教育に関する学説及實際』という表題をつけて出版した。（大正2年 無我山房）。上記の谷本の論稿はこの中の一篇である。又、この本に沢柳政太郎も「宗教と教育との関係」という論説を寄稿している。この場合、谷本と沢柳の宗教教育についての見解は、ある意味では対照的であり、ここでは両者の見解の比較対照から考察を進めることにする。

先ず、沢柳は、宗教と教育は大体において同格の目的をもっているということが出来るし、又、少なくとも同じ方向に向かっているということが出来るとしている。しかし、だからといって両者は混同されるべきではなくて、それは本来的に分離しておくことが然るべきだと主張する。その第一の理由として、学校は教育専門の機関であるべきであって、宗教の宣伝普及の場所ではないということがあげられる。宗教は学校で宗教として宣伝されるべきものではなくて、宗教の普及宣伝は各宗教宗派が備えている殿堂伽藍を通じてなされるべきである。第二に、沢柳は、宗教と教育が共に手を取りあうて行くことのできない理由として、宗教の宗派性をあげてくる。現実には宗教一般というようなものは存在しないのであって、宗教は常に宗派的宗教としてのみ存在している。所が、今日の公共的な学校教育は「何人に対しても同様に之を施すのである」²²⁾から、特定宗派の宗教教育とは決定的に矛盾対立することになる。従って、「唯公の教育に於て、宗教と教育とは何うしても分離せなければならぬものである」²³⁾ということになる。

しかし、又、沢柳にとって宗教は人間存在に必要な不可欠のものであった。人間は本来的に教育と共に宗教を必要とするというのが沢柳の信念であった。「何人も教育の上に更に宗教を要すると信ずる。（中略）如何に完全なる教育を施しても、夫れで充分であるといふことは言へない。即ち其の欠を補ふ為には、宗教を要すると思ふ」²⁴⁾と彼はいつている。しかし、彼の場合、その宗教或いは信仰は、公教育以外の場所、機会において宗派性を明確にして与えられるべきもので

あった。

しかも沢柳にとって、「生きた信仰は、之を求める時期に於て、適当に与へなければならぬ」²⁵⁾ものであった。この点、「教育を要する時期に教育を与へ、宗教を要する時期に宗教を与えるのが当然である。未だ之を要求せざるに与へんとしても甚だ効のないことである」²⁶⁾といわれる。沢柳は、人間が宗教を積極的に求めるようになるのは、少年時代ではなくて青年時代であるという。人間が青年期に達して固有の煩悶を経験する時、社会に出て人生の波乱に直面する時、又、悲惨な境遇、不幸に遭遇する時にこそ、宗教は切実な意味をもって求められることになる。宗教教育が意味をもつのは正にこの時なのである。

健康な者に薬を投与する必要がないのと同様、未だ信仰を求めている者にこれを与えても、この効果は殆んどないのであるから、宗教は人間がそれを切実に求めるようになった時にこそ与えられなければならぬというのである。それは多くの場合、公教育以外の場所ということになる。「自分は宗教家は多くは学校の外に於て学校時代の終った後に於て活動することを要求するのである。(中略)教育家の手を離れた後に於て、宗教家は慈悲の手を差しのべて社会の人衆を導かなければならぬと思ふのである」²⁷⁾と沢柳はいう。彼にとって、人間には教育も宗教も共に必要不可欠であるが、その働きの行使は別々でなければならぬというのが結論であった。

以上のような沢柳の主張に対して、当時の谷本は、自己の所信、いわば自らの宗教的信仰の立場を、「只管他力信心を本領とす」²⁸⁾という形で念仏者として明確にした上で、独自の宗教教育必然論を展開した。この場合、谷本は明らかに親鸞に帰依する真宗信徒であったが、宗教或いは宗教教育を論ずる際には、彼は一宗一派の神学、教義、信条に依拠して論を展開したのではなく、宗教一般或いは宗教教育論一般として考察を行っている。彼は、宗教一般の特質として「超絶的靈的實在に対する確固たる信心」²⁹⁾をあげてくる。彼にとって、宗教とはこの靈的存在と人間との関係の仕方の問題であった。「宗教は人間心的生活の生得固有の一大部面なり、之を靈的生活と名つくべく、敢て物質的生活の下に落つる者にあらず、否、寧ろ益々之を發揚して以て、吾儕再甦の新曙光に浴せん事を期せざるべからずとす。」³⁰⁾ここに宗教の本質があり、宗教教育はこの本質への人間の参入の問題であった。ここから谷本は次のように主張した。「凡そ宗教の真髓は唯だ靈的生活に在り。靈的生活と道德的生活とは自ら別なり。(中略)王法や世間法や倫理道德法やの外に超然一個の靈界あり、靈的生活ある事を思はざるべからず。宗教教育は只管斯の靈界に遊び靈的生活を味はんことを勧むるなり。」³¹⁾

谷本の場合、宗教教育は人間がこの靈的生活に参入、没入して「宗教心の培養を眼目とす」³²⁾るものであった。それは宗教そのものを専門的に教授することでもなく、又、特定宗派による宗門教育を意味するものでもなかった。靈的生活が人間にとって不可欠の意味をもつ以上、それへの関与を促す宗教教育は人間としての児童にとっても不可避の課題であったのである。正に「教育と宗教教育とは固より相抵触せず、否、教育が之を閑却すれば、それは教育の欠失なり。自分は学校に於ても家庭に於ても倫理道德と相並べて毎に宗教心の啓発に務むるあらん事を切望す」³³⁾というのが谷本の基本的立場であった。

宗教教育は特定の宗教信条の注入、特定宗派の信仰・信心の強制を意味するものであってはならず、むしろ、宗教心の喚起と宗教的経験の実感を児童各人に自ら生起せしめようとするものであった。道德教育が教育そのものと不可分のものであった如くに、宗教教育も教育と不可分離な

のである。「宗教教育は智育にあらず、情意の教育なり、各自をして適宜宗教的経験を玩味せしめんことを期す。迷信呼はりも亦敢て恐るるに足らずとす」³⁴⁾という可成り強いトーンで谷本は宗教教育の必要性を力説している。

しかし、こうした宗教教育を如何なる方法論を行使して実践していくのかという点になると、谷本の提案は著しく貧弱なものとなる。例えば、この尋源会の求めに応じた論文では、日曜学校、青年会、婦人会、孤児院等が宗教的背景をもって運営される場合に、ある種の宗教教育的効果が期待できるという程度のことしかいっていない。

むしろ、ここで興味深いのは、谷本が宗教教育の問題を霊的生活にかかわる宗教心一般、宗教的経験一般として考察しながら、他方では、自らの念仏者としての固有の信心の立場に立って、仏教における真宗という特定宗派を基盤とする宗教教育論を展開していたことである。即ち、「西方極楽を此の土に模写し出すが宗教家実務上の理想たらん」³⁵⁾と谷本は主張している。彼にとっては、「極楽浄土の模写実現」³⁶⁾が念仏者としての願いであり、宗教教育はその実行を促進すべきものであった。宗教は現在、彼岸の宗教ではなくて、人々の現実の生活に関与する現世、此岸の宗教でなければならなかった。ここから谷本の場合、真宗における宗教的現実の基本である弥陀の本願——48願——に、一方では「宗教的価値の創造」³⁷⁾——特に念仏往生の願としての第18願——の意味が託され、他の大願小願には「一般的文化価値実現」³⁸⁾の意味が託されることになった。彼にとって、本願の現実化は「極楽浄土の実現」であり、その際、48願は理想的な「社会改良の典型」³⁹⁾を、その構成体の諸側面において表現するものと考えられたのである。

(三) 宗教の本質

(1) 既述したように、谷本は念仏者として生き、念仏者として死んだ。彼の自伝的回想にみられるように、少年期には祖母の影響もあって、正信偈（親鸞）、お文（蓮如）に親しんだし、生涯を通じて「わが真宗」⁴⁰⁾或いは「自分は実に正真正銘の真宗信徒である」⁴¹⁾と公言していた。そして、その臨終記にみられるように⁴²⁾、彼は念仏を唱えながら死んでいった。いわば、谷本の宗教論或いは宗教教育論には、念仏者としての信心が底流として存在していたといわなければならない。

従って、彼の宗教論は本質的には自力修行による悟り、救済の獲得にあるのではなくて、他力本願による弥陀の大慈大悲の信受にあった。煩惱熾盛、煩惱具足の凡夫として一途に弥陀の誓願を信じ、専ら念仏して往生を願うという基本的態度が彼の宗教論の基調であった。そして、そこには宗祖親鸞への帰依と思慕があった。

谷本は親鸞を次のように理解していた。「親鸞は煩惱熾盛を自覚しつつ、それは人間味の存するところとして、敢て之を排去しやうとはせず、只だ弥陀大悲の本願に縋りつつ、家庭に於て妻あり子あり、貧窮な惨めな生活を営んでゐたところに、所謂非僧非俗の愚禿たる人間親鸞はあるのだとすると、それは又実は遙かに釈尊よりも貴いところがある様に思はれる。」⁴³⁾更に次のようにもいっている。「親鸞は主知主義ではなく、情意本位、信仰本位で、而かも其処に神秘的色彩の氤氳たるところは、確に現代の思潮に合する様であり、將又人間味を旨とし、人情を深く掬愛するところから、些の街気なく修飾なく、御同行御同胞として、誰とでも一所に泣く人の様で

あり、自身は常に反省省察して内面に煩惱の熾盛を意識しつつ、敢てそれを排除し抑圧しようとはせず、その身その侘で、只管弥陀大悲の本願に縋り、深く信心し、自ら念仏して、攝取不捨の利益を被り、正定聚不退転の位に居ると、衷心歎喜愉悅の心もあり、妻を娶り、子を儲け、肉を食べ、酒も多少は飲まれたらう。何等聖者振り、師匠振って、豪らさうがらず、純なるデモクラシーで、而してそう根本は性欲一体なるリビドの遣る瀬ない思いを懷いて暮された。」⁴⁴⁾

(i) この谷本の親鸞理解から今二つの視点を指摘することができる。一つは、大正デモクラシー期を民衆の側に立って生きようとした彼が、大正12年の論説の中で「親鸞聖人は実にデモクラシーの権化である」⁴⁵⁾と唱導していることである。事実、親鸞が承元の念仏の弾圧によって越後国府に流罪になったのは、彼が35歳の時であったが、それ以後、彼の教化の対象となったのは、貴族、武士、僧侶といった当時の支配階層ではなくて、生産的労働に従事する一般民衆——農民、狩人、漁夫、手工業者、商人、そして非人等々——であった。親鸞が心底からその浄土往生を願ったのは、これらの罪惡深重の悪人、具縛の凡愚、「屠沽の下類」であった。親鸞にとって眞實信心は働く民衆によってその信受されるべきものであった。そして、親鸞自身が信心への志を同じくする、弥陀の前に立つ仏弟子として、民衆の一人であった。共に等しく弥陀の本願を頂くものとして、いかなる人間もが同信同行の平等の同朋^{ともから}であった。信心を共にする限りにおいて、親鸞は身分の高上、階級の所属、性別、年齢、地位、財産の如何を問わなかった。弥陀の本願は何人も区別し、差別しない。人々は具縛の凡愚、極重悪人として等しく大悲大慈の対象たりうるのである。その限り、人間は本質的に平等なのであり、それを親鸞は「いし、かわら、つぶてのごとくなるわれらなり」(唯信鈔文意)と表現したのである。親鸞には正に己れが働く民衆の一人であるという自覚があったといわなければならない。

念仏者としての同志同行という親鸞の自覚について、谷本は次のようにいっている。「一旦連坐して流人となってからは、自ら愚禿と称して、少しも師匠振らず、他を一般に御同行御同胞と呼んで我人皆共に弥陀大悲の誓願の前には同等であるとせられたところにある。(中略)彼の同行たり同国たるものは、衣冠をつけた堂上方でもなければ、二本指した武家でもなく、多くは田園市井の農民であり、市民であったところに、真にデモスの味方たることは顕はれてゐる。」⁴⁶⁾越後、関東での教化活動の中で、民衆に鍛えられて、親鸞自身の信心もやがて金剛の信心となり、眞實信心になっていったのである。その信心の歎喜、弥陀の大慈大悲を頂くことの悦びを、人々と共にすることが「自信教人信」としての彼の布教活動であった。この場合、弥陀への帰依と報謝の表現としての念仏は、同朋としての人々と共にする同志同行の行いであった。こうした、親鸞が久しく辺境に流浪して、専ら匹夫匹婦を化導した行跡を、谷本は真の意味での「仏教の平民化」⁴⁷⁾と考えた。即ち、「吾が親鸞聖人のみ独り屹然として愚禿的平民的仏教を唱へ出されたのは、これが日本文化史の一大進歩でなくて何であらう」⁴⁸⁾といわれる。

(ii) 谷本は更に親鸞がデモクラシーの権化であるという自らの主張を次のように敷衍している。例えば、草木国土悉く有仏性であって、皆々成仏の素質を備えているというような究極的平等觀を唱えるだけでは未だ眞のデモクラシーではないのである。彼によれば、「それよりも寧ろデモクラシーのデモクラシーたるところは、一切の虚偽を去り、街気を除いて、銘々天真爛漫の人間味を発起するにある。人間味は理性ではない、叡智ではない、それは平たく言へば人情情愛である。」⁴⁹⁾この点、親鸞は民衆の一員としての立場に立った同朋への教化活動において、同志

同行という念仏者としての共同体への所属感情を共有することにおいて、又、妻たる恵信尼への男性としての、夫としての情愛を率直に示すことにおいて、更には、我が子——特に義絶した長男善鸞——への父親としての思いと苦悩を赤裸々に表現することにおいて、煩惱具足の凡夫としての人間の人情情愛の在り方を余す所なく現わしているといえることができる。こうした顕わな人間性の表現に、谷本は親鸞聖人におけるデモクラシーをみたのである。「親鸞聖人は独り愚禿として毫も聖者ぶらず、自らはれ煩惱熾盛の浅ましき身と観じて、さて思い切って啖肉帯妻を遣られたこと、これぞ実に人間味の横溢せるデモクラシーで、而してそれが日本文化を只哲学者のそれとせずして、広く吾儕人間のものとして呉れた効果は、偉大と謂はなければなるまい。」⁵⁰⁾

谷本は、大正デモクラシーの中で、デモクラシーを構成する重要な社会的局面として、①労働運動、②婦人解放、③教育と道德の改造をあげていたが、上述のように、親鸞とデモクラシーとの関連について、僧侶としての彼が恵信尼と公然と結婚したことを、デモクラシーの具体化としての婦人解放につながる事件であると強い調子で指摘している。谷本にとって、「尚ほ一層デモクラシーの発達史上に特筆すべきものは、自分の見るところでは、どうしても婦人の解放であると考へられる」⁵¹⁾のである。この点、親鸞の恵信尼との結婚は、そうした婦人解放——男女の平等——の実践であったと考えられるべきである。従って、「現代に目ざめた婦人は、釈迦より親鸞へ行かなければならぬ筈だと考へる。」⁵²⁾これが谷本の結論であった。本来、親鸞にとって、弥陀の前に立つ等しき仏弟子である限り、男性、女性に差別はなかった。両者は人間として共に凡夫であり、悪人であった。その限り、男女は平等なる人間として等しき本願の対象であった。男女両性が人間として真実なる信心を求める立場からして、親鸞は男女の基本的な平等を明確に主張したのである。

(2) 第二には、愚禿親鸞という形での「機の自覚」が問題になる。谷本が宗教を論じながらしばしば引用する親鸞の和讃が一つある。それは次のような和讃である。「超世の本願ききしより我は生死の凡夫かは 有漏の穢身は変らねど 心は浄土に遊ぶなり」(帖外和讃) この中には、既に、凡夫→本願→信心→念仏→往生といった親鸞の教えのキー概念の総てが含まれている。

親鸞の場合、自らの信心と往生へのかかわりは、自己における愚禿、極重悪人の自覚から始まっていた。親鸞にとっては、己れ自身が何よりも弥陀の本願・他力を頼まざるをえない具縛の凡愚であり、十悪五逆の悪人親鸞であった。自らを「善根すくなきもの、悪業おおきもの、善心あさきもの、悪心ふかきもの」(唯信鈔文意)と自覚したのが親鸞であった。いかなる自力修行によっても悟りを開くことのできぬ程に、身体の欲望と心の苦悩にとりまかれた、煩惱熾盛の凡夫としての自己反省がいつも親鸞の出発点にあった。彼自身が断ち切ることのできない煩惱のみを具足した、罪惡深重の凡夫であった。これが彼にとっての「機の深信」に外ならない。

こうした親鸞の自己反省と自覚が「愚禿悲歎述懐」として、「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身に 清浄の心もさらになし」(正像未和讃)という形で示されたのである。彼の自己への悲痛な思いはその主著『致行信証』で更に明確に表現された。即ち、「まことにしんぬ。かなしきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずにいることをよろこばず、真證の證にちかづくことをたのしまず。はづべしいたむべし。」(信巻)

所が、親鸞にとって、弥陀の本願は正にそうした煩惱具足、罪惡深重の悪人のためのものであ

り、逆に凡愚なればこそ弥陀の大慈大悲を享受することができるというのも又真実であった。弥陀の正客は善人ではなくて悪人であった。そのことの故に、悪人は弥陀の本願を頂くことによって、浄土往生が可能となるのである。ここに「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」（歎異抄）という「悪人正機」の根柢があった。本願は悪人成仏のためのものであり、そうした弥陀の回向、他力をたのむ悪人こそが往生の正因なのである。「すべて、よきひと、あしきひと、とうときひと、いやしきひとを、無碍光仏の御ちかいには、きらわず、えらばず、これをみちびきたまうをさきとし、むねとするなり。真実信心をうれば実報土にうまるとおしえたまえるを、浄土真宗の正意とすとしるべしとなり」（唯信鈔文意）と親鸞はいつている。

本願が悪人成仏のためのものであるということは、悪人の自覚をもった凡夫こそが、往生を願って、本願をたのまなければならないし、又、本願をたのむことができるということでもある。悪人こそが摂取不捨の光明を頂くことができる。それが親鸞の確信であった。そうした確信が以下の和讃に鮮かに表現されている。「願力無窮にましませば 罪業深重もおもからず 仏智無辺にましませば 散乱放逸もすてられず」「無明長夜の燈炬なり 智眼くらしとかなしむな 生死大海の船筏なり 罪障おもしとなげかざれ」（共に正像未和讃）。智恵うすく、悩み多き我ら凡愚は、本願を頂いてのみ、苦渋にみちた人生の大海を渡っていくことができる。「生死の苦海ほとりなし ひさしくしづめるわれらおぼ 弥陀弘誓のふねのみぞ のせてかならずわたしける」（高僧和讃）。親鸞の場合、信心決定が安心決定と往生決定を導くのである。

親鸞は、この弥陀の本願、その摂取不捨の光明を頂いて生きる人間——凡夫、衆生の姿を『正信偈』において次のように表現した。「一切群生蒙光照」「攝取心光常照護」「大悲无倦常照我」凡愚たることを深く自覚した一切の人間——機の深信——に、弥陀の本願、大慈大悲の光明は等しく平等に与えられる。本願と光明を頂く態度をもつ者にとって——それが真実信心である——本願は疑うことのできない真実である。正にそうした真実信心の証しが念仏である。念仏は弥陀への帰依と凡夫たる自分に浄土往生を約束する摂取不捨の本願への感謝の表現である。親鸞にとって、「我亦在彼攝取中」である限り、「極重悪人唯称仏」（正信偈）という意味をもった念仏は人間にとって必然であった。我々は念仏を唱えなければならないのではなくて、念仏を唱えざるをえないのである。

親鸞は、本願を頂く念仏者としての自分の姿を、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人のためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめたちける本願のかたじけなさよ」（歎異抄）と述懐した。親鸞一人ということは、語を代えれば、我々一人一人ということである。信心と念仏を通じて、我々凡夫の一人一人が弥陀と直結しているということができる。総ての凡夫が弥陀の本願の対象であることの確信が「法の深信」である。機の自覚と深の深信は信心の両面であり——機法一致——、そこに真宗における「二種深信」があった。こうした人間存在の姿は次のように表現される。「一には決定してふかく自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、眩劫よりこのかたつねに没しつねに流転して出離の縁あることなしと信ず。二には決定してふかくかの阿弥陀仏の48願は、衆生を攝取してうたがひなくおもんばかりなければ、かの願力に乗じてさだめて往生をうと信ず」（善導）。

悪人、凡夫としての絶望は一度本願への信——信心——をかちうるならば、——それは自力修行によって獲得するものではなくて、弥陀の本願回向を信受するのである——絶対の救済と

しての浄土往生を約束された正定聚たることへの歓喜に転化するのである。真宗門徒の信心と念仏の中には常にこの絶望と歓喜が交錯しているといわなければならない。これが念仏者としての谷本の最も身近かで、直接的な宗教的体験であった筈である。彼の宗教論或いは宗教教育論の背後には、こうした念仏者としての彼の体験が存在していたといわなければならない。

(3) 事実、谷本の宗教論は、親鸞を踏えて、自分を「吾れは是れ造悪の凡夫、生死流転の穢身」として把握すること——機の深信——から始まっている。しかし、こうした一生造悪、造悪無碍の凡愚こそが、弥陀の本願の救済の対象であること——法の深信——も真実であった。従って、「自分は二種深信に於て、先づ機の深信があって後、法の深信があると云って好からうと考へてゐる。とにかく、這の機法二種の深信が、真に真実宗教の根底だと確信して違はない。」⁵³⁾ここから「念仏者は無碍の一道なり」(歎異抄)という形で、人間の生きるべき一筋の白道が顕わになるということが出来る。宗教教育は正にそうした人間の生き方を人々に示唆するものでなければならない。

こうした宗教教育の基本的性格を谷本は以下のように規定している。「宗教教育は児童をその環境の精神的方面に順応させ、人種の宗教的相統遺産を伝授して、以て教育の全課程を完具せんことを求めるものである。」⁵⁴⁾彼にとって、宗教教育は教育活動全体の究極的完成を意味したのである。そのために、小学校令第一條に宗教教育の項目を入れることを提案したといいうる。

しかも、谷本の場合、こうした宗教教育を考察する際、その論究の根底には常に念仏者としての固有の信心——信仰の立場があった。そこから、彼の晩年には「仏教的教育学」の創設ということさえが提唱されることにもなったのである。しかし、彼にとって、宗教教育は自らの帰属する特定宗派を根拠とした、「真宗の立場に立つ宗教教育」というような狭義のそれではなかった。宗教には仏教内部にも多様な宗派があり——真宗の他力往生の立場に対して、禅宗の自力修行の立場は教義としても根本的に対立する——、更に、世界的に言えば、キリスト教、イスラム教、ヒンズー教、ロシア正教等多種多様である。そこでは、一つの宗教のみが真実の宗教であって、他はそうではないというようなことはありえない。宗教教育にとって大切なことは、そうした多様な宗派を通じて一般的に妥当な宗教教育の理論的根拠を明確にすることにある。そのためには、先ず、宗教に普遍的な一般的特質が明らかにされることが必要であろう。

この点、谷本は宗教一般の普遍的性格を人間と超越的な靈的實在との交渉に求めていた。宗教における靈的實在への信心と信仰、又、そうした靈的生活が根拠になって、宗教教育は初めて可能となるというのが谷本の基本的立場である。「宗教は我等人間と人間以上の超在者との関係で、而してそれは又真実靈界の事に属し、自然界とは交渉しなくても好い。」⁵⁵⁾先ず、彼はこのように主張する。

所が、この靈的實在との関係に先立って、人間が人間存在である限り、彼は三つの不可避的な関係をもたざるをえないと谷本は考える。その三つの関係を踏まえて、それに究極的意味を与えるものとして、靈的實在と関係する宗教が出現することになる。先ず第一は、人間における「自己の自己」に対する関係である。自己に関係する自己には「自己の身体」と「自己の内心」がある。前者は体育、衛生にかかわり、後者は反省、敬慎（徳器成就）といった精神的成長の問題にかかわる。第二は「自己と他人」との関係である。それは五倫五常といった、人々の間に成立する道徳にかかわる世界ということが出来る。第三は「自己と団体」との関係であり、ここで自己

と市町村自治団体、国家、世界、人種等との関係が成立することになる。そして、この三つの自己の関係する世界には、第四の超越的霊的實在との関係の中で感得された宗教的意味が投影されることになる。「宗教は人間心的生活の生得固有の一大部面なり。之を霊的生活と名つくべく、敢て物質的生活の下に落つる者にあらず、否、寧ろ益々之を發揚して以て、吾儕再甦の新曙光に浴せん事を期せざるべからずとす。」⁵⁶⁾ このように宗教的霊性によって自己の新生、再生の地平が開かれることになる。

所で、そうした霊的實在、霊的生活とは何であるのか。谷本は、「霊とは只だ心的顕象の最も高尚なる発現なり」⁵⁷⁾ という。それは人間の知力が一層その範囲を拡大して、その程度を向上せしめた時に霊的作用が出現するというのである。それは感覚、自然、人間と対峙するものであり、いわば「霊と謂ふは力なり、生命なり、而して其の作用は自由自在にして縦横無碍たるべき事を期せり」⁵⁸⁾ と谷本はいう。そして、これら霊的作用の実感を児童に体得させること、被教育者の霊的生活の向上と社会一般の霊的發展を実現することが宗教教育の目的となる。この霊的生活は、消極的には、忍耐の生活であり、四辺周囲の影響に左右されずに霊的生活を確保することになる。他方、積極的には、因襲突破の生活、創造の生活であり、新しい生活を開き、自由を促進することにつながっていく。その限り、人間的道德の世界は宗教的霊性を根拠とせざるをえないのである。

ここから、谷本は宗教の宗教たる基準を「霊性の消長」⁵⁹⁾ に求めることになる。①宗教は人間心身の全面を包括するものであり、智・情・意の三者円満具足することを本性とする。正に宗教は人間存在全体の問題となるのである。②進歩した宗教は人生社会の変革に適応し、理想社会の実現につながっていくものでなければならない。それは種族的部族的制約を越えて国民的となり、更には世界的人道的普遍的になるべきものである。この宗教の社会的性格は、谷本が特に強調した点であり、彼が自らの信心の拠り所とした真宗を含めた仏教全体の宗教的革新を、何よりもこの社会性の發揮に求めた。③宗教は本来科学的知識と衝突するものではなく、又、科学的精神をも包含するものである。④進歩した宗教は道德的でなければならない。否むしろ、「将来の宗教は概ね人格的倫理的たる事を肝腎の特徴と為すべし」⁶⁰⁾ というのが谷本の一貫した主張である。

宗教に固有な霊的生活が単に個人の私的內面的生活にとどまることなく、それが社会的に実現されることを希望した所に谷本の宗教論の特徴があった。彼によれば、「今後は彼岸の宗教ではなく、斯岸の宗教でなくてはならぬ」⁶¹⁾ というのである。彼は、宗教——特に仏教——は時代の文化運動と提携して民衆弱者の解放向上を図り、社会組織の改造に努め、文化生活の向上を促進し、禁欲厭離の陋習を一洗して、真に文明開化の平和的楽土を現実の世界に実現するように働かなければならないと主張する。これが、彼のいう、仏教本来の文化理想は穢土を浄化して、仏国土即ち極楽浄土をこの現世に実現しなければならないとする「極楽浄土模倣説」の真意であった。

これはデモクラシーの精神を仏教に滲透せしめることでもあった。「此の時に方って宗教家の眞の法施は恐らく層一層所謂社会救済、社会改良の方針に向はねばならない。」⁶²⁾ このようにして、「将来の宗教として希望する所は、此の霊的生活が、個人的消極的でなく、寧ろ社会的に実現されて、今度の極楽往生と共に又眼前の娑婆世界も亦物質的にも大いに改良進歩して安養浄土に似たものに成る様努めなければならぬと存じます。」⁶³⁾ これが、「仏教をして総べての点に於て

一層實際的人間的たらしむべく、即ち人格的にして倫理的たらん事を期せしめざるべからずとす」⁶⁴⁾という要請の具体化であった。仏教——特に真宗——は、今日単に個人的救済の領域にとどまることなく、人間社会の諸問題の解放にかかわる「社会組織の根本的改造」⁶⁵⁾に進んでいかなければならないということになる。

こうした宗教の社会的性格の主張、その社会的改革へのつながりを、谷本は主として仏教（教団）の改革として検討したのであるが、その中でも彼が最も切実にその再生に関心を寄せたのは、自らがよって立つ真宗——親鸞の立場のそれであった。親鸞の教えの平民性、彼の生き方の民主主義的性格については既に触れたが、彼は親鸞の教えの基礎にある弥陀の本願——48願——に、社会改造につながる新しい意義を見出そうとしたのである。48願の中で、第18願は念仏往生の願として、親鸞の教義の中心に位置していた。彼によれば、第18願とこれに関連した二三のものは「宗教的価値の創造」につながるものであり、その他の大願小願は「一般的文化的価値の列挙」と考えられるべきものであった。そして、「宗教的価値創造は往相廻向で、一般文化的価値創造は還相廻向」⁶⁶⁾と考えられたのである。しかし、残念ながら、谷本の48願についての社会的解釈はいささか強引で、牽強附会、荒唐無稽といわなければならない。

それは次のような形でなされる。第1願、第2願は、国中から地獄・餓鬼・畜生がいなくなるというのであるが、それは実際の世の中から犯罪、失業、ルンペン、売淫の娼婦・娼妓がなくなるということであり、無三悪道の実現ということになる。第3願の悉有金色というのは、インフレの空景気ではなくて真実の黄金充溢の福相の実現である。第4願の人々の形色同一で好醜なしというのは、人々皆々が健康で、悪疾なく、蒼白憔悴の者がいないということである。第5願の宿命を識るというのは、人々が智見透徹明瞭でいささかの疑惑もないということである。第6願の天眼通は科学の進歩と解することができ、望遠鏡、顕微鏡及び種々の精巧な機械を使用して客観的世界を測定予言できることである。第7願は天耳通であって、科学による通信・通話の便宜ということになる。第8願の他人の心中を察知するというのは、四海同胞博愛衆に及ぼすという意味である。第9願は神足通で、地上・水上・空中における交通の至便ということになる。第15願は衛生の設備完全で、人々が長寿を享受することである。第16願は教育の普及によって人々の知的水準が向上することである。第17願から第24願までの8願——念仏往生の願としての第18願が弥陀の本願の中核である——は、宗教の問題で、精神教育の極意、極地が示されている。第25願の一切智の演説は言論の自由、雄弁の威力發揮ということになる。第20願、第30願の智慧弁才は真実の教育の効果を表現している。第35願の女人成仏は真の男女同権の成立を意味する。第38願の衣服随念は社会政策の一標的ということになる。以上、好意的に解すれば、宗教改革の社会性と現実性を踏まえて出張された、宗教を通じて理想社会の実現を期待するという谷本の「極楽浄土模倣論」からして、弥陀の本願——48願——についての上記のような解釈が提起されることになるのかも知れない。

それを谷本自身、「48願の近代観」といって、一新見だと自画自讃している。しかし、この場合、彼は自分に都合のいい願だけを抽出しており、しかも、その解釈がいささかイージーで皮相であり、親鸞の教えを頂くものとしても感心しないし、又、そうした解釈に直ちに同意することもできない。むしろ、「我人皆大他力を信ずれば又自ら大自力を得て、勇往邁進、不撓不屈、やがて此の土に極楽を模倣して、平和の清浄妙境を如実に建立すべし」⁶⁹⁾という方が、人々に訴えるも

のがある妥当な結論であったというべきである。

(四) 宗教教育の課題と任務

(1) 以上のような宗教論を前提にして、谷本は自らの構想する宗教教育の基本的性格を次のように規定している。「余輩が宗教教育の標準と為す所は、最も進歩したる精醇なる超絶的靈性的實在に對し確固たる信心を獲得し、由って常に斯生を玩味し、無限の力を感得して、以て個人的に、社会的に一大奉仕を行うて止むなからんとするなり。』⁶⁸⁾又、「宗教教育に由って常に該被教育者の靈的生活を向上せしむるのみならず、又以て社会一般の靈的發展を促さんことを期せざるべからず。』⁶⁹⁾正に宗教教育は哲學的思弁の事柄ではなくて、むしろ、靈性的本性との交渉を通じての信心と救済の獲得であり、それによって新しき生命の革新を被教育者各人に体得させることにある。

「実に宗教教育の目的は吾儕人間の靈的發展を遂行せしめんとするにありと云はんとす。』⁷⁰⁾これが谷本の結論であった。しかし、この場合、靈的發展とは何なのかということが問題になる。それについて、谷本は「人間の精神即ち心意の發展の汎稱」⁷¹⁾であるといっている。宗教教育は精神的發展の原動力である精神的活動に創造へのインパクトを与え、それによって人間社会の因襲を突破し、その面目を一新することが自らの任務となる。ここから、「宗教教育の主眼は常に眞の進歩に在り」⁷²⁾といわれるのである。靈的發展による進歩の実現、そして進歩の極地は靈的更生・靈的覺醒ということになる。宗教の本質が人間・社会の進歩として表現されるという見地は、上述の仏教改革論に既に示されていたのであるが、改めていえば、そこには、彼の宗教的信念として「人生の運命は無限の進歩にあり」⁷³⁾という立場が存在していたのである。ここから今後の宗教への希望として、「人類全体の進歩といふことを一大正鵠と為さざるべからず」⁷⁴⁾という提言がなされたのである。

(2) 所で、こうした人間と社会の進歩につながる靈性的自覺と靈的實在への信心——これが谷本のいう宗教教育の標準である——は、如何にして獲得されるのか。それは人生における本来の根本的な煩悶・疑惑との葛藤・相克、そしてその超克——これが本質的意味での宗教的経験である——によって可能となる。いわば、「此の煩悶疑惑と闘ひ、一切の疑惑と奮戦しつつ、人間本分の靈的生活を主張し、確固たる精神を根柢として終に打勝つ時に、眞の宗教的信念は成立して、復た動かざる筈なり」⁷⁵⁾ということになる。谷本にとって、「信心」は超理性的な「信受」としての faith であり、思弁的な「信知」としての belief とは質的に隔絶したものなのである。宗教は正に単なる認識の事柄ではなくて、認識を越えた、信心、信仰の問題にかかわるのである。宗教がそれへの関与によって成立する信心、救済、往生、慈悲等々は人生の中枢的価値であり、宗教はこうした中枢的価値に触れた形で、人間にとって最も意義のある生活を総ての人々に営ましめようとするのである。

ここから、次には、靈的生活への参入、宗教的自覺の喚起が、宗教教育の方法として第一に問題となる。これが宗教における「回心」の問題である。例えば、この回心について親鸞は念仏者には唯一度の、そして決定的な回心が生起するという。それは自力修行の心を断ち切り、弥陀の智慧を賜って、本願他力をたのむことへの心の転換である。この回心なしには念仏者の信心は成

立しない。このように回心は信仰体験において決定的な意味をもっている。この回心について、谷本は宗教教育論として次のようにいっている。「宗教教育は、全く人々銘々に宗教的自覚を起こさせ、廻心に努力せしめる事に外ならない。勿論、それは直ちに幼児に望み難しとしても、学校並に家庭教育の方針は、予備行為として常に其処に向けられなくてはならぬ。」⁷⁶⁾

谷本は、宗教的自覚の契機となる回心の先行条件として、①煩悶、②罪業・宿業をあげ、そうした人間存在に本質的な問題との対決によって惹起された自己の分裂・衝突が、より高貴な理想・理念の下で解決されて、自己の再統一が成就された場合に、回心が生起したと考えている。それは心の価値観の決定的な転換（コンバージョン）であり、そのことによって、当人には新しい人間存在の次元としての霊的生活への自覚が拓かれていくことになる。そこに信心・信仰につながる普遍的な宗教的体験があるということが出来る。それが仏教では解脱、悟り、成仏、或いは、帰命、南無となり、キリスト教では新生、復活、甦り等となるのである。

この回心から生起する感情の変化を、谷本は「感情の霊化」⁷⁷⁾といっている。即ち、「宗教教育の第一の要件は、先づ此の宗教的感情を精選し、発揚して、高尚なる宗教的情操たらしむるにあり。」⁷⁸⁾更に次のように主張される。回心によって個人に拓かれてくる「宗教上所謂霊的生活は価値の最大なる生活なり、生活を理想化したものなり。単に思想上の理屈に止らず、寧ろ熱誠真摯なる燃ゆるが如き感情々操なり。目的あり、意識あり、至善を追求して底止することなき実生活なり。理想的人格を標として勇往邁進する緊張の生活なり。常に良心の呵責を畏れて諸悪莫作と消極的に禁止するのみならず、更に進んで博大なる愛を実現するものなり。而して一切の事すべて外部的ならずして、内発的なを霊的生活と謂ふ。斯くして為し遂げたる価値ある人格は必ずや何かの意味に於て不滅なるべく、永存すべき筈なり。」⁷⁹⁾

この霊的生活の本質は霊的救済にあるということが出来る。キリスト教的に言えば、それは「神人合一の感」ということになるであろうし、仏教に関して言えば「即身成仏」、真宗に即していえば「正定聚不退転」「即得往生」の体験ということになるであろう。即ち、「宗教的霊的救済は吾儕人間自身の位置を自覚し、欠陥を反省すると共に、一種のインスピレーション（靈感）に由り、深く感激し、其処に一大光明を認めて、而して品性性格の上に根本的変革を喚起し、回心して、復た煩悶なく、苦悩なく、高く理想を標榜して、霊的生活を営み、永久の命を得る事なり。故に救済は又実は新しき生涯を始める更生なり、復活なり。」⁸⁰⁾このように谷本はいっている。宗教教育の究極は、こうした霊的救済の体験を生徒各人に獲得せしめるものでなければならない。

最後に、念仏者としての谷本は、この霊的救済という宗教教育の課題を、親鸞の教えに従って総括している。真宗信徒としての彼にとって、①人間に摂取不捨の利益を約束する弥陀の本願とその大慈大悲の存在は確固たる事実である。②人間の救済＝浄土往生は、この本願の信受＝真実信心の獲得、即ち大慈大悲の摂受によって初めて可能になる。③信心を共にする同朋は同志同行であり、彼らは相愛を旨とする共存同衆の協同体、即ち念仏者の共同体を形成して、社会を改良し、現世に浄土を実現すべく志を同じくする仲間である。念仏者の救済は弥陀の本願を信じること、即ち「信心決定」にある。信心決定すれば既に「浄土往生」は約束されたのであるから、「安心決定」して、苦悩と煩悩を越えて毎日の生活を勇氣と自信をもって送っていくことが出来る。かくて、弥陀の招きと釈迦の勇氣づけを背後にもって信心決定した念仏者には「無碍の一道」が開かれることになるのである。大いなる他力への信心は、同時に大いなる自力への自信を生み

出すことになる。その限り、「安心決定」することによって、人間は人格的選択と人格的自由を十分に機能せしめられるのであり、他力への帰依によって自己の「我」「主体性」は否定され、消滅するのではなく、逆に自己そのものが大々の発展を遂げることになるといわなければならない。こうした人格発展の実現を企図することが宗教教育の実践的な課題と任務である。かくて、「我人皆大他力を信ずれば又自から大自力を得て、勇往邁進、不撓不屈、やがて此の土に極楽を模倣して、平和の清浄妙境を如実に建立すべし」⁸¹⁾というのが谷本の結論であった。

(3) 谷本は、以上の見地と関連して、「真宗五重の義」を日曜学校における宗教教育方法論に対応せしめている。それは次のようになされている。①宿業は遺伝、本能、精神であり、その開発が教育である。②善知識は宗教教育を行う教育者に対応する。③光明は物質的にも精神的にも日曜学校設備における環境整理に相当する。④信心は精神の統一、精神力、更には勉強に対応する。⑤名号は宗教教育の標的又は教育の目的・理想と考えられる。しかし、これらの解釈はいささか便宜的で強引であり、牽強附会の感を免れないし、又、余り説得性があるとはいいがたい。

こうした真宗の日曜学校における宗教教育に類似的に対応するものとして、谷本はシュタイナー (R. Steiner) のワールドルフの学校における宗教教育の方法論をあげている。彼によれば、シュタイナーの宗教教育は身体と心と霊の三者を共に具足した全人を作りあげようとするもので、そこでの宗教教育はカテキズム等を使用して、抽象的な神学的教義を教えこみ、注入しようとするものではない。むしろ、彼は各宗派に普遍的な宗教的情操を涵養しようとするものだといっている。それは方法論的には、谷本が意図した宗教教育の方法過程に示唆を与えるものとして理解されていた。事実、シュタイナーが宗教教育として意図した、① Dankbarkeit = thankfulness を報恩謝徳 ② Liebe = love を慈悲愛愍 ③ Pflicht = duty を義務奉仕 (作事布施) といった形で仏教的宗教教育の概念に対応せしめて、それへの共感を示している。

ともあれ、こうしたことから、最後に、谷本の宗教教育論における具体的な方法論が問われることになる。この方法論の具体的実践については、大正年間に既に日曜学校や青年会があげられていたが、昭和期になってもそれ以上の提案がなされているわけではなく、宗教教育の本質論への論究に比していえば、その方法論への構想は貧しかったといわざるをえない。それ以上に、公立学校での宗教教育が不可能な日本の場合、実際には特定宗派的な宗教教育にならざるをえない宗教教育を一般的な形で実施することも、一部の私立学校を除いては事実上極めて困難にならざるをえないといわなければならない。この点、谷本も種々苦慮していたことがうかがわれる。

例えば、「実際公立小学校で宗教教授の一科目を立てることが困難であるとする、自分は小学校と親密に提携し、その一支として其処に立派な日曜学校が出来上がる様に成らなければ嘘だと考へる」⁸²⁾ といったり、又、「学校を宗教的にすることが、一寸むづかしいとすると、自分は日曜学校や青年会などを以てこれを補ひたい」⁸³⁾ といったりしている。こうした中であって、彼は先ず、「宗教教育の基礎は、何よりも児童身边周囲の雰囲気を宗教的にするのが第一肝要たること疑ない。これは家庭が先きで、社会亦これに垂ぐものである」⁸⁴⁾ と考える。谷本はこうして家庭の雰囲気を通じての宗教的薫陶について、自分の祖母を通じて培われた真宗への信仰をあげている。そこから、谷本は次のように主張する。「(宗教教育の) 唯一の根拠は家庭に求めたい。

(中略) 何はともあれ、幼少の時より有難い、勿体ないといふ、柔しい心持を養ふことを切望して已み難い。(中略) 家庭の勤行即ちサービスが望ましい。仏恩報謝の称名念仏も勧めたい。

仏壇もあって欲しい。』⁸⁵⁾この辺りの谷本の言い分は理論的というよりも、むしろいささかセンチメンタルな老いの繰り言に近い。

自ら小学校令第一条の変更まで要請して、その重要性を説いた、学校での宗教教育について彼はどのように考えていたのか。彼は次のようにいう。「学校でも、朝礼に適宜宗教味を加へることは必ずしも出来ない相談とは言えない。又折々随意に集会を催すことも、敢て差支なからう。教科書に宗教界の偉人の事蹟を編み込むことも、切望に堪へない。併し何よりも先きは、教師自ら宗教を体験し、法悦に耽ることだらう。』⁸⁶⁾そして、この場合、シュタイナーのワールドルフの学校での実践が参考になるというのである。しかし、宗教教育実施的方法的提案としては、残念ながら、理論としても実践としても可成り杜撰であるといわなければならない。更に、昭和2年5月「金沢市教育会」が宗教教育に関して提出した答申書を、谷本は、一宗派の宗教教育の方式ではなくて、一般的普遍的な宗教教育の方法として一つの卓見だと評価したのであるが、これをみた場合、谷本の見地が当時奈辺にあったかが一応は理解できるように思われる。それは次のような見解のものである。「①教師自身の宗教的修養 ②教師の言行の莊重 ③感恩報謝の事 ④理科地文の教材に於ても自然理法の背後に、神秘世界の存在を体認せしめること ⑤宗教的色彩ある教材の教授に於ける注意 ⑥礼拝祈祷の形式に慣れさせること」⁸⁷⁾

(五) 新新教育学と仏教的教育学の提唱

昭和10年代、自らの思想発展において谷本自身も第五期といていた時期、彼は自らの到達した教育についての規定を改めて次のように行っている。「教育とは人格といふイデーの下に於いて生活を意義完備且つ価値充実たらしむるものである。』⁸⁸⁾或いは、「教育とは人々をしてその自己を將て、諸般の関係方面に於て十分に充實的にその力を發揮せしめる事であり、由って以て価値を創造させることである。』⁸⁹⁾これらの教育の規定には、一方では、昭和10年代という時代的狀況が色濃く反映していたし、又、他方では、当時の谷本が強い関心を寄せていた、自分の信心の基盤である真宗の立場からする日本仏教研究の成果が、そこに投影されていたということが出来る。

時代の歴史は社会的状況とそうした状況の中から生み出されてきた西欧を中心とした文化的学問的所産に敏感に反映して、自分の学問的立場を巧妙に変化させていくというぬきがたい学的特性を、谷本は生涯もち続けた。そうした彼の学問的性格・特質は、彼が60歳代から70歳代という老年期を迎えても余り変わっていない。その限り、彼は老年期に入ってもヨーロッパ、アメリカの学問的成果に強い知的好奇心をもち続け、その導入を企図した。昭和年間、彼はベック、クリーク等ナチス・ドイツの全体主義は教育学をしきりに鼓吹宣伝し、それを祖述する形で竜谷大学で教育学を講じた。その学問的内容を別にすれば、形式的な性格としては、明治20年代に彼がヘルバルト教育学を鼓吹宣伝したのと余り変わりなかったともいうことができる。ナチス・ドイツの国民的社会主義を根拠とする全体主義教育学を可成り無批判に導入し、それに基づいて教育学を講ずることに、谷本はいささかの懐疑の念ももたなかった。この点、彼は相変らずのオポチュニストであった。彼は軍国主義、ファシズムの流れの中にどっぷりとつかったまま、ナチス・ドイツの教育学を講義したのである。これが又昭和10年代という時代状況に対する谷本の反応であっ

た。

他方、谷本には若い頃から仏教への関心があり、聖徳太子、弘法大師等に関する著作があった。大正12年、彼の主著『教育学大全 上下』を上梓してからは、彼の主要な学問的研究対象は、教育学よりもむしろ多く「日本仏教史」に移行したといえる。事実、残された業績をみた場合、昭和年間の主要な著述は日本仏教研究に関するものであったといわなければならない。そして、そうした仏教研究を根拠にした宗教教育論の展開が、昭和期の谷本の教育学研究におけるいささかの成果であった。ここから、「仏教的教育学」の提唱もなされたのである。

ともあれ、谷本は、昭和年間、彼の思想発展における第五期に相当する時期の教育学を、「新新教育学」の構築と形成といっている。しかし、率直に言って、それはより多く理論の形式的枠組のみが語られていて、実質的内容が伴わなかったといわなければならない。ここでも、谷本は『教育学大全』の場合と同様、教育学を一個の社会科学として建設したいという。それは教育学研究に、自然科学的研究の法則定立的成果に基づいた実験の根拠を与えるものだといわれるが、その具体的内容は残念ながら詳細には示されていない。教育哲学研究に関しても、ディルタイを踏えながら、シュタイナーの「人智学」(Anthroposophie)と東洋固有の哲学味を加えた形でなされなければならないといっているが、結局、それも一つの組織だった教育哲学としてはまとめられなかった。

正に、教育学における哲学的研究と科学の進歩に伴った形での、日本固有の教育科学の建設が当時の彼の願いであった。当時、谷本は理論的教育学と実際的教育学という形での、教育学研究の学問的分野についても言及しているが、彼のこれまでの教育学研究からいっても、当然、実際的教育学への関心がより強い形で示されている。しかし、ここでも、学校制度、学校経済、学校教科科目の必修と選択、試験の在り方、学校体系の連関、美的教育、労作教育、性的教育、道德教育、宗教教育、公民教育、補習教育、教員養成、青年訓練等、実際的教育学の研究すべき問題・分野・領域が指摘されているのみであって、組織的な論究が展開されたというわけではない。唯、断片的な形で公民教育、歴史教育への言及はあるが、内容的には、学問的に検討すべき意味があるとはいいがたいものが殆んどである。この点、晩年の谷本の著作活動においては、率直に言って、宗教教育論以外にはみるべきものはなかったといわざるをえないのである。

この点、彼が昭和期に提唱した「仏教的教育学」の構想はわずかに我々の学問的関心をひく。しかし、それも、一つの教育学的理論の枠組が語られたのみであって、充実した内容を伴って、体系的に発展させられたとはいいがたい。谷本は次のようにいう。「仏教全体が教育の仕事と成る筈で、それと共に又仏教全体を教育学的に観て、やがて其処に一個の仏教的教育学を建設することも亦可能な様に思はれる。」⁹⁰⁾その第一歩として、彼は信の本分を指示した天台宗の「止観」からの言葉、「上求菩提」「下化衆生」を踏えて、所謂仏教的教育学の構想を立てようとした。この場合、菩提は教育の目的である。具体的には理想的人格或いは文化的価値ともみられる。又、それは道とみることもできる。従って、上求菩提は自ら道を求めるものの教育、即ち「自己教育」としての教育を指示することになる。それはいわば教育哲学の問題である。他方、下化衆生は民衆の教化を意味し、そこでは民衆教化の設備として学校、家庭、社会環境、寺院・教会等が問題となり、そこでの行としては説法、講義、論議等授業の方法・方策が問われることになる。従って、下化衆生は普通一般の教育を意味するものと考えられる。そこでは、学問としては、家庭教

育，学校教育，社会教育，教会・寺院の教育等を研究する科学としての教育学の在り方が問われるのである。ここから，谷本は，「教育学とは何ぞ」という問いに対する結論として，「実に是れ上求菩提，下化衆生の方途を教へる微妙甚深の学問で，決して忽諸に附すべきものではない」⁹¹⁾というのである。彼にとって，教育学は正に「諸科学の最上位」⁹²⁾に置かれるべき学問であった。しかし，その内実はむしろ現代の我々教育学者自身によって構築されるべきものとして，谷本によって我々に残された課題といわなければならない。

注

- 1) 谷本 富：非常時の教育と宗教 355頁 モナス 昭和13年 (1938)
- 2) 前同書 369頁
- 3) 前同書 355頁
- 4) 前同書 355頁
- 5) 前同書 377頁
- 6) 前同書 82頁
- 7) 前同書 93頁
- 8) 前同書 94頁
- 9) 前同書 362頁
- 10) 前同書 362頁
- 11) 前同書 363頁
- 12) 前同書 93頁
- 13) 前同書 244頁
- 14) 前同書 243頁
- 15) 前同書 227頁
- 16) 前同書 104～105頁
- 17) 前同書 107頁
- 18) 前同書 224頁
- 19) 前同書 232頁
- 20) 前同書 245頁
- 21) 谷本 富：新教育講義 89頁 六盟館 明治39年 (1906) (玉川大学出版部 復刻版)
- 22) 大谷大学尋源会：宗教と教育に関する学説及実際 7頁 無我山房 大正2年 (1913)
- 23) 前同書 8頁
- 24) 前同書 8頁
- 25) 前同書 11頁
- 26) 前同書 9頁
- 27) 前同書 11頁
- 28) 前同書 208頁
- 29) 谷本 富：宗教教育原論 167頁 大日本図書 大正5年 (1916)
- 30) 前同書 14頁
- 31) 大谷大学尋源会：宗教と教育に関する学説及実際 209～210頁
- 32) 前同書 212頁
- 33) 前同書 212頁
- 34) 前同書 213頁
- 35) 前同書 208頁
- 36) 前同書 209頁
- 37) 谷本 富：宗教教育の理論と実際 60頁 明治図書 昭和4年 (1929)

- 38) 前同書 60頁
- 39) 大谷大学尋源会：宗教と教育に関する学説及實際 212頁
- 40) 谷本 富：日本教育と仏教 268頁 秀文閣書房 昭和11年 (1936)
- 41) 前同書 123頁
- 42) 谷本 富：中等教育の革新 181頁 谷本先生遺稿出版委員会 昭和37年 (1962)
- 43) 谷本 富：現代宗教と性欲 302～303頁 二松堂書店 大正12年 (1923)
- 44) 前同書 300頁
- 45) 「真宗の世界」編輯局：親鸞聖人の研究 5 頁 大日本真宗宣伝協会 大正12年 (1923)
- 46) 前同書 5～6 頁
- 47) 前同書 7 頁
- 48) 前同書 6 頁
- 49) 前同書 7 頁
- 50) 前同書 7 頁
- 51) 前同書 6 頁
- 52) 谷本 富：現代宗教と性欲 303頁
- 53) 谷本 富：宗教教育の理論と實際 22頁
- 54) 前同書 67頁
- 55) 前同書 43頁
- 56) 谷本 富：宗教教育原論 14頁
- 57) 前同書 283頁
- 58) 前同書 285頁
- 59) 前同書 286頁
- 60) 前同書 377頁
- 61) 谷本 富：日本文化と仏教 371頁 近代文芸社 大正11年 (1922)
- 62) 前同書 313頁
- 63) 前同書 208頁
- 64) 谷本 富：宗教教育原論 377頁
- 65) 谷本 富：日本文化と仏教 246頁
- 66) 谷本 富：非常時の教育と宗教 61頁
- 67) 前同書 663頁
- 68) 谷本 富：宗教教育原論 167頁
- 69) 前同書 286頁
- 70) 前同書 296頁
- 71) 前同書 297頁
- 72) 前同書 280頁
- 73) 前同書 374頁
- 74) 前同書 375頁
- 75) 前同書 224頁
- 76) 谷本 富：宗教教育の理論と實際 198頁
- 77) 谷本 富：宗教教育原論 434頁
- 78) 前同書 434頁
- 79) 前同書 418頁
- 80) 前同書 397～398頁
- 81) 谷本 富：非常時の教育と宗教 663頁
- 82) 谷本 富：宗教教育の理論と實際 58頁
- 83) 前同書 33頁
- 84) 前同書 32頁

稲葉：谷本富の宗教教育論

- 85) 前同書 33頁
- 86) 前同書 34頁
- 87) 前同書 47頁
- 88) 谷本 富：非常時の教育と宗教 105頁
- 89) 谷本 富：宗教教育の理論と実際 191頁
- 90) 前同書 148～149頁
- 91) 前同書 155頁
- 92) 前同書 154頁