

# 「教育者」型人格における禅体験の受容と変容

——自得・小山忠雄と晃水・山本良吉の比較考察——

松 本 皓 一

## 一 「教育者」型人格

「教育者」型人格とは何か、という問いに対して答える前に、明らかにしておくべき二・三の問題がある。

まづ、ここでは教育者（あるいは教育家、以後教育者に統一）と言われる人間像と、いわゆる教師と言う人間像の一般概念における人格構造を一応区別して考えたい。その理由は、両者重複する領域をもちながら教育者は教師を包括する上部概念として、教師以上に巾広い意味をもっているからである。

しかし、その概念内容の広狭がそのまま両者の価値観に上下をつけるものではない。それは、その各々がもつ自らの社会的意義をどのように把握しているか、ということの違いによるものである。端的に言うならば、教師という表現は社会教育・学校教育のいずれを問わず教育の場の生活者という職

業形態としての側面を最もよく表明している。これに対し、教育者というときは、その職業形態を通して自覚された社会的使命感や責任感、あるいは理想や信念の追求にかかわる内面的生き方により強く関わっているように思われる。前者が客観的对象的に規定されうる職業像であるのに対し、後者はしばしばその職業像を超えて、更に巾広い主観的価値意識の世界か、あるいは他からの社会的評価を自覚したところを用いられることが多いと思う。

実際には、この二つの像は複合して明確に分つことはできない。しかし今日の教育の現場では、一般に教育勤労者としての教師像が積極的に肯定され、ともすると聖職意識に結びつく「教育者」型人間像と区別される風潮がある。しかしながら現在啓遠されがちな「教育者」型人間としての生き方が、「教師」型人間にとっての理想とされた時代もまたあった。

本稿は「教育者」型人格における宗教体験とくに禅体験の

受容の問題を中心に、小山忠雄・自得居士（一八六七一—一九四二）と山本良吉・晃水（一八七一—一九四二）について比較宗教学人間学的考察をこころみるものである。

それに先立って、理想型としての、教育者型人格の一般的な特質を次のように押さえておきたい。

- (1) 倫理的向上への願望と自己コントロールの意志の強さ。
  - (2) 知識の絶えざる吸収と、惜しみなき他への分与願望。
  - (3) 社会的規範への過剰なる自意識及びそれへの適応努力。
  - (4) 信念の一貫性と社会的使命感の自覚。
  - (5) 一般に現実よりも理想、物質よりも精神的な価値の肯定。
  - (6) 指導者意識と旺盛な批判的精神への憧れ。
  - (7) 全体への調和性、分裂より統合への志向性。
- 教育者は人間として社会大衆の一員でありながら、同時に、社会的師表（モデル）であることを自覚しており、絶えず特定・不特定の多数の眼を意識せざるを得ない特質をもつ。その強さは彼が教育者として活動する領域の広狭に比例するが、ここに生じる対社会的配慮の鋭敏性は、おのずと日常における倫理生活のきびしさを自己に課することとなる。
- その倫理的峻厳性Ⅱ禁欲的自律主義への志向が強いほど、

いわゆる影<sup>シヤド</sup>の部分においてはそれからの離脱解放の欲求が潜在化する。しかし通常「教育者」型人間像は衆目を意識したタテマエにあって、大衆へ倫理的師表としての自己を開示するべく、しばしば修養とか克己（セルフ・コントロール）を口にするのである。

その人格の二面性は、知的面にあつては自己向上のため知識教養の吸収蓄積を要求する一方において、他方では後進に対し惜しみなくこれを分ち与えることを自己の使命として自覚するのである。そして時には、その使命感が単に後進の教導にとどまらず、社会を警世する預言者的な指導意識にまで発展する可能性を潜在させている。その意味では先覚者としての一面ももっている。

一般に「教育者」を単に水平的次元の職業教師像から垂直に浮揚突出させているものは、常に彼が教育上の一言言をもち、信念としてそれを実践している教育の場の個性者という点にある。その意味で「教育者」型人格はユニークな教育的信念体系の保持者・実践者であり、信念に基づく実践を生き甲斐としている理想主義的人間像であつて、単に実務的实践者としての「教師」型人格とは異なるものと理解したい。

したがって「教育者」をめざすものは、教師群の中に埋没するのでなく、突出して自己の信念に基づく人間教育に無上の喜びを見出しているものであろう。しかもその突出とは、

それが「教育者」型人格であるかぎり、絶えず全体との調和関係を保ちつゝ行なわれるというのが基本である。その意味では、垂直志向の「教育者」型人格と水平型の「教師」型人格とは、教育の場において基本的に協調的なのである。

しかし時には、その調和が必しも直接肯定的のみ行なわれるとは限らない。現実改変を通しての再統合という場合も少くないが、一般に教育が国家によって管理されており、また「教育者」型人間として自他共に認められるような人物の多くは、その体制下に組み入れられた一員である現状を考へるとき、教育者のもつ調和や統合への信念や理想が、体制内のそれとして現実肯定の傾向をもつことは避けがたい。一般に「教育者」型人格に保守性が強いゆえんであって、本稿でとりあげる事例もまた例外ではない。

右に列記したような人格上の諸特性を備えたものを、一応「教育者」型人格として措定することにする。したがってそれは、その人格が必しも教育の場の生活者であることとは無関係である。たとえ、いわゆる職業として「教師」ではなくても、このような諸特性を具備しているならば、少くとも「教育者」的人格とここでは考えたい。

たまたま本稿で取りあげた二人格は、身を教育の現場においていた。「教師」として「教育者」であった訳である。小山も山本も、明治政府が富国強兵の一翼として「教育立国」

のスローガンを掲げた時代に世へ出た。「教育者」型人間像が時代や社会に対して如何に鋭敏な反応の持ち主であったかは、小山や山本のなかにあらわれた教育勅語発布当時の明治ナショナルリズムの強い影響力に見ることが出来る。しかし、ここでは次に述べることも関連して、そうした社会思想史上の価値判断は一応おくことにする。

本稿で取りあげる二人の「教育者」型人格は、必しも禅者として世に高く評価されている人物ではない。この点は明記しておくかねばならない。

後述するようにこの両者は、人生の或る時期において各々参禅の体験をもっているが、生涯それを貫ぬいて修行したわけではない。彼らは明治宗教史上に何の記録もとどめていないのである。したがって彼らの禅体験が宗教的にどれほどの意義をもっているか、禅そのものを究明するという視点から問うならば、彼らの禅体験はその問いに耐えられうるものではないと言えよう。

それを敢えて此処に取りあげたのは、むしろ小山・山本の二人格が十分に円熟した禅的人格ではなかったからである。つまり禅について全くの無感染状態にあった両人格が、禅との出会いによって、はじめてその思惟や行為の様式に何らかの変化を見せているからであり、その変化を見るためには、

円熟した宗教的人格よりは、人格変容の余地を残した成熟過程の人格の方がより好ましい研究対象だからである。

## 二 自得居士・小山忠雄

### (1) 生活史と人物像

小山忠雄と言っても今日ではその名を知る人は殆んどおろまい。小山は生前、東北・北海道地方の中等教育に従事し、一時は外地（旅順）に奉職したこともあって、その知名範囲はかなり限られたものとなった。そして何より彼は中等教育以上の教育機関にかかわったことがなかった。

小山忠雄（61才）『我観随筆』より

この点が、後に述べる山本が日本教育界の大長老である北条時敬と永く師弟の関係をもち、一世を風靡した哲学者西田幾多郎や国際的仏教学者鈴木大拙らと終世親交を結んで中央

の教育界に活動の場を得、今日も教育者として評価されている事実と対比的であり、小山を殆んど中央では無名の教育者に近いものとしたのである。今日わずかに秋田・北海道における中学・師範学校教育の功労者として、その名が伝えられているだけである。<sup>(1)</sup>

小山は、生前に自らの還暦を記念して、従来書き溜めてきたものを一書にまとめ『我観随筆』一卷（巻頭篇十二頁、目次八頁、本文五一六頁、跋文二頁、一九二七年、非売品）を世に出した。<sup>(2)</sup> 同書は予約制で二ヶ月間に一千部を超える申込みがあったというから、彼を支持する層のおよその厚みを推察することはできよう。

『我観随筆』は、教育論、修養・感想文、紀行文、文芸（主として漢詩）その他折々の雑文などを混えた多様な内容になっているが、この饒舌な多様性こそ小山の「教育者」型人格の投影であり、この一卷が現在のところ彼に関する唯一の文献資料である。

七十五年にわたる彼の生涯からみると、かなり限られた資料と言わねばならないが、古くは明治二十九年の校風論から最も新しい昭和二年のものまで、とにかく三十一年間の断片的時間をつなぐ文章が収められてある。

小山は慶応三年（一八六七）二月十五日秋田県平鹿郡横手町（現横手市）に小山甚八郎の長男として生まれた。幼名を熊

太郎と言ひ、のちに忠雄と改めた。明治三十年以降は自得の号を称したが、漢詩や書をよくした彼はときに鵬山・鳳山の雅号も用いた。因みに自得の居士号については、すでに仙台の禅者に伊達自得(千広一八〇三—一八七七)があり、その由来は「得々不得、不得得々」にあると言う。伊達のすゝめによつて鳥尾小弥太(一八四七—一九〇五)も得々居士を称しのもつ得庵と改めている。<sup>(3)</sup>これらを見ると「自得」という号がもつ禅味への趣向は小山に限らず他にも広くあつたと解される。

小山の生地横手は旧佐竹藩の居城があり、戊辰の役で城が焼失するまでは城代戸村氏の城下町として栄えていた。藩の殖産興業策から出発した横手木綿の産地であるが、内陸盆地東縁部の中心に位置しながらも中央から遠く離れた地は、明治初期の開化的気運から取り残されていた。この点は、金沢の城下に生まれた山本が同じく時流から外れた裏日本の地に少年時代を過したことと共通する。東北と北陸と場所は異なつても、新時代の陽光のあたらぬ世界に、知的要求の旺盛な時代を過ぎねばならなかつた共通の原体験が、彼らの出発点となつている。挫折・反転……さまざまに屈曲した過程を経て、伝統文化の受容、伝統的宗教による自己コントロール、教育界に身を投じての立身という、奇しくも表面的には一致した両者における生き方の選択はここに遡源できると言えよう。

年譜によると、小山は七才で地元小学校入学、十一才で同

下等科を卒業すると直ちに村の小学校の授業補佐をつとめ、他方、人をたのんで文学などを学んだと言ひ、早くより好學心が強く才能も優れていたことが偲ばれる。十四才で上京し、共立学校に入学して英漢数などの普通学科を修めた。十五才東京大学予備門の入学試験を受け、入学は許可されたが学資が続かず勉學を断念、雄図空しく帰国した。これが小山の第一回の挫折である。

これは年譜でみるかぎり順調に事が運ばれてきた彼の好學心をはじめて蹉躓したことであり、大学にて新時代の學問を學ぼうとしていた夢が一拳に崩壊したことであり、再び郷里に籠つて漢字でも學ばなければならぬ境遇への転落となつた。将来、文學をもつて身を立たいとも考へていた小山にとって、これは一大痛恨事であつたにちがいない。当然そこには落魄と屈辱の生活があるはずであるが、彼はそこから直ちに反転し、小学校教員検定試験を受け、小学校訓導として教師生活の第一歩を踏み出している。十五才から十七才の間であり、この若さが挫折から再起する原動力になつたとも言えよう。この間の彼は、小学校訓導の地位に甘んずることなく、同郷の先輩と語らい數學漢文などの勉學を怠つていない。

この反転再起の適応の鮮やかさは、彼のもつ年少氣鋭さもさることながら、現実主義・合理的のものに対応する人柄の

一端を示している。

青年時代より高年にいたる間の彼の写真を見ると、やや臉の腫れ気味の面長な顔であるが、顴骨の張った風貌は古武士を思わせる強靱な意志の所有者を偲ばせると共に、冷静に物ごとに対応する合理主義者を窺わせるものがある。第一回の上京における失敗は、彼をいたずらな絶望や自暴自棄の淵に追いやることなく、むしろ冷静な思慮によって次善の策へ対応させるべき発条として作用したのであろう。

明治十八年、十八才にて秋田師範学校に入学し、卒業後一時横手小学校訓導を経て再度上京する。当時、師範学校は給費制度であり、学費の都合つかない者がその好学心を満たす唯一の学校であった。これに続く訓導としての教員生活は、小山における学資の原始蓄積期だと理解することができ、このように見ると、いかに小山が大学進学の挫折感を冷静着実に克服しようと努力していたかが判明しよう。

上京した小山は明治二十五年東京高等師範学校（文科）へ入学、卒業と同時に秋田県や青森県の師範学校教諭となり、やがて中学・師範学校の長として、教師よりも「教育者」型人間として自己形成の道を進んでゆく。

再び年譜によると、彼が学校長として関与したのは、秋田県横手中学校、同大館中学校、秋田県師範学校、同女子師範学校、北海道師範学校であり、大正十一年旅順中学校校長を

最後として教職を降りている。この間には、激しい自己表出意欲や旺盛な批評精神による積極的な指導者活動と共に、その反面、重厚に身を処して教育者としての自己の矜持を保つのにきわめて厳しかったと言う。

教職を降りた後は、札幌の地に腰を据え、北海道庁の嘱に応じて自治講習所所長、北海道産業講習所所長などを勤め、かたわら『青年漢文読本』『青年修養講話』など主として青年教育の書を出し、広い意味での「教育者」型人間として、終世その構えを変えることなく生きて、昭和十七年七十五才で没した。

小山は漢学の素養が深く漢詩に長ずるなど文芸の面では伝統的古典文学の領域を愛好したが、その教育理念は、当時流行したヘルバルト (Herbart, J. F.) 一派の影響を受けている。ヘルバルト派の教育学説はハウスクネヒト (Hausknecht, E. の来日 (一八八七)) によってもたらされ、明治二十年代には、ヘルバルトが教育の目標とした五つの理念（内面自由、完全、好意、正義、公平）が教育勅語発布後の徳育尊重の社会で歓迎され、当時の教育界に大きな影響を与えた。

ハウスクネヒトが帝国大学で講じたのは、ヘルバルト派のヘルマン・ケルン (Kern, H.) の Grundriss der Pädagogik の英訳であるとされているが、当時すでにケルン原著『教育精義』（山口小太郎訳一八九二）、ヘルバルトの Umriss der

Pädagogischer Vorlesung (藤氏禎輔訳『教育学講義綱要』1896) が世に出ていた。小山は明治三十年「教育の目的に関する一疑問」という文章のなかで、しばしばヘルバルトを引用し、かつケルンの名をあげている。また明治三十二年の「教育上表出の必要を論ず」という論文では、ヘルバルトの五段階教授法を引いている。<sup>(4)</sup> 三十年代以降になると、吉田熊次らによる社会的教育学説からのヘルバルト批判が出てくるが、中央から離れている小山にはまだその声は届いていないようである。彼がこの問題に直面するのは、ずっと後年の北海道師範学校長時代(四十五年以降)ではないかと思われる。中央と僻地との空間的距離が、小山の旺盛な知識欲をもつてしても、当時としては、そのまま文化受容の時間的落差をつけたものであろう。

三十年代の小山はペスタロッチ (Pestalozzi, J. H.) 風の開発主義教育とヘルバルト派教育の間にはさまれて動揺し、疑問を抱きながら自己流の模索をつづけていたのである。その良い一例を、小山が中学生徒教育に関する疑問二項目を雑誌『教育界』の記者に対して質した「教育界記者に与ふる書」に見ることができる。

その一項目は、雑誌記者が、教師は生徒を一定の目的地へ導く単なる案内者であって、身を以って範を示す引率者である必要なしと規定したのに対し、小山は断呼として譲らず、

「教育者」型人格における禅体験の受容と変容(松本)

教育者は自己が先づ範を垂れ、率先して人生の行路を指示すべきものであり、「決して案内者たるに止まらず、須らく引率者たらざるべからず。引率者たる能はざるまでも引率者たらんとする抱負なかるべからず」と反論し、「教育界、今日の憂は、案内者の少きにあらざりて、其の多きに在り、引率者の多きにあらざりて、其の少きに在り。多数の案内者を希求するにあらずして、少数の引率者を渴仰するは、現今教育界の真相にあらずや」と言っている。<sup>(5)</sup>

引率者とは、自らの体験による倫理的価値をもって後進を指導するヒューラー (Führer) であって、その本質は正しく本稿でいう「教育者」型人格そのものである。「教師」でなく「教育者」でありたいとする小山が『教育界』記者に譲れなかつたのは言う迄もない。

しかし筆者は、ここではしなくもマックス・ヴェーバーの言う認識における価値自由性ヴェルト・フライヘイトを想起せざるを得ない。ヴェーバーは、教室で教師が自らの信念的価値体系を語ることは、全く各人究極の価値規準によるべき実践行為の問題であり、それは論理的に明らかにすることのできないことだとし、「相手が沈黙を余儀なくされているような場所での主観的価値判断の発表は慎しむべきだ」としている。<sup>(6)</sup> 住谷一彦はヴェーバーの「価値自由」の用語には両義性があり、「認識において特定の価値観念に囚われない自由な態度」と「認識にあた

って特定の価値観を価値の世界から自由に選びとる態度」の二つの意味を指摘しているが、このような経験科学における認識と初等・中等教育の場での学習としての指導では、客観性と自由の問題にもおのずと異なるものがあるにせよ、『教育界』記者が教師の教えるものは「何をなしうるか」であって、「何をなすべきか」ではないとし、主観の実践的意図や評価の混入を拒否したのは、指導者としての教師を否定したヴェーバーに通ずるものがあるにせよ、日露戦後社会の事実認識的な時流を背景としたものであった。かくて雑誌『教育界』の記者は教師をもって事実を提示する案内者に留まるべしとしたのである。

しかし小山は、この時流に影響された教育界の現状をむしろ慨嘆する口調で「引率者としての教師像」つまり教育者を主張していることは、その信念的自己主張が強いほど、かえって小山の暗中模索の深さを示していると言える。

しかし、いづれにしてもここに「教育者」小山の一骨頂を見ることのできるものであり、このような模索を通して時代の教育思想の片々を撰り入れ、彼なりの教育観を形成してゆくのである。

小山は個性主義・活動主義の教育論を唱え、教育の働らきは精神的糧を供給する授与、それを消化する練磨、更にその運用表出の三段階であるとしている。元来、活動主義教育と

は米国において唱導され、明治三十年代に入って我国にもたらされたが、小山の活動主義は、米国と我国との国情の差を考慮して、その調和をこころみたものである。流行学説のこのような折衷のうえに成る小山の教育理論は、必ずしも独創的とは言えないけれども、「……余は未来における教育方法の改善において着々過去の欠陥を済ふに足るべきものあるを信じて疑わず」という信念は注目に価する。

しかし、この信念が大正年代に入って「国家本位の教育」（大正四年）「教権の確立」（大正五年）「忠本位の国民道徳」（大正五年）といった方向へ転ぜられたとき、小山は第一次世界大戦を背景としたナショナリズムの中にあるものときされ、その教育観が批判されることになる。

確かに小山の思想の本質を、国家主義道徳に立った保守教育者として規定することはできるのであるが、先述したように本稿の目的上、今回はそうした現時点からする思想的批判を措くのである。次に、彼の人間像が同時代的理解の中でいかに捉えられているかを見てみよう。

秋田県教育会雑誌の記者は、小山の枯淡にして小知細工を嫌う人柄を評して「氏は自ら言はず人をして言はしめ、氏は自ら成さず人をして成さしむ。故に君と対坐すれば何となく一種の靈氣に打たれてずると這入りこんでしまふ。これ



黙徳のうるほひであらう」といい、『秋田公論』は彼の才を「急がず迫らず悠々又徐々四囲の配置安排に妙を得」とし、北海道旭新聞は「信念の人、飽迄真面目也。而して愛嬌乏しく外交的辞令に到りては彼の最も不得手とする処なり」といい「片々たる現代的教育家と趣き異なる」点において「確かに出色たり」としながらも「俗界に超然たる必しも教育家の特長にあらずや」と批評している。

北海タイムズ誌は、その同じ彼を「緘黙の儘世に顔を出さぬ為め一時は人什麼な人Vとの疑を受けぬでもなかったが、世評は何でも不関焉で△マアマア待たつしやれ、今に僕の腕がV遂に今日内外より多大の信望を受ける」ようになったとし、少し重い口で簡單明瞭に一種莊嚴な処がある口の利き方は「今日豆蔵式の口軽や饒舌家が跋扈する世の中却て威嚴があつて重んぜられる」と評価している。<sup>(10)</sup>

全般に好意的な評価であつて、どれほどの信憑性があるか疑わしいが、過少に見ても、ここからは小山が社交的な輕薄才子というイメージは生まれてこないであらう。

文筆に長じたと自認する小山の壯年時代の文章には、やや術学的と思われる引用文や形容句が目立つが、言葉においてはむしろ重厚で、口数は少なかった。それは意識して言葉をひかえていたのではないかとさえ思われる。

彼みづから「身を修むれば事に施さざるも言に見はさざる

「教育者」型人格における禅体験の受容と変容（松本）

も亦可なり」とし「修身施事の見るべきなくして冗言漫語また何の甲斐があるうぞ」と記し、「げに唯心伝心、不立文字だ。昔の名僧善知識は一字不説だ。諸仏自証の境界は言詮を絶している。言語文字は月を標する指、門を敲く瓦、河海を渡る船筏に過ぎぬ」と見ている。

また小山は一時期、京都一灯園の西田天香（一八七二—一九六八）に私淑していたが、その著述が余りに饒舌なので厭気をおこし「……一切無言、無々々愚々々で往きなさい」と直言したことがあつたと言う。<sup>(11)</sup>一灯園は、禁欲・奉仕・内省の信仰生活をたてまゑとして托鉢・奉仕・懺悔の共同生活を営み、明治三十年代の末から内面的要求の強い青年層に侵透していたが、時流に迎合した西田の生き方への反発もあつて、内部より離反してゆく者も少くなかつた。<sup>(12)</sup>小山もまたその一人であつたが、その主因が、のち説話集『懺悔の生活』（一九二二）というベストセラーを出す西田の多弁饒舌さにあつたとする点が面白い。小山は、宗教の世界をもって言詮不及・不立文字の境地とみていたのである。

これらの点を考え合わせると、小山の寡黙性はあなわがち東北秋田県人の特性のみでなく、むしろ自ら律して空しい言葉の濫用を戒めていたと言ふべきでなからうか。

この寡黙を重んじた「黙徳のうるほい」のある小山の人格像に、本稿における小山の対比像である山本の師・廓堂居士

北条時敬の禅的人間像が浮上し重なってくる。北条もまた「偉大な黙々」を以て他を感化した徳性の主人公である。しかし、これについては既に発表した論文があるので、詳しくはそれに依っていただきたい。<sup>(13)</sup>

小山は多くの文章を残し、文においては多舌であったが、言葉としては寡黙であったように、人物として能吏型の教育者ではなかった。実務よりは信念に生き、非社交的で重厚な実践者であった。しかもそれが教育者として周囲に受け入れられたのは、小山自身が「教育者」型人間の理念を描き、それに自ら姿勢を正したところにあったと思われる。

「身を修むれば事に施さざるも、言に見はさざるも亦可なり」とあるように、彼の人格形成は基本的に儒教的修養によっているが、それはまた機を得て禅に転化するものを持っている。<sup>(14)</sup>

## (2) 禅体験と宗教観

小山が参禅の体験をもったのは、大正六年札幌師範学校（旧北海道師範学校）に在職中である。小山満五十才の時であり、決して早い時期とは言えない。

この年、第一次世界大戦は四年目に入り、二月には札幌師範学校内に修養団支部が結成された。この修養団支部の内容は不明であるが、修養団自体は明治三十九年二月十一日蓮沼門三という青年により創立されている。蓮沼は東京師範学校

を卒業後、同志と共に機関誌『向上』を発行、愛と汗を旗じるしに工場労働者などを対象に一種の精神教育運動を展開した。天幕講習会などの積極的活動のほか瞑想、静坐などを取り入れたので鎌倉円覚寺などに参籠坐禅をすることもあった。

禅界から、この趣旨に共鳴するものは多く、長尾宗軾『宗演禅師と其周囲』には瓜生喜三郎の文にて、釈宗演（一八五九—一九一九）も賛助員として協力を惜しまなかったとある。<sup>(14)</sup>その他、広田慈教、宮路宗海、古川堯道などの臨済師家の協力もあり、円覚寺のほか東慶寺、浅草海禅寺、曹洞の本郷喜福寺などでも提唱が行なわれた。前記瓜生の記すところによると、中でも積極的に団員の指導啓発に当たったのは釈宗演であったから、修養団と臨済禅の関係は深かったと見ることができる。一九二〇年代の初め、修養団は全国に二百余の支部をもち、八万余の会員に達し、鮮・満の海外にも運動の手を拡げているが、明治四十四年（一九一七）にすでに北海道江差の地にも支部が開設されている。こうした動きのなかで、札幌師範学校内に修養団支部が結成されたのである。

但し、これと小山の参禅とが直接結びつくものかどうかは判らない。しかし少くとも前述したような修養団と臨済禅との関係を考えるとき、札幌での修養団支部でも参禅会が行なわれたことは十分に推察の根拠がある。

小山の参禅は、たまたま仙台松島の瑞岩寺松原盤龍が札幌

地方を巡錫し、市内丸山禅道場に摂心を開いたのが直接の契機となった。

盤龍は当時積極的に禅を鼓吹していた、たとえば小山とは全く関係はないが、しかし山本と深く関わりのある北条の日記（『廓堂片影』所収）には、

大正三年十二月九日 此夜瑞巖寺蟠龍師来泊、毒心経ノ提

唱アリ

大正五年六月十七日 此夜盤龍師来宿、提唱参禅アリ

大正八年一月十七日 小石川にて盤龍に相見す

大正八年三月十八日 盤龍師昨日ヨリ小石川ニ来泊接心今

日ヨリ始ル……

とあるように、有縁の地を求めて盛んに活動している盤龍の姿を留めている。こうした活動の足が札幌に及んだとき盤龍と小山との出逢いとなった。

大正六年十一月二十六日はじめて仏弟子としての礼をとり参禅を許されたが、以後熱心な参禅の徒となった。

本稿は、小山の禅体験そのものの教学上の価値を批判するのではなく、彼が記す体験的事象を、宗教行為の事実として人格上のその意味を問うことが目的である。したがって小山が選択した公案禅の体験において、彼が翌年の十月三日の夜、遂に無字の公案を通ったという記述は、そのまま事実として受け取めねばならない。

「教育者」型人格における禅体験の受容と変容（松 本）

その夜の事を小山は「……苦しみ苦しみ苦しみ抜いた最後の刹那、機峰一閃、豁然として突破し切った。その時総身に力が入り心神に大光明が輝やいた。……歡喜の念胸一杯で鬼の首を捕った勢で我が家に還った」と回想している。独参三十四回、問答を重ねたこと百三十六回……「大正六年から七年にかけて満一年、悪戦苦闘の一ケ年の試練を経てやつと公案突破の鍵を握ったとも記している<sup>(16)</sup>。五十才から五十一才にかけての初関透過は、右のような激しい参禅の結果であったが、禅体験そのものは山本の場合に比較してかなり後年となる。

しかし、これ以後一旦呼吸がのみこめてしまうと、後はさほど困難なく通ったらしく「其の度毎に愈出でて愈深き禅の妙味を味ふと共に公案突破の痛快味を味ふことができた」と記している<sup>(17)</sup>。

その後小山の参禅は、円山禅道場が松原盤竜から三浦承天に継承されたのちも続き、毎月の摂心は一度も欠かさず法戦をこころみ、独参は大正九年に及んだ。この間に通った公案は百余といい、「稍禅の何物たるかが分りかけた」と言っている。この点では、後述するように山本の禅体験より深いものがあつたと言えよう。

夜坐

何日超然脱俗情

参禅夜坐近三更

一身亦是小天地 雪滿前庭空月明

（大正己未）

参禅

森寒夜氣滿僧堂 趺坐蒲团一炷香

静裡禅心難見性 有無迷路易亡年

（大正庚申）

右の詩は大正八・九年の作で、<sup>(18)</sup>しんしんと雪の降る北国の夜坐の情景と、そこにひたすら坐っている小山の心境を窺い知ることができる。

その三年間、油を絞った参禅体験を反省して、彼は次のように要約している。少し冗長にわたるが、小山の禅に対する<sup>(19)</sup>考え方を知る貴重な資料なので、全文を引用したい。

禅とは、

- 一、公案の拈提に依て、心眼を開き同時に精神の集中、気合の鍛練を為す。
- 二、言句解釈説明理屈を脱却し去り、其の当境涯に即して実相を看取し、真底の体認自覚を起さしむ。
- 三、見性悟道の知的練磨たると共に、堅忍、沈着、機敏、勇敢の意的鍛鍊となり、胆力の養成に顕著なる効果がある。
- 四、人を死地窮境に追ひ詰め、絶対絶命の処に到て蘇生復活せしむる活法である。
- 五、一意専念公案に成り切り、全心を打込んで三昧に入れる上は、更にこれを転じて各方面より日常の行事に適用し、

擒縦活殺応用自在の境涯を練り上げる。

六、文字經典に依拠せず、天地乾坤、森羅万象を以て活きた現成底の公案本則とする。

七、人情世俗を離れず、人事世相を有りのままに觀じ、敢えて高遠奇抜を求めず、日常ありふれた行事に就き、極めて平易にあつさり捌く。

八、乾坤唯我一人と、天地を横行濶歩するの氣宇を養ふ。

九、石火電光、劍戟相搏つ底の機鋒を練り、時として敵の刃を以て敵を斬る底の賊機を練る。

十、機に当っては師に譲らざる氣概を揮ふは勿論、赤裸々になつて偽酬を踏み倒し、殺仏殺祖、何物も寄せつけぬ勇猛心を起さしむ。

十一、智を去り巧を去り、あらゆる後天の人為を撤却して、本来の真面目をさらけだしウブな自然に復歸せしめる。

十二、禅道の規矩嚴肅なるのみならず、師家に独参するときはその威嚴に打たれ、自ら敬虔の念、真劍の心を起す。

十三、忽ちにして高く、忽ちにして低く、或は強く或は弱く、時には荒々しく、時には優しく、円転滑脱、与奪把放、自由自在の境界を練る。

十四、相對を超越し、絶対に直入し、天地同根万物一体、一塵一髮皆是れ実在の顯現たる端的を捉える。

十五、公案に即する下語によって知見を啓発し、趣味を涵養

する。

十六、純根を鋭くし、利根を鈍くし、心調を平衡ならしむ。

十七、徹底的自覚的硬教育であって、同時に鍛錬的実行的人格教育である。

十八、其の包容する所濶大にして、以後天地乾坤に参すべく、其の活動自由にして如何なる宗派をも同化する力がある。

十九、心境悠々として寛く、胸中常に歓喜を堪へ行動潑瀾として生氣あるは禅修行の結果である。

このような冗漫とも思える説明を加えることは、禅にとって全く迷惑至極なことであろう。しかし今は、これを資料として使うことにする。

右にあげた小山の禅体験についての見解は、すべての項にわたって、禅の効用が説かれていることに特徴がある。例をあげれば、精神の集中、気合いの鍛錬であり、知的練磨、胆力の養成であり、蘇生復活の活法、勇猛心の振起であり、知見の啓発、趣味の涵養であり心調の平衡化、鍛錬的実行的人格教育に有効だと言うにある。ここでは、禅の効用は無功德ではなく、積極的にその効果が肯定されている。明確に禅の目的が意識されているところ、そこに禅は手段化の歩みを始めているといってもよい。

しかし、右の禅体験の要約は、「教育者」型人格の小山自

「教育者」型人格における禅体験の受容と変容（松本）

らがなしたものであるから、その要約の基礎である発想も教育者型思考の枠組みにあり、いたるところ禅のもつ教育上の効果が説かれているのも、また当然と言えるであろう。

しかしそれを逆から見ると、小山の熱心な参禅にもかかわらず、ここでは禅が禅サイドからでなく、依然教育サイドから問われていることに問題がある。本来、禅は真箇の人間打出という既に「人間教育」そのものであるにもかかわらず、既存の教育の枠から禅体験の意味を問うているのである。

この点は、小山における教育と禅が、人間教育という一点において真に合一できなかったこと、言いかえると、参禅の体験で得たものがなお小山の「教育者」像の壁をうち破りえなかったことを示唆するものではなからうか。

それは、小山における「教育者」型人格の構造上の強さによるものか、それとも彼の禅体験が微弱なるためのものなのか、その議論をここに早急に押し進めるよりも、今は右の要約を「教育者・小山自得居士の禅」として受けとめ、むしろそのような不徹底な主体的領域のあるところに個人的宗教現象のユニークさがあるか見てとりたい。このユニーク性には余人の介入はなかなか許されたいが、後述するようになお考察の余地は残されていよう。

小山が参禅の体験をしたのは五十代に入ってからである。

しかしその以前から禅への関心は深かった。彼は「壮年のころより禅への憧れを持っていた」<sup>(20)</sup>と記している。

儒学に於て朱子学を修めたるものは其の経験的窮理の学風に飽き足らずして私かに陽明学に心を寄せ、陽明学の唯心良知の学風にも満足出来ずして老荘に没頭し其の虚無恬退の言談にもアキがきて最後に仏道に帰依参入するもの、和漢の儒者に屢々見る所なり。経験より唯心、唯心より自然、自然より即身成仏―現実即理想―に至るのが思想進化の自然的径路ならんか<sup>(21)</sup>

右は大正十一年―十二年ごろの小山の文章である。このなかに彼は一般論として、思想進化の単純な路線を示しているが、実は、この路線が彼自身の内的世界の変化過程でもあったと見ることが出来る<sup>(22)</sup>。五十年代に入つての参禅は、それに先行了た儒教道徳の修養によって温められてきたものが、たまにたま機を得て実参に踏みきつたものと解釈されよう。

彼は前出の同じ文の中で、一切を空じて真如円寂の玄妙な境地に入ることを「禅化」と言っているが、修養の極地もこの禅化に到らなければ大安心を得られないとしている<sup>(23)</sup>。絶えず修養という言葉が念頭から去らない「教育者」型人格の小山にとって、究極の安心の境は現実即理想の禅化にあったのである。

こうしてみると具体的な禅の実践とは別に、小山の人格の内には、早くから「禅化」「禅への関心」がその言語的表現を

もたないうちから先行してあったと見るべきである。その時期は少くとも教育者型生き方を求めて教壇に立ったときに胚胎していたのではなからうか。

そうした過程で習積された大乘仏教中心の宗教的感想文が多いが、それらをまとめると小山の宗教観の概要を構成することが出来る。

その一例として、現実即理想、煩惱即菩提、娑婆即仏国土についての小山の考え方であるが、それは彼の教育観に関わつて小山流に変容している。彼が個性尊重と活動主義の教育を主張したことは先に述べた。学生に完全円満な人格を期待するのは無理であるから、一徳一能を習得すれば十分とし、天与の個性を伸ばすことこそ最善の教育だとしたのである。それは、個人は個性以上の人たり得ないとするケルン教育学に影響されたものであったが、個性という個の存在に根本的意義を認めるこの立場は、個の自己実現ということにおいて、一見大乘仏教と一脈通ずるものを思わせる。

この接点を意識してか小山はさかんに仏教の諸問題に言及するのであるが、しかし、彼の個性尊重・活動主義の教育論が煩惱即菩提の問題に関わるとき、次のような展開をみせることになる。

無我無我と口には言ふが何処までも實際無我の妙を悟入する人幾人かある。一切を抛ち大死一番、運命、自然、神仏に全身を捧

げてもやはり小我は何処までも付き纏ふて我の真境に入り難し。想ふに有を無とし実在を虚空にせんとする努力は凡夫には所詮駄目なり。我等は須らく自我を厭付滅失せんと苦悩するよりも、飽くまでも自我の本性に聴従し、自我の本領を推し立てて行くべし、かくて我を大にし我を強め、我を拡充し、蓋天蓋地唯我あるのみとなれば茲に端なくも所謂無念無想の妙境、無心無我の真諦にハタと突き当るべし。煩惱即菩提、生死即涅槃の境涯は即是なり。<sup>(24)</sup>

ここには、我を否定して無我の悟境に達することは凡夫にとって「所詮駄目なり」という前提がある。その上に立つて、個性をもった我を凡夫として肯定し、そこから解脱するよりも、凡夫たる自我を逆に拡大増強させることによって小我を大我に到らしめる、それがすなわち煩惱即菩提の境地であると言うのである。文字だけの上で言うならば、ここには全く我の否定がない。否定を媒介とした肯定もなく、ただ小我の延長・拡大・強化の上に大我を措定しているにすぎない。

言語表現を超えた直接体験としての宗教の境地を、単に言葉を追って詮索することも愚かであろうが、思想としての表出は言語記号によらなければならず、その解明もまた言語記号を通さなければならぬ。右の小山の一文も小山自身の思想である以上、彼が使用した言語・文字によって見ることになるが、ここにあるのは有を無として絶対者に転化するの

なく、小有を大有に、弱有を強有たらしめることが最終的に大我への合一であるとされており、この連続的發展・成長の延長過程に大我の確立をみるということは、仏教的というよりもむしろ西欧近代の自我の確立に連なるものがあると言えよう。なぜならこの場合、理論的には大我の本質は有我であるからである。

有我の強調があつて無我のないこの思考は言う迄もなく小山の教育論と深く関わりあつてゐる。個性の伸長と活動主義を標榜する小山にとって、小我は個性そのものであるから小我を捨てることはできない。教育とは個性（小我）を活動化することによって人格（大我）にまで導くことであり、仏道修養の目的を「小我を大我にひき上げる」とすることによつてのみ、「煩惱即菩提」と彼の教育論は矛盾することなく調和し得たのである。

「教育が人為的の注入により直指人心底の開発となり、更に見性成仏底の自覚力となれるは、自然の天則に一致せんとする過程なるべし」<sup>(25)</sup>という語もまたこれを裏づける。

彼はこれらの文を一般論として書いたのかも知れないが、それにしてもその根底には彼の見性体験があるはずである。その禅的「無我」の体験と、「有我」活動の理論との間に全く落差はあり得ないのであろうか。

小山には、他にも修養に関して、仏教的内容をもつて書か

れた文章は多い。しかし、それらは比較的統一された内容と調和をもっている。上述した例はむしろ特殊なものとも言える。

しかし特殊なケースであるせよ小山の参禅体験をもってしても、彼の人格の基本構造は変わることなく、依然「教育者」型人格の視座から宗教―仏教―禅を受けとめているということを確認できるように思う。

小山が参禅の体験と共に、別な形でもう一つの深刻な宗教体験をするのは、長男小山一郎（一九〇一―一九二七）の死との対決であろう。

小山一郎は昭和二年東北帝国大学理学部（有機化学専攻）を卒業した直後の五月二日、二十七才で病死した。北海道大学予科在籍中は成績優等で奨学金を支給され、小山はじめ家族一同の囑望を一身に集めていた。仙台に学んでから間もなく発病したが、愈々危篤に陥ったとき、小山は大学病院に詰めて我が子を看取り、その間の様子を日記体の記録で残している。<sup>(26)</sup>『我観随筆』に収録するにあたって、若干手を入れたらしい形跡は見られるが、手記資料として貴重なものと言え

る。  
それによって、一郎の病が重くなった昭和二年四月以降の経過をたどってみよう。

一郎は瀕死の病床で「愈々最後の決心をした」「此の病院では死にたくない」（四月十九日）と言いつ出し、「二十年間の学問も全く無駄であった」「嗚呼死にたくない、生きたい」（同二十三日）と苦悶し、「癒りたい」（同二十五日）と繰り返かえし、死期が近づいた「死の刹那は恐しい」（同三十日）と口走り、聖典の語などを反復口誦していたと言う。これに対する小山の心情は悲痛の極であったろうが、日記文は整理されて特別な動揺は見られない。医療に絶望せざるを得なくなった状態のなかで、一郎の母は毎日神仏に祈願したが、小山自身もまた奇蹟をも願う気持ちから学友による神癒の祈禱にも期待をかけているし、精神力で病苦を支えさせてやろうと禅話を聴かせて勇気づけたり、ときには小酒井博士の『闘病術』をも読んで聞かせた。

「……人の体には、病毒に対抗する自然の治癒力がある。気を強く持て、噛り付ても癒して見せるといふ元気を奮ひ起せと激励した。慥かに感応があった……」（同二十四日）という記述は、我が子の病勢の一進一退のなかで、もはや非合理的な力にも頼ろうと必死になっている小山の父親像を見ることができる。

旬余護病未曾安

薬餌寧知起死難

爛漫花雖堪慰病

枕辺又恐着春寒



右の一詩は四月二十五日の作であるが、病床に付き添う小山の鬱々として楽しまぬ心情が滲んでいる。

死の直前の四月三十日「いよいよ危篤に陥ったから近親に打電、大学に電話をかけた。学友諸氏急ぎ打連れて参集、病牀に就て一人毎に最後の握手をかはした……この間の光景悲絶又悽絶……」と記す状況のなかで、小山は次の詩偈を一郎に与えた。

一夢茫茫廿七年 無情風雨落花天

精霊不滅人何往 浄土光明照爾前

小山が我が子を鼓舞するために靈魂の不滅を語り「肉に死するも霊に活きよ」と語ったことはある<sup>(27)</sup>。しかしそれは最早なす術もなくなった親の立場からする、残された唯一の方法であった。その真意は、あくまでも病人を慰め勇気づけることであつた。霊に生きるために死ねと言うのではなかつた。

しかし、前出の詩偈のもつ意味は、いささかこれと異なる。この詩偈は、通宵苦しみつづけていた一郎を慰め励ますというより、むしろ死を受け入れる用意を促すものになつてはいないだろうか。

少くとも下の二句「精霊不滅人何往 浄土光明照爾前」

は、病者への慰藉よりも死の覚悟を意味させるものであり、当事者にとっては、結果的に死の恐怖をそそらせられるものではなからうか。見方によっては、瀕死とはいえ未だ意識

の明瞭な我が子に対し、このような詩句を示すことは酷だとも言えなくはない。しかし、その「酷」をのりこえて、安らかな死の受容を父親として願つたのではあるまいか。

その日、一郎は「死期が近づいた」「死の利那は恐しい」と口走っていた。その苦悩煩悶する様子を見て、小山は敢えてこの詩偈を送つたとも考えられなくはない。そのように考えられる若干の材料はある。

この詩偈を示した日の前々日、四月二十八日、小山親子はビールをとって訣別の乾盃をしている。一郎は勿論飲むことができなかったが、「死後何もいらぬ。水を沢山手向けてくれと哀求した」と小山は記している。これを見ると、この時、この父と子の間に、永の別れを意味する何らかのセレモニーが成立したと思われる。しかもこの別れのセレモニーは、単に父と子の主観的世界の中だけでなく、化学科同窓の学友知己の間でも確認されている<sup>(28)</sup>。現実に別れのセレモニーがどれほど意識上に効果をもちえたかは別として、とにかく具体的な行為の形をとつたことが、ここでは大切である。

その翌日の二十九日、病院の庭の桜が散りはじめのを見た小山は、

惜まれて散ること花の盛りなれ、人の心のうつろはぬ間に

という古歌を憶い起し無限の哀感を惹いたと書いている。花に散り時があるように、人にもふさわしい死の時期がある

と思つたのであろうか。

以上の点を勘案してみると、助かる見込みのない生命ならば、せめて肉親や学友の心の中に美しい思い出を残したままの、安らかな死を願っていたとも考えられる。詩偈は、そうした父親の心のあらわれではなかったか、と思うのである。

しかもそれは、単なる浄土再生への呪術的願望ではない。この詩偈の前半にやや禅僧の遺偈めいた感を受けるのは、それが少くとも臨死の我が子に、生死を見きわめさせようとすゝる自得居士としての父親の気持ちがあったからであらう。更に言うならば、その場の小山には、死への臨床的アプローチがあったとも見られる。その意味では、父と子の間柄ではあるが、そこでも小山は死への「教育者」型人間としての態度を崩していない。「哀みの極み」という愛児の死の体験においてもである。

五月二日、一郎絶命の直後、小山は断腸の思いの中で次の詩を作った。<sup>(29)</sup>

死期知近在繩牀

惻々臨終哀語長

倏忽魂飛呼不返

杳然遙入白靈郷

一郎を茶毘に附した通夜の席上、その混雑の最中にも小山自得夫妻の衣類調度は一絲の乱れもなく整頓されていた。そ

れが心に残っていると、小山の長女八重は記している。<sup>(30)</sup>

### 三 晃水・山本良吉

#### (1) 生活史の概要

山本の人間像およびその宗教観については既に発表したことがある。彼の人格形成の過程とその特色等については、拙稿「晃水・山本良吉の宗教観」を参照されたい。<sup>(31)</sup> 詳細はそれに譲ることにして、ここでは小山との比較に必要な点のみを述べる。

山本良吉（62才）『晃水先生遺稿』より

結論を先に言うと、山本もまた典型的な「教育者」型人間像であった。単に「教育者」タイプの人間であったばかりでなく、小山と同様に生涯を教育畑で送ったが、小山と異なる点は、小山が中等教育・師範教育の実践者として地方で活躍

した人物であるのに対し、山本は主に旧制高校・大学等に関係して中央教育界でも多少名の知られた人間である。

山本も金沢の第四高等学校予科退学という挫折感を体験してはいるが、上京して帝国大学選科（法科のち哲学）卒業後は、師の北条時敬（廓堂居士）の庇護や同郷の友にして生涯友情を交わした西田幾多郎（寸心居士）鈴木貞太郎（大拙居士）らの援助もあって京都静岡などの尋常中学で教鞭をとったのち、京都帝国大学舎監（三七才）、第三高等学校教授（三八―四二才）、学習院教授（四七才）、同総寮長（四八才）、欧米視察（四九―五〇才）、武蔵高等学校教頭兼教授（五〇―六四才）、同校長（六五―七一才）という経歴は、一見するだけでも小山と明白なコントラストをなしている。

山本（旧姓金田）は明治四年十月十日、加賀藩の旧士族金田基之の三男として生まれている。生年は小山よりやや遅いが、没年は偶然にも同じ昭和十七年である。

山本が小山と共通する境遇は、好學心に燃えながらも家計事情のため学業継続を断念しなければならなかったことであろう。彼が高等中学予科を中途退学しなければならなかった理由の一つに、山本自身の妥協を許さない主角の強さがあるとされているが、同時に没落士族の窮迫した家計事情を看過することはできない。

山本が生活のために始めて教壇に立ったのは十九才（明治

「教育者」型人格における禅体験の受容と変容（松本）

二十三年）石川県立尋常中学校の嘱託としてであったが、その後、二十四才で中等教員免許状（修身・倫理・教育・漢文）を取得、三十七才京都第二中学を退職するまでは一貫して中等教育に従事した。

彼の大学選科における論文は「自由意志と倫理学」である。この人間生活と倫理の問題は、舎監・教頭職などを兼任した中等教育時代において、いよいよ実践的意味を深めた感がある。この間における彼の主たる教育上の関心は道德教育にあった。それは、父親の影響で一時は神道、あるひは儒学のちには禅をも積極的に受け入れようとした、伝統的宗教の価値を肯定する人格の基盤と無関係ではなかった。この精神的遍歴のコースは、小山のそれに似るものがある。

しかし、のちに教育の場が高等学校や大学に移ると、その実践倫理は理論化をふかめ、山本自身も教育を論評し、道德上の理念を社会に向けて説く「教育者」型人間へと傾斜していったように見える。

例えば学習院教授時代の四十八才当時から教育・倫理に関する時評を多く書いているが五十才代に入った大正十年以降になると、とくにその傾向が強まってくる。

『わが民族の理想』弘道館 一九二一

『現時に必要な徳育の目的』教育会 一九二二

『新訓練論』教育研究会 一九二五

『古典主義的教育と現代思潮の傾向』我観 一九二六

『学制改革論』教育研究会 一九二九

『勅語四十年』教育研究会 一九三〇

などがある。とくに『勅語四十年』は、今日より見れば、旧国家体制下の国体観や古い時代思潮に染まっているといえ、山本が単なる実務的な教師でなく「教育者」型人間として、一種の近代精神史の上に、日本の民族や文化の問題を考えていることがよく判る。同書は百頁にも足りない小著であるが、大学や宗教などの問題も教育の視点から論ぜられ、部分的には今日でも聞くに価するものがある。

こうして山本は大学で専攻した倫理学を挺子として、生涯を教育者として大成してゆくのである。その人格の特質は、単なる教育者ではなく実践倫理の啓蒙者として、広く国民対象を啓発する「教育者」タイプと言うことができる。

この点は、狭義の教育者としての純粹さを留めている小山と異なる点である。自らの理論を教育の現場で実践するところに小山の特色があったとすれば、山本は実践教育の理論づけ、その理論の啓蒙的解説者として優れたところがあつた。同じく「教育者」型人格として指導者意識を共有していたが、この点に両者の差がみられ、これが後述する宗教観ないし禅体験受容の深度差とも関係するのである。

この山本における啓蒙的解説者としての特色は、すでに文筆の活発な活動を開始していた西田や鈴木への対抗もあつて、いよいよ自らを教育者として明確化し、そこから更に実践倫理の解説的記述者としての方向を辿らせたものと思われる。むろん山本にはすぐれた学校経営の手腕もあつて、武蔵高等学校長時代の彼を思慕する教え子も少くないが、その経営手腕もまた高所よりものを概説する啓蒙的手法に養われたと思われ<sup>(32)</sup>るものが多い。

## (2) 禅体験

山本の禅体験はいつ始まったのか明らかではない。しかし、彼と切り離すことのできない北条がすぐれた禅的人格であつたこと、彼の交友関係に西田や鈴木など、北陸の加賀禅以来鎌倉京都とついでまわつた禅的人間環境を考えると、その初体験は金沢時代に遡れるのではないかと推測される。

西田は越中の国泰寺雪門に参して明治三十四年寸心居士号を得、三十六年には大徳寺孤蓮庵にて無字の公案を許されている。のちに国際的な禅学者と称せられる鈴木も明治二十八年には円覚寺で見性し、三十年からはアメリカにあつた。この間に往復された書簡をみると、山本はこれら友人の禅境の進歩と比較して我が身を責めている。山本を中心に師・北条、友人の西田・鈴木をめぐる人間形成上の知的・情意的相互啓発の力関係については、拙稿『廓堂・寸心・晃水―比較宗教

人間学的位相―』によっていただきたいが、山本の禅体験もこの人間関係を離れては考えられない。鈴木大拙に宛てた明治三十七年六月十二日付（推定）と同年九月二十一日付の書簡には、すでに山本の参禅も日が浅くない旨が看取される<sup>33</sup>。

しかしそこに見られる山本の禅体験は、思想体系へ止揚される以前の、原体験として悪戦苦闘した西田の参禅や、禅学の大海に没入して一生を大乘仏教の研鑽に賭けた鈴木のもそれとも異なる。ましてや禅者として円熟した師北条の茫洋たる風格とも隔絶するものがある。

山本は自らの禅を「静坐」とも言い、その静坐も「一向進まず」と自嘲的に告白している。彼を知る第三者の眼には、たとえば都築洋次郎の見るころでは、山本も禅の修養者として映っているが、その禅は北条・西田・鈴木と異なるように、小山の場合ともまた異質的である。

その異質性を最もよく示すものは、山本が北条のごとき禅の修養者でもなく、西田のごとくレーベンの問題として哲理との統合を志した求道者でもなく、鈴木のごとく禅の本質に端的に迫った究明者でもなく、また小山のごとく教育実践上の信念にもとずいたものでもなく、後述する山本の宗教観と同様、禅を一定距離のかなたに對象化して見る解説者の態度をとっているところにある。

「禅僧の活動は常に室内に限られるので花々しく社会の表

面には出ないが、その力は極めて深く、その鍛錬を受けたものは社会において堅実な活動によって民族的気分の波及に尽くした<sup>34</sup>」と、山本は禅及び禅僧に対して甚だ寛大で好意的であるが、それは禅のみでなく宗教一般に対しても同様である。

彼は諸宗教の社会的意義を肯定し、好意的態度でこれに接している。

### (3) 宗教観

山本はわが国の民族文化の基盤をなすものとして「大和思想、漢学思想、仏教思想」の三つをあげ、なかでも仏教思想のごときは「世界中でわが日本人の外には理解する力ないもの」であるが、それが今日わが中等教育から排除されている事実をあげ、「他日民族文化を中心とする学説の発生しうる基礎を破壊している」と言っている。外来宗教である仏教が日本仏教としてわが国風土のなかに定着して、民族文化の基礎をなしていることは確かであるが、それを中等教育の場へ導入しようとする彼の意図は「信仰のため」でなく、あくまでも民族思想の一つとして、仏教を思想、考え方（傍点山本）として知らしめるためであった。むしろ当時としても、中等公教育の場に信仰としての特定宗教を教えることは、法的に不可能ではあったが、山本の立場は、信仰者としてその不可能事に対する批判ではない。とくに強調するように彼自

身は「……仏教信者ではなく、ただ民族文化の公平な評論を試みる」ためであった<sup>(35)</sup>。

この民族文化をとくに強調するのは、山本が偏狭な民族主義者であったからではない。彼の言う民族文化とは、民族固有の基調をもつと共に、世界的普遍的高さからの批判にたえるものでなければならなかった。この点は、山本がコスモポリタンの民族主義者だと言えよう。

山本の宗教観については別に発表しているので重複を避けねばならない。

ここにその概要だけをあげると、先づすべての宗教は、人間の社会生活に必要なという前提に立つ。だがしかし、自らはその中に入ることなく、諸宗教の闕外にありながら好意的態度をもって「これと共に歩まん」と欲するというものである<sup>(36)</sup>。

彼が宗教における儀礼面を否定し、個人内面の究極的問題の解決を重視したところはプロテスタントを理想としているが、その究極的問題の解決を「根本的大安心」と称し、それは小我を捨て大我に合し「由て以て自家の本領を明らかにする」にありという禅的な表現もある。

実践倫理の啓蒙学者・教育者としての山本は倫理生活を強調する一方において、宗教は道德の果し得ない機能を補完するものであり、道德の終ったところに宗教が始まるとして、

道德に万能を期待し得ないところで宗教を肯定している。したがって道德と宗教は機能的に関連しあい、線で言えば延長の上に、点で言うならば表裏の関係で両者補完し合うのである。

山本は、当時一世を風靡した青年の厭世煩悶の風潮も、單純な楽天的現世肯定よりは一步上にあり、これを更に突きぬければ楽天も厭世もない境地を経て、厭世即楽天の境に達すると言う。この立場は、基本的には一つの進化論である。

山本のこの健全な宗教観は、同じ観念論でも苦渋にみちた西田の参禅体験から生じた世界とは全く対比的である。むしろそれは、個性主義・活動主義教育を掲げて「……個人の具体性は小我、その具体的属性を切り離し、人間の普遍性に透徹せば之れを真我、理想我、即大我と謂ふ。この故に個性は小我なり。人格は大我なり。教育の要義は個性を人格にまで導くに在り、修養の目的は小我を大我にまで引き上ぐるに在り<sup>(37)</sup>」と言う教育者小山の健全性に近いと言わねばならない。

山本が「水火にも投ずる大気根を以て真の絶対と直に相撞着せん」と力むれば「……昨の我は俄に滅して大我小我一如不二の我即ち生ず之を宗教至極の境遇となす。人此境に至る。以て真人と称すべく以て最上至浄の人と称すべし」と言う<sup>(38)</sup>にいたっては、発想・表現共に小山の世界と大差がない。ここに、山本と小山における禅を学んだ「教育者」型人格と

しての共通項を見ることができ、なお山本には、講壇派とも言える啓蒙的解説者としての本領があり、教育現場の実践的指導者である小山と一線を画する。

この点を最も明白に語るのは、山本が『回々教大意』のごとき一種の宗教概説書を物している事実であろう。明治二十七年「宗教」第三十二号にのせられたこの論文は、回教に対し全く客観的立場で書かれた解説書である。

これをみると小山の宗教観が、宗教（とくに禅）の体験を自らの教育実践に結びつけているのに対し、山本は宗教を対象化して記述し、肯定的ではあるがあれこれと批判し、宗教を倫理教育上客観的に益あるものとしての見解を示している。

世人が宗教を濫りに詈罵している風潮に対し「……宗教には確實不滅の点を有す」とし「世人がなす如く一撃には滅し了るべきにあらず、余は今宗教を説く能はず。而も世人の惑<sup>(38)</sup>に対して聯が之を弁ぜざるを得ず<sup>(39)</sup>」という言葉が山本の宗教に対する基本的姿勢を語っている。

#### 四 自得と見水

ところで、自得居士・小山と見水・山本との間に、どのような交流があり得たのであろうか。両者全く同時代人であり、しかも同じく教育の世界に生きた人間であった。しか

「教育者」型人格における禅体験の受容と変容（松本）

し、この両名が直接一場に会して相語ったということも、親しく書簡を交わし合ったという資料もない。現在のところ両者に直接の交流関係はなかったと見られる。

それならば全くの没交渉、無縁の間柄であったかと言うと、そうも言えない。同時代の同文化世界に醗酵された意識領域において、「教育者」型人格としての両者に相渉りある或る種の脈絡を指摘することができるからである。

##### (1) 小山のなかの山本

小山の文に「沢柳氏著中学修身書を読む」という評論がある<sup>(39)</sup>。沢柳政太郎（一八六五—一九二七）は当初教育官僚として出発したが、のち東北・京都両大学の総長を経て晩年は野に下り、帝国教育会会長として初等教育の改革に力を尽くした。成城学園の創設はその教育理想実現の一つであったが、『中学修身』刊行のころは文部省に出仕していた。

小山は、この沢柳の著書を評する中で、修身教育の不振の主因として教科書問題をあげ、沢柳の著作と当時同じく刊行されていた坪内雄蔵（道遙一八五九—一九三五）の『中学修身訓』を比較し、その一環として山本の『中学修身教科書』をも批評している。

山本は『中学修身教科書』（巻一—五）を明治四十二年に光風館から刊行しているから、おそくともおよそこの年代には、倫理学者としての山本を小山は意識しはじめていたはず

である。

ところで『中学修身訓』の編著者である坪内は、その刊行の主旨として明治三十九年十一月次のようなことを言っている。

「現行修身教科書の欠点」は第一に十四才十八才にいたる、いわゆる在学少年の現在を指導するものでなく、世に出でてのちの訓誡を絮説する「中等国民心得」にあること、

第二に、抽象的内容に終始して少年の情意を動かす力の乏しいこと、第三に「繁褥なる徳目の反復」で、「教材の貧少陳腐なること」であり、したがって第四に、道德教科書としては「枯骨に似て冷やか」であり「乾燥無味」であると言う<sup>(40)</sup>。

坪内はこれらの反省に立って、自らの『中学修身訓』を編述したのであって、最も意をそそいだところは「品性陶冶の緊要具」として、適切な「例と例話と比喩と警句」とを系統的具体的に教科書中に織りこむことであった。

明治二十九年、東京専門学校内に中学校が併設されることになりその教頭職を引き受けた坪内は、学生生徒に新しい倫理観に立った修身処生訓を説かねばならなくなって大いに悩んだ<sup>(41)</sup>と言う。彼は「余暇の許す限り倫理書並びに関係書を読んだ」と言うが、その間の思考過程の一端が、彼の「鳥眼図」<sup>(42)</sup>（論理的宗教之主体及び愛己心の図表）として窺われる。『中学修身訓』は、こうした理論的プロセスの上に、劇作家とし

て、また後年の沙翁文学の紹介に見られるような軽妙洒脱な文人的感覚を併せ成ったものと考えられる。

それゆえに坪内の『中学修身訓』は、当時の修身書としては類を見ないものであったろう。小山は、これをもって「群を抜いて独り異彩を放つ」とし、中学修身書中「一等を輸すと見る」としているが、敢えて言えばその難は、その長所である行文の快透徹さが過ぎて、「威厳を欠く」ところにあると批判している。

しかし、この坪内の書と山本の『中学修身』を並べての小山の批評は、「材料の選択に於て常套を脱し、稍参考とするに足る」という程度で、さほど山本を高く評価してはいない。

山本には『倫理学史』（一八九七）『倫理学要義』（一八九八）『実践倫理要義』（一九〇〇）『実践論理礼法篇』（一九〇一）『実践倫理医術篇』（一九〇三）などがあり、この種の啓蒙的・実用的倫理書や教科書的倫理書の出版は大正・昭和期へと続くのであるが、こうした山本の実践倫理の内容は、国民の教養あるいは作法とも言うべきものであって、そこには英国上流社会に見られる社会的・個人的に洗練された礼法が理想とされながら、その底には、彼自身の出自である士族社会伝統の礼儀作法や、民族伝統の文化に立脚した倫理内容が新しい感覚によって自覚されている<sup>(43)</sup>。

しかし、こうした中央教育界の講壇派とも言うべき立場の



山本に対して、地方の実践派である小山には異質的思考の評價があったのではなからうか。

小山には、坪内の『中学修身訓』以前に書かれた「修身教授に関する卑見」(明治二十九年)の一文がある。<sup>(44)</sup>これによると、修身教授の教育材料は「遠きに求めず近き取るべし」とあり、「偉人傑士の伝記など人を感奮興起せしめるような事例」を求め、「教授材料の知識を豊富にして、教師は感情熾盛ならざるべからず」という形式主義打破、精神的感化を重視する教授方法は、徳目中心主義の時流に抗して、むしろ坪内の主張に近いと言えよう。

以上が、小山によって坪内の『中学修身訓』が高く評価され、それに比して山本の『中学修身教科書』がさほどの評価を受けていないゆえんと思われる。だがしかし、その評価があった事實は、小山の意識領域に山本の存在があった自明な証拠である。

一方、山本側には、一介の地方教育者であった小山を意識した資料は何もない。ただ一つ、敢えてこの間の空白をつなぐものは、山本に『発動主義の教育』(弘道館、一九一三)があることである。発動主義教育は、かつて小山の同僚であり同じく北海道師範学校長を歴任した<sup>(45)</sup>榎山栄次(一八六七—一九三三)らが熱心に唱道した自己活動・自家発展・自学輔導の教育に通ずるものがある。<sup>(46)</sup>自学輔導は谷本富(一八六七—一九四六)

「教育者」型人格における禅体験の受容と変容(松本)

の主張したところであったが、明治三十年代以降のヘルバルト派の形式主義に反抗して活人物養成の自発的活動主義教育論が抬頭すると、やがて北海道師範学校内でも関心が高まった。前記榎山と親しかった小山にもその影響は強く、彼が個性尊重・活動主義の教育論を唱えたことはすでに述べた通りである。活動主義の具体的方法は、青年に特有な主我の心・功名心・競争心などの潜在的活動力を適切に「運動・遊戯・思想・感情の発表・課事作業」(。点小山)などの創造的活動に発動させ教育上の効果をあげることにある。

こうしてみると、山本と小山の間に、教育者として問題を考えた共通な意識領域があったとも見ることが出来る。彼らは別個な世界に生き、各々の道を歩んで生活の空間としては重なるところをもたなかったが、「教育者」型人間としての問題意識においては、相渉りあうところがあったと思う。

小山の側より見れば、山本は彼の意識上に明確な影を落としていているが、山本の立場から言っても、小山が問題としたところを山本もまた彼自らのやり方で考えていたと言いうるのではあるまいか。

## (2) 宗教体験の意味

小山と山本の「禅」の体験は、上来みてきたように彼らの人格の核領域にまで侵透して、「教育者」型人格の基本構造を改変するものではなかった。しかしそれだからと言って、

その宗教体験が無意味だと言うのではない。

本稿は冒頭に述べたように、小山・山本の兩名を理想的な禅の人格として予想し、考察の対象にしたのではない。むしろ禅に対し全く無地な人格を選らび、禅体験の影響がいかに侵透し拡大してゆくか、又はゆかないか、その人格の変容度を具体的事例によって考察し、人間と宗教の出会いの意義を明らかにしようとしたものであるからである。本稿の事例が参禅の体験によって理想的禅者となりえなかったことについて、何ら失望する理由はない。本稿の意味はそこにあるのでなくて、宗教体験をもった人格の実態を、事実のままに把握することにあり。

言うまでもなく宗教は、主体的な人間の個の行為としての文化現象であると共に、社会現象である。社会を離れて宗教は存立しない。現実に宗教を求めて生きている人々は、すべて世俗社会の生活人である。逆に言えば世俗社会の生活者のなかにこそ宗教を求める状況がある。しかも彼らは、宗教を求めていても、必しもいわゆる「宗教者」たることを望んではいない。彼らは聖・俗のはざまにあるのである。

小山も山本も教育という世俗社会に身をおいて、自らを律すべく参禅の門を叩いた。しかし「教育者」型生き方を棄てて、禅の世界に入ったのではない。むしろ「教育者」型自己をより鍛錬するために、禅の道をえらんだとするのが至当であ

ろう。この点は、とくに小山において顕著であるが、いづれの生き方においても俗の肯定の上にとって聖が志向されている。聖俗一体は居士禅の理想であろうが、本稿の事例では、世俗の立場から聖なるものが論ぜられ記述されている。それは、一種の二元論的立場であることをまぬかれない。小山と山本の参禅体験は、小我即大我・聖俗一如の一元的世界を指しながら、このような二元的立場にとどまったというのが実態である。むしろ、それは参禅体験の限界がもたらした所産のみでなく、むしろ対象化を通しての客観的思考や認識を基本とする近代知識人の知的要求がもたらしたものと見るべきである。それが多くの場合、近代知識人における禅受容の一般の実態であり、特色でもある。

しかし、この二元論的立場は、当事者に意識されなくても、「教育者」型人格においてはそれ相応の意味をもちえた。小山も山本も自らの参禅体験を、教育者としての視点から考へ、語り・書いているが、その行為は彼ら「教育者」型人格のもつ基本的要求(知的欲求)を充たすと共に、基本的要求の充足によって彼らの人格に満足・安定感をもたらされるとすれば、そこに彼らが言う「根本的安心」つまり宗教的安心への潜在的通路もあり得たであろうと言うことである。彼らの参禅の体験は、その「教育者」型人格において、以上のような意味はもち得たと思う。「活動主義」・「発動主義」の教

育論を主張した小山・山本の「教育者」型人格においては、この点がとくに考えられるのではないか。

註

- (1) 山崎長吉『北海道教育史』北海道新聞社、一九七七、二二三頁、『北海道大百科辞典』下巻などに見ゆ。
- (2) 小山忠雄先生還暦記念図書刊行会発行 一九二七
- (3) 鳥尾小弥太『得庵全書』鳥尾光発行、非売品、一九一一、一〇二頁。因みに伊達自得は陸奥宗光の実父。公武合体論を唱えたが維新後は大阪・東京に住んだ。随筆や歌集をよくしたほか、禅学も修めた。鳥尾得庵は長州出身の軍人・政治家『保守新論』によった国粹主義者。仏学・禅学にも通ず。
- (4) 『我観随筆』四一頁。以下『随筆』と略す。
- (5) 『随筆』六二頁以下。
- (6) マックス・ヴェーバー『職業としての学問』(Wissenschaft als Beruf) 出口勇蔵訳、世界大思想全集21、河出書房、一五一頁。
- (7) 住谷一彦『マックス・ヴェーバー』日本放送出版協会、一九七〇、一八八頁。
- (8) 『随筆』六二頁。
- (9) 前掲『北海道教育史』二一三頁。
- (10) 『随筆』巻頭編、八頁以下。
- (11) 同 二頁以下。
- (12) この間の事情については、たとえば安倍能成『我が生ひ立ち』岩波書店、一九六六、四三二頁以下を参照。
- (13) 拙稿「北条時敬における人間と禅」(駒沢大学仏教学部論集第九号所収)。「北条時敬―その教育者・禅者としての人間像―」(近代日本の思想と仏教)、東京書籍、一九八二、所収)。
- (14) 長尾宗弼『宗演禅師と其周囲』国史講習会発行、一九二二、一二八頁以下。大正四年九月十一日付瓜生苑の釈宗演の書簡

「教育者」型人格における禅体験の受容と変容(松本)

- (15) 『北海道教育史』年表、二八二頁。
- (16) 『随筆』二八〇頁。
- (17) 同 前
- (18) 同 四九六頁、四九八頁。
- (19) 同 二八一―二八二頁。
- (20) 同 二七九頁。
- (21) 同 二五六頁。
- (22) 陽明学から禅へのコースは北条時敬にも見ることができ。二五六頁。
- (23) 同 二五六頁。
- (24) 同 二四四頁。
- (25) 同 二四四頁。
- (26) 同 二八三頁以下の「哀みの極み」による。
- (27) 同 前
- (28) 同 二九〇頁、東北帝国大学化学同窓会の弔辞に見える二八八頁。
- (29) 同 二八八頁。
- (30) 同 四八二頁以下。
- (31) 拙稿「晁水・山本良吉の宗教観」(駒沢大学仏教学部研究紀要第四十号所収)、同「廓堂・寸心・晁水―比較宗教学人間学的位相―」(比較思想研究、第九号所収)。山本の資料としては『晁水先生遺稿』(一九三二)、『晁水先生遺稿・続』(一九六六)。いづれも山本先生記念会刊・非売品。以下『遺稿』『遺稿・続』と略す。
- (32) 山本が単なる学究の徒以上に経営手腕にすぐれていた点として、北条時敬の次の評がある。「……各方面ノ報告中山本氏ハ高等科ヨリ中学各寮に互り既往ノ事業ト方針トヲ明了ニ説明シ満場ヲ圧スルノ概アリ群鷄中ノ一鶴ト称スベキモノナリ」『廓堂片影』六九三頁、また山本は京都二中創業者の主席教諭としての力量も高く評価されている。『遺稿・続』五〇三頁以下。

- (33) 『遺稿・続』七八頁。
- (34) 山本良吉『勅語四十年』教育研究会一九三〇、三二頁。
- (35) 同 七五頁。
- (36) 『遺稿・続』三一九頁。
- (37) 『隨筆』二四一頁。
- (38) 『遺稿』五三頁。
- (38)、『遺稿・続』三三四頁
- (39) 『隨筆』七〇―七六頁。
- (40) 『逍遙全集』第六卷（春陽堂、一九二六）に『中学修身訓』  
編著の主旨あり、一〇六頁以下。
- (41) 同 緒言、三頁。
- (42) 同 扉写真。
- (43) 山本の倫理（学）の特色は「士の品が高かったわが国」には  
昔から立派な礼儀作法があったとし、これを基盤に西欧的教  
養と国民道徳の調和をはかったもの、『新国民作法』（遺稿・  
続、一二五頁以下）。
- (44) 『隨筆』一七頁以下。
- (45) 山本の発動主義教育とは、筋肉（身体）訓練によって、民族  
性の発現である伝統を通し、社会に活動する能力を体得する  
を目的とする。
- (46) 槇山栄次はのち女子高等師範学校教授となり、社会的教育學  
説の吉田熊次と論争を起して有名となったが、秋田師範学校  
では小山の同僚であった。