

上原専祿における教育と宗教

——「歴史」概念と日蓮観をめぐって——

教育学コース 櫻 井 歓

Senroku Uehara's Thought on Education and Religion
—Concerning the Concept of “History” and His View on Nichiren—

Kan SAKURAI

ABSTRACT

Senroku Uehara (1899-1975) was a historian known as one of the most important educational thinkers on the people's education (Kokumin-kyoiku) and the world history education in postwar Japan. In his writings, he also frequently mentioned the Buddhism especially Nichiren (1222-1282) who was a Buddhist in the Kamakura era. The aim of this paper is to examine the relation between education and religion in Uehara's thought, focusing on the concept of “history”.

According to Uehara, education is “historical”, that is, history determines education and education forms history. His view was that people should have “historical thinking”, although he thought the Buddhism was essentially based on “nonhistorical thinking”. For Uehara, Nichiren was a very important person. Uehara saw Nichiren as a figure who had confronted the reality of history in the Kamakura era, with significant value beyond the era. Uehara in his later years, after the death of his wife, examined the relation between “the dead” and “the alive”. He argued that “the dead” form history, and that “the alive” should be the media of the formation of history by “the dead”. And he regarded Nichiren as “the eternal dead”, namely “the eternal existence”. According to Uehara, Nichiren also had been the media of the vows by Buddha in the history.

Some people argue that Uehara's thought changed later in his life, but his view on Nichiren remained consistent. “Education” in Uehara's thought was the practice of the formation of history in the present age based on the religious motive of Nichiren.

目 次

はじめに

I. 教育と宗教——「歴史」概念を媒介として——

A. 《教育とは歴史的なものである》

B. 仏教信仰と歴史意識

——二類型の思惟方法をめぐって——

C. 日蓮観

II. 晩年の思想にみる歴史と超越

——「死者」と「生者」の関係——

A. 「過ぎ行かぬ時間」

B. 《「死者」のメディアとしての「生者」》

C. 晩年の日蓮観

おわりに

はじめに

本稿は、戦後日本の国民教育論・世界史教育論の代表的論者として知られる歴史学者・上原専祿（1899-1975）における教育観と宗教観との関連について考察す

るものである。

上原は、1957年より日本教職員組合（日教組）により設立された国民教育研究所（民研）の運営委員長（改組後は研究会議議長）を務めたが、1964年に民研を離れてのちは教育研究運動から急速に遠退くこととなった。そして1969年に夫人を亡くして以降、晩年には「死者」と「生者」との関係性を主題として思想を展開してゆくのである。

晩年の思想的営為のなかで〈教育への懐疑〉ともいべき発言¹⁾がなされていることもあり、従来、先行研究では、晩年へ至る上原の思想展開の断絶性と一貫性とが議論されてきた。すなわち、岡村達雄は、上原の晩年への思想展開を「転生」として捉え、近代においては国家が市民社会に対して「非宗教的宗教性として〈聖なるもの〉とならざるをえ」ず、人間の宗教的問いを篡奪するという問題を、晩年の教育不信と結び付けて理解する²⁾。また村井淳志は、上原にあっては教育への期待と国民への期待が絶望感とせめぎ合いながら密着しており、晩年にみる教育への失望は国民への不信と表裏の関係にあることを指摘し、「認識主体の複数化=認識主体育成の論理には大きな断絶がある」としている³⁾。他方、田中昌弥は、晩年における上原の認識方法の特質を「非歴史的思惟の再評価」とみるとともに、非歴史的思惟との統一により歴史的思惟がむしろ鋭角化されていると指摘して、晩年への思想展開に一貫する性格にも注目する⁴⁾。また片岡弘勝は、戦後の上原の思想には、「無念の死をとげた「死者」に対する「生者」の想念が「生者」の生き方と価値観を非常に強く規定するという「死者・生者」の関係構造をもつ「「死者・生者」関係的主体性論」が一貫して存在すると指摘している⁵⁾。先行研究の動向としては、晩年へ至る思想展開の断絶性を強調する解釈（断絶説）から、むしろ一貫性に着目する解釈（一貫説）へと徐々に推移しているように見受けられる。

以上のような先行研究の状況にあって、本稿では一貫説に近い立場から考察を進める。すなわち上原は、仏教に関する著述や講演、とりわけ鎌倉時代に生きた日蓮（1222-1282）に関するものを中心として、生涯にわたり多数の宗教論を残しているが、本稿では彼の宗教論を晩年へ至るまで一連のものとして捉え、これまで十分に解明されることになかった上原における〈教育〉と〈宗教〉との関連をテキストから読み解いてゆくことを試みる⁶⁾。その際に注目するのは「歴史」という概念である。本論のなかで詳述するように、上原にあって「歴史」概念は教育論と宗教論とを結ぶ重要概念であったと

考えられるためである。その意味において、本稿は「歴史」という概念を媒介として教育論と宗教論とを繋ぐ試みであるともいえる。

I. 教育と宗教——「歴史」概念を媒介として——

A. 《教育とは歴史的なものである》

上原の教育論にみる基本的主張の一つは、教育における歴史意識の重要性を強調する点にある。1958年に出版された『歴史意識に立つ教育』の「あとがき」のなかで上原は次のように述べている。「書物全体の名前として私は『歴史意識に立つ教育』を選んだ。それは、……どの論篇も、結局は、「歴史意識に立つ教育」というものの確立を希求しているからに他ならない」⁷⁾。

また、同書に収録された「歴史研究と歴史教育」（1953）では次のように主張する。

「教育全体が歴史意識において支えられているのはもとより、教育の全体が歴史教育的な意味をもつものとして行われなければならないのではないか」、「今日の日本の教育というものは、全体として少なくとも歴史意識を通したところの、そして歴史意識の確立を志向するところの教育でなければならず、そういう意味で、歴史教育の問題というものは教育全体の基礎をなす問題である、という一面があるのではないか」⁸⁾。

こうして強調される「歴史意識」について、上原は1957年に発表された加藤周一との対談のなかで、「変化しながら連続しているという感じ」と表現する。また「歴史意識には、……変化という考え方があると同時に連続という考え方があり、連続における変化としての発展という考え方がある」とも述べている⁹⁾。この発言と上掲の教育論の主張とを突き合わせると、教育という営みが時間的経過のなかでの連続、変化、そして発展という考え方をもつ歴史意識に立脚して行われるべきであり、こうした歴史意識の確立を目指すものでなければならない、という主張として浮かび上がってくる。そして上原には、こうした歴史意識が従来の日本人には稀薄であったという批判意識が存在していたのである。

さて、上原にあって上述のように歴史意識が強調されることは、教育を「歴史的なもの」として性格づけ、いわば〈教育の歴史性〉を強調する彼の教育観に対応している。すなわち、「教育というものは、ほかの社会的人間行為とまったく同様に歴史的なものである」¹⁰⁾。また次のようにも言う。「いったい教育というものは歴史的現実の中で行なわれるものであり、歴史的現実を媒介として行なわれるものであり、更に歴史的現実へ働きかけ

る目的をもって行なわれるものである」¹¹。さらにまた、「教育というものは、本来、……生きた社会の動きの全体としての歴史の現実の中で、それ自体一つの歴史の行為として、やがては全体としての歴史を動かし、未来の歴史を創り出すものとして、行なわれるものである」¹²という訳である。

以上のような教育の性格規定に関して見落とすことができないのは、〈教育の歴史性〉の主張が実は次のような教育理解を批判する文脈で語られている点である。すなわち上原は、教育を「歴史的現実とは関係のない高遠な目標とか、現実を超越した理想とかを追求する作業」¹³、あるいは「生きた社会から絶縁された真空の世界のようなところで、いわば一種の遊戯として行なわれるもの」¹⁴と考えるような立場を斥ける脈絡において、上述のように〈教育の歴史性〉を強調するのである。また上原はすでに、戦後初期の新教育を「デモクラシー」と「ヒューマニズム」の理念の一般性・抽象性、「歴史的・社会的な問題意識」の欠如という観点から批判し、教育学を「一種の歴史哲学」とみる発言を行っている¹⁵。これらの主張にみる教育理解の力点は、教育を、〈現実の超越〉あるいは〈社会からの絶縁〉とみられるような抽象的・一般的な人間形成の問題としてではなく、まさに具体的な歴史的現実のただ中で行われ、その歴史的現実に関わりかけようとする営みとして理解するところにある。そしてその背景には、周知の通り、上原が世界平和や民族独立の課題を汲み取ることとなった、米ソ対立を一つの軸とする国際的緊張、とりわけ日米安保体制、またアジア・アフリカの旧植民地諸国の独立といった、20世紀中盤の世界の歴史的状況が存在していた。上原の教育論にはこうした歴史的状況に対する実際的な問題意識が強く働いているのである。

だが、そもそも《教育とは歴史的なものである》とは、端的に言えばいかなることを意味するのだろうか。1960年の時点で上原は、戦後初期の国民の教育認識を批判的に振り返りながら、教育と歴史との関係を、「教育と歴史との有機的連関性と相互媒介性」と表現している¹⁶。すなわち、上原の用語法によれば、教育と歴史との関係は「歴史の教育規定性」と「教育の歴史形成性」という相互の作用を含むものであり、そこには「歴史の教育規定力」と「教育の歴史形成力」という双方向の力が働くものとして理解されるのであるが、当時はこうした観念が十分に自覚されていなかったことを上原は批判するのである¹⁷。ここで、教育と歴史との関係は次のように概括することができるであろう。

すなわち、教育は歴史のなかで歴史に規定されながら

行われる——「歴史の教育規定性」——とともに、また逆にその教育を通じて歴史が創られてゆく——「教育の歴史形成性」——という双方向の作用を含むものとして理解されるのである。教育と歴史とはこうした相互媒介的關係に立つものとして把握されるのである。上原が、「およそ教育のあり方、なされ方について真面目に且つ実際的に考えようとする者は、誰れでも、歴史の動きについて同時に深い注意を払うべきである」と主張するのも¹⁸、教育と歴史との間にこうした相互媒介的關係をみる教育理解と対応しているのである。

B. 仏教信仰と歴史意識

——二類型の思惟方法をめぐって——

では、歴史が教育を規定するとともに、逆に教育が歴史を形成する、というように教育との間に相互媒介的關係に立つものと理解される「歴史」とは、そもそもいかなる意味合いで用いられる言葉だったのであろうか。考察を先取りして言えば、実はこの「歴史」という言葉こそ彼の仏教理解と深く関わるものであったのである。上原は、戦後初期の1947年の論稿「現代日本と仏教心情」のなかで次のように書いている。

「仏教は人生の問題を考えるにあたって、本来歴史を超越した立場に立つを通常とする。即ち、まず人生を観るに、これを時に約し、所に約して考えることをせず、時空を越えてただちに人生の本姿なるものを直視せんとする」¹⁹。

ここには、仏教を本来「歴史を超越した立場」に立ち「非歴史的方法」²⁰をとるものとみる上原の仏教理解が端的に表れている。このテキストにおいて「歴史」とは、「歴史を超越した」という形で用いられ、それが「時に約し、所に約して考えることをせず、時空を越えて」と言い換えられている。ここでは「歴史」概念が、特定の時間・空間の内部のこととして用いられ、仏教はそれを超越するというのである。また、やはり同論稿では、「通途の仏教においては、……人生を生・老・病・死の非歴史的観点よりとらえてこれを苦洪の生涯となす」²¹とも言う。つまり、生老病死といった事実も、特定の時間・空間の内部で生起する「歴史」の問題としてではなく、あらゆる人間に共通に経験される普遍性をもつものとして「非歴史的」に把握されるという訳である。

だが、上原としては、差し当たりこうした非歴史的な立場には批判的とならざるをえない。すなわち、「仏教心情をもって現代日本の苦悩の抜除に寄与し、貢献しようとする者」はその苦悩について認識を深める努力をしなければならぬが、その苦悩が敗戦後の「歴史的情

況」そのものであることから、苦悩を認識する方法としては「歴史的理解の方法、なかんづく、世界史的理解のそれ」が要請されるというのである²²⁾。ここに「非歴史的方法」と「歴史的理解の方法」との対立構図が形成されているのが認められる。

さて、1947年の論稿にみるこの対立構図は、後に1963年の論稿「現代認識の問題性」では、「非歴史的思惟方法」と「歴史的思惟方法（歴史化的認識方法）」という二類型の思惟方法として定式化されることとなった²³⁾。この1963年の論稿においても、仏教に関しては次のように言及されている。すなわち、「人生の一切の問題を苦・集・滅・道の非歴史的原理においてとらえ、問題を歴史的時間ならびに歴史的空間の中においてではなく、まさしくその外において解決していこうとするものである限り、仏教はやはり非歴史的思惟方法に立つ世界宗教の一つである」²⁴⁾というのである。ここでもやはり「歴史」概念は時間・空間と結び付けられ、仏教は「非歴史的思惟方法」に立つ宗教とされている。そして、この論稿でも上原は、「歴史化的認識における主体性の形成、確立、鍛練」を課題とみて、「非歴史的思惟方法」は「克服」されるべきものとする見解に立つのである²⁵⁾。

上原のテキストを諸時期にわたって検討すると、上述の二類型の思惟方法の対立構図は戦後の諸論稿の随所に見出すことのできるものであり、実は上原の思想において見落とすことのできない重要な対立的枠組みを構成していたことが分かる。例えば、すでに1946年の論稿「歴史的省察の新対象」では、「歴史的省察と非歴史的思惟または心情との交渉」が問題とされ、非歴史的思惟・心情については仏教・古代インド思想との関連が指摘されている²⁶⁾。また1956年には、「世外に立つことを本旨としてきた仏教では、現世的なものの時代的相違などというものにたいしては、超然たる態度をとるのが普通だった」としたうえで、「仏教信仰と歴史意識」との結合の可能性を問うのである²⁷⁾。さらに1961年には、上原が青年時代に愛読していたという高山樗牛（1871-1902）による「吾人は須く現代を超越せざるべからず」という言葉を紹介し、これに対して上原は、「現代という生きた歴史の現実に内在することなしに、人間の理想とか、あるいは人類の希いというものを考えることはできない」として、「吾人は須く現代に内在せざるべからず、超越などしてはいけない」と述べている²⁸⁾。

本稿で先に教育論を検討した際、上原が、教育とは抽象的・一般的な人間形成の問題ではなく、具体的な歴史の現実のなかで行われる営為であることを強調している

点が明らかにされた。こうした〈教育の歴史性〉の主張は、以上にみてきた二類型の思惟方法の対立構図にあって、「歴史的思惟方法」のもとに教育を理解すべきことを主張するものに他ならない。先に触れたような20世紀中盤の世界の歴史的状况に実践的に関わるには、「歴史的思惟方法」が不可欠なものだったのである。だが、それが「非歴史的思惟方法」との間に対立的な枠組みを構成するものであったことに鑑みると、上原における「歴史」概念とは、時間・空間を超え出る思考法を一旦想定したうえで、それとの対比において特定の時間・空間の内部での事柄を捉え直す概念であったことが理解されるのである。

C. 日蓮観

上述のように、上原にあっては二類型の思惟方法が対立的なものとして捉えられ、仏教は「非歴史的思惟方法」に立脚する宗教として理解されていた。ところが、彼の思想において極めて重要な位置を占めることとなった鎌倉時代の仏教者・日蓮に関しては、仏教一般への理解とは異なった見解を見出すことができる。

そもそも日蓮との関わりについて、上原が晩年に回想するところでは、彼の生家の宗旨が日蓮宗であり、「生まれて気がついてみたらお仏壇の前でお経をあげておった、それが日蓮宗であった」とされ、また実父の没後に少年時代の上原が養子となっていた伯父（養父）のもとで田中智学（1861-1939）の日蓮主義を「子どものときからたたき込まれた」という²⁹⁾。さらに、上原が東京高等商業学校に在学中の読書歴には三つの流れがあり、その一つが「田中智学師を中心とする日蓮主義文献と、それを否定的媒介物とするところの浄土や禅の仏教ジャーナリズムとの摂取」であったとされている³⁰⁾。本稿で立ち入った考察を行うことはできないが、上原にとっての日蓮の特殊な位置づけは彼の生い立ちにまで遡ることが推測される。そして、上原が多数の教育論を発表していった1950年代にあっては、日蓮を極めて重要な存在とみるテキストが見出されるのである。

上原は設立当初の民研に参加した翌年の1958年に行われた講演のなかで次のように述べている。「先程はからずも日教組がどうか、勤務評定がどうかというお話がございましたが、それについて私なりに考えておりますことも、実は、日蓮聖人を今日どう活かしてゆくかということとのつながりで考えておるのでありまして、関係がないわけではありません³¹⁾。また同年の別の機会には、日蓮とは「時代を超えた意味を持っており」、「時代を超えてわれわれを指導して下さっておるお方である」

との発言もみられる³²⁾。

では上原は、鎌倉時代に生きたその日蓮をいかなる人物として捉えたのだろうか。1955年に上原は、日蓮に関して、「歴史的・政治的問題状況との対決の意識において、教義それ自体、信仰内容それ自体を新しくつくり上げていった」顕著な例として、「歴史的・政治的問題意識」をもった優れた仏教者として評価している³³⁾。また1950年代後半の発言には次のような見解も見出すことができる。すなわち、「日蓮は普通の仏教者とはちがいで、具体的な歴史の現実のなかで生みだされてくる諸問題を、どう仏教の立場でこなしていくかという問題を考えた³⁴⁾」のであり、また「歴史的なあるいは政治的な問題状況と、仏教者はどのように取り組むのかという問題のなかに、正しい仏教信仰が確立されていく道を、日蓮は考えた³⁵⁾」というのである。さらにも、次のようにも述べている。

「日蓮が、かつて、仏教者たる日本人という意識に立って、けわしく、きびしい鎌倉時代の歴史的現実と対決し、その対決において安心を確立した・その宗教体験を、現代の世界と日本において今日の日本人が実践的に追体験することが、日蓮を現代に生かすほんとうの道である³⁶⁾」。

以上にいくつかテキストを引用しながらみてきたことから、次のような上原の日蓮観が浮かび上がってくる。すなわち第一に、仏教は本来「非歴史的思惟方法」に立つものとして理解されるのに対して、むしろ日蓮は「歴史的・政治的問題意識」をもって当時の歴史的現実には仏教の立場から対決した人物として理解されている。上原によれば、日蓮にとっては「具体的な歴史の現実のなかで生みだされてくる諸問題を、どう仏教の立場でこなしていくか」が問題だったのである。そして第二に、上原はそうした日蓮を「時代を超えた意味」をもつ指導的存在と見做している。つまり上原にあっては「日蓮を現代にどう生かすか³⁷⁾」が問題となり、日蓮における当時の歴史的現実との対決を経た宗教体験を現代において「実践的に追体験すること」がその所以とされる訳である。

先の考察を通じて、上原の「歴史」概念が、時間・空間を超え出る思考法を想定したうえで、それとの対比において特定の時間・空間のなかの事柄を捉え直す概念であったことが明らかにされた。その意味では、上原における日蓮とは、歴史に対決した人物であるとともに、歴史を超越した意味をもつ存在であったことが理解される。日蓮が歴史を超越した存在である点で「非歴史的思惟方法」もまた放棄されてはならず、上原にあっては歴史を超越した存在を歴史のなかで生かすことが課題とさ

れていたのである。

では、そうした上原の思想は晩年にはどのように変化したし、あるいは一貫しているのか。引き続いて以下ではこの点を検討することとしよう。

II. 晩年の思想にみる歴史と超越

——「死者」と「生者」の関係——

A. 「過ぎ行かぬ時間」

1969年に夫人を亡くして以降、晩年の上原は「死者」と「生者」の関係を主題として思想を展開する。本稿のはじめにみた通り、従来、この晩年への思想展開の断絶性と一貫性とが議論されてきた。すでに田中昌弥も指摘するように³⁸⁾、この思想展開には二種類の思惟方法のうち「非歴史的思惟方法」の再評価という性格が認められる。このことが最も端的に表現されているのは「過ぎ行かぬ時間³⁹⁾」という理念である。以下では、まずこの理念に即してテキストを検討することとしよう。

上原は次のように述懐している。

「時間の流れのなかで、事柄というものを理解したり、評価したりすることを、普通の意味では、歴史的思考というんでしようけれども、妻に死なれてみると、その死んだ時点で、時間の歩みというものごとまってしまった⁴⁰⁾」。

こうした経験に基づいて上原は、諸事物を歴史的・時間・歴史的空間のなかで流していく認識方法に対して、歴史のなかに現れたものでありながら歴史を超えたものとして捉える見方を対置し、夫人の死を契機として立ち現れた歴史化されることのない「永遠の現在」——夫人の死の時刻——を「過ぎ行かぬ時間」として表現するのである。このような「過ぎ行かぬ時間」＝「永遠の現在」とはまた、単に上原自身の個人的体験に帰せられるものではなく、キリスト者にとってはイエスが十字架にかかった瞬間、仏教者にとっては釈迦牟尼如来が成道した瞬間、といったように宗教者の経験にも比べられるものであった⁴¹⁾。

「過ぎゆかぬ時間」という直感からは、そこに歴史的・時間や、歴史的空間のうちに相対化されてしまわない、そういうふうにはいけない、そういう存在や、行為や、命題があるということ。これは、ことに仏教信仰にとっても、キリスト教信仰にとっても、根本的に大事なことではないだろうかと思うんです⁴²⁾。

こうした「過ぎ行かぬ時間」の理念によって上原は、歴史のうちに生起しながら歴史を超えた意味をもつ事物の存在を主張するのである。この理念は、時間軸に沿っ

て経過してゆくものとしての「時間の流れ」に対置して提出されたものであるが、それはまた以前に重視されてきた「歴史的思惟方法」に対して、夫人の死を機に「非歴史的思惟方法」が改めて再評価されたものであった。そしてこの「過ぎ行かぬ時間」の理念は、次のような形で歴史的思考の捉え直し、そして社会生活の捉え直しと結び付いたものだったのである。

「歴史のなかに生きながら歴史を超える、あるいは超えたものの存在を自覚し、意識して、それと歴史的なもののかかわりを考えないと、現象だけを追う歴史的思考というものになってしまうんじゃないか」⁴³⁾。

「歴史というものが、やはり歴史化されない事物と、歴史化されていくものと、そういう歴史的空間と、歴史的時間の中に相対化されていってしかるべきような、そのような事物と、その相対化を許さない、相対化しては意味がなくなる、そういう事物と両方がある、その両者のかかわりのなかに、つまり、今日的意味における社会生活というものが存在するのではないか」⁴⁴⁾。

すなわち、そもそも社会生活が、歴史化される事物——歴史的空間と歴史的時間のなかに相対化される事物——と、こうした歴史化・相対化を許さない事物との双方から構成されるものとして理解され、この両者の関わり方が問われるのである。ここでは、あらゆる事物を歴史化・相対化する思考は斥けられている。上原にあっては、夫人の死を機に〈歴史的なもの〉と〈歴史を超えたもの〉との関係が改めて問われることとなったのである。

B. 《「死者」のメディアとしての「生者」》

上原において「死者」とは、以上のように歴史のなかに現れたものでありながら歴史を超えた存在に他ならない。晩年の著作『死者・生者——日蓮認識への発想と視点——』(1974)の「序」にみる記述では、歴史と社会は時代・地域を通じて常に「死者」と「生者」との共存・共生・共闘の時間的・空間的構造として把握されるという⁴⁵⁾。そもそも「死者」と「生者」との関係について論じた晩年の思想は、夫人の不本意な死という上原の体験を直接の契機とするものであったが、そこには1970年前後の日本社会の現実に対する強い批判意識が存在していた。その社会批判の論点は、概ね次の二点に集約できる。第一に、社会の現実において人間の生命が著しく軽んじられ刻々と「死者」が作り出されていること——すなわち上原は現状を「生命の蔑視」として批判し、「おそろしいぐらいに人間の命というものが、どんなに粗末に扱われているかということが、医者や医療機

関に限らず、大は戦争と平和の問題から、身辺的にはさまざまな公害問題にまでつらぬいている」⁴⁶⁾という——、そして第二に、それにも拘らず「生者」はあたかも「死者」と断絶しているかのように社会を形成していること——上原は日本社会が「死者と絶縁した社会」⁴⁷⁾・「死者を排除した社会」⁴⁸⁾となっていることを批判し、「死者とともなる社会」⁴⁹⁾をこれに対置する——、社会批判の論点は概ねこれらの点にある⁵⁰⁾。

それでは「死者」と「生者」とはいかなる関係にあるのだろうか。ここで注目されるのが、仏教にいう「回向」の観念である。上原は夫人の死に直面して、「死んだ妻のために回向するというのが、一つ残っているだけ」、「回向において生きていくよりほかに、もう生きようがない」⁵¹⁾と述べているが、上原によれば「回向というものこそは死者と生き残った生者とをつなぐほとんど唯一のパイプ」であり、「死者の思いが生き残った人間に伝わり、生きている人間の思いが死者に通じるほとんど唯一の通路」⁵²⁾であるという。さらに、「回向の生活」=「死者との共存・共生・共闘の生活」⁵³⁾ともいうのである。一般に「回向」とは、「自ら修めた功德を他へ振り向けること」であり、特に中国の曇鸞(476-542?)は「おうそう げんそう往相・還相」の二回向を立てたとされ、日本において親鸞(1173-1262)の回向観では、「往相回向も還相回向もともに、衆生の側からの回向ではなく、阿弥陀仏の側から衆生にさしむけられたもの〈他力の回向〉と解釈」されるという⁵⁴⁾。上原はこうした「回向」を「死者」と「生者」とを繋ぐものとして理解するのであるが、彼においても回向の真の主は上原自身ではなくむしろ亡き夫人であるとされ、さらに「皆成仏道の誓願を立てられた釈迦牟尼如来、その誓願を歴史的世界において実現することを誓われた日蓮聖人、この方がたこそが実は窮極の回向主」であるというのである⁵⁵⁾。

このことと対応するように、上原によれば「死者」と「生者」との関係において「主導的立場」⁵⁶⁾に立つのは「死者」の方であるという。上原は「死者審判」の観念に着目し、これを「此岸の世界における生者と死者との共同作業」の一形態とみて次のように論じている。すなわち、死者審判においては、「生者」を支配する規範が徹底した形で「死者」にも適用されるという観照を通じて此岸の世界での「生者」の規範がより切実なものとなるという。ところが、上原はここで「死者」と「生者」との関係を逆転させるのである。すなわち上原は、しかし「審判の対象などではぜったいありえず、逆に審判の主体として永存する、そのような死者もある」と述べている。そのような「死者」として挙げられるのが、上原

夫人であり、またアウシュヴィッツや南京などでの、あるいは広島・長崎の原爆による「虐殺の犠牲者たち」なのである。そして上原は、「死者に対する真実の回向は、生者が審判者たる死者のメディアになって、審判の実をこの世界であげてゆくことのうちに存する」と主張する³⁷⁾。すなわち、ここにおいて「死者」=「審判の主体」に対して、「生者」=「メディア」という関係が成立するのであり、こうした意味において「死者」と「生者」との関係は「死者のほうがむしろ主導的」³⁸⁾だとされるのである。このようないわば《「死者」のメディアとしての「生者」》という、「死者」と「生者」との関係を包摂した晩年の人間観において、「生者」の生は「死者」をどのように受け止めるかによって大きく規定される——その意味において「死者」が「生者」の生に介入するともいえる——ものとなる³⁹⁾。そして、この《「死者」のメディアとしての「生者」》という見方は、晩年の上原の思想において極めて重要な位置を占める人間観となっていたのである。

C. 晩年の日蓮観

さて、上原は『死者・生者』の「序」のなかで日蓮について次のように書いている。

「日蓮とは、私にとっては、私が私自身を知覚する以前において、すでに私に与えられていた擁護者的聖者であり、私の生涯のあらゆる時期において私の質疑に解答を与えようとしてくれた教師的人格であり、苦境と難局に私が遭遇する毎にそれらを克服する視点と方策を私に示唆してくれた導師的存在である」⁴⁰⁾。

このように「擁護者的聖者」・「教師的人格」・「導師的存在」として、極めて重要な存在と見做される日蓮はまた、上述のような《「死者」のメディアとしての「生者」》という「死者」と「生者」の関係のうちに位置づけをもつものであった。上原は1970年に行われた親鸞に関する講演のなかで、「歴史」の形成という問題に関わって次のように述べている。

「歴史を形成するものはだれか。歴史形成の主役としての死者。それから、歴史形成のメディアとしての生きている人間。「永遠の存在として日蓮・親鸞という方を考える」。

「そのような永遠の死者、あるいは永遠の生者も同じ。そうなってくると、生きているというのも、死んでいるというのも同じことになりましようが、そういうもののメディアになっていくということ……」⁴¹⁾。

すなわちここでは、「死者」=「歴史形成の主役」、「生者」=「歴史形成のメディア」という関係が成立し、日

蓮・親鸞といった人物が「永遠の死者」=「永遠の生者」すなわち「永遠の存在」として把握されているのである。このように日蓮を「永遠の存在」とみる捉え方は、先に検討した通りすでに1950年代の上原が、時代を超えた指導的存在として日蓮を理解していたことと共通するものである。《「死者」のメディアとしての「生者」》という人間観が「歴史形成」の問題について語られた上掲のテキストでは、「生者」はそのような歴史を超越した「永遠の存在」である「死者」のメディアとなつて歴史を形成すべきものと考えられている訳である。先に「過ぎ行かぬ時間」の理念を検討した際に触れた〈歴史を超えたもの〉に関して言えば、「生者」は〈歴史を超えたもの〉のメディアとして歴史を創ってゆくべきである、とする考え方である。最晩年の前年にあたる1974年に上原は、世界史認識の問題に関わって自らを「日蓮の分身」に鍛え上げてゆく意志を表明しているが⁴²⁾、このことも歴史的・時間・歴史的空間を超えて日蓮に主導性を見出す点において、共通の日蓮観に立つものと理解することができる。

さて上原によれば、「永遠の存在」であるその日蓮もまたメディアとして捉えられる存在であった。すなわち、日蓮は釈迦如来の誓願を歴史的現実の場で実現してゆくメディアとして自己を意識したのではないかと、いうのである。上原は次のように述べている。

「釈迦如来の誓願というものは成就された、と釈迦如来自身も述べていられますけれども、それが歴史的現実の場において未来永劫実現されつづけていくためには、そのときそのときに釈迦如来の誓願を成就していくメディアというものが必要である。……一方、法華経の広宣流布ということを申しますけれども、広宣流布というものは法華経の文言をそのまま機械的に伝えていくという意味ではなくて、釈迦如来の大誓願を歴史的現実の場において具体的に成就しつづけていくことだ。……日蓮聖人自身も釈迦如来の誓願の、歴史の場における代理者、そのメディアとして自己を意識されたのではなからうか」⁴³⁾。

ここにおいて、釈迦に対するメディアとして13世紀日本という歴史の場に生きた日蓮と、その日蓮に対するメディアとして20世紀日本という歴史の場に生きる上原とが重なり合うこととなる⁴⁴⁾。そして、晩年のこうした日蓮観は、鎌倉時代の歴史的現実には仏教者として対決した人物であるとともに、歴史を超越して現代になお意味をもつ存在として把握されている点において、先に検討した晩年に至る以前の時期の日蓮観と、まさに一貫性をもったものとして理解されるのである。

おわりに

以上の考察により解明されたことの要点をふり返ると以下ようになる。

まず、上原は教育を「歴史的なもの」として性格づけ——〈教育の歴史性〉——、教育と歴史とが相互媒介的関係に立つものと把握する。すなわち、歴史が教育を規定するとともに教育が歴史を形成すると考えるのである（I-A）。ところが、上原によれば「非歴史的思惟方法」と「歴史的思惟方法」という対立的な二種類の思惟方法が存在し、仏教は本来「非歴史的思惟方法」をとる宗教であるという。〈教育の歴史性〉を主張することは、「歴史的思惟方法」による教育把握を主張することに他ならず、このことは「非歴史的思惟方法」とは対立するものだったのである（I-B）。これに対し、上原において極めて重要な位置を占めることとなった日蓮に関しては、仏教一般への理解とは異なり、むしろ鎌倉時代の歴史的現実に仏教の立場から対決した人物として捉えられるとともに、その日蓮が時代を超えた意味をもつ指導的存在として理解されているのである（I-C）。さて、夫人の没後、「死者」と「生者」の関係を主題として展開される晩年の思想においては、「過ぎ行かぬ時間」の理念のもとに「非歴史的思惟方法」が再評価され、〈歴史的なもの〉と〈歴史を超えたもの〉との関係が問われている（II-A）。「死者」とはそのような歴史を超えた存在に他ならず、「死者」のメディアとしての「生者」という人間観が打ち出される（II-B）。晩年の上原は日蓮を「永遠の死者」＝「永遠の生者」すなわち「永遠の存在」として捉え、「生者」はそのような歴史を超越した存在としての「死者」の「歴史形成のメディア」となるべきであるという。そして、日蓮もまた釈迦如来の誓願に対する歴史の場でのメディアとして理解されるのである（II-C）。

本稿では、上原の教育論と宗教論を「歴史」概念に即して検討してきたが、この考察を通じて〈教育〉と〈宗教〉との次のような関係が浮かび上がってくる。すなわち上原にあっては、日蓮とは鎌倉時代当時の歴史の現実に対決した仏教者であると同時に、歴史を超越して現代に意味をもつ指導的存在として把握され、歴史を超越した存在を歴史のなかで生かすことが課題とされているのである。ここにおいて、日蓮における13世紀日本の歴史の現実との対決と、上原における20世紀日本の歴史の現実との対決とが重なり合う。本論にみた通り、こうした宗教論の基本構造は晩年へ至るまで一貫したのものとして理解することができる。彼の教育論をこれと照らし合わ

せるとき、いみじくも「生者」は歴史を超越した「永遠の存在」である「死者」の「歴史形成のメディア」となるべきという晩年の主張と、「教育の歴史形成性」という教育論の主張とが「歴史形成」という点で重なることにもみるように、上原において「教育」とは、上述の宗教論の構造において、現代の歴史の場における「歴史形成」の実践の一領域を構成するものであったのである。従来、戦後国民教育論・世界史教育論の代表的論者という通説的理解では宗教論の重要性は概して捨象される傾向にあったが、むしろ上原の思想においては、日蓮への宗教的関心を現代の歴史の場で実践する一つの領域が「教育」であったと解釈できるのである⁶⁵⁾。

(指導教官 汐見稔幸助教授)

凡例

- ①引用部分中の「……」は引用者による省略を表す。
- ②『上原専祿著作集』（編者：上原弘江、発行：評論社、1987年～）からの引用については、巻番号に対応する略号を用いて次のように註記する。例……著14：27頁。なお、本稿において引用した『著作集』の各巻は次の通りである。
 - ・著作集6『平和の創造——人類と国民の歴史的課題——危機に立つ日本——日本国民に訴える——』（1990年）
 - ・著作集14『国民形成の教育 増補』（1989年）
 - ・著作集15『歴史的省察の-new対象 新版』（1990年）
 - ・著作集16『死者・生者——日蓮認識への発想と視点——』（1988年）
 - ・著作集17『クレタの壺——世界史像形成への試読——』（1993年）
 - ・著作集25『世界史認識の新課題』（1987年）
 - ・著作集26『経王・列聖・大聖——世界史的現実と日本仏教——』（1987年）
- ③上原専祿のテキストについては著者名を省略して註記する。なお、『著作集』・諸著作の巻末には論稿の成稿日・講演日の一覧が記載されているが、本稿では論稿名の直後にその年代のみ括弧内に記す。

註

- 1) 「教育というようなものでは、根本的には人間をどうすることもできないのではないか」、また「常識を越えた、あるいは常識の底にある問題としての生死の問題」、殊に「『生者』と『死者』とのかかわり方」を問う視点から、教育と学問は「ほとんどなにもやらないのに等しい」とされる。「誓願論——日蓮における『誓願』の意識——」（1970年）、著16：52-55頁。
- 2) 岡村達雄「戦後国民教育思想の歴史的負性——上原専祿における『死生』の問題をめぐって——」、『現代公教育論——臨教審批判と変革への視座——』（社会評論社、1986年）、224-271頁、1978年初出。
- 3) 村井淳志「上原専祿の教育観と国民観」、東京都立大学教育学研究室『教育科学研究』第5号（1986年）、27-36頁。
- 4) 田中昌弥「上原専祿における認識方法と教育観の変遷——近代合理主義と個性的理解の問題をめぐって——」、東京大学教育

- 学部教育哲学・教育史研究室『研究室紀要』第18号（1992年）、103-112頁
- 5) 片岡弘勝「戦後主体形成論における『地域』概念——上原専祿『生活現実の歴史的認識』論の構造——」、『日本社会教育学会紀要』No.34（1998年度）、32-40頁
- 6) 本稿では課題を限定し、上原の晩年（教育への懐疑）を解釈することを直接の課題とはせず、むしろ彼の宗教論を晩年までひと連りのものとして把握し、それとの関わりにおいて民研時代までの彼の教育論を捉え直そうとする。
- また、歴史学分野での上原の業績についても本稿ではほとんど触れていない。歴史学分野からの先駆的な上原研究としては次のものを参照。田中陽児「歴史学と『世界史』教育」、〈岩波講座 世界歴史 30 別巻〉『現代歴史学の課題』（岩波書店、1971年）、528-565頁。吉田悟郎「世界史の起点——上原専祿の世界史認識——」、『世界史の方法』（青木書店、1983年）、4-100頁、1972-73年初出。
- 7) 『歴史意識に立つ教育』（国土社、1958年）、308頁
- 8) 「歴史研究と歴史教育」（1953年）、同上、142-143頁
- 9) 上原専祿・加藤周一〈対談〉「歴史感覚・歴史意識と歴史学——歴史のとらえ方の反省と日本歴史学の建設のために——」、『思想』No. 395（1957年5月号）、249・252頁
- 10) 「現代日本における社会科の使命」（1953年）、前掲『歴史意識に立つ教育』、217頁。
- 11) 「民主主義教育の世界史的自覚」（1955年）、同上、43頁。
- 12) 「世界史の新段階と国民教育」（1960年）、著14：27頁
- 13) 前掲「民主主義教育の世界史的自覚」、『歴史意識に立つ教育』、43頁。
- 14) 前掲「世界史の新段階と国民教育」、著14：27頁。
- 15) 「講和後の日本と教育の課題」（1952年）、著6：230・237頁。
- 16) 前掲「世界史の新段階と国民教育」、著14：29頁。
- 17) 同上、著14：28-30頁。
- 18) 同上、著14：27頁。
- 19) 「現代日本と仏教心情」（1947年）、著15：60-61頁。
- 20) 同上、著15：61頁。
- 21) 同上、著15：67頁。
- 22) 同上。
- 23) 「現代認識の問題性」（1963年）、著25：16-33頁。
- 24) 同上、著25：17頁。
- 25) 同上、著25：19頁。
- 26) 「歴史的省察の新対象」（1946年）、著15：30頁。
- 27) 「明日の日本仏教」（1956年）、著26：93頁。
- 28) 「世界史の動向と国民教育の課題」（1961年）、著14：256-257頁。
- 29) 「親鸞認識の方法」（1970年）、著26：436-437頁。
- 30) 「本を読む・切手を読む」（1974年）、著17：269頁。
- 31) 『法華経』の信仰と研究（1958年）、著17：62頁。
- 32) 「日蓮上人と現代」（1958年）、著26：303頁。また1965年には次のようにも言う。「日蓮という人は十分私たちと一緒にしてくれる人であり、ある点では今日なお私たちを指導してくれる人である」。「日蓮、殊にその法華経観」（1965年）、著26：365頁。
- 33) 「歴史的現実と在家仏教」（1955年）、著26：69頁。
- 34) 「日蓮を現代にどう生かすか」（1956年）、著26：282頁。
- 35) 「『立正安国論』と私」（1959年）、著26：323頁。
- 36) 「日蓮を現代に生かすくわだて」（1957年）、著26：286頁。
- 37) 前掲「日蓮を現代にどう生かすか」、著26：270-284頁。
- 38) 田中昌弥、前掲論文、109-110頁。
- 39) 「過ぎ行かぬ時間」（1969年）、著16：13頁。
- 40) 同上、著16：15頁。
- 41) 前掲「親鸞認識の方法」、著26：453-456頁。
- 42) 同上、著26：461頁。
- 43) 前掲「過ぎ行かぬ時間」、著16：19-20頁。
- 44) 前掲「親鸞認識の方法」、著26：456-457頁。
- 45) 『死者・生者』への「序」（1973年）、著16：3-4頁。
- 46) 前掲「過ぎ行かぬ時間」、著16：16-17頁。
- 47) 「裁かれる死者・裁く死者——地獄・極楽の説——」（1970年）、著26：424頁。
- 48) 前掲「親鸞認識の方法」、著26：461頁。
- 49) 同上。
- 50) 『死者・生者』「序」の冒頭は次の一文で書き起こされている。「今日、歴史と社会において生きる人間や人間集団は、時には意識的に、時には無意識的に、あまりにも無慈悲に、また、あまりにも無造作に、時々刻々と「死者」を造り出しつつ、己れ自身は「死者」と隔絶した「生者」として、また、「生者」たちだけの集団として、存在し営為しつつあるように見える」著16：3頁。
- なお竹内常一は、われわれの「生」が他者の「生」と「死」を媒介として成立することを指摘するなかで上原の『死者・生者』の参照を促している。「子どもの自分くずし、その後——“深層の物語”を読みひらく——」（太郎次郎社、1998年）、40頁。
- 51) 前掲「過ぎ行かぬ時間」、著16：21頁。
- 52) 前掲「誓願論」、著16：61頁。
- 53) 前掲「本を読む・切手を読む」、著17：315頁。
- 54) 『岩波 哲学・思想事典』（岩波書店、1998年）、152頁。石上和敬執筆。なお曇鸞の生没年については、同書1190頁「曇鸞」の項（西本照真執筆）による。
- 55) 前掲「誓願論」、著16：100頁。
- 56) 前掲「親鸞認識の方法」、著26：458頁。
- 57) 「死者が裁く」（1970年）、著16：43-45頁。
- 58) 前掲「親鸞認識の方法」、著26：458頁。
- 59) この点、上原の論を「『死者・生者』関係の主体性論」とみる。片岡弘勝の見解とも通じてくる。片岡、前掲論文、36頁。
- 60) 前掲『死者・生者』「序」、著16：5頁。
- 61) 前掲「親鸞認識の方法」、著26：462頁。
- 62) 前掲「本を読む・切手を読む」、著17：317-319頁。
- 63) 前掲「誓願論」、著16：91-92頁。
- 64) この点に関連して言えば、田中昌弥は1950年代の上原の日蓮観について、「日蓮と上原自身の認識活動が重ね合わされ」ている点に注目している。田中、前掲論文、107頁。
- 65) 本稿での宗教論の検討は、仏教論、特にその中核を成すと考えられる日蓮論の検討を中心に行ったが、上原がしばしばキリスト教にも言及していた点は見落とすことができない。この点は、ヨーロッパ文化の評価とそれとの相剋の問題とも関わり重要であるが、本稿ではほとんど触れていない。今後、上原における仏教とキリスト教との関連、それらとの関連における「教育」の位置づけについて、より本格的な解明が期待される。