

大乘淑徳学園

長谷川仏教文化研究所年報

第 32 号 (上)

特 集

『輪島聞声・長谷川良信 両先生の  
教育の思想と実践に関する総合研究』

2 0 0 7



# 目次

特集号の刊行にあたって	……………	研究所長	長谷川 匡俊	i
総合研究の概要	……………	共同研究班主任	足立 勲	v
——本「総合研究」への取り組みの経過とその構成	……………			
△共同研究報告 一▽				
大乘淑徳学園校祖・輪島聞声の生涯と教育思想の原点	……………	金子 保		1
△共同研究報告 二▽				
学祖・長谷川良信の教育理念とその源流——大乘仏教との関わりを中心に	……………	古宇田 亮修		27
△共同研究報告 三▽				
学祖・長谷川良信の教育実践と三人の女性	……………			
——校祖輪島聞声尼・長谷川りつ子・長谷川よし子の実践とその生涯	……………	平田 佳子		69

△共同研究報告 四▽

学祖・長谷川良信における社会事業家養成にみる「女子教育」への視点 ……山本美香  
——社会事業専門職の歴史的経緯における「女性」への教育を中心に——

△共同研究報告 五▽

学祖・長谷川良信の歩んだ学校教育における社会事業教育の過程 ……渋谷哲  
117

△共同研究報告 六▽

学祖・長谷川良信の教育実践から学ぶ学校教育機関における「福祉」の視点 ……米村美奈  
——現在の大学教育への実践的視点としての「マハヤナ学園」——

△共同研究報告 七▽

学祖・長谷川良信の教育思想における「実学」概念とそれを支えるもの ……足立 叡  
——現代の大学の教育・研究におけるその現代的意義を考える——

## 学祖・長谷川良信の教育理念とその源流

——大乘仏教との関わりを中心に——

古宇田 亮 修

はじめに

大乘淑徳学園学祖・長谷川良信（以下「学祖」と略記することもある）の思想とその実践については、すでに様々な視点から研究が進められてきている。<sup>(1)</sup> しかしながら、仏教史の視点から見た一人の仏教者としての評価はまだまだ定まったものがある<sup>(2)</sup>とは言い難い。また、教育者、社会事業家としての活動はその業績をたどることで、おおまかな足取りはつかめるとしても、宗教者としての思想・活動は、そのような外面的成果を判断の材料とすることはできないから、その扱いは容易ではなからう。本稿では、そのような多面的な活動をおこなってきた長谷川良信を一人の仏教者として統合的に捉えることを試み、また、彼が目指した教育の理想、すなわち大乘仏教精神にもとづく教育について、歴史的観点からの考察をおこなうものである。

まず、学祖の教育理念を理解するにあたっては、彼が心血を注いで作成した本学園共通の聖典である『大乘淑徳教本』が一つの手がかりとなると考えられるので、そこから論を始めることにする。

一、『大乘淑徳教本』の刊行とその構成

『大乘淑徳教本』（以下『教本』と略す）は、一九六三年（昭和三八）四月、淑徳創立七〇周年記念事業の一つとして、編集刊行された。長谷川良信は、当時、七二歳であった。最初は、全学園に読ませるようにしたいという計画であったが、幼、小、中、高、短期大学とそれぞれの年齢差、学力差があることから、中学生以上に対象を絞って、幼稚園、小学校は、版を改めて編集することにしたという。

そのねらいについては、長谷川自身の序言に明確である。<sup>(3)</sup>

この書を名づけて大乘淑徳教本という。本学園に所属する各学校で少なくとも年間毎月一回以上行なわれる「宗教行事」においてこれを読誦し、唱詠し、講讀するための聖典とする。また、学校の教科としての道徳の時間や宗教の時間に生徒に必携させる教材とし、さらにまた本学園建学の基本精神として、**釈尊**、**聖徳太子**、**法然上人**、**ないし校祖輪島聞声法尼や、恩師渡辺海旭師**によって教えられた「**大乘淑徳精神**」が、どのようなものであるかを全学園の教職員や生徒にとらえ、かつ会得させて、それぞれの信念形成、人格形成のバックボーンたらしめたいと念願するものである。

これによれば、本『教本』の目的とするところは、次の三点である。

第一点として大乘淑徳学園の建学の精神である「**大乘淑徳精神**」は、①**釈尊**、②**聖徳太子**、③**法然上人**、④**校祖輪**

島聞声尼、⑤恩師渡辺海旭師の五者を拠り所としていることを知らしめること。

第二として、この『教本』を大乘淑徳学園共通の宗教行事の聖典、宗教教育の教材とすること。

第三に、この『教本』に説くところの「大乘淑徳精神」を、本学園の生徒、全教職員のバックボーンとして会得させること。

次に、本論に入る前にこの『教本』の構成を次に掲げよう。

序言 凡例 諸経解説 式典行事解説（花まつり、御忌、魂まつり、彼岸会、成道会、涅槃会）

第一編 学園礼誦式

月影 さ、ぐみあかし

音楽法要式

香を献ぐ 献香・花・燈 三宝礼 帰敬文 懺悔文 回向文 開経文 如来の光明 四弘誓願

一般法要式

香偈、帰敬文、三帰、懺悔、（十念）、開教偈、四誓偈、如来光明歎徳章、晨朝の偈、日中の偈、日没の偈、一枚起請文、撰益文、（念仏一会）、廻願、総回向文、（十念）、四弘誓願、三唱礼、三法印、五戒の文、食事

五観

仏教聖歌集

朝の歌、夕・朝の歌、朝・昼・夕の歌、夜の歌、今日のつどい、池の水、法の御山、春、夏、秋、冬（法然

上人御歌)、法然上人奉讃歌、法然上人頌、花祭の歌、聖誕祝歌、月影(合唱歌)、魂まつりの歌、成道の歌、涅槃会の歌

第二編 聖典集

- 第一、摩訶般若波羅密多心経ならびに意訳 第二、妙法蓮華経觀世音菩薩普門品 第三、心地觀経報恩品抄  
第四、優婆塞戒経抄 第五、勝鬘経抄 第六、玉耶経抄 第七、仏説觀無量寿経抄  
第八、十七条憲法

第三編 指向集

- 第一、組織と理念(内容省略)  
第二、各校の特徴と沿革(内容省略)  
第三、児童・幼児の教育(内容省略)

附録編 福祉施設と文化機関

- 第一、本学園の幼児に対する福祉教育(内容省略)  
第二、本学園の姉妹事業(内容省略)  
第三、本学園の園歌と校歌(内容省略)  
第四、仏陀の教訓〈THE TEACHING OF BUDDHA〉

第一編のうち「一般法要式」において掲載されている経の内容は、浄土宗の日常勤行の際に唱えられるものである。



ただし、それらが漢文ではなく読み下し文で掲載されていることに特徴が見られ、伝統的な漢文読経の厳かな雰囲気よりも、その内容理解を重視したことがうかがわれる（ただし晨朝の偈、日中の偈、日没の偈は、漢文と書き下し文が併記されている）。ただし、この読み下し文の採用は、教育者としてはある意味で当然のこととも言えよう。すなわち、大乘淑徳学園各校の生徒・学生たちの多くは僧侶になるために来ているのではなく、一般社会人として活躍するための人格・学力を向上させるために入学しているものであるから、それらの経典が理解され、日常生活の「バックボーン」として生かされなければ何の価値も生じないからである。

また、第一編について特筆されるべき点は、音楽法要式や仏教聖歌集に多くの歌が掲載されており、宗教行事における情操教育といったものが意図されていたと考えられることである。ここには、たんに情感豊かな心を育むという教育上の効果を狙ったというだけでなく、学祖の中心思想である「感恩奉仕」を体感させ、それを生活の中心に据えてもらいたい、という深い意図 (skt. *samīdha*、「密意」) が読みとられる。「感恩」とは、たんに思考——これは主に言語によっておこなわれる——によって納得すれば済むというたぐいのものではなく、日々の生活の上で、言語を超えた実感として「体感」されるものである。それは本来は、宗教的な修行——浄土宗であれば、念仏がこれにあたる——によって得られるものである。しかし学校は狭義の道場ではないので、それに代わるものとして、歌と音楽という芸術的な美を追求するものが、採用されたのである。この姿勢は、巢鴨女子高等学校開校以来、謡曲を授業科目としたこと<sup>(4)</sup>にも明らかである。とはいえ、歌謡と宗教(的心情)の結びつきは、学祖の創見ではない。歴史的に見ても、歌や音楽は宗教と密接な関係をもっていたことが知られる。仏教においても、歌舞音楽が禁止されていたという常識的理解に反して、実際には仏陀の教えを記した経典の韻文(＝歌)化は避けがたいものであり、どこの国におい

でも、その韻文の暗記・朗唱が僧侶にとっていかに大きな役割を果たしてきたかに思いを致せば、ただちに了解されることである。また、仏教以外に目を向けても、インドにおけるヴェーダの暗唱、キリスト教の教会音楽など、例を挙げれば枚挙に暇がなからう。

次に、第二編 聖典集に目を向けることにしよう。ここでは、一般法要の場合と違って、浄土宗という枠を越えた大乘経典が掲載されている。それどころか、浄土宗と深い関係があるのは、第七の仏説観無量寿経のみである。ここには、長谷川の仏教／宗教観が見事に反映されている。自身の属する浄土宗とその開祖・法然の教義は最高に尊重されるべきものではあっても、それを包み込む大乘仏教という流れをけつして軽視しないという立場である。このような仏教観は、恩師・海旭と学祖・長谷川の間で共有されていたものである。それがすなわち、長谷川の社会事業活動の原点である「マハヤナ学園」（大正八年設立）という名称を採用した所以であり、また昭和二四年に設立された財団法人に「大乘淑徳学園」と命名した所以である。「マハヤナ学園」の名付け親は、梵語学者としても名高い恩師・渡辺海旭であり、「大乘」の梵語 mahāyāna- [mahyana] を音写したものである。

第一の摩訶般若波羅密多心經 (skr. prajñāpāramitāhṛdaya-) は、古代インドにおいては、『八千頌般若経』『二万五千頌般若経』等の成立後に、その心髓 (hṛdaya-) を凝縮して制作された經典であり、日本仏教においては、一部の宗派を除き、日常的な読誦經典として広く用いられているものである。この經典の説くところは、「姿形は空性である (rupam śūnyatā)。空性こそが姿形である (śūnyatāiva rūpam)」という一見謎めいた文句に集約され、「智慧を最上のものとすること (prajñāpāramitā)」を説いた經典である。これは、他の般若經典と同じく、姿形（＝世間）から離れることによって空を会得するための修行を強調する「小乗仏教」を批判する書でもある。仏教の心髓を智慧であると見

定め、それ以外の雑多なものを排除するというこの大乘仏教の姿勢は、ある種の釈迦牟尼への回帰運動であったが、直弟子（Śākyaka）の伝統を重視する上座部（Theravāda）からすれば、当初は、伝統に基づかない新興宗教にすぎないとみなされていた。しかしながら、長い歴史を経て、上座部系の仏教は、スリランカと東南アジア各国に広まり、大乘仏教は、チベット、中国、朝鮮半島、日本、中央アジア等に広まった。ここは、仏教の伝播史を述べる場ではないので簡潔に述べるが、上座部系の仏教は、おおまかに言って南方の温暖な地域で広がり、北方には、智慧、すなわち精神性を重視する大乘仏教が広がったと言えよう。これは、単純化して述べるならば、上座部系仏教の重視する戒律が、南方においては、風土的に受け入れやすかったことに起因するものと考えられ、別段、両者の思想的優劣に由来するものとは考えられない。逆にいえば、上座部系の仏教は、けっしてそのままでは、中央アジア、中国、朝鮮半島を経て、日本に至ることはなかったのである。<sup>(5)</sup> その意味で、仏教の歴史に鑑みれば、学祖がこの教本に、仏教の根本としてまず般若心経を掲げたことは至極当然のことと考えられる。

次に、第二の妙法蓮華経観世音普門品に目を向けることにしよう。これは、改めて言うまでもなく、「妙法蓮華経（skt. siddharmapuṅḍarīka）」という經典の第二十五品「観世音菩薩普門品」であり、一般には「観音経」として親しまれている經典である。仏教文献学の成果によれば、この経は、「本来、観世音菩薩の信仰に基づいて別行していた經典が、法華経に編入されたもの」<sup>(6)</sup>とされ、日本でも、長い間、広く民衆に親しまれてきた經典である。この經典は、浄土宗では通常は唱えられることはないが、渡辺海旭は増上寺の日曜講演においてこの經典を講読しており、没後、その講演録が出版されている。<sup>(7)</sup> そもそも渡辺が、浄土宗の執綱を務めた人物でありながら、なぜこの經典を講話の題材としたかということを理解するには、明治以降の近代仏教をとりまく歴史的背景を考慮しなければならない。すな

わち、一方で、廃仏毀釈があり、他方ではキリスト教の台頭があり、政治的には、日清戦争、日露戦争という大事件を経験していた。そのような中、ドイツにおける文献学的研究をも経験した渡辺の仏教観は、日本の近代をとりまく危機意識を背景として形成されてきたと言えよう。その一面が、社会事業（労働共済会、マハヤナ学園の設立）、教育事業（大正大学設立運動、芝中学校校長、巢鴨女子商業学校校長等）の推進に現れ、仏教界においても、超宗派的事业として大正新修大藏経の編纂等の活動につながっている。また、渡辺は「歎異抄」の講話もおこなっており、このことは、天台宗、浄土宗、浄土真宗等という宗派的枠組のみで仏教をとらえることを批判しているとも考えられる。すなわち、これは、彼の信ずるところのいわゆる「大乘仏教の精神」<sup>(9)</sup>に則ったものであり、「観音経」の掲載は、その姿勢が長谷川良信にも継承されている一つの証左と考えられる。また、もう一点言えることは、法華経という経典は、どの章をとってみても「仏の恩」を説いた経典とすることができるとあり、その代表として「観音経」を取り上げたとも考えられる。学祖・長谷川良信の人柄を論じて、長谷川匡俊は幼稚園児の卒業する姿を見て涙する良信を紹介しており、「人並はずれて情感豊かであったように思える」と述べている。<sup>(10)</sup>このような学祖が、仏の恩を最も端的に表した「観音経」に感銘しないことがあるか。しかも、生涯の恩師によつて説かれたその経典は、いっそう重みを増したものとなったと考えられよう。

次に、第三の心地観経（抄）とは、正式には「大乘本生心地観経」といい、その第二「報恩品」からの抜粋である。ここでは、四つの恩すなわち、父母の恩、衆生の恩、国王の恩、三宝の恩が説かれる。このうち、第一の父母の恩については、特に子を思つて悲しむ母の姿が強調されている。二番目の衆生の恩とは、一切衆生は無始よりこのかた互いに父母となるがゆえに、一切の男子は慈父であり、一切の女人は慈母であるとみなして感謝すべきところの恩であ

る。三番目の国王の恩とは、正法（＝仏教）をもって衆生を率い、国を治めている国王に対する恩である。国王の名前は經典内には、現れないものの、学祖がこれによって示そうとしたのは、インドではアショーカ王であり、日本では聖徳太子の姿であろう。第四の三宝の恩とは、いうまでもなく仏・法・僧の三宝の恩であり、これに報いるには、大菩提心を発して、無所得の境地に至り、衆生に対しても同様の心を起こさして菩薩となさしめることを説く。ここでは、これを真実波羅密多と名づけ、これが真実の報恩であるとする。「無所得」といえば、筆者には、川端幹夫氏（元淑徳与野高等学校校長）が報告する次のエピソードが想起される。長谷川良信は、昭和三十年代末頃の月給日給は、月給の大部分を百円札と千円札に替え、多いので二千円、少ないので五百円に分けて、封筒につめ、側近のものや、昼夜かまわず働いていた本部、短大の職員に配って歩いてきたという。学園全体が安月給であることを憂いての行動であったが、そのために犠牲を強いられたのは、長谷川家の家計であったという。このような話からも、学祖にとって「感恩奉仕」や「無所得」という概念は、まさに実生活に根づいたものであったことがかいま見られる。

さて、第四は優婆塞戒經（抄）である。「優婆塞」とは、梵語のウパーサカ（upāsaka）の音写であり、仏教の在家信者を指す。これは、学祖のことばを借りれば「在家のままの求道者が、人生普通の生活をしながら自利々他を全うして、人生の理想である成仏の目的を達成するための大乘菩薩の行動原則（在家菩薩戒の内容としては六重点）を示したものである。この六重点とは六波羅蜜のことであり、すなわち、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧の六徳目を指す。この他にも、本経の「第二十四 業品」では、十善業道（不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不綺語、不悪口、不両舌、不貪欲、不瞋恚、不邪見）が説かれており、仏教徒として犯してはならない十の徳目が強調されている。六波羅蜜は仏教徒として積極的に取り組むべき修行内容であるのに対し、仏教徒として避けるべき行動に着目

して説かれたのが、十善業道である。また、この経典は七四頁にもわたり掲載されており、聖典集全体（全一三二頁）の過半を占めている。このことから、在家菩薩の心構え、生き方を説いたこの経典を、仏教徒として日常生活を過ごすうえでの常用経典として活用してもらいたいという学祖の願いが読み取られよう。

第五の勝鬘經（抄）は、インドにおいては、「如来藏思想を理論的に発展させた重要な経典」<sup>(12)</sup>であり、日本においても、聖徳太子が註釈を付けたとされる三経のうちの一つとして古くから愛読されてきた経典である。本経典の完全な梵文写本は見つかっていないが、経題はチベット語訳から、「勝鬘夫人の獅子吼した経典（*Śrīmāladevīsīmhanāḍṣūtra*）」と推測されている。本経の主人公は、勝鬘夫人（*Śrīmālā-devī*）という在家の女性であり、この夫人が世尊に対し仏教の真髓を説き明かすという数ある経典の中でも比較的珍しい形式の経典である。学祖がこの経典を掲載したのは、当時の大乘淑徳学園が——義務教育課程では男子を受け入れていたとはいえ——女子教育を中心としていたからであろう。聖徳太子が註釈を付したとされる三経のうち、維摩経ではなく、本経が選ばれたのは、まさにこの理由によるものと考えられる。一般に仏教では、仏教教団が男性出家者を中心としているためか、本経のように女性が活躍する経典はあまり多くはない。インドにおいてこのような異式の経典が成立した背景には、おそらく維摩経の影響が大きかったものと推測される。すなわち、維摩経において、釈尊ではない在家者が仏教を説くという形式の経典が確立し、そのいわば女性版が本経のような経典である。本経の思想的特色は、如来藏という言葉に集約され、全ての衆生が如来を胎児の形で宿しているというものである。これは、いわば、初期大乘仏教が智慧（般若）を媒介として釈尊とのつながり（＝悟り）を求めたのに対し、そのような媒介なしに——むしろ本経でも六波羅蜜は重視されるが——本来、如来そのものが衆生の中に備わっていると説いたものである。そうであればこそ、俗世間にとどまって菩薩行をおこ



なっているわれわれが如来の心（＝悟り）をはぐくむことが可能になるのである。当時の在家者にとって、初期大乘經典の説く般若波羅蜜にはどこか実践しがいイメージが形成されていたのであろう。また、哲学（存在論）的に考えても、悟りの可能性が内部に存在しないならば、悟ることは出来ないことになるので、悟り（如来）が内部に隠れているという如来藏思想の登場は、必然的展開とも考えられよう。また、学祖の理想とする「淑徳滌美」とは、「母性愛中心主義」とも言い換えられているが、如来藏 (tathāgatagarbha)<sup>(14)</sup> という比喻を用いることによつて、胎児を育むことと、悟りの心を育むことの同一性を見事に表現されていることから、この經典が『教本』にふさわしいものとして掲載されたものと推測される。

第六の玉耶經（抄）は、玉耶という名の女性が主人公であるが、その美貌により高慢なふるまいをおこなっていたことから、積尊によつて説教されるといふ經典である。ここでは、夫人の実践項目として五つの善行と三つの悪行が述べられ、また、五つの理想的夫人像（母婦、妹婦、善知識婦、婦婦、婢婦）と二つの悪夫人像（怨家婦、奪命婦）が述べられる。勝鬘經がややもすると抽象論に傾きがちなのに対し、本經は結婚した女性が具体的に実践すべき行いと心構えを述べており、非常に理解しやすい經典である。

第七は仏説観無量寿經（抄）である。ここでは、二頁程掲載されているが、序分からの抜粋である。西方極樂浄土に生まれることを望むものは、三福の浄業を実践すべきであると説かれる。そして極樂浄土を見ることができるのは、仏力によると説かれる。以下に三福を説く部分を引用する。

彼の国に生ぜんと欲せん者は、当に三福を修すべし。一つには、父母に孝養し、師長に奉事し、慈心にして殺さ

ず、十善業を修す。二つには、三帰を受持し、衆戒を具足して、威儀を犯せず。三つには菩提心を発こし、深く因果を信じ、大乘を誦誦し、行者を勧進す。かくのごとき三事を名づけて浄業とす。ほとけ韋提希に告げたまわく。汝いま知るや、いなや。この三種の業は、過去、未来、現在、三世諸仏の浄業の正因なり。

第一は、世間的な徳目であり、第二は、仏教独自の徳目であり、第三は、仏教の中でも大乘独自の徳目である。学祖が、称名念仏を説く箇所ではなく、あえてこの部分を掲載したのは、これが浄土教に限らず、広く大乘仏教に通底する思想であるとみなしたからであろう。このような選択においても、「大乘淑徳精神」の一端をうかがうことができよう。

以上、聖典集の内容を見てきたが、まとめとして以下の三点を指摘しておこう。

- ①掲載する大乘仏教経典の選択に当って、一宗一派にできるだけ偏ることのないよう配慮され、大乘仏教の真髄とみなしたものを広く掲載したこと。また、観無量寿経の掲載に当っても称名念仏の箇所が避けられたこと。
- ②経典選択において、在家者を対象とした経典が選択されたこと。
- ③経典選択において、女子教育を意識した選択がなされたこと。

## 二、仏教者としての長谷川良信

### (一) 聖徳太子との関係において

先に掲げたように、『大乘淑徳教本』の作成目的の第一は次のようなものであった。すなわち、大乘淑徳学園の建



学の精神である「大乘淑徳精神」は、① 釈尊、② 聖徳太子、③ 法然上人、④ 校祖輪島聞声尼、⑤ 恩師渡辺海旭師の五者を抛り所としていることを知らしめることである。この大乘淑徳精神を一宗教として考えるならば、一神（仏）あるいは一師でないという点で複雑な構造を有していると言える。長谷川個人の信仰という点では、渡辺海旭への帰依が絶対的であるのだが、渡辺を通じて開眼した大乘仏教の原点という意味で、まず① 釈尊、② 聖徳太子、③ 法然上人の三者を述べ、次に淑徳の教育という点で、当然ながら④ 校祖輪島聞声尼の名を挙げているのである。

このうち聖徳太子については、少々解説が必要かもしれない。現在の浄土宗徒にとって釈尊と法然上人の重要性は自明であるが、聖徳太子については、たとえば一九七六年発行の『浄土宗大辞典』における扱いをみても、「日本仏教の祖といわれている」と述べられる程度であり、浄土宗徒にとつての重要性はことさら説かれてはいない。しかしながら、私見によれば、長谷川が大乘淑徳精神という場合、聖徳太子はある種の必然性をもって述べられるべき存在なのである。長谷川は一九二七年（昭和二）、『佛教護国経世諸経』の解説第六節「聖徳太子の事業」において、聖徳太子に言及して次のように述べている。

聖徳太子（五七四―六二二）は我が国文化の母であった。摂政三十年の御生涯は決して長くはなかったが、その御生涯を通じて、我が国の文化に寄与された貢献は誠に偉大なるものであった。工芸文物、百般の事物は茲に面目を一新したのである。同時に太子は日本佛教の創建者であり、政治の中心を佛教に求め、佛教の精神に基づいて政治を行った最初の人であった。……（中略）……而して太子は、佛教中でも理想主義的立ち場にある大乘佛教でなければならぬと考へられた。すなわち親しく勝鬘、法華、維摩の三経を宮中に於て註釈御講演になったのであるが、

之は一面に於ては支那、朝鮮等の註釈に満足されなかつた結果である。と共に日本には日本の註釈がなければならぬといふ太子の卓見から出たものであつた。のみならず太子は、佛教は単に信仰に止つてはならない。佛教の信仰を社会的に實際化せしめなければならぬといふお考から四天王寺を建立せられた。四天王寺の建立には、対外的——朝鮮——意味も多少は含んでいるが、国家鎮護の思想を佛教に結び付けんとする太子の一の御事業であつた。四天王寺に付嘱して敬田、悲田、療病、施薬の四院を建てられたが、太子が佛教信仰の生きた一つの現れとして感化、救済、養老その他の社会的施設にも充分意を注がれて居つたことを知るべきである。聖徳太子は佛教的王国の建設を理想とせられたのであつて、世界的、人類的愛を基調として民族精神は、太子の指導精神であつた。

すなわち、聖徳太子は「我が国文化の母」であり、「日本佛教の創建者であり、……佛教の精神に基づいて政治を行つた最初の人であつた」。また、長谷川にとつてさらに重要なことは「太子は、佛教中でも理想主義的立ち場にある大乘佛教でなければならぬと考へられた」ことである。そうして「聖徳太子は佛教的王国の建設を理想と」して活躍し、「感化、救済、養老」の社会事業にも尽力された先駆者と捉えられている。これらの理由により太子は日本の大乘仏教を語る際に欠かすことはできない存在ととらえられているのである。<sup>(15)</sup>

本郷真紹氏<sup>(16)</sup>によれば、憲法十七条自体は、仏教宣布を目的としたものではなく、官人の服務心得であるとされる。とはいえ、本郷氏も指摘しているように「二に曰く。篤く三法を敬え。」で始まる第二条の条文にも明らかのように、政務を本業とする在家仏教者聖徳太子により統治された仏教国日本の理想像が述べられていると言えよう。すなわち法華・維摩・勝鬘という三経を所依の經典とする聖徳太子の理想とは、大乘仏教を国の指導原理とし、同時に個人の

安心のよりどころとするものである。その意味で話を単純化するならば、渡辺海旭、長谷川良信の両者が目指したものは、聖徳太子が理想としたものに重なる面が大きいといえる。この三者に共通することは、国家Ⅱ社会の実在性を前提とし、国家興隆のために仏教をどのように生かすかということに苦心したことであろう。長谷川匡俊が学祖の思想を評して述べているように、これを「仏教的護国思想」と言い換えてもよからう——むろん、厳密に言えば、歴史上の人物ではない（と筆者が考えるところの）象徴的・仮構的存在である聖徳太子と、近代に実際に活躍した仏教者である渡辺、長谷川を同一に扱うことは無理があらうが<sup>(18)</sup>。

渡辺、長谷川の宗教観に共通するのは、両者の所属する浄土宗の開祖、法然上人の選択主義とは異なり、法華経でも維摩経でも仏道修行・教化に役立つもので、かつそれが大乘仏教に含まれるものであれば、どんな教義でも活用しようという態度——これは初期般若経典において説かれる「方便の巧みさ」(upāyakaśalya)に基づく実践とみなされよう——である。これは先に見たように聖典集の構成を見れば、明らかである。その意味では、渡辺、長谷川の宗教観は、法然上人よりも、古代インドにおける般若経、法華経、維摩経等の大乘経典製作者らの立場、あるいは、日本の古代の僧侶たちが「聖徳太子」という存在に投影した宗教観に近いと言えよう。その意味で、渡辺、長谷川の両者は日本の古代仏教の伝統を継承した僧侶であるともいえよう。

(二) 法然上人との関係において

では、逆に、長谷川良信と法然上人との共通性はないのかと問うならば、否である。私見によれば、以下の点で、法然上人との関連を見るべきであろう。

① 両者はともに社会的弱者の救済を優先したこと。

② ①にも関係するが、両者は実践において、ともに女性救済を重視したこと（法然上人の女人救済譚と長谷川良信による女子教育の実践。）

③ 法然上人の実践主義（称名念仏による）と長谷川良信の実学志向（理論家よりも実践家の養成を重視）

まず①から見ていくならば、法然上人の活動の特徴は、町田宗鳳氏が述べる<sup>(19)</sup>ような次の点にあったのであろう。

このように、専修念仏は単純平等主義ではなく、女性の立場も含めて、排除された者を優先的に救っていくという、救済の序列を逆転した上での複雑平等主義であったため、それまでの念仏信仰にはない、大きな社会的インパクトをもっていた。法然の伝記には、公家・貴族・武家・商人・農民・漁師・遊女・非人など、さまざまな人物が登場してくるが、法然はそれらの人々と、実にこだわりなく、自由に交流をもつたとされている。そのような寓話がどこまで史実性をおびているかは、また別問題であるが、身分社会の常識にこだわらない清浄さを漂わせていた彼の周囲にさまざまな人々が集まっていたことは想像に難くない。

一方、長谷川は、大学卒業と同時に、恩師渡辺の薦めもあって、東京市養育院の巢鴨分院（現・石神井学園）から、社会事業の活動を本格的に開始した。当時の様子を、長谷川匡俊は次のように描写している。<sup>(20)</sup>

この巢鴨分院には地理的な関係から宗教大学の学生が頻繁に出入りしており、良信もまた、日曜学校での收容児童教育などで深く関わっていた。良信が勤め始めた時の児童数は四百二十五人、家もなく親もない社会の最底辺で生きていた子供たちである。偏見にみちた世間の人々は、ここを「人間の掃き溜め」と呼んでいた。

本格的な社会事業の第一歩をこの場所に決めたことは、いかにも良信らしい決定であった。掃き溜めといわれているこの地を楽園にしてみせる、良信は燃え上がる情熱と、人間に対する慈悲の心をもって養育院に赴任した。

そして、長谷川はこの過酷な環境の中で勤め始めて一年足らずで過労で倒れ、検査の結果、肺結核と診断されることになる。しかしながら、その後、療養生活を終えてから、再び、当時「二百軒長屋」と称された巢鴨のスラム街でセツルメント活動を開始している。そして間もなく、この地で「マハヤナ学園」を創立することになる。

このような活動は、渡辺海旭からの影響も色濃いとはいえ、長谷川自身のパーソナリティーに基づくものであり、社会的弱者の救済をないがしろにすることのない日本仏教の古きよき伝統によって、早くから形成されていたものである。

②については、法然上人による女人救済譚の多くは創作によるとしても、法然上人こそ、仏教の救済対象から除外されることの多かった女性を、いかなる制約もなしに極楽往生が可能であると断言した最初の僧侶であろう。

一方、長谷川も、「マハヤナ学園」での活動を通じ、社会改善のためには救貧よりも防貧が重要であり、そのためには、教育事業、なかでも女子教育こそが理想社会実現のために最重要であると考えようになつていった。そして良信は大正十三年に「マハヤナ学園」内に大乘女子学院（夜学）を設立し、翌年にはこれを発展させ、巢鴨家政女学

校（昼間部）に改組した。その後、昭和六年には財団法人大乘学園・巣鴨女子商業学校へと組織変えし、本格的な教育事業に乗り出すこととなった。

このように女性教化に対する両者の視点と実践は時代的・社会的相違により異なるとはいえ、その根底には女性救済を目指す共通した姿勢がうかがえよう。

③の法然上人の実践主義は、とかく思弁的・観念的議論に陥りがちであった仏教教義をいったん棚に上げ、いま、念仏を称えることによって救われるというものである。これ自体は、釈迦による「毒矢の喩え」と同じく、仏教の本来的な姿勢である。すなわち、毒矢の材質や、毒矢を放った弓の種類、毒矢の射手などを知ることより、まず毒矢を抜くことがなにより大事という喩えである。学祖も、この点では同じ姿勢をとり、淑徳大学の開学に当り、理論家よりも、実践家を養成することが建学の意図であるとしている。言い換えれば、学祖の意図した淑徳大学の目標は、毒矢の分析家ではなく、実際に毒矢を抜く人を育てることにある。

以上、三点にわたり、法然上人と学祖の共通性をみてきた。次に、法然上人と学祖の思想的相違についてもみておきたい。

長谷川は、「浄土宗」という文において、法然上人の教義「往生浄土」の概念を論じて次のように言う。

こうした点から、気のつくことは、浄土宗は一種の環境教育主義であるということで、阿弥陀様の御浄土へ送り込めば自然に立派な仏に成れるということとは、同時に現実の此の世に於ても、出来るだけ社会悪を少なくして、社会を浄化し、良い環境をつくって行くということが、人間を向上させ、進歩させる所以である。即ち往生浄土の目

的達成の為の念仏の出来る環境というものが一番大事だということになる。

このように法然上人に始まる浄土宗を「環境教育主義」という言葉で特長づけ、現実の社会を浄化することで人間を向上させる、という長谷川の発想は、法然上人の教義と方向性は同じであるとしても、その力点はやや異なった位置にあるといわざるを得ない。すなわち、法然自身の立場は、人間向上の努力（仏教でいう菩薩行）なるものは、現実にはなしえないのであるから、ただ阿弥陀仏の名を唱えるという称名念仏を選択せざるを得なかったというものである。菩薩行を行うのは、極楽往生の後の話である。これに比べ、長谷川の思想の力点は、此岸すなわち現実社会に近い位置にあると言えよう。

ここで筆者が言わんとすることは、法然上人と長谷川良信の思想の優劣ではなくて、かれらの生きた時代や活動、またかれらに求められた役割の違いに伴ってその思想も異なっていたという点である。すなわち、長谷川は、法然上人と比較し、宗教者として、教育者として、社会事業家として、若いうちから極めて多彩な活動を展開した人物である。宗教者としては、渡辺海旭の薫陶を受け、国内で大乗仏教の布教につとめたほか、戦後はブラジル開教というまったく新たな活動に乗り出している。教育者としては、複数の学校経営に挑んでいる。社会事業家としても、マハヤナ学園ほか多彩な活動を行っている。一方、法然上人は、四三歳にして浄土宗の開宗という大事業を行うのだが、それまでの生涯は修行時代と見なして大過はないものと思われる。

さて、長谷川がこれだけ外面（実践）的に多彩な活動を行うとなれば、内面（精神）的にも、法然上人のように、「専修念仏」というわけには、いかなかったものと考えられる。歴史的にみても、あれほど多種多様な大乗経典が



誕生せざるをえなかったのには、仏教というものが、その時代の要求に合わせて展開されてきた結果であると考えられる。また、個人の性格や職業、習慣によって、必要とされる宗教的教えも異なるであろう。要は、どんな經典にも一長一短が存在すると考えるのが、歴史的、客観的見方であろう。ところが法然上人の選択思想は、独自の宗教的な視点からそのような常識的見解を破壊したという点でまさに革命的なものであった。長谷川も当然一人の浄土宗徒として、当然念仏一本で貫きたいという気持ちもあつたであろう。その辺の事情は、大乘淑徳教本に載せられた次の文に読み取ることができよう。

編者自身の信仰では、観音様のお手引きによって、大み親である阿弥陀如来の本願のおや船（大乘）に乗りこませていただけると思っているが、編者は業障が深く、また、信仰も浅く、人間的にも優柔不断であつて、すべてに善意と随喜の気持はあつても、私自身の日常生活の実態はいわゆる「雑毒の善」とでもいうか磨ぎすました悲智の大乗善は行なうことができず、生きていく過程として、助縁助行に奔走する遠心的なカラ回りが多いので、観音様のほかにも地藏菩薩や、不動明王に格別のごやっかいをかけることが多いのである。

ここでは、阿弥陀如来の船に至るために、観音菩薩、地藏菩薩、不動明王<sup>(22)</sup>にもお世話になつて<sup>(23)</sup>いるという内容が告白に近い文体で述べられているが、教本にこれらを掲載するに至つたからには、実はもつと積極的な動機があると考えられる。「生きていく過程として、助縁助行に奔走する」という文の背後には、種々の実践から生じる苦悩とその解決を求めての模索が読み取られよう。その模索とは、経済的、物理的といういわば外面的問題（事業経営・運営）



に対する場合や、解決のヒントを求めて、大乘經典の誦誦や、念仏行といった内面的・自省的なもの（宗教・安心）との両面が考えられる。長谷川が強調する「宗教・教育・社会事業の三位一体」論は、まさしくそのような実践から生まれたものであり、その両面がけっして分離しなかったところに、長谷川良信の特長があると言えよう。

以上に見てきたように、長谷川良信は、法然上人と共通する面を持ちながらも、明らかに法然上人の思想からでは導きだせない面——これには時代状況と渡辺海旭からの影響が大きいと思われるが——も持ち合わせており、その実践においては法然上人には見られない多彩さが指摘できよう。ただ、両者の比較に当り、最後に忘れてはならない共通点を指摘しておこう。先に指摘した①にも関係することであるが、それは、両者が、権力者の立場からではなく、つねに庶民（民間、在野）の立場において活動を展開したことである。両者にみられるこの非権力性<sup>(24)</sup>は、本来的には仏教そのものの属性であると考えられるが、歴史を顧みれば、それがいかにたやすく失われるものであったか、容易に理解されよう。法然上人の再評価は多くの人によってなされてきているが、この意味での長谷川良信の再評価は今後の課題であると考えられる。

### 三、長谷川良信による大乘仏教精神の定義とその源流

長谷川は『教本』において「大乘仏教精神」を次のようにまとめている。<sup>(25)</sup>

いふところの大乗仏教精神とは何であるか。

万世の救世主釈尊の教え給う仏教を中心とし、その発展形態としての印度・中国・日本を通じての大乗の哲人・

聖人、なかんづく日本において大乘仏教を宣揚された聖徳太子の慈訓、ひいては法然上人の明和順大師によつて提唱された「浄仏国土成就衆生」、すなわち個々の人格完成を意味する往生成仏の思想と、理想社会の建設を期する国土浄化、極楽世界顕現を根本目的とする一連の教義教法を、人間教育の根本原理とし、これに加うるに、組織的な仏教教理の周到な方法論として、「資生産業皆是仏法」を教科課程とする教育を、徹底的に編成施行すること、これが我等の学園である。すなわち大乘仏教精神こそは、仏のいわゆる、極愛一子主義であり、利他主義報恩主義であつて、これすなわち人間生活の最高規範であり、真実不二の人生観であつて、また実にわが学園存立の根本理念でもある。

この文章には、長谷川良信の思想が集約して示されていると言つて過言でなからう。まず概念の定義から見ると、大乘仏教精神の定義は「浄仏国土成就衆生」であり、その方法論としては、「資生産業皆是仏法」を教科課程とするという。また、大乘仏教精神を「極愛一子主義」「利他主義」「報恩主義」という言葉でも言い換えている。

ここで「浄仏国土・成就衆生」を大乘仏教精神の根本思想であるとして、学園の根本思想に据えた長谷川の姿勢は、大乘仏教徒としての立場からは適切なものと見なされる。たとえば、大乘仏教を一言で表す場合、「上求菩提・下化衆生」という語がよく使われるが、この語の中には、いまだ自と他の対立があり、自らの悟りを上に見、他者である衆生を下に見るといふ、いわば自己中心的な態度を指摘されても否定はできない。仏教があくまでも「無我」を前提としている以上、これは仏教の定義としてもふさわしくはなからう。これに対し、「浄仏国土・成就衆生」においては、自他の区別は消滅し、成就衆生という中に自身の悟りも含まれていることになる。ここでは、「浄仏国土」がす

なわち、「成就衆生」であり、この両語は同一の内容を意味する二つの表現である。また、長谷川の著明な名句「No for him, but together with him」も、これを言い換えたものである。すなわち、「for him」の中には、いまだ自と他（あるいは主体と客体）の厳然たる対立関係があり、「together with him」という態度には、その対立関係が解け、融和している状態が表されていると考えられよう。

### 「浄仏国土・成就衆生」の典拠

次に、長谷川が大乗仏教精神を定義した「浄仏国土・成就衆生」という言葉の典拠、思想の源流について確認の意味を含め見てゆきたい。

まず「浄仏国土」についてみると、大正新修大藏経のインド撰述部における用例は、四六七回である。<sup>(26)</sup> そのうち、二二四回は、摩訶般若波羅蜜経の用例であり、七三回はその註釈である大智度論の用例である。

次に「成就衆生」で調べてみると、インド撰述部における用例は、五三三回である。そのうち、一四一回は摩訶般若波羅蜜経の用例であり、一七四回は大智度論の用例である。

また、「浄仏国土成就衆生」の用例は、七二回である。そのうち四九回は摩訶般若波羅蜜経の用例であり、一七回は大智度論の用例である。逆に「成就衆生浄仏国土」の用例は、六二回である。そのうち、一五回は摩訶般若波羅蜜経の用例であり、二一回は大智度論の用例である。

以上、漢訳仏典の用例によれば、この用語は初期仏教の経典にはまったく現れないが、摩訶般若波羅蜜経とその註釈である大智度論において特に重視された概念であることが判明した。

「浄仏国土成就衆生」の原語は buddhakseparaparisuddhi-satvaparipecana- であり、「仏国土を完全に浄めることと衆生を（悟りへと）成熟させること」を意味する。さきに見たように、これは、大乘仏教の中心概念の一つであり、この概念をめぐって、諸々の大乘経典が作成されてきたといっても過言ではなからう。たとえば、維摩経では、第一章のタイトルが「浄仏国土という序章 (buddhakseparaparisuddhi-nidana-parivarta)」であり、本経のキーワードとなっている。<sup>(27)</sup>

### 「感恩奉仕」の典拠

次に学祖が常日頃口にし、自らの人生観としていた「感恩奉仕」についてみることにする。これは先に引用した文章の「利他主義」「報恩主義」にもつながる概念である。長谷川がこのことばをいかに大事にしていたかは次の文章<sup>(28)</sup>からも明らかである。

従いまして、私の人生観は「感恩奉仕」の一語につきるのであります。南無阿弥陀仏の生活が、そのまま社会奉仕の生活であり、私の仏教観によりますれば釈尊仏教の精髓、大乘仏教の真髄は社会事業の実践より外にはないという識見所信に立つ外はございません。

そこで、まずこの用語の大正新修大蔵経における用例を探したが、データベースを利用しても見つけることは出来なかった。それゆえ、「感恩」と「奉仕」に分けて検索をおこなった。まず「感恩」という語は全部で二五回登場し、そのうちインド撰述部に現れたのは七回であった。次に「奉仕」という語を検索してみたが、これも用例は一〇回に

過ぎなかつた。<sup>(29)</sup>このことから、この用語自体は仏教において、特に重視されたものではなかつたことが判明した。ただし、日本においては、一八二九年に秋田の商人である那波三郎右衛門を中心として設立された「感恩講」という窮民救済組織が有名である（これは、仏教と直接の関連はない<sup>(30)</sup>）。とはいえ、「感恩」という言葉自体、明治期から大正期にかけてはそれほど一般的でなかつたとみえ、当時の読売新聞データベースを検索してもわずかに一例ずつしかみられない。昭和期に入り、やや頻度が増える程度である。

筆者には、儒教や道教におけるその用例を調べるだけの能力はないため、中国においてこの熟語がどの程度用いられたが判断することはできないが、もしもこれが中国起源でなかつたと想定するならば、近世もしくは近代の日本において成立した熟語である可能性がある。すなわち仏教者である学祖は、「感恩奉仕」という意味表現（スイスの言語学者F・ソシユールのいうところの<sup>(31)</sup>）を用いて、大乘仏教の真髄を意味内容としたのに対し、キリスト教徒は同じ意味表現を用いてキリスト教の真髄（この概念は慈善、隣人愛にもつながる<sup>(32)</sup>）を意味内容としたのである。ただし、仏教徒とキリスト教徒のどちらがこの熟語を早く用いていたかは現時点では確認できなかった。また、すでに近世から神道や石門心学などにおいて「感恩奉仕」という語が使われていた可能性もある。もしも仏教より以前に、それらにおいてこの概念が重視されていたとするなら、学祖が「三位一体」というキリスト教の意味表現の中に「宗教・教育・社会事業」という新たな意味内容を盛り込んだように、これも、同様に古くからあった意味表現に新たな意味内容を盛り込んだ可能性も捨て切れない<sup>(32)</sup>。

ただし、留意しなくてはならないことは、「感恩奉仕」に類する觀念がインド仏教に存在しなかつたわけではないことである。「感恩」に対応するインド的表現としては「知恩」という語がある（大正蔵、インド撰述部では四九三



imissā ca, bhikkhave, mahāpathaviyā pahūtarataratanāya mātāpitaro issaradhīpacce rājje patitthāpeyya, na tveva, bhikkhave, mātāpītūnaṃ kaṭaṃ vā hoti patikāṭaṃ vā. tam kissa hetu? bahukārā, bhikkhave, mātāpitaro puttānaṃ āpāḍakā posakā imassa lokassa dassetiāro. yo ca kho, bhikkhave, mātāpitaro assaddhe saddhasampadāya samādāpeti niveseti patitthāpeti, dussīle sīlasampadāya samādāpeti niveseti patitthāpeti, maccharī cāgasampadāya samādāpeti niveseti patitthāpeti, duppaññe paññasampadāya samādāpeti niveseti patitthāpeti, eṭṭāvāā kho, bhikkhave, mātāpītūnaṃ kaṭaṃ ca hoti patikāṭaṃ cā”ti

「比丘たちよ、私はあなた方に、善人の境地と不善人の境地とを説きましょう。これをお聞きなさい。集中しない。話しましょう。」

「大徳よ、お願いします。」とそれらの比丘たちは答えた。

世尊は次のように言った。

「比丘たちよ、何が不善人の境地であろうか？ 比丘たちよ、不善人は恩を知らず、恩を感じない。比丘たちよ、恩を知らないこと、恩を感じないことは不善人の習いである。比丘たちよ、恩を知らないこと、恩を感じないことは、もっぱら不善人の境地である。

比丘たちよ、何が善人の境地であろうか？ 比丘たちよ、善人は恩を知り、恩を感じている。比丘たちよ、恩を知ること、恩を感じることは善人の習いである。比丘たちよ、恩を知ること、恩を感じることは、もっぱら善人の境地である。

比丘たちよ、私は、二人に報いることはたやすくないと説きます。二人とは誰かといえば、母と父のことである。比丘たちよ、百歳の寿命を持ち、百年間生きて、一方の肩に母を背負い、他方の肩に父を背負うとしよう。ま

た、彼は母と父に対し、油を塗ってあげたり、揉んであげたり、沐浴させたり、さすってあげたりするでしょう。彼ら（母と父）は「彼の」肩の上で大小便を漏らすでしょう。比丘たちよ、それでも母と父に対する返恩と報恩にはならないのである。比丘たちよ、母と父を多くの七宝に富む大地の支配者である王位に就かすでしょう。比丘たちよ、それでも母と父に対する返恩と報恩にはならないのである。それはなぜであろうか？ 比丘たちよ、母と父は多くの方法によって息子を扶養し、保育し、この世を見せしめたからである。

比丘たちよ、実に不信の母と父に勧めて信を起こさせ、「信に」入らせ、「信に」安住させ、悪戒の「母と父」に勧めて戒を持たせ、「戒に」入らせ、「戒に」安住させ、物惜しみをする「母と父」に勧めて捨施を行わせ、「捨施に」入らせ、「捨施に」安住させ、悪慧の「母と父」に勧めて智慧を起こさせ、「智慧に」入らせ、「智慧に」安住させる、比丘たちよ、実にこれによって母と父に対する返恩と報恩と善行をなしたことになるのである。」

次に、これらの観念が大乘仏教にどのように継承されたかをみることにしよう。ここでは、一九九九年にチベットのパタラ宮殿において発見された維摩経サンスクリット原典(Vimalakīrīṇīdesa)<sup>(36)</sup>を例にとり、そこにおける「知恩」の用例と翻訳を掲げ、インド大乘仏教におけるその原意を確認しておきたい。

第三章八節(二二頁)

evam hi cīṭāvasthānena dharmo deśayitavyah. satvendraiyakuśālena ca te bhavitavyam, sudṣīaprajñādarśanena mahakarūṇāṃkūṭhūtena mahāyānasamvarīnakena buddhe kṛtjñena śuddhāsāyena dharmanīrūṭivīdhijñena, trīratna-



vaṁśānupacchedāya ca te dharmo deśayitavyah.

(維摩は目蓮に言った——)「……このような点に留意して法を説かねばなりません。衆生の機根能力を考えるべきです。よく見通した智慧によって、大慈悲を起こすことによって、大乘を讚えることによって、仏陀に対する恩を知ることよって、淨らかな志によって、法の語源・規則を知ることよって、三宝の家系を絶やさないために、法を説くべきです。」

### 第三章六六節(四一頁)

… tatra yuṣṁābhir mārabhavane shtitābhir aparimāṇāṁ devaputrāṇāṁ apsarasāṁ ca bodhicittaṁ rocayitavyam. evam yūyam tathāgatasya kṛtjñā bhaviṣyatha. sarvasatvāṇāṁ copajīvyā bhaviṣyatha

(維摩は天女たちに言った——)「…お前たちが魔の宮殿に帰ったならば、無量の天子や天女たちの菩提心を育てるべきです。このようにして、お前たちは如来の恩を知るものとなりました。一切衆生を養うこととなるでしょう。」

### 第七章五節(七九頁)

… tasman manjūśrīḥ pṛthagjanas tathāgatasya kṛtjñā. na śrāvakah. tat kasmād dhetoh. pṛthagjanā hi buddhagunāṁ śrūtvā utratnavamśānupacchedāyānuttarāyāṁ samyaksaṁbodhu cittaṁ upādāyānti. śrāvakah punah yāvajīvaṁ api buddhadharmabalavaiśāradyaṇi śrūtvānuttarāyāṁ samyaksaṁbodhu na śaktāś cittaṁ upādāyitum.

(摩訶迦葉は文殊に言った——)「…文殊よ、それゆえ凡夫たちは如来の恩を知っているのに、直弟子(声聞)たちは知らないのです。なぜかといえば、凡夫は仏陀の徳を聞いて、三宝(仏・法・僧)の家系を絶やさないために、

無上の正しいさとりに向かって発心しますが、直弟子たちは、たとえ一生のあいだ、仏陀の属性である十力や四無畏を聞いたとしても、無上の正しいさとりに向かって発心することができないからです」

これらの用例から、大乘經典で説かれる「恩」は、仏陀もしくは如来に関するものであることが知られよう。この他、「感恩奉仕」に類した概念として「報恩」（インド撰述部に七六四回）という語もある。また「奉仕」に対応するインド的表現としては「親近」(sev-, sevā-, sevana-等)があり、多数の用例が存在する（インド撰述部に五三六五回）。これらの検討については、紙幅の都合もあり、今回は省略させていただく。

#### 「極愛一子」の典拠

「極愛一子」は、大正新修大蔵經において一〇の文献に計一八回用いられ、そのうちインド撰述部に限定すると、四つの文献（大乘理趣六波羅蜜多經、大般涅槃經（二種）、仏説施餓鬼甘露味大陀羅尼經）に計四回用いられている。中でも、中国仏教で影響力が大きかった大般涅槃經においては、<sup>(36)</sup>「極愛一子之地」「一子地」が説かれ、慈・悲・喜を修することにより、もろもろの衆生を一人子のように愛することのできる境地が得られるとされる。このような、仏の慈悲は一人子に対するように衆生すべてに注がれ、菩薩もまたそれに習うべきであるという思想は、大乘仏教に通底するものである。例えば、維摩經の次の一節が挙げられよう。

#### 第四章七節（四七頁）

tadyathā mañjuśrīḥ śreṣṭhina ekaputrako glāno bhavet. tasya matāpitaraṅv api glānau syātam. tāvac ca dukkhitau bhavetaṃ  
yāvan nāśāv ekaputrakas tayor vīgatavyādhiḥ syāt. evaṃ mañjuśrīḥ bodhisatvasya sarvasatveṣv ekaputrakaprema. sa  
satvāglānyena glāno bhavati, satvārogyāt tv arogaḥ. yat punar mañjuśrīḥ evaṃ vadasi — kuraḥ samutthito vyādhir itī,  
mahākāraṇīsamutthito bodhisatvānāṃ vyādhiḥ.

（維摩は文殊に言った——）「文殊よ、たとえば、金持ちの一人息子が病気になったとき、その両親も病気になるようなものです。その一人息子の病気が治癒しないかぎり、両親も苦しみ続けるのです。文殊よ、このように菩薩は一切の衆生に対して、一人息子に対するような愛情を持つのです。彼は衆生の病気によって病気になり、衆生の病気治癒によって無病となるのです。文殊よ、このようにあなたが、『病気がどこから生じたのか?』と問うならば、菩薩の病気は偉大な慈悲から生じるのであります。」

このような仏教経典の記述から、長谷川が「極愛一子主義」という理念を引き出して、自分のものとするのができたのには、結核との闘病体験が大きかったものと思われる。常識的には負のイメージの強い病気すらも、菩薩においてはじつは「偉大な慈悲」から生じているのだという逆説的な維摩経の教えは、結核によって生死の間をさまよった長谷川の心に深く刻み込まれたであろう。<sup>37)</sup>

さらに、法華経の長者窮子の比喻（「信解品第四」に現れる）は父親（仏）の窮子（衆生）に対する深い慈悲と、方便によって衆生を導く様子を述べたものであり、「極愛一子主義」を述べる際には、当然、長谷川はそれも視野に入れて説いていたことは間違いないであろう。あらためて述べるまでもなく、長者窮子の比喻は、法華七喻のうちの第

二であり、広く人口に膾炙している教えであった。

「資生産業皆是仏法」の典拠

この語は、文字通りにはインドの經典には現れず、中国・日本における註釈において用いられる語である。『総合佛光大辞典』（法藏館、一九八七年）には「治世産業皆順正法」という見出しで次のように解説されている。

世間の日常生活における職業などの俗事も、すべて仏教の正しい道にかなっているということ。法華経卷第六法師功德品に「もし俗間の経書、治世の語言、資生の業務を説くも皆正法に順ず」とあるのから出た語。

これによれば、法華経卷第六法師功德品（羅什訳）にある次の言葉が典拠であることがわかる。

若説俗間経書。治世語言。資生業等。皆順正法。

この箇所に対応するサンسكريット原典と和訳は以下の通りである。文脈を明らかにするために以下に段落ごと引用する。

punar aparāṃ satatasamītibhivukta asya bodhisatvasya mahāsatvasya tathāgate parinirvṛte imāṃ dharmaparyāyaṃ  
dharayatō deśayataḥ samprakāśayato līkhaṭo vācayatas tair dvādsābhir manaskaragūṇaśataih samanvāgatāṃ manāndriyaṃ  
parisuddham bhaviṣyati / sa tena parisuddhena mana-indriyena yady ekagātham apy antaśah śroṣyati, tasya bahvartham

ajñāsyati / sa tām avabudhya tannidamaṃ māsam api dharmam deśayisyati, caturmāsam api samvatsaram api dharmam deśayisyati / yam ca dharmam bhāsiṣyati, so 'sya smṛto na sa sampramoṣam yāsyati / ye kecil laukṣkā lokavyavahārā bhāsyanti vā mantrā vā, sarvāṃs tān dharmamayena samśyandayisyati / (以下省略) (KN, pp. 371-372)

「さらにまた、常精進よ、如来（である私）が完全な涅槃にはいったあとで、この法門を受持し、教示し、説明し、書写し、読誦する、その菩薩大士の意根は、かの千二百の心のはたらきの徳性をそなえ、完全に清浄なものとなるであろう。彼がその清浄な意根で、たとえ一詩頌でも聞くなり、その（詩頌のもつ）多くの意味を知るのである。その（詩頌）を理解したのち、それによって彼は一カ月も教えを説くであろう。四カ月も一年間も教えを説くであろう。また、いかなる教えを説いても、彼はそれを記憶し、忘れることがないであろう。通俗的な世間の事柄にせよ、呪文にせよ、何が語られても、そのすべてを法の道理と一致させるであろう。（以下省略）（松濤誠廉他訳『大乘仏典4 法華経Ⅱ』中央公論社、一五九〜一六〇頁）

下線部に対応する岩本裕の訳は次の通りである。

「また、どのような世俗的な言葉や俗説が語られても、また、呪文が唱えられても、彼はそれらのすべてを教えるの体系と調和させるであろう。」（『法華経（下）』、岩波文庫、一一三三頁）

原文にはやや曖昧な点があるが、筆者による訳も以下に示しておこう。

「かれはいかなる世俗的なこと〔すなわち〕世俗の商売や、談話や、政策を説く場合にも、それらすべてを法の

体系と調和させるであろう。<sup>(39)</sup>

これを見ればわかるように、羅什訳の底本と現存の梵本は多少異なっていたと考えられる。そのため羅什訳に対応する正確な原語は確定できない。いずれにせよ、下線部の趣旨は「法華経という法門を受持し、学び続ける菩薩は、世俗的な事柄について語る際にも、仏陀によって発見されたところの法の体系に合ったものとしてそれを行なう」というものであろう。すなわち、ここでは仏陀が悟り、語った法というものは、勝義諦（最高の真実）や世俗諦（世間的な真実）、あるいは出家や在家といった一切の限定のない普遍的なものであるということを読んでいる。さらにこの論理を進めることが許されるならば、一般社会（世間）において真実とされるものには、それだけの理由があり、仏法のみがこの世の中で尊いものであるという仏教者がとかく陥りやすい驕慢をいさめた文とも考えられる。この批判の対象はあらためて言うまでもなく、大乘仏教徒が小乗と呼ぶ仏教徒である。かれらは完全な出家生活を行っているため、世俗的な事柄について語ることはないのに対し、信者に在家者が多かった大乘仏教では、世俗的な事柄をある限定のもとで肯定せざるを得なかったので、かれらから非難の目で見られていた（あるいは、仏教徒として認められなかった）という背景があると考えられる。この経文の意図ならびに背景は以上の通りであった。

さて学祖による「大乘仏教精神」の解説に戻れば、長谷川がいうところの「組織的な仏教教理の周到な方法論として、「資生産業皆是仏法」を教科課程とする教育を、徹底的に編成施行すること」とは、われわれが行う社会的な活動すべてを、仏陀によって発見されたところの法の体系に一致させてゆくための教育を構築するということであろう。<sup>(40)</sup>『大乘淑徳教本』を作成して三年余りで逝去した学祖長谷川良信が、往生に臨んでその目標をどこまで達成できたと考えていたかは不明であるが、それを追求し続ける中にこそ大乘淑徳学園の建学の精神が存すると考えられよう。

おわりに

長谷川が、その生涯をかけて培ってきた「宗教・教育・社会事業の三位一体」の事業理念は、「信仰・智恵・慈悲」とも言い換えられるものであり、実践により育まれるべき性格のものであった。それは、三好一成氏も指摘しているように、<sup>(41)</sup> 宗教法人大巖寺、学校法人大乘淑徳学園、社会福祉法人マハヤナ学園の三法人に具現化していくものであった。本稿では、大乘淑徳学園の学祖としての長谷川良信の教育理念を考えるに当り、仏教史の視点からの考察を試み、その源泉が大乗仏教経典にあることは——このうち一部はパーリ仏典の思想とも重なるが——ほぼ確認できたであろう。そして、右で述べてきたことをまとめて結論に代えるならば、長谷川良信という人は、大乘仏教の伝統的観念を踏まえてその意義を継承しつつも、現代に生きる人々に適合した、新たな仏教のあり方を模索し続けた人物といえるであろう。<sup>(42)</sup>

(付記) 以上、長谷川良信の教育理念を主に仏教史の視点から見てきたが、筆者にとっては三年間の共同研究を終えてみても、長谷川良信という人物そのものについては、その事業展開の多彩さゆえか、あるいは溢れ出る信仰心の大きさゆえか、捉え難い部分が依然として大きく残ったことも事実である。本稿では、長谷川の諸活動を時代別に区別して論じなかったが、事業の変遷、<sup>(43)</sup> 思想の展開を精緻に追うためには、それも当然必要な作業となろう。その点について読者諸賢は、本共同研究ならびに前回の「長谷川良信に関する総合研究」の諸論考(『長谷川仏教文化研究所年報』、第二二号、一九九七年度)によって補っていただければ幸いである。

(当研究所主任研究員)

註

(1) 基本資料と主な研究としては、以下のものが挙げられる(刊行順)。

『近代日本仏教社会事業の研究——長谷川良信とマハヤナ学園』、長谷川仏教文化研究所、一九七〇年。

『仏教と社会事業と教育と——長谷川良信の世界』、長谷川仏教文化研究所、一九八三年。

『社会福祉法人マハヤナ学園六十五年史』(資料篇・通史篇)、マハヤナ学園、一九八四年。

長谷川匡俊『トゥギャザーウィズヒム——長谷川良信の生涯』、新人物往来社、一九九二年。

『学校法人大乘淑徳学園一〇〇年史 資料編』、大乘淑徳学園、一九九六年。

『長谷川仏教文化研究所年報』、第二二号(特集・長谷川良信に関する総合研究)、一九九七年度。

長谷川匡俊『長谷川良信のブラジル開教——その理念と実践』、大巖寺文化苑出版部、二〇〇三年。

長谷川匡俊監修『長谷川良信全集』全四巻、日本図書センター、二〇〇四年。

(2) 学祖の教育事業については、以下の論考に詳しい。梅原基雄「長谷川良信の教育思想」(『長谷川仏教文化研究所年報』第二二号、一九九七年度、一三二〜一四四頁所収)。

(3) 『大乘淑徳教本』、大乘淑徳学園本部、一九六三(昭和三八)年四月八日発行、一頁。

(4) 富田信一「長谷川良信先生と「謡曲」」『仏教と社会事業と教育と——長谷川良信の世界』長谷川仏教文化研究所、一九八三年、九一〜九五頁所収、九一頁。また、学祖自身による次の発言は、学祖の芸術観を知るうえで重要であろう。

「……そこで巣鴨女子商業高等学校の情操教育は、お題目は校訓第三條に「純情奉仕」とうたっているが、それが女性特有な純情一路を社会奉仕的行動主義によって厳しくもいみじく裏打ちされねばならぬと考えて居る。そこで私は、本



校創立以来、日本のみならず世界の最高芸術であり、尚その根底について佛教的的人生観、世界観に立つ所の「謡曲仕舞」を以て情操教育のたて糸とし、これに配するに社会福祉施設への協力奉仕、募金、慰問、供養等を横糸として実動奉行する事を奨励したいと思う。」(一九六一年四月七日)『長谷川良信全集』第2巻、五八七頁。

(5) 近年、日本においても上座部系仏教の布教活動が始まっているが、東南アジア諸国に見られるような伝統的な托鉢修行のスタイルが、今後、日本でも根付いていくかどうかは現時点では不明である。

(6) 中村元ほか編『岩波仏教辞典』、岩波書店、一九八九年、「観音経」の項。

(7) 渡辺海旭講述『観音経講話』、京文社書店、一九三三年。

(8) 渡辺海旭監修『佛教聖典歎異抄講話』、佛教聖典刊行会、一九三四年。

(9) 渡辺海旭「大乘仏教の精神」(壺月全集刊行会編『壺月全集』下巻、一九三三年、七九〜九五頁所収)。

(10) 長谷川匡俊『トゥギャザーウィズヒム——長谷川良信の生涯』新人物往来社、一九九二年、二〇九頁。

(11) 川端幹夫「長谷川良信十七回忌に偲う」『仏教と社会事業と教育と——長谷川良信の世界』長谷川仏教文化研究所、一九八三年、一〇〇〜一〇三頁所収、一〇二頁。

(12) 『如来蔵系経典』(大乘仏典12)、中央公論社、一九八〇年、六二頁。

(13) 維摩経自体にも、天女が仏陀の直弟子(声聞)たちを翻弄する場面が描かれている(第六章)。

(14) garbha-という語には、「母胎」と「胎児」という二つの意味があり、raḥgaṅgarāgarbha-という所有複合語(Bahuvrīhi)は「如来を母胎にもつ」もしくは「如来という胎児をもつ」という二種の解釈が可能である。いずれにせよ、「胎内に如来を宿している」という大意に変わりはない。

(15) 長谷川良信の生きた時代に、聖徳太子復権運動が興ったことは、その時代背景を考える上で重要である。当時の聖徳太子信仰の興隆に影響を与えた人物として、新仏教運動に関わった高島米峰、境野黄洋の名が挙げられよう。高島米峰

の活動については、坂本慎一『ラジオの戦争責任』（PHP新書、二〇〇八年、に詳しい）。

(16) 本郷真紹編『和国の教主 聖徳太子』（日本の名僧①）、吉川弘文館、二〇〇四年、七六頁。

(17) 長谷川匡俊『トゥギャザーウィズヒム』、一四九頁。

(18) 現在、歴史学の世界では聖徳太子の实在性が疑われつつあるが、十七条憲法と三経義疏の撰述者として信じられてきた聖徳太子信仰が果たしてきた役割の大きさは不変である。聖徳太子の歴史性を論じることが、維摩、文殊、勝鬘らのような仏教経典に登場する人物の歴史性を論じるようなものであり、ほとんど歴史学的には意味をなさないが、維摩、文殊、勝鬘といった菩薩たちが、その存在を歴史学的に証明できないからといって価値がなくなることがないのと同様に、聖徳太子の重要性も不変であろう。

(19) 町田宗鳳『法然対明恵——鎌倉仏教の宗教対決』、講談社、一九九八年、一四九〜一五〇頁。

(20) 長谷川匡俊『トゥギャザーウィズヒム』、四二頁。

(21) 『マッジマ・ニカーヤ (Majjhima-nikāya)』第六三経「小マールキヤ経 (Cūḍa-Māḍhika-sutta)」(和訳は、片山一良訳『中部 中分五十経篇I』、大蔵出版、一九九九年、二二九〜二三三頁) 参照。

(22) 学祖が住職を勤めた大巖寺には、江戸時代から不動尊がまつられており(正確な年次は不明)、現在でも護摩供養が行われている。長谷川匡俊『大巖寺史話』大巖寺文化苑出版部、二〇〇一年、一八九〜一九二頁。

(23) また、長谷川は、短期大学の本尊として観音菩薩像を置き、各学校に善財童子の像を安置している。このことから、華嚴経入法界品も愛読されたことが推察される。この短期大学の観音菩薩と善財童子の由来については、以下に詳しい。吉野正孝「淑徳短期大学」本尊——観音菩薩由来記』『淑徳短期大学三十年の歩み』、淑徳短期大学、一九七七年、四四〜四七頁所収。また次の文章も長谷川の仏教観を知るうえで参考となろう。

「宗教と社会事業と教育とをもつて人格形成社会完成を目指す我が学園として、その根本の大御親は、阿弥陀如来御一

- 体に帰投して、もって充分とするのであるが、弥陀広大の恩徳をそれぞれに代表し代理する諸仏、諸菩薩、諸大賢聖をご縁に随ってそれぞれ讃仰申し上げるのであって、これがために本学園施設のそれぞれには、弥陀尊像を根本とすること勿論であるが、私なりの仏身観によって或いは、観音菩薩、或いは地藏菩薩、或いは不動明王などその特性と誓願と徳化とを仰いで、これをご本尊に安置し奉ってそのご守護を請うているのである。」(『長谷川良信全集』第3巻、日本図書センター、二〇〇四年、六四頁)
- (24) 反権力を誇示しないという意味で、「反権力性」ではなく、この用語を用いた。
- (25) 『大乘淑徳教本』、一九〇〇―一九一頁。
- (26) 大正新修大蔵経の検索に「ごごご」は、『CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection Feb. 2007 Taisho Tripitaka Vol.1-55 & 85, Shinsan Zokuzokyo (Xuzangjing) Vol. 1-88』を使用した。
- (27) この他に、維摩経ではこれに似た概念として「莊嚴仏土成就衆生 (buddhakṣetrāṅkāra-sāvapariṣāna)」というものも説かれている。
- (28) 『長谷川良信全集』第2巻、日本図書センター、二〇〇四年、六一三頁。
- (29) 大正蔵全体で、九つの文献に計一〇回登場するに過ぎない。九つの文献のうち、八つまでは密教部の經典であり、その他は、阿弥陀経疏 (No.1757) と法華伝記 (No.2068) である。
- (30) 青木美智男監修、庄司拓也校訂『近世社会福祉史料・秋田感恩講文書・』校倉書房、二〇〇〇年。
- (31) たとえば、現在の西南女学院大学 (西南女学院は一九二二年設立) の建学の精神も Gratitude and Service (感恩奉仕) である (<http://www.seinan-joc.ac.jp/univers/c00011.html>)。また、九州ルーテル学院大学 (前身は九州女学院、一九二六年設立) も「感恩奉仕」を建学理念としている (<http://www.klc.ac.jp/outline/outline1.html>)。キリスト教では、伝統的にディアコニア (diakonia) キリシア語で「奉仕」を意味する。「仕える」から派生した名詞。) という概念が重視され、こ

れを日本語で表す場合に「奉仕」という語が用いられる。この概念については、ヤープ・ファン・クリンケン著、小塩海平訳『ディアコニアとは何か——義とあわれみを示す相互扶助』、一麦出版社、二〇〇三年に詳しい。また、関西福祉科学大学（前身の玉手山高等女学校の設立は、一九四二年）の建学の精神は「感恩」である (<http://www.gnaci.jp/pdfs2/37036.pdf>)。

(32) 長谷川の思想形成には、日本の近代が経験した多様な思想が少なからず反映されている。佐藤貢悦氏は、水戸学の遺風の残る風土に生を受けたことは、生涯を通じて皇室への強い尊敬の念を持ち続けたことにも無縁でないとする（佐藤貢悦「長谷川仏教福祉思想の理念構成に関する試論」『長谷川仏教文化研究所年報』、第二二号、一九九七年度、一—三五頁）。また、学祖は一九二二年から翌年にかけてアメリカのシカゴ大学、ドイツのベルリン女子社会事業学校（現・ベルリン福祉大学）に留学しており、そこにおいて当然、キリスト教社会事業の理念をも学んだであろう。いずれにしても、学祖があえて水戸学やキリスト教の概念を用いる必然性は存在せず、学祖にとって「感恩奉仕」はあくまで仏教の概念であったと考えるのが妥当である。F・ソシュールの説を引くまでもなく、言語にとつては、通時態（言語の歴史の変遷、語源）よりも共時態（話者の意識上に現れた姿）の方が決定的に重要だからである。

(33) テクストは、Chaita-sangyana Triṣaka 40から引用した。

(34) 翻訳に当り、荻原雲来訳『南伝大藏経 増支部経典一』第一七卷、大藏出版、一九三五年、九三〜九五頁）を参照した。

(35) 大正大学総合佛敎研究所梵語佛典研究会『梵文維摩經——ポタラ宮所藏写本に基づく校訂』、大正大学出版会、二〇〇六年。

(36) 大般涅槃經 (No. 374、曇無讖訳)、大正蔵一二卷、四五八頁、下。大般涅槃經 (No. 375、慧嚴等訳)、大正蔵一二卷、七〇一頁、上。

- (37) 長谷川は、一九一六年（大正五）、二六歳のときに、結核治療のため房総半島南端にて十ヶ月におよぶ療養生活を送った。翌一九一七年には、渡辺海旭の「国訳維摩詰所説経」（『国訳大藏経第十卷』国民文庫刊行会、所収）が出版されており、長谷川は漢文でも読んでいたであろう維摩経を、師による国訳によってあらためて読み直したものと考えられる。
- (38) この *mantra* という語は「助言」とも訳せる。古代インドにおいて、*mantri*-（文字通りには「*mantra* をもつ者、政策をもつ者」）は「大臣、王の助言者」を意味していた。
- (39) なお、あるネパール写本（K: H. Toda, *Saddharmapundarikasūtra. Nepalese Manuscripts* (K), XVIII/XXVII, Tokushima, 1982, p. 6）は、最後を *dharmopanyena sandarśisyati* とする。この写本に従えば、「法の適用によって示すであろう」と訳されよう。最後の語を *sandarśisyati* とする写本はこの他に少なくとも二本ある（ネパール国立公文書館所蔵、No. 421、東京大学総合図書館所蔵、No. 414）。
- さらに参考までに示すと、いわゆるカシユガル本は、次のような独自の読みを示している。
- yāni kānicī lo(k)i kani lokavyavaharāni loka(bh)ā(sy)ā(ni) lokamantrāni lokaniruktin vā sarvā(n)s tālīnī dharmānu[pa]lāya)etna  
 （以下数文字欠落）（H. Toda: *Saddharmapundarikasūtra: Central Asian Manuscripts Romanized Text*, Tokushima, 1981, pp. 176-177）
- 「かれはいかなる世俗的なこと〔すなわち〕世俗の商売や、世俗の談話や、世俗の政策や、世俗の訓戒を説く場合にも、それらすべてを法の適用によって…」
- (40) 学祖が目指した社会事業教育の実際については、渋谷哲「学祖・長谷川良信の歩んだ学校教育における社会事業教育の過程」（本書所収）を参照されたい。
- (41) 三好一成「長谷川良信における事業展開の理念と方法」（『長谷川仏教文化研究所年報』第二二号所収）、一〇一頁。
- (42) 二〇世紀の日本を代表する仏教学者の一人にして、真言宗の僧侶でもある渡辺照宏氏が一九五八年に出版した『日本

の仏教』(岩波新書)という書物は、二〇〇三年に六三刷を数えるほどのロングセラーとなっているが、浄土教に対したいへん手厳しい評価を下し、「浄土教の近代化はなお今後の課題である」と結論づけている。しかしながら、渡辺氏が近現代における渡辺海旭・長谷川良信らの社会的活動の実態を知っていたとは思えず、現在の学問的水準からすれば、かれらの労働共済やマハヤナ学園における社会事業活動や、種々の教育活動を視野に入れて、少なくとも近現代については、その記述を全面的にあらためなければならぬと筆者は考えるものである。というのも、かれらの活動に関する研究は、註(一)に挙げたように一九九〇年代以降大きな進展をみたからである。いまだに、両者の活動に関する研究らびに資料の公開は途上であろう。むしろ、渡辺海旭・長谷川良信の両者や矢吹慶輝といった浄土宗社会派と呼ばれた人々の活動が、すべてにわたってその後大きく成長・開花したというわけではなからう。その意味で過大評価することはできないにせよ、「仏教の近代化」を考え、実践していく上で、あらためてかれらの先駆的試みとその業績を正當に評価する時期に来ていると言えよう。

(43) 一例を挙げれば、次の文に見られるように、長谷川自身、晩年になって、若き日の自分にみられたある種の粗雑さを反省して、より細やかな福祉実践の必要性をうったえるようになった。

「私共が若いころ漠然と社会改良家などと気を負うて、病弊害毒に充ちた社会を改造再建して健全な新社会にするのが社会改良家だ、社会に向って政治家、実業家、教育家以上の経論を行ない、教育、文化、経済、産業を調整し、再組織するオルガナイザーこそ正に社会事業家の崇高なる任務だと考えたが、実際にはこのような野心家の東洋豪傑的粗雑な考えでは、社会の再編や構成などできるものではなく、その裏付けとしてのキメの細かいケースワークや実践的なグループ指導の積み重ねがなければできぬことだが、さればと云って地区組織とか地域福祉とかを目標としての総合的、組織的、系統的な取り進めの努力なくしては、社会全体の改良進歩はあり得ないのである。」(一九六三年一月一日日記) (『長谷川良信全集』第3巻、四二〇頁)。