

平成 26 年度 学位請求論文（課程博士）

近代日本の宗教教育論の諸相  
—明治中期を中心に—

大正大学大学院文学研究科

宗教学専攻 研究生

齋藤 知明

(1407507)

# 目次

凡例

<b>序章 「近代日本の宗教教育論」の議論に対する視座と課題</b> .....	<b>1</b>
第1節 研究視座 .....	1
第2節 研究課題 .....	2
第3節 「宗教的情操」の歴史とそれをめぐる課題 .....	4
第1項 現代における「宗教的情操」	
第2項 昭和10年文部次官通牒までの道のり	
第3項 「宗教的情操」に関する歴史研究	
第4節 本論の構成 .....	9
<b>第1章 教育雑誌にみられる宗教教育論</b> .....	<b>15</b>
はじめに .....	15
第1節 『大日本教育会雑誌』と『教育時論』 .....	16
第2節 教育雑誌の宗教論・宗教教育論 .....	17
第1項 「徳育論争」期—「宗教」は道德の指針たりうるか	
第2項 「衝突論争」期—国家主義に抗う「宗教」	
第3項 主流にならなかった宗教教育論	
おわりに .....	27
<b>第2章 「宗教的情操」の誕生—能勢栄と明治20年代—</b> .....	<b>33</b>
はじめに .....	33
第1節 能勢栄と明治20年代 .....	33
第1項 能勢栄の略歴	
第2項 教育学の芽吹き	
第3項 ヘルバルト主義教育	
第2節 能勢栄の教育思想・宗教思想 .....	36
第3節 明治20年代の「情操」 .....	39
第1項 「情操」の辞書的意味の展開	
第2項 能勢栄の「情操」	
第4節 「宗教的情操」の登場 .....	41
第5節 「宗教的情操」の展開 .....	44
おわりに .....	45

### 第3章 「宗教的情操」の拡大—明治20、30年代の宗教教育論から— …… 48

はじめに	48
第1節 二つの法と二度目の「教育と宗教の衝突」	48
第2節 「宗教」を普遍化して教育に用いる議論の比較	50
第1項 「宗教」を「倫理」とする議論	
第2項 井上哲次郎以外の宗教教育議論	
第3項 明治30年代の「宗教的情操」	
おわりに	56

### 第4章 宗教と教育の関係—澤柳政太郎の宗教思想・教育思想— …… 59

はじめに	59
第1節 澤柳政太郎の略歴	60
第2節 澤柳の宗教観・教育観	62
第1項 宗教観	
第2項 教育観	
第3節 宗教と教育の関係はどうあるべきか	69
第4節 宗派色を抜いた宗教教育に対して	72
おわりに	74

### 第5章 宗教と道徳の関係—澤柳政太郎の信仰と道徳教育— …… 80

はじめに	80
第1節 信仰を<信仰>する	81
第2節 修身教科書からみる宗教・道徳	83
第3節 宗教と道徳を分かつもの	87
おわりに	90

### 補論1 昭和前期における「宗教的情操」教育 …… 94

はじめに	94
第1節 昭和前期までの宗教と教育に関する政策とその背景	94
第2節 雑誌『教育と宗教』	95
第3節 昭和前期における「宗教的情操」	95
第1項 昭和10年以前	
第2項 昭和10年以降	
おわりに	98

## **補論 2 現代日本の道徳副読本における「生命尊重」「畏敬の念」 ……100**

はじめに ……	100
第1節 いのちの教育とは ……	100
第2節 副読本・読み物資料の量的検討 ……	101
第1項 生命尊重	
第2項 畏敬の念	
第3節 読み物資料の質的検討 ……	102
第1項 「七つの星」	
第2項 話の構造	
第3項 教師用指導書では	
おわりに ……	104

## **終章 「宗教の本質」をめぐる議論へ ……107**

資料1 『大日本教育会雑誌』『教育公報』宗教・宗教教育関連記事一覧 ……	114
資料2 『教育時論』宗教・宗教教育関連記事一覧 ……	117
参考文献一覧 ……	127

あとがき

## 凡 例

1. 本文および引用文の表記は、読みやすさを考慮し、当用漢字、現代仮名遣い、平仮名で統一した。ただし、固有名詞や地名、法律名など、筆者が適当と判断した場合にはその限りではない。
2. 一部の引用分については適宜句読点、空欄を付した。
3. 本文中の西暦年、年号や数値などは、原則算用数字で表記した。引用文や法令番号に関してはその限りではない。
4. 論文名の後の [ ] は、初出の西暦を表記している。
5. 署名の無い雑誌記事については、記事名のみ記している。

## 序章 「宗教と教育の関係」の議論に対する視座と課題

### 第1節 研究視座

先天内容の声を本とするの倫理、即ち小我を捨てて、大我に従ふの倫理は実行上最も効力ある主義にして、諸宗教共通の点なり、是故に一切宗教の形骸を離れて、我教育界現今の欠陥を充たすべきものは、此の如き倫理を置いて、他に求むべきにあらざるなり。

井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」1899年<sup>1</sup>

“あらゆる「宗教」の共通するところは「倫理」である。仏教やキリスト教などの諸宗教はそれぞれ歴史性や特殊性を持つが、つきつめればそれらは共通して「倫理」を説いているのである”

当時、東京帝国大学文科大学学長だった井上哲次郎のこの主張は、明治30年代においても新たに「教育と宗教の衝突論争」を惹き起した。この井上の主張からわかるとおり、「教育界現今の欠陥」を打破すべく、今一度「宗教」を教育に用いるためにはどうすればよいのか、という点が井上の最大の主張であり、ここが論争の争点になった<sup>2</sup>。しかし一方で、この主張の論題は「宗教の将来に関する意見」であり、宗教の本質とは何か、そして将来の宗教はどのような形であるべきかについて、教育との関連で語っていることがわかる。井上の場合、宗教の本質は「倫理」であり、将来は「倫理」を修身に替わって学校教育で用いるべきだと述べたわけである。

時代は遡るが、あらためて明治20年代の「教育と宗教の衝突論争」を顧みれば、こちらにも実は宗教の本質とは何か、将来の宗教の形とは何かが議論されたものとみることができ。“教育勅語が示す理念にキリスト教が持つ教義・精神は反しないか否か”。論争ではこの点が主に問われたわけだが、つまりは、宗教とは国家との関係でどのようなものか、宗教とは教育との関係でどのようなものか、といった宗教の果たすべき役割・機能についてはもちろんのこと、「宗教とは一体何か」という本質を問う議論まで発展したのである。

このように、明治期においては、教育との関わりのなかで宗教が語られることが多かった。これはなぜか。それに対する答えとしては、現在のように宗教と教育が明確に分離されていなかったからとも言えるし、これまた現在のように宗教は「私的な領域」、教育は「公的な領域」と画然たる区別がつけられていたわけではなかったからとも言えることができる。いずれにせよ、今のところわかっていることは、明治20年代、30年代においては、宗教と教育の関係について多くの分野・領域で議論があったということである。本論では、明治20年代、30年代を中心に議論を進めていくわけであるが、この時代を便宜的に「明治中期」と称する。

明治中期において「教育」と関わることで語られた「宗教」は、教団などの組織レベル、宗教者などの個人レベルとはまた異なる様相を呈している。それは、思想・哲学としての「宗教」ということができ、国家や言論人は思想・哲学としての「宗教」を教育に援用しようとしたのである。つまり、「教育」という次元において語られる「宗教」とは、(西洋

先進諸国を模した)近代国家・社会においてどのようにして「宗教」を応用させていくか。このことを最大のテーゼとして議論されたと表現することができる。

本論は、「宗教」や「教育」が定着していく近代日本において、宗教は教育とどのような関係性で語られたのか、あるいは教育は宗教とどのような関連で語られたのかを探る。そして、「教育」との関わりにおいて、「宗教」がどのように変化していったのか(変化させられたのか)を明らかにすることを目的としている。

さらに具体的に述べれば、「宗教的情操」を代表とする「宗教の本質」をキーワードにして論を進めていきたい。明治中期において「宗教的情操」という言葉が登場した。この言葉は、「宗教の本質」を代弁するものでもあった。この言葉の登場により、特定の宗教、特定の宗教者、特定の宗教団体をいよいよとする宗教教育論から、全く異なる次元の宗教教育論へと変質するのである。この時期における宗教と教育の関係を探ることは、「宗教の本質」がどのように語られていたのかを検討することにつながるだろう。それゆえ本論は、宗教史、教育史などの複数の研究領域を架橋する試みでもある。

## 第2節 研究課題

近代日本における宗教と教育の関係を考える際に用いられてきた視点は、個人を対象とした思想研究、教育勅語や訓令12号など「勅語」や「法」の成立過程や影響を対象とした法令研究、宗教系学校の成立や経緯を対象とした学校研究などに概ね分類できる。本論は、思想研究にあたるが、個人における宗教と教育に関する思想にとどまらず、国家との関係まで敷衍することができるという意味で、宗教と「公教育」<sup>3</sup>との関係まで考察することもできると考えている(ここでは、宗教と「公教育」との関係を、単純に宗教と教育の関係と呼ぶ)。

これまでの研究では、宗教と教育の関わりという視点は、あまり持ち合わせていなかったように思われる。むしろ教育史研究そのものが、宗教と教育との関わりという視点で研究することを避けていたため、両者の関係について先行する研究が少なかったといえる。

そもそも、教育史研究で宗教がどのように教育に関わってきたかについての研究は乏しい。その原因は2つあるのではないかと考える。第一に、教育史研究には国家神道や宗教など、戦前の「価値」に対するアレルギーがあったという点である。

尾崎ムゲン<sup>4</sup>は、帝国議会の教育にかかわる議論を取り上げるに際して、戦前の教育行政が「天皇制国家の「擬似的」、「エセ」立憲制を前提にするにしても、その「擬似的」なり、「エセ」なりの中身ぐらひは検討されても良かったのではないだろうか」と問題提起をする。また、「これまでの日本近代教育史研究の常識からすれば、「鬼面人を驚かす」といった類のものとは映ずるかも知れない」と従来の教育史研究が、戦前の日本における天皇制の性質に触れてこなかったことを指摘している<sup>4</sup>。

そして、現在の宗教と教育をめぐる議論がどのような状況かという点、2003年に江原武一は「日本では第二次世界大戦後、宗教に関連した問題が公教育のあり方や教育改革の論議で正面から論じられることはあまりなかった」<sup>5</sup>と指摘している。尾崎が、1986年に「鬼面人を驚かす」と表現した宗教と教育の関係をめぐる教育史研究は、30年近く経った

現在でも未だ解決をみない問題となっているのであろうか。

第二の原因として、教育史研究では「教育の世俗性（宗教的価値中立性）」を前提として学校教育が発展してきたという規範的な研究が中心におこなわれてきたことが挙げられる。つまり、明治維新以来、宗教と教育は分離していることが前提として研究が進められてきたのであった<sup>6</sup>。たしかに理念としてはそうだったのかもしれない。しかし、現実はどうだったのであろうか。ここで、本論の前史として明治前期における宗教と教育に関する政策について整理する。

明治維新当初、明治国家は主に啓蒙を目的とした国民教化の活動に宗教家を動員する。明治2年には宣教使、明治5年には教導職制度が設置され、同時に明治5年には「学制」、明治6年4月には「学制二篇」が頒布される。学制二篇には、「神官僧侶学校ノ事」が追加され、宗教者が公教育に関わることを、制限つきながらも認められることになる<sup>7</sup>。しかし、すでに同年の2月にはキリシタン禁制の高札は撤去されており、それによりキリスト教の進出を警戒した明治政府は、9月に「神官僧侶学校ノ事」の項目を削除した。そして、明治8年には教導職の連合組織であった大教院が廃止されたことにともない、公教育と宗教は分離されることになる<sup>8</sup>。

明治前期の宗教と教育の関係を研究している谷川穰によれば、「学制」の「神官僧侶学校ノ事」の削除は、岩倉視察団の欧米視察の結果、西洋諸国において徐々にキリスト教が学校教育から排除されている状況を学んできた結果であったとしている<sup>9</sup>。つまり、宗教と学校教育が分離されていることが、すなわち近代国家としての姿としてとらえられたのである。その後、明治10年には、「宗教」的であった教導職を廃止し、政教分離政策を徐に進めていった。谷川は、教育と宗教の理念上の分離はこの時点から始まったと指摘している。一方で、教育現場で宗教が本当に分離していたかということと必ずしもそうではなかった。特に教員に関しては、明治末期まで僧侶が兼務し、教育行政側もそれを黙認していた事例もあったことを谷川が明らかにしている<sup>10</sup>。これに基づけば、教育に関しては世俗と宗教との分離は長い間果されていなかったのである。しかし、従来の教育史研究では、このような実体が顧みられることはなかった。

以上のように、これまでの教育史研究においては、宗教による教育が研究対象となつてこなかった。ひとつに、天皇制や国家神道による教育と並置されていたことが原因で、教育史研究には宗教、宗教教育など戦前の「価値」に対するアレルギーがあったこと、もうひとつに、教育は宗教と分離して発展してきたという前提が教育史研究に存在していたことが理由として挙げられる。

しかしながら、近年の教育史研究では、宗教学、特に宗教史研究における宗教概念の変遷の研究などに注意しながら、宗教と教育の関係を考えようとする動きが出始めている。たとえば、各種学校や専門学校の歴史研究をしている土方苑子は、明治32年の私立学校令の審議過程で、宗教がどのように扱われてきたのかを検討している。土方は、これまで宗教史研究で明らかにされてきた成果を、教育史で宗教を考える際に反映していないことを批判している<sup>11</sup>。

また、近年「宗教的情操」に焦点を当てて、近代における宗教と教育の関係に関する研究を進めている高橋陽一は、「日本における国家と宗教と教育の関係を考えるには、その概念自体が論争的である」<sup>12</sup>と指摘し、これらの関係を考えて史料を扱う際には、「宗教」



とは何を指すか、「教育」とは何を指すかということに十分な注意を払わなければならないと提言している。

さらに高橋は、宗教と教育に関する研究の現状について次のように述べている。

教育史学会では第40回教育史学会大会シンポジウム（1996年開催）で今回（第52回教育史学会大会シンポジウム、2008年開催）と類似するテーマが扱われた。また、教育史学会編『教育史研究の最前線』では第1章を「公教育と宗教」にあてている。教育実践や教育研究で宗教が無視されているという常套句は、過去のものとなりつつあるかもしれない。<sup>13</sup>（括弧内は筆者）

このように、近年は宗教と教育に関する研究が見直されていることを高橋は示唆している。さらに、「こうしたなか、教育史学は、史料批判と事例研究と同時に、理論研究と分析概念の提示が課題として求められるであろう」と教育史研究における課題も提示している。教育史研究の戦前の「価値」に対するアレルギーは徐々に薄れつつあるといってもよいかもしい。

一方、宗教史研究の分野では、すでに宗教概念の変遷を問う取り組みがなされてきた。いわゆる「宗教概念論」と呼ばれる研究群である<sup>14</sup>。主に、鈴木範久<sup>15</sup>や山口輝臣<sup>16</sup>、磯前順一<sup>17</sup>などの業績がある。これらは、日本における「宗教学」の成立過程や、宗教に関する法律の審議過程など、政治的な文脈における宗教概念の変遷を検討している。また、島藺進<sup>18</sup>や村上興匡<sup>19</sup>、星野靖二<sup>20</sup>らは、当時の知識人たちや宗教者たちが宗教をどのように理解し語っていたのかなどを検討している。

また最近では、近代日本における宗教と教育に関する直接的な研究も多くみることができる。先述した谷川穰のほか、大森秀子<sup>21</sup>、江島尚俊・三浦周・松野智章<sup>22</sup>などがそれにあたる。

これらの先行研究を参照すると、近代日本における宗教と教育の関係に関する課題が数多く残っていることがわかる。先述したとおり、宗教と教育の関係を探ることは、国家と宗教の関係を考察すること、「宗教の本質」についてどのようにその時代の人間が理解していたかを考察することにもつながっている。本論では、これまで触れられてこなかった明治中期の宗教教育論を中心に扱いたい。特に次節で論じるような「宗教的情操」に焦点を当てて、近代日本における宗教と教育の関係に検討を加えていきたいと思う。

### 第3節 「宗教的情操」の歴史とそれをめぐる課題

#### 第1項 現代における「宗教的情操」

現代の日本において宗教教育を語る際に、一般的に3つの分類「宗派教育」「宗教知識教育」「宗教的情操教育」が使われる。宗派教育は特定の信仰を育むための教育で、狭義の「宗教教育」とも言われる。一方で、宗教知識教育は宗教に関する知識を客観的に伝える教育であり、政教分離の原則に抵触しないとされる。よって、公立学校では後者を教える

ことは可能とみなされている。

さて、「宗教的情操教育」である。これは「特定の宗教に限定されない宗教的情操を養う教育」とされている<sup>23</sup>。具体的に言えば「命を大切に思う心とか、自然に対する畏敬の念など」が「宗教的情操」の内容である<sup>24</sup>。しかし、この「宗教的情操」という概念が戦前・戦後問わず、日本において宗教教育の議論をする際に、実態がつかめないものとして問題の種になっている。ここで逐一その理由と経緯を挙げることはしないが、議論を混乱させている原因の一つに、「宗教」の語句と「情操」の語句がどのように接続したのか、そもそもいつ頃からどのように「宗教的情操」という名称が使われたのか、ということがこれまでまったくと言ってよいほど検証されていないことが挙げられよう。

それによって現代でも混乱が起こっている。平成 18 年（2006）に教育基本法が改正されたが、その際の国会審議では、「宗教的情操」を条文に盛り込むかどうかが議題となった。

—宗教の持つ情操は、（中略）この宗教教育で、この箇条において実現されますか？  
「特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない」、（中略）従来と同じような状況で従来と違ったものが生まれますか？

これは政府として、かなりきっちりとした定義のなかで考えれば、その内容が非常にやはり多義的である、また、特定の宗教、それから宗派を離れて教えるということは難しいのではないか、こういう意見がございまして、政府案の中には規定しておりません。しかし、先ほど松原委員が御指摘した宗教的な情操、あるいは宗教的な感性、そういう意味でいえば、学校教育の中で道徳を中心に、宇宙や生命の神秘等人間の力を超えたものに対する畏敬の念、こういうものはぐくむ指導を行う、こういう取り組みは今後とも大切であり、いわゆる広義の意味での宗教的な情操、感性、これは道徳等の中できちっと教えられるというふうに理解をしております。

上記の引用は、平成 18 年 11 月 14 日の衆議院教育基本法に関する特別委員会におけるやり取りである。質問者は民主党の松原仁議員、応答者は下村博文内閣官房副長官（当時）であった。松原議員が「宗教的情操」による教育がこれまでと同じ法律の条文で実現可能かどうかを聞いているのに対して、下村官房副長官は政府では多義的という意見や宗派を離れた宗教教育は難しいという意見があるので規定されていないが、「いわゆる広義の意味での宗教的な情操」としての「宇宙や生命の神秘等人間の力を超えたものに対する畏敬の念」を育むのは重要であり、学校（道徳の授業）で教えることが可能であると答えている。

周知の通り、それからひと月強経た 12 月 22 日に公布・施行された改正教育基本法に「宗教的情操」の文字はなかった。議論をみるに「宗教的情操」を育む教育は「大切」ということが確認されながらも明文化は見送られたようである。

教育基本法は、教育全般の原則を決める法律である。日本国憲法第 20 条で、「信教の自由」と「政教分離原則」が保障されている以上、教育基本法で特定の宗教宗派による宗教教育に踏み込むことはできないとされる。しかし一方で、「宗教的情操」は重要であるか

ら学校で教えなければならないという議論がおこる。ならば、特定の宗教宗派によらずに「畏敬の念」を育むための宗教教育ならば可能なのではないか。それでは「畏敬の念」とは一体何なのか……。

同種の議論は、実は明治期から延々と続いている。宗教教育の問題は決して現代だけのものではなく、近代日本史のなかで絶えず議論され、未だ解決されていない政教関係をめぐる難題である<sup>25</sup>。

## 第2項 昭和10年文部次官通牒までの道のり

「宗教的情操」という文言が、正式に政策のなかで採用されたのは、昭和10年(1935)の文部次官通牒「宗教的情操ノ涵養ニ関スル留意事項」であった。ここではその通牒までの道のりを概観してみよう。

明治32年に、私立学校令とともに出された文部省訓令12号「一般ノ教育ヲシテ宗教外ニ特立セシムルノ件」により、正規の学科課程をおこなう学校全てで宗教教育が禁じられた<sup>26</sup>。全文は次のとおりである。

一般の教育をして学校の外に特立せしむるは学生上最必要とす。依て官立公立学校及学科課程に関し法令の規定ある学校に於ては課程外たりとも宗教上の教育を施し又は宗教上の教育を施し又は宗教上の儀式を行うことを許さざるべし。

この訓令により、学校教育に宗教は完全に立ち入れなくなった。しかし、明治末期には資本主義の急激な展開による階級対立が問題となり、さらには社会主義者による大逆事件が起こった。これらのことにより政府は、教育勅語による国民道德の徹底が必要と考えた。そして、明治41年の戊申詔書公布、明治42年の修身教育の重視の訓令など、政府主導によるさまざまな思想統制の試みがおこなわれた<sup>27</sup>。

その流れのなかで政府は、国民道德の涵養のために宗教団体・宗教者を政治的に利用しようとした。その企画の一つが明治45年の三教会同である<sup>28</sup>。三教会同では「宗教本来の権威を尊重し、国民道德の振興、社会風教の改善の為に、政治、教育、宗教の三者各其分境を守り、同時に互に相協力し、皇運を扶翼し、時勢の進運を資けんとする」<sup>29</sup>ことが決議されたのである<sup>30</sup>。

このように、明治末期より、宗教者・宗教団体と政府が国民道德の涵養を目的として接近していく。大正期に入ると、自由主義・人道主義的な思想の高まりのなかで、普遍性や高い精神性を持っているとされる宗教思想の復興が声高に叫ばれるようになる。また、教育界も今までの画一的な学校教育に対抗した、自由で児童を尊重する教育の研究や実践が数多くおこなわれた<sup>31</sup>。

昭和期にはいると、昭和2年には帝国教育会主催の第7回全国小学校女教員会で「宗教的信念の基礎を培養する」<sup>32</sup>決議をはじめ、教育関係の大会・会議で同様な決議が相次いだ。昭和3年の日本宗教大会教育部会では訓令12号の改正が求められた<sup>33</sup>。そして同年の、全府県視学官会議で、文部参与官の安藤正純から中等学校における宗教教育の推進についての方針が出された。そこでは、国民精神の涵養には宗教による情操教育が必要であ

り、そのためには訓令 12 号を廃止せずに、解釈を広くとって対応していくことが決まった<sup>34</sup>。このように、新しい教育を研究する風潮と、宗教の教育効果を期待する高まりが合わさり、学校教育で用いることが可能な宗教教育を研究・推進する動きが盛んになってきたのであった。

その流れのなか、昭和 10 年には文部次官通牒が發布された。全文は以下のとおりである。

○地方長官宛發音一六〇号文部次官通牒

明治三十二年文部省訓令第十二号は当該学校に於て特定の教派宗派教会等の教義を教へ又は儀式を行ふを禁止するの趣旨に有。之宗教的情操を涵養し以て人格の陶冶に資するは固より之を妨ぐるものにあらず。然るに従来之が運用に關し往々其の適性を欠き為に教育上遺憾の点無しとせざるを以て今般此等学校に於ける宗教的情操の涵養に關し留意すべき要項を左の通定めたり。依て学校当事者に対し篤と其の趣旨を示達し以て遺憾無きを期せられ度此段依命通牒す。

記

一、宗派的教育は家庭に於ける宗教上の信仰に基きて自然の間に行はると共に宗教団体の活動による教化に俟つものにして学校教育は一切の教派宗派教会等に対して中立不偏の態度を保持すべきものとす。

二、学校に於ては家庭及社会に於ける宗派的教育に対し左の態度を保持すべきものとす。

1.家庭及社会に於て養成せられたる宗教心を損ふことなく生徒の内心より発現する宗教的欲求に留意し苟も之を輕視し又は侮辱するが如きことなからんを要す

2.正しき信仰は之を尊重すると共に苟も公序良俗を害ふが如き迷信は之を打破するに力むべし。

三、学校に於て宗教的教育を施すことは絶対に之を許さざるも人格の陶冶に資する為学校教育を通じて宗教的情操の涵養を図るは極めて必要なり。但し学校教育は固より教育勅語を中心として行はるべきものなるが故に之と矛盾するが如き内容及び方法を以て宗教的情操を涵養するが如きことあるべからず。

宗教的情操の涵養に關し学校教育上特に留意すべき事項大凡左の如し

1.修身、公民科の教授に於ては一層宗教的方面に留意すべし

2.哲学の教授に於ては一層宗教に關する理解を深め宗教的情操の涵養に意を用ふべし

3.国史に於ては宗教の国民文化に及ぼしたる影響、偉人の受けたる宗教的感化、偉大なる宗教家の伝記等の取扱に留意すべし

4.其他の教科に於ても其の教材の性質に応じ適宜宗教的方面に注意すべし

5.宗教に關する適當なる参考図書を備へ生徒の修養に資せしむるも又一方法たるべし

6.追弔会、理科祭、遠足、旅行等に際しては之を利用して宗教的情操の涵養に資すべし

7.授業に差支無き限り適當の機会に於て高德なる宗教家等の修養談を聴かしむるも亦一方法たるべし

- 8.校内又は校外に於ける教員及生徒の宗教に関する研究又は修養の機関に対し適当なる指導を加へ寛容の態度を保持せしむべし
- 9.以上各項の実施に除しては一宗一派に偏せざる様に注意すべし<sup>35</sup>

この通牒により、学校教育で宗派的な宗教教育は認めないが、人格陶冶のための「宗教的情操」を涵養する教育は重要であることが確認された。一方で、この通牒は「宗教的情操」の内容を限定している。特に、「学校教育は固より教育勅語を中心として行はるべきものなるが故に之と矛盾するが如き内容及方法を以て宗教的情操を涵養するが如きことあるべからず」など、「宗教的情操」は「教育勅語と矛盾せず」ということが政府によって定められたのである。

それでは、この通牒により何か変化があったかという点と実際には何もなかったようである。通牒が出された翌年の昭和11年に、文部省普通学務局長の河原春作は、宗教教育の意義は重視しながらも「要するに右通牒は先に挙げた訓令十二号を修正も改正もしていないのであります、教育を宗教の外に置くという我国学制々定以来の教育宗教分離の方針には何等変更がないのであります」と、学校で宗教を教えることについては、これまで同様に否定している。また、宗教的情操とは何かについて詳しい説明は全くない<sup>36</sup>。

### 第3項 「宗教的情操」に関する歴史研究

「宗教的情操」に関する研究は数多いが、それを歴史的に検証したものに限れば数えられるばかりとなる<sup>37</sup>。山口和孝は、昭和10年文部次官通牒の発布以前と以後の文部省の動向を検討し、「一宗一派に偏しない」「宗教的なもの」と言明した以外は何ら明確な定義を「宗教的情操」に与えなかったと指摘した上で、それは結局、国家神道の宗教的絶対的地位が普遍的であることを後押ししただけとまとめている<sup>38</sup>。鈴木美南子も同様に、文部次官通牒は「教育勅語の宗教化」であり、「要するに、思想善導・国民精神作興を更にすすめる、戦争遂行のため、これを学校教育レベルで「国民精神総動員」にまで徹底させる方策であった」と断じている<sup>39</sup>。

また、高橋陽一は、昭和10年時点での「宗教的情操」は、当時の教育政策の中心に位置づくものではなく、無内容性を意識しつつ世論に配慮した動員のために使われたと指摘する。高橋は、①「宗教的情操」概念に反対した吉田熊次は、学校教育での教育勅語による教育の徹底を目指し、②文部次官通牒も起草段階から吉田が関わり、「宗教的情操」の無内容性を知りつつ、教育勅語による教育の徹底を意図して作成され、③通牒自体、以後の各種の会議で無視されていった、の3点が当時の各種審議会の経過をみることによって明らかになったと論じる<sup>40</sup>。

しかし、近年になって井上兼一が高橋の論に反駁している。井上は、昭和10年文部次官通牒発布以後、小学校・国民学校で使われた教材がどのように変化したかを検討している。その結果、宗教に関する教材が増加したことが確認されたため、「それまでの学校教育における教育と宗教が分離するという原則が転換したことを物語るものと言える」と主張している<sup>41</sup>。また、国民学校期には神道にまつわる教材も増加したとして、「宗教的情操教育の成果であり、明治末期から続いてきたわが国の宗教教育改革の一つの到達点」と評価し

ている<sup>42</sup>。

「宗教的情操」をめぐるさらなる問題点として、「宗教的情操」と同様の意味を持つ言葉が乱立したことが挙げられる。たとえば、「宗教的要求」「宗教的興味」「宗教的意識」「宗教的信念」「宗教的信仰」「宗教的価値」「宗教的人格」……。確認できただけでもかなりの数がある。そこから考えられうることは、「宗教的情操」という語句が昭和にはいるまで一般的に使われる用語ではなかったのではないか、ということである。

高橋陽一は別の論文で、昭和 10 年文部次官通牒以前では「宗教的情操」の同義語として、もっぱら「宗教的信念」という言葉が用いられていたと指摘している<sup>43</sup>。しかし、その「宗教的信念」自体の検討も十分におこなわれてはいない。さらには、「宗教的情操」と「宗教的信念」が本当に同義で使われていたのかも不明のままである。また、久木幸男は明治 30 年代初頭の第 2 次「教育と宗教の衝突論争」に言及し、その論争では「普遍的な宗教」が議論されたことには触れてはいるが、それが「宗教的情操」という言葉をめぐって争われていたのかについては語ってはいない<sup>44</sup>。

以上のように、ここまで挙げてきた先行研究は昭和 10 年の文部次官通牒にまつわるものであり、それ以前の「宗教的情操」に関しては多く言及されていない<sup>45</sup>。それゆえ、昭和戦前期においては「国民道徳との関連で語られていた」という「宗教的情操」の性格が、「誕生」期からそうであったかは未だわかっていないのが現状である。また、「宗教的情操」という概念が日本で使われ始めたときから昭和 10 年の文部次官通牒まで、どのような文脈で用いられていたのかということについても検証がすっぽり抜け落ちている状況である。

「宗教的情操」の概念は、戦後の教育政策においても、戦前のものがそのまま受け入れられたという経緯がある（その概念は、現在の『学習指導要領』にも大きく影響している）<sup>46</sup>。そのようなことから、現代の「宗教的情操」を考える前提として、戦前の日本における「宗教的情操」がどのように生まれ、どのように語られてきたのかを検討することは重要な課題である。

## 第 4 節 本論の構成

ここまで挙げてきたような、多くの未解決な問題を含んでいる「宗教的情操」が、どのように近代日本で登場し、そして展開していったのか。本論では、それを解明することをメインストーリーにしながら論を進めていきたい。

まず第 1 章では、当時の有力な教育雑誌を参照しながら、明治 20 年代の宗教教育論がどのような展開をみせたのか概観する。第 2 章では、能勢栄という明治 20 年代に活躍した教育学者の思想と翻訳事業を対象に、「宗教的情操」がどのような文脈のもと日本で使われ始めたのかを明らかにする。第 3 章では、明治 30 年前後に散見できた「宗教の本質」論と、「宗教の教育利用」論を扱う。その際、主な対象は井上哲次郎の「宗教の将来に関する意見」である。第 4 章では、明治 20 年代、30 年代に主に文部官僚として教育行政の中心的位置にいた澤柳政太郎の教育思想・宗教思想から、当時の宗教と教育の関係を描写することを試みる。第 5 章でも引き続き澤柳の思想を扱い、澤柳が目指した道徳教育を追っ

ていく。それにより、当時の宗教と道徳の関係性を考えていく。最後に終章では、本論の考察の要約と、「宗教的情操」概念が登場した背景にふれ、本論が明らかにしたことの意味を改めて論じたい。

また、終章の前に 2 つの補論を付した。補論 1 では、昭和前期の宗教教育雑誌『教育と宗教』を扱い、当時の「宗教的情操」論がどのようなものか検討した。補論 2 では、現代日本における道徳副読本を対象に、「宗教的情操」概念と親和性の高い「畏敬の念」概念がどのように教材として扱われているかを検討した。この 2 つの補論は、メインの本論と大きく絡むことはないが、本論で示した「宗教的情操」論や「宗教の本質」論がその後どのような展開を迎えることになるのか、一つの道標であり今後さらに研究を深めていく題材としての位置づけを持たせている。

## 註

- 1 典拠は、井上哲次郎『巽軒論文初集』富山房、1899 年、234 頁。
- 2 「教育界現今の欠陥」とは、教育勅語を前面に出した道徳教育が当時おこなわれていたが、それが行き詰まっている状況を指す。そこで、宗教が持つ（と考えられる）倫理性を学校教育に用いることで、道徳教育を補完していこうと井上は考えていた。詳しくは第 3 章で述べる。
- 3 ここで設定する「公教育」とは、教育思想学会編『教育思想事典』勁草書房、2000 年、246-247 頁の「公教育」に依拠する。「狭義では、国・地方公共団体のような公権力主体の管理により、国民一般およびそれぞれの地方住民に提供される教育をいう。私立学校等においても、公共の目的に奉仕することを期待され、公法にもとづき、公的機関の管理のもとに維持される教育機関は、公教育またはそれに準ずるものとされる。私塾のように私的経営に属する施設などは、これに含まない」
- 4 尾崎ムゲン「教育政策の形成と帝国議会」伊藤弥彦編『日本近代教育史再考』昭和堂、1986 年、151 頁。
- 5 江原武一『世界の公教育と宗教』東信堂、2003 年、340 頁。
- 6 このことに関しては、すでに谷川穰が「①19 世紀西欧で見られたような、宗教と世俗権力による教育をめぐる葛藤は同時代の日本では希薄で、前代において解決済みだった、という見方の定着、そして、②日本教育史をもっぱら、世俗的学校教育制度の発展過程を軸として描くことに力点がおかれたこと」と、従来の教育史研究の問題点として挙げている（谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』思文閣出版、2008 年、8 頁）。
- 7 「神官僧侶学校ノ事」の全文は次の通り（文部省編『学制百年史 資料編』1972 年、22 頁）。

神官僧侶大中小学科免状ヲ得其神社寺院ニ於テ学校ヲ開キ一般ノ生徒ヲ教育スルコトアルトキハ都テ学制ニ準シ教則ニ従ヒ学科ノ順序ヲ踏シムルハ言フ不待而シテ其教旨ハ便宜ヲ以テ講説ストイヘトモ之カ為メ学科時間ヲ減スルコト一週四日間二時ノ外アルヘカラス宗教ノ為ニノミ設ル学校ハ此限りニアラス但教旨ヲ講説スル為メ学科時間ノ外便宜ニヨリテ更ニ幾時ヲ増スハ妨ケナシトス。
- 8 井上順孝「近代日本の宗教と教育」國學院大學日本文化研究所編『宗教と教育』弘文堂、1997 年、6 頁。
- 9 この頃の宗教行政が紆余曲折した背景には、維新直後の明治政府が決して一枚岩ではなかったという事情があった。明治 4 年から、岩倉具視、大久保利通、木戸孝允、伊藤博文、田中不二麿などが西欧諸国を視察するために岩倉使節団が作られ派遣された。日本に

残った西郷隆盛、板垣退助、大隈重信などの留守政府は、使節団が帰国する前に西洋式の学制を頒布した。しかし、留守政府による「学制」はあまりにも西洋の教育システムを模倣していたため、当時の知識人や教員から多くの批判を浴びた。使節団が帰国して後は、木戸孝允、田中不二麿が中心となって「学制」を改革し、日本独自の教育システムの構築を目指した。「学制」の成立過程については、伊藤弥彦「「学制」再考」前掲・伊藤弥彦編『日本近代教育史再考』、本山幸彦『明治国家の教育思想』思文閣出版、1998年、第2章「「学制」と明治国家の教育思想」を参照。

10 前掲・谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』

11 土方苑子『各種学校の歴史的研究—明治東京・私立学校の原風景—』東京大学出版会、2008年、322頁及び334頁。

12 高橋陽一「日本の政教関係と教育」教育史学会編『教育史研究の最前線』日本図書センター、2007年、5頁。

13 高橋陽一「〈価値教育〉概念の有効性を考える—「宗教的情操」論の歴史と現在—」『日本の教育史学』第52集、2009年。

14 磯前順一「〈日本の宗教学〉再考」『日本思想史』第72号、ペリかん社、2008年。

15 鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始—』東京大学出版会、1979年。

16 山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、1999年。

17 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、2003年。

18 島藺進「宗教言説の形成と近代的個人の主体性」『日本思想史』第72号 ペリかん社、2008年。

19 村上興匡「明治期仏教にみる「宗教」概念の形成と「慣習」—島地黙雷を中心に—」島藺進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』ペリかん社、2004年。

20 星野靖二『近代日本の宗教概念—宗教者の言葉と近代—』有志舎、2012年。

21 大森秀子『多元的宗教教育の成立過程—アメリカ教育と成瀬仁蔵の「帰一」の教育—』東信堂、2009年。

22 江島尚俊・三浦周・松野智章編『近代日本の大学と宗教』法蔵館、2014年。

23 藤原聖子『教科書の中の宗教—この奇妙な実態—』岩波新書、2011年、vii頁。

24 井上順孝「宗教教育」井上順孝編『現代宗教事典』弘文堂、2005年。

25 蛇足ながら、ここで戦後の日本宗教学会の宗教教育に関する動向を参照するとともに、宗教学界がどのように「宗教的情操」を捉えていたのか確認しよう。

日本宗教学会は、昭和25年(1950)の第10回日本宗教学会学術大会で、宗教知識教育を公立学校で推奨すべく「学校に於ける宗教知識の教育に関する決議」を出した。昭和27年の第12回日本宗教学会学術大会では、総会で「宗教と教育に関する委員会」の設置を決め、当時の文部省に宗教知識教育の普及徹底を要望することを決議した。昭和32年には、「教育教養委員会」(委員長・岸本英夫)を設置し、全国の小中高等学校70校に対して宗教教育に関するアンケート調査をおこなった。

昭和41年には、「教育教養委員会」が「宗教と教育に関する委員会」と合流した(委員長・増谷文雄)。この委員会はこれまでのような政治活動はやめて、地道な現場調査をおこなうことを目的として発足された。昭和44年には、「青少年の宗教意識」の集団調査がおこなわれ、昭和50年に『現代青少年の宗教意識』が刊行された。

さらに昭和60年には、宗教教育を多角的に分析し、宗教知識教育や宗教的情操教育を推進する目的を持った『宗教教育の理論と実際』が刊行家塚高志された。『宗教教育の理論と実際』の第1章では「宗教的情操教育」が扱われている。本章担当者の一人であるは、公立学校で宗教的情操教育が行われない理由として「宗教的情操教育=政治的意図が含まれる」というイメージが教育界にあることを指摘する。そのような教育界の態度に対して、家塚は憲法と教育基本法は信教の自由と政教分離の原則ゆえに、「特定の宗教のための」宗教教育に対して禁止しているのであり、一宗一派に偏らない宗教的情操教育はそれに当たらないと主張する。

そして、明治32年の訓令12号では宗派的な宗教教育は禁止されたが、宗教的情操教育



まで禁じたものではないとする。なぜならば、昭和 10 年に文部次官通牒「宗教的情操ノ涵養ニ関スル留意事項」で人格陶冶のための宗教的情操教育を学校で行うことは認められたからだと説明する。このことは昭和 21 年第 90 回帝国議会での「宗教的情操教育に関する決議」を満場一致で行っていることから、戦後においても宗教的情操教育を学校で行うことは可能であり、現在宗教的情操教育に対して二の足を踏むのは間違っている、と家塚は主張する。

次に、家塚は宗教的情操教育に対する反対論に反駁する。家塚は主な反対論の趣旨として、①宗教的情操＝信仰であるから特定宗教を離れた宗教的情操というものはない、②宗教的情操は一種のごまかしであり軍国主義思想を学校で推進していくための隠れ蓑となったのではないか、の 2 点を挙げる。

家塚は①に対して、「デューイーが「宗教的」という言葉を、人が全人間的な熱情と感激とをもって、一つの理想を追求する態度をさすものとして使っていることは周知の通りである」(19 頁)と、デューイーの理論を用いて、宗教的情操には宗派色の無いことを主張する。②に対しては、宗教的情操＝軍国主義と考えるのは論理の飛躍であって、悪用されないように警戒すれば宗教的情操が人間形成において大きな役割を果たすと家塚は説明する。

それでは、そもそも「宗教的情操」とは何か。家塚は「宗教的情操」を「ある人にとって、究極的絶対的な意味をもつ価値が志向されている場合、その価値とかかわる情操を宗教的情操と呼ぶことにする」(27 頁)と定義する。そして「究極的絶対的な意味を持つ価値」とは何かというと、「生命の根源に対する畏敬の念」(「期待される人間像」)で表すことができるような「いのち」に関する価値であると家塚は説明する。「もろもろの価値は、いのちに何等かの意味でかわりを持ち、それに寄与する場合にのみ、疑う余地のない真の価値たり得るのではなからうか」(28 頁)といのちは全ての事柄に関連を持ち、そのため「自分自身のいのちというかけがえのないものを捨てる自己犠牲」(29 頁)のような「寄与」が普遍的な価値を持つと主張する。また、いのちというものは人間の自由にならない面があるため神秘的であるから、いのちは尊重されなければならないという理念が生まれるとし、これらのようないのちへの価値の志向が「宗教的情操」である、と論じた。

以上が家塚の宗教的情操教育についての論であるが、宗教的情操教育に対して非常に好意的な態度を持っていたことがわかる。だが宗教的情操教育を求めていたのは決して家塚だけではない。本書の最終章での座談会でも、人間形成のためには宗教的情操が涵養されることが必要である旨を全員が肯定している。本書の発刊背景が、「臨時教育審議会

(1984 年に設置された「臨時教育審議会設置法案」に基づく内閣総理大臣の私的諮問機関)の審議内容やその成果が順次発表されて、教育全般にわたって(宗教教育に関する)幅広い議論がなされつつあるとき(括弧内は発表者)のものであったことから、宗教教育の価値を見直そう(さらに踏み込んで宗教教育はなされるべきだ)という学会の趣旨がここでは読み取れるのである(日本宗教学会「宗教と教育に関する委員会編」『宗教教育の理論と実践』すずき出版、1985 年)。

<sup>26</sup> この訓令の目的は、教育勅語の精神を学校教育で徹底させること、外国人の内地雑居にもとづくキリスト教学校設立への抑止、明治 5 年に発布された「学制」による宗教分離のさらなる徹底などが意図された(久木幸男「訓令一二号の思想と現実(1)」・「同(2)」・「同(3)」『横浜国立大学教育紀要』13・14・16 巻、1973・1974・1976 年、佐伯友弘「宗教法案の教育史的意義について」『キリスト教社会問題研究』第 37 号、1989 年、同「明治三十二年における条約改正議論と第一次宗教法案—『明教新誌』にみるその教育史的意義について—」『日本仏教教育学研究』第 9 号、2001 年、石田加都男「明治三十二年文部省訓令十二号宗教教育禁止の指令について」『清泉女子大学紀要』第 8 号、1961 年)。

<sup>27</sup> たとえば、明治 41 年の戊申詔書公布、明治 42 年の修身教育の重視の訓令など。

<sup>28</sup> 三教会同は、欧米を視察して宗教の重要性を感じた当時の内務次官床次竹二郎が主導し

て、教派神道、仏教、キリスト教の代表者と政府関係者を華族会館に集めておこなわれた。

<sup>29</sup> 『教育時論』第 968 号、1912 年。

<sup>30</sup> 島藺進・高橋原・星野靖二編「宗教学の形成過程 解説」『宗教学の諸分野の形成』第 9 卷、クレス出版、2007 年。本解説では、「きわめて形式的な会合と決議に終り、三教会同の実効は少なかったと言えよう」と評している（解説 40 頁）。

<sup>31</sup> このような動きを大正自由（主義）教育運動と呼ぶ。しかし、中野光が指摘するように、大正自由主義は決して反体制的性格を持っていたのではなく、公立学校にまでその思想や学習方法が浸透していたわけではなかった（中野光『大正自由教育の研究』黎明書房、1998 年 [1968 年]）。

<sup>32</sup> 帝国教育会編『帝国教育会五十年史』1933 年、年表 62 頁。

<sup>33</sup> 島藺進・高橋原・星野靖二編『宗教学の諸分野の形成』第 6 卷、クレス出版、2007 年、447-449 頁。

<sup>34</sup> 『宗教教育講座』第 14 卷、大東文化社、1928 年、時事 1 頁を要約。これは、訓令 12 号下では、学校教育において、宗派的で儀礼をおこなうような宗教教育は不可能だが、宗教的な情操教育は可能と、訓令を拡大解釈していくことを文部省が明確にしたものである。

<sup>35</sup> 教育史編纂会編『明治以降教育制度発達史』芳文閣、第 8 卷、1938 年、730-731 頁。

<sup>36</sup> 河原春作「学校に於ける宗教教育」『神戸又新日報』1936 年 4 月 2 日付。全文は次の通り。

学校教育が人格完成をその目的とすると同様に宗教もまた人格の完成をその目標としているものであります、しかも宗教は我々の文化的環境中最も大きな存在の一つでありますから児童、青年を教育する場合、この宗教を無視することが不当であることは申すまでもない事であります。

しかし宗教上の信仰は憲法上自由であるとの信仰が個人的であるのに反して、学校教育が一定の制度組織及び機関による共同の修養道場であるのと、その上宗教も□当複雑な事情もありますので、宗教を直接学校に採り入れることは頗る困難なのであります。明治のはじめ我国の教育制度創設の際、すくなくからず欧米の教育制度が参考になって居りますが、元来歐洲の多数の国は歴史的に一国の中に政權と教權とがならび存しまして或時は教權が政權の上に嚴として存在したこともあり、教權が衰えた時代でさえも依然教權の支配する分野があります。

この宗教と教育とを分離した最初の国はフランスであります、即ち問題は宗教の盛んな国であります、その一面には宗教々育について、国家と教会との紛争が多年絶えなかったのであります、これがため一八八二年に至り法律をもって規定し、所謂学校中立性の原則を確立したのであります。

我国の宗教に関する方針は御承知の通り明治三十二年八月三日付で發せられた文部省訓令第十二号によって定つたということが出来ます、本訓令の全文は「一般教育をして宗教の外に特立せしむるは学政上最必要とす、よつて官立公立学校及学科課程に関し法令の規定ある学校においては課程外たりとも宗教上の敬意を施しまたは宗教上の儀式を行うことを許さざるべし」というのであります、右訓令が学校教育と宗教との分離主義を執つて居りますことはいふまでもないことであります。

然る所、彼の歐洲大戰以來宗教々育の重要性を認めることが世界的の風潮となりましたが、我国におきましても人心の不安、思想匡正道德教育の徹底が検討されると共に、宗教々育の価値が一般に認められて来たのであります、文部省に於ましても宗教々育協議会の答申に基いて昨年十一月二十八日付で、宗教的情操涵養に関する通牒を發しましたが、これに関し留意すべき要項として次の三点が指示せられて居ります。

一、宗教的教育は家庭に於ける宗教上の信仰に基きて自然の間に行わると共に宗教団体の活動による教化に俟つものにして学校教育は一切の教派、宗派、教会等に対して

---

は中立不偏の態度を保持すべきものとす

二、学校に於ては

1 家庭及び社会に於て養成せられたる宗教心とを損うことなく

2 正しき信仰はこれを尊重すると共に苟も公序良俗を害うが如き迷信はこれを打破するに努むべし

三、学校に於て宗派的教育を施すことは絶対にこれを許さざるも宗教的情操の涵養を図るは極めて必要なり、但し教育勅語と矛盾するが如き内容及方法を以て宗教的情操を涵養するが如きことあるべからず

これを要するに右通牒は先に挙げた訓令十二号を修正も改正もしていないのであります、教育を宗教の外に置くという我国学制々定以来の教育宗教分離の方針には何等変更がないのであります。

<sup>37</sup> 山口和孝「文部省訓令第一二号（1899年）」と「宗教的情操ノ涵養ニ関スル」文部次官通牒（1935年）の歴史的意義について『国際基督大学学報 I - A 教育研究』第 22 号、1979 年、山口和孝「宗教的情操」教育の概念と史的転回『季刊 科学と思想』第 35 号、1980 年、鈴木美南子「天皇制下の国民教育と宗教」伊藤弥彦編『日本近代教育史再考』昭和堂、1986 年、高橋陽一「宗教的情操の涵養に関する文部次官通牒をめぐって—吉田熊次の批判と関与を軸として—」『武蔵野美術大学研究紀要』第 29 号、1998 年、土屋博「日本における宗教云教育の公共性—「宗教的情操」をめぐって—」『北海道学園大学学園論集』第 138 号、2008 年など。

<sup>38</sup> 前掲・山口和孝「文部省訓令第十二号（1899年）」と「宗教的情操教育ノ涵養ニ関スル」文部次官通牒（1935年）の歴史的意義について」

<sup>39</sup> 前掲・鈴木美南子「天皇制下の国民教育と宗教」

<sup>40</sup> 前掲・高橋陽一「宗教的情操の涵養に関する文部次官通牒をめぐって—吉田熊次の批判と関与を軸として—」

<sup>41</sup> 井上兼一「1930年代における宗教教育政策の転換とその影響」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』27号、2005年。筆者には、高橋が指摘した「宗教的情操」の無内容性（①特定の宗教を超えてすべての宗教に共通している、②宗教のみに依拠する、③すべての人の教育において教育されるべきものである、という条件に当てはまるものは皆無である）という議論と、井上が指摘した昭和10年文部次官通牒以後、学校教育で宗教に関する教材が増加したという議論は、ややかみ合っていないように思える。

<sup>42</sup> 井上兼一「国民学校における「敬神崇祖」教育—教育審議会の解釈に着目して—」『明治聖徳記念学会紀要』復刊47号、2010年。

<sup>43</sup> 前掲・高橋陽一「〈価値教育〉概念の有効性を考える—「宗教的情操」論の歴史と現在—」

<sup>44</sup> 久木幸男「第二次「教育と宗教衝突」事件」久木幸男編『20世紀日本の教育』サイマル出版、1975年。

<sup>45</sup> 近年では、成瀬仁蔵や帰一協会を対象に「信念」「宗教的信念」「宗教的情操」の概念を考察している研究として、前掲・大森秀子『多元的宗教教育の成立過程』、大森秀子「帰一協会における宗教間対話と教育—宗教情操教育再考—」『キリスト教教育論集』第22号、2014年がある。他にも帰一協会内で「宗教的信念」の涵養がどのように議論されたのかを追っている研究として、畔上直樹「帰一協会と二〇世紀初頭の神社界」『渋沢研究』第24号、2012年がある。

<sup>46</sup> 市川昭午『教育基本法改正論争史—改正で教育はどうなる—』教育開発研究所、2009年。特に「第IV節 宗教的情操の涵養」を参照。

## 第1章 教育雑誌にみられる宗教教育論

### はじめに

本章の目的は、明治20年代において宗教教育論がどのように論じられていたのかを概観することである。具体的に述べれば、明治期に刊行された教育雑誌『大日本教育会雑誌』と、戦前の教育雑誌で最多の発行部数を誇った『教育時論』に掲載された宗教教育論を対象に、宗教教育論が時代に合わせてどのような展開をみせたのかを追うことである。

明治期の宗教教育論を語る際、外すことはできないトピックがある。たとえば、明治20年初頭の「徳育論争」や、明治20年代中頃に起こった「教育と宗教の衝突論争」がそれである。他にも、あまり著名ではないものの、明治30年代初頭に起こった「第2次教育と宗教の衝突論争」<sup>1</sup>においてもまとまった宗教教育論を確認することができる。

これらの論争は、近代日本における宗教と教育の関係に大きく影響を与えた。この「宗教と教育の関係に大きく影響を与えた」とはかなり抽象的な話であるが、言い換えれば「学校教育において宗教が必要かどうか」、「学校教育において宗教が必要な場合どのように用いるか」という議論につながっている。これはすなわち、「公領域に宗教を介入させる余地を与えるかどうか」といった宗教の是非がここでは論じられている。さらにメタレベルでみれば、「そもそも宗教とはなにか」といった宗教の本質まで議論は拡大している。近代国家としての政教関係が問われると同時に、宗教をどのように規定するかが論じられたのが、宗教教育をめぐる議論であったといえよう。

しかし、このように宗教の本質を探った議論として重要な明治期の宗教教育論であるが、宗教史研究（あるいは教育史研究）の分野で十分に考察されてきたかという点、そうは言い難い。近代日本の宗教教育論に関しては、当時の宗教教育論に関する書籍を復刻した島藺進他編『日本の宗教教育論』<sup>2</sup>があるが、明治期に関する論文は1編しか復刻されていない。また、「教育論争」の 카테고리では、明治期から現代までの教育論争を概略した久木幸男他編『日本教育論争史録』<sup>3</sup>がある。こちらは、「徳育論争」や「教育と宗教の衝突論争」など広く宗教教育論を扱っているが、個別の概略の域を出ず詳細な検討が待たれている状況であると言える。

ここでは、本論を貫く総論的な位置付けとして、明治20年代においてどのように宗教教育が語られていたのかを整理したい。なぜこのような作業をするか。それは、先行する個別の論争に関する研究では、たとえば「衝突論争」においてどのように井上哲次郎が宗教者・教団側を「屈服」させていったのか、あるいはどのように宗教者・教団側が「従順」していったのか、といった「対立」の軌跡に焦点が当てられるのみで、この時期における宗教を教育に用いる議論に対する検討がされていないからである。本章では、明治20年代初頭におこなわれた「徳育論争」、明治20年代中葉にはじまった「宗教と教育の衝突論争」、そして論争にはならなかったが、明治20年代に継続して問題となった「信仰」や「宗教心」、「宗教的情操」など宗教の本質をめぐる議論が、どのような連続性をもって展開していったのかを考えていきたい。

## 第1節 『大日本教育会雑誌』と『教育時論』

本節では、今回対象とする『大日本教育会雑誌』（図1、以下『雑誌』）と『教育時論』（図2、以下『時論』）について紹介する。

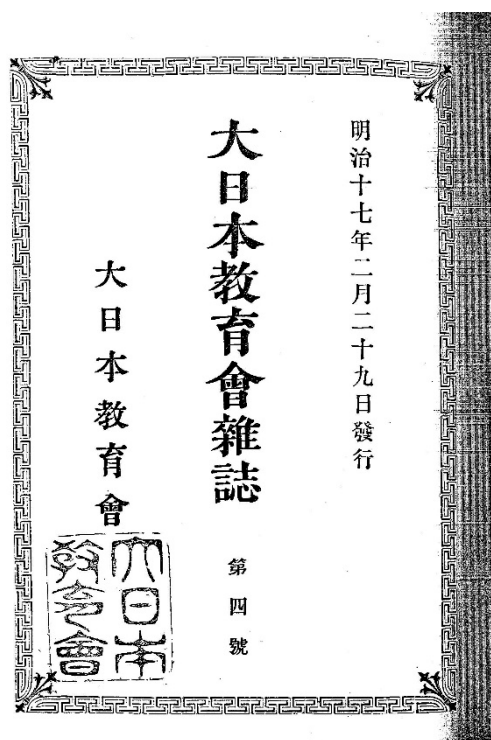


図1 『大日本教育会雑誌』

『雑誌』は「大日本教育会」の月刊（当初は月2回）の機関誌として明治16年の年末に創刊された<sup>4</sup>。大日本教育会は後の「帝国教育会」<sup>5</sup>であり、東京府内の有志教員たちがたびたび変更する教育関連法規に関する勉強や教育問題に関する議論をおこなう「東京教育協会」がその原型である。初代会長には、当時の文部省大書記であり後の初代文部次官となる辻新次を据えるなど、発足時期から半官半民の性格を有していた。発足当時の会員は800名を超え、明治20年のピーク時で4,659名を数えるなど、当時の日本で最も大きく、かつ全国展開した初めての教育研究団体であった。このように全国的規模で展開し、論説者も辻、西村貞、伊沢修二、能勢栄など錚々たる顔ぶれをそろえ、さらには毎号70頁近い紙面を提供することから、当時の教育雑誌のなかでは主流に位置していたといえる。

明治16年から29年の14年間にわたって『雑誌』が刊行されたが<sup>6</sup>、そのほぼ全号に共通する基本構成は、「論説」欄と「彙報」欄である。『雑誌』のおおよそすべての号には数本の論考を収録した「論説」欄と、日本国内と海外の教育状況を伝える「彙報」欄が掲載されている。当初は「本会録事」欄や「本会報告」欄があったが、明治19年あたりから「報告」欄に、さらに明治25年あたりから「雑録」欄に吸収されていった。このほか中心となるのは、文部省令や訓令などの「官報」であった。

次に『教育時論』（以下『時論』）であるが、本誌は明治18年4月15日に産声を挙げ、毎月3号、「5」がつく日に発刊され、昭和9年5月に休刊するまで約半世紀に渡って刊行された。発刊したのは「開発社」であり、戦前の純粋な民間雑誌としては最長を誇っている。創刊当初の主幹編集者は師範学校教師の岡村増太郎であったが、すぐに西村正三郎に譲った。西村は小学校教師を務めた後に埼玉県属官を歴任し、埼玉県教育会の創立にも尽力した人物である。西村が編集長を務めた時代に、『時論』は商業的教育誌として全国的な販路を確立することに成功するのである<sup>7</sup>。

先に紹介した『雑誌』は『教育公報』『帝国教育』と名を変えて約60年にわたり刊行されたが、帝国教育会は実質文部省のシンクタンクであり、その機関誌は文部省の広報誌および地方の教育関連のニュースを伝える役割を果たしていた。一方『時論』は約半世紀の間、政府や文部省とは常に一定の距離を取りながら論陣を張っていた。「本誌発刊ノ趣意」

で、教育上の「弊害を目撃耳聞することあれば務めて之を議論し之を排撃して以て其の改進を促さんと欲するは即本誌の発刊の素志」<sup>8</sup>と宣言しているように、独自の視点をもって日本の教育問題を論じていたのである。さらに特筆されることとして、後に詳述する「德育論争」に際して、多くの知識人の意見を集約した特集を掲載したことや、「教育と宗教の衝突論争」に際しては、その論争舞台を用意したことなどが挙げられ、当時の宗教と教育をめぐる議論を積極的に掲載していたのである<sup>9</sup>。

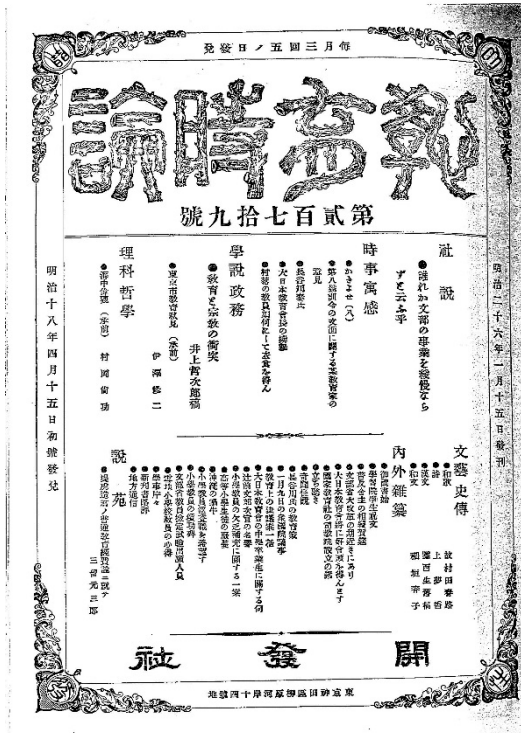


図2 『教育時論』 第279号では「教育と宗教の衝突論争」のきっかけとなった井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」が掲載されている。

『時論』も先に紹介した『雑誌』同様に、基本的には「社説」や「学説政務」などの「論説」欄と、「内外雑纂」「時事彙報」などの「彙報」欄とで構成されている。さらには、「理科・哲学」「文芸・史伝」など、当時勃興する新しい学問の諸説を紹介する「學術」欄も充実している。これらの執筆者は、開発社の編集者はもちろんのこと、中央の教育行政に関わる学者や教育家もいれば、地方在住の無名人やペンネームなどで署名されている匿名性が高い投稿者も多い。

本章で取り扱う時期は主に明治20年代であり、教育雑誌ブームが起きた時期でもある。この時期、教師が急激に増加したこともあり、創刊された全国的な教育雑誌は能勢栄の『国民之教育』、中川小十郎の『教師之友』、伊沢修二の『国家教育』など20以上ある。しかし、創刊して間もなく廃刊に追い込まれた雑誌も多く、そのなかでも明治から大正、昭和と元号を継いで長く続いたのが『雑誌』（そして後継誌の『帝国教育』）と『時論』のみで、日下部三之介が主宰した『教育報知』がそれに続いている（明治18年～明治34年頃）。

## 第2節 教育雑誌の宗教論・宗教教育論

先に、明治期の宗教教育論を語る際、必ず外せないトピックがあると述べたが、この時期の教育雑誌を俯瞰すると、大きなトピック以外にまとまった議論をみることができる。ここでは、「宗教」「德育」「修身」「道徳」「信仰」といった語句を中心に記事を検索・収集・リスト化し、さらに宗教教育について論じているものを「めぐり」で拾っていき、データとした。時代が経るにつれて、「宗教」そのものの扱われ方が変化していくことも考慮しながら、宗教や宗教教育がどのような文脈で語られていたのか、その概念や議論の方向性について分析していきたい<sup>10</sup>。

『雑誌』および『時論』の宗教・宗教教育関連記事を検索した結果、論末の別表のとおりによりまとめられた<sup>11)</sup>。

## 第1項 「徳育論争」期—「宗教」は道德の標準たりうるか

明治20年から23年にかけて、道德をどのように教育するのが良いのか、道德の標準に何を設定すべきか、ということを中心とした議論が「徳育論争」である。「徳育論争」では、思想家や経世家、哲学者、そして現場の教員などから多彩な意見が挙げられ、主に教育雑誌内で多くの主張が掲載されることになる。

「徳育論争」以前の道德の標準はどのようになっていたかといえば、明治12年に明治天皇が文部卿の寺島宗則と内務卿の伊藤博文に示した教育方針「教学大旨」<sup>12)</sup>をみることができる。これは、近年道德や風俗の乱れが著しくなっているが、それは西洋文明を急激に受け入れた結果であり、今後は維新前から日本で重視されてきた儒教に道德の基礎を基づかせるべきである、との趣旨を持っている。ただし、「教学大旨」の記述者が儒学者で侍講の元田永孚だったこともあり、思想的に対抗していた伊藤は「教育議」を奏上してこれに反対し、さらに元田は「教育議附議」を書き伊藤に反論を示した。結果的に「教学大旨」は絶対的な道德の標準とはならなかったが、儒教主義的な道德教育の方針は学校教育に広まっていったのである<sup>13)</sup>。

堀尾輝久が言うには「国民道德の軸に何を据えるのか」を問うことが、明治維新以来の道德教育論争の目的となり、「ヨーロッパには民衆の道德の中心になるものにキリスト教があるが日本にはそういうものがない」と論じられていた。西欧列強と同じような近代国家の教育の在り方を模索したとき、国家の道德の標準となる西洋の「キリスト教」のようなものは日本において何がふさわしいかと国家官僚たちは考え、元田ら宮廷派は儒教思想に、伊藤ら開明派は皇室に求めたのであった<sup>14)</sup>。

従来では、たとえば坂口茂が幅広い史料を駆使して、宗教を道德教育に用いることが可能か否かを知識人がどのように議論したかに着目した研究がある<sup>15)</sup>。そこでは、宗教が教育から排除されていく経緯が示されている。しかし、以下で述べるように、道德教育論争における「宗教」とは、一義的な意味を示していたのではなく、論者によって様々な捉えられ方をしていた。そこで、道德教育論争における論者がどのように「宗教」を捉えていたのかに焦点を当てながら「徳育論争」をみていきたい。

「徳育論争」の期間内には入らないものの、それ以前にこの論争に影響を与えたのが福沢諭吉であった。福沢は儒教主義の道德方針には強い反対論を持ち、道德教育に宗教を用いることについては明治10年代後半からすでに挙げていた。「徳育論争」の期間も含めて、明治10年代後半から明治23年までの期間は、儒教主義とは異なる道德の標準を検討することが議論の主な目的になったのであるが、福沢が明治15年に著わした『徳育余論』でその主張を披歴している。『徳育余論』は、同じく福沢が出版した『徳育如何』(明治15年刊)の続編であり、宗教による道德教育を提唱したものである。

内容は、まず教育機会が多い階層を「上流」、最低限の教育しか受けることのできない階層を「下流」「愚民」と定義する。「下流」の道德の基盤となってきたのは従来宗教(仏教)であるから、それを継続して道德教育に用いるべきであり、教授者は僧侶で、たとえ

道徳を教えることにふさわしくない僧侶がいるとしても悪質な僧侶を自浄する作用が教育にはあるとしている。これはつまり、社会進化論を宗教に適用し、宗教利用論を主張しているのである<sup>16</sup>。

このような、社会進化論的に宗教を道徳教育に用いようとする宗教利用論を踏襲・発展させ、「徳育論争」に火をつけたのが東京大学の初代総理であった加藤弘之である。加藤の主張は、明治20年に「徳育に付ての一案」として『雑誌』上に掲載された<sup>17</sup>。これは同年10月に大日本教育会における加藤の演説を筆記したものであり、同様の内容を『徳育方法案』という小冊子として後日出版している。

加藤は福沢と同様に、社会進化論を当時の社会に照らし合わせて、儒教一辺倒の道徳教育は前近代的な風習であるため近代社会には合っていないと説明する。日本の道徳教育に関しては、現在の日本に根付いている宗教によって道徳教育を行うことを主張するが、日本に根付いている宗教（仏教、神道、儒教）だけではなく、キリスト教も教育に用いるべき宗教のなかに組み込んでいるのが特徴的と言える。これは当時、日本よりも近代的と考えられていた西洋諸国の道徳教育を模範にしていたがゆえに、その西洋諸国の道徳教育の基盤であるキリスト教は近代性を有している宗教として加藤が捉えているからである。

さらに加藤は、宗教を道徳教育に用いるかについて、「愛他心」を得ることができるからとする。この「愛他心」こそが近代国家の国民として必要な道徳であり、歴史的に宗教が育んできた感情であると理由を述べている。

加藤は、教授者に僧侶や神官、儒学者、宣教師などの各宗教の宗教者を想定していた。そして、教授者の養成や教授者に対する給与などの一切は各宗教団体に負担させようとした。これは、社会において役立つ宗教を主張するために＝自身の宗教が社会で生き残るために宗教団体が学校教育の場を使うのであるから、経費はそれぞれの宗教団体が負担するのが道理である、という論理である。

ここまでが加藤の主張であるが、注意すべき点がある。それは、加藤は決して宗教による道徳教育を全肯定していたわけではなかったことである。福沢同様に階層を2つに分けて、下層にあたる「一般の人民」に対しては宗教を利用すべきだと主張したに過ぎない<sup>18</sup>。つまり、決して宗教の価値を認めていたわけではないのである。

この加藤の論に対して、多くの知識人から反論が提示され、『雑誌』『時論』上だけでもかなりの数をあげることができる。たとえば杉浦重剛、菊池熊太郎は徳育の中心に「理学」、能勢栄は「普通心＝常識」を据えて、いずれも宗教による道徳教育を否定する論陣を張っている。西村正三郎は宗教による道徳教育を全否定することはなかったものの、特段宗教者が必要ということはなく、それよりも校長や教師が徳育に熱心となり、さらには学校外の家庭や社会における徳育も重要であると述べている<sup>19</sup>。

一方で加藤とは異なる趣旨で道徳教育と関連させて宗教教育について論じている記事が数点ある。たとえば、井口丑二は「教育と宗教とに就いての意見」で、宗教と教育の関係について論じている<sup>20</sup>。それによれば、「抑宗教は教育興らざる前の教育にして教育は宗教衰えたる後の宗教なり」とし、宗教と教育は人心を統治するという同一の目的を持つが、今の宗教にその力がなければ新しく国教を創設する必要があるとする。さらにその「新宗教」は「教育者と各宗教者の最も善良者」によって組織され、「古来所在の宗教の純粋なる部分は悉く之を網羅」した教義を持ち、それゆえに「新宗教確立の上は直ちに之を教育



に充て他宗の漸盡湮滅するを俟って全く宗教の名を廃す」ことが最終的な目的としている。このような井口の論は「教育宗教同一論」とも称することができ、他の論者の議論とは一線を画している。

他にも、仏教者の本多澄雲は「日本教育に宗教を適用するの可否」を寄稿し、近年キリスト教を学校教育に用いるといった議論を見聞きするが、近頃フランスでは学校教育からキリスト教を排除する動きがみられるように、学校教育でキリスト教を教えることはふさわしくないと論じる。それでは何を教えるべきか。それは仏教であり、「日本国民宗教の思想は神道にあらず儒道にあらず又耶蘇教にあらず唯唯信者多数を占め勢力強盛を得たる仏教に在」るために、日本で最も信者が多い仏教こそふさわしいとする<sup>21</sup>。また、キリスト教徒で函館師範学校長などを務めた村岡素一郎は『雑誌』第78号で「真正の宗教に基かざる道徳は恃むに足らず」を發表し、神道・仏教・儒教よりもキリスト教が最も徳育の中心として相応しいと論じている<sup>22</sup>。

以上をみるに、「徳育論争」期における宗教教育論は大きく2つに分類できる。一つは、特定の宗教による道徳教育を目指すのではなく、宗教には道徳の標準になる可能性があるとの期待をもつ論である。これにも2種類あり、加藤のように教団単位で競い、いずれかは時代に適合する教団が勝ち抜くというものと、井口のようにあらゆる宗教は混ざり合っ一つの新しい宗教を作り上げるといふものである。これらはいずれも、宗教側が時代に合わせて変化することが求められている。そしてもう一つは、特定の宗教による道徳教育が可能であるとの論である。それが仏教であるかキリスト教であるかは、論者の宗教的背景に大きく影響されている。後者のような宗教教育論は、この時期の教育雑誌における宗教教育肯定論の典型的な例である。『時論』では、第101号で「徳育に関する諸論説」、第102号、第108号で「徳育上の諸論説」とそれぞれ題した特集を組み、中央の著名人や地方の無名人など数多くの論者の意見を掲載しているが、この特集の宗教教育肯定論者も後者の宗教教育論の域を出ていない<sup>23</sup>。

さらに、これら大きく2つに分類できる宗教教育論も、何を主題としていたかといえ、  
「宗教」は道徳の標準たりうるか、ということで共通であった。論争の発端となった加藤自体は、いわば「仕方なく」宗教を道徳教育に用いようとしたわけだが、その後の論争で挙げられる意見は、「宗教ではなく〇〇を道徳の標準として建てるべき」という宗教教育否定論と、「否、やはり宗教を道徳の標準として建てるべき」という宗教教育賛成論の、2種の議論に収斂されていったのである<sup>24</sup>。

なお、「徳育論争」は明治23年10月30日の教育勅語が発せられたことにより終結したとされている<sup>25</sup>。ここで議論になった道徳の標準は、最終的に明治天皇の御名御璽が刻された教育勅語に決定した<sup>26</sup>。それに伴い、『雑誌』『時論』上で宗教教育論はみられなくなる。

## 第2項 「衝突論争」期—国家主義に抗う「宗教」

明治26年初頭に、教育勅語の公式解説書である『勅語衍義』を著した帝国大学教授の井上哲次郎が、内村鑑三不敬事件などを受けて「教育と宗教の衝突」と題した論文を『時論』上で発表した<sup>27</sup>。これは、井上が明治25年11月に『時論』の記者の質問に答える形で掲

載された「宗教と教育との関係につき井上哲二郎<sup>マ</sup>氏の談話」を改めて自筆化したものである<sup>28</sup>。論文で井上は「教育勅語」の遵守をキリスト教関係者らに迫りつつキリスト教を排撃したが、それに対して主にキリスト教徒からの反駁が相次いだ。明治26年におこったこの論争がいわゆる「衝突論争」であるが、この期間における宗教教育論は、『時論』が論争の場を提供したこともあり数多く掲載されている。一方で『雑誌』はそれ以前に比べると数少なく、わずかばかりの論考も教育勅語と道德教育に関するものである<sup>29</sup>。

『勅語衍義』は、教育勅語の文言にみられる儒教的概念を、留学して学んだドイツ哲学のもとに再解釈した上で、これからあるべき国民道德の規範を提示したものである<sup>30</sup>。そこで井上は、天皇を父、国民を子とした家族国家観を前提に、日本の道德の標準として「忠孝愛国」を掲げた。そして「抑、国家は一個体にして、唯一の主義を以て之れを貫くべく、決して民心を二三にすべからず」<sup>31</sup>と述べるように、「忠孝愛国」こそ唯一の主義であると述べる。この「忠孝愛国」の理念はすなわち国家主義であり、「衝突論争」において宗教批判の基軸となっていくのである。

「教育と宗教の衝突」で井上は、大日本帝国憲法下における安寧秩序を妨げず国民の義務に背かない限りにおいては信教の自由が保たれることに言及しながら、キリスト教徒は多くの「不敬事件」を起こし、憲法の理念に反しているため反国家主義的だと糾弾する。そもそもキリスト教は、次のような宗教的な特徴があると井上はいう。

第一、国家を主とせず、第二、忠孝を重んぜず、第三、重きを出世間に置いて世間を軽んず、第四、其博愛は墨子の兼愛の如く、無差別的の愛なり。<sup>32</sup>

このようなことから、国家主義とキリスト教は相反することを主張する。一方で、次のように妥協点も見出している。

若し耶蘇教徒が我邦の国家主義に反せず、出来得べき丈、東洋の風俗に同化し、専ら個人的倫理を維持することを努めば、豈に我邦を利するものなしとせんや。<sup>33</sup>

また、仏教に対しては、「忠孝の教は仏教にありては此の如く詳密なり、豈に耶蘇教の比ならんや」<sup>34</sup>と「忠孝愛国」の理念を仏教が持っているため好意的な側面をみせている。

繰り返すが、井上が「教育と宗教の衝突」で主張したことは、キリスト教が「忠孝愛国」を理念とした国家主義に反しているため、国民を育成する公的性格を持つ学校教育でそれを教えることは不適切であるということである。一方で、国家主義に反しない限り、「個人的倫理」としてキリスト教を信仰することについては問題視していない。あくまでも「宗教」と「教育」の関係の上で語られたのである。

これに対して、キリスト者を中心に反論があった。主な論者の意見を紹介しよう。青山英和学校長であった本多庸一は、談話掲載後いち早く『時論』上で反論をおこなった<sup>35</sup>。本多は、主に井上がいうキリスト教が教育勅語の精神と反する4点に対して反駁した。それによれば、①キリスト教はどの政治政体のもとでも活動してきたため国家を選ぶことはない、②キリスト教は教育勅語と趣旨は異なれども、決して現世を疎かにするということはないため、教育勅語の精神と抵触はしない、③博愛、無差別の愛は、今日のキリスト教

の実際とは隔たりがある、④イエスキリストは愛国者でもあった、と説明している。

また、不敬事件の当事者であった内村鑑三は、「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」で、キリスト教徒が勅語に対して敬礼をしなかったことを井上に批判されたことに対して、「然れども茲に儀式に勝る敬礼の存するあり、即ち勅語の実行是なり、勅語に向て低頭せざると勅語を実行せざると不敬何れか大なる」と勅語に対して頭を下げなかったことと、勅語の精神の実行をしなかったこととは別であるとする<sup>36</sup>。そして、キリスト教徒の取った行動は単に前者であり、後者の勅語の精神を実行しなかったわけではないと反論している。そして、「勿論普通感念を有する日本臣民にして誰か日本国と其皇室に対し愛情と尊敬の念を抱かざるものあらんや」と、日本国民であれば勅語の精神である「忠孝愛国」を実践しないことはないと主張した<sup>37</sup>。

以上のように「衝突論争」は、キリスト教は国家主義とは相容れない、いやそうではない、との対決のまま閉じていく。この論争では、反対者も教育勅語の權威性は認めているため、いかにキリスト教は国家主義に反しないかの自己弁護に終わっている。それでは仏教側の対応はどうだったかという、山本哲生は、「衝突」論争における仏教側の主要な論調を整理し、大きく分ければキリスト教への非難と、仏教の教義がどれほど国家主義的思想と親和的かという主張の二点に絞られるとしている<sup>38</sup>。仏教は、井上によってキリスト教と比較されたうえで「擁護」された。それも相まって、仏教者は自ら教育勅語の精神をアイデンティティーとして組み込んでいくのである。しかし、そのことは仏教を学校教育で用いることにはつながらなかった。むしろ、「公＝教育勅語」「私＝宗教」という図式が明確化され、学校教育はもちろん「公」の本丸だったのである。

『時論』も「教育と宗教との関係」と題した社説で、次のように言う。

国家の公職として、教師たる任務に当り、是等の児童を教ふるに当りては、眼中唯世間普通の教あるのみ。各宗普通の教あるのみ。即言を換へて、之を言へば、教育勅語の精神に従て、之を教育するに在るのみ。苟も国の憲法に於て、信教の自由を許したる以上は、斯かる状況は、未来永久連続する者と云はざるべからず。我国従来の沿革によりて、今後の成り行きを察するに、国内に数種の宗教を併存すべきことは、蓋免れ難き所なり。然るに若し宗教と教育とを一致に出でざるべからざる者となし、各宗区々の学校を設けて、子弟を教育することともならば、一国の統一は、決して之を保つべきにあらず。故に国家の眼中には、全く宗教を度外に置き、然も且つ宗教と相戻らざる所の、国家固有の教を立て、此理想に従て、国民を教育せざるべからざるなり。<sup>39</sup>

信教の自由は当然認められつつも、学校において宗教は「度外」にしながら「国家固有の教」である教育勅語の思想に立って教育していかなければならない。一方で、次のようにも言う。

宗教の道德は、博愛主義を以て基礎とし、勅語の道德は、国家主義を以て基礎としたるものなりとの言、果して真なりとするも、未だ此一言を以て、宗教と勅語と衝突したる者とは為すべからず。勅語の道德は、国家主義なりと云ふも、未だ博愛主義を排

斥したる者とは為すべからず。現に勅語の中にも、「博愛衆に及ぼし」と宣はせたるを見て知るべきなり。

然れども、要するに宗教は、世間を超絶せし者なり。国家の設備に係る教育事業は、世間の必要に応ずる者なり。世間を超絶せし宗教のことは、各人の自由に属し、国家の干渉すべき者にあらざれども、世間の必要に属することは、国家の干渉せざるべからざる所なり。故に学校の教育に於ては。決して宗教の教義につきて、其是れを研究するに及ばず。一意に勅語に遵由して、教育を施せば即足れり。<sup>40</sup>

内容は先の引用と繰り返しになるが、ここで重要なことは、宗教と教育は「衝突」するのではなく、「国家の設備」である教育事業と「各人の自由」に属する宗教は分離して考えることが可能であると強調している点である。すなわち、「公」の教育と「私」の宗教というように、明確な機能分化を説いているのである。

このような公私分離論は、明治 27 年 10 月に西園寺公望が文部大臣に就任してからさらに変調をきたしていく。西園寺公望は、日清戦争で国家主義が高まりをみせるなかで、世界主義を標榜し、国家主義を批判した。

余は原来、頑固なる宗教家の如くに、物事を行ふことを好まざる者なり。故に教育のことも、単に宗教的精神のみて施すことを好まず。茲に所謂宗教的と云ふは、耶蘇的若くは仏教的と云ふ如き、狭き義にて云ふにあらず。最も広き意義にて云ふなり。例へば日本人の教育として、日本魂を養ふといふことは、必要なることには相違なけれども、之を宗教的に主張し、此のこの教育の外には、他には教育すべきことなきが如くに言ふは、余の好まざる所なり。<sup>41</sup>

このような西園寺の教育方針に対して当時の教育ジャーナリズムは、西園寺を非難する意味をこめ、国家主義に対抗する世界主義だと決めつけた<sup>42</sup>。このような批判の流れに乗ったのか、教育雑誌に掲載されているこの時期の宗教教育論をみると、「国家」と「世界」の対立軸がそのまま投影されていることがわかる。

一例を挙げよう。『時論』は明治 29 年に 7 号にわたって「国家と教育の関係」という社説を連載している。この連載では繰り返し、天皇の存在によって日本の国体・国粹が保持されていることを強調し、学校教育では教育勅語の理念を浸透させる必要性を説いている。それでは教育勅語の理念を学校教育でどのように教えるか。その舞台の中心は修身科であるが、日本を対象にしたもの以外は使ってはいけないと論じる。

皇祖皇宗の遺訓たる大道を以て教育するに、豈に他国人の言行を以て、其の教授材料に充つべきの要あらんや。修身科に於いては、「孔子曰」、「孟子曰」、「佛曰」、「耶蘇曰」、「ソクラテス曰」の語を、決して引用すべからず。此等外国人曰はくはの語を引用するが如きは、則ち斯の道の神聖を汚すものなり。即ち外国人の言行を引用するにあらざれば、吾が大道に由れる教育を施すこと能はずと曰はば、是れ自我矛盾の大なるものにして、且つ吾が大道は、外国人の糟粕なりと曰ふと、一般なるにあらざるか。<sup>43</sup>

本連載は、『時論』の編集者に湯本武比古が加わった直後に始まったものであり、湯本の教育観を世に知らしめるためという目的があったのではないかと考えられる。湯本の思想は基本的に保守主義であり、『時論』上でも露骨な排外主義的傾向を隠さなかったという<sup>44</sup>。上記の文はその一端を示しているといえよう。「日本」の国体となる「皇祖皇宗」の主旨を修身科で教えるにあたり、「外国人」である宗教や哲学の偉人を用いるべきではない、と湯本は論じたのがその一例であったと考えられる。

以上のように、「衝突論争」期から明治 20 年代後半の教育雑誌における宗教教育論をみてきたが、特徴を挙げれば、もっぱら「教育と宗教との関係」論に終始していたことがわかる。井上哲次郎が「宗教と教育の衝突」で教育勅語における「忠孝愛国」こそ学校教育で教えるべきであり、宗教は学校教育には適さないと発表してから、教育勅語を「公」、宗教を「私」と分離する論理が主流となった。周囲の宗教教育論は、いずれにしてもその論理から脱却することはなかった。大日本帝国憲法によって信教の自由が認められたことも一因となって、このような公私分離論は徐々に日本の言論界に根付いていった。さらに、日清戦争での勝利や世界主義への反発もあり、ますます国家主義的性格が強くなっていった。「宗教」は国家主義思想のカウンターでしか捉えられなくなっていったのである。

### 第 3 項 主流にならなかった宗教教育論

さて、ここまで明治 20 年代で主流だった宗教論・宗教教育論を見てきたが、この時期の教育雑誌にはそれ以外の宗教論・宗教教育論が散見できる。どの論も、これまでのような宗教を学校で教えることは相応しいかそうでないかという応用的理解、あるいは道徳や国家主義との関連で宗教をとらえる理解とは離れて、「宗教」の機能そのものを考察するものである。これらの論はいずれも単発で終わり、何か論争を巻き起こすということはなかった。しかし、以後の宗教教育を語る言説では、そのような「宗教」の機能と合わせた議論が主流になるのである。そのため、以下に紹介する論はその萌芽ということもできる。

#### 信仰

矢島錦造は無名の論者だが、「徳育論争」前夜に『雑誌』に「信仰の教育」という題でその主張が掲載されている<sup>45</sup>。大日本帝国会の「六月常集会」と「七月常集会」における講演内容で、冒頭から「信仰の教育と申す語は新奇なる語なり」と、「信仰の教育」という言葉が当時の時代において定着されていないことを説明する。

矢島は、「信仰」は「(知育・徳育・体育の) 三育を一主義の下に統括し大にしては社会の幸福を致し小にしては一身の幸福を致し中にしては国家の幸福を致さしむる者」(括弧内は筆者)と、個人・国家・社会の三層において幸福を得るために重要な「精霊」として定義する。ここでの「精霊」は比喩的に使われており、「重要な要素」と同等であろう。しかし、「信仰」といえば、「宗教」と関わるかといえばそうではない。

信仰と申すと何か宗教に類する言葉の様なり。成程本は宗教上の言葉にして今日も猶ほ宗教上に用ふる事世間一般の例なり。されど拙者が此に用ふるは必しも宗教のみ

に限りませぬ。何物を論せず人が之に依りて行ふと云ふ運動上の意味を含ましむれば之を指して信仰と名づけます。(中略) 兎も角拙者は(信仰を) 理会と運動とより成り立つ者と致します。理会とは此は善なり彼は悪なりと知り或は此は為すべし彼は為すべからざると心の中に会得するを謂ひ此の会得ありて之を實行せしむるところを信仰と申します。

つまり、「信仰」とは善悪を見抜き、善を實行する能力であるとする。矢島は、人は何かに向かって「信じ」て「拝む」ことによって善なる行いをするという行為と結果を重視し、その「何か」という対象について無頓着である。ただ、善悪に関する「知識」と善をなすという「行為」を結ぶ「心の態度」として「信仰」を提示している。矢島のように「宗教」の「機能」に着目し、修養としての「信仰」を提唱している。このような矢島の理解は、「宗教」の「本質」を探る「宗教学的理解」とも表現することができ、さらにそのような理解を教育に応用している点でとても興味深い<sup>46</sup>。

## 宗教心

「徳育論争」真つ只中の明治22年2月の『時論』に「宗教心の事に関し読者の質問並に其答」という題の記事が掲載される<sup>47</sup>。これは読者からの質問に対して記者が答えるというスタイルの記事である。読者からは、「宗教心」は人が元来有するものと昨今言われているが、『時論』誌ではそれを重視していないような論調が目立つ。どのような理解だろうか、といった疑問が寄せられた。記者はそれに対して、人が宗教心を有することは承知しながらも、学校では「宗教心」を教えるものではないと答える。そして、次のように「宗教心」を解釈している。

宗教心は信なり。その解釈は、固より正格なり。と云へども、信は宗教心なりと云はば、大に然らず。信は独り宗教心のみならずならざればなり。而して学校にて養ふべき信は、宗教心にはあらずして、他の信にあり。何となれば、宗教心は神を信ずるの信なれども、学校にて養ふべき信は、本分を信ずるの信にして、神を信ずるの信にあらざればなり。

このように、「信」にも複数の種類があり、「神を信ずる信」と「本分を信ずる信」とに分けられ、前者が「宗教心」後者が学校で教えるべき態度であると、その記者は論じた。

上記の質問は、当時の文部大臣森有礼の演説を受けてのものであった(どの演説かは不明)。森は、教育という手段によって日本を文明化するという目的のもと、西洋の近代国家で採用されている信教の自由を日本においても必要であると考えていた。その根底には、人が宗教を信じることは当然の行いであり、信教の自由は人間天賦の権利であるとの思想を持っていた<sup>48</sup>。この記事ではそのような森の思想を引用して、人が何かを信じるという心の動きのことを「宗教心」と表現している。「宗教心」に関する質問と、先に紹介した「信仰」に関する意見は、類似した話題といつてよいだろう。

## 宗教的要求・宗教的興味・宗教的意識・宗教的情操

さらに時代が下ると、教育雑誌上では新たな宗教教育論の兆候をみることができる。それらは直接、宗教教育を説いたものではないが、欧米における先進の教育学・心理学を紹介しながら、そのなかの宗教の扱いについて論じているものと言える。特に目立つのが、ヘルバルト主義教育の紹介である。

詳しくは第2章で述べるが、ヘルバルト主義教育は明治20年代にその教育理論が本格的に紹介されるや否や、日本の教育界を席卷した。道徳教育論はヘルバルト主義教育の影響を大いに受けた典型例であり、宗教教育論も同様である。たとえば、ヘルバルトが著わした『一般教育学』では、直接「宗教教育」という語句を使わないが、畏敬の念から宗教を求めることを「宗教的要求（宗教的興味）」という表現を使って教育学理論の重要な語句として扱われている<sup>49</sup>。

明治28年の『雑誌』に、「宗教的興味の意義」という記事が掲載されている<sup>50</sup>。読者の質問に識者が答える「応問」という項目での記事だが、ここでは能勢栄が答えている。質問は「ヘルバルト派教育家の称道する宗教的興味とは、果して某文学士の評せるが如く、耶蘇教主義を意味するものか」であり、それに対し能勢は「然らず」と答えている。そして、「宗教的興味」の指すものは特定の宗教に関してではなく、「天命と不可解なものに対して恐れ慎む心と、此の現世の實在の有り様を高尚優美なる理想上の有り様に進めんとする希望心とを斥したるものなり」と説明する。さらに、「宗教的興味」は原語の”Religiöses Interesse”を直訳しただけで、どちらかというところ「天命的」や「敬虔的」と訳した方が妥当であると述べる。

明治30年の『時論』にも、「普遍なる宗教的情操とは何を指すか」という記事が載る<sup>51</sup>。編集者がその頃話題となっている教育問題や教育理論について簡易に自論を展開する「時事寓感」というコーナーでの記事であるが、ここで『時論』は「宗教的情操」を取り上げている。

曾て一たびは宗教と教育との衝突につきて大論戦ありしが、此頃は此題目につきて、之が調和を説く者所々に見ゆ。其意に曰く、人には他の智力的倫理的審美的意識と同じく、宗教的意識を有す。従つて普通教育に於ても、亦此意識此情操を撲滅せず、否これが調和発達を企図せざるべからず。現今教育界にて、品性の墮落せるは、此宗教的意識を修養せざるに依ること多し。故に今日の教育者は、殊に意を此方面に注ぎて、此意識の修養を力めざるべからず。而して此意識を修養するには、或一派の宗教、例へば耶蘇教とか佛教とかに依るを要せず、斯くする時は、偏頗に傾きて、普通教育の趣旨と戻る恐れあるを以て、唯宗教其物を本とし、以てこの普遍なる宗教的情操を發達せしむることを計るべしと。(傍点は原文ママ)

近頃、人間に普遍なる感情として「宗教的意識」「宗教的情操」といった概念を用いる論者がいる。その論者たちは、「宗教的意識」「宗教的情操」は、宗教と教育の両者を「衝突」ではなく「調和」するものとして扱っていて、これを学校教育で涵養すれば品性が身に付くのではないかと語っている。その方法は、キリスト教や仏教など、ある宗教宗派によるものではなく、「宗教其物」を用いようとしている（それゆえ、信教の自由には抵触

しない)、と『時論』は「宗教的情操」とその論者について説明する。しかし、次のように疑問をぶつける。

吾等は是等の論者に向ひ、此大體論を細分して、其所謂普遍なる宗教的情操といふ内容は如何なる者か、其いふ宗教其物とは如何なる者か、而して又此宗教其物に依りて普遍なる宗教的情操を發達せしむる手段方法は如何するか。此十分なる説明を為さんことを望む。(傍点は原文ママ)

このように『時論』は「普遍なる宗教的情操」「宗教其物」という概念、そして「宗教的情操を發達せしむる手段方法」の詳しい説明を求めた。しかしながら、これに対する応答は、以後の『時論』では確認することができない。

明治 20 年代の教育界にとって、「教育勅語」という道德の標準が成立したは良いものの、その徳目をどのように教えるかといった方法論は持ち合わせていなかった。それに応じるかのように、教育雑誌では修身教授法に関する意見も多く掲載されている。そもそもこの時期、「教育勅語」自体が確固不動たる普遍性を獲得していなかったという事実もあり<sup>52</sup>、道德教育の在り方を問う議論や方法を模索する議論が絶えることはなかった。そのなかで、「宗教的情操」という概念が使われながら宗教教育論が再燃することになった。明治 20 年代末の教育雑誌ではその嚆矢をみることができた。

## おわりに

本章では、明治 20 年代の教育雑誌を使って、これまで論争ごとに個別に捉えられてきた宗教教育論を有機的に接続することを試みた。最後に、これまで述べてきたことを整理することによってまとめにかえたい。

教育勅語が登場する以前の「徳育論争」期では、宗教教育論は道德の標準足りうる存在か、というテーマのなかで論じられていた。ここではまず、宗教は庶民の近代化の手段として語られている。それと同時に、宗教を近代化するための手段としても扱われ、教育という実践の場において宗教が自然淘汰されていくと論じられた。この時期は、国家としての道德教育の標準が定まらず、宗教が道德の標準としての期待を受ける議論もあった。

明治 23 年に国家によって教育勅語という最も強力な道德の標準が設定された後は、上記の宗教教育論はみられなくなる。そして井上哲次郎による「宗教と教育の衝突」を発端とした「衝突論争」が起こった後は、宗教は教育勅語とその理念となる国家主義に反抗する思想としてとらえられる。この時点で宗教は、いったん「私」へと追いやられたのである。

一方で、直接的な宗教教育論ではなく、欧米の教育学・心理学・倫理学などに登場する宗教の扱い方についていくつかの記事がみられた。これらは主流の論争にはならなかったものの、以後の宗教教育を語る言説を踏まえると重要な議論である。第 2 章では、「宗教的情操」がどのように日本に導入されたのか、第 3 章では宗教の本質に通じる概念と道德教育との関連を中心に論じていく。



教育勅語の登場とそれに伴う「衝突論争」により、宗教そのものを道德教育に利用しようという主張が減ったのは明らかである。しかし、ここでは、「信仰」や「宗教心」、「宗教的情操」など「衝突論争」において宗教が教育から排除されたというこれまでの研究で言及されてきた以外の一面を『雑誌』『時論』を参照することによってみる事ができた。

磯前順一は、日本における宗教学が明確になった明治 30 年代は、「宗教を人間に本質的に備わるものとして」宗教を捉える視点があったという。一方で宗教学は、宗教を「道德の規範」（道德の標準と同義）として把握しようとする視点も持っていた。後者の視点は明治 20 年代から続くものと論じている<sup>53</sup>。ここまでみてきた宗教教育論にも、ある程度同様な性格を見出すことはできるのではないだろうか。しかも、宗教学が確立する前から宗教の本質が語られていたという点で注目できよう。

ただし、そのような結論を本章でのみ速断することはできない。本章は明治 20 年代というおおまかな年代を、教育雑誌という大きな舞台を扱いながら、宗教と教育の関係がどのように変化してきたのかをみてきた。また、宗教の本質をめぐるさまざまな議論とも出会ってきた。次章からは、宗教と教育の関係や宗教の本質をめぐる議論について個人の思想を対象としながら考察を深めてゆく。

## 註

1 久木幸男「二〇世紀前夜の教育状況—教育課題の原型」久木幸男編『20 世紀日本の教育—矛盾に悩む教育大国—』サイマル出版会、1975 年。

2 島藺進・高橋原・星野靖二編『日本の宗教教育論』（全 14 巻）クレス出版、2009 年。

3 久木幸男・鈴木英一・今野喜清編『日本教育論争史録』（全 4 巻）第一法規、1980 年。

4 上沼八郎『『大日本教育会雑誌』解説—大日本教育会の活動と機関雑誌—』『帝国教育』復刻版刊行委員会編『帝国教育「総目次・解説」』上、雄松堂出版、1989 年。

5 大日本教育会と伊沢修二を会長とした国家教育社が合併して、明治 29 年 12 月に「我国教育社会ノ中央機関トナリ教育ノ改良及ヒ上進ヲ図ルコトヲ目的」として結成された全国的な教育会で、全国的規模の教員団体として展開した。各府県郡市に設立された地方教育会を組織し、各種の調査部会を設けて教育社の代表機関として調査および投信の活動をおこなった（帝国教育会編『帝国教育会五十年史』帝国教育会、1933 年）。

6 『雑誌』の後継誌となった『教育公報』は、明治 29 年 11 月 15 日に第 1 号が発行された。『雑誌』からの通巻で 183 号となる。このとき、大日本教育会同様に国家の教育の在り方を模索していた国家教育社と大日本教育会は「合同」して「帝国教育会」と改称した。帝国教育会会長は、大日本教育会の最後の会長でもあった近衛篤磨（当時、貴族院議員で貴族院議長。さらに学習院院長も務める）であり、帝国教育会規則改正第 1 条では「本会は我国教育社会の中央機関となり教育の普及改良及ひ上進を図ることを目的とす」と定め、大日本教育会以上に「官」としての性格を持つことになる。明治 30 年末当時において、会員数は 4,479 人となっている。明治 31 年には、帝国教育会が主催した学術講演会で文部省批判がおこなわれたことに端を発し、文部大臣の辞任や内閣の崩壊などの混乱を次々に招いたことから、近衛は会長を辞任し、辻新次が再登板した。このような状況で帝国教育会は「中央機関」から「共同期間」へと会の目的を改めて、やや「官」の性格を落としたが、どちらにしても文部省の方針を取次ぎ、市井の教育者へと伝える「公報」としての役割を果たしていく。その後、内容面に関して幾度の変更を繰り返していくうちに、学術・論説欄を縮小し公文・彙報の伝達に力を入れていくようになる。しかし、徐々に教育雑誌としての魅力を失うとともに読者も減り、明治 40 年 4 月 25 日の臨時総会をも

って『教育公報』は廃刊されることが決まった。ただし、日本の教育界に対する帝国教育会の影響力は衰えることなく、同じく『教育公報』も全国誌として当時の教育雑誌の中心たる存在であった。そして、廃刊の2年後には、『帝国教育』の名で後継誌が刊行された。(菅原亮芳『『教育公報』と帝国教育会』『帝国教育』復刻版刊行委員会編『帝国教育「総目次・解説」』上、雄松堂出版、1989年)。

7 木戸若雄『明治の教育ジャーナリズム』大空社、1990年。

8 「本誌発刊ノ趣意」『教育時論』第1号、1885年。

9 久木幸男「近代日本の教育と『教育時論』」『教育時論総目次』雄松堂書店、1981年。

10 「めぐり」の方法論については、中河伸俊・赤川学編『方法としての構築主義』勁草書房、2013年を参照。

11 教育雑誌の記事を対象として、あるテーマの記事を収集し、それを整理した研究としては寺崎昌男「明治学校史の一断面—学校紛擾をめぐって—」『日本の教育史学』第14集、講談社、1971年などがある。

12 全文は次の通り。「教学ノ要仁義忠孝ヲ明カニシテ智識才藝ヲ究メ以テ人道ヲ盡スハ我祖訓國典ノ大旨上下一般ノ教トスル所ナリ然ルニ輓近専ラ智識才藝ノミヲ尚トヒ文明開化ノ末ニ馳セ品行ヲ破リ風俗ヲ傷フ者少ナカラス然ル所以ノ者ハ維新ノ始首トシテ陋習ヲ破リ知識ヲ世界ニ廣ムルノ卓見ヲ以テ一時西洋ノ所長ヲ取り日新ノ效ヲ奏スト難トモ其流弊仁義忠孝ヲ後ニシ徒ニ洋風是競フニ於テハ將來ノ恐ルル所終ニ君臣父子ノ大義ヲ知ラサルニ至ランモ測ル可カラス是我邦教学ノ本意ニ非サル也故ニ自今以往祖宗ノ訓典ニ基ヅキ専ラ仁義忠孝ヲ明カニシ道德ノ学ハ孔子ヲ主トシテ人々誠實品行ヲ尚トヒ然ル上各科ノ学ハ其才器ニ隨テ益々畏長シ道德才藝本末全備シテ大中至正ノ赦学天下ニ布滿セシメハ我邦獨立ノ精神ニ於テ宇内ニ恥ルコト無カル可シ」学制百年史編集委員会編『学制百年史 資料集』文部省、1972年。

13 渋川久子「教育勅語渙発前における德育論争」『日本大学精神文化研究所・教育制度研究所紀要』第13集、1982年。

14 堀尾輝久『天皇制国家と教育—近代日本史教育思想史研究』青木書店、1987年、48頁。

15 坂口茂『近代日本の愛国思想教育（上巻）』星雲社、1999年。

16 『德育如何』で福沢は、学校教育を受けている生徒の倫理観が薄れてきている理由について「畢竟学校の教育不完全にして德育を忘れたるの罪なりとて専ら道德の旨を奨励する其方便として周公孔子の道を説き漢土聖人の教を以て德育の根本に立てて一切の人事を制御せんとする者」がいるとし、欧化主義を説く福沢は儒教を用いた道德教育を批判し、儒教を用いた道德教育を「公議輿論」に合わない時代遅れのものとしてとらえている(福沢諭吉『德育如何』東京図書館、1882年、6頁)。さらに『德育余論』では、福沢は当時の公立学校における教師の能力を疑問視した上で、「全国一般の德育は宗教を頼むの外に方便ある可からず。我国は幸にして古来下流の人民に佛法を信ずる者多く民間の道德は全く佛法より生じたるものなれば此旧習慣を維持して毫も之を妨ぐることなく其教導のままに放任したらば民間の德育に足らざるものなかる可し」と、「下流の人民」の道德の基盤となってきたのは従来宗教(仏教)なのであるから、それを継続して道德教育に用いるべきであると論じる。教授者は僧侶であり、たとえ道德を教えることにふさわしくない僧侶がいるとしても、「僧侶中自然に悪俗なる者を沙汰」すると、悪質な僧侶を自浄する作用が教育にはあるとしている。たとえ、道德教育における教授内容の仏法が不適當でも「人智次第に進歩すれば宗教の所説も亦次第に進歩」すると主張する(福沢諭吉『德育余論』[1828年]国民精神文化研究所『教育勅語渙発関係資料集』龍吟社、1930年、19-22頁)。

17 加藤弘之「德育に付ての一策」『大日本教育会雑誌』第68号、1887年。

18 加藤は、本文で示したとおり社会進化論に大きな影響を受けている。池田英俊は、加藤が「実証主義や功利主義の近代思想を継承し、そこから生じた反宗教的・非宗教的な思惟方法の影響を開明期知識人達に与えた」とし、近代科学を信奉し、宗教や宗教的なもの

を迷信として否定する立場であったことを述べている（池田英俊『明治仏教教会・結社史の研究』（刀水書房、1994）269頁）。このように、宗教に対して決して好意的でない哲学者が、道德教育に関しては宗教を用いようとするのはなぜであろうか。これについては、「徳育に付ての一策」の最後で端的に説明されている。「矢張哲学主義の修身が宜しいとの説も出ましやふなれども…千九百九十七八人の目盲に哲学と云ふとは役に立」たないのである。しかし、「宗教道德が人を愚にすると云ふなれども欧羅巴では宗教道德で育られた内より理学哲学の大学者が…宗教中より道理を看破して出ること珍らしく」ないため、決して宗教による道德教育は悪影響のみがあるのではない。つまり、「目盲」である被教育者には、「有り難い恐ろしいという神様とか仏様とか上帝とかいう本尊様があってそれをたよりにして薫陶して行く教えでなければ一般の愚昧の世界には効能がない」と哲学ではなく宗教での道德教育が相応しいとする。加藤は、宗教を迷信とするが、学校という状況に置くことにより、西洋のように宗教が自然淘汰し、「進化」に相応しい宗教が残るとする。晩年は、さらに哲学や科学に傾倒していく加藤であるが、この時点における道德教育の方法について、宗教に対して一種の役割を見出している。

19 従来の「徳育論争」研究で多く言及されているので、ここでは詳しくは触れない。久木幸男「徳育論争」久木幸男・鈴木英一・今野喜清編『日本教育論争史録』第1巻、第一法規、1980年、のほか、中西直樹「教育勅語成立直前の徳育論争と仏教徒「貧児教育」」『龍谷史壇』105号、1996年、渋谷久子「教育勅語渙発前における徳育論争」などを参照。

20 井口丑二「抑宗教は教育興らざる前の教育にして教育は宗教衰えたる後の宗教なり」『教育時論』第75号、1887年。

21 本多澄雲「日本教育に宗教を適用するの可否」『教育時論』第85、86号、1887年。本多の主張でさらに注目すべきは、フランスの事例を引用したうえでキリスト教を排撃していることである。このような議論は明治20年代後半によく見られるものであり、この時期においては先駆的な見解であったといえる。

22 村岡素一郎「真正の宗教に基かざる道德は特むに足らず」『大日本教育会雑誌』第78号、1888年。

23 本特集の論者の意見を大きく2つに分けるとすれば、①ある特定の宗教を道德教育の中心に据えようとするもの（市村竹馬、瀬尾吉重、檜崎森円）、②宗教による道德教育に反対するもの（木村知治、福地復一、土屋夏堂、蜻蛉生、隠西生）である。

24 中西直樹「教育勅語成立直前の徳育論争と仏教徒「貧児教育」」では、徳育論争期における宗教教育論をさらに4種類に分ける。①宗教教育利用論（加藤の論のように、道德教育で宗教を用いることは一定の効果があるとするもの）、②宗教教育否定論（他に標準を設けるべきと主張するもの）、③宗教と教育の分離論（特に標準は設けなくてもよいと主張するもの）、④宗教教育肯定論（宗教による教育の価値を見出すもの）の4点であり、①と④は宗教教育賛成論、②と③は宗教教育反対論に属する。たとえば本文で挙げた、菊池、杉浦、能勢などは、道德の標準に宗教ではない他の概念を据えようとしたので、②に当てはめることができる。

25 「（「徳育論争」期の意見は）開明主義と伝統主義の徳育論とに分けることはできるが、それぞれの所論に特質があり、一つになることはできなかつた。このような徳育所論が問題となっている際に教育勅語が発布されたのである。従って勅語はこのような諸説に対して一つの方向を決定したのであって、徳育論史の一つの段階を築くこととなり、徳育はすべて教育勅語によるとすることが所論の動かない土台として設定された（括弧内は筆者）」海後宗臣『海後宗臣著作集 第十巻 教育勅語成立史研究』東京書籍、1981年、562頁。

26 明治24年11月17日に公布された「小学校教則大綱」の第1条で、「徳性の涵養は教育上最も意を用ふべきなり故に何れの教科目に於ても道德教育国民教育に関連する事項は殊に留意して教授せんことを要す」と示され、学校教育全体で小学生の道德を涵養することが目指された。その道德の標準となるものは、第2条で「修身は教育に関する勅語の旨

趣に基き児童の良心を啓発して其徳性を涵養し人道実践の方法を授くるを以て要旨とす」と示されている通り、「教育勅語」に基づくことが定められた（米田俊彦編『近代日本教育関係法令体系』港の人、2009年、216-217頁）。

27 井上哲次郎「教育と宗教の衝突」『教育時論』第279号、第280号、第281号、第282号、283号、1893年。ここでは、より正確な井上の論を参照するために、『時論』に寄稿後約2か月して刊行された、井上哲次郎『教育ト宗教ノ衝突』敬業社、1893年を用いる。

28 「宗教と教育との関係につき井上哲二郎氏の談話」『教育時論』第272号、1892年。

29 「衝突論争」に関しては、勃発した当初から現代まで数多くの研究があり、多角的に分析がされている。代表的なものとしては、関臯作編『井上博士と基督教徒——名「教育と宗教の衝突」顛末及評論』[1893年]みすず書房、1988年、武田清子「日本におけるキリスト教教育原理の問題の一齣——教育と宗教の衝突論争をめぐって——」『国際基督教大学学報 I-A 教育研究』第1号、1955年、吉田久一『日本近代仏教史研究』吉川弘文堂、1969年、山本哲生「「教育と宗教の衝突」論争をめぐる仏教側の対応」『教育学雑誌』第11号、1977年、福島清紀「近代日本における政治・宗教・教育——内村鑑三不敬事件」と「教育と宗教の衝突」論争を中心に——」『法政大学教養部紀要』第58号、1986年、鈴木範久『明治宗教思潮の研究——宗教学事始——』東京大学出版会、1979年、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道——』岩波書店、2003年、星野靖二『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代——』有志舎、2012年など。

30 島藺進他監修『井上哲次郎集』第9巻、クレス出版、2003年、「解説」17頁。

31 井上哲次郎『勅語衍義』1890年（『教育勅語渙発関係資料集』第3巻、国民精神文化研究所、1939年、240頁）。

32 井上哲次郎『教育ト宗教ノ衝突』125頁。

33 同前 136頁。

34 同前 130頁。

35 本多庸一「宗教と教育の関係につき井上氏に資す」『教育時論』第276号、1892年、本多庸一「井上氏の談話を読む」『教育時論』第277号、1892年。

36 内村鑑三「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」『教育時論』285号、1893年。

37 他にも、植村正久は「今日の宗教論及び徳育論」において、「徳育の一点に於て日本の教育と補裨せしこと一にして足らざるなり」とし、例として明治維新後の女子教育を担ったキリスト教の実績を挙げる（植村正久「今日の宗教論及び徳育論」（関臯作編『井上博士と基督教徒——名「教育と宗教の衝突」顛末及評論』25頁）。柏木義円は「教育宗教の衝突」で、井上のキリスト教解釈は皮相的なため、「あらゆる不徳を以て基督の本旨に従ふに由ると断定し、漫に基督を非難し、而して勅語を以て基督に敵せしめんと」してしまっていると、井上の主張を批判している。しかし、これらの批判は井上の研究方法に対する批判であにとどまっている（柏木義円「教育宗教の衝突」関臯作編『井上博士と基督教徒——名「教育と宗教の衝突」顛末及評論』56頁）。

38 山本哲生「「教育と宗教の衝突」論争をめぐる仏教側の対応」『教育学雑誌』第11号、1977年。

39 西村正三郎「教育と宗教との関係（上）」『教育時論』第291号、1893年。

40 西村正三郎「教育と宗教との関係（下）」『教育時論』第292号、1893年。

41 西園寺侯爵「教育意見」『教育時論』第350号、1895年。

42 本山幸彦『明治国家の教育思想』思文閣出版、1998年。

43 湯本武比古「国家と教育との関係（六）」『教育時論』第398号、1896年。

44 久木幸男「戦間期の『教育時論』」『教育時論総目次』雄松堂書店、1981年。

45 矢島錦造「信仰の教育」『大日本帝国教育会雑誌』第61号、第65号、1887年。

46 明治20年代は、宗教学の萌芽が芽生えた時期であるが、明治20年前後は仏教とキリスト教を対立軸に置いて優劣を測る理解の仕方が優勢であった（林淳「林淳「近代日本における仏教学と宗教学」——大学制度の問題として——」『宗教研究』第333号、2002年。江島

---

尚俊「哲学的仏教研究から歴史的仏教研究へ―井上円了と村上專精を例として―」『大正大学大学院研究論集』第34号、2010年、前掲・星野靖二『近代日本の宗教概念―宗教者の言葉と近代―』。そのことを鑑みると、矢島の主張はどこから示唆を得たのか、さらなる検討が必要である。

47 筆者不明「宗教心の事に関し読者の質問並に其答」『教育時論』第138号、1889年。

48 菊池美智子「教育史における森有礼の評価」『教育学雑誌』第15号、1981年。井上勝也『国家と教育―森有礼と新島襄の比較研究―』晃洋書房、2000年。

49 ヘルバルト著、三枝孝弘訳『一般教育学』明治図書、1980年、79頁。海谷則之は、ヘルバルトはあらゆる崇高なものの頂点としての神のイデーを形成させるような「宗教心」は学校で教授できるものであり、それによって「神に対する畏敬の念を確保しなければならない」と論じていたと解説している。そこでおこなうべき教授は、古典や芸術作品の鑑賞であり、それによって人間理解と現実に対する認識も進み、倫理的分別力が洗練されていくとされる（海谷則之『宗教教育学研究』法蔵館、2011年、219頁）。

50 能勢栄「宗教的興味の意義」『大日本教育会雑誌』第165号、1895年。

51 筆者不明「普遍なる宗教的情操とは何を指すか」『教育時論』第439号、1897年。

52 見城悌治「井上哲次郎による『国民道徳概論』改訂作業とその意味」『千葉大学人文研究』第37号、2008年。小股憲明『明治期における不敬事件の研究』思文閣出版、2010年。特に第3章「動揺する教育勅語―日清戦争から戊申証書にいたる徳育方針再検討の動き―」を参照。

53 前掲・磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―』

## 第2章 「宗教的情操」の誕生—能勢栄と明治20年代—

### はじめに

本章（とそれに続く第3章）では、「宗教的情操」という言葉が登場した時代まで遡り、なぜこの語が日本で使われ始めたのか、その背景について考察したい。序章でもみてきたように、これまで「宗教的情操」に関する研究は数多くされてきた。しかしながら、「宗教」の語句と「情操」の語句がどのように接続したのか、そもそもいつ頃からどのように「宗教的情操」という名称が使われたのか、ということがまったくと言ってよいほど検証されてこなかった。そのため、現代においても「宗教的情操」という言葉が曖昧な定義のまま使われているといった問題を生んでいる。

筆者は、日本において「宗教的情操」が登場した時期を明治20年代頃と推定した。前章で教育雑誌を検討し、この時期に「宗教的情操」という言葉やそれに類似した概念がすでに使われてきたことが散見できた。次なる作業は、日本においてどのような文脈で「宗教的情操」が使われ始めたかを探ることである。

さて、明治20年代を舞台として「宗教的情操」が生まれた契機に関して、どのように考察していくかであるが、ここでは明治20年代に活躍した教育学者である能勢栄を中心に扱い論を進めていきたい。能勢はこの時代、教育勅語登場以前に国民道徳に関する議論が交わされた「徳育論争」で独自の主張を展開し、それ以後は主に海外の教育学関連書籍の翻訳に携わった人物である。それらの翻訳書のなかには、「宗教的情操」について説明があるものが多かったことが確認できる。以下では、能勢の教育思想と翻訳事業を描写しながら、明治20年代に「宗教的情操」がどのような思想のもとに登場したのか、試論を進めていきたい。

### 第1節 能勢栄と明治20年代

#### 第1項 能勢栄の略歴

能勢栄は、嘉永5年（1852）に旧幕臣能勢泰助の次男として江戸で生まれ、漢学者杉原心齋の下で勉学を学ぶ。18歳のときに渡米し、オレゴン州パシフィック大学理学科を卒業し、「バチェラー・オブ・サイエンス」の学位を得た。帰国した明治9年には岡山師範学校および中学校教頭を務め、その後は学習院教授兼監事（明治13年）、長野県師範学校校長（明治15年）、福島県師範学校校長および中学校校長（明治18年）を歴任した。明治19年には『通信教授教育学』を出版し、20年には雑誌『国民之教育』を創刊した<sup>1)</sup>。

また、明治20年には、森有礼文部相の要請によって文部省書記官などを務めるかわり、中学校と師範学校の教科書である『倫理書』の編纂にも携わり、森文政を支える役割を果たした。明治22年の森暗殺後は、東京高等女学校教頭兼監事などを務めたが、間もなく休職し著作活動・翻訳事業に精力を傾けた。『教育学』『内外教育史』『学校管理術』『倫

理学初歩』『実践道徳学』などの主著の大半は、その時期に書かれたものである。能勢の『教育学』は、日本において初めて教育学と名のついた伊沢修二の『教育学』よりもさらに組織的、体系的であったと評価されている。そして、明治24年にパシフィック大学から「マスター・オブ・アーツ」の学位が贈られるも、明治28年に感冒が原因でこの世を去った<sup>2</sup>。

能勢の半生を二分するならば、明治20年がその分水嶺であろう。それ以前は教育者として学校教育や学校運営に実際に関わり、それ以後は文部官僚・教育学者として日本の教育界を先導していった。ここでは特に後者の教育学者としての能勢の一面を見ていくため、明治20年代を中心に論じていく。

## 第2項 教育学の芽吹き

教育学が体系化していく明治20年代において、教育学は倫理学や心理学の理論・方法に大きく依っていた。日本における心理学の展開について、山下恒男の論をみていこう<sup>3</sup>。山下は、日本の心理学の成立について、明治期の「教育的心理学」を第1段階、大正以降の松本亦太郎による「応用心理学」を第2段階と時代を区分している。第1段階における心理学者は、元良勇次郎も含めて、儒教道徳と教養を身に付けた人々であったために、必然的にその内容や位置づけは倫理的、教育的色彩が強かった。しかも、心理学の発展の裏には師範教育における要請があったことが影響していると山下は論じる。

また、導入初期の心理学はよく「知（智）・情・意」の3分法で心を捉え、それを児童の心理把握に援用していたとする。これは、①3分法における心理的現象の紹介、②それらの教育あるいは社会における価値を計算、③最後にそれらの操作＝訓育といったものの方向を指し示す、という流れで紹介されていたと山下は分析する。

他にも明治20年代、30年代におけるヘルバルト主義教育学の導入や、社会的教育学などの新教育思想の導入は、思弁的哲学的なものから実験的実証的へと変遷した心理学説と密接に関連しているとする。まして大きく影響を与えたのは師範教育であるとし、教師が心理学を学ぶことは他学科を学ぶことよりも重要なこととされ、児童の管理技術を身につけることはもちろんのこと、教師自らの修養の手段としても心理学が位置付けられていたと論じる。

次に、佐藤達哉の研究を参照する。佐藤は主に日本初の心理学者と呼ばれる元良勇次郎を中心に、日本の心理学黎明期において心理学がどのように教育学に接続していたかを論じている。

佐藤によると、心理学は明治初期の導入当初から定着にいたるまで、あまり地位が高い学問領域ではなかったという。しかし、明治10年代から東京師範学校をはじめとする教師養成課程では、伊沢修二などの尽力によって心理学に重きが置かれていた。当時の教科書は、西周が訳した『奚般氏著 心理学』（明治11年刊行）であったが、その後井上哲次郎が訳した『倍因氏 心理新説』（明治15年刊行）が世に出るとこちらが優勢になったと論じている。

なお、佐藤が取り上げた『倍因氏 心理新説』は、後に引用する『倍因氏 心理新説積義』（明治16年刊行）の姉妹編であり、前者が本文、後者が注釈書としての役割を持っていた

ものと考えられる。それゆえ、当時の社会における「情操」の理解は本書の説明に強く影響を受けていたとも推察できる。

さて、佐藤の論に戻るが、明治23年に東京帝国大学初の心理学担当の専任教員として元良が就任する。元良は、就任当時から教育実践の現場に心理学を適用させることに主眼を置き、明治20年代、30年代に日本児童研究会などの教育をめぐる研究会を組織しては、子どもの発達を実証的に研究していた。このような教育心理学の素地がすでに近代心理学誕生の時期から形成された理由は、その源流に哲学的素地があるドイツ型の心理学ではなく、子どもの発達を知ることによって教育実践の基礎を築こうとしたアメリカ型の心理学を元良が学び、それを弟子筋に広めたからである。また、元良が持続的に教育実践とコミットメントできたのは、伊沢などの教育者・教育学者が心理学に関心を持ったことが大きい、と佐藤は論じている<sup>4</sup>。

### 第3項 ヘルバルト主義教育

次に、能勢栄の教育思想をみると、この当時日本に導入された心理学の一端を捉えることができる。能勢の教育思想は、いわゆるヘルバルト主義（あるいは、ヘルバルト学派）の理論にもとづいた教育学を下敷きにしている。ヘルバルト主義教育学は、ドイツの教育学者ヨハン・フリードリヒ・ヘルバルト（1776～1841）が提唱した教育理論を基盤としたもので、明治中期から後期にかけて日本の教育界に大きく影響を与えた。

ヘルバルト主義教育学の日本への紹介自体は明治初年にさかのぼることができるが、本格的な導入は明治20年に来日した帝国大学のドイツ人教師エミール・ハウスクネヒトによるものであった<sup>5</sup>。ハウスクネヒトは帝国大学で初めて教育学を講じた人物であり、同時に中等学校教員の特別養成のために文科大学に設けられた特約生教育学科の中心的存在となった。特約生教育学科は一期しか設けられなかったが、谷本富、山口小太郎、湯原太一、大瀬甚太郎など、その後の日本教育界にヘルバルト主義教育学を広めた人物を多く輩出したことで知られる。

また、明治24年以降になると、欧州のヘルバルト主義教育の理論が教育雑誌や小冊子などで多く翻訳・紹介された。著名なヘルバルト学派の著書の訳者と翻訳書としてはコンペーレやラインを訳した能勢のほか、ケルンを訳した澤柳政太郎・立花銚三郎（『格氏普通教育学』明治25年刊行）、山口小太郎（『教育精義』明治25年刊行）、国府寺新作（『ケルン教育学』明治25年刊行）、リンドネルを訳した有賀長雄（『麟氏教授学』明治20年刊行）、湯原元一（『倫氏教育学』明治26年刊行）、稲垣末松（『麟氏普通教育学』明治26年刊行）がいる。開発社の社長となった湯本武比古も、『教育時論』で多くヘルバルト主義教育学の教育理論を紹介し、この時期の普及に大きくかかわっている<sup>6</sup>。

ヘルバルト主義教育の特徴は、①教育学をその目的に関わる倫理学と、その手段に関わる心理学の両者によって支えられた学問として提示、②道徳性概念を教育目的の頂点におき、意思の陶冶を軸とした普遍的教育学を構想、③成長発達を感覚訓練による経験の内面化ととらえ、表象力学に基礎を置く心理学によって説明、④その倫理学と心理学を統合し、かつ教育学を全体として基礎づけるものとして、美学を掲げている点である<sup>7</sup>。つまり、教育の目的を倫理学に、方法は心理学にもとづくものとして設定している。久木幸男によ



ると、ヘルバルト教育が流行したのは、明治 25 年～36 年（1892～1903）であるとし、日本の教育史では、道徳教育についての論争がおこなわれていた時期と重なっているとされる<sup>8</sup>。

明治 20 年代の日本では、ヘルバルト主義教育学について、特に徳性の涵養を教育の目的とするという目的論が注目された。ヘルバルトが教育目的として示した 5 つの近代的理念（内面的自由・完全・好意・正義・公平）の儒教主義的解釈や、教育勅語の徳目への還元的解釈などが試みられ、また、ヘルバルト教育学理念の受容については多種多様な議論があり、論争までに至った<sup>9</sup>。最も大きい論争の一つとして、キリスト教世界観で論じられるヘルバルト教育学は、果たして日本の教育学にふさわしいのかどうか論点となったことが挙げられる<sup>10</sup>。

このように明治 20 年代に翻訳され導入される教育理論は、ヘルバルト主義教育学の影響力の強さを感じ取ることができるが、「情操」の導入時もその影響を大きく受けることとなる。たとえば、ヘルバルトが著わした『一般教育学』では、直接「情操」という語句を使わないが、「畏怖」や「希望」という心の動きから宗教を求めることを「宗教的要求（宗教的興味）」と表現している<sup>11</sup>。

海谷則之は、ヘルバルトはあらゆる崇高なものの頂点としての神のイデーを形成させるような「宗教心」は学校で教授できるものであり、それによって「神に対する畏敬の念を確保しなければならない」と論じていたと解説している。そこでおこなうべき教授は、古典や芸術作品の鑑賞であり、それによって人間理解と現実に対する認識も進み、倫理的分別力が洗練されていくとされる<sup>12</sup>。

## 第 2 節 能勢栄の教育思想・宗教思想

能勢栄についてはいくつかの先行研究がある。そのほとんどが、森有礼とのかかわりや、森有礼の思想との共通点を説きながら、明治 20 年前後に能勢がどのような政治的スタンスに位置していたのかを論じるものである。ここに、興味深い指摘がある。斉藤太郎は、能勢の『教育学』などの著作を参照しながら、「思想的に言えば、民権派にせよ、国権論にせよ、ナショナリズムのにない手たち」と対立していたと能勢を評している<sup>13</sup>。つまり、「国家主義」とは相容れない主義思想を、能勢（とその同調者である森）は持っていたということである。前章で述べてきたように、明治 20 年代は国家主義による教育が主流だった。これに対抗する教育学者として能勢は存在していたのだろうか。ここでは、先行研究では扱われていない能勢の著作を使いながら、能勢の教育思想と宗教思想を明らかにしたい。

能勢は、多くの著作で「宗教」や「情操」について論じている。そのなかでも能勢の道徳教育論が体系的に示されている『徳育鎮定論』（明治 23 年刊行）を中心に検討する。

明治 20 年前後の「徳育論争」において能勢は、加藤弘之が唱えるような宗教による徳育には反対し、「普通心」による徳育を推進すべきだと主張していた<sup>14</sup>。『徳育鎮定論』からは、能勢が宗教を教育からいかに排除しようとしたのかが垣間見られる。

『徳育鎮定論』は、教育勅語が登場する直前に刊行された著作であるが、その名のお

り、長く続いた「徳育論争」に終止符を打つものとして世に出された。本書の冒頭では、  
道徳の標準が必要かどうかに対する能勢の意見が次のように記されている。

(道徳の標準を設定する) 此の問題を決するは、猶ほ日常の食物は米飯に頼る可し。  
米飯麵包共に日常欠く可からざる必需品にして、吾人は日々各其の好む所に従ひて、  
之を食ひ以て其の生命を維持す。然れども他の命令に従ひて、其の一つを選ぶを要せ  
ず。又選ばざるべからざる必要なきなり。命令ありとて之に従ふ事能はず、又命令な  
しとて之を廢する事能はず。日々各其の好む所に従ひて之を食ひつつ居るなり。  
吾輩教育家たる者は、主義の定不定に係らず、議論の如何に頓着せず、何処にて求む  
るも沢山ある所の米飯なり麵包なり、食ひて我が身に益する者を取り来りて食料に供  
するが如く、何処にても世間普通に流行する所の道徳を取り来りて、自らも之を食ひ、  
又生徒にも之を食はしむれば足れるなり。何も儒教とか、耶蘇教とか、幸福説とか、  
自愛説とか、是非の弁、取捨の決を試むる必要はなきなり。持ちの製造は餅屋に任す  
べし。酒の醸造は酒屋に委すべし。学校の徳育は教育家の自ら任ずべき職分なれば、  
自ら問ひ自ら決すべし。<sup>15</sup> (括弧内は筆者)

我々が食事をするとき、そのときどきの好むものを食べている。誰かに命令されて選  
んでいるわけではない。道徳も同様である。道徳の標準を特に設定する必要もなく、時宜  
に適った道徳を選べばよい。儒教やキリスト教などを道徳の基準にすべきだと周囲は言っ  
ているが、何かを取捨選択する必要はなく、教師一人ひとりが選べばよい。それが教育家  
としての職分である。以上のように論を展開する能勢は、特定の理念を道徳の標準に設定  
する必要はないと論じる。

しかし、もしあえて道徳の標準に設定するならば、「自然の制裁」、つまり「普通心 (こ  
もんせんす)」を据えるべきだと主張する<sup>16</sup>。この「普通心」について次のように論じる。

人人の遺伝と経験とによりて来る者にして白痴癡狂に非る以上は、人々皆普有する  
ところの心にして、善悪、義務、権利、良心、徳不徳等の観念を理解する能力なり。善  
悪の観念は、学者が故らに創設せし者にあらず。宗教家が發明したる者にあらず。学  
者は普通人より是等の観念を借り来りて、之れが説明を附意義を明瞭ならしめて、後  
之を普通人に返戻せしなり。<sup>17</sup>

能勢は、人類が共通に持つ「善悪、義務、権利、良心、徳不徳等の観念を理解する能力」  
を「普通心」と称した。ここでいう「普通心」とは、いわゆる常識や良心のことであろう  
と読解できる。

それではこの「普通心」とはどのように教育されるべきであろうか。能勢は、この問い  
に対し、教師による感化が必要であると説く。特に学校長と修身科の教師が「普通の考を  
以て、自分の見識を定め、自分の心中に道徳の原理を定立し、其の教訓する所の趣旨を明  
らかに」(傍点はママ)すれば、十分であるとしている<sup>18</sup>。

以上のように、道徳の標準に「普通心」を設定する能勢にとって、「自然の制裁」と比  
較して、宗教は未開の産物という理解でしかなかった。

宗教の光は所謂螢の光りにて、暗き所にては其の光を放ち、明るき所にては、其の光を失ふものなり。故に人智未だ進まず、他の制裁未だ力を得ず、法律未だ正しからず、公議未だ明かならず、良心未だ鞏固ならず、自然の道理を解する者未だ少なきときには、人多く創造に富み、容易に神や佛を信ずる傾向ある者なれど、此の時鬼神の如き人類よりも一層高尚なるものを仮り来りて、敬畏の念を起さしめ、極楽を画きて、後生を楽しましめ、地獄を設けて以て、現在自然の制裁を逃れて、悪事を為さんとする者を抑制する、其の方法は何れも未だ普通の道理を解する事能はざる無智の者を導き手、善を勧め悪を懲すものにして耶蘇教佛教回教其の名異なるも雖もその実皆一つなり。<sup>19</sup> (傍点はママ)

上記のように能勢は、宗教を未開の産物として考えていた。むしろ、宗教が説く教訓は、「其の元は皆此の普通心より出でたる者」<sup>20</sup>と、宗教の根源が「普通心」であるとまで考えている。このような考えを持つ能勢が、宗教を教育に用いようとする事は決してなかったのである<sup>21</sup>。

ここまでで、能勢が宗教を教育から排除しようとする姿勢をいかに示したかがわかるだろう。能勢は非常に堅固な世俗主義的思想を持っていたといえる。このことは、共に『倫理書』を編纂した森有礼の思想と軌を一にしているともいえる。田中智子によれば、森は「宗教」を「信仰」や「良心」とも名づけられるものと考え、人が自然に身に着けている内面の働きとして重視し、一方で内面を離れて外で個別に形をとっているものを「宗門」と位置付けていたとしている<sup>22</sup>。また、林子博によれば、『倫理書』は普遍的な「真理」にもとづいて時代に適応する新たな道徳の標準を作る目的は持っていたものの、「宗教」にかかわる選択の多様性は保持していたとのことである<sup>23</sup>。このような態度を、森と能勢は共有していたのである。

森は、『倫理書』編纂において「宗教」の要素は残したが、「宗門」の要素は排除した。森の宗教観は、武田清子の言を借りるならば、「その主張するところは、多くの重要な人間的関心のなかで、宗教的信仰の問題は最も重要であり、地球上の文明諸国では良心の自由、とりわけ、宗教的信仰に関する自由は、人間生得の権利とみなされている。(中略)これは、わが国における最初の信教自由論、良心の自由を持つ人間の意義の主張とっていいであろう」と評されるほど、国家における政教分離、個人における信教の自由に関して国内随一のものであった<sup>24</sup>。

能勢が「宗教」を普遍たるもの、価値あるものとして捉えていたかは不明であるが、「良心」を道徳教育の要として考えていた点、「宗門」としての宗教を道徳教育から除いた点では森と共通していた。また、学校教育という公共空間においては、森同様に政教分離の理念を貫いたのである。それと同様の思想が、『徳育鎮定論』からも垣間見ることができたといえよう。本書の刊行当時、まだ教育勅語は登場していなかったが、能勢の主張は世俗主義的性格が非常に強かったことが理解できる。

### 第3節 明治20年代の「情操」

#### 第1項 「情操」の辞書的意味の展開

次に、能勢栄の「情操」論を検討していきたいが、その前に日本における「情操」という言葉の受容と展開について整理する。

「情操」は現代では大きく言えば喜びや悲しみ、ねたみ、そねみなどの心の動きを総括した意味で使われ<sup>25</sup>、狭義としては「比較的複雑な、殊に知的作用に伴なう静かな、高尚な感情」で、「情緒」とは異なり「個人の修養や教養の程度により著しい差を生じ、したがって価値観の基礎となり、人格や品性を形成する重要な因子となる」<sup>26</sup>とされる。他にも「情操とは価値的側面からみた複合的感情」<sup>27</sup>として定義され、情操がなければ、人は心から感動することができないとされる。

また、「情操」は、明治時代以前は「情感ゆたかな心、また、その働き」の意味で日本では使われていたが、西周が明治12年に“sentiment”、“feeling”の訳語として「情操」とあてたことで、意味にさらなる含みを持つことになった。明治20年代からは、“sentiment”の訳語の一つとして定着をみせた<sup>28</sup>。

その後の「情操」の展開をみてみよう<sup>29</sup>。明治16年刊行の麻生繁雄編・井上哲次郎訳『倍因氏 心理新説積義』では、「彼の体機の動作より挑発する快樂苦痛は感覚に属すと雖も全く体機に関せずして思想上に発起するの喜憂之を情操と云う。即ち特殊の物に傾注する状態なり。宗教上に関する喜憂の如き即ち是なり」<sup>30</sup>という意味でつかわれておる。さらに、明治19年の『教育心理倫理術語詳解』では「センチメント。特別の事情に傾注するより発動する情感」というように記される。

ここからみてもわかるとおり、すでに「情操」は「特殊の物に傾注する状態」「特別の事情に傾注するより発動する情感」という、ある特定の価値への傾倒を含んだ概念であったことがわかる。さらに、『倍因氏 心理新説積義』で「宗教上に関する喜憂の如き即ち是なり」と記されているように、「情操」の行き着く先は宗教的な価値への傾倒とも捉えられていたのである。「情操」は当初より「宗教」と深く関連している言葉として日本に「輸入」された。

さらに時代が下ると、明治39年の西山哲治編『日本家庭辞書』では「情操とは吾人の理想を考え知力複雑となり、推理作用を行う快不快の情にして、情緒は身体に密接すれども情操は主として精神の要素にのみ関するが故に情緒よりは高尚なり」とし、明治44年の金沢庄三郎編『辞林』では、「最も複雑なる感情にして、其発作のおもに精神に関するもの、即ち、真理をたうとび美を愛するが如き感情をいう」とそれぞれ記述されている。この時代の「情操」は、何かしらの価値への傾倒から、「高尚」で「真理をたうとび美を愛する」感情として使われている。つまり明治10年代の「情操」と比較すると、その言葉自体にすでに何かしらの価値が含まれた言葉として使われているものとして扱われていたのである。

#### 第2項 能勢栄の「情操」

本項では明治26年に刊行された能勢栄『実践道徳学』を中心にみていこう。本書は緒言

に刊行の意図が述べられている。それによると、学校で修身科を教えるにあたり、教育勅語の奉読とその意味を教える他に、国民が遵守すべき義務、倫理事項を教えるべきだと述べられている。

一方で、能勢はあくまで教育勅語が道德の基本であるが、「普通道德の理論を説き、各種の義務を教へ、各種の徳行を実践せしむる場合には、此の書を用いるを宜しとす」<sup>31</sup>と、「普通心」が道德教育において重要であるという姿勢を崩してはいなかった。

本書はまず、人間が備えるべき道德の標準である「普通心」を説明する。「普通心」とは善悪を理解する能力として「良心」を重要とすることは先に述べたが、さらにここではもう一つの重要な要素として「情操」が語られている。「情操」は、道德の原理が語られる「第一章 緒論 (八) 良心及び道德上の情操」で登場する。

良心とは道德の法則を指示する処の一般の規程を格段なる場合、即ち当に行う可き行為、若くは行われたる行為に適用する、吾人の心意の能力にして、絶対的に道德上の真理を発見する道理力なり。人の行為を命令する権力なり。人の行為を駁議し許容する判断力なり。而して一方に於ては為さざる可からざる事を命令し、為す可からざる事を禁止する無限の権力を有する君主たり。又一方に於ては既往の行為を判断し、其の責む可きは之を責め、其の赦す可きは之を赦す判官たるなり。

(中略)

良心の作用たる已に此の如し、然りと雖も独り良心のみにては、未だ以て吾人の行為を完うすること能わず、別に一種感情の之を補佐するありて、始めて吾人の行為をして完全ならしむることを得可し、此の感情を名けて道德上の情操と云う。

道德上の情操 良心は唯是非善悪を弁別する判断力なれば、一種の智力作用なり、然れども吾人が道德上の行為を弁別して、善に就き悪を避くる事を為すは、独り智心の作用のみにあらずして、又情心の之を補助するものあり、此情心を名づけて道德上の情操と云う、即ち善行に対して快樂を生じ、悪行に対して苦痛を感ずる感情是れなり。蓋し善悪の判断は、或は人によりて異なることあり、又時として誤謬無き能わずと雖も、善を嘉し悪を悪むの情に至りては、人皆之れを有せざる無し。故に吾人が一行為を決行するに当り、其の事善なるときは、忽ち之れに誘導せられ、若し熱情強くして之れを妨くるに至らざるときは、必ず之れを成し遂げんと欲する情を生じ、又其の事悪なるときは忽ち之を嫌忌して、務めて之れを避けんとする情を發す可し(但し習慣或は其の時の事情によりて、多少此の情の増減せらるることあり)。

(中略)

又、道德上の情操は他人の行為に対しても等しく発作するものにて、親愛、尊敬、賞賛等は他人の為したる善行に対して生ずるものなり。憎悪、軽侮、非難等は他人の為したる悪行に対して生ずるものなり。

(中略)

又彼の道德上の行為に醜美の情を経験することも、亦此の情操の働きに依れるにて、善行は此の情と調和するを以て、之れを美なりと感じ、悪行は此の情と調和せざるを以て之れを醜なりと感ずるなり。<sup>32</sup>(傍点はママ)

ここで語られている「情操」とは、善を喜び悪を憎む、といった価値判断としての感情である。当時の教育学（心理学）が「知・情・意」と分類して、人間の認識を理解しようとしていたことと同様に、能勢も「良心」=知、「情操」=情と分けて、道徳的行為を捉えている。そして、2つが備わって初めて道徳が備わった行為ができると考えている。ここでは「良心」は「絶対的に道徳上の真理を発見する道理力」と位置付けられ、一方で「情操」は「善行に対して快樂を生じ、悪行に対して苦痛を感じずる感情」として語られる。能勢は、「普通心」と同様な意味を持たせながら、道徳の標準として「良心」を設定するが、道徳的な行為に人間を働かしめる原動力として「情操」を置いていたのである。

何を善とし何を悪とするかを分類する基準や、どのような善を尊びどのような悪を憎むといった感情の振れ幅は国家や文化によって異なるだろう。しかし、能勢は「良心」を人類普遍の基準として、さらには「情操」も人類普遍の感情として考えていた。

たしかに能勢は、国家によって道徳が異なることを認めていた。たとえば、教育勅語登場後に刊行された本書では「我が国固有の道徳」という節を設けて、教育勅語を主題に挙げて説明している。しかし、あくまでこれは「親切、真実、適度を善と為し、残酷、虚妄、過度を打善とするが如きは、世界普通の普通心」に対する「万世一系の皇室に対して忠誠を尽す心、身体の清潔を好む心の如きは、我が国固有の普通心」と、対比されて論じられている。そしてこの節では、「我が国固有の道徳」である聖訓の解釈と讃美に終始している<sup>33</sup>。そこには、児童・生徒に対する具体的な効用や、具体的な教育方法の解説をみることはできない。本書全体の分量からしても、全68節中ごく1節で扱っているだけであることから、能勢は人類に普遍と考えていた「普通心」を「我が国固有の道徳」よりも重視していたことがわかる。

#### 第4節 「宗教的情操」の登場

能勢栄が、明治20年代に海外の教育学専門書を多く訳したことは先に話した。本節では、そのなかでも能勢の代表的な翻訳本であるガブリエル・コンペーレの『教授論』をみて、「宗教的情操」が日本にどのように「輸入」されたかについて考えていきたい。

明治20年代の心理学や倫理学の専門書において、「情操」についての説明している著作として、前節で紹介した能勢栄『実践道徳学』のほかに、宮川鉄次郎『心理学』（明治23年刊行）、久保田貞則編『教育学』（明治24年刊行）、安東辰治郎『人倫道徳要旨』（明治25年刊行）、井上円了『日本倫理学案』（明治26年刊行）などがある。また、翻訳本ではジョンネー『倫理学（惹涅氏）』双々館（明治23年、24年刊行）がある。

ただ、上記の著作では「宗教」と「情操」が接続して説明はされていない。一方で、コンペーレの『教授論』は明治24年、25年に刊行されたが、「情操」概念の教育言説への導入をみることができ、さらには「宗教」と「情操」を接続しての説明がある。管見の限り、これ以前に、人々に多く読まれたと考えられる著作で「情操」を体系的に論じ、かつ「宗教」と「情操」を接続させて論じている著作をみることはできなかった。このことから、コンペーレ著、能勢栄訳の『教授論』は、日本における「宗教的情操」議論の嚆矢であったと考えられる。

フランスの心理学者・教育学者であり、政治家でもあったコンペーレ（1843～1913）は、ヘルバルト学派に属し、主に公教育制度と児童の発達理論を研究していた。コンペーレの教育理論や心理学理論は、日本では能勢栄によって多く訳されている。また、師範学校の教諭などを務めた篠田利英は、コンペーレの著作は、師範学校で主に教科書として用いられていたと述懐している。また、コンペーレは当時のフランスで最も著名な教育学者であったと述べている<sup>34</sup>。

コンペーレは、パリの高等師範学校に学び哲学教授資格を取得し、ヒュームを扱った博士論文でアカデミー・フランセーズの表彰を受け、その後トゥールーズ大学の教授となり、1880年にはジュール・フェリーの指示で創設された基礎教育高等師範学校（Ecole normale supérieure de l'enseignement primaire）の教授として教育学の講座を受け持った。著作では、宗教と教育の分離を主張し、カトリックの禁書目録に名を連ねたほどである。1881年にタルン県選出の下院議員となり、1889年に2度目の再選に失敗するまで、主に教育方面で活躍した。落選後は再び教授職に就き、教育に関する多くの著作を執筆している<sup>35</sup>。

さて、『教授論』をみていきたい。本書は明治18年（1885）にフランスで原著が刊行されている。理論教育学編と実践教育学編に分かれており、「情操」については、理論教育学編の最終章、「高尚なる情操、美育、宗教教育」に記述がある。

その前に、「情操」についてみてみると、「感応の修練」の章で「高尚なる偏向にして其の愛の目的は真善美の如き抽象観念なり」と定義している<sup>36</sup>。さらに「徳育」の章でいかなる道德教育を児童に教授すべきかその方法について言及しているので参照しよう。

長幼何れの時に拘らず徳育に最効力あるものは模範なり。されば道德の法則を示し、命令の法として児童を服従せしむる前に、吾人は先模範を示して、漸次之に模倣せしむることを勉めざるべからず。蓋児童は特に模倣力に富むものなり。而して徳育の一大秘訣は能く此の本能を利用する法を知るにあるなり。<sup>37</sup>

ここでコンペーレは、小学校の道德教育においては「模範」「模倣」という方法を用いるべきと論じる。さらにこの先読み進めていくと、生徒が「模倣」すべきは、歴史上の偉人や同時代に生きている善人、さらには両親・教師であるとしている。なお、コンペーレは、宗教と教育を分離すべきと考えていたことは前述したが、道德教育の際に宗教を用いるというような言及は一切なかった。

では、コンペーレは「情操」についてはどのように考えていたのか。コンペーレは、「宗教の情操」は「真善美を愛すること」と同様に「高尚な情操」に属すると述べる。それではいったい高尚な情操である「宗教の情操」とは何か。コンペーレは次のように述べる。

#### （二百七十一）宗教の情操

宗教の情操の人世に重要なことに関しては数多の論述すべきことありと雖、茲には只簡単に述べんとす。何となれば宗教の情操は、教義及び懺悔的信仰に関係すること殊に多くして、是等は教育哲学の関係すべき所にあらざればなり。

英国及び其の他の国にありては初等学校の教師は宗教の為に、又之を以て最高等なる徳育の裨益を計るが為に、宗教の教授者たるべき任に当るべきものと定めらるると雖、仏蘭西にありては已に学校と教会とを分離し、児童に宗教問答をなすべき義務は各宗派の僧侶の任に委したり。

然らば宗教の教育に関する事は、凡べて教授上より除去せざるべからざるか。否是然からざるなり。抑儀式、礼法及び特殊の宗義を離れ、所謂宗教の本性に対しては、人は自然の執心を有するものなり。マリオン氏の下したる定義に依りて之を言わん「実験的知識以上に越ゆる所にして、而して自然界に於ける人間の地位並に其の運命に関する所の諸信仰の集合に対しては」人は自然の執心を有するものなり。

吾人の説を以てせば教育家は宗教上の場合に關しては、主として消極的たるべきものなり。乃児童の抱懐する各種の信仰は教師は謹慎して一々之を敬重し、其の父母及び僧侶が教示せし宗教的感情を毀害する事は一切之を言わず。又之を行わざるべしと云うの意味なり。然れども教育上更に是より以上何事か為さざるべからざるか。教授者は信仰を尊敬するの地位を去りて直接に、又主導的に宗教的情操の修練に立ち入らざるべからざるものなるか。数多の善良にして、卓越なる人々は、之に然りの肯定辞を以て答うることを躊躇せざる所なり。<sup>38</sup>

この節では、特に「宗教的情操」がどのようなものか、あるいは「宗教的情操」をどのように育成できるか、ということを示しているわけではない。しかし、文脈を読み解いていくとコンペーレが「宗教的情操」をどのように理解しているかがわかる。それは、原文の言葉を言い換えて挙げれば「特殊な宗義を離れた宗教の本性への自然の執心」であった。

末文をみると、コンペーレが、「フランスでは学校教育で宗教を教えることは無くなったが、「宗教的情操」＝「宗教の本性への自然な執心」を育むべきであろうか」と問題提起しているようにもとれる。このように、「宗教的情操」的な概念＝特殊な宗義を離れた宗教の本性への自然の執心については、フランスでも道德教育への導入に一定の議論があったことがうかがえる。

コンペーレの宗教教育に関する言説を概観すると、「情操」が「宗教」と接続し「宗教的情操」という造語まで作られていく過程がみられるだけでなく、学校教育と「宗教的情操」の関係も示されていることがわかった。

なお、コンペーレは『教育応用根氏心理学』で、「宗教の情操」について次のようにも述べている。

宗教の情操も、他の理想的感応の如く、親密に智力上の事実と関係するものにして、固より宗教上の信向の発達したる靈魂にのみ存在するものなり。若神の觀念の存在せざらんが、必宗教上の情操の現存することあるべからず。然れども宗教の情操は宗教の形式の差違に由りて、必しも同一なるものにあらず。<sup>39</sup>

このようにコンペーレは、「神の觀念」が存在する場合にのみ「宗教の情操」があると述べている。注意すべきは、この「神の觀念」は、人間が普遍的に持っているものと規定し



ている点である<sup>40</sup>。そして、「宗教」が「発達」しているところは神に対して「愛及び感謝、信憑及び安息」の「宗教の情操」を持ち、「宗教」が「発達」していないところは「恐怖の情」を持つと論じ、「宗教の情操」を発達段階に沿って使い分けていることがわかる。

コンペーレは、あくまで、「宗教の情操」を用いた教育は「情操教育」の一種として考えていた。その目的は道徳性を高めるためであり、「宗教の情操」を用いた道徳教育の一手段として考えていたと思われる。ここで推測できるのは、コンペーレはフランスにおける宗教文化的コンテクストとして「神の観念」を利用しただけということである。「宗教を信じる」あるいは「何かを信じる」という行為には「道徳的命令を遵守する」という機能が存在し、その機能を道徳教育に用いるべき、とコンペーレは思っていたのではないだろうか。

## 第5節 「宗教的情操」の展開

まとめに入る前に、日本において「宗教的情操」がどのように展開したのかをみていこう。「宗教的情操」が登場する萌芽的な位置の日本人の著作として『心理学百問百答』がある。本書は、明治期の有力な教育雑誌『教育報知』を主宰し、国家主義的教育を提唱した教育評論家の日下部三之介によって著わされ、心理学に関する一般的な疑問に対して、日下部が一問一答式で答えるという形式をとっている<sup>41</sup>。

「宗教的情操」については、「知力上」「美術上」「道徳上」の情操を述べた後に、「宗教上の情操を説け」で説明している。

宗教上の情操には単純なるものと複雑なるものとの二者あり。左記即ち是れなり。

- (一) 単純なる宗教上の情操 不思議力を有する者を恐怖するの情緒と従うて之れに服従せんとする情緒との相合して起りたるもの。
- (二) 複雑なる宗教上の情操 宗教上の情操の大に発達して起りたるものにして左記の如きものなりとなす。
  - (一) 知力上の情操の加わりたるもの 知識を愛するよりして人智の根源なりと信ずる一切の知者を信向するが如きもの。
  - (二) 美術上の情操の加わりたるもの 美麗宏壯を楽むるよりして一切の智徳を全備し時間空間及び宏大なる勢力にも制限せらるることなくして更に数層を超出する無限の物体を信向するが如きもの。
  - (三) 道徳上の情操の加わりたるもの 正義正道を尊むより人類よりは大に優れたる道徳を有する者の意より出でたる道徳法則なれば必ずや之れを厳守せざるべからずとして信仰するが如きもの。

右の如く宗教上の情操は、其の複雑なるものに至れば総べての情操皆之れに加わるものとなすべしと雖も、此等宗教を信向する所の感情は主として道徳を訓練せられ而して之を生ずるものにして、又此の情操を起すに至るときは道徳は益々堅固なるを得べきなり。之れを以て此の情操は総べての情操に対して大なる関係を有すれども、之れを道徳上の情操に附加するものなりとなすなり。

此の情操は之れをして独立ならしめんとするとき、之れを退歩せしむるを免がれず、即ち他の情操と連合するに於て能く其の発達を遂ぐるべきものとす。<sup>42</sup>

ここでの「情操」は、「苦楽を共にせんとする高尚なる感情」であり、「知力上」「美術上」「道徳上」と3つに分類できるとする<sup>43</sup>。「宗教上の情操」は「単純」と「複雑」の二系統あり、「単純」は「不思議力を有する者を恐怖するの情緒と従ふて之れに服従せんとする情緒との相合して起りたるもの」として位置づけられる。また、「複雑」は3つの情操を包含するものであるが、主に道徳上の情操に関わり「正義正道を尊むより人類よりは大に優れたる道徳を有する者の意より出でたる道徳法則」を「信向」することによって、道徳心がますます堅固になる、と日下部は定義している。

日下部の論をみると、「単純」な「宗教上の情操」はコンペーレが説いた「発達」していない「宗教の情操」と似たような意味を持たせている。一方で、「複雑」な「宗教上の情操」は、道徳と宗教の信仰が関連して説明されていて、道徳心の向上については信仰を持つことが重要であると主張している。また、「人類よりは大に優れたる道徳を有する者」という表現からコンペーレが言うような「神の観念」を想定していることがわかる。

## おわりに

さて、ここまで明治20年代にどのように「宗教的情操」が定義され、どのように展開していったのかを、能勢栄の著作と翻訳書を中心にみてきた。「宗教的情操」は宗教について論じる言説ではなく、教育、特に道徳教育について論じる言説か、心の動きを論じる心理学の言説で多く語られていた。しかも、そのなかでもよく登場するのはヘルバルト主義教育の文脈であった。

ヘルバルト学派のコンペーレの主義主張は、能勢のそれと非常に似通っていた。いや、能勢がコンペーレ（をはじめとするヘルバルト主義教育学）の影響を大きく受けたと考えるのが自然であろう。どちらにせよ、宗教と教育は分離すべきと考えていた点や、教師を模範することこそ最大の道徳教育であると考えていた点などで両者は共通していた。また、能勢は「信仰」については具体的に語ることはなかったが、森有礼の宗教理解を共有していたとすれば、宗教色を抜いた上での「信仰」を重視していた点でも共通であったといえよう。

ヘルバルトやそれを受け継いだコンペーレの議論にみられるように、「宗教的情操」が西洋の概念であることはもちろんであるが、宗教の基盤には道徳があり、道徳の命令の結果が宗教であるという考え方が根底としてあった。コンペーレは、道徳教育で神の観念を教えるのは道徳的行為の遂行のためと考えていた。つまり、あくまで、「我々は神を信じている」前提のもとで、神がどのような存在か（機能を持っているのか）を教えるために限定する場合のみ、学校で宗教教育（「宗教的情操教育」）は可能ではないかという意見であった。

日本における「宗教的情操」の展開は、「情操」の一分野として捉えられていたことから始まる。コンペーレが主張するものと同じく、「宗教的情操」は道徳的機能を持つもの

として論じられていた。また、この「宗教的情操」を持つことにより、ますます道徳的機能が堅固になることも同様であった。一方で、日下部三之介の著作のなかでは、コンペレが「神」と設定していた概念が「人類よりは大に優れたる道徳を有する者」に置き換えられていた。この置き換えについてはさらなる検討が必要であるが、「信向」＝「信じる」ことが「宗教的情操」では重く見られていたことは共通であった。

また、明治20年代に登場した「宗教的情操」を検討し興味深い点を挙げるとすれば、序章で挙げたような国民道徳と関連して「宗教的情操」を用いるという政治的な意図は確認できなかったことである。むしろ日本においては、国民道徳や国家主義とは相反する教育家である能勢が「宗教的情操」の先駆者となったのである。能勢は、宗教と教育は分離すべきと主張していたが、後世に宗教と教育が接合するための「切り札」として「宗教的情操」が使われたのは、時代のアイロニーかそれとも必然であったのであろうか。いずれにせよ、本章で明らかになった点は、世俗主義的な文脈で「宗教的情操」が登場したということである。

「宗教的情操」の必要性や重要性がさらに高まる大正期は、ヘルバルトの教育理論が改めて注目される時期でもある。その際に「宗教的情操」という概念も見直されたのかもしれない。検証する時代を拡大しての再考を要する問題である。

## 註

1 木戸若雄『明治の教育ジャーナリズム』大空社、1990年。なお、『国民之教育』は、明治21年に第13冊で閉刊している。

2 『教育功労者列傳』信濃教育会、1935年、『朝河貫一と四人の恩師―「ふくしま」が育んだ朝河貫一シリーズ②』朝河貫一博士顕彰協会、2010年。

3 山下恒男『日本の教育心理学―その役割と思想を問い直す―』明治図書、1982年、山下恒男『日本人の「心」と心理学の問題』現代書館、2004年。

4 佐藤達哉『日本における心理学の受容と展開』北大路書房、2004年。

5 稲垣忠彦は制度的なルートから日本にヘルバルト主義者のハウスクネヒトが招聘された経緯を論じているが、その実態は国家主義的な見解の持ち主であったからとのことである（稲垣忠彦『明治教授理論史研究』評論社、1966年、193-215頁）。

6 日本におけるヘルバルト主義教育学の展開については、海後宗臣『日本教育小史』日本放送出版協会、1940年、竹中暉雄『ヘルバルト主義教育学―その政治的役割―』勁草書房、1987年を参照した。

7 原聰介他『近代教育思想を読みなおす』新曜社、1999年、102頁。

8 久木幸男他編『日本教育論争史録 第2巻 近代編（下）』第一法規、1980年、99頁。

9 『日本近代教育史事典』平凡社、1971年、596頁。

10 今野三郎「ヘルバルト主義論争」『教育学雑誌』第20号、1986年。

11 ヘルバルト著、三枝孝弘訳『一般教育学』明治図書、1980年、78-79頁。

同情が、人間の心情の中にみられる感情の動きをただ単に受容し、その動きの進行に従い、動きの相違、軌轢、矛盾などにかかわり合うなら、それは、単に共感的であるに過ぎない。詩人の同情は、もし彼が芸術家として彼の素材を創造しあるいは自由に使いこなせないならそのようなものであるに違いない。

しかし、同情は、また多くの人びとのさまざまな感情の動きを個体から抽象し、それらの動きの矛盾を調停することを試みるものであり、全体における幸福に対してみずから興味をもち、更に再び個体を考慮してそれを分配する。――これは社会に対する同情であ

---

る。それは個を処理することによって一般に依拠する。それは交換と犠牲を必要とし実際の感情の動きに抵抗し、それに代ってできるだけよりよいものを考える。政治家がそうである。

最後に、同情は、環境に対する人間の状態を考察することによって、単なる共感から、かの感情の動きに対する畏怖や希望に移行することができる。この憂慮、それに対してはあらゆる才智や活動は結局のところ弱いものであり、それは宗教的要求、ひいては道徳的並びに幸福主義的要求にまでなる。信仰は要求から湧出する。(傍点は原文ママ)

12 海谷則之『宗教教育学研究』法蔵館、2011年、219頁。

13 齊藤太郎「明治中期における教育認識と政治的志向—能勢栄についての一考察—」『日本の教育史学』第13号、1970年。

14 久木幸男他編『日本教育論争史録』第1巻、第一法規出版、1980年、71頁。

15 能勢栄『徳育鎮定論』興文社、1890年、11-12頁。

16 同前 48頁。

17 同前 48-49頁。

18 同前 18-20頁。

19 同前 36-37頁。

20 同前 51頁。

21 同前 40頁。

22 田中智子『『倫理書』編纂事業の再検討』『教育史フォーラム』第8号、2013年。

23 林子博「雑誌『国民之教育』にみる道徳教育論争—森文政期における『倫理書』編纂過程の再検討—」『日本の教育史学』第55号、2012年。

24 武田清子「解題」武田清子編『明治文学全集 88 明治宗教文学集(二)』筑摩書房、1975年、424-440頁。

25 時実利彦『情操・意志・創造性の教育』第一法規、1969年、11頁。

26 『教育心理学事典』(金子書房、1956) 275頁。

27 『教育学大事典』第3巻 第一法規、1978年。

28 『日本国語大辞典 第二版 第六巻』小学館、2001、185頁。

29 惣郷正明・飛田良文編『明治のことば辞典』東京堂出版、1986年、248-249頁。

30 麻生繁雄編・井上哲次郎編『倍因氏 心理新説釈義』33丁。

31 能勢栄『実践道徳学 上』訂正七版、金港堂、1891年、10頁。

32 同前、27-32頁。

33 同前 59頁。

34 篠田利英『コンペーレ氏児童智徳発育論』育成会、1900年、1-9頁。

35 『週刊絵入り新聞 レ・ゾム・ドージュールデュイ(今日の人々)』第228号。

36 ガブリエル・コンペーレ著、W・エッチ・ペーン訳注、能勢栄重訳『教授論(根氏) 壱』金港堂、1891-1892年、106頁。

37 同前 179頁。

38 ガブリエル・コンペーレ著、W・エッチ・ペーン訳注、能勢栄重訳『教授論(根氏) 弐』金港堂、1891-1892年、260-262頁。

39 コンペーレ、ガブリエル著、能勢栄訳『教育応用根氏心理学』金港堂、1893年[1892年]、431頁。

40 コンペーレは「原始の人民」も「神の観念」を持っているものと定義している。

41 なお、長島文昌堂では、同時期に「百問百答」シリーズを刊行している。

42 日下部三之介『心理学百問百答』長島文昌堂、1893年、174-177頁。

43 同前 163頁。

## 第3章 「宗教的情操」の拡大

—明治20、30年代の宗教教育論から—

### はじめに

本章では、前節での問題意識を継続しながら、「宗教的情操」概念がどのような広がりを持ったのかを考えたい。一つの概念が作られる過程において、多くの学問領域に渡って様々な条件が入り組んで、その概念が形成されると予想できるが、ここでは「宗教的情操」概念の背景にある「宗教の本質」と「宗教の教育的効果」をめぐる議論に絞って検討する。具体的には、近代日本における教育論争、特に明治32年(1899)の訓令12号「一般ノ教育ヲシテ宗教外ニ特立セシムルノ件」発布前後の宗教教育論を対象とする。

### 第1節 二つの法と二度目の「教育と宗教の衝突」

まずは、明治30年代の時代背景を、宗教と教育の関係からみていきたい。久木幸男によると、日本における宗教と教育の関係を考え直すきっかけとして、明治32年10月に井上哲次郎が哲学会で「宗教の将来に関する意見」という講演をし、その後同名の論文を『哲学雑誌』に発表したことに始まったとしている(後述)<sup>1</sup>。井上の論文から始まった一連の論争は50を超え、久木はそれを「第二次教育と宗教の衝突論争」と銘打つ。

「第二次」に先行する「第一次」の論争は、明治25年から26年まで盛り上がりを見せ、その余波は28年まで及ぶ。これが、内村鑑三などの不敬事件に対し井上が、「教育勅語」の遵守をキリスト教関係者らに迫りつつ、キリスト教を排撃した有名な「教育と宗教の衝突論争」である。「第一次」では、キリスト教関係者らがキリスト教は教育勅語の精神とする「忠君愛国」に矛盾していないという反論をおこなった。結果として「第一次」は、井上が説く国家主義にキリスト教関係者が「従属」する形で収束をみせた。しかし、それから数年後に、再度「論争」が起こった理由はいったいなんだったのか。

その原因を、二つの法案(令)にみることができる。一つは、明治32年8月の訓令12号であるが、本訓令の成立過程に関しては多くの先行研究がある<sup>2</sup>。それらに依拠しながら論を進めていくと、訓令12号で規定される宗教教育禁止条項は、同日に発布された私立学校令に明記される予定であったとのことである。

私立学校令の第一次案では第17条で「小学校中学校高等女学校其他学科課程に関し法令の規定ある学校及政府の特権を得たる学校に於ては宗教上の教育を施し又は宗教上の儀式を行うことを得ず」とされ、第二次案ではこれに「課程として(中略)行うことを得ず」と修正される。この宗教教育禁止条項は、外国人の内地雑居開始を目前に控え、外国人による私立学校設立の全国展開を不安視していたことにもとづく。それゆえ、私立学校令は審議過程において私立学校に宗教教育を許可するか否かが大きな争点となった。宗教教育を許可すれば、教育勅語を「正典」とした国民教育とは異なる精神の教育が施されるかもしれない。そうだとすれば、私立学校であっても宗教教育を禁止することが妥当である、

というのが既定路線であった。しかし、その後内務省が文部省に対して、大日本帝国憲法第28条の「信教の自由」を考慮するようにと介入し、私立学校令における宗教教育禁止条項は削除されることになる。そして、私立学校令の代わりに文部省訓令として、宗教教育禁止の旨が通達されることになり、同時に「私立学校の課程内」から「官公立及び私立学校の課程内外」へと適用範囲を拡大した。

この審議過程について『教育時論』は、「宗教教育を学校教育以外に特立せしめんとする国家主義」と「宗教教育を学校教育に混同せしむるを妨げずとする世界主義」が「衝突」し、国家主義が勝利したことを「大に賀すべきことたり」と評価しながらも、宗教教育の禁止を勅令ではなく訓令に「格下げ」したことを「憾む」としている<sup>3</sup>。また、訓令12号について新聞各紙では「私立学校撲滅策」だ、「酸素と水素と合して水になるが如く」宗教と教育は「化合」すべきだ、などの批判的な意見も一部あったものの、宗教と教育を分離することは概ね支持していることを紹介している<sup>4</sup>。

以上のように、この訓令12号は、教育勅語の精神を学校教育において徹底させること（国粹主義の興隆）、外国人の内地雑居にもとづくキリスト教学校設立への抑止（反キリスト教的性格）、明治5年に発布された「学制」による宗教分離のさらなる徹底（教育から宗教を分離することの明文化）など多くの思惑や意図をもって発布された。そして、宗教界を除く国内の大勢は学校教育から宗教を分離させることを歓迎したのであった。

また、この時期に宗教に関するもう一つの法案が、明治32年12月より審議された宗教法案である。この法案は、教派神道、仏教、キリスト教などの日本にある全ての宗教を、国家が保護監督しようとしたものである。具体的には、キリスト教を仏教と同じ宗教として公認し、宗教行為、宗教組織、宗教団体、集会に対して国家の規制を強めるものであった。この法案に対して仏教界は、キリスト教にあまりにも配慮し過ぎているとのことで反対運動を展開した。結果として明治33年2月に貴族院で否決され、この法案は廃案となった。

佐伯友弘は、宗教法案を訓令12号と並んで学校（主にキリスト教系学校）での宗教教育を取り締まる政府の思惑の一つであったとする<sup>5</sup>。つまり、宗教法案を訓令だけではなく議会を通じた正式な法律として制定することにより、学校教育における宗教教育禁止の程度をさらに強化しようとしたのである。この法案は廃案とはなったものの、社会に対する衝撃は大きく、宗教と教育の在り方を再考する契機となった。

当時、宗教と教育の関係が再び問われると同時に、学校教育では道德教育の方針が課題となっていた。その要因として、教育勅語による道德教育が、さほど定着をみせていなかった点（この時点では国定教科書はない）、教育勅語は道德理念のみで実践へどう移すかが不明であり、時代にあった新しい教育指針が求められていた点などが挙げられる<sup>6</sup>。つまり、教育勅語による道德教育の徹底化・実践化という課題と宗教教育の禁止、この2つの因子が絡み合いながら、宗教をどのように用いて道德教育を行うべきかが明治30年前後の知識人の間で問われていたのである。

このような状況下で2度目の「教育と宗教の衝突」論争は起こった。この論争についてはすでに多くの考察が試みられているが、どれも論争の端緒となった井上哲次郎とそれに反論した宗教者や知識人たちがどのように「対決」したかという視点で検証されている<sup>7</sup>。本章では、この論争を新たな道德教育の模索の場、特に宗教の本質とその教育利用を語っ

た場として扱ってみたいと思う。その際、井上の論を起点としてみていくが、それ以前に公表された宗教教育論も取り上げて、井上の論を相対化してみたい。

## 第2節 「宗教」を普遍化する

### 第1項 「宗教」を「倫理」とする議論

どのように宗教を学校教育に用いることが可能か。明治32年に訓令12号が定められた以降、宗教は学校教育に立ち入ることが禁じられた状況であり、宗派的な宗教をそのまま用いることはできない<sup>8</sup>。そうであれば、宗教思想における「道徳的価値を行為に移行する機能」を宗教から抽出して教育に用いればよいのでは、ということがここでの議論の中心となってくる。折しも、姉崎正治が『宗教学概論』で、「総ての宗教現象の根本として其現象の機制主義となり、其概念の統一的本質となるべき中心動力を認識せんと欲するなり」<sup>9</sup>と述べ、宗教学は「宗教の本質」を考究する学問であると宣言したのが明治33年である。このことから、当時の言論界では「宗教の本質」をめぐる議論の下地がすでにならされていたといえよう<sup>10</sup>。

#### 井上哲次郎 明治32年「宗教の将来に関する意見」

さて、まずは論争の発端となった井上哲次郎の議論からみていきたい。井上は「宗教の将来に関する意見」を『哲学雑誌』第14巻154号に発表した。この評論のなかで井上は、日本における宗教が将来どのように変化していくかを予測し、いかに教育に用いることができるかを論じている。その冒頭から「我邦に於ける諸宗教は皆衰退しつつあるが故に、国民教育に何等の勢力を及ぼすこと能はず」<sup>11</sup>と教育に宗教は不要であることを強調する。この宗教教育不要論は、すでに明治20年代の「教育と宗教の衝突」論争で井上が主張していたことと趣旨は同一である。しかし、宗教そのものを扱う教育に反対の意を示すことは同じであっても、「倫理的主義」という概念を提唱することにより、あらゆる宗教が持っている倫理的規範のみを採用しようとする<sup>12</sup>。

倫理上の事項は、倫理学によりて学び得べきも、唯々学び得たるのみにては、未だ必ずしも行とならず、人をして其学び得たる所を行はしむべき動機は認識にあらず、認識を超絶する先天内容のものたり。然るに認知的の学科たる倫理学によりて徳育を施さんとするは、唯々美術の事項を了解さへすれば、美術は自ら成るものと思惟するが如く其愚や真に及ぶべからずと謂ふべきなり。<sup>13</sup>

井上は、倫理的規範を実行に移すためには認識を超える「先天」＝形而上の何ものかに依拠すべきとする。しかし、「教育と宗教とは必ず分離すべきものにして、決して両者を混同すべ」<sup>14</sup>きではない。そもそも現在の宗教は「絶対的に我邦に利ありといふべきもの、一も之あることなし」<sup>15</sup>状況であるため学校教育には使えないとまで断言する。

一方で、現在の学校教育は倫理的規範を実践に移すことができなくなっていて「是に於

てか、教育上に一つの欠陥を生ぜり。換言すれば、人をして行はしむべき徳育の基本を失へり」<sup>16</sup>と評する。それではどうすればよいかというと、あらゆる宗教の共通点を抽出しそれを教育に用いればよいのではないか、という発想に井上は到達する。その共通点とは「倫理」であった。

唯々其人天合一を説いて、倫理の根底を我方寸の中に立つるが如きは、之れをして其効用あらしむる所以なり。抑々諸宗教の価値は、其世道人心を裨補するの一点にあるなり。然るに諸宗教は実に世道人心を裨補し得べき根底を有するものなり。但々梵天と云ひ、如来と云ひ、「ゴツト」と云ひ、天と云ふもの、其之を捨象する方法は、必ずしも一樣ならず。然れども其此の如き観念を生ずる所以のものに至りては復た何等の差異あるを見ざるなり。<sup>17</sup>

あらゆる宗教は「人天合一」、つまり実在に近づくことを目的としている点において共通しており、世俗の世界において道德心を補う機能を持っている点に限って宗教は価値がある、と井上は述べる。そして、宗教は倫理的効用があるために存在意義を持つとし、その倫理的命令は、「大我」＝「人をして恥辱若くは悔恨の念を起しむる声」<sup>18</sup>によると考え、「大我に従ふの倫理は実行上最も効力ある主義にして、諸宗教共通の点なり」<sup>19</sup>といった各宗教に共通の倫理的主義を提唱した。最終的にこの倫理的主義は、「一切宗教の形体を離れて」いるため、何かしらの宗教に接近する必要はない。そのため「我教育現今の欠陥を充たすべきもの」であると、倫理的主義は教育的効用を有している点を強調したのである<sup>20</sup>。

井上は、将来の宗教がどのように展開していくかについてもここで論じている。「抑々宗教の本体は人類の行為を規定する主義にして、実践倫理の根本主義と異なるとなきもの」<sup>21</sup>と、宗教は昔から人類を規定し、実践倫理の根底をなしてきたとするが、今の時勢に合わせて変形していけば、おのずから普遍的かつ理想的な「倫理的宗教」に「進化」と結論付けている。

以上のように井上は、人間が持つ倫理性の担保として、人類史上、宗教がいかに必要な存在であったかを論じ、宗教の価値を高く認めているようにみえる。しかしながら、各宗教の歴史を比較することにより、現状では既存の宗教を日本の学校教育で用いるにはあまりにも欠点が多いことを導き出した。そして、あらゆる宗教の共通点から宗教の本質としての「倫理的宗教」を抽出し、道德教育衰退を克服する「切り札」として提唱した。

井上が主張する「倫理的宗教」における規範の実践性は「大我」であるという。つまり、自己の声、良心とでも表せるものに身を委ねなければならなかったのであった。一方で、どのようにこの「大我」を学校教育の現場で用いるか、といった意見は聞こえてこない。すなわち井上の主張は、宗教は倫理に集約すべきという理念提示に終わっている。

## 第2項 井上哲次郎以外の宗教教育議論

井上哲次郎の論考が発表された後の井上に対する反論の典型例は、宗教が特殊性を失い普遍的な倫理に変わっていくという点が争点となりながら展開していく。英文学者であっ



た長谷川誠也は「宗教の将来に関して井上博士に問ふ」のなかで、「要するに博士の論旨は、文字頗る長きに亘れども、諸宗教の内容を除きて其形式より契合点を説き、直に之を内容と見做したるの根本的誤見あらざるか」<sup>22</sup>と、諸宗教の特殊性（内容）を取り除き宗教の普遍性（とされるもの、形式）のみを重視する井上の論を疑問視している。ただし、この他にも、井上が提唱したような道德教育と宗教が持つ実践的機能の関係を採用する者もいれば、独自に宗教の道德的效果を主張する者も多く散見できる。

「井上の主張に対して様々な分野の知識人が議論をぶつけた」。これまでの研究ではこのような視覚で論が展開されてきた。しかし、実際には井上が言及したような、「宗教に共通点」や「宗教の本質」を抽出して教育に用いるべきだという宗教教育論は、これまで（第1章・第2章）みてきたとおり、明治20年代から確認できる。

明治27年には大西祝が、明治29年には鈴木大拙がすでに教育勅語の精神のみによる道德教育を批判し、宗教を中心とした道德教育を行うべきであることを主張している。また、井上論考の発表後には、村上専精と元良勇次郎がそれぞれ「教育と宗教との関係」という題名の論文で、日本における両者の関係を論じている。以下からは、その4人の主張を年代順にみていきたい。

#### 大西祝 明治27年「宗教と教育」

大西祝は明治の観念論者のなかでも自由主義者であり、キリスト教の立場に立っている哲学者の一人として知られている<sup>23</sup>。大西は「宗教と教育」のなかで、明治20年代における（第1次）「教育と宗教の衝突」論争を射程にとらえて、学校教育で宗教を教えることの重要性を論じている。

大西は「公立の学校に於ては其教育の主義として一定の宗教を選らばんは特に我国の如きに在りては殆ど実際に為し能はざる所なり」<sup>24</sup>と公立学校で、特定の宗教を教えることについて否定する。そして、西洋の学校教育でも宗教を用いた教育が問題となっていることを引きつつ、学校教育に宗教は実際には相容れないことを主張する。しかし、学校では宗教を教えないまでも、「宗教的信仰」「一種の世界観」を教えることの必要性を強調した。

一種の世界観を具へ而して深く之に根ざしたる教育とその如き世界観なく天地と人生との帰趣に対して何等の定見もなくして只だ通俗に云ひならしたる忠孝等の（其判然たる意義を尋ぬれば明答を得難き）若干の道德的観念を基礎としたる教育とは孰れか有効有力なる。孰れか人たるの又国民たるの品性を養成する教育の本旨を實行するに適へる。予輩は後者を以て最も之に適へる者とは思惟し得ざる也。<sup>25</sup>

上記のとおり、大西は「宗教的信仰」「一種の世界観」を教えるべきと述べるが、それが何か特定の宗教を指しているわけではない。また、その教育法について具体的な方法を示しているわけでもない。ただし、次に続く文では、例としてヘルバルトの教育説によって立つ教育を行うならば、ヘルバルトの哲学的見地までさかのぼって理解し教育を行うべきだ、と論じている。ここから推測するに、学校教育ではうわべの徳目だけを教えるのではなく、その背後にある宗教的世界観までも教えなければならないと、大西は主張しているのである。その際「宗教的臭味」の有無で、教育に用いるか用いないかの判断をして

はならないと説明する。

ここで大西が危惧しているのは、現在の学校教育があまりにも宗教を除外しているばかりに、教授している道徳的観念の宗教的世界観までもが捨象されている状況に陥り、そのため表層だけの道徳教育しか実施されていないという点である。つまり、学校教育では一つの宗教のみを用いるのではなく、控えめであるが並列的にあらゆる宗教を教え、しかも道徳的規範を解説する道具として限定的に扱うべきだと主張している。

### 鈴木大拙 明治 29 年『新宗教論』

鈴木大拙は、言わずと知れた日本を代表する仏教哲学者であり、多くの著作を残している。一方で、教育に関しての主張は数少ないが、そのなかでも本書の一項目である「宗教と教育との関係」は、宗教と教育の関係を哲学的に研究し「宗教的思想」による教育が実施されない現状を憂いている論考として特筆される。

鈴木にとって「宗教的信仰は舵機の如し」<sup>26</sup>と想定するものであり、学校教育により才能や能力を高めても「宗教的信仰」がなければ方向が定まらないために、現状の学校教育を否定する。それゆえ「青年教育に宗教的思想を加ふるは彼等をして無限大の力を得せしめ無限大の信仰を得せしめ燃ゆるが如き熟誠を以て事に当たらしむる所以なり」<sup>27</sup>と、何事に対しても本気で取り組ませることができる「宗教的思想」を学校で教えるべきではないかと提起している。

では、どうすれば「宗教的信仰」や「宗教的思想」を教えることができるか。その方法については、生徒に対して学校に数珠や十字架を持ってこさせるのではなく、宗教の精神そのものを教えることこそが重要とする。そして、自分を「進化の大潮流」の一部として捉え現状に満足することなく生きることが、最も「宗教的信仰」や「宗教的思想」を得られる方法であると論じる。

さらに鈴木は、「親に孝に君に忠に一旦緩急あれば義勇公に報ずと教へたりとて之を以て人間と宇宙とを繋げる一大鐵索の存在を覚知し得べしとせんや」<sup>28</sup>と教育勅語の精神のみによる人格形成を批判する。教育勅語の精神による人格形成に加えて、「宗教的思想を有する」教師によって「勉めて這般の思想を惹起せしむるの方法を案出」<sup>29</sup>しなければならない、と教育者による宗教的感化が必要であると強調するのである。

当時 20 代の青年であった鈴木の言をみるに、これまで論じてきたような、「心」の問題として「宗教的信仰」や「宗教的思想」を捉えていることがわかる。「宗教的信仰」や「宗教的思想」を人間本来が持つもの、人類が脈々とつないできたものとして人類史に位置づけ、他方でそれらを捨象してきた近代の教育を批判するのである。

### 村上専精 明治 33 年「教育と宗教との関係」

村上専精は、仏教の歴史研究を提唱した仏教学者であるが、「教育と宗教との関係」という論考のなかで宗教と教育の関係を終始一貫して歴史的に把握している。

まずは、村上は宗教と教育の定義から始める。「宗教は不思議と云ふことを以て立脚地とする」<sup>30</sup>。一方で、「学校の教育と云ふ者は之に反して、訳らぬ者はない」<sup>31</sup>と両者を対極に置く。しかし、両者は衝突してどちらかが勝ってどちらかが負けるというものではなく、「教育が日に月に隆盛の域に進むと共に宗教も之に伴ふて進み行」<sup>32</sup>くものとして、両

者は協力もし合う関係であることを説明する。

また、宗教の道徳的根源に「慈悲」を設定し、宗教の「慈悲」は「高きより低きに降る者」として教えている。一方で、教育が持つ学問的欲求は「低きより高きに登る者」とする。このように両者の性質が異なるため、特段衝突することはないという。むしろ、歴史的に考えれば「教育の一部たる徳育は宗教に托する方法を講ぜる有力なる議論になって来たのは事実であろう」<sup>33</sup>と宗教と教育の調和の可能性を説く。

さらにある女子教育家の講演を挙げ、宗教を教えることの重要性を説いていることは興味深い。女子教育家は宗教と教育は分離していた方が都合がよいと考えていたが、国文学を研究しているうちに、国文学が仏教や漢字に恩恵をあずかっていることを知り、宗教を知るための教育の重要性を悟った、とのことである。

結論では、教育によって宗教はどうなるかについて以下のように述べる。

仏教にして若しも非真理の宗教であれば今後教育の発達と共に廃滅の難に陥るべく、  
仏教若しも真理ある宗教であれば今後教育の発達と共に益々彼れに擁護され其の発達と共に日に月に盛大に趣くべきは申すまでもないことであります。<sup>34</sup>

仏教を例として示しながら、仏教が非真理であれば教育の発達に反比例して「廃滅」し、  
仏教が真理であれば教育とともに「発達」する、と述べる。

村上の議論は、歴史研究によって宗教の特殊性を保全したまま宗教教育の必要性を主張するものとなっている。そこでは、「宗教の本質」よりも「宗教が教育にどのように関係してきたか」が論点となっていた。

### 元良勇次郎 明治33年『教育と宗教との関係』

キリスト教徒であり、日本最初の心理学者である元良勇次郎は、明治33年に『教育と宗教との関係』という小冊子を著す。すでにこの時期の元良の思想については、久木による研究があり、井上の「倫理的宗教」を肯定的に捉えていた知識人として描かれている<sup>35</sup>。しかし、そこに至る過程について本論をみるかぎり井上の主張を完全に首肯していたとは言い難く、いま一度確認していきたいと思う。

元良は、宗教を「人類の諸憂悶を断滅し尽くして、即ちかれらに安心を与ふるものなり」<sup>36</sup>と、価値あるものとして扱う。しかし、宗教を学校教育で扱うか否かという次元になれば、「そも宗教なるものは各個人が特殊の信仰に基づいて発るものなり。而して国民教育は普ねく国民一般に通ずる事項をもて国民子弟の智能を開発す」<sup>37</sup>と、宗教は個人的、教育は一般的というように対照させ、宗教と教育は相対立するものであるとする。

一方で元良は、宗教と教育は「互に輔け合ひもて社会を進化せしめゆくもの」<sup>38</sup>との信念を持つ。そして、宗教が個人の人生や、国民の道徳涵養にどれくらい重要かも強調している。そして、他国より優れた「国民」を形成するためには、「品性」を養成する必要があるとする。その「品性」を養成するために、「神秘的なるもの」が必要とし、「余は学識共に甚浅薄ながら、自ら今日までに為し来りたる心理学研究の結果として、人の精神の中に必ず神秘的な部分あることを肯定しうべし」<sup>39</sup>と、心理学の視点から、国民形成の道徳心の形成には宗教が必要であることを述べる。

ただし元良は、道徳心の形成のために宗教を学校教育で教えるべきとは言及していない。元良は、いくら宗教と教育が相調和することが理想的だとしても、学校で宗教を教えることについては、訓令 12 号の発布に触れて消極的な態度をとる。

しかし、「教育家は一の大いなる品性を持たずんば、教育家といふべからず。しかして、その品性を養成するには、須らく神秘的部分を養成せざるべからず」<sup>40</sup>と、授業で宗教を教えることができなくとも、教師は宗教を修めて品性を持つ必要があることを強調する。このように、“生徒より教師こそ宗教性を持つことが重要である”という論理は鈴木大拙の論にもみることができたが、後のヘルバルト教育再興と相まって、大正期以降にあらためて頻出してくる議論でもある。

以上、代表的な 4 人の知識人の宗教教育論をみてきた。4 人とも、宗教の歴史性・特殊性を完全に捨象し、「倫理的宗教」を道徳教育に用いる井上の主張とは異なる論理で宗教教育の重要性を述べていた。その論調は多様であったが、いずれも宗教を価値あるものとして認めている点、宗教と教育が分離している現状に不満をもっている点で共通であった。ただし、学校教育で宗教そのものは扱えない状況でいかに宗教を用いるか、というところでは意見が割れた。

そのなかで、大西は「宗教的信仰」や「一種の世界観」などの言葉を用い、村上は宗教と教育の歴史研究から、宗教の特殊性や歴史性を捨象せず普遍的な「信仰心」や宗教文化を重視する宗教教育の必要性を説いていた。また、鈴木と元良は「宗教的思想」や「神秘的部分」との表現を用いながら、宗教一般の共通性を見出し、普遍性や倫理性の高い情操的な宗教教育の必要性を主張していた。

### 第 3 項 明治 30 年代の「宗教的情操」

最後に、明治 30 年代に「宗教的情操」という言葉が登場した論考をみていこう。

明治 35 年に、教育学者の伊賀駒吉郎は『感情教育論』で「宗教的情操の涵養」という項を設けて「宗教的情操」について説明している。伊賀は、「人間は身体の上よりするも将た精神の上よりするも共に有限、相対、不完全であることは是れ実に宗教の起こる根本である」<sup>41</sup>というように、人間は有限性、相対性、不完全性を有していることを強調する。しかし、人間は有限、相対、不完全であるからこそ「無限、絶対、完全」を求める宗教心が起こるといふ。

そう考える伊賀にとっては、「基督教のゴッドと云い仏教の仏陀と云うものは何れも人間が自己の有限、相対、不完全をば理想の上に於て満足を求めようとして構成したものに過ぎない」<sup>42</sup>と、宗教の信仰対象の違いは問題としていない。ただ、宗教心は「人間が現在に安んぜないで意識的若くは無意識的に自己の生存を拡張し豊富にし永久にしようとする衝動欲望を有すること」<sup>43</sup>によって起こるものと論じる。

そして、伊賀の宗教的情操論の特徴として挙げられるのが、このような宗教心の重要性を特に教育者に向けて発信していることである。伊賀は、近代化が進む「欧米の社会国家の現象は常に宗教が原動力になって居ると云っても過言ではな」<sup>44</sup>とし、近代国家構築のために宗教心を国民が持つことは必要な要件だとする。しかし、その宗教心の涵養を学

校教育で施すことは、訓令によって禁止されている。ならば、教育家こそ宗教心を持つことが重要であると論じるのである。そこで得るべき宗教心は次のようなものを指している。

余輩の所謂宗教と云うものは有限、相対、不完全であるが然かも幸いにして他動物の有して居らない一種の妙光を有して居る所の我々人類の心霊をして無限、絶対、完全、円満の大宇宙の靈光に随喜渴仰して接触溶融せしめることである。<sup>45</sup>

つまり、ある特定の宗教ではなく、「無限、絶対、完全、円満の大宇宙の靈光」に生徒が触れる（教師が生徒に触れさせる）ことこそ、宗教的情操の涵養は可能だとするのである。伊賀は、「無限、絶対、完全、円満の大宇宙の靈光」を「一切の宗教の根底となって居る所の健全な宗教」とも言い換えており、そのようなものに対する興味を持たせることこそ教育家の使命だと論じていた<sup>46</sup>。では、実際に「一切の宗教の根底となって居る所の健全な宗教」とは何か、またそれに触れさせるための具体的な方法はどのようなものかに関しては、これまでの論者同様、言及はしていない。

他にも、帰一協会とかかわりがあった成瀬仁蔵は、明治30年代以後、女子教育の拡充を図る際に、宗派にとらわれない「宗教心」の涵養こそが必要であると論じている<sup>47</sup>。また、後に第五高等学校長になる社会学者の十時彌は、明治37年に『心理学綱要』のなかで、「宗教的情操」について「未だ論争を免れざる」<sup>48</sup>と述べる。この言及からもわかるように、当時においても「宗教的情操」の定義は明確ではなかった。

## おわりに

ここで語られる「宗教」とはどのようなものであったのだろうか。本章で注目したいのは、教育においてどのように宗教を用いるか、という語り口である。各知識人とも、教育にそのままの宗教を必要としたのではなく、「一種の世界観」「宗教的思想」「真理」「神秘的部分」「真の宗教」と表現したものを必要とした。これらは、教育に用いるためには、宗教をなにかしら「加工」しなければならなかったことを表している。そのような意味では、井上哲次郎が論じた「倫理的宗教」は相対的に極端な例ということだけであり、宗教を「加工」しているという点では他の論者も共通であるといえる。

結局、ここで取り上げた宗教教育論は、当時の教育行政に何か影響を与えたわけではない。訓令12号はそのまま堅持され、井上が提唱した「倫理的宗教」が学校教育で用いられたという事実も確認されていない。しかし、この時代における宗教教育論は、「宗教には共通点がある」「宗教は教育に必要である」ということを主張し、その後の「宗教の本質」論や「宗教的情操」論に関しては少なからず方向性を示したといえよう。大正期や昭和初期において宗教教育論は、さらに盛り上がりを見せるが、その原型を明治30年前後の議論にみたのである。

鈴木範久は、明治20年代の自由主義神学、教育と宗教の衝突論争、万国宗教大会、日本宗教家懇談会、比較宗教学会の設立を通して「他宗教に対する価値中立的な見方や、宗教に対する自由討究の精神、さらには宗教学を一個の独立した学問としてみる意識の形

成」<sup>49</sup>があったと、この時期の宗教に対する意識の変化を指摘している。このような宗教に対する見方は、宗教は価値あるものとしてとらえる知識人たちの宗教教育論に対して、影響を与えていたとも考えられる。

明治30年前後の宗教教育論で語られた普遍性・倫理性を持った宗教的なものは、宗教を誰もが持つ「心」の問題として語ることで、国民全員が共有すべき課題となった。しかし同時に、歴史性・特殊性がない「宗教」の概念は世俗の「論理」でのみ語られ、それにより徐々に世俗的な「価値」に回収され（あるいは世俗の「価値」に寄り添い）ていったのではないだろうか。そして、序章で論じたような、昭和期にいたると政治的な意図で宗教を学校教育に利用するという展開をみせたのではないだろうか。と、新たにこのような仮説を立てられる。また稿を改めたい。

## 註

1 久木幸男「20世紀前夜の教育状況—教育課題の原型」久木幸男編『20世紀日本の教育』サイマル出版会、1975年、16頁。久木幸男・鈴木英一・今野喜清編『日本教育論争史録 第一巻 近代編（上）』第一法規、1980年。

2 久木幸男「訓令一二号の思想と現実（1）」・「同（2）」・「同（3）」『横浜国立大学教育紀要』13・14・16巻、1973・1974・1976年、佐伯友弘「宗教法案の教育史的意義について」『キリスト教社会問題研究』第37号、1989年、同「明治三十二年における条約改正議論と第一次宗教法案—『明教新誌』にみるその教育史的意義について—」『日本仏教教育学研究』第9号、2001年、石田加都男「明治三十二年文部省訓令十二号宗教教育禁止の指令について」『清泉女子大学紀要』第8号、1961年など。

3 社説「私立学校令の公布」『教育時論』第516号、1899年。

4 筆者不明「私立学校令に関する諸新聞評」『教育時論』第516号、1899年。

5 前掲・佐伯友弘「宗教法案の教育史的意義について」、前掲・佐伯友弘「明治三十二年における条約改正議論と第一次宗教法案—『明教新誌』にみるその教育史的意義について—」

6 関川悦雄「「教育と宗教」第二次論争—倫理観・人間観の対立を中心に—」『教育学雑誌』第21号、1987年、本山幸彦『明治国家の教育思想』思文閣出版、1998年。

7 たとえば関川悦雄は、主に井上哲次郎、加藤弘之、柏木義円の議論を整理し、三者の人間観・倫理観を抽出することによって、本論争が新しい倫理教育の在り方をめぐっての議論であったと述べる（関川悦雄「「教育と宗教」第二次論争—倫理観・人間観の対立を中心に—」）。また繁田真爾は、井上哲次郎の「倫理的宗教」論の展開とそれに対する宗教者・知識人たちの反論を整理し、井上哲次郎の論が訓令一二号以降における内地雑居時代の新しい国民道徳の模索であったことを論じている（繁田真爾「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造（上）・（下）」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第53輯・第54輯、2008年、2009年）。

8 明治10年代のいわゆる「徳育論争」で福沢諭吉や加藤弘之などは、宗派宗教をそのまま道徳教育に用いる主張を行っていた。本論争は、「徳育論争」とは「宗教」の扱い方が対照的である。「徳育論争」については、渋川久子「教育勅語渙発前における徳育論争」『日本大学精神文化研究所・教育制度研究所紀要』第13号、1982年、西谷成憲「加藤弘之『徳育方法案』に関する一考察」『東京学芸大学紀要 第一部門 教育学科』第33集、1982年などを参照。

9 姉崎正治『宗教学概論』東京専門学校出版部、1900年、556頁。

10 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、2003年。

- 
- 11 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」[1899年] 秋山悟庵編『巽軒博士倫理的宗教論集』金港堂書籍、1902年、3頁。
  - 12 「宗教の将来に関する意見」で挙げていたのは、「仏教」「基督教」「儒教」「婆羅門教」「神道」の5宗教。
  - 13 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」4-5頁。
  - 14 同前 4頁。
  - 15 同前 10頁。
  - 16 同前 5頁。
  - 17 同前 17-18頁。
  - 18 同前 19頁。
  - 19 同前 23頁。
  - 20 同前 23頁。
  - 21 同前 28頁。
  - 22 長谷川誠也「宗教の将来に関して井上博士に問ふ」『早稲田学報』第36号、1900年、42頁。
  - 23 舩山信一『明治哲学史研究』[1959年]『舩山信一著作集 第6巻』こぶし書房、1999年、192頁。
  - 24 大西祝「宗教と教育」[1894年]『思潮評論』警醒社、1904年、175頁。
  - 25 同前 178頁。
  - 26 鈴木大拙『新宗教論』貝葉書院、1896年、218頁。
  - 27 同前 221頁。
  - 28 同前 222頁。
  - 29 同前 223頁。
  - 30 村上专精「教育と宗教との関係」[講演は1900年]『村上博士講演集』文林閣、1901年、123頁。
  - 31 同前 126頁。
  - 32 同前 128頁。
  - 33 同前 136頁。
  - 34 同前 136-137頁。
  - 35 前掲・久木幸男「20世紀前夜の教育状況—教育課題の原型」
  - 36 元良勇次郎『教育と宗教との関係』光融館、1900年、4頁。
  - 37 同前、11頁。
  - 38 同前 18頁。
  - 39 同前 40頁。
  - 40 同前 46頁。
  - 41 伊賀駒吉郎『感情教育論』寶文館、1902年、533頁。
  - 42 同前 541頁。
  - 43 同前 543頁。
  - 44 同前 549頁。
  - 45 同前 549頁。
  - 46 伊賀は、宗教的情操の涵養に関する具体的な方法として、地理や理科などの科目を用いて宇宙が無限度に秩序があり、全ての現象がつながっていることを説き、修身や歴史などの科目を用いて、人生の素晴らしさを説くことなどを挙げている。
  - 47 『婦女新聞』第36号、1901年、1頁。成瀬仁蔵の宗教教育観については、大森秀子『多元的宗教教育の成立過程—アメリカ教育と成瀬仁蔵の「帰一」の教育—』東信堂、2009年に詳しい。
  - 48 十時彌『心理学綱要』大日本図書株式会社、1904年。
  - 49 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979年、iii頁。

## 第4章 宗教と教育の関係—澤柳政太郎の宗教思想・教育思想—

### はじめに

本章は、明治30年代に宗教が学校教育においてどのように扱われてきたかを考察し、当時の宗教と教育の関係を描写していくことを目的としている。

明治30年代は、国民教育の根幹である学校教育制度の整備と教育内容の整理・統一が図られ、近代教育制度が確立した時期である<sup>1</sup>。一方で、明治30年から明治31年にかけてたびたび施された内閣の変革に伴い、文部大臣がほぼ1年のうちに6人も入れ替わるなど、文部省の体制が揺らいでいた時期でもあった。しかし、明治31年11月に樺山資紀が就任すると、それまで拓務次官、農商務次官を歴任した奥田義人を文部次官に据え、本格的な教育行政改革に入る。そして、参与官、普通学務局長、専門学務局長にそれぞれ、同じ時期に帝国大学文科大学を卒業した、岡田良平、澤柳政太郎、上田萬年を配置し、学校教育の充実が期待された。

未だ落ち着いた教育行政において、義務教育を司る普通学務局長に就任した澤柳に、どれくらいの期待が寄せられていたのか、『教育時論』が一文部官僚の局長就任を巻頭の社説で取り上げたことから推察できよう。

殊に普通教育の如きは、最も錯綜せるもの、其の事務の如きは、地方長官郡市町村長を相手として、処理すべきものなるを以て、其の才幹を要することも亦甚だ大なり。故に普通学務局長たるものは、更に大に慎重せざるべからず。況や普通教育には、些の閲歴もなき、新普通学務局長なるに於いてをや。<sup>2</sup>

澤柳は、34歳という「閲歴もなき」若さで普通学務局長の大役に就き、混乱していた義務教育行政を任せられることになった。澤柳自身も「当時の一高の校長としては高等官五等に過ぎなかったのを一躍して二等の局長に任ぜられたのであるから、私も破格の抜擢を受けた」と驚きを隠していない<sup>3</sup>。樺山体制の文部省は、世間の期待通りに、明治32年には改正中学校令や実業学校令、高等女学校令、私立学校令を制定し、明治33年には念願であった小学校令の改正を果たすなど、学校教育諸般の法整備をおこなった。

これらの法整備により、近代日本の学校教育体制は急速な発展をみせた<sup>4</sup>。それに伴い、学校から宗教は分離することになる。宗教を学校から分離すべきだという声と、両者は調和していくべきだという声が相交じり合うなか、澤柳は宗教と教育の分離が必要であると説いた代表的な論者であった。

そこで本章では、実際に教育行政を担っていた文部官僚澤柳政太郎の思想から、近代国家における宗教と教育の関係を考察したい。なぜ宗教と教育は分離しなければならなかったのか。制度史・法制史研究で蓄積されてきた近代日本における宗教と教育の関係史に対して、思想史の視点から検討していきたい<sup>5</sup>。



## 第1節 澤柳政太郎の略歴

ここで、本章と次章において主な考察の対象となる澤柳政太郎とはどのような人物であったのかについて整理しておきたい<sup>6</sup>。

澤柳は、明治維新前夜の慶応元年（1865）4月23日に現在の長野県松本市北深志に生まれる。父信任は松本藩士小寺俊憲の三男であり、松本藩主の戸田家に出仕していた。廃藩置県以降は地方官吏となる。母錫は、松本藩の武家の出である。

信任が東京で起業することを決断し、明治8年に澤柳家は上京、澤柳は東京師範学校付属の尋常小学校に入学する。武家の出身である両親の影響から、澤柳は幼い頃より漢学を学んでいた。澤柳は、学校教育とは別に、神田小川町の青藍舎で漢学を習っていた<sup>7</sup>。

明治12年に「学制」が廃止され「教育令」が公布される。世論は急激な文明開化を批判し、国家もそれに呼応するかのように反動的な動きをみせた。その背景には、明治11年の「教学聖旨」の存在が挙げられる<sup>8</sup>。「教学聖旨」は、後の「教育勅語」の下地になったともされ、仁義忠孝を基本とした儒教的道徳観を小学校で教育すべきであるとの趣旨が記されている。また、明治13年の「改正教育令」では、修身科が全科目の最上位に配置された<sup>9</sup>。これ以後の修身教授は儒教中心になる。澤柳の生涯で垣間見られる儒教思想は、このような家庭環境や時代状況のなかで育まれてきたといえる。

澤柳は、東京府中学、大学予備門を経て、明治17年に東京大学文学部哲学科に入学する（卒業時は改組され、帝国大学文科大学となっている）。交友関係は幅広く、大学での同窓生としては上田萬年（後の文部省専門学務局長、東京帝国大学国語研究室の初代主任教授）、狩野享吉（後の第一高等学校校長、京都帝国大学初代文科大学学長）、岡田良平（後の京都帝国大学総長、文部次官、文部大臣、東洋大学学長）、日高真実（後の高等師範学校教授、東京帝大文科大学教授）など、その後の日本の教育界を担う人材がいた。さらには、後に精神主義運動を展開する真宗大谷派僧侶の清沢満之も同窓であった。

また、大学時代の大きな出会いと言えば、真言宗僧侶の釈雲照が挙げられる。雲照は戒律主義を提唱し、東京目白で十善会を主催していた。十善会には、山県有朋、伊藤博文、大隈重信などの政界人も参加していた。澤柳も雲照の影響を受け、戒律を実践することになる。後年に澤柳は、自身の随筆集『退耕録』で、「予は二十年来（雲照）律師に接して、年と共に尊敬の念を増すのみである。接して久しくなれば久しくなるだけ、その戒律の厳粛なるに驚くのである。その精神の高潔にして一意仏教の爲めにする外なきに感ずるのである」<sup>10</sup>（括弧内は筆者）と、雲照への並々ならぬ傾倒を告白している。

そして、明治21年に大学を卒業し、文部省に入省する。明治23年には文部書記官、総務局報告課長、さらに明治24年には総務局記録課長も兼任することになる。そして同年、大木喬任が文部大臣に就任すると、澤柳は文部大臣秘書官に任命される。しかし、明治25年、大木文相の辞任に伴い秘書官を退官し、大臣官房図書課長に就いていた際、修身教科書機密漏洩事件を起こし文部省を辞職する<sup>11</sup>。

文部官僚辞職後の澤柳は明治26年、清沢満之に請われて大谷派教学部顧問兼大谷尋常中学校長に赴任する。当時の真宗大谷派は、明治以前からの教団体制を改革する必要性が叫ばれ、教団改革の方法として2つの方向性が図られた。一つは、仏教者、仏教教団の清規を再建すること、もう一つは、明治維新後における社会の変化を鑑みつつ、世俗に適応す

るための教団改革を実施することである。教団改革の先導役として白羽の矢が立ったのが、帝大出身の清沢と澤柳であった<sup>12</sup>。大谷派の改革については、後に詳しく述べるが結果的に改革は失敗に終わった。

京都での挫折を経て、澤柳は群馬県尋常中学校長、第二高等学校長、第一高等学校長を歴任した後、明治31年に文部省に復帰する。2度目の文部官僚としての澤柳の仕事は、義務教育体制のさらなる充実であった。普通学務局長として、学校教育全般の発展に尽力したのがこの時期である。特に、明治33年の改正小学校令では、日清戦争勝利における賠償金の一部を用いることによって、それまで有償であった義務教育を無償とし、就学年限を4年に義務付けた。

明治39年には文部次官に任命され、新たに小学校令を改正し就学年限を6年に延長した。しかし、明治41年に、真性腸チフスを患ったため静養を余儀なくされ、文部次官を辞職した。なお、この静養期間には、『教師及び校長論』『学修法』『実際の教育学』『我国の教育』など、澤柳の教育思想の代表作となる著作を刊行している。また、明治42年には勅選で貴族院議員となった。

仙台に第三の帝国大学である東北帝国大学を設置するに至り、明治43年、澤柳は初代総長として迎えられる。東北帝国大学で澤柳が着手したことは、「入学資格の大幅の緩和」とそれに基づく「女子学生の受け入れ」であった。これは、もともと高等学校の卒業資格がなければ大学に入学できなかったが、各種高等専門学校の卒業生や中等教員免許所有者も入学できるように改正した。その際、男子しか入学できなかった慣例を改め、女子の入学を認めた。

大正2年には京都帝国大学総長に任命される。この時代に最も有名なのが「澤柳事件」である。「澤柳事件」は、澤柳が総長として、7人の教授を辞職させたことから始まる<sup>13</sup>。それに対して、法科大学の教授陣が大学自治への侵害として反発し、解雇の取り消しと澤柳の罷免を求めたのである。この対立は、学内の当事者間では収拾がつかず、結局文部省が裁定し、澤柳は罷免された。このことにより現在までも続く、大学教員による自治権が確保されることになった<sup>14</sup>。

下野してからの澤柳は、大正5年に帝国教育会会長となり、大正期の教育界をリードしていく。この頃に『隨感隨想』を著わしている。本書は『退耕録』と並んで澤柳の代表する随筆である<sup>15</sup>。大正期の澤柳は、さらなる初等教育（義務教育）の拡充が必要と考えていた。それが、義務教育期間を8年に延長すべきという主張につながったり、成城小学校の設立として形に表れたりしている。

大正6年に澤柳は、同郷の長田新と協力して、教育実験校としての成城小学校を設立させた。教育史研究で澤柳に対する言及が多いのは、大正自由教育という思潮のなかでの成城学園運営に関してである。成城学園は、最新の教育学の理論を実際の教育現場で試すために、それまでの小学校にはみられない独自のカリキュラムを設けた<sup>16</sup>。

晩年の澤柳は、国際的視野で日本の教育の理想を考えることになる。57歳になってから、欧米視察を頻繁におこない、特に大正10年の欧米教育視察では、当時の教育学者と交流を深めていく<sup>17</sup>。この視察で澤柳が交流を持った代表的な知識人として、ロンドンで英語学者ハロルド・パーマー、ベルリンで新カント派哲学者ハインリヒ・リッケルト、ニューヨークでダルトン・プランのヘレン・パーカーなどがいる。また、第1回世界教育会議

において常任理事として出席し、日本を代表する教育家として「国家の新理想」と題する講演をおこなった。

一方、国内においては、成城第二中学校、成城高等学校を設立し成城学園の発展を図る。また、大正 15 年には国内初の仏教宗派連合大学である大正大学の初代学長となる。

昭和 2 年、ホノルルでの第 2 回太平洋問題調査会、トロントでの第 2 回世界教育会議、そしてリオデジャネイロでの第 13 回万国議員商事会議など、次々と国際会議に出席し精力的に活動する。しかし、帰国した 10 日後に大陸性悪性猩紅熱が発病し、12 月 24 日にそのまま息を引き取った。63 歳だった。

## 第 2 節 澤柳の宗教観・教育観

次に、澤柳の宗教観と教育観を概観し、澤柳の宗教と教育の関係に関する思想を 2 点に絞って考える。第一に、なぜ宗教と教育は分離しなければならなかったのか。第二に、なぜ宗派色を抜いた宗教も学校教育に用いることはできないのか。この 2 つの疑問を明らかにすることにより、近代国家における宗教と教育との関係の側面をみていきたい。

### 第 1 項 澤柳の宗教観

まずは、澤柳の宗教観を確認しながら進めていく。澤柳は、すでに 20 代で宗教に関する著作や論文を執筆している。先行研究によると、澤柳の宗教観は近代日本における 2 人の著名な宗教者である真言宗僧侶の釈雲照（文政 10 年（1827）～明治 42 年（1909））と真宗大谷派僧侶の清沢満之（文久 3 年（1863）～明治 36 年（1903））に大きな影響を受けていると評される<sup>18</sup>。

吉田久一によると、雲照が行った戒律主義は保守的・前近代的であったが、澤柳などの「開明思想に飽きた知識層や庶民層に影響を与えた」<sup>19</sup>としている。一方で、清沢が行った精神主義は開明的・近代的であると評価している<sup>20</sup>。吉田は、両者を「前近代－近代」と対置して評価するが、吉田のをそのまま受け入れれば、澤柳の宗教観は相反する両者の影響を受けたことになる。筆者も、澤柳の宗教観は雲照と清沢の影響を大きく受けていると考えている。しかし、吉田の指摘を考慮すると、両者の宗教観は相反しているために、澤柳の宗教観は矛盾をはらんでいることになる。

そこで以下では、澤柳が、相反している（と評価される）両者の思想をどのように一貫性を持った宗教観として受容していったのかをみていく。

### 澤柳と釈雲照

澤柳と雲照との関係は、澤柳が大学生であった明治 20 年頃に、澤柳と同郷で大学生活の支援者であった青木貞三を通じて始まった。青木は、雲照の戒律主義の布教活動を支援していたが、青木の死に伴い、代わりに澤柳が雲照の戒律主義運動に協力することになった。支援の代表者となった澤柳は、十善の戒律の普及を目的とした「十善会」を立ち上げ、多くの会員を集めた。澤柳が、後年著した随筆『退耕録』のなかで「接して久しくなれば久

しくなるだけ、その戒律の厳粛なるに驚く」<sup>21</sup>と、雲照の戒律の徹底さを見習っていた当時のことを述懐している。

そして、雲照が説く「十善戒」<sup>22</sup>を澤柳自らが拡大するために、明治23年に『仏教道德十善大意』を著し、十善戒の理論的説明を行っている。澤柳26歳のときに刊行された著作であるが、すでに澤柳の宗教観が見て取れる。

思うに道德のこと之を理論上より攻究する甚だ緊要のことなれども其攻究未だ充分の成績なしとて、吾々は道德の標準の発見せらるるまで吾活動を停止すること能はず、而も活動を停止することと能はざるのみならず吾々は不徳不道の行をなすへからず、然らば實際上に於ては必ずや依る所を定めざるへからず、若し単に良心常識なるもの指示する所にのみ拠るときは時に大に不動不道の行をなして知らざることあり、且終身不安心なるを免れざるべし、余の実験する所によれば十善を以て日常の行規となせば蓋し大過なかるべきなり。<sup>23</sup>

道德を理論で説明してもわからないことが多いが、実践を通せば道德を理解できる、と澤柳は説く。澤柳にとっての実践すべき道德は十善戒であり、その十善戒を実践することによって「安心」、つまり安定した心情を得ることができるのである。これが、澤柳宗教論の最も重要な点である。

そして、『仏教道德十善大意』ではどのような「安心」を得られるかということを説明している。そこでは、宗教とは道德を理論で説明し実践に移すためのひとつの手段であると論じている。ここでいう道德とは、国民全体が共有するような国民道德ではなく、個人が自律した人間になるための個人の道德という意味で使用されている。よって、宗教を持つことは個人の信仰を持つことであり、それはひとつの自律した信念を持つことと同義であった。

島藺進によれば、この時代の高学歴エリートや知識人が共有していた「宗教」は、世俗領域とは区別されるが、世俗の倫理や秩序などを個人に基礎づける機能があるものとして語られていたとされる。そして、そのような「宗教」の世界観のなかに、個人（自己）の主体性を定位するものとしても「宗教」が機能していたという。

近代国家が強い主権を確立するのに並行して、国民形成を指導する知識人は主権的な自己、すなわち原理的な根拠の上に屹立して対他的主張を行う個としての自己の確立を目指すようになる。近代的教養にはそのようにして個を基礎づける宗教について論ずる言説が組み込まれている。そうした宗教言説が高学歴をもつ若者の自己形成を助け、何ものにも依存しないと主張される「個としての自己」の支えとなる。<sup>24</sup>

澤柳が、十善戒の実践を中心に、仏教を自律した信仰として自らが選択し、「生涯の指針」<sup>25</sup>として保持した背景には、このような宗教言説がすでに明治20年代から生まれていたことが挙げられよう<sup>26</sup>。

先述した吉田が述べているように、澤柳が青年時代から傾倒していた戒律主義、とくに十善戒を実践することは、生涯澤柳の思想や行動倫理を支配していたと周囲には理解され

ていた。そのことは、澤柳の宗教に関する著述からもその傾向が看取できる。澤柳は、この時代に生きる一人の個人として、自律した信仰を持つこととそれに裏付けられた実践をおこなうことを重視したのである。それが澤柳にとっては戒律主義であり十善戒であった。

### 澤柳と清沢満之

一方、清沢満之の存在は澤柳の宗教観にどのように影響したのであろうか。清沢は澤柳にとって、東京大学文学部哲学科の1学年先輩であったが、寄宿舍では上田萬年とともに同室であり、部屋では議論を交わしていた仲だったという<sup>27</sup>。その後、澤柳と清沢の関係は清沢の死去まで続くことになった。

後年澤柳は、清沢の七回忌で、自身の戒律主義的仏教信仰と清沢の絶対他力を中心とした仏教信仰とは「方面が少し違ふ」<sup>28</sup>と演説している。また、澤柳の次男礼次郎は、澤柳の戒律主義的仏教信仰が清沢に宗教的感化を与えたとし<sup>29</sup>、吉田も清沢満之の回心が確定したのは、澤柳から借りた『エピクテタスの語録』を読んだからだとしている<sup>30</sup>。これらのことから、澤柳と清沢の関係は、むしろ清沢に対して澤柳の思想が影響したということもできよう。

しかし筆者は、澤柳と清沢を代表とする真宗大谷派の一部の僧侶が協力して行った真宗大谷派の教学改革の一連の経緯において、清沢からの大きな影響が澤柳にはあつたのではないかと考える。そこでは、以後の澤柳の宗教観だけではなく、教育観すら揺さぶられた経験をみることができる。

清沢が所属していた真宗大谷派は、明治初期より公立学校の代替としての私立学校を経営し、僧侶子弟教育と一般子弟教育を並行しておこなっていた。それは、明治初期は公立の学校そのものが不足していたことにも起因している。

そもそも明治初期から中期までの仏教教団の学校経営については、僧侶の再教育、あるいは寺院子弟の教師（僧侶）養成という性格が強く、一般子弟の教育にはあまり力を入れてこなかったと考えられている<sup>31</sup>。他方で、貧民層を対象にした小学簡易科の設置を仏教者が担ったという例を挙げ<sup>32</sup>、この時期はまだ学校教育に仏教主義教育の成立しうる可能性が残されていた点や、一般子弟をエリート僧侶候補生として囲い込む性格を持っていた点、慈善事業としての性格を持っていた点を指摘する研究もあり、仏教教団の学校教育に関する後世における評価は分かれている<sup>33</sup>。そのなかで真宗大谷派は、慈善事業としての性格を含みながら、明治20年代以降も積極的に一般子弟を含む学校教育を実施していた。

明治初期から公的性格を備えた学校経営を行っていた大谷派は、明治21年に、京都府尋常中学校の経営を京都府から委託されることになる。この委託は京都府の財政難が主な理由であった。公立中学校の委託は、大谷派の教学部長・渥美契縁と京都府知事北垣国道との談合を経た上でのもので、東京帝国大学を卒業したばかりの清沢満之を校長に据え、それ以来、大谷派による一般子弟の教育が本格的に、しかも公立の尋常中学校という場で実施されていくことになった<sup>34</sup>。

しかし、この一般子弟の教育と僧侶教育を同時に実施するといった学校経営は決して成功したとは言えなかった<sup>35</sup>。結局、開学当初には過半数を占めていた寺院子弟の学生が、一般子弟の学生と同じ速度の勉学についていけなくなる事態に陥ったのである。そして、

数年後には、寺院子弟の学生数が十分の一に減ったことから、真宗大谷派による尋常中学校経営を宗派内で疑問視され、結果的に明治 26 年に京都府尋常中学校を京都府に返還し、新たに宗立の大谷尋常中学校が開校されることになった<sup>36</sup>。

大谷尋常中学校の開校にあたり、真宗大谷派は学校長として澤柳を招聘する。澤柳は、校長就任当時 28 歳であったが、真宗大谷派そのものとは関係があったわけではなかった<sup>37</sup>。清沢との縁故のみで学校長に任命された澤柳は、宗派の教学部顧問も兼任し、清沢らとともに大谷派の教学体制を改革する運動である大谷派教学刷新運動を推進する立場となった。この改革運動は「勸学の基礎を定め以て布教の大本を立んと」<sup>38</sup>始まった。明治 27 年 7 月に「大・中学寮条例及同職制」が發布され<sup>39</sup>、大谷尋常中学校の学科課程を、一般の学科課程よりも宗学を中心としたものに据えた。続いて、同年 8 月「大学寮中学寮所化制服制定」による制服規定の改正で、中学寮の生徒の制服はそれまでの洋服から、麻衣・黒袷袴に変更した。一般子弟、寺院子弟どちらも区別しない仏教学校として、大きく改革の舵をきったのであった。

しかし、生徒たちはこの制服規定の改正に不満を持ち、10 月 29 日に中学寮の二百余名がストライキを起こした。教学刷新運動に反対していた教学部長の渥美契縁は、この混乱に乗じて澤柳を解雇、他の改革派のメンバーを減俸処分とし、教学刷新運動は挫折した。結局、仏教思想を中心に据えた学制改正に反対する生徒のストライキと教団上層部からの圧力が原因で、教学刷新運動はわずか 1 年半で終焉を迎えた。

もともと、真宗大谷派の一般子弟の教育は、「僧侶養成」という性格は確かに持ちつつも、政府が矢継ぎ早に改正する学制の変化にならって教団内の学制を変更していくことで、他の仏教教団よりも一般子弟の教育に重きを置いていた。京都府尋常中学校という公立の学校を仏教教団が経営すること自体極めて異例だが、明治 20 年前後には不振であった学校教育を仏教教団が担い、仏教の社会的意義を発信することを目的としていた<sup>40</sup>。教団上層部にいた渥美契縁が、明治 21 年に教学部長に就任後、その傾向が顕著になっていったことは特筆されることである<sup>41</sup>。

これに対して、清沢と澤柳らが中心となって教育内容と教育環境の刷新を試みたのが、明治 26 年から起こる教学刷新運動であった。これはいわば、「仏教（者）の原点回帰」ともいえる運動であった。澤柳自身も厳格な戒律主義者ということもあって、仏教の再興のためには「其改良にあらずして、実に其復古にあり」とし、「復古」により仏教は社会的意義を持つものとしている<sup>42</sup>。

以上のように渥美と清沢・澤柳の意見は対立しているように見えるが、「仏教の社会的意義」という観点からみると、実は共通していることがわかる。前者は、学校教育を仏教が担うことにより教育行政の代替サービスとして社会的意義を見出しているのに対して、後者は、仏教者が原点に帰り国民を教化することで仏教教団の社会的意義を見出せるとしている。このような「仏教の社会的意義」の方向性の違いが、教団の教学体制をめぐって対立したものと考えられる。

しかし、澤柳にとって、渥美の考える改革は社会の動きに準じて目先の変化をすることに終始しているように見えた。すなわち、澤柳は、教団側が社会的意義を果たすために「原点回帰」をしないことが理解できなかったのである。そのことは、真宗大谷派を去った後に教団とその内部にいる僧侶、ひいては仏教界全体を多くの媒体で批判していることから見て取れる。

たとえば、明治 28 年の「教界所感」では、「俗界の事業は皆非常の進歩を呈し、将来に向ては益々發達の兆を現はせり。然るに教界の状態を顧れば、全く反対の有様にして、啻に進歩せざりしのみならず、却て退歩せし者の如し」<sup>43</sup>と、一般社会が近代化を進めている一方で、仏教教団においてはむしろ「退歩」していると指摘する。そして、「宗教家に向ては信仰を求むるの外一も他に望む所あらざるなり」<sup>44</sup>と、宗教者自身が信仰を持ち、そして国民を教化することが宗教者の社会的役割であるにもかかわらず、それ以外のことに従事していると批判を続けた。

他にも、明治 29 年の「信仰の危機」では、宗教の歴史研究や批判研究など、宗教を科学的に考察することに対して「是れ学者の務むべき所にして一般信者又は信者たらんとするものの為さざる可らざる所にあらず」<sup>45</sup>とし、宗教者はただただ信仰を重視し、人々に安心を与える活動を行えばよいと主張する。

信仰を与える、あるいは信仰を保つということにこそ宗教者の意義があるという澤柳の宗教観は、国家の繁栄という規模でも語られている。「余は信ず、我帝国をして真に世界の帝国たらしめ、世界の大日本たらしめんとせば、政治家も学者も詩人も小説家も商業家も工業家も農業者も教育家も皆信仰あらしめざる可らず」<sup>46</sup>というように、国家の繁栄のためには人々が信仰を持つことが必要である。そして、人々に信仰を与える重要な職業として宗教者が存在すると説く。つまり、裏返せばそれを果たしていない現状の宗教団体や宗教家を批判しているということがわかる<sup>47</sup>。

以上のように、澤柳の宗教観は 2 つに大別できる。一つは、宗教は個人に自律した信仰を持たせ、個人を形成させる機能を持つという宗教観。もう一つは、そのような自律した信仰を人々に与えるために宗教者・宗教団体は行動しなければならないという職業倫理を含む教団観、僧侶観としての宗教観である。

前者に関しては特に釈雲照との関係のなかで、後者に関しては特に清沢満之との活動のなかで影響を受けたのではないだろうか。「相反」する（とされる）雲照と清沢がそれぞれ持っていた独自の宗教思想が、そのまま澤柳の宗教観に影響を与えたのではなく、雲照と清沢の信仰の篤さと職業倫理が、澤柳独自の宗教観の形成につながったのではないかと考えられる。

## 第 2 項 教育観

次に、澤柳の明治 30 年代の教育観をみていきたい。澤柳の教育観に関する先行研究も枚挙にいとまがない。しかし、それらの研究は、澤柳の主著である『教師及び校長論』や『学修法』（明治 41 年刊行）、『實際的教育学』（明治 42 年刊行）を対象としたものや、文部官僚を辞任後、帝国教育会の会長に就任し、成城学園を設立していく明治末期から大正期にかけてのものが多い。翻って、澤柳の文部官僚時代の研究は数少なく、そのため、明治 30 年代の文部官僚としての澤柳はあまり顧みられていない。そこで本項では、明治 20 年代と明治 30 年代前半の著述から、当時の澤柳がどのような教育を理想と考えていたのかを読み解いていきたい。

まず確認したいのが、明治 30 年前後の教育思想である。本山幸彦は、当時の文部大臣の著述や演説、そして制定された諸学校令と、資本主義の発展を結び付けながら、明治 30 年

前後の教育思想を次のように概説している。この時期の学校教育は、日清戦争勝利後のさらなる経済の発展を見通した「実業教育」を重視する傾向であり、その試みとして明治32年に、普通教育は「中学校令」、実業教育は「実業学校令」において規定された。さらに同年の「高等女学校令」や、明治36年の「専門学校令」によって中等・高等教育の分化を促進し、国家が求める国民の性質・能力を明確に分けたのである<sup>48</sup>。

佐藤秀夫も同様に、近代日本の教育構造は、明治20年代から起こる産業革命とともに変化したと述べている。佐藤は、この時代に「民衆の権利としての教育」が志向される「ブルジョア化」が始まったと論じている。例として宗教教育問題や労働問題等を挙げ、明治30年代は近代教育の確立期であったとともに、新たな問題をはらんだ移行期であったと論じている<sup>49</sup>。

明治30年前後の教育行政や教育思想は、産業の発展と密接な関係を持ち、さらに「富国強兵」を強調していたことが特徴であった。「富国強兵」は近代化のひとつのモデルであるが<sup>50</sup>、それに伴う国民を形成することが教育の役割として、さらに強調されるようになった。それでは、そのような時代にどのような人間形成が教育に求められたのだろうか。以下では、澤柳の教育観を、義務教育観と教師観に分けて考えてみたい。

### 義務教育観

澤柳が普通学務局長に就任してから、諸学校令が公布・改正されたのは先述したとおりである。そのなかでも、澤柳は特に明治33年の小学校令改正に尽力した。改正した小学校令の審議過程や、法令の内容に関する澤柳の所感は、当時の新聞や教育雑誌などで多く散見できる。小学校令は学校教育のなかでも義務教育を規定するものである。この小学校令改正をめぐる議論から、澤柳の教育観を抽出していく。

まず、ここでは改正された小学校令の性格を確認してみたい。以前の小学校令との大きな違いは、それまで3年ないしは4年であった義務教育の修業年限を完全に4年と規定した点と、授業料の徴収を原則廃止した点である。前者は児童の労働を抑止し、義務教育の責任の所在が保護者にあることを明確にすること、後者は就学率向上を目的としていた<sup>51</sup>。

改正小学校令に対して『教育時論』は、この改正は修業年限の不足や準教員制度の継続など課題を残したものとして「姑息の改正」<sup>52</sup>と批判する。この『教育時論』の批判に対して澤柳は強く反駁している。修業年限の不足に対する批判については、「義務教育の年限を延長することは一方に於ては国民各自の負担を重からしむることを免かれない」<sup>53</sup>とし、準教員制度の継続に対する批判については、正教員すら不足している現状では「論拠に乏しい所の御説」<sup>54</sup>と意に介していない。

もともと澤柳が考える義務教育は、修業年限の延長や学校設備の充実など目に見える改革ばかりを求めないのが特徴である。改正小学校令が公布される直前、澤柳は「義務教育の効果」のなかで義務教育の本来の在り方を説いている。そこでの主張は、改正小学校令の審議では修業年限の延長や学校設備の充実などが主な議題となっているが、それより先に現時点での義務教育の効果とはいかなるものかということを考える必要があるという。

そして、愛媛県での徴兵検査における学力試験の結果が、義務教育を受ける前の世代と後の世代では格段に差があることを指摘する。また、そのような学力は環境のみに依るものではなく「抑も知識は之れを授くる者の能否に依」とし、「有形のもの」に対する改革よりも「無形の教練」を義務教育では重視しなければならないと主張する<sup>55</sup>。つまり、



教師の意欲や工夫次第で義務教育の効果は変わっていくというのである。澤柳は決して修業年限の延長や学校設備の充実を軽視していたわけではなかったが、それよりもまず「教育者として自重心がなければならぬ、教育社会に於ても自重心がなければならぬ」と、教育関係者の意識改革を求めた<sup>56</sup>。

## 教師観

このように、澤柳は教育する側の意識次第で教育の効果が変わることを主張していた。次に、澤柳が考える教師像を把握することによって、明治期の日本が目指した国民教育を照射したい<sup>57</sup>。

教師は、近代国家において、学校教育を運営する国家と教育を受ける国民とをつなぐ人的媒介である。よって、教師を育成することは明治期の日本の教育にとって重要課題であった。しかし、明治5年に「学制」が発布されてからの日本は、教員の不足が慢性的に問題となっていた。

天野郁夫は、教員という職業は学歴社会が形成され始める明治期において「敗者復活の場」であり、他の職業に比べて決して地位が高いものではなかったとしている。また、小学校における教員は、師範学校を卒業していることは少なく、ほとんどが高等小学校を卒業したばかりの準教員であった<sup>58</sup>。つまり、この時期は義務教育を担う小学校教員の質・量どちらも満足するものではなかったのである。

最初の文部官僚時代の明治24年に、澤柳が「教員ハ愉快ナル職務ナリ」という講演を行ったのも、そのような当時の教員の環境を考慮し、彼らの職業意識を鼓舞しようと試みたのが理由であった。この講演で澤柳は、近代国家において学校教育は重要課題であることと、その学校教育を担う教員の地位向上が必要であることを訴えた。

明治28年には、『教育者の精神』という冊子を刊行している。この冊子の目的は、「教員ハ愉快ナル職務ナリ」と同じく、学校教育の重要性と教員の地位向上を図るものであるが、スイスの教育実践家であったペスタロッチの教授理論などを用いて論理的に説明しているのが特徴的である。しかし、その冒頭で、学校教育の重要性と教員の地位向上のためには、「教育学に求むへからず、教授法に求むへからず、学校管理法に求むへからず、勉強に求むへからず、又制度法律に求むへからず。他なし之を教育者各自の心に求むへきのみ」<sup>59</sup>と主張していることから、教師自身の意識向上こそが、上記の目的を果たすために最も必要であると主張した。

『教育者の精神』は全12章からなり、最初の3章は学校教育の目的について書いている。そこでは、国家にとって学校教育を整備することがいかに重要かを論じている。たとえば、新興国だったプロイセンが国力を増し、世界の列強と肩を並べるようになった要因は、学校教育によって「人衆」を育成したことであるとする。国家は「人衆」が集まって形成しているものであるから、その「人衆」の価値を一定の方向に持っていくべき「精神の教育」「紀律の教育」をおこなうことが今の学校教育に課せられた問題であるとする。もしそれができなければ、当時西洋列強に分割された清国のようになる、と当時の世界の状況を鑑みて論じている。

その後、教育者としてどのような性質を備えておくべきかを説く。そこでは、「教育者の資格。其最も貴重なるもの」として、学識と徳義を挙げる。この2つのなかでも、特に後者を重視する。

(学校教育は) 人物を養成するものなり。而して之を為す啻に学問智識を与ふるを以て足れりとなす能はず。近年徳育の方法は教育者間の一大問題にして種々の議論ありしが其帰趣する所を求むれば、教育者其身を以て範となし、其身を以て率ゆへしと云ふに外ならず。是れ徳育の秘訣なり、教育の真髓なり。然らば教育者が徳義上の資格を有すへきこと明なり。今其主要なるものを列举すれば、品行の方正なり、生徒に対して公正なるなり、事に当りて剛毅なるなり、困難に遭ふて耐忍なるなり、人に対する寛恕なるなり、信義に厚きなり、忠君愛国の精神に富むなり。<sup>60</sup> (括弧内は筆者)

生徒を社会に送り出すためには、徳義を持った「人物」として生徒を育てなければならない。そのためには、教師自身が十分な徳義を有していなければならない。先述したようなひとつの価値、精神、信念を学校教育で生徒に教授するには、教師自身がそれを持っていなければならない、と澤柳は主張した。

そして、教育者の精神は「教育の緊要なるを覚り、全心を其事業に傾け、教育を以て無上の快樂となし、造次顛沛にも念を教育に置く」<sup>61</sup>のものであり、そのような精神を教師が持って初めて「教育の実行を挙ぐるを得べし」<sup>62</sup>とする。もちろん実践を重んじる澤柳は、この後の教育者の理想的な行動まで逐一示している<sup>63</sup>。

そして、徳義を持った「人物」は「必しも英雄豪傑」とは限らないが、「国家の進運を致し人生の目的を達する」<sup>64</sup>ことができるとし、そのような「人物」を教師は育てなければならないと結ぶ。明治41年に刊行される『教師及び校長論』では、徳義の内容がさらに具体的に説明されている<sup>65</sup>。教師が持つべき精神と生徒に要請されるべき精神は決して相異なるものではない。澤柳は、教師が備えた徳義を、そのまま生徒へと伝えることこそ教師の意義であるとした。

明治28年は、日清戦争が終わった年でもある。澤柳にとっての「人物」とは、国家のために尽力する人間であり、プロイセンや軍隊の例を提示したことからも、戦争で活躍する人間を想定していたと考えられる。国力を上げるためには戦争で勝たなければならない、戦争で勝つためには徳義を持った「人物」を育てなければならない。この発想は、当時の「富国強兵」を目指す教育思想からみても決して不自然なことではないだろう。

以上、澤柳の教育観についてみてきた。それは、澤柳が想定した義務教育の向上は、決して物質的な改革のみに納まるものではなかった。教育の効果は教育者の意識次第であるという精神面の変革を重んじていた。教師の精神的変革は教師の職業倫理向上にもつながる。教師の職業倫理とは、国家のための「人物」育成を目的に教育に従事しているという信念を持つことであった。したがって澤柳は、先述した宗教観と同じように、目先の変化に捉われず、意識の変化を期待し、主体性を重んじた教育を見据えていたのである。

### 第3節 宗教と教育の関係はどうあるべきか

澤柳の宗教観や教育観をみる限り、両者に求めていたものは、「安心」や「信念」、「無

形の教練」などの言葉で表わされるような、自律した精神性を育成することで共通している。それでは、なぜ澤柳は、共通した目的を持つ宗教と教育の両者を分離すべきと考えたのであろうか。

多くの知識人が「徳育論争」や第2次「教育と宗教の衝突論争」などで、宗教を学校教育に導入しようと主張していたことは先にみてきた。しかし、澤柳はその声に同調しなかったのである。

たとえば、教育学者の谷本富は、熱心な真宗門徒で自身も念佛者であった。同世代ということもあり、澤柳と似た境遇にあった。しかし、谷本は、澤柳と異なり、学校教育で宗教を教えるべきと強く主張した<sup>66</sup>。このように、宗教に親しかった知識人は宗教を教育に用いることに対し肯定の意思をみせる者もいた。それでは、なぜ澤柳は宗教と教育とは分離することを理想としていたのだろうか。ここには、文部官僚としての澤柳と、精神面を重視する澤柳との二重の側面がみられるのである。

澤柳は、明治34年に「宗教と教育との関係」という論文で、両者の関係についての持論を展開している。ここでは当論文を詳しくみていきたい。それによると、当時の宗教と教育の関係に対して3種類の議論があったことがうかがえる。

- (一) 宗教と教育とは互に反対して相容れず
- (二) 宗教と教育とは、其目的に於て、其精神に於て、互に調和すべきものなり
- (三) 宗教と教育とは、相一致すべきものにして、真の教育は宗教を離れて存する能わず<sup>67</sup>

このなかで、澤柳自身は(二)の立場をとる。この立場は、宗教と教育は共に道德心を教化する目的があるため両者は調和するという意味であるが、ある条件下では分離せざるを得ないという意味を含んでいる。

まず、(一)の宗教と教育は対称的であって教育は宗教を完全に排除すべきという趣旨は、教育学や当時日本に流入した新興諸科学で語られる意見であるとする。これに関して澤柳は以下のように論じる。

教育の目的は人間の道德的の品性を陶冶するにありとは何れの教育主義に於ても一致する所にあらずや。その道德てふものは、宗教の目的とする所のものと全然同一なりと云ふを得ざるも互に反対したるものなりと云ふを得ず。されば宗教は教育とは反対のものにて、従ひて教育より宗教を排斥すべしとの考は多少今日の人が抱き居るにも拘らず、実に取りに足らざる議論と云はざる可けんや。<sup>68</sup>

教育の目的である道德心の育成と、宗教の目的である信仰や安心の獲得とは、完全に異なるということではないため、そのことを考慮せずに両者の分離を論じるのはおかしい、と澤柳はこの意見を退ける。

また、(三)の宗教と教育は分離して考えるのではなく、相一致すべきだという意見に対して澤柳は、「この説は過去の歴史に重きを置き過ぎたる説にして、将来の趨勢を幾分か軽く見、且つ近世に研究せられたる教育てふ意義を充分に了解せざる考」<sup>69</sup>と、前近代

的な教育法であり、近代国家における教育とはそぐわないと批判する。

他にも澤柳は、さまざまな条件が存在するため、近代国家においては宗教と教育は相一致しないと主張する。たとえば、宗教と教育の時間的制限の相違からも、宗教と教育は分離すべきと説明する。「短日月の内に終らざる可らざる教育、国民一般に均等に強ゆるべき教育によりて宗教の目的を達せんとするは不可能事に属すと云はざる可らず」<sup>70</sup>と、宗教の目的である信念や安心の確立は、各個人が主体的に取得するものである。一方で、教育は国民全体に決まった時間内で平等に画一的に展開することが必要なため、学校では決して宗教が果たすべき目的を達成することはできない、だから学校教育から宗教は排除すべきである、と澤柳は論じる。

たしかに、宗教と教育は信念の確立や道德心の育成など「宗教の目的も教育の目的も、同一の直線の上にある所の二点の如きもの」<sup>71</sup>である。しかし、「宗教の目的は同一方向に於て無限の所にあり。教育の目的は同じ方向に於て有限の所にあり」<sup>72</sup>と、宗教は時間的制約を受けずに、一生涯をかけて信仰の獲得を目指すことができる。一方で教育は、4年間の学科課程という時間的制約のなかで知識の育成もしていかなければならない。そのため、両者を一緒に教えるべきではない、と澤柳は考えたのである。

さらに、時間的制限以外の理由でも、宗教は「無限」であり、教育は「有限」であるため、両者を分離すべきであると説明する。たとえば、宗教者と教師の意義について、「人心の開拓に関して教育家の手の及ばざる所夫多し。如何に教育家か其本文を尽し得たりとするも、教育家としては開拓し尽されざる領分夫多し。この残されたる領分を開拓することは宗教家の手を勞せざる可らず」<sup>73</sup>と、学校教育における教師ができることの「有限」性を説く。そして、学校教育における学科課程を修了した後に、宗教家によって教師のやり残した「人心の開拓」をおこなうべきであると主張する。学校教育で宗教を用いることはできない。しかし、「有限」の教育を「無限」の宗教が支えるという意味で、両者はどちらも必要である。このような立場を澤柳はとっていたのである。

先に述べたように、澤柳は（二）の宗教と教育は調和すべきと考えていた。しかし、それは、教育には教育の、宗教には宗教の役割があり、両者はそれぞれ干渉しないで人間に関わっていく、という意味で両者は調和すべきと考えていた。

小学校令の改正には多くの批判が寄せられたが、一部の批判は的を射ていたことを澤柳も認めていた<sup>74</sup>。当時の澤柳は、決して現状の学校教育で満足していたわけではなく、段階的に改良していく意向を持っていた。しかし、改革当時の教育現場においては、最低限必要の学科課程をこなしていくだけで限界な状況であることを痛感していた。

文部官僚として、学校教育が時間的制限、経済的制限、人材的制限を受けることはもちろん承知していた。それゆえ学校教育は「有限」と考えていた。「有限」である学校教育のなかで改善の余地があるとすれば、それは教師の精神であった。教師の精神次第で学校教育の効果が上がることができると澤柳は強く考えていた。だが、教師ができることも限界がある。学校教育のなかで宗教を教えることができるかということ、それは困難が予想された。だとすれば、宗教に関しては宗教家に、というのが自然な流れであったといえよう。

宗教も、学校教育と同じく「人心の開拓」を達成するものと捉えていたが、学校教育は「人心の開拓」をおこなう以外にも知識教育など多くの課程を教えていかなければならなかった。しかし、宗教はあらゆる制限を受けないという意味で「無限」である。学校教育

における道德教育だけでは不十分であるので、学校教育が修了した後の道德教育として宗教が必要である。文部官僚澤柳政太郎は、このように、学校教育の限界性を知った上で、段階を踏んで両者による「人心の開拓」がおこなわれるべきと、主張したのであった。

#### 第4節 宗派色を抜いた宗教教育に対して

澤柳は、文部次官辞任後も、帝国教育会会長として教育界に対する指導力を発揮し<sup>75</sup>、ますます影響力を高めていった。そして、宗教と教育をめぐる議論においても、その中心にいて自論を展開した。

明治32年以降、訓令12号により、原則として宗教は学校教育に用いられないことが明文文化されたが、明治末期から、大正期、さらに昭和戦前期にかけて、“宗教を学校教育に用いよう”、“国民道德涵養の手段としよう”といった趣旨の宗教教育を推進する議論が盛んになってくる。

明治末期には、資本主義の急激な発展による階級対立が問題となり、さらに大逆事件が起こるなど、教育勅語による国民道德の徹底が必要とされた。明治41年に、戊申詔書が、明治42年には、修身教育の重視を訓令で出されるなど、国家主導によるさまざまな思想統制が実施された。その流れのなか、政府主導によって国民道德の涵養のために宗教を政治的に利用しようとする動きもあった。

大正期に入ると、大正デモクラシーに代表されるような自由主義・人道主義的な思想の高まりのなかで、普遍性や高い精神性を持っているとされる宗教の復興が声高に叫ばれるようになる。また、大正末期に第一次世界大戦後の経済恐慌や関東大震災が起こり、情勢が不安定になると、教育界はさらに宗教による国民道德の涵養を求めた。宗教による教育は、当時の国民道德復興思想と連携し、自由主義や個人主義などの「利己主義」と社会主義や共産主義などの「唯物主義」を克服するものとして期待された<sup>76</sup>。これらの宗教教育を推進する議論は、学校で宗派的な儀礼をおこなうような宗教教育は不可能だが、宗教的な情操教育は必要であるとし、宗教を教えることの正当性を人格完成などの教育的な議論に置き換えた点に特徴があるといえる。

このような宗教教育への期待が高まるなか、学校で宗教を教えることには限界があると考えていた澤柳は、宗教教育の議論にどのように応じただろうか。明治45年、澤柳は「宗教と教育」という論文でそれに対する意見を述べている。

澤柳は、「日本の教育家にして、真の教育を以て天職とし、楽しんで教育に従事するといふ人の出ないのは、一つは此宗教上の信念というふものを有っておらないからではなからうかと思ふ」<sup>77</sup>と、「宗教上の信念」という言葉を用いて、それが不足している現在の教育界を嘆く。そして、そのような信念を育むためには、宗教と教育が「互に相補って行くべきものである。互に相携へて行かなければならぬものであらうと考へて居るのであります」<sup>78</sup>と、前節で確認したような、両者が協力する必要性があることを論じる。それでは、学校で宗教心を教えることに何が問題とされるのだろうか。

此宗教心を満足させるといふことは、謂ば色々な途があり又流儀があるのであります。

自分は斯ういふ方法に依つて、其の信仰を得たからといふて、総ての者が其方法順序を経なければならぬといふとではないのであります。(中略)而して学校に於て宗教を施すといふことは第一に此点に於て不都合である。何故なれば学校に於て宗旨を授けるとすれば、何れかの宗旨に依つて授けなければならぬのである。さうしてそれは其宗旨に属して居る者であつたならば宜いか知れませぬが、他の宗旨の者は、それを或宗旨を以て教育しなければならぬといふやうな次第であつて、学校に於て有らゆる宗派を、個人々々に就て施すということは、なかなか煩雑にして到底出来ることではないのであります。故に如何にこの宗教と教育といふものが、人生の目的に付て一致するところがありと致しましても、之を学校に於て施すといふことは出来ないのである。又施す必要がないのである。<sup>79</sup>

澤柳は、宗教心を育むということについて、特定の宗教宗派の宗旨を教えることを想定していた。そして、学校教育においてそのような宗教教育は、その宗教宗派によって千差万別の方法があるため不可能であるとする。また、宗教を得る適切な時機についても再度言及する。

然るに昔の習慣に捉はれて居るところの僧の如きは、小学校からして御経なりバイブルなりを施さんと気が済まんやうに思ひますが、是は全く唯従来の習慣に捉はれて居るのであつて、宗教といふものは決して幼少なそんな時代に求めるといふものでないし、従つて其時代に授けべきものではない。而して此宗教の如きは、多くは学校の教育を終つた後、世の中の荒い浪や風に洒されて、さうふて世の無情を感じるとか、或は人生の不覚を歎ずるやうな際に於て、初めて宗教を宣布するに尤も適した時期であるのである。<sup>80</sup>

このように、宗教は学校教育の時期に教わるのではなく、学校教育が終わり社会に出た後、さらに、何か人生につまずいた際に感じるものであるとする。澤柳の宗教観を鑑みれば、これらのような宗教理解に至つたことも頷ける。つまり、澤柳は、宗教的信念を獲得するということは、何か特定の宗教宗派の思想や方法に依拠する必要がある、しかも、誰かに教えられるものではなく、自らが選択するものであると考えていた。

また、宗派色を抜いた宗教を学校で教えることに対して、澤柳は大正4年に「教育と宗教的信念との関係」という帰一協会の月例会における講演録で疑問を呈している。そのなかで、まず澤柳は宗教心を次のように定義している。

如何なる宗教でも人間の洵に不完全で、極く有限的で微弱なものであるといふことを十分認める。併しながらそれを認むると同時に、それに満足せずして、どうかして無限絶対の世界に到らんとする希望を人間は持つて居る。而して此処に到らんと努力するのが即ち宗教心である。<sup>81</sup>

澤柳によると、人間の有限性を理解した後にそれでも無限を求めようと努力する心を「宗教心」と定義している。そのため先述したように、宗教心を得るためには、逆説的に

まずは何かにつまずかなければならない。澤柳の理解では、人生に不足がなければその人にとって宗教は必要がないのである。

また、「宗教的信念」と言い表されているような、宗派色を抜いた宗教教育論が巷間流行していることに触れている。谷本富を代表に、この時期の宗教教育を推進する側は、宗派色を抜いた宗教教育ならば学校で可能なのではないかとの主張を展開した。これに対して、澤柳は、宗教の基本的観念に、①宇宙の实在の本体の観念、②天命や神の摂理、③道徳と幸福との関係、④靈魂不朽不滅の4点があるとした上で、以下のように主張する。

此の四つの如きは共通的のもので、各成立宗教の色彩はないものであるとしても、一歩進んで説明する時には、直ちに基督教的となり、仏教的となり、或は神道的となることを免れない。(中略)それ故に学校で宗教的基本観念を授けようとするれば、自然にどうしても各宗派の精神を以てするより外にないことになる。ほんの五分か十分で、宗教的信念の基本観念を説明するならば、色彩を帯びさせずに済むかも知れぬが、然らざる限りどうしても宗派的になる。而して宗派的のことを教へることは何人も考へない所であるとすれば、此の基本的観念を授けることは行はれぬことである。<sup>82</sup>

宗教の基本的観念を教えようとするならば、どうしても宗派的な色彩を用いなければ教えることは出来ないとし、さらに、宗教の基本観念を短い時間で教えることは可能かもしれないが、それで宗教的信念が育成されるかどうかには疑問を隠さないでいる。このように澤柳は、学校教育で宗派色を抜いた宗教は教えることは不可能と断じ、たとえ教えることができたとしても本来の宗教の目的を達成することはないと強調した。以上のような論理で、澤柳は学校教育に宗教を用いることを断固として否定したのである。

## おわりに

最初の略歴で紹介したとおり、澤柳は、明治20年代後半に大谷尋常中学校長に就任した。また、最晩年には仏教連合大学である大正大学の初代学長や、『宗教々育講座』の監修を務めた。ここまで、澤柳の主張をみてきたかぎり、そのような経歴に疑問を持つ方もいるかもしれない。大谷尋常中学校では、清沢満之と共に学校教育のなかで宗教を教えるということを実際に行い、大正大学では「宗教的敬虔の心持に、大乘仏教的精神が力強く発揮せられ」る教育を期待していた<sup>83</sup>。『宗教々育講座』は、その名の通り当時の日本の高まる宗教教育熱に応えるために創刊されている。宗教と教育は分離しなければならないと言っていた澤柳は、アンビバレントな思想を持っていたのであろうか。

いや、そうではなかった。澤柳は、大谷尋常中学校や大正大学のような、宗教の教義・理念で学校を経営することを否定しなかった。それは、信念を持った宗教者を育成すると同時に、それが宗教界のためになると考えていたからである。その意味では、澤柳は宗派としての「宗教教育」に対しては非常に大きな賛意を示していたのである。しかし、ここまでみてきたのは公立の学校で宗教を教えることへの澤柳の主張である。この主張の違いに、澤柳の教育家としての特徴をとらえられるのではないだろうか。

明治30年代において、澤柳は決して宗教の重要性を軽んじたわけではなく、学校教育という限定された環境では、宗教を用いることはできないと考えたのである。宗教を学校教育で教えることが「良いか悪いか」というレベルの話ではなく、「可能か不可能か」という、現実的に教育行政を運営する文部官僚ならではの視点で、実際の教育現場である学校教育から宗教を分離させる考えを持っていたのである<sup>84</sup>。

宗教教育熱が高まる時期においては、澤柳は学校教育で宗教を教えることに対して、さらに根本的な問題を投げかけている。それは、宗教ははたして「教えられる」ものなのか、あるいは、宗派色を抜いた宗教を教えることの意味はあるのか、と。最終的に澤柳は、現実の学校教育においては、それは不可能であると断じたのであった。

本章では、近代国家の学校教育の在り方として宗教と教育の関係を問いつけた澤柳の思想をみてきた。以上のようにみていくと、澤柳は、教育は「公」、宗教は「私」と両者の役割を明確に分けて考えていたことがわかる。

上野浩道は、澤柳の「公」と「私」の役割分担について当時の職業倫理に基づいて以下のように評している。

私人としての修養と宗教にうらづけられたストイシズムは、公人としての職業上のリゴリズムとして反映し、そこに市民社会を成り立たせるための私人と公人の区別をつくりだす。それは、厚い信仰心をもちながら厳格な職業道徳を身につけた近代社会の開幕者としての実業人の人生態度と共通のものであった。<sup>85</sup>

このように、近代国家における教育の役割の重要性を考えたとき、「公」の役割を全うする文部官僚澤柳政太郎は、「私」的なものと考えていた宗教を教育に用いることは決してしなかった。画一的・普遍的な学校教育で歴史性・特殊性をもつ宗教を用いることはなかったのである。それは、近代国家が宗教的な思想・信条を「私」の領域へと位置付けたことと多分につながっているのではないだろうか。

ただし、社会全体の問題としては、澤柳は完全に教育を「公」、宗教を「私」と分けていたわけではなかったことには注意しなければならない。澤柳は、学校教育修了後の国民に対して信仰を持たせるという「公」的な役割を宗教者・宗教団体に期待していたのであった。

## 註

1 仲新監修『日本近代教育史』講談社、1973年、172頁。

2 「文部次官及び両局長」『教育時論』491号、1898年。

3 国民教育奨励社『教育五十年史』民友社、1922年、203-204頁。

4 学校数、在学者数を見ても、明治32、33年の諸学校令公布前後では、ほとんどの学校で大きな伸びを見せている（文部省編『学制百年史 資料編』1972年）。

5 澤柳の宗教観と教育観の関連性を取り扱った先行研究は以下のものが挙げられる。斎藤昭俊「仏教と教育の関係—澤柳政太郎論—」『近代仏教教育史』国書刊行会、1975年、鈴木美南子「教育者澤柳政太郎における仏教思想」『フェリス女学院大学紀要』第8巻、1973年、鈴木美南子「澤柳政太郎における仏教思想の形成と特質—教育思想との関連に



において一」成城大学澤柳政太郎全集刊行会編『澤柳政太郎全集』第7巻、国土社（以下、『全集』第〇巻と略記）、竹本英代「大谷派学制改革にみる澤柳政太郎の私学論」『広島大学教育学部紀要 第一部（教育学）』第44号、1995年、影山昇「澤柳政太郎と大正大学一仏教連合大学の初代学長一」『成城文藝』第175号、2001年、山本仁「澤柳政太郎の思想形成と仏教」『佛教大学教育学部学会紀要』第2号、2003年、星野英紀「澤柳政太郎の宗教教育観」多田考正博士古稀記念論集刊行会『仏教と文化』山喜房佛書林、2008年。

<sup>6</sup> 第1節は主に、澤柳礼次郎『吾父澤柳政太郎』富山房、1938年と新田義之『澤柳政太郎』ミネルヴァ書房、2006年を参照している。

<sup>7</sup> なぜ、当時子どもたちは学校以外でも学習しなければならなかったのだろうか。それは、当時の日本は、封建的な教育から近代的な教育への移行期であったからといえるのではないだろうか。明治5年には、フランスを模範とした「学制」が制定され、それに伴い学校における教育法、教育内容も西洋に範を求めた。外国教師の招聘や、翻訳教科書の使用はその一端であった。しかし、教育上の急速な改革に対して、国学者や儒学者、および保守的な人々からは従来の教育法、教育内容と全く異なることが批判された。一般の民衆も経済的な理由や学校教育の必要性に対する疑問から、「学制」で決められた学校へ通うより、むしろ儒教の教育や寺子屋教育を望んだものもいた（唐沢富太郎『近代日本教育史』誠文堂新光社、1968年、43-44頁）。そのようななか、澤柳は、「西洋的」な学校教育と、「儒教的」な私塾教育の両方を同時に学んだ経験を持つ。「学制」とともに公布された「被仰出書」では、「学問は身を立てるの財本ともいふべきものあり」とある。これは、明治の時代は学問を身につけることがすなわち立身出世する道であるということを端的に表している。このことに対していち早く敏感に気づいたのが下級武士出身者たちであった。そのなかでも、最も早く学問と金銭が結び付いた職業が医者と教師であり、当時地位の高かった中学教師は洋学と漢学の素養が求められたのである（天野郁夫『学歴の社会史』平凡社ライブラリー、2005年、148-150頁を参照）。

<sup>8</sup> 明治天皇の意向を侍講の元田永孚が書き著したとされる。

<sup>9</sup> 「教育令改正」第三条「小学校ハ普通ノ教育ヲ児童ニ授クル所ニシテ其学科ヲ修身読書習字算術地理歴史等ノ初歩ト土地ノ情況ニ随ヒテ罫画唱歌体操等ヲ加ヘ又物理生理博物等ノ大意ヲ加フ殊ニ女子ノ為ニハ裁縫等ノ科ヲ設クヘシ但已ムヲ得サル場合ニ於テハ修身読書習字算術地理歴史ノ中地理歴史ヲ減スルコトヲ得」（下線は筆者）。

<sup>10</sup> 澤柳政太郎『退耕録』[1909年]『全集』第10巻、145頁。

<sup>11</sup> かつて澤柳の上司であった大木喬任は、文部大臣時代から修身教科書のあり方について独自の意見を持ち、多くの教科書会社が検定を依頼していた。大臣辞職後も私的に澤柳に修身教科書の状況をうかがい、検定合格書の一覧を澤柳が大木に渡した。しかし、それを記者が盗み見、公表よりも早く世間に漏れてしまった。この一連の事件を修身教科書機密漏洩事件という。

<sup>12</sup> 森龍吉編『真宗史料集成』第12巻、同朋社、1975年、7-29頁を参照。

<sup>13</sup> 澤柳は「大学教授の権威」で「大学教授は、絶えず研究を為しつつある学者でなければならぬ。独創的学説を樹立することの出来るものでなければならぬ。学問の進歩に貢献するところの力あるもので無ければならぬ。切に言えば、其の専門とする学問を代表するところの人物で無ければならない」<sup>13</sup>とし、つまりそれらに当てはまらないものは大学教員として相応しくないとする。そのような考えで総長時代は人員の刷新を行った（澤柳政太郎「大学教授の権威」[1913年]『全集』第3巻、196頁）。

<sup>14</sup> 「澤柳事件」については、様々な角度から研究がなされている。寺崎昌男はこの一連の流れを「その過程で澤柳は、終始「悪役」ということになっている」とし、「澤柳の本領を文部官僚としてとらえる観点に立つなら、澤柳の人生における大きな挫折をもたらした失敗ともいえる事件であった」としている（寺崎昌男「解説」『全集』第3巻、539頁）。立花隆は事件後の佐々木惣一の弁を引き、澤柳を①自己を持ち、②それに基づく行動の責任を負い、③事件の経過を進んで公表するなどの要因で、相対する立場からも尊敬を集めていたことを論じている（立花隆『天皇と東大』文藝春秋社、2005年）。

15 新田貴代は『退耕録』と『隨感隨想』を比較し、後者の説得力の優位を以下のように述べている。「政府および官界と国民との関係が、明治末年から大正にかけて質的に変化し始め、政治家や官僚が啓蒙主義的な態度を捨てて、政権獲得と権力保持とを目的とした、長期の見通しの無い「刹那的な利得追求」の方向に走りはじめ（中略）「国民個々の力の充実」をもって国民教育の理想とし、その達成を国民生活の最大の目的と考えている人達が澤柳の主張の正しさを評価」しているとし、澤柳が文部省に在籍しているときに感じる事の出来なかつた教育政策の欠点を、自分自身が野に下ることによって初めて批判していると論じている（新田貴代「解説」『全集』第10巻、499頁）。

16 澤柳は開校3年後に「成城小学校と教育の研究」という論文を書き、成城小学校の存在意義について述べている。「我々が現在の小学教育に満足することが出来ず、自ら進んで一の小学校を設けたのは、我々に確乎たる教育主義があつてその実現を期したのではない。唯如何なる点に現在教育の欠陥があるか、如何なる方面に向つてこれが矯救を企てたならば効果があり得るか、等につき多少の考はもつていた。さりながら大部分は実地の研究によつて我々の教育上の主義や方法は初めて定まるので、我々は最初から、研究して後自身ある教育を施し得るものと期していた。（中略）唯成城小学校には研究を第一とし、研究的空気の漲ぎることを念としていた」。これは、従来の理論的研究を批判し、実地的研究において得られることにより、理想的な教育を目指したものである（澤柳政太郎「成城小学校と教育の研究」[1921年]『全集』第4巻、231頁）。

17 前掲・澤柳礼次郎『吾父澤柳政太郎』175頁では、欧米視察一行のメンバーは小西重直、下村寿一、伊東仁吉、長田新と団長の澤柳を含めての5人（後に佐々木月樵も加わる）としている。他にも、椎尾弁匡が参加している記述がある（小原国芳・小林健三『澤柳教育—その生涯と思想—』玉川大学出版部、1961年 286頁）。

18 斎藤昭俊、柏原祐泉、吉田久一の著作の他に、竹本英世「澤柳政太郎と清沢満之」藤田正勝・安富信哉編『清沢満之一その人と思想』法蔵館、2002年などを参照。

19 吉田久一『近現代仏教の歴史』筑摩書房、1998年、70頁。

20 同前 133-136頁。

21 澤柳政太郎『退耕録』[1909年]『全集』第10巻、145頁。

22 十善戒とは、一、不殺生戒 二、不偷盜戒 三、不邪淫戒 四、不妄語戒 五、不綺語戒 六、不悪口戒 七、不両舌戒 八、不貪欲戒 九、不瞋恚戒 十、不邪見戒 の十項目の戒律を指す。

23 澤柳政太郎『佛教道德十善大意』[1890年]『全集』第7巻、20-21頁。

24 島藺進「宗教言説の形成と近代的個人の主体性」『日本思想史』第72号、ペリかん社、2008年、34頁。

25 澤柳礼次郎『吾父澤柳政太郎』富山房、1938年、83-89頁。

26 釈雲照の戒律主義にもとづく思想や活動は、先述した吉田が述べているように、近代仏教研究ではおおむね前近代的と評価されている。他にも池田英俊は、十善戒を中心とした戒律主義を「古代的・超歴史的な発想の傾向が強かつた」（池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文堂、1976年、70頁）とし、近代化が進む社会に適合するには限界があつたと評している。たしかに戒律主義は、雲照が逝去すると同時に影響力は無くなつた。戒律主義がその後の日本に定着しなかつたという意味では、時代には適合しない教えであつたのかもしれない。しかし、柏原祐泉は異なつた視点で雲照の戒律主義を検証している。柏原は、戒律主義は「内省的、自覚的に仏教精神の再確立をはかるもの」（柏原祐泉『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、1969年、355頁）であり、行動自体は前近代的ではあつても、それが後の新仏教運動や精神主義へとつながるものとして近代性を有してたと評価する。本研究では、仏教の近代性とは何かを問うことはしない。ただ、戒律主義は「国家権力を背景とした教勢の存続を求め」（同前 355頁）ていた仏教とは異なり、「内省的、自覚的」という性格を持つものであり、それゆえ澤柳の生涯を通じた思想の根幹となりえたということを強調しておきたい。

27 前掲・澤柳礼次郎『吾父澤柳政太郎』97頁。

- 
- 28 澤柳政太郎「清沢師未だ死せず」[1909年]『全集』第7巻、365頁。
- 29 前掲・澤柳礼次郎『吾父澤柳政太郎』85-86頁。
- 30 吉田久一『清沢満之』吉川弘文堂、1961年、102頁。
- 31 斎藤昭俊『近代仏教教育史』国書刊行会、1975年、101頁、武田道生「明治前期の仏教教育の目指したもの」國學院大學日本文化研究所編『宗教と教育』弘文堂、1997年、88頁。
- 32 「明治19年(1886)の小学校令により設置された簡易な形態による初等教育機関。尋常小学校を設置することが困難な地域において、これに代わる施設として認められたものである。(中略)明治23年の小学校令によって廃止され、代って三年制の尋常小学校が設置された」(日本近代教育史事典編集委員会『日本近代教育史事典』平凡社、1971年、89頁)。
- 33 中西直樹「教育勅語成立直前の徳育論争と仏教徒「貧児教育」」『龍谷史壇』105号、1996年、6頁、谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』思文閣出版、2008年、327頁。
- 34 尋常中学校委託についての詳細は京都府教育会編『京都府教育史 上』第一書房、1983年を参照。
- 35 『大谷中高等学校九十年史』大谷中高等学校、1964年、360頁。
- 36 なお、「一府県一中学校」であった明治19年公布の中学校令は、明治24年に改正され、「土地ノ状況ニ依」って複数の設立が可能になった(『学制百年史 資料編』129頁)。
- 37 澤柳家の菩提寺は真宗大谷派の寺院であったが、校長就任との関連性はないと思われる。
- 38 明治27年7月発布「大学寮条例改正等に関する垂辞」『大谷大学百年史<資料編>』大谷大学、2001年、151頁。
- 39 これは、現代で言う大学と同じ機能を持つ大学寮と、中学校・高校と同じ機能を持つ中学寮の接続に関する規定である。
- 40 学齢児童就学率は明治16年に53%だったのに対して、明治20年は45%に落ち込んでいる(『日本近代教育史事典』平凡社、1971年)。
- 41 渥美は短期間で教団の負債を返済した能力の持ち主であったが、清沢から後年、財政のことに集中し教学の発展をおろそかにしたと非難されていた(清沢満之「我内事局長の失責」[1896年]大谷大学編『清沢満之全集』第7巻、岩波書店、2001年、20-22頁)。渥美の一般人教育の重視は、一般学に重きを置いた教学体制を築くよりかは、一般子弟から授業料を徴収するというところに重点を置いていたのではないかとも考えられる。
- 42 澤柳政太郎「将来の仏教宗派」[1891年]『全集』第7巻、230頁。
- 43 澤柳政太郎「教界所感」[1895年]『全集』第7巻、286頁。
- 44 同前 288頁。
- 45 澤柳政太郎「信仰の危機」[1896年]『全集』第7巻、307頁。
- 46 同前 310頁。
- 47 この時期の澤柳は他にも「基督教の情勢を顧よ」「宗教者と科学者」「批判的研究に就て」「宗教の必要は何れにありや」「疑問一則」「大谷派の有志に望む所あり」「宗門執事者の性格」などで信仰の重要性を論じ、それを行っていない現状の仏教教団を批判している。
- 48 本山幸彦『明治国家の教育思想』思文閣出版、1998年、特に「第八章 資本主義発展期における明治国家の教育思想」を参照。
- 49 佐藤秀夫「第一章 概説」「講座 日本教育史」編集委員会『講座 日本教育史』第3巻 近代Ⅱ 第一法規、1984年。
- 50 子安宣邦監修『日本思想史辞典』ぺりかん社、2001年、466頁の「富国強兵」の項目を参照。そこでは、近代化後発国の日本は「むしろ富国のために軍備を充実させるという方向(強兵富国)を歩」んだと論じられている。
- 51 『学制百年史』文部省、1972年、315-319頁。
- 52 「小学校令の改正」『教育時論』554号、1900年。

- 
- 53 澤柳政太郎「改正小学校令ニ対スル批評ヲ論ズ」[1900年]『全集』第3巻、59頁。
- 54 同前 60頁。
- 55 澤柳政太郎「義務教育の効果」『教育実験界』第5巻、第1号、1900年、51頁。
- 56 澤柳政太郎「普通教育に就て」『東京教育雑誌』第146号、1902年、1頁。
- 57 当時の日本の教育学は、教授法や教材など、「教育する側」の方法を探ることによって国民教育を思索することが主であった（梅垣忠彦『明治教授理論史研究』評論社、1966年）。そのため、この時期教育界に大きな影響を及ぼした澤柳の教師論を考えるのは、当時の教授法的一端を垣間見ることにつながってこよう。
- 58 天野郁夫『学歴の社会史』平凡社ライブラリー、2005年、229頁。
- 59 澤柳政太郎『教育者の精神』[1895年]『全集』第6巻、22頁。
- 60 同前 33頁。
- 61 同前 34頁。
- 62 同前 34頁。
- 63 同前 55-56頁。
- 64 同前 56頁。
- 65 『教師及び校長論』では、宗教的信仰を重視しており、「信仰なくては大事業をなすことが決して出来ないとはいはないが、大事業を為すものは確固たる信念あるものに多い」と信仰を持つことを奨励している（澤柳政太郎『教師及び校長論』[1908年]『全集』第6巻、188頁）。
- 66 稲葉宏雄『近代日本の教育学—谷本富と小西重直の教育思想—』世界思想社、2004年を参照。
- 67 澤柳政太郎「宗教と教育との関係」[1901年]『全集』第7巻、325-326頁。
- 68 同前 326頁。
- 69 同前 327頁。
- 70 同前 327頁。
- 71 同前 328頁。
- 72 同前 328頁。
- 73 同前 329頁。
- 74 久木幸男『日本教育論争史録』第1巻、第一法規、1980年を参照。
- 75 阿部彰「大正・昭和期教育政策史の研究（二）—プレッシャーグループとしての帝国教育会、教育擁護同盟—」『大阪大学人間科学部紀要』第3巻 1977年。
- 76 鈴木美南子「天皇制下の国民教育と宗教」伊藤弥彦編『日本近代教育史再考』昭和堂、1986年を参照。
- 77 澤柳政太郎「宗教と教育」[1911年]『全集』第7巻、407頁。
- 78 同前 408頁。
- 79 同前 409頁。
- 80 同前 410頁。
- 81 澤柳政太郎「教育と宗教的信念との関係」[1915年]『全集』第7巻、449頁。
- 82 同前 452頁。
- 83 澤柳政太郎「創立記念式典式辞」大正大学五十年史編纂委員会『大正大学五十年略史』1976年、317頁。
- 84 澤柳の主著であり、日本の教育学の古典とされている『実際的教育学』は、そのような現場の学校教育を重視するという視点で書かれている。
- 85 上野浩道『知育とは何か—近代日本の教育思想をめぐって』勁草書房、1990年、53頁。

## 第5章 宗教と道德の関係—澤柳政太郎の信仰と道德教育—

### はじめに

まずは、「善い行い」「悪い行い」について、明治期の2つの文章を読んでみたい。

善習あるものは善を為すこと易く、善習なきものは努力するも尚善を行ひ難し。悪習あるものは覚え知らず悪に傾き易く、深く注意するにあらざれば悪を避くること難し。されば善習は努めて之を養わんことを期し、悪習は戒めて之に染まざらんことを要す。

これは、善習——善行を反復する習慣があると善い行いをしやすく、逆に悪習があると悪い行いをしないということは難しい。それゆえ善習を身につけるべきである、という意味の文章である。

妙善は極めて不確定の者たり、一時の者たり、僅少些細の者たり何となれば其一時は善なるも念念相續する者に非ず、故に後念忽變じて悪を行じ遂に前の一時の善を相續する能わざればなり。戒善は然らず、確定せる者なり、未来際を尽す者なり、廣大無辺にして法界に遍ずる者なり、念念相續するが故に後念に悪を行ずることあるなし、夫れ是の如し十善戒豈に尊ばざるべけんや、受けざるべけんや。

こちらは、妙善——世俗の価値観によって善行をおこなうことは、一時的なものであり、身にもつかず、悪い行いもしてしまうことがある。一方で、戒善——善行の前提となる十善戒への帰依によって、時間や空間に影響を受けずしっかりと人の心に根づき、以後悪い行いをするのではない。それゆえ十善戒を身につけるべし、という趣旨の文章である。

両者を読み比べると、どちらも善い行いを継続すればするほど、悪い行いをするとはなくなると論じている。両者とも、澤柳政太郎の言葉である。前者は、明治42年刊行の『中学修身書』のなかの一項目「善習と悪習」の一節であり<sup>1</sup>、後者は明治26年刊行の『仏教道德十善大意』の一項目「十善戒は受けざる可からざる事」の一節である<sup>2</sup>。相違点は、刊行時期の違い以外に、前者は当時の中学校で使われた修身科の教科書の言葉であるのに対して、後者は仏教思想書のなかの言葉であり善行に種類があることを言及していることが挙げられる。

しかし、この違いは非常に大きい。同じ「善い行い」についての説明であっても、後者は当時の学校教育において用いられないからである。明治32年「一般ノ教育ヲシテ宗教外ニ特立セシムルノ件」以降、昭和10年文部次官通牒「学校における宗教的情操の涵養に関する留意事項」が出されるまで、私立学校も含めて学校教育内に宗教的表現・教材を盛り込むことが禁じられた。だが、「善い行いをなせ」と道德的命令をする際、理由として後者は「仏の教え」という宗教的な担保があるが、前者の理由ははっきりみえてこない。はたして近代日本の道德教育では、道德的命令の主体として何を設定していたのか、それは

宗教教育とはどのように異なっていたのであろうか。

本章の目的は、近代日本において“なぜ学校教育で宗教教育ができなかったのか”を考察するものではなく、“宗教教育と道德教育を分ける分節点とはなんであったのか”を明らかにすることである。宗教と学校教育は法律によって分離していたと自明視されているが、ここではその「通説」が本当にそうであったのか、その妥当性について再考する。前章に続き澤柳政太郎を対象としながらこの目的を達成していきたい。

繰り返し述べるが、近代日本の教育を考える上で、澤柳の存在は非常に重要である。澤柳は、明治期を代表する文部官僚であり、大正期を代表する自由主義の教育者であった。そのことを考慮しつつも、筆者はこれまで語られてきたこととは異なる側面——澤柳は仏教に対して篤い信仰をもった在家仏教信者だった点と、澤柳が宗教教育や道德教育について生涯を通して試行錯誤していた点——に焦点を当てたい。

ここでは両者の関係をみていく際に、実際に明治期の中学校で使われた修身教科書を用いて検討する。それによって「宗教」と「道德」が異なる意味をどのように付されて使用されていたか、両者の分岐点を明らかにしていきたい。

## 第1節 信仰を〈信仰〉する

澤柳の次男礼次郎は、徹底して戒律、特に十善戒を守る生活を行っていた父政太郎のことを以下のように述懐している。

彼は実に峻厳なる戒律家であったのである。彼は仏教の十善を以て最も卑近な道德律となした。勿論卑近と言っても容易と言うのではない。容易なところもあるがこれを完全に行うのは至難中の至難であると考えた。(中略) 例え不可能であっても之を可能のものとして見て、精進邁往するのが修業の原則であると考えていた。<sup>3</sup>

澤柳は自分の生活の中心に戒律を置いていた。澤柳の戒律生活の様子として、蚊を殺さず団扇で追いやった、友人の趣味である狩猟を殺生だと諫めた、子どもたちが悪さをして怒ることは瞋恚だといって怒らなかった、家族が寄席に行くことをそれは醜悪な綺語だといって禁止した、怠惰な女中を解雇するとき澤柳の母が使った方便を妄語だといって改めさせた、など枚挙にいとまがない。

普段の生活で戒律を厳守していた澤柳を一言で表すと「信仰篤い人」となる。いや、信仰だけでなく、生涯かけて実践も行っていたのであるから仏教家・宗教家と言っても過言ではない。しかし、澤柳の持つその篤い信仰心は何のためであったのだろうか。

前章でも明らかにしたが、先行研究において澤柳は非常に信仰篤い在家仏教信者として把握されてきた。澤柳本人も、数ある著作のなかで信仰は人間形成において重要であることを論じている。しかしその信仰論には、たとえば釈雲照や清沢満之のように「仏に対する絶対的な帰依」といった「熱い」ものを感じないのもまた確かである。

澤柳は、明治36年の新仏教徒同志会によるインタビュー記事「将来の宗教」で、自身の信仰する対象は仏教であり、日本の将来においても仏教が生き残るものであることを主張

している<sup>4</sup>。たしかに、澤柳は篤く「仏教」を「信仰」していた。しかしながら、他人に対して仏教を信仰すべきと強要することはなかった。

かえりみるに、「戒律」と「自省」が澤柳信仰論を考える鍵となるように思われる。宗教がなぜ必要かについて澤柳は次のように言う。

信仰の必要を感じずるは罪惡の自覺にあらん未だ此自覺なきものは信仰の必要を感じずる能わざるものと云うを得ん。言い換えれば罪惡の自覺あるものは必ず信仰の必要を感じずるものなり、設令自身には其求むるものを明に言い顯すを得ざらんも、そは必ず宗教なり。何とすれば余の考える所に依れば彼の苦痛なる罪惡の自覺を解く所のものは宗教にして、宗教の任務は此外にあらざればなり。<sup>5</sup>

罪惡を自覺している人にとって、その苦痛を取り除くためには何かしらの信仰が必要であるという。宗教の役割は、罪惡感から来る苦痛を取り除くために信仰を与えることにある。澤柳は、このように宗教の役割を論じる。決して仏教だけを特別視していない。

さらに澤柳は、「煩惱具足の身なるがゆえに仏陀の濟度を要し、罪ある身なるが故に基督の贖罪を要す、其他如何なる宗教も人間の不完全不善を仮定せざるはなし」<sup>6</sup>と、あらゆる宗教は人間が完全な存在ではないことを前提としていると論じる。そして、その罪惡感を除くためには「易行」をおこなうべきではなく「辛酸苦痛なる經驗の結果にあらざるはな」<sup>7</sup>いと結論付けるのである。

澤柳にとって、宗教は人々に信仰を持たせることが重要であり、その信仰により人間は罪惡感を取り除き安心感を得られる、と強調する。このような澤柳信仰論において、哲学的あるいは歴史的に宗教を研究する当時の宗教界の風潮は批判されるべきものとなる。

今日最も仏教界に歓迎されつつある二種の研究法（哲学的な研究と歴史研究—筆者）は、之を有数の学者の事業となすは冀わざるを得ざるも、苟も指を仏教に染めんとするもの悉く此方法に抛るべきものとなすは取る能わざるなり。余は宗教の基本の信仰にあるを確信す、而して維新以来頽廢せる信仰の恢復は、僧侶徳行の進修と寺院積弊の艾除とにより十分之を遂げ得るを信ず。<sup>8</sup>

すなわち、ここでは信仰を人々に持たせることを疎かにして、学問ばかり行っている仏教教団を批判している。この主張の多くは雲照の思想に依っていると見える。そして、前章でもみてきたとおり、明治29年のこの主張以前に澤柳は清沢とともに真宗大谷派の教学刷新を試みるも、体制側に退けられる形で失敗している。その際の齒がゆさが、澤柳をさらに信仰重視へと傾けたのではないだろうか<sup>9</sup>。

澤柳にとって、信仰は罪惡感を取り除き安心感を与えるものであるが、それではその担保に何を据えていたのであろうか。宗教を信じる者にとって、それは神や仏などの実在やその教えであろう。そのことについて、やや時代が下るが、澤柳の思想が多方面にわたって論じられている随筆『前途の望』（大正5年刊行）のなかの一章「信念の要」で澤柳は説明している。

要約すると、宗教というものは、「一面に於ては全知全能の神というものを仮定して置

いて」<sup>10</sup>、その全知全能の神が人々を救済する譚を信じることによって安心を得られるという。「而して其実の果たして事実であるや否やということは、問うを要せぬことであると思うのである」<sup>11</sup>と、神や仏などが本当に実在するかどうかの証明は、信仰において問題ない。いずれにせよ「人として自分は全知全能の神の手に依って、救われて居るのであるという信仰を抱いて居たならば」<sup>12</sup>、日常の生活において不満を持つことはないし、さまざまなことを全力で実行することができる」と澤柳は主張する。

この章の結論では、教育者や政治家を例に出して、「彼等の精神の中に矢張り国利民福即ち利益を超絶して、もう一層深いところのものがなければ」<sup>13</sup>、真の教育家、真の政治家にはなれないと嘆く。そして、「欧羅巴、亜米利加の所謂大政治家なるものに就て見ると、今後はいざ知らず、今日までは殆ど熱心なる信仰を有って居らないものはない」<sup>14</sup>と、欧米社会は信仰を持っているがゆえに近代化が進んでいるという論理を説明しながら、現代の日本人は信仰を持つべきと主張したである。

このように、澤柳は、さまざまな宗教のなかで描かれている神や仏の存在、ストーリーや救済譚の中身の真偽は問うことはしなかった。一方で、その神や仏、ストーリーや救済譚をただ「信じる」という行為そのものに意義を見出していた。その「信じる」という行為によって、人間は自分一人の能力に対して謙虚になり、あるいは仕事に対して責任を持つことができる、そして世界の偉人たちはみな何かしら信じるべき「信仰」を持っていたと澤柳は主張していた。

以上のようなことから、澤柳は「信じる」という行為そのものを「信仰」していたといえるのではないかと。言い換えれば、なにか一つ信じるものがあれば個人の生活とそれをめぐる社会は大きく改善できると考えていた。道徳の担保として、目的ではなく手段として信仰を用いる。ここに澤柳信仰論の特徴がある。

澤柳にとっては、十善の戒律を行えば安心を得られるというストーリーこそ「信じる」ものであり、十善戒をおこなうことが自省のための手段であったのである。それゆえ、このような考えの澤柳が、宗教団体や宗教者の最も重要な役割は人々の信仰心を養うことであるにもかかわらず、なぜ彼らは学問や政治にばかり心血を注ぐのかと疑問を持ち批判し続けたことは首肯できることである。

## 第2節 修身教科書からみる宗教・道徳

現代の日本では、宗教知識教育や宗教文化教育など、多文化共生や地域文化の再発見を目的として、知識教育に限定して宗教教育の必要性が論じられる場合がある。だが近代の日本において教育に宗教を用いるということは、ほとんどが人格の完成であったり、道徳教育を補完したりすることが目的とされていた<sup>15</sup>。それゆえ、宗教に関する教育の動向は、実際の道徳教育や道徳教育論のなかで宗教が語られていたのかいないのか、もし語られていたのなら、どのような文脈で語られていたのかを考えなければならない。よって、ここでは澤柳の道徳教育論をみていくが、特に実際の学校教育でどのように教えられたかを検討するために、澤柳が執筆した『中学修身書』を用いる。

澤柳が生涯かけて何を目指していたかという、人格を完成させるための教育をいかに



作るか、であった。そのことは澤柳が数多く残した著作において、西欧社会が国際的に成功しているのは人格が優れている、だから日本の教育は人格教育を中心に展開させなければならない、というような主張をよく目にすることからもわかる。国際社会において日本をどのようにして第一級国に登りつめらせるかと考えると、教育畑で生きている澤柳にとって学校教育の充実を図ることは当然のことである。しかし、学校教育のみで人格の完成を果たすことは到底できることではない。それゆえ、宗教による信仰心の涵養が必要になる。すなわち、澤柳は教育と宗教の両者を、人格完成における補完関係として捉えていたのである。

それならば、学校教育で宗教を教えればよいのではないかと率直に疑問を持つだろう。学校教育において宗教を教えるべきか否かについては、前章で詳しく論じたのでここでは簡単に述べるが、澤柳は宗教教育を学校教育に導入することについて、明治30年代の文部官僚時代以降、一貫して反対していた。反対の理由として、①少年期で信仰心を涵養するには早すぎる点、②学校教育は時間的・経済的・人材的な制限がある点、③学校で宗教を教えようとしてもどの宗教を採用するかにおいて混乱をきたす点、④たとえどの宗教にも共通な観念があったとしても教える際には結局のところ宗派的になる点などを挙げ、反対以前に学校教育では宗教を教えることは不可能である点、を挙げていた。明治30年代に義務教育を司る普通学務局長の職にあった澤柳の影響力がどこまで波及したのかはここではわからないが、結果として昭和10年まで宗教を学校教育で用いることはできなかった<sup>16</sup>。

このように、学校教育で宗教を教えることを不可能と断じた澤柳であるが、道徳教育については特に大きな関心を払っていた。澤柳は、文部官僚時代の明治24年に当時の倫理学の概説本である『倫理書』を著し、明治33年の小学校令を改正した際に国民道徳の重要性を訴え、明治36年の教科書国定化の際には編集委員の幹事を務めるなど数々の業績を持つ。たとえば小学校令の改正の際に澤柳は学科科目の統廃合を行った。

統廃合の一連の動きのなかで特筆すべき事項が「国語科」の設置であった。「国語科」はそれまでばらばらであった「読書」「作文」「習字」を統合した新しい科目であった。国語教育の成り立ちを研究している小笠原拓は、「国語科」統合における文部省内の審議を参照し「「国語科」という名称が採用された背景には、むしろ道徳教育や他教科の知識教育をそこで行おうとする意識があった」<sup>17</sup>と総合的な科目として目論まれていたとする。審議の中心にいた澤柳も『実際的教育学』で「国語科に於て此等情育、美育の目的を或る程度まで達せられるのではなかろうか」<sup>18</sup>と国語科の道徳教育の側面を期待している。澤柳にとっては、学校教育全体が道徳の涵養の場であって、科目は形式的なものに過ぎないと考える節もあった。そのようななか、自らが中学修身科用教科書『中学修身書』を執筆し道徳教育を行ったのであるから、並々ならぬ意欲であったことがうかがえる。

以下では、中学校修身科の教科書を検討していくが、驚いたことに戦前の小学校用教科書については数多く先行研究が存在していることに対して、中学校用教科書についての先行研究は管見のかぎりでは見当たらなかった。その理由として、中学校の修身教科書は、義務教育である小学校の修身教科書とは異なり国定化されておらず、従来通りの検定制であり多数の教科書が存在した点や、当時の国民のほとんどが中学校に通っていなかったためその影響度は低いと判断されていた点が考えられる。

明治41年には義務教育の年限が4年から6年に延長され、義務教育の就学児童数は500

万人（就学率は約 98%）を超えていた。一方で、義務教育ではなく男子のみが入学できる中学校への進学者は 11 万人を超える程度と、その割合は初等教育における就学人口の約 2% でしかなかった<sup>19</sup>。

しかし、明治 42 年に刊行された澤柳の『中学修身書』について、戦前戦後に渡って日本教育界の重鎮であった小原国芳は「当時、日本で、一番多く売れもした」<sup>20</sup>と述懐している。実際、この教科書は大正 14 年まで何度も版を重ねて出版されてもいる。

小原の言や何度も版を重ねたという事実から、『中学修身書』は当時の中等教育を受けたエリート層には多く読まれていたと推測できる。また、中学校教科書を研究する利点としては、教科書というメディアのため一般性が担保されているというのはもちろんのこと、検定制ゆえに国定教科書よりも執筆者の思想の偏向を読み取りやすいということが挙げられる<sup>21</sup>。

『中学修身書』は全 5 巻からなっている。各巻 50 頁くらいの量で、巻一から巻四まではそれぞれ各学年につき一冊を使用し、巻五はそれまでの 4 巻の総括と位置付けられている。

### 情操と良心

澤柳宗教論・教育論の核であった、何かしらを「信じる」ことの重要性は、教科書のなかで直接論じられていない。しかし、人間の罪悪感を克服する方法については、宗教的な表現は除かれながら論じられている。巻四第七「情」の項目で、情操には知的情操（知識欲を満たす）と美的情操（美に感動する）の他に、道徳的情操（善行を喜び悪行を憎む）があるとし、他の 2 点に対して道徳的情操を澤柳は重視する。道徳的情操を育む方法として澤柳は以下のように論じる。

道に志すものは此の如き浅ましき心根（悪行を恥じないこと一筆者註）を絶たざるべからず。悪を為して後に気付きたらば飽くまでも我と我が心を責むべし。一室に閉じ籠り手泣き明すも可なり、父母師長に向いて懺悔する更に可なり。かくて悪を再びせざることを吾が心に誓うは男々しき振舞ならずや。自ら進んで父母師長に誓う、その勇氣や真に宏大なり。<sup>22</sup>

ここでは、人間が悪行をおこなうことを決して否定せずに、悪行をした後に罪悪感を持つことを普通であることとする。そしてその罪悪感は自分自身で克服することも良いが、両親や年長の者に相談することはもっと良いこととしている。このように澤柳にとっての道徳論は、悪行をしないことを前提としない。悪行をした後に、罪悪感を持ち自己を省みるかどうかが焦点となっている。

澤柳の信仰論が、罪悪感を取り除き安心感を与えるためのものということは先にみてきたとおりであるが、道徳教育においても自己を省みる良心が道徳的情操を育む前提となる。巻五第十「良心」の項目では、良心の特徴およびその意義を論じている。

良心は其の特性として權威を以て服従を要求するものなり。良心の命令は、これに伴うに拘束の感情を以てす。故に人は良心に従わんとする者、若し他の誘惑によりてその命に背かんか、良心の呵責を免れず。世に一旦悪事を為して後、良心の呵責に

堪えず、或は自白し、或は苦悶の極間から精神の錯乱を来すものあるは之がためなり。<sup>23</sup>

自分が従うべき（あるいは従おうとするべき）ある権威の命令に背くとき、良心の呵責が起きる。良心の呵責にさいなまれるとき人は苦しむ、と澤柳は論じる。この後、善行を為さなければならない／悪行を為してはいけないと感じるのが良心の「命令的感情」で、善行を為して快／悪行を為して不快に感じるのが良心の「審判的感情」と、良心の種類を区別する。良心の発達の方法については、常に良心の命令に従うことだ、と澤柳は結論付けている。

ここでの議論を注意深くみていくと、先述した信仰論に非常に近いことが分かる。ここまでの道徳論を簡単にまとめると、何かしら権威を立てた上でその権威の命令に従って行動すべきであり、それが人格形成において重要な良心の特徴であると同時に育む方法でもある、と言っているのである。ここでは、何かを「信じる」ことが殊更強調されているわけではないが、権威に「従う」ということはその権威を「信じる」と非常に近い意味を持つものと思われる。ある権威に「従うべき」と信じる良心によって人間は行動を規定され、それに外れたものは苦痛を伴う。この論理は、信仰なきものは安心を得難い、という信仰論と類似している。

## 忠孝と日本人

それでは、道徳教育を受ける側である中学生はどのような良心の命令に従うべきであろうか。澤柳は、中学生が学ぶ修身科の根拠として教育勅語を挙げる<sup>24</sup>。なお、修身教科書を教育勅語の趣旨に基づいて執筆することは、教育内容に先立つ施行規則に定められている<sup>25</sup>。

教育勅語は、国民に対し忠孝愛国の精神を示したものであるが、澤柳の『中学修身書』はいたるところに忠孝愛国精神の重要性を論じている。忠孝愛国精神の重要性を説くのは決して澤柳だけの特徴ではない。当時の教科書執筆者はみなそのことを記述した。

たとえば、井上哲次郎が執筆した『中学修身教科書』巻二第二章「国家に対する心得」で、「国民は、忠孝節儀の至誠を尽して、皇室に仕え奉れり」<sup>26</sup>としている。また井上円了の執筆した『中学修身書』巻之一第二課「国体」では、諸外国に例を見ない万世一系の天皇を戴く日本の国体が現存しているのは「よく忠孝二道を守りたるに由らざるばあらず」<sup>27</sup>とし、両者とも忠孝精神の重要性を論じている。

澤柳の忠孝論も基本的にはこれらの枠にはみ出るものではない。ただし、一点のみ例に挙げた二者とは異なる点がある。それは、忠孝における孝の重視である。巻二第二十「日本人」では、日本人は忠孝思想どちらも兼ね備えることが必要であることを説くが、まずは先んじて孝を重視するべきことを説く。

忠ならんと欲すれば先づ孝ならざるべからず。孝行の人にして始めて忠義の人となることを得べし。父母に孝なる能はずして如何にして君に忠なるを得んや。「君父の教同じかるべし、孝子の門に必ず忠臣あり、臣子の道何ぞ異ならん」と菅公も教へられたり。我等が学業を励み、日々の務に服して父母の心を安んずるは、同時に忠を尽

す所以なり。<sup>28</sup>

このように澤柳は、天皇を敬う忠の前提として父母を敬う孝を据えた。この考えは、家族国家観を基底に置いているといえる。巻五第四「国民道德の特色」では、日本人は天皇を始祖とし、日本国は皇室を国民の宗家とする「家族」としてとらえる。

父母を同じうする子孫は家長の下に一家を成し、同祖より出でたる家は、其の始祖の直系たる皇室の下に国家を成す。これ即ち我が国家の組織なり。家を拡大したるもの即ち国家にして、国を縮小したるもの即ち家なりというべく、家と国とを連結するものは同一の血統なり。<sup>29</sup>

日本国は一大家族国家であるため、父母・祖先への尊敬なしに始祖である天皇への尊敬はない。これが、澤柳が孝を重視した理由である。

修身科教科書だけでなく、澤柳の代表作とも言える約 1,800 頁もの大著『孝道』（明治 43 年刊行）では、さらに詳細に孝の重要性を語っている。そこでの論理は以下の通りである。忠を持つには孝を持たなければならない。日本の国体は、先祖崇拜という孝を通して維持されてきた。だが、今の日本では西洋から輸入された個人主義が日本人に孝を持ち続けさせることに危機を与えている。だから今こそ、国民道德として「孝道」の実践を奨励することにより理想の国家を作っていかなければならぬ、と<sup>30</sup>。

そして澤柳は、孝を持ち続けるためには主体的に権威に従うことが必要であると説く。巻一第三「服従」で以下のように論じる。

要するに命令や規則は規律を保つ為には必要なるものなれば、之に服従するには心の奥底よりなすべし。表面は服従を粧い、裏面之を破るが如きは男子の所業と云うべからず。<sup>31</sup>

主体的に服従するとは一見矛盾しているように思われるが、このような見解は、家族社会学者の姫岡勤も同様に示している。姫岡は「孝とは自我を滅して親の意に同じ、親の命には絶対的に服従しつつ、しかも自発性を保ち積極的に親の心をつねに喜ばしめることと言えるであろう」<sup>32</sup>と定義し、孝を発揮するには主体性が必要であるとした。このように、澤柳の道德論は主体的に権威に従うことが求められたのである。

### 第 3 節 宗教と道德を分かちもの

ここまでみてきたように、澤柳の道德教育は、権威に主体的に従うことにより安心を得ることを中心に説いている。そして、権威の対象は、日本においては天皇や祖先、父母であることがわかった。また、澤柳の『修身教科書』では、宗教の登場はおろか、宗教的表現がされた記述も確認できなかった。しかし、澤柳の宗教論と道德論は構造的に非常に類似していたといえる。それは、“何かを主体的に心のよりどころにする”ということ

通であった。次に、澤柳にとって、宗教と道徳を分けるものとは何だったのかについて考えていきたい。

明治 43 年に出版された『我国の教育』は、澤柳がそれより 5 年前の 38 年にロンドン大学において日本の教育について講演する予定であった原稿である。実際には、急な文部次官就任のためにロンドン大学での講演は中止されたが、その後に要請があってこの本は出版された。本書では、官僚としての立場以上に、教育学を基盤とした科学的見地から日本の教育の内容と現状が論じられている<sup>33</sup>。

第一章「日本文明史の大要」第四「日本固有の文化」では、日本の文化は忠孝が中心であることが論じられている。注目すべきは以下の点である。

翻って日本国民の品性の上から生まれ出た固有の道徳とも云うべきものは、何であるかというに、忠義と孝行、即ち忠孝の二つであると云うことは明瞭である。これは古来の歌を集めた万葉集の中の歌に依っても知ることが出来る。此の忠孝の精神が、丁度支那の孔子の儒教の精神と一致して居るので、儒教に依って尚お精密にせられ、開発せられた。<sup>34</sup>

澤柳によれば、『万葉集』を参照すると、忠孝は元来から日本にある精神であることがわかるという。日本固有の道徳である忠孝は、偶然孔子が説いた儒教と類似していて、後世は儒教の影響もあって忠孝の精神が発展していったとする。

日本固有の精神である忠孝がどのように歴史的に展開していったか。本書の第五章「日本固有の道徳」では、詳細に澤柳の道徳観を読み取ることができる。

言うまでもなく今日に於ては、道徳は絶対のものでない。各国民の信仰、思想、各社会の状態の異なるに従い道徳を異にして居ることが説明せられて来た。<sup>35</sup>

澤柳は、道徳は普遍的なものではなく、国家に依拠する特殊なものであると述べる。その後、道徳の特殊性は歴史学や語学、比較宗教学、社会学で近年わかってきたことであると述べ、日本の道徳は大和魂や武士道などと呼称できるとする。もちろん、大和魂や武士道は忠孝精神を基に成り立っているのだと強調している。

しかし、日本の道徳は決して日本の思想だけで発展してはこなかったことを澤柳は説明する。日本人は、「同化力」によって外来思想を日本固有の文化である忠孝と結び付いていったという見解を持つ。

従って大和魂も我が民族固有の道徳が中心となり、仏教の感化、儒教の影響、其の他種々の主義、思想、信仰等の影響を受けて之を同化して発達して来たものである。これは日本の歴史を見れば直ぐ分る。仏教は一千年の長い間日本国の思想界と道徳界とを支配して居る。日本国民の多数は仏教家であると言うても宜い。さればその感化が武士道に及んだことは明瞭なことである。<sup>36</sup>

ここで澤柳は、仏教や儒教などの外来思想が長い年月を経て日本の道徳となった、と述

べている。このように忠孝精神を日本固有の道德としながらも、宗教思想と同化しながら発展していったことを澤柳は認めるのである。その後、しかし、日本人は仏教全てを吸収したのではなく、仏教のなかでも特に四恩と十善を抽出したとする。また、四恩は忠孝と結び付くので、仏教と国体は調和するものであるとも述べる。一方儒教は、「宗教ではなく道德の教である」<sup>37</sup>と論じられる。そのため、世界で共有できる徳目が多くみられるとしている。

最後に、教育勅語について論じている。「勅語は実に日本固有の道德を發揮し西洋文明の精神をも同化して現在の日本の道德を最も明瞭に云い表したものである」<sup>38</sup>と、教育勅語は日本固有の道德と外来思想とが同化した結果のものであり、ようやく明文化された日本の道德であるとして本章は結ばれる。

そして、第十七章「現今の日本教育の特点」第三「宗教と関係ない」では、宗教と道德、宗教と教育の関係について明確に論じられる。澤柳は、「日本の教育の大なる特徴とも云ふべきものは、日本の教育が宗教と何等の關係を持って居らぬと云う事である」<sup>39</sup>と現状の日本の教育がおそらく諸外国と比較して宗教と関係ないことを述べる。先ほどの論と正反対のように思われるが、実はそうではない。

仏教は千余年の昔から最も広く行われて、徳川時代には国教の如き有様を呈して居った。仏教は世俗的の道德と真諦の教とは両々併存する主義であるのと、且欧州に於けるように教育と混同したことがないのみならず、維新後の教育は旧来の教育を受け継いだものでない為に、離れ難い關係は毫も無い。<sup>40</sup>

ここでは例として仏教を説明しているが、仏教が長い時間をかけて日本に同化しすでに日本の道德と遜色ないことと、ヨーロッパのように教会が学校教育を率先していったわけではないことを理由に、日本において宗教と教育との分離は容易であったことを示している。そして、統率された国民を作ろうとする近代国家では、学校教育において一人ひとりの信仰に左右されることがないように世俗性を保持することが重要であるとし「教育は国政の一たる場合に於ては教育と宗教とは分離するを以て至当と信ずる」<sup>41</sup>と締める。

もう一点、先ほど挙げた『孝道』では、外来の宗教思想との関連で孝が論じられる。ここでは、中国の儒教を始めとして、仏教の四恩、キリスト教の「汝の父母を敬へ」の文句がところどころ聖書にあることなど、各宗教において孝が重視されている点を挙げている。本書では、どちらかというところ、孝が普遍的な思想であることを強調しつつ、それを道德として重視してきた日本道德の重要性を主張している。

ここまでをまとめると、日本固有の道德には宗教思想が源流にある点を澤柳は強調していたことがわかる。すなわちそれは、宗教思想が時間的な経過とともに「同化」し日本の道德に変化したということである。その日本固有の道德は、最終的に教育勅語として結実したと澤柳は論じた。「同化」理論によって、まるで自然の流れで教育勅語が日本固有の道德として成立したと思わせるような論理である（しかし、教育勅語が複雑な過程を経て「創られ」たことは、現在では多くの研究が示している通りである）。

この一連の論理は、「宗教の伝統化」といえるだろう。そして、そのような伝統化が済めば、宗教思想は道德教育に用いることができるのである。しかし、学校で使う教科書に

登場する際は、宗教に関する記述はもちろんのこと、宗教がどのように伝統化していったのかという過程が論じられることはほとんどなく、伝統化が済んだ「日本固有の道徳」のみが教えられることになる。「伝統を創る」ことが近代国家構築のための一要因として考えれば<sup>42</sup>、『我国の教育』で澤柳はいかにも近代国家構築のためのナショナルヒストリーを物語ったのである。

そして宗教は、結果として同化された日本固有の道徳と同化されなかった宗教特有の思想体系とに分けられ、同化されなかった「宗教」は学校教育外で道徳教育を補完する役割を負うことになる。ただし澤柳の考える「宗教」は、信仰によって主体的に服従する人間になることを目標に据えているため、どこまでも公共性を帯びていることに注意しなければならない。

## おわりに

澤柳の信仰は、実際には神・仏などの実在を立てず、仏教の道徳的言説である戒律のみを採用していた。澤柳は自身が理想とする生活を送るために信仰するのであって、現在からみるとそれは本当に信仰であるのかという疑問が出てくるかもしれない。『宗教学辞典』で「信仰」は「人間理性を超えた献身、自己投棄」<sup>43</sup>と表されているが、澤柳における手段としての信仰はどこか理性を感じさせる。

しかし一方で、近代教育学において科学的な俎上で議論されていた当時の道徳教育であったが、澤柳の道徳教育は理性における判断が求められると同時に権威に対する服従を必須とした。理性が最大の権威ではないのである。フランスにおける澤柳の同時代人にして社会学の巨頭エミール・デュルケムが「人間の理性をもってして説明しえないものは、現実のうちには何ら存在しない」<sup>44</sup>と言って、人間の理性のみに依拠し宗教性を排した道徳教育を打ち立てたことと、相当毛色が異なるといえよう。

『中学修身書』では、決して信仰という表現はしなかったものの良心という言葉で「信じる」ことを表し、決して仏教や儒教を強調しなかったものの忠孝精神との同化理論によって日本固有の道徳を表していた。たしかに、道徳教育では「宗教」はみることはできないが、加工された宗教思想の一端をみられたといえる。このことは、言い換えると、道徳教育でみることができた思想のなかに「宗教」はなく、道徳教育の外に「宗教」が置かれていたということができる。つまり、学校教育という世俗のシステムによって日本の「道徳」は決定され、同時に「宗教」も形作られた／再生産されたとも考えられよう。

このことについて、タラル・アサドは西洋の事例を用いて論じている。ルネサンスを契機に「近代」が「発見」される以前について、ヘーゲルは世俗的なものは悪とみられ善は宗教的に存在するものと述べた。しかし時代が下り、自由と責任の概念を獲得していくうちに、世界は脱呪術化を果たしていく、と進歩史の歴史家は述べているとアサドはいう。

こうした見解の興味深い点は、宗教を世俗とは異質のものとしている一方で、世俗を宗教を生成するものともみている点である。進歩史の歴史家の語るところによれば、前近代的過去においては、世俗の生活が迷信的で抑圧的な宗教を生み出してきたのに

対し、現在の近代世界においては、世俗主義が啓蒙された寛容な宗教をもたらしている。このように、宗教的なものと世俗的なものとの画然たる分離を主張しておきながら、後者が絶えず前者を生み出し続けているという逆説的な主張を行っているのである。<sup>45</sup>

この議論を踏まえながらアサドは「<sup>セキユラリズム</sup>世俗主義」の政治性を暴露していくのだが、そのことについて詳しくは語らない。ただ、ここで注目したいのは、「世俗」が形成されるにつれて「宗教」も形成されてきた——しかも政治的に、とアサドが示唆していたことが、本章における澤柳の理論とつながっているように思えるのである<sup>46</sup>。このような議論は、必ずしも澤柳だけに当てはまることではない。「道德教育」という世俗領域が明治 20 年代、30 年代を通して作られ、そしてそこで、いかに宗教が排除されてきたかについてここまで幾章にわたって確認してきたとおりである。

## 註

- 1 澤柳政太郎『中学修身書』[1909年] 成城大学澤柳政太郎全集刊行会編『澤柳政太郎全集』第5巻、国土社、1976年、155頁（以後、『澤柳政太郎全集』全11巻（1975-1980年）からの引用は、『全集』第〇巻と略記）。
- 2 澤柳政太郎『仏教道德十善大意』[1890年]『全集』第7巻、57頁。
- 3 澤柳礼次郎『吾父澤柳政太郎』富山房、1938年、86頁。
- 4 澤柳政太郎「一〇、澤柳政太郎氏」新仏教徒同志会編『将来之宗教』新仏教徒同志会出版部、1903年。
- 5 澤柳政太郎「宗教の必要は何れにありや」[1896年]『全集』第7巻、303頁。
- 6 同前、304頁。
- 7 同前、305頁。
- 8 澤柳政太郎「信仰の危機」[1896年]『全集』第7巻、309頁。
- 9 他にも、「疑問一則」[1896年]「大谷派の有志に望む所あり」[1896年]「宗門執事者の性格」[1896年]（いずれも『全集』第7巻）などでさらに熱量を上げて宗門を批判している。
- 10 澤柳政太郎『前途の望』[1916年]『全集』第7巻、129頁。
- 11 同前、132頁。
- 12 同前、133頁。
- 13 同前、134頁。
- 14 同前、135頁。
- 15 島藺進・高橋原・星野靖二『日本の宗教教育論』全14巻、クレス出版、2009-2010年では、当時の様々な宗教教育論の復刻がなされているが、宗教教育を知識教育のみに限定しようという試みの議論は解題の限りみることにはなかった。また、本シリーズの解説では、明治30年代以降、宗教は近代社会における個人の精神的支柱として、あるいは社会秩序の維持に貢献するものとして評価され始め、宗教教育論はその潮流に乗ってにぎわっていく、と概説している。筆者も、昭和初期発刊の『宗教々育講座』や昭和10年前後発刊の雑誌『教育と宗教』を概観したが、知識のみを教えるべきだという主張はみることにはなかった。一方、谷川穰は、木津無庵を例に大正・昭和期には知識教育に限定した宗教教育論があったことを紹介している（谷川穰「大正・昭和初期の仏教と教育—木津無庵の師範学校巡回を中心に—」『日本仏教総合研究』第9号、2010年。近代日本における宗教教育論の質的検討は、今後の課題として大きく残っている。



- 
- 16 しかし、宗教教育を禁じる訓令 12 号が出されたからといって、宗教を学校教育で扱うべきだと主張する議論は無かったわけではないことは、他章で述べてきた。
- 17 小笠原拓『近代日本における「国語科」の成立過程—「国語科」という枠組みの発見とその意義—』学文社、2004 年、87 頁。
- 18 澤柳政太郎『実際的教育学』[1909 年]『全集』第 1 巻、136 頁。
- 19 統計については、文部省編『学制百年史 資料編』1972 年を参照。
- 20 小原国芳『道徳教育論』玉川大学出版部、1961 年、165 頁。
- 21 なお、中学校の修身教科書は、本章で取り上げる井上円了、井上哲次郎の他に、小西重直、吉田静致、西晋一郎、篠原助市、嘉納治五郎など当時の知識人が執筆・編集していたものが多かった。
- 22 前掲・澤柳政太郎『中学修身書』194-195 頁。
- 23 同前、251 頁。
- 24 澤柳政太郎『中学修身書編纂趣意書』[1909 年]『全集』第 5 巻、263 頁。
- 25 中学校令施行規則（1901 年 3 月 5 日文部省令三「中学校令施行規則」）第 2 条には、修身は教育勅語に趣旨に基づき、家族や国家社会に対する責務等を教えることが記されている。
- 26 井上哲次郎『中学修身教科書』金港堂書籍、1902 年、13 頁。
- 27 井上円了『中学修身書』学海指針社、1905 年、4 頁。
- 28 前掲・澤柳政太郎『中学修身書』143 頁。
- 29 同前、229 頁。
- 30 澤柳政太郎『孝道』上巻、富山房、1910 年。ちなみに本書では「孝」は孝思想を指し、「孝道」はさらに広く、孝思想と孝思想を実践することの両者を含むものとして使用している。
- 31 前掲・澤柳政太郎『中学修身書』86 頁。
- 32 姫岡勤『家族社会学論集』ミネルヴァ書房、1983 年、88 頁。また、姫岡は「孝」の維持の困難さにも言及している。「孝」の定義で示されている「親の意」とは「祖先の意志」であり、すなわち「家」を維持することが最終目的となる。しかし、一般民衆にとっては「家」を維持することすらも容易ではなかったため、「孝」を日本の道徳として維持していくことは難しかったと論じる。
- 33 水内宏「解説」『全集』第 8 巻。
- 34 澤柳政太郎『我国の教育』[1910 年]『全集』第 8 巻、25 頁。
- 35 同前、59 頁。
- 36 同前、64 頁。
- 37 同前、67 頁。
- 38 同前、70 頁。
- 39 同前、236 頁。
- 40 同前、237 頁。
- 41 同前、238 頁。
- 42 ホブズボウム、エリック・レンジャー、テレンス編、前川啓二・梶原景昭他訳『創られた伝統』紀伊国屋書店、1992 年参照。
- 43 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973 年、409 頁。
- 44 デュルケム、エミール、麻生誠・山村健訳『道徳教育論』世界教育学名著選 四、梅根悟編、明治図書、1973 年 [1925 年]、37 頁。
- 45 アサド、タラル、中村圭志訳『世俗の形成』みすず出版、2006 年 [2003 年] 252 頁。
- 46 アサドは、『世俗の形成』262-263 頁で宗教と世俗の関係について以下のようにひとまずまとめている。「宗教が社会の中で占めることの許される空間は、法律によって、絶えず再定義され続けなければならない。なぜなら、国民国家の内外における世俗的な生の再生産は、この空間の言説の明瞭性に影響を与えるからである」。しかし、残る課題として

---

「いかにして、いつ、誰によって、宗教と世俗という範疇が定義されるのか？ そうした定義づけを行う諸々の行為は、どのような仮定を前提としているのか？ 宗教的な政治的秩序から世俗国家が支配する政治的秩序への移行は、単に人間の法のために神的權威を棄てるというだけのことなのか？」と挙げている。近現代の日本においても、この議論は通用するのではないか。それについては今後の課題とする。

## 補論 1 昭和前期における「宗教的情操」教育

### はじめに

ここまで明治中期の雑誌や知識人を対象に論を進めてきた。補論となる本章では、やや時代を進めて、「宗教的情操ノ涵養ニ関スル」文部次官通牒が発布された昭和 10 年前後の状況をみていきたい。

ここでは、雑誌『教育と宗教』（教育と宗教社、昭和 4 年～昭和 15 年）を用いて、戦前の日本において「宗教的情操」がいかに関与されたのかを考察する。同誌は、文部次官通牒の発布を経ていることもあり、その前後の言説を比較することが可能である。

序章でも述べた通り、明治期から終戦までを「戦前」とした場合、戦前日本における宗教と教育の関係についての研究は数少ない。さらに、宗教教育関連の雑誌を取り上げた研究は管見の限り皆無である。また、昭和 10 年の文部次官通牒についての先行研究はどれも政策面や審議面からの研究であり、具体的にどのような議論がされてきたかについては触れられてこなかったのが現状である。

### 第 1 節 昭和前期までの宗教と教育に関する政策とその背景

さて、実際に『教育と宗教』でどのような議論がおこなわれていたかを見る前に、同誌が発刊された時代の背景を概観しておく。すでに序章第 3 節第 2 項で詳しく論じたので、ここでは簡単に触れておきたい。

明治 32 年の文部省訓令 12 号により、正規の学科課程をおこなう全ての学校で宗教教育が禁じられたが、明治 40 年代から、資本主義の急激な展開による階級対立が問題となり、さらに天皇に対する大逆事件が起こるなど、教育勅語による国民道徳の徹底が必要とされた。そして、政府の主導によるさまざまな思想統制がおこなわれた。そのような流れのなかで、政府が宗教団体・宗教者を国民道徳の涵養のために政治的に利用しようとした。

このように、明治 40 年代より、宗教界と政府が国民道徳の涵養を目的として距離を縮めていった。大正期に入ると、自由主義・人道主義的な思想が高まり、宗教による教育をさらに研究・実践していこうとする主張が増加する。それは、宗教思想が普遍性や高い精神性を持っていると考えられ始めたからである。

昭和にはいると、その流れはますます強くなる。昭和 2 年には「宗教的信念の基礎を培養する」決議を教員グループが発したのをはじめ、教育関係の大会・会議で同様な決議が相次いだ。昭和 3 年には、日本宗教大会教育部会では訓令 12 号の改正が求められ、全府県視学官会議では国民道徳を涵養するために宗教教育が必要であることが主張された。これらを契機にして、宗教教育をめぐる議論は多分野にわたり行われたのである。このように、新しい教育を研究する教育界の気運と、教育に宗教思想を用いようとする宗教界の気運が合わさり、学校でも可能な宗教教育を研究・推進する動きが盛んになってきたのである。このように、「宗教的情操」の涵養が教育では必要であるといった雰囲気の中、『教育と宗教』は創刊された。

## 第2節 雑誌『教育と宗教』

『教育と宗教』は「教育と宗教社」が昭和3年より毎月刊行した月刊誌である。創刊年の前年である昭和3年より大村桂巖<sup>1</sup>が中心となって「宗教教育研究会」を作り、月一回の研究会を行っていた<sup>2</sup>。「宗教教育研究会」の研究成果を発表する場、そして広く宗教教育に関する議論を募る媒体として「教育と宗教社」を立ち上げ、『教育と宗教』誌が誕生したのである。

執筆陣は、宗教学者や仏教学者、教育学者などの知識人が中心となっているが<sup>3</sup>、他にも、私立学校の教員や、大学生、仏教日曜学校、日本仏教童謡協会なども執筆しており、昭和10年代になると、陸軍省新聞班なども寄稿している。

論文の種類は、宗教教育の理論や歴史などを含んだ学術論文、各学校の宗教教育の実践紹介、詩や随筆、諸外国の宗教教育紹介、そして宗教界の時事など、多岐に及んでいる。終盤には、「時局」というタイトルが目につき、戦争についての論述も増えてきている。

同誌は、太平洋戦争に突入する昭和16年に、戦争遂行に不要なものとして、政府当局の指示により廃刊させられた<sup>4</sup>。

## 第3節 昭和前期における「宗教的情操」

それでは、どのように「宗教的情操」が語られていたかを見ていきたい。特に、昭和10年の文部次官通牒を境に、どのように言説が変化したかに注目したい。なお、括弧内の数字は、(巻数-号数、和暦)となっている。

### 第1項 昭和10年以前

創刊から昭和10年までは、「宗教的情操」とは何かという論や、宗教教育の実践の紹介、いかにして「宗教的情操」を育むかという方法論などの議論が主に掲載されている。

神宮皇學館の教授であった鶴藤幾太は、「宗教教育上既成宗教の価値」(2巻-10号、昭和3年)で、既成宗教による宗教教育ではなぜいけないのか、ということを説明したうえで宗教的情操の重要性を論じる。

仮令宗教的信念は人格の中心的基礎的要素をなさねばならぬものであるにしても、完全円満なる人格は其中心の周囲、其基礎の上に、該博深奥な学問的知識や芸術的趣味や、道徳的実行力や経済的独立能力を含有せねばならぬものである。宗教的信仰さえあれば、知識も趣味も職業も無用なりとする如き房論には絶対に賛成することが出来ない。然も昔の殉教者・狂信者は斯くの如きものに外ならなかったのである。

或は既成宗教から離れた一般普通の宗教的信念と言う如きものは、殉教的精神や宗旨狂に見る如き熱情を欠く意味において、一見力が弱い様に見えるかも知らぬ。然しながら、今日の時代において必要なるは、斯かる熱狂的感情の力ではなくして、例えばスピノーザやプルーノーに見る如き知識の基礎の上に立った冷静な底力である。

(14-15頁)

既成宗教による宗教教育は、その宗教思想を絶対的な価値としてしまい柔軟性がなくなると一蹴し、「知識の基礎の上に立った冷静な底力」としての宗教的信念こそが「今日の時代」には必要であると論じている。つまり、「今日の時代」は、宗教的な生活を必要とはしておらず、そのため宗教的信念を、「時代に応じた健全なる生活」（15 頁）をするための人間の中心的価値として求めているのである。

横浜浦島小学校長である平戸喜太郎は、「宗教心の芽生えを育てる上から見た新読本」（5 巻-6 号、昭和 8 年）で、小学校で新たに用いる教材とその期待される効果について説明している。その教育法は、第一部は初歩の童謡で、第二部は敬語を用いた学校生活と家庭生活についての短文と童謡を音読し、第三部はこちらも敬語を用いて短文と物語を音読するという構成になっている。第三部の例を挙げる。

「ヒノマルノハタ バンザイ バンザイ」

「ガツコウノモンガミエマス、ミンナガゲンキヨクアルイテイキマス」（13 頁）

期待される効果は、前者が日の丸を見て思わずバンザイと言う、「国民的宗教」を芽生えさせること、後者は教育上深い意義を持つ「学校を信仰する心」を芽生えさせることと論じる。ここでは、学校で育てるべき「一般的広義の宗教教育」（8 頁）は、「国民的宗教」や「学校を信仰する心」を涵養する教育に置き換えられていることが分かる。

同誌の主幹である大村桂巖は、創刊当初より、学校で用いることができる宗教教育教材の論考を載せたり、諸外国でおこなわれている宗教教育の紹介をしたりと、実際に学校でもおこなうことができる宗教教育について研究していた。そのような趣旨で昭和 8 年より「宗教的情操の涵養方法」（5 巻-8 号～10 号、12 号、昭和 8 年）という論文を連載している。

ここでは、宗教的情操を「倫理的道德の要求」が通らない不完全な現世を補う「神仏に対する敬神奉仕を楽しむ感情」や「信念」であると示す（8 号、24 頁）。また、情緒と情操との比較では、情緒が「本能、気質、衝動」などといった「動物的生硬的な部分が多い」のに対して、情操は「理知的でありいろいろの観念が統覚的に結合せる高尚な感情である」としている（8 号、27 頁）。このように、「情操」の概念は理想的かつ倫理的な価値を含んでいる。

そこで、どのように「宗教的情操」を涵養するかについて、大村は 5 つの教育法を提言している。

- ① 教育者が宗教に親しみ信念を持つこと（10 号、5 頁）
- ② 子どもの発達に沿って適切な教育や教材を選択すること（10 号、6-11 頁）
- ③ 情操を訓練すること（12 号、5-8 頁）
- ④ 芸術に触れさせること（12 号、8-9 頁）
- ⑤ 各教科の教材を宗教的教材として有効に取扱うこと（12 号、10 頁）

そして、このような教育は、最終的に「日本民族的宗教情操の潜流底潮を噴出せしむることが我國民教盲に於ける宗教的情操涵養の根底をなす」（12 号、9 頁）ことが強調されている。

## 第2項 昭和10年以降

それでは、昭和10年の文部次官通牒は、同誌の論調にどのような影響を与えたのだろうか。文部次官通牒は、実際には「宗教的情操」を相当限定して定義している。特に、「宗教的教育は…宗教団体の活動による教化にまつものにして一般の学校教育は一切の教派、宗派、教会などに対して中立不偏の態度を保持すべきものとす」、「固より学校教育は教育勅語を中心として行わるべきものなるが故に、これと矛盾するが如き内容及方法を以て宗教的情操を涵養するが如きはこれを許さず」と、「宗教的情操」は「教育勅語と矛盾せず」ということが政府によって定められたのである。

前項でみたように、決してこれまでの「宗教的情操」に国民精神的色彩が無かったわけではない。むしろそれを前面に出すことが論じられていた。しかし、このそれを国家が認めたことにより、国民精神涵養としての宗教教育の研究に拍車がかかる。一方、国民精神の涵養は前提となったため、それを前面に出さない研究もみられる。

文部次官通牒が出された3年後に「我が国に於ける宗教的情操涵養方法の要項」（10巻-1号、昭和13年）という特集が生まれ、諸分野の知識人たちによる宗教的情操涵養論が載せられている。そこでは、多くが宗教的情操を涵養するためには、「宗教的信念」「宗教的精神」「宗教的雰囲気」と表現されるような「国民精神」「日本精神」を伸ばす必要があるとし、例として、「教師の指導」や「祖先崇拜」などを挙げている。

また、大村桂巖は、昭和10年以降、「祭政一致と政治教育」（9巻-4号、昭和12年）、「戦争と教育及び宗教」（9巻-8号～10号、昭和12年）、「国家成仏の提唱に就て」（10巻-11号、昭和13年）など、戦争や国民精神と宗教教育がどのように関わるかについての論を主に寄稿するようになる。このような動きは、特に大村だけの特徴ではないが、昭和10年以前の大村が、具体的な宗教教育について研究を進めてきたことと対照的であるといえる。

滋賀県の玉緒小学校長であった広瀬長寿は、「初等教育に於ける宗教教育実施案」（8巻-11号、昭和11年）で、「学校に於ける宗教的情操の涵養は、信仰に迄の教育であって、決して信仰そのものの養成ではない」（9頁）として、教科ごとの宗教的情操教育についての実践を挙げ、学校教育でも宗教教育が可能なことを論じている。最後には、教師が「宗教的信念」を持っていることこそ重要であると説く。

教師が内に深く絶対者を信じ、之に依って生きる敬虔謙虚な生活態度が出来、更に宗教教育に深き関心を持ってゐる時には、意識的または無意識的に発せられる簡単な言語や動作が、よく児童の宗教的情操の琴線に感受せられ、何時とはなしに教師同様の絶対者を感得せしめ、敬虔謙虚なる生活態度を修得せしむるに至るものである。（14頁）

上記のような、“教師こそ宗教的信念を持って教育をしなければならない”、という考え方は、師範学校の教授法にも多く影響していた。東京豊島師範学校に所属していた三木省已は、「師範学校に於ける宗教教育実施案」（8巻-12号、昭和11年）で、教師の「宗教的情操」について以下のように論じる。

宗教的情操の陶冶は正しく教師その人の人格に依拠するものであると言われ、ひいては師範教育にこの方面の期待が最も多く持たれるようになったのである。(22 頁)

昭和 10 年の文部省通牒第 1 項で、師範学校に宗教科を設置する可能性について述べられていることがここに反映されているといえよう。三木も「宗教教育の真面目を考うれば師範教育が他の諸学校における普通の宗教教育では甚だ物足らぬ」(25 頁) ので宗教科を設置することが望ましいと論じる。このように、「宗教的情操」論は、具体的な教授法よりも理想的な教師論に帰結するものが多かったことも特徴的である。

## おわりに

ここまで、『教育と宗教』にみられる「宗教的情操」を考察してきた。特徴として次の 4 点が挙げられる。

第一に、「宗教的情操」の概念は、理想的・倫理的な価値を含むものであり、当時の求められる国民像と求められる教育像に接近することにより、「国民精神」涵養などの文脈で使われることになったことである。これは、創刊当時からみられることであり、世論が「宗教的情操」を教育に求めた背景とも重なっている。

第二に、学校教員の多くが宗教教育を求めている、さらに実践例などを紹介している点が挙げられる。これは、当時の宗教教育を求める動きが、国家主導ではなくて、大正自由教育運動を経た教育界から起こったことを示唆する特徴である。

第三に、具体的な「宗教的情操」の涵養の方法は、文部次官通牒前後で比較してもさほど変化はないことが挙げられる。“各教科で宗教的情操の素材を見つける”、“地域の神社仏閣に行って宗教的なものに触れる”、“高尚な宗教者の話を聞く”などは、共通して見られる方法である。このことは、文部次官通牒以前においても、すでに「宗教的情操」が国家的であったことを暗に示している。

第四に、上記 3 点と関連して、「宗教的情操」あるいは宗教教育研究全体の議論として、具体的な教授法が求められる一方、教師の在り方が大きく問われていることである。つまり、教師の人格が宗教的であることが求められ、その人格により子どもを感化していく、という主張が多く見られるのである。教育者は理想的・倫理的な「宗教者」として期待されたのである。

最後に、宗教と教育の関係から考えると、教育界が教育に宗教を導入することを求め、宗教界もそれに応えようとした昭和前期は、両者が非常に好意的に接近した時代であったといえよう。それは、国家が主導したわけではなく、教育勅語による道德教育の閉塞感や、大正デモクラシー、大正自由教育といった民主的な運動を通過していたことなども興味深い点として挙げられる。ここでその詳細について取り扱うことはできないが、「宗教的情操」を考える際に、明治末期、大正期の宗教を好意的に捉える動きに焦点をあてて、宗教と教育の関係を把握する必要があるだろう。

## 註

---

<sup>1</sup> 大村桂巖（1880-1954）滋賀県愛知郡葉枝村（現在の彦根市）の常光寺の長男として生まれる。浄土宗学本校高等正科を卒業後は、東京帝国大学哲学科で教育学を専攻した。東山中学校長、宗教大学教授、大正大学教授・学長など、浄土宗関連の教職を歴任するかたわら、陸軍教授も務めている。浄土宗関連校で多く教鞭をとった大村であるが、一般的な教育学を教えていた。宗教教育についても、特に仏教や浄土宗を前面に出すことはなく、通宗教的な宗教教育の研究・推進をおこなってきた教育学者であるといえる（『東運爾語』大村先生記念文叢刊行会、1955年、浄土宗大辞典刊行会『浄土宗大辞典』山喜房仏書林、1974年、大橋俊雄『浄土宗人名事典』斎々坊、2001年を参照）。

<sup>2</sup> 「発刊の辞」『教育と宗教』創刊号、1929年、5頁。

<sup>3</sup> 著名な執筆者として、宗教学では宇野圓空、加藤玄智、増谷文雄、仏教関係では椎尾辨匡、赤松智城、高神覺昇、高島米峯、土屋詮教、友松圓諦、神道関係では紀平正美、教育学では吉田熊次、谷本富、小原國芳、政界からは安藤正純などがいる。

<sup>4</sup> 静永孝英「「教育と宗教」誌と主幹」『東運爾語』209頁。その述懐の通り、同誌最終刊（前年の昭和15年）には、同誌が終刊を迎えることを記されていない。



## 補論 2 現代日本の道徳副読本における「生命尊重」「畏敬の念」

### はじめに

最後に現代の「宗教的情操」論にも触れておきたい。現代日本においていのちの教育に関する研究・実践が盛んになっているが、いのちの教育をめぐる重要なキーワードに「生命尊重」と「畏敬の念」がある。「生命尊重」は、いのちの教育の文字通り、自分や他人、そして動植物の生命を大事に育てようという価値である。一方、「畏敬の念」は、自然や宇宙など、何かしらの大いなる力によって我々は「生かされている」ことに気付き、それに尊敬と感謝の感情を持つようにしようという価値を指す<sup>1</sup>。

定義をみると、序章で説明した「宗教的情操」と「畏敬の念」は、定義だけでなく期待される教育的効果についても親和性が高いことがわかる。ゆえに、明治期から使われた「宗教的情操」が、現代においてどのように展開しているかを考える際は、この「畏敬の念」を外すことができないのである。この補論では、道徳の副読本を対象に「生命尊重」の教育法と比較しながら、現代の道徳教育で「畏敬の念」がどのように教えられているかに焦点を当てて、「宗教的情操」の展開を考えてみたい。

### 第1節 いのちの教育とは

いのちの教育研究・実践の日本の第一人者である近藤卓は、いのちの教育には狭義のいのちの教育と広義のいのちの教育があり、前者は死やいのちと直接結びついた領域に関する教育、後者は子どもたちのまわりの社会や文化、自然などあらゆる環境との出会いやかかわり、別れの体験を扱う教育と定義している<sup>2</sup>。言い換えると、前者は従来考えられてきた「死の準備教育」や「宗教的情操教育」であり、後者は「自尊感情」や「共有体験」を重視した教育法と考えることができる。

筆者は以前、国や自治体から研究指定を受けて「いのちの教育」を実践している学校を調査したが、次のようなことがわかった。それは、学校全体の目標や取り組みとしては、「地域との関わり」や「家庭との関わり」を掲げ、「いのちのつながり」を重視している一方で、道徳の時間では「生命尊重」や「畏敬の念」に関する読み物資料を重点的に読むという傾向があるということである。つまり、学校全体では広義のいのちの教育が、単独の道徳の時間では狭義のいのちの教育がおこなわれているのである<sup>3</sup>。

さて、特に狭義のいのちの教育に関わる2つのテーマは、国が定める教育の目標や道徳教育の目標・内容とも重なっている。2006年に改正された教育基本法の第2条（教育の目標）では、5つの具体的な目標が掲げられ、第4項目に「生命を尊び、自然を大切にし、環境の保全に寄与する態度を養うこと。」と追加されている。また、道徳教育に関しては、小学校学習指導要領の「第3章 道徳」における「道徳の内容」の大項目が4つ掲げられているが、「3 主として自然や崇高なもののかかわりに関すること。」では「生命尊重」と「畏敬の念」について論じられている。その項目は、たとえば小学校低学年では、次の

通り内容が示されている。

- (1) 生きることを喜び、生命を大切に作る心をもつ。
- (2) 身近な自然に親しみ、動植物に優しい心で接する。
- (3) 美しいものに触れ、すがすがしい心をもつ。

副読本では(1)を「生命尊重」、(2)を「自然愛」、(3)を「敬けん」などと小題をつけている場合もある。小学校高学年や中学校では、上記の(3)にあたいする文面において「畏敬の念」という言葉が使われている。その文面や内容をみても(3)は「畏敬の念」を表すと言ってもよいだろう。

このように、道徳教育で重要な項目とされる「生命尊重」「畏敬の念」であるが、実際の教育現場では、「生命尊重」と比べて「畏敬の念」を子どもたちに教えることが困難であるという例が少なくはない、という実態がある<sup>4</sup>。それでは、なぜそのような状況になっているのか、副読本の構成や掲載されている読み物資料の構造を検討することで考えてみたい。

## 第2節 副読本・読み物資料の量的検討

今回は、道徳の授業で実際に使われている小学校用副読本の読み物資料を対象にした。使用した副読本の出版社は、学校図書、学研、教育出版、光文書院、東京書籍、文溪堂、光村図書の7社である。7社の副読本に掲載されている計1,254編の読み物資料のうち「生命尊重」と「畏敬の念」をテーマとしている資料について、さまざまな項目で分類してどのようなテーマがよく扱われているかなどを比較しながらみていきたい。

### 第1項 生命尊重

「生命尊重」をテーマとして副読本に掲載されていた読み物資料は延べ111編であった(重複含めなければ100編)。これを、学年別にみると、1年生が20編、2年生が18編、3年生が19編、4年生が18編、5年生が18編、6年生が18編となる。

次に、読み物資料に出てくる登場人物はどうなっているかということ、子どもが77編に、家族が50編に、動物が22編に登場してした。

それから、どのようなテーマが扱われているかということ、重複も含めて5編以上のものとして、病気・怪我が35編、死が26編、誕生が21編、動物愛が19編、自己犠牲が11編、海外の話が11編、自然が7編、戦争が5編であった。

最後に、「現実的な話」か「非現実的な話」かで分ける。これは、フィクションかノンフィクションかではなく、現実的に起こり得るか得ないかという分類である。たとえば、動物が登場人物となって話したり動いたりする話や、超常現象が起こる話などは非現実的な話、と分類する。そうすると、現実的な話は101編、非現実的な話は10編となった。

## 第2項 畏敬の念

「生命尊重」同様に、「畏敬の念」をテーマとして副読本に掲載されていた読み物資料は延べ74編であった（重複を含めなければ55編）。これを、学年別にみると、1年生が13編、2年生が14編、3年生が12編、4年生が14編、5年生が10編、6年生が11編となった。

次に、読み物資料に出てくる登場人物はどうなっているかという点、子どもが44編、家族が28編（そのうち母子が24編、父子が4編、両親と子はなし）、そして、人間以外（動物や月、妖精など）が29編に登場していた。

それから、どのようなテーマが扱われているかという点、重複も含めて5編以上のものは、自然が26編、自己犠牲が24編、病気が20編、宗教が15編、星が10編、人間を超えたものが6編、死が6編であった。

最後に、現実的な話か非現実的な話かの分類であるが、現実的な話が35編、非現実的な話が39編となった。

ここまでが、副読本の構成と読み物資料の構造について様々な項目ごとに抽出した結果である。全体の掲載数では、「生命尊重」の方が「畏敬の念」よりも多いこと、学年別の掲載数では、「生命尊重」と「畏敬の念」ともに各学年偏りが無く配置されていることがわかった。

また、登場人物には子どもが最も多く登場し、次に家族が登場していることがわかった。やはり、教育の対象となる児童に合わせて資料が掲載されていることが推測できる。しかし、人間以外が登場する比率は、「畏敬の念」の方が高かった。これは、現実的な話か非現実的な話かという分類をみてもわかるとおり、「畏敬の念」は「生命尊重」と比べて、非現実的な話が格段に多いことにも要因が求められる。そして、さらに興味深いことに、高学年用の副読本に掲載されている「畏敬の念」の資料で非現実的な話は、5年生1編、6年生1編しかない。

テーマ別では、「生命尊重」が人間の身体や生命に関わるものが多くを占めたが、「畏敬の念」は自然や天体に関するもの、自己犠牲や宗教に関するものなど、さまざまな内容の資料が掲載されていたことが見てとれる。

## 第3節 読み物資料の質的検討

### 第1項 「七つの星」

ここでは、「畏敬の念」の代表的な読み物資料に焦点を当てて、なぜ「畏敬の念」が特に教えることが困難かを考えていこう。扱う資料は「七つの星」である。この話は、先に挙げた7社の副読本全てに掲載されている（「七つぼし」「ひしゃくぼし」も同じ話）。対象学年は、3社が1年生、4社が2年生であった。

「七つの星」はロシアの文豪トルストイが著わした物語である。トルストイは子どもた

ちのために、自宅を開放して学校をつくり、「子どもたちのための本」シリーズを書いた。その際、ロシアにある民話や伝説をベースにして作ったと言われている。

物語は、干ばつが原因で水不足が深刻なある村が舞台である。病気で寝込んでいる母親に水を飲ませてあげたいと思った女の子が、木のひしゃくを持って村の外に水を探しに行くところから始まる。

全く水が見つからずに疲れて森で女の子は寝てしまう。そして、目を覚ましたところひしゃくに水が入っていることに気づく。驚いた女の子は疲れ切っていたため思わず水を飲もうとするが、母親のために水をくみにきたことを思い出して我慢する。

急いで家に帰る途中、のどが渇いた犬に出会い、可哀そうだと思った女の子は水を分ける。そうすると、木のひしゃくは銀のひしゃくへと変わった。

無事に家に着いた女の子は母親に水を飲むように言う。しかし、母親は断って、疲れきっている女の子に水を飲むようにひしゃくを返す。そうすると、銀のひしゃくは金のひしゃくへと変わった。

そこに水を求める旅人が訪ねてきたので、女の子と母親は水が入ったひしゃくを渡す。そうすると、ひしゃくから水があふれ出て、水の中から 7 つダイヤモンドが飛び出した。7 つのダイヤモンドは夜空にのぼり星に変わる。これが、ひしゃくの形をしたおおぐま座（北斗七星）になった、というところで物語は終わる。

## 第 2 項 話の構造

この話は、聖書のヨハネの手紙 I にある一節「子たちよ。わたしたちは言葉や口先だけで愛するのではなく、行いと真実をもって誠実に愛し合おうではないか。」をテーマにしていると言われる。そして、この話を通して、無償の愛をもって行動することこそ、銀や金、ダイヤモンドのように貴重であるとトルストイは語っていると伝えられている<sup>5</sup>。

このように「七つの星」はキリスト教思想が背景にあると考えることができるが、ここで宗教思想の分析はしない。ただ、話の構造をみていくと、非現実的な話であり、病気の母と看病する子が登場し、自己犠牲が求められ、最終的には不思議な現象で締めくくられるという、「畏敬の念」をテーマとする資料のなかでも、代表的な要素が詰まっていると言える。

他にも、病気の母のために水を探しに行くというのは親孝行を、見知らぬ人のために水を与えるというのは公共心をテーマとしている。さらには、良いことをやればいざいざ良い結果が得られる＝努力は報われる、など徳目が満載となっている物語であると言えるでしょう。

## 第 3 項 教師用指導書では

さて、この話を教師用指導書はどのように解説しているのだろうか。例として、教育出版の指導書をみていこう<sup>6</sup>。ねらいは「人間の世界を超えた美しいもの、気高いものに接して、憧れの気持ち、清らかな心を持つようとする心情を育てる」（下線強調は筆者、以下同様）とされている。また、主題設定の理由としては、人間中心主義や効率主義を改める

ために「子どもたちが本来持っているみずみずしい感性と、神秘的な世界へ憧れる心の扉を開かせることが、今、必要である」と宣言されている。

授業をするにあたっての注意点では、この話は神秘的な世界に引き込むことができる資料であり、「犬や老人は、女の子の心を知ろうとする神の使いかもしれない。もしかしたら、自分の周りにも自分の心を認め、励ます神がいるかもしれないなど、さまざまな想像の世界の中で子どもの明日を想像していくことができる資料」とされている。

たしかに1年生の児童に、様々な世界観に触れさせて想像力や高い感受性を身に付けさせることは重要であろう。しかし、ここでは「人間の世界を超えた」「神秘的な世界」「神の使い」など、明らかに特定の宗教観を押しつけているともいえる。しかも、これは児童だけでなくこれを教える教師に対しても同様であろう。公立学校では特定宗教に依拠した教育は禁止されている。そのなかで、これは果たして教える教材として適当であろうか。また、教師たちは「人間の世界を超えた」「神秘的な世界」「神の使い」を教えることができるほど特定の宗教観に親しんできた、あるいは専門的な訓練を受けてきたのか甚だ疑問であると言わざるを得ない。

他社の指導書ではここまで宗教的な表現に踏み込んではいないものの、この話を進めるために鍵となる様々な不思議な現象について特別に有効な解説はしていない。単に「理論的な説明を超える感動に出会うこともあるだろう」と詮無く書いているものや、児童たちへの発問として「どうしてふしぎなことがおきたのでしょうか」と説明不能な問いをだしているものなどがある（導き出したい答えは「良い行いをしたから」「我慢をしたから」などが想定できる）。このような「理論的な説明を超えた」解説は、他の「畏敬の念」に関する非現実的な話も同様になされている。

## おわりに

以上のように、第2節では「生命尊重」と「畏敬の念」の副読本と読み物資料の構成を比較する形で、第3節では「畏敬の念」の読み物資料の構造を分析する形でみてきた。なぜ「畏敬の念」は教えることが困難なのか。一言で言えば、道徳副読本の読み物資料においては、非現実的な話や、文字通り人間の理解を超えた話が多いということが理由として考えられる。つまり、“人間の世界を超えたもの”を“人間が教える”といった、矛盾をはらんでいるとも言い換えられる。

このような「苦手意識」は国側も同様のようである。小学校の新しい学習指導要領が適用された2011年4月の直前である3月に文部科学省が刊行した『小学校道徳 読み物資料集』では、「3 主として自然や崇高なもののかかわりに関すること。」に関しては「生命尊重」の資料のみ掲載され、「畏敬の念」については一つも掲載されなかった<sup>7</sup>。本書は、文科省が学習指導要領を刷新するにあたって作られた“公式”の解説書でもあるにもかかわらず、である。

それではどうすればよいのだろうか。この「畏敬の念」、ひいては「宗教的情操教育」をどのように教えるかについての問題は、日本では明治時代から長い間議論されてきたことはこれまで論じてきたとおりである。しかし、結局有効な結論がでないまま現在に至っ

ていることも明らかにしてきた。このように答えがない「畏敬の念」の教育法であるが、現在では地域の教材を使った教育法や<sup>8</sup>、実在する教材を使った教育法などが模索されている<sup>9</sup>。

しかし、まだまだ教育実践の確立がなされていない分野であることは間違いない。稿を改めて、「畏敬の念」の教育法の実態について考えてみたい。

## 註

<sup>1</sup> たとえば、この2項目について最も詳しく説明が書いてある文部科学省『中学校学習指導要領解説道徳編』（日本文教出版、2008年、51-52頁）では、「生命尊重」「畏敬の念」について次のように教育するように書いてある。

(1) 生命の尊さを理解し、かけがえのない自他の生命を尊重する。

生命は、かけがえのない大切なものであって、決して軽々しく扱われてはならない。生命を尊ぶことは、かけがえのない生命をいとおしみ、自らもまた多くの生命によって生かされていることに素直にこたえようとする心の現れといえる。

自他の生命を尊ぶためには、まず自己の生命の尊厳、尊さを深く考えることである。生きていることの有り難さに深く思いを寄せることは、必ずや自己以外の生命をも同様に大切にすることははずだという予想と期待があるからである。また、ここでは、主として人間の生命について考えるが、人間以外のすべての生命の尊さについても価値を置きながら考えなければならない。

近年、生徒の生活様式も変化し、自然や人間とのかかわりの希薄さから、生命あるものとの接触が少なくなり生命の尊さについて考える機会を失いつつある。また、中学生の時期は、比較的健康的に毎日が過ごせる場合が多いためか自己の生命に対する有り難みを感じている生徒は決して多いとは言えない。身近な人の死に接したり、人間の生命の有限さやかけがえのなさ心に揺り動かされたりする経験をもつことも少なくなっている。そのためか、生命軽視の軽はずみな行動につながり、社会的な問題となることもある。指導に当たっては、人間の生命のみならず身近な動植物をはじめ生きとし生けるものの生命の尊厳に気付かせ、生命あるものは互いに支え合って生き、生かされていることに感謝の念をもつよう指導することが重要な課題となる。例えば、自分が今ここにいることの不思議、生命にいつか終わりがあること、生命はずっとつながっていることなどを手掛かりに考えさせることができる。自らの生命の大切さを深く自覚させるとともに、他の生命を尊重する態度を身に付けさせることが大切である。さらに、2の視点（「主として他の人とのかかわりに関すること」一筆者注）や4の視点（「主として集団や社会とのかかわりに関すること」一筆者注）との関連のもとで、人間の生命は、人間関係の中で保たれるという側面があることも考えさせることが求められる。一人一人の生活、居場所が保障されることで、人間は、その生命を全うすることも忘れてはならない。

(2) 自然を愛護し、美しいものに感動する豊かな心を持ち、人間の力を超えたものに対する畏敬の念を深める。

人は、自然の美しさに触れ、自然と親しむことにより自らの人生を豊かにしてきた面が強い。自然を愛護するということは、人間が自然の主となって保護し愛するというのではなく、自然の生命を感じ取り、自然との心のつながりを見いだして共に生きようとする自然への対し方である。

畏敬とは、「敬う」という意味での尊敬、尊重と、「畏れる」という意味での畏怖という面とが含まれている。自然とのかかわりを深く認識すれば、人間は様々な意味で有限なも

---

のであり、自然の中で生かされていることを自覚することができる。この自覚とともに、人間の力を超えたものを素直に感じとる心が深まり、これに対する畏敬の念が芽生えてくるであろう。また、この人間は有限なものであるという自覚は、自他の生命の大切さや尊さ、人間として生きることのすばらしさの自覚につながり、とかく独善的になりやすい人間の心を反省させ、生きとし生けるものに対する感謝と尊敬の心を生み出していくものである。

中学生の時期は、豊かな感受性が育ってくるとともに、自然や人間の力を超えたものに対して、美しさや神秘さを感じ、自然の中で癒される自己に気付くようになる。このような時期に、美的な情操を深め、感動する心を育てることは、豊かな心を育て、人間としての成長をより確かなものにつなぐことにつながる。

指導に当たっては、自然や、優れた芸術作品等美しいものとの出会いを振り返り、そこでの感動や畏怖の念、不思議に思ったこと等の体験を生かして、人間と自然、あるいは美しいものとのかかわりを多面的・多角的にとらえることが大切である。また、自然を愛し、護ることといった環境の保全を通して、有限な人間の力を超えたものを謙虚に受け止める心を育てることが求められる。

2 近藤卓『いのちを学ぶ・いのちを教える』大修館書店、2002年。

3 齋藤知明「「いのちの教育」は小中学校でどのように実践されているか—研究指定校の取り組みから—」『平成24年度大正大学学術助成金「徳目の倫理としての「いのち」「こころ」の教育を蓄積・展開するための基礎研究」報告書』2013年。

4 柴田康正「学習指導要領における「宗教的情操」—「生命に対する畏敬の念」をめぐって—」『教育』No.698、2004年。

5 岩崎京子「あとがき」文・岩崎京子、絵・小野孝一『七つの星—トルストイの民話—』女子パウロ会、1996年。

6 村井実著者代表『しょうがくどうとく こころ つないで 1 教師用指導書』教育出版、2011年、118頁。

7 文部科学省『小学校道徳 読み物資料集』文溪堂、2011年。

8 弓山達也「日本におけるスピリチュアル教育の可能性」『宗教研究』365号、2010年。

9 前掲、齋藤論文

## 終章 「宗教の本質」をめぐる議論へ

本論では、明治 20 年代、30 年代という明治中期において、学校教育と宗教はどうかかわるべきかを主題にした宗教教育論を中心にみてきた。特に、教育者・教育学者である能勢栄、帝国大学哲学科教授である井上哲次郎、そして文部官僚である澤柳政太郎に焦点を当てた。その際、これまで論じられてきた、「宗教教育は可能かどうか」「宗教教育が可能であればどのようなものが相応しいか」といった議論だけではなく、政教分離国家となったことが前提で語られる宗教教育論に対しても検討を重ねてきた。そのなかで出てきたキーワードが「宗教的情操」であり「宗教の本質」であった。

終章では、ここまで述べてきた内容を要約するとともに、結局何が明らかになったのか、現代までどのようにその問題が続いているのか、そして今後の研究の課題は何か、をそれぞれ提示し、本論を締めたい。

第 1 章は、本論の総論的な性格を持たせた。ここでは、明治 10 年代に創刊され、明治 20 年代を継続して発刊した教育雑誌である『大日本教育会雑誌』と『教育時論』を扱い、明治 20 年代における宗教教育論を通読した。これにより、論争となった宗教教育論は結局何を争点としていたのかを明らかにした。また、当時の主流な宗教教育論とそうでない宗教教育論を判別した。

前者から論じていきたい。教育勅語が登場する直前の明治 20 年前後に、日本の道德の標準に何を設定すべきかをめぐって論争がおこなわれた。これは「徳育論争」と呼ばれ、主に教育雑誌が論争の舞台となった。その発端は加藤弘之の宗教利用論（明治 20 年）である。加藤は、愚昧な庶民を教化する手段は未開な宗教者に任せればよいと論じた。ここに二重の愚民観をみることができるのだが、道德教育に宗教者を配置することによって、時代に適合しない宗教は廃れ、時代に適合する宗教は生き残ることが期待されていた。つまり、加藤は社会進化論を援用しながら宗教を道德教育に用いるべきだと主張したのであった。加藤の論に対して多くの宗教者や教育者が教育雑誌に投稿することによって反論を試みた。ある論者は自身が所属する宗教こそ学校教育で教えるべきだと説き、またある論者は日本の国民性に相応しい新しい宗教を作るべきだと主張した。もちろん、宗教は学校教育に相応しくないという論者も多くいた。しかし、宗教教育肯定論者も宗教教育否定論者も何を主題として論を戦わせていたかと言えば、宗教は日本において道德の標準たりうるか否かという点であった。結局、明治 23 年に教育勅語が登場したことによってこの論争は終止符を打たれたが、この時代における宗教の立場が明確になった契機であったともいえる。

次に、教育勅語が登場した直後の明治 26 年に、宗教は教育勅語の理念と衝突するのか否かという論争がおこなわれた。こちらは「教育と宗教の衝突論争」と呼ばれ、『教育時論』が主たる戦場となった。論争の発端は帝国大学哲学科教授であった井上哲次郎が発表した「教育と宗教の衝突」と題した論文であった。この論文の趣旨は、主にキリスト教が「忠君愛国」を理念とした国家主義に反しているために、教育勅語とキリスト教は「衝突」していると警告するものであった。つまり、「国家主義」に反する性格を宗教は持っている



と分類されるのである。当時の道徳の標準は、教育勅語を理念とした国家主義であり、宗教は国家主義に対するカウンター思想としてのみ捉えられた。教育勅語と同様に、大日本帝国憲法による信教の自由の精神が定着をみせ、学校は「公」、宗教は「私」といった公私分離論が日本の教育界・言論界に根付いていった過程を明治20年代後半にみることができた。

以上が主流な宗教教育論である。明治20年代は、大日本帝国憲法の公布・施行、教育勅語の登場、そして日清戦争の勃発・勝利などもあり、否が応でも国家を意識した言論が主流となった。それにより、教育界も国家主義的性格が強まっていったことがわかるだろう。他方、宗教は国家主義に賛同しようがしまいが関係なく、「私」の位置へ追いやられることになったのである。

さて、後者である。ここまで論じてきた話題とは別に、教育雑誌では、主流な論争とはまた異なる独自の宗教教育論も確認できた。これらの議論は、個別の宗教宗派を教育に用いようとする主張とは対照的に、「信仰」や「宗教心」、「宗教的情操」といった表現を使って、「宗教の本質」を探ろうとしていた。そして、その「宗教の本質」を学校教育で扱うことができるかどうか問われたのである。これらの議論はすべてが単発であり、議論の連続性をみることができなかったが、国家主義的な教育の議論とは異なる文脈で語られていた。

第2章から第5章は各論になる。各論で扱うのは、それぞれ近代国家における教育を模索していた知識人たちである。彼らは宗教者ではなかったが、それぞれ異なるアプローチで宗教教育についての考えを持っていた。彼らの宗教教育論を参照しながら、近代日本における宗教と教育の関係について考察を加えた。

第2章では、能勢栄という明治20年代に活躍した教育学者の思想と翻訳事業を対象に、「宗教的情操」がどのような文脈のもと日本で使われ始めたのかを明らかにした。能勢は、これまで教育史研究であまり脚光を浴びてこなかった教育学者であるが、明治20年代に数多くの学術書や翻訳書を残している。能勢の著作は、日本の教育学黎明期を支えたといつてよい。

能勢が翻訳した海外の著作は、そのほとんどがヘルバルト主義教育学に関するものであった。ヘルバルト主義教育学は、ドイツの教育学者ヨハン・フリードリヒ・ヘルバルトが提唱した教育学説を、教育現場で応用可能にするために弟子たちが修正発展させた教育理論である。この教育理論が明治20年代に輸入されるや否や、日本の教育界はヘルバルト主義教育学に染まっていく。ヘルバルト主義教育学の特徴は、目的は人間の道徳的品性の陶冶として据え、方法は心理学によることにある。ヘルバルト主義教育学のなかでも重要な概念とされた「情操」は、明治20年代の日本の教育界でも散見することができる。

そして、能勢が訳したヘルバルト学派ガブリエル・コンペーレの『教授論』は、日本に「宗教的情操」を紹介した最初期の著作であった。フランスの教育学者コンペーレは、宗教を学校から排除すべきと主張した世俗主義者で、能勢もコンペーレと同様の姿勢をみせていることから、コンペーレの思想の影響を受けていると推察できる。

コンペーレは「宗教的情操」を「宗教の本性への自然な執心」と定義している。これは、特定の宗教宗派を超えた「神の観念」による「道徳的命令を遵守する」という感情である。

「神の観念」は、人間が普遍的に持っているものと規定されるが、つまるところ、「(神でもなんでも) 信じる」という行為には、「道徳的命令を遵守する」という機能が存在するとコンペーレは考えていた。この思想が、能勢などのヘルバルト主義教育学を翻訳した教育学者によって日本に輸入され、日本においても特定の宗教宗派の枠に定まらない「宗教の本質」という概念が広まったものと考えられる。

興味深い点は、このような意味合いを持つ「宗教的情操」という概念が、コンペーレ能勢栄という、宗教を教育から排除すべきと考えている世俗主義者から発信されたことである。明治末期から大正期にかけて宗教教育熱が高まり、昭和戦前期においては学校教育に宗教を用いるべく、政治的に「宗教的情操」の概念が利用されるというその後の歴史を考えると、明治20年代段階ではそれとは対照的な位置に「宗教的情操」は置かれていたのである。

第3章では、明治30年前後に散見できた「宗教の本質」論と、「宗教の教育利用」論を扱った。明治32年に宗教教育を学校でおこなうことを禁止する訓令12号が出され、いよいよ学校教育に宗教は立ち入れなくなった。一方で、教育勅語による道徳教育もその方法論が見当たらないまま迷走していた。

そのような状況で、井上哲次郎は「宗教の将来に関する意見」と称する評論を世に出した。井上は、あらゆる宗教には一つの共通の本質があり、それは倫理であると説く。世界のあらゆる宗教を比較すると、宗教は人間を道徳的行動に至らしめる実践倫理を持っていることがわかった。神や仏といった各宗教宗派における形而上の存在は、その実践倫理を具体化しただけである。したがって、この実践倫理を抽出すれば、特定の宗教宗派によらない宗教教育が可能である。このように井上の論は展開され、あらゆる宗教に共通とされる実践倫理は「倫理的宗教」と名づけられた。「倫理的宗教」は「宗教の本質」であり、道徳教育が衰退している現状を克服する切り札として、井上は「倫理的宗教」の学校教育利用を提唱したのであった。

井上の「倫理的宗教」の提唱は教育界・言論界に論争を巻き起こした。この論争は、後に第2次「教育と宗教の衝突論争」と称されるほどであった。しかし、この時代に井上は「宗教の本質」である「倫理的宗教」を学校教育に利用しようと提唱したことは、決して突飛なことではなかった。第2章でもみてきたように、明治20年代にはすでに「宗教の本質」に類似した概念として「宗教的情操」が教育界で論じられていたのである。

この章では、哲学者・大西祝、仏教哲学者・鈴木大拙、仏教史学者・村上専精、心理学者・元良勇次郎の4人の代表的な知識人による宗教教育論を扱った。「倫理的宗教」とは言わないまでも、それぞれ「宗教的信仰」「一種の世界観」「信仰心」「宗教的思想」「神秘的部分」などの表現を使いながら、各知識人ともに宗教一般の共通性を見出し、それを学校教育に用いるべきと論じていたのであった。

この時代、「宗教の本質」を明らかにし、それを教育に援用するべきだという議論が多くみることができた。この議論が明治20年代におけるヘルバルト主義教育学に影響を受けた「宗教的情操」と軌を一にしているかは今のところ不明であるが、特定の宗教宗派の枠組みにとらわれない宗教理解がされていたという点では共通であったといえる。

第4章は、明治20年代、30年代に主に文部官僚として教育行政の中心的位置にいた澤柳政太郎の教育思想・宗教思想から、当時の宗教と教育の関係を描写することを試みた。

なぜ澤柳を扱うのか。澤柳は自他ともに認める篤信の仏教信仰家であり、大谷尋常中学校長・大谷派教学部顧問や、雑誌『宗教教育講座』の監修、大正大学初代学長などを歴任するなど、当時の知識人と比べて宗教に親しかつた経歴を持つ。それにも関わらず、教育行政では一貫して宗教と教育を分離する姿勢を取っていた。

明治30年代前半の教育行政は義務教育制度の充実が図られていたが、その中心にいたのが普通学務局長を務めていた澤柳であった。明治32年成立の私立学校令や改正中学校令、そして訓令12号の成立過程にも澤柳は大きく関わっている。当時の宗教に近い知識人のなかには、このような教育行政に際しても、学校教育で宗教を教える有効性を説いた者も多数いた。しかし、澤柳は、宗教と教育は分離すべきであるとの考えを持っていた。どうして澤柳はその考えに至ったのか。

澤柳は、宗教と教育は「安心」や「信念」を持たせること、そして「人格の完成」を目的としている点で「両者は調和すべき」ものと考えていた。しかし両者は、目的は同じであっても、役割や性格が異なっていた。学校教育は、ある一定の年齢の時期に限ってかわることができる。つまり、有限である。学校教育では、道徳教育と同様に知識も授けなければならない。限られた時間のなかで、深遠な理想を持つ宗教を教えることは現実的ではない。一方で、学校卒業後はいくらかでも宗教の思想にふれることができる。「人格の完成」を果たすためには、宗教に主体的に触れ、有限な学校教育の期間では決して得ることができない「安心」や「信念」を獲得すべきである。このように澤柳は考えていた。これが、澤柳流の宗教と教育は調和すべき、との思想であった。

一方で、「宗派色を抜いた宗教教育」について澤柳はどのような考えを持っていたのか。これに対しても澤柳は非常に否定的な見方をしている。澤柳は、宗教を理解しようとするれば、どうしても宗派的な色彩を用いなければならないと考えていた。澤柳にとって「宗教心」とは、人間の有限性を理解した後にそれでも無限を求めようと努力する心と定義された。無限性を追い求めるためには、言葉で単純に「無限を追い求めろ」といっても無駄であり、何か宗派的な「ストーリー」が必要と考えていたのである。

以上のような思想を澤柳は持っていたのだが、宗教と教育の関係を考えるうえで重要なことが示唆されている。それは、両者が目指す目的は共通している、ということ当時の文部官僚の一人が考えていたという点である。澤柳の思想を一般化することはできないが、決して特殊な考えでもなかったのではないだろうか。明治20年代まで「未開」や「愚昧」とまで形容された宗教であったが、明治30年代においては「人格の形成」に必須な要素と捉えられていたのである。ただし、これは宗教者・宗教団体が「必須」とされたわけではなく、あくまでも宗教が持つ道徳的行為に至らしめる思想のみが重視されたことには注意しなければならない。そのような意味では、第3章で論じた「実践倫理」としての「宗教」が重要であると説いた井上哲次郎と宗教理解は共有している。一方で、井上哲次郎と異なった点は、宗派的な宗教そのものが学校外で必要であると考えていたことである。

第5章では、引き続き澤柳の思想を扱った。宗教と教育は分離すべきと考えた澤柳であったが、それではどのような理念を持って道徳教育をおこなったのかを明らかにした。

澤柳の道德教育論には、「信仰」を重んじるという特徴がある。この「信仰」は、何かの宗教を信じることに限るものではなく、いわば「何かしらを信じる信念を持つ」ということを意味している。澤柳にとって、「信仰」を持つことは、たとえば罪悪感から来る苦痛を取り除くために必要であった。また、「人格の完成」のためには、「何かしらを信じる信念を持つ」ことが必須として考えていた。

この信仰観は、澤柳が著した修身教科書においても垣間見ることができる。宗教を教育から分離することを強く主張した澤柳は、この「信仰」を学校で教えるために、宗派色を抜いた表現を使って説明した。それは「情操」「良心」であった。この2つの概念を用いて、澤柳は人格形成のためには「何かを主体的に心のよりどころにする」ことが重要であることを説明した。

ここまでみてきたことから、澤柳の信仰論と道德論は、“何かを主体的に心のよりどころにする”ということによって共通であった。それでは、宗教と道德を分けるものとはなんだったのか。澤柳の日本文化論から推測すると、澤柳は、道德とは普遍的なものではなく国家に依拠する特殊なものであるとの考えを持っていた。しかし、日本の道德は決して日本の思想だけで発展してはこなかったことを強調していた。澤柳は、日本人は「同化力」によって、仏教や儒教などの外来思想を日本固有の文化と結び付けていったとする。

ここで澤柳は、教育勅語が示す「忠孝愛国」を日本固有の道德としながらも、宗教思想と「同化」しながら発展していったことを認めている。しかし一方で、日本の教育は宗教と関係ないことを主張していた。先述の「同化力」によって、日本にある外来の宗教思想はすでに日本の道德思想となっていることが確認されたため、そこに仏教的要素、儒教的要素があろうとも、もはや「宗教」ではないのである。

日本固有の道德には、宗教思想が源流にある点を澤柳は自覚していたことがわかる。すなわちそれは、宗教思想が時間的な経過とともに「同化」し日本の道德に変化したということである。その日本固有の道德は、最終的に教育勅語として結実したと澤柳は論じた。「同化」理論によって、まるで自然の流れで教育勅語が日本固有の道德として成立したと思わせるような論理であった。

澤柳も明治20年代に大学でヘルバルト主義教育学を学び、そしてヘルバルト学派ケルンの翻訳本も刊行している。澤柳の宗教や教育を捉える思想は、ヘルバルト主義教育学に大きく影響を受けているといってもよいだろう。宗教を教育から排除したうえで、「良心」「情操」を道德教育で重視した点では、2章でみた能勢栄と共通である。すなわちそれは、「何かしらを信じる信念を持つ」といった感情や行為を、教育的価値のあるものとして捉えていたということである。澤柳は、道德教育論を語る際、「宗教」や「宗教的情操」という言葉を使用してはいなかった。しかし、そのような言葉を使わなくても、「信仰」の重要性を提示し、日本の道德教育で教えることを可能とした。その一例をみせたのが澤柳であった。

さらに2つの補論を加えた。この補論は、「宗教的情操」概念を代表する「宗教の本質」論が日本で議論され始める明治中期を対象としたものではない。しかし、その後の展開を簡単に俯瞰するためにあえて加筆した。

補論1では、昭和前期の宗教教育雑誌『教育と宗教』を扱い、当時の「宗教的情操」論

がどのようなものか検討した。そこでわかったことは、昭和10年の宗教的情操涵養を目的とした文部次官通牒前後では、宗教的情操教育が持つ理念（国民精神作興）や具体的な教育法は、通牒前後ではさほど変化がなかったことである。

補論2では、現代日本における道徳副読本を対象に、「宗教的情操」概念と親和性の高い「畏敬の念」概念がどのように教材として扱われているかを検討した。そこでは、「宗教的情操」「畏敬の念」に関する議論は、本論での舞台となった明治期から変わらずに結論は出ていないということがありありと見ることができた。「畏敬の念」の涵養は国側も重要であると示しているものの、具体的な教育法はついぞ見つかっていない。

以上、本論の内容（および補論）をまとめた。最初に教育雑誌を参照し、どのような宗教教育論が主流となっていたのかを確認し、それから能勢栄、井上哲次郎、澤柳政太郎と具体的な三者の宗教と教育に関する思想を整理した。そこには、大正期・昭和戦前期における展開を考えると、主流にならなかったが、しかし重要な宗教教育論を散見できた。それは、学校教育での利用をめぐる「宗教の本質」に関する議論がされていたということである。この「宗教の本質」に関する議論の文脈のなかで「宗教的情操」という言葉は使われ、また、他の表現でいえばそれは「倫理的宗教」であったし、「信仰」「良心」「情操」でもあった。

「宗教的情操」に代表される「宗教の本質」の概念は、明治20年代、まずはヘルバルト主義教育学導入の流れから日本にもたらされた。能勢栄など、ヘルバルト主義教育学に関する翻訳書を多く刊行した教育学者がその担い手となった。能勢自身、宗教と教育は分離すべきとの立場をとっていたが、ヘルバルト主義教育学で重要な概念であった「情操」を輸入する際、どのように「キリスト教世界観」や「神の観念」を消化していくかが問題になった。その際、日本においては「良心」や「信仰」といった言葉に言い換えられ、そしてその概念は道徳的行為を働かしめる機能があると強調されていく。

また、「宗教の本質」概念は、明治30年前後に、日本の道徳教育をどうすべきかという議論のなかで多く使われた。それは、教育勅語による道徳教育への代替案としても提示されれば、教育勅語による道徳教育を補完する役割としても示された。その性格はカウンターであったりオルタナティブであったりしたわけであるが、教育勅語による道徳教育同様に、何か具体的な教育の方法論が開陳されたわけではなかった。

「宗教の本質」があることはわかった。しかし、「宗教の本質」を教えることによって道徳的行為に向かわせるような具体的な方法論がなければ、空理空論にすぎない。やはり、宗教は、何かしらの宗派性がなければ意味がないのである。したがって、「宗教の本質」ですら、学校教育で用いる必要はない。このように説いたのが澤柳政太郎であった。一方で、「信仰」の重要性を理解していた澤柳は、代わりに「良心」「情操」概念を用いて、宗教性を脱色しながら学校教育で「信仰」を教えることに努めた。それでは何を信じればよいのかという疑問に対しては、宗教思想と「同化」した「日本固有の道徳」としての「忠孝愛国」を日本国民は共有すべきであると論じた。このように澤柳は、「宗教の本質」「宗教的情操」という表現を用いなかったが、彼の目指した道徳教育は、「宗教の本質」を教育に利用しようとした論者たちと大きく異なるわけではなかった。

「宗教的情操」は、世俗と宗教の境界線があいまいなところに位置していた。現代と変わらず、(宗教を教育に利用しようとする) 世俗の論理で「宗教的情操」が語られていることも確認できた。戦後の日本において「宗教的情操」は、教育界・教育学界だけでなく宗教界・宗教学界をも巻き込む政治的なタームに変化したことはすでに序章(註 25) でみてきたが、それは近代日本から続いてきた課題であった。

もう一点、現代までに続く課題をあげるとすれば、「宗教的情操」教育の具体的な教育実践の展開であろうか。補論 2 でも示したが、現代において道德の時間で使われている副読本において、いかに「宗教的情操」が無理解のまま使用されていて、近代日本の教育界が持っていた課題が継続していたことを確認してきた。「宗教的情操を涵養する」「畏敬の念を育む」といった文面を指導書でみるのができて、その具体的な方法は明示されていないという課題である。「人間の世界を超えたものを教えよう」と指導書で書かれているものの、それをどのように「人間が教える」のかは説明がないのである。

ここまでくれば、もはや「宗教的情操」概念は現実性を持たない単なる理想であろうか。「宗教的情操」は「宗教の本質」をめぐる議論と接続する。「宗教の本質」とは何か。この疑問は、宗教学が始まって以来の大きなテーマであるがゆえに、ここで結論付けることは不可能である。したがって、今後はまず、歴史的に語られていた「宗教的情操」とそれに類似する概念を、さらに丹念に追っていくことが早い段階で必要となる作業であろう。本論はその前奏に過ぎないと思っている。最後に 3 点、今後の課題を挙げて本論を閉じたい。

いま思いつく最大の課題は、これまで何度も述べてきたように、明治 20 年代に登場した「宗教的情操」概念が、なぜ政治性を帯びた昭和 10 年の文部次官通牒につながったのか、である。明治末期、大正期において「宗教的情操」にどのような思想的変遷があったのかを解明しなければならない。また、この時期、「宗教的情操」と同様に「宗教の本質」を著す言葉として「宗教的〇〇」が多く散見できる。そのなかで代表的なものが「宗教的信念」であった。そして「宗教的情操」は一步後退し、それこそ昭和戦前期までメディアから退場している。これはいったいなぜか。

次に、学問史へのアプローチである。第 2 章と第 3 章は、「宗教の本質」という概念がどのように日本で展開したのかを解明しようと考えたことで共通であったが、論者の学問的背景が異なっていた。能勢栄は教育学(ヘルバルト主義教育学)、井上哲次郎は宗教学(比較宗教)の文脈でそれぞれ「宗教の本質」を探った。それゆえ、教育学と宗教学は別の視点で「宗教の本質」を考察し、そしてそれぞれ異なる経路で「宗教の本質」を日本に紹介したのではないか、という仮説も挙げるができる。明治末期以後、宗教学の分野を中心に「宗教の本質」をめぐる議論が高まりをみせることもあり、この時期における宗教学の展開を追っていくことも重要な課題として残っている。

最後に、このような「宗教の本質」に関する議論を、宗教界はどのようにみているのか、である。今回扱った主要な 3 人の論者は、教育学者、哲学者、文部官僚と実際的に宗教とかかわりを持っている人物ではなかった。むしろ、宗教と教育は分離すべきと考えていた世俗主義者を中心に扱ったのである。一方で、宗教者の身分を持っていた側は「宗教の本質」に関する議論をどのように考えていたのであろうか。解明が俟たれる課題である。

資料1 『大日本教育会雑誌』『教育公報』宗教・宗教教育関連記事一覧

(明治16年～明治39年)<sup>1</sup>

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
20	1	15	47	論説	田中登作	徳育の方法
20	8	13	61	論説	矢島錦造	信仰の教育
20	10	15	65	論説	矢島錦造	信仰の教育
20	11	30	68	論説	加藤弘之	徳育に付ての一案
20	11	30	68	論説	杉浦重剛	徳育の前述
20	12	26	70	論説	菊池熊太郎	加藤君の道德教育方法案を読む
21	2	1	72	論説	能勢栄	徳育の方便
21	2	1	72	論説	菊池熊太郎	理学宗
21	3	1	73	論説	菊池熊太郎	理学宗
21	4	1	74	論説	菊池熊太郎	理学宗
21	4	1	74	論説	大熊氏廣	宗教と美術の関係
21	6	1	76	論説	能勢栄	道德の標準
21	7	1	77	論説	能勢栄	道德の標準
21	8	9	78	論説	村岡素一郎	真正の宗教に基かざる道德は特むに足らず
22	2	10	83	論説	あーさー・めー・なっ ぶ述、高橋昌口訳	宗教の実用如何
22	2	10	83	論説		宗教に数種あるの利益
22	4	10	85	論説	元田直	日本道德の一斑
22	5	10	86	論説	神作広吉	理学宗に対する疑問
22	5	10	86	論説	菊池熊太郎	理学宗の説明
22	7	10	88	論説	元良勇次郎	愛国の心理
23	9	15	100	論説	小林小太郎訳	倫理及宗教を論ず
23	10	15	101	論説	小林小太郎訳	倫理及宗教を論ず
24	3	25	104	論説	武居保	徳育
24	10	15	110	論説	井上哲次郎	勅語の衍義儀に就て
25	8	30	119	学術	能勢栄	修身科教授の順序
26	2	25	125	論説	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	3	25	126	論説	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	4	27	127	論説	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	5	25	128	興論一斑		小学道德の害物を論ず
26	6	25	129	論説	沢柳政太郎	勅語と道德教育との関係
26	6	25	129	興論一斑		小学道德の害物を論ず
26	10	10	133	学術		ロック氏の教育に関する思想
26	10	25	134	学術		ロック氏の教育に関する思想
26	11	25	136	論説	井上哲二郎	学術と迷信

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
26	11	25	136	学術		ロック氏の教育に関する思想
26	12	10	137	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	1	13	139	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	1	31	140	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	2	10	141	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	2	28	142	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	3	17	143	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	4	16	145	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	5	10	147	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	5	31	148	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	6	10	149	論説	今村有麟	国民教育の精神此こ在る乎
27	7	15	151	学術		ロック氏の教育に関する思想
27	10	15	156	論説	能勢栄	教育学研究の順序
28	2	1	162	彙報		教育勅語の読方
28	4	1	164	論説	谷本富	フリードリッヒ、バウルゼンの教育論弁に短評
28	5	1	165	内外新刊教育書		小学校に於るヘルバルト教育学の価値
28	5	1	165	応問	能勢栄	宗教的興味の意義
28	6	1	166	応問	能勢栄	教育に関する勅語とヘルバルト派教育家の昌道する五箇の道念
28	10	1	170	応問	元良勇次郎	ヴンドとヘルバルトの心理説
29	3	1	175	学術	中島力造	良心に対する諸説
30	3	5	188	論説	井上哲二郎	教育における世界主義を難す
30	5	5	193	論説	井上円了	教育上に於ける迷信の利害
30	10	5	201	講談	大西祝	啓蒙的思潮を論じて教育に及ぶ
30	10	20	202	雑録	峯源太郎	仏国に於ける小学校以外の普通教育一斑
31	1	15	207	講談及講義	フエノロサ	内地雑居に関して日本教育の将来を論ず
31	4	15	210	実験叢談	鈴木亀寿	教育勅語の趣旨の実際に行はるる状況
31	5	15	211	論説	坪内雄藏	方今の小中学徳育及其弊
31	10	15	216	論説	成富正義	カント教育思想の梗概
31	11	15	217	論説	浮田和民	教育の過去、現在、及び将来
31	11	15	217	論説	竹村生抄訳	小学教場に於ける精神の疲労
31	11	15	217	論叢		倫理教育とは何ぞや
31	12	15	218	論説	成富正義	カント教育思想の梗概
32	2	15	220	論説	松本文三郎	宗教と道徳及哲学
32	4	10	222	実験叢談	せんだ生筆記	修身科教授
32	7	15	225	時報		私立学校令
32	8	15	226	学説	浮田和民	教育上に於ける歴史の効用



和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
32	9	15	227	学説	浮田和民	教育上に於ける歴史の効用
33	2	15	232	時論	井上哲二郎	宗教の将来に関する意見
33	4	15	234	時論	本多庸一	宗教学校の位置
33	5	15	235	時論	本多庸一	宗教学校の位置
34	1	15	243	雑録	横井時雄	聖人とは何ぞや
34	11	15	253	時論	井上哲二郎	教育上の宗教道德問題
35	1	15	255	時論	井上哲二郎	教育上における党派心の弊害
35	2	15	256	時論	井上豊太郎	精神の教育
35	3	15	257	国字改良	井口在屋	思想運搬機械を大に修繕すべし
35	7	15	261	時論	村上专精	宗教と教育の関係
35	10	15	264	時論	高島嘉右衛門	教育の要は人をして天命を知らしむるに在り
36	6	15	272	時論	吉田熊次	倫理修養運動と修身教授
36	7	15	273	時論	吉田熊次	倫理修養運動と修身教授
37	6	15	284	教授管理		大阪府立北野中学修身科細目
38	2	15	292	論説		国定教科書に関する澤柳普通学務長の演説
38	11	15	301	雑録	日本弘道会寄送	国定修身書に対する意見
39	4	15	306	学説		道德観念の進化
39	5	15	307	学説		道德観念の進化
39	6	15	308	学説		人生の道德化
39	7	15	309	学説		人生の道德化

資料2 『教育時論』宗教・宗教教育関連記事一覧(明治18年～明治39年)

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
18	10	15	18	学術	田中登作	徳育論第一
18	10	25	19	学術	田中登作	徳育論第二
19	2	15	30	内外雑纂		佛者も亦教育の理に服す
19	3	25	34	学術	田中登作	道德の能力
19	4	5	35	学術	田中登作	道德の能力第二
19	4	25	37	内外雑纂		脩身書の講讀を廃せんとす
19	10	5	53	学説一般	ピー、エチ、チャンブレ ン	神字有無論
19	11	15	57	学術	小竹啓次郎	徳育管見
19	12	15	60	学術	小竹啓次郎	徳育管見
20	1	5	62	学術	西村茂樹	日本道德論
20	1	15	63	学術	西村茂樹	日本道德論
20	1	25	64	特別広告		尋常小学校教師用修身書
20	1	25	64	特別広告		尋常小学校生徒用修身書
20	1	25	64	特別広告		修身教場掛図
20	2	5	65	特別広告		尋常小学校教師用修身書
20	2	5	65	特別広告		尋常小学校生徒用修身書
20	2	5	65	学術	西村茂樹	日本道德論
20	3	15	69	教育	萩谷孝之助	道德上の心意行作を修練せしむる一方便
20	4	5	71	哲学	橋本武	倍因氏情意論の批評
20	5	5	74	哲学	橋本武	倍因氏情意論の批評
20	5	15	75	教育	井口丑二	教育と宗教とに就ての意見
20	5	15	75	哲学	田中登作	徳育綱要総論
20	5	15	75	内外雑纂		宗教高等中学校
20	5	25	76	教育	小竹啓次郎	修身教授の話
20	5	25	76	哲学	田中登作	徳育綱要総論
20	6	15	78	哲学	橋本武	倍因氏情意論の批評
20	8	25	85	教育	本多澄雲	日本教育に宗教を適用するの可否
20	9	5	86	教育	本多澄雲	日本教育に宗教を適用するの可否
20	10	25	91	教育	四家文吉	道德教育上臨機教授の必要なるを論ず
20	11	15	93	内外雑纂		徳育上の答案
20	11	15	93	内外雑纂		徳育上加藤弘之君の意見
20	12	15	96	社説	西村正三郎	小学の徳育を論ず
20	12	25	97	教育	瀧岡太郎	修身科試験に付て
20	12	25	97	内外雑纂		宗教と学校との関係

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
21	2	5	101	教育	市村竹馬、荒木眞、 瀬尾吉重、木村知 治、福地復一	徳育に関する諸論説
21	2	15	102	教育	土屋夏堂、蜻蛉生、 隠西生	徳育上の諸論説
21	2	25	103	内外雑纂		徳育上の装置
21	4	5	107	教育	村尾守次郎	小学修身科試験廃すべからず
21	4	5	107	教育	y.m.	修身科の試験方法
21	4	15	108	教育	檜崎森丸、大井詩軒	徳育上の諸論説
21	5	5	110	教育	橋本武	小学徳育論
21	5	15	111	内外雑纂		耶蘇教の運命
21	6	5	113	教育	西村正三郎	徳育の話
21	7	25	118	教育	菅田武比古	道徳の智識とは如何ぞや
21	8	5	119	教育	南冥迂生	修身科最良標品
22	1	15	135	文芸	稷堂旧	招魂社記
22	2	15	138	教育	隠西生	徳性の涵養
22	2	15	138	内外雑纂		宗教心の事に関し読者の質問並びに其答
22	4	5	143	内外雑纂		仏教大学設立に就ての紛議
22	6	5	149	教育	西村正三郎	情育を論ず
22	6	5	149	教育	南冥漂客	国民の愛国心
22	6	15	150	教育	西村正三郎	情育を論ず
22	6	25	151	教育	西村正三郎	情育を論ず
22	9	15	159	教育	松井義質	修身教育は一人校内のみに止らず
23	1	15	171	内外雑纂		修身口授の一法案
23	1	15	171	内外雑纂		宗教と教育との関係
23	4	15	180	教育	高田義尹	小学道徳論
23	4	15	180	内外雑纂		愛国心養成の方法
23	6	25	187	教育	土屋弘	儒教の弁
23	8	15	192	内外雑纂		宗教と小学校との関係
23	11	5	200	内外雑纂		モルモン宗
23	11	15	201	学説政務	田中登作	能勢栄氏の徳育論
23	11	25	202	内外雑纂		耶蘇教義一則
23	12	5	203	学説政務	狩野徳次郎	徳育論に就ての驚き
23	12	15	204	学説政務	西村茂樹	修身教科書の説
23	12	15	204	理科哲学		法律宗教及び風俗の起源
24	3	15	213	学説政務	田島道蔵	能勢栄先生に質問す
24	5	15	219	理科哲学	蕨村居士訳	心の本源
24	5	25	220	寄書摘要	岡田駒吉	修身教科書を生徒に持たしむべし

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
24	7	15	225	学説政務	郡司篤則	道徳教育につきて卑見
24	8	15	228	学説政務	郡司篤則	道徳教育につきて卑見
24	9	25	232	説苑	阿川義一	修身作法 授の小学に必要な所以を論ず
24	11	5	236	時事寓感		耶蘇教諸学校につきて
24	11	15	237	時事寓感		修身書編纂に関する風説を聞て
24	12	5	239	社説		小学校の徳育(一)
25	1	5	242	学説政務	太田政徳	修身教科用図書検定標準につきて
25	2	5	245	時事寓感		悪むべき基督教師の所為
25	4	25	253	時事寓感		愛国心の種類
25	5	5	254	内外雑纂		朝鮮に於ける日本仏教
25	5	15	255	時事寓感		愛国心の養成につきて
25	6	5	257	学説政務	高須治補	愛国心及び国民の自負心に就て
25	6	25	259	説苑	晃峯生	修身書論
25	7	5	260	時事寓感		基督教諸学校の内情を聞きて
25	7	25	262	説苑	渡貫勇	徳性を涵養する方法如何
25	8	25	265	説苑	篠原友太郎	修身書編纂の方針
25	10	15	270	内外雑纂		宗教と教育との関係の調査委員会
25	10	25	271	内外雑纂		徳育上の御下問に対する奉答文
25	10	25	271	内外雑纂		井上内務と基督教徒
25	10	25	271	説苑	高橋徳太郎	尋常小学生徒一年二年に修身書を与えるの利害如何
25	11	5	272	内外雑纂		宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話
25	11	5	272	説苑	賢々居士	日本主義の倫理
25	11	15	273	内外雑纂		宗教と女学校
25	12	15	276	学説政務	本多庸一	宗教と教育との関係につき井上氏に質す
25	12	15	276	説苑	相馬伊重蔵	修身書を参考書として生徒に持たしむべし
25	12	25	277	学説政務	本多庸一	井上氏の談話を讀む
25	12	25	277	学説政務	森茂源三	徳育論
26	1	15	279	学説政務	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	1	25	280	学説政務	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	2	5	281	学説政務	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	2	15	282	学説政務	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	2	15	282	説苑	遍喬生	修身口授の用語に就て
26	2	25	283	学説政務	井上哲次郎	教育と宗教の衝突
26	2	25	283	学説政務	蕨村居士	基督教の蔓延に就て
26	3	5	284	学説政務		井上文学博士よりの書翰
26	3	15	285	学説政務	内村鑑三	文学博士井上哲次郎君に呈する公開状
26	4	15	288	時事寓感		寺子屋教育の利用

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
26	4	15	288	内外雑纂		政教一致論起る
26	5	15	291	社説		教育と宗教の関係(上)
26	5	15	291	時事寓感		日本の基督教
26	5	25	292	社説		教育と宗教との関係(下)
26	6	15	294	学説政務	元良勇次郎	宗教と教育の関係に就て
26	6	25	295	学説政務	井上哲次郎	三寄開発社書
26	6	25	295	学説政務	大西祝	當今の衝突論
26	7	5	296	学説政務	大内青巒	衝突論に就て
26	7	5	296	学説政務	大西祝	當今の衝突論
26	7	15	297	学説政務	大内青巒	大西君の衝突論に就て
26	7	25	298	学説政務	久津見蕨村	衝突問題の秘密
26	7	25	298	説苑	鐵口居士	内地雑居につきて国語に関する教育家の覚悟
26	8	15	300	内外雑纂		修身教科書の検定済
26	8	25	301	学説政務	天台道士	修身教科書の検定済
26	8	25	301	学説政務	西村茂樹	道德頹廢の原因
26	9	5	302	時事寓感		修身教科書に関する勅令に就て
26	9	5	302	学説政務	井上哲次郎	衝突論に関する感を解く
26	9	15	303	学説政務	西村茂樹	道德頹廢の原因
26	9	25	304	内外雑纂		吉利支丹宗門濫觴
26	10	15	306	文芸史伝	大内青巒	仏教詩談
26	11	5	308	学説政務	能勢栄	井上文相及び民間教育家に対する意見
27	2	5	317	学説政務	能勢栄	ヘルバルト主義の教育説
27	2	15	318	文芸史伝	大内青巒	普化宗史略
27	2	25	319	学説政務	能勢栄	ヘルバルト主義の教育説
27	2	25	319	学説政務	村岡素一郎	徳育に関する祭祀の必要並びに其祭殿を設くべきを述ぶ
27	2	25	319	文芸史伝	大内青巒	普化宗史略
27	3	15	321	学説政務	能勢栄	ヘルバルト主義の教育説
27	3	25	322	学説政務	西村正三郎	小学校の道德教育
27	4	5	323	学説政務	西村正三郎	小学校の道德教育
27	4	5	323	時事寓感		修身書の欽定を仰がんとする迷誤論者
27	4	5	323	時事寓感		徳育上の警策
27	4	5	323	時事寓感		井上毅氏の道德主義
27	4	5	323	内外雑纂		修身書に関する一大波瀾
27	4	15	324	学説政務	木村鷹太郎	添田寿一氏の説を駁し国家および教育の点より宗教を論ず
27	4	25	325	学説政務	木村鷹太郎	添田寿一氏の説を駁し国家および教育の点より宗教を論ず

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
27	5	15	327	文芸史傳	三浦周行	神代史研究の必要
27	5	15	327	内外雑纂		基督教青年会献堂並開館式
27	7	5	332	時事寓感		宗教一新の機
27	7	15	333	時事寓感		宗教家を学ぶべし
27	7	15	333	説苑		道德の基本は忠孝なるか
27	9	5	338	内外雑纂		教育家の奉公心
27	9	15	339	内外雑纂		死して 御真影を擁護す
27	11	15	345	文芸史傳	三浦周行	軍人の信仰心
27	11	15	345	内外雑纂		修身教授の衝突
27	11	25	346	学説政務	大西祝	進歩と道德
27	11	25	346	学説政務	木村鷹太郎	修身科倫理学科及び其教育に就て
27	12	5	347	学説政務	木村鷹太郎	修身科倫理学科及び其教育に就て
27	12	25	349	時事寓感		修身科の材料につきて
28	4	5	359	時事寓感		感情の一偏に訴ふる徳育は危険なり
28	4	5	359	時事寓感		愛国心の養成
28	4	15	360	時事寓感		基督教徒の道德
28	4	25	361	社説		日本の道德と世界的道德との調和
28	6	5	365	理科哲学	中島力造	ヘルバルトの哲学
28	6	15	366	時事寓感		修身教授の一方法
28	6	15	366	学説政務	三春生	ヘルバルト派の教育学を読む
28	6	15	366	内外雑纂		妖怪の研究
28	6	25	367	理科哲学	中島力造	ヘルバルトの哲学
28	7	5	368	理科哲学	中島力造	ヘルバルトの哲学
28	7	15	369	学説政務	三春生	ヘルバルト派の教育家に猛省を望む
28	7	25	370	学説政務	蔵原惟廓	今日の宗教は果たして教育的勢力を有するや
28	7	25	370	内外雑纂		コムペレー氏がヘルバルトの批評
28	8	5	371	学説政務	蔵原惟廓	今日の宗教は果たして教育的勢力を有するや
28	8	15	372	学説政務	蔵原惟廓	今日の宗教は果たして教育的勢力を有するや
28	8	25	373	教科管理	高槻未知生	修身科教授私案
28	8	25	373	理科哲学	中島力造	ヘルバルトの哲学
28	10	5	377	時事寓感		修身上の格言に就て
28	10	15	378	学説政務	久津見蔵村	修徳の工夫
28	10	15	378	内外雑纂		修身教授に於ける失敗談
28	10	25	379	学説政務	三春生	ヘルバルト派の教育学を論ず
28	11	5	380	學術政務	谷本富	ヘルバルトの教育学に関する駁論の追記
28	11	5	380	學術政務	蔵原惟廓	倫理教育とは何ぞや
28	12	15	384	学説政務	石井光躬	道德教育に就て
28	12	15	384	内外雑纂		ヘルバルト派流行の原因

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
28	12	25	385	内外雑纂		修身かぞへ歌
29	1	5	386	内外雑纂		米国に於けるヘルバルト争論
29	3	15	393	社説		国家と教育との関係(一)
29	3	25	394	社説		国家と教育との関係(二)
29	4	5	395	社説		国家と教育との関係(三)
29	4	15	396	社説		国家と教育との関係(四)
29	4	25	397	社説		国家と教育との関係(五)
29	5	5	398	社説		国家と教育との関係(六)
29	5	15	399	社説		国家と教育との関係(七)
29	6	5	401	時事寓感	山下貞重	「宗教の撞着」に就て
29	6	15	402	時事寓感	沈冥子	「宗教の撞着に就て」に就て
29	10	5	413	時事寓感		仏造って魂入らず
29	10	15	414	時事寓感		教育上宗教の前途
29	11	5	416	社説		宗教と教育との関係
29	11	25	418	時事寓感		内地雑居に関する教育上の準備
29	12	25	421	時事寓感		徳育論の一変調
30	1	5	422	学説政務	村上専精	僧侶の教育
30	1	5	422	学説政務	谷子爵	徳育の方針と学生の気風
30	1	5	422	内外雑纂		大谷派本願寺の改革意見
30	3	5	428	内外雑纂		井上哲次郎氏の教育論
30	5	5	434	内外雑纂		同志社の大変革
30	5	15	435	学説政務	山本良吉	倫理教科書の査定
30	6	25	439	時事寓感		普遍なる宗教的情操とは何を指すか
30	9	5	446	教授管理	小山忠雄	修身教授に関する卑見
30	10	15	450	理科哲学	湯本武比古	ヘルバルト倫理学の地位
30	11	15	453	時事寓感		教育勅語を下賜せられたる日に就て
30	12	25	457	時事寓感		改正条約実施準備と教育宗教
31	1	5	458	時事寓感		教育と宗教と
31	1	5	458	学説政務	大鳥圭介	徳育鄙見
31	1	5	458	学説政務	内藤耻隻	宗教の大害
31	1	15	459	学説政務	山本良吉	教師と倫理修身(上)
31	2	5	460	内外雑纂		日本基督教徒の教育事務
31	3	5	464	教授管理	尾崎正	小学修身科の教授法(上)
31	3	5	464	内外雑纂		同志社問題の成行如何
31	3	15	465	学説政務	伊澤修二	内地雑居後の宗教と教育
31	3	25	466	学説政務	伊澤修二	内地雑居後の宗教と教育
31	4	5	467	学説政務	伊澤修二	内地雑居後の宗教と教育
31	4	5	467	教授管理	八並益吉	小学校の修身教授法(上)

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
31	4	15	468	教授管理	八並益吉	小学校の修身教授法(中)
31	4	25	469	教授管理	八並益吉	小学校の修身教授法(下)
31	5	5	470	学説政務	久津見息忠	国民的感情と国家教育(上)
31	5	15	471	学説政務	麻布一閑人	英国に於て普通教育と宗教教育との関係
31	5	15	471	学説政務	久津見息忠	国民的感情と国家教育(上)
31	6	15	474	理科哲学	八嶋錦蔵	儒教の倫理説(春)
31	6	25	475	理科哲学	八嶋錦蔵	儒教の倫理説(夏)
31	7	15	477	理科哲学	八嶋錦蔵	儒教の倫理説(秋)
31	7	25	478	理科哲学	八嶋錦蔵	儒教の倫理説(冬)
31	9	15	483	教授管理	森脇村次郎	修身教授法(上)
31	9	15	483	時事寓感		宗教家亦国家の体面を重ぜよ
31	9	25	484	教授管理	森脇村次郎	修身教授法(下)
31	10	15	486	内外雑纂		真宗大谷派と民主政問題
31	10	15	486	時事寓感		同志社のために謀る
32	4	15	504	社説		教育宗教関係論
32	4	15	504	内外雑纂		基督敎学校に就て宣教師の意向
32	5	5	506	社説		私立学校令
32	6	15	510	教育論叢		修身教授の本領
32	6	25	511	社説		私立学校令の成行如何
32	6	25	511	時事寓感		病的道德思想の弊
32	7	5	512	内外雑纂		私立学校令
32	7	15	513	社説		内地雑居後と教育
32	7	25	514	教授管理	藤井長蔵	修身倫理の教授法につきて
32	7	25	514	内外雑纂		私立学校令と学制研究会
32	7	25	514	内外雑纂		内地雑居と生徒心得
32	8	5	515	内外雑纂		内地雑居後の心得
32	8	15	516	社説		私立学校令の公布
32	8	15	516	内外雑纂		私立学校令に関する諸新聞評
32	8	15	516	内外雑纂		内地雑居と生徒心得
32	8	15	516	時事寓感		宗教と学校
32	8	25	517	社説	湯武居士	私立学校令の発布を論ず
32	8	25	517	内外雑纂		文部省訓令と学校
32	8	25	517	内外雑纂		神戸クロニクルと私立学校令
32	9	5	518	内外雑纂		宗教主義の小学校
32	9	5	518	内外雑纂		宗教学校の許可申請
32	9	5	518	時事寓感		排外主義とは何ぞ
32	9	15	519	学説政務	佐々友房	欧州人士と内地雑居
32	9	15	519	内外雑纂		私立学校令と訓令に対する当局者の意見



和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
32	9	15	519	内外雑纂		耶蘇学校と文部省の認可
32	9	15	519	内外雑纂		基督教的中学校の運動
32	9	15	519	内外雑纂		私立小学校の廃校
32	9	15	519	時事寓感		文部省訓令第十二号
32	9	15	519	内外雑纂		宗教的中学校の去就
32	9	25	520	学説政務	金子馬治	教育と宗教との関係に就きての疑問
32	9	25	520	時事寓感		宗教学校の廃滅
32	10	5	521	学説政務	中島徳蔵	情尊智卑の教育法
32	10	15	522	時事寓感		十二号訓令の運命
32	10	15	522	時事寓感		教育と宗教心、社会と宗教
32	10	25	523	学説政務	大東重善	教育と宗教との関係
32	10	25	523	内外雑纂		宗教学校問題の一段落
32	11	5	524	学説政務	金子馬治	教育と宗教との関係に就きての疑問
32	12	5	527	学説政務	金子馬治	教育と宗教との関係に就きての疑問
32	12	15	528	学説政務	金子馬治	教育と宗教との関係に就きての疑問
33	1	5	530	学説政務	昇東学人	文部省訓令十二号問題
33	1	5	530	学説政務	足立栗園	徳育家近時の耻辱
33	1	5	530	内外雑纂		文部大臣の訓令と米国基督教徒
33	2	5	533	時事寓感		宗教教師の特権
33	2	25	535	学説政務	木村鷹太郎	教育勅語は宗教を排す
33	2	25	535	時事寓感		宗教法案の否決
33	3	5	536	理科哲学	澗清小史	宗教的信念
33	3	15	537	教育論叢		宗教果して迷信なるべき者歟
33	4	25	541	内外雑纂		文部省訓令と宗教学校の真相
33	7	5	548	学説政務	林毅陸	修身領域に対する井上哲次郎氏の批評を読む
33	7	15	549	学説政務	足立栗園	清国事件と教育家宗教家
33	7	15	549	学説政務	林毅陸	修身領域に対する井上哲次郎氏の批評を読む
33	7	15	549	時事寓感		神職と教員
33	7	15	549	時事寓感		宗教界の新気運
33	8	15	552	学説政務	加藤咄堂	僧侶の利用を論じて教育と宗教との関係に及ぶ
33	8	25	553	学説政務	豊岡茂夫	教育上より独立自尊の道德主義を論ず
33	8	25	553	時事寓感		宗教家の活動
33	9	5	554	学説政務	豊岡茂夫	教育上より独立自尊の道德主義を論ず
33	11	15	561	文芸史傳	五弓雪溪	真宗皇帝勤学文
33	12	5	563	時事寓感		徳育とは何ぞや
34	3	5	572	時事寓感		宗教家に望む
34	3	15	573	時事寓感		基督教宣教師と横奪戦争
34	8	15	588	教授管理	榎田仙巖	仏陀の教授法

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
35	1	15	603	学説政務	大東重善	教育と宗教との関係
35	6	5	607	教授管理	湯本武比古	学校に於ける修身教授(上)
35	6	15	608	教授管理	湯本武比古	学校に於ける修身教授(下)
35	9	15	627	時事寓感		宗教界の紛擾
35	12	5	635	懐旧談叢	井上哲次郎	徳育の変遷に就ての所感
35	12	25	637	学説政務	錦織知恂	宗教利害論
36	1	5	638	学説政務	井上哲次郎	教育上に於ける個人主義
36	4	5	647	時事彙報		専門学校令の骨子
36	4	5	647	時事寓感		専門学校令の制定
36	4	5	647	時事寓感		御真影の奉置
36	4	15	648	学説政務	浦谷熊吉	教育上より観たる宗教
36	4	25	649	社説		専門学校令を評す
36	10	15	666	内外雑纂	椿老	稀有の神嘗祭
36	12	25	673	教育論叢	FM 生	新年の欠乏
37	5	5	686	時事彙報		時局と宗教家大会
37	5	15	687	時事彙報		桂首相の対宗教意見
37	5	25	688	時事彙報		日本宗教家大会
37	12	5	707	教育論叢	四山鬼谷	教育家宗教家に望む
37	12	5	707	時事寓感		自殺論
38	1	5	710	時事寓感		ニコライ教会堂
38	2	5	713	文芸史傳	副島知一	上代に於ける神の観念(上)
38	2	15	714	文芸史傳	副島知一	上代に於ける神の観念(二)
38	3	5	716	文芸史傳	副島知一	上代に於ける神の観念(三)
38	5	15	723	時事寓感		靖国神社勅祭に詣で
38	5	25	724	時事彙報		清韓留学生の徳育と宗教
38	10	25	739	教授管理	稲垣末松	独逸ヘルバルト派教育学会総集会(上)
38	11	5	740	教授管理	稲垣末松	独逸ヘルバルト派教育学会総集会(中)
38	12	5	743	学説政務	錦田義富	宗教と神経学(上)
38	12	15	744	学説政務	錦田義富	宗教と神経学(中)
38	12	25	745	学説政務	錦田義富	宗教と神経学(下)
39	2	25	751	学説政務	大鳥圭介	徳育と国民の資性
39	3	15	753	時事寓感		神宮遙拝所設置建議
39	3	25	754	学説政務	井上哲次郎	自称預言者の言論を評す(上)
39	4	5	755	学説政務	井上哲次郎	自称預言者の言論を評す(下)
39	4	5	755	学説政務	高瀬文淵	国民教育上より観たる日本神代史(一)
39	4	5	755	内外雑纂	錦田義富訳	神秘教に就て(一)
39	4	15	756	学説政務	高瀬文淵	国民教育上より観たる日本神代史(二)
39	4	15	756	内外雑纂	錦田義富訳	神秘教に就て(二)

和暦	月	日	号数	カテゴリー	執筆者名	論題名
39	4	25	757	学説政務	高瀬文淵	国民教育上より観たる日本神代史(三)
39	4	25	757	内外雑纂	錦田義富訳	神秘教に就て(三)
39	5	5	758	学説政務	高瀬文淵	国民教育上より観たる日本神代史(四)
39	5	5	758	内外雑纂	錦田義富訳	神秘教に就て(四)
39	5	15	759	内外雑纂	錦田義富訳	神秘教に就て(五)
39	5	15	759	時事寓感		宗教家協和会
39	5	25	760	内外雑纂	錦田義富訳	神秘教に就て(六)
39	7	5	764	時事寓感		皇室と教育
39	12	25	781	時事彙報		仏国の政教分離

<sup>1</sup> 第1章では、明治20年代までしか紹介できなかったが、本資料では明治30年代までの記事を掲載する。資料2『教育時論』宗教・宗教教育関連記事一覧（明治18年～明治39年）も同様である。

## 参考文献一覧（本論）

- 姉崎正治『宗教学概論』東京専門学校出版部、1900年
- 畔上直樹「帰一協会と二〇世紀初頭の神社界」『渋沢研究』第24号、2012年
- 阿部彰「大正・昭和期教育政策史の研究（二）—プレッシャーグループとしての帝国教育会、教育擁護同盟—」『大阪大学人間科学部紀要』第3巻、1977年
- 天野郁夫『学歴の社会史』平凡社ライブラリー、2005年
- 伊賀駒吉郎『感情教育論』寶文館、1902年
- 池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文堂、1976年
- 『明治仏教教会・結社史の研究』刀水書房、1994年
- 石田加都男「明治三十二年文部省訓令十二号宗教教育禁止の指令について」『清泉女子大学紀要』第8号、1961年
- 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道—』岩波書店、2003年
- 「〈日本の宗教学〉再考」『日本思想史』第72号、ペリかん社、2008年
- 井口丑二「抑宗教は教育興らざる前の教育にして教育は宗教衰えたる後の宗教なり」『教育時論』第75号、1887年
- 市川昭午『教育基本法改正論争史—改正で教育はどうなる—』教育開発研究所、2009年
- 伊藤弥彦「「学制」再考」伊藤弥彦編『日本近代教育史再考』昭和堂、1986年
- 稲葉宏雄『近代日本の教育学—谷本富と小西重直の教育思想—』世界思想社、2004年
- 井上円了『中学修身書』学海指針社、1905年
- 井上勝也『国家と教育—森有礼と新島襄の比較研究—』晃洋書房、2000年
- 井上兼一「1930年代における宗教教育政策の転換とその影響」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』27号、2005年
- 「国民学校における「敬神崇祖」教育—教育審議会の解釈に着目して—」『明治聖徳記念学会紀要』復刊47号、2010年
- 井上哲次郎「教育と宗教の衝突」『教育時論』第279号、第280号、第281号、第282号、283号、1893年
- 『中学修身教科書』金港堂書籍、1902年
- 『勅語衍義』1890年（『教育勅語渙発関係資料集』第3巻、国民精神文化研究所、1939年）
- 『巽軒論文初集』富山房、1899年
- 井上順孝「近代日本の宗教と教育」國學院大學日本文化研究所編『宗教と教育』弘文堂、1997年
- 井上順孝編『現代宗教事典』弘文堂、2005年
- 上野浩道『知育とは何か—近代日本の教育思想をめぐる—』勁草書房、1990年
- 植村正久「今日の宗教論及び德育論」関臯作編『井上博士と基督教徒—一名「教育と宗教の衝突」顛末及評論』
- 内村鑑三「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」『教育時論』285号、1893年
- 海谷則之『宗教教育学研究』法蔵館、2011年

- 江島尚俊「哲学的仏教研究から歴史的仏教研究へー井上円了と村上専精を例としてー」  
『大正大学大学院研究論集』第34号、2010年
- 江島尚俊・三浦周・松野智章編『近代日本の大学と宗教』法蔵館、2014年
- エミール・デュルケム、麻生誠・山村健訳『道徳教育論』世界教育学名著選 四、梅根悟  
編、明治図書、1973年 [1925年]
- エリック・ホブズボウム・テレンス・レンジャー編、前川啓二・梶原景昭他訳『創られた  
伝統』紀伊国屋書店、1992年
- 江原武一『世界の公教育と宗教』東信堂、2003年
- 大島良雄「文部省訓令第十二号とキリスト教学校の対応について」『関東学院大学文学部  
紀要』第四二号、1985年
- 大西祝「宗教と教育」[1894年]『思潮評論』警醒社、1904年
- 大森秀子『多元的宗教教育の成立過程ーアメリカ教育と成瀬仁蔵の「帰一」の教育ー』東  
信堂、2009年
- 「帰一協会における宗教間対話と教育ー宗教情操教育再考ー」『キリスト教教育  
論集』第22号、2014年
- 小笠原拓『近代日本における「国語科」の成立過程ー「国語科」という枠組みの発見とそ  
の意義』学文社、2004年
- 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年
- 尾崎ムゲン「教育政策の形成と帝国議会」伊藤弥彦編『日本近代教育史再考』昭和堂、  
1986年
- 小原国芳『道徳教育論』玉川大学出版部、1961年
- 小原国芳・小林健三『澤柳教育ーその生涯と思想ー』玉川大学出版部、1961年
- 小股憲明『明治期における不敬事件の研究』思文閣出版、2010年
- 海後宗臣『海後宗臣著作集 第十巻 教育勅語成立史研究』東京書籍、1981年
- 学制百年史編集委員会編『学制百年史 資料集』文部省、1972年
- 影山昇「澤柳政太郎と大正大学ー仏教連合大学の初代学長ー」『成城文藝』第175号、  
2001年
- 柏木義円「教育宗教の衝突」関臯作編『井上博士と基督教徒ー一名「教育と宗教の衝突」  
顛末及評論』哲学書院 1893年
- 柏原祐泉『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、1969年
- 加藤弘之「徳育に付ての一案」『大日本教育会雑誌』第68号、1887年
- ガブリエル・コンペーレ著、W・エッチ・ペーン訳注、能勢栄重訳『教授論（根氏） 壹』  
金港堂、1891-1892年
- 『教授論（根氏） 貳』金港堂、1891-1892年
- ガブリエル・コンペーレ著、能勢栄訳『教育応用根氏心理学』金港堂、1893年 [1892年]
- 上沼八郎『大日本教育会雑誌』解説ー大日本教育会の活動と機関雑誌ー』『帝国教育』復  
刻版刊行委員会編『帝国教育「総目次・解説」』上、雄松堂出版、1989年
- 唐沢富太郎『近代日本教育史』誠文堂新光社、1961年
- 河原春作「学校に於ける宗教教育」『神戸又新日報』1936年
- 菊池美智子「教育史における森有礼の評価」『教育学雑誌』第15号、1981年

- 木戸若雄『明治の教育ジャーナリズム』大空社、1990年
- 教育思想学会編『教育思想事典』勁草書房、2000年
- 教育史編纂会編『明治以降教育制度発達史』芳文閣、第8巻、1938年
- 京都府教育会編『京都府教育史 上』第一書房、1983年
- 清沢満之「我内事局長の失責」[1896年] 大谷大学編『清沢満之全集』第7巻、岩波書店、2002年
- 日下部三之介『心理学百問百答』長島文昌堂、1893年
- 国民精神文化研究所『教育勅語渙発関係資料集』龍吟社、1930年
- 今野三郎「ヘルバルト主義論争」『教育学雑誌』第20号、1986年
- 西園寺公望「教育意見」『教育時論』第350号、1895年
- 斎藤昭俊『近代仏教教育史』国書刊行会、1975年
- 斎藤太郎「明治中期における教育認識と政治的志向—能勢栄についての一考察—」『日本の教育史学』第13号、1970年
- 佐伯友弘「宗教法案の教育史的意義について」『キリスト教社会問題研究』第37号、1989年
- 「明治三十二年における条約改正議論と第一次宗教法案—『明教新誌』にみるその教育史的意義について—」『日本仏教教育学研究』第9号、2001年
- 坂口茂『近代日本の愛国思想教育（上巻）』星雲社、1999年
- 佐藤秀夫「第一章 概説」「講座 日本教育史」編集委員会『講座 日本教育史』第3巻 近代Ⅱ 第一法規、1984年
- 澤柳政太郎「将来の仏教宗派」[1891年] 成城大学澤柳政太郎全集刊行会編『澤柳政太郎全集』第7巻、国土社（以下、『全集』と略記）
- 「教界所感」[1895年]『全集』第7巻
- 『教育者の精神』[1895年]『全集』第6巻
- 「信仰の危機」[1896年]『全集』第7巻
- 「宗教の必要は何れにありや」[1896年]『全集』第7巻
- 「改正小学校令ニ対スル批評ヲ論ズ」[1900年]
- 「義務教育の効果」『教育実験界』第5巻、第1号、1900年
- 「宗教と教育との関係」[1901年]『全集』第7巻
- 「普通教育に就て」『東京教育雑誌』第146号、1902年
- 「一〇、澤柳政太郎氏」新仏教徒同志会編『将来之宗教』新仏教徒同志会出版部、1903年
- 「清沢師未だ死せず」[1909年]『全集』第7巻
- 『實際的教育学』[1909年]『全集』第1巻
- 『退耕録』[1909年]『全集』第10巻
- 『中学修身書編纂趣意書』[1909年]『全集』第5巻
- 『孝道』上巻富山房、1910年
- 『我国の教育』[1910年]『全集』第8巻
- 「宗教と教育」[1911年]『全集』第7巻
- 「教育と宗教的信念との関係」[1915年]『全集』第7巻

- 『前途の望』[1916年]『全集』第7巻
- 「成城小学校と教育の研究」[1921年]『全集』第4巻
- 「創立記念式典式辞」大正大学五十年史編纂委員会『大正大学五十年略史』1967年
- 澤柳礼次郎『吾父澤柳政太郎』富山房、1938年
- 繁田真爾「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造（上） - （下）」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第53輯 - 第54輯、2008年、2009年
- 篠田利英『コンペーレ氏児童智徳發育論』育成会、1900年
- 渋川久子「教育勅語渙発前における徳育論争」『日本大学精神文化研究所・教育制度研究所紀要』第13集、1982年
- 島藺進他監修『井上哲次郎集』第9巻、クレス出版、2003年
- 島藺進「宗教言説の形成と近代的個人の主体性」『日本思想史』第72号、ペリかん社、2008年
- 島藺進・高橋原・星野靖二編『宗教学の諸分野の形成』第6巻、クレス出版、2007年
- 『日本の宗教教育論』クレス出版、2009年
- 十時彌『心理学綱要』大日本図書株式会社、1904年
- 菅原亮芳『『教育公報』と帝国教育会』『帝国教育』復刻版刊行委員会編『帝国教育「総目次・解説」』上、雄松堂出版、1989年
- 鈴木大拙『新宗教論』貝葉書院、1896年
- 鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始—』東京大学出版会、1979年
- 鈴木美南子「天皇制下の国民教育と宗教」（伊藤弥彦編『日本近代教育史再考』昭和堂、1986年
- 「澤柳政太郎における仏教思想の形成と特質—教育思想との関連において—」成城大学澤柳政太郎全集刊行会編『澤柳政太郎全集』第7巻、国土社
- 関川悦雄「『教育と宗教』第二次論争—倫理観・人間観の対立を中心に—」『教育学雑誌』第21号、1987年
- 関卓作編『井上博士と基督教徒—一名「教育と宗教の衝突」顛末及評論』[1893年]みすず書房、1988年
- 惣郷正明・飛田良文編『明治のことば辞典』東京堂出版、1986年
- 高橋陽一「宗教的情操の涵養に関する文部次官通牒をめぐって—吉田熊次の批判と関与を軸として—」『武蔵野美術大学研究紀要』第29号、1999年
- 「日本の政教関係と教育」教育史学会編『教育史研究の最前線』日本図書センター、2007年
- 「〈価値教育〉概念の有効性を考える—「宗教的情操」論の歴史と現在—」『日本の教育史学』第52集、2009年
- 武田清子「日本におけるキリスト教教育原理の問題の一齣—教育と宗教の衝突論争をめぐって—」『国際基督教大学学報 I・A 教育研究』第1号、1955年
- 竹本英代「大谷派学制改革にみる澤柳政太郎の私学論」（『広島大学教育学部紀要 第一部（教育学）』第四四号、1995年
- 竹本英世「澤柳政太郎と清沢満之」藤田正勝・安富信哉編『清沢満之—その人と思想』法

蔵館、2002年

立花隆『天皇と東大』文藝春秋社、2005年

田中智子『『倫理書』編纂事業の再検討』『教育史フォーラム』第8号、2013年

谷川穰『明治後期の教育・教化・仏教』思文閣出版、2008年

タラル・アサド、中村圭志訳『世俗の形成』みすず出版、2006年 [2003年]

土屋博「日本における宗教云教育の公共性—「宗教的情操」をめぐって—」『北海道学園  
大学学園論集』第138号、2008年

帝国教育会編『帝国教育会五十年史』1933年

寺崎昌男「明治学校史の一断面—学校紛擾をめぐって—」『日本の教育史学』第14集、講  
談社、1971年

時実利彦『情操・意志・創造性の教育』第一法規、1969年

仲新監修『日本近代教育史』講談社、1973年

中河伸俊・赤川学編『方法としての構築主義』勁草書房、2013年

西谷成憲「加藤弘之の『徳育方法案』に関する一考察」『東京学芸大学紀要 第一部門 教  
育学科』第33集、1982年

中野光『大正自由教育の研究』黎明書房、1998年 [1968年]

中西直樹「教育勅語成立直前の徳育論争と仏教徒「貧児教育」」『龍谷史壇』105号、1996  
年

西村正三郎「教育と宗教との関係（上）」『教育時論』第291号、1893年

———「教育と宗教との関係（下）」『教育時論』第292号、1893年

新田貴代「解説」成城大学澤柳政太郎全集刊行会編『澤柳政太郎全集』第10巻、国土社

新田義之『澤柳政太郎』ミネルヴァ書房、2006年

日本宗教学会「宗教と教育に関する委員会編」『宗教教育の理論と実践』すずき出版、  
1985年

能勢栄「宗教的興味の意義」『大日本教育会雑誌』第165号、1895年

———『徳育鎮定論』興文社、1890年

———『実践道徳学 上』訂正七版、金港堂、1891年

長谷川誠也「宗教の将来に関して井上博士に問ふ」『早稲田学報』第36号、1900年

原聰介他『近代教育思想を読みなおす』新曜社、1999年

林子博「雑誌『国民之教育』にみる道徳教育論争—森文政期における『倫理書』編纂過程  
の再検討—」『日本の教育史学』第55号、2012年

林 淳「近代日本における仏教学と宗教学—大学制度の問題として—」『宗教研究』第  
333号、2002年

久木幸男「二〇世紀前夜の教育状況—教育課題の原型」久木幸男編『20世紀日本の教育—  
矛盾に悩む教育大国—』サイマル出版会、1975年

———「訓令一二号の思想と現実（一）」『横浜国立大学教育紀要』第13巻、1973年

———「訓令一二号の思想と現実（二）」『横浜国立大学教育紀要』第14巻、1974年

———「訓令一二号の思想と現実（三）」『横浜国立大学教育紀要』第16巻、1976年

———「近代日本の教育と『教育時論』」『教育時論総目次』雄松堂書店、1981年

———「戦間期の『教育時論』」『教育時論総目次』雄松堂書店、1981年



- 久木幸男・鈴木英一・今野喜清編『日本教育論争史録』（全4巻）第一法規、1980年  
 土方苑子『各種学校の歴史的研究—明治東京・私立学校の原風景—』東京大学出版会、  
 2008年
- 姫岡勤『家族社会学論集』ミネルヴァ書房、1983年
- 福島清紀「近代日本における政治・宗教・教育—「内村鑑三不敬事件」と「教育と宗教の  
 衝突」論争を中心に—」『法政大学教養部紀要』第58号、1986年
- 藤原聖子『教科書の中の宗教—この奇妙な実態—』岩波新書、2011年
- 船山信一『明治哲学史研究』[1959年]『船山信一著作集 第六巻』こぶし書房、1999年
- ヘルバルト著、三枝孝弘訳『一般教育学』明治図書、1980年
- 星野英紀「澤柳政太郎の宗教教育観」多田考正博士古稀記念論集刊行会『仏教と文化』山  
 喜房佛書林、2008年
- 星野靖二『近代日本の宗教概念—宗教者の言葉と近代—』有志舎、2012年
- 堀尾輝久『天皇制国家と教育—近代日本史教育思想史研究』青木書店、1987年
- 本多澄雲「日本教育に宗教を適用するの可否」『教育時論』第85、86号、1887年
- 本多庸一「宗教と教育の関係につき井上氏に資す」『教育時論』第276号、1892年  
 ————「井上氏の談話を読む」『教育時論』第277号、1892年
- 見城悌治「井上哲次郎による『国民道德概論』改訂作業とその意味」『千葉大学人文研究』  
 第37号、2008年
- 水内宏「解説」『全集』第8巻
- 村岡素一郎「真正の宗教に基かざる道德は特むに足らず」『大日本教育会雑誌』第78号、  
 1888年
- 村上興匡「明治期仏教にみる「宗教」概念の形成と「慣習」—島地黙雷を中心に—」島菌  
 進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』ぺりかん社、2004年
- 村上専精「教育と宗教との関係」[講演は1900年]『村上博士講演集』文林閣、1901年
- 本山幸彦『明治国家の教育思想』思文閣出版、1998年
- 元良勇次郎『教育と宗教との関係』光融館、1900年
- 森龍吉編『真宗史料集成』第12巻 同朋社、1975年
- 文部省編『学制百年史 資料編』1972年
- 矢島錦造「信仰の教育」『大日本帝国教育会雑誌』第61号、第65号、1887年
- 山口和孝「文部省訓令第十二号（1899年）と「宗教的情操教育ノ涵養ニ関スル」文部次  
 官通牒（1935年）の歴史的意義について」『国際基督教大学学報 I-A 教育研  
 究』22号、1979年  
 ————「宗教的情操」教育の概念と史的転回」『季刊 科学と思想』第35号、1980年
- 山下恒男『日本の教育心理学—その役割と思想を問い直す—』明治図書、1982年  
 ————『日本人の「心」と心理学の問題』現代書館、2004年
- 山本哲生「教育と宗教の衝突」論争をめぐる仏教側の対応」『教育学雑誌』第11号、  
 1977年
- 山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、1999年
- 山本仁「澤柳政太郎の思想形成と仏教」『佛教大学教育学部学会紀要』第2号、2003年
- 湯本武比古「国家と教育との関係（六）」『教育時論』第398号、1896年

吉田久一『清沢満之』吉川弘文堂、1961年  
——『日本近代仏教史研究』吉川弘文堂、1969年  
——『近現代仏教の歴史』筑摩書房、1998年  
米田俊彦編『近代日本教育関係法令体系』港の人、2009年  
筆者不明「本誌発刊ノ趣意」『教育時論』第1号、1885年  
筆者不明「宗教心の事に関し読者の質問並に其答」『教育時論』第138号、1889年  
筆者不明「普遍なる宗教的情操とは何を指すか」『教育時論』第439号、1897年

## 参考文献一覧（補論）

岩崎京子「あとがき」文・岩崎京子、絵・小野孝一『七つの星—トルストイの民話—』女子パウロ会、1996年  
大橋俊雄『浄土宗人名事典』斎々坊、2001年  
大村先生記念文叢刊行会編『東運爾語』大村先生記念文叢刊行会、1955年文部科学省『中学校学習指導要領解説道徳編』（日本文教出版、2008年  
近藤卓『いのちを学ぶ・いのちを教える』大修館書店、2002年  
齋藤知明「「いのちの教育」は小中学校でどのように実践されているか—研究指定校の取り組みから—」『平成24年度大正大学学術助成金「徳目の倫理としての「いのち」「こころ」の教育を蓄積・展開するための基礎研究」報告書』2013年  
柴田康正「学習指導要領における「宗教的情操」—「生命に対する畏敬の念」をめぐって—」『教育』No.698、2004年  
浄土宗大辞典刊行会『浄土宗大辞典』山喜房仏書林、1974年  
村井実著者代表『しょうがくどうとく こころ つないで1 教師用指導書』教育出版、2011年  
文部科学省『小学校道徳 読み物資料集』文溪堂、2011年  
弓山達也「日本におけるスピリチュアル教育の可能性」『宗教研究』365号、2010年

## あとがき

この論文は、本論全 7 章、補論全 2 章で、これまでに学術雑誌に投稿した原稿や学術大会で報告した発表原稿を基に構成されている。本論に盛り込むにあたって加筆・修正をおこなった。各章の初出は次のとおりである。

序章・終章 書き下ろし

- 第 1 章 「明治期教育雑誌における宗教教育論—井上哲次郎以前と以後—」  
『宗教研究』第 87 巻別冊、2014 年
- 第 2 章 「明治 20 年代の心理学・教育学言説からみる「情操」」  
『教育学研究』第 5 号、2012 年
- 第 3 章 「「宗教的情操」概念の形成—明治 30 年代の宗教教育論から—」  
『大正大学大学院研究論集』第 36 号、2012 年
- 第 4 章 「澤柳政太郎にみる近代国家における宗教と教育の関係」  
『大正大学大学院研究論集』第 34 号、2010 年
- 第 5 章 「宗教と道徳—澤柳政太郎の仏教、道徳教育—」  
『近代仏教』第 18 号、2011 年
- 補論 1 「戦前日本における「宗教的情操」教育—雑誌『教育と宗教』からの一考察—」  
『佛教論叢』第 54 号、2010 年
- 補論 2 「道徳——副読本における「生命尊重」「畏敬の念」」  
『基本的自尊感情を育てるいのちの教育—共有体験を軸にした理論と実践—』  
金子書房、2014 年

今から 6 年前の 2008 年 12 月に修士論文を提出したが、あとがきの冒頭に次のようなことを書いていた。

「宗教学を勉強したい」。そう思ったのが、今からちょうど 4 年前の 2004 年になる。「宗教を学びたい、宗教を社会に活かしたい」。そのようにただ漠然と大きな理想ばかり持って大正大学の大学院に入ってきた。今でもその気持ちは薄れてはいないが、やや角は取れてきた気がする。「理想と研究は分けなければならない」。これが、修士の 1 年目でようやく理解できたことである。「目標と枠組みを立てて研究計画を練る」。ここまで 2 年かかった。まさか 3 年目もお世話になるとは入学当初予想していなかったが、決して遠回りだったとは今でも思わない。「考えながら書いて、書きながら直して、直しながら考える」。3 年目も終わりに近づき、修士論文を提出するにあたり、ようやく研究のスタート地点に立てた気がする。

まことに恥ずかしながらこの状況は変わっていない。4 年目、5 年目、6 年目、7 年目、8 年目、そして今年で 9 年目になったが、研究のスタート地点に立って足踏みばかりして

いたような気がする。何かを読めば読むほど、何かを調べれば調べるほど、何かを書けば書くほど、自分の研究はこれでよいのだろうかと自信を失った。博士課程進学からずっと「自分のオリジナリティを」と暗中模索してきた。会心の作であるかは甚だ不安である。

ただ不思議なことに、書けば書くほど、今のままでは終われない、もっといろいろ調べて論文を書きたい、という思いが高まっていくのも確かである。この熱が冷めやまぬうちに、継続して研究を進めていきたい。

しかし一段落である。この間、研究者の卵でいる私を励まし、また叱咤してくれた多くの方々には心より感謝の気持ちでいっぱいである。ここでは、簡単にここまでの経緯を振り返った後に、ご指導賜った諸先生方に御礼申し上げたい。

大正大学大学院宗教学専攻博士後期課程に 2009 年に進学し、2012 年に満期退学した。博士課程というのは修士課程以上に多くの社会経験を得る。この間、財団法人国際宗教研究所（現在、公益財団法人国際宗教研究所）の宗教情報リサーチセンター研究員、國學院大學の日本文化研究所嘱託研究員を務めた。さまざまなフィールドで活躍している同世代の宗教研究者たちとともに、何か一つの作品を作り上げるという得難い体験をした。

2012 年からオーバードクターとなり、大正大学で非常勤講師を務めることになった。さらに 2013 年には白百合女子大学で非常勤講師を仰せつかり、2014 年には「母校」（まだ巣立ってはいないので正確には「母校」ではないが）で初年次教育を担当する特命専任講師を拝命することになり、力不足ながら日々奮闘している。

上記に書いた多くの経験を私に与えてくださったのが、今回博士論文の主査を仕方なく（？）引き受けてくださった弓山達也先生であった。私の研究スケジュールの建て方がまずかったこともあり、修士論文の主査であった星野英紀先生が退任された後に、博士論文を提出することになった。星野先生に主査をお願いすることが制度上不可能になり、急遽弓山先生にご指導いただくことに決まったのが 2014 年 4 月であった。

弓山先生とは今から 8 年半前に邂逅があったわけだが、実はこれまで直接的に博士論文に関するご指導をいただいたことはなかった。弓山先生のフィールドは新宗教研究であり、現在はスピリチュアリティ研究が主である。宗教教育に関する歴史研究、しかも教育学者や文部省官僚の思想を取り扱っている私とは接点がほとんどなかった。しかし、事あるたびに私に多くの経験を与えてくださったのが弓山先生であった。

修士課程 3 年目のとき、まだ一度も学会発表をしたことがない私に、韓国・釜山でおこなわれる東アジア宗教文化学会創立大会で発表してみないかとお誘いいただいたのが最初だったかと思う。そして博士課程進学後も、たびたび貴重な学会発表の機会を与えてくださった。

博士課程進学後 1 年経たずして、研究室主任（大正大学宗教学会長）の鷲見定信先生がご遷化された。急遽、弓山先生が後を継がれ、研究室運営をされることになった。私はその当時、院生の最上学年者であったこともあり、研究室の事務を執り行っていた。これ以降、弓山先生に特に目をかけていただけたと思う。「いのちの教育」に関する研究グループに誘ってもらい、としまコミュニティ大学という市民講座の担当講師、大正大学での非常勤講師・専任講師もご紹介いただいた。ここですべて挙げるができないほど、研究者としての経験、教員としての経験を弓山先生に積ませていただいた。

弓山先生の下で博士論文を書いていくうちに、弓山先生のご研究とわずかながらに接点

があることもわかってきた。「宗教の本質」と類似した概念である「宗教的情操」を研究することは、「宗教の本質」を探るスピリチュアリティ研究の一助になるのではないのだろうか、と。しかし、その方面で一定の成果を出すためには、まだまだ不足していることばかりであるので、今後ご指導賜ることができれば幸甚である。このたびは、洵にありがとうございました。

また、先述したとおり、私の指導教授を長年務めてくださった星野英紀先生には、博士論文が締め切りまでに出せるのかと何度もご心配をかけてしてしまった。結局、課程博士としての限度である 6 年をかけての提出になってしまったことを、まずはお詫び申上げたい。最後まで不肖な弟子振りを露呈してしまったが、修士課程、博士課程での熱心なご指導がなかったら、私はすでに田舎に引っ込んでいたに違いないと常々感じている。現在も私が大学の一員としていられるのは、星野先生のおかげである。

私が修士課程の頃から面倒をみてくださっている村上興匡先生、私が博士課程 3 年のときに大正大学に赴任されてから研究の奥深さを日々教えてくださっている寺田喜朗先生にも厚く御礼申上げたい。宗教学専攻所属の両先生には、常に声をかけていただき、時に優しく、時に厳しくご指導いただいた。また、現在は東京大学大学院の准教授でいらっしゃる藤原聖子先生にも心から御礼申上げたい。藤原先生が大正大学で勤められていた間、多くのことでお世話になった。特に藤原先生がリーダーとして取り仕切られていた「世界の宗教教科書翻訳プロジェクト」でお手伝いさせていただいた経験は、今でも私の血となり肉となっている。

このほか、宗教情報リサーチセンターや日本文化研究所の上司として研究者の心構えを教えてくださいくださった國學院大学の井上順孝先生、自分の研究を誰にでもわかるように面白く話さないかとご指導くださった白百合女子大学の佐々木裕子先生、そして、日本教育史を何も知らなかった無知蒙昧な私に「いろはのい」から教えてくださいくださった武蔵野美術大学の高橋陽一先生には、学外の者であったにもかかわらずいつも気にかけてくださり、的確な感謝の言葉が見当たらないほどである。

さらに、大正大学教育人間学科長の滝沢和彦先生、同学科助手の森恵美子さんには本当にお世話になりっぱなしである。いつも私の愚痴や与太話を聞いてくださるなど、大学内のオアシスとして心からの信頼を置いている。江島尚俊先輩には、研究生活とは何か、論文を書くということはどういうことか、修士課程のころから事細かにご指導いただいた。深く御礼申上げたい。そして、故鷺見先生に対しては、「ようやく一つの形になりましたよ」と早く墓前に参り報告したいと思う。おそらく、極楽浄土で私が博士論文を提出できるのかとご不安になられていたに違いない。鷺見先生には、20 代前半という「多感」な時期の心の拠り所として、かつ宗教研究者兼浄土宗僧侶の師として人格を形成していただいた。今でも昼に夜にご指導いただいた思い出は忘れられない。

このうえ、現在の私の職場（大正大学 教育開発推進センター）のセンター長である小嶋知善先生を筆頭に、同僚の教職員のみなさまには常に励ましの言葉をいただいた。これまで迷惑をかけた分、これからみなさまの業務に追いつけるよう精進したい。

ほかにも、ここでお名前を挙げきれぬほど多くの先生、先輩、後輩、同僚、友人のみなさまから暖かいご支援と励ましを頂戴してきた。今後も変わらずご指導ご鞭撻をいただければ、これ以上の幸いはない。

最後に、こんなにも長く学生生活を送らせてくれ、さらには東京で働くことを許可してくれた父と母、私が田舎に帰らなくても全く問題がないようにしてくれている弟、私と同じく大正大学で学ぶ道を選んだ妹にも感謝を伝えたい。

そして妻・明子は、小さい子ども 2 人を育てながら、私の博士論文執筆や大学教員としての仕事を陰に陽に支えてくれた。有り難い限りであった。私の夢をいつでも応援してくれる家族を持つことができ、常日頃より幸せを感じている。家族に恵まれたと日ごろから実感し続けた 31 年であった。今後は、家族にそう思われるように努力していく所存である。

2014 年 10 月 17 日

齋藤 知明