

戦前社会教育行政における宗教の位置づけ

—乗杉嘉寿と川本宇之介の言説を中心に—

松 岡 悠 和

要旨

日露戦後経営期における宗教利用論の高まりに反して、1920年代前半の文部省社会教育行政で宗教を利用する具体的施策が展開しなかったのは何故なのか。普通学務局第四課の乗杉嘉寿及び川本宇之介の言説を分析し、戦前社会教育行政における宗教の位置づけを明らかにする。両者とも、知識偏重の学校教育への批判をもとに、神仏への忠誠的態度である「宗教的信念」を重視し、教育者の信念による感化こそ真の教育であると考えた。原理的には宗教的信念を重視されたが、社会教育行政として出発間もない第四課には、社会教育行政の領域を確立するために、宗教の行う教育・慈善事業と行政として行う社会教育との境界を明瞭にすることが求められた。また天皇制理念とは異なる、個人の信念の利用を通して教育を補完するという論理は、ある種の危険性を抱えるため原理的次元に留めざるを得ず、1920年代前半の時点では具体的な社会教育行政の施策に結実させることは出来なかった。

1. はじめに

本論文は、文部官僚であった乗杉嘉寿（1878～1947年）及び川本宇之介（1888～1960年）の言説をもとに、戦前社会教育思想の宗教観について詳らかにし、戦前社会教育行政における宗教の位置づけを明らかにすることを目的とする。

戦前日本の社会教育の体制的出発点とされる日露戦後経営期には、民衆への感化力に優れる宗教家を活用することによって社会教育を実現しようとする宗教利用論が、内務官僚を中心に共有されていた。床次竹二郎、井上友一、留岡幸助に代表される内務官僚は、1900年代後半の地方改良運動及び感化救済事業において教育的側面を強調し、とりわけ国民の道徳心醸成が宗教家の手によってなされることを期待していた¹⁾。なかでも地方局長、内務次官を歴任した床次は、1912年に仏教、教派神道、キリスト教の各宗派代表者を招待する三教会同を企画し、「天皇制理念を

*1 藤本頼生『神道と社会事業の近代史』弘文堂、2009年、122-155頁。

普及し精神面での国民統合を進める主体」として宗教家に社会教育を担わせる趣旨を表明した²。また、三教会同の翌年に内務省宗教局が文部省へ移管されたことにより、三教会同当時は社会教育における宗教利用を否定していた文部官僚も「宗教が社会人心の上に偉大なる利益を与ふるを承認」するようになった³。さらに1917年から1919年にかけて開かれた臨時教育会議では、「教育ノ効果ヲ完カラシムヘキ一般施設ニ関スル建議」の理由書中に、宗教家によって「人心ヲ教化シ国家ノ治教ニ貢献スル所アラシムル」ことが必要と謳われた⁴。このように第一次世界大戦後の社会教育では、宗教利用論が具体的に実現されることが予感された。

しかし、社会教育主務課となる文部省普通学務局第四課が1919年に設置され、文部省内に社会教育行政機構が整備されるにもかかわらず、宗教利用論の具体的な施策としての展開はほとんど見ることができない。限定的には宗教団体の社会教育事業に関する調査が行われていることが確認されるが⁵、実際に宗教家・教団の利用や動員を目指す施策は、1929年の教化総動員運動まで待たれる⁶。なぜ、戦前社会教育行政の草創期である第四課時代には、宗教利用論が実際に展開されなかったのだろうか。

これまでの研究では、次の通り戦前日本の社会教育行政の特質として、宗教と密接な関係をもって展開したことが指摘されているものの、その内実に関する検討までなされていない⁷。宮原誠一は、三教会同における宗教利用の性格をもとに「教化団体を有力な拠点とする、日本の社会教育の基本的特質がみちびきだされている」と指摘しているが、そうした教化団体の本格的な動員に至る過程は必ずしも詳らかにされていない⁸。鈴木美南子は、三教会同、臨時教育会議、そして1920年に東京で開かれた第8回世界日曜学校大会に至る流れを踏まえ、第一次世界大戦後に宗教に寄せられた社会・指導者層の期待には、「戦中から活発化してきた民主化動向を抑制する意味」と「自由主義、ヒューマニズム等の理想主義的運動を根底から支える役割」が混在していたと指摘するもの⁹、教育界へのこうした宗教の影響は間接的なものであり、1920年代前半においては宗教と教育が直接的な結びつきをもつことはなかったと述べている⁹。本論で取り上げる乗杉嘉寿を中心とする、普通学務局第四課の思想を検討した高橋正教は、「社会問題の解決即教育の徹底とするような、教育根本主義」の存在を指摘し、「その延長として、宗教団体の教

*2 松岡悠和「社会教育行政形成過程における内務省宗教家招待会『三教会同』（1912年）の意味—社会教育の範疇としての国民道徳・宗教・社会事業—」『福祉社会研究』第21号、2021年、156頁。

*3 普通学務局長田所美治の発言。「文部と宗教教育」『読売新聞』1913年11月12日。

*4 『臨時教育会議要覧』臨時教育会議、1919年、193頁。

*5 文部省普通学務局「全国宗教団体と社会教育施設」『社会と教化』第1巻第4号、1921年；社会教育研究会「社寺教会に於ける社会教育の一斑」『社会教育』第3巻第2号、1926年。

*6 教化総動員運動以降の展開は、赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、1985年；山本悠三『近代日本の思想善導と国民統合』校倉書房、2011年、に詳しい。

*7 宮原誠一『日本現代史大系 教育史』東洋経済新報社、1963年、211頁。

*8 鈴木美南子「天皇制下の国民教育と宗教—大正～昭和期を中心として—」伊藤彌彦編『日本近代教育史再考』昭和堂、1986年、226-227頁。

*9 鈴木美南子「近代日本における宗教と教育の関係（上）——一九〇〇年—一九二五年を中心として—」『フェリス女学院大学紀要』第14号、1979年、52頁。

化活動に期待」することになったと述べるが、結局はその教育根本主義も「思想善導を中心とした民衆教化政策に包摂され、社会教育発想の中に十分な展開をみることができなかった」と結論づけた¹⁰。つまり1920年代、特にその前半における社会教育の展開のなかでは、宗教への一定の期待や指向性があった一方で、具体的な社会教育行政には結実しなかったのではなからうか。

そこで本論文では、社会教育行政を担った官僚の思想をもとに、第四課以降における宗教利用論の経過を詳らかにし、戦前社会教育行政における宗教の位置づけを解明する。具体的には、第四課長の乗杉及びその下で調査係長となった川本の教育言説における宗教観を検討し、二人が宗教に対して、いかなる期待や役割を見出し、そして社会教育行政と分離すべき性格をいかに認識していたか明らかにする。それにより、戦前社会教育思想の一側面が明らかにされるとともに、社会教育行政が1920年代に宗教利用を進めることが出来ない、また1930年代以降に宗教団体を含め教化動員を進めていく、その理論的根拠を考察する材料が得られると期待される。

乗杉と川本は、社会教育における宗教を論じる際に、(宗教的)信念、信仰という側面に着目していた。本論に入る前にこれらの語が意味するところを整理しておく。宗教的信念とは「神仏に対する至誠心」であり、宗教心のなかでもより強い、明確なものといえる。信仰は、宗教心、宗教的信念という内面的要素に加え、その表現・実践まで含めた意味をもつ。信念とは「偉大なる理想、偉大なる完全、窮極善、真を求める至誠心」であり、その対象は神仏という宗教的なものに限定されず、何か究極的な対象への揺るぎない忠誠的態度を意味する¹¹。

以下、本論では乗杉、川本の順に、彼等が自らの社会教育論にいかに関与を位置づけたか整理し、その上で社会教育の行政論としての宗教の位置を詳らかにして、第四課時代には宗教利用論が実際に展開されなかった背景を考察したい。

2. 乗杉嘉寿の教育改造論と団体指導論を中心に

(1) 乗杉嘉寿と『社会教育の研究』

第一に取り上げるのは、文部省普通学務局第四課長を務めた乗杉嘉寿である。第四課長としての乗杉の働きは、「実践的にも理論的にも現代社会教育の原型を確立するのに大きな役割を果たした」と評価され、「社会教育史上、最も重要な人物の一人」だと考えられている¹²。

乗杉は1878年に富山県にある浄土真宗大谷派の眞壽寺に生まれたことが知られている。進学先の石川県尋常中学校は、もともと1888年に石川県・大谷派共立尋常中学校として開設し、そ

¹⁰ 高橋正教『『社会と教化』誌にみる1920年代初期の社会教育思想』新海英行編『現代日本社会教育史論』日本図書センター、2002年、43-44頁。

¹¹ 川本宇之介『デモクラシーと新公民教育』中文館書店、1921年、504-506頁。ここでは川本の文献を引用したが、本論では乗杉も用いる(宗教的)信念等の語もほぼ同義とする。例えば、乗杉の用いる宗教的信念は、「宗教の生命たる大精神乃ち信仰に触れるといふ真剣な体験と経験」によって現れる「誠ある着実なる考へと真摯なる行動」と換言することも出来るだろう(乗杉嘉寿『社会教育の研究』同文館、1923年、371頁)。

¹² 松田武雄『近代日本社会教育の成立』九州大学出版会、2004年、258頁。

の後一時的に真宗大谷派立となり、乗杉の入学する1893年に石川県尋常中学校としてあらためて開校されたという経緯もある¹³。北陸地方は「真宗王国」と呼ばれるほど浄土真宗の勢力が強く、この通り学校教育にまで少なからざる影響を及ぼしていた。1904年に東京帝国大学を卒業し、同年から文部省普通学務局に勤務した。その後、1908年から第五高等学校、1910年から関東都督を経て、1913年に再び文部省普通学務局に配属された。1917年から欧米留学に赴き、帰国後の1919年から普通学務局第四課長として社会教育行政を推進した。その後は社会教育行政を離れ、1924年に松江高等学校長、1928年に東京音楽学校長となる¹⁴。

主著『社会教育の研究』（同文館、1923年）は自身の社会教育関係の論稿をまとめ、さらに巻頭に「社会教育概論」を提示したものと注目される。同書の冒頭、社会教育は「個人をして社会の成員たるに適應する資質能力を得せしむる教化作業」と定義される¹⁵。以下では、乗杉の社会教育思想のうち、教育改造論と団体指導論について詳らかにした上で、宗教に期待した役割と限界について検討しよう。

（2）教育改造論における形式性批判

乗杉の社会教育論は、当時の学校教育に対する明確な批判意識から出発したといえる。すなわち、「我邦の教育の全系統を通じて、根本的の改造が行はれねばならぬ」という現状認識のもと、「学校教育に対して特別の刺戟を与へ且新味を加へ、之が内容形式までも変化を来たさす」ことが社会教育の意義だと表明する¹⁶。『社会教育の研究』の「第二章 教育改造」で挙げられた学校教育の課題は、「教育者自身の改造」、「教育の現制度に対する改造」、「現代の学習の方法に対する、改善策」、「教育上の機会均等」、「現代学校教育の内容の点」にわたった¹⁷。

乗杉の教育改造論について、松田武雄は「特にアメリカ合衆国の教育事情の視察を通して、日本の学校教育の改革の必要性を強く認識」したものと論じているが¹⁸、次の通りその萌芽は欧米留学前から既に見られた。乗杉は1916年に行われた浄土真宗大谷派青年布教研究会で講演し、「義務教育六ヶ年間に於て、国民として完全な人物を作り得るか、否かと云ふ事は、頗る疑問であります」と、学校教育の限界性を指摘している。そこで、「学校以外の社会教育」が必要になり、それには「教育家と宗教家の協力」が不可欠だと訴えた¹⁹。

*13 橋本久美子「乗杉嘉寿東京音楽学校長の青年期における社会教育的教育観の形成—石川県尋常中学校および第四高等学校時代の調査による—」『東京藝術大学音楽学部紀要』第40巻、2014年、93頁。

*14 中山弘之「乗杉嘉寿の年譜および執筆論文・著書一覧」新海英行編『戦間期日本における文部省社会教育行政思想の研究』平成14～15年度科学研究費補助金研究成果報告書、2004年。

*15 乗杉、前掲『社会教育の研究』、1頁。

*16 同上、7-14頁。

*17 同上、163頁、181頁、219頁、226頁。

*18 松田、前掲、309頁。

*19 乗杉嘉寿「宗教家の奮起を望む」『救済』第6巻第11号、1916年、24頁。

現在我国の教育の大勢は、智識の陶冶に重きを置いて、精神的の修養の方面は欠けて居る様に思ふ、外国では宗教が、其の根底になつて居るのであるから、教育の根底が深いのであります。我国に於ては教育と宗教とが分離して居るが、しかし真の教育を施すと云ふ上に於ては、宗教は欠くべからざるものであります。此の点は学校教育、社会教育に於て、児童の訓練、青年の教養に於きまして大に注意して欲しいのであります。

すなわち、「真の教育」には宗教が不可欠であるにもかかわらず、現状の学校教育が知識偏重で形式的に陥っているという理解のもと、「暖き宗教的信念」、「宗教的情緒の培養」が教育上必要だと講演を展開する²⁰。こうした学校教育の形式性への批判と宗教の必要性を軸とする発想は、第四課長就任以降、より具体的な社会教育論に結実していく。

学校教育批判論とも呼ぶことのできる乗杉の教育改造論について、本論でその全てを取り上げる余裕はないが、とりわけ宗教と結びついていたのは教育の方法論をめぐる議論であった。『社会教育の研究』では、社会教育における教育方法として、暗示と模倣からなる「一般的方法」と、宗教、芸術、風俗習慣、礼儀、国語、学術技芸、教導からなる「特殊的事業」（特殊的方法）があると示した²¹。この点について詳述しているのが、1922年8月に行われた北海道庁主催社会改善講習会の講演「社会教育」である。すなわち、暗示とは「暗示者があつて、被暗示者がその影響を蒙つて次第に教化せられる場合である。即ち感化教導といふ場合に一種の暗示を与へるのである」とされ、模倣とは「指導者があつて、その指導者の行動を被指導者が模倣するのである」とされた。また社会教育の「特殊的方法」のうち「第一に挙げべきもの」として宗教を示した。そこで宗教とは、「暗示若くは模倣の心理過程によりて、社会を構成する各員をして理想に達せしむるに必要な情操を養ひその資格を得せしむる所の一つの方法」だと説明される²²。

この暗示と模倣による教育・学習の発想は、従前の学校教育の形式性への批判に基づいていたと考えられる。つまり、「教壇上の教師」によって「各個人が単に形式的の鑄型に嵌められてはいかぬ」、「単に死んだ知識を繰返して先人の経験した事を唯だ形によつて注込むといふことだけではいかぬ」というのである。乗杉にとって社会とは、諸個人が「精神的交通」によって有機的に関係し合う団体であった。その中では「或者の行動活動と〔い〕ふものが常に多数の者に影響し合つてゐる」ため、画一的な個人では意味をなさない。そうではなくて、個人が特性を発揮できる教育が求められた。そこで宗教は、社会教育の一つの方法として位置づけられ、宗教的信念を有する者による暗示や模倣、いわば宗教的感化ともいえる方法によって「社会の成員たるに適應する資質能力」を得させるという役割を見出されたのである²³。つまり「形式的学校教育の欠点を補ふてその独自の使命を発揮する」ために、「社会教育の任に当るものは先づ自己を省み、

*20 同上、25頁。

*21 乗杉、前掲『社会教育の研究』、4-5頁。

*22 乗杉嘉寿「社会教育」『北海道庁主催社会改善講習会講演集』北海道社会事業協会、1923年、267頁。

*23 同上、264-271頁。

自己衷心の叫びに聴き、更に確固たる信仰を抱いて之に臨まなければならぬ」ということになる^{*24}。

そして、指導者の宗教的信念による社会教育の場として具体的に考えられたのは、少年団、青年団をはじめとする修養団体であった。続いてその団体指導論について見てみる。

（3）宗教的感化による団体指導論

乗杉は、修養団体の指導経営について「特に力を注ぐべきもので之亦社会教育の重大な任務でなくてはならぬ」と述べ^{*25}、『社会教育の研究』中にも団体指導の章を独立して設けている。ここでの修養団体とは、少年団、青年団、処女会、婦人会、戸主会、母姉会、教化団体等である。それらの性格について乗杉は、1915年の内務・文部省共同訓令「青年団体ノ指導発達ニ関スル件」を取り上げ、「事業団体でなくして修養団体でなければならぬ」ことを強調した^{*26}。この「修養」を乗杉はいかに考えていたのか。1921年10月に開かれた仏教連合会主催第4回講習会における講演「社会教育に就て」で次のように述べた^{*27}。

修養と云ふことを目的として居る以上是等の団体が唯単に知識の伝達、或は技術の訓練と云ふやうなことで人間としての修養が出来るものでないのである。其処に即ち宗教と云ふものの支配を受く〔、〕宗教の感化を受ける、宗教家の努力を茲に受けると云ふことが出来ないと云ふやうなことでは到底其目的を達することは出来ないと思つて居る。

乗杉は修養について、その精神的側面を強調し、宗教的感化を受けることだと見なした。従って各種修養団体の指導においても、指導者の信仰的態度から「暗示」を受けることが重要とされた。個別に見ると、少年団（ボーイスカウト）の場合は「少年に対して説教する必要はないが、宗教的儀式或はその指導者の信仰を以て少年を指導して、暗示模倣の心理作用によつて少年の信仰の萌芽を養つて行くことが必要」だというのである。青年団についても同様で、学校教育の延長、補充としての補習教育だけでなく「精神的の根本に涉つて彼等の情操の陶冶、宗教的の陶冶」を指導する必要を説いた^{*28}。こうした宗教的感化は、修養の先にある、社会への適応という目的に即したものであった。つまり、指導者の宗教的信念に触れさせることを通して団員に宗教心を養わせる、その意義は「小にしては一家の為、大にしては社会の為貢献すべき確實なる」人物を作ることであり、社会教育の目的に一致するものであった^{*29}。

宗教的感化による団体指導という発想は、第四課長就任前の欧米留学の知見に由来するところ

*24 乗杉嘉寿「社会教育の核心—社会教育施設号に題して—」『社会と教化』第2巻第11号、1922年、4頁。

*25 乗杉、前掲『社会教育の研究』、18頁。

*26 同上、423頁。

*27 乗杉嘉寿「社会教育に就て」仏教連合会編『第四回講習会講演集』鴻盟社、1921年、34頁。

*28 乗杉、前掲「社会教育」、306-313頁。

*29 乗杉、前掲『社会教育の研究』、110頁。

が大きく、次のように欧米の少年団、青年団との比較の上で論じられた^{*30}。

諸外国に於ける進歩したる団体に於ては、指導上の綱領に於ても、経験深き宗教的信仰を基本として、その修養を努めることを専とし、指導者は自己自らの深き信仰に立脚して、人格的陶冶に重きを置いてゐる

つまり、当初より学校教育の形式性、ひいては非宗教性を問題視していた乗杉は、欧米のキリスト教圏における宗教的信仰に即した青年団体等を目の当たりにし、日本においても修養団体を通して、宗教的信念による社会教育の実現を目指したと考えられる。もっとも、1916年の講演中、「近來欧羅巴各国に於きましては、所謂民風の改善であるとか、社会風教の改良と云ふ事に就きまして、或は宗教的、倫理的の運動が起つて居る」として、欧米の情勢を踏まえて語っているように^{*31}、1915年から「時局教育資料調査（委員）会」の委員に加わり、各国の教育事情に通じていた^{*32}ことの影響も小さくなかったと考えられる。

このように乗杉は社会教育の指導者に宗教的信念を要求しているが、この点は宗教家に社会教育への参入を期待していた日露戦後経営期の宗教利用論とは一線を画するといえよう。むしろ、乗杉は宗教家ではない指導者が宗教的な社会教育にも携わることを目し、例えば日曜学校等ある領域の社会教育が宗教家によって独占されていることにも批判的見解を示している。浄土真宗本願寺派の仏教日曜学校機関誌において、現状の欠陥として「教導者に適任者が少いこと」、「宗教家以外の篤志家の諒解を欠いで居ること」を挙げて、日曜学校は、「決して宗教家のみが独占すべき性質のものではない」と日曜学校関係者に訴えていた^{*33}。

教育改造論における宗教重視と比較すると、欧米の社会教育、とりわけ修養団体において宗教心が重視されていることから、日本の社会教育における宗教の位置を団体指導論に見出したものといえる。つまり、暗示という形であっても、学校の教師でなく修養団体の指導者等に宗教的信念を求めることのほうが現実的と考えられた。また青年団をはじめとする修養団体を社会教育行政の中心的拠点として捉え、そこに宗教の所在を見出そうとしたことが、社会教育官僚としての乗杉の立場だったのではなかろうか。

（４）社会教育行政における宗教固有の領域

乗杉は学校教育の形式性を批判し、宗教的信念を備えた社会教育指導者を待望していた。一方で、教育と宗教の関係を無制限に容認した訳でもなく、また宗教教育を宗教家に独占させる訳でもなかった。この教育と宗教の関係性について、宗教に期待した具体的な役割に注目して検討し

*30 同上、86頁。

*31 乗杉、前掲「宗教家の奮起を望む」、23頁。

*32 松田、前掲、261頁。

*33 乗杉嘉寿「社会教育上より見たる日曜学校」『日曜学校研究』第12年第1号、1923年、4頁。

ておく。

宗教への期待として、第一に教育機会の確保が挙げられる。前述した1916年の講演では、参加者の青年僧侶に対し、宗教家の手による教育的救済事業を要請した。すなわち、「明治四十一年頃の小学校入学児童は百二十万人であるが、大正二年頃になると三十五六万は減じて居る」ことを示し、「学校教育を受けない数万のものを、如何にするかと云ふ事に就ても、宗教家の御一考を願ひ度い。日曜学校も結構ではあるが、この不就学のものを教育して頂くと云ふのが、より以上望ましい事なのであります」と訴えた³⁴。このように公的教育制度の不備を、宗教による慈善事業によって補完しようとする発想は、日露戦後経営の感化救済事業に特徴的に見られたものであり、乗杉もこの時点では同じ発想であった。

しかし、教育における宗教心を重視し、利用を唱えた乗杉であったが、教育の機会均等論として宗教団体による慈善事業を期待する言説は、この講演以降見られない。その理由は推察するしかないが、出発したばかりの社会教育行政を推進する乗杉にとって、教育機会が保障されていない人々を社会教育によって救済する必要性の認識は、そのまま社会教育行政の必要性を主張する根拠となったと考えられる。逆にそうした領域を宗教に譲り渡すことは、社会教育行政の意義を減退させかねなかったのではなかろうか。

では、社会教育行政にとっての宗教固有の役割は何だったのか。それは、「真に誠ある人を造る」、「真摯至誠の人を造る」ということであり、つまりは国民に信仰心を持たせることであった。乗杉は、国民の信仰心を、「真に光榮ある民族として又国家として社会として生ひ立たんとする」ための「根本の動力となり動機となつて行くもの」として、社会教育ひいては国民教育の「核心」に位置づけた³⁵。そして、「政府や公共団体が、国民の教育の爲めに尽す事も勿論必要であり、極力を之に用ふべきは云ふまでもないが」と断った上で、次のように宗教の役割を提示する³⁶。

信仰の問題は、教育の力に依つてある程度迄は之を培養し得るが、結局は宗教の力に依らねばならぬので、宗教家の活動すべき範囲が茲に展開されてゐるのである。しかも教育が盛んになればなる程更に宗教家の努力を必要とするのである。

このように信仰は、乗杉の社会教育思想における「核心」の位置を占めた。1922年に「社会教育の核心」という論文を発表している。その中では「知識よりも情意」、「情意よりも信仰」として、「人生の窮極としての信仰を得させ」「真の宗教心を彼等に喚び起すこと」こそが、社会教育の「窮極」で「最後の任務」であると論じた³⁷。

一方で具体的な議論にも目を向けると、宗教には社会問題への対処という役割も期待していた。

*34 乗杉、前掲「宗教家の奮起を望む」、24-25頁。

*35 乗杉、前掲『社会教育の研究』、372頁。

*36 同上、372頁。

*37 乗杉、前掲「社会教育の核心」、2-3頁。

乗杉の目には、信仰の不在によって生じた社会問題が映っていた。国民の思想傾向が「物質的利己的現実的であることは、疑もない事実」として認識していたが、その原因は彼の中で明確だった。つまり、「教育系统の中に宗教の勢力の無勢力、不確実な所で育つ国民が物質的に傾いて、利己一点張になるといふ事は、当然の事」だという^{*38}。また犯罪の発生についても、経済的に「貧弱なることが、我民族の社会生活に現れる各種罪惡の直接原因ではなく、信仰の無きもの、少くとも信仰の不足したる点が主なる原因である」とも述べている^{*39}。従って、広く国民に宗教的信念を養わせることによって、これらの社会問題に対処しようとしたのである。そこには、社会が著しく不健全である場合を除き、宗教は「必ずその社会と全く相背離せる主張はせぬ」という、ある意味楽観的な信頼があった。従って、宗教は「社会生活に於ける各人の苦難を和らげ、心慮を慰め、恭虔を教へ、以て共同和楽の生活を楽しましめんとする以上、それが自然一種の社会道德の宣伝になる」ため、社会教育の役割を果たし、社会問題にも対処し得るのであった^{*40}。

ここで乗杉の社会教育思想における宗教の位置をまとめておくと、教育改造論、そして学校教育の補充でもある団体指導論において、宗教的信念は教育の方法として重要な位置を占めるものであった。乗杉は社会教育を社会への適応を目指すものと考えており、そのために宗教的信念が不可欠とされたのである。「宗教的信念の萌芽は内部的に存在するものではあるが、その発達は主として経験に基づく」と述べているように^{*41}、直接的な指導ではなく、暗示、模倣などの感化、間接的な作用が重視された。また団体重視としてその後の教化動員期へ連なる社会教育行政の方向性を示したものであったとも捉えられる。

3. 川本宇之介の公民教育論における宗教と「感化」

(1) 川本宇之介と公民教育論

次に見るのは、第四課長乗杉の下で調査係長を務めた川本宇之介である。1888年に兵庫県の農家に生まれた川本は、一度は東洋大学に入学するも、退学してあらためて東京帝国大学に入学、1915年に卒業している。この間、宗教家・清沢満之の創設した私塾「浩々洞」で生活していた時期もあり、浄土真宗の思想を深く受容することとなった^{*42}。1916年から東京市教育課に勤務し、1920年に文部省普通学務局第四課の調査係長に就任した。1922年から欧米に盲聾教育の調査に派遣され、その後は特殊教育が仕事の中心となった^{*43}。

川本の著した教育論は、社会教育のみならず、公民教育、都市教育、特殊教育・盲聾教育等、極めて多岐にわたる。平田勝政は、公民教育論こそが「川本の教育思想の要（中核）に位置する」

*38 乗杉嘉寿「小学校に宗教教育を加ふべし」『教育時論』第1496号、1927年、18-19頁。

*39 乗杉嘉寿「社会教育上より見たる宗教」『社会と教化』第2巻第5号、1922年、6頁。

*40 乗杉嘉寿「社会教育の使命と其施設」『小学校 初等教育雑誌』夏季増刊号、1922年、36頁。

*41 乗杉、前掲「社会教育上より見たる日曜学校」、3頁。

*42 久木幸男『『精神界』の社会的位相』法蔵館編『近代日本の宗教運動『精神界』の試み』法蔵館、1986年。

*43 松田、前掲、320-321頁。

と指摘する^{*44}。川本の公民教育論は、卒業論文をもとに公刊した『公民教育の理論及実際』（大同館、1915年）を出発点とした。その後、石原剛志の指摘の通り、「第一次世界大戦以後の農民や労働者の政治的・社会的統合を目指す川本の課題意識や欧米留学を契機とした米国民科研究」を経て、精緻化あるいは転回し、再構築されていった^{*45}。川本は、「公民教育の目的とすることを学校教育に於て、しつかりと実現するにも、亦之を社会に建現するにも、宗教の力に俟つべきものが少くない」と述べるが^{*46}、教育のために宗教を利用するという発想は、次に見る通り川本の思想的出発期である1910年代中葉に源流を見出すことができる。

（2）教育者に求める感化力と宗教心

浩々洞の機関誌『精神界』に寄稿した1915年の論文「教育家としての清沢先生」に川本の初期段階の思想が見られる。彼もまた乗杉と同様に、形式的教授が行われている学校教育を批判し、教育者の宗教的信念を焦点化した。そこには19世紀末以降日本の学校教育に浸透していたヘルバルト教授法の限界が意識されていたといえる。

川本は、「教授訓練等が活きるか死ぬか」は、「漠然たる無意識不用意的の人格的活動」によって決まると述べ、教育者の人格による感化を教育の最重要な要素と位置づけた。とりわけ「たゞ文字を教へ書物を講義し、常に先生式態度を離れず、その上凡てが命ぜらるゝまゝ、規定されるまゝ機械的に教壇の上で、蓄音器的に繰り返して居る」という「教授家」を問題視し、「全人格より出た感化力」を有する「教育家」を理想とした^{*47}。

教育家は、一定の識見を以て生徒に接し、其の教育的活動は自己の人格の表現となり、殊に温き情緒と、堅き意志とを有して、生徒に臨み慈愛と威厳が、教師の一言一行に発露され、生徒をして知らず〜心服せしめ、感化を自ら澆漑として生徒に及ぼす教師である。

教育心理学者の北村晴朗は、感化の定義を「人格的価値を身につけた人との人間関係を媒介として、自己の人間の成長が可能になったという直接体験であり、また、その結果生じた人間形成的影響である」と定義する^{*48}。川本の論じた感化はこれと同義であり、同論文で川本が理想とした感化力を備える教師とは、「教育家としての清沢先生」に他ならない。その感化力は確たる宗教的信念に裏付けられるものであった。この学生時代における発想は、その後の社会教育論、公民教育論に継承される。

*44 平田勝政「昭和戦前期における川本宇之介の公民教育論と特殊教育」『長崎大学教育学部教育科学研究報告』第39巻、1990年、70頁。

*45 石原剛志「川本宇之介の公民教育論の形成と展開—1920年代における展開を中心に—」前掲『現代日本社会教育史論』、122頁。

*46 川本宇之介「如是我観公民教育（六）」『公民教育』第7巻第2号、1937年、34頁。

*47 川本宇之介「教育家としての清沢先生」『精神界』第15巻第6号、1915年、27頁。

*48 北村晴朗『人間形成の心理』協同出版、1968年、140頁。

川本の社会教育論の集大成『社会教育の体系と施設経営』（最新教育研究会、1931年）において、「宗教的信仰を有する人の自然的感化」が望ましいとして教育者の宗教的信念が重視され、感化の基礎が宗教的信念であることが明示される^{*49}。一方で、実際には明治維新の廃仏毀釈以降、教育者の側が宗教軽視に至り、そうした宗教的信念を通じた感化、そして感化による宗教心の涵養は難しいと認識していた^{*50}。

かくて教育者も亦此の雰囲気につつた以上、宗教に無頓着無関心で宗教的情操さへも、自ら之を抑圧し、之を軽蔑して居るものが多数となつた。故にその自然の感化の及ぶところ、児童に宗教的精神の涵養させること等は、甚だ困難なことと言はねばならぬ。

学校の教師に宗教的信念を期待できない以上、児童への真の教育すなわち感化を望むことも出来なかった。そして乗杉が宗教的信念による理想的な教育の実現を団体指導論に見出したのに対し、川本の場合は、次に見るように、宗教的信念による感化における、二者の関係性に着目し、その感化に媒介される公民教育論を展開していく。

（3）感化から「公民＝皇民」教育へ

川本は前述の1915年の論文で、感化を通じてなされる「教師と生徒との人格的交渉が活発に喚起する」営みこそが真の教育であり、その真髄は「人格と人格との交渉関係」に他ならないと考えた。更に、この教育における教師－生徒の関係は、神仏－人の関係に置換される^{*51}。

一体宗教も一種の教育で、今日普通いふ教育と異なる所は、教育は主として前述の如く人格と人格との交渉関係に於て其の真髄は発揮し、宗教は神仏の人格即神格仏格と吾人の人格との特殊関係即仏我の感応同交或は融合帰一をその極致とする。

すなわち、宗教を「神仏の人格即神格仏格」と人間の人格との関係だと規定し、従ってある意味では人格同士の交渉関係であることから「宗教も一種の教育」であると論じた。そして、「感応同交或は融合帰一」を極致とするこの感化の関係は、翌1916年の論文「教育家としての我が信念」で明かされるように、天皇制教育という絶対的な目的の下に位置づけられる。まず川本は、神仏－人の関係を、絶対的な対称関係で捉える^{*52}。

自分がミニマムになればなる程如来及其の慈悲がマキシマムになる。〔中略〕自己のミニマ

*49 川本宇之介『社会教育の体系と施設経営 体系篇』最新教育研究会、1931年、235頁。

*50 同上、263頁。

*51 川本、前掲「教育家としての清沢先生」、27-28頁。

*52 川本宇之介「教育家としての我が信念（下）—教育者に信念なきを悲しむ—」『小学校』第20巻第10号、1916年、59頁。

ムなることの確信に達すれば何事をするも偉大なる力誠を求めねばやまず、にマキシマムの如来があらはれて来て之に摂取護念せられ、之と融合一致する宗教的経験を得られるであらう。

換言すれば、「大愛の如来」に対峙して自己が「極めて弱小」であることに自覚することで、「如来と融合し偉大なる力、勇氣、自信、感謝、歡喜、安慰を与へられ」というのである^{*53}。

こうしたコントラストによる、宗教的かつ観念的な世界観は、更に天皇と臣子の関係にも当てはめられる。つまり、「私がミニマムになつた時に広大なる天皇陛下の御恩を知」ることが出来、「天皇と如来とを一体の如く信ずる」境地に至ることになる^{*54}。この論理は、1921年に公刊された『デモクラシーと新公民教育』等においても部分的に表れるが^{*55}、後の1936～37年に書かれる論文「如是我觀公民教育」において明瞭に復活する。すなわち、「偉大なるものに従属せねばならぬ者なること」を自覚することによってこそ宗教的信念を得られ、「教育勅語も身に沁みて仰がれる」。このような人物が「最も優れた真の教育者であると共に、最も善良なる公民たることが出来る」と結論づけた^{*56}。

1930年代後半における川本の公民教育論は「自己の利益はさしおいて公に向ふ」という「公民的精神」を身に付けさせることを目的としたが、その根幹は以上の通り、教育者の宗教的信念に基づく感化によって支えられていたといえる^{*57}。

（4）社会教育行政と宗教の分離

川本が宗教的感化を中心とする教育論を展開したのは、第四課を中心に自ら社会教育行政に携わる1920年代を除く、その前後の時期であった。それは、宗教心を養わせる宗教教育の重要性を思案しながらも、社会教育行政はその実施主体になり得ないことを認め、第四課時代には正面からの議論を避けていたためではなかろうか。

実際に前述の『社会教育の体系と施設経営』では、行政としての社会教育から宗教団体及びその宗教教育を分離することを明確に主張していた。すなわち、「目的を意識して社会教育的作用を及ぼす」社会教育と、「目的は他にあつて、第二義第三義に於て社会教育的作用を及ぼすもの」を区別し、宗教も社会教育（行政）と別個であることを明確に指摘した^{*58}。

*53 同上、62頁。

*54 同上、63頁。

*55 同書の第5章「思想の善導と宗教的教養」には次のような記述が見られる。「人以上の或者と交渉関係を結ぶに至り宗教が生じて来るのである。かくて自己意識の中心が、単に小さな自分の天地に踟躕せずして、もつと偉大なるもの否宇宙と融合一致する底の確信と意識統一が得られるのである」（川本宇之介『デモクラシーと新公民教育』中文館書店、1921年、500-501頁）。

*56 川本、前掲「如是我觀公民教育（六）」、36-40頁。

*57 同上、38頁。

*58 川本、前掲『社会教育の体系と施設経営 体系篇』、192頁。

家庭教育や寺院で行はれる宗教教育は、それぞれ独自の目的を有する。社会教育の施設を以て是等教育の効果を高め、効用を発揮せしめる様にすることは必要であり、又寺院等に社会教育的施設をなさしめることは大切であるが、家庭教育、寺院での宗教教育そのものと社会教育の両者を、混同することは如何かと思はれるのである。

このように述べ、社会教育を目的とする教化団体の中に、宗教を一括りに入れることはできないと考えていた。例えば「宗教関係者が禁酒会を起すとか、婦人矯風会に尽すとか、一般道徳の振興を目的とした仏教会を創設する如きことは甚だ結構なことであり、且つそれは当然教化団体である」としながらも、「日曜学校、天理教支部の如き〔中略〕是等の会は、夫々本来の使命があり趣旨目的がある。たとひその事業中に教化的方面が加はつてゐても、要するにそれが主要目的でない」ため教化団体には含めないと述べている⁵⁹。この記述に対して、山本悠三は「教化団体の定義を狭義に解釈していたが、そうした解釈は時流に合わないものであったといえよう」と指摘しているが⁶⁰、この区別は川本にとって、社会教育論を行政論として確立させる上で重要であったと考えられる。別の著作では、「都市自らの〔宗教教育〕を行ふことは出来ないが、然し社会教育として、都市が、之を援助し、協力することは、出来ないことはない。寧ろ大に之を必要とするであらう」とも述べるように⁶¹、宗教心を養わせる宗教教育を必要としながらも、都市の社会教育行政はその実施主体になり得ないことを認め、行政論として政教分離原則を厳密に適用しようとしたことが読み取れる。

川本は、教育思想の原理的な部分では宗教的信念を重視し、公民教育論へと接続させていったものの、宗教を具体的な社会教育行政に結びつけることができなかった。乗杉と同様に社会教育行政の確立を目した行政論としての社会教育論を展開した川本であったが、そのような社会教育行政を確立させるための論理は、近代国家における政教分離として教育の世俗性を確保する論理と組み合わせ、社会教育行政論としては宗教と一定の距離を保つことが主張された。この点は同時代の他の論者には見られない川本の特質であり、一定の近代的立場を見せたといえる。

一方で、内面的観念的な部分では、1930年代以降、極端に天皇制理念に忠実になり、宗教的信念に基づく感化をその手段として利用する議論を展開したことは既にみた通りである。川本の宗教観が原理的な次元に留まらざるを得なかったのは、川本が天皇制理念と宗教が乖離する可能性を認めていたためではなかろうか。すなわち、「宗教々育の方法によりて徳育に資しようとすることもあり得るが、宗教々育は、独自の目的と内容とを有する点に於て、これは分離すべきものと思ふ」として、宗教の目的が徳育すなわち天皇制教育と完全には一致するわけではないことを認めていた⁶²。従って、三教会同の時点の政府の立場では、宗教の教義そのものが天皇制理念

*59 川本宇之介『社会教育の体系と施設経営 経営篇』最新教育研究会、1931年、56頁。

*60 山本、前掲、60頁。

*61 東京市政調査会編『都市教育の研究』1926年、308頁。

*62 川本、前掲『社会教育の体系と施設経営 体系篇』、355頁。

と一致すると考えられていたのに対し、川本の理論では、神仏一人の関係を、天皇－臣子の関係に一度置き換える必要があったのである。

4. おわりに

千田栄美は、三教会同により社会教育に宗教を取り入れていく行為が、「教育勅語の絶対性を相対化する」とともに、宗教が抱える「天皇制との本来的な敵対・競合性」を内包したと指摘する。そして教育勅語が時代適応性及び実践性確保の問題において不十分であることを認め、また宗教が教育勅語を相対化し動揺をもたらす可能性を含むという点で、アポリアが明確になったにもかかわらず、宗教によって天皇制教育を補完する方式がその後も拡大的に継受されていくと論じた⁶³。

日露戦後経営から三教会同に至る時点では、千田の指摘する矛盾が認識されながらも、政府は宗教それ自体が天皇制理念の普及に貢献し得ると期待し、その意味で社会教育に利用し得ると考えていた。本論で見たように、乗杉及び川本は教育方法としての宗教的信念による暗示、感化を重視しており、その意味では第一次世界大戦後にも、宗教によって天皇制理念の下での社会統合を補完するという発想は引き継がれたといえよう。しかしその論理は綻びを見せていた。

乗杉と川本の宗教観は、日露戦後経営期における国民道徳や社会事業へ向かわせることを狙いとした宗教利用論とは基本的に異なる次元での議論であった。それぞれ浄土真宗にルーツを持つ彼等は、教育方法論という原理的かつ抽象的なレベルで宗教を位置づけることに成功した。しかしそれは、宗教を「合理的」に捉えて利用しようとした内務官僚に比べると、実践性の面で劣らざるを得なかった。のみならず、従前の通俗教育論における国民道徳重視とも方針を異にし、宗教と国民道徳との接続を意識しなかった、あるいは出来なかったために、国家行政としては具体的な社会教育施策に宗教を携わらせることが不可能だったのではなかろうか。

両者とも宗教的信念を通じて効果的な教育を図ろうとしたが、それらはいずれも、教育勅語を絶対原理とするはずの学校教育に対し、実態レベルでの国民統合が不十分であるとする批判的認識を前提とした。つまり、教育勅語が不完全であるため、天皇制理念とは異なる、個人の信念の利用を通して補完する必要があるという論理を内在していた。小川利夫は創設期の社会教育行政発想について「体制的教育矛盾をそれなりに代弁するものであった」と述べているが⁶⁴、彼等の認識は「それなりに」どころか天皇制教育の限界性を明瞭に露呈させ得るものだった。本論で見てきた乗杉及び川本の社会教育思想における教育と宗教の関係性は、単純な利用関係に収まるものではなく、国家行政ひいては天皇制理念との緊張・対立可能性を高めるものであり、このことは2人も認識していたと思われる⁶⁵。

*63 千田栄美「三教会同と天皇制教育」『日本教育史研究』第22巻、2003年、22-24頁。

*64 小川利夫「現代社会教育思想の生成—日本社会教育思想史序説—」小川利夫編『現代社会教育の理論 講座・現代社会教育I』亜紀書房、1977年、121頁。

*65 乗杉、前掲「社会教育に就て」、35頁。

〔宗教を通じた民衆の感化を〕国家がやる場合はどうであるかと云ふに政府政策上の問題として国家そのものの根底を壊すと云ふやうなことは必ず避けねばならぬ次第であるから教育との混同を排して居るのであると思ひます。

戦前社会教育思想は、その出発の地点から学校教育批判の形で天皇制教育の不完全性を指摘する論理を内包しており、その補完のために宗教的信念を取り入れ一層不安定となった。教育者に宗教的信念を持たせ、それを通じて国民を感化することが期待され、もはや宗教家が国民を直接に教化することが求められなくなった。

また出発間もない第四課にとって、社会教育行政の拡充こそが使命であったことも、宗教との分離を後押しした。社会教育行政の領域を確立するために、宗教の行う教育・慈善事業と行政として行う社会教育の境界を明瞭にすることが求められた。その上、上述のようにある種の危険性を抱えた宗教を取り入れることは、少なくとも草創期である 1920 年代前半の社会教育行政には不可能であった。

1920 年代前半には宗教利用論が具体的な社会教育行政の施策に結実することはなかったが、社会教育指導者に対する宗教的信念の要求や教育方法としての感化の重視は、その後の教化動員期を確実に準備するものであった。もっとも、間接的な感化という方法は、教化という体制側の要請には耐えられるものでなく、大正デモクラシー期という時代的特質に即したものであったといえよう。

なお本論文は、京都府公立大学法人令和 3 年度若手研究者・地域未来づくり支援事業（研究課題名「近代日本社会教育思想における宗教的感化の系譜」）の助成を受けた研究成果である。

（2022 年 10 月 3 日受理）

（まつおか ゆうわ 公共政策学研究科 博士後期課程 3 回生）