

日 本 女 子 大 学 大 学 院 人 間 社 会 研 究 科
学 位 請 求 論 文

田中耕太郎における「国家」と「教育」
—カトリック自然法思想からの再構成—

学 位 申 請 者

小 谷 由 美
KOTANI Yumi

2015 年 11 月 10 日

目 次

序章	1
Ⅰ. 問題設定	2
Ⅱ. 問題設定の背景	2
1. 戦後教育史における「国家」と「教育」の関係	
2. 田中耕太郎の経歴と思想の特質	
Ⅲ. 先行研究の検討	11
1. 田中耕太郎に関する主な先行研究について	
2. 田中耕太郎の教育思想に関わる先行研究	
(1) 杉原誠四郎の研究について	
(2) 勝野尚行の研究について	
(3) 荒木慎一郎の研究について	
(4) 本論文の課題	
Ⅳ. 本論文の構成	22
 第1章 田中耕太郎の思想形成過程とキリスト教	29
Ⅰ. はじめに	30
Ⅱ. 田中耕太郎のキリスト教受容 ―無教会主義の信仰とその限界―	30
1. 日本におけるキリスト教受容	
2. 明治期のキリスト者	
3. 田中耕太郎の生い立ち	
4. 内村鑑三の信仰	
5. 無教会主義からカトリックへの改宗	
Ⅲ. 法学者としての思想形成	49
1. 大正期の世相	
(1) 教育	
(2) 経済	
(3) 思想・文化	
2. 大正期のキリスト教	

3. 大正デモクラシー	
4. 吉野作造の民本主義	
(1) 吉野作造のキリスト教	
(2) 吉野作造の民本主義思想	
5. 自然法学者としての田中耕太郎	
IV. 小括	62
第2章 昭和初期の思想状況とカトリシズム	71
I. はじめに	72
II. 「思想的アナーキー」を生みだした時代状況	73
1. 昭和初期の思想状況	
2. 「思想的アナーキー」の背景	
3. 「進歩的知識人」の矛盾迫及	
4. プロテスタンティズムについて	
III. 「思想的アナーキー」が生みだした国家主義者	85
1. 国家主義の出現	
2. 蓑田胸喜との対決	
IV. 小括	95
第3章 『教育基本法の理論』にみられる田中耕太郎の教育思想	99
I. はじめに	100
II. 『教育基本法の理論』の特質	100
1. 『教育基本法の理論』について	
2. 田中耕太郎の自然法主義	
III. 田中耕太郎の教育目的論	104
1. 戦後の教育目的論	
2. 田中耕太郎の教育目的論	
(1) 田中耕太郎の教育目的	
(2) 田中耕太郎の教育論における「真のヒューマニズム」	
(3) 田中耕太郎の教育目的論	

IV. 田中耕太郎の人格概念	119
1. 日本における人格概念	
2. カトリシズムの人格概念	
(1) 古代から中世におけるペルソナ概念	
(2) 世俗化された人格概念とキリスト教の人格概念	
(3) カントの人格概念の限界について	
(3)－i 「平等」について	
(3)－ii 「幸福」について	
(3)－iii 「自由」について	
3. 田中耕太郎の人格概念	
(1) 戦後教育における民主主義と平和主義	
(2) 田中耕太郎の理想的人格	
V. 田中耕太郎の教育観を貫く自然法思想と教育権論	145
1. 戦後における教育権論	
(1) 「国民の教育権論」	
(2) 「国民の教育権論」に対する批判	
2. 田中耕太郎の教育権論	
3. 田中耕太郎の教育権論と「国民の教育権論」	
(1) 宗像誠也からの批判	
(2) 「平等」に関して	
(3) 旧教育基本法にみられる「教育権の独立」と「教育専門職論」	
VI. 小括	171

第4章 近代日本における宗教と道徳教育の問題

— 田中耕太郎における自然法思想と道徳 —	181
I. はじめに	182
II. 日本の近代化とキリスト教	183
1. 井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」論争	
2. 蓑田胸喜の日本主義と田中耕太郎のカトリシズムの対立	
3. 国家主義と教育と宗教	

III. 教育勅語とカトリシズム	189
1. 戦後の教育改革における「教育ニ関スル勅語」	
2. 自然法の基礎	
IV. 自然法思想と道德教育	193
1. 座談会にみる戦前・戦後の日本の道德をめぐる状況	
2. 法学者田中耕太郎の道德観	
3. 田中耕太郎の国家観	
V. 小括	204
 終章	 211
I. 本研究の成果	212
1. 本研究の課題の確認	
2. 各章の総括	
3. 田中耕太郎における「教育」と「国家」の関係	
II. 今後の課題	220
 文献表	 223

序 章

I. 問題設定

本論文は、法学者田中耕太郎（1890 年～1974 年）の思想を、戦後の教育学の中に位置付けるために、田中が「国家」と「教育」の関係をいかに捉えていたかを明らかにするものである。具体的には、田中の論稿を、1930 年代から 1960 年代までの日本の社会状況と合わせて考察する。

田中は、戦前期から戦後にかけて学者、政治家、法律家として各分野の中心で活躍してきた人物である。その思想は、保守的なカトリシズムという特質を持ち、13 世紀のトマス・アクィナスに由来する自然法の影響を受けている。田中は、カトリシズムという西洋の古典主義的性格の思想の影響を受けたことにより、日本の思想界の中心が、政治体制の変化に伴い国家主義から民主主義へと変動した時代においても、独特な思考の原理の下で思考し、発言をしてきた。それは、多くの論稿や裁判の判決文として今も残されている。また、田中は、第一次吉田内閣の文部大臣として教育基本法の制定に尽力し、特に、教育基本法第 1 条の「教育の目的」を「人格の完成」としたことにより、教育学において一定の注目を浴びてきた。

本論文は、田中のこのような思想的特質に着目し、1930 年代から 1960 年代という、田中がカトリックの信仰者となってから第一線を退くまでの時代と、戦前期から戦後の所謂「逆コース」と教育史において呼ばれた時代を重ね合わせて、田中の思想の展開を考察するものである。特に、この時代は、「国家」と「教育」の関係の捉え方に大きな変化があった時代であることに注目する。この点に注目することについては、問題設定の背景として次節で詳しく述べる。

II. 問題設定の背景

本節では、本論文における問題設定の背景として、戦後教育史で「国家」と「教育」の関係がいかに捉えられてきたかを概観し、次に、田中の思想の特質について述べ本稿の問題意識を明確にする。

1. 戦後教育史における「国家」と「教育」の関係

本論文が考察の対象とする 1930 年代から 1960 年代という時代は、教育史において戦前、戦中、終戦直後、そして所謂「逆コース」という、現在の教育を考察する上で極めて重要な時代である。日本の近代教育は、この時代を通して様変わりしていくわけだが、とりわ

け「国家」と「教育」の関係は、この間の政治体制と、教育をとりまく社会体制との関係を反映して変化していった。以下に、これまでの戦後教育史に描かれてきた「国家」と「教育」の関係の変遷について述べておく。

本論文が考察の対象とする 1930 年代は、世界恐慌の影響下での大不況のなか、1931 年には、その後に長い戦争へと拡大していく満州事変が起こり、深刻な政治的、経済的な課題を抱えた時代である。こうしたなか、「満州事変以後ファシズムへの傾斜を急速にふかめていった文教政策」〔宮原 1963:300〕は、次第にその国家主義的、軍国主義的な性格を強めていった。1935 年 11 月に設置された教学刷新評議会による教育全面にわたる刷新の主張は、明治初年以來の西洋化を問題視するものであった。それは、近代ヨーロッパにおいて確立された政教分離の原則を公然と否定する、「政治的権力と精神的権威とをふたつながら支配する天皇（制）の手に、教学の権の一切をゆだねよ」〔宮原 1963:301〕と主張するものであった。ここで示された「国家」と「教育」の関係は、「天皇制ファシズムの教育イデオロギー」〔宮原 1963:302〕が表出したもの、つまり天皇を頂点とした全体主義的国家体制に教育が組み込まれることにより、教育の目的や活動内容を、個人に優先して国家の利益に貢献する関係であると考えられる。

こうした教育と国家の関係は、1941 年に勅令として出された国民学校令にも見ることができる。その第 1 条は、「教育の目的」として「国民学校ハ皇国ノ道ニ則リテ普通教育ヲ施シ」と記されている。文部省は、「皇国ノ道」が教育勅語に示された「斯ノ道」を指し、それは「国体の精華と臣民の守るべき道との全体を指す」ものであると説明している〔宮原 1963:309〕。大田堯は、こうした法令に見られる「皇国ノ道ニ則リテ」といった文言は「国家的要請に個人を全面的に従属させるような教育目的」を示すとしている。〔大田 1977:286〕1930 年代から終戦時まで確認できる「国家」と「教育」の関係は、「国家に従属する教育」という直接的な関係であったと考えられる。

1945 年に戦争が終わり占領軍のもとで行われた教育改革では、戦後の教育は『『個人の価値と尊厳』を承認し、個人のもつ能力を最大限にのばすこと』〔大田 1978:77〕を基本的な原理として編成されなければならないことが示された。ここには、教育という営みが目を向けるべきは、国家の方向ではなく被教育者である個人にあるべきだとする戦後教育の基本的な解釈を見ることができる。また、ほどなくして教育基本法が制定されると両者の関係は、旧教育基本法第 10 条に示されていたように、「教育は、不当な支配に服することなく、国民全体に対し直接に責任を負って行われるべきものである」という民主的な関係

を前提とするようになる。つまり、終戦直後の「国家」と「教育」の関係は、「従属」ということばで表現するような直接的な関係ではなく、切り離された関係として描かれたと考えられる。

そして「国家」と「教育」の関係は、1950年代以降にその様相をまた一変させる。1950年6月に朝鮮戦争が勃発し、1951年9月にはサンフランシスコ講和条約と日米安保条約が調印され占領が終結した。このような国内外の情勢の変化に伴い、教育政策は、「現実に即して」それまでの教育改革を再検討するという名目で検討された。[宮原 1963:358] その過程において、とりわけ1950年代半ばから1960年代にかけて施行された施策¹は、この時期が戦後教育の転換期であることを示すものであると考えられた。特に1954年6月に公布された「教育の中立性二法は、憲法・教育基本法体制をささえる国家と教育の関係を転換させ」るものとして捉えられてきた[大田 1978:269]。本来、教育の中立性とは、「教育の自由の系としての、教育の国家権力の介入をしりぞける」[大田 1978:269] という意味であったが、この教育の中立性二法においてはその意味がかえられ、「国家を中正の保持者、偏向の裁定者の地位におき」さらに、「国家を教育権の主体におしあげるものであった」[大田 1978:269]。これまでの教育史は、1950年半ばころからみられるようになったこうした政策を、教育への国家の介入、つまり戦前への回帰とみて「逆コース」と呼んだのである。しかし、民主化された戦後の社会には、戦時期までの「国家による教化」の思想はなく、したがって、「逆コース」期に見られる「国家」と「教育」の関係は、戦時期までの「直接的な関係」ではなく、対立するものとして捉えられるのである。そして、これ以降、教育の側からは、「国家」は、「教育」とは原理的に対立するものとして観念されるようになったと考えられるのである。

以上が、これまでの戦後教育史で描かれてきた「国家」と「教育」の関係の捉え方の変遷である。しかし、こうしたこれまでの戦後教育史の記述について、近年では、その「逆コース」史観を捉え直す研究がある²。

例えば森田尚人は、占領期の教育改革の見直しを、「民主的な教育改革」からの戦前の教育への回帰と捉える「逆コース」史観が、「教育史研究に少なくとも二つの負の遺産を遺した」と述べている[森田尚人 2003:36]。以下にその箇所を引用する。

ひとつは、教育に対するいかなる国家の介入も教育の自由を侵害するものとしてきびしく拒斥する見解が支配的になったことである。中央集権化の趨勢は、アメリカを含め

た先進工業国にひろくみられた戦後教育に共通する傾向と側面があったにもかかわらず、進歩的教育学者の眼には、日本の近代化を逆行させるもの、ひいては戦前の天皇制へ回帰する危険性を孕んだものと映ったのである。いまひとつは、社会主義を志向する立場のみを民主勢力と認めて、反共産主義を掲げるリベラリズムを反動勢力と決めつける二元的図式をもたらしたことである。このことが、内山節のことばを借りれば、「日本の保守勢力もアメリカも、ある種の民主主義だった」ことを見落とすことになった。[森田尚人 2003:36]

この森田の指摘の前段部分について小玉重夫は、「逆コース史観を捉え直すことは、とりもなおさず、こうした国家と教育を対立的にとらえるという戦後教育学の前提それ自体を再審に付すことになる」[小玉 2013:38] と述べている。また、小玉は、「1990 年代以降、一方では、教育委員会制度の「見直し」を求める動きに象徴されるような教育現場への民主主義的、政治的な介入の強まりが見られるようになっている。また他方では、実践現場での政治的市民形成の要請の高まりにもみられるように、教育と政治との結びつきを積極的なものと見なす動きが台頭している」という現状が、「戦後教育学が前提としてきた、国家と教育を対立的にとらえ、教育の非政治性を積極的なものと見なす前提それ自体を問い直すものであるということが出来る」[小玉 2013:38] とし、「逆コース」史観を捉え直すことに、現代的な意義を見出している。

一方、本論文は、森田の指摘の後段にかかわるものである。田中は、戦後の教育学の枠組みにおいて「保守勢力」に属する。森田が言うところの「反共産主義を掲げるリベラリズム」とは、田中に代表される、所謂オールド・リベラリスト³の特徴を示していると考えられる。つまり、田中の教育思想を見直すという本論文の目的は、戦後の教育学が逆コース史観によって戦後の教育史を見てきた結果、見落とされることになった思想を戦後教育学の議論の上に載せるという試みなのである。

小熊英二は、オールド・リベラリストと丸山眞男らの世代を、戦時中の動員の経験の有無によって区別する。小熊は、その動員の経験が丸山達に「日本社会の現実を分析し、戦争を引き起こした原因を変革しようとする情熱をもたらした」が、動員を経験しなかった世代のオールド・リベラリストたちは、戦後社会を変革しようとする情熱よりも「彼らが慣れ親しんでいた戦前体制への復帰を指向した」と述べている[小熊 2002:204]。小熊は、戦後の思想界においてこのような「戦前体制」復帰を志向したオールド・リベラリストが、

終戦直後の知識人から徹底的に批判されることになった理由を、彼らが指向した「戦前体制」が大正期であったことにあるとしている〔小熊 2002:205-207〕。つまり、オールド・リベラリストが慣れ親しんだ「大正期に流行した教養主義文化」に対して、それが「戦争に抗議せず、敗戦後の飢餓の現実にも無力」であったという嫌悪感が、その批判の根底にあるというのである〔小熊 2002:207〕。

これは、戦後の思想界におけるオールド・リベラリストの立場を理解するには十分な分析であろう。しかしながら田中は、青年期を振り返り「当時の一高の教育が明治以降の日本の教育史上における、もっとも成功した事例としてあげうる」〔田中 1961b:18〕と述べている。田中がこのように評価する、大正教養主義のオールド・リベラリストを生んだ一高の教育はどのようなものであったのか。田中は、恩師である新渡戸稲造の教えが、実学よりも教養を重視するものであったことを回想し、次のように述べている。

向陵三年の生活をし、すくなくとも新渡戸、岩元先生などに私淑していた者にとっては、最も根本的な問題は、何になるかではなく、如何に生きるか、であったことはたしかである。明治的青年の立身出世主義は軽蔑された。生活のための職業以外に、はるかに崇高な世界があること、人間として身につけておくべき教養の権威が教えられた。〔田中 1961b:19〕

田中は、こうした一高の教育を、1961年当時の日本で「政治的、思想的な対立に悩む青年にとっては、当時の雰囲気は何のかかわりのないものと冷笑するかもしれない」〔田中 1961b:18〕という自覚は持ち合わせていた。その上で田中は、当時の一高の教育で育まれた教養の目的が、現実社会においては漠然としたものであったかもしれないが、しかしそれが後の自分たちに与えた影響についてこう述べる。

人間は広い外界に、客観的精神に目を向ける前に、一度は主観主義的精神に目覚め、徹底的に自己に沈潜する過程を体験する必要がある。そうでなければ、我々は現代にうようよしている政治のカリカチュアーになり下がる。これは我々が一高生活によって与えられた貴重な賜物である。〔田中 1961b:20〕

1961年当時の田中は、当然現実社会の複雑さを理解していた。だからこそ政治のカリカ

チューアーにならないため、つまり現実の社会を遠まわしに批判する存在ではなく、積極的に社会とかかわる存在であろうとするためには、一高で培った教養が役に立つと言っているのである。

オールド・リベラリストたちが、終戦直後に表舞台で一定の役割を果たしたことは周知のことである。しかし、小熊の分析に従えば、戦争の体験の有無から批判の対象とされたオールド・リベラリストの思想は、「逆コース」を経ることによって、批判の対象にすらならないものになったのではないだろうか。本論文は、こうした「逆コース」史観では見落とされてきた田中の思想を考察することにより、これまでの教育学とは異なる視点から「国家」と「教育」の関係を捉えることができると考えるものである。そして、それにより、戦後教育学に田中の思想を位置づけることが可能になると考える。

次に、法学者の田中が、こうした教育学による分析に耐えうるか否かを見極めるために、田中の経歴と思想的な特質について述べてみる。

2. 田中耕太郎の経歴と思想の特質

田中耕太郎は、商法を専門とする法学者、法哲学者で、戦前は東京帝国大学の法学部長を務めた。戦後は一時期、政治家となり活動するが、1950年に最高裁判所長官に就任し1960年に退職するまで、松川事件や砂川事件、チャタレー事件等の裁判に裁判官として関わった。退官後は、日本人として初めてハーグの国際司法裁判所の判事に就任し、以後10年間その任に就いた。一方で、先述したように田中は、第一次吉田内閣の文部大臣として教育改革に携わり、教育基本法の制定に尽力したことでも知られる。

田中は、このような経歴を持つ一方で「生前あまりに有名な人物であったが、最近、名前を聴く機会は少ない」[末永 2005:272]と評されている。例えば、それなりに世間の注目を浴びた2006年の教育基本法の改正では、「教育の目的」としての「人格の完成」は、改正教育基本法でも「教育の目的」として継続して用いられた。しかし、その際、かつて田中が創案者として主張した人格概念が、改めて議論の対象となることはなかった。もっといえば田中自身が、教育基本法の解説書として1961年に出版した『教育基本法の理論』の序において、「私は『進歩的知識人』の支配する現在のわが知的風土の下で、本書がどのように迎えらるかを十分承知している」[田中 1961a:5]と述べ、自分の教育論が1960年当時には、すでに顧みられないものとなっていたことを自覚していた。このような評価が下された理由の一つは、先述した森田の指摘に見ることができる。そしてさらなる理由は、

以下に記す思想の特質にあると考えられる。

田中は、明治期の日本の近代化に関わった人々から教えを受けた世代に属する。例えば、新渡戸稲造は、田中の一高時代の校長であり、内村鑑三は、その著作において青年期の田中に影響を与えた。彼らは、近代日本における初代キリスト者に数えられる。その「初代キリスト者の多くは反藩閥藩出身の青年士族たちであり、武士的教養を身につけたインテリゲンチアが多かった」[武田 1964:11]。そして、彼らのほとんどが米国由来のプロテスタントであった。田中は、青年期に一度そのプロテスタントの門を叩くが、その後カトリックに改宗している。つまり、田中は、日本の思想界ではごく少数派のカトリックの信仰をもつ思想家なのである。また、法律家としては、13世紀のトマス・アクィナスに由来する自然法論⁴にその法的根拠を置く。田中は、1960年に文化勲章を授与されているが、その授賞理由の一つが「自然法を根底とする独自の法哲学を確立した」[立花 2005b:539]ことであった。

自然法とは何かということを簡潔に述べるとすれば、それは、すべての人間が有する理性の表現、すなわち基本的倫理規範ということになる。従って自然法は、キリスト教のみに独占されるものではない⁵。しかし、プラトンは自然法を神との関係において理解し、キケロは自然法の立法者を神であるとした。また、アウグスティヌスは、法を「永遠法」「自然法」「現世法」の三種類に分類し、神の知性あるいは神の意志である「永遠法」が人間の理性と心に刻まれたものを「自然法」と呼んだ。つまり、自然法という思想は、キリスト教由来のものではないが、相当に早い時期から神と関係のあるものとして理解されていたのである。

自然法論の特徴は非恣意性にある。その中でも、田中が拠りどころとしたトマス・アクィナスに由来する自然法論は、『スコラの』自然法として（思想的に）理解される。このように理解された自然法は形而上学の自然法」[ホセ・ヨンパルト 1980:5]であるから、「不変・普遍性を特徴」とし、「どんな時代でも、どんな国でも妥当性を持つ超歴史的なもの」[ホセ・ヨンパルト 2009:1215-1216]とされる。

田中が自然法論に執拗に固執していたことは、裁判の記録からも伺うことができる。また、近代日本のカトリックの思想家について分析をした半澤孝麿は、思想家としての田中について次のように述べている。

彼は、自ら書物と直接的体験によって知った世界のあらゆる地域と時代に、また理解

した限りの文化のあらゆる領域の中に、カトリック自然法論の主張する普遍的人間性を見た。＜中略＞彼は、プロテスタンティズムであれ相対主義であれ、ナチズムであれ国粋主義であれ、アナキズムであれコミュニズムであれ、そうした普遍的原理からの逸脱者ないしその破壊者と認めたものを許すことが決してできず、それらに対しては仮借ない批判攻撃を執拗に繰り返したけれども、彼に対する世間的通念の根拠ともなったそのような論争の態度まで含めて、彼が多様な人間的諸事象を、自然法という一つの原理に帰する努力を生涯放棄しなかったことは確かである。その意味では田中は、単に時間的意味においてのみならず、いわば空間的意味においても、思想の一貫性を生涯にわたって維持した、近代日本思想家としてはむしろ稀有な人であったと言ってよい⁶。〔半澤 1993:178〕

このように評される思想家としての田中は、いわゆるオールド・リベラリストの中でも特異な存在であったといえよう。そして、田中が改宗をしたことにより無教会主義やプロテスタンティズムを否定的に捉えることについて、キリスト教者ではない者が、カトリックとプロテスタントの本質的な違いを理解することは甚だ困難である。半澤は、日本の近代キリスト者を分析した中で「絶望的少数者」〔半澤 1993:14〕を自覚していた近代日本のカトリックの思想家たちが、「真理問題における客観性を主張し、プロテスタンティズムの主観主義とりわけ無教会主義を批判した」〔半澤 1993:9〕と述べている。つまり、「真理問題における客観性」が、日本の近代キリスト者におけるカトリックとプロテスタントを区別する一つの枠組みであると考えられているのである。そして、その具体的な違いは、「聖書をもっぱら自己の体験と学識に引照して行動を組み立てていくプロテスタントと、それ以外に、客観的組織としての教会という引照基準をもっているカトリック」〔半澤 1993:7〕という枠組みで示すことができる。この枠組みに従えば、田中にとって内村鑑三の無教会主義からカトリックへの改宗は、「国家やそれ以外の公的組織からの独自性を誇る」〔半澤 1993:7〕プロテスタンティズムの主観主義との決別だと理解できるのである。また、半澤は、この決別がカトリックの思想家たちに課した課題を次のように説明する。

真理が預託されている教会に属することを意識することによって、カトリシズム思想家たちが自己に課す問題は、最も一般化して言えば、このように客観的に実在する真理に対する自己責任の問題である。もちろんそれはいくつかの具体的問題に対する判断を

前提とした服従であり、その核心にあるのは、いつに変わらず神と人間という神学問題である。この神学問題は、当然広い意味での歴史問題を含んでおり、その様相は、教会の指示の拘束力の程度も含めそれぞれの歴史状況に応じて多様であるが、中でも近代世界で最も普遍的なものは、国家への肯定的または否定的意味付けを伴う教会対国家の問題であった。[半澤 1993:10]

こうした課題は、例えば戦前の神社参拝問題としてキリスト者に及んだ。この問題は、プロテスタントにおいては、あくまで信者個人の良心の問題であったが、カトリックの場合は、「個人の良心問題であると同時に、組織としての教会の存在自体と国家権力との対立を孕む、状況判断の問題でもあった」[半澤 1993:10]のである。1939年に成立した宗教団体法の内容を鑑みれば、日本の教会が国家の指示に反することが不可能なのは自明であった。そうであるならば、カトリックの思想家の課題は、「教会対国家の問題に対する原理的立場を明確にする」ことに加え、教会と国家の全面衝突を避けるために、「その原理の主張自体が、時宜にかなった、適切な判断状況を可能にする論理を内在させたものでなければならなかった」[半澤 1993:11]のである。

このような指摘に従えば、戦時期までの田中は、超国家主義と自らの信仰との間で、教会対国家の問題に対する原理的立場を明確にする課題と格闘したはずである。さらに、この課題を解決する上で田中は、恣意性を排除し、どんな時代でも、どんな国でも妥当性を持つ超歴史的な不変・普遍性を特徴とする自然法論を、自らの理論に内在させたと考えるべきであろう。また、半澤は、このようなカトリックの思想家に課せられた要請が、「天皇制イデオロギーといかに＜対決＞したかをもって戦前の思想家たちに対する評価基準としてきた、従来の、主としてプロテスタントよりする昭和思想史観の射程には入り難い性質のものではないだろうか」[半澤 1993:11]と述べている。これは、カトリシズムの中核である「真理の客観性」が、「教会と国家の関係」を前提としていることにより、「神に対する人間の行為を単に個人的なものではなく、本質的に歴史的教会における共同行為として考えること」が、「人間におけるもう一つの共同行為であり、しかも一個ずつ特有の歴史的形成物である国家の意義の承認と不可分である」[半澤 1993:12]が故に、国家の意義を強調する国家主義思想との近さを指摘され、日本の戦後の思想状況において排除される立場にあったことを示していると考えられる。しかし、そこには、「ヨーロッパ近代の規範理論の多くが自明とした観念⁷」[半澤 1993:263]があったのである。

本稿は、このような特質を持つ田中の思想を分析することにより、戦後教育学が構想したものとは異なる新たな「国家」と「教育」の関係が浮かび上がると考えるものである。

Ⅲ. 先行研究の検討

1. 田中耕太郎に関する主な先行研究について

本論文に関連する田中耕太郎に関する先行研究については、教育基本法の成立過程を中心として、田中の教育思想について論じたもの⁸、カトリックとしての田中の思想－自然法観についての考察を含む－に関するもの⁹がある。

田中は、学校教育局長（1945年10月～1946年4月）、文部大臣（1946年5月～1947年1月）、参議院議員（1947年5月～1950年3月）として戦後の教育改革の表舞台に立っていた。したがって田中の名前は、戦後教育学における教育基本法の制定過程ならびに条文解釈を含む教育改革を対象とした研究において頻繁に登場する。しかし、それらは「戦後教育改革」を主たるテーマとし、その一連の過程での田中の言動について言及しているものであるため、田中の思想を詳細に考察するものではない。

それに対し、次にあげる先行研究は田中をその考察の中心においた数少ないものである。これらの先行研究を分析することにより、本論文の課題を具体的なものにしたいと考える。

2. 田中耕太郎の教育思想に関わる先行研究

(1) 杉原誠四郎の研究について

杉原は、著書『教育基本法の成立－「人格の完成」をめぐって－新訂版』¹⁰において田中を「教育基本法の生みの親」[杉原 2003:27]と位置付けている。そして教育基本法の理論追究の研究の核心を、「人格の完成」が教育目的として定着する過程、それが受容される過程における田中の言動ならびに論稿の考察においている。

こうした考察を通して杉原は、「人格の完成」こそが教育の目的に相応しい文言であるという立場に立ち、教育刷新委員会において「人格」を「人間性」と読みかえた意図がどこにあったのかを明らかにしている。その意図について杉原は、全体主義であった「戦前の教育」に対抗するという意図を含んだ「個性を尊重する人間主義」によって教育を行おうとしたものであったというのである[杉原 2003:135]。杉原は、田中の教育目的が「人格」ということばによって、戦前の教育を継承しているとみる戦後教育学¹¹に対し、田中が意図した教育の目的は、第1条の冒頭部分に続く文言によって、戦前の教育への反省を含ん

でいると述べている [杉原 2003:135]。

このように杉原は、田中の人格概念についての以上のような理解を前提に、「人格の完成」を「人間性の開発」と読みかえることを批判している。そして杉原は、教育目的としての「人格の完成」を高く評価するが故に、田中の人格概念の理解においては、それを一般化し、理解可能なものにすることが必要であるとして、次のように述べている。

教育基本法を一般化し、普遍化して考えるためには、田中のカトリック的自然法観を否定するのではないが、「教育の理念」やその中核たる「人格の完成」を考察するにあたって、カトリック的自然法観から離れてもっと一般化しておく必要がある。[杉原 2003:53]

本論文は、このような杉原が主張する田中の思想を「一般化」して理解するという方法自体を再検討すべきであると考え。一般化するという杉原の方法は、田中が何かを論じる時に見せる、いたるところにある「飛躍」[杉原 2003:53]に悩まされる、カトリック自然法論に基づかない一般の読者にとってはありがたい提案ではある。杉原は、この提案の具体的な方法として、教育目的としての「人格の完成」を理解するために人格教育学を提示している。その理由について杉原は、人格教育学の人格が「人格の尊厳を核心とし、人間が自由と責任の存在であることから出発」し、「理性による思索を重ねて人間の普遍的なあり方を追究する」ことにおいて、「カトリック的自然法観の結論とほぼ一致するものを導き出す」[杉原 2003:53-54]と述べている。しかしそれは、「そこに、『神』の観念を直接にはおかない」[杉原 2003:53]という一点において、田中の主張するカトリック的自然法観とは異なる。その点について杉原は、人格教育学の人格が「その意味では主観主義であるが、それは人間一人ひとりの勝手な主観によってよいということではない」[杉原 2003:53]と述べ、人格教育学が、田中が言うところの「普遍的『人格』」と同じものを導出すると述べている。[杉原 2003:53] 杉原はこの提案に先んじて、人格教育学に関して、それがカントによるものであるという次のような見解を示し、この一般化の方法に正当性を見出している。

近世の哲学の大成者として位置づけられるカントは教育学的には人格教育学の教育学研究者のなかに位置づけられるが、カント哲学は近世哲学の大成であるゆえに、した

がって明治時代欧米から哲学や教育学が導入される時、それは近世哲学の大成としてのカント哲学を本流として導入されることになる。明治以降、教育学で「人格」の言葉が普及するとき、教育学史的には、それはカント哲学の人格教育学を前提としているといっているといえるのである。[杉原 2003:15]

杉原は、こうした教育学の通念に従い人格教育学を提示することを試みたのである。しかしながら、杉原によるこのような教育学の通念に対し、カトリックからはカント哲学によるものとは異なる「人格」に対する見方が提示されている。それは、一つにはカントの人格概念に対するアンチテーゼであり、一つにはカントを無批判に取り入れる者への批判である。

カントが人格の尊厳を強調したことは広く知られており、その影響もあきらかである。＜中略＞より一般的には、(人格とは)「道徳的行為の主体としての個人。自己決定的で、自律的意思を有し、それ自身が目的自体であるところの個人」(である)という「人格」理解が確立していると言えるであろう。＜中略＞しかし、私はここであえて問いたい。＜中略＞カントの言明は、実際に人間の人格としての尊厳を明確に基礎づけることができるのであろうか。「もちろん」という断定的な答えが返ってきそうである。/＜中略＞しかし私はあえて、そのような反応は、これまでカント解釈者たちによってうちたてられてきたカントの「権威」を無批判に受け入れたものにすぎない、との解釈を提示したい。[稲垣 2009:44-45]

カトリックの立場からこのように述べている稲垣良典は、こうしたカントの人格解釈に疑問を提示する理由を、「人格であるわれわれが、行為主体・能動者として、どのように行為することを通じて自らの人格としての存在を完成させることができるか、という課題」が、カントの視野にはまったく入っていなかったとしている[稲垣 2009:46]。さらに、そのことを明らかに示しているのはカントの「幸福」理解であった。稲垣は、そのような「幸福」理解へとカントを閉じ込めたのが「近代における世俗化の過程であった」[稲垣 2009:46]と述べている。

このような稲垣の見解から浮かび上がる疑問は、田中の人格概念を近代思想の枠組みの中で一般化すること、つまり、教育学の通念に従って解釈することが適切ではないのでは

ないかということである。これに加えて、人格教育学が「神」の観念を直接にはおかないことにより、そこで主張される人格が「その意味では主観主義である」とするならば、それは、先述したような近代日本のカトリックの思想家たちの真理問題における客観性の主張とは相容れないことは明らかである。

以上のことから、田中の人格概念を明らかにしようとした杉原の研究は、カトリシズムにおける「人格」に関する考察において不十分であると考ええる。

(2) 勝野尚行の研究について

勝野尚行は、田中の教育思想について 756 頁にもわたる『教育基本法の立法思想－田中耕太郎の教育改革思想研究－』を著わしている。その中で勝野は、田中の数々の論稿の考察を通し、戦前期の大学自治論、文化論、戦後教育改革に見られた立法思想、教育権の問題等々について田中の教育思想を詳細に論じている。

勝野は、杉原と同様に「田中耕太郎こそ、教育基本法を立案・立法指導した人物であることについては、すでに周知の事実」に属する」[勝野 1989: v] と述べ、田中が教育基本法の成立に深く関わったとしている。勝野はそのような認識にたったうえで、「田中耕太郎の評価の問題」[勝野 1989: 42] として、田中が教育勅語を擁護しながら、教育基本法を構想したことについていくつかの異なる見解があることを明らかにしている [勝野 1989: 42]。確かに、終戦時の体制変化の中で、一方で戦前期から一貫して教育勅語を擁護し、その一方で、法学者として教育基本法の構想を手掛けた田中の立場は、極めて特異であったといえる。その見解の一つは、田中の後輩にあたる田中二郎によって、「田中先生の考え方によれば、教育勅語と教育基本法とは両立し得るべきもの」[田中二郎 1974: 137] とされたものである。もう一つは、鈴木英一によって、田中が「教育勅語の完全な否定者となった」[鈴木 1987: 31] とされる見解である。そして、もっとも一般的なものは、1946 年 2 月 21 日の地方教学課長会議で田中が、『教育勅語は我が国の醇風美俗と世界人類の道義的な核心に合致する<中略>いわば自然法とも言うべき』ものであり、『其の徳目は列挙に於て又道徳的意識の宗教的内面化に於て勅語は必ずしも完全であるとは申せない<中略>が、然し不完全は決して誤謬ではない』と述べて教育勅語を擁護した」とする見解である [平原 1978: 99]。これらの異なる見解に対して勝野は、田中の教育勅語観を分析する新たな視点を提示している。それは、田中の教育勅語論が、「教育勅語の形式と内容を厳格に区別」しているというものである¹²。そして、田中は「その形式を批判しながら、その内

容について問題にする、という方法」を用いたと勝野は述べている〔勝野 1989:497〕。つまり勝野は、田中の教育勅語認識が、教育勅語の内容については従来の先行研究で示された通り「自然法に適ふ」として批判の対象とはしていないが、「道德の指針」に過ぎない教育勅語を絶対視させ、事實的・法的な効力を持たせた天皇制国家の教育勅語体制の制度的構造に対して徹底的に批判する立場をとったと指摘しているのである。こうした勝野の考察は、田中にみられる「教育勅語の批判者」としての一面を明らかにしたといえよう〔勝野 1989:488-489, 532-533〕。

一方で勝野は、田中が「教育勅語の内容がなぜ、『自然法に適ふ』のか、その論証をしなかった」と繰り返し述べている〔勝野 1989:496, 498, 499, 533〕。この勝野の指摘は、杉原によって指摘された田中の「飛躍」と受け取ることもできる。そうした上で勝野は、田中が文相として出した「勅語及詔書等の取扱について」の考察から、田中が教育基本法の立法構想を固めて公表した 1946 年 6 月の時点までに、「教育勅語の相対化を終えている」〔勝野 1989:533〕と述べている。さらに勝野は、田中が教育基本法の立法構想を進めるにつれ、「教育勅語の内容への批判は順次に手厳しさを増し」〔勝野 1989:532〕 たとも述べている¹³。勝野が田中の教育勅語観をこのように認識している根拠には、田中が戦前から一貫して「『教育権の独立』論者」〔勝野 1989:534〕であったことがあると考えられる。たとえば勝野は、田中の教育基本法の立法構想の核心に「教育権の独立」があったとして、そのような田中の教育思想と教育勅語観との関係を次のように述べている。

田中の教基法の立法構想の核心は、教育者に「教育権の独立」を制度的に保障し、教育者が「自己の識見によって」自由に教育ができるようにすることにあったのだからである。田中の教基法の立法構想の核心が、かれの教育思想史にてらしてみても、まさにこの点にあったことを、けっして忘れてはならないであろう。「教育権の独立論者」が教育勅語に特権的地位を与えて教育者の教育を制度的・法的に拘束する教育勅語体制を批判するのは当然のこととして、ようやくその「教育権の独立」のことを教基法に盛り込むことができたかぎり、もはや「教育勅語と教育基本法とは両立し得るべきもの」であるはずもないし、教育勅語の内容に対しても田中は、教基法の実施目的規定等の内容に対するよりはるかに批判的であったのである。〔勝野 1989:535〕

勝野が指摘するように、確かに田中は、戦前期から「学校教育が其の精神に於て家庭教

育の補充である」として、国家による学校教育に対し家庭教育が優先されるべきであることを説いている〔田中 1940:29〕。特に大学教育は、それを単なる一国の教育制度の最上級にある教育施設として観念するべきではなく、「国家社会よりして真理の探求を委任された所の特殊の社会的及び法律的存在としての意義を有するものである」と述べている〔田中 1937:79〕。先述したように 1937 年当時の教育は、小学校から大学にいたるまで「祭礼と政治と教学とが根本において一体不可分であることが強調され」、学校を「『国体ニ基ク修練ノ施設』へと改造すべきである」とする教育体制にあった〔大田 1978:19〕。そうした体制下において田中は、大学が「科学的研究の受託者として、裁判所が司法に関し有すると同様の独立性を、科学的研究自体の性質からして持っているのである」とし、大学制度改革が「大学自治体制の確保に向けられなければならない」と主張している〔田中 1937:86-87〕。

さらに田中は、権威主義が教育にもたらす弊害として「教育の主体が教育の客体の独立の意思を認めず、それを奴隷視し、物品視する」ことをあげ、「教育者がその権威を笠に着て被教育者に臨むときに、権威は往々自己の内容の貧弱を隠蔽する手段に用いられ」とし、明治期以来の権威主義的教育を否定している〔田中 1940:10〕。そして田中は、戦後になってもなお「教育権の独立」が「その時々々の国策を超えて直接に人間性の完成という永遠の課題に関するもの」であるとし、「教育は政治に対して中立の立場にある」ことを重視していた〔田中 1946:150〕。

こうした田中の教育思想は、勝野が指摘するように「教育権の独立」を志向しているものであり、教育勅語の形式を否定するもの、あるいは戦後教育学が志向した「教育の私事性」と通底していると捉えることができよう。したがって勝野が先行研究で明らかにした田中の教育思想と教育勅語の関係は、その一面において正しいと考えられる。

だがしかし、さらに田中の主張に目を向ければ、田中の教育思想が「『自己の識見によって』自由に教育ができるようにすること」を志向してはいないことを見て取ることができる。田中は、先に引用した「大学自治体制の確保」に関する教育思想を「自由主義者の大学観と異なる所はない」とする一方で、科学や宗教の価値を尊重する者を例にとり、彼らが研究や信仰の自由を主張することは「政治的自由の主張であり、世界観的自由主義とは限らない」と述べている〔田中 1937:87〕。つまり田中は、自治体制が確保された大学において、科学者が研究する対象あるいは目的が自由であり得るのは政治上にかぎられ、「何が科学的真理なりやの問題に関しては、我々は自由であり得ない」というのである。田

中は、自然法主義の立場から「自由」について次のように述べている。

何となれば真理は我々の主観的判断から独立して存在するからである。其処に「科学的自由探求」の必然的限界が存在する。法・国家・倫理・政治・経済・芸術等の各文化範囲に関しては自然法が其の限界を画するのである。即ち自由は放恣を意味しない。[田中 1937:87]

この田中の記述には、先述したように「多様な人間的諸事象を、自然法という一つの原理に帰する」という、田中の思想的特質を見ることができる。この思想的特質に従えば、教育もまた自然法によってその限界が画されることになるのである。

ここまでの田中の論稿の引用からは、勝野の考察通り田中が戦前期から『教育権の独立』論者であったことが推察される。しかし、自然法主義の立場に立つ田中においては、勝野がいうように「教育者に『教育権の独立』を制度的に保障」しても、それは教師が「自己の識見」によって自由に教育する、言い換えれば、教師自身の「主観的判断」に従って自由に教育をすることを意味してはいないのである。さらに本論文で後述するように、後の田中の発言や著作物を見る限り、田中の教育勅語の内容に対する擁護の姿勢は一貫しており、戦前期の日本において教育勅語が「自然法に適う」道德律として果たした役割についても、一貫して評価していたと考えられる。したがって、田中においては「教育権の独立」論と、道德律としての教育勅語の存在は両立し得ると考えられるのである。

こうした勝野による田中の教育権に関する考察からは、田中が主張した「教育権の独立」を、戦後教育学が志向した「教育の私事性」に強引に引きつけて解釈したことがわかる。そしてその原因は、勝野が田中の思想研究において、田中の思想の根幹である自然法思想の考察に深く入り込んでいないことにあると考えられる。つまり、勝野の田中の教育思想研究には、田中の教育思想から戦後教育学が志向した進歩的な部分を抽出し、その部分について高く評価する一方で、自然法に由来する部分については深く探究しないという傾向がみられる。言い換えれば、勝野は戦後教育学の枠組みの中で、田中の教育思想を解釈したと考えられるのである。

こうした傾向は、勝野が、1961年に刊行された田中による教育関係の主著である『教育基本法の理論』について、「1950年代後半から60年代初めにかけて戦後教育改革の反動的再改革の第一期にあたることを思うとき、そうした反動的再改革が本書の教育思想に多く

のマイナスの影響を与えたことは、いかにしても否定できないとみられる」[勝野 1989:542]と述べている点に、より明確に示されている。勝野は、『教育基本法の理論』が「逆コース」期を背景に書かれたものであることにより、そこに著された田中の教育論が「逆コース」の影響を受けたとして、「教基法制定の指導にあたったときの戦後教育改革思想が、この『教育基本法の理論』の思想そのものだとは、もはや到底いうことはできないであろう」[勝野 1989:542] という見解を示しているのである。なかでも勝野は、田中が教育労働を専門職労働とみなしている点については評価する一方で、その「教職の専門性を理由にして、教職員の労働者性を否認したり、教職員の政治的活動の自由を制限しようとしたり否認したりする」[勝野 1989:701] 田中の「教育専門職論」を批判している[勝野 1989:700]。

このような勝野の批判は、戦後教育学において「逆コース」の教育政策の一つにあげられる新教育委員会法の成立が、「戦後教育改革にもとづく教育行政のあり方の根本的変更を求めるもの」[堀尾 1973:270] であったとされていることと関わるものであると考えられる。新教育委員会法の成立以前の教育委員会は、公選制によって教育委員を選出し「素人統制をめざす」[平原 1973:259] ものであった。それが新教育委員会法成立後、教育委員の公選制が任命制に変わると、文部省は教師に対する管理体制を強め、たとえば校長に対し「学校での教職員のサービスを厳正にし、偏向した政治教育や違法の政治活動を現に戒める」ことを要求するようになっていったとされる[堀尾 1978:270]。勝野はこうした「逆コース」史観の立場に立ち、田中の教職員の政治活動に対する否定的な態度を批判していると考えられるのである。

勝野は、田中が教職員の政治活動の自由を否定する理由として、田中の『『教育権の独立』論の思想内容にそくしてみれば」、田中が「教育権の独立」論を「『司法権の独立』のアナロジーで組み立てているからだというほかない」と述べている[勝野 1989:741]。法学者である田中は、たびたび教育と司法の間の類似性に言及していることは確かである。とくに両者の活動が「その内容において労働や商取引その他の経済的活動や行政事務とはちがって、自由職業（プロフェッション）すなわち個人的、学問的、全人格的性質のものである」ことから、「外部からの支配、圧迫、監督等と相容れず、全く自由におこなわれなければならない」点において類似していると述べている[田中 1961a:865]。勝野はこうした田中の指摘に関して、「教育労働を専門職労働とみなし、そのことを踏まえて『教育権の独立』の制度的な保障を要求したという点では刮目すべき価値を内包している」と述べている。しかしその一方で、田中の「教育権の独立」論が「『司法権の独立』のアナロジー」であると

いことについては、田中を「立法・行政・司法の古典的三権分立論者」と位置付け、田中がその分権論を教育界に持ち込んだ結果、「教育の立法権・行政権は教員に『教育権の独立』を保障しなくてはならない。教職員は教育の立法権・行政権に介入してはならないなどと強く主張することになった」〔勝野 1989:741〕としている。

確かに 1950 年代以降田中は、教員組合の政治的活動をたびたび批判的に論じている。田中は、終戦直後「すでにわが教育界をアナーキーと混乱に陥れる運動や傾向」〔田中 1957:185〕はみられていたが、1950 年代の教育界は、「教育者を労働者とする前提の下に展開されている一部教育者の言動」により、「教育秩序のアナーキーに近いまでの混乱」した状態にあるとしている。そして、正しい教育秩序を保つためには「教育における道德の優位を確信し、不当な政治的干渉から教育と教育者の独立を守り抜く勇気をもたざるをえない」と述べている〔田中 1957:182-184〕。

田中が、戦前期からの筋金入りの「教育権の独立」論者であることは、勝野も認めるどころであったはずである。しかし 1950 年代の教育界の状況にあって勝野は、田中の「教育権の独立」論が『司法権の独立』のアナロジーから導き出されたと結論づけるのである。こうした理論展開および先に検討した「教育の自由」の解釈は、「逆コース」史観という文脈の中に位置付けることによってその正当性が認められ得るものであると考える。ようするに勝野による田中の思想研究は、自然法に言及していないことに加え、「逆コース」史観に立った戦後教育学の枠組みによって田中の教育思想を考察している点において、田中の教育思想を十分に検討しているとは言い難いと考える。

(3) 荒木慎一郎の研究について

一方、上記の研究とは異なる視点から「人格の完成」を考察した研究として、荒木慎一郎による論稿「田中耕太郎の教育目的観の成立—人格の完成を中心にして—」および「田中耕太郎の教育目的観成立に与えたジャック・マリタンの影響」がある¹⁴。これらの荒木による研究は、カトリックの視点から田中の教育思想を考察しているものであるため、筆者にとっては示唆されるところが多いものである。

荒木は、「田中耕太郎の教育目的観の成立—人格の完成を中心にして—」において、「人格の完成」を戦後における国家の教育目的として語り得た田中の思想条件が、如何にして形成されたかを明らかにしている。そして、「田中耕太郎の教育目的観成立に与えたジャック・マリタンの影響」では、田中の教育目的観の解明を試みた先行研究の少なさとして考

えられる原因を次の二点にまとめている。

一点目は、本論文においてもこれまでに述べてきたように、先行研究が「人格の完成」を「人間性の開発」と読みかえて解釈してきたことである。この点について荒木は、そのような読みかえをする研究者は、教育刷新委員会の意思を立法者意思としている立場であることから、「田中耕太郎の教育目的観に基づいて『人格の完成』を解釈する試みは、立法者意思を無視したものとして、問題視」[荒木 2012:96] されてきたと述べる。

そしてもう一点は、田中の世界観に原因があると言う。荒木は、田中の根本にカトリックの信仰が存在するということは、「田中の政治、法、教育あるいは文化についての考え方の底流には、カトリシズムの思想が流れている」[荒木 2012:96] ことを意味すると述べている。荒木は、「公教育の世俗性の原則を公理のごとく受け取っている多くの研究者」[荒木 2012:96] にとって、田中の思想は「反動的で、反科学的」[荒木 2012:96] な思想に映ると述べ、この点を田中の先行研究の少なさの二つ目の理由にあげている。

荒木は、上述の論文で田中の教育目的観をテーマとするに当たり、この二つの立場に対して、田中が研究対象として意義をもつものであると考える自らの見解を明らかにしている。特に本論文にかかわる一点目については、田中が教育基本法の構想過程において主導的な役割を果たしたことは、そのプロセスの研究において既に明らかにされているという見解を示している [荒木 2012:97]。本論文は、このような荒木の見解をふまえた上で、先行研究での読みかえが「逆コース」史観に起因するものであると考え、田中の「国家」と「教育」の関係を明らかにすることにより、先行研究を乗り越えようとするものである。

二点目について荒木は、田中の「カトリシズムの問題を考える場合、カトリックの信仰とカトリシズムの思想を区別する必要がある」[荒木 2012:96] と述べている。この荒木の見解が意味するところは、田中がカトリック信者のためだけに教育目的を構想したのではなく、飽くまで「カトリシズムの思想とその中核をなす自然法論」[荒木 2012:97] が、万人に通用するものであることを前提として、教育目的を提示したということであると考えられる。そもそも自然法をカトリシズムの枠内に閉じ込めること自体が、田中の意図するところではないはずである。本論文においては、この荒木の見解に従って自然法の考察を試みる。

さらに荒木は、田中の思想研究の意味について、カトリシズムに基づく田中の人間性の捉え方が現代的な問題に対して有効であると考えており、その意味を次のように述べている。

われわれが、カトリシズムに基づく田中の教育目的観を評価する場合、それがどれほど普遍的な人間性を的確にとらえているか、また、それゆえに、人間の在り方そのものが問われているような現代の教育問題に対して、どれほど有効な解決策を提示しうるかという点に基づいて評価しなければならない。宗教的インスピレーションを基盤に有するか否かで、思想の是非を問うのであれば、現代日本社会で誰もが認める人権尊重の考え方も、キリスト教との関係ゆえに否定されることになるであろう。[荒木 2012:97]

このような荒木の見解は、本論文が、自然法の考察により先行研究を乗り越えようとするものであることに対し、その必要性を示唆するものとする。

(4) 本論文の課題

以上、田中の教育思想を中心的な課題としている 3 つの先行研究を検討した。その結果、本論文の目的である田中の教育思想における「教育」と「国家」の関係を明らかにするために、以下の 3 点が具体的な課題になると考えられる。

まず一点目は、本論文の全体を通して田中の思想的特質であるカトリシズムならびに自然法について考察することである。なかでも杉原の研究では論究が不十分だと考えた、カトリック自然法にもとづく人格概念について、稲垣によるカント批判を手掛かりに考察する。これにより、田中が教育の目的を「人格の完成」にすることを主張した真意が明らかになると考える。それはすなわち田中の教育思想の核心部分に言及することを意味する。

二点目は、戦後教育学と田中の教育思想を比較検討することである。先述したように、戦後教育学の立場においては、特に「逆コース」以降、オールド・リベラリストたちの教育思想はほぼ顧みられてこなかった。そうしたなかで、田中の教育思想に焦点を当てた勝野の先行研究は有意義であったと言える。しかし本論文は、先に述べたとおり、勝野の研究が田中の思想を戦後教育学の枠組み、あるいは「逆コース」史観に立って考察したものであり、その点で田中の教育思想研究としては不十分なものであると考える。そして、本論文においてこの点を乗り越えるためには、「逆コース」期において田中がいかに「国家」との関係を捉え、それを教育思想に反映させていたかを明らかにする必要があると考える。そのためには、勝野が指摘していた田中の教育思想の中核でもあり、戦後教育学においても「教育」と「国家」の関係をストレートに反映させた「教育権」に関する両者の思想を

考察の対象とする。

三点目の課題は、カトリックの立場から荒木が指摘していた田中の思想の現実性を問うことである。戦後教育は、戦後 70 年を経て大きな転換期を迎えている。現代社会を特徴づけるグローバリズムや多元的な社会への対応が求められているとともに、戦後教育が 70 年間抱えてきた道德教育の問題に一つの決着がつこうとしている。よもや道德が教科化されるなどとは思ってもみなかったが、それが現実のものになろうとしている今、その賛否を問うことは重要な課題であると考ええる。しかしながら、田中の教育思想に深く入り込むことを目的としている本論文では、その賛否はひとまず置き、田中の道德教育論を明らかにしていく。先回りして述べるならば、田中はしばしば近代化以降の日本を「道德的空白」「倫理的空白」ということばを用いて表現し、特に戦後は自然法を基礎とする道德教育の必要性を強調している。したがって普遍的な倫理規範である自然法と道德の関係を考察することにより、田中の道德教育論の特質を明らかにすることができる考える。

IV. 本論文の構成

以上の課題をふまえ、本論文は次の 4 章による構成で田中耕太郎の思想における「教育」と「国家」の関係を考察する。

第 1 章においては、田中耕太郎の思想形成過程を次の手順により考察する。まず、日本のキリスト教受容の過程を確認し、明治期の初代キリスト者、特に内村鑑三についてその信仰のあり方について述べる。次に、田中が当時の知識階級に属する青年らしく内村鑑三によりキリスト教を深く知り、その門下生として無教会主義に傾倒していった過程とそこからカトリックに改宗するに至った経緯について述べる。本論文では、この改宗に至る理由を田中の内面におきた「主観主義を志向する信仰から客観主義を志向する信仰へ」の変化に加え、当時の社会情勢にもその理由があると考え、大正期の世相ならびにキリスト教界での動きを検討する。そして、田中が改宗を経て法学者としてカトリック自然法を重視するようになるまでの田中の思想形成過程について考察する。

第 2 章においては、田中のカトリシズム思想の特徴を明らかにすることを目的として、田中が、昭和初期の思想状況を「思想的アナーキー」と呼んだ点に着目する。田中は、大正末期に合理的な思想として展開したプロテスタンティズム、あるいは経済論を超えて発達したマルキシズムの流行が、「思想的アナーキー」な思想状況をもたらしたと述べている。さらにそうした「思想的アナーキー」な状態が、1930 年以降に見られた過激な国家主義を

生んだとしている。本章では、田中がこうした思想をカトリシズムの立場からいかに分析し、また批判をしたかについて考察する。プロテスタンティズムならびにマルキシズムに対する田中の批判からは、カトリシズムの特質である「真理問題における客観性」について言及できると考える。一方、国家主義に対しては、自然法思想が国家を尊重する立場をとることに加え、田中は「国家は家族と共に神に淵源する自然法上の制度であり、それ自身全力で維持しなければならない」〔田中：1937, 557〕という国家観を示すため、しばしばその近さを指摘される。そこで、当時の国家主義者、蓑田胸喜（1894 年～1946 年）の著作『法哲学と世界観田中耕太郎氏の思想学説批判』と、これに対する田中の反論から田中の国家観を考察することにより、カトリシズムと国家主義との違いを考察する。

以上、第 1 章および第 2 章は、カトリシズムならびに自然法思想について考察することが目的となる。続く第 3 章では、ここで考察されたことをもとに、田中の教育思想を検討する。

第 3 章においては、田中が教育基本法の解説書として著した『教育基本法の理論』の分析を通して、田中の教育思想を検討していく。まず、『教育基本法の理論』について、その特色と本書に表れている田中の自然法主義について確認する。そのうえで、まず田中の教育目的論について考察する。ここでは戦後の教育目的論の検討を通し、それと田中の教育目的論を比較することにより、田中の教育思想の特質を明らかにできると考える。次に、田中が教育の目的として教育基本法第 1 条に示した「人格の完成」について、その人格概念について考察する。ここでは、現代のカトリシズムの人格概念を丁寧に考察することにより田中の人格概念の特質が見えてくると考える。そして最後に「教育権」の問題について、自然法学者としての田中の見解を明らかにする。教育権が誰にあるのかを問うことは、戦後教育学において「国家」と「教育」の関係を規定する最も中心的な問題であった。したがってこの問題は戦後教育学において多くの研究の蓄積がある。ここではそうした研究と田中の主張を比較検討する。特に注意を要するのは、「逆コース」以降、「教育の私事性」が強く求められた状況での教育権をめぐる議論と、自然法思想を基礎とする田中の教育権論には重なり合う部分がある点である。それぞれの教育権論の本質を見極めることが重要であると考え。田中の教育思想に焦点を当てる本章は、本論文の中核になる。本章のそれぞれの課題については、前章までに明らかになった田中の自然法思想の特質を加味することにより、「逆コース」史観では見落とされてきた田中の教育思想の特質を明らかにすることが可能になると考える。

そして第4章では、これまでに明らかになった田中の教育思想の中から、田中が繰り返し述べていた「道德教育の優位」ということに着目する。周知のように戦後、道德教育をめぐる問題は「教育権」の問題とともに、文部省と日教組が対立してきた課題の一つである。したがって「道德教育の優位」という田中の思想は、「逆コース」史観の中では最も否定的に捉えられてきたということができる。そこで本章では、まずこうした状況から田中の道德教育論を掬い上げるために、自然法思想を基礎とする田中の道德教育論を考察する。

最後に終章において、まず第1章から第4章の総括をおこない、そこから田中が「教育」と「国家」の関係をいかに捉えていたかを明らかにする。そして最後に、「逆コース」史観から田中の教育思想を解放する意義について述べ、本研究の成果を明らかにしたい。

本論文は以上の構成により、日本において稀有といわれるカトリシズムならびに自然法を思想的特質とした田中耕太郎が、戦前から戦後の日本において主張してきたことを「国家」と「教育」の観点から考察するものである。特に、戦後の教育が国家と対立関係にあるなかで、田中が何を主張してきたかということを明らかにすることは、今日新たに教育と国家の関係が問われようとしている状況に対して、新たな視点をもたらすものと考ええる。

-
- 1) 施策を年代順にならべると「教育の政治的中立に関する法律」（1954 年）、地方教育行政の組織と運営に関する法律」（1956 年）、勤務評定の実施（1957 年）、指導要領の改訂と教科書検定の強化（1958 年）、全国一斉学力テストの実施（1961 年）となる。
 - 2) こうした戦後教育学批判に対して、戦争体験の思想化という問題の吟味がなされていないという批判がなされている〔佐藤 2014:11〕。
 - 3) 小熊英二は、オールド・リベラリストの「特徴を一言で説明することはむずかしい」と述べているが、彼らの共通点として「彼らの多くが敗戦時に 50 代以上であり、大正期に青年時代を送った世代だったこと。そしてもう一つは、彼らが共産主義を嫌悪し、天皇を敬愛する『文化人』であり『自由主義』を好んでいたことだった」と述べている〔小熊 2002:190〕。
 - 4) 自然法論は、一つの学説として歴史的に発展していると考えられている。田中は、トマス・アクィナスによって、それまで中世の教父たちが自然的道德律と観念していた自然法に哲学的な基礎付けがなされた自然法論を支持していた。それは、啓蒙期以降の近代自然法とは区別される。内容についての詳細は後述する。
 - 5) 例えば、「ヘラクレイトスにとっては、生活と行動において『自然』に従うことが最高の叡智」であった。「自然」とは、「あらゆる人為的規則がそれによって培われるところの神的な根本法則を定立するもの」である〔ミッタース 1971:13〕。
 - 6) この点については、オールド・リベラリストの一人として認識されている小泉信三について、小熊英二が清沢洌の日記を引用した指摘が興味深い。「慶應義塾大学の塾長で内閣顧問となっていた小泉信三は、1944 年 12 月になっても『米国の奴隷になるよりいい』と述べて徹底抗戦を主張し、清沢から『全く右翼的になった』『大臣待遇とか塾長になれば、意見が、こうも変わるものだろうか』と評されている。そして多くの保守政治家と同様に、小泉も戦後は親米路線に転向し、米軍の駐留を認める安保条約に賛成した。」「〔小熊 2002:195〕
 - 7) この点について半澤は次のように述べている。「自由意志論の歴史的な重要性は明白である。間違いなくプラトンよりは自由を重視したアリストテレスにおいても、自由とは倫理的にはニュートラルな、徳の単なる選択能力であった。それを 180 度転換して、すべての人間にとって自由な意志による決断こそ、その運命を決する鍵であるとしたのは、

キリスト教であり、アウグスティヌスであった。そして以後すべての思想家がアウグスティヌスの自由意志論を承認したのではないが、にもかかわらず自由を能力、しかも人間にとって最も本質的な事柄における善への能力とするという考えは、カトリック中世を越えて、ロックにもルソーにも、もちろんカントにも、そして、善への能力としての自由意志への人間の無力という否定形においてであるにせよ、ルターにも受け継がれた重要な観念となった。少なくともそれは、超越的価値を一切認めないヒュームと功利主義の出現に至るまで、それ以降でもヨーロッパ近代の規範理論の多くが自明とした観念である。この事実はあまりにも無視されていると思う。そうした無視は、カトリック即否定されるべき前近代という、ほとんど無意識の観念連合に支配され、カトリック的中世の持つ意味をかつて真剣に考えたことのない近代日本のヨーロッパ理解の中ではある意味当然だったかもしれないが、しかしまた、戦後においてはヨーロッパにおけるヨーロッパ理解の中でも見られた現象でもあった」〔半澤 1993:263-264〕。

8) 田中耕太郎の教育学分野の先行研究は、大学の自治に関するものとして、岡敬一郎「田中耕太郎と『平賀肅学』」『東北大学大学院教育学研究科研究年報』51（2003）教育基本法の成立に関するものとして、杉原誠四郎著『教育基本法の成立 - 「人格の完成」めぐって - 』（文化書房博文社, 2003）鈴木英一「教育基本法の立案者達 - 田中耕太郎と田中二郎」『季刊教育法』140（2004）法と教育に関するものとして、大塚高正「自然法と教育 - 田中耕太郎博士の諸説について」『法学新報』86（1979）教育改革思想に関するものとして、勝野尚行著『教育基本法の立法思想 - 田中耕太郎の教育改革思想研究 - 』（法律文化社, 1989）教育権に関するものとして、佐藤秀夫「田中耕太郎の教育権論（国民の教育権と学テ裁判）」『法律時報』47(13)（1975）等がある。カトリックの田中の研究として 半沢孝麿『近代日本のカトリシズム 思想史的考察』みすず書房, 1993、ホセ・ヨンパルト「田中耕太郎の自然法論」『日本の法哲学Ⅱ 法学 年報』日本法哲学会 1979、荒木慎一郎「田中耕太郎の教育目的観の成立—人格の完成を中心にして—」『戦後教育 史研究』19 戦後教育史研究会, 2005、荒木慎一郎「教育基本法の教育哲学」『自然法と文化』創文社, 2004 等がある。

9) 例えば、カトリックの田中の研究として 半沢孝麿『近代日本のカトリシズム 思想史的考察』みすず書房, 1993、ホセ・ヨンパルト「田中耕太郎の自然法論」『日本の法哲学Ⅱ 法学 年報』日本法哲学会 1979、荒木慎一郎「田中耕太郎の教育目的観の成立—人格の完成を中心にして—」『戦後教育史研究』19 戦後教育史研究会, 2005、荒木慎一郎

「教育基本法の教育哲学」『自然法と文化』創文社, 2004 等がある。

- 10) 杉原誠四郎は、1983 年に『教育基本法の成立－「人格の完成」をめぐる－』を刊行している。それは、アメリカ側の教育基本法関連史料を使い、「人格の完成」をめぐる制定過程について追及したものである。その 20 年後に、新たに判明したことを補足し、『教育基本法の成立－「人格の完成」をめぐる－新訂版』が刊行された [杉原 2003: ix]。
- 11) 例えば大田堯は、『『人格の完成』では人間の則るべき規範、基準性という倫理的ニュアンスがつかまとう』としてこれをさけて、戦後の教育の目的としては「教育が各人の持っている資質を充分にのばすというそういう本質のものとして『人間性の完成』とすべきだ」と主張された教育刷新委員会での意見に賛同している。そして「人格ということばは、戦中、戦前派の人間にとっては、それに従わないことが、不安と一種の恐怖をよびおこすような外在する倫理的基準にあてはめられた、いわば非人間的な人間としてのイメージを脳裏にきざみこまれている」と述べ、「人格」ということばが、戦後の教育目的としては相応しくないという考えを示している。さらに大田は、「人格」を「人間性」に読みかえることにより「その完全性の実現をめざすということは、ほとんどまっすぐに、近代の人間教育の思想伝統につながるように思われる」と述べ、田中の人格概念を戦前の倫理観をあらわすものとして否定的に扱ってきた [大田 1977: 286-287]。
- 12) 勝野による教育勅語の形式とは、「戦前日本の教育勅語体制における教育勅語の制度的・法的・事実的な位置」を指す [勝野 1989: 533]。
- 13) 勝野は、田中が教育勅語への批判を強めたという根拠として、学校教育局長時代に田中が前田文相との会談材料としたメモ「教育改革私見」をあげている [勝野 1989: 750]。そこには「倫理的形式主義の排斥」に続き、「教育勅語の自然法的意義に顕揚」と書かれている。それに続き、「教育と国家主義－国家と真理及び道義との関係－国家も真理及び道義に奉仕すべきものなることを明瞭にすること－〈以下略〉」と書かれているが、ここに書かれていることを以て教育勅語への批判を強めたと解釈するには、自然法観に則った国家観の考察が必要であろう。
- 14) 荒木慎一郎は、論稿「田中耕太郎の教育目的観成立に与えたジャック・マリタンの影響」において、田中の人格論をカトリシズムの観点から明らかにしている。荒木によれば、田中の人格論は無教会主義からカトリックに改宗直後を第一段階とし、『法律学概論』を書いた頃(1930 年)を第二段階、そして、ジャック・マリタンの人格論との出会いによって、自らの自然法論の立場と一致する人格主義の存在を意識するに至ったという [荒

木, 2012:139-141]。また、田中の人格概念において、特に人格と個性を区別した点に、マリタンの影響が見られると述べている[荒木 2005: iv]。荒木はカトリックの立場から、田中の思想が宗教的インスピレーションを基盤にするか否かで、その思想の是非を問うのであれば、現代の日本社会でも共有されている人権尊重の思想も、それがキリスト教との関連故に否定されるものとなるであろうと述べ、田中の思想研究には、カトリック的な視点が重要であることをしめしている[荒木 2012:97]。

第 1 章

田中耕太郎の思想形成過程とキリスト教

I. はじめに

本章では、序章で述べた通り田中耕太郎のカトリシズムに迫るために、田中のキリスト教受容の過程を明らかにすることを目的とする。併せて、日本社会におけるキリスト教受容の過程を概観する。

II. 田中耕太郎のキリスト教受容―無教会主義の信仰とその限界―

1. 日本におけるキリスト教受容

日本のキリスト教は、16世紀半ばにフランシスコ・ザビエルによってもたらされ、我々が想像するよりはるかに早く、広く日本の社会に浸透したことがわかっている¹。ローマ教会から派遣された使徒の「生活の潔さ、伝道の情熱、知性の卓抜」は、同時にもたらされた物質文明とともに、大名や一般庶民、なかでも農民に受け入れられた〔久山 1956a:14-15〕。しかし、この時代のキリスト教は、周知のように時の政治権力とぶつかり、隠れたかたち、いわゆる隠れキリシタンというかたちで残ることになる。その後、明治初年には主にアメリカを経由してプロテスタントが移入され、士族層に支持をされるようになる。田中が最初にキリスト教の教えを受けた内村鑑三が受洗した1877年（明治10年）ごろは、キリスト教が順調に教えを広め始めていた時期である。1883年（明治16年）5月に行われた第三回全国基督信徒大親睦会では、新島襄が「十年ならずして日本はキリスト教国となるであろう」と演説をするほど、プロテスタントは広がりを見せた〔澁谷 1988:94〕。しかし、この趨勢も明治20年代には国家主義的反動によって阻まれる。内村が起こした「不敬事件」は、「教育と宗教の衝突」であるとして国家主義者から攻撃的となった。しかしその後、それまでは農村と地方小都市の中小生産者層を中心に広まっていたプロテスタントは、日本社会の近代化に伴って誕生した「新中産階級つまり大都市のホワイトカラー層」〔澁谷 1988:95〕に、宣教の場を見出し、復興の兆しを見せた。この新たに出現した新中産階級の人々は、「欧米流の教育」をうけたことと、その多くが「農村共同体から切り離されて大都市に流入してきた」ことからして「個人主義的」思想の傾向にあった〔澁谷 1988:95〕。

キリスト教を受容した側、つまり日本人の受け止め方はどうであっただろうか。戦国乱世の時代にキリスト教がもたらされた時にこれを受容した人々は、混乱したこの世を生き抜くため、現世での救いと来世における救いをキリスト教に求めたといわれる〔五野井 1990:12-15〕。五野井によれば、キリスト教の救貧活動によってキリシタンとなった者には、

キリスト教と日本の神仏との相違を十分に認識していたというより、むしろ「天竺渡来の仏教の一派、あるいは神仏と同じ類の神としてキリスト教を受け入れた者が少なくなかった」〔五野井 1990:16〕。しかし、時代が下って明治期のプロテスタントを受け入れた士族層だった人々には、立身出世を目的とし、宣教師から洋学や英学を学ぶうちに宣教師の人柄に触れ受洗に至ったケースが見られた。あるいは、そもそもキリスト教が「文明の宗教」として認識されたことによって、それを受け入れた人たちが信徒の数を増加させた〔五野井 1990:270〕。そして、明治 30 年代にキリスト教を受け入れたホワイトカラー層の人々とプロテスタントの関係については、両者が持ち合わせた個人主義的な側面が相呼応したともいわれている〔澁谷 1988:95〕。一方、明治期のプロテスタントに比較して、その頃のカトリックはといえば、依然キリシタンの伝統の意識が強く、それがプロテスタンのように士族層やホワイトカラー層に広がるということではなかった。カトリックは、キリスト教受容が活発化する大正デモクラシー期に至るまで、表立ってその世界観としてのカトリシズムを表明することはなかったのである〔半澤 1993:2〕。

こうした日本におけるキリスト教受容の過程に田中の生涯を重ね合わせると、田中が生まれた 1890 年（明治 23 年）は、教育勅語が發布された年でもある。したがってその頃はキリスト教にとっては受難の時代であった。田中の父親は佐賀県に生まれるが、学問をするために福岡、京都、東京に移り住み判事となった。この過程のどこかでキリスト教に触れていたようで、田中は、自分が幼かった頃に父親が「造物者」ということばを使い、「人は見ていなくとも神が見給う」と言っていたことを記憶している〔田中 1961b:12〕。その後、田中は知識階級に属する青年らしくプロテスタントの一派である内村鑑三に師事するが、大正 15 年にはカトリックに改宗してしまう。それは、これまでのキリスト教受容の本筋を逸脱するような行為であったのではなかったか。もっともこうした改宗は田中にかざられたものではなく、田中と同じ年に吉満義彦²（1904-1945）も、内村門下から改宗している。彼らのこの一見理解しがたい改宗について半澤は、これ以前の明治期の日本には「近代思想としてのカトリシズムを受容する条件が欠けていた」〔半澤 1993:118〕のではないかと述べている。つまりカトリックは、その条件が整ったことにより大正期以降、知識人にも受け入れられるようになったというのである。半澤は、その条件を「それまで自分にとって自明であった倫理的行動体系の意味を一度全面的に相対化しなければならない」ことにあったと述べている。次の節は、この半澤の指摘について考察していく。明治期に移入されたキリスト教は、ヨーロッパ伝統のキリスト教とは異なる「個人主義的というか、

資本主義的文明というものと結びついてきた」[久山 1956a:9]。このようなプロテスタントの性格が日本のキリスト者、あるいはカトリックに改宗した者たちにとっていかなる意味をもっていたのだろうか。

2. 明治期のキリスト者

初代キリスト者としては、熊本バンド出身の海老名弾正や小崎弘道、横浜バンドの植村正久、札幌農学校で W. S. クラークに影響を受けた新渡戸稲造や内村鑑三らの名前があげられよう。序章において述べたように、武田清子は日本の初代キリスト者達について、その「多くは反藩閥藩出身の青年士族たちであり、武士的教養を身につけた当時のインテリゲンチヤであった」と同時に、彼らが「ことに陽明学を思想的基盤に持つ者³」[武田 1964:12]たちであったと述べている。武田は、「非キリスト教国に生を受けた者が、キリスト教に回心する場合、回心と同時に全面的に、純粋キリスト者になるかというところではなく、日本の土の持つ人間観や倫理観の殻を背負いつづけている」[久山 1956a:74⁴] という自らの経験から、明治初期のキリスト者たちがキリスト教を受け入れることによって、古来の日本的な倫理観や人間観すなわち「日本の土との対決を」[久山 1956a:74] どのようになし遂げたのかに関心を寄せている。それについてはそれぞれの経験によるところが大きいとも思われるが、例えば、儒教からキリスト教への回心時に小崎弘道や植村正久、後にキリスト教を離れる松村介石らに見られたのは「キリスト教の中に儒教の完成を見た」[久山 1956a:66]という心性であった。彼ら士族にとってキリスト教への回心は、「革命ではない」「いわば儒教の発展」あるいは「儒教的倫理の延長と見、非常に倫理的にキリスト教を理解して」[久山 1956a:66] いたのである。武田は、こうした初期プロテスタントたちが、彼らが身に付けた「陽明学にかぎらず、『日本の魂』としての武士道、親鸞や日蓮らの仏教信仰」[久山 1956a:13] について、「緻密な検討をなし、対決し、克服すべき否定的要素をすくいあげ、新しい価値へと発展させてゆくべき積極的要素とをよりわけつつ、どのようにしてキリスト教信仰が日本人の思想と生活の中に土着しうるかを追究している」[武田 1964:9]と考察している。

青年期の田中が門を叩いた内村鑑三は、そのような初代キリスト者の中でも代表的な存在であったと考えられる。田中は、第一高等学校在学中に校長であった新渡戸の影響で本格的にキリスト教と出会った。その後、東大に進学した田中は、内村鑑三の演説を聴き「これこそ純粋なキリスト教ではないか」[田中:1950d:33]と考え、中学の先輩にあたる塚本虎

二の紹介を得て 27 歳の時に内村門下となる。内村鑑三との出会いについて述べる前に、田中の生い立ちについて記しておきたい。

3. 田中耕太郎の生い立ち

田中耕太郎は、佐賀県出身の両親のもと、1890 年に鹿児島で生まれる。父親が育った佐賀県西部は、儒教が盛んな地域であり、田中も幼少の頃より父親から論語や孟子の講義を受けて育った。その為、当時の田中家には仏教や神道といった宗教的要素はなかったという。しかし、田中曰く「進歩的」[田中 1961b:] であった父親は、儒教のほかにキリスト教にも興味を持ち、母親と共に宣教師と交流を持っていた。田中は、「生まれ故郷の鹿児島にいた時に、プロテスタントの牧師から貰ったバイブルが家にあった。その山上の垂訓の部分をよく父母が読んでいて、一神教的の考えを吹きこんだことがキリスト教との出会いであった」[田中 1950d:31] と述べている。

少年期の田中は、判事であった父親の転勤に伴い、鹿児島から名古屋・松江・岡山・新潟・福岡へと転居し、岡山、新潟、福岡の各中学校を遍歴し、1908 年 3 月に福岡県立修猷館中学校を卒業している。田中は、「岡山は秀才型でコスモポリタン、新潟は農民的重厚純朴でロマンティック、福岡は政治家的で田舎者の健康さ」といったように、それぞれの中学には、その県民性を表すような特色があったと述べている[田中 1961b:12-15]。田中は、当時の各地の中学での教育について多くのことを語っていないが、田中が語っているそれぞれの中学校の特色からは、その土地の特色を生かした教育が施されていたことを読み取ることができる。また、一高の受験のために上京した田中は、同じく受験のために上京してきた新潟と福岡の友人が、お互いの方言により意思が通じなかったため通訳を勤めたことを回想し、自らを「日本でのコスモポリタンであった」[田中 1961b:13] と述べている。こうした日本各地での暮らしや体験、そして各地の特色ある学校で教育を受けたことが、世界に共通する普遍的な法のあり方を追求していく田中の思想的基盤になったと考えることは可能であろう。

田中はその後進学した第一高等学校での教育について、「当時の一高の教育が明治以降の日本の教育史上における、もっとも成功した事例としてあげうらと思う」[田中 1961b:18] と述べている。その真意は後述するが、田中にとって一高での生活は「大なる自由を享有していた」[田中 1961b:297] ものであったようである。こうした記述からは、少なくとも 1900 年代初頭の旧制高等学校、あるいは、大学といった高等教育機関における教育体制が、

昭和前期にみられるような国家主義的な天皇制教育体制とは異質なものであったことをうかがうことができる。一高での生活が田中に与えた影響について、もう少し考察を続けてみる。

田中は、このような家庭環境と時代を背景に 1908 年秋に第一高等学校第一部独法科に入学する。当時の一高は、内村鑑三はすでに教授の職を離れ、夏目漱石も数年前に辞めていたが、「ヒューマニストの教育者で、愛国者かつ国際主義者の新渡戸稲造先生」〔田中 1961b:19〕が校長として手腕をふるっていた時期である。田中より一年早く一高に入学した南原繁は、新渡戸の国際主義的なヒューマニストとしての面を記憶しており、その教育について「第一高等学校の長い伝統と校風に対する挑戦であった」ばかりではなく、「日本精神と教育勅語を中心とする日本の教育方針に対する根本的な改革の叫びであった」〔丸山, 福田 1989:6〕と述べている。

戦後田中は、当時の旧制高等学校が「明治から今日までの間の最も幸福な社会的環境の産物」であり「現在のようなせちがらい世の中で、政治的思想的の深刻な対立に悩む青年にとっては、何のかかわりもないものと冷笑」〔田中 1961b:18〕されるものだと認識していた。その上で田中は、その向陵三年の生活について「少なくとも新渡戸、岩元禎先生などに私淑していた者にとっては、最も根本的な問題は、何になるかではなく、如何に生きるか、であったことはたしかである」〔田中 1961b:19〕と述べている。田中が、明治期終盤の一高における教育で身に付けたものは、「明治的青年の立身出世主義」ではなく、「生活のための職業以外に、はるかに崇高な世界があること、人間として身につけておくべき教養の権威」〔田中 1961b:19〕であった。南原も、「日露戦争が済んで、日本帝国が隆々として興ってきた時代、天下の秀才が為すところあらんとして一高の門をくぐって来たところへ、何かをする前に、まず自分の内面を試みよというのですからね。私はそこへひきこまれていった」〔丸山, 福田 1989:5〕と述べている。一高時代の二人は学年も違い、属していたグループも異なっていたが、共に「深いヒューマニスティックな西欧的教養を身につけた」〔丸山, 福田 1989:5〕新渡戸のもとで自己形成をしていった。

田中は、東大の法科に進学したのちも、試験勉強と点数稼ぎ以外の世界をもたない秀才を軽蔑し、法律以外の外国語の文学書を耽読した。そのような田中が一高、東大時代の一番の思い出として語るのは、4人の友人たちと共に没頭した 19 世紀ドイツロマン派の画家であるウィルヘルム・フォン・キューゲルゲンの『一老人の幼時の追憶』の翻訳に取り組んだことである。〔田中 1961b:27-31〕一高三年の夏から、東大三回生の夏にかけて「暇さ

えあれば会合してお互いに原稿を交換し、誤訳を指摘し合い、文体の統一をはかった」。この翻訳は、幸いにして名古屋の篤志家の興味を惹き出版の運びとなった⁵。田中は、この翻訳という共同の仕事を通し友情を深めることとなったと共に、そこに書かれてあった「洗練された、健全で、上品なユーモア」に惹きつけられたと回想している〔田中 1961b:30〕。尤も、田中は「この書物の真価を理解していたかどうか、大いに疑問であった」と述べ、当時の自分たちが、「その年齢としては、西洋文化、特に宗教や哲学の問題について十分な素養を欠いていた」〔田中 1961b:29〕ことを打ち明けている。こうした田中の回想からは、友人と共に翻訳の完成を無邪気に喜ぶ田中の姿が目に見え浮かぶ。また、それは、立身出世や点数稼ぎではなく、自らの内面に目を向けるようにという新渡戸の教えを忠実に守っている姿でもある。当時の田中にとっての「関心事は人生問題であり、とりわけ信仰、友情、恋愛、結婚であった」〔田中 1961b:20〕のであり、その眼は限りなく自分に向けられていた。そのような状態を後に田中は、「精神的個人主義」〔田中 1961b:20〕の状態にあったと述べ、「法、政治、経済程自分たちに縁遠いものはな」く、「マルクスはその名すら」自分たちには知られていなかったと述べている〔田中 1961b:20〕。勿論、「一高にだって先生も生徒もいろいろであった」〔田中 1961b:18〕から、当時の在学生の中には、新渡戸の教育に対し排斥運動を起こした者もあったようである〔丸山, 福田 1989:5〕。そうしたなかでも田中が、こうした精神的個人主義にとどまっていたことは、この後の田中にみられる芸術を愛好する様子からしても、また、田中が所属していたグループが、安倍能成や阿部次郎のグループであったことから、田中が典型的に教養主義の世代に属していたことを示すと考えられる。「西洋文化、特に宗教や哲学の問題」に関しての素養にかけていた田中は、この時期に、あくまで自分の信仰の問題としてキリスト教に出会うのである。

田中は、一年生の頃に宗教的なものを求めるクラスの雰囲気の影響され、そのような気持ちを持つようになる。しかし、田中はその頃の自身の気持ちについて、「宗教的なものを求めるといっても、偉い先生のところに行けば求めるものが与えられるのではないかと考え、漠然としたものであった」〔田中 1950d:32〕と述べている。この漠然とした宗教心に変化をもたらしたものが内村鑑三の著作との出会いであった。

田中は二年生の二学期に腸チフスを患い、生まれて始めて生死という問題に直面した。その十ヶ月に及んだ闘病の病床において田中は、内村鑑三の『余は何故に基督教徒となりしか』を読み、その中の「時計の構造はそれを作った時計師のみが知る。人間の如何なるものであるかは、人間を創造した神のみこれを知る」という一節に共感し、内村鑑三に興

味を持ち始める。その後、一高、東京大学時代を通して内村鑑三の平和主義、無教会主義、神秘神学に傾倒していき、大学卒業後に内村門下生となった。

東大に入学した後、東大の学生による聖書研究会の会合で内村の演説に始めて触れたときの印象を、田中は以下のように述べている。

今迄のほかの宗教家には求められないような、熱のこもった、線の太い、演説をされたことがありました。僕は全く、肺腑をえぐられたような気がしました。[田中 1950d:32]

田中の内村に対するこのような印象は、たとえば海老名弾正に対する印象との比較において、より強いものになっている。田中は海老名に対する印象をこのように語っている。

海老名（弾正）先生は痩せた、長身で、半白の頭髮とあご髯のあるひんのいい紳士に見受けられました。説教はさわやかで、非常な雄弁でした。しかし僕は、先生の組合教会の信仰は、武士道か儒教かキリスト教か判らないというような印象をうけました。ところが内村先生はそうでなく、徹底した、聖書に基く信仰を主張された。当時自分はこれこそ純粋なキリスト教でないかと思った。[田中 1950d:32~33]

田中は、二人の初代キリスト者からこうした異なる印象を受けた結果、内村に惹きつけられていった。ここで田中が述べている、海老名弾正の組合教会とは異なる「純粋なキリスト教」とは如何なるものであったのであろうか。内村の自叙伝的著作『余は如何にして基督教信徒になりしか』（1895）及び、田中が内村の門弟になった当時（1910年代）の文献を検証してみる。

4. 内村鑑三の信仰

内村鑑三は 1861 年武士階級の家庭に生まれた。父親⁶は立派な儒教学者でもあり、内村に対する教育は儒教の方針に沿って行われた。その結果、少年期の内村は、「儒教の政治道徳的な教訓はよく理解できなかったものの、儒教のおおよその気分は深く私にしみこんだ」[内田 1975(内村 1895):8] と述べている。澁谷浩は、内村が武士であった父から受けた教育は、当時の武士階級の子弟が受ける伝統的な倫理教育であったが、「儒教によってソフィステイクートされた武士道、または武士道に接木された儒教、つまり＜士道＞であったと言えるだ

ろう」〔澁谷 1988:21〕と述べている。

儒教と同じく少年期の内村が心から信じていたものが、無数の神社の一つ一つに神が住み、その神の不興をかう者はたちどころに罰せられるという迷信〔内田 1975:10〕だった。内村少年は、読み書き手習いの神、災難から身を守る神、虫歯を治す神など多種多様な神々を満足させ、なだめ、その要求に応える為に、毎朝四方に住む神々に長い祈りを捧げる、好きな食べ物を断つ、神社の前を通り過ぎるたびに祈祷文を繰り返すなど、絶えず八百万の神々に祈った。このような内村の態度を澁谷は「神経質的なヌミノーゼ感情」〔澁谷 1988:24〕と呼び、「一般的に言えばそれは日本の庶民的伝統であり、しかも最も対自化されることが少ない深層的伝統であった」〔澁谷 1988:25〕と述べている。

内村は、このような少年期の経験を持ち、近代化という時代を背景にしながらキリスト教に接近していく。先にも述べたように、初代キリスト者達は、日本人として日本の精神的伝統を評価している。内村もこのような幼い頃から慣れ親しんだ儒教に対し、「藩主には忠義を、親と師には忠誠と尊敬を説く儒教思想が、キリスト教の教訓に比べ、少しも劣るものではないと確信し」〔内田 1975(内村 1895):9〕さらに「武士道は日本国最善の産物である」〔内村 1990(1916):208〕と述べ、他のキリスト者と同様に、日本の精神的伝統を高く評価している。

内村は、一人の学友に誘われたキリスト教会堂の礼拝でキリスト教と出会った⁷。礼拝は当時では珍しい英語で行われ、内村は、音楽や信者の示す親切などに楽しみを感じ、日曜日ごとに教会堂に通った。しかし、内村は幼い頃からの教え「祖国を他国にまさって尊び、祖国の神々を拝して他国の神を拝してはならぬ」により、「たとえ死をもって強いられたとしても、祖国の神々以外の神に忠誠を誓うことはできない」〔内田 1975(内村 1895):12〕と述べている。このように内村の少年期を振り返ると、内村が「忠臣愛国主義」を内面化させていたことを見ることができる。

しかし、その一方で内村は、以下のような儒教道德上の疑問や、多神教に対する不満を感じていた。儒教道德の中心は、「君・父・師が青年の三位一体を構成」〔内田 1975(内村 1895):9〕する「多元的な価値観への傾向を持つ倫理に基づくもの」〔澁谷 1988:22〕であった。この多元的な価値観について内村は、「この三者が同時に溺れかかり、自分にはただ一人を救う力しかない場合に、この中の誰を救ったらよいか」〔内田 1975(内村 1895):9〕という問題について悩まされたと述べ、儒教の多元的倫理に必ずしも満足していなかったことを告白している。

さらに内村は、あらゆる神の要求に応えようとした「ヌミノーゼ感情」が自分に及ぼした影響に関して、「神々が多種多様なため、それぞれの神の要求が矛盾衝突し、一つ以上の神

を満足させなければならない場合、良心的な人間の立場は悲惨なものになってしまう。こんなにも多くの神々を満足させ、またなだめなければならなかったから、しぜん私は、いらした臆病な子どもであった」〔内田 1975(内村 1895):11〕と述べている。しかも「拝まねばならない神々の数は日とともに増し加わり、ついに私はこの小さな魂によってすべての神々を満足させることは全く不可能だと悟るに至った」〔内田 1975(内村 1895):11〕と、神との関わりが少年期の内村を大いに困惑させたことを語っている。

内村は、このように儒教道徳や、日本の庶民的感情への共感と、それらへの疑問を併せ持ちながら 1877 年 9 月に、札幌農学校第二期生として入学する。当時の札幌農学校では、初代教頭 W.S. クラークの努力により、第一期生達は全員がキリスト教に回心していた。その一期生達は、宗教的情熱と布教の精神をもって、内村ら 18 名の新入生を回心させようとした。その結果、同級生が次々と陥落していったが、内村は、異教徒、或いは、忌むべき偶像崇拜者としてただ一人抵抗を続けた。しかし、学校内の世論は実に強靱で、結局、内村は 1877 年 12 月に「イエスを信じる者の誓約⁸」に署名し、翌年 6 月メソジスト監督派教会牧師ハリスより洗礼を受け、メソジスト監督派教会に入会することとなる。

ところがキリスト教への入信は、意外な程早く内村に利益をもたらした。なぜなら、新たに出会ったキリスト教的一神教は、内村が信じていたすべての迷信を根本から断ち切り、八百万以上の神を満足させるための様々な祈りから内村を解放したからである。内村は、唯一の神を信じることによって、長々とした祈りや物断ちから解放され、「新しい信仰のもたらした新しい精神的自由は私の心身に健全な影響をもたらした」〔内田 1975(内村 1895):15〕と述べている。こうして内村鑑三は、日本を代表するキリスト者として、その一步を踏み出したのである。

本論文で繰り返し述べているが初代キリスト者たちは、日本の精神的伝統を踏まえたキリスト者である。しかし、先述したように田中は、内村の演説から、海老名らとは異なるキリスト教を感じたと述べている。このような、田中を惹きつけた演説をした頃の内村は、キリスト教と日本の精神的伝統の関係をどのように考えていたのだろうか。内村が 1917 年 3 月 31 日に行った講演「基督教と仏教及び儒教」〔内村 1990(1917):210-214〕の記録をもとに考察してみる。

内村は、「日本の仏教と儒教が日本人に深い感化を与えている歴史的事実と、未だ日本人がこれらの旧き宗教から脱していないことを理解せずに、日本人がキリスト教を信仰することは、仏教的或いは、儒教的にキリスト教を信じる虞につながる」として、「仏教、及び、儒

教とキリスト教との間の根本的相違を知る必要が有る」[内村 1990(1917):210]と述べている。では、内村は、仏教、儒教および武士道とキリスト教との違いをどのように理解していたのであろうか。以下に内村の言葉を整理してみる。

きわめて範囲が広く、多種多様な宗教である仏教とキリスト教の違いはその中心思想に現れる。仏教の中心思想はカルマ、即ち業である。仏教の業は人間の行であり、良い業も悪い業も現世を離れても滅びる事はない。悪業を滅ぼすのは善業のみであるが、善業に対し悪業は重大であり、年を経るごとに堆積する為、いかに多くの良い業を積んでも永久に悪い業が消滅しないとすれば、おのずから厭世的思想が生まれる。一方、キリスト教の中心思想は恩恵にある。恩恵とはつまり罪の許しである。「イエズスは、私たちの罪の故に死に渡され、わたしたちを正しい者とするために復活させられたのです」[フランシスコ会 1980:535]「論じ合おうではないか、と主は言われる。たとえ、おまえたちの罪が緋のようでも雪のように白くなることができる。たとえ紅のようであっても羊の毛のようになることができる」[新共同訳 1987:1062]。この 2 箇所の新約聖書の記述は、いかにその罪が重くても、キリストの十字架（死）により、キリストを信じる者は罪が許され、復活したキリストにより、新しい道を示されることを意味している。このように業と恩恵との間には、罪の捉え方に天地の差がある。内村は、ここに仏教とキリスト教の違いがあると述べている[内村 1990(1917):210]。

内村は、儒教とキリスト教の違いを説明する為に、米国訪問中の日本人実業家が、米国人実業家の招きで日曜学校を訪れたときの出来事を紹介している。日本の実業家は、挨拶に立った際「余は儒教の信者である。而して孔子の教えはキリストの教えと異ならない。故に余は敢えてキリスト者となる必要を見ないのである」と述べた。これを聴いた米国の実業家は、「孔子の教えに貴いものがあることは承認する。しかし、儒教とキリスト教には根本的な違いがある。孔子は死んで葬られ今は墓の中に横たわっている。キリストの墓は空虚である。彼は甦り、彼は生きて、今この部屋に我等と共に居る」と述べたという。この米国人実業家が儒教とキリスト教の道德訓の違いを云々しなかったことを受け、内村は、キリスト者たちが、死んだ人の遺訓を守ろうとしているのではなく、現在する救い主を仰ぎ、彼に導かれる事を実現する事ができた時に始めて真の信者となることができる点が、他の宗教との相違点であると述べている[内村 1990(1917):214]。

内村は、武士道とキリスト教について何篇かの記述を残している。その中で「武士道は日本国最善の産物である」[内村 1990(1916):208]「我々は人生の大抵の問題は武士道を以って解決する。正直なる事、高潔なる事、寛大なる事、約束を守る事、借金せざる事、逃げる

敵を逐はざる事、人の窮地に陥るを見て喜はざる事、これらの事に就いては基督教を煩はすの必要はない。我等は祖先伝来の武士道により是等の問題解決をして誤らないのである」[内村 1990(1918):216]という点において内村の考えは共通しており、内村が武士道を日本人の道徳律として高く評価していることがわかる。内村は、武士道と基督教について、それぞれの代表的実例—文明・国家・社会・個人—を比較する事により、その優劣を論じることが可能であるとしている。中でも代表的個人を比較することが最も理解しやすいとして、武士道の代表として西郷隆盛を、基督教の代表として英国のオリバー・クロムウエルを挙げている。オリバー・クロムウエルは西郷より 200 年前、日本の徳川幕府の初期に生き、西郷と同じく英国の維新に関わった人物である。内村によれば、クロムウエルは強き深き熱き基督教信者であり、神を畏れ、神の忠実な僕であろうとする事を人生の第一目的として生き、彼の軍略も政策も信仰から出たものであった。彼は、その信仰により、英国人でありながら英国のためではなく世界人類のために戦い、西郷が「正義の為には国家を犠牲に供すべし」と言ったことを、200 年前に既に実行し、その結果、英国が強大を成すに至ったということである[内村 1990(1923):253-259]。この比較を通して内村は、西洋諸国の精神的基盤である基督教が、国の発展に必要な人間を作ることにおいて重要な役割を担うであろうと確信している。そこで内村は、武士道を台木として、そこに基督教を接木したものこそが、世界を救うことができるものであると述べている[内村 1990(1916):208]。

田中が出会った頃の内村は、このように日本の精神的伝統を身につけ、それらを高く評価しながらも、基督教の倫理性の高さに確信を持ち、基督教国への羨望の気持ちの反面、それらの国に日本が決して劣らない国であるという自負を持ち、日本の精神の近代化のために基督教の伝道に取り組んでいたと考えられる。田中耕太郎ら第二世代の基督教者が生まれたことは、その成果の一つであることは間違いない。田中は、内村の講演とも説教とも演説とも言える話と、その堂々とした風貌に非常に惹きつけられ、柏木グループの活動を通して内村と直接接触を持つようになり、1917 年（大正 6 年）内村門弟となる。

田中は、当時の内村の信仰について、「宗教と科学を区別する立場に立ち、聖書を文字通りに信じる事、及び、『人が義とせられるのは行いによるのではなく、信仰による』というルター的立場、所謂純福音的立場を強調していた」[田中 1950d:34]と述べている。田中は、論稿「律法の成就」で、「何故に基督教が生まれてきたか」との問いに対し、「人類が不完全であり、罪に悩めるものであるからだ」[田中 1922:539]と記述している。田中は、「自分の中にあるデュアリズム—つまり罪というものへの闘いの苦しみを痛感しておった際故」

自己の努力ではなくすることはできない罪に対する闘いの苦しみを、内村の福音的教え—「我々は信仰のみで救われ」、「罪を自分で始末しなくてもいい、善業をなそうと努力するも必要ない」[田中 1950d:35]—により救われるという思いと、内村の徹底した平和主義に惹きつけられ、柏会⁹の一員として活動するようになる。また内村は、キリスト教が本来、教会と聖書によって説かれるものであるにもかかわらず、教会の勢力が増したことにより聖書が疎んじられてきたとして、自身は聖書を重んじる立場故に無教会主義を主張していた。この批判は、カトリック教会のみならず既存の国内外のプロテスタントの諸教会にも向けられ、内村は外国の教会からの援助を受けない日本的キリスト教を確立した。田中は、こうした内村の日本的キリスト教にも魅力を感じていたようである。

田中は、内村の信仰のあり方を全面的に支持し、純然たる内村派として 1919 年から 1922 年にかけて、アメリカ・イギリス・フランス・イタリア・ドイツを廻っている¹⁰。この海外留学期間について田中は、「英国教会に対しても、カトリックに対しても、其の他の生ぬるいプロテスタント宗派に対しても」随分無遠慮に振る舞い、アメリカの日本人キリスト教青年教会に滞在した際、「同宿の日本人達に教会破りが来たと恐れられた」[田中 1950d:40]と述べている。また、第一次大戦中、独仏両軍の激戦地であったフランスのヴェルダンの戦場で果てしなく続く墓標の十字架を目にした時は、「侵略されて、たとえ国が滅びたとしても、戦争は避けなければならないと全身全霊をもって感じた」[田中 1961b:47]と述べている。こうした記述から田中が内村の非戦論の実践者として、その精神を受け継いでいたことが分かる。

留学から戻っても田中は、自らが内村の熱心な支持者であることを疑わなかった。内村も帰国後の田中に対し演説を要請するなど、好意的な態度で接していた。その時の演説において田中は、救霊問題、律法からの解放、律法の信仰による成就について語っている。以下は、「律法の成就」と題されたこの演説の要旨である。この演説は、内村門下において田中がキリスト教と道徳及び律法の間をどのように捉え、信仰の意味についてどのように考えていたかを述べ説いたものである。この演説の内容は、聖パウロの書簡を内村流に解釈したものであることが知られている[田中 1950d:42]。つまり、これは田中のオリジナルではないが、内村の影響を強く受けていたことがわかる。先述したように田中は、現実的な人間の罪の問題を、神への信仰によって解決しようとしたのである。

キリスト教は、人間のありのままの状態である二元性に基礎を置いている。この二元性

故に、人間の世界には道徳が存在し、その道徳は、律法に従わせる事で人間の罪を撲滅し、神のようになるよう要求する。しかし、人間は二元性を有する存在であり、人間の罪は人間の内部に深く食い込んでいるため、人間は如何にしても罪から逃れることはできず、神に達し得ることはない。道徳に従い、律法を守ろうと真面目になればなるほど、自己を道徳律に照らして批判する事が酷になり、苦しみを感じるようになる。この苦悩から解放されるためにキリスト教が生まれた。福音書によれば「我れ律法と預言者を廢る為に來れりという勿れ、我れ來りて之を廢つる非ず成就せんが為なり、我れ誠に爾曹に告げん天地の盡きざる中に律法の一点一画も遂げ尽くさずして廢することなし」(マタイ 5 章 17・18 章)と言っている。これは信仰による律法の成就の予言であり、この両者の終局の調和をあらわしている。言い換えれば、神を本当に信じる者は、欲望に負けて、罪惡を犯すことがなくなるはずである。キリストは其の完全なる御身を律法により苦しめる人類の為に犠牲にし、以後人類が彼れ御自身により具体的に現された理想を仰ぎ見ることをのみを以て足りるとなされた。基督教を信じるか否かは、単純な趣味や教養や社会改良のものではない。信じることは何でもよい、或いは、より良いことでもない。欠くべからずのものである。[田中 1922:11-16]

この演説で説かれた田中の信仰とは、「人間は道徳や律法に従うという行いでは罪からは解放されない。それは、キリストを信じること、すなわち信仰によって救われる」というものであった。ここには、「ルター的な聖書解釈に基づく内村の『信仰のみによる救い』の考え方」[荒木 2005:3]が明確に現れている。後に田中は、当時の自分の信仰を「個人主義的、主観主義的信仰」[田中 1961b:55]と述べている。また、荒木慎一郎は、こうした田中の信仰のありかたから導かれる「律法に従って道徳的に生きようとする人間の努力が、全く無力である」という人間理解からは、『『人格の完成』を教育目的として語る思想的条件が欠けていたということができる」[荒木 2005:3]と述べている。つまり荒木によれば、田中が教育基本法の構想を手掛けたのは、カトリックへの改宗によるということなのである。改宗がもたらした人間理解の変化については後述する。

内村によりキリスト教と出会い、内村の信仰が真のキリスト教であると感じ、その教えを信じて守ってきた田中だったが、やがて内村との訣別の時を迎える。

5. 無教会主義からカトリックへの改宗

田中の改宗のきっかけは、友人の結婚問題に関する、内村との聖書の解釈の相違であったことが知られている。この件に関して田中は、自分自身の婚姻に関する聖書の解釈¹¹が、正しいか誤っているかは分からないとしながら、内村が無教会主義を標榜していながら、自身の結婚観を正しいものとして弟子に押し付けようとする権威的な態度に疑問を持ったとしている〔田中 1950d:44-45〕。無教会主義においては、聖書の解釈権は個人個人に委ねられており、解釈がそれぞれ異なっていたとしても、いずれが正しいかという判断をする権威は認められていない。従って、尊敬する内村といえども、田中を破門にするということは、「内村が自身のグループを教会化することになる」〔田中 1961b:55〕というのが田中の言い分である。

田中は、このような気持ちを 56 枚の長い手紙に書き、内村に送っている。その手紙には「先生が何と思われようが自分は飽くまで先生の忠実な弟子であることを信じていること。もし先生が I 君¹²及び K 夫人の行動を過っておると考えるならば、飽くまで親切に指導されなければならないのじゃないか」〔田中 1950d:44〕というような事と、内村グループに対する不満や理解できないこと等を書いた。田中としては、このような率直な態度は、内村のような人物にこそ受け入れられるものと思っていたようだが、その期待は見事に裏切られ、この手紙に内村は激怒した。手紙は内村の友人知人に見せられ、果てはアメリカにまでも行ったという話が田中の耳に入るほどの怒りであったようだった。この書簡の日付ははっきりしていないが、澁谷浩は、1924 年 4 月 7 日に内村が内村門下の江原万里（当時東京帝国大学助教授）に送った書簡に〔澁谷 1988:177-178〕、森川多門は、同じく江原万里宛の書簡と同日の内村の日記に、田中に関すると思われる記述があることを指摘し、この頃が内村と田中の訣別の時期ではないかとしている〔森川 2006:23〕。その江原万里宛の 1924 年 4 月 7 日付の書簡には以下のような内村の心情が綴られている。

近頃御同僚の○○○○○君の小生に対する態度に、大いに平和を妨げられます。同君の psychology は小生には到底理解し得ません。唯 bewildering と云ふより外ありません。旧柏会が小生を困めし最終最悪の者であります。〔山本 1965:1420 信〕

同日の内村の日記の内容は以下である。

・・・引き続き近代人に心の平安を妨げらる。彼らの心理状態に、余のとうてい解し

得ざるものがある。彼らに日本の武士道もなければ西洋の紳士道もない。彼らごとき者に導かるるわが国の青年はわざわいなるかなである。彼らに対しては、「われ、なんじらと何のかかわりあらんや」というよりほか道がないのである。〔山本 1965:36-37〕

以上の二つの記述からは、内村が田中の行動を全く理解できないものとしていることが伺える。内村の下から離れて行った者は田中に限らない。有島武夫や志賀直哉といった文学者たちも内村の下を去っている¹³。内村は「近代人」について、「彼に多少の知識はある（主に狭き専門知識である）、多少の理想はある、彼は芸術を愛し、現世を尊ぶ、彼は所謂『尊むべき紳士』である、然し彼の中心は自己である、近代人は自己中心の人である」「近代人とは絹帽を戴き、フロックコートを着け、哲学と芸術と社会進歩とを説く原始的野蛮人とみて間違いはない」〔内田 1975(内村 1914):180〕と批判している。澁谷浩は、このような内村の近代人批判を「対米批判運動の一環である」〔澁谷 1988:178〕と指摘する。内村は、1884年から1888年に米国に留学しているが、帰国する際、「キリスト教国に全く心を奪われず、キリスト教国になじめなかった」〔内田 1975(内村 1895):120〕ことを告白している。結局内村は、キリスト教徒であっても飽くまでも、日本人であり、武士であった。内村は、キリスト教国に異教国民として滞在したことについて、「先人の道を乗り越え、より崇高な人生に向かって冒険を試みるような希望に満ちたこと」〔内田 1975(内村 1895):121〕であると受け取っていた。このような内村にとって、西洋文明を肯定的に捉えた田中は理解しがたい存在であり、一度意見が食い違うと、田中が戸惑うほどの拒絶となって現れたとしても不思議はない。

では、一方の田中はこの一件からどのように変化し、改宗への道を辿っていったのだろうか。田中は、婚姻をめぐる生じた内村との確執により、無教会主義の聖書理解の姿勢に対し疑問を感じるようになる。無教会主義は、「宗教の名を以って立つ所のこの世の制度の不要有害を唱える主義」〔内田 1975(内村 1912):305〕であり、西洋並びに日本における教会の権威主義を認めない。故に、田中は、聖書の解釈においても、その解釈権は個人に委ねられていると理解していた。しかし、今回の一件では破門という憂き目に会ってしまう。その時は、いつか内村の怒りが収まるものと期待していた田中だが、しだいに内村に対して抱いていた不満や不信が表出することになる。それらは、先にも述べたように、内村が自らの婚姻観を弟子たちに押し付けようとし無教会主義の本質を失っているのではないかという疑問に始まり、祈りの問題や烈しい言葉で表明される信仰に対する違和感、

芸術を世間的な有害なものとみなし信仰から切り離そうとする傾向、延いては内村の人間性に対するものにまで至った。田中は、このような内村について感じた違和感を後に次のように述べている。

先生は世間をさげすんで観ていられたに拘わらず、自分の弟子が博士になったのをお祝いされたことがあった。今考えれば、それを咎めるのは同情がない。しかし、先生が世間的な肩書きなどを悦ばないように教えられていると思いそこに先生らしさがあると思ったのです。[田中 1950:46]

田中は、内村に対する自分の解釈が間違っていたと感じた出来事の一つとしてこう述べている。この他にも、田中は、当時一高に在学していた内村の息子が三高との野球の試合で勝利した時、それを自慢げに話した内村の態度が、「人道主義的なクリスチャン」にあるまじき態度だったと述べている [田中 1950:47]。

一方、「祈り」の問題は、田中にとって信仰上、聖書の解釈と同等に深刻な問題であった。

「祈り」の問題、即ち「何を祈るべきか」というのは、祈りの客観性の問題です。プロテスタント教会、または内村先生のグループの中でもそうだったのだが、各人勝手にお祈りし、お祈りが演説や説教句調で感情的になり、お祈りのなかで、他人の攻撃や悪口を平気で云うこともやっておる。教会の日曜日の礼拝や祈祷会は、演説会場というような観を呈していた。[田中 1950:50]

田中は、こうした祈りに対する疑問と併せて、内村の教会内の雰囲気について次のように述べている。

僕は信仰が熱烈でなければならないということを、内村先生のところに行っていたとき強く要求していた。信仰は、神学や理論や認識でなく、むしろ烈しい言葉で表明されるような思想的内容を要求していたわけですが、それが非常に鼻についてきた。[田中 1950:56]

田中は、こうした信仰にかかわる内村への違和感が、先述した留学中にパリの古本屋を

巡る中で、ウラディミル・ソロヴィヨフの書¹⁴に出会っていたことによって生まれたと述べている。田中は、ソロヴィヨフの書から、プロテスタントの感情的・主観的・非科学的非文化的な雰囲気とは全く異なる、静温・清純・朗らかなキリスト教的世界が存在することを教えられたのである〔田中 1950:50〕。留学中の経験から生まれた内村への不満は、信仰の問題だけではなかった。教養主義に属する田中は、芸術に対する内村の態度に最も強い違和感を覚えたのかもしれない。田中は、その点について次のように述べている。

先生のところのグループにはいくらか聖書をギリシャ語で読むことを誇りとするような、高踏的な文化的雰囲気があったと同時に、音楽、絵画、文学というようなものは、キリスト教的信仰からはなしてしまう、世間的な、有害のもののように考える傾向があったと思う。柏木の雰囲気なるものが、藝術的なものと相容れないものがあるようだと僕は感じられた。先生も「文学者は困るよ」と言って、好意を持っておられなかった。〔田中 1950:47〕

こうした田中の内村批判は、留学中の体験によってもたらされたものではないだろうか。内村が留学によって感じた「日本人」であるという自覚と、田中が留学で得た経験の差が二人を分かつ理由ではなかっただろうか。田中の1919年（大正8年）から1922年（大正11年）の約3年間の留學生活は、田中の人となりを知る上でも興味深いものがある。

第一次世界大戦終結の翌年の夏に日本を発った田中は、先ずアメリカに滞在する。しかし、田中はアメリカの「物質文明の産物の大都会生活」を味気ないと感じ、二か月足らずの滞在に好印象を抱かなかったと述べている〔田中 1961b:40〕。その後、ロンドン、パリ、イタリア、ベルリンに滞在した留学の目的は商法を学ぶことであったが、田中は日本ではできないことをやる方が良くと考え、その生活は「いくらかの未知の言語を覚え、一般教養を広め、世界を見、人を知ること」〔田中 1961b:51〕に費やされた。特にそれは、日本では触れる事のできない芸術に触れる事に最も長い時間が費やされた。例えばロンドンでは、「時間の大部分を英語の勉強と、美術館、ミュージアム、クイーンズ・ホール、アルバート・ホール、ウィグモア・ホール、エオリアン・ホールの音楽会、シェークスピア劇のオールド・ブイック」〔田中 1961b:44〕などで過ごした。パリでは「下宿に近い法科大学の講義は二、三度好奇心からのぞいて見ただけで、後はルーヴル、ルクサンプールの美術館や各種の音楽会の巡歴と、古本屋あさりに時を過ごした」〔田中 1961b:44〕。イタリアでは「こ

の商法発祥の国ですら、商法の商の字も勉強しなかった。古代ローマの遺跡や、ルネーサンスの傑作を集めている数多い教会や美術館を、ローマ、ミラノ、フィレンツェ、ナポリのような大都市ばかりでなく、全国にわたって行脚すれば一年ぐらいは瞬く間に過ぎ去ってしまう」[田中 1961b:49]。田中の三年に及ぶ留学生活はこうした様子であった。田中はこうして欧州での留学中、多くの時間を音楽や美術作品、教会などの建築に触れる事に費やした。音楽に関しては、知識を深めつつ、イギリスで始めたピアノのレッスンをパリ、ローマ、ベルリンと続け、帰国後大学に戻った際、先生から「ピアノはどうかね」と皮肉を言われる始末であったという [田中 1961b:51]。田中は、音楽家の中では人として芸術家として偉大であったとしてベートーヴェンを好み、絵画や建築物に関しても、特にイタリアで美術史の勉強に深入りしているという噂が流れたほど、美術品を求めて行脚したのであった。こうした田中の留学生活は、田中の一高時代の生活を思い起させる。田中は常に「勉強より大事なもの」に時間を費やしていたのである。

田中は、すでに西洋の文化が入ってきていた頃に生まれ、留学中も積極的にその国の文化に触れ、親しみ、深い知識を得ようと努力した。田中より約 30 年前に米国に留学した内村が、留学を経験しても、キリスト教国になじめなかったと述べていた事と比較すると、留学という体験を通して獲得し培ったそれぞれの心性には大きな違いが生じていたと考えることが妥当であろう。そして内村の側からすれば、田中のこうした行動は、「近代人」として批判すべきものであり、こうした理解しがたい「近代人」からの反発に予想以上の怒りをもって応戦せずにはいられなかったのであろう。内村は、田中のような「近代人」を徹底的に排除することで、日本的キリスト教を支えようしたのではなかったのだろうか。

内村により「近代人」と批判された田中だが、留学中は飽くまでも内村門下の無教会主義を徹底して行動していた事、また、帰国後も、よもや自分が改宗をするとは思っていなかった事は先にも述べた。しかし、この欧州歴訪は、田中にとって無教会主義とは異なるキリスト教との出会いの旅でもあった。特にフランスでの体験と、イタリアでの美術品行脚の旅において、田中は、頑なにその教えを拒みながらも、カトリックについて考える機会を与えられていたのである。フランスでは、ヴェルダンの戦場において、非戦論を信じる立場で無数の墓標の前に立ちながら、何故、フランス人は自分の家族を戦争で失いながら、非戦論者になり得ないのかを考えた [田中 1961b:47]。またローマではたびたびグレゴリアーナ大学の哲学教授ポール・ジェニー神父を訪問した。師は、訪問するたびに温情を以って田中を迎え、哲学や神学上の質問を喜んで受け入れ、田中に対し常にカトリック

教の根拠を主張した。1921年9月13日の訪問では、師は、理性と信仰の問題について説いた。この二者は決して矛盾するものではなく、神は人間に道具として理性を賜ったのであるから、これを十分活用して差し支えないこと。理性と信仰は表面上相容れないように見えても、根本は調和しているものであると説いた。また、ある日田中は、信仰に形式が必要かどうかを師に質問した。師は、精神の無い形式は無意味であるが、ある程度まで内容が充実してくると自然に形式を要求するようになると答えた。次に、信徒の団体の存在の意義を田中に教えた。田中はこの師の言葉から、キリストが聖ペテロを首長として、信者のソシエタ(社会)を作ることを命ぜられたのは、決して精神的な無形の団体ではなく、形をそなえた堅い団体、即ち聖ペテロ以降今まで続いているカトリック教会であるという結論に到達した。この師とのやり取りの後、田中は「教皇制や信仰上の階級制に不満を持っていながら、キリストが聖ペテロに権を与えた聖書の一節¹⁵の引用を反駁するのに苦しんだ」[田中 1952:227]と書き記している¹⁶。繰り返しになるが、このような経験をしても当時の田中は決して自分の信仰を変えるつもりは無く、カトリックについて知る機会を積極的に持とうとはしていない。しかし、留学から帰国した僅か2年後、内村門下と訣別するに至った際の田中の胸の内では、この留学の間に経験し培った感性和カトリックに対する知識が想起され、先に述べたような内村に対する不満として表出したのではないだろうか。

こうして、おそらく田中自身も意識することなく獲得した反内村的感情は、婚姻に関する聖書理解の相違を以って田中が意識するに至り、改宗への動機となる。そして田中は、聖書の解釈における権威の必要性、罪からの救済と信仰のありかたについての心の変化を次のように述べている。

この問題を契機として、私は、もし一つのキリスト教が存在しなければならないとすれば、聖書の解釈が信者個人の主観的判断に任され、各人各様になってはならず、そこに教会があつて権威をもつて解釈を下さなければならない、と感じはじめた。/もう一つは、私が信仰のみによる救霊の信条に疑問をいだきはじめたことである。もし、善行が救霊に必要でないとするなら、福音書や書簡の掟、ことに愛の教えは無意味となる。さらに人は、信仰が正しいことを前提としても、信仰のみで自然に聖化されるものと樂觀することはできない。人類の聖化のためには、信者が具体的な、つまり歴史的、可視的な協同体を形成し、個人的努力とともに集団的な努力をすることが必要とされるのであ

る。/私はこの問題を契機として、自己の個人主義的、主観主義的信仰の破綻と、教会とその權威の必要性を痛感するようになった。[田中 1961b:55]

田中は、自らの改宗をこのように理論付けた。それに加え聖心女学院出身の妻と出会ったことにより、彼女を通してカトリック教会や司祭、信者たちについての知識を得るようになる。そして結婚してから2年後、内村門下を離れカトリックに改宗する。

本節において、田中の改宗の直接のきっかけとなった内村との感情の行き違いを、初代キリスト者と次の世代のキリスト者との世代の違いによるものと位置づけた。時代の移り変わりと共に社会も変化し、そこに生きる人々の習慣や思考にも変化が起き、その結果、その時代を生きる人々の特徴を形成すると考える。それは、半澤によって指摘されていたように、初代キリスト者には不可能であった「それまで自分にとって自明であった倫理的行動体系の意味を一度全面的に相対化」することが、田中らにとっては可能であったと考えられる。あるいは、そもそも相対化しなければならない倫理的行動体系を持ち合わせていなかったのかもしれない。だからこそ、ヨーロッパの伝統の倫理行動体系であるカトリックを受け入れることが可能であったと考えられるのである。

そこで次の節では、田中の信仰に変化をもたらした大正期の社会について詳しく見ていく。それにより、田中がカトリックに改宗した本当の意味が見えてくることを期待する。

Ⅲ. 法学者としての思想形成

1926年（大正15年）4月、内村鑑三門下からカトリックへ改宗した田中は、法学者としてもカトリック自然法の立場を重視し、「田中耕太郎がネオ・トミスト的な自然法論者であったことは、法学の世界ではあまりにも有名である」[清水 2002:196]と称されるようになる。

ネオ・トミズムとは、19世紀中頃欧州で復興されたトマス・アクィナスの哲学を指す。稲垣良典は、トミズム復興即ち新スコラ哲学運動の中心人物であるメルシェ枢機卿の言葉を借り「再生したトミズムはもはや神学に奉仕する学問ではなく、他の哲学体系に伍して自己を主張する自律的な哲学であり、さらに科学の新しい成果と調和・両立する現代哲学である」[稲垣 1968:174]と、ネオ・トミズムの哲学的立場を述べている¹⁷。現実に新スコラ哲学者たちは、「形而上学及び認識理論の新しい基礎づけを行うことによって神の存在及び諸属性について哲学的に、すなわち経験と第一の諸原理に基づいて考察する道を開き、

自然法、正義、共通善に関する伝統的な理論と思想を復活させることを通じて、人格の基本的権利を擁護しつつ、社会正義を実現し得るような社会哲学を提示し」、また、それにより「キリスト教は科学と対立し、科学の発展を阻害するという誤解や偏見に立ち向かって、実証科学とキリスト教信仰とを媒介しうるような自然哲学ないしは哲学的人間学の構築を試みたのである」〔新カトリック大事典編纂委員会：419〕。更に、新スコラ哲学を強力な哲学運動へと導いた教皇レオ 13 世は、社会問題に関する回勅『レラム・ノヴァールム』（1891 年）を發布し、「産業化の進展による労働者の過酷な境遇等の社会問題を憂慮し、社会主義による解決法を退け、私有財産を自然権として認める立場を訴える一方で、資本主義の自由放任主義をも退け、教会、国家、労働者の協力による対策を示した」〔新カトリック大事典編纂委員会：1433〕のである。

田中とネオ・トミズムとの接点として考えられるのは 20 世紀の代表的なネオ・トミストであるジャック・マリタン(1882 年~1973 年)である。田中は、1936 年に欧州を旅行した際、ジャック・マリタンを自宅に訪ね、「マリタン教授の哲学、神学及び文化に関する諸著述からして、思想の総合性と深遠さに驚嘆を禁じえなかった」〔田中 1966:420〕と述べている。

本節では、田中が、キリスト教国の教会との接点すら持たなかった無教会主義から、ヨーロッパ伝統のカトリックに改宗するに至ったことの意味を明らかにすることを目的としたい。前節で述べたように半澤は、明治期の日本にはカトリシズムを受け入れる条件が整っておらず、大正期にはその条件が整ってきていたと述べている。そこで、本節はまず大正期の世相ならびに思想界の諸潮流を概観し、次に、田中が、それらの思想との緊張関係の中で、自らをネオ・トミスト的な自然法論者と位置付けていく過程を考察する。

1. 大正期の世相

大正という時代は、その前後の「明治」「昭和」に比べ、15 年間という期間の短さ、或いは、前後の時代の出来事の大きさにより見逃されがちな時期である。しかし、大正期には、国内外における経済及び思想の変化が、1912 年（大正 3 年）6 月に始まり 1916 年（大正 7 年）11 月まで続いた第一次世界大戦、1916 年に起きたロシア革命に伴って見られた時代である。また、大正デモクラシーの言葉に代表されるように、日本の政治をはじめ、ひろく社会・文化の方面に民主主義的傾向が、顕著にあらわれた時代でもある〔太田 1990:8-9〕。ここでは、まず、大正期の教育、経済、思想・文化の面についてみていく。

(1)教育

大正期の教育政策は、国際的な経済競争の担い手を育成すること、それを支える軍事力強化のために軍国主義的教育政策を推進していくこと、さらに天皇制国家主義体制の強化を進めるために「国民教育」を充実・強化していくことを基本的性格としていた〔川合 1984:94〕。また、1912年（明治45年）4月には、最初の私立小学校である帝国小学校が、1915年（大正4年）に成蹊小学校が開校した。このような私立学校は、「自学主義」「自発的教育」〔川合 1984:97〕などの教育方法の近代化を図りながら、国家のための人材養成を意図して設立された。一方、1917年（大正6年）に開校した成城小学校は、同じく人材養成を目的に掲げながらも、異色の教育改造に取り組んだ。成城の教育観の根底には、対象となる児童を発達主体として捉えるというそれまでにない児童観があり、大正期の教育改造運動を切り開く指標が提示されていた〔川合 1984:97-99〕。やがてこのような新しい教育は、私立学校だけでなく各地の師範学校附属小学校でも探求され、大正中期には民主主義思想の影響もあって「新教育ブーム」〔川合 1984:100〕を巻き起こした。大正期の教育におけるこのような新しい動きは、後に経験主義・実用主義的な教科教育改革や生活綴方を誕生させることとなり、大正期の特徴の一つとして挙げなければならない〔川合 1984:132〕。

このような大正期の新教育に対する田中耕太郎の態度は、一貫して否定的なものであった。田中は、新教育が、伝統的な権威主義教育により生じた弊害を是正するものであることには理解を示すが、価値判断を被教育者に一任するような自由教育は、教育の否定に外ならないとの持論を展開する。更に、新教育が、被教育者の個性を尊重し、その才能を充分に発揮させる教育であることについて、その結果、普通人としての素養を欠き、而も真の天才にはなれず「半可通のディレッタント」に終わった新教育の犠牲者が多数いると述べる〔田中 1946b:14-15〕。この点については、本稿において後に述べる、田中が、人格の完成によって理想とした人間像、即ち、田中の人格概念の中核を成す思想に関連を持つと考えられる。これまで戦後教育学において大正期における新教育の盛り上がりは、昭和になると国家主義体制の強化に伴い教育政策の日本的教學化により根こそぎ弾圧されてしまうとされてきた〔川合 1984:172〕。つまり、当時の国家による新教育批判の根拠が教育内容の転換にあったとされてきたのに対し、田中の批判の根拠が、新教育による人間形成が「半可通のディレッタント」を生んでいることへの批判であったことに注意を要する。

(2) 経済

第一次世界大戦がもたらした経済の変化は、日本の社会に大きな影響を及ぼした。それまでは外債の利払いと絶え間ない経済恐慌に苦慮していた日本の経済界は、この戦争を通して空前の好景気をむかえる。大戦の長期化は、欧米からの工業製品の輸入を途絶えさせたが、それまで輸入に頼っていた製品を国内の企業が製造するようになり、日本の重化学工業の発達を促した。さらに、欧州の輸出市場であったアジア諸国が日本の輸出市場となった事で、民間企業は大きな経済力を身につけた。このような産業構造の変化は、各種の産業労働者数を増大させ労働者層を形成し、さらには諸企業を中心に、多くの俸給生活者である新中間層を生み出していった〔太田 1990:12〕。こうして誕生した都市中間層や労働者層が、世界の思潮を受けながら、近代的自由主義・民主主義的な傾向を持ったことにより、大正デモクラシーは一つの運動として発展していくことになる〔太田 1990:12〕。

しかし、このような大戦中の好景気は、外見上の平和と第二次世界大戦につながる深い危機の両面を日本社会にもたらすことになる。経済力を持った財閥による政党や新興ブルジョアが誕生したことは、大戦で成立した軍部に対抗する対抗勢力の誕生でもあった。しかし、一方で財閥政党の利権争いを生み、政治感覚に極度の荒廃をもたらした〔久山 1956b:5〕。経済上の安定は、「国内の道德・風俗の退廃、文化の植民地化、内省における一切の厳しきの消滅」といった「激しい弛緩を国内に起こした」〔久山 1956b:5〕。さらに、外貨の獲得は、日本を世界五大列強の一員に押し上げたかもしれないが、結果インフレを招き、大戦終結後に訪れた不況も相俟って、一般庶民の生活を圧迫した。1920年には、株式市場の暴落がきっかけとなり多くの貿易商や金融業者が破産してしまい、戦後恐慌が起こり、以降、昭和恐慌までそれが続いていくことになる。

(3) 思想・文化

亀井勝一郎¹⁸（1907年～1966年）は、こうした「大正の惨落」を、日本の「第一次世界大戦における勝利」がもたらした日本国民の感情の変化との関連で捉えていた〔久山 1956b:5〕。亀井は、大正年代の日本にとり「一番の大きな問題は、対中国政策」にあったとしたうえで、この対中国政策という政治問題の背景にあった日本の国民感情を見逃すことができないと述べている〔久山 1956b:6〕。それは、日本国民が「日清日露戦争あたりから」懐いていた「東洋人全体に対してのいわれのない優越感」と「近代ヨーロッパというものに対する劣等感」の度合いが、この勝利によってより濃くなったというのである〔久

山 1956b:6]。亀井自身、「子どもの頃に中国人を差別的な名称で呼び」、青年期には「ヨーロッパは一生懸命学んだが、インドや中国は後回しにするか無関心であった」[久山 1956b:8]と告白している。つまり亀井は、第一次大戦以降、日本が中国に侵略していった背景にあった「東洋人全体に対してのいわれのない優越感」という感情と表裏一体であった「近代ヨーロッパというものに対する劣等感」を見逃してはいけないというのである[久山 1956b:6-8]。なぜならば、劣等感を抱えた「こうした状況に反発すると、今度は極端な国粋主義になる」[久山 1956b:9]からだと言っている。

さらに亀井は、大正期の「国内の道徳・風俗の退廃」の原因として、米国の影響が急速に日本に流入したことをあげる。それは「大正デモクラシーの立役者である新中間層の生活を形作った」が、それは同時に、「享楽性の確立でもあった」と言うのである[久山 1956b:6-8]。亀井は、このような大正期から昭和初期にかけての日本の風俗習慣全体が、「米国の浅い模倣時代に入った」と言い、それを「日本の危機の核心」と呼んでいる。[久山 1956b:7] こうした傾向は、例えば文学の上にも反映し、私小説に代わり通俗小説が隆盛を極め、大正末期にプロレタリア文学が登場するまで、文学界では社会問題との対決は見られず、享楽風俗という点で広がりを見せた[久山 1956b:132]。亀井は、一部の国民の間にこのような米国の模倣に見られる享楽性思想を危機的なことと捉える自覚があらわれ、それにより「様々の宗教運動、共産主義の台頭、さらには国粋主義などが現れてくる」のだと述べている[久山 1956b:7]。一方で亀井は、一般庶民について、戦後の不況がもたらした失業と低賃金によって米騒動や経済闘争が頻発したが、これはまた「一種の虚脱状態に陥るもののよう」だと述べている[久山 1956b:7]。

こうした亀井の指摘からは、日本文化を高く評価しながらヨーロッパの思想であるキリスト教を受け入れた明治期とは異なる大正期の思想状況が見えてくる。亀井は、ヨーロッパに対する劣等感から、当時の日本人、特に知識人がヨーロッパに対する知識を教養とし、若いころからそういった教養を獲得していたという[久山 1956b:8]。こうした大正期の知識人が経験した思想形成過程こそが、半澤が指摘した明治期にはなかった「条件」と考えることが妥当であろう。大正期には「伝統的な制度や思想への相対化がある程度自明となり」[半澤 1993:119]、その中で知識人達が、亀井が指摘するような教養の獲得を目指したとするならば、そこでは「日本文化の近代西欧化が一種の成熟期へ到達」[半澤 1993:119]したとみることができる。先述したように、近代の日本においてカトリックというヨーロッパの伝統を受容しようとした者は、それまでの自分にとって自明であった倫理的行動の

体系の意味を「一度全面的に相対化しなければならなかった」[半澤 1993:119]。しかしながら、「日本文化の近代西欧化が一種の成熟期へ到達」した時代において、例えば田中は、少なくとも近代ヨーロッパを肯定的に捉えたことは確かである。つまり大正期は、その政治的あるいは社会的な状況がもたらした思想状況によって、日本の伝統的な思想とヨーロッパのそれとを対峙させる必要がなくなったが故に、カトリシズムの受容が可能になったと考えられる。

ところで、田中の知識・教養の獲得の過程は、やはり亀井が指摘するこのような感情によるものなのだろうか。田中は、二才から九歳まで過ごした名古屋を回想する中で、「けんちう寺」という名古屋郊外の寺に「シナ」の捕虜が馬小屋のような独房に繋がれていたことを思い出すと述べている。当時の名古屋市民は家族連れで捕虜を見学しに行ったという。田中は、幼かった自分が柵の外から玩具の鉄砲を捕虜に向けた時、「彼がこの小軍国主義者に向けた人の好きそうな微笑みを後々まで忘れえなかった」と述べている[田中 1961b:10]。田中は、幼い自分がその記憶に刻んだ捕虜の微笑みとその後の自分に及ぼした影響について、もっと言えば心に刻み込んだこと自体の意味を語ってはいない。しかし、ここで田中が感じたのであろう捕虜に対する罪悪感が、田中がキリスト教に興味をもつきっかけとなった「罪」の原体験ではなかったのだろうか。青年期の田中が知識を獲得していく過程は、まさしく亀井が指摘するそれと重なる。ただ、青年期に新渡戸によって自分の内面に目を向けることの重要性を教えられていた田中は、知識を獲得すると同時に自分の罪に対する思いを強くしていったのではないだろうか。

では、こうした大正期において、当時の日本のキリスト教すなわちプロテスタントはどのように展開していたのであろうか。

2. 大正期のキリスト教

1901年（明治34年）に創立された社会民主党のメンバーは、日本で初めての社会改造の原理として社会主義を研究対象とした社会主義研究会の会員であり、その大多数はキリスト者であった。また、1880年（明治13年）に組織されたキリスト教青年会の機関誌『六合雑誌』は、1898年（明治31年）にユニテリアンの『宗教』と合併され、以降、社会問題を積極的に取り上げるようになった。このように当時のキリスト者たちが、社会主義思想の普及に大きな役割を果たし、社会運動と深く関係していたことはよく知られている[武田 1964:33-44]。こうした社会問題に取り組んだ大正期のキリスト者として、山室軍平

(1872 年～1940 年)、吉野作造 (1878 年～1933 年)、賀川豊彦 (1888 年～1960 年) らの名前を挙げるができる。

山室は、プロテスタントの一派である日本救世軍の創立者として、日本の労働者の間にキリスト教を宣べ伝えることができた数少ない伝道者であり、実家でもあった。山室は、「人間を新たにし、その社会を改良し、歴史をも新たに一変させる力としてのキリスト教」を、労働者に向け平易に、生々しく述べ伝えた[武田 1964:34-36]。

山室と同じく「民衆伝道」[久山 1956b:44] に力を注いだ賀川は、神戸の豊かな回漕店に生まれ 16 歳の時に受洗する。賀川が、明治学院高等学部神学予科を経て神戸神学校に入学した後の 21 歳の時に始めた「貧民窟伝道」は、「大正初期に一般からの注目を惹いたキリスト教の運動の一つとしてあげられる」[久山 1956b:33]。また賀川は、社会改造の原理を労働組合主義、特に、「人間の自由意志に基づいて作られた自由組合」によるとの主張を持って、労働者の教育、特に関西の労働組合の組織化に努めた。その一方で賀川は、二つの異なった次元の価値—物質生活と精神生活、経済的価値と宗教的価値—の相関関係に関心を持ち、その統一をキリスト教に求めようとした。それは、キリスト教による人間の主体の確立、キリスト教に見られる倫理的原動力または基礎的価値意識が、物質の領域を改変し、その領域を新たに作り出してゆくということを求めたものであった[武田 1964:43]。だが、こうした賀川の課題は理論的に解明されることはなかった。そのため賀川の主張は、唯物論者から観念的であるとの批判を受け後退していく [久山 1956b:38]。こうした実践を伴ったキリスト者は、必ずしも日本社会や日本のキリスト教全体に対し、思想的に大きな影響をもたらしてはいない。しかしながら、日本の労働組合運動において先人としての役割を果たしたといえることができる [久山 1956b:36-41]。

一方、政治学者の吉野は、デモクラシーを日本に定着させるために民本主義を唱え、社会的にも個人的にもその思想を実践的に生きようとした[武田 1964:40]。大正期のプロテスタントは、いち早く現実の社会問題に取り組もうとする意志と行動力を兼ね備えていたと考えられる。それは、時代の先端をいていた印象すらある¹⁹。吉野作造は、民本主義論によって大正デモクラシーの指導的な役割を担った。しかし、結局、民本主義理論はコミニズムからその曖昧さを批判され、1921 年ころからは「進化発展することはなかった」[太田 1990:118]。大正期のプロテスタントは、こうした社会問題に積極的にかかわろうとしたが、ロシア革命を背景とした社会主義運動からは取り残されていく。それは、吉野が、かつて明治期にはキリスト教徒であった山川均や大杉栄から批判される「曖昧さ」す

なわち、階級闘争に対する視点の欠落によるものだと考えられる。しかしそれは、裏を返せば、大正期のプロテスタントの行動が、「キリスト教的人道主義の色彩が強かった」ことを意味しているのである〔久山 1956b:104〕。

3. 大正デモクラシー

大正時代を特徴づける事柄としてあげられる「大正デモクラシー」だが、「大正デモクラシー」という語は、「時期や内容、指し示す対象、あるいは歴史的な評価に至るまで、論者によってさまざまに用いられ」ており、歴史用語としても歴史概念としても「きちんと定義されているとは言い難い」〔成田 2007: vi〕状態にある。その時代設定や、その捉え方には様々な見解がある²⁰。例えば、太田雅夫は、先行研究の研究成果を踏まえた上で、大正期の知識人の思想と大正デモクラシー運動の関連を考察した場合、大正デモクラシーを「日露戦争後から護憲三派内閣が普選法を成立させ無産政党が結成されるまで、すなわち 1905 年（明治 38 年）から 1925 年（大正 14 年）までを時代設定とし、この間における民衆諸階層の広義のデモクラシー獲得運動ならびに思想を意味すると定義しておきたい」〔太田 1990:9〕としている。また、成田龍一は、「日清戦争後の 1905 年ころから 1931 年 9 月の『満州事変』前夜までのほぼ四半世紀」を一般に「大正デモクラシー」と呼ぶとしている〔成田 2007: v〕。

太田によれば、広義のデモクラシーとは、大正デモクラシーが単なる政治上の変化ではなく社会生活上におけるデモクラシーを意味しているとするものである。また、社会生活上のデモクラシーとは、社会的デモクラシー—政治上・経済上・教育上・文芸上・宗教上その他—と、精神的デモクラシー—自由・平等・博愛・人格上—を含むとしている〔太田 1990:9〕。さらに太田は、このように定義した大正デモクラシーについてそれを三つの段階に区分している。第一段階は、日露戦争後の非講和運動から、大正政変の第一次憲政擁護運動を経て、第一次大戦に参加する（1914 年、大正 3 年）までの期間。第二段階は、米騒動、原敬政友会内閣の成立を経て、普通選挙運動が最高潮に達する（1920 年、大正 9 年）までの期間。第三段階は、普通選挙運動が分裂してから、関東大震災を経て第二次憲政擁護運動で護憲三派内閣が誕生し、普通選挙法を成立させ、農民労働党が結成即日禁止（1925 年、大正 14 年）までの期間である〔太田 1990:9〕。そして、これらの運動の担い手は、各段階により大別される²¹。太田は、大正デモクラシーを社会的デモクラシーと位置づけた場合、運動の推進力は、ブルジョアに存するのではなく、新中間層、とりわけ知識階級に

存すると考えられるとする。そして、それに相当するのが、第二段階を引っ張ったイデオログたちであると述べ、この時期が大正デモクラシーの象徴的な時期であると述べている〔太田 1990:10〕。

太田は、この時期の代表的なイデオログとしてキリスト者吉野作造をあげ、この時期の大正デモクラシーの中心理念を民本主義²²と位置づける〔太田 1990:81〕。成田は、指標を何にとるかによって、大正デモクラシーはその様相を異にするとしながらも、「この時期に『日本』の歴史に切断線が入り、新たな時代を表しているという認識が穏やかに形成されている」〔成田 2007:vi〕としている。そして、『大正デモクラシー』を象徴する存在ともいべき政治学者の吉野〔成田 2007:i〕という見解を示し、やはり吉野を当時の代表的なイデオログに位置づけている。様々な見解がある大正デモクラシーだが、こうした研究成果により吉野作造をその中心人物とすることは可能であると判断できると考える。

4. 吉野作造の民本主義

(1) 吉野作造のキリスト教

吉野作造は、1878 年宮城県に生まれる。1897 年第二高等学校予科法科に入学する。キリスト教との出会いは宮城県尋常中学校 4 年生であると吉野は語っているが、本格的にキリスト教と接し、信仰へと結びつくのは、第二高等学校時代に米国婦人宣教師ミス・ブゼルのバイブル・クラスに参加してからである。1898 年仙台浸礼教会において浸礼を受けキリスト者となる。吉野が入信した理由は、「宗教と科学の衝突」という問題に対する解決を求めたことによる。このような問題意識を持ち、1900 年 9 月東京帝国大学法科大学政治学科に入学する。吉野は、大学入学後、本郷教会牧師海老名弾正と出会い、その思想形成及び人間形成に影響を受ける。本郷教会の機関誌『新人』の編集を通して、直接海老名と接するようになった吉野は、浸礼派の日本浸礼教会から、海老名の組合派本郷教会へ転籍し、海老名から洗礼を受け本郷教会員となり、海老名門下のキリスト者として活動する〔太田 1990:82-86〕。

このようにして吉野の師となった海老名は、明治 20 年代に日本に入ってきた「新神学」の立場に立つ。「新神学」とは、合理的キリスト教を唱える自由主義神学であり、聖書釈義上に「歴史的批評方法を取り入れ」、キリスト教において伝統的に信じられてきた説教である「キリストの受肉や三位一体論を否定」し、「近代的人本主義、合理主義に基づいた反正統的神学思想」であり、それは、福音主義の植村により批判されるものであった²³〔武田

1964:20-21]。吉野は、このような立場に立つ海老名のキリストを人格的に捉える自由主義的、歴史主義的神学思想の中から、学問の科学的・歴史的解釈の方法と「キリスト主義的人格主義」を基盤とする教えを受け、高等学校時代から持ち続けていた宗教と科学の衝突という問題に解決をみる。太田は、このように宗教と科学との衝突の問題を解決した吉野を、宗教的情熱と知的情熱をもち「啓蒙的思想家としての素地を形成していた」と述べている [太田 1990:93]。

吉野が合理主義的な神学を基盤としていたことから、キリスト者である吉野を「啓蒙的思想家」と呼ぶことは可能であろう。それに加えてこの表現からは、欧米におけるキリスト教理解とは異なる日本の事情を見ることができる。明治期にキリスト教が移入された時、キリスト教の教えが日本の封建的な社会に対する啓蒙となり、また、大正期の実際家のプロテスタントたちが「キリスト教的人道主義の色彩」を強く持って、もっとも早く労働者問題に対応したことにより、キリスト者を日本社会における「啓蒙的思想家」と位置づけることは可能であると考ええる。つまり、明治期以降の日本のキリスト教は、それが合理的な理解に基づいているかいないかはどうであれ、啓蒙的な役割をもっていたということができると考えられる。

しかしながら、こうした合理的な新神学は、従来日本で伝道されてきた「福音主義に基づく正統派教会の諸教派を混乱」させ、知識人の教会離れを引き起こした。また、その合理主義的な宗教理論のため一般庶民の間に根を下ろすこともなかった [五野井 1990:285]。

(2) 吉野作造の民本主義思想

吉野は、『中央公論』1916年1月号に「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず」という論文を発表している。この論文が「吉野の民本主義の考え方をもっともまとまった形で論じている」[成田 2007:28]という見解は、大正デモクラシー研究においてほぼ共通している見解であると考えられる。そして、吉野の民本思想が、情勢のなかで批判を受けるたびに修正が行われた点についても見解は一致している²⁴。成田は、「大正デモクラシーの時代がけっして単純なものでない」[成田 2007:i]というが、実に民本主義は、1916年には上杉慎吉ら国家主義者たちから、1918年には社会主義者やアナキストの山川均、大杉栄らから、それぞれ烈しい批判を受け、1919年には再び国家主義者からの批判を受ける [太田 1990:107]。こうした批判の矛先は、吉野が「民本主義を主権の存在ではなく、主権の運用の概念とした」ことに向けられた。吉野は、政治の目的を「一般人民の福利」に

おき、政策の決定は「一般人民の意嚮」によるとした。しかし主権はあくまでも「天皇」にあることを前提とした〔成田 2007:28〕。つまり、民本主義は、自由主義を主張しつつ国権主義と結びついていたということになる〔成田 2007:36〕。太田は、このような吉野について「1918 年では、階級対立の激化をおそれ、内容を観念と改め、1919 年には政治の形式的組織に関する主義として参政権の拡張を要求していたのを撤回し、民本主義の中に社会主義を含めて、社会主義との妥協をはかった」〔太田 1990:117〕と述べている。一方、成田は、こうした吉野の「主権論の欠落した」民本主義は、「制度の変革を要求し、『旧時代の遺物たる所謂特権階級』を『民権の発達』の観点から批判し、『一般人民』という政治上の主体を抽出し、持続的に議論を行った点にその資質を見出せる」と述べ、吉野を「現実的で実効的な提案を行っている」として評価している〔成田 2007:31〕。

しかし、吉野の民本主義は、1919 年の段階を限度として発展することはなく、かつての自分の門下生からも批判の対象になる〔太田 1990:118〕。この時の批判は、民本主義が、階級闘争を第一義とする社会主義に対して、階級の争いを本意とせず、自由の尊重をその根本としていたことに向けられた〔久山 1956b:105〕。つまり吉野は「すべての人間は神の子」と観念されていたのである。太田は、このようにして終わりを迎えた吉野の民本主義の基底には、一貫してキリスト教信仰が流れ、キリスト教的人道主義の立場を基礎としているとしている〔太田 1990:119〕。吉野も 1919 年 3 月号の『新人』上の「デモクラシーとキリスト教」で以下のように、その関係を述べている。

デモクラシーの本質は人格主義であるといいたい。デモクラシーの本質が人格主義であるといえ、われわれはすぐにデモクラシーとキリスト教の密接なる関係を連想せざるを得ない。(中略) われわれはすべての人類を神の子としてすべての人類に一個の神聖を認め、固くキリストに結んでいる。これほど確実な人格主義の信念がまたと世にあるうか。〔吉野 1919:240-241〕

このように吉野は、デモクラシーとキリスト教が、共にその基礎を人格主義におくことを以て両者の関係を深いものと観念している。ここに見られる吉野の人格主義は、「神より与えられた『人格の尊厳』を認め、互いに愛し合い、互いに尊重し合う精神」〔鈴木 2001:164〕として理解されている。つまり吉野の人間理解は、内村ら福音主義に見られるような「人間の本性の問題を罪（原罪）とその救いの問題に重点をおく」〔武田 1964:41〕立場とは異

なる。さらに、合理主義的信仰に立ったキリスト者の多くが、「現世的権力、天皇制国家の権力に対して妥協的であった」[武田 1964:23]ように、民本主義が主権を一般人民ではなく「天皇」におくことにおいて、やはり吉野の信仰は合理主義的なものであると言わざるを得ないであろう。だがしかし、その合理性こそが、様々な二重性をはらむ時期—「モダニズムとナショナリズムが絡み合い、開放感と閉塞感が同居し、人道主義とマルクス主義が重なりあっていた」[成田 2010:83]—であった大正デモクラシー期においては最も必要なものであったのかもしれない。吉野は、上述した引用に引き続き、キリスト教とデモクラシーがますます密接な関係になることを期待し次のように述べている。

ゆえにキリスト教の信仰はそれ自身、社会の各方面に現れてただちにデモクラシーとならざるを得ないわけである。＜中略＞かくしてわれわれはデモクラシーとキリスト教との密接なる実質的關係に鑑み、ますますデモクラチックならんとするの現時代において、ますますキリスト教的精神の拡張に努力せねばならない。[吉野 1919:240-241]

このようにキリスト教とデモクラシーの未来を想定する吉野の人間理解は、人間は機会さえあれば無限に成長するという人間の「肯定的の方が強調された楽観的な人間観」に基づいていた。そして、こうした人間に対する信頼感故に吉野は、「人間と人間との和合・調和を信じ、人間社会はだんだんに向上・発展・進歩してゆくもの」だと確信するに至ったのである[武田 1964:41]。だが、こうした吉野の民本主義は、「主権在民」を主張する山川均らによって批判されることとなり、これ以上の進歩発展を見ることはなかったのである。

5. 自然法学者としての田中耕太郎

田中は、大正期の半ばから後半、1919年（大正8年）から1922年（大正11年）まで、田中は内村門下の一人として欧米各国への留学に出かけている。田中は、帰国したころの大学内の雰囲気について後に以下のように語っている。

当時から、社会問題や労働問題を研究するというのが、恰も社会科学の中心的問題であるかのような態度で臨む傾向には、僕は同感できなかった。殊に日本に帰ってみると、猫も杓子も社会問題、労働問題を論じて、これを論じなくては学者じゃないような態度でしたね。だから大学全体の空気としては、民法や商法をトラディショナルな方向

で、地道にやろうという傾向が甚だ少なかったのです。何でも社会・労働問題に結びつけて研究しようとしたり、そうでなくても判例法とか社会学的研究とかいうものが主張されたり、或いは実定法をろくにやらず、いきなり新カント派の法哲学に心酔したり、甚だ落ち着きのない状態だった。〔田中 1950:76〕

留学時の田中は、内村門下として振る舞いながら、芸術鑑賞に忙しかったことは先述した通りである。帰国後に田中が感じた大学内の雰囲気は、「信仰のみによって救われる」という「ルター的心情的信仰」の下で「非政治主義」〔半澤 1990:128〕を通していた田中にとって、甚だ違和感のあるものであったであろう。田中は、このような雰囲気大学のなかで、「徒に新分野に幻惑されず、伝統的な分野を丹念に掘り下げていく」ことにより「自分の方法が発見される」と考え、時流に乗らなかったようである〔田中 1961b:52〕。田中はその言葉通りに手形法の古典に学び、商法に学問的興味を覚えるようになっていった。しかしその後田中は、「法や国家の価値体系中における地位」について、「法や国家は単にそれだけのもので、それ以上のものでないことを明らかにすることのみで意義がある」と考えていたことに悩みを感じるようになる〔田中 1961b:53〕。この悩みは、先述した内村に対する不満と無関係ではあるまい。田中は、内村からの破門宣告を契機として「自己の個人主義的、主観主義的信仰の破綻と、教会とその権威の必要性を痛感」〔田中 1961b:55〕した。つまり宗教上の客観主義の立場、すなわち教会の権威を認めるということは、政教分離を原則とする近代国家においては、同時に法や国家の価値を認めるということにつながるのである。田中は、こうした心境の変化について、「法や国家に積極的な意味を認めるようになったのは、私の信仰上の立場の転換、具体的にいうならば、無教会的プロテスタントイズムからカトリシズムに改宗したことに密接に関係している」〔田中 1961b:55〕と述べている。こうした田中の変化は、一高時代からの主観主義的精神との別れであり、徹底的な自己への沈潜の終わりであった。

改宗後、田中はプロテスタントイズムの主観主義を徹底的に批判する。それは、先述した大正期の合理主義についても、その本質が「人間の理性は自己の固有の法則に従うことを認める」〔田中 1954:176〕点、つまりプロテスタントイズムの主観主義の当然の帰結であるとする〔田中 1954:177〕。吉野は民本主義を、人間の肯定的な面への絶大な信頼による人間理解の上に成り立たせたが、これもまた田中に言わせれば、プロテスタントイズムの主観主義によるものということになるのである。

明治期は、キリスト教を日本の伝統的な倫理的規範や価値観に「接木する」[武田 1964:18-19]という形でキリスト者が形成された。そして、田中を含む次の世代は、伝統的な倫理的規範や価値を内面化する前に西洋の文化や思想にふれ、「接木」することなくキリスト教を受け入れた。そうした内面化された日本の伝統的なものの不在が、田中を西洋の伝統であるカトリックへの改宗に向かわせることを可能にしたのであろう。それはまた、田中が、混沌としていた大正期に個人主義的な信仰をもってその身を置いていたからこそ、客観主義的立場、つまり「権威」の必要性を感じたのだと考える。

田中がいつから自然法の研究に取り組み出したかは定かではないが、「昭和初年の数年間に自然法を自分の確信とするに到って」[半澤 1993:180] おり、「自然法について初めて体系的に論じたのは、昭和 5（1930）年出版の『法律学概論』である」[荒木 2005:6]。それ以降、田中の自然法論は内容的にはほとんど変化していない。その一方で、改宗前は非政治主義に徹していた田中だが、改宗後は自然法を論拠として政治への態度に変化を見せている [半澤 1993:180]。次章では、田中が自然法を論拠として、当時流行していたマルキシズムや国家主義の台頭に対しいかに論駁しようとしたかを見ていく。

IV. 小括

以上、本章では田中耕太郎の思想形成過程を、明治期の日本におけるキリスト教受容、大正期の世相ならびにキリスト教の発展過程と重ね合わせて考察した。

明治期に移入されたキリスト教は主に当時の知識層によって受容された。彼らの多くが武家の出身であったことから、明治期のキリスト教は儒教文化との「接ぎ木」というかたちで受容されたという特徴をもっていた。大正期になると一部のキリスト教は社会運動との接点をもち、キリスト教の伝道と弱者の救済をともに使命とし、社会的にも大きな役割を果たした。しかしこうした活動は、聖書を中心とする福音主義等からは批判の対象であった。たとえば吉野作造の民本主義は大正デモクラシーの指導理念となった一方で、その立場の曖昧さゆえ、社会主義思想陣営からも批判を受けることになった。本章において、こうした大正期の合理主義的な社会傾向が、田中にとって伝統的なカトリックの普遍性を志向していく契機でもあったことを考察した。

田中は内村鑑三によってキリスト教に親しんでゆくが、それは深い内省による罪の意識との戦いでもあった。第一高等学校で身につけた内省の態度は、田中に「立身出世や点数稼ぎ」とは無縁な人間として身につけるべき「教養の権威」の存在を知らしめた。しかし

それは同時に、田中を「精神的個人主義」の状態にとどまらせるものでもあった。当時の内村門下達に比べ田中の印象が薄く感じられるのは、青年期の田中の関心が自らの人生に向けられ、法や政治、経済などの社会的なものへ全くといってよいほど向けられていなかったことにあると考えられる。こうした田中の政治への無関心な態度は、昭和 10 年代に入り、いよいよ第二次世界大戦が迫って来るころまでかわらなかった²⁵[田中 1961b:71]。しかし戦後の田中は積極的に政治と関わる。本章では、こうした田中の変化が個人主義的信仰との決別に加え、一高時代に身につけた「徹底的な自己への沈潜」を経たことによってもたらされたことが明らかとなった。

田中のカトリックへの改宗の原因は、内村との感情のもつれという面も多分にあったが、その本質は主観主義的な信仰から客観主義的な信仰への改宗であったと解釈できる。田中は改宗以降、日本における数少ないカトリックのイデオログとして、またトマス・アクィナスに由来する自然法学者として、日本においては特異ともいえる思想を展開していくことになる。そこで田中が何よりも拘ったのは「真理の客観性」であった。

こうした田中の思想的特質は、大正、昭和の思想界では、近代的な人間観や社会観を追究する思想とは異なり、保守的な国家主義思想との近さが指摘される。次章では田中の思想の特質を明らかにするために、国家主義思想との比較を試みる。

-
- 1) 1549年に切支丹が渡来以来20~30年で、当時の人口が1500万人から2000万人のところ、信徒数は30万人に達していた〔久山 1956a:95〕。その後、1630年代までに76万人に達していたと推定されている〔五野井 1990:12〕。現代のキリスト者の数は、カトリック、プロテスタントを併せても日本の人口の1パーセントにも満たないのが現状である〔五野井 1990:307〕。
 - 2) 吉満義彦（1904~1945）スコラ哲学者。東京大学在学中に内村門下からカトリックに改宗。聖フィリッポ寮の舎監。作家の遠藤周作は学生時代聖フィリッポ寮で吉満の影響を受けた一人。「近代の超克」座談会の参加者の一人でもであった〔半澤 1993:7〕。
 - 3) 武田清子は陽明学について、「天を人格的に把握し、人間の心の中にある天の法則として良知、良心を重んずる人格的な人間把握を持ち、敬天愛人の思想を説き、さらに、実践躬行を尊ぶ倫理性」が特色であると述べている。また、こうした思想的基礎の立っていた青年らが、「キリスト教と出会ったことにより、そこに自分たちに内在する価値の成就すべき方向を見出した」と述べている〔武田 1964:12-13〕。
 - 4) 本書は1955年1月と8月に行われた、日本のキリスト教史及び近代精神史についての共同討論の速記録を基礎としている。発行所はプロテスタントの一団体である基督教学徒兄弟団。討論参加者は次の通りであり、参加者の引用文の典拠は編者の久山として記した。山谷省吾・高坂正顕・小塩力・亀井勝一郎・椎名麟三・猪木正道・隅谷三喜男・北森嘉蔵・武田清子・久山康
 - 5) 本書は、当初名古屋の興風書院から『生い立ちの記』として出版された。後に岩波書店から題名を『一老人の幼時の追憶』に変更して出版された。この改題について田中は、最初の出版時には、この書物の内容が子どもの生活描写にあると理解していたが、後にそれは、老人である作者の叡智よりする観察の結果だったと知り、改題に至ったと述べている。田中は森鷗外に表題について相談にいった際、原著の通りにするように言われたにもかかわらず、俗受けするような表題にしてしまったと述べている〔田中 1961b:30〕。
 - 6) 1881年7月に札幌農学校を卒業して一時東京に戻った内村は、父、内村金之丞宣之をはじめとする家族への伝道を試みる。当時の日本的学識と独自の強い信念を持ち、どこまでも男性的で武人的であった父親は、伝道する相手として最も手ごわい相手であった。内村は、読書家の父親にシナ語訳の『マルコ伝注解』（1~5巻）を贈った。父親が、読ま

ずに屑箱に捨てるのを何度も拾い、父親の机上に乗せた結果、父親は根負けし 1 巻を読み始める。結局 4 巻を読み終わったところで、「せがれよ、今までの私は高慢な人間だった。今日から私もきっとイエスの弟子になるよ」と言い、12 ヶ月後洗礼を受けた。父親は、聖書を丹念に勉強し、以来クリスチャンとして通している [内田 1975(内村 1895):43]。

7) この記述に関する日付が記されていない。文中に「それから 5 年を経たのちに、その教えを信じてきびしい律法を守り、かつ多くの犠牲を払えと要求されたときには」との記述がある点、及び、「外人居留地の某所へ行かないか」と誘われていることから、受洗の 4~5 年前、内村が 11 歳~12 歳、東京赤坂の私立有馬学校（英学）の頃のことであると推測する [内田 1975(内村 1895):11]。

8) W. S. クラークによって書かれた誓約書。

9) 1909 年 10 月 新渡戸稲造の紹介により、一高・東大に学生の一団が内村の門下に入り、「柏会」と命名される。純粋な宗教団体というより、内村から宗教的な談話を聞く会であった。1916 年 12 月メンバーの一人が神前結婚式を挙げ解散した [内田 1975:495-496]。

10) この留学から 30 年の後に刊行された『南欧藝術紀行』によれば、田中は、この留学中、1921 年 10 月にギリシャを、11 月にパレスティナを訪れている。また、日付はわからないがエジプトにも足を伸ばしたようだ [田中 1952:3, 59]。

11) この時点での田中の婚姻に関する聖書の理解は、「婚姻生活は愛を基調としたものでなくてはならず、キリスト教は愛の宗教であるから、たとえ離婚を経て至った結婚であっても恋愛関係があるなら、その教えには背反しない」というものだった [田中 1950:44]。しかしカトリックに改宗した後の論文「現代婚姻思潮に於ける個人主義と團體主義」(『改造』1933, 4 月) では、プロテスタンティズムの婚姻観に関して「夫婦間の愛の結合のみを考えている個人主義的なものである」と批判している。

12) 婚姻問題の当事者。内村門下の田中の先輩にあたる石川鉄雄氏と外交官の笠間杲雄夫人。田中と石川氏はヨーロッパ留学中の音楽行脚を通して親交を深めた。帰国後石川氏と笠間夫人の結婚問題が持ち上がった。(笠間夫人は再婚前に離婚した) 他の友人たちが二人を非難する中、特に親交の深かった田中は、理解と同情を示し、独身であるにも拘らず、媒酌の役を引き受けた。その事が内村の怒りを買ってしまった。

13) 内村の文士と、その文士による文学嫌いはよく知られている。しかし、鈴木範久は、内村が「最初から文学嫌いだったわけではなく、留学先のアマスト大でゲーテの『ファウ

スト』を読み、それを聖書に次ぐ「この世の聖書」としていた」[鈴木 1980:14] ことをあげ、生身の人である内村を「思想や人間は決して固定していたのではなく、常に動いていた。また、それぞれの人の内村に接した時期によるうけとり方の違いもあれば誤解もある」と評している[鈴木 1980:4]。だがしかし、内村は「ゲーテにより文学へ開眼すると共に文学の害にも気づき」、とりわけ『神』を忘れ、自己完結的な人間を描いた近代の文学に対する嫌悪を感じ、「後年、その門より去って文学に走る者が多く出たため、その反感は増幅された」[鈴木 1980:14-15] こともまた事実である。1895 年に内村は、『国民之友』第 256 号に「何故に大文学は出ざる乎」を発表し、当時の日本に大文学が生じない理由として、文学に対する「理想性、世界性、独創性」の不足と、文学者に「職業倫理の欠如」があったことをあげた[鈴木 1980:17]。こうした内村の文学論に対する世評は芳しくはなく、文壇からは冷たくあしらわれたが、一方で「品性の修養」が大文学を生む一大要素になるとしていた内村の主張が、「文壇に道徳的な光をあてる刺激になった」とする評価もあった[鈴木 1980:17]。鈴木は、こうした内村の文学論が「いまだ文壇にのぼっていない青年たちの間に、表にこそ出ぬものの歓迎されていた」[鈴木 1980:21-22]と述べている。「高い理想により文学を論ずる内村のもとに」[鈴木 1980:24]は、文学を志す若者が集まるようになり、そうした中に後に白樺派に属する有島武郎や志賀直哉がいた。そして結局は彼らも田中と同様に内村のもとを去っていく。しかし、彼らの離反は、田中が内村から言い渡された破門による離反とは異なる。たとえば有島は、内村らが設立した札幌独立基督教会に入会すべく 1901 年に信仰告白をなすが、鈴木は、有島がキリスト教への入信を決心した際、『基督』に従うことと『所謂基督信者』になることを当初からわけて「おり、『所謂基督教信者』を否定している」という見解を示している[鈴木 1980:97]。そして有島は洗礼を受けることなく札幌独立基督教会の会員になる。鈴木によれば、こうした有島の行動は、有島が内村の「燃ゆるが如き情火」や「つらい経験に堪えぬいた実行の人」という面に感服していたことによる。つまり、有島はキリスト者としての内村の「思想でなく、心志」に魅力を感じていたというのである[鈴木 1980:96]。その後 1903 年から 4 年間にわたり有島はアメリカに留学する。そのアメリカでキリスト教への疑問を強め、社会主義を学んだことによりキリスト教から離脱するのであるが、その意思を内村に伝えた際も内村への敬服の念と感謝を表している[鈴木 1980:103]。それに対し内村は有島の離反を許し、そればかりか有島の変化を心配し、その後もたえず有島のことを気にかけていた。このような有島に対する内村

の態度は、本文中で述べた田中の離反に際してのものとは明らかに異なる。その理由の一つは、田中と有島との年齢差にあると考えられる。内村は、「晩年、しだいに『近代人』への批判を強めていく」[鈴木 1980:129] が、田中が内村に手紙を書いたのは 1924 年であり、すでに内村の晩年と言ってもよい時期である。そしてさらなる理由は、やはり田中がキリスト者としての内村を批判したことにあるのではなかろうか。

14) 『ル・グラン・フィロゾフ』という叢書の一つ。ウラディミル・ソロヴィヨフは、ドストエフスキーの親友で、『カラマーゾフの兄弟』のアリョーシャのモデルといわれ、晩年カトリックに改宗している。

15) マタイによる福音 16 章 13 節～20 節「ペトロの信仰告白、首位権の約束」[フランシスコ会 1979:62]。

16) 田中耕太郎著『南欧藝術紀行』は、田中が 1919 年から 1921 年にかけて行った欧州留学中の日記である。留学から約 30 年後に出版された。

17) ネオ・トミズムとネオ・スコラ哲学を完全に同一と捉えることには議論があると考えられるが、稲垣は本引用論文において、両者の名称が用いられるようになった理由を同一のものとしている。よって本稿においては同一であるとした。

18) 亀井勝一郎（1907 年～1966 年）文芸評論家。函館生まれ。山形高等学校卒業、東大文学部美学科中退。プロレタリア運動に参加。転向後は親鸞に傾倒。元日本浪漫派同人。歴史と日本人の実体を探求。亀井に見られるこの転向は、宗教を否定する立場から宗教を肯定する立場への転向であったと考えられることから、本論文では亀井の発言を取り上げている。

19) しかし、こうした実践的なキリスト者は、後世のプロテスタントの教会に必ずしも影響を及ぼしていないようである [久山 1956b:36, 44]。賀川や山室といったキリスト者については、プロテスタントの教会全体の動きとしてではなく、「一人の特殊な人間の動き」という見方が示されている [久山 1956b:44, 111]。それは内村鑑三に対しても、内村が無教会という立場を明確にしているゆえに、プロテスタントの教会からは、「教会の主流の外」[久山 1956b:111] と評されている。

20) 太田雅夫は、『増補 大正デモクラシー研究』において、大正デモクラシーについての先行研究を検討し、それらの研究成果を踏まえた上で、自らの視点を提示している [太田 1990:7-10]。

21) 太田は、各段階の運動の担い手を次のように大別している。第一段階は、非特権的ブ

ルジョア、中小ブルジョア、中間都市層が担い手のブルジョア政党主導の運動である。その代表的イデオログは浮田和民、島田三郎、高田早苗、尾崎行雄などがあげられている。第二段階は、中・小ブルジョア、都市中間層、労働者・農民で知識人主導の運動である。吉野作造、大山郁夫が代表的なイデオログである。そして第三段階は、小ブルジョア、都市中間層、労働者・農民で急進的知識人主導の運動であった。第三段階の代表的イデオログは、吉野、大山らの門下生である新人会・建設同盟会・労学会の学生および卒業生であったと分析している〔太田 1990:10〕。

22) 吉野作造は「民本主義」という言葉について、「デモクラシー」の訳語として自分が言い出したかのように思われているが、大正 2 年に留学から戻った時にはすでに「民本主義」という言葉が新聞や雑誌によく出ていた。かねがね「デモクラシー」を日本語に訳する場合、西洋におけるこの言葉に付せられている二つの異なる意味を明らかにしなければならないとの考えており、それに「民本主義」が合致したので、深く考えず使ったと述べている。また、「民本主義」の考案者としては、上杉慎吉博士、或いは、黒岩涙香氏が作った言葉を茅原崋山氏が広めたという二つの説があると述べている〔吉野 1964(1919):236-237〕。

23) 新神学に対し植村は海老名の福音理解について疑問をいだき、「福音主義とは何か」というキリスト教の根本問題を明らかにしようとする。両者は、1901 年 9 月から 1902 年 5 月まで植村の『福音新報』と海老名の『新人』上で論争を交わし、それは「キリスト論論争」とよばれ、当時のキリスト教界が特段に注目する論争であった。植村は、海老名の新神学の立場での福音理解に対する攻撃を目指した。そして植村によって、キリストを人間と見る海老名の立場は徹底的に批判されている〔武田 1964:21-22〕。

24) 太田は、それらの批判を受けて修正するにいたった民本主義について、次のようにまとめている。まず、1916 年（大正 5 年）1 月の民本主義論は、民本主義には二つの内容があるとなっている。その一つは「政治の目的」に関するもので、「一般民衆利益幸福を重んずる主義」であり、もう一つは「政策の決定」に関するもので、「一般民衆の意向を尊重する主義」である。1918 年（大正 7 年）1 月の民本主義論では、民本主義は二つの異なった観念であると修正された。一つは「政治の目的」に関するもので、「政治の実質的目的に関する主義」であり、もう一つは「政権の運用の方法」に関するもので、「政治の形式的組織に関する主義」となった。さらに 1919 年（大正 8 年）6 月の論文「民本主義・社会主義・過激主義」で吉野は、またもや民本主義は二つの内容を有すると再修正して

いる。その一つは「国民生活の実質の整頓に関する要求」（社会的要求）であり、この中に、精神生活に関するもの（広義の文化政策）と、物質生活に関するもの（広義の社会政策）があるとした。そして広義の社会政策の中には社会主義を含めるとした。もう一つは、「政治的形式の整頓に関する要求」（純政治的要求）であった[太田 1990:116-117]。

25) 田中は 1939 年 5 月から文化使節団の一員としてブラジル、アルゼンチン、その他ラテンアメリカの国々を訪問している。その際の視察と帰国後の読書によって南米に関する知識を得たことにより、それまで政治には関心をもたないほうであったが、「独裁制、民主制、君主制、共和制というような政治理論について興味をもった」と述べている。本論文第 3 章で扱う田中の人格概念に、この時の南米での視察による経験および獲得された知識が影響を及ぼしているのではないだろうか。

第 2 章

昭和初期の思想状況とカトリシズム

I. はじめに

本章では時代を昭和に移し、昭和初期の日本の思想界において田中がどのような主張をしていたかを考察する。大正末期に合理的な思想として展開してきたプロテスタンティズムへの反論、或いはマルキシズムとの対立関係において、カトリックへ改宗した田中が主張したことは、当時の日本社会において有効な議論であったのであろうか。

我々が、昭和初期を振り返るとき、そこには「超国家主義」に支配され、日本を破滅に追い込んだ暗黒の時代を想像する。1938年（昭和13年）に制定された国家総動員法は、国民一人一人の自由を奪い、戦争への協力を強制した。その結果、生み出された悲劇の数々を概観すれば、戦争が終わるまでの時期を暗黒の時代と言っても過言ではないであろう。前章でみてきた明治・大正の日本の思想家たちは、西洋諸国とのかかわりの中で「日本の伝統を守る」或いは「西洋諸国の影響を無批判に受け入れる」といった態度の違いはあったにせよ、西洋の伝統的な思想であるキリスト教を受容することで、「近代的な個人」の存在を日本社会に示してきた。しかし、そのような先人たちの努力も戦争という「暴力」の前には無力であったのだろうか。

前章において筆者は、田中耕太郎を西洋の文化や芸術に親しみ、救霊の為のキリスト教信仰を日本の精神的伝統との相克なしに受け入れた第二世代キリスト者と位置づけた。田中は、個人主義に留まる無教会主義、大正期の享楽主義や合理的理解に基づくプロテスタンティズムに対し、カトリックへの改宗というよりはっきりとした立場の違いを示したことにより、それらを批判する立場に立つようになる。そして、田中は、大正期において徐々に活動の場を広げ、カトリシズムの思想家としての地位を築き始めた。このような田中の態度は、自らの「近代的な個人」賞賛に対する反省とも受け取ることができる。また、時に保守的といわれるカトリシズムは、昭和期に台頭する国家主義との距離が近いことが指摘される。しかし、田中の思想は、当時の国家主義者からの批判を浴びたことで、その違いを示すことになる。その結果は、明治期・大正期・昭和初期において主流とはいえない田中の思想が、戦後のほんの一瞬ではあるが脚光を浴び、その人格概念が戦後民主主義教育の根幹を成す教育基本法に採用されることになったと考えられる。

田中は、論文「現代の思想的アナーキーとその原因の検討」（『改造』1932年3月）において、カトリックの立場から見て思想的病弊と考え得るプロテスタンティズム・マルキシズム・国家主義が述べている主張の基礎付けを行い、それと比較しながらカトリシズムの主張の有意性を特徴付けることを試みている。本章では、このような田中の試みの中から、

田中が思想的病弊としたプロテスタンティズム・マルキシズム・国家主義をどのように分析したのか、或いは、自らの思想の土台であるカトリシズムとの違いをどう定義したのかを考察していく。これにより、昭和初期の日本人のあるべき姿がどのようなものであったかを知ることができると考えられる。戦中までの超国家主義教育への反省としてスタートした戦後教育改革が、教育基本法において「人格の完成」を教育の目標に掲げた経緯を考えると、この時期の教育が求めた人間像を知ることが重要なことであると考ええる。

Ⅱ. 『思想的アナーキー』を生み出した時代状況

1. 昭和初期の思想状況

昭和初期について述べるにあたり、ほぼ同時期に書かれた、二人のキリスト者の文章を参考にしたい。一つは田中耕太郎が、1932年（昭和7年）に『改造』に書いた論文「現代の思想的アナーキーとその原因の検討」である。もう一方は、改宗前の田中と同じ内村門下の矢内原忠雄（1893年～1961年）が、1931年（昭和6年）11月に書いた『マルクス主義とキリスト教』の序論として「現代の不安」と題された文章の一部である。この文章で彼らは、キリスト者としての思想を前面に表してはいない。彼らは、一人の知識人として当時の日本の現状を見据えながら、そこで語られているのは難局に放り出された人々に対する憂いであり警鐘である。

田中耕太郎 「現代の思想的アナーキーとその原因の検討」

今や我が国家及び社会は内政及び外交共に未曾有の難局に遭遇して居り、国民は一般に此の際局面を打破して新なる方向に赴くに非ざれば如何なる事態が勃発するや測り知れないという極度の不安に充たされ、恰も噴火山上に位するが如き感を懷いている。最左翼の主義者は、之を以て自己の理論が実証されると解釈し、冷然傍觀し、或いはこの機に附けこんで何か為すところがあろうと企つるであろう。之に対して一派の人士は国家主義、民族主義を真つ向から振りかざして理想とする社会を直接に建設しようと努力している。＜中略＞今や精神生活の方面に於いても、戒嚴令を必要とするが如きアナーキーが支配し、一二の将来を約するが如く見ゆる指導者の標語は当てなしに右往左往する群集を極めて容易に獲得し得るが如き状態に在る。指導者を以て人士の責任の大なることは勿論、国民は牧者の仮面を被る狼から、良心ある真の牧者を選ばなければならないのである。〔田中 1937:1-3〕

矢内原忠雄 『マルクス主義とキリスト教』序論Ⅰ「現代の不安」

現代世界の人類は著しき難局に際会し、言ひ知れぬ重荷の下に喘いでいる。経済的不況社会的不安はいつ果つべきかその見透しもつかない。今日のごとき継続的なまた世界的な経済的不況社会的不安は、人類の歴史においてもしばしば起こりたるものではない。大なる社会的行詰りである。何かしら大なる社会的変革の予感がある。社会の経済的不安に応じて、国民の著しき精神的弛緩がまた現代の特徴である。享樂は不安の半面であると断じて多く誤らない。人々は何が美であるか醜であるか、何が善であるか悪であるか、何が道徳であるか不道徳であるか、の区別を知らない。すべてに対して浅薄なる懷疑、浅薄なる否定を知るのみ。かれらの疑わずして肯定するは、ただ肉的享樂あるのみ。

[矢内原 1982:11]

このような二人の文章からは、当時の国民の不安定な精神状態と、今後の国家に対する不安を読み取ることができる。矢内原によれば、世界的な経済不況が日本国民の精神弛緩を招いており、享樂的な精神状態に陥らせ、享樂は半面不安を表している。田中は、国民がこのような精神状態にある時には、左翼・国家主義者両方が自らの主張を通そうとすると警鐘を鳴らしている。この文章に続き、二人はこのような不安定な状況下におけるそれぞれのキリスト教の必要性を説いている。今、この時代を振り返る時、この後の日本の社会がキリスト教の精神を受け入れたという事実は確認しがたい。明治期以降、日本の近代化に貢献してきたキリスト教だが、昭和初期においてはその使命を果たすことができなかった。本節においては、まず、田中のカトリシズム思想の主張を通して、昭和初期の特質を見極めてみる。

2. 「思想的アナーキー」の背景

田中が、この時代を「思想的アナーキー」と呼ぶようになった背景はどのようなものであったのだろうか。田中は、日本における思想的アナーキーが、「我が国における固有の事情によって特に激化している」[田中 1937:3]と述べている。そして、その我が国固有の事情として以下の二点を挙げている。

まず一点目は、「明治期以来の物質文明のみに対する心酔」[田中 1937:4]である。田中はこの点について、各界においても次のように指摘されているとしている[田中 1937:3]。

当時の伝統的道学者或いは国粹論者は、「我が国が明治維新以来、物質文明の輸入に汲々とし、古来の国民的道德や醇風美俗を蹂躪してきたことを嘆」き、学生思想の傾向に注意を払う者は、「学生の左翼理論に対する無批判的、狂信的追従の原因の一つを、明治以来の知的教育の偏重に有ると指摘し」、またキリスト教者は「教育から宗教を分離した物質文明教育のみがのさばり、有害な結果を招いたと主張している」〔田中 1937:3-4〕。田中は、このような物質文明偏重の傾向が、「芸術的遺産を軽視し、旧来の道德や宗教の権威を失墜させる」ことになり、その結果、「人間の物質的生活と精神的生活の架け橋になる人間の美的教育が全くなされなくなった」〔田中 1937:5〕と述べている。物質文明偏重に関する批判は、このように各界から寄せられた意見からしても、当時の共通した見解であったと考えられる。

次に二点目として田中は、明治期以降に欧州から輸入した思潮に関し、当時の「欧州において主流を成し最も容易に理解できる思潮のみが輸入された」〔田中 1937:6〕点を挙げている。田中は、後進国であった日本が、思想面においても欧州の影響下にあったことは仕方のないことだとしながらも、欧州の思潮の流れと日本の思想状況の関連を次のように述べている。

当時に於いて欧州の思潮は其の大体の経路に於いて啓蒙期、歴史派に依るレストラチオンの時代を経て自然科学全盛時代に達して居り、従って我が思想界殊に幼稚なる当時の社会科学界が啓蒙期及び自然科学時代の思想に風靡されたことは了解し得らるる所である。欧州に於ける各時代の社会及び国家思想が各其の基調を持っているとは云え、想像以上に複雑紛糾せるものであり、自然科学全盛期に於いても之れに対する有力なる反対思想が存在していたことは勿論である。然しながら当時に於いては（現時と雖も其の感がある）斯くの如き複雑な思想状態は紹介せられず、唯だ主流を為す所のもののみが、而して理解に最も容易なもののみが紹介された。〔田中 1937:6〕

田中は、欧州がもっていた社会、国家思想の「基調」を為す、反自然科学思想が明治以降の日本には紹介されなかったと言っているのである。その「基調」を為す思想とは、すなわち「自然法思想」である。田中は、反自然科学思想の潮流として自然法思想が「理法」や「制法」という語で紹介されなかったわけではないが、「その紹介者に何れだけの熱意があり又理解があつたか疑問であり」、結局、自然法思想は勢力を得ることはなかった。

田中は、もし「政治家及び法律思想家に儒教的訓練が血肉となって残存していたとするならば」自然法思想は日本に受け入れられ、「自然科学的国家及び社会観への一大勢力として対抗し得たであろう」と述べている〔田中 1937:5-7〕。

田中は、我が国固有の事情として挙げたこの二点を総合して、明治期以降の日本について、西洋の物質文明は無制限に輸入したが、「西洋文明の基礎を成し、物質文明の弊害を匡正する役割をもつキリスト教」を、「社会的な影響力の大きい政治経済の指導者が受け入れず」、その結果、「物質文明と精神生活との不自然な隔離が起きている」ことが、「病弊とも言える当時の日本社会の特質である」〔田中 1937:15-17〕と述べている。また、当時の社会生活上の不安は、理想と道徳のない指導者たちの誤った政策に起因しているものが多いとし、明治以来の日本社会の変化とその特質の関係を次のように述べている。

明治維新以来我が国は社会的、経済制度に於いて他の文明国に伍し、国家を全範囲とする一大社会を成し、国家組織が完備し、植民地の拡大、急激なる資本主義的経済の発達を来した。然し此の資本主義的経済も基督教同様に我が国に於いて未だ地に着けるものでなく、バラック式建物の如き観がある。其の経済的考察は別問題として、資本主義機構の健全化即ちその病弊を匡正し之を国家全体の福祉に貢献せしむるためには、法律制度の完備を必要とするのみならず、法を遵守する人間の道徳的反省を必要とする。
〔田中 1937:17-18〕

この後の日本は軍部の指導者たちの強引な政策により、政治上の危機が押し迫り多くの事件が発生し、その結果、戦争へと突き進むこととなる。田中は、このような一連の社会情勢を招いた指導者たちに対抗すべき知識階級に属する人々について、その立場が、形而上学を否定する実証主義であったとしている。この立場は経験主義の立場を重視し、現実の社会生活から法則を見出そうとする。社会生活の多様性に応じて風俗・習慣・法律・道徳等が存在することを認めると、古今東西に通じる普遍的な道徳・法律原理・正邪善悪の観念は存在しないことになる。これは、道徳、及び、法律の相対性の主張であり、自然法の存在を否定する立場に通じる。このような立場を突き詰めると、結局誰も他人の行為に対して、不道徳である、あるいは不正であるとして批判することができなくなる〔田中 1937:23-24〕。田中が問題視している「思想的アナキー」とはこのような状態をさしていると考えられる。そして田中は、このような状態が物質文明偏重が招いた精神生活の軽視

により引き起こされたことを強調しているのである。

次の節からは、田中が言うところの「思想的アナキー」がもたらした昭和初期の思想状況について、その実態、及び、カトリシズムの立場との対立について見ていく。

3. 「進歩的知識人¹」の矛盾迫及

田中が述べる物質文明と精神生活が隔離された社会とは、具体的にはどのような社会なのであろうか。大正末期の日本の思想界は、明治期以来西洋文明を受け入れてきたことに對する批判により二つの潮流を生み出す。その一つがマルキシズムであり、もう一方が過激なナショナリズムを標榜する国家主義思想である。

マルキシズムは「発達してしまった文明、『悪の華』に何とか軛を付けようとする」「『発達制御』の系譜に分類され」る諸思想のなかで、「その最先端」をいったものであり、「大正末期昭和初期には主として知識人階層の間に非常な勢いで広まった」[橋川 1971:333]。田中はキリスト者として当然のことながら、マルキシズムの唯物史観に對抗し、反共の信念を強く持っていた。そして同時に「右翼国粹主義者に対する反感も人一倍強かった」[立花 2005:538]といわれている。田中は、この二つの潮流への對抗姿勢を明らかにさせながら、自らの信仰、即ちカトリックの思想を確立していく。そこには先述したような、精神生活から切り離された当時の日本社会の現実への危惧が根底にあると考えられる。

ここではまず、田中のマルキシズム批判について述べる。田中のマルキシズム批判の特徴は、それが日本のプロテスタンティズムとの関連でなされている点にある。田中はマルキシズムとプロテスタンティズムの立場に重なる点があるとしてこの両者を批判している。この点について、日本にマルキシズムが輸入された経緯を通して考察する。

1926年（大正15年）12月25日大正天皇崩御により時代は昭和へと移るが、この頃の日本の状況は、内外において急速に推移している。1927年（昭和2年）金融恐慌・山東出兵、1928年（昭和3年）張作霖爆殺事件、1931年（昭和6年）満州事変、1932年（昭和7年）満州国成立・5・15事件、1933年（昭和8年）国際連盟脱退、1936年（昭和11年）2・26事件等、重大事件が次々に起こる。そして1937年（昭和12年）全面的な日中戦争が開始され、日独伊防共協定締結等により第二次世界大戦へと突き進んでいく。このような時代を背景に、大正時代に紹介されたマルクス主義が日本の社会を席卷していく。まず、その過程を概観する。

1917年（大正6年）3月にロシア革命が起こると、日本の民本主義者や社会主義者は、

専制政治の崩壊はデモクラシーの勝利であるとして大いに歓迎した。社会主義者の高島素之（1886 年～1928 年）は、ロシア革命を最も的確に捉え、ソヴィエトを「労働者兵卒聯合委員会」と訳して紹介し、日本へのマルキシズムの導入に貢献した [太田 1990:326]。同じく社会主義者の山川均（1880 年～1958 年）は、高島と共に 10 月革命のレーニン主義を支持するが、ロシア革命の進捗に伴いサンジカリズム的傾向を支持するようになり、これを批判した高島と袂を分かť。高島はその後、国家社会主義を提唱して運動へ乗り出すが、昭和に入り上杉慎吉系右翼と結んで経綸学盟を創立する [橋川 1971:333]。山川は日本共産党の理論的指導者としてその結成にあたるが、その際にはそれまでのサンジカリズムを方向転換させ、『前衛』1923 年（大正 12 年）7・8 月合併号に「無産階級の方方向転換」を発表した。この論文において山川は、「われわれは誤っていた」と自己批判した後、「大衆の中へ！」という組織方針と「政治闘争へ！」「日常闘争へ！」という戦術方針を表した [太田 1990:332]。このような山川の方方向転換は、マルクス主義の政治闘争の立場を強調し、日本のマルキシズムが思想的にも実践運動の上でもレーニン主義に進んだことを示すことになる [久山 1956b:171]。また、このような山川の提言は、サンジカリズムの克服を示した画期的なものであり、サンジカリズムの影響で行き詰っていた労働組合運動の理論的武器となった。こうした山川イズムの登場は関東大震災以降の日本の社会主義運動の転機となり、「マルクス主義の日本化」 [岸本 1959:209] の最初の形態として、マルクス主義的社会像を形成していった [太田 1990:333]。しかし、その後この山川イズムは、1926 年（大正 15 年）に成立した労働農民党や労働組合の分裂を招くことになり、福本和夫（1894 年～1983 年）の批判を受け、その指導権を福本に明け渡すことになってしまう。そしてまたその福本イズムも、理論闘争を重視して革命的大衆闘争を軽視し、知識分子を偏重して労働大衆からの遊離を招き、大衆党としての共産党を事実上破滅に導くとして、1927 年（昭和 2 年）に出された「27 年テーゼ」により完膚なきまでに批判される [久山 1956b:185-186]。こうして僅かな期間で否定されてしまう福本イズムであるが、その功績としてマルキシズムを単なる経済学や政治学の理論としてではなく、唯物弁証法という一個の哲学的世界観として紹介したことが挙げられる [久山 1956b:186]。これは、日本にマルキシズムが紹介された過程において「唯物弁証法を理解したうえで輸入したのではなかった」 [久山 1956b:188] ことを示していると考えられるが、ここにも西洋の文化を自国の都合に合わせて取り入れる日本の姿勢を指摘することができる。猪木正道は、ドイツにおけるマルクス主義の理解が進化論的に議会主義と妥協していく方向に進んだのに対し、日本がレーニン

主義へと進んだ点について、日本には修正主義の前提になるような知識を持った指導者がいなかったとしている [久山 1956b:172]。そして、日本のマルクス理解の特色について以下のように述べている。

マルキシズムの真髄は、社会が二つの階級に分かれて行き、相互の間に橋が架からない状態でますます対極化して行く。そこで二大階級への分裂と対極化という非常な緊張のなかから、一種の擬似終末観が生れ、プロレタリアートの独裁による新しい世界の建設ということが出て来るのです。このようにマルキシズムを理解した場合、そういう前提が妥当する社会と、妥当しない社会があるが、日本はある程度妥当する。そこで、社会を善玉と悪玉に分けて、ブルジョアジーは悪玉である、だから共産党は資本家の奴隷になるか、殉教者になるかのどちらかを選ぶという形で現われて来る。このような地盤が日本にはあったので、日本のマルキシズムがレーニン主義一辺倒になってしまった。ところがもし、日本にギリシャ正教会、或いは、フランスのカトリック教会のような牢固とした、一神論、或いは、一つの教会があり、それが絶対主義権力と結びついていれば、弁証法的唯物論や、戦闘的無神論が大きく展開したのではないかと思う。[久山 1956b:172-173]

こうした指摘は、プロテスタントが日本に輸入された際、プロテストすべきカトリック教会の存在が無かった状況と類似している。田中は、この点に両者の共通点の一つを見出しているのである。そして、福本の功績は、このように社会主義を経済学や政治学の領域としてのみ理解し、哲学的に理解し得なかった当時の日本の状況に対し、社会主義をマルクス主義として一つの優越な意味での哲学的世界観として解明したことにある [久山 1956b:187]。

では、実際にマルクス主義の洗礼を受けた世代の人は、どのようにしてマルキシズムに惹かれていったのであろうか。その世代に属する亀井勝一郎は、自らの体験を以下のように語っている。

マルクス主義に出会ったのは大正 15 年、20 歳の時で、僕は山形高校から東京大学に入った頃のことです。＜中略＞そのときの自分の受けたショックを一言で言うなら、まあ「新しい神の出現」といった感じであった。労働者と農民は、若い学生にとっては、今

までの神を否定した後に来た新しい神に等しかったのです。＜中略＞あらゆる時代には、抵抗することの不可能のように見える流行語があるもので、僕は「現実」という言葉に脅かされた。現実とは何かというと、「人はパンなくして生きる能はず」、これです。ある少数の人は富、多数の人は貧しい。財閥の専横と政党の腐敗と、民衆の失業と飢餓がありました。これは何びとも疑うことのできぬ現実です。＜中略＞「我ら何を為すべきか」この問いに対して共産主義は、「富める者」の不正を、根本から変革すべき政治権力を貧しい者の手に奪回することだと明瞭に答えます。それでは不正を根本から変革すべき政治権力を、貧しい者の手に奪回するには、どうしたらよいか。暴力革命によって労働者農民の独裁を実現すること。答えはさらに明瞭なのです。ここにはいかなる妥協の余地もありません。空想的なものはないのです。問題は権力です。この方が実現可能な現実的な道であるように思えたのです。[久山 1956b:204-208]

亀井は、このようにしてこの年の暮れには東大の左翼団体の主体というべき「新人会」²に所属し、左翼学生として労働組合等の活動をするようになっていく。このような亀井の体験は、当時の多くの学生に共通するものであったと考えられる。当時の青年学生の精神的状況と福本イズムの意味について久野収は次のように書いている。

爛熟した文化の過剰と、見透しのない政治の貧困の中で、自己の前途を経済恐慌によって脅かされている青年学生にとって、社会主義こそは、文化の頹廃と政治の貧困と経済の悪化を救う理想と見なされざるを得ない。青年学生の純真な眼に、社会主義が経済上・政治上は、ほとんど自明の真理として、映じたのも無理ではなかったと言わなければならない。[久野 1948:37]

田中は、このようなマルキシズムに惹きつけられる学生について、彼らの世界観確立に関する訓練の欠乏を指摘している。しかし、そのような世界観が確立していない学生にとってマルキシズムは、「その科学的精確さと、その宗教的世界観的魅惑を以って最も有力に迫り来るものである」[田中 1937:32-33]と述べている。また、当時の日本の社会科学における各種の学問が、学生の要求を満足させるほどに科学的ではなく、たとえば「概念法学的、注釈法学的に無味乾燥であるか、漠然とした主観的感傷主義に堕しているという弱みを持っていた」とするならば、社会的事実に即し、十分に実証的であり、且つ、自然法

則的的確性を以って歴史的発達の経路を指示し、将来の発達まで予言するマルキシズムは、「確かに学生、及び、青年学徒の学問的興味を惹きつけ得たことは当然であった」と述べ、マルキシズム的世界観の魅力を認めている〔田中 1937:33〕。更に、マルキシズムが「非壓迫階級解放の福音となっている故に、社会的不正義に対して純粋な憤激と人道的精神から、この階級開放のために情熱を抱く者が、宗教的感激を以ってマルキシズムを信じるようになることも極めて容易に理解できる」として、マルキシズムの社会運動における意義についても認めている〔田中 1937:33〕。しかし、マルキシズムの唯物史観に対しては、次のように批判している。

唯物史観は、社会上の諸制度や諸イデオロギーを「経済」のみにより説明しようとする。それは、霊と肉・理性と本能・物質と精神・愛情と憎悪・博愛心と利己心を備えた複雑極まりない人間を、抽象的な「経済人」に還元してしまう。このような極めて単純な思考には、啓蒙的合理主義の特色が見られる。〔田中 1937:34〕

このように人間をその精神と切り離して考える思想が流行する社会こそが、田中の言うところの物質文明と精神生活が隔離された社会ということなのであろう。マルキシズムとキリスト教の対立が最も顕著な点は、マルキシズムの無神論の立場においてである。この点について今一度、亀井勝一郎の記述をひも解いてみる。亀井は前述したように「新人会」に入会した後に、神を否定し神を離れた一青年の対人関係における変化として二つの思い出話を語っている。

大学で席を並べていた友人は熱心なプロテスタントの信徒でしたが、彼は僕の左傾化を悲しみ、神の恩寵によって僕を救おうと思ってある日たずねてきたことがあります。＜中略＞「神はある」「神はない」二人はいきなりこう口をききはじめました。その時の僕の追及を要約すれば次のとおりでした。もし神が存在するならば、眼前に飢えている貧しい人々に何故即刻パンを与えないのか。人間は三千年来神とか仏とか言いながら、何故今なお救われない存在として苦しんでいるのか。それは神の無能の証明であり、もしそうならば、今度こそ人間自身が、自らの全責任において、「涙の谷」からの脱却を企てねばならない筈だ。＜中略＞僕は確信ありげに、雄弁に言い張ったと思います。それは理路整然としていて、少しの曖昧さもないように思われ、傲慢な友を沈黙させるのに

足りたようでした。僕は一瞬論争における勝利の快感を味わいました。＜中略＞相手を理論的に責むるべきだ。この「戦術」は僕においてあらわれた政治的動物の最初の兆候として挙げておきたいのです。[久山 1956b:208-209]

第二の思い出があります。＜中略＞僕は争議団本部に出かけ、集まっている労働者たちにマルクスのABCを宣伝することを命ぜられたのです。話が一通り終わったとき、60を越えたらしい白髪の老人が突然質問を發しました。「あんたのおっしゃることはまことに尤もで、賛成でございます。唯ひとつ思い悩んでいることがございます。私はこの年になって家内やせがれに先立たれ、かうして働いているわけですが、あの、マルクスは、信心のことをどう言っとりますかな。南無阿弥陀仏はいけませんかな。」＜中略＞「それはですね、それはですね」僕は早口調で言いました。「人間は死ぬと物質になる。物質を拝んだって何になりますか。靈魂なんて残る筈がない。それを様々に飾って言う宗教は、要するに幻のようなものです。阿片なんですよ」。「さう言わっしゃるがな、それでもなあ、それだけで人間の気持ちというものはおさまりますかな。どうしても止みそうもないこの悲しみとといいますか、それをマルクスはどうして下さるのか。」＜中略＞そのとき、僕は隣に座っている指導者の顔をちらりと見ました。明らかに輕侮の笑いを浮かべていました。「意識の低い遅れた労働者」という言葉を思い出しました。僕は咄嗟に指導者の気に入るような答えをさがして、自分の感情に反して、今思い出してもぞっとするような甲高い声で言ったものです。「あなたの中にある小市民根性を清算すべきです」と。[久山 1956b:210-211]

田中は、亀井がこのように証言する「無神論」がカトリックとマルキシズムの「第一の衝突」であるとしている。その理由は、マルキシズムが「本来經濟理論であるのにも拘らず、その限界を超え、宗教撲滅に挑戦している」ことにある。田中によれば、こうした無神論を標榜するマルキシズムに対しカトリックは、「神によって植えつけられた人間の理性に發する自然法の主張に基礎を置く道德哲学を有し」、その中に「人間の本性に基づく、家族制度、及び、その必然的手段である私有財産制度の維持を主張している」のである[田中 1937:45-46]。

こうした田中のマルキシズム批判は、先述した亀井の体験にみられるような、実際に学生としてマルキシズムの洗礼を受けた世代による無神論批判に対し、カトリシズムを介し

た理念上のものであったといえる。そして、亀井がこの後転向し、特に親鸞に傾倒していくことはよく知られている。

4. プロテスタンティズムについて

田中は、マルキシズムが日本の知識階級に広まったことについて、その責任の一端がプロテスタントにあるという。なぜならば、プロテスタントは「人道主義的要求からマルキシズムとキリスト教とを矛盾しないものの如く考える」からであり、そうした「素朴的な信者が往々存在する」ことが「プロテスタンティズムの本質の帰結である」[田中 1937:37]と田中は言う。そして、その本質こそが、「主観主義的信仰」であるとして、田中はその特徴を次のように述べている。

其の主観的、個人的信仰の結果、各人が守るべき道德規範内容が明瞭に定められていない。假令聖書を基準にするにしても其の解釈が恣意的主観的であるとすれば、其れが一定していないと同様である。総ては自己の良心の問題に帰着し、權威は自己に存する。神に従うと云いながら結局神を自己に従わしめている。[田中 1937:37]

田中は、内村の下を去る時、これと同じようなことを述べていた。つまり、ここに田中がカトリックに改宗した理由があったのである。それにしても、同じキリスト教でありながら、田中はなぜこうもプロテスタントの主観主義を否定するのであろうか。

田中は、プロテスタントが宗教を内心の問題、つまり「私事」と考えることによって、宗教は「直接社会関係とは関係を有しない」ことになる³と述べる。その結果は「社会生活は国家や法律に一任しておけばよい」と考えるようになる³ [田中 1937:38]。田中は、こうしたプロテスタントが内在させている「個人主義的」な本質が、国家、法律、経済、芸術といった文化にも直接的な関わりをたないことが、社会生活上重要な経済活動への干渉も否定することに繋がっているという。その結果、一方でマルキシズムが流行し、もう一方では「経済生活に於いて自由放任主義」が行われ得るのだと述べている [田中 1937:38-39]。

田中は、こうしたプロテスタントに対する不満を、宗教改革によってもたらされたとされる啓蒙的主理主義の思想にたいして抱いている。そしてそれはプロテスタントに対するものよりはるかに強い不満となって表れている。なぜなら、それが道德について次のような弊害をもたらしたと田中は見なしているからである。

（宗教改革は）啓蒙的主理主義の思想を発達せしめ、法と道德とを峻別し（トーマジウス）、合法性と道德性とを対立せしめ（カント）、法を非倫理化したると共に、国家とか家族の如き、人間の本性に基く自然法上の制度を個人主義的契約理論を以て律し、更にプロテスタント主義の代表的哲学者とも云うべきカントは上に一言した如く其の「心情の倫理」からして道德的規範の内容的普遍妥当性の存在を否定し、単に形式的なる行動の普遍的合法則性を設定することに満足し、後の時代に於ける法及び道德の相対性、即ち自然法の否定の思想の先驅をなしたのであった。〔田中 1937:40〕

田中が最もプロテスタントを批判する点は、ここに示された「自然法の否定」にあると言つてよいであろう。田中は、かつてプロテスタンティズムが日本の知識階級に普及したことにより、特に法律や道德の基本的な観念において、カントの立場が権威あるものとして採用されたと言う。そして、その帰結として日本古来の道德観念や国家観念が失われ、その代わりに漠然とした「自由主義」や規範なき「主観主義、個人主義」がもたらされたというのである〔田中 1937:42〕。そして、当時の日本社会が直面していた思想的危機の流行、殊にマルキシズムに対する無抵抗な態度や抵抗無能力は、明治以来数十年にわたってプロテスタンティズムが醸成した雰囲気、すなわち「個人及び社会生活に於ける客観的内容を有する自然法の否定に胎芽すると言つても過言ではない」〔田中 1937:42〕と田中は述べている。そして、この状態を「正しき軌道に導き、思想界及び延いては社会的秩序を回復するのは、古代及び中世を通じ存在し来つた自然法の思想の現代への適用を措いて他に求め得ぬのである」〔田中 1937:52〕と述べるのである。

田中は、こうしたプロテスタント批判を臆さず堂々と展開させるが、先述したように田中は、自分が客観的精神に至ったのは、「一度主観的精神に目覚め徹底的に自己に沈潜した結果である」〔田中 1961b:20〕と述べていた。つまり、こうしたプロテスタントへの批判は、田中がかつてはそこに身を置いていたからこそそのものなのである。さらに「客観主義」への転向は、「正しさ」の判断を主観主義のように自らの価値観によって決めるのではなく、「権威」的なもの、たとえば「国家」の判断に委ねる、あるいは「普遍的道德」に照らし合わせて判断することが要求されるのである。したがってややもすれば、そうした態度は「国家主義」との近さを指摘されるであろう。こうして「客観主義」に転向した田中が、当時の超国家主義に対してどのような対応をし得たのかを次の節で考察する。

Ⅲ. 「思想的アナキー」が生みだした国家主義者

1. 国家主義の出現

1931 年（昭和 6 年）の満州事変以降、日本は非常時といわれるようになり、準戦時体制に入っていた。その過程において日本の国家主義はいよいよ激しいものになっていく〔立花 2005b:379〕。亀井勝一郎はその時の彼らの心境を次のように述べている。

それまでの日本の文壇は、外国文学の影響が圧倒的で、以前の人とは別として僕たちの世代になりますと、日本の古典や伝統に対しては、ほとんど無知無関心であった。ナショナリズムの台頭はそれへの反省を伴ったわけで、程度の差は在りますが、日本の伝統と古典への再認識が始まり「日本へ帰れ」という叫びが起こった。そのこと自体は当然だけれども、その時の情勢から軍部や政府の称えるナショナリズムに結果としては結びついた。〔久山 1956b:234-235〕

こうした亀井の発言からは、本論文において第二世代と位置づけた人々が、その前の世代の人々とは異なる日本の伝統に対する意識を持っていたことがわかる。しかし、日本の伝統や古典に対して無知であった者達は、「日本に帰れ」の呼びかけに対して帰るべき場所を見極めることができたのであろうか。たとえば詩人の萩原朔太郎（1886 年～1942 年）の「日本への回帰—我が独り歌へるうた—」の中には、当時の知識人たちの苦悩を見ることができる。朔太郎は、日本の明治以来の西洋心酔が、西洋に隷属するための努力ではなく逆に西洋と対抗し西洋と戦うための努力であり、日清・日露の戦争に勝利したことで「過去 70 年にわたる『国家的非常時』の外遊から、漸く初めて解放され、自分の家郷に帰省することが出来た」と述べている〔萩原 1965(1937):338〕。そして、日本に帰った日本人の様子を以下のように表現している。

だがしかし、僕等はあまりに長い間外遊して居た。そして今故郷に帰った時、既に昔の面影はなく、軒は朽ち、庭は荒れ、日本的なる何物の形見さへもなく、すべてが失はれてゐるのを見て驚くのである。僕等は昔の記憶をたどりながら、かかる荒廃した土地の隅々から、かつては有った、「日本的なるもの」の実体を探さうとして、当てもなく侘しげに徘徊してゐるところの、世にも悲しい漂泊者の群れなのである。＜中略＞僕等は

一切の物を喪失した。しかしながらまた僕等が伝統の日本人で、まさしく僕等の血管中に、祖先二千余年の歴史が脈搏してゐるといふほど、疑ひのない事実はないのだ。そしてまたその限りに、僕等は何物をも喪失しては居ないのである。[萩原 1965(1937):308]

文化の崩壊した虚無の中で彼ら詩人が歌うべき歌は、このような二律背反な言葉で拍子取られたニヒルな漂泊者の歌でしかなかったのだ。しかし、朔太郎は虚無感を感じる一方で、自分たちは、西洋的知性を身に付けたからこそ新しい日本を創設する使命を感じると述べている。朔太郎は、西洋的な知性が根付かなかった日本において、自分たちのような知性人を「異端者」あるいは「エトランゼ」と呼ぶ。そして、「日本的なものへ帰ろう」とした時、その「日本的なるもの」への批判あるいは関心を持つ多くの人は、不思議なことにこの異端者とエトランゼの一群であったと指摘している。しかし、朔太郎は、「これは決してこの国における敗北を意味するのではない。この状況における虚無を蹂躪し、身に付けた西洋的知性により日本の失われた青春を回復し、日本の世界的新文化を建設しようとの志の表れである」と言うのである[萩原 1965(1937):338-339]。しかし、こうした朔太郎の意気込みは、結局実を結ぶことはない。朔太郎は続けてこう言う。

過去に僕等は、知性人である故に孤独であり、西洋的である故にエトランゼだった。そして今日、祖国への批判と関心とを持つことから、一層また切実なジレンマに逢着して、二重に救ひがたく悩んでゐるのだ。孤独と寂寥とは、この国に生まれた知性人の、永遠に避けがたい運命なのだ。日本的なものへの回帰！それは僕等の詩人にとって、よるべなき魂の悲しい漂泊者の歌を意味するのだ。誰れか軍隊の凱歌と共に、勇ましい進軍喇叭で歌はれようか。かの声を大きくして、僕等に国粋主義の号令をかけるものよ。暫らく我が静かなる周囲をされ。[萩原 1965(1937):339]

西洋の文化を享受してきた世代の知識人たちは、物質文明偏重の傾向を改めるべく日本的なものへ帰ろうとした。しかし彼らが「帰るべき日本的なものとは何か」と思案しているうちに、「無限の古にさかのぼる伝統の権威を背後に背負う」[丸山 1995:34] 天皇を権威の中心の実体におく「超国家主義」が排他的な性格と凶暴性をもって彼らの前に立ち上がったのである。その「超国家主義者」⁴たちは、日本的なるものを提示できない知識人に対し帰るべき日本的なものとして、日本の国家構造の根本的特質である天皇を家長に置

く「家族国家」⁵を示すことができた。また彼らは、資本主義と社会主義を物質主義という同じ地盤に立たせ、この二つを同時に批判するという「ドイツのナチスやイタリアのファシズム・イデオロギーと共通したイデオロギー」を唱えたのである〔橋川 1994:271-273〕。つまり、「超国家主義」は、知識人達が「日本的なものへ帰ろう」とした動きに対応して現れたのである。先述した亀井の引用からは、亀井が『日本へ帰れ』という叫びが起こったことを「当然だ」と受け入れていたことともに、それが「軍部や政府の称えるナショナリズムに」結びつくことを予想し得ていなかったことがうかがえるのである。

このようなイデオロギーで武装した超国家主義は、国家中心の全体主義体制を確立していく。その過程において、日本的なものに対して「異質なもの」あるいは体制維持の「妨げになるとみなされたもの」は弾圧を受け、排除される運命を辿るしかなかったのであろう。日本共産党や自由主義者らに対する弾圧はこの一例である。現代からこの時代を振り返ると、ほんの一時期に過ぎないこうした「超国家主義体制」だが、その凶暴性故に、多くの物が失われた時代であったと言わざるを得ない。

こうした知識人達が日本的なものへ帰ろうとしたとき、田中は、西洋の伝統的保守思想であるカトリシズムの自然法に「普遍的な価値」を見出したのである。「超国家主義」は、日本古来の伝統的権威である天皇制をその思想の中心に据えた。それに対し田中はどのように対応しようとしたのであろうか。本論文においては、田中の対応について、当時、民間ファッショ⁶という立場でありながら、超国家主義者の急先鋒として特に帝国大学教授への糾弾を行った蓑田胸喜の著作『法哲学と世界観－田中耕太郎氏の思想学説批判－』を中心に考察してみる。

2. 蓑田胸喜との対決

考察に入る前に、蓑田胸喜について、その人物像について述べておきたい。

蓑田胸喜は（1894 年～1946 年）は、熊本県に生まれ八代中学から旧制五高を経て 1917 年（大正 6 年）東京帝国大学文学部に入学した。姉崎正治教授に師事し、宗教学を専攻する。1920 年（大正 9 年）卒業後、法学部政治学科に入りなおす。1922 年慶大予科で教鞭をとり、1932 年国士舘専門学校教授となる。熱烈な皇室中心主義を唱え、1919 年上杉慎吉東大教授を中心とした興国同志会の設立に参加。1925 年原理日本社を創設し、社会主義・共産主義・民主主義の撲滅に乗り出す。特に京都帝大・東京帝大の学者を攻撃して、滝川事件の因を作ると共に、1935 年以降、天皇機関説を排撃し、国体明徴運動の先駆となった。

内外思想を批判する著述が多数ある。その後 1946 年故郷に戻り自殺している。以上が人名辞典に記載されている蓑田の経歴である。

立花隆は著作『天皇と東大』において、蓑田について相当な頁を割いて紹介している。その蓑田評は「実に奇怪な人物であり、今となっては、一般にその名前を記憶する人などほとんどあるまいが、昭和前期の日本において、一時期異常なほどパワーをもって、日本の言論界・思想界をウラから支配した男として、畏怖され、嫌悪され、憎まれた男」[立花 2005b:55]となっている。当時の蓑田の言動については、「次から次に自分たちが気に入らない学者や言論人をやり玉にあげて、共産主義・反国体思想・不忠反逆思想・革命賛美者などのレッテルを貼り、これに執拗な攻撃を浴びせていった。そのあげくに当局にその著書の発禁を要請したり、本人の公職からの辞職を求めたり、出版法違反で当局が起訴することを求めたりする行動に走った」[立花 2005b:58] 事を紹介している。立花は、こうした言動ゆえに蓑田を「狂信右翼」と名づけ、数々の事件を起こした策士として扱い、蓑田を学問上取るに足りない人物であるとしている。しかし、このような蓑田評に対し、2004 年に『蓑田胸喜全集』（全 7 巻，柏書房）を編纂した竹内洋は、「蓑田を克服し、乗り越えるには、彼の目線に立って考えてみることも必要」だと述べ、立花の蓑田に対する態度を「蓑田と蓑田的なるものにレッテルを貼って封印するだけ」にすぎないと述べている [竹内 2007:133]。蓑田は、几帳面で律儀な反面、口論で興奮すると机を叩く、周りを気にせず長時間にわたり話をするなど、その性格は「激情型」だったようである [竹内 2006:19]。竹内は、このような蓑田の「激情型パーソナリティ」が、大正期という「革命と反革命がないまぜになった時代に後押しされ、世間に許容され、生き延びたのではないか」と述べている [竹内 2006:19]。

田中は、1937 年当時の大学の雰囲気을回顧する中で「蓑田一派」と表現し、その時に蓑田らから受けた「攻撃」について語っている。それは「学内に、今で云えば細胞を作っておって右翼団体と通じ、盛んにリベラルな先生を攻撃」し、法学部内でその的となっていたのが、「宮澤（俊義）、横田（喜三郎）、僕」であったと回想している [田中 1950d:97]。そうした攻撃のうちの一つとして、田中の何点かの著作が槍玉にあげられたのである。

蓑田は、『法哲学と世界観』において、以下の 4 章にわたり田中の批判を行っている。

- 一、その科学方法論と世界観
- 二、その文化論と宗教論
- 三、その世界法論と法理論

四、その国家論と日本国體論

本節においてはこの中の「四、その国家論と日本国體論」から、田中の国家論と日本国體論に如何なる違いがあるのかを確認し、「三、その世界法と法理論」から、その根拠となる法についての理論を示し、二人の国家観の違いを明らかにしていく。

まず、田中はカトリシズムと国家主義について以下のような前提を示している。

カトリックの立場から見れば、国家は家族と共に神に淵源する所の自然法上の制度であり、現実なる国家及び家族が多量の改革の余地あることは別論として、其れ自身全力を挙げて維持せられなければならぬ所のものである。其れは自由主義者の主張する如く人為的恣意的に創定せられたものとして考へられないで、神に依り植付けられた人間性に発する神聖なる制度として尊重せらるる故に、国家及び家族の制度に対する信念は甚だ鞏固なるものがある。[田中 1937:557]

そして、このようなカトリシズムの国家観は、以下のような状況を生み出している。

他方カトリック教徒は共產主義者、社会民主主義者及び自由主義者達より国家主義者、民族主義者であるとして白眼視せられている。彼等はカトリックの表見的保守主義、その歴史及び伝統の尊重、道德の維持等を非進歩的であると考へ、序に資本主義や固陋なる民族主義、国家主義までも十把一束に無批判的にカトリシズムの属性の如く考ふるのである。[田中 1937:556]

しかし、田中はこのような状況について以下のように述べている。

尤も私は民族主義、国家主義とカトリックとの関係に就ての通俗的誤解の由来する所が決して架空のものでないことは一応之を認めなければならぬ。カトリックはある意味に於いて国家及び民族を尊重する。其れは無政府主義者、自由主義者に対して敢然立つて国家及び民族を弁護するのである。この熱意に於いて国家主義、民族主義者はカトリック教徒を最も頼もしき味方と考ふることを得るであらう。[田中 1937:556-557]

更にもう一点カトリシズムの国家観について述べると、カトリックが世界平和を重んず

る一方で、その国家及び民族の価値を認める立場から、絶対的非戦論者ではなく、カトリック教徒であるからこそ、道徳的確信を以て祖国の為に喜んで身命を賭することが可能となると田中は述べている〔田中 1937:558-559〕。

この点については、本論文の第1章において述べた、欧州留学中のフランスのヴェルダン⁶の戦場での体験と比較することができる。当時の田中は内村派の非戦論を唱え、ヴェルダンの戦場を訪れた際、「侵略されて、たとえ国が滅びたとしても、戦争は避けなければならないと全身全霊をもって感じた」と述べていた。プロテスタンティズムとカトリシズムの国家観の違い⁷は、田中にこうした立場の変化ももたらしていたのである。

田中がこのような国家観を持ち、自らも国家主義に近い立場を認めていることを確認したうえで、蓑田との主張の違いを考察してみる。

上述したように、田中が国家について主張していることの核心部分は、「国家が神に淵源している」という点である。この点をさらに詳しく述べると、以下のようになる。

カトリックは現世の社会生活に神の正義が実現されんことを要求する。家族生活及び国家生活は其れ自体価値があるものではなく、神の理想の実現の手段としてのみ価値があり、神の意志に従って動いてこそ存在の理由を獲得するのである。〔田中 1937:559〕

このような国家観から、田中は「民族主義万能の天下」〔田中 1937:157〕を批判する。田中は、「民族の外に個人・家族・都市村落・国家・国際社会・人類社会があり、そして其等は各自固有の任務を持っている」と考える。さらに、民族主義が、民族に属するものはすべて価値があると考え、排他的であり、公平な客観的態度で外国文化を研究する態度を持たないとしてこれを批判している〔田中 1937:157-158〕。このような田中に対し蓑田は、「日本民族の外に日本があると考える田中は日本人であるはずなのに日本が全く眼中にない」と怒りを露わにする〔蓑田 1938:94〕。さらに蓑田は、日本国民としての個人生活また都市生活が「日本の民族国家生活の外に固有な任務を持つなどというのは、全くナンセンスだ」〔蓑田 1938:94〕と述べている。

田中にみられるこのような民族至上主義を否定する思想は、先に述べたように、国家が神の国の実現のためにあるというカトリシズムによると考えられる。また、「神の国の実現」という宗教的な発想を説明する根拠としては、法学者である田中の世界法論⁸が考えられる。世界法については田中の学位論文「世界法の理論」として 1927 年に提出され、その後、

大々的な増補が加えられ岩波書店より、1932年から三ヵ年、三冊にわたり『世界法の理論』として出版されたものに詳しい。田中の世界法論は、商法を専門とする田中が、手形法の講義を受け持つことになったことに始まる。田中によれば、手形法の特色は、債権法や商法の中で最も技術的な分野であり、それは、国家・民族・人種を超越する幾何学のような理論を持つことにある。その為、手形法については国際的統一法運動・世界法運動が最も早く始まり、実を結んでいる。こうして商法の勉強を通し手形法の世界法化の実現に触れ、田中は本来持ち合わせていた人類主義的国際主義の理想を実現するという要求を持ち出したと述べている [田中 1950d:138]。

世界法を研究するに当たり田中は、ドイツのボン大学で民法を担当していたチーテルマン教授が 1888 年に書いた『世界法の可能性』という小冊子を参考にしたと述べている。しかし、この小冊子においては世界法を実証主義的に取り扱っていたことを指摘し、自らの世界法の根拠が、カトリックの立場に立ったスコラ学派的、カトリック的自然法の理論により構築されたことを明らかにしている [田中 1950d:140-141]。

田中の示した世界法について、その概念を筆者が理解できる範囲で述べてみる。世界法は、「法を国家から解放し」[田中 1932:71]、法の概念と国家との必然的関連を否定することにより、成立するものである [田中 1932:42]。そして、田中が「国家的法律観、殊に主権者命令説から、『強制』が法の本質とする見解は、国際法の法的性質を否定するものである」[田中 1932:48] と述べていることから、世界法は「拘束力」即ち「強制力」を否定する性格を持っていると解釈できる⁹。田中は、世界法のこのような性格から、この思想が「一国の主義と相容れざる主張、或いは、民族主義を捨てる」[田中 1932:4] 主張である故に、当時においては危険思想とみなされ、「蓑田一派により攻撃されたことは当然であった」[田中 1950d:146] と述べている。

世界法に対し蓑田は、ここで示した世界法の内容のうちのまず一点目について以下のような批判をしている。

天皇の国家統治、国法制定の大御心に背戻し奉り、この畏き大御心に随順し奉るべき日本國法学の基本精神を無視否認して、我が国體と國憲國法とを根底より「顛覆」「破壊」せんとする不逞反逆意志を宣言したもので、それが国家主権民族精神を原理的に無視否認する「世界主義・国際主義」を出自源泉とする点に於いて、田中氏の諸説は畏くも、天皇を「機関」視するも猶國家主権または國民主権を認むところの「天皇機関説」以

上の無国家、無政府主義思想として処置せらるべきものである。[蓑田 1938:59]

このような民族主義の立場からの批判は、当時の情勢を考えれば当然起こり得るものと理解できる。1937年に文部省から出された『國體の本義』は、日本国家の名によって公認の「国体論」を述べた書である。第一部が「大日本帝国は、万世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ。これ、我が万古不易の国体である」という文章で始まり、日本神話を基礎として、歴代天皇の「聖徳」と世々の民草の「臣節」の数々を挙げながら、日本の国体を特色づけるものであった。当時、中等以上の教育に当たった学校では、しばしば「修身」科の教材として採用され、本書は広く国民一般の自覚を促す意図をもって編纂されたのである[橋川 1971:372]。また本書において、天皇機関説が否定されたことは、蓑田たちの糾弾行為を勢いづかせる事になり、田中への批判においてもその傾向が強くみられる。

次に、先に世界法の概念として挙げた二点目について、蓑田は以下のように批判している。

国際法を「一片の紙切れ」として蹂躪する国家があっても、かかる国家に対しては他の諸国家が道徳的非難をくだした実に諸国家の威力により武力制裁が加へられ、または加へられる可能性があればこそ、国際法も亦効力を有するのであって、世界の何れの国によっても守られず、凡ての国が蹂躪しても猶ほ法たる効力を有する国際法とはなんであるか。それならばここに法律は自然法則と同一のものと化し、人間意志の社会的規範法則たる性質は全く滅失した。田中氏はここに實際氏が自白する如く文字通り「中世的自然法」の信奉者、近世現代科学前期のパウロ的カソリックの一善男、中世神学の「予定調和説」の素朴なる篤信者にほかならぬことを暴露した。[蓑田 1938:68]

更にこの後、蓑田は、世界法に見られる、「法律」と「意志」の関係について、次のような批判を行っている。

法律学の研究対象は法律現象であるが、法律現象は意志現象である。意志行為は内部及び外部意志活動を含むもので、内部意志活動による知的判断の結果、目的手段の決定が外部行為に表示さるる。それが正常人格の行為である。法律は社会生活を営む人間

のかかる意志行為の規範であって、社会全体の安寧秩序を維持して成員たる各個人の公私の生活目的を果さしめんとするのであるから、異常人格や老弱其他の正常なる意志能力なき者をも含めて、社会の全成員を統一的法則によって規律するのである。[蓑田 1938:70]

法は「実践理性」というより「実践意志」の規範であり、そしてそれが侵犯せらるる時は直ちに当該社会全体の安寧秩序、従ってその成員たる各個人の生活目的が現実には破壊せらるるが故にこそ、その遵守服従が強制せらるるのである。法の性質に「強制」が不可欠であるのは、それが人間の「意志」の特殊の規範、即ち風習や宗教によっては盡し得ざる形式的・一律的の社会的規範であるからである。それ故に法の本質から強制の要素を抜き去るのは心理学的無知無学である。[蓑田 1938:79]

上記の批判について、田中が『世界法の理論』で述べている事を、ここに整理しておく。一点目として、「自然法と世界法」についての田中の見解は以下の通りである。

自然法は元来時間及び空間に依りて制約せらるる実定法の基礎を為す普遍人類的法律原理であり、超国家的人類的性質のものであり、従って世界法の基礎として之れと密接なる関係を有すが世界法自体とは之れを区別しなければならない。世界法は、法の地盤たる社会に相対的な法であり、従って国内法と同様に変遷発達を免れないものである。統一法の意義に於ける世界法は法の内容に関し普遍性を主張するものではあるが、その普遍性は場所的なものであり、時間的なものではない。要するに、世界法論は世界人類社会に適合する法が存在する事実、ある種の法が世界的傾向を有し、国境を超越して適用せらるる性質を有する事実を指摘し、その事実を理論的に説明することが従来等閑視されてゐた故に、この点を強調する。[田中 1932:144]

次の法の「強制」については、多少長くなるが、以下の文章を引用する。

強制を以て法の要素と認むる理論の当否に立ち入って検討するに、第一に、この説は二つの理論的誤謬に陥っている。勿論、多くの国家法に強制が伴ふことは事実である。其の遵守が刑罰を以て強制せらるるのであり、其の他国家法中にはこの種の刑法が甚だ多い。然しながら、刑罰を以て強制せらるる前提としては、其処に刑罰を科せらるべき

規範が存在し、其れが各人に義務を課していなければならぬ。この義務を課す規範が即ち法であり、強制は単に此の義務が履行せられざる場合に初めて追加せらるるものに過ぎぬのである。法たる規範は強制と離れて其れ以前に存在する。即ち強制を以て法を説明するのは其れ自体矛盾である。此の故に、強制は之れを法の構成分子たる要素と認むることを得ぬのである。理論的誤謬の二は或る法律規範を如何にして強制するやは之れ亦法に依りて規定せられていなければならぬ。然るに法が強制を要素とするならば、此の種の法の強制も亦更に別の法に依りて規定せられていなければならぬこと勿論であり、此の場合に無限に停止する所を知らざるに至るか、又は結局強制をせざる法の存在を承認せざるべからざるに至るか、何れかの一つに帰着するのである。＜中略＞法が強制を要素とするものと認むる場合に於いては、法が人間の外部的行為のみを要求し、人間は之れに盲目的に服従すれば足ることになり、法は Sollen（筆者注：当為）に非ずして Müssen（筆者注：必然）に墮し、倫理的性質を失ふに至る。然し法も亦本来道德と同じく人がその内心よりして其の規範に服従することを要求するものである。強制可能なる外部的行為のみが法の対象であると認むるは、法は不当に道德より分離する啓蒙的な倫理観の誤謬に陥るものである。〔田中 1932:100-103〕

強制力が法の要素であるという解釈は勿論認められるところであり、田中のこうした解釈は自然法を基礎として成り立つものといえよう。法の強制力は、その法が対象としている行為そのものに刑罰を科せられる規範が存在しているという前提があるのである。この前提は普遍的な道德律であり、すなわち「自然法」ということになるのである。この点については本論文第4章にて考察することとする。

ところで、田中と蓑田の法をめぐる主張の違いは、双方の国家観を表す一例であると考えられよう。たとえば蓑田は強制を法に不可欠な要素と考え、国民がその法を遵守しさえすれば国家の安寧を維持できるとしている。いいかえれば国民は国家による法に従うことを強制されているのである。ここに表れる蓑田の国家観は、国家は絶対的な權威を持ち、法の名の下に国民を強制的に服従させることができるというものである。一方、田中が必ずしも強制を法の要素と認めていないのは、法を遵守することの本質は必ずしも国家に従うことではなく、その法が前提とする道德律に従うことを意味すると考えるからである。つまり、田中の法概念が示す国家観は、国家がその国の法律を制定する權威は認めつつも、各国の制定法は自然法の基礎の上に成り立つものとみなすことから、国家を第一義的なも

のとは考えず、したがって国家主義や民族主義を否定するものであると考えられる。田中のこうした主張は、常に蓑田一派からの攻撃、あるいは国家の監視の対象であったようである。

田中にとってカトリックへの改宗は、普遍的道德律へ固執ともとれるほどの信頼感をもたらした。それは法に携わる者として困難な時代を生きぬく時、善悪の判断が主観的なものに陥らないための参照枠としての機能を果たすものだったのではないか。戦後、象牙の塔を出て国家の中樞を担うようになる田中は、戦時期以上に自然法の機能を強調するようになる。それは戦後の思想状況においてもマイノリティーであった田中が、孤独な戦いを強いられながらも自らの思想的基盤に対し、絶対的な信頼を置いていたことを表すと考える。

IV. 小括

本章では、まず、大正期後半から昭和初期の社会状況とそこで発展してきた思想について考察した。そしてカトリックに改宗した田中が思想的病弊としたプロテスタンティズム・マルキシズム・国家主義をどのように分析し、また自らの思想の土台であるカトリシズムとの違いをどう定義したのかを明らかにした。

田中は強硬な「反共の人」として知られているが、マルキシズムがその科学性ならびに弱者を救済する思想であることから、青年がそこに惹きつけられていく魅力の存在を認めていた。だが、宗教者としてその見地からマルキシズムの唯物史観を否定し、自然法論者として、マルキシズムが私有財産制の廃止を求めること否定する。田中のこうした反マルキシズムに対する姿勢は、次章で検討する教育論とも関わりが深い。

また、田中は、プロテスタントの本質が個人主義的であるとして、同じキリスト教であるにも関わらず、臆することなくこれを批判する。その批判の中心は、プロテスタンティズムの個人主義的な性格に向けられている。

本章ではこうした田中の批判的な見方に従い、キリスト教におけるカトリックとプロテスタンの異なる側面を明らかにした。しかしながら今日、両者は「さまざまな見解の相違にもかかわらず、キリストを信じるものとしての根本的な一致の認識が深まり、この認識に基づく両教会共同の作業としての聖書翻訳が、世界の各地で行われ」[新共同訳 1987:1]、共同訳聖書が存在している。勿論、教会の役割やその他両者間に越えがたい相違はあるが、田中によるプロテスタン批判が必ずしも正しいとは限らない。

最後に国家主義について考察した。カトリックは保守思想と言われ、「国家」に対する認

識においても近いものがあるといわれている。本章では、当時の「超国家主義」が出現した背景には知識人達の「西洋文化から日本文化への回帰」という意識があったとした。そうした世相の中、田中は日本的保守思想ではなく、西洋の保守思想に普遍的価値を見出した。

最後に国家主義とカトリックの本質的な違いを、超国家主義者の一人である蓑田胸喜による田中批判の検討を通し明らかにすることを試みた。

次章は戦後に時代を移す。終戦により、それまでの日本社会は再び変化の時を迎える。それはある意味、それまでの超国家主義の社会とは断絶された社会の到来でもあった。しかし、本論文においてこれまで見てきたように、人間は生まれた時代、経験、或いは、受けた教育により形作られていく。戦後という時代には、戦後という時代に生まれた者が確かに存在すると同時に、明治期や大正期を含めた戦前或いは戦時中に生まれた者も存在する。この事実は、戦後が決してそれまでの日本と断絶して存在するものではないことを示すと考える。

-
- 1) 田中耕太郎は革新的な人々のことを「進歩的知識人」と呼んだ [田中 1961:5]。
 - 2) 新人会は 1918 年（大正 7 年）に設立され、1929 年（昭和 4 年）に解散した。11 年の活動期間は前期と後期に分かれ、会の性格も活動内容もまるで異なる。新人会は思想運動として始まり、前期は、学究派と実践活動かが半々であったが、後期は実践活動が主体になった。前期は素朴社会主義・人道主義・理想主義の寄せ集めだったが、後期はマルクス主義が主体となった [立花 2005:524]。
 - 3) この点については、一章で述べたように社会問題に積極的に関わったキリスト者が、決してプロテスタント教会の主流ではなかったことを思いだされたい。
 - 4) 具体的な国家主義者として大川周明や上杉慎吉らの名前が挙げられる。彼らも田中耕太郎らとほぼ同時期に生まれた東大卒の知識人である。
 - 5) 丸山真男は、日本のファシズムのイデオロギー的特性として、①家族主義②農本主義③大アジア主義の三点を挙げ、ドイツ・イタリアのファシズムと区別した [橋川 1994:4-5]。
 - 6) 丸山真男は、日本におけるファシズム運動が中間層により支持されたとしている。その上で、中間層或いは小市民階級を二つの類型に分類している。一つは、小工場主・町工場の親方・土建請負業者・小売店の店主・大工棟梁・小地主・自作農上層・学校教員殊に小学校及び青年学校の教員・村役場の吏員及び役員・その他一般下級官吏・僧侶・神主というような社会層であり、これらの人々を擬似インテリゲンチヤ或いは亜インテリゲンチヤと呼んでいる。一方は、都市におけるサラリーマン階級・いわゆる文化人乃至ジャーナリスト・その他自由知識職業者（教授や弁護士）・学生層などで、こちらを本来のインテリゲンチヤとしている。このうち日本のファシズムの社会的基盤となったのは前者であると述べている [橋川 1994:272]。
 - 7) 田中は、プロテスタンティズムの国家観について、プロテスタントの立場が、人間性を悪とみなす故、人間性に起因する現世的文化はすべて神に対する背反であるとみなし、国家・家族制度も本来否定されるべきものであるとされているとしている [田中 1937:71-72]。
 - 8) 田中は、自身の世界法に対する態度を次のように述べている。

世界法の全ての体系を現に展開しようと試みているわけではなく、試みたとても自分だ

けの力で為し得るはずもない。また、無批判的に世界法の実現の可能性を妄信していないと共に、反対論者のように国家主権及び法の民族的性質を固守して、世界法の存在を否定する論にも左祖できない。(世界法とは) 法律事実の個性を吟味し、内容が世界共通でありえる部分と然らざる部分と区別し、最も合理的で法律生活の要求に適合するものと考えに至った [田中 1932:10-12]。

- 9) 田中の法解釈によれば、国内法においては、法である以上絶対に人民を拘束し、法の拘束力は服従者である各個人の意思に繋がるものではない。しかし、世界法においては、国家以上の権力が存在しない故、その効力が服従者である国家の意思に繋がるように解釈されるが、そのようなカントの自主的倫理学説は採用しない。従ってこの場合、法は、一つの客観的秩序と考えられ、服従者の意思から独立した客観的存在となる [田中 1932:350-351]。

第 3 章

『教育基本法の理論』にみられる

田中耕太郎の教育思想

I. はじめに

本章は、田中の著書『教育基本法の理論』の分析を通して、田中の教育論を明らかにすることを目的とする。892 頁に及ぶ『教育基本法の理論』は、田中による教育関係の著作としての大著であり、また、その内容は教育基本法の解説にとどまらず、田中の教育思想の特質が顕著に見られる。勝野は本書について、田中が「教育界からいわば身を引いた、相当に後の作であるから、これをもって田中の代表作とみることは到底不可能であろう」[勝野 1989:14] と述べている。たしかに田中は 1950 年代を司法官として過ごしていた。周知の通り、当時の困難な状況下で田中が書いた判決文が、議論の俎上に上がることもしばしばあった。そのため田中自身も本書の序において「私は『進歩的知識人』の支配する現在のわが知的風土の下で、本書がどのように迎えられるかを十分承知している」[田中 1961a:序 5]と述べている。しかし、本書が出版されてからさらに 50 年以上が経過した今、戦後教育を考察するにあたり、教育基本法の立法に携わった田中が教育基本法のみならず国内外の教育思想をいかに捉えていたかを考察の対象とすることには意義があると考えられる。1960 年代には見向きもされなかったであろう本書だが、例えば堀尾輝久は、1977 年の論稿「教育の目的」において、本書における「教育と法」の関係に関する田中の文章を引用し、「それゆえに教育の自律性は保障され、法律による教育の規定には、おのずから一定の限度があるとする（田中の）見解は正論だといえる」と述べている。森田尚人は、堀尾の主張する国民の教育権論が「自然法を前提にしてはじめて成り立つ」[森田尚人 2005:109] ものであることを指摘している。「進歩的知識人」からは何かと批判されることが多かった田中だが、思いのほか戦後教育学との接点があるという予測も立つのである。

そこで、本章はまず『教育基本法の理論』の特色を明らかにする。それから、田中の教育論の根底にある教育目的論を明らかにし、次に、教育の目的とした「人格の完成」についてその人格概念について論じる。そして最後に、この『教育基本法の理論』の立場を明確にしている自然法に基づく教育権について考察する。

II. 『教育基本法の理論』の特質

1. 『教育基本法の理論』について

本節ではまず、『教育基本法の理論』の特色を明らかにする。そのために田中が同書を執筆するに至った経緯と、田中が同書の立場であると述べている自然法主義について述べる。

田中が、教育基本法の解説書として『教育基本法の理論』の執筆を出版社から依頼され

たのは、終戦後、教育基本法が制定されて間もない 1947 年頃であった。当時の田中は、文部大臣を辞任し参議院議員となり、文教委員長として教育基本法、学校教育法その他の教育関係の法律の審議に当たっていた。田中は商法を専門とする法学者であるが、その一方で、戦前期から東京帝国大学法学部長として大学の自治に関して、あるいは、教育権の独立等に関する論稿を発表していた¹。

執筆の依頼を受けた当初田中は、それらの断片的な教育思想に体系を与えたいという自らの要求のもとに『教育基本法の理論』の執筆を快諾したようである[田中 1961a:序文 1]。しかしながらその後、1950 年に最高裁判所の長官に就任した田中は多忙を極めることとなり、同書が刊行されたのはもはや戦後も終わったといわれた 1961 年であった。田中は同書の刊行に 14 年もの歳月を要してしまったことについて、多忙であったことに加え、「日本及び西洋の教育思想史の考察に深入りしたこと」[田中 1961a:序文 2] がその原因であったと述べている。確かに同書は、全体の約 3 分の 1 に当たる 300 頁にわたって田中による教育思想史の考察がなされている。それは、同書が教育基本法の解説書であるということを忘れさせる程の分量であり、なおかつ、それが田中の独特な視点によって考察された思想史であるため、読者に対し同書の内容の傾向を示唆するとともに、同書の特質を示していると考えられる。田中は、教育基本法を、法と教育の両範域に相交わるものと捉え、「その正当な理解は、法学的知識または教育学的知識のいずれを以てしても足りない。そのためにはこの二種の知識が必要とされる」[田中 1961a:序文 3] と考えていた。つまり、この教育思想史の考察は、教育基本法を読み解くために、法学者の田中が取り組んだ教育思想史研究の成果であり、田中が、同書において意図した「法と教育の交差点を明らかにすること」[田中 1961a:序文 3] の前提となるものなのである。

さらに、田中は同書の根本的立場について、自らの法哲学的著作と同様に「法実証主義ではなく自然法主義に存している」[田中 1961a:序文 3] と述べている。ここで田中が言う自然法主義は、同書が「とくに教育関係や教育に関する諸制度、諸現象を本源的な両親の教育権によって統一的に説明」[田中 1961:序文 3] している点にあらわれている。田中は、この点により同書が「ファシズムや共産主義の教育観と明瞭に区別され」[田中 1961a:序文 3] る立場に立っていると述べている。

2. 田中耕太郎の自然法主義

本論文ではこれまでに田中の思想傾向がカトリシズムに端を発する自然法主義にある

ことをみてきた。自然法主義の立場、それはつまり自然法を認める立場にたつてこの世で起こり得る事象をみるということである。そこで田中の教育観を考察するに先立ち、田中が自然法をいかに捉えていたかについて述べ、田中の自然法主義の立場を把握したい。

田中は、実定法以外の別個の法源として自然法が存在するという思想は、人類の歴史同様に古く、「古代から 18 世紀末までの法律哲学史は大体において自然法史といっても過言ではない」[田中 1966:1] と述べている。そこで、ここではまず田中の著作『法律学概論』及び『法哲学 自然法』を手掛かりに、田中が古代からトマス・アクィナスに至るまでの自然法の歴史をどのように捉えていたかを振り返る。

田中によれば、自然法の思想自体の起源は古く、正義をもって自然にもとづくものであり、人定のものではないとしたピタゴラスにまで遡る。田中は、ソフィスト一般の態度を主観主義あるいは相対主義であると見なしているが、そのソフィストでさえ自然法を全面的に否定するに及ばなかったとして、自然法を人類の本性に基づくものであると述べている [田中 1953:176]。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』は、自然法と実定法の間を、自然の正義と、制定に依る正義を区別することにより明瞭にした [田中 1953:187]。この自然の正義は、ストア学派においてはすべての実定法の上に位置する自然法則と認められる [田中 1966:21]。ローマでは、キケロが、客観的な道徳的世界秩序の存在を認め、時代及び民族の差異を超越した自然法の存在を主張したとされる [田中 1966:18-25]。

中世になり、自然法はキリスト教との関係において観念されるようになる。ローマの法哲学の影響下にあった教父たちは、自然法を国家的法の上にある人類の心に刻印され、神によって定められた法として、それにより人類が神の永遠の世界計画に参与する自然的道徳律として観念していた [田中 1953:195-199]。田中は中世における自然法の代表的な思想として 12 世紀のグラチアヌスの思想をあげる。グラチアヌスの自然法の思想は、教会法法典及び新約聖書に包含されている自然法をすべての法に優越させ、不可変であり、習俗及び実定法的規則に優先するものであるという性質をもっていた。そして、13 世紀になると聖トマス・アクィナスの出現により、グラチアヌスの自然法は哲学的な基礎付けがなされることになった²。トマスは、アリストテレス、ストア学派、ローマ法における自然的正義ないし自然法概念と、教父たちにおける神的創造の理念としての永遠法の概念を総合して自然法の理論を確立した [新カトリック大辞典編纂委員会 1998:1336]。さらにトマスは、法を、永久法³、自然法、人定法⁴、神法⁵に分類した。田中は、このトマスの分類のうちの自然法について、トマスの言葉を借りつつ次のように説明している。

自然法について聖トーマスの述べているところを見ると、万物はすべて神の摂理に服し、永久法に参与するものであるが、その中理性を備えた被造物たる人類はもっとも優れた方法で神の摂理に参与し、永久法の理性の分け前にあずかるものと認められる。この理性を備えた被造物の永久法への参与が自然法である。われわれの善悪を識別する「自然の理性の光」はすなわち自然法の機能であり、これは神的な光のわれわれに対する刻印に外ならない。[田中 1953:201]

ここでいう永久法とは、神的な理性から発生する世界支配の原理としてあらわれるものを意味している。田中は、神をその本質においてみることができる者にとっては、この永久法を知ることができるが、そうでない者（つまり神を信じない者）は、直接これを知ることにはできないという。しかし、田中は神を信じない者でも「その反射によって」永久法を知ることができると述べる。例えば、現実の国家の政治組織において下僚が上司から権力を授けられる、あるいは、国王が権力の源であるように、「すべての法はそれが正当な理性に従う限り永久法から引き出される」のであり、それ故に「永久法はすべての法の源泉」となるのである[田中 1953:201]。そして、自然法は、この「法の源泉」に関わってわれわれが善悪を判断する機能であると田中は説明している。

ようするに「自然法を認める立場に立つ」ということは、まず、神の存在を認めるということが必要である。しかしこれは「権威」という存在に置き換えることも可能であろう。なぜならその「神」は、神を信じない者にとっても認められるものでなければならないからである。そして、それが「神」という存在としてあらわれているということは、その「権威」は「正当性」あるいは「善」なるものであることが認められなければならないであろう。ここで田中が、「永久法が神的な理性から発生する」と言っていることから、これを「正当な理性」を意味するものと解釈して差し支えないと考えられる。そして次に、理性の備わった人間は自然法の機能を使って善悪を区別し、「神」すなわち「正当な理性」へと向かっていく存在であることを認める。つまり、自然法を認める立場に立つということは、自然法が人間を「神」すなわち「正当な理性」へ向かわせる機能であるということを認める立場に立っていることを意味していると考えられるのである。

先述したように田中は、『教育基本法の理論』が自然法主義の立場に立つことによって、「ファシズムや共産主義の教育観と明瞭に区別されている」と述べていた。そしてそれは、

同書が「教育関係や教育に関する諸制度、諸現象を本源的な両親の教育権によって統一的に説明」していることにおいて具体的に示されているということであった。田中は、ファシズムや共産主義の「いずれにおいても、教育者と被教育者の自由および人権は全く無視され」、教育者と被教育者が「巨大な国家機構の歯車に化してしまう」〔田中 1961a:524〕と主張する。この田中の主張を先述した自然法主義を理解するための最初の段階と照らし合わせると、田中によって「権威」とされるものは、ファシズムや共産主義でいうところの「国家機構」に匹敵するものではないことが推測される。果たして田中が言うところの「正当な理性」とは、いかなるものとして説明され得るのであろうか。

次は、本節の目的に戻り、上述した自然法主義にたつ田中の教育目的論の考察に移る。

Ⅲ. 田中耕太郎の教育目的論

1. 戦後の教育目的論

そもそも日本の戦時期までの超国家主義体制、即ち「一元的価値社会では、教育目的の探究は、差し迫った必要性がない」〔宮寺 2000:175〕。周知のように戦時期までの教育には「皇室を中心とする国体への献身を求めた教育勅語や、そこに示された忠良な臣民としての「斯ノ道」の実現という教育目的」〔大田 1977:286〕が公然と掲げられていた。一方、現代社会では「多様な価値観が併存すること自体が価値」とされ「どの価値とも矛盾しない共通の統一的な教育目的を立てていくのはできることなのであろうか」〔宮寺 2000:59〕と、教育目的を設定すること自体が議論の対象となっている。このような戦前期から今日至る教育目的のあり方は、教育目的がその社会の価値観と深く関わっているということを示唆している。

終戦直後に目を向ければ、そこでは国政を担う政治家に限らず、家族や家を失った市井の人々も敗戦後の日本を建て直すという共通の思いを持っていたであろう。そのような雰囲気の中で戦後の教育は、それまでの超国家主義体制の下では「公然と口にすることもできなかった平和や人権を価値」〔大田 1978:4〕とした「新しい憲法と教育の理念にもとづいて根本的に刷新されなければならなかった」〔堀尾 1977:305〕のである。

そこで本節の課題である教育目的論の考察は、このような状況下で規定された教育基本法第1条「教育の目的」をはじめとし、民間の教育運動のなかで唱えられてきた教育目的を以下の宮寺による分類の枠組みによって整理することから始める。

宮寺晃夫は、教育目的論を「『教育立国論』型の教育目的」と「『教育自立論』型の教育

目的」に分類する〔宮寺 1990:33〕。前者は、「教育の力で政治・経済・社会体制の再建を図り、教育の見地から、社会の機能の全体に目的を付与していこうとする論」であり、「教育目的を社会や国家の未来と重ね合わせて定式化しようとする」〔宮寺 1990:33〕 点に独自の論点がある。それに対して後者は、「教育にはそれ固有の内在的な価値と、目的がある」〔宮寺 1990:33〕 と考えるものである。ここに想定される教育固有の価値・目的には、『真・善・美』などの文化的な価値、『発達段階に合わせる』などの方法的価値、『中立性や機会均等』などの制度的価値〔宮寺 1990:33〕 をあげることができる。この目的を設定すると「政治や経済などは、教育のこの内在的な価値と目的を尊重し、それに従う限りで、教育にかかわりを持つことができる」〔宮寺 1990:33〕。つまり、『教育自立論』型の教育目的は「現実の社会や国のあり方とのリアルなかかわりの中で語られるより、形式的で中立的な定式で語られることになる」〔宮寺 1990:34〕。

終戦直後、今後の日本の教育の方針についてなされた提言は、戦時期までの教育からの転換を示すものであった。1946 年 8 月に内閣総理大臣の所轄機関として設置された教育刷新委員会は、そこで議論されるべき緊急の課題として教育の根本に関する問題をあげ、教育根本法（後の教育基本法）の制定を検討している。その議論において例えば務台理作は、「憲法に示されたような戦争を放棄し、人類の平和を求めるといようなことが、やはり教育の理念の中に置かれてもよいのではないだろうか」と述べ、ゆえに「軍国主義や極端な国家主義に二度と利用されないという決心をあらわすような言葉を欲しい」〔山口 2009:48〕と発言している。教育刷新委員会での教育基本法の制定に至る経緯、特に教育勅語の扱いを巡る議論についての詳細は後述するが、この教育刷新委員会での議論を経て制定された教育基本法が、「憲法の理念を実現するためのものとして教育の根本理念を明らかにし、平和的民主主義国家の教育のあり方を定めたものである」〔大田 1978:111〕 ということは通説として広く認められている。教育基本法はその前文を含め、第一条に示された「教育の目的」についても、教育の力によって「平和的な国家及び社会の形成者」としての「国民の育成を期して」いることが示されている。つまり、先述した目的論の分類に従えば、教育基本法に示された教育目的は、教育の力で政治・経済・社会体制の再建を図る『教育立国論』型の教育目的に属し、教育の見地から、「平和」と「民主主義」を社会の機能の全体に付与することを目的としたと考えられる。

だが、周知の通り教育基本法第一条の冒頭には、田中によって練り上げられた「教育は、人格の完成をめざし」という文言がある。先行研究における「人格」の扱いは、先述した

ように「人間性」と読みかえることを可能としている。この「読みかえ」については次節で検討することとし、本項では、このような読みかえを可能とした戦後教育学が、教育の目的をいかに捉えていたかを確認する。

ここで今一度、戦後教育史を紐解けば教育目的論の変化を見て取ることができる。例えば、終戦後に「教育学者の中でもっとも早く、平和教育論を展開した」〔船山 1958:66〕宮原誠一は、当時の日本にとっての最高の課題を「生産の復興と平和擁護」にあると考え、そのために「教育は科学的な生産人をつくる」〔宮原 1949, 10:47〕と述べている。一方、民主主義的教育理念を理想とした教育目的を論じた人には、新教育運動の中心であったコア・カリキュラム連盟委員長の石山修平がいる。石山は、教育によって形成しようとする人間像として、「自律自由にして個性的であると同時に、連帯責任の負担、社会的統制を承認する人間」〔石山 1949, 11:2〕を描いた。宮原や石山は、戦後社会において最も重要な価値と見なされる「平和」と「民主主義」の実現のために、戦後の教育で育成する人間像を想定していることから、双方に見られる教育目的は『教育立国論』型の教育目的に分類ができる。

一方、勝田守一は、教育を社会統制の機能としてとらえてきた伝統的な教育観を否定し、新教育が「子どもひとりひとりの自発性と創造性を引き出し、真実を知る能力を高めると同時に、子どもの潜在的可能性を埋もれないように全面的に発達させることをめざしている」〔勝田, 堀尾 1959, 9:380〕と述べている。このように「子どもの発達」を教育の目的とした勝田らの教育目的論は、権力からの自由を前提とした「教育の中立性」「教育の私事性」を強調する。この教育目的は、この意味において宮寺〔宮寺 1990:33〕の言う『教育自立論』型の教育目的に分類されよう。しかし勝田は、民主化を目指してきた戦後の日本の教育において「教師のまともな努力は教育的価値の実現という方向においてその確信を育ててきた」が、「全面的な子どもの発達等々のような価値に、調停者の名のもとに行われる国家の保証をとりつけることは可能なのだろうか」と問い、「現実はそのままでは決して可能ではないことを示しているし、そのために、教師と国民の名による批判と抗議とが、現在の抗争を特徴づけている」と述べている〔勝田, 堀尾 1958, 9:1254〕。つまり、『教育自立論』型の教育目的が「現実の社会や国のあり方とのリアルなかかわりの中で語られるより、形式的で中立的な定式で語られることになる」というのであれば、戦後の日本の状況、とりわけこの論稿が書かれた 1950 年代後半の状況においては、『教育自立論』型の教育目的とされるべき教育的価値の実現が、国家への批判と抗議を伴っていたということ

になる。つまり、このような教育目的論は、今井康雄が明らかにしているように、1952 年以降の「教育政策のナショナリスティックで中央集権的な修正路線」に「抵抗して主に教育組合によって推進された抵抗運動を支える理論として」[今井 1996:151] 形成されたものであると考えられるのである。つまり勝田らによって主張された教育目的は、1950 年代の段階においては必ずしも『教育自立論』型の教育目的に分類されるものではないと考えられる。それは、「教師と親の力」をも含んだ「教育の力」によって復古傾向にあった社会を変革しようとするものではなかったのだろうか。そうであるとするならばこの教育目的は、『教育立国論』型の教育目的としての側面も持ち合わせていたと考えられる。

大田堯は、こうした 1950 年代以降の「国家による教育統制が強化されてきた」状況において、家永教科書裁判の第一審判決いわゆる「杉本判決」ならびに「最高裁学テ判決」によって示された教育の目的を重視している。それは、教育が「あくまで子どもの利益を中心に」行われるべきであるということを示したものである[大田 1977:291]。大田は、こうした「最高裁学テ判決」の判断のなかに「人格の完成をめざす」教育基本法の教育目的条項が、ほぼその初心に沿うて定着してきたこと[大田 1977:292] をきわめて注目すべきことだと述べている。大田は、教師たちの日々の実践における「人格の完成をめざす」という教育目的の意味を、「一人ひとりの子どもの刻々の可能性に応じて感応できることであり、それに手をかすことのできる能力と感性をもちつづけること」[大田 1977:293] にあると述べる。つまり、教育基本法に示された「人格の完成をめざし」という教育目的は、一方では「高遠で抽象的な理想を示す文言」である。しかしその一方でそれは、教師による日々の子どもへの対応によって、その子どもの「人格の完成」がめざされる意味において教育目的となり得るということである。大田は、この教育目的を別の角度からいえば、「子どもの発達を、何らかの特定の受益者の手段としないということ」であり、教師は「子どもの人間性の完成以外のいかなる受益者の下請けをもしないということ」[大田 1977:293] だと述べている。つまり大田は、学校という教育実践の場が、「教育の中立性」のもとで国家や政治の要求からきりはなされた場所でなければならないと言っているのである。この教育目的は、そのような学校の中で教師と子どもの関係において設定された教育目的であるため『教育自立論』型の教育目的に分類されよう。

戦後の教育目的論は、こうして 1950 年代の教育政策を契機とし、子どもの発達がメインテーマとなっていった。しかし 21 世紀の今日においては、先述したように「教育は目的論を失っているという指摘がある」[宮寺 2000:55]。このような指摘の背景には、民主化や

平和を求める、あるいは中央集権的な修正路線を辿る教育政策を阻止するといった戦後に求められてきた社会的な価値が、今日においては重視されなくなっているという現状があると考えられる。現代は、そのような価値に代わり個々の幸福が追求される。そのような社会においては、幸福の数だけ価値とされるものがあるのだ。つまり、さまざまな価値を認める社会における教育目的は、「それを正当化していく基礎理論を明確にした上でなければ」[宮寺 2000:54] その社会に暮らす人々すべてに受け入れられることができないということなのである。こうした指摘がある一方、「今ほど教育目的および学習目的がはっきりしている時代はないではないか」[森田伸子 1992:33] という指摘もある。この指摘は、教育目的のうち「私的な目的」については、それが「学歴社会」を志向している点で明確であり、「社会的な目的」においては、国家や企業が国民には見えないようなやり方で設定している「ゴール」に「教育の目的が潜んでいる」というのである。つまり、この二つの面においてはその目的は明確なのである。しかし森田伸子は、教育学はこの二つの教育目的を否定した『「真の」目的』を設定してきたという。例えばかつてそこには「社会主義社会の建設」や「子どもの内在的自然の開発」が目的として位置づけられていた。森田伸子は、「教育目的の喪失」という時、それはこの第三番目の目的を問題にしているのではないかと述べている[森田伸子 1992:33-34]。この森田伸子の指摘に従えば、第三番目の目的とは、個人あるいは国家や企業の利益とは切り離された教育目的ということになる。つまり、「私的な目的」や「社会的な目的」をもたない被教育者にとっても、遍く目的となり得る教育目的が喪失したことが問題だということなのだ。上述した戦後の社会が要請した理念に関わる教育目的論はこの第三番目に分類されよう。ようするに現代社会においては、普遍的な教育目的の存在自体が問われているということなのである。

このような現状の問題を踏まえつつ、視点を終戦後に戻し、田中の教育目的論について検討する。

2. 田中耕太郎の教育目的論

田中の教育の目的は既に明らかなように「人格の完成」である。田中の人格概念については次節で述べることとし、本項では、田中が「人格の完成」を教育の目的とした背景にある思想を明らかにする。

(1) 田中耕太郎の教育目的

田中は、教育を「教育者が被教育者を対象として行うところの文化的活動である」とし、教育者は被教育者の個性を尊重し、その創意の伸長に留意しなければならないものであるが、それは「教育が一定の目的を以て対象たる被教育者に働きかける活動であることを否定するものではない」と述べる〔田中 1961a:46〕。さらに田中は、本来その教育の目的の決定は、「宗教、哲学、倫理、法学、政治学等と関連をもつところの教育哲学上の課題である」と述べている〔田中 1961a:46〕。だが、もし、教育目的の決定を教育哲学上の問題であるとしてそれを教育哲学者に委ねるとしたら、その見解は「各人の世界観や信仰や学問的傾向に従って違ってくる」〔田中 1961a:49〕。それは「現代の教育は目的論を失っている」と指摘される「こんにちの価値多元的社会」〔宮寺 2000:86〕で、教育目的を模索する時に生じる問題と同じく、「何人にも異存のない客観的な結論に到達することができるか否かについて懐疑的」〔田中 1961a:49〕にならざるを得なくなるからである。

こうした田中の指摘は、今日的課題であると考えられている「教育目的の不在」が、国家主義による一元的な教育から解放された戦後において、常に問われなければならない問題であったのではないかという疑念をわれわれに抱かせる。しかし田中は、「懐疑的になる」という言葉に続いて、「しかしながら客観的な教育理念の存在を予定しないかぎりには、個人や家庭は教育活動をなし得ないし、家庭、国家その他の団体は教育事業乃至活動をなし得ないのである」と述べ、理念と実践が分かちがたい関係にあると言う〔田中 1961a:49〕。つまり、われわれは、今日の教育にも何らかの理念があるからこそ教育は行われている、と考えることができるのである。続けて田中は自らの法概念を引き合いに出し、「教育が正しい教育理念をはなれて存在しないことは、法が正しい法理念をはなれて存在しないのと同様である」と、法学者の立場から教育と正しい理念との関係について述べている〔田中 1961a:49〕。教育基本法の構想者としてのこの発言によりわれわれは、先ほど抱いた教育目的の存在について疑念を払拭することができる。つまりわれわれは、「人格の完成」がそうした正しい理念であるからこそ、戦後の教育の目的になり得たのだと考えるのである。さらにこの「正しい理念」は、近代教育学の「『善さ』を前提とする『教育』という概念によって語る様式」〔森田伸子 2013:5〕に則っているものとも考えられる。だからこそ、教育目的として「正しい理念」が存在するという考え方を、近代教育学に親しんだわれわれも否定し得ないのである。一方、自然法主義者の田中はこれを、近代教育学の思考方法とは異なる自然法主義の立場から次のように説明する。

自然法の立場においては理念をはなれて概念は存在しない。人間の普遍的道德性にほかならない自然法に反する法は、形式的には法であっても非法であって、法としての効力をもっていないのである。同様に自然法の立場においては、自然法に反する教育は、形式的には教育であってもその実は非教育となるのである。〔田中 1961a:49-50〕

この説明を先述した田中の自然法主義の立場と併せて考察してみると、自然法主義の立場に立つ田中は、普遍的道德性を有する教育は、「神」すなわち「正当な理性」へと向かうものであるということが出来る。つまりそうした教育は「善さ」を前提とする「教育」であるとみなしてよいのである。さらに田中はこの「善さ」について次のように述べる。

正しい教育理念の存在を前提しないかぎり、教育法全体が存在し得ないのである。正しい教育理念の科学的認識の可能性は主観主義または実証主義の帰結である相対主義や懐疑主義の立場からしては否定されるが、自然法を承認する客観主義、絶対主義の立場においては、正しい教育理念の認識の可能性が肯定されるのである。〔田中 1961a:50〕

つまり田中によれば、「神」すなわち「正当な理性」の存在を認めることにより、「客観的な教育理念の存在」として「善さ」を前提とした「教育」が承認されるというのである。裏を返せば、明治期以降の日本社会が自然法を取り入れずに近代化してきたという田中は、そもそも日本社会には第三番目に分類されるべき教育目的が存在していなかったと言っているのではないだろうか。つまり、田中によれば、世俗化を是とする近代教育学が「教育目的の喪失」に悩むのは当然の帰結ということになるのである。

だがしかし、田中が戦後の教育改革において積極的に「教育の目的」を構想することに取り組んだことは周知の通りである。それは、田中が国内の指導的立場にいたことに加え、第二次世界大戦後「国際的な規模で自然法論のルネッサンス」〔ヨンパルト 1980:3〕⁶が行われ、同時に日本においては戦後数年間に多くのキリスト教の受洗者があった〔五野井 1990:306〕ことと無関係ではないのではないだろうか。これらの事実は戦争によって人間が失ったものの大きさを物語っている。そうした中、田中は「空白」という表現をたびたび用いる⁷。それは、『教育基本法の理論』において戦後、教育勅語が廃止されたことにより「空白」がもたらされたという意味でしばしば用いられている。例えば次のような文章がその例である。

かようにして我々は教育勅語に対する態度を明確にしたのであるが、教育者は教育勅語の権威の失墜とともに、あるいは教育勅語の内容が誤謬であるかのように誤解し、または、教育者が爾今教育の目的を自己の見識によって広く古今東西の倫理、哲学、宗教などに求むべきにかかわらず、それを能くし得ないで教育目的を見失い、精神的虚脱状態に彷徨するような憂うべき現象がないとしなかった。ここにおいて従来教育勅語が占めていたが、それが除かれたことによって生じた教育法令や空白をみたすために、教育刷新委員会はその第一特別委員会において教育理念の決定を必要と認め、次のような要綱を決議したのである。〔田中 1961a:58-59〕

田中は『教育基本法の理論』で「私は個人的には、国家が法を以て間然するところのない教育の目的を明示することは不可能に近いことと考えるものである。それは国家の目的を法律学的に示すことが不可能なのと同様である」〔田中 1961a:15〕と述べており、それは「技術的に見てもほとんど不可能に近い」ことであるとの見解を示している〔田中 1961a:15〕。しかし、終戦直後の状況は、教育勅語の廃止により教育者をはじめとする国民に「空白」が生じていたため、教育基本法の制定に踏み切ったというのである。では、この「空白」とはどのような空白であったのであろうか。

とくに憂慮されたのは教育者をふくめて国民の相当多数が、善悪、正不正が時代の推移、敗戦というような社会的変動によって影響されること、終戦前の価値あるものは終戦後には価値なきものになり、終戦前の価値なきものは終戦後には価値あるものになるということ、従って将来何等かの社会的変動が起こった場合において、再び価値の転換が生ずるかもしれないという不安をいだいたことである。＜中略＞これは道徳に関する相対主義的懐疑的態度である。＜中略＞かような「思想的道徳的空白」は何とかしてみたまされなければならない。〔田中 1961a:306-307〕

この引用文からは、田中が教育勅語を擁護していた理由が、教育勅語が自然法に適っているという主張に加え、道徳的価値が相対化されることを懸念していたことにあることがわかる。つまり田中が言うところの「思想的道徳的空白」な状態とは、国民が「相対主義的懐疑的態度」に陥ることを指していたのである。田中が戦後教育改革に積極的に取り

組んだのは、こうした日本社会の「空白」を埋めるためであり、そこには自然法主義に相反する「相対主義的懐疑的態度」の克服という田中の意志が見える。

ところで、戦後、教師のあいだに「虚脱状態がひろがっていた」〔宮原 1963:324〕という悩みや、「道徳頹廢の傾向」〔長田 1958:101〕は、一般的に指摘されていたことであろう。そうした状況に対し、例えば日本教職員組合は教師の待遇改善を求める運動を起こし、あるいは、先に検討した教育目的論を掲げ、教育内容の研究を深めそれを教育実践へとつなげるといった教師側の努力によってこの状況を克服する方向に進んでいったと考えられる。

それに対し田中は、こうした戦後の状況が、明治維新以来の日本の教育の重大な欠陥、それはすなわち、富国強兵の国策にかなうために科学技術を中心とした西洋の物質文明の摂取に主眼をおき、「人間の形成をおろそかにした」ことにあると言う〔田中 1961a:81-82〕。そして、田中はこのような欠陥を補うことを目的とし、人間形成に主眼をおいた教育として次のような教育を理想として掲げ、教育内容に対する若干の提案を行っている。

教育は人間の備えているあらゆる能力を発達させ、その能力の間に調和均衡をはかり、一層高い人生の倫理的秩序によって統合するものでなければならない。わが教育は現在でも知識や技術の偏重と表面的な政治的傾向によって禍いされている。断片的な知識の蒐集や技能の修得だけでは人間を形成することはできない。また、教育における特定の政治的傾向の浸透は、その傾向がどのようなものであれ、結局往年の誤謬を繰り返すことになる。我々は一方知識的教育や国家公民教育の重要性を強調するとともに、他方教育における道徳の一般的優位の原則を堅持しつつ、それらを教育の特殊的部分的範疇以上のものでないことを認識し、それらが教育全体において占める地位を明らかにし、全教育を有機的に構成しなければならない。これは真のヒューマニズムに立脚しない限り不可能である。〔田中 1961a:82〕

ここで田中は学校教育における教科教育の重要性と共に、道徳教育の重要性を主張しているのである。「逆コース」期に道徳教育に関する議論が盛んにおこなわれたことは周知のことであろう。道徳教育に対する田中の主張は、次章で検討する内容にかかわるが、この点について先回りして述べれば、田中は条件付きで道徳教育が必要であると主張していた。その条件とは、戦時期までの修身科のように教科の範疇を出て行われることの否定と、道徳教育で教える内容の客観性の主張であった。つまり、自然法主義に立つ田中が理想と

する教育は、「正当な理性」に向かう教育であり、それは教科教育に加え、道德教育を重視するものであった。これを田中は「個人の倫理化」と呼び、「要するに教育の目的は人格の完成に集中する。教育は結局個人の倫理化である」と述べている〔田中 1961a:81〕。

しかしここで上述の引用文を今一度確認すると、田中は道德教育の主張が戦時期までの教育の誤謬に繋がらないために最後に一つの条件を提示していることがわかる。それは、田中の教育論上重要な視点となり得ると思われる「真のヒューマニズムに立脚する」という条件であるが、田中はこれについて解説を加えることなく次の款へと話題を移している。これこそが杉原によって指摘された「飛躍」であると考えるが、本論文ではこの「飛躍」を埋めるために田中の言う「真のヒューマニズム」を考察しなければならない。例えばこの点について稲垣良典は、「現代カトリック思想の理解を試みる者は、なによりもその人間観に目を向けるべきであろう」と述べ、「或る意味でカトリック思想の中心主題はつねに人間であったし、人間中心化の傾向はカトリック思想の成熟に応じて顕著になってきた」〔稲垣 1971:79〕と述べている。これは、「ヒューマニズム」を一般的な「宗教的世界観からの解放」としてではなく、カトリックにおける「人間観」と読みかえて考察することを示唆していると考ええる。田中は本書の「第二編 教育思想」「第二章 西洋教育思想」「第四節 十九世紀から現代まで」の「第七款」において「キリスト教的ヒューマニズム」〔田中 1961a:509-519〕に立脚している教育思想について、その教育思想史研究の成果を著している。そこで、ここでは田中の教育思想史研究を手掛かりに、「真のヒューマニズム」を明らかにすることを試みる。

(2) 田中耕太郎の教育論における「真のヒューマニズム」

田中の自然法主義については先述したが、自然法主義であるということは同時に彼が敬虔なカトリック教徒であることも示していると考えられる。「国際的には突出して世俗化された」〔桑原 2010:4〕日本に住むわれわれは、そのことを念頭におきつつ以下に述べる田中の教育論に耳を傾けなければならない。ただし田中は、自分の主張がカトリックの立場と矛盾抵触してはならないとするが、それが必ずしも「カトリックの専売特許だというわけではない」と述べている。たとえば「法や政治や教育や文化」に関しては世界観的な関連のない「中世的問題が存在する」という〔田中 1957:35〕。しかしわれわれは、田中の思想を考察した時、そこには近代的世界観あるいは人間観とは異なる部分があることに直ちに気が付く。また、それはいつも見過ごすことができないようなところに表れている。

したがって本論文は、この点を看過せずに考察することとする。

田中は、第七款の冒頭部分で次のような言葉を以て、教育の目的に関する自分の主張を表している。

教育の任務が人間の形成である以上その指導原理として人間の理念が存在しなければならない。〔田中 1961a:509〕

田中は、教育の目標となる人間像を決定することにおいて、それを決定する原理としての「理念」を要求する、つまり「理念」が存在していると考えた立場に立っていることを表明しているのである。しかし田中は続けて、現状において教育界の中心的な立場を占める「実証主義的、心理学的、社会学的等の諸方法、諸傾向」は、こうした「形而上学的問題を回避した」と述べ、現状においては「理念」に対する懐疑的な態度が中心的であることを指摘する〔田中 1961a:509〕。そうした批判は哲学の分野にも向けられている。例えば「文化教育哲学、価値教育哲学」は「人間の普遍妥当的な使命を認めず」、たとえそれを認めたとしても、それは「抽象的なもの」にすぎないとして、これらの哲学の立場が「相対主義に墮してしまった」と批判している〔田中 1961a:509〕。田中は、こうした現状では、たとえ教育の指導原理となる「種々な文化、種々な価値」が提示されたとしても「それらの中の序列」は示されず、その結果、教育の目的としての人間像を決定する理念は「その立場や学問の内容的に確定することを余儀なくされる」と述べる〔田中 1961a:509〕。それは、例えば「人間は生物学的、心理学的、社会学的なものか、唯物論者の認めるような経済人であるか、あるいは文化人、政治人であるか、あるいは霊的存在であるかが問題となる」のである〔田中 1961a:509〕。つまり現状においては、「人間像を決定する理念」は、田中が求めるほどには必要とされていないということなのである。田中はこうした現状に対し、宗教が人間形成としての教育において果たす役割を次のように述べる。

人間は現実の生活において、存在と当為、実在と価値、自然と超自然の緊張の間に悩んでいる。人間の理想と現実の間に越えがたい間隔がある。その間隔を超克して、両者が一致することが可能であろうか。教育は現実を理想へ少しでも接近させる努力である。しかし、教育ははたしてこの意味において実を結んでいるだろうか。この問題と正面から取り組むのは宗教である。〔田中 1961a:510〕

たしかにわれわれは「人間をある理想に向かって形成する仕事を教育とよんでいる」〔勝田 1951a:29〕。戦後教育学は、例えば、「平和」を「教師の新しい理念」として「世界の平和をきづきあげる条件を、若いいのちの中に、一つ一つつくりあげて行く仕事」を「どれほど生きがいのあること」〔勝田 1951a:30〕としてきたことか。また、「民主主義を、最も多数の人々がその幸福の追求を最大限になし得る機会を与えられた社会に結びあわせて考え」、教育における人間像として「民主主義的市民という遥かな姿をたよりに構想するほかはない」〔勝田 1951b:291-293〕として、その実践に取り組んできたことか。しかし、田中は「現実を理想へ少しでも接近させる」教育の営みは宗教にしか果たせないものだと言うのである。つまり田中は、戦後教育学が目標としてきた理想が的を外したものであったと言っているのであろうか。田中が言う「人間の理想と現実の間に越えがたい間隔」を超克して、両者を一致させる「宗教」とは何か。田中はそれを次のように説明する。

宗教は神と人の関係である。人間は神ではないが、神の完全の目標に近づいて行かなければならない。しからばこの目標はどんなものであろうか。/教育の目標である理想的な人間像は、結局宗教から導き出されなければならない。従ってヨーロッパにおいては基督教の信仰が教育思潮の舞台に登場するのである。

〔田中 1961a:510〕

田中はこうしたヨーロッパにおける「基督教的教育思想⁸」〔田中 1961a:510〕の中に「基督教的人間観」、つまり基督教的人間観が内在されていると言う。そして、本来、その人間観に立脚した「宗教」によって教育の指導原理として人間の理念が示されると考えているのである。

例えばフリードリヒ・シュナイデル(Friedrich Schneider)の教育理念は、「教育において人間的なものの次元を軽視してはならないことを強調」し、教育目標を「基督教的人格」つまり「全人を涵養すべき」とする。また、「教育学の分野における新スコラ学派の有力な代表者」のマックス・エットリンゲル(Max Ettlenger)は、「教育学的な活動と意志の普遍性」を追究するために、「源を信仰に汲む超学問的な教育的叡智の真理」と「人間的な教育科学の洞察」が必要だとする。こうした「活動」と「意志」の二元的なものの両方を重視する教育論は、「敬虔主義的な現世の敵視」を排除し、「自然と恩寵の分裂、神

と世界との間の無条件な絶縁を否定する」カトリックの見解に基づくものである。つまりカトリックの教育論は、人間生活すべての教育の目標が超自然的なものにあることを認めつつ「現世や文化、文化協同体における業績を高く評価するの」というものである〔田中 1961a:515-516〕。

こうした田中の考察から「キリスト教的ヒューマニズム」とは、「全人を涵養すべき」ということを特徴とし、「全人」の観念には、人間の中にある「全実在、神と世界、自然と恩寵」が包容されていると考えるのが妥当であろう。たとえばこれを次のような田中のプロテスタン観と比較してみる。田中はプロテスタントについて、人間的教養を「世間的な事柄」あるいは「瀆神的」と見るか、または「信仰自体を人文主義に近づけ、融通のあるものにしてしまう」とみなしている。つまり、田中によればプロテスタントは「神中心で相対的」なものとなる。それに対しカトリックは、すべての人間を神との関係の中で捉えるゆえに、「キリスト教とヒューマニズムとの間の総合が見出され得る」のである〔田中 1961a:518-519〕。つまり、「真のヒューマニズムに立脚する」ということは、超自然的な存在を否定せず、それをも包容した人間性の尊重に立脚するということであると考ええる。

さらに田中はこうしたキリスト教的ヒューマニズムが、決してカトリックの中に閉じこもるものでないことを示すために「それはフランスの新スコラ学派哲学者ジャック・マリタン⁹の全一的ヒューマニズム (humanisme intégral) に類似している」と述べている〔田中 1961a:517〕。ジャック・マリタンは『十全的ヒューマニズム (*Humanisme Intégral*) 』(1936 年)において、「特定の歴史的状況で実現可能なキリスト教社会」すなわち「キリスト教原理に基づく現世的な政治体制の具体的歴史的な理想」を描こうとして「新たなキリスト教社会の展望」についての考察を著している〔荒木 2005:155〕。マリタンは 1940 年 1 月に家族を伴い講演と講義のためにアメリカを訪れるが、アメリカ滞在中にフランスはドイツの支配下におかれてしまう。反ナチズムの哲学者として知られていたマリタンは、妻のライサがユダヤ人であったこともあり帰国することができなくなり、その後 5 年間アメリカで亡命生活を強いられる。そうした緊迫した社会情勢の中でマリタンは 1943 年に『岐路に立つ教育』を執筆した〔荒木 2005:157〕。マリタンは、その中で「人類が今日直面している奴隷化と非人間化の教育を克服した暁には、人類は新しいヒューマニズムを渴望し、人間の十全性を再発見することを切望」するであろうと述べている。また、マリタンは次に来るであろう新しい時代において「人間にとって極めて重要になるのは、人間と社会の生き生きした関係」と述べている〔マリタン 2005:102〕。マリタンは、そうし

た新しい社会への展望を次のように述べている。

問題はブルジョア時代の個人主義を全体主義や蜂の巣のような完全な集団主義と取り替えることではなく、人間の権利に基づき、人間の社会的熱望や必要性を満たす人格主義的・共同体¹⁰主義的文明と取り替えることである。〔マリタン 2005:102〕

マリタンはここで全体主義や集団主義とは異なるものとしてカトリシズムにおいて重要な概念である「共同体主義」をあげている¹¹。それが意味することとは、マリタンにとっての「十全性」が人間のみを対象とするものではなく、社会にも及ぶ概念であると考えることができる。さらにマリタンは、このような人格主義的・共同体主義的社会における「十全的教育」の必要性を説き、その教育を次のようなものとして捉えている。

教育は、自由と責任の意識、人間の権利と義務の意識、公共の福祉のために危険を引き受け権威を行使する勇気、そして個々人の人間性に対する尊敬をあわせて発達させなければならない。〔マリタン 2005:102〕

このマリタンによる「十全性」について半澤は、「価値の諸領域の独自性の承認を前提した上でそれらを再統合する意図」〔半澤 1993:167〕であると述べている。そしてマリタンは、「十全的ヒューマニズム」の主要な特徴の一つとして「世俗的な生活を純化する努力」をあげるとするならば、そのためには「明日の教育は人間の中にある宗教的インスピレーションと世俗的活動の分裂にも終止符を打たねばならない」と述べている〔マリタン 2005:102〕。

マリタンの言っている「世俗的な生活を純化する努力」が、田中が教育の目的とする「個人の倫理化」との間に類似性があるのかはここでは判断することはできない。しかし、マリタンが求める宗教的なものと世俗的なものとの関係は、これまでに考察してきた田中の教育思想が理解される上で重要な前提となると考えられる。

マリタンの人間観は、第二次世界大戦後の「世界人権宣言」に影響を及ぼしたと言われている（注6参照）。そうした意味において田中の教育思想も決してカトリシズムの中に閉じこもるものではないと考えられる。つまり田中の宗教的な教育思想は、宗教への理解を求めるものではなく、カトリシズムにおける「全一性」という概念を提示するものであっ

たと考えられる。

(3) 田中耕太郎の教育目的論

ここまで見てきてあきらかなように、田中の思想を考察していくと、本人の意向はどうであれ、その宗教性を無視することができなくなる。教育学者ではない田中は、例えば「道徳教育」が必要だと述べたとしても、その具体的な指導方法を示すことはない。勿論、他の教科についてもない。だがしかし田中は教育者の使命について、「知識や技能を伝達する単なる教師とはちがって、教え子の人間の形成すなわちその中に潜在する価値を発展せしめ、他日自分自らを教育できるような自律的人間に育てあげることを使命とするものである」と述べ、教育者の条件としてまず要求されるのが「真理探究の要求」と述べている〔田中 1961a:679〕。ここでの「真理の探究」とは、一般的な教材研究を意味すると考えられる。教師は、「真理の探究」を経て得た知識を子どもに教え、「教え子と共に驚嘆し、真理が示されたことの喜びを分かち合う」。そして田中は「教師の側の対象についての真理愛の存在は教育の前提となる」と述べている〔田中 1961a:680〕。このような教育観は、カトリシズムの共同体における真理探究の過程によるものであろう。また、田中は聖書の一節を引き、教師愛について述べている。例えば、「我は善き牧者なり。善き牧者は其の羊の為に生命を棄つ」（ヨハネによる福音書十章十一節）という一節から、「かような教え子に対する愛を教師が教え子にもつことは、教師が本源的な教育権者である両親の受託者たることにふさわしい」と説いている〔田中 1961a:683〕。田中の教育権論は、こうした宗教性を基調とするものである。しかしここに示したような教師の使命は戦後教育においてまさに実践され、あるべき教師の姿として求められてきたものではなかっただろうか。つまり、田中の教育思想を考察した時に現れてく特性は多分に宗教性を纏っているが、それだけの理由で否定され得るものではないとも考えられるのである。

また、今日の教育学が教育を、「『善さ』を前提とする『教育』という概念によって語る様式」〔森田伸子 2013:5〕を継続し、社会がこれを前提とする教育目的の存在を今後も望むとするならば、主観主義を否定する自然法主義の立場や、「近代教育において用済みとされてきた形而上学にあらためて光をあてる」〔森田伸子 2013:9〕ことは決して時代遅れの理論ではないと考える。

たとえば、周知のように現行の学習指導要領では、教育の基本方針として「確かな学力、豊かな心、健やかな体の調和を重視する『生きる力』をはぐくむこと」〔文部科学省 2008:1〕

の重要性が掲げられている。「生きる力」について文部科学省は、以下に示す 1996 年 7 月の中央教育審議会の答申で示されものを受けて、今回の改訂においても継続的に規定しているとしている[文部科学省 2008:19]。

「生きる力」とは、平成 8 年 7 月の中央教育審議会答申において、基礎・基本を確実に身につけ、いかに社会が変化しようと、自ら課題を見つけ、自ら学び、自ら考え、主体的に判断し、行動し、よりよく問題を解決する資質や能力、自らを律しつつ、他人とともに協調し、他人を思いやる心や感動する心などの豊かな人間性、たくましく生きるための健康や体力などであると指摘されている。[文部科学省 2008:19]

さらに、中学校における道徳教育では、中学生という時期が「人生にかかわる諸問題について関心が高まり、自ら人間らしい生き方を求め始める時期」にあるとして、「人間性についての理解を深め」ることや「人間としてよりよく生きようとする意欲や態度を育てる」などの「人間としての生き方についての自覚を深める学習を行う」ことが、その指導上重要であると述べている[文部科学省 2008:23]。

このように、今日の教育が「生きる力」をその理念として掲げるとき、人間についてのより深い洞察が必要とされている。そこで本節で考察した「キリスト教的ヒューマニズム」から、われわれが得る知恵は少なくないを考える。この点については第 4 節の田中の人格概念の検討で、さらに考察を深めていく。

本節は、田中の人格概念の背景にある教育目的論の考察を試みることを目的とした。田中は教育の目的を「個人を倫理化する」ことだという。そしてそれは「キリスト教的ヒューマニズム」に立脚するものであることが考察された。田中は「個人の倫理化」を通して社会の変革—すなわち「思想的道徳的空白」な社会からの脱却—を目指そうとしたのである。したがってここで敢えて言うとするならば、田中の教育目的論は「『教育立国論』型の教育目的」の枠組みで語られたものだということができると思う。

次の節では、本節の考察を前提とし、田中が教育基本法の教育目的とした「人格の完成」について、いかなる人間像を想定していたかを明らかにする。

IV. 田中耕太郎の人格概念

1. 日本における人格概念

戦後の教育改革は、1946年2月にGHQの指令によってアメリカからの教育使節団に対応するために組織された日本側教育委員会、及び、教育刷新委員会を中枢機関として進められた。当時の日本の社会において、戦時期までの教育を改め、新しい時代に相応しい教育の理念を決定することが緊急の課題であったことは、教育の理念等に関する教育根本法が、これらの委員会において取り上げられるべき最重要課題とされた事からも窺うことができる。文部大臣として同委員会に参加していた田中は、1946年3月に著した論稿「教育と世界観—教育と政治の關係に就いて—」において、それまでの教育の反省のうえに、新しい時代の教育についての自らの思いを次のように述べている。

過激国家主義における教育の重要視は、人民を国家の犠牲にすること、即ち、人民が国家の奴隷となることの訓練、奴隷的思想の普及に外ならない。従って教育は真の意味の教育ではなく「鍊成」という非常時局中好んで用いられたところの、個性を軽んじ人格を無視する軍隊教育の延長たる性格を帯びて来るのである。＜中略＞しかるに民主主義の下においては、教育の直接の目的は人格の完成及び個性の健全なる発達に置かれる。[田中 1946a:127]

更に田中は、ここで教育の直接の目的とした「人格の完成」が意味する「人格」の観念が、「倫理的性質を有し、また個性の発達の意味が決して個人的放恣の發揮を意味するものではなく、人格及び個性ともに人間が社会的動物である事実の承認を前提とすることに注意を要する」[田中 1946a:127]という見解を述べている。一方、教育基本法制定時、教育刷新委員会内では「人格」ということばには戦時中に教育を受けた人々にとって「それに従わないことが、不安と一種の恐怖をよびおこすような外在する倫理的基準にあてはめられた、いわば非人間的」[大田 1977:286]なイメージがあるとして、「人格の完成」という文言より「人間性の開発」を主張する意見が多かった。しかしながら教育基本法第一条「教育の目的」は、文部省内での検討、法制局審査等を経て田中が強く主張した「教育は人格の完成をめざし」という文言に決定する事となる。

そもそも日本において「人格」の起源はどこにあるのであろうか。近代化を推し進めた明治政府の指導者達は、欧米の思想や実践の修得を重要視し有用と思われるものを取り入れていった。彼らは、欧米の著作を翻訳し、その過程でそれまで日本にはなかった思想を表わす言葉を創り出していった [Inoue2001:12]。「人格」は、そのような言葉のひとつと

して“personality”の訳語として成立した言葉である。英語の“personality”の意味は倫理的には中庸な意味づけで人間の特性を表わし、人間の価値的な意味合いは含まれてはいない [Inoue2001:13]。このような意味で“personality”を「人格」と訳した例は、教育界における「人格」の初出よりも早く、1889年には法律関係の用語として、また、1893年には心理学の論文の抄訳がある [佐古 1995:50]。一方、序章でも述べたように教育界における人格概念は、「明治時代欧米から哲学や教育学が導入される時、それは近世哲学の大成としてのカント哲学を本流として導入されることになる」。そして、それにより「明治以降、教育界で『人格』の言葉が普及する時、教育史学の観点からは、カントの人格教育学を前提にしているといつてよい」 [杉原 2003:15]。つまり、日本の教育界においては「人格」という言葉には「人間が人間であるかぎり自らを律する事のできる理性的存在であり得るはずである」 [教育思想史学会 2000:412] という、啓蒙思想的な人間観がその根底に流れていることになる。このような立場に立ち、教育界において「人格」という言葉を普及させたのはドイツ観念論の移入に努めた哲学者の井上哲次郎¹²であるといわれている [杉原 2003:14]。井上は、1897年に中学校修身科の教科書に初めて「人格」という語を使用し、その後、教科書を改訂する度にその人格概念を発展させていった [Inoue2001:39]。井上は、人格を高める為には、高い道徳性と高度な学問の習得の両者が求められるとした [Inoue2001:33]。

また井上は、1915年に著わした著書『人格と修養』において、子どもが潜在的にもっている「人格」の重要性を説き、それと学校教育を関連付けて論じている。それによれば、子どもは教育によって学問を身につけることで自律ある生活に到達することができ、またこの過程を経ることによって自らの「人格」を完成させることができるという。したがって井上は、子どもに学問を身につけさせ、自律した生活へと導くこの過程、つまり修養を学校教育における不可欠な側面であるとしている [Inoue2001:40]。このように井上は、本来の“personality”の訳語としての「人格」に倫理的な意味を付加し、さらに知識を身につける、すなわち教育によって「人格は完成を目指す」という人格概念を展開させ、これを修養主義的な実践へと繋げていったのであった。さらに井上は 1895年に政府の要請を受けて『教育勅語衍義』を著している。これは文部省検定の師範学校中学校教科書として使われたものであるが、その内容は「国家有機体説をとって共同愛国の理念を重視し、著しく国家主義道徳に傾斜する解釈を示した」 [橋川 1971:72] といわれている。つまり井上の人格概念はいわゆる教育勅語観と相俟って、教育勅語体制下の国民に対し「不安と一種

の恐怖をよびおこすような外在する倫理的基準」として記憶されたと考えられる。

このようにして教育目的としての「人格の完成」は、井上哲次郎によって生み出され、1937 年に出された『国体の本義』により、その個人性が批判されるという一時期を経て¹³、戦後、教育基本法において田中により再び「教育の目的」として復活したということになるのである。しかし時は流れ、2006 年 6 月 8 日に行われた、教育基本法改正に関する国会審議において当時の小坂文部科学大臣は、『『人格の完成』とはどういう意味か』という質問に対し、1947 年 5 月 3 日の文部省訓令第四号を踏襲して「人格の完成」について以下のように述べている。

政府案第一条で言うております人格の完成は、現行法においても教育の目的とされておるわけでございますが、各個人の備えるあらゆる能力を可能な限り、かつ調和的に発展させることを意味するものであるとされております。このような人格の完成は、教育の目的として普遍的なものであることから、引き続き規定することとした。¹⁴

この小坂文部科学大臣の答弁は科学的に解明された子どもの「能力」を発展させることを「人格の完成」と捉え、井上や田中のような倫理的性質の規定は示されていない。こうした傾向は、戦後教育学が近代における世俗化の原則に従い「訓育は家庭の任務として保留」[勝田 1966:62]にしてきたことにより、戦後著しくその傾向を強めてきたものである。啓蒙思想は、人間の知性を高く評価し「人間の知性の進歩はそのまま特性の顕現に通ずるものだ」というひとつの道德観を成立させた」[勝田 1966:62]。したがって今日の公教育は、「知識教育の重視」と「宗教・道德教育の制限」という方針をとってきたのであり、それはまた「新しい人間的特性を育てる教育の主張でもあった」のである[勝田 1966:62]。こうした世俗化の原則は、日本においては特に戦時期までの教育の反省を踏まえるという意味においても重視されてきたことは周知のことである。したがってこの原則に従えば、井上のような修養的な意味合いを含む人格概念は否定され、カトリック自然法主義の立場に立つ田中の人格概念を問うことは、政教分離の原則を著しく超えるものであった。しかしそうであるがゆえに田中の人格概念は、戦後教育学においては見落とされてきた思想だということができると考えられるのである。

戦後の日本の教育は、田中の論稿を引用した箇所にもあったように戦時期までの教育の否定から出発している。したがって田中が、教育刷新委員会で「人間性の開発」という言

葉に決まっていたものをわざわざ覆してまで教育の目的を「人格の完成」とした真意はどこにあったのであろうか。またそれは、カントを前提とした井上の人格概念といかなる関係にあるのであろうか。この点を考察するまえに、序章で述べたようにカントの人格概念とは異なるというカトリシズムの人格概念について述べておきたい。

2. カトリシズムの人格概念

(1) 古代から中世におけるペルソナ概念

教育基本法の制定にあたり田中が「人格」を「人間性」とは異なるものとし、教育の目的としては「人格」が相応しいと主張した背景にはカトリシズムの人格概念の存在が予想される。日本における「人格」とキリスト教との接点は、明治期に“personality”を「人格」と訳したように、ラテン語の *persona* (ペルソナ) をも「人格」と訳したことに始まると考える。先述したように明治期の知識人達は、移入された西洋の概念を苦勞して翻訳した。しかしながらその翻訳語が、必ずしも西洋で築かれた概念そのものを適切に表現できていなかったのは、当時の事情を鑑みれば致し方なかったことであろう。したがって長い歴史の中で築かれた西洋の概念を、それが本来もつ意味において理解する試みは現代の一つのテーマとなろう。つまりここでは、「人格」という言葉によって翻訳された概念を、前項とは異なる前近代的な側面から考察することが必要となる。ここでは主に、法哲学者であり司祭でもあったホセ・ヨンパルトの「人格」理解に従い考察をしていく。

ホセ・ヨンパルト¹⁵によれば、アリストテレスや古代ローマの初期においては“Anthropos”あるいは“homo”すなわち「人間」という言葉は用いられていたが、「人格」を表現する言葉はなかった。その後ラテン語の“persona”ギリシア語の“prpsopon”すなわち「人格」が使われるようになったという [ヨンパルト 1990:37-38]。つまり、そこでは“Anthropos”あるいは“homo”という言葉だけでは表すことができないことが「人間」について生じていたということが推測される [ヨンパルト 1990:38]。

ヨンパルトは、これまでに知られているペルソナの語源についてのいくつかの説¹⁶のうちどれが確かなものであるかは不明であるとしながら、ペルソナが人間社会の中で、何らかの「役割を果たしている人」という意味をもっていたと考えられると述べている [ヨンパルト 1990:39]。それに対し“homo”には「役割」という意味は見当たらない。それは、当時の文章に見られる“persona”を“homo”に置き換えては意味が通じないことからわかる¹⁷。こうしたことからヨンパルトは、当時においても“persona”が“homo”とは違った

意味でつかわれていたことは事実であるとしている[ヨンパルト 1990:39]。

この点についてヨンパルトは、古代ローマの法学者ガイウス (Gaius, ca. 110~ca. 179) がその文献¹⁸において、どのように “persona” と “homo” を使い分けているのかを分析している。それによれば、ガイウスはこの文献において “persona” を 70 回、“homo” を 35 回使用し、“homo” については 35 回のうち 19 回を「奴隷」の意味に使用している。「奴隷」以外の “homo” は、通常の人間を意味するものとして使用されていることから、ヨンパルトはガイウスが “homo” を「動物に相対する意味」つまり「奴隷をも含めた『人間』の意味」として「人間の普遍的性質」を表すものとして使用しているとしている。その一方、“persona” は「権利義務関係において主体とその他の役割を果たす人」を意味するものとして使われているとしている[ヨンパルト 1990:41]。

このようなペルソナ概念は、先述したように日本における「人格」の初出と言われる法学に見られるものと考えられるが、ヨンパルトは、ガイウスの法概念が奴隷を “persona” とは見做していなかったことに注目している。それは、2 世紀後半に法学者であり神学者でもあったテルトゥリアヌス (L. Seritimus Florens Tertullianus, 150/160~ca. 220) が、“persona” を「奴隷ではない人間」を意味するのではなく、神について、つまり「神学的な意味」で用いたということと比較することによって、古代から中世へと移行した際のペルソナ概念の展開が確認されるからである。この点についてヨンパルトは、ガイウスとテルトゥリアヌスによる “persona” の用い方に見られる違いは、ただ単に、あるいは、勝手に別の意味を付けたのではなく、「新しく提起された問題をきっかけに」その「新しい概念を表現するのに、すでにあった “persona” という言葉を使った」のだと考察している[ヨンパルト 1990:41]。つまり、キリスト教が起こったことにより、それまでのギリシア神話に登場する神々や人間とは異なる「神」という概念を形成する必要性が生じた。そして「神」の神性を表現することばとして「人間の普遍性を表すことば」とは異なる意味をもっていた “persona” が用いられたと考えられるのである。

テルトゥリアヌスは、新約聖書にでてくる「父」と「子」と「聖霊」という三つの固有名詞を、普通名詞として “persona” と呼んだことから、初めて「三位一体」について “persona” を用いたとされている[ヨンパルト 1990:41]¹⁹。こうしてテルトゥリアヌス以降、「この言葉はもっぱら神と結びつけられていた」[稲垣 2009:3]と考えられるようになるのである。しかし、テルトゥリアヌスが “persona” と神を結び付けたとしても、それまで “persona” が人間を表す言葉として用いられていた経緯を考え合わせれば、テルトゥリアヌス以降

“persona”は、人間についても神についても用いられるようになったということもできるのである。こうした見解は、アウグスティヌス（Aurelius Augustinus, 354~430）が神学的な意味のペルソナ概念をより深く検討した結果²⁰、人間についても“persona”を用いたことにより承認されることになる〔ヨンパルト 1990:42〕。

ボエチウス（Anicius M. S. Boethius, 480~524）は哲学的な立場からペルソナを「理性的本性をもつ個の実体である」と定義した。ヨンパルトは、中世においてはボエチウスによって下されたこの定義を「ほとんどすべての学者が参考にした」と述べている〔ヨンパルト 1990:42〕。ボエチウスによるこの定義に従えば、ペルソナは「個性をもつ完全な実体」であり、動物と異なり「理性を具備する実体」という特徴をもつことになる。つまりこの理解に従えば「神も人間も（天使も悪魔も）」ペルソナに含まれることになる〔ヨンパルト 1990:42〕。

スコラ学の時代においては13世紀のトマス・アクィナスが、さらにペルソナの問題を深く検討した²¹。そしてそれ以降ペルソナ概念は「17世紀まではもっぱらスコラ神学の三位一体論の枠組みの中で理解されてきた」〔稲垣 2009:37〕のである。

ここまでの考察により、古代から中世のキリスト教世界における“persona”の意味付けが明らかになった。古代から、それは単に「人間」を意味するものではなく、「権利義務関係において主体とその他の役割を果たす人」の出現によって、「役割をもつ人」を意味するものとして用いられた言葉であった。そしてそれが、キリスト教社会の枠組みの中で「神」の存在の意味をも含むものへと変質していったのであった。

こうしたペルソナ概念は、近代社会のおとずれとともにさらに変質していくわけであるが、それに対するキリスト教の人格概念を次にみていく。

（2）世俗化された人格概念とキリスト教の人格概念

旧約聖書の創世記には、神は、われわれ人間を「神の似姿」としてつくられ、この世のすべてのものの支配せよと述べられたと記されている。その箇所を以下に引用してみる。

神は言われた。「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うすべてを支配させよう」。²²〔創世記 1-26〕

キリスト教において、この「神の似姿」であるという人間像には、「人間の尊厳」すなわ

ち「人間は他の事物や動物とは異なる高い価値を有する存在であり、人間であるかぎり誰でも例外なく人格として尊重され、保護されなければならないという思想」があらわれているという〔金澤 2004:216-217〕。また、このような人間に特別に与えられた価値は、新約聖書において一層明瞭なものとなる。それは、罪に堕ちた人間がキリストの死によって救われるという教えによれば、「人間の価値はキリストの血と同じ価値」〔ヨンパルト 1990:59〕があるとされるからである。こうしたキリスト教的な意味における「人間の尊厳」という表現の初出は 3～4 世紀ごろであるとされている。ヨンパルトは、その後の教父や神学者は『尊厳』を、『人格』に関する概念またはその特徴として捉えるようになった点が非常に目立つ〔ヨンパルト 1990:59〕と述べている。

しかしながらこうしたキリスト教神学と結びついた人間のとらえ方は、近代の哲学者たちによってもたらされた「世俗化」によって変化していく。特にカントは、「人格」概念を「信仰や神学から独立」させ、「純粋に人間的な立場から人格が絶対的価値（尊厳）を有することを主張する、哲学的な『人格』理論」を構築した〔稲垣 2009:37〕。これが今日の通説であり、日本に移入された「人格」概念は、こうしたカントの「人格」理論に由来するものである。ヨンパルトは、カントの「人格」理解には、カント哲学の問題点があり、全く問題がないとは言えないとしながら、「カントのお陰で人格のより深い知識が得られ」、中世とは異なって「人格のダイナミック性に重点が置かれているのは正しいと思う」と述べている〔ヨンパルト 1990:44〕。

しかし、稲垣良典はカントの「人格」理論に対し、「人間理性が信仰あるいは神学から自らを切り離してひとり歩きする」という意味での「世俗化」により、「人格」概念は「いわばその生命と統一性の源泉から切り離され、崩壊し始めたと見るのが、現実の事態と合致する」と考えている〔稲垣 2009:37〕。中世以降、キリスト教の枠組みの中で築かれてきた「人格」概念から「信仰あるいは神学」を切り離す行為は、キリスト教の人間観を揺るがすものであり、そうした行為に対するキリスト教からの反論はやむを得ないことかもしれない。しかし、近代以降の文明が発展した社会と、人間が不可分である以上、人間理解のあり方が変わっていくことは避けられないのではないのだろうか。ただ、こうした近代理解が前提にあるとしても、「世俗化」は現代社会の「人格」概念の理解に「変化」をもたらしたのではなく、それを「崩壊」させたという稲垣の指摘には耳を傾けざるを得ない。世俗化による「人格」概念の理解の「崩壊」とは一体どのような状態なのだろうか。

稲垣は、ホッブスやロックそしてカントによって「人格」概念は神学の枠組みから「解

放された」とされているが、実はそのことによって「人格は、それがまさしく人格として存在し、生き、行為している場所—それは『人格』概念が本来的において考察されるべき『場』でもある—を奪われ」、そうした場所を「喪失してしまった」[稲垣 2009:38]と述べている。そして稲垣は、世俗化が人格から「存在する場」を奪った過程を次のように説明している。

なぜなら「全自然における最も完全なもの」であるところの人格は、そのような最高の完全性を、すべての存在するものの第一原因であって究極の目的であるものとの直接的な結びつき（それが理性的本性にほかならない）にもとづいて取得しているからである。したがって（人間）人格が、前述の「世俗化」によって、すべての存在するものの第一原因にして究極の目的であるもの（神）との直接的な結びつきから切り離される過程は、人間がその本来のあり方を回復する「解放」ではなく、むしろ人格が人格として存在し、生き、行為する場所を喪失し、人格としての本質的特徴を奪われてしまう過程を意味するのである。[稲垣 2009:38]

ここで稲垣が「全自然における最も完全なもの」と呼んでいるのは、前節において「全一的」または「十全的」あるいは「全人」と呼んだものを指し示していると考えられる。また、「すべての存在するものの第一原因であって究極の目的であるもの」とは、「神」であり、それとの「直接的な結びつき」とは、「理性的本性」にほかならない。つまり、稲垣は「人格」概念が世俗的に理解されることにより、人格は、その本質的特徴つまり「十全性」ならびに「理性的本性」を失ったと言っていると考えられる。そしてそれが「人格」概念の理解を「崩壊」させたとしているのである。さらに稲垣は、「世俗化」という行為によってもたらされる結果が、実は一般的に語られている機能とは正反対の機能を果たしていると言う。それは次のような世俗化に対する理解によって説明される。

「世俗化」—そして「啓蒙」運動—は、通常、理性の名の下におし進められるが、私はより正確に言えば、そこでは人間理性の最高そして究極の機能あるいは使命が見失われていると考える。「世俗化」や「啓蒙」において、人間理性は自らを超える基準や権威を一切拒否して、自分自身を最高の地位に高めているかに見えるが、そのことは実は人間理性を極度に矮小化し、弱体化することにほかならない。なぜなら、人間理性の最高

の能力はまさしく、自らを超えるものにたいして自らを開き、秩序づけることに存するからである。[稲垣 2009:38]

稲垣は、人格概念が世俗化されたことによって、人間の理性はその最高の能力を失ったと言う。なぜなら、世俗化は「神学の枠組み」を取り去ることにより、「神」を切り離してしまうからである。そうすると本来ならば神へと向かう理性の能力は行き場を見失ってしまうというのである。この現象を田中の自然法主義の立場に照らし合わせると、「人格概念の世俗化」の過程は、田中のいう自然法がその機能を失うことであり、これを可能にしているのは、自然法主義を認めない立場—田中がいうところの主観主義的、個人主義的、合理主義的世界観ならびに法実証主義—の台頭であると考えられる。つまりこうした世俗化の過程は、中世の世界観には内在していた自然法主義とは異なる世界観をもたらし、人格の本質的特徴（「十全性」ならびに「理性的本性」）に加え、田中が言うところの「真理の客観性」の喪失、いいかえれば人間本位の「主観主義的な人格概念」をもたらしたということができるのではないだろうか。したがってそれは、人格概念を「普遍的な視野において捉える」[稲垣 2009:38] ことを困難にしたと考えられる。

世俗化された人格は、ヨンパルトが言うように神学の枠組みから解放されたことにより、それがもつダイナミックスを発揮するかもしれない。しかし本来、神学と結びついていることによってもたらされていた、「人間が他の動物とは異なる存在である」という理解に基づく人間の「尊厳」は、世俗化によりどのような立場におかれるのであろうか。この点について稲垣は、人格概念に密接に結びついているはずの『平等』『幸福』『自由』などの理念が、『世俗化』の過程を通じて、人格に内在する価値—尊厳—から切り離されて理解されるようになり、そのことが『人格』概念を空虚なものに変容させた」[稲垣 2009:38] と述べている。だがしかし世俗化は、3～4 世紀以来の神学的な思考によって結びついてきた人間の尊厳と、「平等」「幸福」「自由」といった理念を切り離しはしたが、決してそのどちらをもないがしろにしたわけではないことは周知のとおりである。たとえばカントは、「人間ばかりでなく、およそいかなる理性的存在者も、目的自体として存在する」として、理性的存在者が「手段」として存在することを否定している [カント 1960:101]²²。つまり、人間が「目的として存在する」というカントの人格概念は、人格の尊厳を強調していることを意味しているのではないだろうか。しかし、稲垣はこうした人格理解が人格のあるべき場を取り去り、その本来の機能を失わせたという。そして、これが序章で述べた稲垣が

言うところの「カントの人格理解の限界」につながるのである。

(3) カントの人格概念の限界について

これまでに考察してきた稲垣の近代批判は、次のようにまとめることができる。西洋における人格概念は、中世まで「神と人間の関係」、つまりキリスト教の枠組みの中で把握されていたことにより、人間に関するあらゆる事柄は、神との間で予定調和的な関係を保っていたと考えられる。しかし近代以降、キリスト教の枠組みが徐々に取り払われた状況で把握される人格概念は、人間に関する事柄の一つひとつについては一人間に内在する尊厳とそれにかかわる「平等」「幸福」「自由」といった理念—それまでと同様に尊重し、その価値をも認めるが、それは人間を全一的なもの、すなわち「神の似姿」として捉えることではなくなった。さらに、近代以降の人格は「自らを超えるものにたいして自らを閉ざす」ことにより、「人間の自然本性をそれ自体で完結したものとして捉える」[稲垣 2009:53] ことになった。稲垣は、カントをこうした世俗化の過程を経た近代の人格概念の代表者と見なし、カントの人格概念による人格を「空虚な存在」と呼び、それにより現代の「人格」概念の理解は「崩壊」しているとしているのである。

こうしたカトリシズムを背景とした稲垣の近代批判は、国際的には突出して世俗化され、とりわけ「人格」概念についてはカント由来のものを自明としてきたわれわれにとって賛同しかねる部分があることは否めない。しかし「世俗化の過程を経ることにより『平等』『幸福』『自由』などの理念が、人格に内在する価値—尊厳—から切り離されて理解され」、そのことが『『人格』概念を空虚なものに変容させた」という稲垣の指摘は、身近な問題としてわれわれの注意をひく。なぜならば、日本国憲法や教育基本法の内容をみれば明らかに、「平等」「幸福」「自由」とは、戦後の日本国民にとってもっとも重要視された理念だからであり、戦後教育は、こうした理念を内在させた「人格の完成」を目標にしていたからである。しかしこれまでの稲垣の指摘によれば、われわれが世俗化されたカントの人格概念を自明のものとして受け入れているとすれば、戦後の教育が目的とした「人格」は空虚なものでしかないということになる。

こうした稲垣の指摘は、戦後の教育を考察する上で重要な指摘となろう。それに加え、これまで見てきたように田中の思想研究においては、その核心にある宗教性を考察することは欠くことのできない課題である。したがって田中の人格概念を考察する前に、本来—あるいは西洋の伝統—において人間に内在する尊厳とそれにかかわる「平等」「幸福」「自

由」といった理念がいかにとらえられてきたかを明らかにしておく必要があると考える。先ほどまでの稲垣の近代批判にもどり、人格概念を空虚なものに変質させてしまった、世俗化を経た理念に対する理解について稲垣の見解を考察してみる。

(3)－i 「平等」について

戦後われわれは、日本国憲法に示された「法の下での平等」(第14条)、「教育を受ける権利、義務」(第26条)によって「平等」であることを自明としている。平等は戦後の日本に限らず「現代社会の第一の指導理念である、と言っても過言ではない」[稲垣 2009:39]。しかし、世界の人々に目を向けるまでもなく、人間は人間としての共通性をもっているにしても同じものではないのは明らかであり、ましてや大量生産される製品のような類似性をもつものでもない。稲垣は、そうでありながらも人間を「平等」だとする根拠は、「人間の多様性を理由に人間を差別してはいけないという要請」、つまり平等でなければならないというのは「事実ではなく、事実上限りなく多様である人々に帰せられるべき権利」にあると述べる[稲垣 2009:39]。例えば人間は、肌の色のような明白な多様性にもかかわらず、同じ権利を認められ、また保証されている。つまり平等の原則とは、こうした権利において人間は平等であるという原則であり、この意味において平等は自明なものなのである。だが稲垣は、こうした「自明的」とされることについて、その自明性の根拠が明らかにされない限り、それは「『自明的』ではないと言わざるをえない」と言う。それは、「なぜ多様な人間に同じ権利が保証されなければならないのか」という問いに対する明白な答えによって明らかにされると稲垣は述べる[稲垣 2009:40]。いいかえれば、人間の相違が時には望ましくないものと評価されるにもかかわらず、同じ権利が保証されなければならないことの根拠を明らかにすることである。それは、たとえば授業を妨害する生徒にも授業を受ける権利が保証されていることの根拠に対する問いである。この問いに対して、たとえば「すべての人間は人間として根源的に平等であるから」と答えたとしよう。稲垣は、この答えを単なる「論点回避」だと述べる。なぜなら、ここでは「まさにそれゆえに万人に同じ権利が保証されなければならないとされる、その根源的な平等」が問題にされなければならないからである[稲垣 2009:40]。

では、稲垣はこの問い何と答えるのであろうか。彼は、「すべての人々にそのような権利を認められるのに値する価値が(人間として)内在している、ということ」であると答える。それはつまり「神的創造の働きによってすべての人間に平等に賦与される人間固有の

価値」が、われわれによって「明確に理解され、肯定される場合」において、「平等の原則は自明的である」といえるということなのである〔稲垣 2009:40－42〕。

このような稲垣の指摘は、世俗化によりこうした「平等の原則を根拠づける人間の価値についての明確な認識がないままに、平等の原則が自明の理として幅を利かせている」世俗化された現代社会への批判である。そして稲垣は、こうした状況においては平等の原則は「空虚な政治的スローガン以上のものではない」と述べている〔稲垣 2009:41〕。

(3)－ii 「幸福」について

今日われわれが受け継いでいる「人格」という言葉の意味は、広辞苑によると「道徳的行為の主体としての個人。自律的意志を有し、自己決定的であるところの個人」とされている。本節の第1項で述べたように、こうした人格概念は基本的にカントに由来するものであり、一見批判の余地はないように思える。しかしながら稲垣は、古代末期以来のキリスト教思想のなかで形成され深められてきた「ペルソナ」理解と人格の尊厳に関する洞察をふりかえると、こうしたカントの見解は「人格の尊厳の確立に向けてたんなる『最小限』の条件を提示したにすぎない」と述べる。さらにカントの人格理解が「人格の尊厳を理論的に確立する所まで到っていないことがあきらかに認められる」と述べている〔稲垣 2009:45〕。稲垣はこのようにカントの見解を厳しく評価する理由を、次のように古代以来キリスト教思想のなかで根拠づけられてきた「善」とカントの人格理解との関係に見ている。

カントの「人格はそれ自体において目的である」という主張は、人格はたんに「われわれにとって」快いという意味での善（「快適善」）、および「われわれにとって」役に立つという意味での善（「効用善」）ではなく、それ自体において、内的に価値があるという意味での善（高貴善）である、という初歩的なことを述べているにすぎないのである。〔稲垣 2009:45〕

この稲垣の言葉は、一見矛盾している印象を与える。なぜならそれはキリスト教的に考察するまでもなく「快適善」や「効用善」より「高貴善」の方が高次であるという予想がつくからであり、しかもそれを稲垣が「初歩的」と言っている点に矛盾があると感じるからである。つまり、カントがいう「人格はそれ自体において目的である」という人格概念は、個々の人間がもつ「快適善」や「効用善」よりも高い次元を示していることは明らか

であろう。だがしかしここで稲垣が問題にしているのは、「人格」がより高次の「善」であるということと言うだけでは、人格の尊厳を証明することにはならないということなのである。稲垣は続けて次のように述べている。

「人格はそれ自体として目的である」と主張するだけでは、人格はどのような根拠にもとづいて尊厳であるのか、またわれわれはどのように人格の尊厳をより完全な仕方を実現できるのか、といった問題は、まったく触れられないままにとどまっているのである。[稲垣 2009:46]

つまり稲垣が主張しているのは、カントの人格理解というものが「人間は低次の『善』を所有しそれを使用する行動主体であるが、それは同時に『高貴善』としての『人格』でもある」ということをわれわれに示しているに過ぎないということなのである。では、このようなカントの人格理解に対し、キリスト教思想はどのような見通しを示すことができるのだろうか。

「人間本性がそれ自体において完結したもの」と捉える世俗化された人間観に対し、キリスト教は、「人間本性は根源的に自らを超える神的本性にたいして開かれている」という人間観を前提とする[稲垣 2009:54]。前者の人間理解においては「自らを超える存在(神)」と関わることをもってその最高の活動とするのではなく、むしろ人間自身が創造的主体として自由に創りだす秩序(道徳的秩序)に関わることをもって自ら最高の活動と見なす[稲垣 2009:54]、つまり、カントにおいては、人間の道徳的行為が、神へと向かう幸福への秩序づけとは無関係に、それ自体で完結した自律的行為として成立すると考えるのである。一方後者の場合、「人間理性の最高の活動は、最終的には神の本質の直視に到達することを目指す神的なものの観照²³に存することが結論される」[稲垣 2009:54]。つまりこの場合、人間の理性による最高の活動は「神的なものの観照」におかれ、この活動こそが「神へと向かう幸福」すなわち「人間の究極目的である幸福にほかならない」とされる[稲垣 2009:54]。この場合、幸福が人間の本性の実現としての活動であるとみなされる故に、道徳的行為はそのような人間本性の究極的完成に向けて人間本性をより完全なもの—つまり「神の似姿」—へと形成して行く過程と捉えられるのである[稲垣 2009:54]。

序章でも述べたように、稲垣はカントの人格概念に対し次のような視点をもって批判していた。それは、カントが「人格」という存在の内的価値つまり尊厳を自覚していたこと

に間違いはないが、その「人格」であるわれわれが、「どのように行為することを通じて自らの人格としての存在を完成することができるのかという課題」を視野に入れていなかったというものである〔稲垣 2009:46〕。こうした稲垣の近代批判の本質は、「人間本性がそれ自体において完結したもの」〔稲垣 2009:54〕という世俗化された人間観からは、人間に内在しているとされる「神へと向かう理性の能力」を発揮する場が想定され得ないという点にある。稲垣は「神へと向かう理性の能力」を発揮することを、「人間の究極目的としての最高善の探究」すなわち『幸福』の本質の明確化〔稲垣 2009:49〕と呼ぶ。つまり、稲垣はカントの人格概念にはこうした「幸福」への道筋が示されていない故に、その「人格」は自らを完成させることができないと言っているのである。

こうした状況においては、田中がいう自然法も本来の機能を失うことになる。なぜなら、稲垣が批判するように、カントがいう「道徳」が「人間自身が創造的主体として自由に創りだす秩序（道徳的秩序）」であるとするならば、ここには自然法もその機能を発揮する場を見出すことはできないからである。

戦後の日本の教育は、教育基本法の前文にあるように「世界の平和と人類の福祉すなわち客観的な幸福」〔務台 1966:86〕に貢献しようとする決意のもとに目的が定められた。したがってわれわれは、世界の平和と人類の福祉の実現を希求する人間を育成することを戦後の教育目的としてきたということができる。本論文で述べてきた稲垣の指摘に依らずとも、われわれにとって戦後教育のあり方は世俗化の過程を経た幸福観ならびに人格理解に基づくものであると想像される。しかしながら稲垣によればこうした理解は、人間に内在する価値すなわち「人間の尊厳」とは切り離されたものとされるのである。つまり、「国民学校から大学まで、事実上は隠され歪められ、子どもや青年の人格は否定され、人間性は奪われていた」〔堀尾 1991:235〕戦時期までの教育の否定から始まった戦後の教育も、結局のところ人間の尊厳と結びついた幸福の実現には至らないということになるのである。

(3)－iii 「自由」について

本項の最後は、世俗化された「自由」によって人格概念がいかに変容したかについて考察する。稲垣は「自由」観が「中世と近代の間で著しい変化をこうむったことは確か」であり、この変化は「神の法と摂理の下で秩序づけられた自由から無制限で絶対的な自由への変化と言えらわすことができる」と述べている〔稲垣 2009:56〕。これまでの考察は、こうした稲垣の言葉への違和感を多少は和らげるが、それでもやはり「無制限で絶対的な

自由」という表現には違和感を覚える。たとえ現代でもわれわれは「無制限で絶対的な自由」が存在するとは考えないであろう。稲垣があえて「無制限で絶対的な自由」という表現を用いる意図はどこにあるのであろうか。

古代から中世にいたるキリスト教思想の伝統において「自由」観は、「すべての存在するものが最高善であり究極目的である神へと秩序づけられていることを前提として」形成されていた〔稲垣 2009:56〕。つまり、自由は「人間を神へと直接的に秩序付ける能力」と理解される。時に人間はこの能力を乱用し「神から離反する」こともできるが、中世までの人間の自由は「最高善である神へと一あるいは「善」へと一方向づけられた自由」として形成されていたのである〔稲垣 2009:57〕。要するにキリスト教思想の伝統における「自由」は、人間が人格として最高善である神へと向かう行動主体としての「自由」であり、「人間の究極目的としての最高善の探究」に関しては、「自由な主体である人格はもはや自らの行為の主体ではない」〔稲垣 2009:61〕。つまり、人間が「自由」を濫用しない限り、神へと向かわない自由は存在しないのである。

このような「自由」は、14世紀の後期スコラ学に始まり、宗教改革を経て明確に近代化つまり世俗化されていく。そして徹底した啓蒙主義により「神がまったく排除され」た自由、すなわち「人間の自由が人間を超えるいかなる権威にも従属させられることのない自律」〔稲垣 2009:61〕として理解されるようになる²⁴。つまり、稲垣がいう「無制限で絶対的な自由」とは、「人間を超えるいかなる権威」をも想定しないという意味において、無制限であり絶対的な自由を主張するものだと考えられるのである。

そうした世俗化された自由は、人格が向かうべきとされる「最高善」を喪失させる。それは一見、最高善へと向かう強制から人格を自由にする機能にも思える。しかし、稲垣は人間本性の働きについて次のように述べる。

最高善である究極目的は、それへの到達によって人間本性が完全かつ最終的に実現される善であり、人間はそれを自然本性にもとづいて必然的に意志するのであって、自由選択という仕方で欲求するのではない。その意味で究極目的の意志に関するかぎり、自由選択としての自由はありえない。しかし、自然本性にもとづいて「必然的に」とはいつでも、強制という意味での必然ではなく、むしろ選択の自由のための「場」を開く、より根源的な意志の「意志的」働きであって、けっして自由と矛盾するものではない。

〔稲垣 2009:62〕

このような稲垣の言葉に見られる伝統的なキリスト教思想、すなわちカトリシズムにおける「人間の本性が善へと向かう」という人間観によって、実際に起こっている人間にかかわる事象を説明することは困難なことであるように思える。しかし、ここまでに考察されたことは、カトリシズムにおいては、われわれが理想としてきた「理念」がその本来の意味を発揮するのはこうした人間観による人格概念が認められる場合であるということである。近代以降世俗化が進行した世界にあって、こうしたカトリシズムの人間観を提示することについて稲垣は次のように述べている。

人格が人格であるためには、すなわち自らの行為の「主」であるためには、自らがその「主」であるような自由な行為の根底に、もはやそこにおいては自らが「主」ではないところの究極目的への根源的な秩序づけがあることを肯定しなければならない、という主張は甚だ逆説あるいは背理と思われるかもしれない。しかし、この逆説はおそらく人格という深い神秘に直面するときわれわれが肯定せざるをえない逆説である。[稲垣 2009:62]

信仰は、この逆説を受け入れることの条件なのであろうか。そうであるとしてこうした逆説に耳を貸さなければ、人格を「自由の主体」としてのみ理解することになるであろう。稲垣は、だれもが認め、尊重する古代の伝統的哲学による「幸福」や「徳」に関する定義が、キリスト教思想を理解する上で「説得的なものとなり得る」と述べている[稲垣 2009:62]。つまり、こうした逆説に耳を貸すには、必ずしも信仰のちからは必要ではないということである。

戦後の教育は当時の文部大臣であった田中によってその目的を「人格の完成」とした。田中によって主張されたこの「人格」がもつ意味は、これまでに明らかにしてきたカトリシズムの人格概念に由来すると考えるのが妥当であろう。ここまで紙幅をとって考察したキリスト教による人格概念の理解が、次項の田中の人格概念、ならびに次節の教育権についての考察の一助となることを期待したい。

3. 田中耕太郎の人格概念

(1) 戦後教育における民主主義と平和主義

ここまでに見てきたようなカトリシズムの人格概念に対し、教育学における「人格」は、この言葉が移入された時期からいっても世俗化された「人格」であったということに疑う余地はない。ヨンパルトが考察したように、古代以来、先人たちは新しく提起された問題をきっかけに、その新しい概念を表現するための言葉を必要としてきた。かつて“persona”は、“homo”と区別されて「役割を果たしている人」の意味として使われたが、中世世界においてはキリスト教の「神」出現により、その神性を表現した。そして中世世界から近代へ移行した時に起こった「世俗化」のなかで、“persona”は、再び“homo”と区別された時の“persona”、つまり「役割を果たしている人」へとその意味を戻したとも考えられる。ヨンパルトは、アメリカ合衆国憲法に使われている“person”の意味は、ガイウスの時代を継承し「役割を果たす人、権利義務の主体となる人」として捉えられていると述べている〔ヨンパルト 1990:47〕²⁵。こうした“persona”の意味の変遷が日本語に訳されたとき、それは思いのほか忠実に訳されていたともいうことができる。ただ、西洋思想において神との関係において“persona”が深く洞察されてきたほど、われわれは「人格」という言葉、あるいは「人間」の存在そのものについて拘ってきたであろうか。2006年の教育基本法の改正において、教育の目的として「人格の完成」が残されたことは、この文言の重要性が示されたというよりも、これが単なる御題目にすぎないということが再確認されたということではなかっただろうか。

田中は、自然法の本質を「人間の普遍的道徳性」にあるとする。そして、自然法に反する法が「形式的には法であっても法としての効力をもたない」と同様に、「自然法に反する教育は形式的には教育であってもその実は非教育である」として、教育と自然法の間を強調している〔田中 1961a:49〕。また、先述したように田中は自然法主義を背景に、「教育が客観的な目的なくしては成立せず」また「その目的は自然法を承認する立場に立つことにより承認され得る」ということを主張してきた。このように教育と自然法の間を強調するのは、田中が教育の理念—目的—の正さを示すことに執着していたからだと考えられる。いいかえれば田中は、国家に奉仕することを目的とした戦時期までの教育の過ちを繰り返さないために、教育の理念—目的—の合理性を追究することに拘っていたのである〔田中 1961a:49-50〕。先述したように田中は教育の目的を根本的な「人間の形成」〔田中 1961a:69〕であると捉えていた。したがって、そうした合理性のある、いいかえれば自然法に適う教育目的は「時代と場所を超越し、人間性が同一なるかぎり、不変であって、従って普遍性を有する」〔田中 1961a:71〕人間を形成するということになる。こうした田中

の思いは次のような記述に表れている。

教育基本法第一条の規定している教育の目的によれば教育は人格の完成をめざすものである。それは直接には政治と関係がない。従来の教育は「皇国ノ道ニ則リ」とか、大学教育については、教授されまた蘊奥が攻究される学術が「国家ニ須要ナル」ものにかぎられるとか、要するに教育は国家に奉仕することを目的とし、国家主義的色彩において顕著であった。ファシスト国家や共産主義国家においては、教育は全く政治の奴隷化しているのである。しかるに民主国家においては教育の目的は政治から切り離されていて、政治よりももっと根本的な人生の目的自体から引き出される。[田中 1961a:70]

ここで田中は、教育目的が人間形成にあるということを強調すると共に、教育と「国家」ならびに「政治」との関係に言及している。戦時期までの教育が「国家主義教育」であり、戦後の教育がなによりもまず「国家主義教育」からの転換を念頭においていたことには異論はないであろう。戦後教育学が「教育の自由」を主張するとき、それは「教育の権力からの独立という意味における私事性、中立性の概念とセットになって」[堀尾 1991:348]戦後教育に反映されてきた。したがって田中が教育目的と「国家」あるいは「政治」を切り離して観念していることにおいて戦後教育学との齟齬はない。

しかし田中は、『教育基本法の理論』第二章「教育の目的」において「人格の完成」に関する記述に先立ち「教育と民主主義および平和主義」という節を設け、教育と「国家」ならびに「政治」との関係についてさらに踏み込んだ見解を述べている。田中がわざわざ本書の構成をこのようにした理由は、戦後、教育が「民主(主義)教育」あるいは「平和(主義)教育」と呼ばれ、実践されていたことを批判的に論じるためであると考えられる。田中は教育の目的としての「人格」に関連させ、「民主(主義)教育」あるいは「平和(主義)教育」を批判しているのである。

田中が「民主(主義)教育」あるいは「平和(主義)教育」を批判的に捉えたということについて先回りして述べるとすれば、それは「真のヒューマニズム」すなわち「キリスト教的ヒューマニズム」を基調とする田中の教育論においては、教育の目的を「民主的平和的人間をつくることにつきるものではない」[田中 1961a:69]と捉えていたことになる。田中は戦後教育学と同様に、教育目的を「国家」ならびに「政治」と切り離して考えるべきであるとしていた。しかしそれは、戦後教育学において最も重要とされた「民主主義」お

よび「平和主義」を、教育の目的に反映することを意味してはいないのである。我々は民主主義や平和主義を戦後日本社会における最も重要かつ基本的な理念として捉えてきた。また教育に携わるものとして、それが戦後教育に反映されてきたことを誇りに思う。それにもかかわらず、田中はなぜこの理念が教育目的として相応しくないと主張するのであるうか。

田中は教育基本法の前文にある、「この（憲法の）理想の実現は、根本において教育の力にまつべきものである」という箇所と「ここに日本国憲法の精神に則り、教育の目的を明示して」という箇所を引用し、それぞれの箇所において「教育基本法と日本国憲法のつながりがここに宣明されている」としている〔田中 1961a:60〕。まず前半部分の引用には、「国家が教育を単なる手段として認めたものではなく」、政治の改善が教育に求められているという「教育の政治に対する優位」が示されていると見るべきであると述べている。

〔田中 1961:60〕。しかし一方、後半部分においては、日本国憲法の精神に則り、教育の目的を明示すると書かれていることにより、教育と政治は「同一物ではないが、しかし無関係なものではない」と述べている。そしてその根拠は「両者ともに人生の究極目的に奉仕すべきもの」であることにありと述べている〔田中 1961a:60〕²⁶。つまり田中は、「人生の究極目的」について両者の関係には共通するものがあると捉えているのである。田中が言う「人生の究極目的」が何をさしているかについては、先述したカトリシズムの人格理解を思い起すことによりその輪郭をぼんやりと思い描くことができよう。その輪郭をもう少しはつきりさせるために次の文章を引用する。

教育は一般的にいえば、現実の人間を理想的な、すなわちかくあるべき人間に高めるところの活動である。ところが政治は現実の人間の協同体を理想的な、すなわちかくあるべき状態に高める活動である。そこで両者の間に密接な関係が成立することはきわめて自然である。＜中略＞理想的な人間の型を予定しなければ教育は存在し得ないと同じく、理想的な社会の型を予定しなければ政治は存在しないのである。両者ともに現実と理想、存在と当為の対立、つまり現実の状態に対する不満と改善の努力を前提とするのである。〔田中 1961a:29〕

田中が教育や政治について「理想形」を想定することについては、これまで述べてきたように田中が自然法主義にたつということをもって承認するほかない。それを前提に、田

中においては「教育」と「政治」はそれぞれの理想に向かう営み―「最高善の探究」―として共通するものだと捉えられるのである。それゆえに「教育は政治とは異なって本来被教育者たる個人の完成」を目的とし、政治は「共同の福祉」を目的とするのである〔田中 1961a:60〕。つまり先に引用した文章の後段に示されているように、田中にとって「教育」と「政治」は、それぞれ異なる分野の現実を理想に向かわせるものとしては同じ働きをするものであるが、そこでそれぞれに示される具体的な目的は、分野が異なる故におのずと異なるものとなる。したがって、教育の目的は「人格の完成」としてあらわれ、政治の目的は「共同の福祉」として具体的に示されるということになるのである。そしてさらに戦後におけるこの両者の関係が、先述したように日本国憲法ならびに教育基本法において「教育の政治に対する優位」が示されているということは、教育の目的が達成されることによって、政治の目的が達成されると解釈されることになる。この意味において田中にとって「教育の目的は政治のそれと不可分な関係」にあるとみなされている〔田中 1961a:60-70〕。さらに田中は「従って政治上の重要な主義は教育目的の外衣をなしているといえる」〔田中 1961a:61〕と述べている。教育目的の「外衣」とははたしてどのような意味をもつのだろうか。

田中がいうところの「政治上の重要な主義」とは、改めて述べるまでもなく「民主主義」および「平和主義」を指す。田中は、「教育の機会均等」「教育権の独立」「男女共学」といった教育政策上の諸原則が民主主義の原理の具体化にほかならないとして、「民主主義の政治原理は国家の教育制度自体に対して重大な影響をもっている」と述べる。さらに、民主主義教育は、「教育の目的の実現に対して大なる影響を及ぼすもの」であるという〔田中 1961a:61〕。教育基本法第1条の規定に含まれる「個人の価値」、「勤労と責任」の尊重、「自主的精神」といったものは根本において民主的原理と関係をもっている。したがって「それらは理論的には教育上における原理であり」、それが「民主政治の根本にもなっている」のである〔田中 1961a:61〕。また、平和主義について田中は、日本国憲法前文に繰り返しその重要性が言及されていることに触れ、憲法に謳われている平和主義が国際間のみならず、国内社会における平和をも想定していると解さなければならないと述べている²⁷。さらに田中は平和と法の関係に言及し、「平和は法によって実現されるところの、各個人間または各国家間の秩序ある状態にほかならない」とし、これを理由に「法と平和は同義である」とも述べている〔田中 1961a:62〕。

こうした田中の解説に依らなくても「民主主義」および「平和主義」の両者が共に日本

国憲法において重要な指導原理とされていることは周知の通りである。だがしかし、田中は民主主義や平和主義が戦後の社会において重要な役割を果たすという一方で、民主主義や平和主義は「教育の目的自体ではなく、教育に反映するところの政治上の理念または主義である」〔田中 1961a:69〕と述べる。このような田中の主張が意味するところを明らかにするために、戦後教育学におけるこの点についての見解を確認する。

戦後教育学においては、先に引用した教育基本法前文についての解釈としては、戦後の重要な理念である「民主主義」および「平和主義」と教育の目的についての次のような解釈が一般的であろう。

このようにして、教育基本法は、日本国憲法を基盤として、憲法の指導精神たる平和と民主の線にそうて人間を育成することが教育の使命であることを明らかにしたうえで、教育の目的、方針、機会均等などから教育の実践に及ぶ根本的な事項について十カ条の規定を設け、別に一カ条の補則を加えているのである。〔末川 1966:23〕

教育基本法前文についてのこうした一般的な解釈に比べ、田中の解釈がカトリシズム的な解釈であることは「人生の究極目的」に関する考察により明らかであると考ええる。つまり、戦後教育学においては「平和と民主の線にそうて人間を育成」することを教育の使命としているのに対し、田中は「人生の究極目的」に向かう人間の育成を教育の使命と考えているのである。

また、田中の人間観は「キリスト教的ヒューマニズム」を基調としている。本章第1節で述べたように「キリスト教的ヒューマニズム」は、人間を包括的、すなわち一つのものと見なす「全人」として捉える。田中は、こうした人間観において「民主的あるいは平和的人間」は、全人的な人間の一部にすぎない、いいかえれば全人的な人間を構成する一つの要素にすぎないとして、この点について次のように主張するのである。

このことは要するに教育の目的は民主主義とか平和主義とかいうことを以てあらわし得ない。いわゆる「民主教育」や「平和教育」は理論的でない素朴な概念である。教育の目的は人間の形成である。民主的と平和的というのは立派に形成された人間の一つの属性に外ならない。教育目的は民主的平和的人間をつくることにつきるものではなくもっと根本的なものでなければならない。〔田中 1961a:69〕

さらに田中は、教育自体（教育行政とは区別される）と民主主義とは異なる次元に属するとして次のように述べる。

教育は「民主的人間」を、つまり「政治的人間」の一つの類型を形成することではなく、人間自体つまり「全人」またはインテグラルな人間を形成することである。もちろん人間の理想像として、政治的、経済的、技術的、芸術的等種々存在するが、しかし教育は一般的にはそれらの特殊の類型の人間を形成することではなく、まず全人を作ること为目标とする。＜中略＞したがって民主国家にとって教育は人間自身を形成することによって国家に貢献するのであり、政治的人間を形成することによるものではない。＜中略＞民主主義と教育とはかような理論的關係にある。したがって戦後慣用されてきた「民主教育」あるいは「教育の民主化」は十分批判的でない通俗的用語だといわなければならない。[田中 1958:135]

先述したように田中は「民主主義」や「平和主義」を「教育目的の外衣をなしているもの」と呼んだ。これまでの考察によりその真意は次のように説明されると考える。政治と教育はその根本理念において共通するものであるが、人間個人のあり方を具体的に決定する教育の目的において政治は教育から区別されなければならない、具体的な人間の在り方に政治上の理念が影響することは適当ではない。つまり教育目的においては、「民主主義」や「平和主義」はその中核をなすものではなく、あくまでもその外側にある「外衣」と見なされる。田中において「教育目的の外衣をなす」ということはこうした主張のもとにあると考えられるのである。

こうした田中の民主主義観に戦後教育学との齟齬があるということは明らかである。田中は、自らのこうした主張が「プラグマティズムの民主教育論を肯定する」人々から「批判を受けることを覚悟している」[田中 1958:135]と述べている。確かに田中の「民主主義を教育目的の外衣」とする主張はデューイの民主主義思想とは大きく異なる。デューイは『民主主義と教育』のなかで民主主義について次のように述べている。

民主主義は単なる政治形態ではなく、それ以上のものである。つまり、それは、まず第一に、共同生活の様式、連帯的な共同生活の様式なのである。人々がある一つの

関心を共有すれば、各人は自分自身の行動を他の人々の行動に関連づけて考えなければならないし、また自分自身の行動に目標や方向を与えるために他人の行動を熟考しなければならないようになるのだが、そのように一つの関心を共有する人々の数がますます広い範囲に拡大して行くということは、人々が自分たちの活動の完全な意味を認識するのを妨げていた階級的、民族的、国土的障壁を打壊すことと同じことなのである。[デューイ 訳 1975:142]

デューイはこのように民主主義を政治形態としてではなく、共同生活の様式と考えている。そしてこうした民主主義に基づく共同生活が社会改革の有効的な手段であるとみなしているのである。デューイの実践については周知の通りであり、伝統的な教育方法の弊害に対し有効な教育方法であったことが認められている。それに対して田中は、プラグマティズムの教育方法が「歴史的に価値のあるとされた道德、宗教、習俗、芸術その他精神的文化的な財を子供に伝承せしめることではない」として、「デューイによれば教育は本来機能的教育のものにかぎられる」と批判的に論じている [田中 1958:135]。つまり、田中は、教育と社会が一体化するような状態を「機能的」として批判したのである。田中は、教育が「機能的」であるということと、「教育は政治や経済の変遷をそのまま反映する」[田中 1958:135] と理解している。したがってそこでは教育の目的も相対的にならざるを得ないと考えるのである。この点が田中のプラグマティズム批判の核心にあると考える。

こうした近代教育思想とは趣を異にする田中の教育論であるが、田中は「全人」または「全一的(インテグラル)」な人間にどのような人間の在り方を想定しているのであろうか。本節の最後に田中が教育の目的に相応しいと考える人間について明らかにする。

(2) 田中耕太郎の理想的人格

田中は「人格 (personality)」について、まずそれが、「自然的人間とは異なった概念である」[田中 1961a:72] と言う。それは、人間の本性として具わっている真善美に対する要求を指す。人間は、これによって精神的動物として、物理的存在及び本能的存在を超越する事で、一個の人格者と認められる [田中 1961a:72-73]。次に、田中は、人格は与えられた自然的な要素である個性とは区別されると言う。個性は各自において多様ではあるが、価値概念には関係しない。一方、人格は、一国民あるいは全人類において共通性及び普遍性を有し、それは単に存在しているのではなく「課題とされたもの」である。従って人格

は価値概念に関係するものである〔田中 1961a:73-74〕。

この田中の人格概念によれば、プロテスタンティズムによる個人主義的主観主義的な要素は品位とは認められず、マルキシズムが生み出す経済人は個性の一つと考えられ、共に人格には相応しくないことになる。つまり「人格」とは現実の「人間性」とは区別されるべきものである。では、「教育の目的」として標的となる完成された人格とはいかなるものであろうか。人格は、理想的な人間の類型でなければならないが、人間である以上、人格の点において完全な者は存在しない。したがって、完成された人格は「経験的人間には求め得られない」。それは結局「超人間の世界すなわち宗教に求めるほかないのである」と田中は言うのである〔田中 1961a:79〕。

先述したように教育基本法制定時、教育刷新委員の原案においては教育の目的を「人間性の開発」としていたところ、田中が「人格の完成」に変更した。この点について堀尾輝久は、田中の人格概念が「宗教的色彩の強い、抽象的観念であった。それゆえに田中はこの観念に固執し、教刷委の大勢は、それゆえにこれには批判的であった」と述べている〔堀尾 1977:314〕。田中の人格概念に対するこのような堀尾の見方は、世俗化された現代日本においてもっともなものであろう。さらにはこうしたことが理由となり、戦後教育において「人格の完成」が等閑視されたという予測も立たないわけではない。しかしながら、前項においてカトリシズムの人間理解について考察したように、世俗化された人間理解では重要な理念が本来の価値を発揮しないというカトリシズムによる理解も存在するのである。

例えば田中は「平等」について、人格を「法学上における人格の観念」つまり「権利能力」ではなく、すべての人間がもつ「人間の品位」のようなものと見る。つまりそこにはすでに価値概念が含まれているが故に「人間はひとしく人格者として取り扱われなければならぬ」と述べ、「平等性」の根拠としている〔田中 1961a:78〕。また、教育目的としての「人格」像を宗教的なものに求める田中の人格概念は、「幸福」の概念と結びつけて考察することができる。田中は、「経験的人間には求め得られない」とする「人格」には「完成未完成の程度的な区別は存在しない」と言い、また、人間である以上「完全なもの」も存在しないと言う。それにもかかわらず、田中がその完成を教育の目的としたのは、「人間として一層完全な状態を望み、これに達しようとする努力をすることに人生の意義が存在する」〔田中 1961a:79〕からである。「人生の意義」それはすなわち「人間の究極目的としての最高善の探究」であり、それがカトリシズムにおける「幸福の本質」と見なされることは先述した通りである。つまり教育の目的としての「個人の倫理化」は、「人間の究極目的と

しての最高善の探究」に向けられていると解釈できるのである。

以上述べてきた田中の人格概念は、明治期に井上哲次郎が、修養主義的な実践に用いた「人格の完成」とも、戦後の倫理的な性格を排除し、科学的に解明された能力の発達を「人格の完成」とした文部（科学）省の人格概念とも異なる。田中は、1947年の文部省訓令第四号の人格概念は、「人間の備える能力」と表現されているが、本来ならこれは、理想的な人間像に由来する価値の実現に関する能力でなければならない。従って、これを「単にあらゆる能力という言葉で以ては表明できないものがある」[田中 1961a:81]²⁸と述べる。また、これは勝田守一が主張した、学習と一体化された人格概念とも異なる²⁹。ようするに田中は「人間が動物と神との中間的な存在であり、与えられた自由意志によって自己の内にある動物的なものを克服し、神性に接近する使命を担っている」という人格概念に基づき、「個人の倫理化」を教育の目的としたのである。

本章においてはこれまでに、戦後の教育目的について田中の理論の考察を試みてきた。教育基本法において教育の目的が「人格の完成」におかれたことは、「戦前と戦後の教育学の接点」[杉原 2003:19]であるとも考えられる。しかし、田中が示した教育の目的は、戦時期までの「国家のための教育」とは明らかに異なっていた。更に、そこに提示された「人格概念」は、宗教的概念に立脚したものであり、その実体は、戦後の教育が重要な指標としてきた民主主義をも相対主義的であるとして退けようとする、頑なに普遍的なものを求める立場に立つものであったと考えられる。しかし、戦後は、田中のこうした思想とは全く異なる方向を向いていった。「80年代前半までの教育界の関心は宗教教育問題を復古思想の再生イデオロギーとして分析する」[山口 1998:33]ことにあり、「人格教育は、子どもたちに合理的な科学的精神を身につけさせる」[山口 1980:535]ことであるという点を強調してきた。更に、1980年代になり臨時教育審議会が提案した「個性重視の原則」は、「個人の側からのみ教育を見る視点を肥大化させ、国家・社会を個人にとっての外部的存在とみなし、両者を対立関係に捉えてきた」[森田尚人 2005:98]。こうした中で、田中が述べた「人格の観念が倫理的性質を有し」「人格及び個性ともに人間が社会的動物である事実の承認を前提とする」という見解は、ほとんど顧みられることはなかった。

戦後教育学は、「戦前の教育への反省」の名の下に、「科学」を超えるものをすべて退け、科学的に解明できる子どもの能力の発達と「人格の完成」を並列に語ってきた。このような教育思想は、次の堀尾の文章に表れている。

啓蒙思想は、「知は力なり」として、人間の知性の進歩はそのまま徳性の顕現に通ずるものだという一つの道徳観を成立させた。だから、公教育における知識教育の重視と宗教・道徳教育の制限論は、新しい人間的特性を育てる教育の主張でもあった。[堀尾 1966:62]

しかし、こうした教育思想に対し、田中はカトリシズム的世界観に基づき、個性とは区別された、すべての人間に神から与えられている人格を、相対主義的な価値とは異なる真善美という普遍的な価値へと向かわせる教育観を提示した。こうした田中の教育論を、田中が指摘する近代化以降の日本における「倫理的空白」[田中 1961a:284, 288, 295, 296]、「思想的道徳的空白」[田中 1961:307, 311]の状態を埋めるための、一つの考え方の枠組みとして提示することはできないであろうか。

V. 田中耕太郎の教育観を貫く自然法思想と教育権論

本章でここまでみてきた田中の教育論は、カトリシズムの人間理解に基づくものであった。また、田中は、主観主義を排除し客観的な価値の存在を認め、これを理想としその実現を目指す営みとして教育ならびに政治を位置づけていた。そして本論文は、この客観的な価値の存在を認める立場を「自然法主義」として論じてきた。この章の最後となる本節では、戦後の教育権論の中心であった「国民の教育権論」の考察をふまえながら、『教育基本法の理論』の性格を決定づけていると言える「教育権」についての田中の思想を考察する。

1. 戦後における教育権論

教育権については、戦後教育学が文部省によって主張された国家の教育権論に対して教育の「私事性」、つまり「国家に対する国民の教育の自由を主張する『国民の教育権論』」[佐貫 2014:128]を主張してきたことは周知の通りである。先行研究では「国民の教育権論」は、戦時期までの国家主義的な公共概念に対し、民主主義社会に相応しいと考えられた「戦後の公教育論の中心的地位を占めてきた」[高橋 2005:73]とされている。しかしながらその一方、「国民の教育権論」に関する研究の今日的な総括としては「現在の教育現状における有効性を疑問視する認識が主流を占めている」[高橋 2005:73]³⁰。

また、戦後の教育権をめぐる論争は、戦後日本の「特殊日本の事情によるもの」[伊藤

1973:15] だという見方もある。その事情とは、戦後の日本が「教育は誰のものか」[大田 1978:348] という問いに対しすんなりと答えることができない状況にあることを指していると考え。「教育は誰のものか」という問いを発した大田堯は、戦後を通じて教育の制度の運営が「国家の手に一方的に掌握され、父母、国民がしめ出される」という経緯をたどり、「子どもを育て教育するための制度を動かす協力関係が失われてきている」と述べている [大田 1978:348]。歴史を振り返れば、終戦直後の教育の再建には「父母や地方自治体の役割」には大きいものがあり、「それに見合うかのように、教育委員会や PTA 活動を通じて、教育制度運営への住民参加が意図されてきた」[大田 1978:348]。しかし、大田は教育委員会の公選制の廃止により、「その当初の意図は完全に抹殺された」ことになり、教育制度のほとんどそのすべての運営が「再び政府の支配のもとにおかれるようになったと考えてよい」と述べている [大田 1978:348]。こうした戦時期から続く戦後の状況を考えれば、本章でこれまでにみてきた「教育の目的」同様、「教育が誰のものか」が問われる「教育権」についての議論は戦後教育のあり方を問う重要な視点だと考える。

戦後のこうした状況下において「国民の教育権論」が果たした役割は評価されるべきものであると考えられるが、その一方、今日の評価は先述した通りである。このような現状にあつて佐貫浩は、論稿『国民の教育権論』を継承する」において、今日、新自由主義教育改革が進展するなかで「権力による教育内容、教育価値への介入が非常に強まっている」

[佐貫 2014:128] という認識を示している。その上で佐貫は、かつて「国民の教育権論」が主張してきた教育の「私事の組織化」が、再び有効な議論となり得るとして、これを再検討している [佐貫 2014:145-148]。このような佐貫の認識は、「近年、公立学校の教職員や学校現場に対して、一部自治体の首長や教育委員会による管理・統制が強まっている」

[藤田 2014:24] として、こうした現状を教育と教育行政における「その適切性と政治的中立性・安定性の危機」[藤田 2014:30] と捉えている藤田英典の現状認識と重なる。一方、小玉重夫は二人が指摘する状況に対し、「政治を、教育を構成する不可欠の条件として積極的に位置づけ直す道」[小玉 2015:95] としてシティズンシップ教育を提示している。その際、戦後の教育界における「教育への政治介入を強調する保守派」対「教育の自律性を尊重するリベラル派」の「対立構造の作られ方を問題化することにより、その新たな道が開ける」としている [小玉 2015:94]。

このように今日、「教育」と「政治」の関係に新たな展開がみられるのは確かなようである。こうした問題は、すべて直接的に「教育権」に関わるものではないであろう。しかし、

戦後、それまで国家によって独占されていた教育権の新たな所在について交わされた議論は、今日また新たな問題として浮上してきた「教育」と「政治」の関係を考える時に示唆的な役割をもつと考える。そこで本項ではまず、「教育の自律性を尊重するリベラル派」の中心的教育権論として「国民的教育権論」について考察し、次に「国民的教育権論」に対する当時の批判を取り上げ、そこから戦後の教育権論の特質を考察する。

(1) 「国民的教育権論」

「国民的教育権論」は、1950年代後半に勝田守一、宮原誠一、宗像誠也等によって提起された「国民教育論」が、堀尾輝久や兼子仁等によって、「より精緻なものとして再構成された」[持田 1973:57]ものとされている。「国民的教育権論」の本質は、堀尾らに代表される戦後教育学が志向した方向を如実に表すものであると考える。

堀尾は、日本国憲法第二十六条の、「教育を受ける権利」と「義務教育」の規定を旧憲法と対比させることにより、かつて義務とされていた教育が「国民の権利として力強く宣言され」たとし、教育に関する主客が転換したと見る[堀尾 1971:155]。その帰結として「義務教育観」が転換し、「国民の権利としての教育、子どもの権利としての学習（権）」の思想がうまれたとしている[堀尾 1971:155-156]。つまり堀尾は、「子どもの教育は親の権利だ」とする思想を、戦前から続いた教育への「国家支配に対する抵抗の論理」として構想したのである[堀尾 1971:161]。また、こうした「親の権利の思想」が「教育への国家介入を拒否する思想」となる論拠を、近代教育思想、とりわけ「教育の私事性の問題」に求めている点が、堀尾の教育権思想の特質としてあげられる[堀尾 1971:162]。

堀尾がその教育権思想の論拠とした近代教育思想の本質的な部分、すなわち「近代教育原則」とは、①人権思想としての子どもの学習ないし教育を受ける権利の主張 ②子どもの権利を実現させる親の自然権 ③人間の内面形成に関わる問題への国家干渉の否定 ④教育の私事性があげられる[堀尾 1971:8]。こうした「近代教育原則」から引き出された「国民的教育権論」は、教育権を「子ども・親・教師・社会・国家それぞれがもっている権利義務関係の総体」と捉え、この中の「子どもの位置付けいかに問題の焦点がある」と考えるものである[堀尾 1971:154-155]。例えば兼子仁は、法理論としての国民的教育権を「わが子の幸福を考える親をはじめ、全体として文化をになっていく国民ひとりひとりの教育の自由（国民の教育の自由）にほかならない」と考える。そしてさらにこれは「子どもたちの学習権を専門的に保障していく責任をもつ集团的自治の権限（各学校での教育自治権）」

であると説明される〔兼子 1976:3〕。こうした兼子の理論にみられるような「子どもの学習権」に焦点をあてる教育権論は「国民の教育権論」の一例となろう。

さらに「国民の教育権論」は「子どもの学習権」を、人権の基礎としての「生存権」ならびに「幸福追求の権利」の充実を図るものとして捉える。したがってこれを子どもにとって保障されるべき権利として捉え、「子どもの人権の中心」と考える。そしてこうした子どもに対する人権の意識は、「子どもの人権」を保障するためには「親の人権」が保障されていなければならない、「子どもの学習権」が保証されるためには「教師の権利（その人権と教育権）」も保障されなければならないという、「子どもの発達と学習の権利を中軸とする人権の構造化」〔堀尾 1991:74〕という理論を導き出した。こうした理論は、「逆コース」の中で起きた勤務評定等に対する反対闘争や学力テスト強行への抗議、高校全入への父母の取り組み等、いわゆる「国民教育運動」を通して高まってきた「教育における主権者としての国民の自覚」〔堀尾 1978:334〕を支える重要な理論となったと考えられる。しかしその反面、ここに「教師の人権」の保障が組み込まれたことにより、「国民の教育権論」の狙いが「教師の教師としての権利と自由」〔堀尾 1991:74〕の保障と見なされるようになったとも考えられる。

「国民の教育権論」において重要な出来事として、「家永教科書裁判」があげられる。堀尾は、この裁判の支援活動のなかで「憲法の教育条項の解釈は新たな展開を示し、26条、23条、教基法第10条を軸としての国民の教育権と教育の自由の原則が教育の本質と条理にもとづいて深められていった」としている〔堀尾 1978:336〕。そして、こうした国民をも巻き込んだ裁判支援が、『『国家の教育権』をしりぞけ『子どもの学習権と教育の自由』の原則を基調として』下された1970年7月16日の杉本判決につながったとして、この判決を「このような運動の成果」とみている〔堀尾 1978:336〕。

一方、堀尾は1960年代の国の教育政策に対し「教育制度の多様化と教育の能力主義的再編が必然的にテストと選別の強化をもたらし、受験戦争を激化させた」ものとしてこれを批判する〔堀尾 1978:336〕。そして、このような政策によって「受験という新しい戦争」に直面せざるを得ない子どもや父母、そして教師は、自分たちの「教育権」を自覚することを通して「能力主義」教育への不満や批判を深めていった。堀尾は、1960年代における「国民教育運動」の中心課題が、こうした「国民の教育権の自覚」と『『能力主義』教育批判』にあったとしている。そして、1970年に発足した教育制度検討委員会が1974年に示した教育改革構想が、「国民の学習権と、教育における正義の原則」を軸とし、『『発達の必要に

応じた教育』をすべての国民に保障するという観点」に立った教育改革への展望を示す内容であったと述べている〔堀尾 1978:337〕。

ここまでの「国民の教育権の自覚」についての考察は堀尾の文献を中心に行ったものであるが、一方ではこのような 1970 年代の「国民の教育権論」は、「日教組の『国民教育運動』の動向に規定され」るようになり、「国民の教育権論」が『教育の自由』の強調から教育諸条件の場の要求」へと足場を移していったと評されるようになる〔清原 1973:198-200〕。また、今井康雄が指摘するように、堀尾が「理論的アプローチの完成を一種の発達教育学の中に見出し」〔今井 1996:155〕たことは、本来、社会変革の系である「国民の教育権論」が、当時の高度経済成長期を背景とした「能力主義」教育に対して、活動の方針を変えざるを得なかったことを表していると考えられる。こうした批判をふくめ、先述したように今日では厳しい批判を受けている「国民の教育権論」であるが、ここでは 1960 年代 1970 年代を振り返り、そこで展開されていた「国民の教育権論」への批判として伊藤和衛、持田栄一と、両者とは異なる立場の相良惟一の教育権論について述べ、「国民の教育権論」のもう一つの側面を明らかにしたい。

(2) 「国民の教育権論」に対する批判

「国民の教育権論」の主要な論者の一人と見なされる宗像誠也と『教育評論』誌上で、「誌上公開討論・教育の権利をめぐる」と題し、学校「経営近代化論争」〔金子 1974:73〕を展開した伊藤和衛は、かつては公選教育委員会制度のために宗像とはともに奮闘した間柄であったが、その後、袂を分けた一人である。この論争は学校運営の構造をめぐる論争である。伊藤は、近代社会における身分的な階級意識は除き得ても「仕事そのものが内在的にもっている質的序列は否定できない」として、学校組織の「重層構造」を主張した〔伊藤 1965b:43〕。それに対して宗像は、学校が校長一人を除いて他は「全部同様に 50 人の子どもを抱えて授業をしている教師」によって成り立っているとして、「単層組織³¹」を主張し、対立したものである〔宗像 1965:11〕。

この論争においては「権力の民主化」と、「教員の教育権」から発展した「教師の教育の自由の保障」が争点であったと考える。伊藤は、戦時期までとの比較において、戦後の日本では「権力の民主化」がなされたとの判断を基に学校組織の「重層構造」を主張している。さらに伊藤は、「権力の質」によっては教育の内容や方法に「権力」が立ち入ることを認めても良いのではないかと「思うようになってきた」と述べている。これは伊藤の民主

化に対する意識が「国民の教育権論」が求める「教師の教育の自由の保障」を否定し、教育への国家の介入を認める判断へと結びついていく傾向をあらわしていると考えられる〔伊藤 1965a:53〕。この点について後に伊藤は、「国民の教育権論」が主張する「教師の教育権」が、「実定法上の規定にない」ことを指摘し、もし仮に「教師の教育権」が存在するとすれば、その性格は「行政権力がいたずらに介入できないものとしての自由権」〔伊藤 1974:16-17〕であるとして、それを否定する。加えて、伊藤は「国民の教育権論」が「国民の教育権はこれを認めながら、国家の教育権はこれを認めない」と主張することについて、「国政は、国民の厳粛な信託によるもの」であるという憲法の前文を引用し、「議会制民主主義」を採用している政治形態のもとではこの論理構成は成立しないものであるとの判断を述べている〔伊藤 1974:17〕。

宗像は論争中、伊藤に対し「かつて公選教委制のために奮闘したあの頃に戻ってくれ」〔宗像 1965:11〕と呼びかけているが、伊藤は「いわゆる教育権論はどれだけ子どもの幸福な成長を保障する理論を考えているのか」と、その「合理的構想」の欠如を指摘している。

〔伊藤 1965b:42〕要するに、「国民の教育権論」は「合理的構想」の欠如つまりその観念的な側面を批判され、そこから本丸である「私事性原則」にまで踏み込まれたとみることがでる。

一方、持田栄一は「現代日本の教育状況のなかで、『国民の教育権』を保障し、日本国憲法、教育基本法を擁護することが、教育運動当面の課題であることをナンセンスなことだといっているのではない」〔持田 1973:59〕として、「国民の教育権論」の理念に賛同する意志を表している。しかし、彼は教育制度検討委員会が第一次報告において「近代以降、人権思想の発達にともなって、教育は人間の人的な成長・発達を促す意図的ないとなみとして、万人に保障されるべきものとされるようになり、万人共通の公教育制度がしだいに発達してきた」〔持田 1973:39〕と報告しているのに対し、「国民の教育権論」の人権、教育に対する意識について次のように批判している。

このように「国民の教育権論」においては、近代において、「国民の教育権」といわれるものが、そして、また、「基本的人権」と呼ばれるものが、自然法的色彩によって彩られ、まもり継承すべき価値として肯定的に語られている。そしてこのような認識とかわって、そこでは、教育＝自己教育が自由主義的語調で、「探究の自由」「真理への権利」として語られ、教育を指導する理念として「国民主権」が肯定的に説かれている。〔持田

つまり持田は、「国民の教育権」の論者たちが「国民の教育権」を天賦の人権として「歴史をこえて妥当する人類普遍の価値としてとらえる」ことについて、その「非科学性」を指摘しているのである〔持田 1973:40〕。持田はマルクスやエンゲルスの言説に従い、人権が「けっして歴史をこえて人類に普遍的な価値ではなく、人類史の資本主義的段階において自覚されたものであり、この意味で、特殊市民社会におけるイデオロギーである」と捉えるべきであると述べている〔持田 1973:40〕。こうした持田の立場によれば、戦後教育学は「国民の教育権」を普遍的な価値ととらえる「非科学性」により、「国民の教育の『自由』と『機会の均等』性を理念的に宣言している」に過ぎない。それは結局、「教育＝労働力商品形成の私的自由を保障しようとするもの」に外ならないことになる。持田は「人権」や「国民の教育権」が、「巷間考えられているほどバラ色のものではない」と言い、「国民の教育権論」が前提とする「『教育の私事性』原則を止揚し、教育を『社会共同の事業』として確立することを主だった内実とする」ことによって、所与の教育関係を変革していくことを宣言している〔持田 1973:41－42〕。持田は例えば、「国民の教育権論」が「教育の私事性」を基調として主張する「親の教育権」について、「親の情愛」が、「私的所有制を基礎とした私的扶養義務とその代償」として子どもの進路・教育について私的選択権として語られているとする。それについて、当時の子どもをめぐる事件の例や子どもに無関心な親、その反対の「教育ママ」、また様々な事情で働いている母親の例をあげ、「現代社会において、このように（「親の教育権」として教育権）考えるのは、いかにもアナクロニズムであり、われわれは、現在、婦人労働と労働婦人の存在を無視して、ものごとを論ずることはできない」と述べている〔持田 1973:65〕。

例えばこうした「国民の教育権論」がもつ課題に対し持田は、「国民の教育権論」が「親の教育権」を価値的に肯定するのを「止揚の対象として措定し」、「教育をうける」者と「与える」者として組織され、「両者の人間的な共同関係は疎外される」教師と子どもの関係をやめ、「真に人間的なもの」とするべきであると述べている〔持田 1973: 67-69〕。その他、能力主義的秩序を構成している「学校の多様化」を廃止し、「学校の一元化」により「『子どもの教育を受ける権利』を機会均等に保障する」すること、「教育費無償制の拡充」等が改革策として打ち出されている〔持田 1973:84-86〕。そして、こうした改革を実行するためには「近代公教育制度を問いかえし、それを変革する展望を基軸に据えなければならな

い」としている〔持田 1973:88〕。加えて持田は、当時「体制側」の教育行政への親や教師の参与についての動きについて、「1960 年代に教育における『重層構造化』論の理論的指導者は、1970 年代を迎え、『参与民主主義』論者に発展している」現実を考えると、「われわれは教育行政への参与の質そのものを問題としなければならなくなっている」〔持田 1973:92〕と、暗に伊藤たちをも批判している。

持田もかつては「国民教育運動」の担い手の一人であり、教育を改革する理念において両者は重なるところがある。しかし「国民の教育権論」が近代教育原則を基盤として構築され、それを価値的に判断することを「観念的」とであると批判し、より現実 に即した判断を要求している。そして、「国民の教育権論」が依るところの近代教育を「再構成されるべき」ものとみなしている〔持田 1973:82〕。

以上は、かつて「国民の教育権論」の論者と歩みを共にしていたところからの批判である。これらは「国民の教育権論」の観念的な側面を批判し、それが社会変革において実効性の低いことを見て取っている点で共通している。いずれの議論においても「教育権」をめぐっては、「権利の民主化」「機会の平等」そして「子どもの幸福」に主眼をおくべきであるとされていると思われる。しかし、これらを近代以降の「価値」として捉える「国民の教育権論」と、社会現実に即してこれらの実現を図ろうとするところに持田や伊藤の議論に違いがみられるということであろう。

ところで、伊藤の議論においては「戦後民主主義」の一面が考察されたと考える。終戦直後には絶対的な価値とされた「民主主義」だが、伊藤の主張に明らかなように、それが 1960 年代になると「戦前との比較」で語られるようになっている。つまり、宗像たちに限らず、われわれにとっても「絶対的な価値」と考えられる「民主化」であるが、伊藤たちは「民主化」を相対的なもの、つまり「程度の問題」として判断し得たということである。今日われわれが「戦後民主主義」という時、それは「ほどほどの民主主義」だったということになる。

この項の最後に、こうした改革派とは異なる立場の教育権論について述べておきたい。相良惟一 は田中の教え子であり、信仰を同じくする者である。相良は、家永教科書裁判第一次訴訟第一審における被告側の証人であったことから、その立場が上記の二人とは全く異なることが理解されよう。相良は、20 世紀の国家の役割を積極的に国民に等しく生存権を与えるものと理解し、国家が「福祉国家として教育や福祉などの国民生活に介入することを認める」。したがって相良の教育権論は「親の教育権」ならびに「国の教育権」の双方

を認める。但し、国の教育権は教育行政面に限られるとしている〔相良 1975:56〕。この教育権論が、要するに「外的事項」に国家の権利を認めるということであるならば、宗像の主張するところと変わらないような印象を覚える。しかしながら宗像と決定的な違いはその国家観にある。相良は、戦後日本の特に教育学者、教育評論家には、「国家」に対する「故なき反情（アンティパシー）」ともいうべきものが見られるとし、それを「健全なものではなく、情緒的であり、ときとしてヒステリックにさえ思える」と述べている〔相良 1975:4〕。

相良は、福祉国家としての国家の役割を積極的なものと見なす根拠がトマス・アクィナスに由来する国家観にあるとしている〔相良 1988:48〕。相良によるトマスの国家観は、社会的存在である人間は、社会生活すなわち多数の者との共同生活を営むうえで「支配的原理」を必要とする。これは、「社会的権威」でもあり、これにもとづく生活は「共同の善、共同の福祉の遂行、現実を図ること」を本務とする。この国家観は、国家の使命を「国民の共同善を図る」ことにおくことになる〔相良 1988:48〕。また、「共同の善」という観念は、憲法第十二条「公共の福祉」と極めて類似しているものとされる〔相良 1976:49〕。

国家をいわば諸悪の根源とみなし「権力側」と呼ぶような教育学者を批判する相良にとって、国家は国民に対して「共同善」あるいは「公共の福祉」を図るものとして捉えられている。したがって相良は、自由主義諸国家において国の教育権が拡大強化の一途をたどっている理由を「一方においては、国家機能の増大、いわゆる行政国家、あるいは福祉国家の実現、他方において、教育そのものの性格の変化、国民教育（公教育）や生涯教育の出現など」がその起因となっていると述べる。そして、「国家権力の否定ということが、いかに誤りであるか、それはどうてい批判に堪え得ない論であることが明らかになったことと思われる」と述べている〔相良 1988:57-58〕。

こうした相良の国家観ならびに教育権思想は、『『キリスト教的自然法論に基礎づけられたもの』であると言うことができる〕〔清水 1988:v〕とされている。この点については、次節で田中の教育権論を考察することによって吟味されたいと考える。

2. 田中耕太郎の教育権論

田中の「教育権論」の研究は、いくつかの教育権論とともに田中の教育権論を取りあげ、その特質について述べているものが見受けられる³²。一方、田中の教育権論を中心に扱ったものとしては、佐藤秀夫による「田中耕太郎の教育権論」がある。そのなかで佐藤は、田中が「教育に関心をもつ法学者としての責務において、教育権に対する理論的考察をも

早くからすすめていた」として、「管見の限りでは、教育権に関する本格的な研究として公表された最も早期なもの」[佐藤 1975:29]だと述べている。また、田中が「戦前期の時代的潮流に抗しつつ固めた構想によって敗戦後直ちに教育の自主改革を提唱し率先施行した」業績から、われわれが「示唆をうるものは決して少なくない」としている。また、「現実への対応が、状況への妥協ないしは迎合に陥りがちな」当時の状況にあって、戦後改革期における田中の言動は「現実を対象化させる『古典』の意味をもっていると考えられる」と述べている[佐藤 1975:31]。

またその一方、戦後改革期における改革派の中心的存在であった宗像誠也は、有力な法律家の田中の教育権論が裁判に影響をおよぼした例をあげ、その教育権論を謬論だとして、田中の教育権論ならびに国家観を批判している[宗像 1969:7]。宗像の批判については後述することとし、まず、田中の教育権論について考察する。

序章でもふれたように、田中は戦前期からの筋金入りの「教育権の独立」論者であった。そしてその教育権論の核心は、これまで考察してきた「国民の教育権論」が近代教育の「私事性原則」によって主張する「親権」を認める立場と同じく、「教育権はその起源を家族に発し、両親に所属する」とするものである。しかし田中においてこれは、「人間性に深く根ざしているところの人類普遍の原理である自然法上の権利」、つまり前近代的な法理論を基調として存在するものとされている[田中 1961a:154]。まず、この「自然法上の権利」として説明されている教育権について、田中の意図を明らかにする。

田中が「自然法上の権利」として「両親の教育権」について述べたのは、1940年3月の論稿「教育における権威と自由」がその初出だと考えられる。そこで田中は家庭教育の重要性を説き、学校その他の教育は家庭教育の補充的意義を有しているにすぎず、したがって「子女に対する教育権者」は「伝統的な自然法の立場に於いては上述の如く両親の第一次的な教育権が承認されなければならない」としている[田中 1940:26]。その後、1951年には「教育権の自然法的考察」と題して『法学協会雑誌』に論稿を発表し、この内容を若干手直ししたものを1961年に『教育基本法の理論』に収めている。その他、1958年10月20日の産経新聞に「両親の教育権」という記事を寄せている。

そのうちの1940年の論稿で田中は、上述のように「両親の教育権」に関連して家庭教育と学校教育の関係について言及しているが、この点から「教育関係者間の権利義務」についての田中の基本的な見解を見ることができる。田中は、近代国家生活における国家による教育、あるいは学校教育の重要性を「否定し得られぬ所である」としながら、「然し我々

は学校教育が其の精神に於いて家庭教育の補充であることを忘れてはならない」[田中 1940:29]と述べている。すでに時代的な制約があったことが推測され、これは国家による教育批判にも受け取られかねないが、続けて田中は家庭教育において特に「教育者たる両親の被教育者である子女に対して有する権威」を重要とすると述べている。そして家庭内で培われた「此の権威が学校教育に於いて教師に依って行使せられると見得る」[田中 1940:30]とする。さらにこの「権威」は「盲目的服従を要求するものではない」。なぜならば「教育に於いては特に被教育者の自由な意思が尊重せられなければならない」からであり、それは被教育者が「権威を承認せしむる際に必要である」とされる[田中 1940:32]。

そして田中は、こうした教育における「権威」と「自由」の関係が、特に「道徳的及び科学的真理の客観的存在の承認に向けられなければならない」とする。これは第一に教育的な協同社会において、そこに「権威関係」が存在する目的が「権威の濫用」³³にならないためである。また、第二に教育者は上述の意味における「客観的権威を身に帯びている以上、道徳的及び科学的に其れに相応しい主観的適格を有していなければならぬ」。もしそうでなければ、教育者が思想的に未熟な被教育者に対し、客観的権威を批判して見せることになり、その結果「真理の存在を否定せしむることになる虞れが多分に存在する」ことになるからであるという[田中 1940:33]。つまり、教育者と被教育者間の「権利と義務」は、教育者の「道徳的及び科学的真理の客観的存在を認めた」権威によって、被教育者に教育を強制する「権利」となる。それに対し、「自由」な意思が尊重されている被教育者は、教育者が客観的真理の保持者であることによって教育者の権威を認め、これに従う「義務」を果たすとされるのである。

本論文でこれまで考察してきたように、田中にとって「真理の客観性」、つまり「客観的な真理の存在」の証明は、極めて重要な問題として認識されていた。この問題は、国家による「権威の濫用」が教育にも及んでいる当時の緊張した時代において、なお強く田中の意識をそこに向かわせたと考えられる。さらにここでは第2章で述べた「国家は家族と共に神に淵源する自然法上の制度」であるという田中の「国家観」も見ることができる。ここで田中が強調しているのは「家庭教育が国家による学校教育より優位にある」ということであり、ここでは田中が「神」に対し、家族と国家を「秩序付けている」という考察が成り立つと考える。田中は決して「国家」を不要なものとはみなさない。そこで重要なのは「神に対する秩序づけ」つまりそれらを正しく「順序づける」ことなのである。

田中は、昨今の国家社会における教育が生々した力を失い「機械化」したことは「結局

教育に於いて権威と自由の両者が失われたことに因るものではあるまいか」と述べている〔田中 1940:33-34〕。こうした田中の学校教育批判は、この論稿中の「機械化」と「官立学校の画一化の傾向」〔田中 1940:27〕という表現に見られる。こうした学校教育批判は、本論文第1章で述べたように、明治期後年の第一高等学校の教育を「最も成功した教育」として高く評価していた田中の郷愁とも受け取ることができよう。こうした大正教養主義に属し、自然法主義にたつ田中の「国家観」は、「自由主義的保守主義」とでも表現すればよいのであろうか。

こうした教育における「権威」の問題は戦後の論稿において、緊張した時代から解放され、また家庭教育との関係において少々形を変えてあらわれている。

教育関係は人格者相互の間において生ずる。その関係の特徴は、第一に教育者が何等かの意味において、即ち徳性、学問技能、経験等の点において被教育者に優越しておること、換言すれば前者が後者に対し物的の意味において権威者たることに存す。次に教育者は被教育者に、教育活動が報酬を伴うや否やにかかわりなく、犠牲と愛を以て対する。この意味において教育は、それが形式的には民法上の雇用、請負のような契約又は労働契約のような形をとるにしても、一般の *do ut des*（「汝が我に与える故に我れ汝に与う」）型の契約とことなり、倫理的性質が顕著であり、従って教育者の職業は一般の営利的業務、ことに商人の業務とは全く異なった性格を帯びるのである。/かような点における教育の特性即ち権威と愛は、利益社会においては存在しないところの、協同社会において初めて見出し得られるところのものである。〔田中 1951a:102〕

そして、このような協同社会のうち、最も純粋な形態が「家族」なのである。

田中の理論において、教育における「権威」は、戦時下においては「自由」と対になる概念であり、戦後は「愛」と対になる概念として認識されていた。そして田中は、「権威と愛」という概念を戦後の教育を特徴づけるものとして用いている。さらに田中においては、「権威と愛」が、教育の原型としての「家庭教育」を規定するものとして機能していると考えられる。田中は「権威」ということばについて、「現在の状態において権威ということばは一般に反感を起こさせるものの一つである」と言い、それは「自由に対する仇敵であり、民主社会から追放されなければならないファッション的乃至官僚的精神の発現」のように考えられやすいものであると述べている〔田中 1961a:147〕。ここに戦後の「権威」と「自

由」の関係を見て取ることができる。たとえば「自由」から「愛」への変化は、それまでの封建的な家族から、戦後の民主的な家族のあり方への変化に対応して用いられていると考えることができる。一方、戦後の民主主義において「自由」は重要な理念であり、なおかつ戦後の教育権論において「自由」は、国家との関係において「教育の私事性」として徹底して守らなければならないものであった。こうした戦後の「自由」について、カトリック自然法学者として、あるいは日本の国家機構の権力者として、田中はそのどちらに対しても慎重にならざるを得なかったということも考えられるのである。

さて、田中は「教育と家族」がこうした密接な関係にあることを前提として、「家族」ならびに「婚姻」についての自然法的見解を次のように説明する。一男一女の「愛」による終生間の結合である「婚姻」はその本質の中に「生まれてくる子女の教育を含む」ものと考え、「両親」は道德、文化の両面で自己の後継者を養成し、社会の発展に貢献することをその使命だと考える〔田中 1961a:143〕。そして、このような目的をもつ家族協同体は、人類と共に存在し、人類社会が存続するかぎり存在する。したがってそれは「国家に先行して存在する」ものと認められる。つまり、家族は「自然法上の存在であり、国家もこれを廃止または破壊を企てることはできない」のである〔田中 1961a:143〕。

こうして家族は自然法上に位置づけられ、その上で「両親の教育権」は次のように説明される。

教育思想上、両親の教育権は従来スコラ学的教育理論によって強調されてきたところである。これによれば、婚姻と家族の本質的使命は次の世代の育成にあると認められる。したがって、両親は子供の養護教育に関して、国家から与えられたのではない、本源的な権利をもっている。この権利は自然法上のものであり、国家といえども、これを奪うことができない。〔田中 1959:186〕

カトリックにおいて家庭は「最初の学校」と定義され、「子どもの教育の場として重要な役割を担っている」〔稲葉 2009:16〕。さらに、こうした教育と婚姻と家族の不可分な関係は「教会法法典第千十三条、聖トーマス・アクイナスの理論やローマ教皇の諸回勅（特に貞潔なる婚姻 1930 年³⁴）において明確にされている」〔田中 1961a:143〕。したがって田中はその信仰上の理由においても両親の教育権を認めるものとするのである。

以上、田中の教育権論の自然法的性格について述べた。田中の教育権論が、教育の本質

を教育者と被教育者の関係にあるとし、教育を教育者の被教育者に対する「権威」と「愛」によって特徴づけられるものとするにより、その最も純粋な形態が「家庭教育」に見出され、そこから「親の教育権」が主張されたことが考察された。

ところで、これまでの考察によると、田中の自然法を基調とした教育権論の特徴と、「国民の教育権論」が持田によって批判されていた点が重なることに気が付く。たとえば、「教育の私事性」を基調として主張する「親の教育権」が、「親の情愛」を基礎としている点がそれである。もっと言えば、カトリシズムの田中の理論全体を観念的であるとみなしてしまえば、持田や伊藤によって指摘された「国民の教育権論」の観念論的性質も重なる。しかも、持田は「国民の教育権論」による「基本的人権」の解釈が「自然法的色彩によって彩られている」と見ているのである。こうしたことから本章「はじめに」で述べた森田尚人の見解にあるように、田中の教育権論と「国民の教育権論」には、自然法を介した親和性があったと見るべきであろう。ただ先にふれたように、宗像誠也は田中の教育権論を「謬論である」と述べていた。また、そもそも「国民の教育権論」が革新思想の系に属するのであれば、田中の教育権論との親和性は限りなく低いはずである。最後にこの点について考察する。

3. 田中耕太郎の教育権論と「国民の教育権論」

(1) 宗像誠也からの批判

まず、宗像の田中の教育権論に対する批判について考察する。宗像は田中の教育権論について、「自然法主義の立場から、教育権は本来父母にあるとされるのだが、（憲法第 26 条第 2 項の解釈から）国家もまた教育権を有することになる」という田中の主張を「論理のアクロバット」[宗像 1969:7]だと否定的に論じている。「憲法第二 26 条第 2 項の解釈」とは、周知のとおり「教育の義務」に関する解釈のことを指している。これについて田中は『教育基本法の理論』のなかで「義務教育に関する憲法第二十六条第二項の反面から、国家もまた教育する権利を有することになる」[田中 1961a:150]と述べている。これに対し宗像は、憲法では「教育について権利ということばが用いられているのは国民の教育を受ける権利だけ」だけだという憲法解釈に基づき、「国家にも教育する権利がある」という田中の国家観を批判している [宗像 1969:7]。

たとえば先に示した 1940 年の論稿において田中は、当時の国家による学校教育を家庭教育の「補充的意義」としていた。さらに田中は、宗像の批判の対象となっている

箇所に続き「そこで国家に属する教育権と両親のそれとの限界や両者間の順位が問題とならざるを得ない。その他家庭教師や私立学校の教育権についても同様の問題が生ずる」と述べている。つまり田中は、宗像によって「どちらにも権利がある」と批判された「親」と「国家」を、自然法上の重要度に従い順序づけることにより、その両方を自然法上意義のあるものと認めるのである。この点について佐藤は、田中が教育権の種類を「本源的」および「伝来的」[田中 1961a:160]の二種類に分けていることにより説明され得るとしている[佐藤 1975:30]。田中は前者を「神からして両親に与えられている、人間性に由来する不可侵な教育権」とし、後者を「上に述べた両親以外の者が有する教育権」とする[田中 1961a:160]。つまり、田中においては「伝来的教育権」は「本源的教育権」の「補充」と考えられているのである。宗像によって「論理のアクロバット」といわれた田中の教育権論は、この二種類の教育権の分類により説明されると考える。

宗像が主張した「内的事項」への国家不介入の原則に関して、先述した「権威」と「真理の客観性」の関係が、国家の「権威の濫用」を抑制する働きとして機能する可能性はなかったであろうか。しかしながら、たとえそれが有効であったとしても、近代教育思想から導かれた「国民の教育権論」においては、「客観的な真理の証明」は前近代的な世界観に基づくものとして排斥されたであろう。

次に、「国民の教育権論」が「子どもの学習権」として要求した「教育の機会均等」について、田中の反マルキシズムの立場からの考察を試みる。

(2) 「平等」に関して

2章で述べたように田中は、カトリックの立場から「家族」を自然法上の重要な制度とみなすことにより、唯物史観であり私有財産制を否定するマルキシズムを敵視し、戦前戦後を通じて「反共の人」として知られた。田中や相良唯一は、「ナチ・ドイツ、ファシスト・イタリアおよび共産主義ロシア」の諸政治体制の下において「国家による教育独占が行われた」ことを指摘している[田中 1961a:158, 相良 1975:57]。田中は、こうした諸主義思想が、「両親の教育権を否定し、家庭教育自体を否定」するものであり、「子女の教育を国家の教育に委ねる」ものであるという。そしてこのことを以て、こうした諸主義思想にみられる教育権思想が、「自然法にもとづく家族の意識と両親の教育権を否定」するものと見なし、したがって「真の人間性正しいヒューマニズムの精神に背反するもの」であり、「人間生活および人類社会にはなはだしい不幸と害悪をもたらすものと認めざるを得ない」とし

ている[田中 1961a:159]。この点について注目すべき点は、田中はこれらの国がフランス革命時の政治原理、それはすなわち「教育の機会均等および国家統一の要請」にその教育政策を見出したとしている点である[田中 1961a:158]。つまり田中は、「教育の機会均等」を求めることが「真のヒューマニズム」の精神に反するとしているのである。

本論文においては、これまでに「教育の機会均等」いわゆる「平等」について「真のヒューマニズム」の側面から考察してきた。一方、佐藤はこの点について法学の面から、田中が「教育をうける権利」つまり「教育を請求する意味における教育権すなわち教育請求権」[田中 1961a:165]を、「教育をなす権利」に比して「はるかに消極的にとらえている」と考察している[佐藤 1975:30]。たしかに田中は、「教育請求権」が「近代国家の文化的福祉国家的任務に由来する」として、たとえこれが憲法第三章において基本的人権とともに規定されていても、「国家の文化的任務を明らかにしたにとどまる」と述べている[田中 1961a:166]。そして、たとえば基本的人権は国家をはなれても権利として存在する一すなわち自然法的性格を有している一が、「教育請求権」は「国家の創造にかかる場所の、実定法的性格のものであること福祉国家の使命に関する憲法第二十五条第二十七条第二十八条と同様である」としている。田中によれば「つまり、『教育請求権』は相対権であり、世間一般に対し妨害排除の機能を有する絶対権ではない」という[田中 1961a:166]。そして、それは国民に無制限に認められるものではない。たとえば憲法第 26 条、教育基本法第 3 条に「能力に応ずる」という条件がかかっているように、「能力を具備しない者に、能力以上の教育を施すことは国費その他のエネルギーの浪費に終わり、国家的見地からしても好ましくなく、被教育者の利益にもならない」と田中は言うのである[田中 1961a:168]。こうした田中の法解釈は、「国民教育運動」が主張した「高校全入」や、持田が提議した「学校の一元化」によって「教育をうける子どもの権利の平等を保障する」戦後の教育思想の根幹と対峙するものである。この食い違いは、これまでの考察により明らかとなった田中の自然法思想と「国民の教育権論」との親和性を埋没させる契機となり得たであろう。

佐藤はこの点について、1975 年当時の教育学研究における「教育権論の水準」に照らし合わせ、次のように考察している。その水準とは、「教育をうける権利」を「子どもの発達の権利」と結びつけ、基本的人権の実現過程を未来の国民に保障する権利と解し、それをより積極的に「学習する権利」として表現しようとする傾向にあった。そこでは「能力に応じて」が、制限的にではなく、「子どもの発達段階に応じて」という拡張的に解されているのである。佐藤は、こうした状況において「教育をうける権利」について消極的に把握

していた田中の平等に対する認識は、「止揚されなければならない状況」にあったと述べている[佐藤 1975:31]。

カトリックならびに田中の「平等」のとらえ方についてこれまでに考察してきたが、ここで今一度考察するとすれば、それは「人権」のとらえ方との関連で考えなければならないと考える。カトリックにおいては平等であることの根拠は、「すべての人々にそのような権利を認められるのに値する価値が（人間として）内在している、ということ」であった[稲垣 2009:40]。田中もまた、「人格」を「品位」という価値概念を含むものにたとえ、「人格を有している人間すべてが尊重されなければならない」としていた[田中 1961a:78]。つまり田中は、戦後の子どもたちが、たとえ均等な「教育を受ける機会」を与えられていなかったとしても、一人ひとりが「人格」をそなえた存在であり、またその完成にむかっている状態を以て「平等」であると考えたのではなかろうか。但し、それは「神的創造の働きによってすべての人間に平等に賦与される人間固有の価値の存在の理解ならびに肯定」[稲垣 2009:42] が為された場合であるのだが。

しかしながら、田中は決して現状を把握していなかったわけではない。たとえば、共産主義の教育権論が国家に独占されている一理由が「子女の教育による莫大な負担と犠牲とから母性を解放すること」[田中 1961a:159]にあると認識している。先述したように持田も「親の教育権」の強調が、働く女性を追い詰めている現状に言及していた。だが、「しかし」と田中は言い、「真の母性にとっては子女の教育は愛の発露であって好ましくない負担や犠牲ではない」と言うのである[田中 1961a:159]。佐藤は、田中が「近代資本主義社会の『発展』にともなう家族の崩壊の傾向」を見逃していたわけではないと述べている。なぜなら、田中は自然法学者のラードブルッフ（Gustav Radbruch）を引用し、その相対主義的な教育権論については否定し得ないとしていたからである[佐藤 1975:30]。たとえばラードブルッフは、離婚やそれに伴う家族関係の解消を資本主義の発展の結果とみなすと、「親族法が在来の諸社会関係の非社会化の方向に発展するのみならず、同時に諸社会現象の他の社会現象による代置を意味する」ものになるとする。これを教育権の問題に置き換えれば、ヴァイマル憲法では両親に自然的教育権を認め、一方国家には監視権しか認めていなかった。しかし少年福祉法および少年裁判法は教育権を親権から引き離し、これを国家の手に移している。つまりこの二つの法では「家庭教育」と「国家教育」の地位がそれぞれで異なることになる。こうしてラードブルッフは「教育権は社会法的発展の支配に服し、一層狭小な社会形象（特に家族）に属する教育権を制限して、包括的な社会形象（特

に国家)の教育権を拡大することになると説く」[田中 1961a:159]。田中はこうしたラードブルッフの指摘に対し、こうした傾向を「看過するものではない」[田中 1961a:160]と述べ、こうした現実に対する自らの見解を示すが、ここでも田中は「しかし」と言うのである。田中は少年福祉法などが適用されるような「局部的病理現象を以て一般的に推論することはできない」とし、また「自然法的な教育の権利および義務が原則的に両親に属している事実を否定することはできない」と述べ、ラードブルッフの指摘を否定するのである。

つまり田中は、当時の社会状況を認識してもなお「両親の教育権論」を主張したのである。佐藤はこうした田中の教育権論を「最もオーソドックスな私教育の理念」[佐藤 1975:31]であると述べている。しかしそれは、田中の思想の奥深い所まで考察しなければ見えてこないものである。本節の冒頭で述べたように、今日新たな「教育」と「国家」の関係が模索され始めている。こうした現状において、カトリシズムや自然法を背景とする田中の理論が、佐藤が指摘するような「古典」の役割を果たす余地はあるのではなかろうか。

本節の最後に、こうした田中の教育権論の根本にある「教育権の独立」論についてふれておきたい。

(3) 旧教育基本法にみられる「教育権の独立」と「教育専門職論」

本論文において繰り返し述べてきたように、田中は戦前期からの筋金入りの「教育権の独立」論者であった。序章では、この点について、「逆コース」史観を前提とした勝野による解釈を不十分なものであるとした。そこで、ここでは田中の「教育権の独立」論における「教育専門職論」について確認し、田中と戦後教育学の「教育権の独立」論の根本的な違いについて明らかにする。

これまで見てきたように田中の教育権論の根本には、自然法にその根拠をおく「両親の教育権」論の主張があった。この権利について、それが国家といえども奪うことができないものであるとする田中の主張については既に述べたとおりである。そして田中は、この自然法に立脚した「両親の教育権」を中核とした「教育権の独立」論にかかわる教師の教育権の性質ならびに専門職としての教師のあり方について言及している。この点を明らかにするために、ここでは教育行政にかかわる旧教育基本法第 10 条³⁵と、「教師の使命」に関する規定を示した旧教育基本法第 6 条第 2 項³⁶の解釈を考察する。

旧教育基本法第10条第1項に言う「不当な支配」は、主に国家権力による「支配」を指すものと解釈されてきた。大田堯はこの第10条第1項が「日本の教育が長く政権の座にある者から、天皇の名において支配を受けつづけ、敗戦に及んだという、まことに苦い日本国民の苦難の歴史の反省にもとづいている」[大田 1966:215]と述べている。第10条に対するこうした解釈は田中にも共有されている。特に田中は、第1項前段の趣旨が「教育権の独立を宣明するにある」[田中 1961a:861]としている。そして、田中はこうした背景をもって制定に至った第10条の内容を明らかにするために、条文中の文言について詳細に考察をしている。ここではそうした考察から、田中が、「教育権の独立」と「教職専門職論」との関係をいかに論じていたかに着目する。

ここで検討する箇所は、田中が「教育権の独立」を宣明していると指摘していた第1項の前段部分において、「教育が不当な支配に服することなく」と謳われているところの「不当な支配」が何を意味しているかという点である。

第10条が制定された背景からして「不当な支配」は、「政権の座にある者」つまり「政治権力」とみなされるであろう。田中も「これは国および地方公共団体という、教育についての公の権力を行使する権限をもっている者が対象になっていることは疑いない」[田中 1961a:862]と述べている。田中は「教育についての公の権力」を行使する者として、文部省や教育委員会、さらには国会をあげ、それぞれの機関が教育に対する不当な支配を及ぼす可能性があるという慎重な見方を示している[田中 1961a:862]。しかしその一方で田中は、今ここにあげた公の機関が為す行為に関して、それを正当とみなす者と不当とみなす者の間で論争がおこり、これを「正当とする者は公の機関の行為を無視して行動しかねない」として、たとえ「ある者が不当な支配だと考えても、この場合順法精神からして公の行為を尊重して行動しなければならない」と述べている[田中 1961a:862]。そして、田中は第10条で示されている「不当な支配の禁止は公の機関に対しては立法や行政の基準を示しているに過ぎない」[田中 1961a:862]という見方を示すのである。

宗像は、田中がこうした論を展開する原因を、田中の『『国家の教育権』という思想と連なっているように思われる」[宗像 1966:292]と述べている。『『国家の教育権』という思想』とは、宗像が「論理のアクロバット」と呼んで批判した、両親の教育権と共に国家の教育権をも認めるという田中の教育権論を指している。こうした宗像の批判にみられるように、田中はここでも「公の権力」すなわち「国家」に対し、相対的な重要性を認めているということが出来る。つまり、法学者としても田中は、「教育」と「国家」を対立的な関係とし

てとらえない理論を示しているのである。

このように第 10 条の「不当な支配」に関する田中と戦後教育学との解釈の違いは、その一面が両者の国家観の違いにあることは、本論文のこれまでの考察により明らかであろう。これに加えて両者の齟齬が明らかなのは、次に指摘するように、「公的機関以外に不当な支配を教育におよぼし得るとする者」[田中 1961a:863]についてである。

田中は、公的機関以外にも「総ての社会勢力例えば政党、労働組合、その他の団体や個人にも」教育に不当な支配を及ぼすことがあり得ると述べている[田中 1961a:863]。たとえば私立学校における学校法人の理事者などがその一例としてあげられている。なかでも田中は、教員による組合活動が「不当な支配」に当たるとして次のように述べている。

かような不当な支配は必ずしも教育界の外部からのみくるものということとはできない。例えば教育界の内部の者である教員が団体をつくってある種の政党のイデオロギーの下に教育内容、教育方針、教育行政の改革を推進する運動をするときことも、教育を政党の支配にゆだねる意味において教育に対する不当な支配だと言わなければならない。この場合に教員の団体が外部の政党または労働組合との連絡の下に行動しているならば不当な支配は一層明らかであるが、外部と無関係に自主的に行動している場合においても同様である。[田中 1961a:863-864]

加えて田中は、教員が労働組合を結成すること、つまり教員を労働者とみなすことに否定的な見解を示している。教育者の政治的中立性にかかわる、教育者を労働者とみなすか否かの議論について、そもそも教員の使命とは何かということを明らかにすることが必要であると考え。そこで、ここで第 10 条の考察を一旦離れ、旧教育基本法第 6 条第 2 項に規定されていた「教員の使命」についての田中の見解を検討することとする。

まず田中は、第 6 条第 2 項に教員の身分やその職責について規定が設けられていることについて、「教育に専門的に従事する者の使命が如何に重大なるかの考慮からきていることもちろんである」と述べ、それと同時に、学校教育における教員の立場を「教育に専門的に従事する者」と規定している[田中 1961a:673]。つまり教員とは、両親や家庭教師、個人教授をする者とは区別された、「法律に定めた学校において教育に従事する者」を指す[田中 1961a:673]。この指摘からは、田中が教員の任務を、小、中、高、大学の学校の種類に拘わらず、また、国公立と私立を問わず、「その任務が本質において全く変わらない」

と考えていることが理解できる[田中 1961a:673]。田中は、「教員が公務員たる身分をもっているかどうかは、行政的な監督系統の点の差異を生ずるにすぎない」とし、「私立学校教員は身分的に公務員と同一であるといえる」と述べている[田中 1961a:673]。これは私立学校といえども、「公私両種の学校は教育の面における同質性をもつと同時に、公共性において同質」[田中 1961a:660]であるとされていることに由来すると考えられる。田中は、こうした学校ならびに教員の性質から、国公立・私立にかかわらず教員は、第 6 条第 2 項に示されているように、「全体の奉仕者」であり、「特定のグループの奉仕者、ことに特定の政党に奉仕する者でない」として、この点を「^マ政党的の対立が社会生活のあらゆる面に浸透する傾向が顕著である現状において、如何に強調しても強調しすぎることはない」と述べている[田中 1961a:676]。また田中は、こうした措置が学校の公共性に起因する以外に、もう一つの理由があるとしている。それは、教員が「教育活動において特定の政党を支持することになるならば、教育は全く政治の奴隷となり」、教育は、「人格の完成という政治を超越する目的を見失ってしまう」[田中 1961a:676]という、田中の教育目的論によるものである。したがって、教員は「教育の本質と教育者の使命からして、一般公務員の場合よりも強度の政治的中立性が要求される」ことになる、田中は述べている[田中 1961a:676]。

こうした教育の国家権力からの中立性の強調は、戦後教育学においても強調されていた点である。特に「国民教育論」ならびに「国民の教育権論」においては、「教育の私事性」の原則から「親の教育権」論が導かれたのであった。しかしながら、田中が盛んに非難するように、当時の教育界の現状は、政治的中立性が保たれていたとは言い難い状況にあった。本論文の序章でも述べたように、こうした状況は「逆コース」を経ることによって顕著になっていった。たとえば宗像は、第 10 条の「不当な支配」について、「文部官吏たちの『解説』では、政党、官僚、財閥、組合等がそれとしてあげられていた」としつつ、「私も当初はそのような解釈に止まっていた」が、1960 年の教科書裁判を経て、「不当な支配」の主体の解釈を「もっと厳密になさなければならないことに思い至った」と述べている[宗像 1966:288]。そして宗像は、「第 10 条がいましめている当面のものは、まさに国家権力・公権力自体なのである」としている[宗像 1966:288]。こうした状況を経て「教育」と「国家」の関係は溝を深めていく。だがしかし、先述したように田中も「国および地方公共団体という、教育についての公の権力を行使する権限をもっている者」が「不当な支配」の主体となりうるとみなしていた。しかし、順法精神の見地から、「不当な支配の禁止は公の

機関に対しては立法や行政の基準を示しているに過ぎない」という見方を示し、「国家の権力」をも容認した。本論文では、こうした田中の「アクロバティック」な見方が、自然法主義の立場から、相対的であるにしろ「国家」を重視していたことによってもたらされたとしてきた。一方、戦後教育学の「教育」と「国家」を対立的に捉える見地からすると、国家権力の排除は当然の要請となる。これに対して、田中は国家権力の排除による「政治的中立性」の保持という戦後教育学の論理に対し疑問を表明し厳しく批判しているのである。こうした状況に対し大田は、組合活動を通じた教員の使命について次のように述べている。

「全体の奉仕者」たる教師が、憲法や教育基本法にそむいて、階級、政党、団体など一部の集団の利益に偏った奉仕をすることは、教育という仕事の中では許されないことである。＜中略＞教育という公共の仕事を通じては、あくまで憲法と教育基本法の認める精神の実現のために、そうして、そのことをとおして、国民全体に奉仕することが義務付けられる。だが、このことが、特定の階級、政党、団体の要求と方向を同じくするということはもちろんありうるし、それがすなわち一部への奉仕だと断定されてはならない。[大田 1966:217]

ここで大田は、特定の階級、政党、団体の要求が憲法と教育基本法に精神と合致する場合には、その要求に応えることは政治的中立性を否定するものではないと述べているのである。続けて大田は、教育がこうした要求にこたえることに積極的な意味をもたせ、次のように述べている。

このことは言いなおすと、いろいろな利益を代表するグループの意思から中立であるということは、そういうグループの要求と重ならない中間的な立場をとるというようなあいまいな態度をいうのではない。それはむしろ積極的に憲法と教育基本法に精神にしたがって、教育というしごとに固有な価値を、子どもたちへの働きかけを通じて実現していくということなのである。[大田 1966:217]

大田はこのように述べ、特定の階級、政党、団体の要求が憲法と教育基本法に精神にしたがっていれば、それらの要求のなかに積極的に教育的な価値を見出し、教育は、子ども

たちにその価値を伝えていくものであるという見解を示している。では、こうした主張においては、「政治的中立性」はどのような意味があるのであろうか。続けて大田は次のように述べている。

そのために、ある特定の階級、政党、団体のもっている利益と要求であっても、憲法や教育基本法の本質なり理想なりの実現にもっとも接近し、かつ子どもを教育するという機能がゆがめられないかぎり、むしろそれらのグループの要求を理解し、これに支えられることが、正しい教師の仕事の意味をゆたかにし、実現をたやすくすることが考えられる。中立はあくまで、一部の利益をもつつみこみ、かつそれを超えた積極的な教育価値の実現の姿勢をいうのであって、そのゴールとするところは、けっきょく国民の全体意思の表現である憲法や教育基本法の本質と理想である。[大田 1966:217-218]

つまり大田は、教育によって「国民の全体意思の表現である憲法や教育基本法の本質と理想」が実現すれば、ある特定の階級、政党、団体の要求に応えることは、「正しい教師の仕事」つまり「全体の奉仕者」としての教員の使命に違わないというのである。そして、ある特定の階級、政党、団体の要求に応えることが、結局は「積極的な教育価値の実現」につながる言っているのである。

しかしながら、こうした大田の主張がたとえアクロバティックなものであったとしても、ここで大田が述べているある特定の階級、政党、団体にささえられながらも実現させるべきであるという、戦後教育学における「正しい教師の仕事の意味」については考察を要すると考える。そこから、田中の「教育専門職論」による主張との違いが見えてくると考える。

大田は、第6条第2項に謳われている「自己の使命を自覚」とは、「自分の仕事の歴史的・現実的な意味を自覚することにほかならない」と述べている[大田 1966:219]。義務教育諸学校の教師が自分の仕事の歴史的な意味を自覚するとは、その教師という職業が、「国民公教育制度の成立とともに造出されたもの」であることを自覚することにある[大田 1966:220]。そして大田は、「自己の使命を自覚し、その職責の遂行に努め」という第6条第2項の規定は、教師がそうした認識を通して「みずからの人間性をとりもどし、みずからの未来の仕事の意味をとらえなおす」ことにより、「今度は歴史を『つくりゆく』ものへと転身する」ことなのではないかと述べている[大田 1966:221]。たとえば当時の

「『デモ』『シカ』教師という言葉」[大田 1966:219]によって表現されていた教師たちにとって、「自己の使命を自覚する」ためには、「その『デモ』『シカ』である自己認識を経ることなしには不可能」である。それはすなわち、「『デモ』『シカ』として歴史によって『つくられてある』存在から、むしろそれを直視する中で自らを労働者として、歴史をつくりゆくものとしてとらえなおす」[大田 1966:222]ことになるのである。

こうした唯物史観にたった大田の教職論においては、教員は労働者であることを前提とし、その使命は、「一人ひとりの子どもたちを目的としてあつかうこと、かれの内面に自己目的的に人権行使の能力を開花・結実させることを助ける」ことにある[大田 1966:224]。大田は、教師を労働者とは認めず、裁判官や医師のようなプロフェッションであると主張する思想の中には、労働者が「専門性を欠いた、プロフェッションよりより低次なもの」と考える前提がある」とする[大田 1966:222]。しかし、そうした前提にたって、もし「教師がプロフェッションの名でみずからを労働者と区別すればするほど」、教師は「すくわれない袋小路におちいる」と述べている[大田 1966:223]。なぜなら、「労働者が自己疎外の状態から解放されることとまったく別に、教師たちだけがプロフェッションとしてみずからを解放できると考えることは、現存機構のうえからして、ほとんど不可能である」[大田 1966:222]と述べ、教師をプロフェッションとみなすことが、現実社会においては意味をなさないとしている。このような大田の主張が、唯物史観にたった社会変革の系であることは明らかである。

では、こうした大田のプロフェッションを否定する議論に対し、田中が「教育専門職論」を主張する根拠はどこにあるのであろうか。この点をまず、第6条2項に規定された教員の身分、職責の見地から考察する。

先述したように田中は、「私立学校教員は身分的に公務員と同一であるといえる」と述べている[田中 1961a:673]。しかし田中はこの逆も然りであるという。田中は「我々は私立学校教員の公務員的性格のみを強調して、国公立学校の教員が身分的に私立学校のそれと本質において同一であることを看過してはならない」と述べている[田中 1961a:674]。田中はここで「私立学校のそれ」の本質が何であるのかについて述べていないが、別のところで私学制度について、その存在が「国家の学校独占の否定であり、そうしてこの否定の基礎は両親の教育権に存するから、私学制度は両親の教育権によって基礎づけられる」[田中 1961a:663]と述べていることから、国公立学校の教員も「教え子達の両親の委託を受けて彼等を教育する者」[田中 1961a:676-677]であることを看過してはならないと言っ

ていると考えられる。この点については、第6条第2項に規定されている「全体の奉仕者」の意味について、田中が次のように述べていることから推測される。

憲法が一般公務員に関して全体の奉仕者というのは、主権者たる国民全体に奉仕する者であり、一部に奉仕する者でないという意味である。この場合の全体というのは漠然たる観念である。ところが教員は前に述べたようにその教え子の両親の委託を受けて彼等を教育する者である。教員は自ら固有の教育権をもっているものではなく、その教育権は両親のもっているところの、自然法的な本源的教育権に由来するものである。教員は両親の委託をうけて教育をする者である。従って教員は一般公務員と同様に全体の奉仕者であるとともに、教え子の両親、つまり国民全体から見れば一部にあたる者の奉仕者でもあるわけである。[田中 1961a:676-677]

ここで田中は、所属する学校が国公立であろう私立であろうと、教員が「両親の委託を受けて」教育する者であるということの確認と、そうであるならば、教員は、国民全体からみて一部の国民である「子どもの親」に奉仕する存在であることから、一般公務員とは異なる「特殊な使命」[田中 1961a:677]を帯びている存在であることを示しているのである。では、その「特殊な使命」とは何か。たとえばそれは、両親の受託者である教師は、「教育を行うに際し両親と同じ性質の愛をもっていなければならない」[田中 1961:683]ことに加え、「教え子の両親の受託者として教師と両親との間に高度の信頼関係が要求される」[田中 1961a:694]と田中は言う。そして田中はこれらを「プロフェッションの要素として」存在するものであると述べるのである[田中 1961a:694]。

さらに田中は、アメリカのロスコー・パウンド教授によるプロフェッションの要素として次の3点を提示している。まず1点目は「組織体をなすこと」。2点目は「学問的な術を遂行する人の団体であること」。そして3点目は「プロフェッションの本質をなすところの、公共的精神」[田中 1961a:688]である。田中は、ここで示された3要素と照らし合わせ、教育が「人間の生活自体を対象とすること、真理だとか正義だとか善だとかの政治を超越する絶対的価値の実現に関係していること、仕事が著しく個人的、学問的のものであり、良心に従って独立になされなければならない」ことにおいて、他のプロフェッションといわれる職業、例えば裁判官や医師と類似していると述べている[田中 1961a:686]。そしてとりわけ教員の使命と職業の特異性について次のように述べている。

とくにその学問的と公共的の性格を強調しなければならない。学問的性格は教育者の自由と独立を要求する。それはすべてこの自由職業に共通な性格であり、その結果として教育者は一般行政官の場合のように官僚的の統制には服しないのである。しかし公共的な性格は教育者の活動を全くの自由放任にゆだねないで、これについてある程度の法的規整をすることを要求する。問題は教育者の身分をきめるに際しどの点に自由と統制の両原理の調和を見出すかにある。[田中 1961a:689]

田中は「日本国憲法の下において教員が結社の一般的な自由をもつことは当然である」としつつ、「一般公務員に認められているこれらの法律上認められた権利は教員については教育者としての使命や職責にふさわしいように行使すべきである」と述べている[田中 1961a:692]。しかし、当時の状況において「教職員組合は、自己の主張を貫徹する」ために、「往々争議行為に類似するような行為をすることを辞しないのみか、暴力その他の実力的手段に訴えている」として、教職員組合の行為を非難しているのである[田中 1961a:692]。田中はこうした「教員の労働者化と教育の政治化」が、教育に与える影響が「まことに重大である」とし、「我々が期待するのは労働者を以て自任するところの教職員団体の指導者ではなく、教育自体に関して正しい識見と信念を持つ教育者である」と述べている[田中 1961a:695]。

ここまで、本項では教育基本法第10条第1項の「不当な支配」ならびに第6条第2項の「教員の使命」の考察から、「教育権の独立」に関する田中と戦後教育学の主張を検討してきた。本論文におけるこれまでの考察と同様に、田中は「不当な支配」について、「教育」と「国家」を対立させることのない解釈を示した。しかし一方で、「ある特定の階級、政党、団体」が「不当な支配」を行う可能性があるものとして捉えていた。第3章でこれまで述べてきたように、戦後教育学と田中の認識には重なる部分があるが、田中がこれらの団体を「不当な支配」に位置づけることにおいて、両者は真っ向から対立する。戦後教育学は、社会変革を目的として、国家権力からの「教育の独立」論に基づいた労働運動を展開した。そこでは教員は、歴史を変える主体となるべき労働者とみなされていた。これに対し、田中の教育権論は、自然法思想による「両親の教育権」を絶対的なものと捉えることにより、教育に対する「不当な支配」に警戒感を見せながらも、「教育」と「国家」を対立的には捉えない法解釈を可能としていた。したがって田中の教育権論においては、両親の教育権と

共に、国家の教育権も認めるという理論が成り立つ。そこで、田中の教育権論では、「両親の教育権」を基礎とし、教育自体と「教員の使命」をどうとらえるかという問いが中心的課題になると考えられる。田中は教員がなすべき教育の目的が政治を超越したところにあると捉えることにより、「教育権の独立」論を展開したと考えられるのである。それはつまり、「人格の完成」を目的とする教育が、「個人的、学問的、全人格的性質」をもち、「外部からの支配、圧迫、監督等と相容れず、全く自由におこなわ」れる「自由職業（プロフェッション）」[田中 1961a:865]としての教員によって、なされるべきであると考えられていたのである。

VI. 小括

本章では、田中の教育論について主に『教育基本法の理論』の考察を通して検討してきた。そのなかで田中の議論における「飛躍」が、その自然法思想を含む宗教的なものにあると考え、その点を明らかにするために現代のカトリシズム理解を考察することに紙幅をとった。そのカトリシズム理解が的を射ているかは心許ないが、この考察により、田中の「飛躍」についての理解が少しなりとも進んだと考える。

まず、『教育基本法の理論』の特質について述べた。本書の特色は、田中の思想に直接関わるものと考え、特に田中の自然法主義について明らかにした。

続いてⅢ節とⅣ節において、田中の教育目的論および教育目的としての「人格」概念について論じた。この二つの節においては、田中が教育の目的をいかに捉えていたかを明らかにすることが課題であり、したがって内容的に重なる部分が多くなるものと考えたが、まず、目的論として田中が「教育」をいかに捉えていたかを明らかにしたうえで、目的とする人間像を明らかにすることとした。その結果、田中の目的論は、カトリック自然法主義を理解したうえで考察しなければ、単なる道徳を推進する議論と見間違えることが明らかとなった。

最後のⅤ節では、戦後教育学との比較を通して、田中の教育権論を考察した。進歩的知識人からは「保守反動」とみなされた田中の理論であるが、戦後教育学と重なり合う部分の存在も明らかとなった。しかしその反面、終戦から 1960 年代という時代を背景として、両者の違いは決定的なものとも考えられた。田中はカトリック自然法の立場から、「両親の教育権」を第一義的に考えると共に「国家」にも教育権を認め、「教育」と「国家」を対立的にとらえない教育権論を展開した。さらに田中は、教育には普遍的な価値があるとして、

その認識から「人格の完成」を政治以上のものと位置付け、政治からの教育の独立を論じたのである。一方、戦後教育学は、1960年代当時はいくまでも社会改革を目指して教育を捉えていた。彼らは教育からの「国家権力」の排除を主眼に、教育権の独立を主張し、そのためにはややアクロバティックな論理のもと、政党や労働組合とも関係を持ちながら、その目的を果たそうとした。こうした戦後教育学は、田中の教育思想を、時に肯定的に、時に批判的に捉えたのである。本論文ではこうした戦後教育学の田中に対する見方を「逆コース」史観に立つ見方として、乗り越えるべきものと考えたのであった。

最後に、田中の「教育権の独立」論の中心に、「教員の使命」として、プロフェッションとしての教師を想定していたことを明らかにした。田中は、戦後教育学が教師を労働者とみなし、特定のイデオロギーのもとで労働運動をすることを強く否定し、教師はいくまでも政治権力から独立した自由職業としてあるべきであると主張したのである。そして、こうした教師を専門職的な職業とみなす根本には、「両親の教育権」を主張する自然法論が存在していたことを確認した。

今日における田中の評価については、かつてとは違った傾向も見られる。例えば堀尾は、2006年の民主教育研究所第一回研究会の報告書として『民主教育研究所年報』第8号に掲載された「民主主義～教育の自由を中心に～第1回公開研究会(2006年7月8日)の記録から」で、教育基本法の改正にあたり、いろいろな文献を読んだと言い、その中から田中が1952年に書いた論稿「教育基本法第一条の性格」を取り上げ「実におもしろい論文です」[堀尾 2006:207]と述べている。

戦後の田中は、第1章で考察した青年時代の彼からは想像できないような表舞台に立っていた。半澤が戦後の田中を「思想家としては制約のあまりにも多い役職にあった」[半澤 1993:4]と表現しているように、一思想家であれば批判されなかった言動も、当時の世相を鑑みればその役職故に批判されたという憶測もなりたつ。田中自身、「裁判官というレッテルを貼られたことにより、誤解されることが多かった」[田中 1957:36]と述べている。しかし、田中はそのような中にあっても「教育」について発言していた。その発言に対しては批判も多かったが、田中の教育に関する論考を考察すれば、田中が戦後の日本社会において、教育が極めて重要な役割をもっていると考えていたことを見て取ることができる。しかしながら、これまでの考察で明らかなように、田中の教育論は宗教的性格が多分に見られる。だが、荒木の指摘にもあったように、田中の思想はそれ故に否定されるべきものではないということが、本章の考察から明らかになったと考える。

-
- 1) これらの論稿は、戦後『教育と権利』（岩波書店, 1946）『教育と政治』（好学社, 1946）に収録されている。
 - 2) トマスは法を「共同体の配慮を司る者によって制定され公布されたところの、理性による共通善への何らかの秩序づけにはかならない」と定義付ける。また、自然法については「実践理性にとっての第一原理であり、人間社会の根本規範である」と定義づけるが、それだけでは神との関係において、人間相互の関係に関して、人間社会を秩序づけるには十分ではないところから、神法と人定法によって補足される事を必要とした〔稲垣 1999:426-433〕。
 - 3) 聖トマスは、世界が神の摂理に支配されているという前提から、万物の統治理念としての永遠法 (lex aeterna) の観念を導き出した〔稲垣 1999:430〕。
 - 4) 田中が「人定法 (lex humana) 即ち実定法 (lex positiva)」と記しているため、本稿においては人定法と実定法は同一と見なす。
 - 5) 神との関係、人間相互間の関係に関して、自然法のみで人間社会を秩序づけるのは不十分であるので、二種類の実定法、即ち神法 (lex divina) と人定法によって補足される〔稲垣 1999:431〕。
 - 6) 第二次世界大戦終了後、国際社会は「全体主義が純粋な法実証主義と深く共謀して行った結果の反省」から 1948 年に制定された世界人権宣言において「人間の不可侵の諸権利を定義」した。この権利は「国家の実定法を超えるもの」であり、「基準または規範として」用いられなければならない。〔教皇庁国際神学委員会 2012:12-13〕また、マリタンの著書『人権と自然法』に示されている人権に関する考察は、この世界人権宣言に大きな影響を与えたと言われている〔荒木 2005:159〕。
 - 7) 例えば田中は、「明治期以降の教育が道德教育を軽く扱い、教育の重点を実学においた結果、憂慮すべき『倫理的空白』を招来し」〔田中 1961a:284〕や、「教育者の『精神的空白』は、教育者としての使命の自覚に動揺を生ぜしめ」〔田中 1961a:307〕というように「空白」という言葉を用いる。その他には「道德的空白」〔田中 1961a:311〕「思想的道德的空白」〔田中 1961a:307〕といった使い方があある。
 - 8) 田中は例えば、シュライエルマッヘル、パルメル、グラーゼル、カルト・バルト、デレカート、グリーゼバッハ、ベルンベルヒ、エッゲルスドルフェル、エットリングエル、ゴ

エットレル、シュナイデル、聖ドン・ボスコを「キリスト教的教育思想」家としてあげている [田中 1961:510-5199]。

- 9) ジャック・マリタン(1882～1973) フランスの哲学者。ネオトミズムの代表者の一人。青年期を過ごしたソルボンヌ大学において、「真の知識と正しい行為の原理」を見出すことを期待するが、当時の教師たちは、このようなマリタンの知的欲求に対し自然科学的な実証主義に基づいて、叡智を軽蔑する教師であった。この状況に失望するマリタンだったが、詩人のシャルル・ペギーの勧めでアンリ・ベルグソンの講義に出ることにより、形而上学に開眼し、真理探究への道を開いた。しかし一方で、マリタンは、ベルグソンの哲学が懐疑主義的傾向には脆いことを批判する。更に真理探究への道を開いたのは、カトリックに改宗した後に没頭するトマス・アキナス研究においてであった。マリタンは、トマスの神学・哲学を理解するうえでは、超自然的な助けを必要とするとして、祈りと研究を統合する必要性を強調し、トミスト研究サークルを設立した。そこには宗派や人種を越えた人々が集い、田中の師でもある岩下壮一、吉光義彦が参加した記録があり、日本のカトリシズムの思想家に与えた影響は大きい。田中もサークルに参加したかは不明であるが、1936年にパリ郊外のマリタンの私宅を訪れたと記している。[荒木, 2005:139-167]マリタンからの田中への影響については注 3 を参照。更に、田中は論稿「ジャック・マリタンの政治哲学」において、マリタンの哲学、神学、文化に関する緒論述の思想の統合性と深遠さに驚嘆を禁じ得なかったと述べている [田中 1954:168]。

- 10) カトリシズムの社会観では、社会あるいは共同体をあくまで「人格の共同体」とみる。それは、「人格の尊厳さの全面的な肯定をもって社会観の出発点」とするものである。アリストテレスの「人間は本性的に社会的動物である」という言葉は一般に、人間は独力では自分の生存に必要なものを確保できない。ゆえに、他者との協力によってそれを確保し、それらを確保するための理性の発達も他者の助けを必要とする。つまり、人間は他の人の力を借りる社会においてのみ自らの生存や発達を確保できないと解釈される。このような解釈によると、「人間は社会という全体に依存し、その部分としての従属関係に入る」ことになる。はたして人間はこのように個人としての不足ゆえに社会生活に入るのでしょうか。これに対し、カトリシズムの社会思想は、人間はむしろかれの「豊かさや完全性（自己充足性）」ゆえに他の人間と交わる、つまり社会を要求すると主張する。アリストテレス的な解釈では、人間が社会で要求するものは自分に役立つも

のであり、自分を楽しませてくれるもの、つまり「効用あるいは快樂としての善」である。一方、カトリシズムにおいて、人間が社会生活を要求するのは、自らの充ち溢れる善を与え、押し広げるためである。たとえば真理に到達した人はそれを広く分かち合いたいと望む。真理はある人によって所有されるといった性質の善ではなく、すべての人がそれに参与できるものであり、またその参与によってかれの存在が完成されるような、普遍的な善だからである。そうして真理への参与を通じて成立する人々の交わりにおいては、人々が部分として全体に従属することもなければ、全体が意に反して支配するというものもない。そこには自由な人格の共同体がある。これが、カトリシズムの社会観による「共同体」である。さらに、カトリシズムの社会観では、共同体における社会全体の福祉を「共通善（共同善）」と捉える。「共通善（共同善）」とは、共同体において人間が人格として追及する「普遍的な善」を第一の内容とするものであり、それはプラトンやアリストテレス以来、人間の社会生活の理念とされた「善く生きること」を可能にさせ、推進させる社会的条件の総体である。そして、こうした倫理的意識が社会生活に浸透してゆく傾向を肯定することができるのは、人間の社会生活の根本原理が「自然法」だということである〔稲垣 1971:130-137〕。

- 11) 先述した田中のキリスト教的ヒューマニズムには、この「共同体」の概念を見ることができないことに注意を要する。半澤の指摘によれば、戦間期以降のカトリック自然法論は片時も「共通善概念」を忘れず、しかもその中心として人格の権利の概念に重みをかけることによって、時代の制約を超える論理的強靱さを獲得するよう努力した。それに対し田中の自然法論は「存在する諸制度に対する合理的意味付けの論理」であった。こうした田中のカトリシズム理解は、本論文で検討することの多い稲垣との違いを如実に表している。田中のカトリシズム理解が全くの「自然法」論中心であることについて半澤は、「田中が受容したものが自然法論である限り、彼がその原理による現実批判の視点の重要性を知っていたのは当然である」と述べ、この点が田中の共同体としての「国家」に対する批判にも影響を及ぼしていると述べている。

- 12) 井上哲次郎(1855～1944)について、船山信一は、日本型観念論の確立者と位置付ける。井上は、『倫理新説』（1883 年）において、既に観念論への傾向と西洋哲学への関心を示していた。翌 1884 年からドイツに留学し、1890 年に帰国の後、ドイツ哲学を導入し、それにより仏教や儒教を哲学的に解釈することを試みた。その結果、日本の哲学は、一方でドイツ哲学と結び付き、他方で仏教や儒教と結び付くことになり、観念即実在また

は現象即実在論という形式をとる日本型の観念論として確立された。更に井上は、日本の哲学に国家主義、忠信愛国という支柱を与え、国家主義教育、或いは国体論の立場からキリスト教を批判した。『教育と宗教の衝突』（1893 年）においては、キリスト教批判を通して、日本の観念論に国家主義的性格を与えたと言われる。日本における教育と宗教の問題を考える上で、ドイツ観念論に由来する井上の思想を検討することは重要であると考えられる。

- 13) 『国体の本義』『国体の本義』では、「人格の完成」にある個人性ならびに個人の平等性故に「人格に完成といふ如き、単なる個人の完成のみを目的とするものとは全く本質を異にする」として、教育の目的としての「人格の完成」を否定した [杉原 2003:18]。

14) http://www.mext.go.jp/b_menu/kihon/discussion/07011611.pdf

- 15) ホセ・ヨンパルト (José Llompарт) (1930-2012) 法哲学者、カトリック司祭、生前は上智大学法学部教授 カトリック自然法研究者「田中耕太郎の自然法論」等の執筆がある。

- 16) ヨンパルトは、persona の語源として次の三つの説があると述べている。

- ① エトリアル語の“phersu”に由来し、元々はその動詞“personare”（響く）を意味し、そこから「仮面」という意味が、さらにそこから「役割」という意味が出てきたという説。
- ② 上記の説に対し、persona の“so”は長音節であるのに対し、personare の“so”は単音節であることからこの二つの語は非常に似ているにしても関連はないという説。
- ③ persona はエトリアル語ではなく、すでに「役割」という意味をもっていたアッシリア語の“parzum”に由来するという説 [ヨンパルト 1990:39]。

- 17) ここでヨンパルトは、紀元前 1 世紀のキケロの文章 “personam, quam mihi tempus et res publica imposuit” (Sull., 3, 8) を提示している。この文章は日本語に訳すと「時間と国家が私に与えた役割」となり、原文の “personam” を “hominem” に置き換えることができないように、「役割」を「人間」に訳すことはできないとしている [ヨンパルト 1990:39]。

- 18) ここでヨンパルトが検討したのは *The Institutes of Gaius*, Translated with an Introduction by W. M. Gordon and O. F. Robinson. With the Latin Text of Seckel and Kuebler, Cornell Univ. Press, 1988

ガイウスについては経歴はおろか完全な氏名も不明であるが、ヨンパルトによれば法

律関係書の古典のうち原状のまま今日まで残されているものは、このガイウスの *Institutions* (『法学提要』) のみである [ヨンパルト 1990:48]。

- 19) テルトゥリアヌスは、聖書に示された「父、子（ロゴス）、聖霊」という神に名を、神の唯一性を堅持しつつ、神を最もふさわしい呼び方で表現することを試みたとき、適切な用語として「ペルソナ」を選んだ。[稲垣 2009:132] 稲垣によれば、こうした聖書が神について教えようとしていることをできる限り正確に、また十分に伝えることを第一に意図するという神学の性格は、アウグスティヌスの『三位一体論』にも継承され、トマス・アキナスにおいても保持されている [稲垣 2009:132]。
- 20) アウグスティヌスは、『三位一体論』の中で、三位一体の各ペルソナの固有性と相互関係の理解に努め、人間の精神における記憶、知解、意志の構造のうちに神の似姿としての人間をみる。アウグスティヌスは神の三つの実体に代えて「ペルソナ」を用い、物とは区別されたペルソナの尊厳を強調する [新カトリック大事典編纂委員会編: I 365]。
- 21) トマス・アキナスは、『神学大全』で、三位一体の神のペルソナを論じ、ペルソナを「交換不能な自存する個別者」とであると理解する。理性的本性において自存するものは自然全体のなかで最も完全である。そのような人間人格は自己認識すると同時に、究極的な存在である神に無制約的に開かれていて自由に自己形成する。この開放性は他の人間人格への関係に導く [新カトリック大事典編纂委員会編: I 365]。
- 22) ヨンパルトはこうしたカントの人間理解に対し、人間を絶対視することへの危険性を指摘している。「人間の尊厳をいつも尊重すべき」という原則には例外はないと考えられるが、これが「人間の尊厳が（神のように）絶対的価値をもつことになるかは問題である」と述べている。また、「人間は自己のために存在する」といういいかたは「人間の絶対化」への誤解を招くとしている。こうしたカトリシズムによる指摘は、日本の戦後の民主主義社会における「個人」のあり方への問いとして、重要なものであると考える。
- 23) 観照（観想）とは、一種の認識のことであり、「神的なものの観照（観想）」とは、「真理の観想」を意味する。稲垣によればトマス・アキナスは「想的生活が『それ自体において』活動的生活よりもより卓越している」と主張したと述べている。また、真理の観想とは「至福はその定義からして、人間の最高の能力によって遂行されるところの最高の働きに存する」という定義に合致するものである [稲垣 1999:356]。

-
- 24) 稲垣は、ルターとカントの「自由」観について次のように述べている。ルターは、恩寵の秩序（「天上の国」）と自然の秩序（「地上の国」）を峻別し、人間の自由意思ないし人間的自由は後者の「地上の国」のみで有効であり、意味をもつものであるとした。こうしたルターによる二つの国の峻別は、ルターの意志に関係なく、「自由」観の世俗化への道を開いたと言えよう。カントにおける自律ないし自己律法が意味するものは、義務にもとづく道徳的行為が成立するためには自律としての自由が保証されなければならないということである。ここでは人間主体によって確立された道徳法則の源泉としての神は否定されていない。したがってカントの「自由」観は、完全に世俗化されたものとは言えない [稲垣 2009:60]。
- 25) 一方、稲垣はアメリカ合衆国独立宣言が、「われわれは、自明の真理として、すべての人は平等に創造され、創造主によって一定の奪われることのできない天賦の権利を付与され<…>ていることを信ずる」と言明している点に、アメリカ建国の父祖たちの哲学が神的な影響下にあったことを表していると述べている [稲垣 2009:42]。こうしたアメリカの例をとっても、西洋思想におけるキリスト教思想の影響を見逃すことはできない。
- 26) 田中は政治と教育の目的が根本では共通しているというが、教育の目的は被教育者たる個人の完成に向けられ、政治は共同の福祉を目的とすると述べる。根本で共通するという意味は、より一層完成した状態の人間を目的とし、それを実現する教育が、共同の福祉に手段あるいは基礎として貢献するのみならず、公共の福祉の不可分な一部分を形成することにおいて、両者の目的が共通していると認識している [田中 1961:60]。
- 27) 田中は、平和主義が法の支配の尊重であるとして、国内外を問わず尊重されなければならないと述べる。それは国内においては闘争思想を鼓吹し、暴力を行使し、国際関係における平和を唱導することは理論的な矛盾を犯していると述べている [田中 1961:63]。こうした認識は、当時の政治闘争等に対する批判と受け取ることができる。
- 28) 文部省訓令第四号「人格の完成とは個人の価値と尊厳の認識に基き、人間の具えるあらゆる能力を、できる限りしかも調和的に発展せしむることである」
- 29) 60年代以降の教育運動は、戦後の教育思想史において重要な検討課題である。特にドイツ観念論を研究の出発点とする勝田守一の人格概念については今後の課題としたい。
- 30) 例えば黒崎勲は、教育行政研究の新たな課題である学校選択制度が、国民の教育権論の規範的な枠組みでは行うことができない課題であるとし「国民の教育権論不要説」を主

張している。[黒崎 1992:47] 佐貫浩は、こうした黒崎の主張には「権力による教育統制の関心が大きく後退しつつあった」と述べている [佐貫 2014:129]。

31) 宗像がいうところの「単層組織」とは、校長以外、子どもを教えるという同じ仕事をする教師を一つの層として職階制を廃止し、主任等の校務分掌は選挙で選出するとするものである [宗像 1965b:45]。

32) 例えば、相良惟一「両親の教育権の実定的考察」、清原正義「教育・法・国家」、古田栄作「戦後日本における『国民の教育権』論の系譜」等があげられる。

33) 田中は、「権威」に盲目服従させることを「権威自体の冒涇」とし、「権威」を強制することを「権威の濫用」であるとして戒めている [田中 1940:32]。

34) ピウス 11 世による回勅『カスティ・コンヌビィ』1930 年。

36) 旧教育基本法第 10 条

教育は、不当な支配に服することなく、国民全体に対し直接に責任を負って行われるべきものである。

教育行政は、この自覚のもとに、教育の目的を遂行するに必要な諸条件の整備確立を目標として行われなければならない。

37) 旧教育基本法第 6 条第 2 項

法律に定める学校の教員は、全体の奉仕者であって、自己の使命を自覚し、その職責の遂行に努めなければならない。このためには、教員の身分は、尊重され、その待遇の適正が、期せられなければならない。

第4章

近代日本における宗教と道德教育の問題

―田中耕太郎における自然法思想と道德―

I. はじめに

本論文はこれまで、田中耕太郎の生い立ちから思想形成過程を追い、近代、現代を問わず日本においてはマイノリティーといわれるカトリシズムを基盤とする思想を考察してきた。そのなかで田中にしろ、稲垣良典にしろ、またはかつて「カトリックの長女」といわれたフランスのジャック・マリタンも、世俗化された社会における「宗教」の復興、あるいはその必要性を説いていた。たとえば稲垣は、世俗化された人格概念により空虚なものになっている「人間の尊厳」が、本来の価値を取り戻すためにキリスト教に基づいた人間観を知る必要があることを説いていた。マリタンは、第二次世界大戦の世界の復興は「十全的」な社会を理想とすることを提案していた。そして田中は、戦時期までの教育の過ちを再び繰り返さないために「真のヒューマニズム」に立脚した教育理論が必要であると述べていた。しかしながらわれわれは、戦後は各人の「こころ」の問題を「私事」としてきた現代日本の社会においてこの提案が実現される可能性は低いと考えるであろう。それは前章でみてきたように戦時期までの国家主義教育と戦後教育の体制の違いにある。またそれは、しばしば教育勅語体制と教育基本法体制という表現で語られる。

明治期以降の日本の教育と宗教の関係は次のように整理できるであろう。明治期の教育と宗教の関係は、1899年に発令された文部省訓令第十二号によって分離の方針が確定されたものの、終戦に至るまでそれは国家主義教育政策により曖昧なものとなっていた。一方、戦後は、憲法第二十条及び第八十九条に示された「政教分離」規定により、教育と宗教の関係は厳格に分離されてきた。今日の公立学校においては教育基本法に定められた範囲を超える宗教についての教育は行われていない。

ただ、戦後の教育改革時、教育刷新委員会第十三委員会においては宗教が教育上尊重されるべきものであるといった考えが示されていた¹。しかし、「戦前の国家主義教育政策を反省する」という視点から、教育における宗教の規定は憲法上決着がついた問題とされ、宗教が教育上尊重されるべきであるという考えは、言わば棚上げにされた状態で今日に至っているともいえる。それだけ戦時期の「皇国ノ道ニ則」った「教学一体」の教育体制が国民に与えた影響が強かったということができよう。

そもそも明治期以降の教育と宗教の関係を顧みてみると、この二者の関係は「国家主義」と「宗教」の問題として捉える事ができる。中でもキリスト教は、西洋思想の排除をスローガンに掲げる国家主義と対立的な立場にあった。例えば、明治20年代の「教育と宗教の衝突論争」は先行研究²において、その本質は「教育勅語」と「キリスト教」の衝突である

とされている。すなわちそれは国家主義とキリスト教の衝突という事ができる。更に、昭和前期においては、国家主義とキリスト教の対立として、本論文第2章でも取り上げた原理日本社の蓑田胸喜とカトリックのイデオログ田中耕太郎との対立をあげる事ができる。しかし、近代化の過程にあった明治期と、第一次世界大戦、マルキシズムや民本主義の流入を経験した大正期を経た昭和前期の時代背景を考えると、この二つの国家主義とキリスト教の対立はその国家主義の質に根本的な違いがあったと考えられる。つまり、二つの対立には異なる意味があったと考えられるのではないだろうか。

そこで、本章は、まずこの二つの時代に起こった国家主義とキリスト教の対立に着目し、それぞれの国家主義の性質の違いを考察する。次に、戦時期までの国家主義的な教育の根源とも言われる教育勅語について、田中の自然法思想との関連について述べ、田中の教育勅語観をもとに、その国家観を考察する。

II. 日本の近代化とキリスト教

1. 井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」論争

前章で述べたように、井上哲次郎（1855～1944）は、文部省検定済みの、師範学校・中学校の教科書として最も広く使用された『勅語衍義』の著者であり、教育勅語の忠君愛国の精神を鼓舞した明治期の国家主義者である。その一方で、ドイツ留学³を経て、ドイツ哲学との結び付き・仏教的儒教的傾向・現象即實在論・国家主義的道德的傾向の四つの要素により規定される「日本型觀念論」の確立者でもあるとされている[船山 1956:116-117]。さらには、井上が 1925 年に著した『我が国体と国民道德』における三種の神器の解釈が「不敬」と非難され、一切の公職から退いた事も良く知られている。

井上哲次郎が、内村鑑三の不敬事件を契機に起こした「教育と宗教の衝突論争」に関する先行研究は、井上のキリスト教批判に対する、キリスト教側からの反論の考察を通し、この論争が、近代日本の思想や学問⁴・明治期の政教の関係⁵・教育と宗教の分離⁶・宗教思想⁷・国家神道の形成⁸等に及ぼした影響について論じたもの、仏教との関わりを論じたもの⁹、明治 30 年代の第二次論争を合わせて論じたもの¹⁰等がある。これらの先行研究において井上は、教育勅語の推進者である国家主義者として描かれている。

まず、井上がこの論争において如何にキリスト教を批判したかを『教育ト宗教ノ衝突』から考察する。井上は、本書の中で、仏教については「国家及び忠孝に関する教ありて耶蘇教と同日の談にあらず」[井上哲 1893:125]と断り、キリスト教が「東洋の教え」と異な

る点を以下の四点にまとめている。

第一は国家を主とせず 第二は忠孝を重んぜず 第三は重きを出世間において世間を軽んず 第四は其の博愛は墨子の兼愛の如く無差別的な愛である。[井上哲 1893:125]

以上の各項に見られる井上のキリスト教批判の中心は、キリスト教が非国家主義であり、「忠孝」の倫理に欠けているという点に集約される。この批判に対し、論争の契機であった内村の国家観はどうであったろうか¹¹。内村が『教育時論』285号に掲載した「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」には、勅語に対する自らの不敬な態度について、「勅語への敬礼より、その実行の方が重要であり、天皇陛下も儀式上の敬礼より、実行をお喜びになると自分は信ずる」と弁明し、さらに「普通の観念を持つ日本人で、日本と皇室に対して愛情と尊敬の念を抱かない者はいない」と述べ、自らが天皇への敬意を抱く日本臣民である事を強調している [内村 1893:16]。本論文第1章で述べたように日本の初代キリスト者の多くがそうであったように、武士の家に生まれ幼少のころに儒教の教えを身につけた内村にとり、自らの内面において個人の信仰としてのキリスト教と、日本の国民として天皇制を肯定する、この両者を平和的に共存させる事は、何ら不思議の無い行為であったと考えられる¹²。では、内村の言うようにキリスト教の非国家主義が否定されるならば¹³、この「教育と宗教の衝突」論争で衝突したものは何であったか。ここでは哲学者の井上に焦点を当て考察を試みる。

たとえば、上述した「日本型観念論」の四要素のうち、井上の哲学的特質である「現象即実在論」がキリスト教と衝突したと考えることはできるのではないか。井上は「現象と実在」の関係を「差別と平等」の関係と言い換え、「現象は差別によって成立している」という。[井上哲 1965:61] 世界のあらゆる現象は「特殊性」を有するが、すべてが「特殊性」により「差別」されているわけではなく、現象の中には共通性も存在する。これを井上は「平等に当たる」といい、「実在」と称する。つまり「現象即実在論」とは、「全ての現象には、複雑な差別的な面と、単純な平等な面があり、これらは決して分離されないものであって、現象のあるところに実在」があるとして、井上は「融合的実在論の立場を現象即実在論と名付けた」と述べている [井上哲 1965:60-62]。これについて井上克人は、「実在が現象の只中に内在するという、仏教の思想を哲学化したものに他ならない」として、その特質として「一元論的存在観」をあげている [井上克 2006:22]。これは、内村のキリスト

教が二元論を特質とし、超越的な神の存在を想定する点と対立する。

井上のこのような「現象即実在論」は、東京大学在学中に受けた曹洞宗の僧侶、原坦山による仏典講義の影響があるとされ、井上の「現象即実在論」が「比較的早い段階で考えられていたと推測される」[井上克 2006: 22]。つまり、井上のキリスト教批判は教育勅語の推進者となる以前から自覚されていたと考える。船山は、井上が 1912 年に『国民道德概論』を著わしたことで「観念論哲学に道德主義的傾向を与え、そしてその道德に国家主義の支柱を与えた」[船山 1956: 118-119]と述べている。井上は晩年に著わした『釋明教育勅語衍義』において、「普仏戦争後の国運勃興の時代であり、なお且つ學術においても冠たる趣のあったドイツに滞在し、愛国心が極めて旺盛だった事を体験した。維新以来この二十年間の日本の欧米崇拜の氣運が強い事を憂慮し、帰国後は忠君愛国の精神を振起しなければという念を抱いて帰国した」[井上哲 1942: 283-284]と述べている。また、『勅語衍義』の序文において勅語の性質を、「日本が、欧米諸国の進歩と競い合える国になるには、その方法如何である。日本人は勅語を子弟に教えれば、日本人の面目は改まるであろう。維新以来主として形体上の改良をしてきたが、今からは精神上の改良を期待しなければならない」[井上哲 1891: 序文]としている。すでに近代化された、欧州の雰囲気を感じて帰国した井上にとり、教育勅語によって忠君愛国を鼓舞する事は、天皇を頂点とする家族的国家の設立の問題よりも、さらなる近代化と列強への仲間入りを果たすことに主眼がおかれていたと考える。

哲学者の井上に注目しつつ、この論争を今一度「国家主義」と「キリスト教」の衝突として捉え直すと、この論争は、西洋思想を受容しなければ近代化を達成できなかった日本において起こるべくして起こった衝突であったと考えられる。なぜならば、この時点での哲学者としての井上の国家主義は、開明の時期の啓蒙的思想を併せ持っていたのではないかと考えられるからである。言いかえれば、ここでの「教育と宗教の衝突」は啓蒙主義的国家観とキリスト教徒の対立の一つのヴァリエーションだったのではないか。

しかし、歴史的な事実、この論争の勝敗が教育からキリスト教を排除し、神道非宗教論を援護する結果をもたらしたことを表している。次項では時代を昭和前期に移し、明治期の教育と宗教の衝突が方向づけた「教育と宗教の関係」の関係の新たな展開を考察していく。

2. 蓑田胸喜の日本主義と田中耕太郎のカトリシズムの対立

蓑田と田中の対立といっても、井上とキリスト者達との間のそのように論争が交わされたわけではなかった。数回にわたる蓑田からの批判¹⁴に対し、田中が反論したのは一度のみであった。したがって本論文においては、田中の『法と宗教と社会生活』に対し、蓑田が、『原理日本』1927年3月号に掲載した「田中耕太郎氏の『法と宗教と社会生活』を評す」と題した論稿と、田中が帝国大学新聞第211号に掲載した反論記事¹⁵を中心に考察する。

田中は、カトリックに改宗した結果、可視的な教会に権威をおき、国家を家族と共に神に淵源する自然法上の制度とし、全力を挙げて維持するものと位置付ける。この点に関して蓑田は「西洋文化の圏内に於ける教会と国家とに関する研究成果としては先づ正しき方向を示すものといふべきである」〔蓑田 1927:26〕と言う。

しかし田中は、国家以外に神の国の存在を認めなければならず、神の国によってこそ国家がその存在意義をもち、更に、国家は神の国に対して準備的なものであり、人類の教育機関であると述べる。すなわち田中は、国家は神の国の前身である教会によって進む方向を支持されなければならない。そして、このような人間の社会生活における教会と国家の対立は、人間の二元的性格に基づくものであるとする。〔田中 1927:160-161〕蓑田は、この田中の国家観に対し「日本国家の特質及び日本人の宗教的信仰についての体験と研究が欠けている」〔蓑田 1927:354〕と批判する。

では、蓑田は何を以て「日本国家の特質」というのであろうか。蓑田は次のような例えをあげ、その特質を示す。

「まつりごと」は神の祭りであると同時に国の政治である。日本民族が宗教的礼拝と政治的活動とを今も猶ほ同一の言葉を以て表現する精神的統一をもっているという点に革命の歴史なき日本文化と日本国家との独自性が象徴されているのである。〔蓑田 1927:355〕

蓑田は、これを裏付けるために、この後に御製の歌を並べる¹⁶。つまり、蓑田らは明治天皇の歌にその日本の精神的伝統を見出そうとするのである。そうした和歌の道は「敷島の道」と呼ばれる。蓑田は「敷島の道」を「人と人の心を連絡せしめ、また人の心を神の心に交通せしむるコトバである。日本のコトノハノミチはシキシマノミチであって、それは日本弁証法であり、日本論理学」〔蓑田 1933:6〕だと述べる。さらに蓑田は、次の御製の歌を引き、「敷島の道」が日本民族にもたらす意味を次のように述べている。

千早ふる神にひらきし敷島の道はさかえむ萬代までに/と歐はせ給いし「敷島の道」が日本の道徳宗教精神であると同時にまた日本独自の芸術的表現たる「國風」「歌道」を意味するものなることを思ふ時、日本の民族國家生活には宗教芸術道徳政治を総合統一する唯一全体精神が現実的に生きていることを確認せしめらるるのである。そこには世俗的と靈的と、カイザルの物と神の物と、自然的秩序と超自然的秩序と、地上の國と天上の國との「対立」はない。あるものは神人一貫生成無極の道である。[蓑田 1927:356]

つまり蓑田らの國家観は、田中がいうところの「神の國」と「國家」の關係すなわち二元論を否定し、すべてが統一された一元的な世界を想定していると考えられる。蓑田らにとって「敷島の道」と「神ながらのみち」は不可分一体なものなのである。彼らは、絶対的な權威をもつ実体である天皇の歌からこうした一元論的な世界観を導いた。こうした國家思想により戦前の教育は、「祭礼と政治と教学とが根本において一体不可分であることが強調され」た「教学一体」の教育体制を可能にしたのではないだろうか。

次に蓑田がいうところの「日本人の宗教的信仰」について検討する。蓑田は新約聖書の福音書の一節「納税についての問答」¹⁷を例に、「カイザルの物はカイザルに神の物は神に返すべし」とのイエスの言葉は、イエスが、ユダヤを併呑しようとするローマの政治的權力を敬遠的に反発統御しようと言った言葉であるとの解釈を示し、この箇所はイエスのユダヤ人としての「祖国主義」を表すとする[蓑田 1927:354]。さらに蓑田は、「神」はイスラエルの民族神であるエホバを表すとして、キリスト教がもとは「民族宗教的性格」を有していたが後にローマの國教となり、いわゆる世界宗教として成立したために、西洋諸国では國家と宗教が対立的なものになったと述べる[蓑田 1927:356]。これに対し日本は、本来の民族宗教を失わず、これを「國民生活原理としている唯一の國家」であると述べる[蓑田 1927:356]。さらに、日本國民が宗派の區別を超越して、神棚を祭り、氏神に参拝する独自の宗教心理は、祖国崇拜の儀礼形式ではあるが、それは日本独自の芸術表現形式である「しきしまのみち」の創作鑑賞により補足される思想的、並びに、現実的な超宗派的宗教であり、「まつりごと」の原型であると述べる。そしてこのような神社礼拝こそが、日本人の宗教的信仰であると述べるのである[蓑田 1927:356]。

これに対し田中は、蓑田の理解は、原始時代における政教の一致を理想としているに過ぎず、蓑田が、本当に「人間生活の現実において、完全な内的の統一を実現できるとする

なら、驚くべき夢想家だと」反論する。〔田中 1927〕田中は、原始時代において一国家が宗教団体であり、社会的秩序と宗教的秩序が合致していた場合、教会と国家は人間の生活の全体を要求する」ということも認めら、また、「神が万物の創造主であるという意味では、カイザルの物は神以外のものであってはならないが、現実の世界において統一は現存せず、教会と国家には対立関係が生じる」〔田中 1927〕のであると述べる。しかし、蓑田は、教会と国家を対立させる田中の二元性を否定し、飽くまでも「カイザルの物は神の物以外であってはない」し、田中は、西洋のキリスト教的二元観を理想とし、誇りにしているに過ぎないと述べるのである。

3. 国家主義と教育と宗教

田中の回想によれば、1937 年頃から、大学に対する軍部及び文部省からの圧力が増す中で、1941 年頃の田中は、カトリックと世界法の論者である事により陸軍の要注意人物とされ、命すら狙われる状況にあったようである〔田中 1961b:72〕。竹内洋によれば「蓑田の活動のピークは太平洋戦争開戦の幾分前であった」〔竹内他 2004:833〕¹⁸ことから、この田中の回想にいわれている蓑田の策略によるものではない可能性もある。しかし、蓑田のキリスト教攻撃が、キリスト教を反国体思想として位置付けたことは間違いのないであろう。そして、神社制度調査会は 1930 年 5 月に「神社は宗教に非ず」との公式見解を出した。更に文部省は、1932 年 9 月 22 日にローマ教皇使節と東京大司教から求められた「神社参拝の公民的性格に関する公式な説明」に対し、神社参拝は「教育上の理由に基づくもので、この場合に学生・生徒・児童の団体が要求せられる敬礼は愛国心と忠誠心とを現すものに外ならない」と回答するなど〔五野井 1990:295〕、教育は「一種宗教的色彩を帯びた」ものへと変わっていった¹⁹。

この二つの時代の対立を比較すると、明治期の対立が近代化を背景として起こるべくして起こったのに対し、昭和前期の対立は、対立することで時代を動かそうとし、更に暴力を伴う混乱を招いた。そこには明らかな時代の違いと国家主義の性質の違いが見える。前者は近代的な啓蒙的な要素をもつものであったのに対し、後者は、「無限の古にさかのぼる伝統の権威を背後に背負う」〔丸山 1995(1946):34-35〕天皇の権威を笠に着た国家主義であった。そして、教育はこの心性を反映する極めて都合のよい場とみなされたのである。

しかしその一方、井上も蓑田も「日本的」なものを一元論的に認識していたことも考察された。それは、「欧化」か「国粹」かに答えをもとめる国家主義とは異なる。現象と实在

を区別せず、すべての現象が「しきしまのみち」により統制可能だとする認識が、日本の一つの国家主義として存在したことを示す。本来は渾然としているこの世界を一元化する為には、一元化されたものの引き受け手が必要となる。それが天皇であり、神道であり、「しきしまのみち」なのではなかったか。そして、日本人は、時代の要求に合わせて、この引き受け手を登場させ、また退場させてきたのではなかっただろうか。これは、西洋の国が二元論を基準とした宗教観を持つ事に比べ、日本における宗教の位置づけが曖昧である事の理由として考えられる。

以上考察してきたように、日本の国家主義とキリスト教の対立は、一元論的世界観と二元論的世界観の対立としてとらえることが可能であった。この世界観の根本的な相違は、当時の教育と宗教の分離を方向付けたと考えられる。そして、全てを統一する日本の一元論的世界観の出現は、「日本の伝統」とはみなされないものを排除することを正当化する事により、教育と宗教の分離の方針と、神道非宗教論の共存を可能にした。その結果、教育と宗教の関係は曖昧なものとなり、今日に至っているのではないだろうか。

III. 教育勅語とカトリシズム

1. 戦後の教育改革における「教育ニ関スル勅語」

これまで述べてきたように田中は、教育勅語の内容が自然法に適用として戦後も教育勅語の内容を擁護した。それは、終戦後の激動期に教育勅語の權威が失われていく様子を「総ての美しきものまで玉石混淆的に『浴湯と共に子供まで流してしまふ』危険が多分にある」

[田中 1946a:193]と表現するほどであった。田中は教育勅語の内容について「個人道德、家族道德、社会道德、国家道德の諸規範が相当網羅的に盛られている」とする。またその内容は「儒教仏教基督教の倫理とも共通して」おり、教育勅語中の「中外に施して悖らず」とは「此の普遍性の事実を示したもの」であるとして、戦時中に国粹主義者が解釈したような「日本的原理の世界への拡張ではない」という [田中 1946a:195]。また、今日の教育勅語を道德訓とした場合の解釈として、それが国家主義的内容だとされる二段目後半部分についても『一旦緩急』云々は好戦的思想を現しているものではなく、其の犠牲奉仕の精神は何時の世にも何れの社会に於いても強調せられなければならない」として、「其処には謙虚さこそあれ、何等軍国主義的過激国家主義的要素も存しない」という解釈を示している [田中 1946a:195-196]。こうした教育勅語擁護論自体は、自然法の立場からそれを擁護した田中特有のものではなく、一般にオールド・リベラリストといわれる人たちに共通し

ていたものであった。田中以外のオールド・リベラリストに見られる教育勅語観については次節で考察する。

しかしながら、われわれは戦後の教育を「憲法・教育基本法体制」と位置付け、これを戦時期までの「大日本帝国憲法・教育勅語体制」と対比することで、戦後教育の民主主義的な性格を強調してきた。教育体制の変化をこのような枠組みで見た場合、田中の立場は極めて特異であったということになる。それは田中が、一方で戦前期から一貫して教育勅語擁護の姿勢を堅持しつつ、その一方で教育基本法の構想を手掛けるという立場に立ったからである。戦前と戦後が対立するという立場に立てば、このような田中の教育勅語認識と教育基本法の構想との関係は、矛盾を内包したものだとして認識されよう。この点については、本論文第3章Ⅲ節において、田中が当時の世相を「思想的道徳的空白」状態にあるとみて、国民が「相対主義的懐疑的態度」に陥ることを懸念したことから教育勅語を擁護したと考察した。

教育勅語は、周知の通り 1946 年 10 月 8 日付文部次官通牒「勅語及詔書等の取扱について」により、それまでの「教育勅語に関する従来の観念の是正」が示され、1947 年 3 月 31 日教育基本法ならびに学校教育法の公布に伴う国民学校令ならびに中等学校規程等の廃止により「完全に教育法令の体系からはずされてしまった」〔田中 1957a:36〕。田中はこうした教育勅語に対する措置により、教育者の精神的支柱が失われていくと懸念していたのだが、教育勅語は 1948 年 6 月 19 日、国会においてその「失効確認」が決議されるに至る。この件について当時参議院議員であった田中は、司令部に対し最後の抵抗を試みたようである。参議院は、衆議院が総司令部との交渉によって「教育勅語の排除に関する決議」として上程したのに対し同調せず、「教育勅語等の失効確認に関する決議案」として上程したという。田中は、参議院議員としてのこうした態度について「教育勅語の形式と内容との関係を十分理解せず、またその内容を不穏当なものであるように考えていた司令部への批判の気持ちをあらわした」ものであったと述べている〔田中 1957a:38〕。

田中は終戦後 1946 年 3 月の論稿「教育勅語論議」において、「教育勅語に含まれている道徳に関する諸規範は、儒教仏教基督教の倫理とも共通しているものである」とし、教育勅語の根本的な誤謬は、「徳目が天皇の命令であるが故に真理であるとした態度と思想であった」〔田中 1946:193-196〕と述べている。この点については、本論文第2章で述べたように、戦前期の田中が国家主義批判とともに国家的法律観を批判的に論じていたところに通じる。田中は、さらに 1957 年の論稿「教育勅語の運命」でも、「終戦前においては教

育は事実上教育勅語に則つてなされていたばかりでなく、教育勅語が教育法令中に取り入れられることによって、法的の意義を有し、我が国の教育者を法的に拘束していた²⁰。つまり、教育勅語は「法規化」されたことにより、「国民の道德生活より遊離した存在」となり、「実践すべきものと考えより、礼拝の対象と見なす風を助長し」、その結果「教育勅語はその生命を失い、形骸化する危険に逢着していた」と述べている〔田中 1957a:31〕。本来自然法的道德原理であつた教育勅語が、当時の為政者により「法規化」された結果、国民は「道德律の理解に基づく実践ではなく、ひたすら勅語の徳目の機械的な暗唱に堕して」〔田中 1962:179〕しまい、道德を「形式化」してしまったというのである。ようするに田中は、教育勅語がその「内容」の真理性は問われず、その「形式」すなわちそれが天皇の權威に由来することのみが表面にあらわれていたことを批判しているのである〔田中 1957a:31〕。田中は教育勅語への思いを次のように述べている。

民主主義の下に於ても両親の訓育、君主の命令だからと言って善が悪にもならない。良心を以てそれを遵守することは封建的でもなく反動的でもない。我々は現時の思想的危機に直面し「封建的」とか「反動的」とかの常套罵的罵倒を甘受しつつ道德的意識に合致するものを極力維持する勇敢さを我が知識階級に要求せざるを得ぬのである。〔田中 1946:196〕

さて、ここまで田中が教育勅語に思いを寄せているのは、その内容が自然法に適っているという主張からである。そこで、ここで改めて自然法に焦点を当て、教育勅語の内容及び整合性があるのかという点について考察する。

2. 自然法の基礎

本論文第3章Ⅱ節において中世までの自然法論について述べたが、その後啓蒙期に入ると自然法はその他の文化と同じく世俗化されていく²¹。つまり自然法も神の觀念から切り離されたものとして觀念されるようになるのである。田中の自然法論がトマス・アクィナスに由来するとわざわざ断るのは、田中が近代的な自然法論ではなく中世の自然法論に立脚していることを示しているのである。田中は、世俗化された自然法論の特徴として、「人間性および人間の理性が法の唯一の淵源」とする点にあるという〔田中 1953:206〕。また、中世に於いては人間性について一貫した見解があつたが、「近世自然法の諸家においてはこの点

で見解が多岐にわたり、其処から引き出される自然法の内容をなす規範も主観的に流れ、一致を見ない」[田中 1953:206]²²。田中によれば、こうした世俗化された自然法が後世から批判を受け、自然法を認めない法学説が主流となっていったというのである[田中 1953:207]。

ところで田中は、「法の完全な定義をくだすことはほとんど不可能」[田中 1953:15]であるという。田中のこの言葉は、「法は決まりごと」という程の認識しか持たない法学に疎い者にとっては意外に思えるが、田中は、古今東西にわたる各種、各民族の法に「共通な概念を見出すことは至難の業である」と述べている[田中 1953:15]。しかし、人間が「必ずや社会生活を営むものである」とすれば、「社会あるところに法あり」という一定の定義が成り立つ[田中 1953:17]。この場合、法は各社会に相対的なものであり、その社会生活の内容の差異に従って異ならざるを得ないものであり、「法の相対性」[田中 1953:55]は事実として認められるのである。田中は、このように「法」を各国の「言語」と同じようなものと考え、「普遍妥当的な法原理の存在に反対する」法学を「歴史法学派」と呼び、自然法を認めない「法実証主義」の先駆けと捉えている[田中 1953:55-56]。

これに対し自然法学者としての田中の主張は、社会生活における「普遍的な人間性に基づく」[田中 1953:57] 営みの存在である。それは、時代や場所、民族を異にしても人間には、「自己を知り、真理を探究し、自己の幸福、人生の目的を追求する」あるいは「財貨を獲得しこれを使用し、消費し、家庭を営み、子を養育・教育し、さらに相集合して団体をなし、自己とその所属する団体との間に関係を生ずる事実」が存在するのである[田中 1953:57]。そしてこの事実にはこれに伴って「共通な道德原理が存在」するのである。その道德原理とは、たとえば、他人に善をすることは奨励され、他人に危害を加えることや欺くことは避けるべきというような、人間が特に教えられなくても「天賦自然に本能的に知りつくしているところ」[田中 1953:57] のものである。田中はこれを自然法とよぶ。さらにこれとスコラ学との結びつきは、人間がその本性において、他の動物と異なる理性を有し、スコラ的表現を用いれば「自然の理性の光」[田中 1953:57] によって、自分が個人生活ならびに社会生活において何をなし、何をしてはいけなさを鑑別しているところにある。つまり時代や民族を超越した「共通な道德原理」の存在は、「理性の光によって自明であり、ことさら論証されるのを俟たない」と解されているのである[田中 1953:57]。つまり田中によれば、「自然法の存在は論証をまたない『第一事実』としてわれわれに現れる」ものなのである[田中 1953:60]。

こうした田中の自然法の定義に従えば、教育勅語の二段目「父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信シ恭儉己レヲ持シ博愛衆ニ及ホシ學ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ智能ヲ啓發シ徳器ヲ成就シ進テ公益ヲ廣メ世務ヲ開キ常ニ國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ」は、時代や民族を超越した「共通な道德原理」である自然法のうちに数えられることになる。そして、田中はこの前後の部分については次のように述べている。

教育勅語は国民に対する天皇の諭示の形式を採り、其処に「爾臣民」と云うような表現が用いられ、君臣の関係が際立って現れている。この点に於いて勅語にはパターンリズムの色彩が濃厚なことを疑い容れない。＜中略＞教育勅語が過去に於いて司法権と同様に国家主義的方向に濫用されまた文部省当局や教育者が国民の盲目的服従の習慣を培うように援用したことに就いても私は同感を禁じ得ない。然しながらそれは濫用者、援用者の罪であり、責は或は天皇に或は教育勅語の内容に帰すべきものではないのである。[田中 1946:194-195]

自然法道德原理と見なされる部分以外については、封建的な国家主義の要素を認め、このように述べる田中であるが、では、本来「道德と法あるいは国家」との関係はいかにあるべきだと考えていたのであろうか。この点について以下のように述べている。

道德は国家が作り、命じるが故に善であるわけではなく、国家より前に、国家を離れてそれ自体善なのである。善悪、正不正の理念は国家が法律で以て定めて決まるものではない。法律で定める事ができるのは、社会生活に必要な最小限度の道德だけである。[田中 1957a:36-37]

これまでの考察にもあったように、田中は普遍的な道德の存在を認め、国家のみが法の淵源ではないと言う。この点については理念的には理解できるが、田中は法学者としてこの点に関していかに論理的な解釈を提示できるのであろうか。この点については次節で考察する。

IV. 自然法思想と道德教育

本節では、田中耕太郎による、道德と国家あるいは法との関係を考察する。これまで本

論文において考察してきたようにカトリック自然法主義の田中の思想は、同時代を生きた思想家たちとも異なる極めて独特なものであったとすることができる。それは、田中を含めた所謂オールド・リベラリストたちによって語られた、教育勅語ならびに国民実践要領にみられる国家と道德の関係に対する評価の違いに顕著に見られる。その中で田中は、「道德は、唯名論的立場ではなく実念論的立場になければならない」と主張する。このような田中の主張の背景にあるヨーロッパの伝統的な世界観に立脚した自然法思想を丁寧に読み解くことにより、田中の国家観、並びに、道德観を明らかにすることが可能になると考える。

1. 座談会にみる戦前・戦後の日本の道德をめぐる状況

本項ではまず、田中のカトリシズムの特質を明らかにする為に、田中と同時代を生きた戦後の知識人、所謂オールド・リベラリスト達と田中の思想の比較を行う。そこから、田中が戦後の道德教育のありかたを如何に志向していたかが考察されると考える。次に、田中の道德観、並びに、国家観を考察し、国家と道德の関係をどのように捉えていたかを明らかにする。これまでに述べてきたように、戦時期までの反省のもとに国家と道德、すなわち心の問題の関係を模索し続けてきた戦後の日本において、田中の国家観ならびに道德観は、国家と道德の関係に一つの新たな枠組みを提示するものと考えられよう。

田中は、天野貞祐、安倍能成、和辻哲郎²³と共に、1957年の雑誌「心」4月号の誌上での「道德教育は如何にすべきか」と題した座談会に参加している。そこでは、教育勅語や1953年に天野によって出された国民実践要領²⁴を俎上に載せ、出席者4人の道德教育に関する意見が交わされている。そこでは、戦前の「修身科」と「教育勅語」の内容・歴史的背景・役割、日本における道德軽視の原因、「国民実践要領」の問題点について議論され、最後には、今後の道德教育に対する提案が語られている。この4人は分野や立場はそれぞれ異なるが、戦前期から有識者として日本の学界で活躍し、実社会においても戦後の混乱期を乗り越えるべくそれぞれの分野で汗を流した。何より彼らは、田中が「最も学校教育において成功した例」という時代の一高の同窓生である。そうした彼らが、翌年に「道德の時間」の設置を控えた1957年に、平均年齢70歳を超えて、戦前期の教育勅語並びに修身科の総括や戦後の道德教育をどのように語っているのか大変興味深いところである。しかし本節では、道德と国家の関係についての議論に焦点を絞って考察することとする。

座談会は、テーマを「広い意味における道德の問題にしますか」という安倍の提案に続

き、和辻の「天野君のつくった要領のことなど、問題にしますか」という発言から始まる。

国民実践要領とは、天野が「文部大臣として、戦後の道德教育的混乱の実情を見て、道德に関する何等かの基準となるものを明示」し、「そういうものを参考として、国民諸君の一人一人が、めいめい自分の頭で、道德とはどういうものか、いかに生きたらよいかというふうに考えてもらう」〔天野 1952:39〕参考書として企図したものである。然しながら、文部大臣としての天野のこの行動は、「修身科」の復活を望むものと捉えられ、衆議院文部委員会や新聞紙上での議論の対象となり、「逆コース」のメルクマールとされた。そのような状況下にあった国民実践要領が、実際に世に出されるのは 1953 年であり、それは文部大臣を退任した天野の私見という性格のものであった。しかし、天野の国民実践要領の基本的な内容は、その後、1966 年の中央教育審議会答申『期待される人間像』や学習指導要領の基調として継承される。

では、この 4 人は、国民実践要領をどのように捉えていたであろうか。安倍能成、和辻哲郎、田中耕太郎の 3 人は、教育勅語の内容を頭からは否定せず、修身科と共に近代化の過程においてそれらが果たした役割を認め、戦後の日本の社会において道德教育の必要性を訴えている。従って 3 人は天野の国民実践要領の制定の趣旨に関しては理解を示していると言える。しかし、田中の発言に着目すると、田中は国民実践要領について「天野さんが当局の位位^{マタ}にあって出したとすれば、内容ではなくて、そのこと自体に問題がある」〔天野他 1957:30〕と述べ、国家と国民実践要領の関係を問題視している。つまり、田中は、教育勅語と同様に、ここでも国民実践要領の「形式」に異議を唱えているのである。この田中の発言に対し天野は、教育勅語によって国民の向かうべき所が示され、当時の国家としての理想の実現に非常に役立ち、日本が国家として独立を持った国になり得たという、教育勅語の歴史的意義を認める歴史認識を示し、従って、国家が国民に道德を教える為の徳目を提示することに否定すべき点はないという見解を示す〔天野他 1957:35〕。これに対し田中は、以下のように反論している。

私は要するに真理を国家が作るのだというような誤解を招いてはいけないと思う。所で一般に教育勅語はその時代としては非常にいい立派な役割を果たしたと思うけれどもしかし、教育者で見識がない者は、天皇が真理の代理者であり教祖みたいなものであるという考えを抱く事も事実でしょう、だからやはり民主的でないという事にもなってきます。やはり国家万能主義、民族主義のようなものに通ずるものがありますね。＜中略

>近代国家というもの、殊に新興国家ではそうですよ。やはり国家というものが最高のもののように考えて、そして国力がだんだん発展していったんだから。ところが国家は卑近な道徳を法律に取り入れる事はあるが、元来道徳問題は国家以上のもので、国家がきめるわけには行かないのです。〔天野他 1957:35〕

この発言は、本節においては極めて重要な箇所であると考えられる。この発言によれば、ここで問題になっている国家と国民実践要領の関係すなわち「形式」について、教育を戦時期までの官僚的支配から独立させる「教育権の独立」に基づいて問うことに加え、田中にとっては「道徳問題」の根源をどこに求めるのかと問うことがより重要な問題であることが分かる。そして、この問いの答えとして田中は、「道徳に関して唯名論的立場すなわち国家が命ずる故に善かつ正しいとする観念でなく、実念論的立場すなわち善悪正不正は国家や個人以上のものとして客観的に存在し、国家も個人も認めなければならないという考えをとる」〔田中 1957b:12-13〕ことが重要だと述べ、道徳が「実念論的立場」に立つべきものであるという解釈を示している。更には、普遍の存在をめぐり、實在論（実念論）と唯名論、これらを調停する概念論の立場で展開された中世の普遍論争は、カトリックの田中にとっては「後世カトリックとプロテスタントの教会論および法や国家に関する法哲学的、政治学的根本論に大いに関係がある」〔田中 1961a:374〕重要な問題であると理解されていた。以上のことから、田中が教育勅語や国民実践要領の「形式」を批判した背景には、「教育権の独立」という教育思想に加え、ここで田中が述べている、道徳は「唯名論的」ではなく「実念論的」でなければならないという確信があったことが推測できる。この点については、次項以降で論じていく。

座談会の考察に戻り、他の参加者の発言を検討してみる。和辻は、この座談会中一貫して古典一論語、聖書のほかどのような古典でも良い―を読む事による道徳教育を主張しているが、その主張の背景には、教育勅語をつくり出した為政者に対する不信感がある。和辻によれば、歴史的事実として、維新から明治前半の指導者達は、論語を、それが何の役に立つかわからない子どもの時期から読み、暗記させられることによって道徳的要素を身につけた。しかし、教育勅語は、このようにして人文主義的な教養として道徳的要素を身に付けた彼らによって、その中から必要だと思われる徳目が網羅されて纏められ、それが天皇の名で発布されたものだということになる。和辻は、このように完全ではない徳目を法律に準ずるような形で国民にあてがった明治の為政者、及び、このような教育勅語によ

って教育を受けた大正から昭和の指導者と、彼らが戦時中に行った行為に対して不信感を抱いたと語っている。更に、このような教育勅語の「形式」は一種の国民に対する束縛になる〔天野他 1957:36-37〕とし、田中同様、天野と対立する立場に立っている。天野は、和辻の主張する人文主義的な道德教育に対し、誰もが古典を読めるわけではなく、田中や和辻の主張は一般民衆の事を考えていないと反論している。〔天野他 1957:37〕一方安倍は、日本が鎖国をしていた歴史、或いは、島国という地理的な条件により、明治維新を主導した知識人には限界があった。従って、皇室の存在によって日本の国民の統一を目指した事には歴史的必然性があったのであり、修身科並びに教育勅語は、日本の歴史上必然的なものであったことを天野以上に強く主張している。例えば、田中、和辻の両氏が、日本の近代化の過程において西洋の文明を取り入れた際、その根本となる道德—例えば、キリスト教道德やギリシャの古典—を取り入れなかった事を批判的に捉えているのに対し、安倍は、当時の日本においては「宗教的キリスト教的文化に対するストラグルを余り経ないで、明治維新で急にやるのは無理だった」〔天野他 1957:40〕と述べ、当時の為政者に対する同情的な心情を語っている。方法論としての徳目主義に対しても、道德の根本的な事柄を教える事には効果があると発言し、天野を擁護する立場に立つ。

ここまでの考察によって、教育勅語並びに国民実践要領の形式、即ち国家が道德に関する徳目を提示し得るかという問題については、各人の教育勅語に対する歴史観が、その是非を分ける一つの要素であることが明らかになった。しかし、田中の発言は、歴史的な事実の解釈を問うものではなく、道德が唯名論的立場ではなく、実念論的立場に立つものであるという確信が、その是非を決定するものであった。

座談会の最後は、当時の日本の社会の道德軽視の傾向を危惧し、道德教育をどのように行うべきかが話題に上っている。天野は、一般の人の上に立つ者やジャーナリズムにおいて特に道德を軽視する傾向が強く、一般の人は新しい道德を見つけられずに困っていると発言し、それに対する手立てを問う。その問いに対して田中は、道德の相対主義の克服が第一に重要であると答えている。そして、それは、道德を真理問題に関連付けて考え、キリスト教、儒教、ギリシャ哲学、現代のヒューマニズム等々を総合して、そこに一つの道德的な真理があるという信念を教育者に植えつける事が重要なのだと説いている。この発言に対しては安倍が、真理を体現することは異常に困難であると反論するに留まっている〔天野他 1957:42-44〕。

このように一般にオールド・リベラリストと呼ばれ、道德教育の振興という共通の目的

を持つ4人だが、戦前の教育勅語や修身科に対する総括にはそれぞれ異なる面があることが明らかになった。中でも田中の発言には、「伝統的なキリスト教思想が根柢にあることが伺え、それは、ともすれば反動的で反科学的な思想」[荒木 2012:96]と捉えられる。特に、「道徳の実念論的立場」という発想は、「国家や個人以上のもの」を想定するものであり、それが何を示すのかは、本論文においてもたびたび言及してきたように、世俗的な社会に生きている者には理解し難い。しかしこの発想は、言い換えれば形而上学を排除する実証主義的な思想への批判であると捉えることができる。次項では、この点を考察するために、法学者としての田中の言説を考察する。

2. 法学者田中耕太郎の道徳観

まず、田中が批判の対象としている実証主義、ならびに法実証主義について明らかにする。先述したようにこれらの法理論は、世俗化された自然法思想を批判的に捉える自然法を認めない法理論である。田中によれば、実証主義の法律哲学における表現形態である法実証主義とは、狭義においては、ヨーロッパの啓蒙期において自然法に対して反動的に出現したものであると解釈される。それは、法における歴史的、実定法的要素を過度に重視し、その結果、立法者が明示的に公布する、又は、容認した法のみを法と認める立場を指す。つまり、「国家によって定められた法すなわち実定法²⁵」[田中 1966:28-34]のみを法と認める立場に立つものである。一方広義に於いては、実証主義が一般哲学におけるすべての形而上学を排斥する立場に立つ結果として、法実証主義も法律哲学上におけるすべての法形而上学を排斥する立場にあることを指す。このように形而上学を排斥する法実証主義では、特に法と道徳との間の密接な関係は否定されることになる。つまり、法実証主義の立場において「法は、一方で倫理から切り離された独立の世界を形成し、他方で一種の社会的技術即ち政治遂行の技術に墮する」ことになるのである[田中 1947:9-10]。

このような法実証主義を否定し自然法論を支持する田中は、自然法について実に多くの論稿を残している。その中で、「自然法は法の淵源として実定法論の外にあり、実定法に基礎を与え、実定法の不当な結果を正し、その不当を補充する機能を持つ」[田中 1953:275]という自然法の定義をしめしている。自然法を実定法論の外に位置づけるということは、自然法が国家が定める法とは異なる法であるという解釈が成り立つ。さらに田中は、自然法を自然的道徳原理のすべてを指す「広義の自然法」と、広義の自然法中、人間の社会生活に関係し、法に関わるものを「狭義の自然法」として区別する[田中 1953:61-62]。

では、法実証主義を否定し、自らは道徳と密接な関係をもつという自然法論は、法と道徳の関係、中でも人間の社会生活すなわち国家的な生活および国家的な法に関わる「狭義の自然法」と呼ばれている部分と道徳の関係をどのように説明し得るのであるのか。

田中は、「心」1957年9月号に「『法は最小限度の道徳²⁶』ということについて」という論稿を寄せている²⁷。これは、田中が裁判長として関わったチャタレー事件の最高裁判決の中で、法と道徳との関連で述べた内容を問題視した当時の文壇や評論家に向けての論稿である。この論稿は、チャタレー事件の核心の問題—翻訳本が刑法の禁止に当たるか否か—には触れず、この議論のきっかけとなった批判者達に対し、法学のABCともいべき法と道徳の関係を説明することから始まっている。その内容は以下のように纏められる。

法と道徳の関係は、「支配範域において全く同一ではない二つの円の一部として交差し合っている」と考える〔田中 1957b:5〕。円の一方の極端に位置するのは、社会生活を営む上で必要または有益と認められる規範—これを仮に文化規範と呼ぶ—である。例えば、交通規範はこれに当たる。これらは、法の中に取り入れられ、法で以て強制されるが、交通法規は、単に交通整理の技術を内容としているに過ぎず、「道徳的には中性、即ち amoral」

〔田中 1957b:3〕である。もう一方の極端に位置するのは、「純然たる道徳の範域」〔田中 1957b:5〕—例えば、隣人愛や友情、感謝、勇気といった人の内心に関わるもの—で、これらは外部的な行動となって表れない限り、法的価値判断の対象にはならない〔田中 1957b:5〕。

この両極端の中間すなわち二つの円が重なり合う部分が法と道徳の両者に関わり、これを守らなければ、社会の秩序が保たれないという性質のものである。例えば「盗むなかれ」という道徳原理は、これを犯せば社会的秩序は保たれない為、道徳的価値と法的価値との二つの性格を持つといえる。田中はこの部分を「法の王国中への道徳の帰化」〔田中 1957b:4〕と表現する。例えば、「盗むなかれ」が単なる道徳原理というだけではそれを禁止する事は強制できない。しかし、それが田中の表現に従って法の中に帰化する事により、具体的な制限すなわち刑罰を附す対象となり、それが実行される事により、盗みの禁止という規範は道徳性を失わないのである〔田中 1957b:4〕。従ってこの時点において「盗むなかれ」は、先述した「狭義の自然法」の範囲に入ることが予想される。では「盗むなかれ」という道徳原理は、そもそも自然法の定義には当てはまるのだろうか。「盗むなかれ」は、いつの時代、どこにおいても、社会的秩序を保つために守られるべき道徳原理であることには疑いの余地はない。従ってこれが実定法論の外にあると考えることは可能である。更にそれは

それぞれの国家が規定する「盗む」という行為を禁止する実定法に基礎を与えることができる道德原理である。従って、「盗むなかれ」という道德原理には、人間が社会的秩序を保持する上で真理であると認められる。それが真理であれば、人間が定める法を匡正する働きを兼ね備えていると考えられる。従って、「盗むなかれ」は、田中による自然法の定義に則っているといえることができる。

また、田中は、これらは誰もが容易に守ることができる卑近な道德原理であり、幾多の道德原理の一部分にすぎない故に、この意味において「法は最小限の道德」と言い得ると述べる[田中 1957a:8]。尤も amoral な法においても、社会生活の維持と共同の福祉の観点からその必要性が自覚され、これらに従う事は国民の道德的な義務である [田中 1957a:3-8]。田中は、その本質において善や正を命じ、悪や不正を禁じる法と道德との密接な関係をこのように説明する。

以上の考察から「教育勅語」並びに「国民実践要領」の位置付けを考えると、これらは、法的な価値判断の対象とはならない、円の極端のうちの「純然たる道德の範域」に属すると考えられる。そうであるならば、戦時期までの為政者が「形式」により教育勅語を絶対視させ、事後的・法的な効力を持たせた天皇制国家の教育勅語体制の制度的構造は、田中の主張する法と道德の関係によって否定されて然るべきものである。

しかし、これまでの考察では、田中が主張する唯名論的立場ではなく実念論的立場に立つという道德の条件については、説明され得てはいない。「盗むなかれ」という道德原理が、社会的秩序を保持する上でのみの真理では、それが実念論的立場であるとは認められず、田中の「道德の実念論的立場」という確信には到達できていないことになる。

そこで、「盗むなかれ」が「実念論的立場」にあるということを証明するための手掛かりとなるのは、やはり座談会での「善悪正不正は国家や個人以上のものとして客観的に存在し、国家も個人も認めなければならない」という田中の言葉ではないだろうか。超越性や形而上学を排除する実証主義を否定する法学者の田中が、「国家や個人以上のもの」と言う時、そこにはどのような「国家」が想定されているのだろうか。これは、田中が「教育権の独立」を主張してきた教育思想にも関わる点である。次項では、田中が法学並びに法哲学の入門書として著した『法律学概論』から、田中の国家観を考察し、「道德の実念論的立場」の解明を試みる。

3. 田中耕太郎の国家観

法学者の田中の国家観を検証するためには、まず、国家と自然法の関係を明らかにすることから始めなければならない。ここでは、田中が国家と自然法の関係について述べている3点について検討を加える。

まず、田中は、法は国家に先立って存在すると述べている。例えば、主権が確立する以前の社会においても、人間と人間との交渉を規律する規範—例えば、自己の労働の果実を取得する事に原因する所有権、婚姻による男女の結合、両親の子女教育権など—は存在した。[田中 1953:21, 58, 70] 従って、これらは、国家の制定によって決まる実定法の制定以前に、自然法によって支配されていたものと認められる。

次に、田中は、国家自体が自然法上の存在であると述べている [田中 1953:70]。田中は「人間は政治的動物である」と言うアリストテレスの言説に従い、「人間の本性は、国家的な生活を営まなければ、物質的な面においても精神的な面においても、それらを発展させることができない」と言う [田中 1953:70]。例えば、社会生活の安寧維持、人類の文化的任務の遂行、善良な風俗及び宗教の保護などは、家族やその他の団体だけでは成し得ず、国家の力が必要になる。そして、こうした国家生活の基礎にあるものは、単なる歴史的な偶然や、実力関係、或いは、成員の契約にあるのではなく、国家的秩序の道徳的必然性にあると田中は述べる。それは、「国家」が国民に対する主権を有し、その結果として立法権、裁判権、刑罰権、自衛権等を持つのは、幸福やその権利に対する「国民の欲望によって正当化されるのではなく、国家の道徳的必然性、即ち国家が自然法的な基礎をもつからに外ならない」からだと説明する [田中 1953:70-71]。

3点目として田中は、自然法が国家に対しても存在すると述べる。国家の支配的意思の活動や、そのような国家が定める実定法が不法な場合、法実証主義の立場では、国民の総意の具体化と認められる国家が制定した以上の法は存在しないので、これを非議することはできない。一方、自然法を認める立場に立てば、国家は自然法的な基礎の上に成立していると認められるので、自然法はその範疇にある基本的人権を主張することが可能となり、国民は不当な法に従わないことが、義務と認められることになる [田中 1953:70-72]。

以上の3点を検討した結果から、自然法は、国家より先立って存在し、国家に基礎を与え、国家の不当な結果を正す機能を持つことが確認された。つまり、自然法とは、国家以上の秩序であり、国家が国家としての自らの存在を主張しようとするならば、国家は、自ずと自然法の秩序に、国家としての基礎を求めなければならないのである。

「善悪正不正は国家や個人以上のものとして客観的に存在し、国家も個人も認めなけれ

ばならない」という田中の発言は、このような国家と自然法との関係性を以て説明され得ると考える。例えば、前項において、法と道德の関係から社会秩序を守るための真理として証明されるに留まった「盗むなかれ」は、国家との関係においても、上記の条件の中で道德原理として認めることができる。従って「盗むなかれ」は「実念論的立場」にあるということが可能であると考ええる。

このような国家と自然法の関係についての考察から、田中の教育勅語の形式に対する批判は、単なる「大日本帝国憲法・教育勅語」体制への批判ではないことが分かってくる。前節で述べたように、本来、法的価値判断の対象となるべきものではない教育勅語に、当時の国家主義者たちが法的な位置付けを持たせたことは、明らかに田中の法思想に反する。また田中は、国家と法の使命について「たんに各人に一定の範囲において自由を与え、これに平和な生活を送らせ、外敵の侵入、物質的欠乏等により煩わせることなく、安じて共同の福祉、ことに人類の文化に貢献する事ができる雰囲気醸成するにある」〔田中 1953:130〕と述べている。この言葉からは田中が国家の使命をごく限られたものだとして捉えていたことが伺える。つまり、本論文の3章でも考察したように、田中の教育論の核心である「教育権の独立」論の背景には、明治期から戦時期までの国家を批判的に捉えつつも、国家を自然法上の制度だとみなす国家観があったのである。

さらに田中が、道德問題の根源が国家にあるという「道德の唯名論的立場」を批判の対象としていたのも、かつて国家主義者たちが教育勅語を「法」として国民に強要した結果、その自然法的道德律が形骸化したことを悔やみ、「道德の唯名論的立場」を否定したのである。さらにこれは、国家による「徳目主義」の道德教育への否定につながると考えられる。一方の「道德の実念論的立場」は、超越性や形而上学を排除する実証主義を否定し、自然法を認める立場に立つことによって、この立場の存在が証明され得ると考える。ただしこの立場は、本論文の考察においてたびたび主張された「宗教的インスピレーション」をいかに捉えるかという課題を乗り越えない限りは、認め得られるものではないと考える。

ところで、これまで田中の文献に接してきて非常に奇妙に感じてきたことがある。それは、田中が戦前戦後を通して著作のなかに「共通善」²⁸という言葉あるいは概念をほとんど用いていないことだ。「共通善」という概念はカトリックにおいて極めて重要かつカトリックを特徴づける概念でもある。半澤はこの点を田中の国家観との関連で論じている。最後にこの点に着目し、半澤が指摘する田中の国家観について検証してみる。

半澤は、カトリック自然法論における戦時期以降の「共通善」の意味合が、二十世紀初頭

のヨーロッパでおきた「ネオ・トミズム」すなわち「トマスの復興運動」[半澤 1993:205]との関連において見出されると述べている。それによれば、「トマスの復興運動」は、当時の「世俗化し資本主義の理論に屈従し尽したヨーロッパ社会」において、「キリスト教がいま一度指導理念を与えようとする運動」であったと同時に、「実証的歴史と分析的科学の批判に耐えようとする二十世紀カトリック思想の現代化の試み」であった。こうした試みにおいて「共通善の概念が前者を、自然法の弾力性²⁹の主張が後者を各々象徴する」。それゆえに「戦間期以降のカトリック自然法論」は「片時も共通善概念を忘れず」、またその中心として「人格の権利の概念にますます重みをかけ」ることによって、「時代の制約を越えた論理的強靱さを獲得すべく努力した」[半澤 1993:209-210]とされてきた。この半澤の指摘は、先述したように第二次世界大戦後に自然法が脚光を浴びたというヨンパルトの証言とも重なる。また、マリタンが戦後に描いた理想的な社会も共通善の概念を含んだものであったことが想起されよう。

一方、こうした世俗化への批判は、田中においても戦前戦後を問わず見られるものである。そうであるならば、田中においても共通善による「トマスの復興運動」が試みられてもよかったのではないだろうか。しかし、田中にはこうした傾向が見られなかったのである。この点について半澤は、田中が、「国家は社会とは区別されて、共通善という確固たる（政治的）自然法に従って導かれなければならない」という方向ではなく、「論理的に発見した国家という『理念の^{ママ}体化』、その『歴史的現実』を、具体的な日本の国家制度という所与の中に見出す方向」に発展していったと見ている[半澤 1993:211]。半澤のこうした指摘は、田中が教育勅語の内容に加え、その存在自体を無批判に肯定し、「形式」のみを批判の対象としていたことに通じるのではないだろうか。田中は教育勅語が国家主義的な方向に濫用されたことを認めつつ「然しながらそれは濫用者、援用者の罪であり、責を或は天皇に或は教育勅語の内容に帰すべきものではない」と述べていた[田中 1946a:195]。つまり、田中の国家批判は、国家主義と一体化したものとして捉えられる戦時期までの「天皇制」という制度には向けられなかったと考えられる。半澤は、このような田中には「原理的な西欧近代文化批判が欠けていた」と同時に「原理的な近代日本制度批判が見られなかった」と述べている[半澤 1993:212]。この点は、本論文第1章において、内村鑑三の西洋文化受容に対し、田中の世代の西洋文化受容が無批判的であったと考察した点に重なると考えられる。

これまでみてきたように田中はカトリック自然法論により、独特ともいえる国家観を示

してきた。また、国家と教育の関係においては、両者を完全に切り離すことなく、それを秩序付けるという方法で、その関係を維持した。しかし最後に、田中の国家観の一面には、天野貞祐や安倍能成にも見られた「天皇制」を批判し得なかった、国家主義的な側面があったことが明らかとなった。しかしこれは、ネオ・トミストとして使命感をもってカトリックの復興に寄与しようとしたヨーロッパのネオ・トミストとは異なり、田中があくまでも日本のカトリック思想家として、「国家や個人以上のもの」を想定し、場所や時代を超越する普遍性を求め、「道徳の実念論的立場」を主張したのは、裁判官として自然法論とともに戦後の最も困難な時代に挑んでいた証とも考えられるのである。

V. 小括

本章では、戦後の教育あるいは戦後の社会全体において「私事」とされている宗教や道徳について、まず、それらが「私事」となった背景にある「国家主義」について、田中の自然法思想を対峙させその特質を考察した。次に田中の国家観を明らかにするために、戦時期までの国家主義教育の理念として位置づけられる「教育勅語」を擁護していた田中の教育勅語観を検討した。そこでは、これまで先行研究でも論じられていた教育勅語の「内容」と、それを一種の「法」として国民に提示した「形式」を区別して、「内容」を擁護し「形式」を否定する田中の教育勅語観について、その真意を明らかにするために田中の自然法論を考察した。その結果、田中が、社会生活上の普遍的な営みにおける自然法的道徳原理として教育勅語の内容を捉えていたことが明らかになった。さらに「形式」を否定する根拠を、道徳と法あるいは国家との関係に見出すことが考察された。そこで、最後に「道徳」と「法」ならびに「国家」の関係を考察し、田中の国家観を明らかにするために、田中が道徳の問題をいかに捉えていたかを検討した。そこで明らかとなったのは、田中の国家観が、「道徳問題の根源が国家にある」とみなす「道徳の唯名論的立場」を否定し、「道徳問題の根源を国家以上のもの」に求める「道徳の実念論的立場」にあらわれているということであった。

本論文は、全体を通して田中の思想的特質を考察してきたが、特に本章は、その中で共通して言われていた「宗教的なインスピレーション」に関わる問題を検討した。戦時期までの国家主義政策の反動により、戦後の日本は「突出して世俗化された」社会といっても過言ではない。しかしながら、それは近代の西洋社会が辿った「神からの解放」による世俗化ではなく、田中の教育勅語観に見られたような「国家」からの解放つまり「形式」からの

解放ではなかったのだろうか。戦後教育は政教分離を徹底してきたが、それは一面、近代教育のあるべき姿であり、「人間」を自由な存在とみなす重要な役割を果たしてきたと考える。しかしその反面、それはわれわれから、人間を深く洞察する機会を奪ったのではなかったのだろうか。

田中の世俗化とは全く縁のない思想的特質にふれると、われわれは時に困惑し、その執拗な拘りにうんざりもする。だが、田中が徹底的に批判した「個人主義的主観主義」の誤謬を、われわれは「古色蒼然とした保守思想」として斥けることができるのであろうか。なぜなら「形式」からの解放は、人間としての本質はそのままにして、「形式」だけに変化をもたらしたと考えられるからである。今日、再び「形式」に変化をもたらそうとしているものに対して、田中の「拘り」から学ぶことがあるのではないだろうか。

-
- 1) 戦後の教育改革において、田中耕太郎はカトリックの立場から積極的に教育における宗教の重要性を述べた。教育基本法の制定にあたっては、旧教育基本法第一条「人格の完成」に、自らの信仰に基づいた教育観を込めたと言われる。また、周知のように、教育刷新委員会第十三委員会では、各宗教界の代表や現場の教師らにより教育における「宗教的情操の涵養」について議論された。
 - 2) 生松敬三「教育と宗教の衝突論争」宮川透・中村雄二郎・古田光編『近代日本思想論争』青木書店, 1963 所収。
 - 3) 井上は 1884 年から 1890 年にかけて、パリに半年、約 6 年間ベルリンを中心としてドイツに滞在した。その間クーノー・フィッシャー、ヴント、エドゥアルト・ハルトマン等の哲学者の講義を聴いている。
 - 4) 生松敬三「教育と宗教の衝突論争」宮川透・中村雄二郎・古田光編『近代日本思想論争』青木書店, 1963。
 - 5) 赤松徹真「明治中期における政教の関係構造－『不敬事件』・『教育と宗教の衝突』をめぐって－」『竜谷史壇』竜谷大学史学会, 1973。
 - 6) 松川成夫「明治期における教育と宗教の分離問題」『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』30 号東京女子大学附属比較文化研究, 1971。
 - 7) 市丸成人「『教育と宗教の衝突』考」『教育哲学研究』8 号 教育哲学会, 1963。
 - 8) 巖 麗京「教育と宗教の衝突－近代神道形成の一環として－」『思想史研究』日本思想史・思想論研究会, 2003。
 - 9) 山本哲生「『教育と宗教の衝突』論争をめぐる仏教側の対応－教関係雑誌を中心に－」『教育学雑誌』11 号 1977。
 - 10) 繁田真爾「1900 年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造－井上哲次郎と二つの『教育と宗教』論争にみる－」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』53 号早稲田大学大学院文学研究科, 2008。
 - 11) 各キリスト者から反論についての先行研究は多い。植村正久・柏木義円の反論をぬきんでたものとして評価している論稿が多い。生松敬三「『教育と宗教の衝突』論争」宮川透・中村雄二郎・古田光編『近代日本思想論争』青木書店, 1963 所収、赤松徹真「明治期における政教の関係構造－『不敬事件』・『教育と宗教の衝突』をめぐって－」『竜谷史壇』竜

谷大学史学会, 1973、帆苅猛「教育と宗教の衝突—明治国家の形成とキリスト教—」関東学院大学人文科学研究所, 2001 には、本多庸一、横井時雄の反論に加え、仏教徒の井上円了によるキリスト教批判について、時代背景と共に述べられている。

12) 武田は、キリスト教の天皇制に対する意識には、日本の精神的な伝統に基づき、天皇制正当化するタイプ、キリスト教と天皇制を共存させるタイプ、天皇制とキリスト教を対立させ、天皇制を否定するタイプの三つのタイプがあるとする。そして、多くは二つめのタイプであったと指摘している [武田 1959:24]。

13) 先行研究では、このようなキリスト者の態度を、国家主義者との正面衝突を回避し、国家主義との妥協習合に基づく「日本型基督教」への萌芽と位置付ける。

14) 蓑田による田中耕太郎批判は「田中耕太郎氏の『法と宗教と社会生活』を評す」以外に、「田中耕太郎氏の『世界法の理論』を批判す」など 8 回を数える。

15) 田中耕太郎「『法と宗教と社会生活』の二三の批評に答ふ」帝国大学新聞 1927. 5. 30。

16) 御製とは天皇による和歌の意であるが、三井や蓑田らはたびたび御製、特に『明治天皇御集』から歌を引き、自らの主張を裏付ける。それは例えば以下のような歌である。

うけつぎて守るもうれし千早ふる神のさだめしうらやすの国

日の本の国の光のそひゆくも神の御稜威によりてなりけり

かみかせの伊勢の宮居を拝みての後こそきかめ朝まつりごと

17) イエスを言葉の罠にかけようとしたファリサイ人とヘロデ党の者たちが、イエスに「…カイザルに税金を納めてよいか」と聞くと、イエスは彼らの悪意を知り、「偽善者たちよ何故私を試そうとするのか。税に納める貨幣を見せなさい」彼らはデナリ一つを持ってきた。そこでイエスは言われた。「これは誰の肖像か」彼らは「カイザルのです」と答えた。するとイエスは言われた「それではカイザルのものはカイザルに、神のものは神に返しなさい」彼らはこれを聞いて驚嘆し、イエスを残して立ち去った。カイザルはユダヤを支配していたローマの皇帝であり、その皇帝に税金を納めるという事は、支配されている民衆にとり支配を受け入れる事になる。この答えをイエスに求めた事から、この節は国家と宗教の関係を著わす箇所として引用される。(マタイ 22 章 15 節～22 節、マルコ 12 章 13 節～17 節、ルカ 20 章 20 節～26 節)。

18) 竹内は、歴史的事実と照らし合わせ、蓑田達の活動のピークが太平洋戦争開始の前であるとしている。その理由としては、当時の大学や世の中が蓑田化し原理日本化した結果、それ以降は蓑田化した社会と蓑田らとの落差が消滅し、蓑田や原理日本社は用済みとな

ったと指摘する。それは蓑田達の過激な糾弾運動が、策略の具として政治勢力によって利用され横領された面が大きいという見解を述べている [竹内他編 2004:833]。

19) 鈴木美南子は、天皇制教育はその成立当初から宗教的性格を帯びた宗教教育であったと考えるべきではない。国民道徳論・国民の心構え論であった天皇制的国民教育が、一種宗教的色彩を加えてくるのは、大正思想を経て厳密には昭和ファシズム移行期からであるとしている [鈴木 1979:29]。

20) 1891 年の文部省令第十一号小学校教則大綱第二条は、初等教育の修身科が勅語の趣旨に基づかなければならないことを指示していた。

21) 世俗化された自然法論の特徴としてあげられるのは、トマスによる自然法の「弾力性」の喪失である。トマスは実定法を二種類に分類した。一方は自然法的原理の必然的な帰結が明瞭に示されているものであり（たとえば窃盗、殺人等の禁止）もう一方は、自然法原理からの必然的帰結ではなく、その内容の細目的確定（たとえば窃盗はどのように処罰するかなど）である。本来自然法はこの前者のみに普遍妥当性を見出し、後者に関しては「弾力性」を保留するとしてきた。それが世俗化された自然法論においては、細目においても自然法の名のもとに確定したのである [田中 1953:63-66]。

22) この点について田中は、ホッブスの「万人の万人に対する戦い」を例にして次のように述べている。ホッブスによれば、人が法の支配に服するということは、法がない状態に置かれた人間が戦いに明け暮れることになり、それを不利なものと悟り、契約によって国家という法的状態を成立させると考えられている。それに対し田中は、ホッブスの人間観を否定し、人間は本来社会生活をなし、理性を具備した存在物として、正義に関する認識を有し、当然に法秩序の支配の下に服してきたという人間観を示している [田中 1953:58]。

23) 天野貞祐(1884～1980)哲学者・教育者 京都大学教授、一高校長、文部大臣、独協大学初代校長を歴任。カント研究者。安倍能成(1883～1966)哲学者・教育者 京城大学教授、一高校長、文部大臣、学習院長を歴任。和辻哲郎(1889～1960)倫理学者 東洋大学、法政大学で教えた後、京都大学助教授を経て東京大学教授。

24) 1953 年 3 月に私人としての天野により出された。前文に続き、第 1 章「個人」第 2 章「家」第 3 章「社会」第 4 章「国家」により構成されている。

25) 田中は、トマス・アクィナスの自然法論に則り、法を永久法、自然法、人定法、神法の 4 種類に分類しているが、そこで、「人定法 (lex humana) 即ち実定法 (lex positiva)

とし、更に、実定法（国家的法）と記している。よって、本稿では人定法と実定法を同一と見なし、これらを国家的法であると解釈する [田中 1966:28-34]。

26) 田中によればこの命題は、19 世紀後半から 20 世紀の初めにかけて活躍したドイツのゲオルグ・イエリネックの言葉であり、法と道德の関係を論じる者は、殆ど例外なくこの言葉を以て論じた [田中 1957a:2]。田中はこの言葉には色々な意味を含ませることが可能だと考えていた。一つ目は、法が多く的道德規範の中から比較的僅少のものを選択して取りいれているという意味。二つ目は、法の取り入れた道德規範が道德の中では比較的低位にあるという意味。三つ目はイエリネックの見解。イエリネックは、道德の内面性、法の外面性の理論によって法と道德を峻別する説に反発し、法を社会倫理的に解する為、法と道德は程度の差という意味を持たせている [田中 1957b:10]。

27) この論稿は、チャタレー裁判の判決の批判に対するものであるが、「心」の次号に福田恆存氏が「法は道德に非ず」と題した批判論稿を寄せ、それに対する論稿として、田中は「福田恆存氏に答える」を掲載した。

28) 人間は社会の中で他者と共に生きる使命をもち、そのためには社会の中で追求すべき善と守るべき価値の総体を共有する。これが「共通善」と呼ばれるものである [教皇庁 2012:85]。

29) 本論文第 4 章注 22 参照のこと

終 章

1. 本研究の成果

1. 本研究の課題の確認

本研究の目的は、日本では希少とも言われるカトリシズムならびに自然法思想を基調とする田中耕太郎が「教育」と「国家」の関係をいかに捉えていたかを明らかにすることにあった。考察の対象は 1930 年代から 1960 年代とした。この点については序章でも述べたように、1930 年代から 1960 年代が、戦後教育学において「教育」と「国家」の関係に大きな変化をもたらしたとされている時期であり、田中においてはカトリシズムの思想家として活躍した時期にあたることからこの時期を考察の対象とした。つまり本研究は、これまで戦後教育学によって自明とされてきた「教育」と「国家」の関係を、田中というカトリックの思想家である一方で、政治や裁判に直接関わる実務家でもあった人物の目を通して捉え直すことを課題とした。

戦後教育学は、「教育」と「国家」の関係を、明治期以来の国家を主とする「主従関係」が、戦後は一端切り離されるが、「逆コース」の時期を経て「反目し合う関係」になったと捉えてきた。さらに本論文第 3 章では、現在、両者の新たな関係について論じている研究を提示した。それらの研究は学校教育に対し、「権力」あるいは「政治」による「教育内容、教育価値への介入」が強まっているという見方において共通している。しかしその論調は、今日のこうした状況を、戦後教育学の立場を継承し警戒心をもって捉える、あるいは両者の新たな関係を構築する契機と捉えるというように多様化してきている。こうした研究にも示されているように、「教育」と「国家」の関係を問うことは今後の教育学研究において検討すべき課題であると考ええる。こうした前提に立ち、本研究は田中の教育思想を明らかにすることにより、戦後教育学とは異なる「教育」と「国家」の関係の捉え方を提示するものである。

本論文では、田中の教育思想に関する先行研究の検討から三つの点を具体的な課題として設定した。ここでその三点について確認しておく。まず論文全体を通して田中のカトリシズムならびに自然法思想について考察すること。田中の教育思想と戦後教育学との比較を行うこと。そして、田中の思想の現実性を問うということであった。この課題を設定した背景は序章で述べた通りである。本章ではまず、本研究がこれらの課題についてどのような成果を得ることができたかという視点に立ち、各章で明らかになったことを確認し、本論文の総括を行う。

2. 各章の総括

第1章ならびに第2章では、田中の思想的特質を明らかにすることを中心に考察した。第1章では、田中の生い立ちから思想形成過程に目を向けた。田中がカトリックのイデオログとしての地位を獲得するまでの過程として、一高時代の新渡戸稲造からの影響、その後内村鑑三によりキリスト教と出会い、内村門下として無教会主義へ傾倒していく心境、そしてカトリックに改宗した信仰の変化と自然法学者となるまでの過程を、国内外に思想的変化をもたらした大正時代とともに考察した。

一連の考察において、田中が当時の一高の教育を高く評価していたことに着目した。田中は、一高時代の恩師である新渡戸稲造から「徹底的に自己に沈潜する過程を体験する」〔田中 1961b:20〕ことを学んだ。田中にとってこれは個人主義に徹するという態度にあらわれ、当時の田中は、法はもとより政治や経済についても全く興味を示さなかった。それが後にこうした問題に積極的にかかわるようになったことについて田中は、「客観的精神に目を向ける前に、一度は主観主義的精神に目覚める」ことの重要性を説いている〔田中 1961b:20〕。この点は、キリスト者として、あるいは思想家としての田中にとり大きな分岐点であった内村門下からの離脱が、主観主義を克服し客観主義を獲得する過程であったとみなされることから、本研究においては田中の思想形成において重要な点であるとした。

また、カトリックへの改宗は、法学者としての田中に自然法思想をもたらした。自然法の詳細については後の章で考察したが、第1章では、田中のトマス・アクィナスに由来する自然法思想に接近していく過程が、大正期の世相や明治期とは変化したキリスト教受容に見られた合理主義的な思想、風潮に関連するものであることを示した。ここでも田中は、大正期の合理主義が主観主義の帰結であるとして、主観主義を徹底的に批判する。それは明治期以来、日本のキリスト教界においては主流であったプロテスタントへの批判としてあらわれる。田中は、内村のもとを去る際「真理問題における主観主義から客観主義への転向」を決意した心境のあらわれとして「私は、もし一つのキリスト教が存在しなければならぬとすれば、聖書の解釈が信者個人の主観的判断に任され、各人各様になってはならず、そこに教会があつて権威をもって解釈を下さなければならぬと感じはじめた」〔田中 1961b:55〕と語っている。それはつまり、田中にとって内村門下での経験は、一高時代より続いた徹底した主観主義的なものであり、それは改宗後の田中自身によって完膚なきまでに批判される態度だったのである。

しかしながら田中は、こうした客観主義的態度を、「教会」や「権威」の存在と不可分な

もとして解釈していることが、先の引用から読み取ることができる。これは、「教育の近代化」が「教育の担い手が教会から世俗国家の手に移ること」[森田伸子 2013:16]にあった時代からすでに数百年の月日が流れた非キリスト教国の日本において、こうした田中の教育思想が理解されることの困難さを物語っている。その一方で戦後、裁判官として極めて困難な時代を送る田中にとってカトリック自然法は、伝統や権威に裏打ちされた客観的な正しさへと自らを導く光であったと考えられる。

第2章では、カトリックのイデオログとしての田中の言動について述べた。そして、それは同時に田中からみた昭和初期の思想状況を明らかにするものでもあった。

まず、田中が昭和初期の思想状況を「思想的アナーキー」と呼び、大正末期から昭和初期にかけての社会状況の中で発達してきた思想について、それらをカトリシズムの立場から分析し批判的に捉えていたことを明らかにした。田中は、プロテスタンティズムについては、第1章で述べた通り、その信仰の主観主義的な性質を「個人主義的相対主義的信仰」として批判した。マルキシズムについては唯物史観ならびに私有財産制を認めない点を、カトリックの教義との関係から批判した。田中は「反共」の人としてその名を馳せたが、カトリックの教義においては家族制度が重視されることから、特にマルキシズムが私有財産を認めない点を、教義に反するものだとして徹底的に批判した。この点は、田中の教育思想においてその特質をあらわしている「教育権」の問題に深く関わる重要な点である。

これまでの考察から、田中がマルキシズムとプロテスタンティズムによって「思想的アナーキー」が生みだされているとしていたことから、田中がいうところの「思想的アナーキー」が、自由主義的、個人主義的、主観主義的思想が広がっている状態を指し示していると考えられた。さらに田中は、この「思想的アナーキー」な状態が、1930年以降にあらわれた過激な国家主義を生んだとみていた。そして、自然法思想が国家を尊重するものであることから、田中の国家観はしばしば国家主義との近さを指摘されてきたが、本章では田中が国家を「神の国」の実現の手段としてのみ価値があると主張していたことを明らかにし、当時の国家主義との違いを示した。

以上、第1章および第2章は、主に田中のカトリシズムならびに自然法思想の形成過程とその特質について考察した。それにより田中の思想的特質として、主観主義に対する徹底的な否定と客観主義に対する絶対的な信頼をあげることができる。しかしながら、この特質が「教会」に代表される「権威」を想定するものであったことが、序章でのべたよう

に、戦後の日本社会においてオールド・リベラリストの一人として田中の思想が敬遠された一因であったと考えられる。またそれは、個人主義や相対主義を真正面から排斥するものでもある。これは一見、教育を私的なものと捉える戦後教育学との齟齬を生みだしていると考えられるが、この点については第3章の田中の教育思想の考察により明らかにした。

第3章では、田中が教育基本法の解説書として著した『教育基本法の理論』の分析を中心に田中の教育思想を検討した。そのなかで田中の教育思想と戦後教育学との比較を試みた。教育思想について検討した内容は次の三点である。一点目は、田中と教育学との接点である教育基本法第一条に示された教育の目的としての「人格の完成」に関して、これを教育目的とした田中の教育目的論を明らかにすることを課題とした。二点目は、田中が「人格の完成」にいかなる人格を想定したのかを明らかにするために、田中の人格概念に焦点をあてた。三点目は、田中が『教育基本法の理論』の性格を決定づけているとした「教育権」を考察の対象とした。本章では、前章までに明らかにした田中の思想的特質を前提としてこれらの課題を考察することにより、戦後教育学が「逆コース」史観に立って解釈してきた田中の教育思想を新たな視点から再構成できたと考える。また、それにより「逆コース」史観にたつ戦後教育学に対する新たな論点が見えてきた。

田中の教育目的論と人格概念については、それがカトリシズムの世界観を根拠としたものであることを示した。田中のカトリックの伝統的な人間観に基づく思想は、明治期以降の日本が受け入れた世俗化された西洋思想と対比させると、際立つものであった。それは、たとえば戦後の教育目的が「民主主義」や「平和主義」を志向するものであったのに対し、田中は、「道徳的思想的空白」の状況を改善するために、教育の目的を「人間の倫理化」にあるとしたことに見ることができる。また田中が、教育によって完成された「人格」を現実の人間ではなく宗教的なもの、つまり「神」の存在として想定していたことによっても明らかになる。一方でこうした田中の思想は、極端に世俗化された戦後日本の社会的特質を指摘するものでもあった。本論文は、そうした世俗化された社会の特質として、終戦直後、民主化や平和を社会全体が一丸となって求めた時代の教育目的のような、すべての子どもに対して目的となり得る教育目的を見出すことが不可能になったことをあげた。つまり、そのような教育目的を設定することが、形而上学を認める立場に立たない限りは困難なのではないかと考える。

以上のことから田中の人格概念は「カトリック的人格理解」によって解釈しなければならないということを明らかにした。2世紀以降、神と結びつけられて観念されるようにな

った「人格」は、近代になって世俗化されたことによりその解釈が変化していく。稲垣良典は、こうした変化によって、現代は「人間の尊厳」が崩壊しているとしていた。ここでは、こうした人格に関する稲垣の指摘を検討するために、「平等」「幸福」「自由」についてキリスト教における基本的な概念として稲垣の考察を示した。そして、こうした現代のカトリシズムによる人格理解に即して田中の人格概念を考察すると、それが単に宗教的なものを纏ったものではないのである。

第3章の最後は「教育権」について、戦後教育学における中心的な議論であった「国民の教育権論」との比較を通し、田中の教育権論の特質を明らかにした。これにより「戦後教育学に田中の教育思想を位置づける」という試みに取り組んだ。

「国民の教育権論」は、先行研究によってすでにその限界が示されている。ここでは、そのような研究を前提として「国民の教育権論」の構造を理解したうえで、まず、1960年代から1970年代に起こった「国民の教育権論」に対する批判的な議論を検討した。そこで明らかになったことは、こうした批判論と比較すると、「国民の教育権論」と田中の教育権論には「両親の教育権」を第一義的なものとしている点において、その思想に共通している部分があったことである。この点については、田中を保守とみなしていた教育学者が、田中の教育権論を批判の対象にこそしたが、「両親の教育権」論に内在する自然法的な性格について深く検討することがなかったがゆえに見過ごされたものとした。

さらに、双方の教育権論の内容を検討した結果、両者の相違点として次の点を示した。一つは、彼らの教育思想の特質である近代教育原則による人間理解と田中の人間理解—ここでは「平等」に対する理解—の違いである。二点目としては、戦後教育学が教育から「国家」権力を極端に排除したのに対し、田中も「国家」による教育は否定したが、自然法思想により「国家」について積極的な意味も見出していた点である。これにより田中は「両親の教育権」と「国家の教育権」を認めるというアクロバティックな教育権論を展開させたが、こうした田中の教育権論は、当然のことながら戦後教育学から批判された。しかし、「両親の教育権」が自然法思想を根拠としたものであると捉えるならば、そうした批判は、「国民の教育権論」が本来は社会改革の理論でありながら、「子どもの発達」に議論の中心をシフトせざるを得なかった理由を浮き彫りにしていると考えられる。なぜなら「国民の教育権論」において「教育を受ける権利」を「子どもの人権」の中心に位置づけたとき、彼らは「人権」を近代教育原則のみによって考察するのではなく、さらに時代を遡ったところにも目を向け、キリスト教の概念を考慮してその本質を明らかにするべきであったか

らである。

第4章では、戦後の教育または社会において「私事」とされ、これまで棚上げにされてきた宗教や道德の問題について田中の思想を検討した。また、これらの問題が「私事」とされた歴史的経緯から、道德観を考察することにより「教育」と「国家」の関係が明らかにされると考えた。

田中は、戦前期から「国家」を自然法上の制度であるとして、「神の国」の実現の場として積極的な意味をもたせてきた。しかし、教育を「教育者と被教育者との関係」とみなす教育観から、教育における国家の役割は戦後教育学と同様に小さいものと見なしていた。それは、本章において考察したように教育勅語の「形式」を否定し、道德教育において「国家」による徳目主義の弊害を説いていたことからわかる。こうした田中の国家観は、カトリシズムならびに自然法に由来する。特に、田中の道德観は、道德の「唯名論的立場」を否定し、道德的価値の「実念論立場」を求めるというものであった。これは、道德的価値の決定を国家に求めるのではないということを強く主張するものであった。

さらに4章では田中が、カトリックにおいて極めて重要かつカトリックを特徴づける概念である「共通善」に言及していない点に着目した。戦後、ヨーロッパのネオ・トミストたちが「国家は社会とは区別されて、共通善という確固たる（政治的）自然法に従って導かれなければならない」と主張したのに対し、田中の自然法思想が「論理的に発見した国家という『理念の体化』、その『歴史的現実』を、具体的な日本の国家制度という所与の中に見出す方向」〔半澤 1993:211〕に発展していったと見ている半澤の指摘に従い、ここに田中の日本人ネオ・トミストとしての限界があったのではないかと考えた。それは、ネオ・トミストとして使命感をもってカトリックの復興に寄与しようとしたヨーロッパのネオ・トミストとは異なり、田中があくまでも日本のカトリック思想家であり、教育勅語の解釈にみられたように天皇制の批判には向かわなかった国家観のあらわれだったのではないだろうか。しかしそれはまた、田中が自然法論を「武器」に、天皇制を批判しきらないが故に困難であったともいえる時代に戦いを挑んでいた証でもあると考えられる。

3. 田中耕太郎における「教育」と「国家」の関係

本研究では田中の国家観をいくつかの視点から見てきた。たとえばカトリックに改宗した後の田中は、「国家は家族と共に神に淵源する所の自然法上の制度」〔田中 1937:557〕であると述べ、「家族生活及び国家生活は其れ自体価値があるものではなく、神の理想の実現

の社会の手段としてのみ価値があり、神の意志に従って動いてこそ存在の理由を獲得するのである」[田中 1937:559]と述べていた。法学における自然法主義の立場からは、「法は国家に先立って存在する」[田中 1953:21]と述べ、国家によって定められた実定法のみを法と認める法実証主義を否定していた。また、道德に関しては「国家が命ずる故に善かつ正しいとする観念ではなく、善悪正不正は国家や個人以上のものとして存在し、国家や個人も認めなければならない」[1957b:12-13]として、道德の実念論的立場を主張していた。こうした考察からは、国家よりも上位に「神」「法」そして「道德」を位置づける、田中に特有の国家観を見ることができる。さらに共に自然法上の制度とされる「国家」と「家族」の関係についてはどうか。田中は、「家族」を「人類の発生とともに存在し、人類社会の存続とその存在をともにする」ものとし、「従ってそれは国家に先行する」[田中 1961a:143]ものであるとして、国家より家族を上位に順序付ける。

こうした田中の国家観は、カトリック自然法主義という田中の思想的な特質によるものである。そして本研究においては、田中の思想的特質が「真理の客観性」を極めて重要な問題としていたことを明らかにしてきた。つまりこうした田中の国家観は国家主義教育を否定する理論をもっていると考えられるのである。それは、教育における「国家絶対主義的傾向」が、「子女に対する家族の有する意義を否定し」て、「子女を両親の手から奪って、その欲するままに教育する」[田中 1961a:157]というような、教育に対する国家の「権威の濫用」[田中 1940:32]をもたらす状況に対し、教育における「国家絶対主義的傾向」を、神の意志や自然法に適わないもの、つまり「真理の客観性」が認められないものとして、それを排除することを可能にするのである。このように田中は、「国家」を自然法上の制度に位置づけることにより、国家の存在意義を認める一方で、国家の「権威の濫用」を抑制する理論を展開したのである。

本論文第3章で述べたように、田中はこうした国家観をベースに、国家に対する「教育権の独立」を主張し、「両親の教育権」を認めていた。一方、戦後教育学においても教育は私事的なものとされ、田中と同様に「両親の教育権」が求められていた。しかし、戦後教育学における「両親の教育権」の主張には、戦時期あるいは「逆コース」期にみられた教育への国家権力の介入を拒否する強固な思想があった。つまり戦後教育学においては、「教育」を「国家」と対立するもの捉えることにより、「教育の私事性」が重要視されていたのである。それに対し田中は、自然法上「家族」が「国家」に先行するものであるという理論のうえに、「両親の教育権」を認めるものであり、ここでは「教育」と「国家」に対立関

係は認められない。さらに田中は、教育権を「本源的教育権」と「伝来的教育権」の二種類に分け、前者を「神からして両親に与えられている、人間性に由来する不可侵な教育権」とし、後者を「上に述べた両親以外の者が有する教育権」とする[田中 1961a:160]。そして田中は、「伝来的教育権」は「本源的教育権」の「補充」的なものとしていたのである。こうした国家観を背景とする田中の教育権論は、宗像によって「論理のアクロバット」と批判され、一見矛盾すると思われる「親」と「国家」の双方に教育権を認めるという「教育権論」を可能なものにしていたのである。

また、田中は戦前期からの筋金入りの「教育権の独立」論者であったが、こうした「教育」と「国家」を対立的なものとして捉えない田中の「教育権論」においては、「教育権の独立」論の中核は、教師の専門性に求められていた。本論文第3章V節において「逆コース」以降の「国民教育運動」の展開について述べたが、「国民の教育権論」は、「教育」と「国家」の対立を深めるかたちで「教育権の独立」を主眼とした労働運動を繰り広げた。田中は「教育者が薄給に甘んじさせられている」事態の改善が、「福祉国家、文化国家としての当然の要請であることは多言をまたない」[田中 1957b:18]としたうえで、教育者を労働者の範疇に属するものとは認めず、日教組を中心とした労働運動を否定していた。

田中は、教師を「自由職業（プロフェッション）すなわち個人的、学問的、全人格的性質のもの」に位置づけ、したがってそれは「外部からの支配、圧迫、監督等と相容れず、全く自由に行われなければならない」[田中 1961a:865]ものと捉えることにより、「教育権の独立」および「教育の政治的中立性」の意義を主張していたのである。つまり、田中における「教育権の独立」論は、戦後教育学とは異なる視点から主張されたものであり、そこには「教育」と「国家」の対立関係は見られないのである。

本研究は、田中の教育論と戦後教育学のそれとの間にいくつかの親和性が見られたことを明らかにしたが、それが全く異なる本質をもっていたことを考察したことにおいて、田中の教育論の独自性を明らかにしたものである。そしてそれは、本論文を通して考察してきたカトリック自然法に立脚するものであり、また、その根底には物事を十全的に捉えるキリスト教的ヒューマニズムの思想が存在すると考えられるのである。

田中は臆することなく「本源的教育権は、神からして両親に与えられている、人間性に由来する不可侵、不可譲な教育権である」[田中 1961a:160]というが、こうした前近代的な議論をのりこえたところに近代教育学があるとすれば、田中を無視した戦後教育学の見方は誤りではなかったかもしれない。しかしながら、「逆コース」史観に立った戦後教育学

のありかたが、とりわけ「教育」と「国家」の間の距離をとることにおいてその存在を示してきたとするならば、日本社会において「我々が今生きている社会の形が『国民国家』というかたちであること」[森田伸子 2015b:65-66]が自覚された時、あるいは、国民の間で「教育」と「国家」を対立的に捉えなければならなかった理由が忘れ去られていく状況下では、戦後教育学が主張してきた「教育権の独立」論はその意味を失うことになるのではないだろうか。そうであるとするならば、「教育」と「国家」の新たな関係が模索されている今日、田中のアクロバティックな理論を俎上に載せることが検討される余地があると考ええる。

II. 今後の課題

以上、本研究を改めて振り返ると、1930年代から1960年代の「教育」と「国家」の関係は、極めて複雑な状況にあったことがわかる。そうした社会状況や、特に戦後教育にかかわる思想について、本研究ではふれることができなかった課題がまだ多く残っていることを自覚せざるを得ない。したがって、こうした課題について取り組むことが、今後の課題の一つとなる。

本研究の中心であった田中耕太郎について半澤は、戦後の田中が「田中自身の発言の中に文部大臣、参議院文教委員長、最高裁判所長官等の公的立場が反映し、その動機を正確に把握するのが困難と考えた」と述べ、『近代日本のカトリシズム』では、昭和20年以前を分析の対象としたことを明かしている[半澤 1993:180]。本研究は、そうした半澤の配慮を超えて、田中の教育思想を、戦後の教育界のみならず戦後日本の社会が自明としてきた戦後教育学によって築かれた思想と対峙させることを試みた。確かに田中は『学生の疑問に答える』において、特に政治問題に関する学生の質問には「いまその点は、ぼくがいちばんいえないことをきかれたわけです。さっきぼくが断ったように現在の地位にあるのだから」[田中は 1956:24]と言って、具体的な事には答えずにいる。そうしたことから1950年代の田中の地位が自由のないものであったことが推測される。この夏、安保法案の成立を前に、「砂川事件」判決に関して田中耕太郎の名前を耳にする機会が多かった。こうした現代にも波紋を投げかける田中の政治思想についても、今後の課題となり得ると考える。

一方で、そうした地位から離れた後の田中の業績として、国際司法裁判所の判事としての仕事がある。特に1966年に国際司法裁判所が判決を出した「南西アフリカ事件」は、南アフリカ共和国の人種差別問題に対して、田中が自然法的見地から取り組んだものである。

本研究の成果を踏まえ、さらに田中の思想研究に取り組むためには、こうした戦後社会の困難な状況から解放された晩年の田中の思想研究が一つの課題となると考える。

さらには、こうした表舞台に立っていた田中とは異なり、ローマ教皇との謁見に際して日本のためにお祈りを願う一宗教家としての田中の心性にも見るべきものがあると考え。

戦後教育に関する課題と、こうした田中に関するいくつかの課題を念頭におきながら、今後も研究をすすめていきたい。

文献表

[引用・参考文献]

青野季吉「チャタレー裁判の悲劇」『群像』6(8) 1951、76-80 頁。

赤松徹真「明治中期における政教の関係構造—『不敬事件』・『教育と宗教の衝突』を巡って—」竜谷大学史学会『竜谷史壇』1973、175-189 頁。

天野貞祐「道德実践要領について私の気持ち」『実業之世界』49(7)1952、39 頁。

天野貞祐「正しいと思うことはためらわず発言の勇氣を持て—教育と道德の在り方について—」『国民』630、1954、7-9 頁。

天野貞祐「道德と愛国心」『産業訓練』2(2)、1956、2-7 頁。

天野貞祐、和辻哲郎、安倍能成、田中耕太郎「道德教育は如何にすべきか」『心』1957、4月号、30-46 頁。

天野貞祐「徳目に即して行ふ道德教育」『教育技術』12(9)、1957、28-32 頁。

天野貞祐『天野貞祐全集 1 道理の感覚』栗田出版会、1971。

天野貞祐『天野貞祐全集 6 道德教育』栗田出版会、1971。

天野貞祐「田中さんの思い出」『心』27 巻 5 号、1974、103-105 頁。

荒木慎一郎「教育基本法の教育哲学」水波朗ほか編『自然法と文化』創文社、2004、183-213 頁。

荒木慎一郎「田中耕太郎の教育目的観の成立—人格の完成を中心にして—」『戦後教育史研究』19、戦後教育史研究会、2005、1-13 頁。

荒木慎一郎「ジャック・マリタン 人と業績」ジャック・マリタン著 荒木慎一郎訳『岐路に立つ教育』九州大学出版会、2005、139-167 頁。

荒木慎一郎「田中耕太郎の教育目的観成立に与えたジャック・マリタンの影響」『カトリック社会福祉研究会』題 12 号別冊 鹿児島純心大学、2012、93-151 頁。

生松敬三「教育と宗教の衝突論争」宮川透・中村雄二郎・古田光編『近代日本思想論争』青木書店、1963、243-261 頁。

石山修平「コアカリキュラムの必然性」『カリキュラム』創刊号、1949、2-4 頁。

市丸成人「『教育と宗教の衝突』考」『教育哲学研究』8 号、1963、67-82 頁。

伊藤和衛 中村安喜雄共編『教師をめぐる論点』文教書院、1974。

伊藤和衛「受教育権の保障と学校経営—宗像批判に答える」『教育評論』176 号、1965、51-54 頁。

伊藤和衛「教育権保障の方法と教師の職務分析法」『教育評論』179 号、1965、41-44 頁

- 伊藤和衛「公教育」伊藤和衛 中村安喜雄共編『教師をめぐる論点』文教書院、1974、11-21 頁。
- 伊藤敏子「価値教育の文脈における宗教性をめぐる言説—その来歴・変容・展望—」『三重大学教育学部紀要』第 58 巻、2007、119-132 頁。
- 稲垣良典『現代カトリシズムの思想』岩波新書、1971。
- 稲垣良典『トマス・アクィナス』講談社、1999。
- 稲垣良典『人格《ペルソナ》の哲学』創文社、2009。
- 稲垣良典「超越と類比」『岩波講座 哲学 現代の哲学』岩波書店、1968、173-210 頁。
- 稲垣良典「自然法論の多元的な展開」『ジュリスト』増刊号、1971、92-99 頁。
- 稲垣良典「愛と観想」上智大学中世思想研究所編 上智大学中世思想研究所紀要『中世研究』創文社、1999、347-368 頁。
- 稲葉景「共通善への眼差し—家庭からひろがる『交わり』—」『カトリック教育研究』第 26 号、2009、14-26 頁。
- 井上克人「明治期アカデミ - 哲学の系譜—『現象即實在論』をめぐって—」『文学論集』第 55 巻第 4 号、関西大学、2006、1-29 頁。
- 井上哲次郎『教育勅語衍義』敬業社、1891。
- 井上哲次郎『教育ト宗教ノ衝突』敬業社、1893。
- 井上哲次郎『我が国体と国民道德』廣文堂、1925。
- 井上哲次郎『釋明教育勅語衍義』廣文堂書店、1942。
- 井上哲次郎「明治哲学界の回顧」下村寅太郎編『現代日本思想大系 24 哲学思想』筑摩書房、1965、53-71 頁。
- 今井康雄『メディアの教育「教育」の再定義のために』東京大学出版会、2004。
- 今井康雄「見失われた公共性をもとめて—戦後日本の教育学における議論—」『近代教育フォーラム』第 5 号、1996、149-165 頁。
- 岩波新書編集部編『日本の近現代史をどう見るか』岩波新書、2010。
- 内田芳明編『近代日本思想大系 6 内村鑑三集』筑摩書房、1975。
- 内村鑑三『内村鑑三選集第 4 巻 世界の中の日本』岩波書店、1990。
- 内村鑑三「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」1893『聖書之研究』285 号『内村鑑三選集 3 家庭と教育』岩波書店、1990、16-23 頁。
- 内村鑑三「近代人」1914 内田芳明編『近代日本思想大系 6 内村鑑三集』180-181 頁。

内村鑑三「武士道と基督教」1916『聖書乃研究』186号 内村鑑三『内村鑑三選集 4 世界のなかの日本』208頁。

内村鑑三「武士道と基督教」1918『聖書乃研究』210号 内村鑑三『内村鑑三選集 4 世界のなかの日本』216頁。

内村鑑三「武士道と基督教」1923『聖書乃研究』276号 内村鑑三『内村鑑三選集 4 世界のなかの日本』岩波書店、1990、253-259頁。

内村鑑三「基督教と仏教及び儒教」1917『聖書乃研究』201号 内村鑑三『内村鑑三選集 4 世界のなかの日本』岩波書店、1990、210頁。

内山節『戦後思想の旅から』有斐閣、1992。

梅本大介「高等教育の制度設計にみる戦後教育改革期の意義—田中耕太郎『教育権の独立』論に着目して」『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』別冊 17号—2、2010、69-77頁。

梅本大介「内務省による教育行政の主導と『教育権の独立』—田中耕太郎による戦後教育改革構想への視点を中心に—」『早稲田大学教育学会紀要』第12号、2011、56-63頁。

梅根悟監修『世界教育史事典』講談社、1979。

梅根悟「道德教育とカリキュラム—修身科復活論を排す—」『カリキュラム』25号、1951、13-16頁。

梅根悟「教育の政治的中立の限界」『人事行政』5(4)、1954、54-57頁。

梅根悟「教育を国家の道具に使うな」『エコノミスト』51(28)、1973、48-51頁。

瓜谷直樹「明治末期における国民道德論の課題—井上哲次郎の立論を中心に—」『教育文化』第17号、2008、22-48頁。

江島頭一「『国民道德論』の形成に及ぼした儒学の影響に関する研究—井上哲次郎の儒学観と教育思想をめぐって—」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第64号 2006、154-157頁。

江島頭一「『国民道德論』の形成過程における儒教の応用—井上哲次郎の立論に焦点を当てて—」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第65号 2007、103-177頁。

江島頭一「明治期における井上哲次郎の『国民道德論』の形成過程に関する一考察—『勅語衍義』を中心として—」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第67号 2009、15-29頁。

海老原治善『民主教育実践史 新版』三省堂、1977。

- 遠藤興一「岩下壯一とその周辺（上）-昭和初期におけるカトリックとプロテスタント」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第43号、2010、29-92頁。
- 大沢章監修『法学概論』国元書房、1957。
- 大田堯「教師の使命と身分」宗像誠也編『教育基本法』新評社、1966、214-227頁。
- 大田堯「教育の目的」堀尾輝久編『教育基本法文献選集2 教育の理念と目的』学陽書房、1977、286-293頁。
- 大田堯編『戦後日本教育史』岩波書店、1978。
- 大田堯「教育は誰のものか」大田堯著編『戦後日本教育史』岩波書店、1978、348-359頁。
- 大田堯『私と家永教科書裁判』一ツ橋書房、1994。
- 大田堯・寺脇研『大田堯・寺脇研が戦後教育を語り合う この国の教育はどこへ向かうのか』学事出版、2015。
- 太田雅夫『増補 大正デモクラシー研究』新泉社、1990。
- 大塚久雄『宗教改革と近代社会』みすず書房、1984。
- 大塚高正「自然法と教育-田中耕太郎博士の所説について-」『法学新報』86、1979、197-251頁。
- 大森気義太郎「マルクスは猶太人」時事新報 1932、7、7。
- 岡敬一郎「田中耕太郎と『平賀肅学』」『東北大学大学院教育学研究年報』51集 2003、81-101頁。
- 小笠原道雄ほか著『日本教育学の系譜』勁草書房、2014。
- 沖田行司『『六合雑誌』における井上哲次郎』『キリスト教社会問題研究』30号、1982、200-219頁。
- 奥平康熙「自主的価値選択主体形の道德教育の可能性-現代社会で必要とされる道德教育とはなにか-」季刊『人間と教育』第62号、2009、80-87頁。
- 小熊英二『＜民主＞と＜愛国＞戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社、2002。
- 長田新「修身科特設を批判す」『世界』143号、1957、41-49頁。
- 長田新「道德教育の盲点を衝く」『世界』146号、1958、86-102頁。
- 川合章・安川寿之輔・森川輝紀・川口幸宏著『日本現代教育史』新日本出版社、1984。
- 貝塚茂樹『戦後教育改革と道德教育問題』日本図書センター、2001。
- 貝塚茂樹『戦後教育の中の道德・宗教＜増補版＞』文化書房博文社、2003。
- 貝塚茂樹『戦後教育は変わるのか「思考停止」からの脱却をめざして』学術出版会、2008。

貝塚茂樹「戦後の道德教育における『宗教的情操』と『生命に対する畏敬』-『宗教的情操』

をめぐる二つの立場」『戦後教育史研究』第23号、2009、39-55頁。

片桐芳雄、木村元編著『教育から見る日本の社会と歴史』八千代出版、2008。

嘉治隆一「田中先輩を憶う」『心』27巻5号、1974、109-111頁。

勝田守一編『現代教育学入門』有斐閣、1966。

勝田守一監修『道德教育と人間形成』明治図書、1969。

勝田守一『教育と教育学』岩波書店、1970。

勝田守一『勝田守一著作集第4巻 人間形成と教育』国土社、1972。

勝田守一「教育目的の社会的考察」『社会学評論』1(2)、1950、2-10頁。

勝田守一「教育の倫理的支柱」『教育』1号、1951a、28-33頁。

勝田守一「教育における人間像の条件について」『思想』322号、1951b、286-295頁。

勝田守一「平和教育の考え方について」『教育』32号、1954、16-26頁。

勝田守一 堀尾輝久「国民教育における『中立性の問題』の問題 上」『世界』411号、1958、1-19頁。

勝田守一 堀尾輝久「国民教育における『中立性の問題』の問題 下」『世界』417号、1959、92-112頁。

勝田守一「道德教育の思想」『教育評論』145号、1963、24-27頁。

勝田守一「教育基本法はどうしてできたか」宗像誠也編『教育基本法』新評論、1966、33-61頁。

勝野尚行『教育基本法と教科書問題 [増補版]』法律文化社、1985。

勝野尚行『教育基本法の立法思想－田中耕太郎の教育改革思想研究－』法律文化社、1989。

金澤文雄「人間の尊厳と死刑制度」水波朗ほか編『自然法と文化』創文社、2004、215-240頁。

兼子仁『教育権の理論』勁草書房、1976。

金子守勝「教師の責任と権限－なぜ学校経営に於ける教師の地位は不明なのか－」伊藤和衛 中村安喜雄共編『教師をめぐる論点』文教書院、1974、68-79頁。

上寺久雄「学校教育における人格教育」『日本教育』No. 326、2004、6-9頁。

亀井勝一郎『現代人の研究』講談社、1965。

カント著 篠田英雄訳『道德形而上学言論』岩波文庫、1960。

岸本英太郎・小山弘健編著『日本近代社会思想史』青木書店、1959。

北島一司「教育活動と経営組織」伊藤和衛 中村安喜雄共編『教師をめぐる論点』文教書院、1974、176-189 頁。

教育科学研究会編『戦後日本の教育と教育学』かもがわ出版、2014。

教育思想史学会編『教育思想事典』勁草書房、2000。

教皇庁国際神学委員会編 岩本潤一訳『普遍的倫理の探究—自然法の新たな展望』カトリック中央協議会、2012。

清原正義「教育・法・国家」持田栄一編『教育改革への視座—「国民教育論」批判』田畑書店、1973、197-236 頁。

巖麗京「教育と宗教の衝突—近代神道形成の一環として—」日本思想史・思想論研究会『思想史研究』2003、39-51 頁。

久野収「足跡」1948 佐高信編『久野収集Ⅲ哲学者として』岩波書店、1998、26-52 頁。

黒崎勲「教育権の論理から教育制度の理論へ」森田尚人ほか編『教育学年報 1 教育研究の現在』世織書房、1992、35-62 頁。

桑原直己「自然本姓の自己超越—トマス・アクィナスにおける人間観の骨格」筑波大学人文社会科学研究科『哲学・思想論集』28、2002、49-65 頁。

桑原直己「現代常識人の世俗的人間観に対峙して」創文社『創文』531 号、2010、1-5 頁。

向坂逸郎「アナキズム排撃」東京朝日新聞、1932、7、1。

小玉重夫「政治—逆コース史観のアンラーニング」森田尚人・森田伸子編著『教育思想史で読む現代教育』勁草書房、2013、37-55 頁。

小玉重夫「日本における政治教育・市民教育の現状と課題」『政治思想研究』第 15 号、2015、81-96 頁。

小寺初世子「南西アフリカ事件判決について」『国際法外交雑誌』65(5)、1967、62-74 頁。

五野井隆史『日本のキリスト教史』吉川弘文館、1990。

小林孝輔「田中耕太郎論—わが国における典型的保守イデオログの思想状況—」『法律時報』33 (1)、1961、19-23 頁。

小林正『日教組という名の十字架』善本社、2001。

齋藤太郎・山内芳文『教育史』樹村房、1994。

佐伯友弘「熊本英学校事件と『教育と宗教の衝突』をめぐる論争」『鳥取大学教育学部研究報告』第 27 巻第 2 号、1985、475-491 頁。

相良惟一「『教育基本法の理論』について」『文部時報』第 1006 号、1961、37-41 頁。

相良惟一「両親の教育権の実定法的考察」『京都大学教育学部紀要』通号 8、1962、172-183 頁。

相良惟一著 相良惟一先生遺稿集編集委員会編『国家と教育－相良先生遺稿集』教育開発研究所、1988。

佐古純一郎『近代日本思想史における人格観念の成立』朝文社、1995。

佐々木亘「自然体と共同体－トマス・アクィナスにおける自然法の可能性について－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』第 38 号、2008、1-18 頁。

佐々木亘「永遠法と自然法－トマス・アクィナスにおける自然法の超越性について－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』第 39 号、2009、1-10 頁。

佐々木亘「自然体とは何か－トマス・アクィナスにおける自然法論に関する一考察－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』第 40 号、2010、9-16 頁。

佐藤秀夫「田中耕太郎の教育権論」『法律時報』47 卷 13 号、1975、25-31 頁。

佐藤広美「戦後教育学と戦争体験の思想化」教育科学研究会編『戦後日本の教育と教育学』かもがわ出版、2014、10-34 頁。

佐貫浩「『国民の教育権論』を継承する」教育科学研究会、2014、128-149 頁。

渋谷浩著『近代思想史における内村鑑三－政治・民族・無教会論－』新地書房、1988。

清水俊彦「遺稿集の発刊に寄せて」『国家と教育－相良先生遺稿集』教育開発研究所、1988、iv-vii 頁。

清水祥友「田中耕太郎における教育と法」『東洋大学大学院紀要』第 38 集、2002、198-186 頁。

下村寅太郎編『現代日本思想大系 24 哲学思想』筑摩書房、1965。

新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』研究社、1998。

新カトリック大辞典編纂委員会編『新カトリック大事典』研究社、2009。

新共同訳『聖書』日本聖書協会、1987。

繁田真爾「1900 年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造（上）－井上哲次郎と二つの『教育と宗教』論争にみる－」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』53 号、2008、187-195 頁。

繁田真爾「1900 年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造（下）－井上哲次郎と二つの『教育と宗教』論争にみる－」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』54 号、2009、173-185 頁。

住友剛「田中耕太郎の教職観－1945 年～1950 年頃を中心に－」『京都精華大学紀要』第 31 号、2006、77-92 頁。

末川博「憲法と教育基本法」宗像誠也編『教育基本法』新評社、1966、13-32 頁。

末永航『イタリア、旅する心 大正教養世代がみた都市と美術』青弓社、2005。

杉原誠四郎『教育基本法の成立-「人格の完成」をめぐる-新訂版』文化書房博文社、2003。

杉原誠四郎「自然法の系譜と近代自然法論の特性」『城西経済学誌』9(2)、1973、52-77 頁。

鈴木英一「教育基本法はどのように制定されたか」国民教育研究所編『教育基本法読本』労働旬報社、1987、20-37 頁。

鈴木英一「教育基本法の立案者たち」『季刊教育法』No. 140、2004、78-83 頁。

鈴木竹雄編『田中耕太郎人と業績』有斐閣、1977。

鈴木成高「保守ということ」『心』1949 年 10 月号 橋川文三編『戦後日本思想大系 7 保守の思想』1968、277-291 頁。

鈴木範久『内村鑑三をめぐる作家たち』玉川大学出版部、1980。

鈴木美南子「近代日本における宗教と教育の関係（上）-1900 年～1925 年を中心として-」フェリス女学院大学紀要第 14 号、1979、27-60 頁。

政治思想学会編『国家と圏域の政治思想』風行社、2015。

住友剛「田中耕太郎の教職観-1945 年～1950 年頃を中心に-」『京都精華大学紀要』第 31 号、2006、77-92 頁。

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－」日本大学教育学会紀要『教育学雑誌』第 21 号、1987、1-13 頁。

関川悦雄「教育目的論の貧困を何に求めるか」『近代教育フォーラム』第 6 号、1997、183-189 頁。

高瀬幸恵「1930 年代における基督教教育同盟会のキリスト教教育方針の策定-国家の道德規範とキリスト教教育の関係に注目して-」『キリスト教教育論集』19 号、2011、15-28 頁。

高橋哲「教育の公共性と国家関与をめぐる争点と課題」『教育学研究』第 72 巻 第 2 号、2005、73-84 頁。

高良倉成「＜国家及び社会＞と田中耕太郎－教育基本法第 1 条と旧グローバル論との関連を考える－」『琉球大学教育学部紀要』第 68 集、2006、69-78 頁。

竹内洋, 佐藤卓己, 植村和秀, 井上義和, 福間良明, 今田絵里香編「蓑田胸喜全集第一巻初期

論集Ⅰ」 柏書房、2004。

竹内洋『日本主義的教養の時代』 柏書房、2006。

竹内洋「いまなぜ蓑田胸喜なのか 封印された昭和思想」『諸君』 2007、130-143 頁。

武田清子『人間の相剋』 弘文堂、1959。

武田清子編『現代日本思想大系 6 キリスト教』 筑摩書房、1964。

武田清子「日本の精神的土壌とキリスト教-対決の課題-」 武田清子『人間の相克』 弘文堂、
3-26 頁。

武田清子「地の塩—キリスト教と近代日本の形成」『現代日思想大系 6 キリスト教』
筑摩書房、1964、7-58 頁。

武田清子「道徳の岐路 天野貞祐」『日本』 8 (4)、1965、109-115 頁。

立花隆『天皇と東大 (上)』 文芸春秋、2005a。

立花隆『天皇と東大 (下)』 文芸春秋、2005b。

田中耕太郎『世界法の理論 一卷』 岩波書店、1932。

田中耕太郎『世界法の理論 二巻』 岩波書店、1933。

田中耕太郎『世界法の理論 三巻』 岩波書店、1934。

田中耕太郎『教養と文化の基礎』 岩波書店、1937。

田中耕太郎『教育と政治』 好学社、1946a。

田中耕太郎『教育と権威』 岩波書店、1946b。

田中耕太郎『法家の法実証主義』 福村書店、1947a。

田中耕太郎『法と道徳』 春秋社、1947b。

田中耕太郎『カトリシズムと現代』 公教社、1948。

田中耕太郎『善き隣人たれ』 朝日新聞社、1950a。

田中耕太郎『真理と平和を求めて』 講談社、1950b。

田中耕太郎『共産主義と世界観』 春秋社、1950c。

田中耕太郎『生きてきた道』 世界の日本社、1950d。

田中耕太郎『南欧芸術紀行』 文芸春秋社、1952。

田中耕太郎『法律学概論』 学生社、1953。

田中耕太郎編『若き日の信仰』 三笠書房、1954。

田中耕太郎『学生の疑問に答える』 毎日新聞社、1955。

田中耕太郎『法と宗教と社会生活』 増補版、1957。(初版 改造社、1927 改訂再版 春秋社、

1950)

田中耕太郎『現代知性全集 田中耕太郎集』日本書房、1960。

田中耕太郎『教育基本法の理論』有斐閣、1961a。

田中耕太郎『私の履歴書』春秋社、1961年b。

田中耕太郎『象牙の塔から』春秋社、1962。

田中耕太郎『田中耕太郎著作集 6 法哲学 自然法』春秋社、1966年。

田中耕太郎「立法の成就」『聖書乃研究』1922、269号11-16頁。

田中耕太郎「『法と宗教と社会生活』の二三の批評に答ふ」帝国大学新聞 1927、5、30。

田中耕太郎「自然法の過去及び其の現代的意義」帝国大学カトリック研究会編『カトリック研究』第1号、1930、13-58頁。

田中耕太郎「大学の本質と大学の独立」帝大新聞 1937、10、11『教育と権威』岩波書店、1946、73-88頁。

田中耕太郎「教育に於ける権威と自由」『中央公論』1940年3月『教育と権威』岩波書店、1946、1-40頁。

田中耕太郎「南原繁教授『国家と宗教』」『国家学会雑誌』675号、1943、102-113頁。

田中耕太郎「教育勅語論議」『教育と政治』好学社、1946、193-196頁。

田中耕太郎「教育と世界観-教育と政治との関係について-」『中央公論』1946、4月号『現代知性全集 田中耕太郎集』日本書房、1960、142-151頁。

田中耕太郎「教育行政官及教育者の性格その他-地方教学課会議での訓示要旨-」『文部時報』第827号、1946

田中耕太郎「教育者に懇ふ」1946、5『教育と政治』好学社、1946、167-181頁。

田中耕太郎「信仰と体験」1948、7『若き日の信仰』三笠書房、1954、167-190頁。

田中耕太郎「カトリック的ヒューマニズムと大学の理念」『カトリック思想』28(3)、1948、1-9頁。

田中耕太郎「芸術教育の必要について」『音楽界』3(6)、1948、2-4頁。

田中耕太郎「ウラヂミル・ソロヴィヨフの生涯と思想(1)」『世界』33号、1948a、44-55頁。

田中耕太郎「ウラヂミル・ソロヴィヨフの生涯と思想(2)」『世界』33号、1948b、52-64頁。

田中耕太郎「ソロヴィヨフの法哲学-とくに自然法と実定法との関係について」『法哲学四季報』1号、1948c、33-65頁。

田中耕太郎「ジャック・マリタンの政治哲学」『恒藤博士還暦記念法理学及国際法論集』

1949a、419-461 頁。

田中耕太郎「(座談会) 現代文化とキリスト教」『世紀』1、1949b、31-44 頁。

田中耕太郎「カトリック的ヒューマニズムの文化観」『理想』194 号、1949c、1-10 頁。

田中耕太郎「(座談会) 議会と革命」『日本評論』24(9)、1949d、54-67 頁。

田中耕太郎「(座談会) 如何にして平和を」『群像』4(10)、1949e、54-74 頁。

田中耕太郎「教養から信仰へ」『読売評論』2、1949f、77-83 頁。

田中耕太郎「進歩の論理と倫理」『心』1950 年 2 月号 橋川文三編『戦後日本思想大系 7 保守の思想』1968、292-306 頁。

田中耕太郎「(座談会) 現代政治の焦点」『読売評論』2(3)、1950、80-96 頁。

田中耕太郎「世界平和と世界法 とくにエメリー・リーヴス「平和の解剖」に関連して」『世界』52 号、1950、18-22 頁。

田中耕太郎「ウラヂミル・ソロヴィヨフの哲学」『心』3 巻 4 号、1950a、1-11 頁。

田中耕太郎「ウラヂミル・ソロヴィヨフの哲学」『心』3 巻 5 号、1950b、1-7 頁。

田中耕太郎「虚脱とその後に来るもの」『心』3 巻 9 号、1950c、1-10 頁。

田中耕太郎「教育権の自然法的考察」『法学会雑誌』第 69 巻第 2 号、1951a、99-125 頁。

田中耕太郎「世界法と世界平和」『比較法雑誌』1 巻 1 号、1951b、83-99 頁。

田中耕太郎「幸福について」『婦人公論』410 号、1951c、24-29 頁。

田中耕太郎「教育基本法第 1 条の性格 法と教育との関係の一考察」『ジュリスト』創刊号、1952a、2-6 頁。

田中耕太郎「平和と正義」『心』5 巻 1 号、1952b、15-20 頁。

田中耕太郎「人間と人間とを結ぶもの-講和に関連して」『声』891 号、1952c、4-8 頁。

田中耕太郎「学問について とくに学生のために」『心』5 巻 4 号、1952d、33-39 頁。

田中耕太郎「政治について とくに学生のために」『心』5 巻 7 号、1952e、26-3 頁。

田中耕太郎「社会科学の根本問題」『心』6 巻 5 号、1953a、2-10 頁。

田中耕太郎「基礎を築け」『改造』34 (5)、1953b、164-166 頁。

田中耕太郎「イスラエルという国」『心』7 巻 1 号、1954a、46-48 頁。

田中耕太郎「多数決の論理 とくに憲法改正の限界に関連して」『心』7 巻 10 号、1954b、2-11 頁。

田中耕太郎「家族制度の復活について」『心』8 巻 1 号、1955a、12-18 頁。

田中耕太郎「新憲法と世界観的立場」『ジュリスト』73 号、1955b、2-14 頁。

田中耕太郎「裁判官の良心と独立について」『法曹時報』7(1)、1955c、1-31 頁。

田中耕太郎「教育哲学の貧困」『心』8 巻 4 号、1955d、11-19 頁。

田中耕太郎「裁判と世論」『ジュリスト』87 号、1955e、2-14 頁。

田中耕太郎「法における保守性と進歩性」『ジュリスト』97 号、1956a、2-13 頁。

田中耕太郎「法曹一元性の理念」『法曹時報』8(1)、1956b、1-27 頁。

田中耕太郎「カンドウ神父と日本」『心』9 巻 11 号、1956c、61-67 頁。

田中耕太郎「(講演) 民主社会における教育 (要旨)」『文部時報』、1956d、48-61 頁。

田中耕太郎「教育勅語の運命」『心』10 巻 1 号、1957a、30-41 頁。

田中耕太郎「教育者は労働者か」『心』10 巻 3 号、1957b、17-19 頁。

田中耕太郎『「法は最少限度の道德」ということについて』『心』10 巻 9 号、1957c、2-9 頁。

田中耕太郎「福田恒存氏に答える」『心』10 (11) , 1957c, 11『象牙の塔から』春秋社、1962、
28-44 頁。

田中耕太郎「自然法と憲法」『世紀』85 号、1957d、2-5 頁。

田中耕太郎「日本の精神的風土とカトリシズム」『世紀』100 号、1957e、6-23 頁。

田中耕太郎「(座談会) 自由を検討する」『心』10 巻 7 号、1957f、15-36 頁。

田中耕太郎「個性と人格一特に教育に関連して一」『心』11 巻 1 号、1958a、16-21 頁。

田中耕太郎「法曹の使命と責任 (裁判官、検察官、弁護士合同協議会挨拶)」『法曹時報』
10(1)、1958b、2-13 頁。

田中耕太郎「裁判と報道の自由」『ジュリスト』145 号、1958c、2-13 頁。

田中耕太郎「世界連邦の基礎」『心』11 巻 7 号、1958d、18-27 頁。

田中耕太郎「教育基本法の教育哲学的考察」1958e『田中耕太郎集』日本書房、1960、130-
141 頁。

田中耕太郎「憲法現下司法の諸問題」『ジュリスト』163 号、1958f、2-9 頁。

田中耕太郎「精神的舗装を十分に」『心』11 巻 12 号、1958g、61-68 頁。

田中耕太郎「教育における新しい秩序」日本経済新聞 1959、1、1『象牙の塔から』182-184
頁。

田中耕太郎「法の支配と自然法」『ジュリスト』193 号、1960、6-18 頁。

田中耕太郎「両親の教育権」『象牙の塔から』春秋社、1962a、185-188 頁。

田中耕太郎「道德教育の課題」『象牙の塔から』春秋社、1962b、178-181 頁。

田中耕太郎「ヨハンス二十三世との思い出」『世紀』160 号、1963、4-18 頁。

田中耕太郎「国際社会と自然法-国際司法裁判所裁判官田中耕太郎先生に聴く-」『世紀』
169号、1964、25-35頁。

田中耕太郎「松本博士と憲法改正」『ジュリスト』317号、1965、30-34頁。

田中耕太郎「平和哲学の建設者<ピオ十二世>」『文芸春秋』45(5)、1967a、144-146頁。

田中耕太郎「国際法から世界法へ（一）」『年報 自然法の研究』1号、1967b、3-16頁。

田中耕太郎「国際法から世界法へ（二）」『年報 自然法の研究』2号、1968a、4-18頁。

田中耕太郎「人権と平和」『心』21巻11号、1968b、5-19頁。

田中耕太郎「ジュリストの目 田中耕太郎先生をお招きして-1-」『ジュリスト』447号、1970a、
16-22頁。

田中耕太郎「ジュリストの目 田中耕太郎先生をお招きして-2-」『ジュリスト』448号、1970b、
16-22頁。

田中耕太郎「人間社会における法の権威（対談）」『潮』125号、1970c、122-133頁。

田中耕太郎「文明と道徳」『心』23巻6号、1970d、2-9頁。

田中耕太郎「(座談会) 戦後の混沌とした文教事情」『心』24巻10号、1971、4-31頁。

田中二郎「教育立法-教育基本法を中心として-」『田中耕太郎人と業績』有斐閣、1977、
126-145頁。

ダンドレーヴ著 久保正幡訳『自然法』岩波書店、1952。

デューイ著 松野安男訳『民主主義と教育』岩波書店、1975。

戸波江二「(座談会) 戦後教育制度の変遷-戦後教育の軌跡と現況、将来の課題」『ジュリ
スト』1337号、2007、2-31頁。

利根川裕『亀井勝一郎その人生と思索』大和書房、1967。

中村清「人格の完成を目指す教育の意味」『教育学研究』第65巻第4号、1998、7-15頁。

浪本勝年『戦後教育改革の精神と現実』北樹出版、1993。

成田龍一『大正デモクラシー』岩波新書、2007。

成田龍一「大正デモクラシーとは」岩波新書編集部編『日本の近現代史をどう見るか』
岩波新書、2010、79-106頁。

南原繁『国家と宗教』岩波書店、1942。

南原繁「補論 カトリシズムとプロテスタンティズム」南原繁『国家と宗教 改版』岩波書
店、1958、213-263頁。

南原繁『自由と国家の理念』青林書院、1959。

- 西原博史「改正教育基本法下の子どもと親と教師の権利」『ジュリスト』1337号、2007、40-46頁。
- 日本カトリック大学キリスト教文化研究所連絡協議会編『キリスト教と人権思想』サンパウロ、2008。
- 日本法哲学会編『現代自然法の理論と諸問題』有斐閣、1973。
- 萩原朔太郎「日本への回帰 我が独り歌へるうた」『いのち』第5巻1937伊藤整他編『日本現代文学全集 萩原朔太郎集』講談社、1965、337-339頁。
- バートランド・ラッセル著 安藤貞雄訳『教育論』岩波文庫、1990。
- 橋川文三編『近代日本思想史の基礎知識』有斐閣、1971。
- 橋川文三編『近代日本思想大系 36 昭和思想集Ⅱ』筑摩書房、1978。
- 橋川文三『ナショナリズムの諸相』名古屋大学出版会、1994。
- 原聡介ほか著『教育と教育観－現代教育の本質と目的を考えるために－』文教書院、1990。
- 原聡介「近代における教育可能性概念の展開を問う－ロック、コンディヤックからヘルバルトへの系譜をたどりながら－」『近代教育フォーラム』創刊号、1992、1-15頁。
- 原聡介「教育目的論・再論と再々論」『近代教育フォーラム』第4号、1995、128-133頁。
- 半沢孝麿『近代日本のカトリシズム 思想史的考察』みすず書房、1993。
- 東谷孝一「人格と教育－ジャック・マリタンの『十全なヒューマニズムのための十全なる教育』、その一－」『東筑紫短期大学研究紀要』36、2005、211-220頁。
- 東谷孝一「人格と教育－ジャック・マリタンの『十全なヒューマニズムのための十全なる教育』、その二－」『東筑紫短期大学研究紀要』37、2006、199-209頁。
- 平野敬和『丸山眞男と橋川文三「戦後思想」への問い』教育評論社、2014。
- 平原春好「教育基本法の成立と新教育制度」大田堯編著『戦後日本教育史』岩波書店、1978、99-135頁。
- 平原春好「教育行政の再編成」大田堯編著『戦後日本教育史』岩波書店、1978、250-268頁。
- 久山康編『近代日本とキリスト教 明治編』創文社、1956a。
- 久山康編『近代日本とキリスト教 大正・昭和編』創文社、1956b。
- 久山康編『現代日本のキリスト教』創文社、1961。
- 日高義質・生野金三「戦後における我が国の自主的教育改革構想－田中耕太郎のキリスト教的教育行政観」西南学院大学『児童教育学論集』16巻1号、1990、45-66頁。
- 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』58号、1986、71-94頁。
- 福田恆存「法は道德に非ず」『心』10(10)、1957、11-16頁。
- 藤田英典ほか編著『教育学年報6 教育史像の再構築』世織書房、1997。
- 藤田英典ほか編著『教育学年報10 教育学の最前線』世織書房、2004。
- 藤原敬「教育目的論再考-教育目的の思想史的探究にむけて-」『立教大学大学院教育学研究集録』12、2015、25-40頁。
- 船勢肇「田中耕太郎の高等教育論と思想史的位置について」大阪歴史学会編『ヒストリア』213号、2009、253-278頁。
- 船山謙次『戦後日本教育論争史 戦後教育思想の展望』東洋館出版、1958。
- 船山謙次「井上哲次郎の教育思想-国民道德論を中心に-」『北海道学芸大学紀要』第8巻第1号、1957、1-15頁。
- 船山信一「日本の観念論の系譜」船山信一『日本の観念論者』英宝社、1956、11-29頁。
- 船山信一「日本観念論の確立者 井上哲次郎」船山信一『日本の観念論者』英宝社、1956、111-163頁。
- フランシスコ会聖書研究所訳注『新約聖書』サンパウロ、1980。
- 帆苅猛「教育と宗教の衝突-明治国家の形成とキリスト教-」『関東学院大学人文科学研究所報』24、2000、118-134頁。
- 堀尾輝久『現代教育の思想と構造』岩波書店、1971。
- 堀尾輝久編『教育基本法文献選集2 教育の理念と目的』学陽書房、1977。
- 堀尾輝久『教育基本法をどう読むか』岩波書店、1985。
- 堀尾輝久『人権としての教育』岩波書店、1991。
- 堀尾輝久「学習と教育 教育の本質と教育作用」勝田守一編『現代教育学入門』有斐閣、1966、54-66頁。
- 堀尾輝久「教育の目的」堀尾輝久編『教育基本法文献選集2 教育理念と目的』学陽書房、1977、303-320頁。
- 堀尾輝久「経済成長と教育」大田堯著編『戦後日本教育史』岩波書店、1978、269-339頁。
- 堀尾輝久「教育をうける権利の基本問題 義務教育観念の再検討-中等教育改革論とかかわって」『季刊 教育法』50、1984、1。
- 堀尾輝久「義務教育観念の再検討-中等教育改革論とかかわって-」『季刊 教育法』50、1984、22-27頁。

堀尾輝久「民主主義と教育～教育の自由を中心に～」『民主教育研究所年報』第8号、2007、200-215頁。

堀尾輝久「『国民の教育権と教育の自由』論再考」『世界』第772号、2007、242-255頁。

松川成夫「明治期における教育と宗教の分離問題」『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』30号、1971、19-40頁。

松下良平『知ることの力 心情主義の道德教育を超えて』勁草書房、2002。

マリタン著 大塚市助訳『人権と自然法』エンデレル書店、1948。

マリタン著 吉満義彦訳『形而上学序論』エンデレル書店、1948。

マリタン著 荒木慎一郎訳『岐路に立つ教育』九州大学出版会、2005。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『世界』1946、5月号『丸山眞男集 第三巻』岩波書店、1995、17-36頁。

丸山眞男「日本ファシズムの思想と運動」『東洋文化講座 第二巻』白日書院、1948。

丸山眞男、福田歓一編『聞き書き 南原繁回顧録』東京大学出版会、1989。

水波朗ほか編『自然法と宗教Ⅰ』創文社、1998。

水波朗ほか編『自然法と宗教Ⅱ』創文社、2001。

水波朗ほか編『自然法と文化』創文社、2004。

皆川洸「南西アフリカ事件の判決」『法律時報』38(12)、1966、41-45頁。

宮本信之助「教育と宗教の衝突事件―植村正久を中心に」『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』30号、1971、41-58頁。

武者小路実篤「田中耕太郎君に死なれて」『心』27巻5号、1974、102-103頁。

ミッタイス著 林毅訳『自然法論』創元社、1971。

嶺井正也「教師の教育権」伊藤和衛 中村安喜雄共編『教師をめぐる論点』文教書院、1974、80-90頁。

蓑田胸喜「田中耕太郎の『法と宗教と社会生活』を評す」『原理日本』1927、26-28頁。

蓑田胸喜著『学術維新原理日本』原理日本社、1933。

蓑田胸喜『法哲学と世界観―田中耕太郎氏の思想学説批判―』原理日本社、1938。

三宅晶子「『心のノート』を批判する」『インパクション』133号、2002、1-9頁。

宮寺晃夫「教育のめざすもの―現代社会における教育目的の構造」『教育と教育観』文教書院、1990、29-54頁。

宮寺晃夫『リベラリズムの教育哲学』勁草書房、2000。

- 宮原誠一「生産主義教育論」『中央公論』64（10）中央公論社、1949、45-52 頁。
- 宮原誠一『日本現代史大系 教育史』東洋経済社、1963。
- 明星大学戦後教育史研究センター編『戦後教育改革通史』明星大学出版部、1993。
- 三輪定宣「義務教育費国庫負担法の歴史、現状と課題」『日本教育法学会年報』（41）2012、5-20 頁。
- 務台理作「教育の目標と道德教育」『理想』261 号、1955、1-8 頁。
- 務台理作「教育の目的」宗像誠也編『教育基本法』新評社、1966、83-100 頁。
- 宗像誠也「教育権をめぐる権利問題-学校経営近代化論と IL0・ユネスコ勧告案とに触れて」『教育評論』173 号、1965、6-12 頁。
- 宗像誠也編『教育基本法』新評論、1966。
- 宗像誠也「教育行政」『教育基本法』新評論、1966、277-315 頁。
- 宗像誠也「現代における国家と教育」『法律時報』41（10）、1969、1-10 頁。
- 持田栄一「教育の現代的位相—批判教育計画への展望—」持田栄一編『教育変革への視座—「国民教育論」批判』田畑書店、1973、13-95 頁。
- 森川多門「田中耕太郎の思想—戦後保守主義と天皇制擁護論」日本思想史研究会『年報 日本思想史』第 2 号、2003、68-72 頁。
- 森川多門「田中耕太郎の思想—改宗を契機とする社会認識の展開」日本思想史研究会『年報 日本思想史』第 4 号、2005、21-24 頁。
- 森川多門「田中耕太郎の改宗—内村との決別と『他者』—」東北大学大学院文学研究科 日本思想史学研究室『日本思想史研究』第 38 号、2006、17-38 頁。
- 森田伸子『子どもの時代』新曜社、1986。
- 森田伸子『子どもと哲学を 問いから希望へ』勁草書房、2011。
- 森田伸子「教育学的言説の彼方へ」近代思想史研究会『近代教育フォーラム』創刊号、1992、32-38 頁。
- 森田伸子「神・国家・人格：ある国学徒の戦前戦後」『教育哲学研究』96 号、2007、148-170 頁。
- 森田伸子「戦後日本における道德教育 フランスの哲学教育を参照枠として」園山大祐編『日仏比較 変容する社会と教育』明石書店、2009、114-124 頁。
- 森田伸子「木村素衛における政治と教育—京都学派の身体論を問い直す—」『人間研究』第 51 号、2015a、33-53 頁。

森田伸子「ルソーにおける国家の構想と教育の思想—力の教育と弱さの教育をめぐって—」

『近代教育フォーラム』24、2015b、65-73 頁。

森田尚人・森田伸子・今井康雄編著『教育と政治 戦後教育史を読みなおす』勁草書房、2003。

森田尚人・森田伸子編著『教育思想史で読む現代教育』勁草書房、2013。

森田尚人「戦後に日本の知識人と平和をめぐる政治教育—『戦後教育学』の成立と日教組運動—」森田尚人・森田伸子・今井康雄編著『教育と政治 戦後教育史を読みなおす』勁草書房、2003、3-53 頁。

森田尚人「教育学の『個人化』はいかにしてはじまったのか」『教育哲学研究』第 92 号、2005、96-114 頁。

森田尚人「家永・教科書裁判の歴史的検討——イデオロギー闘争としての教育権論争——」『日本教育政策学会年報』（18）2011、18-39 頁。

森田尚人「『季刊・教育学』とその時代—民間教育運動が輝いていた頃—」日本大学教育学会機関誌編集委員会『教育学雑誌』（49）、2014、53-74 頁。

森戸辰男「国家と教育」『文部時報』1167、1974、2-11 頁。

文部科学省『中学校学習指導要領解説 総則編』ぎょうせい、2008。

文部省『文部省著作教科書 民主主義』径書房、1995。

矢沢永一『悪魔の思想 「進歩的文化人」という名の国賊 12 人』クレスト社、1996。

矢内原忠雄『マルクス主義とキリスト教』岩波書店、1982。

柳田友信「スコラ的人格概念の省察」『宗教研究』（151）、1957、41-64 頁。

山崎高哉「価値多元化社会における教育の目的」『教育学研究』64 卷 3 号、1997、1-9 頁。

山口和孝「『宗教的情操』教育の概念と史的展望」『季刊 科学と思想』35 号、1980、520-535 頁。

山口和孝「多文化社会の教育と宗教をめぐる現代的課題」『教育学研究』第 62 卷第 3 号、1995、73-83 頁。

山口和孝「戦後の宗教と教育をめぐる争点と課題」『教育学研究』第 65 卷第 4 号、1998、32-41 頁。

山口周三著『資料で読み解く南原繁と戦後教育改革』東信堂、2009。

山本泰次郎編『内村鑑三日記書簡全集 3 日記Ⅲ』教文館、1965。

山本哲生「『教育と宗教の衝突』論争をめぐる仏教側の対応—仏教関係雑誌を中心に—」『教育学雑誌』11 号、1977、12-24 頁。

横田喜三郎「田中博士をしのぶ」『心』27巻5号、1974、105-108頁。

吉田熊次「教育と宗教との本質的關係」『教育思潮研究』第10巻第1号、1936、1-9頁。

吉田久一「『教育と宗教の衝突』について-仏教から基督教への攻撃を中心に-」『日本仏教史』通号2号、1957、18-34頁。

吉野作造「デモクラシーとキリスト教」『新人』1919、3『現代日思想大系 6 キリスト教』所収筑摩書房、1964、236-241頁。

ヨンパルト「田中耕太郎の自然法論」『日本の法哲学 II』有斐閣、1980、1-23頁。

ヨンパルト『人間の尊厳と国家の権力』成文堂、1990。

ヨンパルト「自然法」『新カトリック大辞典 II』研究社、2009、1215-1217頁。

蠟山政道「近代国家と教育」『学校経営』2(1)、1957、9-14頁。

ロンメル著 阿南成一訳『自然法の歴史と理論』有斐閣、1956。

渡部清「日本主義的形而上学としての『現象即實在論』-井上哲次郎の立論を中心に-」『法極論集』28号、1999、23-31頁。

Kyoko Inoue, *INDIVIDUAL DIGNITY IN MORDAN JAPANESE THOUGHT: The Evolution of the Concept of Jinkaku in Moral & Educational Discourse* (University of Michigan Center for Japanese Studies, 2001)

『朝日人物事典』朝日新聞社、1998

『講談社日本人名事典』講談社、2001