



持田栄一の仏教保育論：〈西欧近代〉超克の模索

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 大阪公立大学大学院 現代システム科学研究科 現代システム科学専攻人間科学分野 公開日: 2024-05-16 キーワード: childcare community, communality, Japanese Buddhism, management of daycare centers 作成者: 吉田,直哉 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/0002000764

〈論文〉

持田栄一の仏教保育論

— 〈西欧近代〉超克の模索—

吉田直哉*

はじめに：本稿の対象と背景

本稿は、教育行政学者であった持田栄一（1925-1978 右写真）が、その晩年に展開した幼年期教育論のうち、特に宗教、仏教保育に関して述べた論考を検討の対象とし、彼が幼年期教育における子ども・保育者・親の三者の関係性の刷新を試みていたことを明らかにするものである（幼年期教育というのは、幼稚園教育、保育所保育を包括する持田自身の術語である）。持田の晩年には、文部省の主導のもと、幼稚園の増設が進められ、幼年期教育の意味づけが急激に変化しつつあった。



教育管理論として提示された持田の制度研究は広く知られており、彼のライトモチーフであった近代公教育批判については、教育行政学の分野において盛んに言及されてきた。しかしながら、その一方で、持田のライフワークの一つが幼年期教育論であったことについては、保育学分野においてすら広く知られることはなかった。1960年代から強くなりはじめた彼の幼年期教育論への傾倒は、1970年代における幼児教育の普及とそれを後押しする政策的動向を批判する中で熱を帯びていく。持田の同僚であった社会教育学者の宮坂広作が後年回顧しているように、近代公教育批判を主軸とするいわゆる「持田理論」は、1960年代末の大学闘争の荒波にもまれる中で熟成されていったものであり、70年代の持田は、幼年期教育の分野において、みずからの理論の妥当性を検証しようとしていたのだと思われる。

持田は、東京大学教育学部助教授を務めていた1965年から翌年にかけて、文部省在外研究員として旧西ドイツ（ドイツ連邦共和国）に留学し、ハンス・ヘッケル（フランクフルト国際教育大学）やゴットフリート・ハウスマン（ハンブルク大学）らの指導を受けている。この滞独経験は、持田の理論に転換をもたらしたといわれるだけでなく、西ドイツからの帰国後、幼年期教育、特に仏教保育に関する発言を活発化させていく。「日本の教育研究者にとって、外国の教育現実には日本の教育をより深く

* 大阪公立大学大学院現代システム科学研究科 社会福祉学分野

理解するための否定的な媒介以上のものではない」(持田 1967 : 225) と述べる彼は、西ドイツという「福祉国家」における教育制度研究をいわばプリズムとして、「日本の教育」の特質を問題化できると考えていた。持田は晩年に当たる 1975 年以降、「非キリスト教的文化」としての「特殊日本」的な状況に対する関心を深めていた。本稿が扱う持田の宗教教育論、特に仏教保育論は、その「特殊日本」的な状況に対する危機的認識と、それへの応答として提示されたものである。

1960 年代は、日本政府による幼年期教育振興策が相次いで打ち出された時代であった(持田 1984 : 303)。例えば、1963 年の文部省「幼稚園振興七か年計画」においては、幼稚園就園率の向上を図るため、3000 園の公私の幼稚園の増設が打ち出されるなどしている。本計画は必ずしも文部省の意図どおりには進まなかったものの、幼稚園利用児数は 1960 年代半ばから、1970 年代を通して急速に増加した。1960 年代半ばまでは、「教育投資」的効率のより高いと考えられた高等教育の拡充に教育政策の重点が置かれ、幼年期教育は等閑視されていたのだが、1960 年代半ばの生涯教育論にみられるように、幼年期教育から成人教育までを有機的に統合することによってこそ、人的資本(持田の言葉でいえば「マンパワー」)の育成が効率化されると考えられるようになった(持田 1984 : 203)。このことが、軽視されていた幼年期教育への注目を引き起こしたと持田は考えていた。

西ドイツからの帰朝後、「教育行財政研究会」という持田主催のゼミナールでは「アジアの宗教である仏教を基にした教育と、その制度を考究」するという「真剣」な発言をし、旧友であった明福寺住職・ルンビニー幼稚園園長の福井豊信の協力を得て、1966 年に「仏教教育研究会」が発足、毎月増上寺会館を会場に持田主催の研究会が開催された。主たる参加者は、渡辺真澄、末光義史、山内昭道、杉原誠四郎らであった(持田 1984 : 2)。1969 年から三年間、「現代幼年期教育研究会」が毎月開催され、本吉圓子ら実践家のほか、前述の渡辺、末光、山内、杉原のほか、江上芳郎、池田(旧姓・伊藤)祥子らが参加し、その研究成果を雑誌『保育』に発表した(『保育』掲載の論考を集成したものが遺稿集(持田 1984)として刊行されている)。

持田に関する言及は、彼と直接的な交流があった者以外によるものは希少であったが、2000 年代以降、教育学の主流派の言説を批判する際や、近代公教育と公共性の関連を論じる上での参照軸としての言及が目立ってきた。例えば、佐藤(2008)、小国(2012)、広瀬編(2021)はその例である。しかしながら、持田が主に 1970 年以降、幼年期教育に関する関心を深め、複数の園において園内の職員集団の在り方や保育計画までをめぐって、現職の保育者たちと研究会を組織するまでに至っていたこと、およびその意義についての言及はほとんど存在していない。

全国仏教保育協会(1929 年設立)は、持田が深い関わりをもっていた民間保育団体であるが、持田の没後、同協会の理論的指導者となった前述の宮坂広作によれば、2004 年夏の全国仏教保育大会(同協会主催)において、持田の幼年期教育論、仏教

保育論について総合的に検討する研究集会の開催が企画されたのだが、それは実現しなかったという（宮坂 2005 : 18）。すでに述べたように、持田は西ドイツ留学から帰国して以降、仏教への傾斜を深めていくのだが、そのことについての本格的な言及は極めて少ない現状にある。持田の保育論に関する数少ない先行研究である稲井(2016)が述べているように、持田の宗教、特に仏教に関する言及は、彼がいまだ構造改革論(独占資本の支配下にある社会構造全体を民主主義的に革新することを目指す政治路線)に立脚していた 1960 年代中葉から断続的になされている。特に、彼の幼年期教育に関する関心は、1967 年頃より、文部省の中央教育審議会が幼年期教育の改革・振興を審議・答申するようになって以降、一層強いものになったようである。1970 年代初頭の持田はいう。「わたしにとって、幼児教育の研究は、本来は副次的な課題であり、けっして主題ではなかったのですが、作業をすすめている間に、そこに現代公教育の基本構造が集約されていることに気づきました」(持田 1972 : 278)。持田の近代公教育批判は、幼年期教育を最後のフィールドとして展開されたのである。

1970 年代においては、幼年期教育に関する関心が大きくなるにつれ、持田の仏教に関する関心も増していった。旧制中学、旧制高校以来の親友で浄土宗僧侶であった前述の福井豊信の影響もあり、持田は前近代あるいは非近代としての仏教の中に、近代を乗り越える可能性を見いだそうとしていたのである（宮坂 2005 : 12）。

しかしながら、持田自身による宗教、あるいはとりわけ仏教への言及としては、単行本として刊行されたものとして、1974 年の編著『現代に生きる宗教教育』と、没後の 1979 年に既発表原稿をまとめて編著として出された『仏教と教育』の二冊があるのみであり、その他には雑誌論文などの形で断片的にその構想の一端を知ることができるにとどまる。持田の仏教保育論は、未完のまま残されたわけであるが、それは単に宗教保育論の一分野としての仏教保育に関する探究に留まることなく、日本文化や日本社会の基層をなすエートスへの問いなおしとして提示されている。

持田のライフワークが近代公教育批判である以上、近代に対する認識、視座は彼の理論構築の前提となっている。彼が晩年に活発化させた仏教教育へのコミットメントは、西欧近代を支えるエートスが、キリスト教という宗教と不即不離のものであるという認識を反転させたものであった。つまり、持田にとって、西欧においてキリスト教は単に特定の教義、宗教倫理であることを超え、社会規範、法規範を包摂する価値体系であった。持田は、西欧近代の問題を、キリスト教から派生する問題として捉える視座を持とうとした。そして、キリスト教を乗り越えることが、西欧近代を乗り越えること、つまり近代へのラディカルな変革となるという予感をいただいたのである。「日本教育においてキリスト教的精神文化の裏うちが弱いことが、かえって西欧「近代」の教育の変革を可能にし、「現代」教育を先どりすることを容易にしている」(持田 1984 : 234) という彼にとって、近代に対する批判原理は、キリスト教以外の文化に依拠したものでなければならない。それを、彼は仏教という〈東洋的文化〉の中に

探り当てようとした。「日本における仏教の再検討の試みは、「日本教育を支える民族的伝統を「現代」という時代に適応したものに更新し再構成することが出来るかどうか」という問いの表れなのである」(持田 1967 : 227)。付言すれば、最晩年の持田はインドに旅している。

ただ、持田は〈西洋／東洋〉という単純な二項対立を立てて、自らオリエンタリズムやエスノセントリズム(自民族中心主義)に陥っていきはしない。「教育における「東」と「西」の精神的基礎が異質のものであることには異論はないとしても、果たして、そのちがいが本質的決定的なものであるのか、どうか」と自らに問いかけつつ、〈キリスト教＝西欧＝近代〉に対する批判を、〈仏教＝東洋＝現代〉という理念に仮託しながら実践しようと試みたのである(持田 1967 : 227)。彼にとって、〈仏教〉とは、〈近代〉に対する批判原理であった。本稿は、そのような近代批判の作業過程を跡付けようとするものである。

1. 西ドイツの幼年期教育という異文化

持田は、西ドイツの教育制度を、幼年期教育から高等教育に至るまで通覧しながら、その体系を支える宗教的基盤があることを見いだしている。西ドイツにおいて持田が痛感したことは、カトリック(旧教)とプロテスタント(新教)の共存という西ドイツ独自の状況が、市民の教育観に影響を与え、それが教育制度に反映されているということであった。

持田によれば、プロテスタントにおいては、教会・国家および個人の三者間の明確な区別が常識となっている。「プロテスタンティズムの教義では、個々の行動自体に聖なる価値があり、神は個々人の現実生活のなかに生きている。人類の文化はカトリシズムがいうように神と教会がつくり出したものではなく、人間が現実の生活の必要から創造したものである。教会は信仰を中心に個々の人間が集まる場所であるから、当然国家とは区別されるべきものである」(持田編 1979 : 16f)。つまり、プロテスタントにおいては、教会は個々人の信仰の場であるから、そこに国家が介入することは避けられるべきだと考えられている。それゆえ、「宗教とくに宗派教育は私事的なものであるべきである」ということになる(持田編 1979 : 17)。宗教生活において、教会の重要性は大きくはない。持田は、宗教における個人と教会の区別、および教会と国家の分離というプロテスタンティズムの思想が、近代教育の基層をなしていると考えている。

一方、カトリックにおいては、教育と宗教の関連性への捉え方は異なる。「カトリック的信仰においては人間はその本質において神の意志からうつし出されたもの、あらゆる文化はイエス・キリストが自己顕現したものと考えられるから、教育とは所詮、人びとを人倫と社会共同生活の基礎にある神の秩序に導くものと考えられる」(持田

編 1979 : 18)。教育と、神の秩序への導きは同一視される。カトリック教育学においては、教育とは、親が「神からの賜物」である子どもを、カトリック教会の指示に従い「神の国の秩序」に則って育てることであり、それは「親の権利であるとともに神—教会に対する彼らの至高の義務」だと見なされている（持田 1984 : 112）。カトリックにおいては、〈神—教会—親〉の系列は強固に連結しており、天上の秩序と現実の教会的秩序の間には明確な対応関係がある。カトリック教育学においては、親こそが、神の代理としての「最上の教育者」だとされる（持田編 1979 : 18）。カトリックは、「教育の国家統轄化」に対しては、親の教育権の「自然権」的性格を強調することで、それを厳しく批判している。

要するに、プロテスタント、カトリックのいずれにおいても、宗教と並ぶ私事である「家庭」における教育こそが基盤であり、幼児教育施設はあくまで家庭教育を「補完」するものであって、「代替」するものではないとしていた（持田 1967 : 70）。19 世紀のドイツ中部で活動した幼児教育家フレーベルの設立した幼児教育施設であるキンダーガルテンにみられるように、幼児教育施設は「子ども部屋」の延長として、家庭的雰囲気豊かなものとして構想されるべきであるという理念が受け継がれてきた（持田 1967 : 70）。このことは、幼年期教育の内容にも影響を与えている。例えば、「幼児を現代における「科学」の進歩に適応させる、という配慮よりもかれ等の「人間」そのものを育てようという関心が見られる。この特徴は、幼年期の教育では道徳・宗教教育がとくにたいせつだ、という考え方と関連している」（持田 1967 : 76）。家庭における「私事」としての道徳・宗教教育を「補完」するものとして、幼児教育施設が位置づけられることで、家庭においては潜在化している「科学」への取り組みが弱いものとなったというのである。

持田のみるところ、幼年期教育に限らず、近代教育の大前提には、「家庭保育（教育）原則主義」があった。すなわち、「家庭教育こそがいっさいの教育の基礎とされ、それを補うものとして学校教育が位置づけられる」のが、幼年期教育のみならず近代教育の特質である（持田編 1979 : 132）。この「家庭保育（教育）原則主義」批判こそが、持田の根本テーゼである。近代初期において「私学の自由がみとめられるようになってはじめて、絶対君主の教育独占を退け、ひとりひとりの親——市民がわが子の教育を自らの思想信条にしたがってとり行う自由を獲得した」（持田 1984 : 289）。つまり、自らの子どもの教育権を、自由権として主張することにより、専制国家によるパターンリスティックな介入から守ろうとしたのである。

近代教育は、教育を前国家的な「私事」として位置づける。特に初期の近代においては、「教育はまず私的個人の私事として成立する。そして、その私事としての教育の総体が教育の全体である、と考える。ここでは、私的な教育と社会全体の教育とのあいだに予定調和があり、レッセフェール（自由放任主義）の原則が貫いている」（持田編 1979 : 86）。この段階では、教育はあくまで「私事」としてのみ位置づけられて

おり、「教育の公共性」という概念はいまだ登場していなかった。つまり、教育が公共的な性格を有するという発想が生じていなかった。

幼年期教育も同様に「私事」とであるとされるので、その運営は民間のイニシアチブに任されることになる。「幼児の教育が親の「私事」と考えられていたから、保育制度は経済的に余裕のある階層の子どものための「幼稚園」と低所得者層のための社会救済施設としての「託児所」（保育所）に分断された（持田 1984 : 37）。

資本主義が発展する近代後期（19世紀末から20世紀初頭）になると、近代前期に信奉されていた「レッセフェール原則」は放棄され、教育に対する国家の積極的な介入が始まる。「国家」による教育の「社会化」こそが、「教育の公共性」を生み出した（持田編 1979 : 86）。国家による「教育の公共性」の成立である。国家による「教育の公共性」、つまり国家による教育の「社会化」は、「法」によって実現されると考えられている。制度的に言えば、教育の「私事性」原則と、そこから派生する「家庭教育—保育中心主義」の原則が幼年期教育を義務・無償化することを拒んでいる（持田 1984 : 38）。つまり、教育は「私事」なのであるから、そのコストは私的に家族が負担すべきであり、公的な保障は無用だと考えられる。機能面でいえば、「幼稚園や学校の機能が拡充されればされるだけ、親の教育権—家庭教育の役割は制限される」（持田 1984 : 90）。家庭における教育役割が、いわば幼稚園・学校に奪われてしまうという事態が生じたのである。

1970年代にかけて理論的精緻化が進んだ「国民の教育権」論に見られるように、一般的に「教育の公共性」は、「教育の私事性」に対立させられてきた。しかし、公共性を私事性と二項対立させることは、誤りであると持田は考えている（持田 1973 : 58）。教育の「私事性」と対立するのは、国家によって構成された「公共性」ではなく、本来、市民相互の共同によって構築・維持される「社会性」であるべきであり、教育の「共同社会」的な性格であるはずなのである。それゆえ、持田において「公共性」と「社会性」は厳しく対立する。幼年期教育における「共同社会」の創造原理、「社会性」の構成原理を、持田はのちに、仏教の中に見いだしていくことになる。

2. 〈キリスト教〉と〈仏教〉の対照

わずか1年間ではあったが、西ドイツにおける研究生生活を経た持田は、西ドイツと日本を比較し、両者の違いを「宗教」に対する態度に求めた。持田は、仏教を含む宗教が、「市民社会」の中で弱い位置づけしか持ちえてこなかったとする。

宗教（とくに仏教を含めて）が、日本においては西欧の場合と違って、市民社会のなかにならずしも根を下ろしているとはいえない。だから、宗教教育が〔中略〕制度が期待するような形では市民各人の問題とはなっていない。制度のタテ

マエは、宗教を信仰するためには宗教を各個人一人ひとりの内面の問題として捉えなおすのが妥当なのであって、そのためには、国家が介入しなくてもよい。(持田編 1979 : 95)

宗教が、「市民社会」の中での役割を果たしていけないとするならば、宗教教育も、市民一人ひとりにとって重要なものだと認識されないことになる。

持田は、日本において、「市民社会」の成熟が弱いことを懸念していた。西ドイツと比較したときの日本の特質として、持田は「社会」と「国家」の区別の強弱を挙げる。西ドイツにおいては二元的に捉えられた「社会」と「国家」は、日本においては「社会」と「国家」が「矛盾のない一枚岩」のようなものと考えられてきた(持田 1984 : 207)。それは、戦前の教育勅語に代表されるような「家族国家」倫理として、国民に受け入れられてきたのである(持田編 1979 : 21)。持田は、日本にみられるこのような国家観を「社会=国家一体観」と呼んでいる。つまり、「国家」の中に、「社会」が溶け込んでしまっているというのが、戦後日本の特質だということである。宗教が根差すべき市民社会の土壌が育っていない、つまり、「社会性」が脆弱であるがゆえに、宗教や、それを信仰する個人は、国家という「公共性」に、強力にからめとられ、溶かし込まれていってしまうという。

持田は、市民社会という「社会性」が脆弱な日本において、宗教を核として「新たな公共性」が創り上げられることを望んでいた。それゆえ、持田における宗教は、分断を生起させるセクト的なものではなく、市民宗教のごときのものである。包摂的な共同原理としての宗教に拠りつつ、〈公共性=国家〉という等式を崩して、市民相互のネットワークを軸としながら、新しい「共同社会」を創出したいというのが持田の願望であった。彼は、〈国・地方公共団体の監督下にあるもの〉として公共をとらえるのではなく、〈社会共同体〉的なものに奉仕する教育をこそ「教育の公共性」と呼ぶ発想をもつことの重要性を主張した(持田編 1979 : 113)。そして、社会共同体を創りあげるプロジェクトにおいて、宗教、特に仏教が力を発揮しようと考えていたのである。つまり、仏教と向き合う中で持田がつかみ取ったのは、「地域社会のなか」に、そして個人の「心の問題」に仏教が接点を持つようになるという課題であり、その個人の「心の問題」を、仏教が接合していくことを願ったのであった(持田編 1979 : 97)。

西欧の市民社会に相当するものとして、持田が重視するのは「地域」である。彼にとって、「地域」とは、単に自然地理的条件によって決定される「地域的空間」なのではないし、地域の住民が共通して抱いているとされる「共通意識」としての情緒的絆というような、形を持たぬ「観念的なもの」でもない。「地域」は、「労働と生産の過程で人間自体がつくり出した歴史的社会的なもの」(持田 1971 : 235)、すなわち人間が生活をする中で、人間同士がつながり合い、作り変え続けてきたし、将来も作り

変えつづけていくことになるリアルなもの、実体的な関係性そのものなのである。そのような、関係的生活の場である「地域全体の要求に答える」保育を実践することを、持田は望んでいた（持田編 1979 : 113）。

持田にとっての仏教には、現代的な社会問題への具体的な処方箋が存しており、その意味で仏教は決して「古いもの」、「前近代的なもの」、「時代おくれのもの」なのではない（持田 1984 : 236）。仏教は、現在において必要とされる、「新しい公共性」のモデルなのである。「半封建的な人間関係がくずれ去ったあとの、カオス化した地域社会に新しい公共性をつくり上げること」によって、仏教教育の現代化を実現することができるかと持田は考えていた（持田編 1979 : 97）。持田が求めていたのは、現代における仏教、そして仏教教育のアップデート、換骨奪胎だったのである。彼は、宗教はつねに「人間の生き方を絶対の形で表明したものであるだけに、たえず進歩し発展する社会の現実から遊離する危険性を内包」していることを見落としていなかった（持田 1974 : 8）。

持田によれば、近代以降、「宗教はかつてのようなオールマイティの存在ではなくなり、人間のこころの奥底の問題として位置づけられるようになり現在にいたって」いる。「近代の社会においては、利己的な現世の人間は、こころの奥底にひそむ「宗教」の世界をとおして真の人間を自らのうちに呼びもどし、人間としての共同性を恢復するもの」と考えられるようになった（持田 1974 : 6）。持田にとって、人間とは本質的に共同的な存在であった。人間は人間と関わり合うことによるのみ、人間存在として生きることができるのである。

人間の本質である共同性を再生することが、現代宗教の課題であるとしたら、現在の宗教は、共同的なものであることを特質としなければならない。持田は語る。「宗教は一人だけの宗教としてあるのではない。宗教は共同的なものなのだ。その共同的なものを私的に選択するという点において、信仰の自由があり、宗教の私事性があるわけだ。信仰の自由というと、宗教がこま切れになってしまって、一人ひとりの宗教ということになりがちだけれど、そういうものではない」（持田編 1979 : 206）。

西欧近代社会の基盤としてのキリスト教は、かならずしも人間の共同的な面を前面に押し出してこなかった。むしろキリスト教は、共同性の成立以前の、人間の「個」としての存在を強調してきたと持田は考えている。キリスト教的精神風土においては、「神」を絶対神として措定したうえで、「神への信仰と承命の倫理を基礎に、人間の個としての存在を強調し、すべての人間の「平等」を理念的に説く」ことになると、持田はおそらくプロテスタンティズムを念頭におきながら考えていた。本来的には「社会共同的」であるはずの人間を「アトム [原子] 的個人に分解してとらえ、また、本来一体であるべき自然と人間、科学と人間を二つのものに切りはなしてとらえる」というキリスト教的人間観の帰結として、近代社会の抱える諸問題が生起しているという（持田 1984 : 236）。

キリスト教が人間の世界とは区別されたところに唯一絶対の神の世界を求めるのに対し、仏教は人間の主義と人間の宗教であることを特徴とし、現実の生活の矛盾のなかで悩める一人ひとりの矛盾をもっともリアルにして合理的な形で体認していくことにおいて特徴的である。そこにおいては西欧近代においてみられるように人間の自由と平等を理念的にかかげ、そこから現実を批判し、その実質において現実の不平等を容認するという方法をとらず、現実の人間、労働力商品としての人間の現存のなかに真実の人間を復元していくという発想がみられる。キリスト教的人間観が個人主義的であるのに対し、仏教におけるそれは相互依存関係のなかに人間を見出し、集団のなかに主体的個人を位置づける。(持田編 1979 : 141)

キリスト教における原子的な「個」としての人間を強調する立場に対置させる、関係論的な社会構成原理として、持田は仏教を選択したのである。仏教は、「西欧の近代教育の基礎にあるキリスト教的精神文化を日本の教育の現実においてはなにによって代替するかという問題」(持田編 1979 : 23)に対する解答であった。「日本において近代教育を支える精神的基礎」の探究(持田編 1979 : 24)を試みる中で、持田は「仏教保育」への期待を高めていく。彼は単に、〈西洋＝キリスト教〉原理に〈東洋＝仏教〉原理を対立させようとしたのではなく、日本の近代という特殊な状況の中で、教育の本質を具現化・実践化するための理念を、仏教を再構成することによって創りあげようとしたのである。

3. 仏教保育における新しい〈共同〉の可能性

近代思想とその基礎をなすキリスト教思想と比較したときの仏教思想の特質を、人間と「絶対者」との関係の中に持田は見いだそうとしていた。

西欧近代の思想、さらにその底にあるキリスト思想とは異なり、人間主体と絶対者との関係を二つのものとしては理解せず、両者を相即する一者としてとらえるところに仏教思想の特色があります。このゆえに、仏教思想においては真実——絶対者は固定したものでなく、発展するものと考えられ、また、平等観は、より絶対的なものとしてうけとめられます。(持田 1984 : 256)

仏教思想においては、人間と「絶対者」は断絶せず、かつ「絶対者」の下における人間の平等は絶対視されるという。ここで、持田が想定している仏教的「絶対者」とは、浄土信仰における阿弥陀如来である(後述)。教育に即していえば、「絶対者」を前に

して「教える者」と「学ぶ者」の区別は基本的にはなく、両者の関係は「ともに仏の道を求める行者であり、同朋同行の関係」として見られることになる（持田 1984 : 238）。このような関係性を「自信教人信」（じしんきょうにんしん）（隋唐代の浄土僧・善導の『往生礼讃』に登場する一節。親鸞は『教行信証』の「信巻」でこれを引用している）の関係だと持田は言う（持田 1984 : 238）。「自信教人信」とは、アボリアをはらんだ関係性である。文字通りにいえば、自分が「絶対者」を信じることによって、他者に「絶対者」を信じさせるということだが、親鸞は、これがきわめて困難であることを知るべきだと述べる。他者を信仰へと向け変えることは、むしろ自力の信仰によるものではなく、信仰そのもの、つまり「絶対者」へと向かっていくベクトルのみが可能にさせるのである。言いかえれば、人が自ら他者に教えて、仏恩を信じさせるようにするということは困難極まりないことなのである。人間は、自力で他者に何かを教えることができる、他者のあり方を変えることができるという傲慢さを捨て去らなければならない。他者に教えることの困難、あるいは不可能性に気づかされなければならない。「教える者」であった側も、「学ぶ者」であった側も、「絶対者」を「信ずる」よりほかになく、信ずるほかないという点において、等しく無力である。両者は、共に「絶対者」の恩寵に浴して、無力ながらも恩に報じたいと願うほかはない無能の存在だという点において、絶対的に平等なのである。つまり、持田のいう平等とは、〈弱さ〉の平等であり、その〈弱さ〉を共有しているがゆえに連帯せざるをえないことへの自覚がもたらされる。

このような、仏教における人間観の絶対的平等という思想は、当然ながら、教師・保育者と保護者の関係にも同様にあてはまる。仏教保育においては、「親と教師は親と教師という立場で話すのではなく、同じ人間として話し合うことが基本」になる（持田編 1979 : 118）。教師や保育者は、キリスト教の聖職者になぞらえられる「聖職」なのではなく、仏教保育における保育者は、どこまでも「人間」なのである（持田 1984 : 274）。絶対者に近い聖職者と、絶対者から隔絶した民衆というヒエラルキーは、そこには存在しない。

このような仏教における平等思想は、単に人間関係、社会構成原理として働くだけではなく、科学観、知識観にも反映されていく。仏教においては「絶対神を措定せず、現実の人間の生活そのもののなかに仏の道が追求」されるので、「科学と人間は、より一体的なもの」と捉えられることになる（持田 1984 : 238）。日本の仏教思想においては「知識は知恵として人間主体とのかかわりにおいて追求」されてきた（持田 1973 : 182）。持田はいう。「知識は人間主体から離れた客観的なものとしてはとらえられず、絶対の個人も存在しない。知識は知恵として人間主体とのかかわりにおいて追求され、人間は流転し発展する諸関係のなかで縁によって結ばれ現存するものとされる」（持田編 1979 : 161f.）。このような生活に根差した実践的知識観は、関係的知識観・力動的知識観と呼んでもよいだろう。このような関係的・力動的知識を、持田

は「知恵」とも呼んでいる（持田 1985 : 11）。「知恵」は、人間と人間の関わり合いの中においてこそ生じ、その関わり合いの中でこそ生きてくるものなのであるから、「知恵」の獲得と実践において、「教える者、学ぶ者という区別」は存在しない（持田編 1979 : 162）。既に述べたように、両者は共に「同朋同行」の対称的關係として捉えられる（同朋・同行とは、蓮如が、親鸞の言行として、「御文章」一帖において紹介している語である）。

持田はいう。「仏教は「信ずる」ための宗教ではない。仏教は「真理を求める」ための宗教である。したがって、教育は「真理を求める」こととしてある。仏教における「真理」とは、人間各人が、自己の生活をかけて追求するものである」（持田 1985 : 12）。このように、仏教を信仰の体系あるいは態度として、個人の内面に帰してしまふのではなく、生活の態度として、そこから知識を具体化＝人間化した形で創出する実践的姿勢を仏教思想は重視してきたのであり、この態度を、近代科学に対しても追求するべきだと持田は考えている。持田において仏教は生活原理なのであるが、生活実践はすなわち、「真理」探究の実践でもある。そのことを自覚するとき、現代における仏教、仏教教育は、「現代における自然科学・社会科学の法則と矛盾するもの」（持田編 1979 : 25）であってはならず、それと調和するものでなければならないとされるのである。

知識を実践的なものとして構成しようとする、知識を社会共同的な関わり合いの中で獲得され発揮されるものだとすること、そして知識の〈学び手／教え手〉の絶対的な区別を排して、両者の相互作用を重視すること、という仏教と仏教教育から持田が抽出している思想は、マルクスが「フォイエルバッハに関するテーゼ」（第三テーゼ。1845年）において提示した教育思想と共通している（マルクス 2002 : 234）。

既に述べたように、持田にとって、仏教というのは単に教義の体系なのでもなければ、信仰の形態なのでもない。それは生活態度、生活規範、特に人間関係と自然に対する関係に関する規範・態度なのである。仏教保育というとき、持田でいう「仏教」はかならずしも既成の宗派仏教を意味せず、「釈尊」、実在の一人の人間としての〈ガウタマ・シッダールタ〉の考え方や生き方を指すという（持田編 1979 : 24）。それゆえ、持田は、既存の宗派の名称を挙げていないだけでなく、具体的な経典の名称を示すこともほとんどしていない。持田が求めているのは、あくまで生活規範や思考態度ともいべき「原理」としての仏教保育であった（持田 1984 : 229）。

ただし、例外的に、浄土真宗の開祖・親鸞の言行録とされる唯円『歎異抄』については、わずかではあるが直接的な言及が見られる。例えば、持田は『歎異抄』第5章に言及しながら、「子ども・親・教師たることの前に「弥陀の本願」に導かれた人間の存在があるのであり、このような絶対の立場に立って人間の連帯が切り結ばれる」という。ここでいう「弥陀の本願」とは、阿弥陀如来を信じて、ただ一度であっても念仏を唱える人間はすべて浄土に迎えとるという包括的な救済への志向のことであ

る。そのような、絶対他力の救済に与る資格を有している点において、何人も平等なのである。この根源的な平等性を自覚した時、現世における人間関係の歪みに気付かされることになる。「仏教保育における子ども・親・教師の関係は、市民社会の現実には生息する現実の三者の関係ではなく、それを問い返し超克した仏をもとめる絶対的人間」同士の関係を基盤とすべきだという（持田 1984 : 260）。つまり、現在の子ども・親・教師の三者関係が、社会の現実には歪められているという実態を根本的に批判したうえで、三者が共に「絶対的人間」であるという新しい自覚のもと、「絶対的人間」同士の関係性を結び直していくということを意味している。持田が、親鸞の思想に見出しているのは、「絶対者」の下において、絶対的に平等な存在としての人間という自覚に立ち返ることによって初めて、人間の連帯が可能になるという共同性の思考なのであった。

仏教は元来、「アナーキーの傾向」をはらみつつも、仏教は「本来実践的であるとともに人間主義の立場」に立つものであると持田はいう（持田 1984 : 261）。仏教が「アナーキー」であるというのは、現世的な権威や秩序をかりそめのものとして絶対視しないことを意味していると思われる。さらに、持田のいう「人間主義」というのは、現代社会の中で生活し、様々な苦悩に打ちひしがれる人間のリアルな姿を捉えようとする態度のことである。

キリスト教と仏教におけるそれぞれの変革の思想について、持田は次のように述べる。

近代公教育においては、教育は市民個人の私事としてとらえられ、教育は個人的に理解されるが、仏教においては、縁によって結ばれた連年のなかにおける人間のあり方が追求されます。近代公教育における「自由」と「平等」はキリスト教的絶対神の前での「自由」と「平等」です。したがって、それは「天上」の輝ける理念としてとらえられ、そこから「地上」における差別と支配の現実が批判されます。これに対し仏教においては、現実のさまざまな歪みのなかで、そこからどのようにして脱却し、そのような現実をどのようにかえていくかが追求されます。（持田 1984 : 237）。

キリスト教と仏教は、共に現実に対する批判原理として機能してきた。しかし、その様相は異なる。仏教は、キリスト教のように天上の理念と地上の現実を対比して後者を非難することはない。仏教においては、天上／地上という二項対立は存在せず、両者は連続している。仏教は、あくまで生活現実には即しつつ、その変革を試みる実践原理なのである。

積尊に始まる仏教的ものの見方、考え方そして生き方は、その本質において時代

とともに変化する発展観を基礎としている。仏教は透徹した人間主義と人間の宗教であることを特徴とし、現実の生活の矛盾のなかで悩める一人ひとりの人間の矛盾をもっとリアルにして合理的かつ実践的な形で体認し解決していくことにおいて特徴的である。さらに、そこにおいては絶対者はなく、ひとはすべて仏性をもつ求道者であり、その集団（サンガ）は最高の友愛と徹底した平等に満たされた真理探究者の集団であり、キリスト教的見方が個人主義的であるのに対し集団主義への志向が強くみられる。（持田編 1979：25）

宗教の形式化を批判し、「たえず、社会の現実にお脚をおろし、そこにおいて苦悩している弱者の側に自らをおくことを追求」するリアリズムとしての宗教を求める持田にとって、人間を、道理をわきまえない「凡夫」あるいは「異生」と捉える仏教の人間観は魅力的に映ったのではないかと（持田 1974：9）。「凡夫」あるいはその漢訳としての「異生」とは、愚かしい煩惱に苦しむ衆生を指す。持田における人間は弱者であり、愚者である。彼は、人間に有能性や卓越性を求めない。そして、人間に、煩惱の滅却を求めることもない。人間は、無力、無能であり、「凡夫」「異生」であるがゆえにこそ、他者との関係を必須とし、集団を構成して共同的に生きてゆかなければならないのである。持田の人間観における無能性・無力性は、人間の相互依存性、共生性と不可分に結びついている。

保育者・教師もまた「凡夫」である。持田にとって、保育者・教師は、正統教義に精通した「聖職者」ではない。「教師が教師としてもっている顔と、人間としてもっている顔とのあいだの矛盾」がある。この「一個の人間がもつふたつの顔という矛盾は、再統一されていかなければならない」（持田編 1979：118）。つまり、保育者・教師もまた、「人間」であることに立ち返ることで、単純な教育技術の熟達者であるところの専門職として捉える一面的な保育者・教師観を乗り越えられると持田は考えている。

そして同時に、親、保護者も「凡夫」にほかならない。1960年代に教育学において力を持った「国民の教育権」論のように、国家に対峙する国民としての親を、現状のままに神聖視・絶対視することは適切ではない。「親だけについて考えてみてもそれは一律に神聖なものではなく、仏教的に言えば、悩める愚人であり、悩める異生（凡夫）である」（持田編 1979：105）。教師・保育者も、親も、等しく矛盾を抱えた「凡夫」としての人間なのであり、その現実から目を背けてはならない。そして、「凡夫」としての「悩み」に、互いに立ち返ることによってこそ、新しい「人間」相互の共生が始まるのである。「凡夫」同士の連帯は、このような互いの「悩み」の共有、共同化から始められる。

繰り返しになるが、持田にとって「人間」に立ち返るということは、人間が、共同的・関係的存在であるということから始まる。現代における幼年期教

育改革の課題は、「教育を「自己教育」を原点にすえた人間の関係性と共同性のもとにとらえていくこと」である。それは、人間の成長・発達とそれに関与する教育を「私的個人的なもの」としてではなく、「関係性と共同性」の中で捉えなおすことと同義である（持田編 1979 : 147）。このような、関係性と共同性が交錯する社会共同の場を、持田は「ひろば」と呼んでいる（持田編 1975 : 53）。「ひろば」は、人々のつながりである「社会的文脈」と、人々がつながりつつ作り上げてきた歴史としての「文化的伝統」の上に成り立つネットワークであり、単なる空間ではない。開かれた歴史のかつ社会的トポスである「ひろば」においてこそ、子どもは自己形成してゆき、保育者と親は主体的市民として成熟していくことが可能になるのである。

ただ、持田は、仏教や仏教保育の現状を全面的に是認していたわけではなかった。例えば持田は、仏教は、「諦観を伴い、現実肯定と現実適応の保守主義を生み、社会進歩をおしとどめるように作用する」危険性があり、日本においては実際にそのような機能を仏教思想が果たしてしまっているという懸念を示している（持田 1973 : 183）。仏教が「諦観」を強調してしまうと、それは現状追認の保守的態度の温床となってしまうというのである。

さらに彼は、「日本の精神風土」を反映した仏教教育のマイナス面として、「人間の発達と教育を関係性においてとらえることが志向されながらも、その認識の仕方は観念的であり、生涯教育実践は、教育の現実への変革的志向を欠いた形で、人間個人のところがまえに矮小化され、私的「教育相談」に墮してしまっているという現状を指摘している（持田 1976 : 153）。人間を、関係性において捉えようとせず、個人としてのみ見ようとする時、個人内面の問題への対応こそが教育だというように捉えられる。そうなってしまえば、人間関係を変革し、教育を取り巻く現実を変革しようとする態度は失われてしまうであろう。

持田は、私立幼稚園における宗教教育の現状についても批判のまなざしを向けていた（持田 1972 : 239）。宗教教育が実質的な形で行われておらず、「形式的」なものに陥っている現状があることを指摘する。宗教教育の形式化という問題は、日本においては、宗教が内面の問題に関わる理念体系として認識されていないという実情から生じているものだろう（持田編 1979 : 95）。現代日本においては、「宗教」が形式化しており、教育関係者の心の奥底に食い込むような「生命力」を失ってしまっていることを持田は危惧していた（持田 1974 : 8）。宗教教育・保育を、単に宗教行事や宗教儀礼（句の唱和、宗教歌の斉唱、仏教説話に基づく絵本の読み聞かせなど）といったような、形式的・行動的な、いわば可視的側面に限って捉えるのではなく、子ども自身の、そして保育者自身の生活実践の態度として血肉化していくような仏教保育を、持田は渴望していたのである。持田が創造しようとしていた仏教保育論は、既存の幼児教育学の用語や、教育要領や保育指針の一節を「仏教語」に置き換えただけのような短絡的なものにとどまるはずはなかった。仏教保育が、子ども・保育者・保護者を取り巻き、

からめとっている社会的状況に真剣に向き合い、それにコミットしていく方向性を示すことができないかぎり、容易に社会問題に目を瞑り、現状を追認しつづけるという惰性に陥ってしまうという危険に、持田は警鐘を鳴らし続けていたのである。

以上見てきたとおり、持田は、子どもと子ども、子どもと保育者、子どもと保護者が、それぞれが悩みを抱えた、等しく無力であるゆえに平等の存在として出逢い、学び合い、関わり合い、語り合うコミュニティを創り上げようと試みていた。そのための契機は、難解な仏典の中ではなく、仏教の提案する生活実践の中にあると、持田は見てとった。

彼が、仏教の生活実践の中に、新しいコミュニティ創造のための原理的な核があることを見いだしたのは、高度経済成長の只中であつた。農村部から都市部へと若者が労働力として移動し、そこで結婚し、子育てを始めた時期である。持田の晩年は、都市部においては郊外化が進み、核家族がゆきわたる時期であつた。そのなかで、地域の絆を結び合うことの困難を彼は予感していたのではないか。

端的に言えば、持田の仏教保育論は、仏教保育コミュニティ論にほかならない。コミュニティを創造するということは、そこに参画する人間自身の再創造を不可避に引き起こす。仏教保育というコミュニティの創造／再創造という不断の実践は、子ども・保育者・保護者が、お互いの既存の関係を固定化せず、関係性をダイナミックに変動させることで、自らの人間性をも揺り動かし、創り変えつづける果てしない自己生成のプロセスだと、持田は信じていたのである。コミュニティ創造と自己生成のプロセスは、それが運動している限りにおいて有意義である。

しかしながら、持田の突然の逝去により、その個人・コミュニケーションの相互作用的な自己生成プロセスが、具体的なカリキュラム案として発展させられることはなかった。現在、保育を「地域にひらく」ことが、保育・子育て支援双方の課題として掲げられている。しかし、それは単に、既存の園を、既存の地域に対して、ありのままに「ひらく」ことではありえないと持田は言うだろう。持田においては、園も、家族も、地域も、現在あるがままにおいては疎外されたままなのである。持田は、特に、家族や地域の現状に対して不信感といってもいいほどの危惧を抱いているようにみえる。家族と地域に比較すれば、園の組織・構造は変革しやすい。だからこそ、園に照準を当てようとしたのではないか。園の変革は、園が接触する家族や地域の変容を不可避にもたらす。それこそが、園・家族・地域という三者の出会いなおしが必要とされる所以なのである。保育を「ひらく」ことが、保育を「変革する」とこととイコールで結ばれる実践は、いかにして可能なのか。この遠大な問いとして、持田の業績は、われわれの前に遺されているように思われる。

付記

本稿は、2023年度科研費若手研究（21K13516）の助成を受けた研究成果である。持

田栄一の肖像写真掲載に当たっては、遺族である持田^{あかし}灯氏からご快諾を得た。持田氏からは、本稿の草稿に対して、有意義な助言を頂戴していることを併せて記し、感謝したい。なお、本稿の一部は、日本保育者養成教育学会第8回研究大会において口頭発表されていることを断りおく（吉田直哉「持田栄一の仏教保育論における保育者像」）。

参考文献

- 阿部正雄（1954）「仏教とマルクス主義」創文社編集部編『マルクス主義か宗教か』（現代宗教講座第Ⅱ巻）、創文社
- 稲井智義（2016）「持田栄一の幼児教育制度論：ルンビニー学園における実践の「共有化」との関わりに着目して」『幼児教育史研究』11
- 小川正通（1966）『世界の幼児教育：歴史・思想・施設』明治図書出版
- 孝橋正一（1968）『社会科学と現代仏教：仏教の社会化をめざして』創元社
- 小国喜弘（2012）「学校をめぐる共同と国民の教育権論」『近代教育フォーラム』21
- 佐藤晋平（2008）「教育行政学をめぐる環境変動と理論転換：持田栄一理論の権力言説に注目して」『東京大学大学院教育学研究科紀要』47
- 親鸞（1957）『教行信証』金子大榮校訂、岩波書店
- 親鸞（2006）『現代語訳：歎異抄』野間宏訳、河出書房新社
- 鈴木祥蔵（1999）『親鸞と人間解放の思想』明石書店
- 中村元（1955）「未来に生きる仏教」創文社編集部編『現代日本の精神状況』（現代宗教講座第Ⅵ巻）、創文社
- 広瀬裕子編（2021）『カリキュラム・学校・統治の理論：ポストグローバル化時代の教育の枠組み』世織書房
- 福井豊信編（1972）『幼稚園：2才～5才までの教育』国土社
- 増谷文雄（1985）『仏陀』叢文社
- マルクス（1974）『ユダヤ人問題によせて：ヘーゲル法哲学批判序説』城塚登訳、岩波書店
- マルクス（2002）「フォイエルバッハに関するテーゼ」マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』（新編輯版）、廣松渉編訳、岩波書店
- 宮坂広作（2005）「故持田栄一教授の幼児保育論」『生涯学習フォーラム』8（1）
- 持田栄一（1967）「幼稚園：家庭教育の補完」『福祉国家の教育像：現代西ドイツの教育』国土社
- 持田栄一（1968）「現代幼年期教育学制の展望：幼児の権利の保障についての覚え書」『教育学研究』35（3）
- 持田栄一（1969）「総説・現代の幼年期教育：課題と展望」現代幼年期教育研究会編『現代の幼年期教育：世界と日本』ひかりのくに昭和出版
- 持田栄一編（1969）『教育』（講座マルクス主義6）、日本評論社

- 持田栄一（1971）「幼年期教育学制改革への提言」大阪府私立幼稚園連盟編『幼児教育の現代化』明治図書出版
- 持田栄一（1972）『幼児教育改革：課題と展望』講談社
- 持田栄一編（1972）『幼保一元化』明治図書出版
- 持田栄一（1973）『学制改革：その構想と批判』国土社
- 持田栄一編著者代表（1973a）『園経営の現代化』（未来をひらく幼児教育 18）、チャイルド本社
- 持田栄一編著者代表（1973b）『専門職としての保育者』（未来をひらく幼児教育 19）、チャイルド本社
- 持田栄一（1974）「教育」における「宗教」：一つの問題提起 持田栄一編著者代表『現代に生きる宗教教育』（未来をひらく幼児教育 13）、チャイルド本社
- 持田栄一編（1975）『幼児能力の早期開発』明治図書出版
- 持田栄一（1976）『「生涯教育論」批判』明治図書出版
- 持田栄一（1979）『教育行政学序説：近代公教育批判』（持田栄一著作集 6（遺稿））、明治図書出版
- 持田栄一編（1979）『仏教と教育』日本評論社
- 持田栄一（1984）『幼年期教育の制度と理論：持田栄一遺稿論文』持田栄一遺稿論文刊行会
- 持田栄一（1985）「序文 人間形成への道：仏教の教育哲学」増谷文雄『仏陀』叢文社
- 山本保（1979）「持田教育論における仏教」東京大学教育学部教育行政学科編『持田栄一先生追悼論文集』
- 吉田直哉（2023）『保育思想の持田栄一：近代・宗教・公共性』学術研究出版

Eiichi Mochida's Theory of Buddhist Childcare

Yoshida Naoya

Keywords: childcare community, communality, Japanese Buddhism, management of daycare centers

This paper examines essays on the Buddhist approach to childcare written by Eiichi Mochida (1925–1978), a scholar of educational administration during a period of rapid economic growth in Japan, and clarifies the reality of his unfinished theory of childcare. Mochida believed that there was no opportunity to overcome the deadlock of the public education system in Western modernity, which was based in Christian thought. In response, he sought solutions in Buddhist thought.

In his later years, Mochida aimed to build his own theory of childcare based on Japanese Buddhist thought. He considered Buddhism not only a form of faith or a system of doctrine, but also a set of life principles in which human beings practice the search for “truth” in their communal lives as they encounter one another as equal beings. In other words, Buddhism, as a set of life principles, overlaps with the principle of education, which is the search for truth.

Mochida believed that daycare centers should be conceived as communities where people with contradictions and anxieties can gather on an equal footing. In daycare centers, Mochida hoped that children, caregivers, and parents would come together as human beings to create a new community, and that, in the practice of maintaining that community, they would re-create and nurture each other's humanity.