

〔研究ノート〕

大西祝「良心起原論」を読む（五）

——忘れられた倫理学者の復権——

堀 孝彦

第六講 教育勅語批判

——「忠孝と道德の基本」、「教育勅語と倫理説」ほか——

一 大西の勅語批判の背景

大西の教育勅語批判は、その趣意においては殆ど彼の論説全般にわたっているとも謂い得べく、従ってそれを左記の四篇にかざるのは不適切であろうが、時期的に集中していて、内容上まとまった一連の一组と見なしうるので、まずそれらをもって「教育勅語批判論文」と名づけ、それらを中心に扱うこととする（発表順）。

- ① 「忠孝と道德の基本」〔1883明治二六年一月、『宗教15号』、全集五巻所収〕
- ② 「教育勅語と倫理説」〔明治二六年三月、『教育時論284号』、全集六巻〕
- ③ 「耶蘇教問題」〔明治二六年三月、『教育時論284号』、全集六巻〕
- ④ 「当今の衝突論」〔明治二六年六、七月、『教育時論295・296号』、全集六巻〕

* ②、③は「私見一束」と題し、『教育時論』の同じ号に掲載された。

これらを見て直ちに判明することは、それが時期において頗る早く、しかも実に多面的に論究されていることである。その説明を兼ね、

まずはじめに直接の背景に触れておく。

教育勅語（1890明治三年十月）が、いわば「事件」として成立する顕著な初例は、——そもそもこれが「事件」（とくに「不敬」事件）化するという点に、日本特有な性質があるのであるが、——公布間もない翌年（1891明治二四年）正月九日、第一高等中学校における内村鑑三のいわゆる「不敬事件」であろう。同校の勅語奉読式に続き、下賜された勅語に署名された明治天皇の宸書への礼拝的低頭を内村がなさなかったことに対し、校内の一部の教員と生徒によって問題視され、同月一五日以降、攻撃記事がたちどころに全国諸新聞で広まった。たとえば「高等中学校教員中国賊あり 内村鑑三という動物」人物にあらずは……〔『埼玉平民雑誌』15〕というように、内村個人を「不敬」「不埒な教師」「乱臣賊子」呼ばわりし、「嗚呼耶蘇教徒は我が日本帝国を亡すものなり」〔『教学論集』215〕と断じられる。この論難は、とくに何処かの機関が指令したものではなく、同様の一斉攻撃が開始された。井上哲次郎『勅語衍義』未発行の時点なのに、すでに勅語および耶蘇教への固定した観念や態度が、広く存在していたことが分かる。内村

自身は二月三日付で解職となり、以後「国人」に棄てられ、五年半後（1896年）、名古屋英和学校（現・名古屋学院）に職を得るまで、「国賊」として生活にも極めて難渋したが、主著にあたる『基督信徒のなぐさめ』1893『求安録』1893、“How I became a Christian” 1895（『』の時期に集中して出版されたものである。

他方、内村と類似の「不敬事件」が熊本英学校（1892.1）、山鹿高等小学校（同7.25）、八代高等小学校（同7月）、北海道の空知集治監（10月）、少し間をおいて外人教師カローザス（C. Carothers）の第二高等学校（仙台1896.2.11）など各地で発生していくが、これらの実態も、さきに一斉攻撃したのと同様の側から『引き起こされ』、「事件」化されて、糾弾されていったものである。

このような社会的「事件」が先行し、やがて識者の見解が求められてくる。その筆頭に登場するのが、「当世第一位の学者たる博士」井上哲次郎であった。すでに彼は、公式的解説とされる『勅語衍義』（1891明治四年八月二五日、成美堂）を刊行していたからして、最適任者とみなされたであろう。「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」（『教育時論』二七二号）の掲載（1892同五年十一月五日）がその最初であり、翌二六年一月より二月にかけて、井上自身の筆になる本格的な論述「教育と宗教との衝突」が、四回にわたり連載された（二六年一二月、同誌二七九号より二八一および二八三号）。

①「忠孝と道德の基本」は、大西による直接的な勅語批判の起点である。それは右の井上の連載開始と同じ月の二六年一月『宗教』に早くも掲載された。前年十一月の井上「談話」を直接の引き金としている。

②③は、井上と同じ『教育時論』に、「教育勅語と倫理説」および

「耶蘇教問題」が（「私見一束」として）載ったのは、井上の第四回掲載（最終回）に直接続く二八四号（二六年三月五日）においてであった。そして④が、矢継ぎ早に同六、七月に、「当今の衝突論」（『教育時論』二九五、二九六号）として出るという順序になる。

したがって大西が右の論述（①～③）に際して参照しえた井上の論攷としては、最初の「談話」を中心としたものといえる。批判④において大西は井上の『勅語衍義』は読まず、②③も井上を駁せんと欲したものではなかったが、今や初めて④において「井上博士を難ぜざるを得ず」と公言するに至っている。

今日まで「教育と宗教（と）の衝突」の名が定着しているが、その呼称自体が不正確というよりか誤りであることは、大西自身も鋭く指摘している所であるが、もともと『教育時論』の発行所である開発社の記者の質問（問題提起）自体も、「所謂耶蘇教と云ふものと、日本の国体との関係如何、又耶蘇教の精神とする所は、果して勅語の精神と相戻する所はなかるべきや如何」であり、これについて博士の説を尋ねたものであった。井上の「談話」の題名は、すでに「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」と題されてしまっているが、これと同じ語句は、その談話文中には現れない。より正確に特定して、「勅語の精神（または道德）と、耶蘇教の精神（または道德）」との対比として、教育勅語とキリスト教との相連点をめぐって述べられている。しかし雑誌の題名は既に「宗教と教育との関係」であり、その後の連載の題名も、「教育と宗教との衝突」となっていて、両者が同一平面上で衝突するのは当然であるかに思わせるようになっていく。大西も、「井上博士の論は題して『教育と宗教の衝突』と云ふ、然れども其論

の一端を窺ふに（予は通読したることなし。『大西全集』六卷七一頁）

凡そ宗教の宗教たる所が教育の教育たる所と衝突するの趣意にあらずして、単に耶蘇教が我国の教育と衝突すとの意に外ならざるが如し」

④と、正確にとらえて論を進めている。しかし今日まで、論争の題名も、『教育一般と、宗教一般との衝突』として定着してきた点に、まづ問題が含まれていることを、あらかじめ指摘しておく。

井上の「談話」は、勅語は「全く日本固有の道德を文章としたる者にて」とし、「勅語の道德は、多くは個人か、歴史上の關係に依り、結びつきて国を為し、以て国家的の生活を為す、其の国家内に於ての道德なり」を大前提としている。

その大意は、

一（国家主義と非国家主義） 勅語は一家のなかの孝悌に始まり、忠君愛国をもつて最後の徳とする国家主義に対して、耶蘇教は出世間の道德、無国家的である。

二（現在と未来観） 耶蘇教は現世を無常、未来を永遠の世界とする出世間・未来中心に対し、勅語は孔孟主義と同じく現世中心である。

三（差別的愛と無差別的愛） 耶蘇教は無差別の愛（博愛）、勅語は差別的の愛である。

四（忠孝観の対照）そして、とくに耶蘇教の大「欠典」は、勅語の道德の「骨髓」たる「忠孝と云ふ二徳」を説かないことにあるとされる。

注意を惹くのはモセスの十戒には「父母を敬せよ」とあるが、その精神は道德の根本としたものではないとし、新約聖書の『神殿での少

年イエス』の話し（『ルカによる福音書』二の四一以下）を攻撃目標

に選んでいることである。エルサレムの祭りの帰途、イエスの行方が分からなくなり両親を心配させていたが、三日後に漸く探した際、十二歳の子イエスは冷淡にも「父母が我を捜す心得ね、我は我が天父に事ふるの途あることは、予てご存知なるべきにと答へたり」を引用して、之を孔子の精神に比すれば「其善悪如何ぞや」と断じている。

とりわけこの箇所を聖書を英文でも引用して、イエスの親不孝（家族道德不孝）に最大の非難を浴びせていることが注目される（堀孝彦「家の者が敵となる——家族道德の止揚（近代倫理学成立の諸前提）——」『名古屋学院大学論集・社会科学篇』第四〇巻第三号、2004.1参照）。

それでは耶蘇教の主義は日本に有害か、禁止すべきかとの記者の最後の質問に対しては、「明治」憲法に信教の自由が認められており干渉すべきでないと余裕を示しつつ、もちろん耶蘇教は今のままでは日本人の性質と相容れず永存しえないが、すでに日本の国性に同化しようとしつつあるとも聞くなどと、——事実、その後ますますそうなっているが。——世論の？ 支持を背景に語っている。

井上の側に余裕があるのは、非難攻撃されたキリスト教側が、最初から腰の引けた姿勢を示した故でもある。たとえば「基督教信徒、真正愛国心を養ひ、如何なる国体の中にも生息して良民たることを得べし」（本多庸一）などとし、「根本のところでは国家主義者との正面からの対決を回避した守勢的弁明であるといわざるをえ」ず（生松敏三『近代日本思想論争』^{257頁}、青木書店1968年）、数少ない例外は植村正久と柏木義岡ぐらいであった。

* 「政治上の君主は良心を犯すべからず、上帝の専領せる神聖の区域に侵入

すべからず、基督教徒は国民の一人として政府に服従するの義務あるを知ると同時に、神に対する義務あるを確信するものなり」（植村正久「今日の宗教論及び徳育論」1893明治二十六年三月五日）。

「若し夫れ国家を以て唯一の中心となし、人の良心も理性も国家に対しては權威なく、唯人を以て国家の奴隸、国家の器械と為す、是れ国家主義か、基督教固より此の如き主義と相容れず」（柏木義田「勅語と基督教」）

このような教会側から論説も、この二名しかないといっても過言ではなかった。

二 勅語批判論文の概要

① 「忠孝と道徳の基本」（1893明治二十六年一月）

これは、前記一連のものなかで最も早い。直接は『勅語』にふれず、井上の名も伏せている。論理的批判を前面に出しているが、（忠孝の相対化と、普遍主義の提示、内容批判につながる）

「忠・孝が道徳の基本である」とは、論理的にも内容的にも断定できない。さらに忠孝とても絶対的なものではなく、「人類存在の目的」に必要なあがりのことである。すなわち

（1）とくに日本では「忠孝は道徳の基本なり」というけれども、学理上、国によって道徳の基本は異なるなどという人「『国民道徳論者』は、「人道を離れて一国民の道徳を学理上立せんとする盲目学者」にほかならない。

（2）もし忠と孝とが「共に均しく基本」であるならば、両者が矛盾するとき、一方を重視すると、両者とも「均しく基本」ではないことになってしまう。

（3）こうなると、忠孝を超えたより高次の観念（国家の秩序安寧、権力の大小、恩恵の多少など）にまで進まざるを得ず、「忠孝が基本」ではなくなる。

（4）忠孝が「同一不二」、「両者一致融合する」のであっても、「両者に通ずる同一の精神・根本」が存在することになるから、「その根本となるもの」こそを道徳の「基本」とすべきことになる。

以上は、主として論理上の問題であるが、——実は、すでに内容上の批判も、含まれているのであるが、——ここに基礎的矛盾のあることを念頭に浮かべず、浮かべることをだに嫌い、「ただ漫然感情的の言を吐いて罵り合い」、道徳の基本は忠孝にありというのは「嗚呼がましと云はで何とか云はん」。ここで論理的矛盾を深く考えもせず、平気で「漫然と」述べているということと、その内容が「感情的」倫理となっていることを、合わせ問題視している。かの内村鑑三も、しばしば「感情」に言及し、「日本人は特に感情の民である。日本人は義理（『義』）と人情とを区別することが出来ない、不人情は不義である。忠孝道徳は情的道徳である」（『義理と人情』大正十一年七月）と喝破しているのと通じている。

つぎに、内容上の批判に入る。

（5）忠孝の中味は「君父の命に従ふの謂ひなり」といわれているが、もしそうであるならば、社会における複雑なすべての行為について君父の命令が必要となり、それがないと善悪の区別もないことになる。

（6）一切の道徳を忠孝から「割り出す」ことはできない。ただ「長上の命令」に従う精神を押し詰めさえすれば、一切の徳行を網

羅しうるのだろうか？

(7) 君父の命令に従うのが道德の基本だとすれば、君父の命令それ自身には善悪の判別を下せぬことになるから、それは「道德の範囲外」のこととなる。これは最も鋭利な批判であり、初発から一貫する「批評」精神の表出に属する。

(8) とにかく従いさえすれば忠孝になるのではなく、善だから君父の命令に従えと言うのではなくはならぬ筈だから、従うかどうか以前に、君父の命そのものの正邪が問われねばなるまい。つまり、「君父の命令をして正たり善たらしむるもの」「観念」こそが道德の基本となり、それは「君父の命令てふものの上に」おかれて、逆に君父の命を条件づける基本道德である。そうすると、「道德的行為の基本は忠孝それ自身にあらざりて尚ほ其上のもの、尚ほそれよりも深き所にありと云ふべし」。

(9) それは何か。君父の権が必須なのは、私たちが家族を結び国家を組織することによって達成しようとする「人類存在の目的」を成就するためにほかならない。したがって国家や社会も自己目的ではなく、「人類存在の目的を成就せむ為めの倫理的機関に外ならず而して忠孝は此機関の運転に欠く可らざる事柄」だから、忠孝といえども「絶対的なもの」ではなく、「人類の目的にふれ、所を有して其目的を達するに必要な程度まで必要なるに過ぎざるなり」。

さて、その「人類存在の目的」とは何か。それを究明するのが普遍的な倫理学にはかならない、というのである。これは良心論、倫理学そのものへ繋がっていく。事実、国家や社会も「人類存在の目的成就

のための倫理的機関」に他ならないといった表現は、「良心起原論」の建設部分に出てくるキイ・ワードであり、両者は密接に相応じていることがわかる。

② 「教育勅語と倫理説」(1893明治二六年三月)

冒頭まず、「近来、教育勅語に注釈を附すことが頗る流行す」と書き出している。すでに明治三年に始まり、翌年には十八冊の衍義書が出版されていて、自己に有利な解釈を試みていた。各自の意見が異なるために乱臣賊子と相罵るものがあるが、いずれも一人のみの解釈だから、見解を異にするのは、むしろ当然のことである。

そもそも、勅語は国民の守るべき個々の徳行を列挙したものであるが、一定の倫理説を掲げて、それを布くためのものではない。だから「忠孝」でさえ倫理説上絶対のものではない。それなのに、「勅語によれば倫理道德の基本は云々なり、他の道德論は皆勅語の旨意に反す」というように、勅語と倫理説とを混同しているものが多い。

「勅語を以て倫理上の主義の争を為すは不可也。倫理主義の争は、之を個人間の自由の討究に委ねて可なり。若し勅語を楯に着て、倫理説場裡に争はんとする「井上哲次郎のような……引用者」者あらば、予は之を卑怯なりと云はん」。

③ 「耶蘇教問題」(1893明治二六年三月)

この頃、耶蘇教が教育勅語の旨意に反しないか、国家に害はないかについて争論があるが、争いを解く道は、左右を顧みて黙するのでなく、真理のため国家のために思い切って争うことである。

種々の問題が混雑、混乱している。個々の耶蘇教家の弊風への攻撃と、その教理そのもののへの攻撃とを混同するのは不条理である。その教理のなかに、殊更には我國家を危うくするものがあるとはいえない。もしそういうことを言いだせば、同じ意味で仏教のなかにもあると言いうることになる。

宗教哲学における論争は自由な討議を許すべきである。何かといえませんが「國家の安寧」を担ぎ出して、學術宗教の自由を束縛せんとするのは、決して策の得たるものではない。

「非國家的」といっても、殊更に國家的な傾向を「持たない」というのと、全然國家的に「反す」というのとは別である。耶蘇教理には、特に國家的な傾向が「無い」ということは言えても（それは仏教についても言いうる！）、國家の統一に「反する」とは言えない。

④ 「當今の衝突論」（1883明治二六年六、七月）

井上哲次郎の論は、単に耶蘇教が我國の教育と衝突するとの意に外ならないようにみえるが、いったい何と何との衝突なのであるうか。大西は、元良勇次郎の「宗教と教育の關係に就て」を批判するかたちで述べていく。

元良博士は、「日本の教育は……日本人をして日本帝國の良臣民たらしめんことを以て目的とす。兩者豈衝突なきを得んや」という。また基督教は宇宙に横たわり、教育は國家の上に立つ者なるがゆえに、其衝突は免れずというが、哲学も仏教も着眼点は一國家に限られず、宇宙にある一切につき攻究するのであるから、それは耶蘇教のみに限られることではない。

また耶蘇教が「人種の區別をなさず世界万国の民をして等しく神の民たらしめんことを求むる」点をさすのなら、博士の云うすべての宗教は日本教育の精神と矛盾することになってしまう。世界的宗教（ウオルドリリジョン）である以上、いずれも人種の區別をしないからである。

さて「神の國」の民たることと、日本帝國の良民たることは衝突すべきことなのであるうか。もし耶蘇教にいう「神の國」が日本帝國のような一帝國であつて相對峙するものならば、彼の國民たらしめんとすると、此の國民たらしめんとするのとは、衝突するであらう。しかし彼と此れとは全く別の意義にての國であることを記憶すべきであらう。同一人であつても、神の國とこの世の國であることができるのだから、このように、それぞれ別の意義における國民たらしめようとするのが、どうして衝突なんか生じてしまうのだろうか。実は同一平面上での衝突そのものが成立しないことを、彼は云おうとしているのである。（この点を指摘したのは、この論争中で大西のみであった。）

耶蘇教には君父の上に天父あり耶蘇ありと説く、故に忠孝に反す、國体に反すと、世人は往々にして言う。しかし、宇宙で最も尊ぶべきは神なりと言うのと、國家の元首は國家の至尊なりというのとは、必ずしも衝突すべきものではない。衝突するかどうかは、神が何を命じるか、元首が何ごとを命じるかによる。真理を非真理とせよと命じる國家元首があれば、哲學者は斷頭台上の露と消えようともし信じる所をまげてはならぬのではないだろうか。

もっとも、學者を坑にした元首もあるから、兩者が衝突する場合は

ないわけではない。しかし何故に何のために、日本でそのような衝突のおこらざるをえぬと云うのか。

神は何を命じると問えば、正善をなせという。耶蘇教は道德的宗教であるから、ある行為が正しいと知れば、それを為すにあたって、それを神の命ずる所と念ふ動力が添わり来るというが、耶蘇教には君父以外に神という者があるからといって、直ちに之を以て君父を尊敬する心と衝突するとは云えない。

また元良博士は「宗教は個人的なもの、(修身) 教育は社会的の物、故に衝突は個人と社会との衝突なり」というが、そうだとすれば、すべての宗教は教育と衝突することになってしまう。

つぎに大西は、より一般的な議論へ進めていう。そもそも衝突とか、反対傾向を相摩して初めて社会は進歩する。現実生活は一状態より他の状態へ昇りゆく不休の活動である。ヘーゲルに言わせると、矛盾が理性の進歩の動力である。理性の妙義は、矛盾によって動かされつつ演じだされる全法界(世界)の進化の道行に現れる。だから一方の傾向にのみ自らを合休せしめるによって始めて自分の命脈を保ちうるような単調で貧相な国家ならば、その将来は決して多望だと言うことはできない。

今日の「衝突」なるものは、実は宗教上の事柄における進取と保守との衝突のことにほかならない。耶蘇教と我が国家(の教育)に対する衝突というよりも、むしろわが国家内の保守主義に対する衝突である。

衝突とは、実はこの保守と進取、情性と動性との撞着のことに他ならない。静止と変化との傾向の互いによりしき釣合を保つことが必

要である。

耶蘇教が今日においてこそ進取的傾向と相結び来たっているからといって、これを以て直ちにわが国家または教育に衝突すると云うことはできない。国家や教育を保守主義の上から見る傾向とは衝突するが、耶蘇教家といえども他日、保守的傾向をとることがないという保証はない(後にその通りになった……引用者)。

耶蘇教は日本化するとともに、日本を化すべきである。その保守、進取にかかわらず、とにかく今日の国家はこれを安らかに、それ自体内に宿すべきである。いま耶蘇教は、わが民心に付与すべき新元氣・新精神を有している。この耶蘇教を同化しえないほど胃弱な国民は、耶蘇教などの侵入がなくとも、その将来は多望なりとは言えない。

こう云った上で、今一度くりかえして、次のように駄目をおしている。近来、教育勅語を説明してその道德主義はかくくなり、その倫理的根拠は云々なりと、サモ誇り顔に唱ふる者あるを聞くが、(勅語の後ろ楯から離れて) 自分自身の倫理説として世に出すのが穩当なことである。要は実例に照らして以て実行を励ましむるにある。

この最後にある「実例に照らして実行を励ま」すことこそ肝要という点は、井上を含めた攻撃側にとって最も響く痛点であるが、それは、もし教育勅語を必要とするのなら、その論者は文字通りその徳行を実行する義務があると迫る内村鑑三の反論(「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」明治三六年二月、『全集』第二巻)とも軌を同じくする。しかしそれは植村正久らの良心の自由論に立つ、政教分離とは異質の内村独特のものであって、此の点では大西とは別次元である。

私は井上博士の『勅語衍義』(明治三四年)を読んでいなかったので、

——と大西は云っている。——以前の批評論文を書いた時には、殊更に井上博士を反駁しようとしたものではなかったが、今や沢柳政太郎、三宅雄二郎氏のいわれる所によって考えてみると、この点において井上博士と争わざるを得ないと、ここで（明治六年）初めて「井上」の名も出して、旗幟を鮮明にしている。

これら論説の要点は、通例、次のごとくまとめられる。

（1）（勅語の脱神聖化、相対化）。勅語は国民の徳目を並べたものにならず、一定の倫理学説を示したのではないから、倫理学研究は勅語に拘束されずに自由である。

（2）（普遍的価値の優位）。キリスト教は教理の内容上、反国家的でも国家を危うくするものでもない。ある思想を「反国家的」と決めつけて、思想の自由を束縛してはいけない。

（3）（国家と宗教との次元的分離）。そもそも勅語とキリスト教とは次元を異にするから、実は衝突し得ない。現に衝突しているのは、保守と進歩思想との間に過ぎない。

（4）（忠孝の相対化と、普遍主義の提示）。「忠・孝が道德の基本である」とは、論理的にも内容的にも断定できない。さらに忠孝とても絶対的なものではなく、人類存在の目的に必要であるかぎりのことである。

全体として、自由な研究の必要と、「人類存在の目的」は何かを問うことが——この両概念は「良心起原論」のキイ・ワードであった。

——真の問題であるとして、これらの《時論・時評》は、見事に彼の倫理学、とりわけ「良心起原論」の中心テーマへ直結していく。それは彼のライフワーク「良心論」である。

三 「教育勅語」と倫理説

たしかにこれだけでも、その水準は、今日からみても断然群を抜いている。しかしそれだけでない。そのなかで、最も大きな問題は、「教育勅語と倫理説とを混同するな」という論点であろう。これは、彼自身の自覚範囲を越えて、また「教育」勅語をも越えて、《勅語と倫理学》の関係を問う問題意識であり、それは明治末年以降の井上哲次郎らの呼称でいえば、「国民道德論」との関係の問題となる*。即ち《国民道德論と倫理学》の関係一般という、近代日本の倫理学における最重要課題——《伝統倫理と近代倫理》の問題——を内包している。

したがって、ここでは詳説できないが、なぜ日本に近代倫理学が大西を継承して順当に成立・発展せず《屈折》して行ったかという問題につながるのである（堀孝彦『日本における近代倫理の屈折』未来社2002）。

* この呼称としてはH・スペンサーの national morality (Social Studies 1851 『社会静学』) があり、すでに「国民ノ道德」と訳されている（松島剛訳『社会平権論』明治十四年）。関口すみ子『国民道德とジェンダー』東大出版会2007。vii頁。

さて勅語批判における大西の問題提起は、手近なところから始まる。すなわち「近頃、教育勅語に注釈を附すること頗る流行す」である。

井上哲次郎の『勅語衍義』は、単に解説であるだけでなく、勅語の趣旨に合う説でもって自己の倫理説を正当化し、他の説を勅語の趣旨に反するとして批判し、勅語を盾として倫理説上の論争を決定しようとしたから（船山信一『日本の観念論者』1956『著作集』第八巻p.125, 149）この態度をこそ大西が最大限に批判したのであった。「勅語を楯に着て、倫理説場裡に争はんとする者あらば、予は之を卑怯なり」と云はん

である。

《而して其注釈なるものは、固より一人の見て以て勅語の意義となすものに外ならざるべし。一私人の見る所なるが故に、その勅語を解するの趣に於て、彼れ此れ相異なる所なきを得ず。》(②論文)

勅語に注釈を下そうとすれば、意見を異にするのは止むを得ないことである。ところが「其意見を異にするが為に、或は相罵りて乱臣賊子とまで呼ぶ者なきにあらず」という現状である。そこから当然、自由な考察、討議が要請されてくるが、重要なのはその先である。元良勇次郎博士の言、「日本の教育は将来はいざ知らず今日に於ては日本人をして日本帝国の良臣民たらしめんことを以て目的とす。兩者(キリスト教と日本教育) 豈衝突なきを得んや」(④より引用) や、『基督教青年』から、「耶蘇教は宇宙に横はり教育は国家の上に立つ者なり」〔国家を前提にし、国家に制約される〕を引用し、それに対して大西は、そうであるなら耶蘇教のみでなく、仏教をはじめ諸宗教、哲学、科学全体も均しく「宇宙に横はる」から、みな「日本教育の精神に矛盾することになる」と反撃している。因みにいうと大西は他所でもしきりと「仏教」を味方に引き入れようとしているが、残念ながら日本に移入されて以後の仏教に、「普遍主義的」宗教を期待するのは、戦術的にはともかく無理であろう。教育勅語以後とくに、元良が肯定的に言っているように、《教育Ⅱ国家教育》となり、それ以外の教育の存在を否定する方向が強化され、まさにその体制を「教育勅語」そのものと、

当面のこのいわゆる「教育と宗教との衝突」論争とがその有力な根拠となつて作り上げていくことになる。大西は批判して言う。

《人或は云ふ忠孝は道德の基本なり特に我国に於ける道德の基本なり》、《我國の道德は其基本忠孝にあれども西洋の亦他に其基本を有すと云ふ可らず。人或は云はむ。東西古今を通じて道德の同一なりと考ふるは只だ想像の論のみ、道德豈に其実際に於て時と処によりて異なるなきを得んやと。斯かる論者の言を解して道德には毫も一定普通(Ⅱ普遍)の原理なし、標準なし、基本なしと云ふの意となすべくば、その如きの論は遂に倫理破壊説に陥らざる可らず。一定普通(Ⅱ普遍)の原理なく標準なく基本なくば、善悪正邪の区別は遂に只だ一個人的なもの、一瞬間的なものたらん。一個人が彼時若しくは此時に正と思ひ邪と思ふことの外に絶えて正邪は無きことたらん、又道德上誤謬と云ふべきもの、無きことたらん、……只だ漫然、道德は時と処によりて異ると唱ふる如きの論者も窃に一国民、若しくは一社会に通ずる民心の性情あることを仮定し、而して其仮定の上に倫理道德を建設し得と思はざるはなかるべし。……もしその如く其国民、其社会に取りての一般普通の道德を建設し得べくんば何が故に人類に於けるの通性ありとして、人類に取りての一般普通の道德を建設し得ざるや、倫理学説に於て究め入るべき所は只に一国民に関するの状態にあらずして、人類に通ずる終極の基本なり。……人道を離れて一国民の道德を学理上立せんとするは、盲目学者の論のみ。》①

この大西の批判的立場は、普遍主義的な《近代倫理》に属するが、対立的な井上の『国民道德大意』（明治四四年）を見てみよう。

《倫理学は段々と西洋の学問が入って来るに伴ひ、日本でも起つて来ましたが、まだ是迄のやうな倫理学と云ふものは多く西洋の倫理学者の研究を受継いだ有様であつて、倫理学者と云ふものは多く国民道德を度外視して居る、国民道德の研究を怠つて居るのであります。……〔彼らは〕国民道德と云ふものは倫理学の範圍外に驅逐したやうな状況を呈して来たのであります。……

西洋の倫理学は日本のやうに国民道德を研究する必要はなかつたのであります。西洋の倫理学は西洋の学者が色々な倫理学上の事実を土台として研究して来たものであります。日本人が倫理学を研究するに当つては国民道德を一の重要な事実として研究せなければならぬ』（『国民道德大意』1910明治四四年五月三日述。一一頁）（傍点は引用者）。

ここで井上は、なぜ「西洋の倫理学は国民道德を研究する必要はなかつた」か、その理由を詳しく述べていないが、国民教育というものは「各個人の上に個人教育を施すということ……文では足らぬ、其個人は矢張国民の一分子でありますから、各個人が此国民と云ふ共同体を成して——「造つて」ではなく、「成して」*——発展して行くために要する特別な教育がなくてはならぬ」（三頁）としている。つまり彼は、自立した個人が成立せず、「矢張り」——いわば先天的に

(10)

——国家の「一分子」としての国民だからというところに、その理由を求めている。日本国民に「特殊な」教育というところにも、その特色がうかがえる。これは現在にまで及ぶ、未だに国境を超えられぬ歴史認識とか、国境を超えられない道德とかいう問題である。

*「造」と「成」の違いは、いわゆる「古層」につながる極めて重要なキ・ワードである。一例を聖書（ヨハネ一の三）の翻訳経過で示すと、中国語訳の影響が強かった『明治元訳』の「万物これに由りて造らる」が、『改訳 新約聖書』から「萬の物これに由りて成り」へと変わり、現行の「万物は言ことばによって成つた」（『新共同訳』）に至っている（鈴木範久『聖書の日本語』2006岩波書店）。

それに対し大西は、勅語というものを、どう位置づけ、どう《転釈》しているだろうか（意訳）。

《勅語は国民の守るべき個々の徳行を列挙したものであるが、一定の倫理説を掲げて、それを布くためのものではない。巧「↓功」利主義者は、巧利マヤを挙げるために克く忠に克く孝に教えるだろうし、巧利主義倫理説も勅語と相容れないとは云えない。それなのに勅語に従えば道德の基本は云々なり、他の道德論は皆勅語の旨意に反すなどと、勅語と倫理説とを混同しているものが多い。勅語が一定の倫理説を布くために与えられたものならば、遂にある種類の倫理学者を坑にせざるを得ざるに至らん》②。

だから倫理主義の争は、これを人間の自由の討究に委ねてよい。

《勅語に倫理説的の意義を注ぎ込むは、是れ却て其功用を狭すむる者と謂ひつべし。忠孝を道德の淵源と云ふも、之に倫理説的の意義を附せざらんことを要す。国民としては其元首を敬して、国家の統一を計るが、先づ国民としての義務の須要なる所なり、又子として一家に生るれば、先づ親を敬愛するがその子としての徳行の須要なる所なりと云ふ程の意味に——〔だけ勅語を〕——解するが、最も妥当ならんと思ふ。予はこれより以外の（若しくは以上の）意義を附するの必要を見ざるなり。……現今の状態に於ては、国家の統一なるものが、人類の進歩を促すの道たるなり。且又我國家の過去と将来とを考へて、忠孝には克く注意するを要すと云ふことは、敢て否むの理由なからん。然れども、斯程の事を許容すると、忠孝を道德の基本なりと放言するとは——勅語ないしその解釈に対し「放言」の語を用いている「引用者」。——するとは、決して同一義にあらざるなり。》②、全集六・57-58頁。

大西は、「他人にして、其私に見る所を以て、勅語を解する自由あらば、予も亦、予の見る所を以て、之を解するの自由あり」と、勅語解釈の自由を堂々と認めている。さらにそれを一般化して、そもそも衝突とか、反対傾向を相摩して初めて社会は進歩すると、ヘーゲルを引きつつ、矛盾こそが理性の進歩の動力である。なにかといえ「國家の安寧」を担ぎ出して学術宗教の自由を束縛せんとするのは、決して策の得たるものでない②。こうして、勅語の神聖性（＝特殊性）を限りなくはき取っていく。

勅語を説明するなら、自分の倫理説として世に出すのが穩当なことである④。もし勅語を楯たてに着て、倫理説場に争おうとする者があれば、「予は之を卑怯なり云はん」①という。

勅語の扱い方、勅語と倫理説との関係といっても多様である。勅語発布の直後の十一月三日に一高校長・木下広次は、勅語奉読の後、「抑も此勅語は我國教育の基礎学制の大本にして決して学理学説と同一視すべきものにあらず若し之に違ふものはこれを我國民といふべからず万一本校職員或は生徒にして之に違へる行為あるときは校長素より寸毫も仮借せざるべし」（『校友会雜誌』一号、同年十一月）と述べたと言う（山住正三『教育勅語』1880朝日新聞社、99頁）。この場合は、およそいかなる自由な学説的解釈や言動をも許容しない趣旨である。従ってその二ヶ月後、同校における内村鑑三「不敬」事件は避けられない状況にあったことになる。また勅語の中心的作成者であった井上毅自身はというと、「勅語解釈ノ一事、近時紛訟之門、多議之源トナル。真ニ言フニ忍ビザル者アリ」とし、たとい真意を取り損なつた解釈があつても非難する必要もないと言っているのは、勅語の真意は不動の太陽や星と同様に、様々な解釈を超えたところに常に燦然と輝いているという意味からであつた（明治25年12月14日、小橋某に答える書 八木公生『天皇と日本の近代』下、292頁、講談社現代新書2801）。これを念頭にしてみれば、勅語を「立憲政体之主義」に基づき、「社会上之君主の著作公告」、つまり私的な文書として示すことを強調したのも（山県有朋あての書簡、明治三年六月二〇日）、国教建立や儒教主義から切り離す意図にあり、それが効果を發揮して明治・大正・昭和の三代にわたる生命力をともかくも保たせた源となりえた。その際、井上の有名な「君主

は臣民之良心之自由に干渉せず」も、勅語作成者らの内部に限ってみれば貴重な思想（立憲主義）ではあっても、決して市民社会における人権としての「良心（内面）の自由」を認める構造になっていないことは云うまでもない。

それらに対し大西はどうか。勅語に対してあからさまに対峙しないとみせつつ、実はさきの引用にみた如く、換骨奪胎、普遍主義へ転換して云うべきことを言い切る。これでは「勅語」の趣意と根本的に対立しよう。

これらの批判は、勅語への直接的批判というよりか、勅語（を楯にした）解説者への批判を主としているから、迂回した批判とはいえる。それを指摘したのが、「大西は勅語の徳目そのものと、その解釈・基礎づけとを区別し、後者を勅語とは全く別物と見る」という船山信一氏の批判であろう『明治哲学史研究』一九五頁、『船山信一著作集』第六巻*。しかしだからといって、「その限り大西はまた〔井上著の〕『勅語衍義』は批判しても、勅語そのものの、その徳目そのものは批判しない。いな、大西は勅語の徳目が正に勅語として、即ち天皇の名において与えられることに對しても、全く批判を向けていない。そこに大西の批判的精神の限界がある」といえるだろうか。

* 船山氏は「日本の観念論者」でも同趣旨を述べていた（『船山信一著作集』第八巻）。「国体についても彼はそれを批判するのではない。むしろ国体にとって仏教とキリスト教とが共に必要であるというのが大西の考え方である。ここに彼の自由主義の限界ある。……しかし国家そのものの批判までは進まなくとも、キリスト教を擁護したことは、深い歴史的意味がある」（一四九頁）。

「大西は教育勅語そのものの、その道徳を批判しているのではない。彼はただ教育勅語を特定の倫理説によって基礎づけようとする、あるいはそもそも倫理説によって基礎づけようとする、教育勅語を楯にとって自分の倫理説を正しいとして他の倫理説を誤りとする、勅語に違背するかどうか、あるいは勅語を基礎づけることの能不能、巧拙によって倫理説を判断することに反対するのである」（一五〇頁）。

しかし大西の勅語批判は、到底それだけとは云えない。たしかに「忠孝と道徳の基本」①は、忠孝は道徳の基本だと述べる「人」（「解説者」への批判が表に出ているが、勅語自体もそのように——道徳の基本は忠孝だと——主張しており、やはり「勅語」批判にほかならぬ。「耶蘇教問題」③や、「当今の衝突論」④は勅語そのものから離れる面があるが、「教育勅語と倫理説」②は、道徳は「中外に施して悖らざる」の文面をも借りながら、「一国家一時代にのみ行は」れるものでないと普遍化する一方、さらに、勅語は「個々の徳行を列挙したる者にはあれども」、「一定の倫理説を布かん為に与へられたる者にあらざるべし」②との限定を付している。勅語自体への批判を回り道して迂回した面はあっても、回避したとは云えない。

より細かに見てみると、「勅語を以て倫理上の主義の争をなすは不可なり」②と繰り返した上で、第四論文末尾で、第二論文に言及しつつ、たとい勅語の注釈の必要無しとまではいわないが、「可成り手近き解釈に止めて、倫理説上根本の所に迄論じ及ばざるが、却って勅語の趣旨にかなふ者ならん」②と④と繰り返している。勅語解釈に深入りせぬがよいと、勅語の持つ意味、妥当範囲を限定することを主とし、それが私的な個人的文書であって公的な意味をもたせないよ

うに極力努めている。しかも勅語「体制」が未完成な当時にあつては、戦術としても、勅語を私的発言の範囲に閉じこめることの有効性も、また後代に比し大きかったと云えよう。

このことは、一方では学者としての研究の自由を断固確保するが、勅語そのものにはあまり言及しないでおきたい、結果的に——とくに後代からみれば——一般大衆には、そつとおくという、研究と教育との二元化へのおそれも感じ取れないではない。しかし、あくまで勅語をも天皇の個人的メッセージとして閉じこめ、それに限定し、その拘束力からの自由を確保しようとし、それが学者だけに限定されていないことは、「学童をしてしばしば勅語を礼拝せしむることが、果たして勅語の主意をして実益あらしむる道なるか」(④「衝突」論、『全集』64頁)にも示されている。すでに開始されていた勅語体制「国教儀礼化への批判の目も確かである。「勅語には忠孝をさへも、絶対のものなりとは、断じあらざるなり。忠孝の倫理説上道德の基本と云はるまじき由は、予之を「宗教十五号」「忠孝と道德の基本」『全集』第五巻に論じ置けり」②と云う。

それでも「勅語の主意」は否定されていないではないか、むしろその「実益あらしむる」ことを願っているのではないかと、船山氏は言いたいかもしれないが、これほど普遍主義的に転釈されてしまえば、その特殊な権威は剥奪されていると見る。「若し忠孝を君父(「主君と父、天皇」)の命に従ふの謂ひなりと解し、而して之を以て道德の基本となさば君父の命令それ自体は道德の範囲外にあることならん」①と批判し、君父の命令をも道德規範——しかも「常に一国民に関するの状態にあらずして、人類に通ずる終極の基本」たる普遍的道德——の

もとに従属せしめているのである。「最後に記せよ。忠孝を道德の基本などと唱ふるは却て忠孝の価値を保持するの途にあらざるを。予が論は是れ却て「勅語から離れた普遍主義的な意味での」忠孝(一般)をして其価値を永久に保たしむる所以のものなるを。予は一時を彌縫する底の政略として忠孝を説かざるなり」①『全集五巻・p.323』。これもなお、「大西は勅語の徳目が正に勅語として、即ち天皇の名において与えられることに對しても、全く批判を向けていない。そこに大西の批判的精神の限界がある」(船山)といえるだろうか。

これだけ一気に多面的な批判がなされたことを、われわれは誇つていい。彼の短い生涯の、驚くほど多量な著作^{全体}のなかで、勅語的思想への彼の批判的思索を検討することが必要である。大西の批判はキリスト教信仰に立つ側からでなく、プロテスタント・キリスト教思想を背景にもつ、したがって近代思想的な、哲学的批判である。その例は僅少であるから、そのことは倫理学にかぎらず、日本における《近代思想》の実態——運命——を示している。所謂「教育と宗教との衝突」論争は、「思想」の名に値する近代日本では稀な論争であった。そのなかの白眉の論説が大西によって示され、しかもそれが断片的なものでなく、彼の近代倫理学形成——良心論——と一体のものとして提供されていることに、大きな意義がある。

なお繰り返し付言すれば、大西はその当時、どこまで知り得ていたかは分からないが、教育勅語成立過程で、「君主は臣民の良心の自由に干渉せず」との立憲主義にたつ井上毅(枢密院書記官長)が、最後までこれに法的規制力をもたせぬよう奮闘していた。それは「臣民の心がけを説諭する責任を政府、閣僚が負うことなく、あくまで天皇個

人に帰するためであったと考えられ、「法律ではない、天皇の個人的親書」（大田堯『わたしたちの教育基本法』2003）とみなす点で、大西と重なる一面をもっている。しかしそれも結局は貫徹できず、さらに昭和初期に至ると、却って超法規的な「神（＝天皇）の声」として猛威を振るうことになったが、大臣副署を欠き戦時中においてさえ形式的には法的強制力をもたないままにあったことは、そのような配慮の一かけらさえないに盲進してしまった教育基本法改訂（2006.12）との対比において、嘸みしめて記憶されてよい。

*

教育勅語のもつ意味は、その道徳内容の善し・悪しを超えて、それに原理的に先立ち、まさにそれが強制力を持つ法（法以上の法＝勅語）である点にある。「法」に書き込まれた「道徳」は、もはや徳ではなく法に過ぎず、内容の如何を超えてその強制力こそが最大の内容なすことにある。（この点で大西の甘さはあるが、そもそも勅語を倫理説とはみなさないという主張なのである。）

和辻哲郎は戦時下の日本精神主義派とは異なり、戦前から勅語を「古今内外」に通じる普遍的なものであって、わが国民に特殊なものではないとの解釈を持続して有していた（『危険思想を排す』大正八年、『全集』二三巻142頁）。このことは記憶しておく必要がある。しかし戦後に「修正」された『倫理学』（1946）においても、「教育勅語がわれわれの依拠すべき羅針盤である」（10巻、p.622）とする点には変更を加えておらず、教育勅語はかつて「何か非常に権威ある教え、自由に批議することのできない教えとして国民に与えられた」（『日本倫理思想史』下、1952年、『全集』一三巻、p.411）ものと戦後もみている。教育勅語を「依拠す

べき羅針盤」としている限り、その限りにおける和辻に、「倫理学」を語る資格があるのだろうか。

（名古屋学院大学名誉教授）

（四）



大西祝肖像画 年月不詳 画家不明
（『大西祝・幾子書簡集』より）

學說政務 (六一)

學說政務 (六一)

學說政務 (六一)

③ 当今の衝突論

學說教務 (八一)

學說教務 (八一)

④ 耶蘇教問題

學するも、何んの功績もなかるべきなり、若し方
 して其宜しきを得ば、必ず多量の成功を招くる
 べきなり、故に余は世の宗教を研究するもの、此
 處せんとて切望してやまざるなり

忠孝と道德の基本

文藝士 大西 凱

人衆は云ふ忠孝は道德の基本なり、然れども我
 國に於ける基本なりとすは、断然に非ざるにあら
 ざるなり、予は之を論ぜんとす

若し道德の基本と云ふ如きの言が學理上に於
 たり、事何に乎は忠がその如きのものなるに
 知るべし、然し忠が凡ての正邪善惡を斷不
 偏するの標準基本となるべし、一切の道德的
 行為を大がかりとして生ずる者なるか吾人の
 此世に生ずるは只だ一人思ふが爲るべきもの
 に目的を以てするは忠孝とす、忠の根柢は忠
 義なり、孝の根柢は孝義なり、忠孝を以て

學するも、何んの功績もなかるべきなり、若し方
 して其宜しきを得ば、必ず多量の成功を招くる
 べきなり、故に余は世の宗教を研究するもの、此
 處せんとて切望してやまざるなり

忠孝と道德の基本

文藝士 大西 凱

人衆は云ふ忠孝は道德の基本なり、然れども我
 國に於ける基本なりとすは、断然に非ざるにあら
 ざるなり、予は之を論ぜんとす

若し道德の基本と云ふ如きの言が學理上に於
 たり、事何に乎は忠がその如きのものなるに
 知るべし、然し忠が凡ての正邪善惡を斷不
 偏するの標準基本となるべし、一切の道德的
 行為を大がかりとして生ずる者なるか吾人の
 此世に生ずるは只だ一人思ふが爲るべきもの
 に目的を以てするは忠孝とす、忠の根柢は忠
 義なり、孝の根柢は孝義なり、忠孝を以て

① 忠孝と道徳の基本

(七) 漢 學 考 證

(七) 漢 學 考 證

② 教育勅語と倫理説

(c) $\frac{d}{dt} \left(\frac{1}{\rho} \right) = -\frac{1}{\rho^2} \frac{d\rho}{dt}$