

## 近代倫理学生誕への道(十)

——結びに代えて(近代倫理学と日本、良心)——

堀 孝彦

### 一 近代倫理学の形成と屈折(大西祝)

大西祝<sup>はじろ</sup>(1864-1900)は、日本における近代倫理学の最初の形成者であり倫理学における福沢諭吉の位置を占めるといえるが、その後、倫理学は屈折を余儀なくされたため、忘れられた存在になっている。この大西祝への着目はかなり早く(一九八六年)、こう述べていた。<sup>1)</sup>

大西祝の占めている位置は、どれほど強調してもしすぎることはないと思います。……彼の倫理学は絶後といってよいほど稀有のものに属しています。……もし、この流れのなかから近代日本の倫理学が形成され続けていったなら、まちがいなく大西はその「源流」に位置づいたことでしょう。しかし教育勅語体制下の「近代日本」では生き残れませんでした。

### 【一貫した啓蒙精神】

彼は最初期の論文(「方今思想界の要務」明治二年)で、カントの『純理性の評論』(『純粹理性の批判』)を引用しながら、理性の「批判

Kritik」こそが現代日本の要務だとして、かの一八世紀の欧州諸国は古来、人の安心立命の地とたのみたるものをその根底から動揺させた時代はなく、我が国今日の時代はそれとすこぶる類似している。——ちなみにこの発言は大日本帝国憲法公布の直後であり、それへの彼のコメントとして読める。——「人皆問わずして祖先の遺物を尊信したるの日は既に過去のこととなりぬ」、「我が国思想界の最初の要務は百般の事物をして『公明かつ正大なる試験』(『理性の自由な公然たる吟味』)を経さしむるにある」と。つまり、このような理性による批判に耐ええぬものは、天皇制ですらカント・大西的理性の吟味を経れば一切吹き飛んでしまふというのである。

彼はこのような「近代批評」の独立を説いた最初期論文から出発し、倫理学研究を《良心論》へと収斂させていき、「教育勅語」に対する白眉の批判論文をへて、最晩年の「啓蒙時代の精神を論ず」(明治三〇年)に至るまで、「批評」の視座は微動だにしていない。

同論文の論旨は、「東西古今の思想界の歴史を観るに啓蒙時代と名づくべき時期しばしばありて」と書き出し、

1 古代ギリシャ

2 欧州一八世紀

3 我が国維新以後の啓蒙思潮

を重ね合わせつつ、これらの比較から教えられるものが頗る多いと結ぶものである。このように彼は、晩年の論文もまた同じく、祖先伝来の信仰は過ぎ去り所伝習慣の「拠りて立つ所を問ひたす」、つまり物事の《根拠を問う》哲学精神こそ「新時代の精神」であると繰り返し、みごとに初期の論調と一貫させている。

大西の著者ともいべき「良心起原論」は、部分的には諸雑誌で公刊されたが、全体をまとめたの出版は没後の『大西博士全集』第五卷において初めてである。<sup>(2)</sup> 同書の自筆原稿を発見したので復刻し、『大西祝「良心起原論」を読む―忘れられた倫理学者の復権―』(二〇〇九年)を公刊した。<sup>(3)</sup>

\* ところがその「良心起原論」原稿を、既刊の全集版と比較検討すると、批評部に続く建設部(積極的叙述部分)の後半は、もとの原稿にはなく、別の雑誌に掲載された「道徳的理想の根拠」(明治二八年三月)を、全集編集者が断り書きもなしに勝手に挿入したものであったことが判明した。その部分で、通常「日本のカント」といわれてきた大西とは別の姿がより鮮明に浮かび上がっている。

彼は同論文や「自然界と道徳界」(明治二八年)において、カントが両者を峻別した二元論を立てたのに対して、カントとはほど遠い目的論を展開している。「良心起原論」の前半(批評部)におけるカント的立場から、大西は後半の建設部でむしろヘーゲルに近い目的論へ移ってしまい、カントはどこへ行ったのであろうか。この点が重要である。

もしそうだとすれば、彼が影響をあたえた西田幾太郎(『善の研究』の倫理学説分類は大西より得ている。以下京都学派のライン(『近代の超克論』)を彼もまた歩んだとみられることになり、到底、近代倫理学の生誕・形成者には位置づかない。とかく日本では、カントを学び、次にヘーゲルを学ぶと、先のカント思想はたんなる通過点になって、すっかり忘却されてしまう。そこが大西は違う。

これは西欧思想摂取の仕方全般においてみられることであり、「受け取られたものは受け取る主体の内部に立ち入って内部から主体を容する力をもたずに、単に主体に対して外から付加されたにとどまる」<sup>(4)</sup> からして、主体の生産的養分とはならず次なる対象にむかうので、当然そうなってしまう。大西は、カントを批判するようになっても、カント魂というか、カント精神は微動だにさせていない。「批評は進歩の休せざると共に休せざるべし」(『批評的精神』明治二七年)。かれが「革命的精神」とよぶ「啓蒙の思潮」は、『永久革命』なのである。石関敬三がいうように、大西は西田を含めて絶対智を求める直覚的哲学に対して訓戒し、「批判、啓蒙の思想運動を(終始)実践した」のであった。

加藤弘之が道徳界を自然界のなかに没入させたのに対して、自分は「自然界をもその根本目的に於て道徳的のものとす」(全集六巻)とし、「目的のある進化[teleological evolution]」「理想的進化」(『国家主義の解釈』同六巻)をとる。このような進化論により大西は、優勝劣敗の社会ダービニズムへ突き進んだ加藤とは逆に、社会進化を人類および各個人の「理想」実現という文脈でとらえ、弱肉強食を助長する資本主義に吸収されることなく、かえって「社会主義の必要」(明治元年)にまで言及するに至ったのである。<sup>(6)</sup>

さきの論文で大西は、古代ギリシャ、欧州十八世紀、そして更に明治維新後の日本の三者を串刺しにして、それらを貫通する共通の「啓蒙」精神のあることを強調していた。かれが後年にいたってもなお、カント魂を堅持できたのも、このような時代をこえた観念を堅持していたからであろう。それは、古代ギリシャにおける「現実(慣習)」に埋没してしまわない「自然(理想)」の把握に発している。

### 【強力(≡権力) 説批判としての啓蒙】

本論文でもっとも生彩を放つのは、この自然法と人為法との「対峙」である。

「自然に定まれるもの(フィジス *physis*)と、人の定めたるもの(ノモス *nomos*)」と云ふことの対峙なり。「ソクラテスも伝統的権威への勇敢な挑戦という点では先輩ソフィストたちと同じだが、両者の間の重要な相違に大西は注目する。彼らは「人間を見るに之れを個人として」見るから、尺度は個人の感覚や欲望となって、主観主義的相対論になる。しかし真理や正義の伝統的な基準が単に相対化されただけでは、かえって現実の容認に向かわざるを得なくなる。それは「力こそ正義である」(トラシヌマコス)という「強力を有する者」、強者・権力の倫理の追認に終わってしまう。そこにソクラテス登場の意義を見た大西は、カントを導きの手にして、権力に対峙する良心論からまず研究を開始し、生涯それを基軸とした根拠も、批判の対象をまさに「強力を根拠とする倫理説」(明治三〇年二篇)に求めたことであつたのである。《*physis-nomos*》の対比は、ソフォクレスの悲劇『アンチゴネ』(紀元前四二一年)にみられ、これが「不文の法」(自然法)の名による実定

法Ⅱ国政批判の原型である。大西の講演筆記(啓蒙的思潮を論じて教育に及ぶ明治三〇年一〇月、『全集』未収録。早稲田大学図書館蔵B13)においては、いさう明確に「*physis*と*nomos*」の区別、これが啓蒙的思潮の「特徴」と手書きされている。

### 【啓蒙の非歴史性】

ここに大西が、「批判」の有する非歴史性の意義と「啓蒙精神」とを結びつけて、ノモスに対するピュシスの優位を説く生涯の軌跡は、実にここにある。啓蒙が、転変推移する歴史的なものを「頼るべきもの」と思わず、物理上の自然法(則)の如く遍通不易なるものを基準としたこと、そしてそれを普遍的基準とした啓蒙が「社会を改造するに躊躇せざりき」ことと結びつけて見据えている。

- 自然と人為との対峙に結ばれたる非歴史的精神が、
- (1) 文明論及び教育論上に現れては、かのルソーの自然説となり、
  - (2) 政治の上に実行されては遂にかの仏蘭西大革命となり、
  - (3) 社会組織の論に現れては社会主義の萌芽を発し、
  - (4) 宗教上に現れてはかの自然宗教(合理的宗教)を唱へたる  
デイスト等の運動となりたり。

そしてその「二観念の対峙」が後の思想界の歴史に種々なる形をとって現われる。それを古代ギリシャからフランス革命に至る西欧啓蒙主義だけでなく、さらに近代日本にまで貫通させてとらえることにより、わが国の倫理および倫理学の歴史をも西欧のそれに連結させられるこ

となる。

幕末（元治元年1868）に生まれた大西は、その激動を直接には経験していない。その彼が成人し論壇に登場する明治二十二年には、すでに自由民権運動はもちろん、社会思潮も啓蒙思潮から国家主義思潮へと転換していたが、大西は啓蒙思潮をかかげてデビューし、十年後の晩年にいたっても既述のごとく、その節を変えていない。他方、明治維新を同時代史として日々経験した三十歳年長の福沢諭吉は、明治十四年の政変いらい政権から遠ざけられてきたが、その基本姿勢には変動がない。注目すべきは、世代も思想系統も異なるこの兩人にみられる共通項である。かつて我が国にもそのような時代があったと、振り返って大西はいう。

試にかの口々に文明開化と叫びたる時代を回想せよ。其の時代の最好代表なる先導者福澤諭吉翁を思ふ毎に予輩はルテールを想起せずんばあらず我が国の啓蒙思潮の一時如何に非歴史的なりしぞ。如何に非美術的なりしぞ。広く世界に智識を求め通理公道に従ひ文明開化を進めんためには歴史の連鎖を破ることに躊躇せざりし其の革命的、進取的、世界的精神の如何に一時雄壮偉大なりしぞ。其の非歴史的なりしとの反動として国粹保存論等の起こりしこのかた如何に頓に其の思潮の方向の転じたるぞ。……

啓蒙の最大特徴をその「非歴史性」にみる。勿論それが、一方よりみれば「あはれにも歴史眼を欠きたる」こと、歴史的に成り立つものを全く度外視しては「人事におけるの自然」を語りがたいことを了解

していない点は「当時の啓蒙的思潮の大欠陥」であることをも見逃さないが、それにもかかわらず、一方よりみれば「大光輝」であるとす。なんとすれば、歴史的差別とそれに伴う弊害を振り棄て、ひたすら遍通不易の真理法則、理想を求め、苟くも通理公道と認め得たるものに向かいては勇往猛進して後を顧みざりしゆえである。「歴史的拘泥を打破せんためには非歴史的な啓蒙を呼び起こす必要しばしばあり」と結んでいる。

### 【二世代にわたる啓蒙の継承】

だから、大西の感慨は、こうなる。

〔大宇は引用者による。〕

一時勃然として起こりし啓蒙的思潮が未だ其の成し遂ぐべき事の半ばをも成し遂げざるに、既に早く歴史的回顧を事とし、歴史の連鎖を破ることを以て何物よりも恐るべき事となし、歴史に拘泥するを以て家国『国民の友』、『全集』では「国家」に忠なるものと誤想し、而して此の誤想が近時如何に我が教育界を固陋頑迷偏狭の弊に陥らしめたるぞ。啓蒙的思潮が一時（何）の方向に於いても頑強なる抵抗を受けず、政府は寧ろ人民に先んじて此の思潮を誘致したる為に、仏蘭西に於ける如き衝突の惨状を呈せざりしは一面国家の為に祝すべきに似たるも、其の思潮の温和に過ぎたりしを恨むべきの理由も十分あり。予輩は此の点より見て維新以後の啓蒙的思潮が今一層の革命的精神を以て猛進せざりしことを悲まずんばあらず。今日に至るまで福澤翁が尙当年の啓蒙的思潮の精神を持続し特に最近（再び）其の声を大にして此の精神

を鼓舞せんとせらるゝを見ては、予輩は翁に対して同情を寄せざるを得ず。何ぞ歴史的差別と歴史的連鎖とに拘泥して革新進取の氣象を失へることの甚しきや。何ぞ文学、哲学、宗教、道徳、義理、人情に於ける非歴史的なる一大方面を掲ぐることの衰へたるや。(「啓蒙時代の精神を論ず」明治三〇年)。

大西はここで、維新当初の啓蒙思想がその目的を未だ達し終わらないうちに、早くも(既に)歴史に拘泥する国家主義、安易な歴史主義へと変貌しているのを——福沢諭吉とともに——慨嘆し批判している。しかしそれは明治の昔話だけのことではない。これこそ、われわれが今、眼前にしている問題状況とびつたりではないか。

この大西の長い文章を丸山眞男が、息苦しかった昭和の戦時中に書評で引用している(注4参照)。この文によって当時の時流であった軍国主義・歴史主義とは異なる別の思想(「啓蒙の自由」)がかつてはあったことをフツと思ひ出さされ、感慨にふけていたのである。丸山のこの重要な《思ひ出し》——そこには「良心道徳」の視座につながるものがある。——について、戦後の鶴見俊輔が「普遍的原理の立場」として注目を促している。ここに、福沢から大西をへて丸山・鶴見へいたる「近代倫理」に共通する潮流を確認できる。福沢・大西らに続いて、われわれもまた、戦後啓蒙(日本国憲法の「自然法」)が、再び三たび浅薄な「歴史主義」へと舵をきり、ひた走り続けているのを目にしている。西欧近代の啓蒙とその展開、近代倫理の帰趨を追う本書のテーマもまた、それら一連の事態にかかわっている。

ここで、「歴史に拘泥するを以て家國(全集では「國家」)に忠なる

ものと誤想し、……教育界を固陋頑迷偏狭の弊に陥らしめた」という文は、教育勅語体制などを指すに違いない。教育勅語システムを、「歴史に拘泥する」思想と捉えている。

また「今日に至るまで福沢翁が尚当年の啓蒙的思潮の精神を《持続》し、とくに最近「再び」其の声を大にして此の精神を鼓舞せんとせらるゝ云々とある。それは『福翁白話』『福翁百余話』(同じく明治三十年刊)などを指すであろう。

さて、さきの大西の文章で更に注目すべきことは、彼が三十歳も年長で、世代も思想系統も異なる福沢に対して、「同情」し連帯を表明している点である。いま「再び啓蒙を鼓舞する」福沢を、その次の世代に属する大西までが継承し、実に二世代にわたって時流に流されるい普遍思想が形成されていたことが確認できる。これこそは、《西欧近代倫理はどこまで批判的に継承可能であるか》という本書の核テーマに直結している。それが重要なのは、近代倫理が日本でも継承可能であり、近代日本の新たな「伝統」となっていくかすかな可能性——日本における近代倫理学の生誕——さえ孕んでいたことである。

たしかにそれを確認できるが、残念ながらその流れは、ここでとぎれ、その後、持続できなかつたにしても、なお指摘しておきたい。

そのことと関わって、大西が強調してやまない啓蒙の「非歴史的」性格、即ち「時処によりて異変すること無き」もの、「時の古今によりて変はるものでない」という《定点》は、その後の近代日本において根づくことができたであろうか、否である。

「人類普遍の原理」と記された日本国憲法(1946)の精神や、それに「則る」教育基本法(1947)をさえ改悪させられた(2006)こと一つをとっても、

それは、あきらかである。その最大の論拠は、国籍不明とみなされる憲法や教育基本法の、国境を超えた自然法的普遍思想のゆえである。或るインタビューに対して日高六郎が、「日本国憲法は普遍の原理です。……自然法憲法。しかし日本は歴史主義です」と答えていた通りである。<sup>8)</sup> それだけに、大西における『physis(自然)——理想——』の優位は貴重である。むしろ明治中期までは、まだ儒教精神に内包されていた「天」思想の超越的契機が、その後にくらべれば大きかったといえそうである。

超越的契機の劣化は、自己内面の自律性を後退させる。超越的契機は、自己の所属する集団の特殊利害に埋没しようとする関心から自分を引き離し、その時々状況に流されずに自由に判断し行動しうるために、不動の『定点』を提供する。かつて筆者はこれを、内村鑑三の場合について、「不動の北極星視点」と名づけたことがある。<sup>9)</sup> これが自己の内部に取り込まれることによって育成される自立した内面世界の誕生(＝良心道徳)、内なる原理をもって生きることにはかなならぬ(＝自律的近代倫理の成立)。「良心の起源」へと向かう大西による探究の旅は、こうして始まる。

## 二 日本人と良心

われわれ日本人は、良心の観念や、その存在をさえ見え難くされてきたといえそうである。トルストイに心酔して、日中戦争の最中にいわゆる「良心的兵役拒否(CO)」を志した日本人がいた。北御門二郎は昭和十三年、死を覚悟すると同時に、かねての非戦思想を実行でき

る好機到来とばかりに、熊本で徴兵検査をうけたところが、まったく予想外の結果になってしまった。だからもともとに相手にされず、完全に狂人扱いされたからである。「嬉しいとも、悲しいとも、口惜しいとも、情けないとも、恥ずかしいともつかぬ、一種名状しがたい感慨が、一挙に胸もとにこみあげ、涙が滝となって流れた。」かれが泣くのをみた徴兵官は「もういいからお母さんと一緒に帰りたまえ」という。「一言尋問してくれば、私は私の良心に従って答えたであろう。その結果は、いやでも私を兵役忌避者として、不逞なる反軍思想の持ち主として扱わざるをえなかったはずである」<sup>10)</sup>。

日本国および日本人を考える上で、この実例はまことに象徴的である。実に大日本帝国は、良心的兵役拒否者を非国民として処罰・処刑することさえできないほどに、良心的行為、良心の存在そのものをさへ理解できなかったのである。

じらい七十余年をへた今日、事態は変わったであろうか、否と云わざるをえまい。憲法第九条(戦争の放棄)をもつ「日本は、国家として良心的兵役拒否を世界に宣言した国なのである」という理解もあるが、COとして生きる準備ができていない日本人はいないに等しい。<sup>11)</sup>

もともとCOは、個人の基本的自由権と国家による個人の権利停止とのぶつかり合い(きびしい緊張関係)のなから生じ発展してきたが、皮肉なことに戦後日本国は軍隊そのものを否定する憲法を形式的にはもつことにより、この緊張関係をもつ機会から無縁なものになってきた。むしろきびしい兵役制度をもつ国々において、法に触れ刑罰をうけながら真剣な良心の対峙がなされ、それが突破口となって前進し、いまでは兵役拒否の範囲をこえて、良心的非戦主義全般へと拡張して

きた。隣国の韓国などと、よい対照をなす。

ところが、われわれ日本人は、今日までCOはもちろん、自律的人間の成長もその良心の観念も、見え難くされて来た。

(一)「良心」とは語源的には「良知」(conscientia, Gewissen)である。「共に知る」とはかつては「神と共に知る」を意味していたが、現代では「超自我Über-Ich」(フロイト)、とか、「一般化・普遍化された他者(a generalized Other)」と説明した学者(ミード)がいる。敗戦後の日本社会を調査した社会学者のドーアは、日本人にとって良心とは、せいぜい「特殊化された他者a specific Other」(親・学校の先生・お巡りさんなどが例に挙がっている。現今では何がそれにあたるであろうか)のことに過ぎないという(R. Dore, *City Life in Japan*, 邦訳1962)。

(二)近代天皇制(≡キリスト教の代用)と、その帰結

さかのぼってみれば、明治憲法思想を構想した伊藤博文は、日本にはキリスト教のような国民の拠り所となりうる宗教がないから、それは創作するほかないとして作り上げた。それが、いわば新興宗教としての近代天皇制であった。まさにキリスト教の代用品として、正体不明の疑似宗教的な「國體」が世俗国家じたいの機軸として創設された。「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」、このような文言が『大日本帝国憲法』第三条にあったのである。こうして神権的・絶対主義的天皇制国家が確立された結果、良心や個人人格(≡近代的自律道德の結晶)を犠牲にして、国家道德とその理論(≡国民道德論的倫理学)が有形・無形の形で強要されてきた。

(三)日本国憲法次元で「思想及び良心の自由」(十九條)は、権利と

して既に明示されているが(獲得したという意識すら欠如して、日本ではどのように活用されてきたであろうか。「思想〔表現〕の自由」の方は論文も訴訟も多いが、内面的「良心の自由」に関してはその判例も殆どないという。

最近の人格権訴訟(良心≡内面の自由を例にすれば、小泉純一郎元首相の靖国神社参拝(2001.8.14)に対し六つの地方裁判所に違憲訴訟が起こされ、韓国・台湾の戦争被害者遺族も初めて原告に加わり「アジア靖国訴訟」の名でよばれていた。福岡地裁の亀川清長判決(2004.7)に至り、初めて「職務の執行」としての公的参拝に当たり、憲法二〇条三項で禁止されている宗教的活動に当たり違憲と判断された(原告控訴せず、判決確定4.15夕刊)。

しかし、この画期的と言うべき判決も、公式参拝が法的救済対象にあたる被侵害利益とは認められず、実は良心・信教の自由問題として正面からは扱われていないことになる。人格権侵害を認める可能性は示唆されたが、「原告の信教(≡信仰・内面)の自由を侵害したものはいえない」とし、不法行為の成立を認めなかった。

およそ我が国には、内面の自由を侵す行為などはどこにも存在しないかのごとき認識にたつ判決文である。権利としての内面の自由(≡良心)が侵されても、それはたんに主観的な苦痛にすぎないとされてしまう。内面の自由が基本的人権として、その侵害は法的にも救済されるべき対象であるとの認識がない。それは、「内面の自由」の存在そのものが事実上法的に否認されていることになり、これでは憲法の

「良心の自由」条項は、存在もせず認識もされない権利を規定した余計なものとなる。ここに、現代日本における「良心」の存在状況（≡不在状況）が、よく示されている。

それはアジア侵略の昔だけでなく日本人の良心の成長（否その存在そのもの）を圧殺し、国旗・国歌を強制しても内面（良心）を侵害しているなどとは全然意識せず、他方国民の方でもさほど堪えられない思いにまではならない現状を生み出している。その例は、無責任のシステム（最高責任者の不在）、戦争・戦後責任問題から「君が代・日の丸」強制まで、内面世界へのさまざまな蹂躪など枚挙にいとまがない。

とりわけ近年の東京都教育委員会の10・23通達（職務命令）<sup>13</sup>「国旗掲揚・国歌斉唱」実施（二〇〇三年）による都立（高）校教師への弾圧には、もはや言う言葉を知らない。いまや日の丸・君が代のもつ意味内容の善し・悪しの問題ですらなく、口を大きく開けて歌うようにとの職務命令に従うか否か——権力への服従いかん——の問題に収斂してきている。毎度の卒業式・入学式当日には、都府県の教育委員（会）らが多数各学校に派遣されて、生徒全員や父母のままで教師たちが口を大きく開けて国歌を歌っているかどうかを監視し叱責する現認体制がしかかっている。まさに幼児に対するしつけを学校生徒の目のままで実演して見せるのである。勿論そのねらいは生徒たち、次世代の国民への指導警告にある。滑稽きわまりない光景であるが、自分たちの受け持ちの先生たちが目前で叱られ、処分につなげていくのを見て育つ生徒（若者）は、どんな人間になっていくであろうか。戦時中を上廻るものがある。刷り込みに弱い未成年の子どもたちにとって、先生がどう扱われているかをみていけば、実社会におけるこれからの自分の人生の

処世法が、「おかしいけれど仕方がない」から、「おかしくなく」なるのも時間の問題であろう。

永井愛のドラマ『歌わせたい男たち』<sup>14</sup>は、校長のセリフとして「内心は外に出したら外心です。外心の自由は公序良俗の制約を受けざるをえず」、保障のかぎりではないと言わせている。黙ってさえすれば、内心を侵されることなど一切ないのだから、だまって（服従して）いればよいだけのことなのだといふのである。初演（2005年）のとき観客は爆笑したが、再演（08年）では、内心で何を思ってもいいが（≡内心の道徳は存在しない！）、それを外に出してはいけないのだといふことがよく分かった。そんな観客が増えたというから恐ろしい（田中前掲書『ルポ』）。事態はここまでできている。およそ「内心・良心」などというものは、どこにもその存在の場を認められていないのである。ここにいたっても、むずかしい倫理学説の紹介にだけは余念のない日本の倫理学者の《声》は聞こえてこないし、国民の世論やマスメディアも、この十年以上それを黙認し続けている。この劇は当初ロンドンでの公演も予定されていたが、このような内容ではまったく理解されないし、もし同様のことが実行されようものならイギリス国中大騒ぎになるからと、中止になったという。これが世界の常識というものである、と説明するのも恥ずかしい。

それでは、なぜ「日の丸・君が代」だけがかくも甚だしい強制の対象に選ばれ利用され続けるのかと問われるならば、やはりそれはこの国の統治システムの特性（天皇制、国体）あったのことに云わざるをえない。たった一つを除いてすべて自由な社会があったとしても、それは自由のない世界にはかならない。その世界は、ただ一つのこと

生し、それに立脚して初めて存立しているからである。となると、果たしてそこにおいて、およそ「倫理や道徳」を語れるのだろうかという点にまで行き着く。

こうして良心の存在それ自体が否定され、その出番はなくなったかに見えたが、それでも内心を表に出して抵抗する、ごくごく少数の教師たちが「良心の抵抗」「ココロ裁判」と呼ばれ、ようやく「良心」の名が消えずに登場している。(韓国の兵役論争が「良心か義務か」と、日本の新聞でも大きく報じられたのと対照的である。2004.7.14朝日)。

たしかに以上の事態は異常中の異常である。しかし、そもそも超越的存在なしに、あるいはその力を弱めてきた近代において、いかにして内面世界(内心・良心)を確保し十分に育成していくことが可能なのかという根本問題にたちかえるならば、それが殊のほか困難なのはわが国の特殊事情であるにしても、およそ近代倫理(育成)全般にかかわる根本問題、本書全体のテーマにつながっていくのは確実である。

かくももろく戦後日本の近代倫理志向が否定されるのはなぜだろうか。近代倫理の正負両面がそれにかかわっていると思われるが、まだ本格的な分析はなされていない。近代倫理が明治初期とおなじく、上から(占領軍も含めて)促進されたのと同時期に、イエやムラからの本格的な解放がはじまり、人間関係が自立した個の確立に先だってバラバラの大衆に分断され、あらたなアソシエーション(ヨコにつながる公共社会)を形成できずに猛進してしまった。近代倫理のもつ表裏、二面が同時にはたらいだたため、戦前からの脱却をへないままで、社縁(企業共同体)などのつながりで補ううちに高度経済成長後にそれも崩壊し切り、先進諸国を上回るコミュニティの分断を招いた結果であろう。

それはほかならぬ近代世界・近代倫理に発する、事態には違いないが、それが極度に屈折して展開した最悪の結果だとすれば、今後の修復・再出発は困難を極めよう。「主権者である人と人との関係の新たな結び直し」——和辻哲郎の『人間(関係)問柄』の倫理』とは対立的な民主主義の基本——から再構築せねばなるまい。

われわれは明治維新らしい、市民としてはもちろん日本「国民」としても、しばしば近代倫理へのスタートラインにたつ機会を得てきた。とくに敗戦、六〇年安保、教科書問題、最近の3・11東日本大震災などなどである。そしてその都度、それを真に根づかせえぬままに「たえず大西を「忘れ」させて——再び三度、同じスタートを繰り返してきたといえよう。「伝統と文化」という表象も、もういいかげん近代倫理の側の觀念になってしかるべき苦なのに、いまだにそれに対立する右側の専有物であり続けている。そのため、「近代倫理」は、とかく「革新的」とか「反体制的」とか見なされがちだが、——かつては西欧でも同様であったけれども——「近代倫理」は、それを抑える保守に抵抗する思想・運動のなかで鍛えられて育ってきた、もっとも貴重な国民体験である。「日の丸君が代」問題にしてもその闘いは、あらためて「良心」の存在を知らしめたし、不幸極まりない原子力大震災と、政府の非良心的な対応ぶりは、日本全国各県自治体の住民に、《主権者としての国民》(＝近代倫理)のさらなる自覚を生み出しつつある。

しばしば「良心」とは、自分が「やましい行為(X)をしていない」(＝非X)こと、身の潔白を示す証しとして、もっぱら消極的概念と考えられがちだが、大西祝はみずから進んで義務を果たしたことの快感や

平安など積極的な良心(=内部自由への義務)を重要視している。和辻哲郎が、「良心の声」とは既存の秩序から逸脱していかどうか、たえず我を監視したり(=権威への従順、逸脱していたらそれを「責める」道徳意識だとする)ムラ規制道徳としての良心<sup>(6)</sup>これが近代倫理である。抑圧に抵抗する自己の独立・尊厳としての良心——これが近代倫理である。——を強調するのは、彼の思想からして当然のことである。

けだし「良心」とは、ことのほか自己自身とかかわる道徳意識であり、その意志決定から行為ならびに行為後へいたる全体の責任を他者に負わず、もっぱら自己に帰せしめ、かくして人間の主体性を——宗教的権威や共同体、国家権力など外的権力から自由な、責任の主体たる自己を——確保するものである。このような「自己」や「自由」への希求のただなから、はじめて学としての『近代倫理学』は生誕しうるし、逆に後者の成立によって、自由はその理論的基礎づけを獲得していったからである。ひとり孤軍奮闘して早逝した大西において、近代日本を代表する労作である良心論を有している姿は、それじたい、われわれにおける近代市民的倫理学の屈折の痛々しいまでの実相を示してあまりあるといえよう。良心論の貧困は、その社会の自主性の欠如、そこにおける人間の主体性の貧困以外のなにもでもない。筆者が、『大西祝「良心起原論」を読む——忘れられた倫理学者の復権』(2009)を上梓したのは、その故である。

\*

「日の丸・君が代」問題に象徴される、あまりにも異常な良心(不在)状況に触れつつ本書を閉じるのは、まことに遺憾なことである。しかし逆にそれだけ、近代倫理の意義を——そして限界も——浮きぼり

にする結果となる。たしかに本書では近代倫理(学)のプラス面を意識的に強調したクライイがあるが、それをいったんまずは確認し、歴史のなかに位置づけておくことが、そのマイナス面を批判する上でも、わが国のこの倫理状況からして、不可欠であると信じているからである。

われわれは《既に》近代倫理の破滅に瀕しながら、同時に今もなお、《未だ》その不徹底さの前で立ちすくみ、《既に》と《未だ》との狭間<sup>はざま</sup>であえいでいる。

#### 注

- (1)『啓蒙思想の批判的継承』『福島大学教育学部論集40号・社会科学部門』一九八六年十一月。堀「大西祝「良心起原論」を読む——忘れられた倫理学者の復権」『学術出版会二〇〇九年。
- (2)『大西博士全集』警醒社・明治三十七年、復刻・日本図書センター一九八二年。
- (3)堀孝彦『大西祝「良心起原論」を読む』注(1)参照。
- (4)丸山眞男「麻生義輝『近世日本哲学史』を読む——日本哲学はいかに「欧化」されたか——一九四二年、『丸山眞男集』第二巻。
- (5)石関敬三ほか編『大西祝・幾子書簡集』解説、教文館一九九三年。
- (6)山脇直司「進化論と社会哲学」、柴田ほか編『講座・進化② 進化思想と社会』東大出版会一九九一年。
- (7)鶴見俊輔「普遍的原理の立場」一九六七年。『丸山眞男座談』7、岩波書店一九九八年。
- (8)『映画 日本国憲法 読本』有限会社フォイル、二〇〇五年、二二八頁。
- (9)堀孝彦『日本における近代倫理の屈折』未來社二〇〇二年。
- (10)北御門二郎『ある徴兵拒否者の歩み』みすず書房二〇〇九年、初出一九八三年。

- (11) 鈴木範久編『最初の良心的兵役拒否』、教文館一九九六年、堀孝彦「良心的非戦主義COと日本国憲法」『福音と世界』新教出版社二〇〇四年一月号。
- (12) 丸山眞男『日本の思想』一九五七年、岩波新書一九六一年。
- (13) 永井愛(ドラマ)『歌わせたい男たち』而立書房二〇〇八年。
- (14) 田中伸尚『ルポ 良心と義務―「日の丸・君が代」に抗う人びと―』岩波新書二〇二二年。「義務」という日本語は、多くの日常的用法でも判例でも、もっぱら外からの職務命令などに《従う義務》として使用されているが、大西では外的権威に《従わない内面への義務》(＝良心に従う義務)として強調されている。
- (15) 湯浅誠『ヒーローを待っている世界は変わらない』一四六頁。朝日新聞出版二〇二二年八月。
- (16) これが近・現代日本を代表する倫理学といわれている和辻の良心論である。和辻哲郎『倫理学』、『和辻全集』一〇巻、一四一頁、岩波書店。

## 【付論 1】

## 第二の教育勅語

——西園寺公望文部大臣と秘書官・竹越与三郎——

民芸の公演で『坐漁荘の人びと』を観た。大滝秀治が演ずる晩年(二・二六事件前後)の元老・西園寺公望の生きざま、といっても七人の女中との愉快な創作劇である。ちょうど大西祝の『教育勅語』批判論文『大西祝「良心起原論」を読む——忘れられた倫理学者の復権——』二〇〇九年刊)について書いた直後であり、「第一の教育勅語」問題に関心をもっていたので興味が重なった。

「第二の教育勅語」とは、明治二七年九月、第二次伊藤博文内閣の文部大臣であった西園寺が試みようとして実現をみなかった幻の教育勅語のことである。

大西が鋭い筆法で批判した教育勅語(明治三年)はもっぱら上下の道徳であり、日清戦争後の社会状況には不適切となったので、「世界のなかの日本」という趣旨で新しい教育勅語に書き改めるべきだと西園寺は明治天皇に進言し、天皇もこれに賛成したので、西園寺文相の参事官で秘書官を兼ねていた竹越與三郎(三又)に、その草案を起草させて、天皇への報答文の準備をさせたのである。

晩年の西園寺の回想のことばによれば(『西園寺公望自伝』、

「わたしが文部大臣になった時(明治二七年九月第二次伊藤内閣、第

二の勅語を下すことの必要を感じた。あの教育勅語一本だけでは物足りない。もっとリベラルの方へむけて教育の方針を立つべきものだと思った。そのことはあらかじめ(明治天皇へ)申し上げてお許しを得ていたが、まだ成案という程までには行っていなかった。成案と思ううちに内閣が辞職したから実現するに至らなかった。」

しかし彼が、第三次伊藤内閣の文部大臣のときには成案ができていたのに、実現しなかった。それはわずか三か月で西園寺が辞めたからだけではなく、「世界の中の日本」という趣旨では到底内閣の認めうる内容ではなかったからである。それどころかこの草案は、旧文部省資料から完全に抹殺消去されたものの如くである。その直後に文相になった尾崎弐堂が、新勅語についての西園寺の考えは「朕の意にかかった」と天皇に云われたので、文部省へ行って調査したが見つからなかったという(竹越著『陶庵公』)。

ところが近年、立命館大学が『西園寺公望伝』編纂のため同家から提供された文書のなかから、西園寺自筆の墨書、第二の教育勅語案——ただし原資料にはタイトルなし——が発見され公開された(『西園寺公望伝』別巻二、岩波書店1997、岩井忠熊『西園寺公望』、岩波新書2003参照)。その案によって、西園寺の教育勅語観がよくわかる。

「朕曩キニハ勅語ヲ降タシテ教育ノ大義ヲ定ト雖モ、民間往々誘掖シ「導き教える」後進ヲ化道スルノ道ニ於テ其步趨ヲ誤ルモノナキニアラズ。今ニ於テ之ガ矯正ヲ図ラズンバ他日の大悔ヲ来

サザルヲ保セズ。彼ノ外ヲ卑ミ内ニ誇ルノ陋習ヲ長シ……、朋党比周上長〔目上〕ヲ犯スノ俗ヲ成サントスルカ如キ……凡如此ノ類ハ皆是青年子弟ヲ誤ル所以ニシテ……」

常々、西園寺は、「偏局卑屈ノ見解ヲ以テ忠孝ヲ説キ……此等ハ文明ノ進徒ニ障碍ヲ与フル少カラス」と述べていた（明治十八年、高等師範学校卒業式）から、それは当然の思いであつたらう。

もとより本稿は西園寺を弁護する趣意ではない。いかにリベラルな彼とて、教育勅語の「弊風」を是正するには、やはり同じ「勅語」の權威をもってすることに疑問をいだかなかつた。元老制度は日本的な宮廷内責任という歯止め（一種の貴族義務noblesse oblige）であろうが、それをも欠きつつ、形式主権在民制のもとで暴走すれば、現今の如き政局屋の跋扈となる。

第二の教育勅語案の内容にかんしては、最近（一九九七ごろ）発見のこの草案に尽きるものではない。それは西園寺自筆草案資料の発見に先立ち、はるか明治三四年に刊行されていた竹越与三郎著の『人民読本』である（開拓社刊、西園寺校閲題辞、慶応義塾福澤研究センター復刻発行1986）。

これは西園寺の勅任参事官兼秘書官に任命されていた竹越が、文相の意をうけて勅語案の構想を、英国の「シティズンリーダー」などを念頭にし、公民教科書スタイルで書いたすばらしい公民読本、立憲自由公民論である。

その第一章は「愛国心」から始まり、またかと思いがちだが、こう始まる。

「我が親愛する少年少女よ、御身等は自身を愛して、何事につけても、自身に都合よくあれかしと望むならむ。之を名けて自愛心と云ふ。自愛心は自然の人情なり。」

そして第二章は「何故に国家を愛するか」となり、——そもそも「国家」に対して「何故」を問う姿勢に注目！——「人、己を愛するが故に、己の物を愛し、従つて己の国家を愛するは、人情の自然なり」と続く。同書には大正版もあり、そこでは「愛国心は自愛心の結実にして」と、より端的に表現されている。

さらに「虚偽の愛国心」の一章（第四章）をも設けて、「何事も己の国民の為したる事のみを是とする虚偽の愛国心」は信用と威望をおとす行為として厳しく斥けている。その際、是非判断の基準とされたのが「道理」という普遍的価値であつた。「道理を標準として、正を正とし、非を非とする勇氣なくば、真正の愛国心とは云ふべからざるなり」（二五頁）。

自愛の心を他に及ぼすことが愛国の第一歩だとするような、ヨコ社会のモラルへ転換させている。勅語案にある「藹然社交ノ徳義ヲ進メ、欣然各自ノ業務ヲ励ミ、責任ヲ重シ、軽驕ノ挙ヲ戒メ、學術技芸ヲ錬磨シ、以テ富強ノ根底ヲ培ヒ、女子ノ教育ヲ盛ニシテ……」、ここには人間生活相互の關係規律だけが並んでいる。「克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ……此レ國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦実ニ此ニ存ス」（教育勅語）と対比してみるがよい。それだけではない。「伝統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた我が国と郷土を愛するとともに、……」（新・教育基本法）などという、ふやけた言辞や発想のかけ

らも見あたらない。この幻の教育勅語が実現できたら、果たして西園寺の危惧した「弊風」がどこまで克服できたかは問題だが、「教育をめぐる議論がかなり自由闊達に展開される余地は開けたといえる」(岩井忠熊)。一九四七年の教育基本法への近道を準備しえたことだろう。

この『人民読本』は初版刊行後、わずか十か月たらずの間に第八版が増刷されるほどの好評をえた。「我輩は満腔の同情を以てこの種の著述を歓迎するものなり」(『信濃毎日新聞』)としたのは、山路愛山であった。幸徳秋水は「欧州文明の新思想を以て一貫し在来教科書に横流せる専制時代の固陋なる思想の如きは絶て痕跡を見ざるは我教育界の為め貢献する所尠からざる可し」と評した。これら識者だけでなく、全国の代表的有力紙(新聞、雑誌)が——これが「幻」の勅語案と一心同体のものとは知らずにも知れないが——大讃辞を呈したので、より精細な大正二年版の刊行に至った。そのような多数読者の存在が(といっても国民全体からみれば少数だが)この時期にみられたのは注目に値する。

\*

ところで大西祝は、明治三十二年二月五日付で文部省から親展の封書をもらっていたことが、『大西書簡集』1993でわかる。

「拝啓 陳は今回貴君御留学に際し西園寺侯より緩話勞々惜別の意を表され度候に付、来る九日午後四時、永田町官邸へ御榮來被下候は、幸甚の至りに御座候。御諾否小生迄ご一報被下度候。

匆々拝具 二月五日 竹越与三郎

なんと秘書官・竹越与三郎からの来信である。竹越は五年前、大西

の結婚式に招待されたのに体調悪く出席できないことを詫び、夫婦の名で御祝儀を贈るような仲にあった。

西園寺からの招待の日付は、さきの第二の教育勅語作成時期とびつたり重なっている(第三次伊藤内閣・二月二日成立の文相時期)。

数年まえに果敢な勅語批判を発表していた大西が、永田町の官邸に出向き、西園寺や竹越とともに一堂に会したとき、この第二の教育勅語問題が話題にならなかった筈は絶対にないとおもわれるが、残念ながら、そもそもこの会合が実際に持たれたかどうかを実際に証するものを知らない。これも「幻」であったとは思いたくない。

\* 西園寺は「文明」の名による、日本をふくめた列強の侵略を当然視したし、いかなる意味でも庶民大衆との公的通路を欠いていた。そのような西園寺にも限定つきでの意義を認めうるのは、そのような回路なきあとの現今の形式「民主主義」の危うき、Statesman (政治指導力) ならぬ Politician (政局屋) の跋扈にむかつく故のことである。

『人民の力』868頁(2008.1)

## 【付論 2】

## 教育勅語と教育基本法——伝統倫理と近代倫理——

はじめに

戦後六〇年間、教育の普遍的原理を高く掲げて実践されてきた教育基本法一九四七年（『近代倫理』が「改定」された（2006.12.14）。）として、これも簡単に、容易に改定されてしまったのか全く理解に苦しむ所である。筆者が最も驚いたのは、一九四七年教基法には徳目が入っていないとして、次から次へと法案に「道徳」を書き込むのにいささかのためらいさえ見せない様相を呈したことであった。そのため基本法は「学習指導要領・道徳（一篇）」と同じ次元のものになる醜態を演じている。同時に、批判する側にも、そのことを根本的に衝く感度の鈍さについてであった。

戦後教育は、学校に限らず全体として、どこに弱点が潜んでいたのか、どこに問題の根があるのか、それを考える上で、あらためて《伝統倫理と近代倫理》という対抗的シエマを用いて、《教育勅語と教育基本法》問題の基底思想にだけしぼって、とくに後者の展開の結節点での対応を中心に検討して見たい。それは歴史的回顧どころではなく、「いま」新「教育基本法に基づく（学習指導要領などの）反動に対抗し、教育基本法の《立憲主義的》再展開のためである。ただしこの問題の根は日本思想の旧層に根ざすだけに、その克服は至難というべきものがある。

## 一 教育勅語における《伝統倫理と近代倫理》

## (1) 家永三郎のばあい

インターネットサーフィンを試みていると変な記事にも出会う。家永三郎が戦後の日本国憲法公布後に——「戦前じゃないよ」と揶揄しつつ——、「教育勅語を死守し再評価する必要を叫んだ」のは、天野文相（1951年）や中曽根総理（1982）による勅語賛美と「何ら変わるどころない」という書き込みである。家永さんは「時流におもねるただの野心家だっただけ」だとの誹謗であるが、引用されている家永論文「教育勅語成立の思想史的考察」（『史学雑誌』56篇12号、47年12月）は重要である。

戦前に家永氏が教育勅語の思想史の機会を得た「偶然」は、一九三五年の史学会大会報告「伊藤博文と元田永孚の思想的軋轢」（渡辺幾治郎）によるものであった。勅語渙発をめぐり立憲主義の伊藤博文・井上毅と儒教主義（元田）との対立があったという事実には深い興味を懐いていたところ、勅語渙発五〇年記念資料展（2011年）のなかに、井上毅の山県有朋あての書簡があり、家永は一層の感銘を受けた。曰く、「今日之立憲政体之主義に従へば、君主は臣民之良心之自由に干渉せず、（今勅語は）政事上之命令と區別して社会上之君主の著作公告として看ざるべからず」である。当時、上代仏教思想史に専念していて明治前期の一般史に盲目であったという家永氏は、井上と元田の「対立」の方に大きな意味を見出し、井上の国教反対を高く「評価してしまった」という。戦後この「対立」よりも自由民権を中心とする決定的な対立のあったことを知り、この論文を「今では恥しい限

り」であると戦後「反省している」が、決して全称否定はしていない。そこが重要だと思う。井上書簡の「一句に着目したかぎりにおいて必ずしもまちがっていなかった、とあえて言おう。というのは、そこに国家権力が国民思想に介入することの否がはっきりと表明されていたからである」と家永は言い、教科書裁判の杉本良吉判決(1970年)の主意——国家は個人の内面に干渉すべきでない。——につないで叙述している。

## (2) 教育勅語の射程

筆者が井上の山県あて書簡の重要性に気付いたのは、四七年教育基本法改定時(2006年12月)に、かつての井上・元田のこの「対立」面をさえ一切顧慮することなく盲進してしまった政府・与党の、あまりの無知・無意に触発されたことにある。教育勅語が依拠せざるをえなかった立憲主義の原型は、もちろん大日本帝国憲法であった。戦後の教育基本法は、人権としての教育条項を有する日本国憲法に基づく。新教育基本法も現行『日本国憲法』下に強行されたことは紛うことない。然たる事実であるのに、政府案作成時に、——政府・与党が期待する将来時に必要のために——あらかじめ「自民党新憲法草案」(95年10月)とのすり合わせまで既に行って居たというから、啞然とせざるを得ない。しかしその国会審議のなかでも、戦後六〇年の憲法下で展開されてきた教育人権論を表向きは否定出来ず、それを引き継ぐと答弁せざるをえなかった。また今後ともに思想および運動としてはそれを最大限追求しうることはいを待たない。

ここに、《伝統倫理と近代倫理》問題を、当面《教育勅語と四七年教育基本法》問題に即して攻究するテーマが成立する。検討するにあ

たつての当面の筋書きとして、二点をあげておく。

- ① 教育勅語を直ちに反動的《伝統倫理》としてのみ捉えてよいのか、それは重要な点を見えなくしてしまはないか。作成時の衝突格闘(元田・対・井上)は、ある種の《近代倫理》への模索、さらに幻の第二の教育勅語案の存在をも頭の片隅におきつつ\*、それにもかかわらず教育勅語国教化体制へ突き進んでいったことをおさえる必要がある。

\* 明治27~31年、西園寺文部大臣による草案(『西園寺公望伝』別巻二)。

- ② はたして教育基本法1947年は、教育勅語といかなる格闘をへて生まれたか、主体的対決を避けたように見え、そこに現今の改悪への道の一つの原点がありそうに見える。

このような検討は、その後、近代倫理定着への努力(人権としての教育)にかかわらず、なぜ簡単に廃棄されてしまったかという問題へ迫るものとなろう。

教育勅語の成立過程は、中村敬宇の文部省原案に山県有朋、元田永孚らが手を加え、それを井上毅が徹底批判して確定していく妥協の産物ではあるが、たんなる《伝統倫理》一本槍でなく、「西欧近代にならう法治国家の根本法」である明治憲法にもとづく立憲主義という側面——《近代倫理》の面——をも有したものと捉えうる。此の点で重要なのは、井上主導による①徳目内容の脱国教化と、②公布形式の問題である。

### 徳目内容の中立性志向

「国憲ヲ重シシ国法ニ遵ヒ」も、立憲主義の主張だとすれば多少と

も新鮮な印象を与えたのかも知れない。ただし「国憲（憲法）」と「国法」（法令）とは区別されていても、井上の「立憲政体之主義」でさえ、いずれも一方的に国民だけに尊重ないし遵守させるように機能していったし、抛り所とされた帝国憲法自体も疑似宗教的天皇条項を有するものであったことは云うまでもない。

「父母ニ孝ニ」も、儒教的家父長主義そのものではなく、ずらされておき、井上が除去すべき項目として挙げた「漢字の口吻」や「各派の宗旨の一」への偏りを避けたものに属する。狭義の儒教主義の排除は、五倫五常の「父子」を「父母」にしている点にも現れている。かの家父長制絶対王政の王権神授説を徹底批判したジョン・ロックの最大論点は、旧約聖書（モーセの十戒）に立ち返り、それを根拠にした「父母」同列論であった（『統治論』第一部フィルマー批判）。

ただし勅語が対象とする人間関係は他者一般（市民社会ではなく、家族と朋友に限定されていく。それでもなお、「父母ニ孝ニ」以下は人間関係の一般的徳目であるのに対して、それに続く「国憲から皇運扶翼」へ至る項目の頭には「常ニ」がつくことにより、いっそう国家の成員としての拘束が強められている。しかし封建道徳そのままの復唱ではなく、統一国民国家（臣民）ナショナリズムからするある種の「近代化」であり、しかも神話と切断しきれぬ疑似宗教条項を持ちながら、同時に『近代倫理』の方へ向かわざるをえない側面を含有していた。

\* 教育勅語は「近代化と風俗習慣（『伝統、国体』との統合機能）として把握できる（森川輝紀『国民道徳論の道——「伝統」と「近代化」の相

克——』（三才社2003）。

また家永氏は、勅語の徳目体系、特に「国憲ヲ重シシ……義勇公ニ奉シ」の部分は、中江兆民『理学鉤玄』にあるシュールダン哲学講義（虚霊説）と符節する感ありと記している（『日本歴史』58の3号、実教出版1953）。そういえば福沢の『学問のすゝめ』がF・ウエイランド『道徳哲学』のLove to Godを省略してThe Duty of Manによることはよく知られている。

### 勅語内容と勅語体制との分離説

八木公生『天皇と日本の近代』（講談社現代新書2001）は、勅語の思想内容（井上の思想）とその具体的影響（勅語国教化体制）とを区別する必要を強調するが、勅語内容自体からして、井上とその対立者、中村敬宇・山県有朋・元田永孚らとの合作・妥協の産物であり、さらに井上が最後まで固執した公布形式ですら彼の意向は阻止されたのだから、思想内容とその影響とは不可分であり、ここに代表される伝統倫理と近代倫理との矛盾は明確であり、固定されたままにあった。

## 二 教育基本法の成立と転回

### （一）教育勅語との主体的対決回避

このように教育勅語は、井上にしてみれば、法律で「良心の自由に干渉」せずに、臣民の良心のあり方を指示するための苦肉の策であった。大臣副署を欠き、天皇の名前だけという特別なものであったのも、臣民の心がけを説諭する責任を政府が負わず、あくまで天皇個人（朕惟フニ……）に帰そうとするためであった\*。天皇の個人的親書とみなす点は、当時の大西祝にもみられるが（『教育勅語と倫理説』明治一六年、

法律になしえなかったにもかかわらず、後には逆に、超法規的な神＝天皇のことは(神の書)として猛威をふるうこととなった。よく帝国憲法を教育勅語といっしょに並べるが、「大日本帝国の核心は教育勅語にあつて帝国憲法(『立憲主義』)にはない」(丸山眞男『自由について』七の問答)『SURE 2005』という回顧を忘れてはなるまい。

\* 明治憲法に「教育」という文字がないのは、欧米に学んだ明治の大政治家は、心の持ち方を法律で示すことは近代国家では認められていないことを知っていたからだと解されている(大田堯『わたしたちの教育基本法』埼玉新聞社2003)。この認識と指摘は重要である。

したがって四七年教育基本法は法律なのに、諸価値が(控えめに)掲げられているのは異例のことであり、法案審議に際してそれが問題にならなかつた筈はない。すなわち教育の目的を「二元法制で定むべきものであるか」を問うた佐々木惣一貴族院議員の質問に代表されよう。これは最も重要な論点であるが、これに悪乗りして非難する倫理学者(和辻倫理学の系統をひく勝部貞長)の法廷証言がある(1968.1.18)。この証言の初めでは教育目的を法で規定するのは法的逸脱だとする田中耕太郎論文(後掲)に賛意するかにみせて、教基法第一条が制定され、あのように一個の学説に公権力が介入している(『教育価値を提示した以上、——立法者における禁欲的挿入の真意を無視し、——ひるがえって、教育行政(十冬)もまた教育内容までを心配(『介入』)するのを当然(『福祚国家の責任』)と結論する。この教育目的の規定は「撤回すべきである」と証言している\* (『家永・教科書裁判』第2部、証言篇5、総合図書一九六五年)。

\* 勝部証言で重要なのは、教基法一条は教育目的を個人(人間)と国民との両面から規定していることを指摘している点である。ところが彼自身

(一)

はというと、近代倫理の正負をつきつめることもなしに、前者から後者へと、あたかも季節の移り変わりのように(季節に応じて倫理にも幼青壯老の段階)がある。「倫理の四季」『特設道徳の考え方』大阪教育図書1958)、ただ時流に沿って意見を交えただけである。

敗戦直後の文部省および支配階層は依然として国体護持と教育勅語への固執を続けていたが、占領軍は国家神道禁止を指令し(1945.12.17)、〔昭和〕天皇のいわゆる人間宣言詔書が出される(1946.1)。ところが米國教育使節団報告書(1946.3.31)が教育勅語の存廢、効力について意識的に触れていないのは、国際的・政治的配慮による。米國使節団への協力のため設置された日本側委員会(南原繁委員長)は、勅語内容に不適當な部分のあることを認め、勅語の「徳目よりも更に根本に、人間そのものの本質を構成する普遍的道徳がある」としながらも、それを「明示したもう如き詔書をたまはり度きこと」と(同三月)、方針確定を詔書に頼ろうとした思惟様式において、文部省などと共通点もあつたと云わざるを得ない。新詔書奏請には世論(新聞など)の反対論多く実現を見ず、その決着は教育刷新審議会に引き継がれる。その集中審議を担当した第一特別委員会は、新勅語の奏請は行わないこと、今後の方針は新憲法に則るべきことを、憲法発布の勅語に示してもらつたことを挙手多数で決めたが、内部に新詔書奏請支持意見もあり、文部省通牒(10月8日)は教育勅語を教育の唯一の淵源とせぬこと、神格化をしないという「消極的、不徹底な改革を指示したにとどまった」(大田堯編『戦後日本教育史』岩波書店1978)。

(2) 教育基本法の大前提 (II 特質)

その不徹底性はありながら、教基法のもつ大前提は明確である。

そもそも民主主義の先輩国では、我が国の教基法のような、あらためて教育理念をかかげる根本法はなく、したがって教育条件整備法に限定されている(大田堯)。それは法律に価値的なものを持ち込むのを禁欲する、「心(内面道徳)は法の off limits 区域だ」という近代社会の大前提の上に立っているからであった。

とにかく教基法作成者はこの禁欲を自覚していた。同時に、教育勅語的タテ社会倫理の否定のためには、憲法自体にも人権宣言部分を含まざるをえなかったように、勅語(II上から道徳を心に注入して監視・支配する原理)とのけじめをつけるために、教育理念を前文と第一条だけに示し、主な内容は教育条件整備法となっている。

この禁欲的大前提さえ六〇年後に理解されていなかったことが、今回最大の衝撃であった。

しかし、たしかに教育刷新委員会にしても教基法立法者にしても、勅語に対して、いたるところにためらい、もたえ、困惑、気遣いがある。勅語をそっと棚上げして、読まないことにしようとすることにとどまる。深く国民に植え付けられていた天皇制の観念を刺激せぬよう配慮し、あらわな言葉で議論されずにいた(大田、前掲書2003)。

(3) 立案、制定時の受け止め方

当時の教育者自身に、新しい教基法はどのように受け止められていたであろうか。全日本教員組合協議会結成(46.12.22)、教基法公布(47.3.31)、憲法施行(47.5.3)、日教組結成(47.6.8)といった経過のなかで、

どこまでこの『近代倫理』の神髄を納得できたかは問題である。

日教組結成前の『週刊教育新聞』などの関連する項目を並べると、法案作成の「お座なり大物主義」から始まって、一九四七年、

三月一七日 「天下り法案、議会を通過を食い止めよ」 大衆討議の機会なし、組合台活動を拘束する。

三月二四日 「人間性完成」は、抽象的看板で資本主義教育の本体を偽装。資本主義制下に解放なし。

四月七日 「無責任極まる与党、かくて議会を通過」。社会党は賛成したが改正に努めたい。

五月五日 「座談会」 極東委員会指令(4・11)に照らして批判点が多い、等となる。「人格の完成」は支配者が被支配者に強いる枠、国家を権力と見ていない。「国家、社会の形成者」の考え方は観念的だけでなく多分にナチ的。internationalism の一カケラさえなく、第一条からやり直せ。一九四七年、

恥ずかしくなるような文字が並んでいる。これは当時の教員組合誌に目立つ論旨であり、立法者との意識落差は、かくも大きい。

教育労働者の代表組織であった日教組は、一九五〇年までは教育復興闘争にいとまがなかったのは事実としても、四七年教育基本法にかかわる問題意識欠落の弁解理由にはなるまい。

有名になったスローガン、「教え子を戦場に送るな」が採択されたのは、ようやく一九五一年であった。宗像誠也も「教基法二〇年といっ

でも最初の一〇年くらいはあまり問題にしていなかった。引用するのは、むしろ文部省側だった。こちらで問題にしはじめたのは教基法改正(改悪)が日程にのぼった五六年からだった」という。

教育勅語を批判しつつも、伝統倫理との具体的な摺り合わせは十分であった。教基法の定着はまさに「教育の力にまつべきもの」(まえがき)だったが、不十分だった。

小熊英二が『民主と愛国』第九章において、「左派が敗戦直後に教育基本法や『新教育』を批判していた」というのは事実だが、その「経験を総括しなかったこと」が、生徒に「戦後民主主義」の欺瞞と形骸化という印象を与え、彼らが成人したとき、その不信感が「戦後民主主義」批判の背景をなしてゆくというのは一面的指摘であり、著者の一方的な考えを割り込ませたものに過ぎない。

#### (4) 制定当初の教育目的と、その転回

教育刷新委員会为中心的役割をはたした務台理作は、教育基本法「教育の目的」を明快に述べている(「教育の目的」、宗像誠也編『教育基本法』、新評論一九六六)。

第一条を図式的に分解すると、教育は、

A (「人格の完成」)を旨とし、

B (「平和的な国家及び社会」)の形成者として、

C (「真理と正義を愛し……健康な」)国民の育成を期す、となる。

A という「基本的な目標」のもとに、B という「一般的条件」(大目標達成の第一条件)が示され、その枠内で C なる「第二の人的・倫理的条件」が示されている。このように分解した上で、A ≡ 個人、

B ≡ 国家、C ≡ 国民の三者の結び付け方を問題としている。

A と B との関連について、人格の完成(A)は個人を国家の手段と考えるところでは無意味だから、A は個人の尊厳と価値の認識にもとづくものである。しかし個人のために個人を完成するにとどまるものでなく、教育は B ≡ 国家及び社会の形成者たるべく行われねばならない。それでは、A は B に尽きるのかと問い、A は B の「根本にあり」、B より「広い領域」をもつと云い、かかる広い立場で育成された「人間」にして初めて、「国家及び社会のよい形成者」たりうるとしていた(文部省解説\*)。ここに含まれている(《人間(個人)―市民―国民》)の関連は、思想的にも難問中の難問に属し立ち入らないが、それはルソーの格闘を思い浮かべるだけで十分であろう。

\* 辻田力・田中二郎監修、教育法令研究会著『教育基本法の解説』国立書院 1947

その後の有権的解釈は、この関係を逆転させていく六〇年の歴史であった。すなわち、それは「国民実践要領」1951年(天野勅語)、「期待される人間像」1966年、「学習指導要領」1968-70年に代表される(堀孝彦「戦後思想における『教育目的』の転回」理想 479号、理想社一九七三年四月)、ここでは「国家社会」なる不可解な觀念の登場にしばってその変遷を記しておく。

教基法の「平和的な国家及び社会の形成者」という表現は、その後、「民主的な国家・社会の成員」(1958)などをへて——なぜか小学校学習指導要領の方が中学校のそれを先導している。——、「期待される人間像」への文部省諮問文(1963)において、「今後の国家社会における人間像はいかにあるべきか」となり、「形成者」の「成員」への変

更とも相俟っている。

一連の経緯は、ヨコの原理（『社会』をタテの原理（『国家』と並列させることによって、国家的秩序への一元化をはかる意図である。教基法に「及び社会」の語を入れたのは、「国家の名によってすべての人間生活を覆わんとした」偏狭な国家主義的教育が批判され、「よき公民となるには、まずよき社会人とならなければならない」（藤原喜代蔵『教育基本法精義』自由書院1947）と云われていたことから明らかである。

この点にかかわって、田中耕太郎（当時文部大臣）が、「教育が本来教育者とその対象たる被教育者との間の純然たる内的関係にあり、その結果としてそれは国家社会——ここでもこの語が使用されているが——の干渉の外にあることは、最も根源的で普遍的な教育現象である」と述べ、国家や法との交渉が始まって、教育目的は国家的立法を以て示すのではなく、「むしろ教育に従事する者が良心と良識に従って」教育目的を判断すべきとされていた点が重要である（『ジュリスト』1951）。国家などに対する個人の次元の「根源性・普遍性」の強調は、カトリック自然法学者の言としても理解できるが、実はこの次元への感度、確信が極度に弱いのが、わが日本人の習俗性であることを肝に銘じる必要がある。本稿で、以上の点が各個人における内面世界の発見、掌握の弱さと一体であることを強調しておきたい。

\* このような田中耕太郎にしても、やがて、国家万能主義は排するものの、「一面国家の意義を強調しなければならない」とし、力点を国家へ移していき、国家内における各社会は国家の「統制に服する」ことを求め、「国家公民教育」の必要を導きだしていることも、併せて指摘しておかねばなるまい（『教育基本法の理論』1961）。

したがって既述のように、四七年当時においてさえ、法律なのに教育目的のごとき価値がもられていたのを国会審議で繰り返し疑問視されたのは当然であったし、そこに最大の根本問題が含まれていた。この矛盾は、形式論理上のものと云うべく、（超実定法たる）自然法の存在と重要性を、実定法（基本法）で確認する手続きに属する。この問題の重要性は、いくど繰り返しても過言ではない。四七年当時には、勅語的思惟との摺り合わせ不徹底の裏返しとして、この問題を表面的に通り過ぎてきたが、そのツケが六〇年後に再度、この同じ弱い環を突いてきたといえよう。

制定当初は教育目的におけるA「人間」と、C「国民」との関係は、「よい人間にして初めてよい市民・国民となれる」と解釈された。倫理学上の問題に弾き直すと、人格的責任と社会的責任との間の、道徳の二重基準の問題に連なる。人類の歴史は、個人の力の弱い時代には何らかの「共同体の成員としての道徳（国民道徳）」を優位に置くが、近代への歩みの中で、次第に「人間としての道徳」を基点におくようになる。しかもこの両者は単純に対立しているだけでなく、相互にもたれあっているから厄介である。人間としての愛の道徳（人類性）が説かれる一方で、それをタテマエ化し、実際には「国民」としてのタテ道徳が要求されるからである。AとBとの関係は複雑ではあるが、一般的には分業による個人の地位確立、基本的人権意識の発展と共に、「人間」の優位がめざされて来た。

ところが一九五五年以降の学習指導要領（社会科における道徳教育の観点）には、「人間尊重の精神」がしきりと登場する。これは日高第四郎が、四七年教基法の精神を意図的に「人間尊重の精神とそれにもとづく共

同体の倫理」として曲解したことに発する。「人間(個人)」を敬遠して軽視し、「共同体」を優位におく発想となる。四七年教基法の換骨奪胎ここに極まりである。この「人間」概念を和辻倫理学の「人と人の間」間柄、つまり「人間関係」の尊重と理解すれば(堀一九六八年稿参照)、まことによく分かる。戦前の日本の弱い環が、教基法によって克服されずに逆戻りしたことのバロメーターが、ここに代表される。「人間」を再び「国民、国家、国家社会」のなかに埋没させ、——それは個人の内面への立ち入りを当然視する。——その方向へ再度、教育目的を転回させるのが、今回の新教基法である。新教基法・第二条「教育の目標」の羅列(法に道徳を最大限盛り込む方向)である。

### (5) 倫理学科学生の意見

一九五八年秋、初等・中等学校における「道徳の時間」特別設置にともない、『学習指導要領』に初めて道徳の篇と指導書が加わった。当時、文学部倫理学科の大学院生であった筆者は、学部学生を含めた二九名による集団討議をまとめ、少数意見も付して、ガリ版刷りの冊子、東京大学倫理学科、大学院・学部学生一同『特設「道徳」教育に對してかく考える』を作成・配布した。その後、堀の名で雑誌『教育』(国社一九五九年一月号)にも掲載した。

これは教育勅語に連なる上からの道徳提示への批判を共通項として、さらに内容面に立ち入って民主主義および、明治以来の教育史の観点から批判検討を加えたものである。筆者個人に関して顧みると、ここが私の研究テーマ確立への起点となったし、同時にそれが現今の教基法改定へいたる半世紀近い歩みの起点にもなったことを知り、感

慨深いものがある。

この意見書に對して、倫理学科主任教授で私の直接の指導教官であった金子武蔵教授からは学部長室に呼び出されて叱責を受けたり、別の教授には「週刊誌程度のもので一蹴されたが、他方、教基法作成の中心的役割をになった務台理作教授(当時、東京教育大学)からは、「貴大学院の学生諸君が敢然として学究の良心によく態度を示されたことに對し多大の敬意を覚えずには居れません。……ご意見書をよく拝見して、お教へを受けたいと思つて居ります」との励ましをいただいた(二〇月二四日、私信)。その他、滝沢克己、石田雄教授からも暖かい便りをいただき、「するどく真実をついた教育科学的批判だといつてよい」との評価(船山謙次『戦後道徳教育論史』下巻、青木書店一九八二年)も得た。これは学生の集団的意見であるが、同じ倫理学科の諸教授や諸先輩と、その他の、とくに社会科学分野の研究者との違いをこれほど鮮やかに對比されたことはない。今回の教基法改定にさいしても、倫理学研究者の公的な発言、発信例を寡聞にして知らない。この対比は、一種の知識社会的な地図として記録に値いしよう。

\* 戦後一九五〇年一月に全国規模で設立された日本倫理学会は、その第一回総会において、「道徳教育の推進に関する建議を文部大臣や議会に提出することの動議」をめぐる、林竹二会員と激論が交わされたが役員会に付託され、勝部貞長評議員が天野貞祐文相を訪問し、文部省「道徳教育」推進の意向を確かめた。第二回大会(1951.10.)の研究発表は「道徳教育」を主軸とし、年報第一集に掲載された(『道徳教育特輯号』)。  
これが起点である(『略年譜・日本倫理学会の五〇年』、『倫理学年報』49集、二〇〇〇年)。少なくともその出立点においては、戦前から連続

する国民道徳論の系譜・延長として日本倫理学会が発足したことが分かる。

### 三 国民の教育権、教育の自由論の原点

戦後日本の教育行政は、日本国憲法と同じく、一度として教基法の精神を本気で具体化しようとせず、逆に教育勅語的復活の側に偏してきた。だから教育権論は、教基法（『近代倫理』を否認する諸政策、たとえば教員への勤務評定実施、教科書検定（1989年の裁判開始）などに抵抗する教育現場や各種法廷論争において蓄えられていったものである。

四七年教基法下での人権教育論を眺めてみよう。

杉本（良吉）判決（1970.11.12）を引き出し、かつそれに励まされつつ、国民の教育権と、教育の自由論は発展してきた。具体的な闘争のなかで鍛えられ続けたが故に、憲法九条と対比しても強力な筈なのに（『強力な逆風に鍛えられた思想は強い』なぜ崩れたか？）

その起点であり、同時に基点にあるのは、親権の再解釈（『子どもの内面不干渉にあるといえる。大学院生時代の堀尾輝久氏が宗像誠也教授に、「親の権利といっても、親の子供への義務を軸に変わってきているのだから、論理的には子どもの成長・発達という観点から批判すべきではないか」と論議した、これが起点の一つだったに違いない（『世界』2007.12）。

基本的な人権のなかでも、ことのほか教育権（教育を受ける権利）は、未来性、未来次元に関わる人権であることに、その特質がある。親をふ

くむ大人世代による、次世代への行為（継承と発展）が教育にほかならないが、その場合、次世代への営為を本質とするものの、従来の人類教育史全体は、なんといっても過去から現在への遺産の相続・継承面を、その再生産にだけ重点をおいて行ってきた。家父長制社会では、子は（父）親・大人の勝手に処理しうる所有物（子実、身分上の支配権を当然視しやすかったが、論理的には、そのことの全面化は、自殺行為でもある。ともかくにも教育内容が、次代の諸個人に、つまり他の人格をもつ他者個人、そのような個人の胸と心に分け入り受け止められ、担われなければならない。すくなくとも忠実なる単純再生産は最低限の必須条件ではあるうし、とかく次世代への教化・強制は免れないとしても、（その目的自体に対しても）子どもの側が、それを長期にわたり受容してくれるためには、子どもの側の最小限の自発性なしには不可能である。そうでなければ教育の単純な継承という目的自体さえも達しない。そこに子どもが何らの新発見・新見地への種をうけとることなしには、現世代の知りえぬ未来における発展——それは自発性、自由を起点とする——の可能性を保障しえないからである。このことが、いかなる歴史的重圧にも拘わらず、それを超えて、教育の「根源性・普遍性」をなによりも、——いわば時間空間、国境を超えて——「個人の自由」におかざるをえない（少なくとも論理的な）基点・起点となる。

このことは、大人と異なる子ども独自の権利認識となり（ルソー）、親権も子どもの利益・保護のために親に与えられた権利・義務として自覚、新解釈され、更には、それが長期的観点での親の利益にもつながる。大人は、自らに都合のよい「いい子」を未来永劫に作り続ける

ことは出来ない。このことは、子の内面世界の承認、それへの立ち入り禁止、内面性、良心判断の自由保障と一体である。

\* 教育の「私事性」原理は、権力の内面干渉を拒否する基点として確認される筈であるが、この「私事」相互の結びつきから、ヨコの原理としての「公」を構築する発想と実践が我が国では極度に弱い。

心とはなにかの迷路に踏み込まないために現象世界にとどまることにしよう。大人になるといふことは何か、それを説明することならむずかしいことではない。大人になるといふことは「第二の誕生」とも呼ばれている。自分のなかにもう一人の自分が生まれて、今までの自分との間に対話（＝内話）が始まる。そこに対立・葛藤・激励などが生まれる、それが内面世界の成立である。自分のなかの「他人の目」を借りて自分を見返す、自己を見つめるとか、理想を追求しようとすることも、ここから生まれる。この対話関係は私的な世界であって、いかなる他者も立ち入り禁止区域である筈である。もちろんその世界には古今東西あらゆる知識・思想が活用されるが、それを呼び込めるのは自己だけだから、自己に固有の世界（＝内面世界）である。もっとも現代ではますます、自己の感覚・感情・知識の殆ど全体が、目にもみえない強力な他者の感情等のコピーにはかならない度合いが急増してはいる。しかし、なにをどう呼び込んで行くか、それを促し励ますのが教育の役割に他ならず、子どもの内面を占領するのではなく、育てる役割をのみ受け持つ。問題の核心は内面世界の確保をめぐってあるのであり、教育権論の内輪で、従来の子ども中心主義論も実は教師中心主義ではなかったかなどをめぐっていは肝心の焦点を見失う\*。

\* 教師も子どもも、どちらも中心であるこというまでもない。子どもの学

習権の「照り返し」としての教師の教育権という表現はあまり聞かれなくなった（子どもの学習権が権利の光源なのであり、教師の教育権はその照り返しなのである）、宗像誠也「教育内容の決定権」『季刊・国民教育』五号。

「国民の」教育権と呼称されて来たが、「個人を基底とする市民」などが適切であろう。少なくとも、従来筆者も使用してきた「国民のための、大学」という呼称は止めたい。そして「子ども、親・教師」から、いきなり「国民」へ統合されるのでない中間領域（地域協同態）の重要性については後述する。

### 結び——内面道徳定着化のために——

その歴史的理由を列挙すれば、

- ① 近代日本は宗教的権威から政治的権力が徹底して分離独立（西欧絶対主義国家）しきらず、政治権力は依然、生活全面において日常化し、立ち入り禁止（*off limits*）区域の成立が困難であった。
- ② 権力は道徳（＝歴史、情緒世界）により自己を正当化する（教育勅語、新基本法。権力の自己主張は、自己の道徳性の顕示、非国民排除でなされる（儒教の伝統）。
- ③ 内面性の不可侵原則（と教育に於ける親権確立）は、独立自営の（初期資本主義時代）一夫一婦制家庭教育をモデルに形成された。日本の家族制度の延長、ジェンダー意識の遅れ、そして日本における宗教は元来世俗と結合し宗教勢力からの解放経験（良心、内面の自由確保）を欠く、といったことになろう。

問題の淵源は、これまた教育勅語をはじめとする歴史認識に向き合おうとしない、その未決着問題に帰趨し、本稿もそのバージョンに属している。

そこで《習俗》とのかかわりについて考えてみたい。いかなる法といえども、当該地域の《習俗》と隔絶しては社会に定着しえないからである。近代倫理を基本とする教基法もまた然りである。

四七年教基法の近代倫理が、六〇年間の「教育の力」にまっても定着困難であったことを直視すれば、伝来の《習俗》ともみ合い吸収しあって定着していくのは、いかに困難であったかがわかる。教育刷新委員会(1948)設置の立案が教育の「基本法」として成立しえたのは、それが日本国憲法よりも遙かに多く日本側の主体性のもとで作成されたにも拘わらず、自力というよりか、GHQや極東委員会など占領下の外圧があったことを思い知らされる。やはり、純近代への飛躍がありすぎたのであつたらうか。

いまや四七年教育基本法の再興をめざす戦略として、もっと長いスパンで捉えてみる必要がある。近代といっても、唯一つの西欧型近代だけでなく、複数の近代を想定して再定着にとり掛かることが必要である。「自由にして独立した諸個人による契約」として構成される国家および社会像という西欧型概念装置は、たしかに血縁共同体からなるタテの連続性をいったん切断する絶妙の構成ではあるが、今少し幅を許容して、ホップズが「ウジ虫」として投げ棄てた中間領域をも顧慮しつつ、幾分柔らかい「個人」をモデルに習俗との折り合いを図ってはどうかであろう。これが、とりわけ日本の精神的風土のなかでは、

とても危険な道であることは重々承知の上での問題提起である。とくに《習俗》は個の意志を踏み砕く村八分の源でもあるから、習俗の名による靖国(神社国営化)システムなどが正当化される恐れが大きい。そして「柔らかい」といっても、地域の歴史・文化の特殊性はふまえずとも、アジアをはじめとする世界に通用する《普遍性》を担いうる倫理であること、歴史認識にきちんと向き合うとの条件つきである。従来マイナス要因として捉えてきた我が社会の《折衷構造》も、逆に得意技として生かす方策はないものだろうか。そこまでしてでも本来の四七年教育基本法をとりもどしたい。

《習俗》にも二種類ある。タテ社会のそれだけでなく、それに先立つ何万年単位での、原始にすらなる民衆の智慧は、タテ社会(＝身的・階級的文明社会)のなかでも絶滅させきれずに潜行してきた。そのような次元での《習俗》を媒介にした《伝統倫理と近代倫理》との新しい組み直しを生み出すときではないか。さしあたりヨコ社会の共同態——*Comune* (地方自治体)——の再生である。いきなり個人を国家次元と対峙させず、その中間に、——単純にヘーゲルの二の舞というなかれ。——身の回りの小社会を置く。いきなり「国民」の教育権を目指すより、小共同社会での教育権を軸にすえて始めていく。ポーロニャの社会的協同組合は参考にならう(井上ひさし『ポーロニャ紀行』文藝春秋2008)。

『季論21』3号(09冬)2009年1月、本の泉社