

大西祝と和辻哲郎における忠孝概念

志 野 好 伸

一・大西祝と和辻哲郎

一九四八年に排除・失効が宣告されたはずの教育勅語が亡霊のように回帰している(1)。この期に戦前・戦後において、勅語に対してどのような支持や批判がなされたのかを回顧することは無意味ではないだろう。ここでは大西祝(一八六四—一九〇〇)と和辻哲郎(一八八九—一九六〇)を取り上げたい。和辻哲郎の尊皇論や、国民道徳論などはこれまでも重要な論点として研究の対象になってきた。大西祝については、近年その主要著作が『大西祝選集』として文庫化されるなど、再評価されてきている思想家であり、その教育勅語批判も当時の明快な批判としてしばしば論及される。本稿は、和辻哲郎研究や大西祝研究に対して何かを付け加えるというよりも、両者の比較を通じてそれぞれの忠孝論や教育勅語に対する視座の特徴を、よりはつきりさせようとする試みである。

では、そもそもなぜ大西と和辻なのか。二人の生年には四半世紀の差があり、大西が若くして亡くなった時、和辻は数えの十二歳であった。二人に直接の交流はない。和辻は大西の『良心起源論』や『倫理学』の存在を知っていたが、それらについて『日本倫理思想史』で短い言葉で評価するのみで、『人間の学としての倫理学』はもとより、その大著『倫理学』でも、大西の名前には言及していない。したがって、直接的関係もなく、和辻が大西を特に意識した形跡もな

いが、両者は井上哲次郎に代表される国民道德論者を論敵としたという共通点をもっている。国家と倫理の問題、そして勅語の問題について、両者はそれぞれ繰り返し議論し、その中で忠と孝の概念についても検討を加えている。両者はまた、中国の伝統思想、とりわけ儒教文献への目配りを欠かさないことでも共通する。明治思想史を小倉紀蔵の言うとおり「大きな儒教化のうねり」だとすると、大西はそのうねりのただ中で自身の哲学・倫理学を構想した人物であり、和辻はそのうねりの余波が、昭和イデオロギーという大波となる中を生きた人物としてとらえることができる。

二. 普遍的倫理と特殊な国民道德

二―一. 大西祝の忠孝観

大西は、『倫理学』において儒教のさまざまな徳目を倫理の根本としうるかについて検討し、その中で忠や孝についても論じているが、その検討は、きわめて論理的になされている。例えば忠については、「君主の意志と国家の安寧とが衝突」する場合、忠君は「無条件の義務」ではなく、忠君が要請されるには愛国を必要条件とすると述べる(OS3、九十八⁽³⁾)。同時に、国民が亡んでも他国に降伏すべきでない、という命題は、「直覚自明の規律」ではないから、愛国もまた無条件の義務ではないということが説明される(同、九十九)。さらに、「国法のみならず個人が良心の命ずる所との相戻ること無しと云うべからず」という点から、「政治上の革命と云うことが何故に絶対的に非なりや」(同、一〇〇)と、革命の正当性をも視野に入れる。孝については、窃盗を為せという親の命令に従う必要

はないし、無慈悲な親や自分を捨てた親に敬愛の情を尽くす必要はないという例を挙げ、孝も自明の徳目ではないと論じられる(同、一〇一—一〇二)。大西の結論は、「忠と云うも孝と云うも一定不変自明究極の道德的觀念又は規律として吾人の直覚し得べきものに非ざるなり」(同、一〇三) というものである。

「忠孝と道德の基本」(一八九三年)においても、「忠孝は道德の基本なり」という命題が成り立つかどうかが論理的に検証されている。倫理学説においては、一国民に限定されず「人類に通ずる終局の基本」(OS2、二二一)を追求すべきだという立場から、忠も孝もさまざまにある徳行の一部にすぎないとして、この命題は偽として斥けられる。諸徳を網羅し、正しく善なる行為の基準となる普遍の原則こそが道德の基本となるはずだと言うのである。人類全体に妥当する倫理の法則を追求する大西にとって、特定の国家や社会は、「人類存在の目的を成就せむ為めの倫理的機関」(同、二三一)であり、それらは考察の対象外に置かれる。「倫理攷究の方法并目的」(一八九一年)では、倫理の研究に、歴史的な攷究法と理想追求的な攷究法があることを認めた上で、前者から後者に進むべきだと明確に述べている。大西は、一貫して理論的推論を手段として、当時の忠孝論を批判していったのである。

大西はまた、講演「ストア派の精神と武士の氣風とを比較して我が国民の氣質に論じ及ぶ」(一八九五年)において、武士の忠義の心について論じている。自分の本性に従うことを徳と考え、体面を尊び、利益や商売を考えない、運命に安んじ、自殺を肯定する、といった武士の氣風が、ストア派と似ていることを指摘する。その上で、武士の忠義心を「公共心であつて国家の團結には極めて肝要のもの」としつつ、「忠義と云つても最早封建時代の考ではいかぬ」とし、武士が奉じていたその「理想を大きくする必要」を認める。武士の従来の忠義が不十分なのは、ストア派が「宇宙を貫いて居る道理心」や神を根拠にしているのに対し、武士にはストア派のような哲学的・宗教的風味が欠け、「専ら社会的人倫的」であることに原因がある。大西は、忠義心を哲学的、宗教的な根拠に対して開かれたものにすべきだ

と考え、忠義心が固陋に陥らぬよう警鐘を鳴らすのである（OS、四九〇—四九三）。論文「宗教と教育」（一八九四年）においても大西は、儒教の意義を説くのに「仁義忠孝の觀念」だけでは十分明晰ではなく、必ず天道や性や道といった「宗教的若しは哲学的臭味」を伴うことが必要だと説いている（OS、三三七—三三八）。大西は、忠や孝といった徳目の必要を認めつつ、哲学および宗教の次元からそれを理論的に基礎づけることを望み、忠孝の封建的な性格を打破しようとしたのである。

二―二、和辻哲郎の忠孝観

対して、和辻はどうか。まずは、和辻の倫理学に対する考えを整理しておこう。講演をもとに一九三二年に発表された論文「国民道徳論」において、和辻は「歴史的事実としての国民道徳」と「当為としての国民道徳」とを区別し、前者の研究は道徳史の任務であり、後者の研究こそ倫理学の任務であるとする（WZ23、九十三⁽⁴⁾）。論文「国民道徳論」のもとになった講演の筆記録「国民道徳論」では、「行為の型は時代や民族に特殊なもの」であるが、「超時代民族的に妥当する本質をその時代民族によって異なっている型から区別するのが倫理学」であると述べられる（WZ別2、五十七）。和辻によれば、「わが国特有の国民道徳」を主張する者は、この両者の関係をとらえ損ねているのである。普遍の原則を追求する大西と同様、和辻も「当為としての国民道徳はそれぞれの国民において異なるはずはない」と説く（WZ23、九十四）。

ただし、和辻は普遍性の水準をひたすら追求するのではなく、「原理としての同一の国民道徳が歴史的風土的に特殊な国民道徳として実現せられるとはいえる」として、「歴史的風土的に特殊な国民の性格（ethos）」の探求へと舵

をきる (WZ23、九十四)。和辻は、『風土』(一九三五年)において、ハイデガーの現存在分析を批判し、人間の「歴史的・風土的構造」を重視しており、また『人間の学としての倫理学』(一九三四年)において、人間は孤立的存在であると同時に共同態を形成する存在であることを重視しているが、こうした和辻の基本的な立場は、彼の国民道徳論に対する考えと直結している。『人間の学としての倫理学』から、和辻の言葉を引用しよう。

人間の空間性と時間性とは人間の風土性及び歴史性として己れを現わして来る。共同態の形成は風土的・歴史的に特殊な仕方を持つている。(中略)国民道徳の原理問題はこゝで解かれることになる。(WZ9、三十七)

和辻は戦前から引き続いて戦後も天皇制を擁護するが、それは天皇が国民の「全体意志の表現者」であつたという日本の歴史的・風土的特殊性に鑑みた判断である。国民の全体意思の表現者を大統領とするか、天皇とするかは、「歴史的伝統や国民の性格などによって定まることであつて、単に理論的に定めるわけに行かない」(「国民全体性の表現者」一九四八年、WZ14、三四九―三五〇)と述べるのとおり、和辻は純粋な理論だけでは把握できない要因を十分に考慮する。それは、どんな普遍的な原理も特殊な型において表現されるほかない、という理論的要請に基づく探求である(3)。和辻にとつて天皇制は、「歴史の試煉を経た」「不屈の底力」(WZ14、三三二)をもつものであつた。

和辻と大西との理論的枠組の違いは、忠・孝概念の理解についても、相違を生む。大西は、忠も孝もともに限定された徳目であるとして、それらが道徳の根本とみなされることを否定したが、和辻は、忠と孝との間に大きな隔たりを看取する。講演録「国民道徳論」で、和辻は次のように述べている。

家族は決して意志を有する人格的存在ではない。しかるに国家は意思を有する人格的存在であるから、これに対する忠は家族に対する孝とは同じではない。家族に対する関係を国家に対する関係にまで拡張するのは単に推論にすぎない。国家に対する忠は孝よりもより普遍的であり、より強い力を有している。忠孝の内容は時代によって変遷するけれども、その本質は厳然として存在するのである。すなわち全体性としての国家と多数性、生活共同体としての家族との相違がある。(WZ別2、六十四)

和辻の主著の一つ『倫理学』においても、孝は家族共同体の中でのみ妥当する徳目として扱われており、そのかぎりでは普遍的な価値をもつ。東洋で孝の道が重視されるとしても、それは社会における家族共同体の地位の重要性に対応するもので、「父母子の共同存在が人間存在の根源的な一段階である限り、人倫の道において孝の道が閑却せられることはあり得ない」(WZ10、四〇三)。けれども、「公共的存在におけるさまざまな任務に対しては、孝の徳は私的なものとしてその場所を譲らなくてはならない」(WZ11、三五一)。孝を称揚して「わが国固有の美風」として力説することは、むしろ「公共道徳の未発達」を帰結したとして批判される(同、三五六)。それと関連して国民道徳論者の忠孝一本の考えも批判される。忠孝が「封建時代のわが国民の上下を通じての根本道徳となつた」のは事実としても、それは「国民的統一の意識とかかわるところはなかつた」(同、三九〇)。和辻によれば、「忠君の封建道徳をそのまま皇国の道に押しひろめ、「主君」に対する封建的意識をそのまま天皇の方へ移す」のは、「不用意な混淆」(同)である(6)。

三、教育勅語の普遍性

三十一、和辻哲郎の勅語観と忠

しかし和辻にとって、忠は、封建時代の「個人的なる君臣関係に規定せられた道徳」(WZ23、九十七)にとどまらない。封建君主への忠と厳密に区別された天皇に対する忠を、和辻は「国家に対する忠」として特筆するのである。そしてこの忠の存在は、教育勅語によつて裏書きされている、と和辻は説く。一九一九年の「危険思想を排す」において、和辻は忠について以下のように述べている。

しからば我々の忠とは何であるか。教育勅語はこれについて明らかな解釈を与えている。すなわち我々が国民としてその分をつくし、社会の一員としてその愛と能とを発揮することである。(中略)我々が君主と個人的接触をなし得ざる限り、我々が君と国とに対してなすべきことは、このほかにはあるはずがない。(WZ22、一四二)

封建時代のように君主との直接的な関係がない以上、事実上、「忠」は、天皇によつて表現されている国民全体という枠の中で、各人がすべきことをすること、に帰着する。したがつて、この枠の中で実践されるあらゆる徳目は、忠に通じることになる。そうした徳の実践は、「普遍的な道を行なうこと」(同、一四三)とも言ひ換えられている。この考えは、戦前戦後を通して変わらない。『世界』の創刊号に掲載された「封建思想と神道の教義」(一九四六年)

でも和辻は次のように言う。

（教育勅語では）孝、友、和、信、（中略）義勇奉公など、それぞれの人倫的組織における行為の仕方を示しているが、その中に忠義・忠君は並んでいないのである（7）。天皇に対する忠節は、孝以下と同列の行為の仕方ではなくして、これらの全部を含んだものでなくてはならぬ。（WZ14、二二三）

戦前から戦後にかけて発刊された『倫理学』でも、その主張は一貫している。戦前に出版された『倫理学』中巻で、和辻は教育勅語を「我々の依拠すべき羅針盤」と規定し、次のように言う。

「父母ニ孝ニ」以下に昭示せられた諸条は、すでにそれぞれの個所において指摘しておいた通り、我々が人倫的組織として論じて来た諸段階における人倫の道であり、またそれらをことごとく包括せられたものである。（中略）すなわち我々は孝をつくすことにおいて同時に忠をつくすのであり、また恭儉己れを持することにおいても同様に忠をつくすのであって、決して義勇奉公においてのみ忠をつくすのではない。天皇はその臣民が人倫の道を踏むことを欲したものであり、従つてこの御心に添いまつることが忠をつくすゆえんとなるのである。（WZ10、六二二―六二三）

戦後に公刊された『倫理学』下巻でも、封建君主への忠と区別された天皇への忠について説明されている。

そこ（引用者注…教育勅語）に臣民の道として指示されているのは、家族、地縁共同体、経済的組織、文化共同体、国家などにおける人倫の道であつて、封建的な「君主への奉仕」などを含んでいない。「忠良の臣民」たるためにはこれらの普遍的な人倫の道を実現すればよいのであつて、特に君主のために何かをするという必要はないのである。逆にいえば、それぞれの人倫的組織において道を実現することが忠をつくすゆえんなのである。これは封建的な忠義道徳からの完全な解放であるといつてよい。（WZ11、三九一）

天皇への忠が「普遍的な人倫の道」とみなされるのは、普遍的な原則が日本の風土・歴史に見合った特殊な仕方であつたものが、天皇制だからである。しかも天皇への忠は、天皇との個人的関係として考えられてはならない。一九五二年に発表された「国民道徳の問題」において和辻は、次のように述べている。

国民としての義務が天皇個人に対する忠誠として観念せられる限り、国民国家の立場は理解せられないのである。国民国家における個々の成員と国民の全体性との関係は個人的関係ではない。個と全との関係である。（WZ23、三九五）

同じく一九五二年に出版された『日本倫理思想史』でも、元田永孚の「幼学綱要が孝行、忠節、和順、友愛、信義というふうに五倫を先頭として徳目を並べたと同じく」、教育勅語も、「孝行、友愛、和順、信義と並べながら、しかも忠節を脱していること」に着目する。このことで、教育勅語は「孝行も友愛も和順もすべて「忠良の臣民」たるための契機」であることを示しており、「そこに羅列された徳目が、ほぼ人間存在の諸段階を包括している」とされる

(WZ13、四四二—四四三)。和辻は、教育勅語の「忠良ノ臣民」という文言をもつばら取り上げ、冒頭の「我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」の部分には関心を示さない。和辻自身の解釈によれば、勅語が「歴史的な序説として、忠孝を国体の精華とする思想を掲げたのは、水戸学の残存勢力に押されたがため」で、「教育勅語の本論はわざわざ忠節の徳目を省い」ているからである(同、四四三—四四四)。「彼(引用者注…教育勅語の起草者)は倫理学説に触れるごときことを避け、それぞれの社会に通用している常識的な道德思想にのみ眼を向けたのである」(同、四四二)。あらためて確認するなら、この一九五二年における評価は、一九一九年の「危険思想を排す」において和辻が公表した以下のような見解から一貫したものである。すなわち、「教育勅語によつて宣揚せられた道德は、「古今内外」を通ずるところの普遍的に妥当なものであつて、わが国民に特殊なるものではない」(WZ22、一四二)(8)。

三—二、大西祝の勅語批判

では、大西祝は教育勅語をどのようにとらえていたのか。大西祝も、勅語に記された内容の普遍性を認める。大西は「教育勅語と倫理説」(一八九三年)で、勅語に述べられた内容について、「之ヲ古今ニ通ジテ謬ラズ、之ヲ中外ニ施シテ悖ラズ」という言葉を引きながら、「勅語に陳べさせ給ひたる所は、決して一国家一時代にのみ行わるべくして、他の国他の時には行わる可らざる如きの道德にあらず」(OS2、二六七)と述べる。その普遍妥当性は徹底しているため、「忠なる者、孝なる者は、必ず斯く斯くの状態を取るべき者なりと云うの説明は、勅語の中には存在」しない。従つて、「強ちに勅語を名けて、何国の道德、何主義の倫理と云いて、其根拠を限るは、是れ徒らに勅語の趣旨に存せざるの争を惹き来る者」(同、二六七—二六八)にはかならない。勅語は「学理攷究の自由を保護する」はずであり、「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ばむる者」(同、二六五)なのである(9)。大西は、勅語をもつばら

理論的見地から評価することによつて、勅語を空洞化、無力化しているのである。「蓋し勅語は国民の守るべき、個々の徳行を列挙したる者にはあれども、倫理を談じたる者とは見られざればなり」（同、二六四―二六五）というのが、大西の断案である。勅語の權威を笠に着て自身の倫理説をふりかざすのは「卑怯」であり、論争はもつぱら「個人間の自由の討究に委ね」るべきなのである（同、二六八）。

日本特殊な要素、歴史的な要素を重視しない大西の倫理学において、教育勅語は倫理学説として空疎なものとして棚上げされ、忠や孝も特殊限定的なものとして、普遍性を標榜する立場から重視されない。それに対して、和辻は国家という歴史的・風土的産物を全体性の表現として、自身の倫理学に組み込み、国家および天皇への帰属を忠という徳目に託した。繰り返せば、この枠内で「それぞれの人倫的組織において道を実現すること」が忠なのであり、そのかぎりでは「普遍的な人倫の道を実現」することに通じる。このような理解に基づき、教育勅語は、和辻の倫理学構想と重なるものとして解釈されたのである。

四、国民道徳論者の忠孝観と勅語観

四―一・井上哲次郎

和辻は、封建時代の忠君と尊皇を重ね、忠孝一本を唱える国民道徳論者を厳しく批判しているが、その代表的人物である井上哲次郎の説くところは、枠組としては和辻のそれと似通う点がある。まず、井上哲次郎は、勅語の説く内容を決して日本に特殊なものだと述べているわけではない。それは古今東西に共通する教えの、日本的な現れなので

ある。一八九一年の『勅語衍義』の叙に、「抑々徳義の精神は、古今同一にして少しも変更することなきも、其之れを実際施行するの情状は、時勢に随ひて変更せざるを得ず」と言い⁽¹⁰⁾、本文でも「忠孝の教は古今不変、東西一貫と謂ふべきなり」と述べる⁽¹¹⁾。一九一二年の『国民道德概論』でも、井上は、倫理学説と国民道德とを分け、「倫理学説は国民間に限らぬ、世界的である」、「国民道德は特殊の国民に特有なる道德」と規定した上で、国民道德の探求に倫理学説が欠かせないと主張する。過去の伝統に基づいて保守的になりやすい国民道德がそうならないためには、将来を眼中に置く倫理学説と結びつく必要がある、また歴史的研究に加えて「批判的研究を遂げて、国民道德の将来に向つての方針を立てるで無ければならぬ」から、畢竟「国民道德は倫理学説以外に立つ者と考へてはいかぬ」のである⁽¹²⁾。

とはいえ、井上哲次郎はこの枠組をみずから放棄し、ひたすら忠孝一致といった日本の国民道德の特徴を描くことに終始する。西洋の倫理や宗教は、「往々忠孝と云ふことに對してあられもない批評を加へるもの」（『国民道德概論』、二七五）として、批判の対象にしかなくなっていない。「国民道德の变化及び将来」と題された一章でも、「フレキシビリティー」は認めても、国民の性格、民族の性格は「容易に変はるものではない」として、旧道德を廃して新道德を立てようとする者を手厳しく批判し、結果として保守的、封建的な国民道德を擁護している。国民道德論者に対する和辻の「原理的研究と歴史的研究との混淆」（WZ23、三九〇）という批判は、このような井上の論調に向けられたものだろう。和辻はこうした井上の立場を否定する一方で、井上哲次郎がみずから裏切ることになった、原理的研究と歴史的研究との結合という枠組に、具体的内容を与え、それを綿密な体系に練り上げていったのだと言えよう。もちろん、この枠組自体は井上だけが唱えた新奇なものではなく、およそ国民道德を考える上でおおむね前提として共通に理解されていたことだと言えよう。関口すみ子は、京都帝国大学倫理学講座教授であつた藤井健治郎と和辻との近さを指摘し

ている⁽¹³⁾。関口はまた、「和辻の主著とされる『倫理学』（とくに「人倫的組織」）は、勅語衍義に他ならない」と述べているが⁽¹⁴⁾、これは『倫理学』が勅語を敷衍したものだという論評であろう。ここまで確認してきたように、和辻自身もそのような意識でいたものと思われる。

四—二、井上円了

加えて、井上円了の所説も比較のために取り上げてみたい。井上もまた、「一方には理論上の講究をもつて万国古今共通の道理あることを知るも、また一方には實際上の講究をもつて各国特殊の道德あることを明らかにし、これによりてその国の体性を維持継続せざるべからず」（『忠孝活論』、一八九三年⁽¹⁵⁾）と、普遍的な倫理と国ごとの特殊な道德があることを説く。しかしながら、大西、和辻、そして井上哲次郎も勅語の内容の普遍性を認めていたのとは異なり、井上円了は『勅語玄義』（一九〇二）において、教育勅語を徹頭徹尾日本に特殊な道德を記したものと解釈する。『勅語玄義』に拠れば、勅語の内容を忠孝を本にした道德の教えにとらえるのは表面的な理解にすぎず、そのような忠や孝の教えは、中国、朝鮮、そして仏教の世間道にも見いだせるもので、そこで説かれているのは往々にして対立する相対的な忠と孝である。この表面的な理解——井上円了はそれを「相対的積義」と呼ぶ——を乗り越え、日本に特有な絶対的忠を説いたものとして勅語を理解しなければならない。これが絶対的積義と呼ばれる。「絶対的忠は相対的忠孝の相合して一とな」ったもので、忠孝一致ゆえ絶対的孝と名づけてもよい⁽¹⁶⁾。教育勅語の言葉で言えば、「我臣民克く忠ニ克く孝ニ」が絶対的な忠と孝、「天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」が絶対的な忠を表しているとされる。

「爾臣民父母ニ孝ニ兄弟に友ニ」以下に、忠が入っていないことについて、井上円了は、「爾臣民」という「天皇陛

下の御呼びび声がわれら臣民の本心に反響」するから、この一語で忠道が示されているとする（同、三六三）。また、「之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」について言えば、「万国共通の道徳を示したまえるもの」ではなく、「日本特有の道徳を示したまえる」ものであり（同、三六七）、それが古代も将来も変わらず、これを海外万国に施した場合も、みな尊重するはずだ、という意味だとする。つまり、普遍的道徳の日本の現れが教育勅語ではなく、この一節は、日本の特殊な道徳が絶対的なものとして万国に普遍的に妥当する可能性を持つているという意味に理解されるべきだと言うのである。「相対は他国に通じ、絶対は日本に特殊」（同、三六六）なのである。

以上の井上円了の論理を採用するなら、大西祝は教育勅語の中に相対的な孝と忠を読み取り、和辻は相対的な孝と絶対的な忠を読み取ったと言えよう。

五. 和辻の勅語理解の妥当性

ここであらためて和辻の忠理解の妥当性を検証したい。山田洗は、和辻の勅語理解に関して、「勅語における忠が臣民としての忠であったことにはまったく触れ」ず、「忠を共和国の人民にも通用する一般的な概念に転化させている」とし、このような捉え方は「いかにも無理がある」と非難している⁽¹⁷⁾。勅語の読解として無理があるとしても、和辻は臣民を封建的な従属関係から解放放ちたいという狙いがあって、敢えて無理をしてそう読解したのだと言える。また、忠を孝などの他の徳から切り離すのは、勅語の起草に関わった井上毅の意図が反映されたものであることが明らかにっており、その意味で和辻は、勅語を正しく読んでいたとも言える。すなわち、八木公生『天皇と日本の近代（下）——「教育勅語」の思想』に沿って述べると、元田永孚が君臣を第一とする五倫の徳目体系を提案する

のに対し、井上は元田の草案にある「義ヲ見テ敢テ為シ」や「小利ヲ見ズシテ大忠ヲ志シ」といった君臣間の徳目を想起させる文言を削除した。その結果、「父母ニ孝ニ、兄弟ニ友ニ、夫婦相和シ、朋友相信シ」に価値的な序列意識が稀薄」になっており、また「父母」に、「君臣」関係の比喩をみることもできない⁽¹⁸⁾。八木は和辻と同様、教育勅語を三段に分け、第一段の「我力臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」と第二段末尾の「朕力忠良ノ臣民」とを区別し、第一段は「あくまでも現在とは区別された過去の事績」であり、第二段末尾の内容は今の臣民への訴えかけと理解する。八木は次のようにまとめている。

『勅語』は、「祖先ノ遺風ヲ顕彰スル」ために「今」の「臣民」のなすべき営みとしては「忠良」たれ、という。それで必要かつ十分だという。そして「忠良」は、前文（引用者注：「父母ニ孝ニ」以下）に記したことのできる、といっている。けつして「忠孝」を行なえといっているのではない⁽¹⁹⁾。

和辻が『日本倫理思想史』で開陳した理解ときわめて近い解釈である。八木は同書で「和辻哲郎の天皇論」を好意的に評価しているから、あるいは和辻の影響を受けたものかもしれないが⁽²⁰⁾、井上毅や元田永孚の資料に目配りを行き届かせながら勅語を解読する作業を経たこの解釈には、一定の妥当性があると判断できよう。

六．具体化と空洞化

ここまで大西と和辻の所論を、井上哲次郎ら国民道德論者との距離をものさしにして対比的に検討してきたが、別

の角度から両者の異同を検討したい。

前述のとおり、大西祝は普遍的見地から忠孝概念を再検討し、国民道德論者が忠孝を金科玉条にするのを批判した。しかし倫理学がどのように実践に関わるかという問題になると、抽象的觀念をどう具体化するかを説明しなければならぬ。大西は、「儒教と實際的道德」(一八九一年)において、儒教の実践性を高く評価し、そこで「具体的理想」という觀念を提示する⁽²⁾。「實際」は、今で言う実践に当たる言葉である。大西は、孔孟の教えについて、「此二十年来西洋の学者の棄てて顧みざりし」ものであったとするが、それ以前まで、「何が故に儒教の單純なる道德的の教訓が斯く迄に勢力を振いしや」と、歴史的觀點から儒教を再考しようとする(OS2、一二三、一二四)。儒教の特質は、「其説の理論的ならずして著しく實際的な点」にあるが、大西は手放して儒教の実践性を称えるわけではない。あくまで普遍的に妥当すべき理論の重要性を強調しつつ、儒教の実践性に眼を向けるのである。君臣の義を含む五倫などの封建的道德を注意深く排除しつつ、大西が特筆するのが「君子」という理想である。それは理想であるがゆえに理論と契合し、「君子」という具体性があるから模範として実践を促す力をもつ。

且又上下の分別、男女の差別なくして万人各々に通ずるの理想は、其宏きを云えば即ち宏しと雖も、却て抽象的に過ぐる所ありて其効力に於ては、一部分の人に限れる具体的理想に及ばざる所あるをも記憶せざる可らず。是れ人間の人間たるべき一般の理想よりも、一個人の具体的の性行が吾人を動すに力ある所以なり。(OS2、

一四〇)

大西は理想の具体化を君子に見るわけだが、和辻の場合、普遍的理念を具体化したものは、国家、国民の全体性で

ある。『風土』の一節で、和辻はフィヒテに論及し、次のように述べる。

国民はまさにかかる価値個性として、個人をその成員とする全体者であるとともに、またそれ自身人類としての全体者の一成員である。カントにおいては個人は孤立せる一見本として抽象的普遍に対立したが、ここでは個人の上に「真に現実的な全体個性、真の具体的普遍」が見いだされた。フィヒテが『ドイツ国民に告ぐ』(Reden an die deutsche Nation) において力説したのは、このような国民の個性なのである。(WZ8、二二四)

ここに言う「全体個性」や「具体的普遍」が大西の「具体的理想」に対応する。講演筆記「国民道徳論」でも、「いかにして国民道徳は普遍的なものを表わしているか。具体的普遍が事実として現われるときは必ず特殊な形において現われる」(WZ別2、五十八)と、国民道徳について、「具体的普遍」という言葉が使われている。

一方で和辻哲郎は、天皇という個人に、大西の言うような「君子」としての理想を求めている。天皇の個人的人格が問題になるようなら、尊皇は封建時代の忠君と変わらなくなってしまう。そこで和辻は、「絶対者は絶対空」(「日本精神」、一九三四年、WZ4、三〇〇)だと説く。絶対者が具体的な何かであれば、それはある特殊な民族に該当しても、別の特殊な民族には当てはまらない。「絶対精神がただそれぞれの特殊な民族精神としてのみ働く」(同、二九九)ためには、絶対者は絶対空でなければならない。この絶対者は、皇室の伝統と結びつけられる。一九四三年に海軍大学校で行った講演の記録である「日本の臣道」では、西洋の神と対比しながら、「我々の祖先は究極のもの、絶対的のものを特殊の形に限定しないで、不定のままに、無限定のままにとどめているのであります。そうしてこの無限定の絶対者が限定された形におけるそれを現じてくる道を捉えたのであります」(WZ14、三〇七―三〇八)と説

く²²。一九三四年の論文である「弁証法的神学と国家の倫理」では、有に対立せず「無限に有を生み出すところの絶対無」という言葉が使われ、それは「絶対他者」とも言い換えられるが、神や天皇のみを指すのではない。絶対無は、一般の「人間存在の構造」、すなわち「自我が対立しつつかも自性を持たずして相互に依他的である」という構造の基盤として理解される。人間が「国民共同体、すなわち国家」を形成する動きも、「絶対無の否定的還帰運動として理解せられる」(WZ9、四六〇)。和辻は普遍的な構造として、絶対無を説いているのである。こうした議論をヘーゲルの影響として読むこともできるが、国民道徳論者の天皇観、封建的な天皇観に対する批判として読むこともできるだろう。

大西祝は、教育勅語を普遍的なものとして空洞化し、その代わりに「具体的な理想」として「君子」という個人を実践のために要請した。和辻は、勅語を普遍的なものとしつつ、多数を超えた全体としての国家に普遍の具体化を見、日本国家、国民全体を代表するものとして天皇を位置づけ、そして天皇を空洞化した。和辻の説く忠は、そうした空洞への忠であり、空洞によって支えられた構造への忠だと解釈できるだろう。

注

(1) 二〇一七年三月三十一日に国会に提出された「衆議院議員初鹿明博君提出教育勅語の根本理念に関する質問に対する答弁書」において、安倍晋三内閣総理大臣は「学校において、

教育に関する勅語を我が国の教育の唯一の根本とするような指導を行うことは不適切であると考えているが、憲法や教育基本法(平成十八年法律第一二〇号)等に反しないような形で教育に関する勅語を教材として用いることまでは否定されることではないと考えている」と答弁している。衆議院ホー

ページ、http://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_shitsumon.nsf/html/shitsumon/b193144.htm (二〇一七年十一月十三日閲覧)

(2) 小倉紀蔵『朱子学化する日本近代』(藤原書店、二〇二二)、十二頁。

(3) 小坂国継編『大西祝選集』I、II、III(岩波書店、二〇一三、二〇一四)。以下OSと表記し、巻数と頁数を記す。

(4) 『和辻哲郎全集』全二十五巻、別巻二巻(岩波書店、一九八九〜一九九二)。以下WZと表記し、巻数と頁数を記す。

(5) 和辻の次の言葉も参照。「特殊性に意義があるのは、それが普遍的な原理を実現する唯一の道であるからであって、それ自身においてではない」(『倫理学』下巻、WZ11、一九六)。

(6) 和辻は『風土』においても、忠孝一致の主張が無理を含むと批判し、「家の全体性は決してそのままに国家の全体性ではあり得ない。(中略)国家の全体性への帰属を意味する尊皇は、本質的に江戸時代の忠とは異なるのである」(WZ8、一四七―一四八)と述べている。

(7) この論点は、教育勅語発布(一八九〇年)当初から指摘されていた。末松謙澄『勅諭修身経詳解』(一八九一年)は、

教育勅語の「爾臣民」と「父母(二孝)」の間に「皇室(二忠)」という語が「言外に含蓄」されているとする(『教育勅語関係資料』第一輯、創文社、一九七四、五二六頁)。この末松の見解は、井上円了の『勅語玄義』(一九〇二年)にも取り上げられている。

(8) 湯浅泰雄は、和辻の遺稿を整理する中で、大正二年の日付のある手記の一部に「日本の国民精神の価値」と題した研究メモがあるのを発見し、その時期から封建君主への奴隸的な忠義と、天子に対する忠誠を区別しようとしていたとし、「彼の考え方が若年のころから基本的にはほとんど変化していない」と述べている(「和辻哲郎研究の視角」、『人と思想・和辻哲郎』三二書房、一九七三、三四九、三五〇頁)。

(9) 勅語の起草者の一人である井上毅も同様の見解を抱いていた。「勅語には幽遠深微なる哲学上の理論を避けざるべからず。何となれば哲学上の理論は必反対の思想を引起すべし。道之本原論は唯だ専門の哲学者の穿鑿に任すべし。決して君主の命令に依りて定まるべき者に非ず」(明治二十三年「一八九〇」年六月二十日「教育勅語」付総理大臣山縣伯へ与フル意見)、『井上毅伝』史料篇第二、國學院大學圖書館、一九六八、二三二頁)。原文のカタカナをひらがなにし、句読

を付した。

- (10) 『教育勅語関係資料』第一輯（日本大学精神文化研究所、一九七四）、四六一頁。
- (11) 同上、五一九頁。
- (12) 『井上哲次郎集』第二卷（クレス出版、二〇〇三）、三十、三十一頁。
- (13) 関口すみ子『国民道德とジェンダー』（東京大学出版会、二〇〇七）、一七二頁。藤井健治郎は、一九〇九年の修身科教員の採用試験において、「国民道德と倫理学との関係について」質問した。藤井の後の述懐に抛れば、このときの受験生の多くは、倫理学とは「西洋思想若しくは學術に根柢を有している空理であつて、従つてわが国民の実践上には何等の裨益する所がない。が、之に反して、国民道德は、遠きわが国の歴史に淵源し、直接なる国情と始終するところの実理であつて、従つてそのままに我等が実践の準繩となり得るものであると考へている」。藤井はこうした見方に反対し、「国民道德とは所与の事実であつて、倫理学はその事実に即したる理論であるということになる。詳しくいえば、倫理学は人種なり、民族なり、国民なり、階級なりに行われてゐる道德事實の正確な材料を、なるべく多く集めて、之を科学的方法で取扱つて得たる所の智識である」と述べている。藤井健治郎『国民道德論』（北文館、一九二〇）、十七—十九頁。子安宣邦「翻訳語としての近代漢語——「倫理」概念の成立とその行方——」注二十（『漢字論——不可避の他者』岩波書店、二〇〇三）、二二〇頁、および陳瑋芬「井上哲次郎と蔡元培における近代倫理学の構築」（林永強・張政遠編『日本哲学の多様性——二一世紀の新たな対話をめざして』世界思想社、二〇一二）、一八三頁を参照。
- (14) 関口すみ子、前掲書、二二三頁。
- (15) 『井上円了選集』第十一卷（東洋大学、一九九二）、二九三頁。
- (16) 同上、三五八頁。
- (17) 山田洸『近代日本道德思想史研究——天皇制イデオロギー批判』（未来社、一九七二）、二十四頁。
- (18) 八木公生、『天皇と日本の近代（下）——「教育勅語」の思想』（講談社現代新書、二〇〇一）、一六六頁。
- (19) 同上、二三九頁。
- (20) 八木公生は前掲書の中で、家永三郎の「教育勅語成立の思想的考察」（『日本思想史の諸問題』齋藤書店、一九四八）にも言及しているが、家永の主張は八木と、従つ

て和辻とも似通っている。すなわち家永は、井上毅が加わったことよって元田永孚の意図が「全く骨抜きにせられた」結果、勅語は「不党不偏の精神」で記されているとし、「儒教の宗派的立場から脱却し得たかを示す一例として、勅語の「中間修身之条目を掲」げたる「最緊要之処」に「忠」といふ徳目の掲げられていない事実を指摘」する（家永、一三六、一三九頁）。

(21) 大西の「具体的理想」という考え方については、拙論「不可磨滅の儒教：大西祝の儒教観」（蔡振豊・林永強編『日本倫理観与儒家伝統』国立台湾大学出版中心、二〇一七）を参照。

(22) 『尊皇思想とその伝統』でも、「天つ神の背後にはもう神々はない。しかもこれらの神々がなお占卜を用いられるとすれば、この神々の背後になお何かがなくてはならぬ。それは神ではなくしていわば不定そのものである」（WZ14、三十三）と述べられ、和辻の主張は一貫している。同書ではまた、「皇祖神や現御神」が「絶対無」と表現され、それゆえに「民族の全体を表現せられる」と主張されている（WZ14、四十三―四十四）。