

私徳、公德、愛国

——井上哲次郎『儒学三部作』について (2)——

杉山 亮

第 2 章 『日本古学派之哲学』

第 1 節 「ルネサンス」の学

第 2 節 山鹿素行－武士道の祖師

第 3 節 伊藤仁斎と荻生徂徠－私徳と公德

第 2 章 『日本古学派之哲学』

『日本陽明学派之哲学』が出版から 2 年後の 1902 年 (明治 35 年)、『日本古学派之哲学』を出版された。同書は、井上の『三部作』の二作目であり、山鹿素行・伊藤仁斎・荻生徂徠を中心とした、「古学」を扱ったものである。

第 1 節 「ルネサンス」の学

井上は、「叙論」で日本の文化史を以下のように振り返る。

鎌倉時代より海内漸く戦争多く、殊に元弘建武の頃より全く亂世となり、滔々たる天下唯々武事あるを知りて、復た文事あるを知らず、一世文學の權を擧げて悉く之れを五山僧徒の手に委するに至れり、今其状を想見するに、西洋の暗黒時代と彷彿たるものなしとせざるなり、然るに徳川氏に至りて積年の兵亂、全く静謐に歸し、氣運一転、忽ち文學の復興即ち「ルネッサン

ス」を催進せり¹⁾

井上は、江戸期を鎌倉より続いた中世に対する「ルネッサンス」、古典の復興期であると位置づけたのである。こうしたなか朱子学とも陽明学とも異なる一派が勃興する。それが「古学」派と呼ばれる一派である。

『日本古学派之哲学』は山鹿素行・伊藤仁斎・荻生徂徠といった大立者とその後継者たちの学説の関連を叙述している。彼らの共通点は皆朱子学を批判することで自己の学を形成したことである。井上は江戸期の朱子学を、日本の「国教」にも等しいものだとする²⁾。素行・仁斎・徂徠にはいずれも朱子学の影響から逃れ、孔孟の教えに直接触れようとする意志があった。つまり、古代の孔孟の教えを直接解釈するという意味では「古学」だが、その内容は儒学を刷新する「新学」なのだ。こうした儒学の刷新は、孔孟の精神の再生であり、日本人が儒学に対してなした大きな貢献であると井上は述べる。すなわち、「宋學以来世の學者朱子を奉ぜざれば、陽明を奉じ、二氏の見解の外に出づるものなきの秋に當り、大膽にも其謬見を喝破して起れるものは、支那人にあらずし

1) 井上『日本古学派之哲学』（富山房、1902）、p.1. なお、ここでいう「暗黒時代」とは古代ローマ崩壊から16世紀中ごろまでのヨーロッパ中世を指す。この時期を「暗黒時代」と表現したのは、徳富蘇峰『将来之日本』（経済雑誌社、1898）p.3. 「看よ看よ人をして第十一世紀欧州暗黒時代の境遇も斯くはあるまじと追想せしむる所の我封建社会の顛覆したるは」が初めてである。また、「ルネッサンス」に「文芸の復興」という意味を当てたのは、森鷗外「文海の藻屑」『月草』（春陽堂、1896）p.301 - 302. 「此種の一足飛は、欧州の文學にも其例ありて、かの再生期の文は分明に中古の積習を一洗するに、「クラシック」時代の泉を以てしたるに非ずや」による。井上と鷗外はドイツ留学以来の親交があった。（宮本盛太郎「森鷗外・井上哲次郎・乃木希典--三者の關係」『社会システム研究』京都大学、2001、4巻2号、p.19-30.）また同論評は、井上が主導していた新体詩運動を批判するものであったため、井上も目を通していたと考えられる

2) 「朱子学は殆ど當時の宗教のやうな勢を以て廣がつて居りました、さうして殊に幕府の教育主義は朱子学でありました」井上哲次郎『武士道』（兵事雑談社、1901）p.20.

て日本人なりき」³⁾という。

もちろん、彼らの朱子学批判はその主題や方法において三者三様に異なっている。だが、井上はその中にも共通するものを見出している⁴⁾。それが朱子学の宗教性と思弁性、それに基づく「寂静主義」の打破というモチーフである。ここでいう宗教性とは、朱子学が仏教や禅から得たとされる絶対的な観念の世界であり⁵⁾、思弁性とは観念の世界の考究に終始することである。この宗教性と思弁性によって朱子学においては道徳的実践を疎かになっていたのでないか。井上はこうした朱子学の性質を「寂静主義」とし、これこそが古学者による批判の中心点にあったとしている。

例えば、素行は理を天と合一視する朱子学に対して、それを自然や人間社会に存在する具体的な倫理的秩序として解釈した⁶⁾。また仁斎は仁義礼智とは朱子学の説くように絶対的な観念として存在するのではなく、人間社会の社交上に存在するとした⁷⁾。さらに徂徠は、儒学の目的を統治と位置付け、個人の修養を目的とする朱子学を批判した⁸⁾。

ここから垣間見えるのは、井上の考える儒学像ひいては倫理像である。すな

3) 前掲書 (井上) 1902、p.2.

4) 「古学派は素行といはず、仁斎といはず、徂徠といはず、皆均しく活動主義を主張して、宋儒の寂静主義に反抗せり」前掲書 (井上) 1902、p.4.

5) 「乃ち知るべし、宋學は勿論、元明の學と雖も、素行に取りては異端同様なるを、是れ其佛教臭味を有せざるものなきが為めなり、素行種々なる點より佛教を非議すと雖も、歸する所は總べて超絶的観念を拒絶して單に日常彙倫の道を講ぜんとするにあり」(前掲書、井上、1902、p.87.)

6) 「乃ち知る彼は倫理秩序 moral order の如きものあるを認めて之れを理となせるを、然るを認めて之れを理となせるを、然るに宋儒は性及び天を以て理となせり」(ibid. p.69.)

7) 「仁斎が何等の師傳をも俟たず、自ら混沌を開拓して古学の一派を開きしを思うへば、素行子と同じく之れを豪傑の士と称するも毫も其不可なる所あるを見ざるなり」(ibid. p.305.)

8) 「宋儒が文雅風采を捨てて、勃萃理屈を主とせしは、一方に偏せるものなること疑なし、故に徂徠が如き宋儒の弊を矯正せんとしたるには同情を寄せざるを得ざるなり」(ibid. p.614.)

わち観念の世界で哲理を明らかにすることを拒絶し、あくまで日常世界の中で実践すべき行為を説く。そのための手段として儒学を評価しようとする姿勢が井上の中では顕著なのである。こうした古学者の活動によって、日本の儒学は朱子学の影響から脱出し、日本民族固有の道德精神である「活動主義」を明らかにするに至った。こうした展開の前提となったのは江戸期の「復古の精神」だった。また同様の精神によって医学や国学といった学術の考究が可能になったのである。

このまま古学の研究が進んでいけば、儒学の範疇を超えた日本の国民哲学とも言うべきものが形成されたのではないか。そう井上は想像する⁹⁾。しかしそうならなかった。それは、古学にある限界があったからである。井上の見る所、それは抽象性の欠如である。

たしかに、古学者たちは復古の精神に基づき、朱子学を批判した。そして孔子の教えに直接基づいた学問を形成したのである。その結果、孔子という歴史的人格の具体的な言行の解釈を可能とした。他方で、孔子の教えを抽象化し道德的観念を析出するという試みはなされなかった。そして、行動の際に参照すべき道德観念は孔子という過去の人物言行に限定され、普遍的な道德的観念を汲み出すことはかなわなかった。古学は、朱子学の「寂靜主義」は打破したものの、儒学そのものに胚胎する「寂靜主義」は打破することができなかったのである。

以上はいわば総論であるが、井上の叙述した古学には、彼自身が懐く日本の国民道德像が強く投影されていることもあって、各論にはそれぞれ異なるニュアンスが聴き取れる。以下では、井上の素行・仁斎・徂徠論を通じて、その特徴とそこからうかがえる、同時代の論敵を意識した井上の道德的秩序の構想を見ていこう。

9) ibd. p.707.

第 2 節 山鹿素行－武士道の祖師

『日本古学派之哲学』は、全部で三篇に分かれている。それぞれ「山鹿素行」「伊藤仁斎及び仁斎学派」「物徂徠及び徂徠学派」と続く。仁斎と徂徠は学派を形成した人物であり、その弟子たちの学説も含めて一篇を成しても不思議ではない。これに対して、素行は彼一人を扱うために一篇が割かれているのはややバランスを欠くようにも思われる¹⁰⁾。井上にとって、それだけ素行が大きな関心をよせる対象であったことが窺い知れよう¹¹⁾。

何故素行なのだろうか。それは素行が古学の嚆矢であるだけでなく、井上が関心を寄せる武士道と関係していたからである。

江戸期、儒者たちは日本よりも中国の方が優れているとし、中国を「中華文明の土」あるいは「中朝」などと呼び、日本を「東夷」と呼んで、日本を周縁であると視る風潮が一般的だった。この中で、素行だけが、各々の国は、それぞれの文明があり、妄りに他国の文明を尊崇すべきでないと主張した。井上は、これこそが素行の卓見であるとする。「我邦は自ら我邦の國躰あり、異域の國躰に心酔して我國の國躰を侮蔑するが如きは倒逆の甚だしきもの」¹²⁾であって、中国の文明をうらやむ必要はないのだ。

それだけではない。日本と中国とを比較すれば、日本の方が優れている部分が多い。その優れている部分とは武力である。素行この点で日本の文明は中国のそれに優っていると主張している。そして、井上によればこのことは清朝が

10) 井上は、素行が仁斎や徂徠のように一家を成せなかった理由を幕府が素行の学説に脅威を感じ、弾圧を加えたことに求めている

11) 1915 年 (大正 4 年) の補訂版には付録としてさらに 1908 年の山鹿素行への贈位記念講演「山鹿素行先生に就いて」、1911 年 9 月 26 日の宗参寺講演「山鹿素行先生と乃木大将」が収録されている

12) 前掲書 (井上) 1902、p.82 - 83. なお、同様の主張は井上が『日本朱子学派之哲学』で扱っている、闇斎学派も行なっている。井上は闇斎学派の主張は朱子学に基づいて神道を解釈する過程で生まれたものであって、素行のような文明そのものの相対化によるものでないと位置付けている

日清戦争で日本に、義和団事件で連合国に敗北したという事実によって証明されている¹³⁾。それどころか、武力の優劣という基準から見れば、歴史上侵略を受けず、皇統が続いている日本こそが最も優れた文明を持つことになる。西洋諸国と比べると、歴然とした「兵器の精良」の差があるため、日本が最も優れているとは言えないが、少なくとも、日本が中国や朝鮮の文明よりも優れた文明を持っていることは確かだというのである。井上は、武士道を鎌倉時代から発達してきた一種の「精神的訓練 mental discipline」であり、神道・儒学・仏教の三教が融合調和して形成された、日本に特異のものであると述べる。そして、その特性はギリシャの「ストア主義」や中世の「ナイトフード」、当世の「ゼントルマンシップ」と似ているが、それらに欠けている精神の実現法—例えば、切腹の作法—を含んでいる点でそれらを凌駕していると説明する¹⁴⁾。

井上によれば、山鹿素行はそうした武士道の「権化 verkörperung」である。素行は、武士道を生んだ神儒仏の三教に通曉し、兵法家としても一流の見識を持っていた。井上が武士道の行為の極致として挙げる忠臣蔵の四十七士も、素行が滞在していた赤穂の地から出ている。しかし、こうした武士道は当時、大きな誤解にさらされていると、井上は考えていた。

その原因は、1899年（明治32年）1月にアメリカで出版された『武士道 BUSHIDO: THE SOUL OF JAPAN』である¹⁵⁾。同書は、新渡戸稲造が札幌農学校教授を辞した後、アメリカ滞在中に書かれたものである。日本の武士道を欧

13) 「若し素行をして今日に再生せしめば、益々其言の日清戦争及び聯合軍等によりて証明せられたるに驚かん、我國の皇統連綿として數千歳を経るが如き、世界萬國、固より一の類例でもあるなし、又如何なる強國も、曾て他國の侵害を受けざるもの之れなきに、獨り我邦の萬國の間に超然として金甌無缺の國牒を持続するが如き、我邦特長の顕著なるものに相違なし」(ibid. p,82-83.)

14) ibid. p,87-88.

15) 「頃ろ新渡戸稲造氏 Bushido. The Soul of Japan を著はし、聊か武士道の趣意を海外に紹介せんことを企圖せり、今著書を見るに、惜いかな、一言も素行の見解に及ばず、故に尚ほ武士道の精髓ともいふべき重要な點を遺漏せること、推して知るべきなり」(ibid. p,90.)

米各国に紹介するために執筆され¹⁶⁾、欧米各国に新興国日本の精神文化への入門書として迎えられ、ドイツ語、フランス語、ポーランド語などに翻訳された。

新渡戸は、武士道を西洋の騎士道と重ね合わせる¹⁷⁾。西洋の騎士や紳士が、特権を自らの力によって勝ち取り、その特権に相応しい道徳を身に付けていったように、日本の武士もまた、自らの武力によって特権を勝ち取り、その地位にふさわしい道徳を身に付けていった。

両者の根底にあるのは“Fair Play in fight!”「喧嘩なら堂々とやれ！」¹⁸⁾という原始的な感覚である。しかし、この原始的な感覚だけでは、武士や騎士の道徳の発展は望めなかったと新渡戸は述べる¹⁹⁾。戦闘者としての道徳の fair play は、より高度な道徳観念の助けを経て、現代の武士道・騎士道足りえたのだ。ヨーロッパにおいてはキリスト教が、その役目を果たした²⁰⁾。では、日本ではどうか。

新渡戸は、まず、仏教一特に禅一を挙げる。禅によって、個別の事象を越えた絶対の観念を得た。次に、神道である。神道は主君に対する忠誠と祖先に対する尊敬、そして親に対する孝行の観念を供与することで、武士の傲慢な性格に服従性を付与した。

さらに詳細な徳目を付与したのが、儒学である。『論語』は、統治階級たる

16) 出版後の 1904 年、稲造自身が全面的に手を入れ、約 20% の増ページを行った増訂第 10 版を出版した。以後の翻訳はすべてこの版に基づいている。日本語への翻訳は、1908 年稲造の友人である桜井鷗村 (1872 - 1929) が行い、同版は明治天皇にも献上された。(佐藤全弘・藤井茂編『新渡戸稲造事典』教文社、2013、p.57.)

17) “*Bu-shi-do* means literally Military-Knight-Ways - the ways which fighting nobles should observe in their daily life as well as in their vocation; in a word, the “Precepts of Knighthood,” the *noblesse oblige* of the warrior class” (新渡戸稲造 “BUSHIDO THE SOUL OF JAPAN”、丸善書店、1899、第 6 版、p.3.)

18) 新渡戸稲造著、桜井鷗村訳『武士道』(丁未出版社、1908、p.11.)

19) “If military systems had operated alone, without higher moral support, how far short of chivalry would the ideal of knighthood have fallen!!” 前掲書 (新渡戸) 1899、p.7.

20) “In Europe, Christianity, interpreted with concessions convenient to chivalry, infused it nevertheless with spiritual date” (ibid. p.7.)

武士に統治の智慧として受け容れられた。また『孟子』は武士に同情心を植え付けるのに最適の教科書だった。しかし、これらの道徳観念を単に知っているだけでは、意味がない。品性や行いに現れなければ、知識を身に付けたとは見做されなかったのである。こうした知識と人生における実践の結びつきを主張した論者が王陽明である。

新渡戸は武士道の要求する道徳に説くような各人の良知（良心）に従うことが含まれ、それはキリスト教によく似た教義を持つ陽明学に淵源するものだと述べる²¹⁾。つまり、王陽明の思想は、武士道における智と徳の合一の道徳の淵源であると同時に、武士道とキリスト教の類似性—各人の良心への忠誠—を示唆するものであるのだ。

こうした叙述の背景には、先行研究²²⁾が指摘しているように、武士道の由来と内容をキリスト教と騎士道の関係に準えることによって、西洋的な道徳観念を武士道の名を借りて日本に植え付けようとする意図もあったであろう。しかし、より具体的な同時代における論争的文脈を想定することも可能ではないか。そのことをうかがわせる記述が、『武士道』の「忠義」の章にある。

A few years ago a very stupid controversy started by the misguided disciples of Spencer, made havoc among the reading class of Japan²³⁾

ここでいう、「愚かしい論争」(stupid controversy)とは、先述の内村鑑三の不敬事件に伴って巻き起こった「教育ト宗教ノ衝突」論争であり、「誤れる

21) “Western readers will easily recognize in his writings many parallels to the New Testament. Making allowance for the terms peculiar to either teaching, the passage, seek ye first the kingdom of God and his righteousness ; and all these things shall be added unto you conveys a thought that may be found on almost any page of Wan Yang Ming” (ibid. p.13.)

22) 船場大資「明治武士道にみる「文明の精神」の普及：新渡戸稲造と実業之日本社を中心に」(『東アジア研究』、13号、山口大学、2014、p.223-245.)

23) 前掲書(新渡戸)1899、p.59.

スペンサー教徒」(the misguided disciples of Spencer) とは井上哲次郎を始めとしたキリスト者に対する批判者たちに他ならない。新渡戸は、武士道を解説する過程で井上らのキリスト者批判に論駁を試みているのである²⁴⁾。

新渡戸は、武士道を戦闘における公正精神から生まれたとする。その道德体系としての発展を促したのは、仏教・神道・儒学教である。中でも儒学、特に陽明学はその良心無謬説と徳の習得と徳の実践を結びつけるその学説によって、武士道にキリスト教にも似た道德観念を植え付けた。こうした武士道観から見れば、「教育と宗教の衝突」論争で問題になった、キリスト教徒が国家に反逆する可能性は否定しうる。いやむしろキリスト者こそが、日本の精神たる武士道を最もよく体現する者ということになる。

陽明学を媒介にキリスト教と武士道を結び付けようとする新渡部に対し、井上が反論として持ち出したのが素行だった。井上によれば、素行の存在は武士道と陽明学の無関係を立証する何よりの証拠である。

往々武士道を説くものありと雖も、其言曾て素行に及ばざるは、何ぞや、新渡戸氏の Bushido を見るに、陽明學の武士道に關係あるを説き、素行に就いては一言の辨もなし、陽明學は徳川時代の初めに輸入せられたるものにて、武士道の發達には何らの關係もなし、初めて陽明學を主張したる藤樹の如きは、特に武士道に貢獻したる所あるを見ず、之れに反して素行は武士道の權化なり、然るに其學は陽明にあらず、畜に陽明にあらずといふ而已ならず、痛く陽明を攻撃せり、武士道が王學より得來たる所ありとするもの、全く臆測にして史的事實の徴すべきものにあらざるなり²⁵⁾。

24) “In their zeal to uphold the claim of the throne to undivided loyalty, they charged Christians with treasonable propensity in that they avow fidelity to their Lord and Master” (ibid. p.59.)

25) 前掲書 (井上) 1902、p.124-125.

さらに、武士道には、基盤となる経典や法令がないとした新渡戸の議論²⁶⁾を批判し、「鎌倉時代より素行にいたるまでの武士道は、新渡戸氏の言ふ所の如し、然れども武教小學及び語類の一たび成りてより、武士道は経書を得たるなり²⁷⁾」と言う。素行によってはじめて、武士道は論理的に解説されることになった。その著作は「武士道の憲法」とも称すべきものなのである。

もちろん、素行の武士道論と新渡戸のそれとは全く似通っている。この類似性は偶然ではない。井上も新渡部も戦闘者たる武士の道徳ではなく、近代社会に適合する道徳観念として武士道を論じようとしている点では一致しているのだ。しかし、両者には明確な差異も存在する。異議申し立ての契機の有無である。新渡部は武士の本文である主君に対する忠には諫言も含まれるとする。一方、井上は武士の職分や忠を論じるが諫言については言及していない²⁸⁾。ここから垣間見えるのは、やはり両者における武士道の位置づけ方の違いであろう。新渡部は、武士道を単なる行動規範を越えた、西洋のキリスト教にも比肩し得る道徳の淵源だと考えた。そして武士道を近代的精神に相応しいものに改造するために『武士道』を著した。井上も同様に武士道を道徳の淵源と考えてはいた。しかし、その道徳はあくまで個人の家族、友人との間柄の中での行動規範だった。このような両者の武士道観の違いが諫言への言及の有無という形で表れたのである²⁹⁾。

26) “Bushido, then, is the code of moral principles which the knights were required or instructed to observe. It is not a written code ; at best it consists of a few maxims handed down from mouth to mouth or coming from the pen of some well-known warrior or savant” (前掲書、新渡戸、1899、p.4.)

27) 前掲書 (井上) 1902、p.127.

28) 「凡と士の職といふは其身を顧み、主人を得て奉公の忠を盡くし、朋輩に交りて信を厚くし、身の獨りを慎んで義を専とするにあり」(前掲書、井上、1902、P.91.)

29) 菅野覚明『武士道の逆襲』(講談社現代新書 1741、講談社、2004)

第 3 節 伊藤仁斎と荻生徂徠—私徳と公德

素行論において論敵として意識されていたのが新渡戸であったとするならば、仁斎・徂徠を論ずるにあたって井上の念頭にあったのはおそらく福澤諭吉である。そのことは仁斎と徂徠を分析するに当たり井上が、福澤によって提出された「公德」と「私徳」という概念を用いていることからうかがえる。福澤は 1875 年 (明治 8 年) に刊行した『文明論之概略』で徳を、社会に対する「公德」と個人の内面に存在する「私徳」に区分し³⁰⁾、明治以前の学術が「私徳」の修養に偏っていたと批判した。

福澤が『文明論之概略』を刊行してから既に 20 年以上が経過している 1902 年において、「私徳」「公德」が語られる文脈は福澤の頃ともちろん同一ではない。だが、これらの概念を用いて議論する必要性は福澤の頃に比べて高まりこそすれ減ずることはなかったというのも。福澤は「私徳」と「公德」の概念を提出したものの、それらが具体的に何かを正面から論ずることはなかったからである。福澤の議論の中心はあくまで「私徳」「公德」と対置される「私智」「公智」特に「公智」に置かれていた。しかし、約 20 年を経て、最新の問題として語られる時が来たのである。井上が『日本陽明学派之哲学』を出版した 1900 年 4 月、文部省から小学校令施行規則が発令された。これは同年 8 月に公布された第 3 次小学校令を受けて小学校教育課程を定めたものである。この規則において尋常小学校修身科の課程に「公德」が盛り込まれた³¹⁾。こうした

30) 「古来我国の人心に於て徳義と称するものは、専ら一人の私徳のみに名を下したる文字にて、その考のある所を察するに、古書に温良恭讓といひ、無為にして治るといひ、聖人に夢なしといひ、君子盛徳の士は愚なるが如しといひ、仁者は山の如しといふなど、都てこれらの趣を以て本旨と爲し、結局外に見わるる働よりも内に存するものを徳義と名のみにて…経書を按ずるに、その所説悉皆受身の徳のみを論ずるにあらず、あるいは活發々地の妙処もあるが如くなれども、如何せん、書中全体の気風にてその人心に感ずる所を見れば、ただ堪忍卑屈の旨を勧るに過ぎず」(『福澤諭吉著作集』第 4 卷、慶應義塾大学出版会、P.135-136.)

31) 『官報』明治 33 年 8 月 21 日、第 5141 号

動きを受けて道德教育に「公德」をいかにして養成すべきかが新たな問題として浮上した³²⁾。私徳と公德に関する論議が本格化する以前、文部省の小学校令施行規則の発令に先立つ1897年に井上が執筆した『新編倫理教科書』を見てみよう。同教科書は全4巻に分かれているが、その内第2巻が家族や友人に対する道德、第3巻が社会に対する道德＝公德に充てられている。この第3巻では社会の定義を扱ったのち、その中での公德が論じられている。ここでは、公德は社会の成員に対する博愛と礼讓と定義され、第4巻で扱われる国家への忠（＝愛国心）とは区別されている。こうした井上の公德論は社会道德から商業道德までをカバーしており、その後の国内での公德論の方向性を示したものと言えよう。

井上に次いで1899年、学習院院長や師範学校校長を歴任した峯是三郎は『国民教育資料』を刊行した。ここでは一章を割いて公德が論じられている³³⁾。同書で日本人の公德の欠乏を説いている峯が問題としたのは、集合時刻や事前の約束を守る信義や決められた納期や商品の品質を守る契約の精神の欠如である。

他方で、海外に目を向ければ、井上らのいわば「社交道德」としての公德という概念が、目新しいものだったことが窺える。福澤の議論を下敷きにした梁啓超の『新民説』（1900）では、四書五経を中心とした中国の道德に公德が欠けているとの批判がなされている。ここで述べられている「公德」とは自身が属する共同体や国家への愛着であり、商業や社交に際しての道德に加えて国家に対する忠誠を含んでいる³⁴⁾。いわば「愛国心」としての公德論とでも呼ぶべきものであった。また、私徳と公德は対象の違いによって現れ方が異なる一つ

32) 白石崇人(2008)「日清・日露戦期間における帝国教育会の公德養成問題—社会的道德教育のための教材と教員資質」(『広島大学大学院教育研究科紀要』第3部、第57号、P.11-20.)

33) 峯是三郎『国民教育資料』(国文館、1989)第8章「国民の公德」

34) 「新倫理之分類曰家族倫理曰社会即人群論理曰国家倫理」(梁啓超(1900)「論公德」『新民叢報』第3号、P.2.)

の道德とする点では井上の議論と一致しているが、功利主義的な「利群」を原理としている点で井上のそれと異なっている。

また、公德と私徳の区分・関係性も問題とされた。例えば、坪内逍遙は『実践倫理講和』（1900）で公德と私徳の区別とその内容について論じている。坪内によれば、人間の自然的感情から導き出される家族・友人など関係ある人々に対する意志・行為の良い習慣が私徳であり、理性（理智）から導き出される自己とは直接かかわらない人々への意志・行為の良い習慣が公德である³⁵⁾。坪内の見る所、両者はその範囲だけでなく、そのよって来る所（感情か理性か）によって区別される。

また、教授法に関しても混乱が見られた。例えば、秋山四郎によって編集された『中学倫理書』では公德をイエスの説いた行動規範であると整理している³⁶⁾。先述の通り、キリスト教の政治性を批判してきた井上にとって、道德教育とキリスト教を関連付けることは受け容れがたかったことは想像に難くない。

上記に示したように、『古学派』が出版された当時、私徳と公德という概念は福澤が提出した当時からその置かれる文脈を異にするものへと変化しつつあった。井上が『古学派』で展開した仁斎論と徂徠論を展開する中で、上記のような私徳と公德を巡る問題圏の中で自己の見解を歴史的な文脈に擬して述べたものだと考えられるのだ。井上の議論の最大の特徴は、仁斎には「私徳」を徂徠には「公德」をそれぞれ割り当てて論じていることである。

では、井上が語る仁斎の「私徳」とはいかなるものだろうか。井上は仁斎学を老子や仏教、そして科学と対比させながら解説している。まず老子や仏教の説く「道が人間社会の関係から離れた所にある」のに対して、仁斎の「道」はあくまで人間社会の中での人倫である³⁷⁾。

35) 坪内逍遙 (1900) 『実践倫理講和』 (早稲田大学出版会) P.8-9.

36) 「公德とは、善を他に施す事にして、即積極的道德なり。耶蘇基督の謂ゆる「己れが欲する所は、人に施せ」といふ事なり」 (秋山四郎 (1899) 『中学倫理書』 金港堂、下巻、P.105.

37) 「仁斎思へらく、聖人の道は人倫のみ、人倫を外にして、復た道といふものある

次いで、井上は仁齋学と朱子学との差異へと言及する。井上によれば、朱子学もまた天や仁といった静止的概念を理として、個々人で異なる性を理に合一させることを修養の目的とした点で老仏の悪影響を受けている。仁齋の学問はこうした朱子学の「寂靜主義」を批判する形で形成されたのである³⁸⁾。こうした仁齋学の特徴が最も如実に表れているのはその道德論と修養論である。井上によれば、仁齋にとって、聖人の道は仁義である³⁹⁾。そして、義は仁から生まれるため、仁こそが道の本体である。つまり、「道」とは人類社交の中のみ存在し、日常の行為の中で実践されるべきものであり⁴⁰⁾、世俗の外に出て得られるものではない。こうした仁齋の道は老子や仏教に対抗して立論されたものであり、儒学本来のものである。このような仁齋の「道」把握から導き出される道德は、仁義礼智を中心とした考えが道義的に認めるものであり、一人の主観的なものではない⁴¹⁾。そうした道德は、いかなる人間に備わる仁を、修養によって鍛えることで発揮される。しかし、その修養とは朱子学が提唱するような人間に先天的に備わる性質に回帰することではない⁴²⁾。仁齋の栄える修養と

なし、然るに老は虚無を尚び、人倫を省みず、此れ其聖人の道と相戻る所以なり」(前掲書(井上)1902、P.276.)

38) 「宋儒は太極といひ、性といひ、仁といひ、皆理となして解釋せり、然るに仁齋は活動的に一切を考察し、痛く理の静止的なるを排斥せり」(ibid. p.287.)

39) 「仁齋學によれば、道は即ち仁義にして徳も亦仁義なり、是故に道德は即ち仁義論、仁義は即ち道德なることが自ずから明らかなり」(ibid. p.235.)

40) 「仁齋は道を以て活字となし、生々化々の妙を形容する所以なりといへり、即ち彼れにありては道は靜止的のものにならずして、活動的のものなり、且つ彼れの所謂道は奇異なるもにあらずして、各自の平生行爲する所にあり、彼れが「道は猶ほ路のごときなり、人の往來する所以なり」と云へるによりて、已に道てふものは、人の常に經由すべからざるものを謂ふこと明かなり」(ibid. p.230.)

41) 「道も徳も、皆仁義なり、仁義の社交上行はるるは道にして其本来人に具はるは説くなり、仁齋道と徳とを仁義禮智の總名とすれども、總括すれば仁義の二者に歸せざるを得ず」(ibid. p.233.)

42) 井上は、仁齋が朱子学を批判するに急なあまり、朱子もまた徳の先天性を認めていたことを看過してしまったとし、この点で仁齋が公平を欠いたと述べている。(ibid. p.235.)

は個々人に先天的に備わった仁を起点に自己の長所を伸ばしていくことである。井上は、こうした仁齋の修養論を明治初期の自我実現説と重ね合わせて把握している⁴³⁾。

こうした道德の起点である仁の本質は愛にある。そして井上は、仁齋の愛を中心とした道德を現代にも通ずる博愛主義であると評価する⁴⁴⁾。また同時に、上記のような仁齋の道德論は素行の武士道と同じく、日本民族の精神を如実に表すものである。そしてこうした学問が同じ時期に起こったことは偶然ではない。なぜなら「日本民族の特質として顯現として起れる武士道の指示するが如く、日本人は蓋し消極主義を取らざるものにして、寧ろ先天的に活動的發展を要するもの」⁴⁵⁾だからだ。

仁齋に次いで古学を發展させたのが、荻生徂徠である。井上の徂徠の評価はこれまで論じてきた素行や仁齋に比べて低い。素行や仁齋に比べ、中国を尊崇すること甚だしいからである。例えば、徂徠が文章はおろか装丁まで中国のそれに似せた書籍を出版したことを井上は、滑稽で無価値なことであると批判する。また、中国風の人名を名乗ったことは、ちょうど今の「浮躁の徒」が軽々しく洗礼を受けて洗礼名をもらって喜んでいるのに似て、他国の文明を尊崇し、日本の文明を軽んじる行為だと言う⁴⁶⁾。さらに、日本の地名や事物に中国風の名前を付けることで、確かに文章は典雅になったかもしれないが、後世それを読むために特別な辞書が必要になるなど余計な労力をかけさせる原因になって

43) ibd. p.265.

44) 「仁とは愛の義なることを論じて復た餘力を遺さざるの概あり、韓昌黎已に博愛を以て仁とせり、然るに宋儒は仁を以て性となし、愛を以て情となし、昌黎を以て情を知りて性を知らずといへり、仁齋乃ち宋儒に反対し、寧ろ昌黎に左袒せり、但々昌黎は未だ鄒魯の道德主義、畢竟仁に外ならずとまでは言わざりき、然るに仁齋は仁を以て「聖學之全體、萬善之總括」となし、宋儒の如く仁を以て性となすことの非なるを痛論し、人道的博愛 Allgemeinmenschentum を以て道德主義となせり、是故に其歸着する所は、今日の道德的觀念と相背馳する所あらざるなり」(ibd. p.245-246.)

45) ibd. p.293.

46) ibd. p.523.

いるとも言う。

こうした排外主義は徂徠の学説にも及んでいる。仁齋や素行が「仁」や「道」といった言葉の意味の講究を目的とするのに対し、徂徠は道徳や政治に関しては、孔子が全て言い尽くしているとし、ただひたすらに孔子が遺した「先王の道」を学ぶことが学問であるとした。井上は、こうした徂徠の学問は後世の人間の知的能力を無視し、古人の主張に盲従し、学問の刷新を図ろうとしないものだとする。だが他方で、「先王の道」を重視することで、それをより正確に学ぶために詩書礼楽の研究の必要が高まり、古書を読むための古文辞学が発達したと、徂徠の排外主義と聖人信仰に一定の評価を与えるのである。

井上によれば、徂徠の学問は「先王の道」を学ぶことで民を安んずることを目的にしている。その手段として徂徠が考え出したのが仁を学ぶことで徳を身に付けさせるということである。つまり、徂徠学もまた朱子学や仁齋学と同じく道徳を講究するためのものであるのだ。

しかし、その道徳は朱子や仁齋とは意味を異にする。徂徠の道徳とは「先王の道」に従うことである。では、なぜ「先王の道」は正しいのか。「民の利用厚生」に役立つからである。すなわち、徂徠は功利主義者であり「個人の徳性よりは、寧ろ社會の公利公益を主とするもの」⁴⁷⁾なのだ。

しかし、徂徠の功利主義に井上は以下のような批判を行う。「先王の道」は確かに古代の支配者が遺したものであり、民の利用厚生に役立つかもしれない。しかし、その教えを伝えた孔子は、個人としては偉大な人物だったが、支配者になりそなった人物である。つまり、孔子が説いた道は、先王の統治に基づいているかもしれないが、その目的はあくまで個人の品性の修養に置いたものなのだ⁴⁸⁾。つまり、徂徠は孔子の教えの周縁部を過大評価しているのである。このことに関連して、徂徠学には今一つの欠点がある。それは、徂徠学の提唱する功利主義が社会上の道徳—公德—のみを対象とし、個々人の道徳—私徳—

47) ibd. p.570.

48) ibd. p.590.

にはまったく言及していないことである。井上は、先述の仁齋と対比させつつ、徂徠の功利主義は仁齋のような個人の品格の向上には寄与しないと批判するのである⁴⁹⁾。

一方で、井上は、徂徠の功利主義には仁齋学に不足している公德を補う働きがあると評価する。井上は、功利主義を「利己的 egoistisch」なものとして「利他的 altruistisch」とに区別する。利己的功利主義は利己主義と同義であって、道徳的観念としては何の価値もない。しかし、利他的功利主義は公共の幸福の増進を目的とするが故に公德と称するにふさわしい。そして、徂徠学の功利主義とは利己的功利主義ではなく利他的功利主義であり⁵⁰⁾、だからこそ仁齋学を補うことが出来ると論じるのである。仁齋が説く私徳は確かに、統治者にも政治家にも必要だが、それだけで統治や政治が行えるわけではない。徂徠が説くところの公德が必要になるのである⁵¹⁾。つまり、仁齋学と徂徠学は「車の両輪、鳥の双翼の如く並び行はれて、毫も扞格するところなきもの」なのだ。

道徳は一家族や友人、社会など場面は様々ながら一社交の中で発揮されるものであり、「私徳」と「公德」という区分は適用範囲の違いに過ぎない。井上は仁齋と徂徠を通じて、近代日本が必要とする社交道徳を説いたのだ。こうした考えは「私徳と公德」と題した講話より直截に表れている。

同講話によれば、「私徳」と「公德」にはそれぞれ消極的と積極的がある。ここでいう消極的とは他人の権利や公共の秩序を毀損しないことであり、積極

49) 「功利主義を取りて獨り公共的道徳のみを發揚し、個人の私徳に至りては、殆んど全く言ふ所なきなり、功利主義の弊は智巧方便となり、更に流れて輕佻浮薄となること是れ必然の結果にして、護園の學風、之れを證して餘りありといふべし、之れに反して仁齋の如く個人の私徳を修むるを主とするは、各自の品性を高うする所以なるが故に之れを唱道するは、益多くして害少し」(ibid. p.626-627.)

50) 「徂徠の抱懐せる功利主義は利己的のものにあらずして、利他的のものなり、故に仁齋の学と相待ちて名教を裨補するに足るものなり」(ibid. p.631.)

51) 「凡そ徳行は、唯々私徳さへ修まれば足れりといふべきにあらず、尚ほ進んで社會に對し、公益を圖るの要あるものなり、私徳を修むることの徳行たるが如く、利用厚生も亦徳行なり、是故に私徳と共に公德即ち社会的道徳の要を知らざるべからざるなり」(ibid. p.627-628.)

的とは他人の権利を侵害しない範囲で社会の発展に貢献することである。そして、公德の重要性を認めつつも、それは私徳の範囲を拡大していくことで到達すべきものであり、順序としては、私徳を修める—個人の品格の向上—ことをより重視すべきであると説くのである。

同様の議論は、哲学館事件に寄せて行なった「動機論と結果論」1903年にも見える⁵²⁾。この講話で井上は道徳的行為の淵源である動機論と帰結論（結果論）の考察を試みている。井上は、同講話の中で動機論と帰結論の違いは道徳的行為の対象の違いであると説く。すなわち、動機論が個人の道徳的完成を目指すのに対し⁵³⁾、帰結論は公衆の福利厚生を増進を目指すという点で異なっているのである。個人の道徳の領域（私徳）で帰結論を採用することは出来ないし、社会公衆の福利を目指すべき場面（公德）を動機論に基づいた行動を起こしてはならないのだ。さもなければ、伊庭想太郎（星亨を暗殺した壮士）のように主観的な善を追い求めた結果社会的には悪を為してしまうことになるのである。我々はまず、私徳を修めることで優れた人間になり、それを及ぼす範囲を拡大することで初めて公德へと至る。その際の判断基準を個人に関わることでは動機に、社会に関わることでは帰結に置かななくてはならない。そうすることで、正しい公德—すなわち利他的功利主義—を実践しなくてはならないのである。

以上観てきたところによって、井上の仁斎論・徂徠論の中心が理解されよう。井上の考える、仁斎の私徳に対する貢献は、まず道徳の根柢を朱子学の「理」のような形而上の絶対的観念に置くのではなく、人間の社交関係の中に存在する「愛」に置いたことである。そうすることで、私徳の適用範囲を個人間の社交に限り、個人が自己の確信する絶対善に基づいて社会的な悪を為す契機を打ち消したのである。また、徂徠は正しい公德—利他的功利主義—を儒学から引

52) 井上哲次郎（1903）「動機論と結果論」『巽軒講話集二編』p,560-591.

53) 「動機論は個人を本位として道徳上の事を考へて來ますので、即ち己れ自ら己を道徳に導かうとして發動して來るのでありますからして、是は自律的となる」(ibid, p,580.)

き出すことで、仁齋の私徳をさらに発展させる契機を作ったのである。

同時に徂徠の評価が低くなった理由もより鮮明に把握できる。確かに、徂徠は排外主義に陥り中国風の趣味を持っていたが、それは重大な問題ではない。徂徠が非難されるべき点は、孔子という過去の人物が構築した統治システムを絶対視し、個人の道徳にも適用できると考えたことである。言い換えるなら、利他的功利主義という計算の式は正しかったものの、その利益計算を誤ったのである。そのために、個人の自律性を無視した礼楽に基づく統治を構想する、いわば孔子を教祖にした国教とも呼ぶべき統治の技法を考え出してしまったことが徂徠の限界だったのである⁵⁴⁾。

以上から井上が論じた「古学」の特徴をまとめてみよう。古学は、当時代表的な儒学の解釈法だった朱子学を批判し、孔孟の教えを直接解釈しようとする「ルネッサンス」の学問だった。その代表的な士である山鹿素行・伊藤仁齋・荻生徂徠はいずれも朱子学が仏教・老子の影響を受け、寂靜主義に陥っていると批判した。その結果、日本民族の精神の一端を明らかにしたのである。

まず、素行は朱子学を批判の口火を切り、後進の古学者の呼び水となる一方で、「武士道」という日本民族独自の精神を明らかにした。次いで、仁齋は仁を道徳の中心に考察し、「私徳」を構築した。一方徂徠は、社会大衆の統治を目指し利他的功利主義、「公德」を提唱した。

そして、このような古学者の描写には井上の二つの意図が込められていた。まず s、日本に現下行われつつあるルールがキリスト教や中華文明のような外部に起源をもつものではないと示すこと。第二にそのルールの適正な運用方法をその歴史の中に見出すことである。

そして、『古学派』に上記のような意図が込められた背景には、当時日本が遭遇しつつあった「公德」という領域があった。明治期に入り、直接関係を持

54) 「徂徠の学問は殆ど宗教に類せり、宗教として自由討究を許さざる「オルソドクス」(即ち正教派)に匹似す、己れが知力は毫も頼むに足らずとして専ら聖人を盲信することを懲懲するが如き、抑々又己れが知力を侮るの甚だしきものといふべし」(前掲書、井上、1902、p,576.)

たない人々との接触が増加した。そのような人々との付き合い方の規範として持ち出されたのが、福澤の「私徳」と「公德」だった。しかし、この概念にはいくつかの危険が伴った。第一に、キリスト教を始めとする宗教に基づく道德論は体制批判に容易に転化し得た。

また、「公德」という概念を基礎づける際に「利群」といった帰結主義的な道德論や、愛国心といった原理的なものへの忠誠の契機が忍び寄って来た。それは『陽明学派』で封じこめたはずの政治主義の道德論の形を借りた復活を意味した。

井上は、道德と愛国心を峻別し、その適用範囲をいわゆる「社交」に限定することで、道德論の形で再び力を持つようとしていた政治主義に挑んでいたのではないだろうか。

ここまで、井上の陽明学論と古学論を見てきた。そこで明らかになったのは、帝国日本というゲームのルールを守らんとする井上の意志と、朱子学に対する敵意である。陽明学・古学の有力な敵手であり続けた「朱子学」とはいかなるものだったのだろうか。そして、井上は朱子学と古学・陽明学の対抗関係を通じていかなる歴史像をみせようとしているのか。それを考えるために『日本朱子学派之哲学』を検討してみよう。