

親と子の「自然」な責務 — 「天道」から「人道」へ —

広井多鶴子

Parent-child Moral and Natural Affection in prewar 'Shushin'

Tazuko Hiroi

Previous studies have thought that parent-child moral indoctrinated in prewar 'Shushin' (moral education) was feudalistic and pre-modern one based upon the family system and Confucianism. This is because 'Ko' (filial piety), which had been urged repeatedly by Imperial Rescript on Education and the textbook of 'Shushin', derives from Confucianism. However, the notion of 'Ko' in early modern Confucianism was one-sided duty that was imposed by 'Tenn' (Heaven), whereas the National Morality made by the Imperial Rescript on Education changed this notion into the mutual duty between parents and children, using the discourse of natural affection between parents and children. In addition, the National Morality imposed parents the duty to raise their children to be obedient subjects in the interests of the affection and responsibility to their children. The discourse of natural affection between parents and children also contributed to make people feel the notion 'Chu-Ko Icchi' (correspondence between loyalty and filial piety) as if it had been the incomparable tradition indigenous in Japan. Thinking 'Ko' as natural affection, and viewing the relationship between the Emperor and subjects as paternal relationship functioned in order to establish 'Chu-Ko Icchi' and 'Family-State' as new tradition, disguising to be old one.

目次

はじめに

I. 儒教の親子道徳

- A. 孝
- B. 慈
- C. 「天」・人情・自然

II. 翻訳修身教科書の親子道徳

- A. 明治初年の修身教科書
- B. 親の責務
- C. 子の責務
- D. 翻訳教科書の特徴

III. 教育勅語と「国民道徳」—儒教からの離床

- A. 教学聖旨—儒教の改編
- B. 修身と儒教をめぐる論調
- C. 教育勅語の発布—「天」の除外
- D. 忠孝一致と「自然」の人情

E. 家族国家観と家族

IV. 親子の「自然」な愛と責務—固有性と普遍性

- A. 明治初年の修身書
- B. 親子の「自然」の責務
- C. 修身教科書の親子の責務
- D. 国定修身教科書
- E. 欧化と普遍道徳

おわりに

はじめに

戦前の修身教育では、家制度と儒教に基づく封建的・前近代的な親子道徳が教えられたと捉えられてきた。それは主に、教育勅語と修身教科書によって繰り返し説かれた「孝」が、儒教に由来する言葉だからだろう。孝は、西欧近代とは異なる日本の「特殊性」「固

有性」であり、同時に「前近代性」や「封建性」であって、日本の「後進性」を表すものでもあった。

だが、小山常実は、こうした捉え方を再考する新たな分析枠組を提示している。小山は、帝国憲法と教育勅語の思想構造を、「日本と日本人」の「特殊性ないし主体性」を追求する「国体論」（天皇主義・忠君主義・伝統）と、「西洋に通じる普遍性」を追求した「政体論」（立憲政治・愛国主義・欧化）の二元構造として把握する。この二元構造において、教育勅語冒頭の総論部分は日本の特殊性を表す国体論であり、各論部分にあたる孝をはじめとする13の徳目は、「儒教的な用語を用いようとも、ひとしく西欧にも通じる」道德の内容を示すものであって、この二元構造そのものが「日本及び日本人の主体性を維持しつつ、『欧化』をすすめる」ためのものであるという（小山1989:43, 57, 60頁）。

このような小山の分析は、伝統や文化を近代の国民国家創出のイデオロギーとして捉える西川長夫の議論に通じる。西川によれば、日本に限らず国民国家は、一方で、「旧制度を打破し、古い伝統や地縁的血縁的諸関係を絶ち」つつも、他方で、「新しく形成された政治共同体の空白を埋め、精神的イデオロギー的な統合を強化するために新しい伝統の創出（国民的なシンボル、神話、祭典等々）に専念する」。その際「一度は切り捨てたはずの過去」が還流し、「新しい伝統が過去の装いをつけて登場する」（西川1995:16頁）。西川の言う「過去の装い」を身にまとった国民国家の「新しい伝統」は、小山が指摘する「日本と日本人」の「特殊性ないし主体性」を確保するために形成された国体論に相当するだろう。

さて、小山の言う勅語の二元構造において、「孝」は日本の特殊性を表す総論（我カ臣民ク忠ニクク孝ニ）にも、また、西欧道德に通じる各論（父母ニ孝ニ）にも登場する。つまり、小山の分析枠組からすれば、教育勅語の孝は「日本と日本人」の「特殊性ないし主体性」を表すとともに、西欧道德に通じる「普遍性」をも合わせ持った近代の国民国家の道德であって、前近代の儒教道德ではなかったということになる。確かにこのように考えると、明治初年以降の孝と親子道德の変化をよく捉えることができるように思われる。だが、だとすれば、明治以降の国民国家の形成過程において、孝はなぜ、どのように儒教を脱したのか、あるいは脱しなくてはならなかったのか。また、孝はどのようにして日本の特殊性・固有性のみならず、西欧道德に通

じる「普遍性」（欧化）を確保したのか。

このことを考察するために、本稿では「自然」の人情（情愛・愛情）をキーワードとして、文部省の政策や修身教科書等を分析する。近代社会は親と子に「自然」な情愛に基づく権利・義務を与えたものと捉えられてきたからである¹。結論的に言えば、教育勅語をもとに形成された「国民道德」は、親子の「自然」の人情という言説によって、「天」によって定められた片務的な儒教の孝を、西欧道德に通じる親子相互の責務に変えるとともに、親に自らの愛情と責任において「忠良なる臣民」として子を自立・独立させる責務を課すものだった。そしてまた、親子の自然な人情は、「忠孝一致」を世界に比類のない日本固有の「伝統」として意味づけるための最も主要な論拠でもあった。孝が自然の人情に基づくものとされ、天皇と臣民の関係もまた、自然な人情に基づく父子関係として描かれることによって、「忠孝一致」という「過去の装い」を身にまとった国民国家の「新しい伝統」が形成されたのである。

I. 儒教の親子道德

A. 孝

儒教が求めた親子道德とはどのようなものなのか。まず、近世の主な文献を概観する中で、明治以降の親子道德を分析する視点を見いだしていきたい²。

儒教の親子道德に関する研究では、親（父）と子の関係は「支配・服従関係」であり、孝は親への絶対的な服従を子に説くものと捉えられてきた。姫岡勤は、近世社会においては、親と子は「天地・君臣の関係、本末幹枝関係、神と人間の関係に比定せられた」とし、「絶対的隔絶者としての父または家長に対する絶対服従の勧めは、当時における孝の観念に余すところなく表現されている」と指摘している（姫岡1983:95-96頁）。

儒教が子に親への絶対服従を求めたのは、儒教が親族内の地位・身分の序列を重視するからだけでなく、子は「天地」という「大父母」と自らの父母によって生を与えられた存在として捉えられているからである。心学諸大家の妙文を集めたとされる高田重充『教訓我守』（発行年不明）と脇坂弘道『やしなひ草』（発行年不明）には、「父は天なり、母は地。天なる父に、生まれぬて。地なる母に身をなして」という言葉がある（道德教育叢書6巻:405頁、2巻:325頁）。また、近世

親と子の「自然」な責務

の文献では、「身体髮膚之ヲ父母ニ受ク」、「身ハ父母ノ遺体ナリ」という『孝経』の言葉がしばしば用いられ、「父子は同気一体」、「我身は父母の遺せる枝葉」、「本は父母なり。又父母の本は天なり」などと言われた。文部省『小学修身書』（1883-84年）には、貝原益軒『養生訓』の次の言葉が載せられている。「人の身は。天地父母の恵みをうけて生まれ。又養はれたる我が身なれば。我が私の物にあらず。天地のたまもの。父母の残せる身なれば。つゝしみてよく養ひて。毀ひやぶらず。天年を長く保つべし。是天地父母につかへ奉る。孝の本なり」（教科書体系2巻：217頁）。自らに生を与えた父母は子にとって「天地」に等しいものであり、子の身はそもそも父母によって分け与えられた父母の身であって、「我が私の物」ではないのである。

そのため、養育の恩のみならず、生を受けたこと自体が親の恩と見なされ、そのことが親への子の生涯にわたる服従や献身の根拠として位置づけられた。川島武宜は、日本の儒教における孝の義務の根拠は、子が親から恩を受けたという事実にあるとして次のように述べる³。封建社会における恩は特別な好意に基づく上から下への恵みであり、「恩恵者は権利のみをもち、受恩者は義務のみをおい、しかもその義務は無限の大きさを持ち、恵みに対応するところの忠誠によって支えられねばならない」（川島1957：106頁）。

子が報いるべき「廣大無類」の親の恩と慈愛は、中江藤樹の『翁問答』（1641年）や室鳩巢の『六諭衍義大意』（1722年）に詳しく描かれている⁴。『翁問答』は、子の懐胎から乳哺、学問、家業などについて、父母の心労や慈愛がいかに重く深いかを事細かに書いた上で、「父母の恩徳は天よりも高く、海よりも深い」と説く（山住・中江1巻：122-123頁）。『六諭衍義大意』は「六諭」の第1に「孝順父母」を挙げ、同様に懐胎から始まる養育の恩と尽くすべき孝の内容を列挙する。いわく、「養育の恩、山よりもたかく、海よりもふかし」（往来編5巻：410-411頁）。

それゆえ、孝は我が身を犠牲にしてでも果たさなくてはならない子としての務めだった。石田梅岩は『都鄙問答』（1739年）の中で、父がつかわした賊に殺されようとした息子が、「父の命なり」と言って自ら殺害されたという古代中国の宣公・伋父子の話为例に挙げて、「我身を亡ふても、（親に）逆ふことなし」と述べる（道徳教育叢書4巻：111頁）。

したがって当然、孝は妻や子よりも優先すべきもの

だった。『翁問答』は、「この身を生みたるは父母なり」と述べ、「妻妾のたのしみ」も、子を育てて老後の助けとするのも、根本は父母の恩であるとして、父母を捨てて妻妾や子を寵愛することを批判する。『六諭衍義大意』は、「最愛の妻子たりとも、妻子は失ふても又得べし、唯一たび失ふて、ふたたび得べからざるものは父母なり」と述べ（往来編5巻：412頁）、松平容頌（かたのぶ）は「孝は妻子に衰ふ」と言う（『童子訓』1803年、1：63；116頁）。妻や子への情愛は孝を損なうものですらあった。

また、孝はどんな親に対しても、おのれを忘れて尽くすべきものだった。『翁問答』は次のように言う。親の「慈悲ふかく、あてがい道あるに孝行なるは、おこないやすき境界なれば、さして孝行というべきにもあらず。親の慈しみあさく、あてがい無道なるに孝行なるこそ、まことにありがたき孝子なれ」（山住・中江1巻：125頁）。中江藤樹がここで「まことにありがたき孝子」の例として挙げたのは、中国の孝行談「二十四孝」に描かれた「大舜」である⁵。この話は元田永孚の『幼学綱要』（1882年）にも載っている（虞舜）。『幼学綱要』によれば、舜の父は頑なで、継母は気難しく、自分の生んだ子（弟）のみを愛す。そればかりか、継母は舜を憎み、「常ニ舜ヲ殺サムト欲ス」。だが、舜は親を思慕し続け、孝行を尽くす（教科書体系2巻：135-136頁）。

もともと、柴田鳩翁は「二十四孝」の孝行談について、次のように語っている。「晋の王祥が、氷をたたいて、鯉をもとめ、呉の孟宗が、雪中に笋（たけのこ）をぬき、後漢の郭巨が、児を埋めころさんと致したことなど、今の人に見せたら、気違ひのやうに思ひませう。しかし、柴田鳩翁は、つまるところ「親ある事をして、我ある事を知らぬ」ことが「古今孝子の常」だとして、子の「我ある事を知らぬ」親への献身を讃える（『純鳩翁道話』1836年、道徳教育叢書2巻：166-167頁）。それに対し、親の無慈悲さが非難されることはない。こうした孝行談では、どんな親のどんな命令にも子は従うべきだという規範によって、親の無慈悲さや無道が許容・黙認されるのである。

このように、孝は天地と父母から身体髮膚を受けたがゆえに、何を差し置いても果たすべき子の生涯にわたる務めだった。もちろん、主君に対する忠についても、「己を尽くすを忠といい、君に事えて死するも、己を尽くすなり」（林子平『父兄訓』1786年、山住・中江

2巻：81頁）、武士は君の為に「毫も命を惜まざる事常也」（大原幽学『微味幽玄考』1836、道徳教育叢書1巻：141-142頁）などと説かれた。だが、後述する「国民道徳」のように、忠と孝を対置させ、子は孝よりも忠を優先させるべきだとする発想はなかったのではないかと思われる（親としては、自分への孝よりも主君への忠を子に優先させるべきだとしても）。それは、初の本格的な子育て書とされる貝原益軒の『和俗童子訓』（1710年）が、孝については繰り返し説きながらも、忠には具体的に言及することがなかったように、子の務めは何よりもまず孝であり、主君に忠をつくすこともまた孝の一環だったからだろう⁶。辻本雅史は、秩序の固定した近世の武家社会においては、「君への没入的なまでの『忠』こそ自家の永続を保証するから、『忠』は結局『孝』に一致することになる」とし、この意味での「忠孝一致」は儒者の間では一般的なものだったと指摘する。幕藩体制が揺らぐ前の近世武家社会においては、忠も孝も家の存続と一体のものだったのだろう。

以上のような孝の思想は、今日からすればあまりに極端で抑圧的なものに思える。だが、こうした孝の思想は「二十四孝」の例話が『幼学綱要』に掲載されていたように、明治初年まであるべき規範として存在していたのである。

B. 慈

では、親の子に対する責務はどのようなものか。儒教では子の孝に対応するものとして親の慈が位置づけられる。姫岡勤は、慈は「己を忘れておらかな愛をもって下位者を包む」崇高な愛だとするが、近世社会においては、孝に比して親の側の慈が要望されることは少なかったと指摘する。それはなぜか。姫岡は「封建道徳はおもに下位者に対して実行を強要する支配者の道徳であったことにもよるが」、「親の慈愛は自然の人情であり、それをあらためて説きすすめる要が多くなかったからでもあった」と捉える（姫岡 1983：105頁）。中国儒教の研究者である下見隆雄もまた、「儒家においては、親の慈愛は、明確に道徳的責務としての位置づけは与えられなかったと指摘しつつ、それは、子の孝が「教えられて己を抑えて励んで実践されるのに対し」、親の慈は「実の親たるものなら本来自然に具えているものだ」という、理屈を超えた一種の信仰的な思い込みが許されていたともいえるのではないだろう

か」と捉えている（下見 1997：155頁）。

このように儒教において親の慈は「自然の人情」と見なされていたがゆえに、孝ほどには強調されず、親の責務とまでは言い難いものとされる。だが、先の貝原益軒『和俗童子訓』をはじめ、親の養育や教誡の責務を説く近世の文献は多い。貝原は同書で「いとけなき時」より親が子に「人の道」を教える方法を詳しく書いている（山住・中江2巻：6頁）。また、中村弘毅『父子訓』（1811年）は、「人の父としては慈に止まる」という『大学』の言葉を引きながら、「慈とは、子を教えて、人の道を知れるまことの人」に育てることであり、それが「人の親たるものの道にして、真実の慈愛なるべし」と述べる（山住・中江3巻：3頁）。慈は親が果たすべき責務であり、「人の親たるものの道」として捉えられているのである。

しかしながら、こうした親の慈が孝ほど強調されなかったのはなぜか。それは、慈が「自然の人情」と見なされていたからというよりは、孝が何よりも優先すべき責務として位置づけられていたからではないかと思われる。貝原益軒『家道訓』（1712年）は、家の主の務めの第1に「父母によくつかふる」ことを挙げ、「次に妻をみちびき、子弟ををしふるを以て要とし」と述べている（道徳教育叢書6巻：6頁）。家長の務めとして最優先されるべきは自らの親への孝であって、子弟を教えることではなかったのである。つまり、親の慈の責務は、前述した孝のように、何を差し置いても、どんな犠牲を払っても行うべき責務ではなかった。その意味で、慈と孝は非対称的であり、孝はかなりの程度、片務的なものだったのである。

しかも、子を求むるは「継嗣を立てんがため」であり（室鳩巢『不亡鈔』発行年不明、山住・中江2巻：128頁）、子孫の教誡も家長としての父祖に対する孝の一貫であって、そのため子に対しても「幼き時より、孝弟の道をもつばらに教ゆ」べきものとされた（『和俗童子訓』、山住・中江2巻：21頁）。中江藤樹は『翁問答』で、我が身は「親にうけたる」ものである以上、「子の身も根本は親の身」であり、「子によく教えざるは、大不孝の第一なり」と、親としての責務を孝として位置づけ（山住・中江1巻：126頁）、『六諭衍義大意』は、4番目に挙げた「教訓子孫」において、「子孫人がらよければ、家もおこり、人がらあしければ、家も衰ふ」と諭す（往来編：418頁）。また中村弘毅の『父子訓』は、「わが子をよく教えて賢ならしめ、家を長久

親と子の「自然」な責務

につたうることこそ、祖先へ大なる孝行、家をつぎて主たるものの、第一に心を用うべきことなれ。親の子を愛する道も、この上なしと知るべし」と言う(山住・中江3巻:5頁)。つまり、「親の子を愛する道」は家を継いだ家長としての責務であって、必ずしも親の子に対する責務ではなかったのである。

では、このような家長としての親の責務は、「自然の人情」に基づくものと言えるのだろうか。確かに、中江藤樹は同書で「親の慈も、子の孝も、天然の本然、おのずからある親しみ」であると述べている。だが、中江が慈の責務とするのは、このような「親しみ」の心情や愛情ではない。中江は「親の子を慈愛するには、道芸を教えて、子の才徳を成就するを、本とす」と、子によく教えることを親の責務とする。その上で、この慈愛と「姑息の愛」「舐犢(しとく)の愛」との違いを次のように説明する。子の願いのままに育てる「姑息の愛」や子牛をなめて育てるような「舐犢の愛」は、慈愛に似てはいるが、「その子気随(きずい:わがまま)になりて、才もなく徳もなく、鳥けだものに近くなりぬれば、畢竟は子をにくみて悪しき道へ引き入れるに同じ」(山住・中江1巻:126、128頁)。

中江藤樹が挙げた「姑息の愛」や「舐犢の愛」は、当時、親の愛情のあり方を批判するための常套句だった。近世の文献は、一方で親の慈愛の深さを賛美し、時に厳しすぎることを諫めもしたが、それ以上に「姑息の愛」や「舐犢の愛」を批判して、親に愛情を抑制するよう求めた。貝原益軒は「およそ小児をそだつるに、初生より愛を過ごすべからず。愛過ぐればかえりて児をそこなう」と述べ(『和俗童子訓』、山住・中江2巻:8頁)、常盤貞尚は、「百姓」に向けて、父が子を育てるには「寵し愛す事を堪(こら)うべし」、「父厳しければ子孝なり」と説いた(『民家分量記』1726年、山住・中江2巻:190-191頁)。とりわけ母の愛は子を甘やかす「舐犢の愛」であって、「子の為に上なき禍」をもたらすものと捉えられていた⁷(『父子訓』、山住・中江3巻:19頁)。

このように近世の文献は、今の親は愛を過ごしたり、愛に溺れたりしていて子を教える道を知らないと繰り返し批判した。こうした批判の前提には、子は甘やかさず厳しく育てるべきだとする規範だけではなく、愛情を否定的なもの、抑制すべきものとして捉える発想が潜んでいるように思われる。しかし、そもそも「父子の道は天性」(孝経)であり、儒教は自然の情愛に基

づくものとして親の慈を説いたのではなかったのか。

このことをつき詰めたのは山鹿素行である。「一毫一毛のまじりなき天性の父子の間に、違乱の事出来て、父愛に溺れ、天性を損なってしまうのはなぜなのか。山鹿にとって、父子の天性を損なうものは「情欲」「好悪の情」「利心」であるとともに、「愛」だった。「好悪の心内に生ずるは、愛のよる処有る故なり」。「欲情にまかすときは愛に過ぐる故に、その道をそむく事多し。愛は一旦のしたい思う所にして、誠の情にあらずして、只欲のいたす所多し。ここを以て、父子の間を以て致さば、慈にあらず孝にあらざるなり」(『山鹿語類』1663-65年、山住・中江1巻:140-142頁)。つまり、愛は「天性」ではなくて、「天性」を損なうものであり、「好悪」や「欲」を生じさせるものであって、「誠の情」ではない。山鹿はこのように愛を捉えて、五倫の一つである「父子親あり」(孟子)の「親」と、「人の父としては慈に止まる」(大学)の「慈」から、愛を除外したのである。

山鹿素行のこのような愛の捉え方は、あるいは独特のものだったかもしれない。多くは愛そのものを否定するのではなく、愛に溺れることを「真の愛」ではないと批判したからである。だが、近世の文献が必ずといっていいほど愛を過ごすことを批判し、親の愛を抑制しようとしたのは、愛を情欲や私欲として否定的に捉える山鹿のようなストイックな発想が前提にあったからだろう⁸。だからこそ、中江藤樹も親の愛そのものではなく、子に「道芸を教えて、子の才徳を成就する」ことを慈と位置づけたのではないか。つまり、近世の儒教は、「天性」としての「慈」「親」という儒教の語を理想化し、それを家長として子弟を教誡する親の責務の根拠として位置づけたのであって、愛情そのものを親の責務の根拠として位置づけたわけではなかったのである。それはなぜなのか。そこには以下に見るように「天」の観念があり、「天性」と人情・愛情との区別がある。

C. 「天」・人情・自然

以上見てきたように、近世の儒教は親に慈、子に孝の責務を課した。子の親に対する絶対的な責務の根拠には、自らに生を与えてくれた親に対する恩があり、他方、親の責務の前提には、家長としての父祖に対する責務があった。だが、儒教が課した責務にはこのこと以上に深遠な根拠がある。それは「天」である。津

田左右吉の研究には、「天」に関する重要な指摘がある。

津田は、中国の儒教では、「親の子に対する情愛が孝の教の一つの基礎」として考えられていたとしつつも、「儒家は子の親に対する自然の愛情によって孝が成立つとはしなかったやうである」と言う(津田1956:11頁)。その理由は前記の下見と同様、孝は「努力して行はねばならぬものであり厳粛なる義務として課せられたもの」と捉えるからである(津田1956:11頁)。だが、下見が孝は親の養育に対する子の「お返しの心情に立脚していた」と捉えるのに対し、津田は「父子之道天性也(孝経)」という文言に関わって次のように述べる。

いはゆる自然に存在するものは、人の心の情愛ではなくして宇宙の秩序であり、それが人にも存在するといふのである。もし孝経に一貫した思想があるとするならば、天性とは主として此の意味に於いていはれたのであらう。孝の教に於いて内に存する情愛が顧慮せられなかったのではないが、さういふ考は発達せずして終り、さうして自然をいふについても外に現はれる秩序の観念が有力になって来たところに、儒家の思想の著しい傾向が見えるのである。(津田1956:41頁)

孝は報恩といふやうなことよりは遙かに重大な道徳であり、其の理由の如何を問ふを許さないほどに厳然たる權威を有ってあるものであって、もしそれに理由の説くべきものがあるとすれば、それは天地そのものの理法であり自然の性であるからといふ外はない、とせられたのであらう。(津田1956:44頁)

つまり、津田によれば、孝の責務の根拠は「人の心の情愛」ではなく、天=宇宙が定めた秩序(「天地の理法」「天性」「自然の性」)にあるのであり⁹、その前提には「自然の情愛と道徳的義務との区別もしくは背反」があるという(津田1956:11頁)。換言すれば、儒教は「孝を動かすべからず背くべからざる道徳法として説くため」に、「天地の理法」「自然の性」に基づくものと見なしたのであり、親に対する(自然の)情愛に基づくものとして子に孝の責務を課したわけではなかった(津田1956:42頁)。儒教の親子(父子)関係は、今日「支配・服従関係」と評されるが、絶対的で片務的な孝の前提には、人為的には動かしえない「天地の理法」「天性」「自然の性」という観念があったのであり、子にとって父は「天」に等値されるものであるがゆえ

に、子は父に絶対的に服従すべきものと考えられていたのである。

こうした「天」の観念は、中国儒教だけでなく、日本の近世儒教においても、道徳の根拠であり続けたものと思われる。松本三之介は、徳川時代の儒教思想の「天」を、人格としての「天」、規範としての「天」、人間にとって不可抗力で運命的な事実(自然)の力としての「天」の3つに分類している(松本1979)。相良亨は、聖人の道は「天地自然の道」ではなく、「先王の造る所」と説いた荻生徂徠においても、聖人(先王)の「作為」「制作」は、あくまでも天道の下にあって「天道を実現する作為」だったと指摘する(相良1998:56、121-122頁)。また、広田繁によれば、日本における「天」の観念は、主に中国の道家、儒家を援用あるいは祖型としたものであり、「人道」「道理」とは「天」が示す人としての道であって、「天道」の下位概念であるという。だが、天道も人道も具体的な形で示されているわけではなく、予め人の心の内にあるものでもない。したがって、これらの道は常に追求され、習得されるべきものであって、その実現に向け不断の努力を重ねることこそが「人の道」として捉えられていたとされる(広田1986:41頁)。

確かに、貝原益軒も『初学訓』の中で「人倫」とは「天地のうみていつくしみ給ふ」ところのものと述べている。貝原は次のように言う。人は「天地の性」を受け、「心に天理を生まれつきたれば、其の本性は、もとより善なり」。だが、「人の道をしらざれば、禽獣にちかし」。「人となるものは、必ず、聖人のをしへにしたがひて、学問をつとめ、人の道をしりて行ふべし」(2:12-13;313-314頁)。人は生まれながらにして「天地の性(天性)や理(天理)を与えられてはいるが、「天地のうみていつくしみ給ふ」ところの人倫は、人の心のうちにある人情に基づくものではなく、学問に努めて知り、学び、行うべきものなのである。

だがそれにしても、「いはゆる自然に存在するものは、人の心の情愛ではなくして宇宙の秩序であり、それが人にも存在する」という津田の先の言葉は、今の私たちにはわかりにくい。それは、かつての「自然」が、今日の自然科学的な意味での自然とはかなり異なる意味合いの語だったからだろう。近世までの「自然」は、多くは副詞・形容詞として使われ(自然に、自然な)、「おのずから」がその意味だったとされる(相良1998、伊東1999)。しかも、おのずから生成するものとしての

「自然」は、「天」と離れがたく結びついていた。相良亨は『おのずから』や自然の主語を今かりに考えれば、それは宇宙であり、宇宙の自然となる」とし(相良1998:47頁)、津田もまた「天地の無為」を「即ち自然」と言い換えている(津田1956:37頁)。かつての「自然」は「天」(宇宙)の働きや存在そのものによっておのずから(無為に)生成されたものといった意味であり、孝もまた「天」によっておのずから定められた「動かすべからず背くべからざる道德法」だったのだろう。

このような「自然」が大きく変化するのは明治以降である。自然が nature の翻訳語として使われるようになるのである。柳父章によれば、専門分野の人々が自然を nature の翻訳語として使いこなすようになるのは、法学の分野では1880年代前半(明治10年代半ば)、自然科学の分野では1890年代末(明治30年代)、「自然主義」(文学)では1900年代末(明治40年代)以降だという(柳父1977:75頁)。このうち、法学の分野でとくに早かったのは、「自然法」の摂取による¹⁰。

おそらくこのことと後述する「宗教」概念の形成が、「自然」と「天」を分け、「自然」から「天」の観念を失わせたものと思われる。その結果、人の情愛も責務も「天」から与えられたものではなく、人の心の中に生まれながらに(自然に)宿っているものと考えられるようになる。そしてまた、儒教からも「天」の観念が省かれ、「自然」や「天性」が今日の自然や天性(生まれつき)にそのまま読み替えられることによって、儒教は自然の情愛に基づく人倫・道德を説くものとして捉えられ、孝や慈も親子の自然な情愛に基づくものと解されることになるのである。

しかしながら、儒教が親に対する子の服従を説いたのは、孝が「天の理法」「天地の自然」「天道」だからである以上、「天」の観念の喪失は、親子関係や親子道德の捉え方を大きく変えざるを得なかっただろう。「自然」が nature の訳語となり、「自然」から「天」の観念が失われることによって、親と子の任務やその位置づけはどのように変化したのか。このことを考えるために、次に翻訳教科書を見てみよう。翻訳教科書もまた、「天倫」「天道」として親子道德を説くが、親子の情愛の位置づけや責務のあり方は、儒教とはかなり異なるものだった。

II. 翻訳修身教科書の親子道德

A. 明治初年の修身教科書

文部省が学制発布の翌月に制定した「小学校教則」(1872年)は、「修身口授」(ギョウギノサトシ)の教科書として、翻訳書である『民家童蒙解』『童蒙教草』『勸善訓蒙』『修身論』『性法略』の5冊を例示し、教師がこれらを口授するものとした(発達史1巻:397-402頁)。だが、文部省は8年後の1880(明治13)年に各府県に通牒を出し、小学校教科書として「不妥当」とするものの一覧を示した(発達史2巻:493-4頁)。このリストには翻訳書が多数載っており、またその後、儒教の格言などを収録した元田永孚『幼学綱要』(1882年)や文部省『小学修身書』(1883-84年)が作成されたことなどから、1880年代前半に修身教育は啓蒙主義的な「翻訳教科書時代」から復古的な「儒教主義教科書時代」へと切り替えられたと言われてきた(唐沢1956:107頁)。

しかしながら、文部省は先の「小学校教則」策定の翌1873年、「和漢の道德書」である袁了凡『和語和語陰陽録』、上羽勝衛『勸孝邇言』、石井光致『修身談』の3冊を修身教科書として追加している(うち袁了凡と石井光致の書は明治以前に刊行)。また、明治初年には翻訳教科書だけではなく、和漢の道德教材で編集された修身教科書もかなり多数刊行されていた。こうしたことから、安川寿之輔は、「自由民権運動への教育反動として、日本の文教政策が文明開化路線から突如として儒教主義復活路線にお里返りをした」という道德教育史に関する把握には、「検討の余地が残されている」と指摘している(安川1977:90頁)。

さて、次の表は、当時使われた代表的な翻訳修身教科書のうち、本稿で参照した文献のリストである¹¹。これらの文献から、翻訳教科書の親子道德と思想を見ていこう。

B. 親の責務

先に見たように、儒教道徳では親子の責務はかなり片務的なものだった。だが、翻訳教科書は親子相互の責務を説いている。まず親の責務から見てみよう。箕作麟祥訳の『泰西勸善訓蒙』(フランス・ボンヌ著)は、「親ハ其子ヲ養育シ且之ヲ教誨シテ其知識志気ヲ増サシメ其務ヲ説諭シ此世ノ危険ヲ戒告ス可シ」[3:3-4; 2-3頁]、箕作訳『泰西勸善訓蒙後編』(アメリカウキンスロウ著)は、父母は「其子ヲ教育シテ其幸福ヲ致スヲ己レノ務ト為ス可シ」[2-3; 2頁]、神田孝平訳『性

このように親の任務は、子の養育と教育にあると捉えられており、そのため、統制や禁止、命令、賞罰などが、子どもを教育する手段として位置づけられている。『泰西勸善訓蒙後編』は、「父母ハ須ク其子ヲ統制スベシ」と述べるとともに、親による命令や禁止、賞賛、罰は、「皆其子ノ幸福ヲ以テ目的トス可シ」と指摘し、「故ニ父母ノ統制ハ正理ニ合ヒ公道ニ従フ」ものとする[2:4-5; 3-4頁]。『修身論』は、親は「道理ニ背クモノニ非サレハ」、「其子ヲシテ己ノ意ニ従ハシムルノ權アリテ審ニ利害ヲ判断シオ幹ヲ尽シテ其子ノ益ト

明治初年の翻訳教科書

翻訳書	原本
津田真道・西周筆記 神田孝平(孟恪)訳『性法略』 1871(明治4)年 求故堂 第11編天倫ヨリ生スル人身上ノ權ヲ論ス(小学校教則)	ライデン大学での畢洒林(ファイセリング)の講義 Vissering, Simon(1818-1888) オランダ
箕作麟祥訳述『泰西勸善訓蒙』1871(明治4)年 名古屋学校 卷 之下第5編族人に対スル務 第148章親ノ務 第149章子ノ務 (小学校教則)(教科書大系)	ボンヌ著 Bonne, Louis Charles フランス 1867年
箕作麟祥訳述『泰西勸善訓蒙後篇』1873-75(明治明6-8)年 中 外堂 卷之第3章父母ノ務 第4章子ノ務(教科書大系)	ウキンスロウ著 Winslow, Hubbard(1799-1864) モラル・フィロソフ ィー アメリカ 1866年
福沢諭吉訳『童蒙をしへ草』1872(明治5)年 尚古堂 卷の1第2章親類に交る心得の事(小学校教則)(教科書大系)	チャンブル著 Chambers, Robert モラル・カラス ブック イギリス
阿部泰蔵訳『修身論』1874(明治7)年 文部省 後編卷2第7章親ノ職務及ヒ其權ヲ論ス 第8章子ノ職務及ヒ其權 ヲ論ス(小学校教則)(教科書大系)	ウェーランド著 Francis Wayland (1796-1865) Elements of Moral Science の簡訳 アメリカ (1835年)
和田順吉訳・石橋好一訂『訓蒙勸懲雑話』1877(明治8)年 文 部省 第13章父母 第14章父 第15章母(教科書大系)	ドラパルム Delaparme, Emile フランス 1872年
青木輔清訳『小学教諭民家童蒙解』1876(明9)年 温故堂 卷 之5父母は必ず子を教育すべき事・孝行即ち親に対する子の務 (1874年版の巻1・2のみ教科書大系に収録)	卷3-5のみウィルラードの小学校用教諭書 ウィズダム Wisdom の抄訳 アメリカ
大井鎌吉訳『威氏修身学』1878-79(明治11-12)年 文部省 下 巻第2科 第3編父母ノ法 第4編子ノ法	威蘭土(ウェーランド)著 Francis Wayland (1796-1865) アメリカ Elements of Moral Science 1874年(1835年)

法略(オランダ/ファイセリング)は、「親既ニ子ヲ生マハ其子自立ヲ為シ得ル年齢ニ至ルノ間之ヲ養育セサル可カス」[32; 23頁]と述べる。阿部泰蔵訳『修身論』(アメリカ/ウェーランド著)は、親の任務を子の養育、身体教育、精神教育、修身教育に分けて詳しく論じている。

ナルヘク此權ヲ用フルヲ親ノ任トス」と書いている[3:8; 7頁]。つまり、親は子どもを命令し統制する権限があるが、それは「子ノ幸福」や「子ノ益」のためであり、その方法は「正理」「公道」「道理」にかなう範囲に限定されるのである。

したがって、親が子に対して「鞭撻」を加えること

親と子の「自然」な責務

は否定されていないが、それは愛情に基づく子の教育のための手段であり、したがってその方法も目的にかなう範囲に制限される。『泰西勸善訓蒙』は、父が子を誹責するに当たり、「怒ヲ発スルハ殊ニ之ヲ禁ス」とし〔3:5;4頁〕、『泰西勸善訓蒙後編』は、父母が子に「鞭撻ヲ加フル時ハ其親愛ノ情ト厳正ノ心トヲ適宜ニ調和シテ断然常ニ己レノ目的ヲ達スルヲ其旨趣トス可シ」〔2-7:6頁〕。青木輔清訳『小学教諭民家童蒙解』（アメリカウィルラード著）も、もし子が過つたならば、これを諭し誠め本心に過ちを悟るよう猶予を与えるべきであり、直ちに鞭撻を加えてはならないと言う〔5:27;26頁〕。

また、親に自らの務めを果たすよう求める子の権利も明記されている。大井鎌吉訳『威氏修身学』（アメリカウェーランド著）は、「己レニ利スルガ為ナラズ又食欲ノ為ナラズシテ子ノ為メニ最善良ナラント審定シタル所ニ從テ其權威ヲ用井ルヲ父母ニ望ムモ亦子ノ権理ナリ」と述べる〔2:169;323頁〕。『性法略』は、「小兒ハ親ニ対シテ其務ヲ尽サンコトヲ求ムルノカナシ然レトモ之ヲ求ムルノ權ハ自然ニ小兒ニ備ルト為スヘシ自ラ其生ヲ保ツノカナキコト十分明ラカナレハナリ」と、自ら生を保つことのできない子の権を明言する〔33;24頁〕。

では、なぜ子どもの教育は親の責務なのか。それは、親には自らの力と智を子の教育に用いようとする「天性」があり〔『修身論』3:3;2頁〕、「父母其子を愛するや百事己の辛勞を厭はず力の及ぶ限を尽し其子の安寧幸福を謀る」からである〔『小学教諭民家童蒙解』5:25;24頁〕。しかも、そうした親の愛情は天・上帝によって与えられたものであるがゆえに、子の養育と教育は親が必ず果たさなくてはならない天に対する責務である。『泰西勸善訓蒙後編』によれば、「抑（そもそも）父母タル者ハ其子ノ生ルハト共ニ其心中ニ之ヲ鍾愛スル一箇ノ情ヲ生シ而シテ其愛情ハ原ト上帝ノ所作ニ出ルカ故ニ人其天性ヲ喪フノ甚シキニ至ラサル時ハ必ス其愛情ナキコト能ハス」〔2:2-3;1-2頁〕。父母は「其子ヲ親愛スルノ情」があり「自カラ其子ヲ養育スルノ念」が生ずるため、「子ヲ養育スルハ固ト父母ノ担当ス可キ所ニシテ他人ニ之ヲ担当セシムルノ理ナシ」。子の養育を他人に担当させるのは「上帝ニ対シ信ニ背ク」ことだという〔2:8;7頁〕。

こうした「天性」の愛情に基づく放棄し得ない親の責務は、国家・社会形成の基礎としても位置づけられ

ている。『泰西勸善訓蒙後編』は、「親子ノ道ハ国ト法教トノ基礎タルカ故ニ夫婦ノ務ニ次キ最モ重要ノ者ハ父母ノ務ナリトス」〔2:2;1頁〕、子どもに權威に従う習慣を身につけさせることによって、「国ニ報ヒ神ヲ敬スルノ念ヲ培養ス可シ」と言う〔2:5;4頁〕。『小学教諭民家童蒙解』は、子の養育は「大いに国家の盛衰に關す」とし、子に「正しき威嚴に従ふの習慣を得せしめ」、「愛神報国の心を養成」するよう求めている〔5:25-26;24-25頁〕。『威氏修身学』も、子は「權威」に従うことによって、「一員ニ備ハルヘキ社会ノ憲法ニ從フコトヲ学ブナリ故ニ子ニシテ親ノ命令ニ從ハザルトキハ社則敗壞シ国家動乱スルヲ示ス一兆候トナラザルコト鮮（すくな）シ」〔2:154;292-293頁〕。子に權威に従う習慣を身につけさせ、国家・社会に報いる念を養成することが親の務めであり、そのことが国家・社会に資すると考えられているのである。

C. 子の責務

子の務めはこうした親の務めに対応するものとして位置づけられている。『泰西勸善訓蒙』は、「親ハ子ヲ教育スルノ務アレハ子ハ親ヲ尊敬シテ其命ニ從フ可キノ務アリ」とし、「孝順トハ遲疑スルコトナク即時ニ父母ノ命ヲ行フヲ云フ」と述べる〔3:7;6頁〕。同『後編』は、「子ハ其父母ヲ愛慕尊敬シテ順聽、希教（教えを請うこと）、顧恩ノ務ヲ行ハサル可カラス故ニ父母ノ務ト子ノ務トハ相互ノ者」だと言う〔2:25;24頁〕。

『修身論』では、「子ノ職務」の第1は「從順」、第2は「尊敬」、第3は「孝愛」、第4は老いた親の扶養である。從順とは「父母ニ命セラレタル事ハ其当否ヲ論セス只其父母ノ意タル故ヲ以テ之ニ從フノ任アルヲ云フ」〔3:10;9頁〕。

このように翻訳教科書は、とくに從順（孝順、順聽）と尊敬（愛敬、敬愛、愛慕尊敬、孝愛、崇敬）を子の務めとして重視する。それは、「子タル者ハ其天性固ト其父母ヲ愛慕ス可キ」だからであり〔『泰西勸善訓蒙後編』2:26;25頁〕、父母は「其子ノ為有益ニシテ道理ニ合（カナフ）フタル事ヲ命スルモノ」だからでもある〔『泰西勸善訓蒙』3:8;7頁〕。また、「父母ノ天ニ代テ我ヲ指令スルノ權アルハ天道ト国法トニ於テ之ヲ定メタルニ因リ我之ヲ尊敬セサルヲ得ス」とも指摘されている〔同3:9;8頁〕。子の從順・尊敬の務めは、親を慕う子の「天性」と子どもを教育する親の権限、および「天道」と「国法」に基づくものとされる。

翻訳教科書はまた、親の恩に報いることを子の務めとして説く。『泰西勸善訓蒙後編』は、父母の恩に報いるには、父母の命に従い、父母を慰安し、「榮譽ヲ得テ有益ノ人タルヲ勉メ以テ父母ノ意ヲ迎へ」、父母の「窮乏ヲ扶ケ以テ其歡娛ニ供シテ幸福ナラシム可シ」とし、父母の死後も「畢生（ひっしょう）ノ間（終生）、「顧恩ノ涙ヲ父母ノ墓上ニ灑（そそ）キ以テ追慕セサル可カラス」〔2: 34-35; 33-34頁〕。福沢諭吉訳の『童蒙をしえ草』（イギリス/チャンプル著）も、父母の「恩愛」を忘れることなく、父母のために力を尽くし、「唯其命に従ふのみならずこれを聞いて悦ばざるべからず」と述べる〔1: 24; 9頁〕。

こうした子の務めは、どんな親に対しても果たすべき子の任務である。『泰西勸善訓蒙』は、「父母過失アルトモ子ハ其意ニ逆フ可カラス宜シク尊敬ノ意ヲ失フコトナク舒（シツカ）ニ之ヲ諫ム可シ」と説く〔3: 9; 8頁〕¹²。『童蒙をしえ草』は、「父母の心宜しからずして無理をいふとも子たる者はこれに堪へ忍びて尚も孝行を尽さざるべからず」〔1: 27; 12頁〕。『泰西勸善訓蒙後編』は、「父母或ハ其子ヲ傷ケ或ハ苛酷残忍ノ処置ヲ為シ或ハ其身体不善ニ陥イリ賤（いやし）ム可キノ行ヲ為スト雖トモ子タル者苟（いやしく）モ己レノ務ヲ遺忘セサル時ハ其心猶其父母ヲ愛慕セサル可カラス」〔2: 26; 25頁〕。親が「己レノ務ヲ怠リ其子ヲ教養セサルモ」、「父母ノ性質如何ニ不善ナルヲ問ハス」〔同2: 25-26; 24-25頁〕、子は子としての務めを果たさなくてはならない。もし子が自らの務めを果たさない場合は、「人皆忿罵（イカリノシル）シテ天ニ逆ヒ国ニ叛ク者トシテ之ヲ咎ム」〔『泰西勸善訓蒙』3: 10; 9頁〕。「世上ノ人皆相賤（さげすん）テ此世ニ容レサル醜物ト呼ビ以テ之ヲ謗訕（ぼうせん）ス可シ」〔『泰西勸善訓蒙後編』2: 26; 25頁〕。

このように翻訳教科書は親に服従することを子に強く求めているが、それには限界もある。一つは、親の命が上帝の命に反する場合である。『泰西勸善訓蒙後編』は、父母が詐偽を語らしめたり、「不潔猥褻ノ所為」をさせるなど、「上帝ノ令ル所ニ背ク」場合には、「父母ノ言ニ順フ可カラス」と述べる。子が親と異なる「法教」を信じる場合も、「父母ニ順聴スルノ務ヲ明白ニ定ム可カラス」〔2: 28-29; 27-28頁〕。『修身論』は、子は父母に従うよりも「天ニ従ハサルヘカラス故ニ父母ノ命ト雖モ非ナリト思フ事ヲ行フノ任ナシ」とする。だが、「此ノ如キ時ニ於テモ猶父母ニ抵抗シテト争論

スルノ權ナシ」〔2: 10; 9頁〕。親子の務めが上帝によって定められたものである以上、上帝の意志が親の命より優先されることになるが、親に抗議したり、反論したりする権利は子にはないという。

もう一つは、子の服従の期間が、法律上の成年年齢や子が親から独立するまでに限定されていることである¹³。「子自ラ一身ノ責ニ任スルニ至レハ従順ノ任終ル」〔『修身論』3: 14; 13頁〕とされ、これ以後父母は子に「助言スルノミ」となる〔『威氏修身学』2: 170; 325頁〕。だが、成年に達してからも、子が「父母ヲ敬シ父母ヲ愛スルノ任ハ生涯存スル」〔『修身論』3: 14; 13頁〕。父母もまた、「終身其子ノ為心力」を尽くし「之ヲ教養ス可キノ務アリ」〔『泰西勸善訓蒙後編』2: 10; 9頁〕。

D. 翻訳教科書の特徴

以上、翻訳教科書の説く親子道徳を概観してきたが、その特徴は次のようにまとめることができるだろう。

第1に、翻訳教科書は「天性」の情愛を道徳的な責務の根拠に置くことによって、親の務めと子の務めを相互に対応するものとして捉えている。これは、「自然の情愛と道徳的義務との区別もしくは背反」（津田）を前提として、親子の片務的な道徳を説く儒教と大きく異なる。しかも、親の務めは子の教育と子の利益のためのものであり、親の権限の行使はその目的の範囲内に限定される。そのため、子どもにはこうした務めを果たすよう親に求める権利があるとされる。

しかしながら、第2に、その任務は親子の対等・平等な関係を前提にしたものではない。それは、「父母ハ上ニ居リ子ハ下ニ位ス」〔『威氏修身学』2: 168; 321頁〕からであり、父母は「統制スル務」、子は「順聴ス可キ務」を負うとされているからである〔『泰西勸善訓蒙後編』2: 28; 27頁〕。しかも、親が自らの務めを果たさず、子を傷つけ、「苛酷残忍ノ処置」を行った場合でも、子どもは自らの務めを果たさなくてはならず、親に過失があった場合でも、子は静かに諫めるだけで、抗議したり、反論したりすることは認められない。もっとも、子が従順でなくても、親は「子ニ於ケル其利益」を図らなくてはならないとされるが〔『威氏修身学』2: 155-156; 295-2696頁〕、子が務めを果たさない場合は「恐れ可キ悪報」を受けるとするなど〔『泰西勸善訓蒙後編』2: 26; 25頁〕、翻訳教科書は子の務めを強調し、親への服従を強く求めている。

親と子の「自然」な責務

第3に、親子の情愛に基づく道徳的な責務は、キリスト教の信仰に基づいて、「上帝」「天帝」「造化主」が定めた「天性」「天命」「天倫」「天道」「法教」に基づくものとして捉えられている。こうした「天」の存在は、儒教と同様、道徳的な責務の絶対性を示すものである。だが儒教と異なると思われるのは、一つには、前述のように、儒教の「天」が親の慈よりも子の孝を強く求める論拠となっていたのに対し、翻訳書の「天」は、親子双方の道徳的な責務を導き出す論拠となっていることである。そしてもう一つは、親子の愛情や道徳的な責務を統括・統制するものとして「天帝」「上帝」「造化主」が存在することである。だからこそ翻訳教科書は、親の命や行為が「天」の命に反する場合には、子は親ではなく「天」に従うべきものとする。この点は、父を「天」そのものと見なして、父への絶対的な服従を説く儒教と大きく異なる。

第4に、親子の責務は「国ト法教トノ基礎」として位置づけられている。それゆえ子に愛国や報国、遵法の精神を養うことが親の道徳的な責務として見なされるとともに、親の権限は「天倫」のみならず、「公道」や法に合致する範囲に限定される。また、子は成長後親から独立することを前提に、親と子の法的な責務は基本的に子の成人までに限られる。法と道徳が区分され、親子の責務は法的な規制を受けるのである。

このように、翻訳教科書においても、子の服従と報恩は子の重要な責務として位置づけられており、親への服従や報恩それ自体を儒教独自の孝道と見なすことはできない。親への服従そのものではなく、なぜ子どもは親に服従しなくてはならないのかが問題である。翻訳教科書は、子どもを育て、教育することは「天性」の愛情を持つ親の放棄し得ない責務であり、子の服従の責務はそうした親の責務と対応するものと捉えられている。この点に、生涯にわたる子の片務的な孝を説く儒教道徳との違いがあるだろう。

さて、翻訳教科書が不相当とされることによって、どのような修身教育を行うかが大きな課題として浮上することになる。それは、以下に見るように、キリスト教の「天道」でも儒教の「天道」でもなく、国民(臣民)としての人道・道徳でなければならなかった。したがって、親と子の責務も、「天道」や「天性」に基づくものではなく、親と子の内発的な心情や規範意識、良心に基づく人道として再編する必要があった¹⁴。

III. 教育勅語と「国民道徳」—儒教からの離床

A. 教学聖旨—儒教の改編

翻訳書が修身教科書として適当でないと見なされるようになった背景には、1879(明治12)年の「教学聖旨」(「教学大旨」と「小学条目二件」)がある。これは元田永孚が執筆し、明治天皇より伊藤博文内務卿と寺島宗則文部卿に示されたものであり、その内容は、文明開化の弊により、ついに「君臣父子ノ大義ヲ知ラサルニ至ラン」として、「自今以往、祖宗ノ訓典ニ基ツキ、専ラ仁義忠孝ヲ明カニシ、道徳ノ学ハ孔子ヲ主」とするということだった(片山:117頁)。元田は伊藤博文に宛てた「教育議附議」(1879年)の中でも、西欧の修身学は「君臣ノ義薄ク、夫婦ノ倫ヲ父子ノ上ニ置クカ如キ固ヨリ我国ノ道ニ悖ル(もとる:反する)」と批判している(片山:54頁)。

こうした中、文部省は1882(明治15)年に「小学修身編纂方大意」を各府県に向けて発し、修身は儒教によるという方針を打ち出す。文部省は、仏教については「普通一般ノ小学ニシテ其徳育ノ全体ヲ一ノ宗教ニ任ヌルコトヲ得サルハ論弁ヲ俟スシテ明白ナリ」として排しつつ、他方、儒教については、「漢土ニ仮借スル者」といえども、「皇国固有ノ道理ト緊接密合シテ以テ久ク我風化ノ開進ヲ輔翼シ」、「父子君臣夫婦長幼朋友等凡ソ全国社会ノ倫理綱常ヲ扶植維持スルノ勢力ヲ保有」してきたと言う(宮田1巻:12頁)。文部省は、儒教が「我風化」して「皇国固有ノ道理」「全国社会ノ倫理綱常」となってきたと捉えることによって、儒教を「宗教」とは見なさなかったのである。

このように文部省が、仏教は「一宗教」であるのに対し、儒教は「全国社会ノ倫理綱常」であると言明したのは、religionの訳語として「宗教」という概念・領域が確立し、それによって国家と宗教、倫理と宗教との関係が問われるようになったからである。磯前順一によれば、1870年代末(明治10年前後)までは、「国体イデオロギーにしる、啓蒙知識人の理解にしる、その『宗教』概念は、倫理的なものと宗教的なものが一体をなす近世的な『教』の言説の一部として位置するものであった」。それが、1880年代はじめ(明治10年代後半)から1887(明治20)年にかけて教部省政策が崩壊し、政教分離が日本なりに確立していく中で、「宗教が倫理的なものと完全に分断される」という(磯前2003:43頁)。そして、その結果、宗教は非合理的でかつ私的な

ものと見なされて、道徳や教育から排除されるべきものとなり¹⁵、政治思想に関する言論においても、「天」や「神」の語が忌避されていく¹⁶。

実際、伊藤博文(井上毅)は、「道徳ノ学ハ孔子ヲ主」とするという「教学聖旨」に関して、明治天皇に宛てた「教育議」(1879年)の中で次のように述べる¹⁷。「若シ夫レ古今ヲ折衷シ、經典ヲ斟酌シ、一ノ国教ヲ建立」するがごときは、「必ス賢哲其人アルヲ待ツ、而シテ政府ノ宜シク管制スヘキ所ニ非サルナリ」。「国教」を建立するのは、政府が「管制」すべきことではないというのである。「教育議」はまた、「今或ハ末弊ヲ救フニ急ニシテ、從テ大政ノ前轍ヲ変更シ、更ニ旧時ノ陋習(ろうしゅう)ヲ回護スルガ若(ごと)キコトアラハ、甚タ宏遠ノ大計ニ非サルナリ」とも指摘する(片山: 52頁)。伊藤と井上において、儒教の復活は「旧時ノ陋習ヲ回護」するものであって、「宏遠ノ大計」に反するものだったのだろう。

もっとも、元田にしても「宗教」は排除すべきものと考えていた。元田は、今や朝廷は神仏教導職を廃し、「宗教外に立つの実蹟なり」と述べている。しかし、元田において宗教とは、主に仏教とキリスト教であり、儒教ではなかった。元田は、これらの「宗教」を排除して、「天祖」を尊奉する「国教」を闡明にし、「仁義忠孝の道」をもってこれに導くと言う。天祖を奉ずるというのは、釈迦や耶蘇を奉ずるのと異なり、「その徳を奉ずる」ことであって、「礼拝誦呪」の如きものではない。しかも、智仁勇という天祖の徳は「列祖今上の神髓」であり、かつ、「人々の固有するところ」だといふのである(「国教論」1884年、片山: 68-69頁)。

このように修身から「宗教」を排除すべきだとすれば、儒教の徳を教えるとしても、旧来のままというわけにはいかない。儒教は「天道」や「天理」を排除して、宗教から脱しなくてはならないのである。では、「天」によって道徳が定められるものでないとなれば、何を道徳の根拠・基盤に置くのか。元田においてそれは「天祖」であって、「仁義忠孝の道」は天祖への尊奉を導くための方途だっただろう。それゆえ元田は、「孔子の道徳」を「補益するに欧学の格物(かくぶつ: 窮理)を以てす」とも言うのである(片山: 69頁)。

前掲の文部省「小学修身編纂方大意」も、「儒教ヲ取りテ之ヲ用フルヤ必ス我万世一系ノ天胤(てんいん)ヲ尊崇シ金甌無欠ノ帝国ヲ愛重スルノ志氣ヲ涵養セシメサル可ラス」と述べる。そのために、まず「本邦聖主

賢哲」の嘉言善行を選択し、次いで「漢土聖賢」の言行中、特に「我風教ヲ裨補スヘキ者」を参伍取捨して修身教科書を編纂すると言う(宮田1巻: 12頁)。文部省は、「尊王愛国ノ心」を養成するために儒教を用いるという方針を打ち出したが、それは、「漢土」の教えであるはずの儒教を「我風教ヲ裨補スヘキ者」として位置づけつつ、「皇国固有ノ道理」として再編しようとするものだった。

こうして文部省は、「本邦聖主賢哲」と「漢土聖賢」の嘉言を「参伍取捨」して『小学修身書』(1883-84)を作成するが、その「巻之一」冒頭の「教師須知八則」に、次のような指示を載せる。「先哲」の言う「君」や「君主」を天皇に読み替えるよう求めるのである。

編中の諸章は、皆先哲の言なれば、其君といひ主君といへるは、大率当時の国君を指すものなり。然れども今日に於ては、皆是を吾が皇上の上に遷(うつ)し参らすべし。漢土にても、孔孟の君に事ふる道を説き給へるは、概ね前説の如きものなれども、後人は其道を以て、天子に事へたり。是と異なることなきなり。(教科書体系2巻: 205頁)

文部省はまた、例話にも制限を加える。1882(明治15)年の文部省訓示は、「君父ノ為メニ復讐ノ拳(仇討ち)を為すなど、「法令ニ反觸スルカ如キ」孝行談を教えることを禁じるとともに、「詭激ノ言論及ヒ奇僻激烈ニシテ中道ヲ過クル行為」、「事実ノ猥褻(わいせつ)ニ涉リ主義ノ放縱ニ属スルカ如キ」例話を記載する書籍は、修身教科書として「不適當」とした¹⁸(発達史2巻: 500-501頁)。ここでいう「奇僻激烈」な例話というのは、『幼学綱要』に掲載されている中国の古典的な孝行談(二十四孝)やその流れを汲む孝子伝や奇談等だっただろう(広井2004)。文部省はこの時期、翻訳教科書の使用を原則として禁止しただけでなく、「奇僻激烈」な例話や「猥褻」「放縱」な例話を教科書から排除したのである。

B. 修身と儒教をめぐる論調

では、このような文部省の政策は、当時どのように捉えられていたのか。修身と儒教に関する主な論調をみてみよう¹⁹。

注目されるのは、当時の代表的な論者の多くが、儒教についてかなり批判的に捉えている点である。杉浦

親と子の「自然」な責務

重剛は、「鄒魯(すうろ:孔孟)ノ教」では「欧米諸州ノ関係上ニ不都合」を来すとし、「物理ノ定則」を人事に適用すべきだと主張した(『日本教育原論』1887年)。加藤弘之は、道徳には「御本尊様」がなければならぬと述べるが、加藤においては、儒教も含め「宗教は学問上よりすれば歯牙にも掛くるに足らない」ものだった(『德育方法案』1887年、28; 50頁、8; 13頁)。能勢栄は、明治維新を経て武士の世界は夢の如く醒めたとし、「孔孟の古教」はこの十数年の間にその根柢を失い、恢復の期あるとも思えず、恢復させなくてはならない必要性も見いだせないと指摘している(『德育鎮定論』1890年、36; 56-57頁)。

また、外山正一は、儒教復活を求める議論の偏狭さを次のように批判する。「忠信孝悌礼儀廉恥ノ道」は日本固有のものであって、西欧には無きものとなし、「西欧ノ文物風俗ヲ模倣スル時ハ是等ノ道ハ廢滅ニ帰スルガ如クニ説クハ如何ノモノニヤ」。維新以来孝道が衰えたかのように説く者が多いが、封建時代の親子の関係が「威服」を旨としたのに対し、今日は「親愛」を旨としており、今日の親子の情の方が封建時代より「高尚」である(「徳義論ニ関スル意見」1890年、片山: 97-98頁)。

こうした中、儒教にかなり信頼を寄せていたのは西村茂樹である。西村は、『日本道徳論』(1887年)において、儒教の「忠孝ノ教ハ、万世一系ノ天位ヲ護シ、君臣ノ分ヲ正シ、国民ノ風俗ヲ美ニスルコト他ニ是ニ及フヘキ者ナカルベキ」と述べている。しかし、その西村も、「専ラ儒道ノミヲ以テ本邦道徳ノ基礎ヲ立ントスルハ、今日ニ在リテハ亦能ハザル所ナリ」と言う(24; 21頁)。

その理由は次の5点である。第1に、近年の西欧の精微な諸学と儒教は「相合ハザル所」がある。第2に、儒道は勸奨の語が少なく、「進取ニ乏シキノ弊」がある。第3に、「儒道ハ尊属ノ者ニシテ卑属ノ者ニ不利ナリ、尊属ニハ権理アリテ義務ナキガ如ク、卑属ニハ義務アリテ権理ナキガ如シ」。第4に、儒学は「男尊女卑ノ教多ク、男女ノ際ヲ論ズルニ其平ヲ得ザルコトアリ」。第5に、儒道は「古ヲ是トシ今ヲ非」とするが、「今日日本邦時勢」は孔孟の時代(唐虞三代)にならうことはできない(24-25; 22-23頁)。つまり、儒教を用いるためには、「今日日本邦時勢」にかなない、西欧の諸学と対立せず、「進取」の精神を取り入れ、尊属・卑属、男女の地位の格差を「平」にするよう改変する必要があった。

西村は、そのため儒道のみで「本邦道徳ノ基礎」、つまり「国民道徳」を立てるのは無理だと判断したのだろう。西村が「世教」と捉える儒教と西欧哲学の精粹から採った「天地の真理」を道徳の基礎とすべきだと主張したのである²⁰ [29-30; 27-28頁]。実際、西村が編纂し、文部省から刊行された『小学修身訓』(1880年)には、儒教の格言とともに、翻訳教科書などの洋書から引いた文章がかなり多く載せられている。夏雨によれば、同書に掲載された293の格言の内、最も多かったのが洋書から採ったもので、過半数を占めていたという。しかも、とくに「家倫」で多く、54の格言の内、実に32が洋書からだった(夏1990: 34-35頁)。

このように見てくると、1880年代に修身教育が開明的な欧化主義・啓蒙主義から復古的な儒教主義に転換したとはどうも思えない。確かにこの時期、翻訳教科書は基本的に使用しないものとされ、儒教の格言を収録した文部省『小学修身書』や『幼学綱要』が出され、さらには「碩学(せきがく)老儒」による儒教の授業も行われた。だが、儒者による授業やこうした教科書が作成されたのはこの一時期にすぎない²¹。後述するように、教科書の内容も『幼学綱要』より後の教科書ではかなり変化する。

それは、儒教を修身の基本に据えるとしても、儒教のみ、あるいは儒教をそのまま教えるべきだとは、文部省も、また元田や西村をはじめとした当時の主要なイデオロギーも考えていなかったからだろう。江木千之は、道徳教育に関する文部省の政策を振り返り、次のように語っている。「儒教に於て貴重する所の原則行為未だ必ずしも悉(ことごと)く我国体習俗に適せりと言ふべからず。又未だ必ずしも悉く方今開明の人情に爽(たが)はずと云ふべからず。殊に一に儒教に頼るべしとするに至ては、本末を誤ることなきを得んや」(国民教育奨励会1922: 127頁)。

とすれば、森川輝紀が「国民国家としての共通性と同時に国家の主体性の確保という、時には矛盾する課題を追求し具体化しなければならなかったのが1880年代のことだった」と指摘しているように(森川2003: 117頁)、1880年代は儒教復活の時代というよりは、政教分離と西欧の学問・道徳への適応を与件とした儒教の精選・改編・修正が、教育政策の課題として登場した時期だと言えるだろう。それとともに、「尊王愛国」という天皇と国家への忠誠、つまりナショナリズムが修身教育の目的として前面に浮上することになった。

あるいは、こう言った方がいいかもしれない。政教分離を前提に、西欧の学問・道徳に適合し、かつナショナリズムを興隆させるためには、儒教を基本にしつつも、その内容を精選・改編して新たな「国民道徳」を形成することが不可欠であるとの時期認識されるようになったのである²²。

C. 教育勅語の発布—「天」の除外

しかしながら、こうした難しい課題がすんなりと実現できるわけがなかった。榎本武揚文部大臣は、教育勅語発布のきっかけとなった地方長官会議（1890年2月）の際に、「徳育の方針に至りては、未だ一定するの所なしと謂ふべからず」と認めつつ、孔孟の教えは「我が民の徳育に適すべし」と述べている（片山：102-103頁）。また、久木幸男は、元田が「儒教とはまったく異質の『天皇尊崇』を無理に組み入れ、『天皇尊崇』を中心に儒教道徳を再編しようとした」がゆえに、当時の儒教に受け入れられず、形成途上にあった1880年代の天皇制教育においても、元田が主眼とした「国体の尊信」は十分採用されなかったと分析している（久木1988：255、259頁）。

こうした中、1890（明治23）年10月30日に国民道徳の基本方針を定めるべく「教育ニ関スル勅語」が発布される。磯前順一は、大日本帝国憲法（1889年）と教育勅語の発布によって、政府は「それまで教として一括されていたものを、個人的自由の裁量に委ねられる『宗教』という私的領域と、国家的義務として課せられる『道徳』という公的領域へと、新たに二分割する」とし、「ここに日本的な政教分離に基づく国民教化の基本枠組みが成立した」と捉える。そして、「倫理的なものと宗教的なものが渾然とした伝統的な教の観念が分化したとき、西洋的な国民国家の形成にむかって日本社会も本格的に動きはじめたのだろう」と指摘する（磯前2003：48-49頁）。

磯前の言うように、教育勅語発布以後、修身は「尊王愛国ノ志氣」を養うものとして、その目的と内容が明確にされ、国民道徳の形成が本格的に始動する。1881年の「小学校教則大綱」は、歴史については「愛国ノ志氣」を養成することを目的としていたが、修身は「児童ノ徳育ヲ涵養」すると定めていたにすぎなかった。1886年の「小学校ノ学科及其程度」も、修身は「内外古今人士ノ善良ノ言行」を教えるというものだった。それが、勅語発布後の1891（明治24）年に出された文

部省令「小学校教則ノ大綱」では、修身は勅語の趣旨に基づき、孝悌、友愛、仁慈、眞実、礼敬、義勇、恭儉等の実践の方法を授けるとともに、「殊ニ尊王愛国ノ志氣ヲ養フハコトヲ務メ又国家ニ対スル責務ノ大要ヲ指示」と明記される（発達史3巻95頁）。また、同年の「小学校修身教科用図書検定標準」は、教科書に載せる例話を従来の「内外古今人士」の善行ではなく、なるべく「本邦ノ事蹟」を用いるとした（発達史3巻：732頁）。漢土の儒教から脱して、日本の国民道徳としての固有性を打ち出すためだっただろう。

しかしながら、磯前の先の理解は一見意外に思える。教育勅語によって確立した「天皇制教育」は、儒教および国家神道という宗教に基づいて国民統合を図ったものとも捉えられてきたからである。だが、教育勅語の作成に際し、最も問題となったことの一つとして「天神」の排除がある。教育勅語は「天」や「神」といった宗教的な要素を可能な限り取り除くことによって成立したものだだったのである。このことは、中村正直が書いた教育勅語の原案（文部省案、1890年6月）と成文を比べてみるとよくわかる。

中村正直の原案は、「忠孝ハ人倫ノ大本ニシテ其原ハ実ニ天ニ出ツ」という一文で始まる。そして、「父ハ子ノ天ナリ君ハ臣ノ天ナリ君ニ対シテ敬愛ノ誠ヲ致ス之ヲ忠ト云ヒ父ニ対シテ敬愛ノ誠ヲ致ス之ヲ孝ト云」うとし、「不忠不孝ナレバ罪ヲ天ニ得テ道（まめが）ル可カラス」、「忠孝ノ心ハ天ヲ畏ルルノ心ニ出テ天ヲ畏ルルノ心ハ人々固有ノ性ニ生ス」と記す（稲田1971：177-178頁）。中村案は、「人倫」を「畏天敬神ノ心」に基づくものとすることによって、忠と孝の絶対性を説いたのである²³。

しかし、周知のように、井上毅はこの中村案を痛烈に批判する。井上は山県有朋首相宛の書簡で、次のように書いている（1890年6月20日）。「今日之憲政体之主義に従へハ君主ハ臣民之良心之自由ニ干渉せず」。「勅語ニハ敬天尊神等之語を避けざるべからず何となれハ此等之語ハ忽ち宗旨上之争端を引起すの種子となるべし」。「勅語ニハ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ハ哲学上の理論ハ必反対之思想を引起すべし」。このように考える井上にとって、「文部の立案」（中村案）は、勅語としての「体」をなさないものだった（片山：105頁）。

井上は、同年6月25日付けの山県宛ての書簡でも次のように述べている。「道之本原を論ずるハ二種あり」。

親と子の「自然」な責務

一つは「天神ノ宣命」(耶蘇教)、もう一つは「人之性情ハ天徳と団体なり」とするもの(仏説並易理宋儒)。だが、「両説共に近世哲学之多クハ擯斥(ひんせき)スル所たり」。ダーウィン派の運命説、スペンサーの不可識説、コント派の物証説は「天神之存在を信セズ」。また多くの「政事学者」は、グナイストのように「性悪説」を唱えている。このような「無形上の一戦場ともいふべき百家競馳之時に於て一ノ哲理の旗頭となりて世の異説雑流を駁除スルノ器械ノ為ニ至尊の勅語を利用するとハ余り無遠慮」である(片山:106頁)。

このように井上毅は、「天神」の存在が否定され、様々な哲学上、宗教上の議論が噴出しているときに、ある特定の宗教や哲学に基づいた文章を勅語として出すことはできないとし、「敬天尊神」といった語を避けるべきだと主張した。それは、宗教上、哲学上、政治上の争いから天皇と国家を守るとともに、「憲政体之主義」に基づいて、「私的」領域として位置づけられた「臣民之良心之自由」に抵触することを回避するためだっただろう。かくして井上が作成した草案に基づいて完成した教育勅語においては、「天壤無窮ノ皇運」の一語を除いて、「天」の語は削除されたのである。

副田義也は、教育勅語は元田の「教学聖旨」よりも、伊藤・井上の「教育義」の方が「連続的性格」が強いと指摘している(副田1997:60頁)。小山常実も、勅語の内容については、7、8割方、井上毅の考え方が貫徹したと分析している。井上は国家祭祀を受け持つ「非宗教」としての国学・神道と、宗教である仏教・キリスト教を分け、さらに、「国家元首としての天皇」と「社会上の君主」を峻別することによって、教育勅語と国家祭祀を社会上の君主としての天皇の領分に限定しようとしたのだという。したがって、井上の理論からすれば、文部大臣などの国家機関は勅語の発布に関与すべきではなかった(小山1989:33、35頁)。

しかし、井上の構想はその発布形式において崩されたと小山常実は指摘する。勅語は天皇から総理大臣と文部大臣に下付され、文部大臣は学校で勅語を奉体するよう訓示した。その結果、勅語は「社会的なものというより、むしろ国家的政治的性格をもつこと」になったという(小山1989:35-36頁)。こうして勅語が「国家的政治的性格」を持つことにより、政治、道徳、宗教の峻別という井上の構想は大きく崩れ、天皇が道徳の主権者となるとともに、後に「現人神」や「神の国」といった言説が修身教科書に持ち込まれる余地を残す

ことになった²⁴。

D. 忠孝一致と「自然」の人情

では、だとすればなぜ「天神」は勅語と修身から排除されなくてはならなかったのか。それは前述のように「憲政体之主義」とともに、キリスト教や仏教の排除を意図したからだが、それだけではない。国民道徳は宗教を退け、「天神」を排除することによって、人々の内発的な心情、つまり「自然」の人情に基づくものとして、天皇と国家への忠誠を喚起するものだからである²⁵。

国民道徳の形成が宗教の排除を不可避とするものであったことは、後期水戸学の会沢正志齋や藤田東湖に学んだとされる内藤恥叟(ちそう)の『勅語訓義』(1896年)を読むとよく分かる。会沢正志齋の国体論は、『天』概念にもとづく記紀神話の儒学的解釈(神儒一致、天神合一)であり、会沢は「儒学的概念によって宗教祭祀の体系を構想した」とされる(辻本1993:362、365頁)。それに対し内藤は、勅語の説く「皇祖皇宗ノ遺訓」は、「人ノ情願ニ由リテ立テタル君臣父子ノ道」であり、「人ヲシテ君ニ事ヘテ忠、父ニ事ヘテ孝ナラシムルハ、人情ノ願フ所」だと言う。その一方で、内藤は宗教について次のように酷評する。宗教は人情の欲しない所、人知の及ばない所に向かって「虚言空想」するものであり、情に従い、民心に適合したものではない。また、宗教が「君父」の上に「真神」を置くことは、人情に反し、人倫を害するものであって、このことが「欧米諸国ノ人倫紊乱(びんらん)スル端」である(渙発資料3巻:570-571頁)。

内藤がこのように言うのは、「君父ヨリ尊キ神アルニ非ズ」と考えるからであり(渙発資料3巻:572頁)、神を排除することによって、天皇制と国家の存立基盤を人情や民心に求め、人情と人倫に基づくものとして天皇制を構想するからである。つまり、宗教の排除は「天神」のいる位置に天皇を置くためであり、また、神への信仰に代わり、人情や民心、道徳によって天皇の位置を正当化するためだった。儒教の「天」に基づいて国体を構想した後期水戸学に対し、内藤の構想した国民国家は、人情と民心を天皇による国家統治の正当性を担保する根拠として登場させるものだったのである。そして、それゆえにまた、人情や民心を「尊王愛國ノ志氣」に向かわせ、「臣民」として国民を形成する国民道徳の形成が喫緊の課題だった²⁶。

では、どのように人情と民心を「尊王愛国ノ志気」に向かわせるか。「天神」の排除は、かえって天皇の位置を危うくしかねない。人情や民心を国民に委ねたままにするわけにもいかない。天皇と国家の基盤をより確かなものにするためには、「天神」に代わる道徳的な根拠が必要となるのである。そこで内藤が用いたのが親子の「自然」の人情である。内藤は同書で親子双方の人情を「他ノ教へ」を待たない「自然ノ人情」として捉えるとともに、そうした「自然ノ人情」に基づくゆえに孝は「千万人ニ准ジテ」変わらない子の責務だと述べる。その上で内藤は、「父母ノ父母ヨリ遡（さかのぼ）リテ善ク思へむ」、朝廷の「御恩」を奉じ奉る心の厚いのも「人情ノ当然」なりと指摘する（渙発資料3巻：461-462頁）。「他ノ教へ」を待たず、「千万人ニ准ジテ」変わらない親に対する子の「自然ノ人情」と責務が、天皇に対する心情に結びつけられるのである。国民国家が自らの正当性確保のために涵養しようとしたのは、「天」を除外したことによって登場したこうした「自然」の人情だっただろう。

井上哲次郎も、『勅語衍義』（1891年）において、次のように、孝を「自然ノ情」に発するものと捉える²⁷。
 「抑（そもそも）子ノ父母ニ対シテ一種特別ノ親愛ヲ感ズルハ、元ト其骨肉ノ関係ヲ有スルニ由リテ起ルモノニテ、全ク是自然ノ情ニ出ツ」。「故ニ父母ニ孝ナルベキハ、全ク是其必然ノ勢ナリト謂ハザルヲ得ズ」。井上は、「自然ノ情」に基づくがゆえに孝を「必然ノ勢」と見なし、そうした「必然」としての「父子大倫」を、「一家ノ美談」のみならず、「我邦ノ榮名ヲ耀カスベキ一種善美ノ風俗」として位置づけるのである〔1：25、32；11、18頁〕。

このように国民道徳が自然の人情と民心に基づく「尊王愛国ノ志気」の涵養に向かう中で、「忠孝一致」が国民道徳の最も重要な徳目としてクローズアップされ、それとともに、慈悲深い国の父としての天皇像が形成されるようになる。牟田和恵によれば、明治初年の修身教科書では天皇への忠や報国はほとんど触れられていなかったとされる。だが、『幼学綱要』以降になると天皇に関する歴史的な逸話が掲載され、天皇を神聖化し絶対化する言説や忠孝一致の言説が登場する。そして、1892（明治25）年以降の教科書においてははじめて明治天皇が登場し、臣民を我が子のように慈しむ天皇像が描き出されるという（牟田1996：103-106頁）。

こうして、天皇と臣民の関係は、「父子に等しい」ものとして語られることになる。「君は仁慈を以て大御心となし給ひ、民は君を仰ぐこと、子の親を愛し敬ふやうなれば、朝命を聞きては、誰しも火の中、水のうちをも避くるものなし」（今泉定介『教育勅語衍義』1891年、渙発資料3巻：317頁）。我が国は「君臣相待テ成立ツ国体ニシテ其親愛ノ情一家親子のごとし。この「美風ハ本邦ノ特有ニシテ世界万国其ノ比ヲ見ス」（重野安繹『教育勅諭衍義』1892年、渙発資料3巻：372頁）。

「忠孝一致」は、このようにして国の父である天皇への忠と親への自然の愛情に基づく孝を予定調和的に一致させる。それは、天皇を国の父と位置づけることによって、忠と孝が対立する場合、天皇に対する忠を親への孝よりも当然のごとく優先させるものであり、忠の孝に対する優位自体を「万世一系の天皇を戴く」日本固有の伝統と見なすものだった。

忠孝一致について、重野安繹（やすつぐ）は『教育勅諭衍義』（1892年）の中で、次のように書いている。「忠孝ノ道ハ本邦上世ヨリ固結セル習俗」であり、後に「儒教ノ入ルニ及テ五倫五常ノ教ヲ取テ之ヲ資（たす）ケ愈々（ゆゆ：いよいよ）其美ヲ成セリ」。だが、「本邦ハ万世一統ノ皇室」を戴いており、「革命革代」のある漢土とは国体も風習も異なる。漢土では五倫中「父子ノ道」が最も重いとされるため、君臣の際は疎薄だが、本邦では「君臣ノ義」を最も重いものとしている。「蓋シ忠孝ニ致ナク君ニ事テ忠ナルハ即チ親ニ孝ナルナリ」（渙発資料3巻：362-363頁）。

重野は勅語が発布された際、帝国大学の勅語拝読会で、忠君愛国、父子兄弟夫婦朋友の道（勅語の言う「斯ノ道」）は儒教の五倫五常の道であると学生に向けて語ったとされ、それについて、『国民之友』の誌上で「無礼も亦た甚だし」と批判されている（「重野安繹氏誤れり」1890年11月）。勅語の説く「斯ノ道」（このみち）を儒教だというのは「勅語に反対するに非ずや」、「斯ノ道」は「皇祖皇宗の遺訓」であって、儒教、仏教の伝来以前から行われていた「我邦人民」の「普通なる道徳」を指すというのである（片山：146-147頁）。こう批判された重野は、批判をそのまま受け止めたかのように、忠孝の道は儒教伝来（5世紀）以前の「本邦上世ヨリ固結セル習俗」であり、「父子ノ道」を重んじる漢土の儒教と違って、「万世一統ノ皇室」を戴く日本の道徳の固有性は、孝よりも「君臣ノ義」を重んじる忠孝一致にあると言うのである。

親と子の「自然」な責務

かくして、教育勅語発布以後、忠孝一致は儒教に基づくものではなく、「皇祖皇宗ノ遺訓」であって、儒教伝来以前から根づいてきた日本固有の道徳であるときかんに喧伝されることになった。忠孝一致こそ日本の固有性を際立たせるための言説であり、人情と民意に基づく国民国家を形成するために採用されたキーワードだったのである。だが、このことを単なる詭弁や捏造として片づけるわけにはいかない。忠孝一致を日本固有の伝統として説く国民道徳は、「天」に代わって「儒教とはまったく異質の『天皇尊崇』(久木)を道徳の中心に据え、君主に対する忠を国民一般の天皇に対する忠へと転換した。そしてさらに、孝を「天」によって定められたものから、「自然」の人情に基づくものに変え、孝の上位に天皇への忠を置くことによってはじめて形成されたものだからである²⁸。こうした意味で国民道徳は、「万国無比」の「万世一系」の天皇制と国体を支え続けてきたものとして、忠孝一致という固有の道徳と伝統を新たに創出したのであり、その固有性によって儒教という出自を自ら切断して、儒教から離床したものと言えるだろう。

E. 家族国家観と家族

忠孝一致とともに、もう一つ日本の固有性として登場した言説がある。それは国を一つの家族として捉える「家族国家」観である。井上哲次郎は『勅語衍義』の中で、次のように述べる。「国君ノ臣民ニ於ケル、猶父母ノ子孫ニ於ケルガ如シ、即チ一国ハ一家ヲ拡充セルモノニシテ、一国ノ君主ノ臣民ヲ指揮命令スルハ、一家ノ父母ノ慈心ヲ以テ子孫ニ吩咐(ふんぷ: 命令する)スルト、以テ相異ナルコトナシ」[1: 25; 11頁]。井上の言葉から明らかなように、家族国家観は単に国家は家族の集合体であるとか、家族は国家の基礎単位であるといった意味ではない。忠孝一致と同様、天皇と国民との関係を父と子というアナロジーで捉えつつ、国家を天皇を中心(宗家)とした大家族として表象するものである。

このような井上の国家観は、「『家族国家』観の萌芽的発生」であり、「儒教的家族主義の伝統」を地盤としたものと捉えられてきた(石田1954: 7, 13頁)。だが、関口すみ子は、「一国ハ一家ヲ拡充セルモノ」という井上の論理は、儒教に基づくものではなく、福沢諭吉等によってすでに広められたものを、井上が「都合良く採りあげたものにすぎない」と指摘する。関口は、統

治者を「民の父母」と捉えること自体は儒教の基本的教えであるが、それはあくまで「統治者に仁政を促す文脈」で説かれるものであり、君臣関係の外にある民一般に、「あたかも父母につくすように統治者につくせ」と訴える思想を儒教の中に見出すのは困難であると指摘する(関口2007: 116-117頁)。

一方、福沢はイギリス・チェンバー社の学習用教材であるPolitical Economy (1852年)を翻訳し、『西洋事情外篇』(1867年)として出版する。福沢はこの『西洋事情外篇』において、ネーションとは「一つの大きな家族(enlarged family)である」という原著の思想を、「一族の人種」は「元来一家族の繁殖せしもの」と訳述する。それによって福沢は、「文明の日本国」をつくるためには、一夫一婦の「家族」づくりが基本であり、ネーションは家族を基礎単位として形成されるという思想を宣言したのだという(関口2007: 5-13頁)。その家族とは、「(家の内外で分業する)一組の男女と、その子供を構成員とし、外部から独立性をもった親密な集団」である「近代核家族」だった(関口2007: 9頁)。福沢のこのような家族像は、夫を「天」とし、蓄妾を認め、祖先への崇拜や家の継承を重視する「儒教的家族主義」とは大きく異なるものだっただろう。

それに対し、井上は繰り返し祖先崇敬を説く。だが、おそらく井上にとって祖先崇拜は「儒教的家族主義」から導き出されたものではなく、国家存立の基盤として天皇と国家への忠誠を喚起するための手段だったのではないか。少なくとも井上が『勅語衍義』で描き出した夫婦の姿は、儒教とはほど遠い「文明の日本国」の夫婦だった。井上は同書で、夫婦の「相愛」「和合」「幸福」と、夫の妻への「愛撫」「保護」「愛憐」、妻の夫に対する「従順」「貞節」の重要性を語る。そのために婚姻の際には互いに相手をよく選び、財産や名誉を主眼とするのではなく、「高尚ナル親愛」に基づいて婚姻をなすべきであり、婚姻後は夫婦で業を分けつつ「相謀り、相助け、俱ニ後ノ昌栄ヲ期シ、相互ノ発達進歩」を図らなくてはならないと言う。井上はこうした夫婦像を前提にして、「夫婦ハ一家ノ因リテ起ル所ニシテ、実ニ一国ノ大本」であると述べ、「一国ハ一家ヲ拡充セルモノ」という家族国家観を提唱したのである[1: 36-40; 22-26頁]。

とすれば、家制度や儒教に根差した世界に比類のない特殊なイデオロギーとして捉えられてきた「家族国家」もまた、国民国家を形成するために創出された新

たな「伝統」として捉え直すことができる。家族国家観は、ネーションを「一つの大きな家族」とする国家観と、家族を夫婦と子どもからなる情愛に基づく集団とする家族観の両方を西欧から輸入するとともに、「民の父母」という儒教の教えを、統治者の仁政から、天皇の慈心と臣民の忠誠へと転換することによって形成された新たな伝統であり、かつ、「近代国家に普遍的な家族を媒介とした政治手段の一変種」と言えるだろう(牟田1996:109頁)。

IV. 親子の「自然」な愛と責務—固有性と普遍性

A. 明治初年の修身書

では、いつから親と子は自然の人情(愛情・情愛)に基づく関係と見なされ、いつ自然の人情に基づく親子の責務が登場したのか。そしてまた、自然の人情に基づく親子の責務は、儒教の孝と慈をどのように変えたのか。

明治初年に出版された修身に関する文献は、その多くが小学校修身の口授用教科書として作成されたものである。これらの文献は、「和漢の道德書」の延長にありつつも、多少なりとも翻訳教科書の内容を折衷している。たとえば、河村重秀『倫理略説』(1874年)は次のように述べる。「近世修身書中父子ヲ分テ父ノ務子ノ務トシ」、「夫婦ヲ父子ノ上ニ措クカ如キ皆近世ノ体裁」ではあるが、「理ハ固ト一貫」であるので、「五倫ノ目次ニ編記ス」[2-3緒言]。親は子に家業を継がせ、祖先の祭祀を承けしむものであるため、親が子に教誨を加えるのは「只その子の為のみならず即父祖へ対する務め」である[5;4頁]。だが、父母は父母たるの「權威」をたのんで妄りに子を「束縛」すべからず。「教誨」や「統制」の目的は「只子の幸福」にある。禁止や賞罰は「正理」にかない「公道」に従い、目前の安逸を求めてはならない。「終身真の幸福を子の為に深慮するハ父母たるの心なるへし」[7-8;6-7頁]。同書は、親の教誨を「父祖」に対する務めと言いつつも、その目的は「子の幸福」にあるとして、親の務めを「正理」や「公道」にかなう範囲に制限するのである。

一方で、儒教の影響が色濃く残るものも少なくない。たとえば、石村貞一『修身要訣』(1874年)は、近世の孝に関する論述方法を踏襲して、懐胎から出産、成長の過程で親の苦労や心労がどれほど多大であるかを縷々述べた上で、次のように言う。「父ハ即チコレ天、

母ハ即チコレ地。天地間ノ人。誰レカ天地ト是非ヲ争フノ理アラシヤ。タトヒ父慈ナラスト雖トモ。子以テ孝ナラスンハアルヘカラス」[1:19;7頁]。土岐政孝『修身訓範』(1881年)もまた、父母の「恩徳天地ト同ジ」とし、職務や勉学のために親から遠く離れなくてはならない場合でも、「其心ニ於テハ、頃刻モ親ノ側ヲ離ルベカラズ」と言う[3:2;5;1;4頁]。親の養育の恩と「天」の觀念に基づいて、一刻も親から心を離さないよう子に求めるのである。

また、名和謙次の『修身訓蒙』(1878年)は、市民革命を肯定したことによって修身教科書として使用禁止になったとされるが(松野1997:40-41頁)、親子道徳に関しては、儒教(孝経)の語を「聖訓」とし、「身体髪膚ハ之ヲ父母ニ受ケタル者ナレバ、敢テ我が身ヲ私有スルコトナクシテ、之ヲ父母ノ用ニ供」すべし、「父母ノ過惡」を隠すのは「子タル者当然ノ職務」である、「父母怒テ鞭撻ヲ加ヘ、不慈ノ行アリトモ、益々孝順ノ心ヲ失ハズ」などと説く[2:5-7;4-6頁]。他方、父母にとって子は「血肉」を「分与」した者であるので、子に対する父母の「慈愛ノ情、実ニ物ノ比スベキナシ」というのだが、ここで名和が強調しているのは、近世の文献と同様、「慈愛ニ溺レ」ないことである[2:3-4;2-3頁]。比すべきものがないとされる親の慈愛は、子を甘やかすものであって、溺れてはならないものでもある。

このように儒教の影響が色強く残る中でも、西欧の文献から摂取した道德論は着実に広がっていったものと思われる。筆者の調べた範囲では、1877(明治10)年の天野皎(こう)の『小学修身談』が、「天然自然」を根拠に親の教育義務を論じた最も早期の文献だった。同書は次のように述べる。「親たる者の子に対しての第一の務は其の子の身体を育成し知識を啓発するにあり親は天然自然の子の教育者なれば其子を教育するは当然の義務なり子の不善なるは必ず親の其務を尽くさずして教育の十分ならざるなり子の虚弱なるも又親の罪なりとす」[18;22頁]。

また、1883(明治16)年の吉見経綸『修身論略』は、「骨肉ノ慈愛」は「天理自然ノ心情ト云フ是故ニ子ハ父母ニ対シテ特殊ノ愛情ヲ表シ其災害ヲ防キ其幸福ヲ求ムルヲ以テ務トナスヘシ」[1:21;16頁]と述べ、同年の松田敏足『人間生存之組立』は、「人間ニ於テハ小兒生長マデノ教育ハ天然自然親ノ職務」であると指摘

親と子の「自然」な責務

する [28 ; 44頁]。1880年前後から、翻訳書以外でも親と子の責務を「天理自然」の愛情に基づく責務として捉える文献が登場するのである。それとともに、孝だけでなく親の責務が重視されるようになり、親の責務は子どもの教育と幸福、利益を目的とした責務であると捉える文献が増えていく。

とはいえ、この頃の文献は、親と子の責務を「天」が命じた「天」に対する責務として捉えているものが少なくない。吉見は前掲書で老親の奉養を「天道ノ至微至妙」とし [1 : 22 ; 17頁]、同じく松田は親の職務を「先覚知識者 (親を指す) ノ天ニ対スル務」と指摘する [28 ; 44頁]。これらは儒教というより、西欧の倫理学や翻訳教科書の影響だろう。ともあれ、この時期の親子の責務は、儒教に基づくものであれ、西欧の文献の影響であれ、「天」が命じる「天然自然」の責務であって、必ずしも自然の情愛に基づく責務ではなかったのである。

B. 親子の「自然」の責務

しかし、1880年代末から1890年代にかけて、「天然自然」は「自然」へと変化し、「天」が省かれていく。「人情自然」「自然的感情」「自然の義務」「生物自然ノ通法」といった言葉で、親と子の責務が捉えられるようになるのである。これは前述の宗教概念の成立と軌を一にする。また、1880年代後半から倫理学と称する文献が徐々に増加していくのもその一因だろう²⁹。須永金三郎は『倫理学』(1890年)の中で、「孔孟ノ性ト天道トヲ説クコトハ最モ憶測假定ノ甚シキモノタリ」と指摘している [84 ; 158頁]。宗教概念の成立によって、「天」は非合理的、非科学的なものとして忌避されていくのである。そのためだろう。吉見経綸は、1888 (明治21)年の『倫理学』において、5年前に出した前掲書の「天理自然ノ愛情」を「自然ノ心情」、「天然ノ愛情」を「愛情」に書き換え、「天道ノ至微至妙」の語を削除する [27-28 ; 37-38頁]。もちろんその後も「天然自然」や「天性」といった語は残る。だが、これらの語を用いる場合でも、「天」が定めた「天」に対する責務といった説明はほとんど見られなくなる。

では、「自然」の親の責務とはどのようなものなのか。師範学校と中学校の教科書である矢島錦蔵の『普通倫理学』(1890年)を見てみよう。矢島の説く親子の責務は、もはや翻訳教科書とほとんど変わらないものとなっている。矢島は、「父母タル者ノ務ハ愛」にあり、

愛は「人生自然ノ情」であるとして、親の務めについて次のように述べる。人の子は「薄弱」に生まれるがゆえに、「厚キ保護ト長キ教育」を受けなければ、「發育シテ社会ノ人」となることはできない。その任に当たるのは、まず「真情ノ愛」を持つ父母である。それゆえ、「父母ノ権力ハ其ノ子ノ利益ノ為ニ存セル」ものであり、父母には子を殺傷し、鞭を打ち、「逆対」し、傷つけ、売買など子の自由を害する「権理」はない。ただし普通の生活における「体罰」は例外とする [128-129 ; 246-249 頁]。また、「グローチアス」(グロチウス)は、父母の権力は子の成長に応じて3段階に変化すると述べ、「フヒクテ」(フィヒテ)は、子の「巽順」(そんじゅん:従順)ノ義務を、親の権力に従うことによって子が道徳を学習するためのものとする。したがって、父母が子の独立を認めるか、子が丁年に達したり、娘が結婚したりすれば、子の巽順の義務はなくなるが、親への孝養の責務(尊敬、感恩、奉仕)は生涯継続する [129 ; 248-249 頁、132-133 ; 254-257 頁]。

従来、父子の道は「天」の観念や親の養育の恩から説き起こされてきたが、矢島はそうした孝から出発するのではなく、上記のように人の子は「薄弱」に生まれるという自然科学的、生物学的認識から出発し、そこから親の教育の責務を導き出す。このような論理の展開方法は、ファイセリングの『性法略』やウェーランドの『修論論』にあるように、西欧の文献から摂取したものであり、1874年の青木輔清『小学校民家童蒙解』(1876年)には、すでに同様の論理が見られる³⁰。そして、矢島が同書を出版した1890年頃には、このような論理はもはや目新しいものではなく、子の無力さや未熟さから親の責務を導き出すことが有力な論述方法となっていたのである。

こうして親の責務は、自力では生存しえないものとして生まれる子どもを教育し成長させるためのものであり、親の権限はその目的にかなう範囲に制限され、子の親に対する責務もまた、そうした親の責務に対応するものとして位置づけられることになった。その根拠となったのが自然の人情であり愛情である。親の愛は子どもを甘やかすものという見方は、国定修身教科書でも繰り返されたように、その後もしつけの言説として根強く残るものの、その一方で、「愛は人の心中に備はる天然の徳にして、最も高尚美好なるものなり、最も深奥切実なるものなり」、「人間社会の道徳は愛によりて立ち、一国の風俗は愛によりて以て美好となる」

とも言われるようになった(能勢榮「勅語に宣(のたま)ひたる徳義の順序」1891年、片山：187頁)。このような愛への信頼や賛美が、儒教の慈を子どもの教育と利益のための放棄し得ない親の責務へと変えたのである。

だが、なぜ自然の情愛に基づく親子の責務が登場したのか。それは、おそらく自然の責務が子の養育と教育を国家的な責務として親に課すものでもあったからだろう。この点に関し、井上哲次郎の『勅語衍義』をもう一度見てみよう。井上は、同書で子を養育する親の心遣いや苦勞についてかなりの紙幅を割いて述べ、人は「独立ノ生活ヲ得ンニハ、少ナクモ二十年ヲ経ザルベカラズ」と、「独立」までの道のりの長さを繰り返して指摘する〔1：26-27；12-13頁〕。それは親の大恩や親への敬愛の重要性などを説くためではあるのだが、近世の文献が描く親の養育の苦勞は孝を導き出すための前ふりに等しいのに対し、井上はそこから、親による教育の重要性へと論を転換する。それは、井上もまた、人間の体質は「孱弱(せんじゃく)で「不確」であるという生物学的認識を前提とするからであり、子の成長は「全ク父母ノ養毓(よういく)、其宜シクヲ得ルニ由ル」と考えるからである。井上において子どもを育てる親の苦勞は、子を独立させるための苦勞だったのである。

それゆえ井上は、次のように親の教育の重要性を強調する。「子女ノ教訓ハ、家庭ノ薰陶ヲ以テ最モ重要ナリトス」。「幼稚ノモノ」は「家庭ノ薰陶如何ニヨリ、其性質ノ発達ヲ定ムベケレバナリ」〔1：25-29；11-15頁〕。夫婦は子女を設けた以上、「百方カヲ尽クシテ之ヲ愛撫シ之ヲ擲育シ、以テ其家ヲ継承シ、併セテ社会ノ一部分トシテ恥ヅル所ナキ善士若クハ淑女トナラシムルヲ要スルナリ」。「子タル者ノミ父母ニ対シテ孝道ヲ尽クスベキ道義上ノ義務ヲ有スルニアラズ、父母モ亦能(よ)ク其子ヲ養育シテ独立ノ道ヲ得セシムベキ義務ヲ有セルコトヲ忘ルベカラズ」〔1：40-41；26-27頁〕。

井上がこのように親の教育義務を重視するのは、子は成長して「善良ナル臣民トナリ、国家ヲ裨補(ひま：助ける)スル」ものだからである。そのため親は子を「己レノ私有物ノ如ク見做シテ残酷ニ之ヲ使役シ、其発達進歩ノ路ヲ妨グベカラズ」〔1：40-41；26-27頁〕。井上の説く国民道徳においては、子どもはもはや単なる親や家の子(私有物)ではない。親は「幼弱」に生まれた子を「発達進歩」させて、「善良ナル臣民」へと「自

立」「独立」させなくてはならないのである。したがって、子の養育と教育は、親の任意や裁量には委ねえない「国家ニ対スル義務」でもある。井上は親の就学させる義務について次のように述べる。「世ノ父タル者ハ、其子ヲシテ速ニ就学セシメザルベカラズ、是豈(ただ)ニ父母の子女ニ対スル義務タルニ止マラズシテ、又国家ニ対スル義務ナレバナリ」〔2：12；11頁〕。

以上のように、井上の国民道徳は天皇を中心とした国民国家の形成を主眼とし、子の養育と教育を親の国家的な義務として位置づけるものだった。しかしながら、井上の提唱する親子の責務は、子を親の「身体髪膚」を分け与えた者として捉え、常に親の側にいて、生涯親に服従することを「天」の定めとして説く儒教の親子道徳とは大きく異なる。「孝の実践を要請する儒教社会」は、「本来、子の自立・独立を拒絶し抑圧して」、子が親から「自立しないことを人間的理想とした社会」とされるが(下見1997：13頁)、井上の国民道徳においては、親は自らの愛情と責任に基づいて子を臣民として「独立」させなくてはならず、子も親に孝を尽くすだけではなく、親から「独立」して国家を「裨補」する臣民とならなくてはならないからである。つまり、井上が国民国家形成の基盤に据えたのは、「天」の命に従って家や親のために終生孝の責務を果たす子ではなく、「自然ノ情」に基づいて国家・社会のために相互に責務を果たす親と子だったのである。

C. 修身教科書の親子の責務

次に、小学校の修身教科書を見てみよう。1880年代後半から徐々に増える倫理学の文献は、矢島錦蔵の前掲書のように、師範学校や中学校の教科書として作成されたものが少なくない。だが、1880年代に入ると、小学校の修身教科書は、教師の口授用だけでなく児童用の簡易な教科書も作られるようになり、その結果、学問(倫理学)と教育(修身)が分離することにもなった³¹。では、小学校の修身教科書は上記のような倫理学的な理解とは異なり、旧来の儒教道徳を説くものだったのだろうか。以下、「教科書体系」と「宮田編資料集」に収録されている修身教科書の例話を中心に、親子の責務について概観する。

1880年頃までの教科書と『幼学綱要』(1882年)は、西洋倫理の影響の強い青木輔清の前掲書を除けば、儒教や近世の教訓書の延長線上にあると思われる。これ

親と子の「自然」な責務

らの教科書が載せている例話では、主に武士（武士の妻・母）として、あるいは家長として立派な親が描かれる。遺言によって子に兄弟・一族の団結を説く毛利元就、忠と孝を子に諭す楠木正成、武士の妻・母として「方略貞操論（たぐ）ひ稀なる婦人」である楠木正行の母などがそれである。だが、日常的に親が子を教育する姿とか、子の成長を気遣う親の姿を描く例話はほとんどない³²。

立派な人物としての親は、我が子の犠牲を厭わない親でもある。『幼学綱要』の唐の王密（兄）は、「人情自其子ヲ愛ス」と言いながらも、我が子を賊に捕えられた弟の身代わりにさし出す。賊は「子ヲ以テ弟ヲ易（かえ）ルハ、義ノ大ナルナリ」と言つて弟を返し、子を連れ去る（教科書体系2巻：158頁）。引田尚昌『本朝列女伝』（1875年）の「馬飼歌依か妻」は、自分の幼子の命を差し出して、先妻の子を守ろうとし、同書の「備中国庄五郎娘」は、2人の子が疱瘡にかかっても子の養育は後にし、死亡した後も愁歎の色を見せずに姑に孝養し続ける（教科書体系1巻：489、502頁）。これらの例話が尊い美談とされる前提には、子を親の身を分け与えたものとする親子の一体感がある。子の命を犠牲にすることは親にとっては我が身を削る自己犠牲であって、そのためかえって、自らの愛を断ち切って他の義を優先することが讃えられるのである³³。

このような「立派」な親が描かれる一方で、この時期の教科書には、罪を犯す親、無理難題を言う親、無慈悲な親など、親としての任務を果たさないどころか、子に多大な負担や犠牲を強いる親が少なからず登場する。孝行談の多くはそうした親につくす「まことにありがたき孝子」（中江藤樹）の話である。親の慈は「天性」であるにもかかわらず（あるいは、それゆえに）、時に失われるものでもあるのである。まして、父母に対して「疎暴怠慢」の所行があるときは、「遂には父母の愛を失ひ世人の笑を受るへし」（高山直道『小学生徒心得』1880年、教科書体系1巻：578頁）。しかも、「親に不孝をする者は、天罰逃るゝ所なし」と言われるのに対し（大島一雄『小学生徒心得』1881年、宮田1巻：129頁）、親の不慈は不問に付される³⁴。

それは、子はどんな親に対しても、我が身や妻子を犠牲にしても、親への孝を最優先しなくてはならないからである。上羽勝衛「勸孝遺言」（1873年）は、妻子を持つと「眼前妻子の愛」に引かれて親への勤めを怠るようになるとし、「父母にかえて妻子を思

ふことや有る」と戒める（教科書体系1巻：238頁）。近世の文献と同様、妻や子よりも親への孝が優先されるべきものなのである。

こうした発想の前提には、やはり「天」の観念がある。孝をつくす子は「天性篤実」であって（木戸麟『小学修身書』1881年、教科書体系2巻：122頁）、「孝行天稟ニ出ツ」（『幼学綱要』、教科書体系2巻137頁）。

「天の孝子を生ずる所以は偶然にあらず世の不肖のものを論さんとする」ためであり（城井壽章『近世孝子伝』1875年、教科書体系1巻：311頁）、孝子は「天地神明」が「暗賛冥助」（カゲデタスク）する（『近世孝子伝』、教科書体系1巻：320頁）。また、この時期の教科書には、次のような儒教の格言が用いられている。

「凡そ天地父母主君聖人の恩は、相並びて重し。此四恩を忘れ背くは人にあらず。大和俗訓。「薛（せつ）文清曰く。天地は吾が父母なり。凡そ行ふ所あれば、吾父母の命に順ふことをのみ知る」（亀谷行『修身児訓』1880年、教科書体系2巻：45、56頁）。

しかし、1881（明治14）年の木戸麟『小学修身書』と、1886（明治19）年の丹所啓行・前川一郎『普通小学修身談』が採用した例話は、それ以前とかなり異なる。子に犠牲を強いる親や無慈悲な親が減少し、家や孝、忠君のための教えではなく、日常生活の中で嘘を言わない、悪い言葉遣いをしない、正直であれといった道徳を教える親が多数描かれるようになるのである（ワシントン、ジョン、ロベルト、文左衛門、孟母、ヤコブ、欧陽修、欧陽修、司馬光、中村栗園、小山泰山など）。

そして、1890年代の教科書になると、親の教えを題材にした例話だけでなく、様々な例話の中で子が親の教えに従ったことや親が子をよく教え導いたことが言及される（渥美の妻、綾部道弘、新井白石、孟母、武川えい、板倉重宗、小出大介の妻、ピール、魯文伯など）。同時に、子を教育育てることが母の役割として捉えられるようになる³⁵。末松謙澄（けんちょう）の『小学修身訓』（1892年）は、「教なき女」が子をなおざりに育て、その子も同じように「道しらぬやから」においたつものが多いことを「口をしき限りなり」と嘆じる。そして、「女のわらわとて」よく教えを受け、子を「よく教へ育てて、よき子となし、親子とも限りなき幸をうくべし」と言うのである（教科書体系2巻：391-392頁）。

教育する親の登場とともに、親子関係も情愛に基づ

く関係として描かれるようになる。牟田和恵によれば、1870年代末から80年代末（明治10年代から20年代）になると、親と子の姿は「恩や孝といった親と子の上下関係に基づく感情ではなく、親子が親しみあい家族が団欒を楽しむ親子の対等な情愛」が見出されるようになり、1890年代（明治20年代後半）以降、「家族関係はもっぱら合理的で親密なものとして現れる」という（牟田1996：91、101頁）。

もともと、1890年代初めに出された教科書には、壬申戸籍（1871年）と旧刑法（1880年）によって禁止されたはずの「勘当」（文左衛門、阿字丸、園源助）や、子の養育や子への愛情よりも忠義を優先する母親が描かれる³⁶。また、「父母の恩、きはまりなきこと、天地にひとし」（貝原益軒、東久世通禧（みちとみ）『尋常小学校修身書』1892年、教科書体系2巻：500頁）、「父母ハ、ワガイヘノ神ト、心ツクシテ、イツケ人ノ子」

（本居宣長、重野安繹『高等小学修身』1892年、宮田1巻：327頁）といった格言も用いられている。親子関係を「天」や「神」の観念で説明する格言は、明治初年に比べればかなり少なくなったとはいえ、修身教科書にはまだ残っていたのである。

無慈悲な親や子より忠義を重んじる親、子を勘当する親などが姿を消し、「天」の語がほとんど使われなくなるのは1900年代以降の教科書である。しかも、1901年の小山左文二・古山栄三郎『修身教本高等小学校用』は、舅姑への孝養や家事の他、「きわめて大切なる妻のつとめは、その子女を教へ育つることなり」と、子女の教育を母の務めとして明確に位置づける（宮田1巻：487頁）。1900年の普及社編『新編修身教典』は、「職業」は家業を受け継ぐか、「自身のまなびたること、自身の好むところによりて、これをえらび、父母のゆるしをうけてこれを定むべし」と述べる（教科書体系2巻：629頁）。子ども自身が選ぶものとして職業が捉えられるようになるのである。1904（明治37）年から国定教科書が使用されるが、以上のような修身教科書の変化は国定期に入っても変わらない。

D. 国定修身教科書

このように見てくると、小学校の修身教科書は、時期は遅れながらも倫理学の理論的な動向を反映して変化してきたものと思われる³⁷。確かに修身教科書は戦前一貫して親の恩を強調し、孝の重要性を説いた。だが、修身教科書が親の恩を強調し続けたのは、「天」を

排除したことによって、孝の根拠がもはや親の恩にか求められなくなったからだろう。そしてその結果、孝は親の恩に対する子の感謝の心情に基づくものとなった³⁸。

しかしながら、「天」の喪失は、孝を尽くすべき理念的な根拠と「天」の制裁（天罰）を失わせ、親に孝を尽くすことの普遍性や絶対性を脅かしかねない。子を教育する親の責務もまた、親の地位を揺るがす。前述のように、子の養育や慈愛が「天性」と見なされ、親の不慈が不問に付されていたからこそ、どのような親であっても親の地位は保たれるべきものだった。だが、子の教育が親の子に対する道徳的責務となれば、自らの任務を果たさない親は非難の対象となりかねず、報いるべき親の恩も、あるべき親の任務に照らされることになる。

もともと、第1期国定教科書は、次のように「国民」としての教育の責務を強調しつつも、親の子に対する責務を明記したわけではない。「一国文化」を発展させ「国運」を隆盛するために、「われ等国民たるものは、子弟に教育を受けしめて、その知徳の発達をはからざるべからず」（高等小学4年、宮田2巻：171頁）。他方、家族の「務め」については、次のように述べるに過ぎなかった。「家内のもの、おのおの、その務めをつくし、たがひにその身をつつしむときは、一家の内むつましくして、その楽大なり」（高等小学1年、宮田2巻：143頁）、「家族の人人は、たがひに助けあひて、その家の幸福と繁栄とをはかることを心がくべし」（高等小学3年、宮田2巻：155頁）。

このような理念的な根拠を欠く親子の務めを大きく変えたのは、1910（明治43）年から使用される第2期国定教科書の高等小学校新制第3学年用である³⁹。吉田熊次はこの新制第3学年用の教科書が「国民道徳論の公にされた最初のもの」の骨子となっていると評しているが（前掲書4頁）、この教科書は修身教科書として、はじめて「人情の自然」という観念に基づいて親と子の「本務」を明記した教科書だった。同教科書は、次のように述べる。「子として親を敬愛し親として子を愛護するは人情の自然なり。而して此の至情は一切の道徳の根源なるが故に古来孝は徳の本なりと云へり」。「孝行の要は敬愛と従順とにあり。父母の心に逆らふことなく、父母を慰め安んじ、又父母の志を継ぎて家名を揚ぐるは、子たるものの務なり」。「親の子を愛護するは親たるものの本務なり」（8課親子、宮田2巻：497頁）。

親と子の「自然」な責務

もつとも、同教科書はなお「父母父母たらざるとも子は子たるの道を尽くすべし」と説く（宮田2巻：497）。なお、3期も同様に述べる。宮田2巻：906頁）。だが、翻訳教科書が「天性」を根拠にして同様に説いたように、自然の人情はこの言葉に新たな思想的・理念的な根拠を与えるものだった。孝は親の恩に対する対価・交換ではなく、子にそもそも内在する自然の情愛に基づくものだからである。

また、同教科書が親に愛護の本務を課したのは、井上が『勅語衍義』で書いたように、子の養育と教育を国家的な責務として位置づけるからである。つまり、親は自らの愛情と責任において子を臣民へと育てなくてはならず、子も自ら職業を選んで臣民として独立しなくてはならない。同教科書は次のように述べる。「親たるものはよく子女の将来を考へ、忠良なる臣民とならしめんことに心掛くべし」。「子たるもの長じて成長に達するに至れば、自営の計を為さざるべからず。其の家を継ぐ者は其の家業に就くべく、又別に一家を起さんとする者は独立して何等かの職業を求むべし」（8課親子、宮田2巻：497頁）。「職業は独り一身一家の利益の為にのみ営むものにあらず、社会の繁栄を致さんがための動作なり」。「職業を重んじ之を努むるは個人たるの本務を尽くすと共に国民たるの本務を完うするなり」。職業の性質、自己の才能の長短、一身一家の事情などを勘案しつつ、「己に最も適する職業を撰ぶべし。これ最も多く有益なる結果を得るの道なり」（13課職業、宮田2巻：500頁）。

このように同教科書は親と子に自然の人情に基づく本務を課したが、同教科書が自然の人情を基盤に据えたのはそれだけではない。家や祖先はもちろん、国家や天皇への忠誠も忠孝一致も、自然の人情に基づくものとして意味づけたのである。石田雄はこの教科書が家族国家観を「興隆」させたとし、『『家族国家』観を援用して、父母を敬愛するという人間の自然的心情を以て忠君愛国を基礎づけ、忠君一致の国体を礼賛』したと指摘している（傍点石田、石田1954：7-8頁）。確かにその通りなのだが、それは同教科書が人情の自然という観念を登場させたことによって、はじめて可能になったのである。そして、同教科書が家族国家の基盤に据えた家は、下記のように「最も自然なるもの」としての家であり、「父母の慈愛の保護下に相依りて團結する」家、つまりは人情の自然に基づく家だった。

合同生活の最も自然なるものは血族団体なり。父母を同じうする人人が父母の慈愛の保護下に相依りて團結するは家を成す所以にして、実に人情の自然に基づくものなり。〔略〕家族制度は我が国の社会組織の基礎なり、個人の家に対する観念の厚薄は人民の国に対する観念の厚薄に關係す。家を愛するの心は国を愛するの心となり、親に孝なるの心は君に忠なるの心の基礎をなす。これ我が国の特質なり。（6課家、宮田編2巻：496頁）

我等は祖先を敬愛せざるべからず。祖先を敬愛するは本に報い始に反る（もとに報いはじめにかえる、ほうほんはんし、礼記）の理にして自然の道といふべし。（7課祖先、宮田2巻：496頁）

子の父母を敬愛するは人情の自然より出づるものにして、忠孝の大義は此の至情より発するものなり。

〔略〕我が国は家族制度を基礎とし国を挙げて一大家族を成すものにして、皇室は我が国の宗家なり。我等国民は子の父母に対する敬愛の情を以て万世一系の皇位を崇敬す。是を以て忠孝は一にして相分かれず。

〔略〕忠孝の一致は我が国体の特色なり。（11課忠孝、宮田2巻：499頁）

さらに、1930（昭和5）年から32年にかけて順次使用開始となる3期の高等小学校用教科書は、「人は家に於て世の風波を避けて至純の愛情に浸ることが出来、又知らず知らずの間に其の人格を培ふことが出来る。家は実に人生の揺籃であり、神聖な樂園である」と述べる（宮田2巻：905頁）。家は2期よりも一層子どもにとって愛情に満ちた教育的な場として意味づけられるのである。また、同じく3期の高等小2年用は、孝の課の冒頭に下記の文を書き加える。これは「孝は徳の本」という『孝経』の語を説明しようとするものだが、ここで描かれる孝は、もはや親のために子が一方的に服従・献身するものとしての孝ではない。孝が「徳の本」であるのは、「フヒクテ」の言葉のように、子の人間性・道徳性を発達させるためのものであるかのようである。

人は此の世に生まれ出ると、先ず父母の厚い慈愛に浴して成長するので、自然と父母に親しみ父母を愛する心が起り、又知らず知らず素直な心も生ずるのである。此の心は他人に対する好意となり、信頼の念となるのである。人の一生に於て大切な徳行は子として父母に

事へることから始るものである。古語に「孝は徳の本なり。」とある。(宮田2巻:813頁)

小山常実によれば、家族国家観は1910年代に「国家有機体観や日本神国論との戦いに勝利を収め」、1918(大正7)年から使用される第3期尋常小学校用国定教科書において体系化され、全盛期を迎えるという(小山1989:132-133、138、417頁)。小山は家族国家観の全盛期が大正デモクラシー後期であることを強調したが、この時期は都市俸給生活者による「新中間階層」が形成され、人並み以上によりよく子を育てようとする「教育家族」が成立した時代とされる(沢山1990)。おそらく上記の3期高等小学校用教科書が描き出した愛に満ちた教育的な家族こそ、全盛期の家族国家観に最も適合的な家族の像だったのであろう⁴⁰。

E. 欧化と普遍道徳

以上見てきたように、1880年前後に親と子の責務を「天理自然」の愛情に基づく責務として捉える文献が登場し、1890年代にはそれを「自然」の情愛に基づく責務として捉える論調が広がっていく。修身教科書においても、1880年頃から親と子の情愛や子を教育する親が描かれるようになり、1890年代にはそうした親子の姿が定着する。親が子に多大な犠牲を強いる孝行談や「天」の格言は1890年代始めまで残るが、以後の教科書では姿を消す。そして、1910年以降の国定教科書において、親への敬愛と子の愛護が「人情の自然」に基づく親子相互の「本務」として明記される。

このようにして形成された国民道徳の親子の責務論は、井上の『勅語衍義』を含め、儒教よりもはるかに翻訳教科書の内容に近い。「自然」(翻訳教科書では「天性」)の情愛を親子相互の責務の根拠とし、子の教育を親の第1の責務と位置づけ、残忍な親の行為を制限し、子を国家・社会の一員として自立させることを説いているという点で、国民道徳の責務論と翻訳教科書の基本的な枠組みは変わらない。大きく異なるのは、翻訳教科書が道徳の最終的な審判者として置く「天」や「天帝」がないことである。あるいは、翻訳教科書の「天」の代わりに、祖先の「遺訓」を説き、臣民とともにこの道を「拳々服膺シ」(けんけんふくよう:常に心に留めて、大切に守る)と語る天皇を置いている点にある。

とすれば、教育勅語を基に形成された国民道徳は、天皇を「天」の位置に置き、国粹化、国家主義化を進

行させつつも、西欧道徳をその内に組み入れたことになる。つまり、国粹化、国家主義化とともに、欧化が進行しているのである。それはなぜなのか。

芳川顕正文部大臣(当時)は、教育勅語の草案作成の際、忠信孝悌などは支那の道徳だという反対論に対し、忠信孝悌は「我が国民自有の道徳」であるとともに、「君国に忠、親に孝、同胞に悌、朋友に信、夫婦相和なるの道」は、いやしくも「人類あらん以上、内外古今の別なく、必ず行はるべき大道である」と反論したと語っている。芳川は「道の本体は唯一にして古今内外の差別」はなく、ただ「時代の趨勢に適應せんが為、其形式を殊にするのみ」という「大信念」を持っていたのだという(「教育勅語御下賜事情」1912年、片山:115-116頁)。

総理大臣だった山県有朋も、次のように回想している。「教育勅語ノ未ダ成ラザル前」には、もしこうしたものが出されれば、「欧州各国(即チ耶蘇教)ト衝突」するのではないかと、その発布を喜ばない者がいた。

「欧風ノ政治家」にそうした意見の人が多く、青木周藏なども「何ウダラウ」と考えていた。このことは「余モ大ニ懸念」した(「山県有朋教育勅語渙発ニ関スル談話筆記」1916年、片山:119頁)。そのためだろう。井上毅の草案には、「立教ノ異同ト風氣ノ変遷トヲ問ハズ」という一文があった(稲田1971:199-200頁)。

このように、教育勅語作成布当、芳川や山県が最も懸念していたのは洋学者やキリスト教徒からの反対論であり、勅語を発布するためには、忠信孝悌は儒教道徳であるという洋学者の批判をかわさなくてはならなかった。そのため芳川は、一方で、忠信孝悌は儒教ではなく「我が国民自有の道徳」とし、他方で、古今内外に通じる普遍道徳であると言明したのである。このことは勅語の次の言葉にそのまま結実する。「斯ノ道」は「我カ皇祖皇宗ノ遺訓」であり、「之ヲ古今ヲ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」⁴¹。勅語は、「我が国民自有の道徳」であるはずの「皇祖皇宗ノ遺訓」を西欧道徳にも通じる普遍道徳であると宣言したのである。

また、井上毅は、「五倫と生理との関係」と題する小論の中で、「五倫といへば儒教主義の占有物の如く世の人の心得るこそ口惜けれ倫理の関係は元と人身生機の構造より具りたる造化自然の妙用に起れるものにして古も今も東洋も西洋も人とし人の世に生ける者の得遁れぬ生活の軌道あるものを」と述べている。井上はこ

親と子の「自然」な責務

こで「生理」「人身生機の構造」「生機の原則」「人身の組織構造に生ずる自然の理」「造化自然」などということばを用いて、いかに五倫が人間の自然な生理に基づく普遍的な倫理であるかを力説している（『稻陰存稿』1895年、井上毅伝記編纂委員会1969：639-642頁）。井上においては、夫婦の和も親への孝も、そして君臣の道（国民忠愛の情）も、生理学的、生物学的な自然によって必然的に導き出される人としての普遍的な倫理だったのである。

しかしながら、普遍道徳であるということと日本固有の道徳であるということとは、矛盾、対立しないのか。能勢栄は、教育勅語の趣旨は「人類普有の大道を包括して遺せる所なく、而して特に我が国の光輝を放ち、品位を高め、方向を誤らず」と述べている〔能勢1891：1：49；64頁〕。また、末松謙澄は、「完全無欠ノ正則」（渙発資料3巻：308頁）、重野安禪は「天地の正道」（渙発資料3巻：423頁）という言葉で、勅語の普遍性を日本の道徳の確かさ、完全さを保証するものとして位置づけ、その優位性を讃える⁴²。だが、こうした説明自体、西欧道徳を「人類普有」の普遍道徳と見なし、西欧道徳に通じる普遍性によって教育勅語を礼賛するものだろう。

かくして勅語の説く徳目は古今内外に通じる普遍道徳と見なされることになったが、このことは井上の『勅語衍義』などから明らかのように、単なる言い換えや強弁ではない。国民道徳は確かに日本の独自性や固有性を強調するために、儒教を援用して新たな伝統を作り上げたが、同時に西欧道徳を普遍道徳と見なすことによって、内部に組み込まざるを得なかったからである。それは、国民道徳の形成自体が西欧の国民国家に匹敵する国家と臣民を形成するための欧化の一環であり、それゆえに、国民国家の道徳としての普遍性を持たざるを得なかったからだろう。井上は、このことについて『勅語衍義』の中で次のように指摘する。「孝悌忠信」と「共同愛國ノ主義」は、「一日モ国家ニ欠クベカラザルコトニテ、時ノ古今ヲ論ゼズ、洋ノ東西ヲ問ハズ、凡ソ国家ヲ組織スル以上ハ、必ズ此主義ヲ実行スルモノナリ」〔1：10；4頁〕。国民国家を組織するためには、子が生涯親や家のために尽くす儒教の孝を改編し、西欧道徳が説く自然の責務を親に課すことによって、将来の臣民を育成することが不可欠だったのである。

そして、国民道徳の普遍性を保証するものとして採

用されたのが自然の人情である。内藤恥叟は前掲書で、「斯ノ道」を外国において「推施」しても悖るところがないのは、それが「人情ニ本ヅキテ、民心ニ適合スル所」だからだと述べている（渙発資料3巻：570頁）。自然の人情は天皇を中心とした国民国家の正当性を確保するための論拠であるとともに、勅語の説く「斯ノ道」の普遍性を保証するための根拠であり、親と子に放棄し得ない責務を課すための根拠でもあった。

こうして国民道徳は、一方では、儒教に由来する忠と孝を国民国家の道徳に適合するものへと改編し、さらにそれを自然の人情に基づくものとして位置づけることによって、西欧道徳に通じる普遍性を確保した。そして、他方で、西欧道徳を自然の人情に基づく普遍道徳と見なし、それを忠や孝という語に翻訳することで、日本固有の道徳として自らの内に組み込こんだのである。

おわりに

1880（明治13）年に、文部省は翻訳教科書を修身教科書として不適切とする通牒を発し、1882（明治15）年には、修身は儒教によるという方針を打ち出した。文部省は、儒教を修身の基本に据えることによって、天皇と国家への忠誠を喚起し、国民道徳としての固有性・独自性を確保しようとしたのである。だが、国民道徳として儒教を用いるためには、儒教から「天」の観念を排除するとともに、武士の君主に対する忠をすべての国民の天皇への忠に変え、漢土伝来の儒教を日本固有のものとして意味づけ、さらには、西欧の学問や道徳に通じる普遍性を持つものへと儒教を改編しなくてはならなかった。1880年代は、日本という国民国家を形成するために、政教分離と西欧の文化・学問・道徳への適応を与件として、儒教を精選・改編・修正し、それによって新たな国民道徳を形成することが教育政策の重要課題として急浮上した時代だった。

国民道徳から「天」が排除されなくてはならなかったのは、国民道徳がキリスト教の「天道」でも、儒教の「天道」でもなく、臣民を形成するための人道・人倫でなくてはならなかったからである。つまり、国民道徳は、「天」を排除し、天皇を「天」の位置に置くことによって、人情や民心、人道に基づく国民国家を形成しようとするものだった。

そのために採用されたのが、1880年代から90年代

にかけて、西欧の学問の普及と倫理学の形成とともに広がった「自然」の人情という言説である。自然の人情は、「天」の観念が、宗教概念の成立とともに宗教という領域に閉じ込められ、道徳から排除されることによって、ある意味必然的に到達した言説だったであろう。道徳的な責務が「天」の定めるものではなくなった結果、その根拠は人そのものに内在するもの、つまり、生まれながら持ち合わせているはずの「自然」の人情に見出されることになったのである。

こうして自然の人情は、1890（明治23）年に発布された教育勅語の解釈において、国民が必ず従うべき道徳の新たな論拠として位置づけられるとともに、西欧道徳に通じる普遍性を保証するための論拠となった。同時に、自然の人情は、天皇と臣民との関係を父と子の関係に擬制し、孝の上位に忠を置く忠孝一致と「万国無比」の家族国家というイデオロギーの正当性を確保するための論拠ともなった。このようにして形成された国民道徳を、なお「儒教主義」と評価するとすれば、それは国民道徳が儒教の「天」を排除して「天皇尊崇」を道徳の中心に据え、忠を国民の天皇に対する忠誠へと転換し、さらに、忠孝一致の言説によって忠を孝の上位に置いたことの歴史的な意味を過小評価することになるだろう。

自然の人情はまた、親と子の関係や責務を大きく変えるものでもあった。国民道徳が親子の責務を親と子という関係によって生じる自然の人情に基づくものとする以上、子の責務だけでなく、親の責務を導き出さないわけにはいかない。国民道徳は自然の人情を道徳の根拠に据えることによって、儒教が親の「天性」に委ねていた慈を放棄し得ない親の責務へと変え、自らの力では生存できないものとして生まれる子どもを育て教育することを親の責務として課した。そしてまた、子に対して生涯親に献身することを求める儒教の片務的な孝を、親の責務に対応する敬愛と従順の責務へと変化させたのである。自然の情愛を根拠とするこのような親子相互の責務こそ、翻訳教科書の「天性」を自然に置き換えることによって形成された「普遍道徳」である。そして、国民道徳はその「普遍道徳」を孝という儒教の語に翻訳し、さらにはそれを儒教伝来以前から続く日本固有の道徳と意味づけることによって自らの内に組み込んだのである。

このように国民道徳が、儒教を改編し西欧道徳を摂取して、親と子に放棄し得ない相互の責務を課したの

は、子どもはもはや単なる親や家の子（私有物）ではなく、将来の臣民でもあるからである。したがって、親は自らの愛情と責任において「忠良なる臣民」として子を自立・独立させなくてはならならず、子も自ら「国民たるの本務」としての職業を得て、「忠良なる臣民」とならなくてはならない。そのためには、儒教において親の身の一部であるかのように見なされていた子を、将来親から自立・独立すべき存在へと変える必要があった。つまり、国民道徳は、儒教の求める親子の一体感をいったん切り崩した上で、改めて親と子を自然の人情と責務によって結びつく関係へと位置づけ直したのである。それは、家族国家も忠孝一致も、自らの心情に基づいて国家に対する責務を果たす親と子を創出しなにかぎり実現不可能なものだからである。それゆえ、国民道徳は祖先崇拜や家名・家産の継承などを提唱しつつ、同時に、家族国家と家族制度の基盤として、一夫一婦制の下で相互の自然の愛情と責務によって結合する夫婦と親子からなる家族、つまり西欧の倫理学や道徳論から摂取した「近代家族」を据えたのである。

しかしながら、このような家族を基盤とする国民国家の構想は、第二次大戦下において半ば瓦解する。1941（昭和16）年から使用される国民学校の修身教科書では、親による子の教育は描かれるが、それまでほぼ全学年に設けられていた孝の課は、高等科1年用に設けられたにすぎない。しかもその課の結論は、「忠を離れて孝は全く存しない」というものだった（宮田2巻：1118頁）。子は親や家の子である以前に「天皇の赤子」であり、したがって、親の教えに基づいて立派に成長した子が尽くすのはもはや親ではなく、日本という「世界ニツノ神ノ国」である。

それは、家がそのまま「皇国民錬成」の場として位置づけられたからである（斉藤1987）。文部省「国民学校国民科修身教科書編纂方針」（1941年）は次のように言う。「孝も友も和も信も恭儉も博愛も、その朝宗（ちょうそう）権威あるものに従う）するところは忠であり、天皇を中心とし奉ることによって天壤無窮の皇運を扶翼すべきものである。「国を家として忠は孝となり、家を国として孝は忠になる」（宮田2巻：936-937頁）。文部省教学局「臣民の道」（1941年）もまた、「我等の家に於ける孝はそのままに忠とならねばならぬ」、「我が国が家族国家であるといふのは、家が集まって国を形成するといふのではなく、国即家であることを

意味し、而して個々の家は国を本として存立するのである」と述べる(湯沢1976:470、474頁)。

これは、一面では国民道徳が求めた究極の家や家族の姿ではあるだろう。だが、もはや家はかつて国定教科書が描き出したような「世の風波を避けて至純の愛情に浸る」ことのできる場でも、人格を培う「人生の揺籃」や「神聖な楽園」でもない。親と子が自然の人情に基づいて相互の任務を果たす家族を基盤とし、そうした家族を経由して将来の「忠良なる臣民」を形成するというかつての家族国家の構想は放擲され、家族そのものが国家として位置づけられるのである。このような戦時体制下の究極の家族国家においては、もはや孝が忠につながるなどというレトリックは必要ない。それどころか、忠があれば孝は不要なのである。

注

¹子を教育する権利・義務としての「親権」は、西欧の近代社会において「封建的家長権」から独立し、カトリック教会組織の統制を離れることによって、はじめて「両親の自然権」と見なされるようになったと言われている(堀尾1971:167-168頁)。この親の自然権は近代国家の法制度によって実定法化されるが、こうして成立した親の教育の権利・義務(親権)は、今日次のように捉えられている。

親はみずからの責任で生を与えた子を監護教育すべき第1次的責任を負うのは当然であって、その責任は親子間に存在する血縁と愛情に基づいて生ずる。(略)親の教育権は親子という血縁と愛情関係を基盤にして自然的に発生した義務のことであって、このことが自然権とか、自然関係とか称されているものである。(有地1993:14頁)

なお、家制度や伝統に関する先行研究については、広井(1997)で筆者なりの捉え方をまとめた。

²本稿では次のような表記方法を用いた。

①国会図書館「近代デジタルライブラリー」の文献については、下記のように、コマ数とページの両方を〔 〕内に記した。

〔1;2頁〕……全1冊の本の第1コマ、ページ数は2頁。

〔3:1;2頁〕……分冊本の第3冊目(巻の数とは必ずしも一致しない)の第1コマ、ページ数では2頁。

②本稿で使用した資料集は次のように略記した。

片山……………片山清一編『資料・教育勅語』

渙発資料……………国民精神文化研究所『教育勅語渙発関係資料集』第1-3巻。

教科書体系……………海後宗臣・仲新編『日本近代教科書大系近代編第1巻修身』(1)(2)

()内の1巻、2巻は(1)、(2)を指す。

往来編……………石川謙編『日本教科書体系往来編第5巻教訓』、石川松太郎編『日本教科書体系往来編第15巻女子用』

道徳教育叢書……………芳賀登監修『日本道徳教育叢書』

1、2、4、6巻

発達史……………教育史編纂会編『明治以降教育制度発達史』

宮田……………宮田丈夫編『道徳教育資料集成』1、2巻

山住・中江……………山住正巳・中江和恵編『子育ての書』1-3巻

③()内に記したひらがなのルビと簡単な説明は筆者がつけたもの、カタカナは原本に記載されていたもの。

④傍点はとくに断らない限り、筆者がつけたもの。原本に傍点やルビが大量に付いているものは省略した。

⑤旧漢字や旧仮名遣いは現行の用法に改めた。

³川島は、「日本儒教」における恩による孝の条件づけや根拠づけは、子の側に一定の「主体者的意思」を認めることになると捉える。それに対し、中国の「古典儒教」においては、父母のいつくしみを「子の孝の条件とする」という思想は存在しない」として、中国儒教では「子の孝の義務は絶対であり、単純無条件」であると指摘する(川島1957:102-103、106-110頁)。こうした川島の中国儒教の理解について、下見は「儒家においては、親の慈愛は、明確に道徳的責務としての位置づけこそ与えられなかったが、子に孝を教導する上で欠落してはならぬ枢要なる原点であると認定されていたと見るべきなのである」とし、中国の孝の観念もまた、「親から受けた養育の恩恵に対して、これに報いるというお返し的心情に立脚していたことは明らか」であると述べる(下見1997:154頁、161頁)。

川島に対しては、加地伸行も痛烈な批判を行っている。加地は、中国における恩には「恩愛」という愛情が貫流していると指摘するとともに、川島の捉え方は「恩に条件づけられた孝は封建的である」という観念が先行した

イデオロギッシュな議論であると言う(加地1985:256、269頁)。なお、加地は中国の孝行談である「二十四孝」を「通俗教訓書」と捉え、これと中国儒教を同一視することを批判するが、本稿では修身教科書などの「通俗教訓書」を主な分析の対象としている。

⁴ 『六諭衍義大意』は、中国から伝来した『六諭衍義』を、8代將軍徳川吉宗が室鳩巢に翻訳・解釈させたものであり、幕府の民衆教化政策の柱として広く流布したという(往来編5巻:410-411頁)。

⁵ 石川謙によれば、「二十四孝」は元の時代(13-14世紀)に成立し、日本に移入された。近世になると往来物として教材にも用いられたが、時代が下るにしたがって、「二十四孝」の中にある「非合理的な説話」や「目的のためには手段を選ばないような孝子譚」が影をひそめていくという(往来編5巻:89-91頁)。

⁶ 明治初年の修身教科書においては、なお子にとって忠と孝は優劣つけ難いものだった。『幼学綱要』の平清盛・重盛父子の話では、重盛が父への孝と法皇への忠との狭間で葛藤し、「忠ナラムコトヲ欲スレバ孝ナラズ。孝ナラムコトヲ欲トスレバ忠ナラズ。重盛ノ進退此ニ窮ル」と嘆息する(教科書体系2巻:135頁)。だが、この平重盛の言葉は後の国定教科書において忠を優先する言葉に書き換えられる(広井2004)。また、『本朝列女伝』(1875年)の原惣右衛門元辰は、主君(浅野内匠頭)の仇討ちと母への思いの間で揺れる。そのため、母は息子に「忠孝は両ながら全うする事能(あた)はじ」と書き遺して自死する。自らの死によって仇敵の吉良上野介は「其の方か母の仇」になるとして、母は子に孝として仇討ちを遂行させるのである(教科書体系1巻:499-500頁)。

⁷ 山住正巳・中江和恵は、近世の文献において取り上げられている教育者としての母親像は、胎教を除けば、「中国からの輸入にとどまっていた」と指摘している。(山住・中江1巻:24頁)。その背景には、母の愛を「舐櫛の愛」とする見方と、女性を男性より劣った愚かなものとする見方があった。『女大学宝箱』は、「婦人」は「子を育れ共、愛に溺れて習はせ悪し。斯(か)く愚なる故に、何事も我身を謙(へりくだり)て、夫に従うべし」と書いている(『女大学宝箱』、往来編15巻:31頁)。同書は、一般に「女大学」と言われ、貝原益軒『和俗童子訓』の5巻「教女子法」をもとに作成されたとされる。1716年または1733年刊行。

⁸ 宮地敦子は、「翻訳語」である儒教では親への愛が説かれているものの、近世までの「日本語」では、「愛す」は目上から目下への行為・感情を表し、その多くは「自己本位的なもの」、つまり自己愛の延長や執着として否定的な意味合いで用いられていたと分析する。愛が自己本位でなく自己否定、他者本位の「アガペ」と変わったのは、1880(明治13)年の聖書の共同翻訳『新訳全書』において、愛が神に関する語として選ばれたことを契機とするという(宮地1977)。

⁹ 「天の命、これを性と謂ふ。性に率(したが)ふ、之を道と謂ふ、道を修むる、之を教と謂ふ」(中庸)とあるように、「性」も「道」も「教」も天に結びつく儒教の語である。

¹⁰ もっとも、明治初年、*nature* は自然よりも、天然、天性、天然物、天造物などと訳されることが多かったとされる。*natural law* は天然法、性法、自然法、*natural right* は天賦人權と訳された。また、天はGodの訳語であるだけでなく、*nature* の訳語でもあった(柳父1977:183、200頁)。柳父は、西周が*natural law* を「性法」と訳したのは、「天」の語を避け、かつ儒教の「性」を「人性」に換えることによって、「法律の淵源」を「天」ではなく「人性」に求めたからであると指摘する(柳父1977:207頁)。ただし、神田孝平訳の『性法略』では、親と子の権は「天倫ヨリ生スル人身上ノ権」と記されている。

その後、*nature* の訳語が「自然」に集約されていくと、従来の自然の意である「おのずから」が、翻訳語である自然の中に組み込まれていくことにもなる。柳父章によれば、加藤弘之が*natural selection* の訳語として用いた「自然淘汰」は、自然による淘汰や自然における淘汰ではなく、「おのずから」起こる淘汰という意味だったという(柳父1977:84頁)。このように柳父は、「自然」という訳語の意味を精査しているが、本稿では「自然」という語の厳密な意味にはこだわらない。また、「天」の概念についても分析の対象とはしない。当然のことながら、キリスト教、神道、儒教、国学では、「天」や「神」の観念はそれぞれ異なるが、本稿では「天」を規範や倫理の根源となる超越的な存在として捉え、「自然」という言説によって、そうした超越的な「天」の観念が、修身や道徳教育から失われていく過程に注目する。

¹¹ ここに載せた翻訳教科書は、文部省の同通牒と『近代教科書体系』に載っている教科書のうち、親子関係に関

して一定程度まとまった記述のある文献である。原本の欄については、国会図書館の「近代デジタルライブラリー」等を参照した。また、これらの文献のうち、(小学校教則)と記したものは1872年の文部省「小学校教則」で教科書として挙げられたもの、ゴチックになっているものは1880年の文部省の通牒で教科書として不適当とされたもの、(教科書大系)は『近代教科書大系』に収録されている文献である。なお、阿部泰蔵訳『修身論』と大井鎌吉訳『威氏修身学』は、どちらも Francis Wayland の Elements of Moral Science の翻訳だが、訳文はかなり異なる。ウェーランドの原本は1835年初版とされるが(関口2007:18頁)、大井訳の原本は1874年発行、阿部訳原本の発行年は不明。ウェーランドの原本とその受容については、松野(1997)、関口(2007)参照。

¹² 『泰西勸善訓蒙』(原本は1867年、フランス)はこの文のすぐ前で、「父母過アレハ子慎シテ之ヲ隠諱(イミカクス)ス可シ必ス其醜ヲ露ハスコト勿レ」と書いているが(3:9;8頁)、『論語』にも、「父は子の為に隠し子は父の為に隠す」という文がある。また、古代の律令制を復活したとされる「新律綱領」(1870年)の「親属相為容隠」には、「同居ノ親属。若クハ別居三等以上ノ親属」などが犯した罪を「相容隠」した者は「皆論スルコト勿レ」、「罪人ヲシテ。隠避セシムル者」は「罪ニ座セス」という規定がある。これは身内の罪を隠しても罪は問わないというものだが、同規定は1873(明治6)年の「改定律令」で削除される。身内の罪は隠すべきだという、法より親族内の結束を優先させる道徳・規範は、かつてかなり広範に存在していたのだろう。

¹³ 当時の西欧諸国では成年は21歳から25歳ほどの間に設定され、親権は成年までの時期に限られていた。だが、フランス民法やプロイセン民法は、次のように生涯にわたる親に対する子の尊敬の義務を規定していた。フランス民法371条「子はその年齢を問わず父母に対し名誉および尊敬の義務を負う」。プロイセン民法2編2章249条「父権の消滅後も、子は親に対して子としての崇敬の念を払う義務を負う」。なお、1888(明治21)年に作成された旧民法人事編第一草案189条は、フランス民法にならって、「子ハ終身其父母ニ孝養ヲ尽」すべしと規定したが、同規定は元老院の審議で削除され、明治民法はこうした規定を設けることはなかった。

¹⁴ 文部省の修身教科書編纂部長などを務めた江木千之は、

この頃盛んに読まれたオースチンの「ジュリスブルーデンス」(戎・豪斯丁著、大島貞益訳『法学講義節約(豪氏)』文部省、1881年。原本は1875年ロンドンで発行)などを通して、「法律と道徳とは区別がある事などが分ってきた」、道徳というのは、巡査がこわい、罰金がいやだからというのではなく、「良心から悪事を働かぬといふ処に行かなければならぬ事がだんだん分ってきた」と回想している(国民教育奨励会1922:151頁)。国民道徳の形成は、法と道徳の区別や良心の形成から出発しなくてはならなかったのである。

¹⁵ 1881(明治14)年の「小学校教員心得」は、「教員タル者」は「生徒ヲシテ皇室ニ忠ニシテ国家ヲ愛シ父母ニ孝ニシテ長上ヲ敬シ朋友ニ信ニシテ卑幼ヲ慈シ及自己ヲ重ンスル等凡テ人倫ノ大道ニ通曉セシメ」るよう務むべしと述べるとともに、「政治及宗教ニ上ニ涉リ執拗矯激ノ言論ヲナス等ノコトアルヘカラス」と明記した。小学校教員に尊王愛国の教育を求めるとともに、政治や宗教に関して「執拗矯激」な言論を禁じたのである。

¹⁶ 柳父章によれば、「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと云へり」(『学問ノススメ』1872年)と宣言した福沢諭吉は、1870年代末にはすでに「天」を用いなくなり、天賦人權論を説いた啓蒙知識人も、その後次第に「天」を語らなくなるという。柳父は、エリートたちにとっては、『天』を必要とする変革の時代は、意外に早く過ぎ去った。『天』の役目は一応終わった」と指摘する(柳父1977:192、229、232頁)。

¹⁷ 「教育議」は井上毅が起草したとされるが、井上の草稿「伊藤参議教育議」には、ここで引用した前半の文(「若シ夫レ」以下)は見当たらない(井上毅伝記編纂委員会編1977:85-88頁)。

¹⁸ その後もこうした文部省の政策は継続する。森有礼文政下の小学校令(1886年)で教科書の検定制度が導入されるとともに、同年に出された「小学校ノ学科及其程度」で、修身は「児童ニ適切ニシテ理會シ易キ簡易ナル事柄」を談話すると定められた(発達史3巻:40頁)。また、井上毅文相の下で出された文部省訓令9号(1893年)では、修身教科書に記載されている「古今ノ人ノ善行」は「或ハ矯激ニ流レ中庸ヲ失ヒ又ハ変ニ処スルノ権道(ごんどう)ニシテ歴史上ノ美談トナスヘキモ以テ教育上ノ常經ト為スヘカラサル者アリ」、各教員は「普通教育ノ適當ナル範圍」に注意して教授するよう指示している(発達史3

巻：737頁）。

¹⁹ この時期の修身をめぐる議論は「徳育論争」と言われるが、佐藤秀夫はそれを教育勅語の過大評価だとして、次のように指摘している。教学聖旨から教育勅語が發布される1890年までは『徳育混乱』の時代であり、教育勅語の『渙発』によってその『徳育論争』に終止符が打たれたととらえるのは、天皇制公教育が支配的だった時代の教育勅語賛美論の系譜を、無自覚ではあれ踏襲しているのではないかと考えられてもしかたがないのである（佐藤2005：252頁）。

²⁰ 西村は、支那の儒道と欧州の哲学を「世教」と呼ぶ。それは、「現世ノ事ヲ説キ、此現身ヲ修ムルコトヲ説キ、此現在ノ邦国及ビ社会ヲ調和スルコトヲ説ケバナリ」。それに対し、「世外教」、つまり「宗教」は、「其帰着スル所ハ未来ノ応報ト死後魂魄ノ帰スル所ニ在ル」〔4；2頁〕。西村は、「上等社会」では儒教が浸透している、「人智」が開けるに従って「神異」を信じる念は消える、宗教は互いに敵教を滅ぼそうとする志望が絶えないなどの理由から、日本の道徳を立てるには世教を用いると言う〔20；18頁、22；20頁〕。

²¹ 佐藤秀夫によれば、『幼学綱要』はそもそも文部省の反対を懸念しつつ作成されたものであり、刊行後3年程度で配布停止となる（佐藤2004：ix頁）。したがって、『幼学綱要』と『小学修身書』によって、翻訳教科書時代から儒教主義へと移ったという捉え方は、これらを過大評価するものであると思われる。また、1881年の「小学校教員免許状授与方心得」は、「碩学老儒」が授業を行う場合には学力検定を要しないとしたが、1882-85年に免許状を受けた「碩学老儒」は全国で31人にすぎなかったという（久木1988：257頁）。1886年の「小学校教員免許規則」にはこのような規定はなく、「碩学老儒」の制度は同規則によって廃止されたものと思われる。

²² 吉田熊次は、「国民道徳」論は1909年から1910年（明治42、43年）に勃興したと指摘している。吉田によれば、文部省が公文書で「国民道徳」という語を最初に用いたのは1910（明治43）年の師範学校教授要目であり、1912年の文部省『国民道徳の要旨』において、国民道徳の概念が明確に定まるとする。それによれば、国民道徳とは「国民たる資格に伴ふ道徳」であり、「人間が国と云ひ家と云ひ共同生活を為して其共同の目的を遂ぐるために必要な要件」であって、「我国とか家とか云ふ観念と離れざる

もの」とされる（吉田1918：1、4-6頁）。

吉田の言うように、1910年から国定第2期修身教科書が使用され、この頃から「国民道徳」と題する文献が急増して、「国民道徳」という語が広がる。しかしながら、西村茂樹はすでに1887年の前掲書で、国内的にも対外的にも、いかに「国民道徳」の確立が重要かを力説している。

「国民道徳」は1880年代にその確立が政策課題となり、1890年の教育勅語によって基本方針が定められ、その後の試行錯誤を経て、1910年頃にほぼ確立したということだろう。本稿では形成途上のものも含め、教育勅語の衍義書や修身教育のための道徳論を「国民道徳」と総称することにする。なお、「国民教育」の語は、1890年の小学校令第1条で用いられている。

²³ ただし、この中村案は必ずしも儒教に基づくものではない。中村正直（敬字）はスマイルズの『西国立志編』やミルの『自由之理』の訳者であり、稲田正次によれば、中村は、儒教もキリスト教も天や神を道徳の本源としており、宗教の力によってのみ人身をよくし、国家をよくすることができるという（稲田1971：186頁）。また山住正己は、中村案について「国に奉じるよりも、人間としての個人の完成に力点がおかれていた」と評価している（山住1980：55頁）。

なお、元田永孚も勅語の案として「教育大旨」と題する独自案を作成している。中村案には父の慈は登場しないが、元田案では「父慈ニ子孝ニ」と慈を加えており、「天」や「敬神」も中村案に比べれば格段に少ない（稲田1971：188-192頁）。また、「忠孝ノ道仁義ノ旨。父母ノ懐口中ヨリ教育スルヲ緊要トス」などと父母による教育に言及している点も注目される。元田について森川輝紀は、「元田は前近代から明治を見通し、西洋化に儒教主義的な価値観を対置した保守主義者であった。しかし、たんなる反動ではなく近代化、立憲制という西洋の制度・技術を視野に入れた保守主義者であった」と評価している（森川2003：22-23頁）。

²⁴ 小山常実によれば、1890年代末から1900年代（明治30年代）の検定期の小学校修身教科書では、「天皇現人神観」や「日本神国観」は見られないという。第2期の国定高等小学修身教科書において、天照大神の「神勅」が登場するものの、天皇の神格化が格段に進むのは天皇機関説事件（1935年）の前後に出された国定4期以降とされる（小山1989：123、129、143頁）。

²⁵ 川島武宜は、教育勅語は「儒教的構成を捨象し、その表現において儒教との系譜的つながりを明らかに保持しながらも、同時に抽象的な項目の列挙となっており、万古不易の『自然法』としてあらわれる側面を持っていた」と捉えている(川島1957: 123頁)。

²⁶ 教育勅語の衍義書は、「臣民」について次のように説明している。「臣」は君に仕える者、「民」は君の治を受ける者という意味であり、支那の習慣では百官有司を臣、農工商賈(しょうこ。商賈は商人の意)を民と2つに分け、民は租税を負担するだけで君に仕える義務を担わなかった。だが、我が邦人民は「一族」であり、「皇孫神裔」であって、官民を問わずみな天皇に仕える「臣民」である(那珂・秋山1891、今泉1891、重野1892)。副田義也は、「臣民」は徳川時代の階級的・身分的差別を理念上否定することによって明治以降誕生した新たな概念であり、新たな社会規範だったと指摘している(副田1997: 69頁)。勅語の衍義書は、新たに形成された臣民という概念を「支那」との相違を強調することによって、日本固有の伝統として位置づけたのである。

²⁷ 同書は芳川文部大臣が依頼し、中村正直(校閲)、加藤弘之、井上毅、西村茂樹など80余人の意見を求めて作成されたものであり、「当時の有識者の意見の総合によった」「半ば公の意義を持った衍義書」とされる(換発資料3巻: 3頁)。

²⁸ 辻本によれば、後期水戸学の会沢正志斎(『新論』1825年)が「国体」の概念を初めて定式化し、「忠孝無二」を天皇を頂点にした国体論に組み込んだとされる。だが、会沢正志斎の「忠孝無二」は、「天皇-将軍-大名-藩士-民」という幕藩的君臣秩序を前提としたものだった。したがって、会沢は「自己の直接の君主への忠を求めるのみで、それを超えての天皇への忠は想定していない。幕藩制秩序があるべき国体の実現であるというかれの国体論では、自己の直接の君への忠を尽くすことが、結局天皇への忠である、という論理であった」(辻本1993: 359-360、頁)。和辻哲郎も、「水戸学の忠君思想における『忠君』は、明白に封建的君主に対する個人的関係であって、近代の国民国家における元首と人民の関係や、国民全体性に対する国民各自の関係などに適用し難いものである」と指摘している(和辻1962: 444頁)。ただし、吉田俊純によれば、尊王攘夷運動に最も思想的影響を与えた水戸学は、会沢でなく藤田東湖(『弘道館記述義』1847年)であり、

藤田東湖は儒教の「天」ではなく国学の「天神」を創造神と捉えることによって、道を日本固有のものとし、「水戸学の尊王絶対化の思想を理論的に強化」したという(吉田2003: 130-131頁)。明治以後の忠孝一致言説の背景には、このような後期水戸学の展開があるだろう。

なお、堀尾輝久は、儒教的家族主義が「家族にたいする私的敬虔心である孝と、公的な忠誠心である忠との『連続性』をその特徴とする」のに対し、忠という「公德」を優先させる忠孝一致は、儒教的家族主義への批判の上に形成された「帝国」イデオロギーであると指摘する(堀尾1987: 95-96頁)。

²⁹ 国会図書館の近代デジタルライブラリーで、「修身」「道徳」「倫理」の語を5年ごとに検索すると、1880年以前は、前出の河村重秀『倫理略説』を除いて、道徳、倫理と題する文献はヒットしない。修身は1868年から1880年までで55件。1881年から85年は修身164件、道徳5件、倫理1件。1886年から1890年修身64件、道徳21件、倫理12件。1891年から95年修身138件、道徳21件、倫理34件。1896年からの5年間に倫理学が急増して53件となる。

³⁰ 「明治初年の翻訳教科書」の一覧表に示したように、『小学教諭民家童蒙解』の3-5巻は翻訳であるが、1、2巻は青木が執筆している。青木は、人間の子どもは動物の中で最も脆弱なものとして生まれるため、「双親の輔翼」がなければ生きられず、かつ、「智力道理」を研鑽しなければ「禽獣の区域」を免れない、「道理を具ふる人にして小児を教育することなきは禽獣に及ぼること満々なり」と指摘する。後半の「禽獣」云々は、近世の文献のレトリックを踏襲したものだろうが、青木が子の「脆弱さ」から親の責務を導いている点が注目される。また、青木は「子を教え養ふには母の注意が肝心なり」、「女に学問なければ第一子を教ゆること能ず」と、母による教育と女子教育の重要性についても言及している(教科書体系1巻: 389、405頁)。

³¹ 修身の授業で教科書を用いるかどうかについては、なかなか方針が定まらなかった。森有礼文部大臣は、1890年に修身は教科書を用いないとする通牒を発したが、その結果様々な弊害が生まれ、1891(明治24)年の文部省訓令5号は教科書を使用するとした。また、「教育と学問を区分し、教育を国民道徳の形成の場として、そのためには、学問的真理がゆがめられることも許される」とする発想は、森文政に端を発したものとされるが(堀尾

1987: 61-62頁)、森文相が、「児童の発育の度合」や小学生の理解力に合わせた徳育を構想したことも(勝部・渋川1984: 54-55頁)、教育と学問の分離を生み出した一因ではないかと思われる。

³² 子の教育に関するものとして、次の2つの例話がある。和泉式部の娘「小式部」の話では、小式部は「母の教育」によって優れた歌人になったと書かれている。だが、母がどのように教育しかたについては全く言及がなく、「幼より学ぶ」が教訓である(『本朝列女伝』、教科書体系1巻: 490頁)。また、天明の飢饉の際に私財を投じて人々を救った「鈴木宇右衛門」の話は、親の善行が娘を善良に育てることを表すものではあるが、娘の教育というよりは、我が身や娘の犠牲さえいとわない夫妻の「慈悲深さ」がテーマであるように読める(『本朝列女伝』、教科書体系1巻: 501頁)。なお、この話は後の教科書にもたびたび掲載され、国定教科書でも「博愛」という項目で取り上げられる。

³³ 孝の観点から、我が子よりも弟を愛すべきだという考えもあった。重野『高等小学修身』(1892年)と東久世『尋常小学校修身書』(1892年)は、「兄は、父につぎて尊ぶべし。弟は、父母の子なれば、我が子よりも愛すべし」という貝原益軒の『初学訓』言葉を載せている(宮田編1巻: 309、教科書体系2巻: 501頁、貝原2: 17; 322頁)。なお、西村茂樹は『小学修身訓』(1880年)の「凡例」で、同書に収録した古語には「一モ編者ノ説ヲ其間ニ雑フルコトナシ」と書いているが、貝原の先の文の後半を「我が子と同じく愛すべし」と書き換えている(教科書体系2巻: 7、31頁)。

³⁴ 小林義則『小学修身篇』(1880年)は、子女を「善道ニ教へ導ク」のは父母の務めであるとしつつも、「父子ノ道ハ天性ナレバ、固ヨリ、子ヲ愛セザルノ父母ナキナリ、故ニ、親子ノ間、相善カラサルハ、概ネ、子タル者ノ孝養至ラサルニ由ルモノナリ」と指摘している[1: 5、19; 3、16頁]。

³⁵ 小山静子は、森有礼(「妻妾論」1874-75年)や中村正直(「善良ナル母ヲ造ル説」1875年)などの啓蒙知識人の言論によって、近世の「腹は借り物」の時代から、明治以降、「教育する母親」の時代へと移ったが、それは次代を担う質の良い国民を大量に育成するためであり、「近代国家の建設という視点」によって、母役割の重要性が発見されたと分析する(小山1991: 39頁)。

³⁶ 五郎右衛門の婢である福は、我が子を他人にあずけて主家のためにつくし(末松『修身女訓』、教科書体系2巻: 453-454頁)、浮田八郎の傅母(モリオヤ・ふぼ)、澤橋さじは、「われ幼主の為に我が子を棄てたり」と言い、我が子との再会を拒否する(同書、教科書体系2巻: 467頁)。瓜生保の母は、君のために子が戦死しても自若として傷める色がなく(同書、教科書体系2巻: 469頁)、將軍秀忠の乳母、岡部氏(大婆殿)は、自らの死期がせまっても罪を犯した我が子の免罪を求めないことが賛美される(東久世『高等小学校修身書』、重野『高等小学修身』、教科書体系2巻: 565頁、宮田1巻: 361頁)。これらの例話では、母は毅然として子への愛よりも忠義を選ぶ。

³⁷ 堀尾輝久は、一般的に「制度化されたフォーマルな教育、なかでもそこでの道德教育は、その社会の保守的傾向をより強く反映する」。したがって、その時代の教育の動きを修身教科書の動向を以って代表させれば、「教育の保守的側面とその時代の反動的動きを、不当に拡大して理解することになる」が、「修身教科書改定や国民道徳論の動きのなかにも時代の動きの屈折した反映をみることができる」と指摘している(堀尾1987: 143頁)。

³⁸ 山住正己は、儒教は「日常の規矩」(きく: 規則・規範)と化すことによって、あらゆる思想と結合して明治以降の近代日本において生き延びたとし、そのことによって儒教は国家の緊急事態に身を捧げるべきことを究極目標とする教育勅語によって利用されたと述べる(山住1980: 130頁)。確かに、「天」の観念が排除されることによって、儒教は宗教的な世界観を背景に持たない日常の道徳になった。だが、ここでいう「日常の規矩」が日常生活における心遣いや作法、礼儀だとすれば、そうした「日常の規矩」は、修身教科書においては1883年の文部省『小学作法書』以後、かなりの程度廃れていく。孝が生き延びたとすれば、それは孝が「日常の規矩」になったからではなく、子の親への感謝や愛情に基づくものと捉えられるようになったからだろう。

³⁹ 尋常小学校用国定修身教科書は、国民学校用を含め5期にわたって発行されるが、高等小学校用の発行は4回であるため、尋常用と使用開始時期がかなりずれる。宮田編資料集ではこの新制第3学年用は便宜上3次に位置づけられているが、本稿では一般的な用法に従って2期とした。なお、4回目に当たる国民学校の高等科用は1年用のみ発行。

- ⁴⁰ 牟田和恵は、儒教的・伝統的な「前近代的家族倫理」が家族国家の唯一の支柱ではなく、親子の情愛に基づく「新しい家族意識もそれを補完する役割を果たしている」、「家庭内で温和に規律化された『家庭』はナショナルリズムの基盤となる」と指摘する(牟田1996:108-109頁)。
- ⁴¹ 文部省は、「之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」の「中外」は「我が国及び外国」、「悖(もと)る」は「逆」という意味であるとし、この一文について、「此の道は古も今も変わることなく、又国の内外を問はずいづくにもよく行はれ得るものなり」と解釈している(渙発資料3巻:589頁)。
- ⁴² 時期は下るが、吉田熊次は「我が国民道徳」が「万国共通」であるにもかかわらず、なぜ「万国無比」なのかと問うている。吉田の答えは、その国の「社会事情」や「国家組織」によって「徳目の組合せ方」が異なるというものにすぎなかった。吉田によれば、支那は孝を中心とするのに対し、日本の場合は「忠を本」として組み立てている点に特質があるのだという(吉田1918:337頁)。

引用・参考文献

- 青木輔清訳(1876)『小学教諭民家童蒙解』温故堂。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 天野皎(1877)『小学修身談』池上儀八。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 有地亨(1993)「親の教育権」
日本教育法学会『教育法学辞典』学陽書房。
- 石川謙編(1969)『日本教科書体系往来編第5巻教訓』講談社。
- 石川松太郎編(1973)『日本教科書大系往来編第15巻女子用』講談社。
- 石田雄(1954)『明治政治思想史研究』未来社。
- 石村貞一(1874)『修身要訣』松田正助等。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 磯前順一(2003)『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店。
- 伊東俊太郎(1999)『一語の辞典 自然』三省堂。
- 稲田正次(1971)『教育勅語成立過程の研究』講談社。
- 井上毅伝記編纂委員会編(1969)『井上毅伝史料篇第3』國學院大學図書館。
- 井上毅伝記編纂委員会編(1977)『井上毅伝史料篇第6』國學院大學図書館。
- 井上哲次郎(1891)『勅語衍義』東京書肆。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 今泉定介(1891)『教育勅語衍義』普及舎。
〔渙発資料3巻〕
- 大井鎌吉訳(1878-79)『威氏修身学』文部省。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 夏雨(1990)「明治期修身教科書の研究」
東北大学教育学部教育行政・学校管理・教育内容研究室『研究収録』第21号。
- 海後宗臣・仲新編(1961)『日本近代教科書大系近代編第1巻修身(1)(2)』講談社。
- 貝原益軒(1911)大町桂月校『益軒十訓』至誠堂。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 加地伸行(1985)『中国思想からみた日本思想史研究』吉川弘文館。
- 片山清一編(1974)『資料・教育勅語』高陵社書店。
- 勝部真長・渋川久子(1984)『道徳教育の歴史』玉川大学出版部。
- 加藤弘之(1887)『德育方法案』哲学書院。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 唐沢富太郎(1956)『教科書の歴史』創文社。
- 川島武宜(1957)『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店。
- 河村重秀(1874)『倫理略説』明六舎。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 教育史編纂会編(1938)『明治以降教育制度発達史』第1-4巻、龍吟社。
- 国民教育奨励会編(1922)『教育五十年史』民友社。
- 国民精神文化研究所(1939)『教育勅語渙発関係資料集』第1-3巻。
- 小林義則(1880)『小学修身篇』丸家善七。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 小山静子(1991)『良妻賢母という規範』勁草書房。
- 小山常実(1989)『天皇機関説と国民教育』アカデミア出版会。
- 斉藤俊彦(1987)『「家」と家庭教育』寺崎昌男他編『総戦力体制と教育』東京大学出版会。
- 相良亨(1998)『日本の思想』新装版、ペリかん社。
- 佐藤秀夫(2004)『教育の文化史1学校の構造』阿吽社。

- 佐藤秀夫 (2005) 『教育の文化史4 現代の視座』阿吡社。
- 沢山美果子 (1990) 「教育家族の成立」『叢書(産む・育てる・教える一匿名の教育史)1』藤原書店。
- 重野安禪 (1892) 『教育勅諭衍義』小林喜右衛門。
〔換発資料3巻〕
- 下見隆雄 (1997) 『孝と母性のメカニズム』研文出版。
- 末松謙澄 (1891) 『勅諭修身経詳解』滴翠書閣。
〔換発資料3巻〕
- 杉浦重剛 (1887) 『日本教育原論』金港堂。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 須永金三郎 (1890) 『倫理学 新撰百科全書』博文館。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 関口すみ子 (2007) 『国民道徳とジェンダー』
東京大学出版会。
- 副田義也 (1997) 『教育勅語の社会史』有信堂。
- 辻本雅史 (1993) 「幕末の儒教」頼祺一編
『日本の近世13 巻儒学・国学・洋学』中央公論社。
- 津田真道・西周筆記、神田孝平(孟恪)訳 (1871)
『性法略』求故堂。〔近代デジタルライブラリー〕
- 津田左右吉 (1956) 『儒教の研究第3』岩波書店。
- 土岐政孝 (1881) 『修身訓範』青山堂。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 内藤心叟 (1896) 『教育勅語訓義』金港堂。〔換発資料3巻〕
- 那珂通世・秋山四郎 (1891) 『教育勅語衍義』共益商社。
〔換発資料3巻〕
- 名和謙次 (1878) 『修身訓蒙』擁万堂。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 西川長夫 (1995) 「日本型国民国家の形成」
西川長夫他編『国民国家形成と文化変容』新曜社。
- 西村茂樹 (1887) 『日本道徳論』西村金治。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 能勢栄 (1890) 『徳育鎮定論』興文社。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 能勢栄 (1891) 『実践道徳学』金港堂。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 芳賀登監修 (2001) 『日本道徳教育叢書』1、2、4、6巻、
日本図書センター。
- 姫岡勤 (1983) 『家族社会学論集』ミネルヴァ書房。
- 久木幸男 (1988) 「明治儒教と教育」横浜国立大学
『教育学部紀要』28集。
- 広井多鶴子 (1997) 『「家」という伝統』
群馬女子短期大学紀要24号。
- 広井多鶴子 (2004) 「修身教科書の孝行譚」藤田英典他編
『教育学年報』第10巻、世織書房。
- 広田繁 (1986) 「天道と人道の観念」大多和明彦他
『日本文化の基調』文化書房博文社。
- 堀尾輝久 (1971) 『現代教育の思想と構造』岩波書店。
- 堀尾輝久 (1987) 『天皇制と教育』青木書店。
- 松田敏足 (1883) 『人間生存之組立』松田敏足。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 松平容頌 (1898) 『日新館叢書童子訓』富山房。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 松野修 (1997) 『近代日本の公民教育』名古屋大学出版会。
- 松本三之介 (1979) 「天賦人權論と天の観念」
家永三郎教授東京教育大学退官記念論文集刊行委員会
編『近代日本の国歌と思想』三省堂。
- 宮田丈夫編 (1959) 『道徳教育資料集成』第1、2巻、
第一法規出版。
- 宮地敦子 (1977) 『「愛す」続考』龍谷大学国文学
『国文学叢書』22号。
- 牟田和恵 (1996) 『戦略としての家族』新曜社。
- 森川輝紀 (2003) 『国民道徳への道』三元社。
- 矢島錦蔵 (1890) 『普通倫理学』阪上半七。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 安川寿之輔 (1977) 「明治啓蒙期の道徳教育」梅根悟監修
『世界教育史体系39 道徳教育史II』講談社。
- 柳父章 (1977) 『翻訳の思想:「自然」とnature』平凡社。
- 山住正巳 (1980) 『教育勅語』朝日新聞社。
- 山住正巳・中江和恵編 (1976) 『子育ての書』1-3巻、
平凡社。
- 吉田熊次 (1918) 『我が国民道徳』弘道館。
- 吉田俊純 (2003) 『水戸学と明治維新』吉川弘文館。
- 吉見経綸 (1883) 『修身論略』錦森堂。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 吉見経綸 (1888) 『倫理学』徳育書屋。
〔近代デジタルライブラリー〕
- 湯沢雍彦編 (1976) 『日本婦人問題資料集成第5巻
家族制度』ドメス出版。
- 和辻哲郎 (1962) 『和辻哲郎全集第13巻日本倫理思想史
下』岩波書店。
- *宮田丈夫『道徳教育資料集成』海後宗臣・仲新編『日

親と子の「自然」な責務

本近代教科書大系』、石川謙編『日本教科書体系往来編第5巻教訓』に収録されている教科書・往来物、および、片山清一編『資料・教育勅語』、芳賀登監修『日本道徳教育叢書』、山住正巳・中江和恵編『子育ての書』に収録されている文献は省略した。

また、法令や規則などで、出典の記載のないものは、文部科学省のホームページに掲載されている『学制百年史』の資料編を参照した（アドレスは下記）。

http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/hpbz198101/index.html