

# 教育に於ける道徳と宗教

——二者の辨別は必須にして且つ可能なるか——

小堀 桂一郎

## 緒言 憲法と教育基本法の怪

知育・體育と併せて、凡そ教育といふ領域の中での最も重要な柱の一つである徳育について考へようとするとき、この主題の内部での道徳と宗教の關係がどうなつてゐるのか、又はどうあるべきか、といった問を避けて通ることはできない。といふのは、現在學校教育制度に於ける初等中等の普通教育段階で、道徳教育は正課の教科としての地位を保つて授業が行はれてゐる（その内容や實踐の様態に何かと疑念を呈されてゐることはあるが）わけであるが、顧れば昭和二十二年三月に現行の日本國憲法より一箇月餘り先行して施行された教育基本法は、平成十八年十二月に實に六十年ぶりに基本的な性格に改定を加へられるまでの長い期間、教育の目的といふ基本項目の中に徳育を掲げてゐなかつた。前文と十一箇條に互る本文の何處にも、道徳といふ

二文字を見ることのない、その意味でも不思議な教育法典であつた。

第九條なる宗教教育といふ規定は更に面妖な文言であつて、（宗教に關する寛容の態度及び宗教の社會生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない）といふのであるが、これは教育といふ領域を宗教のそれよりも上に置き、上から下を見下す態度を以て、寛容と尊重を説いてゐるといふ倒錯を犯したものである。本條の②項は（國及び地方公共團體が設置する學校は、特定の宗教のため宗教教育その他宗教活動をしてはならない）といふものだが、これは憲法第二〇條③項の規定をほとんど同じ文言を以て繰返しただけのものである。これは凡そ宗教教育とそれに伴ふ宗教的行事への生徒の參加義務付けがあつてよいのは各種宗教組織團體が設立した學校いはゆるミッシヨンスクールに限り、國立や縣・市・區立を含めての一

切の公立學校では宗教教育・宗教的行事をしてはならない、との禁令である。この禁令にひそむその立法者意志の在處を問ふとすれば、それは昭和二十年十二月十五日付米占領軍總司令部の下令した神道指令に他ならず、目的は學校教育から神道に基礎を置く徳義の教訓を一切追放するといふ、日本國の精神的解體といふ占領方針の一環に他ならないものだった。神道と特定して名指しするのはさすがに憚られ、**〔宗教〕**と一般化して呼んでゐるが狙ひは専ら神道であつた。

故に、昭和二十七年四月の平和條約發効、日本國の獨立主權回復と共に占領政策の一項目たる神道指令は自然に失効したのであるから、この第九條も禁令としての効力を失つたはずなのだが、何分その②項が憲法二〇條③項と同文であり、憲法を改正しないかぎり教育基本法のこの部分もそこだけを改變することはできない構造になつてゐた。

平成十八年十二月十五日付（奇しくも六十一年前の神道指令の下令と同じ日になつた）で成立した新教育基本法では、その第二條〔教育の目標〕の第一項に（幅広い知識と教養を身に付け、眞理を求める態度を養い、豊かな情操と道徳心を培うとともに、健やかな身體を養ふこと）といった形で、漸く道徳の二文字が法典の中に採り入れられ、ともかくも趣旨としては知育・徳育・體育の三本柱が公認された

形になつた。

而して新たに第十五條として編纂された宗教教育の項は舊法の第九條と比べる時、**〔宗教に關する一般的な教養〕**をも**〔教育上尊重〕**の對象とする、との一句が挿入されただけであり、且つこの文言も、宗教についての一般的教養、といふことは宗教についての知識を授けることを承認する、といふ意味までの改善であつて、教育基本法改正促進委員會が提案してゐた**〔宗教的情操の涵養は、道徳の根底を支え人格形成の基盤となるものであることにかんがみ、教育上特に重視するものとする〕**といふ、謂はば宗教教育そのものを公認するとの趣旨は通らなかつた。のみならず、國公立の教育機關が宗教教育その他の宗教活動をしてはならないとの禁止條項は舊教育基本法九條②項の文言を一字も變へることなく新法に採用されたのだから、新法が尊重を謳つてゐる**〔宗教に關する一般的教養〕**は宗教についての謂はば宗教學的知識のことであつて、宗教による情操教育のことではないと念を押された様なものであつた。

### 序論 新渡戸稻造『武士道』の失考

かうしてみると我が國の學校教育に於ける徳育の分野は、依然として占領政策の餘殃の影響下にあり、國公立の教育機關に於いては宗教教育の要素を抜きにして道徳教育を實

施すべしとの法的規制を受けてゐることになる。

宗教を抜きにしての道徳教育といふ、この枠組に直面した時、筆者の念裡に直ちに浮び上つてくる或る奇妙な記憶がある。それは明治三十二年に公刊され、國際的にも甚だ高い評判を勝ち得た、新渡戸稻造の名著とされてゐる『武士道』といふ書の印象である。少しく正確を期して言へば、新渡戸が米國滞在中に英文を以て該著の述作を成し遂げ、同國フィラデルフィアの或る出版社からこれを刊行したのが明治三十二年（一八九九AD.）のことで、翌年同じく英文のまま日本國內でも出版されて順調に版を重ね、日露戦争終結の年である明治三十八年（一九〇五AD.）には第十版となつたのを機會に本文に増訂を施すと共に著者自身の新たな序文と、かつて福井藩の招きによつて來日し、又東京の大學南校でも教壇に立つたアメリカ人ウィリアム・E・グリフィスによる「緒言」を追加して新版が出た。

英文の原著に對する國語譯は明治四十一年に櫻井鷗村が著者の新渡戸と密接な連繫を取つて作成・刊行したが、その後昭和十三年に（昭和八年の新渡戸の歿後五年を経てゐる）經濟學者としての著者の高弟である矢内原忠雄による新譯が出され、現在岩波文庫に収録されて廣く普及を見てゐるのはこの矢内原譯のものである。英語の原文は教文館版の新渡戸稻造全集第十二卷所收の形で讀むことができる。

ところで、教育に於ける道徳と宗教、その相互の位置關係、役割の異同といった視點からこの主題に接近してみようと思ふ時、直ちに念裡にその影が浮んだからといつて、新渡戸の『武士道』を茲に取り上げるのは、實はかなり躊躇をも覺える論法である。それは他でもない、筆者は、百年餘の昔の述作であるこの先達の著に學問上の何らかの恩恵を蒙つたが故に、感謝の記念として本稿の論述の枕とするといふのではなくて、全くその逆だからである。

斯様な奇妙な口上書を敢へてするのは、この名著の第一版序の冒頭に記せられた著者新渡戸の或る回想による。誰でもが讀む矢内原譯によつてその部分を引用してみよう。

（約十年前、私はベルギーの法學大家故ド・ラヴレー氏の款待を受けその許で數日を過ごしたが、或る日の散歩の際、私共の話題が宗教の問題に向いた。「あなたのお國の學校には宗教教育はない、と仰しやるのですか」と、この尊敬すべき教授が質問した。「有りません」と私が答へるや否や、彼は打驚いて突然歩を止め、「宗教なし！ どうして道徳教育を授けるのですか」と、繰返し言つたその聲を私は容易に忘れ得ない。當時この質問は私をまごつかせた。私は之に即答出来なかつた。と言ふのは、私が少年時代に學んだ道徳の教は學校で教へられたものではなかつたから。

私は、私の正邪善悪の觀念を形成して居る各種の要素の分析を始めてから、之等の觀念を私の鼻腔に吹き込んだものは武士道であることをやうやく見出したのである。

この小著の直接の端緒は、私の妻が、かくかくの思想若くは風習が日本にあまねく行はれて居るのは如何なる理由であるかと、屢々質問したことに由るのである。

私はド・ラヴレー氏並に私の妻に満足なる答を與へようと試みた。而して封建制度及び武士道を解することなくんば、現代日本の道德觀念は結局封印せられし巻物であることを知つた。

明治三十二年の執筆時點で約十年前の事といふのであるから、引用部分に記されたベルギーでの經驗は明治二十年代の初頭の事であつたらう。文久二年（一八六二AD.）生れの新渡戸はこの時二十歳代の半ばであり、若いとはいへ知識階級の一員として十分に分別盛りに達してゐると見てよい年頃である。この時のベルギーの法學者ド・ラヴレー氏とやらの問答の始終は新渡戸の別の回想記『歸雁の蘆』の中でも「日本の道德觀念 武士道」なる節を設けて少し詳細に語つてゐるが、差當つては『武士道』初版の序の記述だけで十分である。

新渡戸はベルギーでのド・ラヴレー氏の許での滞在中（或る日の散歩の際）、日本の學校では宗教教育はどんな風に行はれてゐるのかといふ質問を受けた。日本の學校では特に宗教教育の時間といふものはない、と新渡戸は答へたのであらう。それに對してこのベルギー人の學者は、新渡戸が直接話法で引用してゐる通りの非常な驚きを示したわけである。この人には宗教性を抜きにしての道德教育といふものが全く想像の外の珍事なのだつた。もちろんそれは彼が西歐の傳統の型通りのキリスト教徒だつたからの驚きだつたのだらう。彼はそこで、それではキリスト教文化圏の外なる國ではどの様な原理を以て道德教育を行ふのか、との次なる質問を素直にこの東方からの客人に向けてみればよかつたのだ。ところがこの人物は宗教性を抜きにしても道德教育は成立つものだといふ關聯に思ひ到ることが全くできなかつたばかりに、頗る素朴な或いは凡庸な疑問と驚愕を口にするばかりであつた。

ところで、この疑問に對する新渡戸の反應が亦質問者の間に輪をかけた迂愚にして拙劣のものだつた。新渡戸はこの疑問をぶつつけられて要するに狼狽し、答へる術を知らなかつた、と、これは至つて正直に述べてゐる。

此の時新渡戸はおそらくは相手のベルギー人と同じ様に、宗教といへば遠い昔の教祖から出た、教義を記した教典が

あつて、教會があつて、そこに聖職者が常駐してゐて信徒達を集めて例會を開き、教訓を垂れ、といつたキリスト教型の宗教のこゝしかり理解のうちになかつたのであらう。たしかにその様な様式と性格を有する宗教教育は明治二十年當時の日本の初等教育にはまあ例が無かつたとみてよい。新渡戸がその意味で日本の小學校に宗教教育は無いと言つたのはその通りであつて正しいのである。

だが然し、彼は何故その時に、貴殿が仰有る意味での宗教教育は日本にありませんがそれでも道德教育は立派に行はれてゐるのです、と答へてやる事ができなかつたのか。或いは彼自身が〈少年時代に學んだ道德の教は學校で教へられたものではなかつた〉との自覺を有してゐたのならば、日本では兒童の道德教育は學校に於いてではなく家庭に於いて、又世間と名づける小さい市民共同體の中で日常不斷に行はれてゐます、故に學校の手を借りる必要がないのです、といつたくらゐるの答を與へてやる事が何故できなかつたのか。或いは又、宗教といつても日本民族のそれはキリスト教文化圏内のお國とは違つて、判然と眼に見え耳に聞える様な形に様式化も言語化もされてゐませんから學校教育の対象になつてゐません、然し宗教心はキリスト教國とは別の形で十分に子供達の心身に浸透してゆくことができるのです、といつた回答くならゐてもよささうなもの

ではないか、とも言ひたくなる。

新渡戸にそれができなかつたのは、彼自身がそのベルギー人と同じく人生の早い時期に洗禮を受けて入信した真正銘のキリスト教徒であつた故に、キリスト教以外の宗教の型について要するに無知だつたからである。

といふことは即ち、『武士道』の原著の副題である『The Soul of Japan = 「日本の魂」』について、新渡戸の知識は極めて淺く貧しいものだつた。日本人の魂の在り方を把握する手がかりとして封建制度と武士道とを選んだのは新渡戸の御勝手であるが、この選擇自體も、その手がかりの用ゐ方も残念ながら失敗であつた。斯くて『武士道』は學術的著作としてみれば一巻の失敗作に過ぎない。

それでもこの書は、先述の「増訂第十版序」の中で著者自身が〈満足この上なし〉と自贊するほどの成功を収めた。外國語への翻譯も六・七箇國語に上る旨を記してゐる。學術的に失敗でも商品としては空前の成功だつた。それは別段珍しいことでもない。この反對の例、學術的に如何に見事な價値を創造したものであらうと、商品としての賣行は一向に芳しくない、といふ例が多々あるのと同じ事である。慥かに國際社會で高い評價を得た新渡戸のこの勞作を一巻の失敗作として否定し去るには、それ相當の論據の提出が要求されるだらう。本稿の筆者はその論難の作業に手を

染める氣を全く有たないが、多數の新渡戸崇拜者達から寄せられるであらう反論を豫想してか、感情的な非難を抑へ、極力學問的な公正に配慮しつつこの作業を完成したのがカナダのマッギル大學教授太田雄三氏で、氏の『太平洋の橋』としての新渡戸稻造』（昭和六十一年、みすず書房刊）が提出してゐる論據の要點は一言でもよいかから紹介しておきたいと考へる。

この書はその標題からも窺へる如く、新渡戸自身の詞である（『太平洋の橋』）としての、日米間の文化交流仲介者としての新渡戸の役割には十分の評価を與へながら、彼が米國をはじめとする歐米文化圏に傳へた日本人の精神生活と文化の態様は果して日本の實像と言へるのかといふ根本的な疑問を投げかけ、且つ結論としてそれは日本の眞の姿を到底語り得てゐない、との否定的斷定を下してゐる。

元來新渡戸の原著は發表された當時、これを大いに歓迎した米國の讀書界に於いてすらも、著者新渡戸のアメリカ事情についての理解は行き届いたものであるのに、自國についての知識はそれほどではない様だ、との、新渡戸の日本文化についての素養の缺如を見抜いた書評も出てゐた由であるが、その批評は當時の米國知識人の日本研究の水準がかなり高いものであつたことを示してゐよう。太田氏はこれらの米國での否定的評價をも考慮に入れて、『武士道』

は（日本の過去についての相當な無知に基づいた「獨創性」の始末の悪さというものを感じさせる著作であるように思われる）と厳しく斷定してゐる。

獨創性といへば、實に意外な話であるが、新渡戸は「武士道」といふ詞の歴史についてさへも何も知らず、この單語は自分が初めて使ふ、自分の造語であると思ひ込んでこの著述に取りかかり、而も長い間その誤りに氣がつかかなかつたさうである。

太田氏が『武士道』の本文のみならず、アメリカの現地での博搜の結果蒐めた多くの資料に精緻な分析を施した上での新渡戸評價を、至つて粗略な要約で御紹介するのは憚りが多い。氏の論述から一つの象徴的譬喩を借りて敢へて「一言で言つてみれば」の總括を試みてみよう。

太田氏は勤務先のモントリオール・マッギル大學に或る日本人の學者が招かれて大東亞戰爭期の日本人の精神史についての英語による講義を傍聽した。その講義の開講の辭の中でその學者は「英語を話す日本人は信用できない」と（もちろん英語で）先づ述べた由である。これは日常生活の次元で上手に英語を喋る日本人には氣をつけよ、などと言つたのではなく、英語を用ゐて學術的發言をする日本人の意見は直ちに鵜呑みにして受取つてはならず、十分に批判的に吟味した上で参考にしなさい、といふ様な注意だつた

らしいのだが、自身も英語を用ゐてカナダ人學生に日本文化を講義する職位に在つた太田氏は、この嫌味を聞いて大いに驚いた由である。信用するな、と注意された日本人の中に自分も含まれてゐるかもしれない、と、まだ若かつた太田氏は随分變な氣がしたらしい。氏はそこで「クレタ人はみなうそつきだとあるクレタ人が言つた」といふ命題の中身は正しいか、との論理學史上では有名な諸謔的な話題を思ひ出して、その日本人學者の言葉の眞意乃至下心をあこれこれと忖度してみた。その眞意如何とは別に、太田氏はやがてある一つの發見に到る。それは「英語を話す日本人は信用できない」といふこの警句が言葉通りに當てはまる實例はある、即ち新渡戸のことである、といふのだから、これは新渡戸、殊に『武士道』といふ著述に對してのかなり嚴しい判定だといふことにならう。

### 本論 西村茂樹『日本道徳論』の構想

扱、本稿の掲げる主題の検討に際して、上記の如く専門的研究者からの否定的評價が強く、筆者自身も全くそれと見解を同じくするものである新渡戸の『武士道』を以て導入部とすることの逆理については既に辯明を述べた。新渡戸がベルギー人の學者との對話で脆くも自分の無知を露呈してしまつた疑問からは、次の二項の問題設定を抜き出す

ことができるであらう。

一に、宗教なしの道徳教育は可能か、といふ設問に對して、それを可能なりと肯定するにせよ、不可能なりと否定するにせよ、この間に於ける「宗教」とは何かとの間に於いて、先づそれを如何に定義するかの前提がなくは答案に取り掛り様がない、といふことである。そして二に、新渡戸は、宗教性を抜きにして考へた上での日本人の道徳原理として、武士道に想到したわけだが、その選擇を全的に誤りとは言はぬまでも、極めて偏つた、不備なものであると指摘されてしまつた以上、それでは武士道の代りに何を以てすれば、新渡戸が提出すべきであつた答になりうるのか、といつた設問である。

この二項に對しては夫々別個に答案を提出するよりも、本稿の標題に示した如く、宗教と道徳とは如何なる關係にあるのか、この二者は教育の領域に於いて互ひに辨別し得るのか、又辨別すべきものか、といつた形で答を探る方が適切であらう。そしてさう前提してみた時、茲に亦直ちにこの問答に好適の二者の存在が思ひ起される。即ち『武士道』とは對蹠的な性格を有つ『日本道徳論』の著者泊翁道人西村茂樹である。

西村は、今殊更に新渡戸との對照の上で述べてみるならば、新渡戸より三十五歳の年長で文政十一年（一八二八AD）

の生れ、幼時より傳統的な經史の學を修め、兼ねて槍術を中心とする武藝の道にも精進し、二十四歳で佐久間象山の門に入つて西洋砲術の習得を志したが、象山からは兵術よりもむしろその根本にある西洋の精神科學を學ぶことを勸奨されて蘭學と英學を學んだ。新渡戸が内村鑑三・岡倉天心と並んで開國から明治初期の「英語名人世代」（太田雄三氏）であつたのに比べれば、西村の英學修業は三十四歳の壯年期に始まるのだから、英語の素養は専ら文獻を讀む方に集中してゐた。明治六年の明六社創立に際しては當初からその社中の有力な論客の一人だつた。その頃から輓近の西洋教育史の譯述を試みると共に明治新時代の道德問題に深く心を寄せ、文部省に出仕して教科書の編纂に編輯局長として指導的役割を果たした。小學校の修身の授業は、教師の漫然たる訓話・談義に任せておくのは不適當である、然るべき教科書を編纂して與へることが必要である、それは歐米キリスト教文化圏の小學校の修身教育に於いて、兒童が聖書等の經典を通じて聖教の豫備知識を或る程度有してゐることを前提として訓話方式が行はれてゐるのを範とすべきである、との意見を有してゐたのであるから、小學校の道德教育の實體について凡そ無知であつた新渡戸とは見識がまるで違つてゐた。

明治十九年は帝國大學令をはじめとして、師範學校令・

中學校令・小學校令が勅令として公布され、憲法制定・公布を目前に控へて、森有禮を中心とする文部省が教育制度の基本的刷新と整備に着手した年である。就中師範學校令に基いての教員養成の問題は、小學校の修身教育が第一に教員の資質によつて左右されると考へられてゐたから（だからこそ西村は德育教科書の編纂に深い關心を拂つたのだが）、その年五十九歳の老熟期にあつた西村はそこで興起奮發、十二月十一日、十七日、二十六日の三回に互つて當時神田一ツ橋に在つた大學の講堂で『日本道德論』の連續講演を行ふこととなる。その講義筆録をまとめて翌明治二十年春問題の冊子が私家版として刊行され、各方面に配布された。

文部大臣の森有禮はこの講義録の刊行を大いに喜び、これを中等學校以上に向けての教科書として認可すべく、文部省の檢定に提出しようとして言つた由であるが、一方時の内閣總理大臣伊藤博文は、書中にはゆる鹿鳴館時代の西洋風俗の消化不良的模倣・輕佻浮薄を厳しく批判する文辭を見て激怒した由である。そこで文部省を間に挟んでの伊藤と西村との對決といふ事態が発生するのだが、細かな經緯は省くとして、結局伊藤を怒らせた激語の部分を削除しての訂正第二版を出すことで妥協が成立した。今日讀者が眼にする『日本道德論』の本文は、日本弘道會編・思文閣出版刊の『増補改定西村茂樹全集』（その第一卷、平成十

六年五月)によつても、岩波文庫本(吉田熊次校・解説、昭和十年初版)によつても、伊藤の忌諱にふれて削除した字句を初版本通りに復元した稿體である。ここに記した本書の成立略史も全てこの兩種の版本の解説に負うてゐることである。

西村のこの論著は明治二十年春には讀書界一般の入手し得る所となつてゐたが、その頃引續いて海外に生活してゐた新渡戸の眼に入るべくもなかつた(明治二十四年歸國)。二十年代の初めと推測されるベルギーでの迂拙な經驗の際には言ふまでもなく、十年後に再度渡航した米國(ペンシルヴァニア州マルヴェルン)に在つて『武士道』の著述に従事してゐた時にも、新渡戸はこの書の存在を知らなかつた。もし在米の彼がこの西村の論著を何らかの縁によつて手許に所有してゐたとしたら——、その時は端的に、新渡戸に『武士道』の著述はなかつたであらう。それは、さきに引いた初版序文の中の米國人である彼の妻からの様々の質問を含めて、日本人の道德生活についての歴史的説明をどうするかとの課題に答へるには、西村の道德論の英文要約といつたものを作れば事足りたであらうし、少くともそれに答ふるに武士道を以てするといふ如き誤つた選擇は避けることができたであらうと思ふからである。

\*

そこで、全集の著作篇三卷分計二千頁餘を占める西村の道德學の著述全體の中から、やはり『日本道德論』といふ文庫本で百頁ほどのまとまりを持つた代表作を取つて、西村の道德學の構造を検討してみたいのだが、わづか三日分の講義筆録の冊子化であると言つても、『日本道德論』全篇に互つての要約を作るとすれば相當の紙幅を費すことでもあるし、それは内容的にも一篇の紀要論文の爲すべきことではない。本稿が試みるのは、標題通り教育に於ける宗教と道德の關係といふ主題のみに關しての西村の意見を聽いてみることである。

西村の道德論講義は五段に分けて論述されてゐるが、順を追うてその標題を記してみるならば、

- 一 道德學は現今日本に於いて何程大切なる者なるかを追うてその標題を記してみるならば、
- 二 現今本邦の道德學は世教に據るべきか世外教に據るべきか

三 世教は何物を用ふるを宜しとすべきか

四 道德學を實行するは何の方法に依るべきか

五 道德會にて主として行ふべきは何事ぞ

との章立てになる。この場合第二段に見えてゐる「世教」「世外教」といふのが本稿の主題に關する西村固有の學術

的造語である。その章は標題に見る通り、この二種についての選擇を論ずるものであつて、この名辭の概念規定は第一章の冒頭で先づ論ぜられてゐる。

冒頭の一節を引けば、（凡そ天下に道德を説くの教數多あれども、合せて之を見るときは二種に過ぎず、一を世教と云ひ、一を世外教（又之を宗教といふ）と言ふ）との定義である。西村自身の挿入注で世外教とは即ち宗教のことである、とことわつてゐるのだから、それに對する世教とはつまり宗教性の含まれない世俗の教のことだらうとの見當はすぐにつく。實際これに續く節で（支那の儒道、歐洲の哲學は皆世教なり、印度の佛教、西國の耶穌教は皆世外教なり）と具體例を擧げてゐるから一層判然とする。儒學や歐米世界の哲學なるものはいづれも個人的次元では現世の人間の身の修め方、公的次元では國家社會の在るべき秩序の相を説く。だから之を「世教」と呼ぶ。

此に對し、日本人の知つてゐる普遍宗教の代表的存在である佛教とキリスト教とは、共に現世に於ける人間の身の處し方についての教へを説かないわけではない（例へば慈悲、隣人愛）が、しかしその教義が究極的に目指すところは、——現世とはそこではつひに正義の實現を見ることのできない不條理の世界なのであるから、人間の希求する最終的な正義はこの世では期待できない、所詮死後の來世に期待

するより他無い。それならば人間には來世の存在が無くてはならない。だが人間の肉體が死と共に滅んで消滅するのは嚴たる感覺的事實であるから、そこで人間の存在を肉體と靈魂、支那風に言へば魂と魄とに分けて考へ、肉體・魄が現世で滅びても靈・魂は來世にまで存在を續けて、いつかは到來するはずの究極の正義の實現を享受しなければならぬ。そこに即ち來世の存在と靈魂の不滅を要請し、かつ信仰する、つまり世外の教が成立する——。

一方道德の原理を世俗の範圍内に求める世教の場合には、この現世に於いて正義が實現し得ることを前提としてゐる。そのためには、正義を實現せしめる強い力を有する原理が存在し機能してゐなければならぬ。その原理を日本では鎌倉時代以來道理と名づけ、國民の共通了解として人は此に深い信頼を置いてきた。そこで又西村の原文から引けば、（凡そ世界萬國既に國あるときは必ず世教、世外教の一種あらざるはなし、世教は道理を主とし、世外教は信仰を主とす、皆以て人心を固結し、又人をして惡を去りて善に就かしむるに非ざる者なし、即ち道德を教ふるに非ざる者なし）

といふことになる。宗教なくしてどうして道德教育を施すことができるのか、といった餘りにも素朴、むしろ幼稚な質問には、西村がこの通りの明快至極なる回答を用意して

かれてゐた。

これに續けての西村の東西兩文化圏の道德教化の基準についての觀察は以下の如くである。即ちキリスト教文化圏としての西洋諸國の多くは、民衆の信仰心に基盤を置く宗教を以て中等以下の階層を道德的に統禦し、知的に中等以上の階層に對しては世教たる哲學を以て知性に訴へ、道德の秩序を保つ。東洋に於いては、支那では元來専ら世教である儒教を以て階層の上下に共通の教としてきた。佛教の東漸以後もこの趨勢に大きな變化はなかつた。つまり佛教といふ世外教に對する世教＝儒教の優位は動かなくなつた。

日本の場合、儒・佛といふ世教と世外教が相次いで外から入つてきた（外教渡來以前の古代日本の教化原理については西村は言及してゐない）。佛教は上下の階層に共通に行はれてゐたが、儒教は（學としての性格が濃いために）上層の知識人階級には受容されたが社會的勢力としては大衆化した佛教に及ばなかつた。而して徳川時代に入ると儒教は官學として扱はれ、四民の最上層なる武士階級の教育は全面的に儒によつて行はれ、佛教は下層人民の信仰するにとどまり、社會的勢力としては人爲的に儒教の下に位置づけられることになつた。

王政維新の初めに當つて、從來の儒教を中核とする教學體制が西學東漸の滔々たる潮流に抗しきれないことは明ら

かだつた。政府もこの趨勢に鑑み、新たな教學の基準を確立すること努めたが効を見るに至らなかつた。（西村はその政府の努力の一端として、明治二年十二月〔舊曆〕の大學開校、明治三年二月〔舊曆〕の學則六條の制定を擧げてゐるが、他に明治二年五月〔舊曆〕の皇道興隆の御下問といふ形での詔書「皇道興隆の件」、三年一月〔舊曆〕の「惟神の大道を宣揚し給ふの詔」の發布の件なども、〔百度惟新〕の秋に臨んでの治教の基準確立を目指す國家的努力の表れとみてよいだらう。）

政府の努力が抄々しく効顯を現さない以上、西村の見によれば、〔世界何れの國に於ても、或は世教或は世外教を以て道德を維持せざる者なきに、我國獨り道德の標準となる者を忘失したる〕〔世界中一種特別の國〕になつてしまつた。（此の如きときは久しからずして道德地に墜つべし、道德地に墜つるときは國の危亡日を指して待つべきなり）と、まるで平成二十年代の日本を指して言つてゐるかの様な深い憂慮の文言を連ねてゐる。

なほこの後に、初版本從つて現行の文庫本に無く、全集版の注記には載せてある原著の増訂二・三版での増補部分に、或る意味で重要な西村の見解が看取れるので、それを敢へて此處に引いておかう。即ち、〔……元來國民道德ノコトハ、我儕人民ガ自ラ擔當シテ之ヲ行ハザルベカラザルコトナレバ、政府ノ注意ノミニ依賴シテ止ムベキコトニ

非ズ、政府ハ政府ダケニ注意スレバ、人民ハ人民ダケニ盡力セザルベカラズ、此ノ如クナラザレバ、今日ノ如ク動搖枯燥セル道德ノ根幹ヲ堅固ニシ、其枝葉ヲ繁茂セシメ以テ國ノ安全ヲ保持スルコト能ハザルナリ）（カタカナは全集版のまま）といふのであつて、此の表白には明治九年三月に修身學社を起し、明治二十年九月には此を日本弘道會と改稱し、規約を制定して今日まで百二十年餘の歴史を閲してゐる弘道會の道德運動の創始者としての西村の面目が躍如としてゐる。西村は前記の如く文部省に出仕し、編輯局長をも務め、決していはゆる反體制的性格の人ではなかつたが、明治十九年には文部省を退き、以後は専ら民間人として國民道德建設の途に邁進した。右に引いた増補部分にはその民間人として邦家を思ふの自恃と氣概がよく表れてゐると思ふし、是も亦、平成の御代に生きる民間の思想人に與へられた叱咤激勵の語として胸に響くものがある。

\*

『日本道德論』第一段には道德論の本筋としてなほ他にも引いておきたい重要な論點がいくつかあるのだが、紀要論文としての制約上殘念ながらそれは省略し、本稿の主題に即して第二段の「現今本邦の道德學は世教に據るべきか、世外教に據るべきか」といふ問題設定の検討に入ることと

しよう。

この設問には、西村の基本的立場を夙に理解してゐる讀者からすれば既に答は出てゐる。然しもちろん單なる回答よりもその答案の論據の方が重要である。それをここで検討してみよう。

西村は、西洋文明の攻勢日益に盛んなる明治の新時代に於いて、儒教が知識人階級の要求には最早應へ得ない徳教原理であることをよく認識してゐたが、維新以前の段階に於いては（儒道常に勢力を士人以上の社會に得、今日に至り猶ほ人民精神品行の善處あるは、祖先以來の儒道の教育に由る者にして、今日に至りても士族以上の者が道理を信じて神異を信ぜざるは、其教育の餘得と云ふべきなり）との意見だつた。茲にいふ（神異）とは啓示宗教に於ける奇蹟の類であるが、現代に謂ふ所のオカルト現象をも含めて云つてゐるのもあらう。朱子學に於ける太極陰陽五行八卦の空疎な觀念論は別として、儒學の原像は（子は怪力亂神を語らず）の語に象徴されてゐる如く、素朴な合理主義である。日本の士族階級の基本的教養が儒學であつた以上、その知的空氣は士族以下の工・商人階級にも自然に薰染してゐた。農民に至つては常に天然現象を相手とし觀天望氣の知的活動が日常生活の基本を形成してゐる故に元來が遺傳的な合理主義的感性の持主なのである。

さうである以上、西村の（然れば現今本邦にて道德の教を立てんとするには、世外教を棄て、世教を用ふるを以て適當とすべきに似たり）との結論は自然に導出されてくる。

それに加へて、明治の前半期、キリシタンの禁制が漸く解ける（明治六年）と共に、ローマ教會系のみならずアメリカに本據を置くプロテスタント系新教々會の日本宣教活動は急速に活發となり、國語譯の聖書の普及も始まつた。此の動きに敏感に反應したのが佛教界であり、その教義上の相剋は、一神教對多神教といった觀念的な圖式のみのお話ではなく、社會的勢力としての争ひも絡んでくる。而して此は兩者とも宗教者である以上無理もない話で、そこに「神々の争ひ」(Krieg der Götter)が展開され、簡単に妥協や境界線協定などの生じ様のないことは亦必然の趨勢であることが見えてくる。

斯くて西村は道德教育の原理を何れかの世外教＝宗教に求めるのは、日本に於いては無理だ、との判斷に立つ。然しながらそれを世教に求めるとしても、其處でも又、惟神の道を奉ずる國學、精神的遺産の豊富充實になほ確乎たる自信を有する儒學、文明開化の潮流の水先案内を以て自ら任ずる西洋哲學といった勢力の間での「神々の争ひ」が生ずるであらう狀況も避けて通ることはできない。そこで西村の考察は第三段として（世教は何物を用ふるを宜しとす

べきか）なる設問に進んでゆく。

\*

西村は『日本道德論』全篇の結語に當る國民の品質を造成するに肝要な道德會（といふ一般的名を擧げてゐるが、間接的に日本弘道會を指してゐることは明らか）なる組織の最終目標として八箇條の徳目の養成を謳つてゐる。その第七箇條までは、云つてみれば萬國共通の普遍的徳目としての各種二字熟語であるが、最後の第八條は（萬世一統の天皇を奉戴す）といふ短い文節の形をした標目であり、自身（以上七條の外に、我日本に限りて特別に加へざるべからざるの條目あり）、即ち皇室の（尊戴）といふこの箇條である、とて（西洋諸國の政府に於て宗教を尊崇するは、蓋し民心をして其向ふ所を一定せしむるに在り、本邦の如きは既に至貴至尊の 皇室あり、民心をして悉く此 皇室に歸向せしめば、國の鞏固安全求めずして自ら得べし、何ぞ宗教の力を假ることを須ひん）とその主旨を説明してゐる。つまり西村は皇室の尊崇といふ國民道德的要請を正に普遍的道德箇條の位置にまで高めてゐるわけで、且つそれが西洋諸國に於ける宗教の役割と同じ機能を有するものであると指摘してゐることになる。右の行文は又現今の日本國憲法に於ける（國民統合の象徴）としての天皇、といふ發想

と軌を一にするものであることもなかなか興味深い示唆を與へてゐる。さう讀むことができよう。

この様に西村が尊皇思想の傳統に耽りと足を踏まへて思索してゐることは確かなのだが、それにしては彼は國學の學統の思想面での重要な脈絡である神道の徳學には興味を有さなかつたやうである。儒學の精神的遺産としての重要人物を列記する中に、「國典に明かなるの人」といふ性格付けを與へながらも本居宣長・平田篤胤の二人を儒の學統に算入してしまつてゐるところにも國學への關心が稀薄であつたことが窺はれる。

それ故に、西村が世教の中で取つて用ふべき教學は何かと問ふ時、その選擇肢は結局、儒學か西洋哲學かとの二者擇一といふことになる。そこで西村の議論は自然に道德の學として見た場合の儒學と西洋哲學の適否の比較論といふことになる。その結果として出てくるのは、やはりこれを折衷主義といふのが差當つては妥當であらう。彼自身の説明に聞けば、「吾が一定の主義は二教（儒學・哲學）の精粹を採りて、其粗雜を棄つるなり、二教の精神を採りて其形迹を棄つるなり、二教の一致に歸する所を採りて其一致に歸せざる所を棄つるなり」といふことで、其處に生ずる一致點とは何なのか。西村は是を昂然として「天地の眞理」であるといふ。少しく注釋すれば、「眞理は儒道に言ふ所

の誠にして（又天理とも天道とも言ふ）中庸に誠者天之道也といふ者是なり、余が日本の道德の基礎とせんとする者は即ち此眞理にして、眞理の外には天地間に一も完全無缺なる者は非ず」といふことになる。

そこで西村の論及は、その眞理とは如何にして把握することができるか、との認識論乃至論理學になる。簡單で且つ素朴なものであり、紹介には及ばないだらう。なほ基本的性格が折衷主義であるから、彼は世外教＝宗教の中からも眞理に協ふものは此を採つてよいのだ、と言ふのだが、宗教は元來未來世の事について説を立ててゐるものであるから、現世での道德問題に關しては寄與する所が少い、故に道德原理の定立に宗教から採るべきものは多くない、と西村は己の道德學の現世主義的性格を自ら宣明する。かうして定立し得た所の道德の基礎は「天理に合ひ、人情に協ひ」そこに含まれたる道理は人間の世が續く限り不變不朽の性格を有つ。茲に生ずる教は、名づけてみれば「道」といふより他無い――。

「道」の一語を出すことによつて、西村はここでやはり己の東洋哲學の徒としての面目を顯したのだと見ることが出来るだらう。これは或人が、道德の原理はやはり宗教に求めるべきではないか、信仰の窮極には人が身を賭して教に殉ずるといふ行爲があり得るけれども、人は道理のため

に身を犠牲にする様なことはあるまい、との疑念を呈してきたのに對する反論の形をとつてゐる。つまり論語に「篤信好學、守死善道」(篤く信じて學を好み、死を守りて道を善くす)假令死に至らうとも道を貫く)とあるのをはじめとして、人が學問や「道」のために生命を賭することは古今に例がある(彼は北極探検家のジョン・フランクリンやアフリカ探検のリヴィングストン、古くは地動説に立つ宇宙論によつて火刑に處せられたブルーンの名を擧げる)、即ち世には教に殉ずる世外教の信徒あるのみならず、「道」に殉ずるの世教の篤信者も亦居るのだ、との反論である。

\*

斯うして西村は『日本道德論』の第三段落までの論述の過程で、我が日本の明治の御代に於ける道德教育の原據は、「神々の争ひ」といふ禍亂の因となる宗教ではなく、これを儒教と哲學といふ世俗的教學の提出する真理のうちに求めることができるのだと論證し得た形である。即ち圖式的に切りつめて言へば宗教抜きでの道德教育の樹立の可能性をめでたく立證したことになる。それならば、これは憲法によつて宗教教育を禁止され、しかも新教育基本法によつて道德心の涵養を教育の目標の一であると規定された現在の公立學校教育に對し、甚だ良き指針を與へてくれたも

のだ、といふことになるのだらうか。西村はまるで百二十年後のこの超世俗化時代を豫見したかの様に、宗教抜きでの道德教育の構想を立てておいてくれた、とても言つてよいのだらうか。言葉の表面ではその様な符合が成立する様にも思へるのだが、然しかうした結論を敢へて引出したとなると、人はこの様な論理の推衍過程とその結論に、何とも言へない莫迦々々しさを覺えて興味索然たらざるを得ない、といふことになるのではないであらうか。

### 結語 教育勅語に見る達成

西村が『日本道德論』を講じた明治十九年の年末から算へて三年十箇月後になる明治二十三年十月三十日付で教育勅語の下賜が實現してゐる。この勅語の成立史については國民精神文化研究所の編纂・刊行になる『教育勅語渙發資料集』といふ基礎資料をはじめとし、又文字通りにこの基礎の上に立つ實に多くの研究(三百種に近いと推算されてゐる解説書・注釋書の多くが多少ともその成立の沿革にもふれてゐるであらう)がなされてをり、既に「完成し完了した」状態にあると見てよい。本稿が短縮是努めてその要約を掲げる必要はないであらう。

教育勅語制定・渙發の動機は、憲法發布の一年半後といふこともあり、明治の國作りの作業が、現實の緊急の必要

に先づ應へるべく富國強兵の次元から開始され、順を追うて漸くそこまで進んで来た、自然の順序とも考へられる。だがやはり一方で、西村が『日本道德論』の中で伊藤博文の激怒を買つたといふほどに痛論した、社會一般の道德的衰頹といふ状況に向けての心ある士人の憂慮の深刻さがあつたのであらう。

もちろん明治十年代後半の、主として西學流入に起因する知的・道德的價值觀の混亂といふ狀況に對しては、かつて明六社に結集し、今はそれぞれの道で大成に達した知識人達が各種の論策を發表してゐる。西村の連續講演も當時いくつか提出されたその種の論策の一と考へておいてよいことである。

よく知られた挿話と思はれるが、教育勅語の文案の起草は、最初、明治天皇の聖旨を直接奉戴した文部大臣芳川顯正から元老院議員(明治十九年三月任命)中村正直(明治二十三年當時五十九歳)に委託された。中村が元來儒者でありながら壯年時に『西國立志編』(明治三十四年)、『自由之理』(明治五年)、『西洋品行論』(明治十一年)といった譯業によつて西洋の實踐的道德學に通曉してゐる碩學であると思はれてゐた、又何よりも名作家としての聲望が高かつたところを見込まれたのであらう。中村は依囑に應じて勅語の草案としての「德育大意」なる千百字ほどの文章を作つて文

部省に提出した(因みに完成した勅語は三百十五字)。

中村の文案は文部省から内閣法制局に廻され、長官の井上毅の校閲を受けたところ、勅語としては不適當との數々の厳しい批判を受けて簡単に斥けられてしまつた。井上毅の批判が第一に擧げてゐるのは、中村案にある(忠孝ノ二者人倫ノ大本ナリ)とか(敬天敬神ノ心ハ人々固有ノ性ヨリ生ズ)といった文言で、此等の語は(忽チ宗旨上ノ争端ヲ引起スノ種子トナル)からだといふにあつた。つまり(各派ノ宗旨ノ一ヲ喜バシメテ他ヲ怒ラシムルノ語氣アルベカラズ)といふのである。筆者の推測に過ぎないことではあるが、中村は例へば明治十二年の「聖旨 教學大旨」(明治天皇侍講元田永孚の撰述する所であるが謂はば間接的勅語である)の中にも(道德ノ學ハ、孔子ヲ主トシテ、人々誠實品行ヲ尚トヒ)とか、(仁義忠孝ノ心ハ、人皆之有リ)といった文言を見てゐて、内閣の企畫してゐる勅語の根底におくべきは概して儒教的原理であつてよい、と考へたのではあるまいか。

然し井上は勅語に(漢學ノ口吻ト洋風ノ氣習)とが生なまるまで文字になることを厳しく拒んだ。又中村案中の(善二福シ淫二禍スルハ天道ノ常ナリ)といった古文尚書の偽作に出てゐるとされる文言、而も佛教の側から激しい論駁の浴せられさうな功利的哲理の臭みのある表現には多分に

拒否反應を起したらしい。結論として、中村案は（如是勅語ハムシロ宗教又ハ哲學上ノ大知識ノ教儀ニ類シ、君主ノ口ニ出ツベキモノニ非ズ）との斷案が下されて葬り去られることになつた。

教育勅語の在るべき姿について、井上毅の見解は、結果として西村の道德教理のそれについての要求と重要な一點で一致してゐた。即ち「神々の争ひ」を惹起す様な字句が入つてゐてはならない、といふことである。それを恐れたが故に、西村は宗教の導入を避け、世教たる儒教と哲學とを以てその原理を構成しようとした。然し井上が中村の草案を検討してみたところ、世教に屬する傳統的儒教と輓近の西洋實證主義哲學との間に於いてさへも、「神々の争ひ」は避けられさうになかつた。後世の我々から見れば井上の慎重さは少しく過剰の配慮の様にも思はれるのだが、彼が（此無形の一戰場ともいふべき百家競馳之時に於て、一の哲理の旗頭となりて世の異說雜流を驅除するの器械の爲に至尊の勅語を利用するとは餘りに無遠慮なる爲方）云々の語をなしてゐるのを聞けば、なるほど彼は世に謂ふ帝王學なるものの神髓を把握した上で物を言つてゐるのだといふことがよく諒解できる。

かくて井上は中村草案を棄て、明治天皇の信賴の厚い樞密顧問官元田永孚の協力を得、明治天皇の宸慮をも繁く拜

承しつゝ勅語の文案を自ら練り上げる。元田は根からの漢學者・儒學者であるが、明治十二年の「聖旨 教學大旨」の撰述獻上に次いで撰録した「幼學綱要」（初版には私的復讐肯定の説が見られ、叡慮を以て削除を命ぜられるのこともあつた。明治十五年改訂版刊行）を見れば、二十箇條を排列した徳目講義の主題設定は全て四書五經から採りながらも實踐の例話にはむしろ主部として極めて多彩な國史中の諸人物の逸事を以て充ててゐる。井上・元田の協力體制とその目指した方向が甚だ適切であつたことは、完成して今日に傳へられてゐる勅語の本文を見れば全てよく納得がゆく。

即ちそこには西村や井上が極度の慎重を以て配慮した結果として「神々の争ひ」を刺激する様な字句は一切用ゐられてゐない。世教に屬する哲學的理法に關はる字句すらが無い。それが要請されるべきところではないかと思はれる論列の主部に代つて位置する理念は「歴史」である。

冒頭の（朕惟フニ我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ）といふのは、釋してみれば、我が國の歴史は正に宏遠の語がふさはしいほどに古く、且つその宏遠の昔に皇室の御先祖が既に「徳」なるものを樹立してをられたのだ、と説いてゐる。徳の據つて立つ理を言ふのではなく、その徳が行はれてきた歲月の長さに注目させようとしてゐる。

次いで（我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世々厥ノ美ヲ濟セルハ此レ我カ國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス）といふのは、皇祖以下歴代の皇宗が樹て給うたところの徳は臣民が素直に受容れるところとなり、國史を通じて一貫してその美點を實現せしめてきた、の心であり、ここでは（世々厥ノ美ヲ濟セル）が字眼である。つまり有史以來今日迄、その徳が動搖したことはない、その徳の有効を立證するのは偏にその連續性であり、その徳の有つ不朽の生命力である、との論理が述べられる。これが日本といふ國の國體の精華、即ちその性格が最も特徴的に表現されてゐる點であつて、國民教育の淵源は實にこの國體の神髓のうちにそれを求めることができる——。

なるほど、ここでは徳育なるものの論定に宗教の力は一切借りてゐないどころか、いかなる哲理<sup>イスマ</sup>世教をも顧みてゐる氣配がない。徳育の根據となるものは唯我が國の國體の基底に貫流してゐる傳統の力、謂はば道統である。

\*

扱、斯様にして誕生した明治天皇の教育勅語は、撰録に携つた臣達の叡智と深慮が功を奏して、見事なまでに「神々の争ひ」を克服し、宗教の如何なる宗派・教義、哲學の如何なる學派・主義の次元をも超脱した、文字通りの普遍的な教育原理を打ち出し得た。明治四十一年にこの勅

語の外國語譯（英・獨・佛・華）が文部省によつて作成され、國際社會への紹介と普及が試みられた時、主に想定されてゐたキリスト教文化圏の何れの國に於いても否定的反應に遭遇したことは無かつた。既に筆者が別稿で度々言及したことだが、戦後西ドイツの政治・外交を雙肩に擔つて奮闘したコンラート・アデナウアーがこの勅語の獨譯文を公邸の執務室の壁に貼つて日夜熟讀玩味してゐたといふ逸話はほんたうのことである。

かうした國際的に通用する普遍性の發揮に成功したのは、慥かに宗教性の排除といふ配慮に歸せられるところ大きいであらう。

ではこの教育勅語を原理として明治中期から昭和二十年程度までにかけての約四十年間に於ける我が國の學校に於ける道徳教育、當時呼んで謂ふ所の修身教育はどの様に展開されて行つたか。教育現場での實態は教育史の専門外の者には調査も難しいので、便法としてこの期間に使用されてゐた修身教科書を調べてみることにする。するとやはり、教育勅語撰録の基本方針と符節を合せての、なかなか興味を唆る傾向が現れてゐるのが見て取れる。即ち宗教色の稀薄さである。

わかり易い指標を取つて言ふならば、史上の様々の人物の逸話集の趣を呈してゐる修身教科書（三年生用以降が物語

集の體裁を持つ)のどの學年用を見ても、およそ佛僧の話が皆無である。弘法大師もなければ日蓮もなく、聖徳太子すらが名を擧げられてゐないのには少々驚く。もちろん佛教無視だけではない。西洋の人名として出てくるのはジョージ・ワシントン、ベンジャミン・フランクリン、エドワード・ジェンナー、リンカーン、コロンプス、ソクラテス、フロレンス・ナイチンゲールの七人であるが、いづれもキリスト教とは全く無縁の文脈で(ソクラテス、及びコロンプスについては當然だが)取り上げられてゐる。リンカーンの奴隷解放の熱情にしてもナイチンゲールの獻身的な博愛の行爲にしても、全て教育勅語に擧げられてゐる徳目の實踐者としての紹介が可能であり、この人々の宗教的背景に説き及ぶ必要は全く無い語り口がとられてゐる。

この傾向は、實は國語の教科書でも同じであつて、筆者が檢分してみたのは大正七年頃から昭和十四年頃まで使はれてゐた「尋常小學國語讀本」全十二巻の覆刻版であるが、佛教關係では六年生用に「鐵眼の一切經」と「釋迦」の二話があるだけである。

道徳教育は宗教性を抜きにしても成立つ、との西村茂樹の提題は、他ならぬ修身教育の教科書の編纂ぶりがそれを立證してゐると見てよいのだが、ここに一の注意すべき留保が生ずる。それはこのことを、本稿の冒頭でふれた現行

憲法と教育基本法の條文に立ちもどつて考へてみたらどうなるか。

周知の如く、公立の教育機關に於いて憲法と教育基本法(その改正版に於いてさへも)が禁じてゐる宗教教育のその宗教とは實は主として神道の事である。所詮米占領軍發出の神道指令の殘骸といふより他ない憲法・教育基本法禁止を宣告してゐる宗教教育とは、つまりは神道の風儀を狙ひ撃ちにしたものだつた。それを受けて言へば、戦前の修身教科書の説いてゐた徳義の教への背後には、明らかに皇祖祖宗の樹立し給うた徳としての神道の風儀が背景に存してゐただから、これは強辯すれば即ち宗教教育だといふことになつてしまふ。

更めて言ふまでもないことだが、教育勅語撰録者達に神道を宗教の一派と捉へる理解はなかつた。神道とはその名の表す通り「道」であり、(斯ノ道は實ニ我父皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ)とある通りの「道」なのであつて、教祖や祖師の唱へた教義・教理ではなく、言語化もされぬままに千何百年かの長い歲月を國民全體によつて履み行はれてきた生き方の事なのである。

背後に斯道の貫通を髣髴と感じさせながら而も明らかに言葉で以てそれを説いてゐるわけではない、修身教科書の工まずして巧妙な方法を、説き明してくる一の比喩的

表現がある。西行法師が伊勢大神宮の御祭日に際して詠んだ感懐として人口に膾炙する、〈何事のおはしますをばしらねどもかたじけなさになみだこぼるる〉である。

伊勢の杜もの奥におはしますものの何者であるかを人は知らない。知らないでもよい。それが何ものであるかをつきとめ、説明しようとするればそれは宗教に關はる。だから説き明かす必要はない。ただ〈かたじけなさには涙こぼるる〉の感慨に共感でき、そのかたじけなさを共有できる感性を有してゐれば、そこに立派に聖なるものに對する畏怖と敬虔の感情が湧出する。これは凡そ人間の宗教心といふものの原型であり、道徳の根柢である。この宗教的感情と道徳心とは要するに同じものであり、一切の宗教の教義、あらゆる世教の學理を超えた普遍性を有つ。

道徳教育の最も重要な一點は、この〈かたじけなさ〉の感情、言葉で指し示すことはできず、又その必要もない〈なにも〉かの聖なる存在に向けての畏怖と敬虔の情を育成することである。それは占領基本法が禁止する宗教教育でないことは慥かであるが、然し必要にして十分な宗教心を育成する道徳教育の模範型だと稱してよいものである。

(東京大學名譽教授)