

# 明治の「公德」「私徳」論瞥見

——福沢諭吉と井上哲次郎——

藤 井 隆

## はじめに

日清日露戦間期、明治日本の教育界に「公德養成」論の高まりという一つの流行があった。立憲政体下の国民に必要な法制、経済等の知識を教え、内地雑居の実施とともに外国人との接触が増えるなかで「文明国民」としてのエトスを身につけた国民を育成するために、初等中等教育の段階で新たな公民教育を施すことが必要である、という機運の高まりがそこにはあった。この「公德養成」論の背景や、この時の議論がその後の公民教育の展開にいかなる影響を及ぼしたのか、などについてはすでに多くの研究が蓄積されている<sup>1)</sup>。

本稿は、この「公德養成」論の高まりの1つの前提というべき、それ以前の徳育論における「公德」「私徳」という概念の特徴や使用状況を把握するために、福沢諭吉と井上哲次郎の議論を整理することを目的とする。福沢は日本に「公德」「私徳」という概念を導入した人物であり、井上は道德論において福沢の個人（「一身」）の自主独立を基礎とする道德論とは対照的に自ら「国家主義」を標榜する道德論を展開した人物である。この2人の「公德」「私徳」論を検討することにより、20世紀初頭の「公德養成」の経過についての議論の理解に対して、あらたな視点を得ることが期待されるであろう。

1) 高山次嘉1970、新田和幸1984、松野修1997、白石崇人2007などが、「公德養成」論と国会での議論との関係、文部省や帝国教育界の動向、教育界の反応など、様々な視点から分析している。

## 第1章 近代日本における「公德」「私徳」論の起源としての福沢諭吉

幕末維新期にジョン・ヒル・バートンの『経済学 (Political Economy)』やフランシス・ウェーランドの『道徳科学原理 (The Elements of Moral Science)』に出会うことにより、西洋にも道徳学の体系があることを知った福沢諭吉は、19世紀の西洋の文明論から「文明社会」における「人間交際の道」を学び、さらに徳（モラル）と智（インテレクト）が社会や国家の文明化に果たす役割について考察を深め、その成果として1875（明治8）年に『文明論之概略』を出版する<sup>2)</sup>。

### 第1節 『文明論之概略』における「公德」と「私徳」

近代日本において、道徳あるいは道徳教育に「公德」と「私徳」という区分を最初に導入したのは、福沢諭吉の『文明論之概略』である。「文明」とは、一国の人民全体の智徳の進歩のことである、との定義にもとづいて、文明化が必要であること、そのための方法如何を論じる同書では、第6章「智徳の弁」と第7章「智徳の行わるべき時代と場所とを論ず」において公德と私徳の関係が論じられる。

最初に、「徳とは徳義ということにて、西洋の語にてモラルという。モラルとは心の行儀ということなり。一人の心の内に慊くして、屋漏に愧ざるものなり<sup>3)</sup>と徳を定義したうえで、「貞実、潔白、謙遜、律儀等の如き、一心の内に属するものを私徳」といい、「廉恥、公平、正中、勇強等の如き、外物に接して人間の交際上に見わるる所の働を公德」と名づける。福沢は智についても「私智」（物の理を究めてこれに応ずるの働）と「公智」（人事の軽重大小を分別し、軽小を後にして重大を先にし、その時節と場所

2) 福澤とバートン、ウェーランドとの関係については、伊藤正雄1969、アルバート・M・クレイグ1984、松沢弘陽1990、藤原昭夫1993、関口すみ子2007などが、それぞれの視角から論じている。

3) 福沢諭吉、松沢弘陽1994、119頁。以下、『文明論之概略』は松沢弘陽校注の岩波文庫版を使用する。ただし、ルビは省略した。

とを察するの働、「大智」ともいう)の区分を導入して、私徳、公德、私智、公智の関係を論じる。そのうえで、「この四者の内にて最も重要なものは、第四条の大智なり」<sup>4)</sup>と徳よりも智が重要であることを強調する。

そもそも『文明論之概略』において福沢が公德、私徳を論ずる目的は、これまで中国や日本の道德論で論じられてきた徳義は、ほぼ私徳のみであったことを確認したうえで(「けだし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、(中略)一般の人心に拠るときは、徳の字の義は甚だ狭くして、いわゆる聡明叡智等の働はこの字義の中に含有することなし」<sup>5)</sup>)、文明化のためには私徳に聡明叡智の働きを加えることによって公德を実現することが必要であることを示すことにある。

すなわち、「私徳の条目は、万世に伝えて変ずべからず、世界中に通用して異同あるべからず、最も単一にして最も美なるものなれば、後世よりこれを改正すべからざるは無論」<sup>6)</sup>であって、未開社会で私徳の教えに人民が従うのは、「独り我国のみにあらず、万国皆然らざるはなし。(中略)然るに文明次第に進めば人事もまた繁多に赴き、私徳の一器械を以て人間世界を支配すべきの理は、万々あるべからず」<sup>7)</sup>と、文明が進むにつれて私徳の教えのみでは十分ではなくなるという。

福沢は当時の、道德の乱れに危機感をつのらせて徳育の不足を声高に訴える極端な道德主義——失われた道德の共同体を回復せよという議論——に対して、私徳をおろそかにできないことは確かであるが、しかしこれからの日本においてそれ以上に必要なのは、これまで教えられてきた私徳に聡明叡智の働きを加えて公德を社会に広めていくことであり、そのためにも文明社会に行われるべき知識を人々が学ぶことが重要であると指摘する

---

4) 同上、120頁。

5) 同上、122頁。

6) 同上、124頁。

7) 同上、124頁。

のである（「我日本人も相応の教を奉じてその徳教に浴したる者なれば、私徳の厚薄を論ずるときは、西洋人に比して伯たらざるも必ず仲たり。（中略）日本人の智恵と西洋人の智恵とを比較すれば、文学、技術、商売、工業、最大の事より最小の事に至るまで、（中略）一として彼の右に出るものあらず<sup>8)</sup>）。このような前提のもとで、福澤は徳と智の相違について様々な角度から論じたうえで、それらを次のように要約している。

右に論ずる所を約していえば、徳義は一人の行状にてその功能の及ぶ所狭く、智恵は人に伝ること速にしてその及ぶ所広し、徳義の事は開闢の初より既に定て進歩すべからず、智恵の働は日に進で際限あることなし、徳義は有形の術を以て人に教ゆべからず、これを得ると否とは人々の工夫にあり、智恵はこれに反して、人の智恵を糺すに試験の法あり、徳義はとみに進退することあり、智恵は一度びこれを得て失うことなし、智徳は互いに依頼してその機能を顕すものなり、善人も悪を為すことあり、悪人も善を行うことありとのことを、説き示したるものなり<sup>9)</sup>。

この引用の最後の部分については、私徳を修めた善人でも社会的な悪を犯すことがあり（福澤はサン・バルテルミ（セント・バーソロミュー）の虐殺や幕末の水戸藩の正党、姦党の抗争などを例にあげる）、逆に家康、信長などのような英雄は「あるいは私徳に欠典ありといえども、聡明叡智の働を以て、善の大なるものを成した<sup>10)</sup>」と、実例をあげて示している。

上述のように、福澤がこのように智徳の違いを強調するのは、ひとえに

- 
- 8) 同上, 154頁。  
 9) 同上, 162頁。  
 10) 同上, 161頁。他方で、私徳を拡大して公德となした例として、反奴隷制運動を指導したトーマス・クラークソンや監獄改革を訴えたジョン・ハワードをあげ、彼らが大業をなしたのは、「直ちに私徳の功にあらず、いわゆる聡明叡智の働と称すべきもの」（同書, 130頁）であると指摘する。

智の導入という現在の課題が徳の高唱によっては解決することができないことを示すためである。したがって、『文明論之概略』においては、公德、私徳の区分を提示しているものの、かならずしも両者の違いについて十分な議論を展開しているとはいえない。『文明論之概略』における公德、私徳の関係についての主張を要約的に取り出すと、第1に、私徳と公德はその関係する範囲の広狭に違いがあること。すなわち、私徳は一身、家族、朋友の間の徳義であるのに対して、公德は広く社会に利をもたらす。第2に、私徳に聡明叡智の働きを加えることによって公德が実現できること。これを福沢は「私徳は地金の如く、聡明の智恵は細工の如し」<sup>11)</sup>とも表現している。第3に、私徳を修めただけでは文明化を進めるような社会的利益をもたらすことはできないこと、などをあげることができる。

さらに『文明論之概略』の第7章「智徳の行わるべき時代と場所を論ず」では、上述の智徳論を「文明史」的観点から論じる。野蛮、未開社会においては、社会における人間関係が恩威と恐怖にもとづくのに対し、人々が智恵を働かせて「精神の自由」<sup>12)</sup>を得ることにより文明社会を築くと、人間関係は、恩に対する報恩や恐怖に対する服従ではなく、功利計算<sup>13)</sup>にもとづく行動によって形成されるようになる。つまり、文明が進むに伴って生じる人間交際の変化とは、徳義（私徳）の働く範囲が縮小し、規則（ルール）のもとで各人が自主的に行動を選びとるようになるということである。このことを福沢は「私徳は野蛮草昧の時代に於てその功能最も著しく、文明の次第に進むに従て漸く権力を失い、その趣を改めて公德の姿とな」る、また「私徳は文明の進むに従て次第に権力を失うといえども、世に徳義の分量を減ずるにあらざ、文明の進むに従て智徳も共に量を増し、私を払て公となし、世間一般に公智公德の及ぶ所を広くして、次第に太平に赴」<sup>14)</sup>くのだと

11) 同上、130頁。

12) 同上、173頁。

13) 「都て規則書の趣意は、利害を裏表に並べて人に示し、その人の私心を以てこれを撰ばしむるの策なり」。同上、184頁。

14) 同上、177頁。

いう。

福沢の議論を要約すると、かつては情愛によって結ばれている家族や親戚のあいだで徳義が尊ばれていたが、文明社会に至ると、人々の智の増進によって自己の智慧を使って自己利益を判断することで、社会の広い範囲で公德が行われるようになるのだという。この変化はまた、情合（情愛とも）から規則へ、あるいは恩威から道理へという句で表現されている。

以上、『文明論之概略』に現れた私徳、公德論を概観した。福沢はここで公德、私徳という概念を初めて導入したのであるが、そこでの議論は道徳論の範囲内に収まるものではなかった。彼は文明の進歩の一つの重要なメルクマールが、人間交際の原理が情愛から規則へと変わることである、ということを示すために私徳、公德という概念を必要としたのである。彼の議論が私徳、公德の区分よりも、私徳（徳義）と智慧（聡明叡智）の関係に重点がおかれているのはそのためである。

## 第2節 『日本男子論』

『文明論之概略』ののち福沢諭吉は道徳教育について頻繁に発言しているが、公德、私徳について詳しく論じることはあまりない。1879（明治12）年の「教学大旨」（元田永孚起草）で「道徳ノ学ハ孔子ヲ主トシテ」と儒教を徳育の基準とするという政府の方針が示されたのに対し、伊藤博文が「教育議」（井上毅執筆）で政府による道徳教育の統制を批判すると、元田が「教育議附議」を著して道徳書は四書五経を主とすべきであると主張した。このやり取りをきっかけとして、多くの知識人が徳育についての議論を発表した（いわゆる徳育論争）時に、福沢は『徳育如何』を著して、子弟の品行が軽薄に赴き、ややもすれば「上を犯す」気風があることに対する憂いは理解できるが、だからといってこれを徳育の不足によるものだと考え、周公孔子の道を説くことを求めるとするのは方便が間違っていると述べる。徳育に関する当時の福沢の主たる考えは、徳育を「古に復せんと」するのではなく、むしろ公議輿論に従わせることが重要であるというもの

であった。そして福沢はここでも個人の自主独立こそ社会や国家の独立の基であるということを強調している。

在昔は、社会の秩序、すべて相依るの風にして、君臣、父子、夫婦、長幼、たがいに相依り相依られ、たがいに相敬愛し相敬愛せられ、両者相対して然る後に教を立てたることなれども、今日自主独立の教においては、まず我が一身を独立せしめ、我が一身を重んじて、自らその身を金玉視して、もって他の関係を維持して人事の秩序を保つべし<sup>15)</sup>。今日の徳教は、輿論にしたがいて自主独立の旨に变すべき時節なれば、周公孔子の教えも、また自主独立論の中に包羅してこれを利用せんと欲するのみ<sup>16)</sup>。

ここには、五倫などの儒学の徳目よりも「自主独立」こそが今日の道徳の中心に置かれるべきであるという福沢の認識がよく表れている。人間交際において、君臣、父子などの自他の関係に規定されて受け身となるのではなく、智恵を働かせて「物理」（ここでは科学的知識のこと）を究めることによって、自己の振る舞いを決定せよというのが福沢の生涯における徳育の中心命題であった。「自主独立」という表現は1870（明治3）年の「中津留別の手紙」にすでに表れており、『学問のすすめ』での「一身独立して一国独立」も、この『徳育如何』にある自己の一身を「金玉視」するという表現も同趣旨といってよい。さらに1888（明治21）年の『日本男子論』では「君子の身の位」「ヂゲニチー」と言う表現も使われ、そして晩年の「修身要領」では「独立自主」という語によってこの趣旨が表された。

1888（明治21）年の2月から3月にかけて、「時事新報」には徳教について論じる社説が続げざまに掲載されている。その中に「日本男子論」という題で連載された論説があり、その後1冊の本として出版された。この中

---

15) 山住正己編1991, 83頁。

16) 同上, 84頁。

で福沢は公德、私徳という語を用いて議論を進めている。

「日本男子論」は男子の不品行——おもに事実上の一夫多妻や畜妾のことを指す——を批判する書である。男女関係があつてはじめて親子関係が生じるということから、福沢は一貫して父子間の孝徳よりも夫婦間の親愛敬恭の徳が基本であると主張している<sup>17)</sup>。ここでも「されば人生の道徳は夫婦の間に始まり、夫婦以前道徳なく、夫婦以後始めてその要を感じることなれば、これを百徳の根本なりと明言して決して争うべからざるものなり<sup>18)</sup>と述べる。このことから私徳と公德の関係も導かれる。すなわち、夫婦、親子、兄弟姉妹の間の徳義が居家の道徳（私徳）であり、朋友の信、長幼の序、君臣または治者被治者間の義は戸外の道徳（公德）である。さらに、親愛、恭敬、孝悌は私徳で、忠信、礼義、正直が公德であるとも述べている<sup>19)</sup>。

「日本男子論」は『文明論之概略』（以下本節では『概論』と略称する。）以来はじめて私徳、公德に詳しく言及した論説である。両者における私徳、公德についての理解を比較すると、以下のことがいえる。第1に、「日本男子論」においては、私徳と公德の区分がより明確になっている。『概論』では、私徳は「一身の内に属するもの」で公德は「外物に接して人間の交際上に見わるる所の働」と規定されていたが、この定義だと「謙遜」が私徳に属し「廉恥」が公德に属することの説明が難しい<sup>20)</sup>。それに対し、「日本

17) これはもちろん元田永孚ら忠孝を道徳の基礎とする儒教主義者に対する批判を含意していた。またこれは、のちの穂積八東や井上哲次郎など祖先教を日本固有の文化と見なして、いわゆる「タテの道徳」の「ヨコの道徳」に対する優位を主張する者たちが、到底受け入れることのできない主張であった。

18) 中村敏子編1999, 140頁。

19) 同上, 143頁。ここで忠信、礼義、正直も家内で行われる徳であるが、これが公德に分類されるのは、家内ではそれらはむしろ親愛、恭敬、孝悌の「空気の中に包羅せられて特に形を現わすを得」ないからであると説明する。このことは、家内か戸外かという領域の違いが私徳公德の区別を決定しているのでは必ずしもなく、情愛が働いているか、それとも道理による関係であるかの相違が、私徳公德の区別において重要なのだということを示している。

20) 丸山真男も、福沢が「廉恥」を公德に分類していることに疑問を表明してい

男子論」では、家族内の人間関係に関する道徳が私徳で、家族外の人間関係に関する道徳が公德だと規定され、明快である。ただし、『概論』と「日本男子論」において私徳、公德の区分の原則が変化しているわけではない。両者に共通する基準は、関係する人間関係が情愛（『概論』では情合と書かれている箇所があるが、同じ意味であろう）によって成り立っている場合の徳が私徳であり、法則もしくは道理で成り立っている場合が公德である<sup>21)</sup>。

第2に、私徳があつてはじめて公德が現れるという構図も共通している。『概論』では私徳を地金にたとえ、公德は地金に細工（すなわち聡明叡智）を施すことによって現れると述べていた。「日本男子論」では例えば、「公德の美を求めんとすれば、先ず私徳を修めて人情を厚うし、誠意誠心を発達せしめ、以て公德の根本を固くするの工風こそ最大の肝要なれ」<sup>22)</sup>とある。だから「人に教うるに、先ずこの公德を以てして、居家の私徳を等閑にするにおいては、あたかも根本の浅き公德にして、我輩は時にその動揺なきを保証する能わざるものなり」<sup>23)</sup>というのは、『概略』における、私徳なくして社会に福利をもたらした家康などの例に相当するといえる。ただ

る。丸山真男1986, 141ページ参照。福沢が謙遜を私徳に、廉恥を公德に分類した理由として、以下のことが考えられる。謙遜の徳は相手の行為に応じて自己の態度を適応させ変化させるという点で、受身であるゆえに私徳であるのに対し、廉恥とは相手の行動に関わらず、自己が智恵の働きによって獲得する原則に照らして「恥ずる」ことであり、相手の態度に左右されないから公德に属するのである。

21) 「日本男子論」において「忠信」等の徳が家内において行われることもあるが、そこでは親愛等の「空気に包羅されて」公德としての形が現れないのにすぎない、と述べた後に、「その行わるるや不規則なるが如くにして、ただ精神を誠の一点に存し、以て幸福円満欠くことなきを得るのみ」とあるのは、「忠信」という同一の徳でも規則（すなわち情愛とは異なるルールであり、福沢はしばしば法律を例としてあげる）の有無が私徳、公德の区別にとって決定的な基準になっていることを示している。

22) 同上, 144頁。また、「私徳は公德の母にして、その私徳の根本は夫婦家に居るの大倫にあり」（同上, 178頁）など、類似表現は多い。

23) 同上, 145頁。

同じく「公德由私徳生」<sup>24)</sup>を主張していても、両者ではその重点が異なる。『概論』では徳教の強化を唱える者たちに対して、今の日本に必要なのは徳よりも智であるということに力点が置かれている。つまり、上に触れたように、『概論』での福沢は、今の日本には私徳は西洋と同程度には備わっているが、智恵が圧倒的に足りない、だから社会に福利をもたらす公德を促進するためには私徳を拡大して公德となすための聡明叡智が必要なのだ、ということが智徳の弁の議論の趣旨であった。それに対して、「日本男子論」では、現下の日本において大きな問題となっている男子の不品行を改善するためには、彼らに私徳を身につけさせることが必要だということを訴えている。つまり、議論の重心が公德から私徳へと移っているのである。この点に関連して、『概論』は文明史論の中に智徳の議論が組み込まれていたゆえ、野蛮・未開時代から文明の太平への歴史を基準として論じているのに対して、「日本男子論」は状況論であり、「絶対の理論」ではない、と述べていることも重要である。つまり、例えば「一夫一婦法」と「多妻多男法」のどちらが正しいかはカッコにいれて、現在の文明国（つまりは西洋諸国）の基準に基づいて論じるのだと断っている<sup>25)</sup>点も、私徳公德論を論ずる枠組み自体の相違を福沢自身が自覚していることを示している。

福沢は自ら日本に公德私徳の区分を導入したのであるが、彼が重要視していたのは、公德と私徳の区別そのものではなく、独立自主の個人という地金に学問によって智恵を備え、「物理」を捉え、聡明叡智の働きによって、社会に福利をもたらすことが日本の独立にとっても重要なことであるということであった。そのことを論じるための手段として、私徳、公德と

24) 文部省が編纂・出版した『倫理書』を福沢が批評した「読倫理教科書」でも、私徳から公德が形成されるのに、この教科書では、専ら「戸外公德」を主としていることを批判している。山住正巳1991, 129頁。また福沢には「公德由私徳生」という語の揮毫がある。『福沢論吉全集』第20巻471頁参照。また、西村稔2006の第4, 5章には、福沢の公德私徳論の主として法と道德の関係という視点からの詳細な考察がある。

25) 同上, 169頁。

いう議論が必要だったのである。

## 第2章 孝悌忠信と共同愛国のあいだ 井上哲次郎

福沢諭吉の徳育論とは異なる立場から——対抗する立場と言ったほうが適切であるが——近代日本の倫理学、徳育論を主導してきた井上哲次郎も、いくつかの場面で「公德」「私徳」という概念を使用している。井上は明治30年以降、中学校等の倫理、修身科の教科書を多数執筆し、また文部省教科書編纂委員を勤めるほか、教育雑誌などでの発言によって、初等、中等教育における徳育に少なからぬ影響を与え、その後は「総合家族制度」論にもとづく『国民道徳概論』によって広く知られることになった。本章では、近代日本の徳育に多大な影響を与えた井上哲次郎の公德、私徳論を検討する。

### 第1節 『勅語衍義』と「社会ニ対スル徳義」

井上哲次郎が明治日本の道徳教育に直接に関わることとなる最初の出来事は『勅語衍義』の執筆であった。1890年10月30日に「教育勅語」が發布され、この勅語がその後の修身・道徳教育の基本となる。井上哲次郎はこの「教育勅語」の發布直前の10月13日にドイツ留学から帰国したばかりであった。勅語發布の直後に当時の文部大臣芳川顕正より、勅語の衍義書を執筆するよう委嘱をうける<sup>26)</sup>。この『勅語衍義』は井上哲次郎の草稿に対して井上毅らが数度にわたり修正を加え、さらに文部大臣の校訂を経た上で、1891年9月に、文部省検定済・師範学校中学校教科用書として刊行される。

井上哲次郎は『勅語衍義』の叙を以下のように説きおこす。

26) 井上は後年、自分に「教育勅語」の衍義書の執筆の要請があったことについて、自身は「洋行前から東洋哲学を研究し、多少皇漢学の素養があつたのであるが、それに加ふるに六年十月海外に在つて哲学を中心として広く諸種の精神科学を修めて帰朝した際であるから、自分が特に「教育勅語」の解釈者に選ばれたものと推察する次第である」と述べている。井上哲次郎1942, 285頁。

庚寅ノ歳、余欧洲ヨリ帰来リ、久シク燦然タル文物ヲ観タルノ眼ヲ以テ、忽チ故国ノ現状ヲ観ルニ、彼我ノ軒輊殊ニ甚シキヲ覺エ、悽然、我心ヲ傷マシムルモノ少シトセズ<sup>27)</sup>。

約6年に及ぶドイツ留学を終えて間もない井上の認識によれば、欧米諸国、また欧米人の植民地はみな「旺盛ヲ致」しているのに対して、東洋諸国の多くはすでに独立を失い、そうでない国も国力が微弱で独立を維持することが難しい状態となっており、その中で「独り日本ハ、進歩ノ念、日月ニ興」っているが、「蕞爾タル一小国」であり、「四方皆敵ナリト思ハザルベカラズ」という状況にあった<sup>28)</sup>。

「凡ソ国ノ強弱ハ、主トシテ民心ノ結合如何ニヨル」という認識のもと、井上は「教育勅語」の主意が「孝悌忠信ノ徳行ヲ修メテ国家ノ基礎ヲ固クシ、共同愛國ノ義心ヲ培養シテ不虞ノ変ニ備フル」ことにあると述べる。この「孝悌忠信及び共同愛國ノ主義」は倫理世界における古今不変の理法であるという前提をおくことによって、「教育勅語」の諸徳目が一貫し、「古今ニ通ジテ謬ラズ、之を中外ニ施シテ悖ラズ」という勅語の句を基礎づけることができると井上は考えたともいえる。

『勅語衍議』の本文は、「教育勅語」の全文を徳目ごとに区切って解説を加えるという体裁をとっているゆえに、上記の孝悌忠信と共同愛國とがいかに関係するののかという点の詳しい説明は与えられていない。ただ、「進デ公益を広メ世務ヲ開キ」という句に対する解説の中で、「家ニ居テ独ヲ慎ムハ、固ヨリ修身ノ始メナリト雖モ、一身ノ修徳ハ、広ク公衆ニ関スル徳義ノ大ナルニ及バズ」と、「一身の修徳」と「広く公衆に関する徳義」との関係に触れている。実は、この箇所は井上毅による修正稿では「是レー身ノ

27) 山住正己校注1990, 408頁。以下『勅語衍議』はこの『教育の体系』所収のテキストを使用する。

28) 同上, 408頁。井上は『釈明教育勅語衍議』の中でこの頃の思いを、「当時独逸国民の愛國心の極めて旺盛であつたことは自分のしみじみと体験したところである」と回想している。井上哲次郎1942, 284頁。

私徳ハ公衆ニ関スル徳義ノ大ナルニ及ハサレハ……」と「私徳」という語が使われていた<sup>29)</sup>。井上哲次郎が最終稿でなぜ「私徳」という語を避けたのか、明確な理由は分からないが、結局のところ『勅語衍義』には「公德」「私徳」という語は一か所も使用されていない。「教育勅語」が『大学』の「八条目」を強く意識して書かれていることを考えると、あるいは、「私徳」と「公德」という語を使うことによって、「修身、齐家」と、「治国平、天下」とが分離されることを避けたのかもしれないし、更には「私徳」「公德」という区分が「教育勅語」の論理にうまく適合しないと考えていたのかもしれない。いずれにせよ、井上哲次郎が「私徳」「公德」という表現を使い始めるのは、まだしばらくたってからである。

『勅語衍義』にあった「公衆ニ関スル徳義」に相当するものは、その翌年には「社会ニ対スル徳義」と呼ばれることになる<sup>30)</sup>。

「社会ニ対スル徳義」で井上は、一個人に対する徳義（個人的徳義ともいう）と社会一般に対する徳義（社会的徳義ともいう）との区別を提示する。前者は父に対する孝などの一家内の徳義や、特定の個人との間で取り交わした約束を守るなどの徳義を指し、後者は特定の個人ではなく公衆一般に対する徳義を意味する。たとえば、路上に危険物が落ちていてそれを放置するという不作為は、特定の個人に対する不徳ではないが、社会一般に対する不徳にあたるというのである。このように、行為の及ぼす対象が個人（一人とは限らず複数でもよい）か、それとも社会や集団全体かによって道徳が区別されるというのがここでの井上の区分の基準である。そして、東洋では後者の社会に対する徳義が十分に発達してこなかったという。たとえば、東洋では忠君の徳は説くが、愛国の徳はほとんど説かないという<sup>31)</sup>。

29) 稲田正次1971, 362頁。

30) 「社会ニ対スル徳義」『日本大家論集』4(9)1892, 島蘭進, 磯前順一編『井上哲次郎集・第9巻』に影印で収録。引用, 頁数はこの影印版を使用。

31) 「社会ニ対スル徳義」, 22頁。また, 23頁には「要スルニ和漢ノ学者ガ立テテ来マシタ所ノ徳義ハ個人的倫理デアツテ社会的倫理トハ決シテ言ハレヌデ御座イマス」とある。

井上によれば、およそ社会の進歩にしたがい人々が交際する範囲が拡大し、それによって徳義の関係する範囲も、一家内、親族、種族、一国、国家間と広がることで道徳も進歩するがゆえに、個人的倫理が社会的倫理へと向かうのは「文明進歩上必然」であるという<sup>32)</sup>。

ここで井上は「一体社会一般ニ対スル徳義ノ中デ最肝要ナルモノハ愛国」<sup>33)</sup>であると述べており、この点は『勅語衍議』と同様であるが、この文章で主として取り上げているのは、いわゆる公衆道徳、マナーの問題である。たとえば、公園内の彫像や墓地の石塔を損壊してはならない、公衆の面前での身なりに気をつけねばならない、家の二階から道路にごみを捨ててはならない、などなどの卑近なマナーの例を多数あげて、ヨーロッパ人はこれらのマナーを遵守しているのに日本では守られていない、これは、日本人が特定個人に危害を与える行為を為すべきでないことは理解していても、公共の事物に害を与えることもまた不徳な行為であることの理解が十分でないことが要因だとして、今後の学校教育において、この社会に対する徳義を児童のうちから教え込まなければならないというのが、この文章の主たる内容である。このような公衆マナー教育の提唱はこの後の「公德養成」論議の1つの重要なテーマとなるのだが、この時に井上はまだ「公德」という表現を用いていない。

## 第2節 倫理教科書における公德、私徳論

井上が「公德」、「私徳」という語を使用する比較的早い例は、彼が高山林次郎と共同執筆した中学校用教科書である『新編 倫理教科書』（全5巻）にある<sup>34)</sup>。この教科書は首巻が中学1年生用で、巻一から巻四までが順に中学2年生から5年生用の倫理科の教科書として使用される<sup>35)</sup>。巻一の叙

32) 同上、21、23頁。

33) 同上、22頁。

34) 管見の限り、井上哲次郎による「公德」「私徳」という語の、これより早い使用例はない。

35) ただし、1898年の訂正再版では、「首巻」を「総説」とし、巻一から巻四を順

に次のように記されている。

今日用ふべき倫理教科書は今日の事情を参考して作為したるものならざるべからず。是を以て余曩に勅語衍議を著はして、此需用を充さんとせり。然れども其書僅に二卷なるが故に尋常中学校の初年には之れを用ふべきも、其余の四年に通じて用ふるには不足なりとす。因りて頃ろ文学士高山林次郎氏と相謀り、我邦今日の状態に適切なる倫理教科書を編成せんと欲し、屢々会合して此事を論じ、遂に此書五巻を著はし、題して新編倫理教科書と云ひ、以て聊教育会の欠点を補はんと欲す<sup>36)</sup>。

ここにあるように、この教科書は『勅語衍議』に準拠しつつ、その内容を中学生用に詳しく解説したものである<sup>37)</sup>。この5冊の教科書のうち、巻一を除いて4冊の中に「公德」あるいは「私徳」という語が現れている。そのいくつかを以下にあげる。

まず、首巻の第1章「総論」のはじめの部分に以下のような記述がある。

人の此世に在るや、单身孤立するにあらず。家を構え、社会を成し、又国家を組織す。自他、内外、交々相待て初めて人生の幸福を維持するを得べし。(中略) 故に道德には一身の道德あり。一家の道德あり。社会の道德あり。又国家君主に対するの道德あり。身体を健康にし、学業を勉励し、徳器を成就するは、是れ一身の道德なり。父母に孝に、兄弟に友なるは、一家の道德なり。篤く公義公德を守り、博く一般人民の利益を計るは、是れ社会の道德なり。国を愛し君に忠なるは、是れ国家君主に対するの道德なり。此数者は、親疎大小、素より之を行ふ

↙ に中学1～4年生用、「総説」を5年生用とする。この訂正再版では、道德上の義務を意味する「義務」を「本務」と言い換えるなどの微修正が施されている。

36) 井上、高山1897、巻一、叙、第3丁。

37) この教科書については、江島顕一2007も参照。

の順序ありと雖も、並行すべくして偏廢すべからず<sup>38)</sup> (下線は引用者)。

ここでいわれている「公義公德」は完全義務と不完全義務、あるいは法的義務と道徳的義務にはほぼ対応すると考えられるが、卷三の第1章「社会総論」の中に、さらに次のような記述がある。すなわち、「社会に対する義務、公義、及び公德」という頭書のもと、「社会公衆に対して尽くすべき義務は一にして足らずと雖も、是を大約して公義と公德との二者と為すことを得べし」と述べたうえで、公義とは他人の権利を侵害しないことであり、換言すれば「悪事を為さざるの義務」であり、この義務を尽くしただけでは「悪人たるを免れ得べきも、未だ依て以て善人爲るを得べからず。吾人をして社会に於ける一個の善人たらしむる所以のものは、実に其博愛慈善の積極的道徳に外なら」ない。そして、この積極的道徳、すなわち公德とは博愛慈善のことであると述べている<sup>39)</sup>。

同じ「社会総論」の中で、「公義と公德は東西二聖の訓へたる所以なり」との頭書のもと、以下の記述がある。

以上述べた如く、他人の権利を侵害せず、却て其困乏を救助し、更に進で一般の公益を企成することは、吾人が社会に対する義務の綱領なり。而して此事は東西の二聖が訓示したる二個の格言を以て総括することを得べし。己の欲せざる所之を人に施すこと勿かれ。是れ孔子の言なり。己の欲する所之を施せ。是れ基督の教なり。是れ二者の中、前者は消極的に吾人の行為を制限し、後者は積極的に吾人の行為を推奨す。彼は悪事を作すことを戒め、此は善行を勤めんことを勧む。彼の教ふる所は公義にして、此の示す所は公德なり。此二者は偏廢すべからず。両々相並行して初めて社会に対して完全なる義務を尽くすこ

---

38) 首巻, 第2 - 3丁。

39) 卷三, 第7 - 8丁。

とを得べし<sup>40)</sup>。

公義を孔子の教え、公德をキリストの教えと同定しているのは、井上の年来の主張である、東西洋における社会的道德の発達の度合いの相違に対応している。この卷三では、以下第2章「社会の公義」で他人の生命、財産、名誉を損なってはならないことが説かれ、第3章「社会の公德」では、博愛慈善の精神を拡充し、公益を広め、世務を開くことによって、はじめて社会に対する義務を尽くすことができるのだ、と公德を教育勅語中の徳目系列の中に位置づけている。また、この第3章では、「公共の事物を尊重する事」という頭書のもと、公園道路の樹木を損壊するべからず、神社仏閣の石塔を倒すな、この点は西洋の美風を見習うべし、との記述も入っており、前掲の「社会ニ対スル徳義」で詳しく論じられていた風俗改良も公德教育の中に含まれている。この点は、後の「公德養成」論のブームで大いにクローズアップされることとなる。

卷二第8章「朋友の義務」では、朋友の艱難には自己を犠牲にしても救済するよう努めねばならないが、官職にあるものが朋友の利益のために不正を行い、国家に損害を与えてはならない、という箇所では「畢竟朋友の交際は私徳にして、国家の義務は公德なればなり。公德の下に私徳を従属せしむるは、国民として常に吾人の服膺すべき所なり」<sup>41)</sup>とある。

卷四は、勅語の「常ニ国憲ヲ重ンジ国法ニ遵ヒ、一旦緩急アレバ義勇公ニ奉ジ、以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スベシ」に該当する徳目、すなわち国家皇室に対する徳義が扱われている。ここでは、家族国家観を前提として、

40) 卷三、第10-11丁。なお、この卷三第一章は『樗牛文集』第5巻に収録されている。編者の注記によると、同教科書は井上、高山の共著であって執筆分担が明確でないが、共著者（すなわち井上）に確認して、高山の筆致が現れている箇所を収録したとのことである。よって、この部分の執筆者は高山であると推定されるが、井上もその内容に同意していたものと考えられる（井上と高山の関係を考えれば、井上が是認しない表現が教科書にそのまま載るということは考えにくい）。

41) 卷二、第50丁。

私徳と公徳が矛盾しないことを説明しながらも、他方で「私徳は須らく公徳に殉ずべく、個人的道徳は須らく国家的道徳に譲歩すべし」<sup>42)</sup> という国家皇室の存続を最大の価値とする井上の一貫する主張が現れている。

このように、井上はこの教科書の執筆を通じて、公徳、私徳を「教育勅語」の徳目の系列に埋め込むようになったのである。もともと『大学』の八条目では、齊家から治国へと直接に移行するため、戸外の道徳について、国家を前提としない社会という単位が包含されておらず、そのため『勅語衍義』においても孝悌忠信と共同愛国を一貫した論理で結合しきれていなかったゆえに「公徳」という概念を使うことが困難であったところ、この教科書では「社会」という次元を加えることによって、「社会ニ対スル徳義」すなわち「公徳」を埋め込むことができたといえることができる。

### 結びにかえて

井上哲次郎は1899年10月の哲学会での演説「宗教の将来に関する意見」の中で儒教の短所を論じて、以下のように述べる。

儒教は個人的倫理即ち私徳を説くに於ては、甚だ適切なるものありと雖も、本と公共的精神に乏しく、国家若しくは民族の生榮發達上より見たる所の倫理を説かず、約して之を言え、社会的倫理に於て欠くる所あるなり、其君臣父子夫婦兄弟朋友の關係を説くが如きは、固より社会的倫理の始めなりと雖も、唯々その始めに止まりて、社会に対する徳義の大なるものに及ばず、例えば、義勇奉公の如き、公義公徳に至りては、殆んど後人の学ぶべきものなきなり、支那人が国民として団結すべき所以の要を知らざるもの、一は此に起因せずんばあらざるなり<sup>43)</sup>

---

42) 卷四、第51丁。

43) 井上哲次郎1899、219頁。初出は『哲学雑誌』154号。

見られるように、ここでは「社会ニ対スル徳義」『新編 倫理教科書』で確立した「公德」「私徳」の区分をそのまま使用している。

福沢と井上は同じく「公德」「私徳」という用語を使いながら、徳育の基本についての考えの相違のゆえに、その指示内容是对照的である。福沢は私徳を公德へ拡大するための智の重要性を強調し、目下の日本における男子の不品行を問題とするさいには、公德を実現するための「地金」たる私徳、つまり自己の尊厳（ヂクニチー）を確立しなければならないと説いた。強調点に変化があっても、一身の経済的・精神的自立が徳徳の大前提であることを主張し続けたのである。

井上は「孝悌忠信」と「共同愛国」という二つの理念によって「教育勅語」を解釈し、それを日本の道徳教育の原則とし、「公德」「私徳」概念もその体系に埋め込んだため、福沢と同じ語を使っている、その内容は大きく異なるものとなった。

1900年2月25日の『時事新報』には福沢の弟子の手になる「修身要領」が発表され、改めて「独立自主」が徳育の中心であるべきであるという考えが示された。その半年後の8月21日に制定された「小学校令施行規則」第2条で、尋常小学校の修身教育の基本目標中に、「公德を尚ハシメ」との文言が入れられ、初めて法令中に「公德」の語が使われることになった。これをきっかけに文部省主導で初等中等教育での「公德養成」推進という趨勢が教育界におこると、井上哲次郎も「公德」「私徳」について盛んに言及するようになる。井上はそこでも、道徳行為の価値は行為の内的動機によって決定されるという自身の道徳論のもと、道徳説を利己主義、功利主義、直観主義に分けるシジウィックの説や、トーマス・ヒル・グリーンの自己実現説を利用しつつ、私徳を動機論、公德を結果論に分類して、両者を調和包括するといった議論を展開することになるのだが、これについては、「公德養成」論に対する井上の公德、私徳論の影響も含めて、別稿で「公德養成論」を論じる中で改めて検討する予定である。

〈参考文献一覧〉

- アルバート・M・クレイグ 1984 「ジョン・ヒル・バートンと福沢諭吉」『福沢諭吉年鑑』11福沢諭吉協会
- 伊藤正雄 1969 『福沢諭吉論考』吉川弘文館
- 稲田正次 1971 『教育勅語成立過程の研究』講談社
- 井上哲次郎 1899 『巽軒論文集初集』富山房
- 井上哲次郎 1942 『釈明教育勅語衍義』広文館書店
- 井上哲次郎、高山林次郎 1897 『新編 倫理教科書』（首巻，巻一～巻四）金港堂
- 江島顕一 2007 「「国民道徳論」の形成過程における儒教の応用：井上哲次郎の立論に焦点を当てて」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』65
- 江島顕一 2009 「明治期における井上哲次郎の「国民道徳論」の形成過程に関する一考察：『勅語衍義』を中心として」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』67
- 慶應義塾編纂 1958-1971 『福澤諭吉全集』（全21巻）岩波書店
- 小林武、佐藤豊 2011 『清末功利思想と日本』研文出版
- 島藺進、磯前順一編 2003 『井上哲次郎集』（全9巻）クレス出版
- 白石崇人 2008 「日清・日露戦間期における帝国教育会の公德養成問題——社会的道徳教育のための教材と教員資質——」『広島大学大学院教育学研究科紀要 第三部』57
- 杉山亮 2017 「明治期における儒教言説に関する一考察——井上哲次郎『儒学三部作』について（1）——」『法学会雑誌』58(1)
- 杉山亮 2018 「私徳、公德、愛国——井上哲次郎『儒学三部作』について（2）——」『法学会雑誌』58(2)
- 関口すみ子 2007 『国民道徳とジェンダー 福沢諭吉・井上哲次郎・和辻哲郎』東京大学出版会
- 高山次嘉 1970 「公民教育の源流」『北海道教育大学紀要（第一部C）』20(2)
- 高山樗牛 1906 『樗牛全集』（第5巻）博文館
- 中村敏子編 1999 『福沢諭吉家族論集』岩波文庫
- 中村敏子 2000 『福沢諭吉 文明と社会構想』創文社
- 西村稔 2006 『福沢諭吉 国家理性と文明の道徳』名古屋大学出版会
- 新田和幸 1984 「日清戦争後の「公德」養成教育と「法制及経済」科の成立」『教育史・比較教育論考』10
- 福沢諭吉著、松沢弘陽校注 1995 『文明論之概略』岩波文庫
- 藤原昭夫 1993 『フランシス・ウェーランドの社会経済思想』日本経済評論社
- 松沢弘陽 1990 「社会契約から文明史へ——福沢諭吉の初期国民国家形成構想・試論」『北大法学論集』40(5-6下)

藤井：明治の「公德」「私徳」論瞥見

- 松野修 1997 『近代日本の公民教育』名古屋大学出版会  
丸山真男 1986 『「文明論之概略」を読む』(中) 岩波新書  
宮城千鶴子 1981 『『泰西勸善訓蒙』に関する一考察——特に原書との比較を中心として——』『日本の教育史学』24  
森下直貴 2015 「井上哲次郎の〈同=情〉の形而上学——近代「日本哲学」のバラダイム——』『浜松医科大学紀要』29  
山住正己校注 1990 『教育の体系』(日本近代思想大系6) 岩波書店  
山住正己編 1991 『福沢諭吉教育論集』岩波文庫