

一九〇〇年前後日本における国民道德論のイデオロギー構造（上）

——井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる——

繁田真爾

はじめに

忠孝・仁義・勤勉・信義・愛国などは、近代日本の国民が遵奉を求められた国民道德のうち、とくに中心的な徳目であった。為政者にとつて、国家統合の精神的紐帯となるそのような国民道德の創出は、維新以来最大関心事のひとつであった。神道国教化政策などがその早い例としてあげられるが、国民道德が公的にはじめて体系化されて示されたのは、一八九〇年の教育勅語においてであった。

そして勅語発布後の一八九二年からはじまった「教育と宗教の衝突」論争は、教育勅語への礼拝を拒否したキリスト教徒の内村鑑三が教員辞職を余儀なくされた「不敬事件」とともに、近代天皇制国家イデオロギーの強権的性格を物語るものとしてしばしば引証される象徴的な事件である。たとえば生松敏三によれば、「衝突」論争とは、「天皇制国家日本において信教の自由・思想の自由というものがどのようなものでしかありえないか」というその原型が、この論争を

通じて明らかにされ、「教育勅語」に示された国民教化・臣民教育の基本線なるものがここにはじめて現実的・具体的に明確化されたということによって、ひろくこれ以後の近代日本の思想的動向をも予示し、決定するきわめて重大な意義をもつ事件」だったということになる。¹⁾

だがここで留意したいのは、たしかに「衝突」論争は「国民教化・臣民教育の基本線」を象徴する事件であるが、しかし「衝突」論争はそれだけでは、未だ近代日本におけるイデオロギー支配の半面しか伝えていないのではないか、ということである。後にみるように、支配イデオロギーによる上からの一方的な「強制」だけでは、国民国家を効果的に統合し、その統合を安定的に持続させることはできない、ということに注意する必要がある。支配を有効に遂行するためには、さまざまな社会集団からの「同意」の調達が不可欠であつて、そのときはじめて支配権力のイデオロギー的統合はいつそう有効となる。「国民教化・臣民教育の基本線」も同じく、そうした支配の両義的性格に注目しながら解明する必要があるだろう。

本稿は、以上のことを念頭に、教育勅語から本格的に出發した国民道德論の歴史過程に内在しながら、そのイデオロギー構造の全体性を理解しようとするひとつの試みである。その手がかりとしてここでは、「衝突」論争後の一九〇〇年前後に思想界で広く行われた「教育と宗教」をめぐる論争を取り上げてみたい。この論争は、教育勅語公布から十年、日清日露戦間期の資本主義の昂進や条約改正による内地雜居の開始など、内外をとりまく急速なグローバルゼーションのなかで説得力を失いつつあった教育勅語の道德を、いかに再構成すればよいかという、国民道德の危機を背景としていた。そして論争は、『勅語衍義』の著者として教育勅語の權威的解説者の地位にあった帝大教授の井上哲次郎と、宗教者・学者・ジャーナリストらのあいだで行われ、「第二次教育と宗教衝突」事件ともよばれている。第二次論争は規模としては一八九二年の「衝突」論争に及ばないが、それでも論争参加者約二五名、関係資料は単行書・雑誌論文・記事のみで五十点以上を数えている。

「衝突」論争だけではなく二つの論争をあわせて見ることによって、国民道德論のイデオロギー構造をより全体的・歴史内在的に理解することが出来るというのが本稿の方法論的立場である。それはまずひとつに、「衝突」論争時の井上哲次郎がキリスト教を排除することによって排他的な道德的統合をめざしたとすれば、第二次論争時の井上は、そのキリスト教をも包摂する形での統合を模索した。井上が案出したのは、諸宗教を「倫理的宗教」として統一する、個別宗

教の一般化・抽象化という方法であった。これは、十年前の「衝突」論争における井上の国民道德論から、明らかに変化している。その変化の意味を問うことは、国民道德論のダイナミズムに接近するための有効な手がかりとなるだろう。

そして第二次論争で、井上の「倫理的宗教」は既成宗教の歴史的現実をほとんど無視した主張だとして宗教者や知識人から多くの批判をまねいた。キリスト教のみと対立した「衝突」論争に対して、第二次論争ではほとんどすべての既成宗教とぶつかることになったのである。このあいだの対立点の変化に、国民道德論の複雑な社会的プロセスやイデオロギー構造を読み解くための鍵があるのではない。総じていえば、統一的な国民道德構築のためにはさまざまな社会集団との「同意」形成が不可欠だったが、それは容易なことではなく、実際にはさまざまな社会集団の「歴史的特殊性」や「私的道德」とのあいだに葛藤をはらんでいた。本稿でみる二つの論争は、近代日本の国民道德論が決してステイックなものではありえず、同意と強制のあいだで常に舵取りしながら、広く国民を包含する統一的な道德の構築にむけて進んでいかなければならなかった事情を伝えているのである。

一、井上哲次郎の「倫理的宗教」——一九〇〇年前後の 国民道德論

教育勅語と井上哲次郎

一八九〇年に發布された教育勅語は、中段で「父母ニ孝ニ、兄弟ニ友ニ、夫婦相和シ、朋友相信シ」からはじまり「一旦緩急アレハ、義勇公ニ奉シ、以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」にいたる国民の守るべき徳目を列挙し、それらを記紀神話にさかのぼる肇国以来の「国体ノ精華」や「皇祖祖宗ノ遺訓」と結びつけながら規範とする、国民道德の聖典であつた。そしてそれら徳目は、伊藤博文や起草の中心にあつた井上毅によつて、特定の学派や宗派に偏つた内容にしない、つまり勅語がより包括的な道德になるよう特に注意がはらわれたことはよく知られている。それは帝国憲法に定める「信教ノ自由」の規定とも通底していた。

そして教育勅語のもつとも權威ある解説書『勅語衍義』の著者として知られたのが、井上哲次郎であつた。井上は觀念論を中心とするドイツ哲学を専攻、ドイツ留学から帰国直後日本人としてはじめて帝大哲学科の教授に任じられたばかりの新進の学者だつた。彼は教育や国民道德の問題にも強い関心をもつていたため勅語の解説者選ばれた。『勅語衍義』（一八九一年）は、執筆にあたつて中村正直・加藤弘之・井上毅らの意見を聞き、芳川文相の序文をもらひ、

内大臣をへて「天覧」に供したうえで刊行された。井上はまさに、教育勅語の公式イデオログとしての位置にあつたのである。

「教育と宗教の衝突」論争

このころ井上哲次郎がつつていた国民道德論の立場は、一八九二年に始まつた「教育と宗教の衝突」論争でいかに発揮されている。「内村鑑三不敬事件」でキリスト教に対する社会の攻撃が高まるなか、井上は雑誌『教育時論』に「教育と宗教の衝突」を連載し、教育勅語の權威としてキリスト教批判に理論的根拠を与えようとした。当時、内村の事件のほかに、熊本英学校事件や山鹿高等小学校事件など各地でキリスト教をめぐるさまざまな「不敬事件」がフレイムアップされたが、井上はそれら虚実入り混じつた不敬報道をならべたてながら、「内村氏か此の如き不敬事件を演ぜしハ、全く其耶蘇教の信者たるに因由すること亦疑なきなり」と、事件の原因をキリスト教信仰一般に帰納しようとした。そして帝国憲法第二八条を引きながら、「日本の臣民たるものハ、皆均しく信教の自由を有すと雖も、亦制限のあるあり何ぞや、第一には社会の安寧秩序を妨げざる事、第二は臣民たるの義務に背かざる事是れなり」と「信仰の自由」の「境界」を確認しつつ、「然るに耶蘇教徒は果して毫も社会の安寧秩序を妨くる傾向なきか、又臣民たるの義務に背く傾向なきか」とキリスト教を非難した（六八—六九）。

さらに井上はキリスト教の教義を取上げ、勅語道德と「衝突」す

るところを数点指摘する。そのうち井上がもつとも強調したのが、教育勅語は国家主義であるのにキリスト教は世界主義であつて国家主義ではない、ということであつた。井上は、一家の孝悌が一村、一郷、そして共同愛国へと推及していく勅語道德にふれ、その「主意」は「国家主義」にこそあるとみていた（七〇）。また井上にとつて教育勅語は、「元来日本に行はる、所の普通の実践倫理を文章にしたるもの」に他ならなかつた。これは教育勅語の歴史性を捨象して自然化しようとするイデオロギー的言説といふべきものだが、そうした言説のなかで、「徹頭徹尾国家主義」である勅語道德に対してキリスト教は国家の觀念に乏しい「非国家主義」だと批判されるのである（七五）。

井上の論説は多くの新聞・雑誌に転載されて大きな反響を呼び、各地でキリスト教徒の迫害事件に発展していった。キリスト教は応戦に力を尽し一年におよぶ論争となつたが、内村をはじめ彼らの主張はおおむね、キリスト教も国体に背反しないという仕方での防戦であつた。このように一八九二年にはじまる「衝突」論争は、キリスト教を名指しして反国家主義的宗教と認定し批判することで、排他的な道德的統合がすすめられたことを物語る事件であつた。そして井上の勅語解釈は当時の国民道德論のオーソドキシィとしての役割を果たしたのである。

しかし井上の国民道德論は、なかには大西祝やキリスト教徒の植村正久・柏木義円たちから「陋俗なる国家主義者国粹論者」の偏狭

な愛国論と批判されたように、まったく一枚岩的な支持を得ていたのではなかつた。^⑤たとえば柏木は、もし井上のいうように教育勅語が国家を唯一の中心とし、人の良心や理性は何の權威もない「国家の奴隸」や「国家の機械」にすぎないと説くのなら、そんな勅語は「非立憲的勅語」であると言ひ放ち、勅語がうたう普遍価値的側面をとらえて逆照射しながら井上の国民道德論の恣意性を反撃している。^⑥もちろん柏木は教育勅語そのものではなく井上の道德論を批判したのであつたが、井上の立場からすればそれは、「衝突」を言挙げしながら排他的にめざした画一的国民道德の構想を脅かすものであつただろう。^⑦

日清戦後の国民道德論をめぐる環境

「衝突」論争の余燼冷めやらぬなか、一八九四年に日清戦争が始まる。日清戦争をあいだにはさむ日本社会の変容とともに、国民道德論をめぐる環境も変化していった。戦後の産業革命の進行、資本主義的發展のなか、体制内からも教育勅語の絶対主義的性格（解釈）に対する批判的意見があらわれてくる。たとえば第二次伊藤内閣の西園寺公望文相は、「第二十世紀ノ国民」を育成して「国光ヲ宣揚シ文明ヲ誇称」しなければならぬ今日、「尚ホ東洋ノ陋習ニ恋々シ之ヲ改ムルニ憚ルノ徒」が「偏局卑屈ノ見解ヲ以テ忠孝ヲ説」いて人生の模範としてゐることを批判し、時代に即応した世界主義道德の必要を訴えている。^⑧西園寺は勅語の改訂を天皇に内奏するにまで及

んだが、それは勅語が「不磨の大典」として発布されたわずか五年後の、一八九五年のことであった。

そのほか、条約改正にもなつて一八九九年七月から実施されることになった内地雑居の政治日程も、国民道德論にさまざまな影響を及ぼした。政府は、内地居住の自由を認めればキリスト教がこれまで以上の勢いで流入してくることを見越して、一八九九年八月、教育と宗教の分離に関する訓令を出した（文部省訓令一二号、いわゆる宗教教育禁止訓令）。「一般の教育をして宗教の外に特立せしむるは学政上最必要とす」という教育における政教分離の徹底によつて、教科課程外であっても宗教上の教育や儀式は禁じられた。この訓令は表向きには雑居後の宗教間対立を予防するための措置だったが、実際には多くキリスト教系の学校に対する圧力として働いた。

さらに政府は内地雑居開始にあたり、外国人の信教問題もカバーする、教派神道・仏教・キリスト教各宗共通の統一的な宗教法の制定をめざし、一八九九年十二月「宗教法案」として議会に提出した。しかしこの宗教法案は、仏教勢力の猛烈な反対運動をまねいた。ほとんどの仏教教団が宗派横断的に連帯して全国の信徒を動員し、各種有志団体も加わつて反宗教法案の一大キャンペーンを張つたのである。その背景には、仏教勢力が幕末維新以来となえてきた「外教防禦」（キリスト教排撃）や「護国顕正」という彼らのレゾンデートルが内地雑居の実現によつて脅かされたこと、そしていまひとつに、明治二十年代から急速に拡大してきた「仏教公認教運動」、つまり仏

教を特別に公認の宗教法人団体に指定して他宗教よりも手厚い保護が受けられるよう国家に求める運動が、各宗横並びで統一的な宗教法案の提出によつて危機をむかえたこと、などがあつたと考えられる。そして宗教法案は結局、仏教勢力の頑強でねばり強い反対運動もあつて、貴族院で政府案が否決されるという「異例」の結果（柏原）に終わった。

「衝突」論から「倫理的宗教」の構想へ

以上のように、日清戦後の国民道德とその主要な構成契機である教育と宗教の関係は、急速な資本主義化やグローバリゼーションの進行のなかで、ともに不安定なゆらぎの過程にあつた。かつて「衝突」論を唱えてキリスト教を攻撃した井上哲次郎も、条約改正後にキリスト教だけを道德論的に排除することはできなかったし、もはやそのような排他的な方法で統一的な国民道德を構築することはとても不可能だった。こうした状況のなかで井上は、「衝突」論から歩を進めて、内地雑居時代に対応した新たな国民道德を構想する必要性にせまられていたのである。

改正条約の実施から三カ月後の一八九九年十月二十五日、井上は哲学会で「宗教の将来に関する意見」と題する講演をおこなつた。この講演は同年末『哲学雑誌』（哲学会の機関誌）に論文として掲載されさまざまな世評を呼んだが、そこには井上の構想する新たな国民道德論が詳しく述べられている。^⑩

まず冒頭で井上は、国民道德がかかえる次のような注目すべきジレンマをあげる。教育と宗教は衝突するものだから、必ず分離すべきものである。だが、教育と宗教の分離の結果、今度は「人をして行はしむべき徳育の基本を失」うことになってしまった。これは教育上「一の欠陥」である（五）。しかしだからといって、国民道德の動機づけを衰退しつつある既成宗教にもはや求めることはできない。これはある意味で、当時の道德一般をめぐるアノミー状況を率直かつ的確に指摘したものだろう。しかし井上の場合、そうした客観的状况の指摘は道德についての政治的実践と不可分であった。ジレンマを解決するには教育と衝突しない宗教、または既成宗教の代わりに徳育の基本を担うことができる新しい宗教を構想しなければならぬ、という方向に話を進めていくのである。

そこで井上は新しい宗教の構想のために、これまでの既成宗教の「長所短所」を順に検討していく。注目されるのは、「衝突」論争時に井上の批判を免れてともにキリスト教攻撃の片棒をかついだ仏教が、ここではその厭世観・禁欲主義が短所として井上から批判され、逆にキリスト教は、西洋文明の宗教であり、誰でも理解しやすいような教義をもつため社会一般に普及しやすく、厭世禁欲の風も仏教に比べたら健全であると評価を与えられていることである（五—八）。これは「衝突」論の井上と比べて大きな変化だが、もちろん井上のねらいはキリスト教の再評価にあるのではない。キリスト教にもみるべきところはあるとしながら、やはり「古代より伝承せる祖先教

の精神によりて催進」されてきた日本では唯一神信仰は「自家撞着に陥る」しかないのだから、キリスト教は日本民族に適さないだろうと結論している（八）。井上の真のねらいは、既成宗教が担ってきた人心の道德的涵養の機能に注目しながら、今やそのどれもが国民道德としては不完全で満足できなくなったことを示し、別に国民道德の基礎たり得る新しい宗教の必要を訴えることにあった。

そこで井上が持ちだしてきたのが、「倫理的宗教」の構想である。「倫理的宗教」は動揺する国民道德を再構成するために井上が考案した宗教概念であったが、それはどのようなものだったか。以下、井上の説明にしたがってみてみよう。

まず井上は、「今の諸宗教が如何に相互に異なれりとするも、其实在の観念を本として建設され居るといふ一点に至りては、一なり」といい、どの宗教も何らかの實在の観念を基礎にもっていることに注意をうながす（一一）。ただし實在の観念にはさまざまな形態があるが、井上はそのうち倫理的實在こそ、宗教にとつてもっとも普遍的であり、「各宗教の根柢に於ける契合点」だと主張した。たとえば「婆羅門教と云ひ、仏教と云ひ、基督教と云ひ、儒教と云ひ、皆人天合一を期するもの」で、どれも「倫理の根柢を我方寸の中に立つる」ことをめざすものだという（一七—一八）。ところで井上はなぜ倫理的實在の観念を諸宗教の「契合点」として重視するのか。それは、そもそも国民道德論者井上にとつて宗教の存在価値とは「世道人心を裨補するの一点」にあり、宗教が人心に倫理的規範を与えること

ができるという機能こそ重要だったからである（一八）。ただしいうまでもなく、井上のいう倫理は勅語道德と矛盾しないものであって、「契合点」としての倫理の実在は、各宗教の固有性を脱歴史化・抽象化したところに求められたのである。そのことはまた、「衝突」を回避しながら諸宗教をうまく包摂する統一的な国民道德を構築するにはどうすればよいか模索していた井上の、一つの回答でもあった。

さらに井上は、「倫理的宗教」が個人の精神にとつてどのような「効力」や福利があるか、説明している。そもそも井上は倫理学を、単なる客観的な研究または対象知にとどまるべき学科ではないと考えていた。「人類の道德的行為を対象とする学科を倫理学とす、倫理学は単に知ると云ふことの学科にあらずして、又行ふと云ふことの学科なり、即ち道德の何たるかを知ることを期するのみならず、又如何にせば道德を行ひ得べきかを示すものなり」（一八）。また井上は、「倫理学は人的行為の目的及び之れに達すべき方法の学」であつて、そこが自然現象を対象として研究する自然科学とはちがう点だといえる。ここには、哲学者であり国民道德論者である井上の実践へのこだわりと自負をうかがうことができる。そんな井上にとつて「倫理的宗教」も、単なる学知にとどまることなく、それがある人の「心の内に感ずる所」となつて「意思を誘起し、発して一切の道德的行為となる」とき、はじめて国民道德として意味をなすものとなるのである。

井上によれば、「倫理的宗教」を取り入れることは国民の精神にと

つて次のような意味がある。それは、倫理の実在という「無限の大我より来たる声」によつて自己を規定すれば、その人は必ず「内外一致」の悩みなき状態、そして「八面玲瓏の境界」に達することができるのである。

若し此内に感ずる所（注―倫理の実在、大我）を本として己れが行為を規定せば、必ず、内外一致の結果を来たし、一切の外物は己れを中心として旋轉するの感なくんばあらず、此の如くなれば外界の利害得失の如きは、総べて大空を渡る浮雲と異なることなきなり、此の如くなれば己れが為す所己れが感ずる所と調和し、始めて自己充足 *Sehnsbefriedigung* を得て、寂然不動、如何なる事変に遭遇するも、雲烟過眼に外ならず、…己れが為す所をして己れが感ずる所に合せしめ、始めて何等の自家撞着もなく、遂に八面玲瓏の境界に達するを得ん、（二〇頁）

ここで井上が言っていることは、世界を主観と客観（または主体と客体）の二元に分裂したものとみなながら、それらをどのようにすれば統一することができるのか、またそのユートピアはどのような姿をしているのかという、近代のとくに知識人が強い関心をもつて問い続けたテーマに連なるものといえるだろう。たとえば同時代、浄土真宗の清沢満之は「精神主義」という言葉で、同様のテーマを追求している。その意味で井上の「倫理的宗教」は、必ずしも時代から遊離した特殊なイデオロギーではない。ただ、井上の「倫理的宗教」は、それが統一的な国民道德たり得るところに正統性の根拠

があるのであって、そこに清沢の「精神主義」等と明確な区別や種差があるはずだった。「一切宗教の形体を離れて、我教育現今の欠陥を充たすべきもの」は、「倫理的宗教」において「他に求むべきにあらざるなり」いうのが井上の立場なのである(二三)。

そのような井上にいわせれば、「兎に角、宗教の歴史的特殊性は一日も早く打破すべきもの」であった。「之れを打破し了らざれば、其変形せる普遍的の宗教を発揮すること能はざるなり」という理由からである(二八)。そして、そうした井上の主張を支えていたのは、「一切の歴史的宗教は日に月に勢力を失ひつゝ、ある」という、「世界の大勢」が示すところの「現実」であった(二五)。たしかに、資本主義と世俗化が同時に亢進する客観的状况のなかで、歴史的宗教が勢力を失いつつあるという井上の観察は一面で当たっていた。だが、宗教法案をめぐる仏教勢力の反対運動ひとつをとってみても、既成宗教が依然として社会的勢力を保っていたことは明らかだし、たとえ相対的に衰退していたとしても、それが既成宗教を打破すべきという理由づけになるはずはなかった。つまり井上のいう「現実」は、「倫理的宗教」という彼の構想する国民道德イデオロギーを自然化するためにとくに持ちだされた「現実」とみるべきだろう。そして「倫理的宗教」に対する批判は、井上が自然化・抽象化しようとしてもしきれなかった、既成宗教をはじめとする歴史的現実の領野から立ちのぼってくるのである。

注

(1) 生松敬三「教育と宗教の衝突」論争、二三六頁。宮川透・中村雄二郎・古田光編『近代日本思想論争』青木書店、一九六三年、所収。傍点は引用者。

(2) 「第二次教育と宗教衝突」事件という呼称は、教育学者の久木幸男の命名による。久木幸男編著『二〇世紀日本の教育』サイマル出版会、一九七五年、および、『日本教育論争史録』第一巻近代編(上)第一法規出版、一九八〇年を参照。ところで、「第二次教育と宗教衝突」事件という名称はまだ歴史的用語として一般に定着しているとはいいがたく、一八九二年の「衝突」論争と比べてそのような命名が適切か、さらに論争の内容を検討してみると必要があると思われる。そこで本稿では、「教育と宗教」第一次論争、または単に第二次論争と呼んでおきたい。

(3) 山住正己『教育勅語』朝日新聞社、一九八〇年、一〇六頁。

(4) 井上哲次郎「教育と宗教の衝突」一八九三年。関肇作編『井上博士と基督教徒』正・続、一八九三年に所収、五二頁。本稿はみずす書房リプリント版一九八八年によった。

(5) 大西、植村、柏木の井上批判については、前掲生松「教育と宗教の衝突」論争」に詳しい。

(6) 柏木義円「勅語と基督教(井上博士の意見を評す)」一八九二年、『同志社文学』五九・六〇号。『教育の体系』日本近代思想大系六、岩波書店、一九九〇年に所収。

(7) このような柏木や植村・大西の井上批判を、生松敬三は「衝突」論争のなかで「もつとも勇敢にままた的確につくべきところをついた白眉の論文」と評価している(前掲生松二六〇頁)。ただし生松はつづいて、「けれども、柏木の認めた『立憲君主国の通誼』が『通誼』として通用せず、『奇々怪々なる現象』の一そう増大し横行するに至る以後の近代日本においては、この正統的キリスト教信仰護持の立場も逼塞を強いられ、変様を余儀なくされる運命を担ったのである」との見通しを与え、ひいて

はそれが広く「近代」日本の思想、学問に課せられた運命であったと結んでいる。

ここで生松が描いている見取り図はおおむね正しいといえるだろう。しかし本稿の立場から批判を試みるとすれば、生松は近代日本のイデオロギー構造をいささかステイックに描きすぎているきらいがある、ということになる。たしかに柏木の批判は井上の道徳論を克服するには至らなかったし、それを支持する社会的基盤もなかったが、しかし円融状態をめざす井上の国民道徳論にとって、そうした批判の存在は憂慮すべきものであったろう。だからこそ井上は次に、柏木らの批判をも包摂するような国民道徳論を構想しなければならなかったのであり、井上の「衝突」論がそのままのかたちで、その後も一貫して説得力を持ち続けることは難しかったとみるべきだろう。

(8) 「高等師範学校生徒卒業式における文部大臣西園寺公望の演説」一八九五年三月三十日、『官報』第三五二五号。佐藤秀夫編『教育 御真影と教育勅語I』、続・現代史資料八、みず書房一九九四年に所収、三七六頁。なお西園寺の勅語批判をはじめ日清戦後の「勅語」体制の動揺については、森川輝紀『国民道徳論の道』三元社、二〇〇三年、一三四―一六頁、また山住正己『日本教育小史』岩波書店、一九八七年、七四頁を参照。

(9) 仏教公認教運動や一九〇〇年前後の宗教法案反対運動については、柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、一九九〇年、一四一―一四七頁に概略が紹介されている。また、宗教政策の観点から、宗教法案の調査・立案、議会提出、委員会審議、否決の過程を追ったものに、山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、一九九九年、第二部第四章がある。

(10) 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」一八九九年十二月、『哲学雑誌』一四卷一五四号。なお第二次論争に関する主な史料は、秋山悟庵編『巽軒博士倫理的宗教論批評集』第一輯、金港堂、一九〇二年にまとめ

て収められている。本稿は、その復刻版である「日本教育史基本文獻・史料叢書」二〇、大空社、一九九三年によった。

(11) 「近代」におけるこのような二元的心性やコスモロジーの特徴については、安丸良夫『文明化の経験』岩波書店、二〇〇七年、とくに「補論一」を参照。

【付記】

本稿は既に成稿しているが、紙幅の関係でやむを得ず上下分載のかたちとなった。参考までに、後半部の目次を次にあげておく。

二、「倫理的宗教」への批判と応酬―「教育と宗教」第二次論争

「倫理的宗教」批判の諸相／「倫理的宗教」の抽象性・形式性への批判／既成宗教からの批判―村上專精・井上円了／加藤弘之からの批判／井上哲次郎の応酬―「倫理的宗教」の再構想

おわりに