

## 修身と規範科学の分離

### ——明治倫理学史試案——

服部 圭祐

もし我々が〈倫理学〉の範囲を可能な限り広く——例えば、人間の活動に何らかの指針を与える試み一般として——取るとすれば、それはおそらく神話・歴史・政治・教育・宗教・芸術・法など、これまで生み出されてきた文化産物の大部分を含みうるものとなるだろう。しかし、現在では「倫理学」の語をそこまで広い意味では用いず、「美学」や「歴史学」と並んだ一研究領域として、あるいは「哲学」の一分野として、受け取るのが普通である。このことは、今日にいわれる「倫理学」が既に何らかの意味上の限定を受けており、そうした型によって現在の我々が〈倫理学〉において行う思考もまた陰に陽に束縛されていることを示しているであろう。

とはいえ、こうした束縛は少なくとも一面においては〈倫理学〉の歴史の中で自然発生的に生み出され、あるいは人々が意図的に生み出してきたものであって、むしろこの束縛を発達の証とみなすことも不可能ではない。その場合〈倫理学〉の歴史とは、学説の内容の発展過程である以上に、このような〈倫理学〉観念そのものの発展過程と考えられることになる。今日の我々が「倫理学」という言葉を以て指し示す事柄もまた、このような歴史的経過の産物として、その最先端の位置に見出されなければならないはずである。

それでは、いま我々の用いる「倫理学」の語は、一体いかなる発展の結果として生み出され、いかなる〈倫理学〉を指示しているのであろうか。それを知るためには、この日本語が——当然のことだが——世界史上初めて創り出された明治時代における〈倫理学〉的思惟の有様を知っておかなければならない。この語の誕生には西洋諸国より伝えられた種々の倫理学説が大きく影響しているが、そうした新種の思索はいかにして土着の思惟と交雑し、この「倫理学」を作り上げることになったのであろうか。

本稿の目的は明治における〈倫理学〉の発達の経路を、特にその「倫理学」の語義に即して、概略的に把握することにある。現代の〈倫理学〉がいかなるものであり、今後いかなるものであるべきかを知るためには、我々はこれに加えて明治以後の百年間の〈倫理学〉の趨勢を閲し、あるいはさらに明治に至るまでの何千年かの〈倫理学〉的思惟の経緯を捉える必要があるかもしれない。本稿の試みは、そうした巨大な過程の全体に比しては小さな一片であるが、何らかの形で未来の我々に対して指針を与えうるものとなることを祈念する。

## 1. 明治倫理学史概観

学問的活動及びそれが行われる学問的社会集団の歴史を考察する場合に注意しなければならないのは、それが人間の活動一般・社会集団一般との関係において、両義的な立場をもたざるをえないという点である。というのは、学問的活動は客体的には当然人間活動の一部分としてその中に包含されることになるわけだが、それは主体的には他の人間活動と異なる何らかの独自性を備えて初めて一つの独立した活動たりうるからである。学問的活動は社会一般の潮流に強く影響を受けるものであるとしても、同時にそうした潮流に還元されきることのない独自の活動——理論構成・価値判断・社会批評等——を含んでいるのでなければ、もはやそれが学問的と称される意味はないことになろう。

特に〈倫理学〉においては、それが人間活動一般に指針を与えることを目的とする活動であるゆえに、こうした学問的活動の両義性が最も先鋭的に表れてくる場となる。実のところ〈倫理学〉とは、こうした学問と人間活動一般との両義的關係そのものの表現なのではないかと思われるほどである。それゆえ本稿の概観する明治〈倫理学〉史とは、いわばこうした人間活動における一般的・学問的の二契機が、近代日本の社会においていかに把握されてきたかの消息を伝えるものともなるであろう。

### 1 - 1. 「修身論」「修身学」の時代——明治元年（1868）～

明治時代の初め、他の多くの近代的学問とともに Moral Science (Ethics) が西洋諸国から伝えられた時、それは現在のように「倫理学」ではなく、「修身論」

あるいは「修身学」として受容されることになった。その最大のきっかけとなったのは、アメリカの教育者ウェーランドによる“The Elements of Moral Science”が慶應義塾で『修身論』と題されて教科書に使われたことであるだろう。この著作はその後明治10年頃までに10種類近くの翻訳が出版されるまでに人口に膾炙したのであるが、福澤諭吉(1835-1901)は後に『福澤全集』(1898)の「緒言」の中で、当時の事情を次のように振り返っている。

慶応三年夏余が米国より帰來のとき歴史、經濟、法律、数学等諸種の本を輸入して私塾の教科書に用ひたるこそ洋学教場の一大進歩にして日本國の少年子弟が始めて万国の歴史を読み經濟の主義を講ずるが如き一として新奇ならざるはなし [中略] 然るに当時吾々の文明思想は次第に發達して恰も天下に恐るゝ者なしと聊か自から信じて竊に得々たりと雖も西洋の道德如何の議論を聞くときは何か物足らぬ心地して安んずるを得ず塾中長者の最も苦心する所なりしに明治元年のことと覚ゆ或日小幡篤次郎氏が散歩の途中、書物屋の店頭に一冊の古本を得たりとて塾に持帰りて之を見れば米国出版ウェーランド編纂のモラルサイヤンスと題したる原書にして表題は道德論に相違なし同志打寄り先づ目録に従て書中の此処彼処を二三枚づゝ熟読するに如何にも徳義一遍を論じたるものにして甚だ面白し [中略] モラルサイヤンスの訳字に就ても様々討議し遂に之を修身論と訳して直に塾の教場に用ひたり<sup>1</sup>

これに先立つ慶応2年(1866)に、福澤は既に『西洋事情』の中で、米国の大学の学科の一つとして「修身学」の存在を紹介していた<sup>2</sup>。明治3年(1870)公布の「大学規則」が「法科」「理科」「医科」「文科」と並ぶ「教科」の中に「修身学」を挙げていることには、こうした西洋における「修身学」科の影響が見られる。ところが、この「大学規則」と同時に公布された「中小學規則」では、小学校の独立教科には「句読」「習字」「算術」「語学」「地理学」があるのみであって、小学校の教科に「修身」が導入されるのは明治5年(1872)の「学制」を俟たねばならない。当時においては小学校の「教科」としての「修身」よりも、大学の専門的学科としての「修身学」が先んじており、むしろ小学校「修

身」はこの「修身学」から分化したものであったわけである。もちろん、福澤は儒学由来の伝統的観念「修身」を意識して「修身学」（論）という訳語を用いたのであるし、実質的には「句読」等の教科中に「修身」教育の要素は含まれていた。しかし、それを独立した一の「教科」「学」と捉えることは、伝統的な「修身」に欠けていた、西洋より受容した新奇な発想だったと考えられるだろう。

このように「倫理学」が「修身」と強く結びついた「修身学」（論）として把握されたことは、それ自体がこの時代の〈倫理学〉的思惟の特徴的な様相を表しているように思われる。もとウェーランド『修身論』も大学講義用の教科書として執筆された著作であり、「Theoretical Ethics 論説上の修身学」「Practical Ethics 実地上の修身学」<sup>3</sup>の二部に跨るものであったことも関係しているように、「修身学」（論）という言葉自体、「修身」の実践を勧める論であるのか、「修身」を分析する学であるのか判然としない。こうした曖昧さは、他ならぬ高等教育における「修身学」と初等教育における「修身」の未分化という状況を反映しているのではなかろうか。

といっても、この時点ではウェーランド『修身論』のように少なくとも「学」的な要素を含む「修身学」関連の著作はむしろ稀少であり、翻訳書も箕作麟祥訳『泰西勸善訓蒙』（1871）、中村正直訳『西国立志編』（1871）、福澤諭吉訳『童蒙をしへ草』（1872）等の一般向け、幼年向けのものが主であった<sup>4</sup>。また「学制」以後の日本人による「修身学」の著作を見ても、萩原彦彦『訓蒙修身学』（1873）、石村貞一『修身要訣』（1874）、永田方正『小学口授修身談』（1879）等のように、その殆どは具体的な規範に基づく「修身」を説いたものである。当時はまだ高等教育としての「修身学」云々以前に、初等教育の方針すらもまだ十分に定まっていなかったため、いわば「修身学」は後発の「修身」に母屋を取られてしまう形になったのである。「学制」下の「修身」の授業では『泰西勸善訓蒙』や『童蒙をしへ草』等の翻訳書が、さらにはウェーランド『修身論』までもがそのまま小学校用の教科書に用いられており、このような状態の是正が喫緊の課題と考えられていたことは、次の天野咬『小学修身談』（1877）の記述からも読み取りうるであろう。

此の書は専ら下等小学の口授課に用うる為に著す処にして素より高尚なるものに非す／修身学の如きは従来我が国に於て単に此の学科に当つ可き書

あるを見ず従来の法によれば漢儒の著す処の書ありと雖とも其事偏するものにあらされは雑駁にして用をなさす／又近来泰西の書の翻訳ありと雖とも素より宗教と法律とは我が国と殊にして加之ならず人情と雖とも我と甚相同しからず故に仮令彼に於ては之を施すべきも我に於て其用を見ざるなり／〔中略〕／故に今此の書に於ては是等の弊を除去し勉めて生徒の記憶に上るべきものを選用す然りと雖とも従来我が国に於て此の学課に用うべき単純なる書なきを以て今予の業と雖とも泰西の修身書を根拠し採択せしことなれば果して其度に適するや否は今より予しめ弁知する能はず<sup>5</sup>

このように見ると、この時代の「修身学」は単純な西洋的範疇・知識の移植であるか、あるいは初等道德教育としての「修身」であって、全く独自性を欠いているかのように思えるが、必ずしも実態はそのようではない、というのは、この時期の「修身学」における「修身」の語は、現代でいう「道德」であるに止まらず、さらに学問すること一般をも含んだ概念となっているからである。確かに福澤諭吉『学問のすゝめ』(1872-76)や萩原乙彦『訓蒙修身学』、島津義禎『訓蒙修身階梯』(1877)等は、身分否定や万国平等、国民の独立といった近代的道德観念を説論する点では単なる「修身」の書であるにすぎないが、彼らはそうした所説をあるべき知的発達の姿を説く一種の学問論として提示している点で、それ以上の「学」的な要素を確保しているように思われる。福澤諭吉『文明論之概略』(1875)が、個人・国家の進歩の尺度である「文明」を「<sup>モラル</sup>徳義」「<sup>インテレクト</sup>智恵」という二つの能力の兼備として説明していることは、従来の「徳義」一辺倒の学問への批判意識によって醸成された、明治初期の日本社会に根差す「修身学」的思惟の発達を指し示しているであろう。

智恵ト徳義トハ恰モ人ノ心ヲ兩斷シテ各其一方ヲ支配スルモノナレバ孰レヲ重シト為シ孰レヲ軽シト為スノ理ナシ二者ヲ兼備スルニ非ザレバ之ヲ十全ノ人類ト云フ可ラズ然ルニ古来学者ノ論ズル所ヲ見レバ十二八九ハ徳義ノ一方ヲ主張シテ事実ヲ誤リ其誤ノ大ナルニ至テハ全ク智恵ノ事ヲ無用ナリトスル者ナキニ非ズ<sup>6</sup>

## 1 - 2. 「倫理学」「道德論」の時代——明治 14 年 (1881) ～

明治時代の〈倫理学〉的思惟は、独立の学問領域であると同時に近代的国民のための初等教育課程でもあるところの「修身学」として、新たな装いの下に出発を果たした。しかし、「修身学」が胚胎したこの学問的・教育的な二面性は、結果的に〈倫理学〉をして「修身学」の殻を破らせ、さらなる新たな形式へと進ませる最大の槓桿として働くことになる。前者の「学」としての「修身学」の方向性についていえば、それは明治 14 年(1881)に発行された日本最初の哲学辞典『哲学字彙』で、井上哲次郎(1856-1944)が Ethics を「倫理学」と訳したことにより端を発して、独立した歩みを刻み始めるのである。

凡ソ倫理ヲ講ズル法二種アリ、第一ハ倫理ヲ以テ人ノ当ニ守ルベキ紀律トシテ、絶エテ其根底ヲ論ゼザルナリ、第二ハ倫理ヲ以テ天地間一種ノ現象トシテ、ソノ根底ノ有無如何ヲ論ズルナリ、此篇ハ第二ノ主義ニ本ヅキ、何ヲカ道德ノ基址トナスベキヤヲ論ズ、道德ノ基址トハ、善悪ノ標準ヲ謂フナリ<sup>7</sup>

上のように井上哲次郎は明治 16 年(1883)の『倫理新説』の「緒言」の中で、自らの「倫理ヲ以テ天地間一種ノ現象」として取扱い、その「根底ノ有無如何」を解明しようとする立場を、「倫理」を「人ノ当ニ守ルベキ紀律」とみなすに止まる立場から区別した。しかし、この著作はそうした立場をまだ「倫理学」とは称しておらず、二つの「倫理ヲ講ズル法」の差異もさほど詳しくは論じられていない。彼が提示したこの立場を受け継ぎ、それを「倫理学」の名称を与えてそれまでの「修身学」から明瞭に区別したのは、明治 20 年(1887)に井上円了(1858-1919)が発表した『倫理通論』であるだろう。

倫理学トハ西洋ノ語ニテ「エシックス」ト称シ或ハ「モラル、フィロソヒー」又ハ「モラル、サイエンス」ト称スルモノ是レナリ近頃此語ヲ訳スルニ道德学道義学修身学等種種の名称ヲ用フルモノアレドモ余ハ特ニ倫理学ノ名称ヲ用フルナリ抑倫理学即チ「エシックス」ハ善悪の標準道德ノ規則ヲ論定シテ人ノ行為挙動ヲ命令スル学問ヲ云フ而シテ余ガ爰ニ論定スルト題

シタルハ論理上考定究明スルヲ義トシ仮定臆想ニ出ヅルヲ義トスルニアラズ然ルニ古来世間ニ伝ハル所ノ修身学ノ如キハ仮定臆想ニ出ヅルモノヲ常トス [中略] 凡ソ理学即チ「サイエンス」ノ名称ハ論理上種種ノ事実ヲ考究シテ一定ノ規則ヲ審定シ一派ノ学系ヲ組成スルモノヲ云フ [中略] 今修身学ニ於テモ余ガ視ル所ニヨルニ種種ノ事実ヲ考究シテ一定ノ規則ヲ論立スルヲ以テ余ハ之ヲ一種ノ理学トシテ爰ニ倫理学ノ名称ヲ用フルナリ<sup>8</sup>

ここにおいて「倫理学」は、「事実を考究して一定の規則を論立する」ところの「<sup>サイエンス</sup>理学」であるという点で、「孔孟ノ修身学」や「耶蘇教ノ道德」のような「仮定臆想」に基づく「修身学」から区別される。井上円了は「修身学」がもとは「倫理学」と同じく「エシックス」の訳語であると知っているが、「倫理学」の「理学」たるべきことを強調するためか、「古来世間ニ伝ハル所ノ修身学」を一般に「仮定臆想ニ出ヅルモノ」としてその「理学」的性格を否定している。この「倫理学」「修身学」の対立は明治24年(1891)の『倫理摘要』で、「学」「術」の対立に敷衍され、「倫理学」は一方で「学と術との二者に関係するもの」とみなされはするが、事実上「善悪正邪の道理を講究する」方向のみが「倫理学」と呼ばれ、「実際上の行為挙動を講習する」方向は「修身の法もしくは術」と称されて「倫理学」から分離されるに至るのである<sup>9</sup>。

このように「倫理学」を一種の「<sup>サイエンス</sup>学」として把握する発想は、さらに嘉納治五郎「倫理学(批評)」(『哲学館講義録』所収, 1888)や菅了法『倫理要論』(1888)、元良勇次郎『倫理学』(1893)等に継承され、並行して「倫理学」の語も Ethics または Moral Science の訳語として一般に用いられるようになっていった。ただ、こうした「倫理学」の隆盛は、初代文部大臣に就任した森有礼の下で公布された、明治19年(1886)の諸教育令に触発された部分が少なくないようである。というのは、その内の「中学校令」「師範学校令」によって、新たに尋常中学校と尋常師範学校にそれまでの「修身」に代えて「倫理」学科が、さらに高等師範学校に「教育学倫理学」学科が設置されることになったからである。

初等教育における「修身」としての「修身学」は、明治12年(1879)のいわゆる「教学聖旨」によって大きく転換を迫られた。というのは、この「聖旨」に含まれた「小学条目二件」は、従来の「学制」が軽視していた「修身」を教育

上の優先事項として規定するとともに、「農商ノ子弟ニシテ其説ク所多クハ高尚ノ空論ノミ、甚キニ至テハ善ク洋語ヲ言フト雖トモ、之ヲ邦語ニ訳スルコト能ハス」という「洋風」の弊を批判したからである<sup>10</sup>。これを受けて明治13年(1880)の「教育令改正」では「修身」が学科の筆頭に置かれることになり、後の教科書検定制度へとつながる小学校用教科書の調査も同年から開始されるのであるが、こうした措置には政府内外から批判も多く、教育方針を巡る論争を引き起こすことになる。既に伊藤博文は「教学聖旨」の趣旨に対して、即座に「教育議」(1879)を上奏して異議を唱えており、「教学聖旨」の起草者である元田長孚から「教育議附議」(1879)で再反論を受けている。

しかし、そもそも教科としての「修身」が「修身学」という「洋風」の概念に基づいている以上、完全な「洋風」の排除を説く訳にもいかなかったのか、元田の「教育議附議」も結局は「四書五経ヲ主トシ、加ルニ国書ノ倫理ニ関スル者ヲ用ヒ、更ニ洋書ノ品行性理ニ完全ナル者ヲ採ヒ取ルヘシ」<sup>11</sup>という折衷案以上には出ていない。また、福澤諭吉『徳育如何』「徳育余論」(1882)、加藤弘之『徳育法法案』(1887)、能勢栄『徳育鎮定論』(1890)等も、「徳育の主義」を政府が定めるべきではないとする立場をとりはしたが、儒学等による教育を完全に否定しているわけではない<sup>12</sup>。それゆえこの「徳育」を巡る論争の重点は、明治維新以後の日本社会に「行為ノ標準」が欠如しているという共通の問題意識の上で、教育の主導権を官民のいずれが握るべきかという点にあったように思われる。森有礼が中学校の「倫理」科の教科書として編纂させた『倫理書』(1888)を見ると、彼によって主導された「倫理」「教育学倫理学」学科の設置も、「倫理学」の知見を用いることによって「正邪善悪ヲ判断スルニ足ルベキ標準」を公的に示すことを目的としていた側面があるようである。

倫理学ハ、人生究境ノ目的ヲ尋求スルニ非ズ、此目的ニ達スルノ道ヲ指示スルニアリ。之ニ達スルノ道ハ、即チ行為ノ標準ニシテ、以テ人々ノ行為ヲ繩シ、又以テ其正邪、善悪ヲ判別スルヲ得、更ニ之ヲ言ヘバ、此標準ニ合スル行為ハ、善ナリ。<sup>13</sup>

こういうわけで、この時代の「倫理学」は、井上哲次郎が主張したような「倫

理ノ大本」「道德ノ基址」を分析する「理論学」であるに加えて、同時に現実の社会の「行為ノ標準」を示し、「人ノ行為挙動ヲ命令スル」ところの「実用学」としての役割を求められてもいた。ここにおいて「理学」（「理論学」）としての「倫理学」が「修身学」から分離すると並行して、人や社会に「行為ノ標準」を与える「実用学」としての「倫理学」が、「德育」の形態・内容を問う一種の德育論として生まれてくるのである。この種の議論は、森有礼の学制改革後も積極的に提起され、西村茂樹『日本道德論』(1887)、菊池熊太郎『道德新論』(1888)、伊藤武寿『国民道德論』(1892)等においては「道德論」（「道德学」）と称されて、先述の「倫理学」から区別された一潮流をなすに至っている。

此理法を講究して原理原則を定むるもの之を倫理学中の理論に属する部分とし其世と国との事情に応じて生ずる変化異同を講究するもの之を倫理学中の応用に属する部分とするなり応用に属する部分に亦理論と實際との別あり即ち道德の世と国に応じて異なる理由を講究するは其所謂理論なり其理論已に一定せりと仮定して唯其方法のみを修習するは其所謂實際なり實際は技術に属し理論は学問に属するなり今余は便宜の爲めに其学問中理論一方を講ずるものを理論的倫理学と名け応用に涉りて講ずるものを實際的倫理学と名く之に対して技術に関する方を修身法若くは修身術と名く<sup>14</sup>

上の井上円了『日本倫理学案』(1893)は、「倫理学」を「学問」としての「理論的倫理学」「実際の倫理学」と、「技術」としての「修身術」の三つに分けている。ここでの「倫理学」は、純然たる理論としての「理論的倫理学」と純然たる技術としての「修身」が、「倫理学中の応用に属する部分」としての「実際の倫理学」によって繋がれる構造として提示されているのである。「倫理学」は総体としては「修身」を含むが、「学問」としては含まないとする、この微妙な関係の措定は、旧の「修身学」が新の「倫理学」「道德論」に内部から突き破られてきた歴史的背景を知らずしてはおおよそ理解しがたいものであるだろう。

### 1 - 3. 「規範学」「規範科学」の時代——明治 31 年（1898）～

明治の「倫理学」は、一方で「理論学」として、他方で「実用学」としての

役割を求められた結果として複雑な発達を遂げた。しかし「理論学」「実用学」のいずれにせよ、それが単なる宗教的教理や道徳的教説と区別された「<sup>サイエンス</sup>理学」「学問」の追求という課題の上に立っている点では変わりがない。その際に「学問」の資格を「倫理学」に与える根拠としてこの時期に特に注目を集めたのが、ダーウィンやスペンサーに代表される進化論であった<sup>15</sup>。論者によってはこれに加えて功利主義、心理学などの学説が援用される場合もあったが、いずれにせよ社会学・生物学・心理学といった既存の、さらには自然科学的傾向の強い学問領域における理論に依拠している場合が殆どであった<sup>16</sup>。それゆえ、次の時代の新たな〈倫理学〉の動きの一つは、「倫理学」に固有の方法・対象をもつ独立した学問としての性質を与え、従来の「自然科学」「事実科学」への依存から脱せしめんとする試みから生まれてくるのである。

斯の如く仮令實際は行はざるとあるも吾人の<sup>レ</sup>當に從うて行ふべき<sup>レ</sup>筈のものを吾人が<sup>レ</sup>當為の規範と謂ふ然らば倫理学は遂に吾人の行為の規範を立つることを以て其が正当の目的以外に在るものとなす可からざるなり。吾人の<sup>レ</sup>當に守るべき道徳的判別の標準を立つるは是れやがて吾人が行為の規範を立つる也。かゝる意味にて斯学を<sup>レ</sup>規範学と云ふべし、此の点に於いて倫理学は物体の自然に随順して苟且にも違背することなき法則を発見する物理学等と異なり。社会史及び心理学に於いて研究する所の外に特に倫理学に於いて究明すべきは今謂ふ規範なり。社会史上及び心理学上発見すべき法則とは異なりて特に倫理学に於いて立すべき法則は規範的法則なり。<sup>17</sup>

上の引用文は明治31年(1898)に大西祝(1864-1900)が発行した講義録『倫理学』の一節であるが、ここで「倫理学」は「物体の自然に随順して苟且にも違背することなき法則を発見する」ところの「物理学」や「社会史及び心理学」とは異なり、「仮令實際は行はざるとあるも吾人の<sup>レ</sup>當に從うて行ふべき」ところの「規範」を解明する「規範学」（「規範科学」）とみなされている。それゆえ大西は、生物的・心理的・社会的事実を「倫理学」の考察の材料から排除することはないが、それらの客観的分析を超えて「<sup>メタフィジカル</sup>純理哲学的」の領域へと入ることもまた回避しない。この「規範学」の立場が、先の時代における「倫理学」の「事実

科学」的偏向に対する駁撃であることはいままでもないであろう。

この「規範学」は、一方において我々の規範的意識現象や社会規範の事実をもとにそれらを成り立たせる「規範的法則」を考察する試み（理論的倫理学）であると同時に、「吾人の行為の規範を立つる」試み（実用的倫理学）でもある。こうした二重性格は、「吾人の行為の規範」を理論的に分析しなければならないと同時に、それを「吾人の行為の規範」として根拠づけなければならない、という「規範学」そのものの有する課題の二重性に基づくものである。それゆえ「規範学」としての「倫理学」は、それが前時代の「理論学」「実用学」の二分法そのものを「倫理学」固有の特徴としてその定義の内に含み込んでいる点で、前時代の「倫理学」概念を発展的に継承するものと考えうるであろう。

また、大西は『倫理学』において、過去の東西種々の倫理学説を「直覚説」「形式説」「権力説」「自的快樂説」等に分類しつつ検討し、それらを批判的に乗り越えるという形で自らの理論を構成しようとした。この彼の態度は、十分に過去の思想が「批評」されず、表面的な問題意識ばかりが先行する当時の思想界への批判意識に即したものであるが<sup>18</sup>、理論的にはカントの批判哲学から影響を受けた部分も大きいようである。彼自身は『倫理学』を完成する前に病に倒れたが、この「規範学」（「規範科学」）の発想は、藤井健治郎『倫理撮要』（1901）、吉田静致『倫理学講義』（1903）、桑木巖翼『倫理学講義』（1908）など、その後の倫理学者に広く共有されてゆくことになる。そして、それはT.H.グリーンを始めとする新カント派哲学の流行を通じて、ドイツ観念論哲学が日本の思想界に積極的に受容されてゆく過程と時を同じくしているのである<sup>19</sup>。

かくして明治30年代に至り、「倫理学」は他の学問領域に依存しない、独立した課題・対象・方法を備えた学問領域としての地位を盤石にしつつあった。これは翻って言えば、日本で「倫理学」はもはや西洋由来の学問であることをやめ、東西洋の別を超えた普遍的な学問的範疇としての形式を獲得し始めていたことを意味している。明治31年(1898)の木村鷹太郎『東洋西洋倫理学史』は、次のように「倫理学」の普遍性を主張するとともに、これまで「東洋倫理学史」という概念が学界に欠如していたことを慨嘆している。

而して今余のこゝに述ぶる所は学理たる所の倫理学の歴史にして東洋の部

と西洋の部との二部に分つ。素より道德の内容其物は東洋西洋或は異なるものありと雖其之を研究する所の倫理学に至りては東西あるに非ざるなり。余のこゝに東西洋倫理学史と二分したるは、只其学者を地理的に別ちしのみ。／＼[中略]西洋倫理学史は西洋人既に之を試みまた多く其れに関する著述あるを以て、これが研究及び著述に着手するは極めて容易の事なりと雖東洋倫理学史に至りては東西古今未だ一人も之れに関せる著述あらざるなり。<sup>20</sup>

もちろん、これまで「倫理学」の範疇の内に「東洋倫理学」を入れる研究者がいなかったというわけではない。例えば、井上哲次郎『倫理新説』でも孔子や老子、釈迦が言及されているし、須永金三郎『倫理学』（1890）でも「東洋倫理学ノ沿革及其種類」という一章が設けられている。しかし、一つの著作全体を用いて「倫理学」という学問における東西の越境を主張し、実際に二つの「倫理学史」を並行的な関係の下に描くことを試みた研究は、この著作を以て嚆矢とするように思われる。

その後、このような「倫理学」像はさらに東洋・西洋の対立から敷衍されて、「日本倫理学」の観念へと進んでいくことになった。とはいっても、この線に沿う井上哲次郎・蟹江義丸編『日本倫理彙編』全十巻(1901)や大江文城『日本倫理学史』（1906）等の著作はまだ儒学者のみを扱うに止まっている。その中で言えば、有馬祐政『日本倫理学史』（1905）及び『日本倫理史』（1909）は神道・仏教との係わりを有する古代・中世の思想家や国学者に触れている点で比較的先進的な立ち位置を有しているようだが、やはり記述の中心をなしているのは儒学者である。こうした状況を鑑みると、さしあたり明治年間中の「日本倫理学」は、普遍的な「倫理学」という範疇を「日本」に適用した以上のものではなく、良し悪しはともかくも「日本」という観念に対する思考の素朴さを残しているといえるであろう。

## 2. 考察——修身と規範科学の分離

前節で本稿は明治時代の日本における〈倫理学〉的活動の発展過程を追って、

明治初年において「修身学」として受容されたそれが中葉の「倫理学」「道德論」への分化を通じて、末年の「規範学」（「規範科学」）へと組み替えられてゆく有様をみてきた。

この過程は、一面においては「倫理学」が近代国家の制度的・思想的要求から離れて、学問としての自律性を獲得してゆく積極的な発達を示すものである。しかも、その結果として「倫理学」は却って「実用的倫理学」（または「道德論」という形で公共的な道德規範を示す役割を意識化することになった。これは、もと「修身学」が「論説上の修身学」「実地上の修身学」という二分法を有するウェーランド『修身論』の受容から発した事実を鑑みれば、必ずしも「修身学」の主意を忘れて無軌道に陥ったものというわけでもなく、むしろそこで目指されていた本来の意図を実現したものとみなしうるのである。

しかしながら他面で、この明治〈倫理学〉の発展とは、その端緒における「修身学」の含む「学」の要素の純粹化のために、それ以外の「学」ならざる部分を分離してゆく過程でもあった。とはいえ、明治中期の「倫理学」ではまだ「理論的倫理学」「実用的倫理学」からなる「学」と、「修身」という「術」の本質的結びつきは保持されていた。これに対して後期の「規範科学」においては、もはや「倫理学」にとって「修身」を説くことは目的ではなく、学ぶ人間の道德性の涵養には役に立たない旨が強調されるようにすらなったのである<sup>21</sup>。

本稿はここから、第1節で概観された「修身」と「規範科学」の分離の過程をその裏側から、即ち「修身学」（「修身論」）に含まれていた「学」ならざる要素を振りすててゆく道行としてもう一度確認してみたい。その際注目すべきは、各時代において「修身」と「規範科学」を結びつけていたものが何であったかという点である。時代が下るとともに不可逆的に遂行されたこの両者の分離は、この両者の結びつきをどのような形で変質させ、初めの「修身学」とは異なった関係を作り出していったのであろうか。我々がさらに大正以後の〈倫理学〉の発展を追う場合、この時代の「修身学」（修身論）の解体という消極的な側面もまた少なからぬ重要性を持っているように思われる。

## 2 - 1. 「修身学」の解体

我々はまず、明治初期の「修身学」（修身論）においては、道德教育としての

「修身」と学問としての「修身学」が、その学問論としての性格において直接的に結びついていたことを思い起こす必要がある。福沢諭吉『学問のすゝめ』が説くように、「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造ら」ない以上、この時点において学問をすることは、人が高貴に生きるための唯一平等の手段に他ならなかった。もちろん、これは単なる道德現象の説明としてみれば全く素朴なものではあろうが、ここでの問題は彼が「学問の力」を賢愚の別のみならず、身分の高下という道德的判断との連続性において捉えているという点である。

されば賢人と愚人との別は学ぶと学ばざるとによりて出来るものなり又世の中にむづかしき仕事もありやすき仕事もあり其むづかしき仕事をする者を身分重き人と名づけやすき仕事をする者を身分軽き人といふ [中略] 身分重くして貴ければ自からその家も富て下々の者より見れば及ぶべからざるやうなれども其本を尋れば唯其人に学問の力あるとなきとに由てて其相違も出来たるのみにて天より定たる約束にあらず<sup>22</sup>

福澤のこの議論は、生得的な身分高下を否定した新たな社会の道德的標準を「学問の力」の有無という新たな尺度を用いて打ち立てようとするものである。それゆえ、この時点での「学問」は、それ自体が新たな社会規範に則った道德的活動であり、正しい「学問」の方法を学ぶこと（学問論）がそのまま道德的向上の手段としての「修身」教育としての役割を有していたのである。ところが、近代的国家における教育制度の整備が一段落し、「学問」が個々人の行為ではなく国家制度上の機構として与えられるようになった明治中期以降には、もはや「学問」を行うことは国民の常識となり、そのような積極的な道德的意義を持ちえなくなってしまった。明治15年ごろに現れてきた「知育」「徳育」の区別は、「学問」の位置づけの変化によって、新しい道德的標準としてより道德的な「学問」が求められるようになったことの表れなのである。

しかしながら、明治中期の「倫理学」においては、その「学問」性の徹底のために、人を道德的にする「術」（修身）としての役割はむしろ排除されてゆく傾向にあった。ただ、井上円了が『日本倫理学案』で「修身の術」を「学」としての「倫理学」とは区別しつつも、一応「倫理学」の一部に含めてもいたこ

とからも分かる通り、まだこの頃には「倫理学」を学ぶことが「修身」の役割を果たすことが肯定されていた。実際、吉田経綸『倫理学教科書』（1888）のように、「倫理学」の中に「理論的倫理学」（倫理）「実地的倫理学」（道徳）に加えて道徳の実践方法を示す「修身」としての「工夫的倫理学」を設置すべきことを主張していた者もいるのである<sup>23</sup>。

次に我々は、明治中期の「道徳論」に注意を向けてみよう。この「道徳論」は「倫理学」の一部としては、「世と国との事情に応じて生ずる変化異同を講究する」ところの「実用的倫理学」とみなされたのであるが、元来それは「徳育」のあるべき姿を問う徳育論として興って来たのであった。その際、政府が統一的な「徳育」の方針を定めることが批判された事実からもわかる通り、ここでいう「徳育」は学校教育制度の内部に行われるものに限られてはいなかった。西村茂樹が『日本道徳論』（1887）において、「道徳」のあるべき姿を学ぶ「道徳学」を民間の「道徳学会」「道徳学協会」の設立を通して流布すべきことを唱えたのは、その中でも最も積極的な主張の一つと考えるであろう。

且ツ学校ニテ教フ所ノ道徳ハ其在学ノ生徒ニ止マリテ退校後ノ生徒及ヒ学校ニ入ラザルノ人ニ及ボスコト能ハズ、目今中年以上ノ国民ニテ学校ノ教育ヲ受ケザル者幾百万アルヤ計リ難シ、又学校ノ教育ヲ受タル者ト雖トモ、其在学ノ期ハ永キモ十年ニ過ギズ、短キハニ三年ニシテ退ク者アリ、人類中等ノ生命ヲ五十年トスルトキハ、其四十年又ハ四十七八年ハ道徳ノ教ヲ聞クコトナキノ時ナリ、然レバ道徳会ノ挙ハ日本国民ノ為メニ止ムベカラザルノ事ニシテ、又実ニ必要ノ事ナリ／〔中略〕故ニ道徳学ハイカナル學術ヲ修ムル者ニテモ、イカナル職業ヲ為ス者ニテモ、是ニ従事シテ少シモ其本業ニ障礙ヲ為スコトナシ、惟障礙ヲ為サザルノミナラズ、何レノ學術職業モ、道徳ヲ根拠トシテ之ヲ為ストキハ、皆安全堅固トナリ、又其職業學術ノ位格ヲ高崇ニスルコトヲ得ベシ<sup>24</sup>

ここで「道徳学」は直接に道徳的な活動ではないにせよ、それを学ぶことによって「何レノ學術職業」を行う者も「其職業學術ノ位格ヲ高崇ニスル」ことができる一種の技術と考えられている。確かに、この頃には既に教育の機構自

体はほぼその基礎を固めていたとはいえ、「中年以上ノ国民ニテ学校ノ教育ヲ受ケザル者幾百万」といわれるように、その恩恵に十分に与ることのできた者は社会全体から見ればまだ少数に属していた。ゆえに、学校における教育課程に囚われない、国民一般にとっての「行為ノ標準」を打ち立てることはこの時代の「実用的倫理学」としての「道徳学」の責務であり、それを学ぶことはこの時代の「修身」そのものだったと考えられるのである。

こうした「道徳論」の議論は明治23年(1890)の「教育に関する勅語」の發布へとつながることになるが、そのことは結果として「倫理学」にも小さからぬ変化を迫るものとなった。というのは、今や「行為ノ標準」が何であり、いかなる「徳育」をなすべきかというかつての「道徳論」の論点は、「教育勅語」に基づいていかなる教育を行うべきかという問題に移行したからである。しかしこれは同時に、大西祝が明治26年(1893)の論文「私見一束」で論じたように、「勅語の旨意」を恣意的に付度して他の論者を攻撃し、自らの「倫理説」を特権化しようとする者の横行を招くことにもなった<sup>25</sup>。彼は翌年の論文「批評的精神」で、そうした「皮浅の窮理皮相の批評に満足して只管建設を是れ急がむとするの傾向」に疑問を呈し、むしろ「批評的精神」の徹底を現今社会の急務として、ならびに「学理的考究」の永遠の本務として強調したのである。

我国現今の思想界を觀るに学理的考究批評的研究の必要を唱へながら皮浅の窮理皮相の批評に満足して只管建設を是れ急がむとするの傾向はなきか一時は古来の伝説風俗習慣を自由に批判して憚らず遂に其思索の到達する処従来の所信を破壊するに至るも理の当に然る所として敢て顧みざりしが如きには今も則ち然らず我思想界の破壊時代は既に過ぎ去れりとなし成べく従来の基礎を保存して之が上に建設せむことを以て当今の急務となす者の如し [中略] 少しく当世の流行に違反するあれば忽ち破壊論者と名けられ暴論危言を弄する者と目せらる而して学者は己が所説の破壊的と云はれんことを恐れ努めてその言論を円滑にし以て時流に和せんと欲する者の如し<sup>26</sup>

我々はこの大西の議論の中に、明治後期の「規範科学」における「実用的倫

理学」が中期における「実用的倫理学」（道徳学）と異なったものへと変化しつつある兆候を見出すであろう。彼は、不当な勅語注釈の跋扈に見られるように、当時の「学理的考究」を名乗る活動が、実際には性急な「建設的事業」と結びついて「皮相の批評」に墮している傾向を指摘したのである。ここでは単純な「建設的事業」への従事ではなく、「当世の流行」に流されない「批評」を徹底した社会・風俗・学問の「改造的事業」こそが課題とされるのである。

こうして明治後期の「規範科学」においては、それまでの「実用的倫理学」は「理論的倫理学」と不可分に結合された関係上、現行の社会制度・規範への理論的な「批評」を意味するようになった。この時期に「倫理学」が具体的な社会規範を学ぶという意味での「修身」（術）から区別されたのは、こうした「規範科学」における「批評主義」の消極的な表現としても理解しうるであろう<sup>27</sup>。ここにおいては、「修身」は直接には「教育学」に充当された課題とみなされ、「倫理学」は「教育学」の基礎学として間接にそれに関わるものとなる<sup>28</sup>。

しかしながら、「倫理学」から独立して一つの学問となった「教育学」の指示の下で、順調に歩を進めてゆく「修身」の歩みに対して、「倫理学」はどれだけ自律的な「批評」の立場を維持しえただろうか<sup>29</sup>。むしろ大西が危惧したように、「己が所説の破壊的と云はれんことを恐れ努めてその言論を円滑にし以て時流に和せんと欲する者」が大勢を占めることがなかったであろうか。明治40年前後から興隆してきた日本国民特有の道徳（「国民道徳」）の優位を主張する思潮、いわゆる「国民道徳論」が「倫理学」を内実のない西洋的学問として排除しようとする運動として表れてきた際にも<sup>30</sup>、倫理学者たちはその積極的な批評であるよりは、そうした「国民道徳論」にとって「倫理学」がいかに調和的であるかを論じるという、折衷的防御的な態度に傾かなかったであろうか。そうした態度の中では、「規範科学」における「理論的倫理学」の批評的独立も、「実用的倫理学」による「改造的事業」も、定義上はともかくとして、実質的にはもはや存在しない空語と化さざるをえないのである。

## 結語

こうした「修身」と「規範科学」の分離という明治倫理学史の帰趨は、続く

その後の時代の〈倫理学〉的活動を導く思想的状況を、一方では積極的な理論的発達として、他方では消極的な実践性の欠如として、もたらしたように思われる。明治44年(1911)の西田幾多郎『善の研究』は、それまでの「規範科学」の諸成果を継承しつつ、それを新たな基盤の上に——ベルグソン流の「生の哲学」等——据え直すことを試みた著作として、明治最末期における「倫理学」研究の最先端の状況を示している。しかしながら、明治時代における「修身」と「規範科学」の分離という状況をみた場合、大正5-9年(1916-1920)の津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』や大正15年(1926)の和辻哲郎『日本精神史研究』に代表される日本思想史の批判的研究は、当時の「倫理学」に代わり「国民道徳」の内部に批判的分析の手を伸ばした点で、それに引けを取らない革新的な役割を担ったものと考えうるであろう。また、大正3-7年(1914-1918)の阿部次郎『三太郎の日記』等に見られる、既成社会との対立関係に立つ具体的な個人を思考の主題とする、いわゆる「人格主義」の発達もまた、こうした明治〈倫理学〉史との連続性の下において、きわめて重大な意義を以て現れてこざるをえない。大正以後の日本哲学・倫理学の思潮の中心を作り出したいわゆる「京都学派」の発展も、さらには昭和時代を通じた現代への連関も、こうした「倫理学」そのものが歴史的に担い、背負わされてきた課題をよそにしては画竜点睛を欠いた図書目録の集積と択ぶところがないであろう。

## 註

1. 福澤諭吉「緒言」『福澤諭吉全集』巻之一、時事新報社、1898、71-72頁。
2. 「其学科ハ新古語ヲ探索シ文法ヲ学ヒ歴史ヲ読ミ理学、作文学、究理学、修身学、等ヲ研究ス」(福澤諭吉『西洋事情初編』巻之二、慶應義塾出版局、1866、37頁)。
3. 明治11年(1878)の大井鎌吉訳『威氏修身学』(文部省)での訳語。
4. 『泰西勸善訓蒙』はボンヌ(Louis-Charles Bonne)の"Cours élémentaire et pratique de Morale pour les Écoles primaires et les Classes d'adultes"(1867)の、『西国立志編』はスマイルズ(Samuel Smiles)の"Self-Help; with Illustrations of Character and Conduct"(1859)の、『童蒙をしへ草』はチェンバース兄弟(William&Robert Chambers)の"The Moral Class-book"(1861)のそれぞれ翻訳である。
5. 天野咬『小学修身談』、池上儀八、1877、「凡例」1-4頁。
6. 福澤諭吉『文明論之概略』巻之三、福沢諭吉、1875、9頁。
7. 井上哲次郎『倫理新説』、同盟書肆、1883、「緒言」。

8. 井上円了『倫理通論』第一、普及舎、1887、3-6頁。
9. 「今倫理学は学の部門に入るべきや術の部門に入るべきやの問題を考ふるに学と術との二者に関係するものゝ如し即ち善悪正邪の道理を講究するときは之を単に学と謂ふへし而して直接に實際上の行為挙動を講習するに至りては術と云はざるべからず然れども余か茲に倫理学と題せしは実際の方法を講習するにあらずして道理を講究するにあれば固より之を学と謂ふへし若し其方法に至りては寧ろ之を修身の法、若くは術と名けて倫理学と称せざるを適当なりとす」(井上円了『倫理摘要』、哲学書院、1891、「緒論」3頁)。
10. 「教学大旨」、『教育に関する勅語渙発五十年記念資料展覧図録』所収、内閣印刷局、1941、5頁。
11. 「教育議附議」、同上、91頁。
12. 「方今世ニ教育論者アリ其言ニ云ク近来我国ノ子弟ハ其品行漸ク輕薄ニ赴キ父兄ノ言ヲ用ヒズ長老ノ警ヲ顧ミズ甚シキハ弱冠ノ身ヲ以テ国家ノ政治ヲ談シ動もすれば上ヲ犯スノ氣風アルガ如シ畢竟学校ノ教育不完全ニシテ德育ヲ忘レタルノ罪ナリトテ専ラ道德ノ旨ヲ奨励スル其方便トシテ周公孔子ノ道ヲ説キ漢土聖人ノ教ヲ以テ德育ノ根本ニ立テテ一切ノ人事ヲ制御セントスル者ノ如シ吾輩ハ論者ノ言ヲ聞キ其憂ル所ハ甚タ尤ナリト思ヘトモ此憂ヲ救フノ方便ニ至テハ毫モ感服スルコト能ハザル者ナリ」(福澤諭吉『德育如何』、飯田平作、1882、6頁)。
13. 文部省編集局『倫理書』、文部省編集局、1888、4頁。
14. 井上円了『日本倫理学案』、哲学書院、1893、20-21頁。
15. ダーウィンの著作の翻訳は明治14年(1881)の山中市兵衛訳『人祖論』(原題 The Descent of Man and Selection in Relation to Sex)がある。スペンサーの著作は明治13年(1880)の尺振八訳『斯氏教育論』(原題 Education)や明治16年(1883)の山口松五郎訳『道德之原理』(原題 Principles of Ethics)を始め、明治30年頃までに20以上の翻訳がある。
16. 「多数ノ事実ヲ蒐集シテ帰納的ニ之ヲ定メントスルハ即チ倫理ヲ以テ他ノ科学ト同等ニ見做シ觀察及ビ帰納ノ方法ヲ以テ其理論的基礎ヲ定メントスルモノニシテ是レ余ノ最モ重キヲ置ク所ナリ」(元良勇次郎『倫理学』、富山房書店、1893、17頁)。
17. 大西祝講述『倫理学』東京専門学校、1898、17-18頁、傍点原文。
18. 「実に我国は東西文明の市場と謂て可なりその思想界の混雑せる有様は恰も市場の雑沓せるに似たり〔中略〕蓋し西洋主義と云ひ急進と云ひ保守と云ひ皆只だ事一方を見たるものにして思想界に於ては都べて此等の上に立ち此等を統合する所の主義なくんばあらず予は批評主義を以て此位地にあるものと思惟す思ふに我思想界の当初の要務は東西万般の思想を比較批判批評して其傾向及び其の価値を認むるにあり」(大西祝「方今思想界の要務」、『大西博士全集』第六巻所収、警醒社書店、1904、18頁)。
19. グリーンは中島力造『晩近の倫理学書』(1895)で重点的に紹介され、"Prolegomena to Ethics"が西晋一郎『グリーン氏倫理学』(1902)で翻訳された。
20. 木村鷹太郎『東洋西洋倫理学史』博文館、1898、6頁。ただし木村は「倫理学」は実用的ではあっても実践的なものではないという観点から、「規範学」としての「倫理学」像に対しては否定的な立場に立っている。
21. 「倫理学は已に述べたる如く、修身の道を講ずるを以て直接に其目的と為す所のものではない、倫理学は其れよりも一層根本的問題を研究するものである。〔中略〕故に如何に深く倫理学を研究するも、之に由て吾人は必ず善人となり又は聖人となり得らるゝが如きものでない。一言にて云へば倫理学者と道德家とは同一のものでない」(中島力造『現今の倫理学問題』、普及舎、1901、184-185頁)。

22. 福澤諭吉, 小幡篤次郎『学問のすゝめ』初編, 福澤諭吉, 1872, 1-2 頁.
23. 「是れ理論的倫理学ト実地的倫理学トニ加フルニ工夫的倫理学ヲ以テシ鼎足シテ並ビ行ハシメントスル所以ナリ若シ言フコトを得バ理論的ハ倫理, 実地的ハ道徳, 工夫的ハ修身ト云ハント欲ス何トナレバ倫理ハ論, 道徳ハ躬行, 修身ハ方法ト云フヲ得ベクレバナリ」(吉見経綸『倫理学教科書』, 徳育書屋, 1888, 「緒論」4-5 頁).
24. 西村茂樹『日本道徳論』, 西村金治, 1887, 38-39 頁.
25. 「予は思ふ, 教育勅語は一定の倫理説を布かんが為に与へられたる者にあらざるべしと. 蓋し勅語は国民の守るべき個々の徳行を列挙したる者にはあれども, 倫理を談じたる者とは見られざればなり. 勅語が一定の倫理説を掲げたる者にあらざること, 最も見易きことにして, 世人も概ね同意する所ならんと信ずれども, 然れども人或は云ふ, 勅語に従へば, 倫理道徳の基本は云々なり, 他の道徳論は皆勅語の旨意に反すと. 而して恰も勅語と倫理説とを混同するが如きの言を吐く者なきにあらず」(大西祝「私見一束」, 『大西博士全集』第六卷所収, 前掲書, 56 頁).
26. 大西祝「批評的精神」, 『大西博士全集』第六卷所収, 前掲書, 132 頁.
27. 「斯様に言ふと倫理学には余り實際の効能がないやうにも見えるが, 併し全く無といふ訳ではない, 倫理学は少くも倫理上の疑惑を正当の方向に持ち行き, 倫理意識を批評的にする [中略] 倫理学の与ふる利益といへば, 他にもない, 道徳観念, 倫理思想の誤謬を正し曖昧の点を明にして, これを判然と明確ならしむるに在るのである」(桑木巖翼『倫理学講義』, 富山房, 1908, 73-75 頁, 傍点原文).
28. 「倫理学は理想の学として, 教育学に向つてその標的を予定するものなり. 但如何にして此目的を実現すべきかの方法はこれを説かず. 換言すれば, 倫理学は, 其要求する所の者を如何にして行ひ得べきや否やを論ぜざるなり」(藤井健治郎『教育的倫理学』, 同文館, 1904, 13 頁).
29. 明治 25 年(1892)に尋常師範学校の「倫理」学科が「修身」に変更, 明治 34 年(1901)に中学校の「倫理」学科が「修身」へと戻され, 大正 4 年(1915)に高等師範学校の「倫理」学科が「修身」に改められたことで, 「倫理」科は中等教育課程から消滅した.
30. 「かるが故に, 彼等の考ふるところに従へば, 倫理学なるものは単に知識欲の満足のためにする遊戯であるとするならば兎も角, 若し然らずして, 実践の爲めにするのであるならば, そは殆んど用のないものである. 否, それのみではない, 倫理学は動もすればたゞ空理を教ふるのみであつて, 却つて実践上の効果を妨げることになるものである. だから, 実践上からいへば, 国民道徳さへあれば足れりであつて, 西洋風の空理を談ずる倫理学の如きは, むしろ蛇足である. [中略] /かゝる見解は, そもそも国民道徳といふことが, 我が教育界・思想界に提唱せらるゝに至つた最初から, それら提唱者の思想裡に伏在してゐた動機であつたやうに思はれる」(藤井健治郎『国民道徳論』, 北文館, 1920, 19-20 頁).