臺大歷史學報第 74 期
2024 年 12 月，頁 107–159

BIBLID1012-8514(2024)74pp.107–159
2021.12.30 收稿，2024.3.18 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.202412_(74).0003

大西祝的《教育勅語》批判與其個人主義思想

曾　寶　滿*

提　要

主導戰前日本教育主旋律的《教育勅語》，頒布之際便引發了國家主義者和部分宗教家的詮釋熱潮，隨後產生基督信仰是否抵觸敕語內容的論爭。在圍繞著《教育勅語》詮釋問題的言論中，哲學家大西祝（1864–1900）融合儒學、康德倫理學和武士道精神等多重知識脈絡，批判當時逐漸僵化的國家主義意識形態，並提出獨具慧眼的東亞社會觀察。

關於個體與民主、倫理觀與國家體制的討論，是過往相關研究中尚待探究的課題，也是本文論述的重點。本文由三部分構成，第一部分考察 1890 年代「教育與宗教之論爭」中的個人主義問題，特別關注國家主義者對個人和國家之間關係的論述。第二部分從大西祝對康德倫理學和武士道精神的掌握著手，並探討其政治思想與倫理觀，重新梳理他的國民道德論批判之論則。第三部分聚焦甲午戰爭後大西祝對東亞外交、殖民地統合理論，乃至社會主義所發表的時事評論。本文強調，大西祝身兼洋學家、漢學家、基督教徒以及甲州流兵學後人等多重角色，將西方的理性傳統和日本的武士道相互對照、批判，發展出具日本歷史文化脈絡的「人格」論述。在個體與民主的議題上，他的自由主義和個人主義思想立場，使他在近代社會的倫理與國家的發想上，兼具穩健與進步性。他不為國家發展設定一致的近代化路徑。他的武士道論相較於時人，較少國族主義的包袱。他基於重視個人心性的需求，藉由哲學對近代國家社會提供新的價值提案，可說是個體形成類型中「自立化」的典範。

關鍵詞：近代日本　教育勅語　大西祝　倫理學　個人主義　武士道

* 國立臺灣大學歷史學系助理教授
106319 臺北市大安區羅斯福路四段 1 號；E-mail: baumantzeng@ntu.edu.tw

臺灣人文學術期刊資料庫

前 言
一、「教育與宗教之論爭」中的「個人主義」問題
二、大西祝論述中的康德倫理學和武士道精神
三、大西祝《教育勅語》批判背後的政治思想與倫理觀
四、大西祝的日本人論與理想國民像
代結語：大西祝的學問思想及其思想史上之定位

前 言

明治政權草創期，日本政府在教育和宗教政策上數度改弦易轍。[1]在德育方針上，政府內部始終存在追求傳統道德教育的儒學者和主張振興科學的殖產興業派兩方的對立。明治十年代於政府內部白熱化的德育論爭，[2]成為 1890 年地方要求中央確立德育基本方針的推手。第一次山縣有朋內閣為拉近政治實態和傳統思想之間的距離，起草以天皇名義發布的《教育ニ関スル勅語》（以下簡稱《教育勅語》）。《教育勅語》甫一

1 宗教方面，1872 年 3 月設立教部省，旨在實踐神道國教化，防堵基督教傳教，同時設立培育神佛聯合布教人才的大教院，但施行不到五年旋即廢止。教育方面，1872 年頒布的「學制」，最初以法式教育為主幹，1879 年至 1885 年間陸續頒布三次基於美式教育的「教育令」，廢止「學制」，但到 1886 年又頒布以普魯士式國家主義教育為模範的「學校令」。參見小川原正道，《大教院の研究：明治初期宗教行政の展開と挫折》（東京：慶應義塾大学出版会，2004），以及湯川文彦，《立法と事務の明治維新：官民共治の構想と展開》（東京：東京大学出版会，2017）。

2 1879 年元田永孚（1818–1891）起草「教育聖旨」，批判 1872 年發布的「學制」中輕視德育的傾向，主張確立彰顯「仁義忠孝」的「大中至正之教學」。對此，以「振興科學」為急務的伊藤博文（1841–1909）和井上毅（1843–1895）起草「教育議」，主張政府不應推進類似「國教」的作為。1886 年公布的《小學校令》和《帝國大學令》，各別確立了小學義務教育注重道德和國民教育，而高等教育注重「國家所需」之學的科學教育路線。參照稲田正次，《教育敕語成立過程研究》（東京：講談社，1971）。

臺灣人學與神明研究資料庫

頒布，便引發學者和宗教家的詮釋熱。[3]在此之中，帝國大學哲學教授井上哲次郎（1856–1944）的《勅語衍義》提倡國家主義式的國民道德論，最具官方權威；[4]帝國大學法學教授穗積八束（1860–1912）則出版《國民教育愛國心》（1897），主張日本乃根據血緣團體凝聚的家父長制國家，強調忠孝價值乃國之根本。爾後，日本社會歷經甲午戰爭和日俄戰爭兩次戰事重擔，加以工業文明進展下貧富懸殊持續加大，社會秩序漸生動搖，強調國家主義和忠孝價值的《教育勅語》詮釋，遂於德育路線中佔據上風。1908 年第二次桂太郎內閣基於維護社會秩序安定，發布〈戊申詔書〉，強調經濟和道德的調和。[5] 1910 年代在井上哲次郎、穗積八束和吉田熊次（井上哲次郎之婿，1874–1964）主持的第二期國定教科書時期，確立了以「忠孝一致」和「忠君愛國」為核心的國民道德論之正統性。[6]此後，國民道德論嚴格規範了近代日本人的社會秩序與精神生活，成為戰前日本教育的主旋律。

在上述德育思想和國民教化政策的糾葛過程中，需要格外注意的是，在《教育勅語》官方詮釋尚未定型的過渡階段，仍有許多反抗國家

3 除了井上哲次郎的《勅語衍義》之外，各領域較具代表性的註釋書，如史家重野安繹（1827–1910）的《教育勅語衍義》（1892）、那珂通世（1851–1908）的《教育勅語衍義》（1891）、真宗僧侶赤松連城（1841–1919）的《勅語衍義》（1891），以及神道思想家今泉定助（1863–1944）的《教育勅語衍義》（1891）。

4 根據陳瑋芬的研究，井上哲次郎在留德時期受到國家集權思想影響，使其敕語詮釋中帶有德國國家主義的影子，且在「忠」的倫理概念討論上，特別揚棄中國儒學對君臣關係的理解。參見陳瑋芬，〈井上哲次郎對於「忠孝」的義理新詮——關於《敕語衍義》的考察〉，《清華學報》第 33 卷第 2 期（2003 年 12 月，新竹），頁 422、426、431。

5 窪田祥宏，〈戊申詔書の発布と奉体〉，《教育學雜誌》第 23 卷（1989 年 3 月，東京），頁 1–15。

6 參照日本思想史事典編集委員会編，《日本思想史事典》（東京：丸善出版，2020），「道德と教育」（森上優子執筆），頁 71；以及貝塚茂樹監修，《文献資料集成　日本道德教育論争史第 1 期第 3 卷：国定修身教科書の成立（第一期・第二期）と修身教育》（東京：日本図書センター，2012）。

臺灣大學學術期刊資料庫

主義的事例。1891 年「內村鑑三不敬事件」[7]發生後，許多自由派知識分子和宗教家基於宗教自由立場，為基督信仰發聲。1894 年，時任文部大臣的西園寺公望（1849–1940）提出「第二次教育敕語」構想，試圖淡化學校教育中的「忠君愛國」思想。[8]今日，重新回顧明治日本圍繞《教育勅語》詮釋而引發的倫理思想論爭，不僅有助於瞭解近代日本面臨新舊倫理思想和宗教信仰所引發的社會衝突，也有益於描繪漢學、西學以及和學三項知識脈絡在國民教化政策話語權上的競逐關係。

在高坂正顯和小田切秀雄的明治思想史研究中，針對 1890 年代的《教育勅語》詮釋熱提出最具體系的批評者，當屬哲學家大西祝（1864–1900）。[9]大西祝出生幕末，長於維新，身兼西學和儒學修養，又在同志社英學校受洗成為基督徒，多元知識背景使他在明治中期的言論界發展出獨樹一幟的思想論述。大西祝是第一位對幕末維新期的西學運動賦予「啟蒙（*aufklärung*）」之文明史定位的思想家，[10]也是「啟蒙」此譯語的創始者。[11]

---

7 內村鑑三（1861–1930）出生於上野國高崎藩士家庭，17 歲入學札幌農學校，24 歲時渡美。返國後擔任第一高等中學校囑託教員，於 1891 年《教育勅語》的奉讀儀式中，拒絕禮拜將天皇署名神格化的敕語，引起國家主義者撻伐；後於「國賊」罵聲中失去教職，輾轉各處。參照若松英輔，《内村鑑三：悲しみの使徒》（東京：岩波書店，2018）。

8 針對甲午戰後日本言論界好戰熱和國家主義的流行，西園寺公望在擔任文部大臣期間（1894 年 10 月至 1896 年 9 月），試圖發布「第二教育敕語」，淡化德育中忠君愛國的絕對性。參見立命館大学西園寺公望伝編纂委員会編，《西園寺公望傳》第 2 巻（東京：岩波書店，1991）。

9 高坂正顯編，《明治文化史第 4 巻：思想言論》（東京：原書房，1980），頁 255；小田切秀雄編，《現代日本思想大系 17：ヒューマニズム》（東京：筑摩書房，1964），頁 37–38。

10 大西祝，〈啓蒙時代の精神を論ず〉（《国民之友》第 362 号，1897 年 10 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 巻：思潮評論》（東京：警醒社，1904），頁 625、634–637。

11 桑木嚴翼，〈大西博士と啓蒙思想〉，收入氏著，《日本哲学の黎明期——西周の『百一新論』と明治の哲学界》（東京：書肆心水，2008），頁 162。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

目前學界關於大西祝的研究成果，主要可分兩類。一類重視大西祝在明治思想史上的地位及其知識脈絡，考察大西祝的批評（critic）論和宗教相關論述。如平山洋對大西祝就讀帝大時的論著進行剖析，探討大西祝從正統福音主義到自由主義神學的轉折。[12]小泉仰則評價大西祝試圖探究孔子的「天」思想和基督教的「神」概念之間的普遍性，具有融合中西思想的傾向。[13]小坂國繼則指出大西祝宗教觀中開放進取的一面，點出大西祝對基督教信仰的認同，在於他認為基督教的刺激可為日本原有宗教帶來良性變化和改革；但另一方面，基督教傳入日本後也應日本化，基督教和佛教等傳統宗教之間的衝突與磨合，將使日本社會獲得更健全的發展。[14]志野好伸則關注大西祝的儒學素養，認為大西祝明確肯定儒教在涵養品德方面的實際作用，而非完全依憑基督教教義。志野好伸並提出，大西祝雖然與當時的儒學復興論述保持距離，卻善用宋明理學的詞彙和邏輯來說明康德倫理學的內容。[15]

第二類研究，著眼於近代日本哲學的原創性問題，探究大西祝思想論述中對西洋哲學的接受情況，以及大西祝和其他日本哲學家之間的思想比較。前者如藤田正勝認為，大西祝在帝大期間接受德國哲學家布斯（Ludwig Busse, 1862–1907）的薰陶，其研究立場也深受新康德主義學風的影響。[16]磯野友彥的論文則指出，大西祝注意到東西洋哲學的差異

12 平山洋，《大西祝とその時代》（東京：日本図書センター，1989）。

13 小泉仰，〈大西祝——比較思想の視点——〉，《比較思想研究・特集　近代日本と西洋思想の受容》第 23 號（1996，東京），頁 1–9。

14 小坂国継，《明治哲学の研究：西周と大西祝》（東京：岩波書店，2013），頁 223–230。

15 志野好伸，〈不可磨滅的儒教：大西祝的儒教觀〉，收入蔡振豐、林永強編，《日本倫理觀與儒家傳統》（臺北：臺大出版中心，2017），頁 129–134。

16 根據西田幾多郎的回憶，布斯曾受教於德國學者陸宰（Rudolf Herman Lotze, 1817–1881），因布斯赴日時年僅 24 歲，他在帝大的哲學講義幾乎以陸宰學說為主。參照藤田正勝，〈日本における西洋哲学の受容：清沢満之と大西祝〉，《現代と親鸞》第 6 號（2004 年 9 月，東京），頁 162–163。另外，Sharon H. Nolte 對大西祝的介紹性文章也指出，有鑑於新康德主義影響了 20 世紀初帝國大學（特別是京都大學）哲學的發展，大西祝作為

臺灣人學學術期刊資料庫

性，其邏輯體系不純然以西洋哲學的學理為養分，也關注了前近代日本的儒教思想以及古印度的因明學等東洋因素。[17]後者如陶山務，關注大西祝與加藤弘之（1836–1916）的立場對立。[18]山田宗睦、竹內良知的西田幾多郎（1870–1945）研究，則將大西祝定位於近代日本自由主義哲學中的前導者，重視從大西祝到西田幾多郎之間的思想關聯。[19]卞崇道的哲學史研究也認同竹內良知對大西祝和西田幾多郎的比較研究成果，重申大西祝的哲學史地位在於其象徵「日本近代哲學的自立」。[20]此外，有關大西祝的人物傳記和原典校註，則有片山純一和堀孝彥的著作。[21]

上述研究，大致體現了大西祝在日本哲學思想和宗教觀上的前瞻地位，但也遺留若干未解課題。首先，小泉仰、志野好伸側重描述儒學素養在大西祝論述中發揮的作用，因而未關注儒學以外的傳統知識脈絡（如兵學或武士道）對大西祝的影響。其次，小坂國繼、竹內良知和卞崇道雖論及康德哲學對大西祝的影響，但並未深入探討大西祝對康德倫

近代日本發揚康德學說的先驅者，其影響以及他在德國的歲月，都值得進一步關注。參考 Sharon H. Nolte, “National Morality and Universal Ethics. Onishi Hajime and the Imperial Rescript on Education,” *Monumenta Nipponica* 38, no. 3 (Autumn 1983, Tokyo), pp. 283–294.

17 磯野友彥，〈大西祝における西洋思想と日本的なもの〉，《比較思想研究》第 5 號（1978，東京），頁 36–37、43。

18 陶山務認為，兩者立場的矛盾在於，大西祝從根本上反對以自然界的功利主義說明道德界的運作理則。參照陶山務，《大西祝と内村鑑三——知と信の人間像》（東京：笠間書院，1975），頁 24–26。

19 山田宗睦，《日本型思想の原像：西田幾多郎の哲学》（東京：三一書房，1961），頁 57–61；以及竹內良知著，黃瑋譯，〈大西祝與西田幾多郎：試論日本近代哲學的起點〉，《哲學研究》1984 年第 10 期（北京），頁 67–72。

20 卞崇道，《融合與共生：東亞視域中的日本哲學》（北京：人民出版社，2008），頁 111–141。

21 片山純一的《大西祝：闘う哲学者の生涯》（岡山：吉備人出版，2013），較關注大西祝所出身之岡山地方的相關人物事蹟，對大西祝的家庭和生平進行平實描繪，對其思想論述較無深入探討。堀孝彥編著的《大西祝「良心起原論」を読む：忘れられた倫理学者の復権》（東京：学術出版会，2009），校訂了大西祝《良心起源論》之文本，並對「良心起源說」和《勅語衍義》批判相關的論文進行了論點的爬梳和整理。

臺灣大學學術期刊資料庫

理學的掌握程度和發揮，特別是大西祝基於康德倫理學的何種原則出發，而對《教育勅語》註釋熱進行批判，仍是一個有待解明的重要問題。再者，小田切秀雄曾指出大西祝是明治期知識人「自基督教立場轉向接近社會主義的先驅性代表」，[22]並將大西祝定位於「人文主義」（humanism）的落實者；另一方面，卞崇道則批判大西祝對社會主義的立場是一種「宗教社會主義」，而非馬克思提倡的「科學社會主義」，是一種「根本不能實現的空想」。[23]如何定位大西祝和日本初期社會主義之間的關係，學者間仍有歧義。

本文在研究視角上，和先行研究有別，特別關注以下三點。第一，大西祝出身自以兵學為家學的武士家庭，並且身兼洋學家、漢學家、基督教徒等多重角色，有關其思想論述的知識養分，不僅應考量儒學和康德哲學的影響，也應當將他對武士道精神和西洋倫理學的綜合性理解，納入推敲其倫理思想樣貌的路徑。第二，明治十至二十年代的日本知識界對康德哲學仍在初步譯介階段，此時也是日本邁向開設國會的準備期，本文關注大西祝《教育勅語》批判背後的政治思想與倫理觀，重新梳理他介入「宗教與教育之論爭」的思想脈絡。第三，筆者認為，有關大西祝對社會主義的立場，應將其論述置於甲午戰後社會變動的歷史脈絡下來探討。若將馬克思主義作為社會主義的唯一準繩，來論斷明治期對「社會」的相關討論，則未免輕忽了人文主義對日本初期社會主義思想的引導作用。職是之故，本文將以大西祝的思想論述作為理解 1890 年代倫理思想論爭的關鍵，運用大西祝在東京專門學校執教時期的講義錄、雜誌論文，以及大西祝和友人的往來書信，重新探索他對康德倫理學的理解、他的政治思想、社會主義觀，乃至甲午戰後的東亞觀察。

22 小田切秀雄編，《現代日本思想大系 17：ヒューマニズム》，頁 37。
23 卞崇道，《融合與共生：東亞視域中的日本哲學》，頁 139–140。

臺灣人文學術期刊資料庫

一、「教育與宗教之論爭」中的「個人主義」問題

《教育勅語》由法制官僚井上毅（1844–1895）為中心負責草擬，刻意避免帶有特定學派或宗派之立場，[24]以 315 字的精簡篇幅羅列三大追求：以孝、和、信等價值為主的人際關係之道德，以追求文明之學、勤於職務等公益之道德，以及為國獻身的愛國心。[25]《教育勅語》頒布之際，未採用須國務大臣副署的敕書形式，而僅以天皇個人著作（敕語）之形式發表。1890 年代，全國中小學校道德教育在文部省的統籌下逐漸體系化。《教育勅語》的副本和天皇、皇后的照片被分置至全國各地學校，成為學校教育中重要的一環。1891 年 1 月，第一高等中學校舍監內村鑑三（1861–1930）在捧讀《教育勅語》的儀式上堅持不禮拜之事蹟，經媒體報導後，遭國家主義者和部分佛教徒群起攻之，引發所謂「不敬事件」。井上哲次郎在 1892 年接受《教育時論》的訪談，[26] 1893 年 1 月更在該雜誌上發表〈教育與宗教之衝突〉一文，[27]將輿論焦點推向基督教信仰是否與日本「國體」抵觸之問題。而後，《勅語衍義》的贊同和反對陣營各持己見，在報章雜誌上展開激烈辯論，被稱為「教育與宗教之論爭」。[28]

---

24 井上毅認同國民對國家之忠誠心和愛國心的培養，應該從義務教育開始養成。有關井上毅擔任文部大臣時進行的德育改革及其教育思想，參照野口伐名，《井上毅の教育思想》（東京：風間書房，1994），頁 62–63。

25 佐藤正英，《日本倫理思想史（增補改訂版）》（東京：東京大学出版会，2012），頁 194。

26 井上哲次郎，〈教育と宗教との関係につき井上哲次郎氏の談話〉，收入氏著，《井上哲次郎集 第 9 巻》（東京：クレス出版，2003），頁 110–112。

27 井上哲次郎，〈教育と宗教との衝突〉，《教育時論》279 號（1893 年 1 月，東京），頁 14–19；《教育時論》280 號，頁 17–24；《教育時論》281 號（1893 年 2 月，東京），頁 11–17；《教育時論》283 號（1893 年 2 月，東京），頁 12–19。

28 政界和學界中不乏反對井上哲次郎言論者，如文部官僚澤柳政太郎（1865–1927）、哲學家三宅雪嶺（1860–1945）等人皆曾於報章雜誌質疑井上哲次郎的敕語註釋。

臺灣人學國際教育科庫

帝大學者參與這場論爭最活躍者，莫過於井上哲次郎和穗積八束，兩人在 20 世紀初期日本的國民教化政策上發揮極大影響力。

井上哲次郎出身筑前太宰府的醫師家庭，1880 年自東京大學畢業，1882 年成為東京大學助教授，1884 年至 1890 年至德國留學，歸國後成為東京大學哲學科第一位日本人教授。井上哲次郎雖自德國留學歸來，亦為明治期引介德國概念論的先驅，但其學術論著以東洋哲學為主，諸如《日本朱子學派之哲學》、《日本陽明學之哲學》以及《日本古學派之哲學》，被視為東洋哲學研究的開拓者。1890 年代，他不僅撰寫《勅語衍義》，主張振興道德教育，也在內村鑑三不敬事件中，作為排斥基督教的急先鋒，抨擊基督教信仰違背《教育勅語》的內涵。

井上哲次郎留學德國柏林時，便對基督教無好感，「屢次問難耶穌教之旨意，無感佩之處」。[29]返國後，他在〈關於宗教未來的意見〉中主張，西洋各國以基督教作為德育根基，但日本自維新以來，即便翻譯事業、學校教育蓬勃發展，卻在本質上偏重智育，過於重視實學，結果是既捨儒教、佛教，亦不取基督教，德育弱化形成當今教育上的一大缺陷。[30]若比對井上哲次郎在 1890 年代所撰的〈論利己主義和功利主義〉、〈論獨立自尊主義之道德〉和〈教育雜感〉等文章，可以發現井上哲次郎對國民教化的呼籲，很大程度源自他對明治維新以來社會上「利己主義」風潮的批判。[31]

井上哲次郎在〈論獨立自尊主義之道德〉中，論述明治初年福澤諭吉（1835–1901）等人「獨立自尊」主張崛起的背景：

---

29 福井純子，〈井上哲次郎日記 1884–90『懐中雑記』第一冊〉，《東京大学史紀要》第 11 號（1993 年 3 月，東京），頁 25–63。

30 井上哲次郎，〈宗教の将来に関する意見〉，收入氏著，《巽軒論文初集》（東京：冨山房，1899），頁 212。

31 井上哲次郎混用「利己主義」和「個人主義」兩名詞，認為明治初年「獨立自尊」之內涵在於「保全自己之權利，追求自由之發達，不因他人而受抑制」，是「個人主義之異名，自由主義之別稱」。參照井上哲次郎，〈独立自尊主義の道徳を論ず〉，收入氏著，《巽軒論文二集》（東京：冨山房，1901），頁 50。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 近來福澤〔諭吉〕翁制訂修身要領二十九條，以獨立自尊為主義，期一掃舊來之道德。然道德一事，關係重大，若始失之，則復難救之。翁之徒弟動輒呼號實踐躬行獨立自尊的重要，然而，若誤用該主義，此實踐躬行並非無害，惡人可實踐躬行其惡。……福澤翁之所以提倡獨立自尊之主義……在於矯正德川時代極端的服從主義……然於今日，極端的服從主義已不復存在。[32]

井上哲次郎指出，福澤的「獨立自尊主義」乃為破除江戶時代「極端的服從主義」。然而，在當下社會，形式上的封建和身分制已不復存在，時人需重新拾回過往的道德秩序。井上在《巽軒論文二集》的序文中直言：

> 維新以來，傳入我邦之利己主義及功利主義，絕非足以滿足吾人道德心之道德主義。功利主義對於國家經濟頗有益處，然而，對於規律個人的道德主義而言，卻無效力。雖獨立自尊主義可養成自主獨立之精神，但其否認恭順一致之必要，甚為偏頗一方。[33]

井上哲次郎認為，社會構成如同人體構成，社會中的個人如人體內的細胞，是相對性而非絕對性存在。個人依附於社會，無法離開社會獨立單行。而道德起源於個人在社會上的種種關係，又可分積極道德與消極道德。積極道德是有關增進社會福祉之作為，而消極道德則是「服從社會的目的，不損害其福祉」，是一種服從的道德。[34]

井上哲次郎在此後的個人文章中，更明確抨擊西歐流「個人主義」帶來之弊端：

> 福澤翁主張之獨立自尊，雖非全然之惡，然吾憾其偏於個人主義，傾於片面道德。吾人認為，需以共同團體之精神，規定獨立自尊。即獨立自尊與〔團體的〕共同一致並非全然對立，共同一致應依個

32 井上哲次郎，〈独立自尊主義の道徳を論ず〉，頁 49–50。引文中譯為筆者自譯，下同。
33 井上哲次郎，《巽軒論文二集》，序文頁 2。
34 井上哲次郎，〈独立自尊主義の道徳を論ず〉，頁 54–55。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 人良心而行，吾人絲毫不獎勵盲目式、奴隸式的服從。然而，個人良心不必偏離共同團體，良心因在共同團體中，使得有其價值，若偏離此關係，則良心亦無意義。且吾人之所以需大加警戒個人主義之道德，乃因歐羅巴往往言稱個人主義云云，而盡側重個人。個人之公德由於和他人有所關係，而不得不重視，然至於個人之私德，乃屬其人之私事，並非他人應干係之事。故人們對於個人之私行往往相互容忍，不論其是非，此即個人主義之弊端所在。若發展至此，則無論道德如何惡劣，亦能受個人主義的保護。然而，若從共同團體〔生活〕上考量，任何個人不論其公德與私德，其皆對社會有所責任，被賦予實行內外一貫之道德實現的期待。[35]

在井上哲次郎的論述中，「個人主義」幾乎為「利己主義」的同義詞，人無法離群索居而達成個人之發達，唯有在相互的人際關係中，才能發揮才能。「對眾人表現共同一致的恭順之德」乃為「公共精神」。個人若缺乏服從團體的「私德」，將「蠹食社會的健全性」；對於少數的君子而言，道德訓誡並無必要，但對於多數的小人而言，訓誡和德育卻是維持社會運作的要件，故「服從主義之道德」可減少因個人高於團體生活而帶來的危害。[36]

井上哲次郎將個人之於社會等同細胞之於人體的關係詮釋，也顯現在他對《教育勅語》的詮釋。他在《勅語衍義》中關於「友於兄弟」條文的註釋談及，「一家如同細胞之有機體，乃一國之本。家家和睦時，一國亦得安寧。若反之，則家家不和，億兆之民不成一心，故國力也隨之減滅。」[37]在「廣公益，開世務」和「一旦緩急，義勇奉公」的註釋中，則對個人和公共事務的關係有以下詮釋：

---

35 井上哲次郎，〈教育雜感〉，收入氏著，《巽軒講話集　初編》（東京：博文館，1892），頁 343–344。

36 井上哲次郎，〈独立自尊主義の道徳を論ず〉，頁 53–54、56。

37 井上哲次郎，《增訂勅語衍義上》（東京：敬業社哲眼社，1891），頁 20。

臺灣人專題學術期刊資料庫

> 若國內孤獨主義大行，人人惟求己利，絲毫不著眼於公眾，其國決不可長持久耐。若人人不知對國家之義務，其結合之力薄弱，眾庶盡乎解散崩壞。……人之德義，不僅止於修身不加害他人，而進一步在於為眾人成就有益事業。即人只盡消極德義，仍有所不足，必須承擔積極之道義，特別是與國家安危休戚相關之事，欣然為公眾擲命，乃為真正之義勇。[38]

井上哲次郎在論述中不區分「孤獨主義」、「利己主義」和「個人主義」等詞彙，有將其混為一談的傾向。且值得留意的是，在井上哲次郎的《教育勅語》詮釋中，強調個人和國家的對立性，主張「利己」意識高漲會造成國家結合力量薄弱，而人的積極道義在於為公眾擲命。井上哲次郎在 1910 年代的演講中，更明確吐露自身對「個人」和國家關係之見解。他表示，若國民教育「僅在個人之上施行個人教育，明顯不足」，為使「個人作為國民的一份子，以個人成就國民之共同團體」，必須施以特別之教育。[39]整體而言，井上哲次郎基於對道德秩序的考量，主張個人不應脫離人際關係的德目而獨立，若「僅以個人主義行世，社會將被引入崩壞一途」。[40]井上哲次郎對於個人道德的提及，更多是作為導入公德之必要性的鋪陳。他的著述重心在於完善個人在社會的種種人際關係，進而達成社會本身的健全運作，故並未對人的內在世界進行倫理學上的細緻分析或闡釋。[41]

另一位積極參與「教育與宗教之論爭」者，為著名的〈民法出而忠孝亡〉的作者穗積八束。穗積出身於伊予宇和島藩的上級藩士家庭，祖

38 井上哲次郎，《增訂勅語衍義下》（東京：敬業社哲眼社，1891），頁 51。

39 井上哲次郎，〈国民道徳大意〉（1911 年 5 月 13 日述），收入東京府內務部學務課編，《日本教育史基本文献・史料叢書 5：修身科講義錄》（東京：大空社，1991），頁 153。

40 井上哲次郎，〈教育雜感〉，頁 337。

41 在井上哲次郎的《勅語衍義》中，雖使用「良心」一語說明人何以追求「成就德器」，但未說明「良心」之內涵與定義。參照井上哲次郎，《增訂勅語衍義下》，頁 30–31。

臺灣人學學術期刊資料庫

父和父親是將國學引入宇和島藩的重要人物。[42]他在 1883 年自東京大學文學部政治學科畢業後，獲得元老井上毅的提拔，前往德國學習法制史和公法；返國後忠實擁護天皇主權說，在 1889 年擔任東京大學法科大學教授，站在當時「民法典論爭」的最前線，猛烈抨擊法國法學家博瓦索納德（Gustave Boissonade, 1825–1910）提出的民法案太注重個人主義，疏遠了戶長和家族成員之間的關係，故有輕忽「忠孝」價值之嫌。

由於穗積八束保守的天皇觀及其擁護藩閥專制的政治立場，其天皇主權說在學術界始終頗受爭議。穗積八束主要著作《國民教育．憲法大意》（1896）、《行政法大意》（1896）和《國民教育愛國心》屬於入門讀物，其學術表現在當時和後世的評價皆不高。對其相關研究，主要集中在他對德國法學的汲取和仿效。[43]即便如此，穗積八束擔任帝大教授的同時，因井上毅就任法制局長官、臨時帝國議會事務局總裁等要職，穗積陸續受邀兼任法制局參事官、樞密院記事官、文部省教科用圖書審查委員、內閣法典調查會審查委員等官職，更在 1897 年以 37 歲之齡登上東京帝國大學法科大學長〔法學部部長〕之座，在 1890 年代末至 1910 年代的教育界和官界享有一定發言權。

穗積八束在 1891 年的諸篇文章中，皆指責了博瓦索納德民法案的「個人本位主義」。在 1891（明治 24）年《法學新報》創刊號上，試論日本民法案繼受法國民法典的問題，在於「個人本位之民法使富者更

42 八束的祖父重麿以本居宣長的養嗣子本居大平的門人自居，熱心研究古代文獻；父親重樹則在藩校和私塾講授國學。八束和其兄長陳重雖關係和睦，但在法學思想和立場上往往有對立之處。參見長尾龍一，〈八束の髄から明治史を覗く〉，收入氏編，《穗積八束集》（東京：信山社，2001），頁 260–265。

43 Richard H. Minear 指出，穗積八束在法學思想上受德國法學家 Rudolph Sohm（1841–1917）的深刻影響。坂井大輔甚至認為，八束是將 Sohm 法學「奪胎換骨」，在歐洲法制史的框架上，將天皇代入基督教的地位，其思想論述難以言稱是源於「傳統的日本思想」。參照 R. H. マイニア著，佐藤幸治、長尾龍一、田中成明譯，《西洋法思想の継受：穗積八束の思想史的考察》（東京：東京大学出版会，1971）；坂井大輔，〈穗積八束とルドルフ・ゾーム〉，《一橋法学》第 15 卷第 1 期（2016 年 3 月，東京），頁 141–162。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

富、貧者更貧，得有明證」，將造成日本的貧富懸殊擴大。在著名的〈民法出而忠孝亡〉中，則解釋了「個人本位主義」對日本造成的弊端在於「家制的毀滅」：

> 我國為祖先教之國，亦家制之鄉里。權力與法，皆由家而生，而非不羈自由之個人。……無論氏族或國家，不過是推廣家制之產物，其在權力相關稱呼各異。……此民法之條文，首先釀就排斥國教、毀滅家制之精神。雖可見「家」、「戶主」等文字，但其反將招致法理之不明。嗚呼！極端個人本位之民法若付施行，將違背我國三千餘年之信仰。[44]

穗積八束指責博瓦索納德擬此民法的用意在於，使日本「形成個人主義式的家庭」、「忘卻我國非耶穌教國之事」。穗積八束自創「祖先教」概念，主張「祖先教」本源在於對祖先神靈的崇拜，是一族群建國之基礎，無論日本或古代希臘羅馬，權力來源皆溯源至家父長權。「祖先之肉體雖不復存，其聖靈卻仍留於家中，守護其家」，「家長在顯世則代表祖先之靈，其家長權神聖不可侵」。在此，穗積八束的秩序觀不僅將敬祖、祭祖視為凝聚家制的傳統，更在這種祭祀傳統中，將家父長權神格化，視其為構成家和國的絕對要件。

根據長尾龍一的考察，穗積八束的〈耶穌教以前的家制度〉（1891），明顯擷取法國史家古朗士（Numa Denis Fustel de Coulanges, 1830–1889）在《古代城邦》中對古希臘家長制和國家型態的論述。然而，穗積八束在古朗士的論述之外，另外自行推敲出古印歐語系家族型態和日本傳統家庭型態的根本皆在於「祖先崇拜和忠孝之通義」，並提出古代歐洲的「忠孝」觀是在「耶穌教傳來」後才遭到解體。[45]

在穗積八束對家制度和個人之關係的解釋中，可以明顯看出他試圖

---

44 穗積八束，〈民法出デテ忠孝亡ブ〉，《法學新報》第 5 號（1891 年 8 月），後收入氏著，上杉慎吉編，《穗積八束博士論文集》（東京：上杉慎吉，1913），頁 246–249。

45 長尾龍一，〈八束の髄から明治史を覗く〉，頁 331–332。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

用傳統家制和祖先祭祀的重要性，主張家父長的絕對性，進而獨尊作為諸家之長與祭祀總代表的天皇。發表〈民法出而忠孝亡〉的一年後，穗積八束於〈家制及國體〉一文中如此說道：「我國和彼相異之處，非僅擁戴萬世一系不易之君主，兼有賴祖先教端正社會秩序，崇拜祖先之垂訓且奉戴民族之宗家即皇室，團結為一國一社會，維持數千年間，此乃史所罕見。」[46]穗積八束在 1890 年代後半葉積極地投入「國民教育」叢書書寫。他在《國民教育．憲法大意》的序文中提及，日本國民雖有「忠孝之大義」，但在「愛國心」上卻劣於「歐洲二三立憲國民」；立憲諸國透過普通教育，施行誘發愛國心情的「國民教育」，當下的日本正應該將過去對藩主的盡忠，轉化為對國家的愛國心，此即國民教育的任務。

穗積八束在《國民教育愛國心》的序言中，說明寫作此書的用意在於「梳理作為國民道德之根軸的忠君愛國之義理，向國民揭示國民道德之源由」。他並試圖從弱肉強食的道理，說明個人服從家制和「忠孝」的意義：

> 世人謂孤獨自利之人相依而形成社會，此乃誤解。人誰無父母，人生於家，無法自存自立。家為社會之始。社會僅因個人間相互平等的愛，不得保持其秩序。維持社會秩序需要社會團體團結社會、建立秩序，向內外保持其主力。若失此主力，於內則強弱相鬥，弱者為強者之食，於外則為不能防禦外敵的侵犯，無法防護團體的生存。若失此主力，則無團體。[47]

在此，穗積八束所言的「主力」，係指一家之父以及諸家之父的天皇。「主力」對諸家之保護，亦即家父長的權力之源。在此書中，對國家之道德被區分為「忠順」、「愛國」、「奉公」和「遵法」四篇，貫穿四篇

46 穗積八束，〈家制及国体〉，《法學新報》第 13 號（1892 年 4 月），後收入《穗積八束博士論文集》，頁 274–286。

47 穗積八束，《國民教育愛國心》（東京：八尾新助，1897），頁 17–18。

臺灣大學學術期刊資料庫

的關鍵詞則為「服從」。穗積八束如此闡述人作為子孫和國民的「服從」義務：

> 在人類平等的關係中，雖有博愛，卻無服從。服從是秩序之源，敬愛為親和之基礎。此兩者兼具，則為血統團體的特性。我邦家國的構成不建立於強制服從之基礎之上，亦不依賴人類博愛之公道，而是在祖先教的地基之上建設忠孝之大義。[48]

穗積八束主張，祖先教非屬強制，而是在血統關係中的「服從」和「敬愛」之上，建立「忠孝大義」。穗積八束的國家觀，是以家父長制為核心運作，徹底否認獨立自立的「個人」，並認為缺乏「服從」的個人將成為社會秩序的危害者或脫軌者。上述穗積八束對「個人本位主義」或缺乏服從心的「個人」之批判，至明治末期愈趨激烈，認為「極端的個人主義是以社會主義之名」擾亂社會秩序，甚至流於「狂暴的無政府主義」。[49]

井上哲次郎和穗積八束皆強調以道德價值和愛國教育導正社會秩序，並將追求獨立自主的個人視為擾亂社會秩序的亂源。若對比井上哲次郎和穗積八束對個人和國家關係之論述，可以發現兩人不約而同地將道德教育的依據求諸「家父」、「君父」或「皇祖皇宗」的權威，不允許個人由內心世界尋求。不難想像上述關於道德來源的解說及其強勢姿態，逐漸和明治維新後在日本發展起來的基督教思想發生根本性抵觸。事實上，在 1880 年代中葉，便有基督教傳道者批判井上哲次郎的倫理說輕視了近代社會中人類內心世界的複雜性。[50]以下將以「教育與宗教之論

48 穗積八束，《國民教育愛國心》，頁 20–21。

49 穗積八束著，上杉慎吉編纂，《憲政大意：故法學博士穗積八束遺稿》（東京：穗積八束博士遺稿憲政大意發行所，1917），頁 45–46。

50 如近代日本基督教會的奠基人植村正久（1858–1925）所著《真理一斑》（東京：警醒社，1884），質疑井上《倫理新說》（東京：酒井清造、文盛堂，1883）中的「化醇（進化）」論，根本沒有說明良心和道德之性質，亦未從人內心世界的活動考察道德說的價值。參照武田清子，《人間観の相剋——近代日本の思想とキリスト教（改訂版）》（東京：

臺灣人學學術期刊資料庫

爭」中，質疑井上哲次郎和穗積八束論述的大西祝為中心，探究明治日本關於個人、家國和帝國之間的社會倫理論述。

二、大西祝論述中的康德倫理學和武士道精神

大西祝出生於備前岡山藩，舊姓木全，號操山，父方木全家源自美濃國，九代出仕岡山藩主池田家；母方大西家同為岡山藩士，外祖父擔任岡山藩的京都留守居役。[51]大西祝六歲起在家塾學習《小學》、《孝經》、《日本外史》等經典，[52]隨後就讀新式小學校，1877 年進入基督教傳教士新設的同志社英學校就讀，接受紮實的外語訓練和西洋文學薰陶。

大西祝受母親的基督教信仰影響而受洗，1881 年升學同志社英學校神學科。[53] 1885 年 1 月，以優異的成績成為從外校轉入帝國大學預備門最高年級的首例，同年 9 月進入帝國大學文學部就讀，專攻哲學。大學期間表現優異，不僅每年獲得免除學費的優待，也在期刊雜誌上發表了〈和歌無宗教〉、〈讀《哲學一夕話》第二編〉、〈美術與宗教〉、〈批評論〉和〈當今思想界之要務〉等十餘篇論稿。大學院期間，他潛心研究倫理學，撰寫學位論文《良心起源論》的草稿。小泉仰和小坂國繼的研究都指出，大西祝預計作為大學院畢業論文的《良心起源論》最終未能提交，生前也從未全面公開的原因，在於他和指導教授井上哲次郎之

弘文堂，1982）。

51 參見木全多見，〈自敘略歷〉，收入木全彌吉編，《木全多見追想録》（東京：木全彌吉，1941），頁 434；松村緑，〈大西操山遺聞〉，收入明治文化研究会編，《明治文化研究・第 2 集》（東京：日本評論社，1968），頁 103。

52 舅公松村堯所開設的松村家塾。參照松村緑，〈大西操山遺聞〉，頁 104–105。

53 草創期的同志社英學校，人才濟濟，許多極富盛名的學者和作家薈萃。大西祝在校期間，認識德富蘇峰（1863–1957）等好友，上級生有中島力造（1858–1918）、元良勇次郎（1858–1912）和小崎弘道（1856–1938）等人。

臺灣人學學術期刊資料庫

間的關係並不融洽。[54]大西祝大學畢業時，是哲學科創科以來成績最高的畢業生，在大學院的學術表現亦有目共睹。然而，一般認為，因他不願放棄基督教信仰，導致他無法獲得東大的教職。[55]

1891 年，大西祝接受東京專門學校的招聘，講授哲學、倫理學、心理學和美學等講座。從 1880 年代末至 1890 年代，大西祝不僅以個人名義展開言論活動，也和姉崎正治（1873–1949）等人組成「丁酉懇話會」，反對國家主義式的道德說，提倡不受宗教派系拘束的倫理運動（Ethical movement）。[56]大西祝不僅在基督教刊物《六合雜誌》上積極發聲，更持續向《國民之友》、《太陽》、《哲學會雜誌》、《教育時論》和《婦人教育雜誌》等雜誌投稿，發表關於哲學、倫理、心理學、美學、宗教、歷史和詩歌等領域之論稿，展開多樣的評論活動。

在明治初年的言論界，批評（critique）的概念幾乎籠罩在政治的陰影下。1870 至 1880 年代，以自由民權運動與政府內部政爭為背景，民權派和學者、官僚在新聞雜誌上展開激烈的政治辯論。如同高坂正顯所指出，1870 至 1880 年代的批判和評論，幾乎特指在政治論爭上對政敵的非難與攻擊。[57]大西祝的早期論文〈批評論〉（1888 年 5 月），正是試圖將批評導引至思想文化社會範疇，不再被政治綁架。[58]他在文中指出：

54 小泉仰，〈良心論の独自性　大西祝〉，收入早稲田大学社会科学研究所日本近代思想部会編，《近代日本と早稲田の思想群像》（東京：早稲田大学出版部，1981），頁 154；小坂国継，《明治哲学の研究：西周と大西祝》，頁 169。

55 早稲田大学大学史編集所，《早稲田大学百年史・第一巻》（東京：早稲田大学，1978），頁 663。

56 「丁酉懇話會」的成立宣言，由姉崎起草，大西修正完成。參照前川理子，〈姉崎宗教学と「新宗教」の模索——人格修養・宗教的情操・英雄崇拝〉，收入氏著，《近代日本の宗教論と国家—宗教学の思想と国民教育の交錯》（東京：東京大学出版会，2015），頁 116–119。

57 高坂正顯編，《明治文化史第 4 卷：思想言論》。

58 大西祝，〈批評論〉（《国民の友》第 21 號，1888 年 5 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 1–16。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 名評難得，不下於名作之難得。評哈姆雷特者，如歌德，其批評至妙。……名評不僅出於名作之後，亦有牽引未來名作之力。批評不啻於回顧往時，還在指揮將來。批評家雖非自行創作，卻有可能傳授後世的創作家有為的處世之道。[59]

大西祝認為，批評的意義不僅在於追尋創作腳步，更在於指引未來方向。批評家一方面與創作家產生共鳴，一方面則以最高標準檢視、剖析創作。在大西祝的教養觀中，可以發現他受英國評論家馬修・阿諾德（Matthew Arnold, 1822–1888）影響之痕跡。大西祝寫作〈批評論〉前夕，在大學圖書館閱讀到阿諾德的《教養與失序》（*Culture and Anarchy*, 1869）後，向好友德富蘇峰（1863–1957）表示，「每偷暇讀書之際，感嘆其文之妙」。由於大西祝不具備借出阿諾德文集的資格，故往返圖書館辛勤翻閱。[60]在往後的評論中，也可看到大西祝時常撰文重申「批評」的重要性。[61]

「批評」應基於何種立場來進行呢？大西祝在〈方今思想界之要務〉（1889 年 4 月）的開頭，首先引用康德《純粹理性批判》序文中的一節，高呼「我們時代確是一個批評的時代」，面對明治維新以來日本知識界東西思想眼花撩亂的局面，當下日本思想界必須在正視個人心性需求之上，徹底反思各種東西思想。大西祝批評，目前日本出版市場中的「批評」過於膚淺與商品化。[62]他主張，今日日本人不應輕易站在「日本主義

59 大西祝，〈批評論〉，頁 1–3。

60 大西祝致德富猪一郎（蘇峰）書簡〔明信片形式〕（1888 年 2 月 23 日），收入石関敬三、紅野敏郎編，《大西祝・幾子書簡集：附大西祝宛書簡》（東京：教文館，1993；以下省略編者），頁 145。

61 大西祝，〈批評心〉（1893 年 1 月）、〈批評的精神〉（1894 年 6 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 51–55、132–138。

62 關於此點，郭馳洋指出，大西祝首要批評的對象應為批評家暨翻譯家高橋五郎（1856–1935）。有關大西祝的批評論及其中的言語觀，參閱郭馳洋，〈明治中期における批判理論としての「批評」：大西祝の批評的思考を中心に〉，《日本思想史学》第 50 號（2018 年 9 月，東京），頁 171–189。

臺灣人學學術期刊資料庫

對西洋主義」或「保守對激進」的對立軸上，而應該在「比較判別東西萬般思想」之上，承認各自的價值。這種「批評主義」並非「折衷主義」，而是從根本建立「批評的尺度」，以康德《純粹理性批判》中「吾人的道理心」或「吾人之理性」，徹底檢討東西諸思想，使思想文化朝建設性的方向邁進。[63]根據大西祝遺留的大學講義錄，以及他和德富蘇峰等人的書信往來，我們更可發現大西祝對批評的重視，深受康德的批評哲學（critical philosophy）影響。

明治日本對康德學說的引介，雖始於維新之際，但系統性掌握康德哲學，卻起步略晚。[64]日本初次以學術論文形式討論康德哲學的著述，一般認為是 1892 年中島力造（1858–1918）的〈「カント」氏批評的哲學〉；[65]而最初的康德研究書，則為 1896 年清野勉（1853–1904）的《標注　韓圖純理批判解說》。此書和 1901 年蟹江義丸（1872–1904）的《カント氏倫理学》成為明治年間唯二專門考察康德學說的研究專書。[66]然而，翻閱大西祝在東京專門學校的《西洋哲學史講義》，我們可以發現他最起碼於 1890 年代初便已獨尊康德的地位。

大西祝所撰的《西洋哲學史講義》，和明治初年以概述、速成為主

63 大西祝，〈方今思想界の要務〉（《六合雜誌》第 100 號，1889 年 4 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 16–28。

64 在西周（1829–1897）的《生性發蘊》（1872）、中江兆民（1847–1901）翻譯的《理學沿革史》（1886）和三宅雪嶺（1860–1945）在哲學館（現東洋大學）的講義錄（1888）中，皆介紹過康德。西周的《生性發蘊》稱康德的認識論為「卓絕極微純全靈智之說」。但研究者麻生義輝認為，明治初年的啟蒙型學者對康德哲學的全貌是否有深入瞭解，令人存疑。有關康德思想在近代日本和中國的引介情況，參照船山信一，《明治論理学史研究》（東京：理想社：1966）；麻生義輝，《近世日本哲学史（復刻版）》（東京：書肆心水，2008）；黃克武，〈梁啟超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 30 期（1998 年 12 月，臺北），頁 101–148。

65 中島力造，〈「カント」氏批評的哲學〉，《哲学会雑誌》第 5 卷第 49 期（1891 年 3 月，東京），頁 756–768。

66 武村泰男，〈日本のカント研究　【Ⅰ】明治期〉，收入有福孝岳等編，《縮刷版　カント事典》（東京：弘文堂，2021），頁 392。

臺灣大學學術期刊資料庫

的啟蒙型教科書相當有別。他首先強調當代人回顧哲學史應具備的三項觀察視角：第一，先人提起何種問題，是否回答該問題，以及給予後世何種影響；第二，思考先人學說之全貌，在邏輯上是否有內在矛盾；第三，先人的主張是否針對他所提出的問題，恰好地給予綜合性解答。在此三原則之上，大西祝在內容編排上，並非僅止於按照年代羅列學說概要，而是詳述各哲學家或哲學流派誕生之原因、學說內容、學派發展變遷，以及他對該派哲學之批評。全書完稿後，篇幅達 28 萬 6000 餘字，幾乎可以說是一部哲學史書。[67]

觀諸《西洋哲學史講義》的內容，古希臘哲學泰斗柏拉圖（Plato）、亞里斯多德（Aristotle, 384–322 BCE），以及近代理性主義的巨擘笛卡爾（René Descartes, 1596–1650）、史賓諾莎（Baruch De Spinoza, 1632–1677）、萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716）皆各佔 50 餘頁，而康德一人則獨佔 120 餘頁的浩瀚篇幅，共分 48 小節。晚於康德的費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762–1814）、黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831）和叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788–1860）等人則被歸為「康德以降的哲學家」一章，並未特別命題，足見其對康德地位的看重。

翻閱大西祝的康德哲學介紹可以發現，他特別評價了康德哲學中關於如何實踐理性的論述。大西祝認同康德倫理學重視意志的自律（autonomy），即人的自律是道德的本源，支配道德行為的道德意志純由人的理性決定，不受制於外部的規範或必然性。意志的自律，亦是一種自主和自由。大西祝主張，康德倫理學的嶄新之處在於重申「意志為自己立法」，即道德上的「意志之自律（Autonomie des Willens）」。[68]

67 大西祝生前並未出版《西洋哲學史講義》，他過世後，在弟子們的努力下，其遺稿和講義得以出版問世。《西洋哲學史講義》收錄於《大西博士全集》第 3 卷、第 4 卷（東京：警醒社，1903–1904）。

68 「意志之自律」為康德倫理學的核心概念，康德認為自律使人作為理性存在者而被賦予尊嚴，而意志之自律和意志之自由有不可分割之關係。參照 J.シュヴァルトレンダー

臺灣人學學術期刊資料庫

大西祝對「自律」說的看重，和他的宗教信仰以及對日本武士道的理解息息相關。大西祝遺留的文字雖未特意提及，但事實上，他的家世背景與日本兵學有極深淵源。其父木全兵左衛門（維新後改名正脩），祖上九代俱為岡山藩主池田家的兵學師範，以甲州流兵學為家學。[69]日本兵學在戰國時代因應特殊的社會環境與大量實戰經驗累積而急速發展，進入承平之世，軍隊組織的統馭原理與方法體系化，被擴大發展為治國之學，作為統治階級的知識工具，擁有和儒學分庭抗禮的正統地位。[70]木全家傳承的甲州流兵學名著《甲陽軍鑑》，即為「武士道」一語最先出現的文獻。[71]大西祝上有兩位兄長，皆志於兵工，在明治維新後成為引進西洋軍事工法的技術者先驅。[72]大西祝家族接觸基督教的機緣，在於母方親屬的信仰，並不是因無緣參政而被基督教義中打破身分主義主張所吸引的「不平士族」。[73]根據岡山地方人士的回憶，幕末的岡山藩士經歷江戶時代兩百多年的長治久安，大多忘卻武藝、疏於保存武器甲冑，但木全家始終不忘武士之本，常備維護各式武術道具。[74]而大西祝發表過的〈武士道對快樂說〉、〈比較斯多葛精神和武士風氣而論我國民之氣質〉

（Johannes Schwartländer）著，佐竹昭臣譯，《カントの人間論：人間は人格である》（東京：成文堂，1986）。

69 木全家自安土桃山時代跟隨池田恒興（1536–1584），1601 年獲 120 石知行，1604 年提升為 180 石。木全家歷代略歷，參照倉地克直編，《岡山藩家中諸士家譜五音寄》第 1 卷（岡山：岡山大学文学部，1993），頁 205。

70 前田勉，《近世日本の儒学と兵学》（東京：ぺりかん社，1996）。

71 有關《甲陽軍鑑》描繪的理想武士像及其倫理性，參照相良亨，〈『甲陽軍鑑』の世界〉，收入氏著，《日本人の伝統の倫理観》（東京：理想社，1964），頁 109–112、135–139。

72 長兄木全多見（1857–1936）留學法國，為近代日本築城學的專家，官至陸軍少將，次兄岩田善明（1859–?）為國內少見的造艦技術者，雖因病早退，但仍官至海軍造船大監。參照木全彌吉編，《木全多見追想録》，頁 6、15。

73 幕末維新期在政治和經濟上沒落的舊武士，更易於接受基督教信仰。有關此時期基督教和武士道兩種倫理的結合方式與特質，參照張崑將，〈明治時期基督教徒的武士道論之類型與內涵〉，《臺大文史哲學報》第 75 期（2011 年 11 月，臺北），頁 185–209。

74 木全彌吉編，《木全多見追想録》，頁 7。江戶時代武士疏於戰鬥準備的情形，參照松田宏一郎，《江戸の知識から明治の政治へ》（東京：ぺりかん社，2008），頁 22–23。

臺灣人學學術期刊資料庫

等文章，也都流露出對武士道精神的看重。

不過，大西祝關注的武士特質，並非戰國時代重視的「武勇」，也非江戶時代的「武威」，[75]而是特指武士奉公時自我要求、堅毅刻苦的心情。在大西祝看來，許多人會將江戶時代的武士道視為儒教的延伸思想，但他認為，武士道精華中的刻苦自毅，和古代希臘羅馬的斯多葛精神更有相互參照、比較的意義。大西祝詳細比較日本武士和古希羅斯多葛派學者的思維方式和世界觀，認為兩者都有著不求報償、刻苦毅然的一面，值得讚許。只是，在人對自我世界的關照上，斯多葛學者追求自我的安心立命，不依賴外物，故人之內心自由不受外界侵害，而日本武士則以主君為尊，無暇顧於自我。相較於斯多葛精神是哲學性、宗教性的啟發，武士道則著眼於社會性、人倫性的關係。[76]

大西祝的武士道論，不全然只有讚許。在討論武士道精神的論述中，他一方面透過比較日本武士的「自毅」和西方的理性根源，來加強讀者對「自律」的理解，一方面則批判了日本武士精神中偏重忠、孝，而無暇於自我內心世界自由的缺陷。就上述立場而言，大西祝雖看重武士道精神，卻不強調盡忠，也不強調「武國」日本之於其他民族或國家的優越性，而是以關照自我、追求堅毅品行為評斷準則，判別武士道與西洋文明各自的優點。這樣的立場在大西祝對「人格」的詮釋中，也可獲得驗證。

大西祝在《西洋哲學史講義》中，以「他則式」翻譯康德倫理學的「他律」（heteronomy），而以「自則式」稱呼「自律」（autonomy）。他闡述康德第一本倫理學著作《道德形而上學原理》中的重要論點：

---

75 有關戰國時代與江戶時代武士的發展及其特徵，參照藍弘岳，〈近現代東亞思想史與「武士道」：傳統的發明與越境〉，《台灣社會研究季刊》第 85 期（2011 年 12 月，臺北），頁 56–58。

76 大西祝，〈ストアの精神と武士の風気とを比較して我が国民の気質に論じ及ぶ〉（《宗教》第 49 號，1895 年 11 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 610、612。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 要言之，〔道德〕意志順從倫理大法之目的，不存在於外部，而存於人自身之目的。擁有此種意志者，稱其為人格（Person）。人格之價值在於其自身，而不可以其他事物代替之。康德表達此意，認為人格擁有尊嚴（Würde），以此區別其他擁有價格（Preis）之物件（Sache）。物件本身原無價值，其因對他者或某事務有所助益，始有其價值。即是說，若此物件外，出現其他可產生同等助益之物，此物件即可被替代。然而，人格之價值卻無法被其他事物所取代。人格之存在目的在於其自身，除去其自身，無人可成就其存在目的。[77]

大西祝言簡意賅地說明，相對於僅擁有相對性價值的物件，人格作為一種理性存在，擁有尊嚴以及絕對性價值。道德之本源，在於人內心世界的自律，而非根據外在權威（external authority）而定。這樣的倫理學說理解，可說是透過建立自律和自由的理性精神，推動現代性自我的確立。故而，大西祝贊同武士道中獨立自主、刻苦堅毅的形象，但對《葉隱》中近乎無我式的「以死求誠」則予以排斥。[78]

綜上所述，大西祝從未片面接受某種思想或論述，而是針對各項學說概念，逐一進行思辯、批判和琢磨。對大西祝而言，康德倫理學中的自律、武士道精神中的克己，乃至斯多葛學派哲學的「依據理智行事」，揭示著人類擁有具普世性的共同理性，使個體能透過維護與伸張理性而成就價值。上述大西祝對理性主義傳統的重視，以及他對康德倫理學中「意志的自律」之掌握，是他起而批判井上哲次郎等人的國民道德論之主因。[79]

---

77 大西祝，《大西博士全集・第 3 卷：西洋哲学史　上》（東京：警醒社，1903），頁 552。

78 相良亨指出，《葉隱》受到佛教式的無常觀之影響，主張武士透過死亡來確保人的純粹性。相良亨，〈武士の思想〉，收入氏編，《日本の思想　9　甲陽軍鑑・五輪書・葉隠集》（東京：筑摩書房，1969），頁 40。

79 哲學史研究者們對於西田幾多郎的《善之研究》是否受到大西祝講義錄中自律性和他律性的見解之影響，有所爭議。堀孝彥認為，西田幾多郎《善之研究》第三編「善」的內

臺灣大學學術期刊資料庫

三、大西祝《教育勅語》批判背後的政治思想與倫理觀

圍繞著《教育勅語》詮釋展開的論爭中，「天父」與「君父」孰高孰低，是國民道德論者用以攻訐基督教信仰者的理論武器。然而，若深究大西祝的政治思想，可發現對他而言「君父」與「天父」從來就不是對立的選項。[80]大西祝直接公開討論政治的文字並不多，但在其早期著述和私人書信中，可看到他對西方政治理論和時政的評價，有助於描繪他的政治思想。

在政治立場上，大西祝的家族在幕末並非家道中落的「不平士族」，[81]他的兩位兄長皆接受新式軍事教育，在軍隊中擔任要職，一方面信仰基督教，一方面效忠天皇。1885 年大西祝進入帝大預科、開始執筆寫作，大致與明治新政府籌組國會、自由民權運動走下坡的時間相當。在同志社英學校接受教育的經歷，使得他對君主立憲政體有了較深的理解。1887 年，就讀帝大的大西祝撰寫〈英國政黨的起源〉一文，參考憲法史家陶德（Alpheus Todd, 1821–1884）的 *Parliamentary Government in England: Its Origin, Development, and Practical Operation*，介紹英國光榮

容編排，受到大西祝「倫理學」講義錄的影響，小坂国継則質疑這種說法。參見堀孝彦，《日本における近代倫理の屈折》（東京：未來社，2002）；堀孝彦編著，《大西祝「良心起原論」を讀む》，頁 155–160；小坂国継，《明治哲学の研究：西周と大西祝》，頁 275–292。

80 在討論「教育與宗教之論爭」的「個人主義」和「君父權」問題之際，大西祝對政府權力、民權、乃至天皇相關議題的見解，應是重新梳理其批判論則的關鍵之一。本文有關政治思想的討論，得益於一名匿名審查人指點方向，筆者不敢掠美，特此誌之。

81 指稱因新政府政經改革而沒落，對時政不滿的舊武士。有關「不平士族」的權利與平等論述，參照松尾章一，《自由民権思想の研究（增補・改訂版）》（東京：日本経済評論社，1990），頁 50–60。

臺灣大學學術期刊資料庫

革命後的議會與政黨發展，認同陶德擁護英國君主制的內容。[82]此書曾是1876 年明治政府頒布起草國憲的敕語時，由天皇賜予元老院議長作為制憲參考的書籍，在帝國內部討論制憲的過程，被視為解說英國立憲體制的代表作。然而，早在 1881 年，明治政府內主導制憲的伊藤博文（1841–1909）不願接受議院內閣對行政權的牽制，因而以德國式的憲法論將自身的國體論系統化，排斥英式立憲。[83]大西祝於帝國議會即將開設的前夕，重申英國立憲體制中政黨政治運作的優點，頗有批判明治政府「有司專制」之意。進入 1890 年代的帝國議會草創階段，大西祝在與友人的書信中，時而討論政黨的分合，時而批評官僚的專制，[84]可作為其反對官僚專制、擁護議會君主立憲體制之立場的佐證。

在政治思想上，大西祝傾心於英國啟蒙哲學家洛克（John Locke, 1632–1704）的政治哲學，認為孟德斯鳩（Montesquieu, 1689–1755）與霍布斯（Thomas Hobbes, 1588–1679）的學說都遠不及洛克的原創性與穩定性。[85]大西祝更看重洛克統治理論中人民的自由，他認為，洛克的統治論與霍布斯的不同在於，政府之權力雖由眾人合意而生，但這種凝聚是為了達成政府對個人自由的維護。大西祝總結洛克統治論之特徵在於，「作為政權中心的主權，原是經由人民之合意而成立，行使之者需依據其人民全體的意志而行，而全體意志是由代表多數者而定，為最適當之方

82 大西祝，〈英国政党の起源（一）〉，《同志社文学雑誌》創刊號（京都：同志社文學會，1887），頁 36–41；〈英国政党の起源（二）〉，《同志社文学雑誌》第 2 號（京都：同志社文學會，1887），頁 29–33。參考的作品為 Alpheus Todd, *Parliamentary Government in England: Its Origin, Development, and Practical Operation* (London: Longmans, 1867–1869).

83 淺井清，《明治立憲思想史におけるイギリス国会制度の影響》（東京：有信堂，1969），頁 258。

84 參照五十嵐力致大西祝書簡（1898 年 8 月 17 日）、金子馬治致大西祝書簡（1898 年 1 月 7 日），收入《大西祝・幾子書簡集》，頁 310、366。

85 大西祝認為，孟德斯鳩及其政治論對於歐美政治之影響雖廣，但本質上僅是延續洛克的政治分權論，「於根本思想上，未見可特別稱為獨創見解之處」。大西祝，《大西祝全集・第 4 卷：西洋哲学史　下》（東京：警醒社，1903），頁 384–385。

臺灣大學圖書館

法」；「若行政權與立法權相爭之時，人民根據其多數意志，擁有抵抗行政權之權力，於此狀況理應行使革命權」。[86]無論是倫理學或政治理論，人的自由意志都是大西祝強調的重點。

回顧明治日本對洛克政治理論的引介與關注，對革命權與自由的強調，並非此時期知識分子的常見作法。[87] 1868 年加藤弘之的《立憲政體略》最早言及洛克的統治論，簡述那是一種「上下同治」、「萬民共治」的政體；大西祝的指導老師外山正一（1848–1900）所著《民權弁惑》（1880），以及傍木哲次郎編輯的《主權論》（1882）中，雖出現洛克之名，未曾言及他的統治論與社會契約論。[88]近代日本真正開始關注洛克的政府論、重視其政治思想，必須等到大正民主時期以後。故而，若將大西祝的憲政理想放回當時脈絡來看，他的政治思想相較於同時期的知識分子，包含了更多追求自由主義和個人主義的進步成分。

而在「父權」的討論上，大西祝的立場與主張也和時人不太相同。眾所皆知，洛克的《政府論》是對政治理論家菲爾默（Robert Filmer, 1588–1653）《父權制》（*Patriarcha*）的反駁。在基督教信仰還未解封的幕末維新期，大西祝的母親和祖母便率先在地方透過宗教展開豐富的社會活動，[89]大西祝受女性親屬之影響受洗並就讀神學科，成人後也接受母方的

86 大西祝，《大西祝全集・第 4 卷：西洋哲学史　下》，頁 332–333。

87 近代日本關心洛克統治論，主要在自由民權運動的高峰期以及大正民主時期。由酒井雄三郎（1860–1900）翻譯、中江兆民校訂 Alfred Fouillée 著作的《泰西先哲政論》（1883），是當時極少數提及洛克統治論中革命權的日文書物。有關明治日本引介洛克學說的情況，參照山田園子，〈戦前日本におけるジョン・ロック研究：高野長英から白杉庄一郎まで〉，《廣島法學》第 36 卷第 1 期（2012 年 6 月，廣島），頁 213–236。

88 明治日本對於洛克統治論有較多篇幅介紹的，是前述酒井雄三郎翻譯的《泰西先哲政論》。參照山田園子，〈戦前日本におけるジョン・ロック研究〉，頁 41–42。

89 1870 年代中葉，明治政府雖允許基督教傳教，但一般人仍視基督教為異端，多所忌諱。然而，大西家的女性在 1876 年初起便自發地至外國人傳教士的布教會聽講，並率先在岡山信仰基督教。她們一面在街頭展開救貧活動，一面積極推動成立岡山教會。1878 年，大西祝在同志社英學校接受新島襄（1843–1890）施洗；1880 年，岡山基督教會成立，大西祝的祖母、母親、姑姑和叔母皆在受洗者之列。有關大西祝女性親屬參與教會活動

臺灣大學圖書館

姓氏。這些成長經歷或許使他不囿於父權的框架，站在更開闊與平等的視角看待種種倫理關係。在《西方哲學史講義》中，大西祝在「父權」討論上也認同洛克的學說，認為父對子的權利應有所限制，政權與父權、邦國與家族也不應一概而論。[90]整體而言，大西祝的政治思想與倫理觀偏向溫和而進步，他一方面尊重天皇，[91]一方面也嚮往個人在政治體制與家庭中保持自由。

上述大西祝在政治與倫理上的傾向，也與他的宗教思想有關。大西祝在同志社英學校時期為福音主義正統派，但在進入帝大後，則轉向接納多元教義的自由主義神學，並於 1894 年在一位論派（Unitarianism）的教會學校「先進學院」兼任教務主任。基於上述立場，大西祝以相對動態的視角看待意識形態和思想論述的進化。[92]

大西祝對《教育勅語》詮釋熱的批評，最早起於 1893 年初，與井上哲次郎接受《教育時論》的訪談和邀稿同時期。如同船山信一所指出，大西祝在《教育勅語》的討論上，特意將敕語註釋和敕語本身的內容切割開來，他所批評的對象並非《教育勅語》所列的德目，而在於以敕語

的軌跡，參照木全正脩致大西祝書簡，1877 年〔推測〕3 月 30 日，收入《大西祝・幾子書簡集》，頁 261。

90 大西祝，《大西祝全集・第 4 巻：西洋哲学史　下》，頁 331-332。

91 大西祝對天皇始終保持一定程度的敬意。1889 年，他在帝國大學畢業典禮上作為總代表，恭賀《皇室典範》頒布，祝願日本皇室之昌隆。前野嗽石編，《明治祝文演説：鼇頭勅語》（京都：駸々堂，1892），頁 24–25。

92 在〈當今衝突論〉中，大西祝陳述他的社會衝突進步論。他認為，立場不同的社會衝突並非全然之惡，經相互磨合後，反將成為社會進步的契機。若為了單一傾向而削足適履，勉強維持自身立場的國家，將來絕稱不上多有可為。今日在社會上真正形成衝突的，並非宗教與教育之間，而是進步取向與保守取向之間的問題。因此，「國民道德」論的批判者和擁護者之間的論爭，與其說是基督教和日本教育之衝突，毋寧說是國家內進步和保守、積極和惰性之間的碰撞。大西祝提醒讀者，如果今日日本連容納基督教的度量都沒有，即便沒有基督教入侵，日本的將來也絕不樂觀。大西祝，〈当今の衝突論〉（《教育時論》第 295 號、第 296 號，1893 年 6 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 巻：思潮評論》，頁 89–90。

臺灣大學學術期刊資料庫

為盾牌、宣揚特定倫理學說之輩。[93]

大西祝在〈忠孝與道德之基本〉（1893 年 1 月）中，首先直指主張道德基本因國家而異之人，乃背離了「人道」（humanity）的普遍性。他批評「假定一國民或一社會擁有共通之民心性情，並在其假定上建設倫理道德者」，往往忽略「人類間共通之終極基本」，這些「遠離人道而欲求在學理上建立國民道德」，不過僅為「盲目學者之論」。[94]言下之意，大西祝並不認同偏離「人道」的「國民道德」論述。

針對某些敕語詮釋者的「國民道德」論，大西祝分別從邏輯和內容批判「忠孝作為道德之基本」之命題。大西祝指出，若忠孝俱為道德之基本，兩者產生矛盾時，無論側重任何一方，都打破了理應「均質的基本」。若在忠孝之上，能夠憑藉某種標準而進行抉擇，便意味著道德實踐上仍存在超越忠孝兩者的更高等觀念，如國家秩序、權力或君主恩惠；如此一來，忠孝明顯不能稱為「道德之基本」，真正的「道德之基本」是比忠孝更高等的其他觀念。另一方面，若主張忠孝乃為「同一不二」、「一致融合」，則其實「兩者間共通著某一精神和根本」，此「根本」才是真正的「道德之基本」。[95]那麼，就大西祝而言，「道德之基本」究竟為何呢？雖然此文中沒有刻意點出，但在他的名作《良心起源論》中則說得很明確，「良心是要求人類將判別行為的善惡視為義務」，伴隨著此內在性的判別而對人的實際行為有所驅動或制約，人的道德相關行為之根本在於人的良心，而非社會規範。[96]在大西祝的道德哲學中，良心、個人、社會三者間的互動與牽引過程，最終是以康德的「意志之自律」為原則而實現，個人內在的理性驅動了道德世界的運作。

在內容部分，大西祝質疑「國民道德」論中的「君父權」。他指出，

93 船山信一，《明治哲學史研究》（東京：こぶし書房，1999），頁 195。

94 大西祝，〈忠孝と道徳の基本〉（《宗教》第 15 號，1893 年 1 月），收入氏著，《大西博士全集・第 5 卷：良心起原論》（東京：警醒社，1904），頁 308–310。

95 大西祝，〈忠孝と道徳の基本〉，頁 311–313。

96 小坂国継，《大西祝選集》第 1 巻（東京：岩波書庫，2013），頁 25。

臺灣大學學術期刊資料庫

若忠孝的內涵在於「服從君父之命」，則社會上各式各樣複雜的行為，若缺乏「君父之命」，則無所適從，難辨善惡。從道德的本質而言，他認為「道德行為之基本，不在忠孝本身，而在忠孝之上，甚或比忠孝更深之處」；人之所以成家立國，乃是為了達成「人類存在之目的」；國家和社會的存在意義，在於「作為成就人類存在目的的倫理性機關，而忠孝乃是運行此機關不可或缺之要素」。[97]

大西祝在〈教育勅語和倫理說〉（1893 年 3 月），以「近來流行為教育敕語增附註釋」之現象為開頭，批評敕語註釋的熱潮。大西祝指出，《教育勅語》不過零散地列舉諸德行，誘勸國民遵循，並非提倡一定的倫理學學說。倫理學本身是基於一定的理性原則而構築的學說體系，絕非依靠理性以外的外在權威強制決定。他批判道，當今各式各樣的註釋書皆試圖灌輸有利於自身立場的解釋，相互責罵亂臣賊子，不過是挾敕語而「行倫理路線之爭」。大西祝強調，真正的倫理路線之爭，應該要委以「個人之間的自由研究」。敕語註釋者強加自身的倫理學說，其行為是否符合實踐上的道德，不無疑問。他嚴厲斥責造成上述混亂的敕語註釋者，「若以敕語為盾，欲在倫理言論中爭一勝負者，吾人謂之為卑怯」。[98]

在〈當今衝突論〉（1893 年 6 月）中，大西祝也批判心理學家元良勇次郎（1858–1912）對基督教信仰的攻擊。元良勇次郎在〈宗教與教育之關係〉中，主張基督教行於宇宙，教育立於國家，兩者之間必然會產生衝突。對此，大西祝強調基督教的普世性，「不區分人種，求世界萬國之民為神之子民」，若基督教徒的信仰認同和日本教育精神有所抵觸，那麼任何具普世性質的宗教也都與日本教育的精神相互矛盾。在此，大西祝特別區分信仰世界和世俗世界，個人可以同時存在於「耶穌之國」

97 大西祝，〈忠孝と道德の基本〉，頁 322。

98 大西祝，〈教育勅語と倫理說〉（《教育時論》第 284 號，1893 年 3 月），收入氏著，《大西博士全集．第 6 卷：思潮評論》，頁 55–60。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

和「世上之國」。針對世人認為基督教的世界觀中，「君父」之上仍有「天父」、「耶穌」，乃是大大違反忠孝和「國體」之言論，大西祝反駁道，基督教是道德性的宗教，使人知正確良善之行為，並不妨礙人「尊敬君父之心」，宇宙中最受人尊崇的神和國家的元首至尊兩者實可並存。若如元良勇次郎所言，宗教為個人之物，教育為社會之物，故內村鑑三不敬事件中所見是個人和社會之衝突，那麼，任何的宗教信仰也都可能與日本的修身教育（德育）相扞格。[99]

大西祝提醒讀者們，若將《教育勅語》的解釋限定在某種特定的倫理學說，那麼當日本的社會情況發生改變，則《教育勅語》將無法與時俱進，教條式的詮釋將使敕語解釋僵化，扼殺敕語適應現代社會的可能性。而他也以相同的標準看待基督教信仰本身。他指出，即便日本現在的基督教和傳統德育路線相比，似乎較為進步，但未來某日，行之有年的日本基督教信仰也可能變得保守或教條化。[100]

整體而言，大西祝對《教育勅語》詮釋熱潮的批判，可歸納為以下特徵：第一，大西祝站在普世的視野上，將忠孝價值相對化。在他看來，《教育勅語》僅是羅列國民應備的德目，並不意在提供特定的倫理說（此意見不一定符合所有參與《教育勅語》草擬者的想法）。這些推動「忠孝為道德之本」的論者，試圖越過天皇名義之文書，掌握敕語詮釋權，將忠孝絕對化，以達到推動自身倫理學說的目的，此私心不僅危害了敕語與時俱進的空間，也僭越了作為國民的界線。第二，大西祝自道德之源的討論，將課題提升為更深刻的哲學問題，如「人類存在目的」、人之「良心」（conscience）和「人格」等討論。這些關於道德根源、人

99 大西祝，〈当今の衝突論〉，頁 82–83。

100 有關此點，山脇直司認為，大西祝的進化思想和加藤弘之等人的論述相比，「是從〔和加藤弘之等人〕逆向的思想光譜，試圖超越達爾文社會論，展開獨自的進化思想」。山脇直司，〈進化論と社会哲学——その歴史・体系・課題——〉，收入柴谷篤弘、長野敬、養老孟司編，《講座進化・第 2 冊：進化思想と社会》（東京：東京大学出版会，1991），頁 199–234。

臺灣大學學術期刊資料庫

類存在意義的討論，成為後來大西祝著手撰述其代表作《良心起源論》的思想泉源。最後，大西祝和國民道德論者最為不同之處，在於大西祝重視人內心世界的複雜性，以及思想和社會的相互影響，試圖阻止特定倫理學說正統化，造成國家主義思想的僵化。[101]

四、大西祝的日本人論與理想國民像

1895 年，大西祝資助東京專門學校的學生朝河貫一（1873–1948）前往美國留學。[102] 1897 年除夕，在大西祝寫給朝河貫一的書信中，流露出對甲午戰後東亞外交和日本內政的深刻擔憂：

> 近來，頻發中國糾紛，東洋外交日益多事，國內則有議會解散、內閣辭職等事。外交一事，若逾一步，關乎國運，令人擔憂。若今日國民持毅然之態度，軍艦等其他事物也無可發揮其用。朝鮮、臺灣的處理不當，感嘆之極。東洋眼下面臨歐洲列強的競逐，是否能夠繼續保持沉默。……依你的歷史觀察，有何見解。……雖不知歷史研究是否為你的天職，然而依你的研究學習之途，現在選擇歷史研究，我是大為贊同。……我國目前人心不穩，社會動搖，亟需在學問界出現令人耳目一新之事物。[103]

大西祝對日本外交的擔憂，一方面基於甲午戰爭後東亞政經局勢的變化，一方面則因他認為日本國內尚未發展出健全且體系化的學問體系，

101 大西祝，〈教育勅語と倫理説〉，頁 58–60。

102 其他資助者還有大隈重信（1838–1922）、德富蘇峰、勝海舟（1823–1899）等人。朝河貫一後來在美國達特茅斯學院（Dartmouth College）以第一名的成績畢業，進入耶魯大學（Yale University）研究所，專攻歷史學，取得博士後，留任耶魯大學。朝河貫一之後順利升任副教授、正教授，並發表許多國際政治評論，積極影響美國的對日外交。參考山內晴子，《朝河貫一論：その学問形成と実践》（東京：早稲田大学出版部，2010）。

103 大西祝致朝河貫一書簡，1897（明治 30）年 12 月 31 日，收入《大西祝・幾子書簡集》，頁 130–131。

臺灣大學學術期刊資料庫

故而人心浮動。眾所皆知，甲午戰爭後，明治政府和清帝國之間發生三國干涉還遼事件。日本的新聞媒體大幅渲染此事，影響了許多民眾對外同仇敵慨之情，間接成為日後日俄戰爭的導火線。甲午戰後的大西祝，並未像好友德富蘇峰在接獲三國干涉還遼之報後轉向支持國家主義，[104]也非全盤地接受歐美知識分子對日本輿論的批判。面臨甲午戰後激昂的輿論，大西祝依然堅持其批評主義的立場，對輿論進行內在批判。

甲午戰爭後大西祝的觀察視角，也延伸到日本殖民地。大西祝在〈祖先教是否能成為世教的基礎——讀穗積八束氏之論〉（1897）中，指出穗積八束的「國民道德」論無法滿足日本「民心」之所需的原因在於，以「君父權」和血統團結為核心的「國民道德」論，和帝國的發展政策本質上有抵觸。大西祝直接攻訐穗積八束「君民同祖」論中的破綻：

> 若遵從穗積氏所論，我國國體及我國民道德之基礎在於君民同祖。若以此為基礎，則不同先祖之人民明顯無法輕易內化於我國國民之中。若將重點置於血緣團結一點，則難以使血緣相異者團結。……吾輩不得不疑惑穗積氏所強調的君民同祖乃與我國擴張型國家原則有所抵觸，試問該以何種目光看待新領土之民，而新領土之民又該以何種心態應對穗積氏等人所論的血緣團結？[105]

在大西祝眼中，一旦帝國擴張，當新領土的人民被納入日本的統治範疇時，如何解釋新領民和日本國民之間的關係，以及如何主張彼此間的凝聚力，乃是一大問題。在帝國甫據臺灣的時間點，大西祝指出穗積八束的血緣團結論作為帝國統合理論的不合理處，可謂匠心獨具。

回顧近代日本發展的歷程，作為文明「後進國」的束縛，自始至終

104 德富蘇峰從「平民主義」和支持自由民權的立場，轉為膨脹主義，贊成日本的對外擴張。參照植手通有，《植手通有集第 2 卷：德富蘇峰論》（東京：あっぷる出版社，2015）。

105 大西祝，〈祖先教は能く世教の基礎たるべきか（穗積八束氏の論を読む）〉（《六合雜誌》第 201 號，1897 年 9 月），收入氏著，《大西博士全集，第 6 卷：思潮評論》，頁 564–565。

臺灣大學學術期刊資料庫

制約了國民道德教育的方向。明治日本為了在短時間內與歐美先進國並駕齊驅，文明開化期全盤西化、「啟蒙」的層面主要在於技術、器物與制度，無暇顧及人的內心世界（人格與良心等）。明治十年代盛極一時的自由民權運動，參與主體大多是藩閥政治中失勢的不平士族，以及抵抗調整地租的農村地主，他們著眼於爭取政治與經濟的實利，對於尊重人性、確立個人精神的近代性精神亦缺乏關心。[106]在此情況下，明治憲法與帝國議會開始運行後的 1890 年代，明治政府為了與先進國家的帝國主義對抗，無法像英法等國施行自由市民（citizen）教育，普及啟蒙思想與個人主義思想，而是選擇強化本國的國族主義思考、培植愛國心的德國式國民（Staatsbürger）教育。[107] 1890 年代初，國民道德論作為日本全國民的行動規範，當中缺失的自由主義和個人主義精神的培養，即是大西祝念茲在茲的部分。

大西祝從 1890 年代中葉至赴歐深造為止，立基於其自由主義與個人主義的思想，試圖透過倫理學為近代國家的行動規範提出新的價值，特別在日本人論和國家觀上，提出了別具慧眼的觀察。

在日本人論方面，首先引起大西祝注意的是海外對日本忠孝觀的刻板印象。1895 年，美國心理學家喬治・特朗布爾・拉德（George Trumbull Ladd, 1842–1921）發表〈日本人之氣質〉（Mental Characteristics of the Japanese）一文，[108]分析日本人心性是「感性」和「感激式的」氣質（Sentimental temperament），表面謹守禮儀，私下卻常陷於一時的激昂或熱情。此種氣質配合獨尊忠孝的價值觀，導致了外部看來衝動或超乎

106 誠然，在民撰議院論爭的期間，部分民權派也強調政治（確立民權）和教育（啟蒙發達）的一體化，但對於重視人格發育的自由化教育之掌握仍很淺薄。關於自由民權運動期的地方教育，參照片桐芳雄，《自由民権期教育史研究：近代公教育と民衆》（東京：東京大学出版会，1990）。

107 有關明治期修身科（道德教育）對西方理論的接受與路線變化，參照松野修，《近代日本の公民教育：教科書の中の自由・法・競争》（名古屋：名古屋大学出版会，1997）。

108 George Trumbull Ladd, “Mental Characteristics of the Japanese,” *Scribner’s Monthly* 17, no. 1 (January 1895, New York), pp. 79–93.

臺灣大學學術期刊資料庫

想像的殘虐行為。拉德並認為，日本的道德僅有忠孝，此外並無其他獨立之德目，相較於中國人，日本人不適合商業行為。大西祝閱讀拉德對日本人心性之分析後，在《六合雜誌》上著述同名論文〈日本人之氣質〉，逐一批判拉德的論述。

大西祝指出，拉德片面擷取當代的事件，忽略日本的歷史脈絡，並過於單一化日本的傳統道德。[109]大西祝論及，幕末維新期的日本和面臨政體變革與革命之際的歐洲相比，並未特別感性或衝動。拉德並不瞭解日本武士道中重然諾、重信義和刻苦毅然的精神，僅以西方的道德感覺來批判日本的道德觀念並不適切。武士之間存在「義理人情」和扶持弱者的「俠義」，絕非沒有獨立價值之道義。「我國民在社會性道德上，固然特重忠義心。然而不應將其他道義視為無獨立價值之物」，「拉德氏言稱我邦之人缺乏明白的道義觀念，實為其道義觀念上有彼我相異之處」。[110]

在此值得注意的是，大西祝在甲午戰後數度強調日本武士道的傳統精神。刻苦自毅、對義理人情的獻身精神，以及除強扶弱的俠者之情，是武士道精神的精華，是當下日本亟需延續的傳統：

> 若要成就國民的大發達，則需謹慎對於娛樂的追求。若無勵精刻苦、不屈不撓之精神，則國家大業恐中途挫折。吾人認為，培養武士道之精神，加以發揮之，乃為今日以及將來的一大要務。宗教性之物須和武士道精神相互融合。[111]

可以說，大西祝對武士道精神的看重，以及他向來對康德倫理學中「自律」精神的強調，都和他對當代日本國民理想模樣之期許有著深切關係。

---

109 大西祝，〈日本人民の氣質〉（《六合雜誌》第 173 號，1895 年 5 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 319–320。

110 大西祝，〈日本人民の氣質〉，頁 321–322。

111 大西祝，〈武士道対快楽説〉（《六合雜誌》第 171 號，1895 年 3 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 273。

臺灣大學圖書期刊資料庫

在〈日本人之氣質〉一文中，大西祝檢討三國干涉還遼事件中的國民輿論。他勸誡日本國民，欲求躋身強國之列的遠大抱負，誠為可嘉，然而此遠大抱負需要國民偉大的奮發和事業作為根基，不可混淆自戀和抱負之情。智者知己，欠缺知己之智者，不得不迎來挫折。「當國民意氣軒昂、睥睨自得之際」，又或者「其所收穫之利益和光榮，遭遇意想不到的巨大障礙時」，更是需要日本國民的「大覺悟和大智慧」。[112]

大西祝對於國民心性的建言，顯示他不僅僅關懷哲學和倫理學理論，對現實政治與社會文化的發展也抱持濃厚的關心。事實上，大西祝對於近代國家的情懷與理想，比同時代的知識分子更加深遠且進步。他在 1895 年 6 月發表的〈國家主義的解釋〉中，對於國家的存在目的有以下闡釋：

> 我認為，不超越國家的國家主義沒有正當且堅實的根據。這樣的國家主義不可避免地會在僵化和狹隘中迷失。……應該怎麼做才能拯救這種僵化和狹隘呢？吾人曰，必須使其國家的目的不偏離世界文明的進步。建立一個國家的目的不僅僅是為了這個國家的存在。如果將其存在視作背負為了世界人類的責任，這將使國家更加高尚、擁有更加宏大的基礎。如果我們看到我們的國家的存在是為了造福全世界人類的生活，我們的國民就會充滿遠大的理想和希望。[113]

如同大西祝在倫理學中表示，個人理性推動了社會規範的建立，他對近代國家的理解，也看重國家本身對世界文明進步的推動。他批判國家主義的狹隘，認為當國家轄下的國民抱持著推進世界文明前進的理想而集合時，國家也將獲得堅實的基礎。[114]大西祝將他在倫理學的主張應用於國際關係，從一種更包容多元的視角看待國家的個性化。他如此主張國

112 大西祝，〈日本人民の氣質〉，頁 310。

113 大西祝，〈国家主義の解釈（教育の方針）〉（《六合雜誌》第 174 號，1895 年 6 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 335。

114 大西祝，〈国家主義の解釈（教育の方針）〉，頁 336。

臺灣人學學術期刊資料庫

家間彼此互助的關係：「一個國家具備其他國家無法取而代之的特色，並以此幫助人類之進步，這些擁有各自特色的諸國，最終將成就全世界人類的進步。」[115]在此，如同尊重個人的個性化差異一般，在國際關係中，大西祝也肯定國家個性化的發展，不為每個國家設定一致的、標準化的文明道路。基於自由主義和個人主義思想對近代國家的個性化給予肯定，不揠苗助長，這樣的近代化論述，可以說解套了文明「後進國」這個標籤帶給日本的緊箍咒。

綜上所述，大西祝的日本人論與理想國民像，即便和同時期的啟蒙知識分子相比，也有很大的不同。如同南博（1914–2001）指出，明治時期有關日本人的國民性（風氣與人心）討論，不可避免地幾乎籠罩在與歐美的比較之下。[116]包含明六社的啟蒙知識分子，他們的日本人論，以及對日本民族性格優劣的論爭，本質上是基於和歐美人的比較而產生，也為歐化主義和國粹主義的路線分歧埋下萌芽的種子。然而，大西祝卻不同於時人，以一種更平等與重視多元的角度，看待他者與我者之間的差異。

大西祝不僅向人們訴說互助式國際關係的理想，也提出緊張的國家主義帶給社會的弊端。他在 1896 年的〈神經質的國民〉中指出，日本國民若遇到些微小事便舉國同仇敵慨，面臨激昂的危機則無法冷靜，如同人一天當中總心繫憂患，無法容忍他物或他者，遲早迎來疲憊和倦怠。大西祝強調，若日本國民像國體論者一般，固守「同一文學、同一教育和同一忠孝」，而不容忍「個人主義、世界主義、和平等主義者」，則

115 大西祝，〈国家主義の解釈（教育の方針）〉，頁 336。康德研究者御子柴善之指出，大西祝重視多樣化國家的視點，與康德《永久和平論》中國際聯盟的構想有很大的共通點。御子柴善之，〈批評主義と世界市民的倫理学——大西祝研究のために——〉，《早稲田大学史紀要》第 43 巻（2012 年 2 月，東京），頁 46–47。

116 如森有禮（1847–1889）和西村茂樹（1828–1902）等主張日本劣等說，芳賀矢一（1867–1927）和遠藤隆吉（1874–1946）等主張日本人優秀說，此兩方的立場最終分化為歐化主義（反省主義）與國粹主義（日本主義）路線。參照南博，《日本人論——明治から今日まで》（東京：岩波書店，1994）。

臺灣大學學術期刊資料庫

日本社會將在精神上陷入拘泥小節。[117]在此，大西祝再次明確地基於關照個人內心世界和眾生平等的立場，對重視忠孝的日本國體論以及激烈的國族主義予以批判。

上述對國民性與理想國民像的討論之外，基於對社會平等的關懷，大西祝也在甲午戰後，表明了對社會主義的支持態度。他在〈社會主義之必要〉（1896）中，首先質疑大眾對社會主義的刻板印象：

> 近日閱讀某新聞紙，其主旨曰，吾人必須防堵厭惡的社會主義於未然。究竟社會主義是否為應厭惡之物，該論調之過是僅看社會主義陷於極端弊害之一面，將此缺陷視為其〔社會主義〕真意。社會主義論者所提倡的論調固有其迷信之處，然而，世上對社會主義抱持迷信者，亦甚多。特別是挾其門第或財產、以安居為考量者，不深思社會主義為何物，只管視其為蛇蠍之物，認為提倡此主義者，只因基於羨慕之念而仇恨富貴之人。即便並非保持如此偏見看待社會主義者，恐懼虛無黨或無政府黨之名而不看透社會主義之根柢者，亦甚多。[118]

大西祝認為，正由於世上缺乏「保持大同情之心來看待無數苦於社會不公平者」，故有提倡社會主義之必要。大西祝基於社會上的「平等」和「公正」而認可社會主義的存在：

> 懶惰者或失其所有物，然勤奮者未必能有所得。社會上設有種種規定和差別，故而不能獲得其勞動本身之價值者甚多，豈非吾人今日所見之世相？……假令公正並非徹底的平等，而是人依其功勞之比例獲得其各自之所得，現在的社會也離公正甚為遙遠。[119]

117 大西祝，〈神經質の国民〉（《六合雜誌》第 189 號，1896 年 9 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 490–491。

118 大西祝，〈社会主義の必要〉（《六合雜誌》第 191 號，1896 年 11 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 501–502。

119 大西祝，〈社会主義の必要〉，頁 504–505。

臺灣大學哲學期刊資料庫

明治初期，資本（capital）概念雖隨著西洋經濟學傳入日本，但關於資本主義（capitalism）的學說和批判，尚未引起人們的充分注目。[120]大西祝目前遺留的書信中，未留下其閱讀社會主義相關書文的痕跡。然而，引文中「不能獲得其勞動本身之價值者甚多」一語，不得不使人想起 19 世紀中葉無政府主義思想家普魯東（Pierre Joseph Proudhon, 1809–1865）對資本主義的定義：「在資本主義的經濟社會體制下，資本不屬於勞動者本身。」[121]甲午戰爭後，維持軍事大國所帶來的財政重擔，以及工業化過程中貧富懸殊問題的嚴重化，造成基督教傳教活動和勞工運動的抬頭，並在此兩大活動中萌芽出近代日本的社會主義思想和運動。[122]

大西祝對社會貧富的透徹觀察，以及對弱勢族群的關心，應和他幼時參與岡山教會救貧活動之經驗有很大關係。在〈社會主義之必要〉一文中，大西祝試圖從探討社會平等的論述，導出宗教獨立於國家勢力之外的社會職能。大西祝論及，向世上的「不平等」施予醫藥，乃是宗教的一大目的。宗教家若遵從世俗的貧富貴賤標準，以世俗之利為利者，則屬諂媚。「即便弱肉強食、富勝貧敗乃是世上的一大事實，宗教才更應該是弱者、貧者之友」。[123]在大西祝的論述中，真正的宗教家在面對國家以神聖為名而放任不公平狀態蔓延時，將敢於起身斥責國家和富者，是崇高人格和勇氣的擁有者。在此不僅有類似洛克《政府論》中主張革命權的論述，更可以看到大西祝在宗教和國家的概念間，對宗教賦予維持社會平等之更高期待。

〈社會主義之必要〉一文尾聲，大西祝道出他對宗教事業的期許：

120 幕末刊行的《英和対訳袖珍辞典》（1862）中，capital 被翻譯為「元金，首都，頭文字，柱ニアル飾リ」，在明治初期西洋經濟學的導入期則多譯作「元（もと）」或「元手」。

121 Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism 15th–18th Century* (New York: Harper & Row, 1982), p. 237.

122 日本政治学会編，《日本の社会主義：明治体制との関連において》（東京：岩波書店，1968），頁 5–7；大河内一男編著，《現代日本思想大系 15：社会主義》（東京：筑摩書房，1975）之「解說」。

123 大西祝，〈社会主義の必要〉，頁 506。

臺灣大學學術期刊資料庫

「吾人對現在的社會，必須正視提倡社會主義的必要。吾人認為宗教原來便與社會主義有其親和之處，在此由衷期盼傳教布教者今後可以更加大膽地主張平等主義。」[124]可以說，大西祝對社會主義的認同，很大程度在於他認為社會主義和基督教、佛教等宗教的終極追求，皆在扶持弱者、追求實現人的平等之理想。如同他尊重個人與國家的個性化發展，人在宗教情懷與意識形態的選擇上，只要是對社會的進步與平等有益者，大可盡情地主張。

代結語：
大西祝的學問思想及其思想史上之定位

個人和國家關係論之變化為明治日本帶來的衝突，不僅反映在國民道德對個人道德的步步逼近，亦呈現出新舊知識傳統在社會秩序論上的分歧。本文以明治時期哲學家大西祝為中心，探討圍繞著《教育勅語》詮釋論爭的個人主義問題，並解明大西祝思想的知識脈絡及其論述，如何受到個體與民主、倫理觀與國家體制、國際觀等近代性認識的影響而逐步漸變。[125]以下，以大西祝內在思想發展的時序為軸，歸納本文探討的議題，進而總結大西祝在近代日本、乃至東亞思想史上的定位。

從同志社時期至帝國大學文科大學畢業為止（1882–1889），大西祝涉獵的議題相當廣泛，在文學、哲學、宗教、政治領域皆有著述。由於自六歲入家塾，歷經新式小學、同志社英學校的神學教育、東京帝國大學的西洋哲學之薰陶，大西祝承載的知識脈絡包含日本兵學、儒學、基督教信仰，以及西方哲學思想研究之訓練，這使得他在寫作上善於察覺不同領域與文化之間的關鍵異同（1887 年〈和歌に宗教なし〉、1899 年

124 大西祝，〈社会主義の必要〉，頁 509。

125 此處感謝匿名審查人之意見。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈古代希臘の道徳と基督教の道徳〉）。政治立場方面，大西祝的世代並未目睹幕末的倒幕尊王運動，也未參與自由民權運動之鼎盛，作為一個在國會開設準備期發展其學思的知識分子，他的目光更多放在明治政府所欲施行的新政體對個人內心世界之自由所賦予的空間。在個體與民主的議題上，他的自由主義與個人主義思想使他在近代社會的倫理與國家發想上，兼具穩健與進步性。

自帝國大學大學院入學至甲午戰爭前後（1890–1895），大西祝的關心收斂至個人自我、良心與人格的討論上。他在帝大哲學科透過德籍教師間接接觸到新康德主義，使他積極投入康德學說和西洋哲學史的研究。1893 年「教育和宗教之論爭」的發生，使大西祝的倫理觀與國家體制相關論述更加洗鍊。基於重視人自我內心的心性需求，大西祝試圖將個人獨立於僵化的意識形態之外，強調將道德之源求諸於人的內心世界（1893 年〈教育勅語と倫理説〉）。在有關「人格」和「自律」精神的討論，他一方面善用儒學詞彙講述西學概念，一方面又將西方理性傳統和日本武士道相比較，發展出融合日本歷史文化脈絡的「人格」論述（1895 年〈武士道対快楽説〉、〈ストアの精神と武士の気風とを比較して我国民の気質に論じ及ぶ〉）。大西祝的武士道論，早於新渡戶稻造（1862–1933），亦早於井上哲次郎。他的武士道論之特點，不同於新渡戶稻造和井上哲次郎有國族主義的包袱，[126]更強調普世性道德的存在，主張武士道精神有與古希臘文明相通的優異處，但也有囿於自身歷史脈絡的某些缺陷。

從甲午戰爭後至病重返國的時光（1895–1900），伴隨帝國的擴張，日本與外國的接觸機會大增，大西祝的寫作主題一方面延續上一時期對國民素養的關心，另一方面則擴大至日本人論、理想國民像，以及社會平等的現實議題。他在甲午戰後的言論特色，是立基於自由主義和個人

126 有關新渡戶稻造和井上哲次郎兩人武士道論的相異處以及國族主義成分，參照藍弘岳，〈近現代東亞思想史與「武士道」〉，頁 62–70。

臺灣大學哲學期刊資料庫

主義思想對近代國家提出新的價值提案，以及關心社會平等議題。前者反映在他的日本人論與國家觀，後者反映在他的社會主義觀以及對武士道精神的描述。

明治時期有關日本人的國民性（風氣與人心）討論，大多圍繞著和歐美人的比較，而對日本民族性判定優劣。然而，大西祝卻不囿於此。面對文明「後進國」此一定位帶給明治日本的緊箍咒，大西祝肯定國家的個性化發展，不為國家設定標準化的文明道路。他的日本人論與理想國民像，跳脫近代化「後進國」的思想限制，以一種更平等與重視多元的角度，看待他者與我者之間的差異。

而相較於明治初期知識界的歐化風潮，大西祝並不排斥封建時代的傳統，反而認為武士道所強調的刻苦自毅、人倫關係和扶弱精神，有其可取之處，應大為保存、發揚。在大西祝的宗教觀中，宗教是獨立於國家之外的機構，應擔負提供社會福祉的職能。故大西祝也站在相同立場認可社會主義的必要，主張當國家放任不公平現象蔓延時，社會主義和宗教便是人們最後的依憑。在東亞局勢觀察上，大西祝並未像好友德富蘇峰一般轉向國家主義，也未投入激進的社會主義，面對甲午戰後輿論激昂的國族主義情緒，他擔憂東亞外交和日本內政的未來，並意識到明治維新後急劇近代化的日本尚欠缺健全且體系化的學問體系。

大西祝雖在歐遊後英年早逝，未能來得及發展出具日本特徵的新學問體系，但其批判精神，在東大有桑木嚴翼（1874–1946）引為知己，在京大則啟發了朝永三十郎（1871–1951）的人格概念研究。[127]大西祝在世的言論活動，備受世代略晚於他的知識分子推崇，西田幾多郎、桑木嚴翼和九鬼周造（1888–1941）皆對大西祝有極高的評價。[128]康德研究者桑

127 朝永三十郎於東京帝國大學畢業後，1907 年擔任京都帝國大學文科大學哲學科助教授，1913 年升任教授，代表作為《近世に於ける「我」の自覚史：新理想主義と其背景》（東京：寶文館，1916）。

128 《現代》雜誌編輯部，〈世界的哲学者博士に物を訊く〉，《現代》第 15 卷第 10 號（1934 年 10 月，東京），後收入西田幾多郎著，藤田正勝編，《西田幾多郎全集》第 24 卷（東

臺灣大學圖書館期刊資料庫

木嚴翼回顧大西祝生平思想和作為，讚譽大西祝為「日本的康德」；大西祝的代表作《良心起源論》，被譽為近代日本「最初具獨創性的倫理學書」。[129]這些評價，都是對大西祝不斷辯證思考、追求日本原創思想之努力的肯定。大西祝生前的種種思辨和評論，不僅反映明治中期知識分子對「人格」概念和個人主義思想方面哲學性思考之高峰，也體現了近代日本基督教信仰和初期社會主義思想之間的深刻淵源。透過本文的考察，解析大西祝至今尚未被人注意的政治思想、日本人論，以及對武士道精神之理解，可為我們對近代日本思想原創性之掌握，補上一塊關鍵但缺失的拼圖。

最後，立基於本文的成果，若以日本和東亞為視域，重新定位大西祝其人與思想，應可由兩方面著手：

首先，是以東亞傳統引介西方概念的討論。如同先行研究指出，近代日本武士道論的誕生，主要源自向他者解釋甲午戰後日本之成功的需求，故受限於國族主義的包袱。而大西祝的武士道論，是他用以向我者說明，武士道精神擁有某些和西方文明相通的普世性價值，旨在強調不同文化間對話、交流的可能性。他將康德倫理學和武士道精神融入日本國民素養論述中的作法，顯示他試圖從東西方文化中摸索出一條折衷之道，志在調和，而非彰顯單一民族或文化。

其次，是近代化過程中有關個體形成的類型論。近代日本有關個體形成此一課題，在政治思想史研究已有不少討論。[130]丸山真男（1914–

京：岩波書店，2009），頁 86。

129 小坂国継，《明治哲学の研究：西周と大西祝》，頁 vii。

130 丸山真男曾撰 “Patterns of Individuation and the Case of Japan: A Conceptual Scheme” 一文，針對從傳統「共同體」紐帶解放出的「個人」，將此變化內涵指稱為「個體化」（日譯為「個人析出」）。對於此「個體化」，再以「個人」面對近代化之態度為尺標，依「個人」與政治性權威的距離（水平軸）與「個人」自發性形成結社的程度（垂直軸），將「個體化」的範疇切分為四種應對典型：第一象限為「民主化」（democratization），第二象限為「自立化」，第三象限為「私化」，第四象限為「原子化」。丸山真男指出，近代日本之「個體化」的明確開端為日清戰爭以後。他以自然主義小說的興起和馬克思

臺灣大學圖書館期刊資料庫

1996）提出在近代日本「個體化」（individuation）主要展現在自然主義小說的興起和馬克思主義思想的流行，前者是遵循慾望、尊重個性的「私化」（privatization），後者是具有依附權威主義式領導權之傾向的「原子化」（atomization）。而本文處理的大西祝，試圖在倫理上建立新的規範意識，藉由哲學對近代國家社會提供新的價值提案，可以說是個體形成類型中「自立化」（individualization）的典範。在近代化理論上，由於大西祝是以自由主義和個人主義思想為基礎，看待各國近代文明發展的歷程，因而不為國家的發展設定一致、標準化的近代化路徑，對於國家的個性化樂見其成。這是近代日本知識分子中相當少見的案例，可使吾人對近代東亞個體形成的討論上，建立更立體而豐富的認識。最終，希冀以大西祝個案出發，在對日本經驗的掌握之上，對東亞近代化下的個人主義開展更多討論的可能性。

*本文為 2021 年度科技部補助專題研究計畫「日本個人觀的近代轉型：從『人格主義』到『街頭哲學』」（計畫編號：MOST 109-2410-H-031-052-MY2）的研究成果之一。初稿部分內容曾於「《探討政治現代性》學術研討會」（臺北：中央研究院人文社會科學研究中心政治思想研究專題中心，2021.10.08）發表，感

主義的流行為例，指出「私化」和「原子化」是佔據日本「個體化」案例的主流。1970 年代初，橋川文三和松本三之介編撰的《近代日本政治思想史 I》中則設有〈個體的形成〉一節，在丸山真男的「個體化」說基礎上，進一步闡述了西歐與日本的「私化」差異，認為近代日本的個體之形成，是一種「競爭型」的「私化」。松本三之介的近著也同意這種觀點。參照丸山真男著，松沢弘陽譯，〈個人析出のさまざまなパターン〉〔初出於 1968 年〕，收入氏著，《丸山真男集》第 9 巻（東京：岩波書店，1996），頁 382–417；松本三之介，《明治思想史：近代国家の創設から個の覚醒まで（増補）》（東京：以文社，2018）。

臺灣大學學術期刊資料庫

謝會議評論人藍弘岳教授及在場與會學者給予寶貴意見。本文特別承蒙兩位匿名審查人提供啟發性的修改意見，在此謹致謝忱，惟文責仍應由筆者自負。

（責任編輯：黃方碩　校對：廖芷青　吳昌峻）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、史料文獻

《現代》雜誌編輯部，〈世界的哲学者博士に物を訊く〉，《現代》第 15 卷第 10 號（1934 年 10 月，東京），後收入西田幾多郎著，藤田正勝編，《西田幾多郎全集》第 24 卷，頁 80–93。東京：岩波書店，2009。

丸山真男著，松沢弘陽譯，〈個人析出のさまざまなパターン〉（初出於 1968 年），收入氏著，《丸山真男集》第 9 卷，頁 382–417。東京：岩波書店，1996。

大西祝，〈英国政党の起源（一）〉，《同志社文学雑誌》創刊號，頁 36–41。京都：同志社文學會，1887。

大西祝，〈英国政党の起源（二）〉，《同志社文学雑誌》第 2 號，頁 29–33。京都：同志社文學會，1887。

大西祝，《大西博士全集・第 3 卷：西洋哲学史　上》。東京：警醒社，1903。

大西祝，《大西博士全集・第 4 卷：西洋哲学史　下》。東京：警醒社，1904。

大西祝，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》。東京：警醒社，1904。

大西祝，〈批評論〉，（《国民の友》第 21 號，1888 年 5 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 1–16。

大西祝，〈方今思想界の要務〉（《六合雜誌》第 100 號，1889 年 4 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 16–28。

大西祝，〈忠孝と道徳の基本〉（《宗教》第 15 號，1893 年 1 月），收入氏著，《大西博士全集・第 5 卷：良心起原論》，頁 308–310。東京：警醒社，1904。

大西祝，〈教育勅語と倫理説〉（《教育時論》第 284 號，1893 年 3 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 55–60。

大西祝，〈当今の衝突論〉（《教育時論》第 295 號、第 296 號，1893 年 6 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 69–105。

大西祝，〈武士道対快楽説〉（《六合雜誌》第 171 號，1895 年 3 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 268–273。

大西祝，〈日本人民の氣質〉（《六合雜誌》第 173 號，1895 年 5 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 309–324。

大西祝，〈国家主義の解釈（教育の方針）〉（《六合雜誌》第 174 號，1895 年 6 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 333–338。

大西祝，〈ストアの精神と武士の気風とを比較して我が国民の気質に論じ及ぶ〉（《宗教》第 49 號，1895 年 11 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 599–615。

大西祝，〈神經質の国民〉（《六合雜誌》第 189 號，1896 年 9 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 490–491。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

大西祝，〈社会主義の必要〉（《六合雜誌》第 191 號，1896 年 11 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 501–509。
大西祝，〈祖先教は能く世教の基礎たるべきか（穂積八束氏の論を読む）〉（《六合雜誌》第 201 號，1897 年 9 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 564–565。
大西祝，〈啓蒙時代の精神を論ず〉（《国民之友》第 362 号，1897 年 10 月），收入氏著，《大西博士全集・第 6 卷：思潮評論》，頁 624–637。
小坂国継，《大西祝選集》第 1 卷。東京：岩波書庫，2013。
井上哲次郎，《增訂勅語衍義上》。東京：敬業社哲眼社，1891。
井上哲次郎，《增訂勅語衍義下》。東京：敬業社哲眼社，1891。
井上哲次郎，〈教育雜感〉，收入氏著，《巽軒講話集　初編》（東京：博文館，1892），頁 324–378。
井上哲次郎，〈教育と宗教との衝突〉，《教育時論》279 號（1893 年 1 月，東京），頁 14–19；《教育時論》280 號，頁 17–24；《教育時論》281 號（1893 年 2 月，東京），頁 11–17；《教育時論》283 號（1893 年 2 月，東京），頁 12–19。
井上哲次郎，〈宗教の将来に関する意見〉，收入氏著，《巽軒論文初集》，頁 206–255。東京：冨山房，1899。
井上哲次郎，〈独立自尊主義の道徳を論ず〉，收入氏著，《巽軒論文二集》，頁 49–84。東京：冨山房，1901。
井上哲次郎，〈国民道徳大意〉（1911 年 5 月 13 日述），收入東京府內務部學務課編，《日本教育史基本文献・史料叢書 5：修身科講義錄》，頁 152–158。東京：大空社，1991。
井上哲次郎，〈教育と宗教との関係につき井上哲次郎氏の談話〉，收入氏著，《井上哲次郎集 第 9 卷》，頁 110–112。東京：クレス出版，2003。
中島力造，〈「カント」氏批評的哲学〉，《哲学会雜誌》第 5 卷第 49 期，1891 年 3 月，東京，頁 756–768。
今泉定助，《教育勅語衍義》。東京：普及舍，1891。
木全多見，〈自敘略歷〉，收入木全彌吉編，《木全多見追想録》，頁 434–437。東京：木全彌吉，1941。
石関敬三、紅野敏郎編，《大西祝・幾子書簡集：附大西祝宛書簡》。東京：教文館，1993。
立命館大学西園寺公望伝編纂委員会編，《西園寺公望傳》第 2 卷。東京：岩波書店，1991。
早稲田大学大学史編集所，《早稲田大学百年史・第一卷》。東京：早稲田大学，1978。
貝塚茂樹監修，《文献資料集成 日本道徳教育論争史第 1 期第 3 卷：国定修身教科書の成立（第一期・第二期）と修身教育》。東京：日本図書センター，2012。
赤松連城，《勅語衍義》。京都：清水精一郎，1891。
那珂通世、秋山四郎著，《教育勅語衍義》。東京：共益商社書店，1891。
松村緑，〈大西操山遺聞〉，收入明治文化研究会編，《明治文化研究・第 2 集》，頁 101–

臺灣大學學術期刊資料庫

114。東京：日本評論社，1968。
前野嗽石編，《明治祝文演説：鼇頭勅語》。京都：駸々堂，1892。
重野安繹，《教育勅語衍義》。東京：小林喜右衛門，1892。
倉地克直編，《岡山藩家中諸士家譜五音寄》第 1 巻。岡山：岡山大学文学部，1993。
福井純子，〈井上哲次郎日記 1884–90『懐中雑記』第一冊〉，《東京大学史紀要》第 11 號，1993 年 3 月，東京，頁 25–63。
穂積八束，〈民法出デテ忠孝亡ブ〉（《法學新報》第 5 號，1891 年 8 月），收入氏著，上杉慎吉編，《穂積八束博士論文集》，頁 246–251。東京：上杉慎吉，1913。
穂積八束，〈家制及国体〉（《法學新報》第 13 號，1892 年 4 月），收入氏著，上杉慎吉編，《穂積八束博士論文集》，頁 274–286。東京：上杉慎吉，1913。
穂積八束，《國民教育愛國心》。東京：八尾新助，1897。
穂積八束，《憲政大意：故法學博士穂積八束遺稿》。東京：穂積八束博士遺稿憲政大意發行所，1917。

二、近人研究

卞崇道，《融合與共生：東亞視域中的日本哲學》。北京：人民出版社，2008。
志野好伸，〈不可磨滅的儒教：大西祝的儒教觀〉，收入蔡振豐、林永強編，《日本倫理觀與儒家傳統》，頁 117–134。臺北：臺大出版中心，2017。
張崑將，〈明治時期基督教徒的武士道論之類型與內涵〉，《臺大文史哲學報》第 75 期，2011 年 11 月，臺北，頁 185–209。
陳瑋芬，〈井上哲次郎對於「忠孝」的義理新詮——關於《敕語衍義》的考察〉，《清華學報》第 33 卷第 2 期，2003 年 12 月，新竹，頁 399–437。
黃克武，〈梁啟超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 30 期，1998 年 12 月，臺北，頁 101–148。
藍弘岳，〈近現代東亞思想史與「武士道」：傳統的發明與越境〉，《台灣社會研究季刊》第 85 期，2011 年 12 月，臺北，頁 51–88。
竹內良知著，黃瑋譯，〈大西祝與西田幾多郎：試論日本近代哲學的起點〉，《哲學研究》1984 年第 10 期，北京，頁 67–72。
大河内一男編著，《現代日本思想大系 15：社会主義》。東京：筑摩書房，1975。
小川原正道，《大教院の研究：明治初期宗教行政の展開と挫折》。東京：慶應義塾大学出版会，2004。
小田切秀雄編，《現代日本思想大系 17：ヒューマニズム》。東京：筑摩書房，1964。
小坂国継，《明治哲学の研究：西周と大西祝》。東京：岩波書店，2013。
小泉仰，〈良心論の独自性　大西祝〉，收入早稲田大学社会科学研究所日本近代思想部会編，《近代日本と早稲田の思想群像》，頁 138–162。東京：早稲田大学出版部，1981。
小泉仰，〈大西祝——比較思想の視点——〉，《比較思想研究・特集　近代日本と西洋思

臺灣大學學術期刊資料庫

想の受容》第 23 號，1996，東京，頁 1–9。
山内晴子，《朝河貫一論：その学問形成と実践》。東京：早稲田大学出版部，2010。
山田宗睦，《日本型思想の原像：西田幾多郎の哲学》。東京：三一書房，1961。
山田園子，〈戦前日本におけるジョン・ロック研究：高野長英から白杉庄一郎まで〉，《廣島法學》第 36 巻第 1 期，2012 年 6 月，廣島，頁 213–236。
山脇直司，〈進化論と社会哲学——その歴史・体系・課題——〉，收入柴谷篤弘、長野敬、養老孟司編，《講座進化・第 2 冊：進化思想と社会》，頁 199–234。東京：東京大学出版会，1991。
日本政治学会編，《日本の社会主義：明治体制との関連において》。東京：岩波書店，1968。
片山純一，《大西祝：闘う哲学者の生涯》。岡山：吉備人出版，2013。
片桐芳雄，《自由民権期教育史研究：近代公教育と民衆》。東京：東京大学出版会，1990。
平山洋，《大西祝とその時代》。東京：日本図書センター，1989。
佐藤正英，《日本倫理思想史（増補改訂版）》。東京：東京大学出版会，2012。
坂井大輔，〈穂積八束とルドルフ・ゾーム〉，《一橋法学》第 15 巻第 1 期，2016 年 3 月，東京，頁 141–162。
松本三之介，《明治思想史：近代国家の創設から個の覚醒まで（増補）》。東京：以文社，2018。
松田宏一郎，《江戸の知識から明治の政治へ》。東京：ぺりかん社，2008。
松尾章一，《自由民権思想の研究（増補・改訂版）》。東京：日本経済評論社，1990。
松野修，《近代日本の公民教育：教科書の中の自由・法・競争》。名古屋：名古屋大学出版会，1997。
武田清子，《人間観の相剋——近代日本の思想とキリスト教（改訂版）》。東京：弘文堂，1982。
長尾龍一，〈八束の髄から明治史を覗く〉，收入氏編，《穂積八束集》，頁 259–416。東京：信山社，2001。
前川理子，〈姉崎宗教学と「新宗教」の模索——人格修養・宗教的情操・英雄崇拝〉，收入氏著，《近代日本の宗教論と国家—宗教学の思想と国民教育の交錯》，頁 67–198。東京：東京大学出版会，2015。
前田勉，《近世日本の儒学と兵学》。東京：ぺりかん社，1996。
南　博，《日本人論——明治から今日まで》。東京：岩波書店，1994。
相良亨，〈『甲陽軍鑑』の世界〉，收入氏著，《日本人の伝統的倫理観》，頁 109–170。東京：理想社，1964。
相良亨，〈武士の思想〉，收入氏編，《日本の思想　9　甲陽軍鑑・五輪書・葉隠集》（東京：筑摩書房，1969），頁 3–43。
若松英輔，《内村鑑三：悲しみの使徒》。東京：岩波書店，2018。

臺灣大學學術期刊資料庫

桑木嚴翼，〈大西博士と啓蒙思想〉，收入氏著，《日本哲学の黎明期——西周の『百一新論』と明治の哲学界》，頁 156–164。東京：書肆心水，2008。
高坂正顯編，《明治文化史第 4 卷：思想言論》。東京：原書房，1980。
堀孝彦，《日本における近代倫理の屈折》。東京：未來社，2002。
堀孝彦編，《大西祝「良心起原論」を読む：忘れられた倫理学者の復権》。東京：学術出版会，2009。
御子柴善之，〈批評主義と世界市民的倫理学——大西祝研究のために——〉，《早稲田大学史紀要》第 43 卷，2012 年 2 月，東京，頁 29–52。
淺井清，《明治立憲思想史におけるイギリス国会制度の影響》。東京：有信堂，1969。
船山信一，《明治論理学史研究》。東京：理想社，1966。
船山信一，《明治哲學史研究》。東京：こぶし書房，1999。
郭馳洋，〈明治中期における批判理論としての「批評」：大西祝の批評的思考を中心に〉，《日本思想史学》第 50 號，2018 年 9 月，東京，頁 171–189。
野口伐名，《井上毅の教育思想》。東京：風間書房，1994。
陶山務，《大西祝と内村鑑三——知と信の人間像》。東京：笠間書院，1975。
麻生義輝，《近世日本哲学史（復刻版）》。東京：書肆心水，2008。
朝永三十郎，《近世に於ける「我」の自覚史：新理想主義と其背景》。東京：寶文館，1916。
植手通有，《植手通有集第 2 卷：德富蘇峰論》。東京：あっぷる出版社，2015。
湯川文彦，《立法と事務の明治維新：官民共治の構想と展開》。東京：東京大学出版会，2017。
窪田祥宏，〈戊申詔書の発布と奉体〉，《教育學雜誌》第 23 卷，1989 年 3 月，東京，頁 1–15。
稻田正次，《教育敕語成立過程研究》。東京：講談社，1971。
磯野友彦，〈大西祝における西洋思想と日本的なもの〉，《比較思想研究》第 5 號，1978，東京，頁 33–43。
藤田正勝，〈日本における西洋哲学の受容：清沢満之と大西祝〉，《現代と親鸞》第 6 號，2004 年 9 月，東京，頁 150–191。
J.シュヴァルトレンダー（Johannes Schwartländer）著，佐竹昭臣譯，《カントの人間論：人間は人格である》。東京：成文堂，1986。
R. H. マイニア著，佐藤幸治、長尾龍一、田中成明譯，《西洋法思想の継受：穂積八束の思想史的考察》。東京：東京大学出版会，1971。
Braudel, Fernand. *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism 15th–18th Century*. New York: Harper & Row, 1982.
Ladd, George Trumbull. “Mental Characteristics of the Japanese.” *Scribner’s Monthly* 17, no. 1 (January 1895, New York), pp. 79–93.
Nolte, Sharon H. “National Morality and Universal Ethics. Onishi Hajime and the Imperial Rescript

臺灣大學學術期刊資料庫

on Education." *Monumenta Nipponica* 38, no. 3 (Autumn 1983, Tokyo), pp. 283–294.

三、工具書與其他

日本思想史事典編集委員会編，《日本思想史事典》。東京：丸善出版，2020。

武村泰男，〈日本のカント研究　【Ⅰ】明治期〉，收入有福孝岳等編，《縮刷版　カント事典》，頁 392。東京：弘文堂，2021。

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 74 (Dec. 2024), pp. 107–159
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.202412_(74).0003

Debate on Ethical Thought in the Interpretation of *Imperial Rescript on Education*: An Exploration Centered on Onishi Hajime

Tseng, Bau-Man*

Abstract

The promulgation of *Imperial Rescript on Education* in modern Japan immediately prompted a number of interpretations by nationalists and some religious thinkers, even generating debate over whether Christian beliefs contradicted *Imperial Rescript on Education*. This article is a study of the process by which the philosopher Onishi Hajime (1864–1900) integrated the multiple knowledge contexts of Confucianism, Kantian ethics, and *bushido* to intervene in the discursive space surrounding the interpretation of *Imperial Rescript on Education*. This article also presents Onishi Hajime's social observations of East Asia, of which few scholars have taken note in previous research. This article has three parts. The first part investigates the issue of individualism in "the debate between education and religion" in the 1890s, paying special attention to the discourse of Inoue Tetsujiro (1856–1944) and Hozumi Yatsuka (1860–1912) concerning the relationship between the individual and the state, as well as their claims about the education of "national morality." The second part explores Onishi Hajime's emphasis on "autonomy of the will" in Kantian ethics, his philosophical

* Assistant Professor, Department of History, National Taiwan University
No. 1, Sec. 4, Roosevelt Road, Taipei, 106319, Taiwan, R.O.C.;
E-mail: baumantzeng@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

interpretation of the spirit of *bushido*, and his critique of the intense wave of commentaries on *Imperial Rescript on Education* in society. The third part focuses on Onishi Hajime's published commentaries on current events after the First Sino-Japanese War concerning East Asian diplomacy, an integrated theory of colonialism, and socialism. This article stresses that while Onishi Hajime possessed multiple roles and identities as a "Western Learning" scholar, a "Chinese Learning" scholar, a Christian, and a descendent of scholars of Koshu-ryu military science, his discussion of "person" and "autonomy of the will" compared, contrasted, and critiqued the Western rationalist tradition and Japanese *bushido*, in turn developing a discourse of "person" based on Japanese historical and cultural contexts. In the debates on ethical thought during the Meiji period, Onishi Hajime argued for an emphasis on the needs of personal dispositions and attempted to free the individual from the restraint of nationalist ideologies. This clearly demonstrates his opposition to nationalism on the basis of humanist thought.

Keywords: modern Japan, *Imperial Rescript on Education*, Onishi Hajime, ethics, individualism, *Bushido*

臺灣大學學術期刊資料庫