

儒学と英学の間

— 李セボン 『自由』を求めた儒者 中村正直の理想と現実—

(中央公論新社、二〇二〇年) を読む*

安 西 敏 三

一

儒学と英学の間

「K・中村教授は、日本人であるが、一八六八年にイギリス滞在中『セルフ・ヘルプ』の評判を聞き、その書物一冊を本国に持ち帰った。船中でそれを翻訳し、静岡に到着した後、まもなくして出版した。彼はそれに *European Decision of Character Book* 『西国立志編』との表題を付した。日本語に *Self-Help* 『セルフ・ヘルプ』と同義の用語が無かったからである。一八七三年の万国博覧会の代表として派遣された親友武田閣下〔武田昌次、二級事務官で英国列品担当、東京府士族、三十八歳（『ウィーン万国博の研究』研究双書第一一三冊、関西大学経済・政治研究所、平成一一年三月、四〇頁）〕を通して私が受け取った中村教授からの書簡には次の様なこと

評 書
が記されていた。『貴下の文学的著書に心から御礼を申し上ることをお許し願いたい。日本という私共小さな島国でそれは好評を得ております。』そして続いてその翻訳に駆り立てられた様子について説明し、『私はその結果に喜びを禁じ得ません。今や我国の殆どの教養層 (all the high class of our fellow-countrymen) が『自助論』

(*Self-Help*) が如何なるものであるかを知って居ります。』と付け加えている。(『*The Autobiography of Samuel Smiles, LL. D.* Edited by Thomas Mackay, London: John Murray, 1905, p.230) これは中村がスマイルズの一八六六年刊『自助論』新刊の翌年に出版された二刷本を英国から持ち帰って『西国立志編 原名自助論』として一八七〇年、即ち明治三年から翌年にかけて駿河国静岡藩・木平謙一郎蔵版、中村正直訳として新刻・刊行し、大好評を得たことを原著者スマイルズに感謝の念を以て認め、一八七三・明治六年に開催されていたウィーン万国博覧会の日本代表として当地に赴いた代表団の一員である武田昌次に託した中村の書簡の一節を含むスマイルズの回想である。

今日、中村正直と言えば先ず以て想起されるのが、明治日本で百万部以上売れた世界的ベストセラー作品スマイルズ『自助論―品行、行為、そして忍耐の実例』(*Samuel Smiles, Self-Help: with Illustrations of Character, Conduct, and Perseverance, A New Edition, London: John Murray, 1866*) の訳者であったことにおいてであり、それほどまでの売れ行きは無かったものの自由民権運動に多大な影響を及ぼし、今なお古典として読み続けられてくる J・S・ミルの名著『自由論』(*John Stuart Mill, On Liberty, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1870*) の訳者(『自由之理』明治壬申二月発兌、駿河静岡、中村敬太郎訳・木村謙一郎版、陰暦明治五年に新刻出版、但し明治辛未初冬新刻ともあるので、陰暦明治四年の初冬十月には完成していたと思われる。見返しにある刊行年が翌年になっているのは E・W・C、即ち静岡学問所の物理・化学の御雇教師で聖書も講義した

Edward Warren Clark の手になる英文序文が一八七二年一月二十七日なっているからであろう)としてである。

中村がミルに書簡を認めたかは不明であるが、スマイルズ宛書簡はスマイルズの手元に届き、その自伝において上述の如くスマイルズ自身紹介しているのである。スマイルズが日本語に無いが故に書名を『西国立志編』としたとの認識は誤りであるとしても、当代の世界的作家によるその訳者への言及は中村の名誉にはなつたであろう。また「維新以來刊行の図書十数万種に下らず。而して其の発刊部数の最も多きを故中村正直先生の西国立志編。及び福澤諭吉先生の西洋事情。故内田正雄先生の奥地誌略とす。三書共に発売の部数各々数十万冊に上り。明治の三大出版として今尚ほ書林社会に伝唱せらる。其の聖代の文運を裨補せるの功多きや知るへし。特に我か中村先生の西国立志編は。其の訳語の精鍊にして文章の謹嚴なる。句々金玉。一字と雖も苟もせず。古來訳書中の巨擘。原文に優ること数等なりとして広く学者士流の間に賞揚せらるゝのみならず。事精神の修養と徳性の涵養とに繋り。当代の英傑を鼓舞して其の才力を發揮せしめ。化育の賛襄。国運の隆品に資したるの功甚だ偉なり。乃ち豈啻だ文運の進歩を裨益せるのみならんや。文章は百代の大業。誠に先生の此の書に於て之を見るなり。」とは、門人である大橋新太郎が「改正 西国立志編刊行に就て」と題して明治二十七年七月に博文館から出版するにあたって認めた一文である。さらに『自由之理』の影響については有名な自由党の闘將河野広中に忠孝觀念を除いての思想的革命の動機となつたとの回想、即ち「帰途馬上ながら之を読むに及んで、是れ迄漢学、国学にて養はれ、動もすれば攘夷をも唱へた従来の思想が一朝にして大革命を起し、人の自由、人の権利の重んず可きを知り、又た広く民意に基いて政治を行はねばならぬと自ら覚り、心に深き感銘を覚へ、胸中深く自由民権の信条を画き、全く予の生涯に至重至大の一転機を劃したものである。」(『河野磐州伝』、下田隼吉『自由之理』解題)、明治文化研究会編『明治文化全集 第二卷 自由民権編』第四版、日本評論社、昭和四二年、二頁)で夙

に有名である。しかしながら中村がこれら新思想の訳者として教科書的に語られるも、その実像は一部関係者を除いて意外と知られていない。敬宇中村正直の人となり、その思想的営為については今や一般的には忘れられた存在と化していると言っても過言ではないであろう。

その中村正直を扱った本格的な研究書がここで取り上げる李セボン氏の著作『「自由」を求めた儒者 中村正直の理想と現実』である。本書は東京大学大学院総合文化研究科に提出した学位請求論文「中村敬宇の思想―幕末・明治初期における儒学的『道』の展開」に加筆修正を加えたものであるが、本書の構成・章立は学位論文に相応しく模範的といえるものであって、内容に於いても先行研究の問題点を指摘しつつ地道にしかも執拗なまでに史料考証を踏まえ、一步一步、敬宇中村正直の実像を描いていく。中村に新たな照明を加え、日本そして東アジアの「近代」の始まりについて再考を迫るといふ壮大な問題意識の下においてである。

二

1 序章では中村像の変遷と儒者としての中村を捉え直すことの意味について言及する。明治啓蒙思想家としての側面に主たる関心を持つ者にとって中村は、日本で啓蒙を語るのは明六社を語ることであるとの定番からくるその構成員たることにおいてその名が挙がる。そして日本におけるキリスト教の布教を考える視点からは伝道者としての名である。さらに取り分け女子教育・幼児教育・盲啞教育に関心を持つ人ならば真つ先に教育者としての名である。これら中村が中村としての名を遺しているのは、著者が指摘するように、主として西洋との接点に関わる活動においてである。しかし例えば明治初期の思想界を含めて「啓蒙」の一言で語りつくせるだろうかと著者は問う。啓蒙思想家としての位置づけがなされる場合、福澤諭吉も含めて、明六社に集った面々が自ら

「啓蒙」なる語を称したことはなく、彼らの活動を見る上で不可欠な『明六雜誌』を繙いても「啓蒙」は登場しない（但し書名には西周『致知啓蒙』を始め初等教科書名に『啓蒙智慧之環』など多々ある）。明治啓蒙思想というのは自称ではなく他称であるにもかかわらず「啓蒙」に拘束され、この視点で以て彼らを把握すべきではない。「啓蒙」の名に於いて彼ら明治の思想家を括る事は、彼らが共有してきた同時代における問題意識や価値観を次第に見失わせ、中村もそれがために「不完全」な「啓蒙」思想家としてその存在感をなくしていった。そこで「啓蒙」という曖昧な基準を取り除き、中村が足場としていた儒学を切口として、著者は従来の研究に疑問を呈しつつ論じて行く。そこにカントやカッシーラー等のこれまで見られた啓蒙研究の古典を参照とした分析概念としての「啓蒙」を批判するも、それを利用すべく登場させることはない。演繹的にそれを使用することからくる切り捨ての問題が、却って思想の本質的側面を見失わせるからである。

そこで著者は同世代の知識人が共有していた儒学を吟味しつつ儒者としての中村をとらえ直す。往々負の側面として扱われがちであった儒者としてのアイデンティティに光を当て、明治思想史に新しい知見を提供するというのである。一見「歴史的同一性」と見られがちな儒学を徳川日本、同時代の中国大陸、及び朝鮮半島における差異に留意しつつ、近代日本の思想史研究として儒者中村に注目するのである。宋代から清代までの中国や朝鮮そして近世日本における儒学思想の各々の差異を念頭に置きつつ中村の思想形成の背景にある徳川日本の儒学史の文脈を重視するというのである。中村は孔子を始めとする儒学の「聖人」の「道」への信念を終生持ち続けたという事実があるからでもある。もちろんそれが中村の思想に全く変化が見られないという単純な結論に至るものではないとの確信は指摘するまでもない。狙いは儒者としての信念が幕末・明治期という激動期を経て如何なる変化をもたらしているかを鮮明にすることにあり、孔子を開祖として経書という聖なる典籍の学習を通じて培

われた教養を地盤とした儒者の信念を軸に、中村の思想像を新に描くことに在るのである。

儒学の教えが中村の思想の根幹をなし、それが故に中村が西洋文明に深い関心と共感を抱き得たというのが著者の主眼である。そうして「啓蒙」思想家としての「限界」や「不完全」を露呈したとの既存の中村像を覆すとの意気込みで主題に取り組んでいく。その意義は第一に明治維新以前の中村への注目を促すことであり、第二に中村のキリスト教理解の問題に対して新たな方法から接近することであり、第三に中村の思想研究の重要な軸をなしてきた翻訳の問題について既存の中村の翻訳哲学研究に異議を唱え、その視点の転換を図ることである。敬宇中村正直の驚くべき人物の思想に新たな照明を加え、日本そして東アジアの「近代」の始まりについて再考を迫るといっているのである。儒学の典籍を内在的に理解した上での西洋思想の摂取と展開の問題でもある。普遍的な「天道」の体現としての西欧の「文明」の日本への詳細な伝播が中村の主眼ということである。

2 第一章は学問所時代における「学者」論が検討される。御家人株を獲得した伊豆国宇佐美村百姓父武兵衛（京都二条城交番同心、三十俵二人扶持となる）と教育熱心な母の下で嘉永元（一八四八）年、中村は江戸麻布丹波谷に生を享けた。三歳より句読と書法を習い、傍ら桂川甫周のところで蘭学を学び、十歳にして昌平坂学問所の素読吟味で御褒美を賜り、漢学を学びながら十七歳で昌平坂学問所寄宿寮に入寮する。公儀が瓦解するまでの約二十年間である。旗本や御家人が入寮する寄宿寮での中村の学問の研鑽ぶりが先ず活写される。入学五年にして学問吟味科に合格、更に三十一歳の若さで御儒者を命ぜられ、英国留学生団の取締役として英国に赴く。中村は「使い分け」論理で以て学問所以以外の学問修得も成したが為に、幅広い知識を得ていたことになる。それは明治以後の中村の思想的営為を色あせることなく把握するための重要な視点であろう。まずは昌平坂学問所の存在意義と儒者という学問的・思想的訓練の二つの軸で中村を考察する。

学問所は旗本や御家人を入寮対象とする寄宿寮と諸藩の藩士・浪人を入寮対象とする書生寮に分かれていた。中村の「勉強家」ぶりはあの佐藤一斎が「模範」と称えるほどであったという。そこでは「忠孝」を忘れないことや「行住坐臥」、「礼法」に背かないことなど十項目の若き儒学生中村の覚悟の程が描きだされる。公儀の直参として、百姓から武士となった教育熱心な父母の恩を想い、農夫の難苦を思い、一刻も無駄なく懈怠なく過ごすことなど、血判をなしての宣誓を為す。ペリー来航二か月後の嘉永六（一八五三）年八月十七日夜五時の決意であった。因みに福澤諭吉はこのころ郷里中津の私塾の下で漢学を学び漢学者の前座位の実力を身に着け、傍ら按摩の術や詩作の平仄韻字ひょうそくいんじ、あるいは居合や手内職を学び、蓮如上人の『御文章』の名文なる事を耳にしていたと回想している（『福翁自伝』、『福澤全集緒言』、福澤諭吉、釋宗演・福見常白宛書簡）。

著者は先ず中村の寄宿寮時代の政策論「学校を興す」を取り上げる。中村が科擧を実施している中国や朝鮮の儒学的学校観を共有しているとして、「学校」はどこまでも統治を支えるための機能を持つべきであり、「人心洵々」時代を乗り越えるためには「学校」改革を通じた「人材」確保が要であり、それがためには「教学」を正す必要がある。その論策は、国の強弱は人材の盛衰によるゆえ「人材」輩出を目的とする「学校」を興さなければならぬ。しかし公儀は西欧列強の防備に目を奪われ「国勢」の根本である「学校」政策が疎かであった。かく中村の文教政策批判が論じられ、「才俊」の養成と「風俗」の矯正を担う「天下之本」は学校であるとし、学問吟味の方法的改革の術を主張するのである。科擧の法、宜しく変ずべし、である。学問は統治の実現手段であって、それは然しながら朱子学的学問観に忠実ではあっても、世襲身分制を超えた能力主義の官僚制を唱えた訳ではなかった。中村に在っては「正学」教育（「文事」と「軍旅征陣の事」の講究（「武備」）の促進は、「上」が主動する試験制度の確立如何に関わって居り、これは儒者の「道」と武士身分としての義務の問題である。中

村の主張する「学者」の文武兼備の発想は、武家政権に仕える儒者として普遍的な孔子の教えと「本邦」の歴史的固有性が如何なる調和を成しているかを具体的に示しているが、これは明治以降の中村の思想的展開と鮮やかな対照をなしている」と著者はいう。この点は重要な指摘でもあるので更なる説明が欲しいところである。

「学者」の職分を統治行為への参与という儒者らしい見解を中村が持っていたのは明らかである。従って学問は当然、統治に繋がるものであり、学問所で学ぶ者は徳川の統治を支える官吏になることである。学問所は原則として徳川公儀の役人を養成する機関であり、公儀による諮問が下される以外、政局問題への論評は許されない場所であったし、そうでなければならなかった。但し寄宿寮とは異なつて、諸国から集まった藩士や浪人が入る書生寮では、比較的自由な雰囲気の下で水戸学の議論が活発に行われていたという。中村は然し書生寮で議論されていた水戸学的国体論への反発を示す。中村の言う「国体」は「理直」にして「名正言順」の関係が無くてはならず、「神州」とか「夷狄」とか水戸学的国体論に見られる優劣関係にある自他認識、「古」からの「故典」を変えて「夷狄」と通交することを「国体」の断絶とみる見方などは国にとつて害悪とみなす。「理直」とは「治内」と「治外」の実態がすべて「理」に適っている「名正言順」の状態である。つまり著者によれば「国体」＝「理直」＝「名正言順」という関係が重要なのである。その具体的内容が「賢才」を登用し、「賞罰を明らかにし」、「事功」に勤しむこと、そうして「情素」や「誠款」を以て外国と交流し、「守備」を厳にすることである。中村の言う「国体」とは「国」のあるべき在り方であり、朱子学で言う「理」に適った内政と外政が実現された「国」の本来あるべき姿なのである。書生寮に見られた「皇統」の連綿が日本の優越性の根拠とするが如き「国体」とそれは全く違うものであつて、皇統連綿国体論に真つ向から反対する考えであつた。中村の普遍妥当な「国体」論は洋学もキリスト教も敵視しない。西洋国家の「強さ」は各国における「内治」が「道」に支えら

れ、それはまたキリスト教の教理によって支えられている「国体」によると著者は判断する。この中村国体論の紹介は、水戸学的国体論がその後、正統的観念となり、明治憲法体制を支える精神的基盤となっていたことを思えば極めて貴重である。「理」という普遍的な思考と志向を内包しているから、特殊主義的な身分や民族間の差を正当化し、あるいは国家膨張を許す国家理性を正当化することはあり得ない。仮にあったとしてもそれらを制御する契機を持つのが中村の「理」である。「天理人道に従て互の交を結び理のためには『アフリカ』の黒奴にも恐入り道のためには英吉利、亜米利加の軍艦をも恐れず」（福澤諭吉『学問のすゝめ』初編）である。

3 第二章では有名な「敬天愛人」の思想が検討される。英国留学前後として、「留学奉願候存寄書付」から始まってロンドン留学、帰国してからの静岡時代を描き、「敬天愛人説」の背景、その上編、下編についての分析を経て、幕末から明治にかけての歴史的意義について考察を加える。興味深いのは佐久間象山との親交である。中村は儒者も洋学を勉強すべきだとの象山の主張に共感し、意気投合する。「時を識る」ことを「学者」の義務と規定していたが故にドイツ、フランス、イギリス、それにアメリカから学ぶことは儒者の努めであるとする。そうして外交責任者は自ら外国語をマスターすべきであって、単なる通訳である「通詞」に任せては駄目であることを主張するが、これは徳川家の「国」のためでもあった。

ロンドン滞在中、繰り返し英文ニウセリウス『小英国史』を読み、『唐宋八家文』や『春秋左氏伝』、あるいは『史記』を繙き、徳川家への忠誠の証として家康を顕彰している中井竹山『逸史』を英訳する。しかし徳川政権が崩壊し帰国を余儀なくされ、失意の中でフリーランドからの餞別としてプレゼントされたスマイルズ『自助論』と出会うことになる。そうして江戸から移り住んだ静岡の学問所の教授方となり、「遁世」的志向ではあったが無心の境地で過ごし、「敬天愛人」の思想を練ることとなる。この指摘はキリスト教理解への本格的道のり

を歩み出した初期段階で「敬天愛人説」が執筆されたとする点において先行研究と共有するが、神学論ないし宗教論での接近を著者はとらない。儒学の古典を踏まえて分析することでロンドン留学以前の中村の思考枠組に起きた変化自体を浮き彫りにする作業にベクトルを向けるのである。それは中村国体論とも関係するが、欧米の「富強」や「文明」の基底には「敬天愛人」という教理があり、それはつまるところキリスト教であるという事実確認からキリスト教に真摯に向き合うことになる。しかもそれは制度以上に民を活発化させている教えでもあった。しかし中村は「敬天」と「愛人」を儒学の古典からの引用で意味づけていく。「敬天」なる用語は『書経』、『詩経』、『孟子』、『西銘』、『朱子語類』、『薛文清『讀書録』、貝原益軒『初学知要』に典拠があるが、注意されるべきはこの過程で中村が発見したのは「敬天」が、朱子学が言う人間の本性として内在する「理」の絶対性よりも、人間の外にある上位の存在たる「天」への敬いを強調している点である。天から賦与された人の「心」と「性」を保持養うことが「天」に報いることである。人と天との関係性の本質、人が天に対して負う義務、人が人として生きていく上での知るべき道徳の根源についての儒学書の文言を捉えて「敬天」の意味を把握しているのである。こうした視点は、時代は少し遡るが、「敬天」の思想家といわれた広瀬淡窓との比較を喚起させる。「愛人」についても同様に『論語』、『後漢書』、『近思録』、『張横渠『西銘』、『真西山『西山政訓』、『薛文清『続読書録』の諸書からの考察が試みられる。『論語』顔淵編の「人を愛す」、あるいは朱子学のいう「仁」が「愛の理、心の徳」であることから人間関係における「愛」の重視を、益軒からは「愛人」が「天に事ふるの道」であることなどを知る。これらの出典を調べることによって、中村の援用が実証されていくのである。

「敬天愛人」の精神は「天」は「吾が父」、「人」は「吾が兄弟」である。「天」は人間より上位の存在であり、超越者であって我の外にある対象として把握され、そのための「敬」が修養の方法となる。個人の「徳行の根

基」には「敬天」の精神が要であり、個々人の「敬天」精神の集まりが「国」全体の盛衰を左右する力となり、国家の盛衰を根底から左右するという。中村の「天」は朱子学以前の儒学における「天」に近く、同時にキリスト教の「父なる神」を意識しつつも、絶対的価値の存在に対する信念は人間世界の身では成立し難いが故に「天」という超越的存在に対する「敬」が生まれ、これこそが「人を愛する」との人間世界における規範の正当性の担保という訳である。「人」を愛するのに「仁」が道徳的義務として提唱される所以は、人の世は人と離れて独立しては生きていけない場所であるとの事実による。つまるところ「天」は「人」より上位者であり、「人」は「我」と「同等」の存在であるが故に、それぞれの対象に相応する態度を、対象によって「敬」と「愛」の比重が異なるとしても、「敬愛」は対をなして保つべき道理なのである。従って「敬天愛人」は儒学の概念と論理を用いて丁寧に練られた人類普遍の道徳原理であって、「天」と「人」、「人」と「人」との間における道徳が議論の主軸であり、そこに身分制や身分道徳はないということになる。スマイルズの『自助論』を訳すに当たって得たのは、西洋諸国の偉人には自主自立の志があり艱難辛苦を経るも、敬天愛人の誠意に基づいて経世済民の大業を行っている点が与って大であったということである。中村がその「第一編序」において「一人の命は全地球より重し」と断じ、「至貴至重の人命」に対する「極慘極毒の禍」は「皇天の意に違ひ造化の恩に負く」ことであると著しているのも、そうした理念上の背景があるからであろう。そうして中村は「天」よりもさらに至上の「上帝」を構想する。第三章での分析がそれである。

4 著者はキリスト教における「神」を儒学的観念によって理解しようとして試みたとされる未公刊の『請質所聞』を取り上げ、中村が至上とする「上帝」の実在について論究する。中村は留学と維新を経て「士」に限らず全ての「民人」における自己修養の重要性を説くに至るが、それは天人相関論に基づいた「天」に対する人の平

等性を説くものであり、人間の取るべき態度としては「敬天」と「愛人」とが不可欠との認識を持つことであつた。儒学は人なら誰もが歩むべき「道」を提示する。「修己治人」との修養論の展開である。徳川日本に於いて「民」自らが我が内なる「天理」の完全な体得を目指し、一切の「外物」に頼ることなく自律的主体の為の実践を要求する「教」にコミットすることが期待されないのは当然であつた。儒学では道徳的価値が自体当為性を持つからである。善は善であるが故に人は善を行うべきであり、そこに「天」の応報を期待するとの動機を認めない。自律性の重視、自ら主人となることを目指す修養が「教」の内容であつて、「道」に至る為に「教」があるのであつて、その逆ではない。これが『中庸』冒頭（「天の命ずるをこれ性と謂う。性に率うをこれ道と謂う。道を修むるをこれ教と謂う」）の意味である。神仏信仰に見られる永世・極楽を保証されることが究極の目標となる教理と、儒学の普遍的「道」に至る為に古の聖人が遺した「教」を学び実践するという論理との間には相容れない論理があるのである。

そうした点を考慮しつつ中村は自ら叙した「罪福の説に惑ふ」をキリスト教受容の問題の一環としたとの既存の研究に著者は異議を唱え、中村が緻密に練り上げてきた「天」・「上帝」と人間との関係や道徳論の内在的理解を要求し、自らその内容分析や思想的意義にメスを入れる。著者によれば「罪福の説」は「天」の實在の証拠をなし、それを軸に中村は既存の儒学の「教」の内容を再構成し、これが『西国立志編』や『自由之理』の翻訳動機を説く鍵であつて、これは晩年まで変わることなき中村の思想の中核と著者はいう。まずは「天」から「上帝」へと普遍者の意味内容を深化させる。「敬天愛人」の「天」から『易経』や『書経』に頻繁に見られる「上帝」を導入するのである。それは無質無形無限であつて全知全能にして普く偏在するものである。然しながらそれは「天」や「神」、あるいは「造化の主宰」とも同義語として使用され得る名辞であつた。

ところで「善人の善を行」なう動機に「責報の心」が入る余地はない。「善」の動機の純粹性は「自ら慊し」（朱子『大学章句』）である。ここには「靈魂」と「肉体」の二元論で人間を把握する西洋哲学流の考え方と「天理之公」と「人欲之私」とを対比させる朱子学的見地を合体した人間論、即ち「肉体」に対する「靈魂」の優位が、「福」と「禍」、「靈魂之樂」と「肉体之樂」、それに「靈魂之苦」と「肉体之苦」との関係で論ぜられる。「肉体の欲」は「禽獸の一分」であって、「靈魂の樂」は「上帝の一分」である。そして追求すべきものは「靈魂の樂」であって、これこそが「真福」である。それは芳名が後世に伝わり、称えられ、記憶されることでもある。「靈魂不滅」から得られる「樂」が即ち「真福」という訳である。また普遍的基準に照らし自らを相対化する中村の思想は、「神国」日本論の如く自国を絶対化しない。この点は真の「国体」とは「理直」の状態を意味するとしていた幕末に中村が考えた「国体」にも通じ、中村の晩年まで変わること無き考えであった。

こうしてさらに重要なのは中村には「上帝の二字」を抹殺して「天即理」を掲げる朱子学の「天」理解に同意しない点である。「上帝」こそが中村が求め立国に必要な存在なのである。中村はそれがGodの訳としても中国古典から援用する。著者の「上帝」を崇敬するに至る中村の思考過程は、著者は触れていないが、闕字問題からも理解できる。時代が下るにつけて「上帝」を記す場合には闕字にしているからである。例えば『西国立志編』に見られる闕字は、学問を修め、敬天愛人の精神を持ち、克己にして慎独を修養し、世の中を変え、艱難を厭わないのが英国下院議員であり、彼らの習慣をみると「上帝」に仕え、礼拝を尊び、絶えず經典を唱え、好んで貧しく病ある人を救済している、との第一編の最後に付した「論」に登場する「上帝」に於いてである。そこには「天」あるいは「神」そして第一編の序に「皇天」が登場しても、それらには闕字がみられないことから中村にとって「上帝」がそれらより上位観念であることを示している。訳文本文においてはGodではなく

divineの訳として使われ「カミ」とルビをふっている「上帝」に闕字が見られるのみであるが、『自由之理』においては如何と為れば、ミルの本文には無く中村が付け加えているフエネロンの宗教の自由についての一文と中村自身の第二巻の「自序」において平出と闕字が「上帝」を記す際に行われている。「上帝」が人を愛するとの文脈に於いてである。確かに「自序」では造物主としての「神」にも闕字が施されているが、『明治文化全集 第二巻 自由民権編』に収録されているものにはない)、「上帝」と同様の意味であることを勘案すれば理解可能である。そうして中村が受洗した後に訳出された『西洋品行論』に登場する「上帝」には、ほぼ全箇所に闕字が施されていることが確認できる。「上帝」は中村にとって最大限崇敬する対象となっていたのである。そうしてこのことと関係するかもしれないが、スマイルズの綺羅星の如く描いている偉人達に当時正に一世を風靡しようとした進化論者、ないし社会進化論者は登場しない。祖父エラスミス・ダーウインは登場するが、チャールズ・ダーウインはその『種の起源』がミル『自由論』とともに『自助論』の出版と同年であったためか、否『自助論』でなくてもその続編とも言うべき『品行論』にあっても登場しない(『本草学の成就』者として登場するのは祖父ダーウインのことである。中村が原文にない「本草学者」との説明を付しているのも既に進化論者として有名なチャールズ・ダーウインとの混同を避ける為であったと思われる。チャールズも本草学を修めてはいるが、またエラスミスも進化論の先駆者といわれてはいるが、祖父エラスミスは博物学者としての方が有名であったのである。尚『自助論』で取り上げられているのもエラスミスである)。神に似せて創造された人間が猿と同じ起源あるいは遺伝的要素をもつことは、キリスト教精神に則る自助努力を損なうと考えたのであろう、スマイルズにとって、あるいは「萬物の霊」たる人間を信ずる中村にとっても、それは受け入れ難い学説であったに違いない。同じく『自助論』を読んで尚社会進化論者スペンサーを愛読した福澤(拙著『福沢論吉と西欧思想―自

然法・功利主義・進化論——名古屋大学出版会、一九九五年）との比較が浮上する。

5 第四章では「文明」論としての『西国立志編』を通じて「品行」と「一新」について、制度改革に対する留保問題、「民」の役割と「文明」との関係、「御者」としての「君主」論、『自由之理』への導入との問題意識で『自助論』第九編の自序が取り上げられる。『西国立志編』は一国の優勝劣敗の決定打が人民の品行にあり、それが一国の左右の動因であり、そうであるがために老若男女を問わず人民が向上心を持ち、品行正しく職業を勉め、芸事を修めることに勤め励むのが「開化文明」(civilization)であり、延いては一国を善くするとのテーマである。「国政は人民の光の反照なり」であって、「人間万事、皆人々内自ら治め、自ら主ることの上に關係するもの」との前提で成立する。これは自己の内面の修業が「人間万事」に連なり国の治平を保障するという意味において朱子学が重視する『大学』の八条目、即ち格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下と、スマイルズが提示する「文明」とが基本的に一致することを意味すると著者は言う。「西国」の「文明」の有様に中村が深く共感できる前提には儒学があったということである。そうして英国をめぐる直接間接の経験によって「西国之強」の起因が「人民の品行」、即ち「一人ひとりの自主の志向」にあり、また「強」は単なる「兵」のみでなく「芸術」(学問・技芸)と教法(キリスト教)が「車の両輪」ないし「鳥の両翼」であるとす。かくして「文教昌明」にして「名」を「四海に揚」げるに至った状態が「文明開化」である。制度による政策より人民の性質の改造が優先される所以である。

ところで中村のいう「強」とは軍事力とは別の手段による「治」の安定を意味する。それは学問所時代から「道」に即した「内治」の状態こそが国のあるべき在り方(「理」と考え、これを「国体」と表現し、これが国をして「強」たらしめるという考え方が一貫して維持されているからである。儒学やキリスト教が目指す目標も、

その目標を達成するために要求される義務も、皆根本において一致するのであり、人間の道徳性に関わる觀念に、その源泉たる「天」を付した訳語を充てたのは当然な選択であった。「外誘」を「降伏」し、自らの主人として生きようとする「剛猛の志意」こそが「天良是非の心」に従う有るべき人間の姿である。それは品行の向上を目標とする人間像である。天命に忠実にして屋漏に愧じることなく外物に役されることなく「自ら主る」ことを目指す人間像である。これは儒学における「君子」そのものといえる。そこで真の gentleman とは何か、が問われ、国民一人ひとりが真の gentleman を目指すことが国をより以上の富強にする前提となる。朱子学という人格的完成を目指した修養論と根本的にそれは通じると中村は見なしていたのである。聖人学びて至る可しは、正に君子への道、gentleman への道なのである。それは強弱・優劣論を競うことへの拒否反応となつて現れており、その根底には儒学的発想、即ち「君子は争う所なし」（『論語』八佾）があるが、強いて争うならば温和かつ謙讓を伴わなければならない。一切の「争ひ」は「小人の争ひ」（朱子）だからである。これには儒学における仁愛の思想が底辺に流れていながらキリスト教的人命重視の觀念があるという。十八世紀後半以降の蘭学者や幕末に中国伝来の西洋紹介書を通じて儒学の素養を身に着けた日本の知識人たちが西洋における人道的な文化に感銘を受けた伝統に中村も連なるというのである。さらに善悪応報の論理が入ることによって中村は道徳的な規範の実践を促すが、儒学や国学に限らず『西国立志編』の内容には共感可能な前提が備わっており、中村もそれに自覚的であったとされる。Self-Help の翻訳を通じて世襲身分制の下にいる治者被治者の区別を前提にした徳川日本の秩序観を排し、「民」の「自治」の可能性を想定しない儒学の統治観を乗り越え、士農工商すべての人民が統治の主体となるビジョンをそれは提示しているからである。

第九編の自序で中村は本文に触れることなく『自助論』そのものの存在意義、その書物を如何に受け止めるか

について論じている。そこで中村は「新見異説」の重要性を全面的に論じ、真の君子像を描いている中村にとってそれは「西国の事理」を知る端緒を用意することにもなるからであった。「品行」の向上には「学問」なしにはあり得ない。自助論や儒学の知的伝統に照らしてそれは当然である。中村から見れば『西国立志編』、それにより具体的に君子像を描いた『西洋品行論』は、『大学』の八条目の西洋における具体例の宝庫であったと思われ、引き続き訳出した『西洋節用論』にもそれは言えるであろう。gentleman は文脈によっては実態的な家柄を示す「紳家」と訳しているが、儒学的伝統を踏まえれば「君子」でなければならなかった。然しながら gentleman 即ち「君子」は、「搢紳」さらには「紳士」となって明治後半には意味内容も含めて変容していく。中村の思い描く“gentleman”＝「君子」には確かに、その後の「紳士」に付け加えられた「武士道」とかスポーツマンシップは入り込む余地はなかったであろう。中村の時代が要請する gentleman 像の推移についての分析も願うところである。

6 第五章に於いては『自由之理』の秩序構想として「天」と「自由」という主題の下、「自由」という原理、思想作品としての『自由之理』、individual と society の理解として「檀那ノ権」と「仲間連中」、「自由」を擁護する文脈から「人間本性の理解の違い」、「衆異」の保障としての「独自一己」における「自由」の意義、そうして『自由之理』の「自序」の意義を通じて「愛」と「自由」の関係が取り上げられる。維新以後「敬天愛人」の精神を軸に中村の思想的展開はなされてきた。「敬天」は即ち天と人ないし我との関係で、「愛人」は即ち「敬天」する人間が他人との関係で、共に実践すべき倫理の核心の問題である。「自主」・「自立」論の基盤には「敬天愛人」の精神があったのであり、それは自己修養、「敬天」の姿勢と密接に結びつく、即ち「敬天」と「愛人」の実践なくして人間は真の「自主」性を獲得できないことが論ぜられる。

文化的歴史的背景に制約された誤訳が法に依る規制とは別に輿論による個人の自由の制約を強調しようとした元来のミルの意図を転調させる結果を齎したとの先行研究の見解に対して、著者は中村の思想的文脈に則してテクストの分析を試みるならば、そこには明確な論理的―貫性と妥当性があり、『自由之理』を中村の思想作品としてみなければならぬという。尚ここで比較の対象として挙げられている福澤の「我儘放題」は、意味は同じであるが、「我儘放蕩」の誤植であろう。

ところで中村の問題関心はミルとは別の所にあつたようであると著者はいう。先行研究が取り上げていない補論の注釈的解説に著者は着眼してその点を論ずる。例えば国家を一つの村に準えて解説している所以の説明がそれである。農村は村民の身分的平等性が実現され自主的な生活を営むことができる共同体であつて、各「家」には「旦那の権」、即ち「自由の権」がある。対等な人間同士で構成された共同体において全構成員（「檀那」）の申し合わせによる「年番」の「仲間連中」が村の運営権を委ねられた者として正当な「権勢」を得ることができるとする。なるほど農村社会を近代的な国民国家のモデルとする中村の視点は、福澤にもその愛国心の喚起においてみられ、興味深い問題である。武士は忠孝のみに関心を抱き国に全く無関心で、その点は中等以下の存在である、庄屋に奉公するのではなく村の名声のために村人達が尽力する、これは報国の一端、という福澤の視点である（「或云隨筆」）。中村の関心は国家の存在理由を村社会から説明する点にあつて、ミルのように既に多数者の専制から如何に個人の自由を守るかについてではないのである。

確かに『自由論』の主題の一つは多数の専制からの自由の確保に在る。その焦点は民主政の実現によつて生じた人民自身の制限に通じる。然しながら中村は「多数」の意見を「政府」の意見と同義語として把握する。集団としての「社会」(society)を「仲間連中 即ち政府」と何故、訳さなければならなかつたのか。庚午十二月八

日即ち陰暦明治三年十二月八日の時点で訳し始めた頃にあつては、日英間の社会や人間本性に対する認識の相違があり、そこに翻訳をめぐる問題の起因が生まれる。ミルには道徳的多数者による公然あるいは隠然とした圧迫があり、そこに public と private、society と privacy との緊張が生じる。しかし中村は徳川公儀の御儒者としての社会的地位と名誉の保持者であつた。この点を鑑みれば、そうした圧力は考えられなかつたのである。人間は「勢力」さえあれば自らの「意見好尚」が他人の「意見好尚」の規準となることを欲する存在であつて外的条件にはなる。しかし中村には道徳の源泉としての「天」の实在を信じ、「天」との関係ですべてを把握する思想の持主となつていた。人間の「真心」から生まれる宗教的な信仰を人間の善性の顕れとみるからミルのいう道徳的多数者は考えられないのである。例えばミルの原文は性向の原因が人間の本性から直接抽出され、人間の本性には押しつけがましさが内在しているが故に、権力を持たせないことが重要である、として人間世界における「効用」(utility)が一切の倫理的問題の究極的規準としているのに対して、中村はその点を訳さない。ミルは宗教に基づく道徳を認めないからである。

中村がスマイルズと異なつてミルを『自由論』以外に訳すことなく「自由之道理」について論じた後の論説にもミルの名は登場しない要因のそれは一つであつたらう。中村にとつて、「自由之権」は「天」を根源とする「道理」の一環である。政府がことさら正邪を付け加える問題ではない。「仲間会社」である「政府」が「権勢」を以て「新見異説の人」を抑圧することは「天理の公」に悖る行為である。ミルは先験的な道徳感情というものを持つ誤謬性に対する辛辣な批判をなし、宗教性に基づく道徳感情の誤謬性を最も際立たせるケースとして狂信者が抱く神学的憎悪を挙げているのである。両者の違いは明白である。

確かにスマイルズ自助論は個々の「自主自由」な人物に焦点を当て、中村はその個別の事例に貫通している道

理が「西国」の隆盛の理由である事実を発見しそれに共感するも、その自主的な個々人が互いに守るべき規範、共同体の運営原理という問題に触れるという論理がそこにはないと認識した。そこで social liberty「人倫交際上ノ自由」を論じるミル自由論に出会い、人の世における「交際上」の守るべき「理」を詳論するミル自由論を『自由之理』と題して訳したのであると著者は分析するが、ここでの論証は説得的である。社会は広く「人倫交際」の意味で解釈され、人々が守るべき道理を共有して日々の「交際」を続ける一まとまりの共同体として把握される。中村が取り違えた問題は社会が個人に対して圧力を加えるという権 (power) が成立するその論理構造の部分であって、ミルと異なりそれは人間の本性に他人の「自由」を抑圧し得る余地はないとのミルに対する中村の理解に起因する。『自由論』における社会と個人の対比構造は『自由之理』において「政府」と「人民」とのタテの権力関係の縮図に置き換えられたが、これはミル原文に照らせば明らかに誤訳である。しかしその誤訳の内実は天人相関の論理によって明快に説明できると著者は断言する。『自由之理』は「自由」についての「理」ではなく中村自身が築き上げた「自由」という「理」の思想論であった、というのである。中村に於ける「自由」とは人が道徳を把持しそれを実践するために存在する。道徳的に生きることが「天」から賦与された善なる人間の本性に帰するところを保持し、「自由」はそれを可能とする前提として擁護されなければならない。『自由之理』はミルが論じた圧力の性格を変質させたが、個人の「自由」に対する外からの圧力の限界を説くという点においては、ミルの意図を正確に理解したと解すべきであるという。「独自一己」における「自由」である。

ミルの描く人間および社会の進むべき方向に対する深い共感 は individuality に対する中村の解釈によって浮き彫りにされる。「確信」と「議論」の前提である個性の強調は『自由論』の核心であるが、ミルは individuality の要素として originality を重視し、各々の faculty の発達が individuality の生成・発展につながると論じる。しか

し中村はミルが強調するような神を前提としない人間固有の特性としての個性の意義を天人相関論に基づく人間性理解を前提としてミルとは正反対の方向に読み替えたと著者はいう。originality は天賦の本性としての「本有の才性」と、faculty は「神霊の才智」ないし「天賦の才能」と訳されるが（従来の研究）、多様性が維持される社会が人間の「本有の才能」を「成長」させ「発達」させると確信する。ミルにとって比較不能なかけがえのない個性の擁護は『自由論』の著述の目的であり最大の課題であった。「諸人の為さざること」をなし、あるいは「諸人の為すことを為さぬ」ばあいは礼儀に反し重罪を犯すようなもので侮蔑の対象となる事態にミルは反発しているのである。中村の『自由之理』における個性理解は、各々が「天」から賦与された「品性才能」を最大限に生かすことに重点があつて、個性の差異の根拠まで「天」に見出すのである。儒学的思考を堅持する中村にとって誰もしないことをする人間や誰もがすることをしない人間は望ましいことではなく、むしろ忌避するものである。確かに儒学の基本的名辞である「道」は誰もが歩み通ることによって成る。「道」なるものは猶「路」なるが如し、である（伊藤仁斎『語孟字義』。「本心」に基づいた行動の帰着する所はその意味で小異ではなく大同でなければならない。ここには訳文の簡略化と頭注も傍点もないことからそれを裏付けていよう。あえて他人とは比較し得ざる自己の固有性を発達させることを奨励するミルと異なり、中村は天稟の「人民独自一己なるもの」の修養の中でこそ「各自異なるもの」を発達させることができると説くのである。その一方で「萬物之靈」たる人間として「実に思索相観の尊貴華麗なるもの」を得ること自体を追求すべき目標としている点ではミルと共通している。両者は多様性の尊重が社会の改善につながるといふ見解で共通するも、ミルが個性の擁護を主張し、特異さの啓発自体を目的としているのに対して、中村はあくまで道徳に至る手段として個性を重視するという点に於いて異なるというのである。

中村の思想は「上帝」の實在に深く根を下ろし、人間世界を律する総ての議論はそこから出発する。この「上帝」と「人」との関係は、その『自由論』読解の枠組みも、「上帝」の「愛」を基礎においていることを端的に示すと著者はいう。「自愛」と「愛人」を語ることにについて中村は『大学』八条目における「修身する所以」の二項目にあたる「正心誠意」と「仁」を問う顔淵に対する孔子の答え「克己復礼」（「靈魂の真」の完成）を以て「自愛」（「肉体の欲」の克服）を定義する。朱子学は「天理之公」と「人欲之私」とを対比するが、「自愛」は「修身」であり、「愛人」は己の如く人を愛することである。「愛」はキリスト教と儒学を貫く核心概念となる。「仁」即ち「愛」があつてこそ文明といえるのである。「蛮夷之民」が容易に自殺し、それ故に容易に人を殺す。これに対して「開化之民」は真正に自らを愛し、それ故にまた真正に人を愛する。「愛」とその下での「自由」は「文明」を支える二つの柱なのである。

7 第六章では「天」と「教」を「教法」の多様性から、先ずはキリスト教の学習、「教法」としてのキリスト教、「漢学」の有効性、エマソンの思想との出会い、が考察される。しかしキリスト教信仰の核心たる三位一体やイエスの復活については一切言及しない。キリスト教国で聖書に接した明治の一群の知識人と同様、儒者らしく「瘋癲の讒語」と思ったのであろうか（久米邦武編『特命全權大使 米欧回覧実記』）。否、むしろ晩年の中村はエマソンの著作を通じて三位一体論に異を唱え、イエスの人格化を否定し神の単一性を説くユニテリアン派の教説に傾倒したからであろう。洗礼を受けたという記録以外に彼のキリスト教信仰について知る手掛かりはないが、キリスト教の教義に対する疑念の証拠は多く残っている。「御一新祭政一致之御制度」は仏教や神道関係者その他、「政教一致」を統治の根本とする儒者、即ち「教」なき「政」といふべき徳川体制は儒学の統治原理に背くものであり、儒者は「王政復古」を実現し、「祭政一致」の路線を闡明にした明治初年の新政府に対して自

ずと「政教一致」への期待を中村は寄せた、と著者はいう。しかし違った方向へ政策は進む。人間の本性は「善」であるがゆえに善性を恢復すること、人間の本来の在り方に立ち返ることが人間の道德的義務である。中村は考えており、儒学、キリスト教、仏教、いずれの「教」においてもそれは一致しており、朱子学の「本然之性」の恢復がそれ自体として目標とされるのは異なり、人々に「安き」が与えられるという効用の観点も共通に含まれている。その人心の安楽が目標ということは、教法が最終目標である道の実現のための手段であって最終目的地が同じであればそれらの小異は気にしないことになる。中村は「天」の存在を知る「敬天の民」になることによって人間が究極的な「安全」を得、「真福」を受け入れると信じた。儒仏とキリスト教は良心に即して考えれば「道」に対する疑惑は生じない。「天」と「人」との関係の核心を明瞭にするためには「天人一体論」が要求されるが、それはユニテリアンのイエスの神格化を否定し神の単一性を説く教説を学ぶことによつて解決できる。「教法」の複数は「天道」に至る方法の多様性が保証され、多様な「教」の中から自らの意志で自分に適した教えを選択する「自由」があり、それは最終的に人々を「天」の存在という真理へと導くという意味で善である。その真理は人が人らしく生きるための標識となり、天道に則した道德的な人生を可能にするというのである。

中村は「擬泰西人上書」を執筆するが、それは複数の「教法」の共存を主張した背景の説明である。亡くなる三年前に、終生孔子を「敬仰」し、「孔子の道」が「上等社会」に行われ、それが「治平」の「大本」として願ってきた、と中村は回顧している。「上等社会」の最高位の存在である天皇に受洗を勧めたことは、中村にとって「孔子の道」を「敬仰」する思いの一環であったのである。「教法」を持つことによつて「精神」の「安き」を保つことができるとは「人主の職」の「宜しき」の内容であるが、それは立志編の「論」における「御

者」としての君主論に通じ、他人の自主的な選択に対する尊重の義務を論じている『自由之理』の内容にも通じる。複数の「教法」の共存を主張した背景については、中村がトクヴィルのデモクラシー論での政治と宗教に関する叙述を早期に紹介し、晩年には抄訳をしていることから理解できよう。アメリカにおけるカトリックとプロテスタント諸宗派との共存の問題である。

正直のトクヴィル紹介はあまり知られていないし、著者も触れていないのでこの場を借りて紹介しておきたい。「正直近仏国（ミゼランクス）の人多克未爾（トクヴィル）Toqueville: (立志編第一編第三十三章) 著はす所ろの亞墨利加民政（アメリカ）（書名 Democracy in America）を読み、頗る発明する所有り。其中に合邦の教法の事を論ぜり。曰く、合邦の政治は。実。に。新。教。に。由。り。て。立。て。り。固より旧教を許して自由を得せ使むと雖も、而して旧教の人、大抵貧弱、権を無さず。新教の徒、幾派に分かつと雖も、而して真神に奉事するに至りては。究（つた）に一致に帰す。蓋し其の人民の和同合一。政体をして牢固ならしむる。実に教法を信ずるの然ら使むるに由る也。君治の国民。教法の精神乏しと雖も猶可也。民治の国民。若し教法の精神に乏しければ得て合一すること能はざる也。余は法国の人也。合邦に遊び之に住する愈々久しく而して愈々教法の果して能く人心を協和し、国運を維持するを信ぜり也（第一卷第二部第九章政治制度から見た宗教の一部、後に抄訳する前段の抜粋訳）。正直学（トクヴィル）無く識無し。未だ多克未爾の言。確かなる否やを知らず。之を引く所以の者。蓋し説有り。夫れ余れ既に此の書を訳し。今以て其の刻成る者を以て諸を世に問ふ。読む者。是に由て合邦政体の大略を知り。或ひは其善き者を師法して之を行はんと欲せば。則ち余の厚望これより過ぐる莫し。但一譬を借りて政治と教法との自然に相ひ関（あひま）を明かさんと欲する者有り。西国に巧匠有り。木を刻みて人を為（つく）り。耳目手足。臟腑脉絡。骨節血管。完全備具し。生き人と以て異なる無し。然れども口言ふ能はず。目見る能はず。足行く能はず。此れ他なし。其の独り生き人の精神を欠くを以てなり。今一国

有り。政体律法。細大遺すところ無く。盡とく合邦に倣ふとも。而して設合邦もの教法に似たる者有る無ければ。則ち余其或ひは千巧匠の木偶たるを免れざるを懼れるなり。明治六年葵西十月中澣（原漢文、中村正直「共和政治引」、美国人ランソム・ギルレット著／中村正直訳『共和政治』同人社、木村讓梓、明治六年、二丁ウー三丁ウ）

政治と宗教の問題はトクヴィル読書にあつても中村が最も関心を寄せるものであつたのである。明治十九年六月十二日刊の『東京学士会院雑誌』第八編第五冊に「米国教法の勢力ある事」と題して、その続編とも言うべき箇所（同人社出身の改進黨系の政治家肥塚龍が英訳からの重訳として『自由原論』（薔薇楼蔵梓）の名でトクヴィル民主政論第一巻を明治十四年から十五年にかけて八輯に分別して世に問うているのも中村の影響が窺える）。政体、ひいては国体を鞏固にしている背景には信仰の自由があり、合衆国はプロテスタント諸宗派であれカトリックであれ神を信仰している点に於いては一致し、政治体制を強固なものにしているといふのである。中村国体論でいえば「理直」の具現化した「名正言順」の国、それがアメリカ合衆国という訳である。中村にとって政治と宗教の問題は最も関心を寄せる問題であつたと言える。慶應義塾の小幡篤次郎がトクヴィルの一部の「出版の自由」を訳し、『上木自由論』と題して刊行する一ヶ月ほど前のことである。恐らく明六社中にあつて森有礼が中心となつてトクヴィル論が交わされていた最中であろう。宗教の自由の中村と出版の自由の小幡、延いては福澤とのトクヴィル受容にとつての興味深い課題がここに浮上する。そうして中村が「共和政治引」で紹介したトクヴィルの言説は、福澤も付箋紙を貼付した跡が確認できることから同様に着眼していたが（拙著『福澤論吉と自由主義—個人・自治・国体—』慶應義塾大学出版会、二〇〇七年、387頁）、その後の教育勅語の問題と絡めて考えると極めて重要なテーゼともなる。中村にとっては宗教的精神の不在化での民主政は混

乱を招き、君主政下での宗教的精神の不在は徳川政権が念頭にあってか、天下泰平ではあるが自由を欠いた統治という視点をもたらしたとも考えられる。

中村にとつて儒学も仏教もキリスト教も人の人たる生き方、即ち道を教え、国を文明に至らしめる手段としての意味において等価である。中村の言う「民を安んず」るの意味はあくまでも「文明」の状態、個々の「民」を道徳的な完成に至らしめることを指す。「教法」が真理を含むという事実、その核心には「天」・「上帝」の实在があり、それに基礎を置く「教法」なら各人の「教法」の選択は尊重されるべきである、というのが中村の確信であり、これはキリスト教擁護ともなる。「教」の複数性を前提可能なものと見なす儒者の思考であるが、アメリカにおけるカトリックとプロテスタント諸宗派の共存もトクヴィルの読書を通じて中村の念頭にはあったのであつた。中村は「天」の实在を知ること―「敬天の民」になること―によって人間が究極的な「安全」を得、「真福」を受け入れると信じた。良妻賢母の議論と女子教育は、スマイルズ『西洋品行論』を読めば当然に思える。しかし中村が専ら女性の家庭での役割に焦点を絞った背景には、教育熱心な母親の存在が与つて大であるかもしれないが、スマイルズの議論もあつたであろう。教育を通じて人類総体の極高極浄の地位を確保するという目標に到達することは正に『大学』の八条目の実践であり、それは具体的事例としてスマイルズが著すところでもあつた。また漢学の有効性も白文の訓読方法も、洋学を学ぶ上で矛盾するものではなく必要であるとすらいふそれは君子を規定するのは「天」から賦与された人間の善性に基ついた人類共通の「道徳」という規準があるが故である。古今東西の道徳が一致している事実の確認でもある。中国でもギリシャでも近代ヨーロッパでも、道徳は性善説に基づく。荀子の性悪説があつたとしても、礼を以て秩序を正せば良いのであつて、キリスト教の原罪を考えればそれは驚くに値しない。

確かに西洋には独自一己 individuality と人倫交際 sociality の二つの領域の区別に意味があった。だがしかし儒学上の個人修養（自治）が他人との関わりをもつときの在り方、ここに西洋との大きな違いに気づく。private と public の両側面の生活は individual と sociality との生き方の問題でもある。それは比較不能の関係である。朱子学の論理を以て自由を理解するのは天から賦与された「道心」・「天理」を主として、それを覆い隠そうとする「人心」・「人欲」の奴隷にはならない。これを自由の正しい定義と解するには、結局「天」から与えられた朱子学という「本然の性」の善の恢復の内容を自由と見なしたことに等しい。西洋も中国も自由と善が不可分の関係にあるという前提の上で道徳を形成してきたと見なす。「道」を学ぶ方法はしかし多様化された明治の世界と如何に向き合うべきか、という問題に直面する。儒仏とキリスト教は良心に即して考えれば疑惑は生じない。中村が最も重視していた「天」と「人」との関係の核心が明瞭になるには「天人一体論」が要求される。それはユニテリアンの教説を学ぶことよってキリスト教に対する「疑団」をもすべて「消釈」することとなる。ユニテリアン教会の支持者になる可能性は確かに低い、いずれの「教法」も複数あることから、「天道」に至る方法の多様性は保証されなければならないということである。相異なる多様な「教」の中から自らの意志で自分に適した教えを選択できる自由は最終的に人々を天の実在という真理へと導くという意味で善なのである。「衆異は自由によりて生じ、真理は衆異によりて見は」れる。その真理は人が人らしく生きるための標識となり、天道に即した道徳的な人生を可能にする。

8 終章では教育勅語案に託されたものと「愛」の思想が活写される。個々人が教を選択する自由を天皇自らの言葉で保障すべきであって、それは人が生まれながらに有する畏天敬神を活かす道であり、中村にとって終生の理想を実行に移すことであつた。最大にして最後の政治的試みと言えるものであつたが、しかしその目論見は

評 書
ついに実現することなく終わった。加えて本来の善性を恢復するためには厳しい自己修養を伴う、その手段として学問を重視し、学問を通じて道に至る。かくして本来の性を恢復し天命を知ることができるといのが、生涯持ちつづけた中村の思想の基礎である。「自由」は人が人らしく生きるための「理」と位置付けられる。そうした文明開化は儒学的理想の追求の旅であった。政治的多元主義、価値相対主義の時代にあつて普遍道徳は存在し得るのか、道の実現のために自由を求め続けた儒者の旅は歴史の可能性に対する想像力を刺激し、今なお重い問いを投げかけている、と著者は結ぶ。

三

敬字中村正直の最初作品とも言えるスマイルズの『西国立志編 原名自助論』において説かれた「自助」は、カーライル (Thomas Carlyle) が仕立て直しの哲学、あの土井晩翠が『衣装哲学』(明治四十二年)と訳し、あの第一高等学校の校長新渡戸稲造が大正七年八月六日より十日にかけて行なった倫理講話の教材『衣服哲学講義』の原本 *Sartor Resartus* (1888) に登場する“Self-help”に沿った作品である (“Thus from poverty does the strong educe nobler wealth; thus in the destitution of the wild desert does our young Ishmael acquire for himself the highest of all possessions, that of Self-help. Nevertheless a desert this was, waste, and howling with savage monsters.” *Sartor Resartus The Life and Opinions of herr Teufelsdröckh in Three Books* by Thomas Carlyle, The World's Classics, London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1924, p.98. 土井晩翠訳「かくて剛者は貧よりして更に高尚なる富なるものを取り出す、かくて荒漠の窮迫にありてわが若きイシメイルは一切の資材中の最高なる自助を得た。されど是は怪物が咆哮する無人の砂漠であった。」「鬼臭先生 衣装哲学」明治四十二年、

大日本図書、一六五頁。尚、新渡戸の該当部分の講義はない。『新渡戸稲造全集』第九卷、教文館、昭和四四年。最も尊ぶべき財産である「自助」を身に着け、荒野に放り出されたとしても、それによって成功し称賛され尚且つ羨望の念を持たれた「成り上がり者」を理想とし、しかもこれこそが「真正の君子」(true gentleman)と論じたスマイルズは、流行思想とはいえ、貴族や名望家の「自助」もまた描いていた。スマイルズが生きたヴィクトリア時代は「ボロ着から金持ちへ」の可能性に満ちた時代であり、セルフ・メイドマン群像の時代でもあった。彼らを主人公とする成功物語や実例本意の成功逸話はその時代に適合的であったのである(松村昌家『明治文学とヴィクトリア時代』山口書店、一九八一年、一四頁)。伝記的断片とそれに付随する道徳的教訓と格言的知恵袋と絡め合わせてなる『自助論』は、同時に成功者や既に上流士人となっている人物にも注意を喚起させていた。彼らも自己破産の憂き目に会う可能性を有していたからである。「権勢ある家、時に衰微し」である。中産階級以上の層にとっても、それは「仕事の福音」たり得たのである(A・ブリッグス『ヴィクトリア朝の人びと』村岡健次・河村貞枝訳、ミネルヴァ書房、一九八八年、一七四頁)。また「真正の」を付加しているため立身出世が適うことができない自助努力の層に向けての巧妙な説得手段との解釈も可能である。「バルヴァニュー」はなほほど軽蔑の意味で用いられてはいたが、この時代にあつてはむしろ賛美の対象であり、一種の憧れの的であつた(松村前掲、六一七、一五頁)。引き続き発表された『品行論』は『自助論』に比してその傾向が一層強い作品といえる。しかしそうであるとしても男女を問わず何れの階級にもそれは受け容れられる響きを確かにもつ。彼のメッセージそのものはイギリス産業革命の担い手である企業家や技術者が各段に取り上げられていることもあつて、産業革命の闘將達の生活哲学であつた。従つてそれが過ぎ去つた時代には消え失せる運命にある作品ではあつたであろう(村岡健次『ヴィクトリア時代の政治と社会』(ミネルヴァ書房、昭和五五年、一九四頁)。

評書 だがそのキリスト教精神に満ちた群像はクリスチャン・ジェントルマンの典型とすら映る。それは『自助論』にも『品行論』にも登場する、勃興する中産階級教育機関化するパブリック・スクールの教育理念の提供者トーマス・アーノルドのものでもあった (Thomas Hughes, *Tom Brown's Schooldays*, Oxford World's Classics, 1989, p.74)。種々評価は伴いながらも、『自助論』が普遍的な生命力をもつものであることは現在オックスフォード・ワールドクラシックス・シリーズに収められていることから分かる。日本においても中村訳の復刻版が出ているし (講談社学術文庫)、別の訳者による邦訳もあり (竹内均訳『自助論』改訂新版、昭和五六年、三笠書房、二〇〇二年)、いずれも増刷を重ねている。

中村がまずは上層身分である武士層に向けての福音を提供するものとして『自助論』を上梓し、そうしてそれが成功をみたのも一つには“true gentleman”を「真正の君子」として訳したからともいえない。武士層を含めた有識層にとって「君子」は、『論語』に描かれたような理想的人物と映ったであろう。そこには実体としての「君主」≡「君子」像は第一義的にはなくなっていたのである。従って容易に機能概念としての「君子」に誰もが成り得ると実感できたと言える。聖人君主と一体化して理想的人物と見なせば、「聖人学びて至る可し」(朱子学)を学んでいるものにとつて「聖人」ならぬ「真正の君子」が多様な相を以て半世紀遅れの立志の時代に歓迎されることも宜なるかなである。“gentleman”を「紳士」と訳し直してみれば、それは実態としての「紳士」の存在があった上での教育機能ともなるうが、「君子」であるならば『論語』冒頭部の「亦君子ならずや」を想起すればたりる。ついでに言えばその英訳は“a true gentleman”である (*Confucius: The Analects*, Translated with an Introduction and Notes by Raymond Dawson, *The World's Classics*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p.3)。自ら顧みて「立志」の物語に恰も沿うが如き中村が「上流士民」間での好評ぶりを認め、「上

帝「信仰の下スマイルズの続編『西洋品行論』明治十一年～十三年 (Character, 1971)」、及び『西洋節用論』明治十九年 (Thrift, 1875) を翻訳し公にしたのも理解できよう。

ところで杉田玄白が『野帚叟語』において活写しているように、江戸時代にも見られた役職志向の、延いては役得目当ての「立身出世」は、確かにスマイルズの描くそれとは異なるものであった。スマイルズが労働者階級や下層中産階級の貧しい子供たちに語った自助列伝は、当初日本では「上流士民層」に受け入れられた。そうしてその執筆目的が明らかにされたのは七年後の明治十年の活版による改正版によってである。中村の対象はスマイルズ宛書簡にみられたように、当初からスマイルズが呼びかけた階層ではなかったのである。江戸期の「立身出世」はまだしも家禄で支えられた上でのそれであったが、御一新は自己の存在理由を失わせ、失業の憂き目に直面させた武士層に中村が逸早く自助の精神を普及させ、新たな生きる術を与えるがためのものであったと言える。

自助が謳歌されたヴィクトリア時代は確かにスミスからスマイルズへの道程がヴィクトリアン自助自由主義と自由市場の思想が形成された時代と言われるが (Roy Porter, *Enlightenment, Britain and the Creation of the Modern World*, London: Penguin Books, 2000, p.483)、専門家や技術者や審美主義者の利益が増大し、彼らによって蚕食された跡に残る共通の残余の知識は後景に沈み、その劣化が進行している時代でもあった。そこには、「あらゆることについて何事かを知り、何事かについてあらゆることを知る」(to know something of everything and everything of something) としう「活気に満ちた合言葉」(genial watchword) が追いやられ、「競争試験の門」(the gateway of Competitive) を通って「専門家の無味乾燥な地」(the Waste Land of Experts) へと努力次第で入って行ける時代であった。「こまごましたことについてそれぞれ余りにも多くのことを知っている」(each

knowing so much about so little) ので反論できないし、反論しても無意味とされた。まさに教養人に代わって専門人が頭角を現す時代であったのである (G.M. Young, *Victorian England: Portrait of an Age*, Second Edition, London: Oxford University Press, 1953, p.160)。ミル父子やグロートなどは言わばアマチュアが専門書を執筆した前者の良き時代の良き事例であったが、こうした事例と共にキリスト教の教えに則り勤勉と儉約を旨とする自助精神を技術的専門的知識によって頭角を現した人物と共に挙げているのに事欠かない人物たちの宝典がスマイルズの諸著であった。教養人から専門人の時代への過渡期であったとしても、否それが故に、偉大な人々の時代、壮大なビジョンと偉大な業績の時代、近代に於いてこれ以上に相応しい時代は無かった(サイモン・ウインチェスター／鈴木主悦訳『博士と狂人―世界最高の辞書OEDの誕生秘話―』ハヤカワ文庫、二〇〇六年、一五五頁)と言われるのが、スマイルズが生きた時代であった。スマイルズはしかしそうした時代にあってもニュアンスはあるもののトクヴィルやミルが既に描いていた多数者の専制の問題や大衆迎合主義、所謂ポピュリズムの時代であることを『品行論』で具体的に描いている。『西国立志編』のみならず『西洋品行論』についての著者の分析が待たれる所以である。さらに日本では明治二十(一八八七)年には中村が望んだであろう科挙ならぬ高等文官試験である文官試験試補及見習規則が公布された。ミルがその効用を認めながらも (J. S. Mill, Chap. XVIII in *Considerations on Representative Government*, 1861)、「政府の官僚は律法制度の奴隷に過す。その如くに人民は官僚の奴隷のみ」として「人を治むる者は律法の奴隷にして、人に治めらるる者は人を治むる者の奴隷なり」としてその具体例として中村も首肯していたと思われる「支那のマンダリン(官府の長官と訳す)の如き、たゞ君主専政の器具となるものに過す」と評し、また「余断じて曰く、若し我等常に才智あり力能ある人を得て、政府の百官となさんと欲し、及び創造するを能くし、修め善くするを能する政府を得んと欲し、及び専権の官政

となり、自ら誇大にする政府を得ざらんと欲せば、その政府は、決して國中才能器量の人、凡百職業の事を一己に包攬し、自ら壘を私くしすること勿れ、蓋し凡百職業の事は、人々の才能を造り出し、養ひ長じ、それをして、人類を統治せしむるものなり」との銜学政治、即ちペダントクラシー批判を中村は正當にも諷して一切の職業を官僚に独占させることを批判し、その意味では市民的自由の確保が統治にも必要なことを学んでいる様に思われる。中村のその点についてのその後の思想なり行動との関係は如何との質問も出よう。あるいはカトリックの様に自由なき教養が「寛弘宏大の心ある人を造り出すこと能はず」であるけれども、「聡明なる聴訟官」の如きは育成できるとミルが皮肉っている点なども専門人の世界である官僚育成の問題と共に考えるに値しよう。「精神なき専門人 Fachmenschen ohne Geist’ 心情なき享樂人 Genusmenschen ohne Hertz」(ブックス・ヴェーバー／梶山力、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻、岩波文庫、昭和三七年、二四六頁。Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1947, S. 204.) の問題でもある。

スマイルズの翻訳書の出版は四民平等時代の日本に市民的自由の具体例の提示として意味を持ち、自由を求めた中村の翻訳意図もあるいはそこにあったと言えるかもしれない。さらに中村が『自由之理』第一冊の最後に付したスコットランド啓蒙の最後の騎手というべき学者デュガルド・スチュアート(只腰親和「デュガルド・スチュアート道徳哲学における経済学方法論の生成」『経済学論集』中央大学、第五十六卷第三・四合併号、二〇一六年三月)が『エンサイコロペディア・ブリタニカ』に著して紹介したフランスの哲学者フェヌロン論から得た貿易自由論と共に「法教の自由」即ち信仰の自由を紹介していることも重要である。貿易自由論はミル自由論に「フリートレイド〔自由商売〕」としての言及があるので、中村が付加するほどのものではなかった様であるが、

歴史的な具体例があるので紹介しているとも思われる。中村にとっては寧ろ「法教の自由」論の紹介の方が重要であつたであろう。ミル自由論に上帝論も登場するが、そこに闕字はなく、フェヌロンの引用及び中村自身の自序ではそれに闕字を施しているのはミルのキリスト教論への中村の位置づけが見えるようにも思われる。この点大久保健晴「明治エンライトンメントと中村敬宇（二・完）——『自由之理』と『西学一班』の間——」（東京都立大学法学会雑誌）第三十九巻第二号、一九九九年）参照。さらに先に述べた中村にとって『自由之理』の翌年に刊行したギルレット『共和政治』を訳すに当たつて知つたトクヴィルのアメリカ民主政論における信仰の自由についての議論も中村における政治と宗教の問題を考える上で無視し難い。既に紹介したようにそこにあるトクヴィル論は要約ではあるが、政体を堅固にするには信仰の自由があつてこそであつた。合衆国は新教諸宗派であれ、カトリックであれ、神を信仰している点で一致し、しかも政治体制は堅固である。「君治の国民。教法の精神之しと雖も猶可なり。民治の国民。若し教法の精神に乏しければ得て合一すること能はざる也」（“Despotism may govern without faith, but liberty cannot. Religion is much more necessary in the republic which they set forth in glowing colors, than in the monarchy which they attack; and it is more needed in democratic republics than any others.” Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*, Translated by Henry Reeve, With an Original Preface and Notes, by John C. Spencer, 1838. Reprint, Clark: The Lawbook Exchange, Ltd. 2003, p.288 が該当箇所である。尚、トクヴィル著／松本礼仁訳『アメリカのデモクラシー』第一巻（下）、岩波文庫、二〇〇五年、二二四頁）と中村は学んでいるのである。信仰の自由は中村にとって「理直」ともなつて強固な国造りにとって重要である。特に民主政に向かう時代にあつて信仰の自由なくしては「国体」は存続しえないとの認識を得たこととの近代日本における意義である。

天皇に受洗をすすめ、教育勅語草案で「忠孝は仁倫の大本にして其原は実在天に出ず」とあって、「忠孝」の起源を普遍的「天」に求め、あるいは「天意」、さらには「威天敬神」や「天道」を導入しようとしたが、それは悉くその修正において削除されたという（山住正己「校注」『日本近代思想大系6 教育の体系』岩波書店、一九九〇年、三七三頁）。なるほど明治憲法において信仰の自由は安寧秩序を妨げない限りにおいて、更には臣民たる義務に背かない限りにおいて認められてはいたが（第二十八条）、中村にとってこうした過程は自由なき君主政の国に相応しくとも立憲君主制のそれには如何なるものとして映ったであろうか。教え子の井上哲次郎が著し中村が校閲した『勅語衍義』には「若し国家に主宰たる主君なきときは、無数の人民は唯々同処に聚合するのみにて、国の体裁を成すこと能はざるものなり。仮令ひ共和民政等の如き国にありても、必ず之が統領若しくは主任たるものあるを見れば、愈々以て平等の実行し難きを知るべきなり」（同上、四四一頁）と解説にある。中村のいう「理直」、これに通ずる信教の自由は欠落しているようでもある。教育勅語に『日本書紀』（「神代下」）に由来する天照大御神を天祖とする「天」、あるいは単なる空間的意味である「天地」とともに行き詰まることのないとの「天壤無窮」の「天」は現れても、さらには天皇に付随する「天」はあっても、「天職」あるいは「天賦の才」ないし「天才」の「天」を除けば（同上、四一五、四三一頁）、主宰的「天」ないし唯一「神」、あるいは「上帝」は登場しない。これを校閲している時、中村は如何なる心境であつたであろうか。君主政治では信仰ないし宗教の自由がなくとも統治は可能である。しかし自由はあり得ない。立憲政治である以上は信教の自由が保障されて始めて統治は安泰である。明治国家は立憲君主制を採用した。中村におけるトクヴィル問題ではあるが、国体論あるいは教育勅語との関連についての明治憲法体制の著者なりの検討が期待される。この事と関連して中村のモットーともいふべき「敬天愛人」の思想はその後、確かに女子教育や幼児教育あるいは盲啞教

育などに現れてはいよう。ミル自由論に登場する「救貧部院」と頭注を施している救貧法実施監督局の類は中村の業績に活かされたともいえるが、近代日本における位置づけは如何なるものであろうか。「一視同仁」が「国体」との関連で論じられるようにもなるが、これは「敬天愛人」の「天」が実在の「天皇」として表象されるときの一つの変容とも把握し得るが、その点は国体の問題と共に検討すべき課題として浮かんでこないであろうか。著者が企てた東アジアにおける中村の思想的営為についての行論に同時代の清朝下の中国や朝鮮における儒学思想と西洋思想があったとして、特に東アジアの知的世界にも一世を風靡した社会進化論も含めたさらなる比較検討の叙述を、本書を通して問題意識を喚起された評者としては、期待したい。

同人社を廃校にし、官に身を置いて研究や教育に従事し、髭を蓄えた洋装の礼服に身を装う中村正直の肖像を、加藤弘之によって「リベラル」と言われ（山室信一・中野目徹校注『明六雜誌（上）』岩波文庫、一九九九年、六七頁）、経営難に陥るも今や三万人を超える学生数を誇るまでに至った慶應義塾の礎を築き、髭を蓄えることなく和装に身を装う東京府平民福澤諭吉の肖像を対比して眺めると、中村の「自由」の立ち位置を見るようでもある。中村は「恰も漢を体にして洋を衣にするが如し」の「官あるを知って私あるを知らず、政府の上立つの術を知て政府の下に居るの道を知らざる」との「私立」に立つ「自由」を放棄した「漢学者流の悪習を免れざるもの」の一人であったかもしれない（福澤諭吉「学問のすゝめ四編」同上、八九頁）。然しながら儒者として生きた以上、中村はその批評は当たらないというであろう。「己を修め人を治める」儒者であるからには「官」に生きるのは「天」ならぬ「宇」を敬し正直に生きる中村にとって、「自由」は「天」ないし「上帝」との関係においてのみ可能なものであった。「自由」の具体例は「明治の聖書」とまでいわれたスマイルズの立志編などの翻訳に於いて具体的に示したではないか。さらに「自由」が我儘放蕩に陥ることのないようミルの翻訳に於いて

「理」の必然性を訴えたではないか。「古今東西一致道德の説」を説き、「万の不同」の中から普遍的な「同」の端緒を見出す彼の論理は一貫して彼の思想の根底に流れていると著者はいう。明治二十二年四月十四日講演「西洋の自由の正義は、支那にて言へば、道心ワシヤク（天理）主となりて自由を得るなり、人心（人欲）の奴隷とならぬことなり、この自由なるもの、実に修身即ち自治の根本なり、福祥の本源こゝに在り、家国の基礎こゝに在り、これ古今東西道德一致の大なるもの其一なり」（『東京学士会院雑誌』第十一編 第五冊）。近代日本における自由の問題を中村正直の理想と現実が活写されている本書を繙くことによつて読者は大いに学び考えさせられる。幕末維新期から明治以降の思想をみる上で、儒学と英学との追問にあつて、「自由」を志向した真摯な学者中村を内在的理解を主として描いた本書が好著にして力作であることに何人も異存はないであろう。

※ 本書評は政治思想学会編『政治思想研究』第二一号（二〇二二年）に掲載した書評「上帝・立志・自由——敬天愛人の思想」の草稿原稿である。字数制限のため大幅に省略したため、今回復元にあたり、煩雑となつた嫌いはあるが少なからず補訂を行った。尚、史料引用など片仮名文字は平仮名文字に直してある。