

# 博士論文

論文題目 中村敬宇の思想—幕末・明治初期における儒学的「道」の展開—

氏名 李 セボン

## 目次

### 序章 問題関心と先行研究の検討（1頁）

### 第一章 学問所時代における「学者」論——「興学校」の論理——（6頁）

1. 先行研究における問題（6頁）
2. 学問所時代（7頁）
  - （1）出自および学問所時代前半の略歴（8頁）
  - （2）学問所周辺の事情（9頁）
3. 「興学校」の方策（11頁）
  - （1）「振学政策」（11頁）
  - （2）「学者」の本分と三つの問題（16頁）
4. 「国体」と「理道」（27頁）

### 第二章 「敬天愛人」の「道」—江戸・倫敦・静岡：文久三年から明治元年まで—（32頁）

1. 留学前夜—「攘夷」と「隠蔽」（32頁）
2. 「留学奉願候存寄書付」（36頁）
3. 渡英・イギリス生活（38頁）
4. 帰国（43頁）
5. 「敬天愛人説」（44頁）
  - （1）「敬天愛人」の背景（45頁）
  - （2）「敬天愛人説」上篇について（47頁）
  - （3）「敬天愛人説」下篇について（49頁）
  - （4）「敬天愛人説」の意義（52頁）

### 第三章 『請質所聞』考察—「罪福之説」をめぐる諸問題—（55頁）

1. 「罪福之説」という端緒（55頁）
2. 「上帝」の登場—「天」の役割（57頁）
3. 「上帝」の「功用」—「福善禍淫」（60頁）
4. 「真福」の定義—「靈魂之樂」（62頁）
  - （1）『請質所聞』における「真福」の説明（62頁）
  - （2）「報償」としての「真福」（67頁）
5. 「上帝」を「崇敬」する「心」の多様な在り方（70頁）
6. 「死」と「安全」—「上帝」の「愛護庇祐」（74頁）
7. 「天」の实在への確信（79頁）
8. 「教法」における「真理」と「妄想」（83頁）

#### 第四章 「品行」と「一新」 —『西国立志編』前後— (87頁)

1. 「改革」の留保 (87頁)
  - (1) 「知天」と「無我」 (87頁)
  - (2) 社会変革の二つの方法—制度と人性 (91頁)
2. 『西国立志編』の主題 (94頁)
  - (1) 先行研究の検討 (94頁)
  - (2) 「品行」の「向上」 —「君子」への道 (95頁)
  - (3) 「無所争」の原理 (99頁)
  - (4) 「御者」としての「君主」論 (101頁)
  - (5) その他の序文と第九編の特異性 (106頁)
3. 「新見異説」と「好学」 —『自由之理』への導入としての「自助論第九編自序」 (107頁)

#### 第五章 「天良之心」と「自主之権」 —『自由之理』の世界— (113頁)

1. 先行研究と本稿の立場 (114頁)
2. Society と「仲間連中即ち政府」 (117頁)
3. 人間本性の理解の違い —「権勢」と「天良之心」 (121頁)
4. 「独自一己」と「各箇殊異」 (126頁)
5. 「愛」と「自由」 —『自由之理』「自序」の意義 (131頁)

#### 第六章 「教法」と「漢学」 —「天」への道— (136頁)

1. キリスト教の学習 (136頁)
  - (1) キリスト教との関係 (136頁)
  - (2) 「擬泰西人上書」 (138頁)
2. 「教法」としてのキリスト教 (141頁)
  - (1) 「西教」と「杞憂」 (141頁)
  - (2) 「民」の「安楽」 —「道具」としての「教法」 (145頁)
  - (3) 女子教育の核心 —「文明」の本源としての「婦人」の「安楽」 (149頁)
3. 「漢学」の再興 (151頁)
  - (1) 「洋学」と「漢学」 (152頁)
  - (2) 「経史」 —「漢学ノ基」 (155頁)
  - (3) 「孔子の道」と日本 (157頁)
4. 「天」とユニテリアニズム — キリスト教に対する「疑団」 (162頁)
  - (1) 「報償」・「天人」 —エマソン受容の内実 (163頁)
  - (2) 「天の主宰」 (167頁)
5. 「忠孝」と「天意」 —教育勅語原案に託されたもの (169頁)

終章（173頁）

年譜

参考文献目録

**【凡例】**

一、旧字体は、原則として新字体に改めた。

一、史料の引用に際しては読みやすさを考慮し、句読点を変更し、振り仮名を付し、あるいは省き、また濁点を付す等、表記を変更したことがある。

一、本稿で扱った敬宇の著述史料の中、『敬宇文稿』と『請質所聞』（静嘉堂文庫所蔵、自筆本）には頁数が付されていないため、巻数と論説の題目のみを記す。



## 序章 問題関心と先行研究の検討

本稿は、中村敬宇（正直、天保三（一八三二）年～明治二十四（一八九一）年）の思想の内在的把握を主題とする。特に、敬宇の思想的な基底を為し、終生、変わることなく思想の拠り所とした儒学の文脈を重視しつつ、彼の思想の全体の見直しを試みる。

この序章では、まず、敬宇の存命時から現在に至るまでの敬宇像の変遷を概観する。その際、常に比較対象として登場する福澤諭吉を一つの参照軸に、二人への評価・分析が、時代が下るにつれていかに変化してきたのかを見る。次いで、以上のような流れの延長線上にある、敬宇の思想に関する先行研究の問題を指摘する。最後に、それらの問題点を受けて、各章における具体的な課題の内容を説明する。

### 1. 既存の敬宇イメージ——福澤諭吉との対比を中心に

今日、学界外における敬宇の知名度は、決して高いとは言えない。同時代を生きた福澤諭吉（一八三五～一九〇一）と比較するならば、両者の知名度には雲泥の差がある。しかし、彼らと同時代を生きた人々は、敬宇は福澤に比肩する存在と考えていた。二人は、「明治の三書」と呼ばれる作品——『西国立志編』（明治三 - 四年）と『西洋事情』（慶応二年 - 明治三年）<sup>1</sup>——を刊行した人物であった。さらに、明治初期の三大私塾に、福澤の慶応義塾と並んで敬宇の同人社が数えられていた<sup>2</sup>。そして敬宇は、当時、「江戸川聖人」と呼ばれ、「三田聖人」の福澤と並んで、明治の「二大聖人」と言われていた。二人は、共に著名な学者・教育家であった。

明治十八（一八八五）年の『東京流行細見記<sup>3</sup>』には、敬宇の名が「英学屋教四郎」の部門で福澤に次ぐ第二位、「角文字文詩郎」（漢学）の部門では第一位に見える。敬宇は、「英学」と漢学、双方において名高い存在だったのである。人々が、まだ「洋学の造詣の深淺等よりも漢学国学の素養ある点に就て文学上には尊敬と仰慕とを寄せた」時代のことである<sup>4</sup>。周知のように、中江兆民は、福澤の「世俗通用の俗文<sup>5</sup>」について「天下之れより飾らざる莫く、之れより自在なる莫し。其文章として観るに足らざる処、正に一種の文章なり<sup>6</sup>」と述べ、その「議事論文」としての価値を高く評価しつつも、彼自身は J. J. ルソーの *Le contrat social* を古典漢文に訳した。おそらく上記のような思考が彼にも反映されていたゆえであろう。そもそも、敬宇の『西国

<sup>1</sup> もう一つは、内田正雄の『輿地誌略』（明治三 - 八年）である。

<sup>2</sup> 残りは、近藤真琴の攻玉社である。

<sup>3</sup> 当時の人気番付の本。清水市次郎『東京流行細見記』明治十八年、六丁オ、七丁ウ（近代デジタルライブラリー、請求記号：特 32-777）。

<sup>4</sup> 幸田露伴「明治初期文学界」昭和八（一九三三）年（『露伴全集』第十八巻、岩波書店、一九四九年、二九三～二九四頁）。「西洋学に通じ、もしくは西洋事情に通じた人々、福澤諭吉、福地源一郎、中村正直、成島柳北、西村茂樹、西周等、それらの人々に対しても、世はそれらの人の洋学の造詣の深淺等よりも漢学国学の素養ある点に就て文学上には尊敬と仰慕とを寄せた」。

<sup>5</sup> 福澤諭吉「福澤全集緒言」『福澤諭吉著作集第12巻 福翁自伝・福澤諭吉緒言』慶應義塾大学出版会、二〇〇三年、四一六頁。

<sup>6</sup> 「一年有半」明治三十四（一九〇一）年、『一年有半・続一年有半』岩波文庫、一九九五年、六五頁。

立志編』が百万部以上売れた背景には、彼が「漢学者としてだけでも既に立派な地歩を占めて」おり、「立志編の文が漢学的に瑕疵無くて平明であったため」という事実があった<sup>7</sup>。敬宇が、明治初期の同時代人から高い評価を得ていたのは、当然のことであった。

敬宇と福澤の思想は、明治思想史を論ずる上で早くから注目を浴びてきた。彼らに学んだ直後の世代に当たる北村透谷（一八六八～一八九四）は、つとに「福澤翁と敬宇先生とは、新旧二大潮流の尤も視易き標本なり」と評し、対極的な二類型の思想家として捉えた。一方で福沢が「旧世界に生まれながら、徹頭徹尾、旧世界を抛げたる」「大改革家」なら、他方で敬宇は「旧世界と新世界と」が、「彼の中にありて、奇有なる調和を保つことを得」た「静和なる保守家」であった<sup>8</sup>。しかし、透谷と同世代に当たる高山樗牛（一八七一～一九〇二）は、二人が「均しく西洋の功利主義に本づきて社会の教育に力め<sup>9</sup>」たと見、同じ類型に入れている。山路愛山（一八六五～一九一七）も敬宇を「攘夷主義の反動<sup>10</sup>」と見なし、実質的に彼を福澤と同じ陣営の思想家として捉えていた<sup>11</sup>。ただし、いずれにせよ、実際の社会的影響力という面において福澤の思想が敬宇のそれより強力であったという評価が支配的であった<sup>12</sup>。

しかし、その後、明治思想史の研究に「啓蒙」という軸が入るようになると、両者の評価には決定的な差が生まれた。「啓蒙」という語に込められた「近代」性の論理が、思想的な価値の評価に繋がるようになったのである。そこで「啓蒙」の語は、明治維新を機に日本の「近代」が始まるという歴史観に立ち、概ね西洋の「近代」を基準に、それに合致すると見なされる方向へと人々を教え諭すという意味で使われた。とりわけ、明六社を「啓蒙」団体と見做し、福澤をその代表人物として位置づけるという傾向は、戦前から現在に至るまで根強い<sup>13</sup>。この歴史観では、

<sup>7</sup> 一方、福澤の作品は、「当時の一部分の者に反感を以て迎えられ、あるいは嫌われるに至」ったが、それはその「学問的修辭」の質にも一部原因があるという。前掲注4、二九四頁。

<sup>8</sup> 北村透谷「明治文学管見」明治二十六（一八九三）年（勝本清一郎編『透谷全集』第二巻、岩波書店、一九五〇年、二七七～二七八頁）。

<sup>9</sup> 高山樗牛「明治思想の変遷」明治三十一（一八九八）年（『樗牛全集第四巻 時勢及思索』博文館、一九〇五年、四〇九～四一〇頁）。

<sup>10</sup> 山路愛山「現代日本教会史論」明治三十八（一九〇五）年（『新日本古典文学大系明治篇2 6 キリスト教評論集』岩波書店、二〇〇二年、三八一頁）。

<sup>11</sup> 石田雄「中村敬宇と福沢諭吉—西欧思想への対応における二つの型—」（『社会科学研究』第28巻第2号、東京大学社会科学研究所紀要、一九七六年）。なお、石田の研究は、後述する「啓蒙」が二人の思想の前提にあると捉えつつも、それへの価値評価ではなく、両者における「西欧文明」に対する対応方法の分析に焦点を絞ったものである。

<sup>12</sup> これには、慶応義塾の繁盛と同人社の衰退という対照的な行く末も影響しているだろう。ちなみに、最初期の同人社女学校の生徒だった森田千世（山川菊栄の母・青山延寿の娘）によれば、「慶応義塾と並んで私学の花であった同人社が先生（敬宇）の一代で終わったのは、経営の方面でよい協力者がなかったこと」に因るといふ。そもそも、「福沢翁とちがって中村博士は経済方面にはまったく無頓着で、江戸川べりの邸のことも同人社の会計のこともすべて事務員任せにして」あり、その事務員の「重大な不正」によって敷地が別の人の名義となっても、「人の好い先生は不当に高い金を出して自分の地所を買いもどした」といふ（山川菊栄『おんな二代の記』東洋文庫203、平凡社、一九七二年、三五頁）。

<sup>13</sup> そのような観点に立つ既存の研究に、麻生義輝『近世日本哲学史 幕末から明治維新の啓蒙思想』（書肆心水、二〇〇八年。初出は、一九四二年）、大久保利謙『明六社考』（立体社、一九七六年）などを挙げられよう。近年、河野有理は、『明六雑誌』の政治思想—阪谷素と「道理」の挑戦—（東京大学出版会、二〇一一年）の序章において、明治啓蒙思想なるものへの疑念を提示し、その同一線上で論じられる明六社と「啓蒙」の結びつき及びそこにおける福澤の位置づけを否定した。本稿は、第一章で後述するが、そのような河野の研究と同様の観点から敬宇の思想を論じる。

透谷に類似した観点から、福澤を「旧世界を抛げたる」思想家と見做し、「新世界」の対極点である「旧世界」は断絶すべき価値の総体として扱われた。福澤との対比において、敬宇への評価が低下した所以である。

## 2. 先行研究における問題

以上のような背景を持つ先行研究では、「旧世界」を捨てず、「旧」と「新」の「調和」を図った敬宇に対して、「啓蒙」思想家としての限界を指摘するのが、一つの特徴となった<sup>14</sup>。その際、『西国立志編』や『自由之理』などの翻訳、明六社での活動が彼の「啓蒙的側面」として捉えられる一方、「漢学」に固執し、その儒学に基づく「自然法」的な思考が「主体性（作為性）の論理」という点においては、敬宇の思想が「啓蒙思想」としていかに「不完全」であるかが指摘された<sup>15</sup>。そして、こうした傾向は、彼の明治期以降の経歴に関心を集中させる結果となり、徳川時代における敬宇の思想は相対的に疎かにされた。

一方、キリスト教受容史の研究においては、敬宇は、明治七（一八七四）年にカナダ・メソジスト教会で洗礼を受けた存在として注目されてきた。受洗によって一旦クリスチャンになったという見方は、例えば、小泉仰の研究に代表されるような「啓蒙思想家」の「宗教観」という問題設定に繋がった。小泉は、敬宇が「儒教的思想基盤に基づき、幕末から明治初期においていち早くキリスト教に接近しながら、晩年次第に仏教書に親しみ、また本来彼の専門的領域であった儒教に立ち戻って<sup>16</sup>」いくと描写する。しかし、果して敬宇の思想の根底に流れるものを「宗教」と呼んでよいだろうか。敬宇自身は、「宗教」という表現をほとんど用いない。キリスト教や仏教を論じる際には、彼は「教法」という語を主に使った。そもそも「宗教」は、明治期以降、キリスト教信仰を指す言葉である *religion* の訳語として定着したものである<sup>17</sup>。したがって、敬宇が「教法」という語を用いた文脈を考慮せず、「宗教」という語の文脈に即して彼のキリスト教論を捉えるならば、そこから導出される上記のような結論と実際の敬宇の議論との間には必然的にズレが生じてしまう。

最後に、敬宇の思想研究の重要な軸を為してきた、翻訳の問題である。多くの先行研究の関心

---

<sup>14</sup> 例えば、前田愛は、「啓蒙時代には一応の役割を果たした敬宇の折衷的思考も、外来の諸思想が維新前後の流動状態を脱して、それぞれの領域を確定し、相互の対立と葛藤を激化させてゆく明治十年代には、その虚位性を露わにせざるを得」ず、彼自身も自らの「思想的な役割が終止符を打」ったことに気づいたと見る。「中村敬宇—儒学とキリスト教の一接点」、初出は一九七二年（『前田愛著作集第一巻 幕末・維新期の文学 成島柳北』筑摩書房、一九八九年、二二七頁）。

<sup>15</sup> 代表的な例として、萩原隆の『中村敬宇研究—明治啓蒙思想と理想主義』（早稲田大学出版会、一九九〇年）を挙げられよう。萩原は「明治啓蒙思想」について、「政治や国家の正当性を究極的に保障すべき価値ということになると、福沢の文明論の中に窺われるような主体的価値を除けば、依然としてそれは自然性に根拠を置くもの」（同書、五頁）という観点から、敬宇の「啓蒙思想」を論じる。

<sup>16</sup> 小泉仰『中村敬宇とキリスト教』北樹出版、一九九一年、四頁。

<sup>17</sup> 「宗教」という概念自体が、西洋キリスト教のプロテスタンティズムに基づくものにすぎず、宗教という概念でその他の信仰形態（非西洋社会のそれは勿論、西洋社会ではカトリックもこれに入る）を捉えようとする試みに対する懐疑に関する研究として、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』（岩波書店、二〇〇三年）がある。



は、彼の明治初期の訳述書、『西国立志編』と『自由之理』（明治五年刊）に集中してきた。時に、J. S. Mill の *On Liberty* (1859) の翻訳である『自由之理』は、政治思想の分野から注目されることが多く、liberty をはじめ、society や individuality などの語がいかにかに翻訳されたのかという点に関して議論が展開された。しかし、その議論の前提にあるのは、現在の学界における政治学的な常識である。そして、その前提から、敬宇の仕事が西洋政治思想を忠実に紹介しきれなかった部分に対する「誤り」や「偏り」が繰り返して指摘された。ここには、彼の思想を「啓蒙」思想と捉えようとする傾向と軌を同じくする問題がある。いずれも、敬宇自身の思想的な文脈、即ち、儒学を差し置いて、後世の観点からテキストを読解し、評価しているのである。

本稿は、以上のような問題を解決すべく、敬宇の思想を同時代の文脈に置いてその内在的理解を試みる。以下、各章の課題について説明する。

### 3. 各章の課題

本稿の各章では、先行研究における以上の三つの問題を中心に、次のような課題の解決を試みる。

第一章では、敬宇の維新以前の時代、つまり、昌平坂学問所の御儒者時代について扱う。従来、この時代は明治「啓蒙」思想家の前史として一括りにされ、儒者でありながら洋学を受容した点を中心に論じられる傾向があった。それ故に、当該時期の文献については、詳細な検討を欠き、その思想的な特徴は、往々、「折衷的」という表現によってまとめられた。そこで本稿では、先行研究で顧みられことの乏しかった学問所儒者というアイデンティティを軸に、当該時期の彼の文章を読み直し、そこにある論理を明らかにする。

第二章では、尊王攘夷運動が激化していく文久年間から、慶応二年のイギリス留学、そして慶応四年の帰国までの時期に注目する。具体的には、御儒者の身分で洋学を学び、開国説を主張していた敬宇が、留学前までに感じていた孤立感を浮き彫りにしつつ、彼が留学を希望した理由、そして、イギリス滞在を通じて得た思想的な発見について論じる。特に、明治期の敬宇の思想を規定する「敬天愛人」という表現が初めて登場する「敬天愛人説」（明治元年）を集中的に分析する。

第三章では、帰国後の静岡時代（慶応四年から明治五年）における重要な史料、『請質所聞』（明治二年）の全面的な解説を試みる。未刊の自筆本である本史料は、統一的な議論というよりは、論点の列挙であり、それ故に、従来は、キリスト教の教理理解の一端として部分的に取り上げられるに止まっていた。しかし本稿は、その全面的な分析を行い、「罪福之説」をめぐる議論に注目して、これを軸に展開される敬宇の「天」・「上帝」理解の論理構造を解明する。

第四章は、静岡時代の最初の翻訳作品である『西国立志編』（原著：Samuel Smiles, *Self-Help*, 1859）を主題とする。その際、敬宇が翻訳に取り組んでいた明治三年の状況に目配りつつ、「敬天愛人説」と『請質所聞』の分析から得た知見を足掛かりに『西国立志編』の翻訳の意義について論じる。ここでは、『西国立志編』の詳細ではなく、従来は副次的に参照される

に止まっていた七編の独立した論説である『西国立志編』の序文類についての考察に重点を置く。

第五章では、もう一つの訳述書『自由之理』を取り上げる。ここでは、『西国立志編』とは対照的に、原書の趣旨を意図的に読み替えたかのような記述が目につくという事実注目し、敬宇の *On Liberty* 理解の過程を再構成する。従来の研究では、特に *society* の訳語に「仲間連中、即ち政府」が当てられたことをめぐって、ミルのいう個人に対する「多数の専制」(*society* 対 *individual*) という構図が、「政府」と「人民」という構図に置き換えられた意味につき、議論が集中してきた。しかし、なぜ敬宇がそのような解釈をしたのか、その原因は十分に説明されなかった。本稿ではその論理の解明を試みる。

第六章では、全体の議論を踏まえた上で、敬宇における「教法」と「漢学」の意義について論じる。彼にとってキリスト教は「教法」の一つであり、それは必ずしも信仰に基づく「宗教」の意味ではなかった。また、明治十年を前後する時期から、彼は「漢学」の再興を主張しはじめた。その背景を解明し、そこから敬宇における儒学の意義を確認し、明らかにする。敬宇の主張は、その根底において「天」と結び付いており、その上で「教法」と「漢学」とが調和したものであった。それが、晩年の彼のユニテリアニズムへの傾倒、そして、教育勅語原案にも表現されているように思われる。最後にこれらの点を究明する。

# 第一章 学問所時代における「学者」論

## —「興学校」の論理—

### 1. 先行研究における問題

嘉永元（一八四八）年、昌平坂学問所（以下、学問所）の寄宿寮に入った敬宇は、徳川公儀の瓦解までの約二十年間を学問所の一員として生きた。彼は、入学して五年後の嘉永六（一八五三）年には学問吟味の乙科に合格し、文久二（一八六二）年には三十一歳の若さで御儒者を命ぜられた。そして、慶応二（一八六六）年十月にはイギリス留学生団の取締役として日本を発った。敬宇の維新以前の学問所における経歴は、この時点で実質的に終わっている。

従来、この維新以前の時代、すなわち学問所における十八年間は、明治「啓蒙」思想家の前史として一括りにされ、儒者でありながら洋学を受容した点を中心に論じられてきた傾向がある。その際、当該時期に書かれた多くの学制改革や外交・軍事問題に関する論策については、詳細な検討を欠いたまま、その「折衷的」な学問的志向を指摘するに止まるが多かった。例えば、松沢弘陽の研究は、敬宇の欧行以前の思想的特徴について次のように記述する。

中村の欧行の動機をうかがわせる文章はあまり多くないが、その中にいちじるしいのは先ず折衷的な傾向である。（中略）中村が昌平學に入学する前から蘭学を学んでおり、その教官になった頃には英語を学び始めたのも、おそらくこうした博搜と折衷の態度を背景にしていた。そして論じられた主題は多くは時務策だった。強力な「英主」をいただいて利用厚生による民生安定と航海互市による富強を実現すべき大胆な制度改革—その中核たるべき学制改革—が中心のテーマであった。けれども立論が折衷主義的であり、時務論的であった反面、体系的なあるいは論理的に一貫した徹底的な思考は乏しかった。（注：傍線は引用者による）<sup>1</sup>

さらに、これと類似した見解として松本三之介の研究を挙げられる。松本は、維新以前の敬宇の思想が、「新しい学問」（洋学）と「伝統的な学問である儒学」の対立構図の中で「折衷的立場を持し」と捉える<sup>2</sup>。また、いわゆる「伝統」と「近代」・「啓蒙」の図式に乗らない近年の研究も、維新以前の敬宇の思想を「折衷的な性格」を帯びたものと規定する<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> 松沢弘陽『近代日本の形成と西洋経験』（岩波書店、一九九三年。初出『日本における西欧政治思想 年報政治学』一九七六年）二三三～二三四頁。

<sup>2</sup> 松本三之介「第三章 新しい学問の形成と知識人—阪谷素・中村敬宇・福沢諭吉を中心に—」『明治思想における伝統と近代』、東京大学出版会、一九九六年、六二頁。また、萩原隆のように、「敬宇の学問は、儒者時代はもちろんのこと、維新以降も啓蒙知としては不完全であり、伝統的道学の色が強く残っている」とし、「啓蒙知」という基準から敬宇の思想全体を把握する場合もある（萩原隆『中村敬宇研究—明治啓蒙思想と理想主義』早稲田大学出版会、一九九〇年、一〇六頁）。類似した観点から、小川澄江は、大久保利謙の「啓蒙」解釈（「伝統を否定し無視し、政府を擁護しつつ民衆を愚昧視し」、「一斉に国民の蒙を啓こうとする」新しい思潮、『明治啓蒙思想集 明治文学全集3』筑摩書房、一九六七年、「解題」四三七頁）に即し、敬宇が「啓蒙的教育観」の持ち主であったことを前提に分析を進める（小川澄江『中村正直の教育思想』コスモヒルズ、二〇〇三年、一六頁）。

<sup>3</sup> 大久保健晴「明治エンライトンメントと中村敬宇（一）—『自由之理』と「西学一斑」の間—」、『東京都

こうした「折衷」性の強調<sup>4</sup>は、この時期の敬宇が朱子学を「正学」とする公儀直轄の学問所の儒者だったにも拘わらず、陽明学や法家思想、洋学をも容認した所に、後の西洋学問・「啓蒙」思想を本格的に受容する基盤がすでに存在したという文脈にある。それは、往々、西洋的な「近代」を普遍の基準に歴史を評価しようとする、すなわち、明治維新を起点に「近代化」が始まるとするナラティブに連なる。そこで、幕末の敬宇の思想は、後のいわゆる「啓蒙」思想家時代の前史となり、「啓蒙」活動との関連性を軸に研究されてきたのである。それゆえに、維新以前の敬宇に対する関心の程度は、明治期の彼に比べて相対的に低かったように見受けられる。また、そのような流れがあったがゆえに、近年の敬宇の研究が依然として「啓蒙」思想家という像に囚われ続けているのでもある<sup>5</sup>。

本稿は、以上のような先行研究の流れに沿わず、維新以前の敬宇の思想をそれ自体として取り扱う。松沢の研究で指摘されているように、維新以前に論じられた主題の多くは時務策の類であった。一見、それらの文章は「体系的なあるいは論理的に一貫した徹底的な思考に乏し」いのかも知れない。しかし、先行研究で顧みられることの乏しかった、学問所儒者という敬宇のアイデンティティに着目して彼の文章を読み直すならば、むしろ、そこには見事な論理的一貫性が備わっていたことが浮かび上がってくる。このような見通しに立って、本稿では、維新以前の敬宇の思想について、当代社会における〈昌平坂学問所〉という場所が持つ意義と〈儒者〉という学問的・思想的なディシプリンという二つの軸をもって、考察を進めることとしたい。

## 2. 学問所時代

敬宇による漢文の文章を集めた自筆本『敬宇文稿』や漢文全集に当たる『敬宇文集』所載の文章の年代推定は、確実に年度表記が付されているもの以外は、その内容や評者の没年などをもつ

---

立大学法学会雑誌』39(1)、一九九八年、六五六頁。

<sup>4</sup> 敬宇の学問的な「折衷」性の原因として、往々、陽明学に積極的な関心を示した師、佐藤一斎の「折衷」的な学問の傾向が指摘されてきた。しかし、中田喜万の研究で指摘されているように、そうした一斎の態度は、寛政異学の禁によって程朱学が「正学」の名で公認されたとはいえ、そこで純粋な程朱学への信奉を強いられたわけではないという文脈から理解されねばならない。一斎の外、蘭学に関心を持った古賀侗庵の場合も含め、学問所の儒者にとって、「学問を用いて規律を与える」という「主目的」と齟齬しないかぎり、また「学問所の外における別目的の学問」の習得が問題となることはなかったのである。それゆえに、彼らは「学問所の内外で〈使い分け〉」を実行した。それは、「折衷とは異なり、一方で学問所の現実と妥協をつけておいて、他方では自分の関心にそって好きなことをする、という割りきった二面的な態度」と解すべきである(中田喜万「近世日本武士と「学校の政」の秩序構想について」『中国—社会と文化』第二十一号、中国社会文化学会、二〇〇六年、六四～六五頁)。敬宇の思想的特徴についても、「折衷」というより、以上のような学問所儒者における「〈使い分け〉」の文脈で捉えるべきであろう。

<sup>5</sup> 明六社を明治「啓蒙主義」思想団体と規定し、明治初期の思想的潮流を「啓蒙思潮」と見做してきた従来の見方に対する批判の研究として、近年の河野有理『明六雑誌の政治思想—阪谷素と「道理」の挑戦』(東京大学出版会、二〇一一年)を挙げて置く。河野は、先行研究が、「啓蒙」の語が明治初期当時に使われていなかった点や当時の人々の意識に対して無自覚であるという。さらに氏は、そもそも「普遍的な意味での「啓蒙」なるもの」(英語の enlightenment, 仏語の illumination, 独語の Aufklärung など)の存在に対する疑念や、「歴史的な概念としての「啓蒙」運動なるもの」に対する解釈の分岐を論じる近年の欧米の研究者による成果について言及しつつ、明六社の会員らの思想の特色を記述する語として「啓蒙」という概念を使わないことを闡明する。本稿は、以上のような、明治初期の思想潮流を特徴づける概念として「啓蒙」の語を使用する先行研究に対する懐疑的な立場に同意する。

て推定できるのみである。『敬宇文稿』は維新以前の文章を編んだものであり、『敬宇文集』の場合は、全体の三割強を維新以前の文章が占める。精確な年代推定が困難な史料も多く存するため、本稿では、敬宇が昌平黌に入学した嘉永元年から渡英する慶応二年までを、〈学問所時代〉という一つの時代として取り扱う。

### (1) 出自および学問所時代前半の略歴

中村敬宇（名：正直、通称：敬輔、幼名：釧太郎）は、天保三（一八三二）年五月二十六日、江戸麻布の丹波谷に生まれた。父は武兵衛といい、二条城交番同心で三十俵二人扶持であった。父武兵衛は、元々、伊豆国宇佐美村（静岡県伊東市）の百姓であったが、御家人株の獲得により武士身分を手に入れた、おそらく上昇志向の強い人物であった。後述するように、息子の教育に注いだ多大な労力はその良き証拠である。母の松村氏の出自についてはほとんど知られていないが、敬宇が生涯「母の感化力」を強調していたことに鑑みれば、一人息子であった敬宇の養育に献身的だったことが推察できる。

当時、「書家の門に入りて、習字する如きは、中位の資産家ならざれば、中々耐ふる所に非ざるにも拘わらず、敬宇の両親は、「公務の暇毎に、真綿を伸す手内職を勉めて、先生（引用者注：敬宇）の学資を続け、只管、先生の教育に尽力」と言われる。三歳の時より師につき、句読と書法を学びはじめた彼を「父母更る々々提携抱負して、日々其門に往来」したようである<sup>6</sup>。彼自身の記憶にある両親の姿も極めて教育熱心なものであった。「三四歳」の時より、「匍匐して未だ襁を離れ」なかった息子を、父は「教ふるに字を以てし、棗栗もて勸奨を為」した。少し成長してからは、息子に「読書を課し、怠懈すれば輒ち杖を加」え、「灑掃の役」などはさせず、専ら「書檝」に向って勉学に励むよう命じたと言う。敬宇の母も彼を「明師」に就かせるため、「昼績ぎ又夜紡ぎ、児の明師に随うを資」けて、息子の教育を支えていた<sup>7</sup>。

そのような両親の支えに応えるかのように、わずか十歳の敬宇は素読吟味で白銀三枚の御褒美を受けるほどの秀才ぶりを示した。昌平坂学問所はじまって以来のことであったらしい。この翌年から正式に漢学を学び始めた敬宇は、十五歳の時、井部香山（一七九四～一八五三）の塾に入門した。そして、三年後（嘉永元（一八四八）年）、香山門下を離れ、学問所の寄宿寮に入った。前年、古賀侗庵（一七八八～一八四七）はずでに亡くなっており、敬宇は佐藤一斎（一七七二～一八五九）が「文盟」を持す学問所で更なる学問研鑽に励んだ。『自叙千字文』によれば、彼はここに入る前年より、師香山の目を避けながら桂川甫周（国興：一八二六～一八八一）のところで蘭学をも学び始めていた<sup>8</sup>。

<sup>6</sup> 石井研堂『自助的人物之典型 中村正直伝』（成功雑誌社、一九〇七年）、一一頁

<sup>7</sup> 「憶児三四歳、匍匐未離襁、阿爺教以字、棗栗為勸奨、稍長課読書、怠懈輒加杖、不執灑掃役、命児対書檝、阿母親勞事、昼績又夜績、資児随明師」（「冬日偶感」『敬宇詩集』巻之一）三十四丁オ～ウ。なお、森田千世によれば、「先生（敬宇）は、母君が貧しい家の主婦として霜夜に布子をつくろう手を休めることなく、いろいろの話をしてきかせたのが一生忘れられず、その教えのおかげで親に叱られるようなこともしなかったといい、母君の話が出ると教室でもよくめがねを涙に曇らせたそうです。」という。山川菊栄『おんな二代の記』（東洋文庫 203、平凡社、一九七二年）、二九～三〇頁。

<sup>8</sup> 「入井部塾、惑溺小説、水滸成癖、就桂甫周、竊習蘭籍、師輒覚察、随加呵責」、「自叙千字文」『敬宇詩

嘉永六（一八五三）年正月、学問吟味乙科に合格した敬宇は、安政二（一八五五）年五月、学問所教授方出役を仰せ付けられ、十人扶持を受けるようになった。その二年後には、学問所勤番を命ぜられ、翌年二月より一年間、甲府の徼典館学頭を務めている。井伊直弼が大老に就任し、日米修好通商条約と將軍継嗣をめぐる諸問題、そして、安政の大獄が始まった、あの安政五（一八五八）年の江戸を、敬宇は経験しなかったのである。

## （2）学問所周辺の事情

元禄期に五代將軍綱吉の命により湯島に移転した聖堂は、本来、林家の私塾であった。この聖堂が公儀直轄の学問所として姿を改めたのは、松平定信による寛政年間の改革の際である。公儀は、いわゆる寛政異学の禁によって、朱子学を「正学」として立てると共に、公儀役人の学問奨励策として試験制の実施を打ち出した。旗本や御家人の子弟のみを対象に、十五歳以上に対しては学問吟味、十五歳以下に対しては素読吟味を行うことにしたのである。この寛政期の改革は、直参のみならず藩士や浪人までの聴講入門を許し、公儀の外部から儒者を招いた点で画期的だった<sup>9</sup>。

吟味制度の開始により、限定的ではあるものの、「文学」による出世の道が開かれたため、武士層における学問の地位は以前より確実に高まっていった。また、学問所の隆盛は諸藩における藩校設立も促し、藩政の運営においても個人の学問的能力を役人の資質として評価する傾向が現れた。一方、ペリー来航以後、公儀は安政年間を通じて洋学所（後の蕃書調所）や講武所の設置などの改革を進めた<sup>10</sup>。これらの改革の傍ら、林家や御儒者などからも多くの建言書が提出される。これらの建言書はしばしば、学問に励む者が「寛政御改革之砌」に比べ「莫大之多人数」になったと報告している<sup>11</sup>。だが、人数の増加は必ずしも学問所の内実の向上を意味しなかった。学問所における学問が「虚文」に走り、「章句に汲々」するのみで、その内実が疑わしいといった憂慮の声も上がっていたのである<sup>12</sup>。こうした背景をもとに、安政年間、一連の学政改革が行

---

集』巻之四、五十六丁オ～ウ。

<sup>9</sup> 眞壁仁「第二章 徳川幕府の学制改革—昌平坂学問所成立をめぐる一」（『徳川後期の学問と政治：昌平坂学問所儒者と幕末外交変容』名古屋大学出版会、二〇〇七年）参照。

<sup>10</sup> 蕃書調所の創設から開成所への転換までの過程については、『東京大学百年史 通史一』（東京大学百年史編集委員会、一九八四年）の「第一章 幕末・維新期の洋学教育機関」の「第一節 蕃書調書・開成所」を参照した。

<sup>11</sup> 「修業」する人数が増えたため、「教授方出役」も増員してほしいという安政二年六月の以下のような建言書を例に挙げることができる。「近時文学盛行仕候ニ付てハ、三千石以上寄合を始め、御番方小普請并ニ部屋住厄介等ニ至迄、実意ニ修業仕候者多人数ニ相成、寛政御改革之砌と比較仕候得ハ、莫大之多人数ニ御座候、全ク厚キ御世話故と、私共ニ於ても難有仕合奉存候」（倉沢剛『幕末教育史の研究—一直轄学校政策—』吉川弘文館、一九八三年）、一四頁。

<sup>12</sup> 嘉永六年、阿部正弘が海防掛勘定奉行らに評議させた所、「学校」問題の一環として学問所の諸問題が以下のように指摘されている。「既ニ前々より格別御世話有之候昇平坂学問所之儀ハ、寄合小普請之面々等、対客或ハ相對位之心得ニて、講釈聴聞ニ罷出、寄宿書生寮ニ少々読書仕候者有之、日講所并素読之御法杯ハ、名而已耳之様ニ取沙汰仕、有来之分右之体ニ付、若学校御取立ニ相成候ハ、未長ク事実被行候様之御法、有之度と奉存候、尤当時学問之不被行候ハ、第一書物読ニ実用少、詩文学専らに仕、行状ハ並々之人ニ劣候者も中ニハ有之など、風説仕り候間、宜人物出来候様、儒者共へ被仰付、其事行届候ハ、至極可然哉ニ奉存候、扱又海防を兼候御仕法ニ候上ハ、西洋之儀相弁居不申候てハ、彼を知己を知之本分ニ背、甚以て差支可申候、夷国之風俗人情を詳ニ相弁居不申候てハ、間違出来候訳ニ付、蘭学之軍学砲術を第一

われたが、儒学の教育を担当する学問所における改革の効果は目覚ましいものではなかった<sup>13</sup>。そして文久年間以後に至っては、公儀の衰退と共に「正学」の教育機関も急激にその勢を失っていく。敬宇は、このような学問所の盛衰の過程を、その真只中で経験したのであった。

既に述べたように、天保十二（一八四一）年に素読吟味を受けた敬宇は、数えて十七歳の時、学問所の寄宿生になった。周知のように、学問所の寮制度は、旗本や御家人を入寮対象者とする寄宿寮と、諸藩の藩士・浪人を入寮対象者とする書生寮とに分かれていた。「御書院番池田甲斐守組同心武兵衛倅」の身分の「中村釧太郎」は、この寄宿寮に入寮したのである。

寄宿寮時代の敬宇は、同じ寄宿生であった田辺太一（一八三一～一九一五）と並んで「二秀才」と呼ばれ、暈が「窪み居」るほど座り続けて勉学に励んだという。師の佐藤一斎も敬宇を「模範」として常に称揚しており、「勉強家」として彼の右に出るものはなかったと言い伝えられる<sup>14</sup>。そして、嘉永六年正月、学問吟味乙科に合格した敬宇は、安政二（一八五五）年には教授方出役を任命され、寄宿寮を離れた。学問吟味に受かった嘉永六年八月に書かれた「誓詞」には、若き儒生敬宇の覚悟がよく表れている<sup>15</sup>。

一、忠孝ヲ忘レザル事

一、行住坐臥、礼法ニ背カザル事

一、偽行偽言ヲセザル事、苟ニモ偽ヲ言ハザル事。

但シ過言ハモトヨリ也。

一、淫欲ヲ断ツ事。少壮ノ人尤モ肝要なり。

一、百事ニ勉強シ、怠惰ナラザル事。

一、蘭書ノ業、半途ニシテ廃スベカラザル事。

一、凡事、己ヲ責メテ人ヲ責メザル事。

一、妄念ヲ截断シ、ソレガ為メニ奪ハレザル事。

一、誠寔ヲ心ニシ、苟モ軽薄ノフルマイアルベカラザル事。

一、太平ノ恩沢ヲ念々心頭ニ置キテ有難ク思ヒ、父母ノ恩ヲ思ヒ、農夫ノ難苦ヲ思ヒ、頃刻モ懈怠スベカラザル事。

右之條々堅ク銘心肝候テ醉生夢死ノ輩ト均シク相成候事無之様心懸候事肝要也。若シ右之條々於相背現生ニ神ノ冥罰ヲ蒙ルベキ事也。

嘉永癸丑年八月十七日夜五時誓詞 中村釧太郎（血判）

---

ニして、多く翻訳被仰付候ハ、可然哉、是等ハ学問之御急務ニ御座候」（「海防掛の勘定奉行同吟味役等上申書」、同上）、二頁。

<sup>13</sup> 倉沢、前掲注11、参照。

<sup>14</sup> 石井、前掲注6、一六～一七頁。

<sup>15</sup> 「誓詞」は前掲注6の評伝の著者石井が中村家で見つけた自筆のものである。「これ先生の家には伝はりし所の、先生自筆の誓詞にて、返り点等すべて原文のまゝなりとす。血を刺したる小刀を巻きたるまゝにて伝はりたれば、処々鐵鏽の汚損あり…先生如何なる動機に感ずる所有りて、此の日、此の時、此の誓を神明に立てたるやは知るべからず」石井、前掲注6、二〇頁。

とりわけ「蘭書ノ業、半途ニシテ廃スベカラザル事」の項目によって、弘化四（一八四七）年以來、おそらく途絶えること無く蘭学の学習に励んでいた敬宇の姿を窺うことができる。また、「太平ノ恩沢」に対する有難さの表現は、徳川時代の常套句であったとは言え、「誓詞」のような私的な記録にこの文句を入れた点は、敬宇があくまで公儀の直参としての自己認識を強く持っていたことを示していると捉えられよう<sup>16</sup>。

### 3. 「興学校」の方策

#### (1) 「振学政策」

ペリー来航以降、国内外に新たな問題が陸続として発生する中、公儀にとって組織機能の強化は喫緊の課題であった。敬宇が、安政年間の論策である「存実心」において、「今敵国は外に在り、人心洶洶とす。宜しく目を明らかにし瞻を張りて、蠹弊を改む所以を思ひ、腐心切齒、羞恥を雪ぐ所以を思ふ。豈に宜しく上下頹塌すること酔が如く寐るが如くして、格格と故典を循守する而已ならんや<sup>17</sup>」と述べたのも、そうした状況に起因する。その課題に対する回答は、役職体系の再編成と人材配置方式の改革にあった。安政年間、その一環として海防掛の強化が実行され、開港地の奉行や洋学所、講武所、海軍伝習所などが設置されたが、いずれも軽微な域に留まる程度の改革であった<sup>18</sup>。

そのような背景の中、学問所の「人材」養成の教育機関としての役割に対する儒者の期待は自ずと高まった。元来、「学校」の重要性は、儒学の基本的な発想として『礼記』学記篇をはじめ『孟子』滕文公上、また朱熹の『大学章句』序（「学校之政」）など、経書などに複数の根拠を見出すことができる。そこでの「学校」は、「民衆の教化、人材の登用、政策の諮問、地域社会の拠点などの機能が期待できるような行政機関<sup>19</sup>」とされる。それゆえに、朱子学を公認の学問とし、科挙によって官吏を選抜した同時代の中国や朝鮮において、「学校」は体制を支えるための実質的に重要な役割を果たしていた。敬宇は、後述するように、中国や朝鮮の儒者に近い態度の持ち主であった。彼の見る所、「人心洶洶」の時代を乗り越えるためには、まず「学校」の改革を通じた「人材」確保が必要であった。

彼は、「人材」を育成する「教学」政策は、統治者が最も重んずべき分野であるとし、自らも「教学」を正すための論策を数多く残している。敬宇の学政改革に関する一連の論策は、「国の疆弱」は「人材の盛衰」によるが故に<sup>20</sup>、「人材」輩出のために必ず先ず「学校を興す」べきだとする主張で一貫していた。

<sup>16</sup> さらに、「農夫ノ難苦ヲ思フ」という稀な文言が含まれている点も、この「誓詞」の私的な性格を裏付ける特徴であるように思われる。

<sup>17</sup> 「今敵国在外、人心洶洶、宜明目張瞻、思所以改蠹弊、腐心切齒、思所以雪羞恥、豈宜上下頹塌如酔如寐、格格循守故典而已乎」、「存実心」『敬宇文集』巻三、六丁ウ

<sup>18</sup> 三谷博『明治維新とナショナリズム』山川出版社、一九九七年。以下、特に「第8章 人材登用と「家」の変化」を参照。

<sup>19</sup> 中田、前掲注4、六〇頁。

<sup>20</sup> 「国之疆弱何由哉、為土地有大小歟、為士卒有多寡歟、抑為器械有利鈍歟、蓄積有虚实歟、愚以為皆非也。然則何由、人材之盛衰為之也」、「論学弊疏」『敬宇文集』巻一、一丁ウ。



その代表的なものとして、まず、安政元（一八五四）年のものと推定される「振学政策<sup>21</sup>」がある。「振学政策」は、冒頭で「国勢」を盛んにするために「必ず先ず学校を興す」ことが、古来「英主」の実行してきた策であったという所から始まる。彼の見るところ、当時の「大臣」らは「戎虜」の攻撃に備え、「边防之事」で多忙なため、「国勢」の盛衰を根本で左右する「学校之事」に関しては疎かになっていた。

学校は天下の本なり。才俊の由て以て生ずる所にして、風俗の由て以て正す所、忽せにす可らざるなり。人皆曰く、方今天下の多事、戎虜辺を窺ひ、何ぞ学校の事論ずる暇あらんや、と。殊に知らず、天下の多事、愈よ才俊の士を待てば、則ち学校の政、愈よ当に修飾整理し、廢墜せざらしむべし。此れ要務たり<sup>22</sup>。

「学校」とは、「才俊」の養成と「風俗」の矯正を担う「天下之本」である。一見、「天下の多事」の解決と「学校の事」との間に直接的な関連性を認めるのは難しい。だが、その「学校」で養成された「才俊の士」によってこそ「学校の政」の「修飾整理」、またその「廢墜」の防備が可能である。敬宇は、これを「要務」と見た。そして彼はその具体的な方法として、以下の六つの「則」を提言する。

- 一に曰く、科擧の法、宜しく変ずべし
- 二に曰く、洋学の禁、宜しく除くべし
- 三に曰く、生徒員を増加す
- 四に曰く、講武所を建置す
- 五に曰く、厳しく生徒に課す
- 六に曰く、明かに賞罰を行ふ

最初の「則」は、その内容を見ると従来の学問吟味（「科擧」）における三科目（「経義」「歴史」「文章」）の中、「経」と「史」の二科目を「和文」で行なってきたが、これを「漢文」に改めるべきだという主張である。ここには、寛政改革によって制度化された学問吟味が、登用試験として機能していないという当時の現状という文脈がおそらくあった。十九世紀前半を通じて、「家」制度に基礎を置く公儀の人事方式は依然として変わることなく、官吏の登用に個人的「業前」が問われること、あるいは学問的（儒学）能力が問題となることは極めて稀であった<sup>23</sup>。「正学」を学ぶ儒者敬宇が、学問吟味ではなく、あえて「科擧」という呼称を用いた所に、以上のような現状に対する是正の要求を見出せる。彼は、具体的に次の問題を指摘する。

<sup>21</sup> 「振学政策」『敬宇文稿』卷一所収。

<sup>22</sup> 「学校者天下之本也、才俊之所由以生、風俗之所由以正、不可忽也、人皆曰方今天下多事、戎虜窺辺、何学校之事暇論哉、殊不知天下多事愈待於才俊之士、則学校之政愈当修飾整理、使不廢墜、此為要務矣、同上。

<sup>23</sup> 三谷、前掲注18、二八九～二九〇頁。

然れども經史二科皆な和文を以て之れを為す。応挙者簡便なるものを尙超し、読書に務めず、臨時に末注を檢閲する所以なり。匆卒從事、是を以て得第を経ると雖も往々にして副墨無きの書を読むこと能はず。況や其の能く古言に通じ治道を明らかにするを望まんや。<sup>24</sup>

「和文」で試験を行うがゆえに、漢文の学習を疎かにする弊害が生じる。つまり、試験準備のために「応挙者」は「簡便」な書物ばかりを求め、「読書」に務めない。その場凌ぎに「末注」を見てあわただしく事を済ませるため、学問吟味の及第者は、返り点などのない書を読めない。ましてや「古言」に通じ、「治道」を明らかにすることなど、到底期待できない。敬宇は、そう嘆く。

彼の見る所、こうした現状は、古来、「我が邦人」が「漢土文字」の「文理」の理解に苦勞してきたという根本的な問題に起因する。

蓋し我が邦人毎に文理を解すこと能はざるに苦しむ。文理且つ解すこと能はざれば、況んや聖賢の神をや、況んや經国の方をや。苟も邦人をして文理を解し得せしめんと欲すれば、則ち其の文字を習作せしむるに若く莫し。夫れ既に文字を作るを解すれば、則ち文理従て積す。則ち古今の書を読むこと、勢ひ破竹の如し。直に聖賢の心をして洞すること日を視るが如く、經国の方瞭らかなること指掌の如くし、真才是に於て彬々と出づ。<sup>25</sup>

「文理」を理解する最良の方法として敬宇が提案するのは、その「文字」の「習作」、つまり作文であった。そうすれば、「古今の書」が「破竹」の如き勢いで読めるようになり、「聖賢の心」を「洞」すること「視日」の如く、「經国の方」を「瞭」すること「指掌」の如くとなり、「真才」はここから「彬々」として出るはずである。つまり、学問所の学生らに対し、漢文の読み書きに不自由しないようになることを彼は要求しているのである。なぜ敬宇はそこまで求めるのだろうか。

学問吟味を論ずることは、それが寄宿生及び直参の「通稽古人」のみを念頭に置いた議論であることを意味する。言い換えれば、彼は将来の公儀の役人たちを念頭に置いて発言しているのである。学問吟味が、徳川公儀における官吏登用試験として実質的に果たした役割は微々たるものだったとはいえ、寄宿寮の生徒や「通稽古人」にとって、それに及第することは、自らの知能と努力の才などの資質を証明できるという意義があった。しかし敬宇は、統治を担う公儀の役人にとって、学問吟味はそれ以上の意味を持つべきだと考えた。

周知のように、儒学の經書は、漢文で書かれた古の聖人賢人の言行の記録であり、そこには真

<sup>24</sup> 「然經史二科皆以和文為之。所以応挙者尙超簡便、不務読書、臨時檢閲末注、匆卒從事、是以雖經得第者往々不能読無副墨之書、況望其能通古言明治道哉」、「振学政策」、前掲注21。

<sup>25</sup> 「蓋我邦人毎苦於不能解文理、々々且不能解況聖賢之神哉、況經国の方哉、苟欲使邦人得解文理、則莫若使其習作文字、夫既解作文字、則文理従而積焉、則於読古今書、勢如破竹、直使聖賢之心洞如視日、經国の方瞭如指掌、真才於是乎彬々出矣」、同上

理が示されているとされた。とりわけ朱子学では、経書を正確に理解することによって人は誰でも聖人になり得ると考える。そこでの学問は、「治国」ひいては「平天下」を目標とし（八条目）、聖人の「教」によって「道」に即した統治の実現を可能にする手段である。敬宇が、学問吟味を堂々と「科挙」と呼び、「文理」を正確に理解して「聖賢の心」と「経国の方」を得るべきだと主張するのも、まさにこうした朱子学的な学問観に忠実だったからである。徳川公儀の役人たちも、中国や朝鮮における士大夫のように「文理」を解さねばならない。そのためには、まず、漢字の読み書きに不自由しないことが必要である。敬宇は、世襲身分制を超えた能力主義の官僚制を唱えたわけではなかったが、あえて「科挙」という語を用いることによって、実の所、徳川の官吏登用制度における抜本的な改革を求めているのである。

「正学」を教える教育機関に相応しいと見える以上の主張の次に挙げるのは、「六則」の中でその説明が最も長く、そして、一見、最も学問所と掛け離れた内容に見える、「洋学<sup>26</sup>の禁宜しく除くべし」である。当項目は冒頭で、古来、中国の「馬史」（『史記』）や「班史」（『漢書』）のような史書に「匈奴」や「西域各邦」の「伝」が詳細に記述され、明代には「西洋諸蕃の事蹟」のことも「記載」されるようになった例を引き、そこに潜む「深意」を説く。敬宇は、「洋学の禁」を解除すべき根拠を中国の正史にあたる歴史書に求めたのである。そして、その「深意」とは、すなわち「平日外国情勢を度外に置き、漠然として講ぜざれば、則ち一旦暴にして外夷衝突の変有る際、「措置の宜しき」を得ることができないというものである<sup>27</sup>。彼は、「外蕃の事」の「詳記」は、「一旦の変」に対する備えであったと言う。

敬宇の憂慮は、当時、「洋夷」が「陸梁」し「数ば我が辺を窺」っているにも拘わらず、「洋学の禁」によって「其の心未だ測り知る可らず」という無防備の状態にいることであった。特に「天下の責に任ずる者」は、「匆卒の時」に備えて必ず「彼の形勢」に精通していなければならない。しかし、近い将来、その任務を担うはずの学問所の「儒生」の多くは、むしろ、「彼の形勢」に対して漠然たるイメージのみを抱き、洋学者に激しい拒絶反応を示していた<sup>28</sup>。

然ども当今儒生卒多く外蕃を侮り、漠として度外に置き、是を以て彼の形勢に濛なること霧を隔てるが如くし、一たび洋文を読む者に遇へば、臂を攘って怒り、曰く、彼は外夷を慕ふ者なり、と<sup>29</sup>。

---

<sup>26</sup> 用語の問題として、「洋学」という語は、「安政元年（一八五四）以降、諸外国との条約締結・外交関係の開始とくに開港後の貿易の進展はオランダ語以外の諸外国語すなわち英語・フランス語・ドイツ語を必要としたので、蘭学者もこれら諸国語を学ぶように成り、またこれら諸国の学術・文化もこれら国語を通じて直接学ばれるように成った。こう成るとこれらを一括して「蘭学」と呼ぶのは不自然であり不適當でもあるので、「洋学」と呼ぶ名称が有力と成り明治初期に及んでいるわけで、今日ではそれが歴史学上の名称としてほぼ定着してきた…」と言われる（『国史大辞典』「洋学」沼田次郎）。

<sup>27</sup> 「嗚呼是有深意矣、夫国於両間者林々総々、若使平日置外国形勢於度外、漠然不講、則一旦暴有外夷衝突之變、則奚以措置得宜哉。是故馬史以下詳記外蕃事者、將以備一旦之變也」、「振学政策」、前掲注21。

<sup>28</sup> 「当今洋夷陸梁、数窺我辺、其心未可測知、任天下之責者、宜須於彼形勢洞如視日、則匆卒之時庶不失処置之宜」、同上。

<sup>29</sup> 「然当今儒生卒多侮外蕃、漠置度外、是以於彼形勢濛如隔霧、一遇読洋文者、攘臂而怒、曰彼慕外夷者也」、同上。

だが、こうした態度は、「儒」の本分に背くものである。

殊に知らず、天地人三才に通ずる、之を儒と謂ふ。外蕃の事を諳んじ、外蕃の情を審らかにするは、皆な学者の分内にして当に為すべきの事なり<sup>30</sup>。

敬宇は、この約十年後、慶応二（一八六六）年の「留学奉願候存寄書付」でも同じく「通天地人謂之儒と往古より申伝へ候<sup>31</sup>」と言い、元来、「本邦の学」と「支那の学」では、「外国の政化風俗を察しその語言學術を学」ぶことまでが「儒者」の「分内」に含まれると述べる。一貫して「通天地人謂之儒」という精神に深い共感を示す敬宇の態度は、あらゆる事物の「理」を窮め、解明し尽すこと、すなわち「格物致知」の実践として捉えることができる。したがって彼によれば、「儒者」であるにも拘わらずではなく、「儒者」だからこそ「洋文」を読むべきだったのである<sup>32</sup>。

詰まる所、敬宇の考える望ましい学習の課程は、以下のような内容であった。

故に志を学に有する者は、当に閑洛の書を読み以て其の本を端すべし。之に史書を参じて以て其の変に達し、之に洋書を参じて以て其の用を広むれば、則ち明体達用の真才出づ可く、刻舟守株の陋習改む可し。<sup>33</sup>

まず、「閑洛の書<sup>34</sup>」、つまり宋学に親しみ、「学」の「本」を正す。その次に「史書」を読み進めて「学」の「変」に通じ、その上で「洋書」を読んで更に学問の応用範囲を広げられるようにする。敬宇は、このような順序・方法で学問に励めば、「明体達用」した真の人材が出現し、儒生らの「刻舟守株の陋習」も改められるはずだと言う。経書を中心に理を窮め、歴史書を通じて歴史上の人物や事件の是非を見極めた上で、洋書をもってさらに学問の効用の域を広めるとするのは、既存の儒学的な修養法の延長線上に洋学を置いたことを意味する<sup>35</sup>。それ故、彼の見る所、学問所の「儒生」らが「洋書」を読むことを禁止する理由は全く無く、むしろ、積極的に奨励すべき学習課程であった。だが、おそらく当時、他の学問所関係者にとって学問所で「洋書」を読

<sup>30</sup> 「殊不知通天地人三才謂之儒、諳外蕃事、審外蕃情、皆学者分内当為之事也」、同上。

<sup>31</sup> 「留学奉願候存寄書付」（『明治啓蒙思想集 明治文学全集3』筑摩書房、一九六七年）二七九頁。なお、「通天地人謂之儒」の典故は、楊雄の『法言』（『二程全書』卷十九）「通天地人謂之儒、通天地而不通人曰伎」。

<sup>32</sup> 「留学奉願候存寄書付」でも、年長の儒者である自分が、青少年を中心に組まれた留学生団に付いて行くべき理由として同じ論法を用いる。その際、「學術」の講究には、「是非善悪」や「邪正利弊」の弁別能力が必要であり、「洙泗の末流を汲み濂洛の遺風を慕ひ候者」でなくては務まらない任務だと敬宇は訴える。

<sup>33</sup> 「故有志於学者、当読閑洛書以端其本、参之史書以達其变、参之洋書以広其用、則明体達用之真才可出矣、刻舟守株之陋習可改矣」、「振学政策」、前掲注21。

<sup>34</sup> 宋学の中心人物の中、張載が関中の人で、程顥・程頤兄弟が洛陽の人であったことから、「閑洛」は宋学のことを指す。

<sup>35</sup> 敬宇は、昌平黌の生徒らに読ませるべき「洋書」のジャンルとして、一部の「外国列伝」を挙げている（「蓋洋書可当一部外国列伝読」、「振学政策」、前掲注21）。

ませるといふ主張は、まだ容易に受容できる性格のものではなかつた<sup>36</sup>。本項目の説明が最も詳細であるという事実自体が、そうした困難さと、それに直面した敬宇の改革への切実な思いを物語っているのであろう。

残りの四つの「則」は、次の通りである。第三則は、昌平黌の生徒の数を劇的に増やすことによって、「人材」の出現確率を高めるべきであるというものであつた<sup>37</sup>。第四則は、「泮宮の中」、つまり昌平黌の中に、生徒のための講武所を建て、「文事」のみならず「武備」をも身に付けさせるべきであるという提言である<sup>38</sup>。第五則は、生徒に出す課題をより高度化すべきだといふ主張である。そして最後（第六則）は、生徒の増員がもたらすであろう「玉石混淆」の状態に対処すべく、「博士」、すなわち教師らが、常に生徒の「勤惰」如何を「密察」し、「賞罰」を厳格に行うべしといふ進言であつた<sup>39</sup>。

## (2) 「学者」の本分と三つの問題

前節で見た「振学政策」を含め、学問所時代の敬宇の「学校を興す」ための政策の全ては、優れた「人材」を得ることに収斂する<sup>40</sup>。さらに、同時期の多くの時務策を分析すれば、それらの主張は、以下のような三つの論点に分類できる。

- ① 「学者」は「文」「武」を両道を修めるべきであるが、「文事」のみを「学問」だと思ひ込み、「武事」を軽視する風潮。
- ② 「学者」が「実用」に対応できず、無用の存在に転落してしまつた現状。
- ③ 「学者」が「時勢」を読み取れず、むやみに「洋学」を排撃している実情。

いずれも、本来の在るべき「学者」あるいは「学問」の在り方から懸け離れてしまつたところに問題があるという指摘である。無論、ここでいう「学」は儒学を意味する。同時に彼は、学問所以外の問題、とりわけ対外問題に直接関わる公儀の政策についてもかなり献策を残した。以下では、上記の分類に従い、個々の論説を検討する。

### ① 「文事」と「武事」の兼備

<sup>36</sup> 例えば、文久三（一八六三）年の寄宿寮の規則には、「横文字書籍取扱不相成候事」という項目がまだ存在した。また、明治期の敬宇の回顧によると、「昌平黌に寄宿せし後も、蘭学の研究は毫も偷らず、人無き時を窺ひて、竊かに之を続けたり…即公然繙くべきに非れば、故らに机上の見台に漢籍を被き、其抽斗の内に蘭書を入れ、人の来たらぬ間のみを窺いて之を読みしが、後には人の怪む所となり、屢々詰問を受くるに至りし」と言つていたようである（石井、前掲注6、三一頁）。

<sup>37</sup> 「当今大学生徒、僅々三十余員（中略）夫以天下之大、而生徒僅々三十矣、而又不必皆豪俊也、何人材之可盛哉、臣謂宜広生徒員数、多則千数、少亦不下五百、又更宜増博士員」、「振学政策」、前掲注21。

<sup>38</sup> 「夫有文事者必有武備、臣以謂宜設講武所於泮宮之中、使生徒課書之暇、習肆劍槍騎馬放銃諸芸、絃誦之声与撃刺之○互相和会、則及其成材也」、同上。○は、判読不能の意。

<sup>39</sup> 「書生増員至数百之多、則玉石混淆、黑白間雑、是其勢也。博士宜密察其勤惰、嚴加之賞罰」（同上）

<sup>40</sup> 敬宇の人材論と関連して、幕末の人材登用問題と学問の関係については、松田宏一郎『江戸の知識から明治の政治へ』（ペリかん社、二〇〇八年）の「第一部 統治エリート観における伝統と近代」が示唆に富む。

「文事有るものは、必ず武備有り<sup>41</sup>」という孔子の言葉を繰り返し引く敬宇にとって、文武のバランスは、「人材」の必須条件であり、後述する対外問題への関心とも深く結び付いていた。学問所内にも「講武所」を創設すべきだという「振学政策」第四則も、生徒らが「文事」と「武事」の両方を修めることによって、「戦陣」を知る「儒」、「仁義」を知る「将」に育つような教育環境を作るべきだという発想<sup>42</sup>の一端を示している。また、生徒らが「課書の暇」に「劍槍騎馬放銃諸芸」を「習肆」できるようにすれば、人材としての完成（「成材」）が可能であると言う彼自身、寄宿生の頃、「書を読み意倦くれば、則ち竹刀を執り撃劍の勢ひを作し、或は藁砧を射し、馬を桜埒に馳す<sup>43</sup>」といった生活を送っていた。

敬宇は、「文事」は「治国之才」に、「武備」は「治兵之才」に通じると考える。この二つの「才」は、統治の両軸である「内政」と「軍旅」の運用に不可欠である。いずれ「天下の責に任ずる」はずである学問所の生徒らにとって、両方の「才」を兼備することが望ましいのは言うまでもない。それゆえに、学問所における文武両道の修養を促すことは重要であった。そこで彼は「論試場宜設孫呉一科<sup>44</sup>」を草し、「文事」に偏りがちな学問所の教育課程の改善策として、学問吟味（「試場」）の科目に『孫子』と『呉子』の新設を提案する。

治国の才は、其れをして内政を修めしむ可く、而して之れを軍旅に用ゆ可らず。治兵の才は、其れをして三軍を総べしむ可く、而して之れを廟堂に用ゆ可らず。是の二者の国家に於けるは、猶ほ烹飪の水火におけるがごとし。安ぞ其一を缺く可けんや。国家の試場を設けて士を取るに、凡そ四科、小学二道、四書二道、五經二道、歴史二道、論策各の二道、其の制は善からざるに非ざるなり。然ども竊に以謂らく、凡そ此の四科、治国の才を養ふ所以にして、而して治兵の才を育む所以に非ざるなり、と。<sup>45</sup>

「烹飪」を作るには「水」と「火」が必要であるように、「国家」の運営においては、「治国」と「治兵」、両方の才能を要する。学問所の「教学」課程における「武事」の比重を増やそうと努めた敬宇の主張は、儒学の統治観に「武事」を加えたものであった。そこで、「武事」の知識をより体系的に習得し、「其の心志を一にして定嚮する所有らし」めるためには、何らかの「標的」が必要となる。彼は、公儀が「試場（引用者注：学問吟味）」を設けたことを「天下の為に標的を立」てたものと捉え、それによって「天下の士」が、「上の正学を崇め倫理を敦くするを知りて勤勉激励し以て各の其の材を成」すのだと言う。しかし、「治兵」について論じることのない儒家の「経典」のみで構成されたカリキュラムでは、「名将」は育たない。「武事」に特化した、

41 「孔子撰相事曰、臣聞有文事者必有武備、有武事者必有文備」（『史記』「孔子世家」第十七）

42 「文武帰一途、儒知戦陣、将知仁義」、「論学弊疏」、前掲注20、四丁オ。

43 「寿小笠原午橋序」『敬宇文集』巻四、二〇丁オ。

44 「論試場宜設孫呉一科」『敬宇文集』巻三、八丁ウ～一〇丁オ。

45 「治国之才、可使其修内政、而不可用之於軍旅、治兵之才、可使其総三軍、而不可用之於廟堂。是二者之於国家、猶烹飪之於水火、安可缺其一哉。国家設試場取士、凡四科、小学二道、四書二道、五經二道、歴史二道、論策各二道、其制非不善也。然竊以謂、凡此四科、所以養治国之才、而非所以育治兵之才也。（中略）故愚以為、莫若設孫呉一科、夫用兵之道、尽於孫呉。」、同上、八丁ウ～九丁オ。

もう一つの「標的」が必要である。

夫れ軍旅征陣の事は、經典の中に散見すと雖も、而ども治兵の才、終に得て見る無きなり。何ぞや、上之の標的を立てざるを以てなり。故に愚以為らく、孫呉一科を設くるに若くは莫し。夫れ兵を用ふるの道は、孫呉に尽く。故に古より名将是の二書に熟せざる者莫し。<sup>46</sup>

「上」が「軍旅征陣」の「標的」たるもの（＝「孫呉一科」）を確立することは、学問吟味同様に、「軍旅征陣の事」の講究の確実な動機となるだろう。「孫呉一科」の設置は、「敵国<sup>47</sup>」からの「倉卒」の襲来に対する「備予の法」である。それゆえに彼は、「孫呉一科を設けて以て予め将才を育てるは方今の要務」として強く主張する。敬宇の見る所、「正学」教育（「文事」）と「軍旅征陣の事」の講究（「武備」）の促進は、いずれも「上」が主導する試験制度の確立にかかっていた。

「武事」を重視する態度は、「論学弊疏」という論策にも見られる。「論学弊疏」は、当時の「教学」を「古の教学」と比べ、その「弊」と対策を論じたものであった<sup>48</sup>。ここで敬宇は、「古」と違い、「文武一途に出」なくなった現状を批判する。「古」の学校では、「射御」と「六芸」を教え、「一たび征戦有れば、人皆な兵を知り、すぐ戦に赴くことができた。しかし、今は「文」と「武」が「二途」になった。それ故に、「武人」は「廉恥礼讓」を知らず、「儒者」は「武事」を「藐視」するようになり、「士氣の頹廢」を救えない段階に至ったと、彼は嘆く<sup>49</sup>。「文武帰して一途を為し、儒は戦陣を知り、将は仁義を知る」状態を理想と考えていたが故に、敬宇は、文武を兼備した人材を輩出できるよう、学問所の「教学」の中身にも変化を加えるべきだと主張する。

周知のように、徳川政権は、基本的に軍事組織をもって統治に臨んだ。それ故に、儒学的な理想と武士身分による統治との間には大きな落差が存在した<sup>50</sup>。だが、次第に治者身分である武士層にも儒学は浸透して行き、幕末には、儒学は確固たる地位を得るようになる。「御威光」に輝く公儀直轄の「学問所」にいた敬宇が、学問における文武の均衡を主張する背景には、徳川日本の儒学が置かれた歴史的環境があった。彼は、具体的な職分としての「儒者」と「武人」とを明確に区別しつつも、決して儒者の「道」を離れず、武士としての義務を軽視することもなかった。

<sup>46</sup> 「夫軍旅征陣之事、雖散見於經典中、而治兵之才、終無得而見者、何也、以上不立之標的也、故愚以為、莫若設孫呉一科。夫用兵之道、尽於孫呉。故自古名将莫不熟是二書者。」、同上、九丁オ。

<sup>47</sup> 「今敵国雖外示和好、烏保其不乘釁竊發耶」、同上、九丁ウ。

<sup>48</sup> 同時に、敬宇は、無暗に「古」を慕うことを強く警戒していた。同じく安政年間の論説と推定される「天下無事庸人自擾論」（『敬宇文集』巻二、十丁オ）において彼は、時勢を読まず、「天下無事」の時に徒に「天下」を「擾」し、「世人」を「瞽乱」する人物を「庸人」と言い、その特徴の一つとして「迂闊に古を師とし、適時を知らず、不急を事として、以て世人を瞽乱する者」を挙げている。

<sup>49</sup> 「今之武人、率不知廉恥礼讓為何物、而儒者乃藐視武事、以為非我所宜知。於是文与武分為二途、而士氣之頹廢、愈不可救矣」、「論学弊疏」、前掲注20、三丁ウ。

<sup>50</sup> 徳川日本における社会的・政治的背景と儒学の理想との関係についての代表的な研究書には、渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五年）と黒住真『近世日本社会と儒教』（ぺりかん社、二〇〇三年）を参照した。

このように学問所における「武事」の教育を主張した敬宇は、学問所内部のみならず、公儀の  
対外政策及び軍備政策についても論策を残している。「論練兵」によると、「昇平の久しき」によ  
り「武事は廢弛」し、「方今兵の衰弱」の程はまさにその「極み」に至った。「練兵」の改革が必  
要である<sup>51</sup>。「兵」は数の勝負ではない。それ故に「精なるを貴」とし、何よりも「選択を精」  
にせねばならない。その上で、「将卒」を「互ひに相ひ熟識し、互ひに相親み信ぜし」めれば、  
「将」と「卒」が「一体」になる。「士卒」は、各自一つの「技芸を専ら」にするように訓練し、  
「其の技の精巧なること」を期すべきであって、雑多に「衆技」を学ばせるのは「耳目」を「惑  
乱」させるのみである。そして、「殿最（賞罰）を課す」際は公正にし、「俸給を厚く」する。こ  
れらが「練兵」における要点であった。「本邦古へより威武を称へ、人性勇敢にして、死を畏れ」  
なかった事実が、種々の「伝記」に「昭昭」として顕れているとする敬宇は、「本邦」のアイデ  
ンティティの一環として武威を明確に認めていたのである。

さらに、安政五（一八五八）年の「論理財下<sup>52</sup>」の中で、敬宇は公儀に差し迫っている「患ひ」  
として軍備の問題を挙げ、何故に「因循として振は」ないのかを問う<sup>53</sup>。具体的には、「邊海の  
備へ」が設けられていない点、「軍備の制」がなされていない点、そして、「堅艦巨餘」が造られ  
ていない点、これら三つが問題であった。学校における「武事」の振作効果が、実際の国政に反  
映されるためには、そもそも「武備」の制度が整っていなければならない。この論策で彼は、三  
つの「患ひ」の根本的な原因として、「無益の費」による「財の不足」を指摘し、その解決策を  
論じる<sup>54</sup>。

また、同じ安政五年に書かれた「論北地事宜」では、当時の喫緊の課題として「北地を經理す  
る」問題を挙げた<sup>55</sup>。これは当時の対外関係、特にロシアをめぐる諸外国の動きを読み取った上  
での戦略的な「北地」管理の方法を説いたものである。ロシアと隣接した「北地」、つまり蝦夷  
地は、従来、ロシアが「涎を垂ること、一日に非ざる」土地であった。敬宇の見る所、クリミア  
戦争後間もない当時、「強国」のロシアと匹敵できる国は「英」と「法」しかないが、ロシアの  
「印度」への南進を憂慮している「二国」が次に争うだろう場所が「北地」になるのは必然の勢  
いであった。そして、「数年の後、其の勢ひ必ず戦に至」った時、彼らは「実を避け虚を撃つ」  
方法を取り、「内地」を攻撃するかのよう装って、裏で「潜かに北地を掩ふ」だろうと彼は予

<sup>51</sup> 「論練兵」『敬宇文集』巻二、十六丁オ～十七丁ウ。

<sup>52</sup> 「論理財下」『敬宇文集』巻二、十三丁ウ～十四丁ウ。

<sup>53</sup> 『敬宇文稿』巻三は、表紙に「安政戊午」と記されており、『文集』の中でもとりわけ安政五年のものは  
記録が残っている場合が多い。この年は、敬宇が昌平黌の勤番で甲府徴典館に赴任していた時期であるが、  
この経験と論策の多さとの間の相関関係を説明できる根拠になるような史料は、管見の限り、見当たらない。

<sup>54</sup> 周知のように、徳川日本において、公儀や大名の慢性的な財政赤字は痼疾であった。「治国平天下」を  
目標とする儒学の教えにより、多くの儒者はこの問題の解決に取り組んだ。そして、海保青陵（一七五五  
～一八一七）のような特異な場合を除いた大多数の儒者は、商業を抑え、収入の節儉（「均節之道」）による  
財政確保という答えを用意していた。敬宇が提示した解決策も、この域を出ないものであった。「四多誠  
に損すれば、則ち十利生ず可し。亦何ぞ国用贍らざるを患へんや。乃ち有司は此れに務むるを知らずして、  
徒に利源を広げんと欲す。是れ猶ほ治水之れを卑きより行はず、而して山を鑿ち以て之れに通ぜんと欲す  
るがごとし。」（「四多誠損、則十利可生、亦何患乎国用不贍哉、乃有司者不知務此、而徒欲広利源、是猶治  
水不行之於卑、而欲鑿山以通之」（「論理財 下」前掲注52、十四丁ウ）。

<sup>55</sup> 「論北地事宜」『敬宇文集』巻三、七丁オ～八丁ウ。



想する。「北地」は、「荒邈空曠」な「戎備」の無い「沙漠」であるが故に、「敵国」は「寸兵尺鐵を勞せず」して「肆掠横行」の「志」を得易いと思われるからである。そこで敬宇は「北地を經理」する際の要として、「土地を闢」き、「其の土人」に「戦闘を教」え、「軍士」のために「器械を庀」えることを提案する。

学問所に「講武所」を設けるべきだという提言以外の軍備・対外問題に関する敬宇の提言は、同時代のいわゆる開明的な知識人・政治家のそれに照らしてみてもそれほど新しいものではない。ただし、このような「文事」と「武事」の兼備の発想は、普遍的な孔子の教えと「本邦」の歴史的な固有性との間の均衡という側面を有する。そして、後述するように、それは明治以降の敬宇の思想展開と鮮やかな対照を為す。その意味で、これら数々の提言が、彼の対外関係に対する深い関心の証拠であり、「本邦」のアイデンティティの一環として「威武」を明確に認めたが故の結果であることは踏まえて置くべき意義がある。

## ②官吏としての「学者」——「実事」

「国の彊弱」は「人材の盛衰」に左右されると考える敬宇が、「人材」を養成する学校教育が統治の根本に据えられるべきだと主張するのは当然であった。「堯舜」のような聖人でさえ、一人で「治化の隆」を果たすことは不可能であり、「人を得る」以外に方法はなかった<sup>56</sup>。「論学弊疏」において彼は、当時の学問所は、「博士」と「学生」共にその数が増え、昔に比べ「百倍」も「盛ん」になったものの、そこで教育を受けた「士」は「虚文に務め、而して実用に疎く」なり、「当世の務」に通じる者は百人の中、一、二人のみであると言う。そして、「今や学校設くると雖も、而ども風俗淳ならず、生徒多きと雖も、而ども材俊」は出なくなり、「学校」の「用」は「徒に太平を粉飾するの具爲るのみ」になったと嘆く<sup>57</sup>。

そこで敬宇は、「実事」に務める人材が育たない「今の教学」の「弊」を五つ列挙している。その際、正しい「教学」の判断基準となるのは、「古の教学」、すなわち「三代之時」の「学」である。五つの「弊」の中、四つは「実用」に対応できない問題類型に入る。最初の「弊」は、「今の所謂学者」の「実用」如何を顧みない学風それ自体である。彼の見る所、「今の所謂学者」は、徒に「性命」や「仁義」を談じ、或は「毫芒」に拘るばかりで、「実用」に関わる「錢穀財賦之事」になると「茫然」としてしまいう様だった<sup>58</sup>。「学者」の前に「所謂」を付けている点から、その視線に潜む皮肉を感じ取ることができよう。

また、「古」は、「治教一より出で、上、人主より、下、比長閭胥に至る」まで全て「吏」の役割を果たす者は、同時に「教」を論ず役割をも担う「師」であった。それゆえに「古」には、「い

<sup>56</sup> 「自古治化之隆、莫若堯舜之世、堯舜之聖、豈一人獨勞於上哉。亦在乎得人而任之而已（中略）然則人主欲治天下、其有急于斯者乎（中略）欲養人材、必興學校」、「論学弊疏」、前掲注20、一丁オ～一丁ウ。

<sup>57</sup> 「古者三代之時、自王畿至於諸侯之國、莫不有學、其制甚備、其設甚広、人心既正、而風俗自淳、教化既治、而材俊自出、是其後世之所以不及也。今之議者、非不知此、多設博士、增置生徒、學校之盛、百倍曩時、然士務虚文、而疎實用、其能通當世之務者、百不一二有焉。（中略）今也學校雖設、而風俗不淳、生徒雖多、而才俊不出、若此則學校將何用哉。徒為粉飾太平之具而已」、同上、一丁ウ～二丁オ。

<sup>58</sup> 「今所謂學者、徒疲思慮精於文字章句之末節、而不復顧其實用如何。高談性命、肆說仁義、細析毫芒、而至於錢穀財賦之事、茫然罔曉也。曰彼非吾事也、亦不恥其不知」、同上、二丁ウ。

わゆる教を掌るの官」と呼ぶべき人間が別に存在せず、「吏」は、「徳行道芸」を有した「人師」を兼ねた存在であった。しかし、時代が下るにつれ、「治」と「教」が分かれたことによって、「吏」と「師」も区別される。そして、やがて「吏」は専ら「錢穀刑獄の事」を掌ることを意味し、「教を掌る」師は、「学校教授の任」を担う「儒」を指すようになった。それ以後、「吏」と「儒」は、協力はおろか互いに罵り合うばかりである。その結果、「吏」は「先王の治道」を知らずに「法令」のみに頼り、「儒」は「経世の務」を知らずに「浮文」作りのみに務め、もはや「学校の盛衰」と「治化の隆替」とは連動しなくなった。敬宇にとって、「吏」と「儒」の一致状態は、回復すべき理想状態だったのである<sup>59</sup>。

既に述べた「振学政策」において「科挙」という語を用いていることに加え、このように「学者」における「実事」への対処能力を重視している所から、敬宇が「学者」の最終的な目標を< 治国・平天下 >と考えていたことは明らかである。同時にそれは、彼がある程度本気で中国のような科挙による官吏登用を理想的な統治システムとして描いていたことを意味する。そして、官吏としての「学者」の在るべき姿は、元治元（一八六四）年の論説である「論親民之官宜得其人<sup>60</sup>」によく示されている。

吾が邦今世の民、幸ひにして休明の日に遇ひ、宜しく其の徳沢に涵濡し太平を歌舞すべし。而ども生産日に蹙り、窮苦日に甚しきは、他無し、親民の官或は其の人を得ずして、吏胥の姦、実に未だ別らざるもの有ればなり。蓋し今の吏胥たる者、率ね皆貪冒にして利を嗜むの徒なり。書を読み理を知る者、百に一二も無し<sup>61</sup>。

「生産」の減少と「窮苦」の深刻化の原因を、「親民の官」に相応しい人が得られず、「吏胥の姦」を抉り出せずにいる所に求める本論策は、「親民の官」とは如何なるものかを論じたものである。ここでの「官」とは、「人君」—「県令」・「守令」—「吏胥」—「民」の序列の中、「県令」・「守令」、すなわち勘定奉行や代官のような役人を指す。「人君」と「県令」は、「斯民」にとっての「父母」たる存在として、しばしばその位置づけが重なる。要は、「上」（「人君」「県令」「守令」）から「下」（「民」）への「愛」が中間者（「吏胥」：おそらく代官・代官手代級の者を指す）によって妨害されることなく伝わるようにする所にあった。敬宇は、「県令」の務めを困難にする最大の要因として、中間者たる「吏胥」の「姦」について詳述する<sup>62</sup>。ただし、これは「吏胥」を

<sup>59</sup> 「蓋吏乃師也。非有徳行道芸者、不能為吏、其為吏者、必其足為人師者也。及至後世、治教分而儒吏判、掌錢穀刑獄之事者、名之曰吏、掌学校教授之任者、名之曰儒、吏自為吏、儒自為儒、二者不相謀、而互相訾訾、為吏者、不知先王之治道、而專以法令從事、為儒者、不知経世之務、而專以浮文為務。故学校之盛衰、不關於治化之隆替」、同上、二丁ウ～三丁オ。

<sup>60</sup> 「論親民之官宜得其人」『敬宇文集』卷二、十七丁ウ～十九丁オ。

<sup>61</sup> 「吾邦今世之民、幸遇休明之日、宜其涵濡徳沢、歌舞太平、而生産日蹙、窮苦日甚者、無他、親民之官或不得其人、而吏胥之姦、実有未別者也、蓋今之為吏胥者、率皆貪冒嗜利之徒、読書知理者、百無一二」、同上、十八丁オ。

<sup>62</sup> 敬宇による「吏胥の姦」の描写について、塩谷宕陰は、「公、花都に生長す、而して吏弊民害、洞すること掌を指すが如し、其の才に由るか、抑も其の学に由るか」と評している（「塩谷宕陰曰公生長花都、而吏弊民害、洞如指掌、由其才乎、抑由其学乎」、同上、十九丁オ）。

非難するためではなく、「民」（「下」）の実情に疎く、もっぱら「吏胥」に頼らざるを得ない「官」（「上」）に向けたものであった。禹王と文王の故事に鑑みても、統治は、やはり「上」からの感化・責任によると見るからである。

禹は宮室を卑くして力を溝洫に尽し、文王は服を卑くして、康功と田功に即す。夫れ天子の尊を以て、而して下りて細民に厠はり、九重の深きに安んぜずして、而して田畝の功に即き、車騎の衆を従へずして、溝洫の間に行く。是の時に方り、豈に虎豹の吏胥なる者有るを見んや<sup>63</sup>

実際の「民」の生活に下って行き、交わり、その業を共にする「官」、それが敬宇の理想とする「親民の官」であった。そして、こうした「親民の官」を養成することこそが昌平鬻における教育の目標であった。

儒者の「実事」に対処する能力を重視する観点から、敬宇は『韓非子』の中にも評価すべき側面があることを認め、そうした側面を無視して蔑む「世の儒者」を批判した。初めて「韓非書」に接した時は、彼自身も「韓非書」の「文学を賤しみ、耕戦を重んじ、仁義を卑しみ、法禁を峻と<sup>64</sup>」する内容に、「老荘の流れ」と類似した「惨石+敷に入る者」のような印象を受けたと言う。焚書坑儒の李斯と共に荀子の下で学んだ韓非に対し、儒家は伝統的に批判的であった。しかし敬宇は、諸葛孔明が「後主」劉禪に『韓非子』のような「卑卑なる者」を勧めた理由を疑問に思ったことをきっかけに、『韓非子』について考察を深めるようになった。その結果、彼は、「韓非の言、未だ必ずしも取る可き無きにあらずして、孔明の後主に勧むる者、果して過ち為らざるを知り<sup>65</sup>、「世の儒者」が韓非に浴びせる非難は部分的に誤っているという結論に達したのである。

世の儒者、富強を言ふを諱み、以て聖人の道はざる所と為す。而して嚴刑峻法を以てすれば、民心を失ふと為す。殊に知らず、民は衣食に頼りて以て生を為し、而して国は甲兵に倚りて以て備と為し、衣食足らざれば則ち貧しく、甲兵足らざれば則ち弱く、貧弱以て国を立つ可らざることを。<sup>66</sup>

「天下の患」の中で、「虚文に驚せ、而して実行を務め」ぬことより大なるものはないとする敬宇の見る所、「富強」や「嚴刑峻法」の口にすることすら忌む「世の儒者」は、「聖人」の真意を

<sup>63</sup> 「禹卑宮室、而尽於溝洫、文王卑服、即康功田功、夫以天子之尊、而下厠於細民、不安於九重之深、而即田畝之功、不従車騎の衆、而行溝洫之間、方是之時、豈見有虎豹之吏胥者乎」、同上、十八丁ウ～十九丁オ。なお、「禹卑宮室、而尽於溝洫」は『論語』泰伯篇、「文王卑服、即康功田功」は『書経』「周書」無逸篇を典故とする。

<sup>64</sup> 「余始読韓非書、以為賤文学、重耕戦、卑仁義、峻法禁。蓋老荘之流、而入於惨石+敷者也」（「韓非論」『敬宇文集』卷二、三丁ウ）

<sup>65</sup> 「独怪諸葛孔明勧後主読韓非書、以彼其才、乃以此卑卑者、勧其主、何哉。及後博参経伝子史、然後知韓非之言、未必無可取、而孔明之勧後主者、果不為過也」、同上、三丁ウ。

<sup>66</sup> 「世之儒者、諱言富強、以為聖人所不道、而以嚴刑峻法、為失民心。殊不知民頼衣食以為生、而国倚甲兵以為備、衣食不足則貧、甲兵不足則弱、貧弱不可以立国」、同上、三丁ウ～四丁オ。

解していない。『書経』呂刑にある「刑罰世に軽く世に重し」と、『春秋左氏伝』昭公二十年の「政寛なれば則ち民慢り、猛なれば則ち民残なり<sup>67</sup>」を引く敬宇は、「刑政」とは、その時と場合によって可變的に運用するものであると説く。したがって、統治において「徒に寛仁の名を慕う」のみで「猛」を軽視すれば、「紀綱」が廢れ、「礼義」が滅ぶような事態に至っても、それを「救止」する術がないかも知れない。

確かに韓非の言には「過刻」なものがある。そう敬宇も認めていた。否、それ以上に、「申・韓の道」（申不害と韓非）の「毒」と「弊」は、「民心」を塞ぎ、「家国」の禍となるだろう。「万世」に亘って「無弊」なる「吾聖人之大中至正之道」である「吾儒の道」と、名ばかりの他の「道」を比べるわけにはいかない<sup>68</sup>。「道の名多きと雖も、而ども其の真は則ち一なり<sup>69</sup>」と信じた敬宇にとって、韓非の思想は決して「真」たり得ないものであった。ただ、その上で彼は、「名に循ひて実を責め、言に拠りて行ひを察」する韓非の教えに、「時を救ふの薬石」たり得る部分があると評価したのである<sup>70</sup>。

従来、「韓非論」は、敬宇の「折衷」的な学問傾向を示す代表例としてしばしば取り上げられてきた。その延長線上で、あるいは韓非を「なかなか高く評価していた<sup>71</sup>」とされる場合もあった。しかし、「嗚呼、世の学者、慎みて邦の蠹と為りて、韓非の姍笑する所為らんこと勿れ<sup>72</sup>」という忠告で終わる本論策の主眼は、あくまで「儒者」の在るべき姿を想起させる所にある。彼の見る所、「富强」を言う韓非を無暗に非難する「世の儒者」の姿勢は、「功実」よりも「浮名虚誉」を求めたものであった。「天下の患ひ、士、虚文に驚して実行に務めざるより大なる莫し」とする敬宇にとって、「功実」や「実行」を軽んじる「文字の士」「文学の士」に、韓非を非難する資格は無かった。本論策は、敬宇の「折衷的」な学問傾向を示す史料として捉えるよりは、あくまで徹底した儒者としての義務を論じたものと見る方が適切であろう。

### ③「時勢之變」と「洋学」

すでに「振学政策」や「留学奉願候存寄書付」で見たように、敬宇は、「天地人に通」じることこそが「儒者」・「学者」の「分内」であるとし、その洋学学習の必要性を説いた。また、洋学を学ぶことは、「時を識る」という「学者」の本分の実践を意味した。例えば、安政二（一八五五）年の「<sup>モリソン</sup>穆理宋韻府鈔叙<sup>73</sup>」において、彼は次のように述べた。

<sup>67</sup> 典故は、「政寛則民慢、慢則糾之以猛、猛則民残」『春秋左氏伝』昭公二十年。

<sup>68</sup> 「他如管商之以功利為務、申韓之以刑名為術、其流毒積弊、至於錮民心、禍家國、則余吾聖人大中至正之道、亘万世而無弊者、又豈可同日而語哉」（『広原道』『敬宇文集』卷十四、九丁オ）

<sup>69</sup> 「夫道之名雖多、而其真則一、猶帝王之号、天下一帝、宇宙一王、苟有二焉、非僭則竊也」、同上、八丁オ。

<sup>70</sup> 「然循名責実、拠言察行、方紀綱廢弛之日、而用其可取者、亦未嘗不為救時之薬石也、烏附之用」（『韓非論』、前掲注64、四丁オ）

<sup>71</sup> 萩原、前掲注2、一二四頁。

<sup>72</sup> 「嗚呼、世之学者、慎勿為邦之蠹、而為韓非所姍笑哉」、「韓非論」、前掲注64、四丁ウ～五丁オ。

<sup>73</sup> 萩原は（前掲注2）、「穆理宋韻府鈔」について、一八一九年から一八二三年にかけてマカオで出版されたイギリス人 Robert Morrison（馬礼遜）による *A Dictionary of the Chinese Language* の Volume 3 にあたる英華辞書のことであろうという。その根拠に、豊田実『日本英学史の研究』（岩波書店、一九三九年、九〇～九一頁）が挙げられている。

抑も学者は時を識るを以て要と為す。(中略) 古今代謝は已む可からざるの勢なり。而して綱常倫理に至れば、則ち未だ嘗て少しも変ぜず。其の恃む可らざる者は、時勢の変なり。其の恃む可き者は、民彝の不変なり。(中略) 今の時、既に古の時と異なるに、今の政、独り古の政と同じくす可けんや。唯だ心を綱常倫理に留れば、則ち恃む可きもの存する有り。彼の長を取り、我が短を補ふ、何ぞ妨げん。我が制を変へ、時宜に従ふ、奚ぞ嫌はん。近歳外夷の来る者数数あり。其の情実測る可らざるなり。彼の情を洞せんと欲すれば、彼の文字に通ず可らず。此れ実に今日の急務為るも、亦た其の時勢の已む可らざる者ならんや。<sup>74</sup>

不変の価値基準・道徳である「民彝」＝「綱常倫理」に根差して、常に変わる「時勢」を的確に把握し、各々の事柄に最も適切な対応を行うこと。これが敬宇の言う所の「時を識る」学者の姿であった。「心」を「綱常倫理」に「留」めつつ、「外夷」の出現という「時勢」に応じて「彼の文字」を習うことが、「学者」の取るべき正しい対処法である、と敬宇は確信した。「宇宙の勢」は「外国」との通交にあり<sup>75</sup>、その中で、洋学の学習は最たる「急務」だったのである。

さらに、「洋学論<sup>76</sup>」という論策において、敬宇は、なぜ洋学を「吾が道」から「外すこと能はざる」のかを説いた。ここで彼は、「西学者」から聞いた六つの「洋夷の長ずる所」―「天文」「地理」「算数」「器械」「航海」「医術」―を挙げる。それでもやはり夷狄の学問を受け入れてはならないといった反論はあり得る。この予想反論に対し、敬宇は「聖人」の例を引いて以下のよう  
に答えた。

昔者、樊遲稼を学び圃を為るを学ばんと請ふに、孔子曰く、吾は老農老圃に如かず、と。夫れ洋学なる者は技芸たるのみ、猶ほ之れ稼圃を治むるがごとき類なり。其れ少しく取る可きものあらしむれば、亦た聖人の棄てざる所なり(中略) 夫れ劓刵椽黥は、蚩尤の刑なり。穆王、呂侯に命じて之れを用ふ。而して聖人は非とせず。孔子詩を編むに、婦人小夫の詠も、之れを聖賢君子の什に列して軽重する所無し。嗟、夫れ聖人の大公無我、是において見る可し。今、洋夷も亦人たるのみ。我其の長ずる所を収めて之れを用ふる、何ぞ不可ならんや。技は譬ふれば則ち物なり<sup>77</sup>。

<sup>74</sup> 「抑学者以識時為要、(中略) 蓋亦古今代謝不可已之勢也、而至於綱常倫理、則未嘗少變焉。其不可恃者、時勢之變也。其可恃者、民彝之不變也。(中略) 今之時既異乎古之時、今之政獨可同古之政乎。唯留心于綱常倫理、則有可恃者存焉。取彼長補我短、何妨焉。變我制從時宜、奚嫌焉。近歳外夷之來者数数、其情実不可測也。欲洞彼情、不可不通彼文字、此実為今日之急務、亦其時勢之不可已者歟。」(『穆理宋韻府鈔叙』『敬宇文集』卷五、一丁才)

<sup>75</sup> 「蓋余察宇宙之勢、不得不與外国通」(『論遣人於外国使審其情形』『敬宇文集』卷三、十丁ウ)

<sup>76</sup> 「洋学論」『敬宇文稿』卷二所収。

<sup>77</sup> 「昔者樊遲請学稼学為圃、孔子曰、吾不如老農老圃、夫洋学者、技芸焉耳、猶之治稼圃之類也、使其少有可取、亦聖人之所不棄也(中略) 夫劓刵椽黥者、蚩尤之刑也、穆王命呂侯用之、而聖人不非、孔子編詩、婦人小夫之詠、列之於聖賢君子之什、而無所輕重、嗟夫聖人之大公無我、於是可見、今洋夷亦人耳、我取其長而用之何為不可、技譬則物也」、同上。

前半の樊遲の逸話<sup>78</sup>では、孔子の「技芸」に対する実用的な態度を、後半の穆王の「作刑」の事例<sup>79</sup>と孔子の『詩経』を編む際の例では、「聖賢君子」の「大公無我」な公正さを、いずれも強調している。言うまでもなく、これは優れた「技芸」に過ぎない洋学を、夷狄のものという理由のみによって排撃する当時の学者に対する批判であった。そもそも「洋夷の長技」自体、必ずしも「其の邦人の創むる所」でなく、「彼の長技も亦た他邦の長技」に学んだものであると指摘した敬宇は、「醜夷」も為し得たことなら、当然「皇邦」にもできるはずではないか、と問う<sup>80</sup>。それに加え、「漢籍」を読み、「漢文」を学ぶ当時の「洋夷」の動きに触れ、彼等の意中が決して「道」の欽慕にあるのでなく、「己の計」に便ずるための実質的な利益の獲得にあると警告する<sup>81</sup>。

「綱常倫理」を守りさえすれば、「洋学」を学ぼうと「醜夷」に流されることはないと確信する敬宇の態度は、例えば、当時、「大儒」と呼ばれていた大橋訥庵（一八一六～一八六二）のそれとは大いに異なる。訥庵は、西洋の「道」と「芸」、いずれの受容をも認めなかった。そもそも「技芸」は、西洋における「道」である「祇教」に根差しているため、「技芸」のみを受け入れても、やがて「道」を受け入れざるを得なくなり、それに圧倒されると考えたからである<sup>82</sup>。それゆえに、訥庵は「儒生」の洋学学習に関して、敬宇と正反対の意見を有していた。自らを「儒生」と称する人物でも、洋学を「研鑽」し、それに「通曉」する中に、自然と「識見心術」まで変わると憂慮したのである<sup>83</sup>。一見、小さな「芸」に過ぎないように思われても、一旦既存の秩序に亀裂が走れば、必然的に秩序全体の崩壊に至る、と訥庵は恐れていた。それ故に、彼は、洋学を徹底的に排撃すべき対象であるとし、天皇を中心に正しく「五典」（＝「五倫」）の秩序を作り直すことを、最優先の課題としたのである<sup>84</sup>。

一般に、儒者が洋学の受容に反対する際、西洋社会の秩序を支えるキリスト教の教理に対する反感が最大の要因として働いた。キリスト教の教理が、儒学の「五倫」に悖ると理解したが故で

<sup>78</sup> 典故は、『論語』子路篇第四章。「樊遲請学稼、子曰、吾不如老農、請学為圃、子曰吾不如老圃、樊遲出、子曰、小人哉樊須也、上好礼則民莫敢不敬、上好義則民莫敢不服、上好信則民莫敢不用情、夫如是則四方之民襁負其子而至矣、焉用稼」（『四書章句集注』中華書局、一九八三年、一四二頁）

<sup>79</sup> 典故は、『書経』周書呂刑篇。

<sup>80</sup> 「且洋夷之長技、亦非必皆其邦人之所創也。如天学多得之於昞日多者、而彼所崇奉天主教者、亦起于如德亜、而非始于欧洲也。…是知彼之長技亦学于他邦之長技者、然彼既已学而得之矣、則要不可謂非彼之長技、嗟彼醜夷也尚知○人長以為己長、況在皇邦願可不如彼之所為乎」、「洋学論」、前掲注76。

<sup>81</sup> 「然猶有可言者焉、均是翻異国之書習異国之学也、其所取則有大不同者、昔者姚興之翻竺書蕭衍之事仏是慕其道也、非欲以審情形学長技也、今洋夷之誑漢籍学漢文是非慕其道也、將以察風尚明形勢以便己之計也、嗟夫今世之学洋学者必洋夷之学漢学而不毋効姚興蕭衍之所為則幾矣」、同上。

<sup>82</sup> 「彼西洋ニ祇教アルハ、和漢ニ聖学ノアルガ如ク、万事ノ根紐トセザルハナシ。サレバ西洋ニ出タルコトハ、総ジテ凡百ノ技芸マデモ、畢竟祇教ノ枝葉ノミ。其枝葉ヲモテ天下ニ播シ、我モ我モト奔走シナバ、何ツノ間ニカ浸淫シテ、海内愚民ノ心中ニ、凡ソ西洋ノ説ト聞ケバ、善キ物ナルゾト思ヒトリテ、次第ニ信嚮ノ念アルベシ。」、（大橋訥庵「総論」『關邪小言』卷一、安政四年刊、（『大橋訥庵先生全集 上巻』至文堂、昭和十三年）四五頁

<sup>83</sup> 「サレバ始ハ書ヲ読テ、義利ノ弁ナド討論シ、自カラ儒生ト号セシ者モ、風ト洋学ヲ研鑽シテ、其説ニ通曉シヌレバ、識見心術俱ニ変シテ、戎狄ヲ仰クコト鬼神ノ如ク、ロヲ極メテ讚歎スル者、余ガ見ル所モ既ニ多ク、或ハ砲技ノ伝書ナドニ我年号ヲ用ヒズシテ、西洋ノ紀年ヲ記ルシ、或ハ器械ノ標識ニ、十字架ヲ状ヲ用ヒ、或ハ西洋ノ元日「ア ニューアレイ」ヲ私ニ祝スル者アリトモ聞ケリ。」、大橋訥庵「或問」『關邪小言 卷四』、同上、一七八頁。

<sup>84</sup> 文久元年に書かれた「政權恢復策」の内容がまさにそうである（『幕末政治論集』日本思想大系56、岩波書店、一九七六年）一八八～二〇五頁。

ある。現世における父子の関係を人倫の基礎に置く儒学の「五倫」の観点から見れば、人類が絶対的な超越者「天主」の子であるとするキリスト教の教理は受け入れ難かった。訥庵のような儒者がキリスト教に対して抱いた考えも、まさにこうした観点によるものであった。彼は、「万国の人民」を皆「天主の子」とするキリスト教は、例えば、親族と他人との間に「親疎厚薄ノ差等」を立てず、無差別平等の愛を唱える墨家の「兼愛」説よりも遙かに「邪妄」であると言う<sup>85</sup>。したがって、「五典」の秩序を「壊裂」するキリスト教をもって、「通商互市に仮託」し、日本を「併呑蚕食」しようとする西洋は、真に「戎狄夷蛮」であった<sup>86</sup>。

儒学的な観点から見れば、「五倫」の実践如何こそが人と禽獣との違いを決定する本質的な要因である。この点は、敬宇と訥庵に共通していた。しかし、訥庵の見た西洋は、「五典」に匹敵する教えどころか、「邪妄」の至りであるキリスト教によって治められる、「倫理紊レテ道ヲ知ラ」ない「戎狄夷蛮」であり、その洋学の導入によって「五典」の「礼」が崩壊するのは必然であった。では、敬宇の見方はどうだったのか。

天地の覆載する所、人物の蕃生する所、邦各の俗有り、民各の風成り、百爾の制度、同じからざる者有り。而ども父子君臣夫婦昆弟朋友の倫に至れば、則ち未だ嘗て同じからざるあらざる也。(中略) 要して之を論ずるに、万不同の中に、大いに同じき者存する有り。嗚呼、余是に於てか益ます聖人の言の吾を欺かざるを信ずるなり。曰く、天叙天秩。曰く、民の彝を秉る。曰く、恒性有るに若ふ。曰く、天下の達道。一にして足らず。宇宙の際、或は君臣を無みし、父子を無みするの国有れば、則ち是れ聖人の言、独り中華一邦のみに準ずべくして、万方に準ず可らざるなり。而して今万方皆な然り。是に愈よ以て道の大なるを見るべし。<sup>87</sup>

敬宇の見る所、「万国」の「俗」や「風」、「語音」や「文字」などの各々異なる「万不同」の中に、「大いに同じき者」は確実にあった。それは「父子君臣夫婦昆弟朋友の倫」、すなわち「五倫」であった。彼は、「君臣」や「父子」の関係が、「中華」以外「万方」において重んじられていることから、「聖人の言」に間違いは無かったと、「道」の普遍妥当性を確信する。敬宇と訥庵は二人共、儒学の教えに基づいていたとは言え、その理解の方向性において著しい違いを見せる。

<sup>85</sup> 「元来西洋諸国ノ者ノ、貿易ノ説ヲ主張スルハ、其原因ヲ推究スルニ、彼祇教ヨリ出タルコトニテ、天主ヲ世界ノ公父トナシ、凡ソ万国ノ人民ハ、総テ皆天主ノ子ナレバ、親疎厚薄ノ差等ヲ立テズ、均シク貨財ヲ交易シテ、友誼ヲ篤クナサンコソ、天主ノ意ナレト思ヘル処、彼等ガ宗旨ノ脳髓ナリ。サレバ其説ノ邪妄ナルコト、墨翟ガ兼愛ヨリモ、遙ニマサレルコトナルニ、世ノ洋学ヲ奉スル輩、憐焉トシテ其義ヲ省セズ、彼レガ交易ノ説ニ附和シテ、大道ナリナド唱フルハ、独り聖人ノ教ニ背キテ彝倫ヲ壊ルノミナラズ、類ヲ充テ、義ヲ尽セバ、祇教ノ説ヲ弘メテ、戮民タラントスルニ当レリ。」、前掲注82、一六七～一六八頁。

<sup>86</sup> 「人ノ道広シト云ヘトモ、五典ヨリ重キハナキニ、今カク大倫ヲ壊裂シ尽シテ悍然トシテ恥ルコトナク、只其専務トスル所ハ、通称互市ニ仮託シテ、四方諸国ノ鬻ヲ窺ヒ、貨財ヲ散シ愚民ヲ瞞シテ、併呑蚕食ヲ図ルニアレバ、彼レガ戎狄夷蛮タルコト瞭〜乎トシテ火ノ如シ。何ノ疑フ所カアラン。」、同上、一六一頁。

<sup>87</sup> 「天地之所覆載、人物之所蕃生、邦各有俗、民各成風、百爾制度、有不同者。而至乎父子君臣夫婦昆弟朋友之倫、則未嘗不同也。(中略) 要而論之、万不同之中、有大同者存焉。嗚呼、余於是乎益信聖人之言不吾欺也。曰天叙天秩、曰民之秉彝、曰若有恒性、曰天下之達道。不一而足、宇宙の際、或有無君臣無父子之國、則是聖人之言、獨可準於中華一邦、而不可準乎万方也。而今万方皆然。是愈可以見道之大矣」、「穆理宋韻府鈔叙」、前掲注74、一丁オ～一丁ウ。

訥庵と違い、「五倫」の普遍性を信じた敬宇は、キリスト教に対しても異なる態度を取った。そもそも敬宇のイギリス留学以前の史料には、キリスト教について詳しく論じたものはほとんど見当たらない。ただし、キリスト教に言及した数少ない文章においても、彼は訥庵のような激しい拒絶反応を示すことはなかった。また敬宇は、キリスト教が「欧洲」由来の教えではなく、「<sup>ユダヤ</sup>如徳亜」から流入したものであるという歴史的な経緯を理解していた。そこで、教え自体に対する価値判断は留保される。もし「洋人」と「航海互市」することによって「民」が「潜かに異教を奉ず」るようになるとしても、「天下の事、利害相ひ因ること、固より其の常理」であるゆえ、多少の「害」は甘受せねばならない<sup>88</sup>。外部から流入した教理を拠り所とした「欧洲」の歴史に鑑み、彼は害が生ずる可能性を考慮しつつ、キリスト教に対する慎重かつ冷静な姿勢を保っていた。

詰る所、洋学に対する敬宇の態度は、「時勢」の変化への正しい対処法と言い換えることができる。洋学は、儒学の教えと実利、いずれの側面から見ても、必然的に取り入れるべき対象であった。したがって彼は、学問所の「儒生」こそが、この課題に積極的に取り組むべきだと考えたのである。

#### 4. 「国体」と「理道」

先行研究ですでに指摘されたとおり、敬宇の維新以前の論策は、学政改革に関する時務策の類が主流を占める。学校のこととは勿論、公儀の対内外政策についても、彼は儒学的なヴィジョンを提示した。しかしながら、敬宇の文章の中に、具体的な政局についての言及はほとんどない。幕末政治史を飾る数多い事件について、彼は触れないのである。その理由の一つは、もともと学問所の儒者は、政局を論じることが制約されていたが故であろう<sup>89</sup>。学問所は、原則として公儀の役人を養成する所であり、教授方を含め、寄宿寮の生徒らの書く時務策に、諮問を下された時以外は時事的な政局問題への論評は許されなかった<sup>90</sup>。だが、諸国から集まった藩士や浪人で構成された書生寮は違った。その構成員に「暴れ者」が多く、「師匠無し」に近い運営状態<sup>91</sup>であったと言われる書生寮では、監視の目を意識すること無く、政局問題について活発な議論を行うこ

<sup>88</sup> 「或者云、航海非不善也、能保人民不逃罪入海乎、能保其不竊通外洋乎、能保其不潜奉異教乎、余謂天下之事、利害相因、固其常理、食而噎焉、不可因噎而廢食也、行而跌焉、不可因跌而廢行也」、「変国制」、「敬宇文集」巻三、四丁オ。

<sup>89</sup> 「聖堂は本教之地に候得ば、生徒之言行、世上風俗之儀表たるべき事は勿論に候」、「公儀御政事不及申、諸国之政事たり共、妄りに評論不可致候」の規制事項が明記されていた。(出典『国史大辞典』「聖堂学規」)

<sup>90</sup> 「旧幕 学問所勤番組頭」出身の石丸三亭と、島田篁村及び重野成斎を交えた旧事諮問会の「第八回明治二十四年十一月十七日 昌平坂学問所の事」インタビューにおいて、書生寮以外では、「時務策」で「時の弊政」を論じることが禁止されていたと証言している(『旧事諮問録 下』岩波文庫、一九八六年、一四三頁)。

<sup>91</sup> 「外寮の方は随分面白い気風のものであった。まあ師匠なしで学問をして居るやうな安排、御儒者が来ても、なに儒者などが何を饒舌るかといふやうな訳で、例へば佐藤一斎先生が来て講釈をしても、誰が来てしても、空嘯いて笑って居る。なに区々なる講釈などをしてと言つて居る」(重野成斎「一四 再び徳川幕府昌平塾の教育に就て(明治三十年五月早稲田学報第参号所載)」『重野博士史学論文集 上巻』、雄山閣、昭和十三年)、三八六～三八七頁。



とが可能だったのである<sup>92</sup>。

「大人しい」寄宿寮と「乱暴な」書生寮。そもそも、この二つの寮の間に交流はほとんど無かった<sup>93</sup>。例えば、薩摩藩出身の重野成斎<sup>94</sup>（一八二七～一九一〇）と敬宇は、同じ嘉永元年、それぞれ書生寮と寄宿寮に入寮しているが、学問所の中で二人が知遇を得たのは、入学して約三年後の嘉永四（一八五一）年だった<sup>95</sup>。明治三十（一八九七）年に行われた講演の中で、成斎は二つの寮の間に存在した相違について以下のように述べている。

外寮（引用者注：書生寮）の方となると丸で学問の仕様が違ふ。内寮（寄宿寮）は先づ四書・五経・小学・近思録並に詩文、斯う云ふものをば主に修める。（中略）然るに此外寮の方は試験といふものがない。及第をすることもない。ないに依って随分勝手にやったものである。（中略）（朱子学を）是非せざばならぬといふ義務もない。又強いてそれをやれといふて御儒者あたりから諭す訳にも往かないに依って、自から其学派が活大になって来て、それに又天保以後になって来ては段々此外国の事が起って来、殊に又其時分には水戸の学問といふものが、即ち尊王攘夷といふものを余程鼓舞したものだからして、それを先づ第一に此外寮の方では受けたものである。水戸の学問たる、御承知の通り国体を重んずる方であつて、（中略）さう云ふ方へ此外寮の方では早く従ふたものである。内寮の方は未ださう云ふ景況にはならぬ。（中略）中々水戸学などを主張する傾向はない。同じ時に内外の寮があつても、内寮の講ずる所の学風と外寮の講ずる所とは丸で違ふ。それで其養成したる人の人才といふものが、此御維新の際に応じて、或は水戸の桜田一揆などに組したるものもあり、彼の天狗党に這入った者もあり、又は大和一揆・丹州一揆などに加はり、或は足利尊氏の木像の首を斬ったりしたやうな者は、大抵皆此書生寮、即ち外寮から出た者が余程多いのである<sup>96</sup>。

明治三十年の成斎が、「水戸学から鼓舞され」た結果として「外寮の方は却って日本の事を主

<sup>92</sup> 「此所は諸国の者の寄集る所であるから、色々な面白いことがある。何藩は斯うだとか、何藩はどうだとかいふ各藩の議論などを聴くには、どうしても外寮でなければ往かないからして、其東湖の如き豪傑は子弟を其所へ入れて、さうして且は日本の諸藩の国情をも視察させたものである。さう云ふ訳であるから、乱暴ではあるが議論は中々高尚である。」、重野成斎「一三 徳川幕府昌平黌の教育に就て（明治三十年二月四日東京専門学校科外講義 同年四月早稲田学報第貳号所載）」、同上、三八一頁。

<sup>93</sup> 関義臣「寄宿寮、為官費生、與書生寮無関係、其両生徒互無交際、如別世界、故不識其詳」（『男爵関義臣君 昌平坂学問所在学私記 元治元年』、江戸旧事采訪会編・大久保利謙編輯『江戸』第二巻 幕政編（二）（立体社、昭和五十五年））、一八四頁。

<sup>94</sup> 敬宇と成斎は、詩文の友人として非常に親しかったようである。『敬宇詩集』に最も頻繁に出る友人の名前に成斎を挙げている。

<sup>95</sup> 「読重野士徳文」『敬宇文集』卷十三、十五丁ウ。書生寮と寄宿寮の生徒同士の間柄については、前掲『旧事諮問録 下』に次のように描写されている。「会員：書生寮と寄宿寮との間に交際をしなかったのですか。会員：最初は境界もしなかったが、書生寮は今言う通り、暴れ者が多くて、寄宿寮の方は力が及ばぬから、それにあちらは少年が多くて、未熟の人が多くから、書生寮の方でしきりに圧倒したのです。それから相通ずぬことになったのです。それで、私どもがあそこへ這入ってから、あそこでの今の中村正直、田辺太一というやうな人がいて、大分力のある人ができて、こうしてはいかぬ、互いに交通して、親密にしなければいかぬというので、それから通ずるようになったのです。しかしながら、その前までは少しも往来をしなかったの、あれから詩文なども廻すようになった」（一四六頁）。

<sup>96</sup> 「一四 再び徳川幕府昌平黌の教育に就て（明治三十年五月早稲田学報第参号所載）」『重野博士史学論文集 上巻』（雄山閣、昭和十三年）、三八五～三八六頁。

にするやう」になり、「内寮は支那のことを主に研究」したと<sup>97</sup>、当時の様子を述懐するのは、事をあまりに極端化した把握ではあるが、書生寮で水戸学の議論が盛んだったのは事実であろう。そして、当時の水戸学の隆盛ぶり、とりわけこうした書生寮の様子を目の当たりにした敬宇は、「審国体<sup>98</sup>」という文章を草した。

安政年間に書かれた「審国体」は、すでに水戸学の用語として広く通用していた「国体」の語を、敬宇流に解釈し直したものである。会沢正志斎の『新論』（文政八（一八二五）年）と藤田東湖の『弘道館記述義』（弘化三（一八四六）年）に代表される後期水戸学のキーワードであった「国体」は、維新以後も、二十世紀半ばに至るまで、常に＜日本＞をめぐる諸論争の中心に位置していた。水戸学的な用語法では、天孫降臨以降、連綿と続く「皇統」を「国体」の持続と言ひ、世界に対する日本の優越性の根拠として「皇統」の連続・「国体」の持続を主張する。敬宇が本論策を執筆した動機は、まさにこうした「国体」の理解及びその主唱者に対する反撥にあった。

方今の議は、大要兩説有るのみ。其れ戦を主とする者曰く、寧ろ国を以て斃るるとも、彼の請を聴く可らず、と。和を主とする者曰く、彼の意互市に止まる、之れを聴くとも害無し、と。夫れ古今の変、彼我の勢ひを察せずして、専ら戦を言ふは、馮河の勇にして、恃むに足らざるなり。攻守の具、辺圉の備を講せずして、専ら和を言ふは、社稷の大計を知る者に非ざるなり。

「彼の請」が「互市」に止まっているという文言から見て、本論策が安政五年の日米修好通商条約以前に書かれたものであることは明らかである。対外政策をめぐる諸議論を突き詰めれば、主戦論と講和論、この「兩説」に落ち着くと敬宇は分析した。いずれの説も「古今の変、彼我の勢ひを察」し得ていないが、それは「国体を審らかにせざるの過ち」によるという。

では、「国体」とは何か。

国体とは何ぞや、理直の謂ひなり。内を治むる者理直なれば、則ち城内の民、服従せざる莫し。外を治むる者理直なれば、則ち域外の国、敢て干犯する莫し。賢才を官にし、姦慝を詰り、賞罰を明かにし、事功を急にするは、内を治むる所以なり。情素を披き、誠歎を納れ、言辞を明かにし、凶邪を折き、守備を厳にし、暴君を禦ぐは、外を治むる所以なり。此くの如くんば則ち理直なり。理直なれば則ち名正言順なりて、以て神に事ふる可く、以て民を治む可し。是れ之を国体と謂ふ<sup>99</sup>。

<sup>97</sup> 「即ち昌平では明経と、それから伝記、それから文章、文章は詩文を試みるので大要此三つであった。然るに唯欠く所は昌平鬘の方では経書は固より、外に策論をしても先づ此支那の方を主にしてあったもので、後には日本の事も取るようになったが、昔はさうではない。何時でも支那の事を研究する方であった。外寮の方は却って日本の事を主にするやうであった。是は即ち水戸学から鼓舞されたのである。」、同上、三八八頁。

<sup>98</sup> 「審国体」『敬宇文集』卷三、一丁オ～二丁ウ。

<sup>99</sup> 「国体者何、理直之謂也、治内者理直、則城内之民、莫不服従、治外者理直、則域外之國、莫敢干犯、

「理直」とは、「治内」と「治外」の内容が、全て理に適っている「名正言順<sup>100</sup>」の状態である。「国体」＝「理直」＝「名正言順」という関係である。その具体的な内容——「賢才」を登用し、「賞罰を明らかに」し、「事功」に勤しむことや、「情素」や「誠歎」をもって外国と交流し、「守備」を厳にするなど——は、これまで見てきた論策における提言と重なる。詰まる所、敬宇の言う「国体」とは、儒学的な「理」に適った内政と外政が実現された「国」の本来の姿を意味する。それ故に、敬宇は、「皇統」の連続自体が日本の優越性の根拠となるような「国体」論を真っ向から否定した。

世の国体を論ずる者、特に曰く、我は神州なり、彼は夷狄なり、古を変じ款を通じるは、国体を失はんと為るなり、と。夫れ理の在る所、国之れが為めに強なり。奚ぞ華夷を扱ばん。奚ぞ小大を問はん。今理道に軌りて、以て内外を治むるを知らずして、徒に夷夏を以て言を為す。吾れ未だ其の果して能く以て勝を制する可きを見ざるなり。<sup>101</sup>

「神州」と「夷狄」という呼称に表れる優劣関係にある自他認識、「古」からの「典故」を変えて「夷狄」と通交することを「国体」の断絶とする見方。こうした水戸学の核心にある信念の構造は、敬宇の見る所、国にとって害悪でしかなかった。「外洋諸蕃」の来航によって触発された諸状況に「理直」に対応することこそが必要である。むやみに相手を「夷狄」視し、時勢を読まずに「古」に執着する姿は、敬宇が一貫して批判した対象の特徴を凝縮したかのようなものであった。

敬宇は、「外洋諸蕃」の登場がもたらした危機の中、外敵に侮られない「強」い「国」である必要性を唱えた。ただし、彼の言う「強」い「国」の内容は、軍事的な強国を意味しない。無論、外敵から自らを守るほどの軍備は必要であるが、それは外面、あるいは「強」の一側面に過ぎない。敬宇によれば、「理の在る所」、また「理道」に則した「内外」の「治」が実現された国こそが「強」なのである。彼は、決して国の優劣を論じない。「強」であるかどうかの基準は、ただ「理道」に適った政治が行われているかどうか、という所にある。したがって、「華夷」や「大小」の基準を設定し、それに則って優劣を論じることは無意味であり、危機を目前にしながら無意味かつ無益な所為を営むことは、害悪でしかないのである。

ところで、豊臣秀吉の「朝鮮の役」や、イギリスの「侵清」のような戦は、「非正名」・「非理」の動機によって始まった「師」であったにも拘わらず、「豊公」も「英夷」も、「克く成功」し、

---

官賢才、詰姦慝、明賞罰、急事功、所以治内也、披情素、納誠歎、明言辭、折凶邪、嚴守備、御暴君、所以治外也、如此則理直、理直則名正言順、可以事神、可以治民、是之謂国体」、同上、一丁ウ。

<sup>100</sup> 典故は、『論語』子路篇第三章。「子路曰、衛君待子而為政、子將奚先、子曰、必也正名乎、子路曰、有是哉、子之迂也、奚其正、子曰、野哉由也、君子於其所不知、蓋闕如也、名不正則言不順、言不順則事不成、事不成則禮樂不興、禮樂不興則刑罰不中、刑罰不中則民無所措手足、故君子名之必可言也、言之必可行也、君子於其言、無所苟而已矣」、前掲注78、一四一～一四二頁。

<sup>101</sup> 「世之論国体者、特曰、我神州、彼夷狄、變古通款、為失国体、夫理之所在、國為之強、奚扱華夷、奚問於小大、今不知軌理道、以治内外、而徒以夷夏為言、吾未見其果能可以制勝也」、「審国体」、前掲注98、二丁オ。

「大捷を獲」る結果となった。これは、「理直」と国家の「強」さの因果関係が、成立しないことを証明するものではなかろうか。しかし、敬宇はこれらの事例において、問題は「豊公」や「英夷」の側にあったのではなく、朝鮮と清の側の、「道に軌」らなかつた「内治」運営にあったと断言する。

要するに、彼にとって「国体」とは、「理」に適った「内治」が全うされた国の状態を意味したのである。当然、これは日本ばかりに当てはまる議論でなく、全世界に通じる普遍の「国体」論であった。敬宇が、洋学を認め、キリスト教も特に敵視しなかつたのは、まさにこの「国体」論的な世界認識に起因する。その論理によれば、幕末の現在、西洋国家の「強」さは、それぞれの国における「内治」が順調である証である。そして、「内治」が安定したほとんどの西欧社会の根底には、キリスト教の教理があり、それによって各社会は支えられている。教理の形態が異なるとは言え、「内治」が整っていることから、本質的にはやはり「道」に則った状態なのであり、その事実こそが最も重要なのである<sup>102</sup>。それゆえに、彼にとって「皇統」を根拠に日本の優位を主張し、「華夷」・「大小」の基準で国同士の優劣判定を下すのは意味を為さなかつた。

---

<sup>102</sup> この論理は一見、強国による弱小国への侵略を正当化しているように映るかも知れないが、敬宇は、すでに「内」と「外」、いずれの「治」においても「理直」であるべきをすでに説いている。「外を治むるもの理直なれば、則ち域外の国、敢て干犯する莫し」という所から、自らの「理直」の実践如何によって、相手・対象の態度も変わるという論理である。したがって、この論理に立脚して、「豊公」と「英夷」が起こした戦を評価した時、それらはやはり「非正名」と「非理」の戦として、「理道」に悖る批判の対象ではないのである。

## 第二章 「敬天愛人」の「道」

—江戸・倫敦・静岡：文久三年から明治元年まで—

### 1. 留学前夜—「攘夷」と「隠蔽」

文久三（一八六三）年は、「尊王攘夷」というスローガンを掲げた政治運動が絶頂を迎えた年であった。同年のいわゆる八・一八政変によって、京都における急進的な政治運動は退潮したが、安政五年以来続いた政局の動揺と分裂を収束するには至らなかった。西洋への憎悪と、「攘夷」のできない政府に対する不満や不信とが連動し、それが往々にして西洋人および洋学者等に危害を与える行為として現れた。公儀の「御威光」は衰退し続け、今や広く「幕府」と呼ばれる時代となった。

その前年末、幕府が派遣した遣欧使節団の一員であった福澤諭吉（一八三五～一九〇一）は日本に帰った。洋行帰りの福澤が経験した、当時の江戸は、次のような雰囲気であった。

浪人と名くる者が盛に出て来て何処に居て何をして居るのか分らない（中略）外国の貿易をする商人さへ店を仕舞ふと云ふのであるから 況して外国の書を読めば欧羅巴の制度文物を夫れ是れと論ずるやうな者は どうも彼輩は不埒な奴ぢや畢竟彼奴らは虚言を吐て世の中を瞞着する売国奴だと云ふやうな評判がソロ～～行れて来て ソレから浪士の銚先が洋学者の方に向いて来た<sup>1</sup>

身辺に危険を感じた福澤がその後、明治五、六年までのおよそ十三年間を、「唯用心に用心して夜分は決して外に出ず<sup>2</sup>」に過ごしたという逸話も有名である。しかし、荒れ狂う尊王攘夷論の風圧にも拘わらず、彼は帰国後間もなく、その成果の取りまとめに着手した。その成果は、まず「西航記」に現れ、すぐ『西洋事情』の形で集約された。前者が、ごく一部の洋学者仲間のサークル内でのみ読まれたのに対し、後者は初編の版刻に先だって一部が元治・慶応の交には写本として流布していた<sup>3</sup>。そして、その写本の読者の一人に、おそらく敬字もいた。

敬字は、文久二（一八六二）年三月、「御儒者」に任命され、すぐに御膳奉行次席に昇進している。彼は、昌平坂学問所に入る前から桂川甫周の下で蘭学の学習を始めており、その英学に対する関心は、安政二（一八五五）年の記録<sup>4</sup>から確認できるが、具体的にどの時点から、どの程度学習していたのかは定かでない。ただ、文久二年、彼のもとに入門してきた箕作奎吾（一八五二～一八七一）に就いて、英語の発音・訳読などを質問するのが常であったと言われ、さらに慶

<sup>1</sup> 「福翁自伝」（松沢弘陽校注『新日本古典文学大系 明治編10 福澤諭吉集』岩波書店、二〇一一年、一六二頁。

<sup>2</sup> 同上、一八八頁。

<sup>3</sup> 『西洋事情』初編全三巻の版刻は慶応二（一八六六）年の秋から冬にかけてである。福澤の欧米使節団への参加とその思想的な営みについては、松沢弘陽「福澤諭吉の西洋経験と「変革」構想の形成」（『近代日本の形成と西洋経験』岩波書店、一九九三年、所収）参照。

<sup>4</sup> 「穆理宋韻府鈔叙」『敬字文集』巻五、一丁オ～二丁オ。

応元（一八六五）年には、勝海舟から『英華辞典』を借り、約三か月かけて筆写している事実から、イギリス留学以前にすでに英語を学習していたことが分かる。横山町にあった天竺屋とよばれる洋書店に、しばしば御高祖頭巾を被り人目を忍んで行ったという逸話もある<sup>5</sup>。

学問所の「御儒者」が「密に蘭書を読」んでいたことは、「何時しか世人の知る所」となり<sup>6</sup>、「浪士輩」からは「夷狄の説に迷ふ」者として注視されるようになった<sup>7</sup>。幕府直轄の学問所御儒者でありながら洋学に手を染めた「開港」主唱者に対する攘夷論者の視線は、当然、芳しいはずがなかった。そして、元治元（一八六四）年の上洛に際し、佐久間象山（一八一―一八六四）と親交を結んだことは、さらに敬宇を危険な境遇に追い込むきっかけとなる。

敬宇と象山の出会いは、象山が京都に着いた元治元年三月二十七日より、敬宇が京都を発つ五月八日までの短い間の出来事であった<sup>8</sup>。上洛の際に敬宇と同行した森山春雍という人物の証言によれば、二人はしばしば互いの宿所を往来していた。象山は、敬宇の宿所に訪ねてくる時、「いつも羽織袴を着用し、蹄鉄打ちたる騎馬に西洋式の鞍を覆ひたるに跨りて来<sup>9</sup>」たと言う。森山によれば、彼らはしばしば「国事を相語」り、象山は京都での自分の役割を、「世界地図を手にして、諸親王、堂上方を歴訪し、海外諸国の強盛殷富なることを、一々地図を指して説き、世界の時勢に通ぜしむるを勉め居れり<sup>10</sup>」と説明していた。昌平黌入学以後も洋学の学習に励み、一貫して「時勢」を読み、儒者も洋学を学習すべきだと主張していた敬宇は、こうした象山の運動に共感を覚えたことだろう。それは、帰府途中の敬宇宛に出された次の象山の書簡によっても裏付けられる<sup>11</sup>。

拝別以後、尹の宮様へも参殿緩々申上候義御座候所、愚説之趣、殊の外の御感にて、於御前拝領物仕難有義に奉存候。常陸の宮様にも小生の持論、十の七八は御了解も被成下候哉に被奉存候。近来朝廷の學術御改正の義を申上候哉御座候。此義も尹宮様はは大に張込の御様子にも被伺候。尚委細の義は、後便可申上<sup>12</sup>。

「御用」のため京都へ呼び寄せられていた象山は、当時、將軍をはじめ、禁裏御守衛総督兼撰

<sup>5</sup> 石井研堂『自助的人物之典型 中村正直伝』、成功雑誌社、一九〇七年、四四～四七頁。

<sup>6</sup> 同上、三二頁。

<sup>7</sup> 暗殺に関しては、「中村敬宇を暗殺せんとす 薄井小蓮翁談」（『東京毎日新聞』明治四十三年十月八日、九日）と、明治期になって敬宇暗殺未遂を告白した松岡満（一八三八～一八九一：旗本出身の尊王論者）の話が伝わっている（石井、前掲注5、四〇頁）。また、「筑波義隊の志士薄井某と新徴組の豪もの小林某」が学問所に住む敬宇を襲ったところ、彼の母の意気込みにおされて「手の下しようも無」く引き返した逸話が『東京毎日新聞』（明治四十三年十月八、九日）にある。同記事は、さらに翌月の『婦人とこども』第十一号上でも「中村敬宇先生の母」という題目で紹介されている。

<sup>8</sup> 敬宇は同年一月二十三日に入京。なお、敬宇の伝記的事実について最も頻繁に参照される高橋昌郎の『中村敬宇』（吉川弘文館、一九六六年）では、象山との出会いを文久三年の上洛の際の出来事としており、いくつか他の研究でも同様の記述になっている。だが、象山の上洛は元治元年のことであり、文久三年とする記述は誤りである。

<sup>9</sup> 石井、前掲注5、三三頁。

<sup>10</sup> 同上、三三頁。

<sup>11</sup> 石井前掲書（注5）に全文が掲載されているのみである（三四～三五頁）。

<sup>12</sup> 同上、三五頁。

海防御指揮役となった徳川慶喜、久邇宮朝彦親王（「尹の宮」）や山階宮晃親王（「常陸の宮」）などに謁見し、自らの政策論を開陳していた<sup>13</sup>。具体的な政治運動の状況を打ち明けている点から、敬宇に対する象山の信頼の深さがうかがえる。そして、敬宇が象山と、「燭を継ぎ僕を更<sup>14</sup>」えて話し込んだ時、当然、そこでは敬宇の政局に対する意見も語られただろう。そうした二人の談話の様子は、酒席で象山が愛用していた「鏹斗<sup>15</sup>」を披露した際の次の敬宇の詩によく表れている。この詩は、当時の具体的な談話の内容を伝えるものではないが、意気投合した二人の様子を敬宇の声を通じて伝えている。

異郷に相ひ逢ひて素懐を愜くし、驚き喜びて旅寓の劬れを忘れんと欲す、儒生俗吏の叢脞なるや、談時務に及びて共に嘆吁す。酒酣にして耳熱く興じて豪なることを思ひ、座に奇器を出だし軒廬を照らす。名を知る莫きの目徒に駭き、惟だ古の光、藟として相ひ紆るを覚ゆるのみ、是れ鏹斗、周官に出ずと云ふ、果然少しく見て形模に驚く。雲雷を鑄象すること細やかにして歴歴たり、其の精巧なるに若くもの後世に無し。漢土往古は百器良し、齒、角、六材より先ず儲を択び、疇人の業を伝ふる事高くして曾すます継がる、何ぞ曾つて苦窳ありて需めに中らざらんや、宇宙に唐虞より古きは莫し、乃ち星辰を歴て民の須に便にするも、璿璣玉衡の制の伝へ無し、其の靈機の若き如何なれりか、虚文日月に盛んなりしより、遂に古今をして殊途に劃せしむ、性命理気の錙銖を弁じ、論実事に至れば矯誣多し、我邦近世其の弊を踵ぎ、学者往々にして褊且つ迂なり、聖賢の人に教ふること豈に其れ然らんや、玉を棄て徒に匱を沽ふを嘆息す、却て西人の物理を窮むるを見るや、学を好み思を嗜むこと熊魚に勝れり、工芸の精巧なること鬼神を驚かさん、法制森嚴にして糊塗せず、国富兵強なること由来有り、造化の秘幾んど剖割す、先生の胸襟は宇宙の大を蔵す、何ぞ幸ひなる、青眼もて余を許視すること、古器を愛撫して今世を嗟く、豈に徒に璿璣の如きを弄玩せんや、蒙を発し昏より醒め寛に在るを期す、霜雪猶ほ未だ鬢鬚に上らず。<sup>16</sup>

「時務」を論じるに至って「嘆吁」する象山と敬宇。酔いが回る頃、象山が持ち出した「奇器」

<sup>13</sup> 当時の象山の役名は、「海陸御備向掛手附」。象山の伝記的事項については、「佐久間象山年譜」（『象山全集』上巻、尚文館、一九一三年）を参照。

<sup>14</sup> 「自叙千字文」『敬宇詩集』巻之四、五七丁オ。

<sup>15</sup> 鏹斗（しょうと）。下から火を当てて中の液体を煮沸する三脚の容器で、中国では漢から南北朝時代にかけて盛行したといわれる。象山はある書簡で、この鏹斗に「銘款は無之候へども明に漢氏以上のものなるべく候」と述べており（[951]宛先未詳、文久元年二月二十二日か、『象山全集』第五巻、信濃教育会出版部、一九七五年、二八一～二八二頁）、「古鏹斗引」という詩を作っている（同上、第二巻、六二頁）。敬宇の詩はこれを受けて書かれたものと見える。

<sup>16</sup> 「異郷相逢愜素懐、驚喜欲忘旅寓劬、儒生俗吏叢脞哉、談及時務共嘆吁、酒酣耳熱興思豪、座出奇器照軒廬、莫知名之目徒駭、惟覺古光藟相紆、云是鏹斗出周官、果然少見驚形模、鑄象雲雷細歴歴、若其精巧後世無、漢土往古百器良、齒角六材択先儲、疇人伝業高曾継、何曾苦窳不中需、宇宙莫古于唐虞、乃歴星辰便民須、璿璣玉衡制無伝、若其靈機如何乎、自從虚文日月盛、遂使古今劃殊途、性命理気弁錙銖、至論実事多矯誣、我邦近世踵其弊、学者往々褊且迂、聖賢教人豈其然、歎息棄玉匱徒沽、却見西人窮物理、好学嗜思勝熊魚、工芸精巧驚鬼神、法制森嚴不糊塗、国富兵強有由来、造化之秘幾剖割、先生胸襟宇宙大、何幸青眼許視余、愛撫古器嗟今世、豈徒弄玩如璿璣、發蒙醒昏期在寛、霜雪猶未上鬢鬚」、「象山先生席上觀古鏹斗、有感、先正旧嘗有詩、因用其韻、賦呈」『敬宇詩集』巻之二、十二丁オ～十三丁オ。

によって、座の雰囲気は一転する。繊細な模様が鑄られた「古」の器の「精巧」さは、「漢土」の「往古」における輝かしかった「実事」の歴史を敬宇に想起させる。しかし、思いはそこに留まらず、さらに、「往古」の「靈機」を次第に失った「後世」、それに倣うかのようにして、その「弊を踵」いだ日本、そしていかなるご馳走（「熊魚」）よりも「学を好み思を嗜」む今日の「西人」にまで至る。敬宇より二十歳以上も目上の大先生が、「青眼」で自分を迎え入れ、共に「今世」を憂い嘆いたこと。象山との出会いは、敬宇に知己を得た喜びを与えたに違いない。それは、敬宇が『自叙千字文<sup>17</sup>』においても特記するほどの強い印象を残した出会いでもあった。しかしながら、周知のように、二人の別れから約二か月後、元治元年七月十一日、象山は京都で攘夷派の浪士に暗殺され、京都における二人の会合は最初で最後のものとなってしまった。

江戸に戻った後の敬宇は、象山との親交が影響し、以前にも増して攘夷論者から敵視されるようになった。象山暗殺以降、「踵ひで吾れ譏を蒙む」ったと彼自身も述べている。

亥年（引用者注：文久三年）の秋冬に、京洛に扈駕す。侯伯聚まりて、君臣輯睦するに擬ふ。豈に凶らん世局収束す可らず、以て鼎革を啓き、皇猷恢廓せんとは。象山鉅儒なり、識量超卓す。旅亭に訪尋し、燭を継ぎ僕を更ふ。惜ひかな刺れて、道側に斃ること。踵ひで吾れも譏を蒙り、殆ど災厄に羅る。攘夷喧騰し、腕を扼し目を怒らす。或は衷赤に縁り、多く計略を出す。乃ち開港を倡ふること、明白磊落とすれば、曷ぞ衆怨の輻輳攢簇するを怪しまん。萱堂に背かれ、將軍薨逝す。垢面蓬髮し、憂愁して隱蔽す。忽ちに壯遊して、域外を馳観し、沆瀣を吸嘘し、濁穢を鑄滌せんことを思ふ。慶応二載、大洋を凌跨し、遂に龍動<sup>ロンドン</sup>に抵る。<sup>18</sup>

生涯唯一のまとまった自伝的記録とはいえ、「千字文」の形式を取った、半ば戯れの意図で作成された『自叙千字文』は、精密な事実の情報を欠く。しかし圧縮された叙述の中で言及されているがゆえに、そこに登場する事件や人物が、敬宇にとって特筆すべき対象であった点を顕にする。文久三年の終わりから慶応二年の渡英に至るまでの時期の特筆すべき事件も、おおむね上記の部分に凝縮されていると見てよいだろう。

ここでは將軍上洛および諸侯会議に賭けた「世局」安定への期待と失望、佐久間象山との出会いによる喜びやその喪失による悲嘆の思い、そして、攘夷の世の中で独り「開港」を唱えた孤独と不安、といった心境が、簡略ながらも満遍なく描かれている。母と將軍家茂の死去に言及して

<sup>17</sup> 本史料は、敬宇が「司馬遷の叙伝に倣ひ、周興嗣の千字文を模して綴られしもの」である。明治十六年当時、「生徒に賞を懸けて、同時重出を検出せしめ、しばしば改訂訂正せられたりし」と言われる（石井、前掲注5、一六八頁）。

<sup>18</sup> 「亥年秋冬、扈駕京洛、擬聚侯伯、君臣輯睦、豈凶世局、弗可収束、以啓鼎革、皇猷恢廓、象山鉅儒、識量超卓、旅亭訪尋、繼燭更僕、惜哉被刺、斃乎道側、踵吾蒙譏、殆羅災厄、攘夷喧騰、扼腕怒目、或縁衷赤、多出計略、乃倡開港、明白磊落、曷怪衆怨、輻輳攢簇、萱堂見背、將軍薨逝、垢面蓬髮、憂愁隱蔽、忽思壯遊、馳観域外、吸嘘沆瀣、鑄滌濁穢、慶応二載、凌跨大洋、遂抵龍動」、「自叙千字文」、前掲注14、五七丁オ～五七丁ウ。なお、敬宇の正確な出発日は、「亥年秋冬」ではなく、元治元年一月九日である。



いる点においては、単なる儒者としての言い振りというより、「忠孝ヲ忘レザル事<sup>19</sup>」を誓った誠実な親孝行息子にして、将軍家の忠実な家臣の姿が現れているのではないだろうか。一人息子の教育を献身的に支えた敬宇の両親は、万延元（一八六〇）年と翌年に相次いで他界しており、その悲しみが容易に薄れないものであったことは推察できよう。また、御家人株の獲得による武家出身として出世を遂げた人物が往々そうであったように<sup>20</sup>、敬宇も将軍家の特別な「有難」さを常に意識していた。それゆえ、第二次長州征伐をめぐる諸状況と、衰えていく公儀の「御威光」を目の当たりにしつつ、大阪での将軍家茂の死去（慶応二年七月）を受けて人一倍に悩み苦しんだ（「憂愁」）とする彼の言葉に誇張は感じられない。暗澹たる江戸、ひいては日本全体の状況に落胆した敬宇は、「隠蔽」したい思いで日々を過ごしたのであろう。

ところが、慶応二年四月、幕府は前年末から準備を進めていた遣英留学生団への志願者の募集を始めた。正確にどの時点で敬宇が留学生団への参加を申し出たのかは定かでないが、「域外」への「壮遊」を思っていた彼がいよいよ「憂愁隠蔽」の気持ちから脱することができたのは上記の通りである。留学生団の取締役への公式の任命は同年九月初旬、イギリスへの出発は十月二十五日であった。そしておそらくこの間、敬宇の「西航」の噂は江戸中に広まった。既に「開港」論を唱える昌平黌御儒者として知られていたとはいえ、その「西航」のニュースは改めて世間に衝撃を与えた。「囂々たる俗論」は、「其の非為を鳴」らし、「乗船前」の彼に対し、「宜しく屠戮して後鑑と為さん」などと言う「張札」さえ建てられたという。しかし、「御儒者相勤居候而、外国留学相願候義」を「不似合之様ニ申シ候族<sup>21</sup>」の存在、さらに暗殺の脅迫などに直面しつつも<sup>22</sup>、彼は留学を諦めなかった。

幕府内部での敬宇の留学団への参加を巡る事情について、攘夷論者から脅迫されていた彼の「能を惜し」んだ幕府——とりわけ小栗上野介（当時、勘定奉行兼海軍奉行並）——の計らいがあったという説<sup>23</sup>、あるいは「祭酒」林学斎（一八三三～一九〇六）が「斡旋に勉め」た結果であるといった説が流れていたと言われる<sup>24</sup>。しかし、これらの説を裏付ける、幕府内部での議論の経緯を知る手掛かりは、管見の限り、見当たらない。ただ、敬宇の留学志願書に該当する「留学奉願候存寄書付」の発見によって「西航」が本人の強い意志による結果であることが明らかになっている以上、本稿では、これに焦点を絞ることにする<sup>25</sup>。「御儒者」が敢えて「外国留学」に参加すべきである理由を説いた本史料は、詳細に検討するに値する。

## 2. 「留学奉願候存寄書付」

<sup>19</sup> 石井、前掲注5、「誓詞」、一九頁。

<sup>20</sup> その代表的な例として、川路聖謨（一八〇一～一八六八）を挙げられよう。

<sup>21</sup> 「留学奉願候存寄書付」、『明治啓蒙思想集 明治文学全集3』筑摩書房、一九六七年、二七九頁。

<sup>22</sup> 「慶応年間、余為英国留学生監督、至倫敦、世人謂余為不善変也、謗議喧騰、或至欲殺之、余豈有心于変不変哉、余惟進而不已焉耳」、明治十一（一八七八）年、「経史論存序」『敬宇文集』卷九、一丁ウ。

<sup>23</sup> 山川菊栄『おんな二代の記』東洋文庫203、平凡社、一九七二年（初出は、一九五六年）、三〇頁。

<sup>24</sup> 石井、前掲注5、五三頁。

<sup>25</sup> 本史料は、中村家の仏壇の中から発見されたものである。詳細は、大久保利謙「中村敬宇の初期洋学思想と『西国立志編』の訳述および刊行について—若干の新史料の紹介とその検討—」（『幕末維新の洋学』大久保利謙歴史著作集5、一九八六年（初出『史苑』第二六卷第二・三合併号、一九六六年））参照。

「留学」を願う理由の最初の項目は、次のように始まる。

通天地人謂之儒と往古より申伝へ候、天の覆ふところ支那一邦にハ限り申間敷、人の居るところ支那一邦にハ限り申間敷、しかる上ハ儒者の名義を正し候へは、本邦の学、支那の学、相心得可申ハ固より当然の事ニ可有之、将又外国の政化風俗を察し、その語言學術を学び候、通、儒（蟲）職に悖り可申哉、愚考候に是又儒者分内の事と申シ不苦候義（蟲）<sup>26</sup>。

冒頭の「通天地人謂之儒」は、安政年間の「振学政策」にも登場した、揚雄『法言』からの引用である。「天地人に通じる」人こそを儒者と定義する彼が、自らその実践のために洋学の学習に励み<sup>27</sup>、儒者の洋学学習の必要性を説いた論策については、前述した通りである。慶応二年の彼は、さらに、「留学」を儒者の「分内の事」として定義するために、同句を用いる。彼は、「儒者の名義」を「正」すには、「本邦」と「支那」の学問を学習することは当然のことであり、それに加えて、「外国」の「政化風俗」と「語言學術」に通じることまでが「儒者分内」であるという。元来、「儒者」の「分内」を中国に限定して考える風潮は、「三韓支那」の外に「通航」する国がなかった「古へ」に始まった。その時分は、「因而純ら支那の学のみを講求」するしかなく、「儒者と申し候へは漢籍に通じ候異名の如くに相成候義」と考えられて当然だった。しかし、そのような認識が今まで続いている。「時を識る」ことを「学者」の義務と規定していた敬宇にとって、「日耳曼、法蘭西、英吉利、花旗」などの「文物隆盛學術日進の国」との「和親通商」が実現していた当時の「時運」は、もはや「古へ」を基準に「天地人」の範囲を限定できない所に至っていた。そのような観点から、「御儒者の中にて一兩人ハ右諸国の政化学術を心得候者」が必要であった。

二つ目の理由は、通訳・翻訳の問題に関わる。最初の論拠は、新井白石（一六五七～一七二五）の『采覧異言』であった。周知のように、本書は、白石の死後、その写本が広範に流布し、さらに山村才助（一七七〇～一八〇七）による『訂正増訳 采覧異言』が、文化元（一八〇四）年、公儀に献上されている。ここで敬宇が引く『采覧異言』の内容は、「跋<sup>28</sup>」の「大意」であった。彼は、白石が言おうとした要点を、「外邦人と応接いたし候義大切の事ニ而、通事に任せ置べきの事ニあらず<sup>29</sup>」と捉え、「至極名言」と評価する。外交の場において、言語の技能職に過ぎない「通事」任せにして「大切の事」を執り行つてはならない。つまり、外交政策の責任者自ら外国語に通じ、相手との直接のコミュニケーションを可能にするべきだと提言したのである。続いて、「近頃支那」においても、統治の実権を握る林則徐（一七八五～一八五〇）が「（蟲）の乱後

<sup>26</sup> 「留学奉願候存寄書付」、前掲注21、二七九頁。

<sup>27</sup> 漢学と洋学の学習に対する情熱に比べ、敬宇の文章からいわゆる和学についての関心の痕跡は見つからない。

<sup>28</sup> 敬宇は「跋」と書いているが、跋文に当たる「書異言後」ではなく、序文の「采覧異言序」の内容がよりここでいう「大意」に対応しているように見える。『新井白石全集』第四巻、国書刊行会、一九七七年、八一三、八五五頁。

<sup>29</sup> 「留学奉願候存寄書付」、前掲注21、二七九頁。

より英国の文字を学び、其後英女王ウイクトリアより送り候書簡上皮の字を親ら読み候」ことが『海国図志』に載っており、天津条約では、「花沙納<sup>30</sup>」が「経筵講官・吏部尚書にて稽察会同訳官を兼任」していたことが「條約書」に見えると指摘する。これらの事例は、「翻訳」というものが「極而緊要の事」であり、「一字一句」さえもいい加減に訳してはならないことを示すものとして紹介されている。彼は、いずれの事例も、「翻訳」が単なる技能的な作業ではなく、学問的な土台と政治的な責任を伴うべきことを示すと理解した<sup>31</sup>。詰る所、「精当の翻訳」は、「和漢の学に通達仕り候者」でなければ不可能で、「外国の学問修業候而」も「難成事」であるが故に、留学には「御儒者」の存在が必要になる。

最後に挙げる理由は、「性霊の学即ち形而上の学」と「物質の学即ち形而下の学」に分類できる「西洋学」の中、それまで「未タ十分に心得候者有之間敷様」の「性霊の学」の「講求」に務める必要があるという点であった。安政年間の論策において、洋学を「技芸」の領域に限定して捉えていた彼は、この「書付」において初めて西洋の「性霊の学」を「講究」として宣明する。各々の「学」をより細かく分類すれば、「性霊の学」には、「文法、論理、人倫、政事、律法、詩詞、楽律、絵画、彫像の芸」が、「物質の学」には、「万物窮理の学、工匠機械の学、精錬點化の学、天文地理の学、本草薬性の学、稼穡樹芸の学」などが含まれた。そこで問題は、「御国」で力を注いできたのは後者のみであるのに対し、「彼邦」で「專要」とされるのは、「性霊の学」、とりわけ「人倫」「政事」「律法」であるということであった。今後、ますます西洋国との交際が活発になっていくはずの時勢の中で、「御国」においてもこれら「性霊の学」を「心得居候者余多無之候而は御差支之義」が生じるかも知れない。同時に、これら「學術」が「相開け」ることは、「自然」と「御国益」にもなるはずであった。

しかし、これらの「學術」を正しく「講究」する任務を、専ら「少年生徒」に任せるのは危険である。「講究」を正しく行うためには、「是非善悪」や「邪正利弊」の弁別能力が必要であり、それは、「洙泗の末流を汲み濂洛の遺風を慕ひ候者」でなくては務まらないと敬宇は説く。「少年生徒」のみを対象とした「留学の御人撰」に、彼自身のような「御儒者」が加わるべき最たる理由は、まさにここにあったのである。

以上、三つの「留学」志願の理由を検討した。留学志願の理由は、すべて「御国益」の増進に収斂する。ただ、ここでの「御国」が日本を指していることに間違いはないが、そこに込められた意義は、近世的な感覚での徳川家の「国」に近いのであろう。敬宇は、あくまで徳川家に仕える御儒者として、イギリスへ発ったのである。

### 3. 渡英・イギリス生活

<sup>30</sup> 花沙納（一八〇六～一八五九）は、天津条約締結時の担当者。道光十二（一八三二）年に進士。蒙古、正黄の旗人。

<sup>31</sup> この点は、晩年まで一貫して強調された。つまり、外国書の翻訳も、漢学の素養がないと粗雑で器械的なものになってしまうということから、やはりまず漢学の学習があって後に洋書を読むべきであるということである（「漢学不可廢論」明治二十年五月八日、東京学士会院における演説。『東京学士会院雑誌』第九卷第四号）。後述する『西国立志編』や『自由之理』が、単なる字義を忠実に訳す意味での「翻訳」に留まらないのは、この時からの一貫した意識の表れであろう。

敬宇が参加した遣英留学生団は、幕府が日本人の渡航解禁（同年四月八日）の布令を出した後の初めての公式海外派遣団であった。同月、幕府は、「今般英吉利国へ留学の者被差許候間、当主並ニ子弟厄介にても有志の者名前早々差出へく候」という布達を出した<sup>32</sup>。およそ八十名の応募者が集まったと言われ<sup>33</sup>、最終的に十二名が選ばれた<sup>34</sup>。

外国奉行支配調役次席 箕作大六（十二歳）  
開成所句読教授出役 箕作奎吾（十五歳）  
開成所英学世話心得 市川森三郎（十五歳）  
林桃三郎（十七歳）  
開成所英学世話心得 杉徳次郎（十七歳）  
成瀬錠五郎（十八歳）  
開成所英学教授手伝出役 外山捨八（十九歳）  
御番医師並医学所教授職 億川一郎（十九歳）  
外国奉行支配調役 福澤英之助（二十歳）  
寄合医師医学所取締 伊東昌之助（二十歳）  
安井真八郎（二十歳）  
岩佐源二（二十二歳）

敬宇と共に取締役に任命されたのは、川路太郎（一八四四～一九二七）であった。この人選の結果を聞いた川路太郎の祖父川路聖謨（一八〇一～一八六八）は、孫と共に取締役に任命されたのが「学問所に而一二を争」う「中村先生」であることを知り、喜んだ<sup>35</sup>。おそらく任命した側も敬宇に対し、数え二十三歳の川路にはない權威を期待していた<sup>36</sup>。

出発間近になって、もう一人の人物の同行が決まる。イギリス海軍付の牧師兼海軍教師 William Valentine Lloyd (1825~1896)である<sup>37</sup>。幕府が駐日全権公使パークスに依頼して雇い入

<sup>32</sup> 文部省編『日本教育史資料』第七卷、臨川書店、一九八〇年、六六二頁。

<sup>33</sup> 林董は後の回顧で、「各々手蔓を求めて志願す。一橋門外蕃書調所、即ち後の開成学校にて、試験あり。問題は、和文の対策文と、英文和訳、和文英訳にて、皆容易の短文なり。受験者は大凡八十人許にして、多くは老成の人なり」と述べている（『後は昔の記』『後は昔の記 他』東洋文庫 173、平凡社、一九七〇年、一二八頁）。

<sup>34</sup> 『続通信全覧 類輯之部三二』。なお、箕作大六は、後の菊池大麓（一八五五～一九一七）であり、外山捨八は後の外山正一（一八四八～一九〇〇）である。また、福澤英之助は、福澤諭吉の弟として留学生団に参加していたが、実は福澤諭吉の弟子、中津藩士和田慎次郎という人物であった。

<sup>35</sup> 「中村先生へ誠心誠意之学教授受候哉如何、何夫先生と同行修身之一幸也」、慶応二年十一月十八日『東洋金鴻』（日本史籍協会編『川路聖謨文書』七、四二七頁および同八、九六～九七頁）。なお、『東洋金鴻』は、慶応二年二月、「卒中にて倒れ爾来身を病床に横へ」た川路聖謨が、「病筆を駆つて日間の瑣事を遠く在英の愛孫に報ず」ために残した記録である。

<sup>36</sup> なお、敬宇を「取締役として同行させた幕府の真のねらいは、若い留学生たちがいたずらに西欧文物にあこがれ、欧化に偏ることを防ぐための、いわば安全弁の役割を期待したからでもあったと思われる」とする別の見解もある（石附実『近代日本の海外留学史』中央公論社、一九九二年、一一七頁）。

<sup>37</sup> この時のロイドは三年に及ぶ中国と日本での勤務を終えて故国に帰る所であった。彼の履歴について詳

れた、留学生団の渡航およびイギリス到着後の世話役であった。ロイドとパークスとの間に交わされた留学生引き受けに関する「覚え書き」によれば、ロイドは、渡航と到着後の「後見ならびに個人教師」の役割を担うことになっていた。しかし、イギリス到着直後、ロイドはイギリス政府によって日本人一行の監督役に任命される<sup>38</sup>。日本政府側から取締役を任されていた敬宇と川路と、イギリス政府から監督役を任されたロイドによるこの「二重監督制」は、後のトラブルの原因となる。後年の川路太郎は、「この二重監督制を強制的に命ぜられた点に内心不快を感じて居た<sup>39</sup>」と回想しているが、当時の日記には、「此人性質直実温厚にして我輩を愛子の如くなくしくれる故、自今亦その世話を享くこと一段の歎びなり<sup>40</sup>」と記しているのみである。

慶応二年十月二十五日（一八六六年十二月一日）の夕刻、留学生一行が乗ったイギリス船ニポール号（Nepaul）は上海へ向けて横浜を出帆し、五日後、上海に到着した。一行は、ここで香港行きの別の船に乗り移るために二日ほど滞在する予定であった。

全員にとって、初めて異国の地を踏む感慨はさぞかし深かっただろう。しかし、少なくとも敬宇にとって、そこはただの異国の地以上の意味があった。上海は、当時、漢文の素養を持つ者なら誰しもが知る、中国の「学士文人の淵藪」、あの「蘇松」でもあったからである。彼は、日本を発つ前、ある頼み事を託されていた。それは、同じ昌平黌の御儒者である安井息軒（仲平、一七九九～一八七六）からで、息軒が注釈した『管子纂詁<sup>41</sup>』を「彼の国の人」に伝えるという類の仕事であった。敬宇の「英国留学都統之命」が世間に知られる前、いち早くその情報を得ていた息軒は、ある日彼を訪ねて来る。

仲平則ち曰く、子の命を奉じて將に英国に赴かんとするを聞けり、因て子に托すに一事を以てせんと欲す、肯て聴従するや否や、と。余曰く、先生の命有り、苟も力の能くす可くんば、豈に敢て違はんや、と。仲平笑ふて一部の書を出だす、即ち管子纂詔、余の嘗て見る所の者なり。是に於て仲平是の書を手づから授けて曰く、子英国に赴くに、必ず道蘇松に由る。蘇松は学士文人の淵藪なり。請ふ、此の書を携へて、之れを彼の国の人に贈らんことを。或は余の著書彼の邦に伝ふるを得れば、亦た生平の一幸なり、と。余謹みて之れを諾す。仲平則ち喜色揚揚として面に溢れり<sup>42</sup>

---

らかになっていない。ただ、*The Monthly Navy List* (1873) によると、彼が修士号を持つ牧師であり、一八七二年には Wellington 号付の牧師になっていることが、宮永孝氏によって明らかになっている。宮永孝『慶応二年 幕府イギリス留学生』新人物往来社、一九九四年、三一頁。

<sup>38</sup> 同上、三三頁。

<sup>39</sup> 川路柳虹『開国史話 黒船記』法政大学出版局、一九五三年、一九〇頁。なお、著者は川路太郎の息子であり、本書には、川路太郎が祖父のために付けた「英航日録」（家蔵本）の抄録が収められている。以下、「英航日録」からの引用は全て本書による。

<sup>40</sup> 同上、一九〇頁。

<sup>41</sup> 『管子』全編に訓詁解釈を加えた書。全二十四巻、元治元（一八六四）年刊。町田三郎「力作の『管子纂詔』」（『江戸の漢学者たち』研文出版、一九九八年所収）参照。

<sup>42</sup> 「仲平則曰、聞子奉命將赴英国、因欲托子以一事、肯聴従否、余曰、先生有命、苟力可能、豈敢違哉、仲平笑出一部書、即管子纂詔、余所嘗見者、於是仲平手授是書曰、子赴英国、必道由蘇松、蘇松者学士文人之淵藪也、請携此書、贈之彼国人、或者余著書得伝于彼邦、亦生平一幸也、余謹諾之、仲平則喜色揚揚溢于面矣」、「記安井仲平托著書事」『敬宇文集』卷十六、二七丁ウ～二八丁オ。日付は「慶応二年十一月二日」となっており、これは応宝時に面会した当日である。

寛政十一年生まれの息軒は、彼の「蘇松」に日本の文士が直接赴く日が訪れたという事実に、只ならぬ興奮を覚えたのであろう。西洋における「性霊の学」を学びに「西航」する若き儒者に、古典漢文の著書を託する老儒の姿は、儒者の新旧世代の好対照をなす場面であった<sup>43</sup>。

ともあれ敬宇は、承諾を得て「喜色揚揚」とする息軒の様子に対し「知己に遇ひ難く、賞音甚だ寡し、而して其の著書を海外に伝へんと欲す、其の志も亦た悲しむ可し<sup>44</sup>」と評する。そして、その願いに誠実に応えた結果、敬宇の要望によって、蘇松の「道台」（行政官）である応宝時<sup>45</sup>という人物との面会が実現した。川路の記録では、この時の様子について、『管子纂註』を出して道台に贈り、「道台深く感謝の体にて歓語筆談」したと伝える<sup>46</sup>。

その後、幾度も船を代えながら、一行は、香港<sup>47</sup>、シンガポール、セイロンを經由し、スエズに辿り着く。まだスエズ運河が完成してない当時、彼らは砂漠横断列車に乗ってカイロに行き、さらにアレクサンドリアへと向かわねばならなかった。そこから再び汽船に乗り、十二月二十八日、いよいよイギリス南部のサザンプトン港に着く。そこからまた汽車に乗ること三時間。同日夜、一行は、ロンドンのチャーリング・クロス大ホテルに到着した。

それから一年四ヶ月間の敬宇の留學生活は、凄まじい勉學の日々であったと同時に、様々な困難に悩まされる日々でもあった。ロイドの自宅で集合生活をするようになった一行は、ロイドが雇った一人の教師のもとで<sup>48</sup>、厳しい日課を定めて猛烈に勉強した。同時期、パリ万国博覧会に將軍名代として参加した徳川昭武に随行してフランスに来ていた向山黄村（一八二六～一八九七）に送った詩では、「君恩」による留學生活の中、「精神の聚むる所は唯だ書卷のみ<sup>49</sup>」と語っているように、彼は、ほとんど読書のみで耽り、「故郷を憶ふ暇」も無く、激しく勉學に励んだ<sup>50</sup>。年少の生徒らに比べて、「覚えることは遅」かったが、「一旦覚えたことは決して忘れな」い敬宇の学習法は、同じ本を繰り返し読む自学自習であったらしく、後年、「予の英文を読む力はニウセリウス小英国史一冊を精読せしに外ならず<sup>51</sup>」と自ら語っている。また、敬宇について、毎朝

<sup>43</sup> 同時にこの対照は、後の『弁妄』（明治六年）における息軒の激的な対キリスト教批判と、同時期、敬宇のキリスト教支持の立場の対照の予兆とも言えよう。

<sup>44</sup> 同上、二八丁オ。

<sup>45</sup> 応宝時：「浙江永康人、字敏齋、道光舉人、官至江蘇按察使、署布政使、幼工吟詠。詩律甚細、任蘇松太道、創建書院專宗宋儒之學、士習一變、有射雕集」、『中國人名大辭典』商務印書館民國二十九年版。町田前掲書より再引用、一九一頁。

<sup>46</sup> 翌年（同治六年、慶応三年）、応宝時は序を書き、当時幕府の特命で上海に滞在していた名倉松窓に託して日本へ伝送する。息軒の手元に届くのは明治三（一八七〇）年になってからである。町田、前掲注41、一九三頁。

<sup>47</sup> 香港では、英華書院を訪問し、James Legge（1815～1897）に会見している。イギリス到着後の川路の記録によれば、敬宇はレッグについて「洋人にかゝる漢學者出たるは日本人など困りものなり」と話していたようである（川路、前掲注39、一九八頁）。

<sup>48</sup> 後述するように、このような学習環境は実に物足りないものであった。

<sup>49</sup> 「偶感和向山黄村韻」『敬宇詩集』卷之二、十五丁ウ。

<sup>50</sup> 「伴侶秀邁、麒麟鳳凰、蒹葭倚玉、鬚毛帶霜、朝課暮繹、較短角長、錐股懸梁、何暇憶郷」『自序千字文』『敬宇詩集』卷之四、五十七丁ウ。

<sup>51</sup> 石井、前掲注5、五七頁。

五時頃から『唐宋八家文』『春秋左氏伝』や『史記』の類を暗誦していた<sup>52</sup>、とか、中井竹山（一七三〇～一八〇一）の『逸史』（寛政十一（一七九九）年）の英訳をしていた<sup>53</sup>、という同行の人々の回想談がある。英作文の勉強のためにわざわざ「東照大君」の「功業」を褒め称えた『逸史』を扱っている所に、彼の徳川家への強い忠誠心を窺えよう。

慶応三年末、熱心に勉強した生徒たちは、ユニバーシティ・カレッジ・スクールへの入学を果たす<sup>54</sup>。年齢制限を超えているということを経由して入学できなかった取締役の二人は、依然として年少の生徒たちの監督として庶務に追われる日々を送った。

彼らの苦勞は次第に増していった。それは、すでに述べたように、日本とイギリス、両国からそれぞれ監督を任命した二重監督制に起因するところが大きかった。イギリス政府から監督に任命されたロイドにとって、留学生団の世話の仕事は生計と直結した問題であったため、彼は自身の利益を優先することが多かった。例えば、一行が滞在していたロイドの自宅は、留学生団全員を収容するために購入した大家屋だったが、一刻も早く語学に上達したい生徒らは、日本人同士で一箇所に集まらず、分宿することを望んでいた。収入の減少を恐れたロイドは、当然、これに反対した。結局、取締役二人と学生二人を除いた十人は、数ヶ月間、ロイド宅を離れ分宿することに成功する。不満を持ったロイドはイギリス政府に訴え、慶応三年八月、生徒監督はすべてロイドに委託し、日本の取締役は単に費途を管理する任務を服することを命じる幕府からの通達が、敬宇らに届いた。これを受けて、同年九月、ロイドに対する不満が募るに募った生徒たちが、秘密裏にイギリス外相宛にロイドの解雇を訴える書簡を出すという事件が起こる。困惑した取締役二人が調停に奔走した結果、事は治まり、程なくして生徒一同は再びロイド宅に戻ることもとなった<sup>55</sup>。

一連の事態を経て、「名目」のみとなってしまった取締役として「生徒之義に付口出しも出来」なくなった敬宇と川路は、次のような決断を幕府に迫った。つまり、「老中より英政府に留学生世話人之義（引用者注：ロイドのこと）」を断るか、彼ら二人の「取締御免」を命じて「帰朝」させるか、いずれの一方を選ぶよう願書を出したのである<sup>56</sup>。「世話人ロイド」について、「諸事省略にいたし、自己の腹も肥し、一同生徒自分の見込通り修行も出来不申<sup>57</sup>」と判断した二人は、ロイドのせいで「数万金の御物入」を掛けた留学生団派遣の「甲斐」が無くなるかも知れないという不安を抱き、自分らの役割がほとんど意味をなさない現状に苦しんだ<sup>58</sup>。

そのような状況の中で、在英中の敬宇らが大政奉還のことを初めて知ったのは、慶応四年一月四日のことであった<sup>59</sup>。幕府は、在外留学生らの処置をめぐって幾度も決定を翻したが、最終的

<sup>52</sup> 林、前掲注33、一三九頁。

<sup>53</sup> 川路、前掲注39、一九九頁。

<sup>54</sup> ロンドン大学の予科に当たる。

<sup>55</sup> 宮永、前掲注37、参照。

<sup>56</sup> 「二〇 在英川路太郎・中村敬輔願書、慶応三年十一月付」、『川勝家文書 日本史籍協会叢書57』東京大学出版会、一九七〇年、六四～六七頁。

<sup>57</sup> 「二六 在英川路太郎・中村敬輔連名書簡、小栗上野介等宛、慶応四年二月十七日付」、同上、八八～八九頁。

<sup>58</sup> 「二〇 在英川路太郎・中村敬輔願書、慶応三年十一月付」、同上、六五頁。

<sup>59</sup> 川路、前掲注39、二〇九頁。

に帰国を命じる知らせが敬宇らのもとに届いたのは同年四月に至ってのことである。この間、敬宇と川路は、幾度となく早期帰国を願う上申書を出しているが<sup>60</sup>、彼らの切実な訴えに対し、幕府は適切に対応できる余裕などない状況にあった。当時、前年正月に要請した「金子御廻し之義」はようやく一年後の正月になって「半ヶ年分」が届いたに過ぎず、幕府からの送金は途絶えていたため、一同の「困窮」は深刻だった<sup>61</sup>。慶応四年三月の書簡では、送金が至急行われぬ場合「一同之飢渴にも有之候義<sup>62</sup>」の状態であると伝えている。

#### 4. 帰国

慶応四年四月、在欧留学生の帰国を命じる知らせがパリ在住の駐仏公使栗本安芸守（鋤雲）からロンドンに届いた。日本からの送金が途絶えていた敬宇らは、イギリス政府に帰国に要する旅費と船便の手配を依頼し、辛うじて帰国の見通しを立てることができた<sup>63</sup>。しかし、イギリス政府の貸付金に頼って帰国するの事を聞いた在仏中の渋沢篤太夫（栄一）が、「英船による不面目な留学生輸送」を謝絶させ、公子の予備金からイギリス留学生の帰国旅費をも出すよう公子（徳川昭武）に言上した結果、一行は在仏・在蘭留学生らと共にフランス郵船で帰国することに決まった。同年四月二十八日、敬宇を含む在欧留学生二十三人はパリを出発し、約二ヶ月後の六月二十五日に横浜に到着した。

こうして彼らは、当初四五年を予定していたイギリス留学を打ち切って、一年四か月で帰国せざるを得なくなった。留学生団の痛恨の思いは、深かっただろう。中には林董のように、家宝である大小を骨董品店で売ってまでして、何とかアメリカへ渡ろうと企てた者もいた<sup>64</sup>。彼らを待ち受けていたのは、主家徳川家の没落という激変の時勢であり、帰国したところで、将来の展望が開けるあては無かった。敬宇も複雑な心境であったに違いない。

そのような失意の中で、敬宇はスマイルズの『自助論』（S. Smiles, *Self-Help*, 1859）と出会った。イギリスを発つ前、H. W. Freeland<sup>65</sup>（一八一九～一八九二）から餞別として贈られた本書を、敬宇は故国に向かう船中で幾度も通読し、ついにその半分ほどを暗誦するまでに至ったと

<sup>60</sup> 「昨年より風土の違ひより私兩人共胸痛差起り品々当地にて手当いたし候得共其しるし無之甚以当惑罷在候、右に付而は帰朝の上療養仕度奉存候」、同上、八九頁。これ以外にも、同時期に書かれた同様の書簡は複数存在する。

<sup>61</sup> 「元より私共兩人義は必至に儉約いたし居り候義に御座候、其上昨年正月より金子御廻し之義申上置候処、当正月にいたり漸く御廻し有之、夫れも半ヶ年にて何にも引足り不申、残り金無之一同困窮仕居候」 同上、慶応四年二月十七日付、九二頁。

<sup>62</sup> 「三五 在英川路太郎・中村敬輔連名書簡、伝習掛宛、慶応四年三月二十五日付」、同上、一〇五頁。

<sup>63</sup> 渋沢は、イギリス留学生団が「喜望岬廻りの荷船」、しかも「帆前船」に乗って帰国するはずだったと回想しており（渋沢栄一『雨夜譚』岩波文庫、一四一頁）、従来の敬宇伝記はこれに従って叙述しつつ、渋沢の憤慨に言及している。ところが、宮永孝が、当時のロイドとイギリス外務省との間のやり取りを調査した結果、彼らが乗るはずの船は「蒸気船ニフ号」であったことが明らかになった。宮永、前掲注37、一八四～一八九頁。

<sup>64</sup> 「林董伯自叙伝 回顧録」、前掲注33、二一頁。

<sup>65</sup> 先祖以来の町の名譽職につき、アマチュアながら博識で、ヨーロッパの周辺地域や「東方問題」、アラブ世界への関心を持つヴィクトリア期のジェントリの典型的人物。チチェスターから自由党の代議士に出たこともある（松沢、前掲注1、二三七頁）。



言う。彼が『自助論』の本格的な翻訳に取り組むのは明治二年末からであるが、すでにこの船中で、彼はある事実を確信するようになった。それは、帰国直後の文章で確かめることができる。

## 5. 「敬天愛人説」

慶応四年八月末、敬宇は、徳川宗家を継いだ家達のいる駿河府中（明治二年六月静岡と改称、以下、静岡に統一する）に移った。そして間もなく、開校した静岡学問所の教授方に任命され、「漢学」を担当することになった。昌平黌の「御儒者」時代に比べると、その生活は苦しかった。彼のみならず、静岡における旧幕臣の全般的な生活は厳しいもので、とりわけ家格の高かった者であればあるほど、江戸での生活との差は著しかった。敬宇は、その物寂しい風景を、次のように描いている。

士子渴飢に迫らる、今微恵に霑ふと雖も、久しく已に爛糜を経たり。今日当炉の女は、昔年大家の姫。昔年輿馬を舞するも、今日錐を立てるところ無し。艱難に旧君を念ひ、飄零来て茲に在り。代りて其の哀しみを察することを為せば、惻惻として人をして悲しましむ。<sup>66</sup>

また、多くの旧幕臣がそうであったように、徳川公儀の直参としての誇りと忠誠の思いから、新政府に背を向けていたことも、同時期の詩において確認できる（「眼は新人新世界に冷く、情は旧友旧郷閭に親しむ<sup>67</sup>」。「遁世」的な志向、あるいは「過去は追わず来るは逆らわず<sup>68</sup>」に、「胸に出入り往来の念無く<sup>69</sup>」生きようする無心の境地を目指した心境もしばしば語られた<sup>70</sup>。だが、そこに幕府瓦解や静岡への移住という変化に対する激しい動揺の痕跡はない。彼は、いまや藩政の「当路者」となった旧幕臣に対しても、「必ずしも太く憂思せず、只だ改革のみを言わず、「朝令暮欺すること勿れ」と注文し、一貫した善政への願望などを述べていた<sup>71</sup>。

「敬天愛人説」を執筆した時期は、明治元（一八六八）年、静岡で迎えた初めての秋冬の頃である<sup>72</sup>。上下の二つの部分から成る本論説は、上篇において、敬宇が「敬天」と「愛人」にかかわる儒学の和漢古典からの典故を列挙し、下篇では、これら典故を基にした「敬天」と「愛人」の解釈、即ち彼の「敬天愛人」論が展開される。従来、本論説は、敬宇のキリスト教理解を示す初期史料として位置づけられ、特に「敬天」論をめぐる儒学の「天」と神 God との関連性を模

<sup>66</sup> 「士子迫渴飢、今雖霑微恵、久已経爛糜。今日当炉女、昔年大家姫。昔年舞輿馬、今日無立錐。艱難念旧君、飄零来在茲、代為察其哀、惻惻使人悲」、「寓嘆」『敬宇詩集』卷之二、二十七丁オ。

<sup>67</sup> 「書懷示黄村先生」『敬宇詩集』卷之二、三十丁オ。

<sup>68</sup> 「田家夏日詩」『敬宇詩集』卷之二、二十三丁ウ。

<sup>69</sup> 「書懷示黄村先生」『敬宇詩集』卷之二、三十丁オ。

<sup>70</sup> ただし、これらの一部分が漢詩的な隠遁への憧憬を語る常套句に従った側面を有することも念頭に置かねばならないだろう。

<sup>71</sup> 「我望当路者、不必太憂思、只不言改革、使各便其私、任好營産業（中略）勿朝令暮欺」『敬宇詩集』卷之二、二十六丁ウ～二十七丁オ。

<sup>72</sup> 『敬宇文集』卷二に収録。「明治戊辰」と注記あり。後述する大久保一翁の本論説に関する複数の書簡の中、最も早い日付は「十二月七日」となっていることから、それ以前に執筆されたことが分かる。

索する研究が多かった。そこではしばしば、敬宇のキリスト教理解のキリスト論不在が指摘され<sup>73</sup>、「敬天愛人」論の「神学論」としての性格が論じられるなど<sup>74</sup>、宗教の観点から敬宇の思想を解釈しようとする試みがなされてきた<sup>75</sup>。

しかし、本稿では、上記のような宗教論の観点から敬宇の「敬天愛人」論を分析・評価することなく、「敬天愛人説」で語られている内容を儒学の古典を踏まえての文脈で、詳しく分析する。これは、敬宇がキリスト教を意識していた点を念頭に置きつつも、留学以前からの儒学の枠組みの延長線上でいかに「敬天愛人」論が展開してゆくか、という問題を主眼に置くという意味である。

### (1) 「敬天愛人」の背景

はじめに、「敬天愛人」という語の起源について考察する必要がある。「敬天愛人」の四字は、これを「敬天」と「愛人」に分けた場合、それぞれ儒学の重要な規範として頻繁に用いられた語であるが、両者を結びつけて四字熟語にした用例は儒学の古典には見当たらない。明治期以降、西郷隆盛の言葉として広く知られるようになったが（『南洲翁遺訓』明治二十三（一八九〇）年）、それはおそらく敬宇の用法から学んだものである。元来、中国で活動した利瑪竇（Matteo Ricci: 1552~1620）に始まるヨーロッパ宣教師の手による漢文の西洋紹介書の類——例えば、艾儒略（Giulio Aleni: 1582~1649）の『職方外紀』（1623年）や丁韞良（William Martin: 1827~1916）の『天道溯源』（1854年）——では、キリスト教の精神を「敬天愛人」、或いは「事天愛人」と表現する用法が見られる<sup>76</sup>。敬宇も、渡英する以前から『海国図志』（一八四三年）などを通じて西洋社会におけるキリスト教の意義を一定程度把握していたことから、その教理が「敬天愛人」と呼ばれていた事実は、当然、知っていたはずである<sup>77</sup>。そして、自らイギリスに赴き、そこで得た直接の見聞と、『自助論』のような書物を通じての間接的な知識によって、彼の国の「富強」・

<sup>73</sup> 小泉仰『中村敬宇とキリスト教』北樹出版、一九九一年、六五頁。

<sup>74</sup> 例えば、小泉前掲書の「第一章 中村敬宇のキリスト教への接近」、また、大久保健晴「明治エンライメントと中村敬宇—『自由之理』と『西学一斑』—」（一）（二・完）（『東京都立大学法学会雑誌』第39巻、第1・2号、一九九八～一九九九年）などを挙げられる。

<sup>75</sup> 近年、宗教という概念自体が、西洋キリスト教のプロテスタンティズムに基づくものにすぎず、宗教という概念でその他の信仰形態（非西洋社会のそれは勿論、西洋社会ではカトリックもこれに入る）を捉えようとする試みに対する懐疑は、広く根付くようになっていく。代表的な研究に、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』（岩波書店、二〇〇三年）を挙げられる。

<sup>76</sup> 後述するように、「敬天愛人説」を読んだ大久保一翁も、「敬天愛人ト四字並候西洋物漢訳書中より鈔置候」と指摘した後、「唐土にも可有之、私ハ四字並候ハ未見当候」と注記している。大久保、前掲注25、二三三頁。

<sup>77</sup> 平石直昭は、敬宇の「敬天愛人」という四字熟語の直接の典拠として、魏源の『海国図志』卷三十七で引用された『職方外紀』の、キリスト教を含むヨーロッパ社会の紹介の記述（「此歐羅巴敬天愛人之大略也」）があったのではないかと指摘している。平石直昭「発題 III 近世儒学における「公共」概念の歴史的検討」（平石直昭・金泰昌編『公共する人間3 横井小楠』東京大学出版会、二〇一〇年）六四～六五、七四～七五頁。また、アレーニによって受洗した中国の韓霖（一六〇一～一六四九）の『鐸書』には、「古之帝王、總是敬天愛人、故皋陶謨曰、天工人其代、天叙有典、敕我五典五惇」とある（韓霖著・孫尚楊・肖清和等校注『鐸書校注』華夏出版社、二〇〇八年、五六頁）。なお、幕末の知識人の中、例えば、渡辺崋山は『職方外紀』を読んでおり（『外国事情書』『慎機論』（佐藤昌介・植手通有・山口宗之校注『渡辺崋山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内 日本思想大系55』岩波書店、一九七一年、二五、六四頁）、中村も直接にそれを読んでいる可能性はあると思われる。

「文明」がまさに「敬天愛人」の教理によって支えられているという事実を確認し、「敬天愛人」の精神に対する真摯な向き合いが始まったのであろう。

敬宇が、イギリス留学を通じて得た西洋社会に対する観察結果および認識は、『自叙千字文』で以下のように集約的に語られている。

初め謂ふ、島の徼り、眇蕞たる越裳、と。詎ぞ料らん規模の宏濶にして盛昌なることを。眞神を虔奉して、紀綱を振整し、徳善は懲息して、姦悪は隄防す。鰥寡孤独、盲啞顛狂、救恤医療、條例審詳なり。厥の民は活潑にして、峻偉雄剛なり。忍耐黽勉、驚悍奮揚し、物に格子躓を探り、秘蔵を抉摘し、実験を崇尚し、毫芒を分析す。倍根は碩匠にして、尸祝瓣香し、牛董の引力、暗より光を発す。豪傑挺起し、斬く鴻荒を闢き、名は創造を誇り、孰か襲常に甘んぜん。樓閣は閎麗、崔嵬は嶙峋、街市は洞達し、貨財は充填し、綺羅は駢闐し、車馬は殷鱗たり。夫の富強のごときもの、宇宙に誰か倫ばん<sup>78</sup>

小さな島国だとばかり思っていたイギリス像は、実際の「宏濶」な「規模」と「盛昌」なる様を目の当たりにして覆されたのである。渡英以前の、こうしたイギリスに対するやや否定的な印象は、『海国図志』に拠るところが多かったのであろう。同書には、「英の俗は、貪にして悍、奢を尚び、酒を嗜む。惟だ技芸靈巧のみ」などと描かれていた<sup>79</sup>。しかし、実際のイギリスは、そうではなかった。蘭学者が古くから称揚し、幕末の知識人の間でも同様の声が上がっていた西洋の福祉制度<sup>80</sup>——「鰥寡孤独、盲啞顛狂」のような人々を「救恤医療」する制度（「條例」）——を見学した時、敬宇もまた同じような感動を覚えた。さらに、「民」全体の「活潑」さは、制度自体よりも深い印象を残した。統治者による制度の設備に頼るだけでなく、「民」自らが奮起し、国をより良き状態へと推し進めていく姿は、それまでの彼の思考を大きく変化させるに十分であった。

そのような「西国」の「民」の資質は、「眞神を虔奉」する精神に起因するものであった。個々の「民」の努力は、やがて国の富強へと繋がる。「西国立志編第一編序」の冒頭において、彼は、「西国」の「強」なる要因として、「人民の篤く天道を信ずるに由り、人民の自主の権有するに由り、政、寛にして、法、公なるに由る<sup>81</sup>」の三つを挙げているが、ここでも「天道」の信仰が最初に指摘されている。「眞神」や「天道」に対する信仰は、言うまでもなく、キリスト教を意

<sup>78</sup> 「初謂島徼、眇蕞越裳、詎料規模、宏濶盛昌、虔奉眞神、振整紀綱、徳善懲息、姦悪隄防、鰥寡孤独、盲啞顛狂、救恤医療、條例審詳、厥民活潑、峻偉雄剛、忍耐黽勉、驚悍奮揚、格物深躓、抉摘秘蔵、崇尚実験、分析毫芒、倍根碩匠、尸祝瓣香、牛董引力、自暗發光、豪傑挺起、斬闢鴻荒、名誇創造、孰甘襲常、樓閣閎麗、崔嵬嶙峋、街市洞達、貨財充填、綺羅駢闐、車馬殷鱗、若夫富強、宇宙誰倫」、「自叙千字文」『敬宇詩集』卷之四、五十七丁ウ～五十八丁オ。

<sup>79</sup> 「読海国図志、有曰、英俗貪而悍、尚奢嗜酒、技芸靈巧、当時謂為信然」、「書西国立志編後」『敬宇文集』卷十六、二十九丁オ～二十九丁ウ。

<sup>80</sup> 例えば、蘭学者の森島中良『紅毛雑話』（天明七（一七八七）年）や桂川甫周『北槎聞略』（寛政六（一七九四）年）、幕末のものでは渡辺崋山『西洋事情書』や福澤諭吉『西洋事情』などに見える。

<sup>81</sup> 「西国之強、由于人民篤信天道、由于人民有自主之権、由于政寛法公」『西国立志編第一編序』『敬宇文集』卷五、六丁オ。

味した。

帰国直後の敬宇が、「敬天愛人説」の執筆に当たってキリスト教を念頭においていたことに異論の余地はない。ただ、本論説は、明示的にキリスト教のことに触れていない。当時、まだ切支丹禁制下にあった日本において、しかも、西洋帰りの、静岡に追われた旧幕臣の身分で、公然とキリスト教に言及することには、当然憚りがあったであろう。

この点は、敬宇から本論説を見せられた大久保一翁（一八一七～一八八八）の書簡によって、ある程度裏付けられる。書簡の中で一翁は、「敬天愛人」の四字の出典がキリスト教の聖書であろうとも、「唐土二帝孔夫子」の書にも同様の表現がある以上、キリスト教との関連で「嫌疑」が掛かることはないだろう、ともいう<sup>82</sup>。「嫌疑」への憂慮が背景にあつての反応であろう。ただ、「敬天愛人説」に大いに感服した一翁は、それよりも「万邦同意」たる説を広めることを至急の課題であると考え、「可相成ハ此下篇を中と被成、又一篇御記万国同意之趣御説出希候」と勧めた<sup>83</sup>。また、「特ニ近時洋書読替之若衆中」には、「西法ニハ敬ノ愛ノ等ムツカシキコト」は無いと思っているものもいることから、そのような浅はかな「西法」理解、ひいては西洋理解を是正するためにも、「御説御加」を願うとも付け加えている<sup>84</sup>。

「敬天愛人説」が、一翁の望み通り、上中下の三篇の構成になることは遂になかった。そして、この「万国同意」の説が、どれほどの読者に読まれたかも定かでない。だがその後の敬宇は、一翁の希望に応えるかのように、『西国立志編』と『自由之理』を世に送った<sup>85</sup>。翻訳という手段を通じて「敬天愛人」の精神を広めることを選択したのである。

## (2) 「敬天愛人説」上篇について

「敬天愛人説」の上篇は、「敬天」と「愛人」の内容にかかわる儒学古典からの引用を、それぞれ半々の比率で列挙したものである。まず「敬天」については、『書経』『商書』（仲虺之誥、説命）、『詩経』、『孟子』、『西銘』、『朱子語類』、薛文清『読書録』、貝原益軒『初学知要』からの引用が並べられ、「愛人」については、『論語』、『後漢書』、『近思録』、『西銘』、眞西山『西山政訓』、薛文清からの引用が挙げられている。当然ながら、個々の文句は、それまでの儒学の思想的なコンテキスト上の意義を吟味した上で選ばれたものであった。「敬天愛人」論の意義を十分明らかにするには、この点を踏まえ、それぞれの文句の儒学的なコンテキストを考慮せねばならない。しかし、従来の研究はこの点に十分な目配りをしなかったように思われる。

上篇冒頭の三句、「飲んで天道を崇め、永く天命を保つ」と「明王、天道を奉若す」（以上『書経』『商書』）、「天の怒りを敬す」（『詩経』『大雅』）は、「天」に対する「敬」の態度が示された例を列挙したものである。これによって敬宇は、朱子学で強調された、人間の本性として内在す

<sup>82</sup> 「陳者敬天愛人御説下篇速ニ御認被下愚存右四字認上候奈辺も御蔭ニ而相頭不堪感謝候、則御稿返上仕候、旧新約書中之語ニ而も御稿之趣ニ而は聊嫌疑も有之間敷候、何之書出候とも其辺ハ唐土二帝孔夫子も同様と存候、（中略）且御文の趣にては何の嫌疑も有間敷存候」、（中村敬宇宛大久保一翁書簡「ロ」明治元年十二月七日付、前掲注25、二三三頁）

<sup>83</sup> 中村敬宇宛大久保一翁書簡「イ」日付無し、同上、二三三頁。

<sup>84</sup> 同上。

<sup>85</sup> 『自由之理』には、大久保一翁の序文が寄せられている。

る絶対性への「敬」ではなく、人間の外にある上位の存在（「天」）へのうやまいを重視した古代の儒学における姿勢を基礎に置いた<sup>86</sup>。次いで、「其の心を存し、其の性を養ふは、天に事ふる所以なり」（『孟子』「尽心上」）を挙げ、「天」より賦与された人の「心」と「性」を保持し養うことこそが、「天」を奉承する方法であることを示す。そして、有名な張載の『西銘<sup>87</sup>』の冒頭、「乾、父と称し、坤、母と称す」と、続く薛文清<sup>88</sup>の「天地は吾が父母なり、凡そ行ふ所を有るは、吾が父母の命に順ふを知るなり」の引用で<sup>89</sup>、「乾」（＝「天」）を「父」たる存在と見做す論拠を提示する。その上で、『朱子語類』より、「古の聖賢を見るに、朝夕、只だ天、眼前に在るを見る」を挙げ、「古の聖賢」が「天」の実におよびその全知性を知っていた点を取り上げる。特にこれは、後述する下篇の「昭鑒」としての「天」の性質を示した記述に対応するものである。最後に引用された貝原益軒（一六三〇～一七一四）の文章は、全編を通じて唯一登場する日本の学者の言葉である。敬宇は、『初学知要<sup>90</sup>』「修身」部、「事天」の項目における益軒の注釈より、「天に事ふる」ことを「儒者一生の事業」・「平日の工夫」と定め、「天に事ふるの道」は「仁」、「仁を為すの道」は「心を存し性を養ふ」の句を引いた。「天に事ふる」ことを殊に重視した益軒に対する、敬宇の深い共感の表れと見做すことができる<sup>91</sup>。

後半の「愛人」論は、「仁」を問う樊遲に対する孔子の答え、「人を愛する」（『論語』顔淵篇）で始まる。周知のように、儒学において「仁」とは、人間の本性の基軸を為す概念である。そして、とりわけ朱子学では、「仁」を「愛の理、心の徳」と定義し（『論語集注』学而篇）、人間関係を貫く枢要の概念として「愛」を重視した。「天に事ふるの道」を「仁」の実践とした益軒の理解との関連で考えると、「仁」である「愛人」は、即ち「天に事ふるの道」になる。言い換えれば、「愛人」は対人関係上の守るべき道理であり、それは「敬天」という自己修養の道理に基礎を置くことを意味した。

では、そもそも何故そのような関係が成立するのか。その答えは魯恭の言葉をもって提示される<sup>92</sup>。「万民」（＝「人」）は、「天の生ずる所」であり、「天は其の生ずる所を愛すること、猶ほ父母の其の子を愛するがごとくする。したがって、「一物」（「物」は人を含む）でも「其の所を得ざる有れば、則ち天氣之れが為に舛錯す」ことになる。つまり、もし一人の人間でもその

<sup>86</sup> 「原始儒教」への復帰の言及は、松沢、前掲注1、二五三頁に、また、大久保、前掲注74、六六二頁など。

<sup>87</sup> 張載（一〇二〇～一〇七七）。北宋の儒学者。字は子厚。号は横渠。

<sup>88</sup> 薛文清（一三八九～一四六四）。明の儒学者（程朱学）。字は徳温。号は敬軒。

<sup>89</sup> 薛文清からの引用は更に続く。「又曰、敬天之心、瞬息不敢怠、又曰、敬天当自敬吾心始、不能敬其心、而謂能敬天者妄也」『薛文清公読書録』

<sup>90</sup> 貝原益軒『初学知要』元禄十（一六九七）年。初学者のために古人の格言を選録し、注釈を加えた書。

<sup>91</sup> 先行研究で典拠として挙げるのは貝原益軒『自娛集』であるが、実際、これらの引用文と一致する原文は見当たらない。「敬天愛人説」上篇におけるほぼ全ての引用は、『初学知要』の「事天」「愛敬」「愛人」の項目で益軒が選んだ引用句と重なる。この点については、藤原暹・平野尚也「中村敬宇における「敬天愛人」の思想」『Artes Liberales』58、岩手大学、一九九六年、一三～二四頁）から示唆を得た。

<sup>92</sup> 「万民者、天之所生。天愛其所生、猶父母愛其子。一物有不得其所者、則天氣為之舛錯、故愛民者必有天報」。なお、『後漢書』の原文では、「…則天氣為之舛錯、況於人乎、故愛人者必有天報」となっている。『後漢書』卷二十五「卓魯魏劉列伝」

在るべき在り様に適った状態——「仁」の道（「愛人」）——から逸脱すれば<sup>93</sup>、「天気」はそむき乱れるのである。反対に、「民を愛する者」には、「仁」を実践したものとして、「必ず天の報ひ」が与えられる。その直後に、「程子」（程顥）の「一命の士も、苟も心を物を愛するに存する有れば、人に於ても必ず済ふ所有らん<sup>94</sup>」という語を引いたのも、同様の趣旨に基づいていると理解できる。ここでの「物」も他者全般のことを指し、「物を愛する」は「人を愛する」に置き換えても差支えない。「人を愛する」の「心」を保持すれば、必ず何かの役に立つことになる。下篇で言う、「善人君子」の「他人に役せられん」とする心持の根拠はここに見出せる。

そして、再び『西銘』から、「民は吾が同胞にして、物は吾が<sup>ともがら</sup>與なり。凡そ天下の疲癯殘疾、惇獨鰥寡は、皆吾が兄弟の顛連して告ぐる無き者なり<sup>95</sup>」を引くことによって、人間の平等性に基づいた「同胞」愛、「兄弟」愛といった精神を浮き彫りにする<sup>96</sup>。眞西山の「為政者」における「仁」の態度に関する記述も、「天地」が「万物」を生み為した「父母」のごとき存在として、「万民」を「赤子」のように扱うべき点を強調する<sup>97</sup>。続く薛文清の文章も、「郷人に処するに、皆な当に敬して之れを愛すべし。三尺の童子と雖も、亦た当に誠心を以て之れを愛すべく、侮慢すべからざるなり<sup>98</sup>」というものであり、「誠心」をもって万人を「敬」「愛」すべきことを説く。敬宇が儒学の古典に見出した「愛人」思想の根拠はこのようなものであった。

### （3）「敬天愛人説」下篇について

上篇の引用句を基に自説を展開する下篇は、「天は我を生ずる者、乃ち吾が父なり。人は吾とともに同じく天の生ずる所を為す者、乃ち吾が兄弟なり<sup>99</sup>」という文章で始まる。「敬天愛人」の精神は、「天」は「吾が父」、「人」は「吾が兄弟」という認識を前提にする。ここから出発して、「我」と「人」は、同じ「天」より生まれた「兄弟」である以上、この事実に対応しい生き方をせねばならない。

そもそも「天」とは何か。「天」は、「形無くして知有り、質無くして在らざる所無し、其大外無く、其小内無<sup>100</sup>」い存在である。言い換えれば、「天」は、全知・偏在・無限<sup>101</sup>である。それ

<sup>93</sup> 朱子学では、すべての物事には、それぞれの在るべき在り様が定まっているとされ、その在るべき在り様通りに適った物事の状態を、「其の所を得る」と表現する。敬宇もこの意味で当文句を理解し、引用したと思われる。「其の所を得る」の例は、『大学章句』伝之三章における朱熹の「能使天下後世無一物不得其所」という表現。『四書章句集註』中華書局、一九八三年、六頁。

<sup>94</sup> 「一命の士、苟有存心於愛物、於人必有所濟」『近思錄』卷十

<sup>95</sup> 「民吾同胞、物者吾與也。凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡、皆吾兄弟之顛連而無告者也」『西銘』

<sup>96</sup> 敬宇は、とりわけ『西銘』を重視した。後述する『請質所聞』においても、「予最喜張子西銘教語」と述べ、引用している。

<sup>97</sup> 「為政者、当体天地生万民之心、與父母保赤子心、有一毫之慘刻、非仁也。有一毫之忿疾、亦非仁也」『西山政訓』

<sup>98</sup> 「処郷人、皆当敬而愛之、雖三尺童子、亦当以誠心愛之、不可侮慢也」『薛文清公讀書錄』

<sup>99</sup> 「天者生我者、乃吾父也。人者與吾同為天所生者、乃吾兄弟也」、「敬天愛人説 上」『敬宇文集』卷三、十六丁オ。

<sup>100</sup> 「無形而有知、無質而無所不在、其大無外、其小無内」、同上、十六丁オ。

<sup>101</sup> 儒学では、「無窮」という概念で「天」を捉える。それは、キリスト教的な無限・絶対とは異なる、「どこまでも多様なものを含む充実した包容性」という意味での「無窮」である。黒住真『近世日本社会と儒教』ペリかん社、二〇〇三年、四五頁。

ゆえに、「人の言動」はその「昭鑒」から遁れられず、「一念の善悪、方寸に動く者」すら、「天」の「視察」から漏れることはない。上篇で引用した、「古の聖賢」が常に「天」の「眼前に在るを見」ていたという事実も、このような「天」の性格と関連する。誰よりもよく「天」を知っていたはずの「古の聖賢」は、「天」の不断の「視察」を知り、常に「天の眼前に在るを見」ていたのである。また、「天」は不可謬性をも体現していた。人間の「王法の賞罰」が「時に及ばざる所」があるのとは違い、「天道の禍福」は、「遅速異なりと雖も決して愆る所」が無い。「天を敬す」べき所以は、「天」の完全性に基づく。

では、「天」と「人」とはどのように関わっているのか。「天」は、「理の活きる者」であり<sup>102</sup>、「無質」にして「心」を有する存在である。「天」の「心」を受けて「人」の「心」が成るといふ論理のもと、両者の「心」は「仁」を共有する。ただ、「天」における「仁」が「生を好む」ものであるのに対し、それを「得」た「人」の「心」は、「人を愛するの仁」となり、両者における「仁」の具体的な在り方は異なる。だが、根本的には同じ「仁」によって繋がっているため、人が「仁を行」った時、「吾が心安んじて、天の心喜び、「不仁を行」えば「吾が心安んぜずして、天の心怒る」という相関関係が成り立つ。

とはいえ、「肉眼」をもって「天」を見ることは出来ない。「天」を「得て見る」には「道理の眼」を持たねばならないからである。そして、「道理の眼」をもって「天」を「見」ることは、自然と「天を敬する」姿勢に繋がる。古来、「善人君子」が、「天の眼前に在る」を知り、「天道の信賞必罰」を信じていたのは、「道理の眼」を持ち、「天」を知ったゆえである。では、「天を知らざる者」は、どうだろうか。

若し夫れ天を知らざれば、人と争ふを知るのみ、世と競ふを知るのみ。知識広ければ、則ち一世を睥睨し、功名成れば、則ち眼中に人無し。願欲に違へば、則ち咄咄として空しきを書き、禍患及べば、則ち天を怨み人を尤む。自私自利の念、心胸を填塞して、愛人利他の心、毫髪も存せず。豈に天を知らざるの故に非ざらんや。<sup>103</sup>

つまり、「天を知らざる」ことは、傲慢さ、自分勝手さ、怨望のような人間世界における諸々の葛藤の根本的な原因である。これらの問題は、すべて「自私自利の念」で「心胸」が塞がってしまい、「愛人利他の心」が無くなった結果にはかならない。「人欲之私」を除き、「天理之公」に則るべきことを説いた朱子学の論理構図を彷彿とさせる部分である。

敬字は、以上の考察を経て、個人の「徳行の根基」には「天を敬する」精神があるという結論

---

<sup>102</sup> 敬字は、朱子学の大前提たる「天即理」の論理には同意しない。これまで述べてきたように、彼にとつて「天」は、あくまで人間より上位の存在・超越者であって、我の外にある対象であった。一方、朱子学では、人間に内在するものとして「天」・「天理」が論じられ、それを窮めるためにより内面へと集中していく「敬」が修養の方法として語られる。したがって、ここで「天は理の活きる者」と言い、「天」と「理」を区別し、ひいては「天」が「理」を包括するという上位概念とされているのは、朱子学でいう「敬」に対する異議の意味を含むものである。この問題は、『請質所聞』でも繰り返し登場する。

<sup>103</sup> 「若夫不知天者、知與人争耳、知與世競耳。知識広、則睥睨一世、功名成、則眼中無人、願欲違、則咄咄書空、禍患及、則怨天尤人。自私自利之念、填塞心胸、而愛人利他之心、毫髪不存、此豈非不知天之故乎」、「敬天愛人説 下」『敬字文集』卷三、十六丁ウ。

に至る。個々人の「敬天」精神が集り、それがやがて「国」全体の盛衰を左右する力になる（「敬天の民多ければ、則ち其の国必ず盛んに、国、敬天の民少なければ、則ち其の国必ず衰ふ」）。「天を敬する」ことは、国家の盛衰をその根底において左右するのであった<sup>104</sup>。

先行研究でも指摘されているように、敬宇の「天」の捉え方は、原始儒教における「天」論に近い所もあり、同時に、明かにキリスト教における＜父なる神＞像を意識している。いずれにせよ、この世における人間普遍の道理・倫理は、必然的に超越的存在・対象を拠り所とせざるを得ない。絶対的な価値の存在に対する信念は、人間世界のみを基盤にしては成り難いからである。「天」という超越的な存在に対する「敬（うやまい・つつしみ）」があつてこそ、「人を愛する」という、人間世界における規範の正当性が担保されるのである。

一方で、「人を愛するの仁」が道徳的な義務として提唱される理由は、人の世は、「人と離れて独立」しては生きて行けない場所であるという事実にもあつた。「衆人」と共に生きる世の中であるゆえに、「人を愛する」という道理は、人としての当然の義務となる。

何ぞ人を愛するを謂はん。曰く、天を敬ひ、故に人を愛する、と。吾が同胞を愛するは、吾が父を敬ふに由る。試みに思へ、我一人の身、人と離れて独立する者に非ず。衆人と相ひ依るに由り、而して吾が生を安んずることを得。今夫れ書籍の心霊を修養する所以のもの、衣食居室、百爾器用の身体を保安する所以のものは、皆古今來の衆人の心手により成り、而して我が必用の物と為すは、則ち我、他人に由りて得る所の利にして勝つて言ふ可らず。我れ既に利を他人より受くれば、則ち我も亦た利を他人に施し、彼此相ひ資けて以て福祉を造らざる可らず。是れ人の天職に奉ずるの道なり。人を愛せざらんと欲すること、何ぞ得べけんや。<sup>105</sup>

敬宇は、つとにその「誓詞」において、「太平ノ恩沢」と「父母ノ恩」に次いで「農夫ノ難苦」に対する感謝を述べ、「頃刻モ懈怠スベカラザル事」を誓つた<sup>106</sup>。「農夫ノ難苦」への感謝はやや特異な記述であつたが、おそらくそのような感覚が、ここで、人は「人と離れて独立」するものでないし、できるものでもない、という考えと繋がっているのだろう。しかし、徳川時代のような世襲身分制の社会を生きた人々、とりわけ、所与の前提として「利を他人より受」けてきた武士層には難しかったことだろう。そこからさらに、「我」から「他人」へ「利を施」すといった発想は<sup>107</sup>、生まれ難い。当時、静岡にいた多くの「亡国の臣」にとって、徳川の直参として

<sup>104</sup> 「敬天者、徳行之根基也。国多敬天之民、則其国必盛、国少敬天之民、則其国必衰」、同上、十六丁ウ～十七丁オ。

<sup>105</sup> 「何謂愛人。曰、敬天、故愛人。愛吾同胞、由於敬吾父。試思我一人之身、非離人而獨立者、由與衆人相依、而得安吾生也。今夫、書籍之所以修養心霊者、衣食居室、百爾器用之所以保安身体者、皆成於古今來衆人之心手、而為我必用之物、則我所由他人而得之利不可勝言。我既受利於他人、則我亦不可不施利於他人、彼此相資、以造福祉、是人之奉天職之道也。欲不愛人、何可得乎」、同上、十七丁オ。

<sup>106</sup> 「太平ノ恩沢ヲ念々心頭ニ置キテ有難ク思ヒ、父母ノ恩ヲ思ヒ、農夫ノ難苦ヲ思ヒ、頃刻モ懈怠スベカラザル事」、「誓詞」嘉永六年（石井、前掲注5、一九～二〇頁）

<sup>107</sup> 「利を他人に施」すという表現は、大乘仏教の理想とされる「自利利他」の説を連想させる側面をも有する。



の誇りとともに、その特権を喪失した後の世界でいかに生き抜くかという問題は重大であった。そこでおそらく敬宇は、身分や政治的な勝敗のレベルを超えた地点に人々——とりわけ若者たち——の意識を向かわせること、言い換えれば、普遍の道理を人々に提示することを自らの本分として受け止めていたのではないだろうか。

「人を愛する」という指針が最終的に目指す目標は、人々が互いに利する関係の中で「衆人」と共に「福祉<sup>108</sup>」をなすことである。それは同時に、「天職」に奉ずる「道」でもある。歴史上の「善人君子」が、「自ら労苦」して「他人に役せられん」とする心から、常に「公同の利」と「民人の益」のための工夫を続けたのも、すべて「人を愛するの深き」所に起因する。

「敬天愛人説」の結論は、やがて「民人」が「相ひ愛するを知」るようになれば、「彼此力を協せ、小大心を同じくし、智は愚を恤け、強は弱を扶く。富は貧を濟ひ」、「衆は寡を暴」すことなく、「邦国」は「一家」のごとく、国全体の「福利」も高まるというものである。逆に、「民人」が「相ひ愛するを知ら」なければ、「邦国」は、「蕩散して、禍の基と成」る結果にしかならない。こうして「民人」における「敬天愛人」の実践如何が、国家の盛衰と直結する問題として打ち出され、最後の問いのみが残される。それは、「敬」と「愛」に対する根本的な質問である。なぜ「天」を「愛」し、「人」を「敬」うとは言わないのか。結局、「敬」と「愛」の違いは何なのか。敬宇は次のように答える。

曰く、敬愛は相ひ離る可らず、天は、人より尊きなり。故に敬、主と為して、愛、其の中に在り。人は我と同等なり。故に愛、主と為して、敬、其の中に在り、と。<sup>109</sup>

「天」は「人」より上位者であり、「人」は「我」と「同等」の存在であるがゆえに、それぞれの対象に相応する態度を取らねばならない<sup>110</sup>。対象によって「敬」と「愛」の比重が異なるとしても、「敬愛」は常に対を為して保つべき道理であった。

#### (4) 「敬天愛人説」の意義

確かに「敬天愛人」論は、人に外在する超越的な「天」を想定する点において、内なる「理」(＝「天理」)を明らかにする修養を説いた朱子学とは違い、原始儒教に近いものであった。しかし、敬宇が試みようとしたことは、おそらく儒学經典の解釈の違いに還元できない。だからといって、単にキリスト教の理解を儒学の用語をもって試みたものでもない。「敬天愛人」は、幕末の敬宇の思想には見られない、留学と維新を経験した敬宇が到達した、そのような意味で新しい「道」なのである。

<sup>108</sup> 「福祉」とは、幸福・しあわせの意味であり、人性の最終的な目標として、後述するこれ以後の議論においても頻繁に登場する。同じ意味の「福」、「真福」、「幸福」などの表現も用いられる。

<sup>109</sup> 「曰、敬愛不可相離、天者、尊乎人也。故敬為主、而愛在其中、人者、與我同等也。故愛為主、而敬在其中」、「敬天愛人説 下」、前掲注103、十七丁ウ。

<sup>110</sup> 先述したように、このような自己の上位者としての「天」概念およびそれへの「敬」という構図は、朱子学における自己完結的な「敬」の論理、すなわち、ひたすら自らの内なる道理に常に集中する自己修養法とは異なる。

だが、以上で検討した内容からも分かるように、「敬天愛人説」の論理は、儒学の天人相関論に基づいた『大学』の三綱領／八条目（明明徳・親（新）民・止於至善／格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下）の「修己治人」論をもって説明できる。つまり、「敬天」論は、自己の修養の指針として「明明徳／格物・致知・誠意・正心・修身」の領域の内容に該当し、これに基づいた「愛人」論は、他人との関係の中で生きる社会的な存在として修めるべき「親（新）民／齐家治国平天下」の領域を説いたものとして捉えられるのである<sup>111</sup>。敬宇は、あくまで「儒者」の論理を展開していたのであった。

「敬天愛人説」の最大の意義は、幕末の文章では見られなかった「人」「民」「民人」が論じられている所にある。敬宇の幕末の「学者」を中心にした論策で、「民」は常に統治される対象として言及されるに過ぎなかった。元来、儒学において「民」は、統治者の教導を受ける側であり、「民」自ら「修己治人」の過程を経る義務を負わない存在として扱われる。したがって、統治を民の自治に任せるといふ論理は成立し得ない。それゆえに、科擧の無い世襲身分制の社会を生きる「士」が、「民」の修養について語らなかったのは当然のことである。

しかし、留学と維新を経て、敬宇の視野に「民」が入るようになった時、「民」の話は直ちに全人類に普遍する「人」と直結した問題として語られた。「君」や「臣」についての議論は除かれ、ただ「天」と「人」、この両者を軸にして「道」の議論が展開されるようになった。それは、成人男性のみを「民」として観念しがちだった明治初期の世の中で、後に見るように、女性、盲人、子供をも含む意味で「人民」の問題を論じることに繋がった。

このような変化の背景には、明かにキリスト教の影響があった。しかし、明治元年、「敬天愛人説」を書いた時点の敬宇が、最初からキリスト教信者たらんとしていたかのように見做してはならないだろう。後世の観点から見れば、この六年後、洗礼を受け、キリスト教信者になったという結果から遡及して静岡時代の敬宇とキリスト教の関係を論じやすい。だが、後述するように、彼のキリスト教への接近は、静岡時代における西洋人教師との交流によって次第に進行したものである。またイギリスから帰国した直後の彼には、まだ体系的なキリスト教教理の学習経験はほとんど無かった。

「天を敬す」、あるいは「天を知る」ことは、現世における人の修養のみに関わる。「天」に対する信仰を意味するものではない。周知のように、儒学の道德原理は、来世などを想定せず、目の前の確固たる現世のみに基礎を置く。来世のために現世での生き方が左右されることなどあり得ない。したがって儒者は、信仰に対する応報として永生・極楽への約束を語る仏教やキリスト教に対し、極めて批判的であった。儒者の見る所、キリスト教や仏教の教理は、信仰の代りに永生や極楽が保障することによって、応報を望む人間の卑屈な心持に頼るものであった。儒学では、道德的価値はそれ自体として当為性を有するため、善は善であるがゆえに行うべきであり、「天」の応報を期待するという動機は認めない。自律性の重視、自らの主人となることを目指す修養が、特に朱子学でいう「教」の内容なのである。「道」に至るために「教」があるわけであって、「教」

<sup>111</sup> 周知のように、朱子学の解釈で「止於至善」は、「明明徳」と「親（新）民」と同次元上のことではなく、「明明徳」において「至善に止まり」、「新民」において「至善に止まる」ことを意味する。「敬天愛人」論との関係では、「至善」はまさに「天」から授かった「心」と「性」に該当するだろう。

によって「道」があるのではない<sup>112</sup>。したがって、神や仏への信仰によって永生・極楽を保障されることが究極の目標になるという教理と、普遍の「道」に至るために、古の聖人が残した「教」を学び実践するという論理との間には、根本的に相容れない領域が存在した。

---

<sup>112</sup> 『中庸』冒頭の「天命謂之性、率性謂之道、修道謂之教」に基づく。

### 第三章 『請質所聞』 考察 —「罪福之説」をめぐる諸問題—

#### 1. 「罪福之説」という端緒

儒学は、人なら誰もが歩むべき「道」を提示する。そして特に朱子学は、その「道」を誤りなく歩むために「修己治人」の修養論を展開した。しかし、前章でも触れたように、それは統治を担うべき者に限られた議論であり、被治者である「民」を主な対象として考慮することはなかった。とりわけ世襲身分制の徳川日本において、「民」自らが、我が内なる「天理」の完全な体現を目指し一切の「外物」に頼ることなく、常に自律的な主体たるための実践を要求する「教」にコミットすることは期待されなかったのは、当然なことであった。

しかし敬宇は、留学と維新を経て、「士」に限らず、すべての「民人」における自己修養の重要性に目覚めた。「敬天愛人説」で確認したように、彼は天人相関論に基づいて、「天」に対する「人」の平等性を説き、人間の取るべき態度として「敬天」と「愛人」を打ち出した。そこには明らかにキリスト教の God の観念の影響が見られ、儒学の原理と語彙を用いて「道」を再編しようとする彼の努力を垣間見ることができる。

「敬天愛人説」において敬宇は、それまで儒学者から批判の対象とされてきた、善悪の行為が「禍福」という応報へ繋がるという発想を容認する。彼は「敬天」の理由を挙げる上で、人間の「王法」の「賞罰」が「時に及ばざる所」があるのとは異なり、「天道の禍福」は「遅速異なり」と雖も決して懲る所が無いとし、その絶対的な公正さを主張した。ただし、そこにキリスト教や仏教などにおける天国・来世への約束を組み込んだわけではなかった。

元来、儒学者も善悪と賞罰・利害が完全に無関係であるとは考えない。学問所時代の敬宇もこうした儒学的な現世における応報主義は認めていた。例えば、嘉永年間のもので推定される「読仏骨表」<sup>1</sup>における「仏氏の教」に対する批判の中で、彼はこの問題に触れている。敬宇は、いかにも儒者らしく、「罪福の説」と「生死輪廻の説」を挙げ、これらを「皆な釈氏の所謂方便の説法にして、頑愚を教化するために設くる者なり」と断言する<sup>2</sup>。仏教は、「貧賤夭死」のように「人の悪むを同じふする所」と、「富貴寿考」のように「人の欲するを同じふする所」をもって人を誘引し、「教」を諭す<sup>3</sup>。福を期待して善を行い、禍を避けるために悪を為さないことを卑劣とする儒者の観点からすれば、こうした断言は当然であった。また、「死後」の行方（「天堂」「地獄」）を語ることに以外に、「父母」と「路人」の間に差等を置かず<sup>4</sup>、「孝親友兄の心」を蔑ろにす

<sup>1</sup> 「読仏骨表」、『敬宇文稿 四』（静嘉堂文庫所蔵、自筆本）。唐の韓愈（七六八～八二四）が崇仏の皇帝だった憲宗を諫めるために書いた排仏論である「論仏骨表」（八一八年）に因んだ文章である。

<sup>2</sup> 「然罪福輪廻之説、皆釈氏所謂方便説法、為教化頑愚而設者也」、同上

<sup>3</sup> 「異端邪説自老莊而下何啻千百、然害於天下後世、蓋未有如仏之甚者也。夫仏氏之教亦多術矣。（中略）夫貧賤夭死之所同惡、富貴寿考人之所同欲、今其言曰、供仏飯、僧與伽藍、足以為功德、好施禁殺、足以為福田、捨身歸仏者、則必滅罪劫富貴可得、寿老可求、且死而後生於天堂享無量之樂、不然、則災殃比<sup>四</sup>十秦、且死而入於地獄」、同上。

<sup>4</sup> 「死之後、又有來生之身、又有後於來生之身、推而下之無可窮也。而其身即各有其父母也、是以見父母

る点なども、現世における五倫を「教」の根本とする儒者の観点からすれば、やはり「異端邪説」にして、「天下後世」への害悪であることの証拠であった。だが、彼は現世での行いが、死後、同じ「氣」を受け継ぐ子孫に影響することは認める。これは、『易経』に基づいた伝統的な儒学の思考法であった。

易に曰く、積善の家には必ず余慶有り、積不善の家には必ず余殃有り、と。祖孫一氣にして殃慶其の子孫に及ぶ。此の理昭々として信ず可し。今其の言（引用者注：仏教の教説）に曰く、前生に悪を作し、今生に苦を受く、と。若し然らば則ち張氏の殃、李氏の家に移りて、李氏の慶、張氏の家に移るなり。顛倒孰かこれより甚しからんや。<sup>5</sup>

「氣」によって「祖孫」が繋がっているという儒学の理解から見れば、同じ人間が生死を繰り返した結果、「前生」と「今生」とが連結されているとする輪廻転生説は意味をなさなかった<sup>6</sup>。同時期のもと思われる「唐花説<sup>7</sup>」においても、『書経』（湯誥）の「天道、福善禍淫」<sup>8</sup>を踏まえて、「善者には必ず福あり、淫者には必ず禍あり、此れ其の天なり、理の常なり」と述べている<sup>9</sup>。

しかし、以上のような幕末の議論から帰国直後の「敬天愛人説」までの「禍福」論に、現世における信賞必罰を信じる敬宇の姿を窺うことはできても、「禍福」論の具体的な内容を知ることにはできない。例えば「敬天愛人説」でも、具体的に何をもって「禍福」と見るか、という重要な問いに彼は触れなかった。

おそらく敬宇自身も、この点について自覚的であった。「敬天愛人説」から約一年後、彼は『請質所聞』（明治二年十一月）という小冊子<sup>10</sup>を著し、その「叙」で、次のように語った。

是の編を読む者、將に曰はんとす、我れ罪福の説に惑ふ、と。余、愧じて謝して曰く、末学庸陋にして識る無し、中人以上の見に進む能はず、都々平丈我とする三家村の学究のみ、と。

---

與路人無以異也」、同上。

<sup>5</sup> 「易曰、積善之家必有余慶、積不善之家必有余殃、祖孫一氣殃慶及其子孫、此理昭々可信、今其言曰、前生作悪、今生受苦、若然則張氏之殃、移于李氏之家、而李氏之慶、移于張氏之家也、顛倒孰甚焉」、同上。なお、「積善之家必有余慶、積不善之家必有余殃」の典故は、『易経』坤、文言伝

<sup>6</sup> 「氣」によって「祖孫」が繋がっており、「張氏の殃、李氏の家に移りて、李氏の慶、張氏の家に移る」ことはあり得ないとする敬宇の発想は、徳川日本のイエ制度の感覚よりは、中国や朝鮮の「家」観念に通じる所が大きいと言えよう。

<sup>7</sup> 「唐花説」『敬宇文稿』巻四。

<sup>8</sup> 以下で検討する『請質所聞』において、敬宇は『書経』のこの句を「金言」として重んじる。

<sup>9</sup> このような善福一致の因果応報的な思考が、明清代の中国の民衆道教においては「善書」と呼ばれた勸善懲惡書によって相当の影響を有していた。「善書」とは、儒仏道の三教一致を背景に、因果応報の原理に基づいて幸福の倫理を説くものである。徳川日本における「善書」の影響を強く受けた思想家としては、中江藤樹や広瀬淡窓の名を挙げられる。後述するように、敬宇の先行研究では、「天帝」論の主唱者として中江藤樹の議論がしばしば参照されてきたが、「罪福之説」を言う敬宇の思想は、「天道応報」、「応報の理」などを中心主題として「敬天」を言う広瀬淡窓のそれとも大いに通じる部分がある（黒住真「広瀬淡窓の倫理思想」『複数性の日本思想』ペリカン社、二〇〇六年、参照）。

<sup>10</sup> 『請質所聞』（静嘉堂文庫所蔵、明治二（一八六九）年、自筆本）、未公刊。「叙」を含めて二十六頁（十四丁）の長さ、一頁当たり十行×二十字の小冊子である。

「罪福の説に惑ふ」ということは、何を意味するだろうか。この小冊子は、題目通り、「聞く所を質す」という形で、「罪福の説」をめぐる様々な議論を展開したものであるが、遂に公刊されることはなかった。一見した所、議論の流れが滑らかでなく、複数の論点が羅列されているような印象を受けることからすれば、最初から公刊を目的としなかった可能性も高い。

先行研究の多くは、『請質所聞』を敬宇のキリスト教の教理解の一環として取り上げてきた<sup>12</sup>。その際、問題の焦点は、「上帝」や「天」の語が、いかにキリスト教の God の理解を反映しているかという点に絞られることが多く、「罪福の説」も、キリスト教受容の一環として捉えられた。こうした観点から導出される結論は、往々、敬宇は三位一体・原罪などの教義に言及しなかった、彼のキリスト教理解には限界があったというに止まる。これらの解釈は、彼の思想を現在の〈宗教〉の観念をもって捉えたものである。だが、そもそも〈宗教〉の定義は必ずしも明確でなく、結局、キリスト教を〈宗教〉の基準にした議論となり、堂々巡りの観を免れ難い<sup>13</sup>。

後述するように、『請質所聞』における個々の論点は「敬天愛人説」の延長線上にあり、さらにそれ以降の彼の文章を引き合わせて分析すれば、そこには明快な主題が浮かび上がってくる。その中心にあるのが、上記の「罪福の説」である。それは「天」の实在の証拠であった。敬宇は「罪福の説」を軸に既存の儒学の「教」の内容を再構成したのである。ここには翌年から始められた『西国立志編』、ひいては『自由之理』の翻訳の動機を解く鍵が隠れており、それはその根本において変わることなく、晩年の思想にまで堅持された。したがって、『請質所聞』に登場する「罪福の説」をめぐる諸論点について踏み込んだ分析を行うことは、重要な意義を持つ。それ故、以下では『請質所聞』の全体について詳細な検討を試みる。

## 2. 「上帝」の登場—「天」の役割

前章で見た「敬天愛人説」では始終「天」の語のみが使われたが、『請質所聞』において敬宇は初めて「上帝」という語を用いる。元来、『易経』『書経』などの儒学古典に頻繁に登場する「上帝」は、中国における西洋宣教師の手による漢文の伝道書において、God を指す言葉として用いられた語である<sup>14</sup>。「敬天愛人説」での「天」は、ここで「上帝」に言い換えられ、そこに以

<sup>11</sup> 「読是編者將曰、我惑於罪福之説、予愧謝曰、末学庸陋無識、不能進於中人以上之見、都々平丈我、三家村学究而已矣」、「静質所聞叙」『請質所聞』（同上）。なお、「都々平丈我」は、南宋の趙与時撰『賓退録』にある逸話で、田舎の教師が『論語』八佾篇の「郁々乎文哉」を読み間違え、「都々平丈我」と教えていた故事を踏まえてのものである。

<sup>12</sup> 近年、『請質所聞』の全文の読み下しと現代語訳を中心に、若干の考察が付された以下の研究が発表されているが、事実関係の誤認や思想的なコンテクストが反映されていない点などの問題が目につく。野村純代「中村正直の『請質所聞』訳注稿（一）」（『東洋大学大学院紀要』第四五集、二〇〇八年）、同「中村正直の『請質所聞』訳注稿（二）」（『白山中国学』通巻18号、二〇一二年）。

<sup>13</sup> 第二章、注75で既に言及した問題である。

<sup>14</sup> なお、マテオ・リッチの『天主実義』で有名な「天主」という訳語は、旧ローマ・カトリックとの違いを明確に示すため、中国におけるプロテスタント宣教師らによって避けられた。そこで、「上帝」に落ち着いたという（金成恩『翻訳と宣教：漢字圏・キリスト教・日韓の近代』東京大学出版会、二〇一三年、一五

下のような説明が加えられる。

上帝の二字、誤認して閻羅王の天上に在りて宇宙間の事を管轄するが如きと為すこと勿れ。蓋し上帝は在らざる所無く、能はざる所無く、知らざる所無くして、至大にして外無く、至小にして内無し。此れ寧んぞ一定の形体、一定の居処有らんや。九天の上、九地の下、皆な上帝の殿と謂ふも、可なり。暗室屋漏、皆な上帝の宮と謂ふも、可なり。心中の至靈至虚の地、皆な上帝の宅と謂ふも、可なり。曰く、天、曰く、上帝、曰く神（真一の神を謂ふ、鬼神の神と混ぜ可らず）、曰く造化の主宰、名異にして義一なり。<sup>15</sup>

「上帝」とは、「天上」で「宇宙間の事」を「管轄」している「閻羅王」の如き存在でない。「上帝」は、無質無形かつ無限であり、全知全能かつ遍在する。つまり「上帝」は、「敬天愛人説」における「天」と同義語であり、なお「神」（「真一の神」）、あるいは「造化の主宰」と言い換えても差支えない<sup>16</sup>。このように冒頭で、仏教の「閻羅王」を持ち出したのは、江戸時代以来、儒者からキリスト教における死後の天国・地獄の想定が、仏教と一括りに批判されてきたという背景に起因するのであろう。

すべては「上帝」の「宮」・「宅」であり、至るところに存する「上帝」は「暗室屋漏」にも、「心中の至靈至虚の地」にも存するという見方には、朱子学の強調する君子の「独りを慎」み<sup>17</sup>、「屋漏に愧じ<sup>18</sup>」ない態度と通じる所がある。すぐ後に続く、「暗室有居、目を闔じて黙思すれば、上帝の神靈、方寸に接する」ことが「顕」であり「著」であるというのも、同様である。「独りを慎む」とは、「他者を予想するところのいわゆる名利においてでなく、ただ自己の内なる道徳性に対するものとしての自己のみを問題とし、そのような自己において道徳性を維持するということ<sup>19</sup>」である。たとえ「屋漏」、即ち誰もいない部屋のもっとも薄暗い隅にいても、愧ずることの無いような心身の態度を保つこと。朱子学はそれほどに高度な自己規律を要求するのである。おそらく朱熹の次のような説明が敬字の念頭にあったのであろう。

独は人の知らざる所にして、己れ独り知る所の地なり。言ふところは幽暗の中、細微の事、

---

頁)。カトリック教会について批判的であった敬字も、おそらくこうした事情を踏まえて「上帝」を使っていたのだろう。これ以後も、彼は「天主」という表現を一切用いない。

<sup>15</sup> 「上帝二字、勿誤認為如閻羅王者在天上、管轄宇宙間事。蓋上帝無所不在、無所不能、無所不知、至大無外、至小無内。此寧有一定之形体、一定之居処耶。謂九天之上、九地之下、皆上帝之殿、可也。謂暗室屋漏、皆上帝之宮、可也。謂心中至靈至虚之地、皆上帝之宅、可也。曰天、曰上帝、曰神（謂真一之神、不可與鬼神之神混）、曰造化之主宰、名異而義一」、『請質所聞』。

<sup>16</sup> 後述する「皇天」（『尚書』より）も含まれる。

<sup>17</sup> 「所謂誠其意者、毋自欺也、如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙、故君子必慎其独也。小人閑居為不善、無所不至、見君子而後厭然、掩其不善、而著其善。人之視己、如見其肺肝然、則何益矣。此謂誠於中、形於外、故君子必慎其独也。曾子曰、十目所視、十手所指、其嚴乎。富潤屋、德潤身、心廣體胖、故君子必誠其意」『大学章句』伝第六章。「道也者、不可須臾離也、可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。莫見乎隱、莫顯乎微。故君子慎其独也」『中庸章句』第一章（傍線は引用者による）、（『四書集注章句』中華書局、一九八三年、七頁、一七頁。

<sup>18</sup> 「詩云、相在爾室、尚不愧于屋漏、故君子不動而敬、不言而信」『中庸』第三十三章、同上、三九頁。

<sup>19</sup> 島田虔次『大学・中庸 新訂中国古典選』朝日新聞社、一九六七年、九一頁。

跡未だ形はれずと雖も幾は則ち已に動き、人知らずと雖も己れ独り之れを知れば、則ち是れ天下の事、著見明顕なること此れより過ぐる者有ること無し。是を以て君子は既に常に戒懼し、此において尤も謹みを加ふ。<sup>20</sup>

このような、「独」りの時も常に「道」を守るために「戒懼」し「謹」むことを説く朱熹の議論は、「天」を源泉とする「道」について説いている点で、常に「上帝」（「天」）を意識し、「独りを慎」む態度を基礎に置くことを説いた敬宇と共鳴する。そして、「上帝」の「在らざる所無く、能はざる所無く、知らざる所無くして、至大にして外無く、至小にして内無」い特徴は「敬天愛人説」における「天」が「昭鑒」する機能と通じる。その不断の「視察」から、「人の言動」、そして「一念の善悪、方寸に動く者」すら漏れることはない。『請質所聞』での敬宇は、このような「天」の働きを、「上帝」の「功用」と表現する。

しかし、「敬天愛人説」において敬宇は、そもそも「天の眼前に在るを見」るためには、「道理の眼」が必要であるとも言った<sup>21</sup>。「肉眼」と対比される「道理の眼」とは、「道理」を知ろうとする心持ち、意識的な努力を意味する。「上帝」との関係で言えば、それは「上帝有るを知」る能力が発現されている状態であった。その能力は、元来、全ての人間に等しく備わっているはずである。ただ、その能力の発現には差が存在する。例えば、「古聖賢」は、「道理の眼」を有し、「天の眼前に在るを見」得ていた。儒学の聖人は、「生まれながらにして之れ〔道〕を知」り、「安んじて之れを行」う存在であるゆえに、「道理の眼」も当然、最初から備わっているのである。それより一段下には、「学びて之れを知」り、「利して之を行」う人間、さらにその下には「困しみて之れを知」り、「勉強して之れを行」うべき人間が想定される<sup>22</sup>。では、一握りの非凡な存在を除いた圧倒的多数の人間は、いかにして「道理の眼」を得られるのか。

自ずと浮かび上がるこの問いに対し、「敬天愛人説」において敬宇はその答えを提示していない。そこで『請質所聞』は、正にその答えを示そうとするのである。その意味で、「敬天愛人説」に見える「民人」への気付きは、『請質所聞』において「民人」をいかに「道」に至らせるかという問題に発展したと見ることができよう。

人間普遍の「道」を語るとはいえ、儒学——とりわけ朱子学——は、「民は之れに由らしむべく、之れを知らしむべからず」（『論語』泰伯篇）、つまり、「民」を「理の当然」に由らしめることは可能でも、その「然る所以」を「知」らしめることは不可能であると見なす。人間なら誰もが「聖人」になれると唱えつつも、実は、現実における「修己治人」の実践はごく限られた人間——主に治者の位置に就ける者——にしか該当しないのは、すでに述べた通りである。それに加え、男性のみが「修己治人」の主体たり得るとする儒学は、人類の半数を占める女性を根本的に除外し

<sup>20</sup> 「独者、人所不知而已所独知之地也。言幽暗之中、細微之事、跡雖未形而幾則已動、人雖不知而已独知之、則是天下之事、無有著見明顕而過於此者。是以君子既常戒懼、而於此尤加謹焉」『中庸章句』第一章、前掲注17、一八頁

<sup>21</sup> 「夫天不可以肉眼見、以道理之眼觀之、則可得而見焉」、「敬天愛人説 下」『敬宇文集』卷三、十六丁ウ。

<sup>22</sup> 「天下之達道五、所以行之者三、曰、君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者天下之達道也。知・仁・勇三者、天下之達德也。所以行之者一也。或生而知之、或学而知之、或困而知之。及其知之一也。或安而行之、或利而行之、或勉強而行之。及其成功一也」『中庸章句』第二十章、前掲注17、二九頁。



た「教」である。

第一章で先述したように、敬宇は、「時を識るを以て要と為」すことを「学者」たる者の条件として強調し、自らそれに努めた。明治二年、維新と留学を経て、彼は、もはや統治者のみを頼りにし、「民」の「風俗」を正す程度では、「西国」のような富国強兵を達成できない「時勢」であることに気付いた<sup>23</sup>。そして、「肉眼」しか持たない大多数の「民」を「道理の眼」を備えた「敬天の民」に改めるというプロジェクトに着手したのである。「敬天の民」とは、「由らしむべき対象ではなく、自らが主体的に「之れを知」る存在であらねばならない。個々の「民」が「道理の眼」をもって「上帝有るを知」る主体となること、今やそれが目指すべき「敬天の民」の在り方であった。

### 3. 「上帝」の「功用」—「福善禍淫」

「敬天愛人説」において敬宇は、「道理の眼」をいわば本性として万人に備わっているものとして説いた。したがって、原理的には、人間なら誰でも「道理の眼」を通して「天在るを見るべきである（『請質所聞』では、「上帝有るを知る」が同義語として使われる）。だが、人間の現状は「自私自利之念」に駆られ、「道理の眼」を完全に回復することが難しくなっている。これは、「氣質之性」によって濁ってしまった「本然之性」の輝きをいかにして本来に戻すか（「復初」）という課題を掲げ、その解決に努めることを人間の当然の義務として設定する朱子学の論理構図に基づく。しかし、朱子学が「本然之性」を完全に明らかにすることを求める理由は、人である以上、それ自体が目的であるからである。その義務が何か別の目的のための手段となることはない。

しかし、『請質所聞』において敬宇は、「上帝有るを知」ることの効果を提示するという方向で議論を進める。つまり、同じく人間の当為としての「道」の追求を説くものの、前者は当為であるということ以上の動機を求めない—善は善であるために行うべしとする勸善説の論理—のに対し、敬宇は、「上帝」の存在を証明する証拠、すなわち「上帝の功用」を提示することによって「上帝有るを知」る意義を説くのである。

「上帝の功用」とは、「上帝」が「造」った「日月星地人物」を「主宰」する上で現れるもの、効能のことであった。造物主としての「上帝」を論じたとはいえ、それは決して「搏埴工人」が粘土で物を造るかのような「造」りを意味しない。「日月星地人物」をして「自ずから形象を現し」めたという意味で、「造」という表現が用いられるのである。敬宇は『創世記』的な世界の始まりを認めない。「形象有る」がゆえに必然的に有限な被造物に対し、「上帝」は「形象」を有しないがゆえに「無常の尊」さを保つ。この有形者に対する無形者の優位こそ、「上帝」が「上帝」たり得る理由であり、全ての被造物に対する「賞罰黜陟の柄」をも握る所以であった<sup>24</sup>。また敬宇は、『書経』に「皇天」「上帝」の語が頻出することを挙げ、元来、儒学において「天」を

<sup>23</sup> 第四章の『西国立志編』「論」の分析で詳述する。

<sup>24</sup> こうした有形性に対する無形性の優位は、全体を通じて繰り返し強調される。

意味するこれらの観念が重視されていた点を指摘する。それは、「上帝」が「造化の主宰（即ち知らざる所無く、在らざる所無く、能はざる無きの神）」たる存在として認識されていた証拠であった。

そこで、「上帝」が「造」った人間は、「上帝の一分」として「天良の心」を付与された存在であることが重要である。

人々の天良の心、之れ上帝の一分と為すと謂ふも、可なり。合はせて之れを言へば、唯一の上帝なり。分けて之れを言へば、則ち無量百千万億の上帝なり。月万川に落つれども、処々皆な円し。天上唯一の月と謂ふも、可なり。万川各一の月と謂ふも、可なり。一物一事の理、尚ほ窮詰せざるべからず。天人相ひ與るの理、反て之れを藐然に付すべけんや。<sup>25</sup>

「上帝の一分」である人間の「天良の心」は、各人に分与された状態でも、それを全て合わせた状態でも、「上帝」であることには変わらない。それは、「万川」に映る「月」も、「天上」にある「月」も、いずれも同じ「月」の「円」さを体現していることに譬えられる。「天」と「人」は、同じ「理」に与る存在なのである。

「上帝の功用」は、こうした「天」と「人」の関係に基づく。そしてそれは、万物を生育する自然の摂理と、人間世界を律する「賞罰黜陟」の原理との二つに分かれる。『請質所聞』では、主に後者の原理（「罪福之説」）を論じる。敬宇が古今東西に通じる普遍の法則として前面に押し出した「罪福之説」は、何よりもまず、孔子の「罪を天に獲れば、祈る所無きなり」（『論語』八佾篇）<sup>26</sup>の句によって根拠付けられる。敬宇にとって、儒学の祖自らが「天」と人間の「罪」との関係定義したこの箇所は、彼の「罪福の説」の正当性を保障する論拠である。彼がこの句を論の冒頭に掲げ、「斬釘截鉄の語」であり、聞いた人をして「三日耳聾」するほどの威力を持つとまで評したのは、そうした儒者の思考の顕れであろう<sup>27</sup>。

敬宇は、「善を為す者は必ず賞を受け、悪を為す者は必ず罰を受く、決して差忒はざらん<sup>28</sup>」とし、幕末の文章でも引いた「天道は、善を福ひし、淫を禍ひす」という句（『書経』湯誥篇）を、「金言」として掲げる。しかし、道徳的な行為を利害の計算に基づいて為すということでのいのだろうか。そこで彼はこの問題を次のような問答の形式で説く。

問ふ、聖賢君子の善を行ふや、之れを好むこと飢渴するが如し。豈に上帝の賞を受けんと欲して見を起すを為さんや。豈に亦た一点の責報の心有らんや。今子の説く所、乃ち中人以下

<sup>25</sup> 「人々天良之心、謂之為上帝之一分、可也。合而言之、唯一上帝矣。分而言之、則無量百千万億上帝矣。月落万川、処々皆円。謂天上唯一月、可也。謂万川各一月、可也。一物一事之理、尚不可不窮詰。天人相與之理、反可付之藐然乎。」

<sup>26</sup> 「王孫賈問曰、与其媚於奥、寧媚於竈、何謂也。子曰、不然、獲罪於天、無所祈也、逆理則獲罪於天矣」『論語集注』、前掲注17、六五頁。

<sup>27</sup> 「斬釘截鉄」は、毅然たる態度の意味。「三日耳聾」は、禪語で、三日間何も聞こえないほど凄まじい一喝を指す表現。

<sup>28</sup> 「為善者、必受賞、為悪者、必受罰、決不差忒」、『請質所聞』。

の爲めに是の言を設爲せんとすること母れ、と。曰く、否々、自ずから是れ二事なり、相ひ混ずべからず。善人は善を行ひ以て自ら心に慊しとす。自ずから是れ一事なり、上帝の善人を賞するは、自ずから是れ一事なり、と。<sup>29</sup>

「責報之心」無き高邁な「聖賢君子」は、善は善であるがために行い、悪は悪であるがゆえに行わないが、「中人以下」の人々に対しても同様のことを期待するわけにはいかない。そこで、「是の言」（「福善禍淫」）は「中人以下」の人々を意識した作り話ではないのか、と質問者は問う。当然ながら、敬宇は『書経』にそのような欺瞞性は無い、と否定する。ただ、「善人が善を行」うことで「自ら心に慊しとす」ることと、「上帝」から報償を受けるのは別の事であると答えるのみである。

それは、「自ら欺くこと母」く、「悪臭を悪むが如」く「悪を悪」み、「好色を好むが如」く「善を好」むことを指して「自ら謙し」とするとした『大学章句』の朱熹の言葉に通じる<sup>30</sup>。「善を好」むという人間の本性に従ったゆえに、人は善を爲して「自ら慊し」と思えるのであって、万が一「責報の心」を抱いて何らかの行為をしたとしても、それはもはや「善」ではない。したがって、「善人の善を行」う動機に、「責報の心」が入る余地は無い。敬宇の定義する「善」が、動機の純粋性までを要することは明らかであった。

とはいえ、ここでの敬宇の説明は、質問者が提起する「中人以下」に対する二重性への疑いを払拭するに十分説得的ではなかった。それゆえに、彼は「金言」の含意をより詳細に論じねばならなかった。

#### 4. 「真福」の定義—「靈魂之樂」

##### (1) 『請質所聞』における「真福」の説明

「物有れば必ず則有り」（『詩経』大雅・烝民）という言葉のように、「万物」には「各の必ず一定の律法」がある。「律法」は、例えば「算術之律法」、「化学之律法」、「人体学之律法」のように、「亘古亘今、決して易ふ可らざる者」である。そして、「天道」にも「一定の律法」がある。それは、「禾を種えれば禾を得、豆を種えれば豆を得」るもの、あるいは、「因有れば必ず果有り、感有れば必ず応有る」とも言い換えられる。この「律法」によれば、「悪を爲して、罰責を逃るるを求」めることは、「百丈の險崖」から落ちて「骨肉」の「傷痕」を免れようとするに等

<sup>29</sup> 「問聖賢君子之行善、好之如飢渴、豈為欲受上帝之賞起見哉、豈亦有一点責報之心哉、今子之所說、母乃為中人以下設為是言歟。曰、否々。自是二事、不可相混、善人行善以自慊于心、自是一事、上帝賞善人、自是一事」、同上。

<sup>30</sup> 「所謂誠其意者、母自欺也、如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙、故君子必慎其獨也」の部分に対する朱熹の解釈（「使其惡惡則如惡惡臭、好善則如好好色、皆務決去、而求必得之、以自快足於己、不可徒苟且以殉外而為人也」）。なお、「伝」の本文にある「謙」は「慊」に読むべきであると記している（『大学章句』、前掲17、七頁）。

しい。「皇天」は人間の抱く「一念の善」さえも見逃さないからである<sup>31</sup>。しかも「皇天」はそれぞれの善行に対する「賞」をも用意している。

しかし、それは真実だろうか。本当に善人は必ず報われ、悪人は必ず罰を受けるのだろうか。世の中には、「善を行ふも或は貧しくして夭し、悪を行ふも或は富みて<sup>いのちなが</sup>「寿」くする場合が、往々あるではないか。やはり「天道」の是非は「疑」わしい。人生の理不尽さを目の当たりにした人なら誰もが抱く疑問を、ここで敬宇は提起する。言うまでもなく、これは約二千年前に司馬遷が提起した、伯夷・叔斉及び顔回と盗蹠との運命の対比をめぐって生じた「天道」の是非如何への、あの疑念である<sup>32</sup>。敬宇の答えは極めて簡単である。

答ふ、今世の貧夭、未だ之を禍と謂ふこと定む可らざるなり。今世の寿富、未だ之を福と謂ふこと定む可らざるなり。後来、或は遅く或は速く、必ず信賞必罰の、各の当に其の可なるべきの時有り<sup>33</sup>

それまでの敬宇の議論によれば、「律法」の適用範囲はあくまで現世に止まるものであった。幕末の彼が引用した『易経』の「積善の家に余慶有り」の句も、「積善」した当人ではなく、その「氣」を継ぐ子孫へ「慶」が及ぶことを説いており、厳密に言えば、当人の死後の運命に触れるものではない。しかし、ここでは、「禍」と「福」を「今世」の内にとどめないことによって、「天道」への疑念をいとも簡単に払拭するのである。「後来<sup>34</sup>」のいつか「可なるべきの時」、「信賞必罰」は実現される<sup>35</sup>。

<sup>31</sup> 文脈上、ここは「善」よりも「悪」の挿入が自然に見えるかも知れない。だが、全体として、敬宇は善行に対する報償を論じることに集中し、「悪」に対する応報については具体的に論じない。

<sup>32</sup> 「或曰、天道無親、常与善人。若伯夷・叔斉、可謂善人者、非邪。積仁絜行如此而餓死。且七十子之徒、仲尼独薦顔淵為好學。然回也屢空、糟糠不厭、而卒蚤夭。天之報施善人、其何如哉。盜蹠日殺不辜、肝人之肉、暴戾恣睢、聚党数千人、横行天下、竟以寿終。是遵何德哉。此其尤大彰明較著者也。若至近世、操行不軌、專犯忌諱、而終身逸樂富厚、累世不絶、或挾地而蹈之、時然後出言、行不由徑、非公正不發憤、而遇禍災者、不可勝数也。余甚惑焉。儻所謂天道是邪、非邪。」（「伯夷列伝第一」『新釈漢文大系 第8巻 史記八（列伝一）』明治書院、一九九〇年）三六～三七頁。なお、後述するように、明治二十一（一八八八）年、敬宇はまさにこの司馬遷の問いについて「報償論」の中で考察する。

<sup>33</sup> 「問行善而或貧夭、行悪而或富寿、天道可疑、答、今世之貧夭、未可定謂之禍也。今世之寿富、未可定謂之福也。後来或遅或速、必有信賞必罰、各当其可之時矣。『請質所聞』。

<sup>34</sup> 「後来」は、例えば、『西国立志編』において、「after life」の訳語として用いられている。「... their happiness and well-being as individuals in after life, must necessarily depend upon themselves...」(S. Smiles, *Self-Help*, 1859; Oxford University Press, 2002, p.7)、「後来ノ福祉安寧ヲ望マバ、各自一箇ノ人、唯自己ニノミ依頼スベシ」『自助論』「第一版序」

<sup>35</sup> 同様の内容は、中国での宣教活動のためにアメリカ人宣教師・W. Martin が書いた『天道溯原』にもある。「夫天道大公、福善禍淫、是有至理。使有今生以別善悪、而無来生以定禍福、既無報応。安云大公。若謂今生之榮辱貧富、即善悪之報応、何以顔回貧而夭、盜跖富而寿乎。即使榮辱貧富、各々視其所所得、亦不過少酬其分。後時必復有總計。（中略）蓋善悪猶樹、禍福猶果、有此樹、必有此果。（中略）近則在於生前、吾得見其報応、遠則在於死後。我雖不及見、亦可以天理而信其為必有也。」、「第二章 論魂之永生、身之復甦與末日之審判」（丁睦良『訓点 天道溯原』下巻、山田俊蔵、明治八（一八七五）年、六十九丁オ～ウ、七十丁オ）。明治八（一八七五）年、敬宇による『天道溯原』の訓点版が刊行される。彼が初めてこの書に接した時期を確定することは困難であるが、『請質所聞』には『天道溯原』からの影響と思われる記述を多く確認できる。なお、日本に同書が流入されたのは安政年間のことであり、その後、かなりの読者層があったと推定されている（吉田寅『中国キリスト教伝道文書の研究—『天道溯原』の研究・附訳注—』

では、「上帝」の報償がいつか必ずあることはいかにして知り得るのか。敬宇はこれを君臣関係に譬えて説明する。「君」への「職分を尽」す思いのみで「忠を尽」した「臣」が、「恩賞」を「望」んだわけではないからと言って、それを理由に「君」が敢えて「賞」を「忍」ぶことはあり得ない。もし、人が「百善を積」んだにも拘らず、「一賞」も与えられないことがあるとすれば、「上帝」は「昏愚の君」にも及ばないことになってしまう。当然、そのようなことは絶対にあり得ない。人は自分の善行に対する報償を必ず受ける。「上帝」からの報償は必ずある。敬宇はそう確信する<sup>36</sup>。

この確信は、「聖賢君子」と共有するところであった。「聖賢君子」が、以下のように振舞えたのも、それゆえのことであった。

聖賢君子、忌を時に被り、身に殺戮を受くるは、古より之れ有り。己を殺す者を憐みて、己を忌む者を恨まず。蓋し、今世の栄貴寿富、君子は以て福と為さず、今世の患難災厄、君子は以て禍と為さず。<sup>37</sup>

「君子」は、「今世の栄貴寿富」をもって「福」とせず、「今世の患難災厄」をもって「禍」としない。したがって、自分に加えられた不当な危害に対しても、ひるむことなく、毅然とした姿勢を貫き、かえって相手を「恨ま」ず、「憐」むことも可能なのである。見返りを望むことなく、しかし「後來」のいつか善行は必ず報われるはずだという確信を持って、「聖賢君子」はひたすら善行に努める。それこそが人間の在るべき在り方であった。

では、「聖賢君子」が「禍」とし、「福」となしたものは何だろうか。それに答えるためには、まず「上帝」をめぐるいくつかの誤解を是正せねばならない。冒頭において、「上帝」を「閻羅王」のような存在だと誤解してはならぬとした注意の延長線上で、敬宇は、「鬼神」の「神」を「上帝」と混同してはならないと警告する。「人死して魂存する者」を「鬼」といい、「山川社穀等の神」を「神」という。それらと「無形にして能く靈なる者の神」との間には「霄壤」の差がある。また、「祖先」を「祭」る際、「福を祖先に祈」れば「福を求め得」られると思ひ込んでもならない。「祈り」の対象になり得るのは、「禍福の権」を有する唯一の存在、「至上の造化主（即ち上帝）」のみである。だが、「上帝」に対し「福」を祈りさえすれば、それを得られると考えてもならない。「善行を行はず」して「福」を「拝跪禱求」することは無意味である。要するに、「上帝」は、「善行」を積んだ者のみに対し、相当の報いを与えるがゆえに、「善行」無しの「祈福」行為は意味を持たない。敬宇はあくまで報いの原因である「善行」に重点を置くのである。

彼は「世人」のいう「福」を完全に否定するわけでもない。「身体康健」、「爵位崇高」、「財貨

---

汲古書院、一九九三年、「第Ⅱ部 第五節『天道溯原』と日本のキリスト教伝道」参照）。また、静岡学園所蔵本に『天道溯原』の一八六〇年版があることから、この時期の敬宇がこの書に接した可能性は高いと思われる（高橋昌郎『中村敬宇』吉川弘文館、一九六六年、六七頁）。

<sup>36</sup> 「臣為君尽忠、意在于尽職分、不在于望恩賞、雖然為之君者、寧忍不賞之乎。若人積百善而無一賞、則是上帝反昏愚之君之不若矣。決無是也」、『請質所聞』。

<sup>37</sup> 「聖賢君子被忌于時、身受殺戮者、自古有之、憐殺己者、而不恨於忌己者、蓋今世之栄貴寿富、君子不以為福、今世之患難災厄、君子不以為禍」、同上。

充積」、「子孫蕃庶」も「福」ではある。しかし、これらは「真福」ではない。「真福」は、世俗的な次元を離れた所にあり、「君子」が「福」となすものをいう。

人の真福なる者は、靈魂常在不滅にして、歴劫千数、益すます鍊り益すます<sup>もつぱら</sup>粹にし、高明の域に進む者、是れなり。<sup>38</sup>

一見、靈魂の不滅を説くキリスト教的な説明のようにも見える。だが、他方で、努力を前提として「高明の域」に進むことを奨励する点では、「道」への到達のための向上心と絶え間ない努力を促す朱子学とも通じる。しかし、ここで注目すべき点は「高明の域」の意味にある。これまでの文脈と繋げて考えるならば、「靈魂」が「常在不滅」し、「歴劫千数」の後に到達するはずの「高明の域」とは、「今世」ではない「後來」のいつかの世界である。それは、キリスト教の天国を意味するのだろうか。

そうではない。彼は以下のように言う。

天堂地獄、吾れ其の必ずしも定方在るを言はざるなり。亦た其の必ずしも定方無きを言はざるなり。唯だ吾れ推して知る所の者は、善人の魂は必ず高明快樂の境に升起、悪人の靈は必ず幽暗愁苦の域に淪いるのみなり。<sup>39</sup>

「天堂地獄」のような来世の在り方について確言することはできない。ただ、生前の行いによって「靈魂」の行方は「高明快樂の境」と「幽暗愁苦の域」に分れること、そのみは「推して知り得る」。「妖<sup>40</sup>」や「奇」なる事柄を否定し、「常」に密着して思考する敬宇は、徹底的に現に在るものの「故」を「推」すことによって、「靈魂」の行方をも明らかにできると語る。それは、例えば、数学の推論と同型の方法論である。

一より十に至るの数あるのみ、之れを推せば則ち百千万億恒河沙・阿僧祇の大数も、得て知る可きなり。推さざれば則ち直だ是れ一より十に至るの数あるのみ。理を窮むるも亦た然り。要は此れを推して以て彼を知るに在り。一を以て万を貫くのみ。<sup>41</sup>

「推」すとは、現に在る者の「故」を根拠に為される。「故を推」すことによって、万物の「理」も「判然」として分かることが可能である（「窮理」）。一から十までの数をもって、「恒河沙」や「阿僧祇」ほどの「大数」までも「知」り得るのも、同様のことである。そして、「善悪に必ず

<sup>38</sup> 「人之真福者、靈魂常在不滅、歴劫千数、益鍊益粹、進于高明之域者、是也」、同上。

<sup>39</sup> 「天堂地獄、吾不言其必有定方也、亦不言其必無定方也、唯吾所推而知者、善人之魂必升於高明快樂之境矣。悪人之靈、必淪于幽暗愁苦之域矣」、同上。

<sup>40</sup> 「妖曲與人論」『敬宇文集』卷十四、六丁オ。

<sup>41</sup> 「自一至十之数耳、推之、則百千万億億恒河沙阿僧祇之大数、可得而知也。不推、則直是自一至十之数耳。窮理亦然。要在于推此以知彼。以一貫万焉耳」、同上。

報応有るを知る所以の者」も、「唯だ理を以て之を推す」のみである。敬宇は、現に目の前にあるものの「理」をもって「推」し、「靈魂」の行方を説く。それは、「茶鑪にて水を煎り、偶たま水沸きて蓋起るを見るに因」って最初に「蒸気の力」の「用」を「悟」った「吳士徳」、あるいは「偶たま果実の樹よりして墜つるを見」、「因りて地に吸引力」があることを「悟」った「牛敦」のごとく、「能く故を推」して新たに「説」を「發明」することとも同じ論理である<sup>42</sup>。

「靈魂之樂」は、「形有る者は、必ず死」し、「質無き者は常に存」するという大前提から出発する。先にも触れたように、有形者に対する無形者の優位性は『請質所聞』を貫いているが、ここには「靈魂」と「肉体」が「合」した存在として人間理解が根底にある<sup>43</sup>。形有る「肉体」は、「四大集まりて生」じ、「四大離れて滅」してしまうが、形の無い「靈魂」は、「四大集まりて焉（肉体）に寓し」、「四大離れて焉より他に之」<sup>44</sup>。それゆえに、「靈魂」は永遠に「不滅」し、人の運命は「窀穸」（ちゆんせき。埋葬すること。ここでは、墓を意味する）を最終的に「帰宿するの処」とせず、「肉体」の死後も、人の運命は「前程尚ほ億万里」ある<sup>45</sup>。

こうした捉え方は、「靈魂」を「天理の心に由りて生ずる」ものとし、「肉体」を「人欲の念の由りて出る所」とする構図に基づくものである<sup>46</sup>。また、「靈魂」は「道心の原」であり、「肉体」は「人心の原」とも説明される<sup>47</sup>。これらは明らかに「天理之公」と「人欲之私」とを対比する朱子学的な見地に立つ考えであり、彼にとって「肉体」に対する「靈魂」の優位は言うまでもない事実である。そして、「福」と「禍」も、「靈魂之樂」「肉体之樂」と「靈魂之苦」「肉体之苦」、とそれぞれに分類できる。「肉体の欲」は「禽獣の一分」であり、「靈魂の樂」は「上帝の一分」を共有する。追求すべきは、無論、「靈魂の樂」であった。

口の味を欲すること、四肢の安佚を欲すること、男女の情欲は、肉体の樂なり。慈愛寛弘にし、人を視ること己の如くし、上帝に事ふること敬虔を致し、徳量修めて益すます修め、智識崇めて益すます崇め、歴劫不滅、純粹高明の境に達する者、是れ靈魂の樂なり。<sup>48</sup>

結局、「靈魂の樂」は「真福」の同義語である。「純粹高明の境に達する者」とは、「慈愛寛弘」の態度を持ち、「徳量」と「智識」を涵養して到達する境地のことを意味する。と同時に、それが肉体の生、すなわち「今世」を超えた次元の事柄であることも確かである。だが、敬宇は、『請

<sup>42</sup> 「吳士徳」（Edward Somerset, The Second Marquis of Worcester）と「牛敦」（Issac Newton）の例話は、この時期から翻訳に取り組んだ *Self-Help*（『西国立志編』）からの抜粋であろう。前者については、「第五編 幫助即チ機会ヲ論ズ及ビ學術ヲ勉修スルヲ論ズ」の「（十）吳士徳蒸氣ノカアルヲ悟リシ事」、後者については、「第四編 勤勉シテ心ヲ用ヒ恒久ニ耐テ業ヲ作ス事ヲ論ズ」の「（三）牛董自ラ其學問ヲ為ルノ工夫ヲ語ル」に同じ内容が見える。

<sup>43</sup> いうまでもなく、こうした理解は、西洋哲学の人間理解の構図の影響を窺わせるものである。

<sup>44</sup> 「四大」とは、仏教で説く物質の構成要素のことで、地・水・火・風の四種を指す。

<sup>45</sup> 「窀穸者、非吾人帰宿之処也。前程尚有億万里」、『請質所聞』。

<sup>46</sup> 「靈魂肉体、合而為人、靈魂者、天理之心所由生也、肉体者、人欲之念所由出也」。また、「靈魂者、道心之原也、肉体者、人心之原也」という記述からも同様の発想が窺える（両方とも『請質所聞』本文から）。

<sup>47</sup> 「人心」と「道心」の対比の典故は、「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」（『書経』大禹謨）。

<sup>48</sup> 「口の欲味、四肢之欲安佚、男女之情欲者、肉体之樂也。慈愛寛弘、視人如己、事上帝致虔敬、徳量修而益修、智識崇而益崇、歴劫不滅、達於純粹高明之境者、是れ靈魂之樂也」、『請質所聞』。

質所聞』の最後に至るまでこれより具体的な「真福」の定義を下さない。ただ、「真福」を追求した歴史上の人物の具体例を通じて、「真福」を得た人とは何かを語るのみである。

彼の見る所、「靈魂の樂」の尊重は、西洋の「賢人」の思想にもあった。例えば、ギリシャの政治家「福旬<sup>フシオン</sup><sup>49</sup>」が、不当な理由をもって自分に死刑を下したアテネ市民を恨まないこと（「謹みて時の人の我を殺す者を怨むこと勿れ」）を遺言として残した逸話がそうである。「福旬」は、「其の道を尽して冤枉の刑を被<sup>50</sup>り、淡々と死を受け容れた上、怨みの念を抱かなかつた。それは、古代中国の「聖賢君子」が「忌を時に被り、身に殺戮を受」けても、「己を殺す者を憐みて、己を忌む者を恨ま」ぬと同様の、高貴な精神が発現された事例でもあった。

また、「羅馬碩学有徳の士」の一人、「加篤<sup>カト</sup><sup>51</sup>」も、「靈魂の樂」を知り、「精神不死」の道理を心得ていたがゆえに死を恐れなかつた。彼は、「該撒<sup>カイサル</sup>」に対し、共和政の理念を蔑ろにし、秩序を乱す危険な存在であると糾弾し続け、結局、死に追い込まれた人物である。敬宇は、「加篤」が自殺を決心するに至り、死ぬ直前まで「普拉土<sup>プラト</sup>」の「精神不死篇」（『パイドン』）を読み、「欣然として自殺」したという点を高く評価する<sup>52</sup>。無論、「希臘古理学大家」であるプラトンが「精神不死」を説いた点も彼の注目する所であった。

フォキオンと小カトーは、まさに「其の道を尽して冤枉の刑を被」り、「身」は「痛」まんとて「魂」の「樂」を択んだ。このようにその芳名が後世に伝わり、称えられ、記憶されること。おそらくそれが敬宇の言う「靈魂不滅」から得られる「樂」、すなわち「真福」であった。

## （2）「報償」としての「真福」

より明確に「真福」を理解するためには、後年の敬宇の議論を先取りする形で論じる必要がある。

「福善禍淫」の原理と、それに基づく「真福」の追求は、明治二年以後の敬宇の思想の中心をなした。そして、これらは、後にエマソンのユニテリアン信仰への深い共感を生み、彼はエマソ

<sup>49</sup> フォキオン（Phocion, 402BC~318BC）、将軍・政治家。アテネ民主政の最後の政治家といわれる。アテネ市民の民会の誤った裁判によって死罪にされる。後述するように、『プルターク英雄伝』の登場人物の一人である。

<sup>50</sup> 「有尽其道而被冤枉之刑者、身痛而魂樂也。有枉其道而享富貴之樂者、身逸而魂不安也」、『請質所聞』。

<sup>51</sup> いわゆる小カトー、或はウティカのカトー（Marcus Porcius Cato, 95BC~46BC）のこと。共和政ローマの政治家・哲学者。元老院議員・護民官などを務め、共和政の伝統を守るために尽力する。カエサルと敵対しウティカで降伏を迫られるが、これを拒み自殺する。

<sup>52</sup> 小カトーとフォキオンは、プルタークの *Parallel Lives* あるいは *Pultach's Lives*（和訳の題名は『対比列伝』あるいは『プルターク英雄伝』など）の中で、「対比」人物として扱われた人物である。プルタークは、二人について、「…峻厳と温和、慎重と勇氣とが云はば等量に混和し、他人のためにする配慮と自己のために取る果敢と恥辱に対する警戒と正義に対する努力とが一様に調和を得ていたので、差異点の発見と判定にはその道具として極く僅かな理性しか必要としないのである」（『プルターク英雄伝（九）』岩波文庫、一九五六年、一八六頁）、とその類似性について述べている。晩年のものと推定される『敬宇文庫蔵書目 全』（静嘉堂文庫所蔵、自筆本）の中の洋書目録に「二一五 *Pultach's Lives* (Clough) 五冊」が見える。推測の域を出ないが、西洋における「精神」重視の代表人物として特にこの二人を挙げている点から考えるに、明治二年の時点で敬宇が同書を読んでいる可能性は高い。彼の、正義のために自らの死をも恐れない二人の態度への感銘と、その背後にある「靈魂不滅」の精神への共感がうかがえる。なお、*Pultach's Lives* の A. H. Clough による監修版は、イギリスで一八五九年に刊行された。



ンの著作、『報償論<sup>53</sup>』（明治二十一年）を自ら訳するに至った。敬宇は、「彼の報酬論の如きは全然易の理に同じきものなり<sup>54</sup>」と述べ、『易経』とエマソンの議論の間に同一の原理が流れていると見たのであった。同訳書の冒頭に付された短い論説において、彼は「報償ノ理」に関する明治二十一年当時の自身の考えを説くが、その内容は、明治二年と変わることなく、「善」の目的性を前提に、「福善禍淫」の原理を説いたものであった。まず、人はなぜ善を為すべきか、という問いから出発する。

人ノ善ヲ為スハ、何ノ為ゾヤ（中略）人タルノ道ヲ尽サンガ為ナリ。何ニナレバ、人ハ当ニ善ヲ為スベキ者ナリ。善ヲ為スハ人ノ人タル当然ノ道ナリ。天ノ明命ナリ。英語ノゼウイェルヲフゴードナリ。善ヲ為セバ福利ヲ得ルヲ勿論ナレドモ、始ヨリ福利ヲ獲ルノミヲ目的トスルニ非ズ。然レドモ、ソノ報償ノ必ズ至ルヲハ、猶ホ是レ悪ヲ為シテ刑罰ノ必ズ至ルガ如ク、逃レント欲シテ得ベカラズ。善ニ善報アリ、悪ニ悪報アリテ、相ヒ離ルベカラザルハ、恰モ影ノ形ニ從ヒ、響ノ声ニ応ズルニ異ナラズ。古ヨリ隱徳陽報トイフヲナレドモ、亦陽徳冥報モアルベシ。何レニモ報償ノ理ハ、自然ノ天則ニシテ、決シテ差謬アラザルナリ。<sup>55</sup>

「善ヲ為ス」ことは、「人ノ人タル当然ノ道」、「天ノ明命」であり、英語で言えば、**the Will of God** である。つまり、それは「天」・**God** によって賦与された善性を発揮すること、本来性の回復という義務を意味する。その義務を果たすことによって人は「福利」を得られるが、「福利」を得ること自体が目標となつてはならない。この時も、善行の動機の純粋性は依然として「福善禍淫」の原理の前提条件として維持される。そして、この原理、即ち「報償ノ理」は、「自然ノ天則」であるがゆえに、一切の誤謬無く、必ず善悪如何に相応した適当な「報」を保障できるのである。明らかに「敬天愛人説」や『請質所聞』における論理の枠組に変化はなかった。

そこで、再び司馬遷の疑念の話題が登場する。今度は、はっきりと司馬遷の名を挙げ、『史記列伝』のあの問いについて敬宇自身の意見を具体的に語る。

史記伯夷伝ニ、伯夷叔齊ノ餓死、顔淵ノ夭死、盜跖ノ寿終ヲ歴挙シテ、吾甚惑焉、所謂天道ハ、是耶非耶ト言ヘリ。然レドモ、太史公ノ文、ソノ主意アナガチニ、天道ヲ疑フニ非ズ。

<sup>53</sup> Ralph Waldo Emerson(1803~1882)のエッセイ *Compensation (Essays: First Series, 1841)* 所収) の和訳。冒頭に敬宇自作の「報償詩」と短い論説が付されている。エマソンが信奉したユニテリアン信仰は、正統派キリスト教の説く三位一体論を否定して、唯一の神のみを肯定し、イエスの神性を否定する。敬宇は、明治十六（一八八三）年には「日本のエマソン」と言われるほどエマソンに傾倒し、ユニテリアン信仰に深く共感していた（小泉仰「R.W.エマソンの神論と中村敬宇・内村鑑三・北村透谷の受容法」（慶応義塾福沢研究センター『近代日本研究』第二十九巻、二〇一二年、二五〇頁）。ユニテリアニズムと敬宇については、第六章で論じる。

<sup>54</sup> 「斯て先生が嘗て訳述せられたる報酬論の事を申出で、談エマソンの評に及び、余は切りに同氏を敬愛する事を述べたるに先生亦た甚はだ之に賛し、彼の報酬論の如きは全然易の理に同じきものなりと論ぜらる、（生野ふみ「女子高等師範学校長中村敬宇先生を訪ふ」『女学雑誌』第二百七号、明治二十三（一八八〇）年四月五日）。

<sup>55</sup> 「報償論」明治二十一（一八八八）年（『明治文学全集3 明治啓蒙思想集』筑摩書房、一九六七年、三三四頁）。

其意、蓋シ謂ラク、伯夷ノ如キハ、其行フトコロ、唯其中心ノ是トスル所ヲ行フニ在リ、世ノ是非毀譽ヲ顧ミズ、凶禍死亡ヲ怯ルハノ念ナク、亦一毫モ名ヲ好ムノ心ナシ。然レドモ、身死シテ後孔子ニ称セラレテ、其名益々彰ハル、名ハ古今ノ達尊ニシテ、名万古ニ尊スルハ、善人ノ当ニ得ベキノ報償ナリ、伯夷之ヲ得タレバソノ身ノ不幸ヲ償フニ足ルベシ。顔淵ノ夭死モ、孔子ノ驥尾ニ附キテ、ソノ名ヲ不朽ニ存スレバ、ソノ夭死モ恨ムニ足ラズ。盜跖ノ如キハ、臭ヲ千載ニ遺ス、寿ヲ以テ終ルモ、亦何ノ益アランヤ、トイヘル意ナリ。約シテ之ヲ言ヘバ、天道ハイザ知ラズ、大名世ニ立チタレバ恨ナカルベシ、トイウ主意ニ過ギザルナリ。余ヲ以テ之を觀レバ、其身餓死、其名大顯、コレ乃チ天道好還トイヘルモノニシテ、西洋ニ所謂時代ノ報償ナトイヘル者ト、符節ヲ合セリ。<sup>56</sup> (引用者注：傍点は原文の通り、以下同じ)

敬宇の見る所、「太史公」は決して「天道」に対し疑念を抱いたのではなかった。伯夷・叔斉の「餓死」や顔淵の「夭死」は、ただこの世における「不幸」に過ぎず、その「大名」は孔子に称えられ永遠なる栄光に輝くこととなった<sup>57</sup>。その「大名」は、世間の「是非毀譽」を顧みることなく、「凶禍死亡」を懼れる念も、また、「名」を揚げようとする気持ちをも持たずに、ひたすら彼ら自身の「中心ノ是トスル所」を行つた結果であつた。逆に、盜跖のような悪人は、「臭ヲ千載」に遺した。敬宇は、司馬遷の「主意」が、「天道」に対する疑念を述べる所にあるのではなく、「善人」はその善行によつて「大名」が後世に残るとする「報償」を必ず得るがゆえに、「恨ナカルベシ」という点にあると理解する。さらに敬宇自身の解釈を加えるならば、そうした「大名」は、「天道好還<sup>58</sup>」や「時代ノ報償」と呼ばれる、人間の善行に対する「天」からの「報償」であつた。そして、その「報償」の証拠は、しばしば現世を超え、「数百年ノ後」に顕れたりもする。

天道ハ悠遠ニシテ、人寿ハ短促ナリ。短促ナル人寿ヲ以テ、天道ノ悠遠ヲ窺フニ、善悪ノ報、数十百年ノ後ニ及ンデ見ハルハ者アリ。<sup>59</sup>

「短促」なる人の一生のごとき時間を基準に、「天道」の判断を誤る事なかれ。彼はそう言う。「悠遠」なる「天道」を知らず、「短促ナル人寿」の時間の中でのみ生きることへの反対は、『請質所聞』における「上帝有るを知」る意義の説明の中にすでに含まれていた。

上帝の近く眼前に在るを知らずして、惟だ世人と勝負を競ひ、得失を争ふを知るのみ、鄙し

<sup>56</sup> 同上、三三四～三三五頁。

<sup>57</sup> 儒学において、後世に芳名を残すことも確かに君子に求められた事柄であつた。ここでの敬宇の説明は、「伯夷列伝」上で司馬遷が、「君子疾没世而名不称焉」(『論語』衛靈公篇)とする孔子の言葉を引いた部分を踏まえている。なお朱熹は、君子の学問とは己の為であり、人に知られることを求まないことが望ましい態度とはいへ、死後、その名が称えられないようでは、「善を為すの実」が無いに等しいことを知るべきであるという注を付けている(『論語集注』、前掲注17、一六五頁)。

<sup>58</sup> 「好還」の典故は、『老子』の「以道佐人主者、不以兵強天下、其事好還」のように思われる。報いが返って来ることを意味する「好還」の前に「天道」を置くことで、「天道」の報いを意味している。

<sup>59</sup> 「報償論」、前掲注55、三三五頁。

いかな。前程尚ほ万里あるを知らずして、惟だ桑榆の末光を嗟く。別に桃花仙洞有るを知らずして、直ちに水窮山尽を愁ふ。何ぞ其の心の局促なる。永生を得るの理有り、故に生を好むの心を有す。不死を得るの理有り、故に死を悪むの心を有す。<sup>60</sup>

「上帝」が「眼前」に存在することに気付かず、こせこせとして「世人」と競い争うばかりの「鄙しい」人間（「心の局促」なる人間）は、現世を全てだと考える。したがって、このような人間は、肉体が減んだ後にも「前程」がまだ「万里」も先まであることを知らず、ひたすら人生の終わりが近づいたことを（「桑榆の末光」）悲しむのであり、その先にある「桃花仙洞」の世界を知らず、そこに至るまでの辛酸の過程、即ち現世におけるあらゆる苦しみ（「水窮山尽」）のみを愁い悩む。「上帝」の存在を知ることは、「万里」ある「前程」、つまり、「天道ノ悠遠」さへの気付きでもある。人間には、そうした「永生」・「不死」を得るべき「理」があるがゆえに、「生を好み」、「死を悪む」「心」を有するよう最初から造られているのである（「因理証心」）。

それが、敬宇が「生を好み死を悪む」「人の常情」から、「皇天」の「仁」を推論して得た結果であった。「皇天」は、人の「好む所を遂げ」、「悪む所より免れ」しめるために、「靈魂不死の一塗」を開いたのである<sup>61</sup>。言い換えれば、「靈魂」の「不死」は、「皇天」の「仁」の恵みに等しい。このようにして、敬宇にとって「靈魂不滅」は当然の事実となり、その上で「福善禍淫」の議論を展開していくのであった。

## 5. 「上帝」を「崇敬」する「心」の多様な在り方

『請質所聞』の「罪福之説」は、「上帝の靈と、人の靈と、通じて一物」であり、「人」は「上帝の一分」であるがゆえに、人間は誰でも「上帝有るを知」る能力を持つという人間の普遍性を基礎に置いた原理である。したがって、敬宇は、「上帝有るを知」る努力は、古来世界中の至る所で、あらゆる方法によってなされてきたと考える。仏教、「野蛮の民」の偶像崇拜、そして日本の神道も、そうした努力の一環である。一方、普遍的な「道」は、歴史的・地域的条件に応じて多様なかたちで表れる。それゆえに、その実践をめぐる解釈や方法論は、論者によって様々な方向に分かれる。『請質所聞』の後半では、そのような多様な「上帝」崇拝の在り方についての検討がなされる。

まず、仏教である。敬宇は、仏教の「法身<sup>62</sup>」を挙げ、それが「魂靈」に代わる概念であろうと考える（「仏氏の所謂法身は、疑ふらくは是れ魂靈を指す」）。彼は「靈魂」の「肉体」に対する優位を繰り返し論じてきた。したがって、仏教で重んじる「法身」が「魂靈」と同義であるな

<sup>60</sup> 「不知上帝之近在眼前、而惟知與世人競勝負、争得失、鄙哉。不知前程尚万里、而嗟惟桑榆之末光。不知别有桃花仙洞、而直愁水窮山尽。何其心之局促也。有得永生之理、故有好生之心。有得不死之理、故有恶死之心」、『請質所聞』。

<sup>61</sup> 「好生恶死者、人之常情也。皇天之仁、欲使人遂所好而免於所恶、故開靈魂不死之一塗矣」、同上。

<sup>62</sup> 真理（法）の身体、真理（法）を身体としているものの意味で、大乘仏教では、絶対的な真理を「法身」というようになった。法身・報身・応身の三身の一つで、真理そのものとしてブツダの本体、色も形もない真実そのものの体をいう（『岩波仏教辞典 第二版』岩波書店、二〇〇二年、「法身」項目参照）。

らば、仏教の教説にも「上帝」の「律法」を正しく受け入れる余地は十分にある、と彼は考えたのである。そしてそれゆえに、「聖賢君子の称」が、「門戸を分けて私に予奪す可」べきでないという見地に立ち、「儒門に聖賢君子有り、仏門にも亦た聖賢君子有り<sup>63</sup>」と述べた。こうした敬宇の親仏教的な姿勢は、すでに学問所時代から達磨大師や日蓮<sup>64</sup>などの高僧を高く評価し、「世儒」のように「妄りに仏を詆る」ことはしないという態度を堅持していたことを想起すれば<sup>65</sup>、ごく自然なものであったと言えよう。

とはいえ、敬宇は「小乗」仏教の「寂滅為樂<sup>66</sup>」のような考え方に対しては同意しかねる。「寂滅為樂」とは、涅槃の世界こそ真の樂であるとする説であるが<sup>67</sup>、彼の見所、「寂滅」の本質は肉体の死に外ならなかった。肉体の死後、「靈魂之樂」を得られると信じる敬宇にとって、無に帰り消滅することを死と捉え、さらにそれを「樂」とする見方は、根本的な誤りでしかなかったのである。それゆえに彼は、「寂滅為樂」の説を、「世の艱難災厄を以て苦と為す」「中人以下」の人々のために創られた「説法」に過ぎないと言い切る。

この断言の根拠として用いられるのは、『中庸』第十四章の「富貴貧賤夷狄艱難に素して、富貴貧賤夷狄艱難に行ふ、君子入りて自得せざる無し」の句である<sup>68</sup>。『中庸』原文には、「君子其の位に素して行ひ、其の外を願はず」という文がその直前にあり、君子の在るべき姿として提示されている。その姿とは、いかなる境遇に置かれても、その場におけるありのままの現実を受け入れ、自分の中心を見失わず、その時に見合った最善の選択を為して常に自ら得る所がある状態を意味する。言い換えれば、その場面での最善の選択を為し、それによる結果を素直に受け入れ、「其の外を願」わない人格者の姿である。そこには、『中庸』全体を規定する「天命」が絶対的な価値基準として敷かれており、それに基づいた高度な自律性の要請がある。したがって、このような素行自得の見地から見れば、肉体の死という本質を直視せず、「寂滅」という別の観念を宛て、それを「樂」とする発想は、死を死として受け入れず、何か「其の外を慕」い期待する心理の顕れであった<sup>69</sup>。敬宇は、引用の後、「豈に寂滅を以て樂と為さんや」と述べ、「寂滅」が決して真の「樂」たり得ないことを力説する。

<sup>63</sup> 「聖賢君子之稱、不可分門戸而私予奪、故儒門有聖賢君子、仏門亦有聖賢君子」、『請質所聞』。

<sup>64</sup> 例えば、「日蓮画像」(『敬宇文稿』四、安政年間)に、敬宇が日蓮を「偉人」と評価したことに違和感を持つ「老儒」との会話の逸話が見える。そこで、彼は、日蓮の「志操」を称え、「今之儒者」の「志氣」の「萎弱」さを批判する。なお、敬宇の母は信心深い日蓮宗の信徒であり、彼自身も日蓮宗の本伝寺に祈って授かった子であると言われる(石井民司『自助的人物典型 中村正直伝』成功雑誌社、一九〇七年、三頁)。六歳の時に写経した法華経が残っているが、こうした親仏教的な雰囲気の中で育った彼にとって、仏教に対する好意は自然なものであったと言えよう。晩年には、仏教経典の研究にも取り組んだ。

<sup>65</sup> 「余不効世儒妄詆仏、非佞仏也」、「題達磨像」(『敬宇文稿』四)。

<sup>66</sup> 『涅槃経』第十三にある雪山童子のくだりにある次の文言からの引用であろう。「諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂」。

<sup>67</sup> 「仏氏有寂滅為樂之語、是小乗部之説也。蓋中人以下、以世之艱難災厄為苦、故有此説法」、『請質所聞』。

<sup>68</sup> 「素富貴貧賤夷狄艱難、而行于富貴貧賤夷狄艱難、君子無入而不自得焉、豈以寂滅為樂哉」、同上。『中庸』の原文は、「君子素其位而行、不願乎其外。素富貴、行乎富貴、素貧賤、行乎貧賤、素夷狄、行乎夷狄、素患難、行乎患難。君子無入而不自得焉」(『中庸章句』前掲注17、二四頁)。

<sup>69</sup> 朱熹は、「素」を次のように説明する。「素、猶見在也。言君子但因見在所居之位而為其所當為、無慕乎其外之心也」、(同上、二四頁)

そして、その同一線上で彼は、『徒然草』を読んだ望月毅軒<sup>70</sup>の言葉を引き、仏教には「厭濁悪世の心」がその根底に流れているがゆえに、「浅」はかであると述べる。「恋世」と「厭世」、いずれも「惑ひ」に過ぎない<sup>71</sup>。つまり、「世」に「惑」わされること自体が、自分の外にある物事に振り回されることであり、それは、「天命」に基づいた素行自得の強固な主体性の要請に反するからである。

このような主体性・自律性の重視は、さらに以下のような倫理的な要請に繋がる。

人を毀つ者、其れ禍あるかな。毀たるる者は福なり。人を陥る者、其れ禍有るかな。陥れる者は福也。人を欺くもの、それ禍有るかな。欺かるる者は福也。人を殺す者、夫れ禍有るかな。殺さるる者は福なり。故に寧ろ人、我を毀つも、我、人を毀つこと勿れ。寧ろ人、人を陥るも、我、人を陥ること勿れ。寧ろ人、我を欺くも、我、人を欺くこと勿れ。寧ろ人、我を殺すも、我、人を殺すこと勿れ。<sup>72</sup>

悪行を為す者には「禍」がある。しかし、その悪行によって被害を受ける側の人間にとって、それは「福」である。たとえ他人から悪行をされたとしても、それに応対し、相応の仕返しを企むことなかれ。敬宇は、同害報復に反対する。それは、「外物」に惑わされないよう自ら治め、いかなる場合にも最善の選択が可能な人間の自律性・主体性への信頼に基づく。「禍福」も、結局は自らの意志によって選択するものなのである。と同時に、この倫理的な要請は、キリスト教の、あの「右の頬を打たれたら、左の頬を差し出さなさい」（『新約聖書』マタイの福音書）の句をも想起させる。おそらく彼もこの句を思い浮かべていたことだろう。

だが、ここで敬宇は、こうした思考を『四十二章経<sup>73</sup>』の一部に通じるとし、次のように述べる。

四十二章経曰く、仏言ふ、人有り、吾に道を守り、大仁慈を行ふを聞く。故に罵りを致す。仏黙して対へず。罵り止み、仏問ひて曰く、子礼を以て人に就く。其の人納れず。礼子に帰すや、と。対へて曰く、帰す、と。仏言ふ、いま子 我を罵り、我いま納れず。子自ら禍を持ち、子の身に帰す。猶ほ響きの声に応じ、影の形に随ふがごとく、終に免れ離るる無し。慎みて悪を為す勿れ、と。又曰く、悪人賢者を害するは、猶ほ天を仰ぎて唾するがごとし。唾天に至らず、還って己に従ひ墮つ。逆風塵を揚げ、塵彼に至らず、還って己の身に塗まれり。

<sup>70</sup> 望月毅軒（一八一八～一八七八）は、当時、敬宇と共に静岡学問所漢学一等教授。

<sup>71</sup> 「望月毅軒曰、吾近読吉田兼好徒然草、知其所得於佛者浅矣。余問其故、毅軒曰、彼有厭濁悪世之心。恋世固惑也、厭世亦惑也、」、『請質所聞』。

<sup>72</sup> 「毀人者、其有禍乎。見毀者福矣。陥人者、其有禍乎。見陥者福矣。欺人者、其有禍乎。見欺者福矣。殺人者、其有禍乎。見殺者福矣。故寧ろ人毀我、勿我毀人、寧ろ人陥我、勿我陥人、寧ろ人欺我、勿我欺人、寧ろ人殺我、勿我殺人」、同上。

<sup>73</sup> 『四十二章経』は、後漢の迦葉摩騰・竺法蘭の共訳とされ、中国における最古の訳経だといわれる。なお、朱熹はこの經典を真經とし、その後の仏典はすべて中国の「文士」が勝手に潤色したものだと述べ、仏典の漢訳という事実を認めようとしなかったという（三浦國雄『「朱子語類」抄』講談社学術文庫、二〇〇八年、四四四頁参照）。

賢は毀つ可らず。禍必ず己を滅す、と。此の語親切痛快、甚だ味有り。<sup>74</sup>

他人に向かって発した罵倒や害悪の心は、結局、「己」に「禍」として戻ってくる。「賢者」は、他人の言動によって影響を受けることが無いゆえ、「悪人」が「賢者」に害を加えようとしても、それは空に向かって唾を吐くこと同様の結果になってしまうのである。「禍福」は、どこまでも自己の行為による結果である。自身に対する他人からの行為は、決して「禍福」を決定し得ない。敬宇はそう解釈する。

そして、この『四十二章経』の内容を「親切痛快」と評した敬宇は、十二年後の『同人社文学雑誌』の論説（「名誉論」明治十四年）においても同部分を引き、今度は、より詳しくその正論たる理由を説明した。ここでは、「禍福は己より之れを求めざる者無し」（『孟子』公孫丑）を論拠にし、「名誉」とは「福ノ最モ大ナルモノ」とする。そしてその最後を、彼は次のように締め括る。

佛説四十二章経ニ曰ク、善人ヲ譏ルハ天ニ向テ唾ヲ吐クニ似タリ。其ノ唾天ニ至ラズシテ、己ノ面ニ落ツト。蓋シ人モシ他人ヨリ讒謗ヲ受ケタラバ、自ラ己ヲ省察スベシ。果タシテ其事アラバ速カニ之ヲ改ムベシ。其事ナケレバ年月ヲ経テ自ラ雪白スルモノナリ。必シモ曉々自ラ弁ゼズシテ可ナリ。嗚呼、名誉モト他人ヨリ成シタルモノニ非レバ豈ニ他人ヨリ壊ラルベケンヤ。古ノ真人ハ水ニ入レトモ溺レズ、火ニ入レトモ、焼ケズト。名誉其レ亦之ニ似タルカナ。<sup>75</sup>

詰まる所、「善事ヲ行フニ由テ得タル真正ノ名誉」は、「専売免許ヨリモ慥カナル産業」である。ただし、それは専ら「己ヨリ得タルモノ」であるがゆえに「己ヨリ失フベ」く、「己ヨリ造リタルモノ」であるがゆえに「亦己ヨリ壊ルベ」き両面性を有する<sup>76</sup>。要するに、敬宇は、自己の「善行」の帰結として「名誉」を捉え、この『四十二章経』の一句を解釈する。先に触れた伯夷・叔齊や顔回が死後得た「大名」と、ここでの「名誉」が同義であることはいうまでもない。

以上のように、仏教の教が持つ「上帝」の道理との共通性に加え、彼は「亜弗利加」諸国の「野蛮の民」における偶像崇拜にも触れ、それを「上帝」への「崇敬の心」の発露であると捉える。

野蛮の民、礼儀を知らず亜弗利加中の諸国の如き、然ども亦た像を立て祠を置き、以て拝跪す。或は木石を以て神と為し、或は半人半獣の像を以て神と為す。怪形殊状、方物す可らず。人或は其の妄愚を笑ふ。而ども余は則ち以為く、是れ乃ち蛮民の禽獣に異なる所以のみ、と。蓋し蛮民も亦た人なり。則ち必ず上帝の一分を占む。但し其の知識開かず、思慮深からず、故

<sup>74</sup> 「四十二章経曰、仏言、有人聞吾守道、行大仁慈。故致罵。仏黙不對。罵止、仏問曰、子以礼就人。其人不納。礼婦子乎。対曰、婦矣。仏言、今子罵我、我今不納。子自持禍、婦子身矣。猶響応声、影之随形、終無免離。慎勿為悪。又曰、悪人害賢者、猶仰天而唾。々不至天、還從己墮。逆風揚塵、々不至彼、還至己身。賢不可毀。禍必滅己、此語親切痛快、甚有味、『請質所聞』。

<sup>75</sup> 「名誉論」『同人社文学雑誌』第五十八号（明治十四年）、前掲注55、三〇九頁。

<sup>76</sup> 同上。

に胸中一点の崇敬の心、致す所無きに迷ふ。想像億度して、未だ其の当を得ず、許多の神像を有するを致す所以なり。其れをして一旦無形の真神即ち造化の主宰、即ち上帝を悟らしめば、則ち將に必ず歡喜踴躍して、之れを崇拜せんとす。<sup>77</sup>

ここで彼は、「礼」を知らない「野蛮」さを擁護するわけでもなく、仏教のような自己責任の倫理を見出しているわけでもない。ただ、結局、「人」は皆、同じ「上帝の一分」である。そのような人間同士の小さい差異に注目して蔑視するよりも、「蛮民」と「禽獸」との間に存する違いに着目することによって、人類が「無形の真神」の存在を悟り、「崇敬の心」を正しく顕せるようになること、最終的には「道」に至ることが可能となる。敬宇は、「野蛮の民」にも人間の普遍性を見出す手掛かりを発見したのである。

「上帝」に対する異なる文化の事例には、日本も入っている。彼は「亜弗利加」への言及にすぐ続けて、「人の真一造化の主有るを知るは、即ち心に根」づいているがゆえに、「本邦も亦た神国と称す」と記す<sup>78</sup>。仏教と「野蛮の民」に続き、日本を加えたのは、いずれの場合も「真一造化の主有るを知」る本性を持つにも拘わらず、前者同様、日本もまだその点において不十分な状態にあるという認識の顕れである。かくのごとく「神国」という自称を相対化している点は、真の「国体」とは「理直」の状態を意味するとした幕末の彼の「国体」論にも繋がる<sup>79</sup>。敬宇の自国に対する客観的な態度は、変わることなく維持されていたのである<sup>80</sup>。

## 6. 「死」と「安全」——「上帝」の「愛護庇祐」

人間は、「天」を知るべき本性を持って生まれる。それは地域や時代によって異なる様相を帯びるが、根底では同一である。敬宇のこうした「上帝」と人間との関係の説明は、従来の研究でも指摘されてきたように、キリスト教における God と人間の関係論と一面で類似する。しかし以上のように彼が、キリスト教のみではなく、仏教や偶像崇拜、神道的な日本の自己認識からもそうした本性を見出している点を見過ごしてはならない。

『請質所聞』の内容は、あくまで「上帝有るを知る」という人間の人間たる道理について語ったものだと要約できる。第一章で述べたように、学問所時代の敬宇は、少数の人間——「学者」

<sup>77</sup> 「野蛮之民、不知礼儀（如亜弗利加中諸国）、然亦立像置祠、以拝跪焉、或以木石為神、或以半人半獸之像為神、怪形殊状、不可方物人、或笑其妄愚、而余則以為是乃蛮民之所以異於禽獸已。蓋万蛮民、亦人也、則必占上帝之一分矣。但其智識不開、思慮不深、故胸中一点崇敬之心、迷于無所可致、想像億度、未得其当、所以致有許多之神像也。使其一旦悟無形之真神（即造化之主宰、即上帝）則將必歡喜踴躍、而崇拜之矣。迷者始覺而億者始中、愚陋之俗可改也、怪鬼之說可息也」、『請質所聞』。

<sup>78</sup> 「人之知有真一造化之主、即根於心矣、故本邦亦称神国矣」、同上。

<sup>79</sup> 第一章、「4. 「国体」と「理直」」を参照。

<sup>80</sup> こうした「神国」日本という呼称に対する認識は、終生変わることなく維持された。後述するように、明治二十（一八八七）年の文章にも同様の内容が見える。「若シ果シテ、天トイヒ神トイフコトヲ、妄想説トナシタランニハ、吾邦ヲ称シテ神国トスルコトモ、国君ヲ称シテ天子トイフコトモ、皆妄想ヨリ出タル妄称ナラン、何ト改メント欲スルヤ。神国ヲ改メテ人国トセント欲スル乎、天子ヲ改メテ人子ト称セント欲スル乎」、「漢学不可廢論（一）真理ト妄想トノ事」明治二十年五月八日、『東京学士会院雑誌』（前掲注55、三二二頁）

—が正しく「学問」を修めることによって多数の「民」を望ましい「風俗」へ導くという発想を有していた。だが、留学と維新を経て、それが「民人」自らが主体となって修養の実践に励む「敬天の民」に変わるべきだという方向に転換する。その際、彼は、既存の儒学が求めた高邁かつ高い専門性を要する「学問」ばかりを拠り所とせず、「敬天」、即ち「上帝有るを知る」という新しい目標を軸に考えるようになる。そして、その新しい目標の設定の下で敬宇は、朱子学ではほとんど論じなかった側面、即ち、目標（「善」）を達成することで得られるだろう利点（「福」）を提示する。それが、『請質所聞』において、『書経』の「福善禍淫」を「金言」とし、そこにある原理を「罪福の説」と呼ぶ形で展開されたのである。そこには、確かにキリスト教との接触による影響が窺われる。

究極の「福」である「真福」は、「上帝有るを知り」、「善」の自主的な選択・実践のための努力があってはじめて得られるものである。ここには、「道」に至るための、「間断」無き努力を求める朱子学の修養法を彷彿とさせる所が依然として存在する。「上帝」の実在を信じ、「福善禍淫」の原理に基づく「上帝」の「律法」を胸に刻んで努力すれば、いつの日か必ず「上帝有るを知り」、「真福」を得られるはずである。「靈魂」が「純粹高明の境」に進み、永遠なる「靈魂の樂」を得ること。それが明治二年の敬宇が定義する「真福」であった。

しかし、一見して明らかなように、現世での富貴でもなく、来世での安樂の保障でもない死後の「真福」、即ち「靈魂の樂」を、凡庸な大多数の「民人」に理解させることは容易なことではない。「真福」の意義をより充実させ、「民人」を自発的に「敬天の民」へと変わるよう導くためには、つまり、「真福」が生きている人間にとって実質的な意義を持つためには、まず、死に正面から向き合う議論が必然的に必要とされた。死に対する不安や恐怖の問題に正面から取り組まない限り、一般の人々までが死後の「真福」の持つ意義を悟ることは困難であるからである。

そこで、とりわけ「中人以下」をめぐる議論が重要な鍵となる<sup>81</sup>。『請質所聞』本文を通じて、「中人以下」の語は二箇所が登場する。一つは、「中人以下」の人々は、「聖賢君子」のように「上帝」に対する見返りへの期待無しの善行が困難であるゆえに、「福善禍淫」のような話を「設為」したのではないかという或る質問者の問いにおいてである<sup>82</sup>。もう一つは、小乗仏教説である「寂滅為樂」が、「世の艱難災厄を以て苦と為す」「中人以下」の人々のために作られた「說法」に過ぎないとする部分である<sup>83</sup>。前者において、敬宇が明示しようとしたのは、「福善禍淫」の原理が「中人以下」の人々を教導するための作為的な手段でないことであつたとはいえ、そこには実際問題として「中人以下」の人々が有する見返りへの期待を無視できないという現状への意識が現れている。後者では、仏教の一部で、「中人以下」の人々を教導するために言説を作り上げたという認識が明らかになっている。

<sup>81</sup> 周知のように、朱子学では、生まれ持つ資質の差異を認める。「中人以下」という表現は、「中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也」（『論語』雍也篇）による。朱熹はこの句の解釈として、「当に其の高下に随て之れに告語せば、則ち其の言入り易くして、等を踰ゆるの弊無きなり」と言い、「聖人の道は、精粗二教無きと雖も、但し其れ教を施すときは、則ち其の材に因りて焉れを篤くす」という張敬夫の言葉を引く（『論語集注』、前掲注17、八九頁）。

<sup>82</sup> 前掲注29参照。

<sup>83</sup> 前掲注67参照。



そして、いずれの言及においても、「中人以下」の人々が期待する見返りは、人間の死の問題と結びつく。前者は、それ以後に続く議論が、「中人以下」の人々が望む現世における報償よりも、「靈魂不滅」を知り「今世」を超えた所にある「真福」を求めるべきだと説く点で、「今世」を超越した時間、死後の世界への意識が根底にあることを分明にしている。後者は、死を「寂滅」として捉える小乗仏教の説の誤った認識を指摘することによって、肉体の死の捉え方の問題を論じたものと捉えられる。

以上のように、「中人以下」が登場する二箇所において、敬宇は死の問題を念頭に置かざるを得なかった。おそらくそれは、当時の「民」を「敬天の民」に変えるために必然的な思考過程であった。ここで「中人以下」の具体的な定義を下すことは困難である。しかし、明らかに人口の圧倒的多数である「民」の大部分は、「中人以下」に該当する。そして、その「民」の意識を変えるためには、それまで彼らの心を捕えてきた言説の本質を把握し、それを是正する必要が生じる。それゆえに、死の議論は必然的だったのである。

儒学では、死について尋ねられた孔子が、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（『論語』先進篇）と答えたことに代表されるように、死について積極的に語ることをしない。とりわけ朱子学では、死を「氣」の集散をもって説明するのみで、死を迎える人間への関心は薄く、その死者をめぐる周りの人間の儀礼の議論に重きが置かれる。仏教やキリスト教に比べ、儒学には死に対する人間の不安や恐怖などを払拭する装置の用意が乏しいのである。そして、それゆえに、儒学に基礎を置く敬宇は、「中人以下」の人々に「靈魂」の「不滅」の意義を「天堂地獄」を想定せずに論ずるために、自ら死に対する不安や恐怖といった普遍的問題と正面から向き合い、論じねばならなかった。

彼は「肉体」の生の終りの後にも、「靈魂」が永遠に残るという記述を繰り返す。それは、人間の生死を、単に個々の人間の文脈で捉えるのではなく、広大な「皇天」の「仁」の中で捉えていることを意味する。「皇天」の「仁」は、「生を好み死を悪」む「人の常情」を大事にするがゆえに、「人をして好む所を遂げて悪む所を免れしめ」ようと「靈魂不死の一塗」を開いたのである。それは、喩えるなら以下のようなことであった。

今彫工有り、人像を刻す。頗る歳月を費やし、面目尽く備はり、機関始めて全ふするに及びて、遽かに之れを土中に埋めれば、則ち人必ず以為く、不情なり、と。乃ち人有り、平生学問を積み、徳行を修めて、其の漸く成るに及びて、遽かに之れをして死して、枯骨と為さしめば、則ち皇天豈に是の人を生むを枉げざらんや。豈に始めより造らざるの愈れりと為すに若かんや。吾れ是を以て窀穸未だ是れ其の帰宿する処ならざるを信ずるなり。<sup>84</sup>

完成した「人像」を「彫工」自らが地中に埋めてしまうような「不情」を行うはずがないのと同様に、人間の「造化の主」である「皇天」も、「学問」と「徳行」を備え、人格的な完成を目前

<sup>84</sup> 「今彫工刻人像、頗る歳月、及面目尽備、機関始全、而遽埋之於土中、則人必以為不情、乃有人、平生積学問、修徳行、及其漸成、而遽使之死、為枯骨、則皇天豈不枉生是人乎、豈若始不造之為愈乎、吾以是信窀穸未是其帰宿所也」、『請質所聞』。

にした人間を死によって見限るほど「不情」なはずはない。「窀穸」は、決して「吾が人の帰宿するの処」たり得ない。敬宇は、再び「窀穸」を用い、肉体の死が決して人間の終わりを意味しないことを強調する。

人間の生が墓穴に埋められることで終わらず、「靈魂」の形で生き続けるという認識は、死に対する不安や恐怖を無くすか、少なくとも軽減する効果を持つ。その意味で、「上帝有るを知」ることは、人の心に平安（「安全」）をもたらす。それは「父母」が子供に与える安心にも似る。

人の上帝に於けるは、猶ほ弱子の父母に於けるが如し。其の心仰いで頼み、其の愛護庇祐を待みて、以て安全を得るなり。故に人の上帝有るを知らざるは、吾れ其の患難困厄に逢ふの際、外、人に憑頼する所無く、内、天に憑頼する所無ければ、則ち其の心の憂悲、果して何如ぞや。就中瀕死の際、豈怡然自適するを得んや。<sup>85</sup>

まるで幼児が親の「愛護庇祐」を受けて「安全」を得るように、人も「上帝」を「仰いで待」むことによって同様の「愛護庇祐」を受け、「安全」を得られる。「上帝」の存在を知らないことは、「外、人に憑頼する所無く、内、天に憑頼する所無」い状態に等しい。もし、そのような不安を抱えたまま「患難困厄」に遭えば、人は「其の心の憂悲」をどうすることもできないだろう。ましてや「瀕死」の際など、到底「怡然自適」ではいられない<sup>86</sup>。そこで、「上帝」の公平な「愛護庇祐」が人に「安全」を与えてくれる。「上帝有るを知」ることは、心の「安全」を得るに必須の条件であった<sup>87</sup>。

「弱子」と「父母」の喩えが用いられていることから明らかなように、人間と「上帝」との間には、親子の関係のごとく、一方的な依存関係が成立する。「安全」は、拠り所とすべき存在（「憑頼する所」）、心を支える柱としての「上帝」が、「父母」のような無条件的な「愛護庇祐」を与えることによって可能になる。それは、そもそも「上帝」から分けてもらった「天良の心」を持つ人間が、「上帝の一分」として、本来「上帝」を知るように造られている構造を前提にしている<sup>88</sup>。

そして、「真福」は「安全」をも含む。その「安全」は、肉体の死後も「靈魂」が減びず、さらに「純粹高明の境」に昇れるという「真福」の可能性の保障であり、「心の憂悲」を取り払い、「瀕死の際」にも「怡然自適」していただけるほど人を強くする。それゆえに、死ぬ間際の小さな子供でさえ、その「安全」を得たならば、淡々と自らの運命を受け入れ、死を恐れない毅然たる姿勢を保持できるであろう。

<sup>85</sup> 「人之於上帝、猶弱子之於父母、其心仰頼焉、待其愛護庇祐、以得安全也。故人之不知有上帝者、吾思其逢患難困厄之際、外無所憑頼於人、内無所憑頼於天、則其心之憂悲、果何如也。就中瀕死之際、豈得怡然自適哉」、同上。

<sup>86</sup> 「故人之不知有上帝者、吾思其逢患難困厄之際、外無所憑頼於人、内無所憑頼於天、則其心之憂悲、果何如也、就中瀕死之際、豈得怡然自適哉」、同上。

<sup>87</sup> 第六章で後述するように、敬宇はキリスト教信仰を勧める理由として、それが人の心を「安楽」にするものである点を挙げていた。『請質所聞』における「安全」も同様の感覚であろう。

<sup>88</sup> 「人々天良之心、謂之為上帝之一分、可也。合而言之、唯一上帝矣。分而言之、則無量百千万億上帝矣。月落万川、処々皆月、謂天上唯一月、可也。謂万川各一月可也」、『請質所聞』。

一少年脚疾を患い、将に死せんとする。其の友之れを訪ふ。少年之れに謂ひて曰く、請ふ衣を啓き、余の痛処を視よ、と。友其の言の如くす。少年乃ち曰く、此の痛処、実に吾がトレジュアーフウエルス珍宝の府なり。嗚呼、余をして紛華に溺らせず、昏迷に沈ませず、而して肉身の樂を藐視せしむるは、斯の疾なるかな。眇々の靈魂と、無形の神即ち造物主即ち上帝と、膠漆して間無くして、永生の望み有らしむるは、斯ち疾なるかな。余将に形骸を脱して、吾が父の家に進まんす。幸ひかな、余の病苦を受くるや。(英書より訳出す) 89

病弱な「少年」は、「吾が父」が究極の「安全」——「永生」——を与えてくれることを信じて止まない。それゆえに、現世における「肉身」の「病苦」を乗り越え、穏やかに肉身の死を迎えられたのである。そして敬宇は、この「少年」の言葉が、「張子の『西銘』の数語」に通じていることを指摘する。

予最も張子の『西銘』の数語を喜ぶ、曰く、乾、父と称し、坤、母と称す。予茲に藐焉たり、乃ち混然として中処す、故に天地の塞は、吾が其の体なり。天地の帥は天地の字は、上帝に改作しても亦た通ず、吾が其の性なり。民は吾が同胞、物は予の與なり。大君は、吾が父母の宗子なり。前段一少年の言ふ所の吾が父と同意、其の大臣は、宗子の家相なり。凡そ天下の疲癯殘疾、惇独鰥寡は、皆な吾が兄弟の顛連して告ぐる無きものなり。屋漏に愧じずして、<sup>はずか</sup>忝しむること無からんとし、心を存し性を養ふこと、懈るにあらず。富貴福沢は、将に吾れの生を厚くせんとし、貧賤憂戚は、<sup>もつ</sup>庸て汝を成すに玉にす。存すれば吾れ順ひて事へ、没すれば吾れ寧し、と。天に事ふるの道を論じて、備はれり。90

北宋の儒者張載が言う「乾坤」、「天地」、「父母」の表現が指す対象と、「英書」に登場する少年が言う「吾が父」とは、同一であるというのである。「上帝」を「父」あるいは「父母」なる存在とするのは、親子の関係を人倫の基軸とする儒学と、神を父なる存在とするキリスト教、いずれにおいても自然な発想であった。「敬天愛人説」でも引用した『西銘』の「兄弟」愛の精神は、「父」にとって子供が皆平等であるように、「上帝」の前で人間は皆「兄弟」のごとく、平等かつ友愛の関係にあるという敬宇の観点にぴったりと重なり、「喜」びを与えたのであろう。否、むしろそのような彼の観点こそが、『西銘』以来の儒学の歴史の中で培われてきたものであると

89 「一少年患脚疾、将死、其友訪之、少年謂之曰、請啓衣、視余痛処、友如其言、少年乃曰、此痛処実吾トレジュアーフウエルス珍宝之府也。嗚乎、使余不溺於紛華、不沈於昏迷、而藐視肉体之樂者、斯疾也夫。使眇々之靈魂、與無形之神(即造物主、即上帝)、膠漆無間、永生有望者、斯疾也夫。余将脱形骸、而進於吾父之家矣。幸哉、余之受病苦也(自英書訳出)、『請質所聞』。

90 「予最喜張子西銘数語、曰、乾、称父、坤、称母。予茲藐焉、乃混然中処、故天地塞、吾其体、天地之帥(天地字改作上帝亦通)、吾其性、民吾同胞、物予與也。大君者、吾父母之宗子(前段一少年所言吾父同意)、其大臣者、宗子之家相也。凡天下疲癯殘疾、惇独鰥寡、皆吾兄弟顛連無告也。不愧屋漏、為無忝、存心養性、為匪懈。富貴福沢、将厚吾之生、貧賤憂戚、庸玉汝於成。存吾順事、没吾寧也。論事天之道、備矣」、同上。

捉えた方が正確なのかも知れない。

ただし、この「兄弟」愛も、「屋漏に愧じざる」ような廉恥心を備え、「心を存し性を養ふ<sup>91</sup>」(『孟子』尽心上)ことを怠らない個人を前提にしている点を忘れてはならない。「心を存し性を養ふ」ことによって、「富貴福沢」と「貧賤憂戚」、いずれの外部的条件も、当人にとって常に肯定的な働きを為すようになる。「存すれば吾れ順ひて事へ、没すれば吾れ寧し」とは、そのように外部環境に振り回されることのない、まさに素行自得の境地を意味した。敬宇の見る所、『西銘』には、「天に事ふるの道」が備わっていた。

## 7. 「天」の实在への確信

敬宇が、『西銘』には「天に事ふるの道」がよく体现されていると言った時、そこには原始儒教における「天」観念と共に、キリスト教的な宗教性を帯びた「天」観念が含まれていた。とりわけ、内なる「理」の根元としての「天」、そして「天即理」を強調する朱子学とは異なり、敬宇が重んじたのは「天」の外在性、あるいは超越性であった。「天」の同義語として用いられる「上帝」には、そうした外在性に加え、人格神的な性格をも際立たせる効果もあった。儒学を基にしつつ、キリスト教的な側面を有する敬宇の「上帝」・「天」論に対し、当時の(特に儒者の)常識から見て、戸惑いがあり得た。

この点を予想した彼は、『請質所聞』の末尾において、儒者が抱きがちな誤解を挙げ、それらを解いて行く。例えば、「上帝を拝する」、あるいは「天を拝する」ことへの違和感である。「拝」むという行為が仏教やキリスト教、神道における形式として認識されている当時、「天を拝する」ことへの違和感は十分あり得る問題だった。これに対し敬宇は、「聖賢像に向て尚ほ拝す」るに、「天を拝す」ることを憚る理由は無い、と言い切る。

また、それまでの儒者の常識から考えれば、「天地を祀」る「天子」こそが「天を拝する」唯一の存在であり、その他の人間が「天を拝する」のは僭越な行為である、という疑問もあり得た。だが、敬宇によれば、それは「天子」を「上帝に類」する存在と見做す「漢土」の文脈における疑問であり、その「漢土」でも、実は「祀祭の典」を司る役割としての意味しか持たない。「天に事ふる」ための固定された形式などはない。重要なのは、「上帝を拝するに、吾が心の虔誠を致し、天命に奉答する所を思ふ」気持ちである<sup>92</sup>。

このような「人」の「天命」への「奉答」を、敬宇は親子関係における「子」の親に対する倫理的構図に譬える。親子関係を基軸に人倫を説く儒学では、「人」であるなら誰もが、必ずある親の子として生まれるという決して否定し得ない事実から出発し、それを人間の根元的かつ絶対的なアイデンティティとなす。そして、その延長線上で親子関係を人間関係の基軸にした倫理的

<sup>91</sup> 「孟子曰、尽其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也」、『孟子集注』尽心上、前掲注17、三四九頁。

<sup>92</sup> 「曰、不云天子祀天地乎、非天子而拝天、僭矣。曰、漢土天子類于上帝、是其祀祭之典、非天子、不可行也。拝上帝、致吾心之虔誠、思所奉答天命、夫人而可耳」、『請質所聞』。

規範の議論を展開する。「父子有親」が五倫の最初に挙げられたのは、決して偶然ではなかった<sup>93</sup>。したがって、「父母の恩」を受ける子供がその事実を「知」るべきであるように、「上帝の恩」を受けた人間も同じくその「恩」を「知」らねばならない<sup>94</sup>。それは、人間の当然の義務なのであった。

一方、「上帝の恩」はこのような無形のものに限らず、有形の自然の恵みとしても人間に与えられる。当時、敬宇は、「四隣皆な農家、窓を開ければ、則ち弥いよ平疇を望む」という環境の静岡生活を送っていた。そのような田園暮らしの中、彼は改めてその環境について言及しつつ、次のように述べた。

夏にして麦浪空に翻へり、秋にして禾罷<sup>〇</sup>禾垂<sup>〇</sup>雲に連なる。豆棚瓜架、菜畦韭圃、橙紅橘緑にして、其の実離々とする。凡そ是れ皆な人の身体を養ふの物にして、其の風光も亦た人の耳目を怡ばすべし。人の性情、以て上帝の無涯の智を觀、造物の無窮の恩を感じるに於て適す。而ども蚩々の氓、其の覆育を受けて、其の恵みを知り感ぜず、悲しいかな。<sup>95</sup>

静岡に移って早一年。江戸っ子の敬宇にとって、一連の農作過程を近くで目の当たりにしたのは、おそらくこの時が初めてであった<sup>96</sup>。これら「人の身体を養ふの物」や「風光」に接して、彼は改めて「上帝」への有難さを実感する。そもそも「人」には、「上帝の無涯の智」や「造物の無窮の恩」を「觀」て「感」じる「性情」が備わっているゆえに、誰もが「上帝の恩」への感謝を感じるべきであった。しかし、にもかかわらず、「蚩々の氓」はそれらを「知」ること「感」じることすらできず、「上帝」の「愛護匪祐」を受けているという事実すら自覚できないでいる。この嘆き痛むべき「氓」の状態を、どうするべきだろうか。「敬天愛人説」の時点で芽生えた「民人」教化への敬宇の関心は、より鮮明になっていた。

これまで確認したように、敬宇が目指した「民人」の教化は、「天」・「上帝」の实在への確信に基づくものであった。そこで、彼の『請質所聞』の主眼は、「天」・「上帝」とは何かを明確に描くためのあらゆる説明を用意し、一つ一つの論点について考察し、「敬天愛人」の「道」の論理を固める点にあったように思われる。そこで、儒学経書に見える「天」・「上帝」の議論は彼の確信を支える重要な論拠であった。『請質所聞』の末尾において、敬宇は、それまで述べた「天」・「上帝」論を、以下のように儒学の経書の中で確認する。

詩に曰く、昊天日に旦<sup>ここ</sup>かなれば、爾と出で王かん、昊天日に旦<sup>あきら</sup>かなれば、爾と遊び衍<sup>よろこ</sup>ばんと。上帝在らざる所無く、知らざる所無く、能はざる所無きの状を写し得て出だすは、詩人言

<sup>93</sup> ただし、『中庸』では、「君臣」が先に来る。

<sup>94</sup> 「子知父母之恩、而不知其恩、可乎。人受上帝之恩、而不知其恩、可乎」、『請質所聞』。

<sup>95</sup> 「夏而麦浪翻空、秋而禾罷<sup>〇</sup>禾垂<sup>〇</sup>連雲。豆棚瓜架、菜畦韭圃、橙紅橘緑、其实離々。凡是皆養人身体之物、而其風光亦可怡人耳目。適人性情、於以觀上帝無涯之智、感造物無窮之恩、而蚩々之氓、受其覆育、而不知感其惠、悲哉」、同上。

<sup>96</sup> 「遷住静岡、種菜灌畦」（『自序千字文』）という記述から推測するに、静岡時代、敬宇は僅かながら農業にも直接携わっていたように見受けられる。

を立つるの妙を見る。詩に曰く、殷の未だ師を喪はず、克く上帝に事ふ、と。上帝は、即ち天なり。天は、即ち真一無形の神なり、即ち造化の主宰なり。詩に曰く、神の格り、測る可らず、矧おこたや射るべけんや、と。又た曰く、神之いたに弔りて、爾に多福きずを詒けり、と。此等神の字、蓋し宗廟社稷の鬼神を指す。余章を断ち義を取りて、解して真一無形の神と為さんと欲す即ち造化の主宰<sup>97</sup>

『請質所聞』全体を通して、敬宇が引用した儒学のテキストは主に朱子学以前の経書であった。ここでも彼は、『詩経』における「昊天」、「上帝」、そして「神」の語を取り上げ、断章取義を敢行してまで、以上に見たような「天」・「上帝」論との関連性を説く。彼の見る所、「三代以上」の時代は、「天を説き、上帝を説くこと」が活発であったが、「漢唐以下」の時代には、「天を説くこと」がほとんど「死」んだかのような状態になり、「上帝の二字」は「抹撥」されてしまった。それゆえに敬宇は、「天即理」を掲げる朱子学の「天」の理解に対し批判的であった。

天は即ち理なり、講じ得て壊す勿きを要するも、若し理の外に天無しと為すと解せば、則ち大いに謬る。若し実に理の外に天無ければ、則ち天の字を抹撥するも、可なり。曰く、理の命之れを性と謂ふ、と。曰く、罪を理に獲れば祈る所無きなり、と。曰く、道の本原理に出づと。而るに通ず可けんや。<sup>98</sup>

周知のように、「天」と「理」の一致、そして、その「天理」を付与された人間の「本然之性」、という図式から「性即理」を主張する朱子学では、「天」より「理」が核的な概念の役割をなす。あくまでその内なる「天理」を拠り所にし、自主的な人格の完成を目指す朱子学の「教」と、敬宇の「天」・「上帝」像は確かに異なる。それは、超越的な「天」・「上帝」を想定する点で、原始儒教に近いと言えると同時に、「父」や「造物主」などの比喩を用いる所でやはりキリスト教の影響をも窺える。敬宇は、「天」と「理」の一致を部分的に肯定しつつ、あくまで「理」を包括する存在としての「天」を描き、その実在を信じた。敬宇の描く「上帝」のイメージは、「患難困厄」を目の前にして途方に暮れる人間の脆弱さを慰めるキリスト教の神を彷彿とさせつつも、あくまで儒学用語や論法を用いたものであった。

従来の研究は、こうした敬宇の主催者としての「天」・「上帝」の理解及び「天即理」論への批判を、その「キリスト教の神解釈」にある限界、即ちその「神内在論」<sup>99</sup>の根拠、あるいは「神

<sup>97</sup> 「詩曰、昊天曰旦、與爾出王、昊天曰旦、與爾游衍、写得上帝無所不在、無所不知、無所不能之状、見詩人立言之妙。詩曰、殷之未喪師、克事上帝、上帝、即天、天、即真一無形之神、即造化之主宰。詩曰、神之格思、不可測思、矧可射思、又曰、神之弔矣、詒爾多福、此等神字、蓋指宗廟社稷之鬼神、余欲断章取義、解為真一無形之神、即造化之主宰」、同上。なお、「昊天曰旦、與爾出王、昊天曰旦、與爾游衍」は『詩経』大雅<板>詩、「殷之未喪師、克事上帝」は、同大雅<文王>の詩、「神之格思、不可測思、矧可射思」は、同大雅<抑>の詩、「神之弔矣、詒爾多福」は、同小雅<天保>詩からの引用である。

<sup>98</sup> 「天即理也、要講得勿壊、若解為理外無天、則大謬。若実理外無天、則直抹撥天字、可也、曰理命之謂性、曰獲罪於理無所祈也、曰道之本原出于理、而可通乎」、『請質所聞』。

<sup>99</sup> 「以上、われわれは、中村敬宇が明治元年及び明治二年に著した『敬天愛人説』と『請質所聞』という小著を比較して、とくに『請質所聞』の中の彼の天思想を眺めて来た。そしてそこに、朱子学的哲学から

学的議論<sup>100</sup>の現れとして捉えた。ひいては、それが「天と理を切り離すことで朱子学的な「敬」をめぐる心法を問い直し、「敬」という実践倫理を宗教的な次元へと昇華させる試み<sup>101</sup>」であったとも評する。『請質所聞』以降、敬宇がより積極的にキリスト教について論じ、これより五年後には洗礼を受けたという事実が、そうした解釈を導きがちなのかも知れない。

しかし、敬宇が論拠として多用した先秦時代の儒学文献、『詩経』や『書経』には、元来、外在的な「天」、主宰者たる「上帝」の姿が現れており、それがいわゆる原始儒教における「天」の特徴としてあったことは、これまで確認してきた通りである。こうした事実が原因となり、従来の研究では、同じく原始儒教的な性格を有する中江藤樹（一六〇八～一六四八）の「天帝」論が、敬宇の「上帝」論に先行するものとしてしばしば紹介されてきた<sup>102</sup>。ただし、このような原始儒教的な「天」・「上帝」論は、そもそも朱子学内部からも展開され得るものであったことをも踏まえて置かねばならない。現実政治と儒学の正統的な解釈の問題が連動し、朱熹の解釈以外を一切認めなかった朝鮮朱子学にもこうした特徴は現れていた。例えば、朝鮮朱子学の巨頭であった李退溪（一五〇一～一五七〇）は、「理」に重きを置いた理気論を発展させつつも、若き君主への戒めを説いた上書などにおいて「其の独りを慎む」べきを強調する際、「天」を「敬畏」の対象として位置づけており、「上帝」としての「天」を説いた<sup>103</sup>。また、天主教の教理に深く共感したとされる<sup>104</sup>朝鮮後期の儒者丁茶山（一七六二～一八三六）も、敬宇同様、「理」を「上帝」に代替すべきだと明確に主張した<sup>105</sup>。

したがって、敬宇の言う「天」・「上帝」を単にキリスト教の God の訳語として捉えてはならない。そしてその「天即理」への批判も、曖昧な「宗教」をもって論じられてはならない。彼が

---

見た彼のキリスト教の神解釈を見ることができた。（中略）そこで、人間を超越した神というキリスト教の神観は、見られない。そこから超越の神と人間とを仲媒ちする仲保者キリストの存在を必ずしも必要としない。上記の二著を通じて、キリスト論が全くないことも、こうした敬宇の儒学を背景とした神内在論の結果であろうと思われる。」（小泉仰『中村敬宇とキリスト教』、北樹出版、一九九一年、六五頁）

<sup>100</sup> 大久保健晴「明治エンライメントと中村敬宇（一）—『自由之理』と「西学一斑」の間—」、『東京都立大学法学会雑誌』39（1）、一九九八年、六六三頁。

<sup>101</sup> 大久保健晴「明治初期知識人における宗教論の諸相—西周と中村敬宇を中心に—」（政治思想学会編『政治思想研究』第4号、二〇〇四年）、七七頁。

<sup>102</sup> 高橋、前掲注35、六九～七〇頁。小泉、前掲注99、三三～三四頁。

<sup>103</sup> 即位したばかりの宣祖（一五五二～一六〇八）への戒めを説いた上書である「戊辰六條疏」（一五六八年）や『聖学十図』（一五六八年）の中の「第九敬斎箴図」「第十夙興夜寐箴図」に見られる特徴であると指摘されている。김형찬, ‘내성외왕(内聖外王)을 향한 두 가지 길: 퇴계(退溪)철학에서의 리(理)와 상제(上帝)를 중심으로’, (『哲学研究』]34、高麗大哲学研究所, 2007年)を参照

<sup>104</sup> 十八世紀末から十九世紀初めにかけての朝鮮における天主教迫害は、激しい党争が生んだ結果であった。茶山兄弟は天主教に深く心酔していたが、弾圧の激化とともに二番目の兄と茶山は天主教との関係を否定し、三番目の兄若鐘は天主教徒を名乗り殉教した。なお、茶山自ら天主教徒であることを否定した文章、「自明疏」（一七九九年）をもって彼を背教者とみなす研究は多いが、そもそも茶山が実際天主教信者であったのかどうかについてはいまだに意見が分れている。しかし、信者であるかどうかを問うこと自体、敬宇の議論を<宗教>論として捉えようとする先行研究と同様の問題性を孕んでいるのではないだろうか。この点は、今後の課題としたい。

<sup>105</sup> 例えば、「今以命性道教、悉歸之於一理、則理本無知、亦無威能、何所戒而慎之、何所恐而懼之乎」と述べ、「理」のみでは、「威能」が無く、人間の「戒」めと「慎」み、「恐」と「懼」れの対象がはっきりしないがゆえ、儒学が実践道徳として機能し難い点を批判する（「中庸自箴」、『與猶堂全書』第二集、経集、第三卷）。김형찬, ‘朝鮮儒학의 理概念에 나타난 宗教的性格研究-退溪의 理發에서 茶山の上帝까지’（『哲学研究』39、高麗大哲学研究所、二〇一〇年、九二～九三頁）を参照。

朱子学の根幹のテーゼについていささかの異論を持っていたとしても、それがどこまでも儒学の枠を離れるものではなかったという事実を力点を置くべきである。『請質所聞』を、「毛詩・尚書、多く禍福の説に渉る、後世の理学大家、則ち耳を掩ひて走る」という記述で結ぶ敬字の主眼は、あくまで「禍福之説」・「罪福之説」を軸にした儒学の「天」論の再編に置かれていたのである。

## 8. 「教法」における「真理」と「妄想」

『請質所聞』における彼の朱子学に対する異論は、決して朱子学の否定に繋がるわけではなかった。この点は、例えば、明治二十年の論説で述べた「孔子」、「子思」、「朱子」の道統に関する次の捉え方によく現れている。

孔子ノ教タル、日用彝倫ノ道ヲ明カニスル所以ニシテ、其道ノ本源ハ、天ヨリ出ヅ、是故ニ孔子ノ頭上及ビ胸中ニ常ニ天アリテ暫クモ忘レズ。曰ク獲罪於天、無所祈也。(中略)孔子ノ孫子思ニ至リソノ著ハセル中庸ノ開卷第一ニ、天命之謂性トイヒ、源頭上ヨリ論ジ来リ、朱子遂ニ其章意約シテ、道之本源出於天而不可易、其实际備於己而不可離トイヘリ。儒教本天稟教本心ト云ヘリ、宋儒ノ儒仏ノ異同ヲ論ズルハ常ニ此点ニ在ルガ如シ。余意フニ、宋儒モ、妄想説ノ雑ハルモノ無シトイフベカラズ。但シ聖道ヲ以テ天ニ本ヅクトスルハ真理ヲ得タル者ニシテ、其功少カラザルベシ。<sup>106</sup>

「道」の「本源」を「天」に置く点が、何よりも「儒教」の「真理」たる所以である。「天即理」のテーゼに異議を唱えたとしても、「宋儒」が「聖道」を「天ニ本」づくものとした点において「真理」を得ているという事実には変わりはない。

詰まる所、「敬天愛人説」や『請質所聞』における敬字の関心は、儒学の種々の解釈学的な区分になかった。ここでの彼の焦点は、「蚩々の氓」を「敬天の民」に改める方法、またその前提である「天」・「上帝」の实在の確認に絞られている。そして、「上帝」の存在を知らない「蚩々の氓」をいかに教え諭し、いかに「上帝有るを知」らしめるか、という問いの前で、彼は、「上帝」と「人」との関係における原理として「罪福の説」を持ち出す。それは、彼の信念の根拠であり、最もよく知る儒学の内容と、西洋文明を根底で支えるギリシャ哲学やキリスト教の教説の核心との一致点であった。この発見が、『請質所聞』で試みられている作業、即ち「罪福の説」を軸にした「教」の再構成へと敬字を動かしたのである。

儒者は、「天命之れを性と謂ひ、性に率ふ之れを道と謂ひ、道を修むる之れを教と謂ふ」(『中庸』第一章)という図式に即して、「天」、「性」、「道」、そして「教」の関係を思考する。敬字の思想も、終生、この枠組みから離れることはなかった。それゆえに、彼が「教法」と言う時、それは現代語の<宗教>に近い意味を有しつつも、一方で『中庸』的な「教」の意味をも色濃く帯

<sup>106</sup> 「漢学不可廢論 (一) 真理ト妄想トノ事」、前掲注55、三二一頁。



びる<sup>107</sup>。彼は、次のように「教法」を整理する。

教法上ニ至リテハ、東西古今ノ別ナク、吾ヨリ之ヲ觀レバ、真理ト妄想ト混ジタルモノナリ。ソノ真理ノ分ハ、人心ノ根元トナリ、治道ノ枢紐トナリ、人禽ノ由テ分ルハ所ナリ、文明野蠻ノ由テ異ナル所ナリ。ソノ真理ノ分ハ人心世道ヲ利益スル最要最重ノモノナリ。(中略) 教法上ニ具フル所ノ真理ハカクノ如ク至貴至要ニシテ人心世道ヲ維持スル所以ノ者ナレドモ、許多ノ妄想説アリテ、真理ノ上下四方ヲ圍繞セル妄想説ハ、之ヲ破却スルモ可ナリ、之ヲ利用スルモ可ナリ、之ヲ吞込モ可ナリ、之ヲ吐キ出スモ可ナリ。<sup>108</sup>

全ての「教法」は、「真理」と「妄想」の混合によって成る。したがって、「教法」における「人心世道ヲ利益スル最要最重ノモノ」である「真理」の部分を見分け、それを蔽う「妄想」の部分をいかに取り扱うべきかという問題が重要になってくる。おそらくここには、「優勝劣敗ノ作用」を「実理」とし、「造物主」の創造などを「妄想」と断言することで天賦人權説の方向へと転向した加藤弘之（一八三六～一九一六）の『人權新説』（明治十五年）のような見方への批判が含まれていた。それはまた、例えば、「道德」を「世教」と「世外教」とに分離し、キリスト教や仏教などの「世外教」を排し、儒学や西洋哲学のみの「世教」によって「日本道德」を立て直すことを主張した西村茂樹（一八二八～一九〇二）の捉え方とは異なる<sup>109</sup>。儒学にせよ、キリスト教・仏教にせよ、敬宇にとって重要なのは各々の「真理」の部分であり、『請質所聞』における議論は、そうした「真理」を浮き彫りにする作業であった。「真理」の核心には、「天」・「上帝」の実在がある。それゆえに、「天」・「上帝」に基礎を置くなら、各個人の「教法」の選択は尊重されるべきなのである。とりわけキリスト教に関しては、次のように擁護する。

耶蘇教ノ奇々怪々ナル説ニシテ、シカモ不開化ナル猶太ノ国ヨリ起リ、今文明ノ諸邦ニ弘マ  
リ、電信鉄道ノ時代ニ蔓延スル者ハ、何ゾヤ。曰ク、其大要ニアリ。一ハ上帝、即チ真神、  
即チ造物主、即チ真君、即チ真元、即支那所謂天ヲ以テソノ教ノ根基ト為スニ由ル、一ハ、  
ソノ救靈ノ説深ク人ノ好生悪死ノ情ニ適スルモノ有ルニ由ルナリ。蓋シ無形ニシテ妙有ナル  
一大主宰、大ハ宇宙ノ外ニ踰エ、小ハ微トシテ入ラザルナキ、無所不能、無所不知ノ妙体ア  
ルハ、是レ真理ナリ。人心ニコノ大主宰アルヲ知ルノ性アルハ、是真理ナリ。人ニ好生悪死  
ノ情アルハ、是真理ナリ（救靈ノ説ハ、吾姑ク疑ヲ闕キ、之ヲ言フヲ慎シムナリ）。故ニ奇  
怪ナル説アリト雖ドモ、真理ノ大ナル者ヲ含ミ人世ヲ良善ノ域ニ導ヒキ人ニ昇ラレニ健旺ノ  
精神ヲ以テセリ。縦ヒ雑フルニ妄想説ヲ以テスト雖ドモ、カクノ如キ好結果ヲ得ルヲナレハ、

<sup>107</sup> 敬宇と同時代の知識人——儒学テキストによる教育を基礎とした世代——にとって、このような「天」・「道」の実在の信念及びそれに至るための「教」という認識は、広く共有されていた。渡辺浩「儒教と福澤諭吉」『福澤諭吉年鑑 39』福澤諭吉協会、二〇一二年、一〇九頁。

<sup>108</sup> 前掲注106、三一九頁。

<sup>109</sup> だが、西村の「世教」と「世外教」も、一つの在るべき在り方（「道」）を目指した「教」である点においては、敬宇と共通の枠組に即していることは明らかである『日本道德論』、明治二十（一八八七）年（『西村茂樹全集』第一巻、思文閣出版、二〇〇四年、所収）。

ソノ妄想説ハ、善巧方便トシテ論ズベキナリ、矧ンヤ、ソノ中ニ具フル絶大ノ真理アルヲ抹却シテ、概シテ妄想説ト為シテ、豈ニ其レ可ナランヤ。<sup>110</sup>

「電信鉄道ノ時代」の「文明ノ諸邦」で、いまだに「耶蘇教」の「奇々怪々ナル説」が「蔓延」している理由とは、何か。敬宇の見る所、その一つは、それら全てが「上帝」を源泉としている点で、「支那」の「所謂天ヲ以テソノ教ノ根基ト為」す所と同じく「真理」に基づくからである。もう一つは、万人に「好生悪死ノ情」があるという「真理」をもとに「救霊の説」を用意しているからである。それゆえに、概ねキリスト教は、「真理ノ大ナル者ヲ含ミ、人世ヲ良善ノ域ニ導ヒキ人ニ昇フルニ健旺ノ精神」を持ち合わせている。いささかの「妄想説」が混じっていたとしても、現に欧米の国々が得た「好結果」を見れば、「妄想」も「善巧方便」と見做すべきである。「耶蘇教」の中にある「絶大ノ真理」を見よ。敬宇の主張は明確であった。

とはいえ、彼は「耶蘇教」の絶対的な優位を唱えるわけではなかった。地域と歴史的な文脈によって異なる種々の「教法」には、多かれ少なかれいくらかの「真理」が含まれている。敬宇が望んだのは、各々の「教法」を通じて、そこにある「真理」に、より多くの人が目覚めることであつた。つまり、彼は一つの「教法」によつてのみ「真理」に至れるとは考えないのである。それは、「天命」＝「性」＝「道」とし、それに至るために「教」があるとする先述の『中庸』の思考枠におそらく起因した。

以上のような「真理」と「妄想」による説明の端緒は、『請質所聞』においてすでに用意されていた。仏教、「野蛮の民」、日本の「神国」の呼称の例を並べ<sup>111</sup>、これらに共通する特徴として「上帝」への崇敬の心を指摘していたのである。敬宇は、同様の議論を十八年後にも繰り返す。

蛮夷ノ国ニ在テハ、木石或ハ禽獸ヲ以テ神トナシ、之ヲ崇拜スルヲ、古今ソノ例多シ、半開ノ国ニ在テモ、或ハ日ヲ以テ神ト為シ、或ハ偶像ヲ以テ神ト為ス、コレ皆其妄想ニ出デタルヲハ、疑フベクモアラズ。然レドモ、ソノ崇敬スルノ意アルハ人々ニ具スル真理ノ影像ノ徴シク發明シタル者トイフベシ。コレヨリ端緒ヲ引キ伸ストキハ、真神即チ造化主ヲ看出スニ進ムベキナリ。支那ノ如キハ、尚書舜典ニ、肆類于上帝トアリ、類トハ、上帝ヲ祭ルノ名ナリ。コヽニ知ル支那ニテハ、三千年ノ古ヘ、早ク已ニソノ国君ノ、天ヲ敬スルコトヲ知り、天ヲ祭ルノ祀典アリシヲ、殊ニ日本ハ、神国ト称スルホドナレバ、神明ヲ尊敬スルヲ、古ヨリ習ナリ、神学者ノ説、妄想ヨリ出ル者多カルベケレドモ、余ハ一概ニ妄想説ト片付ルヲ欲セズ。何トナレバ、人ノ上ニ神アルヲ知リテ之ヲ敬スルハ人心ニ具スル真理ノ發見スル者ナリ、真神ヲ知ルニ至ラザルモ、之ヲ知ルヲ得ベキ統系ヲ得タル者トイフベシ。即チ吾ガ上ニ所謂妄想ノ中ニ真理ヲ含メル者ナリ、貴重ナル元素ト為シテ、論ズベキナリ。<sup>112</sup>

「人心ニ具スル真理」は、何らかの対象を「神」に見立て「崇敬」しようとする思いをすでに

<sup>110</sup> 前掲注55、三一九～三二〇頁。

<sup>111</sup> 同様の内容は、前掲注77、78、80にも見える。

<sup>112</sup> 前掲注55、三二〇頁。

宿している。その思い（「崇敬スルノ意」）自体が、「真理」発見の可能性である。彼の信念は変わらなかったのである。

## 第四章 「品行」と「一新」

### —『西国立志編』前後—

#### 1. 「改革」への留保

##### (1) 「知天」と「無我」

『請質所聞』が書かれた明治二（一八六九）年の秋頃、一人の客が敬宇を訪れた。その客は、「数百里跋涉の勞」を冒して弘前藩から静岡にまで来た「弘前藩士」で、名は葛西士幹といった。葛西の訪問は、次のような依頼のためであった。

藩、今学政を改革せんと欲す、願くは一年或は半年、幸ひに以て弊邑に臨況すること有れ。<sup>1</sup>

同年七月、弘前藩は英学寮の開設に際し、敬宇を招聘することに決定した。葛西の依頼は、この決定によるものだったようである<sup>2</sup>。だが、敬宇は病気を理由にこの招聘を断る。そして、次の助言を与えている。

子、改革の二字を言ふこと勿れ。孔子の所謂一言にして以て邦を喪す可き者なり。子、唯だ当に誠心実意に原づくべく、以て教育の事を掌れば、久しくして後に弊害去りて功效見はれん。是れ乃ち改革の極善のものなるのみ。<sup>3</sup>

学問所時代の敬宇が、当時の「学者」が抱えた問題を概ね三つのカテゴリーに分けて指摘し、「振学政策」をはじめとする「学校を興」すための政策提言を行ったことは、既に第一章で述べた通りである。「振」るう、「興」すなどの語が表す当時の彼の主な関心は、昌平黌の学政であった。例えば「振学政策」で敬宇は、「国勢」の盛衰を左右する「学校」は、「才俊」の養成と「風俗」の矯正を担う「天下之本」であり、「学校」を「修飾整理」することこそが「要務」であると主張した。そこで、彼が提案する策は、全て「学校」の制度的な改革をその内容とするものであった<sup>4</sup>。

しかし、留学以前、尊王攘夷運動が最も盛んだった文久年間から、敬宇の政策提言は徐々に減り、やがて「洋学」の本場に直接赴き、自らの学問にのみ集中する方向へと移行した。そして、結局、「学校之政」に関する彼の様々な提言は実現されないまま、徳川政権の崩壊を迎えた。敬宇は、「学政」の「改革」がいかに困難であるのかを、身をもって経験していたのである。この経験があったからこそ彼は、「改革」の「二字」が、「一言にして以て邦を喪す可き者」とまで言

<sup>1</sup> 「藩今欲改革学政、願一年或半年、幸有以臨況弊邑」、「送葛西士幹序」『敬宇文集』卷四、十三丁ウ。

<sup>2</sup> 弘前市教育史編纂委員会編『弘前市教育史 上巻』（昭和五十年、弘前市教育委員会、九二～九三頁）。

<sup>3</sup> 「子勿言改革二字、孔子所謂一言可以喪邦者也。子唯当原於誠心実意、以掌教育之事、久後弊害去而功效見、是乃改革之極善者已」、前掲注1、十三丁ウ。

<sup>4</sup> 「一曰科举之法宜変」、「二曰洋学之禁宜除」、「三曰増加生徒員」、「四曰建置講武所」、「五曰嚴課生徒」、「六曰明行賞罰」（「振学政策」『敬宇文稿』卷一）

い切ったのであろう。彼は、「教育」の制度的な「改革」よりも、教育者自身の為人（「誠心実意」）に重きを置く。それは、軽率な「改革」意識への警告であると同時に、「学政」、即ち「教育」の制度的な変革のみによって現状を改善できるという期待が、敬宇には残されていなかったことをも意味する。

これより一年後の明治三（一八七〇）年閏十月、葛西は敬宇の処に「再来」し、再び前年同様の招聘を申し出た。しかし、この時も敬宇はそれに応じなかった。ただこの時は、葛西の「重来之意」を「嘉」して「送葛西士幹序」を書いた。その主題は、「学者」の要務であった。

学者は当に天を知るを以て要と為すべく、当に我れ無きを以て務となすべし。<sup>5</sup>

「知天」と「無我」、この二つこそが明治三年の敬宇が考える「学者」の要務であった。まず、「天を知る」ことを「要と為す」べき理由を述べるに当たって、彼は「敬天愛人説」や『請質所聞』において描いた「天」の説明をほとんどそのまま繰り返す。「天」は、「無形質」にして、「万事の主宰」であり、「六合を包」むと同時に「無間に入る」。それ故、「人心の善悪、微にして察せざる無」く、それに相応する「報応」を「久しきと雖も忒は」ず与える。そして、「物の活くる者」なら全てそうであるように、「天」も「理の活くる者」であるがゆえに、「心」を有する。その「心」は、「仁義」である。

では、何を根拠に「天」の「心」が「仁義」であると知り得るのか。

曰く、造化の跡に由りて之れを知る、と。日月の交代する所以、寒暑の推更する所以、万物群彙の生育する所以を觀る。豈に以て其の大慈大恵の一斑を窮めるに足らざらんや。禍福報応の人世に驗さるる者を觀る。豈に以て其の義刑義賞の一端を察するに足らざらんや。<sup>6</sup>

自然万物の存在及びその所以と「人世」における「禍福報応」の現れが、「天心」の「仁義」たる証拠である。このように、「天心の果して仁なるを知」ることによって、「福善禍淫」の原理が実在することを「知」った人間は、「頭上に常に天の監臨する者有る」を知り、自ずから「誠意慎独」に勉めるようになる。それは、「儼然として我より尊き者有るを知る」ことによって、「虔潔奉事の心」が自ずと切実になってゆく過程でもある。総じて、「天を知るは徳行の基」である<sup>7</sup>。それゆえに、「学者」は「天を知るを要と為す」べきである。詰まる所、「知天」は、「敬天」の同義語であった。

一方、「無我<sup>8</sup>」を「務と為す」という点は、「敬天愛人説」における「愛人」論と相通じる。

<sup>5</sup> 「学者当以知天為要、当以無我為務」、前掲注1、十三丁ウ

<sup>6</sup> 「曰造化之跡而知之。觀乎日月之所以交代、寒暑之所以推更、万物群彙之所以生育。豈不足以窮其大慈大恵之一斑乎。觀于禍福報応之驗於人世者、豈不足以察其義刑義賞之一端乎」、同上、十三丁ウ～十四丁オ。

<sup>7</sup> 「敬天愛人説」にも、同じく「天を敬するは、徳行の根基なり」という記述がある。

<sup>8</sup> 一般に「無我」は、仏教用語としての用法を彷彿とさせるが、敬宇の言うそれは、おそらく「子絶四、母意、母必、母固、母我」（『論語』子罕篇）の「母我」（我を張らない）に因んだ表現である。なお、朱熹

第二章で確認したように、「敬天愛人説」において、「愛人」の実践如何は、国家の盛衰と直結する問題として語られた。「民人」が「相ひ愛するを知」るようになれば、「彼此力を協せ、小大心を同じくし、智は愚を恤け、強は弱を扶く。富は貧を濟ひ、衆は寡を暴」すことなく、「邦国」は「一家」のごとく、国全体の「福利」を高めることに繋がる。逆に、「相ひ愛するを知ら」なければ、「邦国」は、「蕩散して、禍の基と成」るしかない<sup>9</sup>。

こうした「愛人」の原理によれば、「相ひ愛する」ことも、そもそも我を張らない態度（「無我」）無しでは実現できない。「無我」は、言い換えれば、我執を棄てることであるが、その意味をさらに追究するならば、それは自分を是とし、他人を非とする心を持たないことである。逆に、我を張る（「有我」）ことは、自分を是とし他人を非とする心を持つことを意味する。「有我」の態度は、常に自他の間に存する違いをめぐる争いに繋がり易く、その態度を堅持したままで「愛人」を実現できないのは明らかである。それゆえに敬宇は、元来、「善有りて悪無」き「天下の事」に、「悪」が存在するゆえんを、全て我を張る（「有我」）の態度に見出す。彼の見る所、「有我」は、「万悪の原」「百禍の本」だった<sup>10</sup>。そしてそうした例は、歴史上、無数にあった。

試みに洛蜀の党の相軋する所以、朱陸の門の相争ふ所以を觀よ。所謂異同は、皆な我有るに生ず。我無ければ則ち固より当に其の異なる處を忘れ、而して其の同じ者を容るべし。尚ほ何ぞ異同<sup>あらは</sup>の形るべけんや。抑も聖人の教を立つるは、本より衆異を合して大同を為し、天下を治平に躋<sup>のぼ</sup>す。乃ち其の徒たる者、彼我を分け、門戸を立て、区区の異同を論じて、国家の乱を醸すに至るは、其れ亦た思はざるのみ。<sup>11</sup>

周知のように、「洛蜀の党<sup>12</sup>」と「朱陸の門」は、いずれも同じ儒学の枠内の学派であった<sup>13</sup>。敬宇によれば、それらの争いは全て「有我」の態度によって、互いの「異なる處」にばかり目を奪われた結果である。元来、「聖人の教」は、多様性（「衆異」）の中で調和を実現し（「大同」）、「天下の治平」を成し遂げることを目的とした。しかし、後代の儒者が「彼我を分け、門戸を立て、些細な「異同」をめぐる争いを続けた結果、往々、「国家の乱」を醸すことに至った。よくよく考えないからそのようなことになるのだ。

---

は、『史記』の表記によって、「毋」は「無」であるという。ただし、現行本の『史記』卷四十七「孔子世家」では、「毋」のままだが、朱熹が見た『史記』では「無」になっていたようである。（『朱熹文集』卷四十二「答吳晦叔」）。

<sup>9</sup> 「敬天愛人説 下」『敬宇文集』卷三、十七丁オ～同ウ

<sup>10</sup> 「曰天下之事、有善而無惡、其所以有惡者、由乎有我也。有我者万惡之原、而百禍之本也」、前掲注1、十四丁オ。

<sup>11</sup> 「試觀洛蜀之党、所以相軋、朱陸之門、所以相争。所謂異同者、皆生于有我。無我則固当忘其異處、而容其同者。尚何異同之可形乎。抑聖人之立教、本合衆異而為大同、躋天下於治平。乃為其徒者、分彼我、立門戸、至于論區區之異同、而釀國家之乱、其亦弗思也已」、同上。

<sup>12</sup> 「洛蜀之党」は、宋の哲宗の時期にあった、洛陽の程頤を零首とする洛党と、蜀の人蘇軾を零首とする蜀党との間で展開された軋轢を指す。ここに劉摯を零首とする朔党までを入れ、<洛蜀朔三党>、あるいは哲宗の年号から<元祐三党>と言われる。

<sup>13</sup> 前章で触れたように、敬宇は、『請質所聞』において、「門戸」を分け、「聖賢君子之称」を「私に予奪」しようとする「儒門」と「仏門」の偏狭さを批判する（「聖賢君子之称、不可分門戸而私予奪、故儒門有聖賢君子、仏門亦有聖賢君子」）。

凡そ天下の事、各の是非有りて相ひ淆雑す。故に当に互ひに其の是とする処を容るべくして、必しも其の同異を争はざれば、斯ち可なり。天下の害、衆人の耳目を一にせんと欲するより大なるは莫し。天下の利、人人をして各の其の是とする所に従ひ、交も相ひ資益して、相ひ争はざらしめんより大なるは莫し。争はざるは治平の源なり。我無きは乃ち争はざるの本なり。争はざれば則ち天下治り、四海平らかなり。察せざるべけんや。<sup>14</sup>

そもそも「天下の事」には、各々に「是非」が混合している。それ故、必然的に違いが生じる。したがって、その事実を認めた上で、互いに共通する「是」の部分を受け入れ、その差異（「同異」）については争わないようにすべきである。この原理によれば、「天下」の最大の「害」は、「衆人の耳目を一にせんと欲する」ことであり、逆に、その最大の「利」は、各々の人間が「是とする所に従」いつつ、交流を通じて互いに「資益」することである。各々の「是とする所」に従い、紛争を回避することは、「治平」の「源」である。そして、「争はざる」ためには「無我」の姿勢が前提として必要となる。

以上のような「同異」をめぐる争いに対する敬宇の批判的な態度は、すでに維新以前の主張にも見られる。例えば、安政年間、まだ洋学をひたすら「夷狄」視する風潮が支配的だった当時、敬宇は「天地の覆載する所、人物の蕃生する所、邦各の俗有り、民各の風成り、百爾の制度、同じからざる者」はあっても、「而ども父子君臣夫婦昆弟朋友の倫に至れば、則ち未だ嘗て同じからざる」ことなく、「要して之れを論ずれば、万不同の中に、大同なる者存する有り<sup>15</sup>」と主張した。このような「万不同」の中から普遍的な「同」の端緒を見出す敬宇の論理は、「理一分殊」の朱子学の論理とも符合する。それは一貫して彼の思想の根底に流れていたのである。

そして、「人人をして各の其の是とする所に従」わせることこそが「利」に繋がるという発想は、その根本においては、人間の善性への確信に基づく。敬宇の言う「資益」が道徳的に善であるべきなのは言うまでもないが、そのためには、そもそも原因たる「各の是とする所」が善であらねばならないからである。彼は、「禍福応報」の原理によって人間世界が成り立つと考える。したがって、悪者同士が互いに「資益」し、それが善なる結果（「天下の利」）を生むような偶然はあり得ない。また一方で、「是非」の混合が人々の間に差異を生じさせていることが自然の理である限り、あえてその異なる「衆人の耳目を一にせんと欲する」ことは理に反するゆえに「害」の最たるものである。敬宇にとって、「利」・「害」、いずれもが道徳的な基準に合致するのは、当然の前提だったのである。

このようにして、「知天」と「無我」が「学者」の要務たる所以を説明した敬宇は、最後に、これらが如何に実際の「学政」と結びつくかを、改めて葛西に説く。「学政を修め」ることを望むなら、何よりも先ず「生徒」の「言行」を「誠実」ならしむべきである。そのためには「天の

<sup>14</sup> 「凡天下之事、各有是非相淆雑、故当互容其是处、而不必争其同異、斯可也。天下之害、莫大乎欲一衆人之耳目焉、天下之利、莫大乎使人人各従其所是、交相資益、而不相争焉。不争者治平之源也。無我者乃不争之本也。不争則天下治矣、四海平矣。可不察乎」、前掲注1、十四丁ウ。

<sup>15</sup> 「穆理宋韻府鈔叙」『敬宇文集』卷五、一丁オ〜ウ。

当に畏るべきを知」らしめることが最も重要である<sup>16</sup>。「天」が不断に「人心の善悪」を見ていくという事実を理解し、実感すること。「生徒」たちに、まずその感覚を身に付けさせることが大事である。「学者」自身が「知天」を「要と為す」べきなのは、当然である。且つ、「学者」にとって「無我」の姿勢は、以下のような文脈で必要とされる。

且つ国学・漢・洋、各の是なる処有り、長ずる処有り、故に亦た非なる処有り、短なる処有り。之れが生徒たる者、我が見を執る勿れ、彼を非とするに務むる勿れ。自己の才を尽し、邦国の用に応じるを期すのみ。<sup>17</sup>

この数か月前、明治三（一八七〇）年七月、東京では大学本校が、国学・漢学・洋学の間の紛糾で閉鎖する事態に至っていた。当初、昌平黌・開成所・医学所を接收し、さらに京都の皇学所を併せて官立行政機関大学校として出発した大学本校は（明治二年七月）、設立から間もなく崩壊したのである<sup>18</sup>。静岡にいる元昌平黌御儒者だった敬宇の耳に、このニュースが届かなかったはずはない。「国学・漢・洋」、いずれの学問にもそれぞれ是非長短がある。「生徒たる者」は、「我が見」のみを是とし、異なる「彼」を否定し誹るようなことをしてはならない。ただ、その是非長短を見極めた上、各自の「才」を最大限に活かし、「邦国の用」に応じることを願うべきである。「学者」の「無我」の態度の強調は、現実の事態を踏まえての、敬宇の心よりの助言だったのであろう。

この「送葛西士幹序」で、「無我」の姿勢をめぐる「同異」や是非長短の問題は、初めて本格的な主題として登場している。後述するように、ここにはある重要なきっかけとなる出来事があった。以下では、順を追って、その一連の過程を辿ることとする。

## （2）社会変革の二つの方法—制度と人性

敬宇は、「学者」にとって「知天」による「誠意慎独」の姿勢と我を張らない（「無我」）態度、この二つの実践が必須であると考えた。これらは、内面の修養としての「知天」、外部（他人）との関係における修養としての「無我」にも言い換え得るもので、「敬天」と「愛人」とも対応関係にある。制度的な「学政」の「改革」に対する強い疑念を表した「送葛西士幹序」の内容は、実は、「教育」の現場で「敬天愛人」論を実質的に取り組もうとした敬宇の試みの一端でもあったのである。「教育」の改善は、「学政」の「改革」によるのではなく、「学者」一人ひとりの日々の修養に掛かっている。これが彼の基本的な発想であった。

ただし、敬宇は、学校に対してのみそのような態度を取ったわけではなかった。それは、組織一般、ひいては社会全体にも同じく適用されるべきものだったのである。彼は、学校と同じよう

<sup>16</sup> 「今士幹欲修学政、先要使生徒言行誠実、欲使其言行誠実、莫若使其知天之当畏」、前掲注1、十四丁ウ。

<sup>17</sup> 「且国学漢洋、各有是処、有長処、故亦有非処、有短処。為之生徒者、勿執我見、勿務非彼。期於尽自己之才、応邦国之用而已矣」、同上。

<sup>18</sup> 大学本校における国・漢・洋学派の抗争については、『東京大学百年史 通史一』（東京大学百年史編集委員会、一九八四年）の一〇二～一〇三頁を参照した。



に、制度を変えるだけで組織・社会全体を改善の方向へ導けるとは考えない。全ての組織・社会の改善は、それを構成する個々人の次元における改善の努力によってのみ成し遂げられると信ずる。その考えは、「民選議院」設立論争が続いた明治八年の明六社における演説、「人民ノ性質ヲ改造スル説」にも鮮明に表れている。

戊辰以来、御一新ト言フ新トハ何ノ謂ゾヤ。幕政ノ旧ヲ去リ、王政ノ新ヲ布トイフコトナルベシ。然ラバ政体ノ一新トイフマデニテ、人民ノ一新シタルニ非ズ。政体ハ水ヲ盛レル器物ノ如シ。人民ハ水ノ如シ。円器ニ入レバ円トナリ、方器ニ入レバ方トナル。器物変ジ形状ハ換レドモ、水ノ性質ハ異ナルヲナシ。戊辰以後ニ、人民ヲ入レタル器物ハ昔時ヨリ善キ形状ナルベケレドモ、人民ハ矢張旧ノ人民ナリ。<sup>モト</sup>19

敬宇の見る所、当時の現状は、「御一新」が叫ばれているとはいえ、「政体」の新旧交代が行われたに過ぎず、「人民」の「一新」とは呼ぶに及び得なかった。「政体」と「人民」は、前者が「器物」に、後者がそれに入れる「水」のような関係にある。「戊辰」以来の日本は、「器物」は「ヨリ善キ形状」に変わったものの、その中身（「水ノ性質」）は「旧」のままである。それを「一新」とは言えない。「人民ノ性質」を「善良ナル心情」と「高尚ナル品行」を有するよう<sup>モト</sup>に変え、「善ク旧染ヲ去リ、日ニ新タニシテ、又日ニ新ナラン」こそが、真の「一新」である<sup>20</sup>。この句が、あの「湯の盤銘」にある一句に由来することは言うまでもない<sup>21</sup>。

ただし、敬宇は制度（「民選議院」）の役割を無視しているわけではない。

民選議院ハ民心ヲ一新スルノ一助タルヲ固ヨリ論ズルヲ待タズ。但シコヽニツ着眼スベキモノアリ。民選議院創立シ、コレニ由テ人民、タトヒ幾分ノ政權ヲ上ヨリ分チ得タリトモ、矢張従来ノ人民ナレバ、政事ノ形体少シク変ズルマデノ事ニテ、人民ノ性質ヲ改造スル主要ノ巧効ハアラヌコトナリ。然ラバ人民ノ性質ヲ改造スルハ如何トイフニ、ソノ大分ニアルノミ。芸術ナリ、教法ナリ。コノ二者、車ノ両輪、鳥ノ両翼ノ如シ。<sup>22</sup>

「人民ノ性質」を「改造」できてはじめて「御一新」は「一新」たり得る。「政事ノ形体」を変えただけで、明治の世が「新」な社会になったとは言えない。元来、『大学章句』における「新」の解釈は、人が心を洗って悪を除き去ること、つまり、染みついた汚れを濯いで、真に自分を新

<sup>19</sup> 「人民ノ性質ヲ改造スル説 明治八年二月十六日演説」『明六雑誌』第三十号、明治八年二月、七丁オ（大久保利謙監修『明六雑誌』（復刻版）立体社、一九七六年）。

<sup>20</sup> 「コノ人民ノ性質ヲ変シ、善良ナル心情、高尚ナル品行ニ化センメント欲セバ、タダ政体ヲ改ムルノミニテハ、ソノ功驗、絶テコレ無シ。タダ円キモノガ六角トナル、八角トナルバカリニテ、ソノ中ノ質性ハ改タマラズ。故ニ政体ノ改タマルヨリハ寧ロ人民性質ノ変ジテ、愈々善ク旧染ヲ去リ、日ニ新タニシテ、又日ニ新ナランヲコソ望マシキナリ。」、同上、七丁ウ。

<sup>21</sup> 「湯以人之洗濯其心以去悪、如沐浴其身以去垢。故銘其盤、言誠能一日有以滌其旧染之汗而自新、則当因其已新者、而日日新之、又日新之、不可略有間断也」、『大学章句』（『四書章句集註』中華書局、一九八三年、五頁）。

<sup>22</sup> 前掲注19、八丁オ。

しくすることである。それは、あたかも体を洗うことによって垢を除き去るようなことであり、「日ニ新タニシテ、又日ニ新」にする、間断なき修養の過程を意味する。敬宇は、そのような朱熹の解釈に基づいて「御一新」の意義を説く。政治制度（「政事ノ形体」）を改めることは、確かに「民心」を「一新」するための「一助」となるかも知れない。だが、そればかりに頼り、その制度を担う人間そのもの（「人民ノ性質」）が「旧」のままであるならば、それは決して真の「一新」たり得ない。敬宇が考える「一新」の理想に現実には遠く及ばず、維新に対する評価も厳しいものであった。

周知のように、統治者にとって、制度と人心、いずれに重点を置いて政治的統合を達成するかは、歴史上、繰り返し問題となってきた。例えば、朱子学では人心の修養に重きを置き、それを優先する一方、荻生徂徠（一六六六～一七二八）のような日本の儒者は、制度中心の統治論を展開した。徂徠は、儒学の「道」を「三代」の聖人が作為した政治制度（「礼楽刑政」『弁道』）であると捉え、統治者による制度の制作及び適用によって理想の統治状態に到達できると主張した。朱子学における八条目の修養の階梯論に対し批判的であった徂徠にとって、そもそも人間の内面の修養が政治的統合、統治の安定に繋がるという発想は無かったのである。その意味で、人間の根本的な「性質」の「改造」によってのみ真の「一新」を成就できるという敬宇の思想は、徂徠と対極の立場にあった<sup>23</sup>。

ところで、こうした敬宇の思想には、朱子学に加え、彼が西洋文明から発見した事実が、もう一つの論拠として働いていた。イギリスからの帰路で反復熟読し、ほぼ「暗誦」できるようになった、あの *Self-Help* である。そこには「西国」の「開化文明」の原因が明快に提示されていた。

アマネク古今ヲ察シ、成跡ヲ案ズルニ、邦国ノ優劣強弱ハ、ソノ人民ノ品行ニ関係スルコト多クシテ、ソノ国政ニ関係スルコト少ナシ。邦国ハ、特ニ人民各自一箇ノモノノ合併セル総名ナレバ、所謂開化文明トイフモノハ他ナシ、ソノ国ノ人民男女老少、各自ニ品行ヲ正シクシ、職業ヲ勉メ芸事ヲ修メ善クスルモノ、合集シテ開化文明トナルコトナリ。<sup>24</sup>

『西国立志編』における「人民」とは、「農ノミニ非ズ」、「士農工商ヲスベテ」を指す概念であ

<sup>23</sup> 昌平覺時代であった安政四（一八五七）年の「祭徂徠先生文」によれば、敬宇は徂徠を管仲に喩え、管仲が中国を夷狄の風習（「被髮左衽」）から免れしめたように、徂徠は日本の「文教」「読書作文」を「始めて大いに西土に愧づる無」き状態に至らせたと評価する。だが、その「操行之正」や「學術之醇」の程度においては、「程朱」学の「惺窩羅山諸先輩」に及ばないと見る（『敬宇文集』卷十六、二十六オ）。ただし、第六章で後述するように、明治期の文章では徂徠を「宰相の器量」を備えた人物として高く評価するなど（『宗教新論序』『敬宇文集』卷七、十一丁ウ～十二丁オ）、朱子学に拘泥しない解釈をも示している。

<sup>24</sup> 原文は、以下の通りである。‘Indeed all experience serves to prove that the worth and strength of a State depend far less upon the form of its institutions than upon the character of its men. For the nation is the only an aggregate of individual conditions, and civilization itself is but a question of the personal improvement of the men, women, and children of whom society is composed..... The solid foundations of liberty must rest upon individual character; which is also the only sure guarantee for social security and national progress.’, Samuel Smiles, *Self-Help*, 1859; Oxford University Press, 2002, p.11

る<sup>25</sup>。「邦国」は、その「人民各自一箇」の「合併セル総名」であるゆえ、その「優劣強弱 (the worth and strength)」は、「国政 (institutions)」より「人民ノ品行 (the character of its men)」に大きく左右される。それゆえに、一国の「開化文明 (civilization)」とは、その構成員である「人民」が向上心を持ち、各々「品行」を「正」しくし、「職業ヲ勉メ芸事ヲ修メ善ク」すること (personal improvement) に掛かっている<sup>26</sup>。そもそもそれは、「人間万事、皆、人々内自ラ治メ、自ラ<sup>ツカサド</sup>ルコトノ上ニ関係スルモノ<sup>27</sup>」という前提の上で成立する。自己の内面の修養が「人間万事」に連なり、国の治平を保障するという点で、朱子学の八条目とスマイルズが提示する「文明」論とは、基本的に一致する。「西国」の「文明」の在り様に、敬宇が深く共感した理由はここにあった。

このようにして彼は、イギリスをめぐる直接間接の経験によって、「西国之強」が、「人民ノ品行」、より具体的には一人ひとりの「自主ノ志行」に起因すると信じた<sup>28</sup>。そこでの「強」は、単なる「兵」の強さを意味しない<sup>29</sup>。それは、「芸術」(学問・技芸)と「教法」(キリスト教)が、「車ノ両輪」、「鳥ノ両翼」のごとき役割を果たし、「文教昌明」にして「名」を「四海に揚げるに至った状態<sup>30</sup>、すなわち「文明開化」のことである。その意味で、制度の制作より「人民」の「性質」の「改造」が優先されるべきなのは、朱子学的な発想によっても、「西国」の実例に照らしても、当然だった。

## 2. 『西国立志編』の主題

### (1) 先行研究の検討

『西国立志編』訳稿本(静嘉堂文庫所蔵)の日付によると、第三編の訳業は明治三年四月に始められ、最終編は同年十一月九日に完了した。そして、少なくとも翌年三月から刊行が始められた<sup>31</sup>。初刊本は、十一冊十三篇であり、第一・二・四・八・九編には序文が付され(後に第五編

<sup>25</sup> 『西国立志編』第一編第二節の題目「人民ハ法度ノ本」の下に、「士農工商ヲスベテ人民ト謂フ。農ノミニ非ズ、下コレニ倣ヘ」という敬宇の補足説明がある。

<sup>26</sup> 後半で敬宇は、同じ内容を次のようにも表現している。「抑々邦国ノ勢力トイヒ、邦国ノ農工繁盛トイヒ、邦国ノ文化昌明トイフモノ、悉ク皆人民各箇ノ品行ニ関係スルコトナリ。シカシテ律法トイヒ、制度トイフモノ、特ニ人民ノ品行ヨリ漸々ニ生長シテ、形ヲ成セルモノニホカナラズ」、(「第十三篇 品行ヲ論ズ、即チ<sup>トル</sup>真正ノ<sup>ジェントルメン</sup>君子ヲ論ズ」) ⊖品行ハ人ノ有ル最貴ナル物『西国立志編』。原文は、‘The strength, the industry, and the civilization of nations—all depend upon individual character; and the very foundations of civil security rest upon it. Laws and institutions are but its outgrowth.’, 前掲注24、p.315

<sup>27</sup> ‘It may be of comparatively little consequence how a man is governed from without, whilst everything depends upon how he governed himself from within.’ 同上、p.18

<sup>28</sup> 「論曰、国所以有自主之権者、由于人民有自主之権、人民所以有自主之権者、由于其有自主之志行」、「論」『西国立志編』第一冊、一丁オ。

<sup>29</sup> 「自助論第一編序」、同上、五丁オ。

<sup>30</sup> 「論」、同上、二丁ウ。

<sup>31</sup> 大久保利謙「中村敬宇の初期洋学思想と『西国立志編』の訳述および刊行について—若干の新史料の紹介とその検討—」、『幕末維新の洋学』大久保利謙歴史著作集5、一九八六年、二三八～二四二頁(初出『史苑』第二六卷第二・三合併号、一九六六年)。敬宇の訳稿二種及び関係書簡の検討に基づき、翻訳・出版の経過について詳細に考証されている。

にも序が追加されている)、さらに第一編の後には跋文の類に当たる「論」が掲載されている<sup>32</sup>。

従来、『西国立志編』のみを分析対象とした研究は少なく<sup>33</sup>、その直後に訳された『自由之理』(明治五年刊行)と合わせて検討されることが多かった<sup>34</sup>。だが、いずれの先行研究も、翻訳書以前の「敬天愛人」や『請質所聞』の分析を欠いている。それらを踏まえずに翻訳書の内容の分析に入っているがために、次の問いに答えを提示できなかつた。それは、そもそもなぜ彼がこれらの書物に(それ以降の翻訳も含めて)違和感を覚える事無く、共感を抱き、そして翻訳するにまで至ったのか、という問題である。それは、敬宇のみならず、後述する『西国立志編』の第一編に序文を寄せた儒者古賀茶溪が本書を読んで「掌を抵」ち、「彼の邦も亦此の説有るか<sup>35</sup>」と思った理由の解明にも繋がる問題である。

そこで本稿では、これまで副次的に参照されるに止まった七編の独立した論説である『西国立志編』の序文類を、「敬天愛人説」と『請質所聞』の延長線上にある、敬宇の思想的な声明書に準ずるものと見做し、それらに重点を置いて分析する方法を取る。つまり、前章における翻訳以前の論説についての分析を踏まえ、序文類を中心に置いて研究を進めることによって、敬宇の問題関心をより深く掘り下げるという試みである。このような方法は、さらに『西国立志編』と『自由之理』が立て続けに翻訳された理由や、そもそも彼がこの両書に見出した意義全体の解明にも有効であろう。

## (2) 「品行」の「向上」―「君子」への道

*Self-Help*の全体に対する序論の性格を帯びる第一章(表題は、*Self Help: National and Individual*)は、『西国立志編』第一編に当たる。原書の序論的な性格に対応するかのよう、敬宇もこの第一篇の前後に「序」と「論」を付している。「序」は、次のような「客」との問答から始まる。

余此の書を訳すや、客過ぎて問ふ者有り。曰く、子、何ぞ兵書を訳さざる。余曰く、子、兵

<sup>32</sup> 「論」は、後に「書西国立志編後」という題名で『敬宇文集』に掲載される。先行研究では、この二者を区分せず、また、博文館蔵版の第五版などで用いられた「緒論」という呼称などを用いる場合もある。さらに、平川祐弘のように、「帰国直後の明治元年ごろに書かれた『諸論』と『セルフ・ヘルプ』を読んだ時の感想「書西国立志編」とに区別し、全く別の文章として扱った研究も存在する(『天ハ自ラ助クルモノヲ助ク 中村正直と『西国立志編』』、名古屋大学出版会、二〇〇六年、三三頁、五一頁)。しかし、後述するように、当時の敬宇の君民関係の認識を知る重要な手掛かりである「論」の一部が、「書西国立志編後」では削除されているため、いずれの版を論拠とするかは重要な問題となる。本稿では、その削除された内容に注目する必要から、初刊本である木平謙一郎明治四年新刻の後刷に当たる同人社蔵版の『西国立志編 原名自序論』(早稲田大学文庫所蔵、請求記号：文庫 11\_a1466)を使用した。

<sup>33</sup> 『西国立志編』に専ら焦点を当てた研究としては、平川祐弘『天ハ自ラ助クルモノヲ助ク 中村正直と『西国立志編』』(名古屋大学出版会、二〇〇六年)を挙げられる。

<sup>34</sup> 代表的な研究として、松沢弘陽「西洋経験と啓蒙思想の形成―『西国立志編』と『自由之理』の世界―『近代日本の形成と西洋経験』(岩波書店、一九九三年。初出『日本における西欧政治思想 年報政治学』一九七六年)がある。松沢の研究は、原著者らに関する背景知識および両原著に流れるヴィクトリア朝のイギリス政治思想の特徴から、それに対する敬宇の理解にまで視野を入れたものであり、先行研究の中で最も緻密な資料の検証が施されたものである。

<sup>35</sup> 古賀茶溪「序」『西国立志編』第一冊、前掲注32。

強ければ則ち国頼みて以て治安なると謂へるか。且つ西国の強、兵に由ると謂へるか。是れ大に然らず。夫れ西国の強は、人民の篤く天道を信ずるに由り、人民の自主の権有るに由り、政、寛にして、法、公なるに由る。拿破崙<sup>ナポレオン</sup>、戦を論じて曰く、徳行の力、身体の力に十倍す、と。斯邁爾斯<sup>スマイルズ</sup>曰く、国の強弱は、人民の品行に關す、と。又曰く、眞実良善は、品行の本為り、と。蓋し国は人衆相ひ合するの称なり。故に人々品行正しければ則ち風俗美なり。風俗美なれば則ち一国協和し、合して一体と成る。強、何ぞ言ふに足らん。<sup>36</sup>

「西国の強」は、「兵」に由るものでない。それは、「人民」の「天道」への「信」、「人民」が「自主の権」を有する状態、そして、制度（「政」「法」）が寛大であり公平であること、これらの条件に起因する。「国」の「強弱」の判断基準は、「身体の力」ではなく「徳行の力」に、「人民」の「品行」にこそあるのである。「人衆」が「合」して「国」と成る原理を考えれば、個々人の「品行」の「正」しさが集まって自ずと「国」の「風俗」も「美」となるはずである。詰まる所、「風俗」の「美」こそが、「一国協和」を可能にさせる「治安」の基なのである。このように、敬宇のいう「強」は、軍事的な次元を超えたところにある「治」の安定を指す観念であった。

軍事的な強化こそを優先の課題とする見方は、幕末から広く存在していた<sup>37</sup>。敬宇は、既に学問所時代からそのような「武」に偏重した思考を否定し、「文武」のバランスを重視した。また、西洋の「強」さをそれぞれの国における「内治」の程度、つまり、人民の統合状態に即して判断すべきだとする考えも、第一章で確認した通りである。例えば、当時、彼は「内治」が安定したほとんどの西洋国が、キリスト教に基づく社会であることをも理解していた。それゆえに、徳川日本では「禁教」にされたキリスト教の教理を拠り所にした国々とはいえ、それによって「内治」が安定しているなら、本質的には「道」に則った状態であることを認めるべきだと主張した。

だが、「人民」全体の「品行」の向上が課題となったのは、留学と維新以後のことである。そして、繰り返し言うように、その新しい課題が登場した背景には、*Self-Help*の存在があった。そもそも「品行」(character)とは何だろうか。スマイルズは次のように説明する。

Character is human nature in its best form. It is moral order embodied in the individual. Men of character are not only the conscience of society, but in every well-governed State they are its best motive power; for it is moral qualities in the main which rule the world. Even in war, Napoleon said the moral is to the physical as ten to one.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> 「余訳此書、客有過而問者、曰子何不訳兵書。余曰、子謂兵強則国頼以治安乎。且謂西国之強由于兵乎。是大不然。夫西国之強、由于人民篤信天道、由于人民有自主之権、由于政寛法公。拿破崙論戦曰、徳行之力、十倍于身体之力。斯邁爾斯曰、国之強弱、關於人民之品行。又曰、眞実良善、為品行之本。蓋国者人衆相合之稱。故人々品行正則風俗美、風俗美則一国協和、合成一体、強何足言。」「自助論第一篇序」、前掲注32、五丁オ。

<sup>37</sup> こうした意見に対して幕末にも敬宇は「人材」養成こそが急務であるとし、「学校」の改革の重要性を主張した。第一章を参照。

<sup>38</sup> 前掲注24、p.314

上記の文を、敬宇は、以下のように訳する。

品行ノ善ナルモノハ、人性ヨリ発スル形状ノ善ナルモノナリ。マタ各人ニ具ハル天命ト一致スルモノナリ。故ニ品行ノ善ナル人ハ、衆人天良是非ノ心ニ合フノミナラズ、邦国ノ善ク治マレル動機ノ本ナリ。コレ平生ノミニ限ラズ、戦闘ノ時ト雖モ、亦然リ。故にナポレオン、戦ヒヲ論ジテ、徳善ノ勢力ハ身体ノ勢力ニ十倍ス、トイヘリ。<sup>39</sup>

人間の本性が最善の形体に表れた状態を、「人性ヨリ発スル形状ノ善ナルモノ」と表現する所までは的確な翻訳になっている。しかし、その直後にある、道徳的な規律が個人において形象化されたものを、「各人ニ具ハル天命ト一致スルモノ」と訳し、**moral order** の訳語として「天命」を、また、**conscience** の訳語として「天良是非ノ心」を当てた部分については、いささか疑問が生じるかも知れない。なぜ敬宇は、原文に無い「天」を挿入したのだろうか。

前章で確認したように、彼は、「天」・「上帝」が万物を生んだと同時に、それぞれに在るべき在り方をも与えたと確信し、儒学にも、キリスト教にも、そのような普遍的な「天」と「人」との関係性が現れていると考える。端的にいえば、それは、『中庸』冒頭の「天命謂之性、率性謂之道」と西洋のキリスト教との一致に基礎を置くことに起因する思考枠である。人間の歩むべき「道」とは、その「性」に「率」がうことであり、そもそも「性」は「天命」として「天」から賦与されたという論理が、敬宇における普遍的な道徳の構造理解を規定したのである。したがって、人間の道徳性に関わる観念に、その源泉たる「天」を付した訳語を当てたのは、彼にとって当然の選択であった<sup>40</sup>。

そのような観点から、「天命ト一致スルモノ」である「品行」の向上は、人間なら誰もが抱くべき目標として掲げられる（「凡そ人、ソノ品行ヲ砥礪シ、善人君子トナラント思ヒ、高尚ナル志願ヲ立ツベシ<sup>41</sup>」）。そして、「品行」の向上への努力が積み重なれば、やがて「真実ノ品行 (**true character**)」として顕れるようになるはずである。敬宇は、この「真実ノ品行」を、「密房暗室ニ在リテモ、吾心ニ当然ト思ヘルモノヲ行ヒ、衆人ノ視聴スル所ノ地位ニ在リテモ、吾心ニ是ナリト許セル者ヲ行<sup>42</sup>」える境地であると訳する。それは、「天」と「我」との間にある本質的な繋がり（「上帝之一分」）を意識し、心の中に「主」を持ち、「志」を立てる人間のことである。その詳細は以下の通りである。

<sup>39</sup> 第十一冊第十三編、前掲注32、一丁ウ。

<sup>40</sup> 敬宇の訳語は、無論、全てが造語というわけではない。彼は昌平饗時代からモリソンの『英漢字典』（一八二二）、『英和对訳袖珍辞書』（一八六二）を利用しており、W. Lobscheid の *English and Chinese Dictionary*（『英華字典』一八六六～六九年）を『英華和訳字典』として日本で翻刻する際には、自らその校正を行った（『英華和訳字典跋』によれば、校正を始めたのは明治五年十二月であるので、それ以前より『英華字典』を使用していたと推察される）。ロブシャイトの『英華字典』には、**conscience** の訳語として「良心、天良、是非之心、褒貶之心」が当てられており、敬宇がこれを参考にしている可能性は高いと思われる（平川、前掲注33、「45 近代日本語の成立」参照）。

<sup>41</sup> 第十一冊第十三編、前掲注32、六丁オ。原文は、‘Every man is bound to aim at the possession of a good character as one of the highest objects of life.’ 前掲注24、p.317

<sup>42</sup> 同上、八丁ウ～九丁オ。原文は、‘The true character acts rightly, whether in secret or in the sight of men.’ 前掲注24、p.318

蓋シ人ノ志ヲ立テ行ヲ制スルハ、ソノ自己ノ天良是非ノ心ニ従フベキコトナレバ、他人ニ強逼羈束セラルベキノ理ナシ。試ミニ思へ、一身ノ言行、一家ノ規制、交際ノ次序、一国ノ政法、コレ皆何ニ由リテ完善ナルヲ得ルヤ。人々自己ニ主ト作リテ善悪ヲ択ブニ由レルナリ。人生時々刻々ノウチニ、吾ガ心、自己ニ主トナルモノアルベキヲ要ス。モシ吾ガ心、自己ニ主トナルモノナケレバ、職任、身ニ在リトモ何ヲ以テ坦負セン。教諭、講説、戒責等ノコト、全テ益ナカルベシ。律法モ無用ノ物タルベシ。且ツ風俗慣習、紛華声利ハ、吾輩ヲ使役スル主人ニ非ズ。吾輩コソコレヲ降伏シ使令スルノ主人ナレ。サレバ、或ハ外物ニ誘惑セラルルトモ、天良ノ心、暗ニ我ニ告ゲテ、自ラ抵抗禁止セザレバ、安カラザルヲ覺ヘシムルナリ。吾ガ輩イヤシクモ外誘ヲ降伏セント欲セバ、剛猛ノ志意ヲ以テコレニ勝タザルベカラズ。<sup>43</sup>

原書のスマイルズの説明は、キリスト教的な人間観に基づく内容である<sup>44</sup>。周知のように、キリスト教における人間は、生まれながらにして善悪の区別が可能であり、神から付与された自由意志をもって、自ら善を選択するべき存在として描かれる。それを、敬宇は以上のように理解したのである。自らの「天良是非ノ心」に従うために、「外物」からの「誘惑」を打ち勝とうとする「剛猛ノ志意」を持たねばならない。それは、「我ガ心」の中に「自己ニ主トナルモノ」を有し、自ら「主ト作リテ善悪ヲ択」ぶことである。そもそも、こうした「志意」無しに、「教諭」、「講説」、「戒責」、「律法」などは全て「無用ノ物」でしかない。「外誘」を「降伏<sup>45</sup>」し、自らの主人として生きようとする「剛猛ノ志意」、それこそが「天良是非ノ心」に従う、在るべき人間の姿なのである。これらの内容を総合すれば、「品行」の向上が目標とする人間像は、「天命」に忠実であり、「屋漏に愧じ」ず、「外物に役され」ないで「自ら主たる」ことを目指す、朱子学の「君子」、そのものであった。

*Self-Help* は、高尚な人格への賛歌であり、その精髓にあるのは、真の gentleman とは何かという問いである。そこには、国民の一人ひとりが真の gentleman を目指すことによって、国の富強が増すという前提があった。敬宇はこの点を以上のような文脈で理解し、そして、深く共感した。とりわけ、最後の章の原題「Character—the True Gentleman」を、「品行ヲ論ズ、即チ

<sup>43</sup> 「第八編 剛毅ヲ論ズ ①志意ハ自己ニテ主張スベキ事」、第六冊第八編、前掲注32、六丁オ〜ウ。以下、原文。‘There is no absolute constraint upon our volitions, and we feel and know that we are not bound, as by a spell, with reference to our actions. It would paralyse all desire of excellence were we to think otherwise. The entire business and conduct of life, with its domestic rules, its social arrangements, and its public institutions, proceed upon the practical conviction that the will is free. Without this where would be responsibility?— and what the advantage of teaching, advising, preaching, reproof, and correction? What were the use of laws, were it not the universal belief, as it is the universal fact, that men obey them or not, very much as they individually determine? In every moment of our life, conscience is proclaiming that our will is free. It is the only thing that is wholly ours, and it rests solely with ourselves individually, whether we give it the right or the wrong direction. Our habits or our temptations are not our masters, but we of them. Even yielding, conscience tells us we might resist; and that were we determined to master them, there would not be required for that purpose a stronger resolution than we know ourselves to be capable of exercising.’ 前掲注24、p.193

<sup>44</sup> スマイルズ自身は、スコットランドのプレスビタリアニズムの雰囲気の中で育ち、やがてユニテリアン教会の熱心なメンバーになった。松沢、前掲注34、二六三頁。

<sup>45</sup> 仏教用語として、「悪魔などをおさえつける」という意味がある（諸橋轍次『大漢和辞典』第十一巻）。

真正ノ君子ヲ論ズ」と捉えた点において、彼が同書の本質を、儒学、特に朱子学でいう人格的な完成と根本的に通じると見做していたことは明らかである。こうした解釈は、慶応四年の帰国以後、敬宇が *Self-Help* 及びその他の「西国古今雋傑之伝記<sup>46</sup>」を読む過程で形成されたものであり、『西国立志編』の翻訳は、そこから生まれた「敬天愛人」思想の結実の一つであった。

### (3) 「無所争」の原理

以上のような理解を土台に、第一編の序文は、目指すべき「国」の在り方がなぜ「兵事」と無関係にあるかを語り、いわば世界平和への祈願で結ばれる。そこには、武家社会から脱して間もない明治三年の日本社会に依然として残る「武威」による統治論理と、他方で、誕生したばかりの明治新政府の外交・軍事的な脆弱さを憂慮する声の高さという背景があっただろう。ただし、敬宇の趣旨は、一国の国民としてのみならず、「天」・「上帝」の「一分」として生まれた人類の一員としての責務を強調する点で、目前の現実の次元を超えた所にある普遍原理の提言にあったように思われる。少なくとも『西国立志編』の序文類に見えるものは、原書にあるナショナリズム的な枠組を超え、新時代を迎えた日本が歩むべき普遍の「道」を提示しようとする敬宇の意志である。そこでは、まず、「兵事」からの意識の解放が主張されたのであった。

では、「兵事」の「強」は、なぜ「国」の目標たり得ないのか。

若し国人品行未だ正しからず、風俗未だ美ならずして、徒に汲々乎として兵事之れを是れ講ぜば、其の陥りて闘ひを好み殺しを嗜むの俗を為さざる者幾ど希なり、尚ほ何ぞ治安を望むべけんや。且つ天理に由りて論ずれば、則ち強を欲するの一念、大いに正に悖る。何となれば強は弱に対するの称なり。天、斯民を生じ、人々同じく安楽を受け、同じく道を修め、同じく智識を崇め、同じく藝業に勉めんことを欲す。豈に此れ強にして彼れ弱、此れ優にして彼れ劣なるを欲せんや。<sup>47</sup>

正しい「品行」と「風俗」の土壌無しに、「兵事」ばかりを考え工夫すれば、残忍な「俗」を助長する結果にしかならない。そもそも「天理」に則して見れば、「強」さへの欲望は「大いに正に悖る」。なぜなら、「天」の原理は、「斯民」が共に到達し得る目標を設定し、皆が共にそれらを達成するよう望むからである。一部の人間のみが「強」となり「優」となって、その外の人間は「弱」となり「劣」となる状態を、「天」は望まない。要するに、「天」は競争の原理による世界を認めない。敬宇は、そう確信する。

こうした彼の強弱・優劣を競うことへの根本的な反発は、競争原理が社会の運営原理たり得ないと思ふ儒学的な発想に基づく所でもある。周知のように、それは、孔子の「君子は争ふ所無し、必ずや射か。揖讓して升下し、而して飲ましむ。其の争ひや君子なり」という言葉によって

<sup>46</sup> 「論」、前掲注28、二丁ウ。

<sup>47</sup> 「若国人品行未正、風俗未美、而徒汲々乎兵事之是講、其不陥而為好闘嗜殺之俗者幾希、尚何治安之可望哉。且由天理而論、則欲強之一念、大悖於正矣。何者強者對弱之稱也。天生斯民、欲人々同受安楽、同修道、同崇智識、同勉藝業、豈欲此強而彼弱、此優而彼劣哉」、「自助論第一篇序」、前掲注32、五丁オ。



象徴される（『論語』八佾篇）。朱熹の注釈によれば、「君子」はそもそも「争」うことをしない。だが、強いて「君子之争」があるとすれば、「堂」上での「射」の遊びの後、一同が「揖讓し」て「堂」から下り、「勝者」はそこでそのまま「揖」し、「不勝者」は「堂」に上って罰則の「觶」のものを飲む程度の、温和かつ謙讓さ溢れる（「雍容揖遜」）ものである。そして、これ以外の一切の「争」いは、「小人之争」として斥けられるべきである。つまり、勝敗をめぐる激しい競争は、儒学倫理と根本的に衝突するのである。敬宇が、「無所争子」「無所争翁」という号を用い、その書齋を「無所争齋」と名付けたのも、おそらくそうした文脈の上にあった。

そもそも「強」や「優」は、常に「争」いの可能性を秘めた、比較を通じてのみ得られる相対的な価値に過ぎない。「天」を源泉とする絶対的な価値、それのみを追求すべき存在として描かれる儒学の間人観に照らしても、神の下での人間の平等性を説き、その教えのみに従うことを求めるキリスト教的な道徳観に照らしても、そのような相対的な価値の追求は、不正なのである。

詰まる所、敬宇は、「地球万国」の人類が「学問芸業」をもって交流し、互いに「利用厚生」の方法を交換して「資益」し合い、そうして共に「安康」と「福祉」を得ることを目標とする<sup>48</sup>。そしてそれは、以下のような順序で実現できるはずである。

夫れ人天命の畏るべきを知り、真実の心を以て、善良の事を行ひ、一人此くの如く、一家此くの如く、一国此くの如く、天下此くの如くなれば、愛日仁風、四海合驩、慈雲和氣、六合呈祥、此の如くなれば則ち亦た何ぞ甲兵銃砲の用有らんや。古に云はずや、「兵は凶器なり、戦は危事なり<sup>49</sup>」、「仁は無敵なり<sup>50</sup>」、「善く戦ふ者は上刑に服す<sup>51</sup>」、と。一人の命は、全地球より重く、匹夫の善行は、邦国天下に関係する者有り。乃ち土地を貪るの故を以て、至貴至重の人命をして、<sup>よこしま</sup>横に極惨極毒の禍を罹らしむは、其れ皇天の意に違ひ、造化の恩に背き、罪道るる可らず。<sup>52</sup>

人類の義務としての「知天命」「真実之心」「善良之事」への努力を促し、それが拡大していく構図を、敬宇は八条目の階梯論で説く。その努力が、「天下」に広まった時、「甲兵銃砲」による「強弱」の觀念自体が消え、やがて「愛日仁風、四海合驩、慈雲和氣」する日が到来するはずである。敬宇の描く八条目の「平天下」の段階は、端的に言えば、人類の平和、そのものであった。

この堂々たる宣言は、同時に「人命」尊重の思想と深く通じる。「一人の命」は、全地球より重く、「匹夫の善行」はやがて「邦国天下」に行き届く。「土地」に対する貪欲ごときで、「至貴

<sup>48</sup> 「故地球万国、当以学問芸業相交、利用厚生之道、互相資益、彼此安康、共受福祉、如此則何有乎較強弱競優劣哉。」「自助論第一篇序」、前掲注32、五丁才。

<sup>49</sup> 「兵者凶器、戦者危事也」、『資治通鑑』卷六十六・漢紀五十八

<sup>50</sup> 「仁者無敵」、『孟子』梁惠王上

<sup>51</sup> 「率土地而食人肉、罪不容於死、故善戦者服上刑」、『孟子』離婁上

<sup>52</sup> 「夫人知天命之可畏、以真実之心、行善良之事、一人如此、一家如此、一国如此、天下如此。愛日仁風、四海合驩、慈雲和氣、六合呈祥、如此則亦何有乎甲兵銃砲之用哉。古不云乎、兵者凶器、戦者危事也、仁者無敵、善戦者服上刑。一人之命、重於全地球、匹夫之善行、有關係於邦国天下者、乃以貪土地之故、使至貴至重之人命、横罹極惨極毒之禍、其違皇天之意、負造化之恩、罪不可道矣。」、第一冊第一篇、前掲注32、五丁ウ

至重の人命」を蔑ろにするのは、「皇天の意」に違い、「造化の恩」に背く行為である。その「罪」から逃れることはできない——キリスト教的な人命重視の観念が色濃く表れていると言えよう。

人類の平和を謳うこの第一篇の序文は、最後に、「西国」における「刑罰」の軽減・省略を伝えつつ、それでも完全に「干戈」を収める段階には至っていないことを伝える。しかし、「六合」に「礼教盛んにして兵刑廢する」日が必ず到来することを、敬宇は信じて止まない<sup>53</sup>。

#### (4) 「御者」としての「君主」論

『西国立志編』第一編の訳稿が出来上がって間もない時点で、敬宇はそれを数人の知人に見せたようである。その中の一人に、古賀茶溪（謹一郎、一八一六～一八八四）があった。茶溪は、祖父の代から昌平黌の御儒者を勤めた古賀家に生まれ、自身も一旦は御儒者になったものの、海外情勢・洋学への積極的な関心から蕃書調所の初代頭取を勤めた人物である<sup>54</sup>。敬宇は、その茶溪による「序」を『西国立志編』第一冊の冒頭に付した。そこで茶溪は、次のように述べる。

古今来の一事業を立るの人を歴観するに、皆な百折回らざるの概を抱き、把持すること牢く、志を立てること確かなり。勇往直前し、一切の世間の毀誉褒貶を問はず、亦た且つ一敗を以て其の鋭気を挫かず。然る後に期望する所の事始めて成る。是れ豈に尋常の發憤能く届く所ならんや。（中略）頃者、友人中邨敬宇、訳述する所の自助論を出し、予に序を属す。受て之れを読む。編中歴ねく西国の辛苦して一事業を立つるの俊傑を挙ぐ。予掌を抵ちて曰く、彼の邦も亦此の説有るか、と。之れを哀めて書を成すに至るは則ち妙なり。士大夫の立身の骨子、実に此処に在り。此処捉住して失はざれば、後來植立する所、必ず卓然として見る可き者有らん。自助の言たる、殊に子輿氏の不動心の旨と合す。年少の人を鼓舞すること、孰か此れに如かん。<sup>55</sup>

確かなる「志」を立て、「勇往直前」し、「一切の世間の毀誉褒貶を問はず」、失敗を懼れず、その「鋭気」が挫けない「西国」の「俊傑」の姿に、茶溪は「士大夫の立身の骨子」を見出す。「彼の邦」にある「自助」の精神に、「子輿氏（曾子）」の「不動心の旨<sup>56</sup>」を見つけ出し、「掌を抵」つ彼の姿には、深い喜びが感じられる。遙かなる「西国」においても、同じ「道」が追求されている事実は、儒者たちに、遠方にいる見知らぬ知己を発見したかのような楽しさを与えたことだろう。

<sup>53</sup> 「西国近時大省刑罰、然猶未能全戡干戈、豈其教化有未洽者耶。抑宇宙泰運之期末至耶。嗚呼、六合之際、礼教盛而兵刑廢、当有日也。」、同上。

<sup>54</sup> 小野寺龍太『古賀謹一郎一万民の爲、有益の芸事御開』ミネルヴァ書房、二〇〇六年、参照。

<sup>55</sup> 「歴観古今来立一事業之人、皆抱百折不回之概把持牢。立志確、勇往直前、一切不問世刊毀誉褒貶、亦且不以一敗挫其鋭気、然后所期望之事始成。是豈尋常發憤所能届耶。（中略）頃者、友人中邨敬宇、出所訳述自助論、属予序受而読之。編中歴挙西国辛苦立一事業之俊傑、予抵掌曰、彼邦亦有此説乎。至哀之成書則妙。士大夫立身骨子実在此処。此処捉住不失、後來所植立、必有卓然可見者。自助之爲言、殊与子輿氏不動心之旨合、鼓舞年少人、孰如此」、古賀茶溪「序」、前掲注35、一丁オ。

<sup>56</sup> 孟子が「不動心」を持つ方法を説明する上で、孟施舎を曾子に類すると見なした部分。『孟子』公孫丑上

一方、敬宇は、同じく静岡学問所にいた国学者、三田葆光さんだかねみつにも序文を依頼した<sup>57</sup>。幕末に、外国奉行支配組頭として渡仏した経験<sup>58</sup>を有する三田にとっても、『西国立志編』の内容は十分に共感できた。三田は、「おおよそ天地あめつちの間に人とあらんかぎり、たとい国をへだて境をことにし、打ち見るすがたうち聞くことば詞は、さまざま」であっても、それらは全て等しく「産靈みむすびの神の御靈みたまによりて、生まれつるもの」であり、それゆえ、「おのずから直く正しき真まことの道はひとすじならであるべし」という見地に立って同書を解釈する<sup>58</sup>。国学流に考えても、「今のえみし」は「古のえみし」と異なり、彼らが説く内容も「和漢やまとからのかしこき人」のそれに劣らない、「直く正しき真の道」をも具えていると認める余地は十分にあったのである<sup>59</sup>。

しかしながら、第一冊第一編の前後に付された序文類は、上記のもの以外にもう一つある。それは、敬宇が書いた「論」と呼ばれる文章である。「論じて曰く」で始まるこの文章は、初刊本では第一冊第一編の末尾に付されており、従来、「論」、「諸論」、「緒論」、「書西国立志編後」など、複数の呼称で言及されてきた。第一編本文の前に位置する「序」は、「兵事」を重視する当時の一般的な認識を背景とし、やや抽象的かつ壮大な人類の平和を目指す内容が述べられたのに対し、「論」は、具体的に「西国」の運営原理について説く。すでに第一編の序文において敬宇は、「西国の強」の原因を、「人民の篤く天道を信ずるに由り、人民の自主の権有るに由り、政、寛にして、法、公なるに由る」と説明したが、「人民」の「天道」への信仰と「自主の権」を有することの意義自体は、いまだ十分に説明されなかった。それらの意義を説くためには、信仰と「自主の権」が機能する「西国」の政治体制や「政俗」そのものに関する知識が必要であろう。そのために「論」は、第一篇以後を読み進める上で必要な「西国」理解のための前提知識を提供する役割を果たすように工夫されている。

「論」は、「国に自主の権有る所以は、人民に自主の権有るに由り」、「人民に自主の権有る所以は、其の自主の志行有るに由<sup>60</sup>」るという文章で始まる。「国」は、「三二十家の民」が「相ひ団」して「村」を、「数村」が「相ひ連」して「県」を、「数県」が「相ひ会」して「郡」を、そして「数郡」が「相ひ合」して成り立つものである<sup>61</sup>。そこから、「国」の「福祚昌盛」如何は、「国」を構成する最小単位である「人民」の「志行」に掛かっているという前提が、自ずと導出されるのである。「国」と「民」との間には、最初から「二致」のない一体性があり、「総称して国と曰ひ、分言して民と曰ふ」に過ぎない。

<sup>57</sup> 平川は、敬宇が古賀や三田へ序文を依頼したことを、「入念に配慮」したものと見る（平川、前掲注33、三六三頁）。

<sup>58</sup> 三田葆光「序」。なお、例えば、明治初期に活動した儒者阪谷朗廬（一八二二～一八八一）の場合、「天祖」の下に儒学の普遍（「道」）を置いた思想を展開した。それは、論理構造としてはここでの三田の考えとほとんど変わらないものであり、当時の思想的な多元性を示す一端と見なせよう。

<sup>59</sup> 「ここに中村大人のものせられし自助論といえる書を見るに、何某の大人のいいけん、今のえみしはいにしえ古のえみしにうしあらずとの言の葉もふみしるく、げにその説なにがしすべて和漢うしのかしこき人にもおとらず、あわれあだし国人にも、かばかり誠実なる心まめのあればありけるよと、打ちなげかるるまでふみめざらしともめざらしき書になんありける」、同上。

<sup>60</sup> 「論曰、国所以有自主之権者、由于人民有自主之権、人民所以有自主之権者、由于其有自主之志行」、『西国立志編』第一冊、前掲注32、一丁オ。

<sup>61</sup> 後述する『自由之理』第一巻においても、彼はこれと同じ論理を駆使し、societyを村に譬えて説明する。

そして敬宇も、当時のヨーロッパの文明観に従い、世界中の「国」を「自主」、「半主」、「羈属」、三つのタイプに分類した上で議論を進める。同時に、そのような分類が固定されたものでなく、「古」の「自主の国」が、「今」は「半主」、「羈属」の国となったように、その逆も、あり得ることに注意を喚起する。そこで彼は、あえて日本の現状を位置づけることをせず、いかにして「自主の国」が「自主の国」たり得るのかのみを問う。そして再度、「西国」が「勢威」を「遠方」にまで及ぼすことが可能なのは、「英主良輔」に拠るものでなく、あくまで「西国の民」の「勤勉忍耐」と「自主の志行」の結果であることを強調する。

このように「民」の役割が重要だということは、裏を返せば、「君」（及び「官」）の役割が相対的に重要でないということである。それは、従来の徳川の世における統治観を覆す発想であると同時に、既存の西洋諸国の強盛の原因に対する一般の認識に反するものであった。幕末に西洋諸国を強国として受け止めるようになった人々にとって、国の強盛はナポレオンやピョートル大帝のような「英主」「豪傑」と結びついていた<sup>62</sup>。幕末の敬宇自身も、この点において例外ではなかった<sup>63</sup>。「論」における敬宇の主眼は、まさにそのような認識への批判にあった。「民」側の努力を強調しても、最終的な国政の決定における「民」の「君」に対する依存を完全に払拭することはできない。そのためには、「君」と「民」との関係を規定する新しい枠組みの提示が必要となる。そこで彼は、「西国の君」の在り方について説明し始める。

西国の君は、大に其の智を用ふれば、則ち其の国大に乱れ、小しく其の智を用ふれば、則ち其の国小しく乱る。載せて史冊に在り、歴々として徴すべし。方今の西国の君は、己の意を以て、<sup>たや</sup>輒すく一令を出すを得ず、己の命を以て輒すく一人を囚繫するを得ず。財賦の数は、民に由りて之れを定め、軍国の大事は、民人の公許に非ざれば、挙行するを得ず。<sup>64</sup>

「西国の君」は、「己の意」や「己の命」を恣意的に国政に反映できない。君主の意思が国政に反映されればされるほど秩序は「乱」れる。それが、歴史上の事実である。それゆえに「西国」では、財政や軍事に関する決定において、「民人」の意思に由らないものはない。これが、「西国」の君民関係の基本的な在り方である。敬宇は、それを「御者」と「車に乗る者」との関係に譬える。

蓋し西国の君は、譬へば則ち御者なり。民人は、譬へば則ち車に乗る者なり。其の当に何れの方に向つて発すべく、当に何れの路に由りて進むべき、固より車に乗る者の意なり。御者は其の意に従ひ控御の術を施すに過ぎざるのみ。<sup>65</sup>

<sup>62</sup> 松沢、前掲注34、二三八頁。

<sup>63</sup> 例えば、安政年間の「変国制」や「存実心」（『敬宇文集』巻三、三丁ウ、六丁ウ）で、「鄂王比達」が「親ら和蘭工廠に往」き、「諸技」を「学」んだ点を見習うべきと主張する。

<sup>64</sup> 「西国之君、大用其智、則其国大乱、小用其智、則其国小乱、載在史冊、歴々可徴、方今西国之君、不得以己意、輒出一令、不得以己命輒囚繫一人、財賦之数、由民定之、軍国大事、非民人公許、不得举行、『西国立志編』第一冊、前掲注32、一丁ウ。

<sup>65</sup> 「蓋西国之君、譬則御者也。民人、譬則乗車者也。其当向何方而発、当由何路而進、固乗車者之意也。

この比喻によれば、「御者」が「車」の進むべき方向や取るべき経路に関する決定権を一切持たず、「車に乗る者」の「意」に従って馬を操る存在に過ぎないのと同様に、「君」も、「民人」の「意」に従って、国政を運用すべき役割に過ぎない。したがって、「君主の権」は、当然ながら「私有」のものでなく、「闔国民人の権」が集まってこそ成立し得るものである。端的にいえば、「君主の令する所の者」は「国人の行はんと欲する所」、「君主」の禁止令は「国人の行ふを欲せざる所」の忠実な反映に止まるものである。国家の「昌盛なる所以の者」は、このような「君民一体、上下同情、朝野共好、公私無別」の状態の実現にあるのである<sup>66</sup>。

さらに敬宇は、「善馬」が引く「車」の比喻を用いて「君」の役割について語る。

嘗て聞く、善馬、車に駕する者有り、鞭策を加へずして自ら能く行き、控御を待たずして自ら能く馳す。御者の妄りに繯繩を引き多く撻責を加ふるに及びて、其の馬扞格牴牾し、頓に行くこと能はざるを致す、と。嗚呼、坤輿の内、何れの国か善ならざらん、何れの民か良ならざらん。御者の功を喜び事を滋くに由りて、其の性を遂げず其の天良を存すること能はざるを致す者、蓋し亦た多きかな。<sup>67</sup>

ここでは「国」あるいは「民」が一転して「善馬」に譬えられ、「御者」はその「善馬」の良さを活かすことに失敗する要因に当たる「君」や「官」を指す。「民」は「車に乗る者」として進行方向を指示し、あるいは「善馬」として自ら走る。いずれにせよ、「御者」が「車」の進行に与える影響は微々たるものであり、したがって、「御者」に求められる役割も限定される。君主は「御者」の役割に過ぎない。こうした敬宇の譬えは、当時の読者にとってはやや過激に聞こえつつも、新鮮な驚きを与えただろう。それゆえか、後の「書西国立志編後」(『敬宇文集』巻十六、明治三十六年<sup>68</sup>)において、この「御者」の譬えの部分は、省かれた。

「西国」の「昌盛」の理由が、その君民関係にあるという指摘は、敬宇自身の経験にも起因する。その経験とは、かつて渡英前の彼が抱いていたイギリス像と、実際に確認したイギリスの様子が大きく懸け離れていた事実への気付きである。アヘン戦争での清の敗北を知った時、まだ「童子」だった敬宇は、あの「堂々たる満清」を破るくらいなら、ヴィクトリア女王は「女豪傑」に違いないと考えたという。また、渡英する前の彼は、『海国図志』を通じて「英の俗」は貪欲(「貪」)かつ乱暴(「悍」)であり、奢侈を好み、「酒を嗜む」ものであると思いついてしまっていたともいう。しかし、これらは全て留学を通じて是正される。イギリスの「政俗」を直接観察・研究

---

御者不過従其意施控御之術耳」、同上。

<sup>66</sup> 「故君主之権者、非其私有也。闔国民人之権、萃於其身者、是已、唯然、故君主之所令者、国人之所欲行也。君主之所禁者、国人之所不欲行也。君民一体、上下同情、朝野共好、公私無別、国之所以昌盛者、其不由此歟」、同上、一丁ウ。

<sup>67</sup> 「嘗聞、善馬有駕車者、不加鞭策而自能行、不待控御而自能馳。及御者妄引繯繩多加撻責而其馬扞格牴牾、頓致不能行。嗚呼、坤輿之内、何国不善、何民不良、由于御者之喜功滋事、而致不遂其性不能存其天良者、蓋亦多哉」、同上、二丁ウ。

<sup>68</sup> 『敬宇文集』の刊行は、敬宇の死から約十二年が経った明治三十六年のことであるが、その「凡例」によれば、全ての文章は生前の筆者自身の手による校正済みのものである。

する過程で自らの誤謬を悟った敬宇は、「西国」の「政俗」を正しく理解することにこそ、その「昌盛」のゆえんを知る道があると考えに至ったのである。

イギリスの「政俗」の実態とは、君主である「女王」が、「飴を含んで孫を弄するに過ぎ」ない「尋常の老婦」であり、実質的に最大の「権」を握るのは「百姓の議会」、その次は、「諸侯の議会」というものであった。ここで敬宇が重視するのは、「衆に掄ば」れた「民委官」の資質である<sup>69</sup>。彼らは、「学明行修の人」、また、「敬天愛人の心」と「克己慎独の工夫」を有し、「多く世故を更へ、艱難に長ずるの人」である<sup>70</sup>。詰まる所、その「俗」は、「上帝に事へ、礼拝を尊び、持経を尚」び、「好んで貧病の者を調済」するものなのである。それゆえにイギリスでは、数えきれないほどの「仁善之規法」が作られ、例えば、「貧家の子女、往きて学ぶ所の学<sup>サンデースクール</sup>院」や昼間働く労働者のための「夜<sup>イーヴェニングスクール</sup>学<sup>イブニングスクール</sup>院」が至る所に設立された。敬宇は、これらの事業が「官府」とは関係なく、専ら「民人公同」の投資によって行われるものだと説明する。否、これのみならず、「凡百の事」の中、「官府」が関与する事業は、一割程度であり、その他の九割は、「人民の為す所」であるとまで言い切る。そこで「官府」は、ただ「民人の利便」のために設けられた「会所」に過ぎず、「権勢を貪り、威刑を擅に」することなどはしないという。

無論、敬宇自身も、これがイギリス像の全てでないことを認める。しかし、彼の見る所、その「大体」において、「西国」の「政教風俗」は「美」であった。では、なぜ「魏氏の書」(『海国図志』)はあれほど悪質な像を伝えるのか。それは「東洋」に來ている「西国無頼の徒」を見て「概言」したからである。それゆえに「魏氏」は、「謬」ったのである<sup>71</sup>。

以上のように、敬宇は「西国」の「昌盛」を、「人民」の資質と直結した問題として捉える。「西国古今俊傑の伝記」に鑑みても、「俊傑」は皆、「自主自立の志」と「艱難辛苦の行」を有し、「敬天愛人の誠意」に基づいて「世を濟ひ民を利す」る「大業」を成し遂げてきた。「西国」が「文教昌明」し、「名を四海に揚」げる秘密は、そのような「俊傑」の「志」を崇め、「国人」一人ひとりが同様に「勤勉忍耐の力」を養う所に起因した。それは、もはや「君主」ひとりの力で左右し得ない問題なのであった。

『西国立志編』を通じて敬宇は、世襲身分制による統治者と被治者との分離を前提にした徳川日本の政治観を排し、また、「民」の「自治」を承認しない儒学の統治観を乗り越え、「士農工商スベテ」の「人民」が政治の主体になるビジョンを提示する。同書に付された七つの序文類の論説の中でも、そうしたヴィジョンが最もよく表されたのがこの「論」である。

後に、『西国立志編』を真似た「立志伝」の類が流行り、「立志」の語は、大いに出世するという意味で使われるようになる。それが『西国立志編』の訳者の意図と掛け離れた用法であったこ

<sup>69</sup> 帰国の際に、*Self-Help*を餞別として贈ったイギリス人 Humphry W. Freeland(1819~1892)も、チチェスターから自由党の代議士に出たことのある人物だった。オックスフォード出身の、アマチュアながら博識な、「ビクトリア期のジェントリの一つの典型」といえる人物であったと言われる。松沢、前掲注34、二三七頁。

<sup>70</sup> 「論」『西国立志編』第一冊、前掲注32、二丁オ。この外にも、「権詐猥薄之徒」、「慢神欺心之人」、「酒色貨利之徒」、「喜功生事之人」に「與らない」という姿勢も挙げられている。ただし、「書西国立志編後」では「権詐猥薄之徒」以外は省かれている。

<sup>71</sup> 「抑以通国之広、人民之多、豈不無姦宄不法之徒乎。然審其大体則称曰政教風俗擅美西方可也。(中略)蓋見西国無頼之徒、居東洋者、而概言耳。何其謬哉」、同上、二丁ウ。

とは、言うまでもない。しかし、西洋風の「文明開化」が声高に唱えられつつあった明治初期とはいえ、いまだに教養の主流をなしたのは古典漢文の学問であった。それゆえに少なくとも刊行当時、「立志」の二文字は、それを掲げた訳者本人の意図に違わず、多くの読者の脳裏にもあの『近思録』の一句——「所謂立志者至誠一心以道自任」——を思い浮かばせたことであろう。『西国立志編』を読み、「掌を抵」った古賀茶溪にも、そうした背景が働いていたに違いない。そして、その正しい意味での「立志」の推奨が、敬宇の身近にいた多くの旧幕臣の子弟にとって、大きな励みとなっただろうことは想像に難くない<sup>72</sup>。

### (5) その他の序文と第九編の特異性

第一編の前後にある「序」と「論」の外にも、『西国立志編』の第二・四・五・八・九編には、それぞれ「序」が付いている。この五つの論説の中、前の四点は、各編の主題に即した敬宇のコメントである。例えば、第二編の序文では、その主題に当たる編名「新機器ヲ發明創造スル人ヲ論ズ」(Leaders of Industry) に即し、様々な方面での「今日」と「昔」の在り様を比較する。その上で、「今日西国之民」が「福運」を成就し得た所以を次のようにまとめる。

今日の西国、之れを五十年の前に比すれば、則ち又た高下霄壤の異有り。嗚呼、此くの如き福運、何に由りて致せしや。教化日に明らかにして、人心善に嚮ふ効に非ざる無きを得んや。然りと雖も、水火の理を究め、機器を創造する者有るに非ざれば、則ち徳正しと雖も用利ならず、生厚ならず。此れを思へば則ち機器を創造する者の功德見はる。<sup>73</sup>

「教化」の拡大と「人心」の改善にその「福運」の根本的な原因を見出している点で、全編を貫く主題を強調しつつも、一方で、利用厚生側面から見た際の「新機器」の「發明創造」の重要性にも注意が払われている。

また、第四編「勤勉シテ心ヲ用フルヲ及ビ恒久ニ耐テ業ヲナスコトヲ論ズ」(Application and Perseverance) に付した序文においても、敬宇は類似した議論を展開する。「賤業」や「俗務」の傍ら、「学問」を怠らず、「名家」、「鉅匠」となった人物の紹介が多い当編を始めるに当たって、彼は「真正の学士」・「真正の文人」とは、「賤業を耻じ」ず、「俗務を為すを嫌」わない人々であると定義する。そもそも「学問の功」は、「序に循ひ漸く進み、久しきを経て輟まざる<sup>74</sup>」ことが重要であるゆえに、「一日必ずしも多時を要」しない。彼は、「沈麟士」や「程明道」「蘇子瞻」のような中国の士人の例が、「学問」への努力と「賤業」・「俗務」に属する生業とは並行可能である事実を証明すると述べる。

敬宇は、「学問の功」に至高の価値を付与しつつも、それを支える現実的な生計維持の重要性

<sup>72</sup> 河野有理『田口卯吉の夢』慶応義塾大学出版会、二〇一三年、四七～四八頁。

<sup>73</sup> 「今日之西国、比之五十年之前、則又有高下霄壤之異矣。嗚呼、如此福運、何由而致哉。得無非教化日明、而人心嚮善之効乎。雖然、非有究水火之理、創造機器者、則徳雖正而用不利、生不厚矣。思此則創造機器者之功德見焉。」、第二冊第二編「自助論第二編叙」、前掲注32、二丁オ～ウ。

<sup>74</sup> 「序に循」った「学問」は、「学は等を躡え」て進めてはならないことを重視する儒学の学問論(『礼記』学記篇)。

をも忘れない。両者の並行が重要になったのは、無論、世襲身分制の崩壊、「官武一途庶民ニ至ル迄各其志ヲ遂ケ人心ヲシテ倦マサラシメン事ヲ要ス<sup>75)</sup>」ことが宣明された時代背景とも密接に関わる。徳川時代とは異なり、世襲の身分ではなく、努力次第で個々人が自分の人生を営む自由が認められたことは、彼が望んだ通り、誰もが「学問」によって「功」を挙げられることを意味した。しかし、「学問」の継続のためには、現実の問題として、生計の維持が必要である。両者の並行を貫くことが、以前にも増して「志」の問題と直結した時代であった。

第五編の「序」は、初刊本には付されておらず、後に付け加えられた。「幫助、即チ機会ヲ論ズ。及ビ学術ヲ勉修スルヲ論ズ」(Helps and Opportunities)という編名に相応する形で、敬宇は、「天下之事」における「成敗得失之機」はすべて「誠偽」に掛かっていると説く。「一片の誠」さえ「胸中」に存すれば、それが「実に万事の根源」となる。人は、その「誠」をもって「芸業を修め」、「学識を植」ち、「民人を治」めて「神明に交」わるべきである。木から落ちるりんごを見て万有引力を発見したというニュートンの逸話などを載せる当編は、「万事」の結果は、日頃の誠実さに起因するという内容である。それは朱子学の「至誠」の精神にも大いに通じるものであった。

次いで、第八編の編名は、「剛毅ヲ論ズ」である。「剛毅」(Energy and Courage)を主題とする当編では、ナポレオンを始め、多くの「大将」の逸話が登場する。「泰西」にそうした「剛毅之人」が多い理由を気候(「天氣沍寒」)や体質(「軀幹堅実」)、風土(「土地礪确」)に見出す説を、敬宇は否定する。「剛毅」は外部の条件とは無関係な「心志の力」である。より根本的には、「大本」にある人間の心の「慈」と「信」に由る。例えば、李斯や呂恵卿は、「強忍」ではあったが、真の「剛毅之人」ではなかった。彼らの「大本」にあるものが「嗜慾之私」であって、「慈信之心」でないからである。孔子が、弟子の子路に対する評価について、「慾」を「剛」と取り違えていることを正さねばならなかったように(「根や慾なり、焉んぞ剛なるを得んや」、『論語』公治長篇)、それらは混同しやすい特徴なのである。

さて、以上のように、四つの序文及び第一編の「序」では、各編の本文の内容と対応した敬宇の論説である。しかし、残る第九編(「職事ヲ務ムル人ヲ論ズ」(Men of Business))の序文において、敬宇は他の序文とは違い、本文の内容に全く触れず、『西国立志編』そのものの存在意義、この書物をいかに受け止めるべきかについて語る。つまり、「職事ヲ務ムル人」の持つべき様々な資質・習慣などの紹介とは無関係な、「新見異説」の重要性について論じるのである。

### 3. 「新見異説」と「好学」—『自由之理』への導入としての「自助論第九編自序」

『西国立志編』刊行時の詳細な状況—例えば、刊行時の資金問題や蔵版をめぐる事情など—を知ることは困難であるが、残された書簡の単片や、他人から寄せられた序文類<sup>76)</sup>などを通じて、

<sup>75)</sup> 五箇条の御誓文

<sup>76)</sup> 古賀茶溪や三田蓀光以外にも、第九冊には望月の序(「辛未五月」)が見える。



敬宇が刊行前に訳稿をかなりの知人・友人に示していたことは明らかになっている<sup>77</sup>。その結果の反映だろう、第九編の序文は、次のように始まる。

或るひと余に謂て曰く、西国の事理、大概是の書に尽さん、と。余曰く、否、此れ一人一家の書に過ぎざるのみ。若し此れを以て其の概略を尽さんと為さば則ち大いに謬れり。且つ余の之れを訳するの意と、甚だ相ひ徑庭す。<sup>78</sup>

『西国立志編』の中に「西国の事理」が全て書き尽くされていることを期待する「或るひと」に対し、敬宇は「一人一家の書」に過ぎない同書にそのような期待は的外れであり、彼自身の翻訳の意図にも違ふと述べる。「天下の事理」は、一冊の書物に収まるようなものでなく、「日に出て窮まら」ないもの、常に移り変わるものであるからである。

例えば、「古人の是とする所」を「今人」が「非」とするように、「今人の是とする所」を「後人」が「非」とする可能性はいくらでもある。あるいは、「古人の言はざる所」を「今人」が言う場合と同じように、「今人の言はざる所」を「後人」が言うかも知れない。また、「天下の尽く以て非と為して、一人独りのみ之を是とし、その「当時」は「縲紲の辱」を受けたが、「後世」には「泰斗の名」を得た「加利列窩」のような場合もある。「天下の同論」が必ず「是」であり、「一人の異見」が必ず「非」である保障はどこにもない。また「瑣格刺底」のように、「天下の未だ言はざる所」を「一人独り之れを言」ったせいで、当時の世においては「罪人」となったが、後世には「聖人」として「尊」ばれた例もある。「天下通行の説」が必ずしも「是」でなく、「一人創始の論」が必ずしも「非」でないゆえんである。

したがって、たとえ「宇宙間」にある「千百の意見議論」を挙げても、「猶ほ未だ以て天下の事理を尽すに足ら」ない。ましてや『西国立志編』のような「区区たる一小冊」を通して「西国の事理」を知り尽くしたと思いついでない。そう論じた後、敬宇は自身の翻訳の意図を述べる。

且つ余の是の書を訳す所以は、人をして進んで西籍を習読し、其の心を謙虚にし、新見異説を容受し、務めて衆人の智識を集めて、妄りに一己を執り以て論断せざらしめんと欲するなり。<sup>79</sup>

<sup>77</sup> 代表的な人物として、大久保一翁や杉浦子基などの名を挙げられよう。後者の名は、立教大学図書館大久保利謙文庫所蔵の『西国立志編』訳稿卷之一にある敬宇自筆の跋文に登場する（刊本には未掲載）。これによれば、第一篇の初訳ができた時点で敬宇自ら子基に示し、これを見た子基がその刊行を勧めたとある（「書第一編後」「第一編、訳稿甫成、示之杉浦子基、々々勸急刻之」）。大久保、前掲注30、二四八頁。なお、子基は、安政五（一八五八）年の徴典館時代からの敬宇の知人である（「薦杉浦七郎右衛門書」『敬宇文集』巻一）。

<sup>78</sup> 「或謂余曰、西国之事理、大概尽于是書。余曰、否、此不過一人一家之書耳。若以此為尽其概略則大謬。且與余訳之之意、甚相徑庭矣。」第七冊第九編、前掲注32、一丁オ。

<sup>79</sup> 「且余所以訳是書、欲使人進而習読西籍、謙虚其心、容受新見異説、務集衆人之智識、而不妄執一己以論断也。」同上、一丁ウ。

人々が『西国立志編』を踏み台にして自ら積極的に「西籍」を読み、「謙虚」な心持で「新見異説」を受け容れ、「智識」の収集に務めることによって、無暗に自分ひとりの考えをもって物事を「論断」しないようにさせること。訳者の主眼は、あくまで「西国の事理」を知る端緒を用意することに置かれていた。

さらに、「或るひと」の問いは続く。

或るひと又た曰く、是の書の説く所、孔子の旨に合し、故に取るべきか、と。余曰く、然らば則ち子豈に孔子の言はざる所は、則ち概して取るに足らずと謂ふか。此れ孔子の意に悖るなり。子、四を絶つ、意母く、必母く、固母く、我母きを曰はずや。発憤して食を忘れ、樂みて以て憂いを忘れ、老ひの将に至らんとするを知らずと曰はずや。孔子をして今日に生まれしめば、則ち其れ務めて新見異説を聴納する者、果して何如ぞや。若し孔子の書を死読し、留滞して化せず、此れを以て天下の事理を規すに、一言合はざれば、駭きて以て怪と為す、此くの如くんば則ち孔子の学を好むこと、及ばざるが如くするの意と正に相ひ反す。<sup>80</sup>

敬宇が翻訳の際に用いた語彙や表現が儒学的な教養に基づくという点で、このような読者の反応も十分に在り得たことだろう。しかし、だからといって『西国立志編』の主旨が「孔子の旨」と合致するがゆえに読むに値するという見方は、それ自体として「孔子の旨」に「悖」る発想であると彼は断言する。孔子が明示した言葉のみに価値を見出すことは、逆にいえば、「孔子の言はざる所」は、「概して取るに足ら」ないと言うに等しいものだからである。敬宇は、そのような教条主義的な孔子の理解を、孔子の教に背馳すると考え、断乎拒否する。

例えば、孔子は「四を絶<sup>81</sup>」った境地にいた。つまり、孔子には、自分ひとりの考え（「意」）、自分の考えを必ず押し通そうとする心（「必」）、自己主張を固く守って譲らない心（「固」）、我を張り通そうとする心（「我」）、この四つが全く無かったのである。朱熹によれば、それは、「私意」を全く持たず、「物欲」にも惑わされることのない状態であり、先に述べた「無我」の状態とほぼ同じである。その状態で孔子は学問に向き合う。彼の「好学」ぶりは、学びに没頭したあげく、「食」や「憂」い、そして、「老ひの将に至らんとする<sup>82</sup>」ことさえも忘れるほどであった。敬宇は、こうした孔子の言行から、その「新見異説」に対する寛容の態度と限り無き知的探求心を読み取る。それゆえに、もし孔子が、明治三年の「今日」のように「新見異説」に溢れる時代に生まれたならば、その学習に務めるであろうと確信するのである。

そもそも「孔子の書」は真理の全てを体現しているわけではない。したがって、「孔子の書」を「死読」し、そこに「留滞」して固着したまま、「天下の事理」を「孔子の書」の一言一句に

<sup>80</sup> 「或又曰、是書所説、合於孔子之旨、故可取。余曰、然則子豈謂孔子之所不言、則概不足取乎。此與孔子之意悖矣。不曰子絶四、母意、母必、母固、母我乎。不曰發憤忘食、樂以忘憂、不知老之将至乎。使孔子而生於今日、則其務聴納新見異説者、果何如也。若死読孔子之書、留滞而不化、以此規天下之事理、一言不合、駭以為怪、如此則與孔子好学如不及之意正相反矣」、同上、一丁ウ～二丁オ。

<sup>81</sup> 「子絶四、母意、母必、母固、母我」（『論語』子罕篇）

<sup>82</sup> 「發憤忘食、樂以忘憂、不知老之将至」（『論語』述而篇）。朱熹は、これを「（孔子が）自ら其の好学の篤」を語った内容と見る。『論語集注』、前掲注21、九八頁。

照らして判断してはならない。学問の世界に限りはない。生来の聖人、孔子にとっても、それは同じであった<sup>83</sup>。敬宇の眼には、「今日」の「新見異説」の習得に励む孔子の姿が浮かんでいたのであろう。

以上を踏まえて敬宇は、「衆異を集めて以て思察に備へ、旧見を濯ひ以て新得を冀ふを貴ぶ」ことを「学問」と定義する。それは、蔵書の数が「万卷」であっても、それらが「同じく皆一書」であれば、その数の「多」さが意味を為さないのと同じである。あるいは、「大餐」のために用意された料理が「衆異併せ備」わず、「食前方丈」に「唯だ一種の物」が並べられているだけなら、「其の同」なる味に嫌気がさす状況にも似る。詰まる所、「学問」の意義は、世界の多様性・可変性を前提に成立するものである。したがって、「一言」、「一人一家の書」、「一己の見」をもって「天下の事理」を正すことはできない。それは、「紅色」の眼鏡を通して見た「森羅万象」が、全て「紅色」に映るのと同様の結果を招く。

「古人」の「好学」の故事は、以上に止まらない。敬宇はさらに、「舜好みて邇言を察す」（『中庸』第六章）、「己を捨て人に従ふ」（『孟子』公孫丑上）や、孔子が「礼を老聃（老子）に問ひ、樂を萇弘に問」うたという故事を挙げる。「古人」の「好学」ぶりは、「汲汲として倦まず、虚して以て人を受ける者」のごとき姿であった。彼らは、「後人」のように既知（「先入」）をもって「主」と為し、「異同を立」て、妄りに「是非」を争わなかった。正しい「学」とは、絶え間ない努力と知的開放性、この二つの点に基づくものである。

詰まる所、第九編の序文における敬宇の主張の核心は、「古人」のような「好学」の実践を促すところにある。「品行」の向上は、「学問」無しにはあり得ない。それは、『自助論』を通じて、儒学の知的伝統に照らしても、当然の事実であった。そこで敬宇は、「学問」が、「一書」、「一言」、「一己之見」に限定されない、「新見異説」という未知の世界へ開かれたものであるべきことを強調する。教条主義、知の固着状態などに対する強い警戒心が、この序文全体に流れている。

これらの主張は、先述した「送葛西士幹序」における「学者」の心得としての、「無我」の主張に通じる。既に触れたように、そこでも敬宇は、「聖人の教を立つるは、本より衆異を合して大同を為し、天下を治平に躋す」と言い、「衆異」の問題を前面に出していた。「衆人の耳目を一にせんと欲する」ことこそが、最大の「害」であり、「人人をして各の其の是とする所に従ひ、交も相ひ資益して、相ひ争は」ないようにさせることを最大の「利」とする考えは、明かに第九編の序文の主題と通じる所である。

「衆異」は、人間世界の多様性・可変性の現れである。儒学の伝統で言えば、これは「君子は和して同ぜず、小人は同して和せず」（『論語』子路篇）をめぐる議論に通じる。とりわけ、朱子学では、多様かつ可変的なこの世の中で、外部の世界に押し流されることなく、毅然とした主体的な人間として他人との調和を実現するという文脈で、「和」を、他人と「乖戾」しない「心」の状態と解釈する。これに対し、「同」は、主体性を失い、他人に「阿比するの意」を持つこと

<sup>83</sup> 「子曰、学如不及、猶恐失之」（『論語』泰伯篇）

である<sup>84</sup>。他方、例えば、朱子学の内なる「理」の重視を批判した徂徠は、当然、このような「朱子の注解」を孔子の意に「大いに相違」するものと見做す。彼は、人間の生れ付きの「器量才智」が異なること、「一樣なる人は天地の間に無之事」を前提に<sup>85</sup>、「君」はそのような「臣下」の多種多様な「器量才智」をよく把握し、それを的確に用いるべきだと主張する。そこで、良き「臣下」なら、自らの固有の「才智」を「君」に合わせて「同」することなく、「和」する<sup>86</sup>。徂徠における「和」・「同」の問題は、「人」の多様な「器量才智」を、統治者がいかに用いるべきかという文脈で考察されるのである。

対照的な解釈ではある。しかし、いずれも人間の多様性を前提にし、その多様性を温存し、かつ活かしていく方法を模索している点において、共通の基盤を持つ。そして、敬宇もその共通の基盤の上で自らの議論を展開していたことは明らかである。「衆異を集めて以て思察に備へ、旧見を濯ひ以て新得を冀ふを貴ぶ」ことこそが「学問」であり、その「学問」によって「品行」を向上できるという発想は、『西国立志編』の、個々の「人民」の力量が集まって一国の力量が決定されるという主張とも繋がる。

しかしながら、なぜこのようなテーマが、突然、第九編の「序」に登場したのだろうか。既に述べたように、当編の「序」は、他の序文類と比べて本文との関連性が薄く、敬宇自身の主張を色濃く反映している。また、この文章が書かれたと思われる明治三年の八月から同年十一月までの間に彼は、同様の内容をテーマにした「学者」論を葛西士幹に送っている（同年閏十月）。

おそらくこれは単なる偶然の出来事ではなかった。第九編の「序」の執筆時期を確定することはできないが、その末尾にある「適に第九編の刻成る、書して以て序と為す」という文から推定するに、それは初訳が終了した明治三年「七月晦日」（西暦：一八七〇年八月二十六日）以降、同編が「新刻」された同年十一月（西暦：十二月）以前の間であろう<sup>87</sup>。そして、『西国立志編』の訳述が完了した同年十一月九日から一か月も経たない十二月八日に、敬宇は『自由之理』の翻訳に着手した。これらの事実に基づいて推察するに、第九編の「序」及び「送葛西士幹序」を書いた時点で、彼が既に『自由之理』の原書、J. S. Mill, *On Liberty*, 1859（以下、『自由論』）に

<sup>84</sup> 「和者、無乖戾之心、同者、有阿比之意」、『論語集注』、前掲注21、一四七頁。

<sup>85</sup> 「およそ人たるものの生付、其器量才智、人々各別なるものにして、一樣なる人は天地の間に無之事なる故、人心の同じからざる事面の如といふ古語有」（荻生徂徠著・平石直昭校注『政談』東洋文庫811、平凡社、二〇一一年、二〇五頁）。

<sup>86</sup> 「和すると云は五味を調和するがごとし。五味のあんばいといふは、各別に違たる味の物を持来てまぜ合する事也。故に臣下は、君と才智の筋各別に違たるをよしとす。君に何ほど才智有ても、人の才智は一むきに得手なる所有て、又不得手なる所有物也。聖人とてもかくのごとし。故に各別に違たる才智の臣をいくらもよせ用ざれば、君の才智の足らぬ所を補べき様なし。同するといふは、たとへばふくさ味噌の甘きに砂糖を入、其上に又蜜をも入れ、あめをも入たるがごとし。是君の心に合せて、物ずきの少も違はぬをいふ也。」同上、二〇五～二〇六頁。

<sup>87</sup> 静嘉堂文庫所蔵の訳稿にある敬宇の日付によれば、第九編の訳述は、明治三年「七月九日」から「七月晦日」までに行われた。『西国立志編』の初刊本の発刊の時期については、その奥付に刊年が記されていないため、正確な発刊時を確定し難い。大久保利謙の調査によれば、早稲田大学所蔵の静岡版には発売当時の袋が五つ完全に残っており、それによると、第一冊第一篇から第八冊第十編までは「明治三年庚午十一月新刻」、第九冊第十一編以下は「明治四年辛未七月新刻」ということになる。また、それらの当初の持ち主による購入日の書込みから、第一・二冊の発売が、少なくとも明治四年三月以前ということが明らかにされている。大久保、前掲注31、参照。

接していた可能性は極めて高い<sup>88</sup>。そして後述するように、この第九編の「序」の内容が、他の編の序文とはややその趣を異にする理由は、まさにこの『自由論』の読解にあったと考えられる。次章で分析するように、第九編の序文には、『西国立志編』本文には見えないが、『自由之理』で使われた語彙と発想がそのまま登場する。つまり、これは、彼の『自由論』理解の反映だったのである。

---

<sup>88</sup> 『自由之理』の訳述に使われた *On Liberty* は一八七〇年版である。したがって、一八七一年一月に訳述を開始するためには、一八七〇年内に *On Liberty* を読んだことになる。

## 第五章 「天良之心」と「自主之権」

### —『自由之理』の世界—

維新以後、敬宇の思想展開の中心軸は、「敬天愛人」であった。「敬天」は「天」と「人」（＝「我」）との関係の在りようを表し、「愛人」は、「敬天」する人間が他人との関係で実践すべき倫理の核心を示す。彼の「自主」「自立」論の基盤には、当然、この「敬天愛人」の精神があった。言い換えれば、「自主」「自立」は、自己修養、即ち「敬天」の姿勢と直接に繋がっている。したがって、「敬天」の実践無しに、人間は真の「自主」性を獲得し得ない。

明治元年の「敬天愛人説」以後、敬宇は一貫して、人間が「上帝有るを知」り得る本性を生まれ持つために、自ら「善」を選択する能力をも有すると論じた。ただし、常に「善」を択ぶことは容易でなく、自らの意志で「善」を選択できるよう努力を続けねばならない。そして、その努力によってのみ「真福」を得られる。「自主」的な人間は、いつか必ず「真福」を得ることで報われる。こうした敬宇の思考には、確かに朱子学的な道徳的主体性の論理とキリスト教哲学における自由意志説との重なりがある。

敬宇の見る所、『西国立志編』に登場する一連の人物は、「上帝の一分」である「天良の心」を有し、「敬天愛人」の道理を守ったがゆえに、あのような「立志」の生を送り得た。「西国」の「人民」の「自主の志行」の根本には「天」が在ったのである。それゆえに「自主」的な人間は、その「是とする処」を行い得る能力を有する。そこで、その「是とする処」は、常に自ら「善」を択んでいるという前提の上に立つ。

しかし、同じ「天良の心」を賦与されていても、全ての人間は各々異なる。それは、「人心の同じからざる事其の面のごとし」（『春秋左氏伝』襄公三十一年）や、朱子学の「氣質の性」の議論でも確認できるように、古来、人間世界における厳然たる事実であった。それゆえに儒学においても、他人と自己との間の「同異」の問題をいかに捉え調和させるかは重要な課題であった。相異なる人々は、したがって、それぞれの文脈で「是とする処」も必然的に相異なる。敬宇も、つとに「万不同」の世界における「異」なる者の受容の問題に思考を巡らせてきた。学問所時代までは、儒学の教えに基づいて形成した「異」の受容というテーマに関する敬宇の探究は、明治以降、社会の全面的な「一新」の風潮の中、「西国」の実例に鑑みつつ、さらに拍車を掛けられた。

その一環として、『自由之理』が刊行された。先行する『西国立志編』は、「人民」の「自主の志行」無しには「文明」国たり得ないというテーマの下、「西国」に実在した「自主自立」の人物伝であった。そのような「自主自立」の「人民」が集まって自ら治める「文明」の「西国」では、「君主」は「御者」のような役割に留まり、「国」（「車」）の運営に決定的な影響を与える権限を持たない。国家の運営は、すべてその「車に乗る者」である「人民」の意志による。そこで自ずと次のような問題が浮かんでくるだろう。では、実際、「自主」の「人民」が集まり、「人民」自らがその運営の責任を担う共同体を律する原理とはいかなるものであるべきか。それは、上記した相異なる人間同士で、平和な共存、その多様性の調和をいかに達成するかという問題でもあ

った。これまでの敬字の思想を踏まえた上で、『自由論』を読む時、彼が以上のような問題関心から同書を読解したことが自ずと浮かび上がる。本章では、以下、『自由之理』を通じて、この点を裏付けることとする<sup>1</sup>。

## 1. 先行研究と本稿の立場

『自助論』と『自由論』の両書は、いずれも一八五九年にイギリスで刊行された。著者の出身背景、想定された読者層、メッセージの内容とその伝え方（主張の具体例の提示の有無など）、そして道徳の基礎についての見解など、様々な側面において異なる作品であるが、同時代の知的潮流の中で生まれた両書には、共通の側面もあった<sup>2</sup>。その共通性が直接現れた代表的な例として、『自助論』の冒頭に掲げられた標語、すなわち、国家の価値はそれを構成する人民の価値によって決まるというミルの文章が挙げられよう<sup>3</sup>。この点において、確かにスマイルズとミルとの間には問題関心の一致が存在した。

しかし、スマイルズが引用した文章は、『自由論』の主要な論点とは言えず、その主題と絡み合っていた複数の論点の一部に過ぎない。周知のように、『自由論』の主題は、civil liberty（以下、市民的自由）や social liberty（以下、社会的自由）をめぐる諸問題である。それは、ミルの父を含む一世代前が直面していた少数の特権階級や君主の専制に対する political liberty（以下、政治的自由）の戦いの後に現れた新しい事態、即ち、社会や多数の世論による脅威に対する liberty の問題である<sup>4</sup>。そこでミルは、世論・多数の専制の柱にあるキリスト教教会やその教義に対して痛烈な批判を加え、社会的自由を保障するための individuality を強調した。時代を共有する者同士という意味で、つまり、前世代が獲得した政治的自由の中を生きたとする点で、スマイルズとミルとの間には共通の基盤が存在したとは言え、両者はかなり異なる方向に目を向けていたのである<sup>5</sup>。

<sup>1</sup> 本章で使用する二種類の『自由之理』（全五巻）は、第一巻の表紙裏に「明治壬申二月発兌」とあり、第五巻の奥付には「同人社蔵版」と記してある。本文に用いられた版木も同一である。しかし、両者の間には、「書肆」情報をはじめ、いくつかの違いが見られる。それぞれを刊本 A（渡辺浩所蔵）と刊本 B（山口道弘所蔵）と呼ぶこととする。両版とも、E.W. Clark 及び大久保一翁の序文を掲載している点において共通するが、次の点において異なる。刊本 A の場合、①第一巻の冒頭に古賀茶溪の序文が、②第一巻と第二巻の間に漢文の敬字の「自序」が掲載されている一方で、刊本 B には、③茶溪ではなく南摩綱紀が寄せた「叙」が載っており、④第一巻の冒頭に漢字カナ交じり文の敬字の「自序」があるのみで、刊本 A にある漢文の「自序」は無い。本章は、刊本 A を主に用いる。また、本章の後半では、刊本 A にある敬字の漢文「自序」について詳細に考察する。

<sup>2</sup> スマイルズとミルに関わるイギリスの時代的背景については、松沢弘陽『近代日本の形成と西洋経験』（岩波書店、一九九三年。初出『日本における西欧政治思想 年報政治学』一九七六年）参照。

<sup>3</sup> “The worth of a State, in the long run, is the worth of the individuals composing it.”, John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, 2008, p.128

<sup>4</sup> 『自由論』について、ミル自身は、「社会的平等が広く実現し世論が政治を動かす方向への不可逆的な流れは、人類の思想や行動の画一化を招く圧制のくびきになりはしないかという懸念を表明」したものと述べる。J. S. ミル著・村井章子訳『ミル自伝』みすず書房、二〇〇八年、二一七頁。

<sup>5</sup> ただし、スマイルズは『自助論』以下の四部作において、「つねにミルを意識し、その立場をよく理解した上で好意的であった」のに対し、ミルの方では「スマイルズの存在についても、彼の自分に対する共感についても、意識していた様子はいかがわれない」という。松沢、前掲注 2、二五七～二五八頁。

敬宇が『自助論』の訳稿を手放した直後、『自由論』の翻訳に取り掛かったという事実は、少なくとも彼の問題関心上で、両書の内容に何らかの繋がりが存在したことを示す。ただし、原書に対するほぼ全面的な共感のもとで正確に訳することに成功した『西国立志編』に対し、『自由之理』には、原書の趣旨を読み替えたかのような記述が目につき、ミルの考えに対する「不服」を表した頭注さえ存在する。

こうした特徴の中、これまでの諸研究が指摘してきた共通の問題の一つに、**society** が「仲間連中、即ち政府」、あるいは「仲間会所、即ち政府」などと訳され、原書における **society** 対 **individual** の対比構図が、「政府」対「人民」に置き換えられた点がある。先行研究では、往々、こうした「誤訳」が、法による規制とは別に、世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」させる結果をもたらしたと解する。もう一つの問題は、敬宇がミルのキリスト教理解に同意せず、その上、道徳に関する語彙には、原文に無い「天」、「天良」、「天賦」、あるいは「道義」などの字を付け足している問題である。これによって、『自由之理』では、原書におけるキリスト教教会やその教義に対する批判的な色合い、先験的・抽象的な「正義」を認めないミルの趣旨が薄められた。

以上のような特徴は、西洋政治思想史の文脈を基準に考えれば確かに「問題」である。しかし、敬宇の仕事は、西洋政治思想の忠実な紹介を試みる現代の西洋政治思想研究とは異なる。したがって、現代のアカデミズムの常識を前提として彼の解釈を論じるのは根本的に見当違いである。ミルを基準として敬宇の「誤り」や「偏り」を論じてはならない。『自由之理』は、中村敬宇の思想的作品なのである。そして実際、彼の思想的な文脈に即してテキストの分析を試みるならば、そこに、ある明確な論理的一貫性と妥当性を確認できる。そのためには、訳業に入る以前からの敬宇の思想の延長線上で<sup>6</sup>、彼が『自由之理』に付した頭注、序文、引用文、傍点の箇所に細心の注意を払わねばならない。つまり、本稿では、『自由論』の翻訳としての忠実度に分析の重点を置かず、敬宇が理解した **liberty** の世界の話として『自由之理』の読解を進めることとする。

ところで、『自由之理』は、発刊後間もなく「自由」という語を世間に流行させ、さらには自由民権運動の鼓舞にも多大な役割を果たした。だが、「自由」の語が一般に流行するにしたがって、その内容は次第に「空疎」なものとなっていった<sup>7</sup>。そもそも **liberty** の伝統を共有しない地

<sup>6</sup> 同様のアプローチを試みた研究には、大久保健晴「明治エンライトンメントと中村敬宇（一）－『自由之理』と「西学一斑」の間－」（『東京都立大学法学会雑誌』39（1）、一九九八年、同（二・完）、39（2）、一九九九年）や、高柳信夫「中村正直と厳復における J.S.ミル『自由論』翻訳の意味」（石川禎浩・狭間直樹編『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』京都大学人文学研究所、二〇一三年）を挙げられよう。大久保論文は、幕末から一貫して「心」の修養を強調した敬宇が、その延長線上で明治期には「信教の自由」を求めたと見る。留学以後の彼が、十八世紀のスコットランド啓蒙哲学に親しんでいた点に注目した所が本研究の特徴であるが、その結果、スコットランド哲学におけるキリスト教理解の影響が強調され過ぎ、敬宇の問題関心が彼らの「信教の自由」と一致するという風に描かれる。一方、高柳の研究は、厳復と敬宇の比較研究である。高柳は、『自由之理』上の敬宇の問題関心を「「デモクラティックな政治システム」と「人民の自主自立の志行」の間にいかに折り合いをつけてゆくか」という点を中心に論じる。ただし、敬宇の思想の儒学的な側面やキリスト教理解の部分にはほとんど触れていない。それ故に、敬宇が **society** を「政府」と訳した経緯に関する説明は、本稿の立場と類似するものの、その原因の解明が為されていない点において、それを試みた（後述する人間本性の理解における違い）本稿と異なる。

<sup>7</sup> 石田雄は、「訳書『自由之理』が発刊されたとき、実際に読まれたかどうかは別として、書名が広く知られているという意味では、そのポピュラリティはかなり大きかったといえよう。ところがその評判が高か



域の人間にとって、その理解は容易なことではなく<sup>8</sup>、適切な訳語を探すことも困難であった。福澤諭吉が『西洋事情』初編（慶応二（一八六六）年）で、「フリーダム又はリベルチ」について、「自主任意、自由の字は、我儘放題にて国法をも恐れずとの義に非ず。総て其国に居り人と交て気兼ね遠慮なく自力丈け存分のことをなすべしとの趣意なり」という説明を付し、「未だの当の訳字あらず」と述べたのはまさにその現れであった。そして、彼が『学問のすゝめ』初編（明治四（一八七一）年）で、「学問」によって「我一身の自由を達する」べきだと主張する一方で、「自由」と「我儘」との間にある「界」の認識を強調したのは<sup>9</sup>、やはり「自由」の概念が正しく受け入れられ難い社会的・知的背景に起因する。そして、「自由」の語が一旦定着した後、世間におけるこの語の意味は使い手によって都合よく変えられがちになり、福澤の注意も空しくなっていた。

しかし、明治初期の福澤が『学問のすゝめ』や『文明論之概略』（明治八（一八七五）年）を通じて、また敬宇が『西国立志編』や『自由之理』で説いた「自由」の世界は、まさにそのような御都合主義の対極であった。その意味で両者は、「自由」を論じる方法において異なったものの、その根本的な理解においてはほぼ一致していたと言える。彼らにとって「自由」は、本来、人であれば誰もが追求すべきものであるが、そのためには「学」による知識の習得、自己修養が前提とならねばならなかった。普遍的な原理として、「自由」が人間世界を規律することを目指すという意味で、そこには思想的な一致が存在したのである<sup>10</sup>。

「自由之理」という題名は、＜自由についての理＞ではなく、＜自由という理＞の意味である。「自由」と「理」が同格関係にあり、四文字をもって liberty を意味するのである。敬宇は、確

---

ったのは、発刊後一〇年ぐらいの間であったようにみえる。しかも、この期間においても、実際に起こったのは「自由」という語の流行であって、どこまで「自由」の「理」が理解されたかは、問題である」と指摘する。その「ポピュラリティ」の根拠として、例えば、刊行されて間もない明治四・五年の仮名垣魯文『牛店雑談 安愚楽鍋』にある、「静岡の中村先生が訳した自由の理を訳解てきかして、世の蒙昧を醒さしたい者だテ」、「四民同一、自主自立の権を給はり」云々の記述が挙げられている。また、本書が鼓舞した自由民権運動が、「政治的に抑揚したとき、自由は単なる政治的スローガンとなり、人々の関心は民選議院という政治制度の問題に集中した」ことを三宅雪嶺の言葉に依拠して説明する（「民選議院設立建白の出でし頃、制度問題として注意を惹き、思想問題として考へられず。既に自由の語の出でながら、其の何たるかの理解されず」三宅雪嶺『同時代史』第二巻、岩波書店、一九五〇年、一五頁）。（石田雄、三五～三六頁）

<sup>8</sup> 西欧社会と「非ヨーロッパ社会」、それぞれの社会における「自由」の「位相」の違いについて、次のような有意義な指摘を踏まえて置く。「少なくとも共和政ローマ以来二千余年、西欧の思想家たちにとって、およそ人間を語る時、政治においても非政治においても、自由は特別の言葉であり続けてきた。自由こそ人間を人間たらしめるものであり、自由を喪失することは人間性を喪失することに外ならなかった。近代日本を含めて、非ヨーロッパ社会がどれほどヨーロッパ産の政治の語彙を受け容れ、今日それらが普遍化しているとしても、この命題がほとんど無条件で受け入れられてきた、またそのことが現実の政治にも意味を持ち得た社会は、ヨーロッパ以外にはない。」、半澤孝麿『ヨーロッパ思想史における＜政治＞の位相』岩波書店、二〇〇三年、四一頁。

<sup>9</sup> 「学問をするには分限を知ること肝要なり。（中略）即ちその分限とは、天の道理に基づき人の情に従い、他人の妨げをなさずして我一身の自由を達することなり。自由と我儘との界は、他人の妨げをなすとなさざるとの間にあり。」、福澤諭吉『学問のすゝめ』岩波文庫、二〇一〇年、一四頁。

<sup>10</sup> だが、こうした福澤の論調は明治十年代前半あたりで変化を見せる。つまり、国家による介入と操作なしには人々を政治社会の問題関心に動機付ける「気力」が失われていくと考えるようになったのである。それは、ある決定的なポイントを経ての変化ではなく、徐々に論理的組成が移行した結果である。松田宏一郎「福澤諭吉と明治国家」『日本思想史講座4近代』ペリかん社、二〇一三年、八三頁

かにミルが説く liberty の文脈の全てを理解しきれなかった。しかし、それとは別に、『自由之理』において重要なのは、彼が語る「自由之理」とは何だったのかという問題である。そこで本稿では、これまでの分析内容を土台に、彼が本書の翻訳を手掛けた理由の解明を試みる。それは、敬宇の理解した「自由之理」とは何だったのかという問題の解明でもある。

## 2. Society と「仲間連中即チ政府」

『自由論』の冒頭では、この本の主題が、それまでの西欧哲学の主要なテーマの一つであった、必然対自由意志の構図における〈意志の自由〉の問題ではなく、市民的自由、または、社会的自由についてであることを闡明する。それは、つまり、個人に対して社会が正当に行使できる権力の性質及びその限界についてである。

The subject of this Essay is not the so-called Liberty of the Will, so fortunately opposed to the misnamed doctrine of Philosophical Necessity; but Civil, or Social Liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual.<sup>11</sup>

敬宇は、これを以下のように解釈する。

リベレティ[自由之理]トイヘル語ハ、種々ニ用ユ。リベルテイ ヲフ ゼ ウイル[主意ノ自由]思想議論ノ自由トハ別ナリトイヘルモノハ、フィロソフィカル 子セスシテイ[不得已之理]理学家ニテ名ヅケタルモノナリ、コレ等ノ訳後人ノ改正ヲ待ツトイヘル道理ト反対スルモノニシテ、此書ニ論ズルモノニ非ズ。此書ハシヴール リベルテイ[人民ノ自由]即チソーシアル リベルテイ[人倫交際上ノ自由]ノ理ヲ論ズ。即チ仲間連中即チ政府ニテ各個ノ人ノ上ニ施シ行フベキ権勢ハ如何ナルモノトイフ本性ヲ講明シ、並ビニソノ権勢ノ限界ヲ講明スルモノナリ。<sup>12</sup> (傍点・傍線は原文通り、以下同じ)

これまでの諸研究で指摘されてきたように、society が「仲間連中即チ政府」と訳されている。これらの概念に関する西洋哲学史上の議論を、敬宇がどれほど理解していたのかは定かでないが、凡そ西洋の知的伝統の文脈上でこの闡明の意義を十分に理解していたとは考え難い。そもそも、先述したごとく、敬宇の問題関心の出発点はミルとは別のところに存した。それは、すぐ後に続く、「本文ニイヘル仲間連中ニテ、一個ノ人ノ上ニ施シ行フ権勢トイフヲハ、下ヲ読テ自ラ知ラルルヲナレドモ、荒増コヽニ説クベシ」という、原文に無い、彼が挿入した文章から推察できる。この挿入文において、彼は国家（「国中総体」）を一つの「村」に譬える。

<sup>11</sup> Mill, 前掲注 3、p.5

<sup>12</sup> 弥爾著・中村敬太郎訳『自由之理』第一巻、同人社蔵版、一丁オ（刊本 A）。

國中総体ヲ一個ノ村ト見ル。村中ニ家数百軒アルト見ル。コノ百軒ノ家ハミナ同等ノ百姓ニテ、貴賤ノ差別ナシ。然ルウヘハ、銘々安穩ニ暮サルルヤウニ、家業ニ精ヲ出シ、ソノ他心ノ欲スルニ従ガヒ、自由ニ何事ニテモ為シ、利益ヲ得テ宜シキ道理ナリ。固ヨリ他人ニ属シ、コレガ指揮ヲ受ベキ理ナク、マシテヤ、他人ニ強ラレ、吾本心ノ是トスルモノヲ行ヒ得ザル理ナキナリ。<sup>13</sup>

百軒の家は、皆同じ「百姓」の家であって、そこに貴賤の区別はない。そうであるからには、村の人々はそれぞれの「家業」を務めつつ、自らの意志に従って「自由ニ何事ニテモ為シ」、そこから「利益」を得るのが当然である。そもそもこの村の住民にとって、他人に従属され、他人の指示を受けるべき根拠はなく、他人に強制されて自分の「本心ノ是トスルモノ」を行えない理由はない。この「村」は、構成員の身分的平等性が実現され、各々が自主的な生活を営為できるように保障された共同体である。この在り様を、敬宇は、各々の「家」には「檀那<sup>ダンナ</sup>ノ権<sup>カブ</sup>」、即ち「自由ノ権」がある、と表現する。

サレドモ、コノ百軒ノ家ハ、互ニ持ち合ヒテ一<sup>ダンナ</sup>村トナリタルモノニシテ、タトヒ銘々<sup>カブ</sup>檀那ノ権自由ノ権アリ、自由ニ己ガ便利ヲ謀リテ宜シキ訳トハイヒナガラ、村中総体ノ便利ヲモ謀ラザルベカラズ。或ハ隣村ヨリ盜賊等ノ襲ヒ入ル<sup>モ</sup>アレバ、相互ニカヲ合セテ、コレヲ防ガザルベカラズ。サルカラニ、申合セテ百軒ヨリ、毎年少々ヅ、金銭ヲ出シ、村中総入用トナシ、年番ヲ立テ五六軒ニテ、仲間ヲ組ミ、村中ノ事ヲ取扱ヒ、ソノ総入用ノ中ヲ以テ、或ハ橋ヲ架シ、川ヲ浚ヒ、道普請ヲ為シ、或ハ相応ノ武器ヲ備へ、或ハ凶年ノ為ニトテ米穀ヲ蓄ハフ。コレ租税ノ姿ナリ。又村中ニ人ヲ殺スモノアリ、仲間連中ニテ評議シ、カハル人ヲ赦シオカバ、惣体ノ害トナルベシトテ、コレヲ刑罰ニ行フ。コレ刑法院ノ姿ナリ。抑モ年番ニアタル仲間連中ハ村中守護ノ役目ヲ持ル<sup>コ</sup>ナレバ、固ヨリ、村中ノ事ヲ裁判スル権アリ。サレド、コノ権ガアマリニ強クナルトキハ、一個ニテ自由ニ事ヲ行フ<sup>コ</sup>ノ妨トナル<sup>コ</sup>ナレバ、仲間連中、即チ政府ニテ、一個ノ人ノ上ニ施シ行フ権勢ノ限界ヲ論定スルハ人民ノ福祉ヲ増シガ為ニ、一大關係ノ事トハナリタルナリ。<sup>14</sup>

たとえ各々の家が「檀那<sup>ダンナ</sup>ノ権<sup>カブ</sup>」を有し、前述したように自由に自らの利益を追求してもよいとはいえ、互いが「持ち合」うことで「村」の存立を支えているがゆえに、各家は、同時に村全体の利益・被害をも考慮せねばならない。敬宇は、国家の中で個人が享受すべき「自由ノ権」を、村における家の「檀那ノ権」を引き合いに出して説明する。

「檀那」の本来の意味は、布施あるいは施主（俗人信徒）を指す仏教用語であるが、徳川時代には、使用人や家人などが主人を敬って言う日常用語として使われていた。主人を敬って言う言

<sup>13</sup> 同上、一丁ウ～二丁オ。

<sup>14</sup> 同上、二丁オ～二丁ウ

葉であることから、主人と「檀那」とが同義語となり、使用人や女性・子供とは別格の「主人持ちでない人」を意味する概念として用いられる。「カブ」という読み仮名を付した「権」は、現在の表現では「権利」に当たる。元来、徳川時代において「カブ」とは、官許された特定の業者仲間の組合員が他に対して持つ特権を指す言葉であった。それが世襲され、売買によって譲渡され得る、営業上・職業上の地位・資格を意味するようになり、さらに拡大された意味として「お株を奪う」といった場合のように、持ち前・持ち分を指すこともある。したがって、村における「銘々檀那ノ権」は、村の他の構成員に対してそれぞれの家の主人が当然持つべき持ち分である、と言い換えられよう。

つまり、村の構成単位である「家」の代表者「檀那」は、自由にそれぞれの「家」の利益を追求することが可能であると同時に、共同体としての村全体という側面にも注意を払わねばならない。そのために、百軒の家より毎年少しずつ金を出して村全体の費用に宛がい、「年番ヲ立テ五六軒ニテ仲間」を組むのである。こうして決まった「五六軒ノ仲間」は、その総費用の中から、公共事業の推進、軍備の確保、凶年のための食糧の備蓄など、村全体のことを取り扱う「租税」の運用者になり、時には「刑法院」の仕事も担当する。そもそも「年番ニアタル仲間連中」は村を守護する役目柄上、村中の裁判の権限をも有する。しかし、この権限（「権」）が過度に強くなれば、個人の自由が妨害される可能性が生じるゆえ、「仲間連中」即ち「政府」が個人に対して行使できる「権勢」の限界を設定して置くことが、必然的な手続きとなる。何よりもそれは、共同体の構成員である、一人ひとりの「人民ノ福祉」を増進させることに繋がる。

敬宇が描く **society** は、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「申合せ」によって組まれた「年番」の「仲間連中」なのである。「仲間連中」は、「檀那」の「申合せ」によって組まれた「村」の一部に過ぎない。だが、「檀那」たちから委任された村の運営権を握る者として、「仲間連中」は正当な「権勢」を得ることになり、その「権勢」は全ての「檀那」の「上」に施され得る。ミルが言った **society** の権力が、敬宇にとって「仲間連中即ち政府」の「権勢」になったゆえんは、まさにこのような経緯によるものだった。そして、この点において、敬宇の『自由論』理解は決定された。

『自由論』第一章で、ミルが問題視する **the tyranny of the majority** を、敬宇は「多数ノ仲間ノ暴威」と訳する。原書におけるこの概念は、民主的な政府というものが遙遠なる夢に過ぎなかった時代とは違い、選挙で選ばれて国民に責任を負う政府が「りっぱな具体的事実」として実在するようになった際に起こり得る「警戒すべき害悪」として説明される。周知のように、ミルが問題視するのは、この政治体制の下で人民の意志と呼ばれるものが、実は人民の最も多数の、あるいは積極的な部分の意志であり、そうした一部の人民によって他の人民が抑圧される事態である。多数派による権力の行使は、国家権力の行為としてではなく、「集団としての社会」が個人を抑圧するという形で現れる。『自由論』の主題は、まさにこの多数の専制に対する自由の確保にあり、その焦点は、民主政の実現によって生じた人民自身の権力——社会、即ちある纏まりを成す人民の「集団」——の制限に当てられている。

敬宇も、「民治ノ国」において「政府ノ権」即ち「選ビ任ズル仲間連中ノ権」を限定せねば「真

正ノ自由」を得られないことを正しく理解していた<sup>15</sup>。当該部分の頭注には、「無論君治民治之  
国政府之権不可不限」とあり、「君治」にせよ、「民治」にせよ、その「政府の権」の限定が不可  
欠であることが指摘されている。そして、ミルがいう民主政の実現以降の新たな問題を、次のよ  
うに理解する。

人民ヨリ議政院ヲ撰ブニハ、各ソノ説ノ己レニ合ヒタルモノヲ選ブテ、ソノ最モ多ク人  
民ニ選バルハ、人、議政ノ官員トナリ、政府ハコノ議政ノ官員ヨリ成り立ツヲナレバ、人民同  
意スルモノハ、多キ仲間ニテ政事ヲ為ル訳ニナルナリ。コノ國中ニテ、最モ群ノ多キ仲間、モ  
トヨリ無理非道ナルヲ為ル志ハアラザルベク、国ノ為ニ利ヲ興シ害ヲ除カント欲スルヨリ  
外ノ念慮ハ、アラザルベシ。然ドモ、コノ多数ノ仲間ニテ、命令ヲ出スヲ、必シモ皆是ナラ  
ズ。時トシテハ理ニ当ラザルアリ。又時トシテ、政府ニテ関係スマジキ事ニ立入ルアリ。  
暴威ヲ振フ心ニテハ非ザルベケレドモ、自ラ多ヲ以テ寡ヲ奪ヒ強ヲ以テ弱ヲ圧スル姿アルヲ  
ナレバ、世俗コレヲ多数ノ仲間ノ暴威ト喚做テ、甚ダコレヲ恐レ、官員ノ権勢ヲ限り、コノ  
暴威ヲ防グベシト思ヘリ。<sup>16</sup>

「人民」に選ばれた「議政ノ官員」によって「政府」が成立するゆえに、「人民」が「同意」す  
ることの多き「仲間」が「政治」を掌る。先の「村」の譬えを用いるなら、多くの「檀那」が同  
意した「仲間」が、村の運営に当たることと同様の論理である。そのような「仲間」がさらに「多  
数」になった時、それは「議政ノ官員」が集まって成立した「政府」の意味になり、こうして「多  
数ノ仲間」は、即ち「政府」になる。したがって、敬宇は、「多数」の意見を「政府」の意見の  
同義語として捉えるのである。また、同様の論理によって、*‘There is a limit to the legitimate  
interference of collective opinion with individual independence.’*<sup>17</sup>という文章が、「蓋シ総体ノ  
意見議論、即チ政府ノ意見議論ハ、何程マデニ人民ノ上ニ行フベク、多数ノ仲間、即チ政府ノ権  
ハ、何程マデニ人民一箇自由ノ権ト立チ交リ相ヒ関係シテ宜シカルベキヤ」と訳されるのである。

なぜ、敬宇は「集団としての社会 (society collectively)」を「仲間連中」や「政府」に訳せ  
ねばならなかったのか。そこには、当然ながら、当時の日英間に存在した政治・社会的な背景の

<sup>15</sup> 「民治ノ国ニテモ、人々尽ク政事ヲ行ヒ、権勢ヲ握ルニ非ズ、治ムル人、必シモ常ニ治メラルハ人ニ同  
シカラズ。銘々、自ラ治ムルニ非ズシテ、銘々、國中総体ニ治メラルハナリ。シカノミナラズ、人民ノ  
志願ニ従ヒ、政ヲ行フト云フナレド、ソノ所謂人民ノ志願ハ、國中総体ノ志願ニ非ズシテ、多数ノ一  
半ノ志願ナリ、即チ活発ナル人民ノ部分ニテ、ソノ党ノ多キモノハ志願ナリ。」同上、五丁ウ～六丁オ。

<sup>16</sup> 同上、六丁ウ～七丁オ。原文は、*‘The limitation, therefore, of the power, of government over  
individuals loses none of its importance when the holders of power are regularly accountable to the  
community, that is, to the strongest party therein. ... and in political speculations ‘the tyranny of the  
majority’ is now generally included among the evils against which society requires to be on its guard.  
Like other tyrannies, the tyranny of the majority was at first, and is still vulgarly, held in dread chiefly  
as operating through the acts of the public authorities. But reflecting persons perceived that when  
society is itself the tyrant—society collectively, over the separate individuals who compose it—its  
means of tyrannizing are not restricted to the act which it may do by the hands of its political  
functionaries.’*、前掲注3、p.8

<sup>17</sup> 同上、p.9

違いがあったであろう<sup>18</sup>。しかしそれは、より根本的な次元において、敬宇とミルとの間には人間の本性に対する理解が異なっていた点に起因するものであった。

### 3. 人間本性の理解の違い―「権勢」と「天良之心」

ミルが『自由論』を執筆した動機の一つには、私生活上での問題、即ち、友人の妻であったハリエットとの長年に亘る関係に対する社会的な非難・圧迫があった<sup>19</sup>。彼が本書を通じて強調する内容、即ち、多数派の専制の危険から個人の自由を守るための基本原理は<sup>20</sup>、そうした個人的な経験に基づいた人間観察の産物でもあったのである。このことは、ミルの議論が単に理屈上のものに留まるものでなく、彼を取り巻く周辺環境に対する鋭い洞察の結果でもあることを示す。

一方、幼少期より神童の名が高かった敬宇は、当時としては、その知性と才能を最大限に活かせると同時に、社会的な地位としても誉れ高い昌平黌で前半生を送った。幕末の尊王攘夷運動が盛んだった頃の彼が、「洋学者」に対する世間一部からの批難を浴び、孤独な思いをしたのは事実だったが、それは政治的な理念の違いに起因するものであり、また同じ理由で同様の思いをした人々は彼以外にも多数いた。つまり、それは、ミルのような私的な事情による困難ではなく、公的な連帯の余地が残る孤立であった。現に、昌平黌周辺にも勝海舟を始め洋学者の知人や友人は存在したし、遠く京都では佐久間象山のような同志にも出会った。また、昌平黌御儒者であった彼は、少なくとも福澤諭吉のように徳川時代の身分制に対する憤懣を抱くほど、個人的な経験上で身分制に強い理不尽さを感じていた痕跡もない。

無論、これら以外にも、ミルと敬宇との間には様々な相違点が存する。あらゆる面で異質な社会を生きた両者にとって、それは当然のことであろう。ただ、以上のような個人的な経験上での相違が、その思想の基盤となった知的伝統の違いに劣らず、一定の影響を及ぼしたように思われる。

その意味で、ミルと敬宇が捉える人間の本性の違いは注目すべき点である。ミルは、『自由論』第一章の末尾において、*the powers of society over the individual* (p.18)の根本原因を人間の本性に見出す。

The disposition of mankind, whether as rulers or as fellow citizens, to impose their own opinions and inclinations as a rule of conduct on others, is so energetically supported by some of the best and by some of the worst feelings incident to human nature, that it is hardly ever kept under restraint by anything but want of power; and as the power is not declining, but growing, unless a strong barrier of moral conviction can be raised against

<sup>18</sup> 複数の先行研究において、この点は指摘されている。

<sup>19</sup> Harriet Taylor (1807~1858)。なお、『自由之理』は原書にあるハリエットへの献辞を欠く。

<sup>20</sup> 「人間が個人としてであれ集団としてであれ、ほかの人間の行動の自由に鑑賞するのが正当化されるのは、自営のためである場合に限られるということである。文明社会では、相手の意に反する力の行使が正当化されるのは、ほかのひとびとに危害が及ぶのを防ぐためである場合に限られる」、ミル著・斉藤悦則訳『自由論』光文社古典新訳文庫、二〇一二年、二九～三〇頁。

the mischief, we must expect, in the present circumstances of the world, to see it increase.

21

人間は、支配者であれ、同じ市民であれ、誰もが自分の意見や嗜好を、行動のルールとして他人に押し付けたがる。こうした性向は、人間の本性 (human nature) に附随する最良と最悪の感情によって支えられるがゆえに、それを抑制するには、その人の power を弱めるしか方法はない。このような人間たちが集まって成立した society にも、当然ながら同様の傾向が現れる。したがって個人を society から守るためには、society が有する power を弱めねばならない。それは、a strong barrier of moral conviction によってさえぎらない限り困難である。しかし、現状はその逆で、society の power は弱まるどころか強まるばかりである。ミルは、society の個人に対する圧迫の原因を、その構成員たる個々人の本性から直接抽出する。つまり、彼によれば、人間の本性には、いわば押しつけがましさが内在するのである。

これに対し、敬宇の訳文は、以下のとおりである。

蓋シ人、或ハ君主ニモセヨ、或ハ平民ニモセヨ、苟モ勢力アレバ、吾ガ意見好尚ヲ以テ、他人意見好尚ノ規則トセント欲スルヲナレバ、コノ弊害ヲ隄防センガ為ニ人民自由ノ道理ヲ講明セザルベカラズ。<sup>22</sup>

この文章によれば、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」の基準（「規則」）となることを欲する存在である。原文でいう性向の原因が人間の本性から直接抽出されるのとは違い、「勢力」を差し挟んで初めて発生するという論理になる。ミルが、押しつけがましきという特徴を直接人間の本質的な性情として位置づけている反面、敬宇はこれを人間の本性の問題として考えない。敬宇は、あくまで「苟モ勢力アレバ」という一定の外部的な条件が加わった時に生じる「弊害」として、これを納得したのである。両者の間には明らかなズレが生じている。

このズレは、より根本的には、両者の道徳観そのものの違いを示している。周知のように、ミルは、神から賦与された道徳的能力を先験的に認める抽象論を拒絶し、あくまで人間世界における「効用 (utility)」こそが「あらゆる倫理的な問題の最終的な基準<sup>23</sup>」であるとして議論を進める<sup>24</sup>。それは、道徳の源泉としての「天」の存在を信じ、全てを「天」と人間との関係の中で捉えようとする敬宇の人間観とは、その根本において相容れないものであった。「効用」を倫理の最終的な基準とするミルの原文が、敬宇の訳文で省かれた理由もそこにあるだろう<sup>25</sup>。

---

<sup>21</sup> 前掲注3、pp18~19

<sup>22</sup> 前掲注12、二十四丁オ。

<sup>23</sup> 前掲注20、三二頁。

<sup>24</sup> ただし、この「効用」は、「成長し続ける存在である人間の恒久の利益にもとづいた、もっとも広い意味での効用」である。同上、三二頁。

<sup>25</sup> 'I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being.' (前掲注3、p.15)の訳がある

こうした相違は、『自由之理』の全体を通じて、人間の「心」が「天賦ノ心」「天良是非ノ心」「道義ノ心」という語が登場するところで現れる。例えば、ミルは、「社会全体、あるいはその有力な部分に広がった好き嫌いの感情」こそが、法律や世論の形で個人に強要される規則、即ち「道徳感情」(moral sentiments)を定める「事実上の主役」であると考えている。そこで、宗教的な信仰の問題の原理のみは、社会の好き嫌いを超越した次元にあると見なされ、社会全体の関心事として存在してきた。だが、ミルの見る所、結局、宗教的な信仰による「道徳感情」(moral sense)ほどその誤謬性を見事に表した例はない<sup>26</sup>。彼は宗教に基づく道徳を承認しないのである。

しかし、敬宇は、社会の好き嫌いが道徳の確立に影響すること、また宗教に基づく道徳も、結局は好き嫌いの域を出ないものに過ぎないというミルの議論を全く別の観点から理解した。敬宇は、そもそも the likings and dislikings of society<sup>27</sup>を「政府」の「好悪」と解した上で、「政府ノ意見議論ヲ以テ、人民行儀ノ規則トスルヲガ、道理ニ合フカ、合ハザルカト、吟味スベキ筈<sup>28</sup>」であるという議論に読み替える。また、当該部分には、「政府の一己の議論を以て天下の意見を同じふせんと欲するは大いに道理に悖る<sup>29</sup>」という頭注が付されている。敬宇が「道理」を言った時、それは儒学の「道」と「理」の意を含みつつ「敬天愛人」を内実とした、普遍的な正しさの基準、人が人として歩むべき道筋を指す。まさにミルが否定した先験的かつ抽象的な道徳観念そのものを、彼は「自由之理」の基礎に置いたのである。

では、その「道理」は、いかに個々人の「自由」を保障するだろうか。原文に無い敬宇の説明によれば、その論理構造は簡単なものであった。

抑モ、凡ソ人ニハ、道義ノ心アルヲニテ、コレヨリ発シテ意見議論トナリ。ソノ意見議論、区区ナレドモ、何レモ道義ノ心ヨリ出ルヲナリ。然バ政府、即チ多数ノ仲間ニテ、自ラ執トコロノ説ヲノミ道理ノ正ト思ヒ、己ニ異ナルモノヲ邪説トイヒ、コレヲ強テ己ニ同ジカラシメント欲スルハ、人ノ道義ノ心ヲ塞ギ、天良是非ノ心ヲ奪フヲニテ、スナハチ政府自ラ邪見ニ陥リタルナリ。コレニ反シテ、一箇ノ人民、或ハ少数ノ人民ニテモ、堅ク信ジ、固ク守リテ変ゼザル教派アルモノハ、タトヒ固執ニモセヨ、偏滞ニモセヨ、ソノ人、胸中ニ自ラ道理ナリト思ヘル真心アルヲナレバ、上ニイヘル邪見ニ陥リタル政府、即チ多数ノ仲間ヨリハ高ク地歩ヲ占タルモノナリ。<sup>30</sup>

敬宇によれば、本来、全ての人間は正義に適った善の心、即ち「道義ノ心」を有する。したが

---

はずの、『自由之理』第一巻、十九丁オを前後した部分に見当たらない。

<sup>26</sup> ‘The only case in which the higher ground has been taken on principle and maintained with consistency, by any but an individual here and there, is that of religious belief: a case instructive in many ways, and not least so as forming a most striking instance of the fallibility of what is called the moral sense: for the *odium theologicum*, in a sincere bigot, is one of the most unequivocal cases of moral feeling.’ 前掲注3、p.12

<sup>27</sup> 同上、p.11

<sup>28</sup> 前掲注12、十一丁オ。

<sup>29</sup> 「政府欲以一己之議論強同天下之意見大悖于道理」、同上。

<sup>30</sup> 同上、十二丁ウ。



って、各々が発する「意見議論」の源泉が「道義ノ心」である以上、各々の「意見議論」はその根本において正しいということになる。そして、これこそが誰もが自分の「意見議論」を発し、抑圧されない権利を持つ所以である。抑圧には、自分と異なる他人を認められない気持ちから、自分の考えを他人に強制し、同化させようとする動機が潜んでいる。それは、他人の「道義ノ心」を塞ぎ、「天良是非ノ心」を奪う「邪見」であり、個人の「意見議論」を抑圧しようとする「政府」は、自ら「邪見」に陥ったことになる。だが、逆に、「一箇ノ人民」あるいは「少数ノ人民」が多数派とは異なる、ある信念を貫こうとする場合、たとえその内容が「固執」か「偏滞」であっても、その信念自体は当人の「胸中ニ自ラ道理ナリト思ヘル真心」に由来するゆえ、「邪見」に陥った上記の「政府」より高い「地歩」を占めると言い得ることになる。彼にとって、「胸中ニ自ラ道理ナリト思ヘル真心」を貫かんとする姿勢は、朱子学的な我が内なる「理」の体現の追求に等しいものであり、当然ながら、それは「邪見」に陥った「政府」より高邁であった。

しかし、原文におけるミルのここでの議論の焦点は、道徳感情 (moral sense) というものが持つ誤謬性に対する辛辣な批判にあった。宗教性に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な憎悪 (odium theologicum) を挙げるミルと、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見る敬宇とは、人間理解における大前提が異なる<sup>31</sup>。それゆえに敬宇は、宗教の戦場を意味する原文の文脈を<sup>32</sup>、「道理ヲ論ズル戦場」に解した上で、その「道理」の世界では、「新旧ヲ論シ多少ヲ較スベカラザルニ明白ナリ、一箇ノ人モシ挙世ノ論ニ服セザレバ別ニ己ガ説ヲ立ル自由ノ権アルニ明白ナリ、仲間会所〔即チ政府〕ニテ、権勢ヲ以テ新見異説ノ人ヲ強テ、己レノ宗派ニ従ハシムルハ、天理ノ公ニ非ルニ明白ナリ<sup>33</sup>」と捉え直したのである。要するに、彼が唱えた「自由ノ権」は、「天」を根元とする「道理」の一環であった。それゆえに、「仲間会所〔即チ政府〕」が、その「権勢」をもって「新見異説ノ人」を抑圧することは「天理ノ公」に悖る行為として否認されるべきなのである。

ただし、「権勢」は共同体の秩序の維持のために必要でもある。冒頭の「村」の比喻にも登場したように、「村中総体ノ便利」を謀るために「年番ニアタル仲間連中」が村中の行政を担い、一定程度の司法権までを持つ必要性が生じる。「檀那ノ権」、即ち「自由ノ権」を持つ者同士の共同体における秩序維持のためには、各々が有する「権」を調整する上位の「権勢」が必要なのである。そのようなことが国家規模で起こった時の問題がミルの『自由論』の内容だと、敬宇は理

<sup>31</sup> この直後、敬宇は「ユニブルサル チョアチ一統ノ教会」(カトリック教会)の他の教派に対する弾圧について言及する。「コノ教派ノ意見議論ニ従ハザル人アレバ、邪説ト唱ヘテ、コレヲ禁ズルヲ務メタリ。然レドモコノ教派ニ異ナルモノト雖ドモ、ソノ実ハ、邪説ニ非ズ。タダソノ意見ノ合ザルノミ。畢竟多数ノ強キ一派ニテ、少数ノ弱キ一派ヲ誹リテ邪説トスルナリ。苟モ本心ヨリ出タル理論ナラバ、タトヒ今マデ世間ニアラザル説ヲ一人ニテ立タリトモコレヲ称シテ異端邪説トハイフベカラザル管ナリ。」同上、十三丁オ～ウ。ここでも、「本心」より出た意見ならば、「異端邪説」と呼んで誹りを加えてはならないことを言う。

<sup>32</sup> ‘It is accordingly on this battle-field, almost solely, that the rights of the individual against society have been asserted on broad grounds of principle, and the claim of society to exercise authority over dissentients, openly controverted.’ 前掲注3、p.12。‘this battle-field’は、前の文章からの続きで、religiousの意味である。

<sup>33</sup> 全体の趣旨としては原文と連なる部分もあるが、原文にぴったり重なる文章は無い。とりわけ、最後の「天理ノ公」云々は原文に無い。

解した。

『西国立志編』により、個々の「自主自由」な人物の資質や実際の業績を日本の読者に紹介していた時、敬宇は、そのような人間同士が共存するために必要な規範とは何か、という問題意識を抱くようになった。その時、彼は *social liberty*、即ち「人倫交際上ノ自由」を論じる『自由論』に出会い、これを『自由之理』として訳すに至った。その際、自立した者同士のヨコの関係上の「理」を論じるために、「政府ノ権」と「人民」の「自由」という、タテの人間関係における対抗の構図を設定したのは自然だった。なぜなら、敬宇の考える人間の本性は、それ自体として他人の「自由」を抑圧し得ないがゆえに、タテの人間関係上でない限り抑圧は生じないからである。そのような「欲」は生じ得るとしても、彼はミルのように人間の本性から直接それが導出されるとは考えない。こうした理解は、第二巻冒頭にある「自序」の中で、「東洋諸邦の民」の特徴について論じた次の部分にも現れている。

竊かに嘆ず、東洋諸邦の人民、往々神を知らずして、唯だ務めて人と角す。故に人を愛するの心、毎に広からず深からざるに病む。才気高ければ、則ち一世を睥睨し、功名成れば、則ち千古を轆轤す。権威得れば、則ち寡弱を侵暴し、意見立てば、則ち同を好み異を悪む。<sup>34</sup>

つまり、「人民」の多くが未だ「敬天愛人」の「道」を知らず、「上帝有るを知」らないがゆえに、「東洋諸邦」では、「才気」・「功名」・「権威」があればすぐに害悪を為す。逆にいえば、「敬天愛人」や「上帝有るを知」りさえすれば、たとえ同じ条件が備わっても、同様の害悪を為さないはずである。「敬天愛人説」以来、敬宇が、「天」を道德の根源と見做し、その「天」に人間の本性の根拠を見出したことが、以上のような『自由論』理解を規定したのであった。

したがって、敬宇は単に「人民」同士のヨコの関係上で、自然と「自由」の抑圧する力が生じ得るという可能性を想定し得なかった。それが可能になるためには、何らかの動機（「才気」・「功名」・「権勢」）を差し挟んだ、タテの権力関係上の問題にならねばならない。その意味で、「檀那」同士で、その「権」を制限し得る状況として考えられるのは、「檀那」自らの意志で共同体の運営に関する権限を委ねた「仲間連中」とその他の「檀那」の関係上でしか在り得ないのである。しかし、その場合においても、なお「道理」による支配が前提とされた上での「権勢」であらねばならない。それゆえに、「自由之理」が支配する世界において、「権勢」の「限界」を確定して置くことは極めて重要なのであった。

詰まる所、*society* を「政府」に置き換えたことで、ミルが論じようとした *power* の性質は変質したが、敬宇の『自由論』理解は、個人に対する権力の限界を説くという意味でミルの意図に符合した。「仲間連中」が登場する部分における訳や、原文に無い文章の挿入は別として、『自由之理』は、全体としてミルがあくまで擁護しようとした個人の「自由」の問題を正確に伝えてい

<sup>34</sup> 「竊嘆、東洋諸邦人民、往々不知神、而唯務與人角。故愛人之心、每病于不広不深病。才気高、則睥睨一世、功名成、則轆轤千古。権威得、則侵暴寡弱、意見立、則好同惡異」、「自序」、前掲注12、二丁オ。

ると解すべきである<sup>35</sup>。

#### 4. 「独自一己」と「各箇殊異」

以上のように、ミルと敬宇は、人間理解に関して相異なり、圧制の主体の想定を異にしながらも、個人の「自由」の擁護という点で一致した。ただし、ミルは、「自由という原則は、ひとびとが何の制約も受けずに対等に議論して、それによって社会の改善をおこなうことができる段階に達して、ようやく適用される<sup>36</sup>」とし、世話が必要な未熟者である子供や野蛮人に対してはこの原則を適用してはならないと警告する。自由の原則は、「文明」の域に達した人々にのみ適用され得るのである。敬宇も、「リベルテイ〔自由ノ理〕トイヘルヲハ、人民自由に相ヒ互ヒニ議論シテ、教化礼俗、日ニ進ミ、邦国ノ景象、日ニ新ニナルホドニ、人民ノ位ガ、善クナラヌ以前ニハ、一箇ノ道理トシテハ、用ヒラルベカラズ」と訳し、その適用可能な対象について正確に理解していた。「自由ノ理」は、「教化礼俗」が日々進歩し、国全体の在り様を「日ニ新ニ」するために励む「人民」のみに適用され得る。それは、現在の今だけでなく、より善い未来への展望を持つ人々によって構成される「文明」社会を支配する原理なのである。

ミルは、そうした土台の上で、成熟した人間同士の「確信 (conviction)」や「説得 (persuasion)」によって「社会の改善」は実現されるという<sup>37</sup>。進むべき善い方向・追求すべき価値が予め決まっているという意味で、ミルも価値相対主義者ではなかった。倫理の基準が「効用」であるべきだというミルであるが、その「効用」とは「成長し続ける存在である人間の恒久の利益にもとづいた、もっとも広い意味<sup>38</sup>」であるとわざわざ強調し直す点において、やはり「善」の価値は絶対的なものとして決まっているのである。そこで、彼が目指す社会では、「思想と言論の自由」(第二章)が保障され、個々人の「幸福の要素」として「個性」の伸長(第三章)が奨励される。そのためには、これらを抑圧する「社会の権威の限界」(第四章)を明確に定めて置くことが必須の条件として備わらねばならない。「自由ノ理又自主ノ理トイフヲ」が、「皇国ニテハ、固ヨリ関係ナキヲ<sup>39</sup>」のように思えたかも知れない多くの明治初期の日本の読者に対し、あえて本書を紹介した敬宇の動機には、やはりそのようなミルの描く人間及び社会の在り様に対する深い共感があった。それは、individuality に対する敬宇の解釈によって、よりはっきりと浮かびあがる。

「確信」と「議論」の前提である individuality の強調は、『自由論』の核心を為す。周知のように、ミルは individuality の要素として originality を重視し、各々の faculty の発達

<sup>35</sup> また、かねてより指摘されてきた『自由論』の第一章における society の意味と、後半の第四・五章におけるそれとが、往々、微妙にズレているという問題も考慮されるべきかも知れない。ミル自身、第四・五章では、society と government とを明確に区分せずに用いる場合が多々ある。ただ、敬宇の場合、「政府」という意味で一貫した理解を示しているので、ここではその問題に立ち入らないこととする。

<sup>36</sup> 『自由論』、三一頁。原文は、「Liberty, as a principle, has no application to any state of things anterior to the time when mankind have become capable of being improved by free and equal discussion.」, 前掲注 3、p.15

<sup>37</sup> 同上。

<sup>38</sup> 前掲注 2 4。

<sup>39</sup> 「自序」『自由之理』、一丁オ (刊本 B)。

individuality の生成・発展に繋がると論じる。敬宇は、ミルが強調する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にして読み替えた。したがって、例えば、originality は、天賦の本性としての「本有ノ才性」と、faculty は「心霊ノ才智」「天賦ノ才能」などと訳される。この点は、従来の研究において繰り返し指摘された通りである。とはいえ、敬宇が、ミルの強調する individuality の問題を「独自一己ナルモノ」の発現と表現し、さらにそれを、社会における異なる他者同士の共存、また、社会全体の改善の不可欠の要素として解釈している点において、ミルと見解が一致していたことを見過ごしてはならない。根本的な人間本性の理解において異なりつつも、両者は同一の課題を見ていたのである。

そもそもミルの説く「個性 (individuality)」とは「人間として成長すること」であり、それを「育ててこそ、十分に発達した人間が生まれる、あるいは生まれる可能性<sup>40</sup>」があると考えている。それは、他には無い独創性 (originality) や単独性 (singularity) の意を孕む観念である。彼は、そのような相異なる個性の持ち主らが集まった環境、多様性が常に維持される社会こそが、人間を「成長」させ、「発達」させるという信念の持ち主であった。それゆえに彼は、例えば、「誰もがしないこと」をする人や「誰もがすること」をしない人が、「人の道に反することをしている者のように見られ、侮蔑の対象となる」事態に、激しく反発する<sup>41</sup>。

しかし、『自由之理』における敬宇の個性 (individuality) の理解は、独創性や単独性ではなく、各々が「天」から賦与された「品性才能」を最大限に活かすことに重点を置く（「人民独自一己ナルモノトイフヲハ、品行才能ノ発出スルモノトイフ義ト同一ナリ」）。彼は、当然ながら、個性の差異の根拠までも、「天」に見出す。したがって、「誰もがしないこと」をする人や「誰もがすること」をしない人について、敬宇はミルのような強い思い入れをせず、それほど高い評価を下すこともしない。人が人らしく振る舞い生きるための道を追求すること、即ち、人間の本性に立ち返るよう奨励する儒学的な思考を根本において堅持していた彼にとって、「諸人ノ為サザルヲ為シ、或ハ諸人ノ為スヲ為サ」ない人間像は、決して望ましいものでなく、むしろ、忌避すべきものだったであろう。この部分に該当する訳文が大幅に簡略化され、頭注も傍点も無いことから、両者の間にある温度差を読み取ることは容易である<sup>42</sup>。

また、例えば、singularity<sup>43</sup>の訳語に当てた「奇異非常<sup>44</sup>」は、「奇」を避け、「常」を尊ぶ漢

<sup>40</sup> 前掲注20、一五五頁。

<sup>41</sup> 'But the man, and still more the woman, who can be accused either of doing 'what nobody does', or of not doing 'what everybody does' is the subject of as much depreciatory remark as if he or she had committed some grave moral delinquency. Persons require to possess a title, or some other badge of rank, or of the consideration of people of rank, to be able to indulge somewhat in the luxury or doing as they like without detriment to their estimation. To indulge somewhat, I repeat: for whoever allow themselves much of that indulgence, incur the risk of something worse than disparaging speeches—they are in peril of a commission de lunatic, and of having their property taken from them and given to their relations.' 前掲注3、p.76。この後には、個性が精神異常の顕れとして受け止められた結果生じた一連の判例についてのミルの注が挿入されている。上記引用の前後するミルの文章には、そうした実例を目の当たりにしたことによる恐怖に似た興奮を感じさせるところがある。

<sup>42</sup> 「モシ一人アリテ、諸人ノ為サザルヲ為シ、或ハ諸人ノ為スヲ為サヌ時ハ、礼義ニ背キ、重罪ヲ犯セシガ如クニ、世人コレヲ指目シ、或ハタダ誹謗スルノミナラズ、加フルニ発狂ノ罪ヲ以テシ、ソノ産業ヲ奪ヒ、コレヲソノ親戚ニアタフルニ至レリ。」第三卷、前掲注12、二十三丁ウ。

<sup>43</sup> 前掲注3、七九頁。

学の伝統から見るに、その字面だけですでに肯定的な評価を下し難い。さらに、ミルが「世論の専制は、変わった人 (eccentricity) を非難する<sup>45)</sup>」ものであるゆえ、まさしく、「この専制を打ち破るために、われわれはなるべく変わった人になるのが望ましい」と主張した際の、eccentricity の訳語についても、敬宇は同様の漢字を当てる。「人民格外非常ノ行」、「特異乖僻ノ行為」、「怪異度外ノ行為」、「乖僻非常ノ品行ノアル人」などの語も<sup>46)</sup>、通常の漢文脈からすれば、良い意味には解釈できない。にも拘わらず、敬宇が eccentricity については傍点を付け、ミルの議論に同調し得たかのように見える理由は、原文の ‘Eccentricity has always abounded when and where strength of character has abounded<sup>47)</sup>’ をやや違う文脈で読み込んだからである。彼は、「古ヨリ今ニ至ルマデ、何ノ地方ノ差別ナク、人民ニ品行ノ勢力多キトキハ、特異乖僻ノ行為多クアルナリ」と解するが、ここでの strength of character は、高い人格や徳性という意味よりは、強い気質や性格に近い意味で受け取らねばならない。しかし、『西国立志編』において、また、後の『西洋品行論』(明治十一年、原著: Samuel Smiles, *Character*, 1871) においても、敬宇は character を一貫して「品行」と訳しており、ここでも同様の解釈をしているのである。それゆえに、「品行ノ勢力多キトキ」という解釈が成立し、したがって「特異乖僻ノ行為」は、「品行」という枠内での「特異乖僻」な「行為」の意にならざるを得ない。同時に、彼が個人の性質そのものでなく、常にその人の「行為」や「行」に注目していることにも注意すべきであろう。敬宇は、eccentricity を人間性自体の議論としてではなく、それが発現される次元で論じているがゆえに、singularity に対する違和感を覚えなかったのである。

敬宇は、当然のように individuality の基礎を「天」に置き、その上での「人民独自一己ナルモノ」の強調という方向でミルの議論を訳述した。あえて他人との差異に意識的でありつつ自己の固有性を発達させることを奨励するミルとは違い、敬宇は、天稟の「人民独自一己ナルモノ」の「修養」の中でこそ、「各自殊異ナルモノ」を「発達」できると説く。その一方、「万物ノ靈タル」人間として「実ニ思察想観ノ尊貴華麗ナルモノ」を得ること<sup>48)</sup>、それ自体を追求すべき目標として掲げる点では両者は共通する。

独自性の発見は必ず他者との比較を伴うゆえに、「独自一己ナルモノ」を真の「独自一己」たるものにするための「修養」(cultivation) も、必然的に他人との関係の中で行われねばならない。だが、敬宇もミルに同意しているように、人間の「心」は「一面的になるのが通例」である<sup>49)</sup>。それゆえに、周りに流されず、自己の独立性(「自主」)を保持することは難しい。そのためには、絶え間ない「修養」が要される。それは、外部からの「世間一統ニ流行スルトコロノ意見議論」、「宗門」、「学科」などによって流されることなく<sup>50)</sup>、常に自らの「品行才能」を発現でき

<sup>44)</sup> 第三卷、前掲注12、二十七丁ウ

<sup>45)</sup> 前掲注20、一六三頁。

<sup>46)</sup> 前掲注12、二十丁ウ～二十一丁オ。

<sup>47)</sup> 前掲注3、p.74

<sup>48)</sup> 第三卷、前掲注12、十三丁ウ

<sup>49)</sup> 敬宇は、当該部分に「人心常傾于一偏」と頭注を付す(第二卷、前掲注94、四十七丁オ)。第二章、前掲注20、一一三頁。

<sup>50)</sup> 「世間一統ニ流行スルトコロノ意見議論、何ノ宗門、何ノ学科ニ限ラズ、決シテ真理ノ全体ノ尽スモノ

るよう努力することである。

「修養」は、「真理 (truth)」の発見及びその過程をも意味する。「真理」を知ることは自らの判断の「確信」を支える根拠が増えることを意味するがゆえに、「真理」の発見は「独自一己ナルモノ」の確立に繋がる。それは、「吾ガ胸中ニ、コレコソ真理ナルベシト倚信スル基礎」を確立することである。その意味で、『自由論』第二章で扱われる「異説」の効用に関する議論は、敬宇にとってもとりわけ重要であった。敬宇の訳文によれば、「歴ク地球上ノ異説ヲ聞キ、駁議ヲ受タル上ニテ、吾説非ナレバ、ソノ是ナルモノニ従ヒ、吾ガ説是ナレバ、一世ノ説ノ非ナルヲ知り、自己ノ考思判断ヲ以テ、正ト為<sup>51</sup>」す過程を繰り返す中でのみ、人はある意見の「真理」如何を判断できる。それが可能となって、人は自分以外の人間の判断に依存することも、流されることもなく、「自主」的に生きることが可能となる。

この過程で、「独一ノモノヲ互ヒニ争ヒ競ヒ進ム」ことが必要である。各々が持ち合わせの「独一ノモノ」を互いに「争ヒ競」うことによって、社会の「真理」の蓄積が増え、人も、社会も、「上進」する。より善い状態へと進むこと、即ち、「改善」することは、最終的には人間の「福祥」の増大への寄与になる（「真理の数愈よ増せば、福祥の氣、斯れ愈よ増す」<sup>52</sup>）。

要するに、敬宇が理解した『自由論』の核心は、「公道ヲ以テ各人ノ天性ヲ待スル第一要緊ナル方法」、即ち、「各異ナル人ヲ許容シテ、各異ナル品行ヲ顕ハシ、各異ナル生涯ノ路ニ進マシムル<sup>53</sup>」の重要性であった。「異」の尊重である。しかし、そもそも「十分ノ自由」が保障されなければ、「他人ヲシテ吾ガ意見ヲ駁シ、吾ガ議論ヲ非ト」判断することすらできない。ここに敬宇が付した頭注には、「衆異は自由に由りて生じ、真理は衆異に由りて見はる」とあり、「自由」から「衆異」、「衆異」から「真理」の因果関係が成立する<sup>54</sup>。

「異」の尊重の問題は、自らの選択に対する責任を持つ人生、「自主」的な人生と不可分の関係にある。『自由之理』本文には、敬宇が「至理名言」と頭注を付け、白丸を振って強調した次のような箇所がある。

蓋シ人タルモノハ各々自ラ善シト思フ<sup>今日歐羅巴近之</sup>ヲ相互ニ做得ルハ、大利益ナル<sup>細</sup>ナルベシ。各々自ラ善シト思フ<sup>如 此</sup>ヲ行ヒ得ズ、相互ニ他人ノ為ニ強ラレ迫ラレテ他人ノ善シト思フ<sup>此</sup>ヲニ余儀ナク從

---

ニアラズ、決シテコノ外ニマタ真理アラズトハ言ヒガタシ。故ニソノ真理ノ残リテ未ダ顕ハレザルモノハ、タダ吾ガ意ニ逆フ意見議論、即チ聞慣ザル説ト相抵触スルニ由テ世ニ顕ハレ出ヅル<sup>細</sup>ナリ。コレヲ除キテ外ニ今マデ欠乏シタル真理ヲ填補スベキ機会アルベカラズ」第二巻、前掲注12、五十六丁ウ。頭注には、「極公平、極痛快之論」とある。

<sup>51</sup> 同上、八丁オ〜ウ。

<sup>52</sup> 同上、四十二丁ウ

<sup>53</sup> 第三巻、前掲注12、十五丁オ。原文は、‘To give any fair play to the nature of each, it is essential that different persons should be allowed to lead different lives.’ 前掲注5、p70

<sup>54</sup> ところで、「異」の尊重は、後の『明六雑誌』上の西周「愛敵論」第十六号、阪谷素「尊異説」第十九号、西村茂樹「賊説」第三十三号などの論説に共通する主題である。阪谷の場合、西の「愛敵論」の影響を受けて「尊異説」を書いたと述べるが、その内容および語彙から推察するに、より根本的には『自由之理』（とりわけ第二章）に触発された所が大きい。明治初期の思想界における「異」の主題に関する考察は、今後の課題としたい。

ウハ、不都合ナルヲナルベシ。55

人間の生き方は、「各々自ラ善シト思フヲ」を為し得てこそ人間たるものである。他人からの強迫に押され、それに「余儀ナク従」う人生であってはならない。「善」の自主的な選択及び実践を説くという意味で、敬宇は『自由論』の内容を、おそらく『請質所聞』において論じた「真福」への道程とほぼ同一の内容として受け入れた。そこで敬宇は、ミルの人間本性の理解も、自分の枠組から捉え直し、首尾一貫した議論として展開させることに成功した。ただし、「上帝有るを知」ることへの関心を示さないミルの議論について、敬宇は、「弥氏政治学に長じ、上帝道学に達からず、此の一段の如きは、余服せざる所なり」と言わざるを得ず<sup>56</sup>、二人の間にある違いをも自覚していた。しかし、そのこと自体、敬宇が深く共感したミルの命題——ある意見が真理の全体であることは絶対になく、通常、そこに含まれた真理は部分に過ぎない<sup>57</sup>——の域に収まる事態であり、その意味で、敬宇は、身をもってミルの命題を実践したのである。

敬宇自身、相異なる意見のぶつかり合いの中で「世道」の「上進」を信じる者として、「自序」に次のような言葉を掲げた。

世ノ下観ヲ耻ザル人、モシコノ書ニ説クトコロノ議論ヲ非<sup>アシキ</sup>ナルモノト思ヒタマハバ、願ハクハ論駁スル書ヲ著ハシ、ソノ迷謬ヲ指陳シ玉ヘ。コノ事ノ望マシキガ為ニ、今コレヲ梓ニ上セ、世ニ公ニスルモノナリ。58

『自由之理』の翻訳の趣旨を簡単に述べただけのこの序文は、漢文で書かれたもう一つの序文に比べて短く、特に本文の内容に関わる記述もない。しかし、だからといって、この序文を「弁明調」、あるいは「やや<低姿勢>ふうのすべり出し<sup>59</sup>」のものと見做す必要はないだろう。彼は、まさに自ら「是とする処<sup>60</sup>」を主張しつつ、その「議論」の「非」、あるいは「迷謬」の可能性を想定した上で、他人からの「論駁」を乞う。それは、むしろ、「独自一己なるもの」の発現と「各箇殊異なるもの」同士の議論の実践に臨むことによって、「文明開化」の実現に寄与しようとした敬宇の気概を見るべきであろう<sup>61</sup>。

55 第一巻、前掲注12、二十二丁ウ～二十三丁オ

56 「弥氏長政治学、不達於上帝道学、如此一段、余所不服也」(第二巻、五十二丁オ)。これは、ミルがキリスト教道徳について、「天国に行けるという希望と地獄に墮ちるという脅しが、ひとびとを道徳的な生き方へ導くのに程よく適した動機」となっており、それが「人間の道徳心に、本質的に利己的な性格を与える」と批判した原文に対する頭注である。『請質所聞』で、単純な死後の「罪福之説」を乗り越えた「真福」論を展開した敬宇にとって、ミルが描写したキリスト教の「利己的な性格」の指摘は不当に思えただろう。この頭注は、全編の中で唯一、敬宇が原文への「不服」を表明した箇所である。前掲注3、p56、前掲注20、一二一～一二二頁。

57 前掲注20、一一二～一一三頁。

58 「自序」『自由之理』(前掲注1、刊本B)、一丁オ～ウ。

59 松沢、前掲注2、二六五頁。

60 「送葛西士幹序」『敬宇文集』巻四、十四丁ウ。

61 「独自一己者、各箇殊異者、此二者、文明開化之源」、第三巻、前掲注12、二十九丁ウ頭注。

## 5. 「愛」と「自由」——『自由之理』「自序」の意義

『自由之理』には二つの「自序」——それぞれ漢字カナ交じり文と漢文で書かれたもの——が存在する。このことは、『西国立志編』には七つにも上る数の序文類が付されている事実とは対照的である。そして、『西国立志編』の序文類に対する先行研究の高い関心に比べ、『自由之理』のそれはほとんど言及されることがなかったという意味でも、対照的である。こうした『自由之理』の「自序」に対する相対的な関心の低さの原因は、おそらくその内容にある。既に触れたように、漢字カナ交じり文で書かれた序文は、訳述の趣旨を簡単に述べたものであり、漢文で書かれた序文は、「愛」という主題を掲げた本格的な長文の論説である。後者が実質的な「自序」の役割を果たしていると見て差し支えないだろう。しかし、一見、本文の内容と直接関係のない「愛」を主題とするこの序文について詳細な分析を施した先行研究は、管見の限り、皆無である。

確かに、「愛」と『自由之理』の内容とは、直接繋がらない。ただし、それはあくまでミルの『自由論』の文脈で『自由之理』を捉えた際の見方に過ぎない。敬宇が、あえて序文の主題として「愛」を掲げた時、そこには必ず理由があったはずである。そこで、以下では、これまでの『自由之理』の読解に基づき、当序文における「愛」の議論の意義を明らかにする。

刊本によっては、『自由之理』の扉に、Francis Bacon（一五六一～一六二六）の言葉、「浅小なる理学は人心をして上帝を信ぜざらしめ、深奥なる理学は人心をして上帝に帰せしむ<sup>62</sup>」とある。「上帝」を基礎に置く敬宇の思想がミルのそれと根本的な世界観において相容れない部分があるように、キリスト教神学に基づいて自らの議論を展開した十六～十七世紀の哲学者ベーコンとミルの間にも、同様の問題があることは言うまでもない。だが、敬宇は、そう考えなかった。彼は、この「自序」の冒頭に「<sup>ベイコン</sup>倍根」の言葉を掲げることから始める<sup>63</sup>。

凡そ事に限界無かる可らず。唯だ愛に限量有る可らざるのみ。此の意なるや西賢<sup>ベイコン</sup>倍根之れを二百祀の前に言ふ。而して今宇内文明諸邦の婦人、亦た能く之れを口にす。此の書、政府の権、当に限界有るべきを論じて明白詳らかに備はれり。故に余別に当に限量無かるべき者を挙て之れを言はん。夫れ愛に限量有る可らず。<sup>64</sup>

全ての物事には「限界」が有るべきである。しかし、「愛」のみに関しては、「限量」を定めず、むしろ、無限であることが望ましい。二百年前の「西賢」によるこの原理が、今や「文明諸邦」の「婦人」の間で広く共有されるようになっている。『自由之理』の主題は、「限界」を定めるべき諸事の中の一つに当たる「政府の権」であり、本文を読めばそれが「明白」かつ「詳らか」に

<sup>62</sup> F.ベーコン「無神論について」（『随筆集』世界の名著20、中央公論新社、一九七〇年、一一〇頁）。なお、刊本A・B、いずれにもこの文言を欠く。

<sup>63</sup> ただし、正確な典拠は不明。

<sup>64</sup> 「凡事不可無限界。唯愛不可有限量。此意也西賢倍根言之於二百祀之前、而今宇内文明諸邦之婦人、亦能口之矣。此書、論政府之權当有限界、明白詳備。故余別挙当無限量者言之。夫愛不可有限量。」「自序」、前掲注12、一丁オ。



「備は」っている。そこで「余」は、この序文において、あえて「別」のこと、即ち「限量無かるべき者」である「愛」について語ろう。詰まる所、「自序」の主題は、「愛」、より正確には「限界」無き「愛」の原理である、と敬宇は宣言している。

そして彼は、「上帝」への「愛」、自らを「愛」すること、そして他人を「愛」することについて順次論じる。

上帝人を愛する、限量有る無し。故に人亦た当に上帝を愛し、人を愛するに、限量有る無かるべし。上帝を愛するの事、姑く置て論ぜず。請ふ、人を愛する一端を言はん。吾の靈魂、五官四肢と、明かに神の妙造に係る。永遠無疆の洪賜為り。審かに此れを思へば、則ち自愛の心、油然として生ず。君親、朋友、一国の人、天下の人、皆な神の造る所為りて、吾と同じ。審かに此れを思へば、則ち親愛の心、淳然として生ず。<sup>65</sup>

これまでの考察で明らかなように、敬宇の思想は、「上帝」の實在に深く根をおろし、人間世界を律する全ての議論はそこから出発する。こうした「上帝」と「人」との関係についての記述は、彼の『自由論』読解の枠組みも「上帝」の「愛」を基礎に置いていたことを端的に示す。人間世界における「上帝」からの「愛」は、次のように展開して行く。まず、「上帝」の「人」に対する無限の「愛」ゆえに、「人」は自ずと「上帝」を「愛」するようになっている。同時に「人」は、「上帝」の「永遠無疆の洪賜」によって生まれた自分自身を「愛」せざるを得ない（「自愛の心」）。やがてそれは、「皆な神の造る所為りて、吾と同じ」「天下の人」に対する「親愛の心」に発展する。表現は異なるが、「上帝」への「愛」と「自愛」、「愛人」は、「敬天愛人」の原理そのものなのである<sup>66</sup>。

ただし、ここでは「上帝」と「人」との関係における「愛」ではなく、人間社会を律する道理としての「愛」の無限性が前面に押し出されていることに注意せねばならない。『自由之理』が、「檀那ノ権」を有する人々が集まった共同体における道理について論じる分、「上帝」と「人」との関係についてよりも、人々同士の「愛」に焦点が絞られたのは当然の結果であろう。あるいはそこに、「上帝道学に遼から」ざるミルの議論と自身の観点とのズレを最小限に抑えようとした敬宇の狙いがあったのかも知れない。

いずれにせよ、「上帝」との関係ではなく、人間社会を律する道理としての「愛」の議論に彼が集中していることは、それが「人倫交際上ノ自由 (social liberty)」を主題とする『自由論』に相応しい主題と考えたからである。秩序の安定を維持するためには、「政府の権」を含め、人間のあらゆる行動に「限界」を設ける必要が生じる。しかし、抑制の原理のみでは、より善い方

<sup>65</sup> 「上帝愛人、限量無有。故人亦当愛上帝、愛人、限量無有。愛上帝之事、姑置不論。請、言愛人一端。吾之靈魂、五官四肢、明係神之妙造。為永遠無疆之洪賜。審思此、則自愛之心、油然而生。君親、朋友、一國之人、天下之人、皆為神所造、與吾同。審思此、則親愛之心、淳然而生。」同上、一丁オ〜ウ。

<sup>66</sup> 「敬天愛人説 下」で敬宇は、「天」は「人より尊」いがゆえに、「愛」ではなく「敬」するべきだと説くが、「愛」が「敬」の中に含まれていることを明らかにしているため、「上帝」への「愛」を「敬天」と同じ意味で捉えても差し支えないだろう。（「曰、敬愛不可相離、天者、尊乎人也。故敬為主、而愛在其中、人者、與我同等也。故愛為主、而敬在其中」、『敬宇文集』卷三、十七丁ウ）

向へと進むことはできない。つまり、「文明開化」のためには、無限に奨励されるべき正の価値の設定が何よりも重要である。「自序」における「愛」の主題は、まさにそのような追求すべき価値・即すべき道理として掲げられたものだったのである。

敬宇は、「愛」と「(文明)開化」の相関関係について、次のような例を挙げて説明する。

蛮夷の民、容易に自殺す。故に亦た容易に人を殺す。開化の民、真正に自ら愛す。故に亦た真正に人を愛す。<sup>67</sup>

人が「容易」に「自殺」するのは、「蛮夷」の習俗に起因する。そして、自らの命を軽んじることは、すぐに他人の命の軽視にも繋がる。それゆえに、「蛮夷の民」は、簡単に他人を殺す<sup>68</sup>。他方、「開化の民」は、「真正」に「自ら愛」するがゆえに、他人をも「真正」に「愛」し得る。「開化」は、「愛」の基盤の上に成立するのである。上記したように、「上帝」への「愛」をあえて措き、「自愛」と「愛人」のみを語ることにした敬宇は、「自愛之心」と「愛人之心」が不可分の関係にあることを特に強調する。両者は、常に対になって働く（「自ら愛するの心、人を愛するの心と、独り並に行はれて悖らざるのみならず。実に相ひ須って以て生長す」）。それゆえに、「自愛之心」は、決して利己心と同義であり得ない。では、そもそも「自愛」とは何を意味するのか。

何を自ら愛すと謂ふ。曰く、正心誠意、靈魂の真を全ふし、克己復礼、肉体の欲を斥ぞく、是れなり。<sup>69</sup>

敬宇は、八条目における「修身する所以<sup>70</sup>」の二項目にあたる「正心誠意」（『大学』）と、「仁」を問う顔淵に対する孔子の答えである「克己復礼」（『論語』顔淵篇）をもって「自愛」を定義する。その際、前者は「靈魂の真」の完成、後者は「肉体の欲」の克服へと繋がる。このような捉え方は、『請質所聞』において、「靈魂」は「天理の心に由りて生ずる」、「肉体」は「人欲の念の由りて出る所」と定義し、「肉体」に対する「靈魂」の優位を説いた構図と根本的に一致するものである。無論、その基底に朱子学の「天理之公」と「人欲之私」の対比が流れていることは言うまでもない。詰まる所、「自愛」は「修身」そのものに等しいのである。

この「自愛」によってのみ「愛人」は可能となる。「愛人」は、次のような実践を要する概念である。

<sup>67</sup> 「蛮夷之民、容易自殺。故亦容易殺人。開化之民、真正自愛。故亦真正愛人。」、「自序」、前掲注12、一丁ウ。

<sup>68</sup> この論理によれば、徳川日本の武士の「自刃」も、「蛮夷」の習俗の一環になりかねない。既に触れたように、敬宇は『西国立志編』の「論」においても「一人の命は、全地球より重」と述べ、キリスト教的な「人命」尊重の姿勢を示している。ここでも、「自殺」を禁ずるキリスト教教理の影響を窺える。

<sup>69</sup> 「自愛之心、與愛人之心、不獨並行而不悖、実相須以生長。何謂自愛。曰、正心誠意、全靈魂之真、克己復礼、斥肉体之欲、是也」、「自序」、前掲注12、一丁ウ。

<sup>70</sup> 朱熹は、八条目について「正心以上、皆所以修身也、齐家以下、則举此而措之耳」と説明する。『大学章句』（『四書集注章句』、中華書局、一九八三年、四頁）

曰く、人を愛すること己が如くし、貧者に施し、病者を救ひ、貴は賤を凌がず、多は寡を暴せず、強は弱を犯さず、大は小を侮らず。寛弘にして猜忌ならず、公平にして偏頗ならず、真実にして詐偽ならず、謙讓にして驕矜ならず、温厚にして暴慢ならず。相ひ交はるに衷を以てして、相ひ隠蔽せず、相ひ下るに礼を以てして、相ひ侵侮せず。愚人を憐んで、之れを誘迪し、罪人を哀んで、之れを教誨す。同儕を愛すれば、則ち相ひ推すこと赤心を以てし、己に敵する者を憫めば、則ち善を施して以て之れを化す。心口合一、内外間無し。彼我を存せず、自他を別たず。苦心図謀する者は、尽く是れ邦国共同の益なり。益力経営する者は、民人共享の利に外ならず。凡そ此れら人を愛するの事を為す。唯だ心力の至らざるを患ふのみ。尚ほ何ぞ限量の議す可き有らんや。<sup>71</sup>

敬宇は、『西国立志編』の序文類で論じた様々な徳目——全て「愛」を前提とする——を繰り返す。それは、『西国立志編』に登場する人々に共通するものが、自分を愛するように「人を愛」する姿勢にあることを意味する。「西国」の「文明開化」は、個々人の「自愛」に基づいた「愛人」の実践に起因する。彼は、何よりもこの事実を強調した。

そもそも、「自序」全体に流れる「愛」という主題は、敬宇のキリスト教との関わりを前提に理解すべきものではある。「人を愛すること己が如く」すべきだと説く所は、紛れもなく『新約聖書』の「己を愛するが如く、汝の隣人を愛せよ」(「マタイによる福音書」第二十二章三十九節)からであろう。しかし、特に大久保の先行研究のように、ここでの「愛」をキリスト教の教理の文脈で捉え、敬宇が「信教の自由<sup>72</sup>」を主張した根拠と見做すことには慎重であらねばならない。なぜなら、「愛人」の語自体は、古来、孔子が最も重視した「仁」を説明するために用いられた表現だからである。

「仁」とは何かを問うた樊遲に対し、孔子が「愛人」と答えたことは、すでに「敬天愛人説 上」において確認した通りである。「愛人」は「仁」を意味する。同じく孟子も「仁者は人を愛す<sup>73</sup>」と定義した。また、孔子は「君子道を学べば、則ち人を愛す<sup>74</sup>」とも説いた。「道」を修めた「君子」とは、「仁」(=「愛人」)の実践者なのである。より具体的には、「仁者」は、「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す<sup>75</sup>」る。自分が立ちたいと思えば他人を立て、自分が成し遂げたいと思えば他人にも成し遂げさせようとする人である。朱熹によれば、この言葉は、「己を以て人に及ぶ」「仁者の心」の描写である。言いかえれば、「仁」とは、自らの欲する所や欲しない所をもって他人のそれを知り得ることであり、「人の諸れを我に加へんことを欲せざる

<sup>71</sup> 「曰、愛人如己、施貧者、救病者、貴不凌賤、多不暴寡、強不犯弱、大不侮小。寛弘而不猜忌、公平而不偏頗、真実而不詐偽、謙讓而不驕矜、温厚而不暴慢。相交以衷、不相隠蔽、相下以礼、不相侵侮。憐愚人、而誘迪之、哀罪人、而教誨之。愛同儕、則相推以赤心、憫敵己者、則施善以化之。心口合一、内外無間。不存彼我、不別自他。苦心図謀者、尽是邦国共同之益。益力経営者、不外民人共享之利。凡為此等愛人之事。唯患心力之不至。尚何有限量之可議」、「自序」、前掲注12、一丁ウ～二丁オ。

<sup>72</sup> 大久保健晴による敬宇研究の特徴については、前掲注6を参照。

<sup>73</sup> 「仁者愛人、有礼者敬人、愛人者、人常愛之、敬人者、人常敬之」『孟子』離婁下

<sup>74</sup> 「君子学道、則愛人」『論語』陽貨篇

<sup>75</sup> 「夫仁者己欲立而立人、己欲達而達人」『論語』雍也篇

は、吾も亦た諸れを人に加へんこと無からんと欲す<sup>76</sup>」る境地のことである。

そして朱熹は、『中庸』第十三章にも登場する同様の文句（「施諸己而不願、亦勿施於人」）の注釈に、「己を愛するの心を以て人を愛すれば則ち仁を尽す<sup>77</sup>」ことであると述べた張載（一〇二〇～一〇七七）の言葉を引く。「己を愛するの心」をもって「人を愛す」れば、それこそが「仁を尽」すことになる。その意味で、「人を愛すること己が如く」すべきだと説く敬宇の言葉も、「仁」の実践の奨励に他ならない。つまり、それは『新約聖書』からの引用であると同時に、儒学の中核を為す教えでもあったのである。敬宇が当序文において「愛」を論じた理由は、まさにこれがキリスト教と儒学を貫く核心概念だからであった。

そこで彼は、無限に追求すべき価値・精神として、「愛」を全面的に掲げる。「人民」の「自由」に基づく秩序において「政府の権」に対する「限界」の設定は、確かに重要な課題であった。しかし、「文明」の在るべき在り方として、「自由」・「自主」という「理」（「自由之理」）のみでは高い道徳性を維持することは困難である。道徳の問題は、人間性の根源としての「上帝」の「愛」、あるいは「天心」の「仁義」との関係で考慮され、「愛」の「理」（「愛之理<sup>78</sup>」）を根本に置かねばならない。「自由」と「愛」、両者があってこそ「文明」は可能となる。彼はそう考えた。それは、敬宇が『西国立志編』の第一篇の序文において、「西国の強は、人民の篤く天道を信ずるに由り、人民の自主の権有るに由」と述べ、「西国」の「人民」の性質の根幹にある特徴として「天道」への「信」と「自主の権」、この二点を挙げたことに通じる<sup>79</sup>。

「愛」と「自由」の精神を併せ持つ「人民」への道は学問にある。彼の見る所、「吾が邦人民」は、「<sup>ちかごろ</sup>近 駢々として学に向ふこと、昏夢の頓に覚むるが如」き状態であった。「向学」によって「他日知識深奥に進」めば、「人を愛するの心」が「限量」無く増大し、人々は「情親くして力合ひ、力合ふて事」は「成」るだろう。そのような「神人交和」と「福祚昌益」の作用への大いなる期待を込めて、敬宇は、『自由之理』の漢文「自序」を結ぶ<sup>80</sup>。「愛」と「自由」は、「文明」を構成する二つの絶対的要素だったのである。

<sup>76</sup> 「子貢曰、我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人、子曰、賜也、非爾所及也」『論語』公冶長篇

<sup>77</sup> 「施諸己而不願亦勿施於人、忠恕之事也。以己之心度人之心、未嘗不同、則道之不遠於人者可見。故己之所不欲、則勿以施之於人、亦不遠人以為道之事。張子所謂以愛己之心愛人則尽仁」『中庸章句』、前掲注70、二十三頁。

<sup>78</sup> 朱熹の「仁」の定義、「仁者、愛之理、心之徳也」、『論語集注』学而篇、同上、四十八頁。

<sup>79</sup> 「夫西国之強、由于人民篤信天道、由于人民有自主之権、由于政寛法公」（第一冊第一篇、『西国立志編 原名自序論』早稲田大学文庫所蔵（請求記号：文庫 11\_a1466）、五丁オ）。「西国の強」の原因に三つの特徴があるが、前の二者は「人民」の性質に関わり、最後の「政」と「法」は制度の問題である。なお、第四章で述べたように、ここでの「強」は軍事的な強さではなく、より広い意味での「文明」の力を意味する。

<sup>80</sup> 「吾邦人民、近駢々向学、如昏夢頓覚。他日智識進於深奥、而愛人之心、無有限量、情親而力合、力合而事成。神人交和、福祚昌益、其可庶幾已」「自序」、前掲注12、二丁オ～ウ。

## 第六章 「教法」と「漢学」 —「天」への道—

### 1. キリスト教の学習

#### (1) キリスト教との関係

明治四年初冬の横浜で、数え四十歳の敬宇は、弱冠二十三歳の E. W. クラークと出会った<sup>1</sup>。クラークは、静岡伝習所の物理・化学教師として赴任する予定のアメリカ人であった。この赴任は、当時福井藩の御雇教師として務めていた W. E. グリフィスへの勝海舟からの依頼によって実現した招聘であった。勝は依頼に際し、「飯のために教鞭を執るというただの月給取りでは困る」と述べたという<sup>2</sup>。クラークは、確かに、そうした条件を満たす誠実かつ優秀な人物であり、静岡学問所・伝習所の関係者の期待に背かず、教育に全力を注いだ。一方、彼自身、牧師の父を持ち、篤実なキリスト教徒であり、渡日以前から日本における宣教への意志を強く抱いていた<sup>3</sup>。その信仰の深さと教養、人柄とが相俟って、彼の行動は人々を感服させたという。その中の一人に敬宇もいた。彼は、クラークが開いたバイブルクラスに通うようになり、年の差はあるものの、二人の親交は次第に深まったのである。

この年、明治政府は大規模な欧米使節団の派遣を計画していた。右大臣岩倉具視を特命全権大使としたいわゆる岩倉使節団である。使節は薩長出身の人物が中心であったが、それ以下、例えば書記官には、敬宇と昌平鬢の同門である田辺太一（一等書記官）やイギリス留学を共にした川路太郎（三等書記官）が採用されており、相当数の旧幕臣が参加した。そして、実は、敬宇もその人選の対象として考慮されていたようである。しかし、クラークの証言によれば、敬宇は次のような理由からこの派遣を辞退したという。

中村は、アメリカへ赴く日本の大使一行に同行を命ぜられたが、自分がかつてキリスト教国である英国で生活したことがあったが、キリスト教を学んだことがないので、この際、郷里に引込んで新来の外人教師と共に宗教問題を研究したいからと言って、それを断った。かれはその後わたしの親友となり、わたしの聖書研究会の教えを受けて、敬虔なキリスト教徒になった。かれは手紙の結びによく「あなたの賤しい僕で、将来いつも変ることのない霊界の友人」と書いたものだ。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Edward Warren Clark (1849~1907)、日本関係の著書に、*Life and Adventure in Japan, 1878* (飯田宏訳『日本滞在記』講談社、一九六七年)、*Katz Awa "The Bismarck of Japan", or, The story of a noble life, 1904* などがある。

<sup>2</sup> 高橋昌郎『人物叢書 中村敬宇』吉川弘文館、九二頁。

<sup>3</sup> 横浜に到着して間もなく示された雇用契約書に、キリスト教宣教を禁止する条項が含まれていることに気付いたクラークは、それを撤回しなければ契約を承認できないと主張し、遂に当該条項を削除することに成功した。彼はアメリカから大部の聖書を持ち込んでおり、最初から宣教への強い意志があったのである。E.W.クラーク著・飯田宏訳『日本滞在記』講談社、一九六七年、八～九頁。

<sup>4</sup> 同上、一〇頁

上記の使節団の人選を念頭に置けば、使節団に加わるよう政府から敬宇に向けて声が掛かっていたことは蓋然性が高い。また、敬宇が、自分と付き合いのあった「宣教師」について、「温厚の君子を以て視るべき人物少しとせず<sup>5</sup>」と評していたこと、そして、後述するように、クラークと出会って三、四年ほどの期間にキリスト教の擁護を最も盛んに語っていたことを考えると、「外人教師と共に宗教問題を研究したい」と述べたというのもおそらく事実であろう。『自由之理』にクラークによる英文の序文を掲載していることも、両者の間にあった信頼・友情を裏付ける<sup>6</sup>。とはいえ、この証言を根拠に、敬宇がクラークのいう「敬虔なキリスト教徒」だったかどうかについて判断を下すことは難しい。

ところで、旧幕臣が集っていた当時の静岡で、クラークは、敬宇以外に勝や大久保一翁をはじめ、学生らとも親しい関係にあった。そのような人的環境は、かつてグリフィスが羨んだほどである<sup>7</sup>。しかし、赴任から一年も経たない内に、勝や大久保、そして敬宇は、静岡を離れ、東京の新政府に仕えることになった（明治五年六月東上、大蔵省翻訳局）。クラークは、こうした状況について不満を抱き、翌年、彼自身も東京の開成学校へ転任する<sup>8</sup>。そして東京小石川の敬宇の自宅に設立された同人社（明治六年）においてもバイブルクラスを開き、数か月間教えた後、カナダ・メソジスト教会の宣教師 G. カックラン<sup>9</sup>にその仕事を譲った。クラークが日本を発ったのは明治七年であり、それまでの約三年間、敬宇との親交は続いた。

敬宇は、この間、キリスト教に対する理解を深め、その後、カックランから洗礼を受けるに至った（明治七年十二月）<sup>10</sup>。そして彼は、キリスト教攻撃に対する弁護のため、その教義解説書である『天道溯原』に訓点をつけて刊行（明治八年）するなど、日本におけるキリスト教普及に力を注いだ。しかし、管見の限り、敬宇自身が受洗に言及した史料は見当たらない。また、自らその信仰について語ることもほとんど無かった。ある記録によれば、「外教を信ぜらるると聞く、真か」という質問に対し、彼は「其は学説上に於て、至極尤と思へども、何も感情的の帰依に非ず」と答えたという<sup>11</sup>。しかも、受洗以降の彼は、キリスト教教会と緊密な関係を維持したわけでもなく、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かった。晩年には、ユニテリアニズムに傾倒した。洗礼を受けたという記録以外に、彼の信仰について知

<sup>5</sup> 石井研堂『自助的人物之典型 中村正直伝』成功雑誌社、一九〇七年、一四二頁。

<sup>6</sup> クラークが横浜に到着したのは明治四年十月二十五日であり、『自由之理』の刊行が始まったのは、約三ヶ月後の明治五年二月である。

<sup>7</sup> 'Clark is extremely fortunate in having so many cultivated gentlemen, famous characters, and educated, intelligent helpers.', W.E.Griffis, *The Mikado's Empire*, New York and London, 1900, *A Tramp Through Japan*, p.547. 無論、これは旧幕府の人材が集まっていた維新直後の静岡という場所の特質によるものであった。

<sup>8</sup> クラーク、前掲注3、一二一～一二二頁。

<sup>9</sup> George Cochran (1834~1901), カナダ・メソジスト教会最初の日本伝道宣教師。明治七年には牛込教会を創立し、同十七年には東洋英和学校を設立して神学教育に努めた。

<sup>10</sup> 従来、敬宇の受洗については、東京メソジスト教会の名簿にその記録が残っていること（高橋、一三二頁）と、カックランが本国に送った書簡（一八七五年三月三十一日付）にある敬宇の受洗の様子の記述によって裏付けられてきた（*Wesleyan Missionary Notices-Canada Conference*（号数等不明）に掲載。萩原、二三七～二三八頁。筆者未見）。本稿は、これらの先行研究に依拠している。

<sup>11</sup> 石井、前掲注5、一四三頁。なお、これは『大日本一徳』からの引用であるらしいが、その書誌情報は不明である。

る手掛かりは、ほとんど無いのである。その反面、キリスト教の教義に対する疑念の証拠は数多く残っている。

先行研究の多くは、洗礼によって敬宇が「キリスト者<sup>12)</sup>」になったが、その後、次第に「正統派キリスト教」「正統的信仰」から「離れ」て行ったと捉えてきた<sup>13)</sup>。また、その延長線上で、彼のキリスト教への態度は「曖昧」であった一方、「漢学」教育の維持を擁護した点において、「晩年の敬宇が選んだ役割の奇妙さ」を見出す場合もある<sup>14)</sup>。確かにキリスト教の側から見れば、洗礼を受けた者は信者と見做すことになる。しかし、上述した特徴から考えると、受洗のみをもって敬宇をいわゆる「キリスト者」、ましてや「敬虔なキリスト教徒」と呼ぶことには躊躇せざるを得ない。彼に〈受洗＝キリスト教徒〉という図式を、簡単に当てはめてはならないのではないか。

本章は、敬宇とキリスト教との関係が、おそらく上記した一般的な宣教師・信者とその信仰対象との関係とは別の論理で成立していたという仮説から出発する。その論理を解明するために、彼がキリスト教に言及する際に使用した「教法」という語に注目する。繰り返しになるが、明治初期、「宗教」の語はまだ *religion* の訳語として定着しておらず、江戸時代以来の「教法」「宗旨」「宗門」などの語が通用していた。そして敬宇は、「教法」（明治十年代からは「宗教」と併用）という語をほぼ一貫して使っていた。問題は、この語が信仰の文脈ではなく、別の文脈上で使われていたということにある。その文脈とは何だったのか。本章ではこの問いをめぐる諸論点について考察する。

## (2) 「擬泰西人上書」

明治初年、新たに政権を得た政府にとって、自身の正統性を証明し、政権の安定を図ることは至上の課題であった。この課題は、自らが掲げた「御一新祭政一致之御制度」の実現と密接に関わっていた<sup>15)</sup>。だが、「祭政一致」の路線は、明確かつ具体的なヴィジョンを欠いており、その内実をめぐる様々な議論を政府内外に引き起こした。神祇官をはじめとする官庁の設置と変更・廃止が続く中で、とりわけ仏教と神道との間で激しい衝突が生じたのは周知の通りである<sup>16)</sup>。

一方、仏教や神道関係者のほかに、この「祭政一致」に多大な関心を寄せる人々が存在した。「政教一致」を統治の根本とする儒学者である。元来、「教」なき「政」というべき徳川体制は、

<sup>12)</sup> 小泉仰『中村敬宇とキリスト教』北樹出版、一九九一年、九五頁

<sup>13)</sup> 代表的な研究としては、高橋、前掲注2、二一八頁。萩原隆『中村敬宇研究—明治啓蒙思想と理想主義』早稲田大学出版会、一九九〇年、二二二頁。小泉、前掲注12、九五頁、などを挙げられる。その根拠の一つとして、平岩愼保が「敬宇先生の晩年は入信当初のごとき信仰を欠いておられたようである」の記述がある（倉永巍『平岩愼保伝』教文館、一九三八年、二五五～二六二頁）。平岩は、敬宇が洗礼を受けた翌年（明治八年）に、同じくカックランから受洗した人物であり、敬宇とはかなりの親交があった。

<sup>14)</sup> 前田愛「中村敬宇—儒学とキリスト教の一接点」『幕末・維新期の文学』筑摩書房、一九七二年、二二六頁。

<sup>15)</sup> 明治政府は、慶応四（一八六八）年三月十三日の太政官布告において、「此度王政復古神武創業ノ始ニ被為基、諸事御一新祭政一致之御制度ニ御回復被遊候」と述べ、「神祇官」の再興を宣言した。

<sup>16)</sup> 宮地正人・安丸良夫編『日本近代思想大系5 宗教と国家』（岩波書店、一九八八年）、「1 国家神道への道」及び「2 宗教政策と地域の動向」にその間の史料を掲載する。

儒学の「政教一致」の原理に背くものであった。したがって儒者は、「王政復古」を実現し、「祭政一致」の路線を闡明した明治初年の新政府に対し、自ずと「政教一致」への期待を寄せた。そのような期待は、往々、それに相応する具体的な方法論を伴った<sup>17</sup>。敬宇が執筆した「擬泰西人上書」はそうした文脈上にある。

この論説は、明治五（一八七二）年八月の『新聞雑誌五十六号附録』に掲載されて広く知られるようになったが<sup>18</sup>、実はその前年の作であり<sup>19</sup>、すでに別の経路によっても世に公開されていたようである。同号の「緒言」は、この記事を、「或日本人、洋人ノ上書ニ擬シテ耶蘇教ノ奉行アランコトヲ勸奨シタル文」だと紹介する。「或日本人」とは、無論、敬宇のことであった。

「外臣某」から「皇帝陛下」宛ての提言という形式を取ったこの擬似「上書」の主旨は次の通りである。「開化日新」に進もうとする日本が「艶慕」して止まない「西国」の「治化之美」、「文芸の善」、「機器の巧」などは「支流」（あるいは「西国の糟粕」）に過ぎず、「真正」の「開化日新」を成し遂げるためには、その「本源」たる「教法」を受容せねばならない<sup>20</sup>。それは、「善き樹」が「善き果」を結ぶ原理と同じであり、「西国の果」（「開化日新」）を「善」と認めるならば、それを可能にした「教法」という「樹」の「善」さを疑ってはならない<sup>21</sup>。そこで、「西教」の布教の自由を許すに止まらず、より積極的な方法を取る必要がある。彼は、天皇自らの受洗を提案する。

陛下如シ果して西教を立んと欲せば、則ち宜しく先ず自ら洗礼を受け、自ら教会の主と為りて、而して億兆唱率すべし。<sup>22</sup>

敬宇は、「洗礼」を受けた「陛下」が、自ら「教会の主」となり、「億兆」の人民を「唱率」することによって、やがて「真正の開化日新」に進み、「富強の邦」たることを得られるだろうと主張する。これは、明かにイギリス国教会の体制を彷彿とさせる。まだ長崎浦上の隠れ切支丹に対する弾圧が記憶に新しく、依然として切支丹禁制の高札が掲げられていた時点のことであった。

<sup>17</sup> 李セボン「道」と「教」—阪谷素と中村正直から（『近代日本政治思想史』ナカニシヤ出版、二〇一四年六月刊行予定）

<sup>18</sup> Memorial Addressed to the Tenno, *The Japan Weekly Mail*, Vol. III, No.20, May 18, 1872, pp.285~287. この記事は、当初、同月 11日に短縮版の形で掲載された。だが、オリジナル版にある「重要な事柄 (much important matter)」を省略していたため、完全な形のオリジナル版を再掲するという説明が付されている。

<sup>19</sup> 『新聞雑誌』に掲載の「擬泰西人上書」は明治四年の作であり、同年、すでに公表されていたようである。『敬宇文集』上の「擬泰西人上書」には「明治辛未」とある。また、W.E.グリフィスが静岡を訪問した際の一八七二年一月三十一日（明治四年十二月二十二日）付の日記に、敬宇について「In his memorial on Christianity, some months ago, in which he urged toleration, he argued that without the religion of Christ the Japanese are plucking only the showy leaves, while they neglect the root of the civilization of Christendom.」(p.547) と記されている点も、この論説が明治四年作であることを裏付けている。

<sup>20</sup> 「西国治化之美、文芸之善、機器之巧、貴国之所艶慕者、皆支流也。西国之教法、貴国之嫌惡者、其本源也。今貴国喜其末流、而惡其本源、可謂惑矣」、「新聞雑誌五十六号附録」『東京曙新聞（復刻版）』五三卷、柏書房、二〇〇八年、一三七頁。

<sup>21</sup> 「善樹結善果、惡樹結惡果。今日之開化日新者、果也。教法者、樹也。陛下若以西国之果為善耶、則請無疑于其樹之善也」、同上、一三九頁。

<sup>22</sup> 「陛下如果欲立西教、則宜先自受洗礼、自為教会之主而億兆唱率焉」、同上、一四〇頁。



「洋人」に「擬す」という形を取ったとはいえ、彼の主張は過激であった。筆者自らもその過激さを憂慮したせいだろうか。一か月後の同紙上には、当記事に関する正誤表が掲載され、当該部分を別の文章に取り替えている<sup>23</sup>。

当時、前年の『西国立志編』に引き続き、この年の二月には『自由之理』の刊行が始まっており、敬宇の名前は一般に広く知られるようになっていた。匿名の記事だったにもかかわらず、この記事が彼の手によるものであることは、すでに周知の事実だったようである<sup>24</sup>。後年、彼はこの記事に対する「世の儒者」からの批難の声が上がっていたことに触れ、次のように述べた。

余嘗て泰西人の上書に擬する文を作る。世の儒者、或は余を以て異端を助くる者と為し、譁しく之れを攻む。然ども其の実は孔子を敬仰する、始終変らず、且つ深く孔子の道、上等社会に行はれ、治平の大本為らんことを願ふ。<sup>25</sup>

天皇に受洗を勧めた元「御儒者」に対する「世の儒者」の評判が芳しいはずなどなかっただろう。「世の儒者」にとって、いまだにキリスト教は「異端」であり、依然として排斥すべき対象に過ぎなかったのである。だが、敬宇自身は終生、孔子を「敬仰」し、「孔子の道」が「上等社会」に行われ、「治平」の「大本」として保持されることを願ったと述べている。この記述によれば、天皇に受洗を勧めたことも、詰まる所、孔子を「敬仰」する思いの一環だったのである。

では、それは具体的にいかなる論理によって成り立つだろうか。また、「上等社会」という表現は、彼が「社会」を、「上等」とその外の「等」に区分して認識している事実を意味する。それゆえに、これは自ずと「上等」以外の「社会」における「孔子の道」の実行如何に関する敬宇の認識への疑問にも繋がる。つまり、「上等社会」を特定したことと、そこにおける「孔子の道」の実行こそが「治平の大本」たり得ると考えたこととはどのように関わるか、という問題なのである。

以上の問題を解決するためには、まず、彼が直面していたキリスト教禁教の論理とそれに対する敬宇の主張が、どのような論理に基づいていたのかを知らねばならない。その論理が、「教法」としてのキリスト教という理解の内実と直結するためである。

<sup>23</sup> 「陛下如果除西教之禁則自今以後云々」（「新聞雑誌六十号附録」十八丁オ、同上、二六三頁）。なお、敬宇は、「明治五年八月廿七日」付で翻訳局御用という身分で、静岡から東京へ移っている。明治政府と直接の関係を持つようになったことが、記事の訂正に影響しているとも考えられる。

<sup>24</sup> 「耶蘇教諫者各地探索報告書」（「大隈文書」早稲田大学図書館蔵、請求記号イ14\_a4154）の中の、明治五年二月十三日付の報告書には、「静岡県内洋学校義者、昨年来亜国教師クラス在留ニテ公然学校内ニ於テ生徒ニバイブルを伝習シ候処、近来ハ幾多之信教徒モ出来致し、洋教日々蔓延之條伝承仕候、而謙右学校ハ教授中村敬三管轄致シ居候処、同人ハ過日奉呈置候外臣某之建白ヲ認候者ニ而、余程彼教之為メ尽力致シ候由ニ御座候」とあり、敬宇も政府の監視下に置かれていたことが分かる（早稲田大学所蔵「大隈文書」諫者報告書、壬申二月十三日付、横浜ニ而、安藤劉太郎差出、小池詳敬、小栗憲一宛）。

<sup>25</sup> 「余嘗作擬泰西人上書文、世之儒者、或以余為助異端者、譁而攻之、然其敬仰孔子、始終不變、且深願孔子之道、行於上等社会、為治平大本也」、「加藤翁年譜序」（明治二十一年）、『敬宇文集』卷十五、吉川弘文館、一九〇三年、十丁オ。

## 2. 「教法」としてのキリスト教

### (1) 「西教」と「杞憂」

徳川公儀の切支丹禁制の根底には、超越神である「デウス」と信者との関係が現世の治者と被治者とのそれをはみ出し、二つの上下関係の間に矛盾が生ずる可能性に対する為政者の不安があった。つまり、人々が超越的な存在としての神を戴くことによって、現世における君主の権威が蔑ろにされ、秩序を揺るがすことへの不安である。すでに比叡山焼き討ちや一向一揆の実例を知っている徳川政権は、超越的な存在に対する信心の力の恐ろしさを目の当りにしたが故に、慶長十八（一六一四）年「日本国中」に禁教令を公布し、また天草・島原の乱に際し徹底的な弾圧を行なったのである<sup>26</sup>。そして、二百年以上の間、「切支丹でない」ことによって身元保証が行われた体制の下で、切支丹は「不可解で奇怪・邪悪なものイメージ<sup>27</sup>」を帯びるようになっていた。

この世における五つの人間関係（「五倫」）の中でも、特に「君父」に対する「忠孝」を重んじる儒学の観点からも、キリスト教の信仰は、往々、危険視された。既に触れたように、例えば、幕末の大橋訥庵は「耶蘇教」によって「五典」の秩序が崩壊することを憂慮し、開国に激しく反対した。明治に入ってから、同様の懸念を持つ儒者は、当然、存在した。敬宇のかつての師であり、同僚であった安井息軒（一七九九～一八七六）が、その代表的な人物として挙げられよう。息軒は、明治六（一八七三）年の著作『弁妄』において、「西書」（聖書）の内容を「妄誕不経」とし、「耶蘇教」を厳しく批判した。とりわけ巻之二の内容は、キリスト教が「生民の道」たる「忠孝」を蔑ろにする点に当てられた。彼は言う。

人の世に立つや、父之れを生み、君之れを<sup>やしな</sup>牧ふ。二者之恩、焉より大なるは莫し。聖人は之れに報ゆる所以の道を立て、忠と曰ひ、孝と曰ふ。（中略）猶太国に耶蘇基督なるもの有り。耶和華<sup>エホバ</sup>の教へを祖述して、君父を以て仮と為す。其の真君真父は則ち天にあり。耶和華是れのみ。（中略）嗚呼、聖人は忠孝を以て教へを立つ。道の行はれざるに当たるや、猶ほ君と父とを弑するもの有り。今や君父を以て仮と為し、別に真君真父の君父より尊きものあり。耶蘇の故を以て罪を仮りの君父に獲れば、真の君父深くこれを愛し、之れが為めに天上の榮を増す。其の罪を受くること益すます甚だしければ、榮は益すます大なり。此れを以て民を導けば、民復た畏憚する所無し。凡そ以て己を利すべき者、何事か為さざらん。是を以て其の教へを奉ずる者、寧ろ君父に背くとも、敢て耶蘇の教へに違はず。寧ろ肉身百年の命を害すとも、敢て天上無窮の榮を失はず。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> 黒住真「キリシタンと仏教」『民衆仏教の定着』佼成出版社、二〇一〇年、四四頁に、「刑人あるを見れば、すなはち欣ぶ」「伴天連の徒党」「邪法」を排斥する禁教令をとらえる。また「キリシタンの日本思想の出会い」及び「前近代日本の思想・宗教複合とキリスト教」(『複数性の日本思想』ペリかん社、二〇〇六年所収)を参照した。

<sup>27</sup> 黒住「前近代日本の思想・宗教複合とキリスト教」、同上、一九四頁。

<sup>28</sup> 「人之立於世也、父生之、君牧之、二者之恩莫大焉。聖人立所以報之之道、曰忠、曰孝。（中略）猶太国に耶蘇基督者、祖述耶和華之教以君父為仮、其真君真父則在天、耶和華是已。（中略）嗚呼、聖人以忠孝立

地上の「君父」を「仮」とし、「天上」にこそ「真君真父」がいるという発想が危険な理由は、それが「民」を「肉身」の「命」よりも「天上無窮の榮」を求める存在に変えてしまうからである。「民」が「耶蘇の教へに違」うより、むしろ「君父に背く」ことを択ぶ時、現実の秩序は安定の基盤を失う。『弁妄』に「序」を寄せた島津久光（一八一七～一八八七）も、「夫れ君臣の道息み、父子の情絶ゆれば、禍乱何の至らざる所あらん<sup>29</sup>」と述べ、「耶蘇教」の「教へ」が日本中に広まることを「大患」だと考えていた。

しかし、こうした憂慮や批判の声に対する敬宇の態度は毅然としたものであった<sup>30</sup>。彼は一貫して日本における「西教」の布教を擁護した。切支丹禁制の高札が撤去された明治六（一八七三）年二月から間もない同年五月、敬宇は『東京新報』に「西教無無君之弊」という題目の漢文論説を寄せた<sup>31</sup>。それは、「西教」が日本に入ることが、「人民をして君主を無せし<sup>なみ</sup>」むのではないかという憂慮に対する答えであった<sup>32</sup>。「君を無す」は、孟子が楊朱の「為我」説や墨子の「兼愛」説に対して「無父無君」、つまり、「父」や「君」を無いもの同然に扱う「禽獸」の説だと批判したことに由来する<sup>33</sup>。

「西教無無君之弊」において敬宇は、そのような嫌疑に対し、同時代のイギリスとフランスの君民関係を例に挙げて反駁した。まず、イギリス国民のキリスト教信仰と君主への「親愛」の感情との共存の実例である。「英国教徒」は「朝夕君父の福を祈り」、「英民」は「杯を挙げ、必ず女王を祝福」し、「唱歌の乱<sup>34</sup>」には常に「神、女王を救へ」と唱え、君主を大事にする。他方、フランスの場合、人民の大多数がキリスト教信仰を持つにもかかわらず、十八世紀末以降、王政は失敗を繰り返してきた。ナポレオン三世の廃位、つまり、第二帝政の終焉（一八七〇）からまだ三年も経っていない当時、日本人にとってフランスの歴史は、「西教」と「無君の弊」との因果関係を疑うに十分な余地があったのであろう。

しかし敬宇によれば、「法帝」（ナポレオン三世）の廃位は「権を専らにして政を為」し、「内外交訖」を続けた君主自身の責任に帰する。それは、「時勢の然らしむるに由」る問題であり、「西教の故」ではない。「人民」が「顛愚」であれば「国君は当に権を専らにして政を為」し得るが、「人民の智識」が進めば「国君」は「人民の自由」に任せ、「立法任官」をも「人民の公論」に拠るべきものである。敬宇は、当時の「時勢」は、「人民の智識」が「長進」したことにより、

---

教、当道之不行也、猶有弑君与父者焉。今也以君父為仮、別有真君真父尊於君父者以耶蘇之故、獲罪於仮君父、真君父深愛之、為之增天上之榮、其受罪益甚、榮之益大、以此導民、民無復所畏懼。凡可以利己者、何事不為、是以奉其教者、寧背君父、不敢違耶蘇之教、寧害肉身百年之命、不敢失天上無窮之榮。」、安井息軒『弁妄』二（『日本思想大系47 近世後期儒家集』岩波書店、一九七二年、四二五～四二六頁）。

<sup>29</sup> 「夫れ君臣道息、父子情絶、禍乱何所不至」、同上、四二二頁。

<sup>30</sup> 『平岩愼保伝』によれば、息軒は、敬宇がキリスト教への接近を憤り、彼を破門し、『弁妄』を著したという（前掲注13、三〇～三一頁および二六〇～二六一頁）。

<sup>31</sup> 『東京新報』第一一〇号、明治六年五月（北根豊・鈴木雄雅監修『（編年複製版）日本初期新聞全集52』ペリかん社、一九九五年、三七六頁）。なお、『東京新報』には無署名の記事となっているが、『敬宇文集』（巻五、十六丁オ～十七丁オ）に同論説を確認できる。

<sup>32</sup> 「或曰、西教入我国、恐使人民無君主。我謂決不然」、「西教無無君之弊」『敬宇文集』巻五、十六丁オ。

<sup>33</sup> 「楊氏為我、是無君也、墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獸也」、『孟子』滕文公下。

<sup>34</sup> 「乱」は楽曲の最後の一節のこと。

「国君」一人が「国政」を担うのではなく、「国人」と「分任」すること、即ち、「君民」が「権利」を「同」じくするところに至っていると考える<sup>35</sup>。したがって、そのような「時勢」を無視し、専横な統治を止めなかった「法帝」の廃位は、全て「法帝」本人に起因するのである<sup>36</sup>。

彼の見る所、「人民の智識」が「長進」し、彼らが「外国の書」に接した以上、もはやその「学術」、「政治」、そして「教法」の内容に関する理解を、「人主」が左右することはできない。「教法」についても、「人民の意」に委ね、その「従違に<sup>まか</sup>信せ」る他ない。「人民の智識」が進み、彼らに自主的な判断が可能な土壌が整った以上、個々人の「教法」を択ぶ自由は、むしろ、「人主」によって積極的に保障されるべきであるという。

では、何故に「人民」の「教法」を選択する自由は正当化され、その信仰は保護されるべきなのか。その答えは、人間の「精神」における「教法」の効用にあった。

蓋し人の身体は、食物に由りて、存するを得。人の精神は、教法に由りて安きを得。故に教法は精神の食物なり。或は稻粱、或は菜蔬、或は魚肉、人主国民を許し、其れをして好む所を択ばしむれば、可なり。人主の職は、人民の身体を保護するに在り。況や身体より貴き者、人主其れ之れを保護せざる可けんや。外にして身体、内にして精神あり。人主国民を許し、其れをして選択を任せしめて、之れを保護するは、則ち処置其の宜しきを得て、人主の国民に親愛せらるるもの必せり。<sup>37</sup>

人間が「食物」を摂取することで物理的な「身体」の生存を維持するように、「教法」を持つことによって「精神」の「安き」を保つことができる。そして自らの「身体」のために、様々な「食物」の中から何を摂るかを個々人が選択するように、その「精神」のために、種々の「教法」の中から何を拠り所にして「安き」を得べきかを判断するのも、当人の選択に任すべきである。元来、「人主の職」は、「人民」の「身体」、また、それよりさらに「貴」き「精神」の「保護」にある。そこで、各々が択ぶ「食物」を尊重すること、それこそが「宜しきを得」た「人主」の「処置」なのである。

しかし、もし、「人主」がその「宜しき」道を踏み外し、自らの嗜好を「人民」に強制すれば、「人民」は「自由を得ずして乱を思ふ」ようになってしまう。ここで敬字のいう「人主の職」の「宜しき」は、明らかに『自由之理』の議論に基づいたものであった。他人の自主的な選択に対

<sup>35</sup> 「法帝専權為政、人民不悅、内外交証、而今遂為民治之國、君位之廢、由于時勢使然、非西教之故也。夫人民顛愚、則國君當專權為政、人民智識長進、則國君當任人民之自由、立法任官、當採人民之公論。故今日之為國君者、不以一身任國政、而使國人分任國政、如此則君民同權利、而英王之所以見親於國民也」、前掲注32、十六丁ウ。

<sup>36</sup> 敬字の君主の廃位に対する以上のような態度は、彼が明確に「放伐」を肯定していたこととも根底において繋がる。彼の「放伐」についての見解は、「太王剪商論」（維新以前の文章と推定）に詳しい。『敬字文集』巻十四、二丁ウ～三丁ウ。

<sup>37</sup> 「蓋人之身體、由食物而得存焉。人之精神、由教法而得安焉。故教法者精神之食物也。或稻粱、或菜蔬、或魚肉、人主許國民、使択其所好可也。人主之職、在于保護人民之身體焉。況貴於身體者、人主其可保護之乎。精神豈不貴於身體乎。外而身體、内而精神。人主許國民、使任其選擇而保護之、則処置得其宜、而人主之見親愛於國民者必矣。」、前掲注32、十六丁ウ。

する尊重の義務。「人主」は、その姿勢を常に「国民」全体に対して保持せねばならず、それに失敗した時、直ちに「乱を思」う「人民」と対面することになる。それ故に、「人民」がまだ「愚」の状態に留まり、独自の「意見趨向」を有せず、「上の命ずる所」に従う「蛮夷の国」では「君」は「得て治め易」いが、「人民の智識」が「長進」した「文明の国」で「君」が「治め難きに苦しむ」のは当然であった<sup>38</sup>。

しかし、「西教無無君之弊」を表わした時より十年以上を経た明治十九（一八八六）年にも、キリスト教に対する疑惑・憂慮の声は依然として消えなかった。そこで敬宇は、そのような世論は「杞憂」に過ぎないと断言する。それは、天保年間の「当路者」や「公論」が、「邪教ノ国、蛮夷ノ学ノ輸入スルヲ憂ヒ、蘭学者ヲ以テ国安ヲ妨害スル者ト誤認」し、「渡辺崋山・高野長英ノ如キ蘭学者ノ首唱者トモ曰フベキ者ヲシテ奇禍ニ罹リ横死ヲ為サシメ<sup>39</sup>」た先例に照らしても明らかであった。

夫レ今世ノ人ハ復タ天保年間ノ公論ノ如ク蘭学者ヲ以テ国安ヲ害スル者ト為シテ杞憂ヲ懐カザルベシ。然レトモ試ニ世人ニ向ヒ発問セン。今ヨリ後我邦ト欧米諸邦トノ間、第一ニ交際ハ益々親密ナルベク、第二ニ百工技芸ハ益々輸入スベク、第三ニ耶蘇教ハ益々弘マルベシトイハズ、姑ク日本人ヲ百人ト見タラバ其中九十人ハ必ず答ヘテ曰ハン、ソノ第一第二ハ喜フベク慶スベケレトモ第三ハ憂フヘク懼ルベシト言ハン。苟モ百人ノ中九十人皆カクノ如シトセバ、則チ是レ今日ノ公論ハ耶蘇教ノ侵淫ヲ憂フル者ト為サブルヲ得ズ。但シ西洋ニテモ耶蘇教ヲ駁撃スル一種ノ哲学派モアレドソレハ千分ノ一ニ過ギズ。夫レ既ニ耶蘇教ノ侵淫ヲ以テ憂フベシトセバ、即是レ耶蘇教ヲ以テ国安ヲ妨害スルト為スナリ。若シ果シテ国安ヲ妨害スルコトナラハ、ソノ輸入ヲ防ガザルベカラズ。<sup>40</sup>

「耶蘇教ノ侵淫」が「国安ヲ妨害ス」という憂慮の核心にあるものは、やはり「西教無無君之弊」で登場した「君を無す」という弊害を含む、「五倫」の崩壊である。しかし、だからといって今さら「踏絵ノ法」を復活させるわけにも行かない。「仏法ヲ盛ンニシテ彼教ヲ折伏」させることも現実的に不可能であろう。あるいは、「學術ヲ盛ンニシテ教法ヲ衰ヘシム」べきだという主張もあるが、それは黄河の「河清ノ時」を待つと同様で、その実現は難しく、たとえ実現するとしてもあまりにも時間が掛かり過ぎる<sup>41</sup>。そもそも「和親通商」と「耶蘇教法」とは不可

<sup>38</sup> 「蓋人民愚、則意見趨向、唯上之所命、人主易得而治也。夫人民読其国之書、人主尚苦難治。況於読外国之書乎。（中略）苟其不然、而人主欲以其所好之食物、為国立之食物、以其所信之教法、為国立之教法、則人民不得自由而思乱矣。思乱則人主烏得安其位乎。嗚呼。生於蛮夷之國、為君易、生於文明之國、為君難。」、同上、十六丁ウ～十七丁オ。

<sup>39</sup> 「杞憂ヲ誤ル勿レ」明治十九年六月二日（『東京学士会院雑誌』第八編第五冊）、大久保利謙篇『明治文学全集3 明治啓蒙思想集』、筑摩書房、一九六七年、三一五頁。

<sup>40</sup> 同上、三一六頁。

<sup>41</sup> 同上、三一六頁。なお、「學術ヲ盛ンニシテ教法ヲ衰ヘシムヘシ」という主張は、この直後の西村茂樹の『日本道德論』（明治十九年十二月講演）における議論、即ち、来世を語る仏教やキリスト教のような「世外教」ではなく、東洋の儒学と西洋の哲学による「世教」を中心に「道德」論を築き、それを普及させるべきだとする主張を彷彿とさせる。

分である。それ故、前者を許した以上、後者の許容も不可避のことである。結局、「耶蘇教ノ侵淫」を止めるには、ただ「鎖港攘夷」を断行するほか方法はない。敬宇の見る所、「今日公論ノ杞憂」も、結局は「天保年間公論ノ杞憂ト甚シキ相違ナキ者」なのであった<sup>42</sup>。

彼が「耶蘇教ノ侵淫」の安全性を主張した根拠の一つには、西洋の「有名ノ理学者・政事家」や「大人豪傑」のほとんどが信仰を持つという事実があった<sup>43</sup>。また、西洋の歴史自体が「教法」の果たした効用を示す良き証拠であった。つまり、「三千年前」は「榛榛狉狉」とした「夷狄の俗」だった「欧羅巴」が、以後、「人民駸駸として化に向ひ、学問日に盛んに、理学益す精しく、器芸益す巧み」になり、「今日」のような「豊阜殷盛にして福祥薦りに臻る」ようになったのは、まさに「教道」の結果である。「治化」における「教道」の機能に注目せねばならない<sup>44</sup>。敬宇の論点は、「開化日新」の「本源」としてのキリスト教の受容を主張した「擬泰西人上書」の時から一貫していたのである。

## (2) 「民」の「安楽」——「道具」としての「教法」

敬宇が、キリスト教によって到達すべき目標とした「開化日新」、「文明開化」は、普遍的な「道」の体现であった。しかしそれは、必ずしもキリスト教によってのみ到達可能な目標ではなかった。彼は、特定の「教法」のみを正当なものと思わなかったのである。ただ、特定の「教法」が特定の地域において良き効果を挙げたなら、それが別の地域においても同様の結果をもたらすはずだという確信があった。西洋における「教化風俗ノ蒸蒸日上所以」が「耶蘇教」なら、「邦国及ビ人民」にとっても同様の効果をもたらすであろう。「欧米人」に「健旺ナル精神」を与えるものなら、「日本人」にも同じものを与えるはずである。

今若シ牛肉ハ欧米人ヲ肥スト雖トモ、日本人ヲシテ瘦セシムトイハバ人誰カ之ヲ信セン。又若シ耶蘇教ハ欧米ヲ善良ナラシムルモ、日本ノ国安ヲ妨害ストイハバ童子モソノ不条理ナルヲ知ラン。是故ニ余ハ耶蘇教ノ真面目ヲ以テ善良ニシテ弊害ナキ者ト為スナリ。<sup>45</sup>

「欧米」においては「善良」なるものが、「日本」の「国安」は「妨害」しかねないという説は、「不条理」である。「善良」という価値は、決して相対的たり得ない。「欧米」を「善良」に導けるものなら、「日本」においてもそうあるはずである。つまり、敬宇の「耶蘇教」に対する信頼は、「善」の絶対性に基礎を置くものであった。

それは、逆に言えば、「善」に辿り着けるなら、その手段は多様であり得るということである。事実、彼の「教法」に対する態度は、そのようなものであった。「耶蘇教」のみが「善良」を实

<sup>42</sup> 同上、三一六頁。

<sup>43</sup> 「余ハ耶蘇教法ヲ深く知ラズ。然レドモ欧米有名ノ理学者政事家ニシテ教法ヲ信スル者十常ニ八九居ル、大人豪傑ニシテ教法ノ意想ナキ者十中ニ一ニモ無シ。」、同上、三一六頁。

<sup>44</sup> 「原夫三千年前欧羅巴、榛榛狉狉、夷狄之俗也。迨教道漸行、人民駸駸向化、学問日盛、理学益精、器芸益巧、以致今日之欧羅巴諸国、豊阜殷盛、福祥薦臻。教道之有裨於治化、有如此夫。」、「古今万国綱鑑録序」明治七年五月、『敬宇文集』卷五、十六丁ウ。

<sup>45</sup> 「杞憂ヲ誤ル勿レ」、前掲注39、三一六頁。

現する「教法」というわけではなかった。

余ハ耶蘇教ニ与シテ仏教ヲ排スルニ意ナク、又仏教ヲ助ケテ耶蘇ヲ排スルニ意ナシ。畜ニコノ意ナキノミナラズ又甚ハタ好マヌヲナリ。何ニトナレバ余ガ局外ニ在ル者ヨリ之ヲ觀レバ、仏耶二教、何レモ衆生之心病ヲ療スル医者ナリ。流儀ハ異ナレドモソノ療治ヲ施スノ心ハ一ナリ。何レモ衆生ノ罪惡ヲ滅ボス道具ナリ。弓箭手モ砲兵モソノ敵ヲ防ク所以ノ心ニ於テ異ナルヲナシ。<sup>46</sup>

その「流儀」において異なるとはいえ、「耶蘇教」も、「仏教」も、「衆生之心病ヲ療スル医者」であり、「衆生ノ罪惡ヲ滅ボス道具」という点では一致する。それは、敵を前にして同じ「心」を抱く「弓箭手」と「砲兵」にも譬えられる。敬宇によれば、「千差万別ありと雖も、皆人を善に導く者」が「教法」であった<sup>47</sup>。

人間の本性は、「善」である。そして、その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、人間の道徳的義務である。それは、彼の見る所、儒学、キリスト教、仏教、いずれの「教」においてもほぼ一致するところであった<sup>48</sup>。しかし、儒学、とりわけ朱子学で強調される「本然之性」の恢復が、それ自体として目標とされるのとは異なり、敬宇の「教法」の議論における「善」の追求には、人々に「安き」を与えるという、効用の観点が含まれていた。この点は、『請質所聞』における主張、「上帝」からの「愛護庇祐」を受けることによって得られる（「真福」の一環としての）「心」の「安全」の議論から一貫していた。

例えば、「古今万国綱鑑録序」（明治七年）において彼は、「今日の欧羅巴」の中で、特にイギリスとドイツにおいて「老人の寿命」が年々長くなっている事実を指摘し、その原因として「教道」が有する「人心を安慰し、憂愁を祛ひ、快樂を<sup>よろこば</sup>予し」める「功效」に注目する<sup>49</sup>。また、「衆教論略第一篇序」（明治十年）では、次のように、「精神」の「食物」としての「教法」の重要性を強調しつつ、「教法」によって得られる効果を挙げらる。

教法無ければ則ち精神餒う。教法の人生に於けるや、要須の物たり。実に衣食住三者の上に駕す。而ども世或は察せず、棄てて顧みざるに至る、何ぞ其の謬れるや。然りと雖も、教法は猶ほ食物のごとし。何ぞ他人の勸奨を待たんや。要は択びて之れを取りて、以て自ら其の心に慊しとするに在るのみ。（中略）嗟夫、教法に原かずして、人心の安樂を得、風俗の純善なるを得、邦国の鞏固なるを得ること、豈に此の理有らんや。具眼の士は其れ之れを知らん。

50

<sup>46</sup> 同上、三一六頁。

<sup>47</sup> 「古今東西一致道徳の説」明治二十二年四月、『東京学士会院雑誌』第十一編第五冊）、前掲注39、三二六頁。

<sup>48</sup> ここには、無論、「希臘古賢及び近來欧州学士」も含まれる。同上、三三一～三三二頁。

<sup>49</sup> 「就中英徳二国、老人寿命、逐年加長、無非由乎教道之安慰人心、祛憂愁、予快樂之功效也。」、「古今万国綱鑑録序」明治七年五月、『敬宇文集』卷五、十六丁ウ。

<sup>50</sup> 「無教法則精神餒矣。教法之於人生、為要須之物。実駕于衣食住三者之上。而世或不察、至棄而不顧、

ここでも、第一の効能は「人心」の「安楽」である。

さらに敬宇は、「仏法」による「安民」の効果を擁護した荻生徂徠の議論を援用して「教法」による「民の心を安んず」る機能の重要性について論じることもあった（『宗教新論序』<sup>51</sup> 明治十三年）。この文章は、『徂徠先生答問書』<sup>52</sup>の中、徂徠の門人の一人が「孝」について問うた項目を典拠にしている。この門人は、「物門に遊ぶ」に及び、「素より仏法を信」じていた自分の「親」に「念仏」を止めるよう「強く諫め」た。それを聞いた徂徠は、「子為りて其の親の心を安んずるの念仏を妨ぐるは、孝に非ざるなり」と説く。そもそも、「孟子」と「宋儒」が、それぞれ「楊墨」と「老仏」に対して抱いた「心」は、「鄙」しい「嫉妬」に過ぎない。「聖人の道は、民を安んずるを以て本と為す」ものである故に、「人情」をよく知る「聖人」（孔子）は、何もしないよりは「博奕」でもやった方がよいと述べたほどである<sup>53</sup>。「老境に至り」、もはや「為すべきの事」も無い年老いた親が「念仏誦経」によって「寂寥を慰め」られるなら、それでよいではないか。

敬宇は、こうした徂徠の議論が「異教を寛許するの理」に適うものだと考えた<sup>54</sup>。「教法」をめぐる、彼が一貫して憂慮し続けた問題は、「耶蘇教ヲ敵視シテ争軋」が生じ、「争軋ヨリシテ禍乱」が起きるといふ事態だった<sup>55</sup>。しかし、そもそも「教（法）」自体は、求めるべき最終価値ではない。それは、最終的な目標である「道」の実現のための手段に過ぎないのである。徂徠の言葉を借りるならば、「民の心を安ん」じ、「天下国家を平治」するために役立つもの、「聖人の道」を実現するための「利益」が期待できるものであるなら、「民」の「教法」への信仰はより奨励されるべきである。敬宇が複数の「教法」の共存を主張した背景には、こうした論理があった。それ故に、彼は徂徠の仏教に対する姿勢に深く共感し、次のように語った。

方今西教將に漸く吾が邦に入らんとす。邦人の之れを悪む者は、仇敵をもて之れを視て、其の利益有るを知らざるなり。之れを信ずる者は、或は其の成説を株守して、変通以て人情に

---

何其謬也。雖然、教法猶食物。何待他人勸獎哉。要在于択而取之、以自慊於其心而已矣。（中略）嗟夫、不原于教法、而人心得安楽、風俗得純善、邦国得鞏固、豈有此理乎。具眼之士其知之矣。」「衆教論略第一篇序」、『敬宇文集』巻七、一丁オ～一丁ウ。

<sup>51</sup> 『宗教新論序』明治十三年十一月、『敬宇文集』巻七、十一丁ウ～十二丁オ。当初、この序文は『同人社文学雑誌』第四十四号に掲載された。『宗教新論』という作品に関し、『文集』版では「頃某氏訳此書」と記されているが、『雑誌』版では「頃新島君訳此書」となっている。『宗教新論』の内容について、「論耶蘇教有利益于国、為文明之源」と説明されているのを見れば、この「新島君」は、敬宇とかなり親交の深かった新島襄（一八四三～一八九〇）を指している可能性が高いと思われる。しかし、明治十三年頃に刊行された「新島」訳の『宗教新論』という書物は、管見の限り、見当たらない。ただし、翌年三月、新島が小崎弘道の『宗教要論』という訳書に序文を寄せており、その内容が概ねここでの敬宇の書いた内容と重なることから、ここに何らかの関係があるのかも知れない。

<sup>52</sup> 『徂徠先生答問書』上（島田虔次編輯『荻生徂徠全集 1 学問論集』みすず書房、一九七三年、四三九～四四〇頁）。敬宇は、和文の原文を漢文に書き替えた。ここでの引用はすべて敬宇の漢文版からである。

<sup>53</sup> 「子曰、飽食終日、無所用心、難矣哉。不有博奕者乎、為之猶賢乎已」、『論語』陽貨篇

<sup>54</sup> 「余深服此論、以謂合于寛許異教之理」、前掲注 50、十二丁ウ。なお、『同人社文学雑誌』上には、本文の後に、「此語、出徂徠先生問答書中、以国文書之。余嘗読其書、深服其論、謂先生有宰相之器量、曷勝欽仰」という補説が付いている。

<sup>55</sup> 「余ノ所憂ハ耶蘇教ヲ敵視シテ争軋ヲ生スルニ在リ。争軋ヨリシテ禍乱ヲ醸スニ在リ。」、前掲注 39、三一六頁。



適するを知らざるなり。余甚だ焉れを憂ふ。(中略)嗟夫、徂徠をして若し今日に生れしめば、必ず將に曰はんとす、耶蘇の教は世に利益する無しとせず、而して其の民も亦た天下の民なり。何ぞ嘗て聖人の範圍の外に踰えんや、と。<sup>56</sup>

徂徠が生きていたなら、必ず「耶蘇の教」の「利益」を認めるであろう。しかも、それを信仰する「民」が同じ「天下の民」である以上、結局、「耶蘇」も「聖人」の「範圍」の内に入るとするであろう。そもそも「古今東西」を問わず、「民の身を安んずる者」は「政法」であり、「民の心を安んずる者」は「教法」である<sup>57</sup>。そう確信する敬宇にとって、日本における「教法」、とりわけ「文明の源」である「耶蘇教」の普及は当然の課題であった。

しかし彼は、「道」の正当性・妥当性を、必ずしも、徂徠のように「聖人」による「自然ト移リユク」「ワザ」(『太平策』)に求めたわけではない。徂徠以来の国学や水戸学のように「耶蘇教」を単なる「術」や「だましの手」として捉えていたわけでもなかった<sup>58</sup>。敬宇にとって「民を安んず」るとは、単に物質的に満すことではなく、あくまで「文明」の状態、個々の「民」が道徳的な完成に至ることを意味したからである。つまり、「民」が「安」らぐという内実を理解し知ることこそが根本的に異なるのである。また、第三章で触れたように、彼は「耶蘇教」を含むいづれの「教法」の内容についても、それぞれの「教法」は「真理」と「妄想」の双方を含むと考えており、その「真理」の部分が「民」に伝わることに重点を置いた<sup>59</sup>。

敬宇は、「天」の存在を知ること——「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」を受けようになると信じた。無論、それは、現世における道徳的な行い、即ち、善行を担保する。それ故に、彼は「教法」によって「民」を騙し、秩序の安定を図れるなどとは考えない。「だましの手」によって一瞬の安定に導けたかのように思われる時があるかも知れないが、それは真の「安」らぎではない。「教法」が「天」に基づき、人々に「天」の存在を知らしめる役割を果たした時、つまり、人々が「天」の存在を信じるに至った時にのみ、やがて真の「安楽」・「安慰」を得られるのである。その「人」は、特定の君子・治者だけではない。女子・婦人をも含む人々であった。

<sup>56</sup> 「方今西教將漸入吾邦、邦人之惡之者、仇敵視之、而不知其有利益也。信之者、或株守其成說、而不知變通以適人情也。余甚憂焉。(中略)嗟夫、使徂徠若生今日、必將曰耶蘇教不無利益于世、而其民亦天下之民也。何嘗踰于聖人範圍之外哉」、前掲注50、十二丁オ。

<sup>57</sup> 「夫安民之身者政法也、安民之心者教法也。古今東西、其意豈有二哉。」、同上、十二丁ウ。

<sup>58</sup> 渡辺浩「「教」と陰謀」(渡辺浩・朴忠錫編『韓国・日本・「西洋」—その交錯と思想変容』慶應義塾大学出版会、二〇〇五年)、三八〇～三九〇頁。

<sup>59</sup> 第三章「8.「教法」における「真理」と「妄想」、注106の「漢学不可廢論(一)真理ト妄想トノ事」(明治二十年)の引用。「教法上ニ至リテハ、東西古今ノ別ナク、吾ヨリ之ヲ觀レバ、真理ト妄想ト混ジタルモノナリ。ソノ真理ノ分ハ、人心ノ根元トナリ、治道ノ枢紐トナリ、人禽ノ由テ分ル、所ナリ、文明野蠻ノ由テ異ナル所ナリ。ソノ真理ノ分ハ、人心世道ヲ利益スル最要最重ノモノナリ。(中略)教法上ニ具フル所ノ真理ハカクノ如ク至貴至要ニシテ人心世道ヲ維持スル所以ノ者ナレドモ、許多ノ妄想説アリテ、真理ノ上下四方ヲ圍繞セル妄想説ハ、之ヲ破却スルモ可ナリ、之ヲ利用スルモ可ナリ、之ヲ吞込モ可ナリ、之ヲ吐キ出スモ可ナリ。」

### (3) 女子教育の核心——「文明」の本源としての「婦人」の「安楽」

敬宇は、「民」の「安き」の中でも、いずれ「一家の主婦」になるはずの女性の「安楽」を特に重視し、特にキリスト教信仰を勧めた。晩年の『女学雑誌』のインタビューには、以下のような内容がある。

次に教法の事に就て儂より伺ひたるに、先生の諭し玉ふやう、教法には佛もあり儒もあれど其中にては基督教が一番に弊害がなきやうに思はる。又、基督教は人の心を安楽にするもの故、基督教を信ずる婦人にして一家の主婦とならば、自然其家も安楽になる訳なり。故に女子の徳育には基督教が宜しかるべし、とのたまいぬ。<sup>60</sup>

「女子」の「心」の「安楽」は、彼女が「一家」の主婦となった時の「家」の「安楽」に連なる。

こうした女性の役割に対する見方は、すでに明治八（一八七五）年には確立されていた。同年三月十六日、明六社の定例会において彼は「善良ナル母ヲ造ル説」という題目の演説を行った。その内容は、一人の「絶好ノ母」が「絶好ノ子」を育てることによって、その延長線上で、将来の「絶好ノ国」の実現に貢献するというものであった。

子ノ精神心術ノ善悪ハ大抵ソノ母ニ似ルモノナリ。ソノ子、後来ノ嗜好癖習ニ至ルマデソノ母ニ似ルモノ多シ。然ルトキハ、人民ヲシテ善キ情態風俗ニ変ジ、開明ノ域ニ進マシメンニハ善キ母ヲ得ザルヘカラズ。絶好ノ母ヲ得レバ絶好ノ子ヲ得ベク、後来吾輩ノ雲仍ニ至ラバ、日本ハ絶好ノ国トナルベク、修身敬神ノ教モ受クル人民トナルベク、技芸學術ノ教モ受クル人民トナルベク、智識上進心術善良品行高尚ナル人民トナルベシ。<sup>61</sup>

この演説の内容は、一か月前の「人民ノ性質ヲ改造スル説」（明治八年二月十六日）と対をなす。そこで敬宇は、「人民ノ性質ヲ改造スル」ために、「教法」と「芸術」が「車ノ両輪、鳥ノ両翼」のごとき役割を果たさねばならないと説いた<sup>62</sup>。そして、翌月のこの演説において彼は、「修身敬神ノ教養」に当たる「教法」の教育が「本源」であり、「技芸ノ教育」より優先すべきだと主張した。

敬宇は、「教法」の教育において「尤モ肝腎」なものとして「胎教」を強調する。「小児ノ智識ノ漸ク開ケル以前ニ知ラズ覚ヘズ」うちに「モーラル及ヒレリヂヤス（修正ノ教及ヒ天道ノ教）」が「先入ノ主」となさしめる「先天ノ滋養」こそが、その子の「生レシ後」までを決定するから

<sup>60</sup> 生野ふみ「敬宇中村先生を訪ふ」明治二十三年九月二十七日『女学雑誌』第二三二号（『女学雑誌』（複製版）臨川書店、一九六六年）

<sup>61</sup> 「善良ナル母ヲ造ル説」明治八年三月十六日演説、『明六雑誌』第三十三号（大久保利謙監修『明六雑誌』（復刻版）立体社、一九七六年）、一丁ウ。

<sup>62</sup> 「人民ノ性質ヲ改造スル説」明治八年二月十六日演説、『明六雑誌』第三十号。

である。この論理を突き詰めれば、「胎教」に当たる母の「胎孕」する以前も重要になる<sup>63</sup>。それ故に、「善キ母ヲ造ランニハ女子ヲ教ルニ如カ<sup>64</sup>」ず、女子教育の問題に力を注ぐべきだという結論に至るのである。女子教育は、彼女が結婚し、家庭を設けた時のための準備としてのみ重要ということになる。

無論、「母」としての女性の役割は、同時に「夫」を支える存在としての「婦人」の役割を含む。「天賦ノ才智」が「最モ多キ人」は、「真実ノ愛情」の「最モ深キ人」であり、そのような人間は同時に「智ノ深キ人」でもある。つまり、多くの「善徳」の中で「愛」が「最モ主要」なるものである。それ故に、敬宇は、「愛ノ深キ人」を多く輩出するために、家庭における「婦人」の役割が重要だと考える。「深愛ノ情アル婦人」は、「ソノ夫ヲシテ福祉安楽ヲ享シメ、邦国ノ為ニ有用ナル事業<sup>65</sup>」を成さしめる<sup>66</sup>。「婦人」の役割は、その意味で実に重大なものであった。

当時、『明六雑誌』上では、森有礼の「妻妾論（一～五）」（第八・十一・十五・二十・二十七号）をはじめ、津田真道の「夫婦有別論」（第二十二号）、加藤弘之の「夫婦同権ノ流弊論（一、二）」（第三十一号）、福澤諭吉の「男女同数論」（第三十一号）など、ジェンダーを主題に論争が繰り広げられており、津田や加藤の議論は婦人参政権の領域にも及んでいた。しかし敬宇の議論は、もっぱら女性の家庭での役割に焦点を絞ったものであった。男女が「同権カ不同権カ、ソレハサテオキ」、「男女ノ教養」を「同等」にするために何を為すべきかを模索せねばならない。彼の見所、「男女同権ノ弊ヲ氣遣フ」論者たちが不安に思う事態、つまり、「亭主ヲ尻ニシク」ような「婦人」の増加は、単に「教育ノナキ婦人」の特徴に過ぎなかった。重要なのは、「教育」を通じて「人類総体」の「極高極浄ノ地位」を確保するという目標に到達することである。そのためには「男子婦人共ニ皆一様ナル修養ヲ受シメ」、それによって「同等ニ進歩ヲナサシ」めるべきであった<sup>67</sup>。彼は、「修養」の主体としての「人」の範疇に、「同等」の存在として女性を含めたのである。

おそらく敬宇にとって、「人類総体」という範疇に「男子」と「婦人」とが「同等」の存在として含まれることと、両者における役割の区別とは、論理的に全く矛盾しなかった。敬宇の男女観は、それぞれの性別に見合った役割が明確に区分され、当然のごとくその実践が求められる世界を前提にしているのである。「婦人」は、「天道ヲ畏レ、真神ヲ敬シ、技芸ヲ好ミ、學術ヲ嗜ミ」、ゆくゆくは「ソノ夫ノ補助トナリ、相愛シ、相敬ス」べき存在とならねばならない<sup>68</sup>。それは、

<sup>63</sup> 前掲注61、一丁オ～一丁ウ。

<sup>64</sup> 同上、二丁オ。

<sup>65</sup> 同上、二丁ウ。

<sup>66</sup> 明治七（一八七四）年から敬宇の自宅に開設された同人社女学校に通った森田千世（一八五七～一九四七、水戸藩の儒者青山延寿の娘・山川菊栄の母）によれば、「良妻賢母」という語は敬宇の造語であるらしい。「千世の覚えているかぎりでは「良妻賢母」という熟語は中村先生がはじめてつくられたものらしく、先生以前にそういう言葉をつかった人は覚えていないといえます。」（山川菊栄『おんな二代の記』東洋文庫203、平凡社、一九七二年、三三頁）。なお、「日本列女伝叙」には、「良妻」「善母」（『敬宇文集』巻六、二十一丁ウ）、また、「今古万国英婦列伝序」には、「善婦良母」（『敬宇文集』巻九、九丁オ）という表現が見える。

<sup>67</sup> 前掲注61、二丁オ。

<sup>68</sup> 同上、二丁オ。

女性の在るべき在り方として当然のことであった。「深愛ノ情アル婦人」が、「ソノ夫ヲシテ福祉安樂ヲ享シメ、邦国ノ為ニ有用ナル事業」を可能ならしめるべきことは、普遍的に妥当な女性の在るべき姿なのである。

コノ事ハ西洋ノミナラズ、漢土ニテモ古賢ハ着意シ、易ニ乾坤ヲ首トシ、詩ニ関雎ヲ冠ムラス。男女ノ正シキハ天地ノ大義ナリトモイヘリ。文王ノ如キハ母ニ大任アリ、胎内ノ教ヲ受ケ后ニ賢行アリテ内助ノ益ヲ受ラレタリ。<sup>69</sup>

彼は、当時の「西洋」で定着していた以上のような女性の役割論が、元来、「漢土」の「古賢」の教えにもあったと考える。しかし、「古賢」以後の「支那ノ学者」は、このことを深く「推拡」せず、「男権」のみを重んじるという「大惑タル」を冒した。敬宇自身も、その点については「近コロ知り得ルトコロナリ」と告白している<sup>70</sup>。

イギリス留学を通じて彼は、「なにかにつけイギリスの母親の知識や識見の高いこと<sup>71</sup>」を知ることになったという。それが、「母なる者は、予め知識を貯へ、以て兒子の心中の要求に応ずべし。その最も要なる者は、女兒をして夙に真神を知り、以て先入の主と為さしむるに在り」という「西人の説」を、「女を教ふる者の当に知るべき所」と確信するようになった直接の原因であろう<sup>72</sup>。「一国の文明」は「匹夫の文明」に「本」づき、「匹夫の文明」は「其の母の文明」に「本」づく<sup>73</sup>。『大学』の八条目の論理を彷彿とさせるこの連鎖関係は、「一国の文明」の本源として「母」・「婦人」を据えることによって、女性にも国家秩序の中に一定の役割を担わせる。「人類総体」の「極高極浄ノ地位」の確保——「文明」——という至高の目標に到達するために、男女各自の担うべき役割があるだけである。異なる領域における異なる役割同士の間には、「権」の争いが起こる余地はそもそも無い。敬宇からすれば、男女の「同権不同権」をめぐる論争は意味を為さなかった。

以上のように、「一家の主婦」の「心の安樂」は、日本の「文明」の実現と直結する問題であった。そこで敬宇は、女性の役割を果たすために必要な最善の「道具」として「教法」——特にキリスト教——を挙げたのである。

### 3. 「漢学」の再興

敬宇は、「人」が「天」への信仰心を持つことが「心の安樂」を可能にすると考えた。「天」の実在を信じるからこそ、安らぎを得られるのである。そもそも、このような彼の「天」の重視は、

<sup>69</sup> 同上、二丁ウ。

<sup>70</sup> 同上、二丁ウ。

<sup>71</sup> 山川、前掲注66、三〇頁。なお、敬宇の女子教育に関する事情は、同書の「ははのころ」部の一節「中村正直博士と同人社女学校」に詳しい。

<sup>72</sup> 「余聞西人之説、曰母者須予貯智識、以応兒子心中之要求。其最要者在于使女兒夙知真神、以為先入之主焉、善哉言乎。教女者之所当知也」、「教女規範叙」明治十一年、『敬宇文集』卷十四、三十丁オ。

<sup>73</sup> 「斯知一国之文明、本于匹夫之文明、而匹夫之文明者、本于其母之文明矣。為人母之任、豈不重乎」、「母親之心得序」明治八年十月、『敬宇文集』卷六、十三丁ウ～十四丁オ。

儒学に由来するものであった。儒学の経書上の「天」は、「道」の根源である。それ故に、「道」は万古不易であり、一つである。そのような「道」がこの世に在ると信じるのが、儒者の基本であった。それは、言い換えれば、「天」の实在への信でもある。敬宇は、キリスト教における神への信仰と「天」の实在を信じ「道を修」める儒者の態度とが、その根底において「敬天愛人」という一致点を有すると考えた。ただ、「東西」の現状を比べると、「西」では「教法」という手段によって、より多くの、いわば「中人以下」の人々がその「道」を実践し得ていたのだった。一方、洋書に接している中、敬宇は次のような事実を発見した。

曰く、天の威を畏る、曰く、誕の天の明命を顧みる、曰く、天命を畏る、と。詩書の聖人の真旨、今は反て欧米の書に由りて以て益すます明かなり。蓋し道に古今東西の異無し。譬へば太陽の如し。天地間に唯だ一のみ。智者は其の大同を悟り、而して昧者は則ち其の小異に迷ふ。<sup>74</sup>

「天」に対する畏敬を語った『詩経』や『書経』にある「聖人の真旨」が、「今」や「欧米の書」によって、さらに明かになりつつある。「天」に対する敬仰を説く「詩書の聖人の真旨」は、「道」である。そして、「天地間」に「太陽」が唯一つであるように、「道」も唯一つである。

しかし、『詩経』・『書経』にある「聖人」の言葉の意味が、「欧米の書」によって益々明らかになっているならば、当の儒学の経書、その教えの存在意義はどこにあるだろうか。しかも、キリスト教が人々に「天」を知らしめて「心の安楽」を与え、「道」に至る「教」としての役割を果たすのなら、もはや「道」を学ぶには、「欧米の書」のみで十分なのではないだろうか。「古今東西」の「道」の一致説は、自然とこうした疑問に繋がる。以下では、この問いを中心に、敬宇の「漢学」論について考察する。

### (1) 「洋学」と「漢学」

「文明開化」の熱に浮かされた明治の初めの十年が過ぎた頃から、いわゆる「一身にして二生を経」たがごとき世代の知識人たちは、その熱気の行き過ぎに対する懸念を示し始めた。東京大学の古典講習科乙部の開設の際に（明治十六年）、敬宇は明治以降の時代を振り返り、その様子を以下のように語った。

明治ノ初年ハ都下中等以上ノ人、多クハ、洋饌ヲ好ミ、洋酒ヲ用キ、此ニ非サレバ、賓客ニ供スルニ足ラス、此ニ非サレバ滋養ト為ルニ足ラズト思フホドナリ。此時ニ当リテ、漢学ハ土苴ノ如クニ棄ラレ、或漢学者ハ鬱憤ニ堪ヘズ、不平ノ余、海ニ入リテ死スルニ至レリ。僧徒ハ蓄髪シテ還俗スルモノ其数ヲ知ラズ。漢籍ハ反古ノ價ヨリ賤シ。此ノ時ノ事ナリシ、吾訳スル所

<sup>74</sup> 「曰畏天之威、曰顧誕天之明命、曰畏天命、詩書聖人之真旨、今反由欧米之書以益明矣。蓋道無古今東西之異。譬如太陽、天地間唯一而已。智者悟其大同、而昧者則迷其小異。」、「刻勸善諭道伝序」明治十年三月一日、『敬宇文集』卷十四、三十丁オ～三十丁ウ。なお、「畏天之威」は『詩経』（後に『孟子』）、「顧誕天之明命」は『書経』（後に『大学』）、「畏天命」は『論語』を、それぞれの典拠とする。

ノ西国立志編十部バカリヲ以テ、佩文韻府ノ古渡ノ最上ノ本ト交換シ、書肆ハ欣然トシテ喜色アリ。仏書ニ至リテハ更ニ甚シ。(中略)而シテ世間一般ノ風俗ヲ察スルニ、洋学者ハ新進ノ少年ニテモ遽ニ登庸セラレ、西洋品の流行ハ日ヲ逐フテ盛ニナリ、人々新奇ヲ競ヒ、旧物ヲ賤シミ、輕薄奔競ノ風ニ移リ、重厚質実ノ風ヲ失フニ至ルベキ弊害ヲ醸シタリ。物極レバ必反ル、亦自然ノ理ニシテ、明治ノ十年前後ヨリ、識者頗之ヲ憂ヒ、旧物ヲ保存スル議論ヲ起シ、或ハ旧学ヲ振興スル会社ヲ創シ、政府ニテモ洋品ヲ用ケルヲ節減スルヲ務トセリ。<sup>75</sup>

「都下」の「中等以上ノ人」たちの間で流行った洋風ブームの核は、「旧物」を「賤」しむるところにあった。『佩文韻府』の最上級の「古渡ノ本」と『西国立志編』との交換などは<sup>76</sup>、彼の見る所、言語道断であった。そして、「物」に限らず、人に対しても同様の風潮はあった。年少の者でも、「洋学者」ならすぐに起用されるほど「洋学者」への需要は多く、それと反比例する形で「漢学者」に対する需要は激減した。「漢学ハ土苴ノ如クニ棄ラレ」たという言葉は、儒者敬宇にとって、おそらく誇張のない実感であっただろう。

そこで、「明治十年前後」から「識者」たちが対策を立て<sup>77</sup>、次第にその功を奏し始めた。「漢学モ自然ニ流行」し、「漢籍ノ價モ俄ニ騰貴」した。「漢学者モ門戸ヲ開キ徒弟ヲ聚ムル」ようになった。彼は、こうした一連の過程について「一時ノ風習ニ従フテ、盛衰ノ徴候アルヲ顕ハスト雖モ、其實價アルダケノモノハ、一時ハ下落スルモ、亦漸クソノ本ニ復セントスルノ姿」であると解釈する。「物極レバ必反ル」(『呂氏春秋』博志)。明治十六年の彼は、そう考えていた。

だが、その後も、時勢の主流が洋学であることに変わりはなく、漢学が再び以前の権威を取り戻すことはなかった。上記の演説で敬宇が、「今日ノ情態ニテ其成リ行キニ任セテ、数十年ヲ経過セバ、専門ノ漢学者ハ跡ヲ絶タザルヲ保シ難シ」と憂慮した時、「専門ノ漢学者」が自身の世代のような「漢学者」を意味したならば、その予見は的中したと言えよう<sup>78</sup>。実は、当の「漢学者」も、ある意味でその傾向に加担していた。明治十九年の敬宇の言によれば、「今日ノ父兄ハ己ハ漢学者ナレトモ、ソノ子弟ヲシテ欧米ノ書ヲ読マシメ、或ハ欧米ニ航セシメ、以テ他日ノ利達ヲキセザル者ナキニ至<sup>79</sup>」っていた。「洋学」は、「利達」を保証する手段であった。「漢学」

<sup>75</sup> 「古典講習科乙部開設ニ就キ感アリ書シテ生徒ニ示ス」明治十六年四月十五日、『東京学士会院雑誌』第五編、前掲注39、三一二頁。

<sup>76</sup> 敬宇は、自ら訳述した『西国立志編』について、「余カ立志編ノ序文、其他十余編ヲ載セタルニ、皆仮名ニテノベツマケニ書キタリ。人ニ読マセテ耳バカリニテ之ヲ聞ケバ、ドヲヤラ解スベケレトモ、手ニ把テ之ヲ看レバ、字字区々、支離滅裂、虚字モ、助字モ、分ラズ、矣ノ字、焉ノ字ハ、全クコレ無キナリ。作者ノ苦心、水ノ泡トナリ、暫ク嘆息シテ已マザリキ」と述べ(「四書素読ノ論」明治十五年三月『東京学士会院雑誌』第三編第二冊、前掲注39、三一頁)、漢字カナ交じり文に対する漢文の優位を語った。

<sup>77</sup> この時期に設立された「旧学ヲ振興スル会社」として、例えば、東京修身学社(明治九年、後の日本弘道会)や斯文学会(明治十三年)を挙げられよう。敬宇は、後者の創立時からの役員であった。

<sup>78</sup> 後述するように、東京大学古典講習科の設立の趣旨と敬宇がそれに掛けていた期待との間には、かなりのズレがあったように見受けられる。つまり、彼が道徳的な修養までを含むものとしての「専門ノ漢学者」の養成を望んでいた反面、実際の古典講習科設立の背景にあったものは、「漢作文強化の流れ」であり、技術的な面での人材養成を目指していたのである。齋藤希史「漢学の岐路—古典講習科漢書課の位置」(齋藤希史編『UTCP Booklet24 近代日本の国学と漢学 東京大学古典講習科をめぐる』東京大学グローバルCOE「共生のための国際哲学教育研究センター」、二〇一二年)参照。

<sup>79</sup> 「杞憂ヲ誤ル勿レ」、前掲注39、三一五頁。

は、もはや「漢学者」自身によっても顧みられなくなりつつあったのである。

当の敬宇は、「洋学者」としても、「漢学者」としても、誉れ高い存在だった。明治十八（一八八五）年の『東京流行細見記<sup>80</sup>』には、「英学屋教四郎」の部門で福澤諭吉に次ぐ二位に、「角文字文詩郎」（漢学）の部門では一位に、彼の名が見える。両方の学問に秀でたからこそであろう。両者の特徴を誰よりもよく知る敬宇は、早くから専ら「洋学」を学習することの弊害について気付いた。

余近ころ徒を聚めて教授して、深く洋学者の漢学を修めざる可らざるを悟るなり。漢学無くして洋学に従事する者、謹苦五六年、尚ほ漢学を修むる者の一二年に敵する能はず。洋学進歩の遅疾は漢学の力を得るの深淺に視ゆ。蓋し漢学の人に益有る此の如し。<sup>81</sup>

「漢学無くして洋学に従事する者」は「五六年」を苦勞して勉強しても、「漢学を修むる者」の「一二年」の勉学に及ばない。「洋学」が進む「遅疾」も、「漢学」の実力の「深淺」に係っている。こうした「悟」りは、ロンドンから帰国後間もない頃の試行錯誤を通じて得たものであった。

余倫敦ヨリ帰りシ初メ、兎輩ヲシテ漢学ヲ廢シテ専ラ英学ヲ為サシメタリ。然ルニ、兎輩ノ英学ノ業、始メノ程ハ進ミタレドモ、進ミ難キ所ニ至ツテ止マレリ。予是ニ於テ、漢学ヲ廢セシメタルヲ悔ユ。曰ク、恨ムラクハ漢学ニ従事セシメ、少シナリトモ、ソノ魂魄ヲ強カラシメザリシヲ。予又幼年ヨリ洋行シテ、中年ニ帰朝セシ者ノ一兩輩ヲ見タリ。語学ハ上達シタルノミニシテ、亦皆進ミ難キ所ニ至ツテ止マル者ノ如シ。之ヲ漢学ノ基アリテ洋行シタルモノニ比スレバ、タバ霄攘ノ差ノミニ非ズ。<sup>82</sup>

専ら「英学」のみを教わった子供たちは、いよいよ「進ミ難キ所」に至った段階でそれ以上進めなくなる。それは、「漢学ノ基」がないからである。確かに年少であればあるほど、外国語の習得は速い。「英学」を教えるなら、早めに始めたほうがよいという当初の敬宇の方針は、おそらく、イギリス留学の際に見た、箕作大六と箕作奎吾兄弟の目覚ましい上達に影響されたのであろう<sup>83</sup>。しかし、「漢学ノ基」がないまま早くから「洋行」した者は、「語学」が「上達」するだけで、やはり「進ミ難キ所」で止まってしまう。「進ミ難キ所」をも突破できる、そのような「魂魄」の強さを、彼らは持っていない。「魂魄」の強化。「漢学」はそれを可能にする。敬宇はそう考える。それ故に、「洋学」を学ぶ際の「漢学ノ基」の有無は、「霄攘ノ差」よりも大きいと言いつけることができた。

<sup>80</sup> 当時の人気番付の本。清水市次郎『東京流行細見記』明治十八年、六丁オ、七丁ウ（近代デジタルライブラリー、請求記号：特 32-777）。

<sup>81</sup> 「余近聚徒教授、而深悟于洋学者之不可不修漢学也。無漢学而從事洋学者、謹苦五六年、尚不能敵修漢学者之一二年。洋学進歩之遅疾、視漢学得力之深淺。蓋漢学之有益于人如此」、「編年日本外史序」明治八年五月、『敬宇文集』卷六、五丁ウ。

<sup>82</sup> 「漢学不可廢論」明治二十年五月（『東京学士会院雑誌』第九編第四冊）、前掲注 39、三二五頁。

<sup>83</sup> 石井、前掲注 5、五六～五七頁。

その差は、社会の至る所で現れていた。

政府ニ居テ上等中等ノ地位ヲ占ムル者、或ハ自ラ学士視セラルハヲ嫌ヒ、或ハ学者ヲ罵ル者アリト雖モ、皆漢学ノ素アリテ、世事ニ閱歴セシニ非サルハナシ。故ニ今奏任以上ノ人ニ、一丁字ヲ知ラザル者アルヤ、決シテ之レ無キナリ。且夫レ方今洋学ヲ以テ名家ト称セラルハ者ヲ觀ルニ、元來漢学ノ質地有リテ、洋学ヲ活用スルニ非サル者莫シ。漢学ノ素無キ者ハ、或ハ七八年、或ハ十余年、西洋ニ留学シ、帰国スルノ後ト雖モ、頭角ノ嶄然タルヲ露ハサズ、其運用ノ力乏シク、殊ニ翻訳ニ至リテハ決シテ手ヲ下ス能ハサルナリ。然ラバ則今日朝野ノ間ニ在リテ、卓然トシテ衆ニ顯ハレ、有用ノ人物ト推サルハ者、漢学者ニ非サルハ無シト断言スルモ可ナリ。<sup>84</sup>

政府で「上等中等ノ地位ヲ占ムル者」や「洋学」の「名家」が、それぞれの地位に就けたのは、彼らに「漢学ノ素」、「漢学ノ質地」があるからである。そもそも「卓然トシテ衆ニ顯ハレ、有用ノ人物ト推サルハ者」の中に、「漢学者」でない者はない。敬宇は、そう「断言」した。

一定以上の漢学的な素養無しに「洋学」ばかり学んでも、その人は決して「尋常」以上の「識見」の持ち主になれない。「洋学」のみでは、「魂魄」の強さを持たず、「進ミ難キ所」を突破できない。明治十年代から晩年に至るまで、彼は、「漢学」の教育の重要性を一貫して強調した。では、「漢学」はどのようにそれを可能にするのか。敬宇が重視する「漢学ノ基」はいかにして獲得できるのか。次節では、その問題について論じる。

## (2) 「経史」——「漢学ノ基」

明治前半の漢学教育は、試験に漢文を課した上級学校入試対策や、洋学文献を理解するための文章読解力を育むという役割を担っていた。そこで、漢学塾は高等教育への予備教育機関としての性格を有していた<sup>85</sup>。また、先述した東京大学古典講習科乙部（漢書課）の設置は、漢文作文という実用性を重んじた結果であった。当時、公的な文書は漢語を多用した訓読体であり、訓読体の基盤たる漢学はなお必要だった。しかし、急速な西洋化の時勢の中で、敬宇が憂慮した通り、「専門ノ漢学者」は絶滅の危機に晒されつつあり、したがって、漢籍を使いこなせる後継者の養成が喫緊の課題となっていた。無論、古典講習科乙部の設置に儒学的な道德教育の側面が皆無であったわけではないが、「実際には文章の基盤としての漢学、しかも直接に公文書を作成する能力を養成するための漢学<sup>86</sup>」という性格が強かったのである。

同時期における漢学のもう一つの側面は、漢詩文趣味の隆盛である。明治五年の旧雨社（藤野海南）をはじめ、麗沢社（重野成斎）、廻瀾社（川田甕江）などの文会が設立され、漢詩文の専

<sup>84</sup> 「古典講習科乙部開設ニ就キ感アリ書シテ生徒ニ示ス」、前掲注39、三一二頁。

<sup>85</sup> 入江昭「明治前期「漢学塾」の基本的性格」（生馬寛信編『幕末維新时期漢学塾の研究』溪水社、二〇〇三年所収）、Margaret Mehl, *Private Academies of Chinese Learning in Meiji Japan-The Decline and Transformation of the Kangaku Juku*, Copenhagen, NIAS Press, 2003、参照。

<sup>86</sup> 齋藤、前掲注78、四九頁。以上、古典講習科乙部の設置に関する内容は、四八～四九頁参照。



門誌として『新詩文』(明治八年創刊)、『明治詩文』(明治九年創刊)『花月新誌』(明治十年創刊)などが発行された。新聞においても漢詩欄が設けられ、漢詩壇の活況に寄与した。ただし、こうした活況も、儒学の道徳の側面をほとんど含まず、漢文作文の側面を強調した漢学教育論と大きな違いは無かった。

このような状況は、「洋学」の隆盛と表裏をなしていた。それは、「天」や「道」の实在を前提に修養する全過程を学問と考える敬宇のような世代の漢学者——儒者——にとって、危惧すべき事態であった<sup>87</sup>。「学問」といえば儒学を指していた幕末とは異なり、洋学が「学問」の大勢になった時代において、儒学はいつの間にか「漢学」と呼ばれるようになっていた。その呼称は、古典漢文と決して切り離せない儒学の道徳的な側面を欠くものであった。敬宇が述べた「明治十年前後」より、「識者」が「旧学ヲ振興スル会社」を立てるように背景にも<sup>88</sup>、「漢学」への呼称の変化が、その内実までを変えてはならないという考えがあったのであろう。

そこで、明治十五年、東京学士会院において彼は、「童子」の教育に再び「旧法」を用い、「四書素読」、その「天分」によっては「五経ノ素読」までをさせるべきだと主張した<sup>89</sup>。それは、「小学」教育の「新法」に対する儒者としての強い違和感と憂慮からの提案であった。

敬宇によれば、当時の小学校では漢文の「韻頡訓読<sup>90</sup>」が廃止され、「終身ノ利益トナル四書論語ノ如キモノ」がカリキュラムから消えたという弊害を改善するために、文部省で新たに「小学修身訓」を発行した。しかし、彼の見る所、それは「四書易書」などからの引用を含むものの、全て「書き下シ」にされているがゆえに、甚だ問題であった。専ら「日本仮名交リバカリの書籍」をテキストに用いれば、「小学教課書ヲ卒業シタル位」では「新聞紙」を読むことも、「理義ノ貫徹シタル手紙ヲ書ク」も出来かねるからである。敬宇は、白文を訓読する能力が人間の論理的思考力を規定すると見ていたのである。それ故に、「漢学」は必須であり、小学教育課程における「四書誦読」を続けねばならない、と確信を持って主張したのであろう<sup>91</sup>。

当時、漢学塾では、まさにそうした教育を提供していた。世間に、「四書五経ヲソノ子弟ニ読シメント欲スル者」はまだ多く、その子供たちは放課後の時間を利用して「漢学先生」の処に通うことで昔ながらの「素読」法を身に付けていた。しかし、そこにも深刻な問題があった。「童子」が「素読」するテキストの種類の問題である。

---

<sup>87</sup> ただし、敬宇が漢詩文の趣味の隆盛自体を問題視していたわけではない。問題は、元来の古典漢文の世界の他の側面が無視されたことにあった。彼自身は、これらの文会に参加し、雑誌に数多くの詩を寄稿した。

<sup>88</sup> 「古典講習科乙部開設ニ就キ感アリ書シテ生徒ニ示ス」、前掲注39、三一二頁。

<sup>89</sup> 「四書素読ノ論」明治十五年三月(『東京学士会院雑誌』第三編第二冊)、前掲注39、三一〇頁。

<sup>90</sup> 「韻頡訓読ニセズシテ、書き下シニシテ読者ノ労苦ヲ省カシムル」<sup>7</sup>とあり、書き下しと対比させられている点、また「韻頡」の典拠である「燕燕于飛、頡之頡之」(『詩経』邶風・燕燕)、つまり、鳥が上下に飛ぶ意であることから、「韻頡訓読」は、白文をもって上下に字を戻ったりしながら訓読みこと(返読)を指しているように見える。

<sup>91</sup> 「抑モ今ヨリ後、日本仮名交リバカリノ書籍ヲ用ヒテ、事足ルヤウニ成ル<sup>7</sup>ハ、望マシケレトモ、決シテ得ラルベカラズ。小学教課書ヲ卒業シタル位ニテハ、新聞紙ヲモ読ミ得ル能ハズ、理義ノ貫徹シタル手紙ヲ書ク<sup>7</sup>モ能ハザル位也。コレニ由テ、人愈々漢学ノ修メザルベカラザルヲ知ル。既ニ之ヲ知レバ、四書誦読ノ尤モ已ムベカラザルヲ知ルベシ。」、前掲注39、三一頁。

今世ノ人、四書五經ヲソノ子弟ニ読シメント欲スル者、固ヨリ多キガ故ニ、童子小学ヨリ帰家スレバ、又再ビ漢学先生ノ許ニ至リ、旧教ノ如キ素読ヲ学バシム者アリ。小学教課書ヲ暗誦シ、又家ニ帰り素読ヲ習フ、何ソ其童子ヲ教督スルノ甚ダ多キヤ。然レドモ、是レ猶ホ怨スベシ。ソノ甚タ怪ムベキニ至リテハ、童子ニ論語ヲ教ヘントハセズシテ、漢文ノ儘ナル国史略十八史略ヲ習ハシメ、ソノ漸ク進ムニ至リテモ、孟子ヲ授ケントハセズシテ、文章軌範ヲ読マシムルニ至ツテ、駭然トシテ嘆息セザルヲ得ズ。嗚呼、人モシ漢学ヲ為サ、レバ則已ム、漢学ヲ為サントナラバ、經書ヲ後ニシテ、ソノ他ノ者ヲ先ニスベケンヤ。漢文ヲ作ラザレハ則チ已ム、漢文ヲ作ラント欲シテ、經書ヲ遺シ、其他ニ馳獵シテ豈ニ能ク得ル所アランヤ。<sup>92</sup>

敬宇にとって、「漢学」の「根元」は「経史」である<sup>93</sup>。だが、一般には、子供たちの「素読」のテキストは多く、『論語』ではなく『国史略』や『十八史略』であり、『孟子』ではなく『文章軌範』でもあった。経書はおろか、史書の要約本と文例集の類が、子供たちの「漢学」教育の主たるテキストとして使われている。そのような事態に、敬宇は慨嘆せざるを得なかった。彼は、もし、「韻頡読法」を全て止めさせ、「天下ノ書ヲ悉ク書キ下」すならば、「四書モ仮名交ニ直」してもよいだろうと言う。しかし、「国史略ノ韻頡読ハ、旧法ノ如クニ素読ヲナサシメ、四書ハ反テ度外ニ置キ、偶々之ヲ読マシムルモ、其文字ヲ置キ易ル」とはどういうことか。敬宇にとってそれは、「天地ノ各々ソノ所ヲ置キ易ルニ同ジ」であった<sup>94</sup>。

漢文と儒学を切り離せない以上、「文」としての漢文のみを要領よく学ぶことが在り得ないのは当然である。例えば彼は、「近来文ヲ学フ者」の中に「文章軌範ヲ読メバ、文ハ作クレルモノト思フ者」が多いが、それは「大ナル誤」りに過ぎないと指摘した。漢文の作文は、少なくとも「易、書、詩、史記、前漢書、韓文、杜詩、及文選<sup>95</sup>」を読むことを基本とせねばならない。漢文は、その「義理」に通じないまま、単なる技術として習得できるものでない。

要するに彼は、「韻頡訓読」という漢文読法から、読むべきテキストの種類（「経史」）、そしてその読む順序までの「漢学」教育の方法において、正しい、在るべき姿、方向があると考えていた。「漢学」教育が必要であるとはいえ、まずはその在るべき在り方を取り戻さねばならない。そうでない「漢学」教育は、その意義を認められない。それが敬宇の「漢学」教育論の骨子であった。

### (3) 「孔子の道」と日本

<sup>92</sup> 同上、三一頁。

<sup>93</sup> 「孔門ニ在リテ義理ノ学ハ德行ノ科ナリ、詞章ノ学ハ言語ノ科ナリ、經濟ノ学ハ政事ノ科ナリ、考摠ノ学ハ文学ノ科ナリ。此ノ四者ハ兼修セザルベカラズ。人各ソノ性ノ近キ所アリテ、此ノ四者ノ中ニ、一長一短アルヲ免レズト雖モ、全クソノ一ヲ欠クトキハ、ソノ他ノ三者亦皆完全ナルヲ能ハザルナリ。抑義理ノ学、詞章ノ学、經濟ノ学、考摠ノ学、此ノ四者ニ分ツト雖モ、其根元ハ皆一ニシテ経史ヨリ生セザルハ無シ」、「漢学ヲ治ムル工夫ヲ論ズ」明治十六年十月（『東京学士会院雑誌』第五編）、前掲注39、三一四頁、下線引用者。

<sup>94</sup> 「四書素読ノ論」、前掲注39、三一頁。

<sup>95</sup> 「漢学ヲ治ムル工夫ヲ論ズ」、前掲注39、三一四頁。

敬宇は、日本における学問の基礎として従来の経学を中心とした「漢学」を据え置くべきだと主張した。では、なぜ「漢学」でなければならないだろうか。「洋学」のみの学習では、なぜ「魂魄」を十分に強化できず、「経史」書を読むことによって何が変わるというのか。その答えは、儒学が元来有する普遍性と日本における儒学の歴史性との関係から探ることができる。

外国と日本との関係に関する彼の議論のほとんどは、「小異を棄て大同に就<sup>96</sup>」こうとする方向を目指したものであった。外国との違いよりは、人間としての共通項に関心の重点があった。そして、「人類総体」という規模で思考し、世界を認識した。無論、敬宇が日本の「富国強兵」や「文明開化」のための方法を模索したという意味で、その主張にナショナリズム的な色彩を見出すことも出来る。しかし、そうした内容さえも、単に日本のみがそうならば善いというのではなく、その本質において、常に普遍妥当な価値基準に適うという条件を満たすものであった。つまり、彼が日本の「富国強兵」を主張した時、その目標に至るまでの過程の一つ一つが、普遍的に正当化できなければならないということである。その点において彼の思考は、カントの定言命法と一致した（「汝の意志の格率が同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」『実践理性批判』）。一見、ナショナリズム的に見えるその主張にも、普遍性は常に担保されていた。

また、これまで確認してきたように、敬宇にとって「文明開化」の概念も、単なる外見的な西洋化ではなく、人類共通の道徳的な価値を実現することを意味した。それ故に、彼は、日本人が「支那」を「侮」ったり<sup>97</sup>、「自ラ支那人ノ上ニ在リと幻想シ」、「支那人ヲ卑視」しては、決して「文明」に到達できないと考えた<sup>98</sup>。それが「君子」たる姿勢に背くからである<sup>99</sup>。

さて、この「君子」を規定するのは、「天」から賦与された人間の「善性」を基盤に成立した人類共通の道徳的な価値基準である<sup>100</sup>。そこで敬宇は、「道徳」を「五常五倫の道を其身に体」したものと定義していた。「五倫（親義別序信）」は、「人倫上即ち社会上、我と関係ある人との間に守るべき道理を見出し」て名付けたものであり、「五常（仁義礼智信）」は、「一個人の性の中に固有したる道徳を見出し」て名付けたものである。では、「三千年前」の「支那の昔に顕はれ出たる教道」が、明治日本における「道徳」の定義たり得る理由はどこにあるのか。

この支那の道徳の主義、所謂孔孟の教、所謂儒者の道なるものは、吾邦に於ても、<sup>ママ</sup> 応仁の朝より今日に至るまで、幾分か之を自然遵守執行して、社会の秩序を維持したるものなり。近來尊王攘夷の論發出して、明治の新乾坤を造りしも、<sup>ママ</sup> 其実は儒教に起源したるものにして、その弊たる往々過激に失する者ありと雖も、之を要するに、吾が面目、吾が体格を保存し、徒らに洋臭を逐ひ、波流第靡に至らざるは、全く吾国人に此儒教主義〔又は仏教主義〕の、

<sup>96</sup> 「古今東西一致道徳の説」、前掲注39、三二六頁。

<sup>97</sup> 「支那不可侮論」明治八年四月『明六雑誌』第三十五号。

<sup>98</sup> 「漢学不可廢論（三）支那ノ歴史ヲ無用ノ如クニ思フノ誤ヲ論ズ並ニ支那ノ近時ヲ論ズ」、前掲注39、三二四頁。ここでは、「支那朝鮮」といい、「隣国」に対する日本の態度を問題視する際、朝鮮も含まれている。

<sup>99</sup> 「夫レ人ヲ卑視スル者ハ、其人自ラ卑キナリ。君子ハ、僮僕ニ於テモ、尚ホ敬ス。況ヤ他人ヲヤ。縦ヒ己ヨリ小サキ国ト雖ドモ、之ヲ卑視スルノ心、除カザル間ハ、己文明ヲ去ル<sup>ママ</sup>遠矣」、同上、三二四頁。

<sup>100</sup> 『西国立志編』で、西洋における gentleman の訳語として「君子」が用いられていることを想起すれば、理想の人間像としての普遍性を持つ「君子」の語の意義の重大さがより明らかになる。

先入主たる者あるに由りたるなり。<sup>101</sup>

「支那の道德の主義」である「孔孟の教」は、凡そ千年以上の歴史を通じて日本の「社会の秩序」を「維持」してきた。隣国のように統治の支柱として正面から掲げられたことが無かったとはいえ、人々は「幾分か之を自然遵守」するようになっていた。幕末の「尊王攘夷」の運動も、そして明治という新時代も、実質的に「儒教」に「起源」するものである。そこで敬宇は、日本の「面目」、「体格」が「保存」できた所以を主に「儒教主義」に求める。彼は、「仏教主義」の影響をも認めるが、直前の時代まで「道德」的な主体であった「士人」の「諸徳」——「忠孝」、「廉恥」、「信義」、「侠烈」、「勇武」など——が、「五倫五常の孔孟主義に根差し来れる」事実から、やはり「儒教主義」が明治日本の「道德」において占める比重が最も大きいと見た<sup>102</sup>。それ故に、歴史を重んじ、日本の「面目」・「体格」を「保存」してきた「儒教」を道德の基礎に据えねばならないのであった。

一方、敬宇は、「孔子の道」である「仁愛」や「忠恕」、「致知」や「格物」が、「欧羅巴」で異なる「名」をもって、実質的に行われていると確信した。「耶蘇」の「宗教」や「倍根（ベーコン）」と「牛董（ニュートン）」の「理学」も、「名」が異なるのみで、その「実」はすべて「孔子の範囲の中」にある<sup>103</sup>。「孔子の道」の普遍性という大前提の上で、彼は「古今東西」の「道德」が「一致」する具体的な地点を二つ挙げた。一つは、「自治」が「道德」の「中点」となっており、「自由」がその全てを支える基盤となっている点である。もう一つは、「支那」でも、「希臘」「近來欧州」でも、「道德」は「性善の説」に基づくという点である。

敬宇は、以下で見ると、西洋の道德論の中心を「自治」にあると見た。「支那の道德」でも、「修己以敬」（『論語』憲問篇）、「克己復礼」（『論語』顔淵篇）、「懲忿窒慾」（『易経』損卦象伝）などの「同義のもの」を見つけられる<sup>104</sup>。完全に一致する概念ではないが、これらの概念も「自治の分内に属する」と見なせるゆえに、「支那の道德」においても「自治」が中心であることに違いは無かった。

ところで、西洋の「自治」を中心とする道德は、「インジヴィデュアル〔独自一己〕」と、「ソシアリティ〔人倫交際〕」の二つの観念上の領域を持つ。

西洋今日の道德学者は、一身上の道德を以て道德世界の midpoint と為す。即ち自天子至于庶人、皆是以修身為本〔自治〕なるものと同一なり。但し西洋にては、インジヴィデュアル〔独自一己〕と、ソシアリティ〔人倫交際〕といへる二大柱を並び立て、之を繞りて生涯を為すなり。この人倫交際は、人類特有の性質にして、他人と連合して、苦樂を共にし、禍福を分享

<sup>101</sup> 「古今東西一致道德の説」、前掲注39、三二七頁。

<sup>102</sup> 同上、三二七頁。

<sup>103</sup> 「或疑歐羅巴宗教則尚耶蘇、理学則宗倍根牛董等、何以言孔子之道行於歐羅巴也。曰余之所謂孔子之道云者、指其實也、非指其名也。孔子言仁愛、言忠恕、而彼之所以教于家而施于政、實亦不外于此道矣。孔子言致知、言格物、而彼の所以窮物理而利民用、實亦不外于此道矣。由是觀之、則彼耶蘇者、倍根者、牛董者、豈不在於孔子範圍之中耶。」、「祝開鬻文」明治十七年『敬宇文集』卷十三、八丁ウ～九丁オ。

<sup>104</sup> 「古今東西一致道德の説」、前掲注39、三二九頁。

するものなり。然るにこれは第二の事なり。各人に存する独自一己なるものを以て、道德の根元と為す、即ち人は一己を以て本と為す。五官の覚感、心思、議論、快樂、痛苦、嗜好、計謀、行為、皆自己にて主となり、他人に因りて行ふべき者に非ず。その善悪の揀択取捨、皆自由なるが故に、心志言行、皆自己の有なり。自己の有なるが故に、その責任も亦必ず自己に帰宿して逃るべからず。徳善罪惡の報応、亦皆独自一己に帰せざるを得ざるなり。これ乃ち自由の主義の由て出る所以なり。独自一己の善徳集まりて社会を成せば、その社会、その邦国は、必ず福祥安樂の好結果を見るべきなり。道德は、人に在ては、人の生命なり、邦国に在ては邦国の生命なり。一身上の道德に於て、古今東西に通じて、最も其要なるものは自治といへる一事なり。<sup>105</sup>

「自治」には、一方で「独自一己」(individual) という当人一人で完結される領域が存する。他方、「他人と連合して、苦樂を共にし、禍福を分享」する「人倫交際」(society)、「他人」との関わりが前提となる領域、即ち、社会における「自治」がある。敬宇が、西洋における「自治」が、この二つの領域に分かれていることに気付いたことの意義は大きい。なぜなら、それは、彼が儒学上の個人の修養(即ち「自治」)が他人と関わる時の在り方と西洋におけるそれとの間にある重大な違いに気付いたことを意味するからである。西洋において、人は誰しも、private と public、この両側面の生活を有する。つまり、individual のみに関わる private の領域と society との関わりを前提とする public の領域に区分されるのである。この二つの領域は、観念上で分離されており、同等の価値を持つ。「独自一己」と「人倫交際」、いずれの領域も固有の価値を有し、それは比較不能の関係にあるのである。

だが、儒学では、自己と社会が同心円上の関係にあり、観念上の領域の区分が無い。『大学』の八条目のように、「修身」(「自治」)は最終的に「天下」にまで広がるものである。自己と「他人」とは、観念上で常に繋がっているのである。したがって、自己と「他人」同士の「連合」(社会)との間にも、西洋のような明確な区分は無い。また、漢語の世界では、一人で完結されるような領域は「私」と呼ばれ、非難の対象となる。その対極にある概念が「公」であり、それは「天下」におけるどの広がりにおいても普遍的という意味で善いことである。このように、「私」と「公」とが、反対の方向を向いた相反関係にあるのに対し、西洋の private と public は、観念上で別の領域に属するゆえに価値の衝突を起さない<sup>106</sup>。西洋の「道德世界」の中心である「自治」が、「独自一己」と「人倫交際」とに分かれることの意味は、その事実への気づきであったのである。それ故に、敬宇はわざわざ「独自一己の善徳集まりて社会を成せば、その社会、その邦国は、必ず福祥安樂の好結果を見るべきなり」という説明を付け加えたのであろう。一見、個々人の「善徳」の集積が「社会」や「邦国」全体の「福祥安樂の好結果」に繋がることは、当然の論理のようだが、以上のように、儒学の倫理はそのような論理構造を持たない。彼は、西洋の「道德」を論じる上で、それが前提にしている「自治」の「二大柱」をめぐる在り方を正確に把握し

<sup>105</sup> 同上、三二八～三二九頁。

<sup>106</sup> 渡辺浩「「おほやけ」「わたくし」の語義 「公」「私」、「Public」「Private」との比較において」(佐々木毅・金泰昌編『公共哲学1 公と私の思想史』東京大学出版会、二〇〇一年)を参照。

ていたのである<sup>107</sup>。

そこで「自由」は、どの領域においても、「自治」の個人をして「善」を選択せしめる前提条件として位置づけられる。

善徳の人を除き、自由なるものなし。自由に非れば、善を択ぶ能はず、自由に非れば、心の自主得らるべからず。自由に非れば、剛毅定静なる能はずといへることなり。これ欧州学士の論ずる所にして、この論を熟玩すれば、自由といひ、自主といふことは、支那の古代に在りては、精一執中の旨に彷彿たり。<sup>108</sup>

敬宇は、「欧州学士の論ずる所」を以上のように整理した。「善徳」の人のみが「自由」になれる。そして「自由」でなければ、「善」を選択できず、「心の自主」を得ることも、「剛毅定静」でいることもできない。このような西洋の「自由」・「自主」は、古代中国の「精一執中」に似る。「精一執中」は、「人心惟れ危うし、道心惟れ微かなり、惟れ精惟一、允に厥の中を執れ<sup>109</sup>」という句の要約で、朱子学の中心的な命題の一つである。「人心」とは「人欲」の混ざった心であるが故に危うく、絶えず逸脱の危険性を孕む。一方、「道心」は「道」そのものである心であるが故に微かである。人間の心は、必ずその両者を同時に有するゆえに、両者を精細に区別し、混同せず（「精」）、「道心」の方が支配的であるという心の本来的な状態を保持してそこから離れないこと（「一」）が重要となる。そして「執中」は、「中」、即ち中庸の「道」を維持してゆくべきことである。彼は、「宋儒」、「程子」、「顔淵」、「孟子」の言葉を順次引用した後、結論的に西洋の「自由」を次のように定義する。

西洋の自由の正義は、支那にて言へば、<sup>ラショナルリテイ</sup>道心〔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。<sup>110</sup>

「道心」と「人心」、「天理」と「人欲」、この二つの対比を持ち込んでいることで明らかなように、彼は朱子学の論理をもって、「自由」を理解している。つまり、「天」から賦与された「道心」「天理」を「主」とし、それを覆い隠そうとする「人心」「人欲」の「奴隷とならぬこと」を「自由」の正しい定義と解することは、結局、「天」から与えられた朱子学でいう「本然之性」の「善」の回復を「自由」と見做したことに等しい。要するに、「西洋」も、「支那」も、「自由」と「善」

<sup>107</sup> 従来の研究において、敬宇が、以上のように、西洋の「道德」が前提としている個人と社会との関係、その論理構造を明確に把握していた点は必ずしも明らかにされなかった。さらに、例えば、同部分を引用した高橋は、「この「自治」は西洋では「インジビジュアル（独自一己）」といい、これをもって道德の根源としている」と読み違いさえしている（高橋、前掲注2、二六〇頁）。

<sup>108</sup> 「古今東西一致道德の説」、前掲注39、三三一頁。

<sup>109</sup> 「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」、『書経』大禹謨。この句は、『中庸章句』序の冒頭でも朱熹が引用している。

<sup>110</sup> 「古今東西一致道德の説」、前掲注39、三三一頁。

が不可分の関係にあるという前提の上で「道徳」を形成してきたのである。敬宇は、この点において「古今東西」の「道徳」が「一致」していることを確信した<sup>111</sup>。

そして、「自由」と「善」との不可分の関係は、人間の本性が「善」であるという、「古今東西」の「道徳」が一致する二つ目の地点を示す。

此事は当さに為すべく、此事は当さに為すべからざるといふ意思是、物質世界に有るべき様なし。この意思の生ずるは、他なし。人は良心を有し、善悪の行為を弁別し、己が行為の主たるに由るなり。人はその行為の為に、責任を負担すべきものなり。<sup>112</sup>

人間の本性が「善」でないならば、どうして「良心」を有し、「善悪」の弁別力を自ずと持てるだろうか。「物質世界」の基準で、道徳的当為に関する決定を下すことはできない。やはり人間の生まれつきの本性は、「善」であり、そうあらねばならない。敬宇は、ますます「性善の説」に対する確信を固めていた。

「道徳」を「人民の精神」であり、「邦国の基礎」であると見る敬宇にとって<sup>113</sup>、日本の「道徳」の主軸たる「漢学」の内容が西洋の「道徳」論と「一致」するという普遍性を確認できたことは、「漢学ノ基」の教育の必要性に関する自らの主張の正当性を一層確実にした。日本の伝統との合致と「古今東西」を超える普遍性、この両条件を満たすものは、やはり「孔子の道」だったのである。

#### 4. 「天」とユニテリアニズム——キリスト教に対する「疑団」

明治期を通じて敬宇は、「民」や「婦人」の「心」の「安楽」のために「教法」（とりわけ後者にはキリスト教）を持つことを奨励する一方、教育の方面では「洋学」を学ぶ者を含め、誰もが「漢学ノ基」を持たねばならないと説いた。それは、「教法」と「漢学ノ基」、いずれも「道徳」の根源であるという見方に由来した。「道徳」が「当に為すべき事」を意味するからには、当然、その基準があるべきである。しかし、「物質世界」はそれを提供できず、ただ人間に内在する「良心」、あるいは「天良自知の心」という「天」から賦与される「心」のみがその基準たり得る。したがって、「道徳」の成立および実行が可能となるためには、人々が自らの存在の根源である「天」を認識し、その実在を信じるのが最も重要な前提となる。そこで、「教法」と「漢学ノ基<sup>114</sup>」という二つの方法を敬宇は提示した。

<sup>111</sup> 「古今東西道徳一致の説」の末尾において彼は、この事実を支える別の根拠として、「西洋人」の側から「孔孟の学」とヨーロッパの哲学が大いに通じると評した「ジョン・デビス」の *China* の内容を引用する。ここでは、例えば、『大学』『中庸』『論語』などの内容が、「ストイク派」、「希臘」の思想家たちの「道徳」論と如何に似ているかについて論じた箇所が挙げられている。

<sup>112</sup> 「古今東西一致道徳の説」、前掲注39、三三二頁。

<sup>113</sup> 同上、三二七頁。

<sup>114</sup> 「蓋シ孔子ノ所説ヲ細分スレバ、宗教ノ分アリ、道徳学ノ分アリ、政治学ノ分アリ、大学中庸論語ノ三書ソノ言トコロ、大抵金科玉條ナリ。程朱ノ理学ニハ、ソノ中妄想説ナシトハイワズ、鬼神理気陰陽五行

個々人が、「教法」か「漢学」によって具体的な「道德」の内容を実践できるようになることが、社会・国家全体を「福祥」へと導く<sup>115</sup>。徳川時代までの「家」中心の世襲身分社会が崩壊し、明治の日本はいわゆる「四民平等」を掲げた、新しい秩序構築に取り掛かっていた。敬宇は、こうした新しい時代の潮流の中で、人々がそれぞれの「家」を超えた範囲の共同体——「人倫交際」、即ち社会——を意識せねばならないと考えるに至った。おそらく先述した西洋における「独自一己」と「人倫交際」という領域的な区分の発想に触発されたところもある。「自治」の人間は、常にこの両側面を同時に意識せねばならない。一人の「君」や少数の「官」による統治が通用する時代は去り、社会の構成員一人ひとりが普遍的「道德」を実践していく中でのみ、社会の秩序を維持し得、社会・国家全体の「福祥」が保証される時代が到来したのである。

ただし、そこで敬宇は、「教法」と「漢学ノ基」を勧める対象を微妙に区分していたように見受けられる。無論、社会・国家の構成員として「民」を捉えるなら、全ての日本人が「民」という枠の中に入ると見ることもできる。しかし、これまで触れた「民」を論じる文章において、「民」の範疇に知識人や政治家のような部類は含まれなかった。また、「経史」書を通じて「漢学ノ基」を備えるべき対象に女性が入っていないことも明らかである。本章の冒頭で「上等社会」という語が登場したが、「上等中等」の表現も使われていることから、社会の中に身分的な区分ではない差等の意識が彼にはあった。その意味で、彼はいわゆる近代的な平等主義者ではなかった。

「教法」と「漢学ノ基」の中、敬宇と後者との関係は明確である。しかし、先述したように、彼自身と「教法」、特にキリスト教との関係を捉えることは容易でない。敬宇自身による信仰告白、あるいは受洗に言及した史料などが存在しない一方、疑念を表した記録は数多い。そして彼は、「耶蘇」の「宗教」までを「孔子の範囲の中」に入れ、「孔子を敬仰する」気持ちが「始終変ら」なかったと述べる。本節では、敬宇とユニテリアニズムとの関係を中心に、彼にとっての「教法」とは一体何だったのかについて考察する。

### (1) 「報償」・「天人」——エマソン受容の内実

敬宇が明治十年代のある時点から、エマソンの思想に傾倒し始めたことは、広く知られている。第三章で触れたように、明治二十一（一八八八）年に彼は、エマソンのエッセイ集の中から *Compensation* という作品を『報償論』という邦題で翻訳刊行した。これは日本で初めて翻訳されたエマソンの作品である。数あるエッセイの中で、特にこの作品に敬宇が心を動かされた理由は、その内容がまさに「福善禍淫」（即ち、「善悪ノ報償」）の原理に一致したからであった<sup>116</sup>。

---

ヲ論ズルモノニ至リテハ、荒唐悠謬ナル中ニ、往々真理ノ燦々タル者ヲ見ル、要シテ之ヲ言ヘバ、吾ノ漢学ニ取ル所ノモノハ、ソノ主要ハ、孔子ノ宗教分ナリ、支那ノ人種ヲシテ、禽獸ニ陥イラザラシメシハ、頼有是耳。」、三三二頁。「漢学ノ基」の内容、「経史」書から学ぶべきもの、そして「孔子の宗教分」は、「天」と人間の関わりを論じる部分という意味で共通したのだろう。

<sup>115</sup> 「道德学ハ人生ヲ福祉ニ導ク所以ノ者ナリ」、「徳福合一ノ説」明治二十一年二月（弘道会）。ちなみに、敬宇は、次のような「<sup>ワシントン</sup>華盛頓」の言葉を引用し、「宗教」と「道德学」との関係を論じる。「華盛頓曰ク、凡ソ国家ヲ福祥ニ導ク所以ノ諸々ノ性情習慣アリト雖ドモ、宗教ト道德学トノ二者ヲ以テ欠クベカラザルノ要点トナス。此二者（即チ人生福祉ノ柱石）顛覆シテ以テ愛国心アリト為ル者ハ妄ナリ矣。又宗教ニ原ヅカザル道德学ヲ以テ人民ノ職分ヲ勸励シ得ベシト謂フハ、余ハ道理ト経験トニ由テ断ジテ之ヲ信ゼズ矣。」

<sup>116</sup> 第三章、「4. (2) 「報償」としての「真福」」で述べた。



善ニ善報アリ、悪ニ悪報アリテ、相ヒ離ルベカラザルハ、恰モ影ノ形ニ從ヒ、響ノ声ニ応ズルニ異ナラズ。古ヨリ隱徳陽報トイフヲナレドモ、亦陽徳冥報モアルベシ。何レニモ報償ノ理ハ、自然ノ天則ニシテ、決シテ差謬アラザルナリ。(中略) 特ニ斯世ノミニテ見ラルベキ善悪ノ報償ヲ宇宙間ノ実証ヲ挙ゲテ、着実ニ之ヲ論ジタル者ヲ求メタルニ、亜米利加人エメルソン氏ノ報償論ヲ得タリ。ソノ自ラ称シテ、暗夜ノ星光人ヲシテ路程ニ迷ハシメズトイヘルハ、決シテ誇言ニ非ルナリ。<sup>117</sup>

しかもエマソンは、「神ノ愛」を「宇宙間ノ実証」をもって説明したという。敬宇がエマソンに傾倒した大きな理由の一つは、おそらくこの点にあった。「実証」をもって「報償ノ律法<sup>118</sup>」の正しさを明らかにすること。それは、神の存在を、三位一体やイエスの奇蹟への無条件的な信仰に依らず、実際の証拠に即して理性的に考え抜いた後に来る確信を基盤に信じることである。同じく「信」とはいえ、両者は異なる。

明治十七(一八八四)年、彼はキリスト教の「信」をめぐる問題についてすでに次のような疑問を呈している。

嘗て基督教士の説を聞く。曰く信ずる者は救ひを得、信ぜざる者は罪に擬し、信ずる者は永生を得、信ぜざる者は永苦を受く、と。嗚呼、其の人の善悪を問はずして、特に信不信の間を甄別して、以て賞罰を為す。是れ豈に公平の道ならんや。今伝仁先生の生死論<sup>デニング</sup>を読むに、曰く善人の魂は当に永生すべく、悪人の魂は当に死滅すべし、と。此れ其の説たるや、善悪を以て生死の別と為す。之れを儒仏に参じて、太しき牴牾無く、之れを良心に験して、疑惑を生ぜず。公平の道に庶し。而して其の説の真なる者此に在るか。<sup>119</sup>

『請質所聞』以来、この世を律する原理として敬宇が信じたものは、「因果応報」、「福善禍淫」のように、あくまで人間の「善悪」という原因によって、「賞罰」という結果が決定されるということであった。つまり、それは、「天」と「人」との本質的な繋がりとそこから導出される人間の善性を基盤にした「道徳」の法則であった。しかし、キリスト教では、「信不信」を基準に人間の救済や永生如何を決定すると考える。その場合、例えば、人間は自らの「信」を建前にしつつ、いくらでも悪行を為すことが可能である。逆に、「不信者」の中に善人がいても、その人は救済されない<sup>120</sup>。「善悪」ではなく、「信不信」が「賞罰」の基準となった時、敬宇のいう「道

<sup>117</sup> 「報償論」、前掲注39、三三五頁

<sup>118</sup> 同上、三三六頁。

<sup>119</sup> 「嘗聞基督教士之説、曰信者得救、不信者擬罪、信者得永生、不信者受永苦。嗚呼、不問其人之善悪、而特甄別於信不信之間、以為賞罰。是豈公平之道耶。今読伝仁先生生死論、曰善人之魂当永生、悪人之魂当死滅。此其為説、以善悪為生死之別、参之於儒仏、而無太牴牾、験之於良心、而不生疑惑、庶乎公平之道矣、而其説之真者在此歟。」、「生死論序」明治十七年、『敬宇文集』卷九、十丁ウ。

<sup>120</sup> ここで敬宇は、F. ザビエル(一五〇六～一五五二)から「不信者」は「地獄永苦」に陥るといふ話を聞いた日本人たちが、既に死んだ「先祖之霊」に救い道がないことを知り、「悽然」と泣き出した逸話を引

徳」は成り立たない。当然、それは「公平の道」でもない。

ところが、この「伝仁<sup>121</sup>」の書は、まさにそうしたキリスト教の「信不信」による「賞罰」の教義を批判したのである。『生死論』巻之三には、「悪人ハ終末ニ至リテ寂滅スベキヲ、及ビ善人ハ之ニ反シテ永遠ノ生存ヲ維持スル能力ヲ受クベキヲハ、新約聖書ノ明白ニ表章スル所ナルヲ確知ス可キナリ<sup>122</sup>」とある。デニングの論が、「善悪」を（「魂」の）「生死」を決定する要因としたところに、敬宇は大いに共感した。それは、「儒仏」に照らしあわせて「太シキ牴牾」無く、「良心」に確かめても「疑惑」の生じない、「公平の道」に近い内容であった。逆にいえば、彼はキリスト教の核心的な教理は、「儒仏」の教えと甚だしく「牴牾」すべきでなく、「良心」に即して考えれば「疑惑」が生じてはならないものと考えていたのである。

無論、敬宇は「教法上ニ至リテハ、東西古今ノ別ナク」、皆「真理ト妄想ト混ジタルモノ」であるという点をよく理解していた。「耶蘇教」が、「奇怪ナル説アリト雖ドモ、真理ノ大ナル者ヲ含ミ、人世ヲ良善ノ域ニ導ヒキ、人ニ昇フルニ健旺ノ精神ヲ以テ」するならば、たとえ「奇怪」な「妄想説」が混じったとしても、やはり「善巧方便」である<sup>123</sup>。しかし、彼のキリスト教に対する疑念は容易に解消されなかった。おそらくそれが、エマソンの著作に傾倒した敬宇の動機の一つであろう。

そもそもエマソンの思想は、それ自体が儒学、とりわけ朱子学の教えとの類似性を有していた<sup>124</sup>。敬宇は、亡くなる二か月前（明治二十四年四月）、斯文学会において、「エメルソン氏のナチュールと云ふものが、基礎となつて、それが為に天人一体と云ふ事<sup>125</sup>」について演説を行った（「天人一体論」）。これはエマソンの *Nature*, 1836<sup>126</sup>を読んだ敬宇が、*nature* と「天」が同一のものであるという立場から、「天」に関わる様々な儒学経書からの引用を交えて論じたものである。

演説の冒頭で、彼はまずこの「ナチュール」という語が、日本には元来無い言葉で、中国にも「適當の翻訳字がない」という事実を指摘する。そこで、凡そ「天地万物と云ふ位の事であらう」

---

用した上で、「生死論」をその人々に読ませたいという内容で結ぶ。同上、十丁ウ～十一丁オ。

<sup>121</sup> Walter Dening (1846~1913)、元イギリス聖公会伝道社の宣教師として来日したが、明治十六年一月に、神学上の問題で解任された。なお、『生死論』の「自序」においてデニングは、同書の趣旨を次のように述べた。「軌近欧米諸国ニ於テ靈魂不滅、来世刑罰等ノ論題ニ就キテ議論奮起セシメあり。此議論ノ為ニ宗教哲学ニ通達シタル者ノ中ニモ其説ヲ変ジタル人ハ甚ダ鮮少ニ非ズ。予惟フニ、此ノ如キ緊要ナル論題ニ就キテ諸説ノ強弱ヲ知ルハ日本人ノ為ニ其裨益少ナカラザル可シト。故ニ此小冊子ヲ著ハシ、初メニ靈魂不滅ト来世刑罰トニ就キ古今ノ信者ガ大概信ジテ以テ聖説ナリト為セシ所ノ証拠ヲ研究シテ其不十分ナル所以ヲ証明シ、進ンデ其説ヲ放棄シ、更ニ之ニ代フベキ説ヲ表章シテ大方ノ批評ヲ請ハント欲スルなり」（高橋、前掲注2、二二五～二二六頁）。

<sup>122</sup> 同上、二二七頁。

<sup>123</sup> 「漢学不可廢論（一）真理ト妄想トノ事」、前掲注39、三一九～三二〇頁。

<sup>124</sup> エマソンの思想は、ヒンズー教から多大な影響を受けており、仏教や儒教からの影響も確認されている。特に朱子学との関係については、近年、高梨良夫の『エマソンの思想の形成と展開—朱子の教義との比較的考察—』（金星堂、二〇一一年）に詳しい。

<sup>125</sup> 「天人一体論」明治二十四年五月、『斯文学会雑誌』第二十六号、二頁（東京大学大学院法学政治学研究所附属 近代日本法政史料センター 明治新聞雑誌文庫所蔵本）。

<sup>126</sup> エマソンの作品の中、*Nature* と題する文章は二つある。一つは、*Nature* というタイトルの小冊子（一八三六年）、もう一つは、*Essays: Second Series* に入っている同名の短いエッセイである（一八四四年）。敬宇の演説内容から推察するに、彼は前者について論じていたようである。Ralph Waldo Emerson, *Essays & Lectures*, The Library of America, 1983 を参照。

こと、「併し其天地万物と云ふ中」では、「天が第一に位する」ということから、「ナチュラル」を「天」と見なし、議論を進める<sup>127</sup>。では、「天」と「人」はいかなる関係にあるのか。それは、まず『中庸』首章冒頭の句に即して考えねばならない。

其天と云ふことは、儒道に在つてハ彼の中庸開卷第一に、天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教、とある通り、教と云ふものゝ帰着する大根元は、即ち天と定めてある。而して其性と云ふハ、凡そ人の此世に生れ出づるや必ず天よりこうしろあうしろと命令をする、即ち人の此世に形をなす以上は、必ず天より此命令を稟ける。之を性と云ふので、性は固より無形のものであるが、若し形があつたならば、人の身体に彫り付けてあるのである。是は独り漢学者のみならず、西洋でも道学者の言ふ所は、大概之に類して居るから、東西の学を兼修した人は、ご存じであります。

人は、「天よりこうしろあうしろ」という「命令」（「天命」）を受けること、即ち、「性」を授けることで、人の人たる所以を有するようになる。そして、その「性」に「率」うことによって、当に行くべき「道」を自覚することが可能である。「教」の「帰着する大根元」が「天」であるということは、言い換えれば、「天」に「帰着」しなければ、それは「教」でなく、「大根元」が「天」であるならば、それは「教」である。敬宇の見る所、「天」をその「大根元」にしていることが明らかであるキリスト教や仏教などの「教（法）」は、いずれも「教」としての条件を満たしていた。それ故に、彼は信教の選択は個々人の判断に任すべきだと考えた。「教」に唯一性を求める根拠はそもそも無いのである。唯一かつ絶対なのは、「天」・「性」・「道」である。以上のような論理、そして、それが「漢学者」のみならず、「西洋」の「道学者」の議論とも類似するという認識が、当時の「東西の学を兼修した人」たち——つまり、「漢学ノ基」を持ちつつ洋学を学んだ者——の間では普通に共有されていたことが窺える。

「天」が、人の人たる所以としての「性」、また、その「性」に即した人の当に行くべき「道」の根源であるなら、結局、人の存在自体が「天」を本源とすることになる。

漢の董仲舒の言に、道之本原出於天とありまして、即ち人は天地の産する所であつて、天地を以て大父母と致します。故に人は天地の間に生死して、天地ともと同一体であります。私の身体は陰陽五行の気の集りで成るものでありまして、私の靈魂ハ天地の神、即ち造化の主宰の一部分を稟けて、性となし心となすものであります。是はエメルソンのナチュラルの中にも、「エ パート、オフ、ゴット」、神の一部分を云ふ語がある。故に我即ち人の全きハ天地である。吾人は即ち天地の一部分であります。然れば其全ハ即ち分で、分は即ち全であります。<sup>128</sup>

<sup>127</sup> 「天人一体論」、前掲注125、二～三頁。

<sup>128</sup> 同上、六～七頁。

「天地」は「人」を「産」んだゆえ、「人」にとって「天地」は「大父母」となる。とはいえ、「身体」とは違って、「人」の「靈魂」は、「天地の神」「造化の主宰」の「一部分」をそのまま「享け」て「性」や「心」となすゆえに、「身体」より特別である。敬宇は、エマソンの表現——「エ パート、オフ、ゴット」——が、同様の認識を示しているとする。「人」の「全き」が「天地」であり、それは「人」が「天地の一部」であることを意味する。その意味で、「天地人の三才と分つては居るものゝ、其实ハ一体」であった。彼は、「性」、「道」、「易」などとその名は異なっても、「其実は天地人の合して一体となったもの」を指しているに違いは無いという。

本演説が行われた明治二十四年四月、病み上がりだった敬宇は、かなり無理をしてこの演説を行ったようである<sup>129</sup>。そのせいか、全体の構成は、彼がエマソンの「ナチュラル」に共感した部分を中心に、儒学経書からの引用を列挙してその意味を一つ一つ確認するという、やや単調なものになっている。ただ、その単純さによって、敬宇が最も重視していたこと、つまり、「天」と「人」との関係の核心がうまく浮き彫りにされている。エマソンの思想は、そうした敬宇の「天人」論と多くを共有していた。

## (2) 「天の主宰」

しかし、「天人一体論」が、*Nature* に触発されての議論だったとはいえ、それに直接接触したのは、上記の「エ パート、オフ、ゴット」、この一か所のみである。結局、彼がどこまでエマソンの思想について共感したのか、ユニテリアニズムについて具体的にどのような理解を有していたのかを知る術は、既に触れた『報償論』に拠る他ない。

ただ、この最後の演説より一年前、アメリカン・ユニテリアン協会から派遣された宣教師である Arthur May Knapp (一八四一～一九二一) や Clay MacCauley (一八四三～一九二五) を中心に、雑誌『ゆにてりあん』が創刊された際、敬宇は短い文章を寄せており、ここに彼の最晩年のユニテリアニズムに対する考えを確認できる。同号に祝詞や寄書を掲載した人物には、敬宇以外にも、加藤弘之や福澤諭吉などがある。特に福澤のナップや「ユニテリアン教」に対する期待は大きく、全体的な論調も前向きである<sup>130</sup>。

しかし、その直後に来る敬宇の文章の論調は、やや異なる。彼は、まず西洋におけるキリスト

<sup>129</sup> 「私は昨年十月以来、病気でありまして演説など何処へも断つて参りませぬ。且つ医者が当分ハ成るべく脳を使はず、筆硯を遠ざけて養生をしると云ふ事であるのに、演説をするとそれを雑誌に載せるには、後に是非草稿を送らねばならず、それも誠に難儀でありますから、彼是致して何処へも演説には参りませぬ。然るに今日本会に出席致しましたハ、本会は私の最も賛成する所なるに、余り度々御断りを申すと、如何にも義理が済まぬ故、押して出掛けたのであります」、同上、一頁。

<sup>130</sup> 「ミストル、ナップの言に従へば、ユニテリアン教は必ずしも一派の宗教宗門にあらずして、洋語にしてムーウメントと称し、邦言に訳すれば、運動、動勢、運機とも云ふべきものなりと云ふ。其果して宗教なると然らざるとは余が関せざる所なれども、教の目的は人類の位を高尚にして、智力の働きを自由にし、博愛を主とし、一個人一家族の關係に至るまでも、之を網羅して善に向はしむるにありとのことなれば、都て是れ現在の人事にして余輩宗教不案内の者にも甚た解し易く、果して其实効を奏せんには、人間至大の幸福これに過るものあらず」、福澤諭吉「ユニテリアン雑誌に寄す」、『ゆにてりあん』第一号、惟一社、明治二十三年三月、二一頁（東京大学大学院法学政治学研究科附属 近代日本法政史料センター 明治新聞雑誌文庫所蔵本）。福澤のナップに寄せた期待とその挫折については、土屋博政『ユニテリアンと福澤諭吉』（慶應義塾大学出版会、二〇〇四年）に詳しい。

教「伝法教師」が信念上の問題によりその職を辞した事例を挙げる。

余聞く、西洋の某国、一の伝法教師某氏あり、忽ち一日、心に病むところありて、遂に固請して其職を辞したり。其心に病むもの何如んといふに、平生人に向ひ、講解説論する所のもの、必しも其中心に信するものに非ず。而して其聖經とするものの中に、往々疑惑を免かれざるものあり、自から疑がつて他人に信せよと勸むるは、心口不一の罪を、吾か良心より譴責せられ、一日も復たこの職に居り難しと云へりしとぞ。<sup>131</sup>

「伝法教師」は、「聖經」に対する「疑惑」が消えず、自ら語る「講解説論」の内容に対しても「中心」では「信」じていなかったと告白する。そのような状態で、人々に「聖經」について「講解説論」することは、「心口不一の罪」である。「良心」の呵責に苦しんだ「伝法教師」は、一刻も早く辞職することを願う。

次いで、敬宇は、明末清初の文章家であった魏叔子<sup>132</sup>『日録』からの内容を引く。

余亦た嘗て魏叔子日録を読むに、其大要心為らく、泰西の書に、理を言へること、老仏二氏に較ぶるに、吾が儒と最も合せり。七克等の類の如き、皆切己の学なり。其尊ぶところの天主は、細に之に求むるに、即ち古聖の言ふところの上帝なり。先儒の言ふところ、天の主宰なり、絶て奇怪の説にあらず。然るに荒誕鄙陋、笑ふべきを成す。蓋し後來、その徒、相ひ増衍して、遂に此に至るのみ、と。

「泰西の書」のいう「理」は、「老仏」に比べ、儒学にも近い。『七克<sup>133</sup>』などの内容は、「己に切なる学」に当たり、彼らの尊ぶ「天主」について講究すれば、それが「古聖」のいう「上帝」「天の主宰」であって、「奇怪の説」ではない。無論、そこにいささか「荒誕鄙陋」な内容があり、笑うべきところではあるが、それを信じる「徒」がこうして中国にまで至っている。その言葉には、宣教師たちが伝道のために命がけでこれほど遠い中国まで来ているという事実に対する敬意が込められているように見える。

敬宇は、この魏叔子の説を、「公正の見」と評価する。概ね彼自身の考えと一致する記述だったのであろう。そして、次のように続ける。

近ごろ又、ナップ君に面晤し、其論を聞くに、従前教法師と大に異なるものありて、余の疑団、一半は頼りて消積したり。然りと雖とも、余が今日学問の<sup>タテバ</sup>站足所にては、古聖の所謂上帝、即ち一の主宰あるを信するに止まれとも、後来は何如なるべきや。譬えば、水流の去向

<sup>131</sup> 中村正直「ナップ君の雑誌発行につき一言す」、同上、二一頁。

<sup>132</sup> 魏禧（一六二四～一六八〇）、字は冰叔・叔子、号は裕齋。江西省寧都の人。兄の際瑞、弟の礼とともに三魏と称せられた古文作家であり、侯方域（一六一八～一六五四）と並べて侯魏の名もあった。

<sup>133</sup> スペイン生まれのイエズス会宣教師、龐迪我(Diego De Pantoja, 1571~1618)の著書。その内容は、罪惡の根源なるもの七つとそれを克服する善徳七つに関するもの。一六一四年、北京刊行。

の如し、東西南北何れに帰着するや、予しめ知るところにあらず。<sup>134</sup>

ナップは、それ以前に敬宇が出あったどの牧師とも「大に異なる」説を唱えていた。そして敬宇は、ナップによって、自らの「疑団」の「一半」を解消し得たという。その「疑団」は、既存のキリスト教に対するものであっただろう。しかし、彼は、「今日学問の<sup>タテバ</sup>站足所」からは、「古聖」のいう「上帝」・「一の主宰」の实在を信じるに止まるが、今後、どうなるかは分からないと述べることで、将来の「信」の内容に対する開かれた可能性を示し、この短い「寄書」を結んでいる。

敬宇における「信」は、一貫してただ「上帝」・「一の主宰」、即ち、「天」が「ある」という点に向けられていた。そもそも、『中庸』首章の「天」理解に依拠し、キリスト教を「教法」の一つとして認識した彼にとって、洗礼を受けたことが、その教義に対する「疑団」までをすべて解消する機能を果すことは無かったであろう。彼の「疑団」は、突然現れたものではなかったのである。それ故に、冒頭の辞職した「伝法教師」のような疑念の逸話を引いたのであろう。そこには、類似した「疑団」への共感があったのではなかろうか。

ナップとの出会いが、敬宇の「疑団」をどのように「消釈」したのか、そして、残された「疑団」の内容は何だったのか、それを具体的に知る術は残されていない。しかし、彼にとってキリスト教に対する「疑団」の「消釈」自体は、おそらく根本的な問題ではなかった。重要なのは、「天」と「人」とが正しく関係すること、つまり、「人」が、「主宰」する「天」の实在を信じること、それだけだったからである。そのような敬宇の「天」は、時代においてどうだったか。最後に「教育勅語」との関係を見ておく。

## 5. 「忠孝」と「天意」——教育勅語原案に託されたもの

明治二十三（一八九〇）年五月、教育に関する「箴言」の作成を命じられた新任の文部大臣芳川顕正は、その原案の執筆を敬宇に依頼した<sup>135</sup>。それを受けて敬宇は、早速その作業に取り組んだが、結局、出来上がった彼の案は、そこに「敬天尊神等之語」が見えることや、「宗教又は哲学上の大知識の教義に類し、君主の口に出づべきものに非ず<sup>136</sup>」ということなどを理由に破棄されてしまった。そして、それから半年も経たない同年十月三十日、儒学風の「教」を取り入れつつも、その核心には「皇室尊戴」を据えた「勅語」が発せられた。

敬宇の草案作成は、おそらく文部省側の要求を取り入れつつ、数回に亘る修正作業を経て進められた<sup>137</sup>。その中でも修正を施す前の、原形態に最も近いと思われる第一草案には<sup>138</sup>、これま

<sup>134</sup> 「ナップ君の雑誌発行につき一言す」、前掲注131、二二頁。

<sup>135</sup> 敬宇の草案作成を含む、教育勅語制定過程に関する内容については、海後宗臣『教育勅語成立史研究』海後宗臣著作集第10巻、東京書籍、一九八一年（初出『教育勅語成立史の研究』厚徳社、一九六五年）と稲田正次『教育勅語成立過程の研究』（講談社、一九七一年）を参照した。

<sup>136</sup> 明治二十三（一八九〇）年六月二十日付、山県有朋宛井上毅書簡、『教育の体系 日本近代思想大系6』岩波書店、一九九〇年、三七六頁。

<sup>137</sup> ただし、その要求事項が具体的にどういうものだったかは不明である。

<sup>138</sup> 第一草案とは、海後・稲田がそれぞれの研究において第一草案と判定したものを指す。ただし、この第

で本稿が確認してきた彼の思想的な特徴が、遺憾なく盛り込まれている。敬宇は、天皇の「箴言」が主題とすべき内容として、「天人一致」の道理と当時の日本の現状とを軸に、個々の「民」の在るべき在り方を説く。それは、彼が幕末から一貫して維持していた「綱常倫理」に基づく「時勢」の把握という構図の延長線上にある思想表明であった。

「忠孝ハ人倫ノ大本ニシテ其原ハ実ニ天ニ出ヅ<sup>139</sup>」という文言で始まるこの草案は、「天」を全ての価値の根拠に据えている。それは、天皇の言葉となるはずの内容の根拠を「天」に置いたことを意味した。敬宇は、「万世一系ノ帝室」に対する「忠孝ノ心」も、その根拠は「万世一系」という歴史性ではなく、普遍の「天」にあるという。そこで、「父ハ子ノ天なり、君ハ臣ノ天ナリ」という定義の下で、「忠孝」の内実は「君父」に対する「敬愛ノ誠」となる<sup>140</sup>。

彼は、明治日本が直面している現実を、「万世一系」という歴史の上に「立憲政体」という政治秩序を確立した国内状況（「立憲政体ノ下ニ立ツ今日」）と「万国対立」という厳しい対外関係（「万国対立ノ今日」）の両側面から捉える。そこで、「国ノ富強」は、喫緊の課題とならざるを得ず、その達成如何は「人民」、より正確には、「人民」の「品行」に係っていた。「国」という共同体の運営を担う構成員となった「人民」に対し、「君父」への「忠孝」を尽くすだけでなく、「憂国ノ義」をも同時に心掛けて努めよと求めたのである。

立憲政体ノ下ニ立ツ今日ニ於テハ君父ニ忠孝トナルト共ニ憂国ノ義ヲ専ラニ心掛ケヨ。憂国ノ義ハ誠ヲ尽シテ天意ニ叶フニ在レバ、常ニ仁愛信義ノ道ニ背カズ、智識ト徳義ト並ビ長シ、品行完全ナル国民トナリテ益々我国ノ品位ヲ進メ外人ヲシテ親ミ敬ハシムルヲ期スベシ。自治独立ノ良民トナリ団体トナリテハ、其郷土ノ繁栄ヲ謀リ、一身ニ於テハ其家族ノ幸福ヲ増シ、積テ以テ我国ノ富強ヲ望ムベシ。此望ヲ達センニハ如何ナル艱難辛苦ヲモ堪エ忍ビ心ヲ前途ノ大成ニ傾ケヨ。決シテ他人ニ依頼スルヲ勿レ。是レ良民タルモノ、任ナリト知レヨ。（中略）国ノ強弱ハ人民ノ品行ニ係ルヲ以テ、万国対立ノ今日ニ在リテハ、人々皆天ヲ畏レ神ヲ敬ヒ、君父ニ対シテハ忠孝ノ誠ヲ致シ、世間ニ向テハ仁愛ヲ主トシ、信義ヲ重シ、一身ニ於テハ勤儉ヲ務メ、一家ニ於テハ和熟ヲ求め、常ニ剛勇耐忍ノ氣象ヲ養ヒ、品行ヲ進メテ尊フベキ人タランヲ勉メヨ。是ゾ誠ニ立身報国ノ道ナルゾ。

明治日本が処している国内外の現実、日本の人々に「品行完全ナル国民」や「自治独立ノ良民」となることを要求している。その実践こそが真の「立身報国」である。敬宇は、「人民」の在り方と国家の関係を説いた『西国立志編』からの主張を、天皇の「箴言」にまで貫いた。「君

---

一草案が最初の草稿であるわけではない。現存するものの中の「第一草案」ということである。

<sup>139</sup> 以下、第一草案の引用は、海後の研究（前掲注131）に掲載されている敬宇の自筆本の影印版（「図版二一 中村草案一」、国立国会図書館蔵「芳川顕正文書」）に依拠した。ただし、同書及び史料にも頁数は記載されていないため、特に頁数は記さない。同史料は、前掲注132の『教育の体系』三七三～三七五頁にも掲載されている。

<sup>140</sup> 「我国ニ生ルハ者ハ、皆是レ朕ガ…臣子ナリ。其君父タル万世一系ノ帝室ニ対シテハ、常ニ忠孝ノ心ヲ存シ、各々其尽スベキ職分ヲ尽シ、天意ニ叶フコトヲ務ムベシ。父ハ子ノ天なり、君ハ臣ノ天ナリ。君ニ対シテ敬愛ノ誠ヲ致ス、之ヲ忠ト云ヒ、父ニ対シテ敬愛ノ誠ヲ致ス、之ヲ孝ト云ヒ、対スル所ニ別アレドモ、誠ヲ致スニ別アル事ナシ。」

父」への「忠孝」は、「世間」への「仁愛」「信義」と同列上に位置づけられる。「忠孝」が「人倫ノ大本」であるとはいえ、それが追求すべき唯一絶対の価値なのではないのである。「忠孝」も、「仁愛」や「信義」同様、根源的な次元においてはすべて「畏天敬神ノ心」より発動される徳目の一つに過ぎない。

この背景を彼は次のように説明する。「天ヲ畏ルハノ心」と「神ヲ敬フノ心」は、人間の「固有ノ性」として万人に備わっている。これも、「敬天」や「知天」（「敬天愛人説」）、「上帝有るを知る」（『請質所聞』）の能力が人間に備わっているというかねてからの見方と相通じる。ここで敬宇は、あたかも「木石」の「理紋」が、削ろうとしても決して「消滅」しないように、人間にも「固有ノ性」として「畏天敬神ノ心」があるのだと説く。それは、「忠孝」「仁愛」「信義」の根源であるだけでなく、「万善ノ本源」であり、「徳義ノ根元」なのである<sup>141</sup>。では、なぜ人は「天」に対し、「畏天敬神ノ心」を抱かざるを得ないのか。

深夜暗室ノ中ニ在テ発生スル一念ハ、善ニモアレ、悪ニモアレ、自己一人ノ外ハ誰アリテ知ラスト思ヘドモ、天ノ照臨スル所ナレバ、自ラ晴天白日公衆ノ面前ニ発覚シ、掩ヘドモ掩ハレス、隠セドモ隠セドモ隠サレズ。其感応ノ捷ナルハ、声ノ響ニ応シ、影ノ形ニ従フガ如シ。天人一致、内外洞徹、顕微間ナシトハ、即是ナリ。之ヲ知ラバ人々争デカ其独ヲ慎ミ、天ヲ畏レ、神ヲ敬ハデハアルベキ。

「深夜暗室」で生じた「一念」さえも、「天」の「昭臨」する範囲から逃れることはできない。それ故に、どれほど小さい「善」、あるいは「悪」であっても、人は「天」に対してそれを隠し得ず、必ず「発覚」することになる。このような「天人」間の完全な「感応」関係、「天人一致」や「内外洞徹」などと表現される原理が、人間をして「其独ヲ慎ミ」、「畏天敬神」をせずにはいられないようにするのである。

ここで敬宇が、慎独のような高度な自己規律への要求を、天皇からの「箴言」として強調したことは注目に値する。なぜなら、それによって、天皇自らが「君父」より上位に究極の畏敬の対象が存在することを認め、「忠孝」よりも深い次元に「畏天敬神」という絶対的な道徳的な義務があることを認めることになるからである。このような立論は、天皇の権威を相対化する。だが、そこに天皇の権威を貶めるという意識はなかっただろう。「立憲政体」の時代における天皇の為すべき当然の役割の一環として、天皇の人民への「箴言」があり、そこに敬宇は自らの信念を託しただけなのである。

以上の論理からすれば、「不忠不孝」の「罪」も、地上の「君父」ではなく、「天」に対して犯した「罪」になる。「忠孝」を尽くすことが如何なる「禍」をもたらすことになっても、その「美

<sup>141</sup> 「忠孝ノ心ハ天ヲ畏ルハノ心ニ出デ、天ヲ畏ルハノ心ハ人々固有ノ性ニ生ズ。サレバ天ヲ畏ルハノ心ハ即チ神ヲ敬フノ心ニシテ、譬バ木石ノ理紋アル、愈々刮レバ愈々顕ハレ、其体ヲ消滅セザル限リハ之ヲ除キ去ルコト能ハザルガ如ク、人タル者ニ其生アラン限リハ畏天敬神ノ心ハ消滅スベカラザル者ナリ。此心ノ発動ハ君父ニ対シテ忠孝トナル、其忠孝ノ心ヲ括メテ世間ニ向ヘバ、仁愛トナリ、信義トナリ、万善ノ本源トナリ、徳義ノ根元トナルモノゾ」



名」は「千載」に伝わる。それが、「幸福」である。ここでも、現世における「不運」や「禍」が、「美名」の伝来という形として報われ、必ず「後世」の「子孫」がその「余慶」を受けるという「積善の家には必ず余慶有り」（『易経』坤、文言伝）に根拠する子孫への報償論理が展開されている<sup>142</sup>。「忠孝」は、あくまで「天意」に従うことである。「君父」に対する「不忠不孝」が、「罪ヲ天ニ得テ道」れられない状態として描かれ、その逆は「幸福」の保証であるという論理は、明らかに「敬天愛人説」（明治元年）や『請質所聞』（明治二年）以来の「罪福之説」を軸にした敬宇の道德論そのものであった。

天道ハ善ニ福シ淫ニ禍スルヲ常トスル故ニ、善ヲ好シ悪ヲ憎ムハ人性ノ自然ニ出ヅ。去レバ勸善懲悪ノ教ヲ奉ジ、身ノ為メ国ノ為メ禍ヲ避ケ福ヲ求ムルハ、人々忽ニス可カラザル務ナリ。故ニ其奉スル所ノ何ノ教タルヲ問ハズ、苟モ帝国ヲ愛護シ帝室ニ忠義ヲ致サント誓フ者ハ、皆尽ク善良ナル我国ノ臣民ナルゾ。

「天道ハ善ニ福シ淫ニ禍スル<sup>143</sup>」。人は「善ヲ好シ悪ヲ憎ム」という「人性ノ自然」に従いさえすれば、「福」を得られる。このように敬宇の信じた「天」の道理が漢学における性善説と「福善禍淫」を軸とすることは、静岡時代以来、変わっていない。そして、そのような確信が、「勸善懲悪」の「教」なら「其奉スル所ノ何ノ教タルヲ問」わなくてもよい、という信教の自由の論理と繋がっていることにも変わりはなかった。「天意」である「勸善懲悪」の「教ヲ奉」じ、「身ノ為メ国ノ為メ禍ヲ避ケ福ヲ求ムル」ことが、個々の「臣民」の義務とならねばならない。そうである限り、「苟モ帝国ヲ愛護シ帝室ニ忠義ヲ致サント誓フ者」は、「皆尽ク善良ナル我国ノ臣民」なのである。

敬宇の草案は、個々人の「教」を選択する自由が天皇自らの言葉によって保障されることを意図していた。その最後の一文には、「朕ガ臣子タランモノハ深く畏レ痛ク誠メ、己ヲ修メテ以テ天意ニ叶フヲ務メヨ」とある。「天意」に「叶フ」ように「己ヲ修メ」ること。それは、「天命」に至るための「教」とその「教」による修養を説いた、『中庸』首章（「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」）の世界観と一致するものであった。そして、改めて言うまでもなく、それこそが、「敬天愛人説」から「天人一体論」に至るまでの、敬宇の思想の精髓であった。

<sup>142</sup> 「父ハ子ノ天ナリ、君ハ臣ノ天ナリ。君ニ対シテ敬愛ノ誠ヲ致ス、之ヲ忠ト云ヒ、父ニ対シテ敬愛ノ誠ヲ致ス、之ヲ孝ト云ヒ、対スル所ニ別アレドモ、誠ヲ致スニ別アル事ナシ。故ニ君父ニ対シ不忠不孝ナレバ罪ヲ天ニ得テ道ルベカラズ、又忠孝ヲ尽ス時ハ自ら天意ニ合ヒ、幸福ハ求メズシテ来ルモノゾ。或ハ不運ニシテ忠孝ノ為メニ禍ヲ蒙ル事ナキニ非ザレドモ、其忠孝ノ美名ハ千載ニ伝ハリテ永ク朽チズ、後世子孫必ズ其余慶ヲ受ク、是レ忠孝ノ天意ニ叶フガ故ナリ。」

<sup>143</sup> 「天道、福善禍淫」、『書経』湯誥。

## 終章

中村敬宇は、終生、「孔子の道」を敬仰し、その実践に勉めた。その意味で彼は儒者であった。数々の彼の活動——留学、翻訳、受洗、女子教育など——は、すべてその一環であった。その際、「天」を諸価値の源泉に置いていた点で敬宇の思想は一貫しつつも、その天人相関の論理は場面によって形を変えて登場した。「天」から賦与された人間の本性が善であること、それが人類普遍の事実として道徳の大前提であることは、彼の思想を根底から支える信念であった。彼にとって性善説は、人間の生来的な性質を善と見做すことで世の全てを樂觀するような単純な人間観ではない。それは、本来の善性を恢復するための厳しい自己修養を必ず伴い、そのための努力を「間断」無く続けねばならないものであった。それ故に敬宇は、儒学の伝統に即し、修養の方法として「学問」を最も重視した。人は、「学問」を通じて「道」に至り、本来の「性」を恢復し、「天命」を知ることができる。『中庸』首章の「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」に基づく人間観・世界観が、生涯、彼の思想の基礎にあった。

周知のように、敬宇が生きた幕末・明治前期の日本は、かつてないほどの急激な変化を経験した。この激変の時代に、彼は一方で変化の必要性を認めつつ、他方では変わらない普遍の価値への信念を維持した。敬宇は、ある意見が真理の全体であることは絶対になく、大抵の場合、そこに含まれた真理は部分に過ぎないというミルの『自由論』の命題に深く共感した。特定の歴史や文化、「教法」などを絶対視することに反対した所以である。彼は、頑なに「西教」を邪教視する勢力や軽薄な「洋化」主義を主張する勢力に対して論駁した。しかし、戦闘的に論争を交わすことはせず、ただ、「天」（「道」）に即して自らの信ずる所を説き続けるのみであった。おそらくそこに、「啓蒙」という自覚は無かった。敢えていえば、それは、変わりゆく「時勢」の中で、変わらない自らの信念を位置づけ直す作業の連続であった。

その信念の核心を為したものは、「天」の实在への確信であった。それは、「御儒者」時代から敬宇の思想の基底にあったが、留学や維新を経て——特にキリスト教との出会いによって——より強調されるようになった。そして、その過程において、「民」の存在が彼の視野に入ってきた。より精確に言えば、共同体の一員としての「民」の担うべき役割が中心的な課題として浮上したのである。留学以前の議論には見られない「民」をめぐる様々な考察は、明治以降の敬宇の思想に現れた顕著な変化であった。

「民」に対する関心を触発した最大の要因は、イギリス留学を通じて得た、西洋の **society** についての知見にあったように思われる。東アジアの伝統において、元来、**society** にびったり当てはまる概念は存在しなかった。そこで彼が、『自由論』の訳述に際し、**social liberty** を「人倫交際上ノ自由」に、**society** を「仲間連中」に訳したことは、既に確認した通りである。しかし、重要なのは、敬宇が **society** 概念の理解を通じて、西洋の「文明」の中心にあるものを発見したことである。つまり、彼は、西洋の政治秩序が個々の「民」の修養を基礎に置きつつ、その修養の結果が常に「インジヴィジュアル [独自一己]」と「ソシアリティ [人倫交際]」、この両軸をめぐる営為として存在する事実を理解した。それは、個々の「民」の修養が、個人の領域で完結

する部分と常に所属する **society** と連動する部分を同時に有することを意味した。世襲身分制の徳川日本に生まれ、儒学の人倫関係を基にした道德観の持ち主だった敬宇にとって、ヨコの間関係を軸に展開される **society** の議論を理解することは容易ではなかった。だが、西洋の「文明」の鍵はまさにそこにあり、彼は遂にその構造を解明したのである。

個々人の「品行」の向上が「文明」に進むための方法である限り、「民」の大多数を占める「中人以下」の人々を視野に入れない儒学的な「学問」のみでは、「文明」の実現を期することはできない。それ故に、敬宇は「教法」の普及を主張し、その中でも西洋の「文明」を根底から支えるキリスト教を擁護し、支持し続けた。国の全ての構成員が何らかの「教法」を奉じ、それぞれが説く「天（道）」に従って「自主自由」の「民」となり、「品行」を高め、各々の「職分」を尽くす時、「文明」は実現するはずであった。その「民」には、構成員の半数を占める女性も含まれていた。

そこで敬宇は、「文明」の社会が有する様々な特徴を紹介した。例えば、『西国立志編』は、そのために訳述された書物であった。敬宇が描く「文明」社会の核心は、個々の「人民」が私欲を克服し、公利を考え得る力を備えていることである。言うまでもなく、それは、「人欲」と「天理」、「人心」と「道心」などの対比を通じて彼が語ってきた人間の在るべき在り方の実現状態であった。彼の見る所、西洋では「人民」の多数がそのような力を備えていた。それに比べ、日本の現状は酷かった。それが最もよく表れたのは、「訓盲所」設立に際して政府及び世間が見せた一連の反応である。

本稿では触れられなかったが、敬宇は、「訓盲所」の創立に並みならぬ熱意を抱いていた。しかし、彼によれば、当時（明治八年）の政府関係者（工部省）はその設立の許可を下さず、世論も時期尚早などを理由に設立を反対していた。設立に必要な費用を「自腹」で負担する覚悟で事を推進していた彼は、「鰥寡孤独廢疾」同様、「国人惣体ノ厄介」となるべき存在である「盲人」に対する政府や世間の無理解と無関心に対し、憤慨と失望を交えた厳しい批判を加えた。

御国ノ如キ半開化ノ国ニテハ愚人多ク智者少ナシ。自分カラ何事ニテモ為スベキヲ見付ル智恵ガ無イ癖ニ他人ノ事ヲ為ルヲ見テ忌々敷悔敷思フ妙ナ情（ピキユーリアルフィリング）ガ有之モノナリ。コノ妙ナ情ノアル人ニ妨タゲラレテ善舉モ水ノ沫トナルヲ往々ニ之レ有リ。即ハチ工部ノ官員方ノ訓盲ノ企モ立消ニナリタルヲモ或ハコレ等ノ情由ナラン。且ツ半開化ノ国ノ人民ハパブリックアイデア（公同ノ意想）、パトリオチズム（愛國ノ心）トイフモノガ無ク、或ハ有ドモ薄キ故ニゼネラルインテレスト（公利公益）ト云モノニ眼目ガ届カズ。ソノ人民ノ了簡ヲ察スルニ、自分サヘ利益ガ有レバ夫デ沢山ナリ、他人ノ事ハドウデモ宜シイ、前ニノメツテモ後ニ転ンデモ委細構ハヌト。又或ハコツソリト世ヲ渡ルヲ以テ大智恵トシ、寄ラズサハラズニ荆棘中ヲ行クヲ無上ノ賓符トセリ。今迄ノ日本ニ公利ノ興ラザリシハカクノ如キ人民ノ多キニ由ルナリ。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 「訓盲所ノ事ニツキ問答 中村正直」『東京日日新聞』明治八年九月十二日（『東京日日新聞9』（復刻版）日本図書センター、一九九四年、三八頁）

「半開化ノ国」である日本の「人民」には、「愚人」が多く、彼らには概ね三つの悪しき特質がある。一つ目は、福沢諭吉のいう「怨望<sup>2</sup>」を彷彿とさせる、「ピキュリアルフィーリング」の持ち主であるという事実。二つ目は、「パブリックアイデア（共同ノ意想）」や「パトリオチズム（愛國ノ心）」の不在、或はその不十分さゆえに、自分と関わる領域を超えたところにある「ゼネラルインテレスト（公利公益）」にまで届かない「了簡」の偏狭さ。そして最後に、とにかく巧みに、いざこざを起さずに世渡りしたいという小さな伶俐。日本の「文明」化を妨げているものは、これら三つの特質の基底に流れる卑賤な心であった。それを取り払わねばならない。敬宇の眼を通して見た明治八年の日本の現実、そのような状態にあった。『明六雑誌』上で、「人民ノ性質ヲ改造スルノ説」を發表し、「人民」の「一新」を声高に主張した年のことである。

それから十五年後、天皇の「箴言」の原案を作成した時も、彼の見た日本の現状は依然として「人民」の「一新」を待っていた。敬宇は、その草案にあるような、人々が皆「天ヲ畏レ神ヲ敬ヒ、君父ニ対シテハ忠孝ノ誠ヲ致シ、世間ニ向テハ仁愛ヲ主トシ、信義ヲ重シ、一身ニ於テハ勤儉ヲ務メ一家ニ於テハ和熟ヲ求メ、常ニ剛勇耐忍ノ氣象ヲ養ヒ、品行ヲ進メテ尊フベキ人タランヲ勉メ<sup>3</sup>」る社会を作るために、天皇の権威を借りるという方法を取った。一見、その内容はあまりに現実味を欠く理想論、抽象論に思える。後に修正を加えた案においても、その観は拭えず、結局、不採用となったのは周知の通りである。しかし、おそらく敬宇自身は、草案に盛り込んだ目標、即ち、「敬天愛人」の実現を信じて止まなかった。それは、彼が生涯にわたって築き上げた思想の集大成であり、最後まで夢見た「文明」の日本の姿であった。もしも敬宇の草案が教育勅語として発布されたならば、その後の日本の歴史にいかなる影響を与えただろうか。敬宇の思想は、そのような歴史の可能性に対する想像力を刺戟する。だが、それは本稿の課題を超えた話であろう。

---

<sup>2</sup> 福沢諭吉「第十一編 怨望の人間に害あるを論ず」『学問のすゝめ』岩波文庫、二〇一〇年、一三三～一四二頁。

<sup>3</sup> 「図版二一 中村草案一」（海後宗臣『教育勅語成立史研究』海後宗臣著作集第10巻、東京書籍、一九八一年（初出『教育勅語成立史の研究』厚徳社、一九六五年）



## 年譜

- 1832 (天保三年) 江戸麻布生まれ
- 1848 (弘化二年) 井部香山のもとに入門
- 1848 (嘉永元年) 昌平坂学問所(寄宿寮)に入る
- 1853 (嘉永六年) 学問吟味乙科合格
- 1855 (安政二年) 学問所教授方出役に仰せ付けられる
- 1858 (安政五年) 甲府徳典館学頭に赴任(一年間滞在)
- 1862 (文久二年) 昌平坂学問所御儒者に仰せ付けられる
- 1864 (元治元年) 将軍上洛につき扈從す・佐久間象山と会見す
- 1866 (慶応二年) 幕府派遣の留学生団監督としてイギリスへ
- 1868 (慶応四年・明治元年) 幕府瓦解により帰国・静岡へ
- 1870 (明治三年) 葛西士幹の訪問(「送葛西士幹序」)
- 1870-71 (明治三・四年) 『西国立志編』(スマイルズ *Self-Help*) 翻訳・刊行
- 1872 (明治五年) 『自由之理』(ミル *On Liberty*) 翻訳・刊行  
東京へ移住(翻訳局)  
『新聞雑誌』に天皇への受洗を勧めた匿名の記事を掲載
- 1873 (明治六年) 同人社(英学・漢学の塾)を設立
- 1874 (明治七年) 明六社の定員になる・メソジストの宣教師より受洗
- 1875 (明治八年) 訓盲院設立の運動を始める・東洋女子師範学校摂理囑託  
『天道溯原』訓点本を出刊
- 1876 (明治九年) 同人社『文学雑誌』創刊
- 1877 (明治十年) 東京大学文学科囑託
- 1878 (明治十一年) 『西洋品行論』(スマイルズ *Character*) 刊行開始
- 1879 (明治十二年) 東京学士会院会員に選出される
- 1881 (明治十四年) 東京大学教授に任命される・従五位に叙任
- 1883 (明治十六年) 『自叙千字文』執筆
- 1886 (明治十九年) 『西洋節用論』(スマイルズ *Saving and Investment* 抄訳)  
元老院議官
- 1887 (明治二十年) 文学博士
- 1888 (明治二十一年) 『報償論』(エマソン *Compensation* 訳) 刊行
- 1889 (明治二十二年) 東京市議員に当選・東京市小石川区議員に当選
- 1890 (明治二十三年) 『ゆにてりあん』第一号に寄稿  
兼任女子高等師範学校長・貴族院議員  
教育勅語原案作成
- 1891 (明治二十四年) 死去(於東京)

## 参考文献目録

### 1. 中村敬宇に関して

#### 一次史料

- 『敬宇文稿』 静嘉堂文庫所蔵、自筆本  
『請質所聞』 静嘉堂文庫所蔵、自筆本、明治2年  
『敬宇文集』 16巻6冊、吉川弘文館、1903年  
『敬宇詩集』 4巻3冊、敬宇詩集刊行發行所、1926年  
斯邁爾斯著・中村敬太郎訳『西国立志編』、山田俊蔵、明治3年-4年  
弥爾著・中村敬太郎訳『自由之理』、同人社、明治5年  
木平讓編『敬宇中村先生演説集』松井忠平衛発行、1888年  
大久保利謙篇『明治文学全集3 明治啓蒙思想集』、筑摩書房、1967年  
海後宗臣『教育勅語成立史研究』海後宗臣著作集第10巻、東京書籍、1981年  
スマイルズ著・中村正直訳『西国立志編』講談社学術文庫、1981年  
丁偉良『訓点 天道溯原』山田俊蔵、明治8年（中村正直訓点）
- 『女學雜誌』（複製版）臨川書店、1966年  
大久保利謙監修『明六雜誌』（復刻版）立体社、1976年  
『東京曙新聞』（復刻版）柏書房、2008年  
『東京日日新聞』（復刻版）日本図書センター、1994年  
『斯文学会雜誌』東京大学大学院法学政治学研究科附属、近代日本法政史料センター、明治新聞雑誌文庫所蔵本  
『ゆにてりあん』東京大学大学院法学政治学研究科附属、近代日本法政史料センター、明治新聞雑誌文庫所蔵本  
*The Japan Weekly Mail* (Reprinted), Vol.3, Edition Synapse, 2005

#### 研究文献（出版年代順）

- 石井研堂『自助的人物之典型 中村正直伝』成功雜誌社、1907年  
小澤三郎「第八章 中村敬宇とキリスト教—「擬泰西人上書」の著者」（『日本プロテスタント史研究』東海大学出版会、1964年  
大久保利謙「中村敬宇の初期洋学思想と『西国立志編』の訳述および刊行について—若干の新史料の紹介とその検討—」（『幕末維新の洋学』大久保利謙歴史著作集 5、1986年（初出『史苑』第二六巻第二・三合併号、1966年）  
高橋昌郎『中村敬宇』吉川弘文館、1966年  
前田愛「中村敬宇—儒学とキリスト教の一接点」『幕末・維新期の文学』筑摩書房、1972年  
石田雄「序章 J.S ミル『自由論』と中村敬宇および嚴復—比較思想的試論—」『日本近代思想史に

おける法と政治』岩波書店、1976年

石田雄「中村敬宇と福沢諭吉—西欧思想への対応における二つの型—」(『社会科学研究』第28巻第2号、東京大学社会科学研究所紀要、1976年)

松沢弘陽『近代日本の形成と西洋経験』(岩波書店、1993年。初出『日本における西欧政治思想—年報政治学』1976年)

源了圓「幕末・維新时期における中村敬宇の儒教思想」(『季刊—日本思想史』第26号、1986年)

萩原隆『中村敬宇研究—明治啓蒙思想と理想主義』早稲田大学出版会、1990年

藤井泰「幕府イギリス留学生に関する一考察—世話人・W. V. Lloydを中心として—」(日本教育史研究会『日本教育史研究』第九号、1990年)

小泉仰『中村敬宇とキリスト教』フマニタス選書、1991年

松本三之介「第三章—新しい学問の形成と知識人—阪谷素・中村敬宇・福沢諭吉を中心に—」『明治思想における伝統と近代』、東京大学出版会、1996年

藤原暹・平野尚也「中村敬宇における「敬天愛人」の思想」(『Artes Liberales』58、岩手大学、1996年)

肖朗「近代日中文化交流史の一断面—中村敬宇の「擬泰西人上書」を中心に—」(『日本歴史』吉川弘文館、1998年)

大久保健晴「明治エンライトンメントと中村敬宇(一)—『自由之理』と「西学一斑」の間—」、『東京都立大学法学会雑誌』39(1)、1998年

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「西学一斑」の間—」、『39(2)、1999年

小川澄江『中村正直の教育思想』コモンヒルズ、2003年

大久保健晴「明治初期知識人における宗教論の諸相—西周と中村敬宇を中心に—」(政治思想学会『政治思想研究』、2004年)

平川祐弘『天ハ自ラ助クルモノヲ助ケ—中村正直と『西国立志編』—』名古屋大学出版会、2006年

野村純代「中村正直「敬天愛人説」訳注稿—付解説—儒教とキリスト教の架橋を探る試み—」、『東洋大学大学院紀要』第四四集、2007年

野村純代「中村正直の『請質所聞』訳注稿(一)」(『東洋大学大学院紀要』第四五集、2008年)

李栄「明治啓蒙思想における道徳と自由—中村敬宇を中心に—」『近代日本研究』第25巻、慶応義塾福沢研究センター、2008年

野村純代「中村正直の「請質所聞」訳注稿(二)」(『白山中国学』通巻18号、2012年)

小泉仰「R.W.エマソンの神論と中村敬宇・内村鑑三・北村透谷の受容法」(『近代日本研究』第二十九巻、慶応義塾福沢研究センター、2012年)

高柳信夫「中村正直と巖復におけるJ.S.ミル『自由論』翻訳の意味」(石川禎浩・狭間直樹編『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』京都大学人文学研究所、2013年)

李セボン「中村敬宇における「学者」の本分論—幕末の昌平黌をめぐって—」(『日本思想史学』第四十五号、2013年9月)

李セボン「第五章—「道」と「教」—阪谷素と中村正直から」(『近代日本政治思想史』ナカニシヤ出版、



2014年6月刊行予定)

## 2. 関連する史料及び文献

### 一次史料 (著者名五十音順)

井上哲次郎『懐旧録』春秋社、1943年

江戸旧事采訪会編・大久保利謙編輯『江戸』第二巻 幕政編(二)、立体社、1980年

荻生徂徠著・平石直昭校注『政談』東洋文庫811、平凡社、2011年

貝原益軒『貝原益軒 日本教育思想体系』上・下、日本図書センター、1979年

勝本清一郎編『透谷全集』第二巻、岩波書店、1950年

川路柳虹『開国史話 黒船記』法政大学出版局、1953年

北根豊・鈴木雄雅監修『(編年複製版) 日本初期新聞全集52』ペリカン社、1995年

旧事諮問会編『旧事諮問録』下、岩波文庫、1986年

E. W. クラーク著・飯田宏訳『日本滞在記』講談社、1967年

倉永巍『平岩愼保伝』教文館、1938年

幸田露伴『露伴全集』第十八巻、岩波書店、1949年

佐藤昌介・植手通有・山口宗之校注『渡邊崋山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内 日本思想大系55』岩波書店、1971年

薩藩史研究会編纂『重野博士史学論文集』上巻、雄山閣、1938年

佐藤昌介他校注『渡邊崋山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内』日本思想大系55、岩波書店、1971年

信濃教育会編『象山全集』尚文館、1913年

島田虔次編輯『荻生徂徠全集1 学問論集』みすず書房、1973年

清水市次郎『東京流行細見記』清水市次郎、1885年

渋沢栄一『雨夜譚—渋沢栄一自伝—』岩波文庫、2011年

朱熹(撰)『四書章句集註』中華書局、1983年

中江兆民『一年有半・続一年有半』岩波文庫、1995年

中村幸彦ほか校注『近世後期儒家集』日本思想体系47、岩波書店、1972年

日本弘道会編『西村茂樹全集』第一巻、思文閣、2004年

日本史籍協会編『川勝家文書』日本史籍協会叢書57、東京大学出版会、1970年

林董『後は昔の記他』東洋文庫173、平凡社、1970年

平泉澄・寺田剛編『大橋訥庵先生全集』上巻、至文堂、1938年

弘前市教育史編纂委員会編『弘前市教育史』上巻、弘前市教育委員会、1975年

福澤諭吉『西洋事情』慶應義塾大学出版会、2009年

福澤諭吉『学問のすゝめ』岩波文庫、2010年

福澤諭吉『文明論之概略』岩波文庫、2004年

福澤諭吉『福澤諭吉著作集第12巻 福翁自伝・福澤諭吉緒言』慶應義塾大学出版会、2003年

プルターク『プルターク英雄伝(九)』岩波文庫、1956年  
F.ペーコン『随筆集 世界の名著20』中央公論新社、1970年  
松沢弘陽校注『新日本古典文学大系 明治編10 福澤諭吉集』岩波書店、2011年  
文部省編『日本教育史資料』第七巻、臨川書店、1980年  
宮地正人・安丸良夫編『日本近代思想大系5 宗教と国家』岩波書店、1988年  
ミル著・斉藤悦則訳『自由論』光文社古典新訳文庫、2012年  
ミル著・村井章子訳『ミル自伝』みすず書房、2008年  
藪禎子他校注『新日本古典文学大系明治篇26キリスト教評論集』岩波書店、2002年  
山川菊栄『おんな二代の記』東洋文庫203、平凡社、1972年  
山住正己校注『教育の体系』日本近代思想大系6、岩波書店、1990年  
吉田常吉・佐藤誠三郎校注『幕末政治論』日本思想大系56、岩波書店、1976年

Ralph Waldo Emerson, *Essays & Lectures*, The Library of America, 1983

W.E.Griffis, *The Mikado's Empire*, New York and London, 1900

John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, 2008

Samuel Smiles, *Self-Help*, 1859; Oxford University Press, 2002

#### 研究文献(著者名五十音順)

生馬寛信編『幕末維新时期漢学塾の研究』溪水社、2003年  
石附実『近代日本の海外留学史』中央公論社、1992年  
磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』岩波書店、2003年  
稲田正次編『教育勅語成立過程の研究』講談社、1971年  
梅澤秀夫『早すぎた幕府御儒者の外交論—古賀精里・侗庵』出門堂、2008年  
太田愛人『明治キリスト教の流域—静岡バンドと幕臣たち』築地書館、1979年  
小野寺龍太『古賀謹一郎—万民の為、有益の芸事御開』ミネルヴァ書房、2006年  
海後宗臣『教育勅語成立史研究』海後宗臣著作集第10巻、東京書籍、1981年  
苅部直『秩序の夢：政治思想論集』筑摩書房、2013年  
苅部直ほか編『日本思想史講座4 近代』ペリかん社、2013年  
岸本美緒・宮嶋博史『世界の歴史12—明清と李朝の時代』中公文庫、2008年(初出1998年、中央公論社)  
金成恩『翻訳と宣教：漢字圏・キリスト教・日韓の近代』東京大学出版会、2013年  
倉沢剛『幕末教育史の研究—一直轄学校政策—』吉川弘文館、1983年  
黒住真『近世日本社会と儒教』ペリかん社、2003年  
黒住真『複数性の日本思想』ペリかん社、2006年  
黒住真『民衆仏教の定着』佼成出版社、2010年  
河野有理『『明六雑誌』の政治思想—阪谷素と「道理」の挑戦—』東京大学出版会、2011年  
河野有理『田口卯吉の夢』慶應義塾大学出版会、2013年

小島毅『朱子学と陽明学』ちくま学芸文庫、2013年  
齋藤希史『漢文脈と近代日本』NHKブックス、2007年  
齋藤希史編『UTCP Booklet24 近代日本の国学と漢学 東京大学古典講習科をめぐって』東京大学グローバルCOE「共生のための国際哲学教育研究センター」、2012年  
佐々木毅・金泰昌編『公共哲学1 公と私の思想史』東京大学出版会、2001年  
島菌進『国家神道と日本人』岩波新書、2010年  
島田虔次『朱子学と陽明学』、岩波新書、1967年  
島田虔次『大学・中庸 新訂中国古典選』朝日新聞社、1967年  
鈴木淳『日本の歴史20 維新の構想と展開』講談社、2002年  
田尻裕一郎『江戸の思想史』中公新書、2011年  
高梨良夫『エマソンの思想の形成と展開—朱子の教義との比較的考察—』金星堂、2011年  
土田健次郎『儒教入門』東京大学出版会、2011年  
土屋博政『ユニテリアンと福沢諭吉』慶應義塾大学出版会、2004年  
東京大学百年史編集委員会『東京大学百年史 通史一』東京大学、1984年  
中田喜万「近世日本武士と「学校の政」の秩序構想について」『中国—社会と文化』第二十一号、中国社会文化学会、2006年  
半澤孝麿『ヨーロッパ思想史における〈政治〉の位相』岩波書店、2003年  
半澤孝麿『ヨーロッパ思想史のなかの自由 長崎純心レクチャーズ第8回』創文社、2006年  
平石直昭『一語の辞典 天』三省堂、1996年  
平石直昭・金泰昌編『公共する人間3 横井小楠』東京大学出版会、2010年  
前田愛「日本立身出世主義の系譜—『西国立志編』から『帰省』まで」『文学』Vol.33、岩波書店、1965年  
前田勉『江戸後期の思想空間』ペリかん社、2009年  
眞壁仁『徳川後期の学問と政治：昌平坂学問所儒者と幕末外交変容』名古屋大学出版会、2007年  
牧原憲夫『客分と国民のあいだ—近代民衆の政治意識』吉川弘文館、1998年  
町田三郎『江戸の漢学者たち』研文出版、1998年  
松田宏一郎『江戸の知識から明治の政治へ』ペリかん社、2008年  
真辺将之『西村茂樹研究—明治啓蒙思想と日本道德論』思文閣出版、2009年  
三浦叶『明治の漢学』汲古書院、一九九八年  
三浦國雄『「朱子語類」抄』講談社学術文庫、2008年  
三谷博『明治維新とナショナリズム』山川出版社、1997年  
三谷博『明治維新を考える』有志舎、2006年  
宮永孝『慶応二年 幕府イギリス留学生』新人物往来社、1994年  
安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈—』岩波新書、1979年  
吉田寅『中国キリスト教伝道文書の研究—『天道溯原』の研究・附訳注—』汲古書院、1993年  
渡辺浩『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、1985年  
渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、1997年  
渡辺浩『日本政治思想史[十七~十九世紀]』東京大学出版会、2010年

渡辺浩「儒教と福澤諭吉」『福沢諭吉年鑑39』福沢諭吉協会、2012年

渡辺浩・朴忠錫編『韓国・日本・「西洋」—その交錯と思想変容』慶應義塾大学出版会、2005年

이황(李愷), 『聖學十圖』 한국고전총서 3, 흥익출판사, 2001年

김형찬, ‘내성외왕(内聖外王)을 향한 두 가지 길: 퇴계(退溪)철학에서의 리(理)와 상제(上帝)를 중심으로’, (『哲学研究』]34, 高麗大哲学研究)、2007年

김형찬, ‘朝鮮儒学の理概念에 나타난宗教的性格研究-退溪의理發에서茶山の上帝까지’ (『哲学研究』] 39, 高麗大哲学研究所)、2010年

Margaret Mehl, *Private Academies of Chinese Learning in Meiji Japan-The Decline and Transformation of the Kangaku Juku*, Copenhagen, NIAS Press, 2003