

2 試評中村正直的“敬天愛人”說 —儒學思想与日本的現代化

王 家 驊

中村正直（1832—1891）是日本近代啓蒙思潮的重要代表人物。面對“開國”後蜂擁而來的西方文化，他既意欲大力吸收先進的西方文化，又很難忘情東方文化的傳統，因而他力圖建立超越兩者之上的普遍性文化價值。然而，他的嘗試是不成功的。本文擬以中村正直的“敬天愛人”說為例，介紹他探求世界性普遍文化價值的嘗試，分析其未能成功的原因。而這些歷史的經驗教訓，對於正在致力於建設融貫東西古今優秀成果之現代文化的中國人民來說，也不失啓示意義。

（一）

在明治啓蒙思想家中，就當時的社會影響力來說，能與福澤諭吉相匹敵的，只有中村正直。明治初期最流行的“明治三書”，據說發行量均超過百萬冊。所謂“明治三書”，便是福澤諭吉寫的《西洋事情》、中村正直翻譯的《西國立志編》和內田正雄的《與地志略》。此外，明治初期還有傳播新學的“三大私塾”、即是福澤諭吉主力的慶應義塾（現在慶應大學前身）、中村正直的同人社和近藤真琴的攻玉社。明治7年，慶應義塾的學生有526人，同人社屬不及它的一半，只有253人，但兩校的教師數量則相差無幾。^①

然而，福澤與中村兩人的歷史命運卻迥然相異。如今，日本最大面值的一萬元鈔票上，赫然印着福澤諭吉的傳像。即使是小學生也知道福澤諭吉是《勸學篇》與《文明論概略》的作者，是受世人普遍尊重的人物。而中村正直卻早被人個淡忘，除了少數歷史學者，很少有人再提及他的名字。

何以至此？這不僅因為中村正直除譯作和短篇論文外，沒有福澤諭吉的《勸學篇》和《文明論概略》那樣的系統論著，此外，或許還與兩者回應西方文明沖擊的不同模式的時代適應性有關。福澤諭吉認為“文明可以說是人類智德的進步。^②”他將人類文明的發展分為“野蠻”、“半開化”、“文明”三階段，認為尚處於“半開化”階段的日本、中國等，應向已進入“文明”階段的歐美各國學習，不僅學習其“文明外形”即技術與制度，更應學習其“文明精神”。立足於這種正視發展與進步的“文明史觀”之基礎上，福澤諭吉強調東、西文明之發展階段性差異，主張批判已落後的傳統，全面吸納進步的西方現代文明，表現了革故鼎新的開放進取精神。這一類似“全面歐化”的回應模式，不僅在當時影響甚廣，即使在今天的日本仍不失其生命力。與之不同，中村正直雖也承知西方文明的先進性，但認為傳統的東方文明，在本質上與西方現代文明不乏一致之處，欲尋求兩者在價值與論理上的共同項，試圖由此建立超越時代與地域差異的世界性普遍價值與倫理。這種超越意圖的回應模式，雖與西村茂樹的折衷主義又不同，但由於他對東、西方文明的認識，都未以涉及本質的分析與批判為前提，而僅以類比的方法認定其近似共同項，在當時並未導致東、西方思想的相互“融入”，在文化多元主義已成共識的今日，更暴露了它的空想性質。這樣，中村正直逐漸被人們遺忘，便不唯理喻了。以下，我們便簡略回顧中村正直尋求世界性普遍價值的歷程。

中村正直在明治維新前，曾是幕府的御用儒者。他17歲時進入幕府的官學昌平黌，師從名儒佐藤一齋等。22歲以伏異成績畢業，24歲即留校成為教師。以後又做過甲府徽典館學頭。在31歲時，正式被任命為幕府御用儒者。在江戶時代，唯有皓首窮經而致碩學名望者方能成為幕府御用儒者，中村正直剛過而立之年即任此職，實屬例外。

然而，當時的中村正直便堅信世界上存在着既超越又內在的普遍精神與價值。他有時稱之為

“道”或“理”、有時稱之為“聖賢之神”或“聖人之教”。例如他曾說“道”是“天下公共之物，而事物自然之理也。出于天而具于心，其大無外，其小無內。”^③而人們要体得這種普遍性的“道”、“理”或“聖賢之神”，“聖人之教”，虽須誦經，但“善窮經者貴乎摆脱皮膚影響之見、而直遇聖賢之神”、即“使吾之神与聖賢之神得相遇于窈冥”，要靠一種直覺的契合。而“經”不過是達致這種直覺体認的“媒妁”^④。出于上述認識、中村正直對於經學中的“漢學”与“宋學”并無偏倚、他說：“漢儒主事，宋儒主理，互有得失，而各羽翼經。譬如筑室、或礎焉，或構焉，而后輪奐之美始備。”^⑤對於宋學中的朱陸之爭也不以為然，他認為“所謂異同者，皆生于有我”，即認為朱陸的學派之爭、是因為“有我”，有個人偏見。“有我者，万惡之原而百禍之本也。”^⑥他主張對儒學諸學派應取同棄異的態度、即所謂“聖人之立教、本合衆異而為大同。”^⑦他反對那種“分門竟宗，自相鬩牆”的作法^⑧，認為只有超越了學派門戶的“大同”之見，才是真正的“聖人之教”，才是儒家的真精神，表現了一種求同的思維傾向。

由于中村正直堅信普遍精神的存在以及他的求同思維傾向，使他对传入日本的西方文明，也表現了一種寬容而開放的姿態。他認為“通天地人謂之儒，”^⑨而天覆地載非中国一国，且“洋夷亦人”^⑩，故“察外国政化風俗，學其語言學術，可謂不悖儒職。”^⑪早在進入昌平黌之前，他已在幕府侍医桂川国興那里接触了“蘭學”。進入昌平黌后，仍未放棄蘭學的學習。他經常把漢籍放在書集上，將蘭學書籍藏在書集的抽屜中，無人時便偷閱蘭學書籍。在担任昌平黌教師時、中村正直又開始學習英語。他在為英、漢、荷三語對照辭典所寫的序文《穆理宋韵府鈔叙》中指出，時勢屬己變化，而且“人智日辟，机巧日長”，“古來不相通之国，今也舳舻相接”，但“綱常倫理，則未嘗少變”、即仍認為需家的以“父子、君臣、夫婦、昆弟、朋友之倫”為內涵的“聖賢之道”應是万国皆同的普遍精神原理。只是在維護這一普遍精神原理的前提下，不妨“取彼長，補我短。”^⑫不過，這時的中村正直認為西方所長的僅是“技芸”，是天文、地理、“算術”、器械、航海、醫術，學習它們就如同孔子的弟子樊遲要學種庄稼、種菜一般。他說：“夫洋學者、技芸焉耳”，“吾道所不能外也。”^⑬由于中村正直堅信儒道的普遍性，只把“洋學”視為“技芸”，因而他論為“洋學不同于”老与仙，“非顯然為敵。”^⑭這種認識較之幕末的開明儒者佐久間象山的“東洋道德、西洋芸（技）術”論，未顯高明。不過，正是中村正直的這種求同思維傾向，為他開始學習西方文明敞開了方便之門。

1866年10月，中村正直作為留學生監督被派往英国倫敦，開始了一年多的留英生活。在親炙歐洲現代文明后，曾認為西方現代文明“維技芸靈巧”的中村正直，認識發生劇變。他說：“及徐徐察其政俗，以知其不然。”^⑮他認識到英国之所以富強，還在于“自由之權，公平之法，上帝之道，期与天下公享而共用焉。”^⑯他首先指出人民的“自主之權”為“自主之志行”、即民主與自由乃是国家独立的前提，說：“国所以有自主之權，由于人民有自主之權。人民有自主之權，由于其自主之志行。”^⑰因此、中村正直在回国后、先后于1871年和1872年、翻譯出版了英国學者斯邁爾斯（又譯斯馬洛茲）的《西国立志篇》（原名《自助論》）和穆勒的《自由之理》（原名《論自由》），大力宣傳西方的民主自由思想，在當時的日本發揮了近代啓蒙作用。

然而，對於中村正直更為重要的是，他發現了決定西方文明本質与特征的“上帝之道”（也即中村正直所謂的“教法”）、認為它与西方的民主自由思想以及西方各国的強盛具有內在關聯。他逐漸認識到“西国以教法為精神，以此為治化之源。”“今西国之景象者，不過教法之華叶外

茂者。而教法者實為西國之本根內托者。”^⑮中村正直把基督教視為西方現代文明昌盛的精神動力源，認為要學習西方，使日本富強，不能忽視其根本。為此，他不僅主張在日本鮮除對基督教的禁制，甚而匿名上書天皇，勸說天皇受洗，說：“陛下如果欲立西教，即宜先自受洗禮，自為教會之主、而億兆唱率焉。”^⑯中村正直自己則在1874年12月受洗，成為基督教徒。

(二)

“上帝之道”（即“西國教法”）的發現，實際上已使中村正直對儒道為萬國皆同的普遍精神原理的確信發生動搖。但中村正直又未放棄對“聖賢之道”的信仰。就在他匿名上書勸說天皇受洗的同時，又說自己“敬仰孔子，始終不變，且深愿孔子之道行於上等社會，為治平大本也。”^⑰以後他還發表過《漢學不可度論》（1888年）等文。但中村正直如何對待曾安身立命的東方“聖賢之道”與新發現的西方“上帝之道”呢？他又依著求同思惟的慣性，試着尋求超越“上帝之道”與“聖賢之道”的普遍精神原理。其方法是探求兩者的共同項。結果，中村正直尋到的普遍性精神與倫理、是“敬天愛人”。

在《馬可福音》第12章中，耶穌把十戒歸納為一條最大的戒命：“你抄要愛你的主…要愛人如己。”這段活體現了基督教的根本精神。其中既提示了它對於超越者“主”（即基督教徒信仰的唯一神、在漢語中也認為“上帝”）的態度、又表達了交的最根本的論理道德要求。中村正直以儒學的語言來表達基督教的根本精神，即是“敬天愛人”。基督教認為唯一的神是天地萬物和人的創造者和主宰，對人賞善罰惡；神是無所不在，無所不能，無所不知的；神是人們應崇拜，信仰，服從的超越者；因為神愛所有的人，所以每個人要愛他人。中村正直則以為基督教所說的“神”，“造物主”就是儒學中的超越者“天”，“皇天”或“上帝”，只不過名稱不同而已。他說：“曰天、曰上帝、曰神（原注：謂真一神、不可混為鬼神之神），曰造化之主宰，名異而義一。”^⑱中村正直於1868年專門寫了《敬天愛人說》一文、旁征博引《尚書》·《詩經》等經典和孔子、孟子、張載、朱熹、薛瑄、貝原益軒等中、日儒者的有關“敬天”、“事天”、“愛人”、“愛民”的言論，論證儒學的根本精神也是“敬天”與“愛人”。《敬天愛人說》還說：“天者生我者。乃吾父也。人者與吾同為天所生者，乃吾兄弟也。天其可不敬乎？人其可不愛乎？”^⑲這一陳述雖仍使用儒家的語言，但明顯地已浸透着基督教的愛“主”與愛人的精神。中村正直類比基督教對唯一神的崇信和儒學的“敬天”，基督教的“愛他人”和儒學的“仁者愛人”、“民吾同胞”思想、抽取其共同項，概括而得出超越東西文明差異的普遍性精神與倫理應是“敬天愛人”。

中村正直所闡釋的“敬天愛人”果真可以成為超越東西文明差異的普遍性精神原理嗎？中村正直似乎僅注目於儒學與基督教表層陳述的雷同，卻忽視了其深層精神的差異。其差異首先在於，儒學的“天”和基督教的“神”雖同為超越者，也都有至上主宰者的性格，但儒學的“天”以後逐漸失去人的形象與性格，主要成為宇宙的道德支配力量、秩序與存在、成為“天理”，而基督教的“神”劫始終是人格化的神，保有人的特征。其次，從超越者與人類的關係看，基督教的神雖是人格化的神、劫同時是隱匿不見，人類不能認識與理解的，完全外在的異己絕對實體。人類依靠理性無從認識神，而只能無限信仰神。這一信仰也不過是人類對神的啟示與召喚的響應。人與神雖可交往（通過教會或直接交往），但其融合卻是不可想象的。與基督教不同，在儒學中劫

可以實現“天人合一”，超越世界与現實世界閼非泾渭分明。儒家对“天”的解釈，虽不是單純一致的，但一般地說，“天”是既超越而又內在的。在孔子看来，超越性的天可以“默而識之”（《論語·述而》），即可以沈默地認識、理解、体悟到。孟子則更加明確地說：“盡其心者知其性，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。”（《孟子·盡心上》）認為向內在心性下功夫，存心養性即可知天、事天，指出了一條由內在而達致超越的道路。

為中村正直所忽視的這一差異，實在至關重要，因為它涉及到東西文明的根本特質。首先基督教文明使超越性的人格神（也假稱“上帝”）表現出無限的威力，而且完全是一種外在的力量。這樣便要求人們必須服從這一外在力量所規定的一切法則，西方的所謂“自然法”（廣義地說，“自然法”包括人世間的社会、道德法則和自然界規律）傳統乃至天賦人權思想、服從法律的法治觀念等皆由此衍生而來。西方之出現民主、法治实与此有關。其次，超越性的人格神虽是人類元從認識的，但它所創造的自然世界却可以成為人類理性認知的對象。因為自然界不過是唯一神所造的一種機器－如鐘表，科学家的任各便是發現這一機器如何構成与運作。越能發現自然世界的奧秘，便越能證明唯一神這一外在力量的至上与至妙。因而西方的自然科学傳統也与這樣外傾追求有關。儒家文明則不同，它虽認定超越者是“天”，但以為通過人類的內在“心性”便可“知天”，通過“人倫日用”便可“事天”，只要能够由此而肯定人性中的善根便已足矣。尽管這樣內傾追求并不影響工藝技術的發展，但削弱了对外部自然界的系統性科学探究的熱情。在人類社会生活中，它則更多地要求人們高揚頗具彈性的道德精神，而不重視服從明晰而具剛性的法律。儒家文明未能生出近代民主与科学或許与此有關。由此看来，中村正直的所謂“敬天”只是概括地表現了儒學与基督教都有超越層面的宗教精神、却碍難說是超越了兩者間內傾与外傾差異的普遍性精神原理。

此外，“愛人”確實同為儒學与基督教的最高倫理道德要求，均具人道主義性質。孔子說：“己所不欲、勿施于人。”（《論語·衛靈公》）《馬太福音》第7章則從正面強調了這條金律，說：“元論何事，你們願意怎樣待你們、你們也要怎樣待人。”但其間也有重大區別。基督教提倡投入全部心身的愛，這種愛要施及所有的人，即愛他人，愛隣人，甚至愛敵人。《路加福音》第6章說：“恨你們的要待他們好，詛咒你們的要為他祝福，凌辱你們的要為他禱告。”這是因為神愛所有的人，不分敵人還是朋友，善人或惡人。根据基督教的教義，神對所有的人的愛是每一個人愛他人的基礎和根据。尽管這些主張僅是基督教的人道主義理想，只向人們提供了一種可能性，但它所提倡的“愛人如己”畢竟是一種具有普遍性的“博愛”精神。与之不同，儒學提倡的“愛人”是一種由己，由家庭向外逐層推展的有“差等”的愛。這是既要維護等級秩序、又要維護其內部協調的人道主義。孔子學說的中心范畴是“仁”，“仁”的本質是“愛人”（《論語·顏淵》）。但這樣愛，正如孟子所說：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，”（《孟子·梁惠王上》）是由愛自己的父母、子女、長輩推及愛他人的，它們倆之間是“有差等”的，即有區別与層次的。至于對敵人，則不像基督教所主張的那樣施之以愛，而是待之以公正，即所謂：“以直報怨，以德報德。”（《論語·憲問》）而且儒學比基督教更加強調以改良社会秩序作為達到“愛人”的途徑。“愛人”不僅限于個人論理道德層次，還要延伸至政治層次。這就是所謂的“仁政”。中村正直視為普遍性倫理的“愛人”，僅僅表現了儒學与基督教同具的人道主義精神，却未考及其間的差異，亦唯稱實現了對兩者的超越。

中村正直尋求世界性普遍價值的嘗試並不成功，“敬天愛人”也未能如中村正直所期許的那樣得到世界各國人民的認同。中村正直的思想試驗，即使對於吸收西方文化的長處，克服儒學文化的不足，也天明顯建樹。這些皆因中村正直囿於求同思維的束縛，未能站在更高的基點上以分析與批判的態度關注兩種文明的區別。例如，中村正直雖認識到“西國之強由於篤信天道，由於人民有自主之權。”²³而且進一步察覺到“其皆有自主自立之志，有艱難辛苦之行，原於敬天愛人之誠意。”²⁴即他似乎已隱約地感到基督教文明的強烈而高遠的宗教情操和理想主義以及由此而來的道德自律與獻身精神，作為一種文化動力，與西方科學的進步，民主觀念的發展，與其現代化進程的積極關聯，試圖在移植西方民主思想的同時，亦移植作為其精神背景的基督教。但是，他只是尋求儒學已有的“敬天愛人”思想、作為其可類比的共同項、便簡單地將其高揚為超越性普遍價值了。這種未加深層次分析批判的低層次類比求同，無助於東西文明的互相理解，也不會由此而尋到傳統與現代，或“東”與“西”的真正結合點。因為忽視兩種不同文明的深層差異，便會減少兩者會發生衝突的緊張感，並因此而削弱由這種緊張感而帶來的創造性思考 and 對固有傳統批判的力度，甚至導致對傳統的禮贊，不利於傳統的批判性轉化以及與現代的融入。然而，中村正直未成功的嘗試，對於當今正尋求傳統文化的現代化進路的中國人，亦不失為鑑戒。

注 記

- ① 高橋昌郎：《中村敬字》、吉川弘文館、1966年版、第126頁。
- ② 《文明論概略》中譯本、第32—33頁。
- ③ 《廣原道》、《敬字文集》卷14、吉川弘文館、1903年版。
- ④ 〈論經學〉、《敬字文集》卷2。
- ⑤ 〈論經學〉、《敬字文集》卷2。
- ⑥ 〈送葛西士干序〉、《敬字文集》卷4。
- ⑦ 〈送葛西士干序〉、《敬字文集》卷4。
- ⑧ 〈論經學〉、《敬字文集》卷2。
- ⑨ 《明治文學全集3 明治啓蒙思想集》、筑摩書房1983年版第279頁。
- ⑩ 〈洋學論〉、《敬字文稿》卷1。
- ⑪ 《明治文學全集3 明治啓蒙思想集》第279頁
- ⑫ 〈穆理宋韵府鈔叙〉、《敬字文集》卷5。
- ⑬ 〈洋學論〉、《敬字文稿》（東京靜嘉堂文庫所藏稿本）卷1。
- ⑭ 〈洋學論〉
- ⑮ 中村正直：《西國立志篇》、講談社1984年版、第53頁。
- ⑯ 〈英史紀略序〉、《敬字文集》卷5。
- ⑰ 《西國立志篇》第51頁。
- ⑱ 〈擬泰西人上書〉、《敬字文集》卷1。
- ⑲ 高橋昌郎：《中村敬字》第97頁。
- ⑳ 〈加藤翁年譜序〉、《敬字文集》卷15。
- ㉑ 《清質所聞》、日本東京靜嘉堂文庫所藏作者手稿本。不過、儒學中的“天”、其意又有多重、而且其意義之變遷有個歷史過程。中村正直對此似亦有所察悟、因而他更多地將“天”視為漢唐以前所主張的有意志主宰者的“天”、而不是宋明理學中作為“天理”的“天”。他說：三代以上說天說上帝、如活；漢唐以下說天、如死。漢唐以下抹殺上帝二字故不多流露干筆墨。
- ㉒ 〈敬天愛人說〉《敬字文集》卷3。
- ㉓ 中村正直：《西國立志篇》、第34頁。
- ㉔ 中村正直：《西國立志篇》、第54頁。

= 日本語訳 =

明治啓蒙思想家の中では、当時の社会影響力の点において、福沢諭吉と肩をならべるものは、中村正直（1832～1891）しかいないであろう。ところが、二人の思想家の歴史運命は、全然異なる。福沢諭吉は依然として現代の人々によって尊敬されているが、中村正直の名は、数少ない歴史学者以外の間で、ほとんど忘れられてしまった。

何故であろうか。それは、中村正直が、訳書と短篇の論文のほかに、福沢諭吉の『学問のすすめ』と『文明論之概略』のような著書を著さなかったことばかりでなく、両者の西洋文明のインパクトへの対応の型が違うことに由来するであろう。福沢諭吉は当時の東洋文明と西洋文明との歴史発展段階の差異を強調し、立ち遅れていた伝統的文明への批判と西洋文明の全面摂取を主張していたのである。この「全面的西洋化」のような対応の型は、当時ばかりでなく、今日の日本でも、影響力をなお持っている。それに対して、中村正直は、西洋文明の先進を認めたが、伝統的東洋文明と西洋文明とは本質的に共通項があると確信し、価値と倫理における両者の共通項を発見するによって、時代と地域の差異を越えた世界的・普遍的価値と倫理を確立しようとしたのである。この超越志向の対応の型は、西村茂樹の折衷主義とは異なるが、東・西文明に対する中村正直の認識は、本質に触れた分析と評判が欠けて、単なる類比の方法によって両者の類似項を認定したので、当時においては、東・西思想の真の相互「融合」に達成しなかったし、文化多元主義がすでに共通認識となった今日においては、その空想性がさらに露呈させられた。従って中村正直が忘れられてしまったのは、理解しかねないことであろう。以下は、中村正直が世界的・普遍的価値を探求した歷程を簡単に回顧して見よう。

中村正直は、幕府の「御儒者」としていた時代においては、世界の中で超越でありながら内的である普遍的な精神と価値が存在していることを確信していたのである。中村正直はそれを「道」・「理」と称したり、「聖賢之神」・「聖人之教」と称したりした。そこで「聖人之立教、本合衆異而為大同」（「聖人の教をたてるは、本より衆異を合わせて、大同と為す」）と言ったように、中村正直は、儒学諸流派に対して「求同棄異」という態度を取るべきだと主張し、「求同」の思維傾向を現したのである。

中村正直は、「求同」の思維傾向から出発して、伝来してきた西洋文明に対しても寛容かつ開放的姿勢を現した。彼は、「通天地人謂之儒」と言って、天の覆うところと地の載するところは中国一国には限らず、「洋夷も亦人のみ」と思うので、「外国の政化風俗を察し、其の言語學術を学ぶのは、儒の職を悖らずと謂うべし」と言った。

1866年10月以来、中村正直はロンドンに赴いて、一年あまりのイギリス留学生生活を過ごした。その際、彼は、イギリスの富強の原因は「自由之権、公事之法、上帝之道は天下と公享して共に用ひんことを期す」にあることを始めて認識した。彼は西洋文明の本質と特徴としての「上帝之道」を発見した。彼は「西国は教法を以て精神と為し、此を以て活法の源と為す」と述べた。1874年12月に、中村正直は洗礼をうけて、キリスト教の信徒となった。

ところで、中村正直は、いままで信じていた東洋の「聖賢之道」と新しく発見された西洋の「上帝之道」との関係をどのように対処するか。彼は「求同」思維の慣性に従って「聖賢之道」

と「上帝之道」を超越した普遍的精神原理を探求しようとした。その方法は、両者の共通項を捜し求める事である。結局、彼が捜しだした普遍的精神と倫理は、「敬天愛人」である。1868年に、中村正直は、「敬天愛人説」という文章を書いたのである。

中村正直によって言われた「敬天愛人」は果たして東・西文明の差異を超越した普遍的精神原理となれるか。中村正直は、儒学とキリスト教との表層の所説の類似だけに注目していたが、その深層の根本精神の差異を無視したようである。実は、儒学の「敬天」とキリスト教の唯一神への信仰とは、差異がある。まず、儒学の「天」とキリスト教の「神」は、同じく至上者であり、世界の最高の主宰者としての性格をもっているが、儒学の「天」は次第に「人」のイメージと性格を失ってきたのに対して、キリスト教の「神」は終始人格化の神であり、人の性格と特徴を保っている。また、至上者と人類との関係の点から見れば、キリスト教の神は、人格化の神でありながら、人類によって見られなくて、認識・理解されない、まったく外的・異質的な絶対者である。人類は理性によって神を認知することができないが、ただ神を無限に信仰することができる。人と神は交際できるが、その融合は想像も付かない。キリスト教に対して、儒学においては、「天人合一」ができるし、超越世界と現実世界の間にはっきりした一線が画されていないし、内的から超越への道が存在しているのである。例えば、『孟子』は「其の心を尽す者は其の性を知る。其の性を知れば則ち天を知る。其の心を存し、其の性を養うは天に事ふる所以なり」と述べている。中村正直によって無視された上述の差異は実は非常に重要なものである。というのは、これらの差異が東・西文明の根本的特質にかかわるからである。また、近代的民主、法制、科学が自主的に生まれられるかどうか、実はこれらの差異にかかわるのである。中村正直によって言われた「敬天」は、儒学とキリスト教がともに超越的な宗教精神を持っていることを現すにとどまるが、それは儒学の内向性とキリスト教の外向性との差異を超越した普遍的精神原理であると言いかねるのである。

また、「愛人」というのは、確かに儒学とキリスト教の同様の最高倫理要請であり、人道主義（ヒューマニズム）の性格を持っていることである。ところが、両者は重大な区別がある。キリスト教は、心身のすべてを尽くした「愛」を提唱している。その「愛」はすべての人々に与えるべきものであり、普遍的な「博愛」である。即ち他人、隣人ないし仇敵を愛すべきである。キリスト教の教説に基づいて、すべての人々に対する「神」の「愛」は、ひとりびとりが他人を愛することの基礎と根拠である。キリスト教に対して、儒学の提唱している「愛人」は、自分から家族へ、家族から他人へのような、次第的に推し広めた、「差等」がある「愛」である。孔子の学説の中心概念は「仁」である。「仁」の本質は「愛人」である。「愛人」というのは、孟子の言ったように「吾が老を老として、以て人の志に及ばし、吾が幼を幼として、以て人の幼に及ばさば、天下、掌に運らすべし」ということである。仇敵に対しては、愛を与えるべきではないで、公正を以て対処すべきである。即ち「直を以て怨みに報い、徳を以て徳に報いる。」そして、儒学は、社会秩序の改良を「愛人」の達成の道とすることを強調している。「愛人」というのは、個人の倫理の層面に止まらないで、社会政治の層面にも引き延ばしなくてはならないものであり、即ち「仁政」である。中村正直によって提唱された「愛人」説は、儒学とキリスト教とが同じく人道主義精神を持っていることを現すにすぎないで、両者の差異

を殆ど考えていなかったのである。それは両者への超越を実現したとは言えない。

中村正直の世界的普遍価値を提求する試みは、成功しなかったのである。その原因は、中村正直が「求同」思維に縛られて、儒学とキリスト教より高い視点から、両者の差異を分析・批判できなかったことにあると思う。深層の分析・批判が欠けた表層の類比という方法で、東・西文明の真の相互理解が実現されないし、伝統と現代、あるいは「東」と「西」の真の接点もみつけれないであろうと思う。