

〈共同研究報告〉

明治期日本の啓蒙思想における「自由・平等」

——福沢諭吉、西周、加藤弘之をめぐる——

鈴木貞美

1、なぜ、「自由・平等」を問題にするのか

福沢諭吉ら明治啓蒙思想家たちは、明治維新を「四民平等」を実現した革命のように論じたが、黒船ショックが引き起こした倒幕運動は、開国か、尊王攘夷かが争われ、紆余曲折を経て、尊王開国に落ち着いたもので、その過程で政治の自由や四民平等がスローガンにあがったことはない。すでに、江戸時代のうちに、いのちの自由・平等思想がひろがり、身分制度も金の力でグズグズになつていったため、デモクラシーは至極当然のことのように受けとめられたのだった。明治新政府は、一八七三年一月に徴兵令の告諭を発し、国民の自由・平等を認め、それと引きかえに「国家の災害を防ぐ」ために、西洋でいう「血税」として、二十歳に達した男子に三年の兵役義務を課した。^②「国民皆兵」制度は、国民各自が自分の権力の一部を国家に提供し、秩序を維持し、各人の安全の保障をえるという

自然権思想に立つものだが、明治啓蒙思想家たちの思想においては、自由、平等が未分化で、自然権思想や社会契約説の定着が見られないことが、すでに指摘されている。しかし、その理由については、これまで恣意的な分析しか行われてこなかった。^③

その理由は、ヨーロッパやアメリカにおける各種の「自由・平等」思想をひとくくりにして、天賦人権論として受けとめたこと、それらのリセプターとして、江戸時代に公認されていた朱子学の「天理」や、ひろく流布していた天道思想が働いたことに求められる。そして、江戸時代の通念では、いのちの自由と平等とがセットになっていたのである。天賦人権論者たちは、あらためて自由と平等の関係について、それぞれを社会や国家と関係づけながら考えようとしなかったのである。それゆえ、個々人の諸権利についても、いのちにおける、社会における、国家におけるそれが切り分けられないまま、個人、社会、国家の相互の関係についての考え方が、時どき

の状況により、また論者の立場によって、たえず変化することになった。ここでは、まず「自由」「平等」が、どのように受け止められたのかについて検討し、そのうえで個々人の社会論、国家論を考えてみたい。

以上のように、ここでは「自由」と「平等」の概念をセットにして扱う方法、および西洋の概念を受け取る際に働くりセプターという分析概念を用いる⁽⁴⁾。これらが東アジアにおける個々の概念史研究には、必要かつ有効であることを示し、あわせて概念編成 (conceptual system) の編みかえの過程を究明することを提案する。なお、この問題の追究に関して、一般に「自由・平等・博愛」をセットにして近代民主主義思想を論じることが行われているが、「博愛」にあたる観念は、儒学の「仁」や仏教の「生き物を慈しむ」考えなど、範囲や質の差はあるものの、ここでは度外視しても、問題が生じないと判断する。

2、翻訳語としての「自由」

英語のリバティ (liberty) やフリーダム (freedom) の訳語として「自由」が用いられるようになってゆくには経緯がある。「自由」を含め、「権利」などの言葉が、従来の意味とは別の意味で、急速に使われるようになったのは、西欧諸国が東アジアの門をたたきはじめたときからだった。

江戸幕府が外国と結んだ条約などに、外国人に対して、寺院市店

見物は「勝手たるべし」から、「市中近辺自由ニ徘徊する事を許す」へと変化が見られる⁽⁵⁾。西洋側が要求する信教の「自由」に対しても、その相互尊重を条約のなかに盛り込んでゆくが、ここにも居宅内に礼拝堂を建てるのは「勝手たるべき事」から「宗旨を自由に奉ずることを免し有るべし」へと変化が見られる⁽⁶⁾。またこのころの取り決めには、役人がかかわらないという意味で「自由の交易」や「自由交易」の語も見られる⁽⁷⁾。つまり、リバティやフリーダムの訳語としての「自由」は、まずは外交文書などの公用語で、「取り締まらない」という意味で用いられ、それが他の分野にもひろがっていったと考えてよい。簡便な単語帳のような『英和対訳袖珍辞書』(初版、一八六二)には、「free」に「自由ナル」、「liberty」に「自由」を、まずあてている。

他方、一八三〇年代からキリスト教宣教師が香港などで、華英辞典、英華辞典などをつくりはじめていたが、新興都市上海ではプロテスタントの宣教師たちが布教の助けにするために、自然科学などの最新知中国の若手知識人の協力をえて翻訳出版した。これらの書物は幕末の日本に流れこんだ。一八六四年には北京で、国家間の条約の問題を中心にした雑誌『万国公法』が創刊され、これを徳川幕府は一八六五年に翻訳出版している。中国でつくられた辞典や法律の文書などでは、言語によく通じた人びとが訳語を定めて、英語の多義性にもよく配慮されている。たとえば『ロブシャイド英華辞典』(二八六六)では「freedom」、「liberty」ともに、まず「自主」を

置き、「自由」以下多様な意味を解説している。しかし、一般向けのジャーナリズムでは、ビジネスの必要上、一般の人に意味が取りやすい言葉が選ばれやすいこともあり、同じ単語にさまざまな訳語が飛びかうことになった。

日本と諸外国の通商条約では、外国人の市中徘徊や住居内に礼拝堂を建てることに對して、それらの「勝手を許す」から「自由を許す」へと用語の推移がうかがわれる。また役人が関与しないという意味で「自由交易」の語が用いられている。これには中国の諸外国との通商条約の用語が影響を及ぼした可能性がある。そして、このような外交などの実務で官僚が用いる語が、官報や政府の動きを伝える『郵便報知』など、いわゆる「御用新聞」を通じて、公用語としてひろまってゆくが、ここでも概念の理解は二の次になりがちだった。言葉がひろまるには使いやすさが大きく働くからである。それゆえ、リバティやフリーダムについても、なかなか訳語が決まらなかった。

福沢諭吉は「自主、自尊、自得、自若、自主宰、任意、寛容、従容等の字を用いたれども、未だ原語の意義を尽くすに足らず」(『西洋事情』二編巻一「例言」、一八七〇)といっている。そして、彼自身は、リバティやフリーダムに「自主任意」や「自由」という訳語を当てるのは適当でないと感じていた。『西洋事情』(初編「政治」、一八六六)に「自主任意、自由の字は、我儘放蕩にて、国法をも恐れずとの義に非らず。総てその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。(中略)未だ的當の訳字あらず」と、わざわざ本文中に割注をいれて、法を犯したり、秩序を無視したりする意味ではないことわっている。「自由」の定義について述べた最後のところでも「自由と我儘とは動もすればその義を誤り易し。学者宜しくこれを審にすべし」と書いている。その点、学者が、ぜひともはつきりさせなくてはならないと。福沢はリバティやフリーダムの訳語を「自由」とすることに懸念を示していた。「自由」という言葉の本来の意味、また当時の知識人の理解では、好き勝手にすることや、我ままという否定的なニュアンスが強かったからである。

3、「自由」の東と西

漢語の「自由」は、もと仏教用語ともいわれるが、外から支配や規制を受けることなく、自分の意のままにふるまうことを意味し、古い漢籍では、大きく分けると「思うままにふるまう、専恣横暴」もしくは「制約・拘束を受けない」という二つの意味があった。古代の文献では、権力者やその地位について述べた文章に出てくる。日本の奈良時代の文献では、権力を奪おうとした人に用いられる例が目立つ。

中国、春秋戦国時代に編まれた『列子』は、老荘思想に連なるもので、不老長寿を獲得した仙人などが活躍する本だが、そのなかに楊朱という思想家が「思うままに行動するのがよい」と説いたと記

されている。大昔の人は、この世の生はつかの間のものであることをよく知っていたから、無理をして、寿命の長さや名誉や利益を追い求めたりせず、欲望のおもむくままに生きるのがよいと説いたのだ。といっても、腐った肉を食うような、わざわざ生命を危うくすることは避けよ、と教えている。個人の生の欲望のセルフ・コントロール、自律の思想である。

ところが、孔子とともに古代儒教を代表する孟子^{もつし}は、このような考えを「為我」、利己主義と退けている。個人の欲望に対して公共の秩序、すなわち「義」を重んじる思想である。この「義」は、役人などが「公」⇨天下すなわち人びとを治める立場からいう言葉で、その対極にあるのが「私」の「自由」ということになる。¹³ こうして東アジアでは「自由」は、「公」を重んじる立場から非難される構図ができあがっていた。¹⁴ いまでも中国語では「我」に比べて「私」にはあまりよいイメージはないといわれる。

ところが、江戸時代になると、「自由」の語は、それこそ自由勝手に用いられ、便所のことを「自由」と呼ぶ用例まである。¹⁵ 誰にも見られない場所だからだろう。あるいは台所を意味する「勝手」に対応させていたかもしれない。このように古代と江戸時代とでは、「自由」という言葉の意味はだいぶ変わっていた。江戸時代の「自由」の用法は、ほぼふたつの傾向にわけられる。そのひとつは、武士の兵術を説く際に、敵に対して戦略、戦術を「自由」に駆使するという意味で用いられた。これは仏教で釈迦の境地を意味した

「自由」が、とくに禅宗で、何かにとらわれない、こだわることのない境地という意味になり、それが武芸に転用されたものだ。これは特定の身分の、それも限られた場面に用いられる用法である。

もうひとつは、生活を便利にするという意味で、井原西鶴が『日本永代蔵』で、船は全国の物資の流通を「自由」にすると用いている。これも仏教の用法から転じて、一般的に何かに束縛されない状態をいい、欲求が満たされない不健全な状態から解放されることを意味する語になった。とくに都市では、金さえあれば何でも手に入る、「自由」にできるという意味で用いられていた。¹⁶ 庶民が手にする艶本にも、十八世紀のうちから、遊女を抱いて「自由」にしてみたいなどという用法が見られる。¹⁷

それに対して、古代ギリシャでは奴隷でない人を「自由人」といい、この「自由」が英語リバティの語源である。¹⁸ 中世以降のヨーロッパの場合、どんなに「自由」にふるまっても、キリスト教の全知全能の神の前での「自由」が基本であり、それにそむくと罰を受けることになる。だから、「嘘をついてはいけない」「正直であること」なども、キリスト教のモラルとされている。嘘をついてはいけないことなど、儒教でも、仏教でも基本的なモラルだが、東洋には全知全能の神が見張っているという考えはない。日本では八百万の神など神が大勢いることになっていたが、見張り手が多い分、たいへんだなどは考えなかった。そこが根本的にちがう。

また、西洋には個人の勝手気ままな感情を抑えるものとして理性

があるが、その理性も、もとは、すべてを創造した全能の神の理性を人間が分けてもらったものとされる。それゆえ、理性は、みんなが共通にもっているはずのものとなる。しかし、十八世紀くらいになると、かなり様が見られ、全能の神によって六日間に天地が創造されたことなどは、いわば神話にすぎないと考え、神の奇蹟なども信じない知識人が増えてくる。これが迷信を退け、人間の理性でものごとを考えようとする狭義の「deism」、合理主義（rationalism）だが、おおもとの考えが変わったわけではない。たとえば合理主義者たちが知恵を出しあつてつくつたアメリカの独立宣言（一七七六）では、政治や結社の自由も神によって与えられるものと述べられている。¹⁹⁾

ヨーロッパの「自然権」思想も、神がつくつたままの自然状態で、人間はもともと「自由・平等」に生きる権利をもっているはずだという考えだが、そのままではたえず暴力的な対立が起きてしまう。そこで、個々人のそれぞれの権利の一部を寄せあい、権力をつくり、それによって、暴力沙汰を取り締まり、また外からやってくる敵にそなえる暴力装置をつくるという考え方をとる。それは教会の権威とは別のものとされる。この場合は、「政治的自由」は「宗教から

4、「平等」の東と西

「平等」については、どうか。「平等」は仏教の考え方からひろが

ったもので、古代インドでは階級制の上立つバラモン教でバラモン階級が「解脱」をいわば独占していたことに對して、シャカ・ムニが誰にでも「解脱」ができることと説き、仏教が大きな勢力になった。いわば「いのち」をもつことにおける対等、「平等」の思想である。しかし、仏教が中国に入ると祖先崇拜と結びつき、それが日本にも伝えられ、古代から天皇家の祖先を祀る行事に用いられた。儒学も、個々人は生まれつき同質で、その意味で対等、「平等」という考えに立っている。しかし、どちらの「いのち」における平等も、日本では、身分とは無関係で、むしろ身分差別や家制度などの秩序を維持するように働いた。

徳川幕府は忠孝の教えを強めた儒教（朱子学）を武士の正式の学問とし、民衆は家ごとに寺の檀家となり、村は神社によって結束した。江戸時代につくられた「士農工商エタ非人」という身分制度は、職業による身分をもとにしており、それぞれに階層と貧富がある。大名や旗本のような武家から貧農に近い貧しい武士までいた。農民も庄屋層から水呑み百姓まで。職人も商人も親方や店主のもとに徒弟制度で働いていた。職種による上下関係があり、さらに、それぞれの職種のなかに身分の上下関係があるというしくみで、これは、王候貴族や領主、事業家、農民、職人や労働者と、ほぼ財産によって段階的になっていたヨーロッパの階級とは、かなりちがう。

そのようなしくみのなかで、江戸時代に民衆教化に活躍した儒者、たとえば『養生訓』（一七二三）で知られる貝原益軒や、庶民に生

活道徳を説いた石田梅岩ばいがんらは、人間が手足を動かし、言葉を発する「自由」をもっており、それをもって、万人の「平等」のおおもとと考えていた。これらは、いのちにおける「自由・平等」の考えてあり、益軒にしても梅岩にしても、身分制には反対していない。ただし、石田梅岩は、ながいあいだ商家につとめていた人で、儒学を中心にした神・儒・仏の三教一致論により、人びとのこのころとからだが天候に左右されるように、天の運行と個々人のからだのはたらきは一致しているのだから、と町人たちにわかりやすく説き、天道にしたがい、道徳を実践することは、太陽が等しく人びとを照らすように、士農工商の身分をこえて行うべきことで、その意味で、みな対等であるという考えを示した。

これは江戸時代なかごろに民衆教化にともないさかんになる天道思想にそつたものである。天道は、もと儒学で天の運行をいう天命にともなう考え²¹⁾で、天道思想は、オテントウサマに神格を与え、天の恵みに感謝し、拝む習慣である。梅岩の思想は、これに依拠し、またアマテラスなどと重ねて、これを定着させるのに寄与した。商人の道徳としては、信用が第一、もうけ主義に走ってはならないと説き、女性にもひろく勉学の機会を与えた。梅岩は武家の心得なども説き、その流儀は石門心学と称された。

梅岩歿後、老中、田沼意次の時期に、田沼自身に責任があるかどうかはともかく、賄賂など「私利私慾」が横行、失脚後も天明から寛政にかけて（一七八〇―九〇）やり玉にあげられた。その揺り戻

しのようにして石門心学が人気を集め、幕府、諸藩の後ろ盾を得、全国各地に根づいていった。一八二〇年前後で、保護奨励した藩は七十四、奨励なしに普及した藩も五十一を数える。あわせて全国の約半数におよぶという²²⁾。

江戸幕府の体制では、職種と身分による差別は厳格だったが、婚姻などによつて、養子になれば、身分を移ることができた。あまり血のつながりということにこだわらなかつたので、抜け道ができていた。さらに江戸後期には幕府に仕える旗本の身分が金で買えるようになるまで崩れてゆく。たとえば江戸城を討幕軍に無血開城した勝海舟、彼の祖父は、金で旗本身分を買った人だつた。そういうなかで、人びとのあいだに、「士農工商」に分かれてはいるものの、本来、社会的に対等であるはずだという考えがひろがつていた。それには金の力だけではなく、天道思想が働いていたのである²³⁾。

欧米の場合の平等は、キリスト教の神のもとの平等を基盤に、生活権の平等となり、国家がそれを保護することが定着していた。明治初期に入った思想としては、サミュエル・スマイルズ著『セルフ・ヘルプ』（一八五九）、中村敬字訳『西国立志編』十一冊（一八七〇―七二）に示されるように、ハーバート・スペンサー流のレッセ・フェール、国家は人民の生活を保護するだけでよい、それ以上のことをするな、というのが最も大きな勢いをもつていた。次に、明治啓蒙思想家のうち、福沢諭吉、西周、加藤弘之を取り上げて、順に「自由」と「平等」の概念について、検討してゆこう。

5、福沢諭吉の場合

福沢諭吉『学問ノススメ』(二八七二―七六)の最初にでてくる「天は人の上に人をつくらず、人の下に人をつくらず」は、四民平等を説いた名言として知られているが、その最後に「〜といへり」とついている。これが、いったい誰がいったのか、よくわからない。政治の「自由」も人権の「平等」も、神に保障されているというアメリカ独立宣言の考えなのか、それとも教会の秩序とは別の自然権のことをいっているのか、はつきりしない。福沢は、いろいろ勉強して、その両方の考え方を知っていたはずだが、彼自身、はつきり区別がついていたかどうか、わからない。

福沢は「政治の自由」について、「天道」という語を用いて、「天道自然の通義」(『西洋事情』二編巻ノ一「例言」)と説いている。これは天が与えた道理で、みんなが自然に共有する真理で、侵してはならないものという意味で、ヨーロッパでは分けて考える天(神)と自然とを一致させ、天でも自然でもあるようなものが与えてくれる道理だといっていることになる。このように考えると「政治の自由」も人間の平等も、福沢は天道思想で受けとめ、ないしは天道思想によって説いたことになる。「〜といへり」は、必ずしも西洋では、ということにならず、「よく人もいうように」くらいの軽い意味でいったのではないだろうか。

この考え方は当時の日本の民衆にとってもわかりやすかった。なぜ

なら、先に述べたように天道、すなわちオテントウサマが与えてくれる真理にしたがって生きるのがよい、という考えが江戸時代にひろがっていたからだ。天道思想、そして石門心学という一種の平等思想がかなりひろがっていたところへ、黒船が門戸を開放せよ、と迫ったことをきっかけに、倒幕運動が巻き起こった。それは「尊王攘夷」から、いわば「尊王開国」に移っていった。そもそも身分制度を打破することを目的とした革命運動ではなかった。しかし、当然であるかのように四民平等の実現にむかった。西洋の民主主義を真似しなければ、遅れてしまうという考えより、熟し柿が、ちょっとついただけで、木から落ちるようなところまで、平等思想がひろくゆきわたっていたからではないか、と私は考えている。

だからこそ、福沢諭吉らは天道思想にのっとって「平等」を説くことができた。しかし、それは、いのちにおける「自由・平等」思想であり、それゆえ、「平等」を説くことはできても、「自由」の意味が説けなかった。あるいは「自由」と「平等」とが、どのような関連するのも説明できない。天道思想は身分の対等を示すことはできても、身分をこえた政治や経済の「自由」は主張しなかった。「自由」は、もともと個々人に自然にそなわっているものと考えられていたので、主張したり、勝ちとったりするようなものではなかったからだ。福沢だけではなく、天賦人権論——人権は天から与えられるものと説いた人びとのほとんどが、そういえる。

福沢は、新政府が薩長の藩閥でつくられているのが気に入らな

った。なにしろ、「私すれば門閥政治は親の敵かたきでござる」(『福翁自伝』一八九九)といった人だ。「私」の領域でいえば、親の代から門閥にひどい目にあってきたという意味である。彼自身も、九州・中津の小藩の出では、いかに優秀でも、新政府の指導者にはなれなかった。身分の上下を徹底して嫌い、家柄にしばられない、「自由」で独立した個人による「一身独立、一国独立」を説いてやまなかった。そして、富豪すなわち産業ブルジョワジーを育成することを目標にした。それがイギリスに産業革命がおこり、産業資本家が台頭し、世界経済を支配している現実を眼のあたりにした福沢諭吉の考える健全な近代国民国家の姿だった。

『文明論之概略』(一八七五)では、権力の偏重も否定する。徳川時代の「家」制度を否定し、男女同権に近いことも述べている。とてもリベラルだったことはまちがいないが、『学問ノススメ』では、愛情が高まって夫婦になる「自由恋愛」は社会秩序を乱すのでよくないとしている。福沢は、フランスの共和制には賛同しておらず、彼の思い描く日本の理想像は、イギリスのように王室を政治の外におき、しかも貴族のいないアメリカのような民主主義を実現するというものだったのだろう。しかし、やがて、ヨーロッパのフェューダリズムについての議論を勉強し、日本の「封建制」には藩が競争する自由があり、それが「自治の精神」と藩に対する「報国心」を育てていた、これが日本の「報国心」のもとになり、中国や朝鮮とちがって、西洋のような国民国家を建設しえた理由である、と論じる

ようになってゆく(『通俗国権論』一八七八)。藩が競争する「自由」というのは、殖産興業や寺子屋などの教育を奨励し、力をつけようとしたことを指している。福沢は、個人の自由競争、自治集団の自由競争、そして国家の自由競争という具合に同心円的な関係が成りたつはずと考えており、その間に齟齬が起るとは考えていなかったらしい。

そして、福沢諭吉は一八八五年には「脱亜論」を発表する。日本は「亜細亜東方の悪友を謝絶」し、「脱亜入欧」の道を進むべきだと説きはじめ、日清戦争時には中国蔑視の姿勢をむき出しにする。帝国主義に同調したのだ。ただし、日清戦争のころ、帝国主義を批判する思想は、ほとんど力をもっていない。それまで自由競争で、優れた国家が勝ち残ってゆけば、やがて世界連邦のようなものができらうというイギリスのハーバート・スペンサーの進化論が流行っていた。これは自由放任でいけば、最適者が勝ち残り、淘汰が進んで、よいものだけが残るはず、という楽観的な考え方で、文明発達史観に立つ、フランソワ・ギゾー『ヨーロッパ文明史』(一八二八―三〇)の英訳本(二八七〇)を読んでいた福沢諭吉の思想も、これに近いものだっただろう。

もともとヨーロッパの民主主義は、封建領主が領内に支配権を確立している制度に対して、特権をもち、余暇を楽しむことのできる貴族階級が、よく理性を働かせ、知恵を集めて政治の運営に取り組み制度だった。そこでは、経済的な利益のことばかり考える人びと

や、あくせく生活のために働くだけの人びとが、政治の運営に携わることなど考えられてもいなかった。ところが立憲君主制にせよ、共和制にせよ、法律のもとで国民の平等を保障する国民国家の方が産業の発展にも戦争にも、封建制よりはるかに有利であることが示され、次つぎに国民国家がつくられるようになる。資本家が台頭し、議会にも力をおよぼすようになる。つまり、政治が「経済の自由」に侵されはじめ²⁴。日本でも、殖産興業を掲げる門閥政治が資本家と結びつくのは必至²⁵だった。だが、福沢は門閥政治の方だけ、目の敵にしたということになるだろう。

6、西周の場合

西周は、ヨーロッパの自然法の考えをオランダのライデン大学で学び、これに「性法」という訳語を当てていた（「自伝草稿」）。自然権を、天からあたえられた人間の本性にもとづく権利と考えていたわけで、世俗的な社会契約説ではなく、中世以来のキリスト教の説く自然権の思想を朱子学の「性即理」で受けとめたものだった。そして、西周『百一新論』（一八七四）は、人權の根本を「自愛自立ノ心」と説き、二人の人間のあいだの権（利）と義（務）の関係を論じ、「自愛自立ノ心」が度を過ぎて、「権義ノ大和ヲ破ルニ至ル」ことのないようにするのが「教」（哲学や道徳）であり、それを人間に守らせるようにするのが「法」であると説いている。こちらは世俗的な社会契約論に近い考え方に見えるが、その「教」と「法」の

根拠が同じ道理に発しているという「性法」の考え方が破られているわけではない。「天」と「人」とを分けて考えるべきと述べた徂徠の思想（「弁名」）を尊重していた点では、「天賦の自由を人為の法」と説いた福沢諭吉（『西洋事情』二編卷之一「人間の通義」）と同じだが、西周の場合は、ヨーロッパ実証主義に学んで、さらに「天」と自然とを分け、人間の世界と対立させるところへ進み、この「教」と「法」を貫く道理を人間の「心理」と、人間の力のおよばない「物理」とのふたつにわけて考えることこそが「文明」であると主張してゆく。『百学連環』では、学問の全体を「物理」と「心理」の学に大別し、神学を「心理」の学に入れ、「物理」と「心理」を混同するものとして、中国の易、日本の神風、仏教説話、神道説話などをあげて奇跡のようなものを信じる迷信の類としてきっぱりと退けている。これは、ヨーロッパの合理主義（rationalism）の多くが狭義の「deism」、すなわち創造主は認めるが人間の理性を重視する理神論の立場をとり、キリスト教の奇蹟や伝説を退けることに学んだものと考えてよい。西周が学問の区分、すなわち知の体系の整理にこだわりつづけた理由も、これで了解できる。ただし、無神論の立場にあったとしても、「心理」にも、なにがしかの「理」（法則性）、すなわち「人性」があることまで、否定していたわけではない。その意味では、次に見る加藤弘之『真政大意』（一八七〇）と似ている。

7、加藤弘之の場合

明治初期の啓蒙思想家たちが、みな福沢諭吉や西周と同じように「自然法」の考えを受けとったわけではない。加藤弘之『真政大意』は「巻上」の初めの方で、「ひたすら安民を眼目に立てて」、「人性・天理といふものを知るが治術の大基本」とすることこそが「真政」、すなわち真の政治であると主張する。「ひとり国君が威権をほしいままにして、私利を営まんとするような政事」と訣別するためである。「安民」は「民人が幸福を得てその生を安んずべき」こと、「人性」は「人の天性」、天から与えられた本性の意味である。「天理」は、この場合、「国家政府の起るゆえん」を指している。「治術」は、もちろん国政のことだ。加藤弘之は「人性」の第一に「不羈自立を欲する情」をあげる。「これが一身の幸福を招く」ものであるとし、「この情を施す権利」と「自己の自分を尽くして、他人の権利を敬重するは、すなわち義務」であると説く。彼は、このように各人における権利と義務との相互性を説き、政府と「臣民」とのあいだにも、この関係を力説する。そして、国家の権利と義務のうちの第一に「臣民の生命・権利・私有」の保護をあげている。ここには、アメリカ独立宣言が造物主からあたえられた自明の権利としてあげる、平等、生命、自由および幸福を求める権利のすべてがそろっている。独立宣言は集団をつくる権利も造物主からあたえられるとしていた。それゆえ加藤弘之が、天からあたえられた「人性」と、「天理」によって国家がつくられることを説いているのは、

アメリカ独立宣言を主なよりどころにしたように見える。

『真政大意』「巻下」では、その臣民の「不羈自立の情」と権利がおのずから世の中の「開化」を進めるといい、「それゆえ政府がこの情と権利を束縛羈縻せずして、人々が相競争てその幸福を求められるやうに任せておけば、自然といはゆる安民の場合にもいたるでござる」と述べている。レッセ・フェール、自由放任の考え方が見てとれる。これは、おそらくハーバート・スペンサーの思想の影響だろう。そして、『真政大意』には、「人と申すものは、(中略)天のもつとも愛したもうものゆえ、人に限りては、万福を与えたもう天意と見えて」(人間にだけ幸福をあたえるのが天意のよう)と、人間に幸福をあたえる「天意」という観念も見えている。

とすれば、「天理」によって国家がつくられるという加藤の考えは、アメリカ独立宣言によつたのではなく、スペンサーの *Social Statics* (社会静学、一八五二) が、ジェレミー・ベンサム功利主義を鋭く批判して、「人類ノ幸福ハ天意ナリト云フ天下ノ通理」を主張しているのを参考にした可能性が高い。このことは、実際は松島剛訳『社会平権論』全六巻(二八八—二八三)中のものだが、「天意」は原文では *"Divine Will"* で、誰でも「天意」と訳すところだ。

加藤弘之はヨーロッパ語の「自由」を「不羈自立の情」と翻訳した。朱子学は「性即理」を唱えるが、加藤は「人性」と「天理」を分けて考え、「人性」の発現を「情」に見た。そして、加藤は『国

「体新論」(一八七四)では、共和制と立憲君主制とが「天理」にもとづく政体であり、どちらかが日本の進むべき道であると説いている。明治初年ころの加藤弘之の発言は自由を強調することから、しばしば共和主義寄りになっている。自身、共和制支持だったと回想しているが、ここでは「人性」(情)と「天理」は、「心即理」のように考えられている。その裏にはたらいっているのは、「心即理」を唱え、個人の自由の絶対的な尊厳を説く陽明学だろう。『真政大意』でなされた政府と臣民、そして臣民相互間の権利義務の相互性の強調は、「国学者流と唱うる輩の論説」すなわち天皇を神聖視し、絶対視する国体論に対して「天皇も人なり、人民も人なれば、ただ同一の人類中において尊卑上下の分あるのみ」と痛撃をあたえるところへ進む。その意味では、福沢諭吉や西周よりも、このころの加藤弘之の論説の方が社会的平等の考えが強く出ているといえよう。²⁶⁾

天皇神聖視や神がかった国体論に反対する点で、また、他者の権利の相互尊重や権利と義務の関係を明確にする点では、加藤弘之と西周はよく似ている。しかし、西周は「自然権」のもととして「自愛自立ノ心」を論じて、王陽明の心学では世の中は治まらないと、これを退けている。

8、結語

図式的になりすぎること承知でいえば、福沢諭吉は一般的な儒学ないしは天道思想で、西周は、まずは朱子学で、加藤弘之は陽明

学で、それぞれ「自由」の観念を受けとめたと考えられる。彼らの自由と平等が未分化なのは、彼らにあつては、自由を問題にしさえすれば、同時に平等をいうことになる。漠然と考えられていたからだろう。そして、その源を彼らに尋ねても答えは得られそうにない。それぞれに偏りはあつても、社会的平等の観念をもたない儒学系の思想をよりどころとしているからだ。彼らにあつては、国民の「自由」と「平等」とのあいだに矛盾が生じる——政治権力者や経済活動の自由を野放しにすれば社会的不平等が生じ、平等を徹底しようとすれば自由を制限せざるをえないということが想定されておらず、したがって、社会的な不平等を問題にするしくみを原理的に欠いているのである。

そして、ご都合主義的に古今東西の普遍的な観念を同値と見なし、つぎはぎしたり、ませあわせたりすることが行われていることも同じであり、その結びつけ方に個人々々によるちがいがあつて、それによつて個性も生じているというべきだろう。加藤弘之のその後の思想の展開は、彼が「天理」と考えるものが、進化論へ、さらには、そのご都合主義的な解釈へと置きかえられてゆくことで、方法無比の「忠君一体」の家族国家論が形成されてゆく。²⁷⁾

それゆえ、ヨーロッパやアメリカの、どの思想を、伝統思想の何を取りセブターとして受けとつたのか、その組み合わせによつて、どのようなバイアスが生じたのかを、ひとつひとつ読み解いてゆくことが必要となる。もちろん、これは「自由・平等」に限らず、一般

的に概念の受容を説明する際の方法である。ここでは、明治期の啓蒙思想家たちにおいて「自由」と「平等」が未分化であることの問題から、その双方をセットにして、その組みかえの問題を採ったが、一概念の歴史の変遷を追うのではなく、その編成自体の編みかえの過程を説明することの有効性も明らかにしえたと思う。⁽²⁸⁾

注

(1) 平等といっても華族制度は残し、被差別部落も残った。民法も男女平等にはしなかったが、これはヨーロッパ民法にならったもの。

(2) ただし、政府は自由・平等の内容を説いたことはなく、また農家の二男・三男への負担が重くのしかかるものだったので、維新政府が次つぎに打った新政策への不満と結びつき、とくに中国地方に「血税一揆」が巻き起こった。

(3) 植手通有「明治啓蒙思想の形成とその虚弱性―西周と加藤弘之を中心として」(『日本の名著34』中央公論社、一九七二)が、これを指摘している。植手は福沢諭吉のような「巨人」ではなく、西周や加藤弘之のような「群小」思想家をあつかうのは、彼らの思想に明治啓蒙思想の形成過程がよく示されているからだと前置きし、彼らの著作をさぐって、西洋の自由・権利の観念が、儒学、とくに朱子学を媒介にして受け入れられたとし、自然法が「性法」として受けとめられたこと、にもかかわらず、朱子学からの離脱がなされ、

普遍的規範(天理)が存在するという観念とそれが解体してゆくこと、「自由と平等がほぼ同義的に解釈されている」こと、徂徠学の影響を受け、「気質の性」の重視や政治制度への関心が高いこと、反面、加藤弘之も西周も社会契約論には届かなかったこと、民衆の主体性の涵養には向かわなかったことなど、「その虚弱性」を指摘する。福沢諭吉をいたずらに「巨人」のようにあつかうのもどうかと思うが、彼らの思想を西洋近代思想と伝統思想とが「混在」しているのとらえているため、伝統思想のなかに分けいり、それらの結びつき方を説明する方向をとらず、社会契約説という西欧近代のひとつの理念を基準に、彼らの思想を裁断してしまっている。そして、植手は加藤弘之の「不羈自立の情」や西周「自愛自立の心」を朱子学の「性即理」にのっとりながらも、それから離脱してゆく過程として考えている。が、加藤弘之が自然権思想を受けとめたのは徂徠学の「気質の性」によるというより、陽明学の「心即理」の原理によってと考えるべきであろう。儒学の「天理」の観念がリセプターとして働いたからこそ、のちに加藤の観念のなかで、西洋の宗教も自然科学も東洋の宗教や思想をも、すべてを包含するような普遍原理がつくりだされてゆくことになるのである。

(4) 石田雄「J・S・ミル『自由論』と中村敬宇および蔽復」(『日本近代思想史における法と政治』岩波書店、一九七六)は「自由」の概念について、受けての素養を考慮している。その検討をふくめリセプターという分析概念については、鈴木貞美『生命観の探究―重層する危機のなかで』(作品社、二〇〇七)五四―五六頁を参照

されたい。

(5) たとえば各国条約（一八五五）、ロシア条約（一八六六）。維新史学会編『幕末維新外交史料集成』第二巻、財政経済学会、一九四三、二四九頁、二七八頁。

(6) たとえばオランダ条約付録（一八四七）、アメリカ大統領トノ条約第八条（一八五八）。同前第三巻、二四五頁、五五三頁。なお、安政五年の各国条約などでは、宗法、宗旨、法教などの語が用いられ、一八六七年、「異宗信仰ノ徒改心ノ者人別名前書・参考書」に「宗教」が見られる。同前第二巻、八一頁。

(7) たとえばフランス約定書（一八六二）、『幕末維新外交史料集成』第三巻、同前、三二二頁。なお、この約定書には「自由」の語がかなり多く用いられている。アメリカ使節応接書（一八五七）。同前第三巻、同前、四五六頁。

(8) 『福沢諭吉全集』第一巻、岩波書店、一九五八、四八六頁。

(9) 同前、二九〇頁。

(10) 他人の支配を受けることのない独立した個々人の権利と義務、その人権の根本を示すことばをつくらうとした人たちは、ヨーロッパで使われているリバイやフリーダムの内容を盛りこんで、「自愛自立」（西周）、「不羈自立」（加藤弘之）などの四文字で、その意味を表す工夫をした。が、実際に使う側にしてみれば、これでは不便だから、一般には無視されることが多かった。

(11) どのような訳語を用いようと、また外来語としてカタカナで記述しようと、その概念を受け取る側の価値観によって内容の理解に

バイアスがかかることにちがいはないが、在来の言葉を訳語とすることは、それを一層、助長することになる。

(12) 宮村治雄『日本政治思想史―「自由」の観念を軸として』（放送大学教育振興会、二〇〇五）を参照。

(13) なお、中国では、また近代以前の日本でも、「我」が一人称として用いられるのに対して、「私」という語は、個人であろうと集団であろうと、「公」の秩序に対するプライベートの領域、自分ひとり、ないしは自分たちのグループの利害を考える立場の意味で用いられていた。中国の儒学の流れ、とりわけ宋代に成立した朱子学は、仏教も「私」の立場を重んじるものと考え、非難する。インドから中国に伝わった大乘仏教は、みんなを救う立場だが、仏教の根本、現世の苦を逃れる悟り（解脱）は、あくまで個人のものである。ただし、本文でも述べたように、中国古代に仏教は祖先を祀る儀礼にも取り入れられ、これが日本に伝わり、朝廷行事にとりいれられた。

(14) このような考えを日本流に翻訳した歌が『万葉集』にある。親も妻子も捨てて、俗世に背を向け、行方をくらました人に翻意をうながす山上憶良のもので、長歌は「天へ行かば 汝がまにまに地ならば 大君います …… 聞こしめす 国のまほらぞ かにかくに 欲しきまにまに 然にはあらじか」（天に行くなら、お好きなように。でも、地上には大君がいらつしやる。すみずみまで大君の治められる秀れた国なのだから、あれこれ自分勝手に そんなことをしてはならない）と結び、反歌は「ひさかたの 天路は遠し なた

ほなほに 家に帰りて 業わざをしまさに」(天は遠いよ。おとなしく家に帰って、仕事に専念しなさいと呼びかけている。憶良は唐の長安から帰った人で、儒教にも仏教にも神仙思想にも通じた律令官人だった。

(15) 『日本国語大辞典』(第二版、小学館、二〇〇一)が記載している。

(16) 同注5。

(17) ただし、この用例は、笑山筆『旅枕五十三次』嘉永年間(一八四八―五四)「吉田」図35より。国際日本文化研究センター、早川聞多教授の援助を受けた。

(18) 日本の古代にも奴婢【奴婢】はいた。中国の律令制にならつて、人の所有物とされる奴婢について、かなり細かく身分を決めており、少しは土地を持てる奴婢もいた。奴婢でない人には「良」という語を用いている。

(19) そのような合理主義者のあいだでも無神論は危険思想とされ、いまでも、とくにアメリカでは、その傾向が強い。アメリカとちがつて、今日のヨーロッパでは教会に行かない人びとが急速に増えているが、それでもモラルのおおもとはキリスト教にあることはかわりない。

(20) みんなの権利を寄せあつてつくるのが権力だから、権力がおかしなことをしたら、その政府をみんなの意思で取りかえるのは当然で、これがイギリスのジョン・ロックが説いた革命の思想である。ロックは政治権力、すなわち国家など最終的にはなくなつた方がよ

いと説いたが、彼の場合、道徳の秩序はキリスト教によつて支えられていたから、安心して政治革命ができるしくみで、その意味での政教分離論である。そのロックの考え方を参考にしながら、フランスのジャン・ジャック・ルソーが考えた国家のあり方は、やや異なる。最初はスイスの小さな共同体やその連合のようなものを考えていたようで、直接民主主義だったが、代議制に移つた。晩年には憲法をそなえた国民国家を考えている。そのように考えが変化したが、一貫して教会の秩序とは別に人びとの意思によつて政治の共同体をつくるやり方を考えつづけていた。実際、ルソーがキリスト教の神を信じていたかどうかは、はっきりしない。彼が活躍した時期、フランスの啓蒙思想には、神を軽視したり、無視したりする傾向がかなり見られる。

(21) 宋学、とりわけ程伊川(一〇三三―一一〇七)の「道」の観念が寄与していると推測される。

(22) 石川謙『石門心学史の研究』(岩波書店、一九三八)を参照。

(23) もうひとつ、幕末にかけて、とくに農村の庄屋層や地方都市の事業家のあいだにひろまつた二宮尊徳の思想も天道思想の一種で、尊徳は、士農工商は対等とまで言っていないが、利益は天からさずけられるものだから、余分な利益がでたら、それは社会に戻すべきであるという考えだった。このメセナのような考えは経済的な公共思想の一種といえるだろう。庄屋層は飢饉に備えて、倉に備蓄をし、いざとなつたら村人を救うのが義務だというような考え、広い意味での助けあいの精神をひろめたと思えばよい。そして、この二宮尊

徳の精神は、十九世紀末くらいまで、地方の庄屋層や事業家たちのあいだに生きていた。

(24) 木崎喜代治『幻想としての自由と民主主義―反時代的考察』(ミネルヴァ書房、二〇〇四)を参照。

(25) 幸田露伴『修省論』(刊行一九一四)は、この弊害を指摘している。「商人気質の今昔」では、江戸時代から信用第一をモットーにしてきた商売が、日露戦争後に様が変わりし、「進歩発展」、何よりも「手腕」が第一で、競争が激しくなっていると「商業道」の混乱を指摘し、「使用する者の苦楽、使用さるゝ者の苦楽」では「利福の比例の不一致」や「互扶互持の対等関係」を説き、私有財産は本来、野蛮思想と言いつついる。最後の「生産力及び生産者」では、資本主義のしくみ、資本家が議会に影響をおよぼすこと、またその国際性などを看破し、「資力の圧迫に対して個人の自体を保たんとするに本づく思想や感情が何の危険思想であろう」とストライキやサボタージュの正当性を説き、また日本は帝国主義の道をすすんでいかならぬと明言している。儒学的な公益、「義」の思想に立ちながら、個の生存権を保障し、相互扶助による一種の社会主義を主張するものだった。

(26) 加藤弘之は『隣草』(二八六一)の直後に書かれたと推測されている「自主の権」「君臣尊卑」という一対の草稿のうち、前者ではオランダ語のフライヘイド(Vrijheid、英語 freedom)に対応するものとして「自由自在とか勝手次第という意味」をあげ、「国内の万民にみな自由自在の権」がある、「民、自ら主たる権をもつ」

と論じている。まさに民主主義の思想である。「真政大意草稿」では「人間には天賦に任意自在の権利といふものがござりて」と「任意自在」という語が用いられている。福沢諭吉『西洋事情』初編冒頭、「備考」欄には「文明の政治」の六カ条の要訣として、第一条に「自由任意」があげられていた。また、西周とともに、その講義を受けたオランダ、ライデン大学の法学博士、ズイーモン・フィゼリングによる国法論を津田真道が翻訳した『泰西国法論』(一八八六、刊行は一八六八)の訳者序文には「法論の本意は、人々をしてその自立自主の権を保たしむにあり」とある(西周自身による翻訳は失われたという)。このあたりを参照して、“freedom”の訳語として加藤弘之が考えたのが「不羈自立の心」だったのだろうが、そのことばつきからして、陽明学の思想が色こいと判断してよい。

(27) 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、第一章を参照されたい。なお、ここにあげた福沢諭吉、西周、加藤弘之の天賦人權論についても同書で論じた。なお、同書第四章では、ウィリアム・T・ドバリ『朱子学と自由の伝統』(一九八一、山口久和訳、平凡社、一九八七)の検討も行っている。また福沢諭吉の政体論については鈴木貞美『自由の壁』(集英社新書、二〇〇九)第一章でふれた。

(28) 本稿は、二〇〇八年九月十八日、ソウル大(英語)、十九日、漢陽大で講演した内容を、十一月十九日、国際日本文化研究センターの国際研究集会で補綴、その後、十二月十六日、中国社会科学院外国文学研究所、十九日、復旦大学外国語学院での講演を経て、再編集したものである。