慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	明治啓蒙思想における道徳と自由 : 中村敬宇を中心に
Sub Title	Philosophy of morality and liberty in the Meiji enlightenment ; Nakamura Keiu
Author	李, 栄(Li, Rong)
Publisher	慶應義塾福沢研究センター
Publication year	2008
Jtitle	近代日本研究 (Bulletin of modern Japanese studies). Vol.25, (2008.) ,p.151- 192
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-20080000-0151

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

近代日本研究第二十五巻（二〇〇八年）
論説

明治啓蒙思想における道徳と自由

――中村敬宇を中心に――

李　栄

はじめに

近代の国民国家は、対外的には独立、対内的には民主化が求められる。しかし、この二つの目標はしばしば一致しておらず、とりわけその形成過程においては矛盾した様相を呈する。すなわち、対外的に独立を獲得するためには、内部における統一及び強力な体制を必要とする。だが、強力な体制はしばしば民主化を拒否する。民主化の一つの基本的な要素をなしているのが自由だとすれば、問題はさらに次のように置き換えられる。つまり、国家の独立を維持しながら、強権的な体制をいかに克服して国民の自由を保障するのかである。

近代の政治哲学者たちはこの問題に対処してきた。近代において、自由に対する脅威とされたのは、他者、国家、社会、市場、共同体であった。(1) このなかでも、国家がとりわけ自由の最たる敵をなしていた。ロックや、

フランスのリベラルな思想家（モンテスキュー、B・コンスタン）などにおいてそうであったように、カント『国家活動の限界を規定する試みのための諸観念』（一七九二）では、国家によるパターナリスティックな干渉に異議が提出されている。また、トクヴィルは「穏やかな専制」と呼び、「国家」の後見的権力の肥大が、「自由の制度」をもくつがえして、人々の自由を制約していくという危険性を警告する。さらに、ファシズムと社会主義の興起およびその結果である世界大戦と自由に対する抑圧への反省として、フロム『自由からの逃走』（一九五一）と『人間における自由』（一九五五）や、バーリン『自由論』（一九七一）、ハイエク『隷従への道』（一九五四）と『自由と法』などがあげられる。

一方、人間における道徳の問題および国家と道徳の関係も問われ続けてきた問題である。東アジアの政治・社会秩序に大きな影響を与えた儒教においては、「修己治人」を中心に、有徳こそが政治を行う条件であったし、権力の正当性と密接に関係した。西欧近代においては、カントやルソーの諸著作をはじめ、D・ヒューム『人間本性論』などが道徳を課題にしているのは言うまでもない。アダム・スミスは『諸国民の富』の著者であるだけでなく、『道徳感情論』をも書いている。また、中江兆民がショーペンハウアー『道徳学大原論』、バルニ『民主国の道徳』（原著『民主政における道徳』―筆者）に共鳴を感じ、早い時期に日本語に訳したのも周知の通りである。いずれにしても、Ross Pooleが指摘しているように、どの国家も国民に一定の道徳を求めるが、実はその国家自身がそういう道徳の達成を阻んでいるかもしれない。[2] 政治哲学者たちにとって、国家と道徳の問題も、避けて通れない問題であった。

さて、明治維新により封建社会から近代的な国家へ転じた日本では、西洋文明の導入とともに個人主義や自由主義が説かれるようになり、旧時代の儒教道徳とのあいだで摩擦が生じ、近代的な意味での個人の自由と道

徳との関係が問題になった。[3] 明治時代の知識人の多くにとって、近代国家の建設の過程において、国家と個人あるいは国家と倫理の関係をどうすべきかということは、きわめて緊急で切実な課題であった。

以上の課題に応えるべく、近代日本においては実に多くの思想的遺産が残された。そのなかで、だれでもまず福沢諭吉を思い浮かべるであろう。それに比べて、福沢と同じく明六社のメンバーであり、明治の三大ベストセラーの一つである『自助論』を世に送り出した中村敬宇はあまり知られていない。いまだに中村の著作全集が出ていないことは、中村研究の蓄積の少なさの表れであり、かつまた中村研究を阻んでいる原因でもある。中村に関するまとまった伝記は『自助的人物之典型―中村正直伝』（石井民司、明治四〇年）と『中村敬宇』（高橋昌朗、昭和四一年）のみという具合である。中村の思想に踏み込んで論じる論文と著作はごくわずかしかない。その主要なものをあげると、松沢弘陽「『西国立志編』と『自由の理』の世界―幕末儒学・ビクトリア朝急進主義・『文明開化』―」[4]、前田愛「明治立身出世主義の系譜―『西国立志編』から『帰郷まで』―」[5]と源了円「幕末・維新期における中村敬宇の儒教思想」（『日本思想史』第二六号、一九八六年）である。一見して明らかなように、いずれも明治啓蒙期における儒学や、西洋思想の受容と立身出世の文脈で議論が展開されている。しかも中村が主たる研究対象とは言い難く、比較・参考される対象にすぎない場合もある。

中村敬宇研究において、近年もっとも重要な業績となるものは、荻原隆『中村敬宇と明治啓蒙思想』（一九八四年）、同『中村敬宇研究―明治啓蒙思想と理想主義―』（早稲田大学出版部、一九九〇年）である。とりわけ後者には四〇頁ほどの「付録　中村敬宇著作目録」がつけられていて、中村著作の全体像を知る上で非常に重要である。また、ごく最近には小川澄江『中村正直の教育思想』[6]（二〇〇四年）があり、教育者としての中村像を描いている。そして、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）は、訳書『西国立志編』を中心に、原著Self Helpの他言語訳（おもにイタリア語訳）に言及しながら、中村および『西国立志編』の明治時代に与えた影響を論じている。

しかし、中村の学問の性格と彼が儒者として主張し続けた道徳と自らの西洋経験と翻訳を通じて受容した自由、さらに教育勅語との関わりについて一貫して論じられているものは見当たらない。本稿は、以上の研究状況に基づいて、教育勅語の成立する以前の「道徳」をめぐる議論に着目し、啓蒙思想家の中村敬宇を対象に分析する。まずは、中村敬宇における儒学の普遍性を確認し、それに基づく洋学の受容を検討する。次に、その延長線上で、道徳と自由についての論理がいかに展開されたのかを考察してみる。最後に、教育勅語との関連で、中村敬宇の思想的性格を問うことにする。

一　中村敬宇の学問

中村敬宇の学問観は洋行する直前に提出した「留学奉願候存寄書付」[7]に凝縮されている。そこでは、自分が留学を希望する理由として以下の三つがあげられている。

まずは、「通天地人謂之儒」という前提で、「儒者の名義を正し候へば本邦の学シナの学相心得可申はもとより当然の事に可有之、将又外国の政化風俗を察しその語言学術を学び候迚、儒〔　〕（虫食い―筆者）職に悖り可申哉、愚考候に是又儒者分内の事と申し不苦候義」としている。つまり、天・地・人に関わるすべてのことを通じる人間が儒者であるという。したがって、日本と中国のことはもちろんのこと、外国の「政化風俗」、「語言学術」を究明することも儒者たるものの職分であると中村が考えていた。そして、儒学と中国との関係

については、「天の覆ふところシナ一邦には限り申間敷、地の載するところシナ一邦には限り申間敷、人の居るところシナ一邦には限り間敷」とする。つまり、天・地・人は中国のことだけを言っているのではない。一部の漢学者がそう考えるのは、ただ「古へは三韓シナの外、御国に通航不致候」によるものである。ペリー来航以降となっては、諸外国とも通航することとなり、当然それらの国々のことをも勉強する必要があるという認識である。

次に、「翻訳は極而緊要の事に而一字一句も苟もすべからざることに御座候間」を前提とした上で、「和漢の学に通達仕り候者に無之候而は外国の学問修業候而も精当の翻訳は難成事と存奉候」とする。つまり、翻訳は非常に大事で、一字一句についても油断してはならない。しかし、日本と中国の学問が分かっていない人間は到底正確な翻訳をすることはできない、という考えである。

最後に、西洋の学問は「性霊の学即ち形而上の学」と「物質の学即ち形而下の学」という二項に分けられるとする。そして、「文法の学、論理の学、人倫の学、政事の学、律法の学、詩詞楽律絵画彫像の芸等」は「性霊の学」で、「万物窮理の学、工匠機械の学、精錬点化の学、天文地理の学、本草薬性の学、稼穡の学」は「物質の学」であると認識された。このなかでも、「人倫の学、政事の学、律法の学等彼邦にて専要」とする。つまり、西洋においては「形而上学」が非常に重要であるという。しかし、「少年生徒の企及ふべき事には無之」と中村が言う。要するに、儒学の基礎がなければ、その「是非善悪を熟察し邪正利弊を深究いたし候義は難成事」というのである。

以上のような理由で、中村は自分が留学に行く必要性を訴え、洋行を希望した。そのなかで彼が、儒学の学問としての普遍性および洋学を受容する際の有用性を強調していることは明白である。

しかし、中村の以上のような主張には明らかな矛盾がある。周知の通り、西洋近代の知は専門化・分業化を最大の特徴としている。[8] 中村自身が言っているように、西洋の学問は「形而上の学」と「形而下の学」とに分けられる。そのなかでも、さらに細分化しなければならないほど、学問の専門性が求められたのである。「通天地人」というのは、明らかに知の専門化・分業化の対極にある。中村がなんらの違和感もなく、前者が後者の基礎であると語ったことは、かれが儒学の普遍性を信じるあまり、それと洋学との違いを意識せずにいたことを裏付けている。だが、中村は上記のような考えを終始貫いたのである。

その一例として、後の明治十六年四月十五日に行われた「古典講習科乙部開設に就き感あり書して生徒に示す」[10]という講演がある。そこではまず、当時の漢学の様子について、「この時に当りて漢学は土苴のごとく棄てられ、ある漢学者は鬱憤に堪えず、不平の余り、海に入りて死するに至れり、僧徒は蓄髪して還俗するもの其数を知らず。漢籍は反古より賤し、この時の事なりし、吾訳する所の西国立志編十部ばかりを以って、佩文韻府の古渡の最上の本と交換し、書肆は欣然として喜色あり、佛書に至りては更に甚だし」と述べている。つまり、明治維新後、漢学はゴミ扱いにされ、漢学者は自殺者がでるほど生きていけない状態であった。自分が貴重で高価と思われた漢籍は、とても安価な洋書をもって交換し手に入れた。しかも相手も非常に喜んだのである。中村からすれば、このような状態は当然望ましくないし、大いに批判し是正しなければならない。

中村は、まず「有用の人物と推されるもの、漢学者に非ざるは無し」と反論し、当時の国家・社会において活躍していた人物は漢学者でないものがいないと断言している。彼らは、「唯漢学を裏にして洋学を表にするもの有るのみ。唯学士文人を身体にして公卿大夫を衣裳にするもの有るのみ」という。そして、「我邦今日に至るまで、漢学の政府に重んぜられ、漢学の人材を造出し、漢学の政治を裨補し、漢学の綱常倫理を維持し、

漢学の西洋学者に基礎を与え、漢学の明治維新を翼戴し、漢学の今日の乾坤を造就せしことを知るべきなり」と、漢学のそれまでの役割を強調する。さらに、いわゆる洋学家についても、「今世有名なる洋学の大家、其識見遠く尋常の上に超ゆるも、洋学に通じるのみにして、豈能く此に至らんや」と反問する。つまり、洋学者であっても、洋学だけが通じるものは、その「識見」が普通以上にはならない。中村においては、漢学が普遍性を有し、学問の根底をなすものであるということは理解できよう。

以上のように、中村は確かに漢学の重要性を説いたが、だからといって漢学がすべてというわけではない。明治二十年五月八日に出された「漢学不可廃論」(11)では、次のような議論が展開されている。まず「漢学者の弊」として、中村は「自ら信ずるの甚だしきより、孔子の学より正しきものなし、孔子の学に外なるものは皆異端邪説なりとせり」と指摘する。孔子の学が唯一の真理で、それ以外のものはすべて異端邪説という主張には与しないという立場である。中村の認識は、「当下即ち真理なり、物理学にても力学にても、経験により、比較により、推測に由って、実証を得たるもの、皆真理なり」に至ったのである。学問における「真理」の独占ともいうべき事態の打破においては、大いに評価すべきところである。また、学問の対象は、従来の儒学者がもっぱら経典に求めたのとは異なり、物理学や力学を含め、「当下」という言葉に一括して入れられている。そして、学問の方法も、「経験」、「比較」、「推測」、「実証」などが挙げられ、明らかに洋学を受け入れたのである。しかし、すでに指摘したように、見方を変えれば、儒学と洋学との根本的な違いを意識できなかったことの証拠でもある。

次に、漢学者のもうひとつの短所として指摘されたのは、「古を貴び、今を賤しみ、旧を守り、陋に安じ、進歩の何たるものたるを知らざる」ことであり、すなわち「古に泥み今を非とする弊」である。ここでも、儒

学者としての中村の特色を鮮明に出している。周知の通り、孔子を初め、儒者は基本的に中国で過去となった「三代」を理想的な政治秩序としていた。こうした常に過去に回帰しようとする傾向に対し、中村は「進歩の何たるもの」を知らないと批判する。

また、中村は経学家に対して、「所謂経学家は、大抵文字章句の論に止まり」と批判する。つまり、中村が理想とする学者はけっして文字、修辞などだけに拘るものではない。そういう人物を、福沢諭吉がもっと皮肉に「飯食い字引き」、「文字の問屋」[12]だと酷評していることは周知の通りである。

以上のように、中村は、儒学の欠点をある程度認識しながら、基本的には儒学を天・地・人のすべてに通ずる包括的・普遍的な学問と考えた。そして、儒者たるものの職分は、和漢の学はもちろんのこと、西洋の学術をもひろく学習し、とりいれることにあるとした。中村においては、儒学は洋学と相対立するものではないどころか、洋学と密接不可分の関係を保ち、洋学を包摂し、洋学を基礎付けるものであった[13]。

しかし、中村は儒学の普遍性を信じるあまり、洋学との矛盾を意識することができなかった。問題を意識することが、その解決策を探る第一歩なので、この点においては、中村は問題を残したまま次々と持論を展開していくことになる。次に、道徳を中心にさらに分析を進めていこう。

二　道徳と自由

前節では、中村における学問の基本的性格として儒学の普遍性を確信していたことにあるとした。次に、儒学の普遍性に基づく洋学の受容、そしてその学問の帰結するところはどこにあったのかを次に検討しなければ

ならない。

中村が儒者である以上、儒学の中心概念である道徳を主張することは理解し難くない。周知のとおり、儒学においては、「格物致知正思誠心修身斉家治国平天下」という基本的な学問的姿勢がある。この「格物」から「平天下」までの項目は、「修身」を中心とし、それ以前の項目は「修身」のための手段で、それ以降の項目は「修身」の目的である。修身はすなわち道徳を修めることである。この構造を一言で言えば、ほかならぬ「修己治人」であり、このような構造の根底にあるのは「道徳」政治である。

この点において、幕末になっても明確に主張しつづけたのは横井小楠[14]であった。「政事と申せば直ちに修己に帰し、修己即ち政事に推し及ぼし、修己治人の一致に行われ候所は唯是学問にて有之候[15]」と、「学校問答書」で語っている。つまり、学問と政事との関係は結局、己れを修めれば人も治まるというところにある。その「己れを修める」と「人を治める」との一致を計るのが本当の学問[16]というのである。さらに、「抑此学校と申は蔚彝倫綱常を明にし、修己治人、天理自然、学術一定の学校にて候へば、此に出て学ものは重き大夫の身を云うべからず[17]」と結論付ける。そもそも学校とは、「人倫の大綱を明らかにし、己を修め人を治める政治の原則を究め、自然の天理に従って学術を一定とするところ[18]」であるとしているのである。小楠において、学問と政治との関係がいかに緊密であるかを物語っている。周知の通り、日本の場合、科挙のような制度がなく、普通の人々が知識を学び、道徳を修めて統治者になることはなかったので、一見して学問と政治とは緊密ではないように見えた。しかし、統治階級は出身によってではあったが、知識・学問が重んじられ、基本的理念としては、やはり学問を修めて、道徳を高めることによる徳治と言わざるを得ない。横井小楠は以上の立場から学問と政治の一致を説いたのである。

近代以前に、有徳であるかどうかが統治の正当性につながる。よく知られている通り、中国の歴史上のいくたびの王朝交替＝「易姓革命」は、表面上ではすべて統治者の徳の有無によって展開されたのである。一方、日本は、「万世一系」の天皇の存在があるから、「易姓革命」が起こらなかったものの、統治権をめぐる争いはやはり道徳が主軸であった。

儒教的見地から、為政者にとって天下万民を安ずる、正しい政道＝善政がなによりも重視される。このような見方は日本で儒学が紹介されたと同時に受け入れられた。玉懸博之氏によれば、善政＝正しい政道を政治の普遍的理として高く掲げる儒教的徳治主義の立場によって、天皇の絶対尊厳性が否定され、つまり天皇の権威が相対化され、その結果武士の朝廷に対する反抗が正当化される。[19] しかし、日本の場合、天皇が形式の上で武士政権の上に位することを否定するところまでは必ずしもその働きを及ぼしてはいなかったので、「有徳者執政論」にとどまる。[20]

当然、儒教を外来の思想として抵抗し、日本固有の神道に依拠して、統治の正当性を主張する勢力が出てくる。たとえば、北畠親房は、万世一系の皇統の正当性を主張するが、その場合でも、いわゆる三種の神器をそれぞれ、鏡を「正直の本源」、璽を「慈悲の本源」、剣を「智恵の本源」であるとして、神器それぞれに道徳的意味を付与し、さらに「三種につきたる神勅は正しく国をたまちますべき道なるべし」と、三種の神器に道徳的ないし政治的規範としての性格をもたせた。[21] のである。つまり、儒教の説く普遍的な政治論は、公家政権・武家政権の担当者たちによって摂取され、それぞれの政権の存立や支配の行為を正当づけるという、重要な役割を果たした。[22] のである。

以上のように、道徳は「修己治人」の道徳であったり、統治の正当性と直接結びついたりしたものであった。

では、イギリス留学をへて、思想の到達点として、中村は道徳をどのように位置づけたのか。以下、「古今東西一致道徳の説」を中心に、この点について検討しよう。

1　道徳における普遍論

明治二十二年四月十四日に行われた「古今東西一致道徳の説」[23]の講演で、中村は次のように語っている。

まず、陸象山が援用され、中村は古今東西における「心」、「理」の同一を提起する。「昔陸象山の言に、東海有聖人出焉、此心同也、此理同也、西海有聖人出焉、此心同也、此理同也、と曰えり。象山のときは、儒教の外に、仏教あるのみにして、未だ西洋の説、シナに入らず、然るに、此心同也、此理同也、と断言したること、之を今日に験して、益々その然るを信ずべきれば、この言や、千古の卓見と称すべきなり」と述べている。つまり、洋の東西を問わず、「聖人」においては、同じ心、理から発想して、なんらの違いもなかった。象山の時には儒教と仏教しかなかったが、今日（当時―筆者）の洋学に照らしてみたら、相変らずそうであると確信したのである。一言で言えば、学問の普遍性が堅く信じられ、それに基づいて、洋学が理解されたのである。時代とともに、学問の対象だけが拡大し、その学問の理念とするものがいっそう証拠づけられることになっている。

以上のような考えは、すでに「自由之理序」[24]においてもよく出ている。たとえば、「何謂自愛、曰正心誠意」とある。つまり自愛とは、正心誠意である。西洋の自愛をそのまま儒学の概念に置き換えて理解されている。さらに、「格物探源序」においては、「而孔曾思孟之所謂天者、即上帝也」とし、儒学における天とキリストとは同一のものであるという。

次に、中村は以上の前提で道徳における東西一致を中心に議論していく。「そもそも道徳は、人民の精神なり、邦国の基礎なり」という。そして、「道徳の性質は、一身を成立せしむるものなり、社会を団結せしむるものなり」と続いている。つまり、道徳は個々人を独立させるだけでなく、社会を団結させるものでもある。逆に、「道徳に反する者の性質は、一身を破壊するものなり、社会を分散せしむるものなり」と説く。結論で言えば、「人生福利の事は、道徳の結果に非るは無し」という。幸福と利益は、道徳の結果にほかならないと断言している。言い換えれば、人生において、幸福と利益をもたらしてくれるのは、道徳によってしかないというのである。これをさらに東洋と西洋に分けて具体的に述べられる。

東洋においては、「人は社会を離れて、独り生活すべき者にあらず、さればシナに在りても、堯の時契に命じて、司徒と為し、教ふるに人倫〔ヒューマンレラション―原文〕を以てす、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信、これ即ち人倫交際上の道徳にして、今より三千年以前、シナの昔に顕れ出たる教道なり」と、まず中国における道徳の起源について言及する。そして、日本の場合、幕末維新に際し、「吾が面目吾が体格を保存し、徒らに洋臭を逐い、波流第靡に至らざるは、全く吾国人に、此儒教主義〔または仏教主義―原文〕の、先入主たる者あるに由りたるなり」と、儒教あるいは仏教の道徳があったからこそ、幕末に日本の面目が保たれたと説いている。この点を更に次のように強調する。「シナの経史諸子百家、又は釈氏の説、合湊団結して、上下一体の道徳を形づくり、体格をなし、風俗の大分を造り出したることは、毫も疑を容れざるなり」と、道徳における儒教、仏教の役割を疑いなく主張する。

ここまでは儒者として道徳にこだわりを見せていることで、なんらかの不思議も特色もない。しかし、中村は佐久間象山の「東洋道徳、西洋芸術」論から脱却して、西洋においても、道徳が重んじられていることを力

説する。「欧米諸国を見よ、アジアを圧倒するの大勢力ありと言わざるべけんや。〈中略〉そもそも原因あるやと、之を熟察せば、当に知るべし、道徳の本あり、知識の幹あり、学問の華ありてもって、今日富強の果実を収めしことを」としている。つまり、欧米諸国がアジアより強い国力を持った理由は、道徳がその根本にあると中村が認識した。木に例えれば、道徳は根元で、知識は幹であり、学問は花であるというのである。このうえで、「欧米諸国の人情風俗を察すれば、知識学問の勝れたることは、もとより待たず、道徳においても豈に劣れたりと言うを得んや」という。「東洋道徳、西洋芸術」を根底から覆し、道徳の面においても、西洋が東洋に勝るという見方をしている。

だが、指摘しておかなければならないのはこれだけではない。中村は、横井小楠と同じように、西洋知の背景にキリスト教があり、両者が一体であることと考えた。この認識からは、西欧の知識や技術をキリスト教から切り離して摂取するという発想は出てきにくい。[25] だから、中村が「擬泰西人上書」[26] では、「西国以教法為精神、以為治化之源」とし、西洋ではキリスト教をもって精神とし、国家社会の秩序の源になっていることを指摘する。さらに「匪独此也。絶妙之技芸、精巧之器械、有創造者、有修改者、其勤勉忍耐之大勢力、莫一不根于教法之新望愛国徳者」とし、発明・革新された西洋技術などはいずれも「信、愛、望」を中心とするキリスト精神に基づいていると説いている。結論は、「蓋今日西国之景象者、不過教法之華葉外茂者」とし、つまり西洋列国の富強はキリスト教が盛んな結果であるに過ぎない。だから、中村は天皇の率先してキリストに入信し、受洗することを勧めて躊躇しなかった。[27]

また、中村の以上のような知の捉え方は福沢諭吉とは異なる。周知の通り、福沢は、徳と知を別々に捉えた。『学問のすゝめ』で唱導された「一身独立」させる知はあくまでも道具・手段としての知であって、道徳とは

かけ離れたものであった。そして、『文明論之概略』のなかでも、福沢は第四章から第七章まで繰り返し「智徳」について議論を展開した。第四章は「一国人民の智徳を論ず」、第五章は「前章の続き」であり、第六章は「智徳の弁」で、第七章は「智徳の行はる可き時代と場所を論ず」である。全部で十章からなる『文明論之概略』のなかで、四章のタイトルに「智徳」が冠されていることになる。しかし、このなかでも、特に第六章では、福沢は智と徳をそれぞれ分別し、両者がいずれも重要であるとしながらも、知の優位を語ったのである。[28] 中村において、「道徳は根元で、知識は幹であり、学問は花である」と、知徳一体を説いていて、しかも道徳が根元をなしているのとは非常に対照的である。

では、西洋において道徳がどのように説かれているのか、中村は自問自答という形で次のように答えている。

「答う、〈中略〉道徳に、一身上の道徳あり、社会上の道徳あり、宗教上の道徳あり。敬慎〔自治〕といい、勤勉といい、公正といい、倹約といい、剛毅という、かくの如きものは、一身上の道徳なり。仁愛といい、友誼といい、礼儀ありといい、誠実といい、寛大といい、温柔という、かくの如き者は、社会上の道徳なり。語を換えれば、交際上の道徳なり。信といい、望といい、愛といい、温和といい、謙遜といい、虔潔といい、矜恤といい、熱心弘道という、かくの如き者は、宗教上の道徳なり。今日欧米において、普通に論ずるところは大略かくの如し。」

道徳が個人、社会、宗教のという三つの種類に分けられている。道徳は国家との関連ではなく、上記の三者との関連で語るものであることがうかがえる。以下の論述で分かるように、中村は主に個人レベルにおける道

徳を中心に議論した。しかし、だからといって、彼の説く道徳の意味が明治日本においてさほど重要ではないというのではなく、むしろその逆である。この点については、中村が執筆した教育勅語の草案を検討する際にさらに考えてみたいと思う。

道徳が普遍的で、東洋においても西洋においても同じであると論じた後に、中村は道徳の中身について説いていく。「五倫五常の道を、其身に体するを道徳と云う」と提起する。つまり、道徳というのは経典などを読んで語るものではなく、「身に体する」ことなのである。「実践的」道徳である。そして、「西洋今日の道徳学者は、一身上の道徳を以って、道徳世界の中点と為す」とした上で、「自天子至于庶人、皆是以修身為本、〔自治〕なるものとなり、但し西洋にては、インジヴイヂュアル〔独自一己〕と、ソシアリチイ〔人倫交際〕といえる二大柱を並び立て、之を繞りて生涯を為すなり」と、従来の儒教における修身を躊躇なく、西洋における個人主義および社会の概念に結びつけた。

すでに触れたように従来の儒学においては、道徳はあくまでも「修己治人」を目指した。しかし、中村はここで、「自天子至于庶人」と「修身」における治者と被治者の分別をなくす。さらに「修身」をはっきりとインジヴィヂアル（individual）、ソシアリチイ（sociality）へと結びつける。しかも、この二項目は西洋においては、二大柱であり、人々の生涯を貫いて離れることはないというのである。また、「この人倫交際は、人類特有の性質にして、他人と連合して、苦楽を共にし、禍福を分享するものなり。しかるにこれは第二の事なり。各人に存する独自一己を以って、道徳の根元と為す。即ち人は、一己を以って本と為す」と、あくまでも「独自一己」を強調する。

よく知られているように、同時期に福沢が『学問のすゝめ』で説いていたのは「一身独立一国独立」という

テーゼであった。その論理は次の通りである。まず「学問とは、唯解し難き古文を読み、和歌を楽しみ、詩を作るなど、世上に実なき文学を云うにあらず」[29]と、従来の知を否定し、実学を提起する。そして、「右は人間普通の実学にて、人たる者は貴賤上下の区別なく皆悉くたしなむべき心得なれば、此心得ありて後に士農工商各其分を尽し銘々の家業を営み、身も独立し家も独立し天下国家も独立すべきなり」[30]と結論付けられている。以上のように、実学を個人の自由独立との関連で説きながら、それが一国独立の問題と直結したのである。中村の「一己を以って本と為す」とは違い、一身独立が「インジヴィヂアル」と「ソシアリチイ」とではなく、国家と緊密に結びついている。『文明論之概略』の段階になると、福沢の議論の中心がますます国家に傾斜したことは言うまでもない。

福沢と中村における認識の違いは以上でのべた思想の中身に止まらない。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―」[31]も指摘しているように、両者の西欧思想に対する態度もまったく異なっていた。福沢の場合は西欧と日本との違いを明らかにし、当面は西洋の「文明」を目的とすることにしたが、中村の場合は、すでに述べたように、儒教を普遍的なものと考え、西洋文化の中にも存在するより普遍的な要素を明らかにし、それを取り入れて推し進めようとした。

では、中村においては、「修身」の主体がすべての人にまで拡大し、「修己治人」から離れ、「独自一己」が根源となると、道徳はどこに向けるのか、次に検討していく課題である。

2　道徳から自由へ

「古今東西道徳一致の説」の後半部分では、すでに論じた道徳の延長線上で、ほとんど自由を中心に展開さ

れている。まず、「一身上の道徳において、古今東西に通じて、最も其要なるものは、自治と言える一事なり」と、結論が先に打ち出される。そして、「この自治は、即ち上に言いたる独自一己を中点となす、即ち自由〔自主〕の主義の由って出る所の者なり。自治の民に非ざれば、自由を得べからず。又他人より之に自由を与えるを得ず、之に自主を許すを得ず。」と、自治と自由の関係を述べる。さらに、「自由の主義は、人民の知識発達し、道徳を身に備え、自治を立派に能するにあらずして、これを妄用すれば、福とならずして、反って禍と為るべし」といい、自治が自由の基礎であることを再度強調し、そうでない場合の結果について警告する。続いて、「自治」における東西の違いのないことが付け加えられる。つまり、「この自治のことを、シナの道徳に比し、同意義のものを求むれば、「修己以敬」といい、「克己復礼」といい、「懲忿窒欲」という、諸々かくの如きは、皆自治の分内に属するものなり」という。繰り返しになるが、ここでも、「修己」は「治人」と結びつかず、「敬」と結びついている。また、「修己」以外に、「克己」が加えられたことで、中村における「修身」の性格がいっそうはっきり出ている。つまり、「社会一般に通ずる行為の規法は守らざるべからず。何となりとも幸福安全を保つべきが為に、一般の規則を設けたらんには、之を守らざるは、自由の条例にあらず。智者は之を守るを以って自由と為し、かくの如き自由を享受するものなり」と、「修己」、「克己」が自由へと導くことを明言する。

以上のような自由の求め方は福沢のそれとはまた異なる。『学問のすゝめ』で福沢が次のような議論を展開している。「学問するには分限を知ること肝要なり。人の天然生まれ附は、繋がれず縛られず、一人前の男は男、一人前の女は女にて、自由自在なる者なれども、ただ自由自在とのみ唱えて分限を知らざれば我侭放蕩に陥ること多し。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。自由と我侭との界は、他人の妨げをなすとなさざるとの間にあり」[32]とある。自由は他人との関係で理解されたことは明白で、他人の自由を妨げさえしなければいいという立場である。略言すれば、福沢の場合は実学によって一身独立を実現し、自由に達するという図式であり、自由は他人との関係で定義されている。ところが、中村においては、自由はあくまでも自己の内に求められて、「修己」（知識と道徳を含めて）によるものであるという構図であった。

では、中村が主張した自由の具体的な展開を見てみよう。中村は、「蓋し賢智の人に属する利益は、三事に約すべし。一に曰く、善を択ぶの自由、二に曰く、心の自主、三に曰く、剛毅定静」であるとしている。つまり、自由は、少なくとも三つの基準によってはかれる。善を択ぶ自由、心の自主、剛毅定静である。そして、このような自由は、「決して悪人の享有する能はざるところなり」と付け加えられている。以上の三つの基準から、自由は悪人が享受できるものではないとの判断が下されている。悪人が自由を享受すべきではないというのではなく、結果からして悪人が自由を享受できないと言っているのである。

まず、第一の「善を択ぶの自由」についてであるが、「善徳は、道理と相謀り、人をして前後左右を照顧敬儆戒せしめ、その行為より生ずる、後日の結果を熟察せしむるなり。善徳の命令に従う人は、その自己の福利の為に、自由を思量し、自由に選択するを能するなり」としている。善徳のある人は、事あるごとに理性にしたがい、あるゆる側面を考慮して、結果まで予測できるから、自由に考え、行動できるというのである。逆に言うと、そうでない人間は欲望、感情だけがはしり、自由に考え、行動できないとの認識である。

次に、第二の「心の自主」についても、やはり善徳に基づく論説がなされる。つまり、「善徳は、人心に与えるに、尊貴なる不羈独立を以ってせり、正直なる人は、自己以って充足す」という。さらに「善徳ある人は、

好き命運の利益を藐忽せず、然れども其利益を以って、幸福の極点と為さず、その利益を適度に占領して以って足れりと為す。即ちこの安分知足は、福祉なり、福祉を自己の純粋完全の中に蔵貯し、一世の善人に尊敬せられ、天命を楽しんで復た疑わず、外物に役使せられず、他事に係累せられず、良心を以って其身を包裹し、毅然として一世の変化に対向し、曾て驚惶することなし」と続く。つまり、善徳のある人は、外的利益などに惑わされることなく、幸福を自己の内心に求めるのである。このような人は、「天命を楽しみ、自己を信じ、斯世に於いて、如何なる遭際に在りても、憂えず懼れず、〈君子不憂不懼〉、自己の心中に、かくの如く竪立したる者を有したらんには、これに増したる真正の自由やあるべき」という。すなわち、自らの境遇に動じされない、いかなる状況におかれても、確乎たる自分がいる、このような人間は自由である。

そして、第三の「剛毅定静」に入る。「善徳の人は、剛勇にして大山巌巌の気象あり、胸宇寛洪にして、心地安静なり、容儀尊ぶべくして、意見公平なり、己が良心に順がい、その為すべきことを行うや、堅固勇毅にして、他人の顔面を懼れず、務めて職分を尽くし、以って己に快足す」としている。若干繰り返すところもあるが、強調されているのは、「自己」であった。自己の良心にしたがい、自己の職分を尽くし、なすべきことをなすというのは満足のできる状態であるという。

以上の論理は、「欧州学士の論ずる所」にして、要約すれば、「自由に非れば、善を択ぶ能わず、自由に非れば、心の自主得らるべからず、自由に非れば、剛毅定静なる能わず」と逆の方向からまとめられている。中村は、これに対して、「この論を熟玩すれば、自由といい、自主ということは、シナの古代にありては、精一執中の旨に彷彿たり、而して宋儒の之を解する道心、主となりて、人心、命に聞くといえるに切当せり」という理解を示す。そして、その実例として、程子、顔淵のほかに、孟子の「従其大体、為大人、従其小体、為小人、

〈中略〉富貴も淫する能はず、貧賤も移す能はず、威武も屈する能はず、是を大丈夫という、これ即ち自由によりて、剛毅定静なるに非ずや」をあげている。

「欧州学士」が主張している「真の自由」は、いずれも中国の歴史上から見出されたのである。中村が説いていた自由はほかならない「内在的自由」[33]である。これによって、われわれは、後にバーリンが提起した「積極的な自由」をすぐ連想するし、フロムが『自由からの逃走』、『人間における自由』で説いたことも想起できる。しかし、道徳との関連で論じられた「欧州学士の論ずる」自由で、やはりカントを連想しなければならない。

カント『道徳形而上学の基礎付け』では、「自由とは、この原因性が、それを規定する外からの原因に依存しないで作動できるときにもつ特性」[34]としている。また、保呂篤彦氏によれば、一七八五年にカントは次のような発見をした。[35]（一）、道徳性の原理としての自律原理。つまり、道徳的に善い行為は普遍化可能な行為、したがって規則に則った行為でなければならない。（二）、自律としての自由の概念。意志の自律を意志の自由とも同一視できるという考えである。（三）、自由と道徳法則とは互いに他を引き合いに出すという相互性命題である。自律原理こそが道徳性の原理である、意志の自由が意志の自律にほかならない。言い換えれば、自由な意志が道徳法則のもとに立つ意志であり、両者は互いに他を引き合いに出すものである。

つまり、カントの自由概念とは、理性の法則で、道徳法則にしたがって行われる行為においてのみ現れる能力である。カントによれば、道徳的に善い行為のみが、自由な行為であって、道徳的に悪しき行為は、理性から発した行為ではなく、それゆえ自由な行為ではないということになる。[36]すでに述べたように、中村も、自由は「善を選ぶの自由」であり、「決して悪人の享有する能はざるところなり」と断定したのである。

ここで注意しておかなければならないのは「理性」（rationality）[37]の中身である。自由は理性と結びついていて、しかも手段／目的のそれではなく、一般的で普遍性を有するものである。[38]つまり、カントにとっては、理性は与えられた目的のために、もっとも有効な手段を選ぶのではなく、普遍的な原理原則に従って行動することを指している。[39]中村においてもまったく同じであることは、疑問の余地がない。この点を裏付けているのは、「古今東西道徳一致の論」の総括として以下のようにまとめられている。「西洋の自由の正義は、シナにて言えば、道心〔ラショナリティ〕〔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、福祥の本源ここに在り、家国の基礎ここに在り、これ古今東西道徳一致の大いなるもの其一なり」と結論づけられている。

儒学の「修身」から出発して達した以上のような自由観はかなり特色的で、中江兆民が主張した「リベルテー・モラル」と通じるところがある。中江兆民は「リベルテー・モラル」（道徳的自由）というルソーが提起した重要な概念を『東洋自由新聞』で力説する。その定義を「我が精神心思の絶えて他物の束縛を受けず、完全発達して余力なきを得る」としている。しかし、もっと重要なのは、兆民も『孟子』を援用しそれを説明して、リベルテー・モラルとは孟子のいう「浩然の気」であると結論付けている[40]ことである。

中村と兆民が提起した道徳が基底にある自由は明治時代の主流となった自由の思潮とはまったく異なっていた。周知の通り、自由民権運動を初めとする運動が求めた自由は、いずれも欲望自由主義という側面があったし、福沢が勧めた学問による立身出世、一身独立は功利主義そのものであった。

ここで、一つの疑問が生じる。中村は一体どれほど西洋における自由の核心を理解できたのか。周知の通り、中村はJ・S・ミルの『自由論』の翻訳者でもあった。ミルの『自由論』の翻訳として『自由の理』が出版さ

れたのは、明治五年であった。中村が自由を認識したのはかなり早い時期であったと言わざるを得ない。さらに、二年後に発行された『明六雑誌』に掲載された「西学一斑」[41]のなかでは、中村はすでに自由を次のように論述している。まず、「フリーステイツ（free states）においては印書の事を以って君主の苛暴を防ぐ」城塞であるという。フリーステイツとは、「人民自由に志力を舒展するを得るの国々」であるとわざわざ注釈をしている。また、「リベラルポリチクス（liberal politics）」については、「寛弘の政学と訳す、人主苛法を以って羈束せず人民の公共の情に順い大同の利を通ずる政科なり」と注記している。これだけでなく、同じ文章では、「人民己の好みに随って為ることを得べきの権力と云が如し、すべて大公の利共同の益となる律法に遵うの外更に他の圧制拘束を受けざる人民の権をシヴイル・リベルティ（civil liberty）と云うて、西国にてはこれを開化治平の基とすることなり」という理解を示している。さらに、「レリヂアスリベルティ」（religious liberty）については、「人民己の心に是なりと信ずる法教に従うことを許し、上の人強いてこれに迫りその志を奪うことなきを言う」と理解された。とにかく、中村は「人民己の志力を展るを得て圧制を受けざる自由の権」を強調してやまなかった。

以上のように、中村は、儒学的な概念を交えたとはいえ、けっして哲学における自由だけを言っているのではなく、早い時期から非常に政治的な意味を込めたのである。しかも、その理解は並大抵のものではなかった。「書西国立志編後」、つまり、『西国立志篇』の「あとがき」にあたる部分でも、繰り返し以上の見方を展開している。「国所以有自主之権、由于人民有自主之権」、つまり、国が自主の権を有するのは、人民が自主の権を有するためであるという。以上の立場に立てば、次のような主張はすでに自然の結果であろう。「蓋君主之権、非其私有也、合国民之権」、君主の権は、私有のものではなく、国民の権を合せたものである。

「国家」と「人民」の権を分別して、前者が後者を基礎としなければならないという理解は次のところでも現れている。中村は言う。イギリスでは、「凡百之事、官府之所為、十居其一、人民之所為、十居其九」、つまり、政府が行っていることは十分の一に過ぎず、人民が行っていることはその十分の九を占める、という状況であった。しかも、「然而其所謂官府者、亦唯為民而設之機関耳」とする。いわゆる政府も、ただ民のために設立された機構に過ぎないといっそう「民」を強調している。中村はイギリス留学によって、「国家」に対する「民」＝「社会」という重要な概念を理解できたといえよう。

「安民」ということばで象徴されているように、従来の儒教の枠組みでは、民はあくまでも政治の対象であって、受動的な立場であった。しかし、中村がみていたイギリスにおいては、あらゆる事柄に関して、民が主動的に行っているのは十分の九であるという。残りの十分の一は政府が行うことであるが、その政府も民のために設けられたに過ぎない。いまだに官と民という枠組みで理解されたとはいえ、非常に超越した結果と言わざるを得ない。

中村は、儒学の普遍性に基づいて、その延長線上で近代における自由を理解したとはいえ、その核心に至ったとみて間違いないであろう。だから、かれは終始「独自一己」を強調した。だが、中村は、その学問観において儒学と洋学との矛盾を意識できなかったと同様、あるいは、それが原因で自ら説いた自由の中に含んだ矛盾も十分意識できなかった。何度も儒学と洋学との間に矛盾や違いがあると述べた。それは、すでに指摘したように中村が時代とともに学問の対象だけが拡大すると考えたが、実はそれと同時に学問が高度に専門化・分業化した。学問における専門化・分業化それ自体の是非について賛否両論があるにしても、もっと根本的にはそれに伴い、学問が政治から独立した。このことを意識しなければならない。これを意識せずに、中村は現存

する政治体制に彼が理念とする自由な「独立良民」の出現にも期待を寄せたのである。

つまり、この矛盾を意識せずに抱えたまま、中村は教育勅語の草案を執筆した。次に、中村が執筆した教育勅語草案について検討することによって、かれの思想的性格がいっそう明らかになるであろう。

三　普遍主義と特殊主義の論理

石田雄氏によると、近代日本の歴史にある種のサイクルのようなものがあるという。すなわち、普遍的価値への楽観的信頼から、それへの懐疑あるいは不信、そして「特殊日本的なもの」への回帰という変化が一つのサイクルをなしている。(42) その第一サイクルは、本論文が扱う明治初期の啓蒙期から明治末までで、つまり明治維新から教育勅語に至るまでの経過である。(43) 普遍的価値への楽観的信頼が容易にそれへの不信に移行したことには、普遍的なものを西欧的なものと同一視する傾向があった点に由来する面が多いという。つまり、西欧の観念への楽観的依存、あるいは西欧の理論を借用して自分の主張を権威づけるというやり方が、容易にそれへの反動を招き、西欧依存への反感が普遍的価値への不信へ、さらには自民族中心主義的な特殊主義的価値の絶対視へと導かれていったというサイクルがくりかえされているのである。

近代日本における普遍主義と特殊主義を上記のように理解すれば、確かに明確で分かりやすい。しかし、あまりにも単純化し過ぎる嫌いがある。実態はむしろ、もっと複雑で、普遍主義の中に特殊主義があり、特殊主義を主張しようとしながらも、普遍主義を装うというものではなかったかと考えられる。また、近代日本思想全体の見取り図としては石田氏の言うように見えたかもしれないが、一人の思想家のなかで果たしてそういえ

るかも甚だ疑問が残る。

さて、「普遍と特殊」には、問題としても議論できるし、分析視角としても行われる。問題としての〈普遍と特殊〉とは、中世スコラ哲学におけるいわゆる普遍論争で、普遍なるものは実体として存在するのか、それとも個物に対する一般的な名辞にすぎないかという問題をめぐっての論争であった。[44] 一方、分析視角としての「普遍と特殊」とは、思想史を理解するにあたって、「普遍と特殊」をめぐって把握する問題を分析視角とすることである。[45] これによって、思想史の理解がより深まることが期待される。本稿では、主に分析視角として普遍と特殊について議論していきたい。

これがある程度意義をもつのは次の理由による。つまり、日本人は古来、各時代において、その地理的風土的条件・政治的社会的条件などに規定されて、外来有力思想の普遍主義を確かにある面で受け入れた。しかしながら、ある面で普遍主義を個別主義ないし特殊主義へと変化・移行させることも行ってきた。こうして、普遍主義の受容と変容、「普通」と「特殊」との関連様態の形成が、日本思想の展開史における最も重要な局面を形造ることとなった。[46] たとえば、儒教は明確に、君徳・善政・安民などからなる政治論を、時間・空間の別を超えて、人間世界に普遍的に妥当する政治上の原理だと説く。[47] 玉懸博之氏に従えば、中世においては、儒教と仏教の内包する普遍的政治論が、武家政権を樹立・存続させようとする武家階層とその周辺で積極的に摂取され、彼らの政治的姿勢や営為に理論的根拠を与えていた。また、旧来の公家政権を維持しようとする公家階層とその周辺で、以上のような普遍的政治論に対抗して、神国日本に適合する二つの神道的政治論が、公家階層の政治的姿勢や営為に理論的根拠を提供していた。つまり、一つは日本にのみ適用する個別的政治論の体をとって成立し、もう一つは日本を中心にして人間世界全体に適用する普遍的政治論の体をとって成立した[48]とい

う。

中村もまた、普遍主義の立場から、その方向に向けて日本を改革していこうとした。この点を象徴しているのは、すでに言及した「擬泰西人上書」で天皇の率先して洗礼を受けることを勧めたことと教育勅語の草案の執筆である。

よく知られているように、中村は、教育勅語の草案を執筆したが、否定され、廃案となった。中村案が廃案となった理由としては、井上毅が山県有朋宛の手紙で上げた理由[49]をそのままにして片付けられてしまい、さらに分析を進めるものは少ない。これによって、中村の教育勅語案はほとんど研究の対象にもならなくなった。たとえば、稲田正次『教育勅語成立過程の研究』（講談社、一九七一年）、副田義也『教育勅語の社会史・ナショナリズムの創出と挫折』（有信堂高文社、一九九七年）と梅渓昇『教育勅語成立史』（青史出版、二〇〇〇年）をはじめ、教育勅語の成立した政治史的な経緯、あるいは教育勅語の影響については、多くの研究がなされてきた。しかし、中村に言及することは非常に珍しく、基本的には井上毅と元田永孚を中心としたものであった。海後宗臣『教育勅語成立史研究』（東京大学出版会、一九六五年）では、例外的に中村の執筆したすべての教育勅語草案を収録したが、発布された教育勅語と比較し、その関係をみることは適切でないとしている。その理由は、中村草案が発布された教育勅語とはその発想も構成も、文体も著しく異なるものであるからとしている。[50]しかし、われわれはむしろ同じ理由で、それを大いに比較し、分析する必要があると考える。なぜなら、中村草案は中村の思想の到達点であると考えて間違いない。高橋昌郎『中村敬宇』では、「徳育大意」（すなわち中村草案）を中村の晩年における思想を述べた代表的なものであるとした。だが、それを立ち入って分析することはなかった。

教育勅語の執筆が最初に中村敬宇に依頼されたことは理解しやすい。中村は思想家としてまた名文を書き下ろすことのできる学者の第一人者と認められていた人なのである。中村が同時代にさまざまな著書に序を書いていることもこの点をうらづけている。

では、中村はなぜ教育勅語の執筆を躊躇なく受け入れたのか。すでに論じたとおり、中村は近代国家における自主自立の人民の形成を目指していた。かれは自らの道徳心に支えられた自主自立の理想的人間の形成を、啓蒙思想家として、現実の明治国家の教育体制に実現する絶好の機会として逃すことができなかった。これが中村の教育勅語草案執筆の意図であった。荻原隆氏にしたがえば、中村の草案は国体概念の鼓吹を意図したのではなく、道徳的理想主義を目指したのである。[51] 中村は人々が天皇に対してというより、超越的な天理に対して義務を負っているという主張であった。以下、中村草案の具体的な内容について検討してみよう。

海後宗臣『教育勅語成立史の研究』は、中村草案と教育勅語を比較することができないとしながらも、中村草案自体の成立する経緯を明らかにしている。それによると、中村草案は計八点あり、その内草案五と六はまったく同じものであって、両者とも浄書されている。しかも、草案五の右上欄外に「第二」と大きく覚書の形で墨書され、「第二」の側にさらに「乙案」と慎重な字体で書かれている。海後の推定に従うと、草案五を「第二」、「乙案」として提出したところが、採択されずに廃案となった。[52] つまり、草案五が「乙案」と記されていること、用紙や浄書されている形式から見て、「甲案」と記した井上草案の一つとともに、天皇の内覧に供したものと推測される。六案は、控えであり、五案の結果が出てからは、「此案廃棄単にご参考に供す」と記されることとなる。その後の草案七にはひらがなによる修正を加えてあり、それが次の草案八において全文平仮名に書き改められた。草案七の欄外に「(徳育の大旨)」と「中村正直案」と書かれている。[53] これによって、

「文部省案」が中村によって書かれたことを確認できたのである。草案七、八は中村草案の完成文に対して芳川が加えた修正であったと海後が推測している。ここでは、最終案と見られる草案五を中心に分析を進めたい。ただし、他の草案と比較する必要もあるので、それらを適宜に参照する。

中村草案五[54]は全部で九分節からなっている。

まず、第一分節は次のように始まっている。「忠孝の二者は、人倫の大本なり。殊に皇国に生まれる者は万世一系の帝室に対し常に忠順の心を以って各々その職分を尽くし、自己の良心に愧じざることを務むべきなり」とある。

まずはこの冒頭から分析しておきたい。後に『教育勅語』となった文章の方は、周知の通り、「朕」で始まる。しかし、中村のこの草案は誰が語っているのか、明らかになっていない。その意味するところは何であろうか。推測の範囲を出ないが、中村においては、おそらく誰が語っているのかはさほど重要なことではないと理解した方が妥当であろう。なぜなら、忠孝は普遍的に認知されているという前提で彼が書いているからである。

そして、このあと、すぐにその目的を達成するのにどうすべきかが続く。「万世一系の帝室に忠順の心」をもつという抽象的な前置きをしてからは、具体的には、「各々その職分を尽くし、自己の良心に愧じざることを務むべきなり」とする。これは各人には良心があり、各自の良心に恥じない生活をするようにとしているのである。言い換えれば、忠孝を尽くすということは、普通にまじめに働くだけでいいわけである。そして、その判断も当の本人に任されている。「愧じる」というのは、他人からの価値判断ではなく、自分が自ら反省するのである。

続いて、第二分節から第八節までは、基本的に「敬天敬神」を「人々固有の性」とし、「この心（この敬神の心より）君父に対しては忠孝となり、社会に向へは仁愛となり、信義となる、即ち万善の本源なり、教育の根元なり」と説いている。そして、「敬天敬神」するには、「心を清浄純正」しなければならないとし、方法論としては、儒学における「正心誠意」に置き換えられているだけであって、依然従来の儒者の主張の域を出ていない。さらに、敬天敬神にしても、忠孝を尽くすにしても、あくまでも自分が自分に対する自己反省・自己判断ということになっていて、品行完全なる人民に期待をかけている。つまり、終始「自己の任」を強調し、放棄してはならないことを警戒している。いずれにしても、宗教心の裏づけによる心が人倫と教育を成立させる源であるとし、教育勅語が国体の精華に教育の淵源があるとしたのとは著しく異なっている。このうち、第六分節では、国のために善をなすという形で、初めて国の思想を提出している[55]。しかし、そこで特に強調したことはなかった。逆に、次のようにと続く。「故に何の教規に服するを問わず苟も帝国を愛護し帝室に忠順を致さんと誓う者は皆皇国の善良なる臣民なり」と、信仰の自由を説いたのである。

そして、最後の一節である第九節は全体をまとめたものとして注目すべきであろう。「国の強弱は人民の品行に係ることなれば今日万国対峙の世に在りては人民各自に忠信を主とし礼儀を重んじ勤倹を務め剛勇忍耐の気象を養い尊貴なる品行を植立することを要す」とし、「万国対峙の世」ということばでナショナリズムを意識した上でなされた議論であることを示している。そして、「然らざれば是れ国を衰弱に陥いれ万国に対峙すること能わざるのみか、長く強者の餌となり独立の良民となること能わざるべし。深く畏れ痛く誡めざるべけんや」と、結びの一句は、「独立の良民となること能わざる」ことを、「深く畏れ痛く誡めざるべけんや」と再度自戒を促している。

全体として、中村草案は、天、神から初め、君父、世間、一身、一家のそれぞれの徳を明らかにし、気風や品行を問題としてとりあげている。重要なのは、君父の前に天や神を置いて、道徳の根元を宗教的なものに求めた。人倫を天、神から考えてきているところは中村草案の特質であるが、それは最終の草案まで貫かれている。もっと重要なのは、「独立の良民」がそれと平行して最後まで強調された。しかもそれを各個人の自ら「誡め」ることに期待を寄せるにとどまったのである。

一方、周知の通り、教育勅語においては、「朕惟」によって始まり、「徳ヲ一ニセン」ことを「朕」が「庶幾」したをもって終わったのである。「朕」という主体は、終始強く出ている。それは、当然井上の「天皇個人の著作として、総理大臣以下の副署のない」という原則にしたがった形式であった。「朕」という主体的な存在は、中村草案においても出ていた。しかし、それは初稿においてだけであって、削除されてからは再び登場しなかった。すなたち、初稿では、「朕が臣子は自治独立の良民なり団体となりてはその郷土の繁栄を謀り一身においてはその家族の幸福を増し積り以って、云々」とあったが、「朕が臣子」は削除されたのである。(56) 同様に、初案の最後にあった「自治独立の良民となることも亦難かるべし朕が臣子たらんものは深く畏れ痛く戒め己を修めて以って天意に叶うことを努めよ」においても「朕が臣子たらん」は削除され、「自治独立の良民となる」だけとなった。以上のような削除は単なる修辞の上で文章を簡潔にするだけのものとは考えられない。「朕が臣子」になることとはどういうものか、儒学者の中村が知らないはずがない。一方、「自治独立の良民」とはなにか、中村も十二分に了解している。「朕が臣子」になることと「自治独立の良民」になることとは両立できないことと中村が意識せずにはいられないであろう。取捨選択として中村は前者を捨て、後者を選んだのである。

中村が執筆した教育勅語草案およびその意図は以上のような性格のものであったから、万世一系の天皇を「国体の精華」とする井上毅によって批判され、否定されることは当然の成り行きとなった。井上はまず「文部の立案はその体を得ず」と全面的に否定し、それに基づく修正を拒み、自ら新たに起草することにした。だが、井上草案は中村草案を細かく検討してから筆を下ろして書かれているのであるから、井上の中村草案に対する批判を考察することは、逆に中村草案の性格をいっそう理解できよう。

井上が中村草案を批判したものは山県有朋総理に宛てた二通の書簡である。[57] 第一の書簡で、井上は六つの点において中村草案に対する批判を展開している。その詳細は次の通りである。つまり、「この勅語には敬天尊神等之語を避けざるべからず」（第一の指摘）、「此勅語には幽遠深微なる哲学上の理論を避けざるべからず」（第二の指摘）、「此勅語には政事上の臭味を避けざるべからず」（第三の指摘）、「漢学の口吻と洋風の気習とを吐露すべからず」（第四の指摘）、「消極的矽愚戒悪之語を用うべからず」（第五の指摘）、「世にあらゆる各派の宗旨の一を喜ばしめて他を怒らしむるの語気あるべからず」（第六の指摘）である。

「宗旨上之争端」「哲学上の理論」「政事上の臭味」などを避けなければならない理由は一つだけである。宗教的、哲学的、政治的争端を引き起こさないためである。逆に言うと、教育勅語はできるだけ抽象的で、普遍的であったほうが良いわけである。第四の指摘は文体に及ぼし、漢、洋のいずれにも偏らないことを強調している。これは、一つは漢、洋のいずれに加担しないで、普遍的でなければならないことを意識したと考えられるが、もう一つは、和（日本）にすることによって、特殊的であることにしようとした。

第五の指摘は中村草案の次のところをさしている。つまり、文章の運び方として、中村草案は、人倫の基本となるものをあげているが、多くの場合その反対を特に記して、そこにわざわいがあることを述べて誡めてい

る。また特に理由をあげることに努め、何故そうなのかを説きあかそうとした。周知の通り、後の教育勅語においてはそうではない。教育勅語は、一方的に「積極的」な道徳のみを勧め、その理由は「皇祖皇宗」によって敷衍されている。「由らしむべし知らしむべからず」という一点においては両者はまったく異なった。第六の指摘についても、すでに何度も触れているように、終始教育勅語を「普遍的」たらせることにこだわった表れである。

第二書簡では、さらに次の四点が指摘されている。

第一の指摘は、「真誠之叡旨に出ずして他の学理的議論を代表したる之意味ありて十目所視内閣大臣の意見又は何某之勧告に出たり」とし、「真誠之叡旨」でなければならないことを説いた。そうでなければ、誰も信じないことになる。勅語が真に天皇の御諭であるという形にこだわり、その「特殊性」を求めたのである。

第二の指摘は、「無形上の一戦場ともいうべき百家競馳之時に於いて一の哲理の旗頭となりて世の異説雑流を駆除するの器械の為に至尊の勅語を利用するとは余り無遠慮なる為方に〈以下略〉」とし、さらに文部大臣の人を見る目まで批判している。学術論争、政治論争に巻き込まれることを非常に警戒したのである。

第三の指摘は中村草案の中にある善に福し淫に禍するという点についてである。「如此陳腐之語、一度勅語の中に顕れなば世間に一場之宗門の争端を啓くべし」と断言し、第一書簡で指摘したことを重ねて強調する。

第四の指摘は、「今日風教之敗れは世変之然らしむると上流社会之習弊に因由す矯正之道は只々政事家之率先に在る而已。決して空言に在らざるべし空言の極至尊之勅語を以て最終手段とするに至りては天下後世必多議を容るるものあらん」としている。徳育の根本を勅諭によって示す際に、道徳を正す道は先ず政治家が実践することにあると主張しているようであるが、これこそ空言で終わる可能性が高い。核心はむしろ「天下後世

必多議」を恐れたところにあると思われる。つまり、勅語をできるだけ時空的にも普遍的で、「後世」にも議論される余地を残さないようにしなければならないと井上が考えていた。

全体的に見ると、井上は、まず天や神から道徳や教育の根源になるものを導き出している思想には賛成できなかった。天とか神とかいう語がいずれの宗教宗派に属するかは明らかではないが、儒者であった中村がすでにキリスト教に入信していたので何をさしているのかは想像に難くない。中村自身がいくらそれを普遍的ものと考え、説くにしても、井上はそれを勅語案としては、どうしても認められなかった。

そして、文体としても、中村草案は漢学風と洋学風との混合である。しかし、井上が求めている勅語文体は漢学風でもなく洋学風でもないもの、日本固有の思想により、これらのいずれにも片寄らない表現であった。

道徳や倫理を主張するには、普遍主義的な立場と社会内在的（すなわち特殊的）な立場並びに相対主義的倫理と絶対主義的倫理が予想される。「普遍的」倫理という言葉で、フロムは人間の成長と発展とを目指す行動の諸規範を意味させ、「社会内在的」倫理という言葉で、ある特殊な社会と、その中で生活している人々との機能と存続とのために必要な諸規範を意味させている。[58] 一方、「絶対主義的」倫理の第一の意味は、倫理的命題が疑問の余地なく、永遠に真理であり、それを改変することは許されず、またその理由もないという主張に存する。[59]「絶対主義的」と「相対主義的」倫理という言葉が使われる重要な意味は、普遍的倫理と社会内在的倫理との相違として、より適切に表現されるものであるとしている。

そして、一つの特殊社会の運用にとってもっとも役立つものは、その社会の倫理組織の中に組入れられるようになる。社会は、遵奉されるべきその社会の法則と、守られるべきその社会の「美徳」とをもつことに非常なる関心を持つものであるが、それは、その社会の存続がこれらを固守することに依存するからである。[60]という。

以上の観点から、中村と井上との間に、教育勅語をめぐる両者の思想的対立をもう少し分析しておこう。教育勅語においては、井上がまさに「国体」という「社会内在的」倫理を持ち出し、それを「絶対的倫理」とし、社会の倫理組織のなかに組入れたのである。その結果、第一に、そのような社会の倫理的規範が、その成員のすべてに対して同一の価値をもつものである、と主張するし、また現行の社会構造を維持しようとするそれらの規範が、人間存在の必然性に由来する普遍的な規範である、と主張しようとする。(61)

では、中村においてはどうであったのか。中村は、儒学を「天地人」にあるすべてのものを究明する学問として理解し、古今東西において「理」が同じであると信じた。だからこそ、西洋と出会った際に、ほとんど何の疑いもなく、儒学における道徳が西洋諸国でも、大事にされていることを発見し、その普遍性をいっそう確認した。中村は道徳における西洋と東洋との普遍性を信じたからこそ、「万世一系」の天皇が存在する特殊な「社会内在的」な日本を意識せずに、人間の成長と発展を目指す行動の諸規範である道徳と自由を訴えたのである。

しかし、振り返ってみれば、中村がとった普遍主義の立場も、井上が普遍主義を装いながら、「国体の精華」と訴えた特殊主義の立場も価値一元主義であった。中村が寛容的に洋学を受け入れたのは、儒学を普遍的、一元的学問であるとし、その対象が時代とともに拡大していくだけだと理解したことによるのであった。そのため、近代における自由も従来の儒学の枠組みで理解できた。だが、このような一元的な考え方は限界があり、障害をもたらす。荻原隆氏の指摘された通り、第一、中村には政治体制を批判する姿勢が弱かった。その理由は、学問が一元的であるから、政治権力も一元的であり、学問が理想とするものは世界の事象の中に内在していると理解されたことにある。したがって、現実の政治体制が理想を実現しつつあるものであるという認識も

簡単に出てくる。[62] すでに述べたように、学問の専門化・分業化によって、学問が政治から独立し、またそうならなければならない。このことを意識できなかった中村は、その理想主義を現実の国家体制に求めるしかなかったのである。二、西洋的な近代政治の原理と伝統的な儒教的政治とが常に混同される傾向である。[63]

だから、石田雄氏が言っているように、道徳の基本が古今東西にわたって変わらぬものであるという中村の考え方からすれば、教育勅語の草稿を起草したことは、決して奇異な出来事ではない。[64] また、彼の草案が没になってしまっても教育勅語との関係は完全に終わったのではなく、勅語の作成を支持している。芳川文相は、勅語起草の主動権が井上毅、元田永孚に移った後も、中村が最初の起稿者であったところから、彼に意見を求めた。また、文部省が井上哲次郎に依頼して『教育勅語衍義』を翌年書かせているが、東京大学で中村から漢学を学んだことのある井上哲次郎はこの過程で、中村敬宇、加藤弘之、井上毅らに意見をもとめた。つまり、中村は『教育勅語衍義』の校閲者となっていた。したがって、一元的立場で、東西の価値観がそのまま同じものであると考えた中村からすれば、勅語による国民教化と彼の持論とは、矛盾するものとして意識されなかった。そのかれが、自ら主張していた内面的自由が伝統的な国民教化策に取って代わられたことに気づくはずもなかった。中村は廃案となった草案を執筆したときに「朕が臣民」と「自治独立の良民」とは両立できないことを意識したにしても、「朕」という特殊な存在こそが問題であって、それが彼の目指した理想を阻害していることを意識することはできなかった。

ただ、中村が普遍的であると考えた道徳を、「修己治人」から離し、「自天子至于庶人」が行わなければならないとしたことには多いに評価するに値しよう。道徳が国家権力の正当化から離れて、社会のなかにおいて、個人の自立と自由と結びつくことは、道徳のあるべき姿かもしれない。

おわりに

最後に、これまで論じたことをまとめておこう。

近代日本を概観すれば、明治政府は明治憲法と教育勅語を樹立させ、強力な国家体制をもたらし、国家の独立を維持した。一方、教育勅語が象徴しているように、明治日本が国民に求めたのは忠孝一体の「道徳」であって、自由、民主とは程遠いものであった。

「伝統の創造」（ホブズボーム）と言われるように、近代日本はけっして近代西欧の科学技術だけを取り入れて転換した「文明国」ではなかった。自由もまた完全に西洋から輸入されたものではなかった。本稿で論じる中村敬宇を含め、当時の一部の思想家はそう考えていた。だから、伝統的な儒学およびそれが主張する徳目は否定されるべき対象であると同時に、近代的視点から再構成される対象でもあった。

もともと幕府の儒官だった中村敬宇は、その西欧理解の根底に儒教普遍主義があった。それに基づいて、中村は西洋における自由を理解し、さらに儒学に固有の枠組みで自由を再解釈、定義した。そして、その延長線上で、中村は政治の目的を道徳の達成、国民の倫理性の育成においた。しかし、それは人民の独立自治を核心とするもので、従来の儒教が唱えた「修己治人」の道徳でもなく、教育勅語で訴えていた忠孝一体の国民道徳論でもなかった。

国民国家形成期において影響を与えた思想家が、近代化＝西欧化の必要を完全に無視することはありえない。そういう認識から、中村は教育勅語の執筆に取り組み、近代国家に相応しい国民の誕生に期待をかけた。しか

し、普遍主義の立場に立った中村は、一元主義の立場でもあり、天皇という存在の意義を十分意識できず、挫折せざるを得なかった。

本論文で論じたように、明治日本の体制が確立する直前に、後に教育勅語で唱えられていた道徳とまったく性質の違うものが儒学者中村敬宇によって提起された。それが挫折したことは提唱者側の中村だけにその理由を求めるのではなく、受容する側からの分析も必要であろう。それは、到底本稿で追究できないのであって、今後に取り組むべき課題となるであろう。

注

（1）詳細については、斎藤純一『自由』（岩波書店、二〇〇五年）を参照されたい。

（2）道徳と近代性については、Ross Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, 1991を参照。

（3）さらに詳しい議論についていは、泉谷周三郎「国民道徳論と個人主義」（『西洋思想の日本的展開―福沢諭吉からジョン・ロールズまで』〔小泉仰監修、西洋思想受容研究会編、慶應義塾大学出版会、二〇〇二年〕所収）を参照。

（4）日本政治学年報『日本における西欧政治思想』、岩波書店、一九七五年；後に「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―」として、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）に収録。

（5）初出は『文学』三三巻四号、一九六五年；後に前田愛全集第二巻『近代読者の成立』（筑摩書房、一九八九年）に収録。

（6）私学研修福祉会平成十五年度研修成果刊行費による刊行物、非売品。

（7）本論文中、中村に関する引用は特別な断りがないかぎり、すべて大久保利謙編『明治啓蒙思想集』（『明治文学全集』

三、筑摩書房、一九六七年）からである。なお、中村の文章はいずれも短いものが多いので、読みやすさを考え、いちいち注をつけることは省略し、該当文章の頁数だけを示しておく。また、引用の中に、〔　〕にある言葉はいずれ中村自身がつけたルビか、補足的な説明で、〈　〉にある言葉と本文中に（　）にある言葉は筆者がつけたものである。「留学奉願候存寄書付」の全文は同書二七九頁を参照。

（8）知の専門化・分業化については次の文献を参照されたい。Eliot Freidson, *Professional Powers--A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, The University of Chicago Press, 1986 ; Peter Burke, *A Social History of Knowledge--From Gutenberg to Diderot*, Blackwell Publishers inc., 2000。なお、東洋知と西洋知を対置して論じているものとして、高瀬浄『知軸の変換―近代合理主義と東洋思想』（日本経済評論社、一九九四年）が示唆に富む。

（9）大久保編前掲書、三一二―三一八頁。

（10）本論文では儒学と同じものであるとみなしている。それは、次の事実に基づいている。つまり、「従来の漢学者と呼ばれた人々は、儒者的な風格を帯び、中国の学問については幅の広い知識を身につけていた。即ちもともと儒学には経と史が含まれており、漢学者といえば、哲学、文学、倫理学、政治学、経済学、法制学、史学など、いわゆる八宗の学にわたっての知識を得ていた」（三浦叶『明治の漢学』〔汲古書院、一九九八年〕、四頁）。なお、本稿では、儒学と儒教をも区別して使うことはせず、引用文などで統一していない場合がある。

（11）大久保編前掲書、三一八―三二六頁。

（12）福沢諭吉『学問のすゝめ』初編を参照。引用は『福沢諭吉全集』（岩波書店、一九五九年）第三巻、三七頁。

（13）この点については、松本三之介『学問と知識人』「解説」＝「洋学をめぐる伝統と近代―中村敬宇の学問観」（岩波書店、一九八八年）、四四二頁。

（14）横井小楠の学問と政治思想については、下記の研究を参照。松浦玲「日本における儒教方理想主義の終焉」（『思想』連載、一九七二―一九七六年）、平石直昭「横井小楠研究ノート」（『社会科学研究』第二四巻、一九七三年）、植手通

有『日本近代思想の形成』（岩波書店、一九七四年）。

（15）「学校問答書」は嘉永五年（一八五三）越前福井藩において学校を起こそうとする議があり、有志が小楠に書簡を送って学校の制度を聞いたのに対し答えたものである。引用は〔『日本思想大系55』（岩波書店、一九七一年）〕、四三〇頁。

（16）この現代訳は、松浦玲責任編集『佐久間象山・横井小楠』〈日本の名著30〉（中央公論社、一九七〇年）を参照している。

（17）前掲『日本思想大系五五』、四三一頁。

（18）松浦前掲書、三六五頁。

（19）玉懸博之「中世における普遍と特殊―南北朝期の政治思想の形成をめぐって」（玉懸博之編『日本思想史―その普遍と特殊』所収、ぺりかん社、一九九七年）、一一八頁。

（20）同上書、一一九頁。

（21）引用は同上書、一二五頁。詳細については、北畠親房『神皇正統記』（〈岩佐正校注〉岩波書店、一九七五年）を参照されたい。

（22）同上書、一二〇頁。

（23）大久保編前掲書、三二六―三三三頁。

（24）同上書、二八七頁。

（25）横井小楠のキリスト教に対する態度は、米原謙『日本政治思想』（ミネルヴァ書房、二〇〇七年）を参照。

（26）「擬泰西人上書」の引用は、大久保前掲『日本思想大系五五』、二八一―二八三頁。

（27）原文は次の通りである。「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」。引用は同上書、二八三頁。

(28) さらに詳しい論考については、拙稿「明治日本における知の構造転換—そのいくつかの側面」(『国際公共政策研究』〈第十一巻第二号〉、二〇〇七年三月)を参照されたい。
(29) 『福沢諭吉全集』第三巻、三〇頁。
(30) 同上。
(31) 東京大学社会科学研究所紀要『社会科学研究』第二八巻二号、一九七六年。
(32) 『福沢諭吉全集』第三巻、三〇頁。
(33) F・ハイエクは「内在的自由」(inner freedom)をmetaphysicalあるいはsubjective freedomとも呼び、次のように定義する。「人間が衝動や状況によってではなく、自分の意志と信念にしたがう行動である」という。さらに、このような自由に対抗する力は、他人による圧制ではなく、一時的な感情や道徳的、知的弱さであると付言されている。F.Hayek, *The constitution of Liberty*, University of Chicago Press, 1960, p.15.
(34) カント『道徳形而上学の基礎付け』(宇都宮芳明訳、以文社、一九八九年)、一七四頁。
(35) 同上書、九二—九五頁。
(36) 保呂篤彦『カント道徳哲学研究序説—自由と道徳性』(晃洋書房、二〇〇一年)、一九一頁。
(37) Ross Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, 1991, p.36. なお、Ross Pooleは理性を次の三つに分けて、議論している。つまり、instrumental(means/end) reason ; juridical reason ; cognitive/scientific reason.
(38) 同上書、一八頁。
(39) 同上書、一九頁。
(40) 中江兆民が説いた「リベルテー・モラル」および兆民と孟子・庄子などの思想関連については米原謙『日本近代思想と中江兆民』(新評論、一九八六年)、『兆民とその時代』(昭和堂、一九八九年)を参照。
(41) 荻原隆氏によれば、「西学一斑」は『エンサイクロペディア・ブリタニカ』の一部を翻訳・翻案したものである。

なお、引用は大久保編前掲書、二九二―二九九頁。

(42) 石田雄『日本の政治と言葉（上）―「自由」と「福祉」―』（東京大学出版会、一九八九年）、二〇頁。

(43) このほかに、第二サイクル（第一次大戦後から太平洋戦争まで）と第三サイクル（「戦後啓蒙」期から一九八〇年代まで）がある。石田前掲書、二〇頁。

(44) 佐久間正「『家業道徳論』の世界―近世思想史における〈普遍と特殊〉」（玉懸博之編『日本思想史―その普遍と特殊』、ぺりかん社、一九九七年）所収、二九〇頁。

(45) 同上書、二九一頁。

(46) 玉懸博之「中世における普遍と特殊―南北朝期の政治思想の形成をめぐって」（玉懸編前掲書所収）、一一四頁。

(47) 同上書一一六頁。

(48) 同上書一三二頁。

(49) 中村が執筆した教育勅語草案について、井上毅が山県有朋に宛てた書簡は全部で二通である。その全文については、海後宗臣『教育勅語成立史の研究』（東京大学出版会、一九六五年）を参照。

(50) 海後宗臣『教育勅語成立史の研究』（東京大学出版会、一九六五年）、二一二頁。

(51) 荻原隆『中村敬宇研究』（早稲田大学出版部、一九九〇年）、一五五頁。

(52) 海後前掲書、一八〇―一八一頁。

(53) 同上書、一八三頁。

(54) 草案の全文については、海後前掲書一八一―一八二頁を参照されたい。

(55) 同上書、一九五頁。

(56) 海後前掲書、一六七頁。

(57) 以下井上書簡についての引用は海後前掲書二〇二―二〇九頁。

(58) フロム『人間における自由』(谷口隆之介・早坂泰次郎訳、創元社、一九七二年)、二七四頁。
(59) 同上書、二七七頁。
(60) 同上。
(61) 同上書、二七九頁。
(62) 荻原前掲書、一五八頁
(63) 同上。
(64) 石田雄『日本近代思想史における法と政治』(岩波書店、一九七六年)五頁。
(65) 荻原前掲書、一五七頁。

〔謝辞〕 本稿は二〇〇八年度政治思想学会研究会(二〇〇八年五月二十五日、岡山大学)にて報告をさせていただいた。当日は会場の先生方から多くの貴重な指摘とご教示を賜った。時間と紙幅の制約で、それらのご意見を本稿では十分反映できなかったが、厚くお礼を申し上げたい。なお、匿名で査読を担当してくださった先生には重要な問題点だけでなく、外国人である筆者の日本語における表現の間違いなどまでご丁寧にご指摘いただき、心より感謝している。また、本稿の着手から完成までにおいてもそうであるが、普段から並々ならぬご指導をいただいている米原謙教授にお礼を申し上げたい。ただし、本稿に含まれうる誤りは一切筆者の責任である。