

菅原光著

## 『西周の政治思想——規律・功利・信』

(ベリかん社・二〇〇九年)

真辺将之著

## 『西村茂樹研究——明治啓蒙思想と国民道徳論』

(思文閣出版・二〇〇九年)

### 河野 有理

世の中から道徳が徐々に失われつつあるのではないか。このままで本当に大丈夫か。何度も繰り返し言われてきたことである。とりわけ明治においてはそうであった。明治期における「道徳」言説の頻出というそれ自体はよく指摘される事象は、だが実はそれほど単純な一枚岩ではない。同時代の言論状況はもちろんのこと、様々な思想的系譜に留意して読み解くべき複雑にして興味深い対象である。直接には西周と西村茂樹をそれぞれ扱う個人研究である二冊が共通して示唆するのは、こうしたいわば明治期における「道徳」の複数性、複層性という問題系であるように思われる。

両書の共通性はそれだけではない。共通の敵が存在する。

「欧米思想を評価の基準とした上で、伝統思想を媒介とするその受容が、本来の欧米思想にどれだけ近づき、どれだけ誤っていたのかを問う」（真辺、二〇頁）、従来の明治（政治）思想史研究がそれである。こうした研究動向において例えば西は、「西洋近代」の理想を学びながらも、それが不十分だったために……まさにその「限界」を論じられる対象としてしか理解されてこなかった」（菅原、一一頁）のである。また西村茂樹についても、こうした研究動向が多くの場合暗黙裡に前提としている「保守」と「進歩」あるいは「伝統」対「近代」というような二項対立的評価軸（真辺、四四四頁）に基づき、「西村のどのような側面が「進歩的」で、どのような側面が「保守的」なのか、そして「伝統」（あるいは「保守」と「近代」（あるいは「進歩」）のどちらが西村の本質なのか」（同、五頁）という形でしか理解されてこなかったのである。

あるべき「近代市民社会」の範型を例えば福澤諭吉の思想に見出し、ともすればこれにはるかに及ばない「脆弱」にして「群小」な思想家群としてしか彼らを理解しようとしてこなかった従来の傾向に逆らって、いかにして彼ら独自の思想的個性を浮き彫りにすることが出来るのか。両書を貫く問題関心の所在をこのようにまとめることができるだろう。そして、「道徳」という問題設定こそが、福澤ではなく、他ならぬ西や西村の思想的個性をよりよく明らかにする。両書のこの判断は、確かに成功している。

真辺将之『西村茂樹研究』

『日本道德論』の著者として、明治期における「道德」言説の主翼を担うかにもえる西村の「道德」観は、だが、従来考えられてきたほど単純なものではない。それは例えば福澤が激しく警戒した明治十年代における「元田永孚のような儒教主義的な道德教育論」（真辺、一〇五頁）とは、一線を画するものである（第三章）。また、西村がしばしば用いる「国民道德」という言葉も、「明治後期以降現れてくる（狭義の）『国民道德論』（同、一四八頁）」とはその意味を異にしており、後年に形成されたイメージを、遡及的に西村に読み込むことは時代錯誤にすぎない（第四章）。

では西村の「道德」論を、これらと区別しているものは何なのか。「西洋諸国ニ言フ所ノ「パトリオチズム」ヲ訳シタル者」としての「愛国ノ義」（九六頁）がそれである。これこそが「忠孝」や「仁義」といった「旧来の儒教の徳目」を振りかざす元田と西村を区別する（二〇五頁）。また、「家族国家」観に立脚しつつ、「忠孝一致」をはじめとする「日本」に固有の「国民性」が則ち「日本」に「特有の道德」であるのだとする所謂「国民道德」論者とも、西村を区別する。ただし「国民道德」論者においては、時代を貫く「特有」なる「国民道德」の存在証明こそが問題であったのに対し、西村にあっては、「愛国心」という意味での「国民道德」の「不在」がむしろ問題

だったからである（一四八頁）。説得的な分析である。

本書はさらに、こうした「道德」論を支える思考様式の次元を問おうとする。すなわち、「愛国心」をその「基軸」とする以上のような西村の「道德」論はどのように形成されたのか。それを支える思惟体系、思考様式は何かという問題である。第一章及び第二章はこの問いに対する解答の試みと捉えることができるだろう。答えはその「歴史観」にある、と本書は示唆する。西村の「歴史観」は、「古今の忠臣の政治的・道德的な是非」の「判断」をその主眼とし、従って、「過去と現在との間にある歴史的諸条件」を「捨象」し、「歴史」を「超歴史的なもの」として認識し、評価することに帰着する「儒教的歴史観」から、『大日本史』『日本外史』『新論』を媒介として「日本の歴史的個性性に関する認識」（二七頁）を深めつつ、やがて「万国史」の訳業を通して、「西洋の発展の過程」歴史の進歩を、人間の精神力の進歩に重ね合わせる（四二頁）せる「近代啓蒙主義的歴史観」に開眼するという変遷を辿る。このうち、西村の思考様式を最後まで規定し続けるのは「水戸学」的な「歴史の個性性・個別性の概念」と、「啓蒙主義」的な「普遍的な進歩の概念」との両者の視座の共存、言い換えれば、「進歩」を「個性性」のもとに見る視座（四七頁）である。こうした視座が西村の「国民道德」の構造をも特徴付けている、と本書は断ずる。

西村の道德論は、確かに国民道德という形で、道德を個別

化したのであるが、その個別化の論理は、個別化することこそが普遍的な理に叶っているという論理、具体的にいえば、世界中どの国も国家主義を採り、そして欧米諸国はその国家主義によって国民の幸福を実現しているという、普遍的な思考を経た上でなされた個別化なのであった。(四四九頁)

本書の副題(明治啓蒙思想と国民道徳論)が示唆するのは、本書の主題が、第一に、こうした「普遍的な」進歩」と、「歴史」的な「個性」「個別性」の共存という彼の思考方法の解明にあること、また第二に、そうした思考方法の解明によって、従来漠然と、西村の言論の「二面性」とされて来たものを統一的に把握することにある、ということだろう。その意図は了解できる。だが率直に言って、評者には西村の思考方法の解明と、その個々の主張への当てはめという図式的な(とあえて言おう)この作業がさほど実り豊かな結果をもたらしたとも思えない。結果的には、著者の最も若書きに属する部分(一・二章)が議論全体の枠組みを規定してしまふことによって、その他の部分における数々の貴重な知見・発見の魅力が隠されてしまっているのではないだろうか。以下、本書が採用する分析の枠組みについていくつかの疑問を述べる。

まず、思考方法における「近代啓蒙主義」的な「普遍」と、「歴史」的な「個別」の共存というのは、どういう意味なのだろうか。評者にはうまく飲み込めない。この点、別の箇所では

「原理への固執を基軸とした上で、の厳格な折衷主義的姿勢」(四五九頁)とも言い換えられているが、「原理」に「固執」した「折衷主義」とは意味不明であろう。

また、本書の眼目であるところの「愛国心」、新しい「道徳」としてのこの「愛国心」とは一体何だろうか。それはすなわち「近代的なナシヨナリズム」なのだろうか。「近代ナシヨナリズムに通じる意味での「愛国」という概念」(九六頁)としたり、端的に「愛国心」、すなわち近代的なナシヨナリズム」(一〇五頁、一〇七頁)、「近代的な愛国心」ナシヨナリズム」(一〇六頁)としたり、本書の立場自体やや曖昧なようにも思うが、どうだろうか。また、それがどうであるにせよ、ここで言う「ナシヨナリズム」とはどういうものなのだろうか。西村の「愛国」は単にそれと置き換えてすむものなのだろうか。例えば、本書が「補論」で鮮明にしているように、西村とその周辺において「藩」とは、「国家」との間で葛藤を孕んだ情誼的結合の単位であろう。「愛藩」ないし「愛君」と、「愛国」との間に生じ得る葛藤を西村がどのように考えたのか。こうした点の分析を深めることで、彼の「愛国」概念の、単に「近代的なナシヨナリズム」というに止まらない豊かなふくらみを明らかにすることができたのではないだろうか。

最後に、本書では、「ナシヨナリズム」や「啓蒙主義」にはしばしば「近代」なる語がその形容詞として冠せられている——「近代的意識」(四一六頁、四五二頁)のように「意識」に

冠せられる場合とある——のだが、これもまたいかなる意味だろうか。本書では明示されていない。もしこれが単に価値中立的な時代区分（そういうものが果たしてあるのかどうかそれ自体大問題ではある）を意味するのであれば、曖昧に過ぎるこの語を殊更に使う必要があるだろうか。また、何らかの価値を含意するのであれば、本書の目録でもあった「伝統」と「近代」という「二項対立的評価軸」からの脱却とそれはいかに関連するのだろうか。

本書の最良の収穫は、むしろ別の点——従って副題が示唆するのは異なる場所——にある、と評者は考える。それは例えば、今までほとんど参照されることのなかった史料『偶筆』に即して『日本道徳論』の形成過程を追った第五章「聖学」構想とその変容」に見える。『偶筆』に見える彼の「道徳」論と、『日本道徳論』におけるそれとは、著者も認める通り、若干の強調点の異同はあるものの大筋において変わりはない。だが、大きな変化がその「道徳」を具体化するべく準備された制度構想には生じている。すなわち、日本弘道会に結実するような結社的組織による「道徳」伝播の構想以前、西村は『偶筆』において、「道徳」を具体化する制度として「聖学校」を構想していたのである。後者に儒者、とりわけ江戸末期の儒者達を魅了した「学校の政」の秩序構想の残影を見出すのはむしろたやすい。問題は、だが、西村がなぜ、「学校」を断念し、結社型組織へ希望を託したのかである。その要因に「郷里」という場

の設定」（二九五頁）を求める本書の着眼こそ卓見である。確かに「聖学」の「条目」として挙げられる五条目のうち、「第三我郷里ヲ善クシ」のみが、『大学』（これも無論「学校」の構想である）に所謂「修身齐家治国平天下」にその対応物を見出し得ない。

「郷里」という「視座」。その「獲得」が要請することになった「道徳」結社としての「日本弘道会」の活動に焦点を当てた第七章「日本弘道会とその支会」は圧巻である。従来やはりほとんど参照されてこなかった弘道会の各地方支会に関する史料（機関誌等）を縦横に用いて、本書が明らかにするのはその活動の支会ごとの多様性である。地方名望家のサロン（宇都宮支会）から、藤沢南岳を中心とする文人サロン（大阪支会）、報徳運動にむしる接近した生活互助組織（城東郡支会）まで。そのネットワークの強度とありかた、そしておそらくそこにおける「道徳」のありようは——西村の当初の意図さえはなれて——多彩であり、多様であった。

既に示唆したように、議論の構成及び枠組みには若干の疑問が残る。とはいえ、西村の「道徳」構想それ自体の揺らぎ、また彼の「道徳」を具体化する制度構想の変遷、またそうした制度構想が受容され、実践に移される中で生じる変異や、蒙ることになった変容について、本書で展開される議論及び分析には説得力がある。国立国会図書館古典籍資料室所蔵の「西村茂樹文書」はもちろんのこと日本弘道会の支会の機関誌に至るまで

の様々な関連史料の博搜。また、現在刊行中の『増補改訂版全集』にすら施される初刊本及び草稿にあたっての厳密な史料批判。その説得力を保証しているのはこうした点における方法的厳密さである。

菅原光 『西周の政治思想』

『全国公共の教』（『日本道德論』）としての「道德」の確立に意を注いだ西村に対し、西周は、逆に、「道德を強調することに対して極めて警戒的な思想家であった」（二六頁）。一見するとつかみ所のない西の多彩な言論活動の背後に一貫するものとして、本書が見出すのは西のこうした態度である。「道德」それ自体を否定しているのでは、無意味、ない。西が警戒するのは、「道德的価値を強調することから来るリゴリズムの偏狭さ」（二七頁）である。そして、こうした「道德を声高に叫ぶことが非道德的な人間や社会を作り出してしまうことにつながる」という逆説（同）への敏感さにおいて、西は確かに、朱子学へ全面的な攻撃を企てた荻生徂徠の後継者なのである。本書最大の特色は、西周の「秩序イメージ」における荻生徂徠の影の大きさに改めて光を当てたことにある。もちろん、西周と荻生徂徠の関係が、今まで論じられてこなかったというわけではない。ただ、西周が荻生徂徠のどのような部分を引き継ぎ、そしてどのような部分を引き継がなかったのか。具体的な分析が十分であったとはいえない（「補論2 西周と荻生徂徠」）。

それでは、西周が徂徠から引き継いだものは何なのか。本書の見るところ、それはまずその「兵学」的部分にある。山県有朋の依頼を受けて起草した「軍人訓戒」や「軍人勅諭」で西が試みたのは、「道德の注入」（二六頁）ではなかった。「兵家德行」の読解を通じて、本書が明らかにするのは、西が焦点をあわせるのが、意外なことに表題から想像されるような兵士の内面（「德行」ではなく、むしろロジスティクスをも含む軍事制度（「節制」＝mechanism）一般のほうであったということである。こうした西の軍事論の傾向は確かに『鈴録』における徂徠のそれを思わせる。だが、単なる懐古趣味では、それはない。西南戦争や竹橋事件といった軍事社会のアンキー状況の背後に、軍人が「法に従うのではなく、カリスマ性を持った一私人との関係に従っているという事態」（二五頁）を見て取った西にとって、それは極めて現実的な処方箋であったのである（第一章）。徂徠の影は、西の「功利主義」理解にもうかがえる。本書は、西の著作中、従来あまり重視されてこなかった J. S. MILL の Utilitarianism の漢訳書「理学」に着目し、そこでは MILL の原書よりも大きな役割が「君子」に期待されていることを明らかにする。「人生三宝説」における「私欲」追求の肯定としての功利主義は、「君子」がその「立法の原理」として採用するこうした（君子の哲学）としての統治功利主義との道德的分業の一環として再解釈されるべきなのである（第三章）。「人生三宝山説」について、従来ありがちだった（朱子学的禁欲主義から、

啓蒙された自己利益追求へ」という西の思想解釈のみならず、朱子学の解釈としても問題の多い図式を塗り替えた点。また、『利学』についても、西洋近代の進んだ思想の「誤訳」含みの受容史ではなく、ミルの功利主義における語られざるベンサム的前提と、徂徠学との意図せざる一致を明らかにし得た点。斬新であり、説得的である。

徂徠のそれと大きく重なる西の「秩序イメージ」は、ところが、その核心的部分において徂徠学的ではない。本書は西と徂徠の間に横たわる断絶をも描き出す。徂徠の秩序構想の核心にある「礼楽」的部分が、西の「秩序イメージ」中にはないのである。この不在は、しかも、西の自覚的な決断の結果である。徂徠において、秩序を、従って服従を最終的に担保するものは、人間の傾向性によって精密に設計された美しき「礼楽」であった。だがこれに対し西は、もはやそれに期待しない。なぜか。「知」の向上がその理由である。人間の「知」の進展が、「信」の成立する地点を、従って「仕掛け」による無意識的な服従が成立する地点を徐々に後退させていくからである。「礼楽」がもたらずはすの従来までの「信」の領域——それは徂徠的な秩序の存立基盤である——は、反省的な「知」の領域の拡大につれてやせ細っていく。この時代盛んに議論された、秩序維持の道具としての「宗教」論は、西にとつてみれば、徂徠の「礼楽」論の下手な模倣にも見える。西の「教門論」は、実は、「知」の向上が、従来の「秩序イメージ」に対して与えた深刻

な打撃への真剣な応答として読むべきなのである(第四章)。

それでは、西の「秩序イメージ」の核心には何があるのか。本書が注目するのは、「法」である。「礼」ではなく、無論、「教」でもない。「法」こそが西の「秩序イメージ」の核心にある、と本書は主張する。さらに、ここで言う「法」の「秩序イメージ」とは、「各人が秩序の存在それ自体すら意識することなく習慣的にその秩序に従っているというような状態」(六四頁)とされる。言うまでもなく、これは、徂徠においては、「礼楽」の支配によつてはじめて実現するとされている事態にほかならない。従つて、西のかかえるアポリアとは「礼楽」抜きで、徂徠的な理想状態を実現することにある。いわば「礼楽」の機能的代替物としての役割が「法」に期待されたことが、西をして合理的に設計された(「知」的な?)成文法にはなく、歴史的に形成された慣習法に接近させるゆえんになった。本書はそのように示唆する(第二章)。

真辺前掲書が堅実であつたとすれば、本書は斬新である。個々の史料に対する批判(critique)の厳密さが、真辺前掲書を支えたとするならば、本書の斬新さを支えるのは史料相互のいわば「読み合わせ」の妙であろう。「国民気風論」と「兵家德行」、あるいは「利学」と「人生三宝説」。それぞれ片方を読むだけでは分からない議論のふくらみが見事に示される。

ただ、こうした解釈の面白さが突出し、全体の結構は却つて見えにくい。本書の欠点は、あえて言えば、そこにある。端的

に言えば、本書は意外なほどに読みにくいのである。専門的知識を共有しない読者に対する親切心が却って本書を難解なものにしている部分もあるいはあるのではないか。

例えば、「はじめに」である。そこでは、従来の研究史における西周像の分極（二人の西周Ⅱ〈啓蒙思想家〉か〈軍国主義の創始者 か〉が指摘され、その克服（総体として）の西の思想の把握）が宣言される。一見、わかりやすい構図なのだが、実はよくわからない。まず、西を〈軍国主義の創始者〉と見なす研究は実のところどれくらいあるのだろうか。この点、註を見ても判然としない。さらに、〈啓蒙思想家〉についても疑問はある。本書は西や福澤をはじめとする『明六雑誌』寄稿者について「彼らの思想をあえて「啓蒙」という言葉で捉える必然性はない」（九頁）と言われる。妥当な指摘であり、賛成である。評者が分らないのは、それにも関わらず、本書ではその後も「啓蒙」の語を用いて議論が進められることである（「いわゆる〈啓蒙思想家〉としての代表作」（二八頁）などという言い方がされる）。ついでに言えば〈啓蒙〉と「啓蒙」（九頁の他、第四章表題にも）との間には論理的な区別がされているのだろうか。

つまり、本書の議論の構造が西周の思想について、「A（軍国主義）でもB（啓蒙思想家）でもなくCだ」と言っているのか、それとも「A（軍国主義）の側面とB（啓蒙思想家）の側面を統一的に説明するCという視点を見つけよう」と言っているのか判然としないのである。後者であればそれぞれの指摘（A

ないしB）は必ずしも修正する必要がないであろう。「いわゆる〈啓蒙思想家〉としての西の思想（平常社会論）」と、軍事社会論における西の思想とは、必ず矛盾すると決まっているわけではなく（二二頁）などといった表現はこうした印象を裏付ける。だが、本書全体では明らかに「啓蒙」でも、「軍国主義」でもない西周像が示されているのであり、この点は、むしろ「補論2」にあるように端的に荻生徂徠との関係で議論を整理した方が分りやすく、かつまた本書の斬新さも際だつたのではないか（僭越ながら評者のまとめはこの「補論2」の方向に沿った）。

より実質的な疑問は、やはり西と徂徠の関係にある。「道徳の強制」への警戒感において西と徂徠は共通する。そのことは分かる。だが、西は「私的領域を自由な領域として確保する」（二二六頁、二六頁、一三七頁も同旨）ことをも徂徠から学んだのだろうか。言うまでもなく徂徠にとつて「自由」は敵であった。その意味での「自由」でないなら、それはいかなる意味なのだろうか。「道徳の強制」への違和感を、「自由」という概念に限定してしまわない方が、様々な道具立てを使って多元的な秩序を構想した西の政治思想の特色があるいはよりはつきりと浮き彫りになったのではないか。「道徳の強制」への彼の違和感は、「自由」の希求というよりはむしろ、「強制」の対象に成り下がり、やせ細っていく「道徳」が、本来持っていた豊かなふくらみへの惜別でもあつたのではないか。

（首都大学東京准教授）