

明治日本における儒学と進化論——中村正直の「天」論を中心に——

李セボン

一 度外視された進化論？

中村正直（一八三二～一八九一）は Samuel Smiles の *Self-Help* (1859) を『西国立志編』（一八七〇～七一年）に、John Stuart Mill の *On Liberty* (1859) を『自由之理』（一八七二年）に和訳した最初の人物として広く知られている。徳川末期、昌平黌の最年少御儒者となつて儒学を教え、一八六六年には自ら志願してイギリス留学に行った中村の特殊な経歴は、明治の世になつてから漢学と洋学、両領域における第一人者としての名声に繋がった。生前の彼は、福澤諭吉（一八三五～一九〇二）と双壁をなす明治の知識人であつ

たといわれる^①。

その中村が晩年に整理した「敬字文庫洋書総目録」^②には、合計七八九冊の洋書の題目が記されている。同目録上には、辞書類、特に英語および English-Chinese に関するものが多く、ラテン語からサンスクリット語まで様々な語学関連書が記されている。キリスト教や religion について論じた書物も多い。当然ながら、私は、この目録が明治初期を代表する「洋学者」であり、キリスト教の洗礼を受けた「漢学者」であつた彼の問題関心を知るための重要な手がかりであると考ええる。

そこで今回、「国家・宗教・進化」という大会のテーマを念頭に置いて改めて見直したところ、一つ興味深い事実

に気づいた。それは、中村がほとんど言及したことのない進化論・社会進化論の代表的知識人、特にハーバート・スペンサーの主な著作やトーマス・ハクスリーのものまでが揃っているということである。管見の限り、中村正直は終生、進化論や社会進化論について本格的に論じることにはなかった。社会進化論が流行る明治十年代に入ってから彼が新たに興味を示すのは、むしろラルフ・ワルド・エマソンの思想やユニテリアン信仰だったのであり、スペンサーやハクスリーの議論への関心は、少なくとも中村の文章からは読み取れない。だが、それはおそらくスペンサーらの議論について彼が無知だったからではない。勿論、この問題は、敬宇文庫の手沢本などについて丁寧に調査した上ではじめて、よりはっきりしたことが言えるだろうと思う。しかし私は、これまで中村の思想研究を進めてきた者として、彼がスペンサーらの議論について十分知っていたからこそ度外視したという見方を取っている。本稿では、そのように考える理由について、中村の「天」をめぐる思想の論理を軸にしつつ説明したい。

二 「天」と「教法」の関係

従来、明治期以降を中心に「洋学者」や「明治啓蒙思想

家」としての側面が強調されてきた中村正直を、幕末までの昌平黉御儒者時代に思想的な重きを置いて捉えて直したのが、拙著『自由』を求めた儒者——中村正直の理想と現実』（中央公論新社、二〇二〇年）である。私は、中村が「儒者」として過ごした時間の思考が、明治以降のその思想展開における基軸をなしたと考えているため、彼の思想に見える儒学的要素に注目した。幕末のイギリス派遣に際し、「天地人に通ずるを之れを儒と謂う」と述べた時の儒者としての義務を、中村は自らのアイデンティティの核に据え、守り続けたのである。それは、晩年の彼が、孔子をはじめとする儒学の「聖人」の「道」への信念を終生持ち続けたと自ら述べている点などからも裏付けられる。³⁾

こうして、「天地人に通ずる」儒者として、中村は万物の起源である「天」に依拠して構築された倫理と政治の哲学体系で物事を考え続けた。しかしそれは、決して彼の思想に変化が見えないという意味ではない。幕末のイギリス留学経験、そして明治維新による諸変化に伴い、中村も思想的な変化を見せた。

まず、政治観である。幕末の中村は、国家の危機に際し、統治者、つまり武士層の意識改革を強調した。昌平黉に身を置く御儒者として、彼はいかに「学者」が自らの「本分」に尽力すべきかに集中する。そこに「民」が能動的な

政治主体として論じられる余地は、勿論なかった。それは、伝統的な儒学の統治観の表れであり、何よりも「御威光」による徳川の統治体制という現実のもとでの必然的な帰結だったといえよう。

しかし、イギリス留学から帰国して以来、つまり明治日本において、彼の主張する国家変革の内容は、一転して「人民」に重点が置かれるようになる。中村は、「政事ノ形体」のみではなく、「人民ノ性質」を「改造」できてはじめて「御一新」は「一新」たり得ると考えた（「人民ノ性質ヲ改造スル説」、『明六雜誌』第三十号）。それは、国家の改革を制度面ではなく、人性の改善という方面からアプローチする伝統的な朱子学の考え方にも通じるものであり、現に「西国」の実例に照らししても正しい判断だったからである。彼の見るところ、「西国之強」は、「人民ノ品行」、すなわち個々人の「自主ノ志行」に起因した。「西国」の「昌盛」は、決して「君主」一人の力によって成就されたものではない。しかも、そこでの「強」は、単なる「兵」の強さの意味せず、「芸術」（学問・技芸）を修めることと「天」の存在を信じること、即ち「教法」（キリスト教）の信仰が、「車ノ両輪」、「鳥ノ両翼」のごとく働き、「文教昌明」にして「名」を「四海に揚」げるに至った状態、「文明開化」への到達を意味するものである。中村は、世襲身分制の下

にいる統治者と被治者の区別を前提にした徳川日本の秩序観を排し、また、「民」の「自治」の可能性を想定しない儒学の統治観から離れ、「士農工商スベテ」の「人民」が国家共同体の主人としての役割を担う新しい政治ヴィジョンを提示した。

こうして西洋諸国におけるキリスト教の「教」としての効能を確認した彼は、明治以降、キリスト教の色彩を帯びた「天」（上帝）の実在を力説し、それに基づいた天人相関論を展開した。明治初期の作品、「敬天愛人説」（二八六年）や「請質所聞」（二八六九年）上では、キリスト教に直接触れることはなかったが、明らかにその影響の下で、なぜ人間は「天」の実在を信じるべきなのかについて語る。そこには、イギリスで目撃した *civilisation* = 「文明開化」の実現の根底に、「人民」を「善」へと導く「教法」としてキリスト教が果たした重大な役割論が敷かれている。「文明開化」の実現には、「人民」全体の道徳的な向上が不可欠と考えた中村や同世代の知識人らの多くが、「文明開化」の手段・方法として「教法」に注目した所以でもある。中村は、「教法」が人をして「善」に向かわせる力があると考える。人類が普遍的に到達すべき目標が「善」であるならば、「教法」はそこに到るための手段である。世界中の国々は「文明」か「野蛮」か、その進歩の程度によ

つて、それぞれに見合ったレベルの「教法」を選ぶ。それは、「教法」の多様性を肯定しつつ、それらの効能面における差等を認める姿勢であった。彼はそうした効能の面で最も優れているのはキリスト教だと確信した。キリスト教が道徳的な向上を促すという面で相対的な優位に立つとはいえ、唯一絶対の宗教ではないのである。

以上のような中村の「天」と「教法」をめぐる理解は、亡くなる三か月ほど前に斯文学会で行われた演説、「天人一体論」（一八九一年）においても明らかにしている。彼は、そこにおいて、「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、帰着する大根元は、即ち天と定めてある」と述べている。それは、「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、ご存じであらう事実なのである。この演説における「天」とは、ラルフ・ワルド・エマソンのエッセー、*Nature* という作品でいう *nature* そのものを指す。一八八〇年代に入り、ユニテリアン信仰に出会った中村は、特にエマソンの作品を通してユニテリアンへの関心を深めていったようである。

そして一八八八年九月に彼は、エマソンのエッセイ集から *Compensation* という作品を『報償論』という邦題で翻

訳刊行するに至った。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、特にこの作品に彼が心を動かされた理由は、その内容がまさに『易経』と同一の原理、即ち「福善禍淫」（善悪ノ報償）の原理について論じていると考えたからである。一八六九年の『請質所聞』の主題でもあった「福善禍淫」の議論は、儒学において、宇宙万物のダイナミックな様態を把握する陰陽論に基づき、天人相関を説明する原理である。その延長線上で彼は、「彼の報酬論の如きは全然易の理に同じきものなり」といい、『易経』と *Compensation* を同一の原理が貫いていると考えた。上記した *Nature* が、『中庸』および儒学の経書でいう「天人一体」論に通じると同一線上の発言であった。

三 「天」の思想と進化論との距離

人々をして「天」の实在を信じさせるためには「教（法）」が有用であり、それによって国家という共同体の構成員全体が道徳的（品行）な向上を成し遂げられる、それが「文明」国の前提である。では、日本における課題とは何か。明治期以降の中村が見せた一連の行動と発言をまとめるならば、その問いに行き着く。いずれの「教法」に

も「人心世道ヲ利益スル最要最重ノモノ」である「真理」と、それを蔽う「妄想」がそれぞれ一定の割合で含まれているため、そこから何を、どの程度取り出して使うかは人によって異なる。重要なのは、いずれの「教法」にも必ず「真理」が含まれているという点である。したがって、政府が介入して特定の「教法」を強制する必要はない。「人民」個々に任せておけば、いずれ自然に「教法」の効能は顕れるはずであった。「天」の下で、世界は本質的に調和をなすはずだからである。

以上のような中村の「教法」論、すなわち「天」の思想は、「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と言われる加藤弘之（一八三六―一九一六）の『人權新説』（一八八二年）のような見方とは相容れない。またそれは、「道徳」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「日本道徳」を立て直すことを主張した西村茂樹（一八二八―一九〇二）における「教法」の捉え方とも異なる。⁷⁾

とりわけ、進化論で想定する酷薄な弱肉強食の世界は、中村が考える「天」の秩序に反するものであった。夙に『西国立志編』の序文で、「天の斯民を生ずるや、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、同じく芸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」と述べ、強弱・優劣を争うこと自体が「天」の意図に背馳すると明言した彼である。無論、それが競争そのものを否定しているわけではない。そうではなく、優勝劣敗の競争原理が「天」の定めたるべき在り方に反するものであり、世界を支配する原理たり得ないという彼の信念の表明という意味として解すべきである。それゆえに、現段階においてはとりあえず、各国が普遍のゴールを目指して努力すること、つまり「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」を得ることを目標にすればよいのである。⁹⁾ 中村が「無所争子」「無所争翁」という号を用い、自らの書齋を「無所争齋」と名付けた理由も、おそらくここにあるだろう。彼にとつて弱肉強食の世界は異常であり、それが前提となった秩序構築は考えられなかった。最晩年である一八九〇年、文部省から教育に関する「箴言」、即ち『教育勅語』の草案執筆を依頼された際も、同様の見方は堅持されていた。¹⁰⁾

中村が描く世界のあるべき姿、宗教の役割と目標は、例えば、彼より一世代ほど後のクリスチャン知識人である小

崎弘道（一八五六―一九三八）のそれと、根底から異質的である。いわゆる正統派キリスト教会に属した小崎は、『政教新論』（警醒社、一八八六年）において、「国民の思想、風俗、精神、文学等に影響を及ぼす宗教より大なるハなし」と主張し、中村同様、キリスト教の優越さを説いた。しかし、そもそも人の世に宗教が必要な理由および宗教の効能を見る視点において中村とは根本的な違いを見せる。

まず小崎は、人間の生まれつきの「気質」の差が「知愚賢不肖の差」を生み、それによって「社会に貴賤貧富の別」が生じてしまうという認識から宗教の役割を考える。

「競争」による強弱・優劣の差を前提から出発するのである。だが、世俗の「社会」にはそうした「貧富貴賤の差異を滅し、平等なる」状態に持つていく力がない。不平等な世界で苦しむ人々を「保護祐導」できるのは「上帝」、つまりキリスト教の神の力のみである。その「上帝」を信じることで人間は、「来世」における「永遠の生命」を保障される。¹³「人事の競争」という「今世」の過酷な現実のなかで人々は、「上帝」に「保護祐導」され、「来世」での報いを担保に「今世」を生きる。それが、小崎のキリスト教信仰である。彼が「来世」の存在を確信している点でも、中村と意見を異にする。こうしたキリスト教理解をめぐる二人の見解の違いは、やはり儒学の「天」の思想が前提と

して敷かれているか否かに因るものである。

四 東アジア近代における「天」理解と進化論の関係

しかし、以上のような中村の「天」の思想を儒学由来のものとして捉えるならば、隣国における儒学思想の伝統の延長線上で進化論を接した知識人たちが見せた態度はどう説明するべきだろうか。例えば、一八九六年、清末の嚴復（一八五四―一九二一）が、トーマス・ハクスリーの *Evolution and Ethics* (1896) を『天演論』という題目で古典漢文に訳した事例を挙げられよう。嚴復は、夙に西洋式の造船と航海術を教育するための船政学堂で英語や航海術、西洋の自然科学を学び、イギリス留学まで果たした人物だった。同時に、留学以後も出世のために科挙試験を受け続けるほどの学問的な蓄積がある「読書人」であった。嚴復の説く進化論は「任天」と「勝天」という概念によって再構成され、進化論で説く *nature* は「天」に置き換えられていた。また彼も、基本的に『易経』と西洋の学問の一致を見出す。そこでは、「天」の秩序にならって自己を治めるとする君子の姿を指す「自強」（『易経』）が、国力の伸長を促すための概念に転換された。

あるいは、朝鮮末期に生まれ、四十歳ぐらゐまで朱子学

一辺倒であった自らの学問世界に疑念を抱き、新学問を学び始めた朴殷植（一八五九—一九二五）もよい参照例である。『天演論』を読んだ彼は、大韓帝国末期からこの「天演」という見慣れない漢語を用い、同胞に対して「自強」を訴えた。一九〇六年、すでに大日本帝国の保護国となった大韓帝国で結成された、いわゆる愛国啓蒙運動系の政治団体の名称は「大韓自強会」である。「我国の独立は、独り自強に依る」という認識が二十世紀初頭に広まった根底には、朴のような知識人による儒学と進化論との融合があるのだろう。

本稿で論じた中村の思想的営為がなされたのは明治前期に当たる。当該時期に日本を取り巻いた国際環境と、二十世紀に入る頃の清国と大韓帝国のそれとの間には、各国の国内事情をも含め、大層な違いがあり、また当然、各地域における儒学思想の展開を単純比較するのは無理である。ただ、日本では進化論受容以前に「文明開化」の実現という西洋由来の問題を、中村のように儒学的な「天」を軸にして考えられる時代が、東の間とはいえ、存在した。では、はたしてそのような時差のみが、日本以外の東アジア地域で「文明開化」論が展開されなかった原因だろうか。中村のように思考する「儒者」が、他の地域で出現し得えなかったとするならば、それはなぜなのか。そのような問いに

答えるべく、今後、さらなる探求を続けて行きたい。

注

- (1) 李セボン『「自由」を求めた儒者——中村正直の理想と現実』（中央公論新社、二〇二〇年）一一頁。
- (2) 静嘉堂文庫所蔵。なお、敬字文庫の洋書は成蹊大学に所蔵されている。次の論稿にも、同目録が整理されたようである。高橋俊昭「文明開化の蔵書目録——敬字文庫洋書総目録 中村正直先生文庫図書目録」（『成蹊論叢』第一八号、一九七九年）。
- (3) 「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。
- (4) 「加藤翁年譜序」一八八八年（『敬字文集』巻十五、吉川弘文館、一九〇三年）十丁オ。
- (5) 注(1)前掲書、「第一章 学問所時代における「学者」論——「興学校」の論理」を参照。
- (6) 「漢学不可廢論」（『明治啓蒙思想集』）三一九頁。
- (7) だが、西村の「世教」と「世外教」も、一つの在るべき在り方（道）を指摘した「教」である点においては、敬字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』明治二十年、『西村茂樹全集』第一巻所収、思文閣出版、二〇〇四年）。

- (8) ス邁爾斯著・中村敬太郎訳「自助論第一篇序」(『西国立志編』第一冊第一編、山田俊蔵、一八七〇年)五丁才。
- (9) 同前、五丁才。
- (10) 海後宗臣『教育勅語成立史研究』海後宗臣著作集第十卷、東京書籍、一九八一年)二五〇頁。
- (11) 小崎弘道『政教新論』(警醒社、一八八六年)一〇三頁。
- (12) 同前、九〇―九二頁。
- (13) 同前、九二頁。

(延世大学講師)