

明治期における自由のあり方をめぐる応答 ——西郷隆盛、スペンサー、中江兆民の相関——

井上 誠一

はじめに

「文明とは道の普く行はる」ことと心得る西郷隆盛（1827-77）は、逆行する現実を目の当りにして、西洋は野蛮だ、文明ならば未開の国に対してなぜ慈愛を本としないのか¹、と問うた。中江兆民（1847-1901）は、殊に哲学宗教的観点から西洋の主宰神に向けて、全知全能ならば悪は無く、この世の裁判さえも不必要、況や未来の裁判をや、しかも故意に人に「自由の意思」を与え、悪を為さしめ、未来にそれを罰するとは陰険な計らいではないか²、と批判した。この西洋像は開国経験を通し、多くの日本人に刻まれた印象を鋭く摘出した表現であった。

世界が人々の目前に迫った幕末維新时期は、天下国家を語り政治運動に加わる者、文学、宗教の精神世界に入る者等、様々な個性が輩出した特異な時代だったろう。ここで問題となる思想は、個々の人が担う部分と、個を含む群像、事象が織成す世界の精神を二重に包含するものと考えられるが、ここではその内、個の本質に関わる世界観を主にした個人の思想的営みの方に着目していきたい。本稿の目的は維新时期に自由民権運動の理論的指導者となり、独自の哲学を夢見ながら未完のまま倒れた兆民と、同時代の政治思想界の象徴的な人物を二人取上げ、彼らの自由や意志の問題をめぐる見解ないし姿勢を中心に、その特質や相互の連関を対照しながら検証することである。

ところで、久しく儒教の洗礼を受けた日本思想界は、「西洋」が不可避の国民国家的課題となる中で、儒学＝「伝統」の継承、廃棄、あるいは近代的転換かが問われていた。そのような認識に係り、かつ若き兆民に間接的にせよある程度影響力を持った日本人としては、西郷隆盛が挙げられるだろう。もう一人西洋からは、日本指導層に道標を示した英国の先端知識人スペンサー（1820-1903）である。彼は功罪両面の要素を孕む普遍主義、西洋中心主義あるいはオリエン

タリズムという自他表象を生んだ西洋の典型的人物だった。そして中江兆民が文明の地域性を超えた普遍的意味を追究するため、西洋の受容から、結局は「東洋」を基点に、「西洋」原理の相対化へ深化したが、その過程で重要な契機になったのが、実は兩人との思想的対面であったことを考察したい。

1. 西洋に直面した儒学者西郷隆盛

西洋近代をモデルとする明治国家にとって最大の難問は、ナショナリズムと民主主義の両立の問題だったに違いない。その議論がほぼ共通の課題であった西欧と違い、日本は余りに未熟であり、それが基本認識となるには多くの障害が立ち塞がっていた。事実、「改革」は至上命題だったが、民主主義化は除外され、リスクを回避して専制主義に留められた。維新を要約的に概観すれば、天皇権力に依拠し資本家と地主階級に基盤を置いた官僚主導政権は、発足当初から、公式の言説とは裏腹に、実体は超然的に国民の自主性を抑制（士族も含む平民層の疎外）し、「改革」は独裁的に進められた。後進国革命の例に漏れず、維新とはいえ、権力の自己保身を許す構造が残ったままで、「改革」は正義なりの観念が、国民の反感や批判勢力を押さえ込み、政治責任はむしろ社会に転嫁され、対外進出は国民の不満を逸らすための機能を果たすことになった。政府はアジアの優等生たらんと西洋化に邁進しながら、民主化に及び腰となったため、ナショナリズムも安定的成熟を見なかったと言ってよいだろう。名目的か否かは別にし、復古体制が立憲政体へ転換するにも、士族反乱や自由民権運動のように民衆の多大の犠牲を要した。その時代における西郷と兆民の姿勢は対照的ではあるが、二人の関連において、維新当初の政権参画、離脱、さらに反政府行動に至る西郷の転向過程が、兆民に強烈な印象を刻印していたのは間違いないであろう。

維新革命の本質を旧体制の一掃と天皇絶対の国体確立とのみ規定するのは、異論もあろうが、禁教解除の問題がそれに関連して重要だったのは確かだろう。タブーが憧れの合鏡であるとすれば、素朴な土着神話（尊皇思想）に拠りながら、新政権の中にはキリスト教のもつ体系性・異質性に恐れと憧れがあったに違いなく、国教をその高みに上げる誘惑にさえ囚われていたのではないか。しかし出自等を秘匿した皇家と、自然宗教（多神教）の神道に拘る限り現実には不可能なので、神道の国教化と皇統の至上化による合作が図られることになったのだろう。そのような反転姿勢が元で近隣への覇権拡張となり、独善性の隠

れ衰としてアジア主義も利用されたのではないか。そんな権力強化やおためごかしの動きと比較すると、西郷の核心には、友常勉の言う儒学的普遍主義を反映した「敬天愛人」の支えがあったのだが、「万国の規範」なるがために状況次第の可変性を持ち、対外進出をも正当化し征韓論³へと「必然的」に繋がりをたののではないか。橋川文三のように、西郷の思想に利不利が基準の霸道ではなく、義不義を問う王道的アジア主義を見るには、留保が必要であろう。

征韓論には、西郷が士族の不満の捌け口を求めたことと結びつける説があり、友常は必ずしも国際政治のプログラムと見られないと断りながら、その中に王道主義を見た竹内好や、流刑を経験した西郷が異郷との接触から思想の越境性を獲得したという橋川の視点⁴に着目している。だが、アジア主義は儒教的国際主義の普遍化だとしても、本当の意味の国境を超える永久革命と同一視できるのだろうか。問題は両者の違いにあり、そこで西郷における政治と主体との関係づけ方、儒教的世界の変化への対応の仕方を、友常の論に沿って考えてみたい。華夷秩序が揺らぎ始めた明末清初の様子は外的には西洋文明の接近が重なった時期だったが、内的には天理と仁の普遍性の形而上学をもった儒教に組織された、王の君臨と強大な軍事・官僚権力による古代（封建）的秩序が不可能になり始めた時代に対応する。比喩的表現をすれば、世界で普遍主義の逆転する事態が現れたのであり、転換期に直面したアジアは、西洋が考え抜いた人間の意志、己れ＝内面（規律）との応答に深層で迫られたのだ。封建体制下、儒教の内部でも朱子学と陽明学の接合を通じ、主体的契機の問題が論議され、西郷を惹きつけたような「意志」や「己れ」を「天命」との関係に置いてみる誠敬思想も生まれたが、封建制の基礎を揺るがす文明の不可逆的変動の根本原因を見据えずして、あくまで西洋＝「服従か自由か」に抵抗しながら、伝統の生き残りを果たすという方法論は、矛盾を孕んでいただろう。西郷が、「情」の制御によって「本然の性」が「自得」⁵に至りうると語ったことに、西洋の論理に対する脱人間中心主義に立った問題提起があったにせよ、内的な葛藤に向う前に自己回帰していたのではないか。

儒学を図式化すると、天空から「天理」を想起する垂直軸と、「天」を介して他者を愛する平等博愛主義的な水平軸から成り、それを契機に＜公共＞哲学⁶が語られる人間中心主義的な哲学体系であると言えるだろう。西郷における「天命」と「公共哲学」との関係も、友常の見るところ、他者への配慮による自らの完成という開明的な「公共」論を語った横井小楠にかなり近い地点で、天を

敬しみ、天を介して他者を愛する「敬天愛人」の規範を説いたのである。それには儒教的普遍（国際）主義に鷹揚さを付与し、政治権力＝天＝絶対至高の観念に対抗する要素があった。だからこそ明治政権は西郷を排除し、儒学を教育科目から外す動きも示したのだ⁷。「封建教学」不要論議は建前であり、公共哲学の平等原理への恐れが本音だったに違いない。もっとも周知の通り、統治権力は程なく方針転換し、天皇制に合致する部分では儒学を利用し、「敬天」と「公共性」論から天皇・公家＝「公」の崇敬へ一元的に我田引水していった。天皇制の特殊主義は、攘夷的神道主義のみならず天皇神格化への拘りにも現れて、「公共哲学」の開明性を無視する一方で、密かに儒学やキリスト教から「天」や人格神の観念を借用したのではないか。友常によれば、このような権力強化は、主に古代中国の「天帝論」⁸に負っている。即ち、天帝とは国家創設のために人間を使役する絶対者（人格神）であるから、その行為への畏敬の念が要求され、その正統化が、他者への配慮に基づく「公共」論を異端に転落させ、終に統治意志が人民を一元的に封じ込めるのも必然であった。

ところで、儒学は理性主義に立つ西洋思想と違い多元的要素を包摂し、一般に権力、権利を意味する「権」が本来＜秤＞の意味を持ち、そこから他者の判断との共有＝説得の意味が派生し、公的空間においては「道」の完成に繋がる連関が生まれうる。江戸期（明末清初）の伊藤仁斎、戴震らも、「天理」の領域に「情」の契機を導入することで、「道」の完成に至るという「権」論を説いたが、主知主義的な19世紀西洋思想は、感覚や情意をむしろ無視しようとした。戴震らが朱子学的窮理体系に情意を接合したことは、公共哲学を開く契機としての意味があった⁹と友常も評価する。後代の西郷らも、欲や「情」の契機を重視し、＜人間の自然化＞と「天」の結合において完成される「己れ」の道を求めたのだが、服従と自由の対立を契機とする西洋の論理には抵抗し続けたようだ。西洋の内面との葛藤は「西郷南州手抄言志録」（佐藤一斎著『言志四録』の抜書き）の丁寧な検証によっても、その跡が見られず¹⁰、「性理」が「心」の内にあるとする西郷の主体性論は、「真我」の概念を介して万物一体化へ導かれるまま閉じられて、客観的規範との連関が断たれるきらいがあった。西郷の主体性はかくて無内容な状況主義に陥り、いつか西洋の普遍主義的対外進出論と同様にもう一つの対外進出論を孕んでいくのも当然だったと考えられる。

儒学が近代的な政治世界の確立の歴史に無自覚だったとハンナ・アレントが示唆した¹¹ように、西洋への応答（自己相対化）が不徹底なままに、儒学内部

の西郷において、自己回帰する西洋との違和が反転し国民国家への「殉教」に向かい、征韓論に繋がったのではないだろうか。西郷の永久革命論と対外進出論が区別されうるためには、少なくとも「心」と「天」を媒介する「道」の深化以外に、倫理判断の普遍的基準を示すことだったろう。西欧が、偽善的な対外進出論か否かはさて置き、植民地主義ないし帝国主義を自他に認めさせえたのは、啓蒙主義が少なくとも普遍的価値基準となりえたからだろう。一方西郷が、非力であれ示すべき普遍的基準は、「道」が自己完結的な壁をなくし人民に開かれていくことだったと思われる。それを見咎めた兆民は、畏敬の念と格別の関心を抱かしめた西郷のことを、「自由民権主義にあらず」¹²と評さざるをえなかった。

2. スпенサーの社会進化論

スペンサーの初訳発刊と西南戦争勃発が奇しくも重なった 1877 年以降、西郷とスペンサーの消長を一区切りに、西洋化の流れは加速し、兆民はそれに棹差すことは易しいが危険であり、西郷の限界を反面教師にして、その批判的継承にこそ人民の自由への活路が開けると感じたのではないだろうか。西洋の摂取に吝かなのではなく、その欠落に鋭敏だった兆民は、一元的な価値判断を排し、人間の意識や行為の理由には先天的な本質はなく、時代の有様、家族や周囲の境遇、生活・教育・修養などの後天的要因によって左右されることを強調したが¹³、この実践的方法論に、経済学者田口卯吉は「国の事情」とか「時と場合」によって変化する「理論」は、学問と言うに値しない¹⁴と批判した。経済問題で兆民の保護主義と対立した田口に、維新を民主主義革命でなく自由主義革命と見たスペンサーの一元的経済論の影響があったのではなかろうか。

明治の思想に言及する場合に、19 世紀後半を代表したスペンサーの影響関係の検証は避けては通れない。例えば『コント・スペンサー』（世界の名著 36、清水幾太郎責任編集）を見ると、父から科学の尊重を学んだスペンサーが当時の社会を見て、「自由放任を進化論的に擁護する仕事を自分に課することになった」（p.37）とある。周知の通り、彼の適者生存説は、社会悪を人間悪に還元し、人間を性悪と捉えた点で、ホップズの本質主義的な考え方に近い主張であった。ただし、ホップズは自然法をもって社会が平和状態へ移行するというのに対し、スペンサーの場合は、人間悪は人為ではなく社会の進化こそが除きうるという点に特徴がある。科学的な装いを凝らしたこの議論は、実は英国社会の進化の

楽観的予測により経済的自由を謳ったもので、倫理を自立的な領域とは認めていないのだ。その論拠は、超個人的な<自然のプロセス>を創造神の「神意」と同次元に置く社会有機体説にあり、一見ラジカルに国家干渉を敵視し個人の自由を擁護しながら、社会悪に立ち向かう人間の英知を称えるものでは全くなかった。

スペンサーの理論は同時代のマルクスと比肩しうるスケールをもちながら、中身に人間疎外論をもたなかった。従って「人間悪」を社会との関連で見据え、人間による社会変革と、そのため科学的認識方法を追求したマルクスのように、下層民を擁護する理念が欠けていた。それどころか、国家による下層階級への配慮は自由放任の原理に反する、生存競争の増大こそが社会の活力を生む、社会は「いかに表面的な改作を施しても、諸個人が変化する以前に本質を変じ得ない(…)一切のプランは無効」¹⁵である、という主張は個の自立思想の貧弱さすら露呈し、帝国主義の国際的競合激化に押される英国の経済的自由主義と保守的思想が、一蓮托生に民主主義を恐れる傾向を強めるにつれ、むしろ自民族の擁護を前面に出す同時期の植民地主義理論との差をなくしていった。時あたかも優生学がもて囃され、貧困の原因が貧民の不適格性に帰され、ルナン、テーヌ、ゴビノーらの唱える人種差別主義¹⁶が植民地主義や帝国主義的侵略を理論的に正当化する役割を果たした。近代への危機感をばねに、西洋の普遍主義＝人間中心主義、清水のいう「伝統的な人間学的演繹」¹⁷は、形を変え非西洋の<他者化>(世界支配)を強化した。しかしながら、世界の現実には生存競争と国家による救済の二項的図式をも無化するほど複雑で動的な要素があるので、兆民の現実主義は、そのような意味でも再検討すべきもののなのである。

ダーウィンとの関連は別にして、スペンサー理論の主要な特徴は、自然史と人類史の重ね合わせにあるのは自明であろう。つまり自然と人類の違いを認識した上で、人間—社会—自然の関わりにおいて人類史を考察したルソーと比較して、彼の社会進化論は、人類と自然の差異を捨象し、人類を物質的生存に密着させたところで成立しており、実証主義的知見があるとしても、論理構造はむしろ単純である。これこそ 19 世紀西洋哲学を覆っていた主知主義の問題点だが、スペンサーがこれほど人間を軽視したのは、西洋の知的世界に実証主義と近い関係にある自然科学や経済学が優先される風潮があったからではないだろうか。今や、「人間」と社会制度・慣習の照応関係を重層的構造として歴史的に掘り起こし、それを繰り込んだ哲学が要請されており、その意味で、人類の為

す事件や行為は、必ずしも自然淘汰のような因果律に従って生起するわけではなく、それは抗争、葛藤の原理＝戦略的視点を導入しなければ理解できない¹⁸と語った哲学者ミシェル・フーコーを想起しておきたい。

科学を信奉する一方、人間の不可知な根源的本性が、科学の容喙しえない、宗教の受け持ち領域だとし、穏健に宗教と科学を「調停」したスペンサーは、人間学の欠落のため、科学によって人間を物質視しながら、脱宗教化によって露わになる社会悪を人間悪に還元する自己矛盾を、楽観的に適者生存の法則で止揚するしかなかった。もっとも当時の世界は、人の心をも解明しようとする科学も、人間本性を宗教に委ねる風潮を打破するような社会科学も存在しなかった。そのため、たとえ予断にせよ、生存競争＝自由放任が人間悪を除くという説が普及しえたのであり、加えて背景には社会関係のあり方が＜力＞で決まるような動かし難い現実が横たわっていた。歴史学者の網野善彦は、支配や隷属の関係を扱う現在の社会科学では、経済学的方法のみならず、民俗学・文化人類学的な接近も重要になってきており、人間が他の人間を支配し、それを社会に承認させ維持することは、社会慣行や習俗などを取り込まずには持続しえない¹⁹ほど難事であると語った。この点でも、儒学的公共性論あるいは他者との判断の共有や説得に基づいた議論は有意義なのだ。

社会進化論の他に、実証主義に対するスペンサーと兆民の態度を比較してみたい。『続一年有半』の中で、兆民が実証主義者を批判した論拠²⁰は、彼らが実証しなくても思弁すれば認識可能であるような命題までも懷疑するのみで、哲学にとって基本的な自我や因果律などの形而上学的概念をことごとく排除する点にあった。一方、スペンサーはコントの実証主義に修正をかけ、形而上学的問題を取り上げたにも関わらず、彼の自由論は深化されず、敵対し合う人間を動物の闘争状態に還元する次元に留まってしまうのだった。即ち、スペンサーは、人間学や形而上学が自律的な領域とは捉えられず、その問題をも強引に科学の合目的性で説明するしかなかった。明示的な批判はなくとも、人文社会科学をそれ自体の相で捉える兆民にとって、スペンサーは相容れ難かったに違いないだろう。暗示的にせよ、兆民が「意思の自由」に否定的見解を述べた箇所（引用 1『一年有半・続一年有半』p.169）や、スペンサーがその世界観と立場を理論化した産業資本家や中産階級以上の倫理的退廃に対する厳しい指摘（引用 2、前書p.170）などは、彼の批判的姿勢が感じ取れる文章ではないだろうか。

もし行為の理由即ち目的物に少も他動の力がなくて、純然たる意思の自由に由て行ひを制するものとすれば、平生の修養も、四囲の境遇も、時代の習気も、(…)力なきものとなり了はるであらう。これは歴史の実際において打消されて居る。

即ち強窃盗の罪人が下層社会に多くて、詐偽贋造の罪人が中産以上に多いのは、その境遇階級が乃ち然らしむるのである。意思の自由を軽視し行為の理由を重要視して...

産業革命を経て繁栄する西欧の姿に、スペンサーは自由放任説の正当性を重ねたのかもしれないが、その裏では社会的差別や現実と理想の乖離などの不条理は深刻であった。ところが自由放任説は、倫理上の問題では社会主義と対決する陣営につくことになる。そして客観主義に拠りかかり、経済と政治の分離を主張する田口らも権力に対する批判精神が欠けていた。スペンサーですら、よく主張を変え一貫性の看板を下ろさねばならなかった²¹。一方、兆民は倫理と社会思想の接合、即ち実践倫理の「平生の修養」という絶対的価値を堅持し、同時に意志の他律性、「行為の理由」の重視という柔軟性を説いたので、合目的性や急進性に傾き、人間学や現実的配慮を軽視し世界の多様性や変動性を洞察することができず、理論が硬直化した者よりも遥かに筋が通っていた。

3. 日本における「自由」のあり方

「自由」は、維新から自由民権運動への転回過程において中心テーマとなり、その認識の違いから、実践面で諸問題（対立や混乱）が生じたが、兆民はその難題をいかに解こうとしたのか。その問題を考察するにも、実は歴史や文化人類学はたいへん重要になって来る。前章まで、主に原理的な次元で、兆民の思想形成に触媒的役割を果たした西郷とスペンサーの思想の問題点を検証してきたが、本章では、より具体的に思想が日本社会の現実と接する場面で、スペンサーと兆民の言説の特質やポジションの違いを考え、次章では、哲学者兆民の独自性の要因を明らかにしたい。

まず、スペンサーの自由観と明治日本の状況について、清水幾多郎の解説を見てみよう。

彼は、国家的干渉を敵として、飽くまでも個人の自由を擁護する。そこに、彼の学説が同時代の日本の自由民権運動にとって一つの救済と見える理由

があった（前掲 p.38）

彼（スペンサー）の場合と同様、清水の頭には、自由民権運動＝ブルジョア自由主義という単一構造しかなかったのだろうか。当時の日本で、スペンサー的自由主義が、党派を超え主流だったのは確かであったが、スペンサーの擁護する対象となる「国家的干渉」に敵対する「個人」は一体誰だったのか。日本も西欧同様に、経済的自由主義は、商業資本家などの新興階層の形成を促し、その「個人」を代弁したが、個人一般の擁護とはならなかった。西欧的個人主義、即ち経済合理主義とは、競争原理に基づくため、ややもすれば本源的「自由」とエゴを区別する内面的規律が失われ、終局的に倫理観や人間の絆が磨耗していかざるをえなくなる。その意味で、資本家の育成と国民精神の一体化を同時に目指す政府に、矛盾を突きつける自由主義は諸刃の刃となるのだった。事実、廃藩置県の「成功例」のように、維新が長い封建のくびきから解き放ってくれと信じた国民が易々と「公」に奉じた日本では、「改革」の裏で進んだ資本主義化、土地流動化が、社会的変動（格差や階級分化）を生み、伝統的共同体内部の断絶をもたらした。維新时期は自由の問題を核に、近代（西洋）の受容を巡って様々な対立が現れ、国家と自由民権運動の間に＜擦れ＞をもたらし、観念的な議論も横行したが、そこにこそ大衆運動が躡く主因もあったと言える。

スペンサーは「自由」を日本人に「定着」させるため、その方法に関して政府に助言したが、西洋を中心に捉える傾向が強かった。例えば、日本に漸進主義を勧奨するために、彼は現実論ではなく、服従の論理、即ち人類の苦難は自由獲得のための試練だ²² という精神論から説き起こし、また後発地域一般と区別せず、革命や民族独立戦争などの暴力的解放を手段としないように説いたが、いずれも日本の実態に合わない勧告だった。それでも漸進主義が日本に浸透したのは、彼の近代的傾向が新支配階級の改革指向に沿っていたからだ。そこで1892年、伊藤博文直系の金子堅太郎に宛てた彼の手紙の、「今日まで専制政治に慣れて来た日本人が俄かに立憲政治の能力を得るというのは不可能である...」という件と、兆民が日本人を評した「永年封建制度を甘受し士人の跋扈に任じて、いはゆる切棄御免の暴に遭ふもかつて抗争することを為さざりし所以の者、正にその考ふることなきに座するのみ」²³ という件を比較すると、関心対象はほぼ同じでも、視点や認識の深さに、大きい違いが見られる。前者の「専制政治」は、傍観的な社会形態論で歴史的な知見はあまり窺えない。一方、後

者の「封建制度」は、制度に歴史的な内実を包摂した形で語っている。したがって、問題は単なる用語の違いではなく、スペンサーが西洋の概念を無媒介的に日本に当てはめたことにある。即ち、彼は支配と隷属のあり方を、日本で前近代の形骸化が進行していた内実からでなく、形態や現象から眺め、理論のまな板に乗せ、遅れた日本を表象し、そこから「進歩」を論じたと言える。

本章はスペンサーと兆民の思想がもつ歴史性の再検討により、明治期の「自由」のあり方を哲学と歴史の交差する地平から問い直そうとするもので、抽象論を避け、具体的な時空間において検討し歴史・文化人類学的に接近している。比較文化的観点では、日本における「自由」と西洋的「...からの自由」の概念の違いを強調する小堀桂一郎の見解は、文書主義的だが刺激的であり、その是非を含めた「自由」論に言及するため、歴史学者網野善彦の『日本論の視座』を基に問題を整理したい。網野は明治以降の歴史研究が、奴隷制・農奴制など西洋の概念を安易に日本の事例に当てはめてきたこと²⁴、今も根強い農業偏重の考え方、「日本島国論」などの問題を指摘し、しかも日本の個性、特質と世界共通性、人類史的な法則性との対照をさらに進める必要性を強調した。網野説の注目点は、日本列島人が、非農業的就業者と農業的就業者の占める「常民」と、天皇・公家・神仏などに隷属した不自由民＝私的隷属民に大きく分けられ、前者は後者の身分を拒否する自由民で、どの時も絶対的多数だった²⁵ということである。さらに最も筆者の関心を引くのは、農業的就業者にとっての年貢や公事は共同体成員としての「義務」を、中世領主と平民百姓の関係は「契約」を本質としていた²⁶と語っている点にある。その頃から「契約」や「自由」が一般的なことだったなら、「日本人の特質」を善悪の思索や倫理ではなく、美や自然な感情に見る小堀のような自由観²⁷はここに反証されたことになる。

網野は、室町期以降、生産力の違いから農業の優位が決定的となるにつれ、非農業的就業者、特に非定住民（海山民）の地位低下が進み、江戸期には更に顕著になったと述べている。武家（新興勢力）の台頭に伴い、天皇と神々が衰え、それが私的隷属民の差別に繋がっていったが、厳しい身分秩序に基づく専制が固まる一方、半面では分断支配により、商工民、漂泊民など一部の非農業的就業者は、支配に対して一定の距離を保ちえた。彼らに「自治」を保証した寺社、河原、市庭等が、「無縁」や「公界」などと呼ばれたのはそのためだ²⁸。その内部にいれば「体制の秩序に圧倒されることなく」、蓄えられたエネルギーは、公家・武家政治を揺り動かす力に転化しさえしたが、中世期の「悪党」同

様に、大衆の政治的パワーは「陰の力」に留まり、公共の場での自立はありえなかった²⁹のだ。このような日本社会史における「自由」のあり方は、スペンサーの鳥瞰的態度の盲点と兆民の自由民権論の史的蓄積を見せてくれている。

以上、二人の日本観と自由に関する捉え方を検証してみて明らかなように、スペンサーは社会進化や社会類型の理論の原理的問題のみならず、個別の社会のダイナミズムを見落とす方法論的問題もあったと言える。一般的に、彼の保守漸進性や、非西洋の後進性を説く単線的発展段階論が問題に取り上げられる場合が多いが、彼が日本の社会史をよく把握しなかったことが日本の自由論の展開にネガティブに働いたことをより重大視するべきではないか。一方兆民は、必ずしも独創的な理論や史観があったわけではないが、世界を平民と同じ視線で、その日常の生活を基点に見る姿勢が普通に備わっていた。兆民の思想は、日欧の社会史の違いと共通性に着目し、大衆を服従者ではなく社会の主役と捉えることで編み出された網野の「常民」観と根底で通じ合う。兆民の民衆に立脚した批判精神は歴史観に裏打ちされ、民衆の自立のため自由の理念を磨いていった。その兆民すら、「平民の弱さ」と社会事情の相互の関係を緻密に分析する科学的方法を欠いたという問題が残されているが、それは改めて論じたい。

兆民は、政治から遠ざかった時期もあるが、最下層の民と同一の立場に身を置く革命家であり、人民の潜在的能動性を信じつつ、自由の実現を妨げる人間社会の根源を見つめ続けた思想家だったのである。

4. 『統一年有半』とは何か

西郷の行動に惹かれつつも文明の行方に関心を持ち、西洋との格闘を通して兆民は哲学を究め、しかも実践即ち現実との相互作用による自己励起を貫いた。そのためか、多彩な著作活動の中で生まれた自作哲学書は『統一年有半』以外にない。既に指摘されているが、本書の根底にあるのは、「東洋のルソー」との評判とは裏腹に、西洋思想よりもむしろ儒教と仏教思想の方である。書中度々登場する中核的概念はまず「理義」であり³⁰、それは兆民が西郷以上に普遍的規範に重きを置いたことを示している。これは道理や正義を内包し、「物質」と対極的な概念なのであろう。兆民は、唯物論者でありながら、「外物は竟に理義に勝つこと能はざるなり」と述べ、真理や大義を重視した。したがって、「理義」は「道德」や「善」をも包摂する概念であったに違いない。しかしながら、それは「生知の意象」ではなく、儒教（特に孟子の理想主義か）あるいは仏教（特

に禅か)をかい潜った末に立ち現れるものなのである。

兆民の言う「理義」とは、おそらく「自由」に通底する概念とみなして間違いないだろう。なぜなら彼は、「自由」について根源へ遡ったルソーに学んだのだろうが、近代法のそれを根拠付けるもの、可能な限り始原にある人類の「自然的自由」、即ち人間をあるがままの生(性質)へ還元し³¹、生物の情愛をも含めた自然な本来的能力の<発現>を内包した概念を視野に入れていたからだ。兆民はそれを前提に、さらに人間の<精神的能力>を能動的な「自由」として加味すべきだと捉えた。その発現の理想形として、兆民は儒教の中に人間の無形的能力を指す「涵養」を見出し、道徳的で知的な判断力＝「修養」を重視したのである³²。こうして、自然本来的な「自由」と修養を通じる「道徳的自由」が包摂されたとき、人は「外物」に囚われず、真理＝「理義」に接近していくのである。こうして兆民は、「自由」の地平に立たなかった西郷の「敬天愛人」説と、西洋の人間中心主義に萎縮した「自由」放任主義³³の限界を見据えて、桎梏のない本来の「自由」の形を模索しようとしたのではないか。

『続一年有半』には、西洋文明を支える宗教と哲学を対自化しようとした兆民の強靱な使命感が漲っている。西洋が非西洋を制覇している事態は、宗教との相克を経て生まれた西洋科学(近代文明)がもつ独特の物質的自然観に原因があると考えただろう。ところがそれと矛盾するように、西洋は超自然的原理(イデア)に依拠する精神性を維持しており、兆民はそこに一種の危うさがあるとして、無神無靈魂説なる唯物論を提唱したのではないか。それは複雑な弁証法を用いず、観念論とも物質主義とも違う自然主義的態度を貫いている。兆民の西洋批判自体の検証は機会を改めるとして、彼は最終的に西洋の宗教哲学を遡及的に通観し、<神>と<靈魂不滅>を否認すると共に、「物質的自然観」から「生きた自然」への復権を本質的課題としたのではないか。神は想像的存在者、<未来の裁判>も<造物の説>も虚偽、<無辺無限の世界>のみが疑えないとした。宗教が救済や信仰を旨とする限り、伝統としての意義はあるにせよ、真理を究める哲学(理学)の徒としては、神の存在は原理的誤謬であり、そこにおいても兆民はスペンサーと認識を異にした。その論理は素朴で截然とし、フィロゾフィを理学と訳した兆民ならではの³⁴の感がある。それを現在の科学水準から批判しても、さほど意味がない。文明開化の華やかな当時、科学を逆手にとり、西洋の科学と宗教の内的矛盾にメスを入れ、西洋の優位性を明確に批判しえた者が、兆民以外に果していただろうか。

宗教批判のあと『続一年有半』は、＜精神の能＞の項から人間精神（哲学）の問題に移る。精神は身体的作用と捉える兆民には、ヘーゲルのいう絶対精神なる観念はなく、目に見えない精神作用も「神の一資格」³⁵とはせず、抽象的観念も後天的に会得するものという件はまさに唯物論である。無形の観念、記憶、想像に関しても、兆民は必ず実質、即ち「五官の経由」がある³⁶と考え、身体—物質の見地から、その精神現象を論じている。後半の「行為」、「意思の自由」、「自省の能」の項では、倫理問題が主になる。本章の多くは兆民の倫理観と唯物論を論じた従来の研究に負い、それ以上の知見をもたないが、兆民が神を否定しつつ宗教と科学が重なる領域へ接近し、唯物論（自然中心主義の倫理への転換）をも目指し、自由意志擁護論か決定論かの議論では、決定論（環境的要因重視）に立ちつつも規律ある自由を訴えたという点で、彼の独自性がより明らかになったのではないだろうか。

おわりに

明治初期を特徴付ける思想、人物類型の典型としてその人生を生きたとも言える西郷とスペンサー。一方兆民は、両巨人の存在と向き合い、乗り越えて、自立した哲学の構築を展望した。本稿では人間の自由や意志の問題を中核に、彼の思想的特質を検討したが、他方、彼の行動面に注目すれば、執筆の傍ら政治にも最晩年まで意欲を燃やし、一方で国民同盟会に参加し、他方で愛弟子幸徳秋水らの結成した理想団を激励し続けた。その人間としての懐の深さは、第一に陽明学を体得し、「知行合一」の道を貫こうとした兆民の意志の揺るぎなさでもある。彼にとって、儒学の貫徹は儒学の脱皮の試みでもあったが、それは西郷の敗北を通して学んだのではなかろうか。第二に、幸徳らに自らの無神無靈魂説を、そして、かけがえのない自由民権思想を引き継ぎ、それが後世に根付くのを願ったのだろう。彼の理論を陳腐と評する声にも、確かに西洋ではその通りだが、それすら実行できない日本では全然陳腐ではない、だから実践において新鮮なのだと、兆民は一步も引かなかった。研究の通説として、彼は「知行合一」説を拠所にルソー思想も潜り抜け、倫理（良心）—哲学（無神論）の思想を構築したという見方があるが、それが西洋哲学にないしなやかな構造を持ちえたとすれば、西郷やスペンサーの批判的吸収と総合が重要な要素であったと言えるだろう。

注

- 1 山田済斎編『西郷南州遺訓』岩波文庫 1939 年 p.8
- 2 中江兆民『一年有半・続一年有半』(改版)岩波文庫 1995 年 p.133
- 3 友常勉「誠敬の政治思想」(『現代思想』青土社 2003 年 8 月号所収) p.212
- 4 前書 p.213
- 5 前書 p.220-222
- 6 前書 p.214-215
- 7 松永昌三『中江兆民評伝』岩波書店 1993 年 p.45
- 8 前掲「誠敬の政治思想」p.216
- 9 前書 p.217
- 10 前書 p.218-221
- 11 前書 p.221-222
- 12 前掲『中江兆民評伝』p.60。中江篤介『中江兆民全集』別巻 岩波書店 1986 年 p.497
- 13 前掲『一年有半・続一年有半』p.169
- 14 河野健二「兆民の経済思想」(『中江兆民の研究』岩波書店 1966 年 所収) p.109
- 15 本文前掲『コント・スペンサー』中央公論社 1970 年 p.38
- 16 ツヴェタン・トドロフ、小野潮・江口修訳『われわれと他者』法政大学出版局 2001 年 p.205-222 参照。
- 17 前掲『コント・スペンサー』p.26、38
- 18 拙論「日本の近代化と中江兆民」(『多元文化』第 5 号 2005 年 所収) p.58
- 19 網野善彦『日本論の視座』小学館 1990 年 p.77
- 20 前掲『一年有半・続一年有半』p.140-143
- 21 高島善哉他 2 名『社会思想史概論』岩波書店 1962 年 p.282
- 22 前掲『コント・スペンサー』p.44-45
- 23 前掲『一年有半・続一年有半』p.56
- 24 前掲『日本論の視座』p.76、83
- 25 前書 p.77
- 26 前書 p.79
- 27 小堀桂一郎「日本人の死生観」(『日本人の価値観』研究社 1976 年所収) p.14、35
- 28 前掲『日本論の視座』p.296-297
- 29 前書 p.354
- 30 前掲『一年有半・続一年有半』p.56、93
- 31 前書 p.119-120
- 32 松本三之介『明治思想における伝統と近代』東京大学出版会 1996 年 p.142-151
- 33 前掲『一年有半・続一年有半』p.124
- 34 前書 p.113
- 35 前書 p.154
- 36 前書 p.158-163