

福沢諭吉と中江兆民の自由観

種 村 完 司

Versuch über die Idee der Freiheit bei Yukichi FUKUZAWA und Chōmin NAKAE

Kanji TANEMURA

明治のはじめ、堰を切ったように流れ込んできた西洋の学問・思想と苦闘をつづけながら、日本の近代化・民主化のあるべき方向を模索した代表的な啓蒙思想家といえば、西周、津田真道、福沢諭吉、加藤弘之、中江兆民、植木枝盛らの名をあげることができるだろう。歴史が人をつくる、とはいえ、これだけレベルの高い思想家が短期間に輩出し、期を画するような活動をした時代もなかったのではないか。まことに壮観という印象を深くする。

ところで、近代日本における「自由」概念の形成と展開、という視点から明治初期の諸思想をふりかえるとき、その質の高さと影響力の広さからいって、まずなにをおいても、福沢諭吉と中江兆民の二人に着目せざるをえない。二人の長所は、西洋の思想・文化に対する理解がその核心において深く的確であったというだけでなく、日本の歴史と伝統的な思想風土に対して卓越した批判と反省を試み、その上で、当時の日本の現実的諸条件をふまえた、西洋の学術・思想の真の受容のあり方を提示したことにある。

彼らの深い西洋理解と鋭い現実感覚とは、互いに浸透しあい、あるいは互いに支えあっていた。福沢が「日本のヴォルテール」と言われ、中江に「東洋のルソー」という称呼が与えられているのも、たしかに故なしとしないのである。

福沢・中江に共通する旺盛な批判精神、伝統への深い理解と反省、新しい時代にむけての柔軟な問題解決の姿勢、これらは一体となって、明治啓蒙のおそらくは最重要課題の一つである「自由」の規定のうちに直接反映している。彼らの努力によって、日本における「自由」概念の内実はいわば一挙に西洋的自由論の水準にまで達しえた、ということができる。

彼らの自由論は、いうまでもなく、日本の開国による異文化との新しい接触の中で形成された。その個々の主張は、同時に、他国文化と自国文化をどう把握しどう評価するか、に対する彼らなりの回答でもある。

今日、この明治期と類似したしかたで、日本社会の「国際化」と日本固有の思想文化再評価の声がかまびすしい。しかし、察するに、それは、国民の内発的な下からの要求というよりは、もっぱら現在の支配層による政治的経済的要請にもとづいている。だからこそこの趨勢の中で、明治期の時代的要請とはちがって、どれほど国民の自由や権利の問題が理論的に深められ、また現実の民衆の生活や意識のレベルにまでその成果が定着されようとしているかは、はなはだ疑わしい。

こうした現代の動向と自由をめぐる思想状況を反省するとき、われわれは、いわば「時代精神と

しての自由」をつかみえた福沢や中江の自由観から学ぶべきものはまだまだ多い。その点を明らかにすることが、この小論の意図である。

I. 福沢諭吉の啓蒙主義の課題

福沢諭吉が、日本が生んだ最大の啓蒙思想家であることは、おそらく誰も異存ないであろう。日本において啓蒙を語ることは福沢を語ることだ、という丸山真男の言葉¹⁾はたしかに額面通り受けとられてよい。じっさい福沢の主張は、その初期において(後期は一応別にして)、近代における最も良質な民主主義的性格に貫かれていた。彼の「自由」観も、西洋文化との接触・格闘の中で育まれることによって、以前の封建期の思想家の中には存在しなかった新しい質(いわば西洋的水準の「概念規定」)を獲得するにいたっている。

とはいえ、福沢は、彼の著作を見ればわかるように、自由についての新しい主張を、他の諸課題と切りはなして独立に展開しているわけではない。当時の日本政府や日本人民が解決しなければならない焦眉の課題、日本の文明と西洋の文明とのあるべき統合の課題などの中でこそ、彼の自由観も大切な位置を占めている。したがって、福沢の自由観の特色や意義を正確につかむには、その前提として、そもそも彼の啓蒙思想がなにをめぐしなにを解決しようとしていたか、をさしあたり見ておく必要がある。

周知の通り、徳川幕府時代の鎖国体制から開国路線への転換は、日本自身の内発的な要求の結果ではなかった。西欧列強の外圧は、日本の「太平の眠り」を揺がし、軍事的経済的脅威によって、東洋諸国に新しい近代化への道を余儀なくさせた。アヘン戦争以降ますます明白になりつつあった西洋文明の圧倒的な力は、日本の為政者や知識人に、日本の独立が従来通り維持できるかどうかについて、きわめて深刻な危機感を生み出していた。異文化との接触を通じて国際情勢に鋭敏だった福沢にとっても、この「自国の独立」の課題をぬきに自らの思想活動が成立しえなかったのは当然であろう。

福沢は、偏狭な保守的日本主義者のように、日本の独立を維持するためといって、外国との交際を絶ち西洋文明の導入を嫌悪する態度をとらなかった。むしろ、日本の文明の弱点を補い国家的独立を全うするためにも、西洋文明の成果を吸収し消化することが緊急の課題だと考えたのである。では、日本と西洋とを比較したとき、彼は、日本の文明に欠けていてしかも西洋文明の強さの核となっているようなものを、主としてどこに認めたか。それは、「独立自由の精神」と「数学・自然科学の確立」の二つであった。

なかんずく、前者の「独立自由の精神」ないし「独立の気力」の欠如は、福沢によれば、何百年にもわたる日本の「権力偏重」の歴史の中で形成されてきたものであり、封建制の終熄後も「官尊民卑」、学者や民衆の官への全面的な依存という現象となって、広く深く日本社会をむしばんでいる元凶であった。こういう現実の中で、福沢は、文明の本旨を「人の安楽と品位との進歩」「人の智徳

の進歩」だと言いきり、儒教主義の立場にたつ、旧来の倫理学に代わって、自然科学を中核とする西洋の学問や技術²⁾の習得を学者や民衆にすすめたのであった。すなわち、彼は、自然や社会を客観的実証的にとらえようとする科学的精神をバネにして、権力や因襲に支配された不合理な社会関係への批判的な気風を醸成し、こうした社会関係を自覚的実践的に打破できるだけの「独立の気力」をもつよう、一般の人民に期待したのである。

II. 福沢の自由観, その一

「自由」についての福沢の主張は、明治初期にわが国へ主として輸入された英米哲学の影響もあって、その基本性格として、広い意味での功利主義的色彩を帯びている。彼は、アメリカのウェイランドの『モラルサイエンス』に依拠しながら、「人たる者は他人の権義を妨げざれば、自由自在に己が身体を用いるの理あり」³⁾と説いて、個人レベルでの自由は、まず何よりも身体の自由な活用つまり一身の自由のうちにあることを明確にした。この身体の自由は、同時にもちろん、各人が好きな所に行き、好きな所にとどまり、あるいは働き、遊ぶ自由でもある。要するに、啓蒙思想家としての福沢は、自らの身体を介して欲求を実現する活動的な人間に焦点をあてながら、「意志の自由」よりは「行動の自由」に自由の原基形態を認めた、とあってよいだろう。もとより、行動の自由への重視は、各人の意思に反して行動を規制し身体を拘束する権力や社会制度に対する抗議となって表現される。福沢が、徳川時代の士農工商の身分制が、いかに下位の民衆の身体や行動の自由を抑圧し破壊したか、また家庭内で女性が男性の横暴によって精神的にも身体的にもいかに厳しい屈辱と隷従を強いられたか、を事実在即して詳細に告発したのは、その証しである。

それにしても、身体や行動の自由は、福沢にとって自由の前提条件ではあるが目標ではない。個人的自由の高次のあり方は、真の「精神的独立」でなければならなかった。もっとも、この精神的独立に達することは必ずしも容易ではない。そのためには、いくつかの手だてを講じる必要があった。

その第一は「取捨の明(智)」⁴⁾である。福沢は、事物を軽々しく信ずることを批判すると同時に、事物を軽々しく疑うことをも戒めた。前者は、世間の愚民が、他人の言を信じ、風聞を信じ、神仏や占いを信じて多くの過ちを犯してきた事実に対してむけられている。彼は、これまで多くの先駆者がさまざまな自然現象や社会現象に疑いをもち、その諸作用を分析吟味することによって真理が発見されたこと、まさにこの発見の積み重ねによって文明が進歩したことを明らかにし、いわば「学問的懐疑のすすめ」を高唱したのである。他方、後者の反省的態度は、明治以降西洋文明の勢威と美に心酔し、無批判に西洋に追随して日本の風俗習慣・知識道徳を軽々に疑いそして否定せんとした「開化先生」ないし「改革者流」なる人々にむけられている。この点で、福沢は素朴な西洋崇拜論者でもなく、単純な伝統破壊論者でもなかった。

福沢にとって、西洋文明といえども文明の完成ではない。当時の日本の現実にとっては、西洋文

明の受容と日本の西洋化は緊急にして最高の目的となつてはいたが、日本における智徳の発達にもなつて、当然その目的も近い将来大きく変貌してこよう。日本の文明の具体的条件に応じて、旧来の風俗や学問がいつかは部分的に時代に貢献し、存在理由をもつこともありうる。事物への軽々な不信、とくに日本的伝統への全面否定も福沢の肯んずるところではなかつた。彼の主張の特色は、事物を流動している諸条件のもとでリアルに評価しようとする、その「柔軟性」のうちにある。

「この雑沓混乱の最中に居て、よく東西の事物を比較し、信ずべきを信じ、疑うべきを疑い、取るべきを取り、捨つべきを捨て、信疑取捨その宜しきを得んとする」⁵⁾ こと、これが「取捨の明」である。東西文化の綿密な比較考察を通して取捨の明智が働いてこそ、頑迷な権力や因習、浮薄な流行に左右されない個人の「精神的独立」が生みだされかつ不断に保持できる、と福沢は考えている。

さて、精神的独立に達するために必要な第二の手だては、われわれの周りの事物にひきずられず、むしろそれらをたえずコントロールできる能力を養うことである。明治期、それまで抑圧されていた商品経済がいつせいに開花して、市民生活の中に商品や金銭が満ちあふれ、その結果として多くの人々が「品物の支配を受けてこれに奴隷使せらるる」⁶⁾ ような風潮を、福沢は強い懸念をもって受けとめた。他人のふるまいや社会の流行・風俗に影響されて、「一身のうちには精神なきが如く」あれもこれもと買いあさり、自分の欲求を肥大化させる人々にむかつて、福沢は次のように訴えたのである。「余輩敢えて守銭奴の行状を称誉するに非ざれども、ただ錢を用いる法を工夫し、錢を制して錢に制せられず、毫も精神の独立を害すること勿らんを欲するのみ」⁷⁾ と。

こうした主張のうちには、いわば欲求の自覚的コントロールにもとづく「自律」の態度がある。もとより市民的生活者たる福沢は、近代市民の欲求の発展に積極的な意義を認め、生産力の発展と富の蓄積にも社会の進歩を見る近代主義者であったから、カントのような禁欲主義的「自律」⁸⁾ に与するものではなかつた。しかし、世俗的な生活の中には精神の独立を妨げるいかに多くの誘惑があるかを知っていたからこそ、彼は、その中で精神的気高さを保つことの難しさとその大切さを人々に教えつづけてやまなかつた、といえるだろう⁹⁾。

福沢の「自由」概念には、このように、身体および行動の自由、人格的な自律を意味する精神的独立などが含まれている。これに加えて、彼の「自由」概念の水準の高さを示すものとして、知識と自由との連関についてのたしかな理解があげられる。結論から言えば、福沢は、自由の精神は旺盛なる智力から発するものであること、また別の言葉でいえば、個人の自主・自由は、客観的世界についての偏見なき洞察、冷徹な科学的知識の獲得によつてはじめて可能となり維持されるものであることを、把握し主張した¹⁰⁾ 最初の日本人であつた。この点を明らかにする上で、彼の儒学批判は絶好の見本となるだろう。

中国でも日本でも、孔孟の儒学は、君臣を軸とする身分制度をイデオロギー的に支持する役割を果たしてきた。儒学思想は、君臣の上下身分関係を、人間が生まれる前から決定されている天然の本源の関係だと見なすことによつて「君臣の倫＝人の天性」論を一貫して主張しつづけた。しかし君臣の区別は、人が生まれ人間社会が形成されたあとで成立したものであつて、決してそれは永遠

的な人の性ではない。福沢によれば、君臣の倫を天然自然のものだと解するこうした妄説は、自然の定則を十分に解明せずしてただ物と物との表面的なつながりだけを見て案出された「天動説」と同じように、社会の本質と現象とを顛倒させたところに成り立つのである。その根本的な欠陥は、事物の理をつかんでいないこと、すなわち自然や社会に関する科学的な知識を予め拒絶していることにある。この反省の上にならば、福沢は言う。「物ありて然る後に倫あるなり、倫ありて然る後に物を生ずるに非ず。臆断を以て先ず物の倫を説き、其倫に由て物理を害する勿れ」¹¹⁾と。

ここでいわれている「物理」とは自然法則だけでなく、社会の内部にも現われる基本的な傾向あるいは統計的な定則をも意味している。なんらかの神話的世界観や道徳的世界観に圧せられて、自然や社会の姿を在るがままに把握しようとする方法や態度が歪められることは、福沢のきびしく忌避するところであった。彼にとって、自然や社会に対する着実な実証的探求の結果、人間と人間とのあるべき関係や交流のしかたが決まってくるのである。つまり、近代社会にふさわしい新しい民主的な人間関係は、儒教的な道徳主義をいったん完全に排斥し、その「倫」にとらわれることなく、新しい科学的な眼によって再構成された自然観・社会観のもとではじめて生まれることができる、これが福沢の論旨である。その意味で、自然認識・社会認識の方法に関して、彼はかなり確固とした自覚的な唯物論的精神の体现者だったといえるだろう¹²⁾。

もちろん、福沢は倫理一般を一方向的に排斥しているのではない。むしろ新しい時代の倫理、いわば近代市民道徳を形成することは、啓蒙思想家たる彼の使命のアルファでありオメガであった。彼がここで強く斥けているのは、事物についての科学的な究明に先だて、既成の伝統的倫理ないし固定的な価値基準を無批判に受け入れそれに固執する生活態度であった。こういう態度を彼は「惑溺」と呼んだ。

惑溺こそ非自主・不自由の窮みである。たとえば、武家政治が終わって太平の世になっても、帯刀を廃さずこれを重んじ産を傾けて双刀を飾るのは、実用を無視し士族としての地位を誇るだけの古習への惑溺にほかならない。さらに、君主と人民との間に強いて区別を作為し、位階・服飾・文書・言語などにわたって上下の定式を設けるのは、人民を外形だけで畏服させようとする政府の虚威への惑溺でしかない¹³⁾。これに対して、客観的世界の定則を明らかにし、それにもとづいて自らの環境を改革することは、同時に惑溺の原因を見きわめこの惑溺から解放されることであって、ここにこそ主体的な自由の精神の極致がある。

福沢は、不条理な権威や因襲への惑溺を打破するものは、既存の事物や固定した価値を疑い、あくまで窮理の道（自然科学や社会科学）を歩もうとする智力の働きだと考えた。自由の精神はこの潑刺とした智力と結びつき、智力と手をたずさえてのみ発達する。かくして、福沢にあっては、人間の主体的自由は、事物の理を窮めようとする科学的な認識態度と不可分なものだと考えられていたのである。

III. 福沢の自由観, その二

つぎに、社会的レベルでの自由に関する福沢の主張をとり上げてみよう。先に述べた惑溺現象は、個人のみならず社会生活の中で広範に見出されるものであり、それゆえにこそ、惑溺から免れた独立自由の気風を人民一般におし広げることは、当然福沢の第一義の課題にならざるをえなかった。それだけに彼の果敢な時代批判と近代化のための積極的な提言が、この領域でこそ大いなる輝きをますことになる。とはいえ、彼の「社会的自由」をめぐる諸見解は、必ずしもヨーロッパ近代の啓蒙主義の枠を越えるものではなく、ロックやルソーなどの先駆的思想家と比べたとき、福沢が彼らにはない独創的な理念をうち出したということではできぬ。しかし、彼が西洋の民主主義原理を深く吸収し、日本的現実の中にそれらをいわば過不足なく現実即して具体化しようとしたことは、正当に評価されてよいと思われる。

さて、福沢は、ギゾーの文明史を援用しながら、人間の交際に関するさまざまな説が併存し、互いに抗争しつつも一方が他方を制することのできなかつた歴史的事実のうちに、西洋における自主・自由の発生根拠を求めた¹⁴⁾。彼は、西洋の文明を、君主政・貴族政・宗教権力・共和政などの変遷交替やそれらの拮抗関係の中で、人民の智力・自由独立の気風がますます盛んになってきた歴史だととらえ、これを背景にした多様な主義主張の併存を、きわめて高い社会的価値をもつものだと評価した。多種多彩な思想、多元的な世界観こそ、実は日本に最も欠けていたものなのである。では、日本の社会においてなぜそうなったのか。

福沢は日本の歴史をふりかえり、日本の文明は西洋の文明と比べて「権力偏重」を長年の特徴としてきたと総括する。具体的には、数百年にわたる封建制度のもとで、男女・親子・師弟・主従・大藩小藩・本山末寺など、あらゆる社会領域にわたって上位や強者の方に権力が偏っていたのであり、しかもその傾向は、明治期に入っても、政府内の官吏の地位階級のうちに、さらに官吏と平民との間にも根強く残存しているのである。たしかに、福沢といえども、この世の中には人間の貴賤貧富・智愚強弱の無数の諸段階が存していることを、一応認めざるをえない。だが、彼の炯眼なる点は、人々の有様がこのように異なるに従って「権義(ライト)をも異にする」¹⁵⁾という反民主的な現実を「権力偏重」の真相として把握したことにある。つまり、権力偏重と権利不平等との相即性が明るみに出されたのである。

ともあれ、彼が権力の偏重を告発した記述は枚挙にいとまがない。後論のために、その主なものをいくつか挙げてみよう。

「斯の如く、武人の世界には合離衆散あり進退榮枯あれども、人民の世界には何等の運動あるを聞かず。唯農業を勉めて武人の世界に輸するのみ。……概して云へば日本国の歴史はなくして日本政府の歴史あるのみ。学者の不注意にして国の一大欠点と云ふ可し」

「……政府は時として変革交代することあれども、国勢は則ち然らず、其権力常に一方に偏して、恰も治者と被治者との間に高大なる隔壁を作つて其通路を絶つが如し。有形の腕力も無形の智徳も、

学問も宗教も、皆治者の党に与みし、其党与互に相依頼して各権力を伸ばし……」

「日本には政府ありて国民（ネーション）なし」¹⁶⁾

もとより、こうした権力の偏重は、人民の無知無力・独立の気風の欠如と一体である。政府や治者に擅権^{せん}を与え、専制を許しているのは、同時に全国人民の気風でもある。福沢の批判が、専制的な政府だけでなく、国事に自主的に関与せずいつも官に依存しようとする独立心のない人民にも向けられていたことは注目し得る。官尊民卑の悪弊も人民の卑屈心から生ずる場合が多いことを洞察し、彼が国内の「私権」意識の高揚をたえず訴えつづけた¹⁷⁾のも、同じ脈絡の中で理解できるだろう。

この旧態依然とした権力偏重の社会状況をどう打ち破ったらよいか。福沢はその原動力を何に求めたか。それは、一言でいえば「多事争論」にもとづく多様な判断の奨励であり、多元的な価値観の創出であった¹⁸⁾。この多事争論の名のもとに、福沢が具体的には、民間において自主的に推進されるべき経済活動、財を利するための智力、事物の理を窮め独立の気象を培うための学問、さらに政治や社会のあり方について官私を問わず巻き起こされるべき活発な議論、などを理解していたことを知ることができよう。その意味で、福沢の「社会的自由」概念は、まずなによりも政府や権力者による一方的な価値強制からの自由であったし、逆から言えば、民間人によるさまざまな自由な発言や社会的活動の保障を意味していた。

多事争論が保障されぬ社会は、権力偏重を生むだけではない。道徳的な退廃をも免れえないのである。福沢は、人間の不徳の最たるものとして「怨望」をあげ、この怨望たるや、自由にももの言えず自由に行動しえぬ社会関係の必然的な産物であることを喝破した。「人間最大の禍は怨望に在りて、怨望の源は窮より生ずるものなれば、人の言路は開かざるべからず、人の業作は妨ぐべからず」¹⁹⁾と。封建時代の大名に仕える御殿女中たちの間に渦巻いた怨みや嫉妬、現下の政府に対して天下の貧民が抱いている不満や猜疑などはその典型であろう。こういう病的事態を解消するためにも、福沢は、言論・出版の自由を積極的に擁護し、民選議院設立をかかげる自由民権運動に共感を示したのであった（もっとも、後年、自由民権運動の急進化にともない、官民調和の穏健主義および国権優位の立場を強めて、福沢がこの運動に批判的になっていった²⁰⁾ことは無視できないが）。

人民をして「自由に言わしめ、自由に働かしめ」ることによって、福沢は、なにより全国に「自由の気風」を広め振りおこすことを目的としていた。自由な発言・自由な行動は、一見無秩序を招来するかに見えて、実はそうではない。むしろ、これこそ人々の智徳をすすめ、人間の精神と社会的コミュニケーションを活性化し、自覚的な真の独立心を養成しうるからである。

それにしても、福沢が、「自由の気風」といい「人民の気風」というとき、人間の意識をその社会的形態において、いわば時代精神として理解していたことに注目できるであろう。ヘーゲル的にいえば、「客観的精神」として人々の歴史的社会的意識をとらえていたことは、彼の深い歴史認識にもとづいている。つまり彼は、歴史の変遷の基礎に、時の勢いとして「天下の人心」ないし一般の気風なるものを見ていたのである。楠正成の討死と足利尊氏の野望達成、織田・豊臣・徳川の政権成

立、さらにアメリカの独立や普仏戦争におけるプロシアの勝利も、ある特定の英雄や偉人の功績や過失によるものではなく、あくまで時勢の結果であり、人民の気力にその真因を帰せざるをえない²¹⁾。彼は、いわば歴史の必然性への洞察を、彼なりの言葉で表現してみせたのである²²⁾。一般大衆の力のもつ歴史的意義を十分知っていた福沢にとって、自由と独立は、人民の気風にまで、客観的な時代精神にまで高められまたは深化されねばならなかった。彼の啓蒙活動が、こういうすぐれた歴史的な感覚のもとで、スケールの大きい社会的なパースペクティブを背景にもっていたことを、われわれはあらためて確認する必要があると思われる。

IV. 中江兆民の思想的課題と哲学的立場

明治10年代の自由民権運動の理論的指導者であった中江兆民は、55年という必ずしも長くはない生涯を通じて、近代日本のその後の哲学思想の発展にとってなくてはならぬ礎石をおいた。自由・権利・平等・平和をめぐる彼の発言や論説は、体系的ではなかったといえ、その進歩性と深みにおいて、先駆者福沢諭吉の水準をもしのぐほどだった、と行って過言ではない。中江の思想的課題は、一言でいえば、西洋におけるラディカルな人民民主主義の思想的表現たるルソー主義を、明治の社会・政治の中で実現し定着させることにあった。そのために中江は、ジャーナリストとして、政治家として、さらには哲学者として、福沢以上に自由や権利への自覚とそれにむけての実践を人民に期待しまた訴えつづけたのである。

彼の啓蒙活動は、福沢と同じように、西欧列強に対する日本の独立の課題を強く自覚しつつも、それにもまして国内的な「民ノ自由ノ権ノ亢張」を目ざしていた。民約憲法、人民主権、普通選挙制、言論・出版・結社などの市民的自由への一貫した要求はその証しである。しかし、民権より国権の拡大を本意として富国強兵路線をつき進みはじめた薩長藩閥政府の前に、彼の自由民権論はたえず後退を余儀なくされた。政府主導によって上から与えられる「恩賜の民権」をさしあたり否定せず、それを下からかちとるべき「恢復の民権」と実質的に同じ内実にまで引き上げる方策を提唱した²³⁾のも、彼の苦しい、だか柔軟な選択の結果であった。

さて、人民の自由権の興隆と拡張を自らの目的としてかかげた中江には、さらにそれに劣らぬ重要な思想的課題があった。それは、近代日本における真の哲学の創出と普及という課題である。『一年有半』中の「我日本古より今に至る迄哲学無し」にはじまる一節は、彼の哲学観を示すものとしてあまりに有名だが、これは、もっぱら外国思想の輸入に汲々としてきた日本の哲学思想界への警告であると同時に、近代民主主義社会を理論的に支えるための哲学的原理を早急に創り出したいとする中江の切実な要求の表明でもあった。これとかかわって、しばしば引用される次の文もたしかに傾聴に値しよう。「抑も国に哲学無き、恰も床の間に懸物無きが如く、其国の品位を劣にするは免る可らず、カントやデカルトや実に独仏の誇也、二国床の間の懸物也、二国人民の品位に於て自ら関係無きを得ず、是れ閑是非にして閑是非に非ず、哲学無き人民は、何事を為すも深遠の意無くし

て、浅薄を免れず」²⁴⁾と。

ここには、哲学は一国の品位を、またそこに居住する国民の智徳の水準を示すものであること、換言すれば、それは各国の国民的性格の集中的な表現であること、さらに、人民自身が哲学の意義をつかみ、この哲学の担い手にならなければならぬこと、が語られている。こうした主張の背後には、日本国民が何が正しく何が正しくないかについて自らの頭で思考し判断してこなかったという、伝統的な国民性の欠陥に対する彼の嘆きがあった。たとえば次のような指摘がある。「我邦人は利害に明にして理義に暗らし、事に従ふことを好みて考ふることを好まず、夫れ唯考ふることを好まず、故に天下の最明白なる道理にして、之を放過して曾て怪まず、……今後に要する所は、豪傑的偉人よりも哲学的偉人を得るに在り」²⁵⁾

「考えることの嫌いな国民」を教化してすすんで哲学的思考に赴かせ、そこから自由と平等の原理を理解し正邪善悪を的確に判断できる主体としての国民へと高めること、一言でいえば「主権者の自覚」をもった国民を育てること、が主眼におかれている。まさにこのことなくして、圧倒的な権力をもつ政府の富国強兵政策を打破できず、それゆえ国民主権国家を目標とする自由民権運動も成功しえぬ、と中江は考えたのであった。彼が、さまざまな新聞を発刊して「民ノ自由ノ権ノ亢張」のために精力的な政治的発言をつづけたのと並行して、中期、フイエの『理学沿革史』を翻訳し、自ら『理学鉤玄』を執筆・出版して西洋哲学の核心部分を紹介したり、最後期にはガンとの闘いの中で『統一年有半』を書いて自らの哲学の展開を最後まであきらめなかった理由は、まさにそこにある。

晩年、万朝報社の理想団にむけて「団員諸君、諸君の志を伸べんと要せば、政治を措て之を哲学に求めよ、蓋し哲学を以て、政治を打破する是れなり」²⁶⁾という激励の呼びかけ文が草せられたが、ここにも、終生一貫して近代社会建設における哲学の役割を重視した中江兆民の姿勢と心情がよくにじみ出ている。ひとは、社会の経済システムや階級関係のうちに矛盾をとらえず、哲学に過大な期待をよせてもっぱら民衆への上からの教化に専念した中江の啓蒙主義を観念論だと非難するかもしれない。知的啓蒙による社会変革を夢みた西洋の啓蒙思想家と同様に、中江にもそういう弱さがあったことは事実である。しかし、そのことは、明治初期、日本においていまだ労働者階級の未成熟な段階で、最もラディカルな民主主義の理念をかかげ、しかもそれを哲学・思想の中心問題として自ら受けとめようとした中江の功績を、決して損なうものではないと思われる。

ところで、中江自身はどういう哲学的立場にたって、自由に関する思想を展開したのであろうか。彼の自由論にたち入る前に、ごく簡単に中江の哲学の世界観的立場を見ておこう。

結論を先に言えば、中江兆民はかなり確固とした唯物論者であった。1886年、40才の時に刊行した『理学鉤玄』（現代用語に直せば『哲学概論』）は、「虚霊説」と「実質説」、すなわち観念論と唯物論の両学説を公平にかつ正確に紹介したもののだが、この書において、永田広志も言うように²⁷⁾彼はすでに明確な唯物論の立場にたっていた。虚霊説には実質説よりも多くのページを割いてその内容を論じているが、その一々の具体的な学説に対して実質説からする批判が対置されており、他方また

実質説の展開にさいしては、中江自身の学問的水準が投影されていると同時に、虚霊説からの批判があえて対置されていない。これは、実質説への中江の支持を示すものであろう。

しかし、これ以前の中江には必ずしも唯物論哲学に与する明確な主義主張は公けにされていない。むしろ『東洋自由新聞』紙上に掲載されたいくつかの自由論は、フランス唯心論の意志自由説の影響を脱しておらず、また「天ノ説」²⁸⁾はじめ若干の論説の中で儒教的世界観への共鳴もみられるところから、彼が初期から唯物論者であったと判断するのはむずかしい。それにしても、『理学鉤玄』の時期の中江は、コント流の実証主義と唯物論とを原理的に区別せず、人間や道徳の本質を実験科学や進化論に依拠して説明している。その意味で、「著しく実証論的で自然科学主義的に理解された唯物論」だと規定した永田の指摘²⁹⁾は正しい。

だが、『統一年有半』で展開された、「ナカエニスム」の基礎としての唯物論は、実証主義を乗りこえ、認識論的にも洗練された哲学的唯物論の域にまで達している。神や靈魂の独立的実在性を否定し、世界の無限性や時間・空間の客観性を主張し、さらに人間のもつ諸観念の形成、自由意志や道徳の唯物論的理解にまで議論をすすめて、彼の哲学的思考の広さと深さを示したのである³⁰⁾。このように、中江の唯物論には一定の変化発展が見出される。これに対応して彼の自由に関する諸理論にも、生涯の中でおのずと深化と広がりが見られることになった。それゆえ、中江の多面的な自由観を検討する上で、われわれも、福沢の場合と区別して、歴史的な見方を意識的に導入することが必要となろう。

V. 中江の自由観, その一

中江の場合、西洋哲学（ことにフランス哲学）に造詣が深かったこともあって、さまざまな自由についての概念規定の試みがおこなわれている。これは、当時の他の民権思想家にはみられない、中江に特有の明確な哲学的意識の現れだといってよい。

たとえば、『東洋自由新聞』の社説第一号で、彼は、自由には二種類あるとし、「リベルテー・モラル（心神ノ自由）」と「リベルテー・ポリチック（行為ノ自由）」に区別している。前者のリベルテー・モラルを「我が精神心思ノ絶エテ他物ノ束縛ヲ受ケズ完全発達シテ余力無キヲ謂フ」と規定し、後者のリベルテー・ポリチックについては、それを「人々ノ自ラ其処スル所以ノ者及ビ其他人ト与ニスル所以ノ者皆是中ニ在リ」と述べて、内容的には、一身の自由、思想・言論の自由、集会・出版・結社の自由、民事の自由、従政の自由などを挙げている³¹⁾。ここでいう「心思（心神）ノ自由」は、狭義の意志自由をも包括する精神的自由であるが、興味深いことに、両者の関係については、「心思ノ自由ハ我が本有ノ根基ナルヲ以テ、第二目行為ノ自由ヨリ始メ其他百般自由ノ類ハ皆此ヨリ出デ……」³²⁾というように、他の多くの自由に対する精神的自由の根源性が主張されている。「自由」概念を一身の自由、行動の自由をもってはじめた福沢との違いは明らかであろう。

この時期の中江の哲学的立場は必ずしもはっきりはしていないが、「心思ノ自由」の根源性を主張

したことをもって、彼に直ちに観念論者の烙印を押すことは正しくない。なぜなら、「心思ノ自由」と題された第四号社説には、この自由が本来的に創意工夫や発明をなしうる人心の自由の性質だといわれており、社説第一号の内容とあわせて考えてみても、人間には他人の強制から独立に自ら思いのままに考えたり反省したり判断したりでき、また自身で精神を発達させうる能力がある、というほどの意で用いられているからである。物質や身体からの影響を絶って働くことのできる純粋な精神の自由、という主張まではここに打ち出されていない。しかしそれにしても、この広義の精神的自由と伝統的に観念論が主張してきた意志自由との関係はまったく論じられておらず、この問題については、その後の『理学鉤玄』や『統一年有半』で意志の自由に関するやや突っこんだ見解が出されるまで、課題として残されねばならなかった。とはいえ、中江は、心思の自由が人性に奥深く根ざし、他の諸自由に対して根源的であり、しかもこの自由が宗教・学問・芸術・産業・政治のさまざまな領域に及ぶことをうたい上げる（彼のみるところ、じっさい英仏では心思の自由が政治の領域にまで拡張されている）ことによって、やや粗雑で抽象的ではあったが、近代のいっさいの市民的自由が当然すべての人民に帰属せねばならぬこと、さらに自由権が人々の欲求によって限りなく拡張されるべきことの必然性を、根拠づけようとしたのだと解することができよう。

こうした自由権の根拠に関する主張は、一年数ヶ月後に発行された『自由新聞』の第五号論説を通じていちだんと深化されている。「権利の源」と題するこの論説の中で、中江は次のように論じて、「生活」こそあらゆる権利の源泉だと言いきったのである。「生ノ道ニ合ヘル之ヲ善ト謂ヒ、生ノ道ニ違フ之ヲ悪ト謂フ。人ノ世ニ在ル、唯ダ生ヲ是レ計リ、唯ダ福ヲ是レ求ムルノミ。故ニ呱呱飢ヲ訴フルノ啼兒ヨリ、侃々鉄ヲ弾ズルノ壯士ニ至ルマデ、終始皆生ヲ事トスルニ非ザルハナシ。何ゾヤ、蓋シ人ノ天性然ルナリ。天性ノ然ル所ハ即チ道ナリ。道ノ在ル所ハ権必ズ随フ、故ニ生活ハ人間最第一ノ権利ニシテ自余諸権利ノ由テ生ズル淵源ナリ。天下何レノ強有力者ト雖ドモ、敢テ此最大権ヲ達セントスル者ヲ沮碍スルヲ得ンヤ³³⁾。」

人間が自らの生命を保ち幸福を求めることは天然自然のことであり、だからこそ第一の権利として承認されねばならぬ、とするこの議論は、たしかに西洋の啓蒙思想を知る者からすればさほど目新しいとはいえぬであろう。しかし、現代の日本国憲法の理念の骨格をなす「生存権」や幸福追求の権利が、いっさいの権利の源として出発点として明治15年の時期に中江によって確認された意義は決して小さくない。しかも、つづけて彼が権利発生の歴史や現実的基礎にまで論をすすめたことが注目すべきであろう。すなわち、中江によれば、未開社会から文明の初期に至るまで、平等や自由の権利はもっぱら超自然者たる神によって賦与されてきた。しかし、神話的自然観とそれにもとづく権利観は近代になって「博物学派」つまりダーウィンを始めとする進化論の出現によって一掃され、新たな権利観の発生が促された。進化論が明らかにしたように、人間は、その構造や組織の点で他の動植物と大いに違おうとしても、また他の動植物と同じように生命をもち生命を維持しようとする存在である。だからこそ、生命・生活が、人間にとっても第一の権利とならざるをえない、と彼は考える。

中江は、権利の源泉をこのように確認した上で、「人ニ生活ノ権アリト雖モ、其身ノ自由ヲ得ザレバ、何ヲ以テ此最第一ノ権利ヲ達スルヲ得ンヤ」³⁴⁾と述べ、生存権から自由権への発展の必然性をとく、さらに、種々の市民的自由や平等権の発生不可避なることを論じているのである。一見して明らかかなように、ここでの中江の主張には進化論に由来する自然主義的傾向が強い。近代的自由や権利の発生を論及するにさいして、「欲望の体系」(ヘーゲル)としての近代市民社会の政治・経済システムへの分析が欠けていることは黙過できぬ弱点であろう。しかし、権利や自由の根拠を人間の現実生活に求め、権利観の展開を歴史的社会的に把握しようとする唯物論的解釈の試みが、ここに登場していることもまちがいない。その意味で、「精神的自由」を基軸とする自由の根拠づけ、という以前の抽象的な主張からの一定の理論的前進が認められるように思う。

ところで、中江が自由を論ずるとき、個人の自由にとどまらず、それが社会の中ですべての人間が本来的に所有すべき自由として考えられていること、換言すれば万人に同一の自由権ないし「平等権」の思想によって裏打ちされていることを、われわれは知らねばならぬ。彼は、自由に劣らず平等を、いや自由以上に平等を重んじた。彼の自由論は平等論を含むことによってはじめて完結している。たとえば主著『三酔人経綸問答』では、中江の理想を代弁する洋学紳士君が、立憲制度のもとで人々はさまざまの近代的権利をもつことができるが、しかしこの立憲制はまだ「平等」を実現しておらず、半ば欠陥を免れていない、と言う。そこで中江は、紳士君をして自由の上に平等が得られて真の民主制が完成すること、「是故に、平等にして且つ自由なること、是れ制度の極則なり」³⁵⁾と言わしめるのであるが、これは紛れもなく、中江の徹底した平等重視の一例であろう。また、植木枝盛などの当時の急進的な民権思想家と同様に、中江も、農工商を営む人民や貧困な士族・知識人階層に社会変革の期待を寄せており、なによりも彼らの権利が社会の中で外的に阻害されることなく、平等に保障され行使されるべきことを説いている。「国会論」の中で唱えられた普通選挙権の要求もその一つであった。中江の思想がルソーに近く、彼のいう民主主義が、私権と個体的自由を基調とするブルジョア民主主義をふみ越えて、人民民主主義の色彩を濃厚に帯びていた、といわれる所以は以上の平等論からも明らかであろう。

ともあれ、彼の平等主義がもっとも光彩を放つのは、論説「新民世界」とその続篇で展開された部落解放論であった³⁶⁾ことは、中江を知る者なら誰も反対すまい。周知のように、封建時代を通じて社会の最下層階級として抑圧されてきた穢多・非人と呼ばれる部落民に、明治以降「新平民」なる名が与えられ、一応差別が緩和されたかのような外観がつくりだされた。中江は、にもかかわらず平民と新平民との差別が厳然として横たわっている事態を前にして、士族や平民が旧習を破ってなぜ新平民と胸襟を開いて交流しないのか、身体の構造や機能になんらの差異もなく同じ日本人であるのに、なぜ部落民だけを異類視し下等視するのか、と告発した。まさにこの告発は、松永昌三も言う通り³⁷⁾、当時の天皇制国家機構が封建期と同様に、「最下層」の新平民を犠牲にした差別と抑圧の上に成りたち、「四民平等」がきわめて欺瞞的なものにすぎぬことを明らかにしている。中江は、平民・新平民の区別なくすべての人民を包括する「新民世界」こそ、階級対立も差別・抑圧もない

一大円塊たりうるし、またこの平等世界でのみ人々は社会的妄念を解消でき精神的にも救済されえよう、と訴えたのである。福沢諭吉が、穢多・非人なる差別的呼称の使用をやめず、人民の間に根づよく横たわる身分的差別を容認するような態度を完全にはすてなかった事実と比べると、中江によるこれだけ明確な部落差別への批判と部落解放の提言のもつ先駆性は、どれだけ評価してもしすぎることはないように思われる。

以上のことを念頭におけば、徳富蘇峰が『国民新聞』紙上で、中江兆民の社会に対する基本姿勢と人間を見つめる眼を次のように評したのは、まことに的確であったといわねばならない。「兆民居士は、自由よりも寧ろ平等を好む。平等主義は君が一生を始終する真骨頭也。」「君の平等主義には、一切平等、寂滅為樂の禅味あり。平等主義を、泰西的外套の下に、注入したるは、君を以て其魁と為す。」「君の平等主義は、其反面に於て、同胞主義なり。君天性多恨多情、故に君の平等的哲理は、友愛的性情と相契り、遂に『眼底涙あり、皮下血ある』(君の言を借用す)一種の詐狂の高士を見たりき。」³⁸⁾

さて、自由民権運動の高揚にともなって、それを危惧する政府側から公布された新聞紙条例や集会条例などの言論弾圧法は、当然のことながら中江にも積極的な抵抗の論陣を張らせることになった。『東洋自由新聞』に掲載された「言論ノ自由」「再論言論自由」などの論説はそのことをよく物語っているが、ここで興味深いのは、言論の自由なるものが保障さるべきその根拠についての中江の主張である。

彼は、言論の自由を妨げることがいかに大きな害をもたらすかを論じて、次のように言う。「若シ政ヲ為ス者言論ノ自由ヲ防遏スルトキハ、我レ一旦夫ノ精妙ノ理義ヲ得ル有ルモ、意ヲ縦ニシテ之ヲ口ニ拳グルコトヲ得ズ、心ヲ恣ニシテ之ヲ書ニ筆スルコトヲ得ズ、是ノ如クナルトキハ所謂精妙ノ理義ハ我ガ脳底ニ鬱蓄シテ一タビ外ニ発洩スルコトヲ得ズ、天下後世ノ人モ亦由リテ以テ其利ヲ享クル無シ」³⁹⁾と。苦心のすえ物事の道理や正義を把握したとしても、言論の自由が妨げられるならば、獲得された理義は発表することもできず、当の個人の中に逼塞して世間の人も後世の人もその理義の恩恵をうけることがなくなろう、というのがこの主張の内容だが、実はここでいう「精妙の理義」を政治や道徳の領域で獲得することの必要性和、それ以上にそれを獲得することの難しさを強調したところに中江の特徴がある。

彼は、プラトン、アリストテレス、ロック、ルソーの正義および利益の説の継承発展関係を論じ、後世の学者は過去の学説の長をとり短をすてて理論の完成を旨としてきたが、それでもその目的は容易に達成しうるものではない、と言う。つまり「至理の得がたきこと」が強調されるのである。学術は一朝一夕に成就されるものではなく、ことに政治や道徳の真理は短時日に把握されがたいものだからこそ、自由におこなわれる市民間の言論・思想表現を通じて、長く着実な探究がつづけられねばならぬ。英仏独米における言論の自由の伝統をこうした観点から中江は把握し、また評価もしたのである。

中江は、この立場から、言論が自由闊達におこなわれるならば、時には激越な言辞や過激な主張も出てこようが、それに対して当局も単に取り締まりを事とせず、冷静にそれらの言論の「大旨」をつかみ寛容に対処すべきだ、と天下に訴えた。これこそが、「言論ヲ奨励シ真理ヲ講究スル」の正道だからである。彼に言わせれば、為政者の姿勢、一国の将来、ひいては文明の根幹には道德・政治の真理が位置する。「……道德ノ妙義ヲ求メ政事ノ精理ヲ索ムルハ政ヲ為ス者ノ尤モ当サニ務ム可キ所ナリ。是二ノ者ニシテ未ダ得ザルトキハ、己レヲ処シ身ヲ率ユルノ際、令ヲ発シ禁ヲ布クノ間、茫茫然トシテ根基トスル所有ルコト無シ。」⁴⁰⁾

このように、道德や政治の至理は為政者にとって最重要事であること、しかもこの至理たるや簡単には得がたきものであり、それゆえにこそその究明のために言論を大いに沸騰させ、世をあげて努力すべきことが、くりかえし強調されたのである。前に述べたように、福沢諭吉は、言論の自由なきところには多事争論が保障されず、人間にとって最大の禍というべき「怨望」が発生せざるをえないと警告した。その主張は、多元的な価値観を創出し健全な人間交際を確立するために不可欠の手段としての言論自由、という観点を柱としている。これに比して、中江の「至理の得がたきこと」説にもとづく言論自由論は、既述した彼の哲学観ともあいまって、学術そのものの内在的發展と国民の主体的形成の根本条件としての言論自由、という角度から展開されている。福沢と中江の基本的な立場に大きな違いはない。たが、中江の自由論は、福沢の精神を継承しながらも、別の角度からこの問題に接近することによって、言論自由の意義づけに新しい光を照射したものと見ることができよう。

VI. 中江の自由観、その二

自由の社会的概念、いうなれば「行動の自由」に関する中江の主な主張は、ほぼ以上の通りである。啓蒙の思想家中江兆民ではなく、哲学者中江兆民の面目が如実に現われるのは、彼が哲学の伝統的な基本問題である「意志自由」あるいは「道德と自由」のテーマを俎上にのせる時である。このことは、いわば哲学的自由論が日本ではじめて本格的に中江によってとりあげ検討されたことを意味する。

ところで、中江兆民は唯物論の立場から意志の自由を否定した、との見方が通説になっている。これはこれで誤りとはいえないが、彼の論述をいま少し丁寧にとどってみると、事實は「無制約的な意志自由への批判」というのが正確であって、意志自由の全面否定なのではない。彼が単純な自由意志の存在の否定に与しなかった理由の一つは、フランスの虚霊説なるもの（いわゆるフランス唯心論）が主張する観念論的な意志自由説についての的確な理解をもち、その一定の哲学的意義をもつかんでいた点にある。

彼は『理学鉤玄』の中で、観念論の主張する「自由」概念に関していくつかの特徴を浮かびあがらせながら、ほぼ次のように説明している。

感覚や知性の機能が受動的であるのに対し、何を為すべきかを決定する意志機能（中江の言葉では「^{ウオロンテー}断ノ機能」）は、きわめて能動的である。この意志にもとづく行為は、本能や習慣の行為とは違って、目的をもった自覚的な行為である。とはいえ、行為にはそれに先だって必ず心を動かす外的な動機（中江の言葉では「^{モチーフ}旨趣」）が存在するが、この外的動機があるからといって、意志の自由の本性が損なわれるわけではない。むしろ、多くの動機が存在するにもかかわらず、意志はその中の或る動機を自ら選択することができるのであり、何が善で何が悪かを知った上でそれでも自発的に悪を採用することさえできるのである。これが意志自由の存在する所以である。しかもこの心の自由は、政治上の自由や身体がなくなるとも、それ自身不滅の存在であり、他の妨害を受けずに自ら決定しようというこの心の自由の存在は、疑いえない自明の事実である。そして、実は心の自由があるからこそ、行為の善悪や個人の責任を問うところの真の道德も成立しようのである⁴¹⁾、と。

このように、中江は、観念論の意志自由について、意志の能動性、自主的選択機能、悪をも採りうるいわゆる根源的自発性、その存在の自明性、この自由による道德の基礎の確立などの諸論点を正確に紹介している。われわれはこの論述から、観念論の意志自由説がいわば上のような哲学的な課題に対して観念論なりに一定の解答を与えようとしたことを教えられる。中江も、『理学鉤玄』後半の唯物論的自由論を説明するときに、さらに晩年の『続一年有半』で意志自由を批判したときに、ここにあげた諸論点をことごとく虚偽だ不毛だとして斥けたわけではなかった。つまり、彼は、観念論学説からもその哲学的意義を学んでおり、その成果の合理面を一部受容もしているのである。

『理学鉤玄』の後半の唯物論からする「心の自由」論では、心が「動機を自主的に選択する」ことを強調する観念論に反し、決断にさいしては「動機が心を牽引する」ことが重視されている。すなわち、観念論者は心が自ら決定するというが、真実は決してそうではなく、決断するときには心の欲するものがあり、また欲すべきことを知って欲するものに従っているのであり、その意味でそうした欲求の動機に牽引せられているのだ、というのがここでの主旨である。かくて、唯物論の理解では、決断とは知性の指導に依拠して動機に従うこと、「心ノ自由トハ旨趣ニ従フニ於テ身外ノ妨害ヲ受クルコト無シト云フ^{のみ}爾」⁴²⁾だと規定しなおされる。

さらにわれわれの注意を惹くのは、中江が心の自由を「能力」と深く関係づける点に唯物論の特色をみたことである。「所謂心ノ自由ハ能力ト表裡ヲ相為ス者ナリ、故ニ手^い痿シ若クハ足^ひ痺スルトキハ心如何ニ手ヲ揚ゲ足ヲ拳ゲント欲スルモ得可ラズ、他無シ、能力無ケレバナリ、生レテ道義ノ言ヲ聞カザルトキハ事毎ニ義ニ合セント欲スルモ得可ラズ、亦能力無ケレバナリ、是ニ知ル能力ノ在ル所是レ自由ノ在ル所ナルコトヲ、而テ能力ハ独り妨害無キノ処ニ在リテ存スル者ナリ」⁴³⁾と。

こうしてみると、心の能動性がとくに否定せられているのではなく、観念論的な意志自由説が軽視しがちな、心の能動性を生成せしめる動機そのものの重みに、中江が改めて注意を促しているのがわかるだろう。つまり、唯物論は、心ないし意志による決断の前提として、欲求・知識・動機の存在のリアリティになによりも意を払うのである。さらに心の自由についても、それは、全的に否定されるのではなく、或る動機に従う時に外的な妨害を受けぬことというごとく、条件的な解釈へ

ともたらされている。心は身体とはなれて独立自存するのではない。心は身体的能力と一体であり、身体ができぬことを心がいくら欲しても不可能であり不合理である。その上、心の作用は、ある時代の教育や社会生活の中で培われ獲得された知的道徳的能力を勝手に越えることができない。かくして、人間の心（意志）は身体とその外的な環境・文化に基本的に制約されており、その意味で心の自由といっても相対的でしかないことが、ここで明らかにされたのである。

以上の『理学鉤玄』での議論は、後の、『統一年有半』でもうけつがれ、新たな展開をとげている。

観念論の立場にたつ哲学者たち（中江の言葉では「宗旨家、及び宗旨に魅せられたる哲學家」）が、人間精神は行為の理由のために誘われず、行為の目的を自由に選ぶことができる、と言うのに対して、中江は「けれども深く事項を研究したならば、奈何せん、実際意思の自由といふものは極めて薄弱なるもので有る」⁴⁴⁾と切り返す。たとえば、酒樽と牡丹餅を前にして、習生的な欲求のゆえに上戸は酒樽をとり下戸は牡丹餅をとるであろうし、道徳の目的について一方は正で他方が不正の場合、習慣の相違からソクラテスや孔子は前者の正に決し、盗蹠や五右衛門は後者の不正に決するであろう、と。

やや素朴で割り切った実例を挙げながら、ここでも中江は、絶対的な意志自由が「薄弱なるもの」で主張しがたく、意志は決して欲求や習慣と無関係に自らを行為へと決定しえぬことを強調する。だが、自由な意志は存在しないのではない。鉄にひかれる磁石のように、人は心なき木石ではないからである。人間は、日常生活の中で、自覚的に「身を修め行を^{みが}研く」ことによって良習慣を形成することができる。ここに人の行為に対して倫理的に称賛したり非難したり、責任を問うたりできる根拠もある。かくて、意志自由は、次のように相対化されて新たな規定をうる。「故に吾人の目的を択ぶに於て、果て意思の自由有りとすれば、^そ何事を為すにも自由なりと言ふのでは無く、平生習ひ来つたものに決するの自由が有ると云ふに過ぎないので有る。」⁴⁵⁾

「平生習ひ来つたものに決する自由」という主張を誠実にうけとめるならば、それは、現実の生活過程をはなれて心が決断する瞬間にのみ着目してはならぬことを意味する。選択し決断した時点に至るまで、当の主体的意志がどういう条件のもとで何を学び何を獲得してきたかを、いわば^{継時的}に明らかにすることがわれわれに課せられることになる。この点にも示されているように、中江が「純然たる意思の自由」を批判するのは、唯物論者らしい実践的精神に由来する。なぜなら、無制約的な自由意志のみを行為の決定原因とみなすならば、「平生の修養」も「四圍の境遇」も「時代の習気」もまったく無力無意味なものになってしまう、と彼は考えるからである。これは、人間の行為の原因として、あくまで人間を包み人間を育む現実的な条件や社会的な環境を重視しようとするリアルな唯物論的態度である。

それにしても、観念論が根源的な自由意志の存在をもって道徳の成立を主張したことはすでに見た通りだが、「純然たる意思の自由」を認めない中江は、道徳の成立をどう説明しようとするのだろうか。

『理学鉤玄』の時期の中江は、道德の基礎をもっぱら「利害の念」に求めた。利害といってももちろん狭義の経済的な利害ではなく、身体にかかわる利害と智にかかわる利害という、人間の生存や生活行為にとって基本的な二つの利害が注目されている⁴⁶⁾。要するに、身体を保全し知識を獲得することを利するものが善であり、この利を損なうものが悪だという。もう少し具体的には、前者の身体保全に関しては、外的自然から人間に必要なものをとり出し生産して衣食住を供給することが善とみなされ、後者の智に関しては、「万物ノ理ヲ知ルコト」つまり自然や社会の構造・動向を科学的に認識することが善だとみとめられることになる。その意味で、利害の念を強調する中江の道德基礎論は、外見上功利主義だと受けとられやすいが、決してそうではないことがわかる。むしろ、彼は、快苦の感情から出発し幸福欲求の充足と拡大をめざすベンサム流の功利主義とはちがって、人間の身体や生命の物質的社会的諸条件を第一義的に顧慮し、価値の問題をこれらの条件と結びつける唯物論的道德説の道にしっかりと立っている。

ところで、中江によれば、人間社会がしだいに開明化され、その制度や産業が発達して人々の間の交流が盛んになるにつれて、「権理責任ノ義」が生まれてくるが、この権利や責任などの道德的概念もその基礎を利害の念にもっている。なぜなら、自らの権利だけでなく他人の権利をも承認することが、各人にとって利益であることが気づかれるようになるからである。しかも国の制度や法が整い、ある一定の善悪や正不正の観念が社会的に定着してくると、正義のために自らの生命をすてる行為も発生する。だが、これも利害の念と無関係なのではなく、利己の念が変化し、正義を履行することを楽しむに至ったものに他ならない⁴⁷⁾と。このように、中江は、観念論がこれまで個人の道德的感情や実践理性から説明してきた、権利・責任・正義・不正義・義からする死などの概念や事実を、現実的な人間の社会的な生活過程から解明せんと努めたのである。道德観念の「権利」的性格も歴史内に生起する事実から発生する、つまりカント的な言葉を使えば「事実が権利を生む」、という思想の萌芽がここに見いだされる。このことによって、中江は、功利主義にもカント的道德主義にも陥る危険を避けることができたのであった。

さてこれに加えて、最後に私は、『統一年有半』で彼が「自省の能」を強調したことに注目したい。

中江は言う。「吾人は唯此自省の能が有るので、凡そ己れが為したる事の正か不正かを皆自知するので有る。……故に道德は、正不正の意象と此自知の能を基址として建立されたもので有る、啻に主観的のみならず、客観的に於ても、即ち吾人の独り極めで無く、世人の目にも正不正の別が有て、而して又此自省の一能が有る為めに、正不正の判断が公論と成ることを得て、茲に以て道德の根底が樹立するので有る」⁴⁸⁾と。

ここでは、正・不正の観念と自省能力が道德成立の根本条件だと明確に言われている。観念論への譲歩だ、あるいは観念論的道德観の表明にほかならぬ、との非難がおこるかもしれない。じっさい、永田広志も、この箇所をとりあげて、中江が道德の根底を自省の能に置くような観念論的見解に陥り、道德の社会的本質を見落している、と批判した⁴⁹⁾。しかし、この批判は正鵠を射ていないよ

うに思われる。

すでに見たように、中江は、『理学鉤玄』で正不正・権利・責任などの道徳的諸概念の社会的発生過程にふれており、また今ここで対象になっている正不正観念についても、それが個人的性格だけでなく社会的性格をもつものとして提示している。もとより、史的唯物論が明らかにした「イデオロギー」「階級規範」としての道徳の側面にまで分析は達してはいないが、道徳の社会的本質という観点は以前から中江の決して否定するところではなかった。

さらに、「自省の能」の強調は、永田の批判に反して、むしろ中江の道徳観の長所を示すものだ、というべきである。実のところ、合理的な行動規範としての道徳が、一人ひとりの個人にとって身についたものとして(戸坂潤に従えば「一身上の問題として」)内面化されるには、なによりこの「自省の能」がなければならぬ。法律とちがって、単なる外的強制にとどまりえない道徳の主体的性格は、自己意識による自己内反省、つまり「自省」を根本的条件としている。自省によって、自らの行為の動機と結果に対する自主的な価値判断への道が開かれる。中江が「自省の能の有無は賢愚の別と云ふよりは殆ど人獣の別と云ふても良いのである、之れ有れば人で、之れ無れば獣で有る」⁵⁰⁾と云っているように、自省能力なき人に道徳はなく、またこの種の人に人間としての責任を問うこともきわめて困難であろう。

こうしてみると、中江は、道徳の社会性にふれただけでなく、「自省」の意義を確認することによって道徳の主体性をもはっきり浮き彫りにしたのである。これは、批判されるどころか、むしろ積極的に評価されてよい主張であろう。ともすれば道徳の社会的本質への吟味に終始しがちな一般の唯物論的道徳説の欠陥を補っている、とさえ見ることができのではあるまいか。中江兆民の思考には、そう解釈できるだけの奥行きの高さと柔軟性がある。それはまた、彼が一社会思想家であった以上に、すぐれた哲学的資質の持主だったことの証左である。

注

- 1) 丸山真男「福沢に於ける「実学」の転回」『福沢諭吉集』(近代日本思想大系、筑摩書房) P. 563
- 2) 福沢が倫理学ではなく物理学を学問の原型においたことの意義は、丸山真男の上掲論文に詳しい。
- 3) 福沢諭吉『学問のすすめ』全集(岩波書店)第3巻 P. 79
- 4) 同 上 P. 125
- 5) 同 上 P. 129
- 6) 同 上 P. 132
- 7) 同 上 P. 133
- 8) もっとも、カントの「自律」概念はこの規定に尽きない深い哲学的内容をもっている。これについては、拙稿「カントとヘーゲルの自由論」(『唯物論』第10号、汐文社)および「カント」(『近世の哲学者たち』三和書房)を参照されたい。
- 9) 節欲・自制・自律を重視する彼の態度は、同じような徳目を説いた18世紀アメリカのベンジャミン・フランクリンに見られるブルジョア的健全さと共通する点が多い。フランクリン『フランクリン自伝』(岩波文庫) P. 135~6参照

- 10) 炯眼な津田左右吉も、福沢における智力と自由の関係を的確につかんでいる。津田左右吉『文明論之概略』解題（岩波文庫）P. 271参照
- 11) 福沢諭吉『文明論之概略』 全集第4巻 P. 44
- 12) 永田広志は、福沢が「小心な初心な唯物論者」「自生的唯物論者」だときびしく評している（永田広志「福沢諭吉の哲学」—『日本唯物論史』法政大学出版局 P. 101）が、私はもっと高い評価を与えてよいと考える。
- 13) 『文明論之概略』 全集第4巻 P. 33～4
- 14) 同 上 P. 133～4
- 15) 同 上 P. 146～7
- 16) 同 上 P. 151～4
- 17) 福沢諭吉「私権論」 全集第11巻 P. 375～90
- 18) 福沢における、自由と多事争論との内的関連を誰よりも鋭く指摘したのは、丸山真男であった。丸山真男「福沢諭吉の哲学」（『近代主義』筑摩書房）P. 74～5参照
- 19) 『学問のすすめ』 全集第3巻 P. 113
- 20) 「脱亜論」（全集第10巻）といい、「官民調和論」（全集第13巻）といい、これらの論説が示している福沢のブルジョア民主主義の重大な限界を黙過することは正しくない。しかし、この検討は別稿を必要としよう。
- 21) 福沢はヘーゲルを読んでいたわけではないが、彼にとってもヘーゲルと同様に、人間の歴史は自由の意識の進歩の歴史であった。なおヘーゲルの歴史的自由論についても、前掲の拙稿「カントとヘーゲルの自由論」を参照されたい。
- 22) 福沢は、自由の意識の進歩を語るだけでなく、社会発展の条件として、生産や交通の技術の発達をあげている。たとえば、蒸気・電気・郵便・印刷など。この点については、石田雄『福沢諭吉集』巻末解説が参考になる。しかしもちろん、福沢には、唯物史観のような生産力と生産関係の矛盾や階級対立による歴史進歩の思想はない。
- 23) 中江兆民『三酔人経綸問答』 全集（岩波書店）第8巻 P. 261～2
- 24) 中江兆民『一年有半』 全集第10巻 P. 156
- 25) 同 上 P. 177
- 26) 同 上 P. 215
- 27) 永田広志「中江兆民の哲学的進化」 『日本唯物論史』 P. 198
- 28) 「天ノ説」は、上山春平の言うように（上山春平「兆民の哲学思想」—『中江兆民の研究』岩波書店 P. 50～4）、西園寺公望が内勅によって東洋自由新聞社を辞職させられたことに対する抗議の書であることは疑いない。それゆえ儒教的概念を駆使しているという理由で、永田のように中江を観念論者と呼ぶことはできない。しかしだからといって、中江が当時すでに唯物論者であったという単純な反転もそこからは導出されえないと思われる。
- 29) 永田広志前掲書 P. 207
- 30) 中江の唯物論がもつ日本近代哲学における意義については、福田静夫「ナカエニスムと日本近代唯物論の到達点」（『科学と思想』第57号）が、当時の哲学思想状況をふまえつつ精細に明らかにしている。中江兆民研究に欠かせない好論文である。
- 31) 中江兆民『東洋自由新聞』第1号社説 全集第14巻 P. 1～2
- 32) 同 上 P. 2
- 33) 中江兆民「権利之源」 『中江兆民集』（近代日本思想大系、筑摩書房）P. 224 この論説はもともと無署名であって、中江の執筆したものかどうか確定されていない（全集では除かれている）が、私は、文意と論理展開から推して、中江のものと考えて論述をすすめたことを断っておく。
- 34) 同 上 P. 225
- 35) 『三酔人経綸問答』 全集第8巻 P. 205
- 36) 中江兆民「新民世界」 全集第11巻 P. 64～6, P. 74～7
- 37) 松永昌三『中江兆民集』巻末解説 P. 438～9 ちなみに、「新民世界」の「新民」を松永は「新平民」と等置しているが、これには賛成できない。この語は、「(封建時代の)旧民に対する(新日本における)新民」

として、平民・新平民の区別なく人民一般を包括するものとして使用されている、と私は理解する。

- 38) 徳富蘇峰「妄言妄聴」 『中江兆民集』 卷末 P. 400
- 39) 中江兆民「言論ノ自由」 全集第14巻 P. 66
- 40) 中江兆民「再論言論自由」 全集第14巻 P. 71
- 41) 中江兆民『理学鉤玄』 全集第7巻 P. 54～60
- 42) 同 上 P. 271
- 43) 同 上 P. 272
- 44) 中江兆民『統一年有半』 全集第10巻 P. 285
- 45) 同 上 P. 286
- 46) 『理学鉤玄』 全集第7巻 P. 273
- 47) 同 上 P. 275～6
- 48) 『統一年有半』 全集第10巻 P. 288
- 49) 永田広志「中江兆民の唯物論とその役割」 『日本唯物論史』 P. 233 この他に、永田は、中江が自由と必然性の弁証法的関係の理解に到達していないと批判している。これは正しい。
- 50) 『統一年有半』 全集第10巻 P. 289