

## 儒学的残滓の規定性について

——神奈川と高知の自由民権運動を通じて——

升 信夫

### 1. はじめに

修養という言葉は、古くは朱熹の『近思録』に僅かに見ることができ、また佐藤一斎の『言志四録』にも一箇所登場する<sup>\*1</sup>。したがって、「修養」は、明治期に入ってつくられた翻訳語ではない。とはいえ使用頻度は極めて低い言葉であった。西郷南州が『言志四録』からの抜き書きを作成していることにも示されているように、『言志四録』は静かに広く読まれた書物であるが、その用例が一箇所ということでは、それだけで強い印象を残すことはなかったのだろう。その言葉を明治に入り、同一著作で数度用いたのは昌平黌儒者の経歴を持つ中村正直である。中村正直は、スマイルズの '*Self-help*' を『西国立志編』として翻訳するにあたり、おそらくは *cultivation* の訳語として、「修養」を数度、用いた<sup>\*2</sup>。『西国立志編』の最初の部分が世に出たのが明治4年であり、すぐにベストセラーとなる。そして明治6年から7年にかけては、明治天皇への進講の中でも取り入れられていたという<sup>\*3</sup>。そうした状況から考えると、「修養」はこの時、一気に人口に膾炙する言葉となっても不思議ではなかったが、実際にはそのようにはならなかった。中村正直自身も『明六雑誌』などでこの言葉を用いることは僅かで、一例を認めるのみとなっている<sup>\*4</sup>。

その後、「修養」は、明治20年代にはいると、徳富蘇峰など、使用例が次第にあらわれ、明治33年頃からは一気に流行の言葉となるのだが、明治の7年頃から明治20年代まで用例はあまり多くはない。『言志四録』、『西国立志編』が非常に広く読まれた書物であることを考えると、この期間に少数見

出される「修養」は、そのどちらか、あるいは両方の影響下で用いられた可能性が高い。そしてこの期間は、自由民権運動の期間とほぼ重なる。本稿は修養観念の生成過程という視座から自由民権運動を視野に収め、それを手がかりとしつつ儒学的なものが明治初期にどのように変容しつつ影響を及ぼしたのかを探ることを狙いとする。

ただ、自由民権運動は全国的な運動であり、その研究領域は極めて広範囲に及ぶ。そこで、第2の視座を入れることで、この作業に絞り込みをかけたい。その第2の視座とは、神奈川と高知との比較という視座である。この2地域を選択するのは、もちろん、本研究会の狙いに即してのことであるが、それに加えて、この両地域での民権運動の差異と共通性に即して先の作業を進めることの意義深さということがある。たとえば高知の士族民権、神奈川の豪農民権と括ればその差異性が表に現れ、「儒学的残滓」<sup>5</sup>という観点からみれば共通性を見出すことができる。このように両者の間には幾つかの差異と共通性があり、それらを検討すれば、この時期の思想的展開について、新たな像を結ぶこともできよう。そこで神奈川と高知の自由民権運動の差異と共通性、「修養」と儒学的残滓について触れ、引き続き神奈川の民権運動から千葉卓三郎を、高知の運動家から植木枝盛をとりあげ、両者の「修養」の用語と儒学的残滓のあり方を検討する。それに先立ち、自由民権運動全般について、幾つか触れておく。

明治7年頃から明治20年頃までの間、様々な思想、様々な運動が存在した。これらの多様な存在について、しばしば自然科学的な思考枠組みを無自覚に転用した錯覚が生まれる。つまり、個々の対象を分析してゆくと、自ずから自然的な類別が生まれるという錯覚である。その時代に最も有用な類別方法が、自然で普遍的な類別方法に思えることがあっても、時代の変化により有用性の基準が変われば、以前の類別は、もはや自然なものとは感じられなくなる。雪の種類の類別が、雪国と南国とで異なることを想起すればよいだろう。雪国のより細かい類別が普遍的に正しい類別であるわけではない。類別は常にそれを行う主体の作為と恣意に基づいており、自由民権運動についても、同様である。明治の前半期の色々な運動を分析してゆくと、自然に自由民権運動という類別が生じ、その研究を進めると時代を超越する普遍的な定義に到達するわけではない。自由民権運動をブルジョワ革命運動と捉え

るとしても、国権主義的と捉えるとしても、あるいは国民形成の運動と捉えるとしても、まずは認識主体の恣意性を自覚することが不可欠である。

このように自由民権運動概念を操作可能な分析的概念と捉えるという観点から、本稿は、自由民権運動の中核的部分を、被治者が、天賦のものとしての  
人権を主張した運動と捉える<sup>6</sup>。鍵としたいのは、「被治者の運動」そして「天賦のものとしての  
人権」である。西欧の思想や制度を参考に、立憲政体や自由権を説くことであれば、被治者だけでなく統治者にも可能である。しかし、自由権は、被治者が厳しい闘争を経て手にすることによって歴史的となり、記憶に刻まれる。書面の上だけで海外の議論を受け売りするにとどまれば、たとえば加藤弘之のように、容易に異説に乗り換えてしまうこともある。後者については、「天賦」に含意されていることを再確認しなければならない。「天賦」とは必ずしも棚からぼた餅的な恵みを意味するのではない<sup>7</sup>。「天」は儒学が想定する「天」であり、「理」と等しい。つまり、西洋思想でいえばほぼ自然法に該当する普遍的で超越的な当為を意味している。民権家は、儒学の世界認識の枠組みを用いつつ、権利の絶対性を説いたのである。（そして場合によってそこから限界性も生まれる。）

では近年、自由民権運動はどのように理解、整理されているのだろうか。松沢は近年の研究動向について、次のように整理している。

「1990年代以降、民権運動研究は大きく変容した。第1に、民権運動と民衆運動を区別することが定着した。前者が近代的な価値観にもとづく近代的な政治参加の運動であるのに対し後者は近世以来の伝統的な民衆の価値観にもとづく運動であり、両者は時として「共振」「スパーク」を起こすことはあっても、それぞれ自律的な運動である、とされたのである。第2に、民権運動の画期性を、新聞、演説会といった新しい政治文化の創出に見ることである。第3に、以上の点とかかわって、民権運動を近代国家の形成運動ととらえることである。」<sup>8</sup>

また松沢は、別著で「運動の思想的目標、運動の形態」とを分け、「前者についてはことさら「自由民権運動」として括り、他の政治集団や思想家と区別する必要はない」としている<sup>9</sup>。

これらを総括的に考えると、近年の自由民権運動の研究は、大別して (1) 多様な結社の形成とその運動様態の探究、(2) 政治的主体としての国民形成の解明<sup>10</sup>、の 2 つを中心軸として捉えてよいだろう。

その際、民権運動を国民形成という視点から捉える議論においては、国民形成を福沢諭吉が「唯政府ありて未だ国民あらず」と嘆じ<sup>11</sup>、国民形成を望んだような意味で理解してしまうと、国民国家形成をナイーブに全面肯定してしまう危険がある点、留意しなければならない。周知のように、19 世紀末に向けての国民国家形成は、国民を兵員として動員する総力戦体制構築の必要性から生まれてきた側面が強い。電信と鉄道の発達を契機として、19 世紀を通じて戦争の形態は著しく変化し、兵員の多寡で勝敗の帰趨が決するようになった。この結果、職業軍人だけで戦争を遂行することはできず、徴兵制により、国民を兵員に動員する体制の構築が課題となったのである。これを安定的に行うためには兵員が共通の言葉、文化を持つ必要があり、また身体能力、行動様式などでも兵役に耐えられるものにしなければならない。そのため国民教育、国民文化などの形成に力が入れられた。仮に民権運動を本質的には国民形成の運動であったと論じるならば、民権運動は、民権家の意図に拘わらず、権力による浸透、統合作用に貢献した運動に過ぎないと断定することになる<sup>12</sup>。

## 2. 自由民権運動における高知と神奈川

まずこの時期の神奈川が、現在とは地域を異にしている点を確認しておく。明治当初の神奈川は明治 26 年の変更まで、多摩地域を含んでいた。河川が重要な交通輸送手段であった時代では、河川の両岸に経済圏が広がる。多摩川の両岸に広がる、北多摩、西多摩、南多摩の各地域は一つの経済圏をなし、神奈川県に所属していた。また横浜が外国貿易の拠点となると、八王子から横浜への街道は、絹の道とも呼ばれ、発展した。この絹の道を中心に、多摩川と相模川で囲まれた武相地域を本稿では神奈川とする。

自由民権運動の中心地が高知にあることは論をまたないが、神奈川も、高知とともに自由民権運動の中心地の 1 つであった。この時期、結社は 2116

社存在したと数えられているが、内訳をみると、高知 234、東京 150、神奈川 142、茨城 120、静岡 85、新潟 82、宮城 / 大阪 80 となり、神奈川が高知、東京に次いでいる<sup>13</sup>。また、自由党員の数では、秋田 426、神奈川 226、栃木 224、群馬 191、長野 167、千葉 147 と、神奈川は全国で 2 番目となっている<sup>14</sup>。神奈川で自由民権運動が盛んであった理由については、地租改正後のインフレで豪農の富が増えて学習意欲が高まったこと、明治 7 年県令として中島信行が着任したこと<sup>15</sup>、都市の嚶鳴社等が近郊に宣伝活動を行ったこと等、幾つか挙げることができる。(a) 戊辰戦争との係わり、(b) 出身階層、(c) 尊皇思想との係わり、(d) 経済的事象への態度という観点から、高知と神奈川の民権運動の異同について確認してみよう。

#### (a) 戊辰戦争との係わり

土佐藩は薩長土肥の一角であり、戊辰戦争に際しては政府軍を構成した。松沢が強調したように板垣退助が、会津攻撃の軍事指揮官であったことなどは記憶にとどめておいてよい<sup>16</sup>。一方、神奈川の場合、多くは幕府直轄地や旗本領地から構成されていた。そして近藤勇が多摩地域の豪農出身であったことに典型的に示されているように、維新に際しては、薩長が地域的に遠いことも手伝い、感情としては佐幕に近い。八王子の千人同心、葦山の江川太郎左衛門などを例に挙げてもよいだろう。このように高知と神奈川は、戊辰戦争では敵対する関係にあったともいえるが、民権運動の時代は、土佐藩出身の中島信行が神奈川県令をつとめて民会を指導したことなども手伝い、敵対感情はみあたらない。

#### (b) 出身層の違い

高知の自由民権運動は、板垣等とその配下の士族たちが征韓論に敗れて帰郷したことに端を発している。彼らは帰郷すれば地域のかつての支配層であり、それが中央政府と対峙するという構図になる。そのためいわゆる士族民権の傾向が顕著となる。ただ、同じ士族とはいえ、上士から下士まで、その階層は多様であり、そのいずれの出身であるかによっても、政治的意見、思想などは強く影響を受けることになる。一方、神奈川の場合は、武士集団が支配層として近隣に在住しているということではなく、地域の日常の秩序は、

豪農を中心に形成された。豪農層の民権家には、義民としての自己規定もあったかもしれない<sup>17</sup>。なお高知の植木枝盛は、義民について以下のように論じ、民権家とは区別しなければならないとしている。民権運動の捉え方の違いの一端を窺うことができる。

「木内宗五郎、大塩平八郎等を以て民権家と為するものあり。之を民権家と云うは非なり」「人民の権利を思て致したることにはあらず」「民の情を思いしことは切なれども、民の権を思いしにはあらず、之を民情家と云わば云え、民権家と云う可からず。」<sup>18</sup>

### (c) 尊皇思想との係わり

維新前の土佐藩では、勤王党を軸に下士に尊皇攘夷思想が広く共有されていた。その一方で、吉田東洋の影響下にあった上士の板垣、後藤等はそうした攘夷思想には染まっていない。民権運動期の思想状況について、司法省館員は「明治6年11,2月より同7春頃の探索書」で、高知の士族の状況を次のように記した<sup>19</sup>。「県内大凡三党に分かれ、一つは尊攘を称」し「共和政治又は耶蘇を開く等の議起り、朝廷安危の事あるあらば、直に闕下に駈付決心の論にて」、「一は佐幕論の徒にて」、「旧主報恩の議論を称え」「板垣・後藤等に私怨を挟み」、「一は解兵の徒」である。ここからは、土佐勤王党の流れを汲む勢力（古勤王党）、土佐藩士の上層部であった勢力（静儉社）、そして解兵（立志社）の三つに分裂したということがわかる<sup>20</sup>。この時、反政府という点に注目して、高知の自由民権運動を、土佐勤王党の継続とみる立場もある<sup>21</sup>。また民権運動の革命的な情熱と、尊皇攘夷の熱狂との間に、何らかの類似性や継承性を認めることも、不可能なことではない。実際、尊皇攘夷の運動は陽明学的行動主義の影響を強く受け、民権運動も陽明学への関心は高く、そうした点でのある共通性を認めることもできよう。

一方の神奈川は幕末の尊王攘夷思想の影響は免れ、また維新後にそれが俄に燃え上がることもない。豪農の支援で維持された郷学校や教育機関では儒学と剣術の稽古が行われたといわれ<sup>22</sup>、少なくない民権家が漢詩を詠みつつ維新の志士への憧憬を抱えていたが、これらは尊皇攘夷思想への傾倒を意味してはいない。たとえば新政府に敵対して処刑された旧米沢藩士雲井辰雄

の漢詩もまた愛されたのである<sup>23</sup>。

ここで陽明学について簡単に確認しておこう。日本の陽明学というと、江戸期の中江藤樹、熊沢蕃山、幕末には大塩中斎、山田方谷、吉田松陰とその系譜を辿ることができると考えられてきた<sup>24</sup>。とはいえ日本で理解されている陽明学は、本来の王陽明の思想とは異なるという指摘もある<sup>25</sup>。ただ、次のように一般には理解されている。朱子学が体系的な世界観を抱き、性即理として、事物を対象化して探究することで理に至ろうとする傾向を強くもつものに対して、陽明学は唯心論的に心即理として心中の理は常に外部の理と一致するものとした。そして陽明学では、持敬静坐よりも事上磨錬が重視され、知行合一という形で実践が尊ばれる。結果として日本での陽明学徒は、自己の思念を無批判に理として絶対化し、行動に突き進む傾向をもった<sup>26</sup>。

#### (d) 経済的範疇との係わり

福沢諭吉はすでに経済的な価値を説いていた。また西周は『明六雑誌』に「人世三宝説」を連載し、健康、知識、富有こそが価値であると論じている。ただ、それらがすぐに広く共有されるようになったわけではない。それぞれの民権運動が、そうした経済的な範疇をどのように捉えるかは、その運動の性格に影響する。たとえば五日市の豪農は、多摩川を利用して材木を木場まで運び大きな富を得ており、経済活動は生活の重要部分を占めていた<sup>27</sup>。また五日市の深沢蔵書にはスミス、ベンサム、ミル等が含まれている。これらが自分たちの経済活動との関係で理解されれば、経済活動と政治的主張がリンクし、自己利益の追求をベースとした社会像を抱く可能性も存在した<sup>28</sup>。そして、実際、五日市憲法草案では、自由権のカatalogを列挙するに先立ち、総括的に「凡そ日本国に在居する人民は内外国人論ぜず其身体生命財産名誉を保固す」と規定され、「財産」が言葉としてはっきりと提示された<sup>29</sup>。神奈川の民権運動では、経済的事象についての関心が相対的に高かったと考えてよいだろう<sup>30</sup>。

これに対して、高知の民権運動では、植木の東洋大日本国国憲案（明治14年）だけをみれば経済的な事柄に対しての関心は高くない。総括的な規定は、「日本の人民は生命を全うし四肢を全うし形体を全うし健康を保ち面目を保ち地上の物件を使用するの権を有す」（第44条）であり、そこに財産

の文言は無く、「日本人民は諸財産を自由にするの権あり」という財産権の規定は、第 65 条と末に置かれている<sup>31</sup>。

なお、私擬憲法で自由権、財産権が全体の草案中、どのように扱われているかは、その草案がどれだけ国憲的であるのかの一つのメルクマールにもなる。たとえば嚶鳴社草案での「国民の権利」は、国会についての膨大な規定の後、中盤に 10 ケ条で規定されているに過ぎない<sup>32</sup>。

経済的範疇との係わりという点で、「私」という言葉の用法も興味深い。宋の儒学では、「私」は「天」や「理」に反するものとして除去すべきものであった。「大学」の修身齐家治国平天下において、修身齊家は本来は政治と連続しており、私的なものとしてカテゴライズされるものではない。あくまで天理に依拠すべきものであり、その点で公的な性格を持つものであった<sup>33</sup>。後に漱石が座右の銘とした「則天去私」などは、この典型的な表現とあってよい。ただ、たとえば戦争と服喪が重なるなど、具体的な出来事の中で修身齊家と天下国家が相剋を来す場合もある。その時、修身齊家は、私的なものとして超克されるのではなく、大小の小として扱われるべきものであった<sup>34</sup>。しかし、この民権期に、「私」について、「私擬憲法」「私学校」「私立国会」など、幾つか肯定的な表現が出てきている。これは丸山真男が説いたように、江戸期の徂徠学や国学などにおける公私分離の延長上にある語法ともいえる<sup>35</sup>。あるいは維新後では福沢諭吉の語法の影響下にあるともいえ、これらの「私」は、「公」ではなく「官」と分節化されるものと考えられているか<sup>36</sup>、あるいは civil に対応する訳語と想定されている。植木は、明治 8 年「自由談一章」において、「私権は人生素より固有する所にして実之を天に得」と論じている<sup>37</sup>。天賦人権が私権であるとすれば、もはや「私」は「天」や「公」と分節され対立するものではない。ここで含意されているのは以下のようなことだといってよい。私は天から権利として私権を与えられている、政府（官）はその後に人為的につくるものである、「公」はこの両者全体を包摂するものである。



### 3. 自由民権運動、儒学、「修養」

維新以降の儒学については、洋学や福沢の実学の称揚、欧米書籍の大量の移入などにより一掃されたかの印象を生みやすい。福沢を代表として、「腐儒」という言葉が一般に用いられたことも、その印象を強める<sup>38</sup>。そして、自由民権運動についても、さらに儒学との係わりは薄いと考えられがちである。

しかし、すでに触れてきたように自由民権運動の中で儒学は無視できない役割を果たした。実際、「西南の役から自由民権運動にかけての在野の言論戦に従った闘志には漢学者、漢学書生上がりのそれが多かった」といわれ、「自由民権運動に西洋の政治思想が影響を与えたことは明らかであるが、その基盤には意外に儒教的エートスがあった」と論じられる<sup>39</sup>。あるいは天賦人權の天賦という概念自体、儒学的なものであったように、西洋の新しい概念は、直接的に理解することは容易ではなく、儒教の概念枠組みを用いて理解されたのである。

その典型例をキリスト教の受容にみることができる。明治初期のキリスト者の多くは、儒学の上帝のをキリスト教が想定する唯一神と等しいものと考え、キリスト教の教義を理解した<sup>40</sup>。本多庸一は「封建的儒教倫理が権威を失った価値喪失の空所に儒教の天の観念を介して、外面的な行動規範以上の、内面的な罪からの救済を中核とするキリスト教の教えを受容した」<sup>41</sup>とされ、海老名弾正は、「儒教でいう上帝、旻天と、基督教でいふ神とは、同じではないか」と述べたという<sup>42</sup>。こうして西欧の概念が多く移入されても、儒学的認識の枠組みは、断絶することなく継続した<sup>43</sup>。

このことに関連して、色川大吉は、神奈川の民権運動について、豪農は「合理化し、現実機能させるべき思惟を、旧支配層のカテゴリーによって行わなければならなかった」のであり、「かれの人生観の根本ともいべき人間観、価値観は」、「擬制的にはあきらかに旧武士層の意識下にあり、新時代の新興階級の内部欲求を花ひらかせる」ものではなく、それらは、「儒教的な薫陶のなかであたえられた」のだと述べている<sup>44</sup>。ここには、自由民権運動が、根底的には、儒教的な思惟構造で実践されたことが説かれている

<sup>45</sup>。ただ、これまでの思想史研究は、西欧近代的な思惟がどのような形で日本に定着したのかに主たる関心がそそがれ、根底的に規定した儒教的思惟構造が、どのように推移したのかについては、かならずしも十分な解明がなされてきてはいない<sup>46</sup>。以下、江戸期末にわずかに登場した「修養」概念を一つの手がかりとしてみよう。

「修養」について別稿で、①外形修身型、②事上磨鍊型、③内面涵養型、④有限自覚型、⑤忠君愛国型、⑥立身处方型という 6 の類型を示した<sup>47</sup>。このうち④～⑥までの「修養」が登場するのは明治 30 年に近くなってからであり、自由民権運動期までに存在したのは儒学的色彩を色濃く留める①、②、③の「修養」である。冒頭に触れた佐藤一斎の「修養」は、沈静な人間は活動的に事上鍊磨し、開豁な人間は静かに静坐修養しなさいと、事上鍊磨と修養とを対比的に用いており、③（あるいは①）にあたる。その際、事上磨鍊という言葉が陽明学の言葉であることには十分に注意しておかねばならない。（つまり佐藤一斎の思想自体は陽明学的側面があっても、佐藤の「修養」は陽明学的ではない。）

一方、儒者・中村正直が翻訳した『西国立志編』では動的な実事習験と心霊の修養は同一地平で捉えられている。つまり『西国立志編』は、佐藤一斎のように静の中に修養をみるのではなく、動的な実践過程の中に修養を見出している。この点で『西国立志編』の修養は②に該当する<sup>48</sup>。ただし②の修養は、明治 20 年代以降、陽明学との係わりを強め、強い政治性を帯びる傾向にあるが、『西国立志編』での修養には、そうした政治性は希薄である。それは原著の性格だけでなく『西国立志編』の翻訳動機とも係わっている。つまり『西国立志編』は維新の過程で生活の手段を失った武士たちを自立に向けて鼓舞する意図で著されており、そこで説かれる実事習験は、政治的というよりも経済的、道徳的であった。初等教育の道徳教科書として指定された所以でもある。つまり②の修養は、後に陽明学的な政治化を果たすが、『西国立志編』の段階ではそうした段階には至っていない。その後明治 20 年前後に向け、②の修養は、政治化し、同時に陽明学との親和性を増してゆく。そしてその過程に自由民権運動が存在している。図式化すれば以下のようになる。

	類型	性格	政治との関わり
『言志四録』の「修養」	③ / ①	静的	陽明学的事上磨錬と対照的。朱子学の持敬静坐と重なる。
『西国立志編』の「修養」	②	動的 / 実事習験	陽明学の知行合一的性格を持つとしても後の②に較べると非政治的

#### 4. 千葉卓三郎と「修養」

千葉卓三郎が中心となって編集した五日市憲法草案について感嘆すべきは、その人権（国民の権利）規定の豊かさであろう。単に条文の数が多いというだけでなく、一つ一つの条文が豊かに練られている。たとえば先にも触れたように、信教の自由について植木枝盛の国憲案が、第 50 条に「日本人民は如何なる宗教を信ずるも自由なり」と簡潔に示され、嚶鳴社草案も、「日本人民は何の宗教たるを論ぜず信仰の自由を得」と簡潔であるのに対して、五日市憲法草案の第 56 条の規定は、「凡そ日本国民は何宗教たるを論ぜず之を信仰するは各人の自由任す然れども政府は何時にても国安を保し及各宗派の間に平和を保存するに应当なる処分を為すことを得。但し国家の法律中に宗旨の性質を負わしむるものは国憲にあらざる者とす」と具体的な事案を想定しつつ、案文が検討されている。

ただ、ここで確認しておかねばならないのは、そうした信教の自由は、何を根拠として保持すべきと考えられたのかということである。あるいは先にも触れた第 49 条の身体生命財産名誉を保持する権利の根拠は何に求められたのかということである。欧米諸国の場合、これらはこれらを正統化する議論の蓄積と、権力との度重なる闘争の積み重ねの上に確立した。この二つのいずれを欠いても、これら自由権の規定は、安定的に保たれることはない。五日市憲法草案の場合、後者の闘争は、まさに彼らがその 1 頁を刻もうとしている。では、前者の議論の蓄積はどうだろうか。確かに、深沢家などの豪農宅を中心に討論会が行われた。ただ、財産権、信仰の自由などが、どうして天賦のものだといえるかについての議論は、必ずしも十分なものではなかったことが推測される。というのも、権力が定立する法に十分に対抗できる

人権を主張するには、たとえば権利が法に先立つという論理をたてねばならず、それは容易なことではないからである。大日本帝国憲法の権利規定がごとく法律の範囲内でしか認められていなかったことを想起しても、このことは了解できるだろう。

欧米の場合、法に先立つ権利という思考は、ホッブズによってはじめて明確に提示された。ホッブズがこれに至るには、ガリレオの物理学、デカルトの哲学など、哲学的、科学的な思考過程を経ている。明治 10 年代の千葉の場合、これに対応するものは、儒学（朱子学）の世界理解しか存在しない。そうすると、信教の自由は、理である、道である、という論理に終始しかねない。千葉の「王道論」はその一つの典型ともいえる<sup>\*49</sup>。こうした点を念頭に置きつつ、千葉が遺したものをみてゆこう。まず略歴を紹介しておく<sup>\*50</sup>。

千葉は、1852 年仙台藩下級武士の家に生まれ、1863 年大槻磐溪のもとで儒学、蘭学を学ぶ。戊辰戦争では、仙台藩兵士として白河口の戦いに参戦した。その敗戦からはおそらく大きな負の刻印を受けたことだろう<sup>\*51</sup>。その後、10 年ほどの間に、蘭学→国学→神道→仏教→ギリシア正教→反キリスト（安井息軒）→カトリック→プロテスタンティズムという遍歴を経たうえで五日市の勸能学校の教員となった。その間には算術を学んだり、商業に従事した経歴も記されている。極めて多様な思想に交わり、また中には伝道などの実践に従事しているが、これについては、千葉自身、「多芸漫修」として、反省的に捉えたのだとする論者もいる<sup>\*52</sup>。

もちろん、こうした経過を、異質なものの間の一貫性のない彷徨と捉えるかどうかは、捉える側の認識枠組みによる。仏教とキリスト教は異なる、カトリックとプロテスタントは対立的であるというのは、宗教学的な類別観念に基づいた言明である。超越的なもの、絶対的なもののありかを探究し、実践しようとするという点では、多くの宗教は共通する。あるいは心に湧く感情と周囲の世界との一体化を実現しようとするならば、国学とキリスト教とが異次元にあるとはいえないだろう。千葉の経歴は、戊辰戦争で敗者となって抛り所を失ったものが、あるいは絶対性をもとめ、あるいは自己の感情を収める術をもとめた歩みであった。そう捉えれば、一貫性なく多情遍歴をしたということでもあるまい。

この経歴の中では、最後のプロテスタント（メソジスト）の経歴が自由民権運動との関連で重視される場合がある。色川大吉は、「メソジスト派はプロテスタンチズムのなかでも最も社会活動に熱心なグループで、この派からは自由民権運動や平和運動、社会運動に参加した人が多数出ている」としている<sup>53</sup>。また、これまでキリスト教と自由民権運動との関連性についての指摘もある<sup>54</sup>。ただここでは大きくキリスト教と括るのではなく、先にも触れたようにカトリック、ギリシア正教とプロテスタントとの間にある聖化の様態の差異や、内面の扱いの差異に着目したい。

カトリック、ギリシア正教ともに、教会を通じた制度的な聖化を想定する。カトリックの場合は、教会堂を中心とする聖化であり、ギリシア正教の場合は、国家全体の聖化となる。これらの教えでは、日常の世界は、聖職者を媒介として、超越的な世界に変貌する。超越的なものに対してのこうした捉え方は、理が支配する朱子学的世界像と重なりえるものであり、儒学的教育を受けた者には異次元のものではない。これに対してプロテスタントは、神により創造された世界は、墮落、楽園追放によって神性を失っていると理解する。神の意志は内面を辿ることによって出会うか（ルター）、あるいは聖書から不完全に推し量るか（カルヴァン）のいずれかとなる。前者は、あくまで内面に沈潜し、それを通じて神との対話を行うという方向であり、後者は、墮落した世界に神の秩序を与えようとするものである。メソジストは前者に近い。かりに千葉がメソジストの影響を確実に受けたとすれば、内面的世界に価値を置く思考に傾斜したことになる。（だが、その傾斜は、それほど深いものではなかった。）

これらを前提として、千葉が用いた「修養」をみてみよう。千葉卓三郎は、明治16年自らの死の直前に著した「読書無益論」の中で、以下のように「修養」を用いている。

「ベーコン氏曰く、尋常書を読み得る所者は人之を真実要用の事に供せしむること能わず、而して書を読まざるとも智徳ある人あり、然れども真実有用の才智は実事物に就いて観察、親試、実験に由て益し開き得るものなりと、此の説や人生進智の要領を握るのみならず、又心靈を修養するの道も亦此に外ならざるなり、故に断じて曰く、人の自ら才智を成就す

るは労作より得ること書を読むより多く、閱歴より得ること芸文より多く、行事より得ること学習より多く、人物を視より得ること言行録より多しと。」「心霊を修養し徳行を建造する」<sup>55</sup>

この一文での「修養」は、「修養」に「心霊の」という修飾語を冠している点から、『西国立志編』の完全な影響下にあるとしてよいだろう。内容的にみても、「いたずらに書を多く読むことは、一啜の酒を急に飲むがごとし」「一時はこれがために鼓動せらるるといえども、心霊を修養し品行を建造するの実益は、豪毛もあらざるなり」とした『西国立志編』の内容と「読書無益論」の内容は殆ど重なり合っている。

千葉がなぜ『西国立志編』に依拠したのか。一つには、明治初期、『西国立志編』が小学校の教科書として用いられていたことがある<sup>56</sup>。千葉は五日市時代とその少し前、小学校の教員を努めており、そこで『西国立志編』を教科書として利用した可能性が高い。利用していなくとも、参照していた筈である。さらに、『西国立志編』を著した中村のもともとの意図が、職を失った武士に対してのメッセージだったことも想起したい<sup>57</sup>。

このように千葉の「修養」は、②の修養にあたる。その際、本稿の3で示したように、『西国立志編』での②は、政治性を伴ってはいなかった。そして千葉の②の「修養」も、「読書無益論」から窺うかぎり顕著な政治性はない。用いられた言葉は、事物実験、実事実物、実事経験など『西国立志編』的な言葉であり、陽明学の事上錬磨ではなかった。このことは千葉が、『西国立志編』同様、生活を経済的にも自立させてゆくことに関心の多くを向けていたことを推測させる。だからこそ、五日市憲法草案では、諸自由権に大きな関心が向けられたのだといえるだろう。

もちろん千葉は、立憲政体の確立にも重大な関心を寄せている。その観点から論じられたのが「王道論」である。この中で千葉は、憲法を制定し、国会を開設し、国民の権利を守ることが王道であると説いている。ただし、その根拠となるのは、たとえば洪範九疇であり、儒学の伝統的な価値意識であった<sup>58</sup>。ただ、そうした立憲政体の主張にあっても、以下のように人権の高唱があったことを忘れることはできない。

「凡そ性を此人類に稟け、同く此社会に生息する者は資に智愚あり、質に強弱あり、齢に長幼あり、産に貧富あり、分に尊卑あり、位に貴賤ありと雖ども、原より其人類たるに至りては即ち一也、豈に其天稟固有の人権に於て増減伸縮すべき所ならんや。」<sup>59</sup>

ところで、キリスト教の内面に着目してゆく姿勢は、一般に陽明学の心即理との親和性を持つとも考えられている。神奈川の民権家の一人である平野友輔について、色川大吉は「友輔の自由民権論が、儒教の展開のうえに受容された」ことについて、「友輔における「天帝」や「仁」の観念が、キリスト教の「神」や「愛」のおしえを受け容れる素因になったのではないか」とし、「友輔が学んだ陽明学には、人間の心の内部に正邪をみわける神性が宿っているという説があり、これがキリスト教の内面的な倫理を受け容れ」やすくしたとしている<sup>60</sup>。では、「読書無益論」「王道論」に纏められた千葉の思想は、どこまで唯心論的傾向、あるいは陽明学的傾向をもったのだろうか。これを検討するには材料が乏しいが、千葉が最終的には宗教とやや距離を置く姿勢をとったこと、王陽明への言及が乏しいことなどから判断する限りでは、その傾向はさして強くはないとしてよいだろう。（つまり千葉は唯心論的な行動主義には傾斜しなかった。）

## 5. 植木枝盛と儒学

植木については、家永三郎以来、深い研究が蓄積され、また革命権が明記された最も進んだ憲法草案の起草者としても知られている。本稿は植木の思想を儒学的なものがどのように規定しているのかを検討するが、まず2つの論点に触れておこう。1つは、そもそも植木は儒教的価値意識を否定しているのだとする議論であり、2つ目は、植木は交詢社などの啓蒙思想の影響を受けて快樂主義（功利主義）的な思想を抱いていたのであり儒学的価値意識からは脱却しているのではないかということについてである。

まず第1の点については、「生活習慣や言葉遣いなどにおける封建的な遺風の廃止を説いたり、男女間や親子・夫婦・兄弟など家族間の儒教倫理を厳

しく批判した」ことが指摘される<sup>\*61</sup>。実際、植木は、次のように論じている。

「孔孟の書、儒門の教に於いて男女の理を説き、夫婦の道を論ずる如何を察すれば幾んど驚く可きものありとするなり。」<sup>\*62</sup>「彼の孔孟の教を攘斥せよ。」<sup>\*63</sup>「我が日本に於いては中古而還重もに支那の道德を輸入し、主ら之れを以て人心を訓養し之を以て人心を感化せしめたる訳なれば、彼の親子の思想の如きも、思うに日本固有のものを存せんよりは寧ろ支那の思想を移したること多かるべし。」<sup>\*64</sup>

植木が特に反儒教的立場を鮮明にしているのは、親子、夫婦、兄弟に関係や相続制度など家族関係についてである。そしてこの点について植木は明らかに反儒学の立場に立つ。ただその時に、『大学』で説かれた「修身齊家治国平天下」という儒学の基本的な考え方が変更されている点には注意したい。たとえば、明治 13 年 7 月に記された『無天雑録』の一節をみてみよう。

「仏法は其心を治むるの道なり、儒学は天下国家を治むるの道なり、耶蘇教は上帝に事うるの道なり。」「又儒学に至っては修身齊家も皆其中に在りて必ずしも経世の道而已とは云い難く」<sup>\*65</sup>

中国での近世儒学は、科举により統治者階級に選抜されたエリートである士大夫のイデオロギーである<sup>\*66</sup>。その中心の一つが修身齊家治国平天下だが、これは自己の身を修め、家をととのえることが、国の政治的安定と全く同一地平にあり、連続しているという考え方である。つまりここでは公私の区別は修身齊家と治国の間には全く存在しない。江戸期の武士階級は、世襲的であるという点で士大夫とは異なっているが、公私の区別のない修身齊家治国平天下を抱いていたという点では共通していたはずである。(武士の住む家は藩に帰属し、家督の継承も藩の許しをえてはじめておこなうことができた。)

この引用で植木は、修身齊家は経世の道ではない、つまり政治の世界とは関わりのないものだとしている。つまり、もともとは一体であったはずの修身齊家治国平天下が、植木では分断されている。もちろんこれは植木にはじ



めてみられるものではなく、江戸期以来の儒学の漸進的道德化の流れの中で出てきたものと捉えることができる<sup>67</sup>。つまり、士大夫の学としての儒学は、身を修めることから治国までは体系的―貫性があったが、江戸期の石門心学や国学などへの流れの中で、儒学は私的道德となる傾向をもったのである。石門心学や国学の担い手であった町人は、統治の世界からは疎外されており、身を修めることと国家の安定とは関係を持ちようがなかったこともこれには関係している。

とはいえ、もちろん、こうした個人的道德化は江戸期から明治期の儒学の一面を捉えたにすぎない。たとえば吉田松陰を想起すればすぐにわかるように、儒学は依然として優れて政治的であり続けた。つまり、明治期に入って、儒学のあり方は、(1) 内面に関わる道学として道德なもののみを扱う、(2) 修身齐家という私的道德と、天下国家を扱う公的な規範とに分断する、という大きくは2つの方向性を持つことになる<sup>68</sup>。このうち明治10年代に始まる元田らの儒教復興は、(1) の儒教観に基づいている。植木は(2) の方向を辿った。そして植木の厳しい儒教批判は、私的道德部分での儒教にのみ向けられている。

次に第2の論点についてである。家永がその浩瀚な植木伝で明らかにしたように、東京に出た植木は、交詢社、慶応での討論会に参加し、人世三宝説を奉じていたという。そしてこれを通じて功利主義的な思想を抱いたと評価される。それに対して異を唱えたのが宮城公子である。宮城は「植木には快樂主義的な「欲望の自由」と、欲望にとらわれぬことにより得られる「精神の自由」という系譜を異にする二つの自由論が唯心論による天人合一思想を基盤に併存していることである」と論じつつ、儒学を背景とする後者の自由が大きいとした<sup>69</sup>。実際、次のような心についての言明は、陽明学の心即理を前提としてはじめてよく理解できる。

「今の人書を読みて書を書籍の上に求め、之を我心に求むることを知らず。聖人や君子や、善言や名論や、総てのものをも皆之を書籍の間に求めて、我心の中に之を求むることを知らず。政略法律、文明開化之を欧米に求め、之を欧米の書中に求め、而して我心の中に之を求むることを知らず。」<sup>70</sup>

「心は無字の書籍也。心の書籍を読まずして徒に紙の書籍を読むは葉帖上の記を舐って薬とするが如し。」<sup>71</sup>

このように植木は、家族関係などでは反儒教の立場に立つとしても、認識や行動についての基本枠組みで、儒学的立場に立っている。そして先に引いたように「儒学は天下国家を治むるの道なり」としたのである。こうして植木の陽明学的思考は、政治的領域では、欧米的政治制度の実現という具体的要求を根底において支えるものとなった。明治以降の陽明学の特徴は、体系的な朱子学へのアンチテーゼというよりも、極言すれば、関心の対象を治国平天下に限定し、そこでの知行合一を目指してひたすら行動に突き進むことを「天」「理」として肯定する政治的行動主義にある。植木の政治的急進性は陽明学への傾斜に起因しているともいえるだろう。

これを前提として植木の「修養」の語法について見てみよう。植木は、明治 10 年と 11 年、日記の中で、2 度「修養」を用いている。それは以下の通りである。

「学問は決して事物を記するのみに在らず、思想を修養すること真の学也。」<sup>72</sup>

「赤貧洗うが如き者雖も智識を開達し道義を修養し其心中に爽快を保つを得、又は善人君子に交際するを得、深く天地の事理を究め、博く古今内外の事物を識り、天地の人間たる本分を尽くすに欠けざる者は、之を幸福の人と云うべし。」<sup>73</sup>

明治 10 年での用語ということになると、先の千葉がこれを用いた時よりも 5 年以上も前になる。また『西国立志編』の影響が強く予想される時期でもある。そして植木が係わった立志社の名称は『西国立志編』から借用されたものだという。そもそも「立志社を設立する母体となった海南義社は、その本質においていささかも自由民権運動と縁のない武人の結社」であり、「団結を維持してその生活救済を図ると同時に、その方向性を示して精神的鼓舞に努めること」を目指したものであった<sup>74</sup>。これは生活に苦しみ旧幕臣たちを鼓舞する意図で中村が『西国立志編』を著したのと重なり合う。

とはいえ、植木は、この用語では、「心霊の」という修飾語をもはや用いず、「修養」を独立した語として用いている。植木は失意にあった士族ではなく、また『西国立志編』の自助の精神がアピールする世代ではなかった。植木の「思想の修養」「道義の修養」という表現からは、動的な実事習験のイメージは薄く、ここでの「修養」は、むしろ佐藤一斎の『言志録』の影響を思わせる<sup>75</sup>。その点で、植木の「修養」は①（あるいは③）にあたる。ただしこれを最後に「修養」は植木の用語からは消える。そしてその一方で『無天雑録』にはたびたび王陽明への言及がみられ、陽明学への傾斜を深めている。

## 6. おわりに

民権運動家に総じていえることの一つに、対象と自己とを感情的に一体化し、情熱的に運動にのめり込んでゆくという心のあり方がある。これは維新の志士たちにもいえることで、そこにはある種のロマン主義的な心性をみることができる<sup>76</sup>。両者とも政治的ロマン主義の1つの型といってよいだろう。そうした感情の動きについて、維新の志士、民権活動家は、漢詩や和歌という形に表現した。あるいは民権家は、維新の志士が遺した詩歌を愛唱した。深沢権八は、吉田松陰の「留魂録」の全文を筆者保有していたという<sup>77</sup>。

政治的ロマン主義は周囲の世界の聖化を、政治体制を変革することで実現しようとする。その聖化の実現に向け、人は時間、金銭、地位、名誉といった世俗的な価値を、理念的な価値の前に安んじて投げ捨てることができるようになるのである。だがその反面、聖化による一体化は、冷静な判断を閉め出してしまい、また批判的討議が介在する余地を乏しくしてしまう傾向を持つ。後の天皇制国家の聖化にもロマン主義の一派は荷担している。その両者のバランスをどのようにとるかが重要になるのだが、そのバランスは、ロマン化や聖化の程度と構想によって決まる。末法の汚辱に充ちた現世の聖化を断念して、内心でのロマン化に専念する形を取れば、現世の処方について他者と解決不可能な軋轢に陥ることは少ない。（ただし、政治的無関心に陥りがちである。）一方、この娑婆は必ず寂光土となるのだと、自己の理念に忠

実な聖化を目指せば、必ず紛争をもたらすだろう。陽明学は、知行合一と心即理によって、後者を促す傾向を強く持つ。陽明学が反体制の思想や運動と結びつけば、暴力的行動主義に多分に転化する。逆に体制思想と結びつけば、暴力的専制支配を支えることになる。陽明学的思惟の支配は、千葉卓三郎よりも植木枝盛において顕著であった。

### 【注】

- \*1 「言志晩録」に「人となり沈静なる者は、工夫は尤も宜しく事上錬磨を励むべし。恢豁なる者は、即ち工夫は宜しく静坐修養を忘れざるべし」とある（『日本思想大系 46 佐藤一斎 大塩中斎』岩波書店 1980 年 109 頁）。
- \*2 『西国立志編』には以下の用例がある（いずれも『西国立志編』講談社学術文庫 1981 年）。「この説、人生実学の要領を握るのみならず、また心靈を修養する道も、これにほかなることなし」（66 頁）、「工事を操作し身体を労働することは、高尚の学科を習い心靈の修養をなすことの妨礙とならずして、かえって利益となるべきことを知るべし」（404 頁）、「いたずらに書を多く読むことは、一啜の酒を急に飲むがごとし。一時はこれがために鼓動せらるといえども、心靈を修養し品行を建造するの実益は、豪毛もあらざるなり」（420 頁）。
- \*3 三川智央「『西国立志編』はどのようにして明治初期の社会に広がったのか」『人間社会環境研究』17 号 2009 年 74 頁。
- \*4 『明六雑誌』には以下の記述がある。「男女の教養は同等なるべし。二種あるべからず。いやしくも人類総体をして極高・極浄の地位を保たんと欲せば、宜しく男子、婦人共にみな一様なる修養を受けしめ、それをして同等に進歩をなさしむべし」（『明六雑誌（下）』岩波文庫 2009 年 128 頁）。
- \*5 「儒学的残滓」といっても共通了解があるわけではない。そこで、本稿での理解について簡単に触れておく。江戸期の支配的な学問は儒学であったが、明治期に入り洋学が移入されると、儒学は次第に教育の場からの退場を余儀なくされる。とはいえ、明治当初の初等教育は、寺子屋の儒学教育が継承されていた。また自然科学が次第に取り入れられるようになったと

しても、たとえば「物理」「電気」「磁気」などの用語に見られるように、儒学の理気論の世界像を通して自然科学は受容された。このように、明治期に入っても、儒学の枠組みは世界イメージ、道徳観など、様々な規定性を持ったのである。

このことに関連して子安宣邦は次のように述べている。「儒教的教養や士道的エトスを無視したら、明治維新前後のエリートたちの人格形成のあり方を理解できないということになってしまいます。清沢を含む幕末から明治初年までの時期に生まれた人々、ことに士族出身者が身につけている儒家的・漢学的教養と士道的エトスは、明治における彼らの自立的な人格的存立を底深く規定し、支えているのです」（子安宣邦「清沢満之における『儒家的なもの』」『現代と親鸞』第34号2016年131頁）。

- \*6 自由民権運動は国権論を本質的な要素とするとしばしば論じられる。確かに征韓論に敗れて帰郷した板垣等が始めた政治活動が自由民権運動であるとするれば、自由民権運動には、最初から国権拡張の目的が含まれている。しかし、対外的膨張主義を本質とする運動を、「自由」「民権」と命名し、記憶に留めるべき理由は見だしにくい。
- \*7 「天賦人権」概念が、その受動性、依存性のために脆弱なものであったという指摘については、村上淳一『〈法〉の歴史』（東京大学出版会1997年）26頁。
- \*8 松沢裕作「地方自治と民権運動・民衆運動」『岩波講座日本歴史』（岩波書店2014年）所収133頁。この中の第1の民権運動と民衆運動の区別について、確かに、権利を要求することと、貧しさからの解放を求めることは、同じではなく、これを意識的に区別して史実に向き合えば、別の潮流が見えるようになるだろう。ただし、なぜそうした恣意性に依拠するのかの自覚を明確に持たねばならない。
- \*9 松沢裕作『自由民権運動』岩波新書2016年98頁。政府も立憲政体を目指し、民権運動も立憲政体を目指しており、目標という点では両者の間に大きな違いはないという議論もある。しかし治者が条約改正等を目的として国家の体裁を整えるべく目指す立憲政体と、治者が自由権を守るために目指す立憲政体との間には差異があると考えてしかるべきだろう。
- \*10 牧原憲夫『客分と国民のあいだ』吉川弘文館1998年、あるいは坂本多加

雄『日本の近代 2 明治国家の建設』中央公論新社 1998 年。坂本は次のように論じている。「自由民権運動は、人民の政治決定への「参加」を実現することで、彼らの「国民」への自覚的な自己形成を促そうとしたといえよう。」(240 頁) また牧原は、「自由民権運動は、政府に向かって「国民としての権利」を要求すると同時に、食客・死民の如き民衆に向かって「国民としての自覚」を喚起する、典型的な国民主義の運動であり、近代国民国家の建設という課題意識において、明治政府や福沢と共通の基盤に立っていたのである」と論じる (84 頁)。

\*11 『福沢論吉全集第三巻』岩波書店 1959 年 49 頁。

\*12 自由民権運動研究の状況を概観すると、民権運動研究の「現場」はどのなのかという素朴な疑問に辿り着く。絶対的な真理の探究に貢献するという過信を放棄するならば、有用な研究は、何か解決したい具体的な問題意識を生み出す「現場」を出発点とする。たとえば戦後間もない頃の民権運動研究の現場は、社会主義運動の歴史的可能性を探るという意識を現場としていた。もちろんそうした現場は今となっては消滅しているが、現在の現場が、学会や研究会だとすれば、そうした研究は、その狭いサークル外にある人にとっては有用性の乏しい趣味的なものになってしまうだろう。

\*13 新井勝紘『自由民権と近代社会』吉川弘文館 2004 年 50 頁。

\*14 色川大吉『困民党と自由党』揺籃社 1984 年 20 頁。

\*15 中島信行が県令をつとめたのは明治 7 年 1 月から明治 9 年 3 月。中島が県政改革としてもっとも重視したのは町村会の設置であったとされ、石坂昌孝、吉野泰三らの豪農民権家は、中島に影響を受けたと考えられている。そして「この他にも中島が県令時代に直接面話することができた各地域の正副区長や正副戸長・書記・代議人の多くが後に民権運動に参加している」とされる (横澤清子『自由民権家中島信行と岸田俊子』明石書店 2006 年 137 ～ 145 頁)。

\*16 松沢前掲書第 1 章。

\*17 「世の為め国の為め人の為に理の為に、名誉をも利益をも財産をも子孫をも顧みず、わが一命を塵よりも軽んじて、磐石よりも重かるべき圧制に撓まず折れず、終に志を達せし仁人義士、今のいわゆる民権家というものにぞありける」(小室信介編『東洋民権百家伝』岩波文庫 1957 年 18 頁)。

なお、これと関連して色川は、「自由民権というのは」「舶来のものから大きな影響を受けたことは事実です」「国際環境に対する非常に鋭い精神というものが目覚めていて、それが自分たちのもっとも身近な権利、自分たちの人権を、自分たちの政治への自由な参加を通して要求したときに」「精神そのものは決して舶来のものではない」「日本の民衆が自分の権利と自由を目指すという非常に長い長い伝統の上に立ったものである」と述べている。滋味掬すべき一言であろう（色川大吉編著『五日市憲法草案とその起草者たち』日本経済評論社 2015 年 120 頁）。相良亨はこうした点について、「儒教の仁政思想と平等思想が、武士社会において時とともに変貌したなかに人権思想あるいは自由民権思想を受容する態勢が形成されてきたと思う」と述べている（『相良亨著作集 2』ベリかん社 1996 年 541 頁）。

- \*18 『植木枝盛集第九巻』岩波書店 1991 年 57 頁。（以下植木枝盛全集については『植木集』と巻数、頁を記載。また原文カタカナは平仮名に変えて表記する。）
- \*19 平尾道雄『立志社と民権運動』高知市立市民図書館 1955 年 13 頁。
- \*20 松岡惺一「士族民権の登場」『跡見学園女子大学紀要』29 号 1996 年 34 頁。  
さらに松岡は、第 4 として、いずれの党派にも属さない中立の士族を加えることができるとしている。
- \*21 松岡は土佐勤王党について、「尊王に生きることに幕藩体制の桎梏から解放することを夢見て多大な犠牲を払」ったが、「明治初期の神政的専制の間は犠牲が報われるかに見えた」が、「版籍奉還後、啓蒙的専制に移行、啓蒙的専制は天皇の直参武士となることによって自らを幕藩体制から解放しようとした郷土たちの夢を粉々に打ち砕いた」のであり、「明治期に古勤王党として再生したとき」、反政府の立場に立ったとしている（松岡惺一『土佐自由民権を読む』青木書店 1997 年 145 頁）。ただ立志社を軸として高知の民権運動を捉える場合には、尊皇思想と民権思想との連続性を認めることは難しい。
- \*22 渡邊欽城『三多摩政戦史料』（有峰書店 1977 年、原著大正 13 年）には、「県下各郡の同志青年を糾合し融貫社と名づけた。即ち憲政擁護の準備に入るものであって、青年には漢学は勿論法政経済には堀口昇、佐々木三郎等の専門家を聘し且つ剣道を修鍊せしむるものであった」とある（116 頁）。

また、色川も「ほとんど連日のように剣術にはげむ青年たち」(色川大吉『自由民権の地下水』岩波書店 1990 年 136 頁)について触れ、「かならずとっていいほど、儒学の学習と剣術の稽古を伴うものであった」(色川大吉『明治精神史(上)』岩波現代文庫 2008 年 88 頁)としている。剣術の稽古については松沢の『自由民権運動』にも言及がある(松沢前掲書 92 頁)。

- \*23 ただし、ロマン主義を、脱魔術化された世界を再び聖化しようとする思想運動と理解するならば、尊皇攘夷の思想を、世俗的徳川支配の世界を天皇の聖的力で一新しようとしたロマン主義的思想と捉えることも不可能ではない。そのように理解する場合には、高知、神奈川いずれの民権運動にも、尊皇思想との連関性を見いだすこともできる。
- \*24 古くは井上哲次郎『日本陽明学派の哲学』(富山房 1900 年)も、そのように系譜を辿っている。
- \*25 渡辺浩は「中国では陽明学が一時強烈な影響力を持ったのに対し、日本では概ね微弱だった」とし、「明代に栄えた陽明学は正統としての朱子学への対抗思想である。あるいはその再活性化の試みである。正統としての朱子学のない状況で、陽明学がまず流行る理由はない」と論じている(渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会 1997 年 71 頁、97 頁)。
- \*26 明治以降の陽明学のおおよその流れについては以下を参照。小島毅『近代日本の陽明学』講談社選書メチエ 2006 年。
- \*27 深沢家について利光鶴松は、以下のように記している。「東京木場が予の得意先となりたるは、五日市の富豪、深沢名生其の他は所謂山大尽にて、広く山林を保有し、材木を本所、深川の材木問屋に送り出す所の大荷主なれば、木場の人は皆其取引先なり」(『利光鶴松翁手記』小田急電鉄株式会社編 1997 年 126 頁)。
- \*28 たとえばそれは、「西周や福沢諭吉によって説かれたような分業と交換による市場の経済的相互依存のなかに自律的な自然発生的な秩序の形成を見出すという考え方」である(坂本多加雄『市場・道徳・秩序』創文社 1991 年 100 頁)。
- \*29 『三多摩自由民権史料集上巻』大和書房 1979 年 219 頁。その前には、「日本国民は国憲許す所の財産智識ある者は国事政務に参与し之れが可否の発



言を為し之を議するの権を有す」とも規定されている。

- \*30 ただし、これは統一的な社会像には昇華されなかった。西洋でもキリスト教的価値意識の中で経済的なものは内在的な価値を認められてこなかった。それを覆したのが経験論哲学であり、功利主義である。儒学は現世的であり、キリスト教ほど世俗の価値を否定することはない。とはいえ、士大夫の任務は政治であり、また理からは私的利益は排除される。明治期日本で利益を土台にした統一的な社会像を結ぶには、たとえば新しい形の儒学が求められたともいえる。
- \*31 『植木集 6』103～105 頁。ただし植木は、「民権自由論二編甲号」（明治 15 年）で、私事上の自由権と公事上の自由権を分類し、私事上の自由権として身命保全の自由権、人生自由の権、財産自由の権をあげ、これらを詳細に説明すると同時に、これらが各国憲法で具体的にどのように規定されているかを詳細に紹介している（『植木集 1』133～160 頁）。また『天賦人權弁』（明治 16 年）では加藤弘之の『人權新説』を論駁して、その天賦の意義を説いている。このように自由権について深い知識があることを考えると、国憲案での扱いは貧弱に見える。
- \*32 嚶鳴社憲法草案については以下を参照。色川大吉編著『五日市憲法草案とその起草者たち』日本経済評論社、2015 年、297～306 頁。これ以外の様々な憲法案については、家永他編『明治前期の憲法構想（増訂版第二版）』福村出版 1987 年。
- \*33 公私に関連して渡辺浩は次のように述べている。「「公」と「私」は、反対の方向を向いた相反関係として観念されている。後ろ暗い「私」なるものを一切撥無した「公」の立場に立つことが、倫理的自己完成を意味する」、「自由」とプライバシーが表裏をなし、その「自由」が政治を可能にするという近代自由主義の理念は、おそらく「公」「私」の語では甚だしく語り難いのである」（渡辺浩「「おほやけ」「わたくし」の語義」佐々木毅編『公共哲学 1 公と私の思想史』東京大学出版会 2001 年 146 頁）。「私」が「官」に対して肯定的に捉えられ、経済的な価値が評価されれば、そうした自由主義の理念が語られる可能性はあったともいえる。
- \*34 たとえば吉田松陰は、「大」とは天下国家の安危存亡の数に係ることを云う。「小」とは一家内の事のみなるを云う」と述べている（吉田松陰『講

孟割記 (下)』講談社学術文庫 1980 年 173 頁)。

\*35 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会 1952 年、第一章。

\*36 「私」と「官」の対比は『学問のすゝめ』に見られる。その中で福沢は、「私に在りては智なり、官に在りては愚なり (福沢前掲書 50 頁)」、「学者士君子、皆官あるを知りて私あるを知らず (福沢前掲書 51 頁)」と述べている。また「私立」ということの意義を説いたのも福沢諭吉であった。明治 10 年前後、「私」を肯定的に用いる語法は福沢の影響下において成り立ったと考えられる。

\*37 『植木集 3』11 頁。後の「民権自由論二編甲号」で述べられた私事上の自由権、公事上の自由権での公私の区分もこれに準じている (『植木集 1』133 頁)。なお、この明治 8 年の記述では、「今夫れ民委官の国会に出て法度を議し規律を論ず、是即公権なり。民人自ら所思議論を書し世に公にす、是私権なり」、「公権は政治の上に存して所謂天賦なるものと異なり」、「出版発論の自由の如きは所謂民人の私権なり」、「政府は即新聞条例を改正し讒謗律を新定して益発論の自由を妨害す」と続けている。私権の代表例が言論出版の自由であり、これを抑圧するものが新聞紙条例、讒謗律だとすれば、有名な「よしやシビルはまだ不自由でもポリチカルさえ自由なら」は、新聞条例や讒謗律によって言論出版の私権は不自由にされてしまったが、なんとか国会開設をかちとろう、という意味として了解できる。ただし、「私法」「私権」などでの「私」という語法は、維新前に刊行された漢訳『万国公法』にあり、大きな影響を与えた。英国法、大陸法、国際法などで必ずしも一致しない「公私」が、植木をはじめ、渾然として、それぞれの論者で扱われていた。

\*38 千葉卓三郎も「王道論」では「腐儒郷原無学の論者」「時勢に後れし漢学先生」「政理に迂き国学翁爺」などの表現を用いている (『三多摩自由民権史料集上巻』245～249 頁)。

\*39 黒住真『近世日本社会と儒教』ベリカン社 2003 年 179 頁。

\*40 宋学の場合の天は理であり、人格神とは隔たっている。しかし、日本の儒学では、宋学の「理」に代わって人格的意味における天概念が強く打ち出されていると考えられている。横井小楠の場合も、天を単なる理とせず、擬人的、人格的な天帝として理解したとされる (武田清子『人間観の相

剋』弘文堂 1959 年 70 頁）。

\*41 森岡清美『明治キリスト教会形成の社会史』東京大学出版会 2005 年 36 頁。

\*42 渡瀬常吉『海老名弾正先生』大空社 1992 年 92 頁。

\*43 黒住は、「知的思想の枠組みや内容についても、じつは漢学や儒学によって培われたものが洋学を發展させる基盤になって」いたとしている（黒住前掲書 177 頁）。

\*44 色川大吉『自由民権の地下水』160 頁。

\*45 自由民権運動の中で儒教的な思维が重要な役割を果たしていることを色川は以前から「儒教的な志士仁人意識」として指摘している（色川大吉『明治精神史（上）』173 頁）。また思想史の分野で明治期の儒学の規定性について論じた重要な論考として、宮城公子「日本の近代化と儒教的主体」（『日本史研究』295 号 1987 年）。

\*46 近年では逆に、明治思想を朱子学化という観点から捉える研究もある。小倉紀蔵『朱子学化する日本近代』（藤原書店 2012 年）。

\*47 拙稿「明治中期「修養」の類型化」『桐蔭法学』第 22 巻 1 号、2015 年。

	性 質
①外形修身型	標準化された修己。あるいは修める、教育するという動詞的表現。国民形成を主要目的とする。
②事上磨鍊型	日本的陽明学の思潮に強く影響を受け、実践を軸に智識の深化と私欲の除去を図る。胆力鍛錬にも力点。
③内面涵養型	世間的日常を離れた自己目的的な内面涵養。読書、静坐が主要な手段。延長上に無限の把握や救済を想定。
④有限自覚型	無限存在を前に自己の有限性と救済への無力を自覚し、抑制的に涵養、実践を図る。
⑤忠君愛国型	対外危機の克服、あるいは帝国主義的膨張主義に基づき、自己犠牲の規律化、臣民育成を図る。
⑥立身処方型	明治 30 年以降の個人主義の興隆を反映し、個人的成長や立身出世の処方を示す。またその個人的カタログ。

\*48 明治期の「修養」の概念史を扱った論考として、王成「近代日本における〈修養〉概念の成立」（『日本研究』国際日本文化研究センター 2004 年）がある。そこで王は、明治 20 年代まで『西国立志編』の修養概念が支配的であったとしている。

\*49 重要なのは認識主体に対しての批判的な自己吟味だろう。デカルトもロックも、認識主体の吟味から探究を始めている。遙かに遡ればソクラテスは、

人間の認識は神に並ぶことはできないという無知の知を拠り所とした。明治期日本の場合、西洋哲学の移入以外に、そうした批判的自己吟味の可能性は幾つか存在していた。たとえば、聖人の域には決して到達できないとした徂徠学、あるいは自力での救済は不可能とした他力信仰などである。

- \*50 千葉卓三郎の経歴については、以下を参照。色川大吉『明治の文化』(岩波書店 2007 年)、新井勝紘「自由民権と近代社会」(新井編『自由民権と近代社会』吉川弘文館 2004 年)。これ以外に、江井秀雄『自由民権に輝いた青春』(草の根出版会 2002 年)、川原健太郎「千葉卓三郎にみる「外来青年」についての研究」『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』別冊 11 号 -1、2003 年。
- \*51 戊辰戦争が、旧幕軍の者たちにどのような境遇と刻印を残したかは、想起されてよい。たとえば以下を参照。石光真人『ある明治人の記録 会津人柴五郎の遺書』中公新書 1971 年。
- \*52 「読書無益論」で、千葉は「一いは漢学を為し、数日にして洋学に転じ、再転して法学を修め、三転して医学を為し」と具体例を羅列し、これを「多芸漫修」と批判している(三多摩史料集上 253 頁)。そこには自身の経歴に対しての自責的な言葉なのだと解釈されている(色川大吉編『民衆憲法の創造』評論社 1970 年 212 頁)。ただ、色川は、「この卓三郎自身自己批判にもかかわらず、これは彼の憲法草案の事業の中に広い見識として生きてゆくのではないかと、私は思うのです」とも述べている(色川編『五日市憲法草案とその起草者たち』46 頁)。
- \*53 色川『明治の文化』104 頁。また江井も「千葉卓三郎がメソジスト派の教義を学んだことは自由民権家に飛躍するための最も手近なきかけになったことは確かであろう」としている(江井前掲書 98 頁)。
- \*54 「自由民権運動とキリスト教との間に深い関係のあることは、早く山路愛山の「基督教評論」に指摘されたところであり」、「高知の民権家とキリスト教との間には深い結合が成立する」(家永三郎『植木枝盛研究』岩波書店 1960 年 379 頁)。
- \*55 『三多摩自由民権史料集上巻』252 頁。
- \*56 三川智央「『西国立志編』はどのようにして明治初期の社会に広がったのか」『人間社会環境研究』17 号 2009 年。この中で三川は、『西国立志編』

は初等教育の教科書として用いられたことに触れ、「明治6年から7年にかけて、明治天皇の学問の中にも『西国立志編』が取り入れられていた」ことを指摘する（74頁）。このように『西国立志編』というテキストは、「国家的な権威と結びつく形で学校教育の中に広がっていった」が、「明治20年代の半ば頃には、すでに同時代的な意義を失い、過去のものとなってしまふ」（78頁）。

- \*57 「敬宇は、旧幕臣の気の毒な生活を見るにつけても、この『セルフヘルプ』を翻訳して、自主・自由・職業の神聖・誠実・勤勉などの精神的・倫理的精髓を旧幕臣の心に植えつけることによって彼らに立ちなおる力を与えようとしたのである」（高橋昌郎『中村敬宇』吉川弘文館1966年73頁）。なお、中村敬宇も、明治7年にメソジストの洗礼を受けている。
- \*58 色川大吉は、この「王道論」について、「イギリス流の立憲君主制を古代中国の政治思想などを援用して儒学用語によって説いたばかりでなく、慶応四年の五ヶ条の誓文や漸次立憲の詔勅を逆手にとって明治政府を「違勅の罪」として弾劾する反撃の論文」であり、「伝統の革新的な転倒の方法を採用した」ものとしている（色川『明治の文化』119頁、133頁）。
- \*59 『三多摩自由民権史料集上巻』247頁。
- \*60 色川大吉『明治人 その青春群像』筑摩書房1978年67頁。
- \*61 稲田雅洋「植木枝盛その偉大さの秘密」『植木集』月報1、岩波書店1990年1頁。
- \*62 『植木集2』240頁。
- \*63 『植木集2』254頁。
- \*64 『植木集5』2頁。
- \*65 『植木集9』250頁。植木は明治19年にも「四書五経は要するに政治の話や心理の議論や其外礼楽、射御、書数などの教えを混雑して書き載せたるものには相違なけれども」、「大半は修身のことを掲げたる訳なれば」、「概して之を論ずれば矢張り道徳を主とするものと為すべく」と述べている（『植木集4』236頁）。
- \*66 「中国の官人は、頼むべきものとして血統や家柄や郷党による威信はなかった。彼等は貴族ではない。彼等は民の中から個人として選拔され、成り上がったのである。彼等の頼みは専ら学問であった。そして彼等は文化の

主たる担い手であり、道德の指導者でもあるはずであった。知識人と政治家と司祭を兼ねる建前であった」(渡辺浩『近世日本社会と宋学』東京大学出版会 1985 年 100 頁)。

\*67 丸山真男は、徂徠学において「治国平天下は修身齐家から独立した」と断定している(丸山前掲書 115 頁)。また、「江戸後期における儒教の歴史は、自然と人間を一貫する壮大な体系であった儒教が、その自然哲学的側面を放棄して、内面にのみ関わる「道学」へと転身する過程であった」という指摘があるが、植木のこの記述も、そうした文脈で理解することができる(渡辺和靖『明治思想史』ペリかん社 1985 年 76 頁)。渡辺は次のようにも論じている。「徂徠学の成立以来日本儒教は大きな変質」ととげ、「一つは儒教の中の自然的学的思弁を無視ないしは放棄してゆこうとする傾向」であり、「他はそれ故に儒教が人間の内面のみに関わる倫理学へと変質して行く傾向(道学化)である」(26 頁)。

\*68 身を整えることが治国平天下に繋がるという元来の理念は、藩と武士家禄の消滅により、理念的にしか成り立たないものとなった。ただ今日でも、政治家に対しては、その政治行政能力にならんで、あるいはそれよりも、私生活の清廉さを求める傾向があるが、それはこの修身齐家治国平天下の残照であるのかもしれない。

\*69 宮城前掲論文。米原も植木の心理を探りつつ類似した解釈をする(米原謙『植木枝盛』中公新書 1992 年)。

\*70 『植木集 9』113 頁(明治 12 年 11 月 7 日付け)。

\*71 『植木集 9』129 頁(明治 13 年 3 月 1 日付け)。

\*72 『植木集 9』13 頁。

\*73 『植木集 9』38 頁。

\*74 松岡惺一「士族民権の登場」『跡見学園女子大学紀』29 号 1996 年 35 頁～37 頁。

\*75 そもそも植木の『無天雑録』は佐藤一斎の『言志録』風のものをまとめるものであったと考えられている(宮城前掲論文、129 頁)。また『無天雑録』には、たとえば「日本に於いても佐藤一斎先生の如きは既已に其説を為せしことあり」と佐藤一斎への言及をみることができる(『植木集 9』74 頁)。

儒学的残滓の規定性について——神奈川と高知の自由民権運動を通じて（升 信夫）

\*76 維新の志士たちの詩歌については次を参照。嶋岡晨『志士たちの詩』講談社現代新書 1979 年。

\*77 色川大吉『明治の文化』150 頁。色川は、「権八には、民権家的側面と文人的側面が表裏をなして密接していた」「これは深沢ばかりでない。かれの周囲の多くの民権家にも共通して見られる現象であった」としている（158 頁）。

## [追記、研究会を終えて]

桐蔭横浜大学法学部では開設以来 20 年以上にわたり、毎年数回、桐蔭法学研究会を開催し、法学部教員による研究報告を行ってきている。もちろん、同じ専門領域を持つ教員は僅かであり、学際色の強い研究会となっている。今回の高知研究会もその延長上にあり、学際的なものとなったが、半年ほどの猶予をもって、共通テーマを設定したため、より有意義な研究会となった。学際的な研究会の良いところの一つとして、ふだん無反省に用いている用語が、微妙に異なる意味で用いられ、そこに違和感を覚えることを機縁として、その用語の意味を再吟味してみようという思いに駆られる、ということをおぼえてよいだろう。今回も、「立憲主義」「民主主義」「国民国家」「私権」などの言葉の意味を再点検しようという思いが湧いた。もともと言葉には普遍性を持つ定義など存在しないのだが、思想の歴史などを扱っていると、過去に具体的に用いられた意味の中に、ある普遍性があるのではないかと考えてしまいがちである。だが現在の視点から分析のために用いる用語が、過去の具体的な状況の中で用いられた用語と一致しなければならないとする所以はない。「デモクラシー」が、古代ギリシアでの用語と一致しなければならない理由はなく、「デモクラシー」と「民主主義」が共通の意味的コアを持つべきとする根拠も見いだしがたいのである。

なお、末尾に研究会の報告時に参考資料として配付した年表を追加させて頂く。年表の作成は、植木枝盛については、全て、家永三郎『植木枝盛研究』の末尾の年譜に依拠した。また千葉卓三郎については、伊藤始他『五日市憲法草案をつくった男・千葉卓三郎』、色川大吉編著『五日市憲法草案とその起草者達』、荒井勝紘『自由民権と近代社会』によった。

本巻冒頭の趣旨説明とも重複するが、再度、高知大学人文学部、岡田健一郎准教授に深く謝意を表したい。桐蔭法学研究会のかなり強引な要請に、思う所もあったと憶測されるが、一切、表に出すことなく、会場の設定、自由民権会館探訪から果てはコメントの作成まで引きうけて頂いた。氏のご尽力がなければこの研究会を開催することは絶対に不可能であった。

(ます・のぶお 桐蔭横浜大学法学部教授)



[千葉卓三郎、植木枝盛 年譜]

	年 齢	千葉卓三郎	年 齢	植木枝盛
1852 (嘉永5年)		6/17 仙台藩士、千葉宅之丞の二男として誕生		
1853	1			
1854	2			
1855	3			
1856	4			
1857 (安政4年)	5			土佐国土佐郡井口村中須賀に生まれる。(上士の中等に位置する御小姓組)
1858	6		1	
1859	7		2	
1860	8		3	
1861	9		4	
1862	10		5	
1863	11	大槻磐溪のもとで儒学、蘭学などを学ぶ。	6	
1864	12		7	
1865	13		8	
1866	14		9	
1867	15		10	致道館入学
1868 (明治元年)	16	3月仙台藩兵士に志願。白河口の戦いに参加。 11月石川桜所（松島）に入門、医学などを学ぶ。	11	
1869	17	8月まで石川桜所、10月から鍋島一郎（国学を学ぶ。翌11月まで）	12	
1870	18	12月より浄土真宗を聞く（4年4月まで）	13	
1871	19	白幡村帰郷、6月よりニコライからギリシア正教の教えを受ける。（8年4月まで）	14	
1872	20	ニコライの説教場で生活、伝道生活を送る。	15	致道館退塾。
1873	21	ニコライから洗礼を受ける。	16	東京に出て海南私学に入校、9月退校、12月帰郷。

1874 (明治7年)	22	神と仏への不敬の罪で三ヶ月入獄。	17	4 月板垣の演説を聴いて政治を志す。
1875	23	上京、五日市村に永沼織之丞を訪ねる。5 月から翌 9 年 2 月まで安井息軒 (市ヶ谷)	18	1 月上京、明六社演説会に度々参加。
1876	24	4 月からカトリック教会、ウィグルス神父に師事。(この頃から三多摩に足を踏み入れる)	19	2 月投書「猿人君主」、3 月から 5 月まで投獄。
1877 (明治10年)	25	2 月より 6 月まで福田理軒で洋算。8 月から (12 年 11 月まで) 横浜山手教会 (プロテスタント・メソジスト) に通う。9 月小田原の小学校就職。	20	2 月板垣に伴い帰郷。3 月立志社入社。4 月立志社建白書起草、11 月高知県土佐第八大区議員当選
1878	26	西多摩郡、日の出町、大久野東学校、および開明学舎に勤務。	21	7 月土佐州会議員に選出。9 月愛国社再興会議出席
1879	27	9 月四谷転居、11 月横浜転居、12 月麹町で商売に転じる。	22	3 月大阪で愛国社第 2 回大会。4 月福岡で「民権自由論」を出版。11 月愛国社第 3 回大会
1880	28	4 月勸能学校の教員 10 月国会期成同盟 (1881 年 10 月大会での草案研究の提案)。	23	3 月国会期成同盟。7 月「言論自由論」。12 月枝盛起草の盟約が採択されて有志による自由党が成立。
1881 (明治14年)	29	6 月勸能学校辞職、7 月半ば草案完成、10 月詔。10/18 勸能学校校長就任。	24	8 月私擬憲法案を起草、9 月立志社で私擬憲法案審議。10 月国会期成同盟自由党合同会議が東京で開催され政党としての自由党が成立。
1882	30	6 月草津療養 (三ヶ月)、「王道論」。	25	6 月自由新聞創刊。
1883 (明治14年)	31	「読書無益論」、11 月本郷病院で死去、谷中のキリスト教共同墓地に埋葬。	26	7 月常陸、上総、武蔵の各地遊説。
1884			27	8 月飯田事件撤文を起草・
1885			28	
1886			29	1 月高知県会議員当選。
1887			30	
1888			31	
1889			32	
1890			33	7 月第 1 回衆議院選挙、当選。11 月第 1 回帝国議会。
1891			34	
1892 (明治23年)			35	1 月東京で死去。