

第一章 西村茂樹——《信》——

西村茂樹（文政一〇—明治三五）の思想は、前近代と近代のはざまにあつて、いわゆる近代的自己の自覚以前であるように考えられている。しかし、彼が明治一九年に行った『日本道德論』の講演は、欧化によつて伝統的秩序が失われ、不安定・無秩序に陥ったことが誰にも自覚され始める明治二〇年代的状况をいち早く見出し、その恢復の方途をもまたいち早く提言した、その意味では同時代的思想家であるということができる。彼の提言はいささか樂觀的ではあるかもしれないが、しかし、そうした樂觀的確信を抱くことのできる西村の思想の根幹にあるものは、のちの近代的思想家の多くが、近代的自己を超克しようとする場合の方向性と相通ずるものではないだろうか。

一、前半生

西村茂樹は、明六社に参加した啓蒙思想家として知られている。明六社社員として活躍する一方、明治五年より文部省に出仕して、欧米の書物の翻訳や、日本最大の百科史料全書である『古事類苑』の編纂や教科書などの編集も行つた。明治五年に發布された学制が治産興業のみを説いている点に異議を唱え、明治九年、東京修身学社をおこして、近代日本における「国民道德」の確立を提唱した。その一連の活動中もつともよく知られたものは、明治一九年に行つた講演をもとにして執筆した『日本道德論』である。

同じく明六社社員であつた福澤諭吉（天保五—明治三四）は、明治九年頃から欧化主義者たちに対する論難を行つている。これに応じるようなかたちで「まづ先に保守的な性格を現わし、儒教主義の道德との妥協をはかり始めた」①のが西村であり、『日本道德論』もそのような趣旨の道德論であるが、一方で、西村は幕末より洋学を学んだ洋学者であつて、その道德論も単なる東洋回帰ではなく、西洋思想と東洋思想の接合といった視点からなされている点に特徴がある。

家永三郎は、西村の思想について以下のように述べている。

彼の思想に就いて興味をそそられるのは、彼が一面きはめて傳統に執着する保守的な態度をとりながら、他面きはめて批判的な近代的な物の考へ方を示しあることであつて、その相反する態度が左程に不調和でもなく統一されて形造られた彼の思想は、思想史を

①和辻哲郎『日本倫理思想史』（『和辻哲郎全集』一三卷、一九六二年、岩波書店、四三五頁。）

考へるものにとつて、誠に興味ある対象たるを失はないのである。①

(家永三郎「西村茂樹論」)

家永は同書の最後で、「保守」と「近代」のあいだを「左程に不調和でもなく統一」した西村の思想に「明治前半期日本の社会と思想界との複雑と混乱を見る」②と述べているが、しかし家永自身も指摘するように、西村的思想構造の原型は、西村が師事した佐久間象山(文化八〇元治元)の「東洋道德、西洋芸術、精粗不遺、表裏兼該、因以澤民物」、報国恩③といった考え方や、また象山と同世代の横井小楠(文化六〇明治二)の「明堯舜孔子之道。盡西洋器械之術。」④といった言葉にも見られるものである。しかもいずれの場合も、このような和魂洋才の精神は、少なくとも個人の内面においては「左程に不調和でもなく統一」しているのであって、「複雑と混乱」を来してはいない。

象山や小楠の次世代にあつて維新後に活躍した西村の場合、彼らに比して摂取すべき「洋」が複雑化し、個々人の内面に深く食い込んでいたことは間違いないのであるが、しかしそれにもかかわらず、彼は前世代と同じく、あくまでもそれらを毅然とした態度で「統一」的に受け入れ、その上で確立した思想を道德的実践にさえ移していたのである。その「統一」を可能にしたものはなにか。

ところで、西村茂樹の業績については、先に述べたような維新以後の啓蒙家、教育家としてのものがよく知られているが、実際には明治初年、彼はすでに四十一歳であり、その前半生は幕末期に属している。彼が儒教主義的な「国民道德」を目指した背景には、彼の前半生の学問や環境が大きく影を落としている。

西村は、文政一一年、下総国佐倉藩士西村芳郁の子として江戸⑤に生まれた。江戸後期、佐倉藩は堀田氏十一万石の所領で、藩内には寛政四年以来藩校が置かれていた⑥が、早くから藩主の意向により先進的な学問を取り入れたこと<sup>（七九）</sup>で知られている。西村もこの藩校⑦に学んだ。当時、藩主は「蘭癖」と渾名された堀田正篤(のち正睦)で、彼は時代の要請

①家永三郎「西村茂樹論」『日本近代思想史研究』一九五三年、東大出版会、一三三頁。

②家永・前掲書、一六二頁。

③「省譽録」『象山全集』一卷、一九七五年、信濃教育会、五頁。安政元年、門人吉田<sup>（八五）</sup>

松陰の密航失敗事件に連座して獄につながれていたときの感懐を出獄後に筆録したもの。  
④「送左・大二姪洋行」『横井小楠遺稿』山崎正董編、一九四二年、日新書院、七二六頁。「左」は左平太、小楠の兄時明の長男。「大」は大平で、時明の次男。

⑤佐倉藩邸、あるいは佐倉支藩佐野侯邸に生まれたとされる。『日本弘道会百十年史』日本弘道会百十年史編集委員会編、日本弘道会、一九九六年。

⑥藩主堀田正順が佐倉学問所を設置、温故堂とも称して儒教中心の教育を行ったが、医学・武術・兵学・砲術などを含めて規模が拡大したため、天保年間より成徳書院と公称した。

⑦西村が学んだのは、江戸藩邸の藩校である。

もあつて、藩の学問に、国防のための兵学や、蘭学に代わるものとしての英学をいち早く取り入れて、藩士を教育した。このような藩に育ったことが、のちの彼の思想の基礎をなしているといえよう。

西村の少・青年期、藩校で行われていた儒学的教育の内実がどのようなものであったのかについては、藩校における講義録・講義筆記などが乏しく、不明な点が多い。しかし、西村の自伝である「往事録」①によれば、天保一二年西村一四歳の頃、海野石窓②、安井息軒③、海保漁村④の三儒が江戸藩邸に招聘され、西村も彼らから学んでいる。特に安井息軒とのかかわりについては、「十六歳の時基經論⑤を草し安井先生に示ししに大に稱賛せらる、是に於て意を決し、文學を以て世に立んと欲し日夜勉勵す」⑥とある。彼は「讀書を除きて他の長處なし」⑦と当時のみずからを回顧しており、二十歳以前は、経史、詩文等を学んで儒者として身を立てようと考えていたようである。

しかしその後、西村は十七歳にして眼病を患い、視力の衰えから勉学不可能な状況に陥ってしまう。鬱々として日々を過ごすうちに、西欧列強の外圧に対する危機意識が国内に徐々に勃興し、二十歳を過ぎてやや視力を回復した西村も「斷然意を決し、武を以て國に報せん」と思い立つ。

嘉永三年二三歳で、藩士であり儒者であつた父を亡くして家督を継ぐと、西村の学問傾向も一転する。その年のうちに大塚同庵⑧の門下となつて西洋砲術を学ぶ一方、翌年には佐久間象山にも入門している。その頃の心境について、西村は以下のように述べている。

①『西村茂樹全集』三卷、日本弘道会編、一九七六年、思文閣。

②海野予介、石窓は号。松崎慊堂門下。慊堂の後を継ぎ、掛川藩教授となる。安政元年没

(一八五四)

(七三歳)。(『掛川市誌』掛川市誌編纂委員会編、一九六八年、静岡県掛川市、一三四六～一三四七頁、および卷末年表参照。)

③寛政一一年(一七九九年)明治九年。飢肥藩士。松崎慊堂門下。江戸に三計塾を開く。学風は古学で漢・唐の註疏を主とした。(『国史大辞典』国史大辞典編集委員会編、吉川弘文館、一九七

九～一九九七年、参照。)

④寛政一〇年(一七九八年)慶応二年。太田錦城門下。天保元年より江戸に私塾を開く。安政四年より

(一八五七)

幕府医学館直舎儒学教授。清朝考証学の影響を受け、経書の古い注釈を研究した。(『国史大辞典』参照。)

⑤「昭宣公基經論」。平安初期、朝廷に仕えた藤原基經(昭宣公は諡号)についての論。

⑥「往事録」『西村全集』三卷、四八四頁。

⑦「往事録」『西村全集』三卷、四八七頁。

⑧「同庵は幕府吏人の子なり、中年醫となりて長崎に遊び、初めて洋法の我砲術に勝れることを知り、蘭人の書に據り、遠西火術範を譯述して世に行ふ、此書の譯述は天保十一年に在りて、高島秋帆が洋式練兵を江戸に行ひし前年なり」(「往事録」『西村全集』三卷、四八八頁。)

○余は幼年の時より専ら儒教を學びしを以て、儒教の外には天下に道なしと思ひ居れり、十四五歳の時水藩の大日本史と頼山陽の外史とを讀み、大に本邦古代の事を欽仰し儒教を本邦に用ひんとするには、本邦の歴史と相對照して多少取捨を爲すべきことを知れり、二十歳許の時水戸、會澤正志齋の新論始めて世に出づ①、其説は余が嘗て希望する處に適合するを以て深く是を信ぜり、(中略)佐久間象山の門に入り砲術を學ぶに及び象山余に謂て曰く、砲術は末なり、洋學は本なり、吾子の如きは宜しく洋學に従事すべし、余の如きは(象山自ら云ふ)三十二歳の時始めて蘭書を學べり、吾子は余の學べる時に比すれば年猶若し、必ず志を起して洋學を勉むべしと、余謂へらく余今西洋砲術を學ぶといへども其意は攘夷護國に在り、已に其術を得れば足れり、敢て彼の書を讀むことを要せず、道德政事に至りては東洋の教は恐らくは西洋の上に在るべしと、故に初めは象山の言を以て然りとせざりしが、後再思熟考して其言の理あることを知り、是より亡友木村士約(軍太郎)②に就きて蘭書の句讀を學べり、然れども眼病未だ全く痊えず、且家督を受たる後、藩の官務繁多なりしを以て力を此學に盡すこと能はず、然れども今日に至り遂に西洋の書を讀み、西洋道理の一端に通ずることを得たりしは象山先生と亡友士約との賜なり、③

(「往時録」)

このころ、彼が藩命によつてともに西洋兵學を學んだ同志に、文中にある木村軍太郎や、また手塚律蔵④がいた。西村は、洋學において先輩である木村からはオランダ語、のちに手塚から英語を學ぶこととなる。当時、木村、手塚は藩の洋學を担うトップエリートであり、両名とも幕府の蕃書調所の教授手伝に任命されている。彼らに比すれば、当時の西村の學問はいわば追隨的なものであつて、彼の活躍の場の中心はむしろ藩政においてあつたようである。

折りしも嘉永六年、ペリーが来航する。安政二年に、米國との交渉のため、西洋事情に

明るい藩主堀田正篤が老中首座に就任すると、西村は藩主の外交交渉を補佐し、日米修好

①尊皇攘夷運動に強い影響を与えた後期水戸學の代表作。文政八(一八二五)年に上梓されているが、公刊されたのは安政四(一八五七)年。それ以前は専ら伝写によつて流布した。西村が二〇歳の折りに讀んだとすれば、公刊以前。

②文政一〇年生、佐倉藩士。象山塾に學び、のち幕府蕃書調所教授手伝。(『佐倉市史』第二卷、佐倉市史編纂委員会編、佐倉市、一九七三年、参照。)

③「往事録」『西村全集』三卷、四九一〜四九二頁。

④文政五年生。長崎でシーボルト、高島秋帆に學ぶ。佐倉藩に招かれ、蘭書の翻譯に従事。のち蕃書調所の教授手伝、また本郷元町に私塾を開いた。門人に西周助、神田孝平、津田仙など。明治維新後、東京開成所教授を経て外務省に出仕、日本とロシアの貿易の振興に尽力した。(『佐倉市史』第二卷参照。)



通商条約締結に向けて奔走することとなる。当時、西村は藩主や幕府老中に宛てていくつかの意見書を草している<sup>①</sup>。しかし、井伊直弼が安政五年に大老に就任すると、正篤は違勅調印の責を負わされて蟄居となり、これによって、西村も幕政に直接関与することはなくなった。

その後、維新までの十年、西村は手塚律蔵から蘭学、英学を学び、元治二年には北条相模守よりの依頼で、すでにみずから英学の教授を行い、また慶応三年には、四〇歳で洋書の翻訳を行うなどしている。政治の表舞台から退いた西村は、尊皇攘夷と開国とで揺れ動く幕末の激動の十年を、押し寄せる西洋文明の摂取に明け暮れたのである。こうして慶応四年九月、元号が明治と改められることとなる。

ところで、西村ら維新前生まれの思想家の思想の核となっている儒学的教養は、維新以後の明治生まれにはもはや体得不可能な、血肉化されたものであったことはよくいわれるところである。しかし維新前に生まれ、維新後に活躍した最初の世代が身につけていた儒学的教養ですら、それは「近世において激しい論争をくり返してきた儒教各派」を「多少の相異はあってもその本質は一つであると概括」してしまうような儒教理解<sup>②</sup>であり、「つねに西洋学を意識しながら存在しなければならぬ」<sup>③</sup>ものであった。先に見た西村自身の前半生の学問傾向——儒学→蘭学→英学——も、そうした時代の特徴をよくあらわしている。西村の育った時代は、あらゆる意味で東洋が相対化され始めた時代なのである。しかしそれにもかかわらず、西村は明治一〇年代を迎えると、行き過ぎた欧化主義を批判し、儒教道徳を見直す立場に転じていく。

元來邦人は、其天資敏捷伶俐なる者多しと雖ども、又思慮淺薄にして遠大の識に乏しく、雷同の風ありて自立の志弱し。近來西國の學術の精妙なると其國力の強盛富饒なるを見て漫に之に心酔し、己が足元を踏固むることを知らず、一も西洋二も西洋として其美惡を辨別するの識なし。<sup>④</sup>

（『日本道徳論』）

前述したように、西村自身も幕末以来、「西洋」の摂取に専心してきた。それにもかかわらず、このように確言できるのは、彼自身は「己が足元を踏固」めてであると自認していたからである。

- ① 「亜墨利加使節の書翰に付き意見書」（嘉永六年）、「外国貿易に付き意見書」（同年）、「上三閣老福山侯論海防書」（同年）、「安政三年丙辰九月上言時事論策」（安政三年）、「安政四年丁巳十月上言」（安政四年）。以上、『西村全集』第一卷所収。
- ② 渡辺和靖『増補版 明治思想史——儒教的伝統と近代認識論——』一九七八年、ペリかん社、三五六頁。
- ③ 渡辺・前掲書、三四七頁。
- ④ 『日本道徳論』吉田熊次校、一九八七年、日本弘道会、一五頁。

以下、考えてみたいのは、このような西村の立脚点——西洋と東洋とから自由に「其美悪を辨別する」ことの可能な立場——とはどのようなものであったのか、ということである。

## 二、『日本道德論』

西村は主著『日本道德論』の中で、「西洋のことときへいへば其醜陋の風をも之を慕倣」<sup>①</sup>する当時の世相を、単なる風潮という以上の危機的状況として受け止めている。

一旦廢棄せる儒道は復た起すべからず、是に依り日本中等以上の人士は道德の根據を失ひ、封建の時に比すれば人身其固結力を弛緩し、民の道德漸く頽敗の兆を萌せり、<sup>②</sup>

（『日本道德論』）

このような彼の思想的立場は、空前絶後の思想的激動期における社会に対する危機感を端的に表明するものである。しかし、にもかかわらず、このような思想的激動のさなかにあつて西村の発言は依然として、確乎とした「道德の根據」をおのれの内に措いているもののように見える。彼の言葉は、自戒も含めたかたちで語られるのではなく、常に、あくまでも彼にとっては自明な「根據」を説くことによつて人心を啓蒙するということのためにあるように見えるのである。そのように語り得る場とはいったいどのような場なのであろうか。

たとえば、そうした危機的状況にある道德の再生のために西村が提案するのは、儒教や新来の西洋哲学を「世教」と称して採用し、日本のいまひとつの思想の根幹である仏教と、新来の宗教であるキリスト教とを「世外教」として棄てるという一見明快な方法である。このような場合、取捨選択の基準は西村自身の内に厳然と存在して揺らぐことがない。このことが彼の言説における一大特徴である。

このような西村の取捨選択能力は、みずからもかつて生きてきたであろう儒教的世界観にも綻びを見て取っている。それはおおむね以下のようなものである。「諸學殊に生器心性等の學」についての「儒道の理論」が最新の近代科学的な知と合わない点、「禁戒の語多くして、勸奨の語少な」い点、「尊屬の者に利にして卑屬の者に不利」な点、「男尊女卑」の点、「唐虞三代の治」に拘泥する点、等々。しかしそれらは「日本道德の基礎とするに不適當なりと言ひたることにて、儒道といへる教に瑕疵ありと言ふ」のではないとさ

①『日本道德論』一五〇一六頁。

②『日本道德論』一一頁。

れる。<sup>①</sup>

また彼は、「西國の哲學」についても「亦闕失の所あることを免がれず」として、「知を論ずるに重くして、行を論ずるに輕き」点、「治心の術」のない点、「異説を立てゝ古人の説を排撃」する点、「學派の異なるに従ひて道德の原理とする者」の異なる点、等々を挙げ、「之を用ひて日本道德の基礎とするの可否」を論じている。<sup>②</sup>

このように西洋・東洋両思想を同時批判的に見ることでできる西村の立場は、そのかぎりでは折衷的ともいえるであろうが、しかしこれは、単にあるときは西側からものを見、あるときは東側からものを見ているということではない。彼は、西洋思想からも東洋思想からも取捨選択できるといふ、ある特権的な高見に立っているのである。

### 三、「天地の眞理」

『日本道德論』に、「前日よりの講説漸々道理の中點に進み來り、此一問答は全く其燒點に達したる者なり」と特別に補注され、しかも他の部分と異なり西村と質問者の對話形式をそのままに採録した箇所がある。「天地の眞理」について語られた部分であるが、質疑応答の部分のみ引用すれば以下のとおりである。

「先生の立てんと欲する道德は何の教義に依據する者なりや。」

「天下の理は一教義を以て盡くすべき者に非ず、教義に種々の學派あるは、道理を見るに種々の方法あるの徴なり、然るを其中の一個を採りて他の數個を棄つるときは、天下の道理に遺漏ある者多かるべし、道理に遺漏ある者多きときは之を完全の教と言ふべからず、若し其完全ならんことを欲せば、諸教を採りて之を集成せざるべからず。故に余が道德の教の基礎とせんとする者は儒教に非ず、哲學に非ず、況して佛教と耶蘇教とに非ざるは勿論なり、然れども亦儒道を離れず、哲學を離れず、佛教耶蘇教の中よりも亦之を採ることあり。」

「先生の言の如くなるときは、諸教の教義錯雜混淆して、胸中に骨董店を列するが如き觀を爲すべし、何如ん。」

「一定の主義なくして妄りに諸教を採るときは、吾子の言ふが如きの弊あり、然らずして一定の主義を確立して後に諸教を採るときは、諸教の説何程多しと雖ども、皆我主義の註脚となりて益々其本義を明かにするに足るべし。」

「先生の一定の主義と云ふ者は聞くことを得べきや。」

「吾が一定の主義は二教（儒教・哲學）の精粹を採りて、其粗雜を棄つるなり、二教の

① 『日本道德論』二八～二九頁。

② 『日本道德論』三一～三二頁。

精神を採りて其形迹を棄つるなり、二教の一致に歸する所を採りて其一致に歸せざる所を棄つるなり。」

「此の如き者は何ぞや。」

「天地の眞理是なり、眞理は儒道の言ふ所の誠にして、（又天理とも天道とも言ふ）中庸に誠者天之道也といふ者は是なり、余が日本の道德の基礎とせんとする者は即ち此眞理にして、眞理の外には天地間に一も完全無缺なる者は非ず。」①

（『日本道德論』）

ここでは端的に、西村の「道德」の「依據」するものの何であるか、という問いが問われている。彼はこれに対して、それは儒教でもなく、哲学でもなく、まして仏教やキリスト教でもないと答えている。しかし、そうでありながら同時に、彼は儒教、哲学、仏教、キリスト教の中からも「道德」となり得るものは採用することができるとも述べている。さらに、しかしそれでは「胸中に骨董店を列する」ようではないかという質問に対して、これらの「道德」を単なる並列でなく可能とするには、みずからのうちに確立された「一定の主義」によらなくてはならないとしている。

ここに、「皆我主義の註脚となりて」という表現が出てくる。彼の「胸中」には、あらゆる先哲・先賢の言葉をスクリーニングするための「我主義」がすべてに先んじてある、というのである。スクリーニングの方法は、「精粹を採りて、其粗雑を棄つる」、「精神を採りて其形迹を棄つる」、「一致に歸する所を採りて其一致に歸せざる所を棄つる」などと述べられているが、さらにそれらを可能にしている「一定の主義」が最後に語られることになる。それがすなわち、西村思想のもっとも根本に置かれている思想原理としての「天地の眞理」であり、「誠」である。

このような「眞理」がみずからのうちにあれば、たとえ「道德の標準となる者を亡失した」としても、「天地の眞理」、「誠」をもってさまざまな事象の中から新しい「道德の標準」を集めてくれるというのである。

このような「天地の眞理」とはどのようなものであり、またどのようなしかたで、西村の掌中に入れられたのであろうか。

眞理は此の如く無形無聲なる物なれども、夢幻泡影の如き物に非ずして、確乎と之を了識把持することを得べき者なり。之を了識把持するに一の要訣あり、曰く、凡そ事物の眞理を知らんと欲せば、必ず之を事實に求む、事物の事實に合ふ者は盡く眞理にして、事實に合はざる者は眞理に非ず、事實は眞理を試むるの測量器なり、③

（『日本道德論』）

①『日本道德論』三三～三四頁。

②『日本道德論』一一頁。

③『日本道德論』三四～三五頁。



ここでは、「事實に合」ふか否かが、第一の「眞理」の「測量器」となっており、「眞理」とは事実そのものではないが、事実と不即不離にあるものであると考えられている。西村は、このほか「眞理を求むるの法は事實に驗するの外に猶ほ五法あり」として、「推度法」、「折中法」、「權衡法」という、いわば論理的な判断方法を挙げるのであるが、しかし、単にこれだけではただちに当為とはなり得ないため、道徳的な場面については、その四番目に「良心判断法」を挙げて次のように述べている。

「良心判断法」は吾良心を以て直接に判断し得るの眞理にして、譬へば途中にて壯大の男子、幼弱の童子を打擲して其所持せる物を奪はんとするを見るときは、吾良心を以て直ちに其曲直を判断することを得るなり。<sup>①</sup>

（『日本道徳論』）

ちなみに、「眞理を求むるの法」の五番目は「多聞闕疑法」とされ、判断のつかないときは「廣く名家の言に據り、其信すべき部分のみを採り」云々<sup>②</sup>というもので、この限りでは方法としてはいささか荒削りであるとしても、「推度法」、「折中法」、「權衡法」と、この「多聞闕疑法」が、いつてみれば客観的方法の確立を目指したものであるのに対して、「良心判断法」は、明らかにそのような方法とは異なっている。「吾良心を以て直接に判断」する、では、客観的に検証可能な方法とはいえないからである。

ところで、西村は『日本道徳論』以前の明治一三年にも、「性善説」と題して「良心」について次のように述べている。

智、情、意の三能の外に、更に一種の靈能あり、是を良心（コンセンス）と云ふ、即ち儒家にて或は道心と云ひ、或は徳性と云ひ、或は本心と云ひ、或は良知と云ふも皆此物なり、此良心は能く自然に善惡邪正を識別し、又能く外の三能を支配するの力あり、三能は其本來の有様にては善もなく惡もなし、獨り其中に於て飲食男女の欲、財貨權勢の欲は其力甚だ強くして、動もすれば不善に陥り易し、其他の諸能力は良心の監察を離るゝときは、或は不善に陥るの恐なきに非ざれども、二欲の甚しきが如くならず、故に良心は常に他の三能を監察し、就中二欲を制して邪道に入らしめざらんことを務むる者なり、<sup>③</sup>

（「性善説」）

また『日本道徳論』より後にも次のように述べている。

①『日本道徳論』三七頁。

②『日本道徳論』三七頁。

③明治一三年講演「性善説」（『泊翁叢書第二輯』『西村茂樹全集』二卷、日本弘道会編思文閣、一九七六年、七一頁。）

人類の良心は天賦の者なれば、已に人の形體を具ふれば、善惡を判定するの知は皆同じ、如何なる未開の民と雖ども仁愛信義篤實敬慎を以て、惡とする者なく、殘刻詐偽私欲暴慢を以て善とする者はなかるべし、或人曰く善惡正邪の見は土地と時代とに由りて同じからざる事あり、是良心が後天の物たる所以の證なりと、余曰く、然らず、善惡正邪の大體に至りては、人類の良心皆明かに之を知る、其國土と時代とに依りて異なるは、特に其末節のみ、末節を憑據として大體を動かさんとするは、論理に合はざるの説なり、

①

(「自識録」)

このような考え方は、基本的には日本の儒教的伝統を受け継ぐもので、西村の独創とはいえないであろう。しかし、このように人間の一番の深層部分を「善」であると判断している点が、それまで彼が述べ来ったような西洋の合理的思想を意識した論理と比較した場合、突出して直観的なものとなっているという点は注意すべきであろう。

人の智は素より大に他の動物に勝りたる物なれとも、未だ宇宙間の萬事萬物に盡く透徹したりと云ふ事能はず、今日猶目前の事物に於て領會し難き者甚多し、是英國の斯邊撒スベンサーが可知的不可知的の説ある所以なり、故に世に傳ふる所の怪異の如きは(但し宗教家の捏造する怪異は論外なり)、姑く怪異として之を存するを可とすべし、物理の學の益闡明するに従ひ、漸々其怪異なるか、怪異ならざるかを知る事を得べし、然れども萬事萬物盡く明白にして、毫も疑なきに至ると云ふは、何れの時に在るか、未だ豫じめ知る事能はざるなり、②

(「續自識録」)

このように述べるときには、物理学などのさまざまな近代科学的な知によって、自然科学的な面における「怪異」は漸次説明されていくことが予期されている。啓蒙——蒙を啓く——ということの根底には、隠れてはいるが確実に「眞理」は実在するという確信がある。それは、気づかずとも世界に内在する「理」であり、常に顕現の可能性をもつものとして、現実の背後にあるものである。

人間の「良心」の場合はどうか。彼は一貫して性の善を主張する一方で、世間に横行する惡については、手厳しい糾弾を続けている。それはたとえば以下のような言葉である。

先づ従前の習慣中の惡しき者の一二を擧ぐれば、

第一に、町村には若者といふありて、少年無頼の徒、黨を結んで一團結となり、或は

①明治三二年「自識録」『西村全集』一卷、六三〇～六三一頁。

②明治三四年「續自識録」『西村全集』一卷、七三四頁。

飲酒賭博し、或は女色を挑み、或は祭禮戲場等のことを主宰し、事物の道理を辨ぜず、専ら客氣を以て村中に横行し、長老の言を用ひず、町村の約束に従はず、以て其土地の患を爲す者あり。……

第二には姪風の習慣甚だ多し、地方にて行はるゝ姪風の習慣の中には、其所行實に禽獸に齋しくして、之を公言するときには口吻を汚すに足るべき者多し、是等は皆野蠻の時の其儘の有様にして、其町村に之を改良せんとする道德家無きより、今日に至るも猶ほ古代の陋風を存する者なり。①

（『日本道德論』）

「其所行實に禽獸に齋し」い、あるいは「野蠻の時の其儘の有様」であるとは、「人類の良心は天賦の者なれば、已に人の形體を具ふれば、善惡を判定するの知は皆同じ」という言葉とは、実際にはまったく対蹠的な事態である。彼が道德論を説く理由は、天賦のものである人間の善が、世間一般において深く埋もれて顧みられることがないという危機感にある。その点においては、他のさまざまな「眞理」と同様に、道德的善もまた、近代的な啓蒙活動によって掘り起こされなければならないのである。そのような点においては、他の科学的知も、道德的善も、同じように人間の根柢に隠れてあるものである。

しかしここで問題にしたいのは、本論でのちに取り上げる近代人たち、就中、たとえば内村鑑三が、自己を顧み、その「罪」性に覚醒したのとは異なり、西村の場合には、そのような自己を、いわば棚上げして、決して顧みないという点である。

そのことは、西村が傲慢にもみずからのありかたや言動の善惡是非に無頓着であつた、ということの意味しない。むしろ、彼自身の内部に、みずからが正しくあるための方法が獲得されていたからこそ、そのようにあることができたのである。それが、先に述べた「一定の主義」、「我主義」を行使できる立場である。

そこで次に、西村の用いた「信」の語を検討することによって、そのような西村自身の立場について考えてみたい。

#### 四、《まこと信》

西村は「世外教」、つまり宗教一般を切り捨てている。『日本道德論』では、近代日本における道德の基礎として宗教を採用しないという点が特に強調されるが、他にも、宗教は蒙昧の産物であるということ、あるいは特にキリスト教に関しては日本への侵略の危機感など、その否定要素はさまざまに述べられている。しかし以下に見るように、宗教を切り捨てる西村は、同時に「信」および「信心」という言葉をみずからの思想を語る重要な場面で用いている。

①『日本道德論』六九〜七〇頁。

余が今日言はんと欲する所は宗教の信に非ずして道の信なり、論語に篤信好<sub>レ</sub>學、守<sub>レ</sub>死善<sub>レ</sub>道<sup>①</sup>と云ふ者はなり、道とは人たる者の必ず行ふべきの道にして、人道とも天理とも云ふものはなり、元來人の道と云ふものは生るゝと俱に具有する者にして、人身あれば必ず人道を行はざるべからず、人心あれば必ず人道を知るものなり、世間に道は人身に固有せる者に非ず、聖人なる者出で之を作りたる者なりと云ふ者あれども夫は誤なり、

② (「信心の義を論ず」)

余元來宗教を信ぜず、凡そ信心は誠に對して起る者なり、余が天道を信ずるは、天道の誠なるを以てなり、余が孔子又は瑣<sub>ソ</sub>克底<sub>デス</sub>の言を信ずるは、其言の誠實なるを以てなり、

③ (「自識録」)

一般的に「宗教の信」においては、信仰対象である《超越的なもの》と信仰主体とのあいだには、無限の距離がある。たとえばキリスト教では、神は全知全能であり、唯一絶対であるのに対して、信仰主体である人間は、有限であり、罪人である。そのあいだの無限の距離を前提にして、信仰が成り立つのである。

しかし、西村のいう「道の信」はそのようなものではない。西村的性善説においては、たとえば道徳的「眞理」を「信ずる」というとき、その「信」とは、「眞理」と自分自身の善との同質性を前提とし、その上に成り立っているのである。「宗教の信」が前提とする《超越的なもの》と信仰主体との異質性とは、その点が対照的である。無論、西村自身においても、日常的にはともすれば「其所行實に禽獸に齎し」かったり「野蠻の時の其儘の有様」に生きてしまうこともあったであろう。しかし、そのような自分自身の現実について、反省がなかったということはあり得ないのである。彼の場合は、むしろ、そのような現実に気づき、それを随時修正していくことそれ自体が、人間の性が善であることの証となる。つまり、みずからの悪が感得される瞬間は、すなわち「天地の眞理」に照らして、それを裁断する瞬間である。その瞬間、西村自身と「天地の眞理」との断絶は解消され、一体化している。だからこそ、みずからや世間一般を客観的に判断できるのである。それが、性善の發揮された、人間の本来的なありようである。

このような一体化の営為を人間主体の側において考えれば、それは「誠」である。もと

①『論語』「泰伯第八」。「子曰はく、篤く信じて学を好み、死を守りて道を善くす。」【通釈】「厚く聖人の道を信じて学を好んで真正の道を明らかにし、死んでも変わらぬ程に堅く道を守って道に外れないようにする。」(宇野哲人『論語新釈』一九八〇年、講談社学術文庫、二三〇～二三一頁。)

②明治三〇年「信心の義を論ず」『西村全集』二卷、一〇八九頁。

③明治三二年「自識録」『西村全集』一巻、六三四頁。



もと「天地の眞理」は、それ自体が「誠」（＝「眞<sup>まこと</sup>」）であるといわれているのであるが、その「天地の眞理」の「誠」（＝「眞<sup>まこと</sup>」）に人間が一体化することもまた、人間の営為としての「誠」であるということが出来る。

こうして「誠」を発動することによって、はじめてあらゆる現実における事象を裁断することが可能となる。儒教であれ、宗教であれ、西洋哲学であれ、社会であれ、またみずからの行動であれ、すべての思想、すべての事象を採ったり棄てたりすることが可能となるのは、「天地の眞理」に対して、瞬間的に「誠」を発動し、「天地の眞理」に純一となり得るからである。それが、彼の「信」（＝「信<sup>まこと</sup>」）という営みである。

しかし一体化とは、距離のある対象に、その距離を超えて純一となることを、本来は意味している。人間の営為として「誠」を実践するには、精神的な鍛錬や、対象を知るための努力が必要なはずである。西村の場合、そうした鍛錬努力は、幼少時における武士的エートスや儒教的教養といったものを身につけた時期に、無論あったであろうが、しかし、近代になってからの彼の言説を考えると、そのような鍛錬努力それ自体はそれほど問題にされていないように見える。あるいは、もしあるとするならば、それは福澤諭吉流の「学問」、知の獲得の努力であつたといえるかもしれない。古今東西の思想を知る努力をなすことよつてのみ、「信<sup>まこと</sup>」を用いての取捨選択のための選択肢が得られ、よりよき取捨選択が可能となるからである。西村自身の人生の大半は、そうした新しい知の獲得に費やされたといつてよく、「信<sup>まこと</sup>」という解決方法それ自体についての反省はなされることがないのである。

以上のような西村の「信<sup>まこと</sup>」は、日本の「伝統的な誠のモラルの近代化そのもの」①であるということもできるであろう。しかし、だからといって彼を、滅び行く近世の残党として括ってしまうことはできない。彼は、さまざまな西欧文明の流入に維新前後を通して晒され続けることによつて、それらの示す、新しい「眞理」と、それを嗅ぎ分ける潜在的な能力——「信<sup>まこと</sup>」——とを、あらためてみずからのうちに自覚したのである。

とはいえ、西村の場合は、対象と切り離されてある自己と、それとの関係を容易に持ち得ない世界、という分離が、のちの世代のようにには自覚されていないことは事実である。彼はただちに「天」との一体化を実現できる能力を持っており、そのため、切り離されてある自己を深く知ることがないのである。

次世代以降において、なにゆえ個人の内面において自己の孤独で懷疑的、不安定なありようが気づかれてくるのか、という点については、伝統的世界観を素地としてみずからの世界観を築き上げた世代と、主客二分の西欧近代的世界観を素地とする世代との相違という問題がやはりある。だが、西村が西欧世界との接触によつて見出した結論であるところの「信<sup>まこと</sup>」は、次世代の近代的自己のある部分が見出した結論にも共通するものなのである。西村が見出した、対象と一体化することによつて得られる安定、というありようは、

①相良亨『日本人の心』一九八四年、東京大学出版会、九五頁。

次世代以降が新しい《超越的なもの―自己》関係を発見したいくつかの「達成」と同じ形式をもっている。その点については、のちに第三章、綱島梁川において見ることにしたい。