

中村正直と嚴復における J・S・ミル『自由論』翻訳の意味

高 柳 信 夫

は じ め に	55
I 中村正直の場合	56
II 嚴復の場合	68
お わ り に	75

は じ め に

J・S・ミル（1806–1873）は『自由論』（1859年）について、『自伝』の中で「私の書いた他のどれよりも長い生命を持ちそうに思われる」⁽¹⁾と記している。その予想に違わず、彼が『自由論』の中で論じた「大衆社会における画一化」の問題は、現代社会において益々大きな課題となっており、『自由論』は現代の古典的著作としての地位を保ち続けている⁽²⁾。

そして、日本と中国のいずれにおいても、近代西洋の思想的著作の本格的な翻訳が開始されてからごく初期の段階で、『自由論』の優れた訳書が公にされている。その二つの訳書とは、いうまでもなく中村正直（1832–1891）訳『自由之理』（1872年）と嚴復（1854–1921）訳『群己權界論』（1903年）⁽³⁾を指す。

実は、中村正直と嚴復には、『自由論』の訳書を発表する前に、すでに他の近代西洋の思想書の翻訳を出版し、それが大きな反響を呼ぶベストセラーとなっていたという共通点がある。その書とは、中村正直においては『西国立志編』（1871年）（Samuel Smiles（1812–1904）の *Self Help*（1859年）の訳書）⁽⁴⁾、嚴復においては『天演論』（1898年）（Thomas Henry Huxley（1825–1895）の *Evolution and Ethics*（1893年）の訳書）⁽⁵⁾である。

主としてこれらの訳書によって、二人は日本と中国における初期の西洋思想の代表的な紹介者として位置づけられているのだが、こうした彼らがともに当時の日本および中国に

紹介すべき書としてミルの『自由論』を訳出していたことに着目し、両者を対照して考察する論考はこれまでも少なからず発表されており⁽⁶⁾、さらに中村正直もしくは巖復に個別に着目した論考に至っては、数えきれぬほど存在する。

本稿では、こうした既存の業績をふまえつつ、中村正直や巖復が訳出した『自由論』の議論が、彼らのそれまでの訳業や言論活動とどのような関係にあるかという点を検討し、さらに、彼らにとって『自由論』の翻訳・紹介がどのような「意味」を持っていたかという点につき、従来あまり着目されてこなかった側面に光をあてることができればと考える⁽⁷⁾。

I 中村正直の場合

1 イギリス体験の意味

幼時よりその学才を顕わした中村正直（号は敬宇）⁽⁸⁾は、17歳より昌平黉寄宿寮に入り、一層儒学の研鑽に励み、1862年には31歳という若さで御儒者に列せられた。このことから理解されるように、彼は儒学者として当時第一級の俊秀であったが、その学統は、朱子学を標榜しつつ陽明学にも傾倒した「折衷主義」的な学風の佐藤一斎（1772-1859）に連なり、朱子学とともに王陽明の学を重視し、さらに清代の漢学をも評価していたという。

他方で、当時、アヘン戦争での清朝の敗戦などから西洋への関心が高まっていたこともあり、彼は昌平黉に入る以前より蘭学も学んでいた。その後、さらに進んで英学にも手を染め、安政年間には積極的に開国を主張する文章を執筆していた中村は、慶応二（1866）年には、徳川幕府がイギリスに派遣する留学生に自ら同行を志願し、明治元（1868）年に幕府崩壊によって帰国を余儀なくされるまでイギリスに滞在した⁽⁹⁾。

このイギリス滞在の経験が、中村正直にとって大きな思想的転機となったことはいうまでもないが、特に重要だと思われることの一つは、彼がイギリスにおいて、それまでの儒教を中心とした彼の常識とは全く異なった原理によって成り立つ社会を発見したことであった。

例えば、『西国立志編』第1編の後に付された「論」⁽¹⁰⁾において、中村は、自分の幼時にアヘン戦争でイギリスが度々勝利したおり、イギリスにヴィクトリアという女王がいると聞き、彼女は大変な「女豪傑」だと思い込んでいたが、実際にイギリスに来てみると、予想に反して、ヴィクトリアは「尋常の老婆」にすぎなかった、と述べる⁽¹¹⁾。

恐らく、以前の中村の常識からすれば、国が強盛たるためには、突出した資質を持った君主のリーダーシップが不可欠であり、実際、中村は渡欧以前の安政年間の作とされる「変国制」では、日本でも、ロシアのピョートル大帝（原文では「鄂王比達」）のような「英主」

が鎖国体制を打破して、世界の強国たることをめざすべしと主張していた⁽¹²⁾。

ところが、イギリスに君臨するのは「尋常の老婆」たる凡庸な女王にすぎなかった。では、そのようなイギリスが、なぜ世界に冠たる強国たりえたのか。

まず、中村の認識によれば、「方今西国の君」は、自身の意志によって「一令を出す」ことも、「一人を囚繋する」こともできず、「財賦の数」も「軍国の大事」も、民の同意がなければ決定できなかった⁽¹³⁾。いわば「西国」における君と民の関係は、「御者」と「乗客」の関係に相当する。

蓋し、西国の君は、譬へば則ち御者なり、民人は、譬へば則ち車に乗る者なり。その当に何れの方に向かって発すべき、当に何れの路によりて進むべき、固より車に乗る者の意なり。御者は其の意に従ひ控御の術を施すに過ぎざるのみ⁽¹⁴⁾。

それゆえ「君主の権」は君主の「私有」ではなく、「闔国民人の権、その身に萃る者」に他ならず⁽¹⁵⁾、それは常に民の意向に従って行使されるものであった。

しかも、実際に民の意向を代表して政治の方向を決定する上で最も大きな権限を持っていたのは「百姓議會」だが、議会の構成員として選挙で選ばれる「民委官」は、^{メンバー・オブ・パースナメント}「権詐猥薄の徒」などの怪しからぬ輩ではなく、すべて「学明らかに行ひ修まれる人」などの優れた人材であった⁽¹⁶⁾。したがって、「君主の令する所の者」「君主の禁ずる所の者」を、真の意味で「国人の行はんと欲する所」「国人の行ふを欲せざる所」とすることが可能となり、「君民一体、上下情を同じくし、朝野好みを共にし、公私別なし」という状況が実現する。そして、中村の指摘によれば、このことこそが、イギリスの「国の昌盛なる所以の者」であった⁽¹⁷⁾。

だが、イギリス社会の特質は、優れた人物が民を代表して政治権力を掌握し、民の意向に従って行使されているということのみにあるのではなかった。

中村は次のように指摘する。「凡百の事、官府の為るところ、十にその一に居る、人民の為るところ、十にその九に居」り、しかも「其の謂ふところの官府なる者も、亦た唯だ民人の利便のためにして設くるの会所」にすぎず、「権勢を貪ほり威刑を擅ままする如きの事」は存在しない。即ち、イギリス社会の様々な事業の大部分は、政府と関わりなく、民が主体的に運営しており、政府はあくまで民の利便のために補助的な役割を果たすにすぎず、そこには権力を濫用する余地はない。こうしたことをも踏まえた上で、中村はイギリスを、総じて「政教風俗、美を西方に擅ばらにすと曰ども、可なり」と絶賛する⁽¹⁸⁾。

以上の点から、中村が注目したイギリス社会の美点には、二つの側面があることが分か

る。つまり、政治権力が君主の独断ではなく民の意向に従って行使されていることと、社会の諸事業の大部分が民の自主的な活動として行われている（逆にいえば、政治権力の介入なしに行われている）ことであり、この二つが相俟って、イギリスの「政教風俗」が賞賛されているわけである。

そして、中村が『西国立志編』を訳出した目標の主要なものの一つは、このような優れた特質を備えた社会が、いったいどのような人々によって支えられているかということを日本に伝えることだったと想像される。

2 『西国立志編』

『西国立志編』は、福沢諭吉『西洋事情』（1866–1870年）、内田正雄『輿地誌略』（1871–1880年）とともに「明治の三書」と称され、初刊の木版本だけでも出版部数は数十万部に及んだという⁽¹⁹⁾。原書の *Self Help* は、副題に “With Illustrations of Character, Conduct, and Perseverance” とあるように⁽²⁰⁾、政治家・学者・軍人から職工にいたるまで、様々な成功者の実例を豊富に提示しながら、自助・勤勉の意義を説き、真の gentleman たることを求めたものであり、その訳書たる『西国立志編』について、吉野作造は「福沢が明治の青年に智の世界を見せたと云ひ得るなら、敬宇は正に徳の世界を見せたもの」⁽²¹⁾ と評している。

中村がスマイルズのこの書を選んで訳出した大きな理由は、西洋諸国の「強さ」は、表面的な軍事力によるものではないという判断にあった。『西国立志編』の「第1編序」に次のようにある。

余この書を訳す。客過ぎりて問う者あり。曰く、子何ぞ兵書を訳せざる、と。余曰く、子兵強ければすなわち国頼んでもって治安というか。且つ西国の強きは兵によるというか。これ大いに然らず。それ西国の強きは、人民篤く天道を信ずるによる。人民に自主の権あるによる。政寛に法公なるによる⁽²²⁾。

ここにいう「人民篤く天道を信ずる」とは、西洋（特にイギリス）の民のキリスト教への信仰心を指す。周知のように、中村は渡英以降、キリスト教に興味を持ち、さらに帰国後、宣教師らとの交流の中でさらにキリスト教への理解を深め、1874年には受洗もしている。彼のキリスト者としての信仰の深さがどの程度のものであったかは重要な問題であり、これまでも様々な見方があるが、ここでは踏みこまない。ただ、いずれにしても、中村においてはキリスト教は儒教と異質なものではなく、全く両立可能なものだとされてお

り⁽²³⁾、例えば、彼は、キリスト教を念頭におきつつ、儒教の經典等の文献にも「天」に対する崇敬を示す教義があることを強調した「敬天愛人説」（1868年）を執筆している。

その「敬天愛人説」の中で、中村は「天を敬ふは、徳行の根基なり」⁽²⁴⁾ としていることからみて、彼が『西国立志編』「第1編序」において西洋諸国の「強さ」を生み出す要素の一つとして挙げた「人民篤く天道を信ずる」ということは、結局のところ、民の「徳行」のレベルの高さを実現する前提条件を意味すると見てよいであろう。そして、民が「徳行」において優れた国が強国たりうるというのは、「儒学者」的な観点からすれば、特段目新しいものではないことである。

他方で、「政寛・法公」といった制度的な要素は、少なくとも『西国立志編』の観点からすれば、あくまで付随的・二次的な重要性しかもたないとされている。

例えば、第1編「2 人民は法度^{おきて}の本」に「邦国にて立つところの法度^{おきて}、たとい美を尽くし善を尽くすといえども、人民のために真実の助けとはならざることなり。けだし人民をして、その自己のするところに任せ、その志を伸ぶることを得せしめ、それをして自己に勉励進修せしむれば、すなわち人民のために真実の利となることなり」⁽²⁵⁾ とあり、「4 邦国の盛衰」に「忠愛^{しんせつ}に厚く、仁恵^{めぐみ}を好む人は、特に法度^{たふ}を^{おきて}変じ政事^{へんじせいじ}を^{おきて}修^{てをいれる}むるを事とせずして、もっぱらつとめて民を^{すすめはげましみちびき}勸励化導し、それをして、みずからよく樹立し、^{ふんばり}主張し、良心を崇うし、善行を修めしむるなり」⁽²⁶⁾ とあることなどから、この書の立場が理解しうるであろう。

そして、このような、制度的要素を二次的なものとみなす考え方も、儒教的な思考法には、馴染みの無いものではないであろう（もちろん、徂徠学のように、制度的要素の重要性を強調する立場も儒教の中は存在するが）。

従って『西国立志編』によって新たな論点として中村がもたらしたのは、やはり「人民」の「自主の権」の問題であった。そして、先にも引用した『西国立志編』第1編の「論」の冒頭に「国の自主の権ある所以の者は、人民に自主の権あるに由る。人民に自主の権ある所以の者は、其の自主の志行あるに由る」⁽²⁷⁾ とあることから、中村が当時の日本の人々が新たに身につけるべきものとして考えていたのは、イギリスの繁栄を支えていた「人民」の「自主の志行」であった。そして、同じ「論」には次のようにある。

余また近ごろ西国古今の儒傑の伝記を読み、其の皆な自主自立の志あり、艱難辛苦の行ひあり、天を敬し人を愛するの誠意に原づき、以て能く世を濟ひ民を利するの大業を立るを觀て、益々以て彼の土、文教昌明、名、四海に揚がる者、実にその国人勤勉忍耐の力によりて、その君主は得て与らざることを知るあるなり⁽²⁸⁾。

そして、『西国立志編』の訳出には、まさにこうした「偽傑」の事例を示して「自主の志行」を根づかせようという意図をもった書であることは、容易に推測しうる。

さて、中村はこの *Self Help* の訳書の標題を『西国立志編』としたが、同時に「原名自助論」とわざわざ注記し、『西国立志編』という書名は訳者が原書の内容を敷衍したものであることを示している。彼がなぜこの書名を選択したかは定かではないが、恐らく「自主自立の志を立てる」というこの書の眼目をより分かりやすく表現するためであろう。いづれにしても、吉野作造が、「立志編」という書名こそ、この書が広範に流布した一因だとしている⁽²⁹⁾ように、「自助」といういささか一般に馴染み薄い語よりも、朱子学や陽明学においても重視され、おそらく比較的知識層に広く知られていたと思われる「立志」の語を標題にする方が、読者に訴えかけるものがあつたであろう。

ちなみに、オーソドックスな儒教的文脈での「立志」という語は、例えば、朱熹の『論語集注』の「述而篇」第6章への注釈によれば、学問の第一段階として不可欠なものであり、実質的には「道に志す」ことを指し、この「立志」の延長上に、「聖賢の域」に入ることが目的として見通されている⁽³⁰⁾。簡略化して言えば、要するに「立志」とは「聖人になろうと決心する」ことを意味する⁽³¹⁾。そして、この場合、「立志」することを求められている対象は、主に「士大夫」（日本の場合、このような言い方が適切ではないかもしれないが）などの支配階層であり、「人民」一般は、「立志」を要求する「直接の対象」としては、通常、あまり意識されていないであろう。

それに対して、『西国立志編』の場合、「自主自立の志を立てる」ことを求められ、直接の呼びかけの対象とされているのは「人民」であり（そのためもあって、彼の翻訳は、誰もが読めるよう、漢語の読みのみでなく、意味を示す訓釈もルビで施すなどの配慮が見られる⁽³²⁾）、その点にこの書の「立志」の新しさの一つがあつたともいえる。

例えば、『西国立志編』の第1編の2番目に付された小見出し⁽³³⁾には「人民は法度の本^{おきて}」とあり、さらに「士農工商を統べて人民という。農のみにあらず。下これに倣え」という訳者の注釈が付けられているが⁽³⁴⁾、これは中村が、社会を構成するあらゆるメンバーを等しく「人民」という範疇に繰り入れ、その全員が「自主自立」を目指すべきだと意識していたことを示すものといつてよいであろう⁽³⁵⁾。

ただし、中村は、「士農工商」という一定の上下関係を内包する階層構造の中で社会の様々な機能の分担してきた人々を、全て等しく「人民」であると強調しているが、『西国立志編』の本文では、「士農工商」的な社会分化のあり方自体に対して疑いは向けられていないと思われる。

『西国立志編』では、第2編に「人にはおのおのその職分ありて、力を尽くすべきこと

なるに、この正經の工事（原文：honourable industry）を勉強勞作することは、すなわち己の本分を尽くす道なり」⁽³⁶⁾、第10編に「凡そ人、当然の道を行き、正經の業を勉むることは、固より種類の別なく遭際^{しあわせ}の異なく、ことごとく自己の品行を端しくし、体面^{めんぼく}を存することを得べきなり」⁽³⁷⁾とあるように、人にはそれぞれに相応しい多様な「職分」「正經の工事」があるとされる一方、各々がそれに励むことは、「職分」の間に社会的な貴賤の差があったとしても、その「道徳的」価値は等しいと主張される⁽³⁸⁾。

つまり、「士農工商」のすべてが「人民」という一つの総体として認識されていたとしても、個々の「人民」については、それぞれの人間が担うべき社会的機能（＝職分）は多様であるとすれば、「自主自立の志を立てる」ということは、結局、各人がそれぞれの「職分」において刻苦勉励することへとつながってゆくであろう。そして、それぞれの「職分」の間には社会的な「重み」には違いがあると思われる。

だが、同時に各人の「職分」に違いはあるものの、それが全て「道徳的」に等価であり、さらに「至微至賤の民といえども、その職事に勉強し、平生のなすところ、正直、忠厚、節廉にして、他人の儀表となれば、その国の治化を裨くこと、独り当世のみならず、後代にまでも及ぶべし。何にとなれば、一人たりとも、その行状良善なれば、自から他人に伝染し、その模範^{うつつり}を互ひに相ひ師法^{かた}とし、後代まで広く行はるることなればなり」⁽³⁹⁾とあるように、どんな微賤な社会的役割を担う者であっても、その行いによって他人を感化する力をもっており、まさに「極めて卑賤なる人の言行、また風俗に関係す」⁽⁴⁰⁾、とされている点については注目しておいてもよいであろう。

周知のように、儒教的な文脈の中でも、例えば、『毛詩』『国風・周南・関雎』の序に、古えにおいて理想的な治世を実現していた「先王」が詩によってもたらした効果の中に「教化を美とし、風俗を移す」という項目が含まれているように、「風俗」をいかに良い方向へ動かしてゆくかということは、為政者の大きな課題だとされていた。

そして、『西国立志編』でも、「風俗の美善なるもの、その能く人民をして観感^{みてかんしんしてふんぱつさせる}興起^{きんぎ}せしむることは、律法の権力に比すればさらに大なり」⁽⁴¹⁾とあるように、「風俗」は、「人民」への影響力という点では、「律法」よりも重要な要素だとされている。

ただ、オーソドックスな儒学者の発想としては、ある社会の「風俗」の改善を目指す場合、帝王もしくは士大夫層の道徳的感化力にその動力を求めることが多く、「士」以外の「農工商」の人々が主体となって他者を感化することを期待することはあまり考えにくいことであろう。それに対して、『西国立志編』では、社会の全ての構成員が主体的に「風俗」に影響を及ぼすことが可能であり、逆にそれゆえ、「蓋し、人には必ずその色ありて、他人にその色を分かち与え、その己と交はる人をして、知らず覺えず己に感移せしむるもの

なり。善言善行は、縦ひ自らその果実を結ぶを見ざることありとも、切にこの世に永く留まりて死せざるべし。独りこれのみならず、悪言悪行も亦た然り、慎まざるべけんや」⁽⁴²⁾とあるように、社会の構成員すべてに対して、自身の持つ社会的影響力を考慮して、自身の行動を自ら律することが、明確な形で要求されているのである。そして、この点にも『西国立志編』の「新しさ」があったと言えるであろう。

かくして、中村正直は『西国立志編』の訳出によって、当時の「士農工商」のあらゆる階層の人に対して、各々の社会的役割を果たす中で「自主自立の志行」を発揮することを要請し、さらに「風俗」の向上に貢献することを求めた訳だが、もう一点確認しておきたいのは、『西国立志編』は「新しい理想的人間像」を提供するものではあったが、それは必ずしも「旧来の道徳」などを批判・否定したものではない、ということである。この書の中には、様々な「偉人」の実例が挙げられているが、彼らの多くは、自身の刻苦勉励によって成功を勝ち得た者であり、旧来の価値観の打破に貢献した人物を称揚することはほとんどない（確かに「^{おきて}律法の^{あやまり}紕繆を改正し、^{かけもれ}国政の^{つくろ}欠漏を補完する」⁽⁴³⁾）ことについての言及はあるが、これは既存の価値観からみた「欠陥」の修正であり、価値観自体が変革されたということではないであろう）。

そして、『西国立志編』が空前のベストセラーとなった要因としては、明治維新後の「四民平等」を原則とする新たな社会（それがどの程度実質を伴っていたかは別であるが）において、成功への道があらゆる階層の人間に対して開かれており、しかもそれがそのまま社会の進歩発展に貢献することになるという「すばらしき世界」を提示したことが最大のものであろうが、同時に、こうした希望に満ちた道を、旧来の価値観との対決や自己否定といった厳しいプロセスを経ることなく歩むことができるかのように示したことも、この書が広く一般に受け入れられる上でプラスとなったと考えられる。

さて、『西国立志編』が主張するように（そして、本書に附載された「論」や「序」などの文章からみて、訳者の中村正直も基本的には同様の立場であろう）、「自主自立の志行」こそが、社会の問題を解決し、社会を発展させる最も根本的な鍵であり、「自主自立の志行」の確立以外の、政治制度や法律といった他の様々な要因は、社会の改善にとってほとんど二次的な問題だと考えたとしても、ある社会の中に、「自主自立の志行」を妨害するメカニズムが存在するとすれば、それはその社会にとって致命的な欠陥であり、それは最高度の優先順位をもって取り除かねばならぬものであろう。

そして、ミルの『自由論』こそは、中村がイギリス政治の「長所」として絶賛した「君主の令する所の者は、国人の行わんと欲する所」「君主の禁ずる所の者は、国人の行いを欲せざる所」という政治を可能にしたシステム自体が、不可避免的に、中村の第一の関心で

あった「自主自立の志行」を危険にさらす可能性を持ちうるということを示した書であった。つまり、中村のいう「国人」が、事実上、「全ての国人」ではなく「国人の多数」とならざるをえない以上、「多数」と見解を異にする「少数」の人の「自主自立の志行」が抑圧される恐れが常に存在している、ということである。その意味で、中村にとって『自由論』は、彼が二つながらイギリス社会の長所として理解していた「デモクラティックな政治システム」と「人民の自主自立の志行」の間にいかに折り合いをつけてゆくかという問題を論じたもので、いわば、『西国立志編』の議論をさらに深化させる書に他ならなかった。従って、論理的な流れとしても、『自由論』が中村の関心を引いたのは、十分に理由のあることだったといえるであろう。

3 『自由之理』

中村正直は、旧暦明治3年11月に『西国立志編』を訳了すると⁽⁴⁴⁾、翌12月より *On Liberty* の翻訳に着手し、明治5年3月に訳了している⁽⁴⁵⁾。

中村が *On Liberty* を『自由之理』として訳出した動機の一つとして、彼が当時アメリカ人宣教師 E. W. クラーク（1849-1907）との交流を通じて、一層キリスト教への理解と傾倒を深め、「信教の自由」への熱望をいだいていたためだとする見方がある⁽⁴⁶⁾、おそらくそれは事実として正しいであろう。ただ、本稿では、このようなテキスト外部の状況については今後の課題として、『自由之理』本文を見ることに専念したい。

さて、『自由之理』の「序論」の冒頭近くで、この書の主題を提示する部分の訳文に次のようにある。

此書は、シヴーイル リベルテイ（人民の自由）即ちソーシアル リベルテイ（人倫交際上の自由）の理を論ず。即ち仲間連中（即ち政府）にて各箇めいめいの人の上に施し行ふべき権勢は、何如なるものいかといふ本性を講明し、並びにその権勢の限界を講明するものなり⁽⁴⁷⁾。

『自由之理』を論ずる場合、これまでの諸論においてまず問題とされてきたのは、中村が *society* を「仲間連中」と訳した上で、さらに「即ち政府」という注釈を付けている点である。中村は、他の部分での *society* の訳語にも「政府」と関連づけた形の語が採用されることが多く、むしろそれには執拗さすら感じられる。この点については、これまでの諸研究においても、「社会と政府とを混同していた疑いがあり、訳文をミルの原文の真意から遠ざけていることは否めない」⁽⁴⁸⁾ という見解や、当時の日本は、「*society* に対応する

ような現実も、ことばもない」状態であったため、「うち建てるべき『自由』に対して、当時まず対立者として考えられるのは、『政府』とか、『政府』の近くの集団、勢力」であり、「中村は、society を、当時の日本の状況の中で『自由』に対立するものとして、あえて読みかえ、原文の筋を組みかえつつ翻訳した」⁽⁴⁹⁾ という解釈など、様々な見方があり、それぞれに説得力のあるものである。ただ、少々視角を変えて見た場合、中村が society の訳語の部分に、繰り返し「政府」という語を含めているのは、ミルが話題にしている society は「政府」と一体である、あるいは、その「政府」は society の意向に従う存在であるということを強調しようという意図もあったのではないだろうか。

中村は、先に引用した「序論」の部分の少し後に、かなり長い注釈をつけて次のように論ずる。

本文にいへる仲間連中にて、一箇^{ひとり}の人の上に施し行ふ権勢といふことは、下を読んで自ら知らるることなれども、荒増こゝに説くべし。○國中惣体^{ひとつ}を一箇^{ひとり}の村と見る。村中に家数^{やかず}百軒あると見る。この百軒の家はみな同等の百姓にて、貴賤の差別なし。然るうへは、銘々安穩に暮さるるやうに、家業を出精し、その他心の欲するに従がひ、自由に何に事にても為し、利益を得て宜しき道理なり。固より他人に属し、これが指揮を受べき理なく、ましてや、他人に強^{しひ}られ、吾が本心の是^{よし}とするものを行ひ得ざる理なきことなり。されどもこの百軒の家は、互ひに持ち合ひて一村となりたるものにして、たとひ銘々^{だんな}檀那^{かぶ}の権（自由の権）あり、自由に己が便利を謀りて宜しき訳とはいひながら、村中惣体の便利も謀らざるべからず。或は、郷村より盜賊の襲ひ入ることもあれば、相互ひに力を合せて、これを防がざるべからず。さるからに申し合せて百軒より、毎年少々づゝ金銭を出し、村中の事を取り扱ひ、その総入用の中を以て、或は橋を架し、川を浚ひ、道普請を為し、或は相応の武器を備へ、或は凶年の為にとて米穀を蓄はふ。これ租税の姿なり。又村中に人を殺すものあり、仲間連中にて評議し、かゝる人を赦しおかば、惣体の害となるべしとて、これを刑罰に行ふ。これ刑法院の姿なり。抑も年番にあたる仲間連中は、村中守護の役目^{もて}を持つることなれば、固より村中のことを裁判する権あり。されど、この権があまりに強くなるときは、一箇にて自由に事を行ふことの妨となれば、仲間連中、即ち政府にて、一箇の人の上に施こし行ふ権勢の限界を論定するは、人民の福祉を増んが為めに、一大關係の事とはなりたるなり⁽⁵⁰⁾。

「本文にいへる仲間連中にて、一箇^{ひとり}の人の上に施し行ふ権勢といふことは、下を読んで自

ら知らるること」であるにもかかわらず、わざわざこのようなフィクションによって「国中惣体(ここでは society を指す語として用いられていると見られる)」のあり方や、「政府」が成立するプロセスとその「権勢」の起源をを説明したのは、先に引用した『西国立志編』の「論」に示された、中村がイギリスにおいて目にした「君主の令するところの者は、国人の行わんと欲するところ」「君主の禁ずるところの者は、国人の行いを欲せざるところ」という事実がどのような理論的根拠に基づくか、ということを明示する意味合いもあった可能性がある。

そもそも、この注釈において語られる政府の権力の起源についての説明は、「儒学者」たる中村が以前から親しんできた文献の議論とかなり異なったものであろう。例えば、支配者たる「君」が出現する発端について、韓愈「原道」⁽⁵¹⁾は、「むかしは、人の害になるものが多かった。聖人が現われて、生きて行く道を教えて、君主となり、教師となった」とした上で、聖人は、衣食住や諸産業、さらには倫理道德から政治・法律・軍事まで、およそ人間社会に必要とされるものの全てを人々に教えたとされる。即ち、「社会」は実質的には聖人によって作り出されたものであり、それゆえ聖人が「君主」と「教師」の機能を兼ねる者として位置づけられる。従って、理念的には聖人の役割を継承するその後の君主たちも「世の中がうまく治まるように命令を出す人」とされ、君主の手足となる「臣」は「君主の命令を実行して、人民にまで伝える」者、人民（「民」）とは「穀物や繊維品を出し（農の任務）、器物を作り（工の任務）、物資を流通させる（商の任務）」という「任務をそれぞれはたして、お上に奉仕する」という、明確な上下関係を伴った分業体制によって、社会が運営されてゆくとする。もしも、「君民」関係がこのような理論によって説明されるものだとするならば、中村がイギリスで見たような、「君」が「御者」、「民」が「乗客」に譬えられるような関係はそこから導き出しようがないし、「政府」（「原道」の用語でいえば「君」とそれを輔佐する「臣」に相当するであろう）の権力が、個々の成員が「自由の権」を持つ「仲間連中」の「申し合せ」や「評議」に淵源するという発想につながることもありえないであろう⁽⁵²⁾。

もちろん、「君」の位置づけについての「儒教的」議論は、上に挙げた「原道」のような、いかにも「専制的」な君主のあり方を正当化するようなもの以外に、『孟子』「尽心下」の「民を貴しと為し、社稷はこれに次ぎ、君を軽しと為す」という語や、黄宗羲の『明夷待訪録』「原君」のような、「君」は、天下のために「公利」を興し、「公害」を除く存在たるべきという、「専制批判」へとつながる議論もあるのは確かである。しかし、これらの主張からも、各人が「自由の権」を持った「仲間連中」の「評議」から「政府」の権力が生じてくるという議論をストレートに導くことは難しいであろう。

いずれにしても、中村が訳書の冒頭において、他に比べて飛び抜けて長い注釈を施し、フィクションを用いて society や「政府」についての説明を行ったのは、彼が、従来の日本人の手持ちの理論枠組によっては、ミルが議論の対象としている society（より正確に言えば「society の多数派」）が「政府」を意のままに動かすイギリス社会の状況は理解できないと見なしていたからであろう。

さて、中村が提示した「フィクション」のように、「政府」の権力行使のあり方が常に『『仲間連中』の協議』によって決定されるとすれば、その「政府」の行動は、常に社会の多数者の意向とパラレルな動きをするであろうことは、容易に想像できる。そして、その点については、「多数の仲間の暴威」^{ゼ タイラニー オフ ゼ マジヨリテイ}をめぐる議論の訳文の中にも反映されている。

考思深き政学家は、以為く、多数の仲間の暴威は、人君の暴威より其害更に甚し。これを防ぐに、官人の権勢を限るのみにては事足るべからず、一般に流行し一般に善とする意見議論に向ってその権勢を抑へこれを限るべきなり。何にとなれば政府の意見議論は、一般に流行し一般に善しとする意見議論なれば、政府にてこれを以て規則と為て、その己れに異なるものを強て己に同じからしめんと思ひ、また新見新意の己に異なるものゝ生じ出るを禁制せんと思ふべし。しかのみならず、國中惣体の好尚性格を、己の模範に入れんと思ひ、人心を強ひ、箝制の政を行なふべし。これぞ怕るべき暴威なればその権勢の強ならぬやうにこれが限界を定むべきなり⁽⁵³⁾。

この部分について、山下重一氏は、「この最後の部分の頭註に、「政府欲以一己之意見強天下之人心是之謂暴虐」と記され、「個人の独立と社会的統制」(individual independence and social control) が「人民自主ノ權ト政府管轄ノ權」と訳されているように、社会と「仲間連中即チ政府」との混同は、ミルがトクヴィルから学んだ「多数者の専制」という『自由論』の主要なテーマの理解について、敬字の訳文の最大の問題点となってきたのである」⁽⁵⁴⁾と指摘するが、確かにこの指摘自体に問題とすべき点はない。

ただ、中村の訳文の中の「政府」は、一部の支配者たちの勝手な意向を強制しようとする専制的な政府を指すのではなく、常に社会の多数者の「意見言論」や「好尚性格」をモデルにすることに努める「政府」であり、頭註にある政府の「一己之意見」というのも、当然社会の多数者の「意見」を反映したものであるはずだということは念頭に置いておく必要がある。

つまり、中村の「問題点」は、「(当時の日本のようなデモクラティックでないものを含めた) 政府による抑圧」とは異なった「社会的多数者による抑圧」という事態そのものが

理解できなかったというよりも、彼が、ミルの論ずる「社会的多数者による抑圧」は、常に「政府」というチャンネルを通して行使される抑圧だとみなしていた点にあると考えた方が、より実際に近いのではないかということである。そして、このように理解すれば、中村が society と政府を「混同」した理由も分かりやすくなるのではないだろうか。さらに、この場合、『自由之理』の読者が、ミルの社会的多数者の抑圧への批判を、そのまま「政府」の抑圧への批判として理解し、さらにその批判を society と一体化したデモクラティックな政府のみならず、他の統治形態をとる政府にも向けられるべき「政府一般」の抑圧への批判として理解する、といったことも大いに起こりえたであろう。

さて、『自由之理』の社会的影響の大きさを示す実例として、これまで多くの論考にも引用されているのが、河野広中（1849-1923）の回想である。河野は1873年に『自由之理』に初めて触れ、

帰途馬上ながら之を読むに及んで、是れまで漢学、国学にて養はれ、動もすれば攘夷をも唱へた従来の思想が一朝にして大革命を起し、忠孝の道位を除いただけで、従来有って居た思想が木端微塵の如く打壊かるゝと同時に、人の自由、人の権利の重んず可きを知り、又た広く民意に基いて政治を行はねばならぬと自ら覺り、心に深き感銘を覺へ、胸中深く自由民権の信条を画き、全く予の生涯に至重至大の一転機を画したものである⁽⁵⁵⁾。

とする。この発言は、丸山眞男氏が「超国家主義の論理と心理」(1946年)において引用し、河野が精神的な大転換に当たっても、何の疑いもなく「忠孝の道」をその対象から除外してしまった点に大きな問題があると指摘したことでも有名である⁽⁵⁶⁾。もちろん、この事例は、より大きな主題を論ずるための「導入」として言及されたものだが、では『自由之理』そのものの中に、「忠孝の道」を批判するような内容が見られるかといえ、そうは言いにくい。

そもそも、『自由論』そのものが、様々な教説や意見や生活様式が社会の中でどのように取り扱われるべきかといったことを中心に論じ、個々の教説や意見や生活様式の内容自体の可否を論ずることを主題としたものではないということもあるが、中村正直の訳文は、さらに一步踏みこんでいるように見える。

中村は『自由之理』巻之三「人民に独自一箇なるものゝあるは、福祚安寧の原質なることを論ず」の中で、「独自一己の品行」を有する者がどれだけ高貴な境地に到達しようかということに触れた後、「且つ人類を結び合する綱常も、各自一己の真面目なるものを存するとき、その綱維の相ひ繋属するもの強く、その人種は、別て他の人種より位価尊か

るべし」⁽⁵⁷⁾ という訳文を提示する。この部分に対応する原文は“and strengthening the tie which binds every individual to the race, by making the race infinitely better worth belonging to.”となっており、「人類を結び合する綱常も、各自一己の真面目なるものを存するときは」の部分、原文に対応するフレーズが直接には見出せない補足説明的部分であるが、「綱常」という語が「三綱五常」の略称であることを考えれば、そこには所謂「忠孝の道」が含まれないと考えることは困難である。また、「各自一己の真面目なるものを存する」というのは、各人が「独自一己の品行」を有するということと、ほぼ同義であろう。

つまり、この個所の中村の訳文から判断するかぎり、彼は、自由に個性を発展させた人間が増えれば増えるほど、儒教的な道徳は、一層人倫としての機能を高め、その人種は優れたものとなってゆくと見なしていたと思われ、当然のことながら、中村は、「忠孝の道」が、ミルの論じた「自由」と衝突するものだとは考えていなかったであろう。

いいかえれば、『西国立志編』の訳出によって「自主自立の志行」の意義を強調した中村は、『自由之理』では、「自由」の意義を提示することによって、「自主自立の志行」の確立を妨げる様々な圧力を批判することを主要な目標としていたと考えられるが、その批判対象に「忠孝の道」は含まれていない。というよりむしろ、自主自立の精神によって個性を確立した者こそ、「忠孝の道」を真の意味で実践しうるとみなしていた、とすら考えられる(そして、このことは、宋明理学的な観点からすれば、何ら不思議なことではない)。従って、『自由之理』を読んだ後に、「忠孝の道」以外の考えがすっかり変化してしまい、「自由民権」の信条を抱くようになったという河野広中の反応は、ある意味、非常に素直なものだったともいえるのである。

Ⅱ 厳復の場合

1 初期の言論

厳復は、幼時より科挙の受験を目指した教育を受けたものの、1866年に父が没すると、経済的理由から科挙の道を断念し、ちょうどその頃、洋務運動の初期の代表的な事業である福州船政局の附属学校として設立された船政学堂に入学する。船政学堂の学生には生活費が支給され、厳復の家族はそれを恃みとすることとなったが、厳復にとってはこの転換は正規のエリートコースからの脱落を意味しており、以後、彼は科挙に対して屈折した思いをいだいていくこととなる。

1877年から79年にかけて、厳復は同学とともに歐洲に派遣され、イギリスに留学した。中村正直の英国滞在から約10年経過したイギリス社会がこの間どのように変化し、その

違いが彼らのイギリスに対する印象のズレにどの程度影響したかは別途考慮すべき事柄であるが、中村の場合同様、嚴復にとってもこの留学体験が大きな転機となったことは間違いない。しかし、嚴復は、中村の場合と異なり、帰国後すぐに西洋書の翻訳・紹介に従事した訳ではなく、1880年以降、天津の北洋水師学堂で教育の任に当たり、以後、1900年まで20年間在籍することとなった。

嚴復が本格的に言論活動を開始するのは、海軍の幹部となっていた彼のかつての同学たちも参加した日清戦争の戦闘において、清軍が度々大敗を喫していた1895年のことであった。2月に「論世変之亟」、3月に「原強」「辟韓」「原強続編」、5月に「救亡決論」を天津の『直報』に連載し、主に中国の不振の原因や今後の向かうべき方向を論じた。

これらの諸編の内容を詳細に検討する暇はないが、その中で論じられたこととしては、まず、ダーウィンやスペンサーの議論を紹介し、現在の世界においては複数の社会の間で厳しい生存競争が行われており、富強を実現せねば、容赦なく淘汰されてしまうという現実を指摘し、こうした生存競争を生き抜くためには、社会の構成員の「民智」「民力」「民徳」の3つの水準を引き上げる必要があるという主張がある。こうした前提から、さらに、西洋の「格致（科学）」の重要性（「救亡決論」）や専制的統治の不当性（「辟韓」）などが論じられるが、ミルの『自由論』の内容と関連するものとしては、「自由」の意義と「儒教の教義に対する態度」の問題に関する議論が挙げられよう。

「論世変之亟」で、嚴復は、中国と西洋の間に様々な相違の根源は「自由の有無」にあるとする。中国では、「自由の一言は、真に中国の歴古の聖賢が深く畏れたところであり、未だかつてそれを立てて教えとしたことがなかった」のに対し、西洋では、自由であつてこそ、民が天から与えられた資質・能力を十全に享受・發揮しうるのであるから、すべての人間、すべての国家が、他者の自由を侵さない範囲において、自由たる権利を持つとされている。そして、「自由」についての見方のこうした違いから、中国と西洋の間の価値観は全く対照的なものとなり、例えば、中国では「最重三綱」「親親」「以孝治天下」「尊主」「貴一道而同風」「多忌諱」であるのに対して、西洋では「首明平等」「尚賢」「以公治天下」「隆民」「喜党居而州処」「衆譏評」という、まさに正反対とも言える考え方がなされることになる。こうした中国と西洋の違いについて、嚴復自身は、「にわかにその優劣を分けることはできない」とするものの、その他の発言などを含めて考えれば、彼の立場はわずもがなである⁽⁵⁸⁾。

しかし、社会において「すべての人間」が自由を享受しようとするれば、その自由は、当然制限的自由とならざるをえない。つまり、自由を享受しようとする者には、同時に他者の自由によって限界づけられる「自由の自覚的制限」も要求されることになる。

嚴復は、同じ「論世變之亟」の中で、中国の「理道」の中で西洋の「自由」と最も似ているものとして、「恕」「絜矩」（自分が望まないことを他人にしてはならないという規範）をあげている⁽⁵⁹⁾のは、文脈を考えずに見るといささか唐突な印象を与えるが、嚴復がこれらの「理道」が「自由」と相似するというのは、他人の行動領域を侵さないという「自由の自覺的制限」という点で、まさに西洋の「自由」の一半と一致することを指してのことであろう。しかし、嚴復は同時に、「恕」「絜矩」は、「自由」と「相似」ではあるが「真同」ではないとするのは、「恕」「絜矩」が、専ら他者に対する自由の制限という側面（專以待人及物而言）のみをいうものであるのに対して、西洋の「自由」は、他者に対する自由の制限という側面と同時に、自己の自由を可能な限り拡張し、最大限に自己の能力を発揮することも含まれている（於及物之中，而実寓所以存我者）という差異のためであった⁽⁶⁰⁾。

以上のような「他人の自由によってのみ制限される自由」というのは、まさにミルの『自由論』の主題そのものであり、嚴復の『自由論』の翻訳は、彼自身の初期の論点をより詳細に提示するという意味を持っていたであろう。

嚴復の初期の言論における、『自由論』と関連するいま一つの論点は、「儒教の教義に対する態度」に関わるものである。

この時期の嚴復の発言には、確かに「儒教批判」と取り得るようなものが少なくなく、また「聖人」に対してもかなり強い批判的な言辞を吐いていることも確かである。しかし、その内容を冷静に見てみると、「儒教の教義」そのものへの否定的発言はわずかであり、彼の批判は主として『『儒教の教義』に対する批判や疑念を許さない態度』に向けられていることが分かる。

「救亡決論」の末尾近く、嚴復は、友人が、中国の問題点は「作偽に始まり、無恥に終わる」ということに尽きるとした発言を肯定したうえで、次のように論ずる。

四千年の文物、九万里の中原が、このような状態にまで至ってしまったのは、その教化學術に正しくなかったからである。それは、秦の始皇帝や李斯が永遠の禍首であるのみでなく、もし、突き詰めて言うならば、六経・五子も全て責任を免れられない。始皇帝や李斯の場合は、小人が民を踏みじったものだが、六経・五子の場合は、君子が天下・後世を束縛したものである。その意図に「公」か「私」かの違いはあったが、自らの法を尊崇し、天下に圧力をかけて天下を己に従わせ、いささかも異論を唱えさせなかったという点では同様である。こうした圧力から「作偽」が生じ、「作偽」のために、是非が混淆し、廉恥心が喪われ、天下の弊はもはや如何ともしがたい状況に至ってしまった⁽⁶¹⁾。

ここでは、「六経・五子」の内容そのものは否定的評価の対象となっていないことに注意したい。つまり、ここで問題とされているのは、いかに正しい教義であったとしても、それが正しいか否かの批判的検討が許されないまま強制されれば、人々は本心からその正しさを納得しないまま偽善的にその教えに形だけ服する（＝「作偽」）こととなり、その結果、何が正しく何が誤っているかの判断もできなくなって破廉恥な事態が次々と発生し、結局「正しい教義」が実際には全く有効性を持たなくなる、ということなのである。

従って、儒教に関して嚴復が要求するのは、儒教の教義を否定することではなく、それを批判的に検討することであり、当時の嚴復の場合は、特に西洋の近代科学（当時の用語では「西学」「格致」）の視点からの再検討であった。

西学に従事した後に、公平な立場で理を察し、そうして初めて、中国の従来の政教には正しいことが少なく、誤りが多いということが分かる。たとえばが聖人の精意微言であっても、西学に通じた後に、振り返って観て、初めてその精微なところを窺い、それが易えることの不可能なものだと敬服することができるのである⁽⁶²⁾。

ここにいう「従来の政教」が、先にひいた「六経・五子」を含むものかどうかは微妙であるが、少なくとも嚴復は「聖人の精意微言」の正しさは疑っていない。だが、それを真に納得するためには、科学による批判的検討が不可欠だとするのである。逆にいえば、単にそれが「聖人の精意微言」であるということだけで墨守することは、聖人の教えの「形骸化」を招くという判断があるだろう。

そして、「たとえ『真理』であったとしても、それへの批判が行われない場合に、その『真理』は活力を失ってしまう」という問題も、『自由論』の大きな論点の一つである。その点から見て、嚴復にとって『自由論』の翻訳という作業には、形骸化して有効性を持たなくなっていた儒教的規範を「活性化」するという意味をも持ちうるものだったであろう。

そこで、次節では、この点に重点を置いて、『群己權界論』を検討することとする。

2 『群己權界論』

『群己權界論』「訳凡例」によれば、彼は『自由論』の翻訳の初稿を「庚子（1900年）」以前には一旦完成させたが、その原稿は義和団事件の折に失われてしまった。しかし、その原稿をある西洋人がたまたま手に入れ、「癸卯（1903年）春」に郵送して返してくれたとのことで、その原稿に改削を施した上で出版したのが『群己權界論』だという⁽⁶³⁾。

現在、翻訳の手稿が残されていて、その原題は『自由釈義』とされているが、それが『群

己権界論』と変更されたことなどから、初稿の段階と出版の段階の厳復では、『自由論』についての態度の変化があったのではないか、ということが度々論じられるが⁽⁶⁴⁾、現段階では、手稿に直接当たって確認するすべが無いため、何とも判断しがたい。ただ、前節に挙げたようなミルの『自由論』の論点と直接呼応するような問題への関心は、厳復の言論活動の初期の段階から一貫して抱かれていたということは間違いないであろう。

ミルの『自由論』は、通常、デモクラティックな政治体制の確立とともに「政治的自由」が一応実現した社会において、新たな問題として「社会的多数者による少数者の抑圧」という問題が発生したことから、「政治的自由」とは区別される「社会的自由」の擁護の必要性を主張した論著だとされている。

そして、厳復も、ミルが『自由論』において論じた自由は「政治的自由」とは異なるものであるという認識は明確に持っていた。例えば、『政治講義』（1906年）において、

「政治的自由（原文：政界自由）」は、その意味が倫理学における「個人の自由（原文：個人自由）」と異なる。私が以前訳したミルの『群己権界論』（の内容）は、個人の社会に対する自由であって、政治的自由ではない⁽⁶⁵⁾。

と述べている。

ただ、ミルが『自由論』の中でこの問題に関して言及する事例の中に、かなり古い時代のものが多々含まれることから見ても、「社会的自由」の問題（＝社会的多数者による抑圧の問題）そのものは、必ずしも近代イギリスにおいて初めて生じたものではない。

この点については、厳復もかなり自覚的で、『群己権界論』「第1章 引論」で「太半之豪暴（the tyranny of the majority）」について、

多数者の暴虐について特筆すべき点は、社会が一旦できあがると、（多数者の暴虐は）必ず人に圧力をかけたり呼びかけたりする実権を持つようになり、それが君主の命令と同等のものとなることである。もし（多数者の）命令が、正しいものを捨てて正しくないものに従ったり、介入すべきではないことに干渉したりすれば、多数者の社会に対する暴虐は、常に専制の武断よりもさらに酷いものとなる。なぜなら、専制の武断の場合は、その過ちを明確な形で指摘することはできるが、多数者の暴虐の場合だけは、その範囲があまねくゆきわたり、暴虐から逃げることができることができず、さらにわれわれの感覚や言動に非常に深く滲透し、さらに（われわれの）心霊を束縛し、最終的には（われわれを）流俗の奴隷とするところまで行かずにはおかぬから

である。〔（ ）内は訳者の補足、以下同様〕

（原文：夫太半之豪暴，其為可異者，以群之既合，則固有劫持号召之實權，如君上之詔令然，假所詔令者，棄是而從非，抑侵其所不當問者，此其為暴於群，常較專制之武斷為尤酷。何則，專制之武斷，其過惡常顯然可指，獨太半之暴，所被者周，無所逃虐，而其入於吾之視聽言動者最深，其勢非束縛心靈，使終為流俗之奴隸不止⁽⁶⁶⁾。）

という訳文を提示し、「太半之豪暴」が、社会が成立した時点から、君主の専制などと並んで猛威をふるってきたとする。ここに対応する *On Liberty* の部分は、

Like other tyrannies, the tyranny of the majority was at first, and is still vulgarly, held in dread, chiefly as operating through the acts of the public authorities. But reflecting persons perceived that when society is itself the tyrant—society collectively, over the separate individuals who compose it—its means of tyrannizing are not restricted to the acts which it may do by the hands of its political functionaries. Society can and does execute its own mandates: and if it issues wrong mandates instead of right, or any mandates at all in things with which it ought not to meddle, it practises a social tyranny more formidable than many kinds of political oppression, since, though not usually upheld by such extreme penalties, it leaves fewer means of escape, penetrating much more deeply into the details of life, and enslaving the soul itself.⁽⁶⁷⁾

となっており、嚴復の訳文は、特に前半部分がかなり「意識」的である。また、『自由論』においては、このパラグラフの前のパラグラフから続く議論は、民主政治の理念が現実のものとなり、「民主的共和国」が「地球表面の大きな部分を占めるに至」って以降の事象を対象としたものである⁽⁶⁸⁾ ことから、嚴復の「意識」のあり方は、少なくとも、ここでのミルの議論の流れには忠実ではない。しかしながら、嚴復がここで「多数者の暴虐」を、近代ヨーロッパの文脈から離れた一般的な問題として再定義したことは、ミルの議論と中国における儒教の問題を結びつけやすくする効果があることも確かであろう。

『群己權界論』『訳凡例』の中で、嚴復は、「西国の言論で最も自繇⁽⁶⁹⁾ が困難なのは、宗教以上のものはない。それゆえ、ミルは論を立てるに当たって、宗教の事例を多く取りあげて説明している。中国で（西洋の宗教での事例に）なぞらえられるものは、綱常名教にある。綱常名教に関して、言論が自繇であることを許さないという点では、ほとんど西洋の宗教以上である」⁽⁷⁰⁾ と述べ、「綱常名教」に関して言論の自由が認められていないこと

を問題視しており、この点からみても、厳復が『自由論』の中に求めたものの一つは、こうした言論の抑圧の不当性を論証する論理であったと考えられる。その意味でも、上に引いた部分での「意識」も、ある程度意識的なものであったことが窺える。

しかし、ここで改めて確認しておくべきことは、ここでも「綱常名教」の内容そのものが問われている訳ではないということである。さらに、『群己權界論』には、「綱常名教」に関する言論の自由が存在しないことこそが、「綱常名教」の実効性を失わせてゆくということを指摘するような内容も見られる。

思うに、民智にとって最も害となるのは、厳格な形で一つの理論が立てられ、(それは)疑うことができないということになると、疑うことができないということから、(それについて)議論することができないということになり、議論することができないということから、(それについて)考える必要がないということになることである。私は現代の哲学者が「名教の大義は長き眠りにについている」というのを耳にしたが、まさに言い得て妙である。

(原文：蓋民智之最患者，嚴立一義而以為無可疑，由無可疑而得不可議，由不可議而得不足思。吾聞一並世哲家言曰「名教大義酣寢久矣」，至哉斯言！)⁽⁷¹⁾

この部分に対応する、*On Liberty* の部分は以下の通りである。

The fatal tendency of mankind to leave off thinking about a thing when it is no longer doubtful, is the cause of half their errors. A contemporary author has well spoken of “the deep slumber of a decided opinion.”⁽⁷²⁾

これを比較してみると、やはりかなりの意識であり、特に “the deep slumber of a decided opinion.” という格言が「名教大義酣寢久矣」と訳されていること、さらに、原文の引用部分の前を含めたパラグラフ全体は必ずしも道德のこのみを論じているのではないにもかかわらず、厳復が「名教の大義が陳腐で人心に無益であるのも、言論が不自由であるからである（名教大義所由陳腐而無益於人心，亦以言論不自繇之故）」⁽⁷³⁾ という評注をこの部分に付けていることは、厳復の関心がどこにあるかを示しているであろう。

かくして、厳復にとって『群己權界論』訳出の一つの（あくまで「一つの」であるが）意味は、ミルの「自由」についての議論を借りて言論の自由の正当性を主張することによって、形骸化していた儒教の教義を活性化を目指した点にあるのではないかと思われるのである⁽⁷⁴⁾。

お わ り に

以上、中村正直の『自由之理』と嚴復の『群己權界論』と彼らの言論活動の関わりについて検討してきたが、ともに等しくミルの『自由論』の訳書でありつつ、その訳出の前提となる関心には、それぞれの文脈において独自のものがあつたと考え得るであろう。

それと同時に、中村と嚴復の間では、「翻訳」そのものに対する姿勢においても、相当大きな開きが見られる。

中村の場合、先にも触れたように、ルビなどを用いて、できるだけ訳文を分かりやすくする努力が見られ、彼が、できるだけ多くの人々にミルの『自由論』を知ってもらいたいと考えていたことがうかがえる。同時にそれは、普通の人間であっても、ミルの議論が理解できるはずだという判断をも示しているであろう。彼のそうした判断の背景には、全ての人間には道徳的な良心が備わっており、「正しさ」は誰にでも認識しうるはずだ、という見方があるように思える。『自由之理』『序論』の中に、原文から離れて、中村自身の理解を要約した部分があるが、その中に、

然れば政府、即ち多数の仲間にて、自ら執^{とる}ところの説をのみ道理の正と思ひ、己に異なるものを邪説といひ、これを強て己に同じからしめんと欲するは、人の道義の心を塞ぎ、天良是非の心を奪ふことにて、すなはち政府自ら邪見に陥りたるなり⁽⁷⁵⁾。

とある。これは多数者による道理の強要を非難している内容であるが、ここに「人の道義の心」「天良是非の心」という表現が見られることから、中村はある種の性善説的な立場から、人々の道徳的認識能力について、比較的樂觀的な見方をしていた可能性がある。

それに対して、嚴復の訳文は、格調高い（逆にいえばいささか難解な）古典文によって綴られている。この点は、嚴復自身にとっては理由のあることで、彼は自分の翻訳している書は「学理の極めて深い書」であり、自分の訳書が想定している読者は「多く中国の古書を読む人」に限定されている⁽⁷⁶⁾、と述べている。しかしながら、実際に嚴復の眼鏡に適うような「多くの古書を読む人」が当時さほどいたとは思われず、恐らく彼自身も、一部の優れた人々に理解してもらえばそれで十分という気持ちもあつたであろう。だが、果たしてそれが嚴復自身の翻訳活動の本当に目指すところであつたか否か（即ち、そこに一種の「諦め」があつたか否か）は、やはり疑問として残る。

こうした中村正直と嚴復の翻訳についての態度の相異が生じてきた背景には、様々な要因があろう。彼ら自身の性格やキャリアの違い、さらには、それぞれの時代の日本と中国

の識字率等の文化的水準など、テキスト外の様々な要因が関わっていることが予想される。今後さらに検討を続け、一層理解を深めてゆければと考える。

註

- (1) ミル『ミル自伝』（朱牟田夏雄訳）岩波書店、1960年、220頁。原著は1873年出版。
- (2) 例えば、加藤尚武氏は、『自由論』を「現代の倫理に最も近い古典」「現代の基軸的著作」と位置づけている（『現代倫理学入門』講談社、1997年、5頁）。
- (3) 中国における『自由論』の翻訳としては、『群己權界論』より7ヶ月前に馬君武が『自由原理』（1903年）と名づけて出版したものがある。ただし、馬君武のものは原書に忠実な翻訳ではなく、一種の摘要と解説のようなものであり、厳密な意味での「訳書」とは言いがたい。なお、『自由原理』については、梁一模「二つの中国語訳『自由論』—『自由原理』と『群己權界論』」『中国哲学研究』12号、東京大学中国哲学研究会、1998年、を参照。
- (4) ただし、中村が用いたのは、1859年の初版ではなく、1867年のPrefaceを持つ改訂版。また、『西国立志編』の初刊本は数回に分けて刊行されており、その最初の部分は1870年に刊行されている可能性もある（大久保利謙「中村敬字の初期洋学思想と『西国立志編』の訳述および刊行について—若干の新史料の紹介とその検討」〔『大久保利謙歴史著作集5 幕末維新の洋学』吉川弘文館、1986年、所収〕参照）。
- なお、『西国立志編』についての専著としては、その社会的反響も含めて幅広く論じた平川祐弘『天ハ自ラ助ケルモノヲ助ケ 中村正直と『西国立志編』』名古屋大学出版会、2006年、があり、原著 *Self-Help* と原著者スマイルズについて、『西国立志編』の訳文を参照しつつ論じた最近の論考としては、山下重一「サミュエル・スマイルズと『自助論』（上）（下）」『國學院法学』48巻3、4号、2010、2011年、がある。
- (5) 王栻（主編）『嚴復集』中華書局、1986年に付された注釈（第5冊、1317頁）によれば、現在見られる『天演論』の最も早い時期の刊本は1895年のものであるが定本ではなく、『天演論』が定本として正式に出版されたのは1898年である。
- (6) 石田雄「J・S・ミル『自由論』と中村敬字および嚴復—比較思想史的試論」同『日本近代思想史における法と政治』岩波書店、1976年；王克非『中日近代対西方政治哲学思想的摂取—嚴復与日本啓蒙学者』中国社会科学出版社、1996年の第3章；山下重一「ミル『自由論』の日本と中国における初訳—中村敬字訳『自由之理』と嚴復訳『群個權界論』」『英学史研究』33、日本英学史学会、2000年；Douglas Howland, *Personal Liberty and Public Good: The Introduction of JOHN STUART MILL to Japan and China*, University of Toronto Press, 2005など。石田論文は、中村・嚴復の訳文の検討とともに、ミル・中村・嚴復における「古典」の位置や「教育」への関心の比較、日中におけるスペンサー思想の役割などが概括的に論じられる。王克非書では、中村と嚴復の訳文の検討とともに、両者の『自由論』訳出の動機やそれぞれの「自由観」などが比較対照される。山下論文は、中村と嚴復における『自由論』の受容のあり方の異同が、『自由論』第3章の訳文を比較して論じられる。Douglas 書は、やや特殊な分析視角に立ち、『自由論』を libertarianism 的な思想の一つの源泉とみなした上で、その欠点を中村と嚴復が補おうとしたことを論ずる。
- (7) 従って、本稿の主要な関心は、ミルの『自由論』の原文と中村正直や嚴復の訳文を照ら

- し合わせてその当否を検討することにはない（もちろん、全く言及しないということではないが）。中村や嚴復の訳文の当否の問題については、上記の諸論稿に部分的に論じられているほか、『自由之理』については、山下重一「中村敬字訳『自由之理』—ミル『自由論』の本邦初訳（一）—（三）」『國學院法学』47巻4号、48巻1号、48巻2号、2010年、『群己權界論』については、黄克武『自由的所以然—嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判』允晨文化、1998年；山下重一「中国におけるミル『自由論』の受容—嚴復訳『群個權界論』（一九〇三年）（上）（下）」『國學院法学』38巻1、2号、2000年などで詳細に論じられている。
- (8) 中村正直の伝記としては、自伝である「自叙千字文」（1883年）のほか、石井民司『自助的人物典型 中村正直伝』東京成功雑誌社、1907年；高橋昌郎『中村敬字』吉川弘文館、1966年などがある。中村の思想等を扱った専著としては、荻原隆『中村敬字研究—明治啓蒙思想と理想主義』早稲田大学出版部、1990年。本稿の主題に関連する研究としては、松沢弘陽『近代日本の形成と西洋経験』岩波書店、1993年、第4章「西洋経験と啓蒙思想の形成—『西国立志編』と『自由之理』の世界」があり、二つの訳書を原文に照らして検討しつつ、スマイルズとミルの当時のイギリス思想界での位置付けの違いを踏まえた上で、それが中村の中で如何に接合されていったか、などの問題を幅広く検討していて参考となるが、中村のそれぞれの訳著に対する着目点はやや異なる。
- (9) 以上の中村正直の履歴等についての記述は、基本的に注8前掲の高橋昌郎『中村敬字』に基づく。
- (10) 『西国立志編』については、早稲田大学古典籍総合データベース〈<http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/>〉所収の同人社版11冊本を参照した。この版は、「〔初版の：引用者注〕静岡版の版木をそのまま用いた」（注4前掲、大久保論文260頁）ものだとされる。なお、「論」は本文と異なり、漢文に訓点等を付したものであるが、以下の引用に当たっては原則として原文の送り仮名に従った書き下し文とした。なお、語釈にあたる振り仮名は、原文に従ったものである。
- (11) 『西国立志編』第1冊「第1編、論」1丁裏-2丁表。
- (12) 『敬字文集』吉川弘文館、1903年、巻三、2丁裏-4丁表。テキストとしては「国会図書館近代デジタルライブラリー」所収〈<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/893599-604>〉のものを使用した。なお、『敬字文集』の「凡例」によれば、この書の文章はいずれも中村正直の手定を経たものを改変せずに収録したという。
- (13) 以上、『西国立志編』第1冊「第1編、論」1丁裏。
- (14) 同上。なお、この引用部分は、後に『敬字文集』巻十六にこの「論」が、「書西国立志編後」の題で収録された折りには削除されている。明治国家体制が整備された時期においては、君を御者、民を乗客にたとえる比喻が不穏当だと考えられた可能性がある。
- (15) 同上。
- (16) 『西国立志編』第1冊「第1編、論」2丁表。
- (17) 『西国立志編』第1冊「第1編、論」1丁裏。
- (18) 『西国立志編』第1冊「第1編、論」2丁表-2丁裏。
- (19) 注8前掲、高橋昌郎『中村敬字』78頁。
- (20) 中村正直は、ロンドンを去って日本に帰国するにあたり、友人の H・U・フリーランドから餞別としてスマイルズの *Self Help* を贈られ、日本に帰る船中で愛読し、その半ばを暗誦するに至ったという（同上、72-73頁）。なお、*Self Help* については、Oxford World Classic

版（2002）を参照した。

- (21) 藤村作（編）『日本文学大辞典』新潮社、1932年、「西国立志編」の項（第2巻、246頁）。
なお、『西国立志編』の翻訳上の諸問題については、藤原暹『日本における庶民的自立論の形成と展開』ベリかん社、1986年、の特に第2章も参照。
- (22) 『西国立志編』第1冊「序」5丁表。原文は漢文で送り仮名も付されていない。書き下し文は、講談社学術文庫版『西国立志編』（1981年）所収のものに従う。
- (23) 例えば、源了圓「幕末・維新时期における中村敬宇の儒教思想」『季刊日本思想史』26号、ベリかん社、1986年は、「洋学を学びつつも明治以後ますます儒教的信念を堅くしてキリスト教を受けいれなかった」西村茂樹（1828-1902）や、「儒教を学びつつも、儒教を否定してキリスト教信仰にはいった」小崎弘道（1856-1938）に比較して、中村は「儒教の基盤の上にキリスト教を受けいれ、キリスト教に入信したのちも儒教を捨てること」がなかったとする（70頁）。なお、中村とキリスト教との関係については、小泉仰『中村敬宇とキリスト教』（北樹出版、1991年）も参照。
- (24) 大久保利謙（編）『明治啓蒙思想集』（『明治文学全集』3）筑摩書房、1967年、280頁。
- (25) 『西国立志編』第1冊「第1編」1丁裏-2丁表。なお、『西国立志編』の本文の仮名部分は片仮名を使用しているが、平仮名に改め（合字も仮名書きとした）、さらに適宜句読点を加えた。また、原文の右側に付された振り仮名（漢字の読みを示す）と左側に付された振り仮名（中村による漢語の解釈・説明を示す）は、必要最低限の範囲で、ルビとして付した。
- (26) 『西国立志編』第1冊「第1編」4丁表。
- (27) 『西国立志編』第1冊「第1編、論」1丁表。
- (28) 『西国立志編』第1冊「第1編、論」2丁裏。
- (29) 注19前掲、『日本文学大辞典』「西国立志編」の項（第2巻、245頁）。
- (30) 『四書章句集注』中華書局、1983年、94頁。
- (31) 渡辺浩『日本政治思想史（十七-十九世紀）』東京大学出版会、2010年、125頁など。なお、同じ個所で渡辺氏は「立志とは、明治日本で『立志伝中の人物』などという際の（それは、中村正直訳『西国立志編』とそれをまねた用語法であろう）大いに出世しようと決意することではない」とする。もちろん、こうした「新たな用法」が、『西国立志編』の影響で広まったことは事実として間違いないと思われるが、中村正直自身が、元々「立志」の語を単なる「立身出世への決意」を示すものとして用いていたということではないであろう。
- (32) 注8前掲、高橋昌郎『中村敬宇』76-77頁。
- (33) *Self Help* の目次部分には、スマイルズが本文の内容に関連した小見出しを列挙している（ただし、番号はつけられていない）が、原書の本文の部分にはこの小見出しは付されていない。『西国立志編』では、中村はそれらの小見出しを本文中に組み入れ、さらに各編ごとに通し番号をつけている（ただし、必ずしも全て原書の小見出しに忠実ではなく、省略されたものや、中村が独自に付したものもある）。
- (34) 『西国立志編』第1冊「第1編」1丁裏。
- (35) ただし、この点は、中村正直がその学問的系譜を引いていた佐藤一斎らの思想の「延長上」に位置づけられる可能性もある。中村安宏氏によれば、佐藤が徂徠学・朱子学とともに批判した折りに共通した問題意識として、「第一に為政者に限定されていた道徳的主体性を人間一般に拡大しようとしている点、第二に他者に頼らない己の自発性を尊重しようとしている点」を挙げ（中村安宏・村山吉廣『佐藤一斎・安積艮斎』名徳出版社、2008年、35頁）、さ

らに、彼は「著作のいたるところで『自』の重要性を説」き、「工夫における他者に頼らない自発性と自らの責任とを強調」したとする（同前、87、88頁）。こうした点を踏まえて見ると、中村正直にとっては、「自主自立」が浸透しているイギリス社会は、佐藤一斎が示した指針が広く浸透している社会に見えた可能性も考えられる。もしそうであれば、中村が広く「人民」全体に対して「立志」を呼びかけたことは、江戸後期の儒教の一つの流れの延長上に位置づけられうることになる。ただし、現時点では、佐藤一斎と中村正直との間に具体的な思想継承のあり方について詳細な点が確認できていないので、この問題については後日を期したい。

- (36) 『西国立志編』第2冊「第2編」1丁裏-2丁表。なお、このうち「人にはおのおのその職分ありて、力を尽くすべきことなるに」の部分は、*Self Help* の原文に直接対応する部分が見あたらないが、「職分」は多くの場合 *duty* に対して充てられる訳語として用いられている。
- (37) 『西国立志編』第8冊「第10編」19丁表。
- (38) こうした見方は、あるいはプロテスタント的な天職観などとも関わりがあるかもしれないが、現時点ではこうした問題を検討するだけの準備が整っていないため、この点には触れない。一般的にいて、中村正直の訳書を詳細に検討しようとするならば、本来、「原著者のキリスト教理解」「訳者中村のキリスト教理解」といった点にも目配りをするべきなのは確かだが、こうした作業は現在の筆者の手には余るものなので、ここでは、『西国立志編』の文字上に見られる議論の展開を追うのみにとどめる。
- (39) 『西国立志編』第1冊「第1編」8丁表-8丁裏。
- (40) 『西国立志編』第12編7の小見出し（第10冊、6丁裏）。この部分には、*Self Help* に直接対応する部分は無い。
- (41) 『西国立志編』第1冊「第1編」2丁裏-3丁表。
- (42) 『西国立志編』第10冊「第12編」5丁表-5丁裏。
- (43) 『西国立志編』第2冊「第2編」1丁裏。
- (44) 注4前掲、大久保論文241頁。
- (45) 注7前掲、山下重一「中村敬字訳『自由之理』—ミル『自由論』の本邦初訳（一）」22-23頁。
- (46) 同上、26頁。
- (47) 『自由之理』（『明治文化全集第5巻・自由民権篇』日本評論社、1927年、所収、以下『自由之理』の引用は本書に基づく。引用の仕方は、注25に示した『西国立志編』と同様とした）、7頁。
- (48) 注7前掲、山下重一「中村敬字訳『自由之理』—ミル『自由論』の本邦初訳（一）」29頁。
- (49) 柳父章『翻訳語成立事情』岩波書店、1982年、14頁。
- (50) 『自由之理』7-8頁。
- (51) 以下の解釈は、清水茂『中国古典選・唐宋八家文（一）』朝日新聞社、1978年、239-244頁に基づく。
- (52) なお、若年期の中村が、「君」の起源・役割に関する「原道」的な議論を全面的に受容していた否かは断定しがたい。中村は、「広原道」と題する文を執筆しており（『敬字文集』巻14、7丁裏-9丁表、所収。執筆時期は不明だが、安積良斎（1791-1860）のコメントが付されていることから、1860年以前であることは間違いない）、これは表題からして、韓愈の「原道」を意識したものであることは明らかである。そして、その主たる内容は、儒学の「道」（その具体的な形態は「五倫・五常」）こそが、「天より出でて、心に具わる」もので、「楊墨之道」

「釈老之道」「管商申韓之道」と異なる唯一普遍的な「道」であることを強調するものである。この文章は、題名のみならず、その「護教」的な論調も「原道」に類似しているが、「広原道」には、「原道」と異なり、聖人こそが人間の社会の実質的な組織者であり、その後の「君」が聖人の役割を継承すべき存在であるという内容は全く見られない。

このことは、あるいは、中村が渡欧以前から、韓愈的な「君主」観については違和感を抱いていたためとも考えられるが、安積良斎は、「広原道」に対し、「韓子の『原道』は、光焰万丈、日月の天に麗くが如し。而して性命の精微を論ずるに至ては、則ち尚ほ靴を隔て、痒を搔く者有り。此篇、筆力の雄、韓子に及ばずと雖も、義理の精深、則ち遠く其の右に出で、文字縦横、能く其の言はんと欲する所を叙す。蓋し、濂洛の学術の中より発出し来る。故に純正なること此くの如し」というコメントを付し、この文を、宋学的な観点から、韓愈の「原道」の中の理論的に不十分な点を補ったものものと位置づけている。この評価から見ると、「広原道」の中で「君」に関する議論に言及がなされないのは、単に取り上げられた主題の範囲の問題だとも考え得る。

なお、厳復も、本格的な言論活動を開始して間もなく「辟韓」（1895年）を発表し、韓愈の「原道」を取り上げて批判しているが、そこで実質的に批判されている対象は、儒学の「道」そのものではなく、韓愈の「君主」観の方である。さらに、この文章が1897年に『時務報』に転載されて大きな反響を呼んだことから見ても、少なくとも当時の中国においては、いまだに韓愈の「君主」観がかなり根強かったことが想像できる。

(53) 『自由之理』 10頁。

(54) 注7前掲、山下重一「中村敬宇訳『自由之理』—ミル『自由論』の本邦初訳（一）」34-35頁。

(55) 河野磐州伝編纂会（編）『河野磐州伝』（上）河野磐州伝編纂会、1923年、126-127頁。

(56) 『丸山眞男集』第3巻、岩波書店、1995年、21頁。

(57) 『自由之理』 49頁。当該部分の *On Liberty* の原文については、John Gray (ed.), *On Liberty and Other Essays*（以下、*On Liberty* と略記）、Oxford U. P., 1991, p. 70 参照。

(58) 以上の「自由」に関する議論の要約は、『厳復集』第1冊、2-3頁に拠る。

(59) 同上、3頁。

(60) 同上。

(61) 『厳復集』第1冊、53-54頁。

(62) 「救亡決論」『厳復集』第1冊、49頁。

(63) 以上、『厳復集』第1冊、135頁。

(64) 例えば、注6前掲の王克非書、102-104頁など参照。

(65) 『厳復集』第5冊、1282頁。

(66) 『群己權界論』台湾商務印書館、2009年、5頁。この部分の「群之既合」を“ひとたび「太半」が「群」として結集すると”という意味に取れないこともないが、すぐ後に「其為暴於群」という句があるので、「太半」と「群」を同一視することは難しいであろう。

(67) *On Liberty*, pp. 8-9.

(68) ミル『自由論』（塩尻公明・木村健康訳）岩波書店、1971年、13-14頁参照。

(69) 周知のように、厳復は『群己權界論』では「自由」の代わりに「自繇」という表記を採用しており、引用でもこれに従う。

(70) 『厳復集』第1冊、134頁。

(71)『群己權界論』58頁。

(72) *On Liberty*, p. 49

(73)『群己權界論』57頁。

(74)『自由論』における議論の重要な主題の一つとして“individuality”（個性）の問題がある。

その中で、ミルは“individuality”を養成した「発達した人々」について、「従来存在していなかった善きものを導き入れるものが彼らであるばかりではない、すでに存在している善きものの中の生命を維持する」側面があるとし、「最も優れた信仰と慣習とにおいてさえ、機械的なものに墮落してゆこうとする傾向があまりに大きすぎるのである。それ故に、このような信仰と慣習との根拠が単なる伝説的なものとなるのを、絶えず再起する独創力によって防止する人物が続々とあらわれないならば（unless there were a succession of persons whose ever-recurring originality prevents the grounds of those beliefs and practices from becoming merely traditional）、死物となりおわった信仰と慣習とは、真実の生命をもっている何ものかによって極めて些々たる衝撃を加えられるときにも、これに抵抗することはできないであろうし、また、ビザンティン帝国に見られたように文明が完全に死滅しないという理由はないであろう」と述べる（以上、注67前掲、『自由論』130-131頁）。こうしたミルの“individuality”についての議論は、「儒教の教義の活性化」という嚴復の目的にも沿うものでもあり、この部分の嚴復の訳文は「雖所創垂之至美，而經歷數世之後，遂陵夷而成無謂之死法者衆矣。使非世有賢豪以其心得為鼓舞而張皇之，則方策所布，皆為文具，焚魂曠枯，風潮方新，一經震撼，無不散者，此拜占廷（古君士但丁城之名，蓋希臘帝國之總号）之聲明文物，所以至今日而闕然無聞也」（『群己權界論』91頁）となっていて、ほぼミルの論点に沿った内容になっている。それに対して、中村正直の場合、この部分の訳文は「蓋し総体世人の趣向を觀るに、人の才智を摩滅して、ただ機械の無心に動くが如くならしむるを善事と信じ、慣習となりたり。さるからに、若し新事業を創め、新品行を造る人、相ひ繼で挺出し、世俗の習を破るにあらざれば、天下ただ流伝の故事を守る一塊の死物となるべし。かくの如き情形にては、もし真実に生活する事物ありて襲ひ來らば、極小の攻撃と雖ども、これに抵抗すること能はず、開化上新の事も、死滅に至るべし」となっている。下線部を比較してみれば明かなように、中村の訳文は、ミルの主張（および嚴復の訳文）と逆の内容になってしまっている。このことは、「自由」や「個性」が「既存の価値」の活性化をもたらすという『自由論』の主張が、中村にはいま一つ理解しにくかったことを示しているだろう。

以上の点の詳細、および、『自由之理』と『群己權界論』における“individuality”の解釈については、拙稿「ミル『自由論』における“individuality”概念の日本と中国への導入について——中村正直『自由之理』と嚴復『群己權界論』の場合」大澤顯浩（編）『東アジア書誌学への招待（2）』東方書店、2011年を参照されたい。

(75)『自由之理』12頁。

(76)「与梁啓超書」『嚴復集』第3冊、516-517頁。

本稿は科学研究費基盤研究（C）「近代日本における「哲学」概念の成立過程の比較研究」（研究課題番号23520105）の成果の一部である。