

【論文】 中江兆民はルソーの「自然」(nature)を如何に理解したか？

田中 豊

はじめに

本稿では、「東洋のルソー」中江兆民がルソーの思想の本質をいかに理解し、紹介したのかを検討する。兆民が優れたルソー理解者であることについては、『社会契約論』の翻訳『民約訳解』(以下、『訳解』と称す)が、その証左としてよく挙げられてきた。しかし、ルソーの思想体系を捉えるにあたっては『社会契約論』のみでは不十分であり、その前史も踏まえる必要がある。言い換えると、兆民が『社会契約論』の注意深い読者であったとしても、必ずしもルソーの思想の全体像を把握していたとは言えない。

ルソーの思想は、しばしば「自然に帰れ」(*retour à la nature*)と形容される。確かに、彼はその言葉を一度も使用したことはなく、また「自然」に回帰すること自体を不可能であると考えていたことから、自身の思想をこのように要約していたかも疑わしい。彼のいう「自然」(*nature*)とは、例えば『人間不平等起源論』

(*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) で想定されていた「自然状態」のこ

とであった。これは、トマス・モアが描く架空の小国

「ユートピア」、あるいは現実逃避の先に行き着いた

「桃源郷」(「お菓子の国」)でもない、人間の本质

(*nature*) が体現されたかつての世界を指す。ルソー

によると、学芸 (*les sciences et les arts*) や文明の発展

によって、人間が固有していた「自然」(本質)は喪失

し、「社会状態」へ至る。こうして墮落した世界をいか

に克服し、脱却するのかについて論じたのが『社会契約

論』(*Du Contrat Social*)であった。ルソーはここで、

社会契約を結ぶ以前の世界を「自然状態」とみなしたう

えで、もはや回帰することができない「自然」に替わる

新たな「社会」の設立を模索する。

兆民は『訳解』において、「民約」(社会契約)を結

ぶ以前の「自然状態」を儒教で蒙昧な時代に相当する

「上古」とみなし、そこから脱却した「社会状態」を、

聖人による文化的で理想的な治世である唐虞三代に重ね

合わせることで理解していた。つまり、「ルソーの中に「東洋」を見出し「三代の法」の时空を超えた普遍性を再確認しようとしていた」ように、ルソーの政治思想において「聖人の道」に基づいた治世を見出すことができるかと確信していた。しかもそれは、兆民が『学問芸術論』(Discours sur les sciences et les arts)と『人間不平等起源論』の議論を的確に理解していたうえで成り立つ作業でもあった。『学問芸術論』を部分訳した『非開化論』では、「学芸」の進歩が人間の本質を喪失させる契機とする原著の論点を正確に見抜いていた。その際に「自然」の観念は、『訳解』のように儒教ではなく、『莊子』の枠組みを駆使することによって表現されていた。つまり兆民にとって『学問芸術論』や『人間不平等起源論』は、聖人が登場する以前の世界を理想とする『莊子』を想起させる内容であった。

ただし兆民は、単なるルソー思想の忠実な祖述者に留まらなかった。こうした訳業を承けて兆民が描く政治構想は、「三代の法」に基づく「政」であった。それは、ルソーが志向した「自然」ではなく(それゆえ『莊子』が理想とする世界でもない)、儒教において究極的な価値の根源である「三代」への兆民なりの思慕の表明であった。本稿では、兆民は儒教や『莊子』など中国思

想を駆使しルソーの思想を理解した紛れもない「東洋のルソー」であったことを再確認する。そして、それにもかかわらず(否、そうであったがゆえに)、ルソーの思想を換骨奪胎し、そこから「三代」を見出した儒者としての兆民像を示す。

一 ルソーの思想

雑誌『日本』に掲載された「社会礼習論」において陸羯南は、ルソーが理想としていた世界を『学問芸術論』や『人間不平等起源論』のいう「自然状態」であると理解していた。

ジュネーヴの窮措大ルソーなる人が「中略」一狂思想の代表と為り、「自然的状态」を取りて人類生存の真理なりと主張せしは世に隠れなき所にあらざるや。自然的状态は真理なる乎、社交団結は真理にあらず、学校技芸は真理にあらず。人類が其の自由を失ひ其の実利を喪ふは、皆な此の非真理に自ら執着するの致す所なり。若し自由及実利の真理を全くせんと欲せば、山林に独棲せよ、獣皮を衣とせよ、木実を食とせよ、而して泉流を飲料とせよ。王に事へ

法に従ふことは勿論、公衆の慣習、社会の礼文斯る類のものは皆な人類自然の性に違ふものなり^三。

「自然的状態」においては、「社交団結」や「学校技芸」などの社会性が一切存在せず、人類も「山林」に暮らし「獣皮」を衣とし、「木実」を食べ、「泉流を飲料」とするような原始的な生活が営まれていた。したがってこの世では、「王に事へ法に従ふこと」をはじめ「公衆の慣習、社会の礼文斯る類」は一切存在せず、「皆な人類自然の性に違ふ」ものであった。こうした理解は、『人間不平等起源論』における次の記述と一切背馳しない。

工夫をこらすことも、言葉も話すこともなく、決まったすみかもなく、戦争もなく、他人との関係もなく、自分の同類たちに害を及ぼす欲望を少しも持たないのと同じように同類たちを少しも必要とすることもなく、おそらくは誰かを個別に見分けることなど決してなく、森の中をさまよっていた野生人は、ほとんど情念にとらわれることもなく、自分ひとりで事が足り、この状態に適合した感情と知識しか持ち合わせていなかった。真の欲求だけを感じ、見て

利があると思われることしか見つめず、虚栄心も知性もほとんど進歩が見られなかった。偶然なにかを発見しても、自分の子供さえ見分けがつかないくらいだから、それを他人に伝えることなどできなかった。発明した人の死とともに技芸も滅んだ。教育も進歩もなく、いたずらに世代が交代していった。おのおのの世代は、いつも同じ地点から出発し、原初の時代のまっただけ粗野のままに、数世紀が流れた。種はすでに老いていたのに、人間はいつまでも子供のままであった。^四

ルソーによると、「自然状態」(l'état de nature) における人類は、実に純粹素朴な存在であった。「野生人」と形容される彼らは他人に興味をもたないので、戦争状態に陥ることもなく不平等もほとんど認められない状態にあった。要するに、『人間不平等起源論』における「自然状態」の内容は、ホッブズのいう「万人の万人に対する闘争」と根本的に異にする。実際に、ルソー自身はホッブズを名指のうえで次のように述べていた。

ホッブズの主張によれば、人間は自然になかったあり方からして大胆不敵で、相手を攻撃し、戦うこと

しか考えない。ある著名な哲学者「モンテスキュー」は正反対の考えで、カンバーランドとプーフエンドルフも同じことを断言しているのだが、それによれば、自然状態における人間ほど臆病な者はほかになく、いつも震えていて、ほんのわずかな物音が聞こえたり、ほんのわずかな物の動きを認めても、すぐに逃げ出す構えでいるという。^五

先行者の「自然状態」を紹介した後に、「しかし、自然状態にあつて、そういう状況に陥るのはまれである」とルソーはいずれの見解にも与しない。彼が考える「自然状態」とは、「すべて単調に流れ、集団で暮らしている人間たちがもつ情念や移り気が生み出している絶えない急激な変化に地表がさらされることはない」平和な世界であつた^六。むしろホッブズのいう戦争が起きる「自然状態」は、『人間不平等起源論』がいうところの「社会状態」に相当する。これについては、同書第二部の冒頭の一節が端的に表している。

ある土地に囲いをして、「これは私のものだ」といおうなどと思いつき、こんなたわごとを信じるほど純朴な人々を見だした最初の人こそ、政治社会の真

の創始者であつた。杭を引き抜きながら、あるいは堀を埋めながら、「このペテン師のいうことを聞いてはいけない。果実はみんなのものであり、土地は誰のものでもないということをおぼれたら、あなたたちはおしまいだ」と仲間たちに叫んだ人がいたとしたら、人類はどれほどの犯罪、戦争、殺戮を、どれほどの悲惨と恐怖を免れることができただろう。^七

「自然状態」から墮落した「社会状態」(l'état civil)は「犯罪、戦争、殺戮」の世であり、こうした惨禍をもたらす原因として、私的所有が断罪される^八。つまり『人間不平等起源論』は、『リヴァイアサン』で想定される「自然状態」を批判、否定することによって、その実が「社会状態」であることを示唆する。要するに、ルソーは自身を「意識的にホッブズの反対者の位置に」おくため、『人間不平等起源論』における「歴史の終末におかれた恒常的な暴力状態は、ホッブズによって提出された歴史図式とはまったく正反対」となる^九。

一方『社会契約論』では、『リヴァイアサン』が前提とする「自然状態」に立脚することによって、ホッブズとは異なる結論を導出することが企図されていた。つまり、殺伐とした世界(自然状態)から脱却するために、

ルソーは社会契約の締結が重要であると主張する。そもそもホッブズの場合、社会契約を結ぶことによって、「主権者」と「臣民」関係に還元し、「リヴァイアサン」と譬えられる前者の意志に後者が従うことを求めた。対してルソーの場合は、あるべき法（一般意志）を作る「主権者」と、これに従う「臣民」は同一の主体によって担われるのであり、こうした政治体制である「共和国」が最も理想とされた。このように、『人間不平等起源論』の「自然状態」が『リヴァイアサン』の前提を抜本的に否定していたのに対して、『社会契約論』は、『リヴァイアサン』の論理に沿った結果、ホッブズとは異なる結論が生じることを示すのであった。このように

『人間不平等起源論』と『社会契約論』のそれぞれにおいて想定される「自然状態」の意味内容は一致しないが^{一〇}、両者には一貫した論理構造が認められるのであった^{一一}。

二 『民約訳解』における上古と唐虞三代

本章以降では、ルソーにおける「自然状態」と「社会状態」の観念を兆民がいかに理解していたのかを検討する。はじめに『社会契約論』の漢訳『訳解』の訳出、

およびそこでの兆民の解説を確認する。『訳解』において、「邦国」が建つ以前の世界、すなわち「自然状態」に関して兆民は次のように訳出していた。

邦国いまだ建たざるの時、人々欲を縦まみにし情に奮い、自から脩属することを知らず。故に貌に就きて観れば、極めて活潑自由なるが如しと雖も、実は形気の駆役する所と為るを免れず。本心始めより未だ主宰を為すこと能わず。奴隷の類に非ずや。民約すでに立つ、凡そ士たる者、皆な法を議するに與らざる莫し。^{一二}

「邦国いまだ建たざるの時」の人々は、「情」にしか従わない「形気の駆役」から免れることができていない「奴隷の類」であった。ここでは、欲望に駆られた人間の無制限な行動に基づくホッブズの「自然状態」の様相を呈しているように、兆民は『社会契約論』の「自然状態」を的確に理解していたことに間違いない。それは、「社会契約」（民約）を結ぶことによって生じる変化について、原著の記述を以下のように大幅に加筆していたことから説明できる。

民約すでに立ち、人々法制に循いて生を為す、之を天の世を出でて人の世に入ると謂う。夫れ人ひとたび天世を出でて人世に入る、其の身に於いて変更するところ、極めて大なり。蓋し、曩には直情径行、絶えて自から検飭すること無く、血氣の駆るところ、唯だ嗜慾に是れ徇う。禽獸と以て別つ無きなり。今や事ごとに之を理に商り、之を義に揆る。合すれば則ち君子となし、合せざれば則ち小人となす。而して善悪の名、始めて指す可し。曩には人々ただ己を利せんことを図り、他人あるを知らず。今や利害禍福、必ず衆と偕にし、自から異にするを得ること無し。一三

ルソーによると、社会契約を結び「自然状態」から「社会状態」へ移行することで、これまで欠けていた道徳性や理性を人々は獲得する。このような変化に伴い、「義務の呼び声は肉体的衝動に、権利は欲望に入れ替わることになり、それまで自分しか考慮しなかった人間は、違った原則に基づいて行動し、自分の好みに従う前に理性に囚」ることが必要となる^{一四}。兆民は、「自然状態」(l'état de nature)と「社会状態」(l'état civil)をそれぞれ「天世」と「人世」と訳す。前者において、「直

情径行、絶えて自から検飭すること無く、血氣の駆るところ、唯だ嗜慾に是れ徇う」人々は、「禽獸」と規定される。後者では、みな「事ごとに之を理に商り、之を義に揆る」ことができるように、「民約」を結ぶことによつて「義」や「理」に物事(「利」)をはかる能力を獲得する。つまり「義」や「理」に合することができる者は「君子」と称され、そうではない「利」のみを追求する者は「小人」と称される。そもそも人々が「利」のみを追求する「直情径行」たる「禽獸」の域に在るのは、「邦国いまだ建たざるの時」、すなわち「上古の時」の「自由」である「天命の自由」によつて支配されているためであった。「天命の自由」は「もと限極なし、而して其の弊や、交ごも侵し互に奪うの患を免れ」ないため、「威な自から其の天命の自由を棄て、相い約して邦国を建て制度を作り、以て自から治め、而して人義の自由」が生まれた。つまり「民約」によつて「天命の自由」を捨て、「人義の自由」を獲得した人々は、「上古」から脱却し「各おの其の生を遂げ其の利を長ずるを得る」^{一五}。ここで兆民がみなす、「民約」締結以前の世界である「邦国いまだ建たざるの時」の言い換えである「上古」とは、儒教において唐虞三代以前の時代を指す。儒教が描く上古は、人々が家を建てず野原に住んで

いた（『易経』…穴居而野処）ように、社会的な生活や文明がみられない野蛮な状態であった^{一六}。朱熹も、「今」との比較によつて上古を無知蒙昧な人々が暮らす世界とみなす^{一七}。それゆえ儒教では、こうした時代を脱却させ、文明や文化を創造した人物である聖人を賛美し、唐虞三代に絶大な価値を見出そうとする。唐虞三代は、堯・舜・禹、そして禹に始まる夏王朝から殷を経て、文王・武王・周公という儒教が理念とする聖人たちによつて統治された周王朝までの時代を指す。例えば殷の湯王について『書経』には、「聖武を布き昭かにし、虐に代うるに寛を以てし、兆民允に懐く」（伊訓）とある^{一八}。この際、天子の位には有徳者が就くべきであった（血統によつた世襲ではなく禅譲を理想とする）。その嚆矢である堯から舜への禅譲については、次のように述べる。

慎んで五典を徴めしめ、五典克く従へり。百揆に納れて、百揆時れ叙せり。四門に賓せしめて、四門穆穆たり。大麓に納れて、列風雷雨、迷はざりき。帝曰く、「格れ、汝舜。事を詢り言を考ふるに、乃の言の底に可く績する三載なり。汝帝位に陟れ」と。舜、徳に譲りて嗣がず。一九

舜はもともと官位に就いていなかったが、その聡明さが堯に認められて徳に基づく政治を次々と行い業績をあげ、ついには摂政を経て帝位に就いた。舜は、五典、所謂の五常を資質として有しており帝位を継ぐ者に相応しいと堯によつて判断され、曆と律、度量衡を統一し、さらには祭祀や葬礼をはじめとする五礼を定めた^{二〇}。確かに、古代の政治制度を思慕する『孟子』は、礼樂を作為した舜もかつては「野人」と異なるところがなかったとみなすが^{二一}、堯舜を天性のままに善き政治を実現する、聖人としての資格を有すると評価していた（「堯・舜は之〔仁義〕を性にするなり」^{二二}。また聖人は、上古たる野蛮状態を公明正大で平和な世界へ至らせた偉大な事業の達成者であったため、儒教では「夫れ堯・舜・禹は、天下の大聖」〔『大学』〕として最大級の賛辞が与えられる。つまり、蒙昧な上古という時代との比較によつて唐虞三代は、その偉大さが際立ち儒者にとつての賛美と羨望の対象となる。ただし儒者が唐虞三代を理想とするのは、単に上古（過去）との比較によるだけではなく、現状においてこうした治世が失われているためでもあった^{二三}。つまり、唐虞から夏・殷・周を聖人によつて作為された道が行われていた時代とみなし、その後を道が失われた時代として両者を質的に断絶する

ところに唐虞三代の理念は成立する^{二四}。それゆえ儒者は、この治世を「古典古代」である以上に、「経典古代」とみなし「後代の倣うべくして倣いえぬ權威的時代」であると考え^{二五}。周を最後に「唐虞三代」の「道」は実現していないが、善き政治を回復するためにその治世が記述されている「六経」を学ぶことは儒者にとって大いに意義があつた。

こうした儒教的な尚古主義と、「自然」と「社会」との比較を通じて過去（「自然」）に理想を求めたルソーの態度は期せずして一致する、と後世の知識人は捉えた。例えば陸羯南は『近時政論考』において、次のように看破している。

自由平等は人間社会の大原則なり。世に階級あるの理なく、人爵あるの理なく、礼法慣習を守るべきの理なく、世襲権利あるの理なく、従て世襲君主あるの理なし。「中略」要するに新自由論派は夫のルソーと共に古代の羅馬共和政を慕ふこと、猶ほ漢儒が唐虞三代の道を慕ふが如くなりき。^{二六}

兆民らによって発行された『東洋自由新聞』をフランス流の「自由主義」であり、さらには兆民が主宰して

いた仏学塾の機関雑誌『政理叢談』（『訳解』はここに連載された）を「自由論派の嚆矢」であると羯南はみなす^{二七}。ここでいう「自由論派」とは兆民をはじめ板垣退助、星亨など明治一〇年代に自由党周辺で活躍した人々を指し、現状の「東洋政治」の悪弊を批判し、「近代国家として整備すべき憲法および議会制度の基礎となる思想を準備した功績」がある者たちのことであつた^{二八}。その代表格である「ルソー主義と革命主義」を唱道した『政理叢談』に掲載された「ルソーの民約論」、すなわち『訳解』は羯南をして「漢儒が唐虞三代の道を慕ふが如く」と想起させた。

羯南のこうした所感は見当違いではない。それは、他でもなく兆民自身が『訳解』で「唐虞三代」を理想としていることを「堂々たる本格的漢文」で書かれた「叙」において^{二九}、宣言していたためである。その冒頭はでは、「聖人の教えを垂れ法を示すや、六経炳耀として、日月と光を争う。人倫の道、至れり」とあるように、道徳的で高潔な存在（「日月と光を争う」…司馬遷『史記』が出典）である聖人によって垂示された「人倫の道」が、永遠に普遍的なものであると喝破されている。兆民によると、聖人による「政」は「夏の時を行、殷の轡に乗り、周の冕を服し、樂は則ち韶舞、鄭声

を放ち、佞人を遠ざけるものであった。『論語』（衛靈公）を出典とするこの一節は、曆は夏のものを用い、車は殷の時代の質素なものに乗り、冠はいまの周王朝の整った冕を被ることを説く。また、音楽は古代の舜王の舞楽を用いなければならなかったため、鄭の声楽を放逐し、弁活だけの人物を遠ざけなければならない^{三〇}。孔子が、夏・殷・周にはそれぞれ特色な文明を有すると意識していたこの一節に^{三一}、兆民は「政なるものは時と推移」することを見出していた。それでは、どのように「政」を治めればよいのか。兆民が強調するのは、「人情」に逆らわないことである。というのも、『訳解』によれば「人情」に従ったため堯・舜の治世は勃興し、反対に燕王噲は「人情」に従わなかったために没落した。先述のとおり、堯舜の王朝交替は、儒教が理想とする禅譲によって行われた。しかし同様に禅譲で君位を譲った燕王子噲の場合、儒者はこれを支持しなかった。『孟子』は、その理由について以下のように述べている。

沈同其の私を以て問うて曰く、「燕伐可きか」と。

孟子曰く、「可なり。子噲は人に燕を与ふることを得ず。子之は燕を子噲に受くることを得ず。此に仕ふるもの有り。而して子之を悦び、王に告げずし

て、私かに之に吾子之祿爵を与へ、夫の士や、亦王の命無くして、私かに之を子に受けなば、則ち可ならんか。何を以て是に異ならんや」と。^{三二}

論点は、「天命」の有無である。つまり「天命」が無い状態で勝手に禅譲を行うことは「私」に他ならない行為であったため、燕の討伐は正当であったと『孟子』は主張する。このように禅譲という手段をとったとしても、その背景に「天命」がなければ王位の継承は認められない。一方で、堯から舜、舜から禹への交替（禅譲）とは異なり、禹が実子の啓に天子を譲って以降、その子孫たちによって世襲継続されるようになった（これが夏王朝につながる）^{三三}。禅譲ではなく世襲について『孟子』は、世襲による禹以降の王朝が徳を喪失したのかという万章の問に対して、禅譲であれ世襲であれ、それは「天意」に基づいていけば関係ないと否定する^{三四}。禹が「天命」に基づいて子への世襲という方法で王位を継承させたこと（禹は子に伝えて万世帝王の法と為る）を評価する兆民も^{三五}、『孟子』のこの文脈を踏まえていた。したがって兆民において、「人情」に逆らわない民意に基づいた政治は、天意に則る儒教で最も理想的な治世に適う。事実、兆民は『孟子』の「訴獄と謳歌と、亦

た以て民心の嚮う所を見るに足る」を引用して、「民心の嚮う所を見る」ことの重要性を強調する。なお『孟子』はこの一節と、『書経』の「天の視るは我が民の視るに自り、天の聴くは我が民の聴くに自る」と絡めて論じているように^{三六}、兆民の念頭には明らかに儒教的な「民本」思想があつた^{三七}。

このように兆民は、「天意」を念頭に置きつつ、時機に応じた「人情」の「政」への反映を何よりも重視していた^{三八}。それでは、これを実現するためにはどうすればよいのか。「国会」を置けばよい。つまり「国会」とは、「民志を通じ、禍乱を未だ萌さざるに防ぐ」ことができる、公平で平和な唐虞三代の制度的反映であつた。そのため、兆民にとつての唐虞三代は、ルソーの枠組みを整理するための概念装置に留まるものではなく、今後の日本が進むべき道でもあつた^{三九}。

三 「立法者」と「聖人」

かつての「自然」に替わる新たな政治社会としてルソーによって期待されたのが、「法」(Loi)の支配に基づく「共和国」(République)の設立であつた。ここでは、人民自らが作った一般意志の表象である「法」に自

らが従うという「自由」(Liberté)と、それゆえ誰からの支配も受けない「平等」(égalité)が達成される、と考えられる。しかしルソーは、人民の一般意志の反映である「法」を彼ら自身で作成することが困難な作業であるとみなしていた。「結果を原因に変える」こと、すなわち「制度によって創りだされるはずの精神が、あらかじめ存在しなければならぬ」という逆説^{四〇}を克服するために、ルソーによって用意されたのが「立法者」

(Législateur)であつた。ルソーは『社会契約論』第二編第六章において「盲目の群衆は、何が自分たちに利益となるか」、あるいは「何を欲するのか分からない」状態にあると規定したうえで次のように述べていた。

個々人は利益が分かってもこれを排斥し、公衆は善を望んでもそれが分からない。両者とも等しく指導を必要としている。個々人については彼らの意志を理性に合致させるように強制し、公衆については、何を望むかを知ることを教えなければならない。その時、公衆が賢くなると、社会のなかに、悟性と意志の合一が表れ、その結果、各部分の正確な協力が生じ、最後に、全体の最大の力が発揮される。^{四一}

個々 (particuliers)、あるいは全体 (public) の次元において人々は、何が善 (bien) であるのかを理解できないため、彼らを指導する「立法者」が要請される。この際、「立法者」に求められる素質は「人間性を変え得ること、自ら完全な孤立した一つの全体をなす各個人を、この個人になんらかの意味で生命と存在を与える一つより大きな全体の一部に変えること、我々が自然から受けた孤立の肉体的生存を、部分的・精神的生存に置き換えることができるという自信」を有することであった。要するに、「立法者は人間から固有の力を奪い、それまで人間に無縁であった力、他人の援助がなければ使用することができない力」を人々に与える超越的な存在である^{四二}。固より人々において特殊意志・全体意志から一般意志を導くことが困難である限り、「立法者」は彼らの「習俗、慣習、ことに世論」に注目して「法」(Loi)を作らなければならない。かくして、人々の主観から乖離しない客観的な一般意志は形成される。

「立法者」を具体的に展開させる第二編第七章以降を割愛した『訳解』ではあったが、「立法者」の存在は同書においても示唆されていた。兆民はこれを「制作者」と訳したうえで次のように記述する。

凡そ民のおのおの其の私を顧るや、目よく公益を見るも或は肯て之を取らず。而して其の意を協え事と能わず。是を以て、目に公益を見る者は、之をして其の智の見る所に困りて必ず之を行わしめざる可からず。心に公益を欲する者は、之をして其の益の存する所を識らしめざる可からず。夫れ是の如く、然して後ち衆智、明かにして、志、行と副う。然して後ち民あい輯和し、邦基堅固なり。此の数者は皆な、制作者を須たざる可からざる所以なり。^{四三}

この訳出は、「立法者」の姿の一端を明瞭に描いている。ただし、この訳出に対して兆民が付した解説は原著の主旨から逸脱する。

律例を建立するは民の事にして、律例を造為するは制作者の事なり。蓋し制作者は民の托を受けて律例を制為し、之を民に授く。民は従いて著して邦典と為す。是れ知る、律例は制作者の手に成ると雖も、之を採用すると否とは独り民の任ずるところ、他人は与ることを得ざることを。^{四四}

ルソーの「立法者」は、人間の本質を高次回復させることができる、人々の叡智を遙かに超越する者であったが、兆民の「制作者」像にこのような観点は無い。「制作者」は、まず「民」からの依頼を受けて「律例」を作成し、これを人々に提示したうえで「民」がこれを採用するか否かの権利を有する、と解説されている。つまり最終的に「民」に委ねられる「律例」採用の可否こそが、兆民にとつて譲歩できない「民権」に他ならなかった^{四五}。こうした考え方は既に、「民権論」(明治一一年八月)において展開されていた。ここで「民権」は、「国の大事」について考えることができる民によつて「操」られる、歴史的所産として位置付けられている。つまり、それ以前の「上古の民」は、「国家の務の己れに出づるに非ずとなすこと猶お嬰兒の知なきがごとし」のため、「民権」を握ることは彼らにおいて不可であった。「政教は体」で「民権は用」である以上、はじめに「政教」を確立する「英傑」が率先して制度を整えなければならぬ。事実、最近の日本においては「天子明聖、宰相百僚皆一世の英傑なり、頃者府県会議を創設し、將に以て衆庶をして漸く郡国の事務に習ましめんと」しており、こうした状態が続けば今後、「制度益々備わり文芸益々進」むことができるとの期待が表明され

ている。制度文芸が整うためには、段階的に物事を解決していくことが肝要であり、決して「卵を見て時夜を求むる」(せつかちに結果を求める)ことがあつてはならない。現状、人々は「民権」を「操」ることができないならば、「英傑」がそうした土壌を整備する必要がある。「英傑」によつて、人々は「上古」の世界から脱し「民権」を握ることができ、政教具りて後「民権盛隆」たりうる。なお、「上古」が「英傑」によつて脱却されることの認識は、明治八年前後に島津久光に献策した「策論」の第七策において、「国ノ草創ニ在テハ英傑制度ヲ造リ、既ニ開クルニ及ンデハ制度英傑ヲ造クル」として示されていた。日本において教化は既に広く浸透し誰しもが礼節を知っているが、やはり「一定ノ憲制猶未立タザレバ、則チ之ヲ草創」といわなければならぬ。「一定ノ憲制」を建立するにあたり、「一人ノ理勢ニ達シテ且守ル所有ル者ヲ得」る「英傑」が必要であった。この際に強調される「憲制ヲ立ツルハ才識有ル者ニ非ザレバ不可」であるとの文言は、モンテスキュー『ローマ盛衰史論』からの引用であり、ルソー自身が『社会契約論』の第七章「立法者について」においても援用していた。要するに、兆民は「立法者」をモデルに、第七策で述べられている「英傑」を描いている。

また兆民は他の著作においても、ルソーのいう「立法者」を儒教の聖人と同列に論じていた（『国会論』）。

問答形式によるこの著作は、普通選挙を説く「漸進家」が、西洋の制度をただ模倣するだけでは「真の制作家」であるとはいえず、「正理」や「公道」にそれが合致しているのかを吟味する必要性を説く^{四六}。「漸進家」は続けて、こうした「制作家」のモデルとして、聖人の周公旦、古代ギリシアのソロンやリュクルゴスなどを列挙したうえで、彼らを「脳髄中に於て咀嚼醞熟し茲に以て彼の炳々焔々当代を照燭し後世に軒昂する一大典章を制作」した者であると定義する^{四七}。このように兆民は、「正理」や「公道」に適した制度を作り上げる「制作家」を、礼楽刑政を作為し上古から脱却させた聖人に重ね合わせるかたちで理解していた。

しかし『訳解』では、上古のような蒙昧な存在として「民」を位置付けなかった。つまり、「制作家」が言及されていたとはいえず、『訳解』では「制作者」によつてではなく「民」が自ら「民権」をとり得ると考えるのであった。「国会」の開設が約束され、まさに「政教」が完成しようとしているこの時において、兆民の課題は「英傑」がいかに制度を設計するのかわではなく、人々が「民権」を行使するにはどうすればよいか、言い換える

と「国会」における「民」の振る舞い如何を模索することであった^{四八}。

四 儒教、莊子、ルソー

兆民は、「自然状態」から「社会状態」の変化を上古から唐虞三代の治世の変化に合わせながら、『社会契約論』の論旨を描いていた。この際、「民約」を結ぶ主体は、あたかも儒教における聖人の如く振る舞うことが期待されるのであり、これによって上古（自然状態）から唐虞三代（社会状態）へ至ることが可能であった。そして、兆民がルソーの思想の注意深い読者であったことの証左として注目されるべきは、『学問芸術論』と『人間不平等起源論』に対する理解であろう。例えば『訳解』の解説では次のように述べられていた。

上古の時、邦国いまだ建たず、制度いまだ設けず、人びと意を肆にして生を為し、人の約束を受くること無し。自由権もつとも盛んなる候なり。邦国すでに建ち、制度すでに設けらるるに及んでは、尊卑常あり、貧富別あり、復た上古の人の意を肆にして生を為すが如くならず。即ち帝王の貴き、威福自由な

りと雖も、往々にして外は強臣の脅す所となり、内は媿嬖の制する所となり、動れば意の如くならず。庸人の家に居りて頗る自から恣にするに比して、或は劣ること有り。復た能く自由権を有するに非ざるなり。四九

国家や制度の設立に伴い、「尊卑常あり、貧富別あり」の状態に至るといふ理解は、兆民自身が断っているように、『人間不平等起源論』（『訳解』は「不平等論」と訳す）の解説であった。あるいは、『学問芸術論』の兆民による部分訳『非開化論』においても、原著、さらには『人間不平等起源論』の内容を的確に理解していたことを窺うことができる。

昔ハ智寶ノ未ダ開ケザル、機心ノ未ダ生ゼザル、人ノ最モ尊重セシ所ハ天賦自由ノ徳ニ過グルモノ莫シ、智寶一タビ開ケ機心一タビ生ズルニ及ビテヤ、百般ノ需用随フテ発シテ、人ヲシテ復タ自ラ艸居穴処ノ生ニ安ズルコト能ハザラシム、是ニ於テ乎政府ト云ヒ法律ト云ヒ随フテ其間ニ起リ、又彼ノ文芸ナル者ノ出ヅル有リ^{五〇}。

「智寶」の発達や「機心」の発生によって、最も貴重されるべき「天賦自由ノ徳」が喪われ、人々においてはかつてのような「艸居穴処ノ生ニ安ズル」営みは不可能となった。『訳解』では否定的な言説であった上古的生活（『易経』…穴居而野処）が、ここでは肯定的な営みとして描かれている。そして、ここで最も貴重される「天賦自由ノ徳」が「百般ノ需用随フ」に連れて墮落したと訳出していることから、兆民は『人間不平等起源論』と『学問芸術論』の論理を的確に把握していた。そもそも『学問芸術論』は、ディジョン・アカデミーの課題「学問と芸術の再興は習俗の純化に寄与したか」（*Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs*）に応答したルソーのデヴェュー論文であり、彼自身はこの設問に対して否定で答える。ただし、ルソーは「文芸学術」を完全に否定するのではなく、あくまでもそれに「道徳的な進歩」が伴っていれば肯定し得ると考えていた^{五二}。しかし、ルネッサンス以降の近代学芸においてこうした現象は認められないため、同書では本来人々が有している「徳」の墮落に起因する元凶として断罪された。つまり、ここにおいても人間は「自然状態」から「社会状態」へ移行するにつれて墮落していくものとして観念されるのであり（この点は

後の『人間不平等起源論』でさらに論証される)、「文芸学術」によって墮落する以前の人間の本质が賛美の対象となる(自然への回帰)。

『学問芸術論』・『人間不平等起源論』と『社会契約論』のいう「自然」の意味内容を異にするかたちでルソーは使用していたことから、兆民が『非開化論』で「昔」を「天賦自由ノ徳」が発揮され「智寶ノ未ダ開ケザル、機心ノ未ダ生ゼザル」世界として描くのは正しい。それは先行研究が述べているように、ここでみられる「機心」という『莊子』(天地篇)に由来する言葉を使用していることが如実に物語っている^{五二}。『莊子』には、甕を用いて井戸と畑を往復しているため「措措然として力を用うること甚だ多くして、功を見ること寡し」という非効率に思われる作業をしている老人に関する逸話がある。こうした事態に孔子の弟子である子貢は、「一日に百畦を浸す」便利な機械を提供してみせたところ、その老人は次のように答えた。

機械有る者は、必ず機事有り。機事有る者は、必ず機心有り。機心胸中に存すれば、則ち純白備わらず。純白備わらざれば、則ち神生定まらず。神生定まらざる者は、道の載らざる所なり。^{五三}

老人が便利な機械を使うことを拒否するのは、それによって仕掛けの心、すなわち悪知恵(機心)が生じ、純白の徳を欠くとの懸念を抱いているためであった。ルソーによると、「人々がつながれている鉄鎖の上に花飾りをひろげ」る「学問、文学、芸術」は、「根源的自由の感情を押し殺し、彼らにその奴隷状態を好ませ、彼らをもつて文明国民と称させる」には十分であった

^{五四}。「学問、文学、芸術」(les sciences, les lettres et les arts)が「根源的自由」(liberté originelle)を墮落させる契機であるとみなすルソーの思想は、人間の知的営為に対する根本的不信を表明する『莊子』の思想と実に相性がよかつた^{五五}。つまり、『学問芸術論』の議論から『莊子』を想起した兆民は、『莊子』的世界像を通してルソーの思想を読み理解したといえる^{五六}。例えば『莊子』には、「民には常性有り、織りて衣、耕して食う」という理想的な「至徳の世」がかつて実現していたとある。

至徳の世は、其の行くこと填填たり、其の視ること顛顛たり。是の時に当たりてや、山に蹊隧无く、沢に舟梁无く、万物群生し、其の郷に連属し、禽獸群

を成し、草木遂長す。是の故に禽獸は係羈して遊ぶ可く、鳥鵲の巢は攀援して鬪う可し。夫れ至徳の世は、同じく禽獸と居り、族まりて万物と並ぶ。悪んぞ君子小人を知らんや。同乎として无知なり、其の徳離れず、同乎として无欲なり、是を素樸と謂う。素樸にして民の性得らる。聖人に至るに及んで、蹙蹙して仁を為し、蹙蹙して義を為して、天下始めて疑う。澶漫して楽を為し、摘僻して礼を為して、天下始めて分かる。五七

「至徳の世」において人々は必要最低限度の水準で生活しており、山川草木のなか禽獸とともに暮らしていた（ただしルソーが想定する「自然」において人々は、「群」を成さない）。また、人々においては「君子」や「小人」のような階級も存在せず、「无知」や「无欲」であり、それが「素樸」（先にいう「純白」な徳）として賛美の対象とされていた。しかし「聖人」の登場によって、「仁」や「義」が生じ、「天下」を墮落させる。『莊子』は、儒教で文化の創造者とされる「聖人」を「至徳の世」を墮落させた元凶とし、それ以前の君子・小人の別のない平等な世を礼賛する。ルソーもまた『人間不平等起源論』において「自然」から乖離した「文

明」の有様を次のように嘆いていた。

人間がその自然になつたあり方からして残酷で、これを和らげるために政治機構が必要なのだ、などと性急に結論した人たちがいたのは、観念を十分に区別せず、これらの部族がすでに最初の自然状態からどれほど遠いところにいたのかを注意してもみなかったためである。ところが、原初的狀態における人間ほどやさしい存在はほかにない。このとき人間は、自然によって野獸の愚かさからも文明人の忌まわしい知識からも等しく離れたところに置かれており、本能と理性によって自分を脅かす害悪から身を守ることはできない。自然になつた憐れみの情によって、誰にも害悪を及ぼさないようにひきとめられており、害悪を受けたからといって何もやり返さうとはしない。五八

「自然状態」においては、「野獸の愚かさ」や「文明人の忌まわしい知識」(La stupidité des brutes et des lumieres funestes de l'homme civil) から遠く離れた位置にある、「自然になつた憐れみの情」(La pitié naturelle) によって平和な世界が実現していた。しかし

一たび、「自然」(nature)を残酷なものともみなし、これを和らげるために「政治機構」(police)を作りだしたがためにかつての「原初的狀態」(état primitif)に回歸することができなくなった。『莊子』(繕性篇)の次の一節は、同様のことを説いている。

古の人は、混芒の中に在りて、一世と与にして澹漠を得たり。是の時に当たりてや、陰陽和静し、鬼神擾さず、四時節を得、万物傷われず、群生夭せず。

人に知有りと雖も、之を用うる所無し。此を之至一と謂う。是の時に当たりてや、之を為す莫くして常に自然なり。「中略」徳又た下衰して、唐虞の始めて天下を為むるに及ぶ。治化の流れを興こし、淳澁澆くし朴を散じ、道を離れて以て善とし、徳を陰しくして以て行う。五九

全ての物が健やかに成長していた「古」において「知」があつたとしても人々はそれらを用いる必要のない「至一」が実現していた。この時代には、誰一人、上位にあつて作為を弄することなく、常に万物が自生していた。しかし、堯・舜の治世では、人々の淳厚な真心や素朴な本性(先の「純白」)は雲散霧消し、「道」から離れておきながらそれを「善」と称するに至つた。

このように『莊子』は、「至一」(先の「至徳の世」)から聖人の治世への移行を、「道」が質的に断絶していく過程とみなす。したがつて、「世は道を喪い、道は世を喪う。世と道と交も相い喪うなり」と現在において、かつての「道」の回復は断念される。このように『莊子』は、唐虞三代とは質的に断絶した世として、「至徳の世」「至一」を理想とするように、儒教における聖人の登場に伴う文化的事業の発展を非難の対象とする。かくして兆民は、『莊子』における論理を『学問芸術論』に適用することによって、ルソーの「自然」からの墮落過程を的確に描くことができた。

兆民が『学問芸術論』に触れた際に、その内容は『莊子』の論理に近しいと直ちに感じたであろう。それは、兆民がルソーの思想の深い理解者であつたことの表れでもあつた。その一方で、「仏人蘆騷書を著して頗る西土の政術を譏る」の表題を付し、『学問芸術論』を下書きにしていることを明確にし、漢文で執筆された「原政」(明治一一年、後に明治一五年に転載)の存在も忘れてはならない。しかしこれは、後に自身が翻訳する『非開化論』の主旨からかけ離れる内容となっている。「原政」によると、『学問芸術論』の趣意は、「教化を昌んにして芸術を抑えん」ことであり、それは「政治」に

においても同様であることを示すことであつた。兆民は、「政」を用いないことを以て「善」とみなし、これを理想的な状態とみなす。つまり「技芸」「芸術」ではなく、「道義」でもって民を教えなければならないという徳治主義を志向し、これに基づく民自身の「自治」が「政」の本質であると主張する。そして、この際に重視されるのが「三代之法」であつた。兆民は「三代之法」を「君臣の義」「父子の親」「夫婦の別」「長幼の序」「朋友の信」であり、「是れ皆身を修め人治める所以のもの」であると定義する^{六〇}。「三代之法」によれば、「法令設けずして可なり圜圍置かずして可なり兵戈用いずして可なり誓盟結ばずして可なり」であり、「政」を用いる必要性がなくなる^{六一}。そして、こうした状態こそ「固と聖人の期する所なり」と喝破する。要するに「西土政術」でなく「三代之法」に拠ることで、民は「徳義に嚮往して利欲の為に侵乱」されない「至善」の境地に到り「自治」を達成することができる（むろん、これは佐久間象山が説く「東洋道德・西洋芸術」ではない）。

なるほど、「原政」における政治的諸制度を撤廃する主張については、『莊子』の觀念の影響があるかもしれない。しかしそれでもなお、兆民が志向するのはあくまでも聖人によって作為された（と兆民が考える）「三代

之法」に基づく「政」であり、これによって儒教が理想とする平和で道徳的な治世が達成される。むしろこうした発想は、「聖人」に匹敵する「民」自身が「律例」を作為することによって「道徳」が実現すると述べられていた『訳解』に継承される内容であつた^{六二}。『学問芸術論』に依拠した内容であると兆民本人が述べていたとはいえ、「原政」の内容は『非開化論』で駆使されていた『莊子』の觀念は影を潜める。ここで重視されるのは聖人の存在であり、「聖人の期する所」に沿つた「政」が「善」となる。したがつて、ともに『学問芸術論』に由来する『非開化論』と「原政」が志向する世界観は、一致しない。兆民は、『学問芸術論』の翻訳に際して『莊子』が有用であると認識していたとはいへ、彼の思想において重きが置かれるのは、唐虞三代の治世以外にあり得なかつた。

おわりに

兆民は、『社会契約論』で展開される「自然状態」から「社会状態」への移行を、儒教における上古から唐虞三代への変化という枠組みに重ね合わせることで理解した。この時、野蛮な上古を脱却させた聖人はルソーのい

う「立法者」であると示唆されていたとはいえ、『訳解』では人民に儒教的聖人像を投影し、「民約」を説いていた。つまり「民約」の主体である「民」は、「立法者」に指導されることなく、自身の力によって「上古」たる「自然状態」から脱却することができる、と考えられていた。要するに『訳解』は、「立法者」に指導されなくとも人民主権が達成されることを徹頭徹尾、強調する内容であった^{六三}。そのため兆民によって「自治の国」と訳されたこの政治社会において、ルソーが重視していた「法」(Loi「律例」)による支配は根本に置かれていない。兆民は、「国を為むる者は、道徳の特むに足らざる、必ず相い約して例規を立て、違えば則ち罰あり、夫れ然る後ち義と利と相い合し、所謂る道徳も亦た其の間に往るを得」という原文にはない一節で^{六四}、「例規」(Loi)が「義」と「利」を合一させて「道徳」を実現させる手段であると主張していた。このように、政治的諸制度よりも相対的に「道徳」の実現の方を重視する兆民の姿勢は、終生持ち続けられる信念であった^{六五}。

一方で『学問芸術論』の翻訳『非開化論』では、原著に則るかたちで「自然」から「社会」に至る過程を、『莊子』における「至徳」から「唐虞」の治世への転落

に類推されていた。『莊子』は、儒教の聖人が人々に知識や礼を根付かせたことを以て、「純白」であった人々の「徳」を墮落させた原因とみなしていた。そして、このような儒教的倫理を根本的に批判する『莊子』の論理構造が、兆民においてルソーの思想と期せずして一致するものとして自覚されるのであった。しかし、『学問芸術論』から着想を得て執筆された「原政」では、ルソーの「自然」、すなわち『莊子』がいう「唐虞」以前の世界は理想とされておらず、むしろ聖人によって作為された「三代の法」の統治を志向していた。以上のように、中国思想を駆使することによってルソーの思想を的確に理解していた兆民は紛れもなく「東洋のルソー」であったが、そうであったがゆえにルソーから自由たり得た。

凡例

中江兆民の著作からの引用は、全て『中江兆民全集』(松本三之介・松沢弘陽・溝口雄三・松永昌三・井田進也(編)岩波書店、一九八三・一九八六年)に拠り、巻数頁数の順に①六七のように略記する(別巻の場合、別四六五のようにした)。原漢文からの引用に際しては、全集に併せて収録されている編者による書き下し文の方を引用する。

註

- 一 菊池理夫によると、ヨーロッパルネッサンス期に想定されていた理想社会は次の五つに類型化することができる。すなわち、第一に古代ギリシアからの伝統であり、ある時期を理想化した平和で牧歌的な「アルカディア」。第二にキリスト教的黙示的伝統に基づき、この地上にキリストが再臨し、最後の審判までの千年間を支配する「千年王国」。第三に豊饒な自然のもと民衆の欲望が充足される現実逃避の夢である「お菓子の国」。第四に支配者の道徳的完全性に基づき、被支配者も従順に服従する調和に満ちた社会である「完全な道徳国家」。そして第五に、過去にも未来にもない「いま、ここ」のどこかに存在するものとしてイメージされ、人々全員は高潔ではなく、戦争も犯罪も存在する現実の政治社会とは変わらない「ユートピア」である（菊池理夫・有賀誠・田上孝一（編）『ユートピアのアクチュアリティ：政治的想像力の復権』晃洋書房、二〇二二年、三、四頁を参照）。この類型に従えば、ルソーの「自然」は第一の「アルカディア」に当てはまる。
- 二 宮村治雄『理学者兆民 ある開国経験の思想史』みすず書房、一九八九年、二五、二六頁。
- 三 『陸羯南全集 第三巻』みすず書房、一九六九年、三六六頁
- 四 坂倉裕治（訳）『人間不平等起源論 付「戦争法原理」』講談社学術文庫、二〇一六年、八九、九〇頁。
- 五 同前、五〇頁。〔〕は訳者による注。引用に際して省略した箇所がある。
- 六 同前。
- 七 同前、九五頁。
- 八 ホッブズの自然状態が戦争状態と為り得る原因について福田敏一は、ロックの思想と比較することによって次のように説明する。「ホッブズの自然状態が戦争状態になるのは、人間が利用できる資源の総額は決まっているのに対して、人間の欲望は予見能力を通じて無限大になりうるために分配の争いとならざるをえないからである。ところが、無限にものが豊富なら争う必要はない。そうすると、ホッブズの神様はケチでロックの神様は気前がよいから、それによって自然状態が戦争状態になるか平和状態になるかがわかれるように見える。しかし、ロックの神様も無限に資源を与えてくれるわけではなく、そこには人間の新しい働きが認められ、ロックは労働という観念を持ち込むのである。ホッブズの自然状態で

は人間と人間とが向い合っているけれども、ロックの自然状態では人間と自然とが向い合っていて、他の人間のことは第一次的にはまったく意識の上ののぼってこない。そしてその人間はすでにあるものを取って生きてゆくだけでなく、労働することによって財貨をふやすのである」(福田敏一『政治学史』東京大学出版会、一九八五年、三六八頁)。

九 ジャン・スタロバンスキー(著)山路昭(訳)『ルソー 透明と障害』みすず書房、二〇一五年、四八・四九頁。

一〇 第一編第六章「社会契約について」においてルソーは次のように述べている。「私は、自然状態における自己保存を妨げている多くの障害が、その抵抗によって、各人が自然状態における生存の維持のためにふるう力を圧倒する時点に、人間が到達したと想定してみる。そうなればこの原始状態はもはや存続できず、人類は生存様式を変えなければ、滅亡するところになるう。」(平岡昇(編)『世界の名著 ルソー』中央公論社、一九六六年、二四一頁)。

一一 スタロバンスキーは、エンゲルス(『反デュリング論』)が既にこうした読み方を実践していたことを指摘している。「人間がその「自然状態」から離れつ

つあるこの歴史のなかには、ひとつの「自然の秩序」が存在しているのだ。エンゲルスにしたがえば、不平等は究極には平等に変質するが、究極的な革命が実現するものは、言語を欠いた原始人の、古い自然の平等ではなくて、社会契約による、より高度な平等である。圧制者は圧迫され、過去の関係は保持されると同時に止揚される。そして人間は否定の否定を達成する。」(スタロバンスキー、前掲書、四七頁)。つまり、エンゲルスの功績は、相対立する矛盾の止揚に到達する弁証法的統一によって、ルソーの思想特有の「矛盾」を全体的に統一したところにあった。

一二 ①一六六・一六七。

一三 ①一六四。

一四 平岡編、前掲書、二四六頁。La voix du devoir

succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit,

l'homme qui jusques-là n'avait regardé que lui-même, se

voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter

sa raison avant d'écouter ses penchans.

一五 米原謙は、自然状態を「天世」と訳す兆民の思想を『莊子』に基づいた翻訳であると理解する。しかし、そうであるならば兆民は『莊子』と同様に、「禽

獸」のような生活を『訳解』で理想としていたこととなる。兆民が『莊子』を念頭に入れて「天世」の語を編み出したとしても、少なくともここに理想的な世界を見出していたと理解することはできない。ただし、後述するように兆民が『学問芸術論』を『莊子』の脈略で把握していたとする同氏の見解には同意する。

一六 渡辺浩『東アジアの王権と思想 増補新装版』東京大学出版会、二〇一六年、二二八頁。

一七 「上古民淳、未有如今士人識理義、嶢崎、蠢然而已、事事都曉不得」(『朱子語類 四』第六六卷、中華書局、一九八六年、一六二〇頁)

一八 小野沢精一『書経(下) 新釈漢文大系』明治書院、一九八五年、四〇八頁。

一九 加藤常賢『書経(上) 新釈漢文大系』明治書院、一九八三年、二九頁。

二〇 山口謠司『書経』角川ソフィア文庫、二〇一九年、二六頁。

二一 「舜之居深山之中、與木石居、與鹿豕遊、其所以異於深山之野人者幾希」(宇野精一『孟子』講談社学術文庫、二〇一九年、四一六頁)。

二二 同前、四二六頁。

二三 例えば『漢書』は、唐・虞のあとに三代が成立し聖人の道は顕著であったが、周以降には礼楽が失われたと嘆いている(「昔唐虞既衰、而三代迭興、聖帝王、累起相襲、其道甚著。周室既微而禮樂不正、道之難全也如此」)。

二四 関口順『儒学のかたち』東京大学出版会、二〇〇三年、一九・二〇頁。

二五 渡辺、前掲書、二三一頁。

二六 『陸羯南全集 第一巻』みすず書房、一九六八年、四八頁。傍点は引用者による。

二七 同前、四七頁。

二八 松田宏一郎『陸羯南』ミネルヴァ書房、二〇〇八年、一〇八頁。

二九 島田虔次『隠者の尊重 中国の歴史哲学』筑摩書房、一九九七年、一八七頁。

三〇 吉川幸次郎『論語 下』角川ソフィア文庫、二〇二〇年、二五三・二五五頁。

三一 同前、二五四頁。

三二 宇野、前掲書、一三〇頁。

三三 湯浅邦弘(編)『中国思想基本用語集』ミネルヴァ書房、二〇二〇年、四頁。

三四 「禹に至りて徳衰へ、賢に伝へずして、子に伝ふ」

に対する孟子の「否。然らざるなり。天、賢に与ふれば、則ち賢に与へ、天、子に与ふれば、則ち子に与ふ」(宇野、前掲書、二一九三頁)。また、次の万章とのやりとりも参照。「『堯は天下を以て舜に与ふ』と。諸有りや」と。孟子曰く、「否。天子は天下を以て人に与ふること能はず」と。

三五 ①一三一。

三六 宇野、前掲書、二九二頁。

三七 『訳解』にみられる「民本」の思想については、拙稿「中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」.. ルソー『社会契約論』(Du Contrat Social)と儒学思想との交錯」(『法と政治』七一巻一号、二〇二〇年)においても論じた。

三八 「節を砥き道を直くして行うと雖も、抑そも時を料り人情を揆らず、何ぞ狂鸞の甚きや」。

三九 「国会」を置くことによつて儒教に適う政治が実現すると思われるのは、兆民の独創ではない。そもそも儒者は往々にして、議会という制度に対して同様の念を抱いていた。例えば、幕末の儒者・横井小楠は『国是三論』において英国の議会は、「政体一に民情に本づき官の行ふ処は大小となく必悉民に議り其便とする処に随て其好まざる処を」強制するものでは

ないと「民」の意向に則ることができると考えられている。それゆえ戦争によつて死傷者がようと、戦費が重なるといえども、国民は「怨嗟」を持つことはない。官民一体の政体として把握する小楠にとつて、英国では「殆三代の治教に符合する」政治制度が実現していた。小楠において国会は、「民情」に基づく「公」と、平和をもたらす古代中国において行われていた政治制度の反映に他ならなかった。

四〇 米原謙『近代日本のアイデンティティと政治』ミネルヴァ書房、二〇〇二年、一三頁。

四一 Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent; le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connoître ce qu'il veut. Alors des Lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le Corps social, de-là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur.

四二 Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple, doit se sentir en l'Etat de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-

même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forcés propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui.

四三 ①一九九。

四四 同前。

四五 山田博雄『中江兆民 翻訳の思想』慶應義塾大学出版会、二〇〇九年、一八八頁。

四六 ⑩六二・六三。

四七 ⑩六三。

四八 拙稿「中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか? - 西周『利学』との比較の視点から -」(『法と政治』七三巻二号、二〇二二年)は、学問に明るいこと、具体的には漢文が読めることを「国会」の参加の第一の条件として兆民が求めていたことを明らかにした。「文」(学問)の修得により「君子」になり得ると考える兆民は、朱子学に基づきルソーを

受容していた。したがって、「立法者」(聖人)の指導がなくとも、「民」は自身の道徳的修養を通じて「聖人・君子」として政治に参画することができると兆民は考える。

四九 ①一二七・一三八。

五〇 ①二一一。

五一 Ce n'est point la Science que je maltraite, me suis-je dit; c'est la Vertu que je defends devant des hommes vertueux.

五二 米原謙『日本近代思想と中江兆民』新評論、一九八六年、一六三頁。

五三 池田知久『莊子：全現代語訳 上』講談社学術文庫、二〇一七年、七三六頁。なお以下の『莊子』に係る現代語訳と解説は全て同書に拠る。

五四 平岡編、前掲書、六六頁。Les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés.

五五 例えば『莊子』(養生主)には、「吾が生や涯り有り

て、知や涯り無し。涯り有るを以て涯り无きに随うは、殆うし。已して知を為す者は、殆うきのみ」（池田、前掲書、二二二頁）とある。要するに、有限の生を養うために無限の知を追究することは『莊子』では戒められている。善く生きるために「文」（学問）の修得の意義を説く儒学（特に朱子学）とは対照的な態度である。

五六 米原、前掲『日本近代思想と中江兆民』、一六六頁。

五七 池田、前掲書、五六一・五六二頁。

五八 坂倉、前掲訳書、一〇五頁。

五九 池田、前掲書、九六五頁。

六〇 ⑭ 一七。

六一 ⑭ 一六。

六二 『訳解』と「原政」が相互補完的な関係にあることについては、拙稿、前掲「中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか?」、一〇頁と（注四二）を参照。

六三 松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」（『自由の不安 近代日本政治思想論』慶應義塾大学出版会、二〇一六年）、三〇八・三〇九頁。

六四 ① 一九三。

六五 「道德ノ法律未ダ以テ人民ノ情念ヲ制スルニ足ラザルトキハ其勢抑制ヲ以テ之レニ易ヘザルヲ得ズ、是ヲ以テ道德ノ力愈々盛ナルトキハ法律ノ抑制愈々其勢ヲ喪フテ、政府ハ終ニ無用ノ長物ト為ランノミ」（『理学沿革史』）、および「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、道德を以て、法律を圧倒する是れなり」（『一年有半』）を参照。

（関西学院大学）