

# 方法としての中江兆民

——『民約訳解』を読む——

米 原 謙

本稿は、中江兆民によるルソー思想の受容を、主として『民約訳解』（以下『訳解』と略す）を素材にして検討しようとするものである。『訳解』の読解は、中国古典に関する広汎な知識を必要とするものであることは、桑原武夫編『中江兆民の研究』における島田虔次氏の『訳解』の注によって示されているところであり、本来、私などの企ての及ぶところではない。しかし『訳解』自体をテーマとする研究が、まだ十分になされておはいえない現状にあっては、<sup>①</sup>このような生かじりの注解も幾分か存在理由を持つものと思われる。わが兆民先生の掣みにならえば、「予や迂陋、世に處して知曉する所なきも、」兆民の書に至りては、「夙に思を罩めて誦習するところ、聊か自から得るところ有るを覚え……世に問わんとす」（『訳解』叙）というところか。いづれにせよ、私の問題意識は、兆民によるルソー読解の方法を検討することによって、日本近代思想のあり方そのものを批判する視点を探らうとするところにある。「方法としての中江兆民」と題するゆえんである。

兆民が『政理叢談』（のち『欧米政理叢談』）を発行し始めたのは、一八八二（明治一五）年二月であり、『訳

方法としての中江兆民

「解」はその第二号から連載され、翌年九月の四六号に巻之二第六章までが訳載され、その間、巻之一だけがまとめて一八八二年十月に仏学塾から刊行された。雑誌は八三年末まで続けられたが、続稿は掲載されず、中断されたままに終っている。中断の理由は明らかでなく、中村雄二郎、佐々木毅、井田進也各氏による推定はあるが、なお説明し尽されたと言ひ難い。

我われはまず「叙」から読み進めていくことにしよう。<sup>(2)</sup>『訳解』冒頭の「叙」は、単行本刊行の際に付け加えられたもので、後に『政理叢談』二十号にも掲載されたが、その原型は、『政理叢談』第一号の「叢談刊行之旨意」である。<sup>(3)</sup>「叢談刊行之旨意」は二段落からなり、第一段落は、欧米諸国の富強の根本原因は、人民が自由権を「貴尚」し、「亢張」することであり、その根幹は「国会を設立して議政の権を乗攝する」(嘉治隆一編校『兆民選集』九一頁)ことにあると述べている。第二段落は、明治二三年国会開設が予定されている現在、それに備えて「学を講じ術を究め深く自ら脩めて以て議員の重任に堪ゆる」(同上)人間を養成することが急務であることを述べたものである。『政理叢談』の序文とも言うべきこの文章と、単行本『訳解』の「叙」を比較しながら読んでみるのは、無駄な作業ではない。

「叙」には段落はないが、内容は三つに分けられる。第一節は、中国古典を引照しながら、政治には「時を料り人情を揆」ることが重要なことを述べる。第二節では、欧米諸国の中から富強国としてフランス、イギリス、ドイツ、アメリカを掲げ、その政治体制は様々だが、要は「国会なるものを置き、民をして希望ある者を票選して之を薦めしむ」ることにあると述べ、このような政治体制の形成に影響を与えた思想家として、モンテスキュー、ルソー、ロック、ベンサム、ライプニッツ、カントの名を掲げて、ルソーを「之が首」としている。第三節は、明治維新以來、西欧諸国を模範として仰ぎ、「士庶も亦た相い競い、自治を以て志と為」しているので、「婁騒ら諸子の業を講

じて以て泰西制度の淵源を窮むるは、今日に在りて当に務むべきの急」であることを強調している。

「叙」の方は、古典から引用したり、ルソーについて述べたりすることによって、詳しくなつてはいるが、二つの文章の間に主張の変化は全くないといつてよい。あえて言えば、「叙」の文章の「時と推移し、人情に逆わざる」政治の強調が、「叢談刊行之旨意」に欠けているように見える点である。しかしこの文をよく読めば、必ずしもそうとは言えないことがわかる。第一段落末尾で兆民は次のように書いてあるからである。「議員たる者は必ずや學術淹博にして且つ時務に練習する者にして後可なり、豈短妄詭激徒に口を鼓し舌を振ひ苟も快を一時に取る者の能く弁する所ならん哉」(前掲『兆民選集』九二頁)。これに対応する「叙」の部分では、兆民は漢代の蓋寛饒という人物をあげ、「抑も時を料り人情を揆らず、何ぞ狂癡の甚きや」と評している。兆民が当時の政治状況を念頭に置きつつこれらの文章を書いたことは疑う余地がない。問題は、彼がここで批判している相手が一体誰なのか、という点にある。これは、結局『訳解』が主として誰に向けて書かれたものであるか、という問題をも決することになる重要なポイントである。

井田進也氏は、「『民約訳解』中斷の論理」の中で、『訳解』を伊藤博文の憲法調査と関連づけて理解しながら、蓋寛饒を伊藤を寓するものとして理解している。井田氏の論文全体の論旨は、今は問わない。だが蓋寛饒が井田氏の主張するような「愚か者」だったか否かは問うに値する。『漢書』卷七七によれば、「寛饒居安を求めず、食飽くを求めず、進んでは国を憂うるの心有り、退いては、節に死するの義有り」と述べている。兆民はこの『漢書』の記述に従つて、「節を砥き道を直くして行ふ」直情径行の理想主義者として、蓋寛饒を描いている。このような人物が伊藤博文に対する揶揄として通用するとは、私には到底考えられない。

私は「叙」と「叢談刊行之旨意」を一体のものとして理解する。したがって、前者の蓋寛饒は、後者の「矯妄詭激

……快を一時に取る者」と同一のものであり、この「矯妄詭激……快を一時に取る者」とは、文脈上、自由民権派壯士を指していることは疑問の余地がないから、「叙」における蓋寛饒の比喩は、主として民権派壯士に対して、「蓋し政なるものは時と推移し、人情に逆わざる、斯れ美なりと為す」ことを論じたものであると理解する。

自由民権派に対する兆民の姿勢がいかなるものであったかは、本稿のテーマを越える問題であるので省略する以外にないが、必ずしも『自由党史』の有名な一節が述べるような意味での「自由党の別働」ではなかったと思われる。急進民権派に対する一定の距離を置いた姿勢は、明治十年代半ばまでの兆民に一貫したものであり、それは例えば、『東洋自由新聞』第二号の社説では、次のような形で主張される。

「凡ソ古今人民ノ能ク大業ヲ創建セシ所以ノ者ハ詭激ノ言ヲ騰グルニ在ラズシテ精密ノ論ヲ立テシニ在リ、矯妄ノ行ヲ抗グルニ在ラズシテ堅確ノ志ヲ体セシニ在リ、（中略）蓋シ言ノ詭激ナル者ト行ノ矯妄ナル者トハ以テ快ヲ一時ニ取ル可クシテ以テ遠大ノ益ヲ図ル可ラズ、吾輩衆君子ト豈苟モ快ヲ一時ニ取り以テ自ラ娛ム而已ナラン哉」  
（松永昌三編『中江兆民集』一八四頁）。

右の社説の末尾の部分で兆民は「吾輩唯正サニ至理ヲ講求シテ以テ時ヲ俟ツ可キナリ」（同上二八五頁）と主張しているが、これが、ルソー主義に強く色づけられた『東洋自由新聞』の一連の論説の基本的姿勢であり、それは『政理叢談』における欧米政治理論の紹介の意図でもあったはずである。換言すれば、兆民が『訳解』の読者として最も期待を寄せていたのは、急進的な自由民権派の壯士達であったはずであり、兆民は彼らに当面の急務として「婁騒ら諸子の業を講じて以て泰西制度の淵源を窮むる」ことを求めたのであった。

ところで兆民がルソーの原典をどれだけ読んでいたか確定はできないが、仏学塾でテキストとして用いていた『民約論』、『開化論』、『学問芸術論』、『教育論』、『エミール』は熟読していたと考えられる。また『民約論』の

読解の前提である『不平等起原論』も読んでいたのは間違いない。『政理叢談』に野村泰享の翻訳が連載されているのも、あるいは兆民の意を受けてのことかもしれない。さらに『告白』も読んでいたことは、『革命前法朗西二世紀事』の巻末の「引用書目」に「ルソー、懺悔録」が明記されていることや、幸徳秋水『兆民先生』の次のような一節によって知ることができる。

「先生『一年有半』の稿を起すの前、予其自伝を著さんことを勧む。先生晒って曰く、我れ一寒儒の生涯、何の事功か伝ふるに足る者有らん哉。且つ夫れ自伝を艸する、勢ひ知人故旧の秘密を暴露せざるを得ず。彼のルソーの如きは忌憚なきの甚しき者、是れ予の忍ぶ能はざる所也と」(岩波文庫版四〇頁)。

このようにみても、ルソーの主要著作は大むね兆民は目を通していたと考えられる。「訳者緒言」において、兆民は、ルソーの人となりや次のように紹介している。「其の人、天姿剛烈、加ふるに才を負い豪を矜るを以てし、人の軌轍に循うことを喜ばず。是を以て、事を論ずるに或は矯激の病なきこと能わず。学士が輩、往々にして指摘するところあり。」このような叙述は、兆民が用いた二次的テキストに基づいたものかもしれないが、それにしても、先の『兆民先生』の一節と同様、兆民のルソー観を示して興味深い。また、ルソーに「矯激の病」があるという指摘も、保守派によって、ルソーが目の敵にされていた当時の思想状況を思いあわせれば、意味深長である。先に引いた『東洋自由新聞』第二号社説によって知られるように、「詭激ノ言」ではなく「精密の論」を、「矯妄ノ行」ではなく「堅確ノ志」を称揚していた兆民は、語の本来の意味でラディカルなものを、ルソーの「民約の一書」の中に求めていたはずである。民権派壮士達が陥りがちだった見かけだけの急進性は、兆民が断固排斥するところであり、保安条例で東京を追放された時に、「一山四文」の連中といっしょにされたと述べた彼の心根も、またそこにあったのである。この書の中に「詭激ノ言」と「矯妄ノ行」の聖典ではなく、「精密ノ論」と「堅確ノ志」をこそ読み取る

ことを、兆民は民権派の壮士達に求めていたのである。それが「叙」と「訳者緒言」の中に込められた意味であった。

この節を終える前に、「著者緒言」を見ておこう。これは原書の *Avertissement* を訳したもので、冒頭は次のようになっている。「余嘗て自から揣らず一書を著して、尽く世の制度風俗と、夫の人倫の大道、及び一切の治道に關繫あるものを論じて、之が道理を窮究せんと欲し、匪勉業に就くこと、蓋し年あり。言うまでもなく、『社会契約論』が、放棄された『政治制度論』の一部をなすものであることを述べた部分であるが、兆民の訳は原文より詳しくなっている。『政治制度論』が「世の制度風俗と、夫の人倫の大道、及び一切の治道」に關するものであることは、原文では触れられていない。管見の限りでは、『政治制度論』に触れた『告白』の一節においても、兆民の訳文に相當するような部分は見出せない。あるいは兆民の用いたテキストでは、このような注が付されていたのだろうか。兆民の用いたテキストを特定することが、『訳解』を読み解くための不可欠の作業であることを思い知らされるが、私の微力をもってしては、現在のところどうすることもできない。<sup>(5)</sup>

## 二

ルソー主義が色濃く現れている『東洋自由新聞』の一連の論説は、兆民のルソー受容を検討するための格好の資料であるが、第一号の「祝詞」で彼はこう書いている。「善哉乎婁騷ノ言ヤ、曰ク人ニシテ自由権無キハ人ニ非ザル也ト。ルソーを他の政治思想家から區別する最大の特徴は、おそらくその自由観にあるが、兆民がルソーの自由観に強く印象づけられていたことは、右の一節の語り口の中に見事に現れている。この「祝詞」の一節は、おそらく『訳

解」巻之一第四章の次のような部分に繋がっている。「夫れ自由権を棄つる者は、人たるの徳を棄つるなり。人たるの務を棄つるなり。自から人類の外に屏ぐるなり。」ここに「徳」とは *qualité* である。「訳解」の最大の特色は、儒学の用語を訳語として多用することによって、儒教倫理の内包するエートスの内部で『社会契約論』を理解しようとした点にある。ヨーロッパ近代の思想家の中で、ルソーはこのような試みに最も適した思想家である。あるいはむしろ、ルソーの政治思想のもつ強い道徳的性格は、儒教のエートスの中に位置づけることよってのみ、当時の日本語の文脈の中に移しえたと言えるかもしれない。兆民は明らかにこのことを意識した上で、『社会契約論』の漢訳を試みたに違いない。彼の方法と文体は一体のものである。

「叙」の中で兆民は書いている。「後世、最も婁騒を推して之が首と為すものは、其の旨とするところ、民をして自から修治せしめて、官の抑制する所と為る勿らしむるに在るを以てなり。」兆民は「民をして自から修治せしめ」るところに、ルソーの政治理論の優れた点があると考えている。「婁騒政論之大旨意訳」と副題された「原政」でも、ルソーを「自治に見ること有る者」（前掲『兆民選集』九七〇八頁）としている。「自治」は『訳解』が最も強調した概念の一つであり、そもそも、ルソーの思想を紹介することによって「泰西制度の淵源を窮むる」という『訳解』の課題は、「士庶も亦た相ひ競い、自治を以て志と為す」（傍点引用者）という当時の状況をふまえたものであることは、「叙」において兆民自身が述べたところである。République の訳語として、すでに通用している「共和国」という語をあえて採用せず、「民自から律例を為し、他の羈束を受ける所なければ……皆これを自治之国という」と述べた巻之二第六章の「解」も、「自治」という概念への兆民の執着をよく示している。この箇所を発展させて「君民共治」という独自の概念を導き出した「君民共治之説」は、「共和」という名辞への物神崇拜を捨て、実質的に人民の「自治」が保証される政治体制をモデルとすべきことを説いたものである。

このような理想的な政治体制のモデルとして「自治之國」を設定した以上、人民は当然「自から修治」しうるものでなければならぬ。つまり「自治」の担い手たりうる人間像の描出が、『訳解』の一つの仕事であった。より具体的に言えば、ルソーを媒介としながら、民権派壯士達に「自治之國」の人間モデルを提出すること、これが兆民が目指した目標の一つである。

では「自治之國」の人間モデルとは何か。ルソーはそれを *citoyen* という。兆民はそれを「士」と翻訳する。それは直接的には、士族や壯士という語を連想させる言葉であったと考えて大過ないであろう。より広く儒教の文化的エートスの中でその内包する意味を探るとすれば、例えば『荀子』（富国篇）の次のような表現を想起してもよいであろう。「士より以上は、則ち必ず礼樂を以て之を節し、衆庶百姓は、則ち必ず法數を以て之を制す。」すなわち「士」とは、「天子、諸侯、卿大夫、士、庶人」という階級制度における「士」であり、支配階級に属する者として、庶人とは厳然と區別される。右の荀子の主張にも示されているように、庶人が他律的に支配されるのに対し、「士」以上は礼樂をもって自からの行動を節するべく、高い教養と道徳的能力を要求された。『論語』（泰伯篇）の有名な一節もそのことを示している。「士は以て弘毅ならざる可からず。任重くして道遠し。仁以って己れが任となす。亦た重からず乎。死して而して後已む。亦た遠からず乎。」つまり儒教の文化的エートスにおいて、「士」とは一個の独立した人格の代名詞であったと考えてよいであろう。

『社会契約論』における *citoyen* という概念が、「士」という訳語によってどれだけ見事に蘇っているかを我われは考えてみるべきである。それは現在普及している「市民」や、服部徳訳『民約論』の「国人」という訳語と比較すれば、あまりに明瞭である。「国人」はもちろんのこと、「市民」という言葉にも、ルソーの *citoyen* のもつ倫理的緊張感がまるで伝わっていない。我われは「市民運動」と言い、「労働者、学生、市民の皆さん」と呼びかけるが、

その時の「市民」と *citoyen* との落差はあまりに大きい。「士」という言葉が付随させる「修己治人」への強い倫理的要請は、「市民」や「国人」には完全に欠落している。*citoyen* が「士」と訳されねばならなかった必然性は、以上によって十分理解されるが、この訳語の採用は漢訳によってのみ可能となったこともまた明らかであろう。「士」という語が内包している意味は、漢訳によってのみ、よく伝達しえたのである。

次に、我われはルソーの政治思想の特徴をなす自由観について検討してみよう。周知のように『社会契約論』第一編第八章は、三つの自由の観念を提出している。*liberté naturelle*, *liberté civile*, *liberté morale* がそれである。兆民はこれらを、「天命の自由」、「人義の自由」、「心の自由」と翻訳した。『訳解』巻之一第一章の「解」は、「天命の自由」と「人義の自由」について次のように説明している。

「上古の人、意を肆にして生を為し、絶えて検束を被ること無きは、天に純なるものなり、故に之を天命の自由と謂う。……民あい共に約し、邦国を建て法度を設け、自治の制を興し、斯て以て各の其の生を遂げ其の利を長ずるを得るは、人を雜うるものなり。故に之を人義の自由と謂う。」

*liberté naturelle* は「天に純なるもの」であるが故に「天命の自由」といい、*liberté civile* は「人を雜うるもの」なるが故に「人義の自由」と兆民は呼ぶ。これは、いわゆる「自然状態」と「社会状態」を、それぞれ「天世」、「人世」と訳したことに対応している。「自然状態」から「社会状態」への転換のプロセスを、兆民は荘子的世界像を背景にして理解しており、「天世」、「人世」という訳語もそれに基づくものである。このことはすでに別稿で論じたことがあるので、ここでは再言しないが、理想状態とその墮落状態とを、「天の○○」、「人の○○」と呼ぶのは、『莊子』に特徴的な用法であり、「天に純なるもの」、「人を雜うるもの」として、「天」と「人」とを対照的に用いる規定も、荘子的世界像の影響下にあるのである。一方を「純」といい、他方を「雜」と形容することによつ

て、自ら露出している価値観は、ルソーのものではなく『莊子』の世界像に基づくのであり、『社会契約論』と『訳解』の間にある落差が隱微な形で現れていると見てよいであろう。

『社会契約論』第一篇第八章は、*liberté civile*を「一般意志に制約されるもの」と規定している。この部分を『訳解』は、「人義の自由は、之を建つるに衆意の同じく然るところを以てし、而して之を限るに亦た衆意の同じく然るところを以てす」とし、また「解」において、「人義の自由は、民約の置くところ、亦た民約の限るところなり」と叙述している。「自由」という語が「我まま勝手しだい」という意味をもっていたために、訳語として多くの困難を惹き起こしたことは、すでに多くの研究が指摘しているところである。<sup>9)</sup>「自由」という日本語が内包していた原義を前提にすれば、ルソーの三つの自由の中で、読者に最も理解しやすかったのは、「個々人の力によってのみ制約される」*liberté naturelle*であつたろう。「天命」のままに行動すれば事足りるからである。しかし *liberté civile* については事情はそれほど簡単ではない。兆民によれば、それは「自治の制」の成立を前提とし、衆意の一致に反しないように行動することを内容とする。彼はそれを「人義の自由」と呼ぶ。「人義」とは、諸橋轍次『大漢和辞典』（大修館書店）によれば、「人のふむべき道」と語釈が付され、出典は『礼記』（礼運篇）の次のような一節である。

「何をか人情と謂ふ。喜怒哀懼愛惡欲なり。七つの者学ばずして能くす。何をか人義と謂ふ。父は慈、子は孝、兄は良、弟は弟、夫は義、婦は聴、長は恵、幼は順、君は仁、臣は忠なり。十の者これを人義と謂ふ。信を講じ睦を脩む、これを人利と謂ふ。争奪相殺す、これを人患と謂ふ。故に聖人の、人の七情を治め、十義を脩め、信を講じ睦を脩め、辞讓を尚び、争奪を去る所以は、礼を舍きて、何を以てかこれを治めん。<sup>10)</sup>」

つまり聖人たらしめる者が努めるべき礼として、情を「治め」、「人義」を「脩め」ることが要請されるのである。聖人は、言うまでもなく、儒教が理想としている人間像であり、この儒教的人間モデルが「脩め」なければなら

ないのが「人義」である。兆民は漢訳という方法を採用することによって、『訳解』が儒教の文化的エートスの内部で理解されることを要求したのであるから、我われはそれに忠実でなければならぬ。「人義の自由」とは、したがって、礼の世界において当然「脩め」るべきことを「脩め」た上で、はじめて許される「自由」である。「民約」による「一般意志」の拘束を、兆民は礼の世界における当為による拘束に移し換えた。ルソーが *citoyen* に要求した市民的倫理は、こうして見事に再生したのである。

第三番目は「心の自由」である。『訳解』は次のように述べている。

「比の約に因りて得るところ、更に一あり。何の謂ぞ。曰く、心の自由、是なり、夫れ形氣の駆るところと為りて自から克修することを知らざる者、是れ亦た奴隸の類のみ。我よりして法を為し、而して我よりして之に循う者に至りては、其の心胸、綽として余裕あり。然りと雖も、心の自由を論ずるは理学の事、是の書の旨に非ず。偶ま此に及ぶと云ふのみ。」

この訳文は、ほとんどルソーの原文のままである。「心の自由」とは何か。ルソーの説明はそっけない。「心の自由を論ずるは理学の事、是の書の旨に非ず。」しかし兆民の理解は的確であり、この部分に付した彼の「解」は過不足がなく実に見事である。続けて引用しておこう。

「邦国いまだ建たざるの時、人々 欲を縦ままにし情に徇い、自から脩厲することを知らず。故に貌に就きて觀れば、極めて活潑自由なるが如しと雖も、実は形氣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。奴隸の類に非ずや。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。故に曰く『我よりして法を為す』と。法制すでに設けらる、皆な相い率いて之に循わざる莫し。故に曰く『我よりして之に循う』と。夫れ自から法を為し、而して自から之に循えば、すなわち我の本心、會つて少かも抑制を受くること有ら

ず。故に曰く『心胸 悼として余裕あり』と。」

自然状態において享受されていた *liberté naturelle* は、社会状態において *liberté civile* と *liberté morale* によって代わられる。このことは明瞭である。しかしルソーの原文を読む限り、この三つの自由の論理的関係はそれほど鮮明ではない。『訳解』は、「心の自由」と他の二つの自由との関係を的確に説明している。欲望と本能の赴くがままに行動している自然人は、「形気の駆るところ」となっているにすぎない。彼は「自から克修する」ことを知らないが故に、自己の欲望の奴隷となっているのである。社会状態になれば、「凡そ士たる者、皆な法を議する」ようになり、また自ら作った法に従うのであるから、心に「悼として余裕」ができる。これが「心の自由」である。つまり、自然人は社会状態に入って「士」となり、それによって初めて「自から克修」することができるようになり、「形気の駆役」を脱し、「心の自由」を得るのである。ここに至って再び、我われは「士」という訳語の有効性を思い知らされるはずである。儒教文化における「士」の最初の任務は「修身」である。『訳解』の「士」は「克修」するが故に、立法に参加し、自己の欲望から自由となり、「心の自由」を獲得する。

『社会契約論』の理論的ネックは *citoyen* にある。*citoyen* が契約国家を支えるに足る市民的倫理をもっていないければ、『社会契約論』の全構造は崩壊するしかないのである。理論モデルとしての *citoyen* と現実とのギャップを考慮すれば、ルソーが「立法者」と「市民宗教」を持ち出さねばならなかった事情は、容易に察しがつくはずである。儒教の文化的エートスの中では、「士」という概念は、自己を「修める」ことが同時に人を「治める」ことにも連がることを暗黙の前提としている。『訳解』は、この「士」という概念を採用することによって、ルソーが逢着した困難性を幾分かは避けえているのである。

*liberté morale* と *citoyen*、『社会契約論』はほとんど実質的な説明を行っていない。そのために、従来のルソー研

究は、この概念にほとんど注意を払っていないように思われる。<sup>11)</sup>しかし兆民は、ルソーの全思想体系におけるこの概念の重要性を十分に認識していた。『革命前法朗西二世紀事』の「ルソーの小伝」の末尾を、彼は次のように結んでいる。「ルソーの政論に在りては、心・自由と権理の平等とを主張せしより、後來日耳曼カント、フィクテの徒益々其説を拡充して其精神を極め、又法朗西に在りてはベルナルダン、シャトーブリアン及び、スタエル婦人、英吉利に在りてはロールドピロン、皆ルソーの詞藻を祖述し、咀嚼脱化して別に一家を成すを得たり」(『兆民文集』二二五頁、傍点引用者)。井田進也氏の研究によれば、この「ルソー小伝」は、アンリ・マルタン『法国史』、ヴィクトル・デュリュイ『法国史』による、とされる。<sup>12)</sup>私は、今この二書と兆民の叙述とを比較対照する余裕を持たないが、おそらく、ルソーの政治思想を「心の自由と権理の平等」によって特徴づけた慧眼だけは兆民のものであったに違いない。そうでなければ、『東洋自由新聞』第一号の巻頭を飾った有名な社説を彼が書きえたはずがないのである。私は別稿でこの社説について論じたことがあるがルソーとの関連でここでもう一度とりあげておきたい。<sup>13)</sup>

兆民はこの社説で、自由の観念を「リベルテ・モラル(即チ心神ノ自由)」と「リベルテ・ポリチック(即チ行為ノ自由)」に分類している。この二つの自由が、ルソーの言う *liberté morale* *liberté civile* に対応することは言うまでもないであろう。「リベルテ・モラル」については、彼は次のように説明している。少し長いが全文を引用しておく。

「リベルテ・モラルトハ、我が精神心思ノ絶エテ他物ノ束縛ヲ受ケズ完全発達シテ余力無キノ得ルヲ謂フ是レナリ、古人所謂義ト道トニ配スル浩然ノ一氣即チ此物ナリ、内ニ省ミテ疚シカラズ自ラ反シテ縮キモ亦此物ニシテ、及チ天地ニ俯仰シテ愧作スル無ク、之ヲ外ニシテハ政府教門ノ箝制スル所トナラズ、之ヲ内ニシテハ五欲六惡ノ妨碍スル所トナラズ、活潑々転轉々トシテ凡ソ其馳騫スルヲ得ル所ハ之レニ馳騫シ愈々進ミテ少シモ擡マザル者也。

故ニ心思ノ自由ハ我ガ本有ノ根基ナルヲ以テ、第二目行為ノ自由ヨリ始メ其他百般自由ノ類ハ皆此ヨリ出デ、凡ソ人生ノ行為、福祉、学芸皆此ヨリ出ツ、蓋シ吾人最モ当サニ心ヲ留メテ涵養ス可キ所此物ヨリ尚ナルハ莫シ」(松永編『中江兆民集』一八二頁)。

『訳解』の説明によれば、「心の自由」とは、自ら作った法に従うことによって、その「本心」が何らの抑制を受けず、「悼として余裕」があることであつた。ここでの「リベルター・モラル」の説明も同趣旨であるが、原典の束縛がないために、説明はより自由になされている。兆民の説明を整理すると、「リベルター・モラル」は、外から「政府教門ノ箝制」を受けず、内では「五欲六悪ノ妨碍」を受けないことにある。ルソー流の自己立法への主張はここでは正面に出ておらず、むしろ十九世紀リベラリズム流の「からの自由」の方が強調されている観がある。しかし「リベルター・モラル」の本旨たる心の内面の問題は、「社会契約論」よりもはるかに強調されている。「五欲六悪ノ妨碍」を受けないとは、自己の欲望を制御することへの要求であり、『論語』流に言うなら、「心の欲する所に従つて、矩を踰え<sup>14)</sup>ない聖人イメージへの訴えかけである。「浩然ノ一氣」や「自ら反シテ縮キ」の語にみられる『孟子』の援用もすべて、儒教の文化的エートスの中に読者を引き込むことによって、その理想的人間モデルのイメージを想起させることが意図されている。つまり儒教の聖人におけるような道徳的充実感こそが「リベルター・モラル」の本質であることを、兆民は示そうとしているのであり、このような翻案の仕方こそが、「リベルター・モラル」の提示の方法として、当時の日本における最適の方法であると、彼は考えているのである。

兆民の方法が日本近代思想のあり方に対する根本的批判を含んでいると私は考えるが、そのことはさておき、兆民とルソーとがどこかで相通じあつていたことは確かである。「わたしに暴力をふるうわたしの情念にたいしてわたしを保護することによって、わたしを自由にしてください。わたしが情念の奴隷にならないようにしてください」と<sup>15)</sup>

『エミール』は言う。「わたしは、悪いことをしているときには奴隷だが、後悔しているときには自由な人間だ」とする『エミール』のルソーと、「自ずから反りみて縮くば、千万人のうちと雖もわれ往かん」とする『孟子』とでは、もちろん非常な落差があることだろう。兆民がその落差を知らなかったはずはない。『東洋のルソー』はルソーではなかった<sup>(16)</sup>のはあまりにも自明のことであり、そのことを誰よりも切実に自覚していたのは兆民自身であつたはずだ。それにもかかわらず兆民はあえてこの方法を採用したのである。これが兆民の方法なのだ。

もとの社説にかえろう。兆民は「心思ノ自由ハ我が本有ノ根基」であり、他のすべての自由や学芸はここから由来すると述べている。要するに「リベルター・モラル」が出発点なのであり、それを持たない人間に、言論その他の近代的自由を与えても無意味なのである。兆民は近代的自由の担い手のことを問題にしているのであり、個の道徳的自立をぬきにしては、近代的自由について語れないと言おうとしているのである。<sup>(17)</sup>

### 三

『訳解』巻之二第一章は、いわゆる一般意志を「公志」と翻訳し、次のように定義づけている。「公志とは何ぞや、衆人の同然たる所、是れのみ。」「公志」という概念について本質的な議論が出てくるのは、ここが最初である。それにしては兆民の説明はそつけないように思われる。しかし兆民はあくまで自己の方法に忠実だけであり、問題はその方法を読み解くか否かにある。

兆民の規定によれば、公志とは「衆人の同然たる所」である。この「同然」という語は、すでに前の「人義の自由」の説明にも出てきたのであるが、一体、「同然たる所」とはどういう意味か。私の貧弱な漢学の知識による限

り、「同然」という語は『孟子』に次のような形で出てくる。

「口の味に於けるは、同じく着しとするもの有り。耳の、声におけるも、同じく聴きよしとするもの有り。目の、色におけるも、同じく美とするもの有り。心に至りてのみ、独り同然たるところ無からんや。心の同然たるところのものとは何ぞや。謂わく、理なり、義なり。聖人は先んじて、われらの心の同然たることを、得たまいしのみ。故に理義のわれらの心を悦ばすは、猶ほ芻豚（うしだた）のわれらの口を悦ばすがごときなり」<sup>(20)</sup>（傍点引用者）。

『孟子』はここで、人間の五感の嗜好が「同然」であるようにその本質も「同然」であること、つまり「理義」を尊ぶ点で人間の本質は同一であることを述べる。「理義」という語は兆民が好んで使った語<sup>(21)</sup>であり、彼が「同然」という語句を用いた時、『孟子』のこの一節が念頭になかったとは信じがたい。逆の言い方をすれば、「公志とは何ぞや、衆人の同然たる所、是れのみ」と兆民が言い放った時、読者は『孟子』の世界像を想起することを要求されているのであり、それに続く文章をその世界像の中で理解するように誘導されているのである。

「夫れ衆人の利とする所、洵に各の相異なる」と雖も、然れども其の間にまた相同じき所有り。唯其の相同じき所有り、此れ即ち邦国の基を寄せるゆえんなり。若し衆の利とする所、皆悉相異なり、一に相同じき所無くば、盟約十百有りと雖も、何ぞ以て国を為すを得ん。」

『孟子』は先に掲げた一節で「心の同然」たるところについて述べた。兆民はこの訳文で、人々の利益の一致する点があることを述べている。兆民の訳文が『孟子』の文章とアナロジカルな構造をなしていることを、我われは読み取らねばならない。彼の訳文は明らかに計算し尽くされているのだ。利益の一致点がなければ、「盟約十百有りと雖も、何ぞ以て国を為すを得ん。」このような文章は、孟子的モラリスムの世界で読まれなければならない。兆民はその期待していた。行為の実践における「理義」への合致は、『孟子』の理想主義の中心命題であったと思われる。兆

民が政治的実践において終生主張し続けたのも、これと別のものではない。彼は民権派士達に、「衆人の利とする所」への献身を呼びかけたのであり、このような公利への献身がなければ、すべての政治行動は空虚なものとなり、「国を為す」こと、すなわち理想的国家を構築することは不可能であると説いたのである。

「私利の物たる、常に偏頗に赴き、公利の物たる、常に周偏に赴く、其質もと相容れざるなり。」ルソーは公利と私利とは本質的に「相容れ」ないと、明確に書いておられるわけではないが、兆民はこのことを強調する。明六社や、明治政府開明派官僚の啓蒙主流による功利主義的思考に対する、彼の対抗意識は明瞭である。功利主義は、各個人の私利の追求がそのまま公利につながると考える。西周の「公益ハ私利ノ総数<sup>(22)</sup>」とか、福沢諭吉の「私利は公益の基<sup>(23)</sup>」という言葉は、啓蒙主流派の共通のテーゼである。兆民は「論公利私利<sup>(24)</sup>」という論文の中で、啓蒙主流派の功利主義を正面から批判しているが、この点については前掲拙稿で検討しておいたので、ここでは再言しない。ただ「論公利私利」における、「利なる者は義より生ず、猶お義の効というがごとし」というテーゼには注目しておかねばならない。功利主義は、たとえ私利追求が目的であろうとそれが結果的に他人にまで及べば公利とするのに対し、兆民は、公利は義から発したものでなければならず、義から発したものであれば、たとえそれが私的なものとどまってもやはり公利であると主張する。功利主義的な公利観念に対する全面的対決が彼の意図であったことは疑う余地がない。そして彼のこの功利主義批判に理論的根拠を与えたのがルソーであったことも、おそらく間違いないところである。「論公利私利」は利が義と合致すべきことを説く。『訳解』は巻之一冒頭において、「政果して正しきを得べからざるか。義と利果して合するを得びからざるか」という問いかけによって、その主題を提出する。そして第六章の「解」では、ベンサムを批判し、「勉強母は単に利を論じ、婁騒は并せて義を論ず」と論じ、巻之二第二章は、私利追求が本質的に公利と矛盾することを述べて、「公志」という概念の中に「義と利の并行」（巻之二第四章）を

示唆する。

『訳解』の冒頭の語にふれたついでに、ここで確認しておく。 「政は正なり」とは儒教的政治理念の根本命題である。「政 果して正しきを得べからざるか。」これは肯定によって答えられることを前提にした問いである。「義と利 果して合するを得べからざるか。」義と利の合致も儒教の根本命題の一つと言つてよい。「何ぞ必ずしも利をいはん。亦だ仁義あるのみ。」これは兆民が「論公利私利」で引用した『孟子』の有名な語である。彼は『訳解』の主題を儒教の根本命題に関わる二つの問いに集約した。そのことによってこの書が儒教の文化的エートスの中で読み解かれることを要請したのである。

一般意志論をもう少し検討しておく。『訳解』卷之二第三章は、一般意志を「衆志」と訳し、全体意志を「衆人の志」と訳している。先に「公志」と訳した一般意志を、ここで「衆志」と訳し変えたことに、何らかの意味がこめられているのかどうか、今の私にはわからない。

「所謂衆志なる者は、必ず衆人の志の中にこれを得る。何をもって之を言うか。蓋し衆人皆その私を挟み、以て議に臨む、所云衆人の志なり。而して此の中に必ず両端あり、最急者と最緩者、最激者と最和者、の謂なり。此の二者の勢、必ず相容れず、二者相容れざれば、中なる者必ずまき(28)にその間より出づべし。是れ乃ち衆志の存する所なり。」

ルソーの説明によれば、個々の特殊意志の総和から、相殺しあう過不足を除いたものが一般意志である。兆民はこれを、「衆人の志」の中には相容れない両端があるが、「その間」から「中なる者」が生まれる、と説明する。言うまでもなく、ここに「中」とは、『中庸』に「中なるものは不偏不倚、過不及無きの名」という時の「中」であり、儒教哲学の最も重要な概念の一つである。この章の後半に二度出てくる「中正」という語も『礼記』に出てくる語で

ある。したがって兆民の言う「中」は単に、「両端」の中間という意味ではありえない。河野健二氏はこの部分の現代語訳を「二者があいまいなとき、中間の者がかならず、その間に出てくる」としている。これを誤訳と呼ぶのは酷であるが、少なくとも、現代語訳という方法の限界を示している。ここでもまた、我われは、『訳解』が漢訳でなければならなかったゆえんを思い知らされるのである。

確かに「中」は、初歩的な意味では両極端の中間という意味である。物事は、両極端よりむしろしばしば中間に真理があるというのには、我われの日常生活の経験則であり、実践を重んじる中国古代哲学の生み出した智慧といつてよい。しかし「中」が単に両極端の中間を意味するのであれば、それは常に中途半端な折衷主義であることを免れず、儒教の理想主義とは到底相容れない。「中」は時間的空間的、精神的肉体的、内的外的、主的客적、個的一般적、有的無的などあらゆる錯綜した複雑な関係のバランスを支える点、調和を支える点であった<sup>(28)</sup>と言われる。「中」は複雑に對立するものの、中間でもなければ、平均でもない、まして総和でもない。それは中途半端ではなく徹底であり、折衷主義ではなく真のラディカリズムである。よく知られているように、「中」という概念は、『論語』(堯曰篇)では次のように使われている。「堯曰く、咨、爾舜、天の曆數、爾の躬に在り。允に其の中を執れ<sup>(29)</sup>」ここにおける「中」とは、ほとんど理想的な政治の代名詞と言ってよいのではないだろうか。余談になるが、陸羯南が天皇を「執中權力」と規定したのは、『論語』のこの「中を執れ」という語にこそ寄せてのことであつたと思われる。そうだとすれば、そこにはやはり、羯南流の政治理想が託されていたのである。

兆民が「中なる者必ずまぎにその間より出づべし」と書いた時、そこに込められていた意味はもはや明瞭である。儒教の政治理念に仮託して「衆志」の所在を説いた兆民の文章は、「相違の総和として一般意志が残る」と述べたルソーよりも、はるかに鮮明に一般意志概念を位置づけていると言つてよい。これが「東洋のルソー」の真骨頂な

のだ。

我われは最後に、『社会契約論』における最も問題的概念たる「立法者」について述べよう。この概念が問題のあることを、兆民は『訳解』の最後の長い「解」の冒頭で指摘している。「前章は文義きわめて糾纏、読者おそらく解し難きに苦しまん。」ここに前章とは第六章律例を指しているが、兆民が「解し難」と考えたのは、その後半の「制作者」の必要性を論じた箇所であることは、彼の「解」がその点に集中していることよって明らかである。ルソーの理論は確かにここで一つの転換点に立っているのである。それは「立法者が登場することよって『社会契約論』の論述は一つの変容を遂げる。以後の論述は立法者の政治学<sup>29</sup>として、立法者の視点から書かれる」とされるような転換を意味している。それよってルソーは自己立法の大原則に修正を加えることになる。兆民はこの事情を次のように説明している。「律例なるものは邦国の務を経する所以、関繫きわめて大なり。智慮はるかに衆人の上に出る者に非ざれば、之を為すこと能はず。而して民の無知なる、奚ぞ以て是の任に当らん。」こうして「民の托を受けて律例を制為し、之を民に授」ける「制作者」が出現する。

「制作者」は、兆民がルソーを読んで間もない時期から慣れ親しんだ概念だったと思われる。現存の資料の中でも古い時期に書かれた兆民の著作『策論』第七策は、ルソーが「立法者」の章で引用したモンテスキューの言葉を引きながら、次のように論じている。

「一定ノ憲制ヲ立テント欲セハ、一人ノ理勢ニ達シテ且守ル所有ル者ヲ得ルニ非サレバ能ハズ。何トナレバ、理勢ニ達スル者ニシテ、而後能ク本源ニ溯リ、支流ヲ抱ミ、変通スルヲ知テ、而テ因循模擬ノ病無く、守ル所有ル者ニシテ、而後能ク決行シテ惑ハス、確執シテ移ラズ、乃チ能ク遂ニ一定ノ憲制ヲ立テン」<sup>30</sup>

松永昌三氏は、この「理勢ニ達シテ且守ル所有ル者」を勝海舟もしくは兆民自身に擬している。<sup>31</sup> いずれにせよ、兆

民がそれをきわめて実践的なものとして設定したことは確かである。ルソーの「立法者」によって示唆された、この『策論』第七策が非常に積極的な実践的性格を持っているのに対して、『訳解』の場合、むしろその権限の限定に強調点がおかれる。「解」の末尾において、「律例は制作者の手に成ると難も、之を採用すると否とは独り民の任ずるところ」であることに注意を喚起し、「読者、請う再思を致せ」として「熟読玩味」を訴えているのは、兆民の問題意識の反映であろう。『訳解』が、井田進也氏の主張するように、「徹頭徹尾、立法者伊藤に対する兆民の異議申立ての意図をもって世に問われたもの」であるかどうか、私は疑問を持つが、憲法制定を念頭に置いていたことは確かだろう。おそらく兆民は、制定されるはずの憲法に対してどのような態度をとるべきかを、民権派士達に示唆しようとしたのである。

#### 四

『訳解』は第二篇第六章末尾の長い「解」をもって終わっている。この唐突な「中断」が何によるものであるか、決定的な解答を出すことはむずかしい。しかし推測のためのヒントはある。

我われはもう一度『訳解』冒頭の語に戻ろう。兆民は書いている。「政 果して正しきを得べからざるか。義と利 果して合するを得べからざるか。」これが『訳解』の主題である。ルソーの原著の主題はこれとは異なる。念のため『社会契約論』の冒頭を引用しておこう。「わたしは、人間があるがままのものとして、また、法律をありうべきものとして、取り上げた場合、市民の世界に、正当で確実な何らかの政治上の法則がありうるかどうか、を調べてみたい。」これがルソーの主題である。『訳解』とルソーの原著との間には様々なずれがあるが、この主題の違いを

それが最大のずれである。「立法者」以下の章は、「正当で確実な何らかの政治上の法則がありうるかどうか」を検討することを目的にしたルソーにとっては必要不可欠だったに違いないが、政は正でありうるか、義と利は合致しうるか、という二つの命題を証明することを目的とした兆民にとっては、無用の議論だった。

『訳解』の「中断」が最初からの予定の行動だったのか、あるいは何らかの事情による不本意な「中断」だったのか、正確なことは分らない。ただ、『訳解』はここで「中断」してもよいと兆民はおそらく考えていた。あるいはむしろ、ここで「中断」されることによって、兆民の設定した主題は、より鮮明に読者に訴えかけるものになりえた。

『訳解』は、民権派壮士に対する訴え<sup>アペール</sup>かけとして終始一貫しており、最初に設定した二つの命題の証明が終わった時、「中断」した。その目的も問題設定も漢訳という方法によって見事に統一されている。『訳解』は「中断」されたにもかかわらず、否、「中断」されたからこそ、きわめて首尾一貫した書物になりえたのである。

- (1) 『訳解』をテーマとする研究は、管見の限りでは、中村雄二郎「中江兆民『民約訳解』にみられるルソー思想のうけとり方について」(同氏『近代日本における制度と思想』、未來社、一九六七年、所収)、佐々木毅「西洋法・政治思想の初期継受——中江兆民とルソー——」(石井紫郎編『日本近代法史講義』、青林書院新社、一九七二年)、岡和田常忠「兆民・ルソー——『民約』名原政『訳解』——」(日本政治学会編『日本における西欧政治思想』、岩波書店、一九七六年)、井田進也「『民約訳解』中断の論理」(『思想』一九七七年一月号)、があるのみである。

- (2) 『訳解』のテキストは、林茂編『中江兆民集』(筑摩書房、一九六七年)を用い、巻之一については島田虔次氏による読み下し文(桑原武夫編『中江兆民の研究』二一六頁以下)を参照した。また河野健二編『中江兆民』(中公『日本の名著』36)の現代語訳も参照し、有益であった。

- (3) これはすでに岡和田氏の示唆するところである。同氏前掲論文、五四〜五頁。
- (4) 井田前掲論文、七四〜五頁。
- (5) 井田進也氏の研究によれば、兆民が利用できたと思われる十八〜九世紀の『社会契約論』の諸版は、すべて「ごく簡単な注」を付したもののばかりであるという。同氏「中江兆民の翻訳、訳語について(下)」、『文学』一九八一年一月号、七二頁。
- (6) 藤井専英『荀子』上、新釈漢文大系5、明治書院、一九七六年、二五九頁。
- (7) 吉川幸次郎『論語』上、中国古典選2、朝日新聞社、一九七七年、二四五頁。
- (8) 拙稿「『東洋のルソー』考」、『阪大法学』第一一六・一一七号、一九八一年。
- (9) さしあたり柳父章『翻訳とはなにか』第三章を参照。法政大学出版局、一九七七年。
- (10) 竹内照夫『礼記』上、新釈漢文大系27、明治書院、一九七六年、三四二頁。ただし一部読み下し文を変えた。
- (11) 管見のかみらば、Liberté moraleの概念の重要性を指摘してゐるものと、Andrew Levine, *The Politics of Autonomy*, University of Massachusetts Press, 1976, 吉岡知哉「ルソーの政治思想に関する一考察(二)——批判の精神と理論構成の特質——」、『国家学会雑誌』九三巻七・八号、一九八〇年、がある。
- (12) 井田進也「中江兆民の翻訳、訳語について(上)」、『文学』一九八〇年十二月号、九六頁。
- (13) 拙稿「中江兆民と明治啓蒙思想」、『下関市立大学論集』第二五巻第一号、一九八一年、一二八頁以下。
- (14) 吉川幸次郎『論語』上、前掲三二頁。
- (15) *Œmile, Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau* IV, p. 652 今野一雄訳『エミール』中、二四五頁。
- (16) *ibid.*, p. 586 同上書一五〇頁。
- (17) 金谷治『孟子』、中国古典選5、朝日新聞社、一九七五年、八一頁。
- (18) 佐々木毅「西洋法・政治思想の初期継受——中江兆民とルソー——」、前掲書五〇頁。

- (19) この点については、前掲拙稿「中江兆民と明治啓蒙思想」で詳しく述べておいた。
- (20) 金谷治『孟子』、前掲三七七頁。ただし読み下し文に一部手を加えた。
- (21) 兆民の使う「理義」という語の典拠が、『孟子』告子篇上のこの部分である点については、すでに島田虔次氏が指摘している。同氏「兆民の愛用語について」、木下順二、江藤文夫編『中江兆民の世界』、筑摩書房、一九七七年、二三一頁。
- (22) 西周「人世三宝説一」、『西周全集』第一卷、宗高書房、一九六一年、五三二頁。
- (23) 福沢諭吉「私の利を営む可き事」、『福沢諭吉全集』第一九卷、岩波書店、一八七一年、六三四頁。
- (24) 福島正夫「三島中洲と中江兆民——兆民の新発見資料をめぐって——」、『思想』一九七七年一月号。
- (25) 島田虔次『大学・中庸』、中国古典選4、朝日新聞社、一九七五年、一六三頁。
- (26) 大濱皓「中の思想」、同氏『中国古代思想論』、勁草書房、一九七七年、二四八頁。
- (27) 島田虔次氏は、前掲『大学・中庸』の解説の中で、「中庸が単に右でもない左でもないという消極的なものでは決してなく、きわめて積極的な概念、例えば庸が『平常』と注せられるとき、その平常というのは、『君臣父子、日用の常より、推して堯舜の禅讓、湯武の放伐など、無限の變例に至るまで、適として平常ならざるはなし』（『或問』）というような、ほとんど意外といってもよいほどの事態をまで含意している」と指摘している。前掲書一六三〜四頁。
- (28) 吉川幸次郎『論語』下、前掲三四〇頁。
- (29) 吉岡前掲論文、一三一頁。
- (30) 松永昌三「中江兆民の『策論』一篇について」、『思想』一九七八年八月号、五〇頁。句読点を付した。
- (31) 松永同上論文、六二頁
- (32) 井田進也「『民約訳解』中断の論理」、前掲七五頁。

〔附記〕 ルソーの *Liberté morale* の概念について、小笠原弘親先生（大阪市立大学）のご教示を得た。記してお礼申しあげる。

（一九八二・一一・一九）

〔追記〕 本稿は一九八二年十一月に脱稿し、さる論文集に寄稿したものであるが、論文集の企画そのものが頓挫したので、ここに掲載することになった。論文集という性格上、枚数の制約はあったが、テーマは私自身が決定したに等しい。

本稿脱稿後、『中江兆民全集』の刊行が開始されたが、本稿ではこの全集の成果を組み入れる余裕がなかった。あえて八二年の脱稿時のままにしておく。

なお本稿の一部は、八二年十月に行われた下関市立大学公開講座において、「『民約論』刊行百年」と題して報告したことがある。

（一九八四・三・三一）