

## 『三酔人経綸問答』を読む

— 〆奇人 〱伝説とエクリチュール —

米 原 謙

福沢諭吉、中江兆民、西田幾多郎の三人によって、明治思想史を代表させてみたいというのは、私が少し前から考えていることである。その際この三人の思想家の代表的著作として、福沢のばあいは『文明論之概略』、西田のばあいは『善の研究』をあげることには大した異論はないだろう。『文明論之概略』は、西欧文明の紹介者としての福沢の本領を十二分に表現している。西田のばあいは、時代を明治と限定すれば『善の研究』にならざるをえないし、また西田哲学の基礎は、この書によって樹立されたと言ってもよいであろう。中江兆民のばあいはどうか。兆民の代表的著作として『三酔人経綸問答』（以下『経綸問答』と略す）をあげることには異論はないだろう。しかし福沢の『文明論之概略』や西田の『善の研究』のばあいのように、この書が兆民の思想を代表していると言うのには抵抗を感じるのではないだろうか。

兆民の本領が哲学にあることは、自他ともに認めるところだった。後述するように、彼が新聞記者として論説を書いていた時にも、世評は兆民の本領を哲学にあると理解していた。彼自身が自己の本領を哲学にあると考えていたこ

とは、病床で書かれた二著の行間に滲み出ている。兆民は『続一年有半』で、自己の哲学思想の叙述に最後の精力を振り絞った。彼の哲学が表明されている唯一の著作がこの書であるが、そこに示された「ナカエニスム」は、彼が書くようにして書くことのできなかつたもの大きさを漠然と示しているにすぎない。

福沢、兆民、西田という三人の思想家について考える時、兆民がもっとも困難な位置に置かれていたことはまちがいない。福沢は、何といつても西欧文明の紹介者である。彼の偉大さは、西欧文明理解の的確さにあるといつても過言ではない。福沢の思想を「文明一元論」と特徴づけた竹内好の指摘は、やはり福沢の思想の核心を射ぬいている。福沢は、西欧と日本の違いを文明の発展段階における量的な相違として理解し、日本もまたいつかは西欧のような文明（より正確には、西欧をも超えた普遍的な文明）に到達しようと考えた。このオプティミズムが、福沢の多彩な活動の原動力であった。

兆民は「日本に哲学なし」と述べたが、西田哲学においてはじめて、我々は日本の哲学について語る事ができるようになった。『善の研究』に結実した若き西田のすべての努力は、自己の思想をいかにして西欧哲学の術語に定着するかという一点に傾注されたと言つてよい。『善の研究』は、西田が京大助教教授に招かれたのと、ほとんど時を同じくして刊行された。若き日の西田の苦闘は報いられたのである。

兆民が置かれていた困難さは、基本的に西田と同じ思想的課題を背負いながら、アカデミズムという安定した生活と思索の場を保障されていなかったことにある。『善の研究』に結実した思索の日々の大半を、青年西田は山口と金沢の高等学校教員として過ごした。その鬱々とした禁欲の生活の有様は、彼の日記によく示されている。

西田の高等学校教員時代は、兆民の仏学塾時代に比定することができる。仏学塾が活動のピークに達していたと思われる明治十七年頃を中心とする数年は、兆民の一生の中でももっとも多産な時期である。『民約訳解』、『非開化

論』、『維氏美学』、『理学沿革史』などの一連の翻訳が相次いで出版され、『理学鉤玄』、『革命前法朗西二世紀事』などの著述もなされた。いずれも西欧思想の紹介の域を出ないが、彼の西欧思想に対する独自のアプローチが刻印されており、『ナカエニスム』構築への確かな手ごたえを感じさせる仕事である。しかし仏学塾が閉鎖に追い込まれて日々の生計に追われ、さらに政治活動に従事するようになって以後、十年代後半に行つたようなまとまった仕事はほとんど残していない。「脳中種々意想有之候得共何を申も衣食ニ汲々たることにて少く觀察を費す事業ハ米櫃之呆然たる中にてハ著手難仕」(⑩二三四)と『経綸問答』刊行直後の大隈重信あて書簡の中で、彼自身も書いている。『経綸問答』は、このように書斎の人から政治家、ジャーナリストとして、彼が徐々に自己の生活を変えていくことになつた、その転換点に書かれた書物である。この書について幸徳秋水は次のように語っている。

「三酔人経綸問答。旧集成社より発售す。先生自ら評して曰く、是れ一時遊戯の作、未だ甚だ稚氣を脱せず、看るに足らずと。然れども予を以て之を見れば、其縦横に揮洒し去りて、多く意を経ざるの所、却つて先生の天才を発露し得て余有り。而して先生の人物、思想、本領を併せ得て、十二分に活躍せしむる、蓋し此書に如くは無し。若し夫れ寸鉄殺人の警句、冷罵入骨の妙語、紙上に相踵ぐ、殆ど人目を眩せしむ」(「兆民先生」、別四六七)。

私はこの秋水の言葉を『経綸問答』を読む際の一つの鍵として考えたい。『経綸問答』はこれまであまりにも自由に解釈されてきた。むろん様々な解釈があることはそれ自体悪いことではないが、兆民の執筆意図を置き去りにしたまま、評者の問題意識のみが先行した解釈はあまり生産的とは言えないだろう。

秋水によれば、兆民自身はこの書を「一時遊戯の作」と述べたという。これを謙遜の辞と考える必要はない。文字通りの意味で理解すべきであろう。他方秋水も、この書が「一時遊戯の作」であることを否定せず、むしろだからこそ「多く意を経」ず、「却つて」兆民の人物、思想の本領が現れていると述べている。

『経綸問答』を読む際のもっとも重要な勘所は、この書が兆民にとって「一時遊戯の作」であったことを念頭に置くことである。『経綸問答』についての諸家の説を集めた『中江兆民の世界』（木下、江藤編、筑摩書房、一九七七年）の中では、内田義彦「ユートピア物語としての『三酔人経綸問答』」がもっとも鮮明にこの視点を打ち出している。この論文を収録した内田氏自身の著書の表題を借りれば、この書を兆民の「作品として」読むこと、つまり、三人の登場人物の説と兆民自身の思想とを一応別個のものとして捉える視点が必要である。

植手通有氏は「兆民における民権と国権」（同上書所収）において、『経綸問答』には二つの解釈があると述べている。一つは、三人の登場人物のうちの一人（南海先生）を兆民とする説であり、いま一つは、三酔人を兆民の分身とみる見方である。このうち第二の見方の方がより一般的で、植手氏もこの説をとるとし、紳士君を「原理家ないし理想家としての兆民」、豪傑君は「奇策家ないし権略家としての兆民」、南海先生を「実際家としての兆民」を代表するものとされる。その上で、三つの分身がそれぞれ別個の人格として発言するために、兆民における三つの側面が強調された結果、「いわば構成そのものにもなうフィクション」（同上書七七頁）があるといわれる。

私は植手氏の見解には疑問をもつ。南海先生を別として、他の二人の人物が兆民の分身として見えるのは、それが兆民が造形した人物だからではないだろうか。私はむしろ植手氏の見解を転倒させ、南海先生以外は兆民の思想と直接の關係はないが、造形された架空の人物である限りに於いて作者の影を投影していると考えたい。

ただしこのように言うからといって私はモデル説をとるわけではない。「紳士君」、「豪傑君」という二人の人物は、片や「冠履被服並に洋装にて、鼻目俊爽に（後略）」（二八〇—二頁）とされ、他方は「丈高く腕太く面蒼く目深く、飛白の套や短後の袴や（後略）」（二八一頁）という風貌からみても、ある種のステレオタイプな人間像を示している。これはある特定の人物をモデルにして造形されたというよりも、抽象的な主義や思想を具現したものと捉えた

方が適切であろう。むろん兆民が特定の人物を念頭に置いて二人の人物を造形したことは考えられないことではない。しかしこのばあいでも、特定の人物をモデルとしてこの二人の人物を作り出すことが目的であつたのではなく、特定の思想の具現として二人の登場人物を造形する際に参考にされたにすぎないと私は考える。

少し先走り過ぎた。本論に入る前に、もう少し考えておかねばならない問題がある。先程の「一時遊戯の作」という言葉についても少し考えておきたい。

思想表現のためのアカデミックな文章と文学表現の文章とを、異つたジャンルに属するものとして峻別するのは近代日本の通弊といつてよいだろう。明治十五年に出された『人權新説』で、加藤弘之はすでに欧文文献に詳細な引照の注を付している。天賦人權論批判のためのコケ、驚しであるが、すでにこの時代に、アカデミズムと在野の文学とは分離されつあつたのである。しかしまだ両者の分離は現在ほど完全ではなかつた。『経綸問答』のような表現様式が成立したゆえんである。

『経綸問答』が出された明治二十年は、政治小説の隆盛期だつた。文学としても思想表現の方法としても稚拙なものであつたが、兆民が『経綸問答』を執筆する背景としては無視できない。井上毅が『経綸問答』の原稿を読んで、『佳人之奇遇』ほどは売れまいと述べた（後述）のも、このような文脈で読まれたことを示している。さらにフランス啓蒙思想の種々の作品も、兆民の問題意識を刺激したかもしれない。モンテスキュー『ペルシア人の手紙』、ヴォルテール『カンディード』、デイドロ『ブーガンヴィル航海記補遺』など、兆民に影響を与えたフランス思想には、『経綸問答』と類似の作品にこと欠かないからである。

だが『経綸問答』の文体とその基調をなす精神的雰囲気は、何といつても『莊子』を連想させる。『経綸問答』開巻第一ページは『莊子』を連想させる語（大虚、藐姑射の山、無可有の郷）で満ちている。まず本文第一ページに

「南海仙漁著」とある。表紙には「中江篤介著」とあるから、南海仙漁と兆民自身とは同一視されてもよいという構造である。しかし酔払えば「身は一斗室の中に在るも眼は全世界を通観し瞬息の間を以て千歳の前に溯り千歳の後に跨り」(二七九頁)として、現実的な時間と空間の感覚が無視されることが予告され、「先生身は斯世界に在るも心は常に藐姑射の山に登り無可有の郷に遊ぶ」(同上)として『莊子』の語を頻出させることによつて、南海仙漁は『莊子』的色調を帯びる。仙漁、すなわち仙人の漁夫は、『莊子』を知る者には漁父篇の主人公を連想させる。孔子と漁父との對話からなるこの篇の中で、莊子の哲学を体現した漁父は孔子学派の哲学を痛烈に批判し、弟子の列に加えてほしいという孔子の言葉をしりぬに、船を漕いでいずこともなく去っていく。

この書の最初の二ページにある南海先生の描写は、三酔人の問答の性格を規定する重要な舞台装置である。「既にして二三時間睡眠し酒醒め夢回へる時は凡そ酔裡に言ひし事又為せし事は一掃して痕迹を留ることなく、俗に所謂狐憑の落たるに似たり」(一八〇頁)。言うまでもなく、これは末尾の次のような落ちとみあっている。「南海先生笑ふて曰く、公等未だ省せざる乎、公等の辱臨せらるゝより雞声曉を報ずること既に両回なり、公等帰りて家に至れば已に両三年を経過したるを見ん、此れ自ら余が家の暦法なり、二客も亦噤然として大笑し遂に辞して去れり」(二七一―二頁)。漁父の弁に煙にまかれて呆然としている孔子の姿を思い浮かべてもよいし、浦島太郎の説話を連想してもよい。いずれにせよ、ここで「噤然として大笑」するのは二客だけではない。酔人たちの「奇論」につき合ってきた読者もまた大笑するのだからなければならない。『経綸問答』はこのような形で読まれることが期待されている。兆民はそのために何重にも仕掛けをした。

先に引用した文章の後段で、秋水は「先生の人物、思想、本領を併せ得て、十二分に活躍せしむる、蓋し此書に如くは無し」と述べている。『経綸問答』は、いかなる意味で兆民の「人物、思想、本領を併せ得て」いるのだろうか

か。この問題を考えるために、『経綸問答』執筆当時の兆民の世評をみておきたい。

『中江兆民全集』別巻に収録された兆民関係記事を一覧すると、兆民に関する一定のイメージが流通するようになるのは、明治二十年代初頭であることがわかる。そのイメージとは、△東洋のルソー▽、△奇人▽、△哲学者▽が三位一体をなすものである。いくつか引いてみよう。

「我が邦に在って東洋のルソーは誰ぞと問はゞ万人異口同音に答へて言はん、そは是れ中江篤介氏其人なりと、(中略)氏の奇行にして其履歴又多しと雖ども此冊尽すべからず、故に略す」(明治21年3月9日、『志士壮士民間人物語』別二九)。

「中江氏は一種の人物にして言行共に奇なりと雖も実は世を馬鹿にするの言而已」(明治22年10月29日、『谷千城遺稿』上、別五九)。

「二氏(兆民と菅了法のこと——注)共に哲学者なり、哲学者にても政事に関係して見たきにや、中江氏は大阪府下より菅氏は島根県下より衆議院議員に推さるゝことを承知したりと云ふ、吾人は政事社会に偉人を得たと共に文学社会に名士を失ひたるを惜むなり」(明治22年4月19日、『時務評論』2巻22号、別四六)。

これらの文章が書かれた明治二年から二三年にかけて、兆民は『東雲新聞』主筆だった。真紅のトルコ帽に、東雲新聞の印半纏という周知の風彩が、△奇人▽伝説を広め定着させたことは想像に難くない。と同時に、政治に関係していてもその本領は哲学者であるという認識が、△東洋のルソー▽という称号とともに、一般に認められていたことも記憶にとどめておいてよい。だがこのような兆民のイメージが、明治二十年代初めに突如として出現したはずはない。『全集』別巻の兆民関係記事を読めば、△奇人▽伝説が十年代の仏学塾の活動の中から徐々に形成されてきたことは明らかである。

「五番町二番地仏学塾にて政理叢談第一号を發行せり、斯書は有名なる中江篤介田中耕造の諸氏が欧米諸大家の政治倫理に関する論説を訳纂せる者にて（後略）」（明治15年2月23日、『朝野新聞』、別四、以下三つの文の傍点は引用者）。

「此日此海浜を衆人中にまぎれ身に襤褸を纏ひ頭に蘆折笠を戴き腰には簑を付けて奔走する者あるにぞ、人皆奇異の思ひをなし其狂人或は乞食ならんかと疑ふ者あり、依て近より之を見れば何ぞ凶らん、是なん有名なる番町今蘆騒中江篤介先生ならんとは、実に明治の一奇人なりと人皆称し合ひぬ」（明治15年11月21・22日、『土陽新聞』、別五十六）。

「有名ナル中江篤介君ノ編纂セラレシ革命前法朗西二世紀事ハ神田小川町ノ集成社ヨリ発売ニナリタリ」（明治20年1月14日、『朝野新聞』、別一八）。

右に引用したものはすべて、兆民に「有名なる」という形容詞を付しながら、いかなる意味で有名なのかを十分に説明していない。しかしそれはまだ△東洋のルソー▽や△奇人▽伝説が完全に確立していなかったために、「有名」の内容が説明されていないだけであることは、『土陽新聞』の記事からも想像に難くない。すでに兆民の言動は、十年代後半から一部で好奇の眼をもって見られていたのである。渋江保は明治十五年頃のこととして、次のように語っている。

「ある時牛込の神楽坂の方を散歩して居ると、十月の末といふ薄寒の時候にも拘はらず、古ぼけた浴衣を着て、古禪のやうな帯を締め、薄っぺらな下駄を穿いて、七八人の書生を連れた男が向ふからやって来る。何者だらうと思つて物好きにも跡を蹤けて行くと、一同は唯ある穢い蕎麦屋へ這入つたので、自分も続いて這入る。見て居ると彼是十人ばかりの同勢が車座になつて飲む事、食ふ事、それに四辺かまはぬ大きな声で議論を闘はすこと、実に凄まじい許りだ。私は其の気焰に吞まれてそこ／＼に蕎麦屋を出たが、あとで聞くと其れが実に兆民居士と其の書生とであつたのだ」（別五〇一）。



このような蓄積があつた上で、明治二十年代に兆民の△奇人▽伝説が確立したのである。徳富蘇峰は、『経綸問答』刊行直後の書評の冒頭で、「世人漫に南海先生（兆民のこと——注）を以て、堯舜も臣とする能はず、桀紂も致すこと能はず、始末にイケヌ天地間の介阨物なりとなし（後略）」（明治20年6月15日、『国民之友』5号、別一九—二〇）と書いているが、すでに兆民の△奇人▽伝説が確かなイメージを結びつつある状況がよく現れている。

『全集』別巻から兆民に関する世評を長々と引用したのは、△奇人▽伝説と『経綸問答』は不可分だと考えるからである。△奇人▽とは、『莊子』大宗師篇によれば、「人に畸こにして天に俟ひきもの」である。漁父篇の語を用いれば、「天に法のつとり真を貴び、俗に拘とらず」ということになる。いづれにせよ、彼は世俗に対して自己を曲げず、世間で通用している常識や秩序原理を無視することによって、必然的に惹き起こされる批難や嘲笑を甘受しながら、むしろそのような△変り者▽としての自己を逆に世間に認めさせることによって自由を獲得しようとする。「コミカルな人物とは全体に対する自分の關係を受け入れなかつた者」<sup>③</sup>のことであると言われる。『中江兆民奇行談』にみえる話がどれだけ実話なのかはわからないが、その滑稽で時に偽悪ぶつたヤンチャな言動には、明らかに反俗精神が読みとれる。兆民の言動に表れるこの反俗精神は、現在であればマスコミの格好の餌食にされる類のものである。しかし一歩誤ればスケープゴートにされかねないこの種の言動によって、彼は自由を獲得しようとする。板垣の側近と目されながら大隈とは木戸御免の關係にあり、他方では大隈条約案反対の急先鋒だった頭山滿とも彼は相許す仲だった。『一年有半』では板垣をコキおろしたが、当の板垣は病床の兆民を見舞い、告別式では弔辞を朗読した。人間關係に示されたこの融通無碍な態度は、△奇人▽伝説が彼に許した自由の性質を象徴している。彼自身は必ずしも孤立を恐れたわけではない。議員辞職や国民党結成にそれが表れている。しかしルソーのようなミザントロップの孤独は彼には無縁だった。

『経綸問答』にもどらう。明らかに老狂的なニュアンスをもった「南海仙漁」は、兆民自身と同一視されるように仕組まれている。成立しつづあった△奇人▽伝説は、この風変りな作品によって加速されただろう。それと同時に、兆民∥△奇人▽∥△南海仙漁▽という形で等置されることによって、『経綸問答』の構造そのものが△奇人▽伝説によつて支えられるのである。換言すれば、『経綸問答』は彼の△奇行▽と等価である。この書はその前半が『国民之友』に掲載された時に「酔人之奇論」と題されていた。兆民の本書執筆の意図が非常に直截的に表現されている。しかし表題としては『三酔人経綸問答』の方がはるかによい。「酔人」が「奇論」を吐くのはごく自然であつて、原題はその意味では平凡である。「酔人」が国家の「経綸」について論じるという方がより皮肉が効いている。本書を世論がどのように迎えたか、その雰囲気は先に引いた蘇峰の書評にすでに明瞭である。「始末にイケヌ天地間の厄介物」という表現には、本書に対して世人が示した当惑と反発がよく示されている。

「一時遊戯の作」である『経綸問答』が兆民の「人物、思想、本領を併せ得て」というのは、以上のような意味でなければならない。つまり三酔人の主張が兆民の思想をストレートに反映しているからではなく、『経綸問答』もまた兆民のひとつの△奇行▽だといふのである。

## 二

中江兆民を読む者は、彼が何を主張したかということだけでなくそれをいかに主張したかということに常に注意を払つておく必要がある。まず兆民の文章を同時代人がどのように読んでいたかを見よう。

「此頃発兌したる政論を読むに、嘗て大阪の東雲新聞に於て読みたる放言と同じく、物体とか解剖とか云ふ文字を

臚列して空濶なる想像を写真したるものなり、此の如き哲学上の文字を以て政治論を為さんとするは、是れ猶大和言葉を以て政治論を為すが如く、哲論者が職業的に筆を下すに於て不便利なるのみならず、読者が美術的に眼を着けても、矢張り不恰好なり」(明治22年7月19日、『時務評論』2巻28号、別五七)。

「一腔の肚皮、満腔の熱血、筆端に迸り来りて、奇突横峭の文を作す。議論とも附かず、独語とも附かず、真面目とも附かず、諛言とも附かず、其の性質の錯雑にして、分明を欠く所、却て兆民居士の天真、活躍し来るを覺ふ」(蘇峰「妄言妄聽」、明治28年12月14日、『国民新聞』別二一〇)。

「居士は哲學者として未だ大成したるを見ずと雖も、文章家としての居士は、明治年間に於ける最大成功者の一人なり、其の記述の巧妙なる特に比擬法の奇警なるは、殆ど居士独擅の長なり。居士の比擬法は多く嘲罵の意に用ひらる、而も其の嘲罵は、修辭上の音調を失はざるがゆゑに、絶へて人の反感を買ふことなし」(明治34年10月5日、『太陽』7巻12号、別二九五)。

三者の言おうとしていることはほぼ一致している。兆民の文章には流れるような滑らかさはない。むしろごつごつした印象を与える。独特の漢語は、日本語の文脈の中ではしばしば座りが悪く、時には奇怪な感じを与える。彼の文章のこうした特徴が特によく表れるのが、多用される比喩である。多くは「嘲罵」のニュアンスを帯びた彼の比喩は、巧みというよりむしろ奇矯エクセントリックなど形容した方が適当なものが多く、読者の胸に独特の印象を残す。およそ言葉というものが特定のイメージを喚起する能力をもつものとするれば、それは一般化し通俗化すればするほど生き生きとしたイメージを喚起する力を失い、読者の想像力を刺激することが少なくなると考えられる。比喩とは、連想という方法によつて想像力を刺激し、通俗化しイメージ喚起力を喪失した言葉を活性化することによつて、読者の心に再び生き生きとしたイメージを呼び起こす方法だと考えることができる。

『経綸問答』の中で多用されている様々な比喩を読んでいると、私は謎説きの言葉遊びを連想する。「AとかけてBと解く、その心は——」という例の遊びである。兆民が使っている比喩の例をこの形にあてはめると例えば次のようになる。「五爵制度とかけて、八公熊公の入れ墨と解く、その心は、二つとも自然のもの（一方は名前、他方は肉体）の上に、ことさらに人工のもの（一方は貴族の称号、他方は入れ墨）を刷り込んでイキがっている」。言うまでもなく、この謎解き遊びの要諦は問い（A）に対する答え（B）が意表をつくものである点にある。AとBが社会的な価値の次元でかけ離れていなければならないほど、聴衆に哄笑を呼び起こすことになるのである。

こうして兆民は、プロシアとフランスの軍備拡張競争を子供の雪だるまごっことし、自由は酒を造るための酵母だと答える。『経綸問答』に見られるこうした比喩は、眉批とともに読者の笑いを作り出すための起爆装置である。この読者の意表をつくような比喩の多用は、蘇峰に言わせれば「真面目とも附かず、謹言とも附かず」ということになり、それが「却て兆民居士の天真」を表しているとされる。他方「吾儕人民や貴族や皆若干元素より組成したる同一肉塊にして其相会するや、我肉塊は低頭して叉手し彼肉塊は竦立して微く其頭を上下するのみ（後略）」（一八八頁、傍点引用者）のような文章にみられる「元素」、「肉塊」、「物体」などの特異な語は、哲学用語としては通用しても政治を分析する語としては不適當で、美的にも「不恰好」と批難される。

兆民の文章の特徴は、私にはベルグソンの名著『笑い』を連想させる。ベルグソンは「笑うべきことは、注意深いしなやかさと生きた屈伸性とがあつて欲しいそのところに、一種の機械的なこわばりがある点だ」（岩波文庫版、一九頁、傍点原文）と述べた。つまり、しなやかさをもって滑らかに動くものに反し、くり人形、ロボット、パントマイムなど、しづかにぎこちなさ、こわばりraideurのあるものが人間の笑いを誘うというのである。ベルグソンの『笑い』の考察は、兆民の文章にそのまま適用できるように思う。兆民の文章における奇矯エキセントリックな比喩、「肉塊」、「物

「笑い」を誘うか、さもなくば、蘇峰の言うように、作者は果してまじめなのかふざけているのか、判断に苦しむという独特の印象を読者に残すことになる。

人々は私が本論から逸脱していると批難するだろうか。しかし『経綸問答』は何よりもまず、テキスト全体から何を感じ取るにかかっていると私は考える。もう一度確認しよう、兆民は、この書は自分の本領とする哲学を論じたものではない、単なる「一時遊戯の書」にすぎぬ、と語った。しかし人々はむしろ、これが兆民の「遊戯の書」だからこそ、その文章に△奇人▽としての兆民の本領がよく表現されていると感じた。

柳田国男は、明らかにベルグソンの『笑い』を意識して書いた「笑の本願」の中で、「笑は一つの攻撃方法である。人を相手とした或積極的の行為（手は使はぬが）である」と述べている。『経綸問答』の中にあるユーモアの要素のみを強調することは私の本意ではないが、少なくともそれが、柳田が指摘するような意図を秘めて、兆民が故意に仕掛けたものであることを看過しては、本書の読解はありえないと思う。

### 三

『経綸問答』を問題にする時、しばしば引用される蘇峰の文章がある。

「明治二十年の頃かと覚ゆ、一日兆民君と井上梧陰先生の邸に会す。先生君の『三酔人経綸問答』の稿本を繕き、且つ読み且つ評して曰く『面白き趣向なり、併し素人には、解らぬ。とても『佳人の奇遇』程には売れざる可し』と。果して其の言の如かりし」（『妄言妄聴』別二〇九—一〇）。

最近蘇峰のこの一文に示唆を受けた『経綸問答』の解釈が相次いで提出された。一つは松田道雄『三酔人経綸問答』のなぞ（『世界』一九八五年三月号）である。松田氏は、三酔人のうち紳士君と豪傑君が客であることに着目し、「客とは家のことからくるもの」と考える。そして『経綸問答』の稿本を読んだ井上毅が「財政論」の執筆直後だったことから、井上の「財政論」との関係で紳士君と豪傑君を理解する。井上はそこで一般に国家には少壮老の三期があるとし、後進国（日本）が先進国（欧米）から学ぶばあい、その少期から学ばねばならないと主張している。このことをふまえて松田氏は、欧米先進国には「大砲と軍艦でおくれている国に強盗をはたらいた時代の顔と、議会制度モクラシーをしいて自由平等をとなえる時代の顔」の二面があり、「兆民はこの外来の客の二つの顔を二人の人物に代表させて、少期を豪傑君として、壮期を洋学紳士としてえがいた」とするのである。

もう一つは山室信一『法制官僚の時代』（木鐸社、一九八四年）である。山室氏はそこで、紳士君は蘇峰、豪傑君は井上毅をモデルとしたものとし、「モデルとなった三人が集い合って『三酔人経綸問答』稿本について談笑しあった」（同上書一四九頁）光景を想定している。

松田氏と山室氏は、ともに蘇峰の一文をヒントにしながら、結果的には全く違った結論を導き出したようにみえる。しかし両氏の見解は、恐らく両氏の意図を超えたところで近接しているのである。松田氏が主張しているように、ヨーロッパには侵略主義の顔と民主主義の顔（仮にこのように呼んでおく）の二面があり、この時点では両者は拮抗しあっているが、歴史的にはいづれ後者が前者を陵駕していくという考え方は、この当時かなり広く認められていたと思われるし、兆民がこのような考え方もっていたと想定しても不自然ではない。彼が影響を受けたフランス共和主義者たちの間では、第二帝政における普仏戦争の敗北をふまえて、帝政⇨侵略主義、共和政⇨平和主義と捉え、共和政こそ、国内の階級対立の緩和、国際的な平和の実現を達成するものとする考え方が一般的だったからであ

る。侵略主義から民主主義へというこの歴史観を、スペンサーに依拠して、「武備社会」から「生産社会」、貴族主義から平民主義への転換として把握し、高らかに主唱したのが蘇峰『将来之日本』だったことは、今さら指摘するまでもあるまい。私は松田氏の考え方にも山室氏のモデル論にも組み込まないが、『経綸問答』と蘇峰との関係は無視できない重要性をもつと考える。

蘇峰が事実上の処女作として『将来之日本』を刊行し、華々しく言論界にデビューしたのは明治十九年十月のことである。初版はたちまち売り尽し、翌年すぐに再版が出された。兆民が請われて、再版『将来之日本』に序文を執筆するのは二十年一月中旬であり、したがって恐らく三月か四月になされた『経綸問答』の執筆の直前である。

「熊本の徳富君猪一郎むら往きに一書を著し、題して将来之日本と曰う、活版にて世に行なわれ、幾ばくもなく售り尽す、將に復た版行せんとし、来りて余に序を請う、受けてそれを読むに、蓋し近時英国の硯学斯スベンサー弁施爾スベンサー氏の万物世を迫いて化成するの説を祖述し、更に創意して発明する所あり、因りて以て吾が邦の制度文物の異日必ず当に為すべき云々の状を論じ、頗る精微を極め、文辞も亦た婉宕、大いに世の佞屈難句なるものと科を異にし、読者をして覺えず快を称さしむ、君、齡僅かに二十四五、而も学殖富衍、老師宿儒の未だ及び易からざる所のものあり、真に畏敬すべきなり。(中略)今、徳富君の業を誦するに及び、感嘆して措く能わず、破格の一言を為さざるを得ず、乃ち此れを書して以て之れに還す」(⑩二八)。

これによれば、兆民は序文を請われてはじめてこの書を通読し、痛く感動して、日頃辞退している序文を本書のために「破格の一文」として執筆したことがわかる。序文執筆が単なるおつきあいでないことは明らかである。

私は『経綸問答』は『将来之日本』によって触発されて書かれたものだと考え。山室氏の蘇峰—紳士君モデル説は慧眼であるが、すべてを尽くしていない。『経綸問答』のモチーフそのものが『将来之日本』によって示唆された

ものである。兆民は『将来之日本』によって触発されて三人の人物を造形し、パロディとすることによって『経綸問答』を書いたのである。以下このような問題意識によって『経綸問答』を読んでいこう。

## 四

眉批によれば、南海先生のところによって来るのは「民主家」と「侵伐家」である。紳士君と豪傑君の本質は、單純にこの眉批の字義通りに理解してよい。つまり二人は民主制の原理と侵略主義の原理を代弁している。これが蘇峰『将来之日本』のシェーマに基づいていることは見やすい。蘇峰は「武備機関」が社会の原理をなす貴族主義の社会から、「生産機関」が原理をなす平民主義の社会への転換が、十九世紀の歴史の大勢であると説いた。兆民はこれを「武備主義」―豪傑君、「生産主義」―紳士君として造形する。紳士君の主張が未来の原理とされているのに対し、豪傑君の主張は過去のものとなされ、「豪傑君少く時に後れたり」(二三四頁)と眉批が付されているのは、蘇峰の歴史観にそったものである。三酔人の主張には、兆民の『将来之日本』に対する共感と批判がないまぜにされている。紳士君と豪傑君は『将来之日本』の二つの原理を体現しながらも、兆民の問題意識に沿って铸直され、戯画化されている。その上、『経綸問答』には南海先生という第三の人物が現れるので、『将来之日本』との関係は読み取りにくい。しかし注意深く読めば、蘇峰の書に対する読後感が『経綸問答』の中に写し出されていることは見誤ることができない。

「侵伐家」の豪傑君が蘇峰の「武備主義」を体現するものと捉えることには大した異論はないだろう。「武備社会」は、「唯隣国ヲ奪ハント欲スルカ若クハ奪ハレサラント欲スルノ他ニ其政略ナルモノアル可ラ(ズ)」(九九頁<sup>5</sup>)とされる社会だからである。しかし「民主家」の紳士君と蘇峰の平民社会の原理とは必ずしも相応しない、と人は考



えるかもしれない。蘇峰の議論の特徴は、「武備」型社会と「生産」型社会を類型化し、前者から後者への歴史的転換の必然性を論じたところにある。したがって蘇峰は政体の問題を直接には論じない。しかし蘇峰の説く歴史的転換は全構造的なものであり、「生産」型社会の出現は、社会的には「平民社会」、政治的には民主制、国際的には平和主義と連動するものと考えられている。例えば蘇峰はこの書の「諸言」で次のように述べている。

「余ハ單純ナル民主論者ニアラス。然レトモ既ニ生産的ノ境遇トナラハ。我社会ハ一變シテ平民社会トナルハ又タ如何トモナス可ラサルヲ知ルナリ。余ハ如何ナル場合ニ於テモ。如何ナル代価ヲ払フモ。只平和論ヲ唱フルモノニアラス。然レトモ既ニ我カ社会ニシテ平民社会トナラハ。我カ社会ノ運動ハ一轉シテ平和主義ノ運動トナルモ亦如何トモナス可ラサルヲ知ルナリ」(五〇頁)。

こうして「生産」型社会、平民社会、民主制、平和主義は一つのコロラリーをなしている。兆民は蘇峰の提起した問題を政治のレベル(政体と外交)でとりあげ、蘇峰の主張していない部分を、彼の問題意識の底にあつたフランス共和主義の議論によって点綴したのである。蘇峰の主張と紳士君のラディカルな非武装平和論を結びつけることはできないと考える者は、『経論問答』がパロディーであることを忘れてはならない。『将来之日本』のオプティミズムを基調として、この書に断片的に示された蘇峰の見解を誇張すれば紳士君の主張はできあがるのである。例えば蘇峰は次のように書いている。

「余(コブデンのこと―注)ハ自由貿易ノ主義カ道義ノ世界ニ於ケルハ猶重力ノ法ノ宇宙ニ於ケルカ如ク人類ヲ一所ニ吸引シ。ソノ種族。宗教。国語。等ノ相反対敵規スルモノヲ脱却シ。吾人ヲシテ無極ノ平和ノ帶紐ヲ以テ一致セシムルコトヲ信スルナリ。(中略)余ハ若シ人類カ一家族トナリ。互ニ其同胞ト共ニ自由ニソノ勤勞ノ結果ヲバ貿易スルヲ得ルノ日ニ於テハ。此ノ如キノ凶器(陸海軍のこと―注)ハ無用トナリ。更ニ之ヲ用ユルノ必要ナキニ

至ルヲ信スルナリ」(八〇頁)。

コブデンのこの見解はまだ現実とかけ離れた理想にすぎない。しかしこの理想を率先して実行している国家がある。「平民主義ノ先登者」(八八頁)の北米合衆国である。蘇峰は合衆国が人口は五千万もあるのに二万五千人の常備軍を保有しているにすぎないことを指摘した後、次のように述べる。「之ヲ例ルニ北米連邦ノ今日ノ世界ニ於ケル。恰モ刀戟相摩シ。砲銃相接スルノ修羅ノ衢ニ悠然トシテ平服ヲ着シ。脱刀シテ横行濶歩スル者ノ如ク。実ニ其傍若無人ノ挙動ニ至テハ。何人ト雖トモ驚カサルヲ得ス」(七九頁)。合衆国は歴史の方向性を先駆的に示しているのであり、ヨーロッパ各国が現在どれほどこれに反する動きをしても、合衆国のような平和主義に向かうのが歴史の必然であると蘇峰は信じている。『経綸問答』の末尾で「生産主義」を體現する洋学紳士が「去りて北米に遊び」(二七二頁)とされるのもこれに見合っている。

『経綸問答』は兆民が本格的に政治にコミットしていく時期に書かれた。人々がこの書の中に、民権運動に対する兆民の考え方を読み取ろうとしたのは当然である。しかしそのような観点からの『経綸問答』の解釈は、ことごとく失敗しているといって過言ではない。人々は何よりもこの書の中で論じられているテーマに首をかしげざるをえない。政体は論じられているが、それは主として専制、立憲君主制、民主制の三政体が進化論の見地から論じられているにすぎない。国会開設を目前にした時期にしては、議論が現実とかみ合うことがあまりに少ないのである。しかも民主制は何の議論もなしに非武装平和主義と直結される。次のような批判が飛び出すのは、あまりに当然だろう。

「八問答」における紳士君の登場の意味と問題性は、(中略)「民主制」を主張する根拠として、しかも二つしかない根拠のうちの一つとして、入字内の形勢」を持ち出していることであり、「民主の制」をはじめから「理義」に拠りて自ら守る」無防備論として主張していることであり、「政体」論の場にあらかじめ国防論を短絡させて持ち込

み、△民権▽論の問題をあらかじめ△国権▽論の問題にすりかえていることであり、△問答▽の二つしかないテーマのうちの一つを、最初から国防論として、△政体▽論（そのようなものが仮にあるとして）に限定していることである<sup>8)</sup>（傍点原文）。

右にその一節を引いた論文の筆者菊地宏氏は兆民について実に厳しい見方をしているが、その末尾で「ひいきの引き倒し的な論者のように、一個の思想家としての兆民を不当に遇してはいないはずである<sup>9)</sup>」と述べている。私は菊地氏の主張に半面の真理があることを認めざるをえない。洋学紳士のラディカルな主張をそのまま兆民の思想として扱い、急進的民主主義者兆民の像を描くことは、これまでしばしば行われてきたことである。しかし『経綸問答』はもっと方法的に読まれるべきである。自分の好みによって、紳士君、豪傑君、南海先生のいづれかに兆民を同一化したり、この三人のいづれもが兆民であると考えるのはあまりに不用意ではないだろうか。前述したようにこれまでの『経綸問答』は概してモデル説と分身説に分けられる。分身説の決定版は先に掲げた植手氏の見解で、三酔人をそれぞれ兆民の、「原理家ないし理想家」の側面、「奇略家ないし権略家」の側面、「實際家」の側面を代表するものとするものである。しかし、あたかもどこかの国の政治家が「公人」と「私人」を巧みに使い分けるように、兆民は自己の内部にある思想的葛藤を巧みに腑分けして、読者の前に親切に提示してみせてくれるほど器用な思想家だったのだろうか。あるいはもしそうだとすると、自由民権運動と国会開設という二つの重要な政治的事件の間に書かれた本書が、その両方について語ることに余りに少ないのはなぜなのだろうか。

紳士君の主張は、蘇峰の「生産」型社会のオプティミズムをそのまま戯画化したものである。政体が進化論の見地からしか論じられず、しかもそれがすぐに国防の問題に直結されて非武装平和論が主張され、あるいは「精神と身体」と有る者は皆人なり、孰れを欧羅巴人と為し孰れを亜細亜人と為さん、何ぞ況や英仏独魯をや（後略）（二〇七頁）

といかにもコスモポリタンな主張がなされるのは、明らかに蘇峰の議論をなぞっているのである。先に引いた論文の中で菊地氏は、兆民の実業家時代にふれながら、「八今Vからの遁走こそは、入操守ある理想家Vの思想的生涯の隠された楯の裏側である<sup>10)</sup>」と述べている。『経綸問答』について同じことが言われても不思議ではない。明治二十年という時点の具体的政治状況にひきもどしてこの書を読む時、人はここに論じられている問題が現実の政治状況と相交ることの少ないのに驚かざるをえない。かろうじて具体的なことが論じられているのは、南海先生による「恩賜の民権」と「恢復の民権」の区別や、政治における「時と地」への配慮の指摘ぐらいである。しかもこれらの南海先生の議論は、『経綸問答』の中では本質的に「南海先生胡麻化せり」と評価される性質のものである。

菊地氏の苛立ちはもつともである。だがこの書は本来、そのような観点から読まれるべきものではない。『経綸問答』の議論の枠組はあらかじめ『将来之日本』によって定められているのである。

## 五

紳士君は進化論者である。彼は進化論を次のように説き始める。「洋学紳士又云ひけるは、凡そ政事を以て自ら任ずる者は皆政理的進化の神を崇奉する僧侶と謂ふも可なり、果て然らば独り意を現前に注ぐのみならず亦心を将来に留む可きなり、何ぞや、彼進化神は進むことを好みて退くことを好まず（後略）」（二八四頁）。彼は「進化神」と言い、「進化の神を崇奉する僧侶」と言う。これは一体何だろう。

兆民は、「頑固な」という形容詞を付けてもよいような無神論者だった。『統一年有半』については言うまでもないが、彼は死の直前に病室に闖入した僧侶を退け、無宗教の告別式を遺言した。晩年だけではない。「弔馬場辰猪君」

(明治二年)では、「嗚呼余ハ此ニ至リテ、天帝ノ有ルコトト靈魂ノ有ルコトト並ニ其不滅ナルコトヲ信ズルコトヲ得度ク思フナリ。如何セン、余ハ之ヲ信ズルコト能ハズ。余ノ因果物ナル今十九世紀ノ學術ノ為メニ蔽ハレテ、天帝ノ声貌ヲ髣髴間ニモ想像スルコト能ハズシテ、所謂靈魂ハ火ノ如ク、身体ハ薪ノ如ク、薪尽クレバ火ヲ滅スルト一般ナリト信ズルナリ」(⑩二八八)。これは『統一年有半』と全く同趣旨である。光妙寺三郎の追憶会には、彼は次のように返信した。「小生は常に生者に厚くして死者に薄し。友人の血肉をこそ愛すれ、何ぞその白骨を愛せん」(⑪二二〇、明治二九年)。これらの文章は、無神無靈魂説への彼の依怙地なまでのこだわり方を示している。この同じ人物がなぜ「進化の神」について語るのか。

「国民之友第十五号」(明治二年)を引こう。

「東京なる民友記者は其国民の友第十五号を寄せ来れり。其首章には、士族の最後と題して、豪傑を崇拜する士族と自由民権の旨義を信奉する士族と皆是れ同一『士族根性』にして今後の廢物たることを論じ、相更はず流麗の筆を揮ふて余力を遺さず論難せり。但此事たる、我邦政事世論の極て痛心す可く極て憂慮す可く、実に有識の士の腦を攪し腸を刺する題目たり。而して記者の口吻何と無く冷笑嘲諷の氣を帯ぶるは何ぞや。(中略)有名無形の進化神に一任して己は唯静恬なる傍觀者の地に立つの故に非ずや。進化神は吾人の腦中に宿するに非ずや。記者の感情に富む才氣に優なる華藻に艶なる、何ぞ憤ふらざるや泣かざるや、世の中に憤ふると泣くと程進歩に益するものは有らずかし」(⑫一六八、傍点引用者)。

この文章は兆民の蘇峰評価を示すものとしてこれまでもしばしば論者によって引用されてきた。しかしこの文章と『経綸問答』の關係を論じたものを私は知らない。同じく「神化神」という特徴的な語が用いられ、執筆時期も近接しているにもかかわらず、である。

私はこの短い文章の中に、『経綸問答』の主題はすべて言い尽されていると考える。文章の前半は、後に豪傑君を論じる際に残しておくこととし、ここでは後半の「進化神」について検討しよう。

「進化神」という語が進化論に対する兆民の批判を含蓄していることは、右の一文でも『経綸問答』でも明らかである。右の一文では「進化神は吾人の脳中に宿する」と述べているが、同じことは『経綸問答』では、南海先生の口を通して語られる。「進化神は社会の頭上に嚴臨するに非ず又社会の脚下に潜在するに非ずして、人々の脳髓中に蟠踞する者なり」(二六三頁)。兆民が言おうとしているのは、人間の事業はすべて頭の中で考えたことの実現であり、「人々の脳髓は過去思想の貯蓄」(二六二頁)だから、新しく事業を起こそうとする者は、まず「其思想を人々の脳髓中に入れて過去の思想」(同上)としなければならない、ということである。より一般化して言えば、社会を改良するには、まずその社会の人間の考え方を変えなければならないということになる。これは明治政府の開化政策に対する批判としても読めるが、直接には蘇峰の振り回した「進化神」崇拜に対する批判である。「所謂進化の理とは、天下の事物が経過せし所の跡に就いて名を命ずる所なり」(二五七頁)とも兆民は書いているが、これが進化論という教理に対する兆民の基本的認識である。社会の進歩は人間の様々な営為に基づく。「吾人の脳中に宿する」現実に対する不満や未来への希望をバネとする人間の様々な営為は、当然「迂曲羊腸」(同上)ではあるが、結果的には人間の社会の進歩を導く。進化論とは、結局、この進歩の結果を説明したにすぎない。それは体のいい、結果の正当化である。個々の人間のアンガージュマンを顧慮せず、「静恬なる傍觀者の地に立つ」蘇峰流の進化論は、紳士君の「吾儕人類の幾何学に定めたる直線に循ふ」(同上)進化論として戯画化された。蘇峰は『将来之日本』で次のように書いている。

「嗟呼奚ゾ夫レ造物主ノ用意ノ周到懇切ナルヤ。彼レハ抑圧ノ人生ニ幸福ヲ与フル時ニ於テハ必ず人生ニ向テハ其

抑圧ヲ与エタリ。(中略)人類已ニ自由ヲ必要ナリトナストキニ於テハ造物主ハ又タ自由ヲ与フ。渠レノ是ヲ与フル所以ノ者ハ他ノ術ナシ。唯タ人類ノ境遇ヲ一変シテ抑圧ヲ忍受ス可カラザラシメタリ。上古ノ社会ニ武備機關ノ増長シタルハ近世ノ社会ニ生産機關ノ増長センガ為メ也。上古ノ社会ニ於テ貴族的ノ社会ノ流行シタルハ近世ノ社会ヲジテ平民的ノ社会タラシメンガ為メ也。吾人ガ先祖ノ抑圧ヲ被リタル吾人ヨシテ是ヲ被ラザラシメンガ為也。則チ吾人ヲシテ自由ヲ得セシメンガ為メ也」(八二頁)。

抑圧も自由も「造物主」の思うがままであり、しかもありがたいことに、すべては進化に繋がっているのである。これを「進化神」と呼ばぬとすれば、何と形容しようか。

「四時ノ循環ヲ支配スルハ人爲ノ力ノ得テ及フ所ニアラサルヲ知ラサルコトハ人類命運ノ循環ヲ支配スルモ亦タ人爲ノ力ノ得テ及フ所ニアラサルコトヲ知ラサル可ラス。蓋シ人類ハ(中略)今日ノ社会ニ出テサル可ラサル一ノ命運ヲハ予メ其造物主ヨリ指示セラレタルモノナリ。彼ノ造物主ハ是ニ人類ノ先祖カ征途ニ上リ一步ヲ転セントシタル時ニ於テハ其子孫タル第十九世紀ノ人類ヲ必ス此ノ所此ノ時ニ達セシメサル可ラサルノ大経綸ヲハ予定セラレタルコトハ吾人カ決シテ疑ハサル所ナリ」(八八頁)。

まるでプロテスタンティズムの予定説を思わせるような「造物主」が、蘇峰の進化論の背景をなしている。<sup>(1)</sup>兆民の「進化神」という語には、このような蘇峰の進化論に対する批判が込められているのである。もう一度引こう。「紳士君、君一たび史を繙きて之を誦せよ、万国の事迹は万国の思想の効果なり、思想と事業と迭に累なり互に連なりて以て迂曲の線を描すること、是れ即ち万国の歴史なり、思想事業を生じ事業又思想を生じ是の如くにして変転已まざることを、是れ即ち進化神の行路なり、是故に進化神は(中略)人々の脳髄中に蟠踞する者なり」(二六三頁)。これはそのまま蘇峰に対して向けられた言葉だと理解してよい。

兆民と進化論の關係を検討しておきたい。明治十七年の「仏学塾開陳書」によれば、仏学塾では三冊のスペンサーの書物がテキストとして用いられていた。「大原」、「世態緒論」、「人身窮理」がそれである。<sup>12)</sup>十九世紀末はフランスでも進化論が大きな影響をもった時期であるが、他の欧米諸国に比べると、フランスの知識人はむしろ進化論に否定的な態度をとることが多かった。リンダ・クラーク氏は『フランスの社会ダーウィニズム』<sup>13)</sup>の中で、社会進化論はフランスの世界観を支配するに至らなかったとし、その原因をいくつか掲げているが、その主たるものは次の通りである。<sup>14)</sup>(1)、社会の安定への配慮が共和主義者やカトリックにおいて支配的で、闘争よりも調和が強調された。(2)、中産階級の共和主義者たちは、社会主義者の階級闘争の理論を否定するために、社会的連帯の理論を必要とした。(3)、フランスの政治社会理論は伝統的にアングロサクソンほど個人主義的ではなく、個人を社会や国家に結びつける傾向が強い上に、実証主義の社会倫理が愛他主義を強調することにより、この伝統を強化した。

明治十五年の「仏学塾規制」の「卒業科目」に『英儒道義論』の著者としてあげられたギュイヨーや、『理学沿革史』の原著者フイエは、ともに右に述べたようなフランスの思潮の中で、社会進化論の影響下に仕事をした思想家である。ギュイヨーに関して言えば、その『英儒道義論』は、主としてベンサム、ミル、スペンサーの道徳理論を紹介し批判したもので、批判の要点は「これらの功利主義ないし進化論の思想家たちが、道徳を生物学や心理学と同様に扱うことが可能だと信じた」点にある。「道徳的な観念や感情の分析はこの英国学派によって見事になされた」が、「科学の理論から道徳の実践に移る」時、彼らの困難は生じる、とされる。<sup>15)</sup>ほぼ同じ趣旨のことはフイエ『理学沿革史』の最終章でも論じられている。それによれば、イギリスの哲学の趣旨は、一つは道徳的自由の否定であり、もう一つは「利ヲ以テ善ト為ス」(⑥三三八)ことであるとされ、次のように批判される。「英国ノ理学ハ因応ノ理ヲ以テ本旨ト為シテ絶ヘテ意欲ノ自由ヲ言ハザルヲ以テ、真ノ責任ト真ノ権理ノ義ハ之ヲ建立スルコトヲ得ズシテ、其



所謂理學ハ之ヲ要スルニ一大物理学ニ外ナラス、是ヲ以テ其力ヲ極テ道德ヲ主張スルモ、常ニ迥ニ道德ノ下ニ在リテ終ニ真ノ道德ノ域ニ達スルコト能ハズ」(⑥三四〇—一)。こうして功利主義が道德的自由を否定することによって、道德と權利の理論的根拠そのものをつき崩してしまふことが批判されるのである。

兆民自身の道德、哲學思想が右のギューヨーやフイエと近似したものであることは、別の所で述べたので再論しない。『経綸問答』の中にも進化論的な見地からする議論に対する批判は散見される。「勝つことを好みて負くることを悪むは動物の至情なり」(二二七頁)とする豪傑君の議論に対しては、南海先生から「豪傑君善く人心の奥区を搜抉し善く人情の快樂を模写す、性理家の説に得る有る者に似たり」(二三二頁)と皮肉られる。紳士君の議論の部分では、進化論の見地からする貴族制の擁護が紹介され、紳士君自身が「噴飯に堪へざるなり」(二八九頁)と氣炎をあげた。この部分は明らかに、加藤弘之『人權新説』によって惹き起こされた明治十年代後半の天賦人權論争をふまえているが、ともあれ、進化論者の紳士君が進化論にもとづく議論を「噴飯に堪へざるなり」と一蹴せざるをえず、他方反進化論者であるべき豪傑君が進化論的な見地にもとづく説を開陳している。こうして進化論は相対化され、政治的立場の左右にかかわらず、平和主義にも侵略主義にも利用されることが示される。このように『経綸問答』の議論は進化論を中心に展開されており、兆民はギューヨー、フイエの線にそって蘇峰流の進化論を批判しようとしている。ギューヨーやフイエ、そして兆民が批判的だったイギリス功利主義やマンチエスター派そして進化論の思想家に依拠しながら、人間を支配する「重ナル勢力」が「自愛心」であることを強調し、この自愛心にもとづく貿易が「真正ノ平和主義」であるとして、平和主義を十九世紀の歴史の趨勢と主唱したのが『将来之日本』である。

「知ル可シ平和主義ト自愛主義トハ彼ノ富ト兵トノ如ク決シテ敵対ノ主義ニ非スシテ即チ一致協同ノ主義ト云ハサル可ラサルコトヲ。ソレ戦争ニ敵スルモノハ平和主義ニ非スシテ寧ロ利己主義ナリ。彼ノ平和主義ナルモノハ唯々

利己主義ノ境遇ニ於テ始メテ生長シ唯此レト一致シテ始メテ其力ヲ逞フスルヲ得ルモノナリ。(中略) 実ニ彼ノ腕力主義ノ恐ル可キ大敵ハ唯此ノ利己主義ニアリ」(七八頁)。

こうして「自愛心」にもとづく貿易が「真正ノ平和主義」であることを発見したアダム・スミスは「宇内ノ大人」ということになる。ところが『経綸問答』では、「自愛心」を動物の本能として立論するのは平和主義者の紳士君ではなく、「腕力主義」者の豪傑君なのである。兆民の意図は明白である。

ところで先述したように、仏学塾ではスペンサーの『大原』、『世態緒論』、『人身窮理』がテキストとして用いられていた。フランスではスペンサーの仏訳は一八七〇年代に続々と出版されており、その仏訳本をテキストとしたのである。『大原』は『第一原理』Les Premiers principes、『世態緒論』は『社会科学入門』Introduction à la science sociale、『人身窮理』は『心理学原理』Principes de psychologie を恐らく指している。兆民はこれらの書物の内容には通じていただろう。しかし蘇峰が『将来之日本』のシェーマとして利用した「軍事型社会」から「産業型社会」への転換が論じられるのは『社会学原理』(仏訳 Principes de sociologie, 1878—87)である。兆民は『将来之日本』を通じて初めてこのことを知り、その歴史観に強い印象を受けたのではないだろうか。

むろん兆民は若き蘇峰のようなオプティミストではありえない。『経綸問答』の蘇峰批判はこの点に関わっている。一つは「進化論」によりそった形で立論される傍観者の態度であり、この点についてはすでに述べた。もう一つは、「武備」型社会から「生産」型社会への転換に関するものである。この歴史観は大きな歴史的パースペクティブの中では基本的に正しいと兆民は恐らく考えている。「武備」型社会を体现する豪傑君が「時に後れたり」とされるゆえんである。しかし蘇峰が主張するような直線的な形では、この転換は生じないだろう。蘇峰のいかにも若々しい論理的性急さは、『経綸問答』では紳士君の中に見事に描出されている。紳士君は常に演説口調であり(例えば「嗚呼民

主の制度なる哉民主の制度なる哉」が彼の開口一番のセリフである）、三酔人の中でもっとも意気軒昂であるが、これは当代の蘇峰の得意ぶりを写し出していると見てよい。滑稽なまでに徹底した紳士君の理想主義は、「操守ある理想家」兆民の一面を示すものとして解釈されてきた。しかしこれは何よりも蘇峰のオプティミズムに対する揶揄なのである。普仏戦争直後に渡仏して以後、共和主義者たちの言論に慣れ親しんできた兆民が、紳士君のような議論に自己満足していたはずはない。

「洋学紳士又杯を引きて一飲し南海先生に嚮ふて曰く、此等陳々腐々の論恐くは先生をして嘔噦せしめん（原文改行）、南海先生曰く、君、欧州諸国に在ては或は陳腐なるも亜細亞諸邦に在ては猶ほ頗新鮮の氣を帶る有り、請ぶ倦むこと無くして竟に之を論ぜよ」（二〇〇頁）。

紳士君の議論は目新しいように見えるが、ヨーロッパではもはや手垢にまみれて陳腐になってしまった理想なのだ、せいぜい眉につばをつけて聞きたまえ、兆民はこう言っている。紳士君がいくら理想を並べてみても、蘇峰がいくら歴史の必然性を唱えてみても、「武備」型社会の原理はそう簡単に過去のものにはならないだろう。豪傑君の侵略主義は歴史的には過去のものとなりつつあるが、それでもなお現実的（アクチュアル）なものである。「一部の実地経済策、異日必ず此処より生ずべし」（二三七頁）。豪傑君の侵略策について彼はこのような眉批を付した。『経綸問答』の眉批は、揶揄の調子を帯び、読者を微笑させるのが常であるのに、この部分だけは例外的に気まじめな口調で断定的に書かれている。蘇峰は豪傑君を過去のものとなりつつあるものとして葬り去り、紳士君の原理に身を寄せた。しかし歴史はそれほど単純ではない。「夫の神の行路は迂曲羊腸にして、或は登り或は降り（後略）」（二五七頁）。これは先輩としての兆民の若き蘇峰に対する忠告である。

ここで前に引用した「国民之友第十五号」の前半部分に触れておこう。兆民はそこで『国民之友』の「士族の最

後」と題された文章をとりあげ、「豪傑を崇拜する士族」と「自由民権の旨義を信奉する士族」が、その外面の相違にもかかわらず、ともに「士族根性」を持った「废物」とする蘇峰の見解を基本的に支持し、「此事たる、我邦政事世界の極で痛心す可く極で憂慮す」(⑩一六六)べき問題だと述べている。

これが『経綸問答』で豪傑君が論じたのと全く同じ問題であることは言うまでもない。「抑も他邦に後れて文明の途に上る者は、一切従前の文物、品式、情意を挙げて之を變更せざる可らず、是に於て国人中必ず旧を恋ふの念と新を好むの念との二者発生して、反対の觀を呈するに至るは勢の自然なり」(二三八頁)。こうして「恋旧元素」と「好新元素」という「国民中氷炭相容れざる二元素」(同上)の存在が指摘された後、この二元素は社会的には三十才を境にして分かれるとされる。さらに豪傑君はこれを自由民権派の分析にも適用して、現在自由民権を主張している者も「今より二三十年前に在りて皆劍を撃ち槍を揮ひ屍を馬革に裹まむを以て無上の榮譽と為せし者」(二四三頁)であり、「民権自由の説海外より至るに及び(中略)曩日の武夫一変して巖然たる文明の政事家と為れり、嗚呼彼れ豈真の文明政事家たらん哉」(二四四頁)とされるのである。自由民権論者の多くもその主張のハイカラさとは裏腹に、その内実は「恋旧元素」である。困ったものだ……と、これは三十才を超えてはいるが「高明の才を持し卓偉の見を具ふる」(二三九頁)と自負するわが兆民居士の眩くらきである。

蘇峰は『将来之日本』の中で、自身の著『第十九世紀日本ノ青年及其教育』を引用して次のように書いている。

「蓋シ維新大改革ノ大波瀾ハ実ニ我カ青年ト老人トノ距離ヲシテ数千万里ノ外ニ隔絶セシメタリ。(中略)我邦ニ於テハ此數百年ノ(ヨーロッパ諸國の一注)長程ヲ一瞬一息ノ中ニ奔馳シ遂ニ之カ為ニ數百年前封建ノ残余ト數百年後文明ノ分子ト同一ノ時代ニ於テ。同一ノ社会ニ於テ。肩ヲ摩シ。袂ヲ連ネテ。生活セサル可ララ奇異ノ現象ヲ霎時ニ幻出スルニ到ラシメタリ」(一〇六頁、傍点引用者)。

『経綸問答』の「好新元素」「恋旧元素」の議論が、右の蘇峰の主張にもとづいていることは誰の目にも明瞭である。蘇峰は続けて次のように論じる。現在の日本は、封建的日本と明治的日本の「戦場」である。現在なお封建的余習があちこちに残存している。あらゆる面で「官」が権勢を握り、「朝野ノ差別ハ恰モ極楽地獄ノ相違」(同上)のごとき有様であり、経済においても「紳商」はいても、「独立独行」の経済は存在しない。

この問題は『経綸問答』では紳士君によって論じられている。「此種の国に在りては官途の生甚だ貴くして民間の生甚だ賤しく(後略)」(二〇三頁)と。だが先に進もう。

政治においても事情は同様である。自由民権派の主張は、「成程自由主義ハ自由主義ニ相違ナカル可シト雖トモ我邦一種特別ノ自由主義」(二〇七頁)である。「我自由主義ノ率先者モ其隠秘ナル脳中ハ依然タル封建ノ頑民タルニ過キサリナリ。今ヤ我邦ニ流行スル国権論武備拡張主義ノ如キモ要スルニ其新奇ナル道理ノ外套ヲ被ルニモ係ラス。皆是レ陳々腐々ナル封建社会ノ旧主義ノ変相タルニ過キサリナリ」(二〇八頁)。

もはや説明を要しまい。要するに、先に引いた豪傑君の議論はすべて『将来之日本』における負マイナスの部分の叙述をなぞったものなのである。自由民権派の本質は、蘇峰の主張するように確かに「旧主義ノ変相」である。兆民はこの点までは蘇峰に同意する。しかしその先は同じではない。兆民は自民民権派の本質が「恋旧元素」であることを論じた箇所に次の眉批を付した。「旧自由党必噴矣必晒矣」。彼は自由民権派の本質が「恋旧元素」であることを認め、それを困ったものだと考える。しかし結局、この「恋旧元素」に身を寄せ、これと付き合っていく以外に方法はない。これが兆民の断念である。「若し新事業を建立せんと欲するときは一たび其思想を人々の脳髓中に入れて過去の思想と為ざる可らず、何となれば事業は常に果を現在に結ぶも思想は常は因を過去に取るが故なり」(二六二―二三頁)。こうしてヨーロッパの進化の歴史観からすれば「恋旧」元素と断じられる民権派を教化する以外に特別の名案や「奇策」

はないのだ。

蘇峰はどう考えたか。蘇峰の方策は豪傑君によって提示される。「豪傑の客曰く、癌腫は之を割かんのみ、恋旧元素は之を殺さんのみ」(二四八頁)。紳士君が批難しているように、ここに至って豪傑君の主張は支離滅裂をきたすことになる。彼は初めは紳士君の非武装平和論に反発して国際社会の弱肉強食状態について論じるが、ここでは自らを「癌腫」に比定し、「僕は国のために癌腫を除くことを求む」(同上)と述べるに至るのである。

蘇峰は『将来之日本』の末尾を次のように結んでいる。

「吾人ハ之ヲ恐ル若シ我国人ニシテ天地ノ大勢ニ従フコトヲ遲疑セハ彼ノ碧眼紅髯ノ人種ハ波濤ノ如ク我邦ニ侵入シ。遂ニ我邦人ヲ海鳴ニ驅逐シ吾人カ故郷ニハアリアン人種ノ赫々タル一大商業国ノ平民社会ヲ見ルニ至ランコトヲ。苟モ之ヲ恐レハ願クハ神速雄断。維新大改革ノ猛勢ヲハ百尺竿頭ノ外ニ一転セヨ。吾人若シ泰西人ノ為ス所ヲ為ス能ハスンハ彼ノ泰西人ハ吾人ニ代リテ其為ス所ヲ為サント欲ス。此ノ時ニ及ンテ苦言痛語ノ洛陽少年ヲ追想スルモ豈ニ又タ晩カラスヤ」(一一二頁)。

一見オプティミズムに色彩られているかにみえる『将来之日本』にも、一皮むけば、豪傑君の認識に似た弱肉強食に対する危機感があることをこの一文は示している。しかしこの書にはそれに対する具体的方策は何ら示されていない。歴史の「大勢」に従って、「我邦ヲシテ平和主義ヲ採リ以テ商業国タラシメ平民国タラシムル」(一一一頁)ことが主張されるだけである。したがって具体策はパロディーの中で提示される。「僕は二三十万衆の癌腫家と俱に彼邦に赴き、事成れば地を略して一方に雄拠し別に一種の癌腫社会を打開せん、事成らざれば屍を原野に横へ名を異域に留めん、事成るも事成らざるも国のために癌腫を割去るの効果は必ず得可きなり」(二四九頁)。これはむろん戯言である。蘇峰のラディカリズムを戯画化すればこのようになるのだ。先に引いた『将来之日本』の末尾の文章で、彼

は、歴史の「大勢」に逆らえば日本人は「海鳴」に放り出され、日本列島はアリアン人種の一大商業国になってしまうと論じている。豪傑君が他国を侵略して新たに「癌腫社会」を作るとするのは蘇峰に対する揶揄でなくて何でありえようか。

極立っているのは、「恋旧元素」としての豪傑君の徹底した自己否定の論理であろう。これは武備社会（豪傑君）から生産社会（紳士君）へというテーゼに見合っている。『将来之日本』のパロディーとしての『経綸問答』はこれで首尾一貫したわけである。

南海先生についても一言するべきだろう。先にも述べたように本書の体裁は、著者たる中江篤介と南海仙漁は同一視されるようにできている。本書を契機にして、しばらくの間、兆民がジャーナリズムの上で「南海先生」と呼ばれていたことは、当時の読者が本書をこのように読んだことを示している。したがって南海先生は『将来之日本』に対する兆民の不満を代弁している。先の「国民之友第十五号」の言葉を使えば、それは要するに「世の中に憤ると泣くと程進歩に益するものは有らず」（⑩一六八）ということになる。兆民はここではもはや「奇論」を用意していない。南海先生は『将来之日本』のパロディーではないからだ。豪傑君の癌腫除去策の箇所に、兆民は「政治的外科医出来れり」という眉批を付した。言うまでもなく、政治の分野には、本来、外科手術的療法はありえないというのが兆民の考えである。『将来之日本』は具体的な処方提示していない。だが武備社会から生産社会へという単純明快な論理は、この書が大当たりをとったゆえんであった。しかし政治の世界ではこのような明快なラディカリズムはありえない。「南海先生容を改めて曰く、平時閑話の題目に在ては或は奇を闘はし怪を競ふて一時の笑柄と為すも固より妨無きも、邦家百年の大計を論ずるに至ては豈専ら奇を標し新を掲げて以て快と為すことを得んや」（二七一頁）。終幕に至って彼は生真面目にこのように言う。

かくてパロディは終わった。あとは子供でも知っているような平凡な事を、いかに実行に移すかというところだけが残っている。人奇人V兆民の議論を期待してこまで付き合った読者は、最後になって見事に肩すかしを食わされたわけだ。「南海先生胡麻化せり」。してやったり、と兆民のあばた面がいたずらっぽく笑っているかのである。

## 六

このパロディには後日談がある。刊行された『経綸問答』に一早く反応したのは蘇峰だった。彼はその書評の中で南海先生に触れながら次のように述べている。

「独り怪む、南海先生の二客に向て説諭するや平々凡々、宛然たる井生村椽政談演説の前講者が得意の演説にして、三百政談家の茶飯に過ぎざるが如きは何ぞや、吾人は読んで比に到る、神氣索然、恰も強弩の末魯縞を穿つ能はざるの憾なきにあらず、然り怪む勿れ、是れ先生の狡獪技倆のみ、蓋し二客は賓中の主なり先生は主中の賓なり。即ち二客は是れ先生の化身のみ、先生理学的の分子は化して紳士君となり、先生英雄的の元素は幻して豪傑君となる、先生の精霊既に移りて二客にあり、二客の言ふ所、皆な先生の云はんとする所なり、乃ち後の先生なるものは先生の屍肉のみ、後の先生の言たる是れ先生の糟粕のみ」(別二)。

三酔人V兆民分身説はこの蘇峰の説を嚆矢とする。しかし正確には、彼は紳士君と豪傑君を兆民の分身としたのであって、南海先生は兆民の「屍肉」であり「糟粕」だとしている。つまり蘇峰は『経綸問答』における南海先生の意義を否定した。すでに述べたように、南海先生が兆民を代弁していることは、本書の体裁上からくる必然的結論である。開巻劈頭の「南海先生性酷だ酒嗜み」以下の文章などは、兆民自身の自我像として読まれるように仕組まれ



ている。にもかかわらず蘇峰はこのことを承知した上で右のような書評を書いた。奇妙な解釈である。

『経綸問答』は『将来之日本』を範としたパロディーである。兆民は蘇峰の中にあふれるような才能を持った若い世代の出現を感じ取ったに違いない。しかし先進国の思想を要領よくかみ砕いて自家薬籠中のものにするということと、それを日本の哲学として血肉化することは同じではない。兆民が生涯をかけて目ざしていたのは、ヨーロッパの思想に学びながら、日本固有の哲学を作り出すことであった。「己れが学習せし所の泰西某々の論説を其儘に輸入し、所謂崑崙に箇の棗を呑めるもの、哲学者と称するに足らず」(⑩一五五)とは、『一年有半』の「日本に哲学などではありえない。「国民之友第十五号」で、日本の現実と格闘せず「傍觀者の地に立つ」と蘇峰を批判しているのは、明らかにこの点に関わっている。

『将来之日本』に感動したというだけでは『経綸問答』は書かれなかっただろう。「武備主義」から「生産主義」への必然的転換というスペンサーの歴史観にのっとり、未来の原理たる生産主義に身を寄せた蘇峰のオプティミズムに、兆民は危なっかしいものを感じた。それがこのパロディーが書かれた理由だったと思われる。

蘇峰が『経綸問答』の深意に全く気づかなかったとは考えられない。しかし彼自身の口から、『経綸問答』は自著から素材を借りてきたものだと言することも憚られただろう。とすれば、蘇峰が二分身説をとったのも自然ななりゆきだったと思われる。なぜなら彼の考えでは、当代の日本は武備主義(豪傑君)と生産主義(紳士君)の二つの原理の戦場であり、「天保の老人」の世代に近い兆民の中に、古い原理と新しい原理の相克を見出したとしても不思議ではない。蘇峰が南海先生の意味を不当なまでに無視し、それを兆民の「屍肉」であり「糟粕」だと書いているのは、彼の兆民に対するシッペ返しだったと思われるが、もともと彼の意識の中にあるのは豪傑君と紳士君だけであっ

て、南海先生の問題意識は欠落しているのである。

蘇峰は日清戦後劇的な形で転向した。日本近代における同様な思想のドラマの一例にすぎない。むろん現今の日本では蘇峰のような転向はもはや起こりようもない。欧米のあれこれの思想流派が完全にファッションとして通用している状況下では、転向が問題になるはずがないからである。しかし『経綸問答』が提起した問題だけは相変らずそのまま残されている。

『経綸問答』が刊行されて来年は百年目にあたるが、『将来之日本』と『経綸問答』の直接的関係について言及したものを私は知らない。両者の関係を見えなくしていた一因は、蘇峰のミス・リーディングな一文にある。しかしより根本的な原因は△奇人▽伝説である。兆民はすでに△奇論▽を弄する者という世評を得ていた。蘇峰の先の書評の一節を借りれば、兆民を「始末にイケヌ天地間の陋介物」（別二〇）とみなす世評である。『経綸問答』はまさにこのような世評の中に投じられた「酔人の奇論」である。△奇人▽兆民の本領を表したものととして理解する臆見は、最初から読者の側に用意されていたのである。兆民自身も△奇人▽伝説に見合ったような言動を振りまくことによって、自己の自由を確保しておこうとした。△奇論▽を吐かない南海先生は「胡麻化」したとされるのも故あることである。『経綸問答』を取りまく環境がこのようなものであった以上、『将来之日本』との関係が見えてこなかったのも当然であり、紳士君と豪傑君が△奇人▽兆民の思想の両極を示すものとして理解されてきたのもやはり当然であった。

(1) 拙著『日本近代思想と中江兆民』（新評論、一九八六年）第四章参照。

(2) 『中江兆民全集』（岩波書店）からの引用はこのように略記する。⑩二三四は第一六卷一三四頁をさす。別巻は「別」と記す。ただし『三酔人経綸問答』の引用は『全集』第八巻からであるが巻数を記さず、ページ数のみを記す。なお『経綸問

答』については岩波文庫版も参照し、有益であった。

- (3) シュライアマッヒャー『美学』、C・V・バルレーヴェン『道化、つまりぎの現象学』(片岡啓治訳、法政大学出版社、一九八六年) 一二六頁より。

- (4) 『定本柳田国男集』第七卷(筑摩書房、一九八〇年) 二六七頁。

- (5) 蘇峰『将来之日本』は、『徳富蘇峰集』(明治文学全集34、筑摩書房、一九七四年) から引用しページ数のみを記す。

- (6) 井田進也『東洋のルソー』中江兆民の誕生』、『思想』一九七八年六月号、二二六頁以下参照。

- (7) ここにオプティミズムと言うのは、蘇峰の対外認識が楽観的であることを指すのではない。『将来之日本』に特徴的なのは、歴史の大勢によりそっているということからくるオプティミズムである。彼の対外認識が決して楽観的でなかったことは、明治十年代半ばの自由民権期に彼がものした草稿を読めば明瞭である。

- (8) 菊地宏『三酔人経綸問答』試論』、東北大学『法学』三八の三・四号、一九七五年一月、二八八―九頁。

- (9) 同上論文、三〇九頁。

- (10) 同上論文、三二一頁。

- (11) このような神の観念はもともスペインサーのものである。蘇峰はそれにかぶれていただけだ。スペインサーの進化論とカルヴィニズムの神との関係については、Cf. J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer, the evolution of a sociologist*, London, 1971, p. 102ff.

- (12) 『全集』一七巻、一四八―九頁参照。

- (13) Linda L. Clark, *Social Darwinism in France*, The University of Alabama press, 1984.

- (14) *Ibid.*, p. 176ff.

- (15) M. Guyau, *La Morale anglaise contemporaine*, 3<sup>éd.</sup>, 1895, Paris, p. 196.

『三酔人経綸問答』を読む

- (16) 前掲拙著、第四章第一節参照。
- (17) Cf. Linda L. Clark, *op. cit.*, p.29 and p. 193.
- (18) この点については山下重一『スペンサーと日本近代』（御茶の水書房、一九八三年）が要を得ている。一〇四頁以下参照。
- (19) 明治二十一年四月十一日の小山久之助あて書簡で、兆民は「République française 新聞を東雲社へ取寄セル事」を小山に依頼している。この『レピュブリック・フランセーズ』紙はガンベッタ派の新聞である。『経綸問答』と同じ時期に翻訳し、一部は『経綸問答』の中で祖述したバルニもガンベッタ派である。兆民の関心が奈辺にあったかを示している。パリ・コミューンや初期社会主義と兆民を結びつけようとする論者も一部にあるが論外である。
- (20) 『全集』第一四巻、「解題」、三七四頁参照。