

中江兆民と明治啓蒙思想

米 原 謙

本稿は、すでに公表した拙稿「西周における啓蒙思想の形成と展開」（『阪大法学』108号、1978年）、「加藤弘之の哲学と政治思想」（『阪大法学』114号、1980年）に続く第三稿である。前二稿における私のモチーフは、明治啓蒙思想の主流をなす二人の思想家を取りあげることによって、明治前期の思想のもつ強さと弱さを描くことにあった。例えば、センセーショナルな意味をもった加藤弘之の「転向」は、独り加藤や明六社の思想家達の弱点を示すだけのものではなく、自由民権思想を含む明治前期の思想が共有している性格を、象徴的に示すものである。この点についてはすでに前稿で詳細に分析したので詳しくは述べないが、問題の要点は、人間観における快樂主義、認識論における実証主義、政治思想における功利主義が、明治前期の思想状況の中でもちえた意味、という点に要約される。快樂主義の人間観は、朱子学のリゴリズムに慣れた人々にとっては大きな衝撃であり、儒教的な規範意識を解体させる上で革命的な意味をもった。だが同時に、それは、既成の価値秩序の崩壊を眼前にみた人々にとって非常な説得力をもったはずであり、当時の民衆の意識を追認し、人々を欲望自然主義に導く効果をもっていた。功利主義の政治思想は、このような人間観を承認し、それを基礎として新たな政治秩序を構想する試みであった。

彼らのこうした試みに決定的な影響を及ぼしていたのは、ヨーロッパ19世紀の実証主義的風潮であった。植木枝盛をはじめ、多くの思想家達

が、歴史的事実と反するという理由で社会契約説に反対しているが、このことは、彼らの思想が18世紀思想よりも19世紀思想の方に、より多くの親和性を有することを端的に示している。彼らは一方では天賦人権論に共感を示しながら、他方で実証主義的思惟に強く影響されていた。彼らの眼前に出現した西欧列強は、何よりもまず科学技術によって彼らを圧倒した。ところがこの科学技術を根底において支えている精神は実証主義である、というのが、彼らが知りえた西欧の富強の秘密だった。だが実証主義の精神が天賦人権論と調和することは、それほど容易なことではない。実証主義精神は、天賦人権論の基礎となる規範意識をつき崩す方向に働くからである。何らの規範意識も前提とせず、ただ欲望自然主義のみを頼りに、新たな政治秩序を構想しようとする企図は、おそらく徒勞に終る以外にないであろう。それはせいぜいホブズ流の権威主義を生み出すだけで、個々人の自立的活動による秩序の創造には到達できない。

啓蒙期の明治思想（そこには自由民権思想も、明治政府内の開明派官僚の思想も含まれている）の多くは、このような論理的欠陥を免れていない。明治前期の思想家達の中で、ほとんど中江兆民ただ一人だけが、彼らのこの欠陥を明確に意識し、批判的言辞を吐き続けた。本稿における私の関心は、啓蒙思想主流派に対して、兆民が思想的にいかに対峙したかという一点に限られている。

(一)

私はすでに中江兆民について、「『東洋のルソー』考」（『阪大法学』116号、1981年）と題する小論を公表している。そこで、兆民がルソーの『学問芸術論』と『不平等起源論』を十分に読み込んでいること、兆民によるルソーのこの二論文の読解において『莊子』が決定的に重要な役割を果たしていること、さらに、『民約訳解』における『社会契約論』の読解は、この二論文の読解が前提になっていること、を論証しようとした。本稿はこの事実を前提にした上で、兆民の思想におけるルソーの二

論文の意義に注目することから始まる。

兆民のルソー観を知る上で格好の素材となるのが、『原政』と題された小文である。そこで彼は、中国の「三代の法」と西欧の政治思想とを比較して、前者が民を「教ふるに道義を以てす」るのに対し、後者は民を「誘ふに工芸を以て」し、「人生まれて欲無きこと能はず」（松永 179頁）⁽¹⁾という人間観に基づいて議論を立てている、と主張する。人間の欲望を当然のこととして前提し、この欲望を充足させることを本領とするのが西欧の学問である。それは当然次のような結果を生む。

「夫れ欲は充す可からず、利は縦いままにす可からず、而して技芸の其の弊を聞くこと、言ふ可からざる者有り、其の故は何ぞや、格知精微にして、人局促を患ひ、算数縝密にして、人織蓄を患ひ、医治工妙にして、人性懦を患ひ、辞説明弁にして、人浮誕を患ふ、加之、充す可からざるの欲と縦いままにす可からざるの利と、方寸の中に相交らば、則ち天下の乱ること無きことを望むも、其れ得可けんや」（同前）。

合理主義に裏打ちされた西欧の学問は、「格知精微」、「算数縝密」、「医治工妙」、「辞説明弁」という長所をもつと同時に、まさにそれゆえに、人々が「局促」、「織蓄」、「怯懦」、「浮誕」を患うという短所をもつこと、しかもそれは快樂主義的人間観に基礎づけられているために、人々を欲望自然主義に導き、医すべからざる対立と混乱を導くことが、ここで批判されている。このような批判の上で、彼は『原政』の末尾を次のように結んでいる。「余聞く、仏人蘆騷、書を著はし、頗ぶる西土の政術を譏ると、其の意蓋し教化を昌んにして芸術を抑えんと欲す、比れ亦た政治に見ること有る者か」（同前 180頁）。この『原政』は、明治11年に『奎運鳴盛録』に載せられたものであるが、明治15年に『欧米政理叢談』に再掲載された時には、「婁騷政論之大旨意識」という副題が付けられた。『原政』の末尾のルソーに言及した一節が単なる思いつきでないことは、これによっても知られる。

ところで上の部分で言及されているルソーは、明らかに『社会契約論』

ではなく『学問芸術論』のルソーである。兆民に対するルソーの影響を『社会契約論』のみに関連づけて理解するのは重大な誤りである。文明開化の時代に『非開化論』という題名で『学問芸術論』を翻訳したことは、兆民の思想を考えるにあい軽視されてはならない事実である。先の拙稿ですでに指摘したことであるが、『非開化論』で、学問芸術による習俗の洗練が徳の墮落を招いたとする部分を、兆民は次のように訳している。「凡ソ此ノ如キ者（習俗の洗練のこと——引用者）ハ皆特ニ外貌ノミニテ、之ヲ徳ノ華ト謂フ可シ、徳ノ実ト謂フ可ラザルナリ。（原文改行）茲ニ云フ所ハ正サニ今ノ所謂文明開化ノ風習ナリ」⁽²⁾（傍点引用者）。彼が『学問芸術論』をいかにわが身に引き寄せて読んでいたかを、傍点部分は明瞭に語っている。ルソーの逆説は兆民にとって一個の天啓であった。ルソーにとって学問芸術一般であったものは、兆民にとってはとりわけ西欧の学問芸術であったはずである。兆民が西欧学術に対して抱いていた漠然たる不安感に、ルソーが根拠を与えた。兆民にとって『学問芸術論』とはそのような書物であった。

西欧の学問芸術に対するこのような視点は、兆民の最も初期の文章の中にも見出される。

「父子相愛シ兄弟相親ムハ、英仏我レ（ニ）賢ル乎、賢ルコト無シ。上下尊卑礼有ルハ、英仏我レニ賢ル乎、賢ルコト無シ。彼レノ我レニ賢ル所ノ者ハ、只技術ト理論ト有ル而已。技術トハ何ゾ、窮理分析ノ類是レナリ。理論トハ何ゾ、法律経済ノ類是レナリ。然レバ則チ、我レ彼レニ均カラント欲セバ、只正ニ務テ技術ヲ布キ、理論ヲ宣ブ可キ耳。」⁽³⁾

道学において日本は西欧に何ら劣っていない。西欧が日本より優れているのは、技術と理論においてである、と兆民は考える。このような主張だけをとってみれば、佐久間象山流の採長補短主義を連想させるが、むしろ兆民の意図はそのようなところにあるのではない。これに続く部分で彼は次のように主張している。

「道義ノ心ハ居常之ヲ淬礪スルニ非ラザルヨリハ浸ク靡滅スルニ至ル。

且究理分析ノ術タル厘ヲ割シ、錙ヲ折シ、法律經濟ノ学タル、権ヲ談シ利ヲ説クヲ以テ、其弊ヤ或ハ高妙ヲ喜ンデ、而テ近切ヲ厭フニ至ル。是ヲ以テ、欧亜諸州ニ在テハ教法ヲ盛ニシテ道学ヲ広メ、以テ輕馳ノ習ヲ防ク。今我邦ノ若キハ然ラズ。洋書大ニ世ニ行ハルル以来、経伝ノ学日ニ消シ月ニ滅シ、今日ニ至テハ則チ幾ンド仁義忠信ヲ以テ迂屈ト為ス。吁嗟何ゾ思ハザルノ甚キ。」⁽⁴⁾

西欧の科学技術や理論は積極的に吸収しなければならないが、それが社会に及ぼす影響を無視してはならない。近代科学技術の実証主義精神、権利主張のための法律学、利益追求のための経済学、これらはすべて西欧流の近代社会を築くためには必要不可欠なものばかりである。だがこれらの学問は必然的に従来の社会関係に影響を及ぼし、人間関係を解体して、「輕馳ノ習」を生ぜしめる。

言うまでもなく、兆民が主張しているのは西欧近代科学の拒否ではない。彼にとって西欧の学術は常にアムビヴァレントなものであった。一方では、それは「亜細亜の片隅に欧羅巴的国を湧出す」（『樞密院』林 289頁）るために不可欠なものであった。ヨーロッパの富強の基礎が何よりもその学問にあることは、兆民が当代の啓蒙思想家達と共有していた認識であった。「亜細亜には唯太閤有り劉邦有りて、遏徳、彪凡が無かりし為に利用的の境界を打開することが出来ざりし、唯此一著の欠陥よりして、今日現に欧羅巴の為に毆たれ、踏まれ、愚弄せられて、卿等余等並に三千有余万の我同産兄弟が時々日々月々年々 涕を飲みて暗泣するに非ず乎」（『青年輩脳髓中の妄念』選集 115頁）と兆民は別の小論の中で述べている。ワットやビュフォンのような「利用的の境界を打開する」学問が存在しなかったこと、この唯一の欠陥によって、現在日本は劣勢をかこっている、これが兆民の信念である。西欧の実用的学問を導入すること、それによって産業を振興すること、これが日本にとって火急の課題であり、それなしには日本の独立は保持しがたい。その意味では文明開化＝欧化は必然である。しかしこのヨーロッパ合理主義の思惟様式の流入は、従来の日本の道徳意識を解体し、社会を「利欲」の追求の場に化し去るだろう。

洋の東西を問わず、人間関係を律するための「道義ノ心」（『策論』）は必要であり、それは、西欧近代科学の導入と引き換えに消滅してしまってもよいものではない。だから理論や技術の教授ばかりでなく、西欧の道学と中国の経伝を学校教育に導入するべきだと『策論』は主張しているのである。

ところで前に引用した『策論』（第三策）の一節が、『学問芸術論』に示唆を受けた『原政』の趣旨と基本的に一致していることは、疑う余地がない。それらはともに、西欧の学術が人々を欲望自然主義に導き、旧来の人間関係を崩壊せしめ、社会を混乱に陥れることを指摘し、これに対する対策として道義心を培養する必要性を説く。兆民が明治7年8月に東京府知事に提出した「家塾開業願」によると、彼は「婁騒氏民約論、同開化論、同教育論」⁽⁵⁾を教科書として用いていた。この「開化論」が『学問芸術論』だとすれば、彼がそれを熟読していたことが推測される。したがって『策論』の別の部分（第七策）に『社会契約論』の影響が認められるように、⁽⁶⁾第三策に『学問芸術論』の影響を認めてもよいはずである。私はここで「影響」という語を用いたが、だからといってそこに兆民の受動的姿勢を見る必要はない。それは彼が漢学の素養によって漠然と感じ取っていたものに、ルソーが根拠を与えたという程度の意味であり、出発点での彼の姿勢が借り物でなかったことは、彼の生涯が証明していることである。それはあたかも、『学問芸術論』におけるルソーの逆説が、テイドロの勧説によるものであったとしても、何らその意義が減ぜられるものでないのと同じことである。

以上私は、主として『策論』と『原政』を素材にして、初期の兆民の問題意識が奈辺にあったかを考えてみた。あえて一言すれば、私の意図は、必要以上にルソーの影響を兆民の中に見出そうとするところにあるのではない。何度もくり返すように、兆民がヨーロッパ市民社会とその学問に対して抱いていた漠然たる異和感が、ルソーを読むことによって鮮明化されたというだけのことである。『非開化論』とそれに触発されて書かれた彼の二つの論文は、19世紀ヨーロッパの市民社会がもつ合理主

義への、彼なりの抵抗の表現であり、そこにおいて彼がルソーを知ったことは彼にとって幸運なことであったが、たとえ知らなかったとしても、彼は異なった意匠で同じことを主張したことだろう。

(二)

前節で初期の著作の一節を引きながら、兆民が明治前期の文明開化に対していかなる姿勢を持っていたかを示唆しておいたが、ここではそれをもう少し詳細にみてみよう。

「我国貿易の敗戦は、(中略) 明治の進歩が、卓識家の大計より割出されたるに非ずして、山木野草が、自然に発出成長するが如く、盲目的に成行的に、今日の形勢を馴致し来れるが為め也、木戸大久保の徒は、此盲目的成行的の進歩を助成したるに過ぎず (中略)、吾人は妄りに古人を誣ひず、今日の現実に由りて之を判決して、爾か言はざるを得ず、彼等は我邦を法治と為せり、軍国と為せり、其法治国と為し、軍国と為すと同時に、経済国と為すの眼孔無かりし也」(『盲目的進歩』林 204頁)。

この文章の執筆年代は分からないが、おそらく晩年であろう。明治20年代前半ぐらまでの明治の開化に対する、兆民なりの総括をここに見ることができる。だがこの見解はそれほど独創的なものとは思われない。明治国家に対する一定の緊張感をもった具眼の思想家であれば、洞察しえた事実である。⁽⁷⁾むしろ注目してよいと思われるのは、木戸、大久保などの明治初期の指導者に対する評価である。「盲目的成行的の進歩」にせよ、彼らは明治の開化を推進してきた。これは否定できない事実である。だからこそ彼は、『一年有半』の「近代非凡人三十一人」の中に大久保を含めているのであろう。彼は同じ趣旨のことを他の所でも何度か述べているが、その中の一例として、『凡派の豪傑非凡派の豪傑』から引いてみよう。

「金を出して文明開化を買ふの必要なることは誰にも知れたる事なり、而して大久保公も亦固より之を知れり、之を知りたるが故に、公は専ら金を出して文明開化を買ふことに決断し、爾来公の目には欧米の文

采のみ照耀し、公の耳には欧米の声音のみ響鳴し、公の想像力には欧米の事物のみ現映し、(中略)一言すれば欧化主義の崇拜と自身も成り、他人をも成らしむることは是れ大久保公の唯一の目的なりし、公は此目的を以て生ぜり、此目的を以て死せり」(松永 345～6頁)。

少なくとも明治10年ごろまで、明治政府は最先端を行く開化主義者であった。「政府は民間に劣らざる社会改革家にして、其施政の急進なる、人民をして還って、其施政によって社会改革の方向を知らしめたる程なりき⁽⁸⁾」と竹越三叉も述べている通りである。ただ明治政府の開化はドイツ流の開化であった。10年代にはいって自由民権派は、文明開化は英仏流でなければならないと主張した。自由民権派のイデオログと明治政府開明派の指導者との思想的対立は、このように単純化することができる。つまり彼らは「苟くも欧米の文化を学ぶ以上は、徹頭徹尾之れ学ばざるべからず⁽⁹⁾」という点では一致していた。このような見取り図は過度の単純化と映るかもしれないが、当時の論者は大略そのような見方をしていた。兆民の見方もまたその例外ではないことを確認しておく必要がある。

ところで兆民は先に引用した文章の中で、木戸や大久保は明治国家を「法治国」や「軍国」にはしたが、「経済国」にはしなかったとして批判していた。私が彼の文明開化の批判を必ずしも独創的ではないとするのは、この批判の様式がいわば経済成長主義的だからである。しかし彼の文明開化批判が、このような経済的観点からのみなされていたのではないことは、前に掲げた『非開化論』における文明開化批判によってもうかがわれるところであり、『日本人は特に勤儉なるべし』という論説の中でも、「奢侈の風俗は都鄙村落の間に伝染し勤労節儉の風は地を払ふて見るべからざるに至れり、誠に痛嘆の至ならずや」(選集 166頁)と述べて、奢侈批判を展開している。このような奢侈批判は、経済成長論者にはふつつありうべからざることである。このことは「人民の豪奢は寧ろ之を勧む可し」と述べた福沢論吉と対比すれば明瞭であろう。⁽¹⁰⁾むろん右の奢侈批判も、奢侈が資本の蓄積の障害となるという純粋に経済的観点からな

されているから、これをすぐにルソー流の道徳主義的な奢侈批判と結びつけるのは早計である。だが『一年有半』の次のような一文を見れば、先にみた経済的観点からの開化批判には、兆民なりの観点が貫徹していることがうかがわれる。

「衣食足而知榮辱，是れ中人以下皆然り，近日我邦上下人情浮薄，甚きは墮落腐壞に至る所以の者は，詮じ来れば人皆阿堵物に短にして，自己の需用の幾分をも飽す能はざるに因らずんばあらず，夫れ窮して為さざる所有者は，千百人乃ち一人のみ」（松永 120頁）

つまり社会に善良な風俗を継持しておくためには、一定の経済的な裏付けが必要だとするのである。兆民がヨーロッパ風の近代国家の形成を目指していた以上、経済の問題が軽視されていたはずはないが、単なる経済発展だけが彼の目標であったはずはない。このことはとりわけ初期の著作に特徴的である。

快樂主義を批判した有名な論説に、『井上参議の演説は一時の謬伝に過ぎず』がある。これは、「造物主の人を生ずるや其目的は快樂を与るが為也」と述べた井上参議の発言を批判するために書かれたものであるが、兆民はそこで次のように主張している。「夫の人を生ずる豈苟も自ら快樂を取らしむる而已ならん哉。亦将きに各々其職務に随ひ其材器に随つて謹勉し以て道に合する有らしめんとするなり、我が行の果して道に合するときは福祉は求めずして至る、孔子の所謂難を先にして得ることを後にするなり。易の所謂積善の家は必ず余慶有るなり」（選集 52頁）。井上が快樂を人生の目的とするのに対し、兆民は、各人の職務や才能に従つて道に合致しようと努力することが人生の目的であり、快樂は結果として得られるにすぎない、と考える。井上の発言はきわめて卑俗な形で快樂主義を主張し、世俗的な快樂を省みずに奔走している民権家を嘲弄するものであったために、直截に兆民の反発を浴びた。兆民の論説は、快樂主義そのものの批判よりも、民権家に対する井上の態度とその政治家としての姿勢の批判に力点を置いている。しかしこの批判の射程範囲は、おそらく兆民の意図以上に広範囲なものだった。なぜなら井上の主張し

たような快樂主義は、彼の批判にもかかわらず、在朝在野の民権派のイデオログにも共通のものだったからである。

「人間の grandes 目的は苦しきを去てて楽しきを取るという一点に在る。」⁴¹⁾

「抑モ人ノ此世ニ出産スルハ何ヲ目的デ出来リシカヲ尋問スルトキハ、已レガ欲望ヲ満足シ愉快ヲ尽シ幸福ヲ極メンカ為メニ相違ナシ。」⁴²⁾

「凡そ人民おのおのその産業を勉めて、その労をおしまさるは、各その快樂をほっせるにあり、この快樂てふ目的なくして唯人かいたすらに労を惜まざるものあらさらめや。」⁴³⁾

ここにさまざまな思想家によって表明された快樂主義の人間観は、伝統的な道德規範から人々を解放することによって、容易に急進的な政治思想と結びつく。井上参議が県令などの支配層に対して、「何事も快樂の中に在て一生を終へられんことを望む」（選集 52頁）と述べる時、快樂主義は在来の支配構造への呼びかけとなるが、他方、それは自由民権派のような形で主張されれば、伝統的な絆に対する革命的作用を及ぼす。民権派の主張に比して井上の主張が卑俗にみえるのは、おそらくそれが演説という形で表明されたからであろう。明治10年代にはいると、明治政府は儒教教育の復活などによって伝統秩序の擁護に方向転換するに至るのだが、井上馨は明治14年の段階になってもまだ快樂主義のもつ急進的性格を十分認識していないのである。井上の演説はその意図にかかわらず、彼のホンネを表明している。その意味で、井上参議の発言と自由民権派のイデオログの思想の間に本質的相違は見出しがたい。

兆民の井上批判には、もちろん、民権派を批判する意図はない。しかし兆民が自由民権主流派に対して、思想的な異和感を感じていなかったとは信じがたい。先の論説における快樂主義批判が、同時に、自由民権派イデオログの批判にも転化しうるものであることを、兆民はおそらく意識していたに違いない。このことを明確に示しているのが『論公私利』である。

「近世の学士頗る利を唱える者有り、利の中に公私の目を立つ。其説英人勉撤弥兒より出ず。曰く、利は汎く人に及ぶ者公となり、独り一

身に止まる者は私となる、吁嗟、何ぞ思わざるの甚しきや。夫れ利は苟くも義より生ずれば、一身に止まるもまた公なり、而して未だ必ず汎く人に及ばざることあらず。若し義よりせざれば、利汎く人に及ぶとも、また私なり。⁹⁹

ここで兆民は、民権派に多大の影響を与えたベンサム、ミルなどの功利主義者の「公利」と「私利」の理解を批判している。功利主義は、利益が自分だけでなく他人にも及ぶ時「公利」と呼び、そうでない時「私利」という。つまり「利」を質的ではなく、量的に考え、たとえ私的意図に発したものであろうと、他人にまでその利益が及べば「公利」だとするのである。「公益は私利ノ総数ナリ」⁹⁹（西周）とか「私利は公益の基」¹⁰⁰（福沢諭吉）という主張はこのような考え方に基づくものであり、先に引用したような自由民権派の思想家達の思想も結局ここに帰着する。これに対して兆民は、「利」についてのこのような量的思考をはっきり否定し、行為が「義」に合致する時、自然に「公利」が生ずると主張する。つまり行為の結果ではなく意図を重視し、行為が「義」にかなっていないければ、結果的に利益が生じても、それは「公利」ではないと考える。兆民は行為の道徳的価値を第一義に考えており、したがって当然、行為を道徳的に価値判断する規範を前提にしている。ところが功利主義者にとっては、行為の価値を判定する唯一の尺度は、その行為が生み出す利益の多寡である。したがってそこには、無条件に前提された規範なぞ存在しない。

ところでこの『論公利私利』が発表されたのは明治13年で、先に引用した『井上参議の演説は一時の謬伝に過ぎず』はその翌年である。この二つの論文の論旨が完全に一致していることは、指摘するまでもあるまい。前者での「利は義より生ず」というテーゼは、後者では「我が行の果して道に合するときは福祉は求めずして至る」と表現された。前者は功利主義思想の根本を批判することが意図されているが、後者は井上参議の快樂主義批判のみに限定されている。だがこれまでの検討によってわかるように、後者の井上参議批判は、当然功利主義全般に対する批判に

転化しうる性格のものである。兆民がこの論説をそこまで展開させなかったのは、民権派に内部分裂を持ち込むことになってはならないという政治的配慮によるのであろう。

(三)

前節で兆民の功利主義批判をみたが、彼の思想の特徴が最も明瞭に表われているのはその自由観である。以下に引用するのは、『東洋自由新聞』第一号の有名な社説である。彼はそこで、自由の「旨趣」を「リベルター・モラル（心神の自由）」と「リベルラー・ポリチック（行為の自由）」に分類し、前者について次のように説明している。

「リベルター・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ハ即チ此物ナリ、内ニ省ミテ疾シカラズウラ反シテ縮キモ亦此物ニシテ、乃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節制スル所トナラズ、之ヲ内ニシテハ五欲六悪ノ妨碍スル所トナラズ、活潑々々転々トシテ馳騁スルヲ得ル所ハ之レニ馳騁シ愈々進ミテ少シモ撓マザル者也」（松永 182頁）。

この「リベルター・モラル」についての兆民の主張がもつ思想史上の意義は大きい。だが当時、どれほどの人達が兆民の自由論を理解しえたのだろうか。彼の「リベルター・モラル」の概念は、当時の思想家達が主張していた「自由」とは明らかに異なっている。それはルソーに示唆されたものであろうが、¹⁰⁾彼の主体的姿勢なしには、このような概念の導出は不可能だったであろう。

兆民のいう「リベルター・モラル」は、いわゆる「良心の自由」に近いが、むしろその内包する意味はそれよりも広い。彼は精神の自由を二つの側面から捉えている。一つはそれが「政府教門」によって外から制約されないこと、他方では「五欲六悪」によって内からも制約されないこと。ふつう近代憲法で良心の自由といえは前者のみを指している。つまり良心の内容については問わず、外側からの規制だけを排除すること

が近代的だと理解されてきた。言うまでもなく、そこに支配しているのは、良心の内容についての価値相対主義である。これはヨーロッパ近代思想が、苦しみ抜いた末にたどり着いた結論である。換言すれば、血で血を洗う宗教戦争をくぐり抜けた末に、やむをえず締結された一種の妥協である。くり返すが、これはヨーロッパ近代思想が最終的にたどり着いた賢明な結論である。だが断じて出発点ではない。良心の自由とは、あるいは思想の自由とは、本来、その内容を問わずして論じうる性質のものではない。内実を問わず、外面だけを問題にすれば足りると錯覚できるのは、そこに問われるに足る思想も良心も存在しないからである。極言すれば、ヨーロッパが惨たんなる悪戦苦闘の末に獲得した結論を、近代日本が易々と輸入することができたのは、近代日本人が他者に譲ることのできない良心も、他者と妥協することのできない思想も持ち合わせていなかったからである。一言で言えば、彼らにはまだ近代的自我と呼ばれているものがなかった。

兆民の「リベルテー・モラル」の概念は、近代的自我というハイカラな表現にはそぐわないようにみえる。だが兆民が強調しているのは、道徳的主体としての個の確立こそが自由の基礎だということである。このような認識を何と呼ぶべきか私は知らない。だがそれはほとんど近代的自我と呼ぶに値すると思う。兆民は、自由がその担い手の主体性と切り離して論じることのできないものであることを理解した。「自由」に耐える主体の形成なしに、自由について論じても、そのような議論は虚妄である。「義ト道トニ配スル浩然ノ一氣」とか「内自省ミテ疾シカラズ自ら反シテ縮キ」という孟子の表現を借りて、兆民が強調したのは、何よりも個々の主体の道徳的自立ということである。宗教改革におけるキリスト教の内面化を抜きにして、ヨーロッパ近代について論じることができないのは常識である。近代的自由は道徳的主体の確立と同義なのだ。兆民はこのことを完全に理解した。だからこそ「心思ノ自由ハ我が本有ノ根基ナルヲ以テ、第二目行為ノ自由ヨリ始メ其他ノ類ハ皆此ヨリ出テ（後略）」（同上 182頁）と述べるのである。兆民の表現は伝統的なレトリ

ックを用いている。彼の議論にはキリスト教のもつハイカラさも、「恋愛の自由」のような華々しさもない（例えば北村透谷と比較せよ）。だがここに兆民の思想の圧倒的強靱さをみなければならぬ。

兆民の自由論が、当時において群を抜いていたことは見誤ることができない。例えば福沢諭吉は『学問のすすめ』初篇の有名な箇所ですべてのようように書いている。

「人の天然生れ附は、繋かれず縛られず、一人前の男は男、一人前の女は女にて、自由自在なる者なれども、ただ自由自在とのみ唱えて分限を知らざれば我儘放蕩に陥ること多し。即ちその分限とは、天の道理に基づき人の情に従い、他人の妨げをなさずして我一身の自由に達することなり。自由と我儘との界は、他人の妨げをなすとなきざるとの間にあり。」⁹⁰

福沢は福沢なりのアプローチをしている。そのことは評価しなければならぬ。しかし兆民と比較した場合、福沢の方が見劣りすることは否定できない。福沢に欠けているのは個人の内面の絶対性、あるいは自由の個性的性格の認識である。換言すれば、福沢は道徳的自立性をもった個人を構想できない。だから彼にあっては、個人は厳密な意味では自由の主体となりえず、自由を与えられた民衆と社会秩序の間に矛盾をきたすことになる。「自由と我儘との界は、他人の妨げをなすとなきざるとの間にあり」という表現には、彼の思想の特色が見事に表われている。彼の思考においては、民衆の自由と社会秩序とは、限界点において必ず矛盾するのであり、それを規制する原理は、他人の妨げをするか否かという形で外的に設定される以外にないのである。『論公利私利』の議論に関連づけて言えば、たとえ私利追求という動機に基づいた行為であろうと、結果的に他人にも利益がもたらされれば「公利」だと考える功利主義の主張は、自由に関しても必然的に、このような外的価値基準で満足する。すべての問題は、外的、形式的レベルで処理されねばならない。これはおそらく功利主義思想の構造的特質であろう。

「天ハ斯民ノ幸福ヲ欲シテ其不幸ヲ嫌フモノ也。然シテ幸福ハ人々他

ニ束縛セラレルナク自由ニ其能力ヲ活動シテ得ル所ノ満足ノ謂ヒナレバ各人同シク幸福ヲ享ケント欲セハ同權ナラザル可カラズ。」⁹⁹

「幸福ヲ完全ニセントスレハ自由權利ニ依ラサルヘカラス。倘シモ自由權利ニ依ラサルモノナレハ之ヲ幸福トスルモ決シテ安全ナルコト能ハサルナリ。」¹⁰⁰

以上は、植木枝盛の『無天雜録』から自由について言及した文を引いたものである。一見してわかるように、彼にとって自由とは何よりも幸福追求の自由である。幸福、すなわち可能な限り最大の快樂を追求することが人間の目的であり、そのために人間には種々の能力が与えられている。その種々の能力を発揮するための基礎となるのが自由である。彼の思考は功利主義において一貫している。福沢にあっても植木にあっても、自由とは幸福追求の自由であり、そこでの個人とは幸福追求の主体としての個人である。明治前期においてこのような思考がもっていた革命的性格は否定できない。だがそれは究極的に次のような点に行きつくしかないのである。

「此新空氣（文明開化の風潮のこと——引用者）を十分に呼吸せる少年あり、裸体跣足して、父と客と相對話せる室内に突進して敢て恥るの色なし、父之を叱すれば即ち答て曰く、児之を父に聞く、文明開化の士人は旧風に頓着せずと。また士人にして、公然娼婦を携ひて市中を横行する者あり、篤行の人之を詰れば即ち曰く、自主自由の世、敢て拘々然として些の礼を顧みるべきにあらず、我れ我が錢を以て娼を買ふ、何の不可か之あらん、欧米の風、皆な自主自由なりと。」¹⁰¹

ここに例として揚げられている少年や士人の言行について、福沢や植木に責任をとらせるのは酷だろう。現に福沢は、自分の金であれば酒色も放蕩も自由だと考えるのは誤まりだと釘をさしている。しかしそれにもかかわらず、彼らの功利主義の自由は、究極的には、このような点に行き着くのだということは認めねばならない。主体形成を捨象した幸福追求の自由は、結局、欲望自然主義とならざるをえないのである。

『權利之源』と題された小論の中で兆民は次のように書いている。

「生ノ道ニ合ヘル之ヲ善ト謂ヒ、生ノ道ニ違フ之ヲ惡ト謂フ。人ノ世ニ在ル、唯ダ生ヲ是レ計リ、唯ダ福ヲ是レ求ムルノミ。故ニ呱呱飢ヲ訴フルノ啼児ヨリ、侃々鋏ヲ彈ズルノ壯士ニ至ルマデ、終始皆生ヲ事トスルニ非ザルハナシ。何ゾヤ、蓋シ人ノ天性然ルナリ。天性ノ然ル所ハ即チ道ナリ。道ノ在ル所ハ權必ズ随フ、故ニ生活ハ人間最第一ノ權利ニシテ自余ノ諸權利ノ由テ生ズル淵源ナリ」（松永 224頁）。

明治前期の思想家達は、ヨーロッパ18世紀の自然法思想の影響を受けながらも、19世紀実証主義が批判したその形而上的側面は注意深く排斥し、人権を人間の自己保存の本能の中に位置づけた。上に引いた兆民の主張も、基本的にそのような文派の中で把握することができる。この点では、兆民と啓蒙主流派との間に本質的な対立点は存在しない。両者の相異は、兆民が、自己保存の本能から出発しながら、それを無制限の幸福追求の自由に結びつけず、それを内的に自己規制する原理を確立しようとしたこと、そしてそれによって、功利主義の政治思想とは異なった秩序原理を模索したと思われる点にある。「自家一己の自由を愛して、而して自家一己の不自由中に大自由有ることを知らざる底の物躰は、与に自由政治を語るに足らず、最も与に自由政を語るに足らず」（『放談』松永 345頁）という発言は、彼の問題意識のありかを端的に物語っている。

兆民がとりわけその初期において強調したのは、権利主張それ自体よりも、むしろそれを支える精神の形式であったと思われる。共和主義の「形態の模擬」よりもその精神を取り入れることが重要だと主張した『君民共治之説』は、そのような文脈で読むことができるし、「民権は政教より出で、政教は民権より出ずるに非ざるなり」（松永 176頁）として、民権の背後にある「政教」の重要性を指摘した『民権論』も、近代的権利の担い手の形成を問題としたものである。

一般に中江兆民といえは、急進的民権派の代表のように考えられているが、初期の兆民は大方の予想に反して、極めて穏健な漸進主義者である。例えば先の『民権論』では次のように述べている。

「頃者、府県会議を創設し、將に以て衆庶をして、漸く郡国の事務を

習はしめんとす、其れ是の如くすれば、今より十数年、制度益々備はり、文芸増々進む、然る後趨舎の己れに由ること（民権を完全に行使すること——引用者）、得て望む可きなり、是を察せず、遽に唇を鼓し、腕を扼し、一拳に統撰の権を握らんと欲するは、此れ謂ゆる卵を見て時夜を求むる者なり」（松永 177頁）。

このような主張は、民権運動高揚期（明治10年代半ば）までの、兆民の一貫した主張である。彼は民衆が民権の担い手として十分に成熟しているとは考えていなかったし、それがそれほど容易なことだとも思わなかった。「時至り機熟シ、我が三千五百万ノ兄弟皆尽ク自由ノ権ニ捩ルニ堪ユルニ至」るまで、「至理ヲ講求シテ以テ時ヲ俟ツ」（『東洋自由新聞』第二号社説、松永 185頁）というのが、彼の所存であった。文明開化が一面において軽薄なものとして、彼の目に映ったのは当然であったろう。「世の人情は、尤も軽薄と為り、新を競ひ奇を馳ひ、旧習を脱すること蹤を敵るが如し」（『疑学弁』松永 178頁）と兆民は述べている。むろんこのような軽薄な開化は、啓蒙思想家達が背負わねばならない責任ではない。それは、旧秩序の崩壊と、伝統的な秩序意識に対する懐疑が、必然的に生み出した副産物である。だが啓蒙思想が受容されていったのは、このような状況においてであった。その時啓蒙主流の功利主義がいかなる影響力を及ぼすに至ったかを想像するのは容易である。竹越三又の叙述を再び引いてみよう。

「当時の社会には徳操を守るに足らずとなし、政治上の主義を重んじ、執着熱心を以て愚人の所為となし、唯だ利是れ求むる一階級ありし、（中略）彼等は其自利主義専一の挙動は世人の非難する所たるを知れり、其中心また安んぜざる所あり、幸なる哉、『実利主義』なる文字あるに出遇ひ、直ちに之を取って以て自家弁護の好武器とせり、曰く是れ実利主義也、空論は取るに足らず。曰く余は実利を重んず、正邪の如きは問ふ所にあらずと。」²⁰

兆民が対峙していたのは、まさにこのような状況に対してであった。功利主義は旧秩序の崩壊とそこからの解放には手を貸したが、民衆の自

立的秩序の形成には無力であった。それは伝統的な規範意識をつき崩す上で強力であったが、近代的市民として民衆を自己形成させる方向には作用しなかった。民衆自らが秩序を形成できなければ、秩序は外から与えられる以外にない。功利主義が、天皇制国家の支配原理に対して抵抗力とならなかったのは当然である。そこではタテマエとしての滅私奉公と、ホンネとしての私利追求とが容易に密通するのである。

兆民の政治思想の特徴の一つは、政治上の「道義」を常に強調したことである。例えば彼が執筆したと推定される『政事家の良心』（『東雲新聞』121-2号）は、「良心なるものは人心中の最も幽奥なる處に隠存し、是非を弁識し、善悪を判別するの良能」であるとし、「政事家に知識才能の必要なることは固より論を俟たず、然れども其の良心の必要なるに比すれば、及ばざること遠し」とし、「今後の政治社会に入るものは勉めて其の良心を養ひ、自ら支那流の英雄たらんことを絶念して、公議政治の英雄となるべし」と主張する。ここに見られるように、道徳的な価値観を近代的な規範意識に錬成することが、彼の政治思想の一つのモチーフだった。「(伝統的な)義烈の心性に添ふに學術を以てして、道徳的並に智識的の動物と成られんこと」(林 249頁)を訴えた『士族諸君に告ぐ』も、同じ問題意識によって貫かれている。このような規範意識が存在しなければ、立憲政治は結局私的利益の衝突にすぎず、この衝突を調整するのは、ただ数的多少だけである。功利主義はそれで満足した。だが兆民の主張は、明らかにそれとはニュアンスを異にしている。「立憲政治の妙用は、衆利己心の音響を聚めて、其中に隠々然潜伏する公共心の音響をして発越せしむるに在り、(中略)議員諸君の任は、正に此等利己心の中より公共心を摘発するに在る」(『地価修正非修正に就て』選集 257頁、傍点引用者)。見られるように、彼は啓蒙主流の「公益ハ私利ノ総数」のような考え方をとっていない。公益は、様々な私的利益の中に「隠々然潜伏」しているが、それは私的利益の単なる集合として表現されるのではない。あたかもルソーにおいて「全体意志」と「一般意志」が峻別されたように、兆民において、公益と私利とは質的にレベルの異なるものとして理

解されている。『論公利私利』が述べているように、両者の違いは量的多
少の問題ではなく、「義」から発するか否かにある。

ところで利己心の中から公共心を「摘発」することが議員の任務であ
れば、当然彼らに価値判断の基準としての内的規範が要求される。兆民
は、知識や理性を第二義的なものとしか考えない。なぜなら「智恵ある
物体は皆其の智恵と良心とを離縁さして、良心の照らさざる所へ智恵を
向けるなり」（「放言」、『東雲新聞』 140号）と彼は考えるからである。彼
の哲学の根本には、人間の道徳的能力に対する信頼が存在する。それが
彼と功利主義者との違いである。

（四）

『理学鉤言』巻之一第七章に、「心ノ自由一名道徳ノ自由」と題された
一節がある。

「吾人一事ヲ為シテ善キトキハ中心自ラ喜ヒテ以為ラク、我レ之ヲ得
タリト。若シ悪キトキハ悔恨シテ措クコト能ハス。是レ道徳ノ由リテ
立ツ所ナリ。若シ心ノ自由無キトキハ、何ノ自ラ喜フ可キコトカ之レ
有ラン、何ノ悔恨ス可キコトカ之レ有ラン。而シテ、道徳ハ則チ地ニ
墮チンノミ」（林 35頁）。

『理学鉤言』は西欧哲学の概説書であり、内容は必ずしも兆民自身の
見解ではないが、この部分は彼の見解と大差ないといってよい。ここに
いう「心ノ自由一名道徳ノ自由」は、「我心ノ奥底ニ於テ活潑自由ノ性有
リテ、善ヲ為サント欲セハ之ヲ為シ、悪ヲ為サント欲セハ亦之ヲ為スコ
トヲ得ヘクシテ、乃チ自ラ決スルノ一事ノ自由ニシテ少モ他ノ妨害ヲ受
ルコト無キ」（同前 34～5頁）と定義されており、これは『東洋自由新聞
』第一号の社説にいう「リベルテー・モラル」と基本的に一致している
からである。

功利主義と比較した場合の兆民の思想の一つ特徴が、この「リベルテ
ー・モラル」の概念にあることは前述した通りである。功利主義は道徳
的善悪の問題をすべて功用の問題に解消する。つまり功利主義において

は、行為はその意図（目的）によって内在的に評価されるのではなく、結果によって外的、形式的に価値判断されるのである。したがってここには兆民の主張するような「リベルター・モラル」の概念が成立する余地は全くない。これとは逆に、兆民にとってあらゆる道徳は、行為主体の自由な意志決定に基づくものであり、自己の意志による自覚的な行為であるが故に、人間は自己の行為に責任を感じ、喜んだり、悔恨したりするのである。そうでなければ「道徳ハ則チ地ニ墜チ」てしまうであろう。

兆民のこのような信念は、晩年になっても基本的に変化していない。周知のように明治前期の思想を展開させる一大モメントになったのは、明治10年代に導入された進化論である。進化論による啓蒙思想の大転換をセンセーショナルに印象づけたのは、加藤弘之の「転向」であるが、すでに別稿で論じたように、⁹⁴加藤において、進化論は、彼が最初から持っていた実証主義的方法意識をより先鋭化させたにすぎない。このことは、加藤に限らず、この時期のあらゆる思想家に大なり小なり言えることである。もちろん兆民もその例外ではありえない。彼が最晩年の『続一年有半』において唯物論を開陳したことは周知の事に属するが、彼がいつから唯物論者になったかは明瞭ではない。管見の限りでは、『弔馬場辰猪君』(明治21年)で、「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トヲ信ズルコトヲ得度ク想フナリ、如何セン余ハ之ヲ信ズルコト能ハズ」(松永 286頁)と述べて、すでに『続一年有半』の「無神無靈魂」説に到達していたことがわかるのみである。⁹⁵だが、明治19年に『理学鉤言』巻之三で唯物論の概略を論じていること、明治20年の『三酔人経論問答』に進化論の影響が如実に現れていることから推測すれば、彼が唯物論に傾斜していったのは10年代後半であったと思われる。

この10年代後半から20年代にかけて、明治の思想界は大きな転換期にあった。一方では進化論の波に乗った新世代の論客として徳富蘇峰が、他方では10年代までの啓蒙思想に対する反対思潮として陸羯南や三宅雪

嶺の国粹保存主義が、論壇に登場した。自由民権運動は壊滅的打撃を受け、少なくとも思想界では、天賦人權論は過去のものとなりつつあっただろう。『人権新説』で「転向」宣言を出した加藤弘之は、その立場をより先鋭化した画期的著作『強者の権利の競争』(明治26年)を営々と準備しつつあったはずである。このような時期に、兆民が唯物論に強く傾斜していったのは十分理由のあることである。兆民もまた彼らと同じ流れの中に棹さしていた。だが彼は流れに流されたままではなかった。

例えば『国民之友第15号』という短文の中で、兆民は蘇峰を「有名無形の進化神に一任して己は唯静怙たる傍観者の地に立」(『東雲新聞』17号)っていると批判している。自己の主体性を放棄して、進化の法則に体をあずけたかのような蘇峰流進歩主義は、兆民のとるところではなかった。この姿勢は最晩年に至るまで変ることはない。『続一年有半』において、自己反省の能力としての「自省の能」について語りながら、兆民は次のように書いている。

「吾人は此自省の能が有るので、凡そ己れが為したる事の正か不正かを皆自知するので有る、故に正ならば自ら誇りて心に愉快に感じ、不正ならば自ら悔恨するので有る、此点から云へば、道徳と云はず、法律と云はず、凡そ吾人の行為は、未だ他人に知られざる前に、吾人自ら之れが判断を下して、是れは道徳に反する、是れは法律に皆くと判断するので有る、故に道徳は、正不正の意象と此自知の能とを基址として、建立されたるものである」(松永 172頁)。

ここに「自知の能」とは、別の言い方をすれば良心のことであるといつて大過ない。⁸⁹唯物論において良心がどのように位置づけられるのか、私にはよくわからないが、少なくとも兆民のばあいには、それは倫理思想の中核に据えられている。進化論の影響下に実証主義の方法意識を徹底させ、兆民同様、独特の唯物論哲学を体系化しようとした加藤弘之が、道徳や法などのあらゆる規範を、優勝劣敗の原理によって、現実の力関係に解消してしまったことを考える時、兆民の思想的立場は際立っている。他の啓蒙思想家達が快樂主義的人間観に立ち、道徳的善悪の問題を

快苦の問題に解消した時、彼は「リベルター・モラル」の概念に拠ってその道德思想を基礎づけた。この態度は、晩年、唯物論の立場に立つ時にも基本的に変っていない。このような彼の態度を支えていたのは、おそらく前述したような人間の道德的能力への信頼感であり、それを培ったのは、彼の漢学への愛着であり、おそらくルソー思想も与って力あったと思われる。だがこれは小論の域を越えた大きな問題である。

- (1) 兆民の文章のうち、嘉治隆一編校『兆民選集』（岩波文庫、1948年）、林茂編『中江兆民集』（筑摩書房、1967年）、松永昌三編『中江兆民集』（筑摩書房、1974年）からの引用については、それぞれ、「選集」、「林」、「松永」と略記し、ページ数を本文中に記す。
- (2) 『非開化論』上巻（日本出版社、明治16年） 28頁。
- (3), (4) 松永昌三「中江篤介の『策論』一篇について」、『思想』1978年8月号、47頁。適宜、句読点を付した。
- (5) 稲田正次『明治憲法成立史の研究』（有斐閣、1979年）、30頁参照。
- (6) この点については、拙稿「『東洋のルソー』考」、『阪大法学』116.117号、1981年、375頁参照。
なお井田進也氏もこのことを指摘している。『ルソー全集』第4巻（白水社、1978年）月報の「ルソーの『立法者』と『立法者』兆民」参照。
- (7) 例えば松永昌三氏は、この文章を夏目漱石の『現代日本の開化』と比較している。同氏「中江兆民の自由観」、『科学と思想』No.15、1975年、73頁。
- (8) 竹越典三郎「新日本史」（中）、松島栄一編『明治史論集』（一）（筑摩書房、1977年） 146～7頁。
- (9) 陸羯南「日本文明進歩の岐路」、『陸羯南全集』（みすず書房、1966年）第一巻、396頁。
- (10) この点については、上山春平「兆民の哲学思想」、桑原武夫編『中江兆民の研究』 107頁参照。
- (11) 植木枝盛「貧民論」、家永三郎編『植木枝盛選集』（岩波文庫、1974年）119頁。
- (12) 中村勝義編輯「俗夢驚談」、『明治文化全集』自由民権篇（日本評論社、1955年） 142頁。
- (13) 西周「燈影問答」、『西周全集』第2巻（宗高書房、1961年） 261頁。

- (14) 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』1977年11月号, 95頁。書き下し文に改めた。なお引用文中「利の中に公私の目を立つ」は、原文では「公利」となっているが、これはミスプリントだろう。
- (15) 西周「人世三宝説」, 前掲『西周全集』第一巻 532頁。
- (16) 福沢諭吉「私の利を営む可き事」, 『福沢諭吉全集』(岩波書店, 1971年) 第19巻, 634頁。
- (17) 『革命前法朗西二世紀事』の次のような一節がそれを示している。「ルーソーの政論に在りては心の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粹を極め(後略)」(『兆民文集』覆刻版, 宗高書房, 1965年) 225頁, 傍点引用者。
- (18) 「学問のすすめ」, 前掲『福沢諭吉全集』第3巻, 31頁。
- (19) 植木枝盛『無天雑録』(家永, 外崎編, 法政大学出版局, 1974年) 69頁。
- (20) 同前 220頁。
- (21) 竹越與三郎「新日本史」(中), 前掲『明治史論集』(一) 152頁。
- (22) 同前 162頁。
- (23) 拙稿「加藤弘之の哲学と政治思想」, 『阪大法学』 114号, 1980年。
- (24) 明治11年に発表された『招魂祠記』は靈魂の存在についてきわめて微妙な書き方をしているが、「余覚えず絶叫して曰く、猗与、精靈死なず、猗与、精靈死なずと、神忽ち爽に、氣忽ち激し、寐より覚むるが如し、始めて無鬼の強いて論ずべからざるを知る」(松永 176頁)という末尾の表現は、まだ彼が無靈魂説の確信を得ていなかったことを示している。
- (25) 『理学鈞言』巻之一第13章で、兆民は「良心トハ精神ノ諸能ノ一ニシテ曩キニ所謂自知ノ能ト同一ナリ」(林 49頁, 傍点引用者)と述べている。

(1981・6・10)