

儒学者兆民序説

——『民約訳解』における「義与レ利果不レ可レ得レ合邪」を中心に——

田 中 豊

目 次

はじめに

第一章 義利合一論

第一節 「義」と「利」の原義的検討

第二節 三島中洲の義利合一論

第三節 渋沢栄一の義利合一論

第二章 中江兆民における「義」と「利」

第一節 兆民の一般意志考―「衆志者、必於衆人之志之中得之」を中心に―

第二節 *le bien commun* への解釈をめぐって

第三節 兆民におけるルソーと「義」

第三章 中江兆民の義利合一論における理論的根拠

第一節 「論公利私利」考

第二節 体用論と義利合一論

第四章 『民約訳解』における義利合一論

第一節 リベルテ・モラル

第二節 「義与利果不可得」合邪」「君子」と「小人」

第三節 儒学者兆民

むすびにかえて

はじめに

中江兆民⁽¹⁾（中江篤介、兆民は号、弘化四年（一八四七）―明治三四年（一九〇二））は、ジャン＝ジャック・ルソー（Jean-Jacques Rousseau 一七二一―一七七八）の『社会契約論』（*Du Contrat Social ou Principes du droit politique* 以下『社会』と称す）を翻訳し、自身の解説を付した『民約訳解』（以下『訳解』と称す）によって、東洋のルソーとしてその名辞は人口に膾炙している。⁽²⁾兆民が「日本の」ではなく「東洋の」ルソーと称されるのは、『訳解』が古典中国語（漢文）の文体で書かれていることにより中国や朝鮮半島においても受け入れられたからであろう。『訳解』の中身については、「名訳であり、しかもおどろくほど正確⁽⁵⁾」だとか、本邦初の『社会』の全訳、服部徳の『民約論』（明治一〇年）としばしば比較され、「概して極めて正確な訳⁽⁶⁾」とも評される。さらには、訳のみではなく解説も付されている点から、「ルソオ思想として把握したものを能うかぎり正確に読者に伝達」したかったものとして受け止められている。⁽⁷⁾このように『訳解』に関する先行研究の多くは、ルソーに対する群を抜いた理解とその翻訳の正確性をしばしば強調する。確かに「訳者緒言」において兆民が、「余蚤歳より嗜

みて此の書〔*Du Contrat Social* 引用者注〕を読み、久々にして得るところあるを覚ゆ。乃ち取りて之を訳し、其の解し難き處は従いて之に解を加え、名づけて民約訳解と曰う⁽⁸⁾と述べるように、『訳解』は一面においては翻訳書であることに違いない。加えて漢籍に由来する儒学用語を駆使することにより、西洋思想固有の概念を見事に表している箇所もまた窺える⁽⁹⁾。とはいえ、他面においては、必ずしも原著の正確な翻訳であるとはいえず、原著に従わない箇所もまた往々にして確認される。例えば、同書は卷之二第六章「律例」(Livre II Chapitre VI De la loi「法について」)までしか翻訳されておらず、「立法者について」(Du Législateur)以降は訳出されない⁽¹⁰⁾と、さらには一般意志(*la volonté général*)、全体意志(*la volonté de tous*)、そして特殊意志(*la volonté particulière*)という三者の関係においても原著と異にする。

本稿では兆民があえてこのように原著と異にする「翻訳」にした理由を明らかにする。これにあたって、『訳解』の冒頭の一節におかれ、またその主題でもある「義与^レ利果不^レ可^レ得^レ合邪」(義と利、果たして合するを得べからざるか)を中心に検討を行う⁽¹⁰⁾。漢文法的にこの一節を解釈すると、「邪」の字により「義と利は合する」という回答を想定する疑問文、もしくは「義と利は合しないのであろうか、いや合する」という反語文となる。ともかく『訳解』は冒頭で「義と利は合する」と宣言することで、これを展開し証明することが主眼に置かれる。一方の『社会』は、「人間をあるがままに現実の姿でとらえ、法をありうる可能の姿でとらえた場合に、社会の秩序のなかに、正当にして確実な国家の建設や国法の基準があるかどうか」を研究⁽¹¹⁾ことが主題である。そしてルソーは、「あるべき法」即ち一般意志が実現されるためには、「立法者」(*le Législateur*)を俟たねばならないと主張する。しかし先の命題に固執する兆民にとってこれは無用な議論となる⁽¹²⁾。このように兆民がルソーと異

なり、「義」と「利」の合一如何を問題としているため、『訳解』を『社会』と同趣旨なものとして捉えることはできない。したがって『訳解』を考察するにあたっては、兆民が用いる「義」と「利」という観点から改めて見直す必要がある。

ところで、「義」と「利」をめぐる相克は、儒学思想における根本命題の一つである。⁽¹³⁾儒学では「利」ではなく「義」を前提とする行為、即ち「重義軽利」を道徳的観念とする。⁽¹⁴⁾そして相克関係にある両者は『訳解』において「合する」という義利合一論が展開されている。この義利合一論とはどのような思想であるのかを整理するにあたり、兆民と同時代人である三島中洲と洪沢栄一の義利合一論をはじめに参照する。これらを補助線とすることで、『訳解』における義利合一論の本質を本稿では明らかにしようと思う。

以上のように、『訳解』が「義と利は合する」という儒学的問題設定に拠っていること、これにより原著の趣旨からの逸脱がみられることに鑑みると、兆民をルソーの紹介者として一概にはみなせない。そこで本稿では、『訳解』をルソーの思想を紹介している単なる翻訳書ではなく、兆民その人の思想の展開が試みられている「思想作品」として再評価する。要するに、『訳解』における兆民を「東洋のルソー」、即ち『社会』の翻訳者として無批判に認めてきた従来の態度に再考を迫ることで、これまで見過ごされてきたルソーから乖離する兆民に焦点を当てる。ルソーと兆民との乖離は、『訳解』が「義与利果不可得_レ合邪」と冒頭で宣言することによって既にはじまる。ここからルソーの思想的確な紹介を留保し、「義」と「利」の合一に徹する兆民の姿勢がみられる。そして、このような態度をとる兆民は、儒学者であることを本稿では明らかにする。つまり、中国思想を通じてルソーの思想を紹介した従来の「東洋のルソー」像を再考し、兆民自身の思想という観点に基づき、『訳解』

への検討を行うことで「儒学者兆民」という新たな「東洋のルソー」像を提出することを本稿では企図する。これまでとは異なる視点から『訳解』をみることで近代日本における西洋思想の受容史に「儒学者兆民」という新たな視座を導入することが本稿では試みられる。これはまた、儒学思想と兆民の立ち位置を改めて検討する作業に通じるであろう。¹⁵⁾

第一章 義利合一論

「義」と「利」をめぐる相克は、儒学者にとって主たる問題関心である。¹⁶⁾「義」と「利」を秤にかけたとき、優先されるべきは前者とすることを中国古典の多くが認め、¹⁷⁾これに反する場合は往々にして異端とみなされる。¹⁸⁾この点を踏まえると、『訳解』の冒頭で兆民が「義与利果不可得合邪」と宣言することによって『社会』は、儒学的な問題関心へと置き換わることを意味する。それでは、「義」と「利」の相克を解消する義利合一とはいかなる思想であるのか。ここでは『訳解』の検討へ移る前に、儒学思想における義利合一について整理する。

第一節 「義」と「利」の原義的検討

儒学思想において「義」と「利」とは対概念なものとして受け止められているが、両者がそもそも同根であることについては、諸橋轍次によって説かれている。即ち、「義」という語は実は仁に配せられるに先立って、先ず利と連称せられたのである。文字の説明に従えば、利は禾刀に從い、義は羊我に從う。即ち利は刀を以て禾（穀物）を刈取るの意であり、義は古の家畜の代表たる羊を、我が物にする意味である。即ち利と義とは根本に於て

極めて相通する所か⁽¹⁹⁾ある。そして両者が相反するようになったのは、「然るに其の後自然の間に利は形而下として、物質的方面に用いられる慣例となり、義は形而上として、精神的の意に解せられる事が多くなって来た。

この用例の変遷が生じて来ると、此の二つの概念は相背馳する概念となり、自然其の間に公私の心の区別によるものと解せられるに至った⁽²⁰⁾からである。要するに、「義」という字が、「羊」と「我」から構成されることから、「羊を我が物」とすることと、「利」が「穀物を刈り取る」ものとして捉えられていたことを踏まえて、「自分

のものとする」という原義で二字は相い共通する。しかし、「利」が物質的、「義」が精神的な謂いとして用いられることが多くなってきたことから、両者は相反するものとなった。また、白川静は、「義」を「我は鋸の象形。羊に鋸を加えて截り、犠牲とする意。その牲体に犠牲として神などに仕えるのに欠陥がなく、神意にかなうものとして『義しい』の意が生まれる⁽²¹⁾」と、「利」を「刀を以て禾穀を刈るので鋭利の意があり、收穫を得るので利得の意がある⁽²²⁾」として、形而上としての「義」と形而下としての「利」を説明する⁽²³⁾。

「義」と「利」の相克が儒学思想において重要なテーマの一つであることに違いはないが、根本において両者が同根であったという事実は見逃せない⁽²⁴⁾。確かに、儒学思想では伝統的に義を重んじ利を卑しむが、それは「国家や共同体と個人の利害関係において、…『公』のためのすべての私益、私欲の追求を禁じる倫理が至上とな⁽²⁵⁾」ったからである。それでは、このような性質を有した「義」と「利」が合するとはどういう意味であるのか。この点に関して、二松学舎にて兆民に漢学を指導した三島中洲と、中洲と交流をもっていた洪沢栄一による義利合一論を確認する⁽²⁶⁾。

第二節 三島中洲の義利合一論

本論に入る前に、三島中洲（三島毅、中洲は号、文政一三年（一八三二）—大正八年（一九一九））と兆民との関係について一言する。兆民は中洲が主宰する漢学塾、二松学舎において漢学を学んでいる。⁽²⁷⁾ここでの漢学修行の努力成果の一つとして後述する「論公利私利」という中洲から高い評価を得た論説文が挙げられる。⁽²⁸⁾さらには、『訳解』そのものが中洲から受けた学恩の最大の努力対象であるともいわれているように、⁽²⁹⁾兆民の漢文力向上に彼が一役買っていることは間違いない。⁽³⁰⁾二松学舎は、陽明学による教育を校是としていたが、広汎な儒学学説から教材を採用していた。⁽³¹⁾そしてなにより、中洲本人がしばしば主張したのは陽明学の理気合一説を發展させた義利合一論であった。⁽³²⁾

中洲における義利合一論は、「義利合一説」（明治一九年一〇月）や「道德經濟合一説」（明治四一年一月）⁽³³⁾にて認めることができる。中洲の議論は、彼が信奉していた陽明学の理気合一ないしは知行合一に基づいている。⁽³⁴⁾つまり、中洲は「理」と「義」、「氣」と「利」とはそれぞれ一体で対応するものとし、天上の理気と地上の義利を対比的に認識⁽³⁵⁾する。このように、天上において道德と經濟が合一していれば、地上の「人の經濟」においても道德が結び付くと彼は考える。⁽³⁶⁾そして天上で理気が合一しているのと同様に、地上においても「義をもつて利を得ること、すなわち道德をもつて經濟を営むことが」意識的に要請される。⁽³⁷⁾これは『易経』がいう「元亨利貞」に適い、「王陽明が所謂理者氣中之條理」として解釈される。⁽³⁸⁾それでは、中洲における「利」とは、「利者義之和也」（『易経』）、つまり「利は義の結果」得られる。⁽³⁹⁾だから、「義は必ず利を得べきものなり、利を得ざるの義は、眞義に非ず又義に由らざるの利は、私利浮利にて眞利に非るなり、∴陽明が知行合一を説きて、知者行

之始行者知之終と云いたると同口気なり、故に余は義利合一を説きて、義は利の始、利は義の終⁽⁴⁰⁾となる。ここにおける中洲の本意は、義と利とは互いに密接不可分であることへの強調にある。⁽⁴¹⁾さらに、両者の先後関係について言うならば、「眞義眞利の合一に帰すること、益々明確なり、然れども之を行うに至りては、先後の次序、軽重の権衡を知らざれば、又之を合一にすること能はず、義利先後の次序を云えば、利を先にし、義を後にせざる可からず」と述べるように、利が先で義が後となる。⁽⁴²⁾その一方で、中洲は「然し元来の自然より云へば、義利合一にて、先後ある可き筈なし」とも述べる。⁽⁴³⁾つまり、「人間の理性が正常に働く状態」即ち「元来の自然」では、このような議論は無用であると考える。⁽⁴⁴⁾中洲の先利後義には、形而上理から、気が生じることはないという「宋儒」即ち朱子学者たちによる考えに対する批判が含まれている。このように「氣」||「利」が「理」||「義」よりも先行するという考え方が中洲の義利合一に横たわっていることは重要である。⁽⁴⁵⁾

第三節 洪沢栄一の義利合一論

洪沢栄一（天保十一年（一八四〇）―昭和六年（一九三二））は、日本の資本主義の勃興期から企業家として経済を担い、「日本資本主義の父」と称されている。洪沢と中洲との間には深い親交があり、洪沢にとって中洲は、「論語を中心とする儒教教義の蘊奥を究めた理論家であり、理論面から洪沢を輔弼してくれる存在」であった。⁽⁴⁶⁾一方で中洲にとっての洪沢も「義利合一論を実務で体現してくれる存在」であったように、両者は「互いにかけている部分を補い合いながら、尊重し合う」関係にあった。⁽⁴⁷⁾とはいえ、洪沢における義利合一論は中洲のそれとは一致しない。洪沢は、中洲と異なり「天」という概念を持ち出さず「義」は「善」と、「利」は「慾」と結び

つくと考える。⁽⁴⁸⁾「善」と「慾」はともに人間の内面に存在するから、それらと不可分な「義」と「利」は合一せねばならないのである。⁽⁴⁹⁾この点を踏まえたくて、洪沢の「義」と「利」について具体的にみていくこととする。

洪沢の「義」と「利」との関係で重要な著作は、『論語講義』（以下、『講義』と称す）である。同書は『論語』解釈であると同時に、論旨とはかならずしも合致しない道徳論もまた展開されている故に、彼の義利合一論も儒学者一般のそれと必ずしも一致しない。⁽⁵⁰⁾したがって、本節で洪沢の義利合一論を整理するにあたり、『講義』が『論語』をどのようにとらえているのかを確認する必要がある。まず、洪沢の「義」について『講義』は、『論語』（述而第七）の「子曰。徳之不修。学之不講。聞義不能徒。不善不能改。是吾憂也。」を『孟子』の性善説を援用したうえで次のようにいう。即ち、「蓋し人間本来の面目は善である。悪は何人も好まぬ所である。果たして然らば、義を聞けば直ちに徒り、不善と知ったならば、直ちに改め、徳を修め学を講じそうなものであるが、実際はなかなかそうゆかず、孔子夫子さへも『これ我が憂いなり』と仰せられた所以で、とかく人は徳も修めず学も講ぜず、義を聞きても徒らず、不善も改めたくないものである。⁽⁵¹⁾洪沢は性善説に立脚することで、「義と利ともに人間の内面にあるという結論」に至る。⁽⁵²⁾かつ、人間に内在する「義」と「利」が合一することにより、人間を徳から疎外する「七情」から逃れることが可能となる。⁽⁵³⁾洪沢において「利」は明確に定義されていないが、これを「算盤」とみなす論者もいる。⁽⁵⁴⁾そういうことで、洪沢は「利」にかなり広い意味を含ませており、国家を視野に置いた、企業家として然るべき利を追求する姿勢を認め得る。⁽⁵⁵⁾以上をまとめると、洪沢は性善説に立脚することで、「善と不可分の義も人間の内面にあると考え、慾という性情はいうまでもなく人間の内面にあると考えた。規矩準繩を示す義と、利の原動力である慾はともに人間の内面に存在するがゆえに、義と利は合一すべし

とする義利合一説には合理性が認められるという論理」を展開した⁽⁵⁶⁾。加えて、洪沢が人間の内面を重視していることから中洲の義利合一論に比して、よりミクロ的なアプローチに基づいていることも窺える⁽⁵⁷⁾。両者の説はその中身において差異はあるけれども、経済との関連で語られていることに共通性を見出せる。

以上、兆民と同時代を生きた三島中洲と洪沢栄一による義利合一論を確認した。漢学に明るい両者の一方は法曹界で、他方は実業界において義利合一を説くことで、それぞれの領域で利を追求した⁽⁵⁸⁾。翻って、彼らのように国家レベルの仕事に当時いなかったが、両者と同じく漢学に明るい兆民が『訳解』で説いた義利合一論とはいかなるものであるのか。

第二章 中江兆民における「義」と「利」

本章では、『訳解』における一般意志、全体意志、そして特殊意志（以下、三者をまとめて一般意志論と称す）の訳出の仕方に注目する⁽⁵⁹⁾。『社会』において一般意志論は重要な論点であるにも拘らず、『訳解』はこれを正確に訳さない。

ルソーは、人民自身によって一般意志へ到達することを不可能であると考えるため「立法者」(le Législateur)という人民の叡智をはるかに超越した人物を要請する。しかし『訳解』は、「立法者について」(Du Législateur)の直前で訳出作業を中断していたことから「立法者」の登場を積極的に認めない。このような差異は兆民における、一般意志論と大いに関わるため、彼がこれをどのようにとらえていたのかを検討しなければならない。兆民の一般意志論においては、「義」と「利」さらには「私利」と「公利」という概念がしばしば登場する。した

がって、『訳解』の冒頭「義与レ利果不レ可レ得レ合邪」という問題設定が兆民の一般意志論ともまた無関係ではないことを本章以降で明らかにする。

第一節 兆民の一般意志考―「衆志者、必於「衆人之志之中」得レ之」を中心に―

以下では、一般意志論が主に展開される第二編（卷之二）を中心に、原文と当該箇所の兆民訳とを対比する。まず第一章「君権は以て人に仮す可からず」（Que la souveraineté est inaliénable）より、原著が一般意志と特殊意志を説明するところを確認する（以下、『社会』からの引用に際しては、参考のために拙訳を原文の末尾に付す）⁽⁶⁰⁾。

la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'égalité.⁽⁶¹⁾
性質から不平等へ、一般意志は平等へ赴く

「訳」…私利之為レ物、常赴ニ偏頗ニ、而公利之為レ物、常赴ニ周偏⁽⁶²⁾（私利の物たる、常に偏頗に赴く。而して公利の物たる、常に周偏に赴く）

兆民は特殊意志 (*la volonté particulière*) を「私利」、一般意志 (*la volonté générale*) を「公利」と訳出する。そして兆民は原文に *intérêt* に相当する語が無いにも拘わらず、兆民はあえて「利」の字を付していることが分か

る。続いて第三章「衆志も亦た錯る」と有るか」(Si la volonté générale peut errer) の議論は次のとおり。

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.⁽⁶³⁾ (全体意志と一般意志とのあいだには、しばしば大いなる違いがある。一般意志は共通の利益にか考慮しないが、全体意志は私的な利益にこだわるもので特殊意志の合計でしかないのである。しかし、この特殊意志から、相殺される過剰な面と不足な面を除去すれば、一般意志がその合計として残る)

「訳」…衆志与衆人之志、大有相異者、請得明之、衆志者、衆人之所共然也、衆人之志者、衆人之所自然也、故衆志者、常趨于公、而衆人之志者、常趨于私、雖然所謂衆志者、必於衆人之志之中得之、何以言之、蓋衆人皆挾其私焉、以臨議、所云衆人之志也、而此中必有兩端在、最急者以最緩者、最激者以最和者之謂也、此二者勢必不相容矣、二者不相容、則中者必將出其間、是乃衆志之所存也、吾故曰、衆志者、必於衆人之志之中得之⁽⁶⁴⁾(衆志と衆人之志とは、大いに相異なるもの有り。請う、之を明かにするを得ん。衆志なるものは、衆人の共に然りとするところなり。衆人の志なるものは、衆人の自から然りとするところなり。故に衆志なるものは常に公に趨り、而して衆人の志なるものは常に私に趨る。然りと雖も、所謂衆志なるものは、必ず衆人の志の中に於いて之を得。何を以て之を言うや。蓋

し衆人は皆な其の私を挟んで以て議に臨む。云うところの衆人の志なり。而して此の中、必ず両端在る有り。最も急なるものと最も緩なるもの、最も激なるものと最も和なるもの謂なり。此の二者は、勢かならず相い容れず。二者あい容れざれば、則ち中なるものの必ず將にその間に出でんとす。是れ乃ち衆志の存するところなり。吾れ故に曰く「衆志なるものは、必ず衆人の志の中に於いて之を得」と

一般意志論との関係で兆民訳において看過できないのは、一般意志（衆志）の存するところは全体意志（衆人の志）の「中」と、いわゆる四書の一つである『中庸』の概念を持ち出すことである。⁽⁶⁵⁾『中庸』は元來『礼記』の一部であったが、朱熹がこれを独立の經典として取り出し『論語』『孟子』『大学』と合わせて四書の一つに数えた。『礼記』の「中庸篇」については、「論語や孟子の文章においてはまだ見出されない体系的な道德論を記載しており、孟子が唱え出した性善説を、よく理論的に記述し」といわれる。⁽⁶⁶⁾さらに、『中庸』は朱熹以降の中国哲学の最高峰とまで称されているように、⁽⁶⁷⁾儒学思想において高い評価を得ている。「中」は、日常普通の道であり、朱熹が「中なるものは不偏不倚、過不及無きの名」とする⁽⁶⁸⁾ように「不偏」で「過ぎたると及ばざるとの無いこと」と定義され、儒学において最も重要な概念の一つとされる。⁽⁷⁰⁾一般意志が「中」であれば、兆民がこれを「常赴『周偏』」、そして特殊意志を「常赴『偏頗』」とするのも確かに首肯できる。さらに兆民訳でみられる「議」との関係で語られる「両端」は、「舜は其れ大知なるかな。舜は問うところを好み、邇言を察することを好み、悪を隠して善を揚げ、其の両端を執りて其の中を民に用う、其れ斯れ以て舜と為すか」⁽⁷¹⁾（『中庸章句』）においてみられる用語で、多くの人の議論が相違する場合、結局それをおしつめた形で捉えれば、甲か非甲かの二つの端

極端のことである。⁽⁷²⁾つまり「中」とは決して機械的な真ん中を指すのではなく、いわゆる「一箇の恰好の処」を指す。⁽⁷³⁾このように、兆民が「中」を持ち出すことで一般意志を整理することは、儒学的な思惟方法⁽⁷⁴⁾でもってルソーに臨んでいることの証左の一つである。

また、ルソーは一般意志と全体意志との関係を曖昧にしていたが、⁽⁷⁵⁾兆民において前者は後者から導き出せるとより積極的に断言する。原著では結局、人民は全体意志から一般意志を達成するのは無理であるとみなされ、「立法者」を必要とする。このようにルソーは一般意志と全体意志とを明確に峻別する。しかし兆民の場合、「衆志なるものは、必ず衆人の志の中に於いて之を得」、即ち、「衆志」（一般意志）は「衆人之志」（全体意志）の「中」として見出すことができる⁽⁷⁶⁾とあるように、一般意志と全体意志との関係を連続的なものであると断言する。この一節は、明らかにルソーの主張とは異なるが、『訳解』では二度も繰り返しこの点を強調すること⁽⁷⁷⁾で一般意志を定置する。

それのみならず、右記における訳語の問題に着目すると、「l'intérêt commun」を「公」、「l'intérêt privé」を「私」と訳出していることから、*intérêt*がここでは訳出されていない。確かに兆民は「公」や「私」に*intérêt*を内包させているのかもしれない。しかし、先に特殊意志 (*la volonté particulière*) と一般意志 (*la volonté générale*) をそれぞれ「私利の物たる」と「公利の物たる」と本来不要なはずの「利」を当てていたこととあわせて考えるに、兆民は *intérêt* の訳語として「利」を避けている。つまり、兆民が *intérêt* を「利」と訳さないことから一般意志論における「利」は *intérêt* に限られない。そこで次に、この「利」についてさらなる検討を加えよう。

第二節 *le bien commun* への解釈をめぐる

再び第一章「君権は以て人に仮す可からず」に戻り、ここで一般意志がどのように定義されているのかを「利」の字に留意しつつ確認する。

La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis, est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun (前に先立ち確立した諸原則から生じる第一の最も重要な結果は、一般意志のみが国家の設立目的である共通善に従って国家の諸力を統率できるということである)

「訳」…由前所述衆理推之、更又得二理、而其可崇重、与前者相若、曰董率国之力、使其必副法制之所、旨終始無渝、以長民之利者、独有二公志而已(前に述べし所の衆理に由りて之を推すに、更に又た一理を得。而して其の崇重すべきこと、前者と相い若く。曰く、国の力を董率し、其をして必ず法制の旨とするところに副い、終始渝ること無からしめ、以て民の利を長ずるものは、独り公志あるのみ、と)

このでの注目点は、*le bien commun* が「民之利」と訳されていることである。⁽⁸⁰⁾ *commun* が「民之」とされている点はともかく、*bien* を「利」としていることに注目したい。⁽⁸¹⁾ ちなみに、現在流通している『社会』の訳書

の多くにおいては *le bien commun* に「公共の福祉」⁽⁸²⁾の語をあてる。ところで、ルソーによると、*le bien commun* とは「共通善」のことである。⁽⁸³⁾しかし、日本では度々「公共の福祉」と同義、さらには「共通の利益」もしくは「公共の利益」の意味で使われることが多いと指摘される。⁽⁸⁴⁾また『訳解』の現代語訳版では、管見の限りすべて *le bien commun* の訳語「民之利」を「人民の利益」と解釈する。⁽⁸⁵⁾これらの『訳解』の現代語訳に従うと、兆民は原著の *bien* を「利益」に置き換えて翻訳していることになるが、果たしてこのような理解は妥当であろうか。この点を詳しくみるために先の続きをみる。

car, si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social ; et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée.⁽⁸⁶⁾（なぜなら、もし多くの特殊な利益の対立が社会の設立のために要されるならば、その設立を可能にしたのも同様の特殊な利益の一致であるからである。様々な利益のなかにある共通なものが社会的紐帯を形成し、もし全ての利益が一致する何らかの点がないようならば、いかなる社会も存在しない。従って、社会が統治されるのは専ら共通な利益に基づいてである。）

「訳」…公志者何也、衆人之所「同然」是已、蓋当初人々所「以相共盟建」邦者無「他」、以下衆人各利「其利」、相

争不_レ已_一、是以相共設_二法制_一、思有_二以処_レ之也、夫衆人之所_レ利、雖_二洵各相異_一、然其間亦自有_レ所_二相同_一、唯其有_レ所_二相同_一、此即邦國之所_二以寄_レ基也、若衆之所_レ利、皆悉相異、無_一所_二相同_一、雖_レ有_二盟約_一、何_レ以得_レ為_レ國、是知公志者、即衆利所_二相同_一之処、而唯是足_四以率_下國之力_上、使_二其副_二法制之旨_一而已₍₈₇₎（公志なるものは何ぞや。衆人の同じく然りとするところ、是のみ。蓋し当初、人々あい共に盟いて邦を建てし所_二以のものは、他なし、衆人のおの其の利を利として、相い争いて已まざるを以て、是を以て相い共に法制を設け、以て之に処する有らんとするなり。それ衆人の利とするところ、洵に各おの相い異ると雖も、然も其の間、亦たおのずから相い同じきところあり。唯それ相い同じき所あり、此れ即ち邦國の基を寄する所以なり。若し衆の利とする所、皆ことごとく相い異り、一も相い同じきところなければ、盟約_一十百ありと雖も、何を以て國を為すを得んや。是れ知る、公志なるものは、即ち衆利あい同じきところの処にして、唯だ是れのみ以て國の力を率いて、其をして法制の旨に副わしむるに足ることを）

このようにルソーは、「様々な利益のなかにある共通なもの」、即ち一般意志が成立するためには、私的な利益の追求を前提とする。またこの一節は先に引いた「特殊意志から、相殺される過剰な面と不足な面を除去すれば、一般意志がその合計として残る」の言い換えでもある。しかし、原理論ではこのように一般意志は導出されるが、現実論としてこのような望みはない。なぜなら人民は盲目であり、自分にとって何が_{bon}であるのかわからなかったため、一般意志を成文化した「法」(la loi)を立法するという困難な事業は不可能であるからだ₍₈₈₎。したがってルソーは一般意志(共通善)を達成するため唐突に「立法者」を要請するのである。要するに『社会』

においては *intérêt* と *bien* とは断絶関係にある。しかし、『訳解』は全体意志と一般意志を連続的な関係として捉えられていた。これは *intérêt* と *bien* は断絶しないこと、即ち「私利」から「公利」が導き出されることを意味する。これを踏まえると、兆民がいう「民之利」とは、従来の見解どおり単に「民の利益」を指すものではない。仮に「*bien* と *intérêt* はほとんど同義」⁽⁸⁹⁾なものとしてみれば、兆民の思想のみならず、ルソーの思想からも逸脱する。それでは、兆民がここでいうところの「利」とは何か。これを検討するためには、『訳解』の冒頭にあつたように、「利」とともに語られるべき「義」をみる必要があるのではなからうか。結論を若干先取りすると、ここでの「利」とは単なる「利益」ではなく、「義」に合したそれである。ここにおいて『訳解』の冒頭の問題設定であつた、「義利合一」が垣間見られる。そして、『訳解』では特殊意志・全体意志として一般意志それぞれの謂いであつた「私利」と「公利」との関係については兆民の「論公利私利」という論説文を読解することでその全容が後に明らかにされるであらう。

第三節 兆民におけるルソーと「義」

本節で着目するのは、『訳解』で兆民が「解」として掲げた「勉雑母は単に利のみを論じ、婁駘は并せて義を論ず」⁽⁹⁰⁾である。この一節から、ベンサムはただ「利」のみを論じたけれども、ルソーはそれのみならず、「義」もまた論じたという点において兆民によって高く評価されていることが分かる。兆民によるベンサム理解が妥当であるのか否かについてはここでの問題とせず、本節では兆民がみるルソーにおける「義」について扱う。

この解説は、卷之一第六章「民約」(Du pacte Social)の途中にあり、『訳解』を単行本化するにあたり加筆さ

れた⁽⁹¹⁾。原著における当該章では、「自然状態」から「社会状態」への移行が論じられており、人々による「社会契約」について述べられている⁽⁹²⁾。この訳出に先立ち兆民は、原文にはない一節で以て次のような断りを入れる。

「訳…蓋當時事情委曲、雖_レ不_レ可_二得而考_一、理則互_三古今_一一者也、茲乃推_下衆人所_レ當_二同然_一、而叙_二其言_一如左⁽⁹³⁾（ただし当時の事情の委曲は、得て考う可からずと雖も、理は則ち古今に互りて一なるものなり。茲に乃ち衆人の当に同じく然るべき所を推して、其の言を叙すること左の如し）

「自然状態」から「社会状態」への移行について当時の事情はよく分らないけれども、「理」は古今を通じて、一つであるから、ここに衆人の「当に同じく然るべき」点について推測することができる。この文言は、先に「公志なるものは何ぞや。衆人の同じく然りとすると、是のみ」とあったように、兆民が一般意志を説明するにあたって登場していた。これが『孟子』の「心に至りて、独り同じく然りする所無からんや、と。心の同じく然りとする所者は何ぞや。謂く、理なり、義なり⁽⁹⁴⁾」が踏まえられていることはよく言及されているように、⁽⁹⁵⁾「同じく然り」とは『孟子』の「理義」のことである。そして、「理」が古今を通じて一であること、即ち「根本において一理」とは、朱子学の根本理念である⁽⁹⁶⁾。以上のように、兆民が「理」や「理義」に則って「民約」を考究すると宣言したとき、彼が朱子学的な思惟に依っていることは明らかである。ところでルソーによれば、社会契約（民約）によって成立した共同体は、「一般意志の最高の指揮のもと」（la suprême direction de la volonté général）におかれる。兆民は、「公志」（一般意志）と「同じく然る所」を等価とするように、彼にとっ

ての一般意志は「理義」である。そして、それを導く「社会契約」とは、次のように説明される。

「解」…英吉利勉雑冊云、婁騒民約世未聞_レ有_二若者_一、…婁騒固言、民約之条目、未_下嘗聞_レ有_二学_一之口_レ筆_二之書_一、蓋婁騒尤患_下世之論_二政術_一者往々徒拠_二実迹_一而為_レ說、故本書、專推_二道理_一立_レ言、論_二義之所_レ當_レ然_一（英吉利の勉雑冊いう、「婁騒の民約は、世いまだ若きもの有るを聞かず」と。…婁騒もとより言えり
「民約の条目、未だ嘗て之を口に挙げ之を書に筆にせるもの有るを聞かず」と。蓋し婁騒、尤も世の政術を論ずる者の往々いたずらに実迹に拠りて説を為すを惡む。故に本書、専ら道理を推して言を立て、義の當に然るべき所を論ず）

社会契約とは、事実ではなく道理によって推論したものである、と兆民は看做す。この一節は「訳」の方にも、「一理」または「理義」に則って成立した「民約」の旨意は、確乎として変更することはできないとある。⁽⁹⁸⁾このことから、右記の直後にくる「勉雑冊は単に利を論じ、婁騒は并せて義を論ず」における「義」もまた「理義」である。以上のように、兆民が「義」という場合、これは朱子学や『孟子』における「理」や「理義」を指していることが分かる。

ところで、ベンサムとの対比によって「利」のみならず「理義」をもまた論じていると兆民によって評価されたルソーは、本当に「理義」を論じているのか。端的に言うると、兆民によるこの解説は『社会』の趣旨に妥当するものといえるのか。確かにルソーは『社会』の冒頭で、「あるべき法を調べる」ことが同書の主題であると述

べていたが、人民自身によって「あるべき法」への到達を不可能と考えていたのであった。つまり人民は各々の「利益」を追求することにより、全体意志へ到達することはできるが、それを越えた「共通善」である一般意志が分らない。結局「あるべき法」へ到達するためには、「立法者」が必要とされていたことに鑑みれば、人民は「利」（利益）のみしか追求することができない。以上のように『訳解』の「ルソーは義と利を論じる」との解説は、原著の本旨と一致しない。それでは『訳解』において「ルソーが義と利を論じる」と「解説」しなければならなかったのは、いかなる理由であるのかを次章以降では検討したい。ところで、例のベンサムとルソーに関する「解」においては、「勉雑冊は用を論じ、婁騷は体を論ず⁹⁹」と整理されていた。つまり「利」を扱うことは用、「義」を扱うことは体を論じることである。実は、「利」を用、「義」を体とするこのような論法は、『訳解』のみでみられるものではなく、その直前に発表された「論公利私利」においても展開されている。次章では、この論説において、いわゆる体用論がいかに関係展開されているのかを確認したうえで、兆民が「利」のみではなく「義」をもルソーに語らせなければならなかった理由を検討する。

第三章 中江兆民の義利合一論における理論的根拠

本章では、『訳解』が掲載される前に発表された論説文、「論公利私利」（以下「論」と称す）を扱う。同書は、明治一三年六月五日に『二松学舎翹楚集』第二編に「土佐 中江篤介」の名義で巻頭に掲げられた。これを発行した二松学舎とは先述のように三島中洲が主宰していた漢学塾であり、兆民はその塾生であった。¹⁰⁰ 本稿第一章で扱ったように中洲にも「義」と「利」の関係を扱った論説文があった。彼の議論は理気合一論や知行合一論と

親和的であったことから、陽明学に基づかれていたことを確認した。さらに中洲と親交のあった渋沢栄一の義利合一論は、道徳と経済の合一に対応するものであり、前者を『論語』に、後者を「算盤」に結びつけるものであったことから、実業家ならではのものであった。

本章で「論」を扱うのは、そこでの兆民の義利合一論と『訳解』冒頭の「義与利果不可得合邪」とを関連づけるためである。これにより、兆民における義利合一の理論的な根拠を明らかにすることが本章でのねらいである。

第一節 「論公私利私利」考

本節では「論」の内容をまとめ、随所で重要と思われる箇所を考察を加える。冒頭は、『論語』と『孟子』からの引用からはじまる。

孔子曰、放_レ於_レ利、而行多_レ怨、孟子亦云、何必言_レ利、聖賢之言、防_レ微杜_レ漸、為_レ後世憂慮者、可_レ謂_レ深且切_一矣、故儒者之道、尤_レ細_レ於_レ利_一焉_(四)（孔子曰く、利に放りて行えば怨み多し、と、孟子亦た云う、何ぞ必ずしも利を言わんと、聖賢の言、微に防ぎ漸に杜ぐ、後世の為に憂慮すること深且つ切なりと謂うべし、故に儒者の道は尤も利を細く）

孔子と孟子の言はそれぞれ『論語』（里仁第四）と『孟子』（梁恵王上）を出典とする。兆民は、「利」のみに

よる言行を戒め、結局儒者の道とは利を疎んじることであるとみなす。そして「重義軽利」を『論語』と『孟子』を援用し主張する。とはいえ、「利」を全面的に排除するものではなく、これについて兆民は次のように言う。

利也者、自_レ義而生、猶_レ曰_レ義之効_二云爾_一⁽¹⁰²⁾（利なるもの義より生じ猶お義の効と曰うがごとしと云爾）

「利」とは「義」より生じるのであり、「義」の効果のようなものである。つまり「利」は単体としてあるならば否定されるが、それが「義」より生じていれば積極的に肯定される。続きをみてみる。

夫天地之覆載、日星旋躔、禽獸艸木之飛走暢茂、義也、而其利固昭々矣、其在_レ人、父慈子孝、兄愛弟敬、義也、推_レ之、凡行得_レ宜皆義也、父慈者子亦孝之、是父之利也、子孝者父亦慈之、是子之利也、凡行得_レ宜者、莫_レ不_レ皆有_レ其利_一、故曰利自_レ義而生也⁽¹⁰³⁾（夫れ天地の覆載し日星の旋躔し、禽獸草木の飛走暢茂するは、義なり、而して其の利たる固と昭々たり、其れ人に在りて父は慈、子は孝、兄は愛し弟は敬するは、義なり、之を推すに凡そ行いの宜しきを得るは皆義なり、父慈なれば子亦た之に孝たる、是れ父の利なり、子孝なれば父亦た之に慈たる、是れ子の利なり、凡そ行いの宜しきを得るもの皆其の利あらざるなし、故に曰く、利は義より生ず、と）

天地があり日や星が運行し、禽獸が飛び回り草木が生い茂るのは「義」で、そこから「利」が生まれるのは自

明である。人において、父の慈、子の孝、兄の愛、弟の敬は「義」である。ここから考えるに、凡その是とされる行為はすべて「義」となる。このように、兆民は自然法則と人間の是とされる行為を一緒くたに「義」としていることが分かる。これは人と天（自然法則）とは一貫した関係があるとみなす、朱子学において最も重要な命題を展開する。⁽¹⁰⁴⁾ 人における父の慈、子の孝、兄の愛、弟の敬は自然法則における「義」に適うとされ、それ故にその行為は「義」で父子兄弟は各々「利」を獲得することができる。このように、「利」とは意図せざる結果「義」の効果として現れる。それでは、この「利」を得るために行動した場合はどうなるのか。

雖^レ然、利豈易^レ言哉、彼天地庶物之故、皆發^ニ乎不^レ得^レ已者也、唯其發^ニ乎不^レ得^レ已、故動適^ニ於義^一而利隨焉、人之於^レ行亦然、必發^ニ乎不^レ得^レ已、無^ニ一毫期^ニ于中^一、然後謂^ニ之義^一矣、若為^レ父者、為^ニ其子之孝^レ已而慈焉、為^レ子者為^ニ其父之慈^レ已而孝焉、則是尊卑交相賊也、何義之有、既已無^レ義矣、何利之生⁽¹⁰⁵⁾然りと雖も利豈に言うこと易すからんや、彼の天地庶物の故、皆已むを得ざるより発するものなり、唯だ其の已むを得ざるより発す、故に動もすれば義に適いて利も焉に随う、人の行いに於ける亦た然り、必ず已むを得ざるより発し一毫も中に期するなくして、然る後に之を義と謂う、若し父たる者其の子の己に孝たらしめんが為に慈たり、子たる者其の父の己に慈たらしめんが為に孝たらば、則ち是れ尊卑交々相賊うなり、何の義か之れあらん、既に己に義なし、何の利か之れ生ぜん

自然界において「義」とは「已むを得ず」生じるものである。「利」はこれに付随し、人間界における「義」

もまた「己むを得ず」生じるもので、何かを期待して生じるものではない。いま仮に、父が子の孝を期待して慈を行い、子が父の慈を期待して孝を行うならば、尊卑が互いに損なうものとなり、「義」は生じない。「義」が生まれまいということは、「利」もまた生じることはない。ここまでの議論を兆民は次のように要約する。

蓋義者体也、利者用也、体以出用、々以成体、天理之自然、人事之当然也⁽¹⁰⁶⁾（蓋し義は体なり利は用なり、体は以て用を出し用は以て体を成す、天理の自然人事の当然なり）

体である「義」が、用である「利」を生じさせるのは天理の自然でかつ人事においても当然の法則である。兆民は後述する体用論を援用することで「利」が「義」より生ずることを担保させている。

「論」では後半に入り、ここで兆民はベンサム・ミルによる功利主義への批判が展開される。

近世学士頗有「唱レ利者」、於「利之中」、立「公利之目」、其説出「自英人勉撒弥兒」、曰、「利汎及レ人者為レ公、独止「一身」者為レ私、吁嗟、何弗「思之甚也」⁽¹⁰⁷⁾（近世学士頗る利を唱うる者あり、利の中に公利の目を立つ、其の説英人勉撒^{ベンサム}、弥兒^{ミル}より出づ、曰く、利の汎く人に及ぶは公たり、独り一身に止まるは私たり、と、吁嗟何ぞ思わざるの甚しき）

兆民は、ベンサムとミルによる「利」が広く及ぶことを「公」とする学説を批判する。兆民が問題とするのは、「利」の中に「公利」を見出そうとする功利主義者の態度である。この時、「利」が一身に留まっていたとしても「私」ではなく、それが広がっても「公」ではない。つまり、「私利」から「公利」が導出されることに對して兆民は批判するのではなく、「利」を主眼に置くベンサム・ミルの意見に同意できないのである。言い換えると、「利」ではなく「義」を主体として考えるべきであるというのが、ここでの兆民の考えである⁽¹⁰⁸⁾。しかも、兆民は続けて次のように述べる。

夫利苟生^レ自^レ義其止^ニ一身亦公、而未^ニ必不^レ汎及^レ人也、若不^レ自^レ義、則利汎及^レ人亦私、而適足^ニ以害^ニ乎人^一矣⁽¹⁰⁹⁾（夫れ利苟しくも義より生ずれば、其の一身に止まるも亦た公にして、未だ必ずしも汎く人に及ばずんばあらざるなり、若し義よりせざれば、則ち利の汎く人に及ぶも亦た私にして、適に以て人を害するに足る）

つまり、「利」が「義」より生じており、一身に留まっていたとしても（全体に広がっていなかったとしても）、それは「公」である。對して、「義」より「利」が生じていない状態の下で人々に広がったとしてもそれは「私」でしかない。「義」より「利」が生じることによって、「私」と「公」は統一する。「利」が「義」より生じているとき、兆民にとって「私利」とは即ち「公利」ということになる。このように、兆民がベンサム・ミルの主張を批判するのは、「私利から公利が導出される」ことに對してではない。そうではなく、彼らの学説には「義」

の観点が欠けていることに対して「何ぞ思わざるの甚だしき」と嘆く。したがって、兆民がベンサム・ミルの理論に同意できないのは、「利」に「義」が伴っていないためである。最後に、

言レ義而不レ言レ利、々亦在レ其中、言レ利而不レ言レ義、則非徒入レ於私、而未始有レ利也、吾是以益知レ聖賢之言不可レ易也⁽¹¹⁾（義を言いて利を言わざるも利亦た其の中に在り、利を言いて義を言わざれば、則ち徒だ私に入るのみに非ずして未だ始めより利あらざるなり、吾れ是を以て益々聖賢の言の易うべからざるを知る）

とあるように、「義」のみを扱えばその中に自ずと「利」はあるが、反対に「利」のみではそれは「利」ではないと宣言して「論」は結ばれる。要するに、兆民にとっての「利」は「義」に裏付けられることによつてはじめて正当なものとなる。

第二節 体用論と義利合一論

「論」においては、「義」と「利」は合しなければならぬ、即ち「義」に裏付けられていない「利」は、「利」ではないという主張が展開されていた。兆民に漢学を指導した三島中洲は「論」に対して、「正論確説」で「功利主義者の急所をつく」ものであり、「漢学と洋学を兼ねて学ぶことによつてこのような論説が書ける」と評釈を付す⁽¹²⁾。中洲がこのように絶賛し二松学舎の発行する雑誌の巻頭に「論」を掲載したのは、兆民の漢文力

の高さに対してのみならず、東洋思想にも明るかつたからであろう。それは、先に確認したとおり『論語』や『孟子』からの引用、さらには古代中国史についての理解がみられていたことから明らかである。⁽¹²⁾ そのなかでも特に中洲が着目したのは、体用論である。なぜなら中洲は、「論」の「蓋義者体也、利者用也」の一節にわざわざ傍点を付し強調していたからである。⁽¹³⁾ ここから、兆民が東洋思想に由来する体用論に基づきながら「義」を体、「利」を用であると整理していた点に中洲もまた興味を惹かれていたことが分かる。

そこで本節では、島田虔次の説明に依りながら、体用論とはどのような論理であるのかを確認する。⁽¹⁴⁾ この体用論については仏教に由来するのか、それとも儒教に由来するものであるのか判然としていない。⁽¹⁵⁾ いま、仏教でいうところの体用論とは、因果に対する言葉である。そこでの体とは「根本的なもの、第一次的なもので、用とは派生的なもの、第二次的なもの」として定義される。⁽¹⁶⁾ 留意すべきは、体用論は因果論とは別物であることである。因果の概念では、因から果は生じるが、その後には互いに別個なものとなる。一方の体用の概念では、常に「体用一致」や「体即用、用即体」のように両者は一体的なものである。⁽¹⁷⁾ この論理を借用した朱子学では、体用一致はさておいて一旦両者を分別する。⁽¹⁸⁾ それは朱子学において、体が「理」に、用が「気」に対応されているからである。それに加えて、前者は「性」でもある。これは、いわゆる五常即ち仁・義・礼・智・信で、『中庸』における「未発の中」ともいわれる。⁽¹⁹⁾ 一方の後者は、「情」でもある。これは『孟子』が言う四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）の心を一般に指し、それ自体は悪いものではない。朱熹が最終的に整理した「性・未発・体」と「情・已発・用」とを統べ「心」とすることで、朱子学において要とすべき議論が形成される。⁽²⁰⁾ このように朱子学では、体と用とは一度明確に区別されるけれども、結局両者が関連し合うのは仏教におけるそれと変わり

ない。

「論」において兆民は、「義」を体、「利」を用とみなすことよって「義」から「利」が派生し、かつ両者は合致せねばならないと考えている。因果論では前者のみで十分であるけれども、後者の事象を伴うことが体用論ならではの特徵である。また、これは『訳解』の「勉雑冊論用、而婁騷論体」においても確認することができる。ここにおいても「義」を体、「利」を用とすることからも、両者が合することが担保されるのであり、かつ『訳解』冒頭の「義与利果不可得合邪」に通ずる。ゆえに、兆民の義利合一論の理論的な根拠とは、体用論であるといえる。「論」において「義」と「利」が合一したときの帰結は、「私利」と「公利」の合一であった。一方の『訳解』でもまた「義」は体、「利」は用とされていたことから、「義」と「利」は合することが見込まれている。それでは、『訳解』において「義」と「利」が合することにより期待される効果について次章では考察する。

第四章 『民約訳解』における義利合一論

本稿第二章第三節において示したように、ルソーが想定する人民観と兆民のそれとは異なっていた。本章では、この点と『訳解』の冒頭「義与利果不可得合邪」との関連について検討する。

第一節 リベルテエモラル

ルソーにおける一般意志とは全体意志からただちに導出されるものではなく、「立法者」を介して達成される

ものであった。一方の兆民における全体意志と一般意志は、ルソーのように断続的なものではなく連続的なものとして捉えられていた。このような差異が生じる所以の一つとして、両者による「人民」への捉え方の違いが挙げられる。

この点について宮村治雄は、「リベルテーモラル」に着目する⁽¹²⁾。宮村は、「ルソーとは逆に「民」による自己立法の可能性」、さらには「立法」を担いようとすれば何に根拠を求めうるか」という問いに対して「リベルテーモラル」が関わることを示唆する⁽¹²⁾。「リベルテーモラル」は、『社会』の *la liberté morale* の訳語であり、『訳解』で重視される。というのも『社会』で唯一 *la liberté morale* が登場する箇所（先述の事柄に基づいて、社会状態において得たものには道徳的自由 (*la liberté morale*) を加えることができるであろう。道徳的自由のみが人間を本当に自己の主人とさせる。なぜなら、単なる欲望の衝動は奴隷状態であり、自らに課した法に従うことが自由ということであるからである。しかし、私はこの問題について多くを論じすぎたし、「自由」という言葉の哲学的な意味は私の主題ではないのである⁽¹³⁾）を兆民は次のように訳しているからである。「此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脩することを知らざる者、是れ亦た奴隷の類のみ。我より法を為り、而して我より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⁽¹⁴⁾」。ここでルソーは単に「自由の哲学的な意味」への無関心を語るのに対して、兆民は「心の自由」（リベルテーモラル）を「理学」のテーマであるという肯定的な命題として述べている⁽¹⁵⁾。これにより「自由の哲学的意味はここでの主題ではないと言いつつ *la liberté morale* を宙吊りにしたルソーとは別に、兆民は独自に理学の世界に進んでいった⁽¹⁶⁾」のである。このように

述べる宮村は、「ルソー」と「理学」との接点を探る際に、「リベルテーモラル」に重点を置く。これについて、兆民自身の説明も確認しておこう。『東洋自由新聞』で兆民は次のように述べている。「第一リベルテーモラルトハ我ガ精神心思ノ絶エテ他物ノ束縛ヲ受ケズ完然發達シテ余力無キヲ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…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ノ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」¹⁷⁷。「リベルテーモラル」とは「精神心思」が他物の束縛を受けずに「完然發達」を遂げることの謂いである。これがあつてはじめて人生における凡その行為、福祉、学芸などに関わる「リベルテーパーチック（行為ノ自由）」が生み出される。そして「リベルテーパーモラル」は「浩然ノ一氣」と説明されていることから『孟子』の「浩然之氣」の影響を大いに受けていることが分かる。「浩然之氣」とは『孟子』に「敢て問う、夫子悪にか長ぜる、と。曰く、我言を知る。我善く吾が浩然の氣を養う、と。敢て問う、何をか浩然の氣と謂う、と。曰く、言い難きなり。其の氣たるや、至大至剛、直を以て養うて害すること無ければ、則ち天地の間に塞がる。其の氣たるや、義と道とに配す。是無ければ餒う。是集義の生ずる所の者にして、義襲うて之を取るに非ざるなり。行心に慊からざること有れば、則ち餒う。我故に曰く、告子は未だ嘗て義を知らず、と。其の之を外にするを以てなり」¹⁷⁸即ち「浩然之氣」とは、「この上なく大きく、この上なくつよいもので、正しい道を以てこれを養い、そこなうことがなければ、この気はますますひろくゆき渡り天地の間に一ぱいにみちる」ものと定義される。そして、この「氣」とは、「正義と人道とに配合され」るものであり、「はなればなれになること」¹⁷⁹はない。さらに、「たくさんの道義の行いがかさなって後、自然に生じて来るものであつて、一時的に義が外からやつ

て来「るようなものではなく、自分の心の中に道義を重ねることで「浩然の氣」は得られる。⁽¹³¹⁾ こうした「浩然の氣」と「リベルテモラル」は等価なものであると兆民はみなす。『訳解』において、「浩然ノ一氣」たる「リベルテモラル」に基づけば、人民は「完然発達」を遂げるため、彼らの叡智を遙かに超越した「立法者」が存在しなくとも、人民自身が一般意志へ到達する可能性は秘められる。かくして「立法者」（兆民訳では「制作者」と人民との位置関係は次のようになる。

「解」建「立律例」者、民之事、而造「為律例」者、制作者之事也、蓋制作者、受「民托」、制「為律例」、授「之」民「民從者為「邦典」、是知、律例雖「成」制作者之手」、而採「用之」与「否」、独民之所「任」、他人不「得」与「(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)」

「制作者」が律例を作るのは人民によって託された仕事である。そしてそれを採用するか否かはひとえに人民自身が決定する。だから「制作者」はこれに関与することができない。このように兆民における「立法者（制作者）」の立ち位置が、原著とは異なることから、この一節は明らかに『社会』の「解説」ではなく兆民自身による主張である。一方のルソーにおける「立法者」とは、兆民のように民の下位にあるものではなく、指導者(guides)であり、個々人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

える者である。⁽¹³³⁾このようにルソーは人民を悲観的にとらえるため、「立法者」を要請するのである。敷衍すると『社会』の初稿である『ジュネーブ草稿』では「共通善」（一般意志）を人民が追求することは困難であると考えられていること、そして『社会』で人民は真の「幸福」を知らないために、「啓蒙される」必要があると説いていた。⁽¹³⁴⁾要するに、ルソーにおいては主権者たる人民へのペシミズムが表明され、「法」の根拠である自己決定の要請と人民の能力へのペシミズムとの矛盾を解決する手段として「立法者」が必要となる。⁽¹³⁵⁾しかし兆民は、人民が「リベルテモラル」という「人間の普遍的能力」⁽¹³⁶⁾を有していることを前提とするように、悲観的ではなく、楽観的な人民観に依拠する。だから「リベルテモラル」に基づけば、「立法者」は不要であり、全体意志から一般意志が導かれるという論理は確かに説明される。

とはいえ『訳解』での「リベルテモラル」は、あくまでもその語が登場するに留まり、同書において詳細に検討されているわけではない。『訳解』と「理学」との関係は切り離すことができない論点ではある。しかし、「リベルテモラル」のみによる一般意志論への説明は『訳解』に内在する論理という観点からは不十分である。そこで「リベルテモラル」とは異なる、一般意志論考察のための新たな視座として、これまで議論を行ってきた義利合一論が挙げられる。

第二節 「義与レ利果不レ可得レ合邪」―「君子」と「小人」―

前節では主に『東洋自由新聞』にて展開される「リベルテモラル」と『訳解』の一般意志論との関係を考察した。兆民による人民観に基づけば「立法者」は不要であり、全体意志から一般意志が導かれることを確認した。

ただし、それは『訳解』に内在するかたちで説明されるものではなかった。そこで、『訳解』の内部の観点に基づき一層原文に則り兆民の一般意志論への検討を行うために、同書の冒頭「義与利果不_レ可_レ得_レ合邪」に再度立ち返る必要がある。

ルソーと兆民における一般意志論に関しては、これまで見てきたとおり両者は明確に別々の見解をとる。それではこの所以について、兆民が用いる「義」と「利」という語に則りながら考察する。ルソーと兆民が想定する人民観は、それぞれ異なっていた。前者によると、「盲目な大衆は自分にとって何が善であるかを知ることがほとんどないため、偉大で困難な事業である立法を組織することは不可能である」⁽¹³⁷⁾。これに対して兆民は、「立法者」を不要であると考えていたことから、人民に対して絶望的な態度をとらなかつた。それは、次の一節からでもうかがい知れる。

「訳」：「民約既立、人々循_二法制_一為_レ生、謂_下之出_二天_一之世_一、而入_中人之世_上、夫人一出_二天世_一入_二人世_一、於其身也、所_二変更_一極大、蓋曩也直情径行、絶無_二自檢飭_一、血氣之所_レ驅、唯嗜慾是徇、与禽獸無_二以別_一、今也每_レ事商_二之于理_一、揆_二之于義_一、合則為_二君子_一、不_レ合則為_二小人_一、而善惡之名始可_レ指焉、曩也人々唯凶_レ利_レ己、不_レ知_レ有_二他人_一、今也利害禍福、必与_レ衆偕、無_レ得_二自異_一焉⁽¹³⁸⁾（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、絶えて自から檢飭すること無く、血氣の驅るところ、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。

これは原著が自然状態と社会状態の違いを述べたところの翻訳である（とはいうものの、兆民による加筆がほとんどである）。社会契約によって法制が成立し、人々はそれに従うことになる（社会状態）。その変化はまた人を質的にも変更させる。自然状態において人々は、欲望の赴くまま嗜慾に向かう。これは、「私利之為物」とした特殊意志または「私」である全体意志にも関わる。このような「利」（嗜慾）のみの追求は禽獣と違わない。しかし社会状態になることで人々は、「利」のみに趨ることはなくそれらを「理に商り」、「義に揅る」ことができる。これができる人は「君子」であり、そうでない人は「小人」である。このように、『訳解』における「利」は第一に「義」に合したものととして、そして第二に「義」に合していないものとして二種の意味が内包されている。第一の「利」を追求できる「君子」とそうでない「小人」はまた、それぞれ善と悪に対応付けられる。自然状態においては、ただ自分を利することのみを考えていたが、社会状態においては、「他者の発見」⁽³⁹⁾により利害禍福は衆人とともにする。

ここで兆民が社会状態において人は誰しもが「君子」になる可能性があると考えていることは重要である。⁽⁴⁰⁾兆民は、「理に商り」、「義に揅る」ことができる者を「君子」、それができない者を「小人」と整理するけれども、明らかに後者が発生することについては想定しない。それは、『訳解』の冒頭で「義与利果不_レ可_レ得_レ合邪」と宣言していたことから、「利」をはじめとする事々は「義」と合することが期待されていたからである。そし

て、このような期待は、体用論によって裏付けられていた。これにより、特殊意志・全体意志（私利）と一般意志（公利）は連続的なものであると説明され得る。つまり「利」である特殊意志を追求する人民は、これを「義」に合することができるから（「理に商り」、「義に揆る」）、「公利」即ち一般意志へ到達できるのである。そしてこの「義」とは、元来ルソーが語らなかつた「理義」である。要するに、人民は「理義」を知り得、「利」をそれに合致することができるから、「公利」に達成することができるのである。ゆえに、本稿の第二章で議論したように、兆民にとっての「民の利」の「利」とは「利益」ではあり得ず、「義」に合した「利」即ち「公利」なのである。

第三節 儒学者兆民

従来の研究において、『訳解』は儒学的な用語で以て『社会』を翻訳したことによりルソーの思想を紹介したものととして解釈されてきた。『訳解』は、その名のとおり正確に翻訳・解説している箇所もあるが、他方で原著の主旨に意図的に反し改変している箇所も確認できた。しかも、このような改変、特に一般意志論に関する両者の違いは、『社会』の論点から大きく逸脱する。つまり兆民にとって、ルソーの原著を正確に翻訳することよりも、「義」と「利」が合することの方が優先事項となり、ひいては人民を「君子」へ昇華させる契機となった。ルソーのように人民を悲観的ではなく、「義」を会得することができる者として描くことは、兆民が性善説に基づいて人民を捉えていたことを意味する。性善説に基づくということは、自己修養によって人は誰しもが「君子」となる可能性を秘めているということである。このことは儒学、とりわけ宋明理学において重要視される論

点でもある。⁽¹⁴¹⁾ 例えば朱熹は、『論語集注』において「程子曰く、人性は本より善なり、移すことべからざる者有るとは何ぞや。其の性を語れば則ち皆な善なり、其の才を語れば則ち下愚の移らざること有り。所謂る下愚は二を有す。自暴自棄なり。人苟も善を以て自治すれば、則ち移るべからざること無し、昏愚の至りと雖も、皆な漸磨にして進むべきなり。惟れ自暴の者は之を拒み以て信じず、自暴の者は之を絶み以て為さず、聖人與に居すると雖も、化して入ること能わざるなり、仲尼の所謂る下愚なり」と、人は誰しもが善の性を持っているので自ら修養すれば善に移ることができるが、「自暴」と「自棄」の者は決してそれができない、と説明する。⁽¹⁴²⁾ 言い換えると「自暴自棄」をしない限り、「修養次第では愚人であつても徐々に向上することができると朱熹は理解していたといえる。⁽¹⁴³⁾

このように人々が自己修養するという議論は、『訳解』の「自治」の観念と通じる。「自治」は、『訳解』の「叙」で「其〔*Du Confut Social* 引用者注〕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」と説明していたことから、民をして自から修治せしめて、官の抑制する所はこれが主題ではない。⁽¹⁴⁴⁾ これは朱子学のみならず陽明学においても重視される概念であり、兆民がこれを重視することは宋明理学の立場にあることは間違いない。⁽¹⁴⁵⁾ このように宋明理学は、人の「本性は善なのだから、努力によつて真に人らしい人になることは可能」という前提に立つ。⁽¹⁴⁶⁾ ゆえにこの立場に立つ兆民とルソーが想定していた人民観とは根本的に異なるのである。⁽¹⁴⁷⁾

誰しもが「君子」となり得るといふ兆民の前提は、一般意志へ到達できるということを含意する。つまり兆民が一般意志のことを「中」と定義していたことから、『中庸』に従えば「君子は中庸」するのである。⁽¹⁴⁸⁾ それで

は兆民にとって、「君子」と「小人」とを分かつ基準とは何かといえ、『訳解』の冒頭「義与^レ利果不^レ可^レ得合^レ邪」を満たすことである。「義」と「利」を合することができる人間は、「君子」で、そうでなければ「小人」である。ただし体用論によって「義」と「利」の合一は原理的に担保されるため、「利」しか追求しない「小人」的な人間は想定され得ない。人民は「利」を「理に商り」、「義に揆る」ことができる「君子」であるから、彼らは「中庸する」即ち一般意志へ到達することができるのである。

以上のように兆民は、単に儒学の用語で以て西洋思想を翻訳したのではなく、むしろ儒学の概念にルソーの思想を引き付けることによって自身の思想を展開させているのである。ルソーと儒学とを秤にかけたとき、兆民にとって優先されるのは儒学思想の方である。つまり、兆民が「義与^レ利果不^レ可^レ得合^レ邪」と宣言することで、『訳解』はルソーの思想に従わないことを表明しているのである。このように、兆民は「義」と「利」の相克として合一という儒学的な問題に固執することによって、ルソーの思想に反することになった。いや、むしろ最初からルソーに従うつもりはなかったのである。そういうことで、『訳解』とはルソーの思想を紹介するものではなく、兆民自身による儒学的な思想作品であるといえる。そして何より、このような問題を取り扱った「著者」兆民は、主に宋明理学を信奉する儒学者であったといえる。それは、『訳解』における四書からの引用、体用論に基づく義利合一、性善説、などに依拠していることから大いにかがえる。

むすびにかえて

『訳解』は、これまで翻訳の面より高く評価されてきたが、兆民の思想の観点からも分析可能であることが本

稿で示された。つまり、兆民は儒学的な枠組み、とりわけ「義」と「利」およびそれらの合一という視点から『社会』の内容を再構成していたのである。この結果、一方で原著を正確に表現するが他方でそこから完全に逸脱していることも本稿では確認した。兆民によると、「義」と「利」は体用論に基づくことで合一する。そしてこれをなす人民は「君子」であるため「立法者」を介さなくとも全体意志から一般意志へ到達することができるのである。かくして儒学思想とルソーの内容とに齟齬をきたした場合、優先されるのは前者の方である。そしてこのような態度をとる『訳解』における兆民は、単なる『社会』の紹介者ではなく、儒学者である。「義と利は合するのか」という儒学的な問いをたてることで『訳解』は一方で正確な翻訳となり、他方でルソーから離れる契機を端から孕む「思想作品」となる。

以上から、『訳解』は兆民によって相当に周到な準備を以て執筆されたものであることがうかがい知れる。群を抜いた原著への理解、それと同時に自身の思想を展開する『訳解』が「兆民の最も重要な作品であり、明治思想史の金字塔である」⁽⁵¹⁾と絶賛されるのも当然であろう。本稿ではそのうち「義」と「利」の観点に焦点を絞り考察をすすめてきたが、兆民による「仕掛け」⁽⁵²⁾はいまだ多くを留保したままである。とはいえ、本稿では『訳解』における儒学思想の立ち位置をこれまでとは異なる視点より描くことができた。兆民が『訳解』の最後においた一節「読者、請う再思を致せ」を念頭に入れつつ残された同書の「仕掛け」について引き続き検討していきたい。

注

(1) 中江兆民に関する評伝は、松永昌三『中江兆民評伝(上)(下)』、岩波現代文庫、二〇一五年が詳しい。なお『民約訳解』は本名の中江篤介の名義で発表されているが、本稿では便宜を図るため兆民の号を一貫して用いる。

(2) 「東洋のルソー」という名辞は、日本のみならず、東アジア(中国、韓国)やフランスにおいても紹介されている。中国、韓国そしてフランスの各国において兆民が「東洋のルソー」(東洋盧梭, 동양의 루소, Rousseau de l'Orient)として紹介されている点に関しては、それぞれ熊月之『中国近代民主思想史』、上海人民出版社、一九八六年、三〇七頁、宮村治雄『東洋のルソー』の政治思想・中江兆民再考(『思想』、岩波書店、二〇一二年三月)の韓国語訳 미야 무라 하루오 「동양의 루소」의 정치사상 나카에 초민(中江兆民) 재검토 「정치사상연구」第一八編一号、한국정치사상학회, 二〇一二年五月、二四八頁、そして Eddy Dufournat, *Rousseau au Japon: Nakae Chomin et le républicanisme français (1874-1890)*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2018, p.71 を参照。

(3) 中江兆民の中国における受容は、島田虔次「中国での兆民受容」(『中江兆民全集』第一卷「月報」、一九八三年、岩波書店)、狭間直樹「中国人による『民約訳解』の重刊をめぐって—中国での兆民受容 続—」(『中江兆民全集』別巻「月報」、一九八六年、岩波書店)、セリーヌ・ワン「『人民』と『社会契約』中国におけるルソーの受容」(永見文雄・三浦信孝・川出良枝編『ジャン・ジャック・ルソー誕生三〇〇周年記念国際シンポジウム ルソーと近代ルソーの回帰・ルソーへの回帰—』、風行社、二〇一四年)および、川尻文彦「中国とルソー」(『共生の文化研究』一三号、二〇一九年)を参照。なお「訳解」は中国において、『民約通義』として一八九八年に復刻、出版された。しかし、そこには訳者である中江篤介の名および彼による「訳者緒言」も欠落している(ワン、前掲書、三六二—三六三頁)。

(4) 朝鮮半島において『社会』は、大韓帝国末期の一九〇九年に『皇城新聞』に「盧梭 民約」と題され翻訳連載された。同書は国内ではじめての『社会』の翻訳(ただし第一編のみ)であったが、漢字ハングル混じりの文体であったため対象読者は知識階層に限られていた。冒頭は「政은 果然 可히 正치 못키며 義와 利는 果然 可히 合치 못키가。」となっているように「訳解」の「政果不可得正邪、義与利果不可得合邪」と明らかに類似する。ちなみに、『訳解』の当該箇所における現代韓国語訳は次のとおり。「정(政)은 과연 정(正)을 얻을 수 없는가? 의(義)와 리(利)는 과연 부합될 수 없는가?」(이혜안 [J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social, ou Principes du droit politique*: 中江兆民

『民約譯解』、「皇城新聞」、「盧梭民約」『개념과 소동』第九号、한림과학원、二〇一二年、二八一頁からの引用。
ここから朝鮮半島において「社会」は、「訳解」を底本として受容されたことがわかる。ただし「民約通義」と同様に兆民の名はない。この点については이에안「개학기의 루소『사회계약론』수용과 번역」J. Rousseau Du Contrat Social 에서 中江兆民『民約譯解』로 그리고「황성신문」『로사민약』이로「일본문화연구」第四〇輯、동아시아 일문학회、二〇一一年を参照。また「盧梭 民約」の全文は金孝全(김효전)編「盧梭 民約」『동아시대 학고 법학연구』、一九九七年にて確認することができる。中国および朝鮮半島における兆民の受容に関する検討は今後の課題としたい。

(5) 丸山眞男「アメリカ独立宣言」(『翻訳の思想 日本近代思想体系』、岩波書店、一九九一年、四二二頁)

(6) 渡辺浩『日本政治思想史 十七世紀～十九世紀』、東京大学出版会、二〇一〇年、四五四頁。また、井田進也「明治初期『民約論』諸訳の比較検討」(井田進也編『兆民をひらく 明治近代の〈夢〉を求めて』、光芒社、二〇〇一年)も参照。

(7) 井田進也『中江兆民のフランス』、岩波書店、一九八七年、三八二頁

(8) 「余自蚤歲嗜讀此書、久々竟有所得、乃取訳之、其難解處、從加之解、名曰民約訳解」(①六九) 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。また『訳解』における原漢文の書き下し文は、『中江兆民全集』第一巻所収の島田虔次氏によるそれを引用する。(別巻の場合は、別四六五) 現代語訳は全て拙訳であるが、河野健二編『日本の名著 中江兆民』、中央公論社、一九六九年および久保大訳『現代語訳 中江兆民著作選上 民約訳解』、公人社、二〇一四年を適宜参照した。なお、凡その古典中国語(漢文)における繁体字と、現代中国語における簡体字に関しては、引用に際し常用字に変換した。

(9) これは、兆民の翻訳観の反映ともいえる。彼の弟子であった幸徳秋水は次のように述べている。「兆民 引用者注」先生予等に誨えて曰く、…世間洋書を訳する者、適當の熟語なきに苦しみ、妄りに疎卒の文字を製して紙上に相

踵ぐ、拙悪見るに堪えざるのみならず、実に読んで解するを得ざらしむ。是れ実は適當の熟語なきに非ずして、彼等の素養足らざるに坐するのみ、思わざる可けんや」と。兆民はこれに続いて漢文は簡潔で気力があるので『エミール』を仮に自分が訳すなら原著を三分の二にまで減じさせることができると自信をもって語る(別四六五)。しかし兆民はこのように言うけれども、彼の多くの訳書のなかで、漢文で執筆したのは唯一『訳解』のみであった。

(10) この一節が『訳解』の主題の一つであることについては、米原謙「方法としての中江兆民：『民約訳解』を読む」(『下関市立大学論集』、二七巻三号、一九八四年一月、一七頁)を参照。

(11) 平岡昇編『世界の名著 ルソー』、中央公論社、一九六六年、二二二頁 Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. (O. C. III, p.351)

なお、*Du Contrat Social* をはじめるルソーの著作からの引用は、*Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, I, III, IV, Paris, Galimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, 1969, に拠り。例えば *Du Contrat Social* からの場合には O. C. III, p.351 のように略記し、引用に際しては現行のフランス語に基づいた綴り字に適宜変更した。

(12) 米原謙『日本近代思想と中江兆民』、新評論、一九八六年、一八八―一八九頁

(13) 米原、前掲「方法としての中江兆民」、一八頁

(14) 呂明灼等『儒学与近代以来中国政治』、齐鲁書社、二〇〇四年、四八九頁

(15) 兆民と儒学思想との関係を扱ったものとしては、柳文章「兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で訳したか」(『國文學』第四九巻一〇号、二〇〇四年)、井上厚司「中江兆民と儒教思想―「自由権」の解釈をめぐる―」(『北東アジア研究』第一四・一五合併号、二〇〇八年三月)、および下川玲子「朱子学から考える権利の思想」、ペリカン社、二〇一七年を挙げることができる。これらはいずれも、ルソーの思想を受け容れるにあたり儒学思想がどのような役割を果たしたのかを詳細に検討しているが、兆民を儒学者とまで断定するものではない。なお、兆民は存命中に高瀬武次郎

『日本之陽明学』、鐵華書院、一八九八年によって陽明学者として規定づけられ、大橋健二『日本陽明学奇蹟の系譜改訂版』、叢文社、一九九五年はこれを継承する。儒学思想と兆民との関係を扱うにあたり陽明学もまた重要な論点ではあるが、この点に関する検討は他日に期したい。

- (16) 呂明灼等、前掲書、四八六頁、大久保健晴『近代日本の政治構想とオランダ』、東京大学出版会、二〇一〇年、一三二頁および、濱野靖一郎『頼山陽の思想 日本における政治学の誕生』、東京大学出版会、二〇一三年、一一六一―一七頁を参照。

(17) 例えば、「君子は義に喻り、小人は利に喻る」(『君子喻於義、小人喻於利』『論語』里仁第四)、「苟くも義を後にして利を先にするを為さば、奪わずんば麀かず」(『苟為後義而先利、不奪不麀』『孟子』梁惠王章句上)、「此は国は利を以て利と為さず、義を以て利と為すを謂うなり」(『此謂国不利以利為利。以義為利也』『大学』)、「利を見て譲るは義なり」(『見利而讓、義也』『礼記』楽記十九)など。それぞれ吉田賢抗『論語』、明治書院、一九七一年、九六頁、内野熊一郎『孟子』、明治書院、一九六五年、八頁、赤塚忠『大学・中庸』、明治書院、一九六七年、一四二頁および竹内照夫『礼記(中)』、明治書院、一九七七年、六〇五―六〇六頁を参照。なお、引用に際して、適宜表記を改めた箇所がある。

(18) 渡邊義浩等編『はじめて学ぶ中国思想―思想家たちとの対話―』、ミネルヴァ書房、二〇一八年、二二四―二二五頁。例えば、明の李卓吾(一五二七―一六〇二)は、「私」や「欲望」を積極的に肯定することで伝統的な儒教秩序を批判した。これについては彼が『焚書』で次のように述べている。「夫天下之民物衆矣、若必欲其皆如吾之條理、則天地亦且不能。…各従所好、各聘所長、無一人之不中用。何其事之易也」および、「夫六経・語・孟、非其史官過為褒崇之詞、則其臣子極為贊美之語。又不然、則其迂闊門徒、憍懂弟子、記憶師說、有頭無尾、得後遺前、隨其所見筆之於書。後学不察、便謂出自聖人之口也、決定目之為経矣、孰知其大半非聖人之言乎」(李贄『中国思想史資料叢刊 焚書 続焚書』、中華書局、二〇〇九年、一七頁、九九頁)。

(19) 諸橋轍次『儒教講話』(『諸橋轍次著作集』第四卷、大修館書店)、一九七五年、五五六頁。引用に際しては、適

宜表記を改めた。

- (20) 同前
- (21) 白川静『字通』、平凡社、一九九六年、二六九頁
- (22) 同前、一五九三頁
- (23) ちなみに『説文解字』は、「義」を「己之威儀也、从我羊」と、「利」を「銛也、从刀、和然後利、从和省」と説明する。
- (24) 大江清一『義利合一説の思想的基盤』、時潮社、二〇一九年、四二二頁
- (25) 曾暁霞『日本における近代経済倫理の形成』、作品社、二〇一九年、一三三頁
- (26) 本章における三島中洲と渋沢栄一の義利合一論に関しては、大江、前掲書を参考。
- (27) 二松学舎においては兆民のほかに、やはり漢学・漢詩に造詣の深かった犬養毅や夏目漱石などがかつて学んでいる。二松学舎の著名な卒業生については、二松學舎大學（二〇一〇）「卒業生紹介―二松学舎大学 大学案内」<https://www.nishogakusha-u.ac.jp/about/12.html>（閲覧日：二〇一九年九月二二日）を参照。
- (28) 「正論確説、功利家頂門一針、自_レ非_ズ学兼_ニ漢洋_者、惡能至_ニ于此」(⑪①②)
- (29) 『福島正夫著作集』第一卷、勁草書房、一九九三年、四一六頁
- (30) 兆民は他に、高谷龍洲、岡松蘧谷から漢学の指導を受けている。
- (31) 小島毅『近代日本の陽明学』、講談社、二〇〇六年、六八頁
- (32) 同前、六九頁
- (33) 両書ともに三島毅『中洲講話』、文雅堂書店、一九〇九年に所収。
- (34) 三島、前掲書、三二八頁
- (35) 大江、前掲書、六三六―六三七頁
- (36) 同前、四一一頁

- (37) 同前
- (38) 三島、前掲書、二頁。引用に際して適宜表記を改めた。以下も同じ。
- (39) 同前、五頁
- (40) 同前
- (41) 大江、前掲書、四三二頁
- (42) 三島、前掲書、八頁
- (43) 同前
- (44) 大江、前掲書、四三三頁
- (45) 同前、四三六―四三七頁。このような中洲の義利合一論に対しては並木栗水（一八二九―一九二四）は『義利合一論辯解』が徹底的に批判する。並木においては「義と利は二つであり、義そのものを目的とする。結果としての利は否定しないが、利を宛にして義をおこなうという態度」に対しては否定する。これに関しては、岡野康幸「並木栗水『義利合一論辯解』解題並び翻刻」（『日本漢文学研究』、二松學舎大学、二〇〇八年三月、二四七頁）を参照。
- (46) 大江、前掲書、三三三頁
- (47) 同前。ちなみに中洲が主宰した二松学舎の第三代の舎長は、洪沢栄一である。二松学舎の沿革については、二松學舎大學（二〇一〇）「沿革―二松学舎大学 大学案内」<https://www.nishogakusha-u.ac.jp/about/rl.html>（閲覧日：二〇一九年九月二二日）を参照。
- (48) 大江、前掲書、六三八頁
- (49) 同前
- (50) 大江、前掲書、三七頁
- (51) 洪沢栄一『論語講義』、二松学舎大学出版部、一九七五年、二九二頁、引用に際して適宜表記を改めた。
- (52) 大江、前掲書、三六〇頁

- (53) 同前、三六二頁
- (54) 同前、四三六―四三七頁、および溝口貞彦「中洲の『義利合一論』について」(『陽明学』二三号、二松学舎大学、二〇〇一年三月、一四七頁)。特に後者では「利」とは『算盤』を意味し、またそれは『算盤』に象徴される近代的な実業(およびそれに内在する合理的精神)をさすものと考えられる」とある。
- (55) 大江、前掲書、四三七頁
- (56) 同前、六三八頁
- (57) 同前、六三九頁
- (58) 同前、四三七頁
- (59) 兆民は、「la volonté general」を「衆志」や「公志」と訳すが、本稿ではそれらと現在通用する「一般意志」を併用し、あえて混用の整理は行わないことを予め断っておく。「全体意志」(la volonté de tous)に関しても同様とする。
- (60) ルソーの著作の日本語訳は、原則拙訳であるが、特に *Du Contrat Social* に関しては、桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』、岩波文庫、一九五四年および平岡編、前掲書を適宜参考にした。
- (61) O. C. III. p.368
- (62) ①一〇八
- (63) O. C. III. p.371
- (64) ①一一一
- (65) この点は、既に米原謙によって指摘されている(例えば、米原、前掲『日本近代思想と中江兆民』、一八六頁)。本稿での議論もまた同書に負うところが大きい。
- (66) 竹内照夫『四書五経』、平凡社、一九八七年、一七六頁
- (67) 島田虔次『大学・中庸』、朝日新聞社、一九六七年、七頁
- (68) 大濱皓『中国古代思想論』、勁草書房、一九七七年、二四一頁

(69) 島田、前掲『大学・中庸』、一六三頁

(70) 同前。元來、「中」を「不偏」としたのは程子で、「過不及」としたのは呂大臨であった。朱子はそれをまとめてこのように注釈したのである。

(71) 「舜其大知也與、舜好問而好察邇言、隱惡而揚善、執其兩端用其中於民、其斯以為舜乎」(同前、一八七頁)

(72) 同前、一八八頁

(73) 同前

(74) 島田、前掲『大学・中庸』、一八九頁

(75) 『エッセー』(『*Essai ou De l'éducation*』)では「L'essence de la souveraineté consistait dans la volonté générale, on ne voit point non plus comment on peut s'assurer qu'une volonté particulière sera toujours d'accord avec cette volonté générale. (O. C. IV, p.843)とあるように、特殊意志は一般意志と一致せず、むしろ前者は後者とはしばしば逆になる」とが説明されている(この点については、R・ドラテ(著)、西嶋法友(訳)『ルソーとその時代の政治学』、九州大学出版会、一九八六年、三四八―三四九頁も参照)。

(76) 『社会』の一般意志論の訳出方法について明治前半期の同書の種々の訳本を掲げると次の通りである(なお引用に際し適宜表記を改めた)。

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale: celle-ci ne regard qu'à l'intérêt commun; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté général.

兆民『民約論』:又屢々衆意 [la volonté générale 引用者注] ト衆人ノ意 [la volonté de tous 引用者注] トノ

間ニ大差異有ルコトアリ、衆意トハ議會中大数ノ意ナレバ汎ク公利ニ涉ルモノト為ス、衆人ノ意ハ此レニ反シテ

偏ニ私利ヲ務ム、即チ衆人ノ意ハ只各人私意 [la volonté particulière 引用者注]ノ聚合シタルモノナリ、然レドモ其中ヨリ太激ナル説ト太慢ナル説トノ相制スルモノヲ除テ其大同小異ナルモノヲ合スルトキハ、自然公利ニ渉ル所ノ意即チ所謂衆意ヲ拈出ス可シ

服部徳『民約論』：衆人ノ意志 [la volonté de tous 引用者注]ト公同ノ意志 [la volonté générale 引用者注]トハ往々其間ニ著シキ径庭アリ而シテ公同ノ意志ナルモノハ国家共同ノ福利便益ニ注思スルニ在リ又衆人ノ意志ハ独自一己ノ福利便益ニ注思スルニ在テ則チ各人一個ノ意志 [la volonté particulière 引用者注]ヲ合シテトナルモノナリ然レドモ是レヨリ其多少相互ニ襲撃スル所ノ意志ヲ除クトキハ乃チ各々異ナル諸ノ意志ヲ湊合スルモノニ非スシテ公同ノ意志ト異ナラサルモノトスヘシ (服部徳 (訳)『民約論 日本立法資料全集』、信山社出版、二〇一三年、二ノ九一二ノ十頁、なお合字はカタカナに開いた)

原田潜『民約論覆義』：抑々人ノ思想ハ一個ノ意思 [la volonté particulière 引用者注]ト社会公同ノ意思 [la volonté générale 引用者注]即チ社会共同ノ福利便益ニ注思スルト一身自己ノ便益福利ヲ希望スルトニ在リ而シテ公同ノ意志ナルモノハ其一身自己ノ便益福利ヲ希望スル意志ノ数多相集合シタルモノナレハ自己ノ利トスル所ト他人ノ害トスル所ト相ヒ抵触スルコトナケレハ則チ一己ノ心亦タ公同ノ意志ナリ豈ニ其間ニ差異アラシヤ (原田潜 (訳)『民約論覆義 全 日本立法資料全集』、信山社出版、二〇一一年、七二一七三頁、なお合字はカタカナに開いた)

服部訳について、前半部分は二心原文に沿っている。後半部分においては、se détruireをそのままの意味でとらえるがために 'centre-détruisent' が「相互ニ襲撃スル」と誤訳されている。さらに問題は原田訳で、原著の冒頭では全体意志と一般意志との関係が扱われているのに対して、原田訳は終始、特殊意志 (一個ノ意思) と一般意志 (公同ノ

意思」との関係に置き換わっている（なお *volonté* に対しても「意志」や「意思」と訳語が定まっていない）。したがって、本来ならば全体意志は特殊意志の合計であるとすべきところを原田訳は、一般意志は特殊意志の集合体とするため、原著の主旨と全く一致しない。とはいえ、当該箇所解釈については現代においても定まっておらず、「社会」が孕む難題の一つであるといえよう。ましてや当時においてこれを翻訳することがいかに至難であったかは容易に想像がつく。しかし、翻訳の忠実性という観点から兆民にとつての最初の『社会』の翻訳である『民約論』の当該箇所をみると、服部、原田訳と比べて原著との多少の違いはあるとはいえども、省略や加筆がほとんどなく現在流通している翻訳と大差はないといえよう。この時点で兆民が『社会』に対する群を抜いた理解があったと断定はできないけれども、優れた語学力を有していたことに異論はない。それゆえ、彼にとつての二回目の翻訳である『訳解』の当該箇所が原著と異なるのは、誤訳ではないということの証左である。

(77) 米原謙は、一般意志を「中」とする兆民の姿勢に関して「儒教の政治理念に仮託して：ルソーよりもはるかに鮮明に一般意志概念を位置付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」と断定する（米原、前掲「方法としての中江兆民」、一九頁）。もちろんこの点に異論はないが、ここではルソーと兆民の一般意志の差異については看過されている。

(78) O. C. III, p.368

(79) ①一〇七 ただし傍点は引用者。

(80) ラテン語 *bonus commune*、英語 *common good* にあたる。なお日本語では「共通善」の訳をあてた。

(81) これまでの日本でのルソー研究において *le bien commun*（「共通善」）がほとんど取り上げられてこなかった点については、菊池理夫『社会契約論を問いなおす—現代コミュニティアニズムからの視座—』、ミネルヴァ書房、二〇一八年が指摘している。同書では、「共通善」の類概念である「共通の利益」や「公共の幸福」といった観点からルソーの思想を考察するロールズのような研究は多々みられるが、ルソーの「共通善の政治学」を無視ないしは否定する福田敏一を嚆矢とする「福田パラダイム」は現在でも根強いと思われると述べられている（同書、二七二頁）。

そして兆民においては *le bien* を「善」ではなく「利」としていることから、彼もまたルソーから「共通善」の問題を否定するいわば「福田パラダイム」の先駆けであるのか、そうでないのかという点について本章では考察するつもりである。

- (82) 岩波文庫版（桑原・前川訳）、および中央公論社版（井上訳）
- (83) 中央公論社版、一七六頁、および公人社版（久保訳）、八一頁
- (84) O. C. III. p.368
- (85) ①一〇七—一〇八
- (86) 菊池理夫『共通善の政治学 コミュニティをめぐる政治思想』、勁草書房、二〇一一年
- (87) 同前、二—三頁
- (88) *Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterai-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation? De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même, il ne le voit pas toujours.* (O.C.III. p.380)
- (89) 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、三五頁
- (90) 「勉雑冊単論『利、而婁駭并論』義」(①九一)
- (91) 河野編、前掲書、四六九頁
- (92) 山田、前掲書、九一頁
- (93) ①九〇
- (94) 「至於心、独無所同然乎。心之所同然者何也。謂理也、義也」(内野、前掲書、三九〇頁)。ただし、引用に際しては適宜表記を改めた。
- (95) 山田、前掲書、一一六頁、および渡辺、前掲書、四六三頁を参照。
- (96) 渡辺、前掲書、四五九頁

(97) ①九一

(98) 「然其旨意原乎義本於情、確乎不可易」(同前)

(99) 「勉雑冊論用、而斐駭論体」ただし傍点は引用者による(同前)

(100) 兆民と中洲との関係については、前掲『福島正夫著作集』において詳細に論じられている。なお、「論」を発見したのは福島正夫であり、これを新発見の資料として同書所収論文「三島中洲と中江兆民―兆民の新発見資料をめぐって」で紹介している。本稿においては、「論」本文と読み下し文は、『中江兆民全集』一巻から引用する。現代語訳に関しては専ら拙訳によるが、随所で福島によるそれも参考にした。

(101) ①一二一

(102) 同前

(103) 同前

(104) 朱熹のいう、「天即人、人即天」(黎靖德編『朱子語類』二、中華書局、一九九四年、三八七頁)については、張品端編『朱子文化和宋明理学』、厦門大学出版社、二〇一六年、一九五頁を参照。

(105) ①一二一

(106) 同前

(107) ①一二三

(108) 小原薫「あるべき政治社会の「理義」を求めて―中江兆民の政治社会像についての一考察―」(『北大法学論集』第四〇号、一九九〇年)は、本稿での立場と異にする。つまり、小原においては、「論」では「私」から「公」を導く可能性を否定しているとみなされている。しかし、それは兆民が強調する「義」に裏付けられた「利」という観点が欠落している。したがって、そのような「義」より生じた「利」であれば、「私」と「公」とは一体となる、というのが本稿での「論」に対する解釈である。

(109) ①一二三

(110) 同前

(111) 「正論確説、功利家頂門一針、自非乙学兼漢洋者^甲、惡能至于此^乙」(同前)(112) 「伯夷顔淵居^レ乱世^乙、肥遯独善^レ其身^乙、然百世之下、聞^レ其風^乙者、咸興^レ起之^乙、則是非^乙利生^レ自義、而汎及^レ人者^甲乎、五霸尊^レ王匡^乙合諸侯^乙、其心專^レ于功利^乙、遂啓^レ戰國詭譎之習^乙、則非^乙利不^レ自義、適以害^レ乎人^乙者^甲乎」(同前)

(113) 同前

(114) 以下では、島田虔次『朱子学と陽明学』、岩波新書、一九六七年を参考。

(115) 島田虔次は、中国起源とみなす学者において体と用とを対にして用いた例は全く無いという根拠から、純粹に中国起源即ち儒教を由来とすることに警鐘を鳴らしている。

(116) 島田、前掲『朱子学と陽明学』、三一―四頁

(117) 同前、四頁

(118) 同前、九三頁

(119) 同前、九二頁。ここにおいても「中」が確認されることに留意されたい。朱子がこの「未発の中」を説いた一説として「喜怒哀楽之未発、謂之中、発而皆中節、謂之和、中也者、天下之大本也、和也者、天下之達道也」(喜怒哀楽の未だ発せざる、之を中と謂う。発して皆な節に中る、之を和と謂う。中なる者は、天下の大本なり。和なる者は、天下の達道なり)が挙げられる。「性」は不偏不倚であるから「中」と呼ばれる。「中」が天下の大本であるというのは、いわゆる天命の性であり一切の「理」はここから出る。道の「体」となる。要するに未発の中とは、思慮がいまだ萌さず、一毫の私欲も無いので、おのずからなる結果としていかなる偏倚もない、いわゆる「寂然として不動」(『易』繫辞伝上)なることをいうのである(島田、前掲『朱子学と陽明学』、一七七頁)。

(120) 同前、五二頁

(121) 例えば、宮村治雄『開国経験の思想史 兆民と時代精神』、東京大学出版会、一九九六年、一一八―一九頁お

よび、同『新訂 日本政治思想史 「自由」の観念を軸にして』、放送大学教材、二〇〇五年、二九七頁を参照。

(122) 宮村、前掲『開国経験の思想史』、一一九頁

(123) On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. Mais je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet. (O. C. III, p.365
斜体は原文のママ)

(124) 「因_レ此約_二所_レ得、更有_レ一、何謂也、曰、心之自由是也、夫為_二形氣之所_レ驅、不_レ知_レ自克脩者、是亦奴隸之類耳、至於自_レ我為_レ法、而自_レ我循_レ之者、其心胸綽有_二余裕、雖_レ然論_二心之自由、理学之事、非是書之旨_一」(①九八)

(125) 宮村治雄『理学者兆民 ある開国経験の思想史』、みずす書房、一九八八年、二四頁

(126) 同前、三四頁

(127) ⑭二〔吾儕ノ此新聞紙ヲ発兌スルヤ…〕より)

(128) 「敢問、夫子悪乎長。曰我知言。我善養吾浩然之氣。曰、難言也。其為氣也、至大至剛以直、養而無害、則塞于天地之間。其為氣也、配義與道。無是、餒也。是集義所生者、非義襲而取之也。行有不慊於心、則餒矣。我故曰、告子未嘗知義、以其外之也」(内野、前掲書、九六頁)

(129) 同前

(130) 同前

(131) 同前

(132) ①一二九

(133) Il faut obliger les uns à conjoindre leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. (O. C. III, p.380)

- (134) 菊池、前掲『社会契約論を問ひ直す』、二九一頁、引用に際しては適宜表記を改めた。
- (135) 宮村、前掲『開国経験の思想史』、一一四頁
- (136) 同前、一一九頁
- (137) De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même, il ne le voit pas toujours. (O. C. III. p.380)
- (138) ①九六
- (139) 山田、前掲書、一一五頁
- (140) 同前
- (141) 中国の伝統思想においては、「民のうえに立つ君子・聖人にいたる道は、出身のいかんを問わず、原則的にあらゆる人間（ただし男性のみ）に開かれている」という考えをとる（尾形勇・岸本美緒編『中国史 上』、山川出版社、二〇一九年、一九頁）。さらに孟子にいたっては、「曹交問曰、人皆可以為堯舜、有諸。孟子曰、然」（告子章句下）とあるように「人は誰でも皆堯舜のような聖人になることができる」ことを肯定する（内野、前掲書、四一二頁）。
- (142) 「程子曰、人性本善、有不可移者何也。語其性則皆善也、語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉…自暴自棄也。人苟以善自治、則無不可移、雖昏愚之至、皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信、自棄者絕之以不為、雖聖人與居、不能化而入也、仲尼之所謂下愚也」（陽貨第十七）
- (143) ここでみられる「自暴自棄」とは、『孟子』（離婁章句上）を典拠としている。即ち「孟子曰く、自ら暴う者は、与に言う有る可からざるなり。自ら棄つる者は、与に為す有る可からざるなり。言、礼儀を非る、之を自暴と謂う。吾が身、仁に居り義に由ること能わざる、之を自棄と謂う。」（内野、前掲書、二五七頁）とあるように、『孟子』によれば、自己修養しないのは「自暴自棄」が原因である。
- (144) 福谷彬『南宋道学の展開』、京都大学出版会、二〇一九年、六八頁
- (145) 「以其所旨、在于令民自脩治、而勿為官所抑制也」（①六八）
- (146) 兆民は、Républiqueを「自治の国」と訳すことから、当時の一般的な用例とも異なる。兆民における「自治」

は、重要な論点であるため、この点については稿を改めて論じたい。

(147) 例えば、王陽明『伝習録』は「学者学聖人不過是去人欲而存天理耳。猶鍊金而求其足色。金之成色、所争不多、則煅鍊之工省、而功易成。成色愈下、則煅鍊愈難。人之氣質、清濁粹駁、有中人以上中人以下。其於道、有生知安行・学知利行。其下者、必須人一己百、人十己千、及其成功則一」とあるように、「氣質才能がいかに多様であっても、言い換えるならば、才能力量の点でいかに劣等な人間でも、その努力を成し遂げたとき、人格的には等しく聖人」になれると主張する。人間の本質は平等であるとする王陽明の主張については、吉田公平『王陽明「伝習録」を読む』、講談社学術文庫、二〇一三年、九三―九五頁を参照。

(148) 渡辺、前掲書、二五頁

(149) 「同じ人間である他者との微細な差異を誇らしげに強調」せず、「私は私だ、私は私らしく生きたい」という発想は朱子学においては無い（渡辺、前掲書、一三〇頁）。これを踏まえると、ルソーにおける人民は、結局特殊意志や全体意志に留まることしかできないゆえ、兆民に言わせると「小人」となるのであろう。

(150) 「君子中庸、小人反中庸」。この一節に対して島田は、「君子―ここでは有徳の人、好き人の意―にだけ中庸は体得・実践が可能であり、小人は、中庸の徳に反く行いをする」と説明する（島田、前掲『大学・中庸』、一八一―一八二頁）。

(151) 飛鳥井雅道『中江兆民』、吉川弘文堂、一九九九年、一五七頁

(152) 米原、前掲『日本近代思想と中江兆民』、一七四頁

L'introduction de Chômin Confucéen :
Une étude sur “義与利果不可得合邪”
en *Minyaku-yaku-kai* (民約訳解)

論

Yutaka TANAKA

説

Cet article traite de *Minyaku-yaku-kai* (民約訳解), une traduction de *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* de Jean = Jacques Rousseau (1712-1778) par Chômin Nakae (1847-1901) en l'ère Meiji. Ici, nous nous concentrons sur la différence entre *Minyaku-yaku-kai* et *Du Contrat Social*. Chômin traduit le contenu de la volonté général différemment de l'original (mais, ce n'est pas une erreur de traduction). La raison en est que *Minyaku-yaku-kai* n'est pas seulement une traduction de *Du Contrat Social* mais aussi un travail de pensée lié au Confucianisme. Cela montre clairement que *Minyaku-yaku-kai* n'est pas simplement une traduction de *Du Contrat Social*, mais des travaux sur les propres pensées de Chômin. Cet article clarifiera ce point.

Par conséquent, nous nous concentrons sur les mots “gi” (義), “ri” (利), ainsi que un phrase “義与利果不可得合邪” (“gi” et “ri” ne s'unir pas? Si, ils s'unir!) vu en *Minyaku-yaku-kai*. Le conflit ou l'unité entre “gi” et “ri” est un concept important dans le Confucianisme. En raison de l'adhésion à l'unification de “gi” et “ri”, *Minyaku-yaku-kai* s'écarte de *Du Contrat Social*. Par exemple, En considérant Citoyen de Rousseau comme «l'homme nobel» (*junzi* 君子) est clairement différente de l'original. De ce point de vue, cet article précise que Chômin n'est pas simplement un introducteur de la pensée de Rousseau, mais un «Confucianiste» qui a essayé de développer ses convictions dans la pensée occidentale. L'étude présentée dans cet article devrait fournir une nouvelle perspective sur l'histoire de l'acceptation de la pensée occidentale moderne au Japon.

五
六

Table des matières

Préface

Chapitre 1: À propos du discours sur l'unité entre *gi* (義) et *ri* (利)

1.1: Prise en considération du sens originel de *gi* et *ri*

1.2: Le discours sur l'unité entre *gi* et *ri* (義利合一論) en Chûsyû

Mishima

1.3: Le discours sur l'unité entre *gi* et *ri* en Eiichi Shibusawa

Chapitre 2: *gi* et *ri* de Chômin Nakae

2.1: À propos de “la volonté général” pour Chômin

2.2: Sur l'interprétation à “le bien commun” par Chômin

2.3: Rousseau et *gi*

Chapitre 3: Base théorique du discours sur l'unité entre *gi* et *ri* par Chômin Nakae

3.1: Prise en considération *Du discours sur kôri shiri* (論公利私利)

3.2: À propos de la relation entre “du discours sur taiyô” (体用論) et l'unité entre *gi* et *ri*

Chapitre 4: Le discours sur l'unité entre *gi* et *ri* en *Minyaku-yaku-kai*

4.1: À propos de la *liberté morale* en Chômin

4.2: “義与利果不可得合邪”; l'homme noble (jūnzǐ 君子) et l'homme inférieur (xiǎorén 小人)

4.3: Chômin Confucéen

Conclusion