

# 中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

——西周『利学』との比較の視点から——

田中 豊

はじめに

中国思想研究者の中江丑吉は、生前の父について「おやじは漢文もシナ人が見ておかしくないのが書けた」と回顧している。<sup>①</sup>彼の「おやじ」とは、明治の思想家でありジャン・ジャック・ルソーの *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*（以下『社会契約論』と称す）を「堂々たる本格的漢文」で翻訳し、<sup>②</sup>『民約訳解』（以下『訳解』と称す）と題した中江兆民（一八四七—一九〇一）のことである。高尚な漢文で書かれた『訳解』は、事実、若干の修正を経て中国や朝鮮半島の人々においても読まれた（「東洋のルソー」という名辞はそのことと無関係ではない）。<sup>③</sup>しかし、なぜ『訳解』が漢文で書かれたのかについては、訳者本人が言及していない以上、実情は不明である。そこで本稿は、兆民の思想に基づき『訳解』が漢文で書かれた意義を考察する。すなわち、なぜ『社会契約論』のみが漢訳の対象とされたのかを本稿では検討する。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

一

多かれ少なかれ東西思想の対比・対決のなかで成立した日本近代思想において、漢学で西洋思想を撰取、理解しようとした兆民と同じく、西周（一八二九—一八九七）もこの点で際立っている人物であった。<sup>(4)</sup> というのも西は、J・S・ミルの *Utilitarianism*（以下『功利主義』と称す）を一八七七年に『利学』と題し、ミルの功利主義体系を日本に紹介していたことから、兆民に先駆けて西洋の著作を漢訳していた。『利学』に関する先行研究によると、同書の主眼が「君子の哲学」を紹介するところにあつたため、西は敢えて漢文で書くことでミルの政治思想を「君子」に向けて紹介した。この際に西は、徂徠学における「君子」を念頭に入れていたため、「君子」ではない「民」を『利学』の対象読者から外したのであった。<sup>(5)</sup>

本稿では『利学』の思想を踏まえたくて、『訳解』もまた「君子の政治学」というモチーフが貫かれていたため、「君子」の言語である漢文で書かれなければならなかったことを明らかにする。「君子」や「士君子」と称される当時の知識人は、当然にして漢文の読み書きの能力が求められ、一般庶民とは異なる立場にあつた。そのため『訳解』もまた、「士君子」や「志士仁人」と自負する自由民権運動を担う人々のために書かれたのであり、不特定多数の民衆に向けて書かれたものではないと今日までみなされてきた。<sup>(6)</sup> しかし、ここで問題とされるべきは、兆民が考える「君子」の具体的な意味内容についてである。本稿で明らかにするように、兆民のいう「君子」は本来漢文が読めないはずの「民」を指す。それは『訳解』における、「民」が一樣に「君子」となる朱子学的な主題に関わる。<sup>(7)</sup> このような戦略によって、逆説的ながら兆民は凡その「民」に向けて『訳解』を漢文で書いた。それは、特定の層を読者に限定しその他大勢を排除していた西の『利学』の立場とは明らかに異なる。つまり「志士仁人」は、あくまでも『訳解』の現実的、読者であつて、学問に明るい「民」を理想的読者として想定

していた。

西周の漢文観との比較を通じて『訳解』の漢訳如何を明らかにする本稿の作業は、近代日本における西洋思想撰取に際し漢文や儒学が果たした役割について新たな視座を提供することができよう。<sup>(8)</sup>

### 一 漢文で書く意義

東アジアにおいて知識人と称される人々（君子、士大夫、両班、等々）は、中国の古典や漢文に明るいことが無条件に求められた。それは日本、琉球、中国、韓国（朝鮮）、ベトナム（越南）などにおける共有知であり、各地で使用されている言語は異なれども、漢文を介して意思の疎通を図ることは容易にできた。例えば、オランダ語の医学書『ターヘル・アナトミア』の杉田玄白たちによる翻訳『解体新書』が、漢文で書かれた理由もこのような知的風土と無関係ではなかった。杉田玄白は、「日本・唐・朝鮮・琉球等」において言語は異なるが、「漢文に書候得ば、此等の国々」には通用するため、「唐迄も渡候は、其節之為と存、唐音書に仕候」と回顧している。<sup>(9)</sup>あるいは、明治日本に亡命してきた金玉均の支援者であった樽井藤吉は、「日本と朝鮮が対等な関係で合同して一体となり、ハ中略V「大東国」という新たな名称の国を建て、中国と合縦して西洋列強の侵略を防」ぐことを主張した『大東合邦論』（一八九二年）を、漢文で書いた。<sup>(10)</sup>このような主義を有する同書は、東アジアの知識人も読者となってもらうためにも、自ずと漢文で書かれなければならなかった。したがって漢文で書物を執筆するという行為は、著者が意図するか否かに関係なく、日本のみならず東アジア圏にまで読者を獲得できる余地が生じることを意味する。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

また、欧文をあえて漢文で翻訳する行為においては書き手の便宜を図るといふ動機も介在していた。すなわち、原則として動詞のあとに目的語を置く漢文法が、しばしば西洋語の文法と一致するため、和文で翻訳するよりも都合がよい場合もあった。幼少の頃から漢字を学び自家葉籠中のものとしていた当時の知識人において、和文で書くか漢文で書くかはその時機に依じて使い分ければよく、二つの文体に大きな隔たりを感じるものではなかった。例えば、江戸時代の教育を受けた最後の世代にあたる一八六二（文久二）年生まれの森林太郎（鵬外）は、ドイツ語で行われた大学の講義ノートや、日記を漢文で書いていた<sup>(11)</sup>。津和野藩の御典医の家に生まれた林太郎は、オランダ語をはじめ他の外国語にも触れていたが、藩校（養老館）で四書五経などの漢籍を学び優秀な成績を収めている<sup>(12)</sup>。明治に入ってもなお、固より公表される予定のない講義録や日記を漢文で書くということは、そこに外的要因は存在せず林太郎本人の都合でしかなかった<sup>(13)</sup>。林太郎においても漢文は国語の一部であり、和文との間に距離を感じることなく自由自在に駆使することができた。

これらの観点を兆民の場合にあてはめると、『訳解』が漢訳されたのは、東アジア圏の人々を念頭に入れて、『社会契約論』の紹介を試みたためであったかもしれない。確かに『訳解』は東アジアにまで伝播したとはいえず、本人がこのことについて言及していない以上、憶測の域を出ない。また、幼少の頃はもちろん、留学からの帰国後にも当時屈指の漢学者の訾咳に接し拔群の漢文力を有していた兆民にとって、フランス語で書かれた『社会契約論』を漢文で翻訳することは、互いの文法の類似性から「さほど負担ではなかった」かもしれない<sup>(14)</sup>。しかし、文法の利便性という点に基づいた『訳解』の漢訳如何に対する説明は、兆民が同書を除くフランス語の諸著作の翻訳作業を全て和文で書いていることによって説得力を失う<sup>(15)</sup>。なぜ『訳解』のみが漢文で書かれたのかを考察す

るにあたっては、これとは別の観点から眺める必要がある。その他の理由として、儒学の文脈にルソーの政治思想を移し換えることを企図したためであったとする見解がしばしば挙げられる。<sup>(16)</sup> 幸徳秋水によると、適当な訳語がないからといって妄りに「疏卒の文字を製して紙上に相踵」ぐ昨今の翻訳書に対して兆民は、実に見るに堪えないし、読解することもできないと嘆いていた。そして適当な訳語は必ず漢籍に記載されているため、よい訳書を拵えるためにも訳者自身が勉強しなければならぬのは漢学や漢文であった。<sup>(17)</sup> 確かに、『訳解』においては『社会契約論』の用語が儒学に由来する言葉に置き換わる場面が、秋水の証言とおり散見される。しかしそれでもなお、なぜ唯一『社会契約論』のみが漢訳されたのかという問い対しては、十分に答えることができていない。そもそも、教養人にとって馴染みのある儒学の用語でルソーの政治思想を紹介するならば、別段漢訳でなくとも構わない。同時代の思想家の翻訳書においても、儒学の言葉で西洋の概念を説明しているものが多くみられるが、彼らは漢文で書かなかつた（むしろ明治思想空間において漢訳という訳出の方が異例である）。例えば、明治初年のベストセラーとなったJ・S・ミル *On Liberty* の中村敬宇による翻訳『自由之理』は、儒学の文脈に応じてミルの政治思想を受容しているとはいえ、和文体であった。<sup>(18)</sup> 儒学者であった敬宇もまた高尚な漢文を書くことができたとはいえ、大久保一翁が序文で「こたひをむりばるてい〔on liberty〕といふ書をたれにもしらるる詞もてときあかされ」と述べるように、『自由之理』は多くの読者に読まれるために配慮がなされていた。<sup>(19)</sup> つまり敬宇は、できるだけ多くの人にミルの思想を読んでもらうために和文で書き、さらにはルビをも付すという工夫を施していた。<sup>(20)</sup> 一方『訳解』では、『自由之理』にみられるような配慮が一切みられず、一般人のみならず教養人においてすら不親切な書物であった。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

先述のように兆民は、フランス留学からの帰国後、『社会契約論』を翻訳するに先立ち高谷龍洲、三島中洲、岡松甕谷という当時屈指の漢学者が主宰していたそれぞれの塾に通い漢文の稽古に勤しんだ。徳富蘇峰によると、「兆民故岡松甕谷翁に親炙して、頗る得る所あり。其の漢文を作る、高渾樸実、其の傑作は、殆ど秦漢に逼る」ほどに上達した。<sup>(21)</sup> 同じく蘇峰は、「予はかねて岡松先生から中江氏が仏蘭西学者にして、特に漢文の達者なる事を聴いてゐた」と証言しているように、甕谷自身も兆民の漢文を高く評価していた。<sup>(22)</sup> また三島中洲は、自身が主宰する二松学舎の塾生であった兆民の作品（論公利私利）に、「正確な論説であり、漢洋二つの学問に通じているからこそ、こうした主張ができる」と惜しみのない評価を与えている。<sup>(23)</sup> そして兆民は漢学塾でのこうした修業を糧にして、より一層の自信をもって『社会契約論』の翻訳に挑むのであった。<sup>(24)</sup> そのため『訳解』は、漢籍が自由自在に使われるため「一般人にはわからなく、したがって読まれなかった」。つまり『左伝』、『易』、『莊子』などをを用いて、しかもそれらを縦横無尽に駆使するため肝心のところが分からずほとんど売れなかった、と小島祐馬は述べる。<sup>(25)</sup> 例えば、『社会契約論』の冒頭「人間はいたるところで鉄鎖につながれている」に対する兆民訳「今也天下不尽免微繯之困」は、『易経』の「係用微繯、眞于叢棘、三歳不得、凶」を踏まえていないと理解できない。『訳解』の漢文が難しすぎるためほとんどの人に読まれなかったという事実は、これに後続する翻訳者にとっても裨益するところが少なかつたことから窺える。例えば原田潜による翻訳『民約論覆義』（一八八三年）は、ルソーの論理を十分に理解することができなかつた服部徳（訳）『民約論』（一八七七年）に依拠していたため、しばしばそれに追隨するかたちで論理破綻がみられる。ただし、原著の第一編の翻訳については、兆民訳の単行本を参照している痕跡が認められるため、「思想的混迷を比較的まぬがれ」ることができた。<sup>(26)</sup> しかし第二

編の兆民訳については、掲載されていた『欧米政理叢談』が予約購読者に限定されていたため、原田にとって事実上第一編のみしか参照することができなかった（そのため、第二編以降の原田の訳出は、益々混迷に陥ることとなる<sup>(27)</sup>）。狭間直樹は、時間的には何らかのかたちで手にすることができたはずの第二編の兆民訳を参照しなかったのは、一方で原田の意図であると指摘しつつも、他方で「参照の効果をあまり上げることができなかったこと、つまり兆民訳を十分に読みこなせなかった」と推測している<sup>(28)</sup>。あるいは、民権論を圧伏することを企図した加藤弘之による転向の書として名高い『人権新説』に対する多くの反駁に際して、狭間は『訳解』に依拠したものはないとしたうえで、『訳解』が民権論者たちに十分に読解されていなかったことを指摘する<sup>(29)</sup>。このように『訳解』をとりまく状況は、大正時代においても同様であった。例えば一九一九年に出版された『社会契約論』の解説書である『民約論』の序文は、同書が刊行されるに至った経緯を次のように述べている。すなわち、『社会契約論』という「世界的名著が今から四十年前、西南戦争の起った明治十年頃から、殆ど絶版となり、原書は云ふに及ばず、訳書さへ無いのは惜しいことだと思つて居た」。そして、当時の図書館にあったのは「故中江兆民氏の漢訳の一部分が、雑誌太陽の増刊に掲載されて居る丈」であった<sup>(30)</sup>。この一節からも、唯一手にすることができた『社会契約論』の訳書が漢訳であったため、敬遠されていたことが窺える。このように当代の知識人にとっても『訳解』の漢文が隘路であり、ましてや一般人において同書はルソー理解に資するものでは到底なかった。日本において漢文が特別な地位を占めていた最後の世に問われた『訳解』は、漢訳ゆえに多くの読者を獲得することはできなかったけれども、同時に漢文で書かれたために高い評価を得たという矛盾した書物であった<sup>(31)</sup>。そもそも『訳解』が読者にとって不親切であることは、高名な漢学者の訾咳に接し抜群の漢学・漢文力を有していた

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

兆民自身が誰よりも自覚していたであろう。それでもなお、なぜ兆民はこれほどまでに漢文体に拘ったのであろうか。

## 二 中江兆民における「君子」

『社会契約論』に対して、訳文に留まらず適宜解説を付すことによって、「ルソー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」することを企図した『訳解』は、その精度の高さについて当時から今に至るまで高い評価がなされている。ただしそれは、必ずしも『社会契約論』に忠実であるとはいえず、原著との間にみられる乖離は往々、単なる意識では済まされそうにない。この点は、以下に掲げる冒頭部分から既に問題を孕んでいる。

政、果たして正しきを得べからざるか。義と利、果たして合するを得べからざるか。願うに人ことごとくは君子なること能わず、亦たことごとくは小人なること能わざれば、則ち官を置き制を設くる、亦た必ず道あり<sup>(33)</sup>。

原著は、「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設立や国法の基準があるかどうか」研究することが主題であると宣言していた<sup>(34)</sup>。これに対して『訳解』はその主題を「政」が「正」であること、および「義」と「利」の合一という「儒教的政治理念の根本命題」に置き換え、議論の再構築を試みる<sup>(36)</sup>。特に「義」と「利」の合一如何を『社会契約論』の主



題とみなした兆民は、これに対して終始「合する」ことを『訳解』で主張した。「義」と「利」の相克は、儒学において論じられるテーマであり、一般に「義」を軽視する飽くなき「利」の追求を戒める。「利」を求める行為は「小人」の象徴とみなされ、「義」を求めることが「君子」としての振る舞いに相応しい。<sup>(37)</sup>『訳解』はこうした儒学の観点を考慮に入れつつ、現状「君子」でもない人々がいかにして、「義」と「利」を合することが出来る「君子」になり得るのかを論じる。この点については「社会契約」(民約)を結ぶことによって生じる変化に関する原著の記述を大幅に加筆した以下の訳文からも窺える。

民約すでに立ち、人々法制に循いて生を為す、之を天の世を出でて人の世に入ると謂う。夫れ人ひとたび天世を出でて人世に入る、其の身に於いて変更するところ、極めて大なり。蓋し、曩には直情径行、絶えて自から檢飭すること無く、血気の駆るところ、唯だ嗜慾に是れ徇う。禽獸と以て別つ無きなり。今や事ごとに之を理に商り、之を義に揆る。合すれば則ち君子となし、合せざれば則ち小人となす。而して善悪の名、始めて指す可し。曩には人々ただ己を利せんことを図り、他人あるを知らず。今や利害禍福、必ず衆と偕にし、自から異にするを得ること無し。<sup>(38)</sup>

ルソーは、社会契約を結び自然状態から社会状態へ移行することで、これまで欠けていた道徳性や理性を人々が獲得すると主張していた。このような変化に伴い、「義務の呼び声は肉体的衝動に、権利は欲望に入れ替わることになり、それまで自分しか考慮しなかった人間は、違った原則に基づいて行動し、自分の好みに従う前に理

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

性に凶<sup>(39)</sup>ることが必要となる。兆民は、自然状態 (État de nature) と社会状態 (État civil) をそれぞれ「天世」と「人世」と訳す。前者では、「直情径行、絶えて自から檢飭すること無く、血氣の駆るところ、唯だ嗜慾に是れ徇う」人々が、「禽獸」として規定される。後者では、みな「事ごとに之を理に商り、之を義に揅る」ことができるように、「民約」を結ぶことよって、「義」や「理」に物事 (利) をはかる能力を獲得する。つまり「義」や「理」に合することが出来る者は「君子」と称され、そうではなく「利」のみを追求する者は「小人」と称される。それゆえ、人々が「利」のみを追求する「直情径行」な「禽獸」の域から脱却し、「義」を求める「君子」となるためには、互いに「民約」を結ぶ契機を欠かすことができない<sup>(40)</sup>。したがって「民約」を結び「官」や「制」などの政治的諸制度を設けることは、兆民にとって「君子」となるための手段に過ぎなかった<sup>(41)</sup>。その証左として、ルソーにとって目的とされた法 (loi) の設立は、兆民において「国を為むる者は、道德の恃むに足らざる、必ず相い約して例規を立て、違えば則ち罰あり、夫れ然る後ち義と利と相い合し、所謂る道德も亦た其の間に行なわるるを得<sup>(42)</sup>」として、「例規」(loi) が「義」と「利」を合一させて「道德」を実現させるための手段に置き換えられる。「例規」(loi) よりも「道德」を重視する兆民にとっての「民約」は、したがって「人々が話し合って取り決めた規則」に過ぎないのであった<sup>(43)</sup>。そもそも、『社会契約論』における法 (loi) とは一般意志 (volonté générale) の表象であり、一般意志による支配形態である共和国 (République) の実現が、自由 (liberté) を保障するとルソーは考える。このような一般意志は、個々人が有している利害として特殊意志 (volonté particulière) およびその総和である全体意志 (volonté de tous) との関係で以下のように定義されていた。

一般意志は常に正しく、常に公共的利益を志向することが明らかとなる。△中略▽全体意志と一般意志にはしばしば多くの差異がある。一般意志は共同利益にしか注意しないが、全体意志は私的利益を注意するもので、特殊意志の総和にすぎない。しかし、この特殊意志から、相殺される過剰の面と不足の面を除去すれば、一般意志がその差の合計として残るのである。<sup>(44)</sup>

一般意志は、常に正しく、また常に公共的利益 (utilité publique) を志向する。さらには、個々人の特殊意志を合わせた全体意志は、私的利益 (intérêt privé) に過ぎないのであって、一般意志とは異なる。しかし『訳解』は、『社会契約論』の論点であるこの箇所を全面的に継承しなかった。

衆志の物たる、常に正に趨り常に公に趨ること、知る可しと為す。△中略▽衆志と衆人の志とは、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」<sup>(45)</sup>と。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

「衆志」と訳される *volonté générale* (一般意志) は常に「正」であり「公」である。一方の「衆人の志」と訳される *volonté de tous* (全体意志) は、常に「私」なものであると定義されている。それは、兆民にとって *volonté générale* が「衆人の共に然りとするところ」、*volonté de tous* が「衆人の自から然りとするところ」として把握されていたためであった。さらに前者が、「心に至りて、独り同じく然りとする所無からんや、と。心の同じく然りとする所の者は何ぞや。謂く、理なり、義なり」という『孟子』の一節が踏まえられていることから、一般意志は『孟子』の「理義」にほぼ等しいものとみなされている。<sup>(46)</sup>そして「衆志」(*volonté générale*) は「公」、*「衆人の志」* (*volonté de tous*) は「私」として、「私」からいかにして「公」に到達するかが議論されるのであった。

兆民がこの際に重視するのが、「中」であった。そもそも「中」とは、『中庸』に由来し儒学において重視される概念の一つであった。朱熹によると、これは「不偏不倚、過不及無きの名」を意味する。<sup>(47)</sup>兆民は、各人が保有している「私」たる特殊意志の総和として現れる全体意志(私利)を調整することによって、「中」たる一般意志が見いだされると訳出する。ただし本来の『中庸』は、「中を執」ることが「聖人」の務めであって、凡人にとって甚だ困難な作業であるとみなす。<sup>(48)</sup>「聖人」は、過と不及が入り混じる諸々の民の意見を吟味考察し、そこから「中」を導出するために世論を注視しなければならない。<sup>(49)</sup>一方で兆民は「中」を、人々の叡智を超越した「聖人」によってではなく「民」自身が主体となり「其の私を挟んで以て議に臨」むことで獲得できると考える。つまり、人々の「議」によって「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」の間から「中」が得られるとあるように、本来の『中庸』の文脈は相対化される。<sup>(50)</sup>兆民は「勢かならず相い容れ」ない

「両端」にある「二者」から「中」を見出す具体的な方策として「討議」を挙げ、以下のように述べていた。

衆あい会して事条を討議するに、皆な予め時務の需むるところを知り、而して初めより私に相い約するところなければ、則ち其の議を発する、必ず各おの己が志を尽す。各おの己が志を尽せば、則ち其の見るところ、必ず小異異同なきこと能わず。而して此の小異同中、必ず協賛を得ること最も多きもの有りて、以て公志の存するところを知るに足る。此の如くなれば、議は常に中正を得て、失錯或ること無し、是を之れ議事の正法と謂うなり。<sup>(51)</sup>

私的な動機で「議」に参加したとしても、「討議」を通じて「公志」（一般意志）に到達することができる。そして、このような「討議」が行われる場所として『訳解』は、「国会」や「議院」を挙げる。例えば、訳者まえがきにあたる「叙」は、フランス、英国をはじめとする当時の西洋列強が各々政体を異にするにもかかわらず「文物の豊なる、學術の精なる、兵馬の強」い理由を、「広く民志を通じ」ることができる最も合理的な手段である「国会」を置いていることに求めていた。<sup>(52)</sup> また訳文においては、原語 *Souverain*（主権者）に対して、しばしば「君」や「君主」とあて、これが「議院」の謂いであると解説していた。<sup>(53)</sup> つまり兆民は、「議」の行われる空間として「民」による「誉望ある者を票選して之を薦め」るものとしてルソーによって嫌悪されていた議會を想定している。<sup>(54)</sup> それは兆民にとって、来る一八九〇（明治二三）年に国会が開設された際に選出されるべき議員が、「理義」や「中」を獲得できる儒教の聖人・君子のような人間に期待していたことを意味する。要するに

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

『訳解』の「民」は、「中庸」に至ることができる「君子」に重ね合わされるかたちで理解されるのであった。<sup>(55)</sup>

### 三 西周における「君子」

以上でみてきたように、『訳解』は将来に開設される国会において求められる理想的な議員として「君子」が相応しいと考えていたように、単なる翻訳書ではなく、あるべき「国会」を模索する兆民による思想作品でもあった。これは一方で『社会契約論』の論旨から完全に逸脱するとはいえ、他方ルソーとの深い思想的対話を通じることで構築された兆民の儒学的政治構想であった。

このような国会設立の気運の高まりと、その理念の探究は明治六年の政変で下野した板垣退助らによって提出された「民撰議院設立建白書」を契機とする。同時に、自由民権運動に距離を置いていた知識人の多くは、国会開設に対して時期尚早であるとして、消極的な見解を表明していた。<sup>(56)</sup>当時、明六社の一員であった西周もまたその一人で、彼は「駁旧相公議一題」(一八七四年)において、人々が国政に与れるほど開明的ではないとの理由で、早期の「議院」設立に否定的であった。<sup>(57)</sup>さらに、人民の私権と公権は、各人が租税を払うことによって保護の対象となるとはいえ、合わせて参政権も保障されるものではないことを、ルソーの説く「国民約束」<sup>「ソシアリヤブル</sup>を持ち出しても不可であるみなす。すなわち、西は「政府ヲ以テ全ク約束ヨリ成ルトスルモ政府ノ事與知スルノ権利ハ租税ヲ出スト相對スルノ権利」ではないものとして把握する。<sup>(58)</sup>確かに西は、この論説で「議院ヲ起スノ可否ニ就テ」を主題とするものではないと断っているが、いずれにせよ現状の人々において「開化」が進まない以上、「議院」の設立に対して否定的な立場をとることに変わりはない。<sup>(59)</sup>

西におけるこうした「民」に対するリアリスティックな見方は、その翌年に『明六雑誌』に投稿された功利主義、特にミルの utilitarianism を肯定的に評価した論説「人世三宝説」でさらに顕著にみられる。ここでは、「人間社交ノ道」によって「公益」を得ることが主張されている。西は「公益」を「私利ヲ合スル者」、「私利ノ総数」と定義したうえで、次のように要約する。

而テ私利ハ個々人ノ身体健剛、知識開達、財貨充実ノ三ツニ出ス、私利ト云フハ個々人ニ就テ言ヒ、公益ト云フハ社交一体ニ就テ言フ者約マル処三宝ヲ利スルニ外ナラス、故二人苟モ道德ヲ修メムト欲セハ己レカ三宝ヲ貴重スルニ始マルナリ<sup>(61)</sup>

彼がとりわけ重視する概念が「三宝」、すなわち「健康」、「知識」、「富有」という「修己治人」に際して貴重されるものであった。そしてこれらを大切にすること自体が道德的な行為であり、「最上極処ノ一般福祉」すなわち最大多数の最大幸福に至ると考える。西は続けて何故これら三つが人世における「宝」であるのかを説く。「健康」は、「生命ヲ保全スル」ため。「知識」は、人間の性質が「凡ソ有生ノ属他ニ勝ツ」ものである以上、「個々人々力ヲ以テ相勝ラント欲」するならば「進達」しなければならないため。「富有」は、禽獸と異なり人は「財賄百貨ヲ要シ、又其貯蓄流通分合ヲ便易ナラシムル為ニ貨幣ヲ要」するためである。これらはいずれも「日夜孜孜汲々己カ勞ヲ厭ハス己カ力ヲ尽シ」て、個々人が「躬行」しなければならないものであった。<sup>(62)</sup>したがって人々は不断の努力によって、「天」より与えられた「三宝」を大切にしなければならないならず、これを怠れば「疾病」

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

「愚痴」「貧乏」という禍を蒙る。ミルの utilitarianism に基づかれて展開される西の主張は、近世日本において「利」がしばしば肯定的に捉えられたため（ただし無条件にはなく）、こうした風土の延長線上に位置づけられている。<sup>(63)</sup>そのため先義後利を説く凡その儒学は、西の議論に警戒するであろう。事実、兆民は「利の汎く人に及ぶ」ことを「公」とみなすことを非として、儒学の観点から批判していた（『論公私利』）。ここで兆民は、「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」<sup>(64)</sup>との命題が成立することを示し、反対に「利」のために行動すれば、「尊卑交々相賊」い「何の義か之れあらん、既に已に義なし、何の利か之れ生ぜん」と主張する。こうした議論は兆民の独創によるものではなく、朱熹『大学或問』に同様の記述がみられる。

利を以て利と為せば、則ち上下交ごも征りて、奪わざれば厭かず。義を以て利を為せば、則ち其の親を遺てず、其の君を後にせず。蓋し惟だ義のみ之れ安じて自ずと利せざる所無からん。程子曰く、「聖人は義を以て利と為す。義の安ずる所は、即ち利の所在なり」と。<sup>(65)</sup>

朱熹においても、「利」に基づく結果として生じる社会の混乱を回避するためにも、先に「義」が志向の対象となる。兆民は、朱熹が引く程子の言と同様に、「義を言いて利を言わざるも利亦た其の中に在り」と述べるように、「利」ではなく「義」を優先的に考慮する。<sup>(66)</sup>固より儒者は、幸福になることに対して無関心であった。『論語』や『孟子』は、生きることを幸福の前提とみなすが、生存よりも道德の実現を優先する。つまり凡その儒者は、善いことをすれば幸福になれるという因果を否定し、善いことは善いことだからするという勧善を行為の基



準として考える<sup>(67)</sup>。さらに朱子学者においては「徳のある人は、福・禄・寿を享受」することが当然とみなされるため、道徳的ならば幸福は自ずと獲得される<sup>(68)</sup>。したがって西のいう「最上極処ノ一般福祉」を得るための「三玉」の貴重という発想それ自体が、そもそも儒学では問題にはならない。「私益」にさえ注目すれば「最上極処ノ一般福祉」という公益が達成されるとする「人世三宝説」の議論は、儒者にとっては納得できる内容ではなく、その限りに於いて西は儒学から自由な立場にあった<sup>(69)</sup>。

ただし、「人世三宝説」のみを以て西の utilitarianism 体系を説明することはできない。すなわち、従来「あまりにも無視されすぎてきた」と評されるミル『功利主義』の翻訳『利学』も合わせて考慮の対象としなければならぬ<sup>(70)</sup>。そして本稿の関心に則せば、『利学』もまた漢文で書かれた翻訳書であった。先行研究は、『利学』を原著の『功利主義』と比較することによって、「君子の哲学」として位置付けている<sup>(71)</sup>。ミルの功利主義においては、各人は公益 (public utility) を目指す必要はなく、自分自身あるいはごく少数の関係者の利益を求めれば十分であった。そして最も有徳な人 (the most virtuous man) ですら、そのような態度は求められず、個人は私的な効用あるいは少数の誰かの幸福に留意すれば十分であった。全体に配慮しなければならない事態が生じるのは、利己あるいは自分の関係者に利益を与えることによって他の誰かの権利を損ねる場合に限られる<sup>(72)</sup>。『自由論』のいう危害原則に則るかたちで、個人は利益・幸福を追求すればよく、他人ひいては社会全体の公共の利益が考慮される必要はなかった。このような『功利主義』の主旨を西は確かに理解していたにもかかわらず、原著に反するような奇妙な一節を敢えて『利学』に挿入させた。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

故に人苟も機会を得て「蓋し千人中一人」博く施し濟ふの権を有する者、「言ふは惠民の官に居る者」、固より非常に属す。唯だ此の如き時に当りて則ち自ら公益を謀るの責めに任すへし。<sup>(73)</sup>

本来例外的な存在としてミルによって位置付けられていた public benefactor に対して西は、「博く施し濟ふの権を有する者」や「惠民の官」と定義し、いかにして「公益」を実現し得るのかという議論に置き換えている。

つまり、「博く施し濟ふの権を有する者」や「惠民の官」は、一般人のように私利を追求することなく（其の嗜慾を禁すること、亦た当に一層厳なるへし）、個々人の私利を調整し全体に「公益」をもたらさなければならぬ。そしてこうした事業を担い得るのは、一般の「民」とは区別された「君子」や「聖人」に比肩されるような人間であった。<sup>(74)</sup>したがって、「君子」が心得るべき議論を展開する『利学』は、「民」ではなく「君子」に向けて書かれた書物であった。これに対して、「私益」の追求を通して「公益」の達成を論じる「人世三三玉説」は「民」の次元での話題であり、それゆえに「民」に向けて書かれていた。<sup>(75)</sup>「君子」においては「公益」が、「民」においては「私益」が追求対象となるように、両者に求められる役割はそれぞれ異なる。このような「君子」と「民」との峻別は、西が久しく親しんできた荻生徂徠の思想に通じる。そもそも西において、「天下を安んずる道」であり、「万民ノ永ク安穩」する徂徠のいう先王の道が、「ミルの功利主義と期せずして一致」するのであって、そのため戦略的に徂徠学を素地として utilitarianism への接近を図った。<sup>(76)</sup>徂徠にとっての「小人」である「民」は「生を営む」ことに専念すればよく、一方で「その志す所は一己を成すに在りて、民を安んずる」ことは、<sup>(77)</sup>「君子」の務めであった。しかも、固より徂徠において「君子」と「小人」のそれぞれに対して、朱子学のような価値判

断が付与されることはなかった。『利学』においてもこうした観点が継承されているように、西において「小人」は「小人」のまま構わないのであり、万人の聖人・君子化を目指す朱子学は、志向の対象とはならなかった。<sup>(78)</sup>

#### 四 中江兆民と西周における漢文の位置

以上のように西は、徂徠学に基づきつつ「君子」と「民」とを峻別し、それぞれには然るべき役割があることを説いていた。徂徠学を介してミルの功利主義思想を受容することによって、「君子」と「民」との区別、および各々のそこの職分という発想は、西の漢文に対する考え方からも確認することができる。彼は『百学連環』において「若し和文を以てなすときは広く万民に通して、其益大」と述べ、和文を一般人にとって有益な文体であると把握する。一方で、「漢文に暗きものは更に何等のものたるを知ることはできないと、漢文を学ぶことの意義も強調する。ただし彼にとつての漢文は、「学者」が習得するべき固より難しい文章であるため「諸民の解し易きを主」としななければならない。<sup>(79)</sup>ここで設定されている漢文読解能力の有無の基準は、「人世三宝説」が和文で、『利学』が漢文で書かれたことも決して無関係ではない。つまり漢文が分からない「民」（小人）を主体的に扱う前者は和文で、他方「君子」の役割について論じる後者は「君子」のことばである漢文で書かれなければならなかった。<sup>(80)</sup>言い換えると、漢文の読み書きができない（習得する必要がない）「民」にとつて、「君子」の務めを説く『利学』の議論に与る必要性は固よりなかった。要するに西の utilitarianism 体系では、人々全員の聖人・君子化を図る朱子学的な思想的戦略は避けられる。「君子」と「民」を峻別したうえで、生々しい現実の政治をいかに安定させるかという徂徠学に基づかれた議論がここでは展開される。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

同じく漢文で書かれている『訳解』においては、「国会」「議院」で議論することができる議員像を展開するにあたり、西によって回避されていた「民」が「君子」となることを執拗なまでに説いていた。つまり兆民は、人間の内面の陶冶がひいては政治の安定につながると思われる朱子学に基づきルソーの思想を受容する。そしてその際に根拠として重視されたのが「學術」の修得であった。仏学塾の機関雑誌『政理叢談』の創刊号「叢談刊行之旨意」で、議員としての要件を次のように兆民は求めた。すなわち、議員は「學術淹博ニシテ且ツ時務ニ練習し、「矯妄詭激徒ニ口ヲ鼓シ舌ヲ振ヒ苟モ快ヲ一時ニ取」らない者、つまり「学ヲ講ジ術ヲ究メ深ク自ラ修メ」た者が理想とされる。<sup>(82)</sup>そして、學術の講究によって修身を求める「叢談刊行之旨意」の次号以降に連載されたのが、万人の「君子」化を図る『訳解』であったのは決して偶然ではなからう。なお兆民は、「君子」としての「議員」を構想するにあたり、女性の存在も忘れなかった。「婦人改良の一策」（一八八九年）では、女性は自身の価値を上げるために「生意氣」となって、はじめて政治や経済の分野に参入できることが説かれる。<sup>(83)</sup>ここでは、現状の「女人」が政治、経済の分野に参入できない理由を、男女間の言葉遣いの違いに求めている。つまり、「女人」は平仮名の言葉ばかりで男性が用いる漢語をほとんど使わないため、主に漢語によって構成されている學術や政治の議論に参入することに困難をきたしている。そうである以上、「女人」は漢文や漢文崩しの文法を習得し「生意氣」となり、はじめて男性と同じ土俵に立ち議論することができる。このように兆民にとつての漢文は、「女人」でもなお習得の余地が認められているため、西のように「学者」の特権的な言語ではなく、誰しもが会得できる言語であった。言い換えると、學術に明るくなるためにも漢文の習得は不可欠であり、女性もこうした技術を習得することによって「君子」たり得る余地がある、と兆民は考える。<sup>(84)</sup>

以上のように、「学ヲ講シ術ヲ究メ深ク自ラ修メ」る者を議員として相応しいと考える兆民が、『訳解』を漢文で執筆した動機は西と同じく読者を「君子」としていたためであった。ただし西の場合、徂徠学に基づくことによって、「君子」は「民」を支配するごく限られたエリートとして想定されていた。この発想が根底に置かれている『利学』は、ごく一部の「君子」に読まれるため（むしろそれで支障がないため）、漢文で書かれた。一方で兆民の場合、西によって避けられた朱子学に基づくことで「民」は一樣に「君子」となることが期待されるのであった（そこには、本来の儒学が否定する女性も含まれる）。そしてここでの漢文は、学術に明るくなるために習得されるべきものとして、すなわち「君子」として政治に関与するためのツールとみなされる。それゆえ『訳解』は、『利学』のようなごく一部の知識人のための書物ではなく、「君子」となるべき「民」全員に読まれるために漢文で書かれなければならなかった。<sup>(85)</sup> ルソーから着想を得た兆民にとっての人民主権では、人々は漢文を学び学術に明るい「君子」となることが求められる。このように、兆民と西がともに儒学的素養で西洋思想を受け容れたことによって、ルソーとミルの思想は換骨奪胎され、あるべき「君子」を論じる内容に変貌した。しかもそれは、「民」の側に立ち思索した兆民と、宮内省や陸軍省などを渡り歩き「官」の立場にあった西という両者の態度に応じるように、<sup>(86)</sup> 彼らの「君子」観においても「民」と「官」の図式が反映されていた。

しかし兆民は、一たび現実の政治に目を移した時、『社会契約論』に登場する現実と理想とを架橋する「立法者」(Legislateur)の存在に魅力を感じたのかもしれない。ルソーにおける「偉大な立法者」は、私的利益しか持たない民衆の「習俗、慣習、ことに世論」を踏まえ、一般意志に適合する法をつくることがその役割として期待されていた。ルソーは、兆民が訳出しなかった第七章「立法者について」において、以下のように述べる。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

ある人民の制度をつくろうと企てるものは、次のことができるという自信をもつべきである。すなわち、いわば人間性を変えうること、みずから完全な孤立した一つの全体をなす各個人を、この個人になんらかの意味で生命と存在を与える一つのより大きな全体の一部に変えること、人間の体質強化のためにこれを変えうること、われわれが自然から受けた孤立の肉体的生存を、部分的・精神的生存に置き換えることができるという自信をもつべきである。<sup>(87)</sup>

ルソーはさらに、「立法者は人間から固有の力を奪い、それまで人間に無縁であった力、他人の援助がなければ使用することのできない力を与え」る存在であると敷衍する。<sup>(88)</sup>つまり、ルソーにとって「立法者」は、共同体の一般意志を見出し提示する指導者であって、人間の本質を回復するという意味において欠かすことができない超人的な存在であった。<sup>(89)</sup>この際、人々においては、自然状態から脱し市民 (*citoyen*) となるにあたり「結果を原因に変える」こと (*il faudroit que l'effet pût devenir la cause*)、言い換えると人々において「制度によって創りだされるはずの精神が、あらかじめ存在しなければならぬ」という逆説<sup>(90)</sup>が求められる。このような見解をとる『社会契約論』(特に第二篇第七章「立法者について」)に対し、朱子学に依拠する兆民は全面的な賛意を表することはできなかった。とはいえ、ルソーの政治思想最大のアポリアの一つでもある「立法者」について、兆民は第二篇第六章の最後に「目よく公益を見るも或は肯て之を取らず。而して其の意を協え事を議するや、心、実に公益を欲するも或は之を見ること」ができない「民」とは峻別された「公益」を発見する「制作者」の存在を一応認めていた。兆民の思想活動を顧みると、「策論」(一八七五年)において、「国ノ草創ニ在テハ英傑

制度ヲ造り、既ニ開クルニ及ンデハ制度英傑ヲ造クル」とあるように、「立法者」を念頭に記述がみられた。<sup>(91)</sup> 日本において教化は既に広く浸透し誰しもが礼節を知っているが、やはり「一定ノ憲制猶未立タザレバ、則チ之ヲ草創」しなければならぬ。「一定ノ憲制」を建立するためには、「一人ノ理勢ニ達シテ且守ル所有ル者ヲ得」ること、言い換えると「憲制ヲ立ツルハ才識有ル者ニ非ザレバ不可」であった。<sup>(92)</sup> また、『訳解』の以降では、例えば普通選挙を主張した『国会論』（一八八八年）において、「脳髄中に於て咀嚼醗熟し茲に以て彼の炳々煥々当代を照爛し後世に軒昂する一大典章を制作」する者の存在意義が示唆されていた。これは、モーセ、ヌマ、リュクルゴス、ソロンなど『社会契約論』がモデルとする歴代の「立法者」（制作家）のなかに儒教の聖人周公旦を加えていることから、兆民にとっての「立法者」は、礼楽刑政を作為した「聖人」にほぼ等しく、「公益」の存する所を人々に示す者であった。そしてこうした観念は、西が『利学』で提起していた「君子」の観念に近い。<sup>(93)</sup> つまり兆民と西はともに現実の政治に鑑みたとし、「公益」の実現のために、人々の叡智を超越した存在に惹かれた。<sup>(94)</sup> ただし兆民は「制作者」に魅力を感じつつも、それでもなお「民」に対する信頼を放棄することができなかった。それは兆民が次にルソーの「立法者」を解説することで筆を擱いたことに関わる。

律例を建立するは民の事にして、律例を造為するは制作者の事なり。蓋し制作者は民の托を受けて律例を制為し、之を民に授く。民は従いて著して邦典と為す。是れ知る、律例は制作者の手に成ると雖も、之を採用する<sup>(95)</sup>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。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

「制作者」は、まず「民」からの依頼を受けて「律例」を作成したうえで、これを人々に提示する。そして「民」がこれを採用するか否かの権利を有すると解説されている。つまり最終的に「民」に「律例」の採用の可否が委ねられているのであり、そうした権利こそが、兆民にとって譲歩できない「民権」であった。<sup>(96)</sup>「制作者」の有無に関わりなく政治の最終決定者を「民」とみなしたうえで、ルソーと異なり「律例」を「議院」で審議、討議する「民権」が「民」から奪われるべきものではない権利とみなされる。『訳解』は、「立法者」に指導されなくとも人民主権が達成されると考え、只管にそのことを強調する内容でもあった。<sup>(97)</sup>

しかし現状、立法者たろうとしている人物は、兆民においては「立法者」として相応しくない者として映った。兆民が『訳解』の筆を擱いたその時、欧州より憲法調査から帰国した伊藤博文がまさに「立法者」たらんとしていた。つまり兆民にとって現実の立法者伊藤博文は、「策論」で期待されていた西郷隆盛や「非凡人」な大久保利通に劣る「制作者」に値しない人物であった。<sup>(98)</sup>結局、立法者伊藤によって作成された大日本帝国憲法は、兆民が譲歩できなかった「民」による採用という手続を経ることなく欽定憲法として成立した。これは、兆民が憲法発布の直前に発表された「衆議院議員の一大義務」において、議員となったからには「一日看尽長安花」のように安堵するのではなく、<sup>(99)</sup>「憲法に就て意見を陳述すること」、すなわち「点閲」が否定されたことを意味する。『訳解』で志向した「律例」(to)に相当する憲法は、「制作者」に値しない伊藤によって作られ、かつ「点閲」も認められることもなかったため「苦笑」の対象でしかなかった。<sup>(100)</sup>そして、このような憲法に酔いしれる民衆もまた、「君子」からはほど遠い存在として兆民の眼には映ったであろう。<sup>(101)</sup>兆民自身は、第一回衆議院選挙に当選したとはいえ、第一議会におけるいわゆる土佐派の裏切りを受け、帝国議會を「無血虫の陳列場」と罵倒し辞職



した。<sup>(102)</sup> かつて『訳解』で描いた「君子」が集まるはずの「議院」は、いまや禽獸にすら満たない虫けらの集会所に墮したのであった。それはまた、明治憲法体制の成立をもって『訳解』で説かれていた儒学的政治構想の敗北をも意味するのであった。

## おわりに

兆民は『訳解』において、朱子学の根本命題である「聖人学んで至るべし」のように、「民」が「君子」となり「議院」に参加することを期待していた。そして、このような「国ノ大事」に与る「議員」は、少なくとも學問に明るく漢文を読解できる能力を有するような者が相応しいと考えられていた。男女問わず漢文が読めることを「君子」の要件としていたことから、逆説的ながら『訳解』は *citoyen*（兆民はこれを「士」と訳す）となすべき日本人全員に読まれるために漢文で書かれた。現実の読者は確かに知識人に限定せざるを得ないかもしれない。しかし将来には、學問を修め『訳解』の内容を理解できる「君子」と称するに値する *citoyen*（士）の誕生を兆民は期待していた。主権者として漢文や學術に明るい *citoyen*（士）を理想とする『訳解』は、そうであるがゆえに平易な文体で書かれるべき書物ではなかった。むしろ學問によって「民」が真正の *citoyen*（士）になれると考える兆民において、平易な文体で思想活動を行う福沢諭吉のような態度は許容されるものではなかった。<sup>(103)</sup> 加えてそれは、ルソーが『學問芸術論』において學問を人類の墮落の要因とみなした態度とも異なることを意味する。<sup>(104)</sup> 學問を欠かすことができないと考える兆民にとってルソーのいう人間の本质 (*nature*) を回復した者 *citoyen* は、儒学の文脈に則るように、「民」に教養が付与された「士」として表現されなければならなかった。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

それは何より、屈指の漢学者から漢文を学び高尚な漢文の読み書きができた『訳解』の著者自身が、「士」のモデルであることを示唆する作品でもあった。<sup>(105)</sup>

## 注

- (1) 阪谷芳直・鈴木正(編)『中江丑吉の人間像―兆民を継ぐもの』風媒社、一九七〇年、一二三頁。
- (2) 島田虔次「中国での兆民受容」(『中江兆民全集 第一巻 月報二』岩波書店、一九八三年)、五頁。
- (3) 『訳解』の漢文が当時の中国知識人にとっても高度であったため、中国で受容されるに際して文体が変更された(同前)。また狭間直樹「中江兆民『民約訳解』の歴史的意義について」(『近代東アジア文明圏の啓蒙家たち』京都大学学術出版会、二〇二一年)は、清末の知識人への影響を軸に詳細に論じている。なお、当時の朝鮮半島への受容については、拙稿「儒学者兆民序説―『民約訳解』における「義与利果不可得合邪」を中心に」(『法と政治』七〇巻四号、二〇二〇年)の(注四)で少し触れた。
- (4) 片山寿昭・徐水生「西周と中江兆民における東西思想の出会い―とくに「自由」の概念を中心として」(『人文学』一五一号、一九九一年)、二頁。
- (5) 菅原光『西周の政治思想』ペリかん社、二〇〇九年の第三章「ハ君子の哲学」としての「功利主義」を参照。
- (6) こうした見解をとる最近の研究として、辻本雅史『江戸の学びと思想家たち』岩波新書、二〇二一年、二二七頁を参照。
- (7) 兆民が朱子学に依拠するのは、ルソーの政治思想を当時の日本人に感覚的に理解できるための戦略のみならず、近代西洋思想との思想的類似性に基づいたものであったと指摘する最近の研究として、下川玲子「朱子学思想と西洋思想との邂逅―キリシタンおよび中江兆民において―」(『愛知学院大学文学部紀要』五〇号、二〇二二年)、二一七頁。本稿では、朱子学とルソーの政治思想との類似点のみならず、反対に兆民がルソーの思想から乖離する原因も朱子学に基づいていたためであったことを明らかにする。

(8) もちろん、ルソーとミルは生きた時代も国も異なり、それゆえ彼らが抱いていた問題意識も自ずと異なる。そのため、こうした背景を無視しそれぞれの文脈から「君子」の概念を引き出し比較する本稿の試みは些か乱暴であるかもしれない。しかし本稿で重視したいのは、彼らと時空を異にした明治日本に生きた二人の知識人がともに西洋思想家の著作から、儒学における「君子」を発見したということである。

(9) 杉田玄白「和蘭医事問答」(沼田次郎・松村明・佐藤昌介(校注)『日本思想体系六四 洋学上』岩波書店、一九七六年、二〇二頁および二二三頁)。

(10) 嵯峨隆『アジア主義全史』筑摩書房、二〇二〇年、五六頁。

(11) 例えば、東京から留学先のドイツ・ベルリンまでの途上を綴った『航西日記』(一八八九年)。

(12) 林太郎がオランダ語を学ぶ契機は蘭医であった父の静男の意向であったが、同時に森家と親戚であり幕末にオランダ留学を経験している西周の影響も多分にあったとの指摘がある。これについては、山岡浩二『明治の津和野人たち』幕末・維新を生き延びた小藩の物語』堀之内出版、二〇一八年、二四六頁を参照。

(13) ただし、『航西日記』の読者については、弟(篤次郎)や友人(長瀬時衡)、そして同書が掲載された雑誌『衛生新誌』の購読者である医療関係者(特に医師)であった。これについては、森岡ゆかり『文豪の漢文旅日記―鴉外の渡欧、漱石の房総』新典社、二〇一五年、三七―三八頁を参照。

(14) 堀田善衛「知識人と大衆―兆民の文体―」(木下順二・江藤文夫(編)『中江兆民の世界』三酔人経綸問答)を読む。筑摩書房、一九七七年)、一四五頁。

(15) ただし、『欧米』政理叢談』の創刊号に掲載された Declaration montagnarde (一七九三年六月のモンタニャール宣言)の訳出「千七百九十三年仏蘭西民権之告示」は漢文で書かれている。

(16) 例えば、柳父章「兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で訳したか」(『國文學』第四九卷一〇号、二〇〇四年)、井上厚史「中江兆民と儒教思想―自由権』の解釈をめぐって―」(『北東アジア研究』第一四・一五合併号、二〇〇八年三月)、岡田清鷹『民約訳解』再考―中江兆民と読者世界』(『Core Ethics: コア・エシックス』六卷、二〇一〇年)、中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか?

下川玲子『朱子学から考える権利の思想』ペリカン社、二〇一七年などを挙げる事ができる。なかでも米原謙は、「訳解」の最大の特徴は、儒学の用語を訳語として多用することによって、儒教倫理の内包するエートスの内部で『社会契約論』を理解しようとした点にある」と述べている（米原謙『日本近代思想と中江兆民』新評論、一九八六年、一七五頁）。

(17) 別四六五―四六六。なお凡例として、中江兆民の著作からの引用は、全て『中江兆民全集』（松本三之介・松沢弘陽・溝口雄三・松永昌三・井田進也（編）岩波書店、一九八三―一九八六年）に拠り、巻数頁数の順に①六七のように略記する（別巻の場合は、別四六五のようにした）。原漢文からの引用に際しては、全集に併せて収録されている編者による書き下し文の方を引用する。

(18) 敬字が、儒学思想を基盤に「*Mil On Liberty*」を受容した点については、李セボン『自由』を求めた儒者―中村正直の理想と現実』中央公論社、二〇二〇年が詳しい。

(19) ミル（著）中村正直（訳）『自由之理』リプリント日本近代文学二三六』平凡社、二〇一二年、九頁。〔 〕は引用者。大久保によるこの序文も、『自由之理』の文体に応じるように、難しい漢語を極力排除し基本的に仮名で書かれている。

(20) 高柳信夫「中村正直と嚴復におけるJ・S・ミル『自由論』翻訳の意味」（狭間直樹・石川禎浩（編）『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター研究報告）京都大学人文科学研究所、二〇一三年）、七五頁を参照。

(21) 別二〇九に収録されている徳富蘇峰「妄言妄聽」（『国民新聞』、一八九五年一月）。また兆民は『一年有半』において「近時の漢文は一も観るに足る者無し」とはいえ、「独り岡松麴谷先生は実に近代の大家」であると晩年に至っても麴谷のことを絶賛していた（⑩一九九）。

(22) 別五二二。

(23) 「正論確説へ中略／自非学兼漢洋者、悪能至于此」（⑪二三）

- (24) 『社会契約論』 に対する「予蚤歳より嗜みて此の書を読み、久々にして得るところあるを覚ゆ」は、兆民の漢学学習の結果としての自信の現れであり、漢学修業の努力成果としてみなす研究もある。この点については、『福島正夫著作集 第一巻』勁草書房、一九九三年、四一六頁、および山田博雄『中江兆民翻訳の思想』慶應義塾大学出版会、二〇〇九年、二五頁を参照。
- (25) 小島祐馬「中江兆民の学問と文章」(内田智雄(編)『政論雑筆』みすず書房、一九七四年)、一六一頁。
- (26) 狭間、前掲書、九五頁。
- (27) 同前。
- (28) 同前。
- (29) 同前、九五―九六頁。
- (30) 藤田浪人『民約論 日本立法資料全集別巻八四〇』信山社、二〇一五年の「序」。
- (31) 狭間、前掲書、九六―九七頁。
- (32) 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。
- (33) ① 一三六。
- (34) 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。
- (35) 『論語』の「政なる者は正なり」(顔淵)が出典。
- (36) 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)、一八頁。
- (37) 例えば『論語』(里仁)には「君子は義に喩り、小人は利に喩る」とある。
- (38) ① 一六四。
- (39) 平岡編、前掲書、二四六頁。la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusques-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans.

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

二一九

- (40) 『訳解』の「義」と「利」の合一については、拙稿、前掲論文で詳細に論じた。
- (41) こうした論点は、兆民の論説文「原政」（一八七八年）において既にみられる。その冒頭で、「政の帰趣と為す所果して安く在るか、民をして政を用うるることなからしむるに在り」と喝破していることから、兆民は西洋由来の政治的諸制度（「技艺」）ではなく、儒教に由来する「三代の法」に基づいた治世を理想とする。「政」が不要となり「徳義に嚮往して利欲の為に侵乱」されない世界を志向する兆民において、政治的諸制度の設置は目的とはならず、それらを不要となし人々の道徳に基づいた徳治主義の治世が「政」の極致であった（⑪一六一―一七）。
- (42) ①一九三。
- (43) 松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」（『自由の不安 近代日本政治思想論』慶應義塾大学出版会、二〇一六年）、三〇八頁。
- (44) 平岡編、前掲書、二五二―二五三頁。la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique: mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude... 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'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.
- (45) ①一七八―一七九。
- (46) 山田、前掲書、一一六頁。
- (47) 同前、一八頁。および島田虔次『大学・中庸』朝日新聞社、一九六七年、一六三頁。
- (48) 「中庸は其れ至れるかな。民能くすること鮮きこと久し」（同前、一八三頁）。
- (49) 「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」（同前、一八七―一八八頁）。
- (50) 後述するように、ルソーの「立法者」に期待される役割は儒学の「聖人」のそれに近い。『訳解』において、「立

法者」の内容を深く展開しなかったことと、本来「聖人」の役割であったにもかかわらず、「民」が主体的に「中」を執ることができる点と無関係ではあるまい。

(51) ①一七九。

(52) ①一三一―一三二。

(53) 「茲の君主は、亦た議院を謂う。尋常用うるところの語と混視すること勿れ」(①一九二)。

(54) ①一三一。『社会契約論』(第三編第一章「代議士または代表者」)は、次のように代議制を否定的に捉えている。「人民の代議士は、一般意志の代表者ではないし、また代表者たりえない。彼らは、人民の使用人ではない。へ中略」イギリスの人民は自由だと自分では考えているが、それはとんでもない誤解である。彼らが自由なのも、議会の構成員を選挙する期間中だけのことで、議員が選ばれるやいなや、イギリス人民は奴隷となり、なきに等しい存在となる」(平岡編、前掲書、三二二頁、なお引用に際して適宜変更した箇所がある)。

(55) 「君子は中庸す、小人は中庸に反す」(島田、前掲書、一八一頁)。

(56) 例えば、後に取り上げる西周と同じく、明六社員の中村敬宇が挙げられる。敬宇は、明治維新(御一新)が結局「政体」の変化でしかなく「民」の「一新」には及んでいないとして、人民の気風が従来の上までであるならば、現段階で「民選議院」を設立したとしても意味はないと、「人民ノ性質ヲ改造スル説」(一八七五年)で説いていた(大久保利謙(監修)『明六雑誌』第三〇号、一九七六年、八丁)。

(57) 大久保利謙(編)『西周全集 第二卷』宗高書房、一九六二年、二三八―二四一頁。

(58) 同前、二四〇頁。

(59) これを言い換えると、西において民の「開化」がすすめば民選議院は否定されない。この点については菅原、前掲書、一二六頁を参照。

(60) 大久保利謙(編)『西周全集 第一卷』宗高書房、一九六〇年、五三二頁。

(61) 同前、五三二―五三三頁。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

- (62) 同前、五一七―五一八。引用に際しては、原文に付されているルビを適宜省略した。
- (63) 菅原光「理と利」(米原謙(編)『まつりごと』から「市民」まで』晃洋書房、二〇一七年)、九七頁。
- (64) ①二四―二五。
- (65) 「以利為利、則上下交征、不奪不厭。以義為利、則不遺其親、不後其君。蓋惟義之安、而自無所不利矣。程子曰、「聖人以義為利。義之所安、即利之所在。」(朱傑人・嚴佐之・劉永翔(主編)『朱子全書』上海古籍出版社、一九九六年、五四五頁)。
- (66) ①二五。
- (67) 渡辺浩「聖人」は幸福か―善と幸福の関係について』『明治革命・性・文明―政治思想史の冒険』東京大学出版会、二〇二一年)、五五七―五五八頁。
- (68) 同前、五六八頁。
- (69) ただし、井上厚史が述べる「近代儒教」の視点にも配慮する必要があるかもしれない。それは「東アジアが西洋思想の影響を受けて近代化⇨西洋化する時、各国では共通して儒教を近代化させようとする試みがみられた。その過程で儒教は否定されたり、再生されたりした」結果、資本主義社会を生き抜くよう改革されたものである。これについては井上厚史「西周と儒教思想」―「理」の解釈をめぐって―(島根県立大学西周研究会(編)『西周と日本の近代』ペリかん社、二〇〇五年)、一七三―一七四頁を参照。
- (70) 菅原、前掲『西周の政治思想』、一二二頁。
- (71) 同前、一一六頁。なお以下の『利学』に関する議論については専ら同書を参照した。
- (72) J・S・ミル(著) 関口正司(訳)『功利主義』岩波文庫、二〇二二年、五二頁。
- (73) 彌留(著) 西周(訳)『利学 上巻』一八七七年、三七丁裏。「」は割注。
- (74) 菅原、前掲『西周の政治思想』、一一九―一二〇頁。
- (75) 同前、一二〇頁。ただし、西においても「民」が議論をする習慣を身に着けることで「君子」となることを「網



羅議院』において示唆されていたように、両者は必ずしも固定的なものではなかった(同前、一二七―一二八頁)。

(76) 小泉仰『西周と欧米思想との出会い』三嶺書房、一九八九年、一一頁、および菅原、前掲『西周の政治思想』、一〇七頁。

(77) 荻生徂徠「弁名」(吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也(校注)『日本思想体系三六 荻生徂徠』岩波書店、一九七三年)、一八二頁。

(78) 菅原、前掲『西周の政治思想』、一二四―一二五頁。

(79) 大久保利謙(編)『西周全集 第四卷』宗高書房、一九八一年、五三―五四頁。

(80) 菅原、前掲『西周の政治思想』、一二三頁。

(81) 同前、一二四―一二五頁。

(82) ⑭七六。

(83) ⑪一九四―一九五。

(84) ちなみに兆民はその前年に、『三酔人経綸問答』で洋学紳士に男女の普通選挙権を説かせていた。こうした点も踏まえるならば、兆民は、女性の参政に対し若干の留保はあるとはいえ、否定されるべきものではないと考えていた。これは、ルソーにおいて政治の参加者が男性に限られていたことと、むしろ異にする見解である。

(85) 東京外国語学校の校長時代における漢学教育への執着、および自身が主宰していた仏学塾での漢学の授業は、将来の「君子」育成にあたっての漢文が必要不可欠な素養として認識されていたことの証左であろう。

(86) 片山寿昭・徐水生、前掲論文、一五頁。

(87) 平岡編、前掲書、一六二頁。

(88) 同前。

(89) Roger D. Masters *The political philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968, p. 339.

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

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

(91) モンテスキュー『ローマ盛衰史論』（第一章）を由来とするが、ルソー自身が実際に「立法者について」（第二篇第七章）において「社会の成立にあたって、制度をつくるのは国家の首長（立法者）であり、後には国家の首長（行政者）をつくるのは制度である」（平岡編、前掲書、二六二頁）とモンテスキューから引用していた。

(92) ①三二一―三三三。

(93) ルソーの「立法者」と祖徠の「聖人」は根本的にその構造を異にする。この点については渡辺浩「対話 祖徠とルソー」（前掲『明治革命・性・文明』）を参照。とはいえ、本稿では兆民が両者を類似の概念として捉えられていることに意義があると考ええる。

(94) ルソーのいう「立法者」に近い発想は、伝統中国の共同体における「公論」を実現し、民衆を率先する「大人」（君子）でも確認することができる。彼は、皆の心（良心）の中に既に存在しているはずの意見を体現し、自分から率先して「私」を捨て、皆の中に潜在している「公」的な心を言葉にすることが役目として求められる。目指すことは、残る人々もその言葉に励まされて「私」を捨て、主唱に唱和して「公」に就く。そしてこうした「公」的な心を達成することを「約」「約束」という。以上の過程を経て、「大人」は「至公無私」を実現することが期待されるのであった。この点については、寺田浩明『中国法制史』東京大学出版会、二〇一八年、三一〇―三一五頁を参照（なお、寺田浩明先生より直接ご教示をいただいた箇所もある）。これに鑑みると、兆民が原題の *contract* に「約」を当てたのは意味深長で示唆的ではあるが、本稿の主題から逸脱するためこれ以上は論じない。また、兆民の「民約」とルソーの *contract social* が本質的に異なることについては、松田、前掲書を参照。

(95) ①二〇〇。

(96) 山田、前掲書、一八八頁。

(97) 松田、前掲書、三〇八―三〇九頁。

(98) 『訳解』は、「徹頭徹尾、立法者伊藤に対する兆民の異議申立ての意図をもって世に問われたもの」とみなす研究として井田、前掲書、一九二頁を参照。

(99) ⑫七五。「日看尽长安花」は、孟郊が科擧に及第した後、一日で長安の花を見尽くしてしまふほど気分が暗れているとしてその嬉しさを表現した漢詩「登科後」が由来。

(100) 別四五。

(101) 当時、日本に滞在していた医師でお雇い外国人のベルツは自身の日記に、憲法に酔う社会情勢を次のように描写している。「東京全市は十一日の憲法発布をひかえてその準備のため言語に絶した騒ぎを演じている。到るところ奉祝門・照明・行列の計画、だが滑稽なことには誰も憲法の内容をこ存しないのだ。二月十六日 日本憲法が発表された。もともと国民に委ねられた自由なるものはほんの僅かである。しかしながら不思議なことに、以前は「奴隸化された」ドイツの国民以上の自由を与えようとはしないといつて悲憤慷慨したあの新聞がすべて満足の意を表しているのだ」(トク・ベルツ(編)菅沼竜太郎(訳)『ベルツの日記(上)』岩波文庫、一九七九年、一三四頁)。憲法を評価する民権家、植木枝盛の場合は、憲法がどのような内容であれ、父が子を育てるように、「親たる天皇陛下と日本人民」が「子」たる憲法を養育し成長しなければならないと説く。そして、「噫憲法よ、汝已に生れたり、吾之を祝す。已に汝の生れたるを祝すれば随つて又汝の成長するを祈らざるべからず、汝尚くは建食せよ」(『植木枝盛集 第五卷』岩波書店、一九九〇年、二八六―二八七頁)。

(102) 兆民は辞職願に「小生事、近日亜爾格兒中毒病相発し、行步艱難、何分採決の数に列し難く、因て辞職仕候。此段御届候也」と記し、議員を辞するにあたりアルコール中毒を口実とした。彼の早々の議員辞職によって、第一回帝國議會で議長と副議長を決める選挙の投票直前に発した「自身ハ是カラ帰リマスカラ御断リ申シマス」が、「討議」を重視していた兆民における在職中唯一の議事録に記載された発言となった。

(103) 小島祐馬が、兆民の文体について「彼は世にこびなかつた。売れるような文章は書く気はなかつた」と喝破していることは(小島、前掲書、一六一頁)、こうした観点からも説明できよう。しかし、晩年の兆民は『一年有半』において福沢の文章を「天下之れより飾らざる莫く、之れより自在なる莫し。其文章として観るに足らざる処、正に一種の文章也」として高く評価していた(⑩一八五)。『一年有半』における兆民の文章観は、従来のように漢文、漢文

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか?

三五

崩し体に必ずしも固執するものではなかった(本稿注(105)も参照)。

(104) 兆民は『非開化論』と題して『学問芸術論』の一部分を訳出している。本稿では扱わないが、『非開化論』に関しては、『訳解』と相互補完的な関係にあると捉えた研究として、山田、前掲書、二〇一―二〇二頁を参照。

(105) これほどまでに漢文に固執していた兆民ではあったが、晩年の『一年有半』に至ってローマ字による言文一致体が今後の日本語として相応しいと主張していた。晩年の兆民においてローマ字記述による言文一致と漢文との関係についての具体的な考察は、本稿での主題から逸脱するためここでは指摘するに留め今後の課題とする。

#### 謝辞

本稿は、第四回西周賞(主催・島根県津和野町・津和野町教育委員会 後援・島根県立大学)の受賞対象となった懸賞論文「中江兆民が『民約訳解』を漢文で書いた意義―西周における漢文観との比較を通じて―」に、論旨を変更せず大幅な加筆修正を施したものであります。末筆ながら、以下に西周賞関係者の方々へこの場をお借りして御礼を申し上げます。

西周賞審査委員長であり、受賞式において拙稿に対するご講評をいただきました樺山紘一先生(東京大学名誉教授)をはじめ、選考の任を担ってくださった、井上厚史先生(島根県立大学教授)、上原麻有子先生(京都大学教授)、川崎勝先生(武蔵野大学客員教授)、手島邦夫先生(北海道科学大学元教授)、服部隆先生(上智大学教授)の選考委員の先方に深く感謝いたします。

主催者の島根県津和野町・津和野町教育委員会からは下森博之町長と山岡浩二氏に、また後援の島根県立大学の関係者の皆さまに心より感謝いたします(以上の肩書は二〇二一年一月八日現在)。

最後に、二〇二一年二月五日に新型コロナウイルス感染症対策のためオンラインにて開催された第一八回西周シンポジウムにおいて、本稿の基にもなっている西周賞受賞者記念講演にご参加くださった方々へ深く御礼申し上げます。

本稿の脱稿直前に、西周賞審査委員の一人で、シンポジウムでは労いのお言葉をかけていただいた井上厚史先生の訃報に接しました。井上厚史先生のご逝去を悼み、謹んでお悔やみ申し上げますとともに、心からご冥福をお祈りいたします。

中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？

三七

Pourquoi a Chōmin Nakae écrit *Min'yaku yakukai* en  
chinois classique ? :  
À travers une comparaison avec le chinois classique  
pour Amane Nishi

Yutaka TANAKA

*Min'yaku yakukai* (民約譯解) par Chōmin Nakae (中江兆民 1847-1901), la traduction de *Du Contrat Social*, est écrit en entier en chinois classique. Le style de *Min'yaku yakukai* est si noble que ce livre a été très apprécié. La raison pour laquelle *Min'yaku yakukai* a été écrit en chinois classique a traditionnellement attiré l'attention en termes de technologie de traduction. En d'autres termes, les travaux antérieurs avaient considéré qu'il était plus commode de remplacer les mots occidentaux par des mots orientaux dans le contexte du chinois classique que dans celui du japonais. Donc Cet article examine la signification du chinois classique pour Chōmin Nakae en se basant sur ses réflexions.

Comme Chōmin, Amane Nishi (西周 1829-1897) est également une figure marquante à cet égard. Nishi a essayé d'ingérer et de comprendre la pensée occidentale à travers les Kangaku (漢學) dans la pensée japonaise moderne. Parce que c'est Nishi qui a introduit *L'Utilitarisme* (par John Stuart Mill) au Japon et nommé *Rigaku* (利學). Et encore plus important, Nishi a traduit *L'Utilitarisme* de l'anglais en chinois classique. L'objectif principal de ce livre était de présenter "la philosophie du homme de bien". Pour cette raison, Nishi a osé écrire en chinois classique pour présenter les idées politiques de Mill au homme de bien (君子 jūnzǐ). A cette époque, Nishi avait l'homme de bien à l'esprit dans l'école de Sorai (徂徠學) et excluait les "Peuple" (民 mín) qui n'étaient pas l'homme de bien des lecteurs cibles de *Rigaku*.

Cet article a révélé que *Min'yaku yakukai* avait aussi le motif de "la poli-

tique du homme de bien”. Donc il devait être écrit en chinois classique qui est la langue du homme de bien. Et contrairement au cas des Nishi, le sens du homme de bien en Chōmin fait référence au “Peuple” qui n’aurait pas dû être capable de lire les textes chinois classiques. Parce que c’est lié au fait que *Min’yaku yakukai* était basé sur l’école Cheng-Zhu (朱子學 Zhūzīxué), Chōmin pensait que “Peuple” devait être uniformément l’homme de bien. Paradoxalement, Chōmin pensait que *Min’yaku yakukai* devait être lu par le “Peuple” qui aurait dû être souverain. En d’autres termes, la raison pour laquelle *Min’yaku yakukai* a été écrit en chinois classique est qu’il voulait que les “Citoyens” (士 shì) soient familiarisés avec l’écriture et la lecture du chinois classique en tant que souverains. C’est différent du cas de *Rigaku* qui l’a limité à un groupe spécifique et a exclu un grand nombre d’autres lecteurs. Par conséquent, Chōmin a dû écrire *Min’yaku yakukai* en chinois classique. Ainsi, *Min’yaku yakukai* n’était pas un livre qui devait être écrit dans un style simple. Au contraire, l’attitude de Yukichi Fukuzawa (福澤諭吉 1835–1901), qui menait des activités dans un style simple, était inacceptable pour l’idée de Chōmin qui pensait que le “Peuple” devait devenir un véritable “Citoyen”. Donc, on peut dire que *Min’yaku yakukai* était un ouvrage qui laisse penser que l’auteur lui-même, qui savait lire et écrire les nobles chinois classiques, était un modèle de “Citoyen”.

## Table des matières

### Préface

1. La signification de l’écriture chinois classique
2. L’homme de bien (君子 jūnzǐ) pour Chōmin Nakae
3. L’homme de bien (君子 jūnzǐ) pour Amane Nishi
4. La position du chinois classique pour Chōmin Nakae et Amane Nishi

### Conclusion