

# 中江兆民とJ・S・ミル —「東洋のルソー」における『自由論』(On Liberty)の思想的意義—

田 中 豊

はじめに

中江兆民は、ジャン＝ジャック・ルソー (Jean-Jacques Rousseau) の *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (以下、『社会契約論』) を二度翻訳している。一度目はフランス留学からの帰国直後、官職に就きながら和文で訳出した「民約論」(明治七年)であり、二度目は明治一五年から翌年にかけて連載され、自身の解説も付した漢文体の『民約訳解』(以下、『訳解』)である。ともに第二編第六章 (De la Loi 法について) までの部分訳である「民約論」と『訳解』は、文体のみならず訳文においても大きな違いがみられる。その一つは、前者では十分に展開されなかった(というより原著に忠実であった)、「討議」(délibération) の観念が、後者ではより深化したかたちで再構成されていることである。たしかにルソーにおいても討議は軽視されない営為であったとはいえ、一般意志 (volonté générale) の成立にあたり、「立法者」(Legislateur) の要請が討議の契機を後退させたように、人々による対等な議論は結局無意味な行

為に墮する。その一方で兆民は、『訳解』において多様な意見を有する人々による「討議」を重視し、「公志」(volonté générale) が獲得されると考えていた。つまり、『社会契約論』で曖昧にされていた一般意志と討議の関係が、「民約論」からより一層大胆に意義づけられたといえる。それは「立法者」を本格的に論じる章の直前で筆を擱いた兆民にとって「立法者」に全面的に依拠するよりも、「討議」に基づいた一般意志の方が説得力を有していたことを意味する。ただし、「立法者」という隘路のみが、兆民に「討議」の重要性を自覚させる要因ではなかった。そこで本稿では、兆民の「討議」の観念にはルソーではなく、J・S・ミル (John Stuart Mill) 、特に *On Liberty* (以下、『自由論』) の思想が強く関与していることを明らかにする。要するに、兆民は「ミルの思想」を手掛かりに、ルソーが宙吊りにしていた「討議」の再構築を図るのであった。

ただし、兆民が『自由論』に着目していたとはいえず、彼の念頭にあったのは、中村敬宇による翻訳『自由之理』であった。この点は、明治四年に刊行され自由民権運動のバイブルの一つとなる『自由之理』が、原著の忠実な翻訳書でなかったことに関わる。敬宇は、同価値

で誰もが根源的に有している「道義ノ心」から由来する意見の多様性の重要性を、儒学の文脈に依りて強調していた。この際、ミルが譲歩できなかった功利 (utility) は無視され、「道義」や「理」の観点から専ら論じられた。こうした態度によつて、はじめ「一理」が見いだされると考えていたことから、敬宇は儒学に基づき『自由論』を受容していた。<sup>3)</sup>

本稿では、敬宇の『自由之理』を手掛かりに、儒学（特に朱子学）の文脈に依りて咀嚼されたミルの言説に基づいて、ルソーによつて十分に語られなかった「討議」の概念を兆民が正当化していることを明らかにする。それでもなお、「東洋のルソー」とミルとの思想的交錯は、いささか奇妙な問題設定であろう。兆民は何よりミルをはじめとする、いわゆる功利主義者（「利を唱うる者」「利益ノ道学ヲ倡フル者」）に対して徹底的な批判を加えていた。事実、「勉雑母は単に利を論じ、婁騒は并せて義を論ず」との『訳解』に付された雄弁な解説は、同書の主題の一つが功利主義批判であることを意味するものであった。<sup>3)</sup> しかしその一方で、兆民を無批判に「東洋のルソー」と捉え、ルソー以外の思想（家）を軽視することに対しても留意されるべきである。例えばエディ・デュフルモンは、これまで兆民研究においてルソーばかりに目が奪われていること、言い換えると『訳解』や『非開化論』（『学問芸術論』の部分訳）に注目し過ぎるきらいがあり、他のフランス語文献の翻訳を無視しがちであるとして、雑誌『欧米政理叢談』をはじめとする翻訳文書を取り上げる意義を強調していた。<sup>4)</sup> 「東洋のルソー」という名辞は『訳解』に由来するとはいえ、兆民がそこでルソー以外の思想にも着目していた点についても注意されなければならない。言い換えると、『訳解』

を単に『社会契約論』の翻訳書とみなすのではなく、兆民の思想作品として捉え直す作業が必要である。これらを踏まえたうえで、『訳解』における「討議」の積極的な位置づけは、ルソーとの思想格闘のみではなく、ミルをはじめとする西洋思想や儒学を広く渉猟した兆民の努力成果であったことを示すことが本稿での目的である。<sup>5)</sup> これはまた、明治日本に絶大な影響をもたらした『自由之理』が、兆民においてどのように読まれたのかを検証する作業でもある。<sup>6)</sup>

### 一．「民約論」と『民約訳解』における「討議」(deliberation)

「民撰議院設立建白書」が提出された明治七年、中江篤介（後の兆民）は二年余のフランス留学を終え帰国した。その後、直ちに『社会契約論』の仮名まじり体の翻訳である「民約論」（現存するのは原著第二編の第六章までの部分）を脱稿する。<sup>7)</sup> ここで注目すべき点は、ルソーによつて否定されていた代議制が、「議会」「国会」「議院」として、以下のように積極的に定置されていることである。

国民只其議スル所ノ事務ノ本旨ヲ領シタル而已ニテ預メ相謀合スルノ奸無キトキハ、商議ニ臨ンデ人々其私情ヲ述ベテ他人ニ黏合セザルヲ以テ、各意ノ少差有ルモノ相聚リ一大数ヲ成シテ乃チ衆意ヲ生ジテ其議決常ニ良善ナル可シ、此レニ反シテ国人既ニ隠計ヲ為シ国会即チ公会ノ外更ニ数多ノ私会ヲ開キ各々其政党中ノ説ヲ整頓スルトキハ、此私会ノ意ハ其中ノ各意ニ比スレバ公ナリト雖モ公会ニ比スレバ私ナリ、則チ卒ニ公会中立言者ノ数ハ議員ノ

数二均カラズシテ私会ノ数二均キニ至ル、故ニ議院中前ノ如ク異説ノ数多ラズシテ其拈出スル所ノモノモ亦前ニ比スレバ公正ナラザルナリ、又此私会ノ一特ニ盛大ト成リテ他会ノ意ニ贏ツトキハ、只一異説ヲ得可クシテ衆異説ノ聚合ヲ得ルニ由シ未ケレバ、所謂衆意ノ公ヲ失ツテ各意ノ私ヲ生ス<sup>5</sup>。

associations partielles (部分的結社)であるbrigues (党)は、「私会」と訳され、原著に従い否定の対象とされている。ルソーによると、各人の一般意志に合致する法(loi)の形成とそれへの服従、すなわち「自由」(liberte)のために、党のような部分的結社は容認されず、「各市民が自己の意志だけに従って意見を述べることが肝心」であった<sup>6</sup>。それゆえ代議制もまた、人民を代議士の奴隷とさせる忌むべきものであり、一般意志の支配を有効に機能させる制度たり得なかった。右記の兆民訳では、各人の「商議」(deliberation)は「良善」(bonne)な「衆意」(volonté générale)をもたらすのであり、そのためにも「国会即ち公会」や「議院」が必要であるとみなす<sup>7</sup>。確かに、自己の意志に従った自由な意見表明は一般意志を成立させるにあたり意義があると『社会契約論』では言及されていた。その一方で、訳出の対象外であった第四編第二章では「長々しい討論、紛糾、混乱は、さまざまの特殊利益が影響力を持ち、国家が衰退しつづめることを示すもの」と述べていたように<sup>8</sup>、『社会契約論』においてdeliberation(討議)の評価は一定ではなかった<sup>9</sup>。ルソーは結局、こうした両義的な見解を整理することなく、「立法者」の要請によって討議の契機を後退させるのであった<sup>10</sup>。「民約論」では、「立法者」の直接的な言及を避けていたとはいえず、「討議」の位置づけは曖昧であった。兆民によってdeliberationに息が

吹き込まれ大いに刷新されたのは、二度目の訳出『訳解』においてであった<sup>11</sup>。『訳解』によると、deliberationの本質、すなわち「衆議に貴ぶ所のもの」は「唯だ衆囂々として其の所見を執り、議を持するの多寡に由りて纔に決する」のではなく、「討議」によって「公志の存するところ」を見出すことであった<sup>12</sup>。これについて兆民は次のように詳しく述べる。

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>13</sup>。

相異なる意見を有する人々同士の議論を積極的に認めることによって、一般意志(公志)は生じる。この際、「時務の需むるところを知り」「討議」に臨むことが肝要であり、かくして「失錯」に陥らない「中正」を得る「議事の正法」は達成される。

このように、忌憚のない討論の意義を積極的に強調する姿勢は、『訳解』以外でもみられたが、この際に引き合いに出されていたのがJ・S・ミルであった。事実、兆民自身はミルの『自由論』を、中村敬宇による翻訳『自由之理』を介して読んでいた(その意義については後述)。例えば、自身の主宰する仏学塾の規則(明治一五年改正)には、使用するテキストの一つに「ミル自由之理」がみら

れる。<sup>18)</sup> 加えて、とりわけ兆民とミルとの関係で重要な点は、「自由民権論者が『自由論』あるいは『自由之理』から引くのはほとんどその序論から」であったことに對して、兆民の場合は第二編の「思想討論の自由」に注目していたことである。<sup>19)</sup> 例えば、「言論ノ自由」(明治一四年)では、政府による言論弾圧の弊害を次のように指摘する。<sup>20)</sup>

政ヲ為ス者言論ノ自由ヲ防遏スルトキハ其害実ニ勝ゲテ言フ可ラザル者有リ蓋シ邦国ノ益々盛隆ニ赴ク所以ノ者ハ人々各々其才性ニ随フテ思考スル所有リテ其精理妙義ヲ得ルニ及ビテハ或ハ之ヲ口ニ発シ或ハ之ヲ書ニ筆シ然ル後以テ之ヲ衆ニ伝フ可キナリ若シ政ヲ為ス者言論ノ自由ヲ防遏スルトキハ我レ一旦夫ノ精妙ノ理義ヲ得ル有ルモ意ヲ縦ニシテ之ヲ口ニ挙グルコトヲ得ズ心ヲ恣ニシテ之ヲ書ニ筆スルコトヲ得ズ是ノ如クナルトキハ所謂精妙ノ理義ハ我ガ脳底ニ鬱蓄シテ一たび外ニ発洩スルコトヲ得ズ天下後世ノ人モ亦由リテ以テ其利ヲ享クル無シ<sup>21)</sup>

既に施行されている「新聞条例集会条例演舌条例」を念頭入れつつ、政府の言論弾圧による「真理(精妙ノ理義)」獲得の妨害が警戒されている。個々人が有する「才性」に基づいた言論および執筆(活動を恣意的に制約し「真理」の獲得を妨害することは、後世に不利益をもたらすためである。さらには、その翌日に発表された「再論言論自由」では、実際に「弥兒」の名を持ち出して、「真理ナル者ハ一人ニシテ其全ヲ獲ルコト」が少ないため、「甲ノ論者其一部ヲ持シ乙ノ論者其一部ヲ持シ丙丁又其一部ヲ持ス」ことで、「必ズ

数人」同士が互いに意見を開陳し、「質正ヲ求ムル」ことを説いていた。<sup>22)</sup> たしかに、「反覆論述」が「激発」な様相を呈するかもしれないが、むしろこうした事態は「真理」を獲得するうえでも健全であった。さらには、討論の主体は個人だけではなく政党もまたなり得た。「政党ノ論」(明治一五年)もミルの名を挙げたうえで、「真理ハ衆説相抵激スルノ間ヨリ発ス【中略】諸説大抵皆一片ノ真理ヲ包含ス故ニ必ズ相討論琢磨スルニ非ザレバ以テ完全ノ真理ヲ求ム可ラズ」と、先に挙げた論説文と同様の旨を表明していた。そのうえで、「士君子」たる者は「苟モ自ラ信ジテ真理ト為ス所有ルトキハ必ズ他党ト相抵激シテ以テ己レノ説ノ勝ツコトヲ求」めなければならぬ。<sup>23)</sup> なるほど、『社会契約論』においてルソーは、議論の担い手として部分的結社ではなく、個々の市民に求めていた(そのため、党の存在も否定された)。それにもかかわらず兆民は、『訳解』において「若し衆おのおの私に党を樹て、而して其の中の一党、衆を得ること最も多く、遠く他党を踰ゆるに至れば、則ち此の党は議を發する毎に必ず協賛を得ること最も多く」なり、「他党は復た之と抗衡すること」ができないように、「党」の存在よりも、むしろ党同士が「抗衡」する機会の喪失を懸念していた。このような機会の喪失は「此の議や復た衆異同の相い合するものに非ずして、特だ一異同の相い聚るもの」をもたらすが、反対に意見の多様性の尊重のもとでの「討議」は「協賛を得ること最も多きもの」を得る。このように考える兆民において、「真理」を追究するにあたってその主体如何は、関係なかった。

そして、政党の存在意義が「真理」の追究であると鮮やかに説くのは、「国会の心得」の副題を有する『平民のめさまし』(明治二〇年)

においてであった。ここでは、複数の政党が存在し、それらが互いに討論を交わすことを「自由国」の要件とみなしていた。そもそも「政事とゆふ物は随分錯雑たるもの故、彼の事はどふするが佳し此事はどふするが宜しと人々の意見が色々違ふことは已むを得ない以上、政党が討論を通して「真理」を目指さなければならぬ<sup>(23)</sup>。たしかに、多数の政党は国に弊害をもたらすかもしれないが、それに比しても益するところが大きい理由を次のように述べる。

其訳とゆふは何事に就ても道理は唯一箇なれども夫れが中々急に見出し難きが故に、甲乙丙丁と種々の党派が競ふて張り合ひ言ひ合ふて互に穿撃するときは、其中央から彼の道理が追々と頭を昂げて人々の目に留まる様に成る事も有る可し、左は無くして、一人の智慧者が何か一言を吐く度毎に大勢の人が皆同意して少も言ひ合ふ事が無きに於ては、真個の道理は出て来る手掛が無きなり、此等の筋合は英の大学者ミールと云ふ人が委しく説明し有事にて他日追々漸し申べし<sup>(25)</sup>。

「党派が競ふて張り合ひ言ひ合ふて互に穿撃するとき、すなわち様々な意見の双方向的な討論によってその「中央」から自ずと「道理」は発現されることを、ミルの名を挙げて改めて強調する。一方で、「一人の智慧者」が導き出した意見にみなが付和雷同するならば、それは「真個の道理」と称し得ない。個々人が忌憚なく意見を表明し討論することによって、はじめて一つの「道理」が得られるのであり、そのためにも国会は要された。言い換えると「国会」や「議院」は、「一箇」の「道理」あるいは「真理」に到達する、ある

種の窮理を行う空間であった<sup>(28)</sup>。そして「真理」が「一箇」であるならば政党が複数存在する筋合いはなくなり、最終形態としては「真理」を体現する「扈然たる一大日本党なる者を擁立する」ことさえ可能であると示唆していた<sup>(29)</sup>。要するに兆民にとっての政党や議会も、ルソーのように否定される対象ではなく、一つの「真理」を獲得する重要な主体であった。こうしたルソーとの乖離も、彼が詳しく語らなかつた「討議」の契機を、「ミルの思想」を手掛かりに兆民が重んじていたことに関わる。

## 一・東アジアにおける『自由論』

『自由論』においてミルは、個人の幸福・快樂に基づいた自由が人類と社会の進歩のために必要不可欠で、なかでも多様な思想とそれに伴う自由で対等な議論による真理の獲得を期待していた。そして、このような営為を重んじる兆民も、ミルの議論に共感を示していたことについては先に確認した。ただし、兆民におけるミル理解は、『自由論』原著によってではなく、中村敬宇による翻訳『自由之理』からの影響が多分に認められる。

敬宇(正直)は、幕府瓦解直前に留学先の英国で感銘を受けた『自由論』を、明治初年に『自由之理』と題して紹介した。幕末に朱熹の教育理念を重視していた昌平坂学問所で御儒者を務めていた敬宇においては、そこでの朱子学教育の経験によって「異説を容認し、それとの討論のなかで道理を明らかにしてゆこうとする態度」があつたからこそ『自由之理』は生まれたと評される<sup>(30)</sup>。そのため敬宇にとって『自由論』と儒学(特に朱子学)は、親和性のある思想

として認識されていたといえる。たしかに朱熹は、自身が在職していた白鹿洞書院において「為己之学」（自分自身のために学ぶこと）に基づいた討論（講学）を重視していた（『白鹿洞書院揭示』<sup>31</sup>）。あるいは、学問の発展のためには、学生同士の対等なコミュニケーションや討論の形式をとるべきであると夙に指摘していた。例えば、流俗に追従せず、自己を喪失せず「是非」の「分別」によって一つの「公論を得ること」（『朱子語類』<sup>32</sup>）、あるいは「学」の根幹にあたる「講習討論」すること（『大学章句』<sup>33</sup>）の意義を朱熹は認める。なお朱熹のいう「講学」とは、「集団の道徳的教育教化のみならず個人の自己修養にも貢献する一つの社会的過程の中で、最も自然な形で実現される、個人の自発性の尊重と相互扶助を含蓄する。」<sup>34</sup>つまり学問における自由な討論は、何者からの妨害を受けない個人の自発性の発揮であり、格物致知に通じる行為であった。

ミルの思想が儒学、特に朱子学に通じる思想であるとの認識は、敬宇に限らず清朝中国の『自由論』受容に関しても確認できる。中国における社会進化論の紹介者として名高い厳復は、義和団事件のどさくさに紛れて、とある草稿を紛失してしまった。その後、彼の手元に無事に戻った草稿は後に、『群己権界論』（一九〇三年）と題され出版された。<sup>35</sup>中国におけるはじめての『自由論』の翻訳である。厳復は『群己権界論』の冒頭に訳者解題にあたる「訳凡例」を付し、ここで「自繇」(liberty)の意義について、現状の中国を取り巻く言論状況に対する批判も込めて、次のように言う。すなわち、西洋において言論の自由の敵は「宗教」であり、中国では李卓吾への弾圧をみれば分かるように「綱常名教」であった。<sup>36</sup>具体的に、画一的な教義を設定するキリスト教や儒教は、これに反する異端思

想を排斥し自由な言論を抑圧してきた、と批判する。そのうえで厳復は、本文第二章「釈思想言論自繇」(Of the Liberty of Thought and Discussion)の訳文において、「名教」に一致しない「私説」を「異端」「邪説」として排斥することの弊害を強調していた。<sup>37</sup>ただし厳復によると、本来の儒教は人々の思想・言論の自由を抑圧するものではなかった。つまり、孔子の言について事の是非を明確に検討しなければならぬと述べた朱熹をその証左に挙げ、かつての儒学界にも「自繇」が存在していたことを示唆していた。<sup>38</sup>教義を固定する現況の有様に不服を抱く厳復にとつてミルのいう「自繇」は、朱熹が理念とする学問的討論に背馳しない、本来のあるべき儒教に合致する思想であった。こうした伝統思想に悖らない「自繇」を保障することとは、厳復においてそれ自体が目的ではなく「民智」を発達させる手段であった。この際、現状の儒教を念頭に入れ、教義の設定が「民」の疑義、議論、思考を喪失させると批判する。一つの教義を打ち立てそれ以外を異端として排除するのではなく、多様な意見を認めたいうえでの活発な議論や思索によつて「民智」は発達する。そのうえで、今ではすっかり影を潜めているが、本来の儒教は現在のそれと異なっていたに違いないと厳復は確信する。<sup>39</sup>この一節に「名教大義が人心において陳腐で無益なのは、言論の不自由による」との評注を付すように、自由な思想・言論は、儒教も含めた「名教」の活性化をもたらす。<sup>40</sup>そして「民智」を向上させ、安定した政治を実現させるためにも「自繇」は、ルソーのような「斯民生而自繇」（人は生まれながらにして自由）ではなく、自ら進んで獲得されなければならない。<sup>41</sup>したがって、原著の『自由論』が個人の自由を目的としていたのに対して、『群己権界論』の「自繇」は「民智」を前進さ

せる手段として認識される。<sup>(43)</sup>

「自繇」によつて基礎づけられる「民智」の發達が重視されるのは、「民」の政治参加、つまり議會を開設するにあたり欠かせないためでもあつた。そのため嚴復において「民智」が十分に發達していない状態で議會を開設することは時期尚早であり、警戒すべきことであつた。アダム・スミス *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (『国富論』)の翻訳『原富』(一九〇二年)の「案」では、「欧州議院の制度は、時間をかけて民の知識の上達により、ようやく運用されるに至つた。翻つて今日の中国において変法をいう者は議院の設立を切望しているが、民の知識が充分に發達していないため時期尚早である」として、現時点での「議院」の開設に消極的であつた。<sup>(44)</sup>したがつて「民智」の程度如何を「議院」開設の基準とする嚴復にとつて、孫文の構想する民国の実現よりも、君主制の下で「民智」を向上させることの方が切実な課題であつた。<sup>(45)</sup>健全な議會を運営するためにも、まずは「民」の質の向上と、国家に無益な醜言(莠言)が醸し出されない環境を整えることが大事であつた。そもそも嚴復の用いる「民」には、一般に個々人の観点が乏しい。それゆえ「私」たる「個人」を矮小化して、「公」たる「群」の質をいかにして向上させるかが重要な関心事となる。<sup>(46)</sup>西洋列強の圧力に動揺していた清末中国において嚴復は、かつての儒学界に存在していたであろう「自繇」の思想が「民智」の發達をもたらし、ひいては国家の安定のためにも有意義であるとミルの思想を介して自覚することができた。

自由民権運動の原動力となつた『自由之理』の訳者・敬宇の場合、

この運動から距離を置いていたとはいへ、「人民ノ性質」の「改造」によつて、はじめて「人民」は議會に参与することができると考へていた。敬宇は、「人民ノ性質ヲ改造スル説」(明治八年)において、「御一新」(明治維新)が「政体」の変化でしかなく「民」の「一新」には及んでいないことを問題に、次のように述べる。

民選議院ハ民心ヲ一新スルノ一助タルコトハ固ヨリ論ズルヲ待タズ。但シココニ一ツ着眼スベキモノアリ。民選議院創立シコレニ由テ人民タトヒ幾分ノ政權ヲ上ヨリ分チ得タリトモ矢張從來ノ人民ナレバ政事ノ形体少シク変ズルマデノ事ニテ人民ノ性質ヲ改造スル主要ノ功効ハアラヌコトナリ。然ラバ人民ノ性質ヲ改造スルハ如何トイフニソノ大分ニアルノミ。芸術ナリ教法ナリ<sup>(47)</sup>

「民選議院」の開設は、明治維新の課題である「民心ヲ一新スル」役割があるとはいへ、現状の「人民」の氣風では不可である、と敬宇は認識している。ここでの「新」とは、「其の旧を革むるの謂なり。言うところは、既に自ら其の明德を明かにす。又た当に推して以て人に及ぼし、之をして亦た其の旧染の汚を去ること有らしむべし」という『大学章句』の定義が踏まえられている。つまり敬宇のいう「一新」とは、人が心を洗つて悪を除き去り、真に自分を新しくすることを意味していた。<sup>(48)</sup>この時、敬宇は荻生徂徠のいう聖人によつて作為された政治制度による統治ではなく、人間の内面の改革が政治の安定につながるとみなす朱子学に立脚していた。<sup>(49)</sup>要するに敬宇は朱子学に依拠したうえで、「民」の「改造」は「民選議院」への参与につながり、そうであつてはじめて安定した政治が実現すると考へる。<sup>(50)</sup>

## 三、「自由」の根源—中村敬宇と中江兆民—

ミルは『自由論』において思想・討論の自由が真理を見出す重要な契機であると主張するにあたり、人間の倫理的問題の最終的な基準として道徳的能力ではなく、効用 (utility) を設定していた。そのため「人々への危害を防止するという目的の場合」に限り「本人の意向に反して権力を行使」し、他人の効用を侵す行為を制限することは正当であった(危害原則)。言い換えると、他人に危害を加えない限り、たとえその内容がいかに不道徳極まるものであったとしても—社会が何らかの基準に基づき個人の行為を断罪、制約することは人類の進歩を阻害するため認められない。つまりミルは、多数の人が一人の反対意見を抑えることの反功利性を論じることによって、思想・討論の自由の内にある功利性に注目していた。

神を考慮にいれない功利 (utility) に基づいた個人の擁護と特異さの啓発を目的としていた『自由論』は、功利ではなく、儒学の謂いとしての「道義」や「理」を重んじる議論に『自由之理』では置き換えられた。敬宇によると、特定の多数の意見を「正」とみなして、その他を「異」として退ける「意見議論」の妨害は、「天」から賦与され誰もが有する「道義ノ心」を塞ぐため、儒学の観点から容認されない行為であった。society の訳語としてあてられた「仲間会所(即チ政府)」が「権勢ヲ以テ新見異説ノ人ヲ強テ己レノ宗派ニ従ハ」せることは、「道義ノ心」の発露を妨げるため「天理ノ公」に悖る行為に他ならなかった。敬宇にとって根源的に等価値な「道義ノ心」に由来する言説同士の討論こそが「一理」に帰着する

手段である以上、「政府」による「新見異説ノ人」への抑圧は「天理」に背く行為であった。<sup>(55)</sup>

兆民も、敬宇と同様にいわゆる功利主義をミルの思想における隘路として捉えていた。兆民にとって功利主義は積極的に克服されなければならない命題であり、それゆえ徹底的な批判が加えられる。例えば「論公利私利」(明治一三年)においては、「利の中に公利の目を立つ」とみなす「弥兒」の主張に、「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」であると「義」に裏付けられた「利」の意義を強調する。そのうえで、「利」が広汎に及ぶことを以て「公利」とみなす、ミルをはじめとする「利を唱うる者」の思潮を批判していた。あるいは、Alfred Jules Emile Fouillée *Histoire de la Philosophie*, 1875 の翻訳『理学沿革史』(明治一九年)の第十一章「近時英国ノ理学」(Ecole anglaise contemporaine) においては、以下のようにミルの学説を紹介する。

スチュアール、ミル自ラ道徳ノ責任ヲ倡説スルニ於テ矛盾ノ病ヲ発スルコトヲ慮リ、因リテ之ニ易フルニ一種智慧ノ検制ト曰ハンガ如キ者ヲ以テシテ、是ニ於テ其最得意トスル所ノ旨義ノ聯接ノ説ヲ倡ヘテ、曰ク、教育ヲ以テ任ズル者ハ、当サニ務テ子弟ヲシテ其思念ノ中ニ於テ一己ノ私利ト公共ノ大益トヲ合シテ同一旨義ト為サシムルコトヲ求ム可シ、是ノ如クニシテ涵養ノ久ヲ経ルトキハ、徳性自然ニ成就シテ其心、夢想モ此ニ利ヲ別ツコト無キニ至ラント、スチュアール、ミルノ意以為ラク、人若シ公共ノ大益ト一身ノ私利トヲ別ツコト無キトキハ道徳スニ成ラント、<sup>(56)</sup>

「論公利私利」と同様に、ミルの功利主義の特徴を「公共ノ大益(公利)と「一身の私利」が別つのではなく、連続する関係であると説明する。そのうえで兆民は、こうした主張を「妄像ノ極ト謂フ可シ」として、以下のようなミル批判を展開(翻訳)する。

今ノ世ニ方リ一身ノ私利ト衆庶ノ公利ト動モスレバ相容レズシテ、乃チ其交闘スルコト是レ吾人ノ親ク見ル所ニ非ズ乎、然ルヲ爰ニ由リ人ヲシテ此二者ヲ合シテト為サシムルコトヲ得ン、旨義聯接ノ理有リト雖モ且ツ施ス所無キナリ、是ヲ以テ利益ノ道学ヲ倡フル者事実ト理論トノ間ニ存スル所ノ此相容レザルノ患ヲ除カント欲シテ、往々別ニ一種ノ制度ヲ創建シテ以テ公私ノ二利ヲシテ實際ニ相合セシムルコトヲ求ムルハ此レガ為メナリ、即チスチュアール、ミルモ亦此ニ慮ル有リ、是ニ於テ乎其最後ノ意亦恰好ノ制度ヲ建設シテ以テ真ノ旨義ノ聯接ヲ得ント欲スルニ至レリ、亦其説ノ睿蹙セルヲ見ルニ足ル、

「一身ノ私利」と「衆庶ノ公利」は必ずしも一致せず、ときには対立するにもかかわらず、「事実」(facts)と「理論」(ideas)との間に存する「相容レザルノ患」(opposition gênante)の解消を図るために、「公私ノ二利」(les intérêts)を相合するような「恰好ノ制度」(organization sociale)を探索する「利益ノ道学ヲ倡フル者」(utilitaires)の態度が批判される。既に「論公利私利」で、量的な次元で「私利」の拡大を「公利」とみなすことに否定していた兆民は、Fouilleを通じてミルをはじめとする功利主義者(「利益ノ道学ヲ倡フル者」)の議論が「妄像ノ極」であると改めて認識するのであった。したがっ

て兆民にとって、『自由論』の根幹にあった功利の観念を考慮対象から除外していた敬宇の『自由之理』は、都合のよい「訳書」であった。

しかし兆民が『自由之理』に惹かれた理由はそれだけではなく、彼自身も敬宇と同様に人間に固有する「心」の涵養を重視し、「心の自由」(liberté morale)を諸々の「自由」の根源とみなしていたことを忘れてはならない。『社会契約論』においてルソーが「主題ではない」と言い放ち、具体的な検討対象から外した *liberté morale*<sup>(20)</sup> は、社会契約を結ぶことでかつての欲望の趣くまま行動する自由から、自己の欲望を抑制して道徳が命ずる「人間を真に自己の主人たらしめる」ものとして把握されていた。ただしこの最高段階の自由を獲得するに際しては、民主主義の根幹をなす言論、思想、討論、出版等々の自由は制約対象となる。兆民は『訳解』においてこれを「心の自由」と訳し詳細な「解」で、「心の自由」が「理学」のテーマとして肯定的に定置していた。<sup>(21)</sup> によると、「民約」を結ぶ以前に人々は、「慾を縦ままにし情に徇い、自から脩厲することを知らない、「禽獸」のような存在であった。それは、「極めて活潑自由なるが如しと雖も、実は形気の駆役する所と為るを免れず、本心はじめより未だ主宰を為」さないと「奴隸の類」に等しかった。しかし人々は「民約」を結ぶことによって、「禽獸」とは異なる「心胸綽として余裕」ある者として「心の自由」を獲得し、「士」として「法を議する」ことが期待された。<sup>(22)</sup> 人々が「心の自由」という道徳的自律の獲得を以て「主宰を為」す「自由」に至る、兆民の *liberté morale* に対する観念は、独自の思想を形成するにあたっても活用されていた。例えば『東洋自由新聞』第一号の社説は、「リベルテモラル」を次のように定義していた。

リベルタ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全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内ニ省ミテ疾シカラズ自ラ反シテ縮キモ亦此物ニシテ乃チ天地ニ俯仰シテ塊作スル無ク之ヲ外ニシテハ政府教門ノ箝制スル所トナラズ之ヲ内ニシテハ五欲六惡ノ妨碍スル所トナラズ活潑々転轉々トシテ凡ソ其馳騫スルヲ得ル所ハ之ニ馳騫シ愈々進ミテ少シモ撓マザル者也<sup>(65)</sup>

「リベルターモラル」は、『孟子』を典拠としながら「内ニ省ミテ疾シカラズ自ラ反シテ縮キモ亦此物ニシテ乃チ天地ニ俯仰シテ塊作スル」ことのない、「古人所謂義ト道トニ配スル浩然ノ一氣」であると説明される。つまり「道徳性が人間の心に生得的に内在する」ものとして「リベルターモラル」は再構成される。特に「リベルターモラル」の言い換えとして用いられる「浩然の一氣」は、『孟子』に次のようにある。

「敢て問ふ、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ふ」と。「敢て問ふ、何をか浩然の氣と謂ふ」と。曰く、「言ひ難きなり。其の氣為るや、至大至剛以て直、養うて害すること無ければ、則ち天地の間に塞がる。其の氣為るや、義と道とに配す。是無ければ餒う。是れ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。行ひ心に慊からざること有れば、則ち餒う。」<sup>(66)</sup>

朱熹の解説によると、「浩然」は盛大流行の形態、「氣」は体に満ち溢れるものであり、「氣」を養うことによつて「道義」に合致し、天下において懼れるところがなくなる。要するに「浩然の氣」とは、外部からの刺激ではなく、個々人の内発的な修養を契機とした人格形成のことを意味する。そして兆民は、「浩然の氣」に等しい「リベルターモラル」を「我ガ本有ノ根基」として、第二目の「行為ノ自由」（リベルターポリチック）が生じると説く。「リベルターポリチック」とは、「人々ノ自ラ其処スル所以ノ者及ビ其他人ト与ニスル所以ノ者」であり、具体的には「一身ノ自由」「思想ノ自由」「言論ノ自由」「集会ノ自由」など、いわば市民的自由を指す。したがつて、市民社会の主体を担う倫理的エートスの確立は各人の「道徳」によつて基礎づけられるため、個々の道徳的主体の確立を抜きにして「自由」を獲得することはできなかつた。以上を踏まえると兆民においては、「人間にはもともと否定しがたい道徳的性向が埋め込まれており、問題はその涵養と教化の成否であつた」と考へるのであつて、ルソーの「社会契約」が孕む社会性をもたない構成員における「人間相互の規範的拘束」という問題設定<sup>(67)</sup>は通用しない。「民約」が人々に固有する道徳性を発現する契機であつたならば、『社会契約論』の場合と異なり、道徳化した人々（君子）の思想・討論の自由、特に deliberation は、一つの「理」を獲得するうえで貴重されなければならなかつた。

おわりに

ルソーは、人々による deliberation の重要性を示唆しつつも、『社

会契約論』では曖昧な概念として留保していた。結局、人々に対する不信を拭いきれなかった以上、意思決定は討議よりも「立法者」に由来することに重きが置かれていた。一方『訳解』は、「立法者」(智慧者)よりも *deliberation* を重視することによって、「討議」を通じた「一理」の獲得に期待していた。ただし「討議」への志向は、「立法者」の否定という消極的な動機のみを求めることはできず、そこには「ミル」のいう思想・討論の自由からの影響もあった。とはいえ、ミルをはじめ「利益ノ道学ヲ倡フル者」(utilitarians)に対して厳しい姿勢で臨んでいた兆民が、人々の行動原理に功利 (utility) を前提とする『自由論』を原著で読んでいたならば、恐らくその主旨に賛同することはできなかったであろう。つまり兆民は、儒学の文脈に応じ個々の行為の基準を功利から「道義」に置き換えた敬宇による翻訳『自由之理』の愛読者であったがゆえに、「ミルの思想」に共感し得た。

とはいえ、ミルの尊重する「諸人ノ為サザルコトヲ為シ、或ハ諸人ノ為スコトヲ為サ」ない生き方(『自由之理』)は、本来の人間性への回帰という儒学が想定する觀念からは程遠いかもしれない。儒学は、人が人である以上、逸脱してはならない歩むべき「道」を設定し、各人の個性を發揮し自分らしく生きることを戒めるように、本来ならばミルの思想とは相容れない。それゆえ、例えば厳復も、自由な言論を抑圧する儒学が支配する当時の思想界の有様に異を唱えていた。ただし厳復は、忌憚のない意見表明とそれに伴う討論による学問の発展の意義を説いていた朱熹を評価していたように、儒学界にも『自由論』の内容に忤らない思想が存在することを確認していた。そして敬宇の場合は、各人に固有する根源的に同価値な道

義ノ心」を涵養、發揮して「理」に到達するためにも、意見の多様性(あるいは思想・討論の自由)が保障されるべきであると『自由之理』で説いていた。

そして儒学の枠組みに当てはめてミルを換骨奪胎した敬宇の思想は、用いる言葉は異なれども、兆民においても継承、発展された。兆民は、「リベルターモラル」の修養によって道徳的になることが期待される人々から発露する「リベルターポリチック」、およびそれに付随する自由な「討議」を通じて「公」たる「理」が獲得されると考えていた。「リベルターポリチック」の一つである「言論ノ自由」が「リベルターモラル」に基づき得られる「自由」であるならば、これに由来しない一人の「立法者」(智慧者)によって示される「理」ではない意見 (volonté générale) に付和雷同する筋合いは、兆民にとってなかった。したがって、功利ではなく、「理」のためにも、人々による忌憚のない意見の表明と「討議」の契機は保障されなければならなかった。ルソーが留保していた「討議」の問題の解決を図るためにも、儒学の文脈に依じて功利の觀念に基づかなかった『自由之理』の議論を手掛かりにしていたがゆえに、兆民は自身の思想作品である『訳解』に、「ミルの思想」を躊躇なく援用することができた。このように個々人の「道徳」の修養によって「理」を見出し、それに基づく政治が実現されると確信する兆民の姿勢は、敬宇と同様、儒者と称するに相応しい。

注

(1) 「民約論」と『訳解』において *deliberation* の訳語は一定しないが、本稿では特に断らない限り、「討議」を使用する。

- (2) 李セボン「天」と「自由」—『自由之理』の秩序構想—『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)は、儒者としての敬宇に着目することによって、儒学の文脈に則して『自由論』を換骨奪胎した敬宇の思想作品として『自由之理』を捉え直した。敬宇の思想について本稿では、李セボンの研究に負っているところが大きい。
- (3) 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、二二頁。
- (4) エディ・デュフルモン「新カント主義の先駆者としての中江兆民—「理義」から見た二八八〇年代における兆民の自由論と孟子、カント、ルソーとアレクサンダー・ベイン—」『日本漢文学研究』一六号、二〇二一年)、一五一頁。
- (5) 小原薫は既に、兆民におけるミルからの影響について指摘している(小原薫「中江兆民と討論—」『国学院法学』三二巻四号、一九九五年)、二七九—二八〇頁)。これに対して本稿では、ミルよりもむしろ敬宇の訳書からの影響が大きかったことを明らかにする。
- (6) 本稿の論点に鑑みれば、『自由論』のみならず兆民と *Considerations on Representative Government* 『代議制統治論』との関係も重要である(『訳解』が出版された当時、同書は永峰秀樹によって『代議政体』として既に翻訳されている)。しかし本稿の主眼の一つは、兆民が『自由之理』からどのような影響を受けたのかについての検討であるため、『代議政体』との関係はここでは扱わない。今後の課題にしたい。
- (7) ①二八〇。凡例として、『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)からの引用に限り、巻数頁数の順に右記のように略記する。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書き下し文の方を引用する。
- (8) ①七。傍点は引用者。
- (9) 平岡昇(編)『世界の名著 ルソー』中央公論社、一九六六年、二五三頁。
- (10) 同前、三二二頁。
- (11) 明治初期に「公会」という言葉は、「パルリエメント」(parliament)の訳語として定着していた(惣郷正明・飛田良文(編)『明治のことは辞典』東京堂出版、一九九八年、一五三頁)。早くも明治二年には、英国における「公会」を「大政評議会ニシテ上院下院ノ二族悉ク倫敦ノ公会堂ニ会同シ大議ヲ興シ王ト與ニ政事ノ得失是非ヲ評議シ法ヲ立テ律ヲ定メテ以テ国ヲ治ムル」ものとして紹介している文献も存在する(村田文夫『西洋開見録 前編卷之下』、三丁裏)。
- (12) 平岡編、前掲書、三二二—三二三頁。
- (13) 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、二二—二二三頁。
- (14) 同前、一二二頁。
- (15) 同前、一二〇頁。
- (16) ①一八三。
- (17) ①一七九。
- (18) ただしそれは、原著の内容に同意していたことを必ずしも含意しない。むしろ兆民は、『自由論』を儒学の文脈にに応じて訳出していた敬宇に触れていたため、「ミル自由之理」に共感を寄せることができた。なお兆民は、カントやショーペンハウアーの書物をフランス語の訳本で読んでいた。そのため『自由論』の仏語訳を、何らかの機会に読んでいた可能性を排除することはできない(原著は一八六〇年に Charles Brook Dupont White によって *De la liberte* として仏語訳されている)。本稿ではこの点を指摘するに留めて、詳細な検討は他日に期したい。また本稿では、明治一五年前後の兆民におけるミルの思想的位置づけを検討するため、明治二八年に出版された敬宇訳に続く高橋正次郎(訳)

- 『自由之權利 一名自由之理』については考慮する必要はない。
- (19) 松沢弘陽「中江兆民の世界をたずねて…兆民研究の最近の動向」(『社会科学研究』三〇巻二号、一九七八年)、一〇六頁。
- (20) なお本来ミルにおいて、社会と個人との関係に基づき議論されていた自由の問題が、民権論者においては政府対人民の対抗軸のうちで意識されることを指摘したものと、寺尾方孝「中江兆民における「平民主義」の構想―民主主義の運動と運動における民主主義―」(『法学志林』七四巻一号、一九七六年)の注78を参照。こうした事態に至ったのは、そもそも敬字が *society* の訳語に「政府」という言葉を当てたことと無関係ではなからう。現に兆民は、「言論ノ自由」が「政ヲ為ス者」から保護されなければならないことを警戒していた。
- (21) ⑭六六。
- (22) ⑭六九。
- (23) ⑭九七。
- (24) ⑩二八。なお『平民のめざまし』からの引用に際しては原文のルビをしばしば省略する。
- (25) ⑩三〇―三一。ルビは原文ママ。
- (26) 「一人の智慧者」は、『社会契約論』における「立法者」を想起させる。そのため、兆民にとって「立法者」あるいは「智慧者」によって示される意見(例えば、一般意志)は、「道理」とはいえない。
- (27) 何鵬拳「理」の探索と国会…中江兆民の憲政論における政道と政体」(『相関社会科学』二四巻、二〇一五年)、三一頁。
- (28) 個々の「私」から離れて全体的立場から各自が意見を述べることで、ある種の公論が形成されると考える兆民の思惟は、まさしく儒学的公論形成を意味する。これは、例えば「儒教的民主政へと展開する母体となる可能性をもっていた」と評される横井小楠の「学政一致」や、明末清初の儒者・黄宗羲の『明夷待訪録』(学校篇)を想起させる。特
- に黄宗羲の議論は、「単なる人材育成のための教育機関ではなくして、在野の地方士人をも含んだ士大夫層の輿論や公論決定機関」であり、君主もそれを考慮して政策の是非を決定すべきであると説かれ、「議會政治の先蹤」とも評される。小楠の「学政一致」については源了圓「横井小楠における学問・教育・政治―「講学」と公議・公論思想の形成の問題をめぐって―」(『横井小楠研究』藤原書店、二〇一三年)を参照。また黄宗羲の「学校」については、伊東貴之「経世学の展開と考証学の隆盛―明末清初から清代の学術と思想」(『アジア人物史第七巻 近世の帝国の繁栄とヨーロッパ』集英社、二〇二二年、六一二頁を参照。「政党論」(⑩一八二)。
- (29) 前田勉『江戸の読書会 会談の思想史』平凡社、二〇一八年、三五三頁。
- (31) 昌平坂学問所では新年にあたり、朱熹の教育理念が示された「白鹿洞書院揭示」の講釈からはじめることを恒例にしていた(草野友子「白鹿洞書院揭示…朱子学の教育理念」(湯浅邦弘(編)『よくわかる中国思想』ミネルヴァ書房、二〇二二年)、九一頁)。
- (32) 「固人情周盡、但須分別是非、不要一面随順、失了自家。【中略】是非只是非、如何是非之外、更有一箇公論」(『朱子語類』卷第一一七 子十)。
- (33) 朱熹は『大学』(伝第三章)の「如切如磋者、道学也」に対して「学、謂講習討論之事、すなわち「学」を研究会的な学問の方法であると解説する(島田度次『大学・中庸』朝日新聞社、一九六七年、七〇頁)。
- (34) Wm・T・ドバリー(著)山口久和(訳)『朱子学と自由の伝統』平凡社、一九八七年、一二五―一二六頁。
- (35) 「此訳成於庚子前、既脱稿而未刪潤、嗣而乱作、與群籍俱散失矣。適為西人所得、至癸卯春、郵以見還、乃略加改削、以之出版行世」(『嚴復「群己權界論」』嚴復全集 卷三 福建教育出版社、二〇一四年、二五六頁)。

- (36) 「西国言論、最難自繇者、莫若宗教、故穆勒持論、多取宗為喻。中国事与相方者、乃在綱常名教。事関綱常名教、其言論不容自繇、殆過西国之宗教。觀明季李贄、【中略】可以見矣」(同前、二五六頁)。
- (37) 「今夫一国最隆之名教、乃有人焉敢以私説與為異同、如是者謂之異端、甚或斥為邪説」(同前、二八三頁)。
- (38) 「至朱晦翁謂雖孔子所言、亦須明白討論是非、則尤為卓犖俊偉之言。誰謂吾学界中無言論自繇乎」(同前、二五六頁)。
- (39) 「蓋民智之最愚者、嚴立一義而以為無可疑、由無可疑而得不可議、由不可議而得不足思。吾聞一並世哲家言曰「名教大義酣寢久矣」。至哉斯言」(同前、二九一頁)。なお原文は「The fatal tendency of mankind to leave off thinking about a thing when it is no longer doubtful, is the cause of half their errors. A contemporary author has well spoken of the deep slumber of a decided opinion.
- (40) 「名教大義所由陳腐而無益於人心、亦以言論不自繇之故」(同前)。
- (41) 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、七四頁)。
- (42) 前掲「群己權界論」、二五五頁。
- (43) B・I・シュウォルツ(著)平野健一郎(訳)『中国近代化と知識人—嚴復と西洋』東京大学出版会、一九七八年、一三九頁。
- (44) 嚴復「原富」嚴復全集 卷二『福建教育出版社、二〇一四年、二八五頁。
- (45) 石田雄「J・S・ミル『自由論』と中村敬于および嚴復」『日本近代思想史における法と政治』岩波書店、一九七六年、一七頁。
- (46) 高増傑「福沢論吉と嚴復—その国民觀の比較について—」(源了圓・嚴紹璽(編)『日中文化交流叢書 三 思想』大修館書店、一九九五年)、四五四—四五七頁。
- (47) 中村正直「人民ノ性質ヲ改造スル説」(大久保利謙(監修)『明六雜誌』第三〇号、一九七六年)、八丁。
- (48) この一節は、「大学の道は、明德を明らかにするに在り、民を新にするに在り、至善に止まるに在り」(『大学』)に対する朱熹の注である(島田、前掲書、二四頁、二九頁)。
- (49) 李、前掲書、一三四頁。
- (50) 同前。
- (51) ただし敬字は、山田俊蔵『民選議院論綱』(明治八年)に寄せた序文で「民選議院を開設することが時期尚早であり弊害があるというけれども、凡その物事に害を齎さないものではない。だから、少しでもその害を取り除き、利を多くすればよいのである。それと同じく、利益を齎す兆しが認められる民選議院も一度設立し、もし害が生じればこれを改めればよい」(原漢文)と述べていたように、「民選議院」の開設に否定しているわけではない(中村敬宇『敬字文』平凡社、二〇〇八年一三六—一三七頁)。
- (52) J・S・ミル(著)関口正司(訳)『自由論』岩波文庫、二〇二〇年、二七頁。
- (53) 小泉仰『ミルの世界』講談社学術文庫、一九八八年、一九九—二〇〇頁。
- (54) 李、前掲書、一七八—一七九頁。李セボンの調査によれば、I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of a man as a progressive being. を、敬字は訳出してない。
- (55) 同前、一八〇頁。society に対する訳語「政府」は、しばしば議論の対象とされるが、いまはそれについては論じない。ちなみに嚴復は原著の内容を、「群」(society)と「己」(individual)との「權界」の問題に還元し、その訳書に『群己權界論』と題していたように、ミルの思

想をよく理解していたといえよう。

- (56) ⑪二五。なお「論公利私利」の議論が、後の『訳解』で継承、展開されたことを示したものと、拙稿、前掲論文、一九九頁を参照。
- (57) ⑥三六七。底本の原著第二版には次のようにある。Stuart Mill, ne prétendant point fonder une obligation morale, y substitue une sorte de contrainte intellectuelle. Pour la produire, il s'adresse à l'association des idées: on associera, dit-il, dans l'esprit des enfants l'utilité particulière et l'utilité générale, et cela, par un lien tellement fort qu'ils ne concevront pas même la pensée de les séparer. (Alfred Jules Émile Fouillée *Histoire de la Philosophie(DEUXIÈME ÉDITION)* Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1879, p480).
- (58) ⑥三六七—三六八。Évidente utopie qui ne tendrait pas devant les faits de chaque jour, où éclate si souvent l'antagonisme des intérêts. Aussi les utilitaires s'efforcent-ils, pour supprimer cette opposition gênante entre les faits et les idées, de trouver une organization sociale où les intérêts soient réellement confondus. Stuart Mill cherche cette organization. (*ibid.*, p480).
- (59) これが展開されるのは、『エミール』においてであった。「人間の心の底には正義と美徳の生得的な原理があつて、わたしたち自身の格率がどうであろうと、わたしたちはこの原理にもとづいて自分の行動と他人の行動を、よいこと、あるいは悪いことと判断しているのだが、この原理」に名付けられた「良心」が *liberte morale* にあたる。ルソー(著) 今野一雄(訳)『エミール 中』岩波文庫、一九六三年、一六九頁。
- (60) 大谷恵教「道徳的自由と市民的自由との関係—J・ロックを中心として(自由論補遺四—自由論一六)」『早稲田社会科学研究』三二号、一九八五年)、四七頁。
- (61) 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。
- (62) ①一六六一—一六七。
- (63) ⑭二。
- (64) 「自ら反シテ縮キ」と「天地ニ俯仰シテ愧怍スル無」はそれぞれ、「自反而不縮」(公孫丑上)と「仰不愧於天、俯不作於人」(尽心上)を出典とする。
- (65) 宮城公子『幕末期の思想と習俗』。ぺりかん社、二〇〇四年、一三六頁。
- (66) 宇野精一(訳注)『孟子』講談社現代文庫、二〇一九年、九〇頁。
- (67) 「浩然、盛大流行之貌。氣、即所謂体之充者。【中略】養氣、則有以配夫道義、而於天下之事無所懼」(朱熹『孟子集注』)。
- (68) ⑭二。その他に「出版ノ自由」「結社ノ自由」「民事ノ自由」「従政ノ自由」が列挙されている。
- (69) 米原謙「中江兆民と明治啓蒙思想」(『下関市立大学論集』二五巻一号、一九八一年)、一一九頁。
- (70) 松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」(『擬制の論理 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)、二九〇頁。
- (71) 李、前掲書、一八五頁。
- (72) 渡辺浩『日本政治思想史—十七〜十九世紀—』東京大学出版会、二〇一〇年、一六頁。
- (73) 前掲注28で示唆したように、横井小楠も敬宇や兆民に先駆けて、「政治的公共性」のために「議論」を志向した儒者であった。ただし小楠の場合、「二つの正しさ」を得る機会として「議論」を捉えていたとはいえ、それは「正しくない意見」＝「俗論」に対する「讓歩や妥協の可能性を一切想定していない」ものであった。ゆえに小楠の「議論」は、他者の異説を認めたくえで成り立つ討論を想定していた敬宇や兆民の立場と異なる。小楠における「議論」の観念については、伊故海貴則『明治維新と〈公議〉—議會・多数決・一致』吉川弘文館、二〇二二年、

四七頁を参照。