

清末中国におけるルソーの受容と黄宗羲 —「中国のルソー」再考—

田 中 豊

はじめに

「東洋のルソー」と称される人物がいる。中江篤介(兆民)である。兆民は、Jean-Jacques Rousseau (ジャン＝ジャック・ルソー)の *Contrat Social ou Principes du droit politique* (以下、引用の場合を除き『民約論』と称すが、叙述の都合により原題のまま用いることもある)を、自身が主宰する仏学塾で発行していた雑誌『欧米政理叢談』に「民約訳解」と題して第二編第六章までを漢訳し、後に明治一五年に第一編のみを単行本化した。日本において本格的にルソーの政治思想を紹介したこと、何より漢文で書かれていたために清末中国や朝鮮半島にまで『民約訳解』が伝播したことを思えば、兆民は「日本のルソー」ではなく「東洋のルソー」なのかもしれない^①。

「中国のルソー」と称される人物がいる。黄宗羲(梨洲)である。自身がかつて仕えていた明王朝の復興のために積極的に奔走した黄宗羲(一六一〇・一六九五)が生きたのは明末清初の中国であり、

それゆえルソー(一七一二・一七七八)と何らかの思想的交流や接点は、無論ない。明王朝の再興を信じてやまなかった忠実な遺臣が没して約二百年後の十九世紀末、今度は清王朝が既に瓦解の危機に瀕していた。このような時分に、黄宗羲を「中国のルソー」と評し讃える言説が登場し始めた。この名辞は徐々に中国社会に浸透していき、フランス革命の原動力となった思想を提供したルソーに黄宗羲は結びつけられ、改革派や革命派の志士たちの間で祭り上げられた。その際に注目されたのが『明夷待訪録』(二六六三年)、就中「原君」「原臣」であった^②。これによって黄宗羲は、清末の知識人たちの間でルソーに先駆けて「民約」を説き、「君主専制批判」を展開した人物として「中国革命の象徴」というイメージが定着するのであった^③。

このことを承けて、先行研究も黄宗羲の政治思想は民主思想の濫觴であったのか、それとも儒学の枠内から説明できる民本思想の域に留まるのかについて関心を有してきた。古くは清水盛光が「或は孟子の政治論を民主的なりとし、或は黄宗羲の政治思想を民本なりと称するも、両者が王権是認の前提下に人民本位の政治を説くか

ぎりわれわれはむしろ、全人民による全人民のための政治を意味する本来の民権思想と中国的民享思想との間によこたわる本質的相違を強調すべきである」と述べたうえで、黄宗羲の政治思想は「専制一般の批判であつて、その根柢は王道国家の重民思想に求められており、従つてこれとルソーに見られる王権批判や民権主義との間には踰越することのできぬ大きな距離」があると指摘していた。小島祐馬は、「原君」と「原臣」は「大体同一の思想をもつて書かれて」おり、『孟子』から一步も出たものではなく、従つていずれも原始儒教の精神を継承する」ため、民本思想の域に留まるとみなす。民主権を近代デモクラシーの条件とするならば、そもそも黄宗羲のいう主権者は人民ではなく、あくまで君主であるから儒学の統治論の枠内に留まつており、それゆえに黄宗羲の思想から近代デモクラシーのエッセンスを汲み取ることは難しい。要するに、これらは儒学、特に孟子の思想の系譜に黄宗羲を位置づけて評価する見解であるといえる。

一方で島田虔次の場合、『明夷待訪録』の内容は「民本主義ではあつても民主主義とはいえない、としばしばいわれる」が、「もし思想のベクトルというものを考えるならば、それは明らかに民主の方向を指している。ただそれは歴史のうちに実例を持たなかつたために、その指向を完結するための有効なバネを欠いていたにすぎない」と、黄宗羲の思想から近代民主思想を見出すことができるという。それゆえ、清末に黄宗羲が「民主主義の主唱者の意」として「中国のルソー」と称されたことは妥当であつたと断じる。

このように、ルソーの政治思想の観点から評価される黄宗羲であるが、しかしながら従来の研究では重要な論点が見落とされてきた。

それは、清末中国において『民約論』が、フランス語原典から直訳されたのではなく、明治日本で刊行された訳書の漢訳、すなわち重訳として読まれていた点である。そして、この際に漢訳の対象とされたのが、原田潜『民約論覆義』（一八八三年）であつたことに留意しなければならぬ。というのも、この原田訳は多くの誤訳を含む、今日でいうところの「翻訳」と称し得ないためである。当時の中国で流布した漢訳、具体的には『訳書彙編』に掲載された「民約論」（一九〇〇年）、および楊廷棟による漢訳『路索民約論』（一九〇二年）は、ルソーの『民約論』の翻訳書として捉えられるきらいがあるけれども、その底本とされていたのは固より原著から乖離していた『民約論覆義』であつた。したがつて、この原田訳を無批判に漢訳し受容した清末中国知識人において、ルソーの政治思想は自ずと誤解される運命にあつた。かくして、本来のルソーの政治思想から知らず知らずのうちに遠い位置に追いやられた清朝知識人は、その帰結の一つとして黄宗羲を再発見し、「中国のルソー」として表章するのであつた。

以上を踏まえたうえで本稿は、清末中国における明治日本に由来する『民約論』、すなわち原田潜『民約論覆義』の受容の事情に留意することで、黄宗羲が「中国のルソー」とみなされるに至つたその思想的背景を明らかにする。

一．黄宗羲『明夷待訪録』について

—「原君」「原臣」を中心に—

二〇世紀の清朝中国では、共和主義の樹立を目指すにあたり、革

命派たちは『明夷待訪録』に注目し、『民約論』の著者であるルソーがフランス革命で果たした役割の類推から、黄宗羲を「中国のルソー」とみなし顕彰した。⑬ それでは、この『明夷待訪録』とはどのような書物であったのかをここで確認しておく。⑭

書題の「明夷」は、『易経』を典拠とし「明るさが夷よみなわれる」を意味する。⑮ したがって「明夷待訪録」には、「いまは明夷の世であるが、やがて世の夜明けがおとずれ、明君があらわれ、明君から治世の大法を訪われるであろうことを待つ」という期待が込められている。⑯ この背景には、彼が仕えていた明王朝にとつてかわった清王朝に対する怨嗟があり、それゆえ『明夷待訪録』は「反体制の書」とみなされてきた。⑰ とりわけ、この点が顕著にあらわれるのが、約二〇〇年後にルソーの社会契約（民約）になぞらえて再評価される「原君」「君臣」である。

「原君」において黄宗羲は、君主は「おのれ一人の利を利とせず、天下にその利を受けさせ、おのれ一人の害を害とせず天下に害を免れさせ」なければならないという（有人者出、不以一己之利為利、而使天下受其利、不以一己之害為害、而使天下积其害）。そのうえで、かつての君主は自分自身のことを後回しにし、「天下のために一生かかって経営」していた（古者以天下為主、君為客、凡君之所畢世而經營者、為天下也）。⑱ しかし、現状はこのような理想的な君主像からかけ離れているとして以下のように続ける。

昔の天下の人々は、君主を尊敬していたが、今では君主を憎み恨み敵と同様にみなし「独夫」と名付けているが固より当然のことである。しかし、つまらない学者たちは頑固に「君臣の

義」は天地において逃れることはできないとして、桀紂のような暴君に対しても湯武はこれを討つべきではなかったと断罪する（古者天下之人愛戴其君、此之如父、擬之如天、誠不為過也、今天下之人怨惡其君、視之如寇讐、名之為獨夫、固其所也。而小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間、至桀、紂之暴、猶謂湯、武不當誅之）。⑲

黄宗羲は、桀紂が暴君であつたため放伐されたのは当然であつたと、湯武放伐論を肯定的に捉える。ところで、儒学において放伐の正当性は、『孟子』（梁恵王章句下）の「仁を賊そこなう者之を賊と謂い、義を賊う者之を残と謂う。残賊の人、之を一夫と謂う。一夫紂を誅するを聞く、未だ君を弑するを聞かざるなり」⑳ によつて担保される。『孟子』によると、仁や義を損なつた者は「残賊」で、既に君主としての資格を喪失している。それゆえ武王の振る舞いは、臣下が君主を弑したのではなく、「一夫」を殺害したに過ぎないとみなされる。なお「一夫」とは、「天命が去つてしまい、人民からも見放された」者を意味するように、仁や義を行わず天から見放された者を謂う。黄宗羲は易姓革命を「聖人の言」であると述べたうえで、「後世の君主が父の如く天の如くという空名を以て人びとの君位を窺伺せんと欲することを禁じるのは、皆なその言葉を不都合に思うからだ」（後世之君、欲以如父如天之空名禁人之窺伺者、皆不便於其言）㉑と、『孟子』に依拠して肯定的な営為とみなす。

黄宗羲は君主のみならず、臣下についても議論を展開する。次に、「原臣」における「臣」のあり方を確認してみる。黄宗羲は「臣」を「天下のために君主を補佐する」者と定義したうえで、次のように続け

る。

天下というものは大きいので一人でこれを治めることはできない。だから官を設けて手分けをするのである。自分が出仕するのも天下のためであり、君主のためではない。万民のためであり一姓のためではない。私(たち)は、天下万民のためという観点に立っているため、その道から逸脱した場合、君主が態度や言葉で強いてきても決して従わない。ましてや態度や言葉がない場合はなおさらである。その道から逸脱した場合、朝廷に仕えていても決して承諾はしないのである。ましてや我が身を殺すことなど到底できるはずもない。そうではなく、君主の一身一姓のためという観念に立ち、君主の態度も言葉もない私欲を視、聴こうとするならば、これは宦官や妾の心でしかないのである。君主が自分のために死に、自分のために亡命するのに、自分もまた君主のために殉じ、ともに亡命するというのは、昵懇の關係にあるということである。これが臣かそうでないかの区別である(臣道如何而後可。曰、縁夫天下之大、非一人之所能治、而分治之以群工。故我之出而仕也、為天下、非為君也、為万民、非為一姓也。吾以天下万民起見、非其道、即君以形声強我、未之敢從也、況於無形無声乎。非其道、即君以形声未之敢許也、況於殺其身乎。不然、而以君之一身一姓起見、君有無形無声之嗜慾、吾從而視之聴之、此宦官宮妾之心也。君為己死而為己亡、吾從而死之亡之、此其私暱者之事也。是乃臣不臣之弁也²³)。

「臣」の存在意義は、君主のためではなく万民のために奉仕するところにある。したがって、君主が強い態度や言葉で迫ってきたとしても従う必要はない。君主に無批判に従うことは宦官や妾の振舞いであるという黄宗羲は、この点を以て「臣」か否かを分ける基準とする。しかし、「臣」としてよく君主を補佐し支えていたとしても、「民」の苦しみを軽視するならば固より臣道に背く事態に陥る(為臣者輕視斯民之水火、即能輔君而興、從君而亡、其於臣道固未嘗不背也²⁴)。また、「君」と「臣」はともに木を曳くような関係にあるため、もし木を曳く一方が手綱を握らずに、他方の前でただ嬉々として笑い、かつそれでよろしいと考えるならば、そもそも木を曳くという事業(治天下)は成立しない(夫治天下猶曳大木然、前者唱邪、後者唱許。君與臣、共曳木之人也、若手不執紼、足不履地、曳木者唯嬉笑於曳木者之前、從曳木者以為良、而曳木之職荒矣²⁵)。

このように、「天下」のために「君」と「臣」が協力し治めるという発想は、明らかに民本思想に基づいている。儒学では、『孟子』の「民を貴しと為し、社稷之に次ぎ、君を軽しと為す。是の故に丘民に得られて天子と為り、天子に得られて諸侯と為り、諸侯に得られて大夫と為る。諸侯社稷危うくすれば、則ち変置す²⁶」が、民本思想を反映した一節としてしばしば持ち出される。『孟子』によると、国家にとつて最も大事とされるのは民であり、彼らに歓迎されることではじめて天子としての正当性が担保される。それゆえ、「民意を汲み取らず、国を危くするような為政者は、当然入れ替えるべきである²⁷」という「革命」の契機が是認される。要するに、『孟子』における民本思想の根本にある「民を貴しとなす」の背後には、理論的装置として「天」や「革命」が控えており、「民意」という名

の「天意」に配慮せず、民を蔑ろにする天子は天から見放され、結果的に命が革められたとみなされる。

黄宗羲が『明夷待訪録』の「原君」「原臣」の両篇において「天下が主であり、君主は客」であることを徹底的に強調していたのも、彼が『孟子』に強く依拠していたことのあらわれであった。『孟子』の思想を下敷きにしたうえで執筆された『明夷待訪録』はその後、ルソーの「民約」と意図せざる結合を果たし、清朝知識人から熱烈な歓迎を受けるのであった。

二・清末中国における『民約論』受容の諸相

中国において *Du Contrat Social* は、一八九八年に上海大同訳書局から出版された『民約通義』と題された書物によって史上初めて紹介された。ただし同書は、中江兆民による翻訳ならびに解説である旨が明記されていたように、漢文で書かれていた『民約訳解』の転載であった。⁽²⁸⁾ なお『民約通義』には、新たに「咽血嚙啣子」(咽血嚙啣子 *xue long hu zi*) なる匿名の人物による序文が付された。ここでは、「孔聖の因民の義、子輿の民貴の説」が中国においては十分に反映されてこなかったが、『民約』の一書のみが孔孟の思想的系譜に連なると強調されていた。つまり中国における『民約論』は、その受容の最初期から儒学の民本思想と結び付けられたうえで理解されていた。⁽²⁹⁾ なお、『民約訳解』(単行本)が原著の第一編のみの訳出であったことに応じるように、『民約通義』もそこまでを訳した部分訳であった。

その後『民約論』は、西洋学術に関する日本語文献を漢訳し西洋

思想を中国に紹介することに寄与した雑誌『訳書彙編』に一九〇〇年に掲載された。ここに載った「民約論」もまた部分訳であったとはいえ、『民約通義』よりさらに進んだ第二編第二章(法律之區別 *Division des Lois*)までを紹介した。そして、楊廷棟の翻訳『路索民約論』が全文を訳出したことによって、ここにおいて中国に初めて『民約論』の全訳がもたらされた。同書の序文「初刻民約論記」で、楊は次のようにその意義を強調していた。

民約の説、泰西の児童走卒も、其の麻を蒙り、其の徳を嘔わざるなし。亜東の国は、則ち倏乎として未だ之を聞かざるなり。日本明治初年、亦た嘗て訳の公世に行う、第だ之を行うも広からず、今ま其の古本を索むるに迄^{およ}ぶも亦た、僅かのみ。若し夫れ漢士の人士、則ち尤も瞠乎として之を解することなきは、良に悲しむべきかな。歳庚子、嘗て稍稍、訳書彙編の中に見る。既に改良の議ありて、且つ謂うに民智を疏浚するに、寧ろ之を卑くするも甚だ高きの論なからん、と。遂に此の書を輟^やめ、復た続けて刻さず。嗚呼、天の民約論を吾が中国において斬しむこと、何ぞ其の酷なることや。訳者又た卒卒として暇鮮く、其の業を終えること能わず、海内の望に負^{おぼ}く者も亦た甚だ久しからん。今ま力を併せて之を営み、書始めて成る、従つて此の茫茫たる大陸に、民約東来す。⁽³⁰⁾

「民約の説」は、西洋では「児童走卒」においても認識されているが、東アジアでは十分に理解されているとはいえない。なぜなら、明治日本においては『民約論』の翻訳が刊行されたが広がらず、ま

た『訳書彙編』でも訳出されたけれども満足な水準に達する内容ではなかったためである。そして「嗚呼、天の民約論を吾が中国において斬おしむこと、何ぞ其の酷なることや」と嘆息しつつも、この度の訳業によって待望の全訳が中国大陸にもたらされたと、自身の偉業を誇る。しかしながら、その自賛の背後にはいくつかの問題が潜んでいた。第一に、克服すべき訳書として挙げられていた『訳書彙編』掲載の「民約論」の訳業を、あたかも他人事のように述べていたが、実は『路索民約論』とほぼ同一の内容である。つまり、翻訳者の名義が明記されていなかったとはいえ、当該「民約論」は楊の手になる可能性がある。何より、『訳書彙編』の編纂に楊が携わっていたことに鑑みれば、多かれ少なかれ彼がこの「民約論」翻訳の事業に関与していたことは間違いない。

第二に、より一層深刻な問題として、『路索民約論』はフランス語原典からの訳出ではなく、明治日本で刊行された原田潜による全訳『民約論覆義』を底本とした重訳であったことである。つまり、「初刻民約論記」では一切言及されていなかったが、『路索民約論』は原田訳の漢訳に過ぎなかった（それはすなわち、『訳書彙編』の「民約論」も同様に原田訳を底本とする翻訳であったことを意味する）。しかも、そもそも原田訳が原著の主旨を正確に反映することができていなかったにもかかわらず、「民約論」(『訳書彙編』)や『路索民約論』はこれを無批判に漢訳していた。それゆえ、ようやく中国において真正正銘の『民約論』がもたらされたと述べていた『路索民約論』は、結果的に原著から著しく乖離した内容となった。たとえば、『路索民約論』(第一編第六章「民約」)には次のような訳文がみられる(『訳書彙編』にも同じ訳文がある)。

且つ夫れ一国は、猶お会社のごときなり、「資を集め設立するものなり、義は公司に同じ」。一国の人、「猶お社員のごときなり」。猶お股東を云うごときなり(「原注」)。社に在るの員は、各おの財産を斂めて、諸れを会社に納め、而る後に以て子然けつぜんとして独立し、匱乏きぼうの虞無かるべし。【中略】然れども既に衆を集めて為り、忽ち一人有るや、衆人の権利を以て、攘むすみて之を私篋の中に納れんと欲せば、則ち同社の人、群して將に起ちて為に難を為さんとす、此の時に於いてや、必ず一人を公選し、社事に長たらしむ。凡そ社中の是非は、悉く決を社長に取る、而る後に是なる者は之を直とし、非なる者は之を曲とす、一人の私見も逞たくまずることを得ざれば、即ち衆人の利益は以て全うすべし。否らざれば則ち各おの己謀を為し、公理を棄蔑す、【中略】是れ会社の名存すと雖も、而れども会社の実より、已に大いに相い徑庭するものなり。

「社員」の財産の一切を納めることによって「社会」(会社)が出来る上がるのと同様に、「民約」によって「一国」もまた成立する。全員が自身の財産を納めているゆえ、一人がこれらを任意に利用することは禁じられる。ただし、「公選」という手続きに基づいて選出された「一人」、すなわち「社長」であれば、「社中の是非」を悉く決定する権利を有することができる。要は「民約」とは、「会社」における「社長」のような「一人」の存在を正当化し、彼が「私」に趨むかふことなく「衆人の利益」を保障する。「公選」という方法によって選出された人物ならば、「社中」を統制し、さらには事の是非を

決定することができるといふ右の文章は、しかしながら *Du Contrat Social* 原典には存在しない。ただし、これは楊の工夫ではなく、その底本とされていた原田訳を、ある意味で真面目に漢訳した帰結に他ならなかった。事実、『民約論覆義』には原典には存在しない次のような一節がみられた。

且一國ハ即チ会社ナリ、國人ハ悉ク社員ナリ、社員ハ自己ノ財産ヲ挙ケテ会社ニ投與スルトキハ会社ハ其資力ニ乏シキコトナク、之カ為メ社員中亦敢テ会社ノ貧窮ヲ怒ルモノナカル可シ、之ニ反シテ自己ノ一二ノ權利ヲ自己ニ私有スルトキハ資力甚タ乏シクシテ諸多ノ事業ヲ為スニ堪ヘサルニ至ルヘシ、又会社ニ入りテ其結合セル權利ヲ一己人ノ私有ニ属セント欲スル時ハ、社中紛紜ヲ生シ争端ヲ開クニ至ルヘシ、此場合ニ於テハ豫シメ約シテ長ナルモノヲ置キ、理非曲直ヲ審理シ、非ト曲トハ之ヲ遠サケ、理ト直トハ之ヲ賞セサルヘカラス、然ラサレハ理非ヲ自カラ審理シテ、各々自カラ他人ノ事ヲ合セテ判定セントスルニ至ルヘシ、是レ矇昧無智ノ世、強力者弱脆者ヲ無道ニ使役スルノ流ニ陥キリ、会社ノ名アリテ会社ノ実ナキニ至ルヘシ³⁵⁾

そもそもルソーは、各構成員の全ての権利を、共同体の全体に対して全面譲渡するように求めていた。かくすれば、各人は自己を全ての人与え、しかも誰も自己を与えないわけであるから「共通の上位者」(*supérieur commun*) が登場する事態を回避することができ³⁶⁾。そうでなければ「自然状態」(*l'état de nature*) は存続し、社会契約は必然的に空虚で専制的なものに墮するであろう³⁶⁾。このような

社会契約の趣旨に対して『民約論覆義』は、「君主」に「社長」という概念を結びつけ、「社長」が「社員」を統率することができるという。つまり、本来の主張と異なり、「民約」によって「君主」の支配の正当性は担保されると『民約論覆義』は述べる。しかもこの一節に対して原田は、「一國ノ結成ハ会社ノ契約ニ異ナラス、臣民ハ社員ナリ、君主ハ社長ナリ」との「覆義」を付すことで、「社員」たる「臣民」は「社長」たる「君主」に服従しなければならぬと解説する。要するに、原田は「民約」によつて一人の「君主」に「臣民」が服従するという、「君主」と「臣民」の支配・服従関係が形成されると誤解していた。

たしかに、「一國」の設立が自発的結社としての「会社」のそれと同様であるとの認識は、たとえば早くも福沢諭吉『学問のすゝめ』において確認される。福沢は F. ウェーランドの *The Elements of Moral Science* を手掛かりに、同書の第七編において次のように叙述していた³⁷⁾。

凡そ国民たる者は一人の身にして二箇条の勤あり。其一の勤は政府の下に立つ一人の民たるるところにてこれを論ず、即ち客の積りなり。其二の勤は國中の人民申合せて一國と名づくる会社を結び社の法を立て、これを施し行ふことなり、即ち主人の積りなり。譬へばこゝに百人の町人ありて何とか云ふ商社を結び、社中相談の上にて社の法を立てこれを施し行ふ所を見れば、百人の人は其商社の主人なり。既にこの法を定めて、社中の人何れもこれに従ひ違背せざる所を見れば、百人の人は商社の客なり。故に一國は猶商社の如く、人民は猶社中の人の如く、一人

にて主客二様の職を勤むべき者なり。³⁸⁾

これに鑑みると、自発的結社としての「会社」のように「一国」の設立を捉えるアナロジーは、『民約論覆義』の独創であるとはいえず、原田は『学問のすゝめ』を参照にしていたのであろう。こうした福沢の議論に対して、松沢弘陽はルソー流の『社会契約論』のエッセンスを認め、大久保健晴は近代日本における「社会契約的な言説の端緒」であると評する。³⁹⁾ その一方で、社会契約論に特有の「自然状態」と権力の問題について福沢が言及していないため、右の「学問のすゝめ」での議論を「社会契約」とただちに結び付けることは留保されなければならないと警鐘をならす研究も存する。⁴⁰⁾

もともと『民約論覆義』の誤訳の所以は、単に原田による他文献からの援用のみによ来するのではない。その根本的な原因は、ルソーのいう *Souverain*（現在は主権者と訳される）を原田が正確に理解できていなかったことによる。たとえば兆民の場合、この点に關してとりわけ強い注意を払っており、『民約訳解』では「君」という訳語をあてていたものの、「衆人相い倚りて一体を為す」として *Souverain* を説明していた。そして「將に議して令を發せんとすれば、即ち君なり。別に尊を置き之を奉ずるに非ず。而して凡そ此の約に与る者は、皆な君たるに与ること有るなり」と、その意味内容を正確に理解していたがゆえに、慎重にこの概念を解説していた。⁴¹⁾ 一方で原田の場合、「一人」の「君主」（「社長」とその他の「臣民」（「社員」と）との関係を規定し、前者の権限を制約する契機として「民約」概念を把握していた。⁴²⁾ かくして、ルソーの人民主権論は『民約論覆義』では、「君主主権論」に描き直されるのであった。⁴³⁾

のように、原田は原著の主旨をはじめから全く理解できていなかったにもかかわらず、先行する文献の叙述を深い検討や吟味を経ることなく議論の補強材料として利用することで、かえって自らが「迷津望洋」（『民約論覆義』例言六則）の状態に陥るのであった。⁴⁴⁾

原著の主旨から全く乖離した『民約論覆義』は約二〇年の時を経て、期せずして中国において受容された。ただし、この書物が孕む諸問題は何ら疑念にさらされることなく、そのまま漢訳されたことよって、時の中国知識人は本来の主旨とは異なる『民約論』に魅了されるのであった。そこで展開された「民約」は、現状の中国が抱える問題を克服する可能性であったのと同時に、決して西洋の専有物ではない、否、むしろルソーが生きた時代よりも遙か昔の古代中国から既に存在する観念として認識されるのであった。

三、「中国のルソー」の発見

清末中国において「民約」が「会社」における「社長」の如く、「君主」による「国家」の支配を正当化すると同時に、その権限を制約する契機として誤解された背景には、楊廷棟が関与していた二つの翻訳書の存在があった。加えて、その原因をさらに求めるならば、原田潜の『民約論覆義』に辿り着く。つまり、ルソー本来の主張を描くことにはじめから失敗していた原田の訳書に楊が無批判に依拠したことよって、中国では間違った「民約」観念が流布するのであった。その波及効果の一つとして、黄宗羲をルソーになぞらえて称える顕彰運動を挙げることができる。

たとえば、陳天華は『獅子吼』（一九〇四・一九〇五年）におい

て「中国に遂にルソーが現れた。明末清初、中国には孟子以後、最高の人で、学問も品行もルソーより高い大聖人」として黄宗羲を評価する⁴⁶。そのうえで、「原君」と「原臣」の二篇は『民約論』と完全には一致しないものの、「民約の理は早くもそのうちに包括されている」と強調する⁴⁷。このように、陳天華にとって黄宗羲の表明する儒学的民本思想は、ルソーのいう「民約の理」とほぼ等価なものとして把握されていた。重要なことは、黄宗羲の思想が専ら伝統的な民本思想の文脈のなかのみで語られるのではなく、ルソーとの関係で論じられることにより「近代性」を獲得していく点である。この際、陳天華が「ルソー」を理解するにあたり手元においていたのは、原田訳の漢訳であった。というのも、『獅子吼』には「ルソー『民約論』がいうところの、人民の「合併」によって形成される「国家」とは、あたかも「公司」（会社）であり、そこには「股東」（株主）が存在していると述べているためである⁴⁸。要は陳天華もまた、原著の本意を正確に反映できていなかった漢訳に基づきルソーを理解していた。

さらに、儒学の文脈からルソーの「民約」の意義の説得を試みた人物として劉申叔（劉師培）がいる。劉師培は、中国思想から「民約」の觀念の抽出を試みた『中国民約精義』（一九〇四年）というユニークな書物を残している。ただし、この書物もまた『路索民約論』に感化され執筆されていた。それゆえ、楊訳のいう「民約」概念は中国に古代から存するというような発想が生まれるのであった。ただし、「中国民約精義序」には「吾国の学子は民約の二字有るを知ること三年のみ。大率 楊氏廷棟の訳す所の和本盧騷民約論に拠りて以て言を為す」とあるように、『路索民約論』が「和本」すなわち『民

約論覆義』に依拠していたことを劉師培は自覚していた⁴⁹。このように意識していた劉師培であったとはいえ、原田訳の瑕疵に気づくことはできず、やはり『路索民約論』を原典の翻訳書として扱っていた。たとえば、『中国民約精義』の「札記」の項では劉師培の見解として次のような「案」が付されている。

『民約論』は云わずや、「国家創立の時に当たり、一国民は各おの其の権利財産を罄くして、一に諸れを国家に納めて斬おしまず。蓋し各人其の有する所を散ずれば、暴横たる者の覬覦する所を免れず、之を一に集めれば則ち安固として失うことなし、黠者ありと雖も亦た其の技を施す所なからん。或いは国家公同の權利を以て、視て君主の私篋の存する所と為すことあれば、是れ大いに謬なり」。

ここでは、「一国民」の納める「権利財産」は必ず「国家」の共有物とならなければならず、「君主」の「私篋」となってはならないことが説かれている。そのうえで、「盧氏の言に由りて之を觀れば則ち、国家なる者は、国人の財産を集めて成る者なり。君主なる者は、国人の為に財産を保持する者なり」と、続けられる。そのうえで、「此れ即ち国家社会説」であると総括しているように、「民約」によって成立する「国家」は「社会」（会社）の設立のアナロジーとして捉えられている。「吾国聖賢」においても「民約」の觀念は確認できるとの信念を有する劉師培ではあったけれども、楊訳に依拠していた以上、それは決してルソーのいう「民約」（*contract social*）に一致しない。さらに『中国民約精義』では、「天下の為め

にして一姓の爲めに非ざるなり、万民の爲めにして一人の爲めに非ざるなり、君を以て国家の客体と爲し、君を以て国家の主体と爲すに非ざるなり」という黄宗羲の思想が、ルソーの議論と同じであるとして、こうして黄宗羲の思想に基づいて国家を設立したならば、必ずフランスやアメリカのような「共和政体」が出来上がる（其學術思想與盧氏同、本此意以立國吾知其必爲法美之共和政體矣）。『路索民約論』を介してルソーの政治思想を理解する劉師培においても、「君」(Soverain)は一人の君主の謂いとして誤解のうへ把握されていた。「一人」ではなく「万民」のための政治を説く黄宗羲の思想は、劉師培にとってアメリカやフランスにおける「共和政体」の理念と一致する。

そもそも、黄宗羲を「中国のルソー」と呼称したその嚆矢は、梁啓超であるといわれている。最後に、梁啓超が『新民叢報』に発表された「黄梨洲」(一九〇二年)を確認してみよう。ここにおいて梁啓超は、黄宗羲(梨洲)のことを「中国のルソー」として「近世三大思想家」の一人に数えている(ちなみに、残りの二人は康有為と譚嗣同である)。ルソーと黄宗羲をそれぞれが生きた時代背景に即してみるならば、「二百年前に一盧梭を得るは易く、二百年前に一梨洲を得るは難し」と述べているように、黄宗羲をルソー本人よりも優れた偉人として捉える。ルソーの生まれたヨーロッパにおいてはルイ十四世の専制の絶頂にあったが、継承すべきものとしてギリシア・ローマの政体があり、また読むべきものとしてはプラトン・アリストテレスの著作があったように、「民義」(人民原理)を明らかにすることは容易でありむしろ当然の趨勢であった(盧梭政産也、雖当路易第十四專制極点之時代、然有希臘、羅馬之政体可承、有柏

拉圖、阿里士多德之遺書可読、其能發明民義而光大之、尚屬易易)。他方で、黄宗羲が生まれたのは「数千年一統專制の国」において記述がみられるとはいえず、下等なものは人民を酷使することを説き、あるいは上等なものであったとしても民を保つには「赤子」の如く、民を養うにあたっては「禽畜」の如くにせよと述べているに過ぎなかった。こうした時代において、「生民の大原」「群治の大本」を論じた黄宗羲の出現には画期性が認められるのであった。たしかに、「梨洲の理想は盧梭の円満に如かず、梨洲の發明は盧梭の詳尽にかざる事」とについては梁啓超本人も認めるところであった。しかし両者を比較してみたとき、「梨洲先生を以て中国の盧梭と爲すこと」は、決して「溢美の言」ではないと自信をもって表明された。しかも、「道心淺薄」で貧に迫られて荒んだ生活を営んでいたルソーと異なり、黄宗羲は「学問氣節は矯矯として俗を絶し、上は道統を接ぐ、世の儒宗、すなわち「哲人」であった。「大儒」であり「人師」である黄宗羲は、それゆえ「盧梭の能く及ぶ所に非ざるなり」として絶賛される。

しかし「盧梭出でて十九世紀の歐洲は既已に彼のごとし、梨洲出でて二百年來の中國の依として旧たること此のごとし」であるのは一体なぜであろうか。その理由については、次のように述べられている。

歐洲、一盧梭出でて千百の盧梭踵を接して興る、風馳雲卷、頃刻に天下に遍く。中國、一梨洲出でて二百年來會て第二の梨洲其の人なし。盧梭の書一たび世に出て、販を再びすること數十

次、訳を重ねること十余国。梨洲の著述は、乃ち二百年来訓詁名物の故紙の堆中に溷沈す⁽⁵⁶⁾

つまり、西洋においてはルソーの思想的後継者が陸続と出現した一方で、中国においては黄宗羲に続く「第二の梨洲」が不在であり、彼の著作も古紙に埋没する状態にあった。こうした状況を打開するにあたって、この度『民約論』が中国にもたらされて、「愛国志」が万歳を叫んで歓迎している昨今においてこそ、「中国の盧梭」を改めて論じるべきだと強調する。人々が「中国の盧梭」を崇拜することになれば、「二十世紀の中国は、十九世紀の歐洲を視る」ことができないに違いないと、梁啓超は確信する。

梁啓超の場合は、原田訳が漢訳される以前から、兆民の『民約訳解』（あるいは『民約通義』）を介して既にルソーの思想の意義を論じていた。「破壊主義」（『清議報』、一八九九年第三〇期）では、「歐洲近世 國を医するの国手は、数十家に下らず。吾れ其れ方に今日の中国において最も適さんと視る者は、其れ惟だ盧梭先生の『民約論』のみなるかな」と、現在の疲弊した中国を救う「国手」（名医）としてルソーに言及していた。そのうえで、十八から十九世紀にかけての歐洲や明治日本に絶大な影響を及ぼしたルソーの政治思想の重要性が強調された⁽⁵⁷⁾。さらには、兆民の『理学沿革史』（一八八六年）を下敷きに執筆された「盧梭学案」と題した一篇を『清議報』（一九〇一年 九八一—〇〇期）に無署名で発表し、後に「民約論巨子盧梭学説」と改題し『新民叢報』（一九〇二年 一一、一二号）にも載せたように、梁啓超は兆民の諸著作からルソーの生涯や思想を学んでいた⁽⁵⁸⁾。

しかし、梁啓超においても原田訳の漢訳を読んでいた痕跡を認めることができる。この「盧梭学案」の冒頭にはルソーの小伝が付されており、宮村治雄はこれが杉山藤二郎『泰西政治学者列伝』（一八八二年）に基づいた文書であると検証していた⁽⁵⁹⁾。しかし、より正確を期するというならば、梁啓超が直接参照していた文献は、『泰西政治学者列伝』ではなく『訳書彙編』の「民約論」である⁽⁶⁰⁾。兆民を通じてルソーを理解していた梁啓超は、『訳書彙編』所載の「民約論」に対して批判的な立場にあったものの、皮肉にも原田訳の漢訳が、自身が提唱した「中国のルソー」⁽⁶¹⁾ 黄宗羲をより一層補強する説得材料として機能するのであった。

加えて、既出の論説「黄梨洲」において、黄宗羲をルソーに比肩して評価するにあたり特に注目されていたのは、黄宗羲が「生民の大原」「群治の大本」、すなわち君主の起源を説いていた点であった。事実、『明夷待訪録』（原君）は、「君主が存在しない状態では、人びとは自私自利を求めており、そうであるがゆえに君主が設けられた」（向使無君、人各得自私也、人各得自利也。嗚呼、豈設君之道固如是乎）と、ある種の「自然状態」を前提としたうえで、君主の発生源を説明していた。『明夷待訪録』のこの一節は、あたかも「万人の万人に対する鬭争」の様相を呈する自然状態を克服するために社会契約を結びリヴァイヤサンを要請する、ホッブズの議論を彷彿とさせる。ルソーはホッブズの議論を批判しつつ自身の「社会契約」を展開していたにもかかわらず、清末知識人はむしろ『民約論』を『明夷待訪録』に結び付けて理解しようとしていた。ルソーのいう本来の *Souverain* とは異なり、「民約」によって一人の「君主」（あるいは「社長」）が発生すると誤解していた楊廷棟が関与してい

た翻訳、さらには原田訳は、したがって黄宗羲の議論を想起させるのであった。

おわりに

民本思想は近代デモクラシーとは全く相容れないのか、それとも両者は繋がるものとして理解することができるのか。李暁東によるこのような問題提起は、儒学による西洋思想受容の有り様を検討するにあたり考慮されなければならない重要な論点である。ただし『民約論』の場合、「近代デモクラシー」の書物ではなく、はじめから民本思想を説く内容として当時の知識人によって認識されていた。それは、ルソーの政治思想が西洋から中国に直輸入されたのではなく、一旦日本を経由したうえで受容されたという大きな問題が絡むためであった。

本稿では、明治日本で刊行された間違いの多い原田訳『民約論覆義』が、中国で広く読まれた漢訳の底本であったことに注目した。そのうえで、そこでの間違いを自覚することなく無批判に受け容れた帰結として、明末清初の儒学者・黄宗羲の再発見と顕彰があったことを明らかにした。こうした点を踏まえるならば、明治日本の訳書を無視したうえで「中国のルソー」の成立過程を語ることはできない。

中国において『民約論』は、「民主」「共和」「革命」など、近代化の主旋律をなした知識や理論を提供した思想書として非常に重要な位置を占める。⁶⁵しかし、その受容の当初で、原典の内容から全く乖離した間違った翻訳書が流布し、それに基づきルソーの政治思想

が解釈されていたことにも留意しなければならない。ただしこの際、「中国」と「西洋」という二つの間柄のみで中国における『民約論』受容を説明することは不可能であり、「明治日本」という第三のアクターにも注意を払うことによって、その思想伝播の諸相を抉出することが期待される。

附記 本稿は、二〇二四年五月二十五日に二松学舎大学で開催された「日本儒学会 二〇二四年度大会」において「清末中国におけるルソーの受容と黄宗羲——中国のルソー」再考——と題し報告した内容がもとになっている。当日に司会の任を担ってくださいた伊東貴之先生に御礼を申し上げます。またフロアからご質問をいただいた方々にも感謝したい。最後に、本稿の査読を担ってくださいり大変有益なコメントとご指摘をいただいた匿名の査読者に篤く御礼申し上げます。

注

(1) 中国における『民約訳解』の受容については、島田虔次「中国での兆民受容」(『中江兆民全集』第一巻「月報」、一九八三年、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帰帰・ルソーへの帰帰——風行社、二〇一四年)、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)などを参照。朝鮮半島における *Daehwa Social* の紹介(ただし第一編のみ)は、『皇城新聞』(一九〇九年)に連載された「盧梭 民約」(漢字ハンゲル混じり体)を嚆矢とす

- るが、これは明らかに『民約訳解』の転載であった(ただし、兆民の名はみられない)。この点については、宮村治雄「東洋のルソー」素隠—兆民そしてトルコ・朝鮮・中国」(『開国経験の思想史 兆民と時代精神 増補新装版』東京大学出版会、二〇二四年)、二九七—二九八頁を参照。また、『民約訳解』と「盧梭 民約」との間にみられる異同に関する比較検討を行った研究として、이예안 「개화기의 루소」『사회계약 번역』로고스 『황정신민』 『백사민약』 이태」(『인문학』) 제 四〇권, 동아사이언스학회, 二〇一一年)がある。
- (2) なお、『民約訳解』が *Du Contrat Social* の内容から乖離する点に着目し、「東洋のルソー」という観点からでは兆民の思想の全容を説明することはできないことを強調した研究として、拙著『儒学者 兆民—「東洋のルソー」再考—』創元社、二〇二四年を参照。
- (3) 孫文は、既に一八九五年に横浜で結成した興中会においてこれらを印刷し宣伝していたけれども、ルソーと黄宗羲とを結びつけたのは梁啓超がはじめてである。
- (4) 川尻文彦『清末思想研究—東西文明が交錯する思想空間—』汲古書院、二〇二二年、一七九頁。
- (5) 清水盛光『支那社会の研究—社会学的考察—』岩波書店、一九三九年、九七頁。
- (6) 小島祐馬『中国の革命思想』弘文堂、一九五四年、四〇頁。
- (7) 張師偉『民本の極限—黄宗羲政治思想新論—』中国人民大学出版社、二〇〇四年、一七八頁。
- (8) さらに、山井勇は「黄宗羲の政治思想を民主的と評する人もあるが、君主専制の制度を捨ててないわけだから民主主義にはならない」と述べたうえで、「孟子以来の中国の伝統思想たる民本主義の主張」と述べている(山井勇『黄宗羲 人類の知的遺産33』講談社、一九八三年、六九頁)。あるいは、小関武史「ジャン・ジャック・ルソー、東洋のルソー、中国のルソー—東洋儒学文化圏におけるルソー受容の問題—」(『仏文研究』: *Etudes de Langue et Littérature Françaises*) 二五巻、京都大学フランス語学フランス文学研究会、一九九四年九月)、二四八頁も同様の見解である。
- (9) 島田虔次『隠者の尊重—中国の歴史哲学—』筑摩書房、一九九七年、一三六—一三七頁。
- (10) 同前、一三七頁。なお熊月之も、黄宗羲の政治思想が「ルソーの『社会契約論』の観点と基本的には一致する」と述べている(熊月之『中国近代民主思想史』上海人民出版社、一九八六年、二五三頁)。あるいは、もはやルソーの議論を越えて、黄宗羲の思想には議會制民主主義、責任内閣制の萌芽さえ認め得ると指摘する研究も存在する(侯外盧『中国早期啓蒙思想史—十七世紀至十九世紀四十年代』人民出版社、一九五六年、一六三—一六四頁)。
- (11) たとえば、李曉東「改良派」梁啓超の「革命」(『中国—社会と文化』二六号、二〇一一年)、一六五頁。また、安炳周「黄宗羲の公利的民本思想」『儒教의 民本思想』: 君主・民本으로 부터 民主에로의 轉換 可能性의 摸索』成均館大学校出版部、一九八七年)、一一二頁も、楊廷棟の翻訳を *Du Contrat Social* の翻訳であることを前提に議論を展開している。
- (12) 中国におけるルソーの受容を特集した雑誌に『思想史』第三号「專號」: 盧梭與早期中國共和、聯經、二〇一四年がある。そこに収録されている蕭高彦「民約論」在中國—一個比較思想的考察』の注五九では、「楊訳の凡庸な翻訳は原田訳を底本としている」と指摘されていると同時に、「これら二つの訳の比較検討は今後なされなければならない」と述べられている。
- (13) 川尻、前掲書、一六二頁、伊東貴之「経世学の展開と考証学の隆盛

- 明末清初期から清代の学術と思想 — 『アジア人物史第七卷 近世の帝国の繁栄とヨーロッパ』集英社、二〇二二年、六〇九頁。
- (14) 以下は、前掲拙著の第二章「君」と「臣」、および拙稿「中江兆民の儒学思想と東アジア思想史における位置づけ — 東洋のルソーと「中国のルソー」 —」、『倫理学年報 = Annals of ethics』第七十二集、二〇二三年)における黄宗義にかかる議論と重複する箇所がある。あわせて参照されたい。
- (15) 西田太一郎(訳)『明夷待訪録 中国近代思想の萌芽』平凡社、一九七一年、七頁。
- (16) 同前、八頁。
- (17) 小関、前掲論文、二四八頁。同稿は、中国においてルソーが「反体制としての儒学」の系譜に連なっていると論じる(二四四頁)。
- (18) 吳光(編)『黄宗義全集 第二冊』浙江古籍出版社、二〇二二年、二頁。なお、現代語訳は拙訳であるが、適宜、島田虔次『中国革命の先駆者たち』筑摩書房、一九六五年と西田、前掲『明夷待訪録』を参照した。
- (19) 前掲『黄宗義全集』三頁。
- (20) 宇野精一(訳注)『孟子』講談社学術文庫、二〇一九年、六一頁。
- (21) 内野熊一郎『孟子 新釈漢文大系四』明治書院、一九六二年、六七頁。
- (22) 前掲『黄宗義全集』三頁。
- (23) 同前、四頁。
- (24) 同前、五頁。
- (25) 同前。
- (26) 宇野、前掲『孟子』四五〇頁。
- (27) 河野顕「孟子の政治思想の現代的意義 — その「民本」思想を中心に —」、『政経研究』三六卷二号、一九九九年、六四五頁。
- (28) 張、前掲書、三二二頁。
- (29) ただし完全なコピーではなく、刊行に携わった者による改変も所々
- において確認することができる。この点は、鄒国義「『民約通義』…上海大同訳書局初刊本的新發現及其意義」、『中華文史論叢』二〇二二年第二期)、蔣海波「上海大同訳書局の日本翻刻書について — 『大東合邦新義』と『民約通義』を中心に —」、『孫文研究』第六八号、二〇二一年を参照。
- (30) 鄒国義(編校)『民約論』早期訳本合編与資料彙輯』上海古籍出版社、二〇二二年、三頁。
- (31) 同前、一一六頁。
- (32) 狭間、前掲書、一一八—一九九頁。
- (33) 同前、一九九頁、および楊琥『清末民初的思想与人物』四川人民出版社、二〇二二年、七五頁。
- (34) 鄒(編校)、前掲書、一三〇頁。〔 〕は原注。
- (35) 原田潜『民約論覆義』春陽堂、一八八三年、三七—三八頁。
- (36) Car s'il restoit quelques droits aux particuliers, comme il n'y auroit aucun supérieur commun qui pût prononcer entr'eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendroit bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisteroit, et l'association deviendroit nécessairement tyrannique ou vaine(Bernard Gagnebin et Marcel Raymond *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau(Bibliothèque de la Pléiade) III*, Gallimard, 1964, p361).
- (37) 宮村治雄『新訂 日本政治思想史 — 「自由」の觀念を軸にして —』放送大学教育振興会、二〇〇五年、一八八—一九九頁、松沢弘陽「社会契約から文明史へ — 福沢諭吉の初期国民国家形成構想・試論 —」、『福澤諭吉の思想的格闘 — 生と死を超えて —』岩波書店、二〇二〇年)、七〇—七一頁。
- (38) 慶応義塾(編纂)『福澤諭吉全集 第三卷』岩波書店、一九六九年、七〇頁。
- (39) 松沢、前掲書、七一頁。

- (40) 大久保健晴「明治初期日本における社会契約批判の諸言説」『政治思想学会会報』三二号、二〇一一年、一頁。
- (41) 中村敏子『福沢諭吉』集英社新書、二〇二四年、七五—七六頁。
- (42) 松本三之介・松沢弘陽・溝口雄三・松永昌三・井田進也(編)『中江兆民全集 一』岩波書店、一九八三年、一六〇頁。傍点は引用者による強調。なお、現代日本語の訳者の一人である桑原武夫もまた、Souverainとは「社会契約をむすんで一体となった人民全体のことをさすので、決して一個の人間をさすのではない」と解説していた(桑原武夫・前川貞次郎(訳)『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、四頁)。
- (43) さらに『民約論覆義』では、「国トハ衆人ノ公同一致セルニヨリテ其生命及ヒ其意志ヲ附與セル道理上ノ人即チ無形人」であり、「無形人タル国家ニ代リテ其権力ヲ維持スルモノ」として「君主」が位置づけられている(原田、前掲書、七五—七六頁)。つまり原田訳によると、国家は民約によって権力が付与され、その権力は一人の君主によって維持される(狭間、前掲書、九二頁)。
- (44) 狭間、前掲書、九一頁。
- (45) 凡例に相当する「例言六則」において原田は、*Du Contrat Social*が「意味玄妙ニシテ殆ント迷津望洋ノ憾ナキ能ハサル所アリ、因テ其大旨ヲ欄外ニ提示シ、読者ヲシテ本旨ヲ体認スルノ舟筏トナス」と述べていた(原田、前掲書、三頁)。
- (46) 「中国有一個大聖人、是孟子以後的第一個人。他的學問、他的品行、比盧騷還要高幾倍」(劉晴波・彭国興(編)『陳天華集』湖南人民出版社、二〇一一年、一一八—一九頁。引用に際して適宜表記を改めた。以下も同様)。
- (47) 「他著的書有一種名叫「明夷待訪錄」、內有「原君」、「原臣」二篇、雖不及「民約論」之完備、民約之理、卻已包括在內、比「民約論」出書還要早幾十年哩」(同前、一一九頁)。
- (48) 李、前掲論文、一六六頁。
- (49) 「照盧騷的《民約論》講起來、原是先有了人民、漸漸合併起來才成了國家。比如一個公司、有股東【下略】」(前掲『陳天華集』、一一八頁)。
- (50) 『劉申叔遺書 上』江蘇古籍出版社、一九九七年、五六三頁。なお、引用に際して表記を改めた箇所がある。以下も同じ。加えて、『中国民約精義』では、『訳書彙編』の「民約論」が訳出しなかった箇所からの引用がみられることから、劉が手元においていたのは明らかに『路索民約論』の方である。
- (51) 同前、五六八頁。
- (52) 同前。
- (53) 同前、五九一頁。
- (54) 島田、前掲『中国革命の先駆者たち』、一二八頁
- (55) 以下、「黄梨洲」(鄒国義(編校)、前掲書、四一六—四一七頁)を参照。
- (56) 同前、四一七頁。
- (57) 「破壊主義」(鄒国義(編校)、前掲書、三八五頁)。
- (58) 宮村、前掲『開国経験の思想史』、一三五頁。
- (59) 同前、二二一頁。
- (60) いま、それぞれの冒頭の一節を掲げ比較すると次のとおりである。
- 『泰西政治学者列伝』
 蘆騷名ハ戎雅屈一千七百八十二年六月廿八日(一説ニハ七月四日トモ云フ)瑞西国ノ都府日内瓦ニ生ル父ハ貧窶ノ時器匠ニシテ之レニ授クルニ正精ノ教養ヲ以テスルコト能ハズト雖トモ蘆騷天性読書ヲ好ミ自ラ稗史小説ニ就テ読法ヲ練習シ漸々進ンデ、ボツシユエ、モリエール、フォントネル、ラブリユール等ノ諸家ノ著書ニ涉獵ス(杉山藤一郎『泰西政治学者列伝』鶴声社、一八八二年、三五頁)。
- 『民約論覆義』
 屢騷名戎雅屈、時機匠某之子也、一千七百八十二年六月二十八日、生

于瑞西日内瓦府、家極貧窶、幼失母、天資穎敏、不常事家人世業、好讀稗官野乘、久之自悟句讀法遂涉于發朱惠、募理英爾、空士禰爾、及堡劉英爾諸大家書（原田潜、前掲書、五頁）。

【『訳書彙編』】

盧騷名戎雅屈、匠人某之子也、一千七百八十二年六月二十八日、生於瑞西日内瓦府、家貧窶、幼失母、天資穎敏、不屑事家人生業、而好讀稗官野乘、久之自悟句讀、遂涉獵於發朱惠、募理英爾、諸大家著作（坂崎斌（編）『訳書彙編』台湾学生書局、二〇〇二年、八一頁）。

【『盧梭学案』】

盧梭者、法国人、匠人某之子也、以一千七百七十二於瑞士之日瓦府。家貧窶、幼失母、天資穎敏、不屑家人生産作業、而好讀稗官野乘。久之自悟句讀、遂涉獵發朱惠、募理英爾、諸大家著作（『飲冰室文集点校』雲南教育出版社、二〇〇一年、三八二頁）。

杉山は、ルソーが敬愛していた人物として「ボツシュエ、モリエール、フォントネル、ラブリュエール」を挙げ、原田はこれをそのまま漢訳する。しかし『訳書彙編』は、「空士禰爾（フォントネル）」「堡劉英爾」（ラブリュエール）を省略しており、「盧梭学案」も同様であることに鑑みれば、梁が依拠していたのは『訳書彙編』に掲載されていた「盧騷小伝」であった。

- (61) 狭間、前掲書、一二八頁。
- (62) 伊東、前掲論文、六一一頁。
- (63) 拙稿「中江兆民はルソーの自然 (nature) を如何に理解したか？」（『自然と実学』第七号、二〇二二年）、一九―二〇頁。
- (64) 李、前掲論文、一六一頁。
- (65) 鄒国義（編校）、前掲書、一頁。