

# 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 —

小関 武史

## 序

「東洋のルソー」とは中江兆民のことであるが、このようにルソーの名を冠せられている思想家は独り兆民だけではない。中国明末清初の儒者・黄宗羲ワウツォウギもまた、清末の動乱期に至って変革運動を推進する人々によって「中国のルソー」と称揚され、その主著『明夷待訪録』は彼らのうちで革命の経典として読み継がれたのである。ルソーの論じた問題は多方面にわたっており、兆民や宗羲の問題意識も一点にはとどまらない。兆民を「東洋のルソー」と呼び、宗羲を「中国のルソー」と呼んだ人々は、一体どのようなルソー像を描いていたのであろうか。また、兆民と宗羲のどの一面を捉えてルソーと相通ずると見なしたのであろうか。

日本の自由民権運動や中国の改革・革命運動において、ルソー

の影響が甚大であったことは、改めて述べるまでもないだろう。しかしながら、それらの体制変革運動がルソーのみに基づいて民主政思想を鼓吹し、儒学に基づく君主政思想と対決したと理解するならば、それはあまりにも図式的な理解の仕方と言わざるをえない。ルソーを民主主義の思想家と解釈し、儒学を君主政の理論と解釈することは、十分に可能であり、また一般的でもあるだろう。しかし、ルソーについても儒学についても、別の解釈はありうる。それらは決して、後世の思想家が自らの思想を正当化するために展開した牽強附会の論ではない。多様な解釈を生み出す可能性は、元のテキストそれ自体のうちに秘められていたのである。そこで、第一章では「論語」と「孟子」から反体制的な言行を抜き出し、続く第二章ではルソーの「社会契約論」から国家主義的側面を抽出し、そのような解釈がテキストに内在したものであることを明らかにしようと思う。

以上のような解釈の幅を踏まえたいうで、第三章と第四章で近代日中両国におけるルソーの受容について検討してみたい。日本でも中国でも、ルソーはまず政治思想家として受容された。先に述べたように、ルソーの影響は日本の自由民権運動や中国の改革・革命運動において、特に顕著に認められる。別の言い方をすれば、ルソーの政治思想がもたらした衝撃は、これらの運動がひとまずの決着を見た段階で沈静化するのである。冒頭に掲げた「東洋のルソー」中江兆民「および「中国のルソー」黄宗羲」という表現は、この最初の衝撃を約言したものに外ならない。

この二つの表現はよく似ているが、その背後にある意識には大きな差があるように思われる。第一に、兆民が明治の人々から見て同時代人であったのに対して、宗羲は清末の人々にとって過去の人であった。第二に、兆民はルソーの紹介者であるが、十七世紀に生きた宗羲はルソーの存在すら知らない。第三に、兆民は宗羲と異なり儒者ではない。兆民自身は漢籍の素養も十分に持ち合わせているが、周囲の目は彼を儒者とは見ていない。

本論は、中江兆民が「東洋のルソー」と呼ばれ、黄宗羲が「中国のルソー」と呼ばれたことの意味を問うことによつて、東洋におけるルソー受容の問題を考える試みである。

## 一 君より民——反体制思想としての儒学

儒学は、基本的に支配者の思想であった。先秦時代に花開いた

多くの思想のうち、後に官学の地位を占めるに至ったのが儒学だけだったことを見ても、それは明らかであろう。中国でも日本でも、期間と程度に差はあつても、儒学は支配の仕組の中に組み込まれていた。そのような事実が生じたのも、結局は儒学の内面に現存の秩序を維持するのに適した面があつたからである。たとえば、儒学では君臣の義、父子の親、夫婦の別、長幼の序、朋友の信を五倫と称して貴んだように、名分を重んずる傾向が強い。このような名分の重視が身分制社会を支える役割を果たしてきたことは、ここで改めて述べるまでもないことであろう。

しかし、それは儒学本来の姿なのであろうか。それは単に儒学の一面に過ぎないのではなからうか。儒学が体制護持の思想として受け止められてきた歴史的事実は大変重いものであるが、そのような解釈が全てであるとは言いがたい。少なくとも、「論語」や「孟子」といった原典には、反体制的と言いうるような思想が宿されている。

「論語」に描かれる孔子の言行には、特定の人物に対する忠誠という観念は稀薄である。孔子は周公を理想とし、周の礼楽文化を追い求めた。孔子は、自らの理想の実現のためには手段を選ばなかつた人である。白川静氏の「孔子伝」によると、孔子晩年の十四年間に及ぶ亡命は政治的な理由によるといふ。当時の魯は三桓と呼ばれる権門の支配下にあり、国君の権威は名ばかりのものであつた。孔子は聖人の道を行なうことを欲し、三桓の弱体化を謀つたものの失敗し、そのために国を逐われたのだという。

このような孔子の革命者としての一面は、たとえば子路篇の

「苟くも我を用ふる者あらば、期月きげつのみにして可ならん。三年にして成すこと有らん（もし私を用いる人があるなら、一年だけでも構わない。三年あればうまく成し遂げられるだろう）」という言葉によく示されている。招きがあれば、相手が誰であろうと、孔子はそれに応じようとしたのである。「誰であろう」というのは決して誇張ではない。実際、孔子は公山弗擾こうせんふじょうや佞人ねいじんといった叛乱者の招きにさえ呼応しようとするのである。陽貨篇に見える次の二条の記事は、後の時代の人が孔子を反体制思想家として描くときには必ずと言ってよいほど引き合いに出す箇所なので、煩を厭わず全文を掲げておく（『論語』では公山弗擾と佞人、それぞれ公山不擾、佞人ねいじんと記されている）。

公山不擾、費を以て畔く。召く。子往かんと欲す。子路説よきことばずして曰はく、之くことなきのみ。何ぞ必ずしも公山氏にこれのかんと。子曰はく、夫れ我を召く者にして、豈に徒ならんや。如し我を用ふる者あらば、吾は其れ東周を為さんかと。

（公山不擾が費の町に拠って叛乱を起こして先生を招いた。先生は行こうとされた。子路は不満で、「おいでにならなくてもよろしいでしょう。何も公山氏のもとに行かなくても」と言った。先生は言われた、「一体私を招こうというのに無意味なことがあろうか。もし私を用いる人があるなら、私は東周を興すのだがね」）

佞人召く。子往かんと欲す。子路曰はく、昔者由や諸を夫子に聞けり。曰はく、親ら其の身に於いて不善を為す者は、君子は入らざるなりと。佞人、中牟を以て畔く。子の往くや之を如何と。子曰はく、然り。是の言有るなり。堅しと曰はざらんや、磨すれども磷がず。白しと曰はざらんや、涅すれども緇くろまず。吾豈に匏瓜ほうかならんや。焉んぞ能く繫りて食らはれざらんと。

（佞人が先生を招き、先生は行こうとされた。子路が言った、「前に私は先生からこのようなことを伺いました。自分から善くないことをする者には、君子は近づかないものだというのでした。佞人は中牟の町に拠って叛乱を起こしました。先生が行こうとされるのは、一体どういうことなのでしょうか」。先生は言われた、「そうだった。そういう言葉を発したね。けれども、『堅いと言わずにおられようか、こすつても薄くならないものは。白いと言わずにおられようか、黒土で染めても黒くならないものは』とも言うではないか。それに私だって〔役立たずの〕ふくべでもなからう。どうしてぶら下がったままで食べられずにいられようか」）

自らの理想とする政治の実現を第一に考え、そのためには叛乱者と手を結ぶことも辞さない反体制者としての孔子の姿が、ここにはよく現れていると言えよう。白川氏は、「孔子に対するそのよくな認識は、孔子に近い時代にあつては、おそらく一般的なものであつたのではないかと思う」と述べているが、「反体制者＝孔子」

というイメージは、後に詳しく見るように、清末の改革派・革命派の人々の間で鮮やかに甦ることになる。

孔子は所与の体制に抵抗した。それは理想の人・孔子の人となりをよく示している。しかし、そこにはまだ十分な理論的支えがない。抵抗という行為を理論的に裏付け、後の時代に大きな影響を及ぼしたのは孟子である。

すでに周初の金文資料や『書経』において、至上の存在である天は優れた徳の持主に命を授けて地上を治めさせるといって「天の思想」が見受けられる。このような考え方は王朝の交替に理論的根拠を与えるものであるが、これを政治思想として整えたのが『孟子』である。ここでしばらく『孟子』の展開する君主論を検討してみたい。まずは湯武放伐論を引く。

齊の宣王問ひて曰はく、湯の桀を放ち、武王の紂を伐てること、諸有りやと。孟子対へて曰はく、伝に於いて之有りと。曰はく、臣にして其の君を弑す、可ならんやと。曰はく、仁を賊ふ者之を賊と謂ひ、義を賊ふ者之を残と謂ふ。残賊の人之を一夫と謂ふ。一夫紂を誅するを聞けるも、未だ君を弑するを聞かざるなりと。〔梁恵王下〕

（齊の宣王が尋ねられた、「湯王は桀王を追放し、武王は紂王を討伐したというが、このようなことがあったのだろうか」。孟子は答えて言われた、「そのように伝えられております」。宣王が言われた、「臣下の身でありながら君主をあやめても構わないものだろうか」。孟子は言われた、「仁をそこな

う者を賊と呼び、義をそこなう者を残と呼びます。残賊の人はただの匹夫にすぎません。紂という匹夫を殺したということは聞いておりますが、君主をあやめたという話は聞いたことがありません。〕

たとえその位にあったとしても、仁義を備えていない君主はもはや君主とは認められない。ここから先の解釈は二つに分かれる。第一は、だから君主たる者は謹んで徳を修めなければならない、という為政者への戒めと解する方向である。第二は、だから暴君は討伐すべきである、という体制転覆容認論と解する方向である。動乱期に第二の方向に沿った議論が出てくる素地は、『孟子』のテクストに内在しているのである。

しかし、仮に革命が容認されるとしても、それには新たな指導者が天命を授けられた人物であることが必須の条件となる。それでは天の意志は何によって窺い知ることができるのであろうか。すでに『書経』の泰誓に「天の視るは我が民に自りて視、天の聴くは我が民に自りて聴く（天がものを視るのは民を通して視るのであり、天がものを聴くのは民を通して聴くのである）」とあるように、天意は民意を通して現れるという思想が古来存在した（『書経』のこの文言は『孟子』万章上にも引かれている）。政治を論ずるに当たって、民の存在が意識されるようになったのである。『孟子』の民本思想と呼ばれるものは、その意識の現れである。

孟子曰はく、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。諸侯社稷を危ふくすれば、則ち変置す。犠牲既に成え、黍稷既に絜く、祭祀時を以てす。然り而して旱乾水溢あれば、則ち社稷を変置すと。  
〔尽心下〕

〔孟子が言われた、「民が何よりも貴重で、土地と穀物の神(国)がその次で、君主が一番軽い。だから大勢の民に信任されると天子となり、天子に信任されると諸侯となり、諸侯に信任されると大夫となる。諸侯が国を危うくするならば、その諸侯を変える。生け贄が肥え太り、お供えの穀物が清らかで、祭りを行なう時期が正しいのに、それでも早魃や洪水があるならば、その社稷を変える。〕

民心の向背は天子の位をも左右するという認識が、ここには明確に示されている。先の革命論とあわせると、民の支持を受けた者が現在の政権を打倒することは、天という至上の存在の意向に適った正当な行為だという解釈が成り立つ。実際、『孟子』は体制変革者の理論的拠り所ともなった。「民為貴、社稷次之、君為輕」の十文字は、民主主義のスローガンとしても十分通用しそうである。

私は、孔孟を反体制の思想家として解釈することが正しいと主張するつもりは毛頭ない。「論語」や『孟子』のような古典は、多様な解釈を許すからこそ現代にまで読み継がれてきたのだと思う。

私が本章において示そうとしたのは、儒学の政治思想には反体制的な論理が内在的に組み込まれているということである。だからこそ、清末の動乱期に孔子や孟子を反体制の思想家と見なす解釈が一定の勢力を持ちえたのである。が、先を急ぐ前に、ルソーの政治思想を国家主義の思想として読む試みについて検討することとしよう。

## 二 個より全——国家主義者としてのルソー

ルソーの政治論の要点は『社会契約論』によって知ることができる。政治に関するルソーの著作としては、他にも『政治体制論』、『コルシカ憲法草案』、『ポランド統治論』などがあるが、十九世紀後半から二十世紀初頭にかけての日中両国における知名度、およびその政治運動に及ぼした影響に鑑みて、本論では『社会契約論』に分析の対象を限定する。近代日中におけるルソーの衝撃の第一波は、まさしく『社会契約論』によって引き起こされたものであった。

ルソーの構想する政治体にとって、重要な契機が二つ存在する。すなわち、社会契約と立法である。ルソーは『社会契約論』第二篇第六章の冒頭で、『社会契約(Pacte social)によって我々は政治体に存在と生命を与えた。今や立法(Legislation)によって政治体に運動と意志を与えなければならぬ』と述べている。政治体を現出させるのが社会契約という行為であり、政治体に向性を

付与するのが立法という行為なのである。

以下に私が提示するのは、社会契約と立法がルソー的政治体の特徴付けているという前提のもとに、この二つの行為の分析を通してルソーを国家主義者として解釈する試みである。その意図は、孔孟を反体制者とする解釈を提示した前章の場合と同様、解釈の幅がテキストそれ自体から生み出されてくるものであることを示すことにある。くだいようだが、その点は予め断っておきたい。

なお、国家主義という言葉について附言すれば、この語によって私が意味しているのは、個人よりも政治的共同体を優先させる立場のことである。したがって、本論で用いられる国家主義という言葉は、十八世紀にはしばしば「全体への関心 (intérêt general)」<sup>4</sup> と言い換えられることの多かった「祖国愛 (patriotisme)」<sup>5</sup> という語に近い。

『社会契約論』第一篇第五章の最後の段落で、ルソーは多数決について次のように述べている。「多数決の法則それ自体も約束によって打ち立てられたものであり、少なくとも一度は全員一致があったことを前提としている」<sup>6</sup>。ある集団が集団として意思を決定するためには、意思決定の過程をどうするかという点に関して事前に完全な合意が得られていることが必要なのである。そのことを確認したうえで、ルソーは社会契約について論じ始める。

政治体は自ずから存在しているのではない。それは社会契約という行為によって存在し始める。ルソーによると、滅亡の危機に瀕する人類が生存の仕方を変えて生き延びるために採る手段、そ

れがすなわち社会契約である。人々はその時点で契約によって集合するのであるが、この契約は集合の構成員全員による一致の下に結ばなければならない。全員一致が可能なのは、契約の条件が全ての人にとって等しいからである。では、なぜ条件が等しくなるかという点、それは各構成員から共同体への譲渡が全面的で留保が一切ないからである。各構成員は文字通り全てを、自分自身さえも、無条件に共同体に譲渡する。この全面的譲渡 (alienation totale) の見返りとして、各構成員は結合以前には持っていたなかった共同の力を享受しうるようになる。社会契約によって、人は他人より不利益を被ることがなく (なぜなら条件に差がないから)、以前より利益を受けられる (なぜなら新たな力を受け取るから)。これがルソーの説く社会契約であるが、その本質はルソー自身によって次のように要約される。

我々の各々は、身体と全ての能力を共同のものとして、一般意志の最高の指導の下に置く。そして我々は、各構成員を全体の不可分の一部分 (partie indivisible du tout) とし、ひとまとめにして受け取るのである。<sup>7</sup>

社会契約によって、各構成員は「全体の不可分の一部分」となる。いわば、各構成員は一種の運命共同体を形成するのである。そのような一体感、次のような言葉によって表現されるであろう。

群衆がこのように集合して一つの団体になるや否や、その団体を攻撃することなしに、構成員の一人といえども傷付けることはできない。ましてや構成員たちが苦痛を感ずることなしに、その団体を傷付けることはできない<sup>(6)</sup>。

このような一体的な共同体においては、身勝手な振る舞いは許されない。各構成員は個人としての意志を有しているが、それが一般意志に反することは十分にありうる。ところが、個人が自らの特殊意志の赴くままに行動すれば、ついには政治体の破滅を招くことになる。したがって、特殊意志に対する一般意志の優位という原則が確立されなければならない。

それゆえ、社会契約が空虚な題目にならぬよう、社会契約には暗黙の約束が含まれているのであり、その約束が他の全ての約束を実効あるものになっている。すなわち、誰であれ一般意志への服従を拒む者は、団体全体によって服従を強制されるという約束である<sup>(7)</sup>。

このように、一般意志は特殊意志を支配しうる。ところで、全構成員に対する絶対的な力を有しているのは主権者(Souverain)であるが、ルソーにおける主権者とは、一つの人格となった政治体を能動的な面において捉えたときの呼称であって、君主や政府を意味するのではない。一方、各構成員は「国民(Citoyen)」として主権に参加しているのであるから、特殊意志が一般意志の指

導下に置かれるとしても、それはいわば自分で自分を制御するよ  
うなものである。したがって、一般意志による特殊意志の支配が、  
直ちに特殊意志の持主たる個人が別の個人によって支配されるこ  
とを意味するわけではない。しかしながら、社会契約に反して共  
同体(政治体)の存立を脅かす者に対して、当の共同体が一般意  
志の名において力を行使する道が開かれた以上、国民が共同体に  
よって犠牲にされるといふ事態は常に生じうる。それも主権者に  
よってではなく、法の執行者にすぎない統治者(Prince)、すなわ  
ち主権者と臣民との間に介在する個人もしくは団体によって、生  
命を左右される可能性もなしとは言えない。次の第二篇第五章の  
一節は、ルソー自身がその危険について記したものと注目され  
る。

ところで、国民は法によって危険に身を曝すことを求めら  
れても、もはやその危険についてとやかく言えない。そこで  
統治者がその国民に対して、お前の死ぬことが国家に役立つ  
のだ、と言えば、彼は死ななければならない。なぜなら、ひ  
とえにその条件によって彼はそれまで安全に生きてきたので  
あり、また彼の生命はもはや単なる自然の恵みなどではなく、  
国家からの条件付きの贈物だからである<sup>(8)</sup>。

ここに「統治者」とあるのは、あるいは「主権者」の言い間違  
いなのかもしれない。『社会契約論』において統治者という語が初  
めて登場するのがこの箇所なのだが、統治者という概念について

は第三篇第一章にならないと説明されないので、このような推測を立てたとしてもあながち不当ではないだろう。だが、ここは文字通りに、主権者ではなく統治者が国民の生殺与奪の権を手中に収める可能性にルソーが言及したものと受け止めておく。

さて、社会契約をめぐる以上の考察によって、ルソー的政治体においては、各構成員が一体となつていて、各構成員が全体に従属していること、そして全体の名において個人が生命を奪われうることを確認しえた。共同体が個人より上に置かれていることは、これによって明らかにされたことと思う。社会契約によつて政治体を形成することが人間の生き延びる唯一の道と考えるルソーにとつて、共同体に絶対的な価値を付与することは当然とも言える。ルソーの政治思想は、個人よりも共同体に重きを置くという意味において、極めて国家主義的なのである。このように共同体優先を原則とするルソー的政治体において、ある個人が別の個人（もしくは団体）の支配下に置かれずに済むのは、当の個人が能動的に主権に参加している限りにおいてのことである。先程の統治者のような存在が出現した途端に、個人の自律は危うくなる。統治者ばかりではない。立法者 (Legislateur) もまた、個人の自律を損なう可能性がある。

先にも触れたように、立法というのは政治体に運動と意志とを与える行為である。具体的には、国家の形態について原則的な決定を下すことである。原則的という限定をつけたのは、個別的な取り決めは立法の対象外だからである。立法の主体は全人民であり、立法の対象もまた全人民である。

ところが、ルソーは立法者という概念を持ち込んでくる。「盲目の群衆」という言い方さえするルソーには、立法という難事に当たることなど人民には不可能だ、という判断がある。その役割は立法者に委ねられる。

第二篇第七章の最初の段落は、立法者の描写に費されている。立法者とは一体いかなる存在なのであろうか。

諸国民に適した最良の社会規則を見つけるためには、優れた知性が必要であらう。そのような知性は、人間の持つあらゆる情念を目にしながら、そのいづれによつても動かされず、我々の本性とは何の関わりもないのに、それを根柢から知っており、自分自身の幸福は我々と関係がないのに、我々の幸福のために心を砕き、さらには時の流れの中ではるか遠くの栄光を期して、ある世紀に働いて、その成果を次の世紀になつて享受することができる。人々に法を与えるには神々が必要であらう。<sup>9)</sup>

この記述から、立法者について二つの特徴を指摘することができるであらう。第一は、神々にもなぞらえられるような並外れた優秀さである。そして第二は、立法の対象となる共同体に対する外部性（実際、ルソーは外国人が立法者となっている例を挙げている）である。類い稀な資質によつて法を制定するが、その後は共同体に介入しない——立法者とはそのような存在である。どことなく神秘的な色彩さえ帯びている。

ルソーの論理の展開を追うと、彼の構想する政治体において立法者が不可欠の存在であることは納得できる。立法者自身は法を支配するだけで人々を支配するわけではないから、直ちに独裁が生ずるわけではない。しかしながら、立法者のような超常的存在が論理の中に組み込まれていることそれ自体が、そうした存在への希求がルソーの思考において相当に強いことを、そしてさらにルソー的政治体において独裁が生み出される可能性のあることを、示しているのではなからうか。

ルソー的政治体は、必ずしも民主政という形態を採るものではない。法によって治められている国家は、その形態にかかわらず共和国と呼ばれる。「全て合法的な政府は共和的(republicain)である」とルソーは言うが、最後の共和的という語に付けられた原註を読んでみよう。

私はこの語によって、貴族政もしくは民主政のみを意味しているのではない。一般に、法という一般意志によって導かれている全ての政府を意味しているのである。ある政府が合法的であるためには、それが主権者と混同されてはならず、主権者の僕でなければならぬ。この場合は、君主政さえも共和的である。<sup>10)</sup>

ルソーは政府の形態にはこだわっていない。重要なのは、立法という行為によって政府の形態を決めることである。実際、場合によってはルソーは独裁をも容認するのである。なぜなら、「政治

制度を強固にしようとするあまり、その働きを停止する力まで失ってはならない<sup>11)</sup>」からである。それでは、どのような場合であれば独裁は許容されるのであろうか。それは国家の存亡がかかった危機においてである。ルソーはここでも「人民の第一の意向が国家を滅ぼさないことにあるのは明白である<sup>12)</sup>」という認識に立つて論を進めている。

ルソーは独裁を煽っているわけではない。しかし彼は、国家の存続という大義のためには、法を停止して独裁という手段に訴えることをも辞さないのである。それほどまでに、ルソーの国家主義への志向は強い。国民が主体的に政治に関わってゆくという点を重視して、「社会契約論」を民主主義の経典として読むことができる一方で、共同体優先の論理を重んじてこの書を国家主義を説いたものと見なすことも可能なのである。少なくとも、旧体制を打破して新しい国家を建設しようとする人々にとって、ルソーは強大な権限を手中に収めるための理論的裏付けの提供者として映ずるのであろう。

### 三 明治前期の日本におけるルソー受容

ルソーがいつ頃日本に紹介されたのか、それを正確に特定することは難しいが、幕末にはルソーの名前は知られていたようである。明治の世となり、ルソーの著作の翻訳が刊行されるにつれて、

ルソーに対する理解も次第に深まっていった。私は前章でルソーの国家主義的側面を指摘したが、明治初期にあってはルソーにそのような側面があるという意識は稀薄であった。ルソーを奉ずる人々は人民主権論や抵抗権思想に感銘を受け、逆に彼を批判する人々はそうした主張を危険視した。いずれにしても、ルソーを民主主義の思想家と見なしているのである。

児島彰二編輯の『民権問答』（明治十年）は、その名が示す通り民権という概念をめぐる議論を問答体に仕立てた著作である。<sup>13</sup>問者が民権論を批判し、答者がそれに応酬するという体裁になっているが、問者によるルソー批判が二箇所で見られる。その骨子は、ルソーは民権を主張して君権を制限し、国事は人民の意志によって決すべきであるとしたが、その結果フランス革命のような動乱が惹き起こされたのであり、このような危険極まりない暴論は現在の日本には不適切だ、というものである。当時の保守家の間には、ルソー流の民権の伸張と君権の制限という主張は、政府主導による国家建設を妨害する理論以外の何物でもなく、その行き着く先はフランス革命のような政治的動乱（特に国王の処刑という事態が重く見られている）であるという危機感があった。民権論者の側から言えば、ルソーの政治思想は国権論に対抗するための理論的支えであった。

中江兆民を「東洋のルソー」と呼んだ人々の意識のうちには、そのようなルソー像が結ばれていた。ルソーと兆民は、人民主権論者にして革命家という一点において通底していると見なされていたのである。まずは、兆民の弟子である幸徳秋水の言葉に耳を

傾けてみよう。

先生の仏国に在るや、深く民主共和の主義を崇奉し、階級を忌むこと蛇蝎の如く、貴族を悪むこと仇讐の如く、誓つて之を削除して以て斯民の権利を保全せんと期せるや論なし。

且つ謂らく、凡そ民権は他人の爲めに賜与せらるべき者に非ず、自ら進んで之を恢復すべきのみ。彼の王侯貴族の恩賜に出る者は、亦其剝奪せらるゝ有るを知らざる可らず。古今東西、一たび鮮血を濺がずして、能く真個の民権を確保し得たる者ある乎。吾人は宜しく自己の力を揮て、専制政府を顛覆し、正義自由なる制度を建設すべきのみと。

如此にして、先生は革命思想の鼓吹者となれり、「政理叢談」は発行せられたり、ルソーの「民約」は翻譯せられたり、仏学塾は民権論の源泉となれり、一種政治的倶楽部となれり、而して偵吏物色の焼点となれり。次で西園寺侯の東洋自由新聞起り、自由党起り、板垣君の自由新聞起るや、先生皆な之に与かり、熾んに自由平等の説を唱えて専擅制度を掃撃したりき。<sup>14</sup>

秋水は、専制政府を心底憎み、民権の確立のためには血の犠牲をも厭わぬ、そのような革命の闘士として、兆民を描いている。それが実像と一致しているかどうかはともかくとして（秋水自身の政治的立場を斟酌する必要があろう）、兆民とルソーを結ぶ線上に革命的急進主義があるという認識に注目しておきたい。

次に、外部から兆民に向けられた視線がどのようなものであったかを見てみよう。兆民がルソーについて最も積極的に紹介・発言していたのは、『政理叢談』が発行されていた明治十五年から同十六年にかけてのことである（『民約訳解』はこの翻訳雑誌に連載されていた）が、陸羯南はこの時期の論壇を回顧して、『近時政論考』（明治二十四年）において、「中江氏等の主に崇奉せしはルソーの民約論なるが如く、『政理叢談』は殆どルソー主義と革命主義とを以て其の骨髓と為したるが如し」と評している。ここにもまた、兆民の立場を革命主義と見なし、その点において兆民とルソーが相通する点と見解が表明されている。おそらく、これは兆民とルソーについての一般的な評価をかなりの程度代弁していると思われる。そうでなければ、『東洋のルソー』中江兆民というイメージは定着しなかったであろう。類似の表現を冠せられた思想家は他にもいる。一例を挙げると、民権派の『評論新聞』は箕作麟祥（兆民は彼の塾で学んだこともある）に「東洋の『ルソー』日本の『モンテスキュー』』という呼称を献上している<sup>16</sup>。しかし、今日我々が「東洋のルソー」という言葉を耳にしたとき、最初に（あるいは唯一）思い浮かべるのが兆民であるほど、人々の意識において兆民とルソーとは強固に結び付いているのである。ところが、当の兆民自身はルソーに対して一定の距離を保っていたように見受けられる。この点について、しばらく論じてみようと思ふ。

明治時代の日本においてルソーの名が常にフランス革命と、しかも革命によって招来された無政府状態と結び付けられていたこ

とは、すでに確認した通りであるが、無政府状態は兆民の嫌悪するところであった。次に掲げる秋水との対話からも、兆民のそのような性情が窺われるのではないだろうか。

子曾て曰く、仏国革命は千古の偉業也。然れども予は其惨に堪へざる也と。先生曰く、然り予は革命党也。然れども当时子を以て路易十六世王の絞頸台上に登るを見せしめば、予は必ず走つて劊手を撞倒し、王を抱擁して遁れしならんと。此一語以て如何に先生の多血多感、忍ぶ能はざるの人なりしかを知るに足る可し。

処刑されゆく国王に対して向けられた兆民の深い共感は、一体何に由来するのであろうか。秋水は、その理由を兆民の人物のうち求めてはいるが、そのような側隠の情のみに基づいて兆民の共感を説明しうるとは思われぬ。兆民は、その政治理念においても、急進的革命主義とは一線を画していたのではあるまいか。私がこのような仮説を立てるのは、ただ単に兆民が「君民共治之説」を唱えるなど、天皇の存在にも配慮した現実的な対応を示しているからではない。ルソーに対する兆民の態度——それもはっきりとは表明されていない態度——のうちに、反無政府主義の証拠を見出しうるように思うからである。おそらく兆民は、ルソーの国家主義的側面を感じ取っていた。そればかりか、その国家主義が専制独裁を生み出しやすいことにも気が付いていた。このように主張することの根拠として、私は以下の二点を指摘したい。第一

は「政理叢談」第三十一号（明治十六（一八八三）年四月五日）に「主権属民論」という論文が収録されていること、第二は「民約訳解」がルソーの原著の全訳ではないことである。

「主権属民論」の著者はラクロアというポーランド人で、パリ大学法学部を出た後、エミール・アコラーズの弟子となった。「政理叢談」には、原論文の前半のみが中沢文三郎の訳によって掲載されている。アコラーズ主宰の雑誌「政治学」創刊号（一八七八年）に掲載された原論文は、反復を多用した演説調の文体で書かれており、一つ一つの文も短い。冒頭部分を引用してみよう。

主権というのは全能ということだ。なぜなら限定された力などというものは、至高でない力だからである。

人民は主権者だということ、それはだから、人民は全能だということだ。

全能というのは、誰に対してか。

他の諸々の人民に対してか。違う。

当の人民自身に対してか。やはり違う。

人民を形成し、「主権の構成員」と呼ばれる諸個人に対してか。その通り。人民は主権者だというのは、この意味においてである。<sup>18</sup>

すでにこの箇所でも明らかのように、ラクロアは人民主権論を個人を抑圧するものとして規定している。批判の矛先は、もっぱらルソーに向けられる。理論的には主権は全体のうちに存するので

あって多数派に属するのではないが、それはあくまでも理論上のことにすぎず、実際には多数派が主権を保持して少数派は隷属を強いられることになるばかりでなく、そもそもルソーの主張するような一体化した国民などというものは虚構であって、そのような虚構的存在に主権を与えることは共同体の名において少数者を抑圧することになる——ラクロアの人民主権論批判の要点は以上の通りである。それは、個人の自律を重んずる立場からなされた共同体至上主義に対する批判である。

注意を要するのは、ラクロアの原論文では名指して批判されていたルソーの名が日本語訳では消されていることである。「政理叢談」誌上で正面切つてのルソー批判が避けられたことについて、井田進也氏は二通りの説明を試みている。一つ目は、兆民がおそらくラクロアを個人的に知っており、ガンベッタの死に伴うフランス国会の補欠選挙（第一次投票一八八三年三月十一日、決選投票同年三月二十五日）に立候補を表明したラクロアへの友誼の証として、彼の論文を「政理叢談」に載せさせたというものである。つまり、論文の内容自体には異論があるため、ルソーの名を削除したとする説である。より重要な二つ目の説明は、ルソーの弊害として指摘されている過激な点を、兆民一門がラクロア論文によって暗に——すなわち、ルソーの名を伏せて——示そうとしたというものである。こちらは、兆民が留保付きながらも論文の内容に共鳴していたとする説である。私自身は後者の説明を採りたい。さらに踏み込んで言えば、ラクロア論文に対する兆民の共鳴は、相当に深かったと思う。ルソーの名を伏せてまで兆民がラクロア

論文を紹介した理由として、私は第一に兆民がその主張と考えを同じくして、これを広く一般に示そうとしたこと（論文を公にした理由）、第二にルソーを国家主義者と見なす解釈が巷間に流布しないように欲したこと（ルソーの名を伏せた理由）、第三にラクロアの選挙戦への出馬を祝福しようとしたこと（この時期に論文が掲載された理由）、を提示したい。兆民は、ルソー批判によって「政理叢談」の読者の反撥を招くことを恐れたというよりも、ルソーの隠された一面があらわになることを恐れたのではあるまいか。

兆民がルソーの国家主義的な側面に気付いていたと考える第二の根拠は、「民約訳解」が第二巻第六章「律例」（これは原著「社会契約論」の第二篇第六章「法について」に対応している）までで途切れているという事実である。「民約訳解」中断の理由をめぐっては過去にいくつかの論考があり、そのうち、兆民の政敵・伊藤博文のプロイセンへの憲法調査旅行が「民約訳解」の「政理叢談」誌上での連載の期間と符合することを重要視した見解が、井田氏や中川久定氏から出されている。すなわち、「社会契約論」第二篇第七章の題は「立法者について」であるが、伊藤博文が明治維新によって新しく生まれ変わった日本国家の「立法者」然として振る舞っていることを、兆民が強く意識していたというのである。

『社会契約論』の第二篇第六章は、立法者の必要性を説いて終わる。ここではまだ、立法者についての具体的説明は与えられていない。したがって、「民約訳解」においては立法者（兆民は制作

者という訳語を当てている）の不可欠であることが説かれるのみで、その立法者とはいかなる存在かという点にまでは言及されていないと思われるかもしれない。ところが、実際にはルソーの立法者論の要旨は「民約訳解」末尾に「解」として附加されているのである。立法者を並外れた資質の持主として提示するルソーの議論は、兆民の「民約訳解」においても踏襲されている。したがって、兆民は同時代の人々がこのような非凡な立法者と伊藤博文を同一視することを恐れ、さらには伊藤が自分の価値を高めるためにこの議論を活用することを恐れたのではないかという中川氏の仮説は、当てはまらないように思う。むしろ、並外れた立法者と伊藤が同一視される危険はないという判断に立っていたからこそ、兆民は立法者について論ずることができたのではないか。並外れた資質の持主たる立法者を持ち出してきたのは立法者伊藤博文への痛烈なイロニーだとする井田説<sup>20</sup>が、当を得ていると思う。

しかし、中川氏の言うように、絶対的な力を持った立法者と政府の実力者が混同される可能性は常にある。その意味で、立法者に言及することは、兆民にとって一種の賭けであった。伊藤への当てこすりを受け止められる条件がなければ、立法者について語ることは危険であっただろう。伊藤が帰国したのは明治十六年八月四日であるが、「民約訳解」は翌八月五日発行の「政理叢談」第四十三号掲載分までで本文を終えている。そして立法者に触れた問題の「解」は、一箇月後の第四十六号に載せられている。この一箇月間の空白は、兆民にとって、立法者への言及が伊藤への当てこすりとなりうるかどうか、輿論の動向を見極めるために必要

な時間だったのかもしれない。

この点に関連して、興味深い事実を一つ指摘しておきたい。兆民はフランス留学からの帰国後間もなく、ルソーの『社会契約論』の一部を『民約論』の名で訳出している（ただし未公判。今日伝えられているのは「卷之二」のみである）。『民約訳解』が『律例』までの部分訳であったように、『民訳論』も『国法』と題する章までで中断している（言うまでもなく、『国法』と『律例』とは訳語が異なっているだけで、元は同じである）。ただし、『民約論』には『民約訳解』の末尾に添えられた「解」に相当するものが欠けている。つまり、『民約論』においては、翻訳は原著第二篇第六章までで完全に止まっているのである。このことは、兆民は本来ここまでで訳業を中止するつもりであり、『民約訳解』末尾に「解」を添えて具体的に立法者の何たるかにまで言及したのは、あくまでも時局を意識した措置であったことを示唆しているのではなからうか。ラクロア論文が彼の選挙戦の時期に合わせて掲載されたように、『政理叢談』は時代に即応した動きを見せる雑誌である。また、『民約訳解』第二巻は単行本化されていないが、兆民は背後の政治状況を抜きに立法者論が読まれることを避けたかったのかもしれない（ちなみに、立法者に言及した問題の「解」は、『政理叢談』掲載時に本文から切り離されていたためか、『民約訳解』が『明治文化全集』に収録されるに際して脱け落ちてしまい、次第に見過ごされてゆくことになる）。断定は避けるが、一つの仮説として提示しておく。

ルソーの原著を全訳することは、その国家主義的側面を天下に

明らかにすることに、そしてルソーを国権論者の側に譲り渡すことになりかねない。立法者という概念は、両刃の剣であった。どこで翻訳を停止するか、兆民はぎりぎりの選択を迫られていたのではあるまいか。

要するに、兆民はルソーの思想に国家主義的側面があることを感じ取っており、それが表面化することは自由民権運動に悪影響を及ぼすと判断していたに違いない。国家主義は攻撃したいが、「民主主義の旗手ルソー」というイメージは損ないたくない。ルソーの名前を消したうえでラクロア論文を紹介し、『民約訳解』を途中で打ち切るという措置は、そのジレンマの産物であった。

#### 四 清末の中国におけるルソー受容

ルソーの思想がもたらされたとき、日本では民権の伸張を主張する同時代の思想家・中江兆民がルソーになぞらえられたが、中国でルソーの名を捧げられたのは黄宗羲という昔の儒者であった。黄宗羲（一六一〇—一六九五）は明末清初の陽明学者である。

字は太沖、梨洲と号した。清朝に仕えることを潔しとせず、野にあって著述にいそしんだ。『明夷待訪録』は康熙二（一六六三）年の作である。明夷というのは易の卦の一つで、明るいのが損なわれることを指している。人間の世の中に当てはめると、暗愚の君が上に立ち、賢者が身を潜め艱難に耐える事象を意味する。西田太一郎氏によれば、「黄宗羲は、いまは明夷の世ではあるが、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意味で『明夷待訪録』と名づけた<sup>21</sup>』ということである。つまり、宗義は現状を改めることを願ってこの書を著した。『明夷待訪録』は反体制の書なのである。

『明夷待訪録』は二十一篇よりなるが、重要なのは最初に置かれた原君（君主論）、原臣（臣下論）の二篇である。すでに序において、宗義は孟子の「一治一乱」の説に触れ、夏殷周三代の後は世が乱れたままであることに疑問を呈しているが、原君、原臣二篇における議論の基底にも、このような歴史的認識がある。すなわち、古は君も臣もあるべきものとしてあったが、今はそうではないのである。批判の矛先は、本来の姿を忘れてしまった君主や臣下ばかりでなく、君臣のあり方について誤った議論を振りかざす俗儒にも向けられる。たとえば次のように。

むかしは、天下の人はその君主を敬愛の念をもっておしいただき、父にたとえ、天になぞらえたが、まことに行き過ぎではなかつたのである。いまや天下の人はその君主を怨み憎み、かたき同様に見なし、独夫と名づけているが、もとより当然である。それにもかかわらず、つまらぬ学者どもはこちこちで、君臣の大義は天地のあいだで逃れることができないと考え、桀王や紂王のような暴君でさえも、なお、湯王や武王はうつべきでなかつたといひ、みだりに伯夷・叔斉のでたらめな伝説を伝えている<sup>22</sup>。

君主は天下のために世を治め、臣下はやはり天下のために君主を補佐する。宗義の考える、あるべき君臣の姿とはそのようなものである。道に外れた暴君は討つべきであり、君主におもねる臣下はまことの臣下とは認められない。このような議論の元にあるのが孟子であることは言うまでもない。孟子の湯武放伐論については第一章で見た通りであるが、宗義は孟子の反体制者の側面を継承した思想家と言えるであろう。

清末に儒者・宗義が「中国のルソー」と呼ばれたこの意味を探る前に、この時期には様々な社会変革思想が儒学に基づいて生み出されていたことを指摘しておかなければならない。たとえば一種のユートピア思想とも言うべき康有為の大同説は、公羊学の伝統の上に成立したものである。そのような状況の下で、孔子や孟子を民主主義の祖と位置付ける思想が出現した。すなわち、譚嗣同の『仁学』<sup>23</sup>である。

著者の譚嗣同（一八六五—一八九八）は出身地の湖南省を中心に活動していたが、康有為の推薦により皇帝の間近で変法運動に携わることになった。そして西太后一派による政変の際に大逆不道の罪で処刑された。時に譚嗣同三十三歳。

主著『仁学』は、死の前年（一八九七年）の南京滞在中に執筆されたものであるという。これは、「以太（エーテル）」を鍵概念として、自然現象から社会組織に至るまで、あらゆる問題を——雑駁にはあるが——論じた書である。ここではその政治論のみ

を取り上げるが、それは主として中国伝統思想に基づいて展開される。

孔子の心底は、仏胼、公山の招きに赴こうとしたところによく見える。後世の儒者は、君主の暴虐な法になれてしまつて孔子のことを反逆かと懸念し、書きのこされた経書の大義を無視して、考えてみようとしなさい。この連中は、君が公けの位だとは知らないのである。『莊子』には「その時その時の帝王があるものだ」とあり、「たがいに君となり臣となる国にこそ、人はおちついて住める」とある。よくない君は誰でも殺してよく、反逆といわれることはない。反逆とは、君主が天下をおどしつけるためにこしらえた名である。うそだというなら、反逆によらずに出てきた君主があつたか。もし君主になれなかつたら反逆だとののしられ、うまく君主になれたら、今度は、帝だの天だのとへつらいを受ける。だのに中国の人間は忠義を自慢にしている。まことに、この世に恥というものがあると知らぬものである。仏胼、公山の招きに赴こうとしたのが、わずかに伝わっている民主の義である。

このように、譚嗣同は孔子を体制変革者として捉え、その行動を民主の義に通うものと見なした。さらに、「孟子は民主の理を發揮して孔子の本意を徹底させた」と述べ、孔子から孟子へと民主主義思想の系譜を辿っている。そして黄宗羲をこの系譜に連なるものとして位置付けている。

譚嗣同の主張は革命的と言つて良いと思われる。彼は西洋通ではあつたが、おそらくルソーを知らなかつた（少なくとも『仁学』にルソーの名は見られない）。譚嗣同の民主主義思想の直接の根は儒学にあるのである。

中国には、孔孟は反体制者に外ならず、その主張は民を第一に置くものだとする解釈の伝統があつた。そこへ、おそらくは一八九八年頃、ルソーがもたらされた。革命主義および民主主義という点において儒学とルソーが結び付いた典型的な例を、我々は陳天華のうちに見出すことができる。

陳天華（一八七五年—一九〇五）は譚嗣同より十年年少で、やはり湖南省の出身である。『警世鐘』や『猛回頭』といった政治的パンフレットを著したことによつて、そしてさらには東京・大森海岸に投身自殺したことによつて、中国の革命運動に大きな影響を与えた。

『獅子吼』は中国革命同盟会（一九〇五年結成）の機関紙『民報』に連載された未完の政治小説である。その第三回に黄宗羲を「中国のルソー」と称えるくだりがある。舞台は浙江省海上の舟山島にある民権村。かつては守旧派の頭領格であつた文明種は、日本への留学を契機に思想を一変させ、今や熱血的な革命の志士として、民権村の中学・聚英館で総教習（教頭）の職を奉じている（この学校では生徒が毎日愛国歌を唱和することになつている）。文明種は革命活動に従事するため内地に赴くにあたり、学校で最後の講義を行なう。

文明種先生は生徒たちに向かつて、学問には形質上の学問と精神上の学問とがあるが、諸君は是非とも精神上の学問を学ばねばならないと説く。それはすなわち、「国民教育」の四字、言い換えれば国家主義である。皇帝や官僚が国家のためにならない政治を行なえば、百姓たるものは国民の権利を行使して、皇帝を殺し政府を倒し、別の立派な政府を建てなければならない。こうしてこそ国民の責任を果たすものと言えるのである。村外出身の生徒が驚いて、それは聖人の教えに反するのではないかと尋ねるが、文明種から『書経』の「我を撫しめば則ち后、我を虐ぐれば則ち仇」や、『孟子』の「民を貴しと為し、社稷之に次ぎ、君を軽しと為す」といった言葉を示されて沈黙してしまふ。文明種は「四書五経のどこに、君は民を虐げてよい、民は君を弑してはならぬ、という語があらうか」と気炎を上げるが、この辺りはもともと守旧派であった文明種の面目躍如たるものがある。後世、国家は君の占有物で、臣民は君の奴隸だと見なされるようになったが、そのためには、第一に先に君があつて後に臣民があること、第二に盤古以来皇帝は一家のみであることの二点が言えなければならない。しかし、ルソーの『民約論』によれば、まず人民があつて、それが漸次集まつて国家をなすのであつて、それはちょうど会社のようなものであるという。もし支配人や役員が会社を害するならば、株主はそのような支配人や役員を糾弾すべきであり、それが株主の責任というものである。君と臣民の由来はこのようなものであるから、第一の点は成り立たない。秦より以後数多の王朝が興亡を繰り返した。忠を尽くすことが口やかましく言われるが、君とい

い、盗賊といい、夷狄といい、そのような名は時代によって変わるのである。よつて第二の点も成り立たない。要するに、大事なものは忠国であつて忠君ではない、ということになる。ここで生徒の一人が、ルソーとはどの国の人かと尋ねる。文明種は、それはフランス人であるが、暴君の専制支配に苦しんでいたフランスは、ルソーの『民約論』のおかげで、数十年を待たずに何度も革命が起こつてついに民主の国となつたと答える。別の生徒がわが中国について一箇のルソーも現れなかつたのは残念ですと嘆くが、文明種すかさず答えて言うには、「現れたとも、現れたとも、明末清初、中国には一人の大聖人が現れた。孟子以後の第一人者で、その学問、その性行、ルソーより何倍も高く、新学の人も旧学の人も、話がこの老先生のことになると、崇拜しない者はいない」。それは一体誰か。「ほかでもない、黄梨洲先生、名は宗義、浙江省余姚県の人。その著書『明夷待訪録』のうち「原君」、「原臣」の二篇は『民約論』ほど完全ではないものの、民約の理はすでにそのうちに包括されている。出版も『民約論』より数十年早い」。それではなぜ、フランスではルソーの『民約論』が出てから革命をやつたのに、中国では梨洲先生の『明夷待訪録』が出て二百余年、何の反響もなかつたのでしょうかと生徒が問う。「フランスではルソーの後に千百のルソーが跡を継いだのに対して、中国ではただ梨洲先生のみで後に続く者がいなかつたからである」。一人の生徒が、我々は梨洲先生の言葉を実行しなければならぬと意気込むが、文明種は、梨洲先生は民権を伸ばされただけで、民族については論じておられないから、明以前ならともかく今日では不十分

であり、どうしても民族主義が必要であることを力説する。そして最後に、人間は同族相集うのが道理というものであり、民族の長にはその民族の者がなるべきであるという民族主義の要点を示して講義を締めくくる。<sup>(26)</sup>

陳天華は「猛回頭」において守旧と求新にはそれぞれ本物と偽物があることを指摘し、真の守旧と真の求新はともに非常に良いことで、しかも両者は通底すると主張している。<sup>(27)</sup>この主張は、外来思想を摂取するに当たって伝統思想とどう関わってゆくかが、陳天華の意識において重要な問題として受け止められていたことを示している。外来思想を無反省のうちに取り入れることも、伝統思想を全面的に切り捨てることも、共に採るべき道ではないとされる。真の守旧とは孟子や黄宗羲の継承であり、真の求新とはルソーの受容である。「獅子吼」の文明種は、まさしく真の守旧と真の求新との融合を体現した人物と言えるだろう。求新が必要とされたのは、守旧だけでは如何ともしがたい問題が生じてきたからである。それがすなわち民族問題であり、ルソーがこれに解決を与えると考えられたのである。民主主義だけなら中国にも古くからある、満洲人の支配下にある現今の状況において必要なのは漢民族の国家意識である、というわけである。それゆえ、陳天華にとつてのルソーの最大の価値は、その国家主義（祖国愛の精神）にあったと言わなければならない。ルソーは、儒学に基づく民主主義思想の系譜に、国家主義というこれまで欠けていた観念を伴って、新たにその名を連ねられたのである。ただし、ルソーの国家主義が共同体至上主義であったのに対して、中国で尊重された

国家主義とは民族主義であった。

最後に辛亥革命における儒学とルソーの影響について一言触れておきたい。狭間直樹氏は「ルソーが中国の辛亥革命にあたえた影響の大きさは、ほとんど人びとの想像の域を絶するほどのものがあつたといつても過言ではないだろう」と述べている。<sup>(28)</sup>確かにその通りであろうが、狭間氏は儒学の役割を過小評価しているのではなからうか。氏は「儒学の教えるところによれば、社会は君、臣、民の三要素から成り立っており、君臣、父子、夫婦の『三綱』に凝縮される支配従属関係こそ社会秩序を維持するための基本的な前提、絶対にはならない天経地義とされてきた。ルソーの理論は、当然のことながら、この封建的イデオロギーと真向から対決することなしには受容されえなかつた」と言うが、このような支配従属関係を乗り越えようとする試みが儒学の内部にも存在したことは、これまでも再三確認してきた通りである。革命の指導者孫文でさえも、孔子と孟子は民権を主張したと言っているのである（孔孟の名が、民族主義でも民生主義でもなく、民権主義を説いた箇所が登場することは注意されて良い）。

中国におけるルソーの受容は儒学との対決を通してなされたという主張は、正確さを欠いている。儒学には解釈の幅があつた。君臣の義を重んずる立場もあれば、民をないがしろにする暴君は放伐すべきだとする立場もあつた。ルソーの思想は、大勢を占める前者の立場の儒学との対決を通して受容された一方で、後者の立場の儒学を継承する形でも受容されたのである。私としては、

中国においてはルソーもまた儒学の系譜に連なっているということを強調しておきたい。ルソーは、反体制思想としての儒学の歴史に、新たな一頁を刻んだのである。そのことを端的に示しているのが、黄宗羲に捧げられた「中国のルソー」という呼称に外ならない。

## 五 総括的考察

前二章にわたって、明治前半の日本と清末の中国におけるルソー受容の問題について別々に論じてきたが、ここでは両者を比較検討することとしたい。

最初にこれまでの議論を整理しておく。儒学には様々な解釈の伝統があり、君主政の根拠を儒学のうちに見出すことが一般的であった一方で、孔子や孟子を民主主義の先駆者と見なす立場も存在した。ルソーについても同様に、その『社会契約論』は人民の権利を説いた民主主義の教科書として受け止められてきた一方で、これを共同体を第一に考える国家主義の書とする解釈もあった。日本や中国といった儒学文化圏にルソーがもたらされたとき、儒学とルソーに内在する様々な解釈が複雑に絡み合い、それぞれ地に於いて独自の反応が引き起こされた。

日本においては、ルソーはもっぱら自由民権運動を支える役割を果たし、国家主義的側面は看過されがちであった。その中にあって「東洋のルソー」と呼ばれた中江兆民その人は、ルソーの思

想に国家主義の気配を感じ取り、ルソーの名と国家主義が結合することを避けようと努力した。ルソーが国権論者の側に取り込まれることを嫌ったのである。

中国においては、ルソーは民主思想としての儒学の延長上に受容され、異民族の支配下にある中国に国家主義（民族主義）という新たな視点を持ち込んだものと考えられた。黄宗羲が「中国のルソー」と呼ばれたことは、ルソーが儒学の系譜に連なるという認識があったことの証左である。

さて、以上のように見えてくると、同じ儒学文化圏でありながら、日本と中国ではルソーの受容過程にいくつかの違いのあることが分かる。第一に、ルソーの国家主義的側面が明瞭に意識されていたか否かという違いがあり、そして第二に、ルソーを伝統思想に関連付けて理解しようとする態度が強固なものとしてあったか否かという違いがあった。そうした相違は一体何に由来するのであろうか。

第一の問題から考えてみよう。中国ではルソーの国家主義的側面が強調されていたとはいえず、ルソーが反民主主義的思想家だと考えられていたわけではない。中国の体制変革者たちは、ルソーの理論を民主主義と国家主義の両方を兼ね備えたものとして見なしたのである。ルソー理解の深さにおいては人後に落ちない中江兆民は、『社会契約論』中に含まれる国家主義に気付いていたが、この部分は隠匿して民主主義のみを喧伝した。同じくルソーに基づいて現今の体制を打破しようとする努力ながら、中国の体制変革者たちがその国家主義を民族主義に転化させて自らの武器としたの

に対して、兆民はそれが国権論者たちを利することを恐れていた。この違いは、ルソーの衝撃の第一の波が押し寄せて来たときの日本と中国を取り巻く政治状況の相違に起因するものであろう。明治国家が着々と地歩を固めつつある時期にあつては、主要な問題はすでに大枠の固まった国家の針路を決することであり、それを国家（政府）主導で行なうか、それとも万機公論の精神を尊重するかが論議の焦点であつた。そのような状況の下では、ルソーの国家主義的側面をあらわにすることは、民権派にとって自殺行為以外の何物でもない（もつとも、民権論者のほとんどはルソーの国家主義的傾向には気付いていなかったであろうが）。それに対して、清末の中国は植民地化の危機に瀕しており、現今の体制を根本的に改める必要が強く感じられていた。加えて、清朝は満州人の王朝である。清末の体制変革運動家たちは、民族主義をも活用することができた。漢民族による新国家の建設が主要課題であつた以上、ルソーの思想の最大の価値が人民の意志に基づいて一体的な共同体を作ることと説く点にあると考えられたのは、当然のことであらう。

次に、ルソーの受容に際しての伝統思想の扱いの相違について検討してみよう。中国では、孔子・孟子から黄宗羲を経てルソーに至る民主主義理論の学統が考えられていた。そのような認識は、程度の差はあつても、革命派の人々の間で共有されていたと思われる。もちろん、日本にも孔孟に民主主義の萌芽を読み取る人々がいたわけではない。たとえば、中江兆民は「一年有半」<sup>30</sup>において「民権自由は欧米の専有に非ず」と述べている。また一

般論としても、明治の人々が外来思想と伝統思想の間で格闘していたことは周知のことであり、伝統思想が全面的に放棄されたわけでもない。にもかかわらず、ルソーを伝統思想に引き付けて解釈する試みは、明治の日本においては勢力を持ちえなかった。それは一体何故であらうか。その最大の理由は、そもそも日本においては儒学を革命思想として解釈することを忌避する傾向が強かつたため、ルソーの民主主義思想が儒学と関連付けられる素地がなかつたという歴史的条件のうちに求めることができるだろう。しかし、そうした事情を考慮に入れても、ルソーの名を冠せられたのが、中国では黄宗羲であり、日本では中江兆民であつたことの違いは、やはり大きいと私は思うのである。「東洋のルソー」といい、「中国のルソー」といい、このような呼称が人口に膾炙し、後の時代にまで伝わってゆくためには、それ相應の社会的条件が必要であらう。明治の日本と清末の中国とを比べてみた場合、伝統思想への愛着は後者の方がはるかに強い。清末のルソー受容者たちは、伝統思想についても時節に応じた読みをしていた。私はそこに陳天華の言う「真の守旧」の精神を読み取るのである。

以上、東洋儒学文化圏におけるルソー受容の問題について、時代と地域を限定して考察を加えた。最後にもう一度、政治思想に関する限り、儒学との関わりを抜きにしてはルソー受容の問題は考えられないということを強調しておきたい。

註

- (1) 明治末期においては、ルソーの影響は文学方面に限られていた。この点に関しては、松尾尊允「明治末期のルソー」(『思想』第四五六号、岩波書店、一九六二年)が詳しい。
- (2) 白川静「孔子伝」、中央公論社、中公文庫、一九九一年、二二四頁。
- (3) Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1959 sq., t. III, p. 378.
- (4) *Ibid.*, 359.
- (5) *Ibid.*, 361.
- (6) *Ibid.*, 363.
- (7) *Ibid.*, 364.
- (8) *Ibid.*, 376.
- (9) *Ibid.*, 381.
- (10) *Ibid.*, 380, n.\*.
- (11) *Ibid.*, 455.
- (12) *Ibid.*, 456.
- (13) 『民権問答』は『明治文化全集』第五巻に収録されているが、以下に引用する吉野作造による解題が、この著作の意義を明確に表している。「私が本書を採録した理由は、論旨に卓抜の見があるが為に非ず、一つには明治十年十一年の交といへば自由民権論のより大に勃興せんとする時期なることと、も一つには本書全編問答体に綴られ、民権家の立場と共にその反対側の立場も亦明了に窺はれるからである。当年の所謂民権論者が何をその頭の中に入れて居つたか、而して之を忌み嫌ふ側の保守連はまた何の点に民権論を非としたか、之等をたしかめるに本書は実に屈強の資料であると考へる」(『明治文化全集』第五巻、日本評論社、一九二六年、二二頁)。
- (14) 幸徳秋水「兆民先生」、『中江兆民全集』別巻、岩波書店、一九八六年、四五—四五二頁。
- (15) 陸羯南「近時政論考」、『明治文化全集』第七巻、日本評論社、四七三頁。
- (16) 『評論新聞』四〇号。藤野雅己「明治初年におけるルソー」(『上智史學』二二号、上智大学史学会、一九七六年)所引。
- (17) 幸徳秋水前掲書、四七〇頁。
- (18) Sigismund Lacroix, «De la souveraineté du peuple», in *La Science Politique*, présidée par Emile Acollas, 1878, p. 37. この資料は井田進也氏に御提供いただいた。氏の好意に心から感謝す。
- (19) Hisayasu Nakagawa, *Des Lumières et du comparatisme*, Presses Universitaires de France, 1992, p. 336.
- (20) 井田進也「中江兆民のフランス」、岩波書店、一九八七年、一八九頁。
- (21) 西田太一郎「解題」、黄宗義「明夷待訪録」(西田太一郎訳)、平凡社、東洋文庫、一九六四年、八頁。
- (22) 黄宗義「明夷待訪録」、一二頁。
- (23) 譚嗣同「仁学」(西順蔵・坂元ひろ子訳)、岩波書店、岩波文庫、一九八九年、一三〇—一三二頁。
- (24) 同右、一三五頁。
- (25) 同右、一四三頁。
- (26) 陳天華「獅子吼」、『陳天華集』(劉晴波・彭国興共編校)、長沙、湖南人民出版社、一九八二年、二二六—二二八頁。  
なお、島田虔次「中国革命の先駆者たち」(筑摩書房、一九六五年)に、「獅子吼」の一部(「まくら」と「第三回」)の訳文が収められており、参考にさせていただいた。
- (27) 陳天華「猛回頭」、『陳天華集』、四四頁。なお、里井彦七郎「陳天華の政治思想」(『東洋史研究』第十七巻第三号、東洋史研究会、一九五八年)、七一頁を参照のこと。
- (28) 狭間直樹「ルソーと中国——中国におけるアルジョア革命思想の形成」、『思想』第六四九号、岩波書店、一九七八年、一九〇頁。
- (29) 同右。

(30) 中江兆民「二年有半」、中江兆民全集」第十卷、岩波書店、一九八三年、一七七頁。

(31) その典型的な例として、上田秋成「雨月物語」巻之一「白峯」の一節を引いておく。「周の創、武王一たび怒りて天下の民を安くす。臣として君を弑すといふべからず。仁を賊み義を賊む、一夫の村を誅するなり」といふ事、孟子といふ書にありと人の伝へに聞(き)待る。されば漢土の書は經典史策詩文にいたるまで渡さざるはなきに、かの孟子の書ばかりいまだ日本に來らず。此書を積(み)て來たる船は、必(ず)しも暴風にあひて沈没よしをいへり。それをいかなる故ぞとふに、我(が)國は天照すおほん神の開闢しろしめし、より、日嗣の大王絶る事なきを、かく口賢しきをしへを伝へなば、末の世に神孫を奪ふて罪なしといふ敵も出べしと、八百よろづの神の惡ませ給ふて、神風を起して船を覆し給ふと聞(く)。されば他國の聖の教も、この國土にふさはしからぬことすくなからず」(中村幸彦校注「日本古典文学体系56 上田秋成集」、岩波書店、一九五九年、四二頁)。

〔附記〕 本稿は、文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。