

【寄稿論文】

新カント主義の先駆者としての中江兆民

「理義」から見た1880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

エディ デュフルモン

序説—兆民における翻訳の役割とフランス哲学を再考する必要性

中江兆民（1847～1901）は「東洋のルソー」と呼ばれた明治時代の民権家、ルソーの導入者としてよく知られ、かなり多くの研究の対象になってきた。その中で、中国思想の重要性をあらためて評価したのが松本三之介、米原謙や井上誠一などである¹。米原によれば、兆民の思想と兆民のルソー受容を理解するためには、荘子を参照することが欠かせない。井上は儒教に対して、従来とは異なる評価をし、漢学者との関係に焦点しつつ、兆民の自由論を明らかにしようとした²。その研究の成果によって、ルソーの「Liberté morale（道徳的自由）」が孟子の「浩然之氣」を使って翻訳されたことなどが明らかになり、兆民が中国思想の中でとりわけ興味を示したのが孟子と荘子であったことも分かってきた。

そこで、「理義」という単語に注目したい。「理義」は、『孟子』の中に一箇所だけ現れる独自のことばで³、明治時代には殆ど兆民しか使っていない単語でもある⁴。兆民における「理義」の受容の問題をはじめて指摘したのは島田虔次であり、彼は『孟子』からの由来を証明した⁵。島田は基本的に『一年有半』に基づいて論じたが、小原薫が指摘しているように、兆民はしばしば「理想」を「理義」と表現しており、「理義」の追及は兆民の終生の課題であった⁶。しかしながら、兆民が頻繁に「理義」を使用しているならば、単に理想の同類語に過ぎなかったといえるだろうか。本稿の目的は、新しい資料に基づいて、兆民の思想において「理義」がより深い意義を持つ言葉であったことを明らかにするとともに、その役割を再考し、「理義」がフランス哲学を媒介してカントを紹介し、カント哲学に基づいた自由論を表現することを可能にした概念であったことを証明することにある。

その新しい史料とは、翻訳雑誌『欧米政理叢談』をはじめ、これまで殆ど取り上げられていない翻訳文書である。以下にその史料を紹介するにあたり、まずその新しい史料を取り上げる発想の裡に、翻訳そのものを重視する兆民研究に関する新しい考察が必要であることを主張したい。従来の研究によって兆民における翻訳の問題が十分に分析されたといえないし、兆民の思想がどれほどフランス政治思想と結びついているか、また兆民において中国思想とフランス哲学がどれほど結びついているかは、いまだに不明だ

からである。井田進也と宮村治雄が新しい史料を紹介し新しい観点を述べたにもかかわらず、従来の研究があまりにもルソーの社会契約論の翻訳、つまり『民約訳解』と『非開化論』に注目し、他のフランス語文献の翻訳を無視しがちだったからである⁷。2009年に『翻訳の思想』を出版した山田博雄も、『民主国之道徳』を若干論じたが、基本的には『民約訳解』と『非開化論』を取り上げている⁸。

井田進也は1987年に出版された『中江兆民のフランス』において、ルソー以外で兆民に大きな影響を与えたフランス哲学の典拠について問い直し、兆民の思想を正しく理解するためには、なお膨大な研究が必要であることを示した。そうした典拠の大部分は、兆民の同時代人たちによって書かれた文献である。その後の研究者たちは、特に伝記的な側面を井田から学びながらも、さらに先へと研究を進めようと試みている⁹。

また、1989年の宮村治雄『理学者兆民』（みすず書房）は、『兆民全集』と『中江兆民のフランス』をふまえたうえで、それまで兆民の哲学的な側面に対する研究がおろそかで、兆民の著作とその訳業の区別が不十分であり、翻訳が著作に組み込まれている不備を示した。すなわち、『理学鉤玄』はフランスの著作を集成したものから執筆されたこと、元になったフランスの著作のいくつかはすでに『政理叢談』で訳出されていたことを示したのである。まさにこれを出発点として、兆民の翻訳に対する再検討がはじまった。これまでのところ、再検討されたのは『社会契約論』と『学問芸術論』の翻訳だけである。筆者自身も、『道徳論』がシャルル・ルヌヴィエ（Charles Renouvier）の*Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques*『世俗的小学校用道徳小論』の翻訳にほかならないことを証明し¹⁰、『道徳論』の第一篇「論理道徳学」が1882～1883年に『欧米政理叢談』では翻訳されていないシャルル・ジュールダン（Charles Jourdain）の*Notions de philosophie*の翻訳であり、この翻訳を加えることによってルヌヴィエが論じている権利と義務についてより詳しく論じていることを明らかにした¹¹。兆民の思想を理解する上で、フランス語で書かれたさまざまな作品が占めている位置がどれほど重要であり、ルソーばかりに目を奪われてはならないことを理解するために、まず問題となる作品がどのようなものであるかを具体的に示しておこう。『学問芸術論』（『非開化論』）、ウジェーヌ・ヴェロンの『倫理学』、アルレッド・フィエの『哲学史』（『理学沿革史』1886年）、ジュール・バルニの『民主主義における道徳』（『民主国之道徳』1887年）、『道徳の基礎』（『道徳大原論』1894年）である。これらの訳業の発見は、『政理叢談』掲載分については、その大部分が井田進也の功績である。

いずれにしても、こうした訳業の全体を考慮しようとするならば、兆民自身による訳業と兆民の門下生たちの訳業をひとまとめにして全体として検討する必要がある。これが本書において筆者がとる立場となる。このような立場をとる先行研究は存在しない。問題に付されることも、その正当性が証明されることもないまま、これまで兆民による訳業と兆民の門下生たちの訳業は当然のこのように切り離されてきた。『政理叢談』

の他にもいくつかの理由から、両者を分断することは問題に付されてしかるべきである。

兆民の名とともに兆民の弟子の名が共訳者として掲げられている訳業が三点ある。『学問芸術論』（『非開花論』）について、兆民は第一部しか訳しておらず、第二部は土井言太郎に帰される。同様に、ヴェロンの『美学』（『維氏美学』）については、音楽と舞踊についての章を野村泰亨が担当している。兆民と伊藤大八によって分担されて訳出された（分担箇所ははっきりしない）ルヌヴィエの『世俗の小学校用道徳小論』¹²も付け加えておこう。実は兆民の一番代表的な訳業と見なされている『民約訳解』さえ、仏学塾の弟子と共に翻訳されたものであった可能性は高い。『民約訳解』の「序説」で兆民は、「与二三子謀、取婁騷所著民約者訳之、逐卷鏤行」と書いているからである¹³。

ルソーとフランスの思想家たちに関する先行研究においてみられる不注意は、二重の無反省に由来する。訳業について留意されなかったのは、翻訳を自明のものとして、すなわち原典が理解されていることが明らかであるかのように、兆民らによる日本語訳もまた必然的にまったく同じように明らかな内容となっていることを、前提していたからである。とりわけ大部分の先行研究においては、兆民の訳業と著作がまったく関係を持たず、訳業には大した価値がないかのように、翻訳された記事と兆民の著作とを切り離してしまうという過ちを冒している。しかしながら、まったく逆に翻訳そのものについて研究し、フランス語原典のテキストと日本語訳の間に存在する乖離を問題にすること、さらにその訳業の問題を兆民の著作と関係づけることは必要不可欠である。要するに、テキストが成立する過程について研究することによって、兆民の思想を理解するための重要な手がかりが得られるかもしれないのである。

ここで筆者は、先行研究によって示された指針に従っているにすぎない。中江兆民による『社会契約論』理解を最初に問題にしたのは中川久定であり¹⁴、つづいて井田進也が『民約訳解』をその他の明治期の翻訳と比較してとりわけ原文に忠実で正確であることを指摘した¹⁵。さらに山田博雄と佐藤誠が中川の問いをひきついで、より体系的な方法で『民約訳解』、『非開化論』、そしてきわめてわずかながら『民主国之道徳』の訳業を検討した¹⁶。これらの研究は中川の後を追いつつながら、兆民が拡張された翻訳をしていたことを明示した。すなわち、兆民の訳業は自由にリライトするふりをしながら、単なる翻訳にとどまらずテキストを解説しようという意図を隠し持っていたのである。しかし相互に関連した二つのもくろみに立つ山田と佐藤の研究によってもなお、兆民の訳業についての調査が完結したわけではない。両者の研究は専らルソーに関心を寄せるもので、兆民の訳業に限っても数多くのフランスの共和主義者たちが扱われていないし、兆民周辺の人物たちによる訳業にもまったく触れていない。

兆民の訳業自体を全体として考察するにとどまらず、兆民の訳業と兆民の著作を全体として考察する必要がある。両者の間にはっきりとした境界は存在しない。すでに井田進也と宮村治雄は、兆民の作品を理解するために訳業を見る必要性を指摘している。し

かしながら訳業と著作の間の問題は両名が思い描いていた以上に深いものがあり、いくつかの点から兆民の思想が訳業から養分を得ていると考えられる。これまで指摘されてきたように、兆民は単に同じ内容を日本語に訳して繰り返しているわけではない。

第一に考慮すべき点は、訳業の一部を仏学塾の参考書目として兆民が利用していることである。既述したように、これらの作品なかには、仏学塾の門下生たちに与えられた参考書目に見いだされるものがかなりある。この学校で、確かに兆民は夥しい量のフランス書を用いている。とくに18世紀の作品には強い指向性が見える。但し、原典については日本語の題目しか示されていない¹⁷。

近代日本の場合、カントといえ大正時代がその中心的な受容時期といわれている。カントの著作を初めて翻訳した清野勉は、1896年に『標註韓図純理批判解説』上巻というタイトルで「純粹理性批判」の和訳を出版した。同じ年に、清野は『哲学雑誌』において姉崎正治と訳語について論争もした。しかし、清野は翌1897年にこの世を去り、船山信一が述べたようにカントの研究と翻訳が本格的に始まったのは大正時代だった¹⁸。その結論に異議はないけれども、船山は明治時代については、朝永三十郎がカントの平和論を紹介したことに関連して、それに言及している兆民の『三酔人経綸問答』について触れるが、それ以外には兆民におけるカントの存在を無視している。

1 兆民の著作と訳業における「理義」の重要性

1.1 真理、理性と正義。兆民における「理義」

兆民の思想を本格的に分析しはじめたのは松永昌三であり、彼は兆民において「真理」の意味をもつ「理義」という言葉の重要性を指摘した¹⁹。それに続いて「理義」を論じたいくつかの研究が存在しているが²⁰、その研究は兆民と彼の弟子による翻訳を含めて徹底的に考察していない。そこでまず、兆民の著作、および兆民との弟子による翻訳を検討し、それぞれの箇所フランス語のどの意味で訳語として使用されたかを確認するために、以下のような二つのリストを作成した。まず兆民の著作における「理義」の使用例である。

兆民の論文著作における「理義」の使用例

出典	引用
「疑学弁」1878年、全集第11巻、12-14頁。	況理義之精微、固不能無乖謬、庸詎知我所謂善之非惡耶、庸詎知我所謂之非善耶、我心之於理義、豈無猶玻璃之於色哉、玻璃青、則所映皆青、玻璃白、則所映皆白、然而物不必修與白也

「言論ノ自由」1881年、全集第14巻66頁。	「若シ政ヲ為ス者言論ノ自由ヲ防遏スルトキハ我レ一且夫ノ精妙ノ 理義 ヲ得ル在ルモ意ヲ縦ニシテ之ヲ口ニ挙グ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ータビ外ニ発洩スルコトヲ得ズ「省略」況ヤ道德ノ精義ヲ考求シ政治ノ妙理ヲ発見セント欲スル者ヲヤ」
「国会問答」1881年、全集第14巻26頁。	「進取子」「吾子モ亦頗ル書ヲ読ミ義理ヲ弁ズル者居レ」
「自由主義ノ運行」1882年、全集第14巻151。	「而ニシテ智愚賢不肖ノ別ハ初ヨリ之ヲ問ハズ其天理ニリ人義ニ反スルコト之ヲ何ト謂ハン」
「為政者其レ鑑ミル所アレ」1882年、全集第14巻109頁。	[明治政府について]「 理義 ヲ以テ自ラ檢飾スルコトヲ知ラズ」
『革命前仏蘭西二世紀事』1886年、全集8巻133頁。全集第8巻145頁。全集第8巻152頁。	「ルーソー幼時ヨリ感慨ノ情極テニ熾シテ自カラ収束スルコト能ハズ、若シ其父ヲシテ早く其兒ニ誨ユルニ 理義 ノ言ヲ以テスル」 「其後官民相軋スルコト益往々甚クシテ、上下並ニ寢ク 理義 ニ探ラズシテ強カラ以テ勝ヲ制セント欲スルニ及ビ、ミラボー一心大ニ憂慮スル有リ」 「自由平等ノ説タル、誠ニ理ニ合シ、義ニ適スルニ論無キモ、苟モ齊民中輿論ノぎ凝結スル有リテ之ガ援助ヲ為スニ非ザレバ、ミラボー等有リト雖モ初ヨリ憑依スルコト所無ク」
『理学鉤玄』、全集第7巻276頁。	[實質説について]「或ハ専ラ 理義 ヲ以テ樂ト為シテ性命ト雖モ亦之ヲ惜マザルニ至る、即チ古来豪傑ノ士身ヲ挺シ節ニ殉ズルガ如キ是ナリ、彼レ其レ 理義 ノ正ヲ履ムコトヲ樂ムコト猶ホ庸人ノ口腹ノ快ヲ貪ルコトヲ樂ムガ如シ、是レ其軀命ヲ損棄シテ敢テ辞セザル所以ナリ、若シ 理義 ノ樂無キトキハ豈徒ラニ身ヲ鋒鏑ニ膏スルコトヲ為サン哉、是ニ知ルカント家学士ノ所謂道德ノ法令ハ浮奇虚懸ノ空語ニシテ、其実ハ道德モ亦夫ノ利己ノ一念ノ変化シタルニ外ナラザルコトヲ」。
『三酔人経綸問答』1887年、全集第8巻181頁。全集第8巻182頁。全集第8巻207頁。全集第8巻210頁。全集第8巻216頁。。	(洋学紳士について)「定では是れ思想の閨中に生活し 理義 の空気を呼吸し論理の直線に循ふて前往して實際迂曲の逕路に由ることを屑しとせざる一個の理学士なるべし」 「然れば則ち彼れ固より文明の原質なる 理義 の心無きの理有らず、然れば則ち我小邦たる者何ぞ彼れの心に慕ふて未だ履行すること能はざる 理義 を以て兵備と為ざる乎」 「英国人士中高亮にして 理義 を好むの徒は往々更に一步を進めて自由の義の外更に又平等の一義を併有して、以て民主の制に循ふことを願欲する者頗衆し」 「疆土狭小に民衆寡少なる者に至りては、 理義 に拠りて自ら守るに非ざれば他に憑恃す可き者有ること無し」 「カントも亦サンピエールの旨趣を祖述し万国平和を題号する一書を著して「省略」其言に曰ク「省略」苟も 理義 を貴尚する者は当に務て此田地に前往することを求む可きなり」。
全集第8巻224頁。 全集第8巻225頁	「洋学紳士対て曰ク「省略」僕は唯 理義 を是れ視るのみ」。 「小弱の邦たる者は「省略」水陸軍備を撤去し諸強国万分の一にも足らざる腕力を棄てて、無形の 理義 を用ひ大に學術を興して」

<p>『判明判蛮ノ世代』1888年、全集第14巻153頁。</p>	<p>「世ノ壯年輩生レテ未ダ刀槍ヲ見シコト有ラズ「省略」専ラ英仏ノ書ヲ鑽研シ理義續蜜ニシテ「省略」欧州諸国ノ相共ニ「省略」常ニカヲ干戈ニ角スル如キハ学士ノ理義ノ論ト何ゾ其レ相反スルノ甚キヤ」</p>
<p>『土着兵論』1888年、全集第11巻144-146頁。</p>	<p>「吾等は一寒書生なるも真理の名義にて之れに外に応ぜん理義の一変して実務と成り輿論の一変して公法と成ること期して待つ可きなり」 「拿破崙の此一事にても万国平和説の理に合し義に適して獐猛虎狼の如き人物すら知らず識らず理義の為に浸漬せられたるを証するに足るなり良しや」 「我第十九世紀は学士が纔に空文の理義を唱説するの時にして政事家専ら浮虚の功名を競争するの候なり」 「平等の義」</p>
<p>『国会論』1888年、全集第11巻74頁。</p>	<p>「邦国本末の理、社会源流の義」</p>
<p>『一年有半』1901年、全集第10巻177頁</p>	<p>「民権是れ至理也、自由平等是れ大義也、此等理義に反する者は竟に之れが罪を受けざる能はず、百の帝国主義有りと雖も此理義を滅没することは終に得可らず。帝王尊しと雖も、此理義を敬重して茲に以て其尊を保つを得可し、此理や漢土に在ても、孟軻、柳宗元早くも之を觀破せり、欧米の専有に非ざる也」 「我邦人は利害に明にして理義に暗し」</p>
<p>『一年有半』前掲、206頁。</p>	<p>「強国、其物質の学の術に至ては、真に人をして驚嘆せしむるに足る、然れども一たび理義の際を察するに及んでは、其畏る可きもの果て安くに在るや「省略」彼等の所謂文明の、往々形質の表に止まりて、理義に至ては我れと相下らず」</p>
<p>『一年有半』前掲、208-209頁。</p>	<p>「若し根本より恐外病を瘥さんと欲せば、教化を盛んにし、物質の美と理義の善との別を明にする如くは莫し、夫れ學術如何に遠なるも、「省略」外物はに理義に勝つこと能わざる也、本末の別あれば也、夫れ此言や今の灰殻者流必ず言はん、陳腐聞くに堪えずと、然り凡そ理義の言は皆陳腐なり「省略」公等未だ理義の言に容喙するを許さざる也、然りと雖も単に物質と理義との別を明にするのみにては未だ足らず」</p>
<p>『一年有半』前掲、210頁。</p>	<p>「中人以下の如きは、独り理義物質の別を明らかにするのみならず、直ちに物質の美を進めて之を示し」</p>
<p>『一年有半』前掲、214頁。</p>	<p>「今日より各階級の人皆少しく自ら修明して、理義の正に適合するを求むるに至る可し」</p>
<p>『一年有半』前掲、208-209頁。</p>	<p>「純然たる理義の正の如きも、之を口にして之を筆にし、他年他日必ず之を実行に見ることを期するなる可し、即ち自由、平等、博愛其他万国と隔離する所の境界を撤去し、干戈を弭め、貨幣を一つにし、万国共通の衛門を設け、土地所有権及び財産世襲権を廢する等の如きも、其講求の中に在る可し、是れ大志也、其れ或は縲紲の苦と雖も辭せざるを期するなる可し、或は理義を解せざる狂漢の匕首をも避けざる可し」</p>

次に、「理義」がよく現れる『理学沿革史』を除いて（以下参照）、兆民とその弟子による翻訳における「理義」の使用例を表示しておこう。

出典 出版年の順番で	和 訳	フランス語でのもとの文章
1882年		
Simon, <i>La Liberté politique</i> , 「自由ノ本源ハ天ニ出ヅ」、『政理叢談』2号、60頁。	理義ヲ求メテ	«philosophes qui élaborent des <u>théories</u> »
『民約訳解』1882年、全集第1巻81頁。	凡強云者、非レ謂ニ氣形之力ニ乎、權者非レ謂ニ理義之効ニ乎、吾未レ知ニ何由能變レ力爲ニ權也	«La force est une puissance physique; je ne vois point quelle <u>moralité</u> peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence»
1883年		
Rousseau, <i>Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes</i> (note 9), OC, p.202. 「不平等論」、『政理叢談』24号、816頁。	「追加」人類ノ凡庸ニシテ義理ニ昧キ亦宜ナラスヤ夫レ人既ニ凡庸タリ故ニ自ラ許ス太タ過キ動ノスレハ其智ニ誇ヲトシテ無用ノ業ニ岌々たり嗚呼是レ上天ノ意ニ背反スルニ非ルヲ知ランアヤ	[on ne peut que] déplorer l'aveuglement de l'homme qui, pour nourrir, son fol orgueil et je ne sais quelle vaine admiration de lui-même, le fait courir avec ardeur après toutes les misères dont il est susceptible, et que la bienfaisante Nature avait pris soin d'écartier de lui
Charles Read, «Homme d'Etat», Maurice Block ed., <i>Dictionnaire générale de la politique</i> , vol.2, p.26; 「政治家ヲムデター論」、『政理叢談』29号、919頁。	天子ヲ補佐シテ号令ヲ出シ勢焰蕙灼ナル者斯シ政事家ガ曰ク非ナリ政事家ノ名未タ權力ニ由テ以テ得ベカラズナリ唯理義ニ精ク経験ニ富ミ人ヲ治ムルノ術ヲシテ「省略」始メテ政事家ト謂フ	«Non, certes, l'homme qui gouverne peut n'être qu'un homme en place, un haut fonctionnaire; il n'a droit au nom d'homme d'Etat que s'il a fait ses preuves; et l'on ne saurait refuser au politique, même spéculatif, qui joint l'esprit pratique à la <u>théorie</u> , et qui s'est fait reconnaître digne de gouverner».
Guizot, <i>Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe</i> p.76. 「代議政ノ主旨」、『政理叢談』24号、782頁。	「追加」知ル社会及ヒ政府ノ本旨ハ威力ヲ尊ハスシテ義ト理トニ循フニアル	«L'abandon de la force, l'obéissance à la règle, voilà le principe fondamental de la société et du gouvernement».

<p>Guizot, <i>Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe</i> p.96.「代議政ノ主旨」、『政理叢談』30号、991頁。</p>	<p>議院ノ討論ヲ公開シ代議士ヲシテ理義ヲ公衆ノ前ニ討究セシムル所以ノモノハ何ゾヤ即チ国民ヲシテ代議士ノ挙止如何ヲ注視シ其挙或ハ其当ヲ得ザルアレハ「省略」代議政治ニ於テハ社会公衆ヲ誘導シテ相共ニ理義ノ討究ニ参預セシメ独リ政權ニ任ズルモノミナラズ苟モ参政權ヲ有スルモノ皆理義ノ討究ニ奔走セサルハナシ「省略」国民議院ノ公開ト出版ノ自由トニ由テダイギシノ遇挙ヲ指摘シ又其意思ヲ公布シテ以テ理義ノ討究ニ参預セリ」</p>	<p>La publicité des débats dans les chambres soumet les pouvoirs à l'obligation de chercher la <u>justice et la raison</u> sous les yeux de tous, afin que chaque citoyen soit convaincu que cette recherche a été faite avec bonne foi et intelligence(…) Ainsi le gouvernement représentatif provoque la société tout entière, ceux qui exercent des pouvoirs et ceux qui possèdent des droits, à chercher en commun <u>la raison et la justice</u>(…) Les pouvoirs publics, la royauté, les chambres, les électeurs sont tenus et incessamment ramenés à ce travail par la nature même de leurs relations et les lois de leur action. Les simples citoyens y peuvent concourir en vertu de la publicité des débats et par la liberté de la presse.</p>
<p>Guizot, <i>Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe</i> p.98.「代議政ノ主旨」、『政理叢談』30号、990-991頁。</p>	<p>然レドモ爰ニ先ヅ代議政治ケイカクノ主意ヲ論定セザル可ラズ夫レ理ト議トハ社会統理ノ法則ニシテ制法權ノ源タルハ既ニ己ニ論ズル所ナリ故ニ若シ理義ヲ辨讓ラザレバ何ヲ以テ制法權ヲ有スルヲ得ンヤ而シテ人皆聖賢ニ非ズ誰シカ全ク理義ヲ辨讓センヤ「省略」夫レ代議政治ヲ構成スル所ノ諸權ハ止ニ事実^{ブーヴォワルドヘー}ノ權ナリ故ニ之ヲシテ生理^{ブーヴォワルドドロハ}ノ權タラシメント欲セハ則チ行為必ズ理義ニ循ハザル可ラズ而シテ人己ニ聖賢ニ非ズ故ニ如何ナル人ト雖モ如何ナル人ノ集合ト雖モ全ク理義ヲ辨讓スルヲ能ハズ且ツ常ニ之ヲ施行スルヲ能ハズ然レドモ亦之ヲ発見スルノ能力ナキニ非ズ又其行為ハ多少理義ニ適合ズルヲ得ザルニ非ルナリ凡ソ政治機關ノ計画一ハ以テ理義ヲ社会</p>	<p>Mais il s'agit surtout ici de déterminer le principe des combinaisons essentielles qui forment le gouvernement représentatif; elles parlent toutes évidemment de ce que fait que nul ne sait pleinement et ne veut toujours la <u>raison, la vérité, la justice</u>, qui seules confèrent la souveraineté de droit et doivent être ma règle de souveraineté de fait. […] voici sur quelle série d'idées repose vraiment le gouvernement représentatif. Tout pouvoir est un pouvoir de fait qui, pour être pouvoir de droit, dit agir selon <u>la raison, la justice, la vérité</u>, seule source du droit. Nul homme et nulle réunion d'hommes ne connaissent et ne pratiquent pleinement <u>la raison, la justice, la vérité</u>; mais ils ont la faculté</p>

	ニ抽出シテ之ヲ政府ニ適施スルニアリ、二ハ以テ 理義 ニ向ヒ社会ノ進漸ヲ誘導シ且ツ常ニ社会ノ進漸ヲ政府ニ通シテ彼此牴牾ナカラシムルニアリ	de les découvrir et ils peuvent être amenés à y conformer de plus en plus leur conduite. Toutes les combinaisons de la machine politique doivent donc tendre, d'une part, à extraire de la société tout ce qu'elle possède de <u>raison</u> , de <u>justice</u> , de <u>vérité</u> , pour les appliquer à son gouvernement; de l'autre, à provoquer les progrès de la société dans la <u>raison</u> , la <u>justice</u> , la <u>vérité</u> , et à faire incessamment passer ces progrès de la société dans son gouvernement
John Locke, <i>Du Gouvernement civil</i> 「人世ノ前ニ天世アリ」、『政理叢談』37号、p 1321。	「追加」 理義 ヲ反乱スル	«n'a pas la liberté et le droit de se détruire lui-même, non plus que de faire tort à aucune autre personne»
1884年		
Acollas, <i>Philosophie de la science politique</i> , p.368 『政理新論』1884年第1巻、67頁。	アリストートハ以上ノ論ヲ推シテ邦國ヲ設ク主旨ニ論及シ之ヲ 理義 ノ二者ニ歸セリ	«Le premier mot et le dernier mot du chapitre sont, on le voit, parfaits. Il reste seulement, quant au dernier, à définir la <u>justice et le droit</u> . Or, sur ce point, c'est ailleurs que dans Aristote qu'il faut puiser notre enseignement».
Acollas, <i>Philosophie de la science politique</i> , p.369 『政理新論』、1884年第1巻73頁。	理義 ヲ表明セシモノハ先キニコンドルセーアリ後チニカントアリ就中首トシテ書ヲ著ハシテ宇内萬國永ク兵ヲ戢メテ相共ニ親和ス可キヲ拙論セシモノヲカントト爲ス	«Les premiers théoriciens qui, sur ce chef, aient formulé la <u>vérité</u> d'une manière scientifique, c'est d'abord Condorcet, c'est ensuite l'illustre Kant; c'est l'illustre Kant en particulier, qui, le premier, a posé les bases d'un Traité de paix perpétuelle entre les nations».

1886年

<p>Benjamin Constant «De la souveraineté du peuple»「主権在民権論」、 『欧米政典集志』12号、35 頁。</p>	<p>「所謂法律ナル者吾人正当ノ自 「？」ヲ「？」スルノミナラズ尚且 吾人ニ「？」シテ理義ノ念ニ養 キ惻隠ノ情ニ惇ルノ行カラシム ルヲ欲スルハ吾人之ニ循フノ 義務一モアルナシ理義ノ念 ハ人タル者ノ須叟モ拠ル可ラ サル大道ニシテ惻隠ノ情ハ人 タル者ノ必ズ無カル可ラサル性 ナリトス人タル者若シ此二者ヲ 棄レハ則チ是レ亦自ラ鄙ミ自ラ 賊フ者ト云フ可キノミ 若シ法律ニシテ吾人ヲシテ自ラ 鄙ミ自ラ賊ズルニ至ランノヲ政 府ノ求ル所ニシテ吾人ヲシテ 理義ノ念ニ背キ惻隠ノ情ニ惇 ルノ事ナカラシメハ籍令其法律 秕悪ナルモ吾人ハ忍シテ之ニ 従フノ得可シ</p>	<p>«aucun devoir ne nous lie envers ces lois prétendues, dont l'influence corruptrice menace les plus nobles parties de notre existence, envers ces lois, qui, non seulement restreignent nos libertés légitimes, mais nous commandent des actions contraires à ces <u>principes</u> <u>éternels de justice et de pitié</u> que l'homme ne peut cesser d'observer sans dégrader et démentir sa <u>nature</u>. Aussi longtemps qu'une loi, bien que mauvaise, ne tend pas à nous dépraver, aussi longtemps que les empiètements de l'autorité n'exigent que des sacrifices qui ne nous rendent ni vils, ni féroces, nous pouvons y souscrire »</p>
---	--	---

1887年

<p>Barni, <i>La Morale dans la démocratie</i>, p.218『政理叢 談』46号、1755頁。</p>	<p>「追加」凡ソ天下ノ学者ハ必ズ 奮然起テ之ヲ攻撃シ道德ノ大 本ヲ講明シ理義ノ真光ヲ發揮 セザル可ラザルナリ</p>	<p>«La philosophie ne saurait protester trop haut en rappelant les grands principes de la morale»</p>
<p>Barni, <i>La Morale dans la démocratie</i>, p.20; 『民主 国之道徳』、全集第8巻288 頁。</p>	<p>人ハ理義有ル動物ナリ</p>	<p>«L'homme est un animal; à ce titre il se range dans la série des animaux, dont il forme le degré le plus élevé. Mais n'est-il qu'un animal? La vieille définition-et je n'en connais pas de meilleure- commence bien en disant qu'il n'est qu'un animal; mais elle ajoute quelque chose pour le distinguer des autres animaux, à savoir qu'il est doué de <u>raison</u></p>
<p>Barni, <i>La Morale dans la démocratie</i>, p.67. 『民主 国之道徳』、全集第8巻307 頁。</p>	<p>「追加」「民主ノ国ニ在リテハ 人々無形ノ理義ヲ先ニシテ有 形ノ金銭ヲ後ニシ」</p>	<p>«De nos jours, dans la société telle que l'a faite la Révolution française, les considérations de naissance ou de rang jouent un moindre rôle; il y a là un progrès dans le sens démocratique [...] trop souvent le mariage est une affaire d'argent.</p>

1888年

<p>Charles Jourdain, <i>Notion de philosophie</i>, chap. XXVIII 3^{ème} sous-partie «Les sanctions de la loi morale», p.306. 『道徳論』、全集第17巻271頁。</p>	<p>「追加」 「若し此人幼時より書を読み義を知るか若くは書を読まざるも屢々考へ義理を知るを得るに至りたるときは此れ論勿きのみ、若し然らずして幼時より読書学問せずして義理の何物たるを知らざるも必ず猶予して取らずち夫の良心なる者潜に告げて曰はん…」</p>	<p>«Enfin, de même qu'il y a des âmes timorées, promptes à se troubler et à s'affliger par des scrupules exagérés, de même qu'il y a des cœurs endurcis au mail qui parviendraient à étouffer le remords. Le crime pourrait donc espérer l'immunité, la vertu serait exposée à ne jamais recueillir le prix de ses mérites, si par delà toutes les sanctions terrestres ne s'élevait l'infaillible sanction de la justice de Dieu, qui fait lui devant nous les perspectives à la fois consolantes et redoutables de la vie future».</p>
<p>Renouvier, <i>Petit traité de morale</i>, p.55 ; 『道徳論』、全集第17巻295頁。</p>	<p>「追加」 「親子の間夫婦の中苟も天性愛情に乏しきときは必ず義理を推考し崇敬の道を堅守して以て之を補ふに非ざれば復た他策の求む可き無きを以てなり」</p>	<p>«Le respect est absolument indispensable dans la vie domestique et d'autant plus encore que malheureusement l'affection ne s'y rencontre pas toujours».</p>

以上の二つのリストによって、二つの結論に達することができる。一つ目の結論は、「理義」という単語が、兆民の著作のみならず、彼の翻訳、それに彼の弟子による翻訳にも現れ、従来の研究が推定したよりも重要な翻訳言葉であったことである。二つ目の結論は、翻訳言葉として、フランス語のテキストの中で、この言葉が、*théorie*（理論）、*vérité*（真理）、*justice*（道義）、*raison*（理性）を翻訳するために使用されていることである。「理義」はもともと『孟子』に用例のある言葉であったが、兆民が意図的にフランス語の*théorie*（理論）、*vérité*（真理）、*justice*（道義）、*raison*（理性）を組み合わせて、その意味を取り込んだ単語であった。その意味で、「理義」の使用は平和または民主主義を強調するためであった²¹。このように、以上の翻訳は単なる翻訳よりも、兆民の独自の語彙で書かれた日本語の政治的テキストでもあった。また、時期的に言えば、著作にせよ翻訳にせよ「理義」が一番多く表現されたのは1886～1888年の時期であった。

1. 2 「理義」の意義。「天賦人權」時代における兆民と儒教の作用

より正確に言えば、リストにして引用したフランス語からの翻訳の中では、「理義」と完全に同じ意味の言葉として、「理義」だけでなく、極めて広く「理」が使用されていることが認められる。「理」は兆民の訳業、『政理叢談』に掲載された訳業でくりかえし頻繁に用いられている。この語は、「真理(vérité)」や「道理(droit rationnel)」のような訳語にも活用されている²²。また、ときに兆民は「正義(justice)」を「理義」ではなく「正理」と訳している例がある²³。ジャン＝バティスト・セイの『政治経済学の教理問答』の翻訳では、「真理(vérité)」に「実理」の訳語が当てられて、「凡ソ学者ハ人ニ講授スル実理ハ即チ是レ諸術ノ根本ナレハ其生財ニ興リテカアル固ヨリ疑フ可キナシ」*«les savants prennent part à la production de richesses car les vérités qu'ils enseignent sont à la base de tous les arts»*と訳されている²⁴。セイによれば、政治経済学は、ごくわずかな根本原理と、極めて多数のこの原理の派生的命題やこの原理から演繹されたものによって構成されている²⁵。

フリードリヒ・アーレンスの自然法講義については、著作の導入部分の冒頭わずか6ページが訳されているにとどまり、訳者も不詳である。アーレンスは自らの法哲学を示している。これは、アーレンスによれば、自らが示そうとする自然法学に必要な不可欠な基盤であり、法哲学はそれ自体としては哲学に属し、その目的は「移り変わる減少の中に恒久的な法則」*«les phénomènes changeants les lois permanentes»*を見いだすことであると考えていた。翻訳では、「万古不易の定法」となっている。自然法の哲学は、「事物の普遍的な秩序との関係において考察された人間の理性と本性」*«la raison et la nature de l'homme considérée dans ses rapports avec l'ordre universel des choses»*についての学である。そしてこの秩序は、「天地万物ノ間ニ存スル理」というように、いちどならず「理」という語で訳されている²⁶。この著作の第一章のタイトルは「法哲学の概念」であるが、翻訳では「法理論」となっている。アーレンスにとって、この「法哲学の概念」は必要不可欠であったが、それは法哲学が探求する正義の原理（翻訳でも「正義」となっている）が正義の概念と一致するように、人間たちの間で打ち立てられるべき関係のあり方を決定するからである。翻訳を通じて、兆民はこのような思想を読者に伝えている。

上述のように、兆民の思想はまさに「理義」の思想であり、自由民権運動の当時流行していた「天賦人權」の論説の中で、兆民は翻訳を通じて「理義」に基づいて独自の天賦人權論を強調しようとした。それは理性と正義の原理についての哲学であり、そこでは現実に存在するものが「理」、可能性として追求すべきものが「義」と呼ばれている。ここに、道徳的自由を基礎づける共和主義的統合における現実と理想の二律背反が再び見いだされる。そのうえ、フランス哲学の著作は、理性と正義の原理が真理の同義語であること、および哲学は真理と同義のこの原理が普遍的で時代に制約されない性格

を示すことを任務としていることを明確に示している。これこそが、兆民の「天の理学」の核心である。政治的権利を自然権（日本語では「天賦ノ権」）として擁護するために、自由と行動が、時間においても空間においても揺るぎない現実から、すなわち自然ないし天からもたらされたものであることを示さなければならない、と兆民は考えたのである。そのため、自由と平等には異議をさしはさむ余地がない。人間社会と自然を結びつける不可侵の原理を探求する兆民にとって、儒教は、自然を基礎として政治的諸権利を打ち立てるための理想的な道具であった。孟子とともに、その暴君を転覆させよという訴えは、この可能性を確かなものとした。儒教に由来する言葉の内容を民主主義的な思想によって置き換えることは、「天の理学」を作り出すために兆民が特権的な地位を与えた方法であり、孟子と結びつくようにヨーロッパの哲学を扱わなければならなかった。まさにこの点で、カントが介入するのである。

2 『理学沿革史』『民主國之道德』『道德論』における、「理義」のもとでの孟子・ルソー・カントの出会い

2・1 カントと「仏朗蘭西学館ノ虚霊説」

兆民はさまざまな作品において哲学諸学派を区別し、そのもっとも詳しい区別が1886年の『理学鉤玄』に見られる。『理学鉤玄』において兆民は哲学諸学派の分岐・分類を要約し図解している。分類は年代順ではない。しかし、唯心論と唯物論、懐疑主義と教条主義、そのどちらに好感を持っていたのか、立場は明確に示されていない。ルソーはいったいどの学派に分類されるのか、知ることがむつかしいほどである。

兆民の思想形成にあって、折衷主義が重要な役割を演じたので、立場の選択が見えないことの責任は明確に兆民自身にあると推測される。しかし、どの著述を翻訳するかという選択が答えをもたらしてくれる可能性があるのも、はじめに『理学鉤玄』において兆民が分類している思想家たちを調査し、各学派に兆民がどの程度の重要性を与えているかを概観してみる。すると、教条主義と懐疑主義の根本的な区別では、ただちに前者に軍配があがるのがわかる。懐疑論者ピュロンについては巻末できわめて簡単に触れられているにすぎないからである。続いて、兆民は教条主義を唯心論と唯物論とに分けているが、まさにここにこの書物の根本的な区別が見出されるのであり、兆民が実践しようとした哲学的領野が見出される。唯物論（62ページ）よりも唯心論（192ページ）に多くのページが割かれており、しかも唯物論については、実質的に一人をとりあげてまとめているだけである。それはオーギュスト・コント、つまり実証主義である。

兆民によれば、唯心論はさらに感覚論、観念論、汎神論、神秘主義の四つの学派に分かれる。この四つの学派のうち、兆民は神秘主義（9ページ）と汎神論（14ページ、スピノザ一人をもって代表させた）を軽視した。観念論は、感覚論の後で紹介されるとは

いえ、41ページと最も紙幅が割かれており、これに対して感覚論には22ページが割かれている。兆民はこれら二つの唯心論の学派に、実に多くの著述家たちを分類しているが、中でもカントの紹介には26ページが割かれているのに対して、プラトンに割かれたのは15ページほどである。

割かれている紙幅は瑣末なことに見えるかもしれないが、これを考慮に入れると、兆民による哲学諸学派の分岐・分類をある程度まで概観できる。兆民は唯物論よりも唯心論に関心を寄せていたように思われるし、兆民にとってカントが最も重要な位置を占めていたように思われる。ここでルソーの名が現れないことも指摘しておく必要がある。しかしながら、カントがルソーの熱心な読者であったことを兆民が知らなかったはずはない。さらに、兆民が唯心論の記述について材料を引き出した『哲学の概念』において、シャルル・ジュルダンが比較的否定的な観点からルソーに言及していることも指摘しておこう。ジュルダンはルソー『学問芸術論』に対して詭弁を弄して事実と異なる論難を加え²⁷、個人の孤立に危険な逆説を見た²⁸。ジュルダンは、そこにドルバックやラ・メトリの体系を虚しく攻撃する唯心論を見た²⁹。

唯心論についての紹介は、その半分が、心的道徳的能力についてあらゆる説明を提供する「仏朗蘭西学館ノ虚霊説」³⁰を参照することに当てられており、これが唯心論に当てられた記述の主要な内容となっている。「仏朗蘭西学館ノ虚霊説」に、兆民はいかなる固有名も結びつけていない。しかし、紙幅に示されたこの明解な表現から、アカデミズムの世界で何人かの著述家たちが支配的な地位にあり、政治の世界とも関わりを持っていたことを、兆民が十分に知っていたことが理解できる。兆民がフランスに遊学した時期、1860年代より数十年あまりにわたって、ポール・ジャネPaul Janet、エルム＝マリ・カロElme-Marie Caroとシャルル＝プランデル・ウォディントンCharles-Prendell Waddingtonが、ソルボンヌ大学の哲学講座教授職にあった³¹。これらの人たちは、みなクザンを引き継いだ唯心論者であった。これらの人たちの名前は一度も兆民の作品に現れることはない。しかし、これらの人たちを「仏朗蘭西学館ノ虚霊説」に含めたとしても、間違いを犯したことはない。これらの人たちだけではない、『理学鉤玄』の主要な典拠であるシャルル・ジュルダンとアドルフ・フランクも、バルニとならぶ唯心論者であった。ただし、兆民とは異なり、ジュルダンは序文において自分が唯心論の立場に立つことをはっきりと表明し、論難する場合を除いて唯物論者たちに言及することはない。『政理叢談』に訳出されたその他の著述家たちも、唯心論者だと考えられていた。ポール・ジャネはヴァシュロに唯心論の「独立した補佐」“un auxiliaire indépendant”を見ていた³²。ヴァシュロ自身も、『批判的哲学試論』の中で、唯心論の立場に立つことをはっきりと表明している³³。また、ポール・ジャネはバルニに追悼の弔辞を送っている³⁴。

『理学鉤玄』において、「仏朗蘭西学館ノ虚霊説」に言及したことと、カントに重要

な位置を与えたことは、固く結びついている。兆民がこの作品を執筆したとき、フランスは第三共和政下であって、「学館」はこの政治体制と結びつきを持っていた。また、共和主義的統合において、カントとは決定的に重要な役割を演じた。カントをフランスに紹介したのは、ジュール・バルニ、シャルル・ルヌヴィエ、そしてエティエンヌ・ヴァシュロであり、この人たちは自ら第三共和政下の政治家たちと次世代の哲学者たちに深い示唆を与えた新カント派（新批判派）を以て任じていた。シャルル・ルヌヴィエは、クザンと折衷主義によって広まった精彩を欠くカント主義に抗して、カントそのものに立ち返ろうとした³⁵。ジュール・バルニは1851年の段階で『カント哲学』を公刊しており、後にカント著作の主要な翻訳者となる。ヴァシュロはカントを基盤として自らの批判哲学をつくった³⁶。道徳と自然権が絶対であり、道徳法則は普遍的で不変であることを示した功績を、バルニはカントに帰した³⁷。

バルニ、ルヌヴィエ、ヴァシュロが、当初から自由思想家としてルソーとカントを結びつけていたことは理にかなっている³⁸。パトリス・ドコルメーユが指摘するように、国家の主権を臣民の自由の保護に限定し、それによって、個人的利害と安寧の保全が人間にとって唯一の存在理由であると想定した自由主義の伝統（とりわけロック）を転覆させて、ルソーとカントは政治を道徳的な問題とした。一般意志は必然的に善いものである。なぜなら、自分一人のためではなく万人のために望むことは、善い法律を望むことだからである。そのあらゆる主観的束縛の外で、専ら理性のみが意志に命令し、意志は普遍的に善いものを求める。カントにおいてそうであるように、道徳を基礎づけるものは自律の原理であり、自由に最も保証を与える政府の形態は、共和主義的憲法であった。『計画』において、「法にかなった自由ないし外的な自由は、自分自身で同意を与えることができない限り、外的ないかなる法にも従わない能力のうちに存する」³⁹。ヴァシュロ、バルニ、ルヌヴィエのカントへの感激は、カントに対して批判的であることを妨げなかったが、この点については後に検討することにしよう。当面の問題は、カントとその読者たちが、どの程度まで兆民の著述の中に認められるかということである。

ヨーロッパの多くの思想家たちと同様に、カントは兆民のエッセーに殆ど姿を見せない。カントに関する最初の言及は、1882年の『民約訳解』の叙に見られる。「西方諸國の政を立て治を制する、蓋し亦た本あり、希臘・羅馬は尚し。法英日の三國に就きて之を觀るに、今を距たること數十百年、孟得士瓜「モンテスキュー」、婁騷「ルソー」、羅克「ロック」、賓撒母「ベンサム」、禮弗尼「ライプニッツ」、廣篤「カント」の徒、皆な雄俊閎偉、淹博の識、通達の材を以て、書を著して治道の要を論ず。理の密たるは毫芒を分かち、辞の華たるは方色を奪う」⁴⁰。

『三酔人経綸問答』では、『永久平和論』をめぐって、カントが登場する⁴¹。『革命前法朗西二世紀事』では、「ルソーノ政論ニ在リテ心ノ自由ト権理ノ平等トヲ出張セシ

ヨリ、後来日耳曼カント、フィクテノ徒益々其説ヲ拡充シテ其精粹ヲ極メ」⁴²と述べ、兆民はルソーとカントを結びつけている。また、別の記事において、兆民は次のように記している。「天地の内にも外にも二つと無き一類の道理より割り出し羅克、婁騒、広篤の諸子が培養せし以来年々歳々増長して止まらざる一旨義を愛し、信じ、頼みとし」⁴³ている。

こうした著作の他に、カントの名はとりわけ、フィエの『哲学史』やバルニの『民主主義における道徳』をはじめとした翻訳に現れる。「民主主義における道徳』では、バルニはカントをある程度参照しているが、兆民の翻訳は第一部だけにとどまっているため、カントが登場する機会はかなり少なくなっている。特に注目されるのは、ルソーとカントが肯定的な意味で共に現れる翻訳のくだけである。「自らを尊重するものは、他の人たちを尊重することすることをから逃れられない。〔中略〕この点こそ、18世紀の哲学者がよく理解していなかったことである。すべての哲学者がそうであったわけではない。たとえばルソー、チュルゴ、カントのような例外もある。しかし、ヴォルテールを筆頭に、大多数の哲学者たちがそうであった」*«celui qui se respecte ne manque pas de respecter les autres(…) Voilà ce que n'ont pas assez compris les philosophes du XVIIIe siècle, non pas tous assurément, non pas, par exemple, un Rousseau, un Turgot, un Kant, mais un trop grand nombre, Voltaire en tête»*

この箇所を兆民は、「当時ニ在テルーソー、チュルゴー、カントノ徒ハ皆能ク夫ノ社会風俗ノ根本ニ見ル有リテ、書ヲ著ハス毎ニ各個人ノ道徳ヲ主張スルニ於テ大ニ意ヲ致セリ、ウォルテールノ如キニ至リテハ、学識極テ通博ニシテ材氣極テ高華ナリシモ、猶ホ登時通連猥嫖ノ俗ニ染移セラレテ、守身持敬ノ一着ニ係リテハ言論往々寛緩ニ失スル者有ルヲ免レザリキ、此レ民主ノ制ニ循フ者ノ尤モ当ニ戒慎スベキ所ナリ」と訳している⁴⁴。

フィエの『哲学史』については、カントを扱った『理学鉤玄』の章が、フランクの『事典』の項目と『哲学史』とが混ぜ合わさっていることを強調しておきたい。『事典』からとられたのは、とりわけ『純粹理性批判』と『実践理性批判』の内容にかかわるくだけである。両者の内容を検討しれれば、両者が互いに補い合うもので、両者を『理学鉤玄』において組み合わせることによって、兆民はカントの紹介を可能な限り完全に簡潔なものとすることができたことが分かる。たとえば、フィエは理解力の純粋な範疇と判断力が持つ四つの形態については詳述していない。それはまさにフランクの事典に見いだされる。両者を組み合わせる際、その主要なねらいは、フランクが提供している情報を組み入れることにあった。フランクに比してフィエの著作が優れているところは、教条主義と懐疑主義を乗り越えることがカントの出発点であったことを示していることにあり、この点は兆民にも受け継がれている⁴⁵。フィエの『哲学史』はより深みのある観点を提供している。それは、兆民が翻訳において、孟子をカントやルソー、そ

してわずかにモンテスキューと結びつけていることにある。

2・2 モンテスキュー、カント、ルソー、「理義」の哲学者たち。

— 『理学沿革史』の場合 —

兆民と兆民に近かった人たちによって執筆、翻訳された作品の全体の中で、まさしくフイエの『哲学史』の翻訳は、兆民が好んだ「理義」の語が最も頻繁に現れる点で、独自性を示している⁴⁶。「理義」の概念は、『理学沿革史』の中で32回現れて、内訳は次のようになる⁴⁷。

プラトン13回、ベンサム1回、モンテスキュー1回、ルソー4回、カント10回、ヘーゲル2回、コント1回

一見、「理義」が一番使用されているのは、プラトンとカントに見える。ところが、その二つのケースでは違う目的で使用されており、モンテスキュー、ルソー、カントの場合に肯定的に現れる一方で、プラトン、ヘーゲル、コントの場合には批判するために使用されている。「理義」はプラトンについて書かれた章ではじめて現れ、そこでフイエはイデア論を提示しており、特にその翻訳の中で「理義」は使用されている。フイエは次のように記している。

«Il y a des vérités incomplètes et des vérités complètes, des théories exactes et des théories inexactes; mais la vérité complète et la théorie exacte ne peuvent jamais être en contradiction avec la pratique. Entre l'idéal et le réel, Platon l'a bien compris, l'opposition n'est jamais qu'apparente. Ce qui s'oppose au réel et au naturel, ce n'est pas le véritable idéal, mais l'utopie proprement dite. L'utopie est une fiction de l'imagination, qui non seulement n'est point, mais ne peut pas être et ne doit pas être, car elle est contraire à la nature des choses. L'idéal c'est le perfectionnement et l'achèvement de la nature, conçu par la raison; c'est la fin à laquelle tend la nature même et dont elle peut toujours se rapprocher, l'idéal est donc naturel par excellence; et s'il n'est pas encore réel, du moins il peut et doit être réalisé de plus en plus. L'utopie est fausse et mauvaise; l'idéal est le vrai et le bien. [...] On doit faire effort pour maintenir en harmonie ces deux termes: l'idéal et le réel. Au reste, si Platon a compris que le vrai politique doit se régler sur une idée, il a mal déterminé cette idée régulatrice. Confondant la morale et la politique, il croit que le but de la législation doit être de développer la vertu en général, et non pas seulement de protéger cette vertu particulière, essentielle à la conservation de l'ordre social: la justice. La doctrine de Platon sur ce point a pour conséquence le despotisme⁴⁸»

「真理には不完全なものと完全なものがあり、理論には正確なものと不正確なものがある。しかし、完全な真理と性悪な理論は、実践と矛盾することが決してありえない。理想と現実の間で、プラトンはそれをよく理解していたのであり、対立は見かけだけのものでは決してない。現実と自然なものに対立するのは、真の理想ではなく、本来の意味でのユートピアである。ユートピアは想像力による虚構であり、存在しないというだけでなく、存在することはありえず、存在してはならないものである。なぜなら、ユートピアは事物の自然に逆らうものだからである。理想とは、理性によって構想された自然の完成であり達成である。それは自然がめざそうとする目的であり、それに向かって自然は常に近づくことが可能である。したがって、理想はすぐれて自然なものである。理想が今なお現実ではないとしても、少なくとも次第次第に理想は現実になりうるし、ならなければならない。ユートピアは間違っただけのものであり、悪しきものである。理想は真理であり善である。そこで、プラトンは、真正の政治が一念に従うべきことをよく理解したにもかかわらず、指導的理想であるべきその一念の意義をよく定義しているわけではない。彼は道徳と政治を混同しながら、あらゆる法律の目的は、単に社会的秩序の不可欠な条件であり、特殊な道徳である正義を守ることばかりでなく、一般的な意味での道徳を教養することにもあると信じた。という理由でプラトンの哲学は専制主義を肯定してしまう」

兆民はこれを次のように訳している。

「凡ソ言説真ニ實際ニ施ス可ラザル者ハ皆虚浮ノ理義ニシテ真ノ理義ニ非ズ、凡ソ虚浮ノ理義ハ想像ノ謬迷ヨリ生ズル者ニシテ、其事タル本ト有ルコト無ク亦有ルコトヲ得可ラズ、亦必ズ有ル可ラザルナリ、他無シ、天地自然ノ理ニ反スルノ故ナリ、若夫レ真ノ理義ニ至リテハ然ラズ、其事タル如何ニ高華ニシテ眼前ノ実迹ト合セザルモ、世運ノ進歩スル及ビテハ必ズ至到ルコトヲ得ル者ナリ、亦必ズ到ルコト求ム可キ者ナリ、是ニ知ル、虚浮ノ理義ハ自然ノ理ニ反対ニシテ真ノ理義ハ正ニ自然ノ理ナリ。

真ノ理義ハ今縦令未ダ實際ニ施サザルモ後必ズ施スコトヲ得、虚浮ノ理義ハ終ニ施スコトヲ得可ラズ、真ノ理義ハ道ニ合スルヲ以テ其物タル善美ナリ、虚浮ノ理義ハ妄年ニシテ悪ナリ、(中略) プラトンノ意ニ政治ヲ以テ必ズ理義ニ合スルコトヲ求ム可シト為セシコトハ洵ニ佳ナリ、但所謂理義ナル者ヲ解釈スルニ於テプラトンノ所見大ニ繆戾ノ病有り、何ノ謂ゾヤ、曰クプラトン道学ト政治トヲ一混シテ別ツ所無ク以テ理義ニ合スト為セリ、是豈繆戾ニ非ズ乎。」⁴⁹。

「理義」の語が、アイデアを精神的なものではなく自然的なものと結びつけているくだけで現れることは軽視すべきではないが、この点については後に検討することにしよう。続いて「理義」の語は、モンテスキューを扱った章で、「人間理性」«raison humaine»、「人類の真の法」«vraie loi de l'humanité»の訳語として現れる⁵⁰。しかし、

「正義とは、二つの事物の間に存在するする適宜性の関係である。この関係は常に同一である」*«la justice est un rapport de convenance qui existe entre deux choses; ce rapport est toujours le même»* とファイエが記している文を、兆民は義と理を持ち出して次のように訳した。「義トハ二物ノ間ニ存スル所ノ相適スルノ理ト云フ爾、而シテ此理ヤ常ニ同クシテ変ズルコト有ルコト無シ」⁵¹。こうして、「理義」は「理性と正義」の意味を担い続けたのである。ルソーを検討した章の冒頭で、兆民は「理義」の定義を詳細に述べている。ファイエは次のように記す。

«L'école sensualiste, représentée surtout par Helvétius, avait considéré la justice comme conventionnelle et non naturelle; l'école rationaliste, à laquelle Montesquieu se rattache, avait considéré la justice comme fondée sur la nature même des choses telle que la raison la conçoit; avec Jean-Jacques Rousseau, un mouvement nouveau se manifeste dans la philosophie sociale. Rousseau va chercher le fondement de la justice dans un principe où se réconcilieront le naturel et le conventionnel: la volonté libre, qui est la nature même de l'homme et en même temps l'origine de toutes les conventions ou contrats»

「感覚論学派は、とりわけ、エルヴェシウスによって代表され、正義は自然に基づくものではなく、約束に基づくものであると考えていた。モンテスキューが関わっている合理主義学派は、正義とは、理性が理解したままの事物の本性そのものに基礎を置くと考えていた。ジャン＝ジャック・ルソーとともに、社会哲学において新たな運動が表明された。ルソーは正義の基盤を、自然に基づくものと約束に基づくものとの間に折り合いを付けるであろう原理に見いだそうとした。人間の本性そのものは、同時に、あらゆる約束や契約の起源でもある」⁵²。

これを、兆民は次のように訳している。

「エルヴェシウスノ学ハ五官ノ感覚ヲ以テ本源ト為シ利益ヲ以テ目的ト為シ、斯ニ所謂感覚ノ説ヲ倡ヘテ以為ヘラク、正不正ノ別ハ人為ノ事ナリ、天理ノ自然ニ非ズト、モンテスキューノ学ハ智慧ノ承受ヲ以テ本原ト為シ理義ヲ以テ目的ト為シ、斯ニ所謂理義ノ説ヲ倡ヘテ以為ラク、義ナル者ハ吾人ノ智慧ノ承受スル所ノ事物自然ノ理ノ中ニ存スト、ジャン、ジャック、ルソー興ルニ及ビ従前ノ諸説ヲ压倒シ、政術ニ係ル理学ニ於テ別ニ一生面ヲ開キテ以為ラク、所謂義ハ事物自然ノ理ト吾人ノ著定スル所ノ旨義トノ間ニ生ズ、是ニ於テ意欲ノ自由ニ因リテ断行スル所ノ処ニ随フテ正不正ノ別乃チ生ズ、是レ人生一切契約ノ類ノ由リテ来ル所ナリ」⁵³。

ファイエがエルヴェシウスの「物質的利害」(intérêt matériel) やモンテスキューの「抽象的な合理主義」(rationalisme abstrait、翻訳では「無形ノ理義」) について言及するくだりで、兆民はこのような翻訳のとりくみをくりかえしている⁵⁴。

「理義」の政治的側面は、「この理論をよく理解するためには、事実としていかに社

会がなりたっているかということと、当為としていかに社会がなりたつべきかを区別しなければならぬ」*«Pour bien comprendre cette théorie, il faut distinguer comment la société a été constituée en fait et comment elle doit être constituée en droit»*とフイエが記しているくぐりで表明された。これを兆民は次のように訳している。「ルソーノ民約ノ説ヲ理会シテ遺憾無ラント欲セバ、宜ク先ヅ古来邦国ノ現ニ設立セシ事実ト其当サニ由リテ設立ス可キ所ノ理義トヲ分別セザル可ラズ、若シ之ヲ分別セザルトキハルソーノ説ニ於テ大ニ誤解有ルヲ致サン」⁵⁵。

しかし、ルソーにもまして、カントについて紹介した章において、とりわけ、『実践理性批判、道徳学原論』を検討した部分において、兆民は「理義」の語を用いている。以下が問題のくぐりである⁵⁶。

フイエ：「カントによれば、『絶対的な価値を持つものは、世界のうちにも世界の外にも、ただ一つしかない』。*«Selon Kant, «il n'y a qu'une chose dans le monde et même en dehors du monde, qui ait une valeur absolue»: c'est la volonté libre et raisonnable, en d'autres termes la volonté droite, la bonne volonté»*。

兆民：「カント曰ク、斯世界ニ論無ク縦令他ニ又一世界有ルモ、一物モ与ニ声価ヲ争フ者無キハ自由ニシテ、理義ニ合スル意欲ハ天下之ヨリ貴ブ可キハ莫シ」。

フイエ：「自由なものとして己以外の何者にも負うものがなく、合理的なものとして己と同様に合理的で自由な他のあらゆる意志と一致するのは、善意志である」。

«C'est que la bonne volonté, étant libre, ne doit rien qu'à elle-même, et étant raisonnable, se trouve d'accord avec toutes les autres volontés raisonnables et libres comme elle»。

兆民：「カント又曰ク、善良ノ意欲ハ本ト自由ノ物ナリ、故ニ己レニ足りテ外ニ待ツコト無ク又理義ニ合スルヲ以テ、凡ソ他ノ自由ニシテ且ツ理義ニ合スル意欲即チ他人ニ於テ少シモ抵触スル所有ルコト無シ」。

フイエ：「自由で合理形な意志は絶対的な価値を持つのであるから、道徳法則の対象そのこそ、この意志である。汝は自由で合理的な存在たらんと意志しなければならない、これが法則である。それだけではない。自由で合理的な意志は同時に、法に従う主体でもある。なぜなら法則が差し向けられるのは、この意志に対してだからである。道徳法則は自由そのものに対して自由を命じる。あるいはむしろ、自由が外的な障害と対峙しながら、自らに自由なままであれと命ずるのである」。*«Puisque la volonté libre et raisonnable a une valeur absolue, c'est elle qui est l'objet même de la loi morale. -Tu dois vouloir être libre et raisonnable-, telle est la loi. Il y a plus. La volonté libre et raisonnable est en même temps le sujet soumis à la loi, puisque*

c'est à elle que la loi s'adresse. La loi morale commande la liberté à la liberté même; ou plutôt, c'est la liberté qui se commande de demeurer libre en face des obstacles extérieurs».

兆民：「自由ニシテ且ツ理義ニ合スル人ノ価値ハ比較ス可キ無ク且ツ計量ス可ラズ、又曰ク、仁義ノ人ハ唯他ノ仁義ノ人ト価値ヲ齊クスルノミ、若シ夫レ之ニ勝サル者ハ天下有ルコト無キナリ。

夫レ自由ニシテ且ツ理義ニ合スルノ意欲ハ、其価値タル、物ノ比ス可キ無クシテ、而シテ道学ノ法令ノ目的トスル所ハ正ニ此ニ在リ、汝当サニ自由ニシテ且理義ニ合スルコトヲ求ム可シ、是ノ如キ者所謂道德ノ法令ナリ。

嗚此ノミナラズ所謂自由ニシテ且ツ理義ニ合スルノ意欲ハ亦道德ノ法令ノ主トスル所ナリ、何トナレバ此法令如何ニ貴キモ、若シ其人自由ナラズシテ且理ニ明ナラザルトキハ、之ヲ奈何トモスルコト無ケレバナリ、是ニ知ル、道德ノ法令トハ一ノ自由ノ理ヨリ命ヲ他ノ自由ノ理ニ伝フルニ外ナラザルコトヲ、更ニ之ヲ言ヘバ、是レ一自由人自ラ命ジテ外物ノ障碍ニ管セズ其意欲ノ自由ヲ保ツ者ナリ」。

次のくだりは、そこにルソーが姿を見せるだけにいっそう重要である。

フイエ：「相互に相手を目的とみなす複数の意志は、カントが『目的の共和国』と呼ぶもの、すなわち、完全に自由で完全に一つに結びついた国家を実現する。この国家の中であって、各人は、ルソーの深遠な思想に従って、立法者であると同時に法の執行者でもあり、主権者であると同時に臣民でもある」。

«Les volontés, se prenant pour fin réciproquement, réaliseraient ce que Kant appelle «la république des fins», c'est-à-dire une cité parfaitement libre et parfaitement unie, dans laquelle chacun serait à la fois, selon la profonde pensée de Rousseau, législateur et exécuteur de la loi, souverain et sujet».

兆民：「所謂衆目的ノ民主国トハ各人皆自主ニシテ、他人ヲ以テ其行為ノ目的ト為シテ之ヲ敬重シ、其行為ノ手段ト為シテ之ヲ利用スルコト無シ、然ルガ若キ者ハ正サニ曩ニルソーノ所謂衆人皆立法者ニ皆施法者ニ皆君主ニ皆臣従ナル者ナリ」。

このように、兆民は、孟子、ルソー、カントの間を、哲学と民主主義の間を、極めて緊密に結びつけたのである。兆民が「理義」の概念を与えようと思われたカント哲学の内容は、『哲学史』の翻訳全体において他のどの思想家よりもカントこそが、この概念と結びつけられているという事実によっても確認される。さらに、フイエが「カントの体系」«système de Kant»に言及している続く章の表題を、兆民は「カントノ理義ノ説」と訳している⁵⁷。この翻訳の残りの部分で、「理義」の語が用いられて

いるのは、いずれも18世紀にかかわるものである。「18世紀フランスの強固な伝統を捨てて」*«abandonnant la grande tradition française du XVIIIe siècle»*、オーギュスト・コントが論難した「自然的道徳的人権」(droits de l'homme, naturels et moraux)は、兆民の翻訳では、「それ自体に由来し、自らに目的を与える、理義を含んだ権利」となる。フイエによれば「コントにおいて消滅したとされる政治的自由」は、兆民の翻訳においては「各個人が持つべきでありながら、コントが手の甲で振り払った理義の自由」となっている⁵⁸。同様に、18世紀から引き継いだ権利と自由の理想へと社会主義者たちや経済学者たちが立ち戻ったことをフイエが賞賛しているくだりでは、兆民は「権利」を「理義」に置き換えている⁵⁹。ルソーの思想を拠り所としてフィヒテがフランス革命の合法性を証明したとフイエが説明している箇所では、「合法性」が「理義」と訳されている⁶⁰。カントにおいて真に絶対的なものは道徳であり、フィヒテは絶対的なものを理想・あるべきものと結びつけた、とフイエが説明している別の箇所では、兆民は、「当ニ有ル可キ所」が「理義」である、とはっきり記している⁶¹。カントの今一人の継承者シェリングにおける「理性」もまた、「無限」であるという修飾を伴って「理義」と訳されている⁶²。ヘーゲルを検討したくだりでも、「絶対的な理性と正義」が「理義」を用いて訳されている(「純然ノ理義」⁶³)。理性と自由の結合は、兆民によって、「至理ノ本質ハ理義ト自由是ナリ」と訳されている⁶⁴。フイエのコントに対する批判と同様に、兆民は批判して次のように翻訳している。「ヘッケル曰ク、各人ハ相聚リ邦国ヲ為スニ非ザレバ其性情ヲ暢発スルコト能ハズ、乃チ世ノ所謂法律ハ即チ政府ノ自由ノ謂ニシテ、政府ハ各人ヲ役使スルニ於テ専制ノ権有リト為ス」⁶⁵。

「理義」という語の使用に関して、兆民の翻訳が原文と食い違いを見せる唯一のくだりは、神に関わるものである。カントの継承者たちに言及しながら、この人たちは一致した結論にたどり着いた、とフイエは説明する。

「経験を通じて相互に区別される現象は、絶対的な精神という、ただ一つの原理の理性を通じた現れ方にほかならない。この絶対的精神は、さらに我々自身でもある。それは我々のかりそめ的人間的生のうちにあるものではなく、我々の神的で永遠の存在のうちにある。自分自身に帰ることは、この上位の存在を意識することであり、神のうちへと帰り、神の意識を持つことである」。*«Les phénomènes, qui se distinguent l'un de l'autre pour l'expérience sont pour la raison les manifestations d'un principe unique: l'Esprit absolu. Cet Esprit absolu, c'est encore nous-mêmes, non plus dans notre vie humaine et passagère, mais dans notre existence divine et éternelle. Rentrer en soi, c'est prendre conscience de cette existence supérieure, c'est rentrer en Dieu et avoir conscience de Dieu»*.

これを兆民は次のように訳している。

「後來日耳曼學士カントノ説ヲ祖述スル者其旨趣各各相異ナリト雖モ、其歸趣ヲ要ス

ルトキハ皆同ジ、曰ク、吾人観察実験シテ万種ノ現象ヲ区別スルモ、是レ特ニ差別ノ見ニシテ一妄念ノミ、若夫レ理義ノ慧眼ヨリシテ見ルトキハ一大至理ノ衆光線ノミ、至理トハ何ゾヤ、曰ク、廣大無限ノ精神是レナリ。是故ニ所謂廣大無限ノ精神ハ要スルニ我レナリ、但吾人若干年間ニ画セラルル所ノ肉体ノ生ノ我レニ非ズシテ本質ノ生ノ我レナリ、他無シ、本質ノ生ニ在リテハ我レト神ト固ヨリ同体ナレバナリ」⁶⁶。

カントに関するくだりを訳すために兆民が孟子を活用しているのは、『哲学史』の翻訳だけではない。新カント主義が刻印された他の二つの作品にも、同じようなとりくみが認められる。『民主国之道德』の翻訳においても、さまざまなやり方でカントと孟子を接近させている。はじめに、精神の中に現れる二つの観念をバルニが説明しているくだりに、兆民は一文を付け加えて、「職分の念」obligation moraleは「義心」と道徳的自由であり、自らの道徳的義務を果たすか否かの選択する義務は「自由心」とであると記している⁶⁷。さらに兆民は一文を加えて、正義の感覚の精神は、「天ニ稟カル所ノ性」と説明している。同様に、勇気の徳は「心志」と訳されている。

孟子はまた、シャルル・ルヌヴィエ翻訳の『道德論』において、道徳の生得性に関わって用いられている。より正確には、原文に付け加えられているジュールダンの『哲学の概念』から取られた章においてである。正義について、ジュールダンは、権利と権利の不可侵性の尊重のことであると説明する。一人の人間は別の人たちの権利を尊重しなければならない。兆民の門下生の伊藤大八は、道徳の生得性の实例を正当化するために、この機会をとらえて、孟子の有名な实例を挿入する。「惻隱の心を発し直に進て之を教授せざる可らず」⁶⁸。「惻隱ノ心」という表現は、ベリムの『法の哲学』やバンジャマン・コンスタンの「人民主権について」の翻訳においても、「憐れみの情 (pitié)」の訳語として用いられている⁶⁹。後に兆民自身、ショーペンハウアーの翻訳の中で、「憐れみの情」を訳すために同じ表現を用いることになる。そもそも、ルソーは「憐れみの情」を自発的な感情移入の一形式とし、これを自然状態の人間の特徴としていた⁷⁰。その自発性を根拠として、孟子の道徳的飛躍とルソーの憐れみの情に、兆民は類似性を見ていたように思われる。

兆民が自分の作品において、カントが展開した概念を用いたり、直接引用したりすることは決してなかったとはいえ、「理義」と民主主義を推進するために、カントはルソーと並ぶ重要な位置を占めている。兆民は引用こそしなかったが、哲学者の实例を挙げるときに、ルソーのかたわらにカントの名を掲げることが妨げはしなかった⁷¹（この点に関わる平和主義は重要な論点なので、後にあらためて検討する）。カントの名が動員されるのは、カントとの哲学的対話以上に、兆民がバルニやファイエを通して理解したことに用いていることが認められる。自由の名において道徳を求め、打ち立てたフランスの新カント派の思想家たちの方が、カント以上に、兆民にとっては重要であった。フランスの思想家たちを通じて、兆民は日本に自由を打ち立てようと試みたと言える。

しかしながら、兆民の「天の理学」は、カントを読むことに限定されるものではない。これまでに見てきたように、兆民は常に哲学の領域を、唯心論と唯物論の間の分断として捉えていた。それゆえ、次にこの分断を兆民がどのように扱ったのかを検討する必要がある。

2・3 カント主義者のバルニと、「理義」の哲学者たち

—『民主国之道徳』と『道徳論』の場合—

先に「理義」の使用例を検討をしたように、『理学沿革史』に次いで「理義」の使用例が多いのは『民主国之道徳』と『道徳論』であり、その著者はカントとルソーに深く関係している人物である。カントの著作をフランス語で翻訳し、フランスにカント哲学を導入したのは、まさに最近フランスの歴史家によって再発見されたバルニとルヌヴィエであった。彼等はナポレオン三世の専制に対抗しながら、共和主義と民主主義を肯定するために、道徳的自由に強い基礎を与えようとしてその強い基礎をルソーとカントに求めた。したがって、兆民がルソーだけでなくバルニとルヌヴィエをも翻訳したのは偶然ではない。兆民はフランスの共和主義者の足跡を継承してルソーと同様にカントを重視した。

『理学沿革史』において、兆民は「理義」をカントとルソーに関する章だけに使用することによって、孟子とカントとルソーを結び付けようとしたが、『民主国之道徳』と『道徳論』は『理学沿革史』よりも直接的な自由論であるので、兆民は単に「理義」の表現だけでなく直接的にカントとルソーの思想に基づいて自由論を述べている。まず『民主国之道徳』を検討してみよう。

バルニの『民主主義における道徳』の翻訳にもまた、道徳的自由に関わる兆民の概念を説明する要素が含まれている。バルニが単に道徳が存在すると述べるにとどまっている箇所、兆民はその翻訳において、善の認識が働き、実践に付されることが、「脳」あるいは「人心」と兆民が訳したものの中に存在する二つの「念」を構成する、と詳述している。第一の「念」は「義心」ないし「職分の念」と兆民が呼ぶもので、第二の「念」は「自由心」と兆民が呼ぶものである。さらに、カントを援用しながら、自発的に人が服従する法の観念は、福音書が示すように、この世に生まれたあらゆる人間に光明をもたらす理性の光たる良心に由来する、とバルニは言う。兆民はキリスト教への参照を省略して、正義の精神は天に起源を持つ本性である、と記している。この自制心を、兆民は生得的な「良心」とみなす。この「良心」という語は儒教に由来する。兆民は良心の強制力を「虚活の力」と呼ぶ⁷²。

なぜ兆民はこれらの心的能力を描くことに、これほどまでの重要性を与えたのであろうか。筆者の考えでは、その回答は以下の通りである。個人の自由はまず道徳的自由、すなわち精神の自由を基盤としているのだから、国籍も性別も社会的地位も関係ない万

人に共通な意志、理性、感受性という中心的な能力をめぐって、全ての人間の人格がいかに按排されるのかを示すことは、兆民にとって重要だったからである。換言すれば、普遍性が問題となっているのである。これらはいずれも内的な能力、すなわち全き自由がなければ機能しえない能力である。兆民にとって、人間の人格の自然的な按排は、ごく最近の科学によって説明されたものであり、民主主義へと自ら向かうものであった。全体として、兆民は「理義」の概念をカントとルソー、そして新カント派のルヌヴィエとバルニに結びつけるために、自らの翻訳を利用したのである。この点に関する具体的な適用は、道徳と民衆教育の役割に見て取ることができる。

次に『道徳論』を検討してみよう。筆者が既に別稿で記したように、『道徳論』はシャルル・ルヌヴィエの『小学校用道徳小論』の翻訳である⁷³。その証明は容易であり、大人と子供の道徳の構想と内容が、章立ての順番を伊藤大八があえて入れ換えている（後述）ことを除けば、ルヌヴィエの著作と完全に対応関係にあるからである。しかし、一般的道徳を検討した第二部は、ルヌヴィエの著作の翻訳ではなく、実際には『政理叢談』には訳出されなかった、ジュルダンの『哲学の概念』の第四部「道徳」の第27章から第29章の翻訳である（それ以外、『哲学の概念』は完全に『政理叢談』に翻訳された）。この点も証明するのに殆ど困難はない。というのも、伊藤は章立ての構造をそのまま残しており、当該の章で展開されているさまざまな概念について、フランス語の発音をカタカナにしてルビを付しているからである。

『道徳論』	『哲学の概念』
第1章 神学的道徳 1.1 道徳学の目的と領野、道徳的要請の根拠	第26章 一般的ないし理論的道徳 道徳法則の原理、反対ないし不完全な原理への反論
1.2 良心、善悪の区別、善と利益の区別 1.3 道徳的観念の起源、行為の動機	第27章 理性、良心の主要な現象、善悪の区別、我々の行為の様々な動機
1.4 義務と権利、正義と徳 1.5 道徳的要請の力と性格	第28章 義務と権利、正義と徳、道徳に由来する罰
第2章 実践的道徳	第29章 実践的道徳と義務の分類、人間の神に対する義務、自分自身に対する義務、同類に対する義務、家族に対する義務

カタカナのルビでフランス語の発音が付された概念は以下のとおりである。^{レートル}「現有」、^{スーオワール エートカンシヤンス モラール オブリガシオン ラアムール ドソワ ラアムールグゾートル スネアル ソシアール アンジヴィエール スオアール ソシアール}「当有」、「良心」、「自責」、「自愛」、「他愛」、「持身の責任」、「交際の責任」。これらの語は、ジュルダンの『哲学の概念』とまったく同じ章で、同じように用いられている。これらの語の中のいくつかがルヌヴィエの『道徳学』においても現れることから、ジュルダンの翻訳でも用いるように兆民を促した可能性がある。まさに、存在(l'être)

と当為(le devoir-être)は、「道德の基本的領域」ならびに「自分自身への義務(devoir envers soi-même)」と題された導入的な章で用いられており⁷⁴、「自己愛(l'amour de soi)」と「他の人たちへの愛(l'amour des autres)」は「カントにおける義務(devoir)と責務(obligation)」と題された章で用いられている⁷⁵。「功績(mérite)」と「落ち度(démérite)」⁷⁶、道德的任務の肯定的な形と否定的な形⁷⁷、個人的義務(devoir individuel)の概念と社会的義務(devoir social)の概念は、「道德の高次の領域」と題された章で用いられている⁷⁸。

ここで指摘するに値する二つの事実がある。「理学鉤玄」で用いられたのと同じ語彙が、著作で展開された諸概念を訳すのに用いられていること、神を参照している箇所がことごとく取り除かれていることである。それによって、ルヌヴィエの『道德小論』に見られる無神論に向かう方向性と一貫性を保つことができたのである。

シャルル・ジュルダンの『哲学の概念』の影響は、宮村治雄が指摘している『理学鉤玄』だけではなく、『政理叢談』や『道德論』にも認められる。宮村治雄による研究では、筆者の知る限り、『政理叢談』に掲載されたジュルダンの最初の翻訳について言及がないことは指摘しておきたい。実際、兆民が『理学鉤玄』で利用した第一章を、田中耕造は既に翻訳していた。当然それは何のためであったのかという疑問が浮かぶ。この二つの翻訳を比べてみるならば、両者は形式においては異なっているものの、根本においては違いがないことが確認できる。兆民は田中を剽窃したわけではないが、用いられている語彙についてみれば相違はわずかである。しかし、決定的な相違は、田中の翻訳は兆民の翻訳よりもはるかに逐語訳的だということである。田中は兆民よりもはるかに、原文の段落の順序を尊重している。

シャルル・ジュルダンが利用されていることは、先行研究が考えてきたよりもはるかに重要である。ジュルダンとルヌヴィエの翻訳されている内容が異なっており、相互に補い合うものだけに、ジュルダンが利用されていることはいっそう注目に値する。『哲学の概念』は、兆民が心の機能を描く際の主要な典拠であったとすることができる。しかしながら、ジュルダンが利用されていることは、カントに与えられた役割を疑問に挟むものではない。なぜなら、ジュルダンは『哲学の概念』を準備するにあたって、カントの、とりわけその『純粹理性批判』を拠り所としたからである⁷⁹。

したがって、『道德論』はルヌヴィエの完全な翻訳ではなく、ジュルダンの『哲学の概念』の翻訳と組み合わせたものであるにも関わらず、カント主義に基づいた著作であったといえる。兆民の意図では、『道德論』はルヌヴィエと異なり子供向けの道德論ではなく、市民を養成する目的で書かれた大人向けの道德論であった。よって、「理義」は二回現れるだけだが、いずれもルヌヴィエとジュルダンの唱えるカント的自由論に関わる表現であり、『理学沿革史』「民主国之道徳」の同様に、それは孟子とカントとルーソーを結び付けようとする戦略であったといえる。

『道徳論』の中では、カントのみならず、ルソーも追加して翻訳されている。魂の諸能力と道徳的自由の間の結び付きがはっきりと現れるのは、ルヌヴィエ『道徳小論』の翻訳に付け加えられた「道徳」の章においてである。善と悪の間で選択する可能性を与える感情、知性、意志という三つの能力について説明したくだりに続くテキストにおいて、自我の忘却、善へと招く道徳的命命、良心が存在すると主張される。日本語訳ではここで、ルソーからの引用が、より正確には『エミール』の次のくだりが、付け加えられている。

「良心！良心！神聖な本能よ、不滅の天の声よ、無知で狭隘な、しかし知性ある自由な存在の、確かな案内者よ、善悪に関して誤ることのない審判者よ、人間を神にも似たものとさせる者よ、汝こそ人間本性の優秀性と人間の行為の道徳性を生み出す者である」⁸⁰。

«Conscience! Conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions»

この引用は、『道徳論』では日本語で以下のようにになっている。

「吁爾良心、爾は天分の性に非ず乎、凡そ爾が吾に告ぐるの声音は天意に出て万古不滅の者に非ず乎、吾れ既に智有りて能く是非を弁じ、意有りて能く吾欲する所を行ふと雖ども、時に或は邪路に迷ふこと有るを免れず、然るとき吾嚮導者と為り我を正道に導く者は爾に非ずして誰ぞや、吁爾は善悪邪正の審判官に非ず乎、吁爾は吾をして万物の靈たらしめ又其行為をして道義の正に合せしむる者に非ず乎」⁸¹。

従来の研究では、兆民はどの程度ルソーを読んだか、『エミール』が仏学塾で「教育論」というタイトルで使用されたと推定される以外、その根拠がないとされているが、『道徳論』を分析すれば兆民が本当に『エミール』を読んだばかりでなく、カントとルソーの関係をここで表現しようとしたことが分かる。

このように、兆民は『理学沿革史』『民主国之道徳』『道徳論』の翻訳の中で、カントとルソーの名を孟子の「理義」と結び付けることで、カントとルソーの哲学が孟子と類似性を持つことを表現したかったといえる。そう考えれば、兆民が晩年の『一年有半』において、自由と平等は「孟軻、柳宗元早くも之を闢破せり、欧米の専有に非ざる」ことを強調したことがよく理解できる。兆民は、民主思想がヨーロッパだけでなく、孟子自身が証明するようにアジアにも早くから存在するものであり、普遍的なものだと信じたと思われる。その信念は、実はフランス留学した若き日に示唆された可能性もある。というのも、フイエは『哲学史』で民主家として孟子を紹介し、アジアの思想家として唯一の肯定的な紹介があるから⁸²、『哲学史』を読んだ兆民が強い印象を受けたのかもしれない。

しかしながら、なお一つの課題が残っている。翻訳書の中で兆民が「理義」を使用してどれほどカントとルソーと孟子を結び付けたとしても、自ら著した自由論ではどれほど「理義」とカントが関連しているかという問題である。また、『統一年有半』によって強く印象付けられる兆民の唯物論者のイメージは、以上のようなカントの影響と矛盾しないかという問題もある。兆民におけるアレクサンダー・ベインの心理学のなかに、そのいずれをも解決する鍵を求めることができる。

3 「理義」とベインの心理学、兆民のクザンの折衷主義

「理義」を通じて、孟子とカント・ルソーを結び付けるのは、自由を強調するための政治的な課題だけでなく、哲学上の問題でもある。晩年の『統一年有半』のために、兆民は唯物論者と無神論者のイメージを持たれており、そのイメージは間違っていないが、問題はもう少し複雑である。別の論文で著者が証明したように、『統一年有半』に見られる唯物論は一生に亘る科学的唯物論であり、アコラス、ヴェロン、リュフェブルといった兆民が翻訳したフランス人も科学的唯物論者であった。では、それが新カント主義者という側面と矛盾しないだろうか。

先に述べたように、『理学鉤玄』を著した1880年代の兆民は、フランスの共和主義と手を結びながら、唯物論よりもカントを含めた唯心論を紹介した。実は『政理叢談』の中で、ルソーの『社会契約論』を除けば、一番多く翻訳されているのは唯心論者のシャルル・ジュルダンの哲学入門である。それに、唯心論者のアドルフ・フランクの『哲学辞典』をかなり使用したのも事実である。しかし、だからといって当時の兆民が唯心論者であったわけではない。ジュルダンの紹介と同時に、科学的唯物論のリュフェブルも翻訳し、ジュルダンの著作と同様に、フランス学塾で教科書として使った。また兆民自身も、唯心論と唯物論の論争を強く意識していた。『理学鉤玄』の中で兆民は次のように書いている。

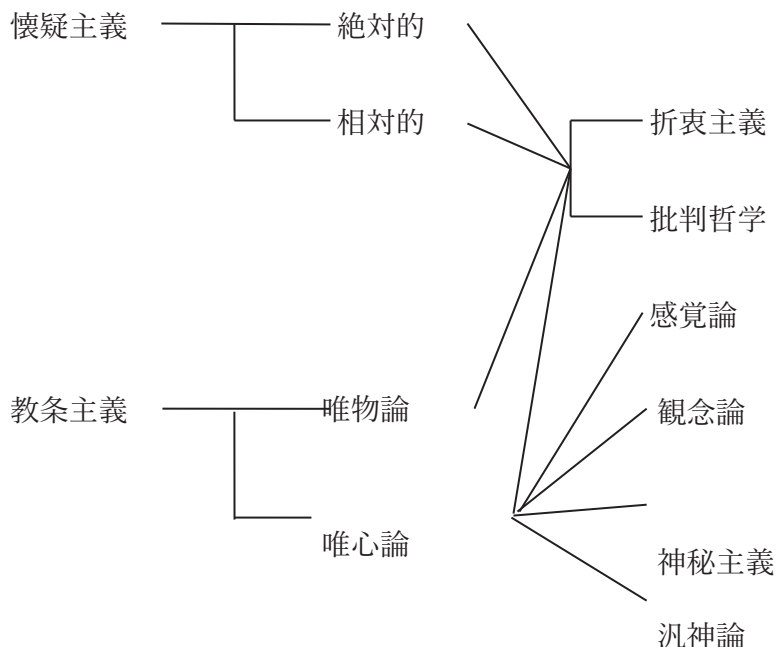
「理学即チ世ノ所謂哲学ハ、其有形的実質ヲ主トスル流派ノ言ニ従ヘバ諸種學術ノ既ニ得タル所ノ衆理ヲ総合シテ相互ノ交渉ヲ発見シ融合整理シテ更ニ博大ナル若干ノ原理ヲ搜索スル所ノ者ヲ謂フ是レナリ、其無形的虚質ヲ主トスル流派ノ言ニ従ヘバ超然トシテ尋常學術ノ上ニ位シ別ニ極テ玄微高華ノ境界ヲ有シ時々其精粹ノ光ヲ発シテ夫ノ塵寰ニ植列スル尋常學術ノ為メニ其由ル所ノ本根ヲ基シ其循フ所ノ法式ヲ示ス者ヲ謂フ是レナリ、故ニ実質家ノ意ニ在テハ理学ハ他ノ學術ヨリ収獲シ来ル所ノ貢租ノ貯蓄ナリ、虚質家ノ意ニ在テハ理学ハ正ニ他ノ學術ノ田地ヲ耕耘スルガ為メニ耒耜ヲ具ヘ牛馬ヲ供ヘテ収獲ノ利有ラシムルノ資本ナリ、諸種學術有リテ然後理学其間ヨリ出ヅ、此レ実質家ノ説ナリ、理学者有リテ然後諸種學術由テ以テ立ツコトヲ得、此レ虚質家ノ説ナリ、是ヲ以テ実質家ノ言ヲ為ス者ハ其学必ズ該博ナラザル可ラズ、虚質家

ノ言ヲ為ス者ハ其学必ズ深微ナラザル可ラズ、実質家曰ク人ノ知覚記性諸種ノ能ハ脳髓廻転体ノ細胞組織及ビ神経系ノ横張トニ由ルト、是ニ於テ心理家ハ必ズ生理家タラザル可ラズ、行為ノ善悪ハ衣食ノ足不足ニ由ルト、是ニ於テ道德家ハ必ズ経済家タラザル可ラズ、其学ノ該博ナルヲ要スルコト知ル可キナリ、虚質家曰ク人ノ官能ハ虚靈不滅ノ精神ヨリ出ヅ、善不善ノ行ハ心ノ自由ヨリ生ズト、是ニ於テ又神理ナル者有リ、其学ノ深微ナルヲ須ユルコト知ル可キナリ。

タールス、ピタゴールヨリ、オーギュスト・コント、アルトマンヌニ至リ、印度、白耳失ヨリ英仏諸国ニ至リ、上下数千歳ノ間東西数千里ノ中、理学流派ノ蕃庶ナル恒河沙菴ナラズ、然レドモ大別スルトキハ要スルニ実質虚質ノ二者ニ外ナラズ、其間或ハ実虚並ニ取りテ偏倚スル所無キガ如キ者有リ、其果テ実質ヲ主トスルカ虚質ヲ主トスルカヲ判ジ難キ者有リト雖モ、苟モ理学士タル者ハ此二質ニ於テ意ヲ致サザル莫キガ故ニ、学者其書ニ就テ考求スルトキハ其説ノ実質派ニ列スルヲ可トスルト虚質派ニ列スルヲ可トスルト大抵區別スルコトヲ得可シ、人或問フテ曰ク理ハ一ナリ、実質家ノ言是ナレバ虚質家ノ言非ナリ虚質家ノ言是ナレバ実質家ノ言非ナリ、是非孰レニ在ル乎、余輒チ喝シテ云フ、輕発スルコト勿レ、此古今無比ノ一大問題ニシテ既ニ是非ノ定論ルトキハ尚ホ奚ゾ今ニ於テ紛々ノ説有ルノ理有ラン、苟モ理学士ヲ以テ自ラ任ジ書ヲ著シテ後ニ垂ルル者ハ皆宏覽深識ノ人ナリ、而テ言人々殊ナリ亦以テ此学ノ重且艱ナルヲ知ル可シ、然バ即チ如何シテ可ナラン、曰ク学者唯当ニ広ク古今万国理学ノ諸書ヲ涉獵シ交互演繹シ推究考討シ、或ハ己ノ意ヲ出シテ之ヲ迎へ、或ハ彼ノ旨ニ由テ之ヲ啓キ、是ノ如クシテ懈ラザルトキハ一旦豁然ノ間ニ得ル有ルコト或ハ望ム可キナリ」⁸³

このように兆民は特に唯心論と唯物論のいずれかを選択しない。それはヴィクトール・クザンの折衷主義の影響のためではないかと思われる。学派間の論争のただ中であって、折衷主義のクザンが示した方向に兆民は駆り立てられていった。その証左として、『理学鉤玄』によって兆民が位置づけようとした総括を検討したい。この総括は、実際、次のような図解によって哲学体系を分類することに基づいている。

これらすべての種類の哲学がまとまって認められる唯一の著作が、クザンの『哲学史』（第一講）である⁸⁴。ジャック・ビヤールが指摘しているように、哲学における折衷主義は、古代アレキサンドリアの学園においてとりわけ見られたとりくみで、世界の智恵と知識の全体を有機的に集めようという意志によって特徴づけられる。折衷主義は18世紀にはデイドロに受け継がれ、和合の名の下にではなく、真理の名の下にさまざまな思想を集めるべく、諸説混合と折衷主義を周到に区別した。ここにいう真理とは、意見によって与えられるものではなく、明証性によって与えられるものであった。明証性は、特定の学派のうちに見いだされるものではなく、学派間の対立を通じて見いだされるものであった。折衷主義は真理を探求し、真理の研究が何の役に立つのかを示すた



めに対立を提示する⁸⁵。まさにヴィクトール・クザンはこの折衷主義という学術用語と もっとも頻繁に結びつけられる存在である。というのも、19世紀前半のさまざまな形而上学的学派間や哲学史の理論における対立を解決するための方法として、この学術用語は現れたからである。そのために、クザンは、観念論、感覚論、懐疑主義、神秘主義という四つの大きな体系間の対立として、あらゆる哲学的活動を要約し、それを通じて哲学の歴史を要約した。あらゆる学派はこれら四つの大きな体系を彩ったり、組み合わせたりしたものにほかならない⁸⁶。

実際、ジュルダンは、フランクの事典の執筆者たちと同様に、クザン主義者であった。フランク自身も、自然主義、観念論、懐疑論、神秘主義と「人間の思想の四つの形態」*« quatre formes de la pensée humaine »*を区別しており、それはフランクによれば「次第次第に融和していくもの」*« conciliation progressive »*であった。項目一つまるまるクザンに割かれており、賞賛的な言葉が用いられている⁸⁷。バルニはカント哲学に経験論と合理主義の、懐疑主義と教条主義の、幸運な融和を認めた⁸⁸。クザンからは距離をとっているように見えるフイエでさえ、体系化の原理を、それも「融和的な」*« conciliatrice »*展望の下において、使い回している。絶対的な真理は現実に存在するものすべてを超越するものなので、哲学的体系を他の哲学的体系と対立させるよりも、むしろそれらを融和させるようにつとめることが、必然的に必要になる⁸⁹。そのうえ、ほかならぬフイエはフランクの葬式で弔辞を読み、フランクの業績に「カント、クザン、ギゾー、ブローイ公爵の学説について、また功利主義理論や純粹に医学的な学説につい

て、顕著な進歩」を認めた⁹⁰。

兆民は、クザンを引用しただけでなく、より正確には兆民自身が訳したり門下生に訳させたりした。また兆民の思想の中で重要な役割を演じた同時代のほとんどの著述家たちは、クザンと距離をとってようがいまいが、いずれも折衷主義者だった。ロラン・ルーフェルが指摘しているように、フランクの『事典』はクザン主義の総決算であり、その寄稿者たちはたとえ折衷主義に捉われてはいなかったにしても、クザンの最も優れた弟子たちであった⁹¹。すなわち、アメデ・ジャック、ウジェーヌ・ベルソ、ポール・ジャネ、エミール・セッセ、ランシスク・ブーリエ、そして『政理叢談』に翻訳が掲載された、シャルル・ジュルダン、ジュール・シモン、ジュール・バルニ、アドルフ・フランク、エチエンヌ・ヴァシュロといった著述家たちである。実際、ヴァシュロはクザンを師の一人と見なしていた⁹²。クザンの秘書をつとめたジュール・バルニもまた、かつてクザンの生徒であったことを『道徳と民主主義』の中で自ら認めている⁹³。たしかにクザンが戦争を容認したことには拒絶したが、自らの哲学的知識の礎を与えてくれた「すばらしい先生」だったと記している⁹⁴。シャルル・ジュルダンは、フェルディナン・ビュイッソンが編纂した事典でクザンを扱った（好意的な）項目の執筆者その人であった⁹⁵。ただ一人ルヌヴィエだけが、1885年に『哲学的学説の体系的分類についての素描』の中で、折衷主義に対して根本的な批判を投げかけている。もっとも、批判の矛先は、ルヌヴィエの目には折衷主義の理論をいっそう単純化したものに見えたヘーゲル哲学にも受けられていた。しかし、この著作については、兆民が読んだり翻訳したりしたという痕跡は見つかっていない。

このように、兆民が折衷主義者であった理由は、兆民が読んだほとんどの著述家たちがクザンの学派に属していたことによる。兆民が哲学を学ぶにあたって、クザンとその折衷主義は、ある意味で決定的な影響力を及ぼした。兆民は、哲学を体系的に分類することを出発点としたのである。クザンやジュルダンの体系的分類と比べてみると、兆民の図式の独創性は二つの点に存する。第一に、懐疑主義について絶対的なものと相対的なものを区別し、教条主義について唯物論と唯心論を区別したこと。第二に、折衷主義を付け加えたことである。第一の点は、真の意味での独創性はない。というのも、既に見てきたように、兆民が読んだ作家たちもまた、絶対的懐疑主義と相対的懐疑主義を区別していたからである。第二の独創性は否定しがたいものである。しかしそれは、兆民がクザンと折衷主義を知っていたことの証拠にはほかならない。他の著作で兆民はこの点について「撰訳説ハ法国ウイクトル、クザンノ定ムル所ニシテ、諸家ノ説ヲ採択シ裁緝シテ以テ説ヲ為ス者ニシテ近時法国学官ノ靈虚説正サニ是レナリ」と書いている⁹⁶。フランクの事典もまた、クザンを方法において折衷主義者、目的において唯心論者としている⁹⁷。

では、クザンの折衷主義は、どのように兆民の自由論と組み合わさるのだろうか。

まず、兆民が唯心論と唯物論のいずれかを選択しない折衷主義的な立場をルソー自身に求めた可能性を指摘したい。『人間不平等起源論』は、その出発点を構成しうるものであった。実際、ルソーは、動物を「精巧な機械」“une machine ingénieuse”として描いた。「この点〔感覚器官を持つということ〕で、人間と獣には程度の差しかない」«diffère de la bête à cet égard de la bête que du plus au moins»のであり、その差異が生じるのは、人間が「自由な行為者」«agent libre»だからである。ルソーは明確に述べている。「自然学は感覚器官の仕組みと観念の形成についてはなにがしかの説明をつけるけれども、意志する力、あるいはむしろ選ぶという力のうちに、そしてこの力の自覚のうちには純粋に霊的な作用しか認められないので、力学の法則によって何も説明できない」«La physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique»⁹⁸。この立場に政治的な含意（人間は「同意するのにも抵抗するのにも自由」«libre d'acquiescer ou de résister»である）があることは明白であるものの、至極厳密な立場であるとは言えない。おそらく、霊的な能力についての探求にあって、兆民に着想を与えたものである。実際、兆民は、何度か、理性と良心に恵まれた動物として人間を描いている⁹⁹。

兆民の立場を理解するために、従来の研究が完全に無視した論文がある。兆民の自由論を分析するために、従来の研究では1878年の「民権論」や1881年の「心思ノ自由」「言論ノ自由」「再論言論自由」、1882年の「権利の源」に注目したけれども、1882年に投稿された「本論」という論文の中で兆民は、より深く自由論を述べている。「本論」の内容は、1882～1883年のシャルル・ジュールダン『哲学の概念』の翻訳、1887年の兆民によるジュール・バルニ『民主主義における道徳』の翻訳、1889年のルヌヴィエ『道徳小論』の翻訳と『理学鉤玄』と合わせてひとまとまりとして、検討されなければならない。それには二つの理由がある。

1) 「本論」をはじめ、これらの作品はいずれも、心理学を拠り所としており、これらの作品の中でも最も長大な作品において、心理学が道徳の基礎を提供している。この心理学では、霊的な能力を表すために、同じような言葉づかいがなされている。

- 「本論」において、道徳的自由は精神の諸能力に基礎をおいており、それは「感受(feeling)」「願欲(will)」「意念(thought)」と名づけられた三つの能力である、と英語と日本語の二言語で説明している。残りの数ページにおいて、「合併力(agreement)」「差別力(discrimination)」「記憶力(memory)」という、推論を起点として発達する附属的能力について、詳細な説明が続いている¹⁰⁰。

- 『哲学の概念』の翻訳において、シャルル・ジュールダンもまた「情」「智」「意」と魂の三つの能力を区別している¹⁰¹。

- 『理学鉤玄』においても、魂の能力は三つを数え、「感」「智」「断」と、ほとんどジュールダンのものと一致する¹⁰²。

- 『民主国之道德』において個人の道德について検討した章では、個人の完成をめぐって、バルニは「魂の道具、器官にほかならない」と身体を軽んじてはならないことを主張する。その翻訳において兆民は、道徳的に完成されるべき人間本性は、「智慧」「決断」「感情」と複数の能力から構成されている、と付け加えている¹⁰³。

- 『道德論』においては、「感」や「情」(感受性)、「智」(知性)、「断」や「意」(意志)といった言葉が用いられている¹⁰⁴。

このように、まさに先行する作品で用いられた語がくりかえし用いられている。「感」と「情」、「断」や「意」の些細な相違は、これらが同義語として用いられていることを証明している。最後に、これらの作品において問題となった諸能力が、時に「理義」を知るために必要なものとして提示されていることがあることを付け加えておこう¹⁰⁵。

このように、1880年代を通じて、これらのさまざまな作品の中で、同じ諸能力が繰り返し登場した。そこに、カントが『純粹理性批判』において精神に認めた三つの能力、すなわち感受性、悟性、理性を認めることは容易である。感受性は、感覚を受け取り、表象を作り出すだけなので受動的である。悟性は自発的で、感受性によってもたらされた材料を調整する。理性は超越的で、原理を引き出し認識の法則を提示する。残念ながら、兆民はこれら三つの能力の間に相互にどのような関係があるのかを詳細を説明するには至っていない。これら三つをすべて一つに結びつけた痕跡が残されただけである。

2) 兆民自身の著作と翻訳とを厳格に区別しようとするれば、それは幻想となるだろう。というのも、実際、兆民によって執筆された著作は、原著者の名前を伏せた翻訳にほかならないからである。筆者は既に別稿で、アレグザンダー・ベインの『感覚と知性』(*The Senses and the Intellect*, 1855年)を兆民は借用していると推定した¹⁰⁶。しかし、『感覚と知性』よりも1868年に出版されたベインの『精神と道徳的科學』(*Mental and Moral Science*)の1ページが「本論」とぴったり合っている。その箇所は第一章「Definition and divisions of mind」の1ページであり、1855年の著作と異なり、完全に同じ概念と同じ順番で表現されている¹⁰⁷。さらに言えば、*Mental and Moral Science*は明治時代にベインの著作中一番最初に翻訳されたものであり、その最初の翻訳は井上哲次郎と麻生繁雄によるもので¹⁰⁸、1882年7月2日に出版された。つまり「本論」が出版されたのと同じ月である。「本論」の正確な出版日付は不明であるが、ベインの翻訳が「本論」が投稿される前に出版された可能性は高く、兆民はその翻訳を読んだ上で初めて自由論を説明した「本論」を書いたのかもしれない。ただし、井上哲次郎と兆民では、使用する訳語に違いがある。「will」の場合、兆民は「願欲」、井上は「意志」。「*thought*」の場合、兆民は「意念」、井上は「思想」。「*feeling*」の場合、兆民は「感受」、井上は「感応」

を使っている。「*memory*」の場合だけ、「記憶」で兆民と井上の翻訳が一致している¹⁰⁹。したがって、兆民は1882年の井上哲次郎らの翻訳を見たうえで「本論」を書いたかどうかは不明といわざるをえない¹¹⁰。ともかく、その翻訳の相違はそれほど重要ではない。むしろカントと孟子との関係において重要なのは、兆民の自由論においてベインの心理学を使用していることそれ自体である。それが重要なのは三つの理由による。なお、兆民の「本論」と1882年の井上哲次郎による翻訳以前にも、西周は1870年代の「生性発蘊」の中で、「情」*emotion*、「智」*intellect*、「意」*will*を使っている¹¹¹。また『百学連環』の心理学（「*mental analysis*」）を紹介する箇所、西は*intellect*、*feeling*、*will*を翻訳する際に「知」「感」と「意」を使用している¹¹²。それが兆民の「本論」に酷似しているのはいうまでもないが、兆民が西周の論説を読んだかどうか分からない。とにかく、西は兆民とは異なる英単語に対してその三つの漢字を使っているし、ベインの名前にも言及していないので、その類似性は偶然かもしれない。

一つ目の理由は、道徳的自由が基礎を置く精神の諸能力について、ベインの心理学に従って「感受(*feeling*)」「願欲(*will*)」「意念(*thought*)」と名づけられた三つの能力である、と兆民は説明していることである。

二つ目の理由は、ベインは兆民が愛読したミルの友人であり、ベインはカントの影響を受けながらも、その心理学は精神と肉体と区別せず、唯心論でもなく唯物論でもないものであったこと。フランクの辞典でも、スコットランドの心理学を紹介するところで、「*sa réduction de la philosophie à la science de l'esprit humain et la science de l'esprit humain à une histoire naturelle des phénomènes*」（哲学を人間精神の科学とし、人間精神の科学を現象の自然史とす）¹¹³と紹介している。これが無神論と折衷主義が組み合わさった兆民に訴えたであろう。

三つ目の理由として、精神と肉体を区別しないベインの心理学は、兆民の目から見て『孟子』と類似していた可能性は高い。というのも、孟子は「理義」の語を使用する文脈において、「口之於味也、有同耆焉。耳之於聲也、有同聽焉。目之於色也、有同美焉。至於心、獨無所同然乎。心之所同然者何也」と言い、孟子も精神と肉体を区別しない道徳的普遍的なものとしているからである。『孟子』のその箇所は、はじめて「理義」が現れる『民約訳解』の箇所でもあった。1875年の処女作「策論」において、兆民が「西土ノ道学ハ希臘矢蘇曷刺篤、必羅頓ニ現本ス、而テニ賢ノ道ヲ論ズル、仁義忠信ニ外ニセズ、篤介欧地ニ在テ其書ヲ読ミ誠ニ斯道ノ古今遠邇確乎トシテ易フ可ラザルヲ知ル」¹¹⁴と書いたとき、すでに孟子、カント、ルソーとベイン心理学との類似性に信じ、民主主義の普遍性を信じていたかもしれない。

結び—明治前期の思想史における兆民の位置づけ、晩年の兆民とカント

まとめとして、まず言えることは、「理義」を中心とした以上の検討は、兆民は孟子をルソーだけでなく、カントと結び付けた上で、自由論を唱えたことを証明している。孟子とカントとルソーの類似性自体が正しいかどうか別にして、明らかに兆民にとって「理義」は単なる愛用語であったというだけでなく、カントとルソーと孟子の組み合わせる可能にする概念でもあり、カントの哲学とバインの心理学に基づいた自由論を表現する概念でもあったということである。

兆民は、1880年代に自由を日本人にアピールをするために、単に孟子の「浩然之氣」を引用して道徳的自由を表現したばかりでなく、精神と肉体の区別をしない孟子の道徳観と、唯心論と唯物論の区別をしないと同時にカント主義者であるバインの心理学を組み合わせるにより、あらゆる人間が身体をもっている限り、感受性、知性、意志を持ち、その三つの精神的な能力をもっているからこそ自由になれると考えた。

また、兆民は単に平和論によってカントに興味を示したわけではなく、カント主義に基づいたフランスの共和主義者を紹介することにより、民主思想の要素として、ルソーの愛読者としてのカントを導入しようとした結論付けることができる。その意味で、兆民は近代日本において新カント主義の先駆者であったといえることができる。

無論、科学的唯物論者であった兆民が、彼自身が唯心論者として紹介したカントの哲学を統合して思想形成したことに對して、疑問を抱くこともできる。しかし、そのような矛盾は、実は兆民の師アコラスと同じものであった。アコラスも科学唯物論者ながら、カントを称賛し、またルヌヴィエに肯定的に言及しながら科学的唯物論を強調している¹¹⁵。このように、兆民は結局、唯心論者でもなく、唯物論者でもなく、クザン流の折衷主義者であったので、彼におけるその思想的統合は驚くべきものではない。

カント哲学と科学的唯物論を統合的に取り込んだフランス人としては、アコラスのみならず、兆民が『道徳大原論』という題名でショーペンハウアーの『道徳の基礎』(1841年)をフランス語から翻訳した、フランス語版の著作のオーギュスト・ブルドー Auguste Burdeauにも見られる。彼もまた、折衷主義のもとで、カントとバインを結び付けながら共和主義を唱えた。

兆民がショーペンハウアーの『道徳の基礎』を翻訳した理由の一つは、ショーペンハウアーの『倫理学の二大根本問題』自体がカントに対する批判であったことにあると考えられる。つまり、自由と道徳を結んだ思想を探求し続けていた兆民が、カントを超えた新しい哲学をこの著作に見出そうとしたためかもしれない。その態度は、ルソーの『社会契約論』を翻訳しながら、ルソーの思想を批判的に解釈したフランスの共和主義者に加えてバンジャマン・コンスタン Benjamin Constant も翻訳したと同じであろう。また、この世を去る前に書いた『統一年有半』において、兆民は、神、精神の存在を否

定しながら、カント主義の線上でペインなどの心理学に基づいた唯物論を強調している。ただ、別の箇所「他の哲学者は空間の意象や時の意象や吾人の生まれざる以前より傳はり來つたもので、所謂生知の意象で有る人より告知せられて始て得たる意象では無い、而して此意象こと唯一神が吾人の精神に對して其兆朕を見はして居るのだと云う、乃ち空間と時とを以ての一資格と爲して居る、奇怪の極と謂ふ可きでは無いか」の中で¹¹⁶、カントの『純粹理性批判』に対する批判が既に現れているのかもしれない。

(注)

1. Matsumoto Sannosuke, «Nakae Chômin and Confucianism », dans Peter Nosco, dir., *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1984. 米原謙「東洋のルソー考」、阪大法学、116—117号、1981年3月、361-387頁。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』、2008年、117-140頁。兆民における中国思想を取り上げたまとめた論文としては、劉岳兵「中江兆民の思想における儒学と自由主義との関係について」(井田進也編『兆民を開く』、光芒社、2001年)を参照。
2. 金子元「『叙事』から『叙議夾雑』へ—岡松薨谷・中江兆民における言語と社会」、『相関社会科学』、2005年、15号、2-17頁。
3. 『孟子』告子上「孟子曰、「富歳、子弟多頼、凶歳、子弟多暴。非天之降才爾殊也、其所以陷溺其心者然也。今夫粳麥、播種而耰之、其地同、樹之時又同、淳然而生、至於日至之時、皆熟矣。雖有不同、則地有肥磽、雨露之養、人事之不齊也。故凡同類者、舉相似也、何獨至於人而疑之。聖人與我同類者。故龍子曰、『不知足而為屨、我知其不為蕢也。』屨之相似、天下之足同也。口之於味、有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也、其性與人殊、若犬馬之與我不同類也、則天下何耆皆從易牙之於味也。至於味、天下期於易牙、是天下之口相似也惟耳亦然。至於聲、天下期於師曠、是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都、天下莫不知其姣也。不知子都之姣者、無目者也。故曰、口之於味也、有同耆焉、耳之於聲也、有同聽焉、目之於色也、有同美焉。至於心、獨無所同然乎。心之所同然者何也。謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心、猶芻豢之悅我口」。
4. 兆民以外の使用例として、植木枝盛と光明寺三郎(光田三郎)と西村玄道がいる。植木枝盛は、1883年の『天賦人權弁』で、第二章に「天賦人權の理義」(9頁)という題名をつけている。光明寺は1889年に、『国際私法講義』という題でシャル・ブローシェー Charles Brocherの著作を翻訳し、その第一編の題名に「単純主義ヲ以テ論定スル国際私法ノ根本」と「理義」を使っている。民権家として知られる光明寺は、西園寺公望と兆民のフランス留学仲間であり、彼らと同じくアコラスの弟子でもあったし、西園寺と兆民とともに東洋自由新聞の創刊にも参加した。1889年に兆民は東雲新聞で光明寺の『決闘条規』を紹介しているし(「全国新聞雑誌並著訳書批評第五」、『中江兆民全集』第15巻、29頁)、当時、光明寺は兆民と同じく後藤象二郎と親交があった。光明寺は1888年の『国民之友』の愛読書アンケートに回答を寄せて、アコラスと孟子の名前を挙げた。植木が題名以外で「理義」の語を使っていないのに対して、光明寺は例えば「事實ニ拘ラズ單ニ理義ヲ以テ論究スル」のように、兆民と同様に理想の同類語として「理義」を使っている。光明寺は兆民の影響を受けて「理義」という言葉を使ったのかもしれない。西村玄道は1883年の『愛国論：通俗』の中で「愛国の理義を論ず」という章において「ことわけ」という意味で「理義」を使用しているが、それ以外に自分の思想を語る要素として「理義」を使っていないようである。西村ははじめ国友会に、その後、幸徳秋水らと共に社会問題研究会に参加しているが、どれほど中江兆民と関係があったかは不明である。西村に関する詳細は少なく、今後の研究対象になるべきである。
5. 1 島田慶次「中江兆民の愛用語について」、木下順二・江藤文夫編『中江兆民の世界』、筑摩書房、

- 1977。松永昌三「中江兆民にみられる「理義」と「利益」、松永昌三編『近代日本文化の再発見』、岩田書院、2006年。
6. 小原薫、「あるべき政治社会の「理義」を求めて—中江兆民の政治社会像について—考察」、『北海道大学法学部』、40号、1990年9月、2449頁。
 7. 佐藤誠「中江兆民の翻訳方法—『非開化論』に関する覚書」、同朋大学論叢、76号、1997年、23-68頁。
 8. 山田博雄『中江兆民・翻訳の思想』、慶應義塾大学出版会、2009年。
 9. 特に、米原謙のばあいがある。「エミール・アコラスのこと」『書齋の窓』367号、1987年9月、53-59頁。「フランス時代の中江兆民」『下関市立大学論集』29巻3号、1986年1月、1-47頁。
 10. Eddy Dufourmont, «Un discours sur les femmes, au croisement des pensées chinoise et européenne. Nakae Chômin et Nakamura Masanao», dans Emmanuel Lozerand et Christian Galan dir., *La Famille japonaise moderne (1868-1926). Discours et débats*, Arles, Picquier, 2011, pp.411-420.
 11. 宮村治雄氏が証明したように、『理学鉤玄』の中にある、フランスの「虚霊説」(精神主義的哲学)に関する箇所は『Notions de philosophie』の翻訳である。宮村治雄『理学者兆民』、みすず書房、1989年、54-61頁。
 12. 井田進也・松永昌三・松本三之助「解題」、『中江兆民全集』、岩波書店、1984年、第一巻、286-287頁、第三巻423頁、第一七巻440頁。
 13. 兆民『民約訳解』、『中江兆民全集』、第一巻、岩波書店、1983年、68頁。
 14. Nakagawa Hisayasu, «Le clivage entre J.-J. Rousseau et Chômin. A propos de la traduction en chinois classique du *Contrat social faite* par Chômin : *Minyaku-yaku-kai*», *Etudes J.-J. Rousseau*, 2, 1988, pp.37-69.
 15. Ida Shin.ya, «L'examen comparatif des trois traductions du Contrat social à l'aube du Japon moderne», Tanguy L'Aminot et Robert Thiery ed., *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Honoré Champion, 2001, pp.1003-1008. [訳注: この論文には日本語版がある。井田進也「明治初期『民約論』諸訳の比較検討」井田編『兆民をひらく—明治近代の「夢」を求めて』光芒社、2001年、116-156頁。]
 16. 山田博雄『中江兆民・翻訳の思想』慶應義塾大学出版会、2007年。佐藤誠「中江兆民の翻訳方法—『非開化論』に関する覚書」、『同朋大学論叢』第76号、1997年、23-68頁。
 17. 「仏蘭西学舎開塾広告」、「仏学塾陳書」、『中江兆民全集』第17巻、122-148頁。
 18. 船山信一、『大正哲学史研究』、法律文化社、1965年、80-149頁。大正年間(1912年~1925年)に、桑木巖翼、朝永三十郎、右左田喜一郎、田辺元、安倍能成、大関益増次郎、児玉達童といった人がカントを論じた著作を出版し、翻訳でもあらためて『純粹理性批判』が訳され、『実践理性批判』、『哲学序説』、『道徳哲学原論』が初めて取り上げられた。
 19. 松永昌三、『中江兆民の思想』、青木書店、1970年。
 20. 坂本多加雄、『市場、道徳、秩序』、創文社、1991年、115-120頁。小原薫、「あるべき社会の理義を求めて。中江兆民の政治社会像についての一考察」、北法、40号、1990年、2249-2485頁。
 21. その意味で、ギゾーの原本と『政理叢談』の翻訳のズレは著しいし、兆民は意図的に翻訳でギゾーと正反対的な内容を表現したといえるが、その問題は別の機会でも論じたい。
 22. Belime「万国公法ヲ論ズ」、『政理叢談』39号、1420頁。
 23. 中江兆民「国会論」、『中江兆民全集』第10巻、41頁。「主権在民論」、『欧米政典集誌』16号、10頁。
 24. Jean-Baptiste Say, *Catéchisme d'économie politique*, Traité d'économie politique [1803] dans *Œuvres diverses*. Guillaumin, 1848, p.47.『政理叢談』39号、1423頁。

25. Say, *Catéchisme d'économie politique, op.cit.*, p.17.
26. Ahrens Heinrich, *Cours de droit naturel, ou de philosophie du droit, complete dans les principales matières, par des aperçus historiques et politiques*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1868, pp.1-3. 「法理論第一」、『政理叢談』3号、103、115頁。
27. Charles Jourdain, *Notions de philosophie*, Hachette, [1850] 1873, p.202.
28. *Ibid.*, p.315.
29. *Ibid.*, p.400.
30. 中江兆民『理学鉤玄』、『中江兆民全集』第7巻、25頁。
31. Jean-Louis Fabiani, *Les Philosophes de la république*, Les Editions de Minuit, 1988, p.33.
32. Paul Janet, *La Crise philosophique*, Germer-Baillière, 1865, pp.138-139, 169.
33. Etienne Vacherot, *Essais de philosophie critique*, Chamerot, 1864, pp.XV, 4.
34. Paul Janet, « Éloge funèbre de Jules Barni », dans Auguste Dide, *Jules Barni, sa vie et ses œuvres*, Alcan, 1892 repris de Mireille Gueissaz, « Jules Barni (1818-1878) ou l'entreprise démopédique d'un philosophe républicain moraliste et libre-penseur », dans Danièle Lochak, Danièle Mayer et Jacques Chevallier dir., *Les Bonnes moeurs*, PUF, 1994, p.222.
35. Marie-Claude Blais, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Gallimard, 2000, p.25.
36. 『民主主義』においては部分的な言及しかないものの、『科学の形而上学』(*Métaphysique et la science*, 1863) や『批判的哲学試論』(*Essais de philosophie critique*, 1864) においては、カントに中心的な地位が与えられている。
37. Ernest Glasson, *Eléments de droits français*, Guillaumin, 1875, pp.2, 25.
38. Etienne Vacherot, *La Démocratie*, Chamerot, 1860, pp.11, 67. 『自治政論』第1巻、25、p.130. Jules Barni, *Les Martyrs de la libre-pensée*, Genève, Chez les principaux libraires, 1862, pp.236-264. この点について、ルヌヴィエにおいてはあまり明確ではないものの、この点についてルヌヴィエはカントと同じ重要性をルソーに認めている。Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France*, Gallimard, 2005, p.90.
39. Patrice Decormeille, « Sources et fondements de la philosophie politique des « républicains de gouvernement », dans Léo Hamon responsable, *Les opportunistes. Les débuts de la République aux républicains*, 1986, Editions de la maison des sciences de l'homme, p.35.
40. 中江兆民『民約訳解』、『中江兆民全集』第1巻、132頁。
41. 中江兆民『三酔人経綸問答』、『中江兆民全集』第8巻、216頁。
42. 中江兆民「革命前法朗西二世紀事」、『中江兆民全集』第8巻、140頁。
43. 中江兆民「天地の内にも外にも無き」(1888年2月17日)、『中江兆民全集』第11巻、69頁。
44. Jules Barni, *La Morale dans la démocratie*, Germer-Baillière, 1868, p.45. 中江兆民「民主国ノ道徳」、『中江兆民全集』第8巻、285頁。
45. Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, Delagrave, 1875, p.395. 中江兆民『理学沿革史』、『中江兆民全集』第6巻、152頁。
46. 『哲学史』に、永久平和に関するサン＝ピエール師とカントの思想を紹介している兆民の記事、「土着兵論」(1888年5月16日、『中江兆民全集』第11巻、145頁)、を加えてもよいだろう。
47. 兆民、『理学沿革史』、前掲、第4巻、55、285-6頁。第6巻、114、119、122、146、176、197-200頁。
48. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.113.
49. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第4巻、285-6頁。
50. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.358. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、80頁。
51. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.358. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、81頁。
52. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.374.
53. 中江兆民『理学沿革史』、『中江兆民全集』第6巻、119頁。

54. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.388. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、146頁。
55. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.375. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、122頁。
56. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, pp.408-409. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、197-8頁。
57. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.421. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、231頁。
58. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.425. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、239-240頁。
- Fouillée : «Le droit, comme le devoir, est aux yeux d'Auguste Comte une entité métaphysique, parce qu'il renferme encore une notion d'absolu, une notion de cause agissant par elle-même et respectable pour elle-même. Abandonnant la grande tradition française du XVIIIe siècle, Auguste Comte repousse toute considération de ce qu'on appelait les « droits de l'homme », droits naturels et moraux, droits inaliénables et imprescriptibles. [...] Quant à sa critique de la connaissance humaine et de ses lois, elle a peu de valeur quand on la compare à celle de Kant. Enfin, sa morale et sa sociologie suppriment tout d'abord la liberté chez l'individu, et finissent par la supprimer dans la société même»
- 兆民「オーギュスト、コントノ意ニ、権理ナル者モ亦理学家ノ空語タルニ過ギズ、即チ言フ、所謂権理ハ号シテ憑依スル所無クシテ乃チ独立不倚ト為ス者ナリ、又号シテ理義ヲ包容スト為ス者ナリ、而シテ所謂理義ハ又号シテ自ラ動く所ノゲンイント為ス者ナリ、所謂理義ハ亦号シテ自ラ目的ヲ成スト為ス者ナリ、凡ソ此等ノ語ハミンナ玄妙ニ過ギテ事ノ本情ニ非ズ、故ニ従フ可ラズト、我が法朗西第十八紀ノガクシ相競フテ自由ノ理ヲ主張シ、因リテ人ノコユウノ権理若クハドウトクノ権理若クハ譲与ス可ラザル権理若ハ期限無キ権理等ノ語ヲ為シテ、以テ各人自ラ樹立スルノカラ固クセント欲シ、爾来我が法朗西ノ学士皆因襲シテ之ヲ或ハ改ムルコト無シ、独オーギュスト、コントハ一切此等ノ説ヲ掃蕩シ「省略」カントニ比シテ大ニ遜ルヲ免レズ、此レ其短処ナリ、オーギュスト、コントノ道学タルヤ各人当ニ有ス可キ所ノ理義ノジユウヲ掃シテ之ヲ斥除シ、又其政術タルヤ各人有スル所ノ権理ヲ抹殺シテ之ヲ留ムル無シ」
59. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.433. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、259頁。
60. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.438. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、273頁。
61. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.438. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、275頁。
62. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.430. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、280頁。
63. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.443-446. 中江兆民『理学沿革史』前掲、第6巻、287-9、293頁。
64. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.445. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、295頁。
65. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.448. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、296頁。
66. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.437. 中江兆民『理学沿革史』、前掲、第6巻、272頁。
67. 『道徳論』において、道徳的義務は「自責の義」と訳されていた（前掲、第6巻、268頁）。
68. Jourdain, *op.cit.*, p.302. 『道徳論』、『中江兆民全集』第17巻、267頁。
69. 『政理叢談』45号、1505頁。「主権在民論」前掲、35頁。
70. ルソー『不平等論』、坂倉訳、前掲、79-84頁。
71. 中江兆民「天地の内にも外にも二つと無き」、『中江兆民全集』第11巻、69頁。
72. Barni, *La Morale dans la démocratie, op.cit.*, p.33. 中江兆民『民主国ノ道徳』、前掲、277-280頁。
73. Dufourmont, «Un discours sur les femmes, au croisement des pensées chinoise et européenne. Chômin et Nakamura Masanao», 前掲。ルヌヴィエの『小学校用道徳小論』と『道徳論』を以下の如く比較してみれば、その類似を著しく現れる。

Petit traité de morale の章立て	『道徳論』に流用された Petit traité de morale の章立て
<p>第一部：子供時代の道徳</p> <p>第1章 子供たちの両親に対する義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 服従 2. 感謝 3. 尊敬、礼儀 4. 両親への愛 <p>第2章 子供たちの兄弟姉妹、仲間たちへの義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 正しい子供 2. 寛容な子供 3. 親切な子供 <p>第3章 子供たちの先生に対する義務</p> <p>第4章 善人と悪人、善と悪</p> <p>第5章 道徳の教訓</p>	<p>第二部：大人の道徳</p> <p>第2章 家庭的ないし家族の義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 結婚生活の始まり 2. 家庭的美德 3. 夫婦の相互的義務 4. 子供たちへの義務、教育 <p>第一部：子供時代の道徳</p> <p>第1章 子供たちの両親に対する義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 服従 2. 感謝 3. 尊敬、礼儀 4. 両親への愛 <p>第2章 子供たちの兄弟姉妹、仲間たちへの義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 正しい子供 2. 寛容な子供 3. 親切な子供 <p>第3章 子供たちの先生に対する義務</p> <p>第二部第2章</p> <ol style="list-style-type: none"> 5. 使用人、雇用者と非雇用者の相互的義務、相互的尊重、職務への専念 6. 隣人、隣人に対する義務
<p>第二部：大人の道徳</p> <p>第1章 経済的職業的義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 公と私 2. 労働の権利と義務、職業の選択 3. 職業的義務 4. 経済的美徳 <p>第2章 家庭的ないし家族の義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 結婚生活の始まり 2. 家庭的美德 3. 夫婦の相互的義務 4. 子供たちへの義務、教育 5. 使用人、雇用者と非雇用者の相互的義務、相互的尊重、職務への専念 6. 隣人、隣人に対する義務 <p>第3章 団体での義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 職業的ないし遊戯的団体 2. 学術団体、文芸団体など 3. 宗教的ないし祭礼的団体 <p>第4章 公的義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 行政区と教区 2. 行政区の行政 3. 国家、三つの権能 4. 国家の行政、市民と公務員の義務 	<p>第二部：大人の道徳</p> <p>第1章 経済的職業的義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 公と私 2. 労働の権利と義務、職業の選択 3. 職業的義務 4. 経済的美徳 <p>第4章 公的義務</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 行政区と教区 2. 行政区の行政 3. 国家、三つの権能 4. 国家の行政、市民と公務員の義務

74. Charles Renouvier, *La Science de la Morale*, Alcan, [1869], 1908, tome 1, pp.7 *sqq.*
75. *Ibid.*, tome 1, p.87.
76. *Ibid.*, tome 1, p.65.
77. *Ibid.*, tome 1, p.60.
78. *Ibid.*, tome 1, p.112.
79. Jourdain, *Notions de philosophie, op.cit.*, p.57.
80. ルソー『エミール』、平岡訳、318頁〔一部改訳〕。
81. 『道徳論』、『中江兆民全集』第17巻、261-262頁。
82. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, p.24. 兆民、『理学沿革史』、『中江兆民全集』、第4巻、95-96頁。
83. 兆民、「菅了法『哲学論綱』序」、『中江兆民全集』第17巻、29-31頁。
84. Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie, depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Didier et Cie, 1863, pp.1-35.
85. Jacques Billard, *L'Eclectisme*, PUF, 1997, pp.9-28.
86. *Ibid.*, p.32.
87. Article «Cousin» (auteur inconnu), dans Adolphe Frank ed., *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Hachette, [1844-1852] 1875, pp.309-314.
88. Barni, «Kant», dans Franck ed., *op.cit.*, p.874.
89. Fouillée, *Histoire de la philosophie, op.cit.*, pp.X-XI.
90. Fouillée, «M. Adolphe Franck et le mouvement philosophique depuis cinquante ans», dans *Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Alcan, 1896, p.299.
91. Laurence Loeffel, *Le Spiritualisme au XIXe siècle : une philosophie pour l'éducation ?*, Vrin, 2014, p.12. Billard, *op.cit.*, p.102.
92. Vacherot, *La Démocratie, op.cit.*, pp.XXIX, 59 notes (引用箇所は『自治政論』では訳出されていない)。
93. Barni, *La Morale dans la démocratie, op.cit.*, p.248 note.
94. *Ibid.*, p.26 note 2, p.197 note 3, p.247.
95. Charles Jourdain, «Victor Cousin», dans Ferdinand Buisson ed., *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 1911. <http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=2482>. 2015年8月16日閲覧。
96. 中江兆民『理学鉤玄』、前掲、20頁。
97. Article «Cousin» (auteur inconnu), dans Franck ed., *op.cit.*, p.312.
98. ルソー『人間不平等起源論』坂倉訳、59頁。
99. 中江兆民「黄金ニ非ズ黄金ニ非ズ」(1888年4月13日)、『中江兆民全集』第11巻、121頁。
100. 中江兆民「本論」、『中江兆民全集』第17巻、11-14頁。
101. Jourdain, *Notions de philosophie, op.cit.*, p.18. 『政理叢談』8号、90頁。
102. 中江兆民『理学鉤玄』、前掲、29—30頁。
103. 中江兆民『民主国ノ道徳』、前掲、297頁。
104. 中江兆民「道徳論」、前掲、259、266頁。
105. 中江兆民『民主国ノ道徳』、前掲、297頁。「道徳論」、前掲、271頁。
106. Eddy Dufourmont, 「兆民と仏教。井上円了と兆民の論争の再考」、前掲、p150。
107. Alexander Bain, *Moral and mental science. First part Psychology and history of philosophy*, Londres, Longmans, Green and co, [1868] 1872, p.2.
108. 井上の場合、その翻訳が彼の処女作でもあったようである。
109. 麻生繁雄、井上哲次郎編、『倍因氏心理新説釈義』、青木輔清、1882年、26頁。
110. 当時、バインの仏訳が存在していたが、兆民はそれを読んだ根拠がない。

111. 西周、「生性発蘊」、大久保利謙敏編、『西周全集』、宗高書房、1966年、第三巻、130-1頁。
112. 西周、『百学連環』、『西周全集』、前掲、第四巻、150頁。
113. F. Bouillet, « Dugald Stewart », dans Franck ed., *op.cit.*, p.417.
114. 中江兆民『策論』、『中江兆民全集』第1巻、26頁。 -
115. Émile Acolas, *Philosophie des sciences politiques et commentaire de la déclaration de 1793*. A.Marescq Ainé, 1877, p.395. 兆民が滞在中読んだことがあるかもしれない、1873年に初めて出版されたその著作のタイトルはもともと「Les Droits du peuple. Cours de droit politique」(民権論。政治学講義)であった。
116. 兆民、『統一年有半』、『中江兆民全集』、第10巻、234頁。