

アジアの思想を読む 中江兆民を中心に*

Reading Asian Thought — Around Chōmin Nakae

宮村 治雄**・井田 進也***
Haruo Miyamura, Shinya Ida

李静和所長 皆さん、こんにちは。お忙しいところ、お集まりいただき本当に感謝します。今日は雨が降るのかなあとと思ったら、晴天で、気温もわりと、風はまだつめたいんですけど、よかったなあと思っています。私は、成蹊大学のアジア太平洋研究センターの所長の李と申します。今日は本当にありがとうございます。「アジアの思想を読む」という、ちょっと不思議なタイトルがついておりますが、所長になって、三年間の間に何かセンター独自の企画をやってみては、というふうな意見をいただいて、それで、できれば今のこういう状況のなかで、何かをじっくりと考えるという時間をもちたいなという非常に素朴な意味で考える時間を、あるいは空間をもちたいという気持ちから、この企画を立てることになりました。今日は、井田進也先生と宮村治雄先生をお迎えしまして、その第一回目ということになります。ある意味で本当にはじまりというか、そういう時間として、今日のこの「アジアの思想を読む－中江兆民を中心に－」というワークショップを始めたいと思います。

それで進行役は、山田央子先生にお願いいたしました。改めてご紹介する必要はないかとも思いますが、山田先生は、青山学院大学法学部教授で、日本政治思想史の研究者であり、ここ成蹊大学で行っています思想史研究会のメンバーでもございます。

ワークショップの予定と致しましては、ちょっと長いかとも思いますが、6時45分終了ということを考えております。途中で二回ぐらいちょっと休憩をとります。

今日は、井田進也先生、宮村治雄先生という日頃から尊敬していますお二人の優れた中江兆民研究者をお招きして、こういう会をもつことになったということは、私自身、個人的にも大変うれしく思っていますし、実は大変緊張もしています。今日のお話、どういうふうに展開されていくのか、何と日本語で表現すればいいか分かりませんが、今改めて思索する時間と空間、言葉が非常に求められている、あるいは私自身求めている、そういう気持ちで、このワークショップに臨みたいと思います。

では、進行役をお願いしております山田央子先生、あらためてよろしく申し上げます。

司会(山田央子) 進行役を仰せつかりました山田でございます。今日は、「アジアの思想を読む」、

* 本稿は、2015年2月22日、成蹊大学にて行なわれたワークショップ「アジアの思想を読む 中江兆民を中心に」(主催：成蹊大学アジア太平洋研究センター)の内容を再現し、加筆・修正を行なったものである。司会は山田央子青山学院大学法学部教授。

** 成蹊大学アジア太平洋研究センター客員研究員 Visiting Researcher, Center for Asian and Pacific Studies, Seikei University

*** 大妻女子大学名誉教授 Professor Emeritus, Otsuma Women's University

特に中江兆民を中心にということで、あらためてご紹介するまでもないかとも思うんですけども、宮村治雄先生、井田進也先生のお二人、中江兆民の研究ということではもう本当に、お二人を措いては語れないというお二人をお迎えしています。紹介は、特にもういらないかと思うんですけども、宮村治雄先生は長く都立大学で日本政治思想史を専攻で、私自身も育てていただいたんですけども、その後成蹊大学に移られて日本政治思想史の研究・教育にあたってこられました。兆民は、いうまでもないですけども宮村先生のライフワークで、今日もまた新しいお話がうかがえるのではないかと、楽しみにしております。井田進也先生も、やはり都立大学に長くいらして、フランス文学科に属して、そちらからルソー、兆民を研究なさっていらっしゃる先生で、『中江兆民のフランス』というご本には、私たち日本政治思想史研究者としても、これなくしては研究できないという、とても大切なお仕事をしてくださっていらっしゃいます。都立大の後、大妻女子大に移られて、名誉教授でいらっしゃいます。このお二人の間にどのような中江兆民像が現れてくるか、とても楽しみにしております。

できるだけお二人のお話の時間をゆっくり取りたいと思いますので、第一部二時間程度、第二部二時間程度ということで、第一部、第二部、それぞれ宮村先生、井田先生からお話の切り出しをいただき、またお二人の対談も存分にさせていただきたいと考えております。途中、休憩もとり、またフロアからの質問もいただく、一応そんな予定でいるということで、よろしく願います。まず第一部として、宮村治雄先生から、「経綸」と「理学」の間——『三酔人経綸問答』を読む』ということで、ご報告を願います。その後質疑に移りたいと思いますので、よろしく願います。では、宮村先生、よろしく願います。

宮村治雄 本日は、このような機会を与えてくださった成蹊大学のアジア太平洋研究センターの李先生、亀嶋学長を初めとする関係者の皆様にご挨拶申し上げます。どうにも大風呂敷を広げすぎて、話が収束しないかもしれないんですけども、もう表題つけちゃったものから、それにできるだけ沿うようなお話ができるように心がけたいと思っています。

話に入ります前に、今日、この会にご登場いただきました井田先生について一言触れさせていただきます。

私の中江兆民研究にとりまして、この井田進也先生は、もうかけがえのない存在です。かけがえのない、と申しますのは、いろんな意味なんですけども、特に個人的には恥をさらすようなことでもあります。私は1977年ですか、博士論文で中江兆民について書いたんです。惨憺たる論文です。その惨憺さがたたりまして、就職しました都立大学に入りまして、入った時にえらい目にありました。いまだに私の机の前にこれを置きつづけているんですけども、この『人文学報』都立大文学部、1978年3月に出たものです。『政理叢談』という、後で触れますけれども、兆民が主宰する仏学塾が出していた『政理叢談』という翻訳雑誌なんですけども、いろんなものが翻訳されている、その「原著者および原典一覧」というのをこの『人文学報』に発表されまして、私は兆民研究者として、正直に申しますと息の根を止められたわけです。それ以降、数年間私は兆民について一行も書けない事態になりまして、そこからどうやって立ち直るかというのが、私の兆民研究の再出発ということになって、現在まで来ているのです。とにかくそういう存在なので、今日はぜひとも井田さんに来ていただいて、私の話も聞いていただき、また井田さんのお話も私の方からお聞きしたいということで、会に臨んだ次第であります。では、本題に入ります。

もうあの、時間がかざられていて、そして話のテーマが大風呂敷なので、用意した原稿はとて全部お話できませんけれども、できるだけストーリーが分かるようにお話していきたいと

いうふうに思います。「はじめに」ということで、簡単なもので恐縮ですが、〈資料1〉として用意した「著作年表」というのを、ちょっとご覧ください。兆民の生涯というのを彼の文章に即してみますと、私は二つの系譜、系列があると思います。それが、今日のタイトル、「経綸」と「理学」ということにつながるんですけども、若い時分から兆民の関心は「経綸」にありました。つまり、政治論です。それは、二度にわたる『社会契約論』の翻訳、それからさまざまな新聞論説、それから『国会論』その他の著作、そういう系列があります。しかし、分量としてみたときに、それに匹敵する分量をもった系列として、「理学」と兆民が名づける、フィロソフィーですね、その系列の著作があります。ざっとみましても、『維氏美学』、それから『理学沿革史』、哲学史ですね、それから『理学鉤玄』、これ、哲学概論です、『道德大原論』。このうち、自分の著書と称したのは『理学鉤玄』だけですけども、しかし他の翻訳も、これは井田さんが『兆民全集』別巻で非常に丁寧に原文と照合して、そしてどういうふうにかき加えているのかということを示されています。「加筆箇所一覧」、これはすばらしい仕事です。で、そこから井田さんは、「兆民の翻訳作品はそれ自体思想作品としてみなすべきだ」という提言をされておられます。私はその通りだと思います。それで、兆民の「理学」の系列というのは、そういう翻訳書、それから著書、そして最後の『続一年有半』にいたるまでですね、ずっと続いています。ですから、兆民の生涯を考えようとするときに、「経綸」と「理学」という二つの焦点というのを抜きにしては語れない。そしてその関連を本当につきつめて考えようすると、それは兆民評伝にならざるをえません。私は、兆民評伝をそういう視点から書きたいと思っていますけれども、今日はその話ではできません。それで、『三酔人経綸問答』という、兆民のいわば主著に即して、これまで考えてきた問題を少しお話できれば、というふうに思うわけです。

I. 『民約訳解』と『三酔人経綸問答』の間——「狂」または「狂態」をめぐる

今日の主たる論点になりますのは兆民が明治20年、1888年に書きました『三酔人経綸問答』という作品です。兆民の主著とっていいかと思いますが、私は今まで正面からこの作品を論文で書いたことないんです。できなかつた、という方が正確です。難しい、面白いけど難しい。そこで、恐る恐る今日はそれをとりあげるんですけども、最初に、ここでの私の『三酔人経綸問答』に対する関心のあり方というのをお話しておきたいと思います。

『三酔人経綸問答』のなかには、ルソーという名前は、ルソーとしては出てこない。「ジャン＝ジャック」という名前で二箇所出てくるだけです。それもごく脇役として、つまりサン・ピエールの書物をカントに引きついで、そのコメンテーターとしてだけ登場します。『三酔人経綸問答』全体のなかでは、ルソーというのは言及されない。しかし、兆民といえば「東洋のルソー」というふうにいわれるわけで、それは『民約訳解』という、ルソーの『社会契約論』の翻訳であり、解説である本、これがあるから兆民の兆民たるところがある。だとしますと、『民約訳解』と『三酔人経綸問答』というのをどういうふうに関連づけて読めばいいのか、まずこれが基本的な問題にならざるをえません。そこで私は、この二つの作品が思想的主題としてどのように関連しているのかという問題、それにまず着目して考えてみたいと思ったわけです。

『民約訳解』には、兆民の見事な漢文でつけた「叙」があります。レジュメでその主要な部分を紹介してあるんですけども、大変難しい。難しいんですけども、『三酔人経綸問答』を考えると、この『民約訳解』「叙」は、避けて通れない。そこで、簡単にそれにふれながら、問題を考えてみたいと思うわけです。

『民約訳解』の「叙」は、冒頭、「聖人ノ教ヲ垂レ法ヲ示スヤ、六経炳燿トシテ、日月ト光ヲ争フ。

人倫ノ道、至レリ」というふうには書き出しています。『民約訳解』「叙」は全部が漢文で、しかもまったく段落を切らないで書かれた700語余りの文章なんですけど、私はここで一旦切るべきだと考えます。これが第一主題で、そしてその次に、第二主題ともいうべき文章が続く。「其ノ政ヲ言フヤ、曰ク、「夏ノ時ヲ行ヒ、殷ノ^ロ輿ニ乗り、周ノ^{ベン}冕ヲ服シ、樂ハ則チ韶舞、鄭声ヲ^{シヨウア}放チ^{テイセイ}佞人ヲ遠ク」と。これは『論語』の引用です。で、その後に「蓋シ政ナルモノハ時ト推移シ、人情ニ逆ハザル、斯レ美ナリト為ス」。政治というのは、時と推移して人情に逆らわない、それが原則だと。これは、「語ニ曰ク、「善者ハ之ニ因リ、其ノ次ハ之ヲ利道シ、最モ下ナル者ハ之ト争フ」」。これは『史記』の引用です。『史記』の「貨殖列伝」からの引用です。

これは、この二つの命題を並立させて読むということが肝心で、つまり、ここで、兆民は、「人倫ノ道」に関しては普遍的なものが存在する、古今東西を問わず普遍的なものが存在する、しかし、政治というのは相対的な世界だと、この二つの命題を比較、対照的に提示しているわけです。兆民と漢学、とりわけ儒学との関連というのは大問題で、ここでは立ち入れませんが、たとえば、「論語の文は、何晏も解釈せり、邢昺も解釈せり、朱熹も、王守仁も、伊東涯も、物茂卿も解釈せり、之れが意義を定むることは、孔子自身の外、別に有るの理無し」（『憲法の解釈』M.24.3、⑫284）というように、論語に対しましても、特定の儒学の立場に立脚するというよりは、かなり自由に解釈しています。つまり、兆民は、『論語』の文章についての解釈はいろいろ可能でいろいろな注釈があるけれども、そんなものは一通りは読んだだけでも、孔子が本当にどういうつもりでいったのかは誰も分からない、おれはこういうふうに解釈するというのが彼の論語の読み方です。ここでも、政治に関しては古代の理想的な三代、夏・殷・周の三代でも変遷があるということ、『論語』をもとにして説いているんですけども、さらに『史記』から引いてその変遷の意味を強調しているわけですね。『史記』の文章、「貨殖列伝」冒頭に近いところなんですけども、これは、老子が理想としたような「小国寡民」、隣の国のことがもう手にとるように分かって、そしてみんな平和に暮らしている、そういう時代からはもうすでに、そこへ戻れないようになった。「貨殖」、つまりいろんな利益を求める動き、物を生産すること、そういうことについての関心が、すでに人々のなかに芽生え定着した。もう戻れないという、司馬遷の注釈がついてはじまる章なんです。ですから、そういう世界においては、政治は相対的であらざるをえないということが強調されているわけです。

で、重要なのは、その後です、じゃあ政治が相対的な世界だとすれば、「人倫ノ道」という普遍的規範の世界との関係についてどういうふうを考えればいいのかという問題が出てくるわけですが、兆民は、先の引用に続いて、「節ヲ砥キ道ヲ直クシテ行フト雖モ、抑モ時ヲ料リ人情ヲ探ラズ、何ゾ狂戇ノ甚キヤ」というふうには書いてます。これも解釈が難しいんですけども、「道ヲ直クシテ行フ」というのは、これも『論語』に出てくる言葉です。「唐虞三代」というのは非常に理想的な時代だったから、道というものが生きていた、けども、その唐虞三代の時代の道というものをそのまま後生大事にかかえて相対的な政治の世界に飛び込む、それは「狂戇ノ甚キ」ものだというふうにいってるんですね。「狂戇」とは難しい言葉ですけども、要するに正気じゃないというふうにいっているわけですね。これが、『民約訳解』「叙」での兆民の基本的な立場です。

ところで、この「狂戇」という言葉は、『三酔人経綸問答』にも出てきます。そして「狂戇」だけではなくて、『三酔人経綸問答』のなかには、「狂」という言葉がいたるところに出てきます。そのいちばん端的な例は、『三酔人経綸問答』のなかで、洋学紳士が民主政を徹底し、非武装に徹し、そして小国としての道を選びとるといふ議論を展開しますけれども、冒頭で、それに対して豪傑君といわれる人物が発する言葉、

「君は狂せしに非ざる乎。狂せり。狂せり。六尺男兒、百千万人相聚りて一国を為しながら、

一刀刃を報せず、一弾丸を酬ひずして、坐ながら敵寇の為に奪はれて、敢て抗拒せざるとは、狂人の所為に非ず乎。僕は幸に未だ狂せず、先生も亦狂せず、他の同国人も亦狂せず、何ぞ紳士君の言の如く」

云々というふうにいるわけですね。つまり、「狂戇ノ甚キ」という『民約訳解』「叙」の「道ヲ直クシテ行フ」という態度に対するこの非難の言葉というのは、洋学紳士に対してまず豪傑君から発せられるわけです。

そしてこの「狂」あるいは「狂戇」という言葉は、『三酔人経綸問答』のなかにいたるところ出てきます。つまり洋学紳士を狂っている、で、狂っていると思うのは、自分だけじゃない、南海先生もそう思っている。いや、その背後にいる国民はみんなそう思っている。おまえはどうしてそんなことかというふうには、豪傑君は洋学紳士を問いつめるわけです。しかし「問答」は逆にここからはじまるんです。『民約訳解』「叙」は、「狂戇ノ甚キ」というので、「人倫ノ道」をふりかざす奴をやっつける。これは、一方的な命題です。しかし、『三酔人経綸問答』はここから「問答」がはじまる。この違いというのはどこから生み出されてくるのか、そして『三酔人経綸問答』のなかで、この狂ったといわれる洋学紳士とほかの二人の問答のなかで、この問題がどういう経過をたどっていくのか、これが私の『三酔人経綸問答』についての基本的な関心の一つなのです。

II. 「経綸」から「理学」へ——『民約訳解』と『理学鉤玄』の間

その問題を考えようとする、と、『民約訳解』と『三酔人経綸問答』の間に、兆民および仏学塾の塾生たちが驚くべき集中力で翻訳し、著作し、考えたこの「理学」の世界というのが介在している。この「理学」の世界というものを考えていかないと、その問答における「狂」あるいは「狂戇」という非難に対する態度というのが読みとりきれない。そこから私、『民約訳解』から『三酔人経綸問答』への関連を、「理学」を介して考えるということに関心を向けたわけがあります。ただ、これ大変難しいことになって、收拾つかないような話でもあるんですけども、少し私の研究の経緯といったようなことも含めて順をたどって考えていきますと、私はいちばん最初の著作で『理学者兆民』という本を書きまして、『理学鉤玄』という、彼が自分の著といえる最初の書物というのはこれだといった本をとりあげて、それがどういうふうにできあがっていったのかということを追ったことがあります。いろいろ拙いこともある本なんですけれども、しかしそこで、その当時としてはできるかぎりの視野を広げて西洋の「理学」の世界というものに分け入って、そして兆民がそれを整理し、概論として書き上げた、その経緯をみようとしたわけです。で、そのなかでもいろんな書物が取り上げられている。その「理学」というのがいかに兆民および兆民が主宰していた仏学塾の共同作業であったかということをまず知っていただきたいと思って、〈資料2〉、それから〈資料3〉、〈資料4・5〉というのを作って置きました。

〈資料2〉は、Chareles Jourdainという人の、これはフランスでの高等中学に当たるリセの教科書だったんですが、兆民の仏学塾の教科書としては最初から最後まで名前があがっている数少ない本の一つです。この本、実は仏学塾の教師から塾生までいろんな人間がかかわって、ほとんど全部訳しているんですけども、その翻訳を始めるに際して〈参考〉として紹介しておいた一文があります。下線部分ですが、「理学ノ旨遂ニ明カナラサレハ斯ノ政理叢談ヲ世ニ公ニスルモ将タ何ノ益カ之レアラン。空ク廢紙ニ属センノミ。」というほど、塾の存在理由とさえ位置付けています。それと、この〈資料2〉のいちばん下のところにですね、「理学」というのはほ

かに、つまり「心理」、「論理」、「神理」、これは神の学ですね、それから「倫理」と、この四つの領域を包摂するだけではなくて、そこに (l'esthétique)、それは「盡美学」というふうに訳していますけども、それと「理学沿革史」と、これをつけくわえないと「理学」の領域を網羅することにならないというふうに書いています。これはちょうど兆民の『理学沿革史』、あるいはそれに先立つ『維氏美学』の翻訳というものと、私は関連しているんだろうと思います。きっかけはいろんなことがありうるけれども、しかし兆民がこうして「理学」の領域、非常に網羅的に体系的に視野に入れようとしたという意図というのは、こういうところからはっきりしてみえてくる。

それからもう一つ、〈資料3〉の「Jules Barniの『民主政における道德』と仏学塾」、これは井田さんが指摘されておられますけど、『三酔人経綸問答』を書くうえにおいてとても重要な役割をはたした本です。これもほとんど、いろんな人間がそれぞれ別個に、あるいは共同して翻訳していきます。いかに仏学塾でこの「理学」ということが共通の関心になっていたか、そしてそのなかで兆民が指導力を発揮していたかということが、こういう一覧表のようなもので分かるかと思います。

さらに今日のレジュメの1ページの中ほどに、「「理学」と仏学塾——(資料2・3)」というふうにしたところがございます。そこで、「旧君主を異にし生れ故郷を異にし封建の階級を異にし生業を異にし今日迄の交際を異にしたる等、総て偶然に生じたる社会的の牆壁」を打破するという兆民の文章の一節がございます。これは、兆民がくりかえし説いたことですけれども、仏学塾と「理学」との関係ということを考える際重要だと思います。私は、仏学塾の塾生名簿というのを一人ひとり、いろんな資料をたどって調べたことがあります。全部は無理ですが、だいたいの履歴が分かるんですけれども、実にいろんな藩の出身、いろんな身分の出身、いろんな職業の出身、そして政治的な立場もいろんな立場がある。そういう人たちが唯一共同できるジャンルとして「理学」というのを発見し、そして兆民の指導の下にこの「理学」という領域に対して挑んだ。それがこういう形で出てきている、というふうに考えるわけです。しかし、そのですから、『三酔人経綸問答』を考えるときに、まず「理学」というのが一つ視野に入れられなければならない理由として、こうした「理学」において共同した仏学塾という集団、そしてそれが作り出す言論空間というものが媒介としてあったということ、を、まずいいたいわけです。しかし、この空間は急速に圧迫されていく、「立身出世」の圧力は「理学」離れを加速しますし、また徴兵制度の締め付けは私塾の塾生の兵役猶予の特権を奪っていき、塾の存立自体を危うくしていきます。ですからそのなかで彼らが「理学」という媒介のなかで依拠して、その成果を形にして残したいという情熱をこれほどまでに燃やしていたというのは、そのこと自体、『三酔人』の歴史的背景の一つとして忘れてはならないと思います。

もう一つ、「理学」に関して私が「経綸」との関係ということをお願いする理由は、やっぱり『民約訳解』との関連ということにさかのぼります。『民約訳解』のなかでルソーがつけた最初の、第一篇第一巻の冒頭の文章がございます。おまえは政治について論じるというんだったら、君主か、立法者か。そうじゃない者がどうして論じるんだ、という問いを自分で立てて、私は君主でもない立法者でもないから政治を論ずるんだ、政治っていうのは (écrire) の対象である。それは、政治を (faire) する奴なら黙っていてもできる。けども、そうじゃない者が政治について関わるのは言葉でしか関われない。それが自分、この本を書く理由だというふうなルソーはいつているんですけども、兆民はそれを漢文に訳すときに、こういうふうに訳しているんです。レジュメの1ページ目の「2「経綸」から「理学」へ」の冒頭のところですね。「人或ハ将ニ余ニ問フテ曰ントス、「吾子ノ政ヲ論ズル、亦タ民ニ莅ム者ナル乎」、つまりこれ、君主という意味

です、「将ター邦ノ為ニ制作スル者ナル乎」ト、これは立法者、「余ハ則チ之ニ応ジテ曰ントス、「吾民ニ莅ム者ニ非ズ、亦ター邦ノ為ニ制作スル者ニ非ズ、此ノ著有ル所以ナリ」ト。若シ民ニ莅ミー邦ノ為ニ制作センカ、余ハ則チ余ノ言フ所ヲ為サンノミ、複タ何ゾ空言ニ託スルコト之レ為サンノミ」。要するに、「政ヲ論ズル」という行為は、「君主」や「立法者」のように権力の座にあって黙ってでも「自分の為すべきこと」を為すことができると考える人間には不必要であるかもしれないが、そうでない人間にとっては、そうでないということ自体の中に「政ヲ論ズル」ということの根柢を有する。しかし、その行為を、兆民は「空言ニ託スル」という言葉で表現しています。この表現は、続く訳文の中で、「書ヲ著シ政ヲ論ズルモ亦タ余ノ本分内ノ事、未ダ空言ナルヲ以テ之ヲ斥クルヲ得ザルナリ」ともう一度強調されています。ルソーの原文とは、大きく外れた、この「空言ニ託スル」という行為こそ権力とは無縁な存在が「政ヲ論ズル」ことを「余ノ本分内ノ事」とできる根柢なのだ、という兆民の訳文は、「経綸」に関わるときの兆民の姿勢を意図的に表していたのだと思います。

では、「空言」という言葉はどういう意味か。「空言」という言葉をたどっていきますと、やはり『史記』につきあたります。幸徳秋水が『兆民先生』で「先生古今文に於て最も史記を推す」と伝えていますけれども、『史記』は兆民の愛読書でした。福沢の「左伝通読十一回」に相当するものでしょう。その『史記』のなかに「空言」という言葉が何度も出てきます。で、なぜ司馬遷がこの本を書いたかということを考えるときに、この「空言ニ託スル」という言葉の解釈が非常に重要だということを、いろいろな人が論じていろんな解釈が出されています。私はその解釈史にここで立ち入るつもりはありませんけれども、ただ一つ、私が非常に影響を受けた『史記』解釈というのは、バートン・ワトソンの『司馬遷』（今鷹真訳、筑摩叢書）という本での解釈です。それは、無駄な言葉、むなしい言葉という意味ではない。その事柄の原理にさかのぼって事柄を語ろうとする、そういう言葉だというふうに指摘しています (p.121)。私はこのワトソンの『司馬遷』という本での解釈に、非常に大きな示唆をえました。そして、権力にいない者が政治について語る、それを「空言ニ託ス」といったときに、兆民は、それまでにない政治についての関わり方というものを確立しようとしたんだ、というふうに考えました。

『民約訳解』で示されたこの「政治」への接近態度は、『三酔人』にも引き継がれています。『三酔人』は冒頭、「南海先生、性酷だ酒を嗜み、又酷だ政事を論ずることを好む」という一文から始まっていますが、この「政事を論ずる」という言葉が重要です。それは「政事好き」とは明確に区別された独自の「政事」への接近態度です。そして、これは、他の二人に登場人物にも共通しています。実際、三人の登場人物は、いずれも「政事家」と無縁です。このことは、『三酔人』の趣向がどんな先行作品を下敷きにしているか、いろんな穿鑿は可能ですが、そうした先行作品と決定的に異なる「政治」への接近態度の上に成立していることを示すもので、その飛躍の契機としてルソーの『社会契約論』がいかに重要な意味を持っていたかが示唆されていると思います。しかし、兆民は、ルソーとも異なって、「理学」つまりルソーが『社会契約論』で「(philosophie) はここでの主題ではない」として斥けた「理学」という迂回路を通して「政治」=「経綸」の世界に接近していったわけです。

こうし、「空言ニ託ス」ということと、「理学」の世界に深く入っていくこととは、兆民においては同じことを意味していたというふうに私は思いますが、どうして「理学」(philosophie) をめぐってルソーとは異なる接近がなされていくのかということが逆に新たな問題になるでしょう。私なりに、兆民の「理学」の世界を辿っていきますと、いわば『民約訳解』によって方向づけられた「理学」への独自の挑戦というのは、兆民においてルソーを考えるときに、実は大きな困惑というのをもたらすことになったのではないかと。西洋「理学」の世界を知れば知るほど、

そこに大きな分岐、大きな分極というものが存在しているということがそこに見えてくるということがあったのではないか。兆民の視野に入っていた著書のなかには、さまざまなルソー論が、あるいはルソーへの言及がありましたけれども、典型的な二つの例をレジュメ1ページの「ルソーをめぐる分極」というところで紹介しておきました。

フイエの『理学沿革史』、これは兆民が全部翻訳したものですけれども、そこでルソーの位置づけというのは、「精神ノ説〈spiritualisme〉ヲ守リテ失ハズ、以テ当時実質説〈sensualisme〉、〈sensualisme〉を「実質説」というふうに訳すということ自身が、兆民の一つの立場をあらわしているんですけれども、「実質説〈sensualisme〉ノ蔓延スルヲ攻撃セリ」。「実質説」というのは、『理学鉤玄』のなかでは、〈positivisme〉も〈matérialisme〉も含む言葉として用いられていますけれども、しかしそういうものが蔓延していく。18世紀以降そういうものが蔓延していく。あるいはその前から、ルソーはそれに対して立ち向かったんだと。そして、その「理学」上のルソーの立場をもっともよく示しているのは、「サヴォアノー僧ノ懺悔録ト題スル書」であると。兆民はこれに注釈をつけて、「〈教育書中ノ一節〉」である、つまり『エミール』の一節だといっているんですね。

で、兆民は『理学鉤玄』を書くときに、この〈spiritualisme〉とは対立する〈matérialisme〉の考え方を、いろんな本をたどっていくわけですけども、そのなかのもっとも重要な役割をはたしたのは、アンドレ・ルフェーブルという人の書いた哲学概説書です。このルフェーブルの本は、兆民はいろんなところで『理学鉤玄』に使っているんですけれども、兆民が訳してない部分というのもたくさんあって、私はまあ一応全部読んだつもりなんですけれども、そのなかでルソーというのはどう位置づけられていたか。いちばん下のところにですね、「彼の哲学は、使い古された精神の哲学〈spiritualisme〉である。その真のテキストは、サヴォアの助任司祭の信仰告白である」云々というふうに述べていて、ルソーは「形而上学的、また宗教的な反動のリーダー」だというふうに書いてるんですね。つまり、兆民の「理学」の世界のなかにルソーを位置づけ直すと、真っ二つの評価というののなかにルソーがさらされているという、これはおそらく、兆民にとっては大変な驚きと困惑をひきおこしたのではないかというふうに思います。

しかし、いろんないきさつは省いて、兆民はそこで困惑しただけではない。あるいは「理学」の世界がこういうふうに分かれているということをいっただけではない。そこから二つの豪傑像を引き出してくるんですね。一つは、2ページ目のところ、最初の方。「心ノ自由ノ性有ルコト」、これは〈spiritualisme〉の立場で、下線を引いたところだけたどっていきますと、「我心ノ奥底ニ於テ活潑自由ノ性有リテ、善ヲ為シ悪ヲ為スコトヲ得可クシテ、乃チ自ラ決スルノ一事ノ自由ニシテ、少モ他ノ妨碍ヲ受ルコト無キコト極テ明ナリ。……古来豪傑ノ士」、これが「唯正義ノ旨趣ト利己ノ旨趣トニ於テ選択スル有リ。是ニ於テ自ラ断ジテ正義ノ旨趣ニ従フ、是レ其軀命ヲ捐棄シテ自ラ避ケザル所以ナリ」。死をも賭して正義の旨趣を選択する、ここに「心ノ自由」の大切な点があるんだ。

「心ノ自由」は、兆民は新聞論説のなかでも使いますし、ルソーの『民約訳解』のなかでも使います。ですから、こういう〈spiritualisme〉の「自由」と「正義ノ旨趣」との関連、これは非常に重視したはずなんです。しかし、兆民は『続一年有半』が示していますように、「無神無靈魂」の説に最終的には帰着します。いつからその立場を鮮明にしたか、難しい点があります。というのは、『理学鉤玄』で〈spiritualisme〉と〈matérialisme〉と比較対照して論じた後に書いた文章のなかで、両方そんなにどっちか簡単に決着がつくなどということはありえないんだ、それに決着をつけるには時間と、それから膨大な書物というものに対する読書、思索というものを要するんだという意味の文章を書いています。ですから、『三酔人経綸問答』を書いたとき、兆

民はある特定の「理学」の説に立脚する、それが最新学説であろうがなかろうがですね、そういう立場に立たない、立っていない。むしろ対立を対立のまま受けとめる、それが兆民の「理学」の精神。

あ、失礼、もう一つの方をまだいってなかったですね。兆民の『理学鉤玄』のなかにはですね、さっきいきましたように、〈matérialisme〉を解説した部分があります。そこでどういうふうになっているか。それがその次の文章なんですね。ここでもですね、「古来豪傑ノ士」が「身ヲ挺シ節ニ殉ズル」という行動をどういうふうに捉えたらいいかという議論をしています。これは翻訳の部分じゃなくて、兆民が自分で書いている部分ですけども、これは人間の行動というのは、「利己ノ一念」あるいは利益の一念、快樂の一念というものによって駆られるんだと。下線の部分から後を読みますと、「夫レ人其初メ利己ノ一念ノ為メニ驅ラレ、既ニシテ邦国制度ノ設有リ、善悪義不義ノ旨義出ルニ及ビテハ、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ル。即チ古来豪傑ノ士身ヲ挺シ節ニ殉ズルガ如キ是レナリ」と。死を賭して「節ニ殉ズル」、理義に殉ずるというのを、その行為の旨趣、〈motif des actions〉というふうに使っていますけれども、行為の動機ということからいえば、それは快樂の追求、それを理義に快樂を感じるからだ、というふうに分極するわけです。つまり、「古来豪傑ノ士」の行動を〈spiritualisme〉の側からみたとときと、〈matérialisme〉の側からみたとときと、それは同じ行動でも違ったふうに分極される。こういう分極を示す根拠を、「理学」の世界というのは提供しているんだと。

ですから、兆民が「経綸」の世界から「理学」の世界へ迂回して、再び「経綸」の世界に立ち返ろうとするとき、「理学」から引き継ぐのは、特定の自己完結的な体系的理論ではないということ、むしろ「困惑」を通り越して、一層深刻なまでに深められた分極であったということ、そのことを確認できるかと思います。『三酔人経綸問答』執筆直後の兆民の文章に、その苦闘の跡を暗に語る文章があります。

「人或ハ問フテ曰ク、理ハ一ナリ、実質家ノ言是ナレバ虚質家ノ言非ナリ、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有ルトキハ尚ホ爰ゾ今ニ於テ紛々ノ議論有ルノ理在ラン。苟モ理学士ヲ以テ任ジ、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、亦以テ此学ノ重且難ナルヲ知ル可シ。然バ則チ如何ニシテ可ナラン。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ヘ或ハ彼ノ旨ニ由テ之ヲ啓キ、是ノ如クニ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。」（『菅了法『哲学論網』序』m.20.6、⑰-p.30）

これはオクスフォード大学を修了したと称する著者の依頼に応じて与えた序文の一節ですが、著者の「軽発」を諷めるだけでなく、自分自身の「理学」の未解決状態をも示唆しています。また「吾等の如きは難解難釈の乱糸を胸中に蓄ふこと久し。襟を開て一刀の慈悲を受ること最も願ふ所なり。」（『懇親会を論ず』M.21.9.27、⑪238）という文章は、いっそう直截に彼の苦悩を語っています。この悲鳴にも似た分極の自覚が、彼が「理学」の世界から得たものにほかなりません。そこから「経綸」の世界は、どのように変わるでしょうか。「経綸」の問題というのは、モノローグで語れない。同じ行動がまったく違った意味で捉えられる。これが、「理学」の世界をくぐってもう一度「経綸」の世界に戻ってくるときの、兆民の立場であったとっていいだろうと思います。

Ⅲ. 「理学」から「経綸」へ——『三酔人経綸問答』の方法

兆民は、こうして「理学」の世界から改めて「経綸」の世界に戻って『三酔人経綸問答』を書く、

つまり「訳解」の世界ではなくて、「問答」の世界として「経綸」をおき直すのですが、『三酔人』に関しては、そのタイトルにいうほど「問答」になっていないのではないかという批評がいろんな形で出されてきています。いちいちは申しませんが、しかし、「問答」は実は、兆民の「理学」のなかから出てくる方法だと私は思います。『理学沿革史』のなかで「問答」というのはいろいろな形で出てきますが、基本は〈dialectique〉の訳語として出てきます。レジユメの2頁、「3「理学」から「経綸」へ」という箇所をご覧ください。「問答」というのは何か。これは、ソクラテスからはじまる精神の方法だと。「真理ヲ啓発スルノ手段」は「問答」だと。「道理」というものはどういう形で出てくるか。「衆意思相触ルルノ間ニ爆発スル者」だと。多様な意思がぶつかり合うところにはじめて「道理」があらわれてくる。だから、ソクラテスが説く「理学」の精神、「問答」の精神が大事なものは、これは兆民のつけ加えた言葉ですけど、「外ヨリ真理ヲ其人ノ心中ニ注入スルノ謂ニ非ズ」と。外側から真理をその人の心のなかに注ぎ込む、こんなことで真理は成立しない。成立しないから「問答」が必要なんだと。だから「問答」ということを、兆民は「理学」の世界からその重要さを引き出してきた。

私はこれを何回か読んでいたうちに、プラトンの『国家篇』の問題、一節を思い浮かべます。ソクラテスがソフィストの挑発のなかで、自分が考える国家のあり方というのを話し出すときに、こういうふうにいっているんですね。「世にも常識はずれなことが語られることになるだろうということが目に見えていた」。それだからこそ「口にすることをためら」わせてきたけれども、「さあ、とうとうわれわれが最大の浪にたとえていたものに、僕が直面するときがきた。だが、それは語られなければならない。たとえそれが、文字どおり笑いの大浪のように、嘲笑と軽蔑で僕を押し流してしまうことになろうとも」。ここに問答の精神、ソクラテスが体現したとプラトンが考えた「問答」の精神がある。

兆民はそれを読んでいたかどうか分かりません。『理学沿革史』のなかには、この言葉は出てきません。しかし、先ほども触れましたように、『三酔人経綸問答』のなかでは、洋学紳士の発言があり、そしてそれに対する「狂せり。狂せり」という豪傑君の非難があった後に、

「南海先生笑つて曰く、豪傑君、姑く之れを待て。紳士君をして其論を畢らしめよ。豪傑の客笑つて曰く、唯」

こういうやりとりが出てきます。私、これはとても重要なやりとりだと思います。「狂戀」の一言で片づけたい。まず話を聞こうじゃないかと。「狂」という言葉は、『論語』や『孟子』のなかにもいろいろ出てきます。陽明学まで含めれば、ものすごい数の「狂」についての言説があります。「狂」は、必ずしも一方的に非難されるだけではない。「狂」は「直」であって、「郷愿」の士よりも頼るべきものだ、というのが『論語』のなかにも出てきます。「郷愿」というのは八方美人という意味ですね。偽善者。まあそれよりはずっと「狂」の方が「直」でいい、という意味の発言があります。おそらく南海先生は、まあまず話を聞こうじゃないか、「狂戀」という言葉だけで切り捨てるというのは、君子にあらざる態度だということをいったんだろうと、そういうことを念頭に置いていっているんだろうと思います。

「豪傑の客笑つて曰く、唯」、これも『三酔人』を読むときにとても大切な言葉だと思います。「唯々諾々」という言葉がありますけれども、『論語』のなかでは、「唯」と「諾」とははっきり使い分けられています。「諾」というのは、不承不承うなずくときに「諾」という言葉が使われ、「唯」というときには、決然として受けるというときに使われています。『論語』の注釈書はみんなこれにふれています。ですから、古注から徂徠、仁斎、朱子、王陽明にいたるまでの注釈書を読んで兆民にとって、「唯」と「諾」の使い分けぐらいは当然のことだったんだろうと思います。

もう一つ、「方法」としての「問答」の自覚の成立には、やはりルソーの『社会契約論』の独

自な読みが介在していると思います。この点につきましては、以前兆民の二つの『社会契約論』を比較して「立法」の手続きをめぐるルソーと兆民とのズレを論じた論文（「中江兆民と「立法」、『開国経験の思想史』所収）で詳しく検討したことがありますので、ここでは簡単に触れるだけにします。兆民は「政事を論ずる」ことの独自の意義について『民約訳解』を介して気づくのですが、実は、ルソー自身は、『社会契約論』において、「政治を論ずる」ひとびとが、そこからいかにして「一般意志」を導出していくのかという具体的な手続きについては、明確な記述をしていません。彼は、「意見を表明し、提案し、分割討議に付し、討論する〈discuter〉権利については多くの考察をなす」必要があると認めながら、しかし「この重要な論題は別個の論考を必要とするであろう。したがってこの小論では、すべてを語るわけにはいかない」と断っていました（第四篇第一章「一般意志は破壊することができない」）。しかし、ルソーがその後この「重要な論題」について言及することはありませんでした。それは、「理学」が回避されたことと相互に繋がっていたと思います。なぜなら、ルソーは、『社会契約論』第2篇第7章で、「一般意志」を見出し「立法」にまで到達するためには、人間の「理性」はあまりにも脆弱であり、そのために「世俗的人間の理解能力を越えたもの」をもった「立法者」が必要であり、この「立法者」は、「人間的な思慮分別〈la prudence humaine〉では心を動かすことのできない人々を、神の権威をもって導くために、神々の口をかりてこの理性の決定を伝える」のだとしています（訳、p.263）。ルソーが「討議」や「説得」といった手続きについて語らないままに終わったのは、単に時間的制約からではなかったでしょう。そもそも「神の権威」〈l'autorité divine〉を備えた「立法者」を予定していればこそ、そうした問題への真剣な取り組みを必要としなかったからにほかなりません。

『民約訳解』ではルソーのテキストになかった「議」ないし「議論」という言葉が至るところで挿入され、それと対応するように、「立法者」を論じた第2篇第7章以下が削除されていました。兆民は、「立法者」論以下を削除すると同時に、ルソーが留保した「理学」に踏む込み、さらに「問答」の在り方を独自に論じています。これらのことは、兆民のルソーの批判的理解を示すものとして一連のつながりを与えられているのだと私は考えています。つまり、兆民自身が「立法者」たらんとする、あるいは何らかの「神」的な権威を想定するのではなく、ルソーとは逆に、人間が人間としての制約性をもちながら、「神にさへ出来可らざる事業を把り来たりて自ら任ぜん」とする通常人による「自己立法」の可能性に賭けようとしたからではないかと考えました（「中江兆民と「立法」、『開国経験の思想史』所収）。そして、ここでの文脈に沿って言い換えれば、「問答」という方法に対する自覚は、この「人民」の「自己立法」への意欲とも結びついて成立していたのではないかと思います。

IV. 『三酔人経綸問答』の構図(1)——洋学紳士と「理義」〈raison〉

こうして「問答」への方法的な自覚に支えられた『三酔人経綸問答』が立ち上がっていく。ですから、三人の立場というのは違うけれども、それぞれが自立した根拠をもって展開されている。だから『三酔人経綸問答』は、論理的な対立、抽象的な論理の対立ではない。人格化された論理の対話として成立していくわけです。そこから『三酔人経綸問答』の面白さというものがでてくるわけですが、それでも、「狂せり」という言葉を浴びせかけられて、洋学紳士は自分の民主化の徹底、非武装の根拠ということをどうやって説いていくか。これ、とても難しい問題ですが、さっき紹介したプラトンの『国家』のなかでのソクラテスの言葉と通じる精神で、洋学紳士は自分の論拠というものを語っていきます。

その時に兆民が依拠していたのは、いろんなのがありますが、私は、いちばん大きなものはフイエの『理学沿革史』だったと思います。それはいろんな理由があるんですけども、洋学紳士の議論は進化論だ、19世紀の進化論というのを読んで、それをもとにして議論を組み立てたんだという理解が、すべてではないかもしれませんが、一般的にあります。しかし、フイエの『理学沿革史』のなかでは、〈progrès〉とか〈évolution〉というのは古代ギリシャ哲学からはじまるんですね。そして、ここでも「古今豪傑ノ士」というのが出てきてきます。この「古今豪傑ノ士」というのは、古代から「意ヲ創シテ大ニ發明スル」、そういう精神というものを發揮してきて、「理学」の歴史というのは、そういう伝統を負うことによって成立してきたんだと。それはもちろん、なかでは対立するかもしれないけれども。「理学ノ旨趣ノ進歩〈progrès〉ヲ計ルトキハ、以テ人事ノ進歩〈progrès〉ヲ權ルコトヲ得可シ」。それはどういうふうにはかれるか。その議論をたどっていくと大変ですから、もう簡単にいいますと、古代以来、完全性の追求ということが「理学」の一つのテーマであった。「完粹ノ邦国〈l'État parfait〉」「天意ノ政府〈le cité céleste〉」への希求と近接」というふうに、3ページ目のところのいちばん上で書いておきました。それは、「世界庶物」の不完全性と、それに対立する完全性の世界というものをどのように媒介していくか、そういう問いのなかで、いろんな「古今豪傑ノ士」が試みてきた歴史、それが「理学」の歴史だと。

そのなかですら、〈raison〉、理性、兆民はこれを「理義」と訳していきますけれども、「理義」の立場に立って、この問題をもっとも政治の世界に関して体系的に論じたものとして、フイエはモンテスキューをあげています。モンテスキューについてはとても長い記述を費やします。そしてモンテスキューこそ、この完全性の世界と不完全性の世界というものを媒介する「事物進化ノ理」というものをもっとも〈raison〉の立場からよく説明した人だと。モンテスキューは〈la grande idée d'évolution ou de développement progressif〉という「理学」上の立場を鮮明にしたんだというふうに述べています。「真の人類の法〈loi〉」というのは、〈raison〉「是ナリ、而シテ地球上到ル処民タル者皆以テ之ニ循フコト有リ、若シ夫レ各邦設クル所ノ政法ノ如キハ特ニ此理義〈raison〉ヲ施スル所ノ条項ト曰フニ過ギザルノミ」。あるべき法というのは〈raison〉に基礎づけられる。そして、延々とフイエの『理学沿革史』はモンテスキューの政体論を解説していきます。そしてそこで、それがモンテスキューの『法の精神』の理解としてどこまで当たっているかどうかという問題は別にして、『理学沿革史』のなかでの説明を紹介しますと、それは「君主専制〈despotisme〉」からはじまって、「民主政治〈république〉」にいたる道程であって、その中間に「君主政治ヨリ進ミテ民主政治ニ入ルノ站駅」として、「一時仮設ノ制」というものが介在する。それが「立憲政体」。これは〈mixed monarchy〉、あるいは法によって制限された〈monarchie〉だというふうに述べています。その叙述というのは、ほとんど『三酔人経綸問答』における洋学紳士の三政体論、三政体進化論というのを非常に克明に根拠づける。両者の文章をつきあわすと、かなり重なります。

しかし、モンテスキューの説いた〈république〉というのは、じゃあ「完備精粹」というふうにいえるかという、そうではないと。つまり、平等の制についての理解が行き届いてない。そこから、『三酔人経綸問答』はいきなりカントに飛んで、カントこそが「理学精粹の体裁」に政治を合せしむることを行ったんだと。『理学沿革史』のもとの言葉でいえば、〈l'idée de perfection〉というものを政治の世界で政体論を通して示した。ルソーはすっ飛ばしているんです。〈raison〉の立場からいくとそう読むべきだというのが兆民の捉え方だと私は思います。『永久平和論』についての議論は後で立ち返ります。

V. 『三酔人経綸問答』の構図(2)——豪傑君と「行為の旨趣」〈motif des actions〉

豪傑君の話がこの「理学」との関連で考えてみますと、先ほど『理学鉤玄』のなかで、「実質説」の立場からする「古来豪傑ノ士」の理解の仕方ということを紹介しましたがけれども、それは4ページの「4」のローマ数字のIIのところ、もういっぺん同じことを出しています。このいちばん最後のところ、その立場からみると、つまり行為の動機ということがいろいろあって、それはとても、それを考えることが重要だと。つまり、意識的に選択する「理義」と、その行為の〈motif〉、動機の次元とは違っているんだ。そして、人間の行為の動機ということについてだけ考えると、圧倒的な比重は「利害」〈intérêt〉や「快樂」〈plaisir〉。そもそも、人間は行為をいかにするか。〈désir〉、「願欲」というふうに兆民は訳していますけれども、〈désir〉の契機がなければそれは動かない。〈intérêt〉、〈plaisir〉、〈désir〉、こういった要素で人間の行動というものをみていく、これが重要だと。これは「実質説」つまり〈matérialisme〉だけの問題じゃない。〈spiritualisme〉の立場からいっても、〈sentiment〉という問題というのは、いかに大きな問題としてやっぱり考えられてきたかということ、『理学鉤玄』のなかで、別のところで説いています。そこでも

「古来豪傑ノ士奮テ偉業ヲ建立セシハ智ノ明以テ之ヲ導ク有リト雖モ、抑モ活発興起ノ情之ヲ激シテ然ルナリ」

で、「情」は両義的だと。「理義」を選ばせるだけではない。悪も選ばせる。だから、〈spiritualisme〉の立場からいって、「行為ノ旨趣」ということが重要なんだ、それは分極させるんだ、ということを行います。『三酔人経綸問答』のなかで東洋豪傑の議論が冴えわたっていくのは、この観点から政治行動を分析していくところにいるんな形であらわれていますが、もう逐一はふれません。

だから、そういう観点からみると、〈raison〉の「完粹」「完備」の論理というのは、それだけでは行動に結びつかない。「是ニ知ル、カント家学士ノ所謂道德ノ法令」、定言命法「ハ浮奇虚懸ノ空語ニシテ、其实ハ道德モ亦利己ノ一念ノ変化シタルニ外ナラザルコトヲ」。ここに、洋学紳士に対する豪傑君の非難が、たんなる「狂」という非難だけではなくて、「理学」のなかに根拠づけられた批判として成り立つ側面が示されているとっていいだろうと思います。最大の快樂というのは何かということについて、東洋豪傑はいろんな議論をします。その極めつけは、「非凡派の豪傑」、通常の豪傑などではない、誰も経験したことのないような快樂というのを味わうことのできる、これが「非凡派の豪傑」。これは『三酔人』の中に直接出てきませんが、豪傑の解釈のなかに、「非常ノ人有リテ、然ル後ニ非常ノ事有リ。非常ノ事有リテ、然ル後ニ非常ノ功有リ」。これはやっぱり司馬遷の『史記』の「司馬相如伝」のなかに出てくる言葉で、これはたんに利己主義だというのじゃないんです。「夫レ賢君位ヲ踐ムヤ、豈ニ特ニ委瑣握齷シテ、文ニ拘リ俗ニ牽レ誦ニ循ヒ伝ニ習ヒ、当世ニ説ヲ取ルト云フノミナランヤ」。つまり、ありきたりの行動をするんじゃないで、非常の時に非常の才を發揮して非常の事を行う、そこに最大の快樂を感じる、目指す。それが、豪傑君から見たときの真の豪傑。だから、そういう観点からいえば、彼が提起している、西洋列強が相互に対立している間に無防備なアジアの強国に進出していく、そこに最大の快樂を感じるということも出てくるわけです。正当化されるわけです。

で、この豪傑君と、それからさっきみた洋学紳士の間に鋭いやりとりが展開されていくのが、カントの永遠平和説をめぐる議論です。『理学沿革史』のなかでカントの「永世太平論」というのを紹介したときに、フイエは、「永世太平論」は「憑空ノ論」か、〈chimérique〉であるかという設問を立てて、カントはそうでないといっているといっているので、それを紹介しているわけで

すけれども、しかしカントの議論はまだ、洋学紳士の立場からいえば「理義」の極まりまで行っていない。「理義」の極まり、「完粹」の「理義」というのはどういう形でえられるかということ、たんに非武装連邦制というのをとるだけではない。国家の正当防衛権というものを放棄するというところまで行かなければ「理義」の説にならない、というふうにいわけです。そしてこれは、ジュール・バルニの『民主政の道徳』のなかに関わる議論です。バルニ自身は、国家の正当防衛権は容認されるべきだという立場ですけれども、これ井田先生、指摘されているように、兆民はそれをこえてるというふうに、独自性を発揮しているというふうにいわれています。私も、そういうバルニとの違いはとても重要だと思うんですけれども、バルニの議論をもう少しいねいにあたってみますと、いろんな議論が、理学者の議論があるけれども、それは国家の防衛権というのを認めているという点ではだいたい共通している。そのいちばんみやすい例としてバルニが参照させているのは、モンテスキューの『法の精神』第10篇第2章です。レジュメの3頁の中ほどに紹介しておきました。もう読んでいないので下線の部分だけみます。

「社会間においては、自然的防衛の権利はときとして攻撃の必要を生ずる。ある人民が、これ以上平和を続けるならば他の人民が彼らを滅ぼすことができるようになる」と見てとり、そして、攻撃がこの滅亡を阻止する唯一の手段であると見てとるときである」

つまり、防衛的攻撃、先制攻撃というのも国家の自衛権のなかに含まれる。これ、モンテスキューの議論です。これに対して、サン・ピエールをばかにしたヴォルテールというのは『哲学辞典』でどんなことをいっているか、よくみておけという趣旨の発言があります。実際、『哲学辞典』を私もみてみたんですけれども、そこでこういうことを書いているんですね。

「有名なモンテスキューは人道的とみなされていたが、隣国民が出し抜く恐れがあるときは、彼らの国へ兵火をもちこむのは正当である、と述べている。もしそれが法の精神であるならば、それはボルジアとマキャベリの法の精神である。しかしそれが真実であるとするれば、その真理を反駁しなければならない」

というふうに述べています。兆民はヴォルテールをたくさん読んでいるので、おそらく読んだらうと思います。で、さらにヴォルテールはこういうふうにいってるんです。

「もしあなたたちの隣人が平和の間に非常に強力になろうとしても、あなたたち自身が同じくらい強力になることを誰が妨げるのでしょうか。もし隣国が同盟を作れば、こちらでも作ればいい。もし隣国が宗教で後れを取るものの、産業と兵士で上まわるのなら、その賢明な経済運営を真似すればよい。隣国が水兵で上まわれれば、あなたがたの水兵を増やせばいい。これらは、すべて正義にかなっている。しかし、あなたたちの人民をもっとも恐るべき悲惨に曝すのは、余りにも多くの場合、あなたたちのあの公平な隣国の王が、あなたたちの愛する身内を抑圧しようとしているという妄想なのだ」

〈l'idée chimérique〉なのだ、というふうに述べています。これは、南海先生が二人の客を批判するとき、「過慮」、思いすごしだということをいいますけれども、兆民はどこまでそれをヴォルテールの言葉としてそこにふまえていたかどうか、私は分かりません。分かりませんが、しかしそれは、南海先生の議論であるかもしれないけれども、洋学紳士の議論ではない。洋学紳士は徹底した国家自衛権の放棄なんです。で、それはどこに根拠を見出していたか。『三酔人経綸問答』のなかでその言葉というのは、「理学」的旨趣からいえば、

「彼れ悪事を為すが故に我も亦悪事を為すと曰ふが如きは是れ即ち君の旨趣なり、何ぞ其れ鄙なるや」

というふうに述べています。悪事に対して悪事をもって対すということ、「鄙」、いやしいというふうに批判するのですけれども、その論拠として私は、やはりソクラテスの言葉というも

のにまで兆民はさかのぼって考えたんだというふうに思います。

行ったり来たりになりますけれども、レジュメの3ページから4ページにかけての引用をみてください。これは、ソクラテスの章で、ソクラテスがアテネの民衆の裁判にかけられて死刑を宣告されたときに、牢獄を訪ねた友人の脱獄のすすめというのを拒絶する言葉。これをフイエは非常に多くの言葉を費やして、『ソクラテスの弁明』と『クリトン』から引いています。

「汝若シ我レニ説クニ我が道理トスル所ニ勝サル者ヲ以テセザルトキハ、汝終ニ余ヲシテ囚ヲ改メシムルコト能ハズ」

まあ、あなたが説得するのはいいけど、私がよって立っている「道理」というものを上回る根拠というものが示されなければ、私は動かない。どんなおどしに対しても動かない。下線の部分、

「余ノ自ラ誓フテ独リ余ガ中心ノ良智〈raison〉ノ声ニ聴従セザルコト一日ニ非ズ。今日豈遽ニ之ニ負クコトヲ得ン」

「不正ニ報ユルニ不正ヲ以テスルコトハ自ラ尊ブノ道ヲ知ラザル者ナリ」

「当ニ悪ニ報ユルニ善ヲ以テス可シ、悪ニ報ユルニ悪ヲ以テス可ラズ」

この言葉を紹介した後に、

「ソクラットノ唱説セシ所ノ諸旨義ハ独リ今日ニ伝フルノミナラズ、之ヲ永世ニ伝ヘテ不朽ナルヲ得ベシ」

と。これ、さっきの洋学紳士の言葉とぴったり重なるんですね。しかしその後、それは果たして「道理」として説くことはできても、「経綸」の世界でそのまま通じるかということ、そうではないというただし書きがつけられます。しかし、洋学紳士は豪傑君や、さらに後に出てくる南海先生の批判、いずれも「狂」という言葉を使った批判ですけれども、それに最後まで肯んじません。その根拠は、「余ガ中心ノ良智ノ声ニ」耳を傾けるということにある。しかし、それが成り立つのは、大きな犠牲を払うことになる。ソクラテスにおいては「智」と「行」とが合一しているけれども、「智」と「行」が乖離しているのが人間だ。その世界で政治というのはどのような形をとることになるのか。これが最後の問題なんです。

VI. 『三酔人経綸問答』の構図(3)——南海先生と「意欲」〈volonté〉

『三酔人経綸問答』を読む際に、南海先生の立場をどのように考えるのかということのは、「理学」の上でどのような立場に立っていると考えるのかということを考えるときに、やはり『理学沿革史』は非常に示唆的な叙述をしています。さっきいきましたように、フイエの『理学沿革史』は〈évolution〉や〈progrès〉を担ってきた〈raison〉の歴史ということについてくりかえし述べていますけれども、しかしそれがもっとも典型的に出てくるのは18世紀フランス、そしてフランス革命につながっていく「理学」の世界で、ここには三つの異なった論理というのが合流していたと。レジュメの4ページから5ページのところに、『理学沿革史』の一節を紹介しておきました。「法」とは何ぞやということをめぐる議論です。

「第十八紀ニ在リ。我法朗西学士ノ政府ニ係ル理学ハ其傾嚮蓋シ三種ノ別アリ。而シテ此三種ノ別ハ……尋常理学ノ三種ノ旨趣ト堅ク相応ズルヲ見ル」

第一の立場、

「即チ政府ノ最モ首ニ興リシ者ハ五官ノ感触ヲ以テ本旨トシテ斯ニ以テ利己ノ旨趣ヲ主トス」

これは〈utilitaire〉あるいは〈sensualiste〉の立場。「快樂〈plaisir〉ヲ旨トスル者ノ政府即是ナリ」。二番目、「其次ニ興リシ者ハ、智慧ノ承受スル所ノ旨趣ヲ以テ本旨トスル者」。〈rationaliste〉、

〈intellectualiste〉

「ニシテ、乃チ事物自然ノ理〈rapports nécessaires des choses〉ニ循フテ以テ法律ヲ建設セント欲ス。最後ニ乃チ一理学ノ更ニ高尚ナル者有リテ意欲ノ自由〈la volonté〉ヲ以テ本旨ト為シテ、而シテ其法律ヲ論ズルヤ以為ヘラク、是レ自由ノ意欲ヲ有スル衆生靈ノ相共ニ議シテ之ヲ定ムル所ナリト。...此レ蓋シ政治ノ極則ナリ。

此三人ノ政治ノ大旨ヲ要括スルニ、(1)ハ曰ク法律ハ五官ノ感覚ヨリ出ズ、(2)ハ曰ク、法律ハ事物ノ定理〈la raison〉ヨリ出ヅ。(3)ハ曰ク自由ノ意欲〈la liberté〉ヨリ出ヅ」

これは一、二、三、もうお分かりだろうと思います。エルヴェシウスあるいはヴォルテールというものをそこに加え、二番目の立場としてモンテスキューを加え、三番目の立場としてルソーを指摘しています。ルソーの立場というのは〈raison〉の立場じゃない、政治に於ける〈volonté〉の立場である。そして、〈volonté〉の立場というのは、一人の〈volonté〉ではない。「衆生靈」、多くの人間の「相共ニ議シテ之ヲ定ムル所」に成立するものだ。だから、事物必然の理などといったものとは違う、一定の「旨趣」、決まりきった不易の理とは違う「法」というものを作り出すところに、〈volonté libre〉の作り出す「法」の意味があるんだと。『理学沿革史』のなかで、モンテスキューはこの立場から批判されるんです。

そしてこの三番目の立場というのをもっと深く論じたもの、『社会契約論』を参照しろと。で、フイエはここというふうにいっていませんけれども、私が思うに、ルソーの『社会契約論』における「法」の定義というのは、第2編第6章のなかに出てきます。兆民はとても面白い、正確な、あるいは非常に補った訳をつけていますけれども、難しいので、ここでは現代語訳を紹介します、その相当する。

「およそ善であり、秩序にかなうものは、事物の性質からそうなので、人間の合意などに関係ないのである。正義はすべて神から由来し、神のみがその根源である。しかし、われわれが正義をかくも高いところから受け取ることができるならば、政府も法律も必要としないであろう。

明らかに理性のみから発する普遍的正義があるが、この正義がわれわれのあいだで承認されるためには、相互的でなければならない。...

自然の法とは何か、に答えたところで、やはり国家の法とは何か、をよく理解しえないだろう」

兆民はこの部分を『民約訳解』のなかで非常に正確に訳しています。そして、これについて長い「解」をつけています。5ページが一番最後にその「解」を紹介しておきました。もう時間がないので、その今私がお話しした趣旨というものをていねいに説明しています。

そして、この論理というのは、南海先生のなかに出てきます。

「邦国なる者は衆意欲の集合」

「進化神は、社会の頭上に厳臨するに非ず、又社会の脚下に潜伏するに非らずして、人々の脳髓中に蟠踞する者なり。是故に進化神は、人々思想の相合して、一円体を成す者なり」

「神」として上に君臨するのではない。また、自然の「法」、事物の自然法として「社会の脚下に潜伏する」ものではない。人々の自由な意志というものによって定められるものだと。その定め方、それが『民約訳解』のなかの根本的なテーマ。議事の正道について説いたものだというのが、兆民の理解する『民約訳解』の根本的なテーマ。これは私、昔兆民と立法というタイトルで書いたものでもあるんですけども、そこで論じたものに対応しているかと思います。

南海先生は一見、冒頭に紹介しましたように、「時ヲ料」って「人情ヲ揆」る、それが大事だ、それをはからぬ奴は「狂癡」だといったわけですけども、それは決してその時々状況に適合

しろといっているわけではない。その時において相互性をもった「理義」を「衆意欲」で選びとるといふことのなかに、「法」の根本的な対処の仕方があるんだというのが、南海先生の基本的な立場。だとすると、名前こそ提示していないんですけども、私は南海先生の論理のなかにルソーの『社会契約論』の論理、兆民が理解する『社会契約論』の「法」の論理というのが非常にストレートにあらわれている。兆民は、それがいかに困難なことか、神にあらざる人間が立法をくわだてるといふことの難しさといふことについて、くりかえし指摘していますけれども、しかし、人々の意欲によって「理義」が選択される、相互性のなかでそれが選択されるといふことの重要性といふことを最後まで放棄しない。そのことを最後に述べる。

洋学紳士の議論は、「狂戇ノ甚キ」ものとして否定されるのではなくて、意欲の論理のなかで別の形で受け入れられていく。兆民の「解」は、『民約訳解』のときの「解」とは違います。しかし、人々が自由な意欲によって選びとるべき「法」といふのは、時間がかかっても正道なんだと。しかし、今強要されようとしているのは、「恩賜の民権」、上からの、民に臨む者、立法者が押しつける「法」であろうとしている。明治20年、まだ明治憲法はできていませんけれども、それがそういう形で欽定として制定されようとしている。どうすればいいか。ルソーの立場に立って考えれば、「恢復の民権」といふものが必要なんだけれども、しかしそれは「恩賜の民権」といふもののなかで、近づけていかなければならないんだ。これが南海先生の立場です。

しかし、南海先生はルソーの論理を19世紀の東洋の小国で生かそうとするわけですけども、そしてその限りでいえば自慢の文章だといっているのですけれども、最後に「南海先生胡麻化せり」といふ言葉が出てきます。これをどう考えるか難しい問題ですけども、兆民に即していいますと、この後『選挙人めざまし』という本を書きます。それは、もうこのレジュメのなかには、もう時間がないので入れませんでした。どういうことを議論しているか。ルソーの、主権は譲り渡すことはできないと同時に主権は代表されない、君主の専制も国会の専制も専制としては同じだ、だから「恩賜の民権」をじっくり「恢復の民権」に近づけるといふことを南海先生として語ったけれども、兆民は待ってられない、第一議会でいきなりこれをやろうとします。南海先生の目からみれば、第一議会の兆民は「狂戇ノ甚キ」ものとみえたかもしれませんが、しかし兆民がまさに「兆民」を名乗って出てきたときには、そうせざるをえないぎりぎりの状況に迫られていたんだと思います。南海先生は兆民自身に対して「狂戇」の言葉で批判しつくせない。それを兆民自身が行動を通して示してというふうに私は、その最後の付けたりを解釈します。「狂戇」の働く余地、「直」にして「狂」なることの働く場所、時といふことがあるんだといふことを兆民自身が示したといふのが、私の『三酔人』の読み方といふことになります。

ほかにいろいろいいたいことがあるんですけど、もう十分長い時間を使ってお話しましたので、この辺で切り上げることにしたいと思います。(拍手)

司会 宮村先生、本当にありがとうございました。おそらくはもっといろいろな、お話しされたことがまだまだたくさんおありだと思います。ちょっと休憩を5分ほどとって、質疑という形でまたもう少し、とても深いお話なので、出しきれなかったところをまたもっと出していただければと思います。

〔休憩〕

司会 よろしいでしょうか。それでは、一部を再開させていただきたいと思います。宮村先生の方から非常に、本当に深い、大きな問題をいろいろいただいているので、いろいろご質問もある

と思うんですけれども、最初井田先生はやはり『三酔人』に関して「『東洋のルソー』中江兆民の誕生」ということで論文をお書きになっておりますので、井田先生から何かご質問とか、何かありましたらお願いしたいと思うんですけれども、いかがでしょうか。

井田進也 いやあの、突然のご指名で、いやこれはすごい議論だなあと思って、ただ感心してうかがっていて、何とも申し上げられないんですけれども、私自身は、今言及されました論文で、『三酔人』のなかで兆民がですね、ジュール・バルニの“La Morale dans la démocratie”『民主政の道徳』のなかから洋学紳士の永久平和論を引用しているというところをみつけましてですね、それで鬼の首をとったようなつもりになってあの論文を書いたわけなんですけど、今の宮村さんのお話をうかがって、よくぞここまで、まあ特に『理学沿革史』、それからもちろん『民主政の道徳』を読みこなしてですね、ここまで議論を展開されたということにつきましては、ただ感服するばかりで何も申せないんですけれども、一つだけフィエの『理学沿革史』について、これは私が一つだけ考えたことだけですので、きちんとした質問なり、何といいましょうか感想など述べられないんですが、『理学沿革史』のなかでフィエがソクラテスの勇気について、つまり牢に、脱獄したらどうかとすすめにきた友人に対して、弟子でしたか、に対して、自分は脱獄しないといった、そういう勇気のことをですね、ジュール・バルニが『民主政の道徳』のなかで、特にまた同じソクラテスの例を、まったく同じソクラテスの例を引きまして、二つの、つまりジュール・バルニの『民主政の道徳』は前半が個人道徳というか個人のモラル、後半が〈publique〉公共のモラル、でその公共のモラル、政府の責任とかそういうのを論ずるところに出てくるんですが、そこでソクラテスの例を出しまして、市民には二つの勇気というものがあると。〈courage militaire〉軍事的な勇気と〈courage civile〉市民としての勇気。

宮村 バルニは、〈courage civique〉としていたかと思うのですが....？

井田 英語だったら〈civic〉で、フランス語だと〈courage civile〉ですね。市民的な勇気、社会的な勇気っていいのかわからない、それとあとは軍事的な、軍人としての勇気というのはよく分かることだけれども、つまりそのときにソクラテスがですね、正義というものがあるときに自分はそれにそむくことはできないと、決してさわがしい勇気というか、軍人のような華々しい勇気ではないけれども、そういうある意味で静かな勇気というんでしょうか、そういう議論が、先ほど私はほとんどついて行けないで困っていたぐらいなんですけれども、宮村さんがよくぞそこまで読みこまれたフィエの議論とバルニの議論が、同じようなといっちゃいけないんですけれども、やはりそういう時代でもあるし、やはり兆民を媒介してになりますけれども、近いところにいた人なのかなという、たんなるそんな断片的な感想だけなんです。私も『全集』を作るときに、原文とフィエなどは対照で読みましたけれども、まさに今の話を聞いてますと、木をみて森を全然みなかったと。彼は森に見事にわけ入ったという感想を強くもちました。ただ感心するばかりです。

宮村 ありがとうございます。ジュール・バルニとフィエとが思想的にどういう共通性や違いというものをもっていたのか、同時代でどうなのか、バルニの方が少し早いわけですけども、私もつめて考えたことはないんですけれども、両方ともルソーに対する敬愛とそれから批判と、両面もってますね。

井田 その時代が、そういう時代でもある。はいはい。

宮村 ええ。バルニは『民主政の道德』のなかでルソーにふれることは多いんですけども、ほめるときは『新エロイズ』とか、それから『告白』とか、それから『エミール』とかだけで、『社会契約論』に一箇所だけ言及しているところがありますけれども、こてんぱんですね。

井田 こてんぱん、そうですね。これはアコラースもですね、はい。

宮村 こてんぱんですね、ええ。カントは非常に評価が高い。

井田 はい、はい、そうです。

宮村 ですからバルニが、さっきの三つの論理でいえば、ルソーの〈volonté〉の理論に関して必ずしも全面的にコミットしてないんです。

井田 まったくそうだと思います。同じ〈volonté〉でもですね、つまり一人の専制君主による専制も、despotisme もあれば、群衆によるdespotismeもあると。ルソーの人民主権論というのはまさにそれなんだと、非常にきびしいですね。

宮村 ええ、ええ。バルニとファイエは両方ともルソー批判ですけども、兆民の場合に即して考えますと、兆民が洋学紳士とそれから豪傑君を通して、いちばん〈raison〉の立場からいって完璧性を示した憲法は何かといえば、93年憲法だと。で、『政理叢談』の創刊号に93年の人権宣言の漢文訳が掲載されますね。けども、その93年憲法を作ったジャコバンが、革命のもっとも惨烈な状況を作り出したという評価ですね。ですから、〈raison〉の次元と、それから行為の〈motif〉の視点からみた行動と、兆民の場合、非常にはっきりと分けますけれども、バルニのなかにどこまであったかは、私もそういう観点でバルニのあれをきちんと読んでないので、ここで何ともいえない。ただ、『社会契約論』に関してはすっ飛ばして、そしてカントだけは〈raison〉として評価するというのがバルニの立場で、ファイエの方はそこは、モンテスキューの〈raison〉論と、それからルソーの〈volonté〉の論理を明確に区別しているという点では、バルニと違った理解を示しているというふうに思います。

井田 この時代のそういうルソー批判といいたいまいしょうか、特に人民主権論批判、これはアコラースなんかにも共通してますので、人として、あるいは自由とか正義ということを語ったという点では尊敬するけれども、人民主権論には同意、賛同できない、これはこの辺の、特に兆民が『政理叢談』として集めた人たちの間にほとんど共通した認識だと。後で私のところでちょっとその辺もう一度むしかえさせてください……。

司会 ありがとうございます。それではほかのみなさまからご質問、いろいろあるかと思うんですけども。では、挙手をしていただければと思います。

質問者A 大変勉強になったんですが、ただ、今のお話のなかでですね、最後にちょっと出たことに関してちょっとコメントしたいと思うんですが、コメントというか少し聞きたいということと、それからコメントとなるんですが。まず一つはですね、中江兆民がですね、〈raison〉の立場からもっとも完璧な憲法というのは93年憲法だとふうに理解……。

宮村 まあ、ちょっといいすぎですけどね。

質問者A あ、そうですか。

宮村 いや、93年憲法を創刊号に、93年の人権宣言を出しているのはその通り。そして「不朽の典章」という言葉で93年人権宣言を表現している。これは『三酔人経綸問答』、はい。

質問者A どういう点で、完璧な憲法というところとちょっといいすぎたということですけども、どういふ点で非常に評価しているのか、人民主権ということなのか……。

宮村 人民主権、だから国民主権と人民主権と区別する議論がありますけども、人民主権だと。つまり人民集会に法の批准権を与えている。そこが93年のいいところだと、ということです。

質問者A なるほど。はい、はい、それで、いやちょっと、これはコメントというかフランス革命をやってますので、その立場からのコメントですけども、93年憲法というのは実際には実施に移されてないんですが、93年6月の終わりにももちろん憲法として成立したんですが、それはもうそのまま憲法として……。

宮村 お蔵入りになるんですね。

質問者A お蔵入り。で、93年10月10日にですね、サン＝ジュストが国民公会、議会で演説をして、それでそれをふまえて国民公会が、憲法は平和の到来まで無視してですね、革命的だと。要するにそれで革命政府というのは追認されるという形になるんですが、それで、ですから恐怖政治というのは憲法の存在しない状況のなかでおこっているということなので、その点だけちょっと指摘して……。

宮村 はい、そこはとても重要な点だと思います。だから、93年憲法は未完の憲法としてずっと継承され、共和主義者はみんな継承している。ジャコバンを批判する奴だって、93年憲法は理念としては受けついでいるという理解ですね。だから、兆民のなかで、そこの法の完成度という次元での評価と、それを振りかざした行動者としてのジャコバンに対する批判と、両立したんだと思いますね。それは、『革命前法朗西二世紀事』のなかで論じている。

井田 後で兆民の革命観についてちょっと。今のあれですかね、『政理叢談』の最初に載っているのは人権宣言ですよ。93年憲法じゃない……。

質問者A 93年憲法の人権宣言、前の方についている人権宣言……。

宮村 そう人権宣言。憲法そのものじゃないです。しかし兆民たちが依拠し全部訳出しようとしたアコラスの『政治科学の哲学』、その結局は翻訳されないで終わった第二部は、全部幻に終わった「93年憲法の注釈」でした。

井田 憲法そのものではないですね。後でちょっと革命演劇について私の方でお話ししたいこと

がありますので、その時だとやはり91年憲法、兆民の許容しうるのは91年憲法じゃないかということの後で申し上げようと思っっていますが、よろしくお願ひします。

司会 ありがとうございます。

質問者B すいません、先ほどの報告の中で、兆民は、〈spiritualisme〉というのを「精神説」というふうに訳して、〈sensualisme〉を「実質説」と訳してるでしょう。そうした訳語の上での対立性は、もともとの西欧での文脈とは別にあるように思われますが、どうなのでしょう。いちばん聞きたいことは、ここにも外部注入論が出てくるけど、自然に、まず兆民という人間がいて、そこで自己形成ができていて、それが中国の漢籍を自由に読めるというなかで、要は外部注入、それに対して。それからもう一つ、フランスでいろんなテキストに出会っていくという、そこに全部食い違いあうものが出てくる。だけど言葉として使うときには、すでに彼自身が使っている言葉が、たとえばテューダー・イングリッシュに相当するようなちゃんとした標準日本語としていったいどこにあったのかという、そういうことなんですけど....。

宮村 それはとても重要な問題なんですけど、お答えするのは難しい。たとえばですが、〈spiritualisme〉を兆民は「精神説」という訳語も用いますが、もっと踏み込んで評価するときには、「虚霊説」と訳しているんです。「虚霊」というとわれわれには何か幽霊みたいなイメージをもつけれど、「虚霊」という言葉は、朱子学の中かの中心概念の一つ「明德」に与えられた解釈である「虚霊不昧」から取っていると思います。曇りのない晴れ渡った心の状態で、人間の心のなかのもっとも重要な機能をあらわしているわけです。「衆理を具え、万事に應ずる」、そういう「虚霊不昧」という、朱子の注のなかに出てきますけども、兆民はおそらく「虚霊」という言葉を、後世のわれわれが感じるよりはもっと肯定的に使ったんだろうと思うんですね。だから、〈spiritualisme〉を「虚霊説」と訳するとき、否定的な含意よりは肯定的な含意に即してみる見方ができる。「心の自由」への着目はその一例でしょう。しかし、彼の漢学で育ったもっとも基底部分の思想は、やっぱり超越的な神の存在、それに対する信仰というものを許容しない。あるいは「敬シテ遠ザクル」。それは世界観としての〈matérialisme〉というものと、いつどういう形で結びつくか、それは難しい問題です。基本的には対立する。しかし、それを全否定しない。だから、〈spiritualisme〉を「虚霊説」というふうに訳すこと自身が両義的な評価を示しているんだと、僕は思うんですね。お答えになったかどうか分からないけれど。

質問者B いや、つまり、今日話を聞いていて、すぐ分かるようなくだりは一つもないんで、なんべんも巻き戻して聞きながら反芻して、いったいどの辺にそのあれがあるのかと、聞く方の能力がものすごく試される報告ですから、それはそれですばらしいんですけども、私は多分そうだろうと思って聞けますから、能力の問題はありますが。ただ、訳語の問題として、つまり漢籍があってフランス語があって、じゃあ自分の日本語があって、日本語というのがどういうふう、そういう経典とかドグマのレベルで日本語というのはどういう形で対抗できたのかという問題は、僕には分かりません。分からないけど、彼はそういうところで話さなきゃならないときに、逃げなかったんだろうと。だけど、僕は来るときに、『理学鉤玄』の後だから、『民約訳解』と『経綸問答』だろうというふうに予想してはいたんだけど、実はそれしか知らないから、難しいからね。だから、いったいどこに彼の位置を定めて見るのか、興味を持ってきました。ただ彼は全部自分で考えていると思うわけ。全部別なふう。誰とぶつかっても。だから、それは外部注入で「精

神説」にもルソー主義にもならないで、どこまでも兆民は兆民たらんとして、そのところを今日、四苦八苦して物の見事にそのプロセスを演じてくれたから、思想史というもののすごくエッセンスというのがよく分かったんですけどね。そこでもう一つ訳語の問題で、レジユメ2ページと3ページのところで、〈raison〉を「理義」と訳されて、それから〈conscience〉を「良智」と訳されて、それで3ページで〈raison〉を「良智」と訳されているという、この辺の揺れ方はどうなんですか？

宮村 確かに訳語として、ゆれがあります。『理学沿革史』のなかだけでみても、〈raison〉の訳は「理義」になったり「智恵」になったり「良智」になったりしますけども、さっきいいました〈intérêt〉と〈volonté〉と対比したときの〈raison〉に関しては、一貫して「理義」です。ですから、その文脈で考えるよりしょうがないと思いますね。

質問者B 〈conscience〉っていうのはどういう……。

宮村 それは井田先生が、あの訳語とフランス語の比較対照一覧というのを『理学鉤玄』の巻末につけておられて、私それ、大いに参照させていただいたんですけども、〈raison〉の訳語は『理学鉤玄』のなかでも多様ですね。多様ですけども、さっきみた文脈のなかで使うときには、その意図ははっきりしていると思うんです。

質問者B 『リヴァイアサン』の第一部で、〈conscience〉って出てくるんです。それを水田さんは「共知」って訳しているわけです（第1部第7章）。それで、ところが〈conscience〉って、どちらかというところ〈spiritualisme〉に親近性をもっている言葉じゃないんですか？ その辺は僕、分からないんですけど。もうこれ以上聞きません、すみません。

宮村 『理学沿革史』の冒頭は、〈conscience〉は「良智」として出てきますけども。「良智」という言葉が常に〈conscience〉と対照、対応しているかというところ、文脈によって使い分けている。だからそのところは、なかなか一筋縄ではいかないんですね。

質問者B どうもありがとうございました。

司会 ほかにいろいろお聞きになりたい方がいらっしゃると思うんですけども、時間があまりないんですけども、どうぞ。

質問者C 最初の井田先生とのやりとりに戻るんですけどね、端的な質問は、兆民はフイエヤバルニを通してではなくて、カントそのものを、倫理学は直接どれだけ読んでいたのかということを知りたい。フランス語ではもうすでにありますよね、あの段階でも。ルヌヴィエが実際に、バルニも……。

宮村 バルニも訳してます。

質問者C フイエもバルニも、広い意味では要するに、フランスにおける最初のカンティアンでしょう。それで、お話しにあったように、その時代にルソーの政治論はだいたい評判悪いだろうけれども、あなたのいう「理学」についてみれば、要するにカントが自分にひきつけて読んだ

ようなルソーの読み方というのは大いにありうるわけですよ。おそらくフイエや何かも。で、あなたが最後にいわれている〈volonte〉に即してルソーとって、ルソーを高く評価したというのは、倫理学としてみればカントもそういうふうを読んだんですよ。そういう意味で、つまり政治論ではなくて「理学」、哲学の問題として兆民はカントと直接対峙したのか。この問題は要するに、カントがルソーをカント流に読むのは、体系的にはカッシーラーが出てきてははっきり出てくるわけだけれども、すでに要するに先鞭はこの時代のフランスのなかにあるんじゃないですか。そうすると、兆民はあるいはそれに沿っていたんじゃないかという感じを、お話を聞いて。

宮村 ありがとうございます。そこも面白い問題で、今日はとてもそこまで踏みこめなかったんですけど、兆民の「理学」の世界で、倫理学に関連して非常にいいいに翻訳に取り組んだのは、ショーペンハウアーの『道徳の基礎』ですね。それは徹底したカント批判で、しかしその徹底したカント批判のなかからすくい出してくるルソーの唯一の立脚点は、共感理論ですね。世界をのみつくす〈désir〉や〈volonté〉は、それはエゴイズムの肯定になるけれど、しかし、そこから成立しうる唯一の倫理の基盤は〈pitié〉だと。そこでカントの『実践理性批判』は、ショーペンハウアーの紹介する限り非常にいいいに追いながら、最後、その定言命法の空虚さということを示ーペンハウアーが批判している部分、ここは非常にいいいに翻訳しています。だから、ルソー、カントというのはたしかにおさええているんだけど、倫理学の世界で兆民がルソー、カントでおさまらなかつたのは、やっぱりショーペンハウアーのカント批判のなかにもあるように、最終的には道徳学を通して神の存在というものを肯定する、そういう道徳学には、彼はコミットできなかつた。だから、カントではなくカント批判のショーペンハウアーを一生懸命勉強して訳したと。で、それは第三共和政になって、バルニ自身もそうなんですけど、やっぱり普仏戦争の経験をくぐると、カントにみられるような立場というのは、そのままの形では主張できなくなってくる。だから、最近バルニの研究書がいろいろ出てますけど、第二帝政期のバルニと第三共和政になってからのバルニの微妙な違いというようなことも指摘されていますし、そこには時代全体の、フランスの第三共和政初期の挫折感、そういったものが投影されていて……。だから『三酔人経綸問答』でいえば、豪傑君の論理が冴えわたってくるのは、民主化にともなって理性の比重が高まるんじゃないなくて、逆に、たとえば普仏戦争後のフランスがそうであったように、復讐といったような感情の契機というのが前面に出てくる。そういう時代状況を、やっぱり兆民は直接か書物を通してかは分かりませんが、感じとっていたんだと。だからルソー、カントだけで倫理学を終わらせない。そういう問題があったというふうに思います。

司会 ありがとうございます。それでは第二部の方もございますので、とりあえず第一部、これで一応締めさせていただきます。またほかに今の宮村先生のお話に関しましても、また井田先生のお話をいただいて、お二人の対談に関して、またそこからあらためて出てきた問題とあわせてご質問いただければと思います。15分ほど休憩して、45分からはじめさせていただきますと思います。宮村先生、本当にありがとうございました。(拍手)

〔休憩〕

司会 よろしいでしょうか。それでは、第二部の対談の方に入らせていただきたいと思います。最初に井田先生からしばらくお話をいただいて、その後対談という形で進めたいと思います。またその後、みなさまからのご質問もいただきたいと思います。それでは井田先生、よろし

くお願いいたします。

井田 宮村さんの大変高遠なお話の後で、ぐっとさばけましてということでお話しさせていただきます。

私が今ここにおりますのは、二つの因縁というか、ご縁にまで遡るのです。本来であれば私は宮村さんのずっと先輩になるはずだったんですが、東大の法学部政治学科に行かないで教養学科というところに行っちゃいましたんで、ちょっとそのときにニアミスで先輩になりそこねたのですが、そこから、先ほど最初にお話くださった私のパリでの、中江兆民のフランス時代、1872年から4年、明治5年から7年までを窺う何か直接的な史料が、断片的な史料しか伝わっていませんでしたもので、何かこれはというのがないかという探索が始まったわけです。そういうように思ったのですが、何も出てこないの、こうなったら仕方がないから『政理叢談』の題目とその原著者名、全部これ日本語になってますので、原著者といってもひらがな、カタカナだったんですが、それが本といっても本そのものの題名なのか、たまたま紹介した章の題名なのか、何もなくて勝手に題をつけたのか、皆目分からない状態で探して、それがなかなか、3、4年結局はいろいろ間違いだらけで、かかったんですけども、ちょうどそれができたところに、今度は74年、5年にかけてまいりまして、調べて、2、3年、3、4年かかって78年の3月の、さっきご紹介いただいた『人文学報』というところに載せてもらったのが、「『政理叢談』原典目録ならびに原著者略伝」というやつです。

ちょうどその前の年に宮村さんが都立大学の法学部に來られて、それで献呈したのがおつきあいはじまりです。たしかに最初におっしゃられたように、宮村さんはですね、フランス語をなさってなかった、その頃。それなもんで、これは大変だろうなと思ったんですけども、その後5年間彼はフランス語を勉強して、先ほどのような見事な、私はとてもお話をうかがうだけで精一杯のような見事な、特に『理学沿革史』にしてもバルニにしてもですね、読みこなして、とうてい私なんぞはかなわないような見事な論述をなさった。敬服するばかりですが、それからほかにもいろいろ、実は成蹊大学にも実は私、ご縁がありましてですね、「原典目録」を作ったときに、ちょうどその前に成蹊大学の文学部の山口欣次先生、江藤文夫さんが中心になって『中江兆民の世界』というのを作られたんですが、私の恩師の平岡昇先生、ルソーでいろいろですが、から、『兆民の世界』の先生方に「原典目録」をお送りしなさいといわれて、いわれるがままにお送りしたところ、山口先生、江藤文夫さんから翌年、79年に成蹊に非常勤に來ないかということで、それから何と19年こちらに、文学部の文化学科で兆民周辺の話を見せていただきました。何せ都立大学は仏文ですので、中江兆民が、というわけにいきませんので、私の兆民論は、成蹊に來て、しゃべらせてもらったのを書いて、ということでありました。そういうわけで、成蹊には大変ご縁がございます。文学部からはある時成蹊の教員にとのお誘いもあったのですが、いろんな事情が重なって、ここでも宮村さんの先輩になりそこねたという次第です。以上が、話の枕ということで、本題に入ります。

この間、二人で新宿のさるところで予行演習をいたしましたときに、私の兆民論は主としてパリとカリヨンとかフランスの現地調査をしたのが元になっているのだから、これは宮村さんの提案で、パリ、リヨン、それからマルセイユの話の枕にしたらどうかというご提案を受けましたので、その限りにおいて、ほとんど紙芝居みたいなものですけど、させていただきます。

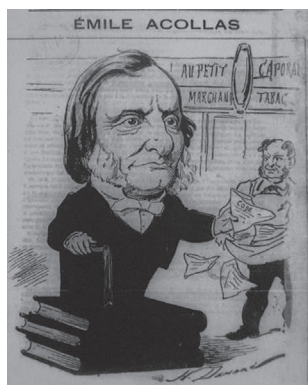
まずパリ、リヨン、マルセイユということでお話しさせていただきますが、映像を流しながらに……。先ほど宮村さんのお話にもありましたけれども、彼がパリに着きましたのは1872年、明治4年の岩倉使節団の船に同船して、津田梅子やなんかと一緒に同船して行っているわけです。

着いたのは72年の正月11日と、明治5年正月11日と当時の日本側の記録にあります。1872年の2月の19日、厳寒のパリに着いております。ということはつまり、前の年の3月から5月まで、だいたい1870年には普仏戦争でフランスは敗れて第二帝政崩壊して、国防政府ができたときですし、その上さらにパリ・コミューンが終わってまだ一年たっていない時期に行ったわけです。主としてアドルフ・ティエールを中心とする第三共和政、まだ第三共和政が確立してませんで、確立に向けた動きと、それから王政復古、ヴェルサイユの議会は王党派が多数を占めてましたので、王党派の策謀とがせめぎ合う、そういう時期。ですから、中江兆民というと共和主義というふうに考えたいところですが、フランスが共和政になれるのか、それとも王政復古してアンリ四世の後を継ぐアンリ五世が誕生するのか、まだ分からない時期が大半。それが帰趨が決するのは、彼がもう帰ることがそろそろ心配になってくる翌年の10月に、正統王党派のシャンボール伯が国旗をです、あくまで王室の白旗というんでしょうか、百合の花、真っ白の旗、それを拘泥して、三色旗を拒んだということで事実上王政復古はできなくなった。それまではどっちに転ぶか分からない、そういう時期でした。

で、そろそろこういう映像を使わせてもらいますけれども、兆民がパリにいた時期と、私は最初にどこに住んでいたんだろうかと、夏目漱石とか森鷗外のように、ことによったら下宿などはみつからないかと。このところがオデオン、今でもオデオンの周辺は盛り場ですけども、オデオン座の横町の、このすぐ右の道にあったコルネイユ通り、劇場のそばですから劇作家が住んでいる。コルネイユ通りの5番地にコルネイユ館という宿があって、当時留学生などがいた。日本人もそこにいたことは分かっているんですが、もしもここじゃないかというふうに見当をつけるとしたら、このコルネイユ館の5階の屋根裏、6階かな、屋根裏部屋あたりと。というのは実は、パリにいたときに屋根裏部屋にいたということちょこっと語っていたことがありますので、ほかの屋根裏部屋の可能性もありますが、この上ではないかと。ただこのオデオン座の周辺の6階建ての建物などを見て回りますと、見当をつけて行きますと、この建物は実は何十年前とかに一階上にのせたものであるとか、そういう話もありまして、上がったたり下がったりしているんですね、案外。そんなわけで、あんまり6階建ての建物をみてもしょうがないということが分かったもので、こうなったら原典の調査でもするか、ということではじまったわけです。

しかし、今でもそうですが、日本人はカルチュ・ラタンに住んで、オデオン座周辺というのは、このところがオデオン座ですけども、この辺にオデオン座があって、法学部ですとかソルボンヌに近いし、勉強するのにいいし、ちょっと川を渡って行けば遊びにも行けるとい、日本人がかなりこの辺の道に住所があった人が多い。そういう所です。

それで、ここです、パリ時代の少し映像というか写真その他を……。これは幸徳秋水の『兆



エミール・アコラス

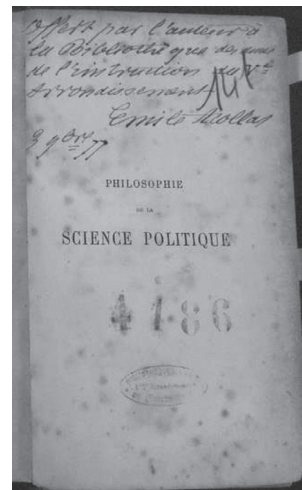
民先生』のなかから、フランス時代にこういう連中と、真ん中に西園寺公望がいますが、光妙寺三郎とかですね、こういう人たちとつきあったということで、私の本の扉に写真や肖像を載せておいた……。ただ、この辺の人たちの情報は非常に断片的で、もうちょっとまともな話が、というか何か情報がないかなと思って探し出したわけなんです、結論から申しますと、具体的な、個別のことは何一つ出てきませんでした。

これは、エミール・アコラスという、西園寺公望の法律の先生。正式なソルボンヌの教授じゃなくて、町の法律教師。この人に西園寺はついていて、おそらく一緒につきあっていただとしたら、一緒に遊びに行ったりなんかはしてるんじゃないかと思う

んですけども、その人の主著が“Manuel de droit civil”『民法提要』と、これは当時の日本の留学生の間で非常によく読まれたものです。大学入試の参考書みたいなものですが、このなかに実は法律、法学生のための選択書目というような推薦書目がありまして、結果的にですけども、私は最初ただめくらめっぽう探ただけだったんですけども、後で気がついてみると、このなかからかなり『政理叢談』の原典が選ばれているケースがよくありました。

で、さっき、バルニの話がたくさん何度も出てまいりましたが、バルニは哲学の教師、アグレガシオンという教師資格をとって教師をしてましたけれども、第二帝政、ナポレオン三世の12月1日のクーデターですが、あれで職をなげうって、貧乏しながらカントを訳していたという時期がありまして、それでジュネーブの大学に呼ばれて、そこで公開講座などを、夜間の公開講座をしていたのが、先ほどわれわれの間で議論になったバルニの『民主政の道德』。あれは1864年から5年にかけて、二年間にわたって夜間講座で、しかも民衆を相手に講座で語ったのがあの本なんですけど、そのバルニとですね、先ほどのエミール・アコラスとが非常に緊密な関係にある。というのは、1867年というのはパリ万博の行われた年なんですけども、その年にですね、そのパリ万博はナポレオン三世がもちろん国威発揚のために開いた祭典ですけども、それに対してですね、今度は当時の民主勢力といえましょうか、共和勢力が同じ1867年のあれは9月でしたかね、万博に合わせてですね、スイスのジュネーブで万国平和同盟というものの大会を開きます。それを呼びかけたのが先ほどのジュール・バルニとエミール・アコラス。このアコラスの肖像というか漫画をパンフレットの中からとって、私の著書に紹介しておきました。ちょっとほかには映像はあんまり残っていないんですが、この人におそらく、ついたらまではいえないと思いますが、面識はあったろうし、この人の本、さっきの『民法提要』は、宮村さんが語られた『三酔人経綸問答』のなかでもバルニと一緒に引かれていましたので、かなり影響は蒙っただろうと思います。

ついでで、アコラス、まとめてやっちゃいますが、アコラスの本はもう一つありまして、これも非常に、兆民がルソーを知るきっかけになったのではないかと思いますものが、このおんぼろのこの本、『政治学の哲学』“Philosophie de la science politique”という本なんですけど、それがこの、私の買った古本ではこういうエミール・アコラスの献辞がありました。4行目ぐらいに、みえますか？ 彼はパリ第5区のカルチュ・ラタンですが、第5区の教育友の会の図書館に献呈するという献辞が77年の9月3日とありますので、兆民が帰った後ですけども、これの第1ページ。これはタイトルページですね、『政治学の哲学』という、このところをみますと、「ああジャン＝ジャック」という呼びかけで始まるルソーへの献辞があります。さっき『三酔人』のなかでルソーでなくて、「ああジャン＝ジャック」というふうにルソーが出てくるというお話がありましたが、今でもそうですが、prénomで、ファースト・ネームで呼ぶのは、やはりフランス人にとりまして親しさの表現だろうと思います。ですからこのアコラスというのは非常に、さっきも出てきましたが、ルソーの特に人民主権論に対して非常にきびしい批判者でありますけど、なおかつ「先師ジャン＝ジャックに捧げる」ということで、私はあなたの人柄には非常に惹かれて、尊敬するけれども、特に人民主権論に対しては同意することはできない、尊敬しながらなおかつ批判する。これはバルニについても、おそらくフイエなんかでも、19世紀にはわりと一般、ルソーの正



『政治学の哲学』



ガブリエル・トレール

義とか個人の権利とかを強調した点は評価するけれども、人民主権論というのがどうも、あの頃のほとんどの人にとって躓きの石だったのではないかと。あれだけは同じえない。そういう意味で、このアコラスがガルソーを敬愛しながら批判していたというのは、兆民理解にとっての一つのヒントになるのではないかと思います。

パリでの兆民に関して、一つどうしてもご覧に入れておきたい写真がございます。これが、フランスから持ち帰ったアルバムの中にある写真です。福沢諭吉がアメリカに行ったときに写真屋のお嬢さんと一緒に撮った写真が有名ですね。仲間に騒がれないように、船がもう出ちゃってから、どうだ、お前たちは、こういうの撮ったと自慢した。私がもし福沢関係の方に自慢しようとしたら、兆民にだってこういう絵があるんだぞ、ということがございます。これは調べてみますと、ガブリエル・トレールというコメディ・フランセーズの女優でした。帰ってくるまでこの人の写真を大事にアルバムに貼っていたということは、少なくともこ

の人からもらったのではないかと、プロマイドみたいに、と。これは想像です。大事にアルバムに貼ってありまして、今は国会図書館の憲政資料室中江兆民文書というところ、この間まではみられたんですけども、この間ちょっと必要があってまいりましたら、テープでしかみられませんでした。現物には触らせてもらえませんでした。この人については、後で、演劇とか何とか、やはり、兆民がコルネーユだとかをみたとか、あるいはヴィクトル・ユーゴーの劇をみたということを書いてますので、やはりこの人が演ずるものを何かみていたのではないかと。ただ、この人にとって非常に不幸だったのは、サラ・ベルナルというとんでもない世紀の大女優が同じ時期にいましたもので、ちょっと影がうすくなって、後にはロシアなどへ行ったりしていたようです。後で、演劇との関係でもう一度お話しすることになるかと。

今度はリヨンです。兆民がリヨンになぜ行ったということも、これまでの兆民伝では分からないですね。まあ元々フランス語を勉強したことさえも、なぜというのは分かりませんが、この映像は当時のリヨンで、赤く塗ったところの右側がリヨンの市庁舎で、赤くなっているところ



クロア・ルッスの丘

ところがテロー広場という市庁舎前広場。その右側にちょっと橙色の線が、これは坂になってまして、これはクロア・ルッスという丘になってます。この丘一帯が絹織物の機織り地帯で、ことあるごとに、何か事があると絹織物の労働者たちがですね、日本でいうと日枝神社の僧兵が京都の町へ駆け降りるような感じで、山を駆け降りてこのテロー広場でデモをするというようなことがしばしばありました。1871年のパリ・コミューンと前後してあったリヨン・コミューン、これ失敗に終わってまされけれども、そこでもありました。

彼がどこに住んでいたか、あいかわらず分かりませんが、73年、明治6年ぐらいになると、後で申しますが、市長と国民議会との間が緊張しますので、パリから刑事が張り込んでいるんですね。そして情報を逐一パリの警視庁に報告している。というので、私もその刑事の報告書をパリの警視庁まで行ってで読んだことがあります。その限りでいいますと、市庁舎前広場の周囲に

はそういう共和派のアジトとしたようなホテルとか、カフェとかもあったようです。もしかすると、兆民がかつてリヨンの労働者としてしゃべって殴られたことがあるというふうな、こういうカフェなのではないかというふうに思いますが。この周囲が彼の生活圏であつたらうし、少なくともリヨンにおけるいろいろな共和主義の生きた、生の共和主義というものを、デモですとかね、警官隊と衝突したりいろいろやっているわけですが、それを現場でみたのがこの辺だろうと思います。

それで、ちょっと細かくなりますけれども、これはですね、やはり国会図書館憲政資料室の兆民関連のアルバムのなかにある写真です。実はフランス人ですが、名前が分かりません。裏に、今は先ほど申しましたが、裏を写真に撮ってくれないものですから、今は裏はみられなくなっちゃってますが、以前に実際見た時には、とても判読できない複雑な、入り組んだ、つまり人に真似されては困るようなサインがしてありました。今でもそうですけれども、銀行員ですとか弁護士ですとか、やはり信用とかお金とかを扱う人は複雑なサインをします。ですから、普通の人がありませんというとおかしいですが、ビジネスマンだろうと。という、兆民がつきあうようなただの友人だとか、あるいは先生だとか、そういうんではなくて。ということになりますと、実はですね、これも裏に書いてあったんですが、1872年の4月の19日と書いてあって、“Monsieur Nakae”と、で何とかと書いて、それは読めないんですけど、4月19日というのは実は、兆民がリヨンへ行った日を、その日じゃなくても、その頃にパリからリヨンへ移ったのではないかと思わずヒントになる日だと思うんです。というのは実は、リヨンの関係の、リヨンそれからローヌ県行政年報というあちらの資料にですね、22日にですね、マルセイユから日本人のプリンス、貴公子三人を含む実業家とか学者、学生35人の団体がマルセイユからリヨンへ来たという記述が残っているのです。19日にたとえば、これは仮定ですけど、もしも兆民が19日に、日本人が来るから案内してくれというふうな、今でしたら旅行会社、当時だとおそらく銀行員なぞから頼まれて、それでマルセイユへ夜行かなんかで行って、それでその35人の団体客を連れてリヨンに戻ってきた。そうするとそれが22日に、その一行は22日にリヨン入りして、万博が開かれているはずだったのが、遅れてまだ開かれてませんでした。万博会場を見学して、4、5日でパリへ出て行っている、その団体は。その日がどうも兆民のリヨン入りと関係があるのではないかと。一応これ、仮説なんです。

ところが、もしも22日に彼がマルセイユまで迎えに行き、戻ってきてリヨン入りしたとしますと、その23日に実は市長が交替しているんです。新しい市長はDésiré Barodetという人物で、これはさっそく半年ぐらいのうちにフランスの政治史を彩ることになりますけれども、そのDésiré Barodetという、自分で自分は筋金入りの共和主義者だという人物が市長になる。前の市長も共和主義者ですが、今でも地方自治体で中央政府と必ずしも同調しない市長がいますけれども、筋金入りの共和主義者のBarodetがたまたま助役だったもので、助役があんまり頑張るんで、前の市長が過労死で死んじゃったと。その後の市長がDésiré Barodet、筋金入りの共和主義者。その人物が市長になるとさっそくですね、市長、市議会と、それから先ほど申しましたが、普仏戦争後のフランスは王党派が議会多数派を占めてますので、王党派が多数を占める国民議会との争い。つまり、リヨン市という地方自治体と、国を代表する国民議会との争いが、もうさっそくはじまります。

で、先ほど申しましたリヨン万博、これ万博じゃありません。普仏戦争に敗れパリ・コミューンの混乱後ですから、一応「国際」を名乗ってはいますが小規模な、パリじゃ何もできないから、せめてリヨンでやろうという類の博覧会がありまして、さっきもうしましたマルセイユから来た日本人一行というのは、この博覧会に来たというわけです。

ついでだから話しておきましょうか。リヨンに行ったときに兆民はパレー先生と、状師、状師

というのは年賀状の状ですね、状師というのは古い、代理人のことを明治期では状師とっていたようですが、「状師パレー」と出てきたんですが、これもアルバムのなかに入っていて、ジャン・バティスト、「JB」と書いてありますが、ジャン・バティスト・パレーとあって、これも今は裏はみられませんが、「こうしてお互いの友人の顔をみられるのは楽しいことである」というようなことが、ちょこちょこっと裏に書いてありました。パレー先生のサインはごく簡単な、われわれでもやるようなやつです。その「パレー状師」のサインが残った漢文の本がですね、なぜ新たに、日本の古本屋から出てきて残っているんです。その『訂正国史略』という本の表紙



市庁舎、テロー広場

真下に“A Mon maître Monsieur Paret”とあって、“votre Nakae Tokusuke”と書いてあるんです。中江兆民はフランス学者ですけど、彼の書いた文章というものは、筆跡というのほとんど伝わっていませんでした。これが唯一ぐらいではないでしょうか。手紙のなかにたまにちょこちょこっと、こういう辞書を送ってくれなんていうのはありますが、これはなかなかカリグラフィックというか、立派な字で書いてあります。まあ閑話休題です。

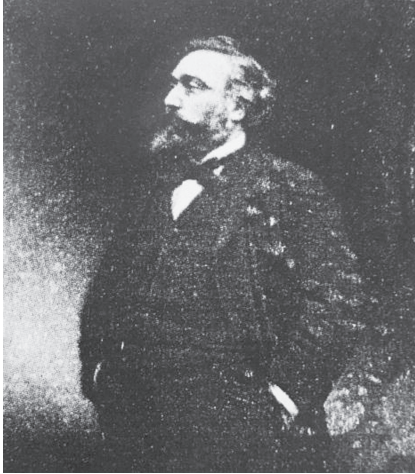
これが先ほど申した市庁舎ですね。この手前がテロー広場になって、この周辺にホテルやレストランがあって、そのなかに共和派のアジトがある。これは二つ写真を上下で写していますが、兆民のいた頃のリオンはこんな感じです。真正面の列柱がみえています。これが裁判所で、パレー先生はどうぞ裁判所の、今でいう代理人という、弁護士ではなかったようで、実はリオンの弁護士団体の名簿を前に調べてもらったことがあって、それには入っていませんでしたので、弁護士ではないが、少なくともこの裁判所に関係ある人。ですからこの建物には彼はよく出入りしていたはずで、後ろの山に、上の写真では塔が立っている。古い昔からの塔が立っているんですが、下はフルヴィエールと、今はリオンに行くとき必ずケーブルカーで登る観光名所になってます。19世紀に建ったものですが、永井荷風なんぞはこれを、現代の醜悪な建物としてさんざんこきおろしています。これは、上の方はその前、兆民の見ていたフルヴィエールの丘です。



裁判所、フルヴィエールの丘

これが万博の景色。これは当時の同じ年の旅行ガイドからとったものですが、万博会場、テッド・トール公園。これは、下は大山巖がですね、夏休みだということでスイスのローザンヌからパリへ出る途中でリオンにおいて、中江生、書生のことは中江生といいますから、中江生とボートで遊んだと日記に記している池がこれです。少なくともですから、6月からいたことはたしかなんですが、ことによたらさっきの博覧会見学者案内の一件で4月の22日ぐらいに入っていたのではないかと。これは一応の推測です。

こうした経緯に拘るのは、写真をちょっと紹介しますが、例のガンベッタとの出会いがこの地であったのではなかったかということがあるからなんです。9月26日、大山巖がバカンスを終えて帰ってきたときには、もう一人の友人が出てくるんですが、兆民が顔を出しませんので、留守だったんじゃないかと思えますけれど、その直前の9月の21日には共和党の領袖のガンベッタが



ガンベッタ

リヨンに入ってきました、当時の新聞などをみますと、各書店には「偉人来たる」というようなポスターが出ていたと。ガンベッタというのは、ティエールと並んで兆民の書いたものなかによく出てくるフランス共和派の大政治家です。特に『一年有半』では、大政治家というのはこういうものだと、伊藤だとか山県とかいうのはもう全然わけが違うんだということで、大政治家の模範とされていますが、そのガンベッタがですね、兆民留守中の9月21日にリヨンに来るのですが、あまり大物すぎてですね、大都市のリヨンで彼が演説したら、これは大変なことになるという憚りがあったらしくて、サヴォア地方、グルノーブルとかを一週間ぐらいかけて演説して回っています。その中でもグルノーブル演説というのは今でも非常に有名な演説で

す。一言でいってしまいますと、彼は〈nouvelle couche sociale〉、「新しい社会層」今まではまあせいぜい金持ちのブルジョワなんぞに声をかけていた共和派がですね、労働者とか民衆、農民、そういう新社会層による共和政を樹立しなければならないということ、特にアルザス、ロレーヌが普仏戦争で負けてですね、プロイセンにとられていたもので、そういう人たちがフランス人になったらアルザス、ロレーヌを出なきゃならない、非常に大変な選択を迫られたわけですが、そういう、国を追立てられたロレーヌの住民たちのことを語って、声涙共に下る名演説として有名なんですが、その演説を、ことによったら兆民は聞きに行ったんじゃないかと。

なぜそういえるかとお話ししますと、母親に送っている10枚ぐらいの写真が残っております。リヨンの博覧会もあるし、マルセイユの港なんかも出てるんですが、今のように絵葉書がありませんで、写真屋で買った写真の裏に書いて、「お元気ですか」と書いて送ったのが10枚ぐらい残っています。グルノーブルと、グルノーブルならまだしも観光に行ったということがあるんですが、シャンベリーという、ルソーがマダム・ヴァランスの世話になったシャンベリー、サヴォア地方の中心ですが、シャンベリーならまだ分かるんですが、シャンベリーとグルノーブルをつなぐその間の谷なんかの写真がある。何でこんな写真があるのか理解できませんが、自分のお袋さんに、「これはフランスの大事な観光地だから大事にとっておけ」なんて書いて送っている葉書にですね、自分で行かなかったところの写真を送ると思えない。そうすると、シャンベリーとグルノーブルを結ぶ、そんな谷間にポンシャラとかいう小さな駅がある、そんなところで降りてわざわざ谷へ行ったのかなあと。そうしますと、ことによったらガンベッタのグルノーブル演説を直に聞いて、それでついでにその辺の観光をしてきたのかなあと。兆民のサヴォアめぐりというのがあったのかもしれない。一言もいってませんが、ただ、なぜそんな葉書が残っているのか。絵葉書ですね、写真ですが。

さっきもいいましたが、ガンベッタについては『一年有半』などで、伊藤博文とか山県有朋なんぞとくらべてます。「燃ゆるが如き熱誠と、至剛の気」ですとかですね、「文章の上々」とか評しています。「文章の上乗」というのは、そういう議会の演説などがありますと、翌日の〈Revue Bleu〉という、表紙が青いので〈Revue Bleu〉といわれたのでしょうが、そういうのが出るんですね。そういうのをきくと読んでいたんだろうと。

それで、先ほど申しましたパリの警視庁の密偵が入るのが、筋金入りの共和主義者である Désiré Barodet 市長とカントネという県令、県知事ですから中央から派遣されていますので、その

二人の間が非常に険悪になって、警視庁から刑事が送り込まれてきます。その刑事が、先ほどのテロ広場の労働者とか共和派の連中がたむろするカフェに張り込んでまして、毎日、ナンバー6という人物が警視庁に報告を送ってるんですが、私の兆民に関するリヨン情報は、もっぱらその刑事さんに負っています。それで、1月頃からそういうわけで、特にリヨンの警察寮をめぐる確執が両者の間であって、それがリヨン市と国民議会の対立に発展していくということがわかります。

その73年というのは明治6年、ちょうど新暦になったところで、暦も一致するんですけども、3月頃になってくると、今でこそ兆民先生ですが、当時はただの一介の留学生ですから、文部省から、早く帰ってこいという帰国命令が届く。みんな無視して帰らないんですが。3月には、私の推測したところ、留学生全員にですね、帰国命令、帰ってこいと。しかもそのとき、前にもそういう帰国命令が出てたんですが、誰も帰ってこないで、今度は九鬼隆一という九鬼周造の親父さん、文部省の役人、まだ21歳だったそうですが、首に縄つけて俺が引っ張って帰るということで、乗り込んでくるぞという情報が入ってくる。そうすると兆民先生も、これはそろそろ危ないかなと思っている時期が、その3月頃ですね。

4月4日になりますと、いよいよ国民議会が立法をしましてですね、リヨンの中央政府というのを廃止してしまう。そうすると当然国からの干渉をもろに受けるわけですが、先ほどの刑事の報告書によりますと、コミュニン派の三千人ぐらいの大デモが今、毎日のようにテロ広場にですね、展開している、その先頭に、Barodet市長が先頭を歩いているというような情報がパリ警視庁に伝えられています。それで、いよいよリヨン市が取り潰されてしまって、六つの区域に分解されちゃったわけで、それでBarodet市長が辞任して、今度はちょうど国政選挙の補欠選挙、セヌ県というのはパリの近辺ですが、セヌ県の補欠選挙に出馬します。そのときの選挙はですね、激烈な選挙戦があちこちであります。フランスの選挙制度のうちでいちばん最初に、この頃からめったやたらと、ああいう広告塔やトイレや何かにもめったやたらと選挙ビラ貼りつける、そういう選挙運動がはじまったということが、あの当時の文献に書いてあります。

バロデは4月12日にそういうわけで立候補、出馬を発表したわけですが、4月13日、これは『リヨン県行政年報』にあって、岩倉使節団が当時ヨーロッパをまわっていましたが、明治6年の政変なんぞになるんでしょうね、大久保利通が早く帰ってきてくれということで、大久保はまず先、木戸がその後を追っていますが、先発して帰国してるんですが、日本の大蔵大臣の一行二〇人がやってきたということがリヨン市側の記録に残ってまして、そうすると当時の使節団というのは、必ずその土地の留学生を呼び出して案内させたり、留学生の方でも顔つなぎができるのですっ飛んでいくんですが、先ほどのアルバムのなかに、実はこの間、今日みなさんにご覧に入れたくて行ったんですが。撮ってきた写真に、侍姿、帯刀姿の日本人が写っていて、昔調べたんで忘れてたんですけど、帰ってきてインターネットで侍姿の大久保利通をみたら、どうも顔が違うんで、これはダメだと思って捨てちゃったんです。で、昔の記録を探してみたら、私がノートしたのをみたら、ちゃんと大久保とサインがしてある。大久保の「久」は、(ku)と書くとフランス人は「おきゅほ」といっちゃいますから、(u)の字を(ou)と書いて大久保と書いています。本人が、やはり兆民がフランス語やっているんで、フランス語風にサインしたのかなと。もしも国会図書館にいらっしゃる機会がありましたら、帯刀の、双刀を帯びている写真は、大久保利通。で、この大久保利通の写真が兆民のアルバムに残ったということは、私は、後の「策論」とか何とか出てきますけれども、その後の兆民にとって非常に大きな意味があるのではないかと思います。

それで、4月27日に今度はですね、だいたい二週間後ぐらいに選挙がありまして、ティエールが大統領、第三共和政が成立してませんからまだ大統領といっていなくて、行政府長官のティエー

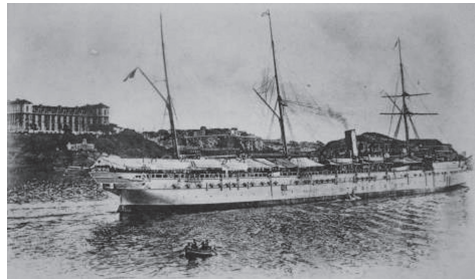
ルが推している現職の外務大臣、Rémusatという人物に対して、さっきのBarodetが圧勝するんですね。18万票対14万票ぐらい。圧勝してヴェルサイユ入りしてるんですけども、その頃の、5月頃、それは4月27日ですが、5月頃はさっきの警視庁の密偵によりますと、急進派の群衆がテロ広場に集結して、まるでパリ・コミューンの頃のような、緊張した状態を報告していますが、こういうときに、おそらくあのテロ広場周辺に兆民は住んでいたか、また例によって6階の部屋でかもしませんが、うまくしたら共和派の連中のたむろしたホテルの上か何かにいたとすれば、こういう街頭行動なんぞを毎日みていたことになろうかと思えます。

で、5月24日になりますと、ティエールが王党派の策動で失脚する5月24日事件、これは大事件。つまり、リヨンの市長が中央政府に乗り出したことで、ヴェルサイユに乗り込んだことで大統領が失脚すると。で、マクマオンという王党派が大統領になるのですが、そういうのをまざまざと市庁舎のすぐ近くでみていたことになります。

で、もちろん彼は一介の留学生ですから、いよいよあの九鬼隆一が首に縄をつけに来るという情報が伝わったらしくて、5月の末から6月のはじめにかけて、例の井上毅ですね、この井上毅が司法省の調査に当時リヨンにやっけてきていまして、それで兆民はおそらく、帰ってこいというんで大変だといって、泣きついたかどうかは分かりませんが、少し推薦状を書いてくれと頼んだんじゃないかと。それも、何も分かりませんが、少なくともこの人物は非常に優秀だと、私が責任をもつから留学延長させてやれというふうに使節団の仲間に、これは司法省使節団の仲間に宛てて認めた手紙が井上毅文書の中に残っています。

兆民がパリに出た時期が5月の末なのか6月のはじめなんですけど、また一つ、明治6年6月4日付で、パリで〈Enomoto〉とローマ字で書いた日本人の写真が挟まっています、それが6月4日。ということは6月4日にはすでにパリにいます。というのが兆民のリヨン時代ということになります。リヨンでは、そういうわけでパレー先生という人について、普通学と、一応一般教養のようなものを勉強していたと思えます。

マルセイユについてはごく簡単に。先ほど申しましたように、ことによったらリヨン入りのきっかけがマルセイユに着いた日本人の観光団の案内だったのではないかなと憶測いたしますけども、これは「イラワディ号」という、兆民が帰って



イラワディ号

くるときに乗った船の写真です。私は最初に問い合わせたとき、手紙で返事をもらいまして、フランス人の手紙でよく読めなくて、「イラワディ」なんて書くとは夢にも思いませんでしたので、それを「マウワディ」号だと、私の『中江兆民のフランス』で最初に「マウワディ」号と変な船の名前にしちゃいました。実は正しくは「イラワディ」号。この船に乗って彼は帰ったということになるわけです。

これもマルセイユの、これはもう、私のほんの個人的な体験です。これはマルセイユの、上にあるこのところが〈Vieux port〉、旧港と書いてあります。私、マルセイユへ行ったときに、この旧港の波止場の先頭に立ちまして、ああ、ここから中江兆民も伊藤博文もみんなここから船に乗ったんだなあと、感慨にふけたんですが、それは大はずれでした。実はもうその当時の地図に、ここにもすでに〈Vieux port〉と書いてあるんですね。行ったときは何か感激してましたけど、〈Vieux port〉だったとは気がつきませんでしたけど、次のこちらをみますと、もう〈Nouveau ports〉の、ここにもあるかな、この右側にですね、大きな外国船用の広い波止場が12

メーターとか、さらにそれでも足りなくて二つ三つ大きな波止場がこちらに。ですから、このところに着いて、この辺の通りを、税関や何かを通り抜けて彼は、あ、これは着いたあれで、帰るときに、日本から来た人はこの辺でおりてこの辺で税関を済ませて町の中心へ行く、そういうことになるわけです。これは兆民と何の関係もなく、私がただたんにこの埠頭で感慨にふけたことをご紹介しますだけです。

で、今のところがマルセイユまでなんですが、さてその後、どういうふうにしましょうか。奥宮先生の写真、奥宮先生をやっているいいですか？ どうしましょう。

司会 もしあれでしたら、ここまでのところについて宮村先生から発言、コメントをいただきたいのですが....いかがでしょうか。

井田 はいはい。

宮村 ありがとうございます。井田さんの御著書『中江兆民のフランス』（1987、岩波書店）にまとめられた兆民のフランスでの足跡やそれを踏まえた作品の考察は、まさに「論文は足で書く」といわれる井田歴史学の独壇場で、私なんか全然手のつけようがない兆民の足跡を丹念に洗われて、私は兆民の足跡についてはほとんどもう、井田さんの書かれたものだけでみてきたものなんですけども、今日のお話で、改めてその迫りに圧倒されます。とりわけ、兆民が在仏中日本の母親に宛てて書き送った10枚ほどのハガキ、これは絵葉書というか写真の裏に書かれたハガキなのですが、『中江兆民全集』には、裏といますか表といますか、折々の「息災」についての報告を書いた文章は収録されていますが、絵というか写真というか、そちらの面は収録していません。私は、井田さんとは逆に出不精で憲政資料室まで足を運ぶという手間を掛けたことがありませんし、全集に収録したハガキ文面も、ずいぶん律儀な孝行息子だったんだなあ、くらいにしか見ていなかったんです。しかしその画像を詳細に見つめ、同時代にフランスにいた留学生の日記や、フランス地方行政府の記録や、おまけに秘密警察の報告書、当時の新聞などといった資料と突き合わせて、それらの画像から、兆民の埋もれてきた側面に光を当てる。また写真や絵の現場にまで向いて、兆民の視線と立ち位置を確認する。そして今日のお話が引き出されてくる。これには改めまして、脱帽するほかありません。しかし、それだけでは「対談」の体をなさないもので、二つだけちょっとコメントさせていただきたいということがあるんです。

後の報告の話との関連するのかもしれませんが、一つはですね、共和派、しかも非常に急進共和派との接触があったんじゃないか、リヨンでのBarodetの動きというようなことを指摘されまして、私はそれで思い出したんですけども、兆民の全集のなかに入っている文章のなかで、唯一の在仏報告といえる書簡のことです。明治7年3月14日の日付で二種類あって、『新聞雑誌』という雑誌と『横浜毎日新聞』に掲載されたものですが、元は一つの手紙かと思われるものです。

井田 そうですね、はいはい。選挙の話ですね。

宮村 ええ、そこで、3月1日の選挙で「仏国有名ノ共和政治家（レドウユウローラン）」という「赤共和派」が勝った、という話です。

井田 そうですね、ありました。はいはい。

宮村 で、井田さんもお書きになってふれておられるんですけど、これは私なりに考えことのある出来事なんです。この「レドゥユウローラン」なる政治家とは、いうまでもなく、1848年二月革命の際の共和派を代表する政治家Ledru-Rollin (Alexandre-Auguste) 1807-1874 のことですね。革命前の議会では若くして雄弁の弁士として、ギゾーの手強い論敵として活躍したわけですが、二月革命では臨時政府の内務大臣をつとめ、更に『レフォルム』紙を発行して急進的共和派の理論的拠点を作り上げると共に、憲法制定国民議会では「山岳党」の指導者として最後まで共和政の擁護に尽くします。しかし、1848年12月の大統領選挙にはボナパルトに対抗して立候補しますが、落選、ただし翌年ボナパルトのイタリア遠征の野望を「憲法違反」として弾劾した議会での演説は、彼の雄弁家としての名声を高からしめたといわれています。結局彼は、1849年6月「憲法万歳」を唱えた平和的デモンストレーションの形をとった蜂起の失敗によりロンドンに亡命したわけで、そのレドリュウローランは、普仏戦争、パリコミューンの後で、フランスに帰国しますが、政界からの引退の意志を表明していたところが、再び議員として姿を現した、その象徴的な出来事が、この兆民の報告する74年3月1日のヴァンクルーズ県での補欠選挙で、王党派候補者の2万4500票を辛くも上回る2万8200票を得て勝利を収め当選した。この出来事が、兆民の残し公に発表された唯一の在仏報告の伝える出来事だったわけです。

強制帰国の期限が迫るなか、直前のこの出来事を走り書きのように報告する手紙を兆民が書いている——おそらくその背景には、先程来井田さんがお話しされておられたようなりヨン時代の兆民の日常があった、そうした背景がなければ、この出来事への着目ということはないか、そういうことを改めて思ったわけです。

ことのついでに、付け加えておきますと、レドリュウローランという人物について日本で触れられる最初の文献は、おそらく福沢諭吉の『西洋事情二編』（明治3年初版、明治6年再版）かと思いますが、福沢は、48年二月革命の中心人物の一人として「ロルリン」なる人物をあげて、「ロルリンの党は其議論甚だしきに過ぎ、貴賤上下の別を廢するのみならず、国財平均と称し、富人の物を取て貧人に分ち、国内に貧富の別もなからしむるの説を唱へり。物論喋々として決することなく、名は合衆政治なれども、其実は政談家の党與を分ち、兵力を玩て権柄を奪ふの策を施すのみ」（『福沢諭吉全集』1-p.596）と紹介しています。何かの書物からの知識で書いたものでしょうが、その突き放した視線は、福沢自身のものとも重なるように思います。

兆民の書簡でも、レドリュウローランについては、「当年六十余の老人にして当国にて赤共和家ととなへ、はげしき人物なり。故に王党又ナポレオン党の人には右の人をさして乱を好むの賊と誹謗せり」（⑩-9）と書いていますから、福沢のような評価が一般にあったことについてはわかっていたでしょう。現代の48年革命の研究者は、レドリュウローランの「共和政擁護」の一貫した態度を高く評価しながら、次のように書いています。

「今日に至るまで、彼についての記憶は、マルクスの嘲笑と、自らの先駆者に匹敵しえない後代の急進主義者からの追従という二重の負荷を背負っている。しかし彼はこの二重の不運以上の価値を確かにそなえているのである。」(Maurice Agulhon, *The Republican Experiment; 1848-1852*, Cambridge University Press, 1983. p.15)

こんなことまで持ち出してくるのは、何も兆民がこの老急進共和主義者から特別な思想的影響を受けたなどということをおうとするためではありません。しかし、兆民書簡で注目しておきたいことは、この1874年3月1日の出来事が含んでいるある歴史的文脈に彼が気づいていたことなのです。書簡の全文を、短いものですから、あえて紹介しておきます。

「今月一日仏国有名の共和政治家(レドリュウローラン)といへる人議院の名代人に撰れたり。其後五六日(ガルバルデー)意答りより右レドリュウローランへ左の手紙を贈れり。

貴君の名代人に撰まれたるを聞き老衰の下拙も青年の昔に帰りたる思をなせり。今日世界不正の行わる、時貴君の如き人仏国の政府を補佐し正義の道を施し人間自由の権を獲ること実に仏国のみならず天下の大幸なり云々 恐惶謹言 ガリバルヂー

右レドリュウローラン当年六十余の老人にして当国にて赤共和家となへはげしき人物なり。故に王党又ナポレオン党の人には右の人をさして乱を好むの賊と誹謗せり。

三月十四日

中江]

すぐわかるように、書簡全体の重点は、かつての老共和主義者の政界復帰を祝うということよりも、さきに触れましたかつてのナポレオン三世のイタリア攻撃をフランス国内で批判したインターナショナルリストとしての思い出と共に、その「正義の道を施し人間自由の権を獲ること仏国のみならず天下の大幸なり」として祝福するガルバルヂーに注がれていたといえると思います。

兆民のフランス経験は、確かによく見通せないところがあります。しかし、その経験が、同時代の政府派遣留学生たちとは違った西欧世界の側面に触れるものであったことは、こういうところからも窺えます。そして、この経験の中で芽生えた視点は、兆民の中で忘れられるどころか、ますます深められていくことになると思うのです。『三酔人』の直後の文章に、こういう一節があります。

「近時一千八百六十七年には諸国の学士瑞西に相集まり万国平和会と号する一大会を開き三箇の問題を設けて反復討議し遂に力を竭して相共に此説を主張することに決せり。而して是平和会に於て始めに衆会員の驚訝を起し終りに衆会員の感激を起したる一事は彼の一呼して万衆を肅し再呼して王公を懼れしむる伊太利の老將軍ガリバルヂーの列席して尤も熱心に平和の説に同意を表せしこと是れなり。」(「土著兵論」①114-115)

ガリバルディが感動をもって迎えられたというこのスイスのジュネーブで開催された「万国平和会」は、先ほど井田さんがご指摘されたように、エミール・アコラスやジュール・バルニラによって呼びかけられたものでした。兆民は、「諸国の学士」が参集したと書いていますが、そこには、ルイ・ブラン、ヴィクトル・ユゴー、バクーニン、J.S.ミル、エミール・リトレ、エティエンヌ・ヴァシュロ、ジュール・シモンなど多彩な人々が含まれていましたが、そこでガリバルディの列席と演説は、ここでもヨーロッパに於ける知識人の国際連帯の象徴として捉えられていました。

こうした西欧世界の側面は、普仏戦争以降急速に後景化していきます。しかし、兆民には、その後景化という現実を深刻に受け止めると共に、その出来事を「仏国のみならず天下の大幸」と考える理念とそれを支える人々の系譜の持続もまた「もう一つの西欧」の現実の側面だという視点は見失われなかったということも疑い得ないことだと、改めて思います。そういう複眼的な西欧経験がなければ『三酔人』という「問答」作品もありえなかった、そういう意味で、井田さんのお話を興味深くお聞きしていたわけです。

もう一つは、兆民の法律修行についてですね。アコラス先生の『民法提要案内』、これ実によく読みこなして、井田さん書かれているように、兆民のフランス学の導きになって、法律もしっかり勉強した、それはたしかに。『兆民全集』のなかに一部しか入ってませんが、訴訟法の翻訳とか、よくこんなことをやったなあ、しかもものすごい分量の法律書、解説書の翻訳をやってるわけですね。それで、つまり法律修行もやったんだけど、そこからだんだん逸脱をしていって、歴史、哲学、政治、さらに文学の領域まで関心を広げていった。これ、幸徳秋水の『兆民先生』に書いてますね。井田さんは、先に触れました「『政理叢談』原著者および原典目録」をはじめとして、実際にその知的世界の広がりを確認して行かれた。現代ならインターネットと

いう手がありますが、井田さんや私の研究を始めた時代にはそんなものはなかったわけで、図書館や資料室での目録を調べ、逐一当たりを付けながら調べるしか手立てがない。私は井田さんのお仕事に導かれながら、その目録を順に見ていったわけです。今日のお話をお聞きしながら、改めて思い出し、そして考えさせられますのは、兆民とその前後の世代の西欧経験、とりわけ知的経験の在り方の相違ということです。

井田 はいはい。

宮村 明六社世代が幕末の多少なりとも「夷情探索」の使命からの脱皮の過程で西欧との知的出会いを果たしていくのに対して、兆民は、「一科ノ学」の「専修」の使命を受けて派遣される官費留学生の第一世代に属します。その新たな世代でもやはり元々の使命からの逸脱、脱皮の試みが生まれます。この点で、兆民と興味深い対照を示しているのは、森鷗外でしょうか。ただ鷗外その人というより、鷗外の小説家としての誕生を告げる『舞姫』の主人公、「太田豊太郎」です。太田豊太郎も「法学修行」で官費留学生で留学する。彼はドイツですけど、「余を活きたる辞書となさん」という母からの期待、「余を活きたる法となさん」という「官長」の命令、そういうものから、次第に「独立の思想」を作り上げていくのが、同時に「法制の細目」に拘泥する学徒から「法の精神をだに獲たらんには、紛々たる万事は破竹の如くなるべし」という「広言」に変わっていく。それと、「舞姫」との出会いと恋愛・同棲とが重なるわけですね。先ほど井田さんは、「兆民と女性」についてはよくわからないと話されておられましたが、私もわかりません。しかし、それがどうであれ、「法科の講筵を余所にして、歴史文学に心を寄せ漸く蔗を嚙む境」に行くという一種の逸脱を、太田豊太郎はしていく。問題は、鷗外は、その過程を「学の荒み」と評していることにあります。まあ、女性との恋愛がきっかけで「活きたる法律」志向から離れたというのであれば、「学の荒み」でも結構なんですけど、「歴史文学に心を寄せ」ていく過程そのものまでが「学の荒み」というのは、どうでしょうか。

『舞姫』は小説で、太田豊太郎は仮構の人物ですが、同時に鷗外の「医学生」として派遣された留学経験も深く投影されているわけです。しかし「法学修行」については、少し単純化しているのではないかと思います。少なくとも、兆民の場合、逸脱は決して「学の荒み」などとは思わなかったわけです。ここには、新しく西欧の学問に接するとき「一科ノ学」という使命をどのように考えるのかという「学問」観の問題が介在しているのではないかと思います。

太田豊太郎の場合も、「学の荒み」は多分に反語的響きも伴っています。「法学」からの逸脱は、「学」そのものの放棄ではなく、新しい「民間学」との出会い・接近でもありました。「今まで一筋の道のみ走りし知識は、自ら綜括的になりて、同郷の留学生などの大方は、夢にも知らぬ境地に到りぬ」というのは、新たな「学」への強い自負を示しています。また、伊藤博文その他の政府の政治家が、西欧の大学の大学の大先生に在外公館を通じて面接し、極めて具体的な知識について学習するといった「学」の在り方とも違います。この点で、私は、兆民と鷗外の留学経験のある種の共通性を感じます。が、同時に、「綜括的」であろうとする在り方で、兆民との相違もあるように思います。

鷗外は、同郷ということもあって先代の留学生経験を持つ西周の伝記も書き、共感や共鳴を示しています。そしてその共感や共感、西の『百学連環』という著書が示すような新たに専門化した西洋学問をどこまで総合的に習得するのかという関心と結びついているように思われますが、兆民の場合はどうだったのでしょうか。この点で、兆民が、西周の造語「哲学」を最後まで使用しないで、「理学」という伝統的な用語を使い続けるということとも関わっていたように思い

ます。新たな専門分化していく先進的な学問を前提にしてその「綜括」を考えるとという志向と、「理一分殊」という伝統的な総体性の感覚を前提にした志向と、微妙な相違があるのではないのでしょうか。

ずいぶん先まで話を勝手に進めてしまったようで、すみません。

井田 留学生制度そのものが兆民の世代と鴎外の世代では異なっているんじゃないですか。

宮村 そうそう。それがあります。それもある。しかしそれだけかというのが私の拘りで、だからそれが「理学」の出発点ということに繋げたいわけです。

井田 なるほど。

宮村 だからフランス時代の足跡を井田さんのご本から学びながら、私が勝手に憶測するのは、「経綸」と「理学」の最初のきざしというのは、フランス時代に芽ばえている。で、兆民はそれを決して「学のすさみ」だとは思わなくて、自分は学問の正道を歩んでるんだという、非常に強い自負心で逸脱していったと思うんですね。で、その足跡の根拠に、やっぱり兆民の「理学」、つまり漢学修業時代の「理一分殊」といいますか、つまり世界は究極的には一つの理で統合されていて、それは分節化されているけれども、しかしつながってるんだと。専門分化した学問というのを学ぶんじゃない。その根底から学ばなきゃいけない、という姿勢が、彼の漢学時代に作られたんじゃないか。ということで、お待ちいただいていた土佐時代の先生、奥宮慥齋先生のお話をいただきたいと存じます。

井田 それじゃ、今宮村さんから紹介していただいた奥宮慥齋先生、これは土佐の藩校時代の漢学の先生で、土佐は、もともとどこの藩校でも日本では朱子学が主流でしたが、この人は特に、



奥宮慥齋肖像画

土佐に陽明学を持ち込んだ人と、陽明学者としてむしろ知られている人なのですが、この人の、ここに肖像画があります。これは、土佐の画家で河田小龍という人が描いた肖像画になります。実はこの奥宮慥齋先生についてはですね、奥宮文庫というのがありまして、手書きのマニュスクリプトが山のようにあります。私はその兆民に関する部分を段ボール一つぐらい、以前、もう20年近く前にコピーとらしてもらって、なにしろ手書きの筆書きなもんですから、よほど腰を据えて読まないとちょっとやそっと、2日や3日読んでも歯が立たないんで、放置してあったんですけども、そういう慥齋文庫のなかに、「多口子伝」という、ちょっとわけの分からない名前の人の伝記があります。これ兆民の自筆ということで、『兆民全集』にも写真版を載せてるんですが、これは明治8年の11月の日付で奥宮慥齋

文庫に入っているんです。この「多口子伝」、最初のところに、この「多口子」といわれている人がみずから、自分は弁を好むと、若干自嘲気味に書いていまして、自分は一言多いもんでいろいろというでは差し障りがあると。それから具体的な叙述を読んでいくと、慥齋先生の伝記とし

て読めるように思われてきたわけです。

最初にですね、「多口子伝」の最初は「多口子」、名前も知れなければ身分も分からないと。ただだんに九州人としか書いてない。最後のところにもまた、名前も分からない。これ実は、宮村さんには申し上げたんですが、これが慥齋先生のことだということが分かったときの報告にですね、得意になって私が宮村さんに申したことなんですが、最初と最後は韜晦されていると。物語としますとね。そうすると、『三酔人経綸問答』の最初と最後がちょっとこうユートピア風な、地理、歴史はあっても実際の地理、歴史とは違うんだと、先生の家、南海先生の家では。だから、帰り、終わりでも、一晩酒飲んで語っただけだけれども、家へ帰ったら2、3年ぐらい経っているというような、ちょっとこうユートピア的といっちゃいましょうか、そういう物語、『三酔人』の話自体が普通の次元から上にこう浮いているというか、ちょっとそんな構造になっている。この「多口子伝」の書き方は、最初九州人であって、名前も身分も分からない。最後にまた、名前も分からないということが書いてある。

ところが、ちょっと調べていましたら、こういう、奥宮正由というのは慥齋先生の名前なんです、が、「略伝」というのがありまして、このなかに、非常に親しい者でないと知らないような情報が入ってました。若い頃に江戸に留学して、とかく芝居をみたり、わりと遊芸に凝って、すってんてんになってしまって、たまたま昌平黌の前を通ってみたら、佐藤一斎という先生がいて、勝手に上がりこんでいって、「あんた、陽明学だそうですけど、何やってるんだ、たくさん本がある、こんな本を読んで何になる」と生意気いった。こんなふうに多口子は一言多いんですが、一斎先生に「まあそういわず少し勉強せい」といわれて、先生について勉強して、学成って立派な学者になったというようなことが書いてあるんですが、それもそういう若い頃の失敗談みたいなのを慥齋先生から聞いてる人物の書いたもの、それが「多口子伝」という文章の特徴の一つです、これがまず一つ。

『慥齋日記』ですが、明治期の日記は私でも読めるんです。せがれの一人が清書し直してますので、そっちをみると読めますし、最近それが鳥善高さんという早稲田の先生が活字に起こしたの（鳥善高「復刻 奥宮慥齋日記——明治時代の部」『早稲田社会科学総合研究』2009.3～2012.7、全11回）を宮村さんからコピーを送ってもらいまして、ますます読みやすくなりましたけれども、その日記を見ると、よく町へ遊びに行ったりする人、ゴチゴチの学者という感じではない、わりと遊芸を嗜まれたということが分かって、さらにですね、これが決定的といっているんですけども、佐藤一斎先生が死んだので国へ帰って、どこの誰ともいえないけれども、この人物は国へ帰って藩校の、殿様の侍講になったと。お付きの学者ですね、先生になったと。これは実は、奥宮慥齋はまさしく、佐藤一斎が死んだ安政6年ですかね、に同じ年に国に帰って山内豊範という山内容堂のせがれですね、容堂は早く隠居させられちゃったもので、その二代目が、その殿様の侍講になって、それこそ『莊子』や何かを読んで、やってるわけですけども。

ということは、要するにこれは、慥齋先生の伝記を親しい人間が綽名なりに書いたものだと、そして、ここからが兆民との関係なのですが、「瀛海子曰く」として、二字ほど下げて、この先生はこういう人だったと、名前も知れないと。この「瀛海子」というのは誰か分からなかったんですが、『兆民全集』別巻でしたかね、兆民はいろんな号があって、そういう号の一つに「瀛海漁長」というのがあると出ています。そうしますと、要するに最後に顔を出してるのは兆民先生なんだろうと。兆民が先生の、奥宮慥齋のことをいろいろ話を聞いていて書いた。要するに「伝」というか、先生へのオマージュなんだろうと。そうすると、ほめられた文章を慥齋先生としても、あまりおっぴらに自分するのもおかしいし、慥齋文庫にそのままとどまっていたのではないか。そうしますと、先ほど「多口子伝」がですね、ことによったら、これはたんなる私の深読み

にすぎないんですが、『三酔人経綸問答』とちょっと、出だしと両方とも、前も後ろも韜晦しているとかですね、先生のところへは、日記をみますと後でちょっとご紹介しますが、よくしょっちゅういろんな学生が、書生が遊びにきてるんですが、『三酔人経綸問答』のペンネームは、兆民は「南海仙漁」、土佐の生まれですから「南海」なんでしょうね、「瀛海」。なので「南海先生」というのが出てくる。やはりこれは、「瀛海子曰く」というのは兆民自身で、兆民が慥齋先生のオマージュとして書いたものを、慥齋先生としては、兆民は後に有名になりますから、大事にとっておいたものだろうと。

この慥齋先生と兆民がこうした土佐時代からの親しい関係にあったということを前提にして、慥齋日記をみていきますと、明治初期、留学から返った後も、兆民は慥齋先生のお宅に顔をよく出していることがわかります。明治8年9月、10月、11月と、慥齋先生が集めた禅の会に兆民が行っていて、全部で17日も通ってきてる。兆民と禅、その仲立ちを慥齋先生がしている。

このことと関連するのですが、劉岳兵という中国人の南開大学の先生が、兆民と慥齋とのつながりについて書いておられます。『中日近現代思想与儒学』とか、『日本近代儒学研究』というような本を上海とか北京で出してる人で、私が前に、2001年に『兆民をひらく』という論集を編んで、それにも実は寄稿してもらってるんですが、この人はですね、さっきの宮村さんのお話の出発点になる「理学」の「自由」の話、これは『東洋自由新聞』に出ていた〈Liberté morale〉、〈Liberté politique〉と、その〈Liberté morale〉というのはいかなれば、兆民自身がこれは孟子の言葉で「浩然の気」と同じような、天地に対して愧ずるところのない、ああいう境地だということを兆民自身いつてますけれども、それを劉岳兵氏は、奥宮慥齋が50年の思索の成果としてまとめた『聖学問答』という著作と関連づけて論じておられる。この本は、そんな厚いものじゃないんですが、「聖学」というのは朱子学とか陽明学すべてを含んでいて、彼がその漢学を50年学んだ結論をここに書いている。そのなかにですね、「自由」について「心胸自然、流暢洒落」と、要するに非常にすがすがしい心理状態であると、また「清涼軽快、自主自由の別境涯」というようなこと、こういう境地、これが兆民の〈Liberté morale〉に通じるものではないかと。

その後なんです、私がびっくりしたのは、この劉岳兵氏が指摘されているのですが、何のわだかまりもない自由の別天地といいたましようかね、浩然の気、そういうのに達するためには、常にいろんな問題に対して疑いを、疑って疑って疑ったその挙げ句の果てによく大悟する、悟ることができて、そこに「自由の別境涯」が開けてくるということを慥齋先生が論じている。これは、高谷龍洲のやっていた済美齋というところを出していた漢学雑誌に、兆民が明治11年に載せた「疑学弁」、結局は〈skepticism〉、懐疑論ですね、を弁護する「疑学弁」、あれだということで、兆民の先生は、慥齋なんじゃないかと。

その「疑学弁」、私も前に、なぜ兆民が「理学」、「理学」といいながら、アリストテレスもプラトンもちろん、カントもたくさんいるのにですね、なぜ古代ギリシャの懐疑派のピュロンという人物について弁護論を書いたのかと。試みに、ほかに能がないですからページ数を勘定したんです。『全集』で『理学沿革史』が1295ページあるんです。その中で1ページに満たないピュロンの記述をなぜ取り上げてわざわざ書いたのか。まさにそうすると、この疑いつて、物事の善悪是非、善いの悪いのみんな議論しているけれども、ピュロンの場合にはとにかく判断中止ということを行っていますけど、それをもっと方法的にやるのがデカルトの方法的懐疑だと思わなくても、そういう疑いがすべての学問というか生活一般、全般の元にあると。疑いを疑いとしてとことんまで疑っていくことに、兆民は、兆民の抱いた「疑学弁」というものを書いたんじゃないかと。

それからもう一つ、先ほどちょうどこの「多口子伝」を書いた明治8年の11月でしたけれども、

8月、9月の頃に日記に両忘会と、今北洪川という禅の坊さんの開いている、両方とも忘れるという名前の禅の集まりに慥齋先生と行っている。慥齋先生の日記には、兆民が東大のそばに麟祥院という寺が今もありますが、あそこの禅の会に17日間詰めっきりで通ったらえらいことになる、と書いてあるところもありましてですね、両忘会という意味が、やはり善悪是非などの二元的対立を忘れる、両方の対立項を忘れるという意味の両忘会であると。というようなことで、これもまさに「疑学弁」、ピュロンの判断中止に通じるものであると。

今まで触れて参りました奥宮慥齋文書というのは、せがれの奥宮健之という人が幸徳秋水と同じ大逆事件にかかわって刑死しているようなこともありまして、活字になる機会をおそらく失ったんだと思います。なぜ明治期の日記が今読めて最近活字になったかという、もう一人の、長男で裁判官になった人物が清書してるんですね。清書なら私でも読めるんですが、それ以前の明治期のは、これから腰を据えないと読めないわけですが、さてその日記の、明治になってからの日記ですから読めますんですが、明治3年という、兆民が長崎から江戸へ出てきて、大学南校の大得業生という助手みたいなことをやっていますかね、そろそろ、その頃の兆民が、これは中江とは書いてないんです。「前田」とか「前」何とかという人と、省略されて「前」、「中」と二人の生徒がやってきて、「高橋生」もやってきてとか、よく書生が遊びにくるんですね。

で、決定的なのは、明治3年8月16日、「中江生来話」と、話しに来たと。時に友人何某より鰻の蒲焼きをもらったとやってきたというので、先生としては、じゃあと酒の用意をさせた。で、尾張屋というそういう酒屋からですね、老婢、おばあさんの使いがやってきて、それで洋酒を一瓶もってきたと。値段もちゃんと書いてあるんです。一步一朱四百銭、これ高いんでしょう、きっとね。それで砂糖と卵を加えて私は一杯飲んだと。先生、胃が悪いんで、何と飲んですか、卵酒をするんですね。で、書生どもは先生のそういう習性を知ってて、どっかからもらったとかいって鰻の蒲焼きをもってくれば、先生は酒出さないわけにいかないと。それで結局、卵酒は胃に大変よろしいなんてこと先生、書いているんですが、そのうち二、三人やってきて一緒に飲んで、半日ばかりそうやって飲んでいろいろ話をしたと書いてある。細話心事、心事を語るって、やはり先生のところへいろいろ相談、今こういうことを考えてるとか、就職の相談なんかもあるかもしれませんが、おのれの心事を細かく語ったと。そういう先生なんです。

ある意味で紳士君と豪傑君とが訪れる南海先生を彷彿とさせる、分かりませんが、この奥宮慥齋という先生が、兆民の身近にいたと。宮村さんのいう「理学」にも関係してくるような根本のところ、どうもこれがあったんじゃないかというような気がしましたんで、このような報告におよんだ次第です。

宮村 ありがとうございます。兆民のことを考えるときに、兆民の土佐時代、それから維新をまたいで漢学の再学習、つまり兆民の基礎教養になる漢学をどういう形で身につけたかというのは、大きな問題として残ってしまっていて、今井田さんが奥宮慥齋について詳細にお話くださって、「多口子伝」というのは誰のことかというのは、私も分からないままずっときたんですけど、あれが奥宮慥齋についての略伝草稿に相当するんだというご指摘は、本当にびっくり仰天したんですね。つまり、土佐時代からの先生なんですけども、しかし兆民は土佐藩校に入っている。最初の、致道館ですか、文武館ですか。

井田 致道館。

宮村 兆民は、その致道館の創立時第一期生ですね。しかし、今までの兆民伝ではこの土佐藩校

の記録というのはほとんど論じられてないんですけど、『日本教育史資料』ですね、文部省が明治時代に作った、各藩校のカリキュラムを集大成した資料集があって、土佐藩校のカリキュラムについても非常に詳細に記録してまして、私は兆民の漢学というのはもっぱら藩校での勉強が主だったんだろうと考えてきたんですね。といいますのは、5年、修行期間が正規に定められているのに、兆民は3年ぐらいで卒業しています。卒業するための試験科目というのもその資料の中に出てきて、漢文で策論を書く、つまり政策提言というのを漢文でできるというのがその試験科目の一つにあって、これをパスしたんだったら、これは相当なものだと思ってたんですね。カリキュラムについてもいろんな教科書が列記されていて、本当にこんなもの全部やったんかいなと思うぐらいたくさんの漢学の書籍が列記されてます。それは明治維新後のカリキュラムですけども、どういう試験科目が課せられるかということは当初の創立期から変わらないと書いているので、さっきの話は兆民にも適用されたんだと思うんですね。

で、とびきりすごい成績をあげたやつは、藩主から特別のご褒美があって、そして希望に応じて留学できる、それは国内留学ですね、ということが書いてあって、私は兆民が長崎へ行けたのは、その制度のおかげだと思うんですね。いかに優秀であったか、証拠はないんですけど、その『日本教育史資料』のなかで、藩校の、藩校はその時はじめて全藩士に開かれます。兆民の家は足軽ですから、それまで藩校には入れなかった。開放された後も、10段階の身分ランクがあって、坂本龍馬なんてのは下だ下だっかっていってるけど、郷士は下から四番目ぐらいに位置づけられてるんです。一番下が兆民の家の足軽。しかも横目付なんていう、人に嫌われる職をつとめる足軽というのは一番下なんですね。ですから、10段階の身分のなかでの一番下にいた兆民が、藩校の門が開かれてはじめて入って、そして修得期間短縮して長崎に派遣される。これは驚くべき学習能力。つまり、漢学のカリキュラムをそれだけ身につけた。

私はだから、兆民の漢学というのは基本的に藩校で作られたものだと考えてきたんですけど、井田さんの今のお話を先日聞く機会があって、もういっぺん藩校の資料を読み直したんですけど、藩校のカリキュラムをちゃんとやるのは藩士たる者の義務だけど、私塾でやるのは自由だと、私塾で誰についても勝手次第、と書いてあるんです。そうすると、兆民は土佐時代に私塾で奥宮健齋先生と出会っていたんじゃないか。それがとても大きな経験として兆民のなかに漢学を定着させていったのじゃないかと。私は健齋先生の日記は、とてもこんなもの読む力はないんで、島善高さんが起こされたのと、今井田さんがご報告になったこと、これ、もうありがたいと思うしかないんですけど、そこでもし「多口子伝」が奥宮健齋伝であり、そして健齋日記が示すような兆民と非常に親密な関係があったとしたら、そこから兆民の漢学というのは、いったいどのようなものとして推測できるのか。

兆民の漢学は、漢学だけじゃないんですね。それは最初から禅に対する非常に深い興味もある。それから老荘に対する非常に強い関心、これはもう生涯変わらない。本格的な朱子学者だったらそんなことはしない。兆民の漢学というのは、じゃあ折衷主義かということ、私はどうもそういうふうにはみない。その根拠の一つはですね、今の井田さんのお話を聞きながらですね、思ったんですけども、高谷龍洲の塾で書いた漢文論説「疑学弁」、たしかに疑いの重要さということを書いてるんですが、懷疑主義のすすめかということ、そうではない私は思うんですね。つまり、老子にしる荘子にしる、孔子にしる孟子にしる、みんな疑いを積み重ねて仁なり誠なりといった境地に到達したんだと。最終的な到達点、それは自分のなかの信念として確立されるんだけど、そのために疑いというものを自分で積み重ねることが不可欠の手続きだと。ですから、懷疑主義のすすめというふうにみても、「疑学弁」の主張と少しズレてくるんじゃないか。第一、『理学沿革史』のなかでピュロンは酷評されてますね。ですから、懷疑主義のすすめというふう

には読めない。

じゃあどういふふうに先ほどの慥齋先生の『聖学問答』その他の考え方とつながっていくのか。私は、兆民の愛用語の一つとして、気習からの「擺脫」という、「擺」はとても難しい字ですね、手偏にゼネストの時の総罷業というあの、を書く、それで兆民は「セン」と読ませる。「擺脫」という、つまりセミが殻を破っていく姿。何の殻を破るかというと、彼は気習、気の習い、つまり偶然的な外的な要因でもって第二の自然というふうになっちゃっているにすぎないものを脱け出していく。そこに理への道というのが出てくるんだと。そういう意味でいえば、禪に対する関心も、陽明学に対する関心も、そして朱子学に対する関心も、兆民のなかで一繋がりになっていたんじゃないか。これは推測です。でも、「擺脫」が兆民の愛用語で、彼の「理学」の世界というのは、そういう絶えざる自己超越、絶えざる気習からの脱却というモメントというのを、非常に重要なモメントとしてもっていた。そのことが、慥齋先生との出会い、それだけかどうか分かりませんが、しかし慥齋先生というのを通して身につけていた。だから、彼の漢学に対するこだわりというのは、伝統的な文化に対する保守的なこだわりじゃない。つまり、気習を「擺脫」していく力、それをもともと陽明学であれ朱子学であれ禪であれ、そういうものをもっていたんだと、教えていたんだと。そういう、ある意味での気習「擺脫」のラディカリズムというのを、彼の漢学というのは当初からもっていたんじゃないか。私、今、井田さんの奥宮慥齋のお話をうかがって、それを非常に強く感じました。ですから、彼の漢学は、正規の藩校での漢学と私塾、奥宮慥齋先生と、いわば二本立てであったんじゃないか。あるいは、帰ってきてからの高谷龍洲その他の漢学の先生を通してもちろん学びますが、いちばん出発点にあったのはそういうことじゃなかったのかなと。私は慥齋の書いたものを読んだことありません。お話を今聞いたかぎりでの推測と、兆民の文章そのものから受けてきた印象と、そこで一繋がりになる。今日はそういう意味では、とても井田さんのお話に教えられたという感じをもって、感謝したいと思うんです。

もう一つ、私はさっき井田さんがお触れになった慥齋先生の次男坊ですか、三男坊ですか、奥宮健之という、大逆事件で幸徳秋水と一緒に首をくられる、それとのつながりということで私、みてきたんですね。奥宮健之は仏学塾の塾生になったか。私は、正規かどうか分からないけれども、なつたと、出入りしたと。その証拠はですね、私の配った資料の5ですね、仏学塾教科書一覧の一番最後のページ、1884年2月の教科書の一覧、そのいちばん下の段になります。ずっと順番にいろんな、さっきのヂェルダン、ルフェーブルの哲学講義とかいろんなのが出てくるそのなかの19番目に「ナッケー共和純理」というのがあります。“La république radicale”。で、奥宮健之はですね、『共和原理』としてこの本を全訳してるんですね。明治16年だったか17年だったか忘れましたけど。で、これ、誰に教わったか。ナッケーというのはやっぱり急進共和派なんですけれども、兆民はわざわざフランスから新聞“République Française”というのを取りよせていたんですけども、そのなかでナッケーの動きは非常によくおさえてるんですね。何でおさえていたかということ、彼はブーランジスムの旗振り役をしていくんですね。それでこれ、第三共和政になって急進共和主義者が変質していくそのプロセスを、ナッケーを通してみていて、それでその『共和原理』というのを書いているけれども、結局彼は第三共和政のなかでブーランジェをかつぐことになる。で、さっきの話になりますと、豪傑に「怪物の豪傑」というのがいて、本当の豪傑と違う、ブーランジェというのはどうにもせものの豪傑だということを、兆民が明治21年の『東雲新聞』の論説で書いてるんですね。明治22年ですか、あの、それは、『東雲新聞』は東京を追放された急進派の民権派の集まった新聞ですけど、栗原亮一をはじめとする『東雲新聞』主流派は、新聞でブーランジェ礼賛だったんです。「武將軍論」というのでブーランジェを礼賛する。そう

いう論説をずっと書いている。で、それに対して兆民は、「ブーランジェ將軍」という論説を書きます。そして、ブーランジェを信用するな、彼は共和主義から逸脱している危険な人物だということを、その「ブーランジェ將軍」のなかで書いている。で、それが機縁かどうか分からないんですけども、その後から『東雲新聞』の主流から、東雲新聞社からたたき出されていく。で、恩赦があって東京へ戻ったりするんですけども、そういう経緯というのを、このナツケーというの『共和原理』というのと、それからその後の足跡に対する非常に周到な追跡、そしてブーランジズムに対する非常にはっきりした拒絶、そういうものを私は読みとることができるように思うんですね。で、その後奥宮健之が幸徳秋水と同じ運命をたどっていく、これも非常に皮肉なことなんじゃないか。奥宮健之についてはいろんな噂がありますけれども、しかし、奥宮自身はナツケーからブーランジズムの方に行った。兆民とはそこで違う。兆民の方がいわばしっかりした共和主義だったというふうに私は思うんですけど、その根拠も、息子の方じゃなくて、親父さんの薫陶行き届いたところがあったんじゃないか。そんなことを、お話をうかがいながら思ったわけです。どうもありがとうございました。

井田 健之についていいことをいってくださいました。さっきこれはカットしようと思ってカットしちゃったんですけど、健吉というのは長男かもしれないんですが、同じさっきの鰻の蒲焼きにさげてきたその年、明治9年かな、の記事にですね、健吉というのは長男かもしれませんが、健吉、来来会という、よく来来軒なんていう中華料理屋がありますが、来来社会に行って、そこに集まったのは二、三〇人で、中江ともう一人広田という二人がそのなかでは親分格で、侃々諤々の議論をしてみんな黙っちゃったというふうなことがちょっと出てくるんですが、やはり、つまり慥齋先生は蓮池学舎という私塾を経営してまして、蓮池というのは蓮池町、兆民の実家の隣の町かなんか、まだちゃんと確認してませんが、たしか蓮池町というのがあって、蓮池学舎というのを経営してますので、おそらく先生の家へ行けば、それと自分の弟子と息子たちが一緒にどっか行ったりしてるのも記事に出てきまして、実はこの来来会、あれっと思ったのは、ちょうどこの頃、明治8、9年の頃に兆民が付きあっていた、やはり民権家ですが杉田鷄山というか、杉田、宮村さん、名前が出ないですが、まあいいや。

宮村 定一。

井田 定一だ、そう。詩集に序文書いたりしてますね。あの杉田鷄山伝のなかに、ちょうど元老院時代の、明治8、9年の頃の兆民が、数寄屋橋の来来会へ行ってどうのこうのと、これまさに時期も同じだし、来来社、社会というのは福沢でもそうですが、会社だったり社会だったりしますんで、やはりそういう、何でしょうかね、慥齋先生のせがれも行くし、中江兆民も行く。民権青年みたいのが集まって侃々諤々して、兆民とあと一人があんまりしゃべっちゃって、ほかの連中が黙っちゃったというような、そういう会にせがれも行っている。だから、仏学塾に顔を出すぐらいのことはいくらでも、これも推測にすぎませんけども。ちょっと、さっき私、オミットしたものであったので。

司会 いろいろと、また別の視点から面白い話をいろいろうかがえたんですけども、時間もあまりないんですけど、一部とのかかわりで、また先ほど、後ほどにいうことをいった覚えもありまして、先ほどの点でもう少し深めておきたい、あるいはこういう点をお聞きしたいということがありましたら、ぜひみなさんのなかからうかがって……。

質問者D よろしいですか。宮村さんが出された兆民の漢学についての理解というか解釈なんですけども、さっきのお話のなかで、「理一分殊」という言葉が出てきて、これはいうまでもなく程子ですよ。 「理一」というときの「理」は「太極」なわけで、そういうその宇宙に一つの確固たる実在があるという考え方とですね、それとたとえば禪とか陽明学で、特に禪はそうでしょうけども、「擺脫」というそれとは矛盾しないのかと。別のいい方をすると、今のお話だと「気習」、従来の習慣とか何とかそういうものを、いわば破って捨てて、次々とそれを不断に繰り返していくと。そのときに、これは「気習」だというふうに、「気習」を「気習」として判断する基準というのはいったい何なのかと、兆民にとって。それと、彼の儒学なら儒学の、あるいは漢学なら漢学でもいいんですが、それとはどういうふうに関係している、かつそれとヨーロッパの「理学」、〈Philosophie〉のなかに彼がみいだしたものとは、どういうふうに関係してくるのか、それを知りたい。だから、別のいい方をすれば、〈conscience〉というものを「良智」とか、これは孟子ですよ、あるいは精神の自由ならそういうものを「浩然の気」とであると、孟子の、そういうふう解釈すると。そういうこと、一連のことがですね、宮村さんの解釈のなかではどういうふうにつながっているのかということを知りたい、というのが質問です。

宮村 ありがとうございます。兆民の「理学」を考えるときにその問題は重要なことなんですけども、「理学」という言葉を兆民はあえて〈Philosophie〉の訳語として使いつづけるわけですね。しかしそれは、特定の完結した理論体系によってすでに明らかにされているわけではない。特にヨーロッパへ行ってからは、古今東西の「理」についての学というのは非常に錯綜、さっきの『理学鉤玄』自身そのあらわれですけど。それは究極的には到達できるかもしれない。しかしすでに「理学」の自明性、「理」が完結した体系として語られるという立場は、朱子学であれ陽明学であれ、それはもうありえないんだと。精神の運動としては教えられることはあるけれど、しかしそれは、それで完結しているわけではない。ヨーロッパでいったって、ヨーロッパには自己完結しているものは何もない。フイエの『理学鉤玄』自身がですね、ヘーゲルの哲学史に対する対抗意識、それからクザンの折衷主義に対する対抗意識、つまり完結した体系があって、それは秩序の安定にとって必要だという立場の哲学史に対する批判から出発しているわけです。絶えず、だから向上の真理と、上に向かう向上の真理と彼は使う。絶えずそれは更新されていく。じゃあそのときに懐疑主義に陥らないで何が支えになるか。それはおそらく、さっきのなかでも出てきた、やっぱり「人倫の学」としての、もっとも根幹にある「仁」とか「義」といった言葉。これは〈charité〉とか〈devoir〉とかというフランス語に置きかえて使われますけれども、それはどこでも同じ。そういう基盤というのはあるけど、しかしその内実に関してどのように考えるか。これを閉じた体系として考えてはならない。開かれてる。だから問答が必要なんだ、〈dialogue〉が必要なんだというのが、兆民「理学」の方法であり、その「擺脫」の意味だというふうに私は考えているんです。それ以上のことは私、今申し上げられないです。

質問者D 私のなかでは、儒学の、たとえば朱子学でも陽明学でも、あるいは禪でもいいんですけども、そこに前提されているある種の主体性というのと、それからヨーロッパで近代に生まれた主体性というものとは、根本的に違うものじゃないかという理解があるんですよ。それはだから、たとえば井上哲次郎が『日本朱子学派之哲学』のなかで、最初に新カント派の哲学と朱子学の類似性というようなことをいう。それを丸山眞男が引いて批判するということまでさかのぼるわけですけども、根本的にいえばそういう関心があるわけね。で、兆民という人が、そういう問題というのをどういうふうと考えていたのかということが、私にとっては非常に一貫して

問題に……。だからそれを、宮村さんはどういうふうに考えているかということを知りたかったということです。まあそれ、だから、いいです。

宮村 それはまた考えさせてもらうということで、今日のご勘弁……。

質問者D あなたのお考えは分かりました。

司会 もう時間になってしまいましたので、ほかにもあると思うんですけども、とりあえずこの場は宮村先生、井田先生、本当に貴重な、いろいろお話をありがとうございました。(拍手)あとは懇親会がありますので、残る疑問とか、もう少しお話ししたいということ、ぜひその場でまた、あるいは井田先生もまだお話ししたりないような、いろいろ素材を用意してくださっていることと思うんで、懇親会の場でまた少しお話しいただければと思います。十分な議論の時間がなかったことを申し訳なく思いますが、どうもありがとうございました。

[付記]

1. この記録は、基本的に、当日のテープ録音をもとにして復元したものであるが、論旨の整理のために部分的に修正と付加を施した。
2. 修正に当たっては、とりわけ宮村発言に関して、後日、平石直昭氏からのご指摘を生かした箇所がある。氏の適切なお指摘に感謝したい。また、井田発言の整理については、当日使用された映像資料の選択を含めて井田氏から委ねられ宮村の責任で施した。
3. 当日の出席者からの質問については、宮村の責任で、論旨を整理して示し、発言者の氏名は明記しなかった。発言者の皆様には、失礼をお詫びするとともに、有益な発言をしていただいたことに心から感謝したい。

レジュメおよび資料

I. レジュメ

はじめに

[資料1]

1. 『民約訳解』と『三酔人経綸問答』の間——「狂」ないし「狂癡」をめぐる

〈『民約訳解』〉

「聖人ノ教ヲ垂レ法ヲ示スヤ、六経炳燿(ハイヨウ)トシテ、日月ト光ヲ争フ。人倫ノ道、至レリ。

其ノ政ヲ言フヤ、曰ク、「夏ノ時ヲ行ヒ、殷ノ輅(ワ)ニ乗り、周ノ冕(バン)ヲ服シ、樂ハ則チ韶舞(シヨウブ)、鄭声(テイイ)ヲ放チ佞人(ネイジン)ヲ遠ク」(1)ト。蓋シ政ナルモノハ時ト推移シ、人情ニ逆ハザル、斯レ美ナリト為ス。語ニ曰ク、「善者ハ之ニ因リ、其ノ次ハ之ヲ利道シ、最モ下ナル者ハ之ト争フ。」(2) (①67)

「節ヲ砥キ道ヲ直クシテ行フト雖モ、抑モ時ヲ料リ人情ヲ揆ラズ、何ゾ狂癡ノ甚キヤ」 (①67) 」

「吾ノ人ニ於ケルヤ、誰ヲカ毀シ誰ヲカ譽メン。如シ譽ムル所有ル者ハ、其レ試ムル所有リ。斯ノ民ヤ、三代ノ道ヲ直クシテ行フ所以ナリ (三代之所以直道而行也) 」

〈『三酔人経綸問答』〉

「君は狂せしに非ざる乎。狂せり。狂せり。六尺男兒、百千万人相聚りて一国を為しながら、一刀刃を報ぜず、一弾丸を酬ひずして、坐ながら敵寇の為に奪はれて、敢て抗拒せざるとは、狂人の所為に非ず乎。僕は幸に未だ狂せず、先生も亦狂せず、他の同国人も亦狂せず、何ぞ紳士君の言の如く...」 (p.125)

2. 「経綸」から「理学」へ——『理学鉤玄』を中心に

「人或ハ将ニ余ニ問フテ曰ントス、「吾子ノ政ヲ論ズル、亦タ民ニ莅ム者ナル乎、将ター邦ノ為ニ制作スル者ナル乎」ト。余ハ則チ之ニ応ジテ曰ントス、「吾民ニ莅ム者ニ非ズ、亦ター邦ノ為ニ制作スル者ニ非ズ、此ノ著有ル所以ナリ」ト。

若シ民ニ莅ミー邦ノ為ニ制作センカ、余ハ則チ余ノ言フ所ヲ為サンノミ、複タ何ゾ空言ニ託スルコト之レ為サンノミ。」

「理学」と仏学塾——(資料2・3)

「旧君主を異にし生れ故郷を異にし封建の階級を異にし生業を異にし今日迄の交際を異にしたる等、総て偶然に生じたる社会的の牆壁」を打破すること (「懇親会員諸君の別の臨んで一言す」M.21.10.20、⑭273)

ルソーをめぐる分極

「精神ノ説<spiritualisme>ヲ守リテ失ハズ、以テ当時実質説<sensualisme>ノ蔓延スルヲ攻撃セリ。殊ニルソーハ著ハス所ノサヴォアールノ一僧ノ懺悔録ト題スル書<教育書中ノ一節>（兆民注）ニ於テ五官ノ感触ノカヲ主張スル者ヲ排闥シテ雄弁ヲ極メタリ。」（⑥76、Fouillée,p.356）

「彼の哲学は、使い古された精神の哲学<spiritualisme>である。その真のテキストは、サヴォアールの助任司祭の信仰告白である。…「時計仕掛け」にも似た精妙な法則に貫かれた世界の背後に実在する「神」、その「神」によって「自由意志」を授けられた存在としての「人間」、「悪」をも犯しうる自由意志の主体である人間を「善」と「幸福」に向かわせる「良心」の賛美、そしてそれを支える「靈魂不滅」への信仰——それが、そこで語られているすべてである。」（A.Lefèvre, p.371-3）

「形而上学的、また宗教的な反動のリーダー」 <le promoteur de la réaction métaphysique et religieuse>(p.372)としてのルソー

「豪傑」像の分岐

「心ノ自由ノ性有ルコトハ之ヲ實際ニ考驗スルトキハ尤モ明瞭ニシテ疑ヲ容レザルヲ見ズ。何ゾヤ。吾人夫ノ自知ノ能ニ頼リテタビ反觀スルトキハ、我心ノ奥底ニ於テ活潑自由ノ性有リテ、善ヲ為シ悪ヲ為スコトヲ得可クシテ、乃チ自ラ決スルノ一事ノ自由ニシテ、少モ他ノ妨碍ヲ受ルコト無キト極テ明ナリ。是ニ知ル、古来豪傑ノ士ノ或ハ戦陣ノ間ニ在リ身ヲ挺シテ国ノ為メニ節ニ殉ジ、或ハ倡説スル所有リテ以テ広ク人類ニ益セント欲シテ、一世ノ人ノ為メニ猜忌セラレ終ニ非命ノ死ヲ致セシガ如キハ、彼レ皆自ラ信ズルノ篤キガ為メニシテ是ニ至タル者ニシテ、初ヨリ逡巡依違シテ肯テ他人ノ先ヲ為サズ、若クハ陽ニ其説ヲ変ジテ以テ禍ニ免ルルコトヲ得ルノ術ヲ知ラザルニ非ザルナリ。曩キニ此輩ヲシテ自ラ決シテ身ヲ保ツコトヲ思ハシメバ、特(タゞ)ニ一瞬間ノコトノミ、彼レ唯正義ノ旨趣ト利己ノ旨趣トニ於テ選択スル有リ。是ニ於テ自ラ断ジテ正義ノ旨趣ニ従フ、是レ其軀命ヲ捐棄シテ自ラ避ケザル所以ナリ。」（⑦59）

「人々智識益々進ムニ及ビテハ、独り飽食暖衣以テ身体ノ養ヲ遂グルコトヲ思フ而已ナラズ、亦学ヲ修メ理ヲ講ジ以テ益々其知ラザル所ヲ知ルコトヲ求め、行ヲ慎ミ節ヲ磨キ以テ自ラ修励スルコトヲ求め、是レ皆自ラ樂ム所以ニシテ其深情ヲ尋ヌルトキハ亦利害ノ念ノ出ダス所ナリ。

夫レ然リ。是ヲ以テ飲食酔飽シテ以テ自ラ樂ム者ト学芸ヲ勤メ踐履ヲ慎ミ以テ樂ム者ト其迹相異ナルモ、其自ラ樂ム所以ハ則チ一ニシテ利害ノ念ニ外ナラザルナリ。

更ニ甚キ者有リ。夫レ人其初メ利己ノ一念ノ為メニ驅ラレ、既ニシテ邦国制度ノ設有リ、善悪義不義ノ旨義出ルニ及ビテハ、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ル。即チ古来豪傑ノ士身ヲ挺シ節ニ殉ズルガ如キ是

レナリ。彼レ其軀命ヲ捐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、其实ハ道德モ亦利己ノ一念ノ変化シタルニ外ナラザルコトヲ。」 (⑦276)

3. 「理学」から「経綸」へ——『三酔人経綸問答』の方法

「問答」の精神

「真理ヲ啓発スルノ手段トハ、問答、是ナリ」 (④190)。

「夫レ道理ナル者ハ、衆意思相触ルルノ間ニ爆発スル者ナリ。<La vérité doit jaillir, <comme l'étincelle>, du frottement des idées.>」 (④192)

「外ヨリ真理ヲ其人ノ心中ニ注入スルノ謂ニ非ズ」 (④191) 」

「世にも常識はずれなことが語られることになるだろうということが目に見えていた」が故に、「口にすることをためらわせていた」が、「さあ、とうとうわれわれが最大の浪にたとえていたものに、僕が直面するときがきた。だが、それは語られなければならぬ。たとえそれが、文字どおり笑いの大浪のように、嘲笑と軽蔑でぼくを押し流してしまうことになるうとも」(プラトン『国家』5-18、文庫、上、p.404)

「南海先生笑つて曰く、豪傑君、姑く之れを待て。紳士君をして其論を畢らしめよ。豪傑の客笑つて曰く、唯。」(p.125)

4. 『三酔人経綸問答』の構図(1)——「洋学紳士」と「理義」<raison>

「理学ノ歴史ハ正ニ人類有スル所ノ良智<conscience>ニ係ル考察ノ歴史ナリ」(『理学沿革史』④12、F.p. iv)

「古今豪傑ノ士<les grandes inventeurs>」による「意ヲ創シテ大ニ發明スル」営み<l'esprit de recherché et découverté>

「理学ノ旨趣ノ進歩<progrès>ヲ計ルトキハ、以テ人事ノ進歩<progrès>ヲ權(ハカ)ルコトヲ得可シ」 (④21)。

「完粹ノ邦国<l'Etat parfait>」「天意ノ政府<le cité céleste>」への希求と近接

「世界庶物」の「不完」と「完粹」との関係

「三政体進化の理」と<raison>——モンテスキューと「事物進化ノ理<la grande idee d'évolution ou de développement progressif>p.359」」(F.p.351-2、p.358-374)

「真ノ人類ノ法律<loi>ハ理義<raison>是ナリ、而シテ地球上到ル処民タル者皆以テ之ニ循フコト有リ、若シ夫レ各邦設クル所ノ政法ノ如キハ特ニ此理義<raison>ヲ施為スル所ノ条項ト曰フニ過ギザルノミ」 (⑥80)

「君主専制<despotisme>」→「立憲政体<monarchie mixté><monarchie réglée et limitée>」＝「君主政治ヨリ進ミテ民主政治ニ入ルノ站駅(タヅキ)」 「一時仮設ノ制<un transaction provisoire>p.367ノミ」 ((6)103) →「民主制<république>」

カントと「完備精粹ト云フノ旨義<l'idée de perfection>p.393」 ((6)158) 「理学精粹の体裁に合せしむることを得たり」(岩波文庫 p.157)」

「永世太平論」は「憑空ノ論<chimerique>」か？

「国家の生命は人間の生命と同様である。人間には、自然的防衛の場合、人を殺す権利があり、国家には、自己自身の保全のため戦争を行う権利がある。自然的防衛の場合、私には人を殺す権利がある。なぜなら、私を攻撃する者の生命がその者に属するように、私の生命は私に属しているからである。それと同様に、国家は戦争を行う。なぜなら、国家の保全は他のすべての保全と同じように正しいものだからである。

公民間においては、自然的防衛の権利が常に攻撃の必要を伴うわけではない。公民は攻撃する代わりに裁判所に訴えさえすればよい。したがって、法律の救済を待っている自分の生命を失うというような一瞬を争う場合にしか、この防衛の権利を行使しえない。しかし社会間においては、自然的防衛の権利はときとして攻撃の必要を生ずる。ある人民が、これ以上平和を続けるならば他の人民が彼らを滅ぼすことができるようになって見ると、そして、攻撃がこの滅亡を阻止する唯一の手段であると見てとるときである。

この結果、小社会は大社会よりもしばしば戦争を行う権利をもつ。なぜなら、小社会は破滅させられはしないかと恐れる立場におかれることがより多いからである。(『法の世界』第10編、第2章、岩波文庫、上、p.262-3)

「有名なモンテスキューは人間的とみなされていたが、隣国民が出し抜く恐れがあるときは、彼らの国へ兵火をもちこむのは正当である、と述べている。もしそれが法の精神であるならば、それはボルジアとマキャベリの法の精神である。しかしそれが真実であるとすれば、その真理を反駁しなければならない。」(『哲学辞典』「戦争」1771年版補足、高橋安光訳、法政大学出版局、p.225)

「もしあなたたちの隣人が平和の間に非常に強力になろうとしても、あなたたち自身が同じくらい強力になることを誰が妨げるのでしょうか。もし隣国が同盟を作れば、こちらでも作ればよい。もし隣国が宗教で後れを取るものの、産業と兵士で上まわるのなら、その賢明な経済運営を真似すればよい。隣国が水兵で上まわれば、あなたがたの水兵を増やせばよい。これらは、すべて正義にかなっている。しかし、あなたたちの人民をもっとも恐るべき悲惨に曝すのは、余りにも多くの場合、あなたたちのあの公平な隣国の王が、あなたたちの愛する身内を抑圧しようとしているという妄想<l'idée chimérique>なのだ。」(Voltaire, Dictionnaire philosophique, Classiques Garnier, p.554)

「汝若シ我レニ説クニ我ガ道理トスル所ニ勝サル者ヲ以テセザルトキハ、汝終ニ余ヲシテ凶ヲ改メシムルコト能ハズ。彼ノ庸衆ノ徒、我ヲ懼ドスニ童孺ヲ恐嚇スルノ道ヲ以テセント欲スルモ、余豈之を懼レン哉。余ノ自ラ誓フテ独リ余ガ中心ノ良智<raison>ノ声ニ聽從セザルコト一日ニ非ズ。今日豈遽ニ之ニ負クコトヲ得シ。」(④216)

「不正ニ報ユルニ不正ヲ以テスルコトハ自ラ尊ブノ道ヲ知ラザル者ナリ。是ノ如キ者ハ事理ノ次序ヲ得ザル者ニシテ道学家ノ名ニ負クト謂フ可シ。我レ豈之ヲ為サン哉。夫レ言ヲ立ツル者、他人ノ謬妄ヲ駁スルニ於テ当ニ真理ヲ以テス可シ。一ノ謬妄ヲ駁スルニ他ノ謬妄ヲ以テスルノ理有ラン哉。行ヲ制スル者モ亦然リ。当ニ惡ニ報ユルニ善ヲ以テス可シ、惡ニ報ユルニ惡ヲ以テス可ラズ。我レ若シ逃走スルトキハ官家及ビ法律將ニ我ヲ以テ不正ト為サントス、我レ豈之ヲ為スニ忍ビシ哉」(『理学沿革史』④2167)

「ソクラットノ唱説セシ所ノ諸旨義ハ独リ今日ニ伝フルノミナラズ、之ヲ永世ニ伝ヘテ不朽ナルヲ得シ。ソクラット早く是ニ察スル有リ。是笑ヲ含ミテ終ヲ取りシ所以ナリ。」(④221)

5. 『三酔人経綸問答』の構図(2)——「豪傑君」と「行為の旨趣」<motif des actions>

I 「情<sentiment>ノ者タル皆我ガ心ヲ動カスニ足ルヲ以テ其道德ニ於ケル極テ益有リテ亦極害有リ。何ヲ以テ之ヲ謂フ、曰ク吾人縦礼善ノ善タリ惡ノ惡タルヲ知ルモ、心実ニ善ヲ愛シ惡ヲ惡マザルトキハ、其善ヲ為シ惡ヲ戒ムルニ於テ其情愜焉トシテ活発ノ氣象有ルコト無シ。故ニ古来豪傑ノ士奮フテ偉業ヲ建立セシハ智ノ明以テ之ヲ導ク有リト雖モ、抑モ活発興起ノ情之ヲ激シテ然ルナリ。是レ情ノ道德ニ益有ルナリ。然ト雖モ情モ亦極テ害有リ。即チ善ヲ好ミ惡ヲ惡ムノ情ノ如キ固ヨリ美ナルニ論無キモ、過グレバ則チ失無キコト能ハズ。独此レノミナラズ凡ソ情ノ太熾ナル者ハ皆以テ智ノ判別ヲ擾リテ、人ヲシテ非義ニ陥イラシムルニ足ル、是ニ知ル、情ナル者ハ神ノ我レニ与ヘテ以テ善ヲ愛シ惡ヲ惡マシムル所以ノ者ニシテ、而テ其或ハ太過ニ至ルレハ我レノ不明乃チ善ラシムルコトヲ。」(⑦36)

II 「人々智識益々進ムニ及ビテハ、独リ飽食暖衣以テ身体ノ養ヲ遂グルコトヲ思フ而已ナラズ、亦学ヲ修メ理ヲ講ジ以テ益々其知ラザル所ヲ知ルコトヲ求め、行ヲ慎ミ節ヲ磨キ以テ自ラ修励スルコトヲ求め、是レ皆自ラ樂ム所以ニシテ其深情ヲ尋ヌルトキハ亦利害ノ念<intérêt>ノ出ダス所ナリ。

夫レ然リ。是ヲ以テ飲食酔飽シテ以テ自ラ樂ム者ト学芸ヲ勤メ踐履ヲ慎ミ以テ樂ム者ト其迹相異ナルモ、其自ラ樂ム所以ハ則チ一ニシテ利害ノ念ニ外ナラザルナリ。

更ニ甚キ者有リ。夫レ人其初メ利己ノ一念ノ為メニ驅ラレ、既ニシテ邦国制度ノ設有リ、善惡義不義ノ旨義出ルニ及ビテハ、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ル。即チ古来豪傑ノ士身ヲ挺シ節ニ殉ズルガ如キ是レナリ。彼レ其軀命ヲ捐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、其実ハ道德モ亦利己ノ一念ノ変化シタルニ外ナラザルコトヲ。」(⑦276)

「豪傑」像の典拠——「非凡派の豪傑」

「蓋シ世ニ必ズ非常ノ人有リテ、然ル後ニ非常ノ事有リ。非常ノ事有リテ、然ル後ニ非常ノ功有リ。非常ナル者ハ固ト常ノ異トスル所ナリ。故ニ曰ク、非常ノ原、黎民懼ルト。ソノ成ルニ及ンデ、天下晏如タリ。」(『史記』「司馬相如伝」)

「夫レ賢君位ヲ踐ムヤ、豈ニ特ニ委瑣握齷シテ、文ニ拘リ俗ニ牽レ誦ニ循ヒ伝ニ習ヒ、当世ニ説ヲ取ルト云フノミナランヤ。」

「真ノ豪傑」(洋学紳士から)

「士ノ特立独行、義ニ適(カ)ウノミニシテ、人ノ是非ヲ顧ミザルモノハ、皆、豪傑ノ士」(韓愈「伯夷頌」)

「陳良ハ、楚ノ生マレナルモ、周公・仲尼ノ道ヲ悦ビテ北ノカタ中国ニ学ビ、北方ノ学者モ未ダ之ニ先(マ)ルコト能ハズ。彼ハ、所謂豪傑ノ士ナリ」(『孟子』滕文公)

6. 『三酔人経綸問答』の構図(3)——「南海先生」と「意欲」<volonté>

「第十八紀ニ在リ。我法朗西学士ノ政府ニ係ル理学ハ其傾嚮蓋シ三種ノ別アリ。而シテ此三種ノ別ハ...尋常理学ノ三種ノ旨趣ト堅ク相応ズルヲ見ル。(1)即チ政府ノ最モ首ニ興リシ者ハ五官ノ感触ヲ以テ本旨トシテ斯ニ以テ利己ノ旨趣ヲ主トス<une conception sensualiste et utilitaire de la société>。...快樂<plaisir>ヲ旨トスル者ノ政府即是ナリ。(2)其次ニ興リシ者ハ、智慧ノ承受スル所ノ旨趣ヲ以テ本旨トスル者<une conception rationaliste et intellectualiste>ニシテ、乃チ事物自然ノ理 rapports necessaires des choses>ニ循フテ以テ法律ヲ建設セント欲ス。(3)最後ニ乃チ一理学ノ更ニ高尚ナル者有リテ意欲ノ自由<la volonte>ヲ以テ本旨ト為シテ、而シテ其法律ヲ論ズルヤ以為ヘラク、是レ自由ノ意欲ヲ有スル衆生靈ノ相共ニ議シテ之ヲ定ムル所<rapports libres entre les volontés>ナリト。...此レ蓋シ政治ノ極則ナリ。

此三人ノ政治ノ大旨ヲ櫛括(イカツ)スルニ、(1)ハ曰ク法律ハ五官ノ感覺<la sensation>ヨリ出ズ、(2)ハ曰ク、法律ハ事物ノ定理<la raison>ヨリ出ヅ。(3)ハ曰ク自由ノ意欲 la liberte>ヨリ出ヅ。」(⑥76-77、F.p.356-7) (補注4)

「およそ善であり、秩序にかなうものは、事物の性質からそうなので、人間の合意などに関係ないのである。正義はすべて神から由来し、神のみがその根源である。しかし、われわれが正義をかくも高いところから受け取ることができるならば、政府も法律も必要としないであろう。

明らかに理性のみから発する普遍的正義があるが、この正義がわれわれのあいだで承認されるためには、相互的でなければならない。...

自然の法とは何か、に答えたところで、やはり国家の法とは何か、をよく理解しえないだろう。」(ルソー『社会契約論』第2篇第6章。井上幸治氏の訳文を、段落を付けて引用)

「邦国なる者は衆意欲の集合」(p.201)

「進化神は、社会の頭上に厳臨するに非ず、又社会の脚下に潜伏するに非らずして、人々の脳髄中に蟠踞する者なり。是故に進化神は、人々思想の相合して、一円体を成す者なり」(p.198)。

『民約訳解』第2篇第6章「律例」解

「道理なるものは、純一無雑、万古不易、律例を待ちて後に生ずるに非ず。又た真宰は高きに居りて卑きに聴き、衆善の長たり。然れども、人の真宰に於けるや、上下懸隔し、諄諄然として命を受くること能はず。然らば則ち国を為むる者、律例を舍きて別に治を為すの術なきなり。又た人の良智あるや、正不正を判別して、失錯あること無し。所謂道德なり。然れども道德は其の賞罰の柄なきを以て、君子競行として唯だ良智に是れ聴き、敢て悪を為さざるも、而も精進は肆然として自から法度の外に恣にす。則ち是れ君子つねに害を蒙り、精進つねに利を享く。故に道德も亦未だ頼りて以て治を為すに足らずして、律例ついに設けざる可らず。此の段の大意、道德律例二者の別を論じて、而して重きを律例に帰し、以て本章の提起と為す。読者、其れ以て之を察すること有れ。」

「凡そ事の善良にして理に合する者、本とおのずから此の如し。人の相約するを待ちて、而して後に然りと為すに非ざるなり。明神上に照臨し衆善の源を為す。則ちもし人たる者、常に直ちに神に稟して以て事に処するを得れば、為す所にして正を得ざること莫く、政と律例、固より用う所なし。」(『民約訳解』第2篇第6章)

II. 資料1 中江兆民著作年譜

1847	土佐藩足軽身分の長男として生まれる
1862	藩校文武館に入学
1865	土佐藩留学生として長崎へ派遣。英学・仏学修業。
1870	大学南校大得業生。助教。
1871	岩倉使節に同行し、フランス留学。
1874	帰国。「仏学塾」開設。『民約論』翻訳草稿。
1875	東京外国語学校校長（一ヶ月で辞職）。元老院権少書記官。
1877	元老院辞職。以後、官職に就かず。
1881	西園寺公望らと『東洋自由新聞』刊行（3月18日~4月30日）。
1882	『政理叢談』刊行開始（2月8日~翌年12月17日）。『民約訳解』（『政理叢談』
1883	2月~翌年8月、中断を含み連載、未完）
1884	『非開化論』（ルソー『学問芸術論』の翻訳、上節8月、下節は土井言太郎訳）
1886	『理学沿革史』（A.フイエ原著、上巻2月、下巻4月）『理学鉤玄』（6月）『革命前法朗西二世紀事』（12月）
	『民主国ノ道德』（J.バルニ原著（3月3日~5月13日、「未完」）
1887	『三酔人経綸問答』（5月）。保安条例による東京追放（12月25日）。
1888	『東雲新聞』『国会論』
1890	『選挙人めさまし』。第一回衆議院議員。
1891	衆議院議員辞職
1894	『道德大原論』（ショーペンハウエル『道德の基礎』の翻訳）
1901	『一年有半』『続一年有半』

III. 資料2 Charles Jourdain, Notions de philosophie と仏学塾

序論

- 田中耕造（『政理叢談』No.3~6、M.15.3~15.5）、
 中江兆民（『理学鉤玄』M.19.6、第一章、第二章、⑦13-23）
 佐藤郁次郎（『儒氏論理学』上冊 M.19.11、下冊 M.20.6。「原序」上冊 p.5-46）、
 第一篇（心理学篇）
 田中耕造（『政理叢談』No.7~45、M.15.5~M.16.8）
 中江兆民（『理学鉤玄』第三章~第八章、⑦23~66）
 第二篇（論理学篇）
 中江兆民（『理学鉤玄』第九章、第十章、⑦67~88）
 佐藤郁次郎（『儒氏論理学』p.1~160、p.161-358）、

「哲学の諸科は孰も断崖絶壁にして弱行人の容易に歩を附くべきものに非ず。況て論理一科の如きは峻嶮の上にも峻嶮なり。佶屈の上にも佶屈なり。余嘗て青年時仏国「ポール、ロアヤール」の論理書を読み、直に三日間頭岑々(ソソソ)然たるを致せり。」(「帰納法論理学の評」、『江湖新聞』M.23.4.16、⑮83)

「学者若シ其詳ヲ得ント欲セバ、ウィクトル、クーザン訳スル所ノアリストットノ論理、「ポール、ロアイヤール」会ノ著ス所ノ論理ノ二書ニ就テ之ヲ講求ス可シ。」(『理学鈎玄』卷之一第十章「法式」、⑦79)

「「ポール、ロアヤール」の論理書」とは、Arnould et Nicole, Logique de port-Royal ou art de penser, 1662 を指す(「解題」⑫401)

第三篇(神理篇)

中江兆民(『理学鈎玄』第十一章、第十二章、⑦89~105)

第四篇(倫理学篇)

中江兆民(『理学鈎玄』第十三章、⑦105~127)

伊藤大八、中江篤介校閲(『道徳論』M.22.8、「第一篇 論理道徳学」別 259-271)

参考

「泰西ノ政法倫理ヲ究メント欲シテ理学ノ大体ヲ講セサレバ、猶ホ漢書ヲ学フニ經典ヲ読マスシテ直ニ諸氏(マ)百家ヲ窺フカ如シ、汎々乎トシテ其帰着スル処ヲ知ラス。徒ラニ望洋ノ歎ヲ起サンノミ。本邦洋文ヲ講スルノ日浅ク理学書ノ訳ヲ歴ル者甚タ鮮シ。蓋シ其義精微ニシテ皮相者ノ容易ニ手ヲ下スヲ得ヘキ処ニ非サルカ故ナリ。然リ而シテ理学ノ旨遂ニ明カナラサレハ斯ノ政理叢談ヲ世ニ公ニスルモ将タ何ノ益カ之レアラシ。空ク廢紙ニ属センノミ。余謏劣ヲ省セス、敢テ此業ニ従事スル者ハ蓋シ理学ノ大体ヲ示スノミ。若シ夫レ完備スル者ハ則チ他日ニ待ツアラントス。」(「理学ヲ讀フイ又哲学ト訳ス」ノ旨)に付された訳者序文、『政理叢談』No.3、M.15.3.25)

「泰西理学ノ説、千差万別、僕ヲ更フトモ指数ス可ラス。而シテ之ヲ大別スレハ虚靈派(スピリチアリスム)、実質派(マテリアリスム)ノ二者ニ出テス。蓋シ虚靈派ハ人ニ肉身ト靈魂トノ二ツアリテ天神存在スル者トシ、実質派ハ靈魂アリトセス情智意ノ属悉ク脳漿ノ作用ニ帰ス。其説互ニ長短アリ。然レトモ理学ノ全体ヲ講明セント欲セハ何ソ彼ト此トヲ扱ハシ。寧ロ其義理明晰ニシテ秩序整然タル者ヲ採ランノミ。乃チ今仏人シヤール、ジュールダン氏ノ著ヲ取テ之ヲ訳述ス。氏ハ千八百六十三年選マレテ翰林院(アカデミー)ノ学士ニ拝ス。其学虚靈派ヲ奉ス。」(『政理叢談』No.3)

☆「此四篇ニ盡美学(エステチカ)ヲ添補スルモ可ナリ。蓋シ盡美学ノ技術(アール)ニ於ルハ、猶ホ論理篇ノ智慮ニ、道徳篇ノ品行ニ効用アルカ如シ。」(同上)

「盡美学」：中江兆民(『維氏美学』上冊 M.16.11、下冊 M.17.3、一部野村泰享の訳)

☆「理学沿革史 ハ昔時博士輩ノ論説ヲ講究スルヲ旨トス。之ヲ理学書ノ終篇トス。蓋シ是レナケレハ、前ノ心理、論理、神理、道徳等ノ諸篇ヲ大成スルニ由ナシ。」(同上)

「理学沿革史」：中江兆民（フイエ『理学沿革史』上冊 M.19.2、下冊 M.19.4）、酒井雄三郎、中江篤介校『泰西先哲政論』上之巻 M.16.8、中之巻 M.16.8、下之巻未刊)

IV. 資料3 J.Barni『民主政における道徳』(La Morale dans la démocratie, 1868)と仏学塾

緒言： 訳出されず

第一部 < La morale privée >

第一章 Introduction. La Morale et démocratie, pp.1-16.

(1)野村泰享 「民主政論」(訳者序文付き)『政理叢談』第 21,24,26,27
(M.15.12-M.16.2)

(2)中江兆民 見出し項目なし「民主国ノ道徳」『欧米政典集誌』第 11 (M20.1)

第二章 La morale dans l'individu, pp.17-32.

中江兆民 「第一章 各個人ノ道徳」『欧米政典集誌』第 12,13,14

第三章 La morale dans la famille, Le mariage, les epoux et particulièrement la femme
p.33-49.

中江兆民 「第三章 家族ノ徳行」『欧米政典集誌』第 15,19,20,

第四章 La morale dans la famille (suite), pp.50-67.

中江兆民 「第三章 家族ノ徳行」『欧米政典集誌』第 21,22

第五章 La morale dans l'atelier, pp.68-89.

中江兆民 「第三章 居業ノ徳行(未完)」『欧米政典集誌』第 22 (M.20.5)
但し、p.73 まで

第六章 La morale devant la misère, pp.90-105.

訳出されず

第二部 < La Morale publique >

第七章 La morale dans l'Etat, I Les citoyens, pp.107-125.

訳者名無記載 「邦国論」『政理叢談』第 49、『政学協会雑誌』第
4,5,9,12 (M.17.11) 但し、p.119 まで

第八章 La morale dans l'Etat (suite), II Les femmes, pp.126-138.

訳出されず

第九章 La morale dans l'Etat (suite), III Les devoirs du gouvernement, pp.139-158.

屋代健士 「政府ノ本分」『政理叢談』第 22,26,27,32、M.16.1-4 (「畢」)

第十章 La morale dans l'Etat (suite), III Les devoirs du gouvernement (suite),
pp.159-177.

訳出されず

第十一章 La morale dans l'Etat (suite), IV La pénalité, pp.178-195.

(1)訳者名無記載「刑罰論」『政学協会雑誌』第 13 (M.17.12)

(2)田部香蔵「刑罰論」『明法雑誌』第 1,2,3,4,6 (M.18.2-8) (「大尾」)

第十二章 La morale dans l'Etat (suite), IV La pénalité (suite) La peine de mort. pp.196-217.

田部香蔵「死刑論」『明法雑誌』第9(M.18.10),11(M.19.1) 但し、p.200まで

第十三章 La morale dans les rapports des Etats entre eux pp.218-232.

(1) 訳者名無記載「外交上ノ道義」『政理叢談』第46,51,55(M.16.9-12)

(2) 訳者名無記載「外交上ノ道義」『政学協会雑誌』第1(M.17.3)

(3) 佐藤郁次郎「各国交際ノ道德ヲ論ズ」『仙台義塾雑誌』第1,2,8,11(M.17.12-M.18.9)

(1)(2)は、同一訳者か。(1)(2)および(3)は、訳文を異にするが、完訳。

第十四章 La morale dans les rapports des Etats entre eux (suite) La guerre et la paix , pp.233-258

訳出されず。但し、『三酔人経綸問答』の「洋学紳士」の発言には、同第14章からのかんりの引用が確認される(井田進也「東洋のルソー」中江兆民の誕生」『中江兆民のフランス』pp.248-245、およびpp.257-261)

<Appendice>

1) 1867年9月9日 万国平和会議 開幕宣言

1) 3) 討議記録

『三酔人経綸問答』での「洋学紳士」発言

[資料付記]

本文中にあるとおり、当日の資料としては1から5までが配布されたが、頁数の都合上、資料1-3のみここに掲載した。