

國立臺灣大學文學院日本語文學系



碩士論文

Department of Japanese Language and Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

中江兆民的政治思想

The Political Thoughts of Nakae Chomin

王偉玲

Wei-Ling Wang

指導教授：辻本雅史 博士

Advisor: Masashi Tsujimoto, Ph.D.

中華民國 105 年 12 月

December 2016

謝辭

非常感謝我的指導教授辻本雅史老師在過程中給予我的指導，除了學術上的指導以外，老師的許多想法也拓展了我的視野，不管是在學術研究上還是生活上，我都成長不少。我在寫論文的途中多次碰到了瓶頸，但是老師仍然沒有放棄我，還是非常慈祥地詢問我論文的進度。如果沒有老師，我可能無法堅持到最後，真的非常感謝老師。

在研究所的就學期間遇到了許多老師，非常謝謝日文所的老師們。特別想感謝的是我在交換留學期間的指導老師出原政雄老師，在留學期間受到老師非常多的照顧。另外還有兩位口試委員田世民老師和藤井倫明老師，兩位老師都非常親切，也非常仔細地看過我的論文，並給出適當的建議。

再來要感謝我的同學和學長姐們，雖然說研究終究是孤單的，但是因為一路上有你們的陪伴，趕報告的時光變得沒這麼痛苦了，寫論文寫到沒自信的時候，也是有彼此的加油打氣，才能繼續往下寫。感謝各位。

最後要謝謝我的家人，即使我唸研究所唸了好幾年，頂多也只是擔心我能不能畢業，但是仍然支持著我。





中文摘要

中江兆民在日本近代的民主化運動中，無論在思想上或實踐上都是非常活躍的人物。兆民曾於 1872 年至 1874 年間留學法國，在法國，兆民邂逅了以盧梭思想為中心的法國共和派思想，回國後，他重拾儒家經典，同時深入鑽研西方民主思想。和同時代的啟蒙思想家相比，兆民思想的最大特點在於他不否認舊有的儒家思想，而是重視儒家思想的價值，並以舊有思想作為根基發展獨特的民主思想。因此兆民的民主思想特別重視民眾的道德，期待人們以與生俱來的道德心約束自己的行為，尊重他人的自由與利益。這也是為何現在還需要研究兆民的原因，希望能透過本論文，探討民主社會中人民需要具有的素養與能力，使民眾了解自身的權利與義務，並主體地去推動社會、政治改革，使目前的民主政治更加理想化。

本論文分為三章探討兆民的政治思想與人類觀。第一章首先概觀兆民的政治思想，可以發現兆民在政治中強調「義」與道德，他駁斥當時流行的功利主義，認為任何利益都必須以「義」為目的。兆民的自由觀源自於盧梭，並受到法國共和派思想的影響，強調道德的自由觀。但比較兆民和盧梭的自由觀後會發現，兩人對於人類本質的看法大相逕庭，兆民受到儒家思想的影響，認為人類天生具有社會性，而這生來的社會性便是人類道德的基礎，因此可以說兆民的自由觀是奠基於儒家的人類觀而發展的。第二章透過分析兆民的『國會論』，可具體看出兆民所強調的道德是如何實踐於政治之中。兆民提倡的「有限委任」制度強調了人民的主體性，而此主體性正是源自人類發現自身的道德能力後的產物。既然在兆民的政治思想中，人類的道德性扮演了不可或缺的角色，因此如何去培養道德便是非常重要的課題，這正是第三章的主題。

本論文發現兆民之所以重視人類道德，是因為人類唯有發現自身具有的道德性，才能作為一個「近代人」成為政治中的主體，而非只是被政府管理的客體。這正是研究兆民思想的價值所在。

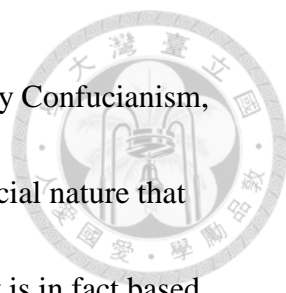
關鍵詞：中江兆民、日本近代思想、道德自由、民主政治、儒家思想



Abstract

Nakae Chomin played a very significant role in the democratization movement in Meiji period of Japan. Chomin has been to France, and in France, he learned about the democratic thoughts, especially French Republicanism, which is deeply influenced by Jean-Jacques Rousseau. After returning to Japan, Chomin restudied Confucianism and the Western democratic thoughts. Compared to the other contemporary enlightenment thinkers in Japan, one of the best part of Chomin's thoughts is that he didn't deny the old fashion Confucianism, but valued it, and used the Confucianism to develop his own unique democratic thoughts. He paid attention to people's morality, and wished people would respect others and their rights as same as their own. And this is exactly the reason why studying Chomin's thoughts. The purpose of this thesis is to explore what ability that people living in democratic society should have, and to make people realize their rights and obligation, so that people will try their best to make the society a better society.

This thesis has three chapters. In the first chapter, we see the basic thoughts of Chomin. We can find out how he emphasized the "righteousness" and morality in politics. He refutes the utilitarianism and thinks that any interest must be aimed at "righteousness". Chomin's view about liberty originated in Rousseau and was influenced by the French Republicanism, emphasizing the "moral liberty". But comparing Chomin's views about people and Rousseau's, we can find out they had a



very different point of views about people. Chomin was influenced by Confucianism, he thought that people are born with sociality, and it is exactly the social nature that makes people moral. So we can say that Chomin's view about liberty is in fact based on the Confucian view of people. In the second chapter, by analyzing Chomin's article about congress, it shows the morality is practiced in politics. We can see people's subjectivity in the "limited representative democracy" that Chomin advocated. Only when people notice their ability of morality inside, they gain the subjectivity. And since people's morality plays an important role in Chomin's political thoughts, how to develop the morality is a very important problem to be solved. And this is the subject of the third chapter.

Why Chomin emphasized on people's morality is because only people notice their own ability of morality, they can discuss politics and participate in politics on their initiative, not just being ruled by the government. And that's why today we still need to study Chomin's thoughts.

Keyword: Nakae Chomin, Modern Japanese Thoughts, Moral Liberty, Democracy, Confucianism

目 録



謝辭	i
中文摘要	ii
英文摘要	iii
序章	1
第一節 研究目的	1
第二節 先行研究	3
第三節 中江兆民略歴	9
第一章 兆民の「義」の政治と人間観	12
第一節 義と利	12
第二節 君民共治	19
第三節 リベルターモラル	29
第四節 小結	43
第二章 兆民の国会論	45
第一節 近代人間のあり方	45
第二節 有限委任	54
第三節 小結	65

第三章 近代市民を養成する方法.....	67
第一節 教育.....	67
第二節 実践.....	71
第三節 小結.....	77
結章.....	78
参考文献.....	81
附録：中江兆民年譜.....	83





序章

第一節 研究目的

台湾は1987年に戒厳令が解除されて以降、民主化が急速に進んでいる。しかし、民主制は欧米国家において何百年もかかって発展し成熟したものであり、その根底に独特な哲学、宗教、文化の要素がある。それらの西洋の歴史的要素や文化背景から切り離し、制度だけの民主制を移植するのは、時に独裁国家が人民を圧迫するように大きな苦痛を人民に与えることもある。特に中華文化圏では権威や権力者に服従する傾向が顕著で、未だに市民としての責任とその権利に気づいていない人が多い。民主制は幸福の実現の手段ではあるが、もし多くの市民は市民意識を欠如し民主に対する認識が低いなら、逆に民主制は、政府や権力者が人民を圧迫する道具でもありうる。そのような民主制の欠陥は、近年台湾で起きた民主危機でなおさら痛感した。

民主制の社会を担うのは全国民だから、民衆一人ひとりの有り方、意識や思想が民主制の成否を左右する。台湾の民主制を成功させるために、まずそれにふさわしい人間を作らなければならない。そのために、中江兆民(1847-1901)を研究しはじめた。なぜなら、兆民は民主制の制度を紹介しながら、それを制度の問題だけでなく、それを担う人の道徳や精神の問題が民主制の本質だととらえた思想家だからである。

フランス留学の経験があり、自由民権運動の理論的指導者である兆民は、その思想が最も魅力的なのは、西洋で完成した民主制をそのまま受け入れるのではなく、その哲学的、歴史的脈絡を見極め徹底的に内在的に理解しようとし、更に伝統の儒教思想を堅持し、独自の思想を完成したことである。日本を立派な民主国家にしようとする兆民は、その政治論において道徳をとりわけ強調し、人間が持つべき道徳によって、市民たちは自己と他者または私と公の間で生じる対立を自発的に調整することを期待している。近代の民主社会では、誰もが参加することができる公共の領域が現れる。もし多くの人が自分の利益ばかり

を考え、他人や社会に全く無関心ならば、社会は崩れてしまう。そのため、兆民は、人の道徳や精神の問題が民主制の本質だと考えた。この点が、今も兆民を研究する必要がある理由である。

本論文は、第一章は、まず先行研究を踏まえ、兆民の「理義」に合致する政治とその道徳論「リベルテモラル」を明らかにし、兆民の理想の政治社会像と人間像を分析する。第二章は、兆民の国会に関する論説に焦点を当て、選挙人と代議士の関係とそのあり方を分析し、近代の政治社会においてその主権者たる人民の必要な特質に接近したい。第三章は、兆民が考えている近代市民を養成するための方法について論じたい。兆民の人間観を通して、現代における我々の人間のあり方を改めて考える手がかりを求めるところに、今、兆民を研究する価値を得たい。



第二節 先行研究

松永昌三氏も米原謙氏も、兆民をほかの民権論者と区別するのは、兆民は「利益」「快樂」を目的とせず「義」「道理」にかなう政治に徹底することだと指摘した。¹兆民と民権派の浅野乾との快樂説をめぐる論争について、松永氏は両者の快樂についての考え方が違うとし、「浅野の場合、立憲制樹立は快樂を目的としたものであるから、立憲制が樹立されたとき、またそれ以後には問題は残らなくなる。兆民の場合は、立憲制樹立後も、いぜん、『道理』の観点からの批判が続けられるのである」²と述べ、両者の自由民権に対する認識の深さの違いを強調した。

米原氏は、快樂主義・功利主義・実証主義に対する兆民の批判的思想を、明治前期の思想状況の中で捉えた「功利主義は旧秩序の崩壊とそこからの解放には手を貸したが、民衆の自立的秩序の形成には無力であった。それは伝統的な規範意識をつき崩す上で強力であったが、近代的市民として民衆を自己形成させる方向には作用しなかった」³兆民はその欠陥に気づき、批判したのである。さらに米原氏は、「兆民は功利主義におけるような『利』についての量的思考をはっきり否定し、行為が『義』に合致する時に自然に『公利』が生ずると主張する。つまり行為の結果ではなく意図を重視し、行為が『義』にかなっていなければ、結果的に利益が生じても、それは『公利』ではないと考える」⁴と指摘した。

兆民の「利益」観について、松永氏は少し違う考え方をしている。松永氏は「まず第一に理義（理想、理論、急進）に徹して考え、その方向・指針を定め、次いで、利益（漸進）を考慮し、現実への対策を設定するというものであった（中略）この理義は原則であり、利益を考慮する場合も、この原則を逸脱しな

¹ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年。米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年。

² 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、123頁。

³ 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年、203頁。

⁴ 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年、202頁。

い範囲で行なわれた」⁵と兆民の思考方法を分析した。兆民は理想主義者ではあるが、現実には背を向けずに理想と現実が兼ね合う対策を考えるということに同意する。しかし、「利益を考慮」することについて少し惑いを感じる。利益と理義を実現するために解決すべき現実の問題を混同したのではないかと思われる。

松永氏が取り上げた兆民の論文の中で明確に「理義」と「利益」を対置したのは「国会問答」(1881)と『国会論』(1888)である。「国会問答」は未完に終わっているので、最後に言及された「正則ノ理」と「変則ノ利」⁶は具体的に何を指すのかわからない。『国会論』では、兆民は、国会の開設する理由は「正理に係る趣意」と「利益に係る趣意」だと述べている。「正理に係る趣意」について、国会は「名義の不明なる政府の名義を明にする者なり」⁷と述べ、「利益に係る趣意」について、「政府たる者真の政府と為り人民たる者真の人民と為り正理既に伸び公道既に張るに於ては、農工商賈の業、文芸學術の道も亦随ふて進聞する」⁸と述べている。米原氏が指摘したように、兆民は「行為が『義』に合致する時に自然に『公利』が生ずる」と主張するのである。それに対し、「『正理』のあるところをまずとらえ、その方向に進むにあたり『利益』の観点を導入して、もって『正理』の実現を期すというのが、兆民の思想方法の特徴である」⁹という松永氏の指摘は、「正理」の観点の説得力を高めるために「利益」の観点を持ち出すこととも読み取れるが、「利益」を考慮して「正理」の実現を期すという解釈ならやはり賛同できない。

井田進也氏は原著の『社会契約論』の内容を分析し、『民約訳解』の翻訳中断の原因をつきとめた。¹⁰『民約訳解』に収められた第二卷第六章までの内容は

⁵ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、29頁。


⁶ 「国会問答」『中江兆民全集』十四、34頁。

⁷ 『国会論』『中江兆民全集』十、73頁。

⁸ 『国会論』『中江兆民全集』十、75頁。

⁹ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、23頁。

¹⁰ 井田進也『中江兆民のフランス』岩波書店、1987年。



原理論に当たる部分で、それ以降の現実論の中に、兆民はその原理論を日本において実現するための具体的方法を読み取ったとされる。兆民は『国会論』で、正理公道が原則だとしても、各国の独自の歴史と習慣、気風にやむを得ずしばらく困循することもあると述べている。それは『社会契約論』の第二巻第八章から第十二章までの内容と共通している。

井田氏は、兆民において「正則」とは『民約訳解』そのものであったとすれば、「変則」とは天皇制のことだったと指摘した。「変則」として不可避的な天皇制の問題について、兆民は「君民共治」の説を提出したのである。井田氏は、兆民の君民共治論は、共和政治の「名」や「形態」よりもその「実」を取る理論であり、民主制を理想とする兆民にとって、君民共治は決して満足な制度とは言えないが、当時の日本にとって最善の制度だと考えられたと指摘した。

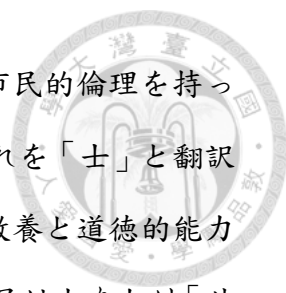
松永昌三氏も兆民の君民共治論について「君主の形式的有無は問わないので、その実質において、人民主権を妨害する君主の有無は問題とされている」¹¹と述べ、兆民は「君民共治」によって、実質的に人民主権の政体を作り出そうとしており、「君民共治」という表現は、共和政治反対者への説得であったと指摘した。

井田氏と松永氏の指摘について特に異論はないが、「君民共治」は日本現状に対する妥協や言葉の綾だということが感じ取れる。しかし、やはり兆民にとっては、君主の有無は問題にせず、実際に主権を行使する者は人民であるかどうかこそが問題なんだろうと思う。

米原謙氏は「自治」は『民約訳解』が最も強調した概念の一つだということを認め、兆民の目標の一つは、ルソーを媒介としながら、民権派志士に「自治之国」の人間モデルを提出することだと指摘した。¹²「citoyen」(市民)と呼ば

¹¹ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、107頁。

¹² 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年。



れる「自治の国」の人間モデルは、契約国家を支えるに足る市民的倫理を持っていなければ、『社会契約論』の全構造が崩壊する。兆民はそれを「士」と翻訳する。儒教の世界では、「士」は、礼楽をもって自律し、高い教養と道徳的能力を持つ人を意味している。それは兆民の自由観に関連する。兆民はとりわけ「リベルテーモラル」(心の自由)を強調し、欲望にとらわれず自ら克脩して初めて心の自由を得る。「リベルテーモラル」がすべての自由や学芸の出発点なのであり、個人の道徳的自立をぬきにしては、近代的自由について語れないという兆民の考え方を指摘した。

松永昌三氏は兆民は自己の自由と他者の自由の対立衝突を自発的に調整する精神作用として 道徳を重視し 道徳と自由を一体として把握すると指摘した。¹³兆民は『続一年有半』(1901年)で、神や靈魂の存在を否定し、人間の良心や信念を支える絶対者を求めることを拒否し、人間の良心なるものは有限なる人間の内なる心の働きにほかならないと主張する。兆民は、人類の事は現世そして人類の中で処理すると思っている。また兆民は「自省の能」を強調し、個々人の「自省の能」により形成した「社会制裁力」が、国家権力の抑制のため機能することを期待した。松永氏は最後に兆民の哲学の実践的性格を強調したのである。

宮城公子氏は哲学の視点から近代思想史の中で兆民の道徳観と人間像を捉える。宮城氏は、兆民の『東洋自由新聞』で自由について論じる文章を分析し、兆民の「リベルテーモラル」とは社会秩序との連続性をたたれ、内面化されたものであり、近代的個人の内面の尊厳の主張だと指摘した。¹⁴兆民は、「リベルテーモラル」が世界の本質だとした時期では意思の自由を認めたが、晩年の『続一年有半』では意思の自由を否定し道徳の基礎として「自省の能」を設定することに対し、宮城氏は、「それは兆民の『歴史の実際』つまり現実の社会とのか

¹³ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年。

¹⁴ 宮城公子「一つの兆民像—日本における近代的な世界観の形成」『幕末期の思想と習俗』ペリカン社、2004年。



かわりの中で、その人間観、社会観、自然観において修正をせまられた¹⁵と解釈した。

以上の指摘で、兆民は人間の道德の可能性を信じ、外側の法律や社会規範ではなく、人の内面的な道德能力で自分と他者の対立を自発的に調整し、更に不正を判断する能力を政治に応用し、国家権力の濫用を抑制することを期待していると分かる。しかし、政治的権利を行使する際、その道德は具体的にどんな働きをするか、それはまだ十分に解明されていない。


兆民の理想政治がルソ一流の共和制であれば、人民の意思を反映する法律を作成する方法や制度は非常に重要である。つまり、兆民は具体的に国会をどう考えているのかは無視できない問題である。兆民の国会論について、宮村治雄氏は『選挙人目ざまし』（1890年）を分析し、以下のように指摘した。¹⁶

兆民は藩閥政府に対抗して「名義の不明なる政府の名義を明にする者」を「国会」と「選挙人」のあり方の中に見出そうとした。その課題は『民約訳解』の課題を引き継ぐものであると同時に、ルソーを離れて独自に新たな問題に取り組む最初の試みでもあった。「議会」と「代表」を否定したルソーと異なり、兆民は、近代国民国家における自由政府が「議会」と「代表」なしには成立しえないものであることを承認し、「自由政治」への原理的かつ現実的な考察を独自に進めようとしていた。

兆民は「四年目に一日の自由人にて、其間は常に奴隷ならんのみ」と、ルソーの「代議制」批判を肯定的に受け止めながら、「代議制」の可能性を追求するという課題を、自らのものとして引き受けようとしていた。「立法」を「国会の専制」から取り戻すという問題は、兆民はそれを「有限委任」で解決しようとした。「懇親会」や「政党以外の政治会合所」という場で民衆が集まって政治を

¹⁵ 宮城公子「一つの兆民像—日本における近代的世界観の形成」『幕末期の思想と習俗』ペリカン社、2004年、161頁。

¹⁶ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年。



議論し、その結果を代議士に命ずるという「有限委任」を通じて、このような下からの「立法」の運動が「国会」という頂点での「立法」に繋がっていく時、はじめて「全国を挙げて未選代議士の国会と云はんが如き者と為す」ことが可能になる。

兆民が「有限委任」を主張する理由は「立法」を「国会の専制」から取り戻すという宮村氏の指摘に同意するが、もう一つの理由があると思う。それは国民全体が政治を論議することで、その民意で明治政府に対抗し、国会の権限や国民の権利を少しずつ拡大することを期待しているのではないかと思う。




第三節 中江兆民略歴

中江兆民(名は篤介・篤助)は、1847年に土佐藩の下級武士の家に生まれる。1862年、土佐の藩校文武館の開設と同時に、当時十六歳の兆民は入学し、そこで基礎の漢学を学んだ。1865年、藩費留学生として英学修業のために長崎へ行ったが、藩の方針が変わったか平井義十郎の門下でフランス語を学び始めた。それは彼とフランスの最初の出会いである。のち、長崎は対外交流の優勢を失い、同藩の後藤象二郎から援助を受け、1866年に江戸へ向かった。1867年兵庫開港の際、フランス大使の通訳として兵庫、大阪、京都へ行った。その直後、日本は王政復古を迎え、新しい時代となった。まだ身分制が排除されない明治初期では、下級武士の兆民は大久保利通に直訴してやっとフランス留学のチャンスを得た。

1871年11月、岩倉使節団と同じ船に乗り、フランスへ向かう。1872年から1874年春までフランスで留学生生活を過ごし、フランス共和主義者の著作を通じて儒学の普遍性を認めた。帰国してから自由民権運動の思想的指導者として活躍するまでは、兆民は漢学の再学習とともに仏学塾でフランス思想を翻訳・研鑽し、フランスで学んだルソーに代表される思想を自分自身の思想として確立した。この時期の文章は、日本の盲目的欧化政策を批判し保守的な傾向にある。

自由民権運動は1874年の民撰議院設立建白書の提出を契機に始まったが、兆民は運動に関わるようになったのは1880年くらいになるまでである。1881年3月18日、フランスで知り合った友人の西園寺公望とともに『東洋自由新聞』を創刊し、4月30日に廃刊になるまで、二十数篇の社説を発表した。儒教的道徳観とフランス共和主義の道徳重視の自由観を融合した「リベルテモラル」を論じたもの、「共和」の定義を見極め「君民共治」を主張するもの、早期国会開設と民約憲法を唱えるもの、快樂主義を批判するものなどがある。この時期から自由民権思想に徹する急進主義に傾斜した。

1881年10月に明治十四年の政変が起こり、政府が十年後の国会開設・憲法



頒布を約束した。国会開設に応じて、民権派志士に「学ヲ講ジ術ヲ究メ深く自ら修メテ以テ議員ノ重任ニ堪ユルニ足ルコトヲ求ムル」¹ために、兆民は1882年に『政理叢談』（第七号で『欧米政理叢談』と改題）を創刊し、仏学塾のメンバーで西洋の政治や哲学に関する著作を翻訳した。兆民が「東洋のルソー」という名を博した『民約訳解』は第二号からその巻頭に掲げて連載した。1883年は更に日本出版会社を設立し、欧米翻訳書の出版をしている。1881年から1887年12月保安条例によって東京から追放されるまでは、ルソーの『学問芸術論』の翻訳である『非開化論』（1883）、西洋哲学概論の『理学鉤玄』（1886）、『三酔人経綸問答』（1887）などを発表し、兆民が学者として最も活躍している時期である。

学問だけではなく、政治活動にも積極的に関わるようになった。1881年に自由党の結成に関与した。1882年6月、自由党の機関紙『自由新聞』が創刊し、兆民はその社説掛となった。しかし、7月板垣退助の外遊事件をめぐり、板垣と馬場辰猪の間で内紛が起こり、兆民は調停したが失敗した。10月に退社した。この時期は、徳富蘇峰に出会い、その平民主義の影響で下層社会の人々に目を向けるようになった。

しかし、1887年に自由民権運動の弾圧を目的として発布された保安条例によって、兆民を含めた民権派570人は東京から追放された。もともと1883年の徴兵令で仏学塾の経営が困難となり、すでに兆民の経済状況が悪化したが、これでさらに打撃を与えられた。1888年、兆民は大阪に着き、『東雲新聞』での言論活動をはじめ、大阪の民権派の活動に協力した。1889年2月憲法頒布とともに大赦が実施され、追放解除した後、兆民は大阪と東京を頻繁に往復するようになった。まもなく開設する国会を目の前に、兆民は1888年から1890年まで、『国会論』や『選挙人目ざまし』を発表し、日本の国会を真の国会としての機能を持たせるために、普通選挙制や議員と選挙人の関係について有限委任説を

¹ 「叢談刊行之旨意」『中江兆民全集』十四、76頁。



主張した。

1886年から、兆民は民権派を団結させるために懇親会を発起したり出席したり尽力した。1890年1月自由党は再び結党した。兆民はその主義・綱領・党議などを起草し、国会による憲法の審議を主張した。国会開設の前、兆民は自由党系諸派と改進黨の連合に努力したが失敗した。しかし、1890年に自由党系諸派の自由党、愛国公党、大同俱樂部、九州同志会が合流し、立憲自由党を結成した。第一回総選挙の時、兆民は大阪第四区の有志者に推薦され、1890年7月1日に衆議院選挙で議員に当選した。同年11月に第一議会議が招集されたが、予算案に対する民党の妥協に怒り、「無血虫の陳列場」と罵り、1891年2月に衆議院議員を辞職する。

1891年4月に北海道の新聞社『北門新報』に招かれ、7月に北海道へ行ったが、翌年に『北門新報』退社してから喉頭癌と診断されるまでは、北海道を中心に実業家として活動している。その間に民党は反藩閥の精神を失っていたから、1898年1月に兆民は新しい政党一国民党を結成した。しかし総選挙で惨敗し、活動らしい活動もしないまま、6月に結成された憲政党に吸収されていった。

兆民は1901年4月に喉頭癌（解剖の結果は食道癌）だと診断され、余命一年半と宣告された。残された時間で、兆民は随筆『一年有半』と靈魂や神の存在を否定し「ナカエニスム」を述べた哲学書『続一年有半』を書いた。1901年12月13日に世を去った。兆民の遺言に従い、14日に遺体が解剖され食道癌と判明し、17日に無宗教の告別式がなされた。



第一章 兆民の「義」の政治と人間観

第一節 義と利

兆民は、「公利私利を論ず」(1880年)という文章で、功利主義を以下のように批判する。

近世学士頗る利を唱うる者あり、利の中に公利の目を立つ、其の説英人勉
撤、弥兎より出づ、曰く、利の汎く人に及ぶは公たり、独り一身に止まる
は私たり¹

ベンサムやミルは、利益が、自分だけではなく他の人や社会にも及ぶものであれば、公利だという。明治初期、西周、小野梓など、「頗る利を唱うる」「近世学士」があった²。日本の近代化に大きな功績を果たした名高い思想家・福沢諭吉も功利主義の立場に立った³。内村鑑三が「利欲を学理的に伝播せし者は福沢翁なり、日本人は福沢翁の学理的批准を得て良心の譴責なしに利慾に沈淪するに至れり」⁴と言ったことからわかるように、利益追求が理論的に正当化されたことで利益ばかりを追求する雰囲気は当時の日本中に蔓延しているだろう。

そんな社会の気風の中、その功利主義の「公利」の観念に対し、兆民は「其の源、実に私利に発す、特だ公に仮りて以て人を欺き自ら欺くのみ」⁵と評し、「公利」はただ「私利」追求の口実にすぎないと批判した。孔子の「利に放りて行なえば怨み多し」⁶と孟子の「何ぞ必ずしも利を曰はん」⁷を引用し、「利なるもの義より生じ猶お義の効」⁸「凡そ行いの宜しきを得るもの皆其の利あらざるなし」⁹と言い、「利」は「義」より生じたもので、「義」に従い行動すれば必

¹ 「公利私利を論ず」全集十一、25頁。

² 米原謙『兆民とその時代』昭和堂、1989年、87頁。菅原光「Confucian Utilitarianism」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、131-151頁。

³ 菅原光「Confucian Utilitarianism」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、131-151頁：131-132頁。

⁴ 内村鑑三『内村鑑三全集』第四巻、岩波書店、1981年、134頁。

⁵ 「論公利私利」全集十一、25頁。

⁶ 金谷治訳注『論語』岩波書店、1963年、56頁。

⁷ 後文の「亦仁義あるのみ」は省略。小林勝人訳注『孟子』岩波書店、1968年、33頁。

⁸ 「公利私利を論ず」全集十一、24頁。

⁹ 「公利私利を論ず」全集十一、24頁。



ず「利」が発生するという。さらに、

利苟しくも義より生ずれば、其の一身に止まるも亦た公にして、未だ必ずしも汎く人に及ばずんばあらざるなり、若し義よりせざれば、即ち利の汎く人に及ぶも亦た私にして、適に以て人を害するに足る¹⁰

と、もし「利」が「義」より生じたものならば、他の人に及ばずに自分だけに留まるとしても、それもまた「公利」であることを主張した。もし「利」が「義」より生じたものでないのならば、他の人に及んでも「私利」であり、害をもたらすことさえもあるとした。「利」を考えずに、「義」に合することのみを求めるという考えであった。

すでに江戸時代では儒教における「利」の説明についての解釈が分かれた¹¹。江戸時代の儒学者は「利」について基本的にネガティブに考えていたが、「利」が国や家を建てるためになくってはならないもので、国の「利」を求めることについてはむしろ積極的に肯定してきえている¹²。そのような考え方は明治時代の功利主義受容について基礎を作ったのだろう。兆民の功利主義否定論は、「単に儒教の伝統を墨守した保守的議論ということではなく「江戸時代における『利』肯定の議論を踏まえ、西洋由来の『功利主義』に対する一定の理解を経た上で批判であった」¹³。

菅原光氏は、明治初期の功利主義について、「政治論と（個人）道徳論とを直結させがちな」¹⁴朱子学と違い、個人の道徳を排除し「利」を法律の原理とする「公共哲学」と評価した¹⁵。たしかに「公利」を口実にして個人の快楽を求め「私利」を貪りとる人もいるが、功利主義は、現実的に国の全体的利益を計

¹⁰ 「公利私利を論ず」全集十一、25頁。

¹¹ 菅原光「Confucian Utilitarianism」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、131-151頁。

¹² 菅原光「Confucian Utilitarianism」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、131-151頁。

¹³ 菅原光「Confucian Utilitarianism」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、131-151頁：138頁。

¹⁴ 菅原光「Confucian Utilitarianism」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、131-151頁：141頁。

¹⁵ 菅原光「Confucian Utilitarianism」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、131-151頁：138-141頁。



算し、国民の福祉を最大化しようとする哲学だということも否めない。しかし、兆民は決して個人の私的道德を強調することで「公利」を否定するのではない。「公利」を政治の目的としないのである。

「快樂」についての考え方は相違はあるが、基本的に功利主義者はあらゆる行為の目的は快樂にあると考えている。明治時代では、西周など功利主義者だけではなく、快樂主義に同感する民権論者も少なくない¹⁶。『東洋自由新聞』最後の社説「答浅野先生」(1881年)で、兆民は民権派の快樂観を批判した。そのきっかけは1881年4月15日の社説「井上参議ノ演舌ハ一時ノ謬伝ニ過ギズ」である。兆民はその社説で、人生の目的は快樂にあるという井上馨の発言について、井上のいう快樂は「酒舞絃歌飲食男女ノ外ニ出デズ」と反駁した¹⁷。さらに、自由民権運動に一心で家庭を顧みる暇もない民権家を嘲笑う井上の言論に対し、参議たる者は自由民権家を「愚視」するのではなく、むしろ「奨勸鼓舞」すべきだという。

浅野乾は4月27日の『朝野新聞』で兆民の論点に反論した。「答浅野先生」はそれに対する再反論である。浅野は、人間の目的とする快樂は単に井上のような卑近な快樂とは限らず、民権家が困難な運動に従事するのは、自由民権という快樂を得るために一時の苦痛を我慢するのであり、結局、人生の目的は快樂であると主張した¹⁸。それに対し、兆民は、「吾等ノ社説ヲ読ムニ方リ少ク思考ヲ加フルコトヲ賜ハ、先生ノ明眼必ズ吾等本意ノ在ル所ヲ了解セシコト疑無シ¹⁹」と、浅野が自分の論旨を誤解していると弁解した。

そもそも、二人の「快樂」についての考え方は違うのではないか。松永昌三氏は、その相違について、「浅野が快樂を目的とするのに対し、兆民は、快樂それ自体を目的とせず、快樂は、人間の努力の結果おのずから得られるものであ

¹⁶ 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年、200頁。植木枝盛、馬場辰猪を例として挙げた。

¹⁷ 「井上参議ノ演舌ハ一時ノ謬伝ニ過ギズ」『中江兆民全集』14。

¹⁸ 浅野乾「快樂ノ説」『中江兆民全集』14、424-428頁。

¹⁹ 「答浅野先生」『中江兆民全集』14、73頁。



るとの見解をとっている」²⁰と指摘した。

「我が行ノ果シテ道ニ合スルトキハ福祉ハ求メズシテ至ル」と再三に強調した兆民にとっては、政治は「道」あるいは「義」に合致して行われなければならないのである。政治が「道」「義」に合致すると、自然に人民の福祉は増大する。兆民は、利益や快樂を否定するのではなく、それを目的とする行為自体を否定する。


兆民と浅野の論争は、二人の間で起きるものだというよりも、兆民と他の民権論者の間で起きるものだというほうが適切なのかもしれない。「浅野の場合、立憲制樹立は快樂を目的としたものであるから、立憲制が樹立されたとき、またそれ以後には問題は残らなくなる。兆民の場合は、立憲制樹立後も、いぜん、『道理』の観点からの批判が続けられるのである」²¹。兆民と他の民権論者との間で一線を画するのは、「義」と「利」のどちらを優先するかという点にあるのである。その相違は、1889年の憲法頒布や1890年の国会開設に対する兆民と他の民権論者の反応の違いにも見えるだろう。憲法と議会という名前に満足した民権家とは違い、国会の審議によるものではない欽定憲法と、権限不十分な国会に対し、兆民は始終不満であった。それは「義」に合致していないからである。

では、彼の考えでは、「義」に合致する政治とは何なのか。まず考えられるのは彼が1872年から1874年春までのフランスで留学している時に接触したルソーに代表されるフランスの共和主義思想だろう。次は、『民約訳解』を手がかりに、兆民の「義」の政治に接近する。

『民約訳解』(1882年)はルソーの『社会契約論』を漢文訳したものである。兆民は、『民約訳解』の訳者緒言で以下のように述べた。「余蚤歳より嗜みて此

²⁰ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、122頁。

²¹ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、123頁。



の書を読み、久々にして得るところあるを覚ゆ。乃ち取りて之を訳し、其の解し難き処は従いて之に解を加え、名づけて民約訳解と曰う」²²。その言葉から、ルソーの『社会契約論』の兆民思想における重要性がわかるだろう。フランス留学時代にルソー思想やフランス共和主義思想に触れて、帰国後は漢学を再学習しながら、仏学塾を開設しルソー中心の自由民権思想を研究し続けている。『民約訳解』はその成果の一つだろう。

ルソーの『社会契約論』について簡単に説明する。

自然状態において、人間は彼らの存続を妨害する自然と対抗するために、個々の力を合わせて結合するようになった。その結合によって社会が形成される。しかし自然状態から社会状態になる過程で、さまざまな不平等が発生する。ルソーは、自然状態のもとでの人間の自由と平等を前提として、「強者之権」や「奴隷」権など、既成の学説や制度の不合理性を逐一指摘して、第一巻第六章で「社会契約」こそが社会形成の正当な原理だという結論に達した。社会契約の条件は各構成員はみなすべての権利や力を保留なしに共同体に譲渡する。その条件のもとですべての人は平等であるから、すべてを与えて、そして誰にもすべてを与えない。それで、各人がすべての人々と結びつきながら、自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由である²³。

社会契約論の虚構性について、ルソーは先に断っていた。「(社会契約の)この条項は、おそらく正式に公布されたことは一度もなかったのであろうが、いたるところにおいて同一であり、いたるところにおいて暗黙のうちに受け入れられ是認されていた」²⁴。しかし、実証主義者から見れば、誰も見たことのない、証明もできない社会契約論は全くの空想に等しいのである。ベンサムは『立法論』でルソーの社会契約論の虚構性を大いに詰問した²⁵。十九世紀では、自

²² 『民約訳解』全集一、134頁。

²³ このルソーの『社会契約論』についての説明は岩波書店版『社会契約論』の解説(河野健二氏)に参考しながら要約したものである。

²⁴ ルソー『社会契約論』桑原武夫、前川貞次郎訳、岩波書店、1954年、29-30頁。

²⁵ Jeremy Bentham, The theory of legislation [electronic resource], London: Routledge & Kegan Paul

自然科学の発展の影響で、経験重視の哲学、実証主義がつい登場した。兆民も実証主義に寄っているが、経験や科学上の検証を絶対視せずに人間の理性による推論も重視している²⁶。

しかし、当時の日本も実証主義の風潮が高まる一方で、ルソーの社会契約論やそれに基づく自由民権論に対して疑問に感じる人もたくさんいるだろう。ルソー学者・自由民権家である兆民は、それらの質問に対して、『民約訳解』第一巻第六章「民約」で以下のように述べた。

英吉利の勉雑母いう「婁騷の民約は、世いまだ若きもの有るを聞かず」と。彼れ豈に此の一段を読まず、故に是の言を為すか。婁騷もとより言えり「民約の条目、未だ曾て之を口に挙げ之を書に筆にせるもの有るを聞かず」と。蓋し婁騷尤も世の政術を論ずる者の往々いたずらに実迹に拠りて説を為すを悪む。故に本書、専ら道理を推して言を立て、義の当に然るべき所を論ず。而して事の有無は初より問う所に非ざるなる。勉雑母は用を論じ、婁騷は体を論ず。勉雑母は末を論じ、婁騷は本を論ず。勉雑母は単に利を論じ、婁騷は併せて義を論ず、其の合わざること有るや、固より宜なり²⁷。

ベンサム批判とルソーの言い分を述べた後、兆民はなぜ彼がルソーを擁護するのかを説明する。それはルソーが「専ら道理を推して言を立て、義の当に然るべき所を論ず」るからである。「事の有無は初より問う所に非ざるなる」とのように、ルソーははじめから、人間が社会契約を結ぶことが実際にあったかどうかを証明しようとしないう。ルソーが『社会契約論』を書いたのは、人間はどうやって社会結合の強い保護を受けながら、他人に圧迫されることなく前と同じように自由でいられるのかという問題に対し、社会契約論はその唯一の方法だからである。兆民はそれをきちんと理解した上で、ルソーを「専ら道理を

Ltd., 1931, p.73.

²⁶ たとえば、『続一年有半』で、兆民は、「たとひ科学の検証を経ずとも、道理上必ずあるべき、またあるべからざる事も、幾何もある」と述べた。中江兆民『一年有半・続一年有半』岩波書店、1995年、143頁。

²⁷ 『民約訳解』全集一、158頁。

推して言を立て、義の当に然るべき所を論ず」と評価しただろう。

さらに、兆民は、ベンサムについて「用を」「末を」「単に利を論じ」と評したのに対し、ルソーについては「体を」「本を」、利を「并せて義を論ず」と評した。政治について、「利益」から出発して考えるベンサムと、「自由平等」から出発して考えるルソー、兆民は明らかにルソーの立場を取るのである。

『民約訳解』の冒頭で、兆民は、「政、果して正しきを得べからざるか。義と利、果して合するを得べからざるか」²⁸という問題を設定している。つまり、兆民は『民約訳解』を通じて、義と利が合致する政治のあり方を考える。利は義より生ずるという考え方の持ち主であるから、実際は「義」の政治を考えるととも言えるだろう。

兆民は功利主義を否定しても、決して「公利」を否定するわけではない。政治の存在意義が人民のために自由民権を拡張し福祉を増大するにあると、兆民は認めている。だが、彼は「利」を目的としない。まず「義」の政治を作らなければならない。「義」の政治が成立すると、「利」は自然に生まれてくる。「義」と「利」についての考え方は儒教によるものであるが、私的道德と公的政治と結びつきがちな儒教とは違い、兆民はルソーの「社会契約論」から出発し、すべての人を視野に入れる自由かつ平等なる政治のあり方を考えるのである。

次節は、その「義」である政治を日本という国で実現しようとする兆民の方法を説明する。

²⁸ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、岩波書店、1983年、136頁。原文「わたしは、人間をあるがままのものとして、また、法律をありうべきものとして、取り上げた場合、市民の世界に、正当で確実な何らかの政治上の法則がありうるかどうか、を調べてみたい」ルソー『社会契約論』14頁。



第二節 君民共治

「民権これ至理なり、自由平等これ大義なり」(『一年有半』)¹のように、兆民の「義」の政治を一言でいうと、それは「自由・平等・民権」の政治である。兆民は民権自由について「漢土にありても孟軻、柳宗元早くこれを観破せり、欧米の専有にあらざるなり」²というように、民権主義は欧米の専有のものではなかったと主張した。しかし、孟子や柳宗元以外に「民」を政治の主眼に置く思想家や政治家はそんなに多くなかった。そもそも孟子のような民本思想と西洋の民主思想とは、人民は受動的に世話をされる者と主体的に政治に参加する者という本質的な違いがある。

西洋の民主思想は特定の思想、宗教、文化の中で、長い時間を経て発展してきたものである。民主制を日本に移植しようとするならば、日本の歴史、宗教、文化また固有の政治制度をまず考えなければならぬと思うが、兆民はそのことについてどう考えているのか。その問題の前に、まず兆民の思考方法を考える。

紳士君、豪傑君、南海先生三人の会話で成立した『三酔人経綸問答』(1887)では、極端の理想主義者の代表である紳士君は、「政理的進化の神」³の存在を信じている。紳士君は、政治社会は「専擅の制」「立憲の制」「民主の制」という三つの進化の段階があると考えた。その進化論は一直線で、自由平等への道にも少しも後退することがあれば、革命などの大惨事が起こっても当然のことだとした。その紳士君の進化論について、最も兆民の思想を代表できる南海先生は進化神の道は迂曲で「吾儕人類にして妄に進化神を先導せんと欲するときは其禍或は測る可らざる者有り 唯当に其往く所に随ふて行歩す可きのみ」⁴と反論した。そして進化神の悪む所は紳士君の言うように後退することではな

¹ 中江兆民『一年有半・続一年有半』岩波書店、1995年、56頁。

² 中江兆民『一年有半・続一年有半』岩波書店、1995年、56頁。

³ 『三酔人経綸問答』『中江兆民全集』八、184頁。

⁴ 『三酔人経綸問答』『中江兆民全集』八、257頁。



く、「其時と其地とに於て必ず行ふことを得可らざる所を行はんと欲すること」だと主張した。つまり自由平等の政治を実現しようとしたら、まず時勢や地方の風俗を考えなければならない。

そういう考え方はほかの文章でも見られる。『国会論』では、財産制限のある選挙制を支持する漸進家に対し、兆民は急進家の立場に立ち、普通選挙制を支持する。漸進家はすでに国会を実現したヨーロッパの国々の中でも、普通選挙制を採用した国は少ないので、日本も選挙制に制限をかけるべきだと主張する。それに対して、急進家は「我輩は唯正理公道に是れ従う者なり、我輩は泰西諸国の制度を講究するに於て唯其正理に合するの如何と公道に適するの如何を見るのみ」⁵、「泰西諸国各々其国会の構造に於て制度を相異にする所以のものは他に非ず、彼れ皆自国特異の歴史有り習慣有り衣食住並びに職業より起因せる気風有り」⁶と反論した。


これらの文で、兆民の思考方法がはっきり見えた。松永昌三氏は兆民の思考方法について、「まず第一に理義（理想、理論、急進）に徹して考え、その方向・指針を定め、次いで、利益（漸進）を考慮し、現実への対策を設定するというものであった」⁷という結論を出した。前節ですでに「利」は「義」の副産物だという兆民の考え方を紹介したので、「利益を考慮する」というよりは単に「現実への対策を設定する」のほうが適切なのではないかと思う。いずれにせよ、兆民は理想主義者であるが、決して現実を一切見ないような極端な理想主義者ではない。兆民は日本当時の政治の実情を考え、自由平等の政治を実現できる対策を考えていた。それは「君民共治」である。

兆民は1881年に『東洋自由新聞』で「君民共治之説」という文章を発表した。天皇の存在をめぐって論争し続けた日本の学者や政治家に対し、兆民は「共和政治」の名に惑わずに、日本は行政立法の権を人民が共有するという実質の「共

⁵ 『国会論』『中江兆民全集』十、62頁。

⁶ 『国会論』『中江兆民全集』十、63頁。

⁷ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、29頁。



和政治」つまり「君民共治」制を取るべきだと主張した。「君民共治」は文字どおりに君主（天皇）と人民はともに国を治めることで、即ちイギリスのような立憲君主制である。兆民の「君民共治」論を理解するためには、まず兆民の「共和政治」の定義を解明しなければならない。兆民の「共和政治」の定義は簡単に言うと、人民がある政治体の実質の主権者であることである。しかし、どんな状況で人民は実質の主権者だと言えるのか。次に『民約訳解』と『社会契約論』を通じて、兆民の「君民共治」論の構造を明らかにしたい。

兆民は『民約訳解』の叙で翻訳の意図を説明した。ヨーロッパ諸国は、ルソー、モンテスキュー、ロック、ベンサムなど哲学者の著作に啓蒙され、風俗を改易し政治制度を改革する。それを契機として、西洋文明が急速発展し、近代に入るのである。その哲学者の中で、ルソーはその第一人者だと思われる。なぜなら、それは、ルソー哲学の要約は「民をして自から修治せしめて、官の抑制する所と為る勿らしむるに在る」⁸からである。兆民は『民約訳解』を翻訳する目的は、「人民自治」「人民主権」の原理を日本人に紹介するためだと思われる。

ルソーの考えでは、自然状態の人間は「社会契約」を結ぶことで、「各契約者の特殊な自己に代って、一つの精神的で集合的な団体をつくり出す」⁹。それは国家または主権者と呼ばれ¹⁰、その意志は「一般意志」という。一般意志は「つねに正しく、つねに公けの利益を目ざす」¹¹。また、主権は人民全体の意志だという場合は、「この意志の表明は、主権の一行為であり、法律となる」¹²。その「社会契約」の条項について、ルソーは以下のように述べる。

われわれの各々は、身体とすべての力を共同のものとして一般意志の最高

⁸ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、132頁。

⁹ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、31頁。

¹⁰ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、31頁。

¹¹ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、46頁。

¹² 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、44頁。



の指導の下におく。そしてわれわれは各構成員を、全体の不可分の一部として、ひとまとめとして受けとるのだ。¹³

このように、ルソーは法律の正当性の根拠として、一般意志を提出したのである。自然状態にある人間は最初の合意で「社会契約」を締結し、社会状態に入る。「社会契約」を結ぶことで、ある社会に属するすべての人々が一つの精神的人格を作りだし、その意志は一般意志と呼ばれる。一般意志は人間の理性によって成立したものであるため、それは間違えることがなく常に正しい。「社会契約」によって、社会の人々は、その社会の精神的人格の「一般意志」に従うことを最初の合意で承認した。よって、人々はその具体化したもの、つまり法律を守る義務がある。「この契約は、何びとにせよ一般意志への服従を拒むものは、団体全体によってそれに服従するように強制されるという約束を、暗黙のうちに含んでいる」¹⁴。

しかし、ルソーの「一般意志」には一つの大きな問題がある。それはルソー自身も認めたように、「人民の決議が、つねに同一の正しさをもつ、ということにならない」¹⁵ことである。その原因は、「各個人は、人間としては、一つの特殊意志をもち、それは彼が市民としてもっている一般意志に反」¹⁶し、「私の利益をこころがける」¹⁷と考えられる。公けのことについて議論する時、もし多くの人々は「一般意志」を使用せず、「特殊意志」だけで決議する場合、その法律に正当性はあるのか。多数決では、その法律は一部の人間の「特殊意志」によって作られるものにすぎず、ほかの人々の自由や利益を侵害する法律になりかねない。もし正当性があるなら、人間の自由を圧迫する悪法にもかかわらず、それを守らなければならないことになるのである。もし正当性がないなら、法律を守らなくていいことになるのではないか。兆民はそれに対し、どう考えて

¹³ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、31頁。

¹⁴ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、35頁。

¹⁵ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、46頁。

¹⁶ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、35頁。

¹⁷ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、47頁。



いたのか。

松田宏一郎氏¹⁸によると、兆民は、『民約訳解』を人民自治の書として読めるように、前述した「最初の合意」から「一般意志」「法の正当性」にいたる立体的な論理構造をあえて平板化する。ある共同体は「最初の合意」で精神的人格を作り出すところは、兆民は、

民約すでに成る。是に於いてか、地、変じて邦と為り、人、変じて民と為る。民なる者は、衆意の相い結びて体を成す者なり。是の体や、議院を以て心腹と為し、律例を以て気血と為し、斯くて以て其の意思を宣暢する者なり。¹⁹

と翻訳する。民約の成立によって精神的人格が作り出されることはこの文には見えない。民約の成立に伴う変化は、ただ共同体が現れ、人々は孤立した個人ではなくその共同体の一部になるだけである。また、その翻訳に原文にない「議院」を加えていた。更に第二編第二章では、「皆な議院の允准を得るに非ざれば、視て公志と為す可からず」²⁰という原文にない「議院」の優越性を主張する文を書き加えていた²¹。兆民は法律の正当性は「一般意志」に基礎付けるのではなく、それは社会の構成員が議院あるいは国会で話し合っただけで決めたものだから、法律を守ることを義務付けるのである。

また「社会契約」の条項は正式に公布されたことは一度もなかったが、暗黙のうちに受け入れられ是認されていた²²ことについて、兆民は民約の旨は、「義に原づき情に本づ」²³くと解釈した。松田氏は兆民の社会契約の正当性は「人間の本性に照らして道義的に正しい」²⁴にあると指摘した。兆民は、人間は生

¹⁸ 松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、152-182頁。

¹⁹ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、160頁。

²⁰ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、175頁。

²¹ 松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、152-182頁：168頁。

²² 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、29-30頁。

²³ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、157頁。

²⁴ 松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3

得的に道德能力を持っていると考え、人民は民約など「外部権力の強制によらずに、自発的に秩序を守る」²⁵と主張する。次節と次章で詳しく説明するが、兆民は「議院」と「道德」を強調することで、ルソンの『社会契約論』の不足を補う。

人民主権は、主権は人民にあることである。具体的に言うと、社会の構成員はみな自分の属する社会の規則を決め、法律を作る権利を有することである。「法律を制定する」ことこそが主権の行使である。法律の正当性の根拠について、兆民とルソンは違う意見があるが、二人とも法律は社会全体の制定するもので、共同体の意志の表明だと考えている。

ルソンは『社会契約論』第二卷第六章で「法によって治められる国家を、その行政の形式がどんなものであろうとすべて、共和国とよぶ。なぜなら、その場合においてのみ 公けの利益が支配し 公けの事がらが軽んぜられないから。すべて合法的な政府は、共和的である」²⁶と述べている。兆民は国家の「行政の形式」について、訳文に「其の尊に居る者の帝と称し王と称するは、問う所に非ず」²⁷と補足した。更に解のところに「共和」という言葉の由来を紹介し、「共和」の本当の意味を読者に説明する。

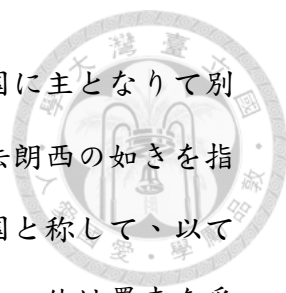
レビユブリック
法朗西言の列彪弗利は即ち羅馬言の列士、彪弗利二語の相い合せしもの、
蓋し列士は事を言うなり、務なり、彪弗利は公を言うなり、列士彪弗利は
即ち公務の義、猶お衆民の事と言わんがごとし。一転して邦の義を成す、
又た政の義を成す。中世以来、更に転じて民みずから治を為すの義を成す。
当今刊行する所の諸書、往々訳して共和となす。然れども共和の字面は、
本と此の語と交渉なし、故に従わざるなり。婁騒の時に前ち、並びに今代

月、152-182 頁：158-159 頁。

²⁵ 松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」『季刊日本思想史』第七十九号、2012 年 3 月、152-182 頁：165 頁。

²⁶ ルソン『社会契約論』桑原武夫、前川貞次郎訳、岩波書店、1954 年、59-60 頁。

²⁷ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、196 頁。



に至るまで、苟くも列彪弗利と言えは必ず、民みずから国に主となりて別に尊を置かざるもの、即ち弥利堅北部、瑞西、及び今の法朗西の如きを指す、是なり。其の余は或は帝制の国と称し、或は王制の国と称して、以て之を別異す。今、婁騒は乃ち云う「民みずから律例を為り、他は羈束を受くるところ無ければ、其の所謂る帝なるもの有ると、所謂る王なるもの有ると、之れ無きとに論なく、皆な之を自治の国と曰う」と。此の言や、遽に之を聞けば甚だ奇なるが如きも、徐ろに之を考うれば、此より明かなるは莫し。何となれば、民すでに自から律例を造為するの権を操る、則ち所謂る帝なるもの、所謂る王なるもの、皆な一長吏の類たるに過ぎずして、初より我の自から治を為すに害なきなり。²⁸

兆民はまず「共和」の意味は元々「公務」また「衆民の事」の意味で、転じて「民みずから治を為す」という意味になったと説明した。アリストテレス以来政体は統治の形態つまり統治者の人数を基準に分類されてきて「共和国」はアメリカ、スイス、フランスの如く、「民みずから国に主となりて別に尊を置かざるもの」とされてきたが、ルソーはそれに新しい定義を与えた。国が共同体の意思を表す法律で治められる時、人民全員が実質の主権者になり、それこそルソーが定義した「共和政治」である。もし人民が法律を制定する権利があれば、つまり人民は自分が作った法律によって管理される時、帝も王も「一長吏」、即ちただの行政機関にすぎないと兆民が考えている。

ルソ一流の「共和政治」を前提として、兆民は「君民共治」論を唱えたのである。『東洋自由新聞』に発表した「君民共治之説」(1881年)では、兆民は「共和政治(レスピユブリカ)」の意味について、「公衆ノ物ナリ公有物ノ義ナリ」と説明した後、

此公有ノ義ヲ推シテ之ヲ政体ノ上ニ及ボシ共和共治ノ名ト為セルナリ其本義此ノ如シ故ニ苟モ政権ヲ以テ全国人民ノ公有物ト為シ一ニ有司ニ私セザ

²⁸ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、197頁。

ルトキハ皆「レスピユブリカー」ナリ皆ナ共和政治ナリ君主ノ有無ハ其問
ハザル所ナリ²⁹

と述べている。君主がいてもいなくても、政権は全国人民の公有物だという
場合、共和政治である。更に共和制と思われるフランスとイギリスの政治の実
態を比較する。イギリスは立憲君主制だと思われるが、その首相は国王の指名
で議院の許可を得て選出し、その法律は民選議員の議定するもので、「行政立法
ノ権並ニ皆人民ノ共有物」³⁰だから、立派な「レスピユブリカ」の国である。
兆民は、「共和」という名にこだわるのではなく、「行政立法ノ権並ニ皆人民ノ
共有物」という実を求めるべきだとした。

最後に兆民は「共和政治」の代わりに「君民共治」という言葉を使う理由を
述べた。それは共和制の支持者と天皇制の支持者が天皇の存在をめぐる論争を
調停するためである。天皇制を支持する人は、共和制で天皇の存在が消される
ことを心配し、共和制を反対するのである。それに対し、共和制を支持する人
は、アメリカやフランスのような政体をめざし、天皇を否定するのである。両
派の論争について、兆民はいずれも名称にこだわる皮相な見解だと批評し、「共
和政治」の名称に惑わされないように、「レスピユブリカ」の名を問わずその実
を主として「共和政治」を改めて「君民共治」と称するのである³¹。また「君
民共治ノ方今ニ行ハル、者ハ嚮キノ所謂英国是レナリ」³²と述べ、日本の習う
べき対象はイギリスの立憲制だとした。

井田進也氏³³は、『民約訳解』に収められた『社会契約論』第二巻第六章まで
の内容は、人民主権の原理論に当たる部分で、それ以降の現実論の中に、兆民
はその原理論を日本において実現するための具体的方法を読み取ったと述べて
いる。理想は『民約訳解』で紹介した人民主権、人民自治という政治制度だが、

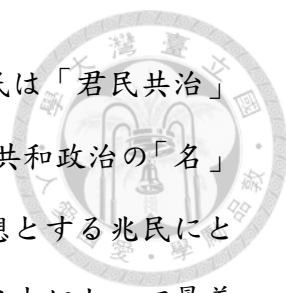
²⁹ 「君民共治之説」『中江兆民全集』十四、11頁。

³⁰ 「君民共治之説」『中江兆民全集』十四、11頁。

³¹ 「君民共治之説」『中江兆民全集』十四、12頁。

³² 「君民共治之説」『中江兆民全集』十四、12頁。

³³ 井田進也『中江兆民のフランス』岩波書店、1987年。



現実には不可避的な天皇制の問題がある。その対策として兆民は「君民共治」の説を提出したのである。井田氏は、兆民の「君民共治」論は、共和政治の「名」や「形態」よりもその「実」を取る理論であり、民主制を理想とする兆民にとって、君民共治は決して満足な制度とは言えないが、当時の日本にとって最善の制度だと考えられたと指摘した。

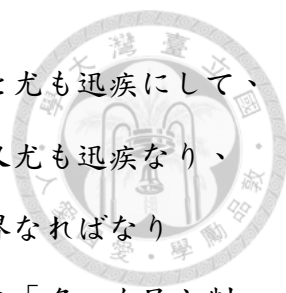
松永昌三氏³⁴も兆民の君民共治論について、「君主の形式的有無は問わないので、その実質において、人民主権を妨害する君主の有無は問題とされている」³⁵と述べ、兆民は「君民共治」によって、実質的に人民主権の政体を作り出そうとして、「君民共治」という表現は、共和政治反対者への説得であったと指摘した。

『三酔人経綸問答』では、紳士君は「專擅—立憲—民主」という政体進化の三段階を主張し、立憲制では人民は自由権利を持っているが、民主制では更に特権階級を消滅し全員平等になり、最も立派な政治政体だとした。

英国の政を察する時は名は立君と曰ふと雖も実は民主国と甚だ相異なることなくして、君主挾有する所の二三特権を除非する時は其民主国の大統領に異なる所は唯世々相承くるの一事有るのみ、是を以て西土の学士政術を論ずるに於て、往々英国の政度を以て民主の制に列して北米聯邦及び仏蘭西、瑞西の諸国と別異することなきは、此れが為めなり、然りと雖も所謂名は実の賓なるが故に、其实有りて其名有るは固より佳きも其实なくして其名有るが如き事理に於て未だ得たりと為さず、且つや王家儼然として万民の上に臨み世々相ひ承け又五等爵位の設有りて亦世々相ひ承けて夫の平等の大義未だ完全ならざるより、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、怪むことなきなり、

³⁴ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、107頁。

³⁵ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、107頁。



人類なる者は他の動物に比すれば夫の進化の理に循ふこと尤も迅疾にして、
学士論者は他の人類に比すれば夫の進化の理に循ふこと又尤も迅疾なり、
而して民主の制は正に政事的進化の理に係る第三步の境界なればなり

紳士君は、イギリスは民主制の「実」が有るが、やはりその「名」も民主制にすべきだとし、君主や王室は持っている特権が少ないが、君主や王室が存在する限り、真の平等にならないと主張する。民主制こそが、自由と平等の大義を実現した進化の頂点であり、学者たちが努力して実現しようとする目標である。

紳士君の主張から見ると、兆民の理想または最終的目標はやはり自由平等の政治だと考えられる。しかし、天皇の存在は当時の民権論者の不可避の問題である。「君民共治」論は、社会は完全に平等にならないが、天皇が存続しても完全な自由民権の政治になれると、兆民が考えだした対策である。自由民権を人民に返し、人民を国の真の主人にする「君民共治」が実現した後、如何に完全に平等の社会を実現するのかは、その時の学者たちの課題である。井田氏の指摘のように、兆民は「君民共治」が当時の日本にとって最善の制度だと考えていたのかもしれない。



第三節 リベルテモラル

前節で、兆民は、人間は生得的に道德能力を持ち、人民は自発的に秩序を守るといふ考え方の持ち主だと言ったが、この節で、そのことについて説明する。兆民の道德観と自由観は強く連結しているから、まず兆民の自由観を紹介する。宮村治雄氏¹は、「自由」の概念を中心として、日本の政治思想史を通観した。その論文を参照しながら、そこで分析された福沢諭吉および植木枝盛の自由観との対比を通じて、兆民の自由観の特徴を見る。

明治初期、福沢諭吉は最初に西洋の「自由」の概念を日本人に紹介した啓蒙思想家の中の代表的な一人である。福沢は、西洋の「自由」の概念を、近代以前の日本の「自由」の概念「我儘放盪にて國法をも恐れず」²と区別するために苦心した。自然状態の人間が持っている「天賦の自由」の一部を放棄し、より多くの「処世の自由」を手に入れるという「社会契約」的な自由論を通し、「『天賦の自由』から『処世の自由』へという変化の過程の中に西洋的『自由』の提示する新たな意味を発見しようとした」³。

處世の自由とは、人々此世に處して、其世俗人間中の一人たる身分を以て受け得たる所の自由なれば、天賦の自由に人為の法を加へて稍々其趣を變じ、以て天下一般の利益を謀りたるものなり。之に由て考ふれば、法律を設けて人を害するの罪を制するは、其狀或は人の天賦の自由を減するに似たれども、其實は之に由て大に處世の自由を増加せり。⁴

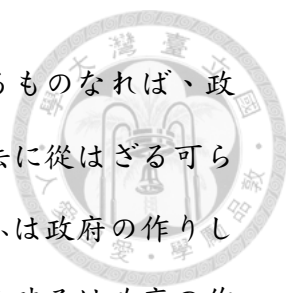
近代社会では、その自由は何でもしてもいい全く拘束のないような「我儘放盪」な自由ではなく、一部の「人を害する」天賦の自由を減じ、より多くの「処世の自由」を増加すると、福沢は主張する。そして、人民と政府と法律の関係について、福沢は以下のように述べる。

¹ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の觀念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年。

² 「西洋事情初編」『福澤諭吉全集』一、290頁。

³ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の觀念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年、186頁。

⁴ 『西洋事情二編』『福澤諭吉全集』一、496頁。



政府は既に國民の總名代となりて事を為す可き權を得たるものなれば、政府の為す事は即ち國民の為す事にて、國民は必ず政府の法に従はざる可らず。是亦國民と政府との約束なり。故に國民の政府に従ふは政府の作りし法に従ふに非ず、自から作りし法に従ふなり。國民の法を破るは政府の作りし法を破るに非ず、自から作りし法を破るなり。其法を破て刑罰を被るは政府に罰せらるゝに非ず、自から定めし法に由て罰せらるゝなり。この趣を形容して云へば、國民たる者は一人にて二人前の役目を勤るが如し。即ち其一の役目は、自分の名代として政府を立て一國中の悪人を取押へて善人を保護することなり。其二の役目は、固く政府の約束を守り其法に従ひ保護を受ることなり。⁵

また、国家を会社に例える。

譬えばこゝに百人の町人ありて何とか云ふ商社を結び、社中相談の上にて社の法を立てこれを施し行ふ所を見れば、百人の人は其商社の主人なり。既にこの法を定めて、社中の人何れもこれに従ひ違背せざる所を見れば、百人の人は商社の客なり。故に一國は猶商社の如く、人民は猶社中の人の如く、一人にて主客二様の職を勤むべき者なり。⁶

「福沢における『天賦自由』論は、人々が『社中』を取り結んで自ら規則を決め、自らその規則に従って『社中』を運営する自発的な結社の論理と、それを政治社会に投射した『社会契約』の論理を、もう一つの契機としていた」⁷。政府は人民全員の代理であり、人民はその政府の作った法律を守ることは、自分の作った法律を守ることに等しい。すべての國民は、「自分の名代として政府を立て一國中の悪人を取押へて善人を保護する」役目と、「固く政府の約束を守り其法に従ひ保護を受る」役目、二つの役目がある。しかし、宮村氏によると、

⁵ 『學問のすゝめ』『福澤諭吉全集』三、63-64頁。

⁶ 『學問のすゝめ』『福澤諭吉全集』三、70頁。

⁷ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の觀念を軸にして—』、放送大学教育振興會、2005年、188頁。

福沢の「天賦自由」論と、「政府と人民の約束」論には、政治理論としての曖昧さがある。

実際、福沢は、明治政府自体を「既に国民の総名代となりて事を為す可き権を得たる」ものとし、その「政府の作りし法」を直ちに「自ら作りし法」とみなすことで「国法の貴き」ことを根拠付けようとしていたとさえいえる。福沢の意図が「守て便利なる法」を活用することで「一身の独立」を確保しようとするににあったとしても、福沢の議論に潜む「約束」の虚構性は明らかであり、その帰結は「法を是非すること」への制約のみならず、「天賦の自由」を侵犯した場合の対抗を極めて限定的なものとしたことに現れていた。⁸

政府は人民の授権を得て、代理として国の法律を作り、国のあらゆることを決める。人民は代理権を政府に与えたので、その法律を守ることと自分の作った法律を守るとは同じことであるため、法律を守る義務がある。しかし、政府と人民の間の「授権」と「代理」についての「約束」の論理は曖昧で虚構的である。福沢の論理においては、虚構的な「約束」に根拠付ける政府は、巨大な権力を持ち、人民の生存権など捨ててはいけない「天賦の自由」を侵害することもあるかもしれない。しかも人民はそれを反抗する正当性もない。

さらに、「自由と我儘との界は、他人の妨を為すと為さゞるとの間にあり」⁹のように、福沢の思考においては、「民衆の自由と社会秩序とは限界点において必らず矛盾するのであり、それを規制する原理は、他人の妨げをするか否かという形で外的に設定される以外にないのである」¹⁰。米原謙氏によると、こうした一見近代的に見える自由観は、民衆の自由の衝突を調整するために政府が

⁸ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年、189頁。

⁹ 『學問のすゝめ』『福澤諭吉全集』三、31頁。

¹⁰ 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年、206—207頁。

設けられたとされ、天皇制の支配原理と密通していた。¹¹

初期の福沢の自由論は、明らかにルソーの『社会契約論』の影響を受けていたが、福沢はルソーとは一つ大きな違いがある。それは、主権者は政府と人民のどちらにあるのかということである。ルソーは、政府と「社会契約」によって成立した国家あるいは共同体を区別し、政府はただ主権者の意思の執行機関に過ぎないと考える。しかし、福沢は政府と国家を混同している。政府と国家の区別をつけないと、政府は共同体の意思を代表できる、実質の主権者になるのである。前に話した宮村氏の指摘した福沢自由論の問題点は、このような政府の優越性によって生じたものだと思う。

次は植木枝盛の自由論を検討する。植木は明治の啓蒙思想家の加藤弘之の影響を受け、「自由」を人間の本性だと考え、「自然の自由」と区別した「社会の自由」を、更に「私事の自由権」と「公事の自由権」と分ける。¹²「私事の自由権」は参政権以外の市民権であり、「本来天ヨリ賜ハル」権利である。「公事の自由権」は国の政治に参与する権利であるが「その本天より稟けたるに非ず、一人の身分に具はるにあらず、国家を結び、政府を建て然して後に得るもの」¹³である。「公事の自由権」がないと、「私事の自由権」も固く保ち得ないと、植木は「公事の自由権」の重要性を強調した。

植木と加藤の違いは、「公事の自由権」に対する考え方にある。加藤は、「私事の自由権」の天賦性を肯定するが、それは「公事の自由権」の要求を「時期尚早」として退ける根拠を作ろうとする意図の下になされていた。それに対し、植木は「私事の自由権」を徹底することを通して、「私事の自由権」を保護する手段としての「公事の自由権」の必要性を、加藤以上に明確に自覚したのであ

¹¹ 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年、207頁。

¹² 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年。

¹³ 「民権自由論二編甲号」『植木枝盛集』一、154頁。

る。¹⁴


「天賦の自由」（「自然の自由」）と「処世の自由」（「社会の自由」）の境界を「社会契約」の理論で定める福沢と比べると、植木の自由論では「自然の自由」と一部の「社会の自由」（「私事の自由権」）の境界線は曖昧であり、「社会の自由」の中の「公事の自由権」の重要性は区別され強調される。植木は「社会契約」の理論に対して批判的な態度を取る。

蓋シ今彼ノ国家ハ衆民ノ約束ヲ以テ立ツル所ニシテ、已ニ保護ノ事ヲ衆民ノ委員即政府ニ任ズルコトヲ約束スレバ、政府ノ威権ハ人民ノ遵奉スベキモノ也ト云ヘルガ如キハ、即是レ「ルーソー」ノ私論ニシテ《「ルーソー」ノ論ハ国家ノ主権ヲ以テ天下一般ノ意思ニ在リトシ、億兆ノ共ニ欲スル所ハ法トナリ、共ニ欲セザル所ハ法トナラザル者トシ、唯リ一般意思ノ向フ所ヲ以テ総テ法ノ根原トシ、一般ノ意思ナレバ即復其善惡可否ヲ論ズルコトナク、且ツ少シモ之ヲ制限スルコトナシト為リ》、天下ニ通ズルノ説ニ非ズ。宜ナル哉、世界ノ広キ各国ノ多キモ亦未ダ此ノ如キモノアルコトナキナリ。畢竟人民ノ其社会ニ在ルヤ、只我權利ヲ以テ自ラ好デ之ニ入りシノミ。蓋シ權利ハ政府ヨリ重ク、政府ハ權利ノ為メニ設クルノミ。ソレ然リ。人寔ニ己レノ権ヲ以テ己レガ好ミニ循ヒ以テ其社《即社会》ニ入りシモノナレバ、更ニマタ己レガ権ニヨリ自ラ好デ之ヲ出ヅルコトヲ得ベシ。是レ至当ノ事也。¹⁵

前節ですでに述べていたが、ルソーの「一般意志」は人民の自由権利を侵害する可能性がある。「一般ノ意思ナレバ即復其善惡可否ヲ論ズルコトナク、且ツ少シモ之ヲ制限スルコトナシ」のように、「一般意志」論の下では、人民は公権力を制限することが難しい。ルソーの考えでは政府はただ主権の執行機関に過ぎないが、実際の執行者は政府に勤める役人である。役人は「一般意志」のも

¹⁴ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年、205頁。

¹⁵ 『赤穂四十七士論』『植木枝盛集』一、48頁。



とでその意志を執行すべきだが、彼らもまた「特殊意志」のある国民である。その「特殊意志」によって、権力は濫用されることもある。植木は、そういうルソー流の自由論の危険性を気づき、民権家の立場で「権利ハ政府ヨリ重ク、政府ハ権利ノ為メニ設クルノミ」と、人民の自由権利を強調する一方、政府の権力の正当性を弱くする。

植木は、権利を保護するために、憲法を制定する必要があると主張する。しかし、植木の憲法への関心は、絶えず民権の「国家」や「憲法」に対する価値的先行性の原則によって根拠付けられていた。¹⁶

民権ヲ拡張スルニハ預メ限度ヲ加ヘザル可カラズ、何ヲカ限度ト云フ、憲法ニ制セラレ法律ヲ至尊トシテ民権ヲ其下ニ拡張スルヲ云フ也ト。何ゾ其レ民権ヲ賤ムルノ孔矣ヤ。¹⁷

このように、植木は「民権」の優先性を強調し、憲法も法律も民権を制限することができないと主張した。彼はさらに私擬憲法の『東洋大日本国国憲案』を提案し、その中に専制に対する「抵抗」の権利と義務を明文化した。¹⁸

思想セヨ思想セヨ。天我ニ賦スルニ思想ノカヲ以テシ、我ニ許スニ其自由ヲ以テス。故ニ吾人ハ思想ニ制限隔域ナシ。一身一家ノ事ハ固ヨリ論ヲ須ヒズ、一国モ足ラズ、一洲モ足ラズ、地球亦足ラズ、我大陽属亦足ラズ、各恒星亦足ラズ、各星団ニ至ルマデ都テ造化ノ在ル所皆我思想ノ管下ナリ。我思想ハ這ノ至広極大ノ上ノ領主ナリ、抑モ亦尊哉。¹⁹

植木は、あらゆる物事の根源を人間の「思想ノカ」に見出し、その「思想」の拡充の中に「我」の世界に対する自由の根拠を求めた。²⁰ 植木にとって、「天賦自由」の拡張は絶対的で、「政府」や「法律」「公事の自由権」の主張は全部

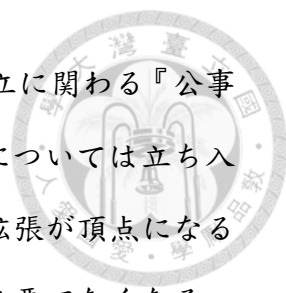
¹⁶ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年、208頁。

¹⁷ 「民権ハ憲法ノ奴隸ニ非ズ」『植木枝盛集』三、234頁。

¹⁸ 第四編の第六十四条、第七十条、第七十一条、第七十二条などがある。

¹⁹ 「思想論」『植木枝盛集』三、53頁。

²⁰ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年、214頁。



「天賦自由」を守るために存在するのである。「植木はその設立に関わる『公事の自由権』を要求したのであるが、しかしその積極的な意義については立ち入って考えることはなかった」²¹。こうなると、「天賦自由」の拡張が頂点になる時、国家や法律はいらなくなる。そして「公事の自由権」も必要でなくなる。むしろ、国家や法律の存在は「天賦自由」が極致になることを妨げると言えるのだらう。

植木は、「自由」を人間の本性だと思い、それを保護するために、「公事の自由権」を主張し、自由民権運動に参加したのである。しかし、植木は個人の自由を強調しすぎるせいで、国家や社会そのものの形成や仕組みに対する解釈は不足であった。また、人は生きている限り、国民と国家の関係だけではなく、他人との関係は一番自身に関わる問題である。植木の自由論は、人と人の人間関係をうまく処理できるのか。「天賦自由」はいったいどこまで拡張すればいいのか。以上は植木の自由論に対する筆者の疑念である。

本節の冒頭で提示したように、兆民は、人間は生得的に道德能力を持ち、人民は自発的に秩序を守るという考え方の持ち主である。それは兆民の自由論をほかの思想家と区別する最も大きな特徴であり、それで福沢の自由論と植木の自由論の問題との相違があらわれてくると思う。

兆民の自由論はルソーの自由論を受け継いでいた。ルソーが『社会契約論』で挙げた三つの自由「自然的自由」「社会的自由」「道德的自由」の中で、兆民が最も強調しているのは「道德的自由」である。兆民は、時々違う言葉を使っているが、たとえば「道德ノ自由」「心之自由」「心思の自由」や「リベルテーモラル」はすべてこの「道德的自由」と同義である。

『東洋自由新聞』第一号社説で兆民は自由を「リベルテーモラル（即チ心神

²¹ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の觀念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年、217頁。

ノ自由)」と「リベルテポリチック（即チ行為ノ自由）」の二種に分けた。²²リベルテポリチックは、思想、言論、集会、出版などの人の行為に関わる自由であり、政治的権利あるいは市民権を指している。それに対して、「リベルテモラル」については、以下のように述べている。

第一リベルテモラルトハ我ガ精神心思ノ絶エテ他物ノ束縛ヲ受ケズ完全發達シテ余力無キヲ得ルヲ謂フ是レナリ古人所謂義ト道トニ配スル浩然ノ一氣ハ即チ此物ナリ内ニ省ミテ疚シカラズ自ラ反シテ縮キモ亦此物ニシテ乃チ天地ニ俯仰シテ愧怍スル無ク之ヲ外ニシテハ政府教門ノ箝制スル所トナラズ之ヲ内ニシテハ五慾六悪ノ妨碍スル所トナラズ活潑々転々トシテ凡ソ其馳驚スルヲ得ル所ハ之レニ馳驚シ愈々進ミテ少シモ撓マザル者也故ニ心思ノ自由ハ我ガ本有ノ根基ナルヲ以テ第二目行為ノ自由ヨリ始メ其他百般自由ノ類ハ皆此ヨリ出デ凡ソ人生ノ行為、福祉、学芸皆此ヨリ出ヅ蓋シ吾人ノ最モ当サニ心ヲ留メテ涵養ス可キ所此物ヨリ尚ナルハ莫シ²³

「リベルテモラル」についての説明にある「浩然ノ一氣」「内ニ省ミテ疚シカラズ自ラ反シテ縮キ」「天地ニ俯仰シテ愧怍スル無ク」は、いずれも『孟子』を典拠とするものである。²⁴そこでの意味は、道徳性は人間の心に生得的に内在するものであることを強調している。²⁵「リベルテモラル」が生得的に内在することは「我ガ本有ノ根基」という表現によってさらに改めて確かめられる。そしてそれは「活潑々転々」で、その能動性を表現している。

「外ニシテハ政府教門ノ箝制スル所トナラズ」のように、朱子学以来の「封建道徳の如き社会秩序の規範との連続性はすでにたたれ」、「人間はもはや生得

²² 『中江兆民全集』十四、1頁。

²³ 『中江兆民全集』十四、2頁。

²⁴ 「我善く吾が浩然の気を養う（上冊、122頁）」「自ら反みて縮ければ、千万人と雖も吾往かん（上冊、116頁）」「仰いで天に恥じず、俯して人に忤じざる（下冊、340頁）」。（小林勝人訳注『孟子』岩波書店、1968年）

²⁵ 宮城公子「一つの兆民像—日本における近代的世界観の形成」『幕末期の思想と習俗』ペリカン社、2004年、136頁。



的に社会性を帯びることなく、孤立した個人である」²⁶という。兆民は、外部の規制によってではなく、人間自らの生得的に内在する自発的・能動的な道徳能力で物事を判断すべきだと主張する。

兆民の「リベルテーモラル」は、留学の時に接触したフランス共和派の影響が大きいが、その概念自体は、もともとはルソーが『社会契約論』第一編第八章で言及したものである²⁷。

わたしたちは、人間をして自らのまことの主人たらしめる唯一のもの、すなわち道徳的自由をも、人間が社会状態において獲得するものの中に、加えることができよう。なぜならば、たんなる欲望の衝動〔に従うこと〕はドレイ状態であり、自ら課した法律に従うことは自由の境界であるからだ。

28

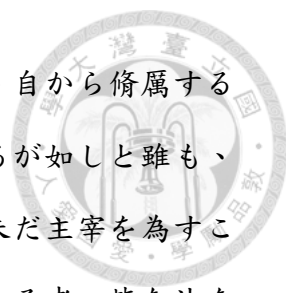
ルソーは、自然状態から社会状態への過程で、人間が個人の能力以外に制限を持たぬ自然的自由を失う代わりに、一般意志によって制約されている市民(社会)的自由を獲得するとし、社会状態においてはじめて、人間は「自らのまことの主人たらしめる」「道徳的自由(liberté morale)」を得ると述べている。なぜならば、自らの欲望の衝動に従うことは奴隷で、自ら課した法律に従うことは自由だからである。法律は共同体の一般意志によって作られ、つまり自分の理性によって作られたものと同じだから、法律に従うことは自分の理性にことと変わらないことになる。よって、法律に従うことは実は自由なのである。それはルソーの「一般意志」論で出した結論だが、前節で述べたように、法律は却って人の自由を妨害する危険性もある。

兆民は、『民約訳解』で「リベルテーモラル」を「心之自由」と訳し、その意味に対して以下のような解釈をつけていた。

²⁶ 宮城公子「一つの兆民像—日本における近代的世界観の形成」『幕末期の思想と習俗』ペリカン社、2004年、137頁。

²⁷ 米原謙『兆民とその時代』昭和堂、1989年。

²⁸ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、37頁。



邦国いまだ建たざるの時、人々慾を縦ままにし情に徇い、自から脩厲することを知らず 故に貌に就きて觀れば 極めて活潑自由なるが如しと雖も、実は形氣の驅役する所と為るを免れず、本心はじめより未だ主宰を為すこと能わず、奴隸の類に非ずや。民約すでに立つ、凡そ士たる者、皆な法を議するに与らざる莫し。故に曰く「我より法を為る」と。法制すでに設けらる、皆な相い率いて之に循わざる莫し。故に曰く「我より之に循う」と。夫れ自から法を為り、而して自から之に循えば、則ち我の本心、曾て少かも抑制を受くること有らず。故に曰く「心胸綽として余裕あり」と。²⁹


「本心はじめより未だ主宰を為すこと能わず 奴隸の類に非ずや」のように、兆民は、人間が奴隸状態から脱出するには、本心（良心）で自分を主宰しなければならないと考えている。一般意志によって作られたとはいえ、「自ら課した法律」という外面的規範を作ることを強調したルソーと違い、兆民はあくまでも内面的道徳を強調した。また、人と人の自由の衝突の調整を政府に頼る福沢と、自己の自由を強調しすぎる植木と違い、兆民は、「自己の自由と他者の自由の対立衝突を自発的に調整する精神作用として、道徳を重視したのである」³⁰。

儒教の道徳は自発的に人と人との間の秩序を維持するという考えはないと言えないが、礼儀を強調する面もある。そのせいか、儒教のいう道徳倫理は形式化されがちで、また、統治者の都合で利用されともすれば、民衆の自由を束縛するものになりがちである。何も考えずに盲目的に古い慣習的な倫理道徳に従うのではなく、自分の心が基準となって、あらゆる行動は自分の「本心」に従わなければならないと兆民は考えていたのである。兆民は「リベルテモラル」を強調することによって、封建社会より独立した近代的人間観を構築したのである。

人間の自然的諸欲望を第一義として肯定する『社会契約論』に対して、「内二

²⁹ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、166-167頁。

³⁰ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、45頁。



シテハ五慾六悪ノ妨碍スル所トナラズ」という表現のように、兆民は欲望と悪を並列し、欲望を第一義として肯定していない。³¹社会契約は、個人の権利(自由)の相互性によって成り立っている。人間は諸々の欲望を満足させるために、所有権や居住権などの権利を主張する。相手の権利を認めた上で、また自分の権利を保障するため、あえて契約を結び自ら権利の一部を放棄し、その結果としてより大きな権利を手に入れるという構造である。しかし、兆民は「自然的諸欲望の第一義性の肯定が弱い結果として、個人の権利の相互性の承認による契約の締結という契機が弱まらざるを得ない」³²のである。以上のように、近代的社会が成り立つ原理については兆民とルソーに違いがある。社会契約の締結によって、近代的社会を成立させようとするルソーに対し、兆民は「行為ノ自由ヨリ始メ其他百般自由ノ類」「凡ソ人生ノ行為、福祉、学芸」は皆「リベルテーモラル」により成立するとして、人間の自発的・能動的道德によって、近代的社会を構築しようとした。

法律ではなく、政府でもなく、兆民は人間関係の秩序の調整を人間の内在的な道德能力に頼り、その道德能力を信じる。なぜ兆民はそれを信じて揺るがないのか。その理由は、兆民は自然状態においても人間は社会性を持つ動物だと信じるからではないかと思われる。

ルソーは、最初の社会について、「あらゆる社会の中でもっとも古く、またただ一つ自然なものは家族という社会」³³だと述べている。子供は自分の保存のために父親を必要とする。その必要がなくなると、その自然の結びつきは解け、父も子もふたたび独立するようになる。「もし、彼らが相変わらず結合しているとしても、それはもはや自然ではなく、意志にもとづいてである。だから、家

³¹ 宮城公子「一つの兆民像—日本における近代的世界観の形成」『幕末期の思想と習俗』ペリカン社、2004年、141頁。

³² 宮城公子「一つの兆民像—日本における近代的世界観の形成」『幕末期の思想と習俗』ペリカン社、2004年、141頁。

³³ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、16頁。

族そのものも約束によってのみ維持されている」³⁴。親子が相変わらず結合している意志そのものが人間の社会性であるが、それは約束によって維持されている社会であり、「不自然」な社会である。自然状態の人間は、社会状態の人間とは全然違う生きものであり、社会性を持っていない。人はひとたび結合しようとする「約束」をすると、社会的動物になる。その変化は不可逆的である。

自然状態から社会状態への、この推移は、人間のうちにきわめて注目すべき変化をもたらす。人間の行為において、本能を正義によっておきかえ、これまで欠けていたところの道德性を、その行動にあたえるのである。その時になってはじめて、義務の声が肉体の衝動と交代し、権利が欲望と交代して、人間は、その時までは自分のことだけ考えていたものだが、それまでと違った原理によって動き、自分の好みにきく前に理性に相談しなければならなくなっていることに、気がつく。³⁵

ルソーは、人間は社会状態になってはじめて道德性を有すると主張したが、兆民は「心思ノ自由ハ我が本有ノ根基ナル」と述べ、自然状態においても社会状態においても、人は「リベルテーモラル」という道德性を生得的に持っているとして主張した。

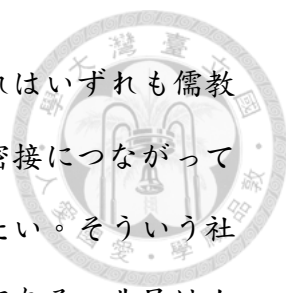
家族は唯一自然な社会だとするルソーに対し、兆民は家族以外の社会の自然性を認める。兆民は、「人の相い聚りて党を為すや、其の類また蕃し。其の最も首に起り、且つ最も自然に出づるもの、家族に踰る莫し」³⁶と翻訳し、家族はあらゆる社会の中で一番自然なものだとし、つまり家族のほかに自然な社会はまた存在するという意味である。兆民の考えでは、人間は本当は生存のためでなくても特に理由がなくても結合しようとしている。そういう社会性は人間の本性であり、他人と結合していない自然状態の人間も持っているのである。

また、親子の関係に対し、兆民は、原文にない「(子供が親に対して) 事ごと

³⁴ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、16頁。

³⁵ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、36頁。

³⁶ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、140頁。



に必ず咨稟して而して後ち行う」「父の尊」と書き加えた。それはいずれも儒教的な倫理観である。兆民にとって、人間の社会性と道徳性は密接につながっている。人は誰かとつながりたい。そして相手を気遣ってやりたい。そういう社会性あるいは感情を持っているからこそ、人間は道徳的動物である。兆民は人間関係を儒教的に捉えていたが、それは儒教がしばしば強調する礼法のような外部的規範ではなく、人間の生まれながらの他人を愛する心で人間関係を調和するのである。

兆民は「原政」という文章で理想の政治について述べた。兆民は、「政の帰趣と為す所果して安くに在るか、民をして政を用うることなからしむるに在り」³⁷と述べ、最も理想の政治状態は人民が政治に用がない状態だとした。なぜなら、「民の夷を乗るや是の懿徳を好む」「民既に夷を乗るの心あれば則ち以て善に移るべし、既に善に移れば則ち以て徳に安んずべし、民の徳に安んずるや、法令設けずして可なり囹圄置かずして可なり、兵戈用いずして可なり誓盟結ばずして可なり」³⁸からである。その理想の政治社会を実現する方法は三代の聖人の方法である。


学校の設けは国都より以て閭閻に達し、而して其の以て教と為す所は、曰く君臣の義なり父子の親なり夫婦の別なり長幼の序なり朋友の信なり、是れ皆身を修め人を治める所以のものに非ざるなし、故を以て民は徳義に嚮往して利欲の為に侵乱されず、夫れ民徳義に嚮往すれば、即ち浸漬積累の効は以て至善の地に達すべし、以て自治の域に造るべし、余聞く、仏人蘆騷書を著して頗る西土の政術を譏ると、其の意蓋し教化を昌んにして芸術を抑えんと欲す、此れ亦た政治に見るある者ならんか、³⁹

兆民は儒教の五倫の言葉をそのまま使い、堅苦しい感じはしたが、三代の法は本当はただ人であれば必ずある感情を働かせるだけではないか。人の生得的

³⁷ 「原政」『中江兆民全集』十一、16頁。

³⁸ 「原政」『中江兆民全集』十一、16頁。

³⁹ 「原政」『中江兆民全集』十一、17頁。



に具有する感情や社会性を培養すれば、人は自然に他人のことを考慮する。他人のことを考慮すれば、自分の利益だけを考えるのではなく、他人や公共の利益を考えるのである。社会の全員がそういう感情能力を働かせば、社会の気風は日々によくなっていくだろう。

最後の部分について、米原謙氏は、「原政」は「儒教的な徳治主義をルソーの政治論に結びつけた」⁴⁰と指摘した。理想の社会の様子について、たしかに兆民とルソーの考えは似ているが、人間観や社会の形成に対する想像は少し違う。前節で話した兆民は『社会契約論』における「最初の合意」や「一般意志」の働きを弱くするのは、単に松田氏が指摘したように『社会契約論』を人民自治論の書として読めることだけではなく、彼とルソーの人間観のこのような本質的な違いによるのではないかと思う。兆民にとって、人は自然に社会性を持っているから、人間を自然状態から社会状態へと転換する「最初の合意」の重要性も弱くなる。人は生得的に道徳性を以て自発的に他人との自由の衝突を調整するから、外部的規範の法律もその正当性の根拠である「一般意志」の重要性も弱くなる。兆民はルソ一流の自由論を受け継いだが、その根底はやはり儒教的な道徳観と人間観である。

⁴⁰ 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年、85頁。



第四節 小結

第一章では、兆民の理想的な政治や自由観、人間観について説明した。兆民は当時日本主流の功利主義を批判し、「利」は「義」より生ずるものだとし、利益を求めるのではなく、「義」である政治を求めるべきだと主張した。兆民のいう「義」の政治とは、自由平等を実現した政治つまり民主共和政である。しかし、日本は天皇制国家であるため、当時の多くの人にとって、民主共和制を実施するために、必ず天皇の存在に挑戦しなければならない。

しかし、兆民にとっては、民主共和制と天皇制は正反対で相容れないとは限らない。ルソーは『社会契約論』において政体に新たな定義を与えた。人民全員が実質的な主権者、つまり実際に法律を作る者だとすると、君主がいてもいなくても共和制である。兆民はルソーの共和政治の定義を継承し、さらに日本の実情を考え、天皇の有無を問わずにただ実質の人民主権を求める「君民共治」を唱えた。

人民一人ひとりが法律を作り国事を決めることができる主権者ならば、人民全員が高い能力を要求されるのは当然なことだろう。市民として持つべき能力の中で、兆民は特に道德能力を強調する。しかも兆民の道德観は彼の自由観と強く連結している。兆民はルソーの『社会契約論』で提示した自由観を継承し、三つの自由の中で、特に「リベルテモラル」すなわち「道德的自由」や「心之自由」を重要視している。

法律や成文化した道德などの外部的規範で人たちを制限するような封建社会や功利主義思想を中心とした社会とは違い、兆民は人は生得的に道德能力を持っており、その能力で他者とのありうる衝突を自発的に調整することができると考えている。また、兆民の「リベルテモラル」は儒教的な道德観と人間観を根底とし、ルソーやフランス共和派の自由観の影響を受けて形成したものである。ほかの人に共感できる、ほかの人を助け合いたい、ほかの人と関係を持

ちたい、兆民は人を自然にこういう社会性を持っている生きものだとした。その社会性を生かし、自分の利益ばかり考えるのではなく、ほかの人のことをも考慮することこそ、兆民の「リベルテーモラル」ではないか。

兆民は人民主権を実現する「義」の政治を主張し、その理想の政治における近代的人間像も作り上げている。次章では、兆民において市民としての人民のあり方を具体的に説明し、また兆民の国会論の分析を通して近代社会の人民がどのように自分の主権者としての権利を行使するのかを紹介する。



第二章 兆民の国会論

第一節 近代人間のあり方

ルソーによると、社会契約で結合した共同体では、その構成員は集合的に人民と呼ばれるが、個々には、主権に参加するものとしては市民、国家の法律に服従するものとしては臣民と呼ばれる。¹兆民はそれを以下のように翻訳した。

其の衆を合して之を称して民と曰い、其の律例を議するよりして称して士と曰い、其の法令に循うよりして称して臣という。²

『民約訳解』では、兆民は「市民」を「士」に翻訳する。米原謙氏によると、「士」とは、中国古典の文脈では高い教養と道德能力を身につけた存在であり、兆民は、理想的な政治体制「自治の国」を設定した以上、『民約訳解』の一つの仕事は「自治」の担い手たりうる人間像の描出であった。³兆民は、「士」を「市民」の訳語にすることによって、近代政治社会では、人々はみな高い教養と道德能力の持ち主でなければならないと伝えようとしたのである。

前節で自分と他人の衝突を調和するメカニズムについて、法律など外部的規範よりは、人は自分の「リベルテ—モラル」に従うべきだという兆民の考え方を紹介したが、それは主に社会の秩序に服従する「臣民」の立場である。今までの兆民の「リベルテ—モラル」に関する先行研究でも、そういう立場で兆民の自由観や道德観を理解する研究が多い。しかし、「市民」の立場で「リベルテ—モラル」をどう応用するのかについての研究は少なかった。

第一章第二節で、兆民は「議院」の優越性を主張することを述べた。共同体の精神的人格は「議院を以て心腹と為し」⁴、また「皆な議院の允准を得るに非ざれば、視て公志と為す可からず」⁵は、いずれも兆民が書き加えた文である。


¹ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、31頁。

² 『民約訳解』『中江兆民全集』一、160頁。

³ 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年、110頁。『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年、175頁。

⁴ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、160頁。

⁵ 『民約訳解』『中江兆民全集』一、175頁。



なぜ兆民は「議院」を強調するのか。それは、「一般意志」にもとづいて法律を作ろうとするルソーとは違い、兆民は、法律は社会の構成員が議院あるいは国会で話し合っただけのものだと考えている。国会で国のことや法律を議決することこそは市民の役目である。しかし、米原氏が指摘したように、民主政治の成否は国民の道徳的能力によるのである。人民は市民として具体的にどのような能力や特質を持つべきか。兆民の「リベルテモラル」とはどのような関わりがあるのか。本章では、兆民の『国会論』（1890年）を通して、それらの問題について考えたいと思う。

『国会論』の主旨は、財産制限のある選挙制の非を論じ、普通選挙制を主張することである。兆民はまず欧米の国家の国会を概観し、各国会はその基本はことごとく同じであるが、選挙権・被選挙権の広狭や代議士在職の年限など枝葉の部分が異なると述べた。優秀な代議士を精選するために、財産を目安に選挙人を精選しなければならないと主張する漸進家に対し、兆民は急進家の立場に立ち、選挙権と被選挙権の二権を有する人が真の国民であり、「一国人たる者は苟くも幼年、白痴、瘋癲若くは罪犯の爲めに政権を褫奪せられたる等に非ざる以上は、皆代議士の選に応ずることを得て皆代議士を選挙することを得可し」⁶と、普通選挙制を主張する。

次に、兆民は外国と日本の有産階級と無産階級を比較する。その政治思想は、無産階級は有産階級に少しも劣らず、財産で選挙権の有無を決めるのが間違っているとした。最後に、兆民は国会の権限について論じた。議員の国会での言論の免責特権、租税審議権、法律制定・倒閣、憲法修正の権などを挙げた。それらの最低限の権限がないと「強て名づけて国会と云ふも実は不具の国会たるを免がれざる」⁷とした。人民の意志を代表する国会の開設によって、政府は国

⁶ 『国会論』『中江兆民全集』十、47頁。

⁷ 『国会論』『中江兆民全集』十、70頁。



会の承認を得て真の政府となる。政治に参加する権利を得た人民も初めて真の人民となる。

『国会論』での有産階級と無産階級についての兆民の評価は非常に興味深い。有産階級は無産階級より政治思想に富み、有産階級だけが選挙権を持つべきだと主張する漸進家に対し、兆民は真逆の考え方をした。

貴富人の多数は政治思想に乏しく国事に冷淡にして即はち彼の応選選挙の二権を用ゆるに不適當なりと謂ふべく、貧賤人はこれに反して多くは政治思想に富み国事に熱中して即はち彼の二権に於て最とも適當なりと謂ふべし⁸

兆民は無産階級のほうが政治思想に富み、選挙権と被選挙権を持つ最も適切な人選だとした。なぜなら、税を納めることは有産階級と無産階級にとって、その重さはぜんぜん違うのである。

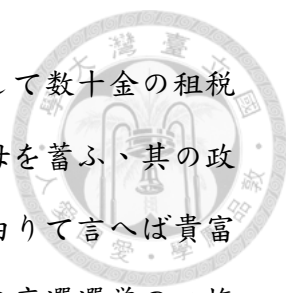
一国人民が其国の維持を図り其国の隆昌を規るが為めに負担す可き諸種責務の中に就いて最とも適切に其頭上に響き来る者は即はち租税なり（中略）
租税は政治思想の酵母なり、彼の肉食貴富の連中は其脳中此酵母有ること無し、何に由りてこれが政治思想を醸造することを得ん哉⁹

国に対して人民は多くの義務があるが、その中で最も民衆と関わりのあるのは租税である。税金を納めるから、人民は政府の税金の使い道を監督し、政策の良否に関心を持つ。しかし、有産階級は祖先の残した財産や公債の利息で簡単に財産を増やすことができるから、税金を納めることは彼らにとって痛くも痒くもないことである。税金は無駄づかいされたか。政策は良いか悪いか。それらのことは有産階級にとってどうでもいいことである。貧乏人の場合はそうではなかった。

貧賤の種族を看よ、彼れ其自から活し父母を活せしめ妻子を活せしむるに

⁸ 『国会論』『中江兆民全集』十、50頁。

⁹ 『国会論』『中江兆民全集』十、49-50頁。



於て其辛苦如何ぞや、彼れ其一錢だも無き所の囊中よりして数十金の租税を納む、其苦しきこと如何ぞや、彼れ其腦中租税の酵母を蓄ふ、其の政治思想の沸醸すること洵とに当然の事ならず乎、是れに由りて言へば貴富人の多数は政治思想に乏しく国事に冷淡にして即はち彼の応選選挙の二権を用ゆるに不適當なりと謂ふべく、貧賤人はこれに反して多くは政治思想に富み国事に熱中して即はち彼の二権に於て最とも適當なりと謂ふべし、然るを目安を財産に取り独り貴富人を政治社会に入れて与ふるに彼の二権を以てして、貧賤人は一切政治的の貫籍中より抹殺し去らんと欲するは、恰かも是れ孟賈夏育が操る所の利劍を奪ふてこれを三尺の童子に授けんと欲するものなり¹⁰

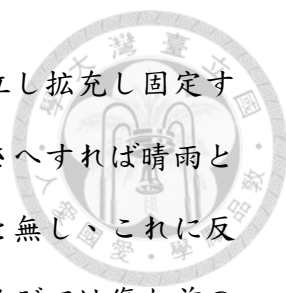
貧乏人は苦しい生活の中で更に税金を納めなければならない。その税金は彼らを悩ませて苦しめるから 税金の使い道に関心を持つのも当然のことである。兆民は「租税は政治思想の酵母なり」というのはそのためである。

兆民は「応選選挙の二権」を持つ最も適當なのは「政治思想に富み国事に熱中」する無産階級だとした。それは、当時の有産階級が生まれつきに無産階級より勝る社会進化論的な考えに対する兆民の論駁にも見えたが、兆民にとって「政治思想に富み国事に熱中」する人間こそは、参政権を持つ資格があるといえるのだらう。

兆民は更に有産階級は既得権益を維持するために、社会の改革と進化を妨げると述べる。

彼の貴富人即はち縉紳連中の過半は専ら心身を肥家の計に委ね或は会社を設立し或は工場を興造し以て一攫万金の巨利を占むることを求むるに急にして、社会進歩の運政治改革の勢等に至ては馬耳東風も畜ならず（中略）彼れ富豪連一般は斯の社会に於て切に冀望する所は其の変遷進行するの点に在らずして正さに其凝結停滞するの処に在り、此れ自然の事情なり、何

¹⁰ 『国会論』『中江兆民全集』十、50—51頁。



となれば彼等は其財貨を運轉し出納し増殖し其事業を建立し拡充し固定するに管しては、祖先以来一定の文法有りて其文法に循ひさへすれば晴雨と無く寒暖と無く攫利的機関は自然に循環して歇期有ること無し、これに反して政治世界一変し再変して竟に經濟世界に波及するに及びては復た前の如くに傍觀冷笑することを得ずして其祖先伝來射利の文法も為めに一変せざるを得ず、此れ正さに彼の輩の最も痛心疾首する所なり、一言これを括すれば自由改進の旨義は富豪家に取りては洪水猛獸よりも畏る可きなり、(中略)泰西諸國中産以上の社会の形勢にして其政治思想たるや唯一味の利己旨義より成り立つ者なり、進歩の運に於て大害有りて小益無しと謂ふ可し¹¹


多くの有産階級は自分の財産の増加や事業の繁栄にしか関心を持たず、社会の進歩や政治の改革に何の興味もない。それどころか、社会が変革すると、彼らの事業に影響を及ぼす可能性があるから、社会の変革を恐れ、因循姑息の代議士が当選することを望む。彼らは自分の利益だけを考え、社会の進歩やほかの人の幸福を顧みない。兆民の反功利主義思想はここにも見られる。

それに対し、中産以下の階級はまっとうな教育を受けたことがないが、租税という政治思想の酵母が脳内にあるから「苟くも政事に涉る事項有りて目前に呈し来るときは一身の智慧才覚は皆一時に沸醸して自ら止むこと能はざる」¹²のである。法律学や経済学を知らなくても、政治に対する関心があるから、彼らは議員のいうことの真偽を見極めることができる。

更に保守的な政府の場合は、代議士にその停滞的な政策に喙を容れられないように、行政命令で選挙に干渉することもある。その時は、上流階級の人々は政府の誘導に抗拒できる人は少ないが、無産階級の人々は自分の信念があるから、政府の誘導や威嚇などに動じない。

¹¹ 『国会論』『中江兆民全集』十、51—52頁。

¹² 『国会論』『中江兆民全集』十、53頁。



若し夫れ小農夫、小工人、小商人、下手医者、破落学者等一切貧乏連中に
至りては毅然として動かず、彼れ其の憔悴したる顔面を打ち振りて乃はち
云ふ、否々我れは我が信ずる所の人有り我が信ぜざる所の人有り、我が信
ずる人は我れこれを選挙せん我が信ぜざる人は我れこれを謝絶せん、貴官
の説諭は我れに於て無用なりと、直ちに去りて反顧せず、(中略)古今万国
若し此頼母しき物類無きときは国其国に非ざるなり¹³

だから、社会を改革するのに、無産階級より頼もしい人はないと兆民は言っ
た。政治における主義、つまりイデオロギーはあるかどうかは兆民にとって非
常に重要なことである。それらの無産階級と有産階級の特徴は、おそらく兆民
がフランスで観察したことだろう。日本の場合はまた違うのである。

実は、兆民は日本人に主義がないと批判したことがある。『一年有半』では、
「我日本古より今に至る迄哲学無し」¹⁴と述べ、日本人は普遍的な原理を追求
する姿勢が弱いと批判した。哲学は国に実質のある効果を生まないように見え
ても、「国に哲学無き、恰も床の間に懸物無きが如く、其国の品位を劣にするは
免る可らず」¹⁵、「哲学無き人民は、何事を為すも深遠の意無くして、浅薄を免
れず」¹⁶といい、哲学の重要性を強調する。物事を深く考える精神という意味
の哲学は日本人に欠けているので、政治においても主義がなく、ただ流行的思
想にかぶれるだけ。だから、今日は功利主義者であるが、明日になるとまた社
会主義に乗り換えるのかもしれない。

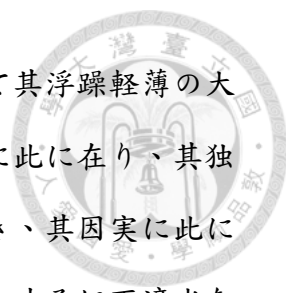
我邦人之を海外諸国に視るに、極めて事理に明に、善く時の必要に従ひ推
移して、絶て頑固の態無し、是れ我歴史に西洋諸国の如く、悲惨にして愚
冥なる宗教の争ひ無き所以也、明治中興の業、殆ど刃に衄らずして成り、
三百諸侯先を争ふて土地政権を納上し遲疑せざる所以也、旧来の風習を一

¹³ 『国会論』『中江兆民全集』十、55 頁。

¹⁴ 『一年有半』『中江兆民全集』十、155 頁。

¹⁵ 『一年有半』『中江兆民全集』十、156 頁。

¹⁶ 『一年有半』『中江兆民全集』十、156 頁。



変して之を洋風に改めて、絶て顧籍せざる所以也、而して其浮躁輕薄の大
病根も、亦正に此に在り、其薄志弱行の大病根も、亦正に此に在り、其独
造の哲学無く、政治に於て主義無く、党争に於て継続無き、其因實に此に
在り、此れ一種小伶俐、小巧智にして、而して偉業を建立するに不適當な
る所以也、極めて常識に富める民也、常識以上に挺出することは到底望む
可らざる也、亟かに教育の根本を改革して、死学者よりも活人民を打出す
るに務むるを要するは、此れが為めのみ¹⁷

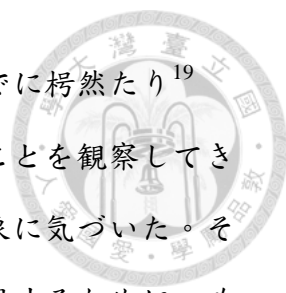
日本人は思想が輕薄で、すぐに新しい思想や主義を受け入れることができ、
西洋人のように自分の主義を堅守し愚かな戦争を起こしたことはないが、日本
を富強な国家にするには不適切である。日本を立派な国にするには、やはり教
育を改革し人民の思想様式を変える必要がある。兆民はそう考えている。

日本の場合には、前時代の封建制のせいで、「専ら文芸武術を講習して政治的の
事を受持ち来」る武士階級と、「専ら農工商買の業に服して利用厚生の事を受持
ち来」¹⁸る庶民階級に分けられた。地方の風俗の相違によって、二つの階級の
性質も違う。武士が政治思想に富む地方では庶民が多くは政治思想に乏しく、
その逆、武士が政治思想に冷淡な地方では庶民が多くは政治思想に熱心である。
しかし、武士と庶民の中で政治思想を懐抱する者はだいたい皆貧困である。そ
れは、彼らは専ら政治のために行動し、自分の経済状況などを顧みるいとまも
ないからである。

内政に外交に苟も当時社会の論題たる事項はこれを討究するの熱心なるよ
り己れの産業は一抛して顧みるに暇無く、或は東奔西馳して同臭味の人物
と交際し互に時事を談論し、或は政治の諸旨義を講明して政党若くは政社
を団結し、或は新聞に或は雑誌に或は演説に或は討論に其日夜心神を用る

¹⁷ 『一年有半』『中江兆民全集』十、156頁。

¹⁸ 『国会論』『中江兆民全集』十、56頁。



所は社会公衆の事に非ざる莫くして自家の囊筐は早く已でに枵然たり¹⁹

ヨーロッパでは無産階級のほうが政治に関心を持つということを観察してきた兆民は、日本では政治に関心を持つ人は無産階級になる現象に気づいた。それはおそらく兆民自身の経歴だろう。兆民も理想の政治を実現するために、政治論説を書き民党の活動に参加したが、その生活は貧しかった。

以上をまとめると、政治に参加するにはどのような能力を持たなければならないかということについて、兆民の考えは以下のようである。国の事に関心を持つ。自分の利益のほかに全体の利益をも考える。政治における主義や信念がある。この三点は参政権のある人が持つべき能力である。そのほかに、自分の理想の政治を実現するために奔走する人たちの出現を、兆民は更に待ち望んでいると思う。それは兆民が強調した政治における道徳に関わる具体的なことだと思う。

兆民は「立憲政治の妙用は、衆利己心の音響を聚めて、其中に隠々然潜伏する公共心の音響をして発越せしむるに在り」²⁰という。文章では政治家にそのことを要請するが、兆民は人民に対してもそう要請するのは間違いないだろう。近代社会になると、公共の場は人民全員が共有するようになる。民衆は、封建社会では自分の職に勤め、社会に経済的貢献をすればいいが、近代になるとそれだけでは足りない。公共の事は全員が話し合っただけでは決めなければならない。もし多くの人が自分の利益だけを考えて政策を決定すると、必ず利益を侵害される人が現れる。ほかの人の利益や公共の利益を考え、自分の利欲心を抑えるのは「リベラテモラル」の政治に対する応用なのである。

『国会論』では、兆民は税金を納めるという義務権利の関係で、人民と国を連結しようとしたが、それは人民の主体性の確立なしにはできないことである。人間はまず自分の内在的な道徳に気づいてから、外的規範の拘束から解放され、

¹⁹ 『国会論』『中江兆民全集』十、57-58頁。

²⁰ 「地価修正非修正に就て」『中江兆民全集』十二、317頁。

ひとり独立した人間になれるのである。道徳的主体が確立すると、社会が人を包容するのではなく、人が主体的に社会とつながろうとするのである。こうして国という共同体に帰属感が生まれ、また他人に対する関心も高まる。人は自然に公共のことに関心を持つようになり、自分の利欲心を抑えて他人の利益や公共の利益を考えるようになるのではないか。それは植木の自由論でも福沢の自由論でも実現できないことである。そのため、兆民は儒教的倫理道徳に基づく自由論を強調するのである。





第二節 有限委任

前節では、主権者として政治に参加する近代的市民のあり方について述べたが、その市民たちがともに話し合っって主権者の意志たる法律を決める場所の国会について、兆民はどう考えていたのか。『国会論』では、兆民は、

国会未だ設けざる前の政府は真の政府に非ざるなり、仮の事務所なり、国会未だ立たざる前の人民は真の人民に非ざるなり、仮の聚合物なり、政府の名義を正して真の政府のと為し受託者と為し、人民の名義を正して真の人民と為し委託者と為し、政府をして人民をして並に自ら恥るところ無きを得せしむる者は、其れ唯だ国会乎¹

と述べた。政府を真の政府にし人民を真の人民にするために、国会を設立しなければならないと兆民は主張した。なぜなら、国会は法律を制定する場所であり、人民が実際にその意志を行使する場所だからである。国会がないと、人民主権というのも空想に等しい。

しかし、もし国会が設立されたとしても、それは人民主権の政治を実現するとは限らない。実際に法律を決めるのは人民に選ばれた代議士だという間接民主制では、代議士以外の人民は選挙の日にだけ国の主人であり、それ以外の日には奴隷であることも可能である。そのため、代議士の権限の制限、選挙人と代議士の委任関係は重要である。

1890年11月に開設された日本最初の国会である帝国議会を立派な国会にするために、兆民は『選挙人目ざまし』(1890年)を著した。その目的は、『国会論』と同じように、「国会」で政府を真の政府にし人民を真の人民にすることである。ただ選挙人の資格と国会の最低限の権限を論じる『国会論』とは異なり、『選挙人目ざまし』では兆民は主に選挙人と代議士の関係について論じた。それによると、代議士の委任の方法は「無限委任」と「有限委任」があるが、兆

¹ 『国会論』『中江兆民全集』十、74-75頁。



民は「有限委任」の立場に立つ。

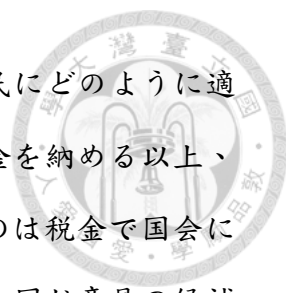
「有限委任」と「無限委任」について説明する前に、まず選挙人はどの基準で代議士の適性を判断するのかということを説明する。兆民は、選挙人に向けて以下のように告げた。

代議士とは其名の指示する如く公等に代はりて事を議す可き者なり、左れば其第一の資格は政事の綱要に関して公等と所見を同ふするの処に在り、若し政事の綱要に関して公等と所見を異にして又は反対の意見を持するに於ては正しく公等の政敵なり、一歳十五円以上の税金を出して丁寧に懇懇に他日の政敵を買取るが如きは智者は為さざるなり、政事の綱要に関して公等と所見を同くして、其人且つ智有り勇有り学識有り口弁有るに於ては是れ天実に公等に賚ふに神使を以てせしなり、公等と所見を異にし又は反対の意見を持して、其人且つ智有り勇有り学識有り口弁有るに於ては、是れ天実に公等に賚ふに悪魔を以てせしなり、否な公等自ら天使を買取りしなり、自ら悪魔を買取りしなり、一紙の票箋は以て天使を買ふ可く以て悪魔を買ふ可く、又或は以て天使にも非ざる悪魔にも非ざる無益無害の豚犬をも買ふ可し²

兆民は、代議士は三種類に分けられると述べた。最上の代議士は自分と同じ意見を持つ能力の高いものである。最低の代議士は能力が高いが、自分と反対の意見を持つものである。その間にあるのは、兆民は具体的に説明せずただ「無益無害の豚犬」と例えるが、おそらく自分とは意見の衝突は特になく、平凡な能力の持ち主で、可もなく不可もない代議士を指しているのだろう。

兆民がこの文章を書く時は、選挙権は年に国税十五円以上を納める日本人だけに限るとする制度が確定されていた。兆民はそれに対し、「衆議院議員を選挙するの権有る者即ち直接国税十五円以上を納むる者のみ日本国民にて、其他は

² 『選挙人目ざまし』『中江兆民全集』十、84—85頁。



日本国民に非ざる」と不満を言ったが、選挙権のある日本国民にどのように適切な議員を選ぶのかを伝えるために、この文章を書いた。税金を納める以上、しかも選挙権に財産制限がある以上、議員候補者に投票するのは税金で国会における自分の代弁者を買うようなものである。だから、自分と同じ意見の候補者を選ぶべきである。自分と異なる意見または反対の意見を持つ候補者を選ぶのは、税金を費やして政敵を国会に送り込むのと同じようなことである。

兆民は選挙人に対して、「先づ公等の胸中に政事の綱要無かる可らず」³、代議士を選ぶ「其第一の資格は政事の綱要に関して公等と所見を同ふするの処に在」⁴と述べていた。家屋の建造を大工に任せる前に、家の主はあらましの図面が必要なように、選挙人も政治に参加するには自分の意見を持たなければならない。それでもなければ、くじ引きでもすれば済むのに、わざわざ選挙の手数をかける必要はなくなるだろう。兆民はそう言っている。

以上をまとめると、兆民は、選挙人はまず国のことについて自分なりの意見があり、自分と同じ意見を支持する有能な代議士を選ぶべきだと考えている。そのため、代議士は国会で選挙人の代表として、法律を作り政策や予算の審議をすることができるのである。しかし、代議士は選挙人の意見を国会で代弁することができるけれども、その方法は「有限委任」と「無限委任」の二種類がある。

無限委任とは、「選挙人たる者唯代議士の論綱を聴きたる丈けにて選挙して、一切の事項は代議士をして国会中に於て臨機応変もて論述せしむる」という委任制度である。代議士が選挙人の支持を得て国会で選挙の時に約束した政見の通りに行動する委任制度である。その主意は「選挙人中の明眼者をして成丈け活潑に其明を用ひしむるに在り、被選人中の大才子をして成丈け自由に其才を

³ 『選挙人目ざまし』『中江兆民全集』十、85頁。

⁴ 『選挙人目ざまし』『中江兆民全集』十、84頁。

振はしむるに在」⁵るのである。選挙人は人を見る目を養い、優秀な候補者を選び、代議士を国会において自由にその才能を発揮させるのである。選挙人にとって眼識が一番必要なもので、候補者にとってはその能力が一番必要なものである。

有限委任とは「代議士は云はゞ選挙人の脳髓にて思考したる条件を自己の唇舌にて論述する」⁶という委任制度である。有限委任は、代議士が選挙人の委託を受け、国会で彼らの意見を代弁する委任制度である。その主意は、「選挙人即ち国会外多数人民の権を重くして、代議士即ち国会中少数人民の権を軽くするに在り、多数選挙人をして成る丈け政事に参預せしむるに在り、少数被選人をして成る丈け自ら恣にせしめざるに在」⁷るのである。有限委任における代議士は無限委任における代議士ほど自由ではなく、国会で発言する時は基本的に選挙人の意見に従うのである。それはなるべく少数の代議士の権限を制限し、多数の選挙人の参政権を最大にする制度である。

兆民は有限委任論のほうに軍配を上げた。なぜなら、それは間接民主制のもとにおいて最もルソーの人民主権の理念を実現できる制度だからである。

ルソーは国会や代議士を否定的に捉える。「主権は本質上、一般意志のなかに存する」⁸から、主権は「分割できない」⁹かつ「代表されえない」¹⁰。よって、ルソーは代議制を否定する。更にルソーはイギリスの代議制について以下のように批評した。

イギリスの人民は自由だと思っているが、それは大まちがいだ。彼らが自由なのは、議員を選挙する間だけのことで、議員が選ばれるやいなや、イ

⁵ 『選挙人目ざまし』『中江兆民全集』十、88—89頁。

⁶ 『選挙人目ざまし』『中江兆民全集』十、88頁。

⁷ 『選挙人目ざまし』『中江兆民全集』十、88頁。

⁸ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、133頁。

⁹ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、44頁。

¹⁰ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、133頁。



ギリス人民はドレイとなり、無に帰してしまう。¹¹

ルソーが代議制に反対するのは、選挙によって人民は主権者としての権利を代議士に譲り、選挙の日にしか政治に参加することができないからである。

ルソーの代議制否定論に対し、兆民は一方ではそれを認めてはいたが、他方では近代社会は「議会」と「代表」なしには成立しえないということを承認していた。¹²宮村治雄氏によると、兆民はギゾーの「代議政ノ主旨」とコントの「代議政論」を通し、近代社会における代議制の必要性を認めていた。¹³

ギゾーは、ルソーの一般意志論や立法者論がフランス革命の過程で、「革命独裁」のイデオロギーに転化していったことを批判し、国会で選ばれた優れた資質の持ち主たちによる公開の討論を経た理性に見合った法律を発見するという機能を担いうる代議制を主張する。兆民が『民約訳解』で「議院」を強調するのも、おそらくこうしたギゾーの影響を受けたのであろう。

コントは、近代社会では商業の展開がもたらす私的活動領域の拡大とその重要性の増大は、ローマ帝国の時のように公的領域での活動に必要な余暇を奪い取っていたという歴史認識に基づき、代議制の不可欠さを強調する。¹⁴兆民もその思想のもとでこう書いた。

有限論者の意に於ては自由を尚ぶ国に在ては国民全体が政事を議するこそ真の自由人民と称す可し、然れども智實開らけ学芸闡らけ社会の機関複雑と為り人民の生活多端と為るに及びては、平常人々職務とする所有るよりして、国民全体が身を委ねて政事を討議すると云ふ訳には行き難し、是に於て己むを得ず代議の制に循ふて左てこそ選挙の法を行ふこととは成れり

¹¹ 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年、133頁。

¹² 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年、300頁。

¹³ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年。

¹⁴ 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の観念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年、302頁。



近代社会では科学技術の発展によって産業が複雑化かつ細分化され、人々の生活も物質的にも精神的にも豊かになる。また、人々は私生活に忙しいため、いつも全身全霊で政治に参加することができない。やむを得ず、政治を仕事としている人に政治を託すのである。

このようにして、近代においては代議制は必要不可欠な制度だという結論が出る。その代議制のもとでルソーが指摘した代議制の欠陥を回避するために、兆民は「有限委任」を主張したのである。

有限委任において、選挙人は「終始被選人の国会に於ける行状の監察者たらざるを得」¹⁶ないので、まず政事について「事項を定めて之れが旨趣を被選人に囑託する丈けの思考」¹⁷を持つことが重要である。選挙人たちは各地の政治会合所に集まり政事の綱要を議定し、代議士はそれに従って細部の事項を決め国会に提出するのである。綱要の事項を論議する時、選挙人も幾分調査をし、知らず知らずに政事に習熟することができる。これで国会の奴隷になることは回避できる。

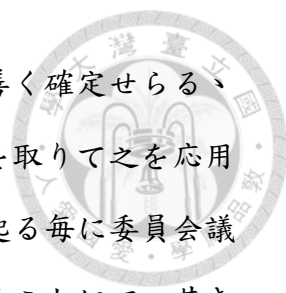
時事の問題は時勢とともに変化するので、優秀な代議士に任せるほうがよいという無限委任論者に対し、有限委任論者は、代議士は選挙人による綱要の精神を取って議案の議決に応用すべきだと反論した。また一つの議案が提案される時から通過するまで何年もかかるので、もし綱要の精神が応用できない場合は、代議士は書類や鉄道を利用して選挙人の意見を諮詢すべきだと、有限委任論者は言った。

選挙の事項は固より綱要に属するが故に此紛擾煩雑なる人事を予め網羅し

¹⁵ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、95頁。

¹⁶ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、89頁。

¹⁷ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、89頁。



尽すことは到底出来可き事に非ず、然ども此綱要にして善く確定せらる、に於ては、不意の議案生じたる時、代議士をして其精神を取りて之を応用せしむるを得可し、且つ議會の實際に徴するに、一議案起る毎に委員會議より總會議に移り下院より上院に移る等多少の日数を費すことにて、甚きは一法律の上下兩院を通過するに数年を要すること有り、然れば會議中一議案出で、万一選挙人より囑託せられたる綱要の条件に含まれ有る精神を応用す可らざるに於ては、代議士其人は文書を以て選挙人の意見を諮詢するか又は鉄道の便を利用して自ら選出地に赴くの余暇は充分有る可し、選挙の綱要の簡單なるを藉口して恣に自家一己の意欲を主張するが如きは眞の委託者とは謂ふ可らず¹⁸

「多数の選挙人に此万般全通の識を要するとは空論」¹⁹だという無限委任論者の疑問に対し、有限委任論者は、代議士でも万般全通の識を要することは不可能だとし、ある領域の専門家である代議士をその領域の委員に選び、委員の報告に基づいて代議士全員がそれぞれ意見を述べた後に議定すべきだと主張する。

議事の性質に由て代議士中特に其事に通曉する者を選びて委員と爲し、且又此等委員は各々其事に就て更に調査の功を施し、又他の代議士も其事に関し或は書籍に由て研究し或は實地に就て講求し或は当然の道理に愬へて之を判断し、然後委員の報告を待て各々其意見を陳し、此の如く咀嚼捶鍊して後議定するが故に全通の識力無きも必ずしも濫惡の物を打成するに至らず²⁰

万般全通でなくても、代議士はそれぞれ研究や調査をしたあと、全員の討論で議定した結果は必ずしも悪い法律に至らない。つまり、三人寄れば文殊の知

¹⁸ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、90—91頁。

¹⁹ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、91頁。

²⁰ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、92頁。



恵ということである。

有限委任における代議士は、単に選挙人の喉舌になるのではなく、選挙人の綱要を緻密な法律にすることにその才能を発揮するのである。また、代議士は当選した時点では選挙人と同じ意見なので、選挙人の囑託を遵奉することで決して代議士は荣誉を傷つけられ独立を損なわれることがないのである。もし代議士が異なる意見を生ずる時は、「其旨を選出地に報じて其決を取り、若くは直に辞し去らんのみ、決して己れを曲げて人に従ふ」²¹必要はない。

無限委任にせよ、有限委任にせよ、選挙人は政見によって適切な候補者を選ぶのである。「唯其相異なる所は、一は選挙人より劃然事項を定めて之を命じ、一は候補者の言ふ所を聴て直ちに信を置く是れのみ」²²。しかし、無限委任論は「元是れ人物崇拜の習より割出すが故に選挙人の胸中に一定の綱領無きが故に、詮じ来れば矢張り目を蔽ふて物を探すの弊に陥り易」²³という欠点がある。更に兆民はこう述べる。

若し選挙人たる者漫然唯候補者の言を信じて之を選挙するときは、彼れ異日国会に入り或は節を易へ旨を変じて多数の意見と相反するも測り難し、果て此の如くなるに於ては多数人民は唯選挙権の上に於て政権を有するのみにて、一の選挙期より他の選挙期に至る迄は甘じて国会の旨を遵奉して即ち之れが奴隸と為らざるを得ず²⁴

無限委任では、選挙人は代議士に巨大な信頼を与えるが、代議士はその信頼に応えらるゝとは限らない。もし代議士が国会に入ったあと当初の政見を守らない時は、人民は逆に国会の命令を遵奉する奴隸になってしまう。

行政官をして併せて議政の権を握らしむる、是れ専政家の言なり、国会をして議政の権を専有せしむ、是れ無限委任論者の言なり、国民をして議政

²¹ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、93—94頁。

²² 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、94頁。

²³ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、94頁。

²⁴ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、95頁。

の権を監督せしむ、是れ有限委任論者の言なり、要するに有限委任論は平
民主義に於て最とも適合せる者なり²⁵

有限委任においては、人民は議政の権を監督チェックすることができるから、
人民主権を実現できるのに適した制度である。それが、兆民が有限委任を支持
する最もな理由だと思われる。

兆民は文章の最後で、イギリス、アメリカ、フランス三国の人民の民族性と
その民主の発展について次のように比べる。

イギリスはヨーロッパにおける自由制度の淵源であり、その富強の原因は自
由制度と議院制度にある。イギリス人の性格はより保守的で旧習を重んじ、漸
次に改革していくのが好ましい。その代議制は最初は有限委任であったが、そ
れは王室や内閣に対抗するために、選挙人の民意を必要とするからである。し
かし、のちに代議士の任期が長くなり、人民が国会を監督することは難しくな
った。イギリス人は「内閣の奴隷を免れて議院の奴隷となるに至」²⁶ったので
ある。

十九世紀の二回の改革²⁷で、有名無実の選挙区が廃され選挙権が拡大されて、
輿論の国会における影響力は次第に強くなり、イギリス人は次第に国会に奪わ
れた権利を回復することができた。イギリス人は「自治の俗に習ひ務て政府に
依頼せざることを求むるよりして、凡そ社会的生活に必要な事は独り之を立
法者に希望せずして自ら之を建立するを常と」し、実利主義的で政策に対する
判断能力が高い。国会と輿論が対抗しても、最後の勝利は必ず人民に帰す。そ
れで、

英国議院は嘗て己れに移し来れる議政の最上権を漸次に国民に還へして、

²⁵ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、97頁。

²⁶ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、102頁。

²⁷ 1832年と1867年の選挙法改正である。



乃ち昔時有限委任の習再び行はれ、現今に至ては大不列顛国民は挙て皆政治家なり²⁸

といえるだろう。

アメリカの場合は歴史が短いので、イギリスのように伝統や旧習を重んずることはない。そのぶん、アメリカ人は新しい土地で、理想の政治理論を実施することができるのである。「故に此国に在ては政治的の歴史特に選挙の歴史は取も直さず有限委任の法にて一串し来りて曾て中絶したること無」²⁹く、「議院は全国民の掌中に安在せる極て順従なる極て慧敏なる一箇の機械」³⁰である。また国民の個人の権利は人権宣言によって保護され、国会でも個人の権利を侵害するような法律を作ることができないのである。

フランスについて、兆民は「自由平等の瘋癲病院」だと形容し、「仏国の禍乱は常に欧州大陸諸国の治平の種子」だとした。フランス大革命は外国政府の改革を促進し、外国人民の自由への追求を励ましたからである。フランス人は性格が極端的で、長い間、政治に無関心だったが、ある日突然革命を起こしてしまったのである。兆民は流血革命を嫌い、イギリスとアメリカのように、自分の権利を自覚する人民たちによる改革のほうを是とする。

日本の場合、1889年に発布された憲法によると、立法権は天皇が握り、帝国議会はその立法協賛機関とされた。しかし、国会の開設は既定の事実であった。ここで兆民が有限委任を主張するのは、国民全体が政治を論議することで集約された、その民意によって明治政府に対抗し、国会の権限や国民の権利を少しずつ拡大してゆくことを期待していたのではないかと思う。

国会の設立によって、万事解決になるのではない。もし国会を監督せず、代議士をほしいままにさせるのなら、人民は国会の奴隷になるかもしれない。兆

²⁸ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、106頁。

²⁹ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、109頁。

³⁰ 『選挙人目ごまし』『中江兆民全集』十、109頁。

民が有限委任を主張するのは、人民は常に主体的にかつ積極的に政治に参加すべきだと考えたからである。





第三節 小結

第二章では、兆民の国会論について論じた。兆民は、政府を真の政府にし人民を真の人民にするのが国会開設の最大の目的だと考えていた。ルソーの人民主権では、政府はただ主権の意思を執行する機関に過ぎず、真の主権者は人民全員である。兆民はそれを受け継ぎながらも、直接民主を唱え代議制を否定したルソーとは違い、兆民は「国会」(代議制)の必要性を認めた。代議制のもとで、どのようにして人民が国会の奴隷になることを回避し、代議士を通して人民の声が国会に反映できるか、それが兆民の国会論における最も重要な課題である。

代議士の委任制度には無限委任制と有限委任制がある。兆民は有限委任を支持する。有限委任では、選挙人はまず各地の政治会合所に集まり政事の綱要を議定し、代議士はそれに従って細部の事項を決め国会で提出するのである。選挙人は政事の綱要を討論する時、徐々に国のことに詳しくなり政事に習熟するようになるので、国会の奴隷になることを回避できる。兆民が有限委任を主張するのは、人民は国会や民選した代議士を監督し、常に主体的に積極的に政治に参加すべきだという考えによるからである。

選挙人の資格について、兆民は財産制限のある選挙制の非を論じ、普通選挙制を主張した。なぜなら、選挙権と被選挙権の二権を有する人こそが真の国民だからである。財産を基準にして選挙人の資格を決めるのが間違いだと証明しようとする兆民は欧米と日本の有産階級と無産階級を比較し、その評価で兆民が近代市民に求める能力や素質は何なのかがわかる。国の事に関心を持つ。自分の利益のほかに全体の利益をも考える。政治における主義や信念がある。この三点は、政治に参加するには持たなければならない能力である。それは人民の主体性の確立なしではできないことである。人民の独立した道徳的主体を確立するために、兆民は「リベルテーモラル」を唱えたのである。

第一章と第二章で、兆民の理想の政治像や人間像を分析した。人民主権の社会では、民衆は上述した市民としての能力や高い道徳能力を持たなければならない。しかし、どのようにその能力を培養するのか、それが次の章の課題である。





第三章 近代市民を養成する方法

第一節 教育

人民主権の政治においては、人間には高い道德能力が要求される。兆民は、人間は生得的に道德的存在だと考えていたが、能力があってもそれを働かせないと意味がない。どのようにしてその能力を培養することができるのか。兆民は自由平等の政治を実現するために、道德的自由の培養を重視した。そのために、教育と実践を強調しなければならなかった。

松本三之介氏によると、兆民は自由な精神の働きを涵養することの重要性を強調し、それは孟子の性善説と結びついた形で道德的な修養のために努力する「養性」論と重ね合わせた。¹『三酔人経綸問答』で、上より恩惠的に与えられた「恩賜的民権」を、人民が自主的に獲得した「恢復的民権」へと転換させる方法として、兆民は「道德の元氣と學術の滋液とを以て之を養ふ」²と述べ、「培養」の必要を説いた。「自由の『培養』とは、『智識』や『智力』の量的な拡大・進歩の問題であると同時に、また道義に支えられた氣力の問題でもあったのである」³。

道德、自由の培養のために、兆民は道德教育の重要性を力説した。しかも東京外国語学校長を務めていた時（1875年）に実際に道德教育の実践を試みた。幸徳秋水の「故兆民先生追悼会の記」で記録された当時の生徒であった安藤謙介の談話によると、兆民は、「教育の根本は徳性の涵養に在る」⁴「我國民の道德を維持し、人格を高くするのに最も適當なのは、孔孟の教である」⁵といい、「孔孟の書」を外国語学校の教科に加えようとしたことが確認できる。松永昌


¹ 松本三之介「中江兆民における伝統と近代」『歴史と社会』第二号、1983年5月、3-25頁：14-15頁。

² 『三酔人経綸問答』『中江兆民全集』八、262頁。

³ 松本三之介「中江兆民における伝統と近代」『歴史と社会』第二号、1983年5月、3-25頁：17頁。

⁴ 『中江兆民全集』別巻、岩波書店、1986年、486頁。

⁵ 『中江兆民全集』別巻、岩波書店、1986年、487頁。



三はそれについて「徳性の涵養のため『孔孟の書』を課すというのであるから、漢学学習には文章力の養成というより道德とか精神、ひいては人間性の啓発のいった意味があった」⁶という。「物質的教育が世間を風靡した」⁷当時、結局兆民のその提案は採用されなかったが、兆民は自分の理念を実践しようとしていた姿が見られる。

孔孟の教えを中心とした道德教育だけではなく、兆民は自由権利に関する教育をも重要視していた。兆民は『東洋自由新聞』で発表した「再論干涉教育」（1881年）の冒頭で、

仏蘭西革命ノ時ノ告示中ニ云フ有リ曰ク凡ソ国人タル者皆學術無カル可ラズト蓋シ人ノ不学ナル其弊固ヨリ勝テ言フ可ラザル者有リ其最モ甚キハ曰ク世ノ浮榮ヲ慕フテ自己ノ自由権ヲ抛棄スル是レナリ⁸

と、教育の重要性を述べている。フランス人は自由平等を追い求めるために革命を起こし多くの人が命を落としたが、ナポレオンの戦功やその威風堂々な様子を慕い、つい自ら貴重な自由権利を捨ててしまう。兆民はフランスの教訓で人民は教育を受けないとその害は非常に大きいと説明し、政府が学校を広く設置し、すべての子供を入学させるべきだと主張した。

植木枝盛は教育と自由について、政府が教育に干渉することに反対した。植木は「一国ノ開明ヲシテ愈々進歩セシメント欲セバ、宜ク先ヅ各種ノ元素ヲ養成セザル可ラズ」⁹といい、国の富強や進歩のために多元的教育を主張した。さらに、日本は江戸時代から初等教育は普及していたので、西洋と比べると博学多識の学者は少ないが、無学文盲も少ないと述べ、そうである以上、政府による督責教育はただ人の心を束縛するだけだとした。文章の最後に、「我邦今日欠点トスル所ノモノハ智識ノ普及ヨリモ寧ロ智識ノ蓄積ナリ、高尚ノ学文ナリ、

⁶ 松永昌三『福沢諭吉と中江兆民』中央公論新社、2001年、64頁。

⁷ 『中江兆民全集』別巻、岩波書店、1986年、487頁。

⁸ 「再論干涉教育」『中江兆民全集』十四、18頁。

⁹ 「教育ハ自由ニセザル可カラズ」(1880年)『植木枝盛集』岩波書店、1990-1991年、193頁。



操人形ノ如キ者ヲ養成ス可キ時ニ非ザル也」¹⁰と述べている。初等教育の普及よりは、高等教育のほうが当時の日本にとって最も重要な教育目標だというのが、植木の主張であった。

干涉教育について、兆民は以下のように述べていた。

官ヨリ学校ヲ置キテ全国ノ子弟ヲ教育スル所ハ政術ノ旨趣トスル所理学ノ根拠トスル所ヨリ以テ学則ノ瑣細ニ至マデ皆当路有司ノ意ニ出デテ其弊ヤ或ハ人ヲシテ其性尚ニ随ヒ其嗜好ニ従フテ自ラ其智ヲ発スルコトヲ得ザラシムルニ至ル是ヲ以テ欧米諸国ノ学士往々学校ヲ非議シテ専ラ私塾ヲ主張スルハ此ガ為メナリ

然リト雖モ方今吾邦ノ文物寧口遽ニ欧米諸国ト比擬スルコトヲ得ン耶自ラ為ス者要当サニ其国文物ノ運人智ノ状如何ヲ問フベシ夫レ欧米諸国ノ豊富ニシテ人々私ニ其子弟ヲ教育スルコトハ猶ホ頗ル行ヒ難キ者アリ而ルヲ況ンヤ吾邦ノ民終日嘗々トシテ一家数口ノ飢ヲ防キテ猶ホ且ツ給セザルコトヲ懼ル、者比々皆然リ奚ノ暇アリテ自ラ其子弟ヲ教育セン哉設令ヒ欧米学士教育ノ事ヲ論ズル者ヲシテ吾邦今日ノ形勢ヲ観セシムモ亦必ず我言ヲ易ヘズ江湖ノ君子以テ如何ト為ス¹¹


欧米の学者は植木と同じように、政府主導の教育は人の個性をなくすから、公立学校に反対し私立学校を主張する。しかし、日本では生活に困り子供を学校に行かせない家庭があるから、政府による学校の設立は必要だ。このように兆民は主張した。ここでいう「干涉教育」の「干涉」とは、政府は公権力で子供の入学を強制するという意味である。決して政府が教育の内容に干涉するという意味ではない。

「教育ノ心神ニ於ケル猶ホ飲食ノ身体ニ於ケルガゴトシ」¹²。人間にとって

¹⁰ 「教育ハ自由ニセザル可カラズ」『植木枝盛集』岩波書店、1990-1991年、195頁。

¹¹ 「再論干涉教育」『中江兆民全集』十四、20頁。

¹² 「干涉教育」『中江兆民全集』十四、418頁。『全集』の編集者はこの文章は兆民の著作では



飲食が不可欠であるように、精神に教育は欠かせない。人間の精神的生活を豊かにするために、教育は必要不可欠である。また、教育を受けることは間接に自らの権利を自衛することであり「人ノ自由ヲ貴ブヤ権利ヲ失ハザランコトヲ欲スルノミ」¹³である。教育の最も重要な目的は、国民に自分の持つべき権利を自覚させることである。自由権利への認識があるからこそ、国民は自由権利を放棄しないのである。

植木も教育における「自由」を強調したが、それは人々それぞれの個性を自由に発展させるという意味である。兆民が強調したいのはむしろ自由権利への深い理解である。また、知識教育だけを重要視した植木に対し、兆民は知識教育のほかに道徳教育をも強調した。

ないと判定したが、兆民はそれを受けて「再論干渉教育」を著したので、その主張については同じ立場だと考えられる。

¹³ 「干渉教育」『中江兆民全集』十四、418頁。



第二節 実践

近代市民を養成するために、兆民は教育のほか、生活において実際に政治活動に参加することも強調した。「懇親会」(1888年)では、兆民は自分が自由民権派の集会たる「懇親会」をはじめとする政治的イベントに参加したことの感想を述べていた。その文章では、人間の生活は「家族的生活」と「社会的生活」に分けられ、前者は私的領域における生活を、後者は公的領域における生活を指している。我々人間は「社会的動物」だから、「家族的生活」だけに浸っているだけでは十分ではない。兆民は「社会的生活」の必要性を以下のように説明した。


彼の懇親会は種々の効用有るも第一に各人の思想に新鮮な材料を供へて其
脳中鬱積せる思想的炭酸瓦斯を一掃するの益有るものなり

父母は誠に敬愛す可し妻子は誠に慈愛す可し朋友は誠に信愛す可し然ども
常々其同形同色の鼻目口耳に対し其同調の言語を聴きて十年一日なるときは
其愛情は結晶して一種の固形体と成るなり況して家族的生活の如きは動
もすれば吾人の心を収縮せしめて極て多愛多感の性も其上層にいつと無く
自然に利己的の徴を生ずるに至るものなり頑陋なる老翁老媪が錢と孫との
外一切愛情を施すこと無く半以上斯世を去りたる朽軀を以て此二者に未鍊
を留めて只管死を畏る、が如きは取も直さず家族的生活中の化石体とも謂
ふ可し

家族的生活は利己の生活なり社会的生活は公平の生活なり彼の懇親会は社
会的生活の情念を養ふに於て最も適當なる者なり¹⁴

兆民は「懇親会」を中心に「社会的生活」のいいところを説いたが、懇親会
以外の社会的・政治的活動も懇親会と同じように「社会的生活の情念を養ふ」
ことができるに違いない。人間は本来感情豊かで他人と共感できる動物である

¹⁴ 「懇親会」『中江兆民全集』十一、236-237頁。



が、狭隘な「家族的生活」に長く居続けていると、その社会的な感情能力を失っていってしまう。なぜなら、家族や友人しか見えないからである。そうになると、人は自然に家族や友人以外の人に無関心になってしまう。それだからこそ、兆民は「家族的生活は利己の生活」だというのである。

懇親会などの社会活動や政治活動に参加することによって、人は異なる思想の刺激を受け、固定した思想を調整することができるのである。また、それらの活動への参加によって、人は社会とつながるようになり、自然に他人に関心を持つようになる。政治活動や社会参加は人間の社会的感情能力を鍛えるためには、大いには必要なことであると彼は考える。

兆民は道徳能力の培養における実践をも強調した。早期の兆民は「リベルテ一モラル」を唱えたが、晩年の兆民は『統一年有半』で「意思の自由」を否定し「自省の能」を強調するようになった。「自省の能」とは、「己れが今ま何を為しつ、有る、何を言ひつ、有る、何を考へつ、有るかを自省するの能」¹⁵である。

吾人は唯此の自省の能が有るので、凡そ己れが為したる事の正か不正かを皆自知するので有る、故に正ならば自ら誇りて心に愉快を感じ、不正ならば自ら悔恨するので有る、此点から云へば、道徳と云はず、法律と云はず、凡そ吾人の行為は、未だ他人に知られざる前に、吾人自ら之れが判断を下して、是れは道徳に反する、是れは法律に背くと判断するので有る、故に道徳は、正不正の意象と此自知の能とを基址として建立されたるもので有る、啻に主観的のみならず、客観的に於ても、即ち吾人の独り極めで無く、世人の目にも正不正の別が有て、而して又此自省の一能が有る為めに、正不正の判断が公論と成ることを得て、茲に以て道徳の根底が樹立するので

¹⁵ 『統一年有半』『中江兆民全集』十、287-288頁。



有る¹⁶

兆民のいう「自省の能」とは、自分のすることは正か不正かについて自分で判断できる能力であり、それこそが道徳心の根基である。それで、兆民は早年から晩年にいたるまで道徳を重要視しつづけてきたことがわかるが、しかしなぜ晩年になって「意思の自由」を否定するようになったのか。それについて、まず兆民が「意思の自由」を否定する理由を見る。

兆民は「断行」、ある行為を行うか行わないかについての判断には「行為の理由」と「意思の自由」があると述べている。「行為の理由」とは、「吾人が何か為さんとする場合には、必ず一定の目的が有る」¹⁷。行為の理由は二個以上ある場合、人間に「意思の自由」があると主張する者は、「我精神は果て自身に撰択して其一を取り、少も目的から制せらる、ことは無い」¹⁸とし、「意思の自由」がないと主張する者は、「吾人が自ら択んだのではなくて、目的の誘動力が吾人をして択ばしめた」¹⁹と考えている。

「意思の自由」があることを主張するのは「宗旨家、及び宗旨に魅せられたる哲學家」²⁰である。もし人は意思の自由がなければ、何のこともしても磁石と鉄のように目的即ち行為の理由に誘われているだけで、善を賞し悪を罰することもないだろう、そのようにいうのは宗教家の考え方である。しかし、兆民は「意思の自由といふものは極て薄弱なるもので有る」²¹と考えている。

兆民は上戸が酒樽を取り下戸が牡丹餅を選ぶことを例に出して、人に意思の自由がないことを解釈した。もし上戸が意表に出てわざと牡丹餅を取るとすれば、それもまたほかの目的があるからである。人間は行為の目的に駆使されて、ある行為をするかしないかを判断するのである。「行為の目的」は善をするかし

¹⁶ 『続一年有半』『中江兆民全集』十、288頁。

¹⁷ 『続一年有半』『中江兆民全集』十、283頁。

¹⁸ 『続一年有半』『中江兆民全集』十、284頁。

¹⁹ 『続一年有半』『中江兆民全集』十、284頁。

²⁰ 『続一年有半』『中江兆民全集』十、284頁。

²¹ 『続一年有半』『中江兆民全集』十、285頁。



ないか、悪をするかしないかにも通用する。

道徳に渉る目的が二箇有つて、前に臨み来つたとせよ、即ち其一は明に正で、其一は明に不正で、其中の一に決すれば法律若くは道徳の罪人に成ると云ふが如き場合では、ソクラットや孔丘は直ちに其正なる者に決するで有らう、盗蹠や五右衛門は直ちに其不正なる者に決するで有らう、啻に此れのみでない、ソクラットや孔丘は、仮令ひ洒落に物数奇に、一たび故らに其不正なる者を取らうとしても、必ず自ら忍ぶことが出来ないで、必ず竟に其正なる者を取るに相違無い、是れは即ちソクラット、孔丘、盗蹠、五右衛門の意思に自由は無い証拠である。²²

まるで磁石と鉄がくつつくように、ソクラテスや孔子のような聖人は必ず正なるものを選び、盗蹠や五右衛門のような悪人は必ず不正なるものを選ぶ。たとえソクラテスや孔子は不正なるものを取ろうとしたとしても、それにはどうしても我慢できないこととなり、結局正なるものを取るに違いない。

しかし、宗教的考えにおいて、人に意思の自由がないことは、善をしても称賛することはなく悪をしても罰することもないことを意味している。それに対し、兆民は「慎独の工夫」を強調し、賞すべきと罰すべきとの別があると主張する。

ソクラット孔丘は、平生身を修め行を礪くの功で、竟に善に非れば為さんと欲するも為すに忍びざる迄に、良習慣を作り来つて居る処が、是れ正に貴尚すべきで有る、之に反して盗蹠五右衛門は、悪事を好むこと食色の如き平生の悪習慣が、正に憎む可きで有る、故に吾人の目的を捉ぶに於て、果て意思の自由有りとすれば、そは何事を為すにも自由なりと言ふのでは無く、平生習ひ来つたものに決するの自由が有ると云ふに過ぎないので有

²² 『統一年有半』『中江兆民全集』十、285—286頁。

る。²³

ソクラテスや孔子は普段から身を修め、ついに善でないことをしようとしても自ずからできなくなる。だから賞されるに値する。それに対し、盗賊や五右衛門は普段から悪事をしているので、罰すべきである。兆民は意思の自由を否定したが、人は善のことを為すべきで、悪いことをすべきでないとし、善を為し悪を為さないという日常の努力が重要だと強調した。

生知安行の大聖人と、移らず濟度す可らざる下愚との外は、平時の修養如何に由りて、善にも赴き、悪にも赴むくことと成るので有る、我れに意思の自由が有ると云つて、叨りに自ら恃みて事に臨めば、其邪路に落ちないものは殆ど希れなので有る、(中略)意思の自由を軽視し行為の理由を重要視して、平素の修養を大切にすることが、是れ吾人の過ちを寡くする唯一手段で有る。²⁴

聖人やどうしようもない悪人以外の人には、善のことを為し悪のことを避けるために、平生の修養が大事である。意思の自由を頼みとせず常に自分の行為や言動を慎むことが過ちを少なくする唯一の方法だとした。

兆民は早期では「リベルテモラル」を唱えたが、晩年には「意思の自由」を否定するようになった。その変化について、宮城公子氏は、


「心神ノ自由」が世界の本質だとした初期の観念論においては「意志の自由」を認めたが、それは兆民の「歴史の実際」つまり現実の社会とのかかわりの中で、その人間観、社会観、自然観において修正をせまられた²⁵

と指摘した。『続一年有半』の副題「一名無神無靈魂」のように、兆民は神や靈魂などを否定し、唯物論の立場に立った。宮城氏は兆民は「リベルテモラル」を世界の本質だとした早期の立場に対し、晩年に唯物論に傾き、「自省の能」と

²³ 『続一年有半』『中江兆民全集』十、286頁。

²⁴ 『続一年有半』『中江兆民全集』十、287頁。

²⁵ 宮城公子「一つの兆民像—日本における近代的世界観の形成」『幕末期の思想と習俗』ペリカン社、2004年、161頁。



いう道徳は道徳論として限定され、純化されていると解釈した。また、松永昌三氏は「意思の自由」の否定と「自省の能」に対し、兆民は神など人間を超越する者を認めず、人間の主体的努力に対する深い確信と、その確信を培うべく教育の重要性を説いたと指摘した。²⁶

宮城氏と松永氏の指摘のとおり、兆民はおそらく長い政治活動の中で人間の生得的な道徳性を強調するよりは、その実践の方を強調するほうがよほど現実的であることに気づいたのだろう。人間は善悪をわきまえる能力を持っているも、その能力を磨かなければ無に等しいのである。善のことで悪のことをしないと言葉で言うのは簡単なことであるが、それを実践するのは実は非常に難しいことである。ひたすらに自分の道徳能力を信じ、常に道徳的行為をしようとするのを怠るのは間違いである。それは頭のいい人がその才能に依存するばかりでたいして学習しないのと同じである。結局、ただその才能を無駄にするだけである。兆民はそのことに気づき、晩年に行為の理由または常に正であるように努力することを重要視するようになったと思われる。

兆民の「リベルテモラル」は自分の道徳心で自らの行為を統制するという意味で、孔子の「心の欲する所に従って、矩を踰えず」²⁷を想起させる。あの大聖人すら七十歳になってようやく思うままに行動しても道徳の規範を破らなくなつたというのだから、我々凡人は更に常に善であるように道徳的であるように努力をしつづけるべきだろう。『統一年有半』で兆民は正なるものに従う代表として孔子を挙げたが、それは道徳でありながら自由であるように、常に身を修める必要性を伝えるためではないだろうか。

²⁶ 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年、52-55頁。

²⁷ 金谷治訳注『論語』岩波書店、1963年、28頁。

第三節 小結

第三章では兆民の近代市民の養成する方法について論じた。それは教育と実践である。兆民は、教育を民衆の精神的生活を豊かにするために不可欠だと考え、公権力で児童の入学を強制すべきだと主張する。しかし、政府は児童の入学に干渉することができても、教育の内容について干渉してはならない。兆民にとって、教育の最も重要な目的は、自分の持っている自由権利を認識することと道徳心を培養することである。

教育によって人の精神という土壌の中で道徳と自由権利という種を蒔いたが、自由権利と道徳心の芽生えをどのように枯らさずに大きく成長させるかということも重要なので、兆民は実践を強調する。実際に政治活動や社会活動に参加することによって、人は異なる思想の刺激を受けることができ、また個人と他人や社会の絆が強くなる。善を為し悪を行わないことは、言うは易く行うは難し。兆民は晩年になって、意思の自由を否定し、行為の理由を重視するようになった。それは、人間は生まれながら道徳能力を持っているが、それを頼みにせず道徳的な修養のために努力することの必要性を説くためだと思われる。



結章

中江兆民と福沢諭吉、この二人はともに明治時代の代表的な思想家であり、それぞれ明治日本の進むべき道を示した。結局、実際の近代日本は、福沢の功利主義の路線を歩むことになった。功利主義と言えば、「最大多数の最大幸福」という言葉が想起される。功利主義を応用して政策を制定する時は、効率的で公共の利益を最大化するという利点があるが、幸せや快樂に対する個々人の考えを優先し、道徳倫理の価値を無視し、ただ数値計算の効率性だけで多数の人の利益を犠牲にして一部の人だけが利益を得るという欠点もある。また、人々の利益の追求を正当化するので、人は貪欲になり社会の気風は沈淪することもありうる。功利主義は、人間としての価値を強調していないために、功利主義の社会では人と人との距離は遠くて、無関係の他人の立場に立って相手のことを尊重することはない。その結果、人はつい冷酷かつ利己的になってしまう。


近代の民主社会では、公的領域は構成員全員に共有され、共同体の決定権は構成員全員が持っている。それと同時に、科学技術や産業が発展するにつれて個人の私生活も豊かになった。近代社会で生きている人々は公的生活と私生活がはっきり分かれており、公的生活と私生活のバランスを取ることが重要な問題である。しかし、現在の日本や台湾の社会を観察すると、自分の給料や生活だけに目を向け、社会や政治のことには無関心な人が多い。社会や政治のことに関心を持った場合でも、主に自分に利害が関わる経済や福祉のことに偏っており、結局自分のことだけ考えているといつてよい。日本も台湾も経済が発展しており、人民は自由かつ豊かな生活を過ごすことができるが、それだけで人間は満足できるのだろうか。社会や他人のつながりが弱いままだと、つい自分と身内の人に関心を向けてしまう。人間はそういう生きものでいいのだろうか。欧米と東アジアの社会を比較する時は、いつも虚しくなってしまう。欧米は自分の権利や自由を主張する個人主義を標榜し、自分のことだけを考えるという印象があるが、実は必ずしもそうではないと思う。個人の主体性を確立し自分



の尊厳や価値を認めてから、はじめて相手を一人の独立した人間として尊重することができると思われる。

福沢諭吉の思想ではできないことでも、中江兆民の思想ならできると思う。兆民は「君民共治」を構想し自由平等の政治を主張した。兆民はさらに儒教的な人間観を根底にルソーの自由観と結合させて、人は「リベルテモラル」という生得的に道德能力を持っていると考え、その道德能力を養う人間の主体的努力を強調したのである。兆民が作り出そうとした社会では、人と社会や他人との関係は緊密でありながら、個人の領域を保つことができる。兆民は「リベルテモラル」を強調することによって、近代人間の道德的主体を確立しようとした。それを確立することができれば、自分の生きている社会に帰属意識が自然に湧いてくるので、社会や他人に対する責任感も強くなる。よって、人は自然に自分のことばかりではなく、社会や他人のことにも関心を持つようになるのである。功利主義の社会では、人々は機械の部品のように、ただ自分のやるべきことだけを済ませ、ほかのことに関心を持ちにくい。それに対し、自由主義の社会では、社会に対する帰属意識と責任感の働きで、人々は自発的に他人と助け合い、社会全体をより良くしようとする。それは社会の規範によって強制されるのではなく、自分の意思で自発的にそうしようとするので、自分で他人との距離を調整することができる。だから自由社会に生きている人間は社会とは緊密であると同時に、また「自由」である。それで、社会的生活と私生活のバランスが取れるのである。

兆民はフランス学者として、フランス革命のような流血革命には賛成できないが、その「自由・平等・博愛」の精神を継承していたと思われる。今まで兆民の自由と平等に対する解釈はよく研究されてきたが、兆民思想における「博愛」精神はあまり注目されてこなかった。しかし、兆民の儒教的な人間観とフランス流の自由観を結合した「リベルテモラル」には、実は「博愛」の精神の働きがあるのではないか。本論文では、兆民の政治制度、特に国会の委任制



度について論じたが、それは「博愛」の精神なしには実現できないことである。他人に対する愛情や尊重と、社会に対する責任感に基づいた「博愛」の精神を政治に応用し、誰一人も圧迫されることがなく、より完善なる法律や制度を作り出す。

台湾の民主政治は確かにまだ不足なところが多い。しかし、民主政治の実施と市民運動の発達につれて徐々に確実に進歩している。今は充実した民主教育と道徳教育が最優先の目標だと思う。この国の未来の主人に自分の権利を理解させ、また家族や友達への愛情を社会全体に拡大させるような教育は、民主政治の更なる進歩につながるのである。




参考文献

テキスト

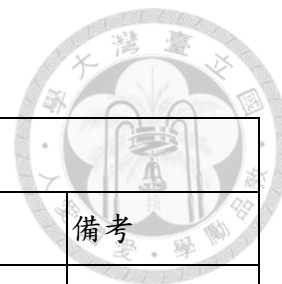
1. 中江篤介『中江兆民全集』岩波書店、1983-1986年。
2. 林茂編『中江兆民集』筑摩書房、1967年。
3. 松永昌三編『中江兆民評論集』岩波書店、1993年。
4. 桑原武夫、前川貞次郎訳、ルソー『社会契約論』岩波書店、1954年。
5. 植木枝盛『植木枝盛集』岩波書店、1990-1991年。
6. 福澤諭吉『福澤諭吉全集』岩波書店、1958-1971年。
7. 金谷治訳注『論語』岩波書店、1963年。
8. 小林勝人訳注『孟子』岩波書店、1968-1972年。

著書・論文

1. 宮村治雄「「東洋のルソー」の政治思想」『思想』No.1055、2012年3月、91-109頁。
2. 菅原光「Confucian Utilitarianism」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、131-151頁。
3. 松田宏一郎「中江兆民における「約」と「法」」『季刊日本思想史』第七十九号、2012年3月、152-182頁。
4. 渡辺浩「ルソーと理義—中江兆民の思想」『日本政治思想史〔十七—十九世紀〕』東京大学出版会、2010年。
5. 山田博雄『中江兆民 翻訳の思想』慶応大学出版会、2009年。
6. 吉田傑俊『福澤諭吉と中江兆民—〈近代化〉と〈民主化〉の思想』大月書店、2008年。
7. 井上厚史「中江兆民と儒教思想」『北東アジア研究』14-15巻、2008年3月、117-140頁。
8. 宮村治雄『日本政治思想史—「自由」の觀念を軸にして—』、放送大学教育振興会、2005年。


- 
9. 宮城公子「一つの兆民像—日本における近代的世界観の形成」『幕末期の思想と習俗』ぺりかん社、2004年。
 10. 岩崎允胤『日本近代思想史序説〔明治期前篇〕上』新日本出版社、2002年。
 11. 松永昌三『福沢諭吉と中江兆民』中央公論新社、2001年。
 12. 井田進也『二〇〇一年の中江兆民—憲法から義太夫節まで』光芒社、2001年。
 13. 宮村治雄『開国経験の思想史』東京大学出版会、1996。
 14. 松永昌三『中江兆民評伝』岩波書店、1993年。
 15. 米原謙『兆民とその時代』昭和堂、1989年。
 16. 宮村治雄『理学者兆民』みすず書房、1989年。
 17. 井田進也『中江兆民のフランス』岩波書店、1987年。
 18. 米原謙『日本の近代思想と中江兆民』新評論、1986年。
 19. 遠山茂樹『自由民権と現代』筑摩書房、1985年。
 20. 松本三之介「中江兆民における伝統と近代」『歴史と社会』第二号、1983年5月、3-25頁。
 21. 松永昌三「中江篤介の「策論」一篇について」『思想』No.650、1978年8月、45-63頁。
 22. 松永昌三『中江兆民の思想』青木書店、1970年。
 23. 中村雄二郎「中江兆民『民約訳解』にみられるルソー思想のうけとり方について」『近代日本における制度と思想—明治法思想史研究序説—』未来社、1967年。
 24. 桑原武夫編『中江兆民の研究』岩波書店、1966年。

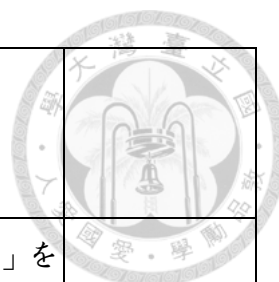
附録：中江兆民年譜




中江兆民年譜			
歳	年	著作・行動	備考
1	1847	11月1日(陽暦12月8日)土佐国高知城下に生まれる。	
15	1861	2月21日、父元助病死。5月8日、家督を相続。	
16	1862	4月5日、藩校文武館開校。そこに入学。細川潤次郎に蘭学を学ぶ。	
19	1865	9月、英学修業のため長崎派遣。平井義十郎に就きフランス学を学ぶ。	
20	1866	後藤象二郎から援助を受け、江戸遊学。村上英俊の塾にフランス語を学ぶが、のち破門される。	
21	1867	慶應義塾在学の馬場辰猪を知る。横浜のカトリック神父にフランス語を学ぶ。 12月、兵庫開港にあたってフランス公使の通訳として兵庫、大阪、京都へ。	大政奉還、王政復古。
22	1868	7月、苗字を正式に許され中江と名乗る。 箕作麟祥に従って江戸へ行き、箕作塾にフランス語を学ぶ。	戊辰戦争。
23	1869	この年、福地源一郎の塾の塾頭となりフランス語を教える。	
24	1870	箕作麟祥の塾に学ぶ。 5月、大学南校の大得意生となる。	
25	1871	フランス留学のため大久保利通に直訴。10月15日、フランス留学(法律修業)を命ぜられる。 11月12日、岩倉使節団とともに横浜を出る。	7月、廃藩置県。

26	1872	1月11日、フランスに到着。リヨンで普通学を学ぶ。	
27	1873	3月、文部省、留学生帰国の命令を出す。夏、留学生召還方針に反対し、ロンドン・ベルリンへ。	
28	1874	4月、マルセイユを発航。6月、横浜に到着。 8月、フランス学塾の開学願書を東京府知事に提出。 10月、自宅に仏蘭西学舎開塾（のち仏学塾）。 この頃、民約論卷之二の訳稿。	1月、板垣退助ら、民撰議院設立建白書。
29	1875	2月、東京外国語学校長着任。5月、辞職。 5月、元老院権少書記官に任命される。 8月、勝海舟を介して島津久光に会い「策論」を提出。 12月、調査課翻訳掛に配属。	
30	1876	9月、元老院国憲第一次草案。民選議院についての規定が全くない。 12月、国憲第二次草案（修正案）。	
31	1877	1月、元老院権少書記官を辞職。 2月、仏学塾を移転、塾則を改正。	2月、西南戦争。
32	1878	4月、結婚。翌年9月、離別。 漢学者高谷龍洲の塾に学ぶ。	
34	1880	6月（82年2月まで）、漢学者三島中洲に学ぶ。この年、漢学者岡松甕谷に学ぶ。 12月、自由党結成の会議に出席。 徳富蘇峰と会う。	
35	1881	3月18日、『東洋自由新聞』創刊、主筆となる。4月30日、廃刊。 10月、自由党結成。	10月12日、明治十四年の政変。

36	1882	<p>2月20日、『政理叢談』（のち『欧米政理叢談』と改題）発刊。第二号から『民約訳解』を連載。</p> <p>6月25日、自由党の機関紙『自由新聞』創刊、その社説掛に属す。</p> <p>7月、板垣外遊問題で自由新聞社内紛。板垣と馬場の対立を調停。</p> <p>10月、『民約訳解』巻之一を仏学塾から刊行。『自由新聞』客員を退く。</p> <p>11月、九州旅行のため、『民約訳解』の連載一時中断。翌年4月、帰京。</p>	 <p>伊藤博文が憲法制定のため渡欧。</p> <p>立憲改進黨結成。</p>
37	1883	<p>6月、日本出版会社を設立。</p> <p>8月、『非開化論』上節を刊行。</p> <p>11月、『維氏美学』上冊を刊行。翌年3月、下冊を刊行。</p> <p>12月、『欧米政理叢談』第五十五号をもって終刊。</p>	
38	1884	<p>3月、『欧米政学協会雑誌』第一号発刊。</p> <p>8月、上海に東洋学館開館。同年、上海に渡航したと伝えられる。</p>	10月、自由党解党。
39	1885	<p>1月、仏学塾の教授法を改正、哲学講義の別科を設ける。</p> <p>6月、弟虎馬病死。</p> <p>長野県出身の松沢ちのと結婚。</p>	12月、内閣制度発足。
40	1886	<p>2月、『理学沿革史』上冊を刊行。4月、下冊を刊行。</p> <p>6月、『理学鉤玄』を出版。</p> <p>10月24日、浅草井生村楼で開かれた全国有志懇親会の発起人となり同会に出席。</p>	



		12月、『革命前法朗西二世紀事』を出版。	
41	1887	1月、『欧米政典集誌』第十号から「民主国ノ道德」を 記載。 2月25日、『国民之友』（徳富蘇峰）創刊、その特別 寄書家となり第三号に「酔人之奇論」を發表。 3月4日、長女千美が生まれる。 5月、『三酔人経綸問答』を刊行。徳富とともに井上毅 を訪ねる。 8月、『平民の目ざまし』を刊行。 11月、長野へ向かう。長野・小諸の懇親会に出席、ま たは演説。 12月25日、保安条例公布、東京から追放される。30 日、大阪へ向かう。	
42	1888	1月7日、大阪に着く。1月15日、『東雲新聞』創刊、 その主筆となる。 2月、「新民世界」を發表。 4月、高知に帰り、板垣退助を訪れる。 6月、7月、10月、大阪、土佐の全国有志大懇親会に出 席。 11月、『国会論』を刊行。幸徳秋水が弟子となる。 この年、仏学塾廃校。	

43	1889	<p>2月11日、大日本帝国憲法発布に伴う恩赦で、保安条例による追放解除。</p> <p>4月、上京。以後、東京と大阪を往復。</p> <p>7月10日、『政論』発刊、その主筆となる(12月辞職)。</p> <p>8月14日、長男丑吉生まれる。</p> <p>8月20日、浅草で開かれた全国有志大懇親会に出席。</p> <p>10月、家族と秋水とともに帰京。</p> <p>12月、自由党再興のため行動する。板垣に会ったが、彼との分離を決意。</p>	 <p>2月11日、大日本帝国憲法発布。</p> <p>6月、大隈外相条約改正問題。</p>
44	1890	<p>1月21日、自由党結党式。2月、主義・綱領・党議などを起草。憲法点閲を主張。</p> <p>4月、『選挙人目ざまし』を出版。</p> <p>7月1日、第一回総選挙、大阪第四区から当選。</p> <p>8月、自由党系諸派と改進黨との合同に尽力。</p> <p>9月15日、立憲自由党結党式。(自由党、愛国公党、大同倶楽部、九州同志会が合流。)</p> <p>10月20日、『自由新聞』(第二次)発刊。</p>	<p>11月29日、帝国議会開院式。</p>
45	1891	<p>1月1日、『立憲自由新聞』(同年6月1日『民権新聞』と改題)発刊、その主筆となる。</p> <p>2月21日、予算案に対する衆議院の妥協に怒り、「無血虫の陳列場」を発表。衆議院議員を辞職する。</p> <p>3月1日、『自由平等経綸』創刊、その主筆となる。</p> <p>4月20日、『北門新報』創刊、その主筆となる。</p> <p>7月下旬、北海道へ行く。</p>	
46	1892	<p>1月17日、母柳死去。</p>	

		8月、北門新報社を退社。札幌に紙問屋高知屋を開く。 以後実業活動に従事。	
47	1893	北海道山林組を設立する。商用で、北海道、東京、大阪 を往復。	
48	1894	3月、『倫理学参考書道徳学大原論』前編刊行。9月、 後編刊行。 鉄道事業に携わるようになる。	7月、日清戦 争起こる。
51	1897	8月、中央清潔株式会社を設立。その社長となる。 12月、国民党結成。	
52	1898	1月15日、国民党機関紙『百零一』創刊。 秋、群馬県の公娼設置のために運動する。	6月、大隈重 信（憲政党） 内閣成立。
54	1900	9月、近衛篤磨ら結成した国民同盟会に参加。 10月、『千代田毎夕』の主筆となる。	8月、立憲政 友会成立。
55	1901	4月、大阪で喉頭癌と診断され余命一年半と告げられ る。 5月、喉頭部の切開手術を受ける。大阪、堺で静養。 9月2日、『一年有半』出版。 10月15日、『続一年有半』出版。 無葬式、解剖を遺言し、12月13日、死去。14日、解剖 の結果、食道癌と判明。	