

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 入選論文

横井小楠と中江兆民における「西洋」認識

― 民本思想から民主思想へ ―

田
中
豊

た なか ゆたか
田 中 豊 さん

[略歴]

年 齢 31歳
住 所 大阪府大阪市在住
略 歴 大阪府大阪市出身。関西学院大学法学部法律学科卒業。関西学院大学法学研究科博士課程後期課程修了。博士（法学）。専門は日本政治思想史、東洋政治思想史。
現在、大阪経済大学などで非常勤講師、ひょうご震災記念21世紀研究機構研究調査部研究員、関西学院大学法学研究科研究員。
著 書 『儒学者 兆民 —「東洋のルソー」再考—』（創元社、2024年12月出版予定）

[応募動機及びコメント]

西洋思想が怒涛の如く流入した幕末から明治にかけての日本において、在来思想の位置づけは大きな問題として捉えられました。たとえば儒学は、古い考えで西洋思想を受け入れるに際し脱却すべき思想として断罪される場面がみられました。他方で、西洋が育んできた制度が、実は儒学に既に内包されていると再解釈し、西洋思想の意義を吟味した思想家も現れました。彼らにとって西洋との邂逅は、たしかに衝撃であったけれども、自身の思想の根幹をなす儒学を再構成する契機の一つでもありました。

こうした思想家の一人に中江兆民がおり、私は大学院に入学して以来、主に彼の政治思想に注目し研究を行ってきました。兆民にはルソーの『社会契約論』の翻訳者というイメージがつきまといますが、私の一連の研究では単なるルソーの思想的継承者（「東洋のルソー」）ではなく、ルソーの政治思想の場においても儒学の普遍性を見出そうとした、「儒学者兆民」の姿を抉出することに努めて参りました（その成果は、『儒学者 兆民 —「東洋のルソー」再考—』として2024年12月に創元社から刊行される予定です）。

本論文では、兆民のみならず幕末の思想家・横井小楠にも登場を請い、時代状況が異なるなかで二人の儒学者が、「儒学的眼鏡」を通して西洋思想にどのような眼差しを向けていたのかを比較検討いたしました。西洋思想を無闇に追求するのではなく、あるいは儒学の殻に閉じ籠っていたわけでもなかった小楠と兆民。幕末・明治という遙か遠い昔の話なのかもしれません。しかし、西洋と儒学とを突き合わせた真摯な対話という二人において展開されたドラマを検証する作業は、「他者の意見」に寛容であるとは言い難い昨今の社会的思潮に何らかの示唆を与え得ると考えております。

この度、本論文に暁鳥敏賞を与えてくださったことは、儒学思想と西洋思想との関係如何というこれまで抱いてきた問題関心に対しても評価してくださったように感じられ、誠に嬉しく思います。選考の任を担ってくださった選考委員の方々に心より御礼申し上げます。もっとも、この度の受賞は大学院時代の指導教員であった富田宏治先生をはじめ、多くの先生方のご指導・ご鞭撻のお陰でもであると実感しております。ただやはり、これまでの研究活動は両親による経済的・精神的な支えなしには成り立ちませんでした。最後に私事ではございますが、この場をお借りして父（裕）と母（典子）に感謝の意を表します。

父は、今回の受賞の知らせに心から歓喜してくれましたが、本年10月末日に闘病のすえ亡くなりました。儒学をテーマとしつつも、儒学で特に重視される徳目である「孝」を、私自身は何一つ実践できなかった不孝の息子でございました。ただし、生前に受賞の喜びを分かち合うことができたのは、少しばかりの恩返しになったような気がいたします。亡き父に本論文を捧げたいと思います。母には日頃の感謝の気持ちを込めて、（豪華な？）食事にでも誘おうと考えております。御礼はその際に直接伝えるべきでしょう。

歴史ある、そして栄えある賞をいただきましたことを励みに、今後とも研究に精進していきたく存じます。この度は、ありがとうございました。

〔梗概〕

儒者は中国の古典群に基づき、「中華」文明のあらゆる根源的価値が備わる唐虞三代という遙か遠い昔に実現していた治世に羨望の眼差しを向け、現在にその政治理念を再現させることに関心を寄せてきた。しかしこうした態度は、「中華」を自負してきた清朝中国が、「夷狄」であった「西洋」の武力に屈したアヘン戦争を機に大きく転換する。何故、「中華」は「西洋」に負けたのか。東アジアの知識人はこの敗北に動揺しつつも、同時に「中華」を打倒した「西洋」を積極的に研究することで、唐虞三代の理念が実は「西洋」の諸制度に反映されていることを自覚し始めた。

本稿は、儒学の視点から「西洋」を捉えようとした人物として、横井小楠と中江兆民を取り上げる。幕末の儒者・横井小楠は、「西洋」の政治を民の意向に基づく民本思想の実現、すなわち唐虞三代の制度的反映とみなしていた。それゆえ小楠にとって唐虞三代の理念は、中国や日本ではなく「西洋」で既に実現されていると、アヘン戦争後の東アジアの知識人と同様の見解を抱くに至った。他方、小楠と異なり西洋語（とりわけフランス語）に通じていた中江兆民の場合は、ルソーの政治思想において唐虞三代の理念を見出すことができるとの確信を有していた。つまり兆民は、ルソー流の民主思想を儒学の観点から再構築することを試みていた。その結果、唐虞三代に匹敵する政治を実現させるためには「国会」「議院」の設立が急務であると強調するのであった（これによってルソーの思想から乖離する）。

東アジアにおける「西洋の衝撃」は、儒学を相対化させる大きな契機であった。それはまた、西洋思想を受容する際の素地を形成するうえでも大いに寄与する事件でもあった。儒学と「西洋」との真摯な対話を思想史の観点から検証する本稿の作業は、19世紀の東アジアにとって「西洋」とは、あるいは「近代」とは何であったかを再考するにあたり、一

つの示唆を提供することができよう。

はじめに

凡そ儒者は、完璧な人格者である聖人による最上の政治がこの地上において達成されることを希求し、漢籍に基づきその可能性を模索してきた。ここでモデルとされたのは、聖人である堯と舜の治世に夏・殷・周の三つの王朝を加えた唐虞三代と称される遙か遠い昔の古代中国であった。架空の世界（ユートピア）ではない、中原にかつて実現していたと考えられるアルカディアは、「漢以降の中国知識人の脳裏を支配した、信仰に近い共同観念」として実に二千年以上にわたり把握されてきた。ただし、この観念そのものを取り出し、反省的に対象化する試みは彼らにおいてついに意識されることがなかったため、「聖人の道の行われた理想的な時代」とみなされるに過ぎなかった。

羨望の眼差しが向けられつつも、漠然とした概念であった唐虞三代に対する認識を抜本的に見つめ直すきっかけとなったのが、一九世紀の東アジアにおける「西洋」の脅威であった。特に「中華」が「西洋」（「夷狄」）に敗北したアヘン戦争は、東アジアを大いに動揺させ、中国の存在そのものを相対化させる大きな契機であった。アヘン戦争の敗北を目の当たりにした東アジアの知識人はこの事件に強い衝撃を受けつつも、「中華」文明を打倒した「西洋」とは一体何者であり、そして何故強いのか、その地理や政治制度に強い関心を寄せ研究した。その過程で彼らは、従来、「中華」の政治思想のモデルとされてきた唐虞三代の治世が、実は「西洋」において既に実現していると自覚するに至った。この際、とりわけ注目されたのがアメリカの大統領制と英国の議会制であり、これらは最大限の賛辞が与えられた。なるほど、唐虞三代の時代にこれらの制度が存在していなかった以上、彼らによるこうした言説は牽強附会なのかもしれない。とはいえ、彼らの態度は単なるこじつけで済まされるべきではなく、その背後で儒学と「西洋」との真摯な思想的対話が交わされていたことを無視するわけにはいかない。

本稿では、はじめにアヘン戦争後の中国知識人のアメリカ大統領制と英国の議会制に対する所感を確認する。そのうえで、中国からの情報を多分に受容し、「西洋」の意義を吟味した幕末日本の儒者・横井小楠の思想に注目する。終生、儒者としての態度を崩さなかった小楠は、中国知識人と同様にアメリカ大統領制や議会に対して「堯舜三代の治教」に合致する制度であるとみなし、関心を寄せていた。小楠は「西洋」文明を認めながらも、「堯舜三代」の「道義」に拠ることで弱肉強食的な世界に立ち向かうことができるとの確信を有したうえで、積極的に開国を主張するのであった^三。つまり小楠にとつての儒学は、日本が開国するにあたっての思想的基盤であらねばならなかった。

そもそも小楠も含めた当時の儒者は、民の意向を政治に反映させる儒学が理想とする民本思想を、「西洋」の制度から見出そうとしていた。アメリカ大統領制や議会制はその制度的反映にほかならず、それゆえ評価の対象となり得た。そして、本格的に西洋思想を受容するに至った明治において、民を主権者とする民主の思想を儒学の観点から唱える人物が登場した。中江兆民である。兆民は、実際に西洋（フランス）に留学し、非凡なるフランス語能力で西洋思想を積極的に取り入れようとした。ただし彼もまた儒学に依拠することで、ルソーの政治思想をはじめ西洋思想を相対化していた。その結果、主権在民を唐虞三代の治世にかなう政治思想として評価するのであった。つまり民主思想を儒学の観点から説明したところに彼の思想の大きな特徴があり、兆民は民本思想の枠を超えて「西洋」の把握に努めた、新しい時代の儒者であった。そして、兆民の民主思想において欠くことができなかつたのが「国会」であった。つまり兆民は、「国会」の設立によって、儒学という唐虞三代の治世が明治の世で再現されると信じてやまなかつたゆえに、「国会」を開設することの意義を強調するのであった（しかしそれは、ルソーの主旨からの乖離を意味する）。

本稿は、アヘン戦争以後の一九世紀東アジアにおいて、儒学が「西洋」と出会ったことによっていかなる化学反応が生じたのかを、小楠と兆民を手掛かりに検討する。儒者の「西洋」認識の観点から、近代東アジアにおいて西洋思想を受容する素地の形成過程を明らかにすることが本稿の目的である。

一、「夷狄」から「西洋」へ

儒学の古典には、中原にかつて実在していた聖人やその治世に関する叙述がみられる。例えば『礼記』には、「天下を公と為し、賢を選び能に与」し、「謀は閉じて興らず、盜竊・乱賊は作らず。故に外戸閉じず」という道徳的で平和な世界があつたとの記述がみられる。しかし「三代」の世に至り、聖人の禹が実子の啓に天子の座を譲つて以来、その子孫たちによって世襲相続されるようになった（これが夏王朝となる）^四。『孟子』には、この世襲に関して「禹以降の王朝が徳を喪失したのか」という万章の問いに、孟子が「禪讓であれ世襲であれ、それは天意であるから関係ない」として「三代」を正当化する場面がみられる^五。中国古典に通暁している儒者は、唐虞三代に制度・文化の真善美の極致を見出し、ここで行われていた政治を模範とすることに一切の疑義を呈することはない^六。しかし一九世紀の東アジアにおいて、こうした「中華」の理念は徐々に相対化の対象となる。その契機となつたのが、アヘン戦争による清王朝の敗北であつた。「中華」を自認してきた清王朝が、「夷狄」である「西洋」に敗北したこの事件は東アジアに大きな衝撃をもたらした。その背景には、天下の中心を「中華」の地とみなし、その周囲には「東夷」「西戎」「南蛮」「北狄」の四つの野蛮な夷狄がいるという「華夷の弁」の思想があつた^七。儒者にとって、これらの地域は文化的、民族的に劣つた辺境であるため、「中華」の文化が具現化した「礼」を学ぶことによつて「中華」たり得た^八。しかし、アヘン戦争に敗北し西洋の脅威という切実な問題を抱え

ていた清朝では、従来「夷狄」として蔑視の対象とされてきた「西洋」の科学技術を、積極的に摂取する洋務運動が展開された。時の知識人は、英国をはじめとする西洋列強と交際するために、「睜眼看世界」（目を覚まし世界を見ること）を意識しつつ、世界各国の地理や歴史を研究する必要性に駆られた^九。彼らにおいて「夷の長技を師と為し、夷を制する」ことが、まさしく自らに課された役割であつた^{一〇}。このように、「西洋」は依然として「夷」であつたとはいへ、彼の地の「長技を師と為」すことにより、「夷」（「西洋」）に「中華」の理想的な政治制度の一端がみられることが次第に自覚されてきた。ここにおいて、「西洋」は単に「夷狄」として軽蔑される対象では済まされない存在となる。

二、アメリカ大統領制と「三代」

清朝知識人たちが「西洋」において注目した国家の一つは、アメリカであつた。彼らにおいて「弥利堅」（アメリカ）は、「士迭」（State）から構成され、「国王」が存在しない政治体制として認識されていた。例えば、東アジアに広く欧米各国の地理情報を紹介した魏源の『海国図志』（一八四二年）は、「育奈士迭」（United States）と称されるこの国においては「止だ二十六部の頭目を設くるのみ、別に一大頭目を公挙して之を総理とする」、と解説している^{一一}。「総理」とは、各州が「一賢士を以て総統と為し」、その中から選出される「正」にして「公」なる人物をいう^{一二}。「伯理師天徳」（president）とも称されるこの人物は、人民の「公扱」に基づき選出され、「四年」の任期が終了すればその職から退かなければならない^{一三}。つまり魏源は、人民が大統領を選出するというアメリカ大統領制特有の手続きを「公」として高く評価していた。あるいは、『海国図志』よりも正確な情報を記載していた徐繼畬の『瀛環志略』（一八五〇年）は、アメリカ大統領制を「駸駸乎」として三代の遺意^{一四}であるという^{一四}。徐繼畬においてもアメリカ大統領制は、人民の意思に

よつて選出される世襲でも終身任期でもない「天下を公と為す」、儒学的理念の制度化に他ならなかった。要するに清朝知識人にとつてアメリカ大統領制は、儒学が理想とする「天下為公」にかなうため賞賛に値する^{一五}。

日本においても、アメリカに大統領なる役職が設置されていることについては近世から既に知られていた。例えば、渡辺崋山は『外国事情書』（一八三九年）において、「北亜墨利加」（アメリカ合衆国）について次のように述べていた。

又近頃北亜墨利加の内ニ、「レピユフレーキ」（Republic (共和国)）又名ハ「フルエーニグテ スターデン」（Vereinigede Staten (合衆国)）ト称シ候国有之。今ヨリ二百年已前、荒漠ノ地ニ御座候処、和蘭陀・英吉利亞・私郎察ヨリ民ヲ移シ、教ヲ設ケ、土地ヲ拓キ、耕ヲ教ヘ候処、英吉利亞兼併多ク相成、大抵同国ノ領地下相成候。然ルニ、政事過刻ニテ、土着ノ者堪カネ、兵ヲ起シ、英吉利亞ニ背キ、自立ノ国ト相成候。是ハ千七百七十六年ノ義ニ御座候。是ヨリ土人相談仕リ、別ニ君長ヲ相立不申、賢才ヲ推テ官長ト致シ、百官ヲ設ケ、會議共治ト仕候。「フルエーニグテ スターデン」ト申ハ、即コノ義ニ御座候。^{一六}

「北亜墨利加」には、「君長」（国王）ではなく、「賢才」を「官長」（大統領）とする政治制度が存在する。言い換えると、国王や皇帝によって支配されるのではなく、人びと同士「相談」「會議」によって「官長」を決め、政治を運営するところに「フルエーニグテ スターデン」（合衆国）の特徴がある。「官長」（大統領）が、国王や皇帝を意味しないという崋山の認識は正しい。ただし、崋山の丁寧な解説が物語っているように、選挙を経ない世襲の権力者（上様）を戴いている近世日本に生きた人びとにとつて、この政体を理解することは甚だ困難であつた。事実、

当時の日本で広く海外知識を普及することに寄与した箕作省吾『坤輿図識』（一八四五年）は、崋山と同様にアメリカを「国王酋長」の存在しないVereinigede Staten（共和政治州）であるとみなしていた^{一七}。しかし箕作は、東アジアには国王・皇帝支配の時代が存在しなかつたことを理由に、この政体を表現し得る訳語を漢籍から案出することを一時断念していた^{一八}。近世日本では、アメリカの大統領制は一応的確に理解されていたが、そうであつたがゆえに従来の東アジアの政治の文脈からでは説明することのできない政治体制であると認識されていた。

大統領制は、国王や皇帝がない奇妙な政治体制であるとみなす彼らとは異なり、これを儒学の理想的な治世に重ね合わせて把握する人物も登場した。横井小楠である。小楠は、「三代の治」「三代の道」などの言葉を愛用して、終生「堯舜三代」の治世を思慕し続けた真正正銘の儒者であつた^{一九}。彼は朱子学を信奉していたとはいへ、当時勃興していた後期水戸学にも共感を寄せていた。しかし、後期水戸学の範疇では日本が抱える国内外の問題を解決することに困難を覚え、儒学の經典に拠り「三代の道」を通じて問題解決の糸口を模索した^{二〇}。その結果、小楠にとつて「三代」の理念は、東アジアではなく「西洋」から見いだされるものとして自覚された。その際に、例として挙げられるのが「墨利堅」（アメリカ）であつた。小楠は、ワシントン（華盛頓）から始まる大統領制の意義を『国是三論』において次のように評価していた。

墨利堅に於ては華盛頓以来三大規模を立て一は天地間の惨毒、殺戮に超たるはなき故、天意に則て宇内の戦争を息るを以て務とし、一は智識を世界万国に取て、治教を裨益するを以て務とし、一は全国の大統領の権柄、賢に譲て子に伝へず、君臣の義を廢して一向公共和平を以て務とし政法治術其他百般の技芸・器械等に至るまで、凡地球上善美と称する者は悉く取りて吾有となし、大に好生の仁風を揚げ【下

ここにおいて小楠は、初代アメリカ大統領のワシントンの功績を三つ挙げている。第一に戦争を終結させたこと、第二に知識を世界各国から取り入れて自国の益となすように心がけたこと、そして第三に「全国の大統領の権柄、賢に譲て子に伝へず」、すなわち大統領を世襲制にしないことである。つまり、ワシントンからはじまる「公共和平」を志向する大統領の目指す政治は、儒学が理想とする政治理念に一切悖る内容ではなかった^{三三}。なかでも彼が強調していたのは、世襲制の否定である。彼が残した漢詩においても「ああ、血統論、是れ豈に天理の順ならんや」と述べていたことから、「血統」すなわち世襲制に対して消極的な立場をとっていた^{三三}。これは他でもなく、徳の高い者が為政者の位に立つべきだとする、儒学本来の世襲制を否定する発想に由来するものであった^{三四}。そもそも小楠は、こうした情報を隣国中国から得ており、魏源をはじめとする清朝中国知識人の見解に多分に依拠していた^{三五}。いずれにせよ小楠にとつてのアメリカは、国王・皇帝が存在しない奇妙な政体ではなく、むしろ「殆三代の治教に符合」する「公」で「和平」を実現する大統領制という優れた政治制度を有する国家であった^{三六}。小楠のいう「三代」は、中国や日本で実現しているのではなく、「西洋文明を照らす鏡」であり、西洋の特質を読み込むことによつて実体化されていくのであった^{三七}。したがつて、「西洋」が「三代」を映す「鏡」であるならば、小楠において「西洋」を学ばない道理はなく、むしろ儒者である以上、「西洋」に通じてなければならぬ^{三八}。ただし、「三代の治教」が実現しているとはいえ、「西洋」に全面的に依拠する態度は戒めの対象となる。小楠にとつて、政治技術ではない道徳や倫理に関しては、儒学が第一に重要であった。アメリカへ留学する甥のために作成された次の漢詩には、この点が端的に表現されている。

堯舜孔子の道を明らかにし、西洋機械の術を尽す
何ぞ富国に止まらん、何ぞ強兵に止まらん。
大義を四海に布くのみ。^{二九}

この度の留学では「西洋」から「富国」「強兵」のための「機械の術」を学ぶだけでなく、「堯舜孔子の道」、すなわち儒学の精神を世界に広げることもあわせて目的とするように助言している。小楠において古今東西、普遍的に存する「堯舜孔子の道」に依拠することは、日本より優れた技術を有する「西洋」に対応できる唯一の方策であった^{三〇}。それゆえ、人間であるなら誰しもが備えている「性情」を有している以上、言い換えると人間の「性」が国家を超えて存しているならば、「堯舜孔子の道」が万国共通に妥当する思想であることは、小楠において揺るぎのない信念として抱き続けられる^{三一}。

三. 英国議会と「三代」

儒学が重視する古典は、民意に基づいた政治を強調する。例えば『孟子』（尽章句下）の「民を貴しと為し、社稷之に次ぎ、君を軽しと為す」は^{三二}、民に重きを置く政治、すなわち民本思想の表象としてしばしば挙げられる一節である。このような儒学の素養を有する人びとにとつて、「公沢」「公挙」という「民」の意思に基づいた政治を実現させる大統領制は、民本思想の制度的反映として解されていた。

「民」の意向に則つた政治を実現する制度として、彼らは英国の議会に対しても同様の所感を抱いていた。つまり現在でいう立憲君主制も、「三代」の理念に適うものとして捉えられた。再び魏源『海国図志』の叙述を確認すると、英国の政治制度は国に大事があれば「王及び官・民」に至るまで「巴厘滿衙門」(Parliament)において「公議して乃ち行う」とあった^{三三}。つまり、「条例」を改正するにせよ、新たに「職官」を設

けるにせよ、「税餉」（税金）を増減するにせよ、「楮幣」（紙幣）を発行するにせよ、政事は王の独断ではなく「巴厘滿衙門」を通さなければならぬ^{三四}。魏源のみならず、当時の中国知識人は議會によつて「君民ともに情が通じる」（王韜「紀英国政治」）や、「君が民を虐げることがない」（鄭觀應「議院 下」）と述べ、「三代之遺意」に適う制度とみなしていた。さらに議會は、清朝の士大夫においても「積極的な議論が行われ、良き政策や法律が生まれ」、「君民一体、上下一心」が達成されるものと認識されていた^{三五}。

小楠も、英国の議會が「政体一に民情に本づき、官の行ふ処は大小となく必悉民に議^{はか}」るため、「其便とする処に随て其好まざる処を」強制することのない、「民」の意向に則る政治制度であると『国是三論』で把握していた^{三六}。議會の決議は君主の独断ではなく人民の意思に基づくため、その結果、戦争で死傷者が出ようと、戦費が重なるうとも、人民はこれに「怨嗟」を持つことはない。それゆえ、官民一体を実現する議會もまた、小楠にとつては「三代の治教」に合致する制度に他ならなかった。なお小楠が、英国流の議會を「官」と「民」の「上下一心」を達成させる装置とみなす背景には、彼の「公論」形成思想があった。

日本において「公論」は、小楠亡き後、「議院ヲ立^た天下ノ公論ヲ伸張」することを強く主張した「民撰議院設立建白書」で示されたように、明治の自由民権運動の原動力となる概念としてよく知られている。ただし、民権家が国会（議院）によつて見出されると期待していた「公論」観念は、その時代に突如として現れたものではなく、それ以前においても長い語史があった^{三七}。源了圓によると、日本思想史における「公論」は次の二つに類型化される。すなわち、「衆論」を「公論」とみなす伝統的な呼称と、徹底的に討議（公議）・討論を重ねそれによつて形成される結論を「公論」と称する場合である^{三八}。前者については、ペリー来航に際し、老中・阿部正弘が幕藩体制史上はじめて全国の大名に意見を問うたことによつて

言路洞開につながった画期を例に挙げている。「この度の儀は國家の一大事にこれあり、実に容易ならざる筋に候間、【中略】銘々存寄の品もこれあり候わば、たとえ忌憚に拘わり候とも苦しからず候間、いささかも心底に相残さず申し聞かざるべく候」という阿部の達は、「徳川幕府が、天下の大小名をして口を政治上に開かしめたる第一着なり」とかつての幕臣・福地源一郎によつて評される。福地によると、これまで多くの大名は「政治を是非する権力」を徳川政権から与えられていなかったが、ペリー来航を機にその方針に大転換が迫られた。しかし後の「合議政躰」へと繋がる徳川政権の「進取」政策は、皮肉にも「幕府衰亡の大原因」となった^{三九}。加えて、当時の言路洞開は「広く下々の意見を吸い上げるといふ点で、たしかに公開性を一歩進めているのだが、どの意見を採用するかの最終決定権はどこまでも主君であった」^{四〇}。要するに、ここでいわれる「公論」は各大名と公儀（幕府）による対等な討論の結果もたらされるものではなかった。

一方で、後者（徹底的に討議を重ねてそれによつて形成される公論）については、古くは中世においてその発想を確認することができる。例えば「惣」の中で事を決める場合に、一同の討論の結果得られた見解に従うという慣行になっていた^{四一}。こと、あるいは蓮如教団における「講」の成員が信仰問題について徹底的に議論していたという歴史的事実がある^{四二}。そして源は、幕末において討論を前提とした「公論」を模索した思想家の代表例として横井小楠を挙げる。小楠の目的は「公共の政」を達成することであり、そのためにも「講学・講習・討論」、あるいは公開された場での自由で徹底的な「討論」が必要であった（ただし後述するように、昨今の研究はこのような小楠の「討論」観念に対して修正を試みている）。かくして得られる「公論」に基づいた「公共の政」を何よりも重視する小楠にとつて、開かれた場での討論の結果をその根本に置く英国流の議會は、賞賛されるべき制度であった。

なお、小楠の「公論」形成の思想的背景には、「学校」観念があったと指摘されている^{四二}。「学校」とは「貴賤老少を分たず学を講ずる所」であるように、門地を問わず誰しもがアクセスすることができ、忌憚のない「講学」を行う場であった。ここでの「講学」とは、儒学を単に講ずるだけでなく、「講習・討論」の意味を常に伴う^{四三}。そして「学校」における「講学・講習・討論」を通じて形成される「公論」は、政治における「公論」でもあらねばならない（学政一致）。小楠は、学政一致を求めるにあたり、「学校」の役割を次のように述べていた。

上は君公を始として大夫・士の子弟に至る迄、暇まあれば打まじわりて学を講じ、或は人々身心の病通を懺戒（けいはい）し、或は当時の人情・政事の得失を討論し、或は異端邪說詞章記誦の非を弁明し、或は読書会業経史の義を講習し、徳義を養ひ知識を明にするを本意とし、朝廷の講学と元より二途にて無之候。^{四四}

「学校」においては身分に関係なく、誰もが平等に「講学」を通して「政事の得失」について討論することができる。ここでの「講学」は、「朝廷」（政府機関）の「講学」にも通じ、それが小楠のいう学政一致を意味した。「講学」は「公論」の形成に通じるように、「儒教的民主政へと展開する母体となる可能性をもっていた」と評される^{四五}。そのため、伝統的に「学校」での討論の結果を「公論」とみなし、これを政治に適用することを理想とする儒学の素養を有する小楠によって議会は、その類推として躊躇なく受け容れられた。そして、彼の「公論」思想は、ひいては「五箇条の御誓文」の第一条「広く会議ヲ興シ万機公論ニ決スヘシ」に結実するのであった^{四六}。

四・民本から民主へー中江兆民とルソーー

儒学の理想的な政治社会に合致するとみなされた英国流の議会を基礎とした「公論」形成の思想は、「五箇条の御誓文」を経て自由民権運動にも引き継がれた。例えば、五日市憲法を起草した千葉卓三郎は、「王道論」（一八八二年）において「此レ大同ハ即チ国会ニシテ、正ク王道ノ法ハ広く会議ヲ興シ、万機公論ニ決ス可キヲ見メス者」と喝破した。「大同」とは、もともと『礼記』（礼運篇）に由来する語で、「天下が公共全体の物とみなされ、人類が大きく合同して一世界をなしている状態」が実現していた治世のことである^{四七}。ここでの人びとは利己的（「私」）でなく公正、さらには道義的な存在として描かれる^{四八}。ただし『礼記』における「大同」は、「すでに現在とは断絶したもの」であり、それゆえ「単なるユートピア」であったために^{四九}、そこに回帰することは不可能であると考えられていた。千葉は、こうした過去の理想世界を手掛かりに、国会の設置、すなわち今後向かうべき行先である「立憲ノ政体」を「大同」と位置付ける^{五〇}。したがって、儒学が理想とする「王道」政治を行うためにも「大同ニ従フ」こと、すなわち「国会」の設立が急務となる。これに鑑みると、「儒学の理想から日本の議会政治を要求した」という千葉の思想への評価は^{五一}、決して過言ではなからう。

千葉の「王道論」と同じ明治一五年に、自由民権運動の理論的指導者であった中江兆民はルソー『社会契約論』の漢訳『民約訳解』（以下、『訳解』と称す）を『欧米』政理叢談誌上で発表した。ただし『訳解』は単なる原著の忠実な翻訳ではなく、兆民の意向が色濃く反映された彼自身の思想作品でもあった。というのも、兆民もまたここにおいて「国会」の設立が儒学の理念に合致すると信じてやまなかつたためである^{五二}。

『訳解』の内容を確認する前に、それ以前の論説において、兆民がどのような「国会」を構想していたのかを踏まえる必要がある。例えば「君民共治之説」（一八八一年）では、「英国ノ政治」をモデルとして議

会設置の重要性を説いていた。「君民共治」とは、「レスピュブリカー」(res publica)にあつた兆民独自の訳語であり、「全国人民ノ公有物ト為シ一二有司」によつて独占されない政治体制であると定義される。こうした主張の背景には、「レスピュブリカー」を従来のように「共和政治」と訳出することに対する兆民の疑念があつた。というのも、「共和政治」では「米國若クハ他國ノ如ク絶テ君ヲ置クコト無キニ至ル」という「君」が存在しない外見上の政体しか示せない「皮相」な名称に過ぎないためであつた。つまり「共和」は、幕末の篤作省吾が『坤輿図識』で抱いていた所感と同様に、君主が存在しない政体を想起させる語であり、兆民にとつて「レスピュブリカー」(res publica)の「名ヲ正」すにあつたつては(出典は『論語』の「必也正名乎」)、適切な訳語ではなかつた。「レスピュブリカー」とは、人民が「能ク政權ヲ共有スルコト」を意味するため、「君主ノ有無」は問題とされない。こうした政治体制は現に英國において「立君政治」として成立しているため、その内実は君主のいない「共和」ではなく、君主と民がともに治める「君民共治」として表現されなければならない。そして、「君民共治」を機能させるためにも、議會を欠くことができないというのが兆民の強調する論点であつた。

本稿でこれまでみてきたように、日中両国の知識人において議會は、君主と齟齬なく並存することができる機関とみなされていた。むしろ、「君民一体」のように儒学が理想とする治世を実現することができるとして把握されていた。ただし彼らの主張では、あくまでも君主が政治の主権者であり、被治者としての民という立場は揺ぎなかつた。一方で、兆民(「君民共治之説」)のいう「君」は、「行政立法ノ權」を有することなく、「人民ヲシテ立法行政二權ノ間ニ居テ之レガ和解調停ヲ為サシムル」に過ぎなかつた。つまり「行政立法」の權能を有するのは、あくまでも「民」であり、それゆえ「レスピュブリカー」、すなわち「君民共治」が達成される。実際に「君民共治」に基づき政治が行われる英

國においては、「宰相ハ則チ國王ノ指名スル所ナリト雖ドモ然レドモ要スルニ議員興望ノ属スル所ノ外ニ取ルコト」はできなかつた。これは、「全国人民ノ公選スル所」であつて、アメリカ合衆國の人民が大統領を選ぶのと変わらない制度であつた。兆民は、「レスピュブリカー」における「全国人民」の役割を次のように説明する。

法律ハ則チ挙國人民ノ代員ノ討論議定スル所ニシテ、固ヨリ二三有司ノ得テ出入スル所ニ非ザルナリ、是ハ則チ宰相ヲ選スル者ハ人民ナリ、其法律ヲ立ツル者亦人民ナリ、夫レ人民段々自ラ法律ヲ立テ、又其自ラ選拔スル所ノ宰相ヲシテ之ヲ執行セシムレバ、則チ行政立法ノ權並ニ皆人民ノ共有物ナリ^{五四}

法律を議論し策定することは、人民によつて選出された「代員」によつて担われるのであり、決してごく一部の人間によつて占められるべきではない。人民によつて選出される「代員」が法律を策定することは、すなわち人民自身が法律を作ることと意味すると兆民は考へる。そして人民自身によつて作られた法律を、自らが選んだ宰相に執行させることによつて「行政立法ノ權」は人民の共有物となり、「レスピュブリカー」が達成される。このように、「公選」を経た「代員」による忌憚のない「討論議定」は、兆民の「レスピュブリカー」論において欠くことができない契機であつた^{五四}。

そして、こうした主張をより深化させたのが、その翌年から発表された『訳解』であつた。ただし、『社会契約論』の翻訳であるはずの『訳解』が、議會を語るのには、やはり奇妙である。そもそもルソーは、『社会契約論』において次のように英國の議會制度を批判していたのではなかつたか。

人民の代議士は、一般意志の代表者ではないし、また代表者たりえな

い。彼らは、人民の使用人でしかない。【中略】イギリスの人民は自由だと自分では考えているが、それはとんでもない誤解である。彼らが自由なもの、議会の構成員を選挙する期間中だけのことで、議員が選ばれるやいなや、イギリス人民は奴隷となり、なきに等しい存在となるのである。^{五五}

兆民は、この箇所を訳出の範囲内に含めなかった（そもそも『訳解』は部分訳）。そのうえで『訳解』は、ルソーがあたかも議会の意義を語っていたかのように、より積極的に議論を展開させる。というのも、『訳解』においてSouverain（主権者）という語は、しばしば「君」や「君主」と訳され、さらにはそれが「議院」の謂いであると解説されていた^{五六}。しかし、ルソーのいう「主権者」(Souverain)は、「社会契約をむすんで一体となった人民全体のこと」を指し^{五七}、一般意志(volonté générale)を形成する主体であった(かくして、一般意志による支配が実現される)。したがって、兆民がSouverainを「議院」と読み替えることは、代議制による統治、あるいは党派(Brigues)の存在が一般意志の支配を無意味なものと考えていた原著の主旨に明らかに反する。ただし、兆民がSouverainを「議院」とみなしたのは誤読ではなく、彼なりの思想戦略であった。なぜなら、「議院」を重視する兆民の姿勢は、既に訳者まえがきに相当する冒頭の「叙」において高らかに表明されていたためである。ここでは、フランスや英国をはじめとする当時の西洋列強が、各々政体を異にするにもかかわらず「文物の豊なる、學術の精なる、兵馬の強」い理由は、各国がともに「広く民志を通じ」ることができ、「国会」を設けているためであると述べられていた。「政なるものは時と推移し、人情に逆」わなないことを「美」とみなす兆民にとって、「人情を揅」る「国会」は正当な政治を実現するにあたり最も合理的な手段であった。つまり日本において「民志を通じ、禍乱を未だ萌さざるに防ぐ」ためにも、「国

会」の開設が必要不可欠であることを、代議制を否定する『社会契約論』の翻訳書の冒頭で喝破するのであった。

以上のように、兆民にとって「国会」の設立は、かつて小楠が述べていた堯舜三代のような「公共和平」の達成をもたらすゆえ意義を有する。ただし兆民が抱く「国会」の理念には、従来の儒者によって描かれていた、君主が民の意向を汲む民本思想は含意されない。つまり「国会」は、民自身が「君」(主権者)に昇華する、民主を達成するために欠かすことができない装置として位置付けられるのであった^{五八}。

そして、一般意志の形成主体であったSouverainが「議院」であること、すなわち一般意志は「議院」に由来すると考える兆民において、その際に欠かせなかった契機こそ、小楠も言及していた討論であった。ただし小楠が想定する「議論」は、互いの異論を認め合ったうえに成り立つものではない。その内実は、「異論を唱える他者との調整を図る機能を有しておらず、むしろ対立他者を一方的に「俗論」とみなし、自身の抱く「正論」に相手を服従させるための手段であった」^{五九}。小楠において「道理」はア・プリオリに存在するのであって、「俗論」をこれに一致させるにあたり「議論」は有効な機能であった。しかし兆民の場合は、他者の意見を自身の「正論」「道理」に向かわせる小楠のような態度を、むしろ戒める。例えば「平民の目さまし」(明治二〇年)では次のように述べられていた。

何事に就ても道理は唯一箇なれども夫れが中々急に見出し難きが故に、甲乙丙丁と種々の党派が競ふて張り合ひ言ひ合ふて互に穿鑿するときは、其中中央から彼の道理が追々と頭を擧げて人々の目に留まる様に成る事も有る可し、左は無くして、一人の智慧者が何か一言を吐く度毎に大勢の人が皆同意して少も言ひ合ふ事が無きに於ては、真個の道理は出て来る手掛が無きなり、此等の筋合は英の大学者ミールと云

ふ人が委しく説明し有る事にて他日追々嘶し申べし^{六〇}

兆民においてもただ一つの「道理」は、小楠の見解と同様に、確かにある。しかし、これを見つづけるのが難しいゆえ、自由な意見表明と討論が要される。これにあたっては、小楠と異なり他者の異説を容認したうえで討論を通じること、様々な意見の「中央」から「真個の道理」が獲得されると考えられている^{六一}。そしてこのような発想は、『訳解』において既に垣間見ることができた。

衆あい会して事条を討議するに、皆な予め時務の需むるところを知り、而して初めより私に相い約するところなければ、則ち其の議を發する、必ず各おの己が志を尽す。各おの己が志を尽せば、則ち其の見るところ、必ず小異同なきこと能わず。而して此の小異同中、必ず協賛を得ること最も多きもの有りて、以て公志の存するところを知るに足る。此の如くなれば、議は常に中正を得て、失錯或ること無し、是を之れ議事の正法と謂うなり。^{六一}

他者の意見の尊重を前提とする「討議」を通じて「協賛を得ること最も多きもの」が、様々な意見の中から獲得されるように、諸個人にとつて担われた「私」の最大限の多様性は議論の中で發揮されることをもつて「公」という正当性を得る^{六三}。つまり、「討議」を通じて「私」が徐々に浄化されていき、ひいては「公」、すなわち一般意志（「道理」）を獲得することを可能とさせる空間こそ、「国会」「議院」に他ならなかった。以上のように、兆民の「国会」は君主が民意を汲み取る民本ではなく、民が「君」として主体的に討論をする民主のために欠かせなかつた。「公」で「平和」な「政」を実現させるためにも、兆民は儒学的理想主義の観点から「国会」を設立することの意義を説くのであつた^{六四}。

おわりに

近代東アジアにおいて、清朝中国が「西洋」の武力に屈したアヘン戦争は、「中華」の存在意義を相対化したという点において画期的な事件であつた。漢文の書物群のみを対象としなくとも、「西洋」においても「三代」を求めることは可能であるのかもしれない。ただし、彼らは儒学を蔑ろにしたうえで「西洋」を絶対視していたわけではなかつた。「三代」の普遍性を相変わらず信じてやまない彼らにとつて、それが「西洋」において実現しているという「事実」は、かえつて儒学そのものを再構成する契機となつた。「西洋」は決して得体の知れない敬遠されるべき対象ではなく、「三代」の理念に合致しているがゆえに正当な存在となる。日本と中国において儒学は、「西洋」や「文明」を撰取するにあたり「古習の惑溺」（福沢諭吉）として単に排除の対象とされただけでなく、「西洋」の有様を吟味・検証するうえでも大いに寄与した思想であつた。

註

- 一 関口順『儒学のかたち』東京大学出版会、二〇〇三年、一九頁。
- 二 同前、一一七頁。
- 三 趙景達『朝鮮の近代思想 日本との比較』有志舎、二〇一九年、三三二頁、および沖田行司『横井小楠』ミネルヴァ書房、二〇二一年、九七頁。なお、横井小楠の「三代」の形成過程については、源了圓『横井小楠研究』藤原書店、二〇一三年を参照。
- 四 湯浅邦弘（編）『中国思想基本用語集』ミネルヴァ書房、二〇二〇年、四頁。
- 五 宇野精一『孟子』講談社学術文庫、二〇一九年、二九三頁。
- 六 本稿における唐虞三代という用語について一言しておきたい。儒学では、「唐虞」と「三代」には大きな断絶があると考えられている。特にその際、王位を有徳者に譲る禪讓か、王位を子に譲る世

- 襲かによって明確に区別する必要がある（鄧建鵬「唐虞之道的民本思想」『武漢大学学报—哲学社会科学版—』一九九九年）、四五頁）。とはいえ、本稿で取り上げる儒者（知識人）は両者を峻別せず、禅譲が実現しているとみなされた政治制度に対しても「唐虞三代」や「三代」の語を用いていた。そのため本稿でも、両者の時代の差異にあえて拘ることなく、彼らの言にその都度従い「唐虞（堯舜）三代」や「三代」のように無分別に使用する。
- 七 土田健次郎『儒教入門』東京大学出版会、二〇一一年、一六一頁。同前、一六二―一六三頁。
- 八 丁守和（主編）『中国近代啓蒙思潮 上』社会科学文献出版社、一九九九年、一頁。
- 九 同前、二二頁。なおこの一節は、後に幕末日本においても絶大な影響を与えた、世界各国に関する様々な情報を記述した魏源の『海国図志』の「叙」に由来する。
- 一〇 魏源「海国図志」（魏源全集編輯委員会（編）『魏源全集 第六冊』岳麓書社、二〇〇四年、一六二―一六三頁）。
- 一一 同前、一六四―一六五頁。
- 一二 同前、一六三―一六四頁。
- 一三 前掲『中国近代啓蒙思潮 上』、五三頁。
- 一四 渡辺浩『日本政治思想史 十七―十九世紀』東京大学出版会、二〇一〇年、三五八頁。
- 一五 佐藤昌介・植手通有・山口宗之（校注）『渡辺崋山 高野長英 佐久間象山 横井小楠 橋本左内 日本思想大系55』岩波書店、一九七一年、二二頁。引用に際して適宜変更した箇所がある。□は引用者による注記。
- 一六 箕作省吾『坤輿図識』（卷四下）、一八四七年、三丁裏。
- 一七 この逸話は、穂積陳重『法窓夜話』において紹介されている。「君

- 主の無い政体」(Republic)に対して如何なる訳語を用いるべきかを思案していた箕作は、大槻磐溪から『史記』や『十八史略』に「宰相が共に協力して、十四年の間国王無し政治をした事」（「於是国人相与畔。王出奔。二相周召共理国事、曰共和者十四年」）があるとの教示を受け、それに従いRepublicの訳語に「共和」を採用した（穂積陳重『法窓夜話』有斐閣、一九一六年、二〇一―二〇二頁）。
- 一九 源、前掲書、二二四頁。同書二五一頁、注（一）によると、小楠は、虞三代時代と夏・殷・周を一括して「三代」と称しつつも、その用語は一定していない。
- 二〇 同前、二一五頁。
- 二一 前掲『日本思想大系55』、四四八頁。
- 二二 小楠がワシントン政治の長所に「平和」を求めていたことを指摘した研究として、出原政雄「平和」（米原謙（編）『まつりごと』）から「市民」まで 政治概念の歴史的展開 第10巻』晃洋書房、二〇一七年）、四七頁を参照。
- 二三 山崎正董（編）『横井小楠 遺稿篇』明治書院、一九三八年、八八〇頁。
- 二四 荻部直『歴史という皮膚』岩波書店、二〇一一年、一九五頁。
- 二五 魏源の『海国図志』が、佐久間象山や吉田松陰をはじめ幕末日本における多くの知識人の間で読まれていたことについては、しばしば指摘される。また同書は、和文にも翻訳されており、漢文の読めなかった人びとに対しても「世界」に関する知識を提供することに資した。「中華」に限るのではなく、世界情勢を明確に理解することへの要求が一段と高まった幕末において、同書に対する需要は相当なものがあり、小楠も愛読者の一人であった。『海国図志』の幕末日本における受容の諸相については、源了圓『佐久間象山』吉川弘文館、二〇二二年、一五―二〇頁が詳しい。

- 二六 前掲『日本思想大系55』、四四九頁。なお、小楠の弟子で盟友でもあった元田永孚も、アメリカ大統領領制を賞賛した「華盛頓賛」と「贅言」と題された文書を残している（国立国会図書館憲政資料室所蔵の「元田永孚関係文書」に収められている「拙文」（資料番号115-5）。拙稿「元田永孚とジョージ・ワシントン—横井小楠からの影響と乖離—」（『法と政治』七五巻一号、二〇二四年）は、両文書の内容を検討、翻刻した。
- 二七 源、前掲『横井小楠研究』、九八頁。
- 二八 小楠は、「西洋人の著書の反訳書が手に入るやうになつてからは大いに読んで海外の新知識を摂取せよ」と、弟子たちに西洋の思想を学ぶよう勧めていた（山崎正董（著編）『横井小楠 伝記篇』明治書院、一九三八年、一三四頁）。
- 二九 前掲『横井小楠 遺稿篇』、七二六頁。
- 三〇 沖田、前掲書、九七頁。
- 三一 前掲『横井小楠 遺稿篇』、四九二頁。沖田、前掲書、一〇五頁も参照。
- 三二 宇野、前掲書、四五〇頁。
- 三三 魏源、前掲『海国図志』、一三六〇頁。
- 三四 同前。
- 三五 こうした考えに対して中国初代駐英公使の郭嵩燾は、「いかなる目的であれ議論を戦わせることは、時として秩序を乱し、しまいは社会を混乱におとし入れる」との懸念を抱いていた。その背景には、イギリス流の政党政治を中国よりも甚だしい「党争」とみなし、自己の正統性を主張するためには他党の抹殺をも辞さない、社会秩序の破壊につながるという郭嵩燾の危惧があった。以上については、小野泰教『清末中国の士大夫像の形成—郭嵩燾の模索と実践—』東京大学出版会、二〇一八年、一〇九—一二二頁を参照。
- 三六 前掲『日本思想大系55』、四四八頁。
- 三七 「公論」という言葉の意味の歴史的変遷の研究については、前田勉「公論」（米原謙（編）『「天皇」から「民主主義」まで』晃洋書房、二〇一六年）を参照。
- 三八 源了圓「横井小楠における「開国」と「公共」思想の形成」（『日本學士院紀要』五七巻三号、二〇〇三年）、一七七頁。
- 三九 福地源一郎（著）石塚裕道（校注）『幕府衰亡論』平凡社、一九六七年、二二—二五頁。
- 四〇 前田勉『江戸の読書会 会説の思想史』平凡社、二〇一八年、三三六頁。
- 四一 源、前掲論文「横井小楠における「開国」と「公共」思想の形成」、一七七頁。
- 四二 荻部、前掲書、一八九頁。
- 四三 源、前掲『横井小楠研究』藤原書店、二〇一三年、七八頁。
- 四四 前掲『日本思想大系55』岩波書店、一九七一年、四三二頁。
- 四五 源、前掲『横井小楠研究』、六八頁。傍点は引用者による。
- 四六 源、前掲論文「横井小楠における「開国」と「公共」思想の形成」、一七七—一七八頁、および前田、前掲『江戸の読書会』、三四〇頁。また渡辺浩は、こうした思想的影響にある「五箇条の御誓文」を「遙か以前から徐々に積み重ねられ、育まれていた、儒学的眼鏡を通して理想化された西洋象を、今や、日本の模範として正式に採用することの宣言」であったと主張する（渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、一九九七年、二〇九頁）。
- 四七 下見隆雄（訳注）『礼記』明德出版社、一九八二年、一一八頁。
- 四八 溝口雄三『公私（一語の辞典）』三省堂、一九九六年、四五頁。
- 四九 下見、前掲書、一二〇頁。
- 五〇 色川大吉（編）『三多摩自由民権史料集 上』大和書房、一九七九年、二四六頁。なお、本来、回帰することができないとみなされ

- ていた『礼記』の「大同」観念を転倒させて、実現することができると期待する千葉の発想は、康有為『大同書』の思想と一致する。中国においても従来、重視されなかった「大同」は康有為によって注目され、改めて定置される概念となった。本稿では、康有為の「大同」観念を詳しく取り上げることができないが、彼はこれを「至平なり、至公なり、至仁なり、治の至なり。善道あり」と雖も、以てこれに加うるなし」と定義したうえで、「大勢の趨くところ、将来の至る所は、必ず大同に訖^{おわ}りて而る後已むものあらん」と、将来実現される極地と捉えていた。そして、あらゆる差別が撤廃され、「公理」に基づいた「自由平等」が実現する「天下為公」の世界である「大同」は、現にアメリカの大統領制においても見出すことができると考えられていた。康有為『大同書』からの引用は、坂出祥伸『大同書』明德出版社、一九七六年、一〇九―一一〇頁、および一一七頁。康有為の「大同」観念については、山田勝芳『中国のユートピアと「均の理念」』汲古書院、二〇〇一年、六七頁、および竹内弘之『康有為と近代大同思想の研究』汲古書院、二〇〇八年、一七三頁を参照。
- 五二 菊池理夫「日本のユートピア」（菊池理夫・有賀誠・田上孝一（編）『ユートピアのアクチュアリティ―政治的想像力の復権―』晃洋書房、二〇二二年）、一五三頁。
- 五三 『王道論』は明治一五年の秋頃、『訳解』は同年の三月一〇日から中断をはさみ翌年の九月五日にかけて発表された。時系列的に考えると、千葉が全てではないものの『訳解』を読み感化された可能性は排除されない。ただし、本稿ではこれ以上論じない。
- 五四 『中江兆民全集 第14巻』岩波書店、一九八五年、一一頁。読点は引用者による。
- 五五 拙稿「中国の『民約論』―清末民初における「ルソー」―」（『法と政治』七四巻一号、二〇二三年）、一八一―一九頁を参照。
- 五六 平岡昇（編）『世界の名著 30 ルソー』中央公論社、一九六六年、三一二頁。なお、引用に際して表記を適宜変更した箇所がある。
- 五七 「茲の君主は、亦た議院を謂う。尋常用うるところの語と混視すること勿れ」（『中江兆民全集 第1巻』岩波書店、一九八三年、一九二頁）。
- 五八 桑原武夫・前川貞次郎（訳）『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、四頁。
- 五九 その際に兆民は朱子学に依拠し、民が道徳的に完成した聖人・君子の如く振舞うことを期待していた。つまり兆民にとつての政治とは道徳とは不可分の関係にあり、そうであったがゆえに民が政治に参画するにあたっては学問を修めた人格者であらねばならなかった。この点については、拙稿「中江兆民はなぜ『民約訳解』を漢文で書いたのか？―西周『利学』との比較の視点から―」（『法と政治』七三巻二号、二〇二二年）を参照。
- 六〇 伊故海貴則『明治維新と〈公議〉―議会・多数決・一致―』吉川弘文館、二〇二二年、四七頁。
- 六一 『中江兆民全集 第10巻』岩波書店、一九八三年、三〇―三二頁。
- 六二 兆民自身が「平民の目さまし」において言及しているように、こうした発想はJ・S・ミルからの影響を受けている。兆民が多分にミル、とりわけ『自由論』の思想から影響を受けていたことについては、拙稿「中江兆民とJ・S・ミル―「東洋のルソー」における『自由論』(On Liberty)の思想的意義―」（『日本儒教学会報』七号、二〇二三年）を参照。
- 六三 前掲『中江兆民全集 第1巻』、一七九頁。
- 六四 宮村治雄『開国経験の思想史―兆民と時代精神（増補新装版）』東京大学出版会、二〇二四年、一一〇頁。

『訳解』を介して「ルソーの民約論」を理解していた陸羯南は『近時政論考』において、ルソーが「古代の羅馬共和政を慕ふ」のは、「漢儒が唐虞三代の道を慕ふ」ようであると述べていた（『陸羯南全集 第一巻』みすず書房、一九六八年、四八頁）。本稿での議論を踏まえるならば、羯南は『訳解』の注意深い読者であったといえよう。