Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-06-04

梁啓超の啓蒙思想における多文化構造

龍, 蕾

(Degree)
博士（文学）

(Date of Degree)
2022-03-25

(Date of Publication)
2023-03-01

(Resource Type)
doctoral thesis

(Report Number)
甲第8218号

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1008218

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。

博　士　論　文

令和３年１２月１０日

梁啓超の啓蒙思想における多文化構造

神戸大学大学院人文学研究科博士課程

後期課程社会動態専攻

龍　蕾

目 次

序章 …… 1

第一節　研究課題の設定 …… 1

第二節　本稿の構成 …… 3

第一章　梁啓超の公私観と福沢諭吉 …… 5

はじめに …… 5

先行研究 …… 5

第一節　近代以前の中日における公私観 …… 7

一　　近代以前中国の公私観 …… 7

二　　近代以前日本の公私観 …… 8

第二節　梁啓超：天下観から国家観へ …… 10

一　　大同思想との別れ …… 10

二　　「利己」と「愛他」 …… 14

第三節　福沢諭吉：藩国観から国家観へ …… 16

一　　報国心と天地の公道 …… 16

二　　報国心とキリスト教 …… 18

おわりに …… 19

第二章　梁啓超と福沢諭吉の『文明論之概略』 …… 26

はじめに …… 26

先行研究 …… 27

『文明論之概略』を解読する先行研究／梁啓超と明治日本を中心とする先行研究

第一節　文明とは何か …… 28

一　　「文明」を構成するフレームワーク …… 28

福沢の語っている文明／梁啓超の「文明」という概念への受容

二　　外形の物質文明と内面的な精神文明（Physical and Mental） …… 33

「文明を取る」段取り／物質文明と精神文明／「文明を取る」順序を誤ってはいけない

三　　文明三段階論 …… 36

文明三段階論の内容（福沢諭吉）／文明三段階論の内容（梁啓超）

第二節　智徳論（INTELLECTUAL AND MORAL） …… 42

一　　智徳とは何か …… 42

二　　智徳の弁 …… 43

三　　私徳の限界 …… 44

私徳の由来――想像と理解（imagination and understanding）／私徳の時代性――疑

（scepticism）と理解（understanding）／私徳における受け身の性質――パッシーウ（passive）／メタファーとしての寒暖計
四　福沢の公智と梁啓超の公徳は実に同工異曲であること……50
第三節　異端論……52
一　智徳は一国の衆論に現れる……52
少数の智者が社会を動かせる（福沢）／少数の中等社会が社会を動かせる（梁啓超）／日本における自発的結社の難しさ（福沢諭吉）／中国における自発的結社の難しさ（梁啓超）
二　異端説は自由を齎す……58
西洋文明の特色は諸説並立すること／中国の思想は不自由である／日本は中国より自由が生じやすい／新しい国体論／梁啓超が語っている民族主義（Nationalism）
三　異論の共存する空間がない結果……69
権力の偏重が生じる／国家は一家の私産となる／国民は国事に関心せず／変革しても新しい体制を齎せない／懐疑精神のなく、精神の奴隷となる
おわりに……79
第三章　梁啓超の「社会契約論」と中江兆民……94
はじめに……94
先行研究……95
中江兆民のルソーに対する理解／梁啓超のルソーに対する理解／先行研究のまとめ
第一節　*DU CONTRAT SOCIAL*――趣旨への理解……98
第二節　社会有機体論への批判……101
第三節　VOLONTÉ GENERAL ―― 全員一致か、多数決か……104
第四節　立法権と執行権――政体の分類……106
第五節　代議制への見方……108
第六節　ルソーへの見方……110
おわりに……111
第四章　梁啓超の自由観と中村正直……121
はじめに……121
先行研究……121
第一節　梁啓超の紹介作業……123
一　梁啓超と『西国立志編』……123
日本亡命前の梁啓超と『西国立志編』／『清議報』における『西国立志編』の連載
二　梁啓超と『自由論』……125
第二節　日本亡命後の梁啓超の政治活動……126
一　日本亡命後の梁啓超と革命派との関係……126
革命派と連絡を取る段階（日本亡命後～一八九九年春）／革命派と密接に行き来するようにな

った段階（一八九九年夏から秋にかけた間）／革命派との共闘の可能性を見いだすことに努力を惜しまなかった段階（一八九九年秋-一九〇〇年四月）／保皇派に復帰する一方、革命派との共闘に一縷の希望を抱いた段階（一九〇〇年秋-一九〇二年五月）／「排満」、「革命」への主張が再び強まっていた段階（一九〇二年五月-一九〇三年秋）
二　「論政府与人民之権限」時期の梁啓超の自由思想……131
一九〇二年前後における梁啓超の民権思想／一九〇二年前後における梁啓超の自由思想
第三節　『自由論』に対する受容と拒否……134
一　ミルと「多数者の専制」……134
二　「社会的専制」論の消失……135
第四節　梁啓超の『自由論』解釈……139
一　『自由論』に対する梁啓超の「鎔鋳（改造）」……139
二　馬君武訳との比較……141
三　「論政府与人民之権限」……142
おわりに……143
第五章　梁啓超の地理論と志賀重昂……151
はじめに……151
先行研究……152
第一節　志賀の著作に対する注目……154
一　梁啓超と「日本少年歌」（「少年中国説」と比較して）……154
二　「論近世国民競争之大勢及中国之前途」と『地理学』……157
第二節　志賀の『地理学』に対する翻案……159
一　「亜洲地理大勢論」……159
二　「欧洲地理大勢論」……161
第三節　梁啓超の中国地理論……163
一　「中国地理大勢論」と「支那地理考究の方針」……163
二　梁啓超の地理史観……166
おわりに……169
終章……175
第一節　本研究のまとめ……175
第二節　梁啓超の啓蒙思想における多文化構造への再検討……177
第三節　今後の展望……178
参考文献一覧……183
資料編

序章

第一節　研究課題の設定

梁啓超（一八七三年二月二三日−一九二九年一月一九日）は二〇世紀初頭の中国で最も影響力のある知識人のひとりとされている(1)。一八九八年九月、戊戌変法の失敗で梁啓超の日本亡命を余儀なくされた。日本に来て間もなく、梁は大量の日本書籍を読み始め、読書を通じて数多くの新思想と出会った。その喜びについて、彼自身は次のように述べた。「哀時客（梁啓超の筆名：筆者注）既旅日本数月、肄日本之文、畴昔所未見之籍、紛触於目、畴昔所未窮之理、騰躍於脳。如幽室見日、枯腹得酒、沾沾自喜（哀時客は日本に来て数ヶ月になるが、日本の言葉を学び、日本の書籍を読んだおかげで、それまで見たことのなかった書籍が、めったやたらと目に入り、それまで追求したことのなかった理論が、頭の中を駆けめぐった。あたかもほの暗い部屋で日の光を見るように、空腹に酒が注ぎ込まれるように有頂天になった）」(2)と。それ以来、梁啓超は彼が啓蒙思想家や政治家として大いに異彩を放った時期を迎えた。啓蒙活動として彼は『清議報』と『新民叢報』を拠点とし、西洋思想を紹介して民衆の国家思想の養成に努めた。政治活動として彼は勤王運動、自立会の蜂起などの保皇派によって主導された運動に参加しつつ、一時的に孫文らの革命派に近づき、両派の合作を促すことに努力を惜しまなかった。ところが、一九〇三年アメリカ遊歴がきっかけで、彼の思想に大きな変動が生じた。彼はそれまで唱えた革命と分かれ、自由、権利といった啓蒙思想への主張もしたがって保守性を示すようになった。

一八九八年から一九〇三年までの間は梁啓超が啓蒙思想家として最も影響力のある時期であるというのも、いままでの大方の認識である。例えば、張灝は「康有為が日本から離れたことと伴い、梁啓超は改良主義者の中で最も影響力のある人物となった」(3)と論じ、李沢厚は「一八九八年から一九〇三年にかけての間は、梁啓超がブルジョア啓蒙宣伝家としての黄金期であり、彼の生涯で最も影響力のあり、客観的な役割を果たした時期である。短い時期でありながら、非常に重要である。この時期で彼が作成した著作は後世の青年に重要な役割を果たした。というのは、この時期で梁はある程度で康有為の思想的支配から脱出し、当時では斬新かつ先進的なブルジョアイデオロギーを全面的に宣伝した」(4)と、梁啓超の啓蒙活動を高く評価した。本研究は、中国の近代化を検討する上で避けて通れない啓蒙思想家である梁啓超に焦点を当て、一八九八年から一九〇三年までの時期に絞って彼の啓蒙思想における多文化構造を解読することを目的とする。

前述した通り、梁啓超が啓蒙思想家としての黄金期はほとんど日本で過ごした。一九七一年に張灝はすでに梁啓超の啓蒙思想に対する日本社会および知識人個人からの影響を無視してはいけないことを指摘した。だが、それと同時、彼は「梁啓超が読んだ日本書籍の著者が西洋思想を翻訳・紹介する時に曲解があったか否かについて、今までの研究ではまだ明らかにされていない」という当時の研究の限界性についても指摘している(5)。その後、京都大学の狭間直樹が率いる研究チームが共同作成した『梁啓超——西洋近代思想受容と明治日本』（一九九九）(6)、鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』（二〇〇三）(7)と石雲艶『梁啓超与日本』（二〇〇五）(8)などの研究は梁啓超の啓蒙思想と明治日本の関係を全面的に検討しようとしたが、受容関係をあまりにも強調しすぎたあげく、読者に梁啓超が単なる運搬作業をした印象を与え、張灝が指摘している問題点を解決したとは言えない。本研究はいままでの空白を埋めよう

とするものである。というのは、第一に、本研究は梁啓超の啓蒙思想における「多文化構造」という存在に注目する。梁啓超の啓蒙活動は、明治日本という思想環境を媒介にして、西洋思想を自分の固有の思想体系、すなわち儒学的学問と融合させ、それを以って民衆を啓蒙して清朝末期の中国を救う、という連鎖にまとめることができる。梁啓超の啓蒙思想の形成は「清朝末期」、「明治日本」、そして「西洋」の三つの思想環境に同時に影響を受けていて、これが「多文化構造」が存在する理由である。梁啓超の啓蒙思想を解明することに、こういった「多文化構造」に対する検討が必要であると思う。第二に、本研究は翻訳の視座で西洋、日本そして中国の史料を比較することを研究手段とし、受容関係だけではなく、テキストの間の相違点にも重点をおき、新思想に対する梁啓超の受容、拒否、もしくは改造を明らかにしようとしている。換言すると、日本の知識人が西洋書籍を翻訳する時に如何なる改造（張灝の言う「曲解」をも含め）を行ったのか、そして啓超が日本語にした訳本を再翻訳する時に如何なる改造を行ったのかを分析することで、西洋→日本→梁啓超という思想的連鎖を明らかにしたいと思う。

ところで、この課題設定について、先行研究の中には根本的な疑義を投げかける要因がある。それは、梁啓超の日本語能力の問題である。来日する前に日本語能力を全く有しなかった梁啓超は、日本亡命して三ヶ月も立っていないうちの一八九八年一二月二一日にいち早く『清議報』を創刊し、日本の思想を中国に紹介しはじめたが、梁啓超は日本の書籍をどこまで理解したかについて、疑念が挟まれるようになった。例えば、区建英は、梁啓超の文章は「応用」（目下の実用に奉仕する）という特色が目立ち、理解上の欠落や誤解が多く、伝統文化の継承や外来文化の吸収において中国に深い陰影を落としたと、梁啓超の啓蒙活動を鋭く批判した[(9)]。

この疑義に対して、まずは明治日本に使われている日本語は現代日本語と異なっていることに注意を喚起したい。文法的な違いがあるにも関わらず、明治の日本語は固有の漢字をより多く使っている。例えば、これ（此）、なり（也）、いわゆる（所謂）などがある。それだけではなく、明治時代の知識人の多くは漢学素養が深い知識人であり、彼らは西洋文明を自国に導入するときに、儒学を中心とする漢学的な古典をも数多く引用し、そして直接に漢文を使って西洋書籍を翻訳する知識人も少なくない。故に、日本語を全く話せなかった梁啓超は、最初的には漢字の意味に沿って日本書籍を読むことができ、「筆談」という特殊な対話方式で日本の知識人と交流している。無論、梁啓超自身も日本語の習得に努力した。一九〇〇年に、彼はさらに自身の体験で『和文漢読法』という、漢文訓読を応用した日本語訓読法を紹介する文章を著して中国人に勧めた。

けだし、梁啓超の著作を日本の原著と比べてみれば、彼が原著を完全に理解したとは言えないのは、確かである。だが、その一方で、来日した後すぐに日本の書籍を読み、『和文漢読法』を作成し始めたことから、日本を経由して西洋思想を学び、自国の独立を謀るに尽力しようとする、「救国」という梁啓超の切な願望を窺えよう。そして、原著との間に「ズレ」があったからこそ、その「ズレ」から梁啓超が外来文化を理解する土台である清朝末期という思想背景の一面を解読できるではなかろうか。さらに言えば、梁啓超が西洋思想を吸収するときに生じた「誤読」、「誤解」、そして「誤訳」がかえって中国の近代化にいかなる影響を与えたかについて解明することも、梁啓超の啓蒙思想を検討することに重要な一環ではなかろうか。

第二節　本稿の構成

以上の通り、本研究はかつての梁啓超研究における「西洋→明治日本→梁啓超」という思想伝播の過程を検討する視野の不足を克服し、西洋の要素、日本の要素、そして中国の要素は梁啓超の啓蒙思想にいかなる構造で共存しているかという問題を解明することに努力したい。

第一章「梁啓超の公私観と福沢諭吉」と第二章「梁啓超と福沢諭吉の『文明論之概略』」は梁啓超と福沢諭吉の啓蒙思想を中心とする研究である。梁啓超も福沢諭吉も自国の近代化を推進したことに大いに評価されている思想家で、第一章では、受容関係を議論することを避けて、愛国心の養成という視座で二人が如何に自国の伝統的公私観を再解釈したことを検討する。それを踏まえて中日両国の近代化における相違点を概観し、そして二人の啓蒙活動における相違点を明らかにする。

第二章では、第一章で明らかにされた相違点を意識しつつ、梁啓超が福沢諭吉の『文明論之概略』に対する理解と受容を検討する。『文明論之概略』は福沢のオリジナル作品ではなく、彼がバックル『イギリス文明史（*History of civilization in England*)』、ギゾー『ヨーロッパ文明史』(*History of civilization in Europe*)、そしてミル『代議政治論（*Considerations on Representative Government*)』や『自由論(*On Liberty*)』などの西洋著作を参考して作成した日本向けの「文明論」である。ゆえに、第二章はまず『文明論之概略』を構成する諸要素を解体し、それぞれの由来を明らかにする。その上で、それらの諸要素に対する梁啓超の解釈を検討し、『文明論之概略』が梁啓超の啓蒙思想における位置付けを解明する。

第三章「梁啓超の「社会契約論」と中江兆民」では、「盧梭学案（ルソー学案）」に焦点を当てて、梁啓超が中江兆民を通じて受け入れた「社会契約論」を検討する。中江兆民は『社会契約論』を二回翻訳したにもかかわらず、梁啓超の「社会契約論」に対する理解は兆民の『理学沿革史』を元にするものである。そして、『理学沿革史』は兆民がフイエの『哲学史（*Histoire de la philosophie*)』におけるルソーを紹介する部分を原本とするものである。第三章はフイエ『哲学史』の原文、中江兆民『理学沿革史』の当該翻訳、そして梁啓超の翻案である「盧梭学案」の三つの史料を語句ごとに照らし合わせ、特に三つの史料の間の相違点に注目してルソーの社会契約論および兆民の民約論と区別した梁啓超独自の「社会契約論」を明らかにする。

第四章「梁啓超の自由観と中村正直」では、梁啓超が中村正直を通じて受容した自由思想を検討する。梁啓超の自由に対する主張は彼の革命に対する態度と深く関わっているので、第四章は梁啓超と革命派との交流を中心にして一八九八年から一九〇三年までの梁の政治活動の行動歴をまとめる上で、ミル『自由論(*On Liberty*)』、中村正直『自由之理』、そして梁啓超の「論政府与人民之権限」（馬君武訳も参照しながら）を照らし合わせ、受容関係を明らかにする一方、三人に自由思想における根本的差異を解明する。

第五章「梁啓超の地理論と志賀重昂」では、まず梁啓超の「日本少年歌」に対する注目を糸口にして梁啓超が志賀の著作に注目した理由を明らかにする。そして、梁啓超の『地理論』に対する翻案を原文と照らし合わせて、梁が志賀から受容と拒否したものを解明する。その上で梁が『地理論』を参照して書いた彼自己流の地理論を検討し、地理史観の視座で志賀の梁啓超に対する影響を再検討する。

終章では、以上の各章で明らかにされたことをまとめ、梁啓超の啓蒙思想における多文化構造を

再検討し、今後の展望について論じる。

【注】

（１） Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, Cambridge, Mass.：Harvard University Press, 1971.（張灝（著）、崔志海、葛夫平（訳）『梁啓超与中国思想的過渡（一八九〇-一九〇七）』、江蘇人民出版社、一九九二年、九四頁）。

（2） 丁文江、 趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、上海人民出版社、二〇〇九年四月、第一一五頁。

日本語訳は丁文江、趙豊田（編）、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第一巻、岩波書店、二九四頁。

（3） 前掲、張灝『梁啓超与中国思想的過渡（一八九〇-一九〇七）』、九四頁）

（4） 李沢厚『中国近代思想史論』、人民出版社、一九七九年七月、四二三-四二四頁。

だが、「宣伝家」という李沢厚が梁啓超に対する位置付けは再検討する必要がある。康有為と異なって、梁啓超の思想には独創性が見えないという考えで、梁啓超は思想家よりも宣伝家であると李が主張した。でも、筆者は実際に梁啓超の啓蒙思想を考察した時、梁啓超は単なる移植作業をしただけではなく、自国の国情に向かって新思想に対して「改造」をも行ったことが分かった。こういった「改造」こそ、本研究の出発点となっている。

（5） 前掲、張灝『梁啓超与中国思想的過渡（一八九〇-一九〇七）』、一〇二-一〇四頁。

（6） 狭間直樹（編）『共同研究・梁啓超』、みすず書房、一九九九年一一月。

（7） 鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』、上海書店出版社、二〇〇三年一〇月。

（8） 石雲艶『梁啓超与日本』、天津人民出版社、二〇〇五年六月。

（9） 区建英「中国における福沢諭吉の理解」、『日本歴史』（五二五）、吉川弘文館、一九九二年二月、第六三-八〇頁。

第一章　梁啓超の公私観と福沢諭吉

はじめに

人間は孤立して生活する者ではない。公（群、国家）と私（私人、個人）の関係は従来から注目され、一国の歴史を理解するにあたって重要な概念となっている。二〇世紀初頭、中国は一八四〇年から二回のアヘン戦争を経歴し、そして一八九四年の日清戦争により深刻な打撃を受け、瓜分される危機に直面した。他方、日本は一八五三のペリー来航により国門が打開され、西力東漸によって植民地される危機に瀕した。時間のズレがあるにもかかわらず、両国も外圧による国家存亡の危機に面し、近代化の道を歩き始めた。「周知の通り、近代的国民国家は『国家』と『国民』などの概念を基軸として構築された政治制度である。中国の知識人たちがこうした政治制度を思考・紹介するとき、自然的に彼らが熟知している公私概念を利用し、個人と国家の関係、個人と群の関係を検討するようになった」(1)。換言すると、近代化する転換期に国家秩序が再構築され、公私関係の調整もしたがって要求されている。このような時期にあたって、新文明の先覚者や指導者としての知識人における公私観の変容を検討する価値があると思われる。

中国において、同時代の知識人と比べて梁啓超は公私問題に対する考察が最も多くて、しかも全面的であり、当時およびそれ以降の中国の公私観に深い影響を与えたとされている(2)。そして日本において、福沢諭吉（一八三五年一月十日−一九〇一年二月三日）は「明治日本の国際社会に向かってのこのような、希望と同時に苦難に満ちた出発に際して、いまだに急激な情勢の転換に適応するすべを失っている国民に向かって近代化の大道を示した指を屈する指導的思想家」(3)と、日本の近代化に大きな影響を与えた知識人であるとされている。実際のところ、一八九八年に日本に亡命してきた梁啓超は福沢諭吉の啓蒙著作に目を惹かれ、福沢の啓蒙思想を数多く受容した。これについては次章で詳しく展開する。本章は敢えて両者の受容関係を議論することを避けて、「愛国心」を養成する視座で両国の近代化に見逃せない役割を果たした二人の公私観を比較する。このような作業を通じて、両者の啓蒙思想における相違点を明らかにしたいと思う。

先行研究

公私に対する議論は、公私概念の歴史的変容という時間に沿う縦方向の研究、公私に対する東西の理解上の相違という空間に沿う横方向での研究、さらに公私の延長線上に公、公共、公共性を中心とする研究など、様々な方向で盛んに行われている。中日の公私観に対する系統的な研究として、溝口雄三の研究が代表的である。溝口は「公私」の語源及びその意味的変容の視座で議論を展開している。彼によると、中国の「公」も日本の「公（オオヤケ）」ももとより首長と関わり、「共同的・公共的」を意味している。時間が経つにつれて、中国の「公」は「朝廷国家の公（領域の公）」、「共同、公開（社会の公）」および「公平、公正、平等（天の公）」の三つに分けた。それに対して、日本の「公（オオヤケ）」は共同体の概念から生まれた概念で、「私（ワタクシ）」は公に従属する。「公（オオヤケ）」は「私（ワタクシ）」にとって先験的で、「私（ワタクシ）」を優先する。そして、日本の「公私」は転移性を帯びる二重構造である。中日の公私観を比較すると、中国の公私観は領域性が弱いが、原理性が強くて、倫理的「奉公滅私」を要求している。日本の公私観は領域性が強いが、原理性が弱い。「私」が「公」に従属するのは、

超越できない価値観に対する服従・帰依である。近代になると、中国における「天の公」が政治的な「公」に浸透し、その原理性と道義性が民族や国境をこえ、孫文の「天下為公」を代表とする国際主義に具象化した。日本の場合、福沢が公の領域性に国家という限界をつけ、公の無原理性は他国を侵略した行為に正当性を与えたという[(4)]。

陳弱水は溝口の研究を批判的に受け継いだ。彼は意識的に溝口の研究と区別をつけて議論を展開している。方法論として二人は下記の三つの点で異なっている。第一に、溝口は中日を比較するという視座で公私観を検討したが、陳は中国だけに焦点を置いた。第二に、溝口は「公」、「私」の両方とも研究対象にしたが、陳は「公」の観念類型を基軸とし、公の対立観念として「私」に若干の検討を加えるだけである。第三に、溝口は語源研究を中心にしているが、陳は観念類型を中心とする。文字次元のことと観念次元のことが必ずしも一致しているわけでもない。文字が内包する範囲は観念より広くて、観念になっていない言語が一国の文化においてどれほどの影響力を持っているのか再検討する必要があると、陳は主張している。溝口の「公」に対する分類と対照的に、陳はそれを五つの類型に分け、下記の表を作成した。

溝口雄三的分類	陳弱水的分類
第一群 :朝廷国家之公（政治性的公） 第二群 : 社会之公（共同、公開） 第三群 : 天下之公（公平、公正、平等）	類型一 : 朝廷、政府或政府事務 類型二 : 普遍、全体、平等 類型三 : 天理、道、義（公心） 類型四 : 聚私為公（全体、普遍） 類型五 : 共同、衆人

見て分かるように、陳の類型一は溝口の第一群と対応して、類型二は溝口の第二群と対応している。区別は、陳弱水は溝口の第二群をさらに天理、道、義の類型三（宋明理学における徳行を基準とする「公心」）、合私為公の類型四（一六世紀における合私為公の思想）および共同、衆人の類型五（政事、宗教、社会事務上の「共同」）の三つに分けたのである。中国の「公」が日本の公（オオヤケ）のように、首長制と共同性を含み、その共同性は首長制の中に組み込まれたという溝口の主張に対して、陳は次の通りに反論している。「中国古代（例えば殷商西周時期など）の「公」は主に祖先、目上の人、国君などを意味し、『人間』、特に『個人』を指していて、『共同体』の意味はなかった」。「共同性の「公」が形成したのは中古（特に唐代）のことであり、明の中期以降になってから漸次に盛んになった」。中国の「公」はさまざまな意味を帯びているが、「その共同性が二次的な問題」にすぎないという。したがって、中国の「公」は「首長としての個人」を指していることに対して、日本の「公（オオヤケ）」は「場所」を指していることが、中日の「公」における根本的な相違であると陳は指摘した[(5)]。

知識人個人の公私観に注目した研究として那瑛「梁啓超的公私観」と黄克武「从追求正道到認同国族」が取り上げられる。那瑛は中国と西洋の公私観を比較する視座で梁啓超の伝統的な公私観に対する挑戦と取り上げて議論した。結論からいうと、梁啓超は「公＝朝廷」と「私＝家族、臣民」という伝統的公私観念を「公＝国家」と「私＝国民、個人」へ再構築しようとしたと那瑛が主張した。彼女は、今日から見れば中・西の文化交流に対する粗末な移植作業だけをしたように見えるが、梁啓超は「人権、平等、自由」などの西洋思想を受容し、公私問題を社会秩序の確立や社会の発展へと深まり、中国の公私観の変容に重要

な役割を果たしたと主張した[6]。黄克武は正道への追求からショナルアイデンティティの養成へという転換過程に重点をおき、顧炎武、黄宗羲といった一六世紀末期から二〇世紀初頭までの知識人を取り上げて、明末から清末までの公私観の変容を検討した。その中で梁啓超に対する検討は注目に値する。彼は、『新民叢報』の創刊を梁啓超の思想的転換点とするという従来の観点に異論を唱え、「国民」を中心にして議論を展開した「論近世国民競争之大勢及中国之前途」（一八九九）が梁啓超の思想的転換点であると主張した。彼によると、顧炎武と黄宗羲の「私」に対する肯定と相前後して、梁啓超は「利己心」を楊朱の「為我」主義と結びつけて国民の自由と権利を主張した。国民の自由と権利の積み重ねは国家の自由と権利となれると唱えた梁啓超は、従来の公平、正義と正道などを目標とした「公」にナショナルアイデンティティの養成という意味を付け加えた[7]。

他方、佐藤豊「梁啓超の功利主義思想と明治思想」は梁啓超の功利思想をめぐって議論を展開し、公私観の研究に新たな視座を与えた。新国際秩序に向けて、国民に対応する新倫理を如何にして伝統的倫理と繋げることは梁啓超が直面する難関である。このような背景の下で、梁は明治日本の功利主義に目を惹かれた。進化論的国際環境と結びつけ、加藤弘之を媒介にして功利主義を本格に受容した梁啓超は、国内におけるエゴイズムを否定し、国内における調和と対外的なエゴイズムの肯定という図式を構築したと、佐藤は主張した[8]。

今までの研究は多方面で中日の公私観を討論し、その中でも的を射る見解も多いが、再検討する余地もあると思われる。例えば、那瑛の研究において「西洋」という価値基準が終始に存在している。近代的「公私」観念の形成は西洋と深く関わるのは確かであるが、梁啓超の場合、「明治日本」からの影響を抜けてはいけないと思う。そして、梁啓超の公私観を評価することにあたって、「西洋」という視座よりも中国の歴史的文脈に戻って議論した方が適切ではなかろうか。本章はまず中日の伝統的な公私観を検討する。その上で、自国の近代化に深い影響を与えた梁啓超と福沢諭吉の二人の知識人を取り上げて、愛国思想の構成という視座で二人の公私観を解明していきたい。

第一節　近代以前の中日における公私観

一　　近代以前中国の公私観

社会関係及び社会倫理上の基礎的概念として、中国の公私観念は先秦時代から萌芽して伝承されてきたものである。社会関係から見れば、「公」は君主、朝廷など公的な領域と関わり、「私」は個人、家族など私的な領域に関わっている。社会倫理から見れば、「公」は公平、公正、公義など倫理的な意味を帯び、「私」は私人、私有、私欲など反倫理的な意味を帯び、両者は対立した概念として存在してきた。「公私」概念の歴史を辿ると、「公」は春秋時代にすでに現れ、戦国時代に盛んになったと言われている[9]。しかし、「公」の観念が発生した当初に「公」という文字がなかったのである。『礼記・孔子閑居』に、子夏は師の孔子に「三無私（孔子が言った成湯・文王・武王の三王の徳）」がどういう意味かと聞いた時、孔子は「天無私覆、地無私載、日月無私照」と答えた。つまり、最初の段階においては、「無私」という「私を除く」言葉で「公」の理想を描いている[10]。「公私」における対立は、「公私」という観念の産生とともに帯びられてきたものと言えよう。後世の「兼覆無私謂之公」（賈誼『新書・道術』）、「以公滅私、民允其懐」（『偽古文尚書・

周官』[11]）などの言葉に現れた「立公滅私」の思想は、すべてそれが由来である[12]。「公」は倫理的な合理性を帯び、「私」は完全に否定された。しかも、中国の「公私」の領域性が弱くて[13]、領域上の公私は倫理上の公私に内包され、公私の倫理性は行動規範となった。

唐末五代の社会変動を経た一〇世紀以後、超越できない価値観の源とされていた「天」は「天理」と結びづくことで、超越性と普遍性を帯びるようになり、中国の公私観も新しい段階を迎えた。つまり、自然（天理の自然）の範囲は私・私欲などの反倫理的な部分までに拡大し、自然的欲望は天理としてあるいは人々の普遍（公）の欲として天理・公の下に包容されるようになり、「公私」の対立関係が調和されてきた[14]。自然的欲望が天理の調和で合理性を得た。にもかかわらず、それは「立公滅私」の道徳価値及び行動規範を解消することができなかった。

一八九四年の日清戦争は一九世紀の中国に未曾有の衝撃を与えた。この戦争により、「自強」及び「求富」をスローガンとして高揚された洋務運動が失敗を告げられ、官僚階層から民間までの知識人たちは、先進的な技術だけではなく、政治、教育、道徳などの西洋の学問を勉強する必要性を痛感した。一八九八年、日本の明治維新を手本とした「戊戌変法」は西太后の干渉により「失敗」に終わったが、その影響がそのまま止まったわけではない。「戊戌変法」の主導者の一人である梁啓超は日本に亡命して、『清議報』と『新民叢報』を拠点として西洋思想を中国に紹介していた。それに止まらずして、「戊戌の変法」に提出された諸改革策は、西太后の専制を触れないことを前提として、一九〇一年から一〇年をかけた「新政」により実施された。「新政」による改革が「戊戌変法」の予想より深くされてきたという議論もある[15]。西洋文明に対する受容とともに、日清戦争以降の中国の公私観は従来の発展軌道から逸脱した。一方、天の帯びている価値的な優越性が中国思想の中核として保存されてきて、天の「公」が政治的な「公」に浸透し、その原理性と道義性が民族や国境をこえて孫中山の天下為公を代表とする国際主義に具象化した[16]。他方、西洋の学問が寄せてくる時代に立ち向き、私欲への肯定は自由、平等、権利などの価値観と結合した。だが、この結合は「立公滅私」の道徳規範を出たとは言えない。天下を「公」とする大同思想を「率天下人而復帰於野蛮也」[17]と論じた梁啓超に現れている国家主義思想はその代表である。

二　近代以前日本の公私観

中国の公私観と違って、日本の公私観は対立した関係ではなかった。義江彰夫の研究によると、中古時代に日本は「公私権力」の枠から脱出し、自由自在的・自覚化的「公共世界」を構築しようとした傾向が存在した[18]。無論、「公共という概念は『共』が帯びている複数主体間の連帯性及び関連性を持ち、多数の人が参加する開放的な『参加方式』を意味する。そこで、『公』と比べれば、公共が特定する人或いは組織への指向性を回避するのである」[19]と黒住真が指摘しているように、「公」と「公共」は同一視してはいけない。本章は日本の公私観の歴史的流れに注目し、「公共世界」の自覚可能性は議論しないが、義江が「公共社会」の起源への検討は「公」という文字に表れた性質を理解することに示唆的であると思って、少し紹介していきたい。「公共社会」の起源を議論するとき、義江は古代日本の人を農民集団と狩猟、漁労、植物採集などを生計とする非農民集団に分けた。彼によると、弥生、古墳（五〇〇B. C. -六〇〇A. D. ）時代から八世紀の奈良時代（七一八-七八四）まで、古代社会における農業

集団は一つの神を共有し、宗教信仰によって共同体が形成され、古代の「公共世界」従って成立した[20]。農民集団と非農民集団の区分は、移動生活をしているかどうかのことによるものである。義江はそのあと取り上げた非農民集団における「自覚化的公共世界」のロジックも、「無縁所」、「公界所」、「楽市」という固定していた場所を前提とした。つまり、「公共世界」の「公」は領域性を持っている。

田原嗣郎は「公（オオヤケ）」の語源を出発点として、「公」における領域性をより一層明確的に解釈した。「日本の公（おほやけ）は大きい『ヤケ』の意である。『ヤケ』は古代日本社会の基礎的な単位であった農業共同体の中核的な施設であり、それは共同体の首長に属するものであった。[21]「『オオヤケ』は共同体的機能を備えており、（中略）首長であることと共同的、公共的であること、この二つが『オオヤケ』の性格を規定する基本的性質であったと考えられる」[22]。言い換えると、日本の「公」は共同体の概念から生まれ、領域性を持ち、首長であることおよび共同的・公共的であることを意味する。中国の「公」という文字が日本に入ってきたとき、「公（オオヤケ）」はほとんど地名としてかし残っていなかったが、「公」が「オオヤケ」と読まれることにより、中国の「公」における朝廷・官などの領域的な意味も「公（オオヤケ）」に附着するようになった。したがって、日本における「公」の意義は首長・共同体からさらに天皇・朝廷・国家まで拡大された[23]。

「公（オオヤケ）」の対義語である「私（ワタクシ）」は室町時代から一人称として用いられ、ひそやか・個人的・内輪事という意味がある。公と私の関係について、溝口はそれが「対立する関係でも排除しあう関係でもない。といって、公と私は対立する関係ではない。まさに、公の下位に公に従属しつつその領域を許容された私なのである」と論じた。彼はこういう関係を「表裏の関係」と呼ぶ[24]。一括すると、日本の公私は領域上の概念であり、「公」の下位に従属する領域は「私」である。日本社会は共同体の積層で出てきているため、上級の共同体は下級の共同体を包摂しているのであるから、下級の「公」は上級の「公」の前では私になる（公私の二重構造性）[25][26]。日本の公私における二重構造性及び「公」の限界をより一層明確に解釈するために、溝口雄三は福沢の次の文章を引用した。

> 昔封建の時代に行はれたる諸藩の交際なるものを知らずや。各藩の人民必ずしも不正者に非ざれども、藩と藩との附合に於ては各自から私するを免れず。其私や藩外に対しては私なれども藩内に在ては公と云はざるを得ず。所謂各藩の情実なるものなり。此私の情実は天地の公道を唱て除く可きに非ず。藩のあらん限りは藩と共に存して無窮に伝ふ可きものなり[27]。

つまり、藩は藩内の人々にとっては「公」であるが、他の藩と対立する時自藩は「私」となるのである。しかも、自藩優先主義は自藩（個人に対する公）の利益を守ることであり、この私情は天地の公道というようなもので、取り除くことはできないのである。藩が存在する限り、この私情は藩と共に永遠に続くべきである。言い換えれば、「公」と「私」は上下や領域の関係に従って転移することができる。

ところで、上述したように、日本の「公（オオヤケ）」は共同体から生まれてきた概念であるが、福沢が藩という共同体形態に対して肯定的な見方を持っているわけでもないことに注意を払いたい。なぜというと、文明の精神は国民の智徳に現れ、智徳の力は一国の議論に現れる。「仲間を

結て事を行ふ」[28]という自発的結社がないと、集議の精神が生まれにくい。自発的結社の障害となったのは、まさに身分制度に基づく藩の共同体形態である[29][30]。丸山はこうした共同体形態を「一種の家エゴイズムまたは部落エゴイズム」と論じた。自発的結社どころか、藩の共同体形態は「行斃を見れば走て過ぎ、犬の糞も逢へば避けて通り」[31]という公共精神の欠如まで導いた。藩の共同体形態を批判しながらも、福沢は藩を使って公私の二重構造性を説明したのは、彼が公私の転移性で、藩エゴイズムを超えた「国家エゴイズム」の形成を目指したのである。詳しくは第三節で紹介したい。

中国の公私は「立公滅私」要求し、日本の「私」は「公」に従属する。つまり、「公」と「私」の間に衝突がある場合、「公」の優越性は両国においては同様である。しかし、この優越性を支持する内的な原理は異なっている。「天」は中国の普遍価値観の源であって、「天命」、「天理」に基づく儒学倫理が「立公滅私」の原理となった。ところが、「万世一系」の天皇制国家である日本はそうではなかった。古代神話、『古事記』、『日本書紀』という三種類の文献によって天皇の血統的正当性が認められ[32]、近代以前、天皇は日本の最上位に位置する「公」であった。日本の「私」が「公」に従属することは、超越できない価値観に対する服従・帰依（清明心[33]）とされている。積層構造の日本社会において、上位する「公」が下層の「私」における争いを調停する機能を帯びている[34]。天皇は公の最上位に位置することは、天皇・国家以上の「公」、言い換えると、国家間の争いに対して調停者＝世界各国が従う「天地の公道」がないことを意味している。而して、福沢は天地の公道を期待するのが「迂闊も亦甚だし」[35]主張した。こうした日本の公と私の文脈で、福沢は西洋文明を導入しつつ、ナショナリズムに立つ国家主義思想を形成した。

第二節　梁啓超：天下観から国家観へ

一　　大同思想との別れ

梁啓超は視点の転換が行われた時点について、筆者は黄克武の議論を認め、それが一八九九年十月前後であると思う。なぜかというと、政治活動の面では、彼は一八九九年夏から革命派と密接に行き来するようになり、革命派との共闘に努力した一方、政治思想の面では、彼は「愛国論」（一八九九年二月二十-七月二十八日）、「論近世国民競争之大勢及中国之前途」（十月十五日）といった文章で「国家」と「国民」をめぐって「国家」という概念を再構築しはじめ、「論中国与欧州国体異同」（九月五日）、「放棄自由之罪」、「国権与民権」（十月十五日）などの文章で国民に自由と権利の思想を呼びかけていたからである。梁から見ると、中国人に愛国思想が欠如している原因は、彼らに国家という概念はなかったことにある。「愛国論」において、彼は次の通りに論じている。

> 我支那人、非無愛国之性質也、其不知愛国者、由不自知其為国也。中国自古一統、環列皆小蛮夷、無有文物、無有政体、不成其為国、吾民亦不以平等之国視之。故吾国数千年来、常処於独立之勢。吾民之称禹域也、謂之為天下、而不謂之為国。[36]

この議論は、『新民叢報』の第一号に掲載された「釈新民之義」の趣旨と相前後している。

> 吾国夙巍然屹立於大東、環列皆小蛮夷、与他方大国、未一交通、故我民常視其国為天下。耳目所接触、脳筋所濡染、聖哲所訓示、祖宗所遺伝、

皆使之有可以為一個人之資格、有可以為一家人之資格、有可以為一郷一族人之資格、有可以為天下人之資格、而独無可以為一国国民之資格。(37)

つまり、昔の中国は華夷秩序の中心として巍然と東方に聳え立ち、周りは皆小さな夷蛮であり、しかも地理と交通的な原因で、ほかの大国と一度も交流しなかった状態であった。故に、中国の民衆は天下を知りながら、国家を知らなかった。人々は個人、一家の人、一郷一族の人、そして天下の人としての資格を備えたが、ただ一国の国民としての資格がなかった。昔の華夷秩序において国民としての資格がないことはたいした問題にならなかったが、清朝末期に至り、世界秩序は大きく変動した。華夷秩序が解体され、今の国際関係は「列国並列、弱肉強食、優勝劣敗」(38) の時代となった。このような時代に立ち向き、国民に国家思想を養成させないといけないと梁啓超が痛感した。その第一歩は、「国家」を国民に認識させることである。一八九九年十月十五日に掲載した「論近世国民競争之大勢及中国之前途」に、彼はこう論じた。

中国人不知有国民也、数千年以来通行之語只有以国、家、二字併称者、不聞有以国、民二字併称者。国家者何？国民者何？国家者、以国為一家之私産之称也。…（中略）国民者、以国為人民之共産之称也(39)。

数千年以来、中国において「国」は常に「家」とつながって認識されてきて、「民」とつながって議論されたことはなかった。ゆえに、中国人は「国家」というのが知り、「国民」というのが知らなかった。ところが、従来の「国家」というのは、一家の私産である。それに対して、国民というのは、人々が集まった共産である。梁啓超はここで「国家」と「国民」を対比し、国家に対する国民の重要性を強調して、国家に内包する意味を一新した。

一家の私産であるという従来の「国家」思想と区別する近代的国家思想をより説明するために、梁啓超が借用したのは、「群」という概念である。人之所以貴於他物者、以其能群耳」(40)。人間は孤立して生活するのではなく、「群」を作る社会的動物であるという点は梁啓超の啓蒙思想を貫いた。「群」というのは厳複が一八九五年三月に『直報』発表した「原強」における“society”に対する訳語である(41)。「群」は“society”の意味を正確に伝えたとはいえないが、「群」の概念が知識人の間に広がり、知識人の間に通用する用語となった(42)。梁啓超にとって、「群」は「社会/集団」を意味するだけではなく、「社会/集団をつくる」と動詞的にも用いられる。彼は早くから「群」に着目し、一八九六年一一月の「変法通義・論学会」では、群こそ道の最上のものであり、群により通、通により智、智により強となると主張した(43)。また、一八九七年五月の「説群序」で、彼は「夫群者万物之公性」と、「群」は「万物の公性」であると解釈し、「天下之有列国也、己群与他群所由分也」と、「群」を土台にして国際秩序における列国並列の状況を紹介した。厳複が「社会」を「有法の群」であると「社会」と「群」を区別して使ったが、梁啓超は意図的な使い分けをしなかった(44) ことに注意を払いたい。梁啓超の文脈において「群」、「社会」、「団体」、「集団」などの言葉が区別なく使われている。「群」という概念を通じて列国並列の状況を説明しようとした梁啓超の議論から見れば、少なくともこの時点で彼は社会と国家を区別していないことが分かるだろう。正に汪暉が指摘した通り、「梁の知識論と制度論において『群』の概念は終始に中核的な地位に置いた」(45)。弱肉強食という進化論的国際環境

への認識に基づき、一九〇二年の「論国家思想」に梁啓超はまた「団体」という概念を通じて国家間の競争を紹介した。

> 夫競争者、文明之母也。競争一日停、則文明之進歩立止。由一人之競争而為一家、由一家而為一郷族、由一郷族而為一国。一国者、団体之最大圏、而競争之最高潮也 (46)。

「個人・家族」、「家族・郷族」、「郷族・国家」の三つの「私・公」である。ここの「個人の競争から家族の競争、家族の競争から郷族の競争、郷族の競争から国家の競争」という図式には、「競争」の争いに対して上位する領域的「公」における調停の機能が窺え、「公私」の転移性が提示されている。これは日本の「公私」の性質と似ている。この議論は従来の立公滅私の倫理価値観から脱出し、非常に革新的な意味を持っていると思われる。領域的私が公に対する服従性の原理を、元来の倫理価値観から外圧と対抗するための「公」調停機能へ、梁啓超は転じさせたのである。競争による進化、進化による文明の図式に基づいて見れば、世界を「国家を上位する公」とすれば、国家間の争い（競争）が世界によって調停・解消されるようになり、文明の土台である「競争」が解消されると文明も従ってなくなる。つまり、文明を推進するために、国家を最上位の団体としなければならないのである。梁啓超が大同世界を「天下の人を再び野蛮に戻すことほかならない」と批判した理由も、ここにある。この時点の梁啓超は国家間の戦争を正当化し、しかも文明を推進する手段として扱っていることは、看過できない。このような文脈で梁は愛国について次の通りに論じた。

> 然則言博愛者、殺其一身之私以愛一家可也、殺其一家之私以愛一郷族之私可也，殺其一身一家一郷族以愛一国可也。国也者、私愛之本位、而博愛之極点、不及焉者野蛮也。過焉亦野蛮也。何也？其為部民而非国民一也，此為国家思想第四義。 (47)

「博愛」というのは、梁啓超が「宗教家之論、動言天国、言大同、言一切衆生。所謂博愛主義、世界主義。抑豈不至徳深仁也哉」(48) という文脈で取り上げて議論したものである。ここにおける宗教家はややもすれば天国を言い、大同を言い、一切衆生を言い、博愛主義と世界主義を主張するのである。「博愛」や「天国」などの言葉を見ると、「汝の隣人を愛せよ、汝の敵を愛せよ」という周りの人々（同胞）を愛することを教義としたキリスト教のことを浮かんでくるのであろう。「大同」という言葉から、これは果たしてキリスト教のことか否か、再検討する余地がある。結論から言うと、「大同」は、『大同書』を作成した梁啓超の師である康有為を指していると思う。康有為は『大同書』を一八八四年から執筆し始め、一九〇一-一九〇二年頃に完成させ、一九一三年になったら初めて一部を公刊下が、その内容を梁により早く紹介していた (49)。「論国家思想」より一年前の一九〇一年に、梁啓超は「南海康先生伝」を作成し、第六章は「宗教家之康南海」である。その冒頭で、梁啓超は「先生又宗教家也。（中略）先生幼受孔学、及屏居西樵、潜心仏藏、大徹大悟。出遊後、又読耶之書、故宗教思想特盛、常毅然以紹述諸聖、普度衆生為己任」(50) と康有為が儒学、仏教及びキリスト教の宗教教養を備えていることを取り上げ、康有為を宗教家に位置付けた。彼によると、康有為の言った宗教は「主信仰自由、不専崇一家、排斥外道（信仰自由を主張し、一家を専ら崇拝することはしない、外来思想を排斥することもしない）」(51) というのである。つづいて、彼は次章の

「康南海之哲学」で「先生之哲学、博愛派哲学也（先生の哲学が、博愛派の哲学である）」[52]と紹介した。「先生之論理、以『仁』字為唯一之宗旨、以為世界之所以立、衆生之所以生、家国之所以存、礼儀之所以起」[53]と、康有為の思想において「仁」が中核的な位置を占めていることを梁が紹介した。こうして、「以故三教可以合一、孔子也、仏也、耶穌也、其立教之条目不同、而其以仁為則一也」[54]と。つまり、儒教、仏教、キリスト教の三教の立教条目が異なっていても、仁を中心とすれば、三教は合一できる。

ところで、一九〇二年二月に書いた「保教非所以尊孔論」を皮切りに、梁啓超は康有為の思想と逆方向に走り始まった。[55]「保教非所以尊孔論」に、梁は「論教非人力所能保（宗教は人力で保たれない）」、「論保教之説束縛国民思想（保教の説は国民の思想を束縛する）」、「論保教之説有妨外交（保教の説は外交を妨害する）」などの八つの理由をあげ、「緒論」と「結論」をつけて康有為の保教説（康有為が儒教を国教にし、孔子を教主にする主張）に対して反論を出し、守るべきなのは「国」であると主張した[56]。前述した「大同思想」を批判する「論国家思想」が発表されたのは、まさに「保教非所以尊孔論」の一ヶ月後の一九〇二年三月であった。こう見れば、「常に天国を言い、大同を言い、一切衆生を言う」宗教家の思想は康有為の思想であり、博愛主義も康有為が「仁」を中核とし、儒教、仏教、キリスト教の三教の教義を融合した衆生に対する平等な愛ではなかろうか。

博愛主義が求めている「大同世界」と言う終的目標は、弱肉強食の進化論的現実世界を離れてあまりにも理想的であるから、梁啓超は大同思想を「天下の人を再び野蛮に戻すことほかならない」と批判した後、「博愛」に新たな定義を与えた。「然則言博愛者、殺其一身之私以愛一家可也、殺其一家之私以愛一郷族之私可也，殺其一身一家一郷族以愛一国可也（博愛を主張するものは、一身の利害を捨てて一家を愛するもの、一家の利害を捨てて一郷族を愛するもの、一身、一家、一郷族の利害を捨てて一国を愛するもの）」[57]と。ここで梁啓超は「博愛」の内容を、「公私」の転移性にもとづく「立公滅私」の愛に転換された。それのみならず、梁啓超は「国也者、私愛之本位、而博愛之極点（国が私愛の本体であり、博愛の最大範囲）」[58]と博愛に領域的限界をつけた。

『大同書』において、康有為は民族―国家の図式、あるいは帝国を中心として政治構想を議論したのではなく、地球を単位として「地球管理」の問題を議論したのである。康有為にとって「天下」はすでに「中国」の別称ではなく、世界中を指している。つまり、大同の構想は国家への否定に立って成立したものである[59]。康有為に一番親しかった弟子である梁啓超は紛れもなくこれを意識した。師の康有為を怒らせることを惜しまないまでして大同思想を批判し、また国家を最大規模の団体（群）及び私愛の本体と解釈した（「一国者、団体之最大圏」、「国也者、私愛之本位」）ことに、梁啓超が新たな国際秩序に向かって、国民の天下観を国家観へ転換させようとした努力が窺えよう。

前述した通り、天下観（近代以前）の時代にて、中国における領域的公の最上位に位置しているのは、ほかでもなく朝廷である。「朝廷を公とする」ことと、「国家を公とする」ことの両者は、全く別の次元のものである。というのは、新たな国際秩序における国家は一家一姓の私でなく、政治実体として存在するものである。梁啓超は「言忠国則其義完、言忠君実則義偏（国に忠だといえば、その意味は完全だが、君に忠だといえば、その意味は完全ではない）」[60]といったのは、それを意識したからである。これは梁啓超が新たな国

際秩序における「国家対国家」という対立的な存在を認めたことを意味する[61]ことは看過できない。天下観から国家観へ、朝廷から国家へ、こうして、梁啓超は近代的国民国家の概念を提示し、従来の公私観の内容を一新した[62]。

二　「利己」と「愛他」

愛国は「私愛」であれば、「私」の道徳的正当性は問題となった。「論国家思想」より八ヶ月前の一九〇一年六月に掲載された『十種徳性相反成義』(「利己与愛他」)という文章で、梁啓超は同様に愛国を「私」に位置付けている。

> 為我者、利己也、私也、中国古義以為悪徳者也。是果悪徳乎？曰:悪、是何言！天下之道徳法律、未有不利己而立者也。対於禽獣而倡自貴知類之義、利己而已、而人類之所以能主宰世界者頼是焉。対於他族而倡愛国保種之義、則利己而已、而国民之所以能進歩繁栄者頼是焉。故人而無利己之思想者、則必放棄其権利、馳擲其責任、而終至於無以自立。彼芸芸万類、平等競存於天演界中、其能利己者必優而勝、其不能利己者必劣而敗、此実有生之公例矣。[63]

「為我」とは、楊朱が唱えた為我主義から出てきた言葉である。「為我」と「利己」は「私」であり、中国の古義では悪徳とされていた。ここで梁はまず「曰:悪、是何言(悪とは何のことを言うのであろうか)」と、古来の私に対する倫理的批判を否定した。これにのみならず、禽獣に対して人類中心を唱えることは利己にもとづくことで、この利己によって人類が世界を主宰することができた。他民族に対して愛国を唱えることは利己にもとづくことで、この利己によって国民が進歩繁栄を遂げた。故に、進化論的国際環境[64]に向かい、利己者は優れて勝ち取り、利己できない人間は劣って敗北するというのだ。ここまで、梁啓超は進化論的国際環境において、利己による進歩という利己の重要性を論じ、他民族に対して愛国を唱えることも「私」に属する利己主義であると主張した。

それでは、利己と愛他の両者は相容れないものなのか、梁啓超は「是不然、利己心与愛他心、一而二者也(そうではない、利己心と愛他心は一体であるもので、二者ではない)」[65]と答えた。利己心と愛他心はなぜ一体であるのかについて、梁啓超は「近世哲学家謂人類皆有両種愛己心:一本来之愛己心、二変相之愛己心。変相之愛己心者、即愛他心是也(最近の哲学者でこういうものがいる:人類には二種類の愛己心がある。一つは本来の愛己心であり、もう一つは変相の愛己心である。変相の愛己心とは愛他心である)」[66]という「最近の哲学者の説」を押し出して解釈した。佐藤豊によると、この「最近の哲学者」は加藤弘之に他ならない。一八九九年五月に、梁啓超は加藤が会長をしていた哲学会春期例会に招かれたので、加藤と面識を持った可能性がある。ここにおける「愛己心」と「変相の愛己心」も加藤が『道徳法律進化の理』に功利説(Utilitarianisms)及び進化主義(Entwicklungslehre)を論じるために設定した概念の「愛己心」と「変性の愛己心」から由来したものであるとされている[67]。それでは、「愛己心」からなぜ「変性の愛己心」が派生されたのか。言い換えると、「変性の愛己心」が必要なのか。これについて、梁啓超はまた「群」の概念を押し出して「変性の愛己心」の必要性を解釈した。

> 凡人不能以一身而独立於世界也、於是乎有群。其処於一群之中、而与倆侶共営生存也、勢不能独享利益、而不顧倆侶之有害与否、(中略)故

善能利己者、必先利其群、而後己之利亦从而進焉。以一家論、則我之家興我必蒙其福、我之家替我必受其禍。以一国論、則国之強也、生長於其国者罔不強、国之亡也生長於其国者罔不亡。故真能愛己者、不得不推此心以愛家人、愛国人、於是乎愛他之義生焉。凡所以愛他者、亦為我而已。(68)

繰り返しになるが、人間は孤立して生活するのではなく、「群」を作る社会的動物であるという点は、梁啓超の啓蒙思想を貫いた。社会的動物であるから、利己（個人の利益を保証する）のために「利他」（群の利益を守る）が必要である。具体的に言えば、一家の利益を守ることで個人の利益が守られ、一国の利益を守ることで一家の利益が守られる。こうして、梁啓超は「群」の概念を押し出し、「変性の愛己心」（利他）の重要性を主張した。

公私観の視座でまとめて言うと、三つのことに注意を払いたい。第一に、国民に愛国思想を養成させることに肝心なのは、伝統的な私に対する倫理的否定を解消することであると梁啓超は意識した。梁啓超は「利己与愛他」で解決したのは、「利己」と「為我」などの「私」は悪ではないどころが、進化論的国際環境において決して欠けてはいけない主義だという、「私・私欲」の正当性の問題である。その理論的根拠となったのは、ほかではなく加藤から受容した功利主義と楊朱が唱えた為我主義との結びつけである。だが、梁啓超が語っている「功利主義」と西洋の「功利思想」は一致しているものではないことも看過できない。梁啓超が正式に「功利主義」を紹介したのは、一九〇二年八月に掲載した「楽利主義之泰斗辺沁（Jeremy Bentham）之の学説」である。「楽利主義之泰斗辺沁之の学説」の文末に、梁は参考した書目を付けた(69)。ベンサムの原作である『Theory of Legislation』以外、残る一一冊の参考書目は全部日本の著作であることが明白である。乱雑であるように見えるが、当時の日本における「功利主義」に対する受容の一面を伺えることができるという指摘がある(70)。簡潔に言えば、梁啓超が功利主義に対する理解は日本の功利主義受容を媒介したもので、「日本化」した理解である。そして、日本人は“utilitarianism”を「功利主義」に訳したにもかかわらず、日本の書目を数多く参考した梁啓超は「功利」という訳語をさけてあえて「楽利主義」という名をつけたことも無視してはいけない。なぜかというと、梁は功利主義に引っかかられた一方、「苟猶私尓忘公焉、則不過其眼光之短、思慮之浅、不知何者為真楽新利、何者為最大幸福而已（もし私益のみで公益を忘れるなら、彼らの視野は狭く短慮であって、本当の楽・利とは何か、最大幸福とは何か分かっていない）」と言ったように、公益を無視して私益のみに注目する利己主義に奔走する口実を与える危惧の念を抱いたと言えよう。こうした危惧の念が原因で、梁啓超が『新民説』の第九章「論自由」を書いた以来、功利主義と距離をおき、自分を度外視して「群」の利益を注目する利他的口調へ傾いた(71)。

注意を払いたい第二点は、ここで梁啓超は相変わらず群（公）が個人（私）に対する優先性を強調したが、その優先のロジックが取り替えられたことである。換言すると、従来の公私観において、公が私に対する優先性は「立公滅私」という倫理的な図式を土台したものである。公は目標で、公の為に私欲を取り除かなければならないのである。しかし、ここで梁啓超が語っている公が私に対する優先性は、その目標は公から個人（私）の利益まで転移した。個人（私）の利益を守るのが目的で、群（公）の利益を守ることが手段となった。したがって、公が私に対する優先性のロジッ

クが「立公滅私」から「立公為私」に変えたのである。こういう利己と愛他の主張は、「非利群則不能利己、天下之公例也（群の利益を守るのでなければ、自分の利益も守られないのは、天下の公例である）」[72]と言ったように、前述した「論国家思想」まで貫いていった。

注意を払いたい第三点は、「其処於一群之中、而与侪侶共営生存也、勢不能独享利益、而不顧侪侶之有害与否（一群の中に身を置いて、同胞と生活を共にすると、勢いで自分だけの利益を享有して他人の害を顧みないというわけにはいかない）」における「利益」という言葉づかいである。というのは、従来の公私観における「私」から「公」への指向は儒学的・倫理的な範囲に属すものであり、「立公滅私」の公は道徳的な目標であることがすでに繰り返して論じた。しかし、ここにおける「利己」と「利他」の「利」は、儒学的・倫理的な枠から脱出して、「利益」という客観的な基準へ変わったのである。

第三節　福沢諭吉：藩国観から国家観へ

一　　報国心と天地の公道

第一節で述べたとおり、福沢は藩を通じて「公（オオヤケ）」と「私（ワタクシ）」の領域性及び転移性を提示している。そのつぎ、彼は報国心（愛国心）[73]次の通りに解釈した。

> 数年前廃藩の一挙を以て始めて之を払ひ、今日に至ては諸藩の人民も漸く旧の藩情を脱するものゝ如しと雖ども、藩の存する間は決して咎む可らざりしことなり。（中略）天地の公道は固より慕ふ可きものなり、西洋各国よく此公道に従て我に接せん乎、我亦甘んじて之に応ずべし、決して之を辞するに非ず、若し夫れ果して然らば先づ世界中の政府を廃することと我旧藩を廃したるが如くせざる可らず。学者こゝに見込あるや。若し其見込なくば世界中に国を立てゝ政府あらん限りは、其国民の私情を除くの術ある可らず。其私情を除く可きの術あらざれば、我も亦これに接するに私情を以てせざるべからず。即（別）是れ偏頗心と報国心と異名同実なる所以なり[74]。

明治時代の日本において自藩に対する私情がなくなったのは廃藩によって各藩の対立が解消された次第である。換言すると、各藩の対立が存在する限り、自藩に対する私情を取り除くことができないのである。自藩に対する私情とのアナロジーで、明治時代の日本に要される私情は各国間の対立という競争世界に向かい、自国の利益を守るという自国に対する私情となった。また、各国の国境・政府が存在する限り、各国間の対立が解消されていない限り、この私情も同様に取り除くことができないのである。こうして、福沢も報国心を私情に属する「偏頗心」と位置付けた。

「天地の公道」を批判するよりも、福沢は当時の国際秩序への認識に立って「天地の公道」を期待するのを批判したのである。近代日本が「国際法」を「万国公法」および「天地の公道」などの表現を通じて実際に受容したのである。福沢自身も「唐人往来」で国際社会が決して力関係だけに左右されるものではないことを強調していた。彼は「治にも乱にも守るべきは世界普通の道理」、「道理を守るものは外より動かしやうもなし」（『唐人往来』）、「天理人道に従ってお互いの交わりを結び、理のためにはアフリカの黒奴にも恐れ入り、道のためにイギリスの軍艦をも恐れず」（『学問のすゝめ』）などと言って、道理に基づく国家平等説を展開した[75]。上述の史料において福沢も「天地の公道は固より慕ふ可きものなり、

西洋各国よく此公道に従て我に接せん乎、我亦甘んじて之に応ずべし、決して之を辞するに非ず」と天地の公道を肯定的な口調で論じた。それにもかかわらず、福沢はここで天地の公道を期待することを批判するのは、彼が当時の国内外の変動を目撃して国際秩序に対する認識が変わり、自国の独立を再考したのだと思われる。

『学問のすゝめ』の出版から『文明論の概略』までの三年間に福沢が目撃した国内外の変動を整理してみると、国内では一八七三年に征韓論争が行われ、翌七四年には民選議院設立が建白され、佐賀の乱が起こり、国外では台湾征討の事があった。台湾征討は当然清との葛藤が生じ、英米の反発を招き、大久保利通は大使となって北京に赴かねばならなかった。また、『文明論之概略』の出版許可が出た一カ月後には、ロシアと千島・樺太交換条約が締結され、琉球藩に清への使節派遣・冊封等の廃止が命令されている。さらにベトナムでは七三年に仏軍が安南攻撃を開始し、翌年春に安南はフランスの保護領に転落している[76]。こうした一列の国内・国際的変動を経歴した福沢は、「欧人の触るゝ所は恰も土地の生力を絶ち、草も木も其成長を遂ること能はず。甚しきは其人種を殲すに至るものなり」と天地の公道の基づく「理想上の国際秩序」と弱肉強食の競争規則に基づく「実際上の国際秩序」の落差を痛感し、こう実際的な国際秩序に「我日本も東洋の一国たるを知らば、仮令ひ今日に至るまで外国交際に付き甚しき害を蒙たることなきも、後日の禍は恐れざる可からず」[77]と自国の独立を深刻に憂うようになった[78]。

こうして、福沢は天地の公道に基づいて各国と自由に貿易・交際するのが「毫も疑念を抱くべからず、この説真に然り」[79]と天地の公道が個人の私交における積極的な意義を肯定する一方、「各国の交際と人々の私交とは全く趣をを異にするもの」[80]と天地の公道が弱肉強食の国際秩序には適応ではないと主張した。自国の独立を目的とした福沢にとって、同時の国際秩序に天地の公道を期待するのが「迂闊も甚しい結構人の議論」となった。丸山真男の解釈を借りていうと、それは「結構人」が国家間の道徳と個人間の道徳との水準の落差に対して盲目だからである[81]。それがゆえに、福沢が報国心を一国の私に属する私情に位置付けたのである。

他方、福沢は自藩に対する私情とのアナロジーで自国に対する私情を導いた点に対して議論を加えたい。結論を先取りしていえば、「藩」から「国」への転換は国民に近代的国家観を意識させ、国民のナショナルアイデンティティの構築に関わり、日本の公私観もしたがって「近代化」したのである。近世日本の社会体制である幕藩体制は明治四年まで継続してきた。幕藩体制下、「日本国中幾千万の人類は各千万個箱の中に閉じされ、又幾千万個の墻壁に隔てらるゝが如しにして、寸分も動くを得ず」[82]という状態であった。また、「百万の人は百万の心を抱て各一家の内に閉居し、戸外は恰も外国の如し」[83]であった。前述のように、この状態を、丸山真男が「一種の家エゴイズムまたは部落エゴイズム」と解釈している[84]。つまり、明治以前に日本人にとって「国家」という概念が近代的国民国家より自藩のことであり、藩外は恰も外国のような存在であった。実際のところ、江戸時代の漢文で「国家」とは藩を意味していた[85]。第一節に述べたように、福沢が藩という共同体形態に対して決して肯定的な見方を持っているわけではない。民衆を啓蒙するのを目指した福沢にとって民衆を「箱」から出させ、彼らの「藩国観」を「国家観」へ転換して民衆に新たな国際関係を認識させるのが一番重要なこととも言えよう。藩の形態が文明の進歩に対する障害性を冷静に認識しながらも、藩エゴイズ

ムを出発点とし、福沢は公私観の転移性で藩エゴイズムを超えた「国家エゴイズム」までを導いた。日本が江戸時代に藩という体制を持ったことが、維新前後に国際関係を理解する有利な条件となった。各藩の対立と類比して各国が対立している国際関係が導かれ、自藩に対する帰属感もしたがって自国に対する帰属感へ転換され、この過程において、取り替えられるべきであった「藩国観」は福沢に巧みに利用された。(86)

二　報国心とキリスト教

『文明論之概略』第一〇章の「自国の独立を論ず」、「偏頗心と報国心と異名同実なる所以なり」と呼応する議論がある。

> 自国の権義を伸ばし、自国の民を富まし、自国の智徳を修め、自国の名誉を耀かさんとして勉強する者を、報国の民と称し、其心を名けて報国心と云ふ。其眼目は他国に対して自他の差別を作り、仮令ひ他を害するの意なきも、自ら厚くして他を薄くし、自国は自国にて自ら独立せんとすることなり。故に報国心は一人の身に私するには非ざれども、一国に私するの心なり。即ち此地球を幾個に区分して其区内に党与を結び、其党与の便利を謀て自ら私する偏頗の心なり。故に報国心と偏頗心とは名を異にして実を同ふするものと云はざるを得ず(87)。

他国に対して自他の差別を作ることを強調し、自国の権義、財産、名誉および国民の智徳レベルを中心とする利己主義から、福沢は報国心が偏頗心であることを説明した。近代的主権国家の形成を「国家の内と外、自国と他国とを区別することである」(88)と子安宣邦は解釈している。この意味で、福沢が自他認識の視座で権義、財産、名誉および国民の智徳レベルなどを、政治実体としての近代的主権国家が守れられるべき要素として取り上げられたとも言えよう。換言すると、福沢が従来の私が公に対する従属性に、権利、財産、名誉など目標を与えたのである。また、最上位の私に位置する報国心の対象は、元来の藩主・天皇から政治実体としての国家へ転換したことも看過できないと思う。

「報国心」と関連しながら、福沢は「モラル・タイ」(89)という概念をも取り上げた。身分、家柄、御主人様など言葉に現れるように、君臣主従の間柄はモラル・タイのように幕藩体制まで人間交際を支配してきた。明治維新になって、こう言った価値意識が一挙に崩れて、一種の精神的真空状態(90)が生まれてきた。精神的真空状態を何で埋めるのかについて、世の識者たちは尊王論的国体論、儒教の聖人の道、キリスト教立国論、万国公法論、攘夷論、鎖国復活論を提出した(91)。福沢はこれらの対応策が明治時代の国際秩序に向いていないと批判を行ったのである。その中で、キリスト教立国論に対する批判は次の通りである。

> 一視同仁四海兄弟と云へば、此地球は恰も一家の如くなれば、又何ぞ家内に境界を作るに及ばん。然る今この地球を幾個に分ち、区々たる国界を設け、甚しきは凶器を携へて界外の兄弟を殺し、界外の地面を奪ひ、商売の利を争ふが如きは、決して之を宗教の旨と云ふ可らず(92)。

キリスト教福音の理念と現実世界の実況における落差から福沢は反論を押し出したのである。当時の国家間の交際関係について、福沢はそれが貿易と戦争の二種類しかないと主張した。宗教の教義からいうと、人を殺す戦争と利益を争う貿易は「甚だ粗野にして賤しむ可き」な行為である。しかし、国家の独立からいうと、「戦争は独立国

の権義を伸はすの術にして、貿易は国の光を放つの徴候と云はざるを得ず」のであり、自分の国を愛する行為である。それがゆえに、「報国心と偏頗心とは名を異にして実を同ふするものと云はざるを得ず」[93]。国家の独立は「私情」である報国心にから出発せざるを得ないものであり、高尚すぎ、公平すぎる宗教の趣旨を拡大して政治に及ぼし、それによって一国独立の土台をうち立てようとするのは論理的な錯誤と、福沢は鋭く批判した。換言すると、「天下一家四海兄弟」というキリスト教の福音の理念へ反論として、福沢は報国心が偏頗心という結論を導いたのである[94]。

おわりに

中日の近代化は、新たな国際秩序に向けてそれと相応的な国家と国民の関係を再構築する過程である。愛国心あるいは報国心の養成は課題となり、「公」と「私」の関係に対する再構築も従って要求されてきた。本章は梁啓超と福沢諭吉の二人の知識人に焦点を当てて、二人が自国の伝統的な「公私観」を如何に再解釈したことを検討してきた。このような考察を踏まえて、梁啓超と福沢諭吉の啓蒙活動における相違点をまとめつつ、本章を結びたいと思う。

弱肉強食の進化論的世界に向かい、梁啓超は師の康有為の大同説と別れ、福沢は信奉してきた天地の公道と別れた。大同説と天地の公道は同一なものではないに関わらず、「平等」というものは当時点の国際社会において実現できないものであることは、梁啓超と福沢諭吉の共通認識である。結果論から言えば、国家の対外的エゴイズムを構築することで、国民に近代的国民国家観を養成させようとした点において、梁啓超と福沢が一致している。にもかかわらず、その対外的エゴイズムを構築する過程を見ると、両者の啓蒙活動における根本的な相違点が伺える。

第一に、大同説との別れと天地の公道の別れとは、別次元の問題である。大同思想は中国の伝統的「公」における公平、公正、平等の意味を元にする構想である。特に康有為は『大同書』で構築された歴史進化観は梁啓超に影響を与え、梁啓超が進化論、文明論などの概念を理解する土台となり、梁の知識体系に内在した一部となったものである。梁啓超の大同思想との別れは、彼が自分の知識教養となった伝統思想を解体・再構築することに及んだと言える。それに対して、天地の公道は国際法の別称として明治日本に受容された外来の概念である。福沢諭吉が天地の公道への別れは、それほど複雑でなかったと思われる。

第二に、対外的エゴイズムを構築する出発点から構築する過程まで、二人が異なっている。中国の伝統的公私観は領域性が弱いが、倫理性が強い。「私」が「公」に対する従属は倫理的「立公滅私」が理論的根拠となっている。梁啓超にとって対外的エゴイズムを構築することにあたって、反倫理的概念とされてきた「私」に合理性を与えることが第一歩である。そこで、梁啓超は加藤弘之の功利主義を受容した。ところが、「私」を合理化させることに外来の概念だけでは不十分である。まさに佐藤が指摘したように、儒教的な教養というフィルターを通しての受容にとって、問題なのは国民国家の国民に対応した倫理を伝統的な倫理にどうのように関連付けるのかという点にあった[95]。功利主義における「利己」思想に一番近い楊朱の為我主義が従って登場し、「私」を合理化させる伝統的理論根拠となった。無論、梁啓超は「私」を一方的に肯定したのではなかった。彼は「群」の概念を押し出して、相変わらず「公」の優先性を主張している。だが、その優先性を主張するロジックは、「立公滅私」から「立公為私」に変わった。つまり、個人（私）の利益を守るの

が目的で、群（公）の利益を守ることが手段であるというのが、梁啓超の主張である。利益の追求による競争、競争による進化という理論で「大同思想」と別れ、梁啓超は「国家」を最上位の「私」に位置させて、対外的エゴイズムの構築は従って国家観念を養成する過程に内包されるようになった。

それと対照的に、日本の伝統的公私観は領域性が強いが、倫理性が弱い。公私における領域的二重構造性に基づき、他藩に対する対外的エゴイズムのように、日本の「私」は元々合理性を帯びながら存在してきた。したがって、「私」に合理性を与えるという梁啓超が直面した課題は、福沢にはなかったのである。文明（知恵の養成）の視座から藩共同体に対して批判を行ったとはいえ、藩の閉鎖性、法規範の制定・執行権や課税の原則的自主性、くに（藩のこと）境の明確性と厳重な防備などは、国家相互関係に似ているため、一国の対外的エゴイズムを主張することに福沢は藩という枠組みを利用した。総結すると、対外的エゴイズムを構築することにあたって、梁啓超は従来の公私観を内的に解体・再構築することによって遂げたが、福沢は従来の公私観を藩の枠組みと結びづけて利用したのである。国家の対外的エゴイズムに対する両者の構築方式が完全に異なっているのは、公私観のような歴史的・内的な相違性があるからである。これは梁啓超と福沢諭吉の受容関係を検討することに対しては示唆的であると思われる。こういった相違を意識しつつ、第二章で梁啓超が福沢諭吉の『文明論之概略』に対する受容をさらに検討していきたいと思う。

【注】

（1） 黄克武「从追求正道到認同国族」、『現代中国思想的核心観念』（許紀霖、宋宏（編））、上海人民出版社、二〇一一年二月、第五九四頁。

（2） 那瑛「梁啓超的公私観」、『史学集刊』、二〇〇七年九月。

（3） 丸山真男「近代日本思想史における国家理性の問題」、『展望』、筑摩書房、一九四九年一月、第一二頁。

（4） 溝口雄三『中国の公私』、研文出版、一九九五年。

溝口雄三『公私』、三省堂、一九九六年。

（5） 陳弱水「中国歴史上『公』的観念及其現代変形――一個類型的与整体的考察」、前掲、『現代中国思想的核心観念』、五六三-五九二頁。

（6） 前掲、那瑛「梁啓超的公私観」、七九-八五頁。

（7） 前掲、黄克武「从追求正道到認同国族」、五九三-六二三頁。

（8） 小林武、佐藤豊（著）『清末功利思想と日本』（佐藤豊（著）第四章「梁啓超の功利主義思想と明治思想」）研文出版、二〇一一年二月、一六七-二五一頁。

（9） 法家は公私を法に任せ、儒家は公私を道徳に任せ、道家は個人の主体性を否定し、そして墨家は義を公とするように、諸子百家はそれなりの理論視座で公私を解釈した。論理視座が異なっているとはいえ、立公滅私という主張は共通である。（前掲那瑛「梁啓超的公私観」、七九頁）

（10） 前掲、陳弱水「中国歴史上「公」的観念及其現代変形――一個類型的与整体的考察」、五六九頁。

（11） 清朝初期の歴史家の閻若璩は詳細な論拠をもって、漢代以降流通されてきた『古文尚書』及び『尚書孔伝』が偽作であり、魏晋時期の思想家によって書かれたものであると実証した。これ

は既に学界の共通認識となっている。(李丕洋「中国古代民本主義思潮之源流」、『広西社会科学』、二〇〇六年三月、第一〇八頁)

(12) 前掲、陳弱水「中国歴史上「公」的観念及其現代変形——一個類型的与整体的考察」、五六九頁。

(13) 陳弱水は中国の公を、西洋の"public"、日本の「公(オオヤケ)」と比べて、中国の「公」が帯びている領域性が弱くて、基本的には「政府」、「朝廷」のみに規定されていると指摘した。

(14) 宋代における公私観の変容は『中国の公私』の第一部分を参照。(前掲溝口雄三『中国の公私』)

注意すべきことに、天と理(自然)の結合で私欲が完全に肯定されたわけでもない。朱子の「飲食は天理、美味を要求するが人欲」が肯定した自然的な欲望は五官の欲や性欲・食欲などの、個体の生理的あるいは本能的な欲求だけである。朱子の「個体欲」と区別して、「穿衣吃飯こそが即ち人倫物理だ」(『焚書』巻一)に現れたように、明末の李卓吾は所有欲・物質欲を内包する社会的欲を認めるようになった。仏教的倫理に介在され、李卓吾が社会的欲に対する肯定は「真空」の論理から出てきたものである一方、「真空」状態(一切の分別智や計較作為の念を撥無した「真に已むを容れざる」状態)の下で活発発的にほとばしり出た自然的社会性欲望は仏教的主観唯心的なものではなく形而下的客観的存在であり、理の名を冠して容認されたものである。つまり、李卓吾が社会的欲に対する肯定は儒教的道統から出ることができなかった。彼が肯定する私が社会的欲に限られ、「道」に対する名利など、本来的在り方に対する偏私を批判する枠を出なかった(一三-一六頁を参照)。

(15) 李錦全「論戊戌変法和清末新政中的慈禧」、『文史哲』、一九九九年一月、四六頁。

(16) 同前、四九頁。

(17) 梁啓超「論国家思想」、『新民叢報』第四号、光緒二十八年一月十五日(一九〇二年二月二二日)、梁啓超(著)、湯志鈞、湯仁澤(編)『梁啓超全集』第二集(以下は『全集』と称す)、中国人民大学出版社、二〇一八年八月、五四四頁。

(18) 義江彰夫によると、日本の「共同世界」は農業集団の共同体に基づいて形成し始めたものである。この「共同世界」は族の範囲に限定され、内閉性を帯び、家庭と個人の自立を前提としない自発的な段階に留まっている。他方、狩猟、漁労、植物採集などを生計として、縄文時代から移動生活をしてきた「非農民」は数多く存在した。国家および地方権力が神権を推し出し、農民集団および非農民集団を圧制して支配するようにした。こうして国家共同体のような形が出てきたが、その根底においている農民共同体の内閉性により、この共同体が自覚的な共同体とは言えなかった。非農民集団は内閉的農民集団より開放性を持っている。非農民集団は各地で移動するとき、農民集団と商売をするようになった。交易場所としての「市場」、非農民の集中地区としての「無縁所」、「公界所」、「楽市」などが出現した。世俗権力の介入が禁止され、場所自身の力で平和を守ると宣言した上述の場所は、権力を反対する自立的な意識を持ち、「自覚化的公共世界」のロジックを揃っている。農民集団内には主従関係などがあるが、非農民集団と貿易するとき、その上下関係が失い、貿易主体として、双方の対等的な関係しかないようになった。こうして、非農民集団における共同世界の自覚性が農民集団の公共世界に浸透した。非農民集団と農民集団の繋がりにともない、「公私権力」の枠から脱出し、自由自在的・自覚化的公共世界を構築しようとした傾向が中古の日本に現れてきたのである。

（義江彰夫「日本中古的居民、移民与公共性」、黄俊傑（主編）、黄俊傑、江宜樺（編）『公私領域新探：東亜与西方観点之比較』、華東師範大学出版社、二〇〇八年五月、九九頁-一〇五頁を参考）

（19） 黒住真「『公共』的形成与近世日本思想」、前掲、黄俊傑（主編）、黄俊傑、江宜樺（編）『公私領域新探:東亜与西方観点之比較』、一〇七頁。

（20） 前掲、義江彰夫「日本中古的居民、移民与公共性」。

（21） 田原嗣郎「日本の『公・私』」、前掲、溝口雄三『中国の公私』に収録、研文出版、一九九五年四月、九一頁。

（22） 同前、九四頁。

（23） 前掲、溝口雄三『公私』、四〇-四一頁。

（24） 以上は同前、三六頁。

（25） 前掲、田原嗣郎「日本の『公・私』」、九八頁。

（26） また、公と私の特性について、溝口は次のとおりにまとめている。(一)公を公然の領域、私を隠然の領域とした二重の領域性によってすみわけられている。（二）公の領域は私の領域につねに優越する。（三）私領域にとって公領域所与的・先験的であり、その場に従属するものとされている。（四）公領域は天皇を最高位とし国家を最大の領域とし、その上や外に出ることはない。（前掲、溝口雄三『公私』）

ところが、ここの第四点、さらに言えば、近代以降以後の日本の天皇を、憲法に超越した至高の存在と見るところは、再検討する必要があると思う。というのは、近代日本の政治思想は、天皇絶対主義と天皇機関説との闘いの歴史である。1930年代の後半から天皇機関説は権力によって弾圧され、天皇権力を制限できる機制は日本の統治システムから消えてしまったとはいえ、そのことをもって、近代日本の自由主義が、憲法による天皇権力の制限を目指していたことを無視できない事実である。この意味において、天皇の外に公が出ないという溝口の主張は歴史を単純化したと思われる。

（27） 福沢諭吉『文明論之概略』、岩波書店、一九六二年一一月、二五五頁。

（28） 同前、一〇〇頁。

（29） 丸山は「ムラ共同体」を使った。彼によると、ムラ共同体は自発的結社の対照的な概念である。ムラ共同体は人がその中に生まれるもので、他人同士が集まってこれから何かをしようとする結合体ではない。（丸山真男「『文明論之概略』を読む」（中）、岩波書店、一九八六年三月、一二三頁）

（30） 福沢の言葉でいうと、身分制度の下で人々は「自ら互に薄情なる」である。それのみならず、「暴政府の風にて故さらに徒党を禁ずるの法を設て人の集議を妨げ、人民も亦只管無事を欲する」。結果として人民は「心よりして徒党と集議との区別を弁論する気力もなく、唯政府に依頼して国事に関らず、百万の人は百万の心を抱て各一家の内に閉居し、戸外は恰も外国の如し」となった。（前掲、福沢諭吉『文明論之概略』、一〇一-一〇二頁）

（31） 同前、一〇一-一〇二頁。

（32） 緒形康「丸山真男日本儒教論述中政治神学之語境」、『杭州師範大学学報』（社会科学版）、二〇一八年三月、五五頁。

（33） 溝口によると、「清明心」はアマテラス大神への全き帰依の心であり、そのままおおやけ構造への帰依心でもある。（前掲、溝口雄三『中国の公私』、第一七二頁）

（34） 公（オオヤケ）が私（ワタクシ）における争いを調停する機能については、前掲、溝口雄三『公私』、六〇-六三頁を参考。

（35） 前掲、福沢諭吉『文明論之概略』、二五五

頁。

（36） 梁啓超「愛国論」、『清議報』第六、七、二二冊、光緒二十五年一月十一日、一月二十一日、六月二十一日（一八九九年二月二〇日、三月二日、七月二八日）、『全集』第一集、六九一頁。

（37） 梁啓超「釈新民之義」、『新民叢報』第一号、光緒二十八年一月一日（一九〇二年二月八日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、五三三頁。

（38） 同前。

（39） 梁啓超「論近世国民競争之大勢及中国之前途」『清議報』第三〇冊、光緒二十五年九月十一日（一八九九年一〇月一五日）、『全集』第二集、二〇六頁。

（40） 前掲、梁啓超「論国家思想」、五四三頁。

（41） 高嶋航（訳注）『新民説』、平凡社、二〇一四年、三一頁。

（42） 王尔敏『中国近代思想史』、社会科学文献出版社、二〇〇三年八月、三四頁。

（43） 前掲、高嶋航（訳注）『新民説』、三一頁。

（44） 前掲、高嶋航（訳注）『新民説』、五九頁。

（45） 汪暉、『現代中国思想的興起』（下巻第一部「公理与反公理」）、生活・読書・新知三聯書店、二〇〇四年七月、九四八頁。

（46） 前掲、梁啓超「論国家思想」、五四四頁

（47） 同前。

（48） 同前。

（49） 前掲、高嶋航（訳注）『新民説』、八一頁。

（50） 梁啓超「南海康先生伝」、『清議報』第一〇〇冊、光緒二十七年十一月十一日（一九〇一年一二月二一日）、『全集』第二集、三六六頁。

（51） 同前。

（52） 同前、三七〇頁。

（53） 同前。

（54） 同前。

（55） 『南海康先生伝』を書くとき、梁啓超は「先生之政策、与余所見、有同者、有違者（先生の政策には、私が賛成するところがあり、賛成しないところもある）」という曖昧な書き方をしたので、梁啓超と康有為の意見の分裂はその時点ですでにあったという意見もある。（王有為「論一九〇〇年前後康梁思想的分岐」、『学術月刊』、一九八四年三月、五二頁）

（56） 梁啓超「保教非所以尊孔論」、『新民叢報』第二号、光緒二十八年一月十五日（一九〇二年二月二二日）、『全集』第二集、六七六-六八四頁。

（57） 前掲、梁啓超「論国家思想」、五四四頁。

（58） 同前、五四四-五四五頁。

（59） 康有為の大同思想については、前掲汪暉『現代中国思想的興起』（上巻第二部　帝国与国家）の七四六-七六二を参考。

（60） 前掲、梁啓超「論国家思想」、五四五頁。

（61） 章清「『国家』与『個人』之間――略論晩清中国対『自由』的闡述」、前掲『現代中国思想的核心観念』（許紀霖、宋宏（編））に収録、第四二六頁。

（62） これについて、那瑛も「朝廷は把握し難いものである。というのは、朝廷は君主が家としての朝廷で、他者に取り替えられる可能性がある。それに対して国家は国民によって形成した具体的な存在で、抽象的至上性および安定性を持っている。『公』の主体が特殊的朝廷から普遍的国家へ転換した」と指摘している。（前掲、那瑛「梁啓超的公私観」、八一頁）

（63） 梁啓超「十種徳性相反成義」、『清議報』第八二、八四冊、光緒二十七年五月一日、二十一日（一九〇一年六月一六日、七月六日）、『全集』第二集、二八九頁。

（64） 原文には「天演界」と書いてある。「天演」は厳復が進化論を中国に導入するとき、“Evolution”に対する訳語である」。

（65） 前掲、梁啓超「十種徳性相反成義」、二八

九頁。

(66) 同前。

(67) 前掲、小林武、佐藤豊（著）『清末功利思想と日本』、一七三-一七七頁。

(68) 前掲、梁啓超「十種徳性相反成義」、二八九-二九〇頁

(69) 全一二冊の書目は、次の通りになる。

陸奥宗光訳	『利学正宗』
辺沁著	『Theory of Legislation』
中江篤介訳	『理学沿革史』
綱島栄一郎著	『西洋倫理学史』
同	『主楽派之倫理説』
山辺知春訳	『倫理学説批判』
竹内楠山著	『倫理学』
田中泰磨訳	『西洋哲学者略伝』
杉山藤次郎著	『泰西政治学者列伝』
小野梓著	『国憲泛論』
岡村司著	『法学通論』
有賀長雄著	『政体論』

（梁啓超「楽利主義之泰斗辺沁之学説」、『新民叢報』第一五、一六号、光緒二十八年八月一、十五日（一九〇二年九月二日、一六日）、『全集』第三集、六二九頁。）

(70) 川尻文彦「『自由』与『功利』——以梁啓超的『功利主義』為中心」、『中山大学学報（社会科学版）』、二〇〇九年五月、第七七頁。

(71) 詳しくは前掲小林武、佐藤豊（著）『清末功利思想と日本』を参考されたい。

(72) 前掲、梁啓超「論国家思想」、五四三頁。

(73) 丸山によると、報国心は「patriotism」の訳語で、愛国心を意味する。福沢は理解を容易にさせ、説得力を増すために伝統的な「尽忠報国」という用語を意識的に用いている。（前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」（下）、二三二頁）

また、偏頗心と愛国心の由来について、伊藤正雄は福沢がスペンサー社会学研究第九章の「愛国心の偏頗心」（spencer, pp 二〇四-二四〇）ないし特ヴィルデモクラシー論第一巻第二部第六章の「推行の愛国心」（Tocqueville, p. 二六二）の議論を念頭に置いているかと主張している（伊藤正雄（訳）「『文明論之概略』現代語訳」、慶應義塾大学出版会、二〇一〇年、四七二頁）。しかし他方、丸山は福沢がH・スペンサーの『The study of sociology』と『第一原理』などに親しんだのは、『概略』の執筆を終えた直後ではないかと思われるので、再検討する必要があると論じた。（前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」（下）、二三五頁）

(74) 前掲、福沢諭吉『文明論之概略』、二五五頁。

(75) 前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」（下）、二三七-二三八頁。

(76) 青木功一「『脱亜論』の源流」、『新聞研究所年報』、一九七八年二月、三三-三四頁。

(77) 以上福沢諭吉『文明論之概略』、第二五三頁。

(78) 丸山はこれが当時（明治時代）の知識人が共に直面したディレンマと論じた。「天地の公道に対する国家実存理由、あるいは文明の普遍性に対する自国の独立の『特殊主義』は福沢の魂の内部におけるともに実存する二つの精神の格闘です。いやそれは本書上巻の冒頭にも触れたように、広く今日の第三世界の思想家・知識人的指導者の魂に潜んでいるディレンマほかなりません。」（前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」（下）、二三九-二四〇頁）

(79) 前掲、福沢諭吉『文明論之概略』、二五四頁。

(80) 同前、二五五頁。

(81) 前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」（下）、二三八頁。

(82) 前掲福沢諭吉『文明論之概略』、二一三頁。

(83) 同前、一〇二頁。

(84) 前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」(中)、一二四頁。

(85) 前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」(下)、二四一頁。

(86) 丸山によると、オックス大学の日本学者であったハドソン(G.F.Hudson)は『世界政治における極東』(The Far East in world politics,1937)で、日本が江戸時代に藩という体制を持ったことが、維新前後に国際関係を理解し、これに適応するうえで他の東アジアの諸国よりも比較的に有利な条件となったと論じた。

丸山真男自身も、福沢の国際関係に対する説明は、単なる西洋人の著作からの借り物ではないと主張した。藩の閉鎖性、法規範の制定・執行権や課税の原則的自主性、くに境(傍点は著者付け)の明確性と厳重な防備など、国家相互関係に似ている。幕末の動乱期において藩間外交できたえられた武士たちは、国際的権力政治の実現と国家相互関係を律する一種の規範の存在という二重の基準で国際社会を見る目を、すくなくも、中華帝国の士大夫官僚よりはヨリ容易に養うことができたでしょう。(前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」(下)、二四〇頁)

(87) 前掲、福沢諭吉『文明論之概略』、二三九頁。

(88) 子安宣邦「福沢諭吉『文明論之概略』精読」、岩波書店、二〇〇五年、二六三頁。

(89) 「モラル・タイ」という用語は、ギゾーが西洋の封建制の発生を述べた第四講で、道徳的靭帯(un lien moral;a moral tie)と言っているところから取ったように思われる。(前掲、山真男「『文明論之概略』を読む」(下)、二一一頁)

(90) 同前、二〇九頁。

(91) 前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」(下)、二一八頁を参照。

(92) 前掲、福沢諭吉『文明論之概略』、二三七頁。

(93) 以上は福沢諭吉『文明論之概略』、第二三八-二三九頁。

(94) ここに注意すべきなのは、キリスト教が文明に裨益することを認めながら、今の日本の緊急の課題である一国独立という点でキリスト教がその元素たりうるか、という点になると、福沢がはっきり否定的であること。(前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」(下)、二二九頁)

(95) 前掲、小林武、佐藤豊(著)『清末功利思想と日本』、二三六頁。

第二章　梁啓超と福沢諭吉の『文明論之概略』

はじめに

民衆啓蒙のために数多くの著作を著し、新聞紙を創刊し、また日本における初めての私立大学である慶應義塾を創立した福沢諭吉は、日本の近代化だけでなく、隣国の中国の近代化にも看過できない影響を与えた人物である。なぜかというと、清朝末期は日本に亡命した知識人、そして『新政』政策により日本に留学しに行った留学生（一九〇五年、日本にいる中国留学生はすでに一万人に達した）が一時的に日本に集まり、日中の文化交流がより一層活発になった時期である。日本滞在中の知識人と留学生は紛れもなく日本の維新を推進した福沢に関心を寄せた。

清朝初代の駐日外交官である黄遵憲は「外交之後、福沢諭吉始訳刊英文、名『西洋事情』、世争購之[(1)]」と福沢の『西洋事情』を取り上げ、福沢が翻訳活動の先端に立っていることに関心を寄せた。京師大学堂の総教習であった呉汝綸は「教育大名、維新時大師也[(2)]」と福沢が明治維新の時に名を馳せている教育家と高く評価している。留学生の胡元倓は日本滞在中に、「察知日本維新之功、源於教育。而福沢諭吉創辦慶應私塾、殫精竭慮、終身不參與政治、尤為先生所服膺。因決志以教育救国、培養中級社會人才、復興民族以為己任[(3)]」と、日本の明治維新が成功した原因を教育に帰し、慶応義塾を創設した福沢に感銘を受け、人材の培養、教育救国と民族復興の大業に自分なりに貢献しようと決心した。半年の留学が終わり、帰国した胡元倓は一九〇三年三月二九日、湖南省最初の民立学校の「明徳学堂」を設立した。また、革命派の章太炎は名作の「倶分進化論」（善と悪は同時に進化している議論）で「若中江篤介、福沢諭吉諸公、誠可為東方師表也」[(4)]と、福沢と中江兆民を善の進化として取り上げ、彼らが東アジアの模範であると高く評価した。なお、一九〇〇年七月に、『万国公報』の第一三八巻が発行され、そこには林楽知（Young John Allen、アメリカの宣教師）が著し、任廷旭が翻訳した「日本名士福沢諭吉事略」[(5)]という文章がある。当文において、三度の洋行から『西洋事情』（当該文章には『西俗通考』と訳している）などの著書の刊行、そして慶應義塾の創校など、福沢の経歴を紹介し、福沢の著作の内容を紹介し、福沢を「一生忠心愛国、熱心愛民」と評価している。だが、清朝末期に一番福沢に影響を受けた人物というと、それは維新派の梁啓超にほかない。

梁啓超が日本に亡命した一八九八年は福沢諭吉が逝去する三年前、正に福沢諭吉全集（全五巻）が刊行された時期にあたる。梁啓超は福沢の『男女交際論』、『福翁百話』（「日本大儒福沢諭吉語録」、『福翁百話』の四話を翻訳したもの）を翻訳した[(6)]のみならず、「福沢諭吉の厖大な著作の中でも取り分け名著の名誉れ高い、また日本思想史上の古典として位置付けられている」[(7)]と称えられる『文明論之概略』（以下は『概略』と称す）[(8)]に大きく影響され、『概略』を構成する諸理論を自分の論説に取り入れた。

ところで、梁啓超に影響を与えた『文明論之概略』は福沢のオリジナル作品とは言えない。それは福沢が西洋の書籍を参照したり、西洋の諸理論を理解して再解釈したりして、そして自国の実情を踏まえて書いた、日本向けの日本化した文明論である[(9)]。そこで、本章は西洋思想→『概略』→梁啓超という思想伝播の過程における思想連環を明らかにすることで、梁啓超の啓蒙思想に対する内面的な理解に迫ろうとする試みである。

先行研究

『文明論之概略』を解読する先行研究

『概略』を解読する研究は主に三種類ある。第一種類は松沢弘陽校注『文明論之概略』（一九九五）[10]、及び伊藤正雄『（現代語訳）文明論之概略』（二〇一〇）[11]を代表とする『概略』の構成を解読する研究である。二人とも『文明論之概略』を注釈する形で『概略』を構成した西洋、日本及び儒学的古典から由来をそれぞれ考察しているが、福沢の手沢本におけるメモー及び付箋などを照らし合わすことで、伊藤の『概略』における諸概念の西洋的由来に対する考察のほうがより詳しいである。それに対して、『概略』における西洋理念を理解する土台としての儒学的古典への引用については、松沢のほうが詳細的である。

第二種類は丸山眞男『「文明論之概略」を読む』（一九八六）[12]と子安宣邦『福沢諭吉「文明論之概略」精読』（二〇〇五年）[13]をはじめとし、『文明論之概略』が作成された時代背景のもとで『概略』の中身に立ち入れて解読する研究である。丸山が西洋思想の影響を含めてできるだけ『概略』を全面的に分析する姿勢と異なり、子安は主として日本という思想環境に重点を置き、歴史的な文脈で『概略』の史的意義を討論している。第一種、第二種類の先行研究は『概略』の西洋由来、そして日本の思想背景がかえって西洋思想の土着化に如何なる影響を与えたかなどの点に関して、非常に示唆的な視座を提供している。

そして、第三種類は進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』（二〇〇三）[14]を代表とする『概略』の草稿を考察する研究である。進藤は『概略』の草稿の形態、紙質などを含め、草稿における文字の訂正、語句の書きかえ、添削、引用など非常に全面的かつ詳細的に研究し、草稿の容貌を還元した。福沢が『概略』を著すときの推敲、苦慮などのことを検討することには、『「文明論之概略」草稿の考察』に非常に参考になれる書籍であると思われる。

梁啓超と明治日本を中心とする先行研究

二〇世紀最初の一〇年間、梁啓超は日本で暮らし、明治日本の思想と社会政治環境に多く影響された。京都大学の狭間直樹が率いる研究チームがこの点に関心を寄せ、四年間をかけて一九九九年共同研究報告の『梁啓超：明治日本・西方』[15]を完成した。『梁啓超：明治日本・西方』では、梁啓超の文明の視座、自由思想、経済思想などの思想形成における日本と西洋からの影響が議論され、梁啓超研究における画期的なものとも言える。しかし一方、この研究は西洋思想が中国に流入する際における日本の媒介役をあまりにも強調しすぎたあげく、清朝末期という思想背景に対する考察が足りなくて読者に梁啓超が単なる運搬作業をした印象を与えた。

そして、京都大学の高嶋航の翻訳により、梁啓超が主筆する連載コラムの『新民説』の日本語訳[16]が二〇一四年に出版された。松沢の『文明論之概略』への注釈ほど詳しくないが、この本では高嶋も梁啓超の啓蒙思想を構成する大多数の重要な概念に対して注をつけ解釈した。梁啓超の『新民説』を解読する研究においては積極的な意味を持っている。

中国国内で初めて全面的に梁啓超の啓蒙思想と日本社会との関係を論じたのは鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』（二〇〇三）[17]と石雲艶（二〇〇五）[18]である。鄭は福沢諭吉の啓蒙思想、中村正直の自由観、日本の民権思想、国家主義思潮及び国家有機体論が梁啓超啓蒙思想への影響を論じ、梁啓超が日本の特色を帯び、「日本化」し

た西洋思想を受容した主張している。梁啓超の思想構成における日本からの影響に関して、鄭と石の研究は示唆的であったが、彼は梁啓超と日本の関係に重点をおき、梁啓超の著作を、梁啓超が読んだ日本の著作、そして日本の知識人が読んだ西洋著作と実証的に考察しなかった。

また、福沢諭吉と梁啓超の二人の知識人を中心とする研究も盛んに行われてきた。このような研究では、福沢諭吉の啓蒙思想の中国流入における梁啓超の役割を積極的に評価しているのが主流である。例えば、関鋭武「梁啓超与福沢諭吉啓蒙思想家在近代中国的伝播与影響」[19]（二〇〇〇）が代表的である。そして、佐藤豊「梁啓超の功利主義思想と明治思想」（二〇一一）[20]において、佐藤は梁啓超、福沢諭吉、加藤弘之および井上哲次郎あげて、功利主義の思想分脈で四人の道徳観を対照していて、非常に斬新的な視座を提示している。

総結すれば、『文明論之概略』を解読する先行研究は我々が『概略』を分析することにアプローチを提示し、梁啓超の啓蒙思想をめぐる先行研究も梁啓超の啓蒙思想を検討することに示唆的な視座を与えている一方、梁啓超の『文明論之概略』、さらに言えば西洋思想への理解に対する分析が不足している。本章は『文明論之概略』を構成する諸概念を解体し、福沢が参考した『ヨーロッパ文明論』、『イギリス文明論』、『代議政治論』および『自由論』に戻って、それらの出典を明らかにする。そのうえで明治日本という背景を念頭に置いて福沢の訳文や訳語を分析し、さらに梁啓超の福沢に対する翻訳と理解を検討する。こういった西洋書籍・『概略』・梁啓超全集の原文を実証的に対照する作業に基づいて、本章は西洋思想から『概略』まで、そして『概略』から梁啓超の啓蒙思想までの思想連環を明らかにして、梁啓超の啓蒙思想における『概略』素因と西洋思想の素因を解明してみたい。

第一節　文明とは何か

一　「文明」を構成するフレームワーク

福沢の語っている文明

『文明論之概略』は、簡潔にいえば、それは文明とは何かという問題を説明する書籍である。だが、「文明」という言葉を定義することは極めて難しい。『ヨーロッパ文明史』において、「文明」を読者により明晰なイメージを付けさせるために、ギゾー（François Pierre Guillaume Guizot）は第一講に四つの文明とは言えない仮説を早々と描き出した。その様態を要約すると、次の通りになる。（ⅰ）物質的生活（physical existence）の安楽があるが、人民の智徳が発展する力（moral and intellectual energies）が完全に抑圧させている社会。（ⅱ）物質的生活は耐えられるほどの苦労がなく、智徳の道も完全に塞がれていないが、人民の自由（liberty）は全く認められず、支配者はその自由を防げることを怠けない社会。（ⅲ）生活は自由自在であれども、人間平等の精神は存在しない（equality）社会。社会を支配するものは、ただ暴力（violence）だけである。（ⅳ）生活は自由自在であり、各人の権利を異にすることもない社会。けれども、社会の交際（society, public feeling）というのを知らず、自分の力は自分のために費やし、人民は社会全体の利益に完全に無関心である[21]。この四つの社会に存在する文明の要素を練り上げると、「物質的生活（ⅰ）」、「智徳の発展（ⅰ）」、「自由（ⅱ）」、「平等（ⅲ）」、そして「そして社会システム（国家）（ⅳ）」などが纏められる。故に、ギゾーから見れば、文明とは“an improved condition of man resulting

from the establishment of social order in place of the individual independence and lawlessness of the savage or barbarous life（*Ibid., p.*18）」であり、 "the progress of society, the progress of individuals ; the melioration of the social system, and the expansion of the mind and faculties of man"（*Ibid., p.*25）ある。換言すると、文明は社会と個人の両方的な発展であり、社会的な秩序として国家の成立及びその元で個人的な発展である。『ヨーロッパ文明史』に文明の諸要素は「社会（国家）」と「個人」の二要素に集約されている。

『概略』の第三章「文明の本旨を論ず」において、福沢は前記したギゾーの四つの仮説を敷衍した[22]。にも関わらず、それに基づいて福沢がギゾーと違う方向の結論を導いた。もし物質的な生活だけを目的とするならば、「人間は唯蟻の如きのみ、又蜜蜂の如きのみ」であり、もし精神を高尚にするだけを文明とするならば、「天下の人皆陋巷に居て水を飲む顔回の如くならん」。故に、文明とは「衣食を饒にして人品を貴くする」ことで、人間の心身両面の生活が揃えている状態であると福沢が主張していた。更に言えば、「文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり」[23]。無論、『概略』を通読すると、福沢が自由、平等、社会の全体的利益に完全に無関心だったわけではないことは明らかである。異なっているのは、ギゾーでは文明の諸要素が最後に「社会（国家）」と「個人」の二様に集約されたが、『概略』では、文明の諸要素が最後に「物質」と「精神」の二様に集約された。

興味深いのは、文明の発展にとって人間の物質生活と精神生活の両方は不可欠であり、そのうちで精神生活がより根本的で、しかも「文明とは結局、人の智徳の進歩」であるという『概略』に書かれら文明の構図は、バックル（Henry Thomas Buckle）の『イギリス文明史』に示唆を受けているものである。『イギリス文明史』において、バックルは次の通りに議論している。"All the changes of which history is full, all the vicissitudes of the human race, their progress or their decay, their happiness or their misery—must be the fruit of a double action; an action of external phenomena upon the mind, and another action of mind upon the phenomena"（*Ibid.,p.*15）. "That of the two classes of laws which regulate the progress of mankind, the mental class is more important than the physical. "（*Ibid., p.*113）"If, in the first place, we ask what this progress is, the answer seems very simple: that it is a twofold progress, Moral and Intellectual ".(*Ibid, p.*125）."この構図は、『文明論之概略』全書を貫いたフレームワークとなった。換言すると、福沢はギゾーの仮説を借用しながら、バックルの文明解釈を導入した。

ギゾーの仮説を引用している一方で、ギゾーと違う方向の結論を導いた原因は、ギゾーと福沢が「文明」を説明しようとする初心が異なることにあると思われる。結論を先に言えば、ギゾーは普遍的文明の世界史を書こうとしていることに対して、福沢は日本人向けの文明論を書くことを目的にしたからである。

文明は歴史の根本部分を成す事実の一つであることを前提とし、ギゾーは "or my part, I feel assured that human nature has such a destiny : that a general civilization pervades the human race; that at every epoch it augments; and that there, consequently, is a universal history of civilization to be written[24]" と、社会には一種の運命、則ち普遍的文明を世紀から世紀へ伝達することがあって、したがって筆にすべき文明の世界史というものがあると明言

している[25]。

それに対して、福沢の場合はどうであろうか。彼から見れば、人心の変動は日増しに激しくなり、世間の事情は極めて複雑である際に当たって、文明を巡って西洋諸国の学者が日々に出している新説は「人の耳目を驚かすもの多しと雖ども、千有余年の沿革に由り先人の遺物を伝えて之を切磋琢磨することなれば、仮令いその説は新奇なるも、等しく同一の元素より発生するものにて新に之を造るに非ず」であり、日本の文明には「所謂火より水に変じ、無より有に移らんとするものにて、卒突の変化、啻に之を改進と云うべからず、或は始造と称するも亦不可なきがごとし」という「始造」のものが必要とされている。したがって、「始造」を巡って、具体的に誰がいかなる方法で何をするべきかという問題は重要になった。

> 試に見よ、方今我国の洋学者流、其前年は悉皆漢書生ならざるはなし、悉皆神仏者ならざるはなし。（中略）恰も一身にして二生を経るが如く、一人にして両身あるが如し。二生相比し両身相較し、其前生前身に得たるものを以て、之を今生今身に得たる西洋の文明に照らして、其形影の互に反射するを見ば、果して何の観を為す可きや。[26]

答えが明確になった。なるほど、始造とは、一身二生の洋学者が、「前世前身」に伝統文明を浴くした経験で「今世今身」における西洋文明を照らし、日本向けの文明の議論を立てることである。しかし、「始造」という言葉を使っているにもかかわらず、それは真の無から有になるのもではなく、「西洋文明」を「前世前身の経験」に消化され、「日本の文明」を再創出することである。「之を譬えば食物を喰て之を消化したるが如し。その物は外物なれども、一度び我に取れば自から我身内の物たらざるを得ず[27]」。消化である以上、体の食物の栄養に対する取捨選択もしたがって出てくるに違いない。『概略』の西洋思想にたいする摂取に現れているのは、まさにこの取捨選択の四文字である。ギゾーの文明論とバックルの文明論には齟齬がり、いくつかの議論では対立てしているところがある。例えば、ギゾーは教会の人間に精神的発展に対する積極的な意味を肯定しているが、バックルは宗教（道徳）の停滞性を強調し、道徳の停滞性は知恵の発生を阻害していると主張する。ところで、ギゾーとバックルの文明論は『概略』で一種の合理的な形で共存している。これは恐らく福沢の取捨選択の働きによるものであろう。丸山の言葉を借りていえば、これは福沢が「日本がいったいどこまで『欧化』してしかも相変わらず日本でありうるのか」[28]という問題に対する一種の考慮であろう。

日本読者向けの文明論である以上、西洋文明を摂取・消化して日本に導入しているときに、日本読者に「文明」という新概念をより分かりやすく説明するために、福沢の色々とアレンジした。一例を挙げて見よう。前記した四つの仮説に、物質的（physical existence）生活の安楽があるが、人民の智徳が発展する力が完全に抑圧させているという第一種の社会状態を解釈するときにギゾーは“We are not without examples of this state of society. There have been great number of **little aristocratic republics**, in which the people have been thus treated like so many flocks of sheep, carefully tended, physically happy, but without the least intellectual and moral activity.”（*Ibid., p.*二一）と、小貴族政治を具体例として議論した。第一種の社会状態を充分に理解したうえで、小貴族政治の代わりに、福沢は「その事情、啻に上より抑圧するの類に非ずして、周囲八方より迫窄するものゝ如し、**昔日松前より蝦**

夷人を取扱いしが如き是なり[29]（P 五九）」と、日本の歴史由来の、日本読者にとってより共感を起こせる松前藩の蝦夷支配を取り上げた。これと似ている福沢による日本読者向けのアレンジは、『概略』のほかのところでも見られる[30]。

梁啓超の「文明」という概念への受容

一八九九年一二月一三日掲載した「国民十大元気論」に、次の議論が見られる。「雖然、文明者、有形質焉、有精神焉」。「然則真文明者、只有精神矣」[31]。つまり、文明とは物質生活と精神生活の両方あり、そのうちで精神生活がより根本的であるという『概略』の基本構図を、梁啓超は完全に受け入れたが分かる。ここで更に注意を払うべくことは、『概略』の基本構図と同時に、梁啓超は“civilization”の訳語として、「文明」という語彙をも受け入れたことである。“civilization”の訳語として「文明」新たな生命力を与えられたのは、近代日本である[32]。最初に“civilization”を「文明」を当てたのが誰かまだ定論がないが、“civilization”としての「文明」を普及したのは、福沢諭吉であるとされている[33]。日本において一八七五年に新たな意味を持っている「文明」が既に普及され、知識人の間の通用語であったが、中国において“civilization”を「文明」に当てはめて使用し、「文明」という言葉およびその内包する価値観とともに普及され始めたのは、日清戦争以降のことになった。だが、これは中国人がその時に初めて“civilization”に関心を寄せたと意味していない。その前に、“civilization”と対応する訳語に対して、中国では既に様々な試行があった。

一九世紀六〇年代から、中国では何冊かの英漢辞書および訳書に“civilization”と“culture”などの項目が出てきた。しかし、それを「文明」と「文化」で訳することはなく、「開化」、「風化」、「教化」、「文雅」、「文教興盛」、「政教修明」、「有強化」、「有化」などと訳されている[34]。たとえば、一八六四年に伝道師の丁韙良（William Alexander Parsons Martin）が翻訳して出版した『万国公法』には“civilization”を「文雅」と訳されている[35]。そして、『概略』が刊行した三年後の一八七八年に、清朝の初代駐英公使の郭嵩燾はイギリス新聞の『タイムズ』に“civilization”、“civilized”の語を見て、三月五日の「倫敦与巴黎日記」に次の通りに書いている。

> 蓋西洋言政教修明之国曰色維來意斯德(civilized)[36]、欧州諸国皆名之。其余中国及土耳其及波斯、曰哈甫色維來意斯德(half-civilized)。哈甫者、訳言得半也。意謂一半有教化、一半無之。其名阿非利加諸回國曰巴爾比裏安(barbarian)、猶中国夷狄之称也、西洋謂之無教化。三代以前、独中国有教化耳、故有要服、荒服之名、一皆遠之於中国而名曰夷狄。自漢以来、中国教化日益微滅、而政教風俗、欧州各国乃独擅其勝 。其視中国、亦猶三代盛時之視夷狄也[37]。

見てわかる通り、具体的な訳名を与えたことなくて、郭は“civilized”、“half-civilized”と“barbarian”を「色維來意斯德」、「哈甫色維來意斯德」と「巴爾比裏安」とそのまま音訳し、その上に「教化」という語を通じて、“civilized”とは教化することで、“half-civilized”とは半分は教化があって半分は教化がないことで、“barbarian”とは中国の夷狄と対応して教化がないことであると説明を加えただけである。

前述した訳語以外に、「文化」という言葉で“civilization”と“culture”を訳した著作も少なくない。例えば、顔永京が一八八二年にスペンサーの『教育論』の第一章を翻訳して出版した『肄業

要覧』において、「文化」は三箇所で共に七回使われた[38]。また、丁韙良が一八八三年に出版した『西学考略』において、「文化」も三回使用された[39]。

他方、在日中の初代駐日公使である黄遵憲は日本文化の影響で、新たな意味を与えられた「文明」を早くも使った。黄興濤の研究によれば、黄遵憲は一八七九年に出版した『日本雑事詩・新聞紙』にて「文明」を一回使ったが、一八八七年に完成して一八九五年に出版した彼の集大成の『日本国志』には依然として「文明」の代わりに「文化」と使用したという[40]。だが、筆者が史料を再度検索したところ、『日本雑事詩』において黄遵憲は「文明」を二回使い[41]、『日本国志』で「文明」と「文化」をそれぞれ一回使ったこと[42]が分かった。いずれにせよ、甲午の前に、「文明」を使って“civilization”を訳したことは滅多にないことが明らかである。

一八九四年、日清戦争が勃発し、敗北した中国においては明治維新を勉強するブームが生じた。“civilization”の訳語としての「文明」の中国流入は、この時期から始めたのである。一八九六年に、福沢と同じく明六社に所属する知識人の森有礼が書いた『*Education in Japan*』は林楽知によって翻訳され、『文学興国策』という書名で刊行された[43]。『文学興国策』においては近代的「文明」の概念が紹介されている。同年八月九日、維新派の機関紙である『時務報』(一八九六月九日−一八九八年八月）は創刊され、「東文報訳」というコラムの主筆は日本漢学者の古城貞吉であった[44]。「文明」を含め、古城は「東文報訳」において日本に流行っていた大量なる新概念を中国に紹介した。

梁啓超は「文明」を使い始めたのも、『時務報』の時期であった。一八九六年九月七日、『時務報』第四冊に掲載した「瀋音書序」には「中国以文明号於五洲、而百人中識字者、不及三十也人、雖曰学校未昌、亦何遽懸絶如是乎」という一文があって、これは梁が最初的に文明を使った文章であると思われる。そして、一八九六年一〇月一七日の『時務報』第八冊に掲載した「西学書目表序列」には「愈文明者、其脳气筋愈細、其所知之事愈繁」という一文があって、これは“civilization”にあたる「文明」であると明確に分かる最初の使用であると思われる。筆者は『清議報』が創刊（一八九九年八月二六）する前に梁啓超の「文明」使用を統計してみた結果、『時務報』、『知新報』、『湘報』などの新聞紙で、梁啓超は全部で四五回「文明」を使い、その中で一八九七年冬から梁啓超が日本に亡命する一八九八年九月までの間の使い回数は三五にのぼり、ほぼ七割を占めている[45]。換言すると、日本に亡命する直前に「文明」はすでに彼の文章を構成するキーワードとなっていて、これは渡日した間も無くの間に梁啓超が福沢の『文明論之概略』に関心を寄せた理由の一つと言えるだろう。

一八九八年九月、日本亡命後の梁啓超は日本の書物を数多く読書して、翌年の一八九九年八月二六日に『清議報』の第二五冊で『自由書』（一八九九年八月二六日−一九一〇年五月一九日）を連載し始めた。『概略』を翻訳した文章と見られる「最初自由之民」(『清議報』第二六冊、一八九九年九月五日)、「文野三界之別」(『清議報』第二七冊、一八九九年九月一五日)、『近因、遠因之説』(『清議報』第二七冊、一八九九年九月一五日）と、福沢の名を提起した「文明普及之法律」(『清議報』第二六冊、一八九九年九月五日)、「精神教育者、自由教育也」(『清議報』第三三冊、一八九九年一二月二三日)などの文章は、全部『自由書』に収録された文章である。梁の厖大なる著作における「文明」の使用を統計する作業は非常に複雑であるが、現段階ではまず『自由書』に絞って見

よう。石川の研究によると、「文明」の使用頻度は『自由書』全篇で約四〇回達していて、その中で『自由書』の連載され始めた一八九九年八月から梁が一旦離日した一二月一九日までのわずかの四ヶ月弱の間に、梁啓超はそこで「文明」という言葉を約二〇回使用し、半数近いと言う[46]。筆者は二〇一八年に新しく出版した『梁啓超全集』に基づいて『自由書』における梁啓超の「文明」使用頻度を再び検証した。検証した結果、『自由書』全篇をかけて梁啓超は「文明」という言葉を全部で五一回に達し、その中で『自由書』の連載され始めた一八九九年八月から梁が一旦離日した一二月一九日までの四ヶ月間に「文明」の使用頻度は二〇回である[47]。数字的には若干の違いがあったにも関わらず、まさに石川の言っている通り、日本滞在中の梁啓超にとって「文明」は彼が世界の趨勢を理解するための第一のレンズと[48]言うべきであろう。

二　外形の物質文明と内面的な精神文明（Physical and Mental）

「文明を取る」段取り

バックルの理論から示唆を受け、福沢は『概略』で文明の発展にとって人間の物質生活と精神生活の両方は不可欠さを強調し、その内で、精神生活の進歩がより根本的であると主張したのは、前述で分かるようになったが、「文明を取る」段取りにおける精神生活の優先性について、福沢は彼独自的な理由を語った。

> 文明には外に見はるゝ物事と内に存する精神と二様の区別あり。外の文明はこれを取るに易く、内の文明はこれを求るに難し。国の文明を謀るには其難を先にして易を後にし、難き物事を得るの度に従てよく其深浅を測り、乃ちこれに易きものを施して正しく其深浅の度に適せしめざる可らず。若し或はこの順序を誤り、未だその難きものを得ずして先ず易きものを施さんとするときは、啻にその用を為さゞるのみならず却て害を為すこと多し[49]。

文明には外形の物質文明と内面的な精神文明があって、先難後易の原則にしたがい、取るのが難しい内面的な精神文明を先に取って、取るのが易しい外形の物質文明は後にすべきであるという福沢の議論を、梁啓超は完全に受け入れた。

> 雖然、文明者、有形質焉、有精神焉。求形質之文明易、求精神之文明難。精神既具、則形質自生。精神不存、則形質無附[50]。

ここで少し提起しておきたいのは、取れた精神文明を深浅の度合をはかり、それに応じて物質文明を取り入れ、厳に精神文明の深浅の度合に合わせるという福沢の「採長補短論」[51]と微妙に異なって、「精神既具、則形質自生。精神不存、則形質無附（精神文明が揃えば、則ち形質文明が自ら生ず。精神文明がなければ、則ち形質文明が付着する対象が無くなる」という梁啓超の論調は、本（精神文明）がないと末（物質文明）が取り入れられないという「本末論」に近い。

物質文明と精神文明

続いては、福沢と梁啓超が語っている物質文明と精神文明の具体的内容に立ち入れてみよう。物質文明について、福沢と梁啓超の議論はそれぞれ次の通りになっている。

> （福沢）抑も外に見わるゝ文明の事物とは衣服、

飲食、器械、住居より政令法律等に至るまで都て耳目以て聞見すべきものを云うなり(52)。

（梁啓超）自衣服、飲食、器械、宮室、乃至政治、法律、皆耳目之所得聞見者也、故皆謂之形質。而形質之中、亦有虚実之異。如政治、法律焉、雖耳可聞、目可見、然以手不可握之、以銭不可購之、故其得之也亦稍難。故衣食、器械者、可謂形質之形質、而政治、法律者、可謂形質之精神也(53)。

一見して分かるように、福沢と異なって、梁啓超は「物質文明」を更に「形質の形質（衣服、飲食、器械）」と「形質の精神（政治、法律）」の二様に分けている。「形質の形質」と「形質の精神」の分け方の基準は「以手不可握之、以銭不可購之（手を以てこれを握られず、お金を以てこれを買えず）」であるとここで書いているが、それはまた梁啓超の当時の政治立場にも関わると思われる。清朝末期という時代は国内で高揚していた種族革命と国外列強の中国に対する侵略的意図が同時に存在する「内憂外患」の時期である。国家存亡の緊急な時期に際して、政治と法律の革新は一刻の猶予も許されないと痛感した梁啓超は、民族救亡の希望を政府の改革に託した。一八九八年六月一一日に梁啓超、康有為（梁啓超の師）、譚嗣同（梁啓超の友）を中心とする維新派は、光緒帝の全面的な支持の下で、戊戌の変法を発動し、中国の政治、法律を一新させようとした。残念なことに、西太后の弾圧で、譚嗣同などの「戊戌の六君子」が処刑され、一八九八年九月に梁啓超と師の康有為は海外への亡命を余儀なくされた。にもかかわらず、梁啓超は清朝政府の改革に希望を抱き、一八九九年一二月二三日に在日華商の援助で日本の横浜で『清議報』を創刊した。『清議報』は名前の通りに、清朝の政治への議論を中心する新聞であり、梁啓超はそこで保皇と君主立憲を宣伝し、国際情勢の厳しさを鋭く指摘している。一九〇一年一二月二一日に『清議報』が停刊になって、一九〇二年二月八日に『新民叢報』の創刊により、梁啓超は正式に国家救亡の希望を上から下への政治一新から、「民を新たにする（新民）」ことによって下から上への近代化の道に転じた。「国民十大元気論」は『清議報』掲載された諸議論の一つであり、政治、法律を「形質の精神」に帰する分け方から、梁啓超の清朝政府による改革に対して依然として一線の希望を抱いていることが窺えよう。

一方、精神文明について、福沢と梁啓超はそれぞれこう言っている。

（福沢）一種無形の物あるを発明すべし。その物たるやこれを形容すること甚だ難し。これを養えば成長して地球万物を包羅し、これを圧抑すれば萎縮して遂にその形影をも見るべからず。進退あり栄枯ありて片時も動かざることなし。その幻妙なること斯の如しと雖ども、現に亜欧二洲の内に於て互にその事跡に見わるゝ所を見れば、明にその虚ならざるを知るべし。今仮に名を下だして、これを一国人民の気風と云うと雖ども、時に就て云うときはこれを時勢と名け、人に就ては人心と名け、国に就ては国俗又は国論と名く。所謂文明の精神とは即ちこの物なり(54)。

（梁啓超）爰有大物、聴之無声、観之無形、不可以仮借、不可以強取。発栄而滋長之、則可以包羅地球、鼓鑄万物。摧残而圧抑之、則忽焉萎縮、踪影俱絶。其爲物也、時進時退、時栄時枯、時汚時隆、不知其由天欤、由人欤?雖然、人有之則生、無之則死。国有之則存，無之則亡。不宁惟是、苟其有之、則瀕死而必生、已亡而复存。苟其無之、則雖生而猶死、名存而実亡。斯物也、

無以名之、名之曰「元気」。…（中略）所謂精神者何？則国民之元気是也。(55)

非常に中国伝統的な表現方式であるにも関わらず、内容から言うと、梁啓超が語っている「国民の元気」は、福沢の主張する「人民の気風」を敷衍したのは言うまでもない。ただし、「形質の形質」、「形質の精神」に合わせるために、梁啓超は「若夫国民元気、則非一朝一夕之所可致、非一人一家之所可成、非政府之力所能強逼、非宗門之教所能勧導。孟子曰：以直養而無害、則塞子天地之間。之謂精神之精神。」と、孟子の言葉を引用し、「国民の元気」をさらに「精神的な精神」とまとめた。

「文明を取る」順序を誤ってはいけない

「文明を取る」には段取りがあるので、その順序を間違えと、「その用を為さゞるのみならず却て害を為すこと多し（P 二九）」。文明と取る順序を間違えた「反面教師」として、福沢は次の例を挙げた。

或は日本の都府にて石室鐵橋を摸製し、或は支那人が俄に兵制を改革せんとして西洋の風を倣ひ、巨艦を造り大砲を買い、国内の始末を顧みずして漫に財用を費すが如きは、余輩の常に悦ばざる所なり(56)。

けれども、実際のところで、「反面教師」のヴァリアント（草稿）は次の通りである。

（譬えば近来我国に行わるゝ西洋流の衣食住を以て文明の徴候と為すべきや。断髪の男子に［逢］てこれを文明の人と云うべきや。肉を喰う者を見て之を開化の人と称すべきや。決して然るべからず。）或ハ日本其石室鉄橋ヲ摸製シ巨艦ヲ買ヒ兵備ヲ過大ニシ国力ヲ計ラズシテ財用ヲ費シ慢ニ西人ニ倣テ文明ノ事ヲ起サントスルガ如キハ余輩ノ常ニ悦ハザル所ナリ(57)。
（傍点は筆者付け）

つまり、草稿における西洋文明の形質を模倣し、「余輩の常に悦ばざる所なり」という批判の対象は日本であっが、終稿には中国となった。草稿を参考しなくても、この文の前後をよく吟味することで子安は「巨大な軍事化、強兵化としての西洋化を中国の場合として福沢はここで言っているが、当てこすられているのは近代日本である」(58)という見解を出した。草稿から終稿への内容的変化に、福沢の日本読者への配慮をも感じられるだろう。興味深いことに、梁啓超もまた福沢が挙げた「反面教師」という比喩を敷衍したが、「陸有石室、川有鐵橋、海有輪舟、竭国力以購軍艦、朘民財以効洋操、如此者可謂文明乎？絶不可(59)」という梁啓超の訳文から見ればすぐ分かる通り、梁啓超は特定の国への指向を回避したのである。

しかし、上述した反面教材の例をよく思慮すると、福沢も、梁啓超も、それぞれの歴史的な原因があることが分かる。前述の部分で、「文明を取る」ことにそれなりの段取りがあるという福沢の議論は、一種の「採長補短論」であると論じた。「採長補短論」は元々、「東洋の道徳、西洋の技術という、佐久間象山以来の使い分けの考え方で、幕末から維新にかけて支配的であった」(60)。福沢はここで従来の採長補短論の内容をひっくり返して、方今先に勉強すべきなのは、むしろ西洋の精神文明であると、所謂「汝の矛で汝の盾を突け」という方法で、従来の物質文明を重視する「採長補短論」へ反発した。

日本にだけではなく、中国では、「採長補短」と非常に類似している言葉の「中体西用」をスロ

ーガンとする洋務運動が、一九世紀後半から高揚されてきた。「中体西用」の「体」は本体の意味で、中国の伝統的な学問や制度を主体にし、西洋の技術文明を移植するという主張である。一八九四年の日清戦争における中国の敗戦は、洋務運動の失敗を告げた。繰り返しになるが、福沢の「採長補短論」と異なり、「文明を取る」ことにそれなりの段取りがあるという梁啓超の論調は、本（精神文明）がないと末（物質文明）が取り入れられないという「本末論」に近い。「陸有石室、川有鐵橋、海有輪舟、竭国力以購軍艦、朘民財以効洋操、如此者可謂文明乎？」の一文には特定な指向がないと言っても、「中体西用」の中国の洋務運動は、本末転倒であると批判しているのではなかろうか。

一九〇二年二月八日に梁啓超は『新民叢報』を創刊し、その第一号から「新民説」を連載して、民主の啓蒙に尽力し始めた。創刊初日に刊行された「釈新民之意」には、次の一段落がある。

> 今論者於政治、学術、技芸、皆莫不知取人長以補我短矣、而不知民德、民智、民力、実為政治、学術、技芸之大原。不取於此而取於彼、棄其本而摹其末、是何異見他樹之蓊郁、而欲移其枝以接我槁干。見他井之汩湧、而欲汲其流以実我舊源也。(61)

この一段落は、「文明を取る」ことにおける洋務運動に対する本末転倒の批判と一貫して、お互いに呼応していると言える。しかし、ここで注意を起こしたいのは、一八九九年に「形質の精神」としての政治は、ここにおいて完全に「末」の物質文明になったことである。微妙な変化でありながら、これは梁啓超の清朝政府による改革に対する一線の希望の幻滅のように見える。

三　文明三段階論

『ヨーロッパ文明史』第一講第一八頁の注に、ギゾーは“Civilization is properly a relative term. It refers to a certain state of mankind as distinguished from barbarism.”(*Ibid., p.*18)（文明は実に相対的な言葉で、それは野蛮という人間の状態と区別しているものである」と文明の相対性を提示している。一方、福沢は『概略』の第二章「西洋文明を目的とする事」に「されば文明開化の字も亦相対したるものなり（P 二六)」と言い、それに基づいて世界文明をさらに「野蛮、半開、文明」の三つの段階に分けている。「されば文明開化の字も亦相対したるものなり」の一文はギゾーの文明相対性に示唆を受けたと思うが、「野蛮、半開、文明」の三段論はアメリカの初等地理教科書 *Mitchell's New School Geography* における「未開、野蛮、半文明、文明、開化（savage, barbarous, half-civilized, civilized, enlightened)」という社会状態に対する分け方を下敷きにしたことを看過してはいけない(62)。他方、文明三段階論に提示されているのは、文明は不動な形ではなく、文明は文明化なのだという進歩史観である。丸山眞男によると、進歩史観を維新直後に明六社の同人に全部共通しているものだけではなく、東西を問わずして啓蒙時代に共通しているものであるとまとめている(63)。

中国において最初的に進歩史観を提示した人物は、梁啓超の師の康有為である。康は春秋三世説を進化論と結びついて議論と出している。政治革命の意を内包している康有為の三世説は、一八九八年維新派の主導した「戊戌の変法」の理論基礎となった。梁啓超も康の三世説に非常に影響を受けている。例えば、一八九七年に発表した「論

君政民政」に梁は康の三世説を元にして三世六別説[64]を主張し、自分の政体進化論の基礎と成していた。そして、康の三世説は梁啓超の福沢の文明三段階論を理解する土台を提供した。「文野三段論（一八九九年九月一五日）」の冒頭部分で、梁啓超は次の通りに紹介している。

> 泰西学者、分世界人類為三級。一曰野蛮之人、二曰半開之人、三曰文明之人。其在春秋之義、則謂拠乱世、昇平世、太平世。皆有階級、順序而升。此進化之公理、而世界人民所認也[65]。

「泰西学者」は西洋学者よりも、実に福沢諭吉を指していると言う方が適切であることは多言を要さない。梁啓超は師の三世説「拠乱世・昇平世・太平世」を福沢の「野蛮・半開・文明」という文明三段階論の図式に当てはめたことから、既成した理論基礎で西洋思想を整合・導入しようとする梁啓超の姿がここで窺える。

文明三段階論の内容（福沢諭吉）

文明の相対性はギゾーに示唆を受け、文明三段階論の分け方は *Mitchell's New School Geography* を参照したことは、従来の研究に検討されたことがあるが、その三段論の具体的な内容に対する分析が少ないである。続いては、「野蛮」「文明」「半開」を構成する諸要素を解体して検討することで、福沢の三段論に由来を明らかにしたい。

（一）野蛮の段階

> 第一、居に常処なく食に常品なし。便利を遂うて群を成せども、便利尽くれば忽ち散じて痕を見ず。或は処を定めて農漁を勤め、衣食足らざるに非ずと雖ども器械の工夫を知らず、文字なきには非ざれども文学なるものなし。天然の力を恐れ、人為の恩威に依頼し、偶然の禍福を待つのみにて、身躬から工夫を運らす者なし。これを野蛮と名く。文明を去ること遠しと云うべし[66]。（傍点は筆者付け）

ということは、野蛮の段階の要素として、第一は器械の工夫を知らず、文学のないことである。明治日本における文学の概念について、鐘少華が次の通りにまとめている。明治時期における「文学」は、中国の伝統的な意義から脱出し、西洋の観念に近づいた。その内容に基づき、文学は広義と狭義の二様に分けている。広義からいえば、文学は哲学、論理、言語、修飾、歴史、教育、宗教など諸学問の総称であり、「科学」と対応している。狭義からいえば、文学は詩歌、文章、小説、戯曲などである[67]。つまり、明治日本の文学概念には広義的な科学（science）と狭義的な文学作品（Literature）を内包していること。ここで福沢の言っている「文学」を理解するために、『概略』より早く刊行した『西洋事情』初編の（慶応二年、一六六二年）「文学芸技」に少し立ち入れてみる必要がある。

> 千四百二十三年版刻ノ発明アリシ後モ文学大ニ進歩シ経学、性理、詩歌、歴史ノ学ハ其盛美ヲ極メタレども独リ究理学ニ至テハ然ラス世人皆古聖アリストーツル（紀元前三百年代希臘ノ大学者）ノ学流ニ心酔シ附会奇異ノ神説ヲ唱ヘ有用ノ実学ニ志スモノナク千六百年ノ頃ニ至ルマテモ其形勢依然タリ此時ニ当テフランシス、バーコン デス、カルテス等ノ賢哲世ニ出テ専ラ試験ノ物理学ヲ唱ヘテ古来ノ空談ヲ排シ…（中略）千七百年代ノ初ヨリ現今ニ至ルマテ大発明ト称スヘキモノハ蒸気機関、蒸

気船、蒸気車、電信機、牛痘、麻布綿布ノ染形、紡績織物 ガルハニ エレキトル ガルハニ ノ機関、石版、瓦児華尼鍍金、同模形、避電線、瓦斯光、空船等是ナリ此外越列機、瓦児華尼ノ学説、視学、天文学ニ就テ改正ヲ加ヘ新器械ヲ発明シタルこと枚挙スルニ遑アラズ[68]。(傍点は筆者付け)

「文学芸技」はイギリスの書物 *science and useful arts* を翻訳したものである。タイトルの訳名から見れば、「文学」は「science」に対応していて、「芸技」は「useful arts」と対応していて、内容から見れば、文学は「経学、性理、詩歌、歴史ノ学」を含めている、試験の物理学などの実学と対立しているものである。つまり、今日の文学の意と異なり、福沢の語っている文学は明治時代における広義的な文学＝諸学問の総称としての科学(science)にあたっていることはわかるでしょう[69]。

野蛮の段階の要素として、第二は天然の力を恐れ、人為の恩威に依頼し、偶然の禍福を待つのみにて、身躬から工夫を運らす者ないことであると言えよう。これを見ると、バックルの『イギリス文明論』における“imagination(空想)”と“understanding(理解)”に関する議論が頭に浮かべるだろう。バックルによると、自然が人間社会を影響する結果は“imagination(空想)”と“understanding(理解)”の二方面に現れる。ヨーロッパ以外の文明を支配するのは“imagination(空想)”であるに対して、ヨーロッパ文明を促成させたのは“understanding(理解)”である。ヨーロッパ以外の地方、特にアジア、アフリカなどの地方では、地震、風雨、水火などの自然災害に対する人力的な干渉不能は、超自然の力(神力)への憧れを生み、“imagination(空想)”も従って生み出された。これは迷信が成立する基礎であり、よって、教会権力が形成され、民衆の強烈な宗教信仰(religious sentiment)も生み出された。バックルの議論に示唆を受け、福沢は『概略』の第七章で礼楽(私徳)の由来を書き上げた。

而してこの天災天幸の来去するや、人民に於ては悉皆その然るを図らずして然るものなれば、一に之を偶然に帰して、嘗て人為の工夫を運さんとする者なし。 工夫を用いずして禍福に遇うことあれば、人情としてその源因を人類以上のものに帰せざるを得ず。…中略是に於てか始て礼楽なるものを作り、礼は以て長上を敬するを主として自から君威の貴きを知らしめ、楽は以て無言の際に愚民を和して自から君徳を慕うの情を生ぜしめ、礼楽以て民の心を奪い、征伐以て民の腕力を制し[70]。

「天下有道、則礼楽征伐自天子出。天下無道、則礼楽征伐自諸侯出」(『論語』季篇)のように、礼楽は礼楽征伐あるいは礼楽刑政と結びつけて述べられることが多い。礼楽征伐とは、儀礼と音楽によって人間関係を整えて和らげ、それに従わないひとを実力で抑えるという儒学の政治制度論の基本理念である。野蛮の世における二つ目の要素、つまり「天然の力を恐れ、人為の恩威に依頼し、偶然の禍福を待つのみにて、身躬から工夫を運らす者ないこと」という特徴を有している野蛮社会は、礼楽の発生期における中国と対応していることが、分かるようになった。ここにおいて福沢はバックルの『イギリス文明史』を参考し、中国儒学の政治理念に対してイデオロギー的批判を行ったのではなかろうか。

他方、「人為の工夫」における「工夫」は何かというと、福沢は第七章で文明の進歩における懐疑精神の重要性を説く時に「既に疑の心を生ずればその働の利害を撰て、利に就き害を避るの工夫

を運らすべし」[71]と、「工夫」は即ち利に就き害を避る工夫であると提示している。この工夫は福沢の智徳論における「人事の軽重大小を分別し軽小を後にして重大を先にしその時節と場所とを察する[72]」公智と対応していると思われる。詳しくは「智徳論」の部分で検討する。

（二）半開の段階

第二、農業の道大に開けて衣食具わらざるに非ず。家を建て都邑を設け、その外形は現に一国なれども、その内実を探れば不足するもの甚だ多し。文学盛なれども実学を勤る者少く、人間交際に就ては猜疑嫉妬の心深しと雖ども、事物の理を談ずるときには疑を発して不審を質すの勇なし。摸擬の細工は巧なれども新に物を造るの工夫に乏しく、旧を脩るを知て旧を改るを知らず。人間の交際に規則なきに非ざれども、習慣に圧倒せられて規則の体を成さず。これを半開と名く。未だ文明に達せざるなり。[73]（傍点は筆者付け）

半開の段階の要素の一点目は、文学盛なれども実学を勤る者少いことである。文学とは純粋理論としての科学（science）で、実学は試験の物理のような応用科学としての機械の工夫であることを前述で議論したので、ここは贅言しない。

半開の段階の要素の二点目は、人間交際[74]に就ては猜疑嫉妬の心深しと雖ども、事物の理を談ずるときには疑を発して不審を質すの勇ないことである。注意すべきなのは、「猜疑嫉妬」と「疑を発して不審を質す」の両方にも「疑」が使われているが、その意味と由来は異なっている。「猜疑嫉妬」はミルの『代議政治論（*Considerations on Representative Government*）』第三章に由来し、“The most envious of all mankind are the Orientals”[75]における“envious”への訳語として嫉妬の意に傾いている。これと対して、「疑を発して不審を質す」の「疑」はバックルの『イギリス文明史』第七章に由来したもので、“The more we examine this great principle of scepticism, the more distinctly shall we see the immense part it has played in the progress of European civilization”[76]における“skepticism”への訳語として、『概略』に何回も強調されている懐疑精神である。興味深いのは、「疑」という漢字を通じて、福沢は社交的な道理は物事を探求する道理は異なっていると提示している。つまり、社会交際に疑（envious）は禁物であるが、物事を探求するに疑（scepticism）は必要である。物事に対して疑がなければ、「摸擬の細工は巧なれども新に物を造るの工夫に乏しく、旧を脩るを知て旧を改るを知らず」ことになる。

半開の段階の要素の三点目は、摸擬の細工は巧なれども新に物を造るの工夫に乏しく、旧を脩るを知て旧を改るを知らず、人間の交際に規則なきに非ざれども、習慣に圧倒せられて規則の体を成さないことである。ここで福沢が何かを言いたいのかを明らにするために、下線部の福沢の草稿を取り上げてみよう。「旧物ニ惑溺シテ変遷ノ道ヲ知ラズ法律正シカラズシテ人民ニ曲ヲ蒙ルモノ多シコレ[77]」。「旧を脩るを知て旧を改るを知らず」は草稿の「旧物ニ惑溺シテ変遷ノ道ヲ知ラズ」と対応し、「人間の交際に規則なきに非ざれども、習慣に圧倒せられて規則の体を成さない」は草稿の「法律正シカラズシテ人民ニ曲ヲ蒙ルモノ多シ」と対応している。つまり、旧物に惑溺する故に、旧を改めて新を造ることができない。法律の正しくないのは、規則があれども、習慣を制約する法則を体系づける創新がないということを指している。長い文でありながら、福沢はここで強調したいのは、「旧物ニ惑溺」と「体系的な法則ない」

の二つにほかない。

その中で、「惑溺」は『概略』全書に一貫して批判されているものと言える。『イギリス文明史』第二章におけるヨーロッパ文明を促成させた理解（understanding）とヨーロッパ外の文明を支配する空想（imagination）との対比の中で、バックルは“If all of the various ways in which the in imagination has distorted truth, there is none that has worked so much harm as an exaggerated respect for past ages.”(*Ibid., p.*九六)と、理解（understanding）を一番邪魔したのは古風崇拝と主張している。これに示唆を福沢は『概略』第二章で「智力発生の道に於て第一着の急須は、古習の惑溺を一掃して西洋に行わるゝ文明の精神を取るに在り（P 四八）」と言い、第四章で「古の道を以て今世の人事を処し、情実を以て下民を御せんとするは、惑溺の甚しきものと云うべし（P 九一）」、そして第九章で「斯の如く古を信じ古を慕うて毫も自己の工夫を交えず、所謂精神の奴隷（メンタルスレーヴ）（二三三）」と言い、古習の惑溺から脱出することを切に唱えている。

他方、「体系的な法則」と呼応しているのは、『概略』第七章の「智徳の行わるべき時代と場所とを論ず」ところである。智徳の行わるべき場所（空間）を論ずる部分で、福沢は「徳義の力の十分に行われて毫も妨なき場所は唯家族のみ（P 一八二）」、戸外に行われるのは「規則」であり、「今日の有様にて世の文明を進るの具は規則を除て他に方便あることなし（P 一八七）」と主張している。その進歩の例として、福沢が取り上げて議論したのは、「法律密にして国に冤罪少なく、商法明にして人に便利を増し、会社の法正しくして大業を企る者多く、租税の法巧にして私有を失う者少し。兵法の精しきは人を殺すの術なれども、却て之がために人命を残うの禍を減じ、方国公法も粗にして遁るべしと雖ども、聊か殺戮を寛にするの方便と為り（P 一九一、傍点は筆者付け）」などの、体系的な法律である。一括すると、文明社会においては、体系的な法律が必要とされている。

（三）文明の段階

> 第三、天地間の事物を規則の内に籠絡すれども、その内に在て自から活動を逞うし、人の気風快発にして旧憤に惑溺せず、身躬からその身を支配して他の恩威に依頼せず、躬から徳を脩め躬から智を研き、古を慕わず今を足れりとせず、小安に安んぜずして未来の大成を謀り、進て退かず達して止まらず、学問の道は虚ならずして発明の基を開き、工商の業は日に盛にして幸福の源を深くし、人智は既に今日に用いてその幾分を余し、以て後日の謀を為すものゝ如し。是れを今の文明と云う。野蛮半開の有様を去ること遠しと云うべし[(78)]。

ここで書かれている「野蛮半開の有様」と対立している文明の状態は、主に野蛮・半開の世に不足を修正した状態である。野蛮・半開の世に議論された諸要素以外に、ここで注意しておきたいのは、「自から活動を逞うし」、「身躬からその身を支配し」、「躬から徳を脩め躬から智を研き」における三つの「みずから」である。結論からいうと、それは『学問のすゝめ』における「一身独立して一国独立する」理念と一貫し、個人独立を意味している。『概略』におけるほかの個人独立を意味する言い方は何種類もある。例えば、第七章でギゾーの『ヨーロッパ文明史』第二講の部分を敷衍して自由独立の気風は日耳曼の野蛮に胚胎していたことを論じる時、福沢はギゾーの“It is the pleasure of feeling one's self a man ; the

sentiment of personality.”(*Ibid., p.*57)を「自から認めて独一個の男子と思い（P 一九四)」と訳した。第九章で日本の武人は個人独立の精神に欠けていることを論じている時、前半部分では第七章の言い方を継承して「自ら認めて一個の男児と思い（P 二三四)」という言い方をしたが、後半部分はミル『自由論(*On Liberty*)』第三章のタイトルの“Of Individuality, as one of the Elements of Well-being（幸福の諸要素の一つとしてのインディヴィデュアリティー）”[79] に示唆を受け、“Individuality”を「独一個人の気象（インヂヴヰヂュアリチ）（カタカナは福沢付、P 二三八)」に訳した。言い方が若干に異なっているにも関わらず、国家独立における個人独立の不可欠さへの強調は一貫している。

文明の段階の特徴をまとめると、次の通りになるだろう。世界万物は体系的な法則に籠絡されている。民衆は古習の惑溺から脱出し、個人独立の精神を養成し、止まらずにして徳を脩め、智を研く。応用科学としての実学に基づいて発明が盛んになる。

文明三段階論の内容（梁啓超）

日本に亡命してきた二年目の一八九九年九月に梁啓超が著した「文野三界之別」[80] はほぼ福沢の文明三段階論をそのまま敷衍したものであることは、従来の研究に共通されているもので[81]、贅言は要さない。ここで注意を払うべくところは三つある。

（一）文学にあたる訳語

福沢の議論では野蛮の段階と半開の段階との区別の一つは、文学＝純粋理論としての科学（science）の有無であることは前述の議論で分かるようになった。野蛮と半開を説明する福沢の文章の「文字なきには非ざれども文学なるものなし」、「文学盛なれども実学を勤る者少なく」に対して、梁啓超はそれぞれを「雖有文字、而不知学問」、「文学雖盛、而務実学者少[82]」と訳し、「文学」を「学問」と「文学」に訳している。明治日本において「文学」にはすでに広義的な科学（science）と狭義的な文学作品（literature）を内包していたことに対して、中国においては「文学」の意味は常に変わっていて、清朝末期に至ってもまだ明らかにされていない概念である。例えば、両漢時期では文采のある作品は「文」あるいは「文章」とされていて、学術著作を「学」あるいは「文学」と呼ばれている。魏晋時期では、文学と文章は混同されていて、学術著作は「経学」、「玄学」、「史学」と呼ばれている。唐宋時期では、文章と博学は混同され、文学は学術の総称とあたっている。清朝前期では、知識人が上述の文学概念のいずれをも延長し、混乱している状態となった[83]。こういう背景もとで、福沢の語っている「文学」を「学問」と翻訳したりあるいは「文学」をそのまま使ったりして、当時の梁啓超は福沢の「文学」は純粋理論としての科学（science）であることが理解できなかったと思われる。

（二）「身躬ら工夫を運らす」にあたる訳語

「文学」のほか、野蛮の状態にを説明する福沢の文章の「身躬から工夫を運らす」を、梁啓超は「操其主権於己身（自ら主権を操る)」と訳し、福沢の原文とはズレている。この訳し方は、福沢ではなく、加藤弘之から影響を受けている。当該時期において梁啓超は、加藤弘之の強権説に非常に関心を寄せた[84]。「文野三界之別」の一ヶ月後の一八九九年一〇月一五日に刊行した「放棄自由之罪」には加藤の『人権新説』[85] における優勝劣敗の説が提起されたのみならず、すぐ一〇日後の一八九九年一〇月二五日に加藤の『強者の権利の競争』[86] を敷衍した「論強権」を刊行し、また、

二年後の一九〇二年一一月三〇日に「加藤博士天則百話」[87]を掲載し、「権力」の思想を数多く吸収した。「苟両人之力有一弱者、則其強者所伸張之線、必侵人於弱者之界。此必至之勢、不必諱之事也」[88]という、強者の力は必ず弱者の範囲に侵入する理論に基づき、梁啓超は「身躬ら工夫を運らす」を「操其主権於己身（主権を操る）」に訳したのは、民衆が人為の恩威に依頼することなく、力を伸ばして自分の権力を自分で操る強者になるべきであると提示しようとしていると思う。

（三）文明社会における法律の不可欠さには、梁啓超と福沢が共鳴している。

福沢の文明三段階論における「規則」は体系的な法律を意味している。これを梁啓超はそこまで理解できなかったことが原因であるか、梁啓超は福沢の「天地間の事物を規則の内に籠絡すれども」を「範囲天地間種種事物於規則之内[89]」に訳し、「規則」という語彙をそのまま使用した。にもかかわらず、文明社会における法律の不可欠さに関しては、梁啓超もそれを何よりも強調した。梁啓超の法律の不可欠さに対する強調は、彼の自由観と関わり、詳しくは第四章「梁啓超の自由思想と中村正直」に検討するが、梁啓超は自由を説明するときに相変わらず福沢由来の「野蛮」と「文明」を借用したことに注意を起こしたい。

> 故真自由之国民、其常要服従之点有三、一曰服従公理、二曰服従本群所制定之法律、三曰服従多数之決議。是故文明人最自由、野蛮人亦最自由、自由等也、而文野之別全在其有制裁力与否。無制裁之自由、群之賊也。有制裁之自由、群之宝也。[90]

> 野蛮自由、正文明自之蟊賊也。文明自由者、自由於法律之下。…（中略）故真自由必能服従、服従者何？服法律也。法律者、我所制定之、以保護我自由、而亦以鉗束我自由者也。[91]

つまり、梁啓超から見れば、自由にも「野蛮的自由」と「文明的自由」という区別があり、文野の別は制裁力（法律）があるか否かにある。文明の自由は法律を元にする自由であり、それを達成するために法律を服従することが要求されている。

第二節　智徳論（intellectual and moral）

一　　智徳とは何か

前述の通り、『イギリス文明史』の第四章における“If, in the first place, we ask what this progress is, the answer seems very simple: that it is a twofold progress, Moral and Intellectual”（*Ibid., p.*125）というバックルの議論に示唆を受け、福沢も「徳とは徳義のことにて、西洋、西洋の語にて『モラル』と云う。『モラル』とは心の行儀と云うことなり」、それに対して「智とは智恵と云うことにて、西洋の語にて『インテレクト』と云う。事物を考え、事物を解し事物を合点する働なり[92]」と説明し、「文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり[93]」と主張した。のみならず、バックルの議論の上で、福沢は「智徳」を更に私徳、公徳、私智、公智の四端に分けている。

> 又この徳義にも智恵にも各二様の別ありて、第一貞実、潔白、謙遜、律儀等の如き一心の内に属するものを私徳と云い、第二廉恥、公平、正中、勇強等の如き外物に接して人間の交際上に見わるゝ所の働を公徳と名く。又第三に物の理を究めて之に応ずるの働を私智と名け、第四に

人事の軽重大小を分別し軽小を後にして重大を先にしその時節と場所とを察するの働を公智と云う。故に私智或は之を工夫の小智と云うも可なり。公智或は之を聡明の大智と云うも可なり[94]。

私徳、公徳、私智、公智の四端に分け方は福沢の独創とも言えよう。梁啓超は福沢ほど智徳に対して区別していないが、道徳における私徳と公徳という分け方に関心を寄せた。

道德之本体一而已。但其発表於外、則公私之名立焉。人人独善其身者、謂之私德； 人人相善其群者，謂之公德、二者皆人生所不可缺之具也。…（中略）一私人之独善其身、固属於私德之範囲、即一私人与他私人交涉之道義、仍属於私德之範囲也。…（中略）新倫理所重者、則一私人対於一団体之事也。[95]

「私徳」と「公徳」という分け方の源は福沢であることは間違いないが、佐藤豊によると、梁啓超の「道德之本体一而已。但其発表於外、則公私之名立焉（道徳の本体は一つしかないが、それが外に現れる時、公と私の名目が立てられる）」という区分方式は、実際は井上哲次郎·高山林次郎の『新編倫理教科書』[96]における「実際に於ては、さういふものは一つであるけれども、其道徳を発表する工合に依て公徳と私徳といふものを別つことが概略できるのです」を参照した可能性があるという[97]。確かに、福沢の主張では、「外物に接して人間の交際上に見わるゝ所の働」、即ち、一私人は他人に接する際の道徳は公徳であるが、梁啓超の主張では、一私人と一団体の関係でなければ、「私人与他私人交涉之道義、仍属於私德之範囲也」と、一私人と別の私人と関わりと持つ際の道義も、依然に私徳の範囲に所属するとはっきり主張している。紙幅の原因でここでは議論しないが、この主張は中国従来の公私関係における「公」の意味に変遷にとって非常に重要であることは看過してはいけない。福沢と梁啓超の私徳と公徳の内容について齟齬が生じたにもかかわらず、伝統的な儒学道徳は私徳に所属していることは、福沢と梁啓超が共通している[98]。

二　智徳の弁

それでは、精神文明を構成する二要素としての智徳のうちに、どちらの方が更に重要であろうか。バックルは“There can be no doubt that a people are not really advancing, if, on the one hand, their increasing ability is accompanied by increasing vice, or if, on the other hand, while they are becoming more virtuous, they likewise become more ignorant. This double movement, moral and intellectual, is essential to the very idea of civilization, and includes the entire theory of mental progress.”（ *Ibid., p.*125）と、道徳と知恵の二者が同時に進歩することは文明の本質であり、文明の精神的進歩と一貫すると主張する。この議論にヒントを受け、福沢は「智恵と徳義とは恰も人の心を両断して、各その一方を支配するものなれば、孰れを重しと為し孰れを軽しと為すの理なし。二者を兼備するに非ざれば之を十全の人類と云うべからず（P 一二六）」と、智徳の兼備を唱えている。

しかし、強いて智徳のうちに、どちらの方が文明に対して重要なのかというと、上述の引用文のすぐ続きの部分で、バックルは「社会の標準は極めて変わりやすい。昨日の妄論は今日の真理となり、また後日の条理となる。したがって、この変わりやすさをテストとして、これを行動の原因とみなされるような状況に当てはめてみればいい。

もし状況が変化しないものであるならば、それは行動の原因とはなり得ない。モラル（道徳）、宗教は変化しない。従って、人間の行動の主要原因ではない。それに対して智は変化する。従って、智は原因である。つまり、智は道徳より重要である（筆者要約）」（ *Ibid., p.*125-131）と、社会の標準のかわりやすさから、智恵の道徳に対する優先性を主張している。

バックルと同様に、福沢も福沢は智恵の道徳に対する優先性を唱えている。しかし、立論のロジックは社会の標準のかわやすさではなく、前述で提起された「採長補短」と関連する。つまり、「都て物を求るとは我に無きものか又は不足するものを得んとすることなり（P 一五二）」、「如何なる不明者と雖ども、日本全体の人民を評して徳義は不足すれども智恵は余ありと云う者はなかるべし（P 一五三）」、故に、現在の日本にとって道徳よりも智恵の方が重要で、そして智恵の二様のうちに、「最も重要なるものは第四条の大智なり」、「蓋し聡明叡知の働あらざれば私徳私智を拡て公徳公智と為すべからず」と言う。

ところで、智徳に対して、梁啓超はバックルと福沢と異なる意見を持っている。

夫言群治，必曰德，曰智，曰力，然智与力之成就甚易，惟德最難 (99)。

彼所謂德育、蓋始終不離乎智育之範囲也。…夫吾固非謂此等学説之不必研究也、顧吾学之也只当視之為一科学、如学理化、学工程、学法律、学生計、以是為增益吾智之一端而已。若曰德育而在是也、則所謂聞人談食、終不能飽。所謂貧子説金、無有是処。嗚呼！泰西之民、其智与德之進歩為正比例、泰東之民、其智与德之進歩為反比例。今日中国之現象、其月暈礎潤之几既動矣。若是乎、則智育将為德育之蠹；而名德育而実智育者、益且為德育之障也。(100)

梁啓超は「智と力を達成するのが易しいけど、徳を達成するのは最も難しい」といい、「智育は知識を増やすことだけができ」、「中国「暈礎潤之几既動矣（風雨の兆し）」があらわれている際においては、智育は徳育を害するものになり、徳育の名目で実体は智育であれば、ますます徳育の障害になる」と主張して、「徳育が終始智育の範囲を出ない」という今までの議論を反発している。梁啓超の判断では、「我国民所最缺者、公徳其一端也」(101) という。

三　私徳の限界

私徳の由来——想像と理解（imagination and understanding）

第一節で述べた通り、儒学の礼楽の由来について、福沢は主に『イギリス文明史』の第二章を参照している。バックルの議論を要約すると、次の通りになる。自然が人間社会を影響する結果は“imagination（空想）”と“understanding（理解）”の二方面に現れる。ヨロッパ以外の文明を支配するのは“imagination（空想）”であるに対して、ヨーロッパ文明を促成させたのは“understanding（理解）”である。ヨーロッパ以外の地方、特にアジア、アフリカなどの地方では、地震、風雨、水火などの自然災害に対する人力的な干渉不能は、超自然の力（神力）への憧れを生み、“imagination（空想）”も従って生み出された。これは迷信が成立する基礎であり、よって、教会権力が形成され、民衆の強烈な宗教信仰（religious sentiment）も生み出された。これに示唆を受けた福沢の原文は第一節で野蛮の段階を紹介する時にすでに取り上げたので、省略する。だが、福

沢のバックルの議論を「吸収」するときに、バックルの地理環境決定論を無視したことは看過できない。

バックルは自然と人間社会の進歩の関連を厳密に検討し、統計学を通じて自然と文明における定則を追究する地理環境決定論を出したにも関わらず、福沢は無視した。第九章の「西人の著書」を紹介するときに書いた一文に、その原因が窺える。「この説を取て直に我日本の有様に施し、以て事の不審を断ずべきや、未だ知るべからず。仮令い之に由て不審を断ずるも、その源因は悉皆天然の事なれば人力を以て之を如何ともすべからず（P 二一二）」。つまり、バックルの絶対的な地理環境決定論には、自然に対する人力への否定が含まれているが、福沢が人力の文明に対する促進作用を確信じている。故に、第七章でバックルの第二章の内容を借用している時、アジア、アフリカなどの地理的な指向は、福沢が削除した。

興味深いのは、バックルの地理環境決定論に対し、梁啓超の態度は福沢と異っている。浮田和民、志賀重昂などの知識人の地理論からの影響かもしれないが、一九〇二年二月八日、二二日に連載した「地理与文明之関係」には、梁啓超はバックルの地理環境決定論を受け入れた[102]。

他方、バックルに影響を受けた「是に於てか始て礼楽なるものを作り、礼は以て長上を敬するを主として自から君威の貴きを知らしめ、楽は以て無言の際に愚民を和して自から君徳を慕うの情を生ぜしめ、礼楽以て民の心を奪い、征伐以て民の腕力を制し（P 一六九）」という福沢の礼楽に対する批判は、梁啓超にもかなり影響を与えたことも無視してはいけない。一八九九年一二月二三日に刊行した「精神教育者、自由教育也」と、一九〇一年四月二九日−七月六日に連載した「中国積弱遡源論」に、梁啓超は「日本大儒福沢諭吉曰、支那旧教、莫重於礼楽。礼也者、使人柔順屈従者也。楽也者、所以 調和民間勃鬱不平之気、使之恭順於民賊之下者也」という文章を二回使い[103]、礼楽の人間の自由な精神・独立な精神の形成に対する阻害を批判した。

私徳の時代性——疑（scepticism）と理解（understanding）

それでは、人智の文明を進歩する過程に、如何なる条件が要されるだろうか。それは、懐疑の精神（scepticism）である。

> 人文漸く開化し智力次第に進歩するに従て、人の心に疑を生じ、天地間の事物に遇うて軽々之を看過することなく、物の働を見ればその働の源因を求めんとし、仮令い或は真の源因を探り得ざることあるも、既に疑の心を生ずればその働の利害を撰て、利に就き害を避るの工夫を運らすべし[104]。

『イギリス文明史』の第七章で、バックルは“The more we examine this great principle of scepticism, the more distinctly shall we see the immense part it has played in the progress of European civilization.”（*Ibid., p.*243）と、懐疑精神はヨーロッパ文明の進歩にとって不可欠の先駆であるという議論にヒントを受け、福沢は懐疑精神という要素を自分の理論の取り入れた。人智の進歩に従って、疑の精神を懐けば、天地の間の事物に対する理解（understanding）も従って深くなり、「人智を以て天然の力を犯し、次第にその境に侵入して造化の秘訣を発し、その働を束縛して自由ならしめず、智勇の向う所は天地に敵なく、人を以て天を使役する者の如し（一七二−一七三）」になる。

懐疑精神の文明に対する重要性に対して、梁啓

超も関心を寄せた。一九〇二年五月八日、二二日（『新民叢報』第七、八号）に連載した「論自由」に、自由の精神を養成するために、まずは「勿為古人之奴隷（古人の奴隷になる勿れ）」ということであると梁啓超は主張した。だが、中国の実際状況はどうであろう。「中国不然、於古人之言論行事、非惟辨難之辞不敢出於口、抑且懐疑之念不敢萌於心[105]」。ここで梁は中国の人は古人の言論や行動に対して反駁の言葉を口に出せないばかりか、疑念を心に抱くことさえもできないと痛く批判していた。

人智の進歩、懐疑精神の発生に従い、人間の自然を畏怖する状態（野蛮）は段々と自然を制御する状態（文明）になり、私徳の役割も自然に失うことになろう。「故に無為渾沌にして人事少なき世に在ては人民を維持するに便利なれども、人文の開るに従て次第にその力を失わざるを得ず（第二章Ｐ九一）」、「抑も未開の有様に於て私徳の教を主張して人民も亦その風に靡く（第六章Ｐ一二三-一二四）」、「畢竟野蛮不文の時代に在ては、人間の交際を支配するものは唯一片の徳義のみ（第七章Ｐ一七一-一七二））」、「私徳は文明の進むに従て次第に権力を失うものなり（第七章Ｐ一七六）」書かれているように、福沢は私徳の時代的制限を繰り返して強調した。それに対して、梁啓超の論説においても「彼宗教者、与人群進化第二期之文明不能相容者也。科学（science）之力日盛、則迷信之力日衰。自由之界日張、則神権之界日縮」[106]という、人智の進歩による宗教の時代制限性について議論も見られる。

私徳の時代制限の視座で、福沢は「孔孟は時に遇わず」を出していた。それに少し立ち入れてみよう。

> 元来孔孟の本説は修心倫常の道なり。畢竟無形の仁義道徳を論ずるものにて、之を心の学と云うも可なり。道徳も純精無雑なれば之を軽んずべからず。一身の私に於てはその功能極て大なりと雖ども、徳は一人の内に存して、有形の外物に接するの働あるものに非ず。故に無為渾沌にして人事少なき世に在ては人民を維持するに便利なれども、人文の開るに従て次第にその力を失わざるを得ず。然るに今内に存する無形のものを以て外に顕わるゝ有形の政に施し、古の道を以て今世の人事を処し、情実を以て下民を御せんとするは，惑溺の甚しきものと云うべし[107]。

「故に無為渾沌にして人事少なき世に在ては人民を維持するに便利なれども、人文の開るに従て次第にその力を失わざるを得ず」の言うように、私徳は不文の時代にだけ適すことは、孔孟の時に遇わない原因の一つ目である。これは、「前哲不生於今日、安能制定悉合今日之道徳？使孔、孟復起、其不能不有損益也亦明矣」[108]という梁啓超の文と、同工異曲の意が感じられるとも言えよう。そして、孔孟の時に遇わない原因の二つ目について、福沢は次の通りに紹介している。

> 孔孟は一世の大学者なり、古来稀有の思想者なり。若しこの人をして卓見を抱かしめ、当時に行わるゝ政治の範囲を脱して恰も別に一世界を開き、人類の本分を説て万代に差支なき教を定ることあらしめなば、その功徳必ず洪大なるべき筈なるに、終身この範囲の内に籠絡せられて一歩を脱すること能わず、その説く所もこれがため自から体裁を失い、純精の理論に非ずして過半は政談を交え、所謂「ヒロソヒイ」の品価を落すものなり[109]。

儒学の修心という個人道徳の養成への役割に関して、福沢はそれが決して見落としてはいけな

い。そして、もし孔孟のような儒教の聖人が政治の範囲を脱して純精無雑の道徳理論で人類の本分を説けば、その功徳は必ず洪大であるはずだ。ここに至ると、問題が明らかになった。つまり、肝心なのは、「政治の範囲を脱す」という点である。しかし、これは「純粋な理論」や「ヒロソヒイ」は政治思想と無関係べきである意味ではない。これに対して、丸山眞男は次の通りに解釈している。「理論や哲学の内容に政治思想が含まれていてもすこしも構わないのです。問題は、前述のような儒教の聖人の道を前提にする限り、真理を説く者は治者もしくは政府の顧問でなければならないし、逆に為政者は『聖人の道』を究めた君主でなければならない、といういわば論理必然性があるために、福沢がいろいろな論著で力を込めて説く、学問と教育の政治権力からの独立という考えを容れる思想的空間がなくなる、という点にあります」[110]。故に、道徳と政治の混同という形は、戦国時代の気風に合うかどうかという問題とは次元が異なり、「周の時代は孔孟に適する時代に非ず、孔孟はこの時代に在て現に事を為すべき人物に非ず。その道も後世に於ては政治に施すべき道に非ず」[111]。丸山はそれが福沢の儒学に対する超歴史的批判[112]であると称している。

私徳における受け身の性質――パッシーウ（passive）

時代性以外に、福沢の私徳における受け身の性質に対する議論も非常に興味深い。彼によると、古来日本の人心に徳義と称するものは、専ら一人に私徳に所属するものであり、外に現れる動よりも内に存するものである。

> 西洋の語にて云えば、「パッシーウ」とて、我より働くには非ずして物に対して受身の姿と為り、唯私心を放解するの一事を以て要領と為すが如し。経書を按ずるにその所説悉皆受身の徳のみを論ずるに非ず、或は活溌々地の妙処もあるが如くなれども、如何せん書中全体の気風にてその人心に感ずる所を見れば唯堪忍卑屈の旨を勧るに過ぎず。その他神仏の教とても脩徳の一段に至ては大同小異のみ[113]。

『代議政治論』第三章の第二四頁に、ミルは“This question really depends upon a still more fundamental one, viz., which of two common types of character, for the general good of humanity, it is most desirable should predominate—the active or the passive type; that which struggles against evils, or that which endures them; that which bends to circumstances, or that which endeavours to make circumstances bend to itself[114]”いう人間の“active type”と“passive type”二つの性格を対比し、道徳家と人間一般的同感は受動的タイプを好むと主張している。なお、『自由論』第二章の第二九頁に、ミルは“Christian morality (so called) has all the characters of a reaction; it is, in great part, a protest against Paganism. Its ideal is negative rather than positive; passive rather than active; Innocence rather than Nobleness; Abstinence from Evil, rather than energetic Pursuit of Good; in its precepts (as has been well said) “thou shalt not” predominates unduly over “thou shalt.” It is essentially a doctrine of passive obedience[115]”と、キリスト教道徳の本質は受動的服従の教理（a doctrine of passive obedience）と論じた。福沢は東洋の儒学、神仏の教における修徳は堪忍卑屈の旨に溢れていると指摘するときに、念頭にはミルのこの二箇条の議論があっただろう。

他方、梁啓超は私徳に対していかなる批判を行

ったのだろう。一九〇二年三月一〇日に刊行した「論公徳」に、福沢とかなり似ていて、梁啓超は古来中国の道徳には、「其中所教、私徳居十之九、而公徳不及其一焉」(116) と主張している。旧道徳は私徳に所属することに関して両者は共通しているが、「束身寡過（身を慎み過ちを寡くする）主義」を中心とする私徳に対して梁啓超はより徹底的な批判を行った。

> 要之、吾中国数千年来、束身寡過主義、実為徳育之中心点。範囲既日縮日小、其間有言論行事出此範囲外、欲為本群本国之公利公益有所尽力者、彼曲士賤儒、動輒援「不在其位、不謀其政」等偏義以非笑之、擠排之。謬種流伝、習非勝是、而国民益不復知公徳為何物！ 今夫人之生息於一群也、安享其本群之権利、即有当尽於其本群之義務。苟不尓者、則直為群之蠹而已。彼持束身寡過主義者、以為吾雖無益於群、亦無害於群、庸詎知無益之即為害乎！何則？群有以益我、而我無以益群、是我逋群之負而不償也 (117)。

梁啓超から見ると、中国では数千年以来、束身寡過主義が正に徳育の中心点となってきた。学識が浅く見聞が狭い学者がややもすれば「不在其位、不謀其政（その地位にいなければ、その職務のことを考えない）」と言い、国民もまた公徳がなんであるかますますわからなくなった。しかし「人之生息於一群也、安享其本群之権利、即有当尽於其本群之義務（そもそも人間が社会の中で生活し、その社会の権利を享受すれば、その社会に尽くしすべき義務が生じる）」。こうして、梁は権利と義務の文脈で梁は非常に斬新な論点を出した。つまり、束身寡過主義者は自分が社会に無害であると考えているが、しかし彼らは無益であることは即ち有害であることが分からなかった。社会は私に利益をくれたのに、私は社会に利益をもたらさなければ、私は社会に債務を負いながら償わないということになる。これは我が国の徳育の元で束身寡過を主義とする者の過ちである。梁啓超は「パッシーウ」などの言葉を使わなかったにもかかわらず、ここで彼は社会に無害であるように身を慎むことが実に有害であると私徳の「パッシーウ」な性質を批判しているように強く感じられると思われる。

メタファーとしての寒暖計

福沢諭吉の智徳を弁別する議論において、世の道徳家の議論に対して寒暖計という興味深い比喩がある。

> 世の徳行家の言に云く、徳義は百事の大本、人間の事業、徳に由らざれば成るべきものなし、一身の徳を脩れば成るべからざるものなし、故に徳義は教えざるべからず、学ばざるべからず、人間万事これを放却するも妨なし、先ず徳義を脩めて然る後に謀るべきなり、世に徳教なきは猶暗夜に灯を失うが如くして、事物の方向を見るに由なし、西洋の文明も徳教の致す所なり、亜細亜の半開なるも亜非利加の野蛮なるも、その源因は唯徳義を脩るの深浅に従て然るものなり、徳教は猶寒暖の如く文明は猶寒暖計の如く、此に増減あれば忽ち彼に応じ、一度の徳を増すときは一度の文明を進るものなりとて、人の不徳を悲み人の不善を憂い、或は耶蘇の教を入るべしと云い、或は神道の衰えたるを復すべしと云い、或は仏法を持張すべしと云い、儒者にも説あり、国学者にも論ありて、異説争論囂々喋々、その悲憂歎息の有様は、恰も水火の将に家を犯さんとするに当るものゝ如し。何ぞ夫れ狼狽の甚しきや (118)。

ミル『代議政治論』第三章に書いている“ The common places of moralists and the general sympathies of mankind are in favor of the passive type（道徳家と人間一般的同感は受動的タイプを好むと主張している）”とかなりに似ている論調でありながら、これは福沢の維新当時の日本における具体的な精神状態を元にした議論である。この精神的な状態は何かというと、それは旧体制の崩壊と伴い、従来の道徳綱領が一挙に崩れ、そこから道徳家は尊王論的国体論、儒教の聖人の道、キリスト教立国論など、色々な議論を提出したという状態である[119]。しかし、『概略』で福沢は多数の方面で知と徳を区別して議論する目的は、当時に主流となっている道義頽廃論[120]に向かって、文明社会における知的活動の意義を唱えることにある。つまり、福沢の立場はどちらかというと、「徳義は百事の大本、人間の事業、徳に由らざれば成るべきものなし、一身の徳を脩れば成るべからざるものなし」と道徳の意義を大いに強調する世の道徳家を反駁している立場であろう。故に道徳家に対して福沢は「何ぞ夫れ狼狽の甚しきや」と論じた。こうした文脈で、「徳教は猶寒暖の如く文明は猶寒暖計の如く、此に増減あれば忽ち彼に応じ、一度の徳を増すときは一度の文明を進るものなり」という「寒暖計」の比喩は道徳家の道徳に対する一方的な重視を批判することに使われている。

「寒暖計」という福沢による日常的な比喩に対して、梁啓超はかなり興味を持ち、三回も援用した。初回目は『概略』に書かれている「文明、半開、野蛮」の文明三段階論を移植した「文野三界之別（一八九九 年 九 月 一五 日、『清議報』第二七冊）」に出ている。

国之治乱、常与其文野之度相比例。而文野之分、恆以国中全部之人為定断、非以二人之力所能強奪而仮借也。故西儒云「国家之政事、譬之則寒暑表也；民間之風気、譬之則空気也。空気之燥湿冷熱、而表之升降随之、糸毫不容仮借。故民智民力民徳不進者、雖有英仁之君、行一時之義政、移時而掃地以盡矣。如以沸水浸表、雖或驟升、及水冷而表内之度仍降至与空気之度相等[121]。

二回目は一九〇一年四月二九から七月六日まで（『清議報』第七七冊-八四冊）の二ヶ月余りをかけて連載した「中国積弱遡源論（第二節　積弱源於風俗者）」に出ている。

吾請更以一言正告我国民：国之亡也、非当局諸人遂能亡之也、国民亡之而已。国之興也、非当局諸人遂能興之也、国民興之而已。政府之良否、恒与国民良否為比例、如寒暑針之与空気然、分杪無所差忒焉、糸毫不能仮借焉。若我国民徒責人而不知自責、徒望人而不知自勉、則吾恐中国之弱、正未有艾也[122]。

三回目は『新民叢報』の第一号（一九〇二年二月八日）に掲載した「論新民為今日中国第一急務（『新民説』の第二節）」に出ている。

西哲常言、政府之与人民、猶寒暑表之与空気也。室中之気候、与針里之水銀、其度必相均、而糸毫不容仮借。国民之文明程度低者、雖得明主賢相以代治之、及其人亡則其政息焉、譬猶厳冬之際、置表於沸水中、雖其度驟升、水一冷而墜如故矣。国民之文明程度高者、雖偶有暴君汚吏，虔刈一時、而其民力自能補救之而整頓之、譬猶溽暑之時、置表於氷塊上、雖其度忽落、不俄頃則氷消而漲如故矣。然則苟有新民、何患無新制度、無新政府、無新国家[123]。

「寒暖計」の比喩を使用した「西儒」、「西哲」は実際に福沢諭吉のことを指していることは言うまでもない。にもかかわらず、福沢の道義頽廃論に対する批判まで理解できなかったのか、それとも意識的にしたのかは分からないが、福沢の「寒暖計」の比喩に対して、梁はその外見だけを借用し、中身を自ら変更した。それを表にすると、下記の通りになる。

	福沢諭吉	梁啓超
寒暖（空気）	徳育（原因）	文明（原因）
寒暖計	文明（結果）	国家の振興（結果）
「寒暖計」の比喩の役割	批判に使われている・消極的	論点を強化する・積極的

つまり、福沢の比喩では徳育が寒暖であり、文明が寒暖計であるが、梁の比喩で文明（国民の民智民力民徳）程度は寒暖であり、国家の興亡（政府の良否）は寒暖計であることとなった。同様に「寒暖計」の比喩を使ったとはいえ、それを通じて文明の構成を討論する福沢と異なり、梁啓超は一国の存亡を議論している。故に、福沢の比喩に「結果」としての「文明」は梁の比喩において「原因」となっている。それにとどまらず、三回目の引用において梁啓超は「寒暖計」の比喩を拡大して、「水＝君主宰相」という要素を入れた。水（君主宰相）は寒暖計（国家の興亡）に影響を与えるが、それはあくまでも一時的なものであり、寒暖計の昇降を左右する決定的な要素ではない。空気（文明）が厳寒の折に寒暖計を熱湯（明主賢相）に入れると、寒暖計は急激に上昇するが、お湯が冷めると下がって元に戻る。空気（文明）が灼熱の折に寒暖計を氷塊（暴君汚吏）に入れると、寒暖計は直ちに下がるが、氷が溶けるとまた上昇して元に戻る。

歴史的文脈で梁啓超が「寒暖計」の比喩に対する三回目の援用に「水＝君主宰相」という要素を入れたことを見れば、これは梁啓超の思想転換における一つの節点と思われる。なぜかというと、前述している通り、梁はかつて救国する希望を政府の改革に託した「維新派」の主導人物である。変法が失敗したにも関わらず、梁啓超は当時の統治者である光緒帝に対してまだ希望を抱き、海外で以前に「保皇」を唱えていた。しかし、歴史の発展は梁が望んでいる軌道を走らなかった。「寒暖計」の比喩を三回目に援用した一九〇二年二月八日までに、中国は一九〇〇年に義和団事件を糸口八国連軍侵華（国際公使館包囲戦）、一九〇一に辛丑條約の調印を経歴し、列強に瓜分される危機がより深刻化した。三回目の援用に寒暖計に実際的な影響のない「水」という要素を入れ、「君主宰相」を「水」に例えたことは、梁啓超の統治者に託した希望の放棄宣言のように見える。寒暖計の昇降に根本的な影響を与えるのは「水＝君主宰相」ではなく「空気＝文明（民智民力民徳）」であれば、「清議」より「新民」のほうが肝心である。したがって『清議報』が停刊した後に、三回目の寒暖計への援用を掲載した『新民叢報』が創刊された。

四　福沢の公智と梁啓超の公徳は実に同工異曲であること

文明の発展にとって人間の物質生活と精神生活の両方は不可欠であり、そのうちで精神生活＝智徳の進歩がより根本的であるという『概略』の基本的構図はバックル由来のものであり、そして梁啓超はその構図を受け入れた。しかし、精神生活＝智徳の二要素のうち、福沢は公智の優先性を主張していることに対して、梁啓超は公徳の優先

性を主張していることがここまでの議論で分かるようになった。しかし、福沢の「公智」＝聡明の大智に対する具体的な議論は少なくて、しかも比較的に曖昧である。本節では福沢の公智と梁啓超の公徳は実に同工異曲であることを論じたい。

（一）変遷していく「公智（福沢諭吉）」と「公徳（梁啓超）」

第六章で智恵の道徳に対する優越性に関して、福沢はいくつかの条目で私徳と智恵を区別した。その中の一つは、「徳義の事は古より定て動かず。耶蘇の教の十誡なるものを挙れば…（中略）、孔子の道の五倫とは…（中略）この十誡五倫は聖人の定めたる教の大綱領にして数千年の古より之を変ずべからず。…（中略）智慧は則ち然らず[124]」と、私徳は変わりのないものが、知恵は変化していくものという主張である。これと対して、梁啓超は私徳と公徳を区別する時に、「私徳之条目変遷較少、公徳之条目変遷較多」[125]と論じた。つまり、「変遷していく」というのは、福沢の「公智」と梁啓超の「公徳」のが共有している性質である。

（二）国家の独立に必要とされる「公智（福沢諭吉）」と「公徳（梁啓超）」

福沢は智恵を「私智」と「公智」の二様に分けて、「公智」の最優先性を強調したが、『概略』において、「公智」は実際に一種の道徳綱領であることに注意しよう。なぜかというと、その原因を『概略』の終章「自国の独立を論ず」にある。身分、家柄、御主人様など言葉に現れるように、君臣主従の間柄は幕藩体制まで人間交際を支配してきた。このような「終身の品行を維持する綱は」は、「西洋の語にいわゆるモラル・タイなるものなり」。明治維新になって、こう言った道徳綱領が一挙に崩れて、一種の精神的真空状態が生まれてきた。精神的真空状態を何で埋めるのかについて、世の識者たちは尊王論的国体論、儒教の聖人の道、キリスト教立国論、万国公法論、攘夷論、鎖国復活論を提出した。 福沢はこれらの対応策が明治時の国際秩序に向いていないと判断し、それぞれに反発を打ち出した。終章の最後に、福沢は「今の日本の人心を維持するために」、一つの提案をあげた。それは即ち「この一章の眼目たる自国独立の四字を掲げて、内外の別を明にし、以て衆庶の由るべき道を示すことあらば、物の軽重も始て爰に量るべく、事の緩急も始て爰に定むべく、軽重緩急爰に明なれ（P 三〇五）」というものである。「人事の軽重大小を分別し軽小を後にして重大を先にしその時節と場所とを察する（P 一二〇）」 という公智の定義を照らし合わせば、福沢の提案にある「物の軽重も始て爰に量るべく、事の緩急も始て爰に定むべく、軽重緩急爰に明なれ」というのは、公智の動きに属することは明らかである。換言すると、日本明治時代の精神的真空状態に向かって、福沢があげた新道徳綱領（モラル・タイ）は、自国の独立を目標とし、軽重緩急爰を区別する公智の動である。

これと対して、梁啓超は公徳に対する議論も、抽象的である。

> 我国民所最缺者、公徳其一端也。公德者何？人群之所以為群、国家之所以為国、賴此德焉以成立者也。
> 是故公徳者、諸徳之源也、有益於群者為善、無益於群者為悪。
> 吾輩生於此群、生於此群之今日、宜縦観宇内之大勢、静察吾族之所宜、而発明一種新道徳、以求固吾群、善吾群、進吾群之道[126]。

つまり、当時の中国には群を強固し、群を進歩させる一種の新道徳が必要されている。公徳は中国国民に最も欠如している道徳で、国家が国家を

形成するのは(国家が独立国家として存在できるのは)、この徳によってである。また、公徳は諸徳の源で、群に有益することはその中心である。簡潔にいえば、中国清朝末期の道徳的欠如に向かって、梁啓超があげた新道徳は、国家の独立を促成させ、群に有益かどうかを区別できる公徳である。自国の独立を議論の本位とする新道徳として生まれたのであることは、福沢の「公智」と梁啓超の「公徳」のが共有している性質である。

以上のようにして、名称上の違いがあるにも関わらず、福沢の公智と梁啓超の公徳は実に同工異曲であることと思われる。

第三節　異端論

一　　智徳は一国の衆論に現れる

文明は結局人の智徳の進歩であれば、具体的に言えば何を通じてう智徳の進歩を判断すべきか。答えは「一国の衆論」である。福沢によると、衆論は「その時代にありて普く人民の間に分賦せる智徳の有様を表したるもの（P 一〇〇)」であり、「衆論を以て人心のある所を窺うべし（P 一〇〇)」である。言い換えれば、衆論は智徳という抽象的な概念が具象化したものである。そして、衆論に関して福沢はまた二つの論点を押し出した。「第一条の趣意は、衆論は必ずしも人の数に由らず、智力の分量に由て強弱ありとのことなり。第二条の趣意は、人々に智力ありと雖ども習慣に由て之を結合せざれば衆論の体裁を成さずとのことなり（P 一〇〇)」。本節はこの二箇条を巡って検討していく。

少数の智者が社会を動かせる（福沢）

まずは第一条、衆論の強弱は人数ではなく、知恵の分量によることにたち入れてみよう。

一国における人民の構成について、バックルは『イギリス文明論』の中で“There are, of course, many persons will rise above those notions, and many others who will sink below them. But such cases are exceptional, and form a very small proportion of the total amount of those who are nowise remarkable either for good or for evil. An immense majority of the men must always remain in the middle state, neither very foolish or very able, neither very virtuous or very vicious, but slumbering on in the peaceful and a decent mediocrity, adopting without much difficulty the current opinions of the day, making no inquiry because , exciting no scandal, causing no wonder, just holding themselves on a level with their generation, and noiselessly conforming to the standard of morals and of knowledge common to the age and country in which they live.”(*Ibid., p.* 128–129)と論じている。福沢はバックルのこの議論に示唆を受け、『論語』陽貨編の「子曰：唯上知與下愚不移（子曰わく、唯だ上智と下愚とは移らず)」を念頭に置きながら、『概略』の第一章で「何れの国にても、何れいずれの時代にても、一世の人民を視るに、至愚なる者も甚だ少なく、至智なる者も甚だ稀なり。ただ世に多き者は、智愚の中間にいて世間と相移り、罪もなく功もなく、互い相雷同して一生を終わる者なり（P 二二-二三))」と書いた。文明国に属するヨーロッパ諸国も例外ではない。

> 一国の議論は人の体質より出るに非ずしてその精気より発するものなれば、彼の衆論と唱るものも必ずしも論者の多きのみに由て力あるに非ず、その論者の仲間に分賦せる智徳の分量多きがため、その量を以て人数の不足を補い、

遂に衆論の名を得たるものなり。欧羅巴の諸国にても人民の智徳を平均すれば、国中文字を知らざる愚民は半に過ぐべし。その国論と唱え衆説と称するものは、皆中人以上智者の論説にて、他の愚民は唯その説に雷同しその範囲中に籠絡せられて敢て一己の愚を逞うすること能わざるのみ。(127)

ヨーロッパ諸国であっても「文字を知らざる愚民」が多くて、その愚民たちはただ中人以上の智者の議論に影響されるのみである。ここで福沢は「世間通常の群民はあたかも智者の鞭撻を受けて知らず知らずの範囲に入り（P 二三)」と呼応しながら、一国の世論はその国にいる智者の議論を元にするものであると論じ、少数の智者も社会を動かせる、ということを唱えている。それでは、智者の議論はいかなる経緯で一国の衆論になれるだろうか。

又その中人以上の内にも智愚の差は段々限あることなく、此は彼に勝ち彼は此を排し、始て相接して立所に敗するものあり、久しく互に屹立して勝敗決せざるものあり。千磨百錬、僅に一時の異説を圧し得たるものを、国論衆説と名るのみ (128)。

換言すると、並立してお互いに戦っている智者の諸議論のうち、千磨百錬を経て他の異説を圧制することができる議論が一国の衆論になれるということである。福沢はここで強調しているのは、「一時の異説を圧し得たる」という結果よりも、「彼に勝ち彼は此を排し、始て相接して立所に敗するものあり、久しく互に屹立して勝敗決せざる」という諸異説が並立している過程であることに注意を起こしたい。

ところが、世に多い人は、智愚の中間にいる人であるゆえ、中間の人は「その所見を以て天下の議論を画し，僅にこの画線の上に出るものあれば則ちこれを異端妄説と称し、強ひて画線の内に引入れて天下の議論を一直線の如くならしめる（P 二二)」。つまり、世に大多数の人間の議論と異なるものは、即ち異端妄説というものになってしまう。この現状に、福沢は「果して何の心ぞや（P 二二)」と嘆いた。これに対して、丸山眞男は次の通りに解釈している。ミル(『代議政治論』)は、具体的に、イギリス議会政治の問題としてそういうことを言っている。多数決によるいわゆる「多数の暴政」の危険性を指摘している。当時の日本は、まだ議会政治以前であるけれども、幕末の混乱を体験した福沢は気質から言っても、このミルの指摘と共鳴現象を起こしたと思うのである。福沢は開国論の洋学者として早くから知られ、常に身辺の危険を感じていたわけで、本当に他人事ではなかったのである。これは、少数意見への「世論」の圧迫を身をもって受けた福沢自身の実感と、J・S・ミルの「多数による暴政」の説とが、ピタリと重なっているところである (129)。

にも関わらず、「古来文明の進歩、その初は皆所謂異端妄説に起らざるものなし（P 二三)」と福沢は言った。彼から見ると、異端妄説は譏るべきものではないどころか、文明の進歩に不可欠なものというべきである。

試に見よ、古来文明の進歩、その初は皆所謂異端妄説に起らざるものなし。「アダム・スミス」が始て経済の論を説きしときは世人皆これを妄説として駁したるに非ずや。「ガリレヲ」が始て地動の論を唱えしときは異端と称して罪せられたるに非ずや (130)。

故に昔年の異端妄説は今世の通論なり、昨日の奇説は今日の常談なり。然ば則ち今日の異端妄

説もまた必ず後年の通論常談なるべし[131]。

道徳（moral）と知恵（intellectual）の文明に対する影響を検討する『イギリス文明論』の第四章には次の文章がある。“ What in one period is attacked as a paradox or a heresy, is in another period welcomed as a sober truth; which, however, in its turn is replaced by some subsequent novelty. ”(*Ibid.,* p. 179)。同じ論説であっても、民衆のそれに対する見方が時間の変遷に従って変化していくのであるというバックルの議論を借用し、福沢はさらに一つの学科となった経済学と常識となった地動説の二例を加え、異端妄説は文明の進歩を促すものであると強調している。因みに、福沢が“ a paradox or a heresy”を「異端妄説」に訳したことは、彼の漢学素養と深く関わっていると思われる。「異端」という言葉は『論語』為政篇の「攻乎異端、斯害也已（異端を攻むるは斯れ害のみ）」から出たのだが、「異端」とは何を指しているのか孔子は明言していない。孟子は「楊墨之道不息、孔子之道不著。是邪説誣民、充塞仁義也。仁義充塞、則率獣食人。人將相食。吾為此懼。閑先聖之道、距楊墨、放淫辭、邪説者不得作。（楊墨の道息まざれば、孔子の道著われず。これ邪説民を誣い、仁義を充塞すればなり。仁義充塞すれば、則ち獣を率いて人を食ましむ。人將に相食まんとす。吾、此が為に懼れ、先聖の道を閑り、楊墨を距ぎ、淫辭を放ち、邪説の者作るを得ざらしむ。）」（『孟子・尽心下』）と楊朱及び墨子を激しく批判したが、「異端」という言葉はなかった。『孟子・尽心下』の朱子注では「異端、非聖人之道、而別為一端、如楊墨是也」と楊朱および墨子を「異端」としたのである[132]。異端妄説は文明の進歩を促し、少数の智者も社会を動かせるので、「学者宜しく世論の喧しきを憚らず、異端妄説の譏を恐るゝことなく、勇を振て我思う所説を吐くべし（P 二四）」と、福沢は方今の知識人としての任務を提示している。

少数の中等社会が社会を動かせる（梁啓超）

時間的にいうと本論の考察の範囲外になるが、一九〇四年六月二八日から連載し始めた「論政治能力」に、福沢の「少数の智者」と似ていて、梁啓超は「少数の中等社会」という概念を押し出した。

> 今之憂国者、毎矚矚而悲哀、哀而号曰「嗚呼！中国人無政治思想」。斯固然矣。雖然、吾以為今後之中国、非無思想之為患、而無能力之為患。凡百皆然, 而政治尤其重要者也[133]。

国を憂える者は「中国人には政治思想がない」と嘆いているが、梁啓超から見れば、国民に政治思想がないことよ、むしろ政治能力がないことのほうが、これからの中国が直面している難関である。何故かというと、「欲進無思想者為有思想者、其事猶易。欲進無能力者為有能力者、其事実難[134]」ということからである。つまり、思想の養成はまだ簡単であるが、能力の養成は難しい。一刻も早く政治能力を養成するものが急務となっている。そこで、政治能力を養成することに、養成する対象と養成することのできる主体がいるべきである。

> 雖然、国民者、其所養之客体也、而必更有其能養之主体、苟不尓者、漫言曰養之養之、其道無由。主体何在？不在強有力之当道、不在大多数之小民、而在既有思想之中等社会、此挙国所同認、無待詞費也。国民所以無能力、則由中等社會之無能力実有以致之。故本論所研究之範囲、

不曰吾輩当従何途始可推能力以度諸人也、曰吾輩当従何途始可積能力以有諸己而已。非有所歆於能力以自私、実則吾輩苟有能力者、則国民有能力。国民苟有能力者、則国家有能力。以此因縁、故養政治能力必自我輩始[135]。（傍点は筆者付け）

国民は政治能力を養成する対象であることはいうまでもないが、養成することのできる主体は「有力な当局ではない、大多数の小民ではない、既に思想を有する中等社会である」ことが重要である。「中等社会」は具体的に何かというと、中等社会こそ一国進歩の鍵であるという主旨を述べている「雅古小志」における梁啓超の次の説明が参考できる。「中等社会者何？則宦而未達者、学而未仕者、商而致小康者、皆是已」[136]。そして、中等社会はいかにして能力を押し広げて国民に授けるかを討論するのは時期尚早であり、その先にすべきなのは、中等社会が政治能力を積んで自分のものにすることである。梁啓超は彼自身も「中等社会」の一員に帰している。「実則吾輩苟有能力者、則国民有能力。国民苟有能力者、則国家有能力。以此因縁、故養政治能力必自我輩始[137]」。つまり、中等社会が政治能力を有してから初めて国民にそれを養成させることができる。

前述の福沢の少数の智者が社会を動かせる議論は、ミルの代議政治論を念頭に置きながら、国民にそれに応じる政治能力の養成を討論する文脈で出てきたものである。必ずしも『概略』に影響を受けたとは言えないが、「智者」と「中等社会」などの、少数派に属する知識人こそ国民に政治能力を身につけさせ、社会を動かす力になることは、福沢と梁の二人の知識人が共通している認識であると言えよう。

日本における自発的結社の難しさ（福沢諭吉）

次は福沢の衆論に関する二条目の議論――智力だけでは衆論になることができなくて、人の智力は習慣によって結合してから初めて衆論の体制になれることを検討してみよう。智者がいないわけでもないが、西洋国家には衆議制が形成でき、東洋国家には形成できなかった原因に関して、福沢は次の通りにまとまっている。

今その然る所以の源因を尋るに，唯習慣の二字に在るのみ。習慣久しきに至れば第二の天然と為り，識らず知らずして事を成すべし。西洋諸国衆議の法も数十百年の古より世々の習慣にてその俗を成したるものなれば、今日に至ては知らずして自から体裁を得ることならん。亜細亜諸国に於ては則ち然らず、印度の「カステイ」の如く、人の格式を定めて偏重の勢を成し、その利害を別にしその得失を殊にし、自から互に薄情なるのみならず、暴政府の風にて故さらに徒党を禁ずるの法を設て人の集議を妨げ、人民も亦只管無事を欲するの心よりして徒党と集議との区別を弁論する気力もなく、唯政府に依頼して国事に関らず、百万の人は百万の心を抱て各一家の内に閉居し。戸外は恰も外国の如くして嘗て心に関することなく、井戸浚の相談も出来難し、況や道普請に於てをや。行斃を見れば走て過ぎ、犬の糞に逢えば避けて通り、俗に所謂掛り合を遁るゝに忙わしければ、何ぞ集議を企るに遑あらん[138]。

なるほど、衆議の習慣があるか否かは衆議制の形成可否に関わる肝心な問題である。西洋国家にはそれが数十百年前から既に存在してきたのだが、東洋国家には形成不能であった。それの原因に関して福沢はインドを例としてあげ、「カステ

イ[139]（caste）」のような門閥制度の存在によりもたらした権利の偏重のもとで、暴政府が法律を設けて人の衆議を妨げたがゆえであると論じている。しかし、『概略』の中心論点の一つとしての権力の偏重に関して、福沢は第九章、 第一〇章などのところでかなり紙幅を割いて議論を行ったことから、「カステイ（caste）など、インドの話をしているとは言え、上述の部分はどうしても日本の実際状況に投影しているように見える。

興味深いのは、『概略』の草稿を調べてみると、「西洋諸国衆議の法…犬の糞に逢えば避」までの、東洋国家に衆議制が形成できなかった原因を論じる部分は、確かに貼り紙の上に書かれているものである。その貼り紙の下に何を書いたのかというと、それは次の通りである。

> 我日本ニ於テハ然ラズ古来暴政府ノ仕来ニ徒党ヲ禁スルノ法アリテ自カラ人ノ衆議ヲ妨ケ人民モ亦只管無事ヲ欲スルノ心ヨリシテ徒党トノ区別ヲ弁論スル気力モナク唯政府ニ依頼シテ国事ニ関ラズ三千万人ハ三千万ノ心ヲ抱テ各一家ノ内ニ閉居シ戸外ハ恰モ外国ノ如クシテ嘗テ心ニ関スル[ママ]ナク行斃ヲ見レバ走テ過ギ、犬ノ糞ニ逢エバ避[140]

表面はインドの某政府を議論しているようであるが、実際は日本の暴政府を議論したいということである。この議論もそれなりの歴史背景があった。徳川幕藩体制の成立とともに、様々な形で徒党が禁じられるようになり、「何事によらずしてよろしからざる事に百姓大勢申合せ候」を徒党として、これを禁じた。一七七〇年（明和七年）の幕府の高札による禁止は、その頂点をなした[141]。また、『概略』が成る明治八年（一八七五年）、政府は反政府的言論を取り締まるために讒謗律・新聞紙条約を定めている[142]。このような背景のもとで、国民は議論の精神を養成できないどころか、口を開かずして一家のうちに籠り、戸外を外国の如くにして全く関心を寄せないである。

明治維新になって従来の身分制度が解体されたとはいえ、それにより齎らした権力の偏重もしたがって解消されたわけではない。また、暴力政府による言論制限は徳川幕藩体制の成立とともに生じ、幕藩体制が解体した明治になってもなお存在している。人の智力は習慣によって結合してから初めて衆論の体制になれるが、その習慣は日本社会の元では養成しがたい。換言すると、ここで福沢は日本における衆議制の基礎を成している自発的結社[143]の難しさを痛感した。

中国における自発的結社の難しさ（梁啓超）

著作の『文明論之概略』だけではなく、梁啓超は福沢の著作以外の啓蒙活動にも目線を寄せた。『概略』の内容を敷衍したものと見られる「文野三界之別（一八九九年九月一五日）」の一〇日前に刊行した「文明普及之法」（別名「伝播文明三利器」、一八九九年九月五日）に、梁啓超は既に福沢を取り上げた議論した。

> 犬養木堂語余約、日本維新以來、文明普及之法有三、一曰学校、二曰報紙、三曰演説。大抵国民識字多者、当利用報紙也、国民識字少者、当利用演説。日本演説之風、創於福沢諭吉。（按：福沢日本西学第一之先鋒也、今尚生存為一時之泰斗）。在其所設之慶應義塾開之、当時目為怪物云。此後有嚶鳴社者、専以演説為事。風気既開、今日凡有集会、無不演説者矣。雖至数人相集宴飲、亦必有起演者、斯実助文明進化一大力也。我中国近年以来、於学校報紙之利益、多有知之者、於演説之利益、則知者極鮮。去年湖南之南学会、京師之保国会、皆西人演説会之意也。

湖南風気驟近、実頼此力。惜行未之久而遂廃也。今日有志之士、仍当着力於是[144]。

この文によると、犬養毅[145]は梁に日本明治維新以来の文明の普及には学校、新聞、演説の三つの方法があったと紹介していた。梁から見れば、国民に字を知る者が多い場合は新聞を利用すべきで、国民に字を知る者が少ない場合は、演説を利用すべきである。しかし、近年の中国には文明の進歩における学校、新聞紙がもたらせる利益を知る者は多いが、演説がもたらせる利益を知る者は極めて少ない。そこで、慶應義塾を創設して日本に演説の端緒を開き、日本の文明を一歩推進させた人物として梁啓超は福沢を取り上げた。さらに、梁は按語をつけ、西学の第一の先鋒、いまなお生存する一時の泰斗と福沢をと高く評価した。

日本に演説の端緒を開き、日本の文明を一歩推進させた福沢諭吉に投影しているのは、梁啓超自身であると思われる。梁の演説への注目は、日本に来て犬養毅に紹介されてから初めて生じたわけではない。一八九八年二月譚嗣同、唐才常などの知識人の提唱により、維新派は湖南省で「南学会」を結社した[146]。維新派の知識人たちは「南学会」で演説を行い、維新変法を大力で宣伝し、湖南省の風気を一新した。

残念なことに、中国における政府による言論制限も厳かった。正確に言えば、伝統的な中国にはいわゆる言論の自由があったことはないのである。春秋戦国時代の「乱世」に言論が広く解放されたが、秦王朝の建立にしたがって封建専制が強化され、朝廷や皇権に不利な言論を徹底的に禁絶するために言論禁止の法律が初めて作成され、清朝までに伝承してきた。近代以前の中国における発言権は、一般民衆の持っている権利ではなく、統治者が自分の統治を守るため、一部の官僚、紳士などに与えた権利である。専制政権が弱体化した清朝末期になり、一連の言論解放運動が展開した。馮桂芬（一八〇九年-一八七四年、清末の政治家で、早くから洋務運動の展開を唱えた一人である）は、政府腐敗の根本的な原因は君民の間における交流不足にあると指摘し、「復陳詩」という民間の詩歌を君主に呈上することで君主に民意を伝達する方法をと提唱した[147]。維新派の王韜は言論自由を主旨にして一八七四年二月四日に香港で『循環日報』を創刊した。『循環日報』は最初の中国人により創刊した新聞紙である。梁啓超などの維新派の知識人は、前述した南学会を結社し、民衆を啓蒙するために演説なども行った。にもかかわらず、清朝末期の専制政権は衰弱したとはいえ、西太后の勢力は相変わらず見落としてはいけないものである。西太后は新聞紙における記事を「妖言」と厳しく打撃し、一八九八年八月二一日に「電寄張之洞、湖南省城新設南学会保衛局等各目、迹近植党、応即一並裁撤。会中所有学約、界約、劄説、答問等書、一律銷毀、以絶根株、著張之洞、迅即遵照辦理」[148]という上諭を下した。上述の史料で梁啓超自身が「惜行未之久而遂廃也」と書いている通り、三ヶ月も経っていないうちに「南学会」は西太后の打撃で、廃社を余儀なくされた。

それでは、梁啓超はなぜよりによって演説を強調したかというと、それは彼の国民に字を知る者がまだいるので、西洋文明を国民に伝達する一番効果的手段は疑いもなく演説であるという判断によるものであろう。「文明普及之法」で梁啓超は中国における自発的結社の難しさを痛感しながらも、「今日有志之士、仍当着力於是」と言っているとおりに、志のある国民に諦めずに努力していこうを呼びかけている。

二　異端説は自由を齎す

西洋文明の特色は諸説並立すること

前記した通り、「異端妄説」はバックル『イギリス文明史』における“a paradox or a heresy”に対応する訳語で、『論語』為政篇の「攻乎異端、斯害也已（異端を攻むるは斯れ害のみ）」に由来する語彙である。だが、諸異説の並列が自由を齎す点に関して、福沢はギゾーの『ヨーロッパ文明史』にヒントを受けている。『ヨーロッパ文明史』第二講の冒頭部分で、ギゾーは古代文明に帯びている単一性とヨーロッパの文明に帯びている多様性を対比し、ヨーロッパ文明の優位性を主張した。そのすぐ続く部分で、ギゾーは“While in other civilizations the exclusive domination, or at least the excessive preponderance of a single principle, of a single form, led to tyranny, in modern Europe the diversity of the elements of social order, the incapability of any one to exclude the rest, gave birth to the liberty which now prevails. …(中略)Thus, while everywhere else the predominance of one principle has produced tyranny, the variety of elements of European civilization, and the constant warfare in which they have been engaged, have given birth in Europe to that liberty which we prize so dearly.”（*Ibid.*,p.39）[149]と、ヨーロッパにおける要素の多様性が自由の気風を生じたと繰り返して論じた。異説並立、あるいは文明を構成する要素の多様性は自由を齎すのも『概略』全書を貫いている基本理念となっている。『概略』の第一章で中国と日本の文明を対比している時に福沢は「自由の気風はただ多事争論の間にありて存するものと知るべし（P 三七）」と書き、第六章で文明に要される多様性の視座で私徳の限界性を論じる時に「然るに文明次第に進めば人事も亦繁多に赴き、私徳の一器械を以て人間世界を支配すべきの理は万々あるべからず（P 一二四）」と書き、第八章で西洋文明の特色を紹介する時に「西洋の文明の他に異なる所は、人間の交際に於てその説一様ならず、諸説互に並立して互に和することなきの一事に在り（P 一九一）」と書き、そして西洋の各政体の間における政統の争いを紹介する時に「是即ち自主自由の生ずる由縁なり」と書いたりする時には、ギゾーの第二講を念頭に置いていたと思われる。資料編でわかるように、その中で特に第八章「西洋文明の由来」の一章は、ギゾーの議論を参照している具体的な展開である。第八章で福沢はまず『ヨーロッパ文明史』の第二講及び第三講をもとにして、西洋文明の発生期（羅馬滅亡の時）に既に自由独立の気風、教会権力の元素、民主為政の元素、立君の元素などが同時に存在して多様的にであったことを書き、そして第四講から第一四講までの内容をまとめて、フランス革命までヨーロッパにおける政権を巡る各主張が並立して互いに和することなく争ってきたことを紹介した。一言で言えば、西洋文明の特色は諸説並立することである。

「文明」をめぐって福沢の梁啓超への影響を議論する先行研究は盛んであるが、西洋の政体論を中心とする『概略』の第八章と梁啓超の関係に対する検討は滅多にない。本論と少しずれて、筆者はいくつかの箇所をあげて梁啓超が『概略』の第八章を読んでいた可能性がかなり高いと主張したいと思う。

（一）宗教と王権

宗教は野蛮の時代に人心を籠絡してその信仰をとり、紀元千二百年に最も強盛を極めたことを紹介するときに、人民に対する宗教と俗権の統治に関して、福沢は次の通りに書いている。

当時の事情を概して評すれば、人民は恰もその身を両断して精神と肉体との二部に分ち、肉体の運動は王侯俗権の制御を受け、精神の働は羅馬宗教の命令に従う者の如し、俗権は身体有形の世界を支配するものなり。宗教は精神無形の世界を支配するものなり[150]。

この文が参照しているのは、『ヨーロッパ文明史』第五講における次の文章である。 "To save herself she announced a principle, which had already been set up, though but very vaguely, under the empire ; the separation of spiritual and temporal power, an d their mutual in dependence."（*Ibid.,*p.122）明らかに、そのまま敷衍していることではなく、福沢の文章はギゾーの文章を理解している上での再創作である。"the separation of spiritual and temporal power (精神的権力と俗世的権力の分離)"という文を、福沢は「人民は恰もその身を両断して精神と肉体との二部に分ち」というメタファーで、より分かりやすくさせた。

梁啓超の文においても、同様な表現がある。前述した「論自由」において、梁は西洋歴史を「争宗教自由時代（宗教の自由を争う時代)」、「争政治自由時代（政治の自由を争う時代)」、「争民族自由時代（民族自由を争う時代)」という発展過程として捉えている。「争民族自由時代」の部分で、中世における宗教の状況について、梁は次のように紹介している。

及耶穌教興、羅馬帝国立、而宗教専制、政治専制乃大起。中世之始、蛮族猖披、文化蹂躪、不待言矣。及其末也、則羅馬皇帝与羅馬教皇、分司全欧人民之軀殻、霊魂両界、生息於肘下而不能自抜[151]。

見て分かるように、「則羅馬皇帝与羅馬教皇、分司全欧人民之軀殻、霊魂両界（ローマ皇帝とローマ教皇はそれぞれ全ヨーロッパの人民の身体と霊魂の世界をつかさどり)」という表現と、福沢の「人民は恰もその身を両断して精神と肉体との二部に分ち」とは、まるで一致しているように見える。この表現は梁啓超が他人の書籍を参照している可能性がないと思われる。なぜかというと、まず、当時の梁啓超はフランス語能力が全くなくて、英語の文章を十分に理解できる能力も持っていないので、梁はギゾーの原著と英訳本を読んでいる可能性がない。そして、『ヨーロッパ文明史』の日本語訳は、当時に日本には二種類あって、一つは一八七五年にフランス語原書を元にしている翻訳局により訳され、印書局により発行された『西洋開化史』（当書は『ヨーロッパ文明史』の訳本と明記していない）であって、もう一つは英訳本を基にし、一八七四−一八七七年に永峯秀樹によって訳され、奎章閣により発行された『欧羅巴文明史』である[152]。『西洋開化史』と『欧羅巴文明史』おける、前記したギゾーの原文と対応する訳文はそれぞれ次の通りになる。

寺門ニ一主張ノ説アリ曰ク世俗ノ権ト宗旨ノ権トハ別境涯ナルへく互ニ相越理ス可ラスト[153]

自己ノ安全ヲ保タンカ為メニ神権と人権トハ分離シテ相属従合併スル(ママ)ナキノ道ヲ公布宣伝シ[154]

ということで、梁啓超ローマの教会と王権の民衆に対する統治を、「分司全欧人民之軀殻、霊魂両界（それぞれ全ヨーロッパの人民の身体と霊魂の世界をつかさどり)」とまとめているのは、当時の日本語訳を参考していた訳でもな

い。なお、筆者が『ヨーロッパ文明史』の中国訳を検索したところ、最初の中国訳は一九一一年『学部官報』の第一五五期、一五六期、一六〇期に連載した『欧羅巴文明史』である。「論自由」は一九〇二年に作成したもので、梁啓超はそれを参考するわけがない。それが、福沢を参照したものであると思う。

（二）自治の要素

ギゾー『ヨーロッパ文明史』第七講「自由都市の勃興」を元にしてヨーロッパに民政の元素があると論じている部分で、紀元一千年頃のヨーロッパ自由都市（フリイ・シチ）の状況について福沢はこう纏めている。

紀元一千年の頃より欧羅巴の諸国に自由の市都を立るもの多く、その有名なるものは伊太里の「ミラン」「ロンバルヂ」、日耳曼にては「ハンセチック・リーギュ」とて、千二百年代の初より「リュベッキ」及び「ハンボルフ」等の市民相集て公会を結び、その勢力漸く盛にして一時は八十五邑の連合を為して王侯貴族も之を制すること能わず(155)

梁啓超の文章にも同様な議論が見られる。一九〇二年五月二二日から一九〇四年六月二八まで、梁啓超は『中国専制政治進化史論』を著して連載した。『中国専制政治進化史論』第二章「封建制度之漸革」の後に、梁は「中国封建之制与欧洲日本比較」という附論を添付し、封建制度は東西を問わずに共に存在していたもので、ヨーロッパにもあり、日本にもあり、中国にもあるが、ヨーロッパ、日本には封建制度が滅亡した代わりに民権が興起し、それと逆に中国には封建が滅亡したことに従って君権が強化されたと論じた。その中でヨーロッパにおける自治の要素に関して、梁啓超も「欧洲自希腊以来、即有市府之制、一市一村、民皆自治，及中世之末封建扈、南部意大利諸州、其民首自保衛、為独立市府、日耳曼諸州継起、逐至有八十市府聯盟之事(156)」と、福沢と同様にイタリアとゲルマンを始めとする自由都市の連盟を紹介した。

（三）宗教改革

『概略』の第二〇二頁から第二〇三頁まで、福沢は「ルーザ（現代日本では「ルター」と表記）」をはじめとする宗教改革を紹介し、新教と旧教の争論は「人民自由の気風を外に表したもの（P二〇三）」と論じている。この部分は基本的にギゾー『ヨーロッパ文明史』第一二講「宗教改革」をまとめているもので、福沢の独自の部分がほとんどない。一九〇四年四月八日に掲載した「論進取冒険精神」において、梁啓超もこの宗教改革を紹介した。

当時的教皇威力達於極点、各国君主俯伏肘、時則有一介僧侶、悍然掲九十六条檄文於大府、鳴旧教之罪悪、倡新説以号召天下。教皇率百数十王侯開法会拘而訊之、使更前説、而顧从容対簿、侃侃抗言、不屈不饒、卒能開信教自由之端緒、為人類進幸福者、則日耳曼之馬丁·路得(Matin Luther)其人也(157)

なお、前述で紹介した一九〇二年五月八日から連載した「論自由」に書かれている「則羅馬皇帝与羅馬教皇、分司全欧人民之軀殻、霊魂両界、生息於肘下而不能自抜」一文のすぐ後に、「及十四五世紀以来、馬丁·路得興、一抉旧教藩籬、思想自由之門開、而新天地始出現矣」(158)と、宗教改革を少し言及した。

内容的には全く一致しているわけではない

が、ギゾーは“its general, leading, and constant result was an immense progress in mental activity and freedom ; an immense step towards the emancipation of the human mind.” (Ibid.,p.259)と言い、福沢は「故にこの争論は人民自由の気風を外に表したるものにて、文明進歩の徴候と云うべし（P 二〇三)」と言い、梁啓超は「開信教自由之端緒、為人類進幸福」及び「思想自由之門開、而新天地始出現矣」と言ったことから、マルティン・ルターを中心とする宗教改革は思想的自由の誕生を意味している点について、三人が共通していることが分かる。

他方、注意しなければならないことは、キリスト教を紹介するときに福沢が使っている“church”、“clergy”の訳語としての「寺院」、「僧侶」である。キリスト教会が近代文明に与えた影響を論じる前に、ギゾーは“I say the Christian church, and not Christianity, between which a broad distinction is to be made. At the end of the fourth century, and the beginning of the fifth, Christianity was no longer a simple belief, it was an institution — it had formed itself into a corporate body. It had its government, a body of priests ; a settled ecclesiastical polity for the regulation of their different functions ; revenues ; in dependent means of influence. It had the rallying points suitable to a great society, in its provincial, national, and general councils, in which were wont to be debated in common the affairs of society. In a word, the Christian religion, at this epoch, was no longer merely a religion, it was a church.”（*Ibid.*,p.48-49)と、「キリスト教（religion)」と「キリスト教会（church)」をはっきり区別して、“It is the state of the church, then, rather than religion strictly understood,— rather than that pure and simple faith of the Gospel which all true believers must regard as its highest triumph, —that we must look at in the fifth century, in order to discover what influence Christianity had from this time upon modern civilization, and what are the elements it has introduced into it.（*Ibid.*,p.49-51)”と、五世紀においてキリスト教が近代文明に如何なる要素を導入したのかを探求するためには、宗教（religion）ではなく、教会（church）の状態で考察すべきであることを強調した点である。

福沢もギゾーのこの強調を十分に意識してからこそ、キリスト教の代わりに、“church”を「耶蘇の寺院」と訳し、“clergy”を「僧侶」に訳したであろう。しかし、「寺院」と「僧侶」などの言い方はあまりにも仏教的に見え、違和感が感じられる。梁啓超もおそらくこの違和感を感じたであろう。前述で抜き書きした「論進取冒険」おける宗教改革に関する章句の「当時的教皇威力達於極点、各国君主俯伏肘、時則有一介僧侶、悍然掲九十六条檄文於大府、鳴旧教之罪悪、倡新説以号召天下」において、梁啓超も「馬丁· 路得(Martin Luther)」を「一介僧侶」と称したにも関わらず、「僧侶」の後に梁は「天主教之教士不娶妻、故日本仮仏教「僧」字以名之、今从其号（天主教の聖職者は妻帯しない。従って、日本では仏教の「僧」の字を借用して名前をつけた。今其呼び方に従う）[(159)]」という案語をつけ、解釈したのである。案語をつけて日本の訳名の「僧侶」を使ったことは、宗教改革の内容及び宗教が自由を齎した点は梁が日本の著作を参照しているものであることを裏付けたと言えるであろう。

以上で、梁啓超は『概略』の第八章を読んでいた蓋然性が高いと思われる。

中国の思想は不自由である

多様性は西洋文明の特徴であることは以上で明白になった。福沢は「一国文明の進歩を謀るものは欧羅巴の文明を目的として議論の本位を定め、この本位に拠て事物の利害損得を談ぜざるべからず（P 二九）」と言い、梁啓超は「今所称識時務之俊傑、孰不曰泰西者、文明之国也。欲進吾国使与泰西各国相等、必先求進吾国之文明、使与泰西文明相等。此言誠当矣（vol 二・P 二一七）」と言って、福沢と梁啓超両者と西洋文明を目的とすると主張している。それでは、中日両国において「多様性」の存在空間はどうであろう。『概略』第二章「西洋文明を目的とする」で日中の文明を対比しているとき、中国の様態を次の通りにまとめている。

> 支那にて周の末世に、諸候各割拠の勢を成して人民皆周室あるを知らざること数百年、この時に当て天下大に乱ると雖ども、独裁専一の元素は頗る権力を失うて、人民の心に少しく余地を遺し自から自由の考を生じたることにや、支那の文明三千余年の間に、異説争論の喧しくして、黒白全く相反するものをも世に容るゝことを得たるは、特に周末を以て然りとす。＜老壮楊墨その他百家の説甚だ多し。＞孔孟の所謂異端是なり。この異端も孔孟より見ればこそ異端なれども，異端より論ずれば孔孟も亦異端たるを免かれず。今日に至ては遺書も乏しくして之を証するに由なしと雖ども、当時人心の活溌にして自由の気風ありしは推して知るべし。…（中略）且つ秦の始皇、天下を一統しても、専ら孔孟の教のみを悪みたるに非ず。孔孟にても楊墨にても都て百家の異説争論を禁ぜんがためなり。…（中略）。然り而して秦皇が特に当時の異説争論を悪て之を禁じたるは何ぞや。その衆口の喧しくして特に己が専制を害するを以てなり。専制を害するものとあれば他に非ず、この異説争論の間に生じたるものは必ず自由の元素たりしこと明に証すべし。…（中略）秦皇一度びこの多事争論の源を塞ぎ、その後は天下復た合して永く独裁の一政治に帰し、政府の家は屡交代すと雖ども、人間交際の趣は改ることなく、至尊の位と至強の力とを一に合して世間を支配し、その仕組に最も便利なるがために独り孔孟の教のみを世に伝えたることなり[160]。

概して言えば、中国に最も多様性に富んでいる時代、そして最も自由の風気のある時代は周末の百家争鳴の時代である。秦の始皇帝が専制制度を固めるために焚書坑儒して以来、自由の風気も従って束縛されてきた。その後に独裁政治を補佐するものとして、儒教だけが伝承してきた。故に、至尊の位と至強の力が一体化している中国において、自由は乏しい。

単一説は自由を妨害し、中国の思想は不自由である点について、梁も強く主張している。戊戌変法の一つの理論基礎として、梁の師の康有為は「保教説」、即ち孔子を「教主、聖人」として奉り、儒教を国教にするという議論を主張している。梁啓超も嘗て『変法通議（一八九六年八月九日−一八九九年一月二二日）』の「論学校六」（『時務報』第二三、二五冊、一九八七年四月一二日、五月二日）で「今之前識之士、憂天下者、則有三大事、曰保国、曰保種、曰保教（vol 一. P 七四）」と言い、「論支那宗教改革（『清議報』第一九、二〇冊、一八九九年六月二八日、七月八日）」を書いて師の「保教説」を支持して宣伝したが、来日した四年目の一九〇二年二月二二日に、保教の説が人民の自由的思想を束縛する原因で、梁は師の激怒を起こすことを惜しまずに保教説に反論を出し始めた。

> 文明之所以進、其原因不一端、而思想自由、其

総因也。…我中国学界之光明、人物之偉大、莫盛於戦国、蓋思想自由之明効也。自漢以来、号称行孔子教二千余年茲於此矣、百皆持所謂表章某某、罷黜某某者、以為一貫之精神、故正学異端有争、今学古学有争。言考拠争師法、言性理則争道統、各自以為孔教、而排斥他人以為非孔教、於是孔教之範囲益日縮日小。…孔子之所以為孔子、正以其思想之自由也。而自命為孔子徒者、乃反其精神而用之、此豈孔子之罪也？嗚呼、居今日諸学日新、思潮横溢之時代、而猶以保教為尊孔子、斯亦不可以已乎[161]！

福沢と同様に梁はここで文明の進歩において思想的自由は不可欠であると主張し、戦国時代の中国には思想が自由であったが、漢朝が儒教を正統にして以来、中国の思想的自由も束縛されてきたと論じている。その上、彼は、「孔子之所以為孔子、正以其思想之自由也（孔子が孔子となりえたのは、正に孔子の思想的な自由さがゆえである）」という非常に巧みな視座で、人の思想を束縛しがちの保教説は妥当ではないことを有力に唱えた。

これと呼応しているのは、同年の六月二〇日に掲載した「論進歩」における次の議論がある。「凡一国之進歩、必以学術思想為之母、而風俗、政治皆其子孫也。中国惟戦国時代、九流雑興、道術最広。自有史以来、黄族之名誉、未有盛於彼時者也。秦、漢而還、孔教統一。夫孔教之良、固也。雖然、必強一国人之思想使出於一途、其害於進化也莫大」[162]。この文において、梁啓超はさらに「夫孔教之良、固也。雖然、必強一国人之思想使出於一途、其害於進化也莫大（儒教が優れているものは言うまでもないが、国民の思想を一つの道に無理に押し込むことは最も進化を阻害すること）」と、単一性は文明の進歩を妨害することを明確に指摘している。

日本は中国より自由が生じやすい

中国と比べて、ある人は「支那は独裁政府と雖ども尚政府の変革あり、日本は一系万代の風なればその人民の心も自から固陋ならざるべからず（P 三八）」と言った[163]。これに対して、福沢は決してそうではないと主張している。彼によると、「我日本にて古は神政府の旨を以て一世を支配し、人民の心単一にして、至尊の位は至強の力に合するものとして之を信じて疑わざる者なれば、その心事の一方に偏すること固より支那人に異なるべからず。然るに中古武家の代に至り漸く交際の仕組を破て、至尊必ずしも至強ならず、至強必ずしも至尊ならざるの勢（P 三八）」」となった。独裁の一君を仰ぎ、至尊至強の考を一にしている中国と至尊至強が互いに区別しながら同時に存在したことのある日本と比べてみると、「支那人は思想に貧なる者にして日本人は之に富める者なり。支那人は無事にして日本人は多事なり（P 三八-三九）」。「自由の気風はただ多事争論の間にありて存在する（P 三七）」ので、中国より日本は自由が生じやすい。而して、「西洋の「文明を取る」に日本は支那よりも易しいというべし」。概して言えば、武家政治により日本の権力は至尊（王室＝天皇の権威）と至強（武家権力）に分け、至尊と至強の共存している間に自由の生じる空間があったということである。

ヨーロッパにおける要素の多様性が自由の気風を生じたというギゾーの学説を理論基礎として、福沢は日本社会において至尊と至強は互いに独立する存在であることを指摘し、その目的は中国人より日本人の思想の方が固陋であると主張する「ある人」に反論を出すことにあるのみならず、政祭一致を主張する「彼の皇学流（P 四〇）」に反論を出すことにもある。

仮に幕政七百年の間に王室をして将家の武力を得せしむるか、又は将家をして王室の位を得せしめ、至尊と至強と相合一して人民の身心を同時に犯したることあらば、迚も今の日本はあるべからず。或は今日に至て彼の皇学者流の説の如く、政祭一途に出るの趣意を以て世間を支配することあらば、後日の日本も亦なかるべし。今その然らざる者は之を我日本人民の幸福と云うべきなり[164]。

丸山の主張では、「彼の皇学者流」とは、直接に政治の最高の統治者が同時に神道の最高の祭祀者であるべきことを主張する平田国学を指している[165]。福沢から見ると、日本には二元素があるからこそ、方今の日本になれた。政祭一致の方針に従えば、日本はまた一元素になり、恐らく将来の日本の進歩も遂げにくいであろう。而して福沢は政祭一致の説が文明の進歩に向いていないと、皇学者の主張を否定した。

新しい国体論

皇学者の主張への否定は当時の「国体論」と深く関わっている。なぜからというと、幕末以来平田派国学の背後にあったのは、後期水戸学にも共通するより大きな思想的潮流としての尊王論であり、平田派国学と後期水戸学は後の国体論の基盤となっている[166]。最初に「国体」という語をもって日本国家を自己神聖化・自己尊厳化したのは、まさに後期水戸学を代表する会沢正志斎である。会沢は日本が皇祖神の正しい系譜を引く天皇の建立になる国家であり、その天皇との忠誠関係に立つ人民によってなると主張している。この国体観が「此れ我が国体の精華にして、教育の淵源また実にこれに存す」という『教育勅語』（一八九〇）を経て日本の正統的国家イデオロギーとして近代日本を基本的に支配するに至った[167]。

明治八年の段階に「国体論」がタブーになる兆しがあったが[168]、「国体論」に対して「世の議論家も口を閉じて又云わざる者多し（P 四〇）」。そこで、「国体を論ずるはこの章の趣意に非ざれども（P 四〇）」と言っているにも関わらず、文明化する道における「国体論」の膨張により齎した危機を予感した福沢は、「国体」、「政統」及び「血統」の三つの方面で、会沢が築いた皇国史観を中心とする「国体論」と正式に対決している。

（一） 国体（Nationality）

伝統的「国体論」と対決する以上、それと区別する新しい国体論を構築しないといけない。まず、「国体」という言葉に対して、福沢はそれに新たな定義を与えた。

体は合体の義なり、又体裁の義なり。物を集めて之を全うし他の物と区別すべき形を云うなり。故に国体とは一種族の人民相集めて憂楽を共にし、他国人に対して自他の別を作り、自から互に視ることと他国人を視るよりも厚くし、自から力を尽くすことと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下に居て自から支配し、他の政府の制御を受るを好まず、禍福共に自から担当して独立する者と云ふなり。西洋の語に、「ナショナリチ」を名るもの、是なり[169]。

「国体」に対する新定義は、ミル『代議政治論』第十六章「代議政治との関連における国民（nationality）について」の始めにおける“nationality”を説明する部分の“ A portion of mankind may be said to constitute a nationality if they are united among themselves by common sympathies which do

not exist between them and any others— which make them co-operate with each other more willingly than with other people, desire to be under the same government, and desire that it should be government by themselves, or a portion of themselves. exclusively."(*Ibid.,p.*120)を参照したと思われる。ミルの説明における" which make them co-operate with each other more willingly than with other people"の一文を、福沢は「自から互に視ることと他国人を視るよりも厚くし、自から力を尽くすことと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下に居て自から支配し、他の政府の制御を受るを好まず、禍福共に自から担当して独立する」と、他国に対する「自らの自他の別」を作って自国を重んじることをさらに強調している。

そして、この「国体」が成立する条件に関して、福沢は次の通りに述べている。

> 此国体の情の起る由縁を尋るに、人種の同じきに由る者あり、宗旨の同じきに由る者あり、或は言語に由り、或は地理に由り、其趣一様ならざれども、最も有力なる源因と名く可きものは、一種の人民、共に世態の沿革を経て懐古の情を同ふする者、即是なり。或は此諸件に拘はらずして、国体を全ふする者もなきに非ず。瑞西に国体堅固なれども、其国内の諸州は、各人種を異にし言語を異にし、宗旨を異にする者あるが如し。然りと雖ども、此諸件相同じければ、其人民に多少の親和なきを得ず。日耳曼の諸国の如きは、各独立の体を成すと雖ども、其言語文学を同ふし懐古の情を共にするが為に、今日に至るまでも、日耳曼は自から日耳曼全州の国体を保護して他国と相別つ所あり〔170〕。

福沢によると、まず「国体」の成立は道理や規則によるものではなく、「情」によるものである。この情の内実を言うと、それは人種、宗教、言語、地理、歴史の共有などの要素が含まれ、最も有力なのは歴史の共有であるという。「人種の同じきに由る者あり、宗旨の同じきに由る者あり、或は言語に由り、或は地理に由り、其趣一様ならざれども、最も有力なる源因と名く可きものは、一種の人民、共に世態の沿革を経て懐古の情を同ふする者、即是なり」の一文に対して、子安宣邦が「ルナンの国民論を思い起こせる」と評論している〔171〕。ここで中国の議論に関して修正を要する事柄がある。それは、子安宣邦の『福沢諭吉「文明論之概略」精読』の中国語版に、訳者は上述の福沢の文をルナンの国民論の内容として誤訳して、子安が福沢の国体論とルナンの国体論とは関連していると主張するような論調になってしまったことである〔172〕。けだし、人民における歴史の共有が国体の成立にとっての最も大きな理由という点に関して、福沢はルナンと共通している。しかし、ルナンが彼の国体論の発表したのは『概略』が出版した七年後の一八八二年にソルボンヌで行った "Qu'est-ce qu'une nation?"（国民とは何か?）という題名の講演であって、福沢の国体論とは関係ないと思う。福沢の「国体の情の起る由縁」の下敷きとなったのは、実は『代議政治論』にナショナリティーの定義の次にある、ナショナリティーの感情の原因とについてのミルの記述〔173〕であると思われる。

そして、国体は終始不変のものではない。時には合併し、時には分裂し、あるいは断絶する場合もなる。それでは、国体の断絶とは何か。福沢はこう言っている。

> 而してその絶ると絶えざるとは言語宗旨等の諸件の存亡を見て徴すべからず。言語宗旨は存すと雖ども、その人民政治の権を失うて他国人

の制御を受るときは、則ち之を名て国体を断絶したるものと云う[174]。

国体は人種、宗教、言語、地理、歴史などの共有により成立するが、それらの要素の滅亡によって断絶するのではない。国体の存亡に関わる肝心は「政権」というものである。換言すると、方今の国体論者の注目している政権が皇室にあるか否かの問題ではなく、当時の国際関係に自国の政権が自国にあるか否かの問題こそ、国体を論ずる時に考えるべきものであると福沢が言いたいであろう。

（二） 政統（Political Legitimacy）

「国体（Nationality」の次に、福沢は「政統（Political Legitimacy)」を詳しく検討した。「政統（Political legitimacy)」の定義について、福沢は下記の通りに説明した。

第二　国に「ポリチカル・レジチメーション」を云ふことあり。「ポリチカル」とは政の義なり。「レジチメーション」とは正統又は本筋の義なり。今仮に之を政統と訳す。即ちその国に行はれて普く人民の許す政治の本筋と云うことなり。世界中の国柄と時代とに従て政統は一様なるべからず。或は立君の説を以て政統とするものあり、或は封建割拠の説を以て政統と為す者あり、或は民庶会議を以て是とし、或は寺院、政を為すを以て本筋と為すものあり[175]。

「ポリチカル・レジチメーション」[176]とは、即ち政治（Political）の正統性（legitimacy)、福沢はそれを「政統」[177]という略称で訳している。「政統（Political legitimacy)」という概念は実にギゾーの『ヨーロッパ文明史』第三講における“ first, the principle, the idea of **political legitimacy**; an idea which has played a considerable part in the progress of European civilization…（中略) No what do these various elements of our civilization,—what do theocracy, monarchy, aristocracy and democracy aim at, when they endeavor to make out that it alone was the first which held possession of European society? ”(*Ibid.*,p.63) を援用している、「立君」、「封建割拠」、「民主議会」および「寺院、政を為す（第三八頁における「神政府」も同じ)」はそれぞれ“ monarchy”、 “ democracy”、“feudalism”（第四講）と“theocracy”と対応している。前述している通り、西洋文明の特色は諸説並立することである。而して、西洋の文明化する過程は即ち並列する各説が自分の正統性を互いに争っている過程と言えよう。

福沢がわざと「国体（Nationality」と「政統（Political legitimacy)」を分けてそれぞれ説明したのは、「政統の変革は国体の存亡に関係するものに非ず。政治の風は何様に変化し幾度の変化を経るも、自国の人民にて政を施すの間は国体に損することなし」[178]という、政統の変換は国体の存亡に関係ないことを主張したいのである。その例として、福沢はオランダの政治変革をあげた。

往古合衆政治たりし荷蘭は今日立君の政を奉じ、近くは仏蘭西の如き百年の間に政治の趣を改ること十余度に及びたれども、その国体は依然として旧に異ならず[179]。

つまり、政権が自国の手に握られている限り、政体が変革しても国体は断絶しない。逆に言うと、必要とされるなら政体を変革しても国体を保つべきであると、福沢はここで提示していると思われる。

（三） 血統（Lineage）

伝統的「国体論」と対決することに直面する問題は、伝統的「国体論」の中核となっている皇統の連綿である。バックルの“ The only question was to the details of so illustrious a lineage.” (*Ibid.*, I., p.224)における“ lineage”に示唆を受けただろうが、福沢は皇統の連綿を「血統」という言葉で解釈している。

> 第三　血統とは西洋の語にて「ライン」と云う。国君の父子相伝えて血筋の絶えざることなり[180]。

日本の皇統は開闢する以来連綿してきて、国体も改まったことがないのは確かに「珍らしい（P 四六)」ことである。しかし問題なのは、それがゆえに、「世間一般の通論に於て専ら血統の一方に注意し、国体と血統とを混同（P 四六)」することである。国体と血統とを決して同一視してはいけないこと説明するために、福沢は次のメタファーを書き上げた。

> 之を人身に譬えば、国体は猶身体の如く皇統は猶眼の如し。眼の光を見ればその身体の死せざるを徴すべしと雖ども、一身の健康を保たんとするには眼のみに注意して全体の生力を顧みざるの理なし。全体の生力に衰弱する所あればその眼も亦自から光を失わざるを得ず。或は甚しきに至ては全体は既に死して生力の痕跡なきも、唯眼の開くあるを見て之を生体と誤認るの恐なきに非ず[181]。

人で例えば、国体は人の「体」であって血統は人の目である。「目」は確かに重要であるが、「体」が死んでしまったら目も従ってなくなる。「目」だけを重んじてそれを「体」を同一化し、「目」が開くことだけで人が生きていること判断する伝統的国体論者への強烈的な批判とも言えよう。この批判の裏に潜んでいるのは、日々膨大化する列強に野心に向かって自国の存亡への憂慮である。上述するメタファーのすぐ次で、福沢は英人の例を挙げた。彼が言う、「英人が東洋諸国を御するに、体を殺して眼を存するの例は少なからず（P 四七)」。この例に対して、丸山は「この際にうっかりするとイギリスによるインド支配の例のように、日本の皇室を存置しておいて、イギリスあるいは他の列強による植民地支配が行われるかもしれないと言う切実な危機意識がある」と、見事に解読している。

こうして、福沢は「国体（Nationality」、「政統（Political legitimacy)」および「血統（Lineage)」の三つの方面で伝統的な「国体論」を解体し、国際環境における自国の主権、換言すると、自国の独立を中心とする新たしい国体論と構築した。そして、自国の独立というのは『概略』を貫いた中心テーマで、文明化する方向・目的でもある。

梁啓超が語っている民族主義（Nationalism）

福沢ではなく、ブルンチュリの『国家論』に影響を受け、梁啓超の「民族主義（Nationalism)」に対する解釈は福沢の「国体（nationality）の情の起る由縁」の内容と非常に似ていることを、ここで少し提起したいと思う。小野寺史郎の研究によると、梁が「民族主義」を最初に言及したのは、一九〇一年一〇月一二日、二二日に連載した「国家思想変遷異同論」における、「民族主義者、世界最光明正大之主義也。不使他族侵我之自由、我亦毋侵他族之自由[182]」という議論である[183]。当該文章において、梁啓超は西洋を民族主義から

民族帝国主義への展開として捉え、アジアを帝国主義から民族主義への展開として捉え、「知他人以帝国主義来侵之可畏、而速養成我固有之民族主義以抵制之。斯今日我国民所当汲汲者也[184]」と、アジアは民族主義で西洋の民族帝国主義を対抗すべきであると主張している。それと一貫して、四ヶ月後の『新民叢報』第一号（一九〇二年二月八日）に掲載した「新民説」の第二節「論新民為今日中国第一急務」で梁啓超は新たな国際環境における「民族主義」の必要性を説いていた。彼によると、今日の急務である「新民」に関して、その立論の根拠は「内治（内政）」と「外交」の二つある。「内治（内政）」の面からいうと、国民の智徳の進歩により「内治（内政）」の能力を養成することが肝心で、「外交」の面からいうと、民族主義（Nationalism）の養成が肝心であるというのである[185]。ここで、梁啓超は「民族主義」を英語“Nationalism”の訳語としてあげて、「民族主義（Nationalism）」にさらなる詳しい解釈を加えた。

> 欧州所以発達、世界所以進歩、皆由民族主義（nationalism）所磅礴衝撃而成。民族主義者何？各地同種族、同言語、同宗教、同習俗之人、相視如同胞、務独立自治、組織完備之政府、以謀公益而御他族是也[186]。

梁啓超によると、ヨーロッパの発達および政界が進歩する原因は全部民族主義（nationalism）にある。民族主義（nationalism）は即ち各地の同じ種族、同じ言語、同じ宗教、同じ習俗の人が互いに同胞とみなし、独立自治に努め、完備した政府を組織して公益を図り、他民族を防ぐのである。梁啓超が民族主義（nationalism）を大力に提唱している時期は、清政府と距離を置き、対立する政治団体の革命派の主張に一番近い時期とも言える。なぜかというと、民族主義（nationalism）の定義における「同じ種族」というのは、まさに革命派が主張する排満主義の基盤の一つである。「論新民為今日中国第一急務」が刊行した二ヶ月後の四月梁啓超から師の康有為に発送した手紙にも梁啓超の革命思想が窺えられる。

> 今日民族主義最発達之時代、非有此精神、決不能立国、弟子暫焦舌禿筆以倡之、決不能棄去者也。而所以喚起民族精神者、勢不得不攻満洲[187]。

この手紙で梁啓超は民族主義がなければ立国できないと主張し、民族精神を喚起するために満州政府を倒さないといけないと、師に自分の革命主張を明確に訴えている。さらに、梁は「日本以討幕為最適宜之主義、中国以討満最適宜之主義[188]」と、日本明治維新の討幕活動から中国を一新することにおける討満の正当性を主張した。

他方、「各地同種族、同言語、同宗教、同習俗之人、相視如同胞、務独立自治、組織完備之政府、以謀公益而御他族是也」という民族主義に対する解釈は、ブルンチュリが『国家論』第二巻における国民と民族の区別を論じたところから由来したものである。梁啓超がブルンチュリの学説を完全に受け入れるようなった転機は、一九〇三五月の「政治大家伯倫知理之学説」の掲載とされているが、彼は早くも『清議報』時代からブルンチュリの学説を摂取しはじめたのである。『清議報』の第十一冊、第十五冊-第十九冊、第二十三冊、第二十五冊-三十一冊の「政治学譚」コラムに、梁啓超はブルンチュリの『国家論』を部分的に掲載し、彼当時の政治的立場と関わり、第二巻の内容は省略された。第二巻の省略問題については、終章の「今後の展望」で議論するが、「論新民為今日中国第一急務」における「各地同種族、同言語、同宗教、同習俗之人、相視如同胞、務独立自

治、組織完備之政府、以謀公益而御他族是也」という民族主義に対する定義は、梁啓超がブルンチュリの『国家論』第二巻を読んだ証拠であると言えよう。

梁啓超が「民族主義(nationalism)」を主張するも、福沢の「国体（nationality)」を主張することも、列強に植民地にされる危機感によるものであり、その主張の目的は、ほかではなく、自国の独立である。

三　異論の共存する空間がない結果

西洋文明の特色は諸説が並立することである。それに対して、中国と日本両国には立君とか、貴族とか、宗教とかなど、多様な要素が存在したことがあったが、並立することができなかった。福沢は日本の状況を「之を譬えば金銀銅鉄の諸品はあれども、之を鎔解して一塊と為すこと能わざるが如し（P 二〇七)」と例えている。そして、『概略』の第九章で福沢は異論説の共存する空間がないことが何の結果をもたらすかという問題に対して、詳しく回答した。まとめていえば、異論説の共存する空間がないと、下記の問題が生じる。

権力の偏重が生じる

（一）日本における権利の偏重

福沢によれば、あらゆる人間関係において、智力にしても、腕力にしても、あるいは権力にしても、力というものがあれば、必ずその制限があるべきである。なぜかというと、「都て人類の有する権力は決して純精なるを得べからず。必ずその中に天然の悪弊を胚胎して、或は卑怯なるがために事を誤り、或は過激なるがために物を害する（P 二〇八)」のである。一方、『ヨーロッパ文明史』の第一四講には“all power, whether intellectual or temporal, whether belonging to governments or people, to philosophers or ministers, in whatever cause may be exercised—that all human power, say, bears within itself natural vice, a principle of feebleness and abuse, which renders necessary that it should be limited.”(*Ibid.*,p.305)と、人間のあらゆる力には悪の可能性が孕まれ、制限されるべきであるという議論がある。力における潜在悪について福沢はギゾーのこの議論を援用していると思われる。制限があってこそあらゆる力がはじめて「彼我平均の間に存する（P 二〇八)」することができ、並立することができる。残念なことに、日本にはこういう制限がなかった。「日本にて権力の偏重なるは、洽ねくその人間交際の中に浸潤して、至らざる所なし（P 二〇八)」。特に政府で、官吏の地位階級に従って、権利の偏重は最も甚だしい。

> 政府の吏人が平民に対して威を振う趣を見ればこそ権あるに似たれども、この吏人が政府中に在て上級の者に対するときは、その抑圧を受ること平民が吏人に対するよりも尚甚しきものあり。譬えば地方の下役等が村の名主共を呼出して事を談ずるときはその傲慢厭うべきが如くなれども、この下役が長官に接する有様を見れば亦愍笑に堪えたり。名主が下役に逢うて無理に叱らるゝ模様は気の毒なれども村に帰て小前の者を無理に叱る有様を見れば亦悪むべし。甲は乙に圧せられ乙は丙に制せられ、強圧抑制の循環、窮極あることなし。亦奇観と云うべし。(189)

最上層から最端末、日本の官僚の間に存在すること権力の偏重の循環だけである。抑圧を受ける人は同時に抑圧を施す人でもあるほど、権力の偏重が日本社会に浸透している。

（二）中国における奴性（奴隷根性）

一九〇一年四月二九日から七月六日までの間に連載した「中国積弱遡源論」に、梁啓超は史的な視座で中国が薄弱である原因を詳しく分析した。彼によれば、その原因の一つは「奴性（奴隷根性）」である。

数千年民賊之以奴隷視吾民、夫既言之矣。雖然、彼之以奴隷視吾民、猶可言也、吾民之以奴隷自居、不可言也。孟子曰「人必自侮、然後人侮之。故使我誠不甘為奴隷、則必無能奴隷我者。嗟乎！吾不解吾国民之秉奴隷性者何其多也〔190〕。

保皇派の主導者である梁啓超はかえって執権者を「民賊」と呼ぶことを無視してはいけない。この呼び方から、前述もしたこの時期の梁啓超の保皇派の主張と一旦距離をおき、矛先を清政府に転じて革命する決心が窺える。だが、上記の史料は主に政府を批判する文ではない。梁によれば、統治者が民主を奴隷とみなすことはまだ理解できるが、民衆自ら自分自身を奴隷として扱うことが如何にしても納得できない。しかし残念なことに、官吏から庶民まで、中国では奴隷根性があらゆるところで浸透している。

州県之視百姓、則奴隷也、及其対道府以上、則自居於奴隷也。監司道府之視州県、則奴隷也、及其対督撫、則自居於奴隷也。督撫視司道以下、皆奴隷也、及其対君後、則自居於奴隷也、其甚者乃至対樞垣閣臣、或対至穢至賤宦寺宮妾、而亦往往自居奴隷也。若是乎、挙国之大、竟無一人不被人視為奴隷者、亦無一人不自居奴隷者、而奴隷視人之人亦即為自居奴隷之人、豈不異哉？豈不痛哉？蓋其自居奴隷時所受之恥等苦孽、還以取償於彼所奴隷視之人、故雖日日為奴、不覚其苦、反覚其楽。不覚其辱、反覚其栄焉。…（中略）西国之民、無一人能凌人者、亦無一人被凌於人者。中国則不然,非淩人之人、即被淩於人之人、而被淩於人之人、旋即可以為淩人之人。咄咄怪事、吾無以名之、名之日奴性而已〔191〕。

中国人は人を凌ぐ者でなければ人に凌がれる者である。しかも、民衆を奴隷として扱う州県の官吏が、道府以上の官吏の前で自分を奴隷として扱うことのように、人に凌がれる者は一瞬で人を凌ぐ者になるのである。これに対して、梁は「なんという怪しいことだ（咄咄怪事）」と嘆いた。

福沢は西洋文明と照らし合わせながら日本における権力の偏重を説き、梁啓超は中国が薄弱である原因の一つとして中国人の奴隷根性を説いている。議論の中心となっている対象が異なっているとはいえ、二人とも自国が西洋に劣る原因を探るのを目的にし、そして二人とも反面の例として、自分より上の人から受け取った抑圧をまた自分より下の人に施すという官吏の間に存在する現象を取り上げたことが興味深い。

国家は一家の私産となる

（一）国力は執権者に偏す（福沢）

古往今来、日本社会を構成するものは少なくないが、その全てが結局で統治者と非統治者の二つに纏めることができ、「治者は上なり主なり又内なり、被治者は下なり客なり又外なり。上下主客内外の別、判然として見るべし（P 二一三）」。また、統治者は必ず実力者でなければならなくて、その中で、皇室がそのほかの実力者の上に君臨し、最も力を集めていて権力のある者である。権力だけどころか、「日本国中の田地も人民の身体も皆政府の私有品と云う義なり（P 二一四）」と言うべきほど、全国の土地から民衆の身体まで、皇室

の私有ではなかったものはない。そこで、福沢は仁徳天皇（仁徳天皇元年一月三日 - 同八七年一月一六日）の話を提起した。

> 仁徳天皇民家に炊煙の起るを見て朕既に富めりと云いしも、必竟愛人の本心より出て、民の富むは猶我富むが如しとの趣意にて、如何にも虚心平気なる仁君と称すべしと雖ども、天下を一家の如く視做して之を私有するの気象は窺い見るべし〔192〕。

「百姓富めるは、朕が富めるなり」という仁徳天皇の話は、結局人民を愛する気持ちによるものである。とはいえ、たとえ仁徳天皇という仁君であっても、国家を自分の家と見做し、国家のものを自分の私有物と見做したことを免れなかったと、福沢はこう解読している。

そして、日本における伝統的な「国家」の意味について、福沢は次の通りに解釈している。

> 古来の因襲に国家と云う文字あり。この家の字は人民の家を指すに非ず、執権者の家族又は家名と云う義ならん。故に国は即ち家なり、家は即ち国なり。甚しきは政府を富ますを以て御国益などゝ唱るに至れり。斯の如きは則ち国は家の為に滅せられたる姿なり〔193〕。

実に、「国家」というのは古漢語で、日本の訓読では、「ミカド」と読む〔194〕。つまり、「国家」と書いていてその意味は「帝」であり、現在の「国家」とは別のものである。ヨーロッパにおいては宗教があり、君主があり、貴族があり、自治都市もあり、それぞれの政治権力の多元的並立が、やがて「人民と政府との二に帰し（P 二〇三）」、最後は「ネーション」を基盤にして国家構造を形成した。しかしこれと対して、日本においては各権力の多元的並立ができなく、権利の偏重が古来より貫いてきた。そのうえで、日本における伝統的な「国家」の意味は「家」という意味に傾き、しかも人民の家ではなくミカド（執権者）の家である。結局のところで、日本には「統治者」と「被統治者」の区別だけあって、国家は執権者の家財であり、西洋のような国民を含めている国民国家になれなくて、人民も西洋人のような自主的な人民ではなかったと、福沢は主張した。

（二）国家とは一家の私財である（梁啓超）

日本だけではなく、中国においても、国家とは一家の私財とされてきた。一八九九年一〇月一五日掲載の「論近世国民競争之大勢及中国之前途」の冒頭部分で、「国家」は「国民」の対照的概念として紹介されている。

> 中国人不知有国民也、数千年以来通行之語只有以国、家、二字併称者、不聞有以国、民二字併称者。国家者何？国民者何？国家者、以国為一家之私産之称也。…（中略）国民者、以国為人民之共産之称也〔195〕。

数千年以来、中国において「国」は常に「家」と並立して認識されてきて、「民」と並立して議論されたことはなかった。ゆえに、中国人は「国家」というのが知り、「国民」というのが知らなかった。しかし、方今の世界における競争というのは、国民の競争である。方今の世界秩序に必要とされている「国民」という言葉には、国は民衆が共有する公共財産という意味が含まれているが、伝統的な意味で「国家」は、国を一家の私産としている言葉であるという。

他方、前述のように、一九〇一年四月二九日から連載し始めた「中国積弱遡源論」において、中国が薄弱である原因の一つは国民の奴隷根性

であると梁啓超が言った。それでは「当局者遂無罪乎（執権者には責任ないでしょうか)」。梁啓超は「悪、是何言歟！是何言歟（なんということを言っているのか)」という反問の形でそれを否定した。

縦成今日之官吏者、則今日之国民是也。造成今日之国民者、則昔日之政術是也。数千年民賊既以国家為彼一姓之私産、於是凡百経営、凡百措置、皆為保護已之私産而議、此実中国数千年来政術之総根源也〔196〕！

梁によると、数千年来執権者は国を自分の家の私産とし、行ったあらゆる措置は全てその私産を保護するための措置である。今日の国民における奴隷根性を養成したのは執権者の政術であり、政術の根源は、正に執権者の国家を私有と見做していることであると、梁啓超はここで批判したのである。

国民は国事に関心せず

（一）国民は国事に関心せず（福沢）

権力が統治者に偏り、統治者と被統治者の間には「高大なる隔壁を作てその通路を絶つが如し（P 二一九)」である。また、伝統的な意味で国家とは執権者の家財であり、したがって「治乱興廃、文明の進退、悉皆治者の知る所にして」、被統治者としての民衆はそれに関心を寄せずにして、「恬として路傍の事を見聞するが如し（P 二一九)」である。その有様は次の例を見れば分かる。

両家の武士、兵端を開くときは、人民之を傍観して、敵にても味方にても唯強きものを恐るゝのみ。故に戦争の際、双方の旗色次第にて、昨日味方の輜重を運送せし者も今日は敵の兵糧を担うべし。勝敗決して戦罷むときは、人民は唯騒動の鎮まりて地頭の交代するを見るのみ、その勝利を栄とするに非ず、又その敗北を辱とするに非ず〔197〕。

一言でいうと、昨日の味方が今日の敵で、戦争時において日本の民衆はただ強者を恐れ、目下の利益が原因で地頭の交代のみに関心を寄せていた。元々両国の戦争において、全国の人民は心を一つにして、「仮令い躬から武器を携て戦場に赴かざるも、我国の勝利を願い敵国の不幸を祈り、事々物々些末のことに至るまでも敵味方の趣意を忘れざる（P 二一九)」べきである。これこそ「報国心（P 二一九）〔198〕」というものである。しかし、日本の状況はそうではない。古来より日本の戦争は武士と武士の間の戦争であり、支配者同士の家の間の戦争だけであって、「報国心」どころか、民衆はそれと全く関係ないように見え、傍観しているばかりである。もし現在他国との戦争があって、たとえ出陣しなくて戦争に関心を寄せればその人を戦者と名付けても、「此戦者の数と彼の所謂見物人の数とを比較して何れか多かるべきや，預め之を計てその多少を知るべし（P 二二〇)」と、福沢は嘆いた。ゆえに、福沢は日本の国民が国事に関心しないことを、「日本には政府ありて国民（ネーション）なし（P 二二〇-二二一)」とまとめた。

（二）国民に国事を自分の事と見做す者ない（梁啓超）

前述の通り、「論近世国民競争之大勢及中国之前途」において、梁啓超は「国民」の対照的な意味として伝統的な「国家」観念を紹介した。国を一家の私産とされていることが何を齎したかと

いうと、つぎの通りになる。

今我中国国土云者、一家之私産也。国際（即交涉事件）云者、一家之私事也。国難云者、一家之私禍也。国恥云者、一家之私辱也。民不知有国、国不知有民、以之与前此国家競爭之世界相遇、或猶可以図存。今也在国民競争最烈之時、其将何以堪之？其将来何以堪之〔199〕？

国土というのは一家の私産であるゆえ、外交もその家だけの私事となり、国難もその家だけの災いとなり、国恥もその家だけの恥となるほど、国民は国事に無関心であった。「民不知有国、国不知有民（民衆は国家というのを知らずして、国家も国民というのを知らない）」という国家と国民の状態は、日本と同じくして、「高大なる隔壁を作てその通路を絶つが如し（P 二一九）」と言うべきであろう〔200〕。こういう状況を改善するため、梁啓超は「以一国之民治一国之事、定一国之法、謀一国之利、捍一国之患」という対策を取り上げ、よって「其民不可得而侮、其国不可得而亡〔201〕」という目的が達するという。国民を以て国事を治め、国法を定め、国家の利益を謀り、国家の安全を保護すると、梁啓超はここで国民の国事参与を強く主張した。

他方、一九〇三年三月一二日に、梁啓超は「論中国国民之」という文を掲載し、中国の国民は「愛国心之薄弱（愛国心が薄弱である）」、「独立性之柔脆（独立心が弱い）」、「公共心之缺乏（公共心に乏しい）」、そして「自治力之欠闕（自治力がない）」と、中国国民の状態を指摘していた。その中の「独立性之柔脆（独立心が弱い）」の例は下記の通りである。

我国民不自樹立、柔媚無骨、惟奉一庇人宇下之主義、暴君汚吏之圧制也服从之。他族異種之羈軛也亦服从之。但得一人之母我、則不惜為之子、但得一人之主我、則不惮為之奴。昨日抗為讐敵、而今日君父矣、今日鄙為夷狄，而明日神圣矣〔202〕。

暴君汚吏でもいい、他国の人でもいい、庇護してくれるならすぐ服従する。「昨日抗為讐敵、而今日君父矣（昨日に讐敵として対抗した相手は、今日の君主となる）」という梁啓超が描いた独立心のない変わりやすい中国の国民像と、「昨日味方の輜重を運送せし者も今日は敵の兵糧を担うべし（P 二二〇）」という福沢が描いた強者だけを恐れて変わりやすい日本の国民像と、偶然ながらも一致している。

変革しても新しい体制を齎せない

（一）政府は新旧交代すれども国勢は変ずることない（福沢）

日本は武家政権の存在で権力が至尊（王室＝天皇の権威）と至強（武家権力）に分け、至尊と至強の共存している間に自由の生じる空間があったが、それでは、武家の政権交代に従って日本の文明は進めたのか。それについて、福沢は「或る西人の著書に、亜細亜洲の諸国にも変革騒乱あるは欧羅巴に異ならずと雖ども、その変乱のために国の文明を進めたることなしとの説あり〔203〕」と、「或る西人」の言葉を引用して答えを取り上げた。しかし、「ある西人」は誰かというと、福沢は明言していない。『概略』に影響を与えた二人の思想家――バックルとギゾー――二人の事とも言っている可能性があると思われる。

なぜかというと、まずギゾー『ヨーロッパ文明史』第七講「自由都市の勃興」に、“Modern Europe, indeed, is born of this struggle between the different classes of society. I have already

shown that in other places this struggle has been productive of very different consequences ; in Asia, for example, one particular class has completely triumphed, and the system of castes has succeeded to that of classes, and society has there fallen into a state of immobility."（*Ibid.*,p.164）と、近代ヨーロッパは階級闘争から生まれたものが、アジアではインド「カースト」のように、ある特定の階級が完全に勝利をおさめてしまって、社会は不動の状態に陥ってしまったと論じている文章がある。松沢によれば、この箇所に、福沢からの「カラッスノ争　亜細亜ニナシ」との書き込みがある[204]。

他方、バックルは『英国文明史』第一巻第二章「物理的諸法則が社会組織と個人の性格に及ぼす影響」に、"There have been in abundance, wars of kings, and wars of dynasties. There have been revolutions in the government, revolutions in the palace, revolutions on the throne； but no revolutions among the people, no of that hard lot which nature, rather than man, assigned to them.(*Ibid.*,p.58)"と、インドに民衆からの革命はないという議論がある。なお、同じ頁の脚注に"An intelligent observer（ある智者）"の言葉として、"it is also remarkable how little the people of Asiatic countries have to do in the revolutions of their governments. They are never guided by any great and common impulse of feeling, and take no part in events the most interesting and important to their country and their own prosperity"と、アジア人が国家の繁栄の革命に参加しないという議論がある。伊藤によると、この頁には福沢からの赤の付箋が添付されている[205]。

なお、『英国文明史』第二巻第一章「五世紀から一九世紀中葉にいたるスペインの知性の歴史」においてバックルは"At the same time, insurrection are generally wrong; revolutions are always right. An insurrection is too often the mad and passionate effort of ignorant persons, who are inpatient under some intermediate injury, and never stop to investigate its remote who and general causes. But a revolution, when it is the work of the nation itself, is a splendid and imposing spectacle, because of the moral quality of indignation produced by the presence of evil, it adds the intellectual qualities of foresight and combination; and, uniting in the same act some of the highest properties of our nature, it achieves a double purpose, not only punishing the oppressor, but also relieving the oppressed."(*Ibid.II,*p.58) と、暴動（insurrection）と革命（revolution）を詳しく区別し、そのつぎでスペインには暴動（insurrection）があって革命（revolution）がなかったと論じた。この頁にも「騒動ハ無学且短期ニシテ決シテ一般ノ原因ヲ吟味シ能ハサルモノ、狂人ラシキ挙動ナリ…」という長い書き込みが添付していること[206]から、「変革騒乱あるは欧羅巴に異ならずと雖ども、その変乱のために国の文明を進めたることなし（P 三五〇）」という西人の話は、バックルの暴動（insurrection）と革命（revolution）の区別にも関わると思れる。

そして、「西人の著作」に示唆を受け、「欧羅巴の各国にてはその国勢の変ずるに従て政府も亦その趣を変ぜざるべからず（P 二一八）」と照らし合わせて、福沢は自国の変革に対して更に考察を展開した。

> 王代の末に藤原、権を専にし、或は上皇、政を聴くことあるも、唯王室内の事にて固より世の形勢に関係あるべからず。平家亡びて源起り、新に鎌倉に政府を開くも、北条が陪臣にて国命

を執るも、足利が南朝に敵して賊と称せらるゝも、織田も豊臣も徳川も各日本国中を押領して之を制したれども、そのこれを制するに唯巧拙あるのみ。天下の形勢は依然として旧に異ならず。故に北条足利にて悦びしことは徳川も之を喜び、甲の憂いしことは乙も之を憂い、その喜憂に処するの法も甲乙に於て毫も異なることなし(207)。

福沢から見ると、藤原専権から徳川政権まで、皇室執政から武家政権まで、日本は何回も変革したように見えるが、究極に言えば変わったのは、執権する人だけである。執権者の喜びと憂いは変わったことなくて、天下の形勢も変わったことがない。日本における人と人の関係は、依然として「統治者」と「被統治者」の別だけである。新井白石の説では、「天下の大勢九変して武家の代と為り、武家の世又五変して徳川の代に及ぶ（P 二一六-二一七)」と言っている。これに対して、福沢は「建国二千五百有余年の間、国の政府たるものは同一様の仕事を繰返し、その状恰も一版の本を再々復読するが如く、同じ外題の芝居を幾度も催うすが如し。新井が天下の大勢九変又五変と云いしは、即ちこの芝居を九度び催うし又五度び催うしたることのみ（二一八-二一九)」言い、「日本国の歴史はなくして、日本政府の歴史のみある（P 二一六)」と批判した。

自国だけではなく、福沢は同じアジアに属する隣国の中国の変革をも取り上げて議論した。

昔支那にて楚の項羽が秦の始皇の行列を見て、彼れ取て代るべしと云い、漢の高祖は之を見て大丈夫当に斯の如くなるべしと云いたることあり。今この二人の心中を察するに、自分の地位を守らんがために秦の暴政を忿るに非ず、実はその暴政を好機会と為して己が野心を逞うし、秦皇の位に代て秦の事を行わんと欲するに過ぎず。或はその暴虐秦の如くならざるも、少しく事を巧にして人望を買うのみ。その擅権を以て下民を御するの一事に至ては、秦皇も漢祖も区別あることなし(208)。

項羽と劉邦（漢高祖）のエピソードは『史記』の項羽本紀と高祖本紀に由来したものである(209)。項羽と劉邦は秦の暴政に憎んでいで、二人ともに始皇帝が死んだ後に革命を起こって秦を滅ぼした人物である。これは古くから英雄豪傑の話として民衆に知られている。しかしこの話を、福沢はそれが「その暴政を好機会と為して己が野心を逞うし、秦皇の位に代て秦の事を行わんと欲する」という「暴を以て暴に易えんとする（P 二二三)」行動であると解読している。結局のところ、漢高祖も次の始皇帝にすぎない。

（二）中国の革命は野心家の手段に過ぎない（梁啓超）

梁啓超も自国の革命がただ暴力の循環であることに気づいた。本節で何度も出てきた「論近世国民競争之大勢及中国之前途」に、国家とは一家の私産であることを論じたうえで、梁はさらに中国における変革の実質を「一家失勢、他家代之、以暴制暴、無有已時、是之謂国家（一家族がその勢力を失えば他家族がすぐにその位に代わり、暴を以て暴に易えんとし、止まることない、それは即ち国家である）(210)」とまとめている。それにとどまらず、一九〇四年二月一四日に掲載した「中国歴史上革命之研究」において、梁啓超は西洋の革命と照らし合わせて、中国の革命の性質を主として七箇条にまとめた(211)。その第二箇条は「有野心的革命、而無自衛的革命」である。例として、梁啓超も項羽と劉邦のエピソードをあげた。

革命之正義、必其起於不得已者也。曷云乎不得已？自衛心是已。秦西之自自衛、毎用進取。中国人之自衛、惟用保守。故以自衛之目的、乃起而従事革命者、未之前聞。若楚漢間之革命、固云父老苦秦苛法、然陳渉不過曰「苟富貴、毋相忘」。項羽不過曰「彼可取而代也」。漢高不過曰「某業所就、孰与仲多」。共野心自初起時而已然矣。…（中略）故中国百数十次之革命、自其客觀的言之、似皆不得已。 自其主觀的言之、皆非有所謂不得已者存也。何也？無論若何好名目、皆不過野心家之一手段也 (212)。

梁から見ると、革命の正義はその「不得已（やむを得ず）」ことに生じる。「不得已（やむを得ず）」とは何かと言うと、それは自分を守るという「自衛」の心である。西洋の革命は常にこの「自衛」の心から発したものであるが、中国はそうではない。項羽は「彼可取而代也」といい、漢高祖は「某業所就、孰与仲多」といい、秦の苛政に耐えられなくて「不得已（やむを得ず）」ように見えるが、実は「不得已（やむを得ず）」とは言えない。「不得已（やむを得ず）」ように見えさせることは、野心家の手段の一つに過ぎない。梁のこの議論は福沢の「項羽と劉邦」に対する「その暴政を好機会と為して己が野心を逞うし、秦皇の位に代て秦の事を行わんと欲する」と、また図らずも一致している。

懐疑精神のなく、精神の奴隷となる

（一）学者は古人の支配を受ける（福沢諭吉）

懐疑（scepticism）の精神及び物事に対する理解（understanding）の深くことにより、知恵と文明は従って進歩していくことで、儒学的精神は野蛮の時代だけに適して文明の進歩には適しないことは、『概略』の一つの重要な論点となっている。『概略』第九章で、福沢は儒学の古典を引用し、儒学の内部に入って儒学が文明に向いていないことをさらに裏付けた。

然るに論語に曰く、後世畏るべし、焉ぞ来者の今に如かざるを知らんと。孟子に曰く、舜何人ぞ、予何人ぞ、為ることある者は亦是の如し。又曰く、文王は我師なり、周公豈我を欺かんやと。この数言以て漢学の精神を窺い見るべし。後世畏るべし云々とは、後進の者が勉強せば或は今人の如く為ることもあらん、油断はならぬと云う意味なり。されば後人の勉強して達すべき頂上は辛うじて今人の地位に在るのみ。加之その今人も既に古人に及ばざる季世の人なれば、仮令い之に及ぶことあるも余り頼母しき事柄に非ず。又後進の学者が大に奮発して、大声一喝、その慷慨の志を述べたる処は、数千年以前の舜の如くならんと欲するか、又は周公を証人に立てゝ恐れながら文王を学ばんとするまでのことにて、その趣は不器用なる子供が先生に習字の手本を貰い、御手本の通りに字を書かんとして苦心するが如し。初めより先生には及ばぬものと覚悟を定めたれば、極々よく出来たる処にて先生の筆法を真似するのみ、迚もその以上に出ることは叶うべからず (213)。

「後世畏るべし、焉ぞ来者の今に如かざるを知らん」は『論語』子罕篇に出た孔子の言葉で、孔子の後進に対する期待と希望を表している。しかし、ここで福沢はこの文を、後進が一生懸命頑張って、その最善の結果も今の人を追いつくことだけであると曲げて解読している。しかも彼によると、その今の人は古人にも及ばぬ末世の人間で、たとえ一生懸命にして追いつけたとしても、それほど喜ぶことでもない。また、「舜何人ぞ、予何人ぞ、為ることある者は亦是の如し」と「文王は

我師なり、周公豈我を欺かんや」は、それぞれ『孟子』告子篇上と滕文公篇上に出た言葉で、頑張って続ければ誰も舜と文王などのような人になれるという励みの含めている文章である。だが、福沢はそれを「不器用なる子供が先生に習字の手本を貰い、御手本の通りに字を書かんとして苦心する」と例えて、いくら頑張っても先生の以上に出ることができないと解釈している。

前述した通り、『概略』で構築されているのは、野蛮から半開、半開から文明という進歩史観である。明らかに、福沢から見れば儒学的史観は「今」を頂点とする、反進歩的史観である。これに基づき、福沢は今日の儒学者を次の通りに評価している。

> 斯の如く古を信じ古を慕うて毫も自己の工夫を交えず、所謂精神の奴隷（メンタルスレーヴ）とて、己が精神をば挙て之を古の道に捧げ、今の世に居て古人の支配を受け、その支配を又伝えて今の世の中を支配し、洽ねく人間の交際に停滞不流の元素を吸入せしめたるものは、之を儒学の罪と云うべきなり〔214〕。

今の世に居て古くより進歩することのない儒学を深く信じている儒学者を、福沢は彼らが個人の支配を受けている「精神の奴隷（メンタルスレーヴ）」と称している。『自由論』第二章「思想的自由と議論的自由を論ず」に、ミルは“On the contrary, it is as much and even more indispensable to enable average human beings to attain the mental stature which they are capable of. There have been, and may again be, great individual thinkers in a general atmosphere of **mental slavery**. But there never has been, nor ever will be, in that atmosphere an intellectually active people.” (*Ibid.*,p.33, 1859)と、精神的奴隷のような雰囲気の中に偉大な思想家が存在したし、これからも存在するかもしれないが、そのような雰囲気の中に知的に活発な人が存在しなかったし、これからも存在する可能性がないという思想的自由の重要性を説く文において、「mental slavery」が出ている。「精神の奴隷（メンタルスレーヴ）」という言い方はここに由来したものと思われる。なお、松沢によると、中村正直による訳本の『自由之理』では、「mental slavery」を「心ノ奴隷」と訳し、さらに「自ラ天良是非ノ心ニ原キ、自由ニ思想、一己ノ意見ヲ立ル事能ワズシテ、他人ノ説、即チ世間総体ノ議論ニ余儀ナク従ガウ事ヲ、心中ノ奴隷（メンタルスレーブ）トイウ」と敬宇自身の考えに基づいた注釈を付け加えている。福沢の「精神の奴隷」という表現は、この両者を踏まえているよう思われる〔215〕。「精神の奴隷」を『概略』における他の言い方で換えると、それは第一章で福沢の文明三段階論を分析する時にも言及した、『概略』を解読するキーワードの一つで、バックル由来の「古習の惑溺（exaggerated respect for past ages）」である。反進歩的史観の性質を有する儒学は、「唯昔に在ては功を奏し今に在ては無用なるのみ（P 二三三）」もので、福沢は一貫して「古習の惑溺」からの脱出を唱えている。

（二）古人の奴隷になる勿れ（梁啓超）

一九〇一年四月に連載し始めた「中国積弱遡源論」に、梁啓超は史的視座で中国が薄弱である原因を詳しく分析し、その一つは「奴性（奴隷根性）」であると論じたことは、前述で分かるようになった。この文と呼応して、一九〇二年五月から掲載した「論自由」で、梁啓超は自由の視座で中国の奴隷根性をさらに考察した。

> 一身自由云者、我之自由也。人莫不有両我焉。其一、与衆生対待之我、昂昂七尺立於人間者是

也。其二、則与七尺対待之我、瑩瑩一点於存於霊台是也。…（中略）是故人之奴隷我、不足畏也、而莫痛於自奴隷於人。自奴隷於人、猶不足畏也、而莫惨於我奴隷於我。荘子曰、哀莫大於心死、而身死次之。我亦曰、辱莫大於**心奴**、而身奴次之…（中略）独至心中之奴隷、其成立也，非由他力之所得加、其解脱也、亦非由他力之所得助。如蚕在繭、著著自縛。如膏在釜、日日自煎。若有欲求真自由者乎、其必自除心中之奴隷始[216]。

梁によれば、人皆には衆生に対する「我」と七尺（自分）に対する「我」という二つの「我」を持っている。故に、人が私を奴隷にすることより、自ら人の奴隷となることの方が痛ましい（「中国積弱遡源論」の主張と一致している）。そして自ら人の奴隷となることより、自分が自分の奴隷になることの方が悲惨である（「論自由」に新たに加えた論点）。自分が自分の奴隷になることを荘子の言葉でいうとそれは「哀莫大於心死（心の死より哀れなことない）」であり、梁はそれを真似て「（辱莫大於心奴）心の奴隷より恥ずかしいことない」と主張した。さらに、真の自由を求めんとすれば、まずは心の中の奴隷を取り除くことからしないといけないという。

明らかに、ここにおける「心奴（心の奴隷）」と梁自身の言葉ではなく、ミルの『論自由』における“mental slavery”から由来したものである。より正確に言えば、中村正直による訳本の『自由之理』における「心ノ奴隷」という訳語から由来したもの[217]であり、福沢の「精神の奴隷」と対応している。心の中の奴隷を取り除く方法として、梁啓超は「勿為古人之奴隷（古人の奴隷になる勿れ）」、「勿為世俗之奴隷（世俗の奴隷になる勿れ）」、「勿為境遇之奴隷（境遇の奴隷になる勿れ）」、そして「勿為情欲之奴隷（情欲の奴隷になる勿れ）」という四つの提案を提示した。一番目に押し出した方法の「勿為古人之奴隷（古人の奴隷になる勿れ）」について、梁啓超はこう言っている。

古聖賢也、古豪傑也、皆嘗有大功徳於一群、我輩愛而敬之宜也。雖然、古人自古人、我自我。彼古人之所以能為聖賢、為豪傑者、豈不以其能自有我乎哉?使不尓者、則有先聖無後聖、有一傑無再傑矣。譬諸孔子誦法堯、舜、我輩誦法孔子、曾亦思孔子所以能為孔子、彼蓋有立於堯、舜之外者也。使孔子而為堯、舜之奴隷、則百世後必無復有孔子者存也。聞者駭吾言乎?盍思乎世运者進而愈上、人智者浚而愈瑩、雖有大哲、亦不過説法以匡一時之弊、規当世之利、而決不足以范圍千百万年後之人也。

古人は古人であり、私は私であるという命題のしたで、梁啓超は「彼古人之所以能為聖賢、為豪傑者、豈不以其能自有我乎哉（古人が聖賢となり、豪傑となりえたのは、自分があったからである）」と、古人の奴隷になってはいけないことを主張した。そして、梁によれば、世の気運が進めれば進むほど高まり、人の智慧は深まれば深まるほど輝きを増やす。故に、偉大な哲人があっても、「亦不過説法以匡一時之弊、規当世之利、而決不足以范圍千百万年後之人也（一時の弊害を正し、当世の利益を図る方法を説いたことにすぎず、何百年何千年後の人を指導することに決して足りない）」である。換言すると、聖人の説は当世において効果があるが、社会の進歩と伴って人智も進歩し、聖人の説はしたがってその効果がなくなるということである。しかし実際のところで、今日にすでにその効果が無くなった聖人の言論行動に対して、中国人は「非惟辨難之辞不敢出於口、抑且懐疑之念不敢萌於心（反駁する言葉を口に出すことどころか、懐疑の念を心に抱くことさえできな

い）[218]」。まさに古人の奴隷であるというべきである。

偶然というべきか、同じく啓蒙思想家として共鳴というべきか、中村正直による訳本の『自由之理』を媒介して福沢も梁啓超もミルの“mental slavery”という言葉と接触し、この言葉で二人とも社会の進歩における儒学の時代性目線を寄せ、二人とも懐疑精神の重要性を説き、そして二人とも古人の支配から免れることを主張していた。

おわりに

おわりの部分で、まずは本章の各節の内容をまとめてゆきたい。

第一節「文明とは何か」では、『文明論之概略』を構成するフレームワークを明らかにすることで、「文明」という言葉が如何にして西洋から福沢を経由して梁啓超に受容されたかを考察した。「文明」という言葉は、古漢語としての従来の意味と異なり、“civilization”の訳語にあたるものである。近代的「文明」という概念を解読する巨作としての『文明論之概略』は、その「野蛮、半開、文明」という文明三段階論がよく知られている。文明三段階論に対する解釈は福沢の独自な発想であるものの、その理論基礎となっている“imagination（空想）”、“understanding（理解）”、“envious（猜疑嫉妬）”、“scepticism（疑）”、“an exaggerated respect for past ages（惑溺）”、“individuality（独立）”などの諸概念は西洋著作に示唆を受けたものである。そのうえで、福沢は文明の発展にとって人間の物質生活と精神生活の両方は不可欠で、精神生活がより根本的であるという『概略』の構図を作成した。この構図の手本となっているのは、バックルの『イギリス文明論』である。

他方、中国では一九世紀六〇年代に“civilization”がすでに注目されてきたが、その訳語を定まることができなかったがゆえ、「文明」という言葉およびその内包する“civilization”価値観とともに普及され始めたのは、『概略』よりほぼ二〇年後の日清戦争以降のことになった。だが、中国における長い間の“civilization”の訳語に対する探索は、梁啓超が近代的「文明」を受ける土台となっていた。故に、渡日した間も無くのあいだに、梁は福沢の文明論に関心を寄せ、『概略』の構図を受け入れた。しかし、梁啓超の訳文と福沢の原文には、ズレが出ているところがあった。その理由として、西洋思潮の東漸により、同じ漢字で書かれている言葉であっても、中日においてそれに内包する意味が異なる場合があるが、その点に梁啓超が気づかなかったことが考えらえる。

第二節「智徳論（intellectual and moral）」では、「精神文明」を構成する「智徳（intellectual and moral）」をめぐって更に考察を展開した。文明の精神的進歩（Mental progress）を「道徳（Moral）」と「知恵（Intellectual）」の二分法及び智恵の道徳に対する優先性は、また福沢がバックル『イギリス文明史』から由来したものであるが、福沢はバックルのうえで智徳をさらに「私徳、公徳、私智、公智」の四つに分けて、公智の最優先性を主張し、私徳の限界性を強調した。

私徳の由来の部分で、福沢はバックルに示唆を受けて、礼楽の民衆に対する束縛を論じた。この主張を梁啓超が受け入れて二回も使用した。ところで、バックルの議論に示唆を受けたものの、福沢はその議論の中心となっているバックルの地理環境決定論を無視した。興味深いことに、福沢が無視した地理環境決定論を、梁啓超は浮田和民、志賀重昂などの知識人を経由して完全に受け入れた。そのほか、ミル『代議政治論』に啓発され、福沢は私徳が「パッシーウ」の道徳であると論じ

た。福沢に影響されているわけでもないが、梁啓超も私徳の「パッシーウ」な性質に気づき、それを強よく批判した。

他方、二人とも私徳の限界性に気づいたにも関わらず、福沢と梁啓超の智徳論というと、福沢は公智の優先性を主張していて、梁啓超は公徳の優先性を主張していることは人によく知られ、福沢と梁啓超の思想の相違点として検討されている。本節の最後では、福沢の「公智」と梁啓超の「公徳」は「変遷していく」という性質が共通していて、両方とも自国の独立を議論の本位とする新道徳として生まれたものであるから、福沢の公智と梁啓超の公徳は実に同工異曲であることを論じた。

第三節「異端論」では、文明社会における異端説の重要性を始め、福沢の中日に対する認識及び梁啓超の自国に対する認識を考察した。まず、福沢はミルの代議政治論を念頭に置き、少数の智者も社会を動かせこと（バックルに示唆を受け）と論じた。梁啓超は国民の政治能力の養成を念頭におき、「中等社会」の力を強調している。「智者」といっても、「中等社会」といっても、少数派に属する知識人こそ国民に政治能力を身につけさせ、社会を動かす力であることは、福沢と梁の二人の知識人が共通している認識である。それにと止まらず、二人とも政治能力の養成における自発的結社の重要性に気づき、自国における自発的結社の難しさを論じていた。

そして、異端説の必要性を支えている理論基礎は何かというと、ギゾーの『ヨーロッパ文明史』である。要するに、文明社会には要素の多様性が必要とされている。これも『概略』の第八章「西洋文明の由来」で福沢は本当に唱えたいものである。他方、従来の研究では、『概略』の第八章と梁啓超の関係に対する検討は滅多にないので、本節では、「宗教と王権」、「自治の要素」、「宗教改革」の三つのキーワードを中心にして実証的な考察を行い、梁啓超が『概略』の第八章を読んでいた可能性がかなり高いと主張した。

なお、西洋の文明の多様性と比べて、中国の文明要素は単一で思想が不自由であることは、福沢と梁啓超が共通している。そのうえで、西洋と比べて日本も思想が不自由であるが、中国と比べて日本には至尊と至強の共存している間に自由の生じる空間があったと福沢が主張した。この延長線で、福沢は「国体」、「政統」及び「血統」の三つの方面で構築された国体論で従来の皇国史観を中心とする「国体論」を解体した。そのなか「国体（nationality）の情の起る由縁」と梁啓超が主張する「民族主義（nationalism）」の内容と一致しているので、福沢の国体論の後に、筆者は梁啓超の民族主義論に対して若干の考察を行った。

最後に、異論の共存する空間がない結果として、筆者は「権力の偏重が生じる」、「国家は一家の私産となった」、「国民は国事に関せず」、「変革しても新しい体制が齎されなかった」、「国民が懐疑精神のなく、精神の奴隷となった」などの面で福沢と梁啓超の議論を検討した。必ず福沢から影響を受けたわけではないが、中国社会に対する分析について、福沢と梁啓超二人の間に共通しているところが多いことが分かるようになった。

梁啓超の啓蒙思想と福沢の『文明論之概略』を比較すると、メモをしたり、付箋を貼ったりするまでにして、バックル、ギゾーの文明史、ミルの代議政治論、自由論を丁寧に精読・消化し、そして体系的な文明論を書き上げた福沢と異なり、梁啓超は自分の学説に対して有利な概念だけを選択的に受け入れ、外来思想は梁啓超の啓蒙思想において、体系的な構造よりも、重層的な形で存在していることが分かるようになった。他方、『文明論之概略』という一冊に注目しただけでも、梁啓超の啓蒙思想にすでにバックル、ギゾーの思想、

福沢によって日本化されたバックル、ギゾーの思想、及び福沢の独創的な思想が混ざり込み、彼は当時の社会にとって数多くの先進な思想を導入したことは否定できない。中国近代思想の発展過程に対して、李沢厚は「穏やかな自由主義から急進な革命主義へ、啓蒙思想から社会主義へ、西欧国家が何百年もかけた発展過程を極めて短い時間で完成しなければならない(219)」と纏めている。この発展過程における梁啓超の啓蒙活動を何よりも雄弁に示したのが、彼による『文明論の概略』の読解作業に他ならなかった。

【注】

（1） 黄遵憲（著）、呉振清・徐勇・王家祥・点校整理、『日本国志・下』（一八七八-一八八五）、天津人民出版社、二〇〇五年一月、一〇〇六頁。

（2） 呉闓生（編）『桐城呉先生（汝綸）日記』（「遊覧第十二」）、文海出版社、一九六九年六月、八七二頁。

本文に引用されている日記は一八九八年の日記である。

（3） 『百年明德，磨血育人』、長沙市明徳中学百年校慶辦、二〇〇三年一〇月、八〇-八六頁を参考。

（4） 『章太炎全集』四（「倶分進化論」）、上海人民出版社、一九八五年九月、三九一頁。

（5） 林楽知（著）、任廷旭（訳）「日本名士福沢諭吉事略」、『万国公報』第一三八期影印版、一九〇〇年七月、九-一五頁。

（6） 「男女交際論」、『清議報』第三八冊影印版、光緒二十六年二月十一日、一九〇〇年三月一一日。

「日本大儒福沢諭吉語録」、『新民叢報』第三八、三九号合本影印版、光緒二十九年八月十四日、一九〇三年一〇月四日。

（7） 安西敏三『文明論之概略』解題、伊藤正雄（訳）「『文明論之概略』現代語訳」に収録、慶應義塾大学出版会、二〇一〇年九月、第五四七頁。

（8） 本文で参考しているものは福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、岩波文庫版、二〇一八年第三一刷である。

（9） 福沢が『文明論之概略』を作成するときに参照していた西洋書籍は下記の三つある。

François Pierre Guillaume Guizot, *History of civilization in Europe*（『ヨーロッパ文明史』）, New York: D. Appleton and Company, 1870.

Henry Thomas Buckle, *History of civilization in England*（『イギリス文明史』）, New York: D. Appleton and Company, 1887(1873).

John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*（『代議政治論』）, London: Longmans, Green, and Co., 1876(1861).

（10） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』。

（11） 前掲、伊藤正雄『（現代語訳）文明論之概略』。

（12） 丸山眞男『「文明論之概略」を読む』、岩波書店、一九八六年一月。

（13） 子安宣邦『福沢諭吉「文明論之概略」精読』、岩波書店、二〇〇五年四月。

（14） 進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』、福沢諭吉協会、二〇〇〇年三月。

（15） 狭間直樹（編）『共同研究・梁啓超』、みすず書房、一九九九年一一月。

（16） 高嶋航（訳注）『新民説』、平凡社、二〇一四年三月。

（17） 鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』、上海書店出版社、二〇〇三年一〇月。

（18） 石雲艶『梁啓超与日本』、天津人民出版社、

二〇〇五年六月。

（19） 関鋭武「梁啓超与福沢諭吉啓蒙思想家在近代中国的伝播与影響」、『河北学刊』、二〇〇〇年一一月。

（20） 小林武、佐藤豊『清末功利思想と日本』、研文出版、二〇一一年二月

（21） Guizot, *op. cit.*, pp21-22.

（22） 詳しくは前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、五九-六〇頁を参照されたい。

（23） 以上は同前福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、六〇-六一頁を参考。

（24） Guizot, *op. cit.*, pp18-19.

（25） ギゾーの文明史の実質を検討することは本稿の着目点ではないが、それに対して、「ギゾーの文明論はヨーロッパ経験から由来したヨーロッパ的な文明で、恰も一つのフランス製造の度量衡のようであり、採用しているのはフランスという度量の単位である。けれども、ギゾーはそういう（普遍ではない）ものを『普遍的』という次元に納入し、しかもそれを使って世界各国を度量して、よってヨーロッパ文明優越論を導いた」（劉文明「欧州『文明』観念向日本、中国的伝播及其本土化述評――以基佐、福沢諭吉和梁啓超為中心」、『歴史研究』二〇一一年第三期、六九-七〇頁）という見解も示唆的であると思われる。とはいえ、少なくともギゾー本人から見れば、彼は普遍的文明の世界史を書こうとしたのは間違いないと思われる。

（26） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一二頁。

（27） 同前。

（28） 丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、岩波書店、一九八六年一月、第四九頁。

（29） 松前より蝦夷人を取扱いし：北海道松前地方は、室町時代末より江戸時代にわたって松前が領有し、福山に白を構えて。蝦夷地経営の根拠地とした。文化年間、一時幕府直轄地となったが、再び松前に返されて、維新に至る。明治以後函館に繁栄を奪われたが、かつては松前三千軒と謳われ、アイヌ搾取の中心地であった。（前掲、伊藤正雄『（現代語訳）文明論之概略』、慶應義塾大会出版会、二〇一〇年九月、第四〇五頁。）

（30） 例えば、『概略』第四章「一国人民の智徳を論ず」において、バックル思想由来のスタチスチク（statistics）は大きな割合を占めている。初めの部分は「個人の精神的進退変化を究める方法ないけれども、スタチスチクによれば、人心の動きに定則ある」という議論ロジックに従っている展開である。このロジックの前半部分である「個人の精神的進退変化を究める方法ない」という議論を立てる時に、福沢はまたギゾーに示唆を受けている。『ヨーロッパ文明史』の第六講 “The Christian Church”、宗教のヨーロッパ文明に対する影響は、知的、道徳的という精神的世界に対する積極的な影響、及び政治界に対する消極的な影響という二重的な結果に現れ、そして精神的な変化は一種の歴史過程であり、歴史の本質は継続的であることを強調する流れに、ギゾーは「Cromwell」という人物を例として取り上げた。要するに、「人間は肉体的及び精神的に形成され、日々に変化し、その存在は絶えずに修正されている。一六五〇年のクロムウェルは一六四〇年のクロムウェルではない」のである（詳しくは Guizot, *op. cit.*, p140 を参照されたい）。福沢はこの議論における「精神的世界は変化するものである」議論に啓発を受けた、日本読者にとって疎外な「Cromwell」の代わりに、福沢は日本国民に広く知られている人物の豊臣秀吉を上げた。「昔木下藤吉主人の金六両を攘て出奔し…藤吉と云い羽柴と云い豊太閤と云うも、皆一人生涯の間の一段にて、藤吉たるときは藤吉の心あり、羽柴たる

ときは羽柴の心あり、太閤たるに至れば自から又太閤の心ありて、その心の働、始中終の三段に於て一様なるべからず。尚細にこれを論ずれば、生涯の心の働は千段にも万段にも区別して千状万態の変化を見るべし」（前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、七八-七九頁）。実は、上述する引用文の草稿に、初めの部分は**「木下藤吉」**ではなくて**「豊臣秀吉」**であった（前掲、進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』、一〇四頁）。豊臣秀吉の生涯において、彼の心の変化は名前の変換に体現されているとも言えよう。小さな修正であるが、ここに読者に精神的世界の変化性をより理解させるために、福沢の字句に対する慎重な推敲が窺える。その上、福沢は宋の王炎の詩である「元日書懐」中の句「年光除日又元日、心事今吾非故吾」を踏まえ、人の精神的世界の変化を「今吾は古吾に非ずとは即是れなり」という漢学的な表現方式に集約し、明治時代における漢学素養を共有している知識人にとってより親しみを感じられるであろう。このようにして、福沢はギゾーに啓発をうけ、原著における例の Cromwell を自国の豊臣秀吉に変えて、「精神的世界は変化するものである」という論点を自分の「個人の精神的進退変化を究める方法ないけれども、スタチスチクによれば、人心の動きに定則ある」という議論ロジックに導入し、バックル思想由来のスタチスチク（statistics）を展開するために伏線を敷いた。

そして、個人の心的進退変化を究める方法がないと言っても、「天下の人心を一体に視做して、久しき時限の間に広く比較」(前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、八一-八二頁)すれば、人心の動きには一定のルールが察せる。よって、福沢はバックルのスタチスチク（statistics）を『概略』に導入した。その例としてバックルは殺人事件と自殺事件をあげて議論したが（詳しくは Buckle, *op. cit.*, pp17-21 を参照されたい）、原文をそのまま敷衍するのではなく、福沢はそれを理解して、自分の言葉で要約している。その内容を簡潔にいうと、すなわち殺人事件と自殺事件のような、完全に個々の動機に出る偶然的な事件であっても、統計学で考察すると、毎年に発生した事件の数は多少変動するけれども、ほぼ一定であることが分かる。面白いのは、殺人事件および自殺事件のすぐ後に、福沢はバックルの本文にない例をまた一個だした。それは、東京の蒸菓子の商売の例である。蒸菓子を何個食べるかとは、完全に個人の自由意志によることであるが、市中の人心を一体にして観察すれば、蒸菓子を食べる人の心の動きには必ずルールがあると（詳しくは前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、八二-八三頁に書かれている）。自分自身の日常的な経験で西洋の統計学を説明するのは、日本読者にとってよりわかりやすくなるだろう。ここにおける福沢のアレンジに対して、子安宣邦は「『文明論之概略』の魅力をなすものの一つは福沢のこの種の翻案の面白さにある」と評価している（前掲、子安宣邦『福沢諭吉「文明論之概略」精読』、一三一頁）。

（31） 以上は「国民十大元気論」『清議報』第三三冊、光緒二十五年十一月二十一日（一八九九年一二月二三日）、梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』（以下は『全集』と省略）第二集、中国人民大学出版社、二〇一八年八月、二一七頁。

（32） 前掲、石川禎浩「梁啓超と文明の視座」、狭間直樹（編）『共同研究・梁啓超：明治日本・西方』に収録、一〇八頁。

（33） 前掲、川尻文彦「近代中国における『文明』――明治日本の学術と梁啓超」、一三六頁。

（34） 黄興濤「晩清民初現代『文明』と『文化』概念的形成及其歴史実践」、『近代史研究』二〇〇六年第六期、七頁。

（35） 「蓋未見有古今万国、蛮貊文雅、教内教外、無不認識遵行之例也。」丁韙良（訳）、何勤華（点校）『万国公法』、中国政法大学出版社、二〇〇三年五月、一八-一九頁。（初版は一八六四年に清朝総理衙門により出版）。

（36） 括弧内の英語は『郭嵩燾日記』を整理する時に編集者が添付した者であり、原始史料にはなかった。以下も同様。

（37）『郭嵩燾日記』第三冊、湖南人民出版社、一九八二年一〇月、四三九頁。

（38） 一箇所目：近来文化日興、男子之衣服一項則稍減其从前之浮習而留心於実用（三頁）。

二箇所目：吾国自詡為有学問之邦、竟未能着重吾国之文化与国之昌熾，、雖借格致学而来，惜今塾中格致学但得其片解耳（四五頁）。

三箇所目：裨乗、音歌、雕画等雅芸、乃国已有文化已有昌熾而加花以潤飾（文化昌熾、即国中士農工商興旺之气象也）。文化在先而潤飾在後、是以講究文化昌熾之学、必先於雅芸之学。今大小書塾竟顛倒其応学応知之次序、重花而不重樹、加意於雅芸而不加意於文化、吾所以出此言者、蓋論保護身体之学、則空無所有、論謀生之恒業、惟教其大略而已。（三三頁）。

顔永京『肄業要覧』、質学叢書初集重刊本、一八九七年。

（39） 一回目：「…按西国文化雖以羅馬、希臘、猶太為三大原…」（三〇頁）

二回目：「希臘文化昉於周初…」（五七頁）

三回目：「…無論男女、十歳以下者率从女師受教、故女子多有舌耕而広宣文化也…」（八三頁）

丁韙良『西学考略』、岳麓書社出版、二〇一六年一二月（初版は一八八三年に同文館により出版）。

（40） 前掲、黄興濤「晩清民初現代『文明』と『文化』概念的形成及其歴史実践」、九頁。

（41） 一回目は「文明開化」（第二〇頁）という詩のタイトルにあり、二回目は「新聞紙」（八九頁）の「一紙新聞出帝城、伝来令甲更文明」一文にある。黄遵憲（著）、実藤恵秀、豊田穣（訳）『日本雑事詩』、生活社、一九四三年七月（初版は一八七九年に同文館により出版）。

（42） 「文明」:「日本法律仍禁耶蘇教、背宗教自由之義、実為文化半開之国、豈得比於泰西得平等権利。」（上巻、第一九五頁）

「文化」:「凡外国之可以資我文明者雖纖毫之微莫不求備、曰英曰法曰蘭曰普、相与目営心酔、口講指划而不已、若惟恐其摸仿之不似者。」（上巻、第四四四頁）

前掲、黄遵憲（著）、呉振清・徐勇・王家祥・点校整理、『日本国志』。

（43） 森有礼（著）、林楽知（訳）『文学興国策』、上海書店出版、二〇〇二年一月（初版は一八九六年に広学会により出版、『文学興国策』序は『万国公報』第八八冊に掲載されている）。

（44） 前掲、黄興濤「晩清民初現代『文明』と『文化』概念的形成及其歴史実践」、第一三頁。

（45）『清議報』が創刊する前に、梁啓超の「文明」使用の具体的状況は次の通りである（資料二）。

「瀋音書序」（一八九六年九月七日、『時務報』第四冊、『全集』第一集一一二-一一三頁）、一回

「西学書目表序例」（一八九六年一〇月一七日、『時務報』第八冊、『全集』第一集一三三-一三五頁）、一回

「治始於道路説」（一八九六年一二月二五日、『時務報』第一五冊、『全集』第一集一二七-一二九頁）、一回

「読西学書法」（一八九六年に時務報館により発行、『全集』第一集一六六-一八〇頁）、一回

「論学校五・幼学」（一八九七年一月三日-三月三日、『変法通議』に収録、『時務報』第一六-一九冊、『全集』第一集五七-七〇頁）、一回

「論学校六・女学」(一八九七年四月一二日、五月二日、『変法通議』に収録、『時務報』第二三冊、第二五冊、『全集』第一集七一-七六頁)、一回

「論学校七・訳書」(一八九七年五月二二日-七月二〇日、『変法通議』に収録、『時務報』第二七冊、第二九冊、第三三冊、『全集』第一集七七-八七頁、一回

「説群一・群理一」(一八九七年五月一七日、『知新報』第一八冊、『全集』第一集一九八-二〇〇頁)、一回

「『史記・貨殖列伝』」今義」(一八九七年八月八日、二八日、『時務報』第三五冊、第三七冊、『全集』第一集二三九-二四九頁)、一回

「医学善会序」(一八九七年九月七日、『時務報』第三八冊、『全集』第一集第二五二-二五五頁)、一回

「読『春秋』界説」(一八九七年冬、『湖南時務学堂遺編』、『全集』第一集第三〇四-三一二頁)、一回

「湖南時務学堂劄記」(一八九七年冬、『湖南時務学堂遺編』第二、三、四冊、『全集』第一集三四一-四〇七頁)、十九回

「論中国宜講求法律之学」(一八九八年三月一一日、『湘報』第五号、『全集』第一集四二五-四二六頁)、十二回

「経世文新編」序(一八九八年三月二二日、『時務報』第五五号、『全集』第一集四三一-四三二頁、三回

(46) 前掲、石川禎浩「梁啓超と文明の視座」一一一頁を参照。

(47) 『自由書』における梁啓超の「文明」使用の具体的状況は次の通りである(資料三)。

「成敗」(一八九九年八月二六日、『清議報』第二五冊、『全集』第二集四二-四三頁、一回

「文明普及之法」(一八九九年九月五日、『清議報』第二六冊、『全集』第二集四六-四七頁、四回

「地球第一守旧党」(一八九九年九月五日、『清議報』第二六冊、『全集』第二集四九-五一頁、二回

「文野三界之別」(一八九九年九月一五日、『清議報』第二七冊、『全集』第二集五二-五三頁)、二回

「破壊主義」(一八九九年一〇月一五日、『清議報』第三〇冊、『全集』第二集七一頁、一回

「論強権」(一八九九年一〇月二五日、『清議報』第三一冊、『全集』第二集七六-八〇頁、八回

「蒙的斯鳩之学説」(一八九九年一二月一三日、『清議報』第三二冊、『全集』第二集八二-八五頁、二回

「精神教育者、自由教育也」(一八九九年一二月二三日、『清議報』第三三冊、『全集』第二集八七-八八頁、四回

「志士箴言」(一九〇〇年三月二一日、『清議報』第三九冊、『全集』第二集一〇一-一〇二頁、一回

「俄人之自由思想」(一九〇一年一一月一日、『清議報』第九六冊、『全集』第二集一一五-一一九頁、六回

「難乎為民上者」(一九〇一年一一月二一日、『清議報』第九八冊、『全集』第二集一二四-一二五頁、六回

「輿論之母与輿論之僕」(一九〇二年二月八日、『新民叢報』第一号、『全集』第二集一四〇頁、一回

「文明与英雄之比例」(一九〇二年二月八日、『新民叢報』第一号、『全集』第二集第一四一-一四二頁、四回

「嗜報国民」(一九〇二年一〇月二日、『新民叢報』第一七号、『全集』第二集一四六頁、一回

「加藤博士天則百話(一)」(一九〇二年一一月三〇日、『新民叢報』第二一号、『全集』第二集一四八-一五四頁、二回

「答飛生」(一九〇三年一一月二日、『新民叢報』第四一、四二号合刊、『全集』第二集一五八-一六二頁、一回

「記越南亡人之言」(一九〇五年四月一九日、『新民叢報』第六七号合刊、『全集』第二集一七三-一七七頁、五回

(48) 前掲、石川禎浩「梁啓超と文明の視座」、一一一頁。

(49) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』二九頁。

(50) 梁啓超「国民十大元気論(一八九九年一二月二三日)」『全集』第二集、二〇一八年八月、中国人民大学出版社、第二一七頁。(然るに、文明たる者は、形質文明あり、精神文明もある。精神文明を求むるのが難し、形質文明を求むるのが易しい。精神文明が揃えば、則ち形質文明が自ら生ず。精神文明がなければ、則ち形質文明が付着する対象が無くなる)

(51) 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、一二〇頁。

(52) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、三〇頁。

(53) 前掲、梁啓超「国民十大元気論(一八九九年一二月二三日)」『梁啓超全集』第二集、二一八頁。

(54) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、二一頁。

(55) 前掲、梁啓超「国民十大元気論(一八九九年一二月二三日)」『全集』第二集、二一七-二一八頁。

(56) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、三〇頁。

(57) 前掲、進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』、五九-六〇頁。

(58) 前掲、子安宣邦『福沢諭吉「文明論之概略」精読』、四二頁。

(59) 前掲、「文野三界之別」、五二頁。

(60) 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、一二〇。

(61) 梁啓超「釈新民之意(一九〇二年二月八日)」『梁啓超全集』第二集、二〇一八年八月、中国人民大学出版社、第五三四頁。(今の論者は、政治、学術、技芸については、人の長所を取って自分の短所を補うことを知っているが、民徳、民智、民力が実に政治、学術、技芸の根本であって、前者を取らずに後者をとり、その根本を棄てて末節を模倣するのは、他の樹が鬱蒼しているのを見て、自分の枯れ木にその枝を接木しようとし、他所の井戸がこんこんと湧いているのを見て、自分の枯れ井戸をその水で満たそうとするのと、なんとの違いがあるだろうか。高嶋航(訳注)『新民説』を参照、平凡社、二〇一四年三月、二九-三〇頁)。

(62) Mitchell, S. Augustus (Samuel Augustus), *Mitchell's New School Geography,* Philadelphia : E.H. Butler & Co., 1866(1839).

松沢によると、『概略』前に著した『掌中万国一覧』および『世界国尽』では、福沢は人類の「文明の齢」が経過すべき階級としてこの「野蛮、半開、文明」に「混沌」をおく四段階論を取っていた。『概略』における三段階論はそれを発展させたものである。『世界国尽』などにおける文明進歩の段階論は、アメリカで広く用いられた初等地理教科書 *Mitchell's New School Geography,* 一八六六に拠っているという。(前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、三一一頁)

(63) 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、P 九四-九五頁。

(64) 博矣哉、『春秋』張三世之義也。治天下者有三世 : 一曰多君為政之世、二曰一君為政之世、三曰民為政之世。多君世之別又有二 : 一曰酋長之

世、二曰封建及世卿之世。一君世之別又有二：一曰君主之世、二曰君民共主之世。民政世之別亦有二：一曰有総統之世、二曰無総統之世。多君者、拠乱世之政也。一君者、升平世之政也。民者、太平世之政也 。(「論君政民政相嬗之理」一八九七年一〇月六日)

(65) 前掲、梁啓超「文野三界之別（一八九九年九月一五日)」、『全集』第二集、五二頁。

(66) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』二六頁。

(67) 鐘少華「近代漢語『文学』概念之形成与発展」、鈴木貞美・劉建輝『東アジア近代における概念と知の再構成』に収録、国際日本文化研究センター発行、同朋舎印刷（非売品)、二〇一〇年三月、一九〇頁。

(68) 福沢諭吉『西洋事情』(影印版）初編巻之一、慶応二年。

(69) 『概略』で「文学芸技」という言葉を使ったところは他に二箇所ある（一五〇頁、二七四頁)。「文学芸技」に関して松沢は、「文学は応用科学的な『機械の工夫』(『芸技』useful arts にあたるか）区別された純粋理論としての science にあたる」と纏めている。(前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、注の三一一頁)

(70) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一六七-一六九頁。

(71) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一七二頁。

(72) 同前、一二〇頁。

(73) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』二七頁。

(74) この人間は世間の意である。「人間交際」は社交の意であるが、当時はしばしば society の訳語に用いられた。(伊藤正雄『(現代語訳）文明論之概略』、慶應義塾大会出版会、二〇一〇年九月、三九〇頁)

(75) Mill, *op. cit.*, p25.

(76) Buckle, *op. cit.*, p243.

(77) 前掲、進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』、五八頁。

(78) 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、二七頁。

(79) John Stuart Mill, *On Liberty*, London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872(1879), p32.

(80) 前掲、梁啓超「文野三界之別（一八九九年九月一五日)」、『全集』第二集、五二-五三頁。

(81) 例えば、前掲、石川禎浩「梁啓超と文明の視座」、一一一頁、前掲、鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』、六三頁など。

(82) 以上は前掲、「文野三界之別」、五二頁。

(83) 中国の「文学」という概念の発展は前掲、鐘少華「近代漢語『文学』概念之形成与発展」一八七頁を参照。

(84) なお、一八九九年の五月一三日に、梁啓超は加藤弘之が会長をしていた哲学会春期例会に招かれ、「論支那宗教改革」という講演をしたので、加藤と面識を持っている可能性が高い。(前掲、小林武、佐藤豊『清末功利思想と日本』、一七三頁。)

(85) 加藤弘之『人権新説』、谷山楼出版、一八八二年一〇月。

(86) 加藤弘之『強者の権利の競争』、哲学書院、一八九三年一一月。

(87) 加藤弘之『天則百話』 博文館、一八九九年一月。

(88) 梁啓超「放棄自由之罪（一八九九年一〇月一五日)」前掲、『梁啓超全集』第二集、六九頁。

(89) 前掲、「文野三界之別」、五二頁。

(90) 梁啓超「十種徳性相反成義・自由与制裁」一九〇一年六月一六日、七月六日、前掲、『梁啓

超全集』第二集、第二八七頁。

（91） 梁啓超「論自由」一九〇二年五月八日、二二日連載、前掲、『梁啓超全集』第二集、五六七-五六八頁。

（92） 以上は前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一一九頁。

（93） 同前、一一九頁。

（94） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一一九-一二〇頁。

（95） 梁啓超「論公徳」、『新民叢報』第三号、光緒二十八年二月十五日（一九〇二年三月一〇日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、五三九頁。

（96） 井上哲次郎·高山林次郎『新編倫理教科書』 、金港堂、一八九四年四月。

（97） 小林武、佐藤豊『清末功利思想と日本』研文出版、二〇一一年二月、一九〇頁。

（98） 詳しくは前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』第六章一二二頁と、前掲、梁啓超「論公徳」、『全集』第二集、五三九頁を参考されたい。

（99） 梁啓超「論私徳」、『新民叢報』第三八、三九号合巻、第四〇、四一号合巻、第四六、四七、四八号合巻、光緒二十九年八月十四日、九月十四日、十二月二十九日（一九〇三年一〇月四日、一一月二日、一九〇四年二月一四日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、六四三頁。

（100） 同前梁啓超「論私徳」『全集』第二集、六四七-六四八頁。

（101） 前掲、梁啓超「論公徳」『全集』第二集、五三九頁。

（102） 詳しくは梁啓超「地理与文明之関係」、『新民叢報』第一、二号、光緒二十八年一月一日、十五日（一九〇二年二月八日、二二日）、『全集』第二集、四八六頁を参考。

（103） 前掲、『全集』第二集、八七頁、二六六頁。

（104） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、第一七二頁。

（105） 梁啓超「論自由」、『新民叢報』第七、八号、光緒二十八年四月一日、十五日（一九〇二年五月八日、二二日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、五六九頁。

（106） 梁啓超「保教非所以尊孔子論」、『新民叢報』第二号、光緒二十八年一月十五日（一九〇二年二月二二日）、『全集』第二集、六七八-六七九頁。

（107） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、九一頁。

（108） 前掲、梁啓超「論公徳」『全集』第二集、五四二頁。

（109） 同前、九〇頁。

（110） 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』中、五九頁。

（111） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、九二頁。

（112） 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』中、六七頁。

（113） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一二二頁。

（114） Mill, *op. cit. Considerations on Representative Government*, p24.

（115） Mill, *op. cit. On Liberty*, p29.

（116） 前掲、梁啓超「論公徳」、『全集』第二集、五三九頁。

（117） 同前、第五四〇頁。

（118） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一四二頁。

（119） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』第一〇章を参照。

（120） 道義頽廃論については前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』中、一八一-一八四頁

を参照。

（121） 前掲、梁啓超「文野三界之別」、『全集』第二集、五二頁。

（122） 梁啓超「中国積弱遡源論」『清議報』第七七-八四冊、光緒二十七年三月十一日-五月二十一日（一九〇一年四月二九日-七月六日）、『全集』第二集、二六五頁。

（123） 梁啓超「論新民為今日中国第一急務」、『新民叢報』第一号、光緒二十八年一月一日（一九〇二年二月八日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、五二九頁。

（124） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一三一頁。

（125） 前掲、梁啓超「論公徳」、前掲、『全集』第二集、五四二頁。

（126） 同前五三九、五四二頁。

（127） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一〇二頁。

（128） 同前。

（129） 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、八七-八九頁。

（130） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、二三頁。

（131） 同前、二四頁。

（132） 儒学古典に出た「異端」の内容については、前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』の注の三一四頁を参照。

（133） 梁啓超「論政治能力」『新民叢報』第四九、六二号、光緒三〇年五月十五日、光緒三十一年一月一日（一九〇四年六月二八日、一九〇五年二月四日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、六五四頁。

（134） 同前。

（135） 同前、六五九-六六〇頁。

（136） 梁啓超「雅典小志」『新民叢報』一九号、光緒二十八十月一日（一九〇二年一〇月三一日）、『全集』第四集、三九頁。

（137） 前掲、梁啓超「論政治能力」、六六〇頁。

（138） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一一五-一一六頁。

（139） 現代日本では「カースト」と表記する。

（140） 前掲、進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』、一三〇頁。

（141） 江戸幕府の徒党を禁ずる規定に関しては、前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』（注）の三二八頁を参照。

（142） 前掲、子安宣邦『福沢諭吉「文明論之概略」精読』、一七〇頁。

（143） 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』中の一二三頁に出てきた丸山の言葉である。

（144） 梁啓超「文明普及之法」（別名「伝播文明三利器」、一八九九年九月五日）、前掲、『梁啓超全集』第二集、第四六-四七頁。

（145） 当時の内閣総理大臣である犬養毅と梁啓超とは関係が深かった。来日間も無くの間に梁啓超は既に犬養と面識を持っただけではなく（田村紀雄、陳立新「梁啓超の日本亡命直後の『受け皿』」、『東京経済大学人文自然科学論集』第一一八号を参照）、一八九九年の梁啓超の呼びかけに応じて神戸華僑により創立した神戸中華同文学校の初代名誉校長は犬養であった。

（146） 湯志鈞「論南学会」、『湖南師院学報（哲学社会科学版）』第二期、一九八二年五月。

（147） 以上の中国における政府による言論制限は李默菡「晩清表達自由制度研究」を参考、武漢大学博士論文、二〇一一年三月、四四頁。

（148） 中国史学会（主編）『中国近代史資料叢刊　戊戌変法二』、上海人民出版社、一九五三年九月、二六七頁。

（149） 伊藤によると、この文章には福沢によると思われる鉛筆によるチェックがあるという。前掲、伊藤正雄『（現代語訳） 文明論之概略』（注）、三九四頁。

（150） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一九七頁。

（151） 前掲、梁啓超「論自由」、『全集』第二集、五六五頁。

（152） 明治における『ヨーロッパ文明史』の日本語訳については、小沢栄一「文明史の翻訳：英米系史学について」、日本英学研究会研究報告、一九九九年（六〇）、一-七頁を参照。

（153） 翻訳局訳述『西洋開化史』上巻、印書局、一八七五年五月、三四七頁。

（154） 永峯秀樹『欧羅巴文明史』五、奎章閣、一八七七年六月、三四頁。

（155） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、一九九頁。

（156） 梁啓超『中国専制政治進化史論』「第二章附論　中国封建之制与欧洲日本比較」『新民叢報』九号、光緒二十八五月一日（一九〇二年六月六日）、『全集』第三集、四三三頁。

（157） 梁啓超「論進取冒険」『新民叢報』第五号、光緒二十八年三月一日（一九〇二年四月八日）、『全集』第二集、五四九頁。

（158） 前掲、梁啓超「論自由」、『全集』第二集、五六五頁。

（159） 前掲、梁啓超「論進取冒険」、『全集』第二集、五四九頁。

（160） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、三六-三七頁。

（161） 前掲、梁啓超「保教非所以尊孔論」（一九〇二年二月二二日）、『全集』第二集、六八〇-六八一頁。

（162） 梁啓超「論進歩」（別名「論中国群治不進之原因」）、『新民叢報』第一〇、一一号、光緒二十八年五月十五日、六月一日（一九〇二年六月二〇日、七月五日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、五七九頁。

（163） 松沢によると、「ある人」が誰を指すか確実な証拠はないが、『明六雑誌』三二号に、当時明六社同人の中で福沢の論的の一人であった西周が載せた論説「国民気風論（ナショナルゲイトル）」に、「ある人の説」と似た議論が見られる。前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、注の三一四頁。

（164） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、三九-四〇頁。

（165） 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、一五八頁。

（166） 同前、第一五九-一六三頁。

（167） 会沢正志斎の国体論に関しては、前掲、子安宣邦『福沢諭吉「文明論之概略」精読』、六一-六二頁を参照。

（168） 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、一六二頁。

（169） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、四〇-四一頁。

（170） 同前、第四一頁。

（171） 前掲、子安宣邦『福沢諭吉「文明論之概略」精読』、六一-六二頁を参照。

（172） 子安宣邦（著）、陳瑋芬（訳）『福沢諭吉「文明論概略」精読』、清華大学出版社、二〇一〇年四月、第三九頁。

（173） “ This feeling of nationality may have been generated by various causes. Sometimes it is the effect of identity of race and descent. Community of language and community of religion greatly contribute to it. Geographical limits are one of its causes. But the strongest of all is identity of political antecedents; the possession of a national history, and

consequent community of recollections; collective pride and humiliation, pleasure and regret, connected with the same incidents in the past. None of these circumstances, however, are either indispensable or necessarily sufficient by themselves. …Identity of language, literature, and, to some extent, of race and recollections, have maintained the feeling of nationality in considerable strength among the different portions of the German name, though they have at no time been really united under the same government; but the feeling has never reached to making the separate states desire to get rid of their autonomy."(Mill, *op. cit. Considerations on Representative Government*, p120)

（174） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、四二頁。

（175） 同前。

（176） 「political legitimacy」はなぜ「ポリチカル・レジチメーション」としたのかは明らかではないが、あるいは当時の福沢が英語のレジティマシーとレジティメーションを区別できなかったためかもしれない。（前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、注の第三一五頁を参照）。

（177） 残念なことに、この語はその後、廃語になってしまった。（前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、一七三頁）

（178） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、四四頁。

（179） 同前。

（180） 同前、第四五頁。

（181） 同前、四六-四七頁。

（182） 梁啓超「国家思想変遷異同論」『清議報』第九四、九五冊、光緒二十七年九月一日、十一日（一九〇一年一〇月一二日、二二日）、『全集』第二集、三二五頁。

（183） 小野寺史郎「梁啓超と「民族主義」」、『東方学報』八五巻、二〇一〇年三月、五一五頁。

（184） 前掲、梁啓超「国家思想変遷異同論」、『全集』第二集、三二五頁。

（185） 前掲、梁啓超「論新民為今日中国第一急務」、『全集』第二集、五二九-五三四頁を参考。

（186） 同前、五三〇頁。

（187） 丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、上海人民出版社、二〇〇九年四月、一八九頁。

（188） 同前。

（189） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、二一〇頁。

（190） 前掲、梁啓超「中国積弱遡源論」、『全集』第二集、二五七頁。

（191） 同前、二五七-二五八頁。

（192） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、二一四頁。

（193） 同前、二四一頁。

（194） 前掲、丸山眞男『「文明論之概略」を読む』下、一六七頁。

（195） 梁啓超「論近世国民競争之大勢及中国之前途」『清議報』第三〇冊、光緒二十五年九月十一日（一八九九年一〇月一五日）、『全集』第二集、二〇六頁。

（196） 前掲、梁啓超「中国積弱遡源論」、『全集』第二集、二六五頁。

（197） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、二二〇頁。

（198） 丸山によると、報国心は「patriotism」の訳語で、愛国心を意味する。福沢は理解を容易にさせ、説得力を増すために伝統的な「尽忠報国」という用語を意識的に用いている。（前掲、丸山真男「『文明論之概略』を読む」（下）、二三二頁）。

（199） 以上は前掲、梁啓超「論近世国民競争之

大勢及中国之前途」、『全集』第二集、二〇九頁。

（200） なお、「論公徳」において、国民は国事に無関心である原因について、それを梁は「我国民中無一人視国事如己事者、皆公徳之大義未有発明故也 」という公徳の欠如に帰している。(前掲 梁啓超「論公徳」、『全集』第二集、五四一頁)

（201） 同前、二〇六頁。

（202） 梁啓超「論中国国民之品格」(一九〇三年三月一二日)、前掲、『梁啓超全集』第四集、一七五頁。

（203） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、二一八-二一九頁。

（204） 同前、注の三五〇頁。

（205） 前掲、伊藤正雄『(現代語訳) 文明論之概略』、注の四五三頁。

（206） 伊藤正雄の「近因と遠因」に対する考察を参照。(同前、四一五頁)

（207） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、第二一七-二一八頁。

（208） 同前、二二三頁。

（209） 同前、注の三五〇-三五一頁を参照。

（210） 前掲、梁啓超「論近世国民競争之大勢及中国之前途」、『全集』第二集、二〇九頁。

（211） 梁の分析によると、西洋の革命と比べて、中国の革命は主に下記の七箇条の特徴がある。第一は「有私人革命、而団体革命」である。西洋の革命は常に団体により主導されるが、中国の革命は主に個人により主導されてきた。第二は「有野心的革命、而無自衛的革命」である。西洋の革命は常にある階層が自分を守るために発したものであるが、中国の革命は主に野心家たちが自分の野心のために発したものである。第三は「有上等下等社会革命、而無中等社会革命」である。西洋では、上等社会が革命される対象であって下等社会は革命の思想と能力を有していないがゆえ、その革命は常に中等社会により主導されているが、中国では中等社会により主導された革命だけがない。第四は「革命之地段」である。西洋の革命において革命の齎した災いを受けるのは一方だけで、革命の齎した利益を享受するのは全国であるが、中国の革命においては革命の齎した災いを受けるのは全国で、革命の齎した利益を享受するのは一方だけである。第五は「革命之時日」である。西洋では革命される側が倒したら革命がすぐ終わるが、中国では革命が長かれば数十年で、少なければ十年以上も続く。第六は「革命家与革命家之交渉」である。西洋の革命においては悪政府だけが公の敵としてされるが、中国の革命においては党派があって互いに対立している。第七は「革命時代外族勢力之消長」である。西洋では革命を経て他国が干渉できないこと強くなるが、中国では革命する時期は即ち外族勢力が侵入してくる時期である。故に、今日に革命した者は西洋の「文明革命」を手本としてこの七箇条の開く性質から免れようとしないと、革命する意義がない。(この一段落は「中国歴史上革命之研究 (一九〇四年二月一四日)」のまとめである。前掲、『全集』第四集、二七三-二八一頁を参照)

（212） 同前、二七三-二七四頁。

（213） 前掲、福沢諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』、二三二頁。

（214） 同前、二三三頁。

（215） 同前、注の第三五四頁。

（216） 前掲、梁啓超「論自由」、『全集』第二集、五五六八-五六九頁。

（217） 高嶋も「心奴」は中村正直による訳本の『自由之理』を参照したと主張している。(前掲、高嶋航 (訳注)『新民説』、一六五頁、注の一九)

（218） 前掲、梁啓超「論自由」、『全集』第二集、五六九頁。

（219） 李沢厚『中国近代思想史論』、北京人民出

考。

版社、一九七九年七月、第四二九-四三〇頁を参

第三章　梁啓超の「社会契約論」と中江兆民

はじめに

ルソー（Jean-Jacques Rousseau、一七一二年六月二八日 - 一七七八年七月二日）は自由と平等を求め、近代民主主義の礎となった一人であることは言うまでもない。彼の『社会契約論』はフランス革命、日本の自由民権運動、さらに中国の辛亥革命に大きな影響を与えている。本章は、中国の清朝末期にルソーの説を最初に宣伝・評価した知識人である梁啓超に焦点をあてて、日本を経由して『社会契約論』の中国における受容に注目したい[(1)]。

『清議報』や『新民叢報』におけるルソーおよびその『社会契約論』に関する数多くの文章において、ルソーの『社会契約論』を詳しく紹介したのは、「盧梭学案（ルソー学案）」である。「盧梭学案」は「東洋のルソー」と呼ばれている中江兆民（一八四七年一二月八日 - 一九〇一年一二月一三日）によって日本語に訳した『理学沿革史』を翻案（本稿で言う「翻案」とは、梁啓超が兆民の日本語訳にはない追加、言い換え、さらには翻訳文の任意の削除、果ては誤訳などを含んだ改編を加えたことを意味する）しているものである。そして、『理学沿革史』は兆民がフイエ（Alfred Jules Émile Fouillée、一八三八年一〇月一八日 - 一九一二年一月一六日）の『哲学史』*Histoire de la philosophie*[(2)]（以下は『哲学史』と言う）におけるルソーを紹介する部分を原本とするものである。フイエは第三共和制のフランスにおける共和主義者であり、政治的立場としてはガンベッタ（Léon Gambetta、一八三八年四月二日 - 一八八二年一二月三一日）らの急進主義に近く、自由主義の哲学者として大きな思想的役割を果たしたとされる[(3)]。

一九〇一年一一-一二月、「盧梭学案」は『清議報』第九八-一〇〇冊に無署名の形で連載され、一九〇二年七月、『新民叢報』第一一、一二号にそれが「民約論鉅子盧梭之学説」と改題して再掲載され、署名は中国之新民（梁啓超）[(4)]とされた。ところが、「盧梭学案」の訳者に関して、狭間直樹は疑義を投げた。彼は、「ほとんど一万字におよぶ最新の西洋思想を間違いなく訳すには相当の語学力が必要なことは自明であるが、来日わずかに三年の梁啓超にこれほどの翻訳が可能であったはずはない。これは良くできる人がまず訳し、それに梁啓超がいくらか手を加えたものであろう」[(5)]と、「盧梭学案」は梁啓超の手によるものではないと明確に主張し、その次、「訳者康有儀の日本語の水準はたいそう高かったが、ルソーの思想（ないし兆民の思想）を理解するという点では、まだいくらか問題があった」と指摘し、実際に「盧梭学案」を翻案したのは、「佳人奇遇」を訳した康有儀であることを提示している。

狭間の主張には二点の問題がある。第一に、「盧梭学案」を翻案したのは、康有儀である可能性はない。康有儀は康有為の異母兄で、一八九八年の戊戌政変後、大阪の山本憲の漢学塾にあって、『清議報』の編集に従事したことは事実であるが、一八九九年初めには、彼は大阪を離れ中国に帰還していて、翻訳の仕事に従事しなくなった。さらに、一九〇〇年の自立軍起義をめぐり、康有儀と康有為は決定的な対立に陥り、一九〇六年に至って、康有儀は梁鼎芬に康有為の罪状を密告する手紙を送ったことがあった[(6)]。以上の事情から見れば、康有儀が一九〇一年「盧梭学案」の翻訳に携わった可能性はないと思う。

第二に、「盧梭学案」を語句ごとに原文と照らし合わせて見れば、狭間の言うように「間違いなく」訳したどころか、「盧梭学案」には省略と加筆、誤訳があり、誤訳によってルソーの社会契約

論の内容を誤解したところもあることが分かる。これが本章の出発点となっている。つまり、本章は、「盧梭学案」における省略と加筆、誤訳などに着目し、梁啓超独自の「社会契約論」を解明することを目的にしている。

なお、筆者は「盧梭学案」(『清議報』)と「民約論鉅子盧梭之学説」(『新民叢報』)を字句ごとに対照してみたところ、いつくかの入力ミスを修正した以外に、「盧梭学案」と「民約論鉅子盧梭之学説」は全く同じであることが明らかになった(【資料編二】表一を参考)。僅か一年も経っていないうちに、梁啓超が創刊して主筆を務めた『清議報』と『新民叢報』に、同じ文章が二度も掲載されたことから、梁啓超は「盧梭学案」の内容をかなり認めていたことがわかるだろう。この意味で、「盧梭学案」に梁啓超の思想が反映されることは否定できないと思う。それに加えて、一九〇二年七月の『新民叢報』に掲載した「民約論鉅子盧梭之学説」に梁啓超は自分の署名を入れたことを考えて、現時点で本研究は「盧梭学案」を梁啓超による翻案であると設定して議論を展開していきたい。

他方、一九〇二年一〇月に、『新民叢報』第一九号の広告欄で梁啓超は彼自身によって翻訳した『盧梭民約論(ルソー民約論)』の刊行を予告した[7]。残念ながら、『盧梭民約論』は現存せず、その内容を確認することができない。そして、筆者はフイエの原文におけるルソー関係用語を、それと対応する『理学沿革史』における訳語、『民約訳解』における訳語、そして「盧梭学案」における訳語を対照して見た。『社会契約論』における諸概念を、『民約訳解』において兆民は儒学的な概念[8]に訳したが、儒学的伝統素養の深い梁啓超はそれらを使ったとこは一度もなかった。少なくとも、一九〇二年の時点で梁啓超は兆民が訳した『社会契約論』を丁寧に読んでいないことがわかるようになった。つまり、現段階で、「盧梭学案」は梁啓超が確かにルソーの思想を研究したことをはっきりと示す、ほとんど唯一の文章なのである。

本章は思想の伝播という視座から兆民とフイエを通じて梁啓超が理解した社会契約論を検討する。特にフイエ『哲学史』の原文、中江兆民『理学沿革史』の当該翻訳、そして梁啓超の翻案である「盧梭学案」の三つの史料を語句ごとに照らし合わせて、三つの史料の相違点に重点を置くことでルソーの社会契約論および兆民の民約論と区別された梁啓超独自の社会契約論の解明を試みたい。

先行研究

フランス語を解さない梁啓超は、兆民を通じてルソーの社会契約論を理解している以上、兆民のルソーに対する理解に影響されることは避けられなかった。そこで本研究はまず兆民のルソーに対する理解に立ち入れてみたい。

中江兆民のルソーに対する理解

フイエの『哲学史』を翻訳する前に、中江兆民はルソーの『社会契約論』を二回翻訳した。一回目は明治七年(一八七四年六月-一〇月)に著した和訳の『民約論』である。『民約論』は政府の干渉により上梓されるにいたらなかったが、有志者に歓迎されて写本の形で読み回された。その範囲はひろく四国、九州、東北にまで及んだという[9]。二回目はその八年後のことである。明治十五年(一八八二年)から翌年にかけて、兆民の漢訳「民約訳解」が巻之二第六章まで『政理叢談』に発表された。兆民の『理学沿革史』とフイエの『哲学史』を取り上げて議論した研究は、井田進也と宮

村治雄が初歩的な考察を加えた以外、ほとんど兆民の『社会契約論』への二点の翻訳に基づいてなされてきた。宮村治雄の研究は梁啓超とフイエの比較に傾き、後述の「梁啓超のルソーに対する理解」でまた紹介する。井田進也は兆民が訳した『理学沿革史』とフイエの『哲学史』の原文を詳細な対象作業を行い、『哲学史』の原文から離れて兆民自身の文章を加えている部分を一覧表にまとめていて『中江兆民全集』別巻[10]に掲載した。『理学沿革史』で、ルソーの説に対して、兆民は批判すべきところを批判したが、その批判のあと常にルソーに対する「弁護論」[11]が語られることを、井田は指摘した。

ルソーの『社会契約論』と兆民の翻訳を中心に議論を上げた学者として、セリーヌ・ワン（王暁苓）と渡辺浩の名が挙げられる。ワン「『人民』と『社会契約』――中国におけるルソーの受容」[12]において、兆民が政治体の構成員（主権に参加する者）である市民（citoyen）を「士」に翻訳したことに注目した。彼女によると、兆民の翻訳作業は、厳選された儒教伝統の理念の価値をしかるべく見直し、新たにもたらされたルソーの政治理論と結びつけることによって高い道徳的価値を保持させ、そして将来国会議員となる人々を導きうる理論を提供することを目的としている[13]。従って、兆民は意図的に日本語で「侍や徳のある人」を意味する「士」及び共和国における国会に相当する「議院」を訳語に選んで使っている。このように、ルソーの代議制に対する批判的な態度と異なり、兆民は日本を立憲君主制とすることをめざし、代議制の重要性を強調していることを、セリーヌ・ワンは主張した。

さらに、二〇一四年に中国語に訳して発表した「盧梭『普遍意志[14]』概念在中国的引介及其歴史作用」[15]で、ワンは「一般意志（volonté général）」[16]を糸口にして、兆民が元来が«citoyen »の訳語であった「士」を止めて、元来が«souverain »の訳語であった「君」を使って«citoyen»を訳し、そして「臣」で«homme»を訳すようになったことを取り上げて議論した。彼女によると、これは中江の一種の翻訳戦略である。なぜかというと、儒学的伝統では「君」が最高の政治権威である同時に、道徳の模範でもある。語彙のレベルでは、中江が語っている「君」は依然として政治権威（君令）及び道義（公意）を象徴しているが、「君」は「合衆而成」、「君臣交盟、実人人躬自盟也」などの文に現れているように、中江の文では「君」と「臣」が従来の東アジアの政治文脈での上下関係ではなくなり、「君」が内包している意味が一新された。ところで、ルソーが語っている「一般意志（volonté général）」は個々の「市民（citoyen）」の意志を出発点とし、その立脚点は人々と非常に関係する共同利益であるが、それに対して中江の訳文は個体としての「市民（citoyen）」を、団体を意味する「君」で訳し、個々の市民（citoyen）の利益と深く関わる共同事業を「当為国服者」と訳して、一種の集団的な国家利益を強調していると、セリーヌ・ワンは指摘した。

渡辺浩「兆民、ジャン＝ジャックを裁く――中江兆民がルソーから学んだことと拒否したこと」[17]は、兆民の立場に立つことでルソーの議論のどこに説得力や魅力があり（受容）、どこに問題や欠点があったのか（拒絶）を探索する研究である。渡辺によると、兆民は価値絶対主義者であり、正しいことはいつでもどこでも正しいはずだという「真理」の実在を信じている。彼は *Du contrat social* の基本原理が、中国の儒学史の中で見出された政治に関する正しい理解と一致していると考えている。それは兆民が漢語で *Du contrat social* を翻訳した理由の一つである。彼の研究結果によると、「自由（liberté）」、「平等

（égalité）」、「一般意志（volonté général）」は兆民のルソーを受容する上でのキーワードで、政治体の存続における宗教の必要性は兆民のルソーに対する受容拒絶である。渡辺もセリーヌ・ワンの主張と同じように、ルソーとは異なって、兆民は議会制を承認し、議会をルソーが考えた全市民の集会と同様の性質を持つものにしようとした、と主張している。

他方、『社会契約論』に対する中江兆民の二点の翻訳、『民約論』と『民約訳解』もいずれも、第二篇第六章の「法について」で中断されていることに対して、異なる意見が出ている。中江兆民の研究者である宮村治雄は意図的というよりも、『民約訳解』の中断はむしろ外的な要因による可能性が極めて高いと主張している[18]。宮村と異なり、蕭高彦は「『民約論』在中国：一個比較思想的考察」[19]で『民約訳解』の中断は内的な要因によるものであると主張する。彼によると、法律を決定する公民と法律を作成する立法者という二つの概念が読者を混乱させることを懸念したために、兆民が意図的に第二篇第六章までしか訳さず、「社会契約」ではなく、「立法者」を論ずる第七章以下の議論に、兆民が暗黙の批判を行った。

梁啓超のルソーに対する理解

梁啓超の「盧梭学案」に関して蕭高彦[20]は、四つの案（コメント）[21]以外に、それが完全にフイエの論説を敷衍したものであると論じている。四つのコメントを検討した結果、彼は梁啓超の案がルソーの説を展開して説明したところは一つもないと主張した。蕭の議論と異なり、宮村治雄[22]とセリーヌ・ワン（王暁芩）[23]は「盧梭学案」と『哲学史』とを対照して検討し、「盧梭学案」と『哲学史』の異質性に目を寄せた。

宮村によると、梁啓超の「盧梭学案」は、ルソーの思想、とりわけ『社会契約論』の思想が論理的矛盾を秘めいていたことへも、またルソーに対する思想史的批判が決して少なくなかったことへも言及していた。にもかかわらず、全体としての「盧梭学案」は、梁啓超がルソーの思想的一貫性を評価するコメントで終わっていた。「盧梭学案」に現れていた梁啓超のルソーに対する理解を、宮村は「梁の共感がルソーの『社会契約論』の論理、殊にその『専制』に対する妥当的批判、『道徳之本』としての『自由』の不可譲性、及び一般意志の表現としての「法」の正当性といったその核心部分に対して向けられ、そこに『中国の伝統社会』に対する最も根本的な批判原理を見出そうとしていたことは明らかであろう」[24]と纏めている。

そして、梁啓超の訳文とフイエの原文の違いに関するセリーヌ・ワンの指摘は、下記の三つの点にまとめられる。第一に、梁啓超は自分の感想を四つのコメントの中で語っている。第二に、「盧梭学案」において、フイエの原文の前言、『社会契約論』第四書「国家与公民宗教」に対する分析、および文章最後の総括を、梁啓超は省略した。第三に、ルソーの政治理念の実行性に懐疑の意を表したフイエと違い、この翻案を書いた段階で梁啓超はルソーの説が中国を救う良薬であると楽観的に信じている。これらの違いにもかかわらず、翻訳の視座から見れば、梁啓超の「盧梭学案」はフイエの原文をほとんど正確に伝達したと彼女は主張している。

先行研究のまとめ

中江兆民と梁啓超のルソーに対する理解を総体的に把握することに関しては、先行研究は数多くの示唆的論点を提示している。しかしその一方、そこには再検討する余地があると言わざるを得

ない。

なぜかというと、まず、梁啓超のルソーに対する理解をめぐる先行研究は、ほぼ梁啓超の「盧梭学案」とフイエの『哲学史』の比較に限定されているからである。しかし、梁啓超の「盧梭学案」は兆民の『理学沿革史』を翻訳したものである以上、兆民の訳文からの影響を離れて梁啓超のルソーに対する理解を討論することはできないと思う。つまり、過去の研究では、フイエから梁啓超までの翻訳過程を検討しようという姿勢が不足している。

そして、梁啓超の「盧梭学案」に対する検討が足りない。「盧梭学案」に出た四つの案（コメント）を例として取り上げて見れば、四つのコメントの内、一つ目のコメントはフイエの原文であることがわかる。梁啓超はその原文と対応する兆民の訳文を翻案して、自分のコメントにしたものである[25]。つまり、四つのコメントの内、本当に梁啓超によるものは実に三つしかない。他方、コメント以外に、梁啓超の翻案には、梁啓超の思考を窺える加筆、省略、意訳があることに対して、今までの研究には重要視されていない。

以上の通り、先行研究では様々な見方があり、それぞれに説得力のあるものの、それぞれに再検討する余地もある。本稿はフイエのフランス語原文、中江兆民の当該翻訳、そして梁啓超の翻案の三つの史料に対する詳細な対照作業に基づき、フイエ『哲学史』から梁啓超「盧梭学案」までの翻訳過程を明らかにすることに専念して、梁啓超独自の「社会契約論」を検討していきたい。

第一節　*Du contrat social*——趣旨への理解

本節では、まず *Du contrat social* の趣旨を、フイエ、兆民、梁啓超は如何に理解したのか、という問題に着目してみよう。社会契約の課題について、ルソーは「どうすれば共同の力の全てをもって、それぞれの成員の人格と財産を守り、保護できる結合の形式を見いだす事ができるだろうか。この結合において、各人は全ての人々を結びつきながら、しかも自分にしか服従せず、それ以前と同じように自由であり続ける事が出来なければならない。これが根本的な問題であり、これを解決するのが社会契約である[26]」と論じているルソーのこの議論に対して、ルソーが本当に注目している問題は、事実の問題ではなく理論であるという評論に続き、フイエはこう言った。« Rien de plus remarquable que la précision avec laquelle Rousseau pose le problème essentiel de la science sociale. [27] » (*Ibid.*, p.378) この文を兆民は「ルーソーノ夫ノ政術ノ当ニ題目ト為ス可キ所ノ主義ヲ掲出スルヤ、意義極メテ明白ニシテ世人ノ極メテ称賛スル所ナリ」[28] と訳した。しかし、梁啓超はそれを「今先掲其主義之最簡明、而為人人所佩誦者如下[29]」と、非常に簡潔に訳している。訳文の変遷で見れば、三人が社会契約論を理解する立脚点が異なることが分かるようになるであろう。つまり、フイエはルソーの論じた社会契約の課題を一種の、社会科学の本質的問題を提起する論理と見なしている。兆民は社会科学の本質よりも、社会契約論に更に一種の政治制度を見て取ろうとしている。二人と違って、梁啓超にとって社会契約論はむしろ主義であり、摂取すべき西洋思想である。一九〇三年二月一一日に掲載した「答某君問法国禁止民権自由之説」において、梁啓超も「故医今日之中国、必先使人人知有権、人人知有自由、然後可。『民約論』正今日中国独一無二之良薬也」[30] と、社会契約論を中国を救う良薬に例え、民衆に権利、自由の思想を身につけさせる手段として見なしている。

立脚点の違いによって、三人の「民約」、あるいは「社会契約」の本質に対する理解も異なって

いる。フイエは、「これを共産主義(communisme)と呼ぶのが適切であると思われる。つまり、個人を共同体に編入させることである。これはルソーが最初的に目指しているシステムであるように見える(31)」と解釈している。そもそも«communisme»は、中世ヨーロッパの社会原理で、個人を全体に従属させる現代マルクス・レーニン主義の政治思想ではなく、人間と人間の横のつながりを重視する association（協動体）の思想である。ところが、ここでフイエは、ルソーの«communisme»が「個人と個人を結びつけることではなく、個人と社会を結びつけること(32)」を主張することを指摘し、横のつながりを大事にする中世の意味ではなく、個人を全体に従属させるマルクス・レーニン主義の意味に変貌しているのではないかという批判を行ったのである。さらに言えば、ルソーは中世のより平等な共産主義の原義を、マルクス・レーニン主義が主張する「無産階級独裁」の思想に変化させた張本人ではないかと、フイエはここで批判したのである。

フイエの批判に対して、兆民は「是レ純然近世ノ所謂共有政体(コミュニスム)(33)ナリ、更ニ之ヲ言ヘバ、是レ各人ヲ挙ゲテ之ヲ公共ノ会中ニ納レテ後已ム者ナリ」と、「共有政体」という独自の訳語を当てたが、その次の行に至って、すぐさま「然レドモ是レ実ハルーソーノ本旨ニ非ズシテ、所謂民約ハ一時共有政体ノ封域ヲ経過シテ真ノ民主政体ニ進入スル者ナリ」(34)という加筆を入れた。ルソーにとって共有政体は過渡期の政体にすぎず、「真の民主主義」こそがルソーの最終的な目標であると、兆民は考えたのである。それに対して梁啓超は彼の翻案で「是説也、即純類乎近世所謂『共有政体』、欲挙衆人而尽納諸公会之中者也（この説は、即ち純然に近世の所謂『共有政体』に似ていて、衆人を挙げて彼ら全てをさまざまな集会に納めようとするものなり）(35)」と、「共有政体」を説明するに止め、兆民の加筆を省略して民主主義への指向を拒否した。

兆民は兆民が民主主義という概念によってルソーの契約論を理解したことは、彼の« républicain »に対する翻訳にも示されている。一般意志と法律の関係を説明するために、フイエはルソーの「すべての合法的な政府は共和的である(36)」という一文を引用した。この文を、兆民は『理学沿革史』において「凡ソ政体ノ真理ニ合スル者ハ皆民主ノ制ナリ(37)」に訳し、「民主ノ制」という言葉でルソーの「共和的« républicain »」を訳している。ところで、ここで注意しておきたいのは、一八八二年から刊行された『民約訳解』において、兆民は前期のルソーの文を「又凡政之合於理者、皆為自治之政(38)（すべて道理に合する政治は、みな自治の政治なのである(39)）」と訳し、「自治之政」という言葉で « républicain » を訳したことである。「共和的« républicain »」にあたる訳語として「自治之政（一八八二）」から「民主ノ制（一八八六）」までの揺らぎは、兆民の自由民権思想の変遷軌道を示している。

同時代に生きていた梁啓超は兆民について次の通りに評論している。「名士中江篤介、中江為日本法国学派之巨子、世称為兆民先生、以前五年去世。同時自開私塾、広養生徒、又以独力発行一雑誌、名曰『政理叢談』、専鼓吹盧梭民約主義、挙国靡然応之。初、板垣輩之倡民権自由論也、僅就事実上立論、未嘗有学理以為之後援、及西園寺、中江等出、乃祖述泰西十八世紀末之法理論、壁壘森厳、以与専制主義宣戦。畴昔之言民権者、獲此奥援、勇気十倍、此亦自由党成立之一近因也(40)」と。兆民の民権思想に関する諸理論の発表は自由党が成立した近因の一つという議論は正確的とは言えないが(41)、自由民権運動における兆民の理論的指導者としての位置付けは間違いない。兆民は一八七一年一〇月、二五才で司法省留学生と

してパリに留学し、一八七四年五月フランスより帰国した。同年一〇月、「仏蘭西学舎」（のち「仏学塾」と称した）を創設し、それをフランス流の自由主義を宣伝・普及するための拠点とした(42)。一八七六年、ルソー『社会契約論』の兆民写本が、民権家の間に回覧され、一八七七年ごろに民権論者中江の名はすでに一部に知られていた。一八八一年三月、かつてパリ留学中の先輩であり畏友である華族西園寺公望を社長として『東洋自由新聞』が創刊され、兆民はその主筆に招かれ、同紙上に殆ど毎号自由民権の理論を説いたが、それから彼は一躍論壇の英雄となり、本格的に政論界に進出し名を馳せた(43)。『民約訳解』が仏学塾による半月刊の雑誌「政理叢談」に訳載されてきたのは、その翌年の一八八二年であった。

その時点で、兆民は実際に« républicain » の翻訳に苦慮していた。兆民によると、当時に刊行される書物では、« républicain »はすでに「共和」と訳されているが(44)、彼はそれを使わなかった理由は、「共和」という文字は、元来、この言葉（« républicain »）と関係がないためである。訳語の「自治の政治」のすぐ後ろに、兆民は「解」という長い注釈をつけている。「フランス語の『レピュブリック』は、ラテン語の『レス』と『ピュプリカ』の二つが合体したもので、レスはことがら、務をさし、ピュプリカは公（公共）をさす。レスピュプリカは、すなわち公務（公共の任務）という意味であり、全員にかかわることがらというのと同じである。転じて（国）の意味となり、また、政治（政府）の意味となる。中世以来、さらに転じて、人民がみずから治める意味となった(45)」。ところで、「ルソーの時代よりも前から、現代にいたるまで、レピュブリックといえばかならず、人民がみずから国の主人となって、それ以外に最高位の者をおかない国、すなわち北アメリカ、スイスおよび現在のフランスなどをさしてきたのが、それである。それ以外は、あるいは帝政の国、あるいは王政の国といって、これと区別している」。しかし、「人民がみずから法律をつくる権限をもっている以上、いわゆる帝や王は、すべて一長官のたぐいにすぎないのであって、われわれがみずから治める上で、ことを妨げるものでは、ぜんぜんない(46)」。

上記の注解と、それと殆ど同じ趣旨の、兆民の代表的な論文「君民共治之説（『東洋自由新聞』第三号）」をもとにして、兆民は「君民共治」論の主張者であったという見解もあった(47)。ところで、「『君民共治』論の主張者」という定義は再検討の余地があると思われる。なぜかというと、当時の日本の一般の用例で「君民共治」「君民同治」は、改進党などのいうように、主権は「君主と人民の間にある」、「君主と人民を一体に合したものにある」と解するのが普通である(48)。それに対して、兆民のいう「君民共治」は、「民自為治（人民がみずから治める）」、「民既自操造為律例之権（民がみずから法律をつくる権限を持つ）」、「我之自為治（われわれがみずから治める）」という人民主権を前提とするのであって、改進党が言っている「君民共治」とは全く相反する概念であるからだ。このような兆民の解釈は、ルソーの含意に一致していることは、« républicain » の語に、ルソーも次の注解をつけていることから分かる。「共和的という言葉で、わたしは貴族政と民主政だけを考えているわけではない。一般意志、すなわち法によって導かれるすべての政府は共和的である。合法的な政府であるためには、政府と主権者を区別する必要がある。政府は主権者の［意志の］執行機関でなければならない。そうであれば、君主政でも共和的でありうるのである(49)」。兆民があえて「君民共治」と« républicain »を並立して議論したのは、政治体制はその形式ではなく、実質的な内容を重視すべきだという主

張を提示しているではなかろうか[50]。

ところで、一八八一年三月に『東洋自由新聞』の主筆になってから、一八八七年五月に『三酔人経綸問答』を出すまでの時期は、兆民が「民権理論家とし指導的役割を果たし、独自の理論を作り上げた」時期とされているが[51]、同時にそれは兆民も自由民権運動そのものもひどく打撃を受けた時期である。『東洋自由新聞』の主筆になって二ヶ月も立っていないうちに、天皇の弾圧で西園寺公望は退社を余儀なくされ、四月三〇日に『東洋自由新聞』は廃刊してしまった[52]。『東洋自由新聞』の廃刊のみならず、一八八三年九月『政理叢談』の出版元は「日本出版会社」という別の団体に移し、イギリスの功利主義の紹介することに重点を置くようになり、一八八三年一二月に第五五号をもって廃刊された[53]。それと同時に、政府の自由民権運動に対する弾圧は日々苛酷の度を増し、一八八四年一一月に自由党は板垣の発意で解党に踏み切り、改進党は解党の宣言をしなかったものの、党首の大隈ら最高幹部が一斉に脱党することで、事実上に解党した[54]。

こうした変遷を経歴した兆民は、一八八六年に刊行された『理学沿革史』に、ルソーの「すべての合法的な政府は共和的である」という文を「凡ソ政体ノ真理ニ合スル者ハ皆民主ノ制ナリ[55]」に訳し、『民約訳解』における「自治之政」の代わりに、« républicain »に当たる訳語として「民主ノ制」を使うになった。この揺らぎの渦中における兆民の心境は、一年後の一八八七年五月に出版した『三酔人経綸問答』における、徹底的な民主共和主義者の紳士君の次の発言に窺える。「「イギリスは名は立君でも実は民主とそれほど違うところはないが、名と実は合わないので、ものの道理にかなっているとは言えない。世襲の君主と貴族があるのは、平等の大義に反する。民主制は世界の永久平和を得る唯一の道である[56]」。ここの紳士君は、自由平等をひたすら求めた兆民の姿の一つであるとされている[57]。紳士君の議論を見て、一八八二年『民約訳解』時期の、「君民共治」も« républicain »一種の形式でありうる、という兆民の議論が思い出されるであろう。ここには、眼前の社会の動向に対する否定をもとにする、兆民の過去の「君民共治」への否定、明治政府に対する攻撃、そして「名」と「実」のある民主主義社会への憧れがあるのではあるまいか。

他方、兆民が « républicain » を「自治之政」から「民主ノ制」に訳した経緯を知らなかった梁啓超は、「盧梭学案」で兆民の理学沿革史を敷衍して、「すべての合法的な政府は共和的である」を「凡政体之合於真理者、惟民主之制為然耳」と訳し、« républicain »を「民主之制」に訳したが、兆民の民主制に対する信仰と異なり、梁啓超は終始一貫して、自覚的に民主制と距離を置いた。これについては、第四、五節で考察する。

第二節　社会有機体論への批判

周知の通りに、『社会契約論』においてルソーは一種の社会有機体論を提示している。それに対してフイエは、「ルソーはここで、古代のプラトンのように、一種の社会的汎神論にだまされ、社会を生きている身体と見なし、個人を器官と見なしている[58]」という議論を行った上で、さらに批判を展開した。フイエ批判の原文、兆民の訳文、そして兆民の訳文を手本とする梁啓超の翻案は次の通りである。

Cet organisme décrit par Rousseau représente bien la société au point de vue des intérêts économiques, et pour ainsi dire au point de vue de l'animalité ; mais ce n'est point là encore la vraie société humaine dont

le Contrat social nous avait promis de montrer la constitution; Rousseau ne nous a point fait sortir du domaine de la fatalité physique, et l'individu n'a pas plus de liberté dans ce grand corps où il l'absorbe que la goutte de sang emportée dans les veines par le mouvement de la circulation.
Pour concilier, au moins en apparence, cette aliénation de l'individu au profit de la communauté avec le principe de la liberté inaliénable, Rousseau invente un expédient qui ressemble fort à un sophisme (59) .

凡ソ此等ルーソーノ論ハ単ニ財利ノ上ヨリシテ言フトキハ模写シ得テ遺憾無シト謂フ可シ、若夫レ各人ノ自由ノ権ノ上ヨリシテ言フトキハ病無シト為サズ、邦国ヲ主トシテ各人ヲ主トセザルガ故ナリ、蓋シルーソーノ民約ノ説ヲ為スヤ其初メ人々ノ意欲ノ自由ヲ主トシテ言ヲ立テリ、而シテ民約ノ条項ヲ論ズルニ及ビ頓ニ邦国ヲ主トシテ復タ各人ヲ顧ミザル者ノ如シ、ルーソーノ説ニ随ヘバ邦国独リ一身ノ全体ヲ有シテ各人ハ特ニ其支節臓腑タルニ過ギズ、果シテ此ノ如クナルトキハ邦国独リ自由権有リテ、各人ノ自由ハ僅ニ一身物理ノ運転ニ由リテ流通スル所ノ血液ノ如キニ過ギザルノミ、是レ固ヨリルーソーノ真意ニ非ザルナリ、
ルーソー前ニ各人ノ自由権ヲ以テ決シテ捐棄ス可ラズト為シ、是ニ至リ又邦国ヲ主トシテ言ヲ立テ各人ノ自由権ヲ以テ邦国ノ有ト為シ、自ラ其説ノ前後相容レザルヲ覚リテ一種遁詞ノ如キ者ヲ設為シテ乃チ言フ (60)

此等之論、僅自財利上言之、可謂毫発無遺憾、若夫自各人自由権言之、則稍有未安者。果如此説、則邦国独有一身之全体、而各人不過其支節臓腑、是人民為国家之附庸也。是惟邦国為能有自由権、而各人之自由、不過如冥頑無覚之血液、僅随生理循環之転動也。夫盧之倡民約也、其初以人人意識之自由為主、及其論民約之条項、反注重邦国而不復顧各人、殆非盧之真意。
盧梭亦知其説之前後不相容也、於是乃為一種之遁詞 (61)。

まずはフイエの原文から兆民の訳文までの変遷を見てみよう。社会（公）が個人（私）に優先するあり方をフィレは上述の文で鋭く批判している。フイエの批判を認めた上で、兆民は「若夫レ各人ノ自由ノ権…支節臓腑タルニ過ギズ」、「邦国独リ自由権有リテ」を加筆し、「国家権力に対して個人の自由を強く打ち出す」(62) 姿勢を示している。だが残念なことに、まさに井田が指摘しているように、「是レ固ヨリルーソーノ真意ニ非ザルナリ」という次の加筆はルソーに対する一種の「弁護論 (63)」として機能し、早々と個人自由への主張を中断させた。

ところで、兆民がここで批判しているのは、社会的汎神論（de panthéisme social）という、汎神論（panthéism）と政体の結合であって、汎神論（panthéism）そのものではないことに注意されたい。汎神論（panthéism）を、兆民は「神物同体 (64)」に訳している。『続一年有半』に、「神物同体」（panthéism）は「唯一神の説」の一種類として、次の通りに紹介されている。「神物同体とは、世界の大理既ち神で、凡そ此森羅万象は、皆唯一神の発現で有る、既ち吾人々類の如きも神の断片で有る、故に神は、世界万有を統べたるもの既ち神で有る云々、但此説に在ては唯一神とは曰ふけれど、実は殆ど無神論と異らぬので有る、何となれば此神や無為無我て、実は唯自然の道理と云ふに過ぎないので有る」(65)。つまり、世界の根本的な道理は、すなわち「神物同体」（panthéism）における「神」である。「神物同体」

は実は無神論と異ならず、自然の道理というに過ぎないのである。『社会契約論』第二篇、第六章で法律の必要性を論じる文脈で、次の表現がある。「すべての正義は神に由来するものであり、神だけがその源泉である」(66)。この文章を、兆民は「凡ソ事ノ善良ニシテ道理ニ合スル者ハ其大本善良ニシテ、吾人ノ約束ノ定ムル所ニ非ズシテ神明ノ定ムル所ナリ(67)」と訳している。兆民は無神論者であることは、『続一年有半』につけられている副題「無神無霊魂論」を見ても明らかである(68)。しかし、ここにおける« Dieu »を、兆民が無理なく「神明」に訳したのは、恐らくここで兆民のいう「神明」が、ルソーのいう宗教的「神」ではなく、「神物同体」（panthéism）における、世界の根本的な道理としての神であるからだろう。

他方、『社会契約論』に対する兆民の二点の訳書は、いずれも第二編第六章までしか訳されなかった理由は、先行研究で紹介した様々な見解のほかに、第二編第六章の次に政治体の存続のための信仰・宗教の必要性が唱えられるようになったことを、無神論者である兆民が受け入れられなかったことが、その理由の一つとして考えられるのではないだろうか(69)。因みに、一九〇二年一〇月に、『新民叢報』第一九号に公布した広告に、梁啓超は「半分も達していなく、しかも誤りが多い（尚未及半、而其中訛謬殊多）(70)」と『訳書彙編』における漢訳の『民約論』を批判していることに注意を起こしたい。『訳書彙編』に掲載されている『民約論』は、留学生の楊廷棟が原田潜訳『民約論覆義』（一八八三）を第二編まで翻訳して連載したものであって(71)、つまり、少なくとも、梁啓超は間接的に原田潜訳の『民約論覆義』を読んでおり、『社会契約論』第二編第六章以降の内容の存在を知っていたはずである。そして、ルソーは暴力なしに人々を導き、説き伏せることなく納得させるために、この世の外なる権威（une autorité d'un autre ordre）、神の権威に依拠せざるを得ないという主張を出し始めたのは、第二編第七章であった。にも関わらず、神の権威を含め、第二編第六章以降の内容に関する紹介は、梁啓超の文章に出たことは一度もなかった。のみならず、『哲学史』の最後の部分で、フイエは『社会契約論』における国家と公民宗教に関する議論を批判的に取り上げて、兆民もそれを翻訳したが、梁啓超はそれを全部削除した。その原因は、宗教と文明に関する梁啓超の理解に関わると思われる。彼によると、「科学の力が益々盛んになると、それに対して迷信の力が益々衰弱する。自由の界が益々拡張と、それに対して神権の界は益々縮小する」(72)。宗教は文明の進歩を阻害するという認識に基づき、梁啓超も兆民と同じく、ルソーの主張している政治体の存続のための信仰・宗教の必要性を受け入れなかったのであろう。

次は、社会的汎神論への批判に対する兆民の訳文から梁啓超の翻案までの変遷について検討したい。一見すると、語句の順番が多少異なっているにも関わらず、梁啓超は兆民の文の意をほぼ正確に翻訳している。が、兆民の文に基づき、梁啓超の訳文における加筆及び省略を吟味すると、それとは違う結論が出てくる。

加筆：「是人民為国家之附庸也」

省略：「邦国ヲ主トシテ各人ヲ主トセザルガ故ナリ」、「是ニ至リ又邦国ヲ主トシテ言ヲ立テ各人ノ自由権ヲ以テ邦国ノ有ト為シ」

最後にルソーへの「擁護論」が提出されているにも関わらず、国家権力に対して個人の自由を打ち出す議論として、兆民は「邦国ヲ主トシテ各人ヲ主トセザルガ故ナリ」、「是ニ至リ又邦国ヲ主トシテ言ヲ立テ各人ノ自由権ヲ以テ邦国ノ有ト為シ」と繰り返し、フイエの有機体論批判を更に展開していた。ところで、梁啓超はまさに兆民のこの重要な議論を削除した。これは梁啓超の政治思

想と関わり、彼が意図的したことと思われる。梁啓超の政治思想は、「群、公」という集団、国家を優先する秩序に基づくものである。一九〇二年三月一〇に掲載した「論政府与人民之権限」の一文に、梁啓超は民約について次の通りに解釈している。

> 政府之所以成立、其原理何在乎？曰、在民約。民約之義、法国碩儒盧梭倡之、近儒毎駁其誤、但謂此義為反於国家起原之歴史則可、謂其謬国家成立之原理則不可。雖憎盧梭者、亦尤以難也。人非群則不能使内界発達、人非群則不能与外界競争、故一面為独立自営之個人、一面為通力合作之群体[73]。

「但謂此義為反於国家起原之歴史則可、謂其謬国家成立之原理則不可（民約は国家が生まれた歴史に反するというのは可であるが、それは国家が成り立つ原理に誤っているというのは不可である）」の一文には、「然リト雖トモルーソーノ尤モ意ヲ致ス所ハ実事ノ迹ニ在ラズシテ、事ノ当サニ然ル可キ所ノ処ニ在リ[74]」という、『理学沿革史』からの影響が見られるであろう。一方、以上から明らかになることは、梁啓超は「民」の個人の自由から民約を説明しているのではなく、国内を発達させ、国際的競争力を得る上での「群」という団体の重要性から民約を説明していることである。さらに言えば、梁にとって民約は、むしろ社会を統合する論理である。無論、啓蒙主義者の梁啓超は自由を何よりも主張している。しかし、当時点で彼が主張している自由は、国家の自由があって初めて実現できる個人の自由である。自由主義者のフイエは、ルソーが社会（公）を個人（私）に優先すると批判しているが、梁啓超はまさに社会の自由が個人の自由に優先することの主張者である。

ゆえに、上述する翻案で梁啓超は「是人民為国家之附庸也」という議論を加えて社会有機体説を一定程度は批判したが、この批判はフイエ、兆民のような、個人の自由の主張に基づく批判ではない。恐らくそれは梁啓超が中国における二千年あまりに渡る封建制を念頭に置き、絶対的国家権力に反対する視座から加えた議論であると思われる。換言すると、フイエ、兆民の社会有機体への批判が個人の自由の主張に立つものであるのとは対照的に、梁啓超の社会有機体説への批判は絶対的国家権力への反発に立つものに他ならない。実際、「盧梭学案」を掲載してから僅か一年半後の一九〇三年五月二五日における「政治大家伯倫知理之学説（一）」の掲載とともに、梁啓超はブルンチュリの説を支持するようになり、彼自身も国家有機体論者になった。

第三節　volonté general —— 全員一致か、多数決か

volonté général（一般意志、公意）が社会契約論の核心的概念であることは多言を要しない[75]。ルソーによれば、特定の意志と異なり、法律は真の一般的且つ普遍的意志によって構成される。しかし、« Dans la pratique, on appelle loi l'expression de la volonté présumée générale[76] ». つまり、実際には、一般意志に仮定されたものの表明は法律と呼ばれている。この議論を兆民は「若シ夫レ実際ニ至リテ必ズ常ニ然ルコト能ハズシテ、単ニ認メテ公ト為ス所ノ者ヲ以テ法律ト為ス[77]」と極めて正確に翻訳したが、漢文訓読を応用した日本語訓読法という梁啓超流の翻訳が原因で、梁はそれを「故但以衆人所公認者、即名之曰法律（民衆に公認されたところの者を以って、即ちこれを名づけて法律と曰ふ）」と誤訳した。換言すると、一般意志に仮定されたものを、

梁啓超は民衆に公認される絶対的一般意志と誤訳してしまった。

一般意志に仮定されたものを得るためには、「全ての市民の意見が問われる（on consulte tous les citoyens）[78]」。これに対する兆民の訳文は、更に「国人ノ議ノ多寡ニ由リテ之ヲ徴センノミ」と、国民の意見が問われる上での多数決を明確に指摘した。梁啓超は兆民の文を「即以国人会議、三占从二以决之而已」と、一応正しく訳したが、多数決が成立できる条件に関して、三人の議論は一致しているとは言えない。

«Cette volonté absolument générale n'est pas seulement celle du plus grand nombre ; car « la loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention et suppose au moins une fois l'unanimité. [79] »

又以為ラク、所謂公意ハ徒ニ多数人ノ意欲ヲ指スニ非ズシテ、即チ国人全員ノ意欲ヲ指スナリ、即チ其言ニ曰ク、凡ソ事ヲ議スルニ於テ同意ノ多寡ニ由リ之ヲ決スルコトハ本ト契約ノ一効果ナルヲ以テ、此約ヲ為ス前必ズ一タビ全員ノ同意ヲ要スルコト明ナリ[80]。

盧梭又以為所謂公意者、非徒指多数人之所欲而已、必全国人之所欲而後可。故其言曰、凡議事之時、相約以三占从二決可否、固属不得不然之事、然為此約之前、必須得全員之許諾而後可[81]。

前述したとおり、単語の順番を転倒して読むことのほか、梁啓超流の翻訳のもう一つの特徴、すなわち仮名で表記される接続詞、助詞の暗記だけに注意を寄せるということが原因で、「一タビ」の意味を理解できなかったと推測され、梁啓超の訳文はそれを削除した。フイエ（ルソー）と兆民の文では、少なくとも一度に全員の同意を経過したならば、多数決は一般意志と仮定され得る。それに対して、梁啓超の文では、多数決で契約するたびに、必ず毎回全員の同意を経過しなければならないように翻案されている。フイエ（ルソー）と兆民の文では全員一致と多数決は明確に区別されたが、それに対して梁啓超はこの二つの概念を提起したながらも区別することができず、結局全員一致と多数決を混同した。

ここでもう一つ注意したいのは、梁啓超は多数決が「契約ノ一効果」という文を、「固属不得不然之事（固より然からざるを得ざるに属する事）と訳し替えたことである。梁啓超はここで全員一致の実行性をルソーの原意以上に強調しようとした。すなわち、ルソーの全員一致と多数決を混同して、volonté absolument générale（兆民が公意と訳している）を全員一致に基づく絶対的一般意志と誤解しながら、他方で、全員一致の実行性を原義以上に強く主張するという矛盾性を、梁啓超の文は含意している。

実は、フイエはもう一つの場所でルソーの原文を引用して、意志が一般的であるためには必ずしも常に全員一致が必要されているわけではないことを提示した。その原文、兆民の訳文、そして梁啓超の訳文は次の通りである。

«Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime [sur tel ou tel objet déterminé]; mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité...Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, que chaque citoyen n'opine que d'après lui. [82] »

又曰ク、意欲ノ公ヲ得ント欲スルトキハ、一定

セル甲ノ事若クハ乙ノ事ニ係リテ必ズシモ衆人ノ同意ヲ表スルコトヲ須ヒズ、唯衆人必ズ皆自ラ議ヲ発スルノミニシテ足ル、苟モ限画スル所有リテ議ニ与カツザル者有ルトキハ、復タ公ト為スコトヲ得ズ云々、

又曰く、意欲ノ公ナルコトヲ得ント欲セバ、各人皆必ズ自己ノ所見ニヨリテ議ヲ発セザル可ラズ、苟モ風旨ヲ承ルク所有ルトキハ、復公意ト為スコトヲ得ズ云々[83]、

又曰、若欲得意欲之公、不可先定某某事以表衆人之同意、必衆人皆自発議而後可。

又曰、若欲真得意欲之公、則各人必須由自己所見而発、不可仰承他人之風旨。苟有所受、斯亦不得為公矣[84]。

この部分はセリーヌ・ワンが注目すべき見解を述べている。彼女によると、«Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime [sur tel ou tel objet déterminé]; mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées»、すなわち、「意志が一般的であるためには、必ずしも常に『あれこれの対象について』全員一致が必要されているわけではない。しかし、全ての投票が数えられるべきである」という一文を見落として訳さなかったがゆえに、梁啓超が公意を絶対の全員一致と誤解した[85]と。

確かに、梁啓超の文にはセリーヌ・ワンが指摘するルソーの原文と対応する訳文が見えない。しかし、これは梁啓超が見落として訳さなかったのでなく、兆民の意訳と梁啓超の誤訳による結果である。というのはまず、兆民は«mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées（しかしすべての投票が数えられるべきである）»を「唯衆人必ズ皆自ラ議ヲ発スルノミニシテ足ル」に意訳し、強調する焦点を全員の投票（toutes les voix soient）から衆人が「皆自ラ議ヲ発スル」ことに移した。にもかかわらず、兆民の訳文はルソーの意を正確に伝えていることは明らかである。ところで、梁啓超は兆民の「必ズシモ…須ヒズ（必要ない）」を「不可（すべきではない）」と誤読し、「若欲得意欲之公、不可先定某某事以表衆人之同意、必衆人皆自発議而後可（意志が一般的であるためには、先にある事を定めた後で全員の同意を表明するべきではなく、衆人が自発的に議論して初めて可能になる）」と誤訳した。その結果、原文に主張されている「必ずしも常に全員一致が必要されているわけではない」という意味が全くなくなり、「衆人」と「自発的に議論すること」だけが主張された。

こうした経緯で、ルソーにおける volonté general は一般と仮定された意志で、少なくとも一度だけ全員の同意を経過した上での多数決によるものであったのに対して、梁啓超独自の社会契約論における volonté general は全員一致による絶対的一般意志となり、ルソーの本意とは全く逆方向となった。

のみならず、一九〇六年、梁啓超が論陣を張る『新民叢報』が、排満革命と共和制を主張する孫文の中国同盟会機関紙『民報』と論戦する中で、梁啓超は「盧梭学案」において volonté general の訳語であった「公意」の代わりに、「国民総意」という訳語を使うようになり[86]、volonté general に対する国民全員の全員一致が更に強調された。volonté general への誤解は、梁が中国同盟会との論戦において論争の中心論点として浮上することになった。

第四節　立法権と執行権——政体の分類

一般意志によって構成した法律に関して、ル

ソーは立法権（le pouvoir législatif）と執行権（le pouvoir exécutif）を明確に区別しながら議論を展開した。立法権は主権者（souverain）としてのすべての市民（citoyen）に所属するもので、他人に譲与のできるものではなく、他人によって奪われるものではない。それに対して、法律を実行する執行権は他人に委ねることができる。政府の政体は、執行権がすべての人か、数人か、または一人に委ねるかに応じて分類されるものである。ルソーはそれに従って、政府の政体を民主制、貴族制、君主制に分けている[87]。ルソーの政体分類法に対して、フイエ、兆民そして梁啓超はそれぞれ次の通りに議論した。

> Pour exprimer le nombre des gouvernants dans le pouvoir exécutif, Rousseau se sert à tort des mots ambigus de démocratie, d'aristocratie, de monarchie, qu'il détourne de leur vrai sens; d'après cette terminologie inexacte, la république américaine, confiant le pouvoir exécutif à un seul homme, serait une monarchie[88].

> 但ルーソーノ言ニ施法権ニ任ズル人員ノ一人若クハ若干人若クハ全国人タルノ差別ニ因リ、其政体ヲ名ケテ君主制ト為シ或ハ貴族制ト為シ或ハ民主制ト為スガ如キハ、論理ノ間前後矛盾ノ処有ルヲ免レズ、何ゾヤ、若シ然ルトキハ後来弥利堅聯邦ノ如キハ大統領一人施法権ヲ総轄スルヲ以テ、終ニ名ケテ君主国ト為サヾルヲ得ザレバナリ[89]、

> 所謂施法権之分配者、或以全国人而施行全国人之所欲、或以一人而施行全国人之所欲、或以若干人而施行全国人之所欲、即世俗所謂君主政体、少数政体（下文では貴族政体となった）、民主政体之分也。若夫発表意欲、即立法権。必属於全国人之責任、無可移者。且彼之任施法権者、無論為一人、為若干人、皆不過一時偶受委托、苟有過挙、則同人皆得責罰之、罷黜之[90]。

ルソーの民主制、貴族制、君主制という分類法を、フイエは「曖昧な語彙を誤用し、これらの語彙の真意を逸らしている」と鋭く批判し、兆民もその矛盾性を指摘した。もしルソーの分け方が正しいとすれば、アメリカ共和国も君主制になるであろうと、フイエと兆民の二人は更にアメリカ共和国の例を挙げて、ルソーの分け方が不適切であることを強調した。ところが、梁啓超はこれらの指摘を拒否した。「世俗所謂」という言葉が示している通り、彼はルソーの分け方を世間に公認されるものとして肯定的に援用した。

梁啓超はフイエと兆民がルソーの政体の分類に対する批判を拒否したのは、彼がこの中に彼自身の政体進化論を支える理論根拠を見つけたためであると思う。一九〇六年一月に「開明専制論」を提示するまでに、梁啓超は世界の趨勢と自国の歴史を照らし合わせることで、自国に適した政体構想を構築することに腐心してきた。渡日する前に、梁啓超の政体進化論を支えた理論基礎は師の康有為が春秋三世説を進化論と結びついて主張した三世説である。一八九七年に発表した「論君政民政」の中で、梁は康の三世説を元にして三世六別説[91]を主張し、自分の最初の政体進化論を作成した。一九〇一年六月、日本を経由して西洋思想を数多く摂取した後、梁啓超は旧来の分け方を捨てて、「立憲法議」の中で、世界の政体を「君主専制政体、君主立憲政体、民主立憲政体」の三種類に分けた[92]。一九〇二年五月から連載し始めた「中国専制政治進化史論」において、梁啓超はまた「立憲法議」に基づく分け方を捨てて、政体の進化を「族制政体」、「酋長政体」、「神権政体」、「貴族政体・封建政体」、「君主専制政体」、「君主

立憲制・民主政体」の六つの段階に向かうものとした[93]。「盧梭学案」が掲載されたのは、まさに梁啓超の政体進化論が「立憲法議」から「中国専制政治進化史論」へ変遷する途中の一九〇一年一一月である。「中国専制政治進化史論」における政体論の考察において、梁啓超はアリストテレスの政体分類を取り上げた。アリストテレスは政体を君主政体、貴族政体、民主政体に分けていると[94]。これが故に、梁啓超は民主制、貴族制、君主制という分け方が、世間に公認されるものと考えたのであろう。しかし、名称は同じであるにも関わらず、アリストテレスは主権者の人数に、ルソーは執行権を握る人数に基づく分類であることを、梁啓超は看過したと言わざるを得ない。

その結果、三つの執行権の分配方式に関して、フイエ、兆民、梁啓超の文に齟齬が出てきた。«Confier à tous l'exercice direct du pouvoir exécutif, et faire du peuple entier assemblé l'exécuteur des décisions générales, c'est chose qui n'est possible, dit Rousseau, que dans de petites cités, et qui offre d'ailleurs une foule d'inconvénients. Il est plus dangereux encore, ajoute-t-il, de concentrer la force executive entre les mains de quelques-uns ou d'un seul.[95]» この文章を要約すれば、すべての人に執行権を委ねることは小さな都市国家だけが実行可能で、しかも多くの欠点がある。そして、執行権を少数はまたはただ一人の手に集中させることはいっそう危険であるという。兆民はそれを「小邦ニ非ザルヨリハ之ヲ実際ニ行ヒ難シ、且ツ又種々ノ弊害有リ、又施法権ヲ総ベテ一人若クハ若干人員ノ手ニ委スルトキハ、其害更ニ甚キ者有リ[96]」と、正確に訳した。

しかし、梁啓超の訳文は次の通りである。「盧梭曰、全国人自行施法之権、苟非小国、必不能実行之。且有種種弊端、比諸君主政体、貴族政体、其害或有更甚者。[97]」ここで、梁啓超はこれまで通りにフイエ、兆民が批判した、ルソーの政体分類を援用した。そして更に注意すべきなのは、「盧梭曰」という名目で、執行権をすべての人に委ねることが、それを一人または少数人の手に委ねることよりさらに弊害をもたらすと、ルソーの原文とは正反対である主張を梁啓超が出したことである。「中国専制政治進化史論」で君主政体、貴族政体、民主政体というアリストテレスによる政体分類を紹介するとき、アリストテレスが民主政体のヴァリアントは「暴民政体、Demogogy or Ochlocracy（ママ、“Demagogy”であるべきだが、梁啓超はそれを“Demogogy”に誤記し、『全集』における当該部分でも修正が行わなかった）[98]」であると論じたことも、取り上げられた。梁啓超は執行権をすべての人に委ねることが一番弊害をもたらすと主張したのは、恐らくアリストテレスが論じた「暴民政体」を念頭に置き、それを使って意図的に兆民の文章に「修正」を施した結果であろう。翌年の一九〇二年三月一〇日に発表した「論政府与人民之権限」において、梁啓超はまた国家の形態を「重視人民者（民衆を重視する国家）」と「重視政府者（政府を重視する国家）」に分けて、「重視人民者、謂国家不過人民之結集体、国家之主権即在個人。謂一個人也。其説之極端、使人民之権無限。其弊也、陥於無政府党、率国民而復帰於野蛮」[99]という懸念を示している。逆にいうと、梁啓超が民主制、貴族制、君主制というルソーの分類を援用する一方、ルソーと違って、執行権をすべての人に委ねること（民主制）が一番弊害をもたらすと主張したことから見れば、自由、民権を主張した梁啓超はかなりの程度で、意図的に民主制と距離を置いたことが分かる。

第五節　代議制への見方

執行権は代行できるという命題を論じる中で、ルソーはイギリスの代議制政治を否定的に取り上げた。代議制を拒否するルソーの態度と異なり、兆民は日本を立憲君主制とすることをめざし、代議制の重要性を強調している[100]。他方、梁啓超の変化し続けた政体進化論では、イギリスの君主立憲制を目標とすることは終始に核心的な位置を占めたが、中国国民の民智民力民徳まだ不足しているということへの考慮が原因で、代議制をそれほど強調していなかった。ルソーの代議制に対する批判を、フイエ、兆民そして梁啓超の議論は次の通りである。

Un représentant, à proprement parler, serait un homme ou un ensemble d'hommes que la nation se substituerait à elle-même pour la représenter, et auxquels elle donnerait tous ses pouvoirs. Mais, objecte Rousseau, avec un pareil système la nation n'est libre que le jour de l'élection, puis elle se trouve à la merci de ses représentants ; c'est donc une aliénation au moins temporaire de la liberté nationale, c'est un reste de servitude[101].

何ゾヤ、代議政ニ在リテハ一人若クハ若干人員国人ニ代ハリテ主権ニ任ズル者ナリ、故ニ国人ノ其意欲ヲ表発スルコトヲ得ルハ独リ代人ヲ票選スルノ日ニ在ルノミ、若シ夫レ其他ノ年間ハ手ヲ拱シテ代人ノ為ス所ヲ観ルニ過ギズ、是ヲ以テ此政体ニ在リテハ国人タル者一時其自由権ヲ捐棄スト為スヲ免レズシテ、未ダ真ノ民主ノ制ト為スコトヲ得ザルナリ[102]、

代議政体者、以若干人員而代国人任主権者也。故国人得発表其意欲者、僅存投票選挙議員一日而已、此一日以外、不過拱手以観代人之所為。故如此政体、国人雖非永遠捐棄其自由権、而不免一時捐棄之矣。故曰未得為真善美之政体也[103]。

国民は選挙日にのみ自由であり、選挙の後で代議士のなすがままになるというルソーの議論に続き、フイエは代議制を「奴隷状態の残留である（c'est un reste de servitude）」と鋭く批判した。この批判を、兆民は「未ダ真ノ民主ノ制ト為スコトヲ得ザルナリ」と、真の民主制という側面から意訳した。それに対して、梁啓超は民主制というはっきりした目標を定めることを避けて、兆民の文を再び「故曰未得為真善美之政体也」という曖昧な表現に訳し変えた。のみならず、「是ヲ以テ此政体ニ在リテハ国人タル者一時其自由権ヲ捐棄スト為スヲ免レズシテ」の兆民の文に、梁啓超は「国人雖非永遠捐棄其自由権（国民は永遠に自由権を放棄したわけではないが）」という、如何にも不自然と思われる説明を入れた。なぜかというと、フイエの«c'est donc une aliénation au moins temporaire de la liberté nationale »も、兆民の「是ヲ以テ此政体ニ在リテハ国人タル者一時其自由権ヲ捐棄スト為スヲ免レズシテ」も、代議制が国民の自由を一時的に疎外することを強調したのに対して、梁啓超の加筆はその強調の焦点を曖昧にさせたからである。彼は、代議制は国民の自由を一時的に疎外することを議論した同時に、「国人雖非永遠捐棄其自由権」という、代議制は国民の自由を永遠に疎外するわけではない視点を追加したと言えよう。

代議制への批判として、ルソーは更にイギリスを例として取り上げている。

«Le peuple anglais pense être ibre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement; sitôt qu'ils sont

élus, il est esclave, il n'est rien. » Le peuple anglais, en effet, abandonne sa souveraineté législative à ses représentants et par là, selon Rousseau, aliène sa liberté pour plusieurs années〔104〕.

又言フ、英吉利国人自ラ以為ラク我レ実ニ自由ノ権有リト、謬レリト謂フ可シ、彼レ唯議員ヲ選挙スルノ日ニ在リテ自在権有ルノミ、選挙ノ事已ニ畢ハルトキハ便チ奴隷ト為ルノミト、顧フニ英国ノ制タル、代人実ニ立法ノ権ニ任ジテ乃チ国人ニ代ハルヲ以テ、ルーソーノ此レヲ論ジテ真ノ民主ノ旨趣ニ背クト為スハ誠ニ当レリ〔105〕、

又言、「英国人自以為我実有自由権、可謂愚謬。蓋彼等惟選挙議員之日有自由権耳、選挙事畢、便為奴隷矣」〔106〕

フイエの文では、ルソーは「彼ら自身の自由を疎外した（aliène sa liberté）」と、自由の視座からの批判者に描かれている。そして兆民はまたそれを「真ノ民主ノ旨趣ニ背クト為ス」に意訳し、真の民主制を強調している。興味深いことに、イギリス人は実際に立法権を代議士に委ねたという箇所も、民主の趣旨に背くという兆民の意訳も、梁啓超は全て削除した。一言で言えば、兆民は「真の民主制度」の角度からルソーの代議制批判を意訳し、梁啓超は兆民の民主制への指向を拒否したことが、明白になった。

第六節　ルソーへの見方

自由は人間の本質であると高唱し、個人の自由の原理を提示したにもかかわらず、ルソーの社会契約論は論理的矛盾を秘めていて、国家権利を主張する傾向が見られる。こうしたルソーに対して、フイエ、兆民、そして梁啓超の評価は次のとおりである。

La vieille erreur des sociétés antiques obsédait l'esprit de Rousseau au moment même où il décrivait la société future : il finit pourtant par s'en dégager〔107〕.

但シルーソー深ク古昔希臘羅馬ノ民主政治ニ考フル有リテ、其諸種ノ旨義胸間ニ往来シテ払去リ難キ者有リ、是ヲ以テ炬大ノ眼孔現ニ予メ近代ノ為メニ真ノ民主政治ノ基址ヲ指示スルノ時ニ在リテモ、猶ホ時ニ或ハ古昔ヲ回顧スルヲ免レズ、然レドモ此一段ノ議論ヲ観ルトキハ、其終ニ旧世界ノ蒙蔽ヲ擺脱シテ新天地ノ光明ヲ発見セシコト昭々然明ナリ〔108〕、

但盧深入於古昔希腊、羅馬之民主政治、其各種旧主義来往胸中、払之不去。故雖以炯炯如炬之眼、為近世真民主主義開山之祖、而臨去秋波、未免有情、此亦不必為大賢諱者也〔109〕。

フイエの原文から兆民の訳文への変化は、兆民が「真ノ民主政治ノ基址ヲ指示スル」を加筆したことである。この加筆を梁啓超は「為近世真民主主義開山之祖」と意訳し、「政治」を「主義」に訳し替えた。これは、まさに本文が最初的に取り上げた三人の *Du contrat social* を読む立脚点の違い、すなわち『社会契約論』に対してフイエはそれを社会科学の本質に対する提示であると理解し、兆民はそれに一種の政治制度を見て取ろうとし、そして梁啓超はそれを摂取すべき西洋思想・主義としていることと、呼応しているのではなかろうか。

ここでもう一つ注意を要することは、ルソーに

対する評価である。Alfred Fouillée が« il finit pourtant par s'en dégager（結局旧社会から脱出した）»と言い、兆民は「其終ニ旧世界ノ蒙蔽ヲ擺脱シテ新天地ノ光明ヲ発見セシコト昭々然明ナリ」と言い、二人ともルソーが最終的に旧社会の古い桎梏間違から脱出したと論じている。しかしこれに対して「而臨去秋波、未免有情、此亦不必為大賢諱者也」という翻案を見れば分かるように、梁啓超はそれを削除して、ルソーが過去への強い愛着を捨て切れておらず、近世の民主主義の開拓者である同時に、最終的に旧世界の影響から脱出できなかったという口調になっている。

ルソーの説と決別し、ブルンチュリの説を主張するようになった一九〇三年に、彼は「若謂盧梭為十九世紀之母、則伯倫知理其亦二十世紀之母焉矣」(110) という議論を唱えた。梁啓超がルソーの説と決別する端緒は、「盧梭学案」における「而臨去秋波、未免有情、此亦不必為大賢諱者也」という議論の中に、すでに萌芽的に予言されていたのである。

おわりに

「東洋のルソー」と称せられる中江兆民がルソーの擁護者でなかったことは、明らかである。兆民にとってルソーは同時代の思想家ではなくて、すでに一〇〇年以上のタイムラグがあり、この一〇〇年余りの間にフランスにおけるルソーの批判的研究も進んでいた。『理学沿革史』が手本としたフイエの『哲学史』はこうした批判的視点からルソーに始まる思想潮流を取り上げていた(111)。ルソーの社会契約論における社会科学の本質に対する視点を評価する一方で、フイエはそこに内在する論理的矛盾を同時に鋭く批判している。批判すべきところを批判することで、『理学沿革史』において、兆民は学問に対する一種真摯な姿勢を示している。しかし、それは兆民がフイエのルソーに対する批判を全面的に承認したことを意味していない。彼は政術の視座から『社会契約論』を読み取っている。更に言えば、彼は民主主義、民主制度を提示する意図に従って『社会契約論』を読み取っている。この点は兆民とフイエが最も異なっているところである。これが原因でルソーの契約論に現れた国家利益への指向を共産主義であると非難するフイエの指摘を、兆民は認める一方で、それはルソーの本意ではなく、ルソーの本意は自由主義であり、民主制であると一貫して主張するに至ったのである。概してみれば、『理学沿革史』において兆民は終始、民主制の観点からルソーの共和制を理解した。

梁啓超がルソーの説に接触したのは更に遅くて、『理学沿革史』が刊行されて六年も経った一九〇一年のことであった。日本語に未熟であったため、梁啓超は『社会契約論』を構成する核心的概念である«volonté général（一般意志、公意）»を取り上げながら、それを正確に理解できなかった。とはいえ、これは彼が兆民、フイエを通じて『社会契約論』から自分が必要としている思想を吸収することに影響を与えなかった。兆民との比較といえば、ルソーの思想を構成する民主主義が、兆民によって強調されたにもかかわらず、梁啓超はその力点を弱めた。そして、フイエとの比較で言えば、梁啓超はルソーの自由と平等、権利の不可譲与性、法律の重要性などの思想を兆民とフイエを通じて受容している一方で、ルソーの有機体論、立法権と行政権による政体分類法に関して、梁は兆民とフイエに異議を唱えた。

これらの翻訳と翻案から明らかになる、三者の社会契約論の姿は次のように整理できるだろう。フイエは中世にあった人間の自由な結合を否定する共産主義に向かう独裁の要素を薄めようとした。兆民は終始に民主制の観点からルソーの共

和制を理解し、彼自身が直面した自由民権運動のために、公意、自由、平等、人民主権などの要素をルソーから学ぼうとした。梁啓超は、議会制を批判する要素を薄め、公私概念における国家の要素を、三者の中では最も強調したが、その反面、独裁（専制）政治に対する警戒感が最も薄かった。こうした相違が原因で、梁啓超は一九〇三に、ルソーの思想と決別し、ブルンチュリの強権政治の理論を取り入れるようになり、一九〇五年以後は、中国同盟会の人々と激しい論戦を展開するに至った。

【注】

（1） 筆者の統計によれば、一九〇三年五月にブルンチュリの国家有機体論を取り入れるようになる前に、梁啓超は、三二篇の文章でルソーの名を約一三〇回提起して『民約論』（社会契約論）を高く評価している。

（2） Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, Paris Ch. Delagrave, 1901（1875）.

『哲学史』は古代のアジア、ギリシャ、ローマから始まり、一九世紀までに至る西欧哲学史の全体像を描いている。そこにおけるルソーの部分は、主に『社会契約論』に基づいて展開したものである。ルソーの著作に対する引用と明記した一五箇所の中で、『政治経済論』（Economie Politique,1755）に対する二回の引用のほかに、残りの一三回はすべて『社会契約論』(Du contrat social,1762）に対する引用である。

（3） フイエについての紹介は宮村治雄『開国経験の思想史』を参照、東京大学出版会、一九九六年五月、二三七頁。

（4）梁啓超が使用した筆名が甚だ多くて、「哀時客」、「愛国者」、「中国少年」、「自由齋主人」、「飲氷室主人」、「中国之新民」、などがよく知られている。

（5） 狭間直樹「中江兆民『民約訳解』の歴史的意義について」、石川禎浩、狭間直樹編、京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター研究報告『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』、京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター、二〇一三年一月、三五頁。

（6） 孔祥吉「康有儀出売康有為」『晩清史探微』巴蜀書社、二〇〇一年。

（7） 広告の内容は次の通りである。「『飲氷室主人訳「盧梭民約論」』（題目）、民約論の名久、轟於我学界、然其書至今未出現、読者憾焉。訳書彙編書有譯本、尚未及半、而其中訛謬殊多、往往失著者之本意。今飲氷室主人、悉心校訳、並多加注解及コメント、巻首復著盧梭詳伝及学案、凡数千言詳述其哲学学説、教育学説、巻末復取近儒駁正盧説者条例之以資考証、誠訳界中不可多得之本也、現已成書、不日付印。」（『新民叢報』第一九号影印版、光緒二十八年十月一日、一九〇二年一〇月三一日、句読点は筆者による。）

すなわち、「民約論」の名は学界に轟いているが、『訳書彙編』の翻訳（楊廷棟版）は半分も達していなくて、しかも誤りが多いから、飲冰室主人（梁啓超自分自身のこと）が正しい訳を出すことにした。書名は『盧梭民約論』で、「注解とコメント」、「詳伝と学案」、及び「ルソー説にたいする近儒の批判の諸説」を付する。すでに訳し終えたので近く印刷に付する。李国俊『梁啓超著述繫年』（復旦大学出版社、一九八六年、二六四頁）の「附目」の「手稿」の一欄にも「訳盧梭民約論」の一項がある。

（8） 例えば、兆民は『民約訳解』で droit（権利）を「権」、「義与利」に、citoyen（市民）を「士」、

「君」に訳している。(中江兆民（著)『中江兆民全集』一、岩波書店、一九八三年一二月、八〇、九二、九五、一二三頁。)

(9) 前掲、狭間直樹「中江兆民『民約訳解』の歴史的意義について」、八-九頁。

(10) 中江兆民（著)、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編)『中江兆民全集』別巻、岩波書店、一九八六年四月。

(11) 井田進也「翻訳作本加筆箇所総覧」解題、前掲、中江兆民（著)、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編)『中江兆民全集』別巻、七六五頁。

また、同じ趣旨を、井田は『中江兆民のフランス』岩波書店、一九八七年一二月、三三五頁でも取り上げた。

(12) セリーヌ・ワン（王暁芩）著、坂倉裕治（訳)「『人民』と『社会契約』――中国におけるルソーの受容」、長見文雄・三浦信孝・川出良枝（編集)『ルソーと近代』、風行社、二〇一四年四月。

(13) 兆民は儒学的な概念でルソーの社会契約論を翻訳することに対して、井上清は次の通りに論じる。「外来の民権思想をすっかり日本人である自分の物とし、かつまたそれを日本社会に定着させるためには、日本の伝統的思想・文化を極めなければならない、そのためには、これに圧倒的影響を及ぼしている漢籍・仏典に精通しなければならないと、兆民は考えた」。「彼は翻訳に当っては、みだりに新語をつくるのに反対し、漢籍・仏典など日本の思想界の伝統にある言葉を探し出した。どんな言葉でも、研究すれば必ず古人の使った漢語があると彼は主張した」と論じている。(井上清「中江兆民と自由民権運動」、桑原武夫編『中江兆民の研究』第六章、岩波書店一九六六年二月、一三六頁）その後、河野健二も「直訳を避けて、漢語を用いることで、漢学の教養ある人々にルソーを理解させようとした配慮である」という見解を述べた。(河野健二「東洋のルソー中江兆民」『中江兆民』、中央公論社、一九七〇年一月、四一頁)。

(14) 日本語で「一般意志」と訳された« volonté général »は、中国語で「普遍意志」と訳すことが一般的である。

(15) セリーヌ・ワン（王暁芩)「盧梭「普遍意志」概念在中国的引介及其歴史作用」、『思想史三専号：盧梭与早期中国共和』、聊経出版社、二〇一四年九月。

(16) ワンはすべての人（chaque individu）が帯びている二重性を議論している『社会契約論』の第一書第七章第七段落と、それに対する兆民の漢文訳とを照らし合せた。固定した訳語を用いず、原文の語順に従わず、自分の理解に基づいて漢文の作成習慣でルソーの『社会契約論』を翻訳することは中江兆民の訳文の特徴であるとワンは指摘している。にもかかわらず、「君之令」と「臣不悦」、または「公意之所欲」と「私情或有不願」といった表現によって、すべての人（chaque individu）が帯びている二重性を表し、「一般意志（volonté général)」と「個別意志（volonté particulière) 」の対立を正確に伝えたように、兆民の訳文は『社会契約論』の核心的な思想を見事に翻訳したと彼女は同時に主張した。(日本語で「特殊意志」と訳された« volonté particulière »は、中国語で「個別意志」と訳すことが一般的である。また、本稿が参考している日本語訳の中山元（訳)『社会契約論・ジュネーヴ草稿』にも« volonté particulière »を「個別意志」に訳しているので、統一するために本稿は「個別意志」の訳語にする)

(17) 渡辺浩「兆民、ジャン＝ジャックを裁く――中江兆民がルソーから学んだことと拒否した

こと」、長見文雄・三浦信孝・川出良枝（編集）『ルソーと近代』、風行社、二〇一四年四月。

（18） 彼によると、『民約訳解』「巻之一」が単行本として刊行される際につけた「叙」に兆民は巻之二以下の翻訳も逐次刊行していくことを予告した。『民約訳解』を連載する『政理叢談』が、兆民が『民約訳解』を中断した第四六号を最後として「仏学塾」の政理叢談出版局から「日本出版会社」という別の団体にその発行主体を移した。第五〇号に掲載した「本社出版の主義を明告す」という広告文の中で、「単に自由民権の一局部に任し其己れの好悪所に僻し其自家必要の著訳のみを出版するが如きあれば読者の厭悪を致さゞる者稀なるべし」とこれまでの編集方針を非難し、今後は「読者諸君の為に其利益を計る」と述べた。実際、これ以降の『政理叢談』にはイギリスの功利主義の紹介が中心を占めていった。これは、一方で兆民が主催した「仏学塾」の経営不振や「フランス学派」全体の衰退、更に民権運動内部での兆民の孤立の兆しといったものを象徴的示したと宮村が論じた。ゆえに彼は、兆民が意図的に第二篇第六章まで訳したよりも、出版元交替以降の『政理叢談』に、「フランス学」の代表というべき『民約訳解』が其掲載の場所を与えられなかったと見る方が蓋然性は高いと主張している。（前掲、宮村治雄『開国経験の思想史』、一〇七-一〇八頁。

（19） 蕭高彦「『民約論』在中国：一個比較思想的考察」、『思想史三　専号：盧梭与早期中国共和』聊経出版社、二〇一四年九月。

（20） 同前。

（21） 「案」は梁啓超が訳文の中で、彼自分の感想を主張するために書き付けた文章である。訳文と彼自身の感想を区別させるために、梁は感想の前に「案」という文字をつけている。

（22） 前掲、宮村治雄『開国経験の思想史』、東京大学出版会、一九九六年五月。

（23） 前掲、王曉苓「盧梭「普遍意志」概念在中国的引介及其歴史作用」。

（24） 前掲、宮村治雄『開国経験の思想史』、二四四-二四五頁。

（25） 一つ目のコメントの内容：「案、盧此論、可謂鉄案不移。夫使我与人立一約、而因此尽捐棄我之権利、是我並守約之権而亦喪之也。果尓、則此約旋成随毀、当初一切所定条件、皆成泡幻、若是者謂之真約得乎?」（梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』（以下は『全集』と省略）、三四〇頁。

『理学沿革史』と対応するところ：「ルーソー論誠ニ当レリ、我レ若シ人ト契約ヲ為シテ此レニ因リ尽ク我レノ権理ヲ捐棄スルトキハ、是レ我レ並セテ契約ヲ守ル権ヲ喪ウナリ、果シテ然ル此契約ヤ既ニ成レバ随テ壊レ、一切当初定メシ所ノ条項ハ約成ルノ後皆一時ニ消散スルヲ致ス、是ノ如キ者ハ初ヨリ真ノ契約ニ非ザルナリ。」（前掲、『中江兆民全集』別巻、第一二七頁）

Histoire de la philosophie と対応するところ：Celui qui se priverait de ses droits par contrat se priverait par cela même du droit de contracter, et le contrat, aussitôt fait, serait défait：il se nierait en s'affirmant. Il n'y aurait donc vraiment plus de contrat, et l'obligation d'en respecter les clauses disparaîtrait.（*Ibid.*,p.379）

（筆者訳、参考用：契約によって自分の権利を奪った者は、それによって自分自身から契約する権利を奪う。契約は成立した際にすぐ破壊され、つまり自分を主張することによって自分を否定することである。したがって、実際に契約はなく、その条項を守る義務もなくなる。）

（26） フランス語原文：«Trouver une forme

d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à luimême et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution». （ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris , Mourer et Pinparé, 1797, p.84.）

日本語訳はルソー（著）、中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、光文社古典新訳文庫、二〇一三年一一月、第三九頁を参考。

（27） 「ルソーが社会科学の本質的問題を提起する際の確さほど注目に値するものはない。」

（28） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一二四-一二五頁。

（29） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三三八-三三九頁。

（30） 「答某君問法国禁止民権自由之説」『新民叢報』第二五号、光緒二十九年一月十四日（一九〇三年二月一一日）、『全集』第四集、一一九-一二〇頁。

（31）原文 « On reconnaît là le système appelé communisme au sens propre du mot, c'est-à-dire l'absorption de l'individu dans la communauté. C'est le système auquel Rousseau semble tout d'abord aboutir». Fouillée, *op. cit.*, p.380.

（32） 原文 : «Au lieu de mettre en présence divers individus, mettons en présence les individus et la société». *Ibid.*, p.380.

（33） 共有政体という兆民の訳語は、より平等な人間関係を示すもので、communisme の原義に近い。

（34） 以上は前掲、『中江兆民全集』第六巻、一二六頁。

（35） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四〇頁。

（36） 原文 : « tout gouvernement légitime est républicain ». Rousseau, *op. cit.*, p.84.

日本語訳は前掲、『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、八四頁。

（37） 前掲、『中江兆民全集』六、第一四〇頁。

（38） 中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』一、岩波書店、一九八三年一二月、一二六頁。

（39） 現代語訳は河野健二『中江兆民』、中央公論社、一九七〇年一月、一九五頁を参照。

（40） 梁啓超「日本予備立憲時代之人民」、『新民叢報』第八三、八四号、光緒三十二年六月一日、十五日（一九〇六年七月二一日、八月四日）、『全集』第六集、五八-五九頁。

（41） 中江兆民と自由党の関係に関して、井上清は次の通りに主張している。兆民は一八八一年一〇月自由党の結成大会にも参加していないし、一八八二年自由党の機関紙「自由新聞」に社説がかりの筆頭を占め、初めて社員となったが、翌年初めに、関係を断っている。自由・改進両党の激化する対立を、兆民は傍観するのみであった。八四年一一月自由党の解党にも、彼はそれに反対するとか支持するとか、何らの関係を持たない。兆民は自由党その他の組織的運動とは、むしろ不即不離の関係にある。その理由としては、実践から理論への作用よりも、兆民は理論から実践への作用を重視したことが考えられる（前掲、井上清「中江兆民と自由民権運動」、一二九、一三七-一三八、一四六頁を参照）

（42） 当時に、いわゆる幽欝民権派・快活民権派がすでに活動していた。同前、一三三頁。

（43） 同前、一三四頁。

（44） 「当今所刊行諸書、往々訳為共和」、前掲、

『中江兆民全集』一、一二六頁。

（45） 前掲、『中江兆民全集』一、一二六頁。

現代語訳:フランス語の『レピュブリック』は、ラテン語の『レス』と『ピュプリカ』の二つが合体したもので、レスはことがら、務をさし、ピュプリカは公（公共）をさす。レスピュプリカは、すなわち公務（公共の任務）という意味であり、全員にかかわることがらというのと同じである。転じて（国）の意味となり、また、政治（政府）の意味となる。中世以来、さらに転じて、人民がみずから治める意味となった。（前掲、河野健二『中江兆民』、一九五頁。）

（46） 以上の漢文原文は前掲、『中江兆民全集』一、一二六-一二七頁にある。

現代前掲、河野健二『中江兆民』、一九五-一九五頁を参照。

（47） 前掲、河野健二「東洋のルソー中江兆民」、四三頁。

（48） 前掲、井上清「中江兆民と自由民権運動」、一三九頁。

（49） 原文：«Je n'entends pas seulement par ce mot une Aristocratie ou une Démocratie, mais en général tout Gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime, il ne faut pas que le Gouvernement se confonde avec le Souverain, mais qu'il en soit le ministre: alors la Monarchie elle-même est République», Rousseau, *op. cit., p.84.,* 現代語訳は前掲、中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、八四頁を参照。

（50） 井上清も、兆民は「疑いもなく、『君民共治』の名で、普通に人々の理解する共和制＝人民主権の実質を主張していた」と論じた。（前掲、井上清「中江兆民と自由民権運動」、一四〇頁）

（51） 同前、一二九頁。

（52） 「中江兆民年譜」、前掲、桑原武夫編『中江兆民の研究』、第三五五頁。

（53） 前掲、宮村治雄『開国経験の思想史』第一〇七頁、前掲、「中江兆民年譜」三五六頁を参考。

（54） 前掲、井上清「中江兆民と自由民権運動」、一四〇頁。

（55） 前掲、『中江兆民全集』一、一四〇頁。

（56） 桑原武夫、島田虔次（訳）『三酔人経綸問答』、前掲、『中江兆民』、二四四-二二五頁。

（57） 前掲、井上清「中江兆民と自由民権運動」、一五二頁。

（58） 原文« d'une sorte de panthéisme social qui consiste à voir dans la société un grand tout vivant dont les individus sont les organs ». Fouillée, *op. cit.*, p.380.

（59） *Ibid.*, p.381.

「経済的利益の視座及び動物性の視座から言えば、ルソーが描き出した有機体は社会をよく表している。けれども、これは『社会契約論』が構成の仕方を示すと約束した真の人間社会であるとは言えない。ルソーは我々を物理的宿命の領域から外へ出してくれなかった。身体に吸収され、個人の自由は循環の動きによって静脈に運ばれる血液のようなものに過ぎない。少なくとも表面的に個人を疎外する共同体の利益と、自由の譲渡できないという原則を調和するために、ルソーは一種の詭弁に近い表現を取り上げた。」

（60） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一三一頁。

（61） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四一頁。

（62） 前掲、井田進也「翻訳作本加筆箇所総覧」解題、『中江兆民全集』別巻、七六五頁。

（63） 同前。

（64） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一二九頁。

（65） 中江篤助『正續一年有半』、博文館、一九

一七年一二月、一九一頁。

（66） 前掲、中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、八〇頁。

（67） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一三七頁。

（68） これもいままでの大方の認識である。

例えば、上山春平の主張では、兆民は「西洋の哲学、とくに観念論哲学の共通の前提をなす神の存在と霊魂の不滅の思想と対決することを通して、自らの独自な唯物論哲学の立脚点を明らかにしようとしたのである」（上山春平「兆民の哲学思想」、桑原武夫編『中江兆民の研究』、三八頁）。河野健二は、兆民は「自然主義的、あるいは生物学的唯物論を駆使して、神学的世界観や精神主義の哲学を粉砕し、さらにコント流の『現実は哲学』、ポジティヴィズムをも不徹底な唯物論、『推理に怯懦なる』ものとして、しりぞける」（前掲、河野健二「東洋のルソー中江兆民」、五五頁）を主張し、渡辺浩は、兆民は、「断乎たる無神論者であり、唯物論者」（前掲、渡辺浩「兆民、ジャン＝ジャックを裁く――中江兆民がルソーから学んだことと拒否したこと」、三四二頁）であったと論じた。

四月一〇日の『東洋自由新聞』に兆民は「天の説」という論説を載せた。永田広志は「『天の説』といふやうな論文になると、中江が儒教的有神論にさへ傾いてゐたことは想はせる（永田広志『日本唯物論史』白楊社、一九三六年、二五二頁）」と論じているが、「天の説」は政府に対する抗議文であり、天皇および天皇制を深刻に批判しているという見解が一般的である。詳しくは河野健二「東洋のルソー中江兆民」（前掲、『中江兆民』、二五-二六頁）、上山春平「兆民の哲学思想」（前掲、桑原武夫編『中江兆民の研究』、五〇-五四頁）、井上清「中江兆民と自由民権運動」（前掲、桑原武夫編『中江兆民の研究』、一四〇-一四一頁）を参考。

実際にも、兆民は唯一神説に対して「並に彼等も人生限り有りて朝夕を図らざるに、心窃に憂愁し、身後に憑頼する所有るを願ふと同時に、已れ既に此弱點が有るので、人も亦同しかる可きことを料り、縦説横説其詭辯を弄して、茲に一神の説を称ふるに至つたものと見ゆるので有る、波羅門教、佛教、猶太教、基督教、回々教及古昔プラトン、ブロタンの徒よりデカルト、マルブランシ、ライブニツトの属、皆唯一神説を皇張するに於て、基督教僧侶と其説を上下し、人をして恍然是れ恐らくは推理を本とする哲學者ではなくて、妄信を基とする僧人なる可しと想はしむる度に至て居る」と、主宰神の説に対して「神若し果して万能にして、為す可からざる無く、遂く可からざる無しとすれば、人類社会に賚ふに、善有つて悪無きを以てすれば、此世の裁判さへも不必要に帰す可きて有る、況や未来の裁判をやだ、故らに人に與ふるに自由の意志を以てして、或は悪を為すを得せしめ、然る後未来の裁判に於て之を極罰するとは、是れ神は其心を設くることが甚だ陰険と謂ふ可きで無いか」と、造物神の説に対して「曰く、此世界の森羅万象は、神の創造する所で有る、其肇め世界は実に無極で有つたが」などというように、あらゆる有神論に鋭く批判し、「自然の理に頼りて、絪縕し、摩盪し、化醇し、浸漬して出来たと云ふ方、如何程道理に近くは有るまいか」という唯物論を主張している（前掲、中江篤助『正續一年有半』、一八九-一九九）。

（69） 兆民のルソーの宗教論に対する拒否について、兆民自身の哲学思想のほかに、渡辺は「政治体の統合の維持のためには、何らかの「宗教」が必要だというのは、兆民が戦った相手、明治政府自身の立場だった」という持論を持っている。（前掲、渡辺浩「兆民、ジャン＝ジャックを裁く――中江兆民がルソーから学んだことと拒否した

こと」、三四三頁）

（70） 前掲『新民叢報』第一九号影印版、光緒二十八年十月一日、一九〇二年一〇月三一日。

（71） 狭間は『訳書彙編』における『民約論』は第一編だけであって、『訳書彙編』の第一、二期に掲載されていると主張しているが（前掲狭間直樹「中江兆民『民約訳解』の歴史的意義について」三七頁）、筆者が『訳書彙編』の影印版を確認したところ、『民約論』第一編第一-四章は『訳書彙編』の第一期（一九〇〇年一二月六日、八一-九二頁）に、第一編第五-九章は第二期（一九〇一年一月二八日、六五-七九頁）に、第二編第一-七章前半は第四期（一九〇一年五月二七日、一-一六頁）に、第二篇第七章後半-一二章は第九期（一九〇一年一二月一五日、六七-六八頁）に掲載されたことが分かった。

（72） 「科学之力日盛、則迷信之力日衰。自由之界日張、則神之界日縮。」（「保教非所以尊孔論」、『新民叢報』第二号、光緒二十八年一月十五日（一九〇二年二月二二日）、『全集』第二集、六七八-六七九頁。）

（73） 「論政府与人民之権限」『新民叢報』第三号、光緒二十八年二月一日（一九〇二年三月一〇日）、『全集』第三集、第六-七頁。

（（74））前掲、『中江兆民全集』六、一二四頁。

（75） セリーヌ・ワンの研究によると、ルソーの『社会契約論』において volonté général の使用回数は六一回に達している。（前掲王曉苓「盧梭「普遍意志」概念在中国的引介及其歴史作用」、三頁）

（76） Fouillée, *op. cit.*, p.384.

（77） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一三六頁。

（78） Fouillée, *op. cit.*, p.384.

（79） Fouillée, *op. cit.*, p.382.

「この絶対的一般意志は、大多数の意志だけではない。『そもそも多数決という原則は、合意によって確立されたものであり、少なくとも一度は、全員一致の合意があったことを前提とするものである』。」（ルソーに対する引用の訳文は前掲、ルソー（著）、中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、三八頁を参照）

（80） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一三三頁。

（81） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四二頁。

（82） Fouillée, *op. cit.*, p.384.

「意志が一般意志となるためには、必ずしも『あれこれの対象について』全員一致が必要はない。しかしすべての投票が数えられるべきである。形式の上で例外を設けることは、一般性を損ねるものだ。…だから一般意志が十分に表明されるためには、それぞれの市民が自分自身の意見だけを表明することが重要である。」（ルソーに対する引用の訳文は前掲、ルソー（著）、中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、六四、六六頁を参照。

（83） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一三七頁。

（84） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四四頁。

（85） 前掲、王曉苓「盧梭「普遍意志」概念在中国的引介及其歴史作用」、三〇頁。

（86） 「『総』之云者、論理学上之全称命題也、必挙国中無一人不同此意令然後可。苟有一人焉、仍不得冒『総』之名也、而試問横尽虚空、竪尽来劫、曾有一国焉、其国民悉同一意見、而無一人之或歧異乎？必不能也。」（梁啓超「申論種族革命与政治革命之得失」、『新民叢報』第七六号、光緒三十二年二月十五日、（一九〇六年三月九日）、『全集』第五集、第三九三頁。）

（87） Fouillée, *op. cit.*, p.386.

（88） *Ibid.*, p.386.

執行権における支配者の数を表現するために、ルソーは民主制、貴族制、君主制という曖昧な語彙

を誤用し、これらの語彙の真意を逸らしている。この誤用に基づいて言えば、執行権を一人に委ねるアメリカ共和国は君主制になるであろう。（筆者訳、参考用）

（89） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一四〇-一四一頁。

（90） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四五-三四六頁。

（91） 博矣哉、『春秋』張三世之義也。治天下者有三世：一曰多君為政之世、二曰一君為政之世、三曰民為政之世。多君世之別又有二：一曰酋長之世、二曰封建及世卿之世。一君世之別又有二：一曰君主之世、二曰君民共主之世。民政世之別亦有二：一曰有総統之世、二曰無総統之世。多君者、拠乱世之政也。一君者、升平世之政也。民者、太平世之政也 。（「論君政民政相嬗之理」一八九七年一〇月六日）

（92） 梁啓超「立憲法議」（一九〇一年六月七日）、『全集』第二集、四〇五頁。

（93） 梁啓超「中国専制進化史論」『新民叢報』第八号、第九号、第一七号、第四七号、光緒二十八年四月十五日－九月一日（一九〇二年五月二二日-一九〇四年六月二八日）、『全集』第三集、四二四-四二五頁。

『新民叢報』第七六号、光緒三十二年二月十五日、（一九〇六年三月九日）、『全集』第五集、三九三頁

（94） 同前、四二五頁。

（95） Fouillée, *op. cit.*, p.386.

（96） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一四一頁。

（97） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四六頁。

（98） 前掲、「中国専制進化史論」、『全集』第三集、四二五頁。

（99） 前掲、「論政府与人民之権限」『全集』第三集、六頁。

（100） 前掲、セリーヌ・ワン（王暁苓）著、坂倉裕治（訳）「『人民』と『社会契約』――中国におけるルソーの受容」。

（101） Fouillée, *op. cit.*, p.387-388.

「正確に言えば、代議士は一人または数人であって、国民は自分の代わりに、すべての権力を彼ら与える。そこでルソーは、そのような制度で、国民は選挙日にのみ自由であり、それからその代議士なすがままになると反論する。したがって、それ（代議制）は少なくとも国民の自由への一時的な疎外であり、奴隷状態の残留である」。

（102） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一四一-一四二頁。

（103） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四六頁。

（104） Fouillée, *op. cit.*, p.387.

「『自由なのは、議会の議員を選挙する間だけであり、議員の選挙が終われば人民はもはや奴隷であり』。ルソーによれば、英国人は実際に立法権を彼らの代表に委ね、年々彼ら自身の自由を疎外した。（ルソーへの引用は前掲、ルソー（著）、中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、一九二頁を参照。

（105） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一四三頁。

（106） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四六頁。

（107） Fouillée, *op. cit.*, p.381.

「旧社会の過ちは、ルソーが未来の社会を説明しているときに彼を干渉した。にもかかわらず、ルソーは結局旧社会から脱出した。」

（108） 前掲、『中江兆民全集』第六巻、一三二頁。

（109） 前掲、「盧梭学案」、『全集』第二集、三四二頁。

（110）梁啓超「政治大家伯倫知理之学説（二）」、『新民叢報』第三八、三九号合本、光緒二十九年八月十四日、（一九〇三年一〇月四日）、『全集』第四集、第二二五頁。

（111） 前掲、宮村治雄『開国経験の思想史』、東京大学出版会、一九九六年五月、第二三六頁。

第四章　梁啓超の自由観と中村正直

はじめに

中村正直は明治日本の啓蒙思想家で、『西国立志編』（一八七一年）（Samuel Smiles(一八一二-一九〇四), *Self Help*(一八五九)）と『自由之理』（一八七二）(John Stuart Mill(一八〇六-七三) , *On Liberty* (一八五九))といった代表的な翻訳作品を残している。『西国立志編』は一度世に出ると、「当時の日本で総計一〇〇万部は出た」(1) と言われるほどのベストセラーとなっていた。翌年二月に刊行した『自由之理』もまた人々に歓迎を受け、大きな売れ行きを示した(2)。彼の翻訳作品の影響力は、「福沢諭吉の思想が果たしたそれに比敵する」(3) と評価されている。

一八九八年九月に日本に亡命して以来、『清議報』と『新民叢報』を拠点として啓蒙活動を展開した梁啓超は、早いうちに上記した二点の中村の翻訳作に関心を寄せた。一八九九年九月二五日、一〇月五日の『清議報』第二八、二九冊に、梁啓超は「自助論序」というタイトルで『西国立志編』一三篇の序文の中の七編 (4) を連載し、そして一九〇二年三月一〇日の『新民叢報』第三号に発表した「論政府与人民之権限」(5) に『自由之理』を部分的に引用した。本稿は第一に中村正直の二点の翻訳に対する梁啓超の紹介作業を概観し、第二に梁の政治活動と照らし合わせ、第三に『自由之理』に対する受容と拒否を考え、第四に梁啓超「論政府与人民之権限」、中村正直訳『自由之理』およびミル原文の *On Liberty*（以下は『自由論』と称す）の三つのテキストの相違点（馬君武訳も参照しながら）を明らかにすることに試みたい。

先行研究

『梁啓超与中国思想的過渡（一八九〇–一九〇七)』(6) は張灝が一九六五年頃にハーバード大学ハーバード大学で完成した博士論文である。梁啓超の語っている自由に関して、張はこういう。梁が注目しているのは「群」という集団主義的概念であって、これは彼が自由を理解することを妨害している。梁啓超が『新民説』で取り上げた諸思想は自由主義とは言い難い。「論政府与人民之権限」にて、梁啓超は「夜警としての政府という伝統的な自由主義思想を受け入れたが」、同じ文章で「梁はまた集団主義的概念を支持し、政府と人民の上に国家があり、国家は独立の人格を持ち、一国の至高権力の所在であると見なされるべきであるという理念を主張している」。「この夜警としての政府の理論を同時的に受容したことは、梁啓がイギリスの自由主義の核心、すなわち国家は何よりも市民的自由と個人の権利を保護するために建設されるということを、一度も理解しなかったことを意味している」。梁啓超は終始的に「集団主義的な枠組みの中で西洋の自由主義」を受け入れている(7)。しかしその一方、ミルの名を提起しながらも、張は梁啓超の論文とミルの『自由論』との比較研究は全くしていない。

黄克武『一個被放棄的選択 : 梁啓超調適思想之研究』(8) は梁啓超が主筆する連載コラムの「新民説」を基本史料とし、梁啓超の啓蒙思想とミル『自由論』を代表とする西洋の自由主義とを比較的に検討した。黄は、梁の思想は集団主義的であるという張灝の議論に反対している。黄によると、「梁の個人と群体は不可分的であるという主張は、必ずしも集団主義的意味を帯びているわけではない」。そしてその同時に、梁啓超の「個人は国家のために犠牲するべきであるという主張は、必ずしもミルの自由主義と全く異なっているわけで

はない」。(P 八四−八五)。梁啓超は「西洋的個人主義者でなければ、学者たちの言われている集団主義者若しくは権威主義者でもない」。彼が主張している自由はむしろ「ミルの自由主義とは別の『個人自由』と言うべきである」。つまり梁啓超の主張した個人自由は、西洋の自由主義と似ていて、「個人を保障することを基礎とするものである」。「安定、文明、そして富強的に社会環境においてからこそ、個人の理想は初めて実現可能になる」がゆえに、梁啓超は群体安全の重要性を主張している(一七八−一七九)。黄も張と同じく、中村正直が訳した『自由之理』を全く検討していないことはともかくとして、張と異なって、ミル『自由論』を代表とする西洋の自由主義と比較的に検討することを一つのポイントにしている黄は、『自由論』を引用した梁論文の「論政府与人民之権限」でさえも、一度提起したことはなかったことは、非常に残念に思われる。

梁啓超の「論政府与人民之権限」を、中村正直の『自由之理』、ミルの『自由論』と対照的に検討した研究者として、土屋英雄の名が挙げられる。三つの史料を比較に的検討した結果、土屋は、梁啓超の文章にミルの文章を構成する重要な論旨である「集団としての社会の暴虐の問題(ママ)」[(9)]は全く論及されていないのは、梁が典拠とした中村訳と関わると主張している。土屋によると、中村訳に、社会は「仲間連中即チ政府」と、社会の意見・思想・感情は「一般ニ流行シ一般ニ善シトスル意見議論」=「政府ノ意見議論」と、集団的意見は「惣体ノ意見議論、即チ政府ノ意見議論」と、そして個人の独立は「人民」、「人民一個」と訳された結果、『自由論』は「『人民自主ノ権』と『政府管轄ノ権』の関係に集約され、ミルのいう集団としての社会の暴虐の視点は雲散霧消してしまった」[(10)]。

三年後に発表して論文の「梁啓超の『西洋』摂取と権利・自由論」[(11)]に、中村訳『自由之理』の影響のほかに、土屋は梁啓超における「社会的暴虐論」の消失と、いわゆる梁の「自己の思想的土壌」としての「合群論」との関係をさらに展開して検討した。土屋によると、梁啓超の「合群論」は、「生存競争、優勝劣敗の時代認識下での救国のための対抗原理、中国の再生原理であり、集団および民族の統合化の問題を内容としていた」。「個人の独立」と「群」は関係概念であり、内容的には、「個人の独立は群と不可分の関係にあるという意味で西洋的な個人主義でなく、群は個人の独立を前提としている意味で滅私的な、または集団自体に独立的な価値を置く集団主義ではない」。一方で、「機能的には、集団統合理論としての合群論は集団優先を作動させるものであった」と指摘した。個人の独立を前提としている合群論に基づき、梁はミルの持論を各人相互の権利・自由の侵犯の禁止、政府による人民の権利・自由の侵犯の禁止までは理解した。土屋の研究は非常に示唆的である一方、不足しているところもある。なぜなら、まず、梁啓超は啓蒙思想家である同時に、彼は中国の近代化を推進した政治学者でもあることを看過してはいけない。土屋の研究においては当時期の梁の政治活動が彼の論文に与えた影響に対する議論が不足している。また、「多数者の専制」以外に、梁啓超の翻案と、ミルの原文、そして中村訳『自由之理』の間に相違のあるところが多くあるものの、土屋はそれを言及しなかった。

他方、梁啓超の論文を、『西国立志編』、『自由之理』という中村の二点の翻訳作品とともに対照して議論した研究として、鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』[(12)]が取り上げられる。中村の生涯および『西国立志編』に対して鄭は紙幅を割いて詳細に紹介したが、梁啓超に対する分析は足りないである。特に、『西国立志編』の序文を転載す

る際に、一箇所のところで梁は中村の原文を訳し替えたが、その原因に関して鄭は「中国の近代化過程は非常に曲折的であって、そこに東西文化の衝突があり、伝統と現代の衝突もある」という一言でまとめたが、梁啓超自身の思想的素因、梁啓超の思想的に変化に対する検討は不足している。他方、『自由論』に関して、鄭も中村訳の影響で、ミルにおける「社会」と「個人」の対立は梁啓超の文章に「政府」と「人民」の対立になってしまったと指摘している。また、「論政府与人民之権限」で梁啓超は政府の成立原理にルソーの民約論を応用し、国家に対してブルンチュリの国家有機体論を応用し、そして「論政府与人民之権限」を構成する重要な部分でミルの自由論を引用したことに対して、鄭は「派別を弁えず、本末を弁えず、飢えては食を択ばずように日本人の訳した西洋思想を中国に輸入し」、「考えが行き届いていない」と批判した。鄭の研究は、中村訳らかの影響は強調すぎ、梁啓超自身の思想的脈絡に対する整理・検討が不足している。

以上の通り、先行研究では様々な見方があり、それぞれに説得力のあるものの、それぞれに再検討する余地もある。本稿は、従来あまり着目されてこなかった側面に重点をおき、梁啓超における自由論の特徴を検討する。

第一節　梁啓超の紹介作業

一　　梁啓超と『西国立志編』

日本亡命前の梁啓超と『西国立志編』

中村正直の著作について梁啓超が最初に触れたのは、福沢諭吉の『西洋事情』、内田正雄の『輿地誌略』とともに「明治の三書」[13]と称されている『西国立志編』である。明治元年（一八六八年）六月、イギリス留学を終え、日本に帰国した中村は、イギリスの友人であるH・U・フリーランドからスマイルズの *Self Help*[14]をもらった。*Self Help* は「自由主義社会の倫理的原則を魅力的に論述した最も通俗的な教科書」であり、「一九世紀のうちに十七カ国語に翻訳されて広く読まれた」[15]書物である。帰国後、中村は *Self Help* の翻訳に取りかかり、明治三年（一八七〇年）一〇月二五日に訳稿を終え、明治四年（一八七一年）七月に出版した[16]。この訳本はすなわち『西国立志編』である。

一八九七年冬、康有為を中心として作成された『日本書目志』が上海大同訳書によって出版された。『日本書目志』には三種類の『西国立志編』が記録され、値段はそれぞれ一角、二角、そして二角五分と書かれている[17]。よって、鄭匡民は、康有為は大量な日本書籍を買って、それらの書籍をもとにして『日本書目志』を編纂した以上、康有為の弟子である梁はそこから『西国立志編』を知ったはずであると主張した[18]。ところが、瀋国威は、中日両国に往来する人々に頼むことは、当時の康有為にとって唯一の日本書籍を購買するルートであるので、康は『日本書目志』に収録されている八〇〇〇冊程の書籍を全部購入したはずがないという主張をあげた。彼によると、康が手に入れた日本書籍は、多くても数百冊程であるという[19]。さらに、王宝平は「康有為『日本書目志』資料来源考」で、『日本書目志』は『東京書籍出版営業者組合員書籍総目録』を写したものであるという重要な発見を提起した[20]。そこで、筆者は『日本書目志』を『東京書籍出版営業者組合員書籍総目録』と照らし合わせたところ、『日本書目志』に書いてある「一角、二角、二角五分」という三種類の『西国立志編』の値段は、『東京書籍出版営業者組合員書籍総目録』に書いている「十銭、二十銭、二十五銭」[21]と対応して

いることが分かった。ということで、鄭匡民の言うように梁啓超は康有為を通じて『西国立志編』を読んだ可能性は非常に低いと言わざるを得ない。

『清議報』における『西国立志編』の連載

日本に亡命して以来、梁啓超は「愛国論」（一八九九年二月二〇日-七月二八日）、「国権与民権」（一八九九年一〇月一五日）、「論近世国民競争之大勢及中国之前途」（一八九九年一〇月一五日）、「国民十大元気論」（一八九九年一二月二三日）などの文章を書いて国民の独立心、愛国心を呼びかけた。それのみならず、一九〇二年三月一〇日に発表した「論公徳」という文章で、彼は「利群」を綱領とする「公徳」を提起し、国家を救うための民衆の道徳意識を喚起しようとしていた。『西国立志編』が訳載されたのは、正に彼が民衆の啓蒙に力を寄せた一八九九年の時であった。一八九九年九月二五日、一〇月五日の『清議報』第二八、二九冊に連載した「自助論序」に、『西国立志編』を選んだ理由について彼はこう言っている。「其振起国民之志気、使日本青年人人有自立自重之志気、功不在吉田、西郷下矣。今将其原序録出、雖嘗鼎一臠、猶足令読者起舞矣」[22]。ここで梁は、国民の志気を奮起し、日本の青年に皆自立自重の志気を持たせたという功績は吉田（松蔭）、西郷（隆盛）を下回らないと中村の『西国立志編』を高く評価し、序文を転載することだけでも読者を奮い起こすことに十分であると論じた。梁啓超が掲載した文章と中村の原文と対照してみると、個別の語順以外に、翻訳よりも梁啓超は殆ど『西国立志編』の序文の原文を転載していることが分かる。だか、梁が中村の原文を訳し替えたところは一箇所あり、それに注意を払う必要がある。

其俗則事上帝、尊礼拝、尚持経、好調済貧病者[23]。（中村）

其俗則崇尚徳義、慕仁慈、守法律、好調済貧病者[24]。（梁）

イギリスの風俗を描くところで、二人の表現は一見的に似ているが、実は梁啓超は中村の文章の中核となるものを訳し替えた。「事上帝」、「尊礼拝」、「尚持経」との言葉に集約されているキリスト教的精神を、ここで梁啓超は「崇尚徳義」、「慕仁慈」、「守法律」との言葉に集約されている儒学的精神に替えた。中村においては儒学とキリスト教は両立できるものである。彼自身も、一八六二年に御儒者に列せられた経験を持っている一方、イギリスから帰国後、一八七四年に受洗もしている[25][26]。

それに対して、『西国立志編』を転載した一八九九年は、梁啓超が師の康有為の影響を受け、宗教が民衆の品格養成に対する役割を信じ、「孔教（儒教）」を国教にすることを大いに呼びかけている年である。一八九九年五月、日本哲学会春期例会に招かれ、梁は「論支那宗教改革」という講演を行った[27]。当講演にて梁は、「欲国家之独立、不可不謀増進国民之識力。欲増進国民之識力、不可不謀転変国民之思想。而欲転変国民之思想、不可不於其所習慣、所信仰者、為之除其旧而布其新」、「蓋宗教者、鑄造国民脳質之薬料也」[28]などと、国民の品格の養成における宗教の役割を強調し、その上で、「孔教」を国教とする宗教改革主張を展開している。彼の主張では、中国の儒学は「小康教派」と「大同教派」という二教派に分けている。「小康教派」は『詩』『書』『礼』『楽』を元にする教派で、孔子の本意からずれている。それに対して「大同教派」は『易』『春秋』を元にする教派で、孔子の主張は全て『易』『春秋』に表しているので、大同教派は孔子教派、即ち「孔教」

である。「孔教」は「乃進化主義、非保守主義」、「乃平等主義、非専制主義」、「乃兼善主義、非独善主義」、「乃強立主義、非文弱主義」、「乃博包主義、非単狭主義」という五つの性格[29]を帯び、中国の国教とされるべきである[30]。彼は中村の「事上帝、尊礼拝、尚持経」の言葉に集約されている精神を、「崇尚徳義」、「慕仁慈」、「守法律」の言葉に集約されている儒学的精神に替えたのは偶然ではなく、キリスト教の代わりに「孔教」を宣伝するために苦心を重ねた思考によるものであると解釈したほうがよかろうか。

二　梁啓超と『自由論』

ジョン・スチュアート・ミル(John Stuart Mill, 一八〇六-七三)は、十九世紀を代表するイギリスの自由主義者である。彼の代表作である『自由論』(*On Liberty*, 一八五九) は自由主義の集大成として現代社会でも盛んに議論されている。一九〇三年一月、*On Liberty* の最初の中国語訳本として、馬君武（一八八一-一九四〇）訳の『自由原理』[31]が出版され、同年春に、厳復(一八五四-一九二一)訳の『群己権界論』も世に問われた。その中で、梁啓超(一八七三-一九二九)は前者に序文を作り、「論今代学術之進歩、無論何科、殆皆可謂集成於彌勒約翰」[32]とミルの学術地位を評価している。実はその前に、長期に日本滞在していた梁啓超は、すでに日本を経由してミルの自由論を摂取した。

『清議報』が創刊された半年後あまりの『清議報』第二五冊(一八九九年八月二六日)から、梁は『自由書』(一八九九年八月二六日-一九一〇年五月一九日）という、一〇年弱続いたコラムを始めた。このコラムの名前の由来について、梁啓超は「西儒約翰彌勒曰、人群之進化、莫要於思想自由、言論自由、出版自由。三大自由皆備於我焉、以名吾書」[33]と説明している。「思想の自由」、「言論の自由」、「出版の自由」は、ミルの言う“the liberty of thought, the liberty of expressing and publishing opinions”[34]に対応している。ちなみに、『西国立志編』の序文も、『自由書』というコラムに所属している。ミルの名も、ミルの学説も、梁啓超は常に自分の論文で言及しているが、ミルの文章を正式に引用したのは、一九〇二年三月一〇日に発表した「論政府与人民之権限」における「英儒約翰・弥児所著『自由原理』（John Stuart Mill’ *On liberty*）有云」[35]という文章に次ぐ部分だけである。これは、ミル『自由論』の序言における「多数の専制」、「社会的専制」を紹介する部分と対応している。

他方、馬君武訳の『自由原理』は一九〇三年一月になって初めて刊行されたとはいえ、『自由原理』の序文に、馬君武は「二年前予獲見彌勒之『自由原理』元本、且読且訳、成『総論』一章[36]」と書いていることから、『自由論』の序言に対応する「総論」が作成されたのは、一九〇一年であることが分かる。それに加えて、一九〇一年は、馬君武は『新民叢報』に原稿を書き、梁啓超の啓蒙活動に協力したという馬と梁が最も仲が良い時期である。したがって、一九〇二年三月に発表した「論政府与人民之権限」において梁啓超が参考した訳文は、馬君武の「総論」であるか、それとも中村正直訳の『自由之理』であるかということを、明らかにする必要がある。そこで、筆者は中村訳、馬君武訳、そして梁啓超の翻案を字句ごとに照らせ合わせてみた。その結果、*On liberty* に対応する書名の訳語について、梁啓超の翻案は馬君武訳と同じく「自由原理」を採用したにもかかわらず、内容的に言えば、梁啓超の翻案は中村訳『自由之理』を参照したに間違いない。ということで、梁啓超が理解した『自由論』は、ミルの『自由論』というよりも、日本的な特色がつけられ、

さらに梁啓超自身の理解が加えられた『自由論』であるといった方が適切である。

そして、啓蒙思想家であると同時に、梁啓超は保皇派の第二指導者の地位についている政治家でもあることは看過できない。日本に亡命してからかなり長い間、梁啓超は師の康有為との間に一定的な距離を置き、「保皇」と「革命」の間で揺れ動いた。勤王運動、自立会の蜂起などの保皇派によって主導された運動に参加しつつ、梁は一時的に孫文らの革命派に近づき、両派の合作を促すことに努力を惜しまなかったのである。彼が「愛国論」、「放棄自由之罪」、「国権与民権」、「自由与制裁」などの文章を発表して自由と民権を大いに主張したのも、正にこの時期であった。『自由論』に対する梁啓超の理解を検討する前に、次章で本稿はまず時系列に沿って日本亡命後の梁啓超と革命派との関係をまとめ、そのうえで梁啓超の自由思想の特徴を検討してみたい。

第二節　日本亡命後の梁啓超の政治活動

一　　日本亡命後の梁啓超と革命派との関係

革命派と連絡を取る段階（日本亡命後～一八九九年春）

梁啓超と革命派との交渉は、梁啓超が孫文側と連絡を取り、面会を求めたことから始まったのである。この面会に関して、陳少白の「興中会革命史概要」には次の記録が残している。

> 一日、梁啓超要約期与我們会面、我們想既然他們有心、当然也很賛成、就約在犬養毅家里相見。到時、梁啓超到来、他説康先生有事不能来、叫他代表。犬養毅是主人、殷勤招待。四人囲坐公話。犬養不懂中国話、陪坐到晩上三更後、就告辞回房安睡、留我們二人継続談話、直到天亮。一夜的話、不外陳説合作之利、彼此宜相助、勿相扼。梁啓超答応回去同康有為商量、再来答復[37]。

桑兵の研究によると、梁啓超が犬養毅の邸宅で孫文、陳少白と面会したのは一八九九年二月のことで[38]、つまり、今回の面会は旧暦光緒二十四年十二月末から光緒二十五年正月初旬までの間のことであるのがわかる。ここにおける「他説康先生有事不能来、叫他代表」ということは事実か否かは、再検討する余地がある。というのは、両派の合作に対する梁啓超の態度は、師の康有為の態度を代表できるか否かについては、疑義が挟まっている。なぜかというと、この面会で梁、陳は両派合作のメリットや、お互いに助け合うべくことを明け方までに語り合っていたことから、両派の合作に対して梁啓超はわりと積極的な態度を示し、二人の談話が順調であったことが明らかであるが、陳少白が康有為のところに訪ねた時に、康有為は「自分のことを清帝の衣帯の詔を奉じている者だと言い、自ら帝王の師をもって任じ、意気甚だ盛んで、中山一派を反逆者とみなし、そんな連中と一緒になることを恥じる気持ちを露骨に示し」[39]、陳少白らとの面会を回避したからである。陳少白も、革命派との合作について保皇派の間に生じた分岐を記録している。彼によると、保皇派の中には「二派の意見が生じた」。康有為は「両派の合作に対して、実に望ましくない」という態度で、しかも「徐勤などの人は康に調子を合わせた」。一方、梁啓超は「わりと理性的」であって、「合作は適切であると考えた」。だが、「彼に賛成する人も少なからずいたが、康先生を恐れているので、あまりはっきりと表明しなかった」とのことである[40]。

革命派と密接に行き来するようになった段階（一八九九年夏から秋にかけた間）

梁啓超が孫文らと密接に行き来するようになり、次第に革命に賛成の意を示すようになったのは、一八九九年（光緒二十五年）の夏から秋の間のことであった。梁啓超が孫文に宛てた現存する四通の書簡のうち、二通は夏から秋にかけて書かれたもので、いずれも孫文と国事を相談するための面会を求める内容であった[41]。更に、そのうちの一つの書簡の中で、梁は「至于辦事宗旨、弟数年来、至今未嘗稍変、惟務求国之独立而已。若其方略、則随時変通、但可以救我国民者、則傾心助之、初無成心也[42]」と、自分の目的はあくまでも自国の独立を求めることで、国や国民を救うことができるのであれば、「その方法はいつでも変えられ」、そして国や国民を救うことであれば、それを「誠意いっぱいで助ける」つもりであると、救国することができれば革命に助ける意を暗示した。のみならず、七月から八月までの間に、梁啓超は韓文挙、李敬通、欧榘甲、梁啓田、羅伯雅、張智若、梁子剛、陳侶笙、麦仲華、譚柏生、黄為之と、鎌倉江ノ島の金亀楼で、兄弟分の関係を結んだ。この一二人は皆急進的な政治主張を抱いている人であり、今回のことは革命派との合作に密に関わっているとされている[43]。同時期に、梁は韓文挙、欧榘甲、羅普、羅伯雅、張智若、李敬通、陳侶笙、梁子剛、譚柏生、黄為之、唐才常、林述唐の一二人と連署して、康有為に革命の意をはっきりと打ち明けた次の書簡を発送した。「国事敗壊至此、非庶政公開、改造共和政体、不能挽救危局。今上賢明、挙国共悉、将来革命成功之日、倘民心愛戴、亦可挙為総統。吾師春秋已高、大可息影林泉、自娯晩景。啓超等自当継往開来、以報師恩」[44]。この書簡は馮自由の回顧に基づいて記録されているもので、その真実性に対して疑念を抱いている学者もいる[45]。だが、共和制を提唱し、光緒帝を大統領に推挙する主張は、梁啓超が翌年の一九〇〇年四月に孫文に宛てた書簡[46]の主張とは一致していることから、この連署書簡はある程度で梁の本心を表していると言ってよかろうか。

革命派との共闘の可能性を見いだすことに努力を惜しまなかった段階（一八九九年秋–一九〇〇年四月）

当時、シンガーポールにいた康有為は、梁が表している革命主張に大いに怒り、梁に即刻ホノルルへ赴いて保皇会の事を取り仕切るように命じ、引き延ばしを許さなかった。一八九九年一二月一九日、梁は日本を去って、アメリカに旅立ち、三一日にホノルルについた[47]。保皇会の事を取り仕切りつつ、梁は革命派との合作を諦めなかった。出発にあたって梁啓超は「頻繁に中山に会い、ともに国事を計って合作を貫く覚悟は死ぬまで変わらないと誓った」[48]。それのみならず、ホノルルについてから一〇日後の一九〇〇年一月一一日に、梁啓超は早速孫文に書簡を発して自分がホノルルに着いたことを伝え、「要之我輩既已訂交、他日共天下事必無分歧之理、弟日夜無時不焦念此事。兄但假以時日、弟必自調停之善法也。匆匆白数語、余容続布」[49]と、自分は必ず調停の良法を見つけると約束した。梁が考え出した「調停之善法」については、彼が四月二八日に孫文に宛てた書簡から窺えるであろう。

> 足下近日所布置、弟得聞其六七、顧弟又有欲言者、自去年歳杪、廃立事起、全国人心悚動奮発、熱力驟増数倍、望勤王之師、如大旱之望雨。今若乗此機会用此名号、真乃事半功倍。此実我二

人相別以来、事勢一大変遷也。弟之意常覚得通国弁事之人、只有咁多、必当合而不当分。既欲合、則必多舎其私見、同折衷於公義、商度於時勢、然後可以望合。夫倒満洲以興民政、公義也。而借勤王以興民政、則今日之時勢、最相宜者也。古人曰「雖有智慧、不如乗勢。」弟以為宜稍変通矣。草創既定、挙皇上為総統、両者兼全、成事正易、豈不甚善？何必故画鴻溝、使彼此永遠不相合哉。弟甚敬兄之志、愛兄之才、故不惜更進一言、幸垂采之 (50)。

上記の書簡に関して、『梁啓超年譜長編』では「その内容から見れば、両派の合作の件は、すでに望みが無くなっていたことがわかる」(51) という結論を結びづけたが、その内容を、筆者は逆に梁啓超は両派の合作可能性を述べていて、両派の合作に希望を抱いているように読み取っている。なぜかというと、この書簡で梁が言いたいのは、次の三つのことに他ならない。第一に、勤王運動は人心の向かうところである。第二に、勤王に事寄せれば、革命派が望んでいる共和制が実現できる。また今日の情勢からすれば、これは最も適当な方策である。第三に、もしそれが成功して、光緒帝を大統領に戴けば、保皇派と革命派の両方の目的とも達成できる。内容から見れば、ここで梁啓超は孫文に両派の合作可能性を明白に提示しているのではなかろうか。共和制を目的とし、光緒帝を大統領に推挙する主張は、前記の康有為に宛ての一三人連署書簡に示された主旨と呼応していることは他言を要しない。だが、ここでもう一つ注目すべき点は、「夫倒満洲以興民政、公義也」という梁啓超の表現である。換言すれば、満州を倒すことでも公義であると論じているこの時期は、梁の思想が最も急進的で、革命派に最も近づいた時期と言えよう。ところで、孫文は梁啓超の「調停之善法」に賛成の意を表さなかった。彼は光緒帝を総統に推挙することに抵抗があり、李鴻章や容閎などの人に頼って両広（広東、広西）の独立を謀っていて、そして劉学詢を大統領に推挙しようと考えた (52)。そのため、一九〇〇年に梁啓超から届いた二通の書簡に、孫文は返信をしなかったのである。梁啓超の李鴻章と劉学詢に対する態度は、孫文と正反対であった。彼は同門たちにあてた書簡の中で、何度も李鴻章と劉学詢を始末する計画について相談していた (53)。よって、この時期の梁啓超は思想が革命派に最も近づき、「保皇」と「革命」の間における合作の可能性を全力で見つけようとしたにも関わらず、彼と孫文の間に主張の一致しなかった部分も多かったことは否定できない。これもまた、両派の連携がうまくいかなかった必然性を示唆していると考えられる。

こうした梁啓超の革命的な傾向が康有為および同門たちの間に反対を招くことになるのも、予想外のことではないであろう。一九〇〇年四月に、梁が同門たちと康有為に宛てた何通かの「反省」の意を表す書簡からそれを窺うことができる (54)。だが、梁啓超の反省は、師の康有為に対する態度と、保皇派の一員としての公開言論に限られていると言わざるを得ない。なぜなら、まず前述のように、四月二八日に孫文に宛てた書簡の中で、梁啓超は相変わらず革命との合作について述べていたからである。そして、二九日に康有為への書簡で梁もまた反省を述べているが、それは「条件付き」の反省であった。というのは第一に、同書簡の中で梁は、「弟子のこれまでの種々の猜疑と誤謬（これらが自由そのものに由来するということには承服いたしかねるが、その他はすべて自分でもよく分かっている）については、現在すべて自ら反省し、自ら改めたいと願っております」(55) と、反省を言いながら、自由への主張は諦めないと強く主張している。のみならず、師を説得する

ために、梁は長文を綴って自由の義を論じた。彼は、「フランスの惨禍は革命の諸人が自由の名を借りて禍を生じたことによるのであり、自由そのものが禍を生じた訳ではない」、「今日において民智を開くことは急務であると認識するのであって、それこそ自由以外に道はない」、「自由の義を明らかにするのでなければ、天地の公理と中国の時勢において、ともに功を成し遂げることはできない」と、自由の必要性を切に説きつつ、「弟子はあくまでこの義を捨てるつもりはありません」と明言した[56]。第二に、同書簡の中で梁は、同門という線引きは、やはり極力打破しなければならないと述べていた[57]。換言すれば、ここで梁は師の康に同門の線引きを打破して革命派と協力するように勧めているのではなかろうか。康有為と同門たちからの反対が原因で、この時期の梁啓超は態度的、あるいは表面的には「反省」の意を表しているが、思想的に彼は革命も、革命派との合作をも放棄していなかったのである。

保皇派に復帰する一方、革命派との共闘に一縷の希望を抱いた段階（一九〇〇年秋-一九〇二年五月）

一九〇〇年八月、張之洞とイギリス軍の共同鎮圧で自立会の蜂起は失敗に終わり、勤王運動もこれにより終わった。梁啓超は一九〇一年四月一八日にシドニーを出発し、六月二日に横浜に戻った。それ以来梁啓超は『清議報』や『新民叢報』の執筆活動に没頭し、民衆を啓蒙するために数多くの文章を発表した。この時期の梁啓超と革命派との関係については、新民叢報に滞在した章太炎が一九〇二年三月一八日に呉君遂（呉保初）に宛てた書簡の中から垣間見ることができる。初頭の部分で、章太炎は「蓋所争不在宗旨、而在権利也」と、梁啓超と孫文の間の争いは、宗旨をめぐるものではなく、権利をめぐるものであると簡潔に纏めている。「不在宗旨」というのは、すなわち少なくとも彼から見れば、目的には当時の梁啓超は革命派と一致している部分があると言えよう。そして、梁、孫の関係に関しては、「然二子意気、尚算和平」という。さらに、章は「吾不敢謂支那大計、在孫、梁二人掌中、而一線生機、唯此二子可望。今復交構、能無喟然。常以無相構怨、致為臭溝（張之洞）、大亀（蔡鈞）利用」と嘆き、「婉諷中山、而才非陸賈、不能調和平、勃、如何如何！ 然不敢不勉也」[58]と、自分が全力で両者の関係を調停しようとすることを述べた。

両派の合作に両方とも積極的な態度を取っていた一八九九年から一九〇〇年の時期とは異なり、梁が日本に戻ってきたあと、他人に挑発されたことが原因の一つで、梁と孫文の間は一種の緊張した状態に陥ったことは、章太炎の書簡からよく分かる。とはいえ、「然二子意気、尚算和平」ということで、両者は全く対立しているようにもならなかった。この微妙な変化は、梁啓超の同時代の著作にも窺える。一九〇一年四月二九日-七月二六日に発表した「中国積弱溯源論」に、梁啓超は一八九九年の「満州を倒すことでも公義である」という言い方を覆し、「以日本之異国、我猶以同種同文之故、引而親之、而何有於満洲」[59]と、満人を敵視すべきではないことを主張した。政体論的には、彼は光緒帝を大統領に戴くという共和制構想を覆し、「立憲法議（一九〇一年六月七日）」にて君主立憲制が最良な政体であることを主張した。一方、「十種徳性相反相成義（一九〇一年六月一六日、七月六日）」、「堯舜為中国中央君権濫觴考（一九〇一年一二月二一日）」、「保教非所以尊孔論（一九〇二年二月二二日）」などの文章で、梁は相変わらず自由、民権、革命への主張を続けていた。保皇派と革命派の主張の間に、日本に戻ってきた梁啓超は保皇派に復帰した一方、革

命派との共闘に一縷の希望を抱いていたという、むしろ一種の両立的な立場を取っていたと思われる。

「排満」、「革命」への主張が再び強まっていた段階（一九〇二年五月–一九〇三年秋）

章太炎の調停は功を奏したのか、それとも北京に「回鑾」した後も相変わらず変法に対する誠意と決意を示さなかった清政府に対する失望が原因であるのか、一九〇二年五月から、梁啓超の「排満」、「革命」への主張が再び強まっていた。五月に康有為に宛てた書簡の中で、梁は排満、革命の必要性と不可避性について次の通りに述べていた。

> 至民主、撲満、保教等義、真有難言者。弟於今日若面従先生之誡、他日亦必不能実行也、故不如披心瀝胆一論之。今日民族主義最発達之時代、非有此精神、決不能立国。弟于誓焦舌禿筆以倡之、決不能弃去者也。而所以喚起民族精神者、勢不得不攻満州。日本以討幕為最適宜之主義、中国以討満為最適宜之主義、弟子所見、謂無以易此矣。満廷之無可望、久矣、今日日望帰政、望復辟、夫何可得？即得矣、満朝皆仇敵、百事腐敗已久、雖召吾党帰用之、而決不能行其志也。先生惧破坏，弟子亦未始不惧，然以為破壊終不可得免、愈遅則愈惨、毋寧早耳。且我不言、他人亦言之、豈得禁乎？不惟他人而已、同門中人猖狂言此、有過弟子十倍者 (60)。

梁はここで排満革命が自分の「胸の内を包み隠さない」言葉であると論じ、「決して放棄することはできない」と明言している。この書簡は、梁が師の康有為と袂を分かつ宣言とも言えよう。また、「同門中人猖狂言此、有過弟子十倍者（同門の中にも、弟子の十倍以上も強烈にそれを言う者がいる）」という表現から、保皇派内部にはすでに分裂しており、当時点では革命派の主張の方が人心を勝ち取っていることが垣間見える。

梁啓超の書簡は残されていないが、一九〇三年一月（光緒二十八年十二月）に康有為からの、「十月居箱根来書收。知汝痛自克責、悔過至誠。此事関中国之大局、深為喜幸。前事可作浮云過空、皆勿論也」という内容の返信から、梁啓超は一九〇二年一一月前後に康有為に自分がすでに反省しており、革命を諦めると打ち明けたことが分かる。だが、それは梁啓超の一時しのぎの対策に過ぎない。一九〇三年四月一五日に徐勤に宛てた書簡の中で、梁啓超自身がこれを明確に述べていた。

> 去年十月間、長者来一長函痛罵、云、「因我輩言革之故、大病危在旦夕。弟見信惶恐之極、故連発両電往、其一云「悔改」、其二云「衆痛改、望保摂」。実則問諸本心、能大改乎？弟実未弃其主義也、不過迫于救長者之病耳。今毎見新聞、輒勃勃欲動、弟深信中国之万不能不革命 (61)。

つまり、（西暦）一一月に梁が革命を述べたために、自分は命に関わる大病にかかってしまったという康有為からの書簡を受けたので、梁は早速「悔い改め」と「すべて全非を悟り、ご自愛のほどを祈る」という主旨を記載した電報を発したのである。だが実際は、彼は「自分の主義（革命）を捨てたわけではなく、先生の病気を救うためにやむを得ずにしたに過ぎない（未弃其主義也、不過迫于救長者之病耳）」。しかも一九〇三年四月の時点で、梁は相変わらず「深信中国之万不能不革命」と、自分は中国が革命しないといけないと深く信じているのである。一九〇三年正月、梁はアメリカ保皇会の招きに応じて、アメリカを遊歴し、十月（西暦一一月）にアメリカから日本に帰った。

梁啓超は本当に革命を諦め、共和制を諦めたのは、先行研究にも多く指摘されている通り、彼が訪米後のことであると思われる。訪米の経歴は二つの面で梁啓超に深い印象を残した。一つは共和制政体そのものの欠点で、もう一つは、中国人の資質は共和制政体に合わないことである。この二つの側面の相互作用で、梁啓超の共和制への信仰が失われたとされている[62]。一九〇三年一〇月四日に発表した「政治学大家伯倫知理之学説（二）」において、梁は自分が共和制と別れることを告げ[63]、その後、革命も共和も主張しなくなった。

二　「論政府与人民之権限」時期の梁啓超の自由思想

日本滞在以来、「精神上之学問者何？民権、自由是也」、「民権、自由者、天下之公理也」[64]、「今我国若能広派学生於民権自由之発祥地乎、深可為吾国前途賀矣」[65]、「民権自由之義、放諸四海而准、俟諸百世而不惑」[66]などの表現に現れている通り、梁啓超は自由を民権と結びつけて主張するようになった。民権思想から離れて梁の自由思想を解読することはできない。梁啓超が『自由論』を引用した一九〇二年三月は、前節の分析で分かるように、まさに梁啓超が「排満」と「共和制」構想から一旦離れつつ、自由、民権、革命への主張を続いていた、そして保皇派に復帰した一方、革命派との共闘に一線の希望を抱いていたという、両義的な立場を取っていた時期である。それでは、この時期の梁啓超は「民権」と「自由」に対して如何なる理解を持っていただろうか。

一九〇二年前後における梁啓超の民権思想

立憲君主制を最良な政体とする「立憲法議（一九〇一年六月七日）」において、梁啓超は「民権」と「民主」の区別について詳しく論じている。彼によると、「民権は憲法が壊れないように憲法を保護する」ものであり、「君主立憲があれば民主立憲もあり、両者とも民権である」。中国の当局者が民権を危惧・拒否したのは、「民権と民主の区別を分からずして、民権を言う者は必ず彼らの擁護する君主制の敵であると見なす」という、民権と民主を混同していたからこそである。ところで、「君主制を擁護しようとすれば、民権を興すことに越したことはない」[67]。なぜかと言うと、民権を興さないと民衆からの暴乱が余儀なくされ、逆に民主国に突入する可能性があるので、君主立憲制を擁護するには民権を興すべきであるという[68]。ここで注意すべきところは二つある。第一に、前述した一九〇〇年四月二九日、康有為に宛てた書簡の中で梁が自由の義を述べるときに、「今日は『ただ民智を開くことだけを言うべきであり、民権を興すことを言うべきではない』、と夫子はおっしゃいますが、弟子はこの二語を見て、張之洞の発言と何とよく似ていることか、といぶかしく思わずはいられませんでした[69]」という議論がある。つまり、康有為の考えでは民権は主張すべきではないものである。「立憲法議」は、民権と民主の区別を知らず、民権を危惧・拒否している「当道者（当局者）」を批判している一方で、民権を拒否する師の康有為に対する勧告でもあるまいか。第二に、「君主立憲制」は保皇派の主張で、「民主立憲」は革命派の主張である。ここで梁啓超の書いた「君主立憲があれば民主立憲もあり、両者とも民権である」という文章は、革命派との共闘に一縷の希望を抱いていた彼が、両派との関係を悪化させないために取った戦略的な言い方であるとは言えよう。

それでは、中国には、民権や民主思想が存在したことはあるのだろうか。梁啓超の答えは否定的

であった。一九〇一年一二月二一日に発表した「堯舜為中国中央君権濫觴考」において、梁啓超は「近世以来、民権、大同を言う者は、堯舜の禅譲を取り上げて中国古代に民主制度がすでに存在したことを証明しない者はない」という状況に対して反論を出し、堯舜の禅譲は決して本日の言う民主制度とは同様でないと主張した。彼が言うに、民主国とは国の主権は民衆にあり、「誰かを国民のリーダーに挙げることは、全国国民の同意を得なければならずして、決して君主の間に禅譲し得ないことである」。禅譲と言うのは、「プライベートで受け渡す意味」である。「自分の所有物であるなら、人はそれを他人に渡すことが初めて出来る」。しかし、国家は君主の所有物ではないので、「国家を以て君主の所有物とするのは、まさに専制政体に惑溺する謬想にすぎない」(70)。故に、堯舜の禅譲を以って伝統的に中国思想に真の民権、民主思想は存在したとは決して言えない。現在の中国にとって最も欠けているのは、民権にほかならないと、梁はここで提示している。

さて、民権という概念を構成する要素に対して、梁啓超は如何に理解したのだろうか。一九〇二年四月二二日に、「東京愛読生」という筆名を使った読者は、「最近中国では民権の論が多く唱えられ、その説のほとんどはフランス学者のルソーに学んだものである。だが、日本人がルソーの説を訳すとき、それを天賦人権説と名付けることが多い。民権と人権には区別があるだろうか。この二つの名詞、果たしてどちらの方が適切だろうか」(71)という質問を、『新民叢報』に投稿した。これに対応する返答として、梁は「民権の説実はルソーが唱え始めたものに非ず、例えばギリシアの古賢のプラトン、アリストテレスもそれを多く言及し、但し一八世紀になって初めて大きく発達しただけである(72)」と、民権という言葉はルソーに由来するものではないことを一番先に説明した。そして、梁からすれば、「『民権』という二文字の意味は実は足りなくて、それは中国人が専制政治に対する、確定されていない一時的な名詞に過ぎない」。天賦人権は、「ラテン語は Jurain¬nata、Juraconnata、フランス語は Droisd'l Homme、Droitshomains、イギリス語は Right of man、ドイツ語は Urrecht、Fundamentalrecht、Angeborene Men¬schenrecht、Menschenrecht」である。その意味から見れば、「人々が生れながら自由、自治の権利及び平等の権利を有しているのは固よりである。その権利は天が我に与えたもので、他の人によって犯されたり奪われたりすることのできないものである」。「その権利は、君であっても民であっても、凡そ人類と称される者は持たないものはいない」。「その意味の範囲は政治上に限られていないので、日本語訳の方が妥当である」(73)。繰り返しになるが、この時期の梁啓超は、「排満」と「共和制」構想から一旦離れた時期である。「人」とは、人種や民族などの相違を無化する抽象的普遍概念なのである。ここで、「人権」という日本の訳語の方がより妥当的であると主張している梁啓超は、平等な人間としての自由権、自治権を唱えている。この議論の背後には、満州人を排除しようとする孫文派の民権論に対して、満州人を中国民族の一部と認め、満漢融和を説く梁啓超の新しい主張が反映されるであろう。

一九〇二年前後における梁啓超の自由思想

「自由」は梁啓超の啓蒙思想を貫いた言葉である一方、梁の政治思想や西洋文化への理解によって意味合いの変わる言葉でもある。一九〇一年以前、梁啓超は加藤弘之に影響を受けており(74)、彼の自由論は強権的な色彩が強かった。一九〇一

年六月にハワイでの資金工作から日本に戻ってきた梁啓超は、『清議報』や『新民叢報』の執筆活動に没頭し、日本の書籍を大量に読むことで数多くの西洋理論を受容した。したがって、それからの彼の自由に対する理解も一層深まった。一九〇二年前後における梁啓超の自由思想は、下記の特徴を有している。

まず、自由とは、制裁力のある自由である。一九〇一年六月一六日、七月六日に発表した「十種徳性相反相成義(其二　自由与制裁)」において、梁啓超はこう述べた。「制裁と云う者は、自由の対立語で、制裁の主体がいれば、服従の客体もいる」。自由の対立語であるにも関わらず、「万国の成功例を観ると、凡そ最も自由権を尊重する民族は、常に最も制裁力に富んだ民族でもある」。なぜかというと、「自由の原則に曰く、人々の自由は、他人の自由を侵さないことを界とする。制裁者は、この界を制定するのである。服従者は、この界に服従するのである」。この「界」は具体的に何を指すかというと、梁啓超は三つの点を取り上げた。「一つ目は公理に服従すること、二つ目はその群が定めた法律に服従すること、三つ目は多数の決議に服従すること」である。故に、「文明人は最も自由で、野蛮人もまた最も自由であるが、文、野の別は、全て制裁力があるか否かにある」。「制裁のない自由は、群の賊であり、制裁のある自由は、群の宝である」(75)。「制裁力のある自由」を他の言葉で言うと、それは「干渉のある自由」と言えるであろう。すでに気付かれているように、ミルの『自由論』は、多数者の個人に対する干渉という「多数者の専制」を批判し、個人自由を主張するものである。それに対して、ここで梁啓超が主張している文明の自由は、まさに「多数の決議に服従する」自由である。

第二、自由とは、団体の自由を優先すべき自由である。一九〇二年五月八日、二二日に連載した「論自由」において、梁啓超は次の主張を出した。「自由と云うものは、団体の自由であり、個人の自由ではない。野蛮の時代においては、個人の自由が勝ち、団体の自由は滅ぶ。文明の時代においては、団体の自由が強まり、個人の自由は減る」。さらに言えば、「野蛮の自由は、文明の自由を害するものである」。それでは、自由の義を個人に適用することはできないのか。そうではない。「団体の自由は、個人の自由の積み重ねである。人は団体を離れて自ら生存することはできない。団体はその自由を保たないと、他の団体が外からそれを侵し、それを抑えつけ、それを奪う。そうすると、個人の自由は何処にあるや」(76)。梁啓超の政治活動および啓蒙思想を貫き、しかも終始変化しなかったものがあるとすれば、それは「救国」という目的にほかならない。ここで梁啓超は団体の自由を何よりも強調したのは、国際社会における「中国の自由」を強調したいからである。国家の自由がなければ、個人の自由を語ることさえもできないと彼は考えていた。団体の自由を優先する自由観は、『自由論』の主張と共通するところがないことは、明らかである。

まとめて言えば、一九〇二年前後の間に、梁啓超は民権（革命派の民権と区別する、人種や民族などの相違を無くした民権）を主張しつつ、「自由」に対してはかなり慎重な態度を取っていた。個人の絶対的自由よりも、彼が強調しているのは、制裁力のある自由であり、団体の自由を優先する自由である。まさにこのような民権・自由への主張の中で、彼は中村正直を通じて、自分の自由思想と異なっているミルの『自由論』を導入したのである。異なっている自由思想であるはずの『自由論』はいかに解読されて、「論政府与人民之権限」において梁啓超の民権・自由思想と融合したのについては、第三節と第四節で検討していきたい。

第三節　『自由論』に対する受容と拒否

一　　ミルと「多数者の専制」

「多数者の専制」は『自由論』を構成する重要な概念であることは、多言を要しない。「多数者の専制」は、ミルが一九世紀フランス思想家のトクビル（Alexis Charles Henri Clérel de Tocqueville, 一八〇五年七月二九日 – 一八五九年四月一六日）が著した『アメリカのデモクラシー（De la démocratie en Amérique, 一八三五, 一八四〇)』に学んだものである[77]。一八三五年一月に発行された『アメリカのデモクラシー』第一巻に、トクヴィルはアメリカにおける多数意見が思想に及ぼす力について次の通りに述べている。「多数の意見がはっきりしないうちは、いろいろな見解が語られる。ところが、一度多数の意見が決定的に宣言されるや、誰も口を閉ざし、敵も味方もなく、競って多数の後に従おうとするように見える。…多数者には物理的かつ精神的な力があり、これが国民の行為と同様に、意見にも働きかけ、行動を妨げるだけでなく、行動の意欲を奪ってしまう。総じてアメリカほど、精神の独立と真の討論の自由がない国はない」[78]。

『ロンドン・レヴュー』の一八三五年一〇月号に「トクヴィルのアメリカ・デモクラシー論」と題して、ミルは『アメリカのデモクラシー』に対する詳細な書評を発表し、アメリカにある「多数の専制」という存在を認めたものの、トクヴィルの憂慮と異なり、ミルはヨーロッパ諸国においては世論の専制に対する防壁が存在するという、比較的に楽観的な見解を示した。というのは、彼は、「有閑階級（leisured class)」、つまり政治的代表に適すると認めた能力を持つ知的エリートに、デモクラシーが陥り易いあらゆる不便を大いに有益に矯正するものを見出すことができると考えていた[79]。翌年の一八三六年四月号の『ロンドン・アンド・ウェストミンスター・レヴュー』に、ミルは単独論文の「文明論（civilization)」を発表した。「多数者の専制」に対して比較的に楽観的であった一八三五年と異なり、「文明論」においてミルは、文明の発達の結果として、個人が大衆（mass 或いは crowd）に埋没していくことを指摘し、トクヴィルの分析の普遍性を承認するに至った[80]。そして、 一八四〇年四月、『アメリカのデモクラシー』第二巻が発行され、同年の『エディンバラ・レヴュー』の一〇月号にミルはその書評を発表した。第二書評においてミルは、アメリカ社会の分析の成果をイギリスの現状に即して自主的に受け止めて、「多数者の専制」に対する理解をさらに進化させた[81]。

「多数者の専制」に対するトクヴィルの警告への共鳴がいっそう高められる中で、一八五九年に出版した『自由論』において、ミルは「多数者の専制」の危険性をめぐって更なる検討を展開した。「文明論」における個人が大衆（mass 或いは crowd）に埋没していくという指摘の延長線で彼は、「多数者の専制」は、政府の役人が行う活動のみに限られるものではなく、社会それ自体が専制的になっているとき、社会による抑制は政治的な圧迫よりもはるかに恐ろしいものになると主張した。なぜかというと、それは「日常生活の細部により深く浸透し、人間の魂そのものを奴隷化して、そこから逃れる手立てをほとんどなくしてしまうからである」[82]。新保守主義を代表する思想家として知られているガートルード・ヒンメルファーブ （Gertrude Himmelfarb, 一九二二年八月八日- 二〇一九年一二月三〇日）は、「社会的専制（the social tyranny)」という問題を「ミルの理論の中核をなすもの（at the heart of Mill’s doctrine)」[83] と称している[84]。

トクヴィルの「多数者の専制」に対するミルの受容過程からみても、『自由論』をめぐって同時代の知識人の間に展開された議論からみても、『自由論』のテーマは政治的自由ではなく、他の人に害を及ばさない上での絶対的な個人的自由[85]であることは、自明になった。ミル自身も、『自由論』の刊行が近づいていることをイタリア、オーストリア、ドイツの友人に知らせた三通の手紙（ヴィラリ宛、一八五七年六月三〇日付、ゴンベルツ宛、一八五七年一〇月五日付、ルーゲ宛、一八五九年三月二日付））に、『自由論』が政治的自由を主張したものではないことを明記している[86]。ところで、中村正直の訳文と梁啓超の翻案においては、まさに先行研究においても盛んに指摘されていた通り、『自由論』は「政府」と「個人」の対立をめぐり、個人の政治的自由を主張する著作となってしまったのである。これに対して山下は、『「自由之理」が刊行されたときにいまだ在世していたミルがこのこと（「自由論」が明治前半期に高揚した自由民権運動を大いに鼓舞したこと）を知ったならば、少なからず奇異の感に打たれたことであろう[87]』という興味深い評論を出した。『自由論』第三章において、ミルはイギリス国民に「第二の中国」になってはいけないと警告していた[88]。山下重一の評論と対照的に、ミルは彼が「停滞してしまった」[89]と考えていた中国の清朝末期において、梁啓超による部分的翻案を含めて『自由論』が三度も翻訳され、中国民衆の政治的自由に対する追求を鼓舞し、さらに辛亥革命を大いに推進したことを知ったならば、一層驚くことであろう。

中村正直の『自由之理』を参照した原因で、ミルの『自由論』における「社会」と「個人」の対立が、梁啓超の論文では「政府」と「民衆」の対立となってしまい、梁論文において社会・世論が個人の自由を干渉する「社会的専制」論が消失した問題はつとに指摘されている（土屋英雄（一九九九）[90]、鄭匡民（二〇〇三）[91]）。本稿はこの結論に再検討するものである。次の部分で本稿は、「社会的専制」論の消失は、中村訳からの影響のほか、梁啓超自身の政治立場および自由に対する認識とも深く関わっていることを検証することに試みたい。

二　「社会的専制」論の消失

トクヴィルに影響を受け、アメリカの「自治」ということを批判的に捉えつつ、ミルは「多数者の専制」を取り上げたのである。彼によると、支配者と国民が一体となることで、支配者の利害と意志は、そのまま国民の利害と意志となり、そしてこのとき権力は国民自身の権力にほかならないということはヨーロッパ大陸の主流となっている。しかし、アメリカを具体的事実として観察すると、「『自治』や『人民にたいする人民の権力』といった言葉は、ものごとの実相をあらわすものではないことがわかった」。なぜかというと、「『自治』とは、自分が自分を統治することではなく、自分が自分以外の全体によって統治されることなの」である。さらにまた、「人民の意志というのは、実際には人民のもっとも多数の部分の意志、あるいは、もっともアクティブな部分の意志を意味する」。多数派とは、「自分たちを多数派として認めさせることに成功したひとびとである。それゆえに、人民は人民の一部分を抑圧したいと欲するかもしれないので、多数派の専制（the tyranny of majority ）は社会が警戒しなければならないのである」[92]。

その次、ミルは「多数者の専制」に対する通俗的な（vulgarly）見方と深く考える人（persons perceived）の見方をそれぞれ述べた。これに関するミルの原文、中村の訳文、そして梁啓超の翻

案は次の通りになっている。

（ミル）多数派の専制は、そのほかの専制と同様、最初は主に国家権力の行為としてイメージされ、恐れられた。普通の人は今でもそう考えている。しかし、深く考える人はちがった見方をする。社会それ自体が専制的になっているときーーすなわち、集団としての社会が個々の人間を抑圧するときーーその抑圧の手段は、政府の役人が行う活動のみに限られるものではない、というのである。社会は、社会自身がくだした命令をみずから執行できるし、じっさい執行している。そこで、もしもそれが正しい命令ではなく、まちがっていたり、あるいは社会が干渉すべきでないものごとについての命令であったりすれば、社会による抑制はたいていの政治的な圧迫よりもはるかに恐ろしいものになる。というのも、通常、それは政治的な圧迫のように極端な刑罰をちらつかせたりしないが、日常生活の細部により深く浸透し、人間の魂そのものを奴隷化して、そこから逃れる手立てをほとんどなくしてしまうからである[93]。

（中村）世俗コレヲ多数ノ仲間ノ暴威ト喚做シテ甚ダコレヲ恐レ、官員ノ権勢ヲ限リ、コノ暴威ヲ防グベシト思ヘリ。然レ圧〵考思深キ政学者ハ、以為ク、多数ノ仲間ノ暴威ハ、人君ノ暴威ヨリ其害更ニ甚シ[94]。

（梁）而此多数之専制、比於君主之専制、其害時有更甚者[95]。

ミルの原文に対して中村の訳文は簡潔化にされたが、通俗な見方に対する中村の訳文は原文と大きな相違はない。だが、考えの深い人の見方について両者は異なっていることは看過できない。なぜかというと、ミルの原文において、「多数派の専制」を国家権力の行為としてイメージするのは通俗的な見方で、「多数派の専制」は国家権力の行為に限らず、集団としての社会が個々の人間を抑圧するときに、社会自体も専制的になるというのは、「深く考える人」の見方である。そして、この二種類の「多数派の専制」のうち、「社会による抑制（深く考える人の見方）」は「政治的な圧迫（通俗な見方）」よりはるかに恐ろしい。それに対して中村の訳文においては、「社会による抑制」に関する議論がなくなり、「考思深キ政学者」が考えているのは、「多數ノ仲間ノ暴威」、即ち官員ノ権勢による「暴威」は、「人君ノ暴威」より恐ろしいということである。「官員ノ権勢による暴威」を他の言葉にすると、それは「政府による専制」というものであろう。そして「人君ノ暴威」を他の言葉にすると、それは「君主専制」というものであろう。つまり、ミルの原文で議論されているのは、「政治的な圧迫」と「社会による抑制」という二種類の「多数者の専制」であるが、中村の訳文における「多數ノ仲間ノ暴威」は政府に限られていて、「多數ノ仲間ノ暴威（政府による専制）」と「人君ノ暴威（君主専制）」が議論されている。ミルは社会による抑制の危険性を提示していることに対して、中村は専制政府の政治的な圧迫の危険性を提示している。

それに対して、中村の訳文に対する梁の翻案はさらに簡潔されていて、梁はそれを「而してこの多数の専制は君主の専制より、害を齎すことが更に甚だしい（而此多数之専制、比於君主之専制、其害時有更甚者）」と纏め、通俗的な（vulgarly）見方と深く考える人（persons perceived）の見方の区別はなくなった。ここで注意すべきなのは、「世俗コレヲ多數ノ仲間ノ暴威ト喚做シテ甚ダコレヲ恐レ、官員ノ権勢ヲ限リ、コノ暴威ヲ防グベシト思ヘリ」という中村の訳文を削除したにも

関わらず、この翻案のすぐ前に梁啓超は、「多数者の専制」における「多数」に対して、「民政国必有政党、其党能在議院占多数者、即握政府之権。故政治者, 実従国民多数之所欲也」(96)という「按」(97)をつけて、彼自己流の説明を付け加えたことである。ここで梁啓超は「多数者」を「政府の権利を握っている多数者」であると説明し、「多数者の専制」は「政府の権利」による専制であると、さらに明確に主張している。それに加えて、中村の「人君ノ暴威」を梁啓超はそれを「君主之専制」に訳した。「而此多数之専制（政府の権利による専制）、比於君主之専制、其害時有更甚者」という梁啓超の翻案は、簡潔でありながら、中村訳を極めて正確に把握していると言わざるを得ない。

前述のような、中村はsocietyの訳語を「政府」と関連づけて訳していることが多い点について、いままでの諸研究には様々な見解があった。柳父章は『翻訳語成立事情』で次のように主張した。「当時の日本では、自由の対立者として考えられるのは、『政府』とか、『政府』に近くの集団、勢力であったに違いない。中村は、society を、当時の日本の状況の中で「自由」に対立するものとして、あえて読みかえ、原文の筋を組み替えつつ翻訳した」(98)と。柳父章の持論に対して、土屋英雄は「仮にあえて読みかえ、原文の筋を組みかえたとすれば、文脈をもっと整理したのではなかろうか。中村訳の『筋』はあまりにも通りにくい」と反論し、「これは、中村がミルにおける集団としての社会の暴虐（ママ）という問題の質を十分認識し得なかったから来ている」、中村訳では「ミルにおける集団としての社会の専制という論点提起は雲散霧消してしまった」(99)と指摘している。山下重一も「社会と政府とを混同していた疑いがあり、訳文をミルの原文の真意から遠ざけていることは否めない」(100)という批判的な見解を持っている。ミルの文章における社会による抑制を、中村は政府による抑制に訳し替えたのは事実であるが、これをもって中村がミルの言う「社会による抑制」を見落としたと結論つけるのは早計であると思われる。「社会的専制」、「社会による抑制」に関するミルの説明と中村の訳文、梁啓超の翻案に立ち入ってみよう。

（ミル）したがって、役人の専制から身を守るだけでは十分ではない。多数派の思想や感情による抑圧にたいしても防御が必要だ。すなわち、多数派が、法律上の刑罰によらなくても、考え方や生き方が異なるひとびとに、自分たちの考え方や生き方を行動の規範として押しつけるような社会の傾向にたいして防御が必要である。社会の慣習と調和しない個性の発展を阻害し、できればそういう個性の形成そのものを妨げようとする傾向、あらゆるひとびとの性格をむりやり社会の模範的な型どおりにしたがる傾向にたいする防御が必要である。集団の意見が個人の独立にある程度干渉できるとしても、そこには限界がある。この限界を見つけ、この限界を侵犯から守ることが、より良い人間生活にとっては政治的な専制にたいする防御と同じくらい重要不可欠なのである(101)。

（中村）コレヲ防グニ、官人ノ權勢ヲ限ルモノニテ事足ルベカラズ、一般ニ流行シ一般ニ善トスル意見議論ニ向ツテ權勢抑ヘコレヲ限ルベキナリ。何ニトナレバ政府ノ意見議論ハ、一般ニ流行シ一般ニ善シトスル意見議論ナレバ、政府ニテコレヲ以テ規制ト為テ、ソノ己レニ異ナルモノヲ強テ己ニ同ジカラシメント思ヒ、マタ新見新意ノ己ニ異ナルモノ、生ジ出ルヲ禁制セント思フベシ。シカノミナラズ、國中惣體ノ好尚性格ヲ、己ノ模範ニ入レント思ヒ、人心ヲ強ヒ、箝制ノ政ヲ行ナフベシ。コレゾ怕ルベキ暴

威ナレバソノ權勢ノ強ナラヌヤウニコレガ限界ヲ定ムベキナリ。蓋シ惣體ノ意見議論、卽チ政府ノ意見議論ハ、何程マデニ人民ノ上ニ行ナフベク、多數ノ仲間、卽チ政府ノ權ハ、何程マデニ人民一箇自由ノ權ト立チ交リ相ヒ關係シテ宜シカルベキヤト、ソノ限界ヲ査究シ、覇政ノ侵佔ヲ防グ乁ハ世運ノ福祚ヲ増シ、人心ノ祥善ヲ崇スル為ニ、最要ニシテ少ベカラザルモノナリ[102]。（傍点は引用者）

（梁）故政府与人民之権限、無論何種政体之国、皆不可不明辨者也[103]。

ここでまず、「役人の専制から身を守るだけでは十分ではない。多数派の思想や感情による抑圧にたいしても防御が必要だ」というミルの文章を、中村は「コレヲ防グニ、官人ノ權勢ヲ限ルモノニテ事足ルベカラズ、一般ニ流行シ一般ニ善トスル意見議論ニ向ツテ權勢抑ヘコレヲ限ルベキナリ」と、極めて正確に訳したところに注意を起こしたい。少なくともここで中村は、ミル『自由論』を構成する肝心な部分、即ち社会の世論による専制に対しては正確に把握しているのではなかろうか。ではなぜ「社会の世論による専制」を「政府の意見による専制」に訳したかについては、「何ニトナレバ政府ノ意見議論ハ、一般ニ流行シ一般ニ善シトスル意見議論ナレバ、政府ニテコレヲ以テ規制ト為テ」[104]という中村の加筆からよくわかるであろう。中村にとって、明治専制政府は、「一般ニ流行シ一般ニ善シトスル意見議論」という「世論の専制」を執行する機関であったからである。そこで、まとめの部分で、中村はミルの「集団の意見が個人の独立にある程度干渉できるとしても、そこには限界がある（There is a limit to the legitimate interference of collective opinion with individual independence）」を、「蓋シ惣體ノ意見議論、卽チ政府ノ意見議論ハ、何程マデニ人民ノ上ニ行ナフベク、多數ノ仲間、卽チ政府ノ權ハ、何程マデニ人民一箇自由ノ權ト立チ交リ相ヒ關係シテ宜シカルベキヤト、ソノ限界ヲ査究シ」に訳して、「蓋シ惣體ノ意見議論」の後ろに「卽チ政府ノ意見議論」を、「多數ノ仲間」の後ろに「卽チ政府ノ權」という加筆を付け加えたのである。ここでは、自国の国情をめぐって「多数派の専制」を翻訳するときに、中村の考慮を重ねた苦心が窺えるではなかろうか。これに対して高柳信夫も、「中村が society の訳語の部分に、繰り返し『政府』という語を含めているのは、ミルが話題にしている society は「政府」と一体である、あるいは、その「政府」は society の意向に従う存在であるということを強調しようという意図もあったのではないだろうか」[105]という示唆的な見解を提示している。

そして、この部分に対する梁啓超の翻案は、また極めて簡潔的である。社会の世論による専制に対する説明も、中村がそれを政府による専制に訳し替えた経緯も、彼は全部省略した。彼は、前述した「而此多数之専制、比於君主之専制、其害時有更甚者」という文章のすぐ次に、「故政府与人民之権限、無論何種政体之国、皆不可不明辨者也（故に政府と人民の権限に対して、如何なる政体の国であっても、明確にしないといけないである）」という結論を付けただけである。逆にいうと、中村と似ていて、梁啓超が直面していたのは、清朝の専制政府である。「官人ノ權勢」とは別のものであるはずの「一般ニ流行シ一般ニ善トスル意見議論」は、如何にして政府という範囲に戻って「政府ノ意見議論」になったかという経緯よりも、「政府ノ意見議論」と「人民」の間に、「限界ヲ査究」すべきであるという中村の結論こそ、梁啓超にとって民権の養成に必要とされているものであろう。なお、最後の部分で、「多數ノ仲間、

卽チ政府ノ權ハ、何程マデニ人民一箇自由ノ權ト立チ交リ相ヒ關係シテ宜シカルベキヤト、ソノ限界ヲ査究シ」という中村の訳文における「人民一個」を、梁啓超は「人民」に訳し、「一個」という個人への指向を削除したことに注意を喚起したい。これは、第二節で紹介した、梁啓超の「団体の自由」を優先する自由思想と深く関わっている。ミルも中村も人民一個の自由を主張することに対して、梁啓超は民衆という団体の自由を主張している。これは梁啓超とミル、中村の間にある重要な相違点であることは、看過してはいけない。

第四節　梁啓超の『自由論』解釈

一　『自由論』に対する梁啓超の「鎔鋳（改造）」

『新民叢報』第一号に掲載した「本報之特色」において、梁啓超はこう述べている。「本報の議論は、その大半数は西洋書籍から取材するものであるが、中国人に適応させるために、それらを鋳造する（改造）作業を行った。蓋し他国の論著は、いかに精深的かつ透徹的であっても、その程度は吾が国民の考え方に適応し、吾が国民に感動させ、吾が国民に役に立つものは、殆ど希である。故に、本報に直訳による文章は一切ない」(106)。なるほど、西洋書籍に忠実に翻訳することではなく、それを中国に役に立たせるために「鋳造（改造）」を行うことが、梁啓超の翻訳作業の目的である。「論政府与人民之権限」にて梁啓超は、ミルの『自由論』に対する中村の日本語訳を大幅に削除し、文章の順番を変えたり、意訳したりして、数多くの「鋳造（改造）」をしたのである。「社会的専制」論の消失のほかに、三つの点を巡って、「論政府与人民之権限」にて梁啓超がさりげなく行った「鋳造（改造）」を取り上げたいと思う。

第一は、「全体の利益」を主張するために行った「鋳造（改造）」である。

支配者が社会にたいして行使できる権力を制限する方法として、ミルは二つの方法を取り上げた。その二つ目の方法は次である。「第二に、これは総じて後の時代になるが、憲法にもとづくチェックが設けられた。支配権力が何かしら重要な行為をするには、その条件として社会の同意、あるいは集団の利害を代表するとみなされる団体の同意が必要とされた」(107)。そもそも『自由論』の主題は「多数派の専制の危険から個人の自由を守るための基本原理」(108)を論述することであり、“by which the consent of the community, or of a body of some sort, supposed to represent its interests”に言われている集団の利害は、個々の人の集積としての集団の利害はずである。そこで、上述のミルの言う二つ目の手段を、中村は「第二法ハ、人民ノ心ニ、己レ等ノ利益トナルベシト思フ乁ハ、コレヲ言ヒ表ハシ、立テ律令ト為スヲ得ル、カクシテ、統治ノ權ヲ厭束スルナリ」(109) と訳した。集団（community）の利害は直接に「人民ノ心ニ、己レ等ノ利益」に訳され、社会を構成する個人の利害という意味に傾いている。しかし、中村訳を参照した梁啓超の訳文はこうなっている。「二曰人民得各出己意、表之於言論、著之於律令、以保障全体之利益是也（第二法とは、人民は己の意見を持ち、それを言語で表し、それを法律に書き入れ、以って全体の利益を保護することである）」(110)。ミルの原文では、民衆の利益を基にして憲法を設置することで統治者の権利を制限することが説かれている。だが、すでに分かるように、梁啓超は中村の訳文の構造を替え、「以って全体の利益を保護しなければならない」と言って、全体の利益を保護することを何よりも強調している。これもまた、この時期の梁啓超の「団体」に対する重視と、呼応している

のである。

第二は、梁啓超の翻案は、政府の権利に対する制限をミルの原文と中村の訳文以上に主張したことである。

目的上の相違があったにも関わらず、上述した第二法、即ち憲法をつくって支配者の権利を制限するという主旨を、梁啓超はかなり正確に訳している。そして、第二法に対して、ミルはさらに「この第二の段階に到達すること、また、すでにある程度それが実現している場合にはそれをさらに完全なものにすることが、いずれの国でも、自由を愛するひとびとの主要な目標となった[111]」という説明を行った。中村はそれを「往時未ダ十分ニ行ハレザル國モアリシユヱ、自由ヲ好ム人ハ、コレヲ十分ニ行ハント思ヒ、コレヨリ外ノ志望ハアラザリシナリ[112]」と正確に訳している。だが、ここで梁は中村の訳文を完全に意訳した。彼の翻案はこうなっている。「第二法、則近今始発達、亦漸有披靡全地之勢矣」[113]と。「亦漸有披靡全地之勢矣（漸次に全世界で普及する勢いがある）」という表現は、原文になく、梁啓超が付け加えた主張である。つまりここで梁啓超は第二法、即ち憲法を作って支配者（政府）の権利を制限することは世界の情勢に合うことを提示していて、政府の権利を制限することを中村の訳文以上に主張したである。

第三は、「君主立憲制」を主張する保皇派と、「民主制」を主張する革命派の両派との関係を悪化させないために行った「鋳造（改造）」である。

世の中の進歩を紹介するときに、ミルは次の議論を取り上げた。「支配者が国民の利益に対立し、国民と無縁の権力であるのが自然で必然的なこととされていた時代は終わった。国の為政者（the various magistrates of the State）というのは、国民に指名された代理人であり、国民の意のままに解任できるものであれば、そのほうがはるかにいいと考えられるようになった」[114]。この文章の中の「国の為政者（the various magistrates of the State）」という語彙に対する中村と梁啓超の訳語に注意を払いたい。中村の訳文では、それが「昔ハ君主ヲ、不羈獨立ノ權勢ヲ有チテ、人民ノ利益ヲ妨グルモノト思ヒシガ、後世ノ人、思ヘラク、國ノ大小官員ハ、人民ノ委託スル役人ナレバ、モシ意ニ叶ハヌトキハ、コレヲ廢改スルヿヲ得ベシ[115]」と、「國ノ大小官員」と、正確に訳された。だが、それに対する梁啓超の訳文は「今者民政漸昌、一国之元首、元首者、兼君主国之君主、民主国之大統領而言。殆皆由人民公選而推戴之者、可以使之欲民所欲而利民所利[116]」となっていて、「国の為政者（the various magistrates of the State）」は「一国之元首」に訳されただけではなく、その後ろには「元首者、兼君主国之君主、民主国之大統領而言（元首というものは、君主国の君主と民主国の大統領の両方を指している）」という説明が付け加えられている。これは、第二節で紹介したこの時期の梁啓超の政治立場と関わり、保皇派と革命派の主張を両立させるために、梁啓超が戦略的に翻案したところではあるまいか。

次は、アメリカ共和国における「自治」に対する批判である。「自治」を説く前に、ミルは議論の対象は「地球の表面の大きな部分をしめたひとつの民主的な共和国［アメリカ（斉藤訳注）］（a democratic republic came to occupy a large portion of the earth’s surface）」であると明言しており、中村も「今ハ民治ノ國、尤モ勢力アル人民ト稱セラレ、地球上ノ大分ヲ占ルヿトナリ」と正しく訳している。だが、梁啓超はこの部分を削除した。そして、ミルによると、実際的に、アメリカの「自治」は、「自分が自分を統治することではなく、自分が自分以外の全体によって統治されることなのだ[117]」。中村はそれを「國中惣體

ニ治メラル、ㇼナリ」[118]と、正確的に訳した。にもかかわらず、梁啓超はそれを「一国之中、非能人人皆有行政権、必有治者与被治者之分」[119]と翻案したのである。意味的には、梁啓超の翻案は原文の意をわりと正確に伝えたが、「必有治者与被治者之分（必ず治む人と、治まれる人に分けられる)」という表現に注目されたい。というのは、ここで梁啓超は「必有治者与被治者之分（必ず治む人と、治まれる人に分けられる)」という表現で、個人が「國中惣體ニ治メラル」という民主制への指向を削除したのである。これもまた、「君主立憲制」を主張する保皇派と、「民主制」を主張する革命派の両派との関係を悪化させないよう、梁はアメリカへの指向、そして民主制への指向を戦略的に回避しようとしていたと思われる。

二　馬君武訳との比較

馬君武は、梁啓超を代表とする維新派と対立する革命派の一員として名を馳せているが、革命派に入る前に、馬は梁啓超と仲が良かった。一八九七年、馬が一六歳の時、康有為は馬の故郷の桂林に講学しに行き、それがきっかけで馬は康有為の門下に入った。一九〇一年、日本に留学に行った際、在日中の梁啓超と出会い、梁啓超の「新民」主張に同感を覚えた馬は、『新民叢報』に原稿を書くようになり、梁啓超の啓蒙活動を協力した。が、同年冬、宮崎民蔵の紹介で馬は孫文と知り合い、孫文の革命主張に心を動かされた。ついに一九〇三年八月に、『新民叢報』に「彌勒約翰之説」を連載し終わった後、馬は維新派と分かれ、九月に孫文と会い、正式に革命派に参加した[120]。梁啓超の翻案と比べると、馬君武訳の『自由原理』における原文の趣旨からずれた意訳と誤訳が更に多いことが分かるであろう。馬君武訳の『自由原理』を分析することは本論の目的ではないが、革命派の馬君武と、保皇派に所属している一方、革命派との合作に希望をまだ抱いている一九〇二年の梁啓超は、それぞれいかにして戦略的に『自由論』を訳したかについて、少し議論を加えたいと思う。結論から言うと、「革命を強く主張する」ことと、「フランス革命および共和制を大いに評価した」ことは、馬君武訳と梁啓超訳との最も大きな相違点である。

専制社会における愛国者のやり方について、ミルは「したがって、国を愛するひとびとが求めたのは、支配者が社会にたいして行使できる権力に制限を設けることであった。そしてこの制限こそ、彼らのいう自由の中身であった」[121]と述べていた。中村訳を参考した梁啓超の翻案は「民不堪命、於是愛国之義士出、以謂人民之不寧、由於君権之無限、然後自由之義乃昌」[122]と、原文の意をほぼ正確に伝えた。それに対して、馬君武はそれを「於是愛国之傑、不忍己国之阽危、生民之多艱、起而興革命、覆政府、群起而限制治国者対国人之権、是之謂能愛自由、能保自由。蓋君権無限、未有不損害国人之自由者也」[123]に訳し、「起而興革命、覆政府」という革命的な議論を付け加えたのである。

そして、「人民に対する人民自身の権利を制限する必要はない」[124]という世の中の考えを批判するために、ミルは「フランス革命のような権力の暴走が目撃されたときでさえ、この考え方はかならずしも揺るがなかった。なぜなら、フランス革命の最悪の部分は権力の横取りした少数者の所業であり、あの革命はいずれにせよ民主的な制度の通常の機能に属するものではなく、君主制および貴族制による圧政にたいする突発的な暴動というべきものだからである」[125]と、フランス革命を批判的に取り上げた。ところで、馬君武訳では、それが「法蘭西之革命、世界上最大之快活

劇也」と、逆に評価的に取り上げたのである。のみならず、彼は「法蘭西之国民、誠造成世界共和政治最有力之匠人哉」(126) という加筆を入れて、フランス民衆をも大いに評価した。なお、本文で何回も提起したとおりに、ミルはアメリカの共和制を批判的に取り上げて議論している(127)が、馬君武訳においては、それが「夫惟共和国之民権力最大、結合力最固、其余在他等政体下之国民、皆莫能及之」(128) と訳し替えられ、共和制が最も良い制度とされている。興味深いことに、梁啓超は彼の翻案で、前述したフランス革命への指向、アメリカへの指向、そして共和制への指向を全部戦略的に削除した。

三　「論政府与人民之権限」

最後は、『自由論』を引用した「論政府与人民之権限」の論述を考察してみよう。まずは「政府の権限」とは何かという問題である。「政府の権限」を説明するために、梁啓超は「親の権限」を例として押し出した。

> 当其孩幼也、父兄之権限極大、一言一動、一飲一食、皆干渉之、蓋非是則不能使之成長也。子弟之智徳才力、随年而加、則父兄之干渉範囲、随年而減 。使当弱冠強仕之年、而父母猶待以乳哺孩抱時之資格、一一干渉之、則於其子弟成立之前途、必有大害(129)。

なるほど、「権限」をほかの言葉でいうと、それは「干渉の限界」というものである。子供の成長と伴い、保護者の子供に対する干渉範囲は狭くなるように、政府の人民に対する干渉は、民衆の「智徳才力」に応じて変化してゆく。第二節で紹介した通り、この時期の梁啓超が主張している自由は、制裁力のある自由である。それと呼応して、ここで梁啓超は「政府の権限」を決めると説きつつ、実際には、人民の自由はどこまで政府によって「干渉」されるべきか、ということを論じているのである。ところが、個人の自由に対する「干渉」とは、まさにミルの『自由論』を批判したものである。だが、このことだけを理由として個人の自由に対する「干渉」を批判した『自由論』を、梁啓超が理解できなかったとは言えない。なぜなら、一九〇二年一〇月二日に発表した「干渉与放任」において、「近儒如約翰・弥勒、如斯賓塞、猶以干渉主義為進化之敵焉」(130) と、梁はミルが干渉主義を敵にすると明言したからである。「干渉」を主張しつつ、「干渉」という語彙をやめてあえて「政府の権限」という言葉を使ったもの、ミルが干渉を反対するという認識を有したからであろう。

それでは、政府は如何なる基準に基づいて人民を干渉すべきか。それに関して、梁啓超はこう述べている。「凡人民之行事、有侵他人之自由権者、則政府干渉之。苟非爾者、則一任民之自由、政府宜勿過問也。所謂侵人自由者有両種、一曰侵一人之自由者、二曰侵公衆之自由者」(131)。ここで、他人の自由を侵していない限り、政府は個人の自由を干渉すべきではないという個人的自由への主張は、ミルの『自由論』と近づいたように見えるが、しかしその直後に梁啓超が付け加えた「謂侵人自由者有両種、一曰侵一人之自由者、二曰侵公衆之自由者(所謂他人の自由を侵すことは二種類あり、一つは他の人の自由を侵すことであり、もう一つは公衆の自由を侵すことである)」という説明は、「公衆」という団体の自由を主張し、ミルの『自由論』から遠ざけた。

最後は、政府の権限を決める目的は何かという問題である。梁啓超の答えは、「在公益（公益ということにある)」(132) である。団体の利益、更に言えば、国家の利益を優先すべきであると、梁啓

超はここで主張している。これはまた、彼が中村の『自由之理』を訳し替え、「全体の利益」を主張したことと呼応している。「団体の自由」、「団体の利益」などの主張から分かるように、この時期の梁啓超の自由思想においては、「団体」は極めて重要な位置を占めている。これが原因で、もし個人の利益と団体の利益が一致しないときにどうすればいいかというと、梁啓超は、「故真有公共観念者、常不惜犠牲其私益之一部分、以擁護公益、其甚者或乃犠牲其現在私益之全部分以擁護未来公益（真に公共観念を持つ人は、常にその私益の一部分を犠牲にして公益を擁護することを惜しまない。さらに、現在の私益を全部犠牲にして将来の公益を擁護しさえする）」と書いて、団体のために個人の一部分を犠牲する主張を押し出したのである[133]。

おわりに

一八九九年、戊戌の変法を経歴した梁啓超は、「救国」における民衆啓蒙の重要性に重点を置くようになった。そこで、彼は民衆の徳行・品格の向上を呼びかけている『西国立志編』に関心を寄せ、国民の志気を奮起し、自立自重の志気を持たせようとする初心で、『西国立志編』の序文を訳載した。そして、『西国立志編』の序文を訳載した一八九九年は、正に梁啓超は師の康有為に影響を受け、「孔教（儒教）」を国教にすることを大いに呼びかけた年である。それ故に、彼は中村の原文における「事上帝」、「尊礼拝」、「尚持経」との言葉に集約されているキリスト教的精神を、「崇尚徳義」、「慕仁慈」、「守法律」との言葉に集約されている儒学的精神に訳し替えたのである。

『自由之理』は、「『西国立志編』の議論をさらに深化させる」[134]書物であるとされている。一九〇二年三月一〇日の「論政府与人民之権限」に、梁は中村の『自由之理』を参考して『自由論』の序論を翻案した。ミルの『自由論』、中村の『自由之理』、そして梁啓超の「論政府与人民之権限」を照らし合わせることで、三者の自由思想を下記の通りに整理できる。トクヴィルの「多数者の専制」に影響を受け、ミルの『自由論』は、「多数者の専制」、もっと正確に言えば、個人の自由に対する「社会の世論による専制」を警戒すべきであること主張する書物である。そして、日本において明治専制政府は、「世論の専制」を執行する機関であったという認識から、中村は「多数者の専制」を「政府による専制」に訳し、民衆の政治的自由を唱えている。それに対して、梁啓超が直面したのは、清朝の専制政府である。彼からすれば、中村によって改造された「多数者の専制」論は、ミルの原文より中国の現状に適しているのであろう。だからこそ、彼は、中村の結論だけを簡潔に敷衍したのである。

中村の結論を引用したとは言え、両者の「自由」に対する理解には相違点もあることは看過できない。これは、梁啓超の政治立場と深く関わっている。一八九九年から一九〇三年までの時期は、梁啓超が「保皇」と「革命」の間で揺れ動き、彼の政治的立場も何度も変わった時期である。一九〇一年から一九〇二年五月までの間、師の反対や、他人に挑発されたことなどが原因で、梁と孫文の間は一種の緊張な状態に陥り、梁啓超自身の立場も微妙になっている。彼は保皇派に復帰した一方、革命派との共闘に一縷の希望を抱いているという、両義的な立場を取っていた。そして彼が『自由論』を翻案したのは、まさにこの時期（一九〇二年三月一〇日）であった。自由に対する中村と梁啓超の相違点は、以下のように整理できるであろう。

第一に、中村は「多数者の専制」を「政府による専制」に訳したにもかかわらず、彼が主張した

のは、個人の政治的自由という、個人レベルの自由である。だからこそ、彼の『自由之理』は日本の自由民権運動を大いに鼓舞したのである。それに対して、梁啓超が「政府の権限」を論じたのは、「全体の利益」、「団体の自由」を目的にしている。だが、これをもって「集団主義」という言葉で梁啓超を定義するのは不適切である。なぜかというと、「救国」という命題は、梁啓超の思想脈絡に一貫して核心的な位置を占めていることを無視してはいけない。「団体不保其自由、則将有他団焉自外而侵之、圧之、奪之、則個人之自由更何有也」(135)と、団体（国家）の自由を保つことで、個人の自由が初めて保たれるという観点から、彼は「団体の自由」を主張したわけである。

第二に、ミルが社会の個人に対する干渉を批判し、中村は政府の個人に対する干渉を批判した。それに対して梁啓超は「政府の権限」を主張し、逆に政府の適度な「干渉」を求めていた。政府の干渉の目的はほかではなく、「全体の利益」にあった。

他方、一九〇二年に梁は保皇派と革命派の間に両義的な立場を取ったことが原因で、『自由論』を翻案するときに、梁啓超はフランス革命への指向、アメリカへの指向、そして共和制への指向を全部戦略的に省略した。これは革命を強く主張し、フランス革命および共和制を大いに評価した革命派の馬君武訳の『自由原理』と対照的な姿勢である。

本稿は『西国立志編』と『自由之理』という中村正直の二点の翻訳作品に対する梁啓超の理解を中心にして考察を行った。一八九九年に、彼は民衆の道徳レベルに関心を寄せ、一九〇二年に彼は『自由之理』を借りてさらに自由民権思想を呼びかけた。だが、その時期に彼が主張している「自由」と「民権」に内包されている意味は、絶対的個人の自由を唱える『自由論』と『自由之理』とは異なっている。彼は、団体の利益を目的にして、個人の自由と民権を強調する一方、政府からの適度な干渉をも重視していた。このような彼独自の自由民権思想は、彼の「救国」という願望によるものに他ならない。

【注】

（1） 渡辺昇一「中村正直とサミュエル・スマイルズ」、『西国立志編』第五刷、講談社、一九八五年五月、五四六頁。

（2） 高橋昌郎『中村敬宇』、吉川弘文館、一九八八年二月、一〇二-一〇三頁を参照。

（3） 荻原隆『中村敬宇と明治啓蒙思想』、早稲田大学出版部、一九八四年三月、一頁。

（4） 『西国立志編』は一三編で構成され、全書の「序文」以外に、序が作られたのは七編ある。そのうち、中村が作成したのは全書「序文」、第一編序、第二編序、第四編序、第五編序、第八編序、第九編序の七編であり、望月網孟玉が作成したのは第十一編序の一編である。梁が除外したのは、中村の手による第二編の序文である。

（5） 梁啓超「論政府与人民之権限」『新民叢報』第三号、光緒二十八年二月一日（一九〇二年三月一〇日）、梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第三集（以下は『全集』と称す）中国人民大学出版社、二〇一八年、八-九頁。

（6） 張灝（著）、崔志海、葛夫平（訳）『梁啓超与中国思想的過渡（一八九〇-一九〇七）』江蘇人民出版社、一九九二年、一三六-一四六頁。

（7） 張の主張に対して、土屋英雄はつぎの通りに反論している。まず、張のいう「夜警政府の理論」の意義が必ずしも明確でない。かなりそれを

自由放任主義的な政府の理論を指すとすれば、「助人民自営力所不逮(自民の自営力が及ばないところを助ける)」ことを政府の一つの義務としている梁啓超はそれを受容したとは言えない。また、梁は夜警政府の理論と国家の理論を同時的に受容したのではなく、「彼は意図的に国家と政府を分離した上で、その政府の成立原理としてルソーの民約論を応用し、国家に対してはブルンチュリの国家人格論、国家主権論を適応しており、そしてそれらを自己の思想的土壌と接続させているのである」。前掲、土屋英雄「梁啓超の『西洋』摂取と権利・自由論」、一三八-一三九頁。

(8) 黄克武『一個被放棄的選択：梁啓超調適思想之研究』、新星出版社、二〇〇六年五月。

(9) "the tyranny of majority" は「多数者の専制」と日本の政治思想史学界では一般に翻訳される。

(10) 土屋英雄『現代中国の人権――研究と資料』、信山社、一九九六年八月。

(11) 土屋英雄「梁啓超の『西洋』摂取と権利・自由論」、狭間直樹（編）『共同研究・梁啓超：明治日本・西方』に収録、みすず書房、一九九九年一一月、一三二-一六七頁。

(12) 鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』、上海書店出版社出版、二〇〇三年。

(13) 「明治の三書」については、前掲、高橋昌郎『中村敬宇』、七八頁。

(14) Samuel Smiles, *Self-Help: With Illustrations of Character, Conduct, and Perseverance*, London: John Murray, 1859。中村がもらったのは一八六七年の増訂版だったという。(前掲、渡辺昇一「中村正直とサミュエル・スマイルズ」、五四五頁。)

(15) 前掲、高橋昌郎『中村敬宇』、七二-七三頁。

(16) 前掲、渡辺昇一「中村正直とサミュエル・スマイルズ」、五四六頁。

(17) 『日本書目志』蒋貴麟主編『康南海先生遺著彙編』第十一、宏業書局、一九八七年、一六一頁。

(18) 前掲、鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』、一一一頁。

(19) 瀋国威「康有為以及『日本書目志』」『或問』二〇〇三-五期、二〇〇三年、五一-六八頁。

(20) 王宝平「康有為『日本書目志』資料来源考」『文献』、二〇一三年-五期、二〇一三年三四-四六頁。

(21) 『東京書籍出版営業者組合員書籍総目録』(「分類索引」) 東京書籍出版営業者組合事務所、一八九三年、六三頁。

(22) 梁啓超「自助論序」『清議報』第二八、二九冊、光緒二十五年八月二十一日、九月一日(一八九九年九月二五日、一〇月五日)、『全集』第二集、六二頁。

(23)『西国立志編』(序論) 中村正直著『敬宇文集』吉川弘文館、一九〇三年四月、三一頁。

(24) 前掲、「自助論序」、六三頁。

(25) 高柳信夫「中村正直と厳復における J・S・ミル『自由論』翻訳の意味」石川禎浩、狭間直樹（編）『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』京都大学人文科学研究所、二〇一三年、五八頁。

(26) だが、彼はキリスト教者としての信仰の深さがどの程度のものであるかは問題視されている。この問題を検討した研究として、前掲、高橋昌郎『中村敬宇』(六五-六六頁)、荻原隆『中村敬宇と明治啓蒙思想』(二一五-二二八頁) が挙げられる。

(27) 佐藤豊（著）第四章「梁啓超の功利主義思想と明治思想」小林武、佐藤豊（著）『清末功利思想と日本』研文出版、二〇一一年、一七三頁。

（28） 梁啓超「論支那宗教改革」『清議報』第一九冊、二〇冊、光緒二十五年五月二十一日、六月一日（一八九九年六月二八日、七月八日）、『全集』第二集、一一頁。

（29） 原文には六つの「主義」があると書いてあるが、実際に列挙されたのは五つの主義だけである。

（30） 以上は前掲、梁啓超「論支那宗教改革」『全集』第二集、一二-一五頁。

（31） 馬君武『自由原理』莫世祥編『馬君武集』、華中師範大学出版社、一九九一年。

（32） 同上、二八頁。

（33） 梁啓超「敘言」『清議報』第二五冊、光緒二十五年七月二十一日（一八九九年八月二六日）、『自由書』に収録、『全集』第二集、四一頁。

（34） ミルの言う三つの自由は実は、（一）liberty of conscience, liberty of thought and feeling、（二）liberty of tastes and pursuits; of framing the plan of our life to suit our own character; of doing as we like、（三）the liberty of combination among individuals。梁啓超の言う三つの自由は、ミルの言う一番目の“liberty of conscience, liberty of thought and feeling”を説明するために展開した議論であり、中村はその議論を「思想ノ自由、講説ノ自由、印行ノ自由」と翻訳している。ということで、この時点で梁啓超はすでに中村の『自由之理』を読んだ可能性が高いと思われる。

ミル原文は John Stuart Mill, *On Liberty,* Boston: Ticknor and Fields, 1863(1859), P27-28を参考。

中村訳は中村正直（訳）『自由之理』（一八七二）『明治文化全集』第二巻自由民権篇、日本評論社、一九六七年、一六-一七頁を参考。

（35） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、八-九頁。

（36） 前掲、莫世祥編、『馬君武集』、二七頁。

（37） 陳少白『興中会革命史要』中国史学会主編『中国近代史資料叢刊・辛亥革命（一）』上海人民出版社、二〇〇〇年、五七頁。

（38） 桑兵「保皇会的宗旨歧変与組織離合」『近代歴史研究』二〇〇二-三期、二〇〇二年、五五頁。

（39） 丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』上海人民出版社、二〇〇九年、一〇九-一一〇頁。

日本語訳は丁文江、趙豊田（編）、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第一巻、岩波書店、二〇〇四、二八九-二九〇頁を参考。

（40） 前掲、陳少白『興中会革命史要』、五八-五九頁。

（41） 「致孫中山書（夏秋間）」、『全集』第十九集、三九五-三九六頁。

（42） 同上、三九五頁。

（43） 前掲、桑兵「保皇会的宗旨歧変与組織離合」、五五頁。

（44） 「上康有為書（夏秋間）」、『全集』第十九集、一七八頁。

（45） 郭世佑「籌画庚子勤王運動期間梁、孫関係真相」『歴史研究』一九九八-五期、一九九八年、八四頁。

（46） 「致孫中山書（一九〇〇年四月二八日）」、『全集』第集十九、三九七頁。

（47） 丁文江、趙豊田（編）、前掲書、一一九、一二三頁。

（48） 同上、一一九頁。

日本語訳は同上、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第一巻、三〇二頁。

（49） 「致孫中山書（一九〇〇年一月一一日）」、前掲、『全集』第十九集、三九六-三九七頁。

（50） 「致孫中山書（一九〇〇年四月二八日）」、前掲、『全集』第十九集、三九七頁。

（51） 前掲、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜

長編』、一六八頁。

日本語訳は同上、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻、一〇七頁。

（52） 前掲、郭世佑「籌画庚子勤王運動期間梁、孫関係真相」、八九頁。

（53） 具体的には、一九〇〇年三月二八日に『知新報』の同人に当てた書簡、唐紱丞、狄楚青に宛てた書簡、四月一二日に康有為に宛てた書簡、総局の諸公に宛てた書簡、四月二九日に徐君勉に宛てた書簡（前掲、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻,二一-二五、三七-五一、七四-七八頁）などを参照されたい。

（54） 具体的には四月二〇日に『知新報』の同人たちに宛てた書簡、四月二三日に康有為に宛てた書簡、四月二九日に康有為に宛てた書簡がある。詳細は前掲、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、一四八、一五〇、一五一頁を参考。

（55） 前掲、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、一五一頁。

日本語訳は前掲、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻、六四頁。

（56） 以上は同上、一五三-一五五頁。

日本語訳は同上、六九-七五頁。

（57）「弟子総覚得辦天下之事、須合天下之才、然同門之圏限已定而有尽、不同門之圏限未定而方長、誠恐声音笑貌之間、距人千里之外、故毎書輒斤斤然辨之也」。同上、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、一五二頁。

（58） 同上、一八七頁。

（59） 「中国積弱溯源論」、『清議報』第七七-八四冊、光緒二十七年三月十一日-五月二十一日（一九〇一年四月二九日-七月二六日）、『全集』第二集、二七一頁。

（60） 前掲、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、一八九頁。

（61） 「致徐君勉（一九〇三年四月一五日）」、『全集』第一九集、五一三頁。

（62） 桑兵「梁啓超与共和観念的初興」『史学月刊』、二〇一八年一月、六四頁。

（63） 詳しくは「政治学大家伯倫知理之学説（二）」、『新民叢報』第三八・三九号合冊、光緒二十九年八月十四日（一九〇三年一〇月四日）、『全集』第四集、二二二-二二三頁。

（64） 以上は「地球第一守旧党」『清議報』第二六冊、光緒二十五年八月一日（一八九九年九月五日）、『自由書』に収録、『全集』第二集、第五〇頁を参考。

（65） 「奨励欧美遊学」『新民叢報』第一八号、光緒二十八年九月十五日、（一九〇二年一〇月一六日）、『全集』第四集、二五頁。

（66） 「問答」『新民叢報』第二五号、光緒二十九年正月十四日（一九〇三年二月一一日）、『全集』第四集、一二三頁。

（67） 以上は、「立憲法議」『新民叢報』第八一冊、光緒二十七年四月二十一日（一九〇一年六月七日）、『全集』第二集、第二七九-二八一頁。

（68） 同上、二八一頁。

（69） 前掲、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、一五四頁。

日本語訳は前掲、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、七二頁。

（70） 以上は「堯舜為中国中央君権濫觴考」『清議報』第一〇〇冊、光緒二十七年十一月十一日（一九〇一年一二月二一日）、『全集』第二集、三八四頁。

（71） 「問答」『新民叢報』第六号、光緒二十八年三月十五日、（一九〇二年四月二二日）、『全集』第三集、一〇七頁。

（72） 同上、一〇七頁。

（73） 以上は同上、一〇七-一〇八頁。

（74） 加藤弘之の梁啓超に対する影響に関して

は、前掲、佐藤豊「梁啓超の功利主義思想と明治思想」、高柳信夫「梁啓超の国家論におけるルソーおよびブルンチュリの位置」(『言語・文化・社会』第一六号、学習院大学外国語教育研究センター、二〇一八年三月、一九-四三頁) を参照されたい。

(75) 以上は「十種徳性相反相成義(其二 自由与制裁)」、『清議報』八二、八四冊、光緒二十七年五月一日、二十一日(一九〇一年六月一六日、七月六日)、『全集』第二集、二八七頁。

(76) 以上は「論自由」『新民叢報』第七、八号、光緒二十八年四月一日、十五日(一九〇二年五月八、二二日)、『新民説』に収録、『全集』第二集、五六七-五六八頁。

(77) 山下の研究によると、『アメリカのデモクラシー』を読むまで、ミルはトクヴィルについてまったく知らなかった。一八三五年、ミルは『アメリカのデモクラシー』の原書と英訳を英訳の刊行直後に読んでいて強い感銘を受けた。偶然にも、同年五月八日に、トクヴィルはロンドンに到着しており、八月に帰国するまでに、ミルと二回会って、親交するに至ったのである。水谷周三郎(編集・解説)、山下重一(著)『J・S・ミルとI・バーリンの政治思想』御茶の水書房、二〇一六年、九一-九二頁。

(78) 松本礼二(訳)、トクヴィル(著)『アメリカのテモクラシー』(下)、岩波文庫、二〇〇五年、一五二-一五三頁。

(79) 前掲、水谷周三郎(編集・解説)、山下重一(著)『J・S・ミルとI・バーリンの政治思想』、一〇二-一〇三頁。

(80) 同上、一〇五-一〇八頁。

(81) 同上、二〇七—二二〇頁。

(82) Mill, *op. cit.*, p.一四. 日本語訳は前掲、斉藤悦則(訳)『自由論』、一九-二〇頁。

(83) Gertrude Himmelfarb, *introduction by Gertrude Himmelfarb* (John Stuart Mill, *On Liberty*, edited with an introduction by Gertrude Himmelfarb, London : Penguin Books), 1974 (1859), p34.

(84) ガートルード・ヒンメルファーブによると、『自由論』が発行された一八五九年に、「社会的専制」をめぐって同時代の知識人の間に様々の議論が起きた。詳細は *Ibid.*, p.35-37 を参照されたい。

(85) ミルが主張している自由の原則に対して、ガートルード・ヒンメルファーも次の通りにまとめている。"Mill sought to establish the necessity and sufficiency of the principle of liberty: that the liberty of the individual should be absolute except in the one case where that liberty did harm to another", *Ibid.*, p.29.

(86) 詳しくは、山下重一「中村敬宇訳『自由之理』—ミル『自由論』の本邦初訳(一)」、『國學院法学』四七巻四号、二〇一〇年、二-三頁。

(87) 同上、二頁。

(88) Mill, *op. cit.*, pp.138-139. 日本語訳は前掲、斉藤悦則(訳)『自由論』、一七四-一七六頁。

(89) "On the contrary, they have become stationary — have remained so for thousands of years (実際には逆に、中国は停滞してしまった—そして、何千年も停滞したままである)", *Ibid.*, p.139, 日本語訳は斉藤悦則(訳)、同上、一七五頁を参照。

(90) 前掲、土屋英雄『現代中国の人権——研究と資料』

土屋英雄「梁啓超の『西洋』摂取と権利・自由論」。

(91) 前掲、鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』。

(92) Mill, *op. cit.*, pp. 10-13. 日本語訳は斉藤

悦則（訳）、前掲書、一六-一八頁。

（93） *Ibid.*, pp.13-14. 前掲、斉藤悦則（訳）『自由論』、一九-二〇頁。

（94） 中村正直（訳）『自由之理』『明治文化全集』第二巻自由民権篇、日本評論社、一九六七年、一〇頁。

（95） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、九頁。

（96） 同上。

（97） 梁啓超が訳文の中で、彼自分の感想を主張するために書き付けた文章である。訳文と彼自身の感想を区別させるために、梁は感想の前に「按」あるいは「案」という文字をつけている。

（98） 柳父章『翻訳語成立事情』、岩波新書、一九八二年、一三-一四頁。

（99） 前掲、土屋英雄「梁啓超の『西洋』摂取と権利・自由論」、一四二、一六四頁。

（100） 前掲、山下重一「中村敬宇訳『自由之理』――ミル『自由論』の本邦初訳（一）」、三五頁。

（101） *Ibid.*, p.14. 日本語訳は前掲、斉藤悦則（訳）『自由論』、二〇頁。

（102） 前掲、中村正直（訳）『自由之理』、一〇頁。

（103） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、九頁。

（104） 前掲、中村正直（訳）『自由之理』、一〇頁。

（105） 前掲、高柳信夫「中村正直と厳復におけるJ・S・ミル『自由論』翻訳の意味」、六四頁。

（106） 「本報之特色」『新民叢報』第一号、光緒二十八年一月一日（一九〇二年二月八日）、『全集』第二集、四六三頁。

（107） *Ibid.*, p.9. 日本語訳は前掲、斉藤悦則（訳）『自由論』一四頁。

（108） 同上、二八四頁。

（109） 前掲、中村正直（訳）『自由之理』、八頁。

（110） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、八頁。

（111） *Ibid.*, p.9. 日本語訳は斉藤悦則（訳）、前掲書、一四-一五頁。

（112） 前掲、中村正直（訳）『自由之理』、八頁。

（113） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、八頁。

（114） *Ibid.*, p.10. 日本語訳は前掲、斉藤悦則（訳）『自由論』、一五頁。

（115） 前掲、中村正直（訳）『自由之理』、八-九頁。

（116） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、八頁。

（117） *Ibid.*, p.12. 日本語訳は前掲、斉藤悦則（訳）『自由論』、一八頁。

（118） 前掲、中村正直（訳）、九頁。

（119） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、九頁。

（120） 前掲、『馬君武集』、二-六頁。

（121） *Ibid.*, p.9. 日本語訳は斉藤悦則（訳）、前掲書、一四頁。

（122） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、八頁。

（123） 前掲、『馬君武集』、三一頁。

（124） *Ibid.*, p.11-12. 日本語訳は斉藤悦則（訳）、前掲書、一七頁。

（125） *Ibid.*, p.12. 同上、一七頁。

（126） 以上は前掲、『馬君武集』、三二頁。

（127） *Ibid.*, p.12. 日本語訳は前掲、斉藤悦則（訳）『自由論』、一七-一八頁。

（128） 前掲、『馬君武集』、三二頁。

（129） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、七頁。

（130） 「干渉与放任」『新民叢報』第一七号、光緒二十八年九月一日（一九〇二年一〇月二日）、

『自由書』に収録、『全集』第二集、一四三頁。

（131） 前掲、「論政府与人民之権限」、『全集』第三集、八頁。

（132） 同上、七頁。

（133） 「論合群」『新民叢報』第一六号、光緒二十八年八月十五日（一九〇二年九月一六日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、五九六頁。

（134） 前掲、高柳信夫「中村正直と厳復におけるJ・S・ミル『自由論』翻訳の意味」、六三頁。

（135） 前掲、「論自由」、第五六八頁。

第五章　梁啓超の地理論と志賀重昂

はじめに

第一章から第四章までは福沢諭吉、中江兆民、中村正直との受容関係を中心にして、梁啓超の啓蒙思想を検討してきた。第五章では明治思想史における前述した三人の知識人の位置づけをまとめながら、梁啓超の志賀重昂に対する理解を検討していく。幕末における知識人の課題について、松本三之介は「江戸時代中後期以降台頭してきた洋学（蘭学）の新たなる継承と、他方、この洋学を江戸時代の有力な学問である儒学といかに接合させるかという方向をとるのが通常であった」(1)とまとめている。中村正直の場合は、「敬天論」のように、「儒学的観念が意図的に動員され、若干の新しい意味づけを与えられたうえで、異質な西洋の学問を受容するための有効な媒体としての役割を与えられていた」(2)。中江兆民の「儒学に対してかなり積極的な関心を寄せ」、彼の「フランス学の根底に多分伝統的学問によって培われた土壌があった」(3)と言われている。中村と兆民と対照的に、ある程度の漢学の素養は積んでいた福沢は、「学問のあり方を説くにあたって、彼が意図的に行ったのは、既存の学問との断絶であった」(4)。三人の啓蒙思想に前述のような差異があったにも関わらず、福沢諭吉と中村正直は明六社に属し、ヨーロッパ思想の日本導入に力を入れ、中江兆民はフランス学を日本に輸入して自由民権運動に多く影響を与え、三人とも明治日本の「欧化」を推進した人物である。

明治十八年ころ、日本に欧化の風潮が絶頂に達して、「内外の貴顕たちは洋風の宴会で華美を競い、舞踏会が催され、西洋音楽が流行し、西欧を模した風俗改良の必要が各方面にわたって唱えられるようになる」(5)。明治二十年、このような欧化主義的風潮に対する憂慮と反発で、政教社が結成された。政教社の機関紙である『日本人』の主筆を務めたのは、正に志賀重昂である。彼が創刊号の巻頭に、「『日本人』が懐抱する処の旨義を告白す」という一文で、日本にとっての国粋とは、「日本を取り巻く地理・風土・景観、あるいは習慣、歴史などを通して日本お民族の中に血肉化されたところの国民性を指す観念であること」(6)を論じ、政教社の国粋主義主張をはっきりと提唱したのである（一八六三-一九二七）。国粋主義者である一方、志賀は『南洋時事』（一八八七）、『地理学講義』(一八八九)、『日本風景論』(一八九四)、『内外地理学講義』(一八九九)、『地理学教科書』（一九〇四）などの地理学書を著し、進化論的ではなく、歴史の発展を空間的、地理的に捉えていた、明治後期の知識人にとって「青年時代の国民的理想に多大の示唆を與ふる」(7)と言われるほどの影響力のある地理学者である。

一八九八年九月、日本に亡命にきた梁啓超は当時に外務省勅任参与官であった(8)志賀と筆談を行なった。その筆談において、梁啓超は戊戌の変法の経緯を簡単に紹介し、光緒帝が失権することは日本にも直接的な影響を及ぼす主旨を伝えたうえで、「わが陛下の復権に貴国の力を貸していただきたい」という願望を表明した。それに対して志賀は、中国と日本は「唇歯相依る間柄」であるという梁啓超の主張を認め、外務参与官を退職するにもかかわらず、彼は「個人として考えていることもある」ので、梁啓超に「御安心下さい」と伝えた(9)。筆談の内容からみれば二人は話が意気投合したことが分かる。

注意を払うべきなのは、筆談の初めに書かれた「久聞高名、曾読日本風景論及其他地学各書、略窺碩学之一斑、今日相見恨晩」(10)という梁啓超の言葉である。『梁啓超年譜長編』においてこれは「寒暄套語（紋切型の挨拶語）」として省略された(11)。だが、これはただの梁啓超の建前だけで

はない。梁啓超は志賀の著作を愛読した。彼は、志賀が『国民之友』第九号に掲載した「日本少年歌」を『新民叢報』第二号に転載しのみならず、『地理学』における「亜細亜地理考究の方針」、「欧羅巴地理考究の方針」を翻案して、さらに「支那地理考究の方針」を参照しながら「中国地理大勢論」を作成した。志賀の地理学著作は梁啓超に大きく影響を与えたと言ってよかろう。

本稿はまず「日本少年歌」を糸口にして、梁啓超自身が作成した「少年中国説」を対比しながら、梁啓超は福沢らと異なる立場に立っていた志賀の著作に注目した理由を明らかにする。その上で、志賀の「亜細亜地理考究の方針」、「欧羅巴地理考究の方針」と梁啓超がそれを手本にして翻案した「亜洲地理大勢論」、「欧洲地理大勢論」を字句ごとに照らし合わせて考察し、さらに梁啓超が志賀の「支那地理考究の方針」を参照して作成した「中国地理大勢論」に立ち入って梁啓超独自の地理学思想を検討してみる。前記した作業を通じて、志賀重昂の地理学が梁啓超の啓蒙思想に果たして役割を解明したいと思う。

先行研究

志賀重昂の「国粋主義」をめぐる研究が盛んに行われている。その代表的な研究者として、中野目徹が取り上げられる。『政教社の研究』において中野目は政教社の形成及び変貌を検討する視点で志賀を取り上げ、志賀を「『日本人』誌上で国粋主義の理論化に務めた」人物と位置付けている[(12)]。志賀の『日本風景論』に関して彼はそれを「『国粋主義』の代表作としての位置付け」を肯定し、『日本風景論』を「移住殖民とも対応し、さらに維新以来初めての対外戦争という時宜を得て、領土拡大要求にも応えることのできるような、多分に政治的な意味合いを帯びるものとなった」とまとめた[(13)]。戴宇は志賀の「国粋主義」思想を「南洋諸島を巡航する前後の萌芽期」、「政教社初期段階の確立期」「日清戦争前後の発展期」の三つの段階に分け、特に志賀が第三段階に書いた地理学著作に現れている殖民拡張論に重点を置いて分析した。志賀の「国粋主義」は日本が帝国主義の道をひた走ることに波瀾を巻き起こす働きを果たした戴宇は主張した[(14)]。二〇一六年に刊行した『明治の青年とナショナリズム』にて中野目も志賀の「国粋主義」の変貌に注目してさらに議論を展開した。彼によると、志賀の「国粋主義」は「当初、原理論と状況論から構成されていたが、日清戦争前後における情勢の変化と彼自身の知識人としての立場の変化、及びそれにともなう視線の移動によって、要するに状況論に強く牽引されることによって原理論の陣形が崩れ、もはや『国粋主義』は語られることがなくなる」、「当時世上で宣伝されていた『帝国主義』のそれに近い」とされている。だか、これで志賀の思想は「国粋思想」から「帝国主義」に変貌したとは言えない。「進化論『千古に亘りて誤らざるの大真理大卓説』としながらも、『自然淘汰、優勝劣敗』の考え方には疑問が呈せられ、それと同時に『弱者劣者』への視線が獲得されていることを見れば、志賀の思想が『国粋主義』から『帝国主義』へと直結したとも考えにくいのである」中野目は主張した[(15)]。

他方、梁啓超の地理学思想と日本の関係というと、先行研究においては地理環境決定論の視座から梁と浮田和民、志賀重昂との受容関係を検討するのは一般的である[(16)]が、テキスト中心の比較研究は僅かしかないである。その中で、梁啓超と志賀重昂を中心にして議論した研究者として、彭澤周と於瑩がおられる。彭澤周は早い段階（一九七五年）ですでに梁啓超と志賀の筆談に関心を寄せた。彼は梁啓超と志賀の筆談全文を載せて、「志

賀は中国問題に対しては非常に関心を持っている」と述べ、梁啓超は志賀の著作を愛読し、志賀の見識を感服するのは、「志賀の中国観は完全に彼自身の自然地理主義に基づいたものである」からだと主張した。その上で、彭は志賀の「国粋主義」、さらに志賀後期の産業資本国家を建設する構想を分析し、「現時点の視座から見れば、(志賀の主張)を『経済侵略』として批判するのは免れないが」、(志賀の主張)は「武力で中日問題を解決しようとする軍国派よりは何倍もマシである」という独特な見解を取り上げた[17]。ところが、筆談のほかに梁啓超は具体的にいかにして志賀に影響されたのかについて、彭は全く議論をしなかった。梁啓超の地理論と志賀の『地理学』とのテキスト比較という空白を埋めたのは、於瑩の「梁啓超の国民国家思想の形成——志賀重昂の地理学との関連を中心に」である。於瑩は、志賀も梁啓超も「欧羅巴と亜細亜の違いがただ地理構造の大小のみに帰され、気候の寒暖、地形の違いなどの決定論的な要素は拭かれている。これによって、亜細亜には未来があるという楽観的な結論を付けた」、そして、梁啓超が受け入れた地理環境決定論は「進化論の『適者生存』の一面を取り入れ、更新された地理環境決定論」などの重要な論点を提起している[18]。ところが、「亜洲地理大勢論」から「欧洲地理大勢論」へという梁啓超の翻訳順番を無視し、於瑩は自分の論文の構成ロジックにしたがって先に「欧洲地理大勢論」を取り上げたことは、志賀の『地理学』に梁が最も重視したものを検討することを看過したと言わざるを得ない。また。彼女は志賀の原文と梁啓超の翻案の間における大きな相違だけに関心を寄せ、梁の翻案にある細かい添削や、「中国地理大勢論」における梁のオリジナルの部分に対する検討が不足している。さらに言えば、彼女は梁啓超が志賀から何を受け入れたのか、志賀といかなる違いがあったのかについて概観的検討したが、梁啓超は志賀を勉強して形成した彼独自な地理学思想に対する議論が足りないと思われる。

そのほか、中国と日本の「国粋保存」を対比する流れで梁啓超と志賀を提起した研究は、高柳信夫の「梁啓超と中国の『国粋』・『国学』」がある。高柳によると、中国の「晩清国粋派」の議論は、「それまで自明の権威を持っていた旧来の儒教的な学術・文化をそのまま固守しようというものではなく、中国の文化遺産全体を民族主義の視点から見直し、その中から新たに『国粋』を発展し、それを漢族の結速の中核とすることを意図したものであった」。それに対して、日本の国粋主義者のいう「国粋」は、「平田派以降の日本の『国学』の内包していた『神国思想』とは異質なものであり、日本の『国学』とは一線を画するものである」。そして、梁啓超の議論は、「国学を発明して国粋を保存する面で、中国の『国粋派』と共通する見方を含みつつも、西洋文明の導入のあるべき在り方や、『民族性』といった問題について、日本の国粋主義者に極めて似通った関心も示しており、かなり『個性的』な存在であった」[19]とされている。高柳の研究は独特な視座を提供していた一方で、梁啓超はどの程度で志賀に影響されたのかについての検討はなかった。

これまでの研究を踏まえて、本研究はまず梁啓超の地理論と志賀の『地理学』を字句ごとに照らし合わせ、梁啓超の翻案における削除、追加、言い換えなどをまとめて「史料編(対照表)」を作成した。本稿はこのような作業を通じて、梁啓超と志賀の地理論を比較し、梁啓超独自な地理学思想を明らかにしたい。

第一節　志賀の著作に対する注目

一　　梁啓超と「日本少年歌」(「少年中国説」と比較して)

梁啓超が筆談の最初に取り上げた『日本風景論』は、日清戦争最中の明治二七年（一八九四）一〇月二七日に出版され、同年一二月二〇日に再版されて、翌年の一八九五年三月二日に三版され、以降一九〇二年四月までに十四版を重ねたという[20]、出版以来に大注目を集めた書物である。当該著作にて志賀は（一）日本には気候、海流の多変多様なる事、（二）日本には水蒸気が多量なる事、（三）日本には火山岩の多々なる事、（四）日本には流水の浸蝕激烈なる事の四つの根拠をあげ[21]、日本風景の世界的に優れていることを讃えている。『日本風景論』を読むと、日本の風景の美しさは志賀にとって絶対上であり、他の国を超えたものであるのは多言を要しない。内村鑑三は『六合雑誌』（一六八号、明治二七年十二月十五日）に、志賀の風景論を一種の「Patriotic Bias（愛国偏）」によるものであると批判した[22]。内村の言う「Patriotic Bias（愛国偏）」について、帆苅猛は「これは当時の日本及び日本人がおかれた状況から来る西洋に対する劣等意識と深く結びついていた」とされた。また、『日本風景論』が日本の国民に果たした役割を、帆苅猛は以下の通りにまとめた。「当時の日本においては、黄色人種である日本人が欧米人より劣っていると広く考えられ」、「そのようなコンプレックスを癒し、埋める役割を果たしてくれるのが日本の風景の美しさであった」[23]。　西洋人に対するコンプレックスは、一九世紀からの西洋列強のアジア進出に伴うアジア諸国の国民が共通するものとは言えよう。自国独自の強さを見つけ、国民のナショナルアイデンティティや愛国心を喚起して西洋列強のアジア侵略に対抗することは、知識人が共に直面する課題である。日本の風景というものは日本の独特の自然環境で形成した日本特有のもので、日本の風景は欧米に劣らないことを主張し、特に日本の火山の多いことを讃えて日本風景の活力を、さらに言えばこのような自然環境に育てられた日本人の活力を提示した『日本風景論』は、紛れもなく日本人の愛国心を喚起する役割を果たしただろう。大室幹雄は一八九四年一〇月二七日に『日本風景論』初版が出版されてから一一月三〇日までの僅か一ヶ月あまりの間に全国各地の新聞雑誌に刊行した四八篇の書評をモチーフ別に統計した結果、「愛国心の喚起」は一六篇もあって、第二位であった[24]。梁啓超は志賀の『日本風景論』やほかの地理学著作に注目したのも、おそらくこれが原因の一つではなかろうか。

残念ながら、梁啓超は生涯に膨大なる文章や著作を残したが、前述した筆談のほかに『日本風景論』に対する提起はなく、梁は志賀の代表作と言える『日本風景論』をどこまで理解したかについては確認できない。にもかかわらず、同じく日本の風景と結びつけて日本青年の愛国熱情を喚起しようとした志賀の早期作品である「日本少年歌」に対する梁啓超の愛読も注目に値する。「日本少年歌」は一八八七年一〇月に志賀が『国民之友』第九号[25]に発表した作品で、一九〇二年二月二二日に梁啓超はそれを『新民叢報』第二号[26]に転載し、そして一九〇二年の『壬寅新民叢報全編』[27]、一九〇四年の『壬寅新民叢報彙編』[28]にそれも収録されている。「日本少年歌」全編長くないので、下記の通りに載せる。

君不見地底火力億萬斤、勃乎爆発海之隅、北半球之大陸四潰裂。東方粗造別寰区。高者秀為富士嶽、屹然出海如斧斲。低者沒為琵琶湖、合沓中州乗闘樞。東西南北三千里、河維流兮山維峙、

天公一擎斯山河、賦與日本快男子。六氣和調五穀蕃、家給人足如桃源、桃源春深厭喧囂、一睡避世二千年。天雨粟、 大鬼小鬼相踵哭、蒸気吐煙電気激、開明大勢日逼促。霹靂墜地忽一聲、桃源之人夢魂驚、瞢騰睡眼百磨擦、初認西方有光明。須臾光明如霞電、燭天蔽空眼欲眩、驀也逆来東洋天、焚盡日本全局面。老人狼狽望影奔、少年抵掌咲欣欣、天荒破得舊天地、鮮血染出新乾坤。新日本、新日本、滔滔大勢如決堰、新日本来兮舊日本去、少年起兮老人逝。吁嗟少年風雲正逢遭、活天活地属吾曹、歌成昂然仰天見、富士山頭旭日高[29]。

詩歌の冒頭において志賀は「火山岩」、「富士山」、「琵琶湖」などの具体的な景色を取り上げ、日本の山や川の豊かさを描いた。このような自然環境に恵まれて「快男子」が育てられ、島国の日本はまるで陶淵明の描いた「桃源」のように、二千年以来動乱の世から離れて、五穀豊穣、自給自足の生活が続いたという。しかし「蒸気」や「電気」といった西洋文明は雷のように東洋に入ってきて、「桃源」の人々を夢から覚醒させた。新たな局面に向かって、「老人」たちは慌てているが、「少年」たちは手ぐすねを引いて新日本を作ろうとしている。詩歌の最後に志賀は最初に書かれた富士山を呼応して「富士山頭旭日高」と書き、「旭日」というイメージを借りて日本少年たちの活力や、日本の希望に満ちた未来を呈示している。「日本少年歌」は『日本風景論』と似ていて、火山、海流、湖などの日本特有の景色を讃えていたが、日本の風景を借りて日本人のナショナルアイデンティティを構築しようとするのではなく、過去の「桃源」生活に浸らずにして世界の新局面に適応する新日本を創出しようと日本の少年たちに呼びかけているのは、二点の作品の最も大きな相違点であろう。

梁啓超は志賀の「日本少年歌」を殆どそのままに『新民叢報』に転載したが、「歌成昂然仰天見、富士山頭旭日高」における「見」を「望」に替えたという文字を変えた一箇所がある。確かに、中国語において梁が使った「望」のほうが富士山の高さが感じられる。「日本少年歌」と対比的に、梁啓超の「少年中国説」が取り上げられる。「少年中国説」は梁が一九〇〇年二月一〇日に『清議報』第三五冊に発表した作品で、特筆に値するところは、下記の三つの点である。

（一）「老大帝国」と「少年中国」

志賀が取り上げて議論した「旧日本」、「新日本」と似ていて、「少年中国説」において梁啓超は「老大帝国」、「少年中国」という二つの概念を照らし合わせながら提起している。文章の冒頭で彼は「日本人は我が中国を称する時に、往往に老大帝国をいう」[30]との現状を取り上げ、「我が中国は果たして老大であるか？いや、何のことを言っているのだろう！何のことを言っているだろう」[31]と否定し、「我が心には一つの少年中国がある」[32]と述べた。梁から見れば、「土地があって人民もあり、その土地に住んでいる人民がその土地のことを治る」[33]のは、国家である。換言すれば、民権が発達して、民衆に自治力が備えているのは「国家」と言える前提である。だが、すでに梁啓超と中村正直の章で紹介した通り、梁の主張では今までの中国には真の民権、民主思想がないのである。したがって、梁啓超はこう言っている。「我中国畴昔豈嘗有国家哉？不過有朝廷耳（我が中国にはかつて国家というものがあったのか。朝廷があっただけに過ぎない）」[34]と。彼は「一朝廷が老いたとは言えるが、一国家が老いたとは言えない」[35]と述べ、「国家」としての中国は今から成長し始まったばかりで、前途洋洋たる「少年中国」[36]であると主張した。

（二）「老人」と「少年」

志賀の「日本少年歌」において、西洋文明の東漸に向かって「狼狽望影奔」の老人たちと「抵掌咲欣欣」の少年とは対照的になっていて、「新日本」を創出することは「少年」に託されている。同様な対照は梁啓超の文章にもあった。「少年中国説」にて、梁は長文を綴って「老人」と「少年」を対比した。彼によると、「老人」はよく過去のことを思い、保守的かつ臆病で、不安になりやすい。それに対して「少年」はよく将来のことを思い、進取的かつ冒険的で、行動力に富んでいる(37)。中国が老いたと言われるのは、「国権を握っているのはみな『老朽』(老いぼれ)」(38)、言い換えれば、「何十年の八股文を口ずさみ、何十年の奏摺を書いてきた」(39)、「老臣」、「老将」などと自称する(40)朝廷政府の官僚であるからである。そして、「将来の少年中国を創出するのは、則ち中国の少年の責任である」(41)という。彭樹欣は、梁啓超による「少年」に対する再評価は清朝末期以来の中国文化および文学において注意に値するところであるとされている。というのは、中国の伝統思想では「重老軽少(老人を重んじて少年を軽んじる)」傾向があり、「老人」と「少年」との二項目対立において梁は「少年」の性格や価値を認め、「少年」にいままでのない肯定を与えたのである(42)。「少年中国説」の刊行をきっかけにして梁啓超は「自今以往、棄『哀時客』之名、更自名曰少年中国之少年」(43)と、いままで使ってきたペンネームの「哀時客」を諦めて「少年中国之少年」という新筆名を使い始めること、換言すれば、彼自身もこ「少年中国」を創出する「少年」になる決意を宣言したのである。

(三)メタファーとしての「朝日(旭日)」

前述した通り、「日本少年歌」の最後で志賀は「歌成昂然仰天見、富士山頭旭日高」と、「旭日」というイメージで日本少年の日の出のような勢いを描いた。同じようなメタファーを梁啓超は「少年中国説」で二回も使った。一回目は文章の最初に「老人」と「少年」との比較で、「老年人如夕照、少年人如朝陽(老人は夕日の如して、少年は朝日の如く)」(44)書かれたところである。二回目は文章の最後で「(少年強則国強、少年独立則国独立)少年が強ければ則ち国が強くなり、少年が独立すれば則ち国が独立する」(45)といった言葉で少年の役割を強調したところに次ぎ、「紅日初昇、其道大光(赤く輝く太陽が昇り始め、その道路が光に満ちている)」(46)と書かれたところである。「紅日初昇」はすなわち朝日のような少年たちがすでに行動し始め、「其道大光」はすなわち中国に光に満ちた未来があるということであろう。ここで梁啓超が描いていた構図は、志賀の「富士山頭旭日高」に描かれたそれと如何に似ているか贅言を要しない。

「少年中国説」は梁啓超が一九〇〇年に作成した作品で、そして彼が「日本少年歌」を転載したのは一九〇二年のことで、「少年中国説」は「日本少年歌」を参照したとは断言できない。だが、筆談に書かれているように一八九八年に梁啓超はすでに志賀の作品に関心を寄せたこと、それに加えて前述した通り、「旧日本」と「新日本」(「老大帝国」と「少年中国」)、「老人」と「少年」、「少年」を象徴する「朝日」の三つの点で一致していることから、「少年中国説」は「日本少年歌」から影響を受けた可能性があると思う。少なくとも、二点の作品を比較することを通じて、自国の少年に国を救い、国を強くさせる愛国心を喚起しようとする目的で、梁は「日本少年歌」を転載したことがわかるようになった。実際にも、転載する際に梁啓超は最初で「志賀為日本地理学大家、政客中之錚錚者也(志賀は日本の地理学の大家であり、政治家においても錚々たる者である)」と志賀を紹介したあと、「此篇殆其少作、不免有叫囂之語、然亦可為発揚志気之一助也。故録之(これは大体

彼の少年期の作品で、喚きたての言葉が挟んでいるのが免れないが、然れども士気を発揚することにも助けになれる)」[47] と、自分がそれを転載したのは「発揚志気」のためであると明言した。なお、梁啓超は一九〇二年二が二二日の『新民叢報』第二号に「日本少年歌」を掲載したのは、彼が議論の中心を「清議」から「新民」へ転換して中国の青年に愛国心を喚起しようとしたほかに、その時に彼の革命思想にも関わると思われる。梁啓超の自由思想と中村正直を検討する際に紹介した通り、一九〇二年二月は、梁啓超が保皇派に復帰した一方、革命派との共闘に一線の希望を抱き、自由、民権、革命への主張を続けていた時期である。「日本少年歌」における「老人狼狽望影奔、少年抵掌咲欣欣」につぎの「天荒破得舊天地、鮮血染出新乾坤」[48] に現れた革命主張は、当時の梁啓超の主張と合致したと言えよう。

二　「論近世国民競争之大勢及中国之前途」と『地理学』

梁啓超は自分が志賀の著作を参考すると明言したのは一九〇二年に発表した二篇の地理論（「亜洲地理大勢論」と「欧洲地理大勢論」）であるが、実に彼は早くも一八九九年にすでに『地理学』を読んでそれを自分の文章に取り入れたのである。これを裏付けられるのは、梁が一八九九年一〇月一五日に『清議報』の第三〇冊に発表した「論近世国民競争之大勢及中国之前途」である。ところが、志賀の地理学といえば、『地理学講義』（一八八九）と『地理学』（一八九七）の二つあって、どちらも一八九九年前に出版した著作である。「亜洲地理大勢論」と「欧洲地理大勢論」において梁啓超は自分が手本にしたのは『地理学講義』であると書いたとはいえ、それは果たして『地理学講義』であるか否かを明らかにする必要がある。筆者は梁啓超の地理論、『地理学講義』、そして『地理学』を照らせ合わせた結果、内容的にも、文脈構成上でも、梁啓超の地理論は『地理学』のほうと一致しているところが多いことが分かった。例えば、「亜洲地理大勢論」の冒頭でアジアの面積および人口についてのことが書かれているが、その内容は『地理学』にあったが、『地理学講義』にはなかったのである。ということで、梁啓超が実際に参考したのは彼自身が言った『地理学講義』ではなく、『地理学』であることは判定できる。なお、一八九七年に刊行してから一九〇一年までに、『地理学』は同じ書名で年度ごとに講義録を刊行したが、於瑩の研究によると、「各版の重大の差異は『支那地理考究之方針』が掲載されたか否かにある」。「亜洲地理大勢論」と「欧洲地理大勢論」のほかに、梁啓超の「中国地理大勢論」も「支那地理考究之方針」を部分的に参考したため、於瑩は「梁啓超が一九〇二年三篇の文章を書く時、参考として机に置いてあったのは多分一九〇一年のものだ」と主張した[49]。筆者が手に入れたのは一九〇一年出版の『地理学』である。かつ梁啓超が「論近世国民競争之大勢及中国之前途」が参考したのは『地理学』における「地理学の必要」と「亜細亜地理考究の方針」だけで、「支那地理考究之方針」には及ばないので、本稿に引用する『地理学』の内容は全部一九〇一年版のそれによるものである。

「論近世国民競争之大勢及中国之前途」は五節で構成され、その中で第三節「今日世界之競争力与其来由」はほとんど全文が『地理学』を手本にしたものである。梁啓超の翻案につき、三つのことを巡って少し検討を加えたいとお思う。まず、志賀の紹介によると、列強のアジア進出により、当時点でアジアにおける独立国として残っているはペルシヤ、シヤム、中国、朝鮮と日本の五つの国だけある。そのうちに真の独立国は日本しか

ないこと証明するため、志賀は列強のそれぞれの国における勢力を分析し、ペルシヤ、シヤム、朝鮮は「本当の獨立ではなく」、中国は「旅順口も、大連灣も、膠洲灣も、威海衛も、云はゞ國都北京の咽喉とも云ふべき所を晴天白日の間に列国が分取りをする有り様」であるから、「強固の独立とは云へぬ」[50]と論じた。西洋の植民拡張の現状を紹介するためにこれを参考した梁啓超の文章においては、中国に対する分析を削除し、中国は真の独立国と言えないという結論をも拒否した。朝鮮が独立した国とは言えない主旨を論じたあと、梁は直接に志賀が「亜細亜地理考究之方針」で作った列強のアジアにある植民地の面積表をそのまま敷衍しただけである[51]。

そして、植民政略の発生について、志賀は電気や蒸気の応用にしたがって、「品物が餘り、勞力が餘り、資本が餘りまして、遂に止むを得ず人種の弱く素養の薄弱なる所へ此等の餘りたる勞力、資本、物品等を掃き出せ」[52]というのが原因であると議論した。梁啓超は「自前世紀以来、学術日興、機器日出、資本日加、工業日盛、而欧洲全境遂有生産過度之患、其所産物不能不覓銷售之地（前世紀以来、学術が益々盛んになり、機械は日々に創出され、工業も日々盛んになり、而してヨーロッパ全洲には過剰生産の憂いが生じ、その商品は販売地を探さなくてはいけなくなった）」[53]と、経済侵略による武力侵略という理論を受け入れた。しかも梁啓超はこのような「競争」は「進化之母」かつ「文明之媒」[54]であると思っている。言い換えれば、梁啓超は列強による侵略の正当性を認めている。その正当性を認めたうえで、彼は国民の力で列強による侵略に抵抗しようと呼びかけているのである。

なお、「亜細亜地理考究の方針」において、志賀はコロンブスが「新世界」であるアメリカを発見して以来のアメリカ→オーストラリア→アフリカという列強の殖民軌道を紹介し、「残る所は獨り亜細亜あるのみ、然れども亜細亜もまだ正しく歐人の占有に歸せんとするものあり」[55]と指摘した。「今日世界之競争力与其来由」の最後で、梁啓超は志賀が書いた列強の殖民軌道を要約したが、結びの部分でアジアに対する列強の野心を、「於是欧人益大窘、於是皇皇四顧、茫茫大地、不得不瞵其鷹目、涎其虎口、以暗吸明噬我四千年文明神国二万里膏腴天府之支那（そして西洋人は益々困るようになり、びくびくして四顧し、茫々たる世界でその鷹の目を凝らし、その虎口から涎を垂らし、陰に陽に我が四千年に渡った文明を持つ神国、そして肥沃な天府である中国を奪おうとしている）」[56]と、列強の中国に対する野心に変えた。実は「亜細亜地理考究の方針」にて亜細亜が直面する危機を指摘したあと、志賀も西洋列強の中国に対する野心を露呈するイギリス探検家のフランシス・ヤングハズバンド（Colonel Francis Younghusband, 一八六三. 五- 一九四二. 七）の議論を引用し、「支那の運命もまた岌々乎として危い哉」と結論づけた[57]。中国は「強固の独立とは云へぬ」という志賀の議論を拒否したとは言え、帝国主義の東漸にしたがって中国が直面する危機は、梁啓超が国民に最も警告したいものであると言えよう。

次は一八九九年に梁啓超が『地理学』を敷衍した目的を明らかにするために、「論近世国民競争之大勢及中国之前途」に立ち入ってみたい。「論近世国民競争之大勢及中国之前途」の構成を分析していくと、第一節「国民与国家之異」に梁啓超は彼がほかの文章においても繰り返して弁別しようとした概念の「国家」を取り上げた。彼はいままで中国における「一家之私産（一家の私有財産）」としての国家イデオロギーを否定し、「国家」が成立する原則として「以一国之民治一国之事（一国の民を以って一国の事務を治める）」こと

を強調した。「国家」という概念を弁別したうえで、第二節「国民競争与国家競争之異」で梁は戦争と競争を区別した。概していえば、中国の朝廷交替は統治者たちの野心による戦争で、「一人之戦、非一国之戦（個人の戦争で、国家の戦争ではない）」。このような戦争は不当な戦争である。それに対して近世の競争は国民全員が参与する競争で、「進化之母」かつ「文明之媒」である。そして、前述で紹介された通り、第三節「今日世界之競争力与其来由」で梁は『地理学』（「地理学の必要」と「亜細亜地理考究の方針」）を手本にして西洋の植民拡張の現状および原因を紹介し、その勢いに従えば中国も分裂される恐れがあると警告した。第四節「今日世界之競争、国民競争也」は第二節と呼応して、その延長線で近世の競争は中国の朝廷交替と違って、国民が自分の命や財産のために参与する競争であると強調した。最後第五節の「中国之前途」で梁は中国において「国民」という概念がない現状を鋭く指摘し、民衆の愛国心と民権意識を呼びかけた[58]。以上から、「論近世国民競争之大勢及中国之前途」は梁啓超が国民に近代国民国家の概念を養成し、民権意識を喚起するために作成した文章であることは明白になった。「日本少年歌」への注目と同様で、梁啓超が志賀の『地理学』に求めたのは、それが国民の愛国心を養成することに果たせる役割に他ならない。

第二節　志賀の『地理学』に対する翻案

一　「亜洲地理大勢論」

一八九九年に「亜細亜地理考究の方針」に対する注目と相前後して、一年半後の一九〇二年に彼が『地理学』を正式に翻訳した最初の文章は、「亜細亜地理考究の方針」を手本とする「亜洲地理大勢論」[59]である。その面積を問へは、全世界陸地の三分の一を占め、その人口を問へは、全世界生霊の二分の一以上を有ち」[60]という冒頭に書かれた文章に表している通り、「亜細亜地理考究の方針」において志賀はアジアの大きさについて論じている。彼によると、全世界第一の高山、高原、平原、低地があれば、深海、湖水、内陸灌もあり、さらには黄人、白人、馬来人の各人種あり、文学、理学、芸術などもここに発したほど、アジアは規模が大きくて奥行が深く、測ることができない。それに対して欧羅巴は小さくて測り易い。その結果、小さくて測り易いヨーロッパは文明が浸透しやすくて、発達するのが速いが、「大」と「側るべからざる」真髄を有するアジアは文明が浸透しむずかしくて、発達するもの遅い。文明の発達に従い、ヨーロッパでは植民拡張が生じ、アメリカ大陸、オーストラリア大陸、そしてアフリカ大陸を経て、西洋人は次第に目線をアジアに向けるようになった。さらに、幅広いアジアにおいても、独立した国は少なくなり、「眞正に獨立するものは獨り我が日本あるのみ」、故に「日本たるもの亜細亜の救濟と復興との大抱負を以て自から任ぜざるべけんや」[61]という。アジアを救済したいとすれば、アジアの地理を知らないといけないので、引き続いて志賀は地勢、人種、宗教別で詳しい説明を加えた[62]。『地理学』で梁が「亜細亜地理考究の方針」を最も重視し、参考だけではなく、全文翻訳することまでにしたのは、前述したように、「亜細亜地理考究の方針」で志賀はわかりやすい表現で西洋の植民拡張を背景にしたでアジアの危険さを警告したからではなかろうか。西洋の拡張過程を翻訳したあと、梁啓超は「展覧坤図、不禁且歆且妒而且悚皇也（地図をみて、羨ましくて、嫉妬して、かつ恐怖する気持ちを禁じ得ない）」[63]という加筆を入れ、植民地化の危機を提示している。

志賀の原文と比べて、梁啓超の翻案に大きな変動は二つある。一つ目は第一章においても言及したが、志賀は「蓋し歐洲列國の支那を分割するは到底免れざるところなり」、「然れとも支那分割にして政治的竊盗なりせは獨り竊盗のみならず、政治的謀殺もまた人類歴史も順序なり進歩の手段なり」(64)などの、中国分割正当論を主張するフランシス・ヤングハズバンドの文章を引用したが、「亜洲地理大勢論」において梁は相変わらずそれを削除した。二つ目は、於瑩の研究でも提起されたとおり、アジアの救世主になるのは誰かについて二人異なる意見も持っている(65)。志賀の主張では、アジアにおける唯一の真に独立した国である日本がアジアを救済の大任を担っている。梁啓超は「日本固今世之雄也、其独立頗由自力、今且与欧洲第一雄国新聯盟焉」(66)という加筆を入れるほど当時の日本の実力にも認めていた。だが、認めるのは、日本の実力だけあった。梁は「夫亜細亜者、宏深而難測、偉大而難用者也、而他日有用之之資格者、其為習居此土而有経験之中国人乎、其為慣用他地而有経験之欧洲人乎？嗚呼！上帝臨汝、無弐爾心、先之以告誡、継之以警惧。天或者其深有望於中国人種、而示以履霜堅冰之漸、教以前車覆轍之鑒也」(67)と、アジアの救済と復興の大任は日本にあるという志賀の主張を拒否し、中国こそアジアを救う大任を背負っていると唱えた。かかる梁啓超の書き直しには、当時に日本において支那保全論が唱えられているという歴史背景がある。一八九八年一一月、東亜同文会は発会の際になされた「決議」に、「支那を保全す」という「支那保全」のスローガンが、アジア主義団体の行動綱領の一項として掲げられた(68)。「支那保全」というスローガンに対して、梁は「この言葉、吾が生涯において最も喜ばない」(69)と、非常に批判的に捉えている。なぜかというと、「誰かを保全することを言うのは、人の自由を侵犯することであり、誰かに保全されることを望むのは、自由を放棄することである」(70)。前述した「亜洲地理大勢論」における書き直しは、この議論と一貫したものであると思われる。日本に頼ってアジアを保全するのではなく、「習居此土而有経験之中国人」が力を尽くして自国を保全することが、彼が切に望んでいたことである。

上記した二点の大きな変動のほか、数多くのところに梁啓超は細かい添削を行なった。こういった添削は志賀の思想と区別した梁自身の思索や主張を示したところであり、決して看過してはいけない。アジアの大きさを論じる文脈で、地勢、気候、人類、宗教に次ぎ、志賀は「而して西洋人の所謂世界最古の邦國ズメル、アカット、アッシェリア 等みな此所に起り、東洋人の所謂世界最古の邦國印度、支那等みな此所より興り、今の文學、理學、美術、巧藝の淵源大概は此所（印度、支那、アッシェリア 、バビロニア、フェニシヤ波斯、亞拉比亞）等より發す」(71)と、アジアは多くの古い邦国や文化文芸の発祥地であることを論じた。これに対応する梁啓超の翻案はつぎのとおりである。「号称世界最古之国、如印度、如中華、如猶太、如叙利亜（Assyria）、無一非此土之肇建也。而泰西一切文学、哲学、美術、巧芸、其淵源大率自印度、中華、叙利亜、巴比倫尼亜（Babylonia）、腓尼西亜（Phaeni-cia）、波斯、阿剌伯等国而来、無一非此土之子孫也」(72)。志賀の原文では「西洋人の所謂世界最古」と「東洋人の所謂世界最古」に分けられているが、梁啓超の翻案において「西洋」と「東洋」の別がなくなり、「世界」という言葉にまとめられた。こうして、原文において中国は最古の国であることは東洋人の認識であるが、梁の翻案では世界で公認されることとなった。のみならず、志賀の原文では本日の文学、理学、美術、芸術などはアジアに発することが論じられたが、梁啓超は「今」という時

間を表す表現を「泰西」という方位を表す表現に変えた。この小さな変動により、梁啓超の翻案ではいわゆる西洋の（先進的）文明は実に東洋に起源するという原文にない主張が加えられた。梁は一方で西洋の地理的優勢や西洋文明の優越性を認め、他方で母国の中国、中華文化、さらに中国が所在するアジアの文化に対して一種の誇りを持っていたことは、前記した訳し替えからよく分かる。これがゆえに、「支那に至りては如何」(73)という、志賀が列強の中国に対する野心を分析する前に書いた客観的な論述に、梁啓超は「若我中華、則豈非亜細亜大陸之中心点、而数千年来之主人哉」という加筆を入れただろう。「亜細亜大陸之中心点、而数千年来之主人」(74)といった表現は、梁の母国に対する誇りを顕彰したと言えよう。

なお、アメリカ関係の議論に対して梁啓超はかなり慎重的な態度を取っていたことは、対照表からもよく分かる。アメリカ大陸からオーストラリア大陸へのヨーロッパの拡張過程で、志賀は「歐人は突喊して闖入し、地を拓き邦國を興し、漸くにして人口充實し土地の餘裕乏きを告げ来り、農産國は一轉して製造國たちんとし、歐人の殖民政略の舞臺たりし米國は却て自から殖民政略を太平洋の外に行はんとし、共和旨義は漸くにして帝國旨義に轉移せんとする動機を隠微の間に察しさせ玉ふや」(75)と、植民される側から植民する側へのアメリカの身分転換を論じたが、梁啓超はそれを「欧人受此奇寵、剣及履及、吶喊一声、突進闖入、拓草莱、任土地、建邦国、僅数百載、而人満又見告矣。畴昔以農産国名者、一変而為制造国。畴昔以共和主義著者、一変而為帝国主義。欧人昔以為殖民政略之劇場者、転瞬之間却自行其殖民政略於太平洋以外矣」(76)と訳し、アメリカへの具体的な指向を削除した。また、オーストラリアとアメリカとの比較として、志賀は「いづれも大忙ぎて製造せしものゝ如く、濠太利自然界の事物は最も疎陋に作られ、とても亜米利加と比肩し得べきものにあらず」(77)という議論を行ったが、梁啓超はそれを「蓋其制造成於急就、而百物不完備之一土也」(78)に訳し、一応原文の意味が伝わったが、梁の翻案ではアメリカとの比較は削除された。それだけではなく、志賀はオーストラリアを「第二の亜米利加」(79)と称したにも関わらず、梁啓超はわざとそれを「第三之欧羅巴」(80)に訳した。アメリカへの指向及びオーストラリアをアメリカと比較することを回避しようとした原因を探るために、梁のオーストラリアに対する見方など、ほかに参照すべきものは多々あり、今後の課題として検討していくこととしたい。

二　「欧洲地理大勢論」

三ヶ月後の一九〇二年六月二〇日に、「亜洲地理大勢論」につぎ、梁啓超は「欧洲地理大勢論」を題して『地理学』の「欧羅巴地理考究の方針」(81)を『新民叢報』第一〇号に訳載した。「欧羅巴地理考究の方針」において志賀はヨーロッパ内部に入り、ラテン民族、チュートン民族、そしてスラヴ民族という民族別で地理と人間の関係について述べている。彼によると、イタリア、フランス、スペインなどを代表とするヨーロッパ南部のラテン民族はローマの開化を受納して文明の域に進入する国であり、貴族、軍人が跋扈して平民の権力が無く、上流社會のみ驕著を極め、漸く浮華、輕薄なる風俗を化成した。その地理からいえば、「氣候の和煦にして温暖なる、空氣の清浄にして透明なる、花鳥の優美にして艶麗なる」、このような自然環境は「さなきだに其の人民をして小説的、戯曲的に素養」したという。そしてイギリス、ドイツ、オーランドなどを代表とするヨーロッパ中部以北のチュートン民族は、ラテン民族と比べて寒くて生物の発育も自ら遅緩に、かつ物

産の種類も少ない。このような自然環境に生きてきたチュートン人は「人民の性情は忍耐、勉強、質朴節儉にして浮華、奢美を事とせず、力めて生産、經濟に周旋す」。それに対してヨーロッパ東北部にいるロシア人を代表とするスラヴ民族は茫茫たる平原に住んでいて、その性質は「太悠沈毅にして深遠宏渺測るべからざるものあり」という。三つの民族の発達状況をいうと、「羅甸民族は業既に發達して全盛を盡たる者なり。チャトニック民族は現時全盛の状況を呈出する者なり。スラヴォニック民族は今後大に發達せんとする者なり」[82]。

民族別でヨーロッパの地理と人間の関係を議論する前に、「欧羅巴地理考究の方針」の最初で志賀はヨーロッパ大陸を西洋婦人と仮定してヨーロッパ列国の位置を一々紹介した。梁啓超はこの部分をほとんど間違いなく翻訳できたが、梁は翻訳しただけで、実際にヨーロッパ地図を詳しく見なかったと思われる。なぜかというと、スウェーデン及びノルウェーの位置について志賀は「瑞典及び那威は足を高く後に蹴上げたる所と看做すべし」[83]と生き生きと描いているが、梁啓超は「後に」という方向を表す極めて重要なことばを省略した。よって、「瑞典、挪威、踢足而上蹴也」[84]という梁啓超の翻案に示されているイメージ図は実際の状況から大きくずれてしまったのである。光緒二十八年四月に康有為に宛ての書簡に、梁は『新民叢報』創刊後の慌ただしさについて「此間自開『新民叢報』後、毎日属文以五千言為率、因此窘甚（こちらでは『新民叢報』創刊後、文章を綴ることに毎日五千言に上り、そのため疲労困憊した）」[85]と述べた。「属文以五千言為率」の梁啓超が「欧羅巴地理考究の方針」を翻訳するときにヨーロッパ地図を実際に参照しなかったのではないかと推測できる。

梁啓超の翻案を原文と照らし合わせてみると、志賀が論じた地理と人間の関係についての議論を全般的に受け入れたことがわかる。とはいえ、梁啓超が求めている「国民」の性格を梁の翻案に垣間見える。というのはまず、ラテン民族の性格は決して梁が求めた「国民」の性格ではない。ラテン民族の特徴を説く文脈で志賀は「看よ佛蘭西人何ぞ浮華、輕薄なるや、西班牙人何ぞ奢侈、懶惰なるや」[86]と、フランス人とスペイン人を具体例として取り上げた。「不見夫法蘭西人、皆浮華軽薄之種子乎？不見夫西班牙人、皆驕侈淫汰之陋民乎？」[87]という梁啓超の翻案は意味的に原文とそれほど差異がないだが、梁は元々の形容詞文を名詞文に変え、フランス人とスペイン人を「浮華軽薄之種子、驕侈淫汰之陋民」と定義したことに注意を払いたい。中国語の「種子」は貶す意味を帯びた単語であって、「陋民」は文字通りに愚かな人を意味している。「浮華、輕薄、奢侈、懶惰」といった志賀が使用した語彙は元々貶す意味を帯びたものであり、梁啓超は志賀のラテン民族に対する批判を受け入れただけではなく、志賀以上にラテン民族の性格を批判したのである。それだけではなく、ラテン民族の製造品について、梁啓超は「大概は奢美、榮耀品にして、人生必需のものにあらず、酒類、玻璃細工、敷物、花瓶、粧飾具（殊に婦人社會の流行物）等の著明なるものは皆な此等の邦國より出づ」[88]という志賀の文章を、「率以奢美豪汰相尚、如酒類、煙類、玻璃細工、陳設品、花瓶、粧飾具、其奇技淫巧以悦婦人者、多出於是、而日用必需之品反缺焉」[89]に訳したことにも看過できない。「奇技淫巧以悦婦人者」は『書・秦誓下』（偽古文尚書）における「作奇技淫巧、以悦婦人（奇技淫巧を作して、以て婦人を悦ばしむ）」という文章から由来したものである。「秦誓」は周の武王が殷の紂王を討伐する前に書いたものであって、ここで梁啓超は「殊に婦人社會の流行物」という説明文を「奇技淫巧以

悦婦人者」に訳したのは、ラテン民族が工芸品を製造することは紂王が奇技淫巧を以って婦人を悦しむこと等しいではないかと鋭く批判したのである。現代の視座から見れば、フランスやスペインを言うと、ロマンチックというのは一般的な印象であると言えよう。だが、このような実用性に欠けたロマンチックさは当時の梁啓超にとって「陋民」の性格にすぎない。一九〇二年『新民叢報』を創刊以来、啓蒙活動の重点を「新民」に移行した梁にとって、このようなラテン民族の性格は決して彼が求めた「新民」の性格ではないことが贅言を要しない。

「新民」の性格に梁啓超が最も重視したのは何かというと、それは「自治力」にほかならない。製造品のほか、志賀は政治面でラテン民族の性格について述べた。彼によると、ラテン民族は「時に或は君政となり、時に或は民政となり、時に或は貴族政治となり、時に或は僧侶政治となり、國中常に騒々しく革命一揆比々相踵げり」[90]。梁啓超の翻案はほぼ間違いなく志賀の原文を訳したが、彼は最後の「國中常に騒々しく革命一揆比々相踵げり」という革命が多いことが述べられた文章に次ぎ、「其人浮動而不能自治」[91] と、ラテン民族は自治力に欠けていることを加筆した。のみならず、志賀は「羅甸民族の殖民地には政府之れに干渉し、チャトニック民族の殖民地には人民自から事物を料理す」[92] と、植民地に性格差異からラテン民族とチュートン民族を比較していたが、梁啓超はそれを「拉丁民族之殖民地、政府干渉之。条頓民族之殖民地、人民自治之」[93] に訳し、「自治力」について原文より明白に指摘している。実は、『清議報』創刊以来梁啓超はすでに国民の自治力を唱えはじめ、一九〇二年にこの主張をさらに強めた。『新民叢報』第一〇号で「欧洲地理大勢論」を訳載する直前の『新民叢報』第九号（一九〇二年六月六日）で、梁は「論自治」という文章を刊行し、「抑今士大夫言民権、言自由、言平等、言立憲、言議会、言分治者，亦漸有其人矣。而吾民将来能享民権、自由、平等之福与否、能行立憲、議会、分治之制与否，一視其自治力之大小、強弱、定不定以為差（いま民権を言い、自由を言い、平等を言い、立憲を言い、議会を言い、分治［地方自治］を言う士大夫がようやくあらわれてきたが、わが民が将来、民権、自由、平等の幸福を享受できるかどうか、立憲、議会、分治の制度を実行できるかどうかは、もっぱら自治の力の大きさ、強さ、安定度にかかっている。）」[94] と、自治力の重要性を論じた。「論自治」は梁の代表作と言える『新民説』の第十節であり、自治力は彼の「新民」主張において肝心な部分となっていると言えよう。なお、梁啓超の『地理学』に対する翻訳は、彼が地理環境決定論を受け入れる一環としてされているが[95]、他方からすれば、ここで植民側の文明は植民される側に影響を与え、植民側の性格が植民される側の性格に影響を与えることを主張している志賀と梁啓超は、文明の発達において地理環境のほかに、「人の力」をも認めているのではなかろうか。

第三節　梁啓超の中国地理論

一　「中国地理大勢論」と「支那地理考究の方針」

「亜洲地理大勢論」と「欧洲地理大勢論」の間に、梁啓超は「中国地理大勢論」[96] という長篇論文を『新民叢報』第六、八、九号に発表した。筆者は「支那地理考究の方針」を『新民叢報』の影印版[97] を対照してみた結果、第六号に掲載したものは部分的に「支那地理考究の方針」を手本にした以外、ほかは全部梁啓超が作成したオリジナルのものと判定できる。「中国地理大勢論」は梁

啓超が地理論を書いた試みであると言えよう。本節はまず梁啓超が「支那地理考究の方針」を手本にした部分に焦点をおき、中国地理に対する志賀と梁啓超の認識上の異同について検討してみたい。

「支那地理考究の方針」において志賀は、中国の面積はヨーロッパ列国の面積の合計面積に等しいことを切り口とし、ヨーロッパ地理と対照しながら中国の面積の広さを論じた。彼は、ヨーロッパは山嶺交錯縦横して列国が分裂抗衡することに対して、中国は長く邦国個々分立せずして遂に統一し、ヨーロッパの川は南北に流れて南北の衝突を調和することができることに対して、中国の川は東西に走って異風土の間の差異を調和することができないなどと、ヨーロッパと中国の相違点を述べた。そして、志賀は黄河を北方の代表、揚子江を南方の表として、南北の風土差異について述べ、両流域の近くに発生した王朝交代を表にしてまとめた。そのうえ、彼は南北の学術思想の差異をも分析し、このような差異を調和できたのは大運河であると、運河の役割を強調した[98]。

ヨーロッパと中国の相違点や南北差異を調和することにおける運河の役割といった志賀の議論を、梁啓超はほとんど受け入れたが、中国の面積と中国の川について、梁啓超は異なる見解を持っている。まず、中国の面積について志賀は「黄河の河系十萬方里、楊子江の河系十二萬五千方里、既に日本國の面積に九倍し」[99]と論じたが、梁啓超はそれを「中国之面積、十五倍於日本」[100]に変えた。中国の面積に対する二人の主張上の差異は、二人が中国の国土範囲に対する認識の差異によるものである。志賀からすれば、彼が明言した通り、中国は「黄河の河系十萬方里、楊子江の河系十二萬五千方里」によって構成されている。梁啓超の翻案に削除されたのは、まさにこの語句である。ヨーロッパの地理を中国の地理を対照したあとに、梁は中国の国土範囲について下記の文章を加筆した。「中国現今地理、可概分為両部、一曰本部、十八行省是也。二曰属部、満洲、蒙古、回部、西藏是也。亜洲者、全地球之宗主也。中国者、亜洲之宗主也。本部者、又中国之宗主也」[101]。なるほど、志賀は黄河、揚子江の両流域あたりの十八行省だけを中国の領土に数え入れたが、梁啓超はここで志賀の分け方を否定し、「満洲、蒙古、回部、西藏」といった少数民族をも中国の不可分の一部分であると強調したのである。中村正直の章で提起されたように、同じく一九〇二年四月二二日に『新民叢報』第六号に「問答」という文章を発表した。当該文章に梁啓超は“Right of man”の訳語として「民権」ではなく「人権」の方が適切であると主張した。「人」とは、人種や民族などの相違を無化する抽象的普遍概念なのである。この時期は梁啓超が「排満」と「共和制」構想から一旦離れた時期であって、この議論の背後には、満州人を排除しようとする孫文派の民権論に対して、満州人を中国民族の一部と認め、満漢融和を説く梁啓超の新しい主張が反映される。「満洲」も中国領土の不可分の一部分であるという「中国地理大勢論」における梁啓超の主張は、「問答」に反映されている満漢融和説と呼応していることは明らかになった。

面積のほか、中国の川に対して、志賀と梁啓超はまた異なる認識を持っている。「黄河の河系十萬方里、楊子江の河系十二萬五千方里、既に日本國の面積に九倍し」という面積についての認識と貫き、志賀は「後者（ヨーロッパと比べて中国）は莽々たる黄河楊子江の両河系、無邊無涯」、「支那は黄河楊子江の両大河系延縁するを以て一統渾融に利あり、而かも這般の江河や、實に南北に流れずして、東西に馳る」などと、相変わらず黄河と揚子江を中国の主な流域として捉えている。だが、梁啓超は志賀の文章を「此則莽莽三大河、

万里磅礴、無辺無涯」、「文明之発生、莫要於河流。中国者、富於河流之名国也。就本部而三分之、復可為中、南、北三部、北部者、黄河流域也。中部者、揚子江流域也。南部者、西江流域也。三者之発达、先後不同、而其間民族之性質、亦自差異、此亦有原理焉」に訳し替えた。原文と比べて梁啓超は二点において「修正」を行なった。というのは第一に、彼は「文明之発生、莫要於河流。中国者、富於河流之名国也（文明の発生は、川によらないものはない。中国というのは、川に富んでいる名国である）」という原文にない主旨を付け加えた。この加筆を通じて梁啓超が提示したいのは、中国は文明を孕む自然条件に恵まれていることにほかない。これは「中国地理大勢論」の冒頭で彼が書いた「美哉中国之山河！美哉中国之山河」と呼応して、中国の自然地理を通じて国民の祖国に対する誇り、あるいは国民のナショナリズムを喚起しようと考えられる。

第二、黄河と揚子江のほかに、梁啓超は「西江流域」を付け加えて中国は中、南、北三部に「三大河」を有していることを主張している。彼は「自周以前、以黄河流域為全国之代表。自漢以後、以黄河、揚子江両流域為全国之代表。近百年来、以黄河、揚子江、西江三流域為全国之代表」[102]と、百年以来の中国における西江の重要性を強調したのみならず、「自今以往、而西江流域之発達日以益進、他日龍拿虎擲之大業、将不在黄河与揚子江間之原野、而在揚子江与西江間之原野」([103]と西江の将来性について大いに主張した。興味深いことに、「中国地理大勢論」が刊行された直前の『新民叢報』第四、五号に、梁啓超は『論中国学術思想変遷之大勢』第三章第二節「論諸家之派別」を発表して、そこにおいて梁もまた文明と川の関係について提起した。だが、そこにおいて梁啓超は「凡人群第一期之進化、必依河流而起、此万国之所同也。我中国有黄河、揚子江両大流、其位置、性質各殊 、故各自有其本来之文明、為独立発達之観、雖屡相涸和、混合、而其差別相自有不可掩者」[104]と書き、志賀と同じように中国の主な流域として黄河と揚子江だけを取り上げた。西江は珠江水系の最大の支流であり、中国華南地方を流れ、揚子江、黄河に次ぐ三番目の長い川である。梁啓超が「中国地理大勢論」に特に西江と取り上げたことについて、於瑩はそれを「愛郷心」と結びづけて議論した。彼女によると、「『愛郷心』を効率的に使い、『愛国心』へと繋げるのは梁啓超に与えた時代的任務」であり、「地方的なこの愛着心を有効に利用するのは、「防衛的」集中的なナショナリズムを助長することができ」、梁啓超は「自らの故郷広東の地理的重要性を説き、郷土地理を国家地理と結合するという国民教育の方法を提示し、人為的に『愛郷心』から『愛国心』へと繋げようと努力した」[105]。実は、志賀は『日本人』に執筆している一方、『三河郷友会雑誌』および『みかわ』に寄稿していて、「三河男児歌」といった郷土愛、郷土意識を内容とする作品を発表し、志賀にとって「郷土と国家は、お互いに矛盾のない、予定調和的な関係にあるものとして捉えられて」いて、「国家は郷土を拡大したものであり、郷土は国家を縮小するものであり」、「郷土意識は国家・国家意識の中に吸収されていった」[106]と従来の研究においても指摘されている。つまり、「中国地理大勢論」において梁啓超は志賀の文章を書き換えて、「西江」という川を中国の主要な流域に入れたが、この書き換えの背後には梁の「愛郷心」から「愛国心」へとつなげる努力があり、「愛郷心」と「愛国心」との結び付はまさに志賀と梁啓超の二人の知識人が共通しているものである。なお、前述した通り、「支那地理考究の方針」において志賀は黄河を北方の代表、揚子江を南方の表として南北の学術差異について論じたが、前文で提起した『論中国学術思想変

遷之大勢』第三章第二節「論諸家之派別」も同じく揚子江と黄河を以って南北に分けて中国の学術思想史をまとめている文章である。換言すれば、『論中国学術思想変遷之大勢』も梁啓超が志賀の『地理論』に影響を受けたことをはっきりと示す文章の一篇であると言える。

そのほか、志賀も梁啓超も文章の中で「玉樹後庭花不見、北人租地種茴香」という詩歌を引用したことに少し議論を加えたい。二人とも宋元の王朝交代を議論する文脈でこの詩歌を引用したが、志賀は「宋興りて五代列國を一統し、暫らく江河両系を渾融せしも、長へに之れを保全するの大力なく、北狄たる契丹、金元の為めに交も〳〵窘蹙せられ、國亡びて、元之れに代はり楊子江河系の民人は屏息して生氣なく、詩人の金陵（南京）を過ぐる者『玉樹後庭花不見、北人租地種茴香』の感懐あり」[107] と言い、梁啓超は「故史公所言関中、三河之俗、自中世以来、乃見之於江南、中間胡元盗国百年中稍衰息矣。元人詩云、玉樹後庭花不見、北人租地種茴香。蓋傷之也」[108] と述べた。二人の区別は、志賀が「詩人」の身分について論じていないが、梁啓超は「詩人」を「元人（元の人）」に位置付けたことにある。「玉樹後庭花不見、北人租地種茴香」は、宋無が書いた『金陵懐古』に出てきたものである。宋無は南宋の一二六〇年に生まれ、元の一三四〇年に亡くなられた詩人であり[109]、それに加えて『金陵懐古』は南宋が元に滅ぼされたあとで宋を懐かしむ詩歌であることから見れば、「元人」ではなく、宋無を「宋人」と言った方が適切ではなかろうか。身分についての議論がないとはいえ、志賀の文章を読むと、確かにこの「詩人」は元の人であるように読み取るも可能である。梁は宋無を「元人」に位置付けたのは、前述した通り、『新民叢報』の執筆に追われている彼が志賀の文章を参照して考察を行わなかったと考えらえる。

二　梁啓超の地理史観

「中国地理大勢論」の後半部分において、梁啓超は南北に分けて議論するという志賀の方法を参考しながら、文学、風俗、兵事などの歴史を地理と結びつけて更なる詳細な討論を展開した。

文学面について、梁はさらに（一）哲学、（二）経学、（三）仏学、（四）詞章、（五）美術、音楽の五つの面に分けた。梁啓超によると、哲学は春秋、戦国時代において最も盛んであり、孔孟は北、老荘は南、商韓は西、管鄒は東で、実行主義を重んじたり、理想主義を提唱したり、厳重主義を主張したり、あるいは虚無主義を尊んだりして、それぞれは地理環境と一々対応している。漢初に至って北は儒学が盛んで、南は道家が好む。漢朝以降哲学は一旦衰えたとはいえ、宋明に至ると再び振興し、北は象数を言うが好き、経世思想が多いことに対して、南は心性を首唱し、窮理思想を重視する。経学というと、北人は三礼（『周礼』『儀礼』『礼記』）を研究することが好み、南人は『老子』、『周易』を研究することが好きである。南は簡潔で経学の精粋を得ることに対して北は深くて経学の末節まで極める。そして、六朝、唐朝の間に仏学が世を風靡し、仏学に対する知識の広さについて南派は北派に及ばないとはいえ、仏学に対する理解は北派よりマシである。なお、詞章については、「長城飲馬、河梁携手」というのは北人の気魄で、「江南草長、洞庭始波」というのは南人の気分であるとされている。最後は美術と音楽である。美術について梁啓超は特に書道に焦点をあてた。彼によると、書道における南北の別は最も顕著である。北は「碑」が有名で、南は「帖」で名を馳せている。北碑は方筆の源で、南帖円筆の元祖である。音楽は「西梆子腔（秦腔）」と「昆曲」が代表となっている。「西梆子腔（北）」は悲

壮が特徴で、「昆曲（南）」は婉転が特徴である[110]。

次は地理と風俗の関係である。地勢からいえば中国には高原の民がいれば、平原の民や海辺の民もいる。南北の差別からいえば中国には白河流域の民、黄河流域の民、揚子江流域の民、そして珠江流域の民がいる。故に全国の政治が統一しているにも関わらず、社会風俗がバラバラで、お互いに異国のようであると梁が主張した。各地の風俗を紹介するために、梁は『史記・貨殖伝』を引用しただけではなく、彼自身も長文を綴って清朝末期という時点に立って各地の民衆の性格について議論した[111]。紙幅の原因で各地の風俗についてここでは詳しく取り上げないが、四川と広東に対する梁啓超の重要視を少し提起したいと思う。梁は「他日中国如有聯邦分治之事乎？吾知為天下倡者、必此両隅（四川、広東）也（後日中国に連邦自治があるだろうか？私は、天下に提唱するのは必ずこの二処に他ないことを知っている）」[112]と、中国に四川と広東が独立の資格を持っていることを主張している。ここではまずこの時点で梁啓超は「連邦分治」という政治構想を持っていることに注意を起こしたい。実は梁啓超が一九〇一年年末にすでに連邦自治の構想を打ち出した。一九〇一年一一-一二月、中江兆民の『理学沿革史』を参照して翻案した「盧梭学案（ルソー学案）」[113]に、ルソーがスイスをモデルにして提出した連邦制国家の構想を紹介したあと、文章の最後に梁は次の「案」（コメント）を付け加えた。

> 盧此論、可謂精義入神、盛水不漏。今雖未有行之者、然将来必遍於大地、無可疑也。我中国数千年生息於専制政体之下、雖然、民間自治之風最盛焉。誠能博采文明各国地方之制、省省府府、州州県県民、郷郷市市、各為団体、因其地宜以立法律、从其民欲以施政令、則成就一盧梭心目中所想望之国家、其路為最近、而其事為最易焉。果尓、則吾中国之政体、行将為万国師矣[114]。

大国が直接に民主制を実行することができない。小国は民主制を実行することが可能であるが、大国に侵犯される恐れがある。この問題に対する解決策としてルソーが取り上げたのは、スイスをモデルにして多く小国が連合して一つの大国になるという連邦制国家構想である。それに対して梁啓超は、中国は数千年専制体制のもとにあるとはいえ、民間には自治の伝統を有しているので、各文明国の自治制度を広く受け入れれば、簡単にルソーが構想していた連邦制国家になれ、「則吾中国之政体、行将為万国師矣（わが中国の政体は、万国の手本となる）」という楽観的な構想を打ち出したのである。周知のように、一九〇三年のアメリカ遊歴後梁啓超は民主制を諦めたが、一九〇二年に彼はやはり民主制を憧れていたのである。「中国地理大勢論」における彼の四川省、広東省の二省に対する重要視は、まさに一九〇一年に提出した連邦制国家構想の延長線に立つものである。

それでは、幅広い中国において、梁は四川と広東だけが「独立之資格」を持っていると主張する理由は如何なるであろう。四川省を重要視する理由として、梁啓超はその地理的優勢を取り上げた。「蜀、揚子江之上游也。其険足以自守、其富足以自保」[115]と。つまり、四川省が自治に向いている理由は、その地勢が険しく攻めにくいこととその富裕さにある。それと対照的に、広東を重要視する理由はわりに詳細に書かれている。「粤、西江流域也。黄河、揚子江開化既久、華実燦爛、而吾粤乃今始萌芽、故数千年来未有大关系於中原。雖然、粤人者、中国民族中最有特性者也、其言語異、其習尚異、其握大江之下流而吸其菁華也、与北部之燕京、中部之金陵同一形勝、而支流之紛錯過之、其両面環海、海岸線与幅員比較、其長卒為

各省之冠。其与海外各国交通、為欧羅巴、阿美利加、澳斯大利亜三洲之孔道、五岭亘其北以界於中原、故広東包广西而以自捍、亦政治上一獨立区域也」(116) と。ここで梁は西江流域に所在する広東省はまだ開化し始めたこと（将来性があること）、広東人は言語、習慣が独特であること、川が多いだけではなく、広東省は海に臨んで海岸線が長くて西洋国家と交流する要路となっていること、そして北にある五岭が中原との界になっていて政治的にも広東省が独立していることという四つの理由をあげて、地勢的優勢だけではなく、風俗、言語、政治などの面での独特性も説かれている。これはまた前述した梁啓超の「愛郷心」と繋がるもので、贅言を要しない。

そのほか、梁啓超は地理と兵事についても詳しく議論した。中国には歴史書は少なくないにも関わらず、兵事、地理そして民族の関係について検討したものは少ないことを指摘したあと、梁啓超は表を作って秦末から清末までの革命とその発生地を非常に詳しく列挙し、そのうえで充実な分析を行った。結論から言うと、中国に武装蜂起が最も多い地域として、山東省、江蘇省、安徽省、河南省、湖北省がある。このような結果を導いたのは、黄河、揚子江の両流域の勢力にほかない。そして、北人が南伐することは常に成功し、南人が北伐することは常に失敗する。このような結果を導いたのは、南人が文弱であるという性格だけではなく、地勢もその原因であるという。文章の最後で梁は近世以来湖南省（湘軍）と両広地域の全国に対する影響力を大いに評価し、「他日龍拿虎擲之大業、将不在黄河与揚子江間之原野、而在揚子江与西江間之原野」と、革命を起こして中国を救う希望は揚子江と西江の間の地域にあると主張した(117)。一九〇二年六月時点で梁啓超はまだ革命を諦めていないことも、ここで窺えるだろう。

地理は文学、風俗、兵事など、多方面で歴史の進展に影響を与えているならば、地理環境が齎した劣勢を乗り越えることは可能であろうか。最後は所謂地理環境決定論に対する梁啓超の認識ついて少し分析していきたい。人力の文明に対する促進作用を確信じていることが原因で福沢はバックルの地理環境決定論を拒否したことに対し、梁啓超は浮田和民、志賀重昂を通じて地理環境決定論を受け入れたことは、「梁啓超と福沢諭吉の『文明論之概略』」の章ですでに紹介した。だが、梁啓超が受け入れたのは、地理環境決定論における「地理環境が歴史の進展に影響を与える」一面だけで、彼は福沢と同じように、歴史発展における人力の役割を信じている。これを裏付けられるのは、梁啓超の運河の役割に対する認可である。「支那地理考究の方針」を敷衍して黄河流域および揚子江流域にある王朝歴代の奠都状況を紹介したあと、梁啓超は歴史上に「燕」の地位的変遷について特筆した。その変遷はつまり、「東北方之燕、自古以来、不足為中原之重軽久矣（東北にある燕は、長い間に中原地方に重視されていない）」が、今日より前七〇〇年余りの間に「他地視之、瞠乎其後（他の地方は燕を見ると、ただ後から見つめるだけで追いつけない）」(118) ことである。梁によると、「燕」の地位的変遷の転機となったのは、煬帝が運河を建設したことである。前述した通り、志賀は南北の学術思想の差異を調和することにおける運河の役割を提起した。梁啓超も「自縦流之運河既通、両流域之形勢日相接近、天下益日趨於統一（縦に流れる運河が開通された以来、両流域の形勢が日々接近し、天下も日々統一に赴いている）」(119) と志賀の主張を受け入れ、運河が文学的差異を調和したことを主張した。ここで梁啓超がさらに「燕」の地位的変遷を取り上げたのは、運河は歴史の進展を左右する力も持っていることを提示したいだろう。「運河」の力を

大きく言えば、まさに梁啓超自身が「夫交通之便不便、実一国政治上変遷之最大原因也（交通が便利か否か、実は一国の政治的変遷における最も大きな原因である）」[120]と言ったように、それは交通の力である。「天行之力雖偉、而人治恒足以相勝、今日輪船、鉄之力、且将使東西五洲合一炉而共冶之矣、而更何区区南北之足云也」[121]、梁啓超は、地理環境が歴史の進展に影響を与えること認める一方、交通のような「人力」を通じて地理環境が齎した劣勢は乗り越えられると確信している。

おわりに

一八九九年から一九〇二年の間に、梁啓超は志賀重昂の文章を参照・翻案し、さらにそれを真似して彼自己流の地理論を書くことを試みた。梁啓超の啓蒙思想の形成期において志賀の地理論は極めて重要は位置を占めていると言えよう。志賀が梁啓超に与えた影響について、具体的に下記の通りにまとめられる。

まず、梁啓超は自分が『日本風景論』を読んだと明言したが、彼が残した著作において『日本風景論』に対する提起はなく、彼は『日本風景論』をどこまで理解したかについては確認できない。にもかかわらず、士気を発揚して国民の愛国心を喚起する目的で、彼が同じく日本の風景と結びつけて日本青年の愛国熱情を喚起しようとした志賀の早期作品である「日本少年歌」に関心を寄せ、それを『新民叢報』に訳載した。愛国心の喚起のほかに、梁啓超は「日本少年歌」に示唆を受け、「少年」の性格や価値を認めて「少年」の役割は再評価したことは看過できない。

次は『地理学』が梁啓超に与えた影響である。梁啓超はそれを最初に援用したのは、一八九九年一〇月一五日に発表した「論近世国民競争之大勢及中国之前途」である。そこで梁啓超は「地理学の必要」と「亜細亜地理考究の方針」の議論を取り入れて中国が直面する分裂される危機を警告し、国民の民権意識を喚起しようとした。一年半後の一九〇二年に梁啓超が『地理学』を正式に翻訳し始めた。彼が最初に訳載したのは、「亜細亜地理考究の方針」を手本にした「亜洲地理大勢論」である。そこで、彼は相変わらず中国が直面する危機を提示している一方、アジアの救済と復興の大任は日本にあるという志賀の主張を拒否し、中国こそアジアを救う大任を背負っていると唱えた。この議論の背後には日本の「支那保全」という方針を否定し、中国人が自ら力を尽くして自国を保全するという梁啓超の望みが窺える。

「亜洲地理大勢論」のつぎに、梁啓超は「欧羅巴地理考究の方針」を手本にして「欧洲地理大勢論」を訳載した。そこで梁は志賀がラテン民族、チュートン民族、そしてスラヴ民族という民族別で述べた地理と人間の関係を受け入れた。だか、梁啓超の翻案は原文以上にテン民族の性格を批判したことにも注目に値する。その批判は彼が「新民」に対する「自治力」の要求を提示している。

「亜洲地理大勢論」と「欧洲地理大勢論」のあいだに発表した「中国地理大勢論」は、一部分だけが「支那考究の方針」を手本にしたもので、オリジナルの部分が大半を占めた。これは梁啓超が地理論を書いた試みと言える。ところが、翻案した部分だけを見ても二人の中国に対する認識に齟齬があることが分かる。というのはまず志賀は十八行省だけを中国の領土に数え入れたが、梁啓超は「満洲、蒙古、回部、西藏」といった少数民族をも中国の不可分の一部分であると強調したのである。梁啓超の翻案は彼の「人権」に対する説明と呼応して、満漢融和を説く彼の新しい主張が反映される。また、志賀は黄河と揚子江を中国

における主な流域としているが、梁啓超は「西江流域」を付け加えて中国は中、南、北三部に「三大河」を有していることを主張している。この主張には梁の「愛郷心」から「愛国心」へとつなげる努力があり、「愛郷心」と「愛国心」との結び付はまさに志賀と梁啓超の二人の知識人が共通しているものである。なお、『論中国学術思想変遷之大勢』第三章第二節「論諸家之派別」も同じく揚子江と黄河を以って南北に分けて中国の学術思想史をまとめている文章であって、梁が志賀の『地理論』に影響を受けたことをはっきりと示す文章の一篇であることは無視してはいけない。列強に分裂される危機感と自国に対する民族自尊心や誇りの共存は、「亜洲地理大勢論」、「欧洲地理大勢論」、「中国地理大勢論」の三つの文章で示された梁啓超の翻案の特徴である。

「中国地理大勢論」におけるオリジナルの部分に関して、次の二つが重要である。第一は一九〇一年年末に提出した連邦制国家構想の延長線に立ち、梁啓超は四川省、広東省の二省を自治に最も向いている地方として取り上げたことである。二つ目は、地理環境が歴史の進展に影響を与えること認める一方、交通のような「人力」を通じて地理環境が齎した劣勢は乗り越えられるという梁啓超の地理環境決定論に対する認識である。

最後は、梁啓超の地理史観について少し議論を加えたい。『中国歴史研究法』(122) において梁啓超は中国の従来の史学を「从不肯為歴史而治歴史、而必侈懸一更高更美之目的、如『明道』、『経世』等、一切史迹、則以供吾目的之芻狗而已（かつて歴史のために歴史を研究したものはなく、必ず一つの高尚で綺麗な目的を設定し、『明道』、『経世』などの如し。一切の史書は、則ちわが目的を満たす芻狗にすぎない）」(123) と鋭く批判している。「中国地理大勢論」におけるオリジナルの部分で梁啓超は何を書いたのかというと、彼は文学、風俗、兵事の歴史を地理と結びつけて再整理したのである。換言すると、梁は従来の『明道』、『経世』などの主観的な視座から脱出して「地理」という客観的な視座で歴史を再整理しようと試みたのである。梁啓超にこのような視座を与えたのは、ほかではなく志賀重昂である。この意味で志賀が梁啓超に与えた影響を高く評価しつつ、本章を結びたいと思う。

【注】

(1) 松本三之介『明治思想における伝統と近代』、東京大学出版会、一九九六年二月、五〇頁。

(2) 同前、七三頁。

(3) 同前、一四二頁。

(4) 同前、七四頁。

(5) 同前、一六六頁。

(6) 同前、一六八頁。

(7) 吉野作造「志賀重昂先生」『志賀重昂全集』第八巻、志賀重昂全集刊行会、一九二九年三月、二二九頁。

(8) 島田虔次によると、一八九八年に志賀は第一次大隈内閣の外務省参事官となり、ついで参与官となったが、梁との会談は、ちょうどその辞職時にあたるという。（丁文江、趙豊田（編）、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第一巻、岩波書店、二〇〇四、四〇七頁）。

(9) 以上筆談の内容は丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』上海人民出版社、二〇〇九年、一〇三-一〇四頁。

日本語訳は同前島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第一巻、二七二-二七六頁を参考。

(10) 「梁啓超与志賀重昂筆談記録」（約一八九八年一〇月）、梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）

『梁啓超全集』第一集（以下本稿では『全集』と称す）、中国人民大学出版社、四六六頁。

（11） 前掲、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、一〇三頁。

（12） 中野目徹『政教社の研究』、思文閣出版、一九九三年、一四七頁。

（13） 同前、二三二-二三六頁。

（14） 戴宇「試析志賀重昂地理学中的殖民拡張論」『東北亜論壇』（第一五巻第六期）、二〇〇六年一一月、一一五-一一九頁。

（15） 以上は中野目徹『明治の青年とナショナリズム』、吉川弘文館、二〇一四年、一二-三六頁。

（16） 地理環境決定論の視座からの研究としては、石川禎浩「梁啓超と文明の視座」（狭間直樹（編）『共同研究・梁啓超：明治日本・西方』みすず書房、一九九九年、一〇六-一三一頁）、郭双林『西潮激蕩下的晩清地理学』北京大学出版社、二〇〇〇年、四九-一六〇頁）、朱晶「地理、文明与民族自尊——梁啓超対地理環境論与文明等級論的吸収与修改」（『浙江社会科学』、二〇一九年二月、三六-四二頁）などが取り上げられる。

（17） 彭澤周「論志賀重昂与梁啓超」『近代史外国史研究論集』、大陸雑誌社、一九七五年一〇月、七三-七九頁。

（18） 於瑩「梁啓超の国民国家思想の形成——志賀重昂の地理学との関連を中心に」、『日本学研究』（十八）、二〇〇八年一一月、三三〇-三四六頁。

（19） 高柳信夫「梁啓超と中国の『国粋』・『国学』」、『言語・文化・社会』第一七号、二〇〇九年三月、一-三二頁。

（20） 大室幹雄『「日本風景論」精読』、岩波書店、二〇〇三年、一九頁。

（21） 近藤信行校訂『日本風景論』、岩波文庫、一九九五年。

（22） 内村の書評は前掲近藤信行校訂『日本風景論』、三六三-三六七頁。

（23） 帆苅猛「近代風景観の成立とナショナリズム一一志賀重昂の『日本風景論』を中心として」、『関東学院大学人間環境研究所所報』第四号、二〇〇六年三月、二〇-三〇頁。

（24） 前掲、大室幹雄『「日本風景論」精読』、岩波書店、二〇-二一頁。

（25） 『国民之友』第九号、民友社、明治二〇年十月（一八八七年）、二五頁（『志賀重昂全集』に未収録）。

（26） 『新民叢報』第二号影印版、広智書局、光緒二十八年一月十五日（一九〇二年二月二二号（影印版には「二月二三日」と書いてあるが、旧暦の一月十五日は実は二月二二日に対応していて、『梁啓超全集』においても『新民叢報』第二号は一九〇二年二月二二日に刊行したものであるとされている））、一〇三-一〇四頁（『梁啓超全集には未収録』）。

（27） 『壬寅新民叢報全編』、出版社不明、一九〇二年、一-二頁

（28） 『壬寅新民叢報彙編』、出版社不明、一九〇四年、九〇六-九〇七頁。

（29） 前掲、『国民之友』第九号、二五頁。

（30） 「日本人之称我中国也、一則曰老大帝国、再則曰老大帝国」。（梁啓超「少年中国説」『清議報』第三五冊、光緒二十六年一月十一日（一九〇〇年二月一〇日）、『全集』第二集、二二一頁）。

（31） 「我中国其果老大矣乎？任公曰、悪！是何言！是何言！」（同前）。

（32） 「吾心目中有一少年中国在」（同前）。

（33） 「夫国也者、何物也?有土地、有人民、以居於其土地之人民而治其所居之土地之事」（同前、二二二頁）。

（34） 同前、二二三頁。

（35） 「謂為一朝廷之老也則可、謂為一国之老

也則不可」。同前。

(36)　同前。

(37)　具体的な対照内容は同前、二二一頁を参照されたい。

(38)「(而使欧西、日本人謂我為老大者何也)？則以握国権者皆老朽之人也」(同前、二二三頁)。

(39)　同前、二二三-二二四頁。

(40)　同前、二二四頁。

(41)　同前。

(42)　彭樹欣「梁啓超『少年中国説』的『現代中国』想像」『語文教学与研究』二〇〇六年五月、一〇二-一〇三頁。

(43)　前掲「少年中国説」、二二五頁。

(44)　同前、二二一頁。

(45)　同前、二二四頁。

(46)　同前、二二五頁。

(47)　前掲『新民叢報』第二号影印版、一〇三頁。

(48)　前掲『国民之友』第九号、二五頁

(49)　前掲、於瑩「梁啓超の国民国家思想の形成――志賀重昂の地理学との関連を中心に」、三三五頁。

(50)　志賀重昂講述『地理学』、東京専門学校、一九〇一年、二九-三〇頁。

(51)　志賀が作った面積表は同前、九七頁。

梁啓超が敷衍した面積表は梁啓超「論近世国民競争之大勢及中国之前途」『清議報』第三〇冊、光緒二十五年九月十一日(一八九九年一〇月一五日)、『全集』第二集、二〇七頁。

(52)　同前、『地理学』、一二-一三頁。

(53)　前掲、「論近世国民競争之大勢及中国之前途」、二〇八頁。

(54)　同前、二〇六-二〇七頁。

(55)　前掲、『地理学』、九七頁。

(56)　前掲、「論近世国民競争之大勢及中国之前途」、二〇八頁。

(57)　前掲、『地理学』、一〇一-一〇八頁。

(58)　以上は梁啓超「論近世国民競争之大勢及中国之前途」『清議報』第三〇冊、光緒二十五年九月十一日(一八九九年一〇月一五日)、『全集』第二集、二〇六-二一〇頁。

(59)　梁啓超「亜洲地理大勢論」『新民叢報』第四号、光緒二十八年二月二十五日(一九〇二年三月二四日)、『全集』第三集、一一七-一二四頁。

(60)　前掲、『地理学』、八九-九〇頁。

(61)　同前、一〇八頁。

(62)「亜細亜地理考究の方針」の要約は同前、八九-一一四頁を参考。

(63)　前掲、梁啓超「亜洲地理大勢論」、一二〇頁。

(64)　同前、一〇六、一〇七頁。

(65)　前掲、於瑩「梁啓超の国民国家思想の形成――志賀重昂の地理学との関連を中心に」、三三六頁。

(66)　前掲、梁啓超「亜洲地理大勢論」、一二一頁。

(67)　同前、一二一-一二二頁。

(68)　狭間直樹「初期アジア主義についての史的考察(最終回)」、『東亜』、二〇〇二年三月、第六〇頁。

(69)「吾生平最不喜聞此言」。(「保全支那」『清議報』第三三冊、光緒二十五年十一月二十一日(一八九九年一二月二三日)、『自由書』に収録、『全集』第二集、第九三頁)

(70)　「言保全人者、是謂侵人自由。望人之保全我者、是謂放棄自由。」(同前)

(71)　前掲、『地理学』、九〇頁。

(72)　前掲、梁啓超「亜洲地理大勢論」、一一八頁。

(73)　前掲、『地理学』、一〇〇頁。

(74)　前掲、梁啓超「亜洲地理大勢論」、一二一

頁

（75） 前掲、『地理学』、九五頁。

（76） 前掲、梁啓超「亜洲地理大勢論」、一一九頁。

（77） 前掲、『地理学』、九六頁。

（78） 前掲、梁啓超「亜洲地理大勢論」、一一九頁。

（79） 前掲、『地理学』、九七頁。

（80） 前掲、梁啓超「亜洲地理大勢論」、一二〇頁。

（81） 梁啓超「欧洲地理大勢論」『新民叢報』第一〇号、光緒二十八年五月十五日（一九〇二年六月二〇日）、『全集』第三集、五三八-五四二頁。

（82）「欧羅巴地理考究の方針」の内容は前掲、『地理学』、一二六-一三六を参考。

（83） 同前、一二六頁。

（84） 前掲、梁啓超「欧洲地理大勢論」、五三八頁。

（85） 前掲、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、一八〇頁。

（86） 前掲、『地理学』、一二八頁。

（87） 前掲、梁啓超「欧洲地理大勢論」、五三九頁。

（88） 前掲、『地理学』、一二八頁。

（89） 前掲、梁啓超「欧洲地理大勢論」、五三九頁。

（90） 前掲、『地理学』、一二八頁。

（91） 前掲、梁啓超「欧洲地理大勢論」、五三九頁。

（92） 前掲、『地理学』、一三〇-一三一頁。

（93） 前掲、梁啓超「欧洲地理大勢論」、五四〇頁。

（94） 梁啓超「論自治」『新民叢報』第九号、光緒二十八年五月一日（一九〇二年六月六日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、五七五頁。

日本語訳は高嶋航（訳注）『新民説』、平凡社、二〇一四年、一七七-一七八頁を参考。

（95） 前掲、朱晶「地理、文明与民族自尊――梁啓超対地理環境論与文明等級論的吸収与修改」、三七頁。

（96） 梁啓超「中国地理大勢論」『新民叢報』第六、八、九号、光緒二十八年三月十五日、四月十五日、五月一日（一九〇二年四月二二日、五月二二日、六月六日）、『全集』第三集、三三八-三五四頁。

（97） 『新民叢報』第六号影印版、広智書局、光緒二十八年三月十五日（一九〇二年四月二二日）、三九-四九頁。

『新民叢報』第八号影印版、広智書局、光緒二十八年四月十五日（一九〇二年五月二二日）、四一-五〇頁。

『新民叢報』第九号影印版、広智書局、光緒二十八年三月十五日（一九〇二年四月二二日）、四五-五八頁。

（98）「欧羅巴地理考究の方針」の内容は前掲、『地理学』、一一五-一二五頁。を参考。

（99） 同前、『地理学』、一一五頁。

（100） 前掲、梁啓超「中国地理大勢論」、三三八頁。

（101） 同前。

（102） 同前。

（103） 同前、三五四頁。

（104） 『新民叢報』第四、五号、光緒二十八年二月十五日、三月一日（一九〇二年三月二四日、四月八日）、

（105） 前掲、於瑩「梁啓超の国民国家思想の形成――志賀重昂の地理学との関連を中心に」、三三九頁。

（106） 岡田洋司「志賀重昂における郷土意識と国家意識」、『愛知学泉大学現代マネジメント学部

紀要』第二巻第二号、二〇一四年三月、三九-七一頁。

（107） 前掲、『地理学』、一二五頁。

（108） 前掲、梁啓超「中国地理大勢論」、三四八頁。

（109） 李軍「宋無詩集考略」、『文献季刊』、二〇〇五年七月、一三六頁。

（110） 前掲、梁啓超「中国地理大勢論」、三四三-三四五頁。

（111）詳しくは同前、三四五-三四八頁を参考。

（112） 同前、三四三頁。

（113） 梁啓超「盧梭学案」、『清議報』第九八-一〇〇冊、光緒二十七年十月十一日、二十一日、十一月十一日（一九〇一年一一月二一日、一二月一日、二一日）、『全集』第二集、三三六-三四七頁。

（114） 同前、三四七頁。

（115） 前掲、梁啓超「中国地理大勢論」、三四三頁。

（116） 同前。

（117） 同前、三四八-三五四頁。

（118） 同前、三四二頁。

（119） 同前、三四五頁。

（120） 同前、三四二頁。

（121） 同前、三四五頁。

（122） 『中国歴史研究法』は梁啓超が一九二一年秋に南開大学での講義で使った原稿で、一九二二年一月に商務印書館によって出版された。『全集』第一一集に収録。

（123） 前掲、『全集』第十一集、二八三頁。

終章

第一節　本研究のまとめ

本論は梁啓超に焦点を当てて、翻訳の視座で西洋、日本そして中国の史料を比較し、西洋思想の東漸に発生した受容と変容を検討することで、梁啓超の啓蒙思想における多文化構造を解明することを試みた。終章では、まず各章で明らかにされたことを再度概観していく。

第一章では、国家秩序が再構築されることにつれ、公私関係の調整も要求されていたいわゆる近代化の転換期において、梁啓超と福沢諭吉は自国の伝統的公私観念を如何に再解釈したかを考察した。結果から見ると、国民に国家思想を認識させるために、二人とも国家を最上位の「私」に位置付けさせ、対外的エゴイズムを構築したが、対外的エゴイズムを支える内的理論は異なっている。まず梁啓超の場合を取り上げてみよう。対外的エゴイズムを構築することにあたって梁啓超が直面した最も大きな難関は、「立公滅私」という中国の従来の公私観に否定された「私欲」に合理性を与えることである。その解決手段として登場したのは、加藤弘之の「加藤的功利主義」(1)と楊朱の「為我主義」の結合である。公益を無視して私益のみに注目する利己主義の奔走に対する懸念で、梁啓超は「群」の概念を押し出して、相変わらず「公」の優先性を主張しているが、「公」の優先性を支えるロジックは「立公滅私」から「立公為私」に変わったことは看過できない。それに対して、公私における領域的二重構造性に基づき、日本の公私観では「私」が元々合理性を帯びていた。福沢は幕藩体制の下での「藩」の閉鎖性を利用して、各藩の対立と類比して各国が対立している国際関係を説き、国家の対外的エゴイズムを構築した。対外的エゴイズムを構築することにあたって、梁啓超は従来の公私観を内的に解体・再構築することによって遂げたが、福沢は従来の公私観を藩の枠組みと結びづけて利用したのである。このような差異を導いたのは、中日両国における公私観のような歴史的・内的な相違性である。さらに言えば、自国の伝統的思想に影響され、たとえ「自由」、「民権」、「民主」といった同様な外来思想に向かっても、中日の知識人たちがそれらに対する受け止め方も異なるはずである。本論の第二章から第五章までの検討は、このような認識に立つものである。

第二章では、『文明論之概略』を構成する諸要素の由来を明らかにし、それらの諸要素を梁啓超はどのように理解し、自分の思想体系に取り入れたかについて検討した。『文明論之概略』は福沢がバックル『イギリス文明史（*History of civilization in England*）』、ギゾー『ヨーロッパ文明史』（*History of civilization in Europe*）、そしてミル『代議政治論（*Considerations on Representative Government*）』や『自由論（*On Liberty*）』などの西洋書籍を手本にして作成した「日本的文明論」である。まとめていうと、“imagination（空想）”、“understanding（理解）”、“envious（猜疑嫉妬）”、“scepticism（疑）”、“an exaggerated respect for past ages（惑溺）”、“individuality（独立）”、“intellectual and moral（智徳）”などの諸概念は梁啓超が福沢を通じて受け入れた西洋思想であって、「野蛮、半開、文明」という文明三段階論（「文明」に内包する進歩史観）や、「寒暖計」の比喩などは彼が受容した福沢の独創的部分である。そして、「道徳」の「知恵」に対する優先性は、彼が福沢と異なるところである。『自由書』一冊だけに注目しても、「文明」の使用頻度は51回に達しているほど、梁啓超は福沢の文明論に影響されている。梁啓超にとって、「文明」はすで

に西洋思想を理解するレンズとなっている。

第三章では、フイエ『哲学史』の原文、中江兆民『理学沿革史』の当該翻訳、そして梁啓超の翻案である「盧梭学案」の三つテキストを照らし合わせ、テキストの間の相違点を分析して梁啓超独自の「社会契約論」を解明した。フイエ、兆民、そして梁啓超の『社会契約論』に対する理解は下記通りにまとめられる。フイエは『社会契約論』を批判的に紹介している。特に『社会契約論』に現れた国家利益への主張に対して、彼は、ルソーは中世のより平等な共産主義の原義を、マルクス・レーニン主義が主張する「無産階級独裁」の思想に変化させた張本人ではないかと鋭く批判している。兆民は自身が直面した自由民権運動のために、公意、自由、平等、人民主権などの要素をルソーから学ぼうとし、終始に民主主義の視点でルソーの共和制を理解した。民主主義が兆民によって強調されたにもかかわらず、梁啓超はその力点を弱め、公私概念における国家の要素を、三者の中では最も強調した。他方、日本語に未熟であったため、梁啓超は『社会契約論』を構成する核心的概念である«volonté général（一般意志、公意）»を正確に理解できなかった。彼はルソーの全員一致と多数決を混同して、全員一致の実行性をルソーの原意以上に強調した。«volonté general»への誤解は、梁が中国同盟会との論戦において論争の中心論点として浮上することになった。

第四章では、梁啓超の政治活動と照らし合わせながら、中村正直『自由之理』を経由する梁のミル『自由論(*On Liberty*)』に対する理解を検討した。梁啓超が『自由論』を部分的に翻案した1902年3月は、彼が保皇派と革命派の間に両立的な立場を取った時期である。これが原因で、彼は『自由論』におけるアメリカへの批判、共和制への批判、そしてフランス革命への批判を全部削除した。ミル、中村、そして梁啓超の自由思想は次のように整理できる。トクヴィルの「多数者の専制」に影響を受け、「社会の世論による専制」は警戒すべきであるという議論に基づいてミルは絶対的個人自由を唱えている。明治専制政府は「世論の専制」を執行する機関であったという認識で、中村は「多数者の専制」を「政府による専制」に訳し、民衆の政治的自由を唱えている。とはいえ、中村が主張したのは、個人の政治的自由という個人レベルの自由であることは看過できない。そして梁啓超が直面したのは、清朝の専制政府である。彼にとって中村によって改造された「多数者の専制」論のほうが中国に適している。だからこそ、彼は、中村の結論だけを簡潔に敷衍したのである。だが、ミルと中村の個人自由への主張と異なり、梁啓超の翻案では全体の利益を保護することが何よりも強調されている。

第五章では、梁啓超が志賀の著作に対する注目、梁啓超が志賀の著作に対する翻案、そして梁啓超が地理論を作成した試みの三つの部分で、梁啓超が志賀重昂の地理論に対する受容と拒否を検討した。概して言えば、国民の愛国心を喚起する目的で、梁啓超は志賀の「日本少年歌」と『地理学』に関心を寄せたのである。志賀の梁啓超に対する影響というと、まず、「日本少年歌」に示唆を受け、梁啓超は「少年」の性格や価値を認めて「少年」の役割は再評価した。そして、ヨーロッパ地理の概況、ヨーロッパ地理環境がアジア地理環境に対する優越性、中国ないしアジアが直面する分裂される危機は梁啓超が『地理学』に受容したものである。だが、下記の問題に関して梁啓超は志賀と異なる意見を持っている。第一に、アジアの救済と復興の大任は日本にあるという志賀の主張を拒否し、梁啓超は中国こそアジアを救う大任を背負っていると唱えた。第二、志賀は十八行省だけを中国の領土に数え入れたが、梁啓超は「満

洲、蒙古、回部、西藏」といった少数民族をも中国の不可分の一部分であると強調した。これは彼の「人権」に対する説明と呼応して、満漢融和を説く彼の新しい主張が反映される。第三に、志賀は黄河と揚子江を中国における主な流域としているが、梁啓超は「西江流域」を付け加えた。この主張には梁の「愛郷心」から「愛国心」へとつなげる努力がある。なお、梁啓超の翻案は原文以上にテン民族の性格を批判し、この批判には彼の「新民」に対する「自治力」の要求が窺える。さらに、「中国地理大勢論」における梁啓超が作成したオリジナルの部分に、梁の地理環境決定論に対する認識が窺える。彼は地理環境が歴史の進展に影響を与えること認める一方、交通のような「人力」を通じて地理環境が齎した劣勢は乗り越えられると確信している。他方、「中国地理大勢論」に現れた梁啓超の地理史観も看過できない。というのは、梁啓超が従来の『明道』、『経世』などの主観的な視座から脱出して「地理」という客観的な視座で歴史を再整理しようと試みたのである。このような視座を与えたのは、ほかではなく志賀重昂である。

第二節　梁啓超の啓蒙思想における多文化構造への再検討

以上、本論は梁啓超が明治日本の知識人個人の思想に対する受容、拒否と改造を考察し、梁啓超の啓蒙思想を検討しようとした。ところが、文明、民主制、共和主義、自由観などの概念は梁啓超の啓蒙思想において互いに独立して存在するものではなく、一種の重層的な形で存在していて、互いに影響するものである。故に終章では、諸概念の関連性から梁啓超の啓蒙思想における多文化構造を下記の三つの点で再検討しようと試みたい。

第一に、福沢諭吉から受容した「文明観」は、梁啓超が「社会契約論」と「自由」を解釈する価値基準となった。

まずは梁啓超の「社会契約論」に対する解釈を見てみよう。「盧梭学案」が掲載される二年前の一八九九年一〇月一五日に、梁啓超は「破壊主義」の一文で既に「『民約論』、尚其来東。東方大陸、文明之母」(2)と、『社会契約論』を文明と結びつけて論じた。それのみならず、『哲学史』における «Toute constitution politique est un renouvellement du contrat social, surtout dans les pays de suffrage universel »(3) に対して、中江兆民はそれを「又凡ソ挙国投票ノ行ハルヽ邦ニ在リテ憲法ヲ改革スルガ如キハ、畢竟其民約ヲ改ムルニ外ナラザルナリ」(4)に訳したにも関わらず、梁啓超はそれを「又自古文明之国、常有挙国投票、改革憲法、亦不外合衆民以改其民約而已」(5)と、「文明」の視座を付け加えた。また、父親が子供の代わりに他人と契約をすることができないという文章(6)を理解するときに、梁啓超は「文明之世、所不容也」と加筆し、「文明」の視座で契約権の不可譲与性を解読した。

「論政府与人民之権限」においても同じである。ミルの原文を翻案したあと、梁啓超はつぎの議論をつけている。「人各有権、権各有限也。権限云者、所以限人不使濫用其自由也。濫用其自由、必侵人自由、是謂野蛮之自由。無一人能濫用其自由、則人人皆得全其自由、是謂文明之自由。非得文明之自由、則家国未有能成立者也（人間はそれぞれ権利があり、権利には制限がある。権限というものは、人間が自由を濫用しないようと制限するものである。自分の自由を濫用すると、必ず他人の自由を侵し、所謂野蛮の自由である。自分の自由を濫用する者は一人もなければ、人々全員は自由を得ることができ、所謂文明の自由である。文明の自由を得ずにして国家が成立し得ることはな

い)」[7]。個人自由を主張する『自由論』を導入しつつも、梁啓超は福沢から受容した「文明」と「野蛮」という対立概念を借りて、かえって個人の自由を制限すべくことを主張した。

第二に、中江兆民を通じて受け入れた民主制構想は、梁啓超が志賀の地理論を理解することまで浸透した。第五章で紹介した通り、これが原因で彼は「中国地理大勢論」で四川省、広東省の二省を連邦自治に最も向いている地方として取り上げたのである。だが、ここで無視してはいけないのは、中央集権か、地方自治か、梁啓超は常に両者の間に揺れていて、彼の態度は時代の変遷に従って変わっていったことである。一九〇三年アメリカから帰った後梁は一年前に主張していた連邦自治論を否定し、ブルンチュリの国家主権観に傾いた。一九〇六年の「開明専制論」に梁は中央集権論を押し出し、さらに一九一一年の「新中国建設問題」に中国にとって連邦自治は「終属理想（結局理想に過ぎない)」[8] と論じ、中国に連邦自治を実施することができない原因を述べている。ところが、一九二〇年に中国には聯省自治運動が発生し、梁啓超も再度に連邦自治を支持するようになった。彼は特に湖南自治を提唱していた。付金柱の研究によると、湖南省憲草案は梁啓超が草稿を作成し、梁の親友である蒋百里を含める十三人の委員会が修正を施して、1921 年 4 月 14 日に完成したものである。この意味で梁啓超は湖南省の自治運動や憲法作成に見落とせない影響を与えた[9]。

第三に、梁啓超が『社会契約論』と『自由論』を受容するときに現れた団体や国家への利益指向は、梁の公私観と呼応している。第三章、第四章で紹介した通り、梁啓超の翻案では「群、公」という集団、国家を優先する傾向があり、団体の利益がなりよりも強調されている。だが、「団体の自由は、個人の自由の積み重ねである。人は団体を離れて自ら生存することはできない。団体はその自由を保たないと、他の団体が外からそれを侵し、それを抑えつけ、それを奪う。そうすると、個人の自由は何処にあるや」[10] などの文章に示されている通り、団体の自由を強調することは、個人の自由を保全することを目標としている。これは第一章で紹介した「立公為私」という梁啓超が構築した新たな公私観と呼応している。「群、公」を優先するからといってここで梁啓超は個人的自由や個人的利益といった「私」を肯定したことを無視してはいけない。

第三節　今後の展望

終章の最後では、今後の展望について論じたいと思う。

第一は、今後の研究の時代設定である。

一九〇三年のアメリカ遊歴を転機で、梁啓超の啓蒙思想に大きな変動が生じたことが原因で、本研究は梁啓超が日本に亡命してきた一八九八年から彼がアメリカ遊歴から帰ってきた一九〇三年まで、いわゆる彼が啓蒙思想家として最も影響力のある時期に絞って議論を展開してきた。だが、梁啓超が主筆を務め、中国清朝末期の思想史に見落とせない影響力を果たした『新民叢報』は一九〇七年まで出版し続けてきた。一九〇七年三月、『新民叢報』の停刊とともに、「梁啓超は彼の思想が非常に影響力のあった時期を送り、各種の政治活動に巻き込まれ始めた」。これも張灝の梁啓超研究の時代設定が一九〇七年までにした原因である[11]。換言すると、一九〇三年以降の梁啓超の啓蒙思想に対する検討も極めて重要であると思われる。故に、今後の研究は時代を一九〇七年までに広げて、梁啓超の啓蒙思想をさらに検討していきたい。

第二は、研究対象の設定である。

本研究は福沢諭吉、中江兆民、中村正直、志賀

重昂などの知識人を中心にして、西洋、明治日本、そして清朝末期の三つの思想環境に同時に影響を受けていた梁啓超の啓蒙思想を分析してきた。ところが、梁啓超の啓蒙思想における多文化構造を検討することに、特筆すべきところ数多く残っている。

というのはまず、梁啓超の啓蒙思想に非常に影響を与えた西洋思想家として、本研究でも少し提起したブルンチュリが取り上げられる。ブルンチュリの学説は一八九九年から梁啓超の思想的転換が発生した一九〇三年以降にわたって、梁啓超の思想に持続的に影響を与えた。しかも、梁の思想的転換とともに、ブルンチュリの学説が梁の思想啓蒙思想における位置付けも変わって行った。ブルンチュリの『国家学』の第二巻に対する梁啓超の処理を一例として取り上げてみよう。

第二章で紹介した通り、梁啓超は『清議報』の第十一冊、第十五冊-第十九冊、第二十三冊、第二十五冊-三十一冊の「政治学譚」コラムに、梁啓超は『国家論』というタイトルでブルンチュリの『国家学』を部分的に掲載し[12]、第二巻を省略した。この省略は梁啓超が戦略的にしたところであることを看過してはいけない。この省略について、鄭匡民は、「ブルンチュリの『国家学』の第二巻は、まさにルソーが国家と社会の別を知らず、社会と国家を同一視したことを批判したところである」、「当時にルソーの理論に熱中している梁啓超は、このような学説に興味がないに間違いない。これは梁啓超が『国家学』第二巻を掲載しなかった主要原因であろう」と指摘した[13]。第一章でも提起したが、実際、当時に梁啓超は「群」という概念を使って「国家」思想を説明していて、彼自身も「社会」と「国家」と同一視している。そのほか、当時の梁啓超の政治的立場もこの省略に関わると思う。というのは、第四章で明らかにされた通り、一八九九年夏から、梁啓超は革命派と密接に往き来するようになり、「排満」を主張していた。『国家学』第二巻でブルンチュリは「国民」と「民族」の区別を説き、「国民国家」の主張を押し出している。このような主張は「排満」と矛盾しているので、梁啓超はそれを削除しただろう[14]。

一九〇三年にアメリカ遊歴から帰ってきたあと、梁啓超はルソーの学説と決別し、ブルンチュリの学説を支持するようになった。一八九九年の『国家論』と一九〇三年の「政治大家伯倫知理之学説」の最も大きな区別は、『国家学』第二巻内容の復活である。梁啓超は相変わらず「而伯下民族之界説曰『同地、同血統、同面貌、同語言、同文字、同宗教、同風俗、同生計』」[15]というブルンチュリの民族に対する定義を引用し、そのうえで「小民族主義」と「大民族主義」という独特な表現を創出した。

> 由此言之、則吾中国言民族者、当於小民族主義之外、更提倡大民族主義。小民族主義者何？漢族対於国内他族是也。大民族主義者何？合国内本部属部之諸族以対於国外之諸族是也。中国同化力之強、為東西歴史家所同認。[16]

つまり、革命派の漢族を中心とする主張は「小民族主義」だけである。同化力の強い中国では、外国と対抗できる満漢融和の「大民族主義」を提唱すべきであると、梁超は彼自身がいままで主張してきた「排満」を徹底的に批判し、満漢融和説と強く押し出したのである。

無論、ブルンチュリの学説の梁啓超に対する影響はこれだけではない。梁啓超のブルンチュリの学説に対する紹介に立ち入って、以上のように梁啓超の啓蒙思想におけるブルンチュリの位置付けおよびその変容を解明していきたいと思う。

そして、梁啓超の啓蒙思想に非常に影響を与え

た日本思想家として、本研究で取り上げられた福沢諭吉、中江兆民、中村正直、志賀重昂以外に、加藤弘之(一八三六-一九一六)、徳富蘇峰（一八六三-一九五七)、浮田和民(一九六〇-一九四六)などの知識人も非常に重要である。加藤弘之からの影響について、本研究の第一章、第二章で梁啓超が加藤の功利主義、強権論に対する受容について少し提起したが、梁啓超がどこまで加藤弘之の思想を理解したかという問題を検討することにあたって、梁と加藤のテキストを対照する実証研究が必要である。

徳富蘇峰からの影響について、川尻文彦の研究によると、「無名之英雄」(『清議報』第三十七冊、一九〇〇年三月）は徳富「無名の英雄」(『基督教新聞』)、「無欲与多欲」(『清議報』第九十九冊、一九〇一年十二月）は徳富「無欲と多欲」(『国民新聞』、一八九四年十二月)、「机挨的格言」(第一〇〇冊、一九〇一年十二月）は徳富「ゲエテの格言」(『国民新聞』一九〇〇年八月）(以上の三篇は徳富蘇峰の「翻案」である旨を明記したものである)、「煙士披里純（INSPIRATION)」(『清議報』第九十九冊)は徳富「インスピレーション」(『国民之友』七七号、一八九〇年三月)、「天下無無価之物」(『清議報』三十九冊、一九〇〇年三月）は「天下に無代価のもの無し」(『國民新聞』、一八九四年一月)、「説希望」(『新民叢報』第三十一号、一九〇三年五月)は徳富「僥倖心及冒険心」(『国民之友』七七号、一八九〇年三月）および「希望」(『国民之友』一四九号)、一八九二年三月)、「論進取冒険」(『新民叢報』第五号、一九〇二年四月)は徳富「僥倖心及冒険心」(『国民之友』七七号、一八九〇年三月）などと、梁啓超が『清議報』や『新民叢報』に掲載した諸篇は、徳富蘇峰の諸エッセイに対応関係が確認できると(17)。これに対して、馮自由は「日人徳富蘇峰与梁啓超」において梁啓超が徳富の『国民新聞』や民友社の出版物から「盗用」したと鋭く指摘している(18)。だがその一方で、梁啓超がそれほど徳富の文章を引用した原因や、梁啓超の徳富から区別した彼独自の思想を解読する必要もあるではなかろうか。それについては、原典に戻って梁啓超翻案と徳富の原本を対比し、特にその異同を分析することで解明することが期待できると思う。

なお、浮田和民からの影響について、主に『史学通論』、特に第五章の「歴史与地理」の一冊が中心である。梁啓超が『新民叢報』第一、二号に掲載した「地理与文明之関係」(一九〇二年二月）は『史学通論』を手本にしたもので、そして『史学通論』第五章「歴史与地理」の議論は、主に浮田がヘーゲル『歴史哲学』とバックル『イギリス文明論』を参考したところである。ヘーゲル、バックルから浮田へ、浮田から梁啓超へという思想伝播の過程についての研究が不足していて、検討する価値がある。

以上の問題を解明することを目的とし、今後、さらに範囲を広げて考察していたいと思う。

【注】

(1)　小林武、佐藤豊（著）『清末功利思想と日本』(佐藤豊（著）第四章「梁啓超の功利主義思想と明治思想」)、研文出版、二〇一一年一月、第二三六頁。

(2)　「破壊主義」『清議報』第三〇冊、光緒二十五年九月十一日（一八九九年一〇月一五日)、『自由書』に収録、梁啓超（著)、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第二集（以下は『全集』と称す)、中国人民大学出版社、二〇一八年八月、七一頁。

(3)　Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*,

Paris Ch. Delagrave, 1901（1875）, p.377.

「あらゆる憲法の更新は、特に普通選挙制度の国において、それが社会契約の更新である」。（筆者訳、参考用）

（4） 中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』六、岩波書店、一九八五年三月、一二四頁。

（5） 梁啓超「盧梭学案」、『清議報』第九八-一〇〇冊、光緒二十七年十月十一日、二十一日、十一月十一日（一九〇一年一一月二一日、一二月一日、二一日）、『全集』第二集、三三八頁。

（6） 原文：«Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition, car un tel don est contraire a aux fins de la nature et passe les droits de la paternité. » (*Ibid.*, p.377)

兆民の訳文：「又曰ク、児子嬰孩ニシテ自ラ存スルコト能ハザル間ハ、父固ヨリ児子ニ代リテ為メ其生活ニ必要ナル事項若クハ其福利ニ必須ナル条件ヲ約束スルコトヲ得、若シ夫レ児子ニ代ハリテ約ヲ為シ其身命ヲ挙ゲテ之ヲ人ニ与ヘテ復タ変更ス可ラザラシムルガ如キ、天地ノ公道ニ背戻シ父親ノ権理ニ超越シテ初ヨリ真ノ契約ヲ為スコト無シ。」前掲『中江兆民全集』第六巻、第一二八頁。

梁啓超の翻案：「是故儿子当嬰孩不能自存之時、為父者雖可以代彼約束各事、以助其成長、増其福利。若夫代子立約、挙其身命而与諸人、使不得復有所変更、此背天地之公道、越為父之権限、文明之世、所不容也。」前掲「盧梭学案」、『全集』第二集、第三四〇頁。

（7） 梁啓超「論政府与人民之権限」『新民叢報』第三号、光緒二十八年二月一日（一九〇二年三月一〇日）、『全集』第三集、九頁。

（8） 梁啓超「新中国建設問題」（一九一一年一一月）、『全集』第八集、三三四頁。

（9） 付金柱「依違於中央集権与地方分権之間：梁啓超対国家結構形式的選択」、『社会科学論壇』、二〇一七年八月、七十九-八〇頁。

（10） 「論自由」『新民叢報』第七、八号、光緒二十八年四月一日、十五日（一九〇二年五月八、二二日）、『新民説』に収録、『全集』第二集、五六七-五六八頁。

（11） 張灝（著）、崔志海、葛夫平（訳）『梁啓超与中国思想的過渡（一八九〇-一九〇七）』、江蘇人民出版社、一九九二年、二一〇頁。

（12） 『清議報』に連載した『国家論』および『新民叢報』に掲載した「政治学大家伯倫知理由之学説」の両方とも吾妻兵治訳の『国家学』を手本にしたものである（川尻文彦「梁啓超的政治学——以明治日本的国家学和伯倫知理的受容為中心」、『洛陽師範学院学報』第三〇巻第一期、二〇一一年一月、一頁）。

なお、『清議報』に連載した『国家論』に訳者の署名がなく、それは梁啓超が訳したものではないという主張もある（鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』、上海書店出版社、二〇〇三年一〇月、二三二頁）。だが、『清議報』に掲載されたものである以上、梁啓超はそれに目を通したに間違いないと思う。

（13） 前掲、鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』、二五四頁。

（14） とはいえ、第二章で書かれて通り、一九〇二年二月八日に掲載した「論新民為今日中国第一急務」に、梁啓超は「各地同種族、同言語、同宗教、同習俗之人、相視如同胞、務独立自治、組織完備之政府、以謀公益而御他族是也」と、ブルンチュリの民族主義に対する説明

だけを引用して、「排満」思想を主張した。自分の主張に有利な部分だけを援用するという、梁啓超の外来思想に対する受容の特徴を、ここで窺える。

（15） 梁啓超「政治学大家伯倫知理由之学説（二）」『新民叢報』第三八・三九号合冊、光緒二十九年八月十四日（一九〇三年一〇月四日）、『全集』第四集、二一四頁。

（16） 同前。

（17） 川尻文彦「梁啓超と徳富蘇峰」、『愛知県立大学外国語学部紀要』第四十八号、二〇一六年三月、一八九-一九〇頁。

川尻は、「中国側の史料から見る限り、福沢諭吉よりむしろ徳富蘇峰の影響が意識されていた。逆に福沢は目立たない」と主張した（同前、二〇一頁）。

（18） 同前、一九〇頁。

参考文献一覧

中国語文献（ピンイン順）

一、一次資料

『百年明德，磨血育人』、長沙市明德中学百年校慶辦、二〇〇三年一〇月。
馬君武『自由原理』、莫世祥編『馬君武集』に収録、華中師範大学出版社、一九九一年。
丁韙良（訳）、何勤華（点校）『万国公法』、中国政法大学出版社、二〇〇三年五月（一八六四）。
丁韙良『西学考略』、岳麓書社出版、二〇一六年一二月（一八八三）。
丁文江、 趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、上海人民出版社、二〇〇九年四月。
（丁文江、趙豊田（編）、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』、岩波書店、二〇〇四年。）
林楽知（著）、任廷旭（訳）「日本名士福沢諭吉事略」、『万国公報』第一三八期影印版、一九〇〇年七月。
梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』、中国人民大学出版社、二〇一八年八月。
『郭嵩燾日記』、湖南人民出版社、一九八二年一〇月。
黄遵憲（著）、実藤恵秀、豊田穣（訳）『日本雑事詩』、生活社、一九四三年七月（一八七九）。
黄遵憲（著）、呉振清、徐勇、王家祥（点校整理）、『日本国志』、天津人民出版社、二〇〇五年一月（一八九五）。
蒋貴麟主編『康南海先生遺著彙編』第十一、宏業書局、一九八七年。
『清議報』第九八-第一〇〇冊影印版、清議報館、光緒二十七年十月十一日、二十一日、十一月十一日（一九〇一年一一月二一日、一二月一日、一二月二一日）。
『新民叢報』第三号、横浜：新民叢報社、光緒二十八年二月一日（一九〇二年三月一〇日）。
『新民叢報』第二号影印版、広智書局、光緒二十八年一月十五日（一九〇二年二月二二号）。
『新民叢報』第六号影印版、広智書局、光緒二十八年三月十五日（一九〇二年四月二二日）。
『新民叢報』第八号影印版、広智書局、光緒二十八年四月十五日（一九〇二年五月二二日）。
『新民叢報』第九号影印版、広智書局、光緒二十八年三月十五日（一九〇二年四月二二日）。
『壬寅新民叢報全編』、出版社不明、一九〇二年。
『壬寅新民叢報彙編』、出版社不明、一九〇四年。
『章太炎全集』四、上海人民出版社、一九八五年九月。
中国史学会（主編）『中国近代史資料叢刊　戊戌変法二』、上海人民出版社、一九五三年九月。
陳少白「興中会革命史要」、中国史学会主編『中国近代史資料叢刊・辛亥革命（一）』、上海人民出版社、二〇〇〇年。
森有礼（著）、林楽知（訳）『文学興国策』、上海書店出版、二〇〇二年一月（一八九六）。
呉闓生（編）『桐城呉先生（汝綸）日記』、文海出版社、一九六九年六月。
王栻主編『厳復集』第一冊、中華書局、一九八六年。

二次資料

彭澤周「論志賀重昂与梁啓超」『近代史外国史研究論集』、大陸雑誌社、一九七五年一〇月。
彭樹欣「梁啓超『少年中国説』的『現代中国』想像」『語文教学与研究』、二〇〇六年五月。
閔鋭武「梁啓超与福沢諭吉啓蒙思想家在近代中国的伝播与影響」、『河北学刊』(二〇〇〇年第六期)、二〇〇〇年一一月。
馮友蘭「梁啓超底思想」、『中国近代思想史論文集』、一九五八年八月。

付金柱「依違於中央集権与地方分権之間：梁啓超対国家結構形式的選択」、『社会科学論壇』、二〇一七年八月。
戴宇「試析志賀重昂地理学中的殖民拡張論」『東北亜論壇』(第一五巻第六期)、二〇〇六年一一月。
湯志鈞「論南学会」、『湖南師院学報（哲学社会科学版）』（一九八二年第二期）、一九八二年五月。
那瑛「梁啓超的公私観」、『史学集刊』、二〇〇七年九月。
李丕洋「中国古代民本主義思潮之源流」、『広西社会科学』、二〇〇六年三月。
李默菡「晩清表達自由制度研究」、武漢大学博士論文、二〇一一年三月。
李国俊『梁啓超著述繋年』、復旦大学出版社、一九八六年。
李錦全「論戊戌変法和清末新政中的慈禧」、『文史哲』、一九九九年一月。
李軍「宋無詩集考略」、『文献季刊』、二〇〇五年七月。
李沢厚『中国近代思想史論』、人民出版社、一九七九年七月。
劉文明「欧州『文明』観念向日本、中国的伝播及其本土化述評——以基佐、福沢諭吉和梁啓超為中心」、『歴史研究』（二〇一一年第三期）、二〇一一年六月。
溝口雄三（著）趙士林（訳）『中国的思想』、中国財富出版社、二〇一二年六月。
溝口雄三（著）、孫軍悦（訳）『作為方法的中国』、生活・読書・知新三聯書店、二〇一一年七月。
郭双林『西潮激蕩下的晩清地理学』北京大学出版社、二〇〇〇年。
郭世佑「籌画庚子勤王運動期間梁、孫関係真相」、『歴史研究』、一九九八年第五期。
孔祥吉「康有儀出売康有為」『晩清史探微』、巴蜀書社、二〇〇一年。
黄克武「从追求正道到認同国族」（許紀霖、宋宏（編）『現代中国思想的核心観念』、上海人民出版社、二〇一一年二月。）
黄克武『一個被放棄的選択：梁啓超調試思想之研究』、新星出版社、二〇〇六年五月。
黄興濤「晩清民初現代『文明』と『文化』概念的形成及其歴史実践」、『近代史研究』（二〇〇六年第六期）、二〇〇六年一一月。
黒住真「『公共』的形成与近世日本思想」（黄俊傑（主編）、黄俊傑、江宜樺（編）『公私領域新探：東亜与西方観点之比較』、二〇〇八年。）
胡縄武・金沖及「関於梁啓超的評価問題」、『学術月刊』（一九六〇年第二期）、一九六〇年三月。
焦潤明『梁啓超啓蒙思想研究』、遼寧大学出版社、二〇〇六年一一月。
蕭高彦「『民約論』在中国：一個比較思想的考察」（『思想史三 専号：盧梭与早期中国共和』、聊経出版社、二〇一四年九月。）
緒形康「丸山真男日本儒教論述中政治神学之語境」、『杭州師範大学学報』（社会科学版）、二〇一八年三月。
子安宣邦（著）、陳瑋芬（訳）『福沢諭吉「文明論概略」精読』、清華大学出版社、二〇一〇年四月。
張品興（主編）、梁啓超（著）『梁啓超全集』、北京出版社、一九九九年。
鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』、上海書店出版社、二〇〇三年一〇月。
朱晶「地理、文明与民族自尊——梁啓超対地理環境論与文明等級論的吸収与修改」（『浙江社会科学』、二〇一九年二月。
章清「『国家』与『個人』之間——略論晩清中国対『自由』的闡述」（許紀霖、宋宏（編）『現代中国思想的核心観念』、上海人民出版社、二〇一一年二月。）
川尻文彦「梁啓超的政治学——以明治日本的国家学和伯倫知理的受容為中心」、『洛陽師範学院学報』第三〇巻第一期、二〇一一年一月。

川尻文彦「『自由』与『功利』一一以梁啓超的『功利主義』為中心」、『中山大学学報（社会科学版）』、二〇〇九年五月。
陳弱水「中国歴史上「公」的観念及其現代変形——一個類型的与整体的考察」（許紀霖、宋宏（編）『現代中国思想的核心観念』、上海人民出版社、二〇一一年二月。）
桑兵「保皇会的宗旨岐変与組織離合」、『近代史研究』（二〇〇二年第三期）、二〇〇二年五月。
桑兵「梁啓超与共和観念的初興」、『史学月刊』、二〇〇八年一月。
石雲艶『梁啓超与日本』、天津人民出版社、二〇〇五年六月。
義江彰夫「日本中古的居民、移民与公共性」（黄俊傑（主編）、黄俊傑、江宜樺（編）『公私領域新探：東亜与西方観点之比較』、二〇〇八年。）
王尔敏『中国近代思想史』、社会科学文献出版社、二〇〇三年八月。
汪暉『現代中国思想的興起』（下巻第一部「公理与反公理」）、生活・読書・新知三聯書店、二〇〇四年七月。
汪暉『現代中国思想的興起』、生活・読書・新知三聯書店、二〇〇八年三月
王暁苓「盧梭「普遍意志」概念在中国的引介及其歴史作用」（『思想史三 専号：盧梭与早期中国共和』、聊経出版社、二〇一四年九月。）
王有為「論一九〇〇年前後康梁思想的分岐」、『学術月刊』、一九八四年三月。

（二）日本語文献（アルファベット順）

一、一次資料
福沢諭吉『文明論之概略』、岩波書店、一九六二年一一月。
福沢諭吉（著）、松沢弘陽（校注）『文明論之概略』岩波文庫版、二〇一八年四月（一九九五年三月初版）。
福沢諭吉『西洋事情』（影印版）初編巻之一、一八六六年（慶応二年）。
福沢諭吉『通俗国権論』『福澤全集 第四巻』、岩波書店、一九六九年。
翻訳局訳述『西洋開化史』、印書局、一八七五年五月。
近藤信行校訂『日本風景論』、岩波文庫、一九九五年。
『国民之友』第九号、民友社、明治二〇年十月（一八八七年）。
『敬宇文集』、吉川弘文館、一九〇三年。
永峯秀樹『欧羅巴文明史』、奎章閣、一八七七年六月。
中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』一、六、別巻、岩波書店、一九八三年一二月、一九八五年三月、一九八六年四月。
中江篤助『正續一年有半』、博文館、一九一七年一二月。
中村正直（訳）『自由之理』（一八七二）、『明治文化全集』第二巻自由民権篇、日本評論社、一九六七年。
大室幹雄『「日本風景論」精読』、岩波書店、二〇〇三年。
志賀重昂講述『地理学』、東京専門学校、一九〇一年。
吉野作造「志賀重昂先生」『志賀重昂全集』第八巻、志賀重昂全集刊行会、一九二九年三月。

二、二次資料
青木功一「『脱亜論』の源流」、『新聞研究所年報』、一九七八年二月。
安西敏三『文明論之概略』解題、伊藤正雄（訳）「『文明論之概略』現代語訳」に収録、慶應義塾大学出版会、二〇一〇年九月。

帆苅猛「近代風景観の成立とナショナリズムーー志賀重昂の『日本風景論』を中心として」、『関東学院大学人間環境研究所所報』第四号、二〇〇六年三月。
狭間直樹（編）『共同研究・梁啓超：明治日本・西方』、みすず書房、一九九九年一一月。
狭間直樹「中江兆民『民約訳解』の歴史的意義について」（石川禎浩、狭間直樹（編）、京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター研究報告『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』、京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター、二〇一三年一月。）
狭間直樹「初期アジア主義についての史的考察（最終回）」、『東亜』、二〇〇二年三月。
井田進也『中江兆民のフランス』、岩波書店、一九八七年一二月。
井上清「中江兆民と自由民権運動」、桑原武夫編『中江兆民の研究』第六章、岩波書店、一九六六年二月、一二九-一七六。
石川禎浩「梁啓超と文明の視座」（狭間直樹（編）『共同研究・梁啓超：明治日本・西方』みすず書房、一九九九年。）
伊藤正雄『（現代語訳）文明論之概略』、慶應義塾大会出版会、二〇一〇年九月。
小林武、佐藤豊（著）『清末功利思想と日本』（佐藤豊（著）第四章「梁啓超の功利主義思想と明治思想」）、研文出版、二〇一一年二月。
川尻文彦「梁啓超と徳富蘇峰」、『愛知県立大学外国語学部紀要』第四十八号、二〇一六年三月。
河野健二『中江兆民』、中央公論社、一九七〇年一月。
河野健二「東洋のルソー中江兆民」『中江兆民』、中央公論社、一九七〇年一月。
子安宣邦「福沢諭吉『文明論之概略』精読」、岩波書店、二〇〇五年。
丸山真男『「文明論之概略」を読む』（上）、（中）、（下）、岩波書店、一九八六年一月。
丸山真男、「近代日本思想史における国家理性の問題」、『展望』、筑摩書房、一九四九年一月。
松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』第一巻（下）、岩波文庫、二〇〇五年。
松本三之介『明治思想における伝統と近代』、東京大学出版会、一九九六年二月。
宮村治雄『開国経験の思想史』、東京大学出版会、一九九六年五月。
溝口雄三『中国の公私』、研文出版、一九九五年四月。
溝口雄三『公私』、株式会社三省堂、一九九六年一二月。
水谷周三郎（編集・解説）、山下重一（著）『J・S・ミルとI・バーリンの政治思想』、御茶の水書房、二〇一六年。
中野目徹『明治の青年とナショナリズム』、吉川弘文館、二〇一四年。
中野目徹『政教社の研究』、思文閣出版、一九九三年。
荻原隆『中村敬宇と明治啓蒙思想』、早稲田大学出版部、一九八四年。
岡田洋司「志賀重昂における郷土意識と国家意識」、『愛知学泉大学現代マネジメント学部紀要』第二巻第二号、二〇一四年三月。
区建英「中国における福沢諭吉の理解」、『日本歴史』（五二五）、吉川弘文館、一九九二年二月。
小野川秀美『清末政治思想研究』、みすず書房、一九六九年。
小沢栄一「文明史の翻訳：英米系史学について」、日本英学研究会研究報告、一九九九年（六〇）。
進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』、福沢諭吉協会、二〇〇〇年三月。
セリーヌ・ワン（王暁苓）著、坂倉裕治（訳）「『人民』と『社会契約』――中国におけるルソーの受容」、長見文雄・三浦信孝・川出良枝（編集）『ルソ

ーと近代』、風行社、二〇一四年四月、三六一-三七八頁。
佐藤豊（著）第四章「梁啓超の功利主義思想と明治思想」（小林武、佐藤豊（著）『清末功利思想と日本』、研文出版、二〇一一年一月。）
鈴木貞美・劉建輝『東アジア近代における概念と知の再構成』、国際日本文化研究センター発行、同朋舎印刷（非売品）、二〇一〇年三月。
土屋英雄『現代中国の人権――研究と資料』、信山社、一九九六年。
土屋英雄「梁啓超の『西洋』摂取と権利・自由論」、狭間直樹（編）『共同研究・梁啓超：明治日本・西方』に収録、みすず書房、一九九九年。
田原嗣郎「日本の『公・私』」、溝口雄三『中国の公私』に収録、研文社、一九九五年四月。
高橋昌郎『中村敬宇』新装版、吉川弘文館、一九八八年。
高嶋航（訳注）『新民説』、平凡社、二〇一四年三月。
高柳信夫「中村正直と厳復における J・S・ミル『自由論』翻訳の意味」、石川禎浩、狭間直樹（編）『近代東アジアにおける翻訳概念の展開』に収録、京都大学人文科学研究所、二〇一三年一月。
高柳信夫「梁啓超の国家論におけるルソーおよびブルンチュリの位置」、『言語・文化・社会』第一六号、学習院大学外国語教育研究センター、二〇一八年三月。
高柳信夫「梁啓超と中国の『国粋』・『国学』」、『言語・文化・社会』第一七号、二〇〇九年三月。
田村紀雄、陳立新「梁啓超の日本亡命直後の『受け皿』」、東京経済大学人文自然科学論集第 一一八号。
於瑩「梁啓超の国民国家思想の形成――志賀重昂の地理学との関連を中心に」、『日本学研究』（十八）、二〇〇八年一一月。
上山春平「兆民の哲学思想」（桑原武夫編『中江兆民の研究』第六章、岩波書店、一九六六年二月。）
渡辺浩「兆民、ジャン＝ジャックを裁く――中江兆民がルソーから学んだことと拒否したこと」（長見文雄· 三浦信孝· 川出良枝（編集）『ルソーと近代』、風行社、二〇一四年四月。）
渡辺昇一「中村正直とサミュエル・スマイルズ」、『西国立志編』、講談社、一九八一年。
山下重一「中村敬宇訳『自由之理』――ミル『自由論』の本邦初訳（一）」、『國學院法学』四七巻四号、二〇一〇年三月。
柳父章『翻訳語成立事情』、岩波新書、一九八二年。

（三）欧文文献（アルファベット順）

一、一次資料$
Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, Paris: Ch. Delagrave, 1901（1875）.
François Pierre Guillaume Guizot, *History of civilization in Europe*, New York: D.Apple and Company, 1870.
Henry Thomas Buckle, *History of civilization in England*, New York: D. Appleton, 1887(1873).
Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Mourer et Pinparé, 1797.
（Jean-Jacques Rousseau（著）、中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、光文社古典新訳文庫、二〇一三年一一月）
John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, London: Longmans, Green, and Co., 1876(1861).
John Stuart Mill, *On Liberty*, London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872(1879).
John Stuart Mill, *On Liberty*, Boston: Ticknor and Fields, 1863(1859).

John Stuart Mill, *On Liberty,* edited with an introduction by Gertrude Himmelfarb, London：Penguin Books), 1974(1859).
（J・S・ミル（著）、馬文艷（訳）『論自由』、華中科技大学出版社、二〇一六年五月。）
（J・S・ミル（著）、斉藤悦則（訳）『自由論』、光文社、二〇二〇年五月（二〇一二年初版）。）
Mitchell, S. Augustus (Samuel Augustus), *Mitchell's New School Geography*, Philadelphia：E.H. Butler & Co., 1866.
Samuel Smiles, *Self-Help: With Illustrations of Character*, Conduct, and Perseverance, London, 1859.

資料編

目次

【資料編一】　梁啓超と福沢諭吉の『文明論之概略』……1
【資料編二】　梁啓超の「社会契約論」と中江兆民　……272
　【表一】「盧梭学案」（『清議報』）と「民約論鉅子盧梭之学説」（『新民叢報』）……272
　【表二】「盧梭学案」出典　……276
　【表三】訳語対照表　……321
【資料編三】　梁啓超の自由観と中村正直　……327
　【表一】1898年-1903年　梁啓超の行動履歴 ……327
　【表二】『西国立志編』対照表　……363
　【表三】「論政府与人民之権限」出典　……364
【資料編四】　梁啓超の地理論と志賀重昂　……388
　【表一】「日本少年歌」……388
　【表二】『地理学』と「論近世国民競争之大勢及中国之前途」……389
　【表三】『地理学』（「亜細亜地理考究の方針」）と「亜細亜地理大勢論」……394
　【表四】『地理学』（「支那地理考究之方針」）と「中国地理大勢論」……403
　【表五】『地理学』（「欧羅巴地理考究の方針」）と「欧州地理大勢論」……406

【資料編一】　梁啓超と福沢諭吉の『文明論之概略』

注：総体的には『文明論之概略』（文庫本）における松沢弘陽の校注、『（現代語訳）文明論之概略』における伊藤正雄の訳注および丸山眞男『「文明論之概略」を読む』を参照する。三人の研究者は『文明論之概略』をめぐる受容関係について提示したが、西欧文献の原文を載せなかったため、史料の比較研究ができかねる。この作業は西欧文献、『文明論之概略』に加えて、『梁啓超全集』をも入れて、史料を実証的に整理・対照するものである。「補足」と表記しているところは筆者の発見である。

参考文献

François Pierre Guillaume Guizot, *History of civilization in Europe*, New York: D. Appleton and Company, 1870.
Henry Thomas Buckle, *History of civilization in England* , New York: D. Appleton and Company , 1887(1873).
John Stuart Mill, *Considerations on Representative Governmen*t, London: Longmans, Green, and Co., 1876(1861).
John Stuart Mill, *On Liberty*, London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872(1879)
福沢諭吉『文明論之概略』文庫本、岩波書店、1995。
梁啓超『梁啓超全集』中国人民大学出版社、2018。
伊藤正雄『（現代語訳）文明論之概略』、慶應義塾大会出版会、2010 年。
丸山真男『文明論之概略を読む』、岩波書店、1986年。

緒言

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミル	梁啓超の理解
1.	（補足）文明論とは、人の精神発達の議論なり。その趣意は一人の精神発達を論ずるに非ず、天下衆人の精神発達を一体に集めて、その一体の発達を論ずる		I shall describe society in various conditions, and shall then ask the state in which so de scribe is, **in the general opinion of mankind**,	when we put all these things together, we may form a faint idea of the immense value of that vast body of facts which we now		（１）若是乎、世界之无英雄、実世界進歩之徴験也。一切众生皆成仏、則无所謂仏、一切常人皆為英雄、則无所謂英雄。古之天下所以一治一乱如循環者、何

	ものなり。故に文明論、或は之を**衆心発達論**と云うも可なり。（P９）		the state of people advancing in civilization—answers to the signification which mankind generally attaches to this word（p.21）. The first notion which strikes us in pronouncing it is **the progress of society**；**the melioration of the social state**；**the carrying to higher perfection the relations between man and man**（p.23）	possess, and by the aid of **which the progress of mankind** is to be investigated（p.3）.		也? 恃英雄也。其人存則其政挙、其人亡則其政息、即世界借英雄而始成立之説也。故必到人民不倚頼英雄之境界、然後為真文明、然后以之立国而国可立、以之平天下而天下可平。（「文明与英雄之比例」、1902年2月8日、『梁啓超全集』(以下は『全集』と略す)第二集、P141） （２）然則為中国今日計、必非恃一時之賢君相而可以弭乱、亦非望草野一二英雄崛起而可以図成、必其使吾四万万人之民徳、民智、民力、皆可与彼相埒、，則外自不能為患、吾何為而患之?（「論新民為今日中国第一急務」、1902年2月8日、『全集』第二集、

						P532)
2.	**条理の紊れざる**ものを求めんとすることなれば（P９）	『孟子』万章篇の「孔子之謂集大成、集大成也者、金声而玉振之也；金声也者、始条理也；玉振也者、終条理也；始条理也、智之事也；終条理也、聖之事也。（孔子、之を集めて大成すと謂ふ。集めて大成すとは、金声して玉之を振するなり。金声すとは、条理を始むるなり。玉之を振すとは、条理を終ふるなり。条理を始むるは、智の事なり。条理を終ふるは、聖の事なり）」一節が念頭にあると思われる。				
3.	真に文明の全体論と称すべきものを著述し、以て日本全国の面を一新せんことを企望する。（P13）		ギゾー：For my part, I feel assured that human nature has such a destiny; that a general civilization pervades the human			

			race; that at every epoch it augments; and that there, consequently, is a universal history of civilization to be written.(pp.18-19)			

第１章　前論の続　議論の本位を定る事

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミル	梁啓超の理解
1.	「本末論」について： 枝末を払手その本源に遡り、止る所の本位を求めざるべからずP（P16）	「物有本末、事有終始。知所先後、則近道矣。（物に本末あり、事に終始あり。先後(せんご)する所を知れば、則ち道に近し。）」（『大学』） 「王欲行之,則盍反其本矣。（王之を行わんと欲せば、則ち盍ぞ其の本へ反らざる。）」（『孟子』梁恵王上） 「不揣其本而斉其末，方寸之木可使高于岑楼。（其本を揣らず				（補足）故今日不欲強吾国則已、欲強吾国、則不可不博考各国民所以自立之道、匯択其長者而取之、以補我之所未及。今論者於政治、学術、技芸、皆莫不知取人長以補我短矣、而不知民德、民智、民力、実為政治、学術、技芸之大原。不取於此而取於彼、棄其本而摹其末、是何异見他樹之蓊郁、而欲移其枝以接我槁干。見他井之汩

		して其末を齊しうせば、方寸の木も岑樓より高からしむべし。）」（『孟子』告子下）				湧、而欲汲其流以実我曾源也。故采補所本无以新我民之道、不可不深長思也。（「釈新民之意」、1902年2月8日、『全集』第二集、P534。） （メモ：物質的な文明ではなく、精神的な文明を先に取り入れるべきという1899年の論調と一貫している）。
2.	何れの国にても、何れいずれの時代にても、一世の人民を視るに、至愚なる者も甚だ少なく、至智なる者も甚だ稀なり。ただ世に多き者は、智愚の中間にいて世間と相移り、罪もなく功もなく、互い相雷同して一生を終わる者なり。(P22-23)	「子曰：唯上知與下愚不移（子曰わく、唯だ上智と下愚とは移らず。）」（『論語』陽貨編）		On this account, it is evident, that if we look at mankind in the aggregate, there moral and intellectual conduct is regulated by the moral and intellectual notions prevalent in their own time. There are, of course, many persons will rise		

				above those notions, and many others who will sink below them. But such cases are exceptional, and form a very small proportion of the total amount of those who are nowise remarkable either for good or for evil. An immense majority of the men must always remain in the middle state, neither very foolish or very able, neither very virtuous or very vicious, but slumbering on in the peaceful and a decent mediocrity, adopting without much difficulty the current opinions of the day, making no inquiry because , exciting no		

				scandal, causing no wonder, just holding themselves on a level with their generation, and noiselessly conforming to the standard of morals and of knowledge common to the age and country in which they live(pp.128−129).		
3.	然るに今、世間にこの輩のおおくしてその衆口喧しきがためにとて、その所見を以て天下の議論を画し、僅にこの画線の上に出るものあれば、則ちこれを異端妄説と称し、強いて画線の内に引き入れて天下の議論を一直線の如くならしめんとする者あるは、果たして何の心ぞや。もしかく				ミルは、具体的に、イギリス議会政治の問題としてそういうことを言っている。多数決によるいわゆる「多数の暴政」の危険性を指摘している。当時の日本は、まだ議会政治以前であるけれども、幕末の混乱を体験した福沢は気質から言っても、このミルの指摘と共鳴現象を起こしたと思う	

	の如くならしめなば、かの智者なるものは国のために何らの用を為すべきや。後来を先見して文明の端を開かんとするには、果たして何人に依頼すべきや。思わざるの甚だしきものなり。(P23)				のである。(丸山眞男『「文明論之概略」を読む』上、P87)	
4.	世間通常の群民はあたかも智者の鞭撻を受けて知らず知らずの範囲に入り。(P23)	「不識不知順帝之則。(識らず知らず、帝(天帝)の則に順う)」(『列子』仲尼)				
5.	「異端妄説」: (1)試に見よ、古来文明の進歩、その初は皆所謂異端妄説に起らざるものなし。「アダム・スミス」が始て経済の論を説きしときは世人皆これを妄説として駁したるに非ずや。「ガリレヲ」が始て地動の論を唱えしときは異端と称して罪せられ	「異端」という言葉は『論語』為政篇の「攻乎異端、斯害也已(異端を攻むるは斯れ害のみ)」から出たのだが、「異端」とは何を指しているのか孔子は明言していない。孟子は「楊墨之道不息、孔子之道不著。是邪説誣民、充塞仁義也。仁義充塞、則率獣食人。人	(3)の下線部は、「文明の要は人事を多端にすることにある。中国の元素は一つであることに対して、日本の元素は二つある(至尊の位と至強の力)ので、日本は中国より自由が生じやすい」という文脈で出てきた文である。 『ヨロッパー文明史』	(2)の下線部: What in one period is attacked as a paradox or a heresy, is in another period welcomed as a sober truth; which, however, in its turn is replaced by some subsequent novelty (p.179).	(2)の太文字の部分に対して、丸山は次の通りに論じた。「これは、少数意見への『世論』の圧迫を身をもって受けた福沢自身の実感と、J・S・ミルの『多数による暴政』の説とが、ピタリと重なっているところです。福沢は開国論の洋学者として早くから知ら	(補足)(3)と対応する部分: (1)凡一国之進歩、必以学術思想為之母、而風俗、政治皆其子孫也。中国惟戦国時代、九流雑興、道術最広。自有史以来、黄族之名誉、未有盛于彼時者也。秦、漢而還、孔教統一。夫孔教之良、固也。雖然、必強一国人

	たるに非ずや。(P23) （２）故に昔年の異端妄説は今世の通論なり、昨日の奇説は今日の常談なり。然ば則ち今日の異端妄説もまた必ず後年の通論常談なるべし。**学者宜しく世論の喧しきを憚らず、異端妄説の譏を恐るゝことなく、勇を振て我思う所説を吐くべし。**(P24) （３）支那にて周の末世に、諸侯各割拠の勢を成して人民皆周室あるを知らざること数百年、この時に当て天下大に乱ると雖ども、独裁専一の元素は頗る権力を失うて、人民の心に少しく余地を遺し自から自由の考を生じたることにや、支那の文明三千余年の間に、異説争論の喧しくして、	將相食。吾為此懼。閑先聖之道、距楊墨、放淫辭、邪説者不得作。（楊墨の道息まざれば、孔子の道著われず。是れ邪説民を誣い、仁義を充塞すればなり。仁義充塞すれば、則ち獣を率いて人を食ましむ。人將に相食まんとす。吾、此が為に懼れ、先聖の道を閑り、楊墨を距ぎ、淫辭を放ち、邪説の者作るを得ざらしむ。）」（『孟子・尽心下』）と楊朱及び墨子を激しく批判したが、「異端」という言葉はなかった。『孟子・尽心下』の朱子注では「異端、非聖人之道、而別為一端、如楊墨是也」と楊朱および墨子を「異端」としており、福沢がこれを念頭に置	において、ギゾーは古代文明に帯びている単一性とヨーロッパの文明に帯びている多様性を対比し、ヨーロッパ文明の優位性を議論した。それに次ぐ部分、ギゾーは、“While in other civilizations the exclusive domination, or at least the excessive preponderance of a single principle, of a single form, led to tyranny, in modern Europe the diversity of the elements of social order, the incapability of any one to exclude the rest, gave birth to the liberty which now prevails. …Thus, while everywhere else the		れ、常に身辺の危険を感じていたわけで、本当に他人事ではなかったのです。(P89)	之思想使出於一途、其害於進化也莫大。（「論進歩（別名：論中国群治不進之原因）」、1902年6月20日、7月5日、『全集』第二集、P579） （２）文明之所以進、其原因不一端、而思想自由、其総因也。…我中国学界之光明、人物之偉大、莫盛于戦国、蓋思想自由之明効也。自漢以来、号称行孔子教二千余年茲于此矣、百皆持所謂表章某某、罷黜某某者、以為一貫之精神、故正学异端有争、今学古学有争。言考拠争師法、言性理則争道統、各自以為孔教、而排斥他人以為非孔教、于是孔教之範囲益日縮日小。…孔子之所以為孔子、正以其思

	黒白全く相反するものをも世に容るゝことを得たるは、特に周末を以て然りとす。＜老壮楊墨その他百家の説甚だ多し。＞孔孟の所謂異端是なり。この異端も孔孟より見ればこそ異端なれども，異端より論ずれば孔孟も亦異端たるを免かれず。今日に至ては遺書も乏しくして之を証するに由なしと雖ども、当時人心の活溌にして**自由の気風**ありしは推して知るべし。…（中略）故に単一説を守れば、その説の性質はたとい純精善良なるも、これに由て決して自由の気を生ずべからず。**自由の気風はただ多事争論の間にありて存するものと知るべし。**（P36-37）	いた思われる。	predominance of one principle has produced tyranny, the variety of elements of European civilization, and the constant warfare in which they have been engaged, have given birth in Europe to that liberty which we prize so dearly（p.39）”と、ヨーロッパの多様性は自由の気風を生じたと繰り返して論じた。福沢はギゾーのこの議論を援用したのであろう。伊藤によると、この文章には福沢によると思われる鉛筆によるチェックがあるという。（伊藤正雄、P394）			想之自由也。而自命為孔子徒者、乃反其精神而用之、此豈孔子之罪也？嗚呼、居今日諸学日新、思潮横溢之時代、而犹以保教為尊孔子、斯亦不可以已乎！（「保教非所以尊孔子論」、1902年2月22日、『全集』第二集、P680-681）

6.	一身の利害を以て天下の事を是非すべからず、一年の便不便を論じて百歳の謀を誤るべからず。多く古今の論説を聞き、博く世界の事情を知り、**虚心平気、以て至善の止まる所を明にし、**千百の妨害を犯して、世論に束縛せらるることなく、高尚の地位を占めて前代を顧み、活眼を開て後世を先見せざるべからず。（P24）	**虚心平気：**朱熹「観書当虚心平気、以徐観義理之所在。（読書を読む時には、心を虚して気を落ち着かせ、ゆっくりと義理のある所を見てゆきます」。 「虚心平気」は『概略』に三回出た。 **至善の止まる所を明にし：**「大学之道、在明明徳、在新民、在止於至善（大学の道は、明徳を明らかにするに在り、民を新にするに在り、至善に止まるにあり）」（『大学』三綱領）。 （松沢）三綱領の第二を朱子のように「新民」と読むか王陽明のように「親民」とするかは古来争われてきたが、福沢は、普通に行われる朱子の読みに従				

		ったものと思われる。				

第２章　西洋文明を目的とする事

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミルと	梁啓超の理解
1.	**されば文明開化の字も亦相対したるものなり。**今、世界の文明を論ずるに、欧羅巴諸国並に亜米利加の合衆国を以て最上の文明国と為し、土耳古、支那、日本等、亜細亜の諸国を以て半開の国と称し、阿非利加及び墺太利亜を目して野蛮の国と云い、此名称を以て世界の通論となり。（P25）		Civilization is properly a relative term. It refers to a certain state of mankind as distinguished from barbarism(p.18).			泰西学者、分世界人類為三級。一曰野蛮之人、二曰半開之人、三曰文明之人。其在春秋之義、則謂拠乱世、昇平世、太平世。皆有階級、順序而升。此進化之公理、而世界人民所認也。（「文野三界之別」1899年9月15日、『全集』第二集、P52）
2.	第一　居に常処なく食に常品なし。便利を遂うて群を成せども、便利尽くれば忽ち散じて痕を見ず。或は処を定めて農漁を勤め、衣食足らざるに非ずと雖ども器械の工夫を知ら					第一、居无常処、食無常品。逐便利而成群、利尽則輒散去。雖能佃漁以充衣食、而不知器械之用。雖有文字、而不知学問。常畏天灾、冀天幸、待偶然之禍福。仰仗為之恩威、而

	ず、文字なきには非ざれども文学なるものなし。天然の力を恐れ、人為の恩威に依頼し、偶然の禍福を待つのみにて、身躬から工夫を運らす者なし。これを野蛮と名く。文明を去ること遠しと云うべし。（P26）					不能操其主権于己身。如是者、謂之蛮野之人。（P52） （メモ：「文学」を「学問」に訳した。「身躬から工夫を運らす」を「主権を操る」ことに訳した。）
3.	第二　農業の道大に開けて衣食具わらざるに非ず。家を建て都邑を設け、その外形は現に一国なれども、その内実を探れば不足するもの甚だ多し。文学盛なれども実学を勤る者少く、人間交際に就ては猜疑嫉妬の心深しと雖ども、事物の理を談ずるときには疑を発して不審を質すの勇なし。摸擬の細工は巧なれども新に物を造るの工夫に乏しく、旧を脩るを				The most envious of all mankind are the Orientals（*Considerations on Representative Government*,p.25）.	第二、農業大開、衣食頗具。建邦設都、自外形観之、雖已成為一国、然観其内、実則不完備者甚多。文学雖盛、而務実学者少。其于交際也、猜疑之心雖甚深、及談事物之理、則不能発疑以求真是。模擬之細工雖巧、而創造之能力甚乏、知修旧而不知改旧。交際雖有規則、而其所謂規則者、皆由習慣而成。如是者、謂之半开之人。（同上、P52）

	知て旧を改るを知らず。人間の交際に規則なきに非ざれども、習慣に圧倒せられて規則の体を成さず。これを半開と名く。未だ文明に達せざるなり。（P27）					
4.	第三　天地間の事物を規則の内に籠絡すれども、その内に在て自から活動を逞うし、人の気風快発にして旧憤に惑溺せず、身躬からその身を支配して他の恩威に依頼せず、躬から徳を脩め躬から智を研き、古を慕わず今を足れりとせず、小安に安んぜずして未来の大成を謀り、進て退かず達して止まらず、学問の道は虚ならずして発明の基を開き、工商の業は日に盛にして幸福の源を深くし、人智は既					第三、範囲天地間種種事物于規則之内、而以己身入其中以鼓鋳之。其風気随時変易、而不惑溺于旧俗所習慣。能自治其身、而不仰仗他人之恩威。自修徳行、自辟智慧、而不以古為限、不以今自画。不安小就、而常謀未来之大成。有進而无退、有升而无降、学問之道、不尚虚談、而以創辟新法爲尚。工商之業、日求之拡充、使一切人皆進幸福。如是者、謂之文明之人。（同上、P52）

	に今日に用いてその幾分を余し、以て後日の謀を為すものゝ如し。是れを今の文明と云う。野蛮半開の有様を去ること遠しと云うべし。（P27）					（メモ：「人智は既に今日に用いてその幾分を余し、以て後日の謀を為すものゝ如し。」を削除）
5.	今の欧羅巴の文明は即ち今の世界の人智を以て僅に達し得たる頂上の地位と云うべきのみ。されば今世界中の諸国に於て、仮令いその有様は野蛮なるも或は半開なるも、苟も一国文明の進歩を謀るものは欧羅巴の文明を目的として議論の本位を定め、この本位に拠て事物の利害損得を談ぜざるべからず。（P29）					今所称識時務之俊傑、孰不曰泰西者、文明之国也。欲進吾国使与泰西各国相等、必先求進吾国之文明、使与泰西文明相等。此言誠当矣！（「国民十大元気論」、1899年12月23日、『全集』第二集、P217）
6.	文明には外に見はるゝ物事と内に存する精神と二様の区別あり。外の文明はこれを取るに		The historian may take up his abode during the time prescribed, say a	（補足）In other words, all the changes of which history is full, all the		雖然、文明者、有形質焉、有精神焉。求形質之文明易、求精神之文明難。精神既具、則形

	易く、内の文明はこれを求るに難し。国の文明を謀るには其難を先にして易を後にし、難き物事を得るの度に従てよく其深浅を測り、乃ちこれに易きものを施して正しく其深浅の度に適せしめざる可らず。 … けだし其精神とはなんぞや。人文の気風、即ちこれなり。…故に文明の精神とは、或はこれを一国の人心風俗と云ふも可なり。これに由て考れば、或人の説に西洋の文明を取らんとするも先づ自国の人心風俗を察せざる可らずと云ひしは、其字句足らずして分明ならざる似たれども、よく其意味を砕てこれを解くときは、即ち文明の外形のみを取る可らず、必ず先づ		series of centuries, in the human soul, or with some particular nation. …Instead of entering into the interior of man, he might take his stand in the external world…For my part, I have no intention, upon the present occasion, to enter the history of civilization in the human mind; the history of the exterior events of the visible and social world is that to which I shall call your attention(p.31). （文明における「人間の内面」と「外部の世界」の二面が在り、この講義は後者に限定する）」と対応してい	vicissitudes of the human race, their progress or their decay, their happiness or their misery—must be the fruit of a double action; an action of external phenomena upon the mind, and another action of mind upon the phenomena. These are the materials out of which a philosophic history can alone be constructed (p.15)… The problem immediately before us,…which of the two modifications is the more important; that is to say, whether the thoughts and desires of men are more		質自生。精神不存、則形質無附。然則真文明者、只有精神矣…所謂精神者何？即国民之元気矣。（同上）

	文明の精神を備へて其外形に適す可きものなかる可らずとの意見を述べたるものなり。（P29）		る。	influenced by physical phenomena, or whether the physical phenomena are more influenced by them.P15…that of the two classes of laws which regulate the progress of mankind, the mental class is more important than the physical (p.113). （歴史的に人間と社会は自然法則と精神法則に沿って行動する。精神が自然より人間の発達にとっては重要である。）		
7.	抑も外に見わるゝ文明の事物とは衣服、飲食、器械、住居より政令法律等に至るまで都て耳目以て聞見すべきものを云うなり。					自衣服、飲食、器械、宮室、乃至政治、法律、皆耳目之所得聞見者也、故皆謂之形質。而形質之中、亦有虚実之异。如政治、法律

	（P30）					焉、雖耳可聞、目可見、然以手不可握之、以銭不可購之、故其得之也亦稍難。故衣食、器械者、可謂形質之形質、而政治、法律者、可謂形質之精神也。（同上） （メモ：形質的文明を「形質之形質」と「形質之精神也」に、より詳しく分けている。
8.	或は日本の都府にて石室鐵橋を摸製し、或は支那人が俄に兵制を改革せんとして西洋の風を倣ひ、巨艦を造り大砲を買い、国内の始末を顧みずして漫に財用を費すが如きは、余輩の常に悦ばざる所なり。（P30）					陸有石室、川有鐵橋、海有輪舟、竭国力以購軍艦、朘民財以効洋操、如此者可謂文明乎？絶不可。（同上） （メモ：日本、中国への指向を回避）
9.	前後緩急の思慮無くして可ならんや（P30）	「前後緩急の思慮」は「公智」の働きとしての「人事の軽重大小を				故以先知先覚自任者、於此二者之先後緩急、不可不留意也。（同

		分別する」判断とともに、『概略』を貫く基本的テーマの一つである。「前後」という概念は『韓非子』亡徴篇の「発心涓忿、而不眥前後者、可亡也。（心を発すること涓忿（けんふん）にして、前後を眥（はか）らざるものは、亡ぶべきなり）」に、「緩急」は同書難一篇の「凡対問者、有因問大小緩急而対也（松沢訳：凡そ問いに対うるは、問いの大小緩急に因りて対うる有るなり」や、『淮南子』主術篇の「審緩急之度、而適取予之節、是以天下尽力而不倦（緩急之度を審かにして、取予之節を適にせば、是を以て天下力を尽して倦まず）」に由来するものであろ				上）

		う。				
10.	寸を進めんとしてかえって激して尺を退くることあるべし。（P30）	『老子』「吾不敢為主而為客、不敢進寸而退尺（吾敢えて主と為らずして客と為る、敢えて寸を進まずして尺を退く）」から由来する。				
11.	必ず一種無形の物あるを発明すべし。その物たるやこれを形容すること甚だ難し。これを養えば成長して地球万物を包羅し、これを圧抑すれば萎縮して遂にその形影をも見るべからず。進退あり栄枯ありて片時も動かざることなし。その幻妙なること斯の如しと雖ども、現に亜欧二洲の内に於て互にその事跡に見わるゝ所を見れば、明にその虚ならざるを知るべし。今仮に名を下だして、これを一国					爰有大物、聴之無声、観之無形、不可以仮借、不可以強取。発栄而滋長之、則可以包羅地球、鼓鑄万物。摧残而圧抑之、則忽焉萎縮、踪影倶絶。其爲物也、時進時退、時荣時枯、時汚時隆、不知其由天欤、由人欤?雖然、人有之則生、無之則死。国有之則存，無之則亡。不宁惟是、苟其有之、則瀕死而必生、已亡而复存。苟其無之、則雖生而犹死、名存而実亡。斯物也、無以名之、名之曰「元

	人民の気風と云うと雖ども、時に就て云うときはこれを時勢と名け、人に就ては人心と名け、国に就ては国俗又は国論と名く。所謂文明の精神とは即ちこの物なり。かの二洲の趣をして懸隔せしむるものは即ちこの文明の精神なり。故に文明の精神とは或はこれを一国の人心風俗と云うも可なり。（P31）					気」。（同上）
12.	これ即ち人生の自から文明に適する所以にして、けだし偶然にはあらず。（P36）		松沢によると、この部分はギゾーが文明の本質を論じる部分（18頁本文および注）に対応するが、対応する部分は見つけなかった。			
13.	我日本にても古は**神政府**の旨を以て一世を支配し（P38）		ギゾー：That is to say, monarchy, **theocracy**, aristocracy, and democracy, each			

			would have us believe that originally, European society belonged to it alone, and that it has only lost the power it then possessed by the usurpation of the other elements (p.61). No what do these various elements of our civilization, — what do theocracy, monarchy, aristocracy and democracy aim at, when they endeavor to make out that it alone was the first which held possession of European society(p.63).			
14.	（１）故に国体とは一種族の人民相集めて憂楽を共にし、他国人に				（１）は“A PORTION OF MANKIND may be	（補足）欧州所以発達、世界所以進歩、皆由民族主義

	対して自他の別を作り、自から互に視ることと他国人を視るよりも厚くし、自から力を尽くすことと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下に居て自から支配し、他の政府の制御を受るを好まず、禍福共に自から担当して独立する者と云ふなり。西洋の語に、「ナショナリチ」を名るもの、是なり。（P40-41） （２）此国体の情の起る由縁を尋るに、人種の同じきに由る者あり、宗旨の同じきに由る者あり、或は言語に由り、或は地理に由り、其趣一様ならざれども、最も有力なる源因と名く可きものは、一種の人民、共に世態				said to constitute a nationality if they are united among themselves by common sympathies which do not exist between them and any others— which make them co-operate with each other more willingly than with other people, desire to be under the same government, and desire that it should be government by themselves, or a portion of themselves. Exclusively(*Considerations on Representative Government,* p.120)”を下敷にしている。	(nationalism)所磅礴衝撃而成。民族主義者何?各地同種族、同言語、同宗教、同習俗之人、相視如同胞、務独立自治、組織完備之政府、以謀公益而御他族是也。（「論新民為今日中国第一急務」、1902年2月8日、『全集』第二集、P530）

	の沿革を経て懐古の情を同ふする者、即是なり。或は此諸件に拘はらずして、国体を全ふする者もなきに非ず。瑞西に国体堅固なれども、其国内の諸州は、各人種を異にし言語を異にし、宗旨を異にする者あるが如し。然りと雖ども、此諸件相同じければ、其人民に多少の親和なきを得ず。日耳曼の諸国の如きは、各独立の体を成すと雖ども、其言語文学を同ふし懐古の情を共にするが為に、今日に至るまでも、日耳曼は自から日耳曼全州の国体を保護して他国と相別つ所あり。（P41）				（２）は上記する部分に続き、ナショナリティーの定義とナショナリティーの感情の原因とについてのミルの記述の“This feeling of nationality may have been generated by various causes. Some- times it is the effect of identity of race and descent. Community of language and community of religion greatly contribute to it. Geographical limits are one of its causes. But the strongest of all is identity of political antecedents; the possession of a national history, and consequent	

					community of recollections; collective pride and humiliation, pleasure and regret, connected with the same incidents in the past. None of these circumstances, however, are either indispensable or necessarily sufficient by themselves. Switzerland has a strong sentiment of nationality, though the cantons are of different races, different languages, and different religions. …Identity of language, literature, and, to some extent, of race and recollections, have maintained the	

					feeling of nationality in considerable strength among the different portions of the German name, though they have at no time been really united under the same government; but the feeling has never reached to making the separate states desire to get rid of their autonomy(*Ibid.*,p.120)”をもとにしている。	
15.	第二　国に「ポリチカル・レジチメーション」を云ふことあり。「ポリチカル」とは政の義なり。「レジチメーション」とは正統又は本筋の義なり。今仮に之を政統と訳す。**即ちその国に行はれて普**		By this simultaneous advancement of claims the most opposed to the exclusive possession of power, in the first stage of modern Europe, two important facts are			（補足）採一定之政治以治国民謂之政体。（「立憲法議」、1901年6月7日、『全集』第二集、P278）

	く人民の許す政治の本筋と云うことなり。世界中の国柄と時代とに従て政統は一様なるべからず。或は立君の説を以て政統とするものあり、或は封建割拠の説を以て政統と為す者あり、或は民庶会議を以て是とし、或は寺院、政を為すを以て本筋と為すものあり。抑も此政統の考の起る由縁を尋るに、この諸説の初に権を得るや必ず半ば腕力を用るを免れずと雖ども、既に権を得れば乃ち又腕力を煩すを要せず、啻に之を要せざるのみならず、その権を得たる由縁を腕力の所為に帰するは、その有権者の禁句にて之を忌むこと甚し。如何なる政府にても之に向て其権威の源		revealed: first, the principle, the idea of political legitimacy; an idea which has played a considerable part in the progress of European civilization…No what do these various elements of our civilization,—what do theocracy, monarchy, aristocracy and democracy aim at, when they endeavor to make out that it alone was the first which held possession of European society? For what is political legitimacy? …you will find that all power—I say all, without distinction—owes its existence in			

	を問はヽ、必ず之に答て云はん、我権を有するは理の為なり。（P42） （メモ：下線部は福沢が加筆した者である。松沢：political legitimacyはなぜ「ポリチカル・レジチメーション」としたのかは明らかではないが、あるいは当時の福沢が英語のレジティマシーとレジティメーションを区別できなかったためかもしれない）		the first place partly to force… this origin, however, no one will the acknowledge. All authorities, whatever the nature, disclaim it… this disavowal of violence made by every system, proclaims, as plainly as facts can speak, that there is another legitimacy, the true foundation of all the others, the legitimacy of reason, of justice, of right (pp.63-65) .			
16.	第三　血統とは西洋の語にて「ライン」と云う。国君の父子相伝えて血筋の絶えざることなり。（P45）			The only question was to the details of so illustrious a lineage (p.224).		
17.	この時に当て日本人の義務は唯この国体を保つの一箇条のみ。国体			If all of the various ways in which the in imagination has		

	を保つとは自国の政権を失わざることなり。政権を失わざらんとするには人民の智力を進めざるべからず。その条目は甚だ多しと雖ども、智力発生の道に於て第一着の急須は、古習の惑溺を一掃して西洋に行わるゝ文明の精神を取るに在り。(P48)			distorted truth, there is none that has worked so much harm as an exaggerated respect for past ages (p.96)		
18.	周唐の礼儀 (P51)	『中庸』第二七章に聖人の道を賛美する「礼儀三百威儀三千」という言葉があり、礼儀は、礼の大綱を意味する。儒教の伝承では、周王朝の創業者である聖人周公が礼を定め、それは『周礼』『儀礼』に記録された。福沢はここで礼のうちでも官制にかかわる礼儀を定めた『周礼』と、それをもとにしたとい					

		われる唐の皇帝玄宗の大唐六典とをあわせて「周唐の礼儀」としたのである。中国に置いて文明の典型として仰がれるところを、福沢は野蛮の世に応じた政治を特徴付ける「虚威」に逆転したのである。				
19.	七年の大旱(P52)	中国古代の聖天子殷の湯王の治世に起って七年間続いたという大旱魃。湯王が天に祈って大雨をえたという。湯の七年の旱と夏の禹王の五年（あるいは十年）の大水と結びつけて語られる。『管子』山権数篇、『荀子』富国篇などに始まり広く知られるようにな説話。				
20.	国君躬から五穀豊熟を祈る(P52)	中国では古来、新年に天子に自ら天を祭って				

		穀物の豊穣を祈るのが大きなつとめとされてきた。 「是月也、天子乃以元日祈谷於上帝」(『礼記・月令』孟春)				
21.	紫雲のたなびく (P52)	中国の伝承で紫の雲は瑞雲。徳の高い君子のいる所にたなびいたという。				
22.	印度の歴史に云ることあり。この国初代の王をプラザマ・ラジャと云い、聖徳の君なり。この君即位の時その齢二百万歳、在位六百三十万年にして位を王子に譲り、尚十万の残年を経て世を去りたりと。(P53) (メモ：松沢によると、この部分は97-98の本文に基づいたということだが、本文には“rathama-Rajah”			He was the first king, first anchoret, and first saint; and is therefore entitled Prathama-Rajah, Prathama Bhicshacara, Prathama Jina, and Prathama Tirthancara. At the time of his inauguration as king, his age was 2,000,000 years. He reigned 6,300,000 years, and resigned his empire		

	の名をあげていないため、これは98ページの注217に参照した可能性が高いと。）			to his sons; and having employed 100,000 years in passing through the several stages of austerity and sanctity, departed from this world on the summit of a mountain named Ashtapada（p.98）.（ヨーロッパ文明に固有な理解understandingとヨーロッパ以外の文明を支配する空想imaginationとの対比の中に、古習崇拝の例としてインドの話をあげてrathama-Rajahの話を論じた。		
23.	又云く、同国に「メヌウ」と云う典籍あり。＜印度の口碑に、この典籍は造化の神なる「ブラマ」の子「メヌ			The great connection of laws, call the *Institutes of Menu*, is certainly less than 3000 years old; but		

	ウ」より授かりたるものにて斯く名るなりと云う。西洋紀元千七百九十四年英人「ジョネス」氏これを英文に翻訳せり。…（中略）「メヌウ」の文に云く、悪人は自からその心に告て誰も己を見ずと云うと雖ども、神は明に之を見分け且胸中の精神も之を知るべしと。その符合すること斯の如し。以上「ブランド」氏の韻府より抄訳。＞この典籍の人間世界に授かりたるは今を去ること凡二十億年のことなりと。頗る古物と云うべし。（中略）且その六百万年と云い二十億年と唱え、天地と共に長しとて自負するものも、固より無稽の慢語にて、彼の典籍の由来もその実は			the Indian chronologists, so far from being satisfied with this, ascribe to them an age that the sober European mind finds a difficulty even in conceiving. According to the best native authorities, these Institute were revealed to man about two thousand million years before the present era p.98) （松沢によると、＜＞の部分はW.T.Brande G.W.Cox, *A Dictionary of Science, Lecture and Art*, new edition, 3 vols(London,1856-1867)第二巻のMenu, Institute of の項の抄訳。）		

	三千年より久しからざるもの。（P53）					

第３章　文明の本旨を論ず

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミル	梁啓超の理解
1.	其物を形容すること甚だ難し。啻にこれを形容すること難きのみならず、甚しきに至ては世論或は文明を是とし或はこれを非として争うものあり。（P56）		Civilization is just one of these kind of facts ; it is so general in its nature that it can scarcely be seized ; so complicated that it can scarcely be unravelled ; so hidden as scarcely to be discernible. The difficulty of describing of recounting its history, apparent and acknowledged but its existence, its worthiness to be described and to be recounted, not less certain and manifest.			

			Then, respecting civilization, what number of problems remain to be solved may be asked, even now disputed, whether civilization be a good or an evil one party decries as teeming with mischief to man, while another lauds as the means by which he will attain his highest dignity and excellence (p.17).			
2.	抑も文明は相対したる語にて、その至る所に限あることなし。唯野蛮の有様を脱して次第に進むものを云うなり。元来人類は相交るを以てその性とす。独歩孤立するときはその		Civilization is properly a relative term. It refers to a certain state of mankind as distinguished from barbarism. Man is formed for			

	才智発生するに由なし。家族相集るも未だ人間の交際を尽すに足らず。世間相交り人民相触れ、その交際愈広くその法愈整うに従て、人情愈和し知識愈開くべし。文明とは英語にて「シウヰリゼイション」と云う。即ち羅甸語の「シウヰタス」より来りしものにて、国と云う義なり。故に文明とは人間交際の次第に改りて良き方に赴く有様を形容したる語にて、野蛮無法の独立に反し一国の体裁を成すと云う義なり。（P57）		society. Isolated and solitary, his reason would remain perfectly undeveloped. Against the total defeat of his destination for rational development God has provided by the domestic relations. Yet without a further extension of the social ties, man would still remain comparatively rude and uncultivated — never emerging from barbarism. In proportion as the social relations are extended, regulated and perfected, man is softened, ameliorated, cultivated. To this			

			improvement various social conditions combine; but as the political organization of society —the state — is that which first gives security and permanence to all the others, it holds the most important place. Hence it is from the political organization of society, from the establishment of the state, (in Latin *civitas*,) that the word civilization is taken(p.18).(脚注)			
3.	文明の物たるや至大至重、人間万事皆この文明を目的とせざるものなし。制度と云い文学と云い、商売と云い工業と云い、戦争と云い政法と云うも、これを		Is it not indeed clear that civilization is the great fact in which all others merge ; in which they all end, in which they are all condensed, in			

	概して互に相比較するには何を目的としてその利害得失を論ずるや。唯そのよく文明を進るものを以て利と為し得と為し、そのこれを却歩せしむるものを以て害と為し失と為すのみ。文明は恰も一大劇場の如く、制度文学商売以下のものは役者の如し（P57）		which all others find their importance? Take all the facts of which the history of a nation is composed, all the facts which we are accustomed to consider as the elements of its existence —take its institutions, its commerce, its industry, its wars, the various details of its government ; and if you would form some idea of them as a whole, if you would see their various bearings on each other, if you would appreciate their value, if you would pass a judgment upon them, what is it you desire to know ?			

			Why, what they have done to forward the progress of civilization — what part they have acted in this great drama,—what influence they have exercised in aiding its advance. It is not only by this that we form a general opinion of these facts, but it is by this standard that we try them, that we estimate their true value (p.19).			
4.	文明は恰も海の如く、制度文学以下のものは河の如し。河の海に水を灌ぐこと多きものを大河と名け、そのこれ		These are, as it were, the rivers of whom we ask how much water they have carried to the ocean.			

	を灌ぐこと少きものを名けて小河と云う。文明は恰も倉庫の如し。人間の衣食、渡世の資本、生々の気力、皆この庫中にあらざるはなし。(P58) （メモ：海の比喩を展開し、そしてギゾーの原文に取り上げられた「百貨店」を「倉庫」に変えた）		Civilization is, as it were, the grand emporium of a people, in which all its wealth — all the elements of its life — all the powers of its existence are stored up (p.19).			
5.	人間の事物或は嫌うべきものと雖ども、苟もこの文明を助るの功あればこれを捨てゝ問わず。譬えば内乱戦争の如きか。尚甚しきは独裁暴政の如きも、世の文明を進歩せしむるの助となりてその功能著しく世に顕わるゝの時に至れば、半は前日の醜悪を忘れてこれを咎るものなし。(P58)		It is so true that we judge of minor facts accordingly as they affect this greater one, that even some which are naturally detested and hated, which prove a heavy calamity to the nation upon which they fall—say, for instance, despotism, anarchy, and so			

	（メモ：内乱戦争のところは加筆である）		forth, — even these are partly forgiven, their evil nature is partly overlooked, if they have aid in any considerable degree the march of civilization. Wherever the progress of this principle is visible, together with the facts which have urged it forward, we are tempted to forget the price it has cost — we overlook the dearness of the purchase (p.19).			
6.	第一　爰に一群の人民あり。その外形安くして快く、租税は薄く力役は少なく、裁判の法正しからざるに非ず、懲悪の道行われざるに非ず、概してこれを云		First, imagine people whose outward circumstances are easy and agreeable; few taxes, few hardships; justice are fairly administered;			

	えば、人間衣食住の有様に就てはその処置宜しきを得て更に訴うべきものなし。然りと雖ども、唯衣食住の安楽あるのみにて、その智徳発生の力をば故さらに閉塞して自由ならしめず、民を視ること牛羊の如くして、これを牧しこれを養い、唯その飢寒に注意するのみ。その事情、啻に上より抑圧するの類に非ずして、周囲八方より迫窄するものゝ如し、昔日松前より蝦夷人を取扱いしが如き是なり。これを文明開化と云うべきか。この人民の間に智徳進歩の有様を見るや否。(P59) （メモ：小貴族政治を松前より蝦夷人に対する扱いに変換した。）		in a word, physical existence, taken altogether, is satisfactorily and happily regulated. But with all this the moral and intellectual energies of this people are studiously kept in a state of torpor and inertness. It can hardly be called oppression; its tendency is not of that character — it is rather compression. We are not without examples of this state of society. There have been great number of little aristocratic republics, in which the people have been thus treated like so			

			many flocks of sheep, carefully tended, physically happy, but without the least intellectual and moral activity. Is this civilization? Do we recognise here a people in state of moral and social advancement? (p.21).			
7.	第二　爰に又一群の人民あり。その外形の安楽は前段の人民に及ばずと雖ども亦堪ゆべからざるに非ず。その安楽少なきの代りとして智徳の路は全く塞がるに非ず。人民或は高尚の説を唱る者あり、宗旨道徳の論も進歩せざるに非ず。然りと雖ども自由の大義は毫も行わるゝことなく、事々物々皆自由を妨げんと	太文字：『論語』憲問篇に「古之学者為己、今之学者為人（古えの学ぶ者は己の為にし、今の学ぶ者は人の為にす）」とあり、『中庸』第三三章とその章句でもこれを受けて「己の為にす」が強調されている。	Let us take another hypothesis. Let us imagine people whose outward circumstances are less favorable and agreeable; still, however, supportable. As a set-off, its intellectual and moral cravings have not here been entirely neglected. A			

	するに注意するのみ。人民或は智徳を得る者ありと雖ども、そのこれを得るや恰も貧民が救助の衣食を貰うが如く、**自からこれを得るに非ず、他に依頼してこれを得るのみ。人民或は道を求る者ありと雖ども、そのこれを求るや、自からために求ること能わずして人のためにこれを求るなり。**亜細亜諸国の人民、神政府のために束縛を蒙り、活溌の気象を失い尽して蠢爾卑屈の極度に陥りたるもの、即是なり。これを文明開化と云うべきか。この人民の間に文明進歩の痕を見るや否。(P59-60)		certain range has been allowed them— some few pure and elevated sentiments have been here distributed ; religious and moral notions have reached a certain degree of improvement ; but the greatest care has been taken to stifle every principle on liberty. The moral and intellectual wants of this people are provided for in the way that, among some nations, the physical wants have been provided for ; a certain portion of truth is doled out to each, but no one is permitted to help himself— to seek for			

			truth on his own account. Immobility is the character of its moral life ; and to this condition are fallen most of the populations of Asia, in which theocratic government restrains the advance of man : such, for example, is the state of the Hindoos. I again put the same question as before — Is this a people among whom civilization is going on ?（pp.21-22）			
8.	第三　爰に又一群の人民あり。その有様自由自在なれども、毫も事物の順序なく、毫も同権の趣意を見ず。大は小を制し、強は弱を圧し、一世を支配するも		I will change entirely the nature of the hypothesis : suppose a people among whom there reigns a very large stretch of personal liberty, but			

	のは唯暴力のみ。譬えば往昔欧羅巴の形勢斯の如し。これを文明開化と云うべきか。固より文明の種はこゝに胚胎すと云うと雖ども、現にこの有様を名て文明と云うべからざるなり。(P60)		among whom also disorder and in equality almost everywhere abound. The weak are oppressed, afflicted, destroyed ; violence is the ruling character of the social condition. Everyone knows that such has been the state of Europe. Is this a civilized state ? It may without doubt contain germs of civilization which may progressively shoot up ; but the actual state of things which prevails in this society is not, we may rest assured, what the common sense of mankind would call			

			civilization (p.22).			
9.	第四　爰に又一群の人民あり。人々その身を自由にして之を妨るものなく、人々その力を逞うして大小強弱の差別あらず。行かんと欲すれば行き、止らんと欲すれば止まりて、各人その権義を異にすることなし。然りと雖ども、この人民は未だ人間交際の味を知らず、人々その力を一人のために費して全体の公利に眼を着けず、一国の何物たるを知らず交際の何事たるを弁ぜず。世々代々生て又死し、死して又生れ、その生れしときの有様は死するときの有様に異ならず。幾世を経ると雖どもその土地に人間生々の痕跡をみることな		I pass on to a fourth and last hypothesis. Every individual here enjoys the widest extent of liberty ; inequality is rare, or, at least, of a very slight character. Every one does as he likes, and scarcely differs in power from his neighbor. But then here scarcely such a thing is known as a general interest ; here exist but few public ideas ; hardly any public feeling; but little society: in short, the life and faculties of individuals are put forth and spent in an isolated state, with			

	し。譬えば方今野蛮の人種と唱るもの、即是なり。自由同権の気風に乏しからずと雖ども、之を文明開化と云うべきや否。（P60）		but little regard to society, and with scarcely a sentiment of its influence. Men here exercise no influence upon one another ; they leave no traces of their existence. Generation after generation pass away, leaving society just as they found it. Such is the condition of the various tribes of savages ; liberty and equality dwell among them, but no touch of civilization （p.22）.			
10.	右四段に挙る所の例を見るに、一もこれを文明と称すべきものなし。（P60）		It is evident that none of the states which I have just described will correspond with the common notion of			

			mankind respecting this term (p.22).			
11.	若し衣食のみを以て目的とせば、人間は唯蟻の如きのみ、又蜜蜂の如きのみ。(P61)		But the word civilization has a more extensive signification than this, which seems to confine it to the mere outward, physical organization of society. Now, if this were all, the human race would be little better than the inhabitants of an ant-hill or bee-hive (p.23).			
12.	これを**天の約束**と云うべからず。(P61)		But our nature at once rejects this definition as too narrow. It tells us that man is formed for a higher **destiny** than this (p.23).			
13.	天下の人皆陋巷に居て	「一簞食、一瓢飲、在				

	水を飲む顔回の如くならん。(P61)	陋巷、人不堪其憂、回也不改其楽」(『論語』雍也篇)。貧窮の中で自らの楽しみとするものを改めない、顔回を讃える孔子の言葉を踏まえている。(マイナス的引用)				
14.	その安楽と云い高尚と云うものは、正にその進歩する時の有様を指して名けたるものなれば、文明とは人の安楽と品位との進歩を云うなり。(P61)		(補足)松沢は、これをpp.23-24の内容を要約したものとしているが、筆者はこれがむしろ次の内容の要約ではないかと考えている。Two elements, then, seem to be comprised in the great fact which we call civilization ; — two circumstances are necessary to its existence —it lives upon two conditions —it reveals itself by two symptoms : the progress of society,			

			the progress of individuals ; the melioration of the social system, and the expansion of the mind and faculties of man (p.25).			
15.	文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり。(P61)		Civilization, therefore, in its most general idea, is an improved condition of man resulting from the establishment of social order in place of the individual independence and lawlessness of the savage or barbarous life. It may exist in various degrees : it is susceptible of continual progress : and hence the history of civilization is the	If, in the first place, we ask what this progress is, the answer seems very simple: that it is a twofold progress, Moral and Intellectual (p.125).		

			history of the progress of the human race towards realizing the idea of humanity, through the extension and perfection of the social relations, and as affected, advanced or retarded, by the character of the various political and civil institutions which have existed. (p.18). （脚注） （メモ：強調するポイントは異なっている。ギゾーが強調しているのは、文明における政治団体としての社会（国家）の成立、および政治団体のもとでの個人的な発展。福沢が強調しているのは、文明の形成における智徳			

			の重要性。）			
16.	又至文至明と称する英国の管下に在る「アイルランド」の人民は、生計の道に暗く終歳蠢爾として芋を喰うのみ、これを智者と云うべからず。(P61)	「蠢爾蛮荊 、大邦為讎」（『詩経』小雅采芑）		There is one instance, and only one, of a great European people possessing a very cheap national food. This people, I need hardly say, are the Irish. In Ireland the labouring classes have for more than two hundred years been principally fed by potatoes, which were introduced into their country late in the sixteenth, or early in the seventeenth century. (p.47). （人間と社会とが食物の性質によって影響されるという議論の中で出している例である）		
17.	「ギゾー」氏の文明史		and only has			

	に云えることあり。立君の政は人民の階級を墨守すること印度の如き国にも行わるべし、或は之に反して人民、権を同うし、漠然として上下の名分を知らざる国にも行わるべし、或は専制抑圧の世界にも行わるべし、或は開化自由の里にも行わるべし、君主は恰も一種珍奇の頭の如く、政治風俗は体の如し、同一の頭を以て異種の体に接すべし、君主は恰も一種珍奇の菓実の如く、政治風俗は樹の如し、同一の菓実よく異種の樹に登るべしと。この言真に然り。 (P63)		monarchy penetrated everywhere, but it has accommodated itself to the most various situations, to civilization and barbarism: to the most peaceful manners, as in China, and to those in which a warlike spirit predominates. It has established itself not only in the midst of this system of *castes*, in countries whose social economy exhibits the most rigorous distinction of ranks, but also in the midst of a system of equality, in countries where society is most remote from every kind of legal and			

			permanent classification. In some places despotic and oppressive; in others favorable to the progress of civilization and even of liberty; it is like a head that may be placed on many different bodies, a fruit that may grow from many different buds(pp.194-195).			
18.	孔子の如きもこの惑溺を脱すること能わず、生涯の心事は周の天子を助けて政を行うか、又は窮迫の余りには諸侯にても地方官にても己を用いんとする者あれば之に仕え、兎にも角にも土地人民を支配する君主に依頼して事を成さんとするより外に策略あることなし。	諸侯は衛の霊公（『論語』子路篇、衛霊公篇）、斉の景公（同、顔淵篇、季氏篇）、地方官は公山弗擾と仏肸（同、陽貨篇）であろう。『史記』孔子世家篇には孔子とこれらの政治家との交渉がまとめて述べられている。				

	(P64)					
19.	譬えば古人、天文の学を知らずして只管天を動くものと思い、地静天動の考を本にして無理に四時循環の算を定め、その説く所に一通りは条理を備えたるように見ゆれども、地球の本の性を知らざるが故に、遂に大に誤りて星宿分野の妄説を作り、日食月食の理をも解くこと能わず、事実に於て不都合なること甚だ多し。(P65)	（1）四時循環の算：春夏秋冬の四季の規則正しい循環について、暦の計算法を定める。中国思想に置いて、四季の循環の永久規則性が宇宙を貫く秩序としての天理の現れとされている。「四季行焉、百物生焉」（（陳）『論語』陽貨十九）。 （2）星宿分野の妄説：中国思想の根本をなした天象と人事が相関する天人相関思想から、天象の変化によって人事の吉凶を占う理論、いわゆる分野説をさすのであろう。天をいくつかの区域、典型的には二八星宿に分け、それと対応させて中国全土を分野に分割し、特定の星宿に現れた変化が地上の特定の				

		国の吉凶と相関するとし、星宿の異変から国家の興亡、諸侯の死、旱魃などを占った。よりどころとなる天象の変化にはさらに日食などを含むようになった。				
20.	天に二日なし地に二王なしとは孟子の言なれども、目今現に無王の国ありて、然もその国民の有様は遥に陶（唐？）虞三代の右に出るものあるは如何ん。(P65)	（1）天に二日なし地に二王なし：「孔子曰、『天無二日、民無二王。』舜既為天子矣、又帥天下諸侯、以為堯三年喪是二天子矣」（『孟子』万章篇上）。 ②「唐」と「虞」はそれぞれ古代の聖天子堯と舜の別名。「三代」は、両帝の統治に続く夏・殷・周の三王朝。儒教の伝承で、堯・舜両帝と三王朝は、完全な道徳政治が行われた太古の黄金時代とされる。				

21.	亜米利加の北方に一族の人民あり。今を去ること二百五十年、その種族の先人なる者「ピルグリム･フハアザス」を云う。その人員百一人にて、英国を去りしは千六百二十年のことなり。＋＋英国に於て苛政に苦み、君臣の義を厭尽して自から本国を辞し、去て北亜米利加の地方に来り、千辛万苦を嘗めて漸く自立の端を開きしことあり。即ちその地は「マツサチヲセツト」の「プリマウス」にして、その古跡今尚存せり。爾後有志の輩、跡を追うて来り、本国より家を移す者甚だ多く、処を撰び居を定めて「ニウエンゲランド」の地方を開き、人					（補足）北亜美利亜洲有一族人民焉。距今二百七十余年前、其族之仙人百有一人、苦英苛政、相帥辞本国、去而自竄于北美洲篷艾藜蒿之地。櫛風沐雨、千辛万苦、自立之端緒、稍萌芽焉、其初至之地曰菩利摩士、遺迹至今猶有存者。尓后有志之士、接踵而来、避秦而覓桃源者、所在皆是、積百有余年、戸口漸繁、財政漸增、至千七百七十五年、即弥漫于十三州之地、逐建義旗、脱英羈軛、八年苦戦、幸獲勝利。遂為地球上一大独立国、即今之美国是也。回憶此一百有一之先人、于千六百二十年十二月二十二日、冽風阴雪中、含舟登陸、繭足而立于太平

	口漸く繁殖し、国財次第に増加し、千七百七十五年に至ては既に十三州の地を占め、遂に本国の政府に背き、八年の苦戦，僅に勝利を得て、始て一大独立国の基を開きたり。即ち今の北亜米利加合衆国，是なり。 抑もこの国の独立せし由縁は、その人民敢て私を営むに非ず、敢て一時の野心を逞うするに非ず。至公至平の天理に基き、人類の権義を保護し、天与の福祚を全うせんがためのみ。その趣旨は当時独立の檄文を読て知るべし。況やその初め、かの一百一名の先人が千六百二十年十二月二十二日、風雪の中に上陸して海岸の石上に足を止めしその時には、豈					洋岸石上之時、其胸中无限塊壘抑塞、其身体无限自由自在，其襟懐无限光明俊偉、殆所謂本来无一物者、而其一片独立精神、遂以胚胎孕育今日之世界。天下事固有种因在千百年以前、而結果在千百年以后者、今之人有欲頂礼華盛頓者乎、吾欲率之以膜拝此百有一人也。（「最初之自由民」（あとは「自由祖国之祖に変えた」）、1899年9月15日、『全集』第二集、P48）

	一点の私心あらんや。所謂本来無一物なるものにて、神を敬し人を愛するの外、余念なきこと既に明なり。(P67-68)					
22.	所謂本来無一物なるものにて、神を敬し人を愛するの外、余念なきこと既に明なり。(P68)	本来無一物：仏教の中心思想を示すことば。自己・万法の本来の真実の姿を示す。自我が執着する何ものもなく、一切のものから自由なさま。				
23.	その風俗純精無雑にして(P69)	純精無雑：『中庸』第二〇章の誠を論じた一節の朱子の章句に「真実無妄之謂、天理之本然也」とあり、同じ章について朱子の『中庸或問』には、これを敷衍して「一即純、二即雑、純なれば即ち誠、雑なれば即ち妄」とある。				
24.	合衆政治にて代議士を				ミル（*On Preventive*	

	撰ぶに、入札を用いて多数の方に落札するの法あり。多数とあれば一枚多きも多数なるゆえ、万一国中の人気二組に分るゝことありて、百万の人口の内より一組を五十一万人とし一組を四十九万人として札を投ずれば、撰挙に当る人物は必ず一方に偏して、四十九万人の人は最初より国議に与るを得ざる訳けなり。又この撰挙に当たる代議士の数を百人として、議院に出席し大切なる国事を議定するときに、例の如く入札を用いて五十一人と四十九人との差あれば、是亦五十一人の多数に決せざるべからず。故にこの決議は全国人民中の多数に従うに非ず、多数中の多数を以				*Government*）の第七章の議論の要点を福沢が分かりやすく表現している。	

	て決し、その差、極て少なきものなれば、大数国民四分一の心を以て他の四分の三を制するの割合なり。之を公平と云うべからず（「ミル」氏代議政治論の内）。(P69-70)					
25.	又英国の学士「ミル」氏著述の経済書に云く、或人の説に、人類の目的は唯進で取るに在り、足以て踏み手以て推し、互に踵を接して先を争うべし、是即ち生産進歩のために最も願うべき有様なりとて、唯利是争うを以て人間最上の約束と思う者なきに非ざれども、余が所見にては甚だこれを悦ばず、方今世界中にてこの有様を事実に写出したる処は亜米利加の合衆国なり。「コウカス」人種<白				（松沢）ミル（*Principles of Political Economy*）の第四篇第六章停止状態についての一節の抄訳。1856年の第6版以後で、『文明論之概略』に引かれる部分は全然別の文句に取り替えられた。	

	人種>の男子相合し、不正不公の羈軛を脱して別に一世界を開き、人口繁殖せざるに非ず、財用富饒ならざるに非ず、土地も亦広くして耕すに余あり、自主自由の権は普く行われて国民又貧の何物たるを知らず、斯る至善至美の便宜を得ると雖ども、その一般の風俗に顕われたる成跡を見れば亦怪むべし、全国の男児は終歳馳駆して金円を逐い、全国の婦人は終身孜々としてこの逐円の男子を生殖するのみ、これを人間交際の至善と云わんか、余はこれを信ぜずと。(P71)						
26.	綽々然として余裕あらんことを要するなり。(P72)	『孟子』公孫仲篇上に「我無官守、我無言責也、則吾進退豈不綽綽然有余裕哉？」とあ					

		る。				

第４章　一国人民の智徳を論ず

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミル	梁啓超の理解
1.	又支那は往古より礼儀の国と称し、その言或は自負に似たれども、事に実あらざれば名も亦あるべからず。（P77）	礼儀の国：漢書に漢を「礼儀之国」として以来、中国を文明の国として、他国との違いを強調するために語られらことば。				
2.	所謂今吾は古吾に非ずとは即是れなり。（P77）	宋の王炎の詩「元日書懐」中の句「年光除日又元日、心事今吾非故吾」を踏まえたものであろう。福沢は「今吾」と「古吾」という比喩を後年までよく用いた。				
3.	昔木下藤吉主人の金六両を攘て出奔し…（中略）後世の学者豊太閤を評する者、皆その豊太閤たりし時の言行を以てその一生の人物を証せんとするが故に大		Let me caution you, however, against supposing that those principles, these results, appeared all at once, and as clearly as they are			

	なる誤解を生ずるなり。藤吉と云い羽柴と云い豊太閤と云うも、皆一人生涯の間の一段にて、藤吉たるときは藤吉の心あり、羽柴たるときは羽柴の心あり、太閤たるに至れば自から又太閤の心ありて、その心の働、始中終の三段に於て一様なるべからず。尚細にこれを論ずれば、生涯の心の働は千段にも万段にも区別して千状万態の変化を見るべし。（P78-79） （メモ：趣旨は同じであるが、例としてあげられた「Cromwell」を豊臣秀吉に変えた。日本の読者向けにアレンジしたように思われる。）		here set forth by me. We are apt to fall into the great and common error, in looking at the past through centuries of distance, of forgetting moral chronology ; we are apt to forget — extraordinary forgetfulness ! that history is essentially successive. Take the life of any man — of Oliver Cromwell, of Cardinal Richelieu, of Gustavus Adolphus. He enters upon his career ; he pushes forward in life, and rises ; great circumstances act upon him ; he acts upon great circumstances. He			

			arrives at the end of all things —and then it is we know him. But it is in his whole character ; it is as a complete, a finished piece ; such in a manner as he is turned out, after a long labor, from the workshop of Providence. Now at his outset he was not what he thus became ; he was not completed —not finished at any single moment of his life ; he was formed successively. Men are formed morally in the same way as they are physically. They change every day. Their existence is constantly			

			undergoing some modification. The Cromwell of 1650 was not the Cromwell of 1640. It is true, there is always a large stock of individuality ; the same man still holds on ; but how many ideas, how many sentiments, how many inclinations have changed in him ! What a number of things he has lost and acquired ! Thus, at whatever moment of his life we may look at a man, he is never such as we see him when his course is finished. This, nevertheless, is an error into which a great number of			

			historians have fallen. When they have acquired a complete idea of a man, have settled his character, they see him in this same character throughout his whole career (p.140).			
4.	又漢の高祖は竜の瑞を得て生れその顔竜に似たりと云う。（P79）	『史記』高祖本紀に出る。				
5.	英人「ボックル」氏の英国文明史に云く、一国の人心を一体と為して之を見ればその働に定則あること実に驚くに堪たり、犯罪は人の心の働なり、一人の身に就てこれを見れば固よりその働に規則あるべからずと雖ども、その国の事情に異変あるに非ざれば罪人の数は			Such is the regularity that we expect to find, is the actions of men are governed by the state of the society in which they occur…It naturally followed that European governments, so soon as they became aware of the		

	毎年異なることなし。譬えば人を殺害する者の如きは多くは一時の怒に乗ずるものなれば、一人の身に於て誰か預めこれを期し、来年の何月何日に何人を殺さんと自から思慮する者あらんや。然るに仏蘭西全国にて人を殺したる罪人を計るに、その数毎年同様なるのみならず、その殺害に用いたる器の種類までも毎年異なることなし。尚これよりも不思議なるは自殺する者なり。抑も自殺の事柄たるや、他より命ずべきに非ず、勧むべきに非ず、欺てこれに導くべからず、劫してこれを強ゆべからず。正に一心の決する所に出るものなれば、その数に規則あらんとは思うべか			importance of statistics, should begin to collect evidence respecting the crimes they were expected to punish. …Of all offences, it might well be supposed set the crime of murder is one of the most arbitrary and irregular. For when we consider that this, though generally the crowning act of a long career of vice, is often the immediate result of what seems a sudden impulse; that when premeditated, its committal, even with the least chance of impunity, requires a rare combination of		

	らず。然るに千八百四十六年より五十年に至るまで、毎年竜動に於て自殺する者の数、多きは二百六十六人、少なきは二百十三人にして、平均二百四十人を定りの数とせりと。以上「ボックル」氏の論なり。（P81−82） （メモ）下線部はバックルの議論ではなく、バック路がM. Queteletを引用したところである。			favorable circumstances for which the criminal will frequently wait; … when we put all these things together, there arises such a complication of causes, that we might reasonably despair of detecting any older or method in the result of those subtle and shifting agencies by which murder is either caused or prevented. But now, how stands the fact? The fact is, that murder is committed with as much regularity, and bears as uniform a relation to certain known circumstances, as do		

				the movements of the tides, and the rotations of the seasons. M. Quetelet, who has spent his life in collecting and methodizing the statistics of different countries, states, as the result of his laborious researches, that " in every thing which concerns crime, the same numbers re-occur with a constancy which cannot be mistaken ; and that this is the case even with those crimes which seem quite independent of human foresight, such, for instance, as murders, which are generally committed		

				after quarrels arising from circumstances apparently casual. Nevertheless, we know from experience that every year there not only take place nearly the same number of murders, but that even the instruments by which they are committed are employed in the same proportion." … Thus, for instance, the number of persons accused of crime in France between 1826 and 1844 was, by a singular coincidence, about equal to the male deaths which took place in Paris during the same		

				period, the difference being that the fluctuations in the amount of crime were actually smaller than the fluctuations in the mortality ; While a similar regularity was observed in each separate offence, all of which obeyed the same law of uniform and periodical repetition. …Among public and registered crimes, there is none which seems so completely dependent on the individual as suicide. …The man who is determined to kill himself, is not prevented at the last moment by the		

				struggles of an enemy; and as he can easily guard against the interference of the civil power, his act becomes as it were isolated; it is cut off from foreign disturbances, and seems more clearly the product of his own volition than any other offence could possibly be. … In a given state of society, a certain number of persons must put an end to their own life. This is the general law…Even in London… in this vast metropolis, about 240 person every year make away with themselves; the		

				annual suicides oscillating, from the pressure of temporary causes, between 266, the highest, and 213, the lowest.(pp.17-21)		
6.	（故に天下の形勢は一事一物に就て臆断すべきものに非ず。必ずしも広く事物の働を見て一般の実跡に顕わるゝ所を察し、此と彼とを比較するに非ざれば真の情実を明にするに足らず。斯の如く広く実際に就て詮索するの法を、西洋の語にて「スタチスチク」と名く。（P82）			バックル第１巻第1章でstatisticsについて論じるのを踏まえたものである。		
7.	譬えば英国にて毎年婚姻する者の数は穀物の価に従い、穀物の価貴ければ婚姻少なく、その価下落すれば婚姻多く、嘗てその割合を誤			Even the number of marriages annually contracted, is determined, not by the temper and wishes of individuals,		

	ることなしと云えり。（P83）「穀物の価貴ければ婚姻少なく、その価下落すれば婚姻多く」は原文になくて、福沢は自分の理解を踏まえて解釈したものである。彼はさらに日本の場合を入れて詳しく説明したのである。			but by large general facts, over which individuals can exercise no authority. It is now known that marriages bear a fixed and definite relation to the price of corn (p.23).		
8.	男女室に居るは人の大倫なり（P84）	『孟子』万章上篇「男女居室、人之大倫也」に出る。				
9.	抑も事物の働には必ずその原因なかるべからず。而してこの原因をと遠因との二様に区別し、近因は見易くして遠因は弁じ難し。近因の数は多くして遠因の数は少なし。近因は動もすれば混雑して人の耳目を惑わすことあれども、遠因は一度び之を探得れば確実にして			（1）『英国文明史』第２巻第６章の18世紀を通じるスコットランドの知性を検討の中でアダム・スミスと『国富論』について論じ、スミスは賃金率の「remote cause」をとらえることが出来なかったが、「proximate cause」についてははっきり理		凡天下事, 無論大小必有其由來。…（中略）雖然、原因之中、又分近因遠因兩者、近因易見、遠因難知。…（中略）且猶有一説、近因者常繁多混雑而使人難覓其頭緒 遠因則不然 一旦尋得之、則顛撲不破、可依之而定游事之方向。蓋近因者、毎一事必有一因、遠因者、

	動くことなし。故に原因を探るの要は近因より次第に遡て遠因に及ぼすに在り。その遡ること愈遠ければ原因の数は愈減少し、一因を以て数様の働を説くべし。（P85） （メモ：松沢によると、「近因」と「遠因」という言葉の用法は、日本語の普通の用法と違う。バックルにヒントを得たと思われる。）			解していたという一節がある。 Adam Smith, therefore, though he failed in grasping the remote cause of the rate of wages, clearly saw that the proximate cause was, not the generosity of human nature, but its selfishness, and that the question was one of supply and demand. （２）第１巻第14章の表題は「Proximate causes of the French Revolution after the middle of the eighteenth century」となっている。 （３）第２巻第一章の、5世紀から19世紀中葉にいたるスペインの知性の歴史を論じ		常合数因以一因、故選而推之、愈推愈遠、則其原因之数愈減愈少、而拠原因以定方法、乃若網在綱、有条而不紊。（「近因、遠因之説」、1899年9月15日、『全集』第二集、P55）

				て、そこでは「insurrection」はあったが「 revolution」は起こらなかったと論じた箇所では、その理由として「At the same time, insurrection are generally wrong; revolutions are always right. An insurrection is too often the mad and passionate effort of ignorant persons, who are inpatient under some intermediate injury, and never stop to investigate its remote who and general causes. But a revolution, when it is the work of the nation itself, is a splendid and		

				imposing spectacle, because of the moral quality of indignation produced by the presence of evil, it adds the intellectual qualities of foresight and combination; and, uniting in the same act some of the highest properties of our nature, it achieves a double purpose, not only punishing the oppressor, but also relieving the oppressed」という記述があり、福沢ははの箇所について長文の書込みをしている。その中に「騒動ハ無学且短期ニシテ決シテ一般ノ原因ヲ吟味シ能ハサルモノ、狂人ラシキ挙動ナリ」とある。（伊		

				藤）		
10.	今水に沸騰の働を起すものは薪の火なり、人に呼吸の働を生ずるものは空気なり。故に空気は呼吸の原因にして薪は沸騰の原因なれども、唯この原因のみを探得るも未だ詮索を尽したりとするに足らず。元来この薪の燃る所以は薪の質中にある炭素と空気中の酸素と抱合して熱を発するに由り、人の呼吸する所以は空気の中より酸素を引き肺臓に於て血中過剰の炭素と親和して又これを吐出すに由るものなれば、薪と空気とは唯近因にしてその遠因は則ち酸素なるものあり。故に水の沸騰と人の呼吸とはその働の趣も異なりその近因					譬諸水之沸騰、由薪火而起。人之呼吸、由空氣而生。此近因也。更進一層以求之、則薪之所以燃者、由薪中所含炭氧、與空中之氧氧相和合而生熱也。人之所以呼吸者、由引空中之氧氧入肺、與血中留存之炭氣相和合而吐納也。然則薪火也、空氣也、皆近因也。而其遠因同出於氧氧。水之沸與人之呼吸、其外形絶異、而其原因之相同乃如此。苟知其故、欲止沸歟、息喘歟、或欲揭沸歟,順氧歟,皆可以同理之法而治之。所謂通其一、萬事畢。**其爲道雖似迂遠、其為法実甚筒易、然則求遠因者、論事之秘訣、治事之捷法也。夫所謂治遠因者**

	も亦異なりと雖ども、尚一歩を進めその遠因なる酸素を得て、始て沸騰の働と呼吸の働とを同一の原因に帰して確実なる議論を定むべきなり。（P85）					**何、曰造時勢而已。**（同上、P55-56） （メモ：太文字の部分は加筆である。）
11.	又一例を挙て云わん。こゝに酒客あり、馬より落て腰を打ち、遂に半身不随の症に陥りたり。之を療するの法如何すべきや。この病の原因は落馬なりとて、その腰に膏薬を帖し、専ら打撲治療の法を施して可ならんか。若し然る者はこれを庸医と云わざるべからず。畢竟落馬は唯この病の近因のみ。その実は多年飲酒の不養生に由り、既に脊髄の衰弱を起して正にこの病症を発せんとするときに当り、					試挙一例以明之。譬有酒客、堕馬傷腰、遂得半身不遂之症、其治之之法当如何?尋常庸医必曰、「病之原因在堕馬、当以跌打之薬熨貼脾際」。如此療法、必不可意。何也?盖堕馬者不過其近因耳、実則由多年飲酒過度、脊髄既衰、正当蓄病将之時、適以堕馬、激動全体、故遂痺痿耳。善医者則必先使戒酒、断其病之遠因、使脊髄復原、則瘳之易易矣。所謂通其一、万事畢。其爲道雖似迂遠、其爲法實甚筒

	会ま落馬を以て全身を激動しこれがため頓に半身の不随を発したるのみ。故にこの病を療するの術は、先ず飲酒を禁じて病の遠因なる脊髄の衰弱を回復せしむるに在るのみ。（P85-86）					易。然則求遠因者、論事之秘訣、治事之捷法也。（同上、P55）
12.	孔子も時に遇わずと云い、孟子も亦然り。（P87）	『孔子家語』在厄篇に「君子博学深謀而不遇時者衆矣、何独丘哉。」という句が孔子のことばとして引かれている。『史記』儒林列伝にも同じ言葉が見える。 『孟子』梁恵王下に「吾之不遇魯侯、天也」とある。				
13.	（補足）「時勢論」 蓋しそのこれを、せしめたるもの、とは何ぞや。即ち時勢なり。即ち当時の人の気風なり。即ちその時代の人					或云英雄造時勢、或云時勢造英雄、此二語皆名言也。為前之説者曰英雄者、人間世之造物主也。人間世之大事業、皆英雄心中所蘊蓄

	民に分賦せる智徳の有様なり。（P88） 右所論の如く、英雄豪傑の時に遇わずと云うは、唯その時代に行わるゝ一般の気風に遇わずして心事の齟齬したることを云うなり。故にその千歳一遇の時を得て事を成したりと云うものも、亦唯時勢に適して人民の気力を逞うせしめたることを云うのみ。（P95-96）					而発見者、雖謂世界之歴史即英雄之伝記、殆無不可也。…（中略）為後之説者曰：英雄者、乗時者也、非能造時者也。人群之所漸漬積累、旁薄蘊蓄、既已持滿而將発、於斯時也、自能孕我英雄以承其乏、故英雄雖有利益及於人群、要不過以其所受於人群之利益而還附之耳。…（中略）余謂両説皆是也。英雄固能造時勢、時勢亦能造英雄、英雄与時勢者如形影之相随、未嘗少離。既有英雄、必有時勢。既有時勢、必有英雄。…（中略）英雄与時勢、互相為因、互相為果、造因不断、斯結果不断。（「英雄与時勢」1899年9月15日、『全集』第二集、P54）

14.	周の末世に及で天下の人皆王室礼儀の束縛を悦ばず、その束縛漸く解くるに従い、諸侯は天子に背き、大夫は諸侯を制し、或は陪臣国命を執る者ありて、天下の政権は四分五裂、正に是れ封建の貴族権を争うの時節にて、又陶虞辞譲の風を慕う者なく、天下唯貴族あるを知て人民あるを知らざるなり。（P89）	①陪臣国命を執る：『論語』季氏篇「陪臣執国命、三世希不失矣」とあるのにもとづく。身分秩序が動揺して天子の臣下である諸侯のさらに臣下である陪臣が、天子に代わって国家の政令に握れば、三世代で失敗するの意。 ②陶虞辞譲の風：『孟子』万章篇上に孔子のことばとして、「唐、虞禅、夏後、殷、周継、其義一也」とある。唐、虞は堯舜のこと。儒教に組み入れられた禅譲説話は、政権交代の正当性についての理論として、暴君放伐と対をなす。				
15.	斉桓晋文の覇業、即是なり。（P90）	周王朝の末期、春秋時代には王の力は衰えて諸侯をたばねることが				

		できず、有力諸侯が王にかわってその役割を演じ、これを覇者と呼んだ。そのうち相次いで覇者となった斉の国の桓公と晋の国の文公とがもっとも名高く後の世にしばしば並び称された。（『論語』憲問篇、『孟子』梁恵王篇）				
16.	蘇秦張儀の輩、正に四方に奔走して、或はその事を助け或は之を破り、合縦連衡の戦争に忙わしき世なれば、貴族と雖ども自からその身を安んずるを得ず。奈何ぞ人民を思うに遑あらんや，奈何ぞ五畝の宅を顧るに遑あらんや。（P90）	①蘇秦、張儀の輩：戦国の時代末期前4世紀に、諸国の中から擡頭してきた強国秦に対抗するために、蘇秦は他の六国が縦（南北）に連合して秦に対抗する合縦策を説き、張儀は六国が横（東西）の方向に当たる秦と個別に同盟してそれぞれの安全をはかる連衡策を説き、二つの政略が六国の間に対立・抗争した。このように諸侯の				

		間の遊説して政略を説く論客を縦横家といい、春秋戦国の諸子百家のうちに数える。 ②五畝の宅：『孟子』梁恵王篇上にある「五畝之宅、樹之以桑、五十者可以衣帛矣」にもどつく。王道政治の表現。				
17.	即ち滕の斉楚に介まりて孟子に銘策なかりしもその一証なり。（P90）	『孟子』梁恵王篇下「滕文公問曰、『滕、小国也，間于斉、楚。事斉乎？事楚乎？』孟子対曰、『是謀非吾所能及也。无已、則有一焉：鑿斯池也、筑斯城也、与民守之、效死而民弗去。則是可為也』。福沢は孟子の答えの初めの一句だけを取り出して、嘲弄したのである。				
18.	一身の私に於てはその功能極て大なりと雖ども、徳は一人の内に存		Moral feelings influence individuals, but do not affect			

	して、有形の外物に接するの働あるものに非ず。（P91）		society in the aggregate（pp.165-166）.			
19.	遂に熱中煩悶して喪家の狗の譏を招くに至れり。余輩は聖人のために之を恥るなり。（P91）	『史記』孔子世家には「孔子适鄭、与弟子相失、孔子独立郭唐門。鄭人或謂子貢曰、『東門有人、其顙似堯、其項類皐陶、其肩類子産、然自要以下不及禹三寸。累累若喪家之狗。』子貢以実告孔子。孔子欣然笑曰、『形状、末也。而謂似喪家之狗、然哉！然哉！』」とある。				
20.	（補足） （１）P一身の私に於てはその功能極て大なりと雖ども，徳は一人の内に存して，有形の外物に接するの働あるものに非ず。故に無為渾沌にして人事少なき世に在ては人民を維持					前哲不生於今日、安能制定悉合今日之道徳？使孔、孟復起、其不能不有損益也亦明矣。（「論公徳」、1902年3月10日、『全集』第二集、P542） 彼宗教者、与人群進化

	するに便利なれども、人文の開るに従て次第にその力を失わざるを得ず。然るに今内に存する無形のものを以て外に顕わるゝ有形の政に施し，古の道を以て今世の人事を処し，情実を以て下民を御せんとするは，惑溺の甚しきものと云うべし。（P91） （２）抑も未開の有様に於て私徳の教を主張して人民も亦その風に靡くは独り我国のみに非ず、万国皆然らざるはなし。蓋し国民の精神未だ発生せずして禽獣を去ること遠からざるの時代に於ては、先ずその粗野残刻の挙動を制馭して一身の内を緩和し人類の放心を求めしむるに忙わしけれ					第二期之文明不能相容者也。科学之力日盛、則迷信之力日衰。自由之界日張、則神権之界日縮。（「保教非所以尊孔子論」、1902年2月22日、『全集』第二集、P680-681）

	ば、人間交際の入組たる関係に就ては之を顧るに遑あらず。（第6章、P123-124） （３）畢竟野蛮不文の時代に在ては、人間の交際を支配するものは唯一片の徳義のみにて、この外に用ゆべきものあらざる（第7章、P171-172） （４）故に曰く、仁政は野蛮不文の世にあらざれば用を為さず、仁君は野蛮不文の民に接せざれば貴からず、私徳は文明の進むに従て次第に権力を失うものなり。（第7章、P176）					
21.	前既に論ずる如く、文明は人間の約束なれば、之を達すること固より人間の目的なり。		Again, it is asked whether this fact is universal —whether there is a general			

	(P99)		civilization of the whole human race—a course for humanity to ran — a destiny for it to accomplish (p.16).			

第５章　前論の続

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミル	梁啓超の理解
1.	（補足）一国の議論は人の体質より出るに非ずしてその精気より発するものなれば、彼の衆論と唱るものも必ずしも論者の多きのみに由て力あるに非ず、その論者の仲間に分賦せる智徳の分量多きがため、その量を以て人数の不足を補い、遂に衆論の名を得たるものなり。 欧羅巴の諸国にても人民の智徳を平均すれば、国中文字を知らざる愚民は半に過ぐべ					吾既以思想、能力両者相比較, 謂能力与思想不相応、為中国前途最可憂危之事、然則今日談救国者、宜莫如養成国民能力之為急矣。雖然、国民者、其所養之客体也、而必更有其能養之主体、苟不尓者、漫言曰養之養之、其道無由。主体何在？不在強有力之当道、不在大多数之小民、而在既有思想之中等社会、此挙国所同認、無待詞費也。国民所以無能力、則由中等社會之無能力

	し。その国論と唱え衆説と称するものは、皆中人以上智者の論説にて、他の愚民は唯その説に雷同しその範囲中に籠絡せられて敢て一己の愚を逞うすること能わざるのみ。又その中人以上の内にも智愚の差は段々限あることなく、此は彼に勝ち彼は此を排し、始て相接して立所に敗するものあり、久しく互に屹立して勝敗決せざるものあり。千磨百錬、僅に一時の異説を圧し得たるものを、国論衆説と名るのみ。是即ち新聞紙演舌会の盛にして衆口の喧しき所以なり。畢竟人民は国の智徳の為に鞭撻せられて、智徳方向を改れば人民も亦方向を改め、智徳党を分てば人民も亦党を					実有以致之。故本論所研究之範囲、不曰吾輩当従何途始可推能力以度諸人也、曰吾輩当従何途始可積能力以有諸己而已。非有所歆於能力以自私、実則吾輩苟有能力者、則国民有能力。国民苟有能力者、則国家有能力。以此因縁、故養政治能力必自我輩始。（「論政治能力」、1904年6月28日、1905年2月4日連載、『全集』第二集、P659-660）

	分ち、進退集散、皆智徳に従わざるはなし。(P102)					
2.	幕府は恰も攘夷論と外国人との中間に介まりて進退惟谷の有様に陥り。(P107)	「人亦有言：進退維谷」（『詩経』大雅・桑柔篇）。二者に挟まれて身動きがとれず窮地に陥る。				
3.	譬えば**周礼に記したる郷飲の意**に基き、後世の政府時として酒肴を人民に与うるの例あれども、その人民の喜悦する有様を見て地方の人心を卜すべからず。(P111)	『儀礼』郷飲酒礼篇に、郷の大夫が学業のすぐれた者を選んで主客とし酒を飲む、郷飲酒礼についてのべられており、『礼記』郷飲酒義篇の記述もこれに基づくと言われている。『周礼』には郷大夫篇に郷飲酒礼に似た儀式についての記述はあるが、これは郷飲酒礼とは別な儀式だといわれており、郷飲酒礼についての記述はない。福沢は『儀礼』『礼記』の郷飲酒礼と				

		『周礼』郷大夫篇とを同一視したのであろうか。なお、福沢はここで、何をさすかよくわからない。				
4.	又古史に、国君微行して民間を廻り、童謡を聞て之に感ずるの談あり。何ぞ夫れ迂遠なるや。(P112)	童謡の原文は「『列子』仲尼篇「堯乃微服遊於康衢、聞児童謡曰『立我蒸民、莫匪爾極。不識不知、順帝之則』。堯帝が五〇年も収めたが、万民が自分を天子として戴くのを望んでいるか判らなかった。そこで微行して町を廻った。歌の前半は『詩経』周頌「思文」の二句、後半は『詩経』大雅「皇矣」の二句をとり、一つの詩に仕立てたのである。歌の後半は『春秋左氏伝』襄公三一年にも出る。この説話は『十八史略』にも採られ、日本でもよく知ら				

		れた。」				
5.	今その然る所以の源因を尋るに，唯習慣の二字に在るのみ。習慣久しきに至れば第二の天然と為り，識らず知らずして事を成すべし。西洋諸国衆議の法も数十百年の古より世々の習慣にてその俗を成したるものなれば、今日に至ては知らずして自から体裁を得ることならん。亜細亜諸国に於ては則ち然らず、印度の「カステイ」の如く、人の格式を定めて偏重の勢を成し、その利害を別にしその得失を殊にし、自から互に薄情なるのみならず、暴政府の風にて故さらに徒党を禁ずるの法を設て人の集議を妨げ、人民も亦只管無事を欲するの心よりして徒党		第3章NO.17 casteについての話であるにも関わらず、実際は日本の状況に投影している。 下線部：徳川幕藩体制の成立とともに、様々な形で徒党が禁じられるようになり、「何事によらずしてよろしからざる事に百姓大勢申合せ候」を徒党として、これを禁じた。1770年（明和七年）の幕府の高札による禁止は、その頂点をなした。 丸山眞男：日本における自発的結社の難しさ——ムラ共同体の伝統（家エゴイズムあるいは部落エゴイズム）——ヨコの公共精神の欠如			中国における自発的結社の難しさ： 犬養木堂語余約、日本維新以來、文明普及之法有三、一曰学校、二曰報紙、三曰演説。大抵国民識字多者、当利用報紙也、国民識字少者、当利用演説。日本演説之風、創于福沢諭吉氏。（按：福沢氏日本西学第一之先鋒也、今尚生存為一時之泰斗）。在其所設之慶應義熟開之、当時目為怪物云。此後有嚶鳴社者、専以演説為事。風気既開 今日凡有集会 無不演説者矣。雖至数人相集宴飲、亦必有起演者、斯実助文明進化一大力也。我中国近年以来、於学校報紙之利益、多有知之者、於演説之利益 則知者極鮮

	と集議との区別を弁論する気力もなく、唯政府に依頼して国事に関らず、百万の人は百万の心を抱て各一家の内に閉居し。戸外は恰も外国の如くして嘗て心に関することなく、井戸浚の相談も出来難し、況や道普請に於てをや。(P115)					去年湖南之南学会、京師之保国会、皆西人演説会之意也。湖南風気驟近、実賴此力。惜行未之久而遂廃也。今日有志之士、仍当着力於是。 自強学会之後、三年以来、各省倡立会名者、所在皆是、可謂極一時之盛。然不知外国人所謂会者、有種種之類別、故將学会与政党、与協会、与演説会混而為一、因宗旨不定、條理錯雑、故辦之難有成効、而守旧媚嫉之徒、又視之与秘密結社同類、故一挙而芟夷之矣。(「文明普及之法」(別名「伝播文明三利器」)、1899年9月5日、『全集』第二集、P46-47)

6.	利を争うは古人の禁句なれども、利を争うは即ち理を争うことなり。(P118)	『孟子』梁恵王篇冒頭の、利を求める梁恵王を批判した孟子の有名な言葉「王、何必曰利、亦有仁義而已」などが念頭にあるのであろう。				
7.	一人の人として独一個の栄辱を重んずるの勇力あらざれば、何事を談ずるも無益なるのみ。(P118)				ミル自由論由来の基本的命題である“individuality”、それにミルにも影響を与えたギゾー文明史の第二講の“individuality”論が念頭にあったのであろう。（伊藤）	

第６章　智徳の弁

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミルとの関係	梁啓超の理解
1.	徳とは徳義のことにて、西洋、西洋の語にてモラルと云う。モラルとは心の行儀と云うことなり。（中略）智とは智恵と云うことにて、西洋の語にてイン			If, in the first place, we ask what this progress is, the answer seems very simple: that it is a twofold progress, Moral and		

	テレクトと云う。事物を考え事物を解し事物を合点する働なり。（P119）			Intellectual; the first having more immediate relation to our duties, the second to our knowledge. (p.125).		
2.	心の中に慊くして（P119）	『大学』本文・経いのいわゆる八条目（格物、致知、誠意、正心、修身、治国、平天下）への朱子注に「明明德於天下者、使天下之人皆有以明其明德也。心者、身之所主也。誠、実也。意者、心之所発也。実其心之所発、欲其一於善而無自欺也。（原文に『慊』の字はないが、日本語訳は『其の必ず自ら慊（こころよ）くして自ら欺くこと無からんことを欲するなり』）」とあり、また伝第六章に「所謂誠其意、毋自欺				

		也。如悪悪臭、如好好色、此為自謙（慊）。故君子必慎其独也」とある。「自謙（慊）」とは、道徳的意識が本能的感覚のように完全に内発的になった状態をいう。福沢は道徳の非功利的な内発性・内面性を表すために『文明論之概略』でもたびたびこの言葉を用いている。例えば： P174 L12 P179 L6 P239 L13 そのほか、『孟子』公孫丑篇上にの浩然の気を養い方について論じた一節にも、浩然の気への朱子の注に「行有不慊於心、則餒也」とあり、福沢は直接に『大学』への朱注の句を念頭においたのであろう。				

3.	屋漏に愧ざるものなり（P119）	「屋漏」とは室の西北隅で、人目につかぬ奥まった場所という。『中庸』第三三章に「是詩云『相在爾室、尚不愧於屋漏』」とある。「詩」は『詩経』大雅の抑の篇。居間にいて人の目から最も遠い場所にいる時も自戒し謹慎せよとの意。道徳の内面性を示す言葉。P160 L4にも出る。				
4.	又この徳義にも智恵にも各二様の別ありて、第一貞実、潔白、謙遜、律儀等の如き一心の内に属するものを私徳と云い、第二廉恥、公平、正中、勇強等の如き外物に接して人間の交際上に見わるゝ所の働を公徳と名く。（P119）				松沢：ミル『自由論』第4章の「自己に関わる徳」と「社会的徳」の対比に着想したか。	…吾中国道徳之発達、不可謂不早。雖然、偏於私徳、而公徳殆闕如。試見論語孟子諸書。吾国民之木鐸、而道徳所从出者也。其中所教、私徳居十之九、而公徳不及其一焉…旧倫理之分類、曰君臣、曰父子、曰兄弟、曰夫婦、曰朋友。新倫理之分、曰家族倫理、曰社

						會（即人群）倫理、曰國家倫理 。…（中略）（以新倫理之分類、帰納旧倫理、則関于家族倫理者三：父子也、兄弟也、夫婦也。关于社会倫理者一、朋友也。关于国家倫理者一：君臣也。然朋友一倫、决不足尽社会倫理。君臣一倫、尤不足以尽国家倫理。何也？凡人対於社会之義務、决不徒在相知之朋友而已，即絶迹不与人交者、仍于社会上有不可不尽之責任。至国家者、尤非君臣所能専有、若儘言君臣之義、則使以礼、事以忠、全属两个私人感恩效力之事耳。于大体无关也。（「論公徳」、1902年3月10日、『全集』第二集、P539-540）

5.	蓋し聡明叡知の働あらざれば私徳私智を拡て公徳公智と為すべからず。（P120）	『周易』繋辞伝上に「古之聡明睿知（智）、神武而不殺者夫」、『戦国策』趙第二に「臣聞之、中国者、聡明睿智之所居也」、『中庸』第31章に「唯天下至聖、為能聡明睿知（智）、足以有臨也」、朱子の『大学章句序』に「一有聡明睿智能尽其性者出於其閑」とある。この言葉は『文明論之概略』に何回も使われ、第６章にだけでも９回も出たのである。				
6.	（補足）孟子に惻隠、羞悪、辞譲、是非は人心の四端なり、之を拡るときは火の始て燃え泉の始て達するが如く、よく之を充れば四海を保つべく、之を充たざれば父母に事うるに足らずとあり。蓋し	『孟子』公孫丑篇上に「惻隠之心、仁之端也。羞悪之心，義之端也。辞譲之心、礼之端也。是非之心、智之端也。人之有是四端也、猶其有四体也。有是四端而自謂不能者、自賊者也。謂其君不能者、				孟子曰、古之人所以大過人者无他焉、善推其所為而已矣。公徳者、私徳之推也。知私徳而不知公徳,所缺者只在一推。（「論私徳」1902年10月4日、11月2日、1904年2月14日、『全集』第二集、

	私徳を拡て公徳に至るの意ならん。（P120）	賊其君者也。凡有四端於我者、知皆拡而充之矣。若火之始然、泉之始達。苟能充之、足以保四海、苟不充之、不足以事父母」とある。孟子の「仁政」主張の基礎理論である。				P634 ）
7.	又智慧ありと雖ども勢に乗ずるに如かず、鋭基ありと雖ども時を待つに如かずとあり。（P120）	『孟子』公孫丑篇上に「雖有智慧、不如乗勢。雖有鋭基、不如待時」とある。				
8.	（補足）「アダム・スミス」が経済の法を論ずるが如くして、自から天下の人心を導き一般に富有の源を深くすることあるは、智恵の働の最も至れるものと云うべし。（P121）			（メモ：バックルもアダムスミスのことを何度も取り上げて議論したが、福沢はそれに影響を受けたのか。）		
9.	又士君子の口吻に、天下を洒掃すれども庭前は顧みるに足らずなどゝて　（P121）	『後漢書』陳藩列伝にでる言葉。「大丈夫処事、当掃除天下、安事一室乎？」				

10.	(補足)けだし古来我国の人心に於て徳義と称するものは、専ら一人の私徳のみに名を下したる文字にて、その考のある所を察するに、古書に温良恭謙譲と云い、無為にして治ると云い、聖人に夢なしと云い、君子盛徳の士は愚なるが如しと云い、仁者は山の如しと云うなど、都てこれらの趣を以て本旨と為し、結局、外に見わるる動きよりも内に存するものを徳義と名るのみにて (P122)	（1）温良恭謙譲：『論語』学而編「子禽問於子貢曰『夫子至於是邦也、必聞其政。求之與、抑與之與？』子貢曰『夫子温良恭儉譲以得之』」に出る。孔子の人柄の五つの美質を讃える言葉。P126頁にも「温良恭謙の徳」とある。 （2）無為にして治る：『論語』衛霊公篇「子曰『無為而治者其舜也与！夫為何哉？恭己正南面而已矣』」に出る。人為的なことをせずによく治る。 （3）聖人に夢なし：『荘子』大宗師篇「古之真人、其寝不夢」に出る。これが仏教語に取り入れられて、「聖人無夢」が通用句となった。聖人には惑いがないことを示す。				吾中国道徳之発达、不可謂不早。雖然、偏于私徳、而公徳殆闕如。試観『論語』、『孟子』諸書、吾国民之木鐸、而道徳所从出者也。其中 所教、私徳居十之九、而公徳不及其一焉。如『皋陶謨』之九徳、『洪范』之三徳、『論語』所謂温、良、恭、儉、譲、所謂克己复礼、所謂忠信篤敬、所謂寡尤寡悔、所謂剛毅木訥、所謂知命知言、『大学』所謂知止、慎独、戒欺、求慊、『中庸』所謂好学、力行、知耻、所謂戒慎恐惧、所謂致曲、『孟子』所謂存心养性、所謂反身、強恕…凡此之類、关于私徳者，発揮几无余蘊、于养成私人(私人者对于公人而言、謂一个人不

		（4）君子盛徳の士は愚なるが如し：『史記』老子伝「君子盛徳容貌若愚」に出る。孔子が老子を訪ねた時に、老子が孔子について述べたとされる言葉。 （5）仁者は山の如し：『論語』雍也篇に「子曰『知者楽水、仁者楽山。知者動、仁者静』」とあり、朱子の注に「知者達於事理而周流無滞、有似於水、故楽水。仁者安於義理而厚重不遷、有似於山、故楽山」とある。福沢は朱注を引いたのであろう。				与他人交渉之時也。）之資格、庶乎備矣。（前掲、「論公徳」、P539）
11.	（補足）西洋の語にて云えば、「パッシーウ」とて、我より働くには非ずして物に対して受身の姿と為り、唯私心を放解するの一事				ミル『代議政治論』第3章 *That the ideally best Form of Government is Representative Government* にミル	梁啓超の私徳批判：要之、吾中国数千年来、束身寡過主義、実為徳育之中心点。範囲既日縮日小、其間有言論行事出此範囲外、欲

	を以て要領と為すが如し。（P122）				は、“This question really depends upon a still more fundamental one, viz., which of two common types of character, for the general good of humanity, it is most desirable should predominate—the active or the passive type; that which struggles against evils, or that which endures them; that which bends to circumstances, or that which endeavours to make circumstances bend to itself”という人間の二つの性格を対比して、“The common places of moralists and the general	為本群本国之公利公益有所尽力者、彼曲士賤儒、動輒援「不在其位、不謀其政」等偏義以非笑之、擠排之。謬種流伝、習非勝是、而国民益不復知公德為何物！今夫人之生息於一群也、安享其本群之権利、即有当尽於其本群之義務。苟不尓者、則直為群之蠹而已。彼持束身寡過主義者、以為吾雖無益於群、亦無害於群、庸詎知無益之即為害乎！何則？群有以益我、而我無以益群、是我逋群之負而不償也。…（中略）今吾中国所以日即衰落者、豈有他哉、束身寡過之善士太多、享権利而不尽義務、人人視其所負於群者如無有焉、人雖多、曾不能為群之利、而反為群之累、夫安得

					sympathies of mankind are in favor of the passive type”という現状に対して、“Yet nothing is more certain than that improvement in human affairs is wholly the work of the unconsented characters; and, moreover, that it is much easier for an active mind to acquire the virtues of patience, than for a passive one to assume those of energy（p.24）”と主張する。福沢の念頭にはミルのこの議論があったのではないか。	不日蹙也?（同上、P540）
12.	（補足）経書を按ずるにその所説悉皆受身の徳のみを論ずるに非ず、或は活潑々地の妙	活潑々地： 朱子『中庸』第十二章「此一節、子思吃緊為人処、活潑潑地、読者			ミル『自由論』第二章に“Christian morality (so called) has all the characters	

	処もあるが如くなれども、如何せん書中全体の気風にてその人心に感ずる所を見れば唯堪忍卑屈の旨を勧るに過ぎず。その他神仏の教とても脩徳の一段に至ては大同小異のみ。（P122）	其致思焉」に出る。活潑潑は魚がピチピチと跳ね上がる形容、勢よいさま。ここは、道＝天理が宇宙間を流行するさまの表現として用いられる。「活潑潑地」は本来『臨済録』などの出る禅語で、あとまでよく使われる。福沢の念頭にあるいは禅語の「活潑潑地」もあったかもしれない。なお、48頁に「惑溺」に対する「心智活潑」、295頁に「活潑々地の働」が出る。			of a reaction; it is, in great part, a protest against Paganism. Its ideal is negative rather than positive; passive rather than active; Innocence rather than Nobleness; Abstinence from Evil, rather than energetic Pursuit of Good; in its precepts (as has been well said) “thou shalt not” predominates unduly over “thou shalt.”… It is essentially a doctrine of passive obedience（p.29）” と、キリスト教道徳の本質は受動的服従の教理と論じた。福沢は東洋の儒学、神仏の教における修徳は堪忍卑屈の旨に溢れている指摘	

					は、ミルのキリスト教道徳論に示唆を受けたのであろう。	
13.	都て文字の趣意を解くには、学者の定めたる字義に拘わらずして天下衆人の心を察し、その衆心に思う所の意味を取るを最も確実なりとす。（P122）		ギゾーは『ヨロッパー文明史』の第一講に“Now, it is the popular, common signification of this word that we must investigate. In the usual, general acceptation of terms, there will nearly always be found more truth than in the seemingly more precise and rigorous definitions of science. It is common sense which gives to words their popular signification, and common sense is the genius of humanity.…When, on the contrary, the			

			signification of word determined by science, usually done by one or very few individuals, who, at the time, are under the influence of some particular fact which has taken possession of their imagination. Thus comes to pass that scientific definitions are, in general, much narrower, and, on that very account, much less correct, than the popular significations given to words. So, in the investigation of the meaning of the word civilization as fact — by seeking out all the ideas comprises, according to the			

			common sense of mankind, we shall arrive much nearer to the knowledge of the fact itself, by than attempting to give our own scientific definition of though this might at first appear more clear and precise (pp.20-21)”と、言葉の日常的意義が、個人あるいは少数の人によって定めたいわゆる科学的な意義より正確的であると論じた。福沢の議論はこれに通じるように思われる。			
14.	私徳の教を主張して人民も亦その風に靡く（P123）	『論語』顔回篇に「君子之徳風、小人之徳草、草上之風、必偃」とあり、『孟子』滕文公篇上にもこの句が引かれている。儒教における支配者の徳に人民				

		が感化されるという徳治主義の理念を示したもの。178頁における「万民の上に風に化して」とあるのも同じ趣旨。				
15.	人類の放心を求めしむる（P124）	『孟子』告子篇上に出る孟子の言葉「学問之道無他、求其放心而已矣」による。「放心」は失った本心、良心である。				
16.	(補足)然るに文明次第に進めば人事も亦繁多に赴き、私徳の一器械を以て人間世界を支配すべきの理は万々あるべからず（P124） 文明の人事は、極めて繁多なるを要す。（P125）		『ヨロッパー文明史』第二講において、ギゾーは“When we look at the civilizations which have preceded that of modern Europe, whether in Asia or elsewhere, including even those of Greece and Rome, it is impossible not to be struck with the unity of character which reigns among			

			them. Each appears as though it had emanated from a single fact, from a single idea（p.35）”というヨーロッパ以前の文明の単一性に対して、“In every part, then, we find this character of variety to pretail in modern civilization（p.39）”と、ヨーロッパの文明のあちこちには多様性が見られると論じた。福沢はギゾーのこの議論に示唆を受け、進化的文明史観に基づき、文明を単一から多様への進化と捉えたのであろう。			
17.	言忠信、行篤敬（P126）	『論語』衛霊公に孔子の言葉「言忠信、行篤敬」に出る。				
18.	（補足）智恵と徳義とは恰も人の心を両断し			バックル『イギリス文明り』第４章に		

	て、各その一方を支配するものなれば、孰れを重しと為し孰れを軽しと為すの理なし。二者を兼備するに非ざれば之を十全の人類と云うべからず。（P126）			“There can be no doubt that a people are not really advancing, if, on the one hand, their increasing ability is accompanied by increasing vice, or if, on the other hand, while they are becoming more virtuous, they likewise become more ignorant. This double movement, moral and intellectual, is essential to the very idea of civilization, and includes the entire theory of mental progress（p.125）”と、道徳と知恵の二者が同時に進歩することは文明の本質であり、文明の精		

				神的進歩と一貫すると主張した。福沢はバックルのこの議論にに示唆を受けたのであろう。		
19.	是即ち余輩が敢て弁を好て智徳の差別を論ずる由縁なり。（P128）	『孟子』滕文公篇下の「予豈好辯哉？予不得已也」という世評に対する孟子の弁明の言葉。「諸侯放恣」、「処士横議」の現状に対し、儒家の道統を守るために弁しざるを得ないというのである。「われはいかで弁を好まんや。われは己むを得ず得ざるなり。」				
20.	徳義は一人の心の内に在るものにて他に示すための働に非ず。脩身と云い慎独と云い、皆外物に関係なきものなり。（P128）	脩身：格物、致知、誠意、正心、修身、斉家、治国、平天下は、学問の基本課題を示す『大学』のいわゆる八条目であり、修身はその全ての中心だとされた。 慎独：『大学』の伝				

		第6章、『中庸』第1章に出る。				
21.	威武も屈すること能わず、貧賤も奪うこと能わず（P128）	『孟子』滕文公篇下「富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈。此之謂大丈夫」。				
22.	確乎不抜（P128）	『易』乾「確乎其不可抜」に出る。聖人の徳をもち、置かれた境遇や世の評価いかんにかかわらず、しっかりしていて志を動かすことができない。				
23.	互に善を責て（P129）	『孟子』離婁篇下に「責善、朋友之道也；父子責善、賊恩之大也」とある。				
24.	徳の門に入る（P129）	朱子が程子の校訂を受け継いで『大学』の定本を作った際、本文の前に「大学、孔氏之遺書、而初学入徳之門也」という一節で始まる程子の文章を掲げた。				
25.	所謂毎戸に諭すべから	『論語』泰伯篇の「民				

	ず毎人に説くべからずとは即ちこの事なり。（P129）	可使由之不可使知之」という章へ朱子の注に程子の「聖人設教、非不欲使人家戸喩暁也、然不能使之知、但能使之由也」という句が惹かれている。				
26.	（補足）徳義は一人の行いにて，その功能の及ぶ所は先ず一家の内に在り。（P129） （メモ：上記するところ、及び（131）「故に曰く、私徳の功能は狭く知恵の働は広し」は、『英国文明史』の目次における、第5章のpp. 165–166の要約の“Moral feelings influence individuals, But do not affect Society in the aggregate”をも念頭においたのであろう。）			バックル『英国文明史』第1巻第４章に、バックルは知的原理の結果がより恒久的であることに対して、道徳原理は“But the good deeds effected by our moral faculties are less capable of transmission ; they are of a more private and retiring character ; while, as the motives to which they owe their origin are generally the result of self-discipline and of self-sacrifice, they have		

				to be worked out by every man for himself ; and thus, begun by each anew, they derive little benefit from the maxims of preceding experience, nor can they well be stored up for the use of future moralists. …looking at ulterior results, it is far less active, less permanent, and, as I shall presently prove, less productive of real good. …we shall find that those effects are, comparatively speaking, short-lived ; that there is only a small number of individuals they come in contact with		

				and benefit（p.131）”と、より個人的、孤立的、そしてその結果がもたらした影響の範囲もより狭くて、恒久性に欠けているという特徴があると論じた。ここで福沢はバックルのこの議論を念頭に置いたのであろう。		
27.	世の人心に従て徳の字を解し、徳義の一方に就て之を見れば、身を殺して人を救うより外ならず。今爰に仁人ありて…（P130）	『論語』衛霊公篇の「志士仁人、無求生以害人、有殺身以成仁」とある。		（補足）同前バックル『英国文明史』第1巻第４章131頁の“while, as the motives to which they owe their origin are generally the result of self-discipline and of self-sacrifice”にも示唆を受けたのであろう。		
28.	孺子の井に入るを見て之を救わんがために共に身を失うも、「ジョン・ホワルド」が数万	『孟子』公孫丑篇上に「所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子将入於井、皆有怵惕惻				

	の人を救うて遂に身を殺したるも、その惻隠の心を比較すれば孰か深浅の別あるべからず。（P130）	隠之心―非所以内交於孺子之父母也、非所以要誉於郷党朋友也、非悪其声而然也。由是観之、非人也…」に基づく。				
29.	（補足）徳義の事は古より定て動かず。耶蘇の教の十誡なるものを挙れば、(中略)以上十箇条なり。孔子の道の五倫とは…（中略）この十誡五倫は聖人の定めたる教の大綱領にして数千年の古より之を変ずべからず。数千年の古より今日に至るまで盛徳の士君子は輩出したれども，唯この大綱領に就き註解を施すのみにて別に一箇条をも増加することなし。…（中略）智慧は則ち然らず。（P130） （メモ：バックルの文	孔子の道の五倫： 『孟子』（滕文公）に人倫の道をあげて、「父子有別、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」とあるのが出典。		『イギリス文明史』の第4章に、「人間の行動の主原因は極めて変わりやすい。したがって、この変わりやすさをテストとして、これを行動の原因とみなされるような状況に当てはめてみればいい、もし状況が変化しないものであるならば、それは行動の原因とはなり得ない」（筆者要約）という文脈で、バックルは“Applying this test to moral motives, or to the dictates of what is called moral instinct, we shall at once see		私徳之条目変遷較少、公徳之条目変遷較多。（前掲「論公徳」、P542）

	章を敷衍したところであるが、キリスト教の十戒の後に、福沢は儒教の五倫を加筆したことにも注意を払うべきである。）			how extremely small is the influence those motives have exercised over the progress of civilization; For there is, unquestionably, nothing to be found in the world which has undergone so little change as those great dogmas of which moral systems are composed. To do good to others ; to sacrifice for their benefit your own wishes ; to love your neighbour as yourself ; to forgive your enemies, to restrain your passions; to honour your parents; to respect those who are		

				set over you：these, and a few others, are the sole essentials of morals；but they have been known for thousands of years, and not one jot or tittle has been added to them by the sermons, homilies, and text-books which moralists and theologians have been able to produce.（p.129）”と、道徳は古今変化していないことを論じた。		
30.	（補足）智恵は則ち然らず…この発明工夫を為すの間に聖人の言を聞て徳義の道を実に施したることなく、古の聖人は夢にも之を知らざりしことなればなり（P133）			“But if we contrast this stationary aspect of moral truths with the progressive aspect of intellectual truths, the difference is indeed startling.…and they have created		

				sciences, the faintest idea of which never entered the mind of the boldest thinker antiquity produced (p.130)		
31.	克己復礼（P134）	『論語』顔淵篇に出る、孔子が仁を説明した言葉「子曰、克己復礼為仁」に出る。『左氏春秋伝』昭公12年にも「古也有志、『克己復礼、仁也』」とある。				
32.	韓退之が仏骨の表を奉て天子を諫めたるは如何にも忠臣らしく、潮州に貶せられたる時には詩など作て忠憤の気を洩しながら、その後、遠方より都の権門へ手紙を遣て、きたなくも再び出仕を歎願したるは、此れこそ偽君子の張本なれ。（P135）	韓愈は唐代中期の大文章家・詩人である。唐宋八大家の一人として日本でも大変親しまれた。皇帝憲宗の仏教信仰を批判して上奏文「論仏骨表」を奉って潮州の刺史に左遷された。赴任の途中、藍田関で、見送りに来た次兄の孫に分かれるおり、「左遷至藍関示姪				

		孫湘」を読んだ。しかし任地について間も無く「潮州刺史謝上表」を書いて詫びを入れ、都に呼び戻されて以降順調に昇進した。 　福沢はこのような名文の上奏や名詞で名高い韓愈を再解釈して偽善者の典型に仕立てたのである。				
33.	巧言令色（P135）	『論語』学而篇に記される孔子の言葉「巧言令色、鮮矣仁」――上手な飾りすぎた言葉、巧みな顔色の人は、仁の徳は稀だ――をもとにした皮肉。				
34.	蔡沈が書経集伝の序にも、聖人の心の書に見われたるものなりと云えり…（P135）	蔡沈は宋の学者、朱子の門に入り師の命を受けて、師が果たせなかった『書経』の注釈を完成した。これが『書経集伝』60巻である。これの序で蔡沈は「聖人之心、見於書」と述				

		べているが、福沢はこの言葉と、『書経』の今文古文の区別およびそのテキスト批判と結びつけて、『書経』の今文古文のいずれかは「偽聖書」だということになると皮肉ったのである。				
35.	一旦豁然として心術を改め（P140） 宋儒の説には一旦豁然として通ずると云い（P141） 一旦豁然として之を悟り（P141）	『大学』伝第５章の所謂朱子の格物補伝に「至於用力之久而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裡精粗無不到、而吾心之全体大用無不明矣」とあるのに夜。道を学ぶ手順を次々に推し進めてゆき、それを積み重ねた上で、ある時真理が一挙に飛躍的に示されるという意味。				
36.	浩然の気（P141）	『孟子』公孫丑篇上で孟子が「我善養吾浩然之気…其為気也、至大至剛、以直養而無害、				若夫国民元気、則非一朝一夕之所可致、非一人一家之所可成、非政府之力所能強逼、非宗

		則塞於天地之間。其為気也、配義与道。無是、餒也。是集義所生者、非義襲而取之也。行有不慊於心、則餒矣」と、「浩然の気」の養い方を説く。それは心の中の道義に合って内発的に育ってゆくもので外から取ってくることはできないとされる。				門之教所能勸導。孟子曰：以直養而無害、則塞子天地之間。之謂精神之精神。 （前掲「国民十大元気論、P218」）
37.	（補足）徳教は猶寒暖の如く文明は猶寒暖計の如く、此に増減あれば忽ち彼に応じ、一度の徳を増すときは一度の文明を進るものなりとて、人の不徳を悲み人の不善を憂い、或は耶蘇の教を入るべしと云い、或は神道の衰えたるを復すべしと云い、或は仏法を持張すべしと云い、儒者にも説あり、国学者にも論					寒暖計という比喩を三回援用： （１）国之治乱、常与其文野之度相比例。而文野之分、恆以国中全部之人為定断、非以二人之力所能強奪而假借也。故西儒云「国家之政事、譬之則寒暑表也；民間之風気、譬之則空気也。空気之燥湿冷熱、而表之升降随之、糸毫不容假借。故民智民力民德不進者、

	ありて、異説争論囂々喋々，その悲憂歎息の有様は，恰も水火の将に家を犯さんとするに当るものゝ如し。何ぞ夫れ狼狽の甚しきや。（P142）					雖有英仁之君、行一時之義政、移時而掃地以盡矣。如以沸水浸表、雖或驟升、及水冷而表内之度仍降至与空気之度相等。（前掲、「文野三界之別」、P52） （２）国之亡也、非当局諸人遂能亡之也、国民亡之而已。国之興也、非当局諸人遂能興之也、国民興之而已。政府之良否、恒与国民良否為比例、如寒暑針之与空気然、分杪無所差忒焉、糸毫不能仮借焉。若我国民徒責人而不知自責、徒望人而不知自勉、則吾恐中国之弱、正未有艾也。（「中国積弱遡源論」、1901年４月29-7月6日、『全集』第二集）、P265）

						（３）西哲常言、政府之与人民、猶寒暑表之与空気也。室中之气候、与針里之水銀、其度必相均、而糸毫不容假借。国民之文明程度低者、雖得明主賢相以代治之、及其人亡則其政息焉、譬猶厳冬之際、置表於沸水中、雖其度驟升、水一冷而墜如故矣。国民之文明程度高者、雖偶有暴君汚,虔刈一時、而其民力自能補救之而整頓之、譬猶溽暑之時、置表于氷塊上、雖其度忽落、不俄頃則氷消而漲如故矣。然則苟有新民、何患无新制度、无新政府、无新国家。（「論新民為今日中国第一急務」、1902年2月8日、『全集』第二集、P529）。
38.	禅家不立文字の教を盛	「禅家」は禅宗、禅僧				

	にして、天下の人民文字を忘るゝに至らば如何ん（P143）	のを指す。「不立文字」は禅宗の根本を表す代表的な句の一つ。経典解釈の文字にとらわれず、坐禅によって悟りに直入すること。福沢はこの句の本来の意味をパロディ化している。				
39.	その弊や遂に今の世界の人民をして羲昊以上の民の如くならしめ（P145）	中国古代伝説上の帝王三皇五帝のう地、三皇の一人伏羲と五帝の一人少昊。純朴無欲な太古の人をさす慣用句として「羲昊以上の人」という言い方がうまた。				
40.	古今世界中に於て如何なる善人にても必ず悪行なきを保すべからず、如何なる悪人にても亦必ず善行なきを期すべからず。人の生涯の行状を平均すれば、善悪相混じて善の方多きものならん。（P145–			『イギリス文明史』の第４章にある“For, whatever theologians may choose to assert, it is certain that mankind at large has far more virtue than vice, and that in every country good		

	146)			actions are more frequent than bad ones (p.159)”と対応する。伊藤によると、同頁下部に青の付箋が貼り付けている。		
41.	万物の霊たる人類 (P147)	『書経』泰近上篇に「惟人万物之霊」とあるのにもどつく。万物の中で最も優れたもの。				
42.	欧羅巴の教化師が東洋諸嶋及びその他野蛮の地方に来て、その土人を改宗せしめたるの例は古来少しとせず。然るに今日に至るまで土人は依然たる旧の土人にて、その文明の有様固より欧羅巴に比較すべからず。夫婦の区別も知らざる赤裸の土人が寺に群集して、一母衆父の間に生れたるその子供に、耶蘇正教の洗礼を行うも唯是れ改			『イギリス文明史』第1巻第5章の、社会の進歩に及ぼす宗教の影響を論じる部分で取り上げた宣教師の話 “Men of excellent intentions, and full of a fervent, though mistaken zeal, have been, and still are, attempting to propagate their own religion among the inhabitants of barbarous countries.		

	宗の儀式のみ。或はその地方に文明の端を開て進歩に赴きしものも稀にこれありと雖ども、その文明は必ず教師の伝習したる文学技芸と共に進たるものにて、唯宗教の一事のみに由て生じたる結果に非ず。宗教は表向の儀式と云うべきのみ。(P149)			By strenuous and unremitting activity, and frequently by promises, and even by actual gifts, they have, in many cases, persuaded savage communities to make a profession of the Christian religion. … will soon find that such profession is only nominal, and that these ignorant tribes have adopted, indeed, the ceremonies of the new religion, but have by no means adopted the religion itself. They receive the externals, but there they stop. They may baptize their children ; they may take the sacrament ;		

				they may flock to the church. … The rites and forms of a religion lie on the surface（p.255）”と対応している。 （補足）「その文明は必ず教師の伝習したる文学技芸と共に進たるものにて、唯宗教の一事のみに由て生じたる結果に非ず」は『イギリス文明史』第5章における“It is evident, that what has already been said respecting the religion of a people, is, in a great measure, applicable to their literature. Literature,…For literature, being the depository of the thoughts of mankind,		

				is full, not only of wisdom, but also of absurdities (pp.196-197)”という社会の進歩に及ぼす文学の影響の議論に示唆を受けたのではないか。 「されども文学技芸は知恵の事なり(P151)」も同じ趣旨である。		
43.	（補足）右の如く私徳は他人の力を以て容易に造るべきものに非ず。仮令いよく之を造るも智恵に依頼せざれば用を為すべからず。徳は智に依り、智は徳に依り、無智の徳義は無徳に均しきなり。(P148)			バックルバックル『イギリス文明史』第1巻第5章の、社会の進歩に及ぼす宗教の影響を論じる部分の “Indeed, in every page of history, we meet with fresh evidence of the little effect religious doctrines can produce upon a people, unless preceded by intellectual culture		

				(p.189)”を援用したと思われる。 知恵の道徳に対する一方的な影響関係を強調する。		
44.	（補足）都て物を求るとは我に無きものか又は不足するものを得んとすることなり。爰に二箇条の求ありて、その孰か前後緩急を定るには、先ず我所有の有様を考え、その全く我に無きものか、又は二の内、最も不足するものを察して之を求めざるべからず。蓋し一を求めて一を不用なりとするに非ず、両ながら入用なれども、之を求るに前後緩急の別あるのみ。文明は一国人民の智徳を外に顕わしたる現像なりとのことは前既に之を論じたり。					彼所謂德育、盖始終不離乎智育之範囲也。…夫吾固非謂此等学説之不必研究也、顧吾学之也只当視之為一科学、如学理化、学工程、学法律、学生計、以是為增益吾智之一端而已。若曰德育而在是也、則所謂聞人談食、終不能飽。所謂貧子説金、無有是処。嗚呼！泰西之民、其智与德之進歩為正比例、泰東之民、其智与德之進歩為反比例。今日中国之現象、其月暈礎潤之几既動矣。若是乎、則智育将為德育之蠹；而名德育而実智育者、益且為德

	而して日本の文明は西洋諸国のものに及ばずとのことも普く人の許す所なり。然ば則ち日本の未だ文明に達せざるは、その人民の智徳に不足する所ありて然るものなれば、この文明を達せんとするには智恵と徳義とを求めざるべからず。即是れ方今我邦に於ける二箇条の求なり。故に文明の学者は広く日本国中を見渡してこの二者の分量を計り、孰か多くして孰か少なきを察するに非ざれば、その求の前後緩急を明に弁ずべからず。如何なる不明者と雖ども、日本全体の人民を評して徳義は不足すれども智恵は余ありと云う者はなかるべし。（P152-153）					育之障也。（前掲、「論私徳1」、P647-648）
45.	五色の区別は僅に弁ず	中国思想で全ての色の				

	れども（P156）	根本をなす五つの正しい色、青・黄・赤・白・黒。五行説と結び付けられて形而上学的な意味を帯びるに至った。仏教でも同じ五種の色が教義の中で重要な意味を持った。				
46.	（補足）西洋にても耶蘇の宗旨の起りしその初は羅馬の時代なり。羅馬の文物盛なりと雖ども、今日の文明を以て見れば概してこれを無智野蛮の世と云わざるを得ず。故に耶蘇の宗教もその時代には専ら虚誕妄説を唱えて、正しく当時の人智に適し、世に咎めらるゝこともなく世を驚かすこともなく、数百年の間、世と相移りて次第に人の信仰を取り、その際に自から一種の権力を得て却て人民の心			『イギリス文明史』第1巻第5章の、社会の進歩に及ぼす宗教の影響を論じる部分の“The Romans were, with rare exceptions, an ignorant and barbarous race ; ferocious, dissolute, and cruel. …The Christian religion, falling among these men, found them unable to appreciate its sublime and admirable doctrines. And when, a little later, Europe was		

	思を圧制し、その状情、恰も暴政府の専制を以て衆庶を窘るが如くなりしが、人智発生の力は大河の流るゝが如く、之を塞がんとして却て之に激し、宗旨の権力一時にその声価を落すに至れり。即ち紀元千五百年代に始りたる宗門の改革、是なり。（P157）			overrun by fresh immigrations, the invaders, who were even more barbarous than the Romans, brought with them those superstitions which were suited to their actual condition. It was upon the materials arising from these two sources that Christianity was now called to do her work. …The superstition of Europe, instead of being diminished, was only turned into a fresh channel. The new religion was corrupted by the old follies. …after some centuries were passed, Christianity		

				slowly emerged from these corruptions. …The knowledge of' men, gradually advancing, made them indignant at superstitions which they had formerly admired. The way in which their indignation increased, until, in the sixteenth century, it broke out into that great event which is well called the Reformation, forms one of the most interesting subjects in modern history（pp.187-189）”を援用したと思われる。		
47.	この改革は羅馬の天主教を排して「プロテスタント」の新教派を起			バックル『イギリス文明史』第1巻第5章の、社会の進歩に及ぼ		

	したることにて、是より両派、党を異にして相互に屹立すと雖ども、今日の勢にては新教の方、次第に権を得るが如し。…新教の盛なる由縁は、宗教の儀式を簡易に改め、古習の虚誕妄説を省て正しく近世の人情に応じ、その智識進歩の有様に適すればなり。（P158）			す宗教の影響を論じる部分“In the sixteenth century, their credulity and ignorance, though still considerable, were rapidly diminishing, and it was found necessary to organize a religion suited to their altered circumstances. …All this was done by the establishment of Protestantism ; a mode of worship which, being thus suited to "the age, made, as is well known, speedy progress. If this great movement had been allowed to proceed without interruption, it would, in the		

				course of a few generations, have overthrown the old superstition, and established in its place a simpler and less troublesome creed the rapidity with which this was done, being, of course, proportioned to the intellectual activity of the different countries（p.189）”と対応している。		
48.	右所記に従えば、欧羅巴の各国にて文明の先なるものは必ず新教に従い、後なるものは必ず旧教を奉ずべき筈なるに、亦決して然らず。譬えば今蘇格蘭と瑞典との人民は妄誕に惑溺する者多くして、仏蘭西人の穎敏活[溌]			“ According to the natural order, the most civilized countries should all be Protestants, and the most uncivilized ones Catholics. …Many persons have been led into the singular		

	なるに及ばざること遠し。故に蘇瑞は不文にして仏蘭西は文明と云わざるを得ず。然るに仏は旧き天主教を奉じ、蘇瑞は新教の「プロテスタント」に帰依せり。この趣を見て考れば、天主教も仏蘭西に在てはその教風を改めて自から仏人の気象に適するものか、然らざれば仏人は宗教を度外に置て顧みざることなるべし。新教も蘇瑞両国に於てはその性を変じて自から人民の痴愚に適するものならん。（P158）			error, of ascribing all modern enlightenment to the influence of Protestantism; overlooking the important fact, that until the enlightenment had begun, Protestantism was never required. …Thus, for instance, the Catholic religion is more superstitious, and more intolerant, than the Protestant ; but it by no means follows, that those countries which profess the former creed, must be more superstitious, and more intolerant, than those which profess the latter. So far		

				from this, the French are not only quite as free from those odious qualities as are the most civilized Protestants, but they are more free from them than some Protestant nations, as the Scotch and the Swedes. Of the highly-educated class, I am no there speaking, but of the clergy, and of the people generally, it must be admitted, that in Scotland there is more bigotry, more superstition, and a more thorough contempt for the religion of others, than there is in France. And in Sweden, which is one		

				of the oldest Protestant countries in Europe….The simple fact is, that the French have a religion worse than themselves; the Scotch have a religion better than themselves. The liberality of France is as ill-suited to Catholicism, as the bigotry of Scotland is ill-suited to Protestantism. In these, as in all similar cases, the characteristics of the creed are overpowered by the characteristics of the people.（pp.190-193）”という『イギリス文明史』第1巻第5章の、社会の進歩に		

				及ぼす宗教の影響を論じる部分を敷衍している。		
49.	結局宗旨のことは之を度外に置くべきのみ。学者の力を尽すも政府の権を用るも如何ともすべきものに非ず。唯自然の成行に任ずべきのみ。故に書を著して宗旨の是非正邪を論じ、法を設けて宗旨の教を支配せんとする者は、天下の至愚と云うべし。（P159）			『イギリス文明史』第５章における社会の進歩に及ぼす宗教の影響を論じる部分で、バックルは、宗教は文明が進展する原因ではなく、文明が進展した結果であると主張し、“How idle, then, it is to ascribe the civilization to the creed; how worse than foolish are the attempts of government to protect a religion, which, if suited to the people, will need no protection, and, if unsuited to them, will work no good !（p.193）”と、文明の進歩は自ら宗教を選		

				択するので、政府はそれを干渉しべからずという議論を取り上げた。福沢はこれを念頭に置いたのであろう。		
50.	往時、西洋諸国にて宗旨のために師を起し人を殺したるの例は歴史を見て知るべし。その最も甚しきものはペルセキウションとて、己が信ずる所の宗旨に異なる者を逐て之を殺戮することなり。古来仏蘭西及び西班牙に於てその例最も多し。有名なるバルゾロミウの屠戮には，八日の間に無罪の人民五千人を殺したりと云う。＜事は西洋事情二編仏蘭西の史記にあり。＞その惨酷なるは沙汰の限りなれども、屠戮を行うたる本人に就て見れば、元と一心一向に宗旨を信			『イギリス文明史』第1巻第4章の“There is no instance on record of an ignorant man who, having good intentions, and supreme power to enforce them, has not done far more evil than good. And whenever the intentions have been very eager, and the power very extensive, the evil has been enormous. …How entirely this is verified by experience, we may see in studying the history of religious		

	じ、信の一事に於ては俯仰憚る所なく。所謂屋漏に恥ざる善人なり。この善人にしてこの大悪事を行うは何ぞや。私徳の足らずるに非ず、聡明の智恵に乏しきなり。 　愚人に権力を附して、之を信ずる所あらしめなば、何等の大悪事をも、為さゞることなし。(P159-160) （メモ：バルゾロミウ」の屠戮は、セント・バーソロミューに虐殺のことである。ただしこの事件は、『イギリス文明史』の記述には出ず、福沢の注で論及する『西洋事情』の記述によっている。			persecution. To punish even a single man for his religious tenets, is assuredly a crime of the deepest dye ; but to punish a large body of men, to persecute an entire sect, to attempt to extirpate opinions, which, growing out of the state of society in which they arise, are themselves a manifestation of the marvellous and luxuriant fertility of the human mind,—to do this is not only one of the most pernicious, but one of the most foolish acts that can possibly be conceived. …For they are not bad-intentioned men,		

				who seek to enforce opinions which they believe to be good. Still less are they bad men, who are so regardless of temporal considerations as to employ all the resources of their power, not for their own benefit, but for the purpose of propagating a religion which they think necessary to the future happiness of mankind. Such men as these are not bad, they are only ignorant ; ignorant of the nature of truth, ignorant of the consequences of their own acts (pp.132-133)”で論じられてい		

				る道徳的にして無智なる人間の迫害行為、その具体例としての偶像崇拝の歴史とキリスト教の歴史をあげての例から学んでいる。		
51.	こは古今の宗旨に異同あるに非ず、文明の前後に由て然るものなり。均しく是れ耶蘇の宗旨なるに、古はこの宗旨のために人を殺し、今はこの宗旨を以て人を救うとは何故ぞ。人の智愚に就てその源因を求むるの外は手段なかるべし。（P160）			『イギリス文明史』第1巻第4章の“when we shall see that the great antagonist of intolerance is not humanity, but knowledge. It is to the diffusion of knowledge, and to that alone, that we owe the comparative cessation of what is unquestionably the greatest evil men have ever inflicted on their own species (p.136)”と、宗教的迫害の減少は知識の進歩によるという議論に対応している。		

52.	伯夷の風を聞て立つとはこの事なり。	『孟子』万章篇にでる孟子のことば、「故聞伯夷之風者、頑夫廉、懦夫有立志」を踏まえている。清廉潔白な伯夷の遺風が後世にまで強い感化を及ぼしたさまを述べる。				
53.	私徳を脩るも元と一身のためにするものにて他人のためにするに非ず。（P163）	松沢：『論語』憲問篇に「古之学者為己、今之学者為人(古えの学ぶ者は己の為にし、今の学ぶ者は人の為にす)」に由来する。		（補足）バックル『英国文明史』第1巻第４章131頁に、バックルは知的原理の結果がより恒久的であることに対して、道徳原理はより個人的、孤立的、そしてその結果がもたらした影響の範囲もより狭くて、恒久性に欠けているという文脈で、“they（道徳：筆者注） have to be worked out by every man for himself”と書いてあるが、これと対応しているのであろう。		

54.	若し徳行の君子をして瓢瓠の如くならしめ、よく懸て食うことなくば　(P164)	『論語』陽貨篇と「吾豈匏瓜也哉？焉能系而不食」とあり、朱子の注は「吾れ豈に匏瓜ならんや。いずくんぞ能く繋りて食わざらん」と読む。福沢はこれをパロディ化したのである。				
55.	恰も人天並立の有様なり　(P164)	この状態は72頁の「文明の極度」及び177頁の「文明の太平」に対応するのであろう。福沢のこのような考えは最晩年の文集『福翁百話』にも見られる。すなわち、それに収められた「人事に絶対の美なし」と題する文では、「人天並の有様」と同じ状態について述べ、それを「天人合体の日」と表現している。福沢は儒教の需要な観念である天人合一を福沢流に読み替えた				梁啓超は「人事に絶対の美なし」を訳して『新民叢報』に掲載している。

		のであろうか。「天」は「造化」＝「天地間の事物」と読み替え、人間の「精神」がそれを貫く「定則」＝「有定の理」を理解しつくし支配する状態を、「人天並立の有様」「天人合体の日」として未来に信じたように思われる。				

第７章　智徳の行わるべき時代と場所とを論ず

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミル	梁啓超の理解
1.	一以て之を貫くべき道はあるべからず。（P166）	『論語』里仁篇に、孔子の言葉として「吾道一以貫之」とあり、衛霊公篇にも「予道一以貫之」同じ言葉が見られる。孔子の言行における一貫して変わらない面を強調する。				
2.	（補足）地震、雷霆、風雨、水火、皆恐れざるものなし。山を恐れ海を恐れ、旱魃を恐れ			バックル『イギリス文明史』の第１巻第２章における“Indeed generally, in Asia,		

	飢饉を恐れ、都てその時代の人智を以て制御すること能わざるものは、之を天災と称して唯恐怖するのみ。（P167）			Africa, and America, the external world is more formidable than in Europe. This holds good not only of the fixed and permanent phenomena, such as mountains, and other great natural barriers, but also of occasional phenomena, such as earthquakes, tempests, hurricanes, pestilences , all of which are in those regions very frequent, and very disastrous. These constant and serious dangers produce effects analogous to those caused by the sublimity of Nature, in so far, that in both		

				cases there is a tendency to increase the activity of the imagination（p.87）”を敷衍している。		
3.	（補足）而してこの天災天幸の来去するや、人民に於ては悉皆その然るを図らずして然るものなれば、一に之を偶然に帰して，嘗て人為の工夫を運さんとする者なし。 工夫を用いずして禍福に遇うことあれば、人情としてその源因を人類以上のものに帰せざるを得ず。即ち鬼神の感を生ずる由縁にて、その禍の源因を名けて悪の神と云い、福の源因を名けて善の神と云う。凡そ天地間に在る一事一物、皆これを司る所の鬼神あらざるはなし。			バックル『イギリス文明史』の第１巻第２章における“In such cases, Man, contrasting himself with the force and majesty of Nature, becomes painfully conscious of his own insignificance. A sense of inferiority steals over him. From every quarter in numerable obstacles hem him in, and limit his individual will. His mind, appalled by the indefined and indefinable, hardly		

	日本にて云えば八百万神の如き是なり。その善の神に向ては幸福を降さんことを願い、悪の神に向ては禍災を避けんことを願い、その願の叶うと否とは我工夫に在らずして鬼神の力に在り。その力を名けて神力と云い、神力の扶助を願うことを名けて祈と云う。即ちその時代に行わるゝ祈祷なるもの是なり。 （P167-168）			cares to scrutinize the details of which such imposing grandeur consists（p.86）”、 “Human power failing, super human power is called in; the mysterious and the invisible are believed to be present ; and there grow up among the people those feelings of awe, and of helplessness, on which all superstition is based, and without which no superstition can exist. Further illustrations of this may be found even in Europe, where such phenomena are comparatively		

				speaking extremely rare. Earthquakes and volcanic eruptions are more frequent and more destructive in Italy, and in the Spanish and Portuguese peninsula, than in any other of the great countries ; and it is precisely there that superstition is most rife, and the superstitious classes most powerful. Those were the countries where he clergy first established their authority, where the worst corruptions of Christianity took place, and where superstition has during the longest period retained the		

				firmest hold（pp.88-89)”と対応している。		
4.	是に於てか始て礼楽なるものを作り、礼は以て長上を敬するを主として自から君威の貴きを知らしめ、楽は以て無言の際に愚民を和して自から君徳を慕うの情を生ぜしめ、礼楽以て民の心を奪い、征伐以て民の腕力を制し。（P169）	「天下有道、則礼楽征伐自天子出。天下無道、則礼楽征伐自諸侯出」（『論語』季氏篇）のように、礼楽征伐あるいは礼楽刑政と結びつけて述べられることが多い。儀礼と音楽によって人間関係を整えて和らげ、それに従わぬのを実力で抑えるという、儒教の政治制度論の基本理念。福沢はこの理念にイデオロギー論的な批判を加えているといえよう。				（補足）日本大儒福沢諭吉曰、支那旧教、莫重於礼楽。礼也者、使人柔順屈従者也。楽也者、所以調和民間勃鬱不平之気、使之恭順於民賊之下者也。任公曰：此二氏（前はモンテスキューの話を触れた：筆者注）之言、然耶？否耶？我国民試一省之。嗚呼！亡天下者、豈必八股、豈必楷法、豈必考拠、豈必詞章？苟無精神、雖日手西書、口西法、其腐敗天下、自速滅亡、或更有甚焉耳。（「精神教育者、自由教育也」、1899年12月23日、『梁全集』第二集、P87） 所謂馴之之術者何也？天生人而使之有求智之

						性也、有独立之性也。有合群之性也、是民賊所最不利者也、故必先使人失其本性,而後能就我範囲。…（中略）日本大儒福沢諭吉曰：支那旧教、莫重於礼楽。礼也者、使人柔順屈従者也。楽也者、所以 調和民間勃鬱不平之気、使之恭順於民賊之下者也。夫以此科罪於礼楽、吾雖不敢謂然、而要之中国数千年来所以教民者、其宗旨不外乎此、則断断然矣。（「中国積弱遡源論」、1901年4月29-7月6日、『全集』第二集、P266）
5.	（補足）然りと雖どもそのこれを褒めこれを罰するは皆君長の心を以て決することなれば、人民は唯この褒罰に遇うて恐怖し又喜悦			バックル『イギリス文明史』の第１巻第２章における“Among an ignorant people, there is a direct tendency to ascribe		

	するのみ。褒罰の由て来る由縁の道理は之を知ることなし。その事情恰も天の禍災幸福を蒙るが如く、悉皆その然るを図らずして然るものにて、一事一物も偶然に出でざるはなし。故に一国の君主は偶然の禍福の由て来る所の源なれば、人民より之を抑て自から亦人類以上の観を為さゞるを得ず。支那にて君主のことを尊崇して天の子と称するも蓋しこの事情に由て起りし名称ならん。（P169）			all serious dangers to supernatural intervention ; and a. strong religious sentiment being thus aroused, it constantly happens, not only that the danger is submitted to, but that it is actually worshipped. This is the case with some of the Hindus in the forests of Malabar ;'" and many similar instances will occur to whoever has studied the condition of barbarous tribes（pp.89-90)”から示唆を受けたと思われる。		
6.	一種族の人民を見ることと一家の子供の如く(P170) こと赤子の如し	『春秋左氏伝』襄公二五年一二月に、「視民如子」とあるのに基づいた成句。儒教の仁政				

	(P174)	の理念の表現。				
7.	陶虞三代の治世即ち是なり。(P171)	福沢はここでも、儒教の伝承における太古の黄金時代を「野蛮の太平」に逆転させている。				
8.	道二あり、仁と不仁となり (P171)	『孟子』離婁篇上の伝える孟子の言葉の中に「孔子曰、道二、仁与不仁而已矣」とある。				
9.	この風は唯政治の上に行わるゝのみならず、人の私の行状に就ても皆双方の極度に止て、明にその界を分てり (P171)		ギゾー『ヨーロッパ文明史』の第5講に、「ロジックほど歴史を曲解するものは無い」という命題のもので、ある観念に取りつかれることが事実認識を誤られることを指摘し、“There is in all things a mixture of good and evil.…Human nature never reaches to the extreme either of good or evil. It passes, without			

			ceasing from one to the other ; it recovers itself at the moment when it seems lost forever. It slips and loses ground at the moment when it seems to have assumed the firmest position (pp.117-118)”と論じた。福沢はこれが念頭に置いたのであろう。			
10.	伯夷に非ざる者は盗跖なり(P171)	『孟子』滕文公篇下に「仲子所居之室、伯夷之所築与？抑亦盗跖之所築与？」とある。				
11.	（補足）人の心に疑を生じ(P172) 既に疑の心を生ずればその働の利害を撰て(P172)			疑あるいは疑心の文明における役割については、バックルは『イギリス文明史』の第１巻第７章に“Yet it is evident, that until doubt began, progress was impossible…On this		中国人は疑念を口に出す勇気なしこと： 中国不然、於古人之言論行事、非惟辨難之辞不敢出於口、抑且懐疑之念不敢萌於心。…（中略）我有耳目、我物我格、我有心思、我理我窮、高高山頂立、

				account it is, that although the acquisition of fresh knowledge is the necessary precursor of every step in social progress, such acquisition must itself be preceded by a love of inquiry, and therefore by a spirit of doubt; because without doubt there will be no inquiry, and without inquiry there will be no knowledge…The more we examine this great principle of scepticism, the more distinctly shall we see the immense part it has played in the progress of European civilization （pp.242-243）”		深深海底行、其于古人也、吾時而師之、時而友之、時而敵之、无容心焉、以公理為衡而已。自由何如也！（「論自由」、1902年5月8日、22日連載、『全集』第二集、P568-570）

				と、懐疑精神は進歩にとって不可欠の先駆であるという議論の援用による展開であると思われる。		
12.	試に今日西洋の文明を以てその趣を見るに…概して之を云えば、人智を以て天然の力を犯し、次第にその境に侵入して造化の秘訣を発し、その働を束縛して自由ならしめず、智勇の向う所は天地に敵なく、人を以て天を使役する者の如し。既に之を束縛して之を使役するときは、又何ぞ之を恐怖して拝崇することをせんや。誰か山を祭る者あらん。誰か河を拝する者あらん。山沢、河海、風雨、日月の類は文明の人の奴隷と云うべきのみ。 既に天然の力を束縛し			『イギリス文明史』第1巻第一章 にある“The marked tendency of advancing civilization is to strengthen our belief in the universality of order, of method, and of law(p.5)”の見解が念頭にあったと思われる。（伊藤） （補足）そのほか、自然が人間社会を影響する結果は“imagination(空想)”と“understanding（理解）”の二方面に現れ、自然への人力的な		彼宗教者、与人群進化第二期之文明不能相容者也。科学之力日盛、則迷信之力日衰。自由之界日張、則神権之界日縮。（前掲、「保教非所以尊孔子論」、P680-681）

	て之を我範囲の内に籠絡せり。(P172-173)			干渉不能が超自然の力（神力）への憧れを生み、“imagination(空想)”も従って生み出されたが、逆に人力で自然を探索することで“understanding（理解）”が生み出されるという命題のもとで、バックルは“Summing up these facts, it may be stated, that in the civilizations exterior to Europe, all nature conspired to increase the authority of the imaginative faculties, and weaken the authority of the reasoning ones（p.87）”と、ヨロッパ以外の文明を支配する“imagination”と対比しながら 、“With the materials		

				now existing, it would be possible to follow this vast law to its remotest consequences, and show how in Europe it is opposed by another law diametrically opposite, and by virtue of which the tendency of natural phenomena is, on the whole, to limit the imagination, and embolder the understanding : thus inspiring Man with confidence in his own resources, and facilitating the increase of his knowledge, by encouraging that bold, inquisitive, and scientific spirit which		

				is constantly advancing, and on which all future progress must depend（p.93）”と、ヨーロッパ文明を促成させたのは“understanding”であると議論した。福沢は自然を畏怖する状態（野蛮）と自然を制御する状態（文明）を対比して議論したことは、上記するように、バックルの第二章から示唆を受けたように思われる。		
13.	豁如(P173)	心がのびのびとちえ広い様。『史記』高祖本紀に高祖の人となりを評して「人而愛人、喜施、意豁如也」とある。				
14.	精神の自由を得たり(P174)		ギゾー文明史第12講における宗教改革は人間精神の「新たにして			

			偉大な自由の拡大（A new and great increase of liberty）」であり、そしてこれが「研究の自由（Freedom of inquiry）」と「人間精神の自由（the liberty of human mind）」をもたらし（pp.258-265）、政治世界にも拡大していくことを同13講及び14講において展開しているが、これらの議論が念頭にあったと思われる。なお、福沢は12講の末尾に「宗教ハト共ニ同一ノ変革ヲ経タリト雖トモ宗教ハ常ニ政治ニ先テ其事ヲ成ス」と書き込んでいる。(伊藤)			
15.	道に遺を拾う者あらざれば（P177）	『史記』孔子世家の「男女行者別於塗、塗不拾遺」に出る。				

		（補足）前文の「錠前を用るに及ばず」を合わせて考えると、『資治通鑑』第192巻の「自是数年之后，海内升平、路不拾遺、外戸不閉、商旅野宿焉」を念頭においたのであろうか。				
16.	（補足）その事の難きは木に縁て魚を求るが如く（P178）	『孟子』梁惠王上篇「以若所為、求若所欲、猶縁木而求魚也」からでる。				
17.	社稷重しとし君を軽しとする（P181）	『孟子』尽心篇下に孟子の言葉として「民為重、社稷次之、君為軽」とある。「社稷は土地神と穀物神、転じて国家を意味する。民本主義の表現である。				
18.	君民一体（P187）	『礼記』緇衣篇に、「民以君為心、君以民為体」とあるのに基づく。君と民との思いがよく通じて一つになる				

		こと。				
19.	天下一家（P187）	『礼記』礼運篇に「故聖人耐以天下為一家、以中国為一人者、非意之也」とあるにもどつく。天下の人が一家族のようにあい和すること。なお、同じ礼運篇に「今大道既隠、天下為家」という句あり、これは「天下為公」の反対として用いられており、天下を一家の私物視するの意味。 P 170 P 214 同じ言いかた				
20.	法を三章に約し（P187）	『史記』高祖本紀に、秦を亡くした漢の劉邦（のちの高祖）がそれまでの秦の細かく苛酷な法を廃止し、「与父老約、法三章耳：殺人者死、傷人及盗抵罪。余悉除去秦法」と、法律をわずか三章に簡潔				

		化したという故事に基づき、法律の簡単を示すたとえとして広まった。				
21.	（補足）その一例を挙れば、昔は政府、法を設けて人民を保護せしもの、今日は人民、法を設けて政府の専制を防ぎ、以て自から保護するに至れり。古の眼を以てこの有様を見れば、冠履転倒、上下の名分、地を払うたるが如くなれども、少しくその眼力を明かにして所見を広くすれば、この際に自から条理の紊れざるものありて、政府も人民も互に面目を失するの患あることなし。今の世界に居て一国の文明を進めその独立を保たんとするには唯この一法あるのみ。(P188)	冠履転倒：『後漢書』楊賜伝に「冠履倒易、陵谷代処」とあるのに同じ。冠とくると置きどころがかえること、転じて上下尊卑を転倒する例えの成句。				自由之公例曰「人人自由、而以不侵人之自由為界。制裁者制此界也、服従者服此界也。故真自由之国民、其常要服従之点有三「一曰服従公理、二曰服従本群所制定之法律、三曰服従多数之決議。是故文明人最自由、野蛮人亦最自由、自由等也、而文野之別全在其有制裁力与否。無制裁之自由、群之賊也。有制裁之自由、群之宝也。（「十種徳性相反成義・自由与制裁」、1901年6月16日、7月6日、『全集』第二集、P287） 故真自由必能服従、服従者何？服法律也。

						法律者、我所制定之、以保護我自由、而亦以鉗束我自由者也。（前掲、「論自由」、P567-568） （メモ：出発点は異なるだが、法律は国民によって作り、国民を保護するもので、文明社会には不可欠である点について、両者は共通している）

第８章　西洋文明の由来

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミルと	梁啓超の理解
1.	西洋の文明の他に異なる所は、人間の交際に於てその説一様ならず、諸説互に並立して互に和することなきの一事に在り。（P191）		他は、第1章NO.5,第6章NO.14 『ヨロッパー文明史』第二講の冒頭部分で、ギゾーは古代文明に帯びている単一性とヨーロッパの文明に帯びている多様性を対比し、ヨーロッパ文明の優位性を議論した。そのす			

			ぐ続くの部分で、ギゾーは“While in other civilizations the exclusive domination, or at least the excessive preponderance of a single principle, of a single form, led to tyranny, in modern Europe the diversity of the elements of social order, the incapability of any one to exclude the rest, gave birth to the liberty which now prevails. …Thus, while everywhere else the predominance of one principle has produced tyranny, the variety of elements of European civilization, and the			

			constant warfare in which they have been engaged, have given birth in Europe to that liberty which we prize so dearly p.39）」と、ヨーロッパの多様性は自由の気風を生じたと繰り返して論じた。			
2.	譬えば政治の権を主張するの説あり、宗教の権を専にするの論あり。或は立君と云い或は神政府と云い、或は貴族執権或は衆庶為政とて、各その赴く所に赴き各その主張する所を主張し，互に争うと雖ども互によく之を制するを得ず。一も勝つ者なく一も敗する者なし。勝敗久しく決せずして互に相対すれば、仮令い不平なりと雖ども共に同時に存在せざ		『ヨーロッパ文明史』第2講における“All the principles of social organization are found existing together within powers temporal, powers spiritual, the theocratic, monarchic, aristocratic, and democratic elements, all classes of society, all the social situations, are jumbled together, and			

	るを得ず。既に同時に存在するを得れば、仮令い敵対する者と雖ども、互にその情実を知て互にその為す所を許さゞるを得ず。我に全勝の勢を得ずして他の所為を許すの場合に至れば、各自家の説を張て文明の一局を働き、遂には合して一と為るべし。是即ち自主自由の生ずる由縁なり。（P191-192）		visible within as well as infinite gradations of liberty, of wealth, and of influence. These various powers, too, are found here in state of continual struggle among themselves, without any one having sufficient force to master the others, and take sole possession of society. (pp.37-38)”、“in modern Europe the diversity of the elements of social order, the incapability of any one to exclude the rest, gave birth to the liberty which now prevails. The inability of the various principles to			

			exterminate one another compelled each to endure the others, made it necessary for them to live in common, for them to enter into a sort of mutual understanding. Each consented to have only that part of civilization which fell to its share（p.39)” と “Various powers, principles, and systems here intermingle, modify one another, and struggle incessantly — now subduing, now subdued—never wholly conquered, never conquering. Such apparently the general state of the world, while diversity			

			of forms, of ideas, of principles, their struggles and their energies, all tend towards certain unity, certain ideal, which, though perhaps may never be attained, mankind constantly approaching by dint of liberty and labor（p.40）”の内容と対応している。			
3.	今の西洋の文明は羅馬滅亡の時を初とす。紀元三百年代の頃より羅馬帝国の権勢漸く衰微に赴き、四百年代に至て最も甚しく、野蛮の種族八方より侵入して又帝国の全権を保つべからず。この種族の内にて最も有力なる者を日耳曼の党と為す。「フランク」の種族も		『ヨーロッパ文明史』の第3講に、ギゾーは野蛮時代の不安定の原因に関して次のように論じた。「野蛮時代の原因は二つある。一つは物質的な原因、即ち次ぐ蛮族の侵入であり、他の一つは精神的な原因、即ち個人的自由に関する力強い自覚＝凶暴な、非社交的な			武力社会である酋長時代： 蓋其時皆以種族分国、種族無限、其国亦無限。童子所謂九皇六十四氏者、皆以家族為国者也。其後稍稍蚕食、強有力者出而威服異種、合並而隷於己国、是為酋長時代。当時之戦争、弱肉強食、皆因種族之分別而起。

	即ちこの党なり。この野蛮の諸族，帝国を蹂躙して羅馬数百年の旧物を一掃し、人間の交際に行わるゝ者は唯腕力のみ。…(中略)**後世この時代を目して野蛮の世又は暗黒の世と称す**。即ち羅馬の末より紀元九百年代に至るまで凡そ七百年の間なり。(P192-193)		エゴイズムである。」（pp.69-73、筆者要約。） 福沢は物資的な原因、則ち次ぐ蛮族の侵入の部分を要約したのである。 「人間の交際に行わるゝ者は唯腕力のみ」の加筆は、第42頁の「この諸説の初に権を得るや必ず半ば腕力を用るを免れずと雖ども」と呼応している。			（「論中国与欧洲国体异同」、1899年9月5日、『全集』第二集、P196）
4.	（補足）この野蛮暗黒の時代に在て耶蘇の寺院は自からその体を全うして存するを得たり。羅馬廃滅の後は寺院も共に滅すべきに似たれども決して然らず。寺院は野蛮の内に雑居して啻に存在するのみならず、却てこの野蛮の民を化して己が宗教の内に籠絡せんこ		『ヨーロッパ文明史』第2講の「Namely, that between the Roman municipal system, and that of the free cities of the middle ages, there intervened an ecclesiastical municipal system；the preponderance of the clergy in the			church，clergyの訳語としての「寺院」、「僧侶」に関して梁啓超1904年4月8日に掲載した「論進取冒険」に、「当時的教皇威力達於極点、各国君主俯伏肘、時則有一介僧侶、悍然掲九十六条檄文於大府、鳴旧教之罪悪、倡新説以号召天下」という一節があ

	とを勉強せり。（中略）この無政無法の世に苟も天理人道の貴きを知る者は唯耶蘇の宗教あるのみ。若しこの時代にこの教なからしめなば、欧羅巴の全州は一場の禽獣世界なるべし。されば耶蘇教の功徳もこの時代に於て小なりと云うべからず。その権力を得るも亦偶然に非ず。概して云えば肉体を制するの事は世俗の腕力に属し、精神を制するの事は寺院の権に帰し、俗権と教権と相対立する者の如し。加之寺院の僧侶が俗事に関係して市在民間の公務を司るは羅馬の時代より行わるゝ習慣なれば、この時に至るまでもその権を失わず。後世の議院に僧侶の出席するも，		management of the affairs of the city corporations succeeded to that of the ancient Roman municipal magistrates, and paved the way for the organization of our modern free communities.（Ibid.,p.53）」、「Had not the Christian church at this time existed, the whole world must have fallen a prey to mere brute　force. The Christian church alone possessed a moral power.(Ibid.,p.54)」と「The church commenced an undertaking of great importance to society —I mean the			り、「僧侶」の後に梁は「天主教之教士不娶妻、故日本假仏教「僧」字以名之、今从其号（天主教の聖職者は妻帯しない。従って、日本では仏教の「僧」の字を借用して名前をつけた。今其呼び方に従う）」というメモをつけて説明した。（「論進取冒険」、1904年4月8日、『全集』第二集、P549）

	その因縁は遠く上世に在て存するものなり。（寺院権あり）(P193)		separation of temporal and spiritual authority. This separation is the only true source of liberty of conscience；it was based upon no other principle than that which serves as the groundwork for the strictest and most extensive liberty of conscience. The separation of temporal and spiritual power rests solely upon the idea that physical, that brute force, has no right or authority over the mind, over convictions, over truth.（Ibid.,p.54）」など、キリスト教会が近代文明に果たした役割を論じた部分を敷衍			

			した。 ・church, clergyの訳語としての「寺院」、「僧侶」 キリスト教会が近代文明に与えた影響を論じる前に、ギゾーは“I say the Christian church, and not Christianity, between which a broad distinction is to be made. At the end of the fourth century, and the beginning of the fifth, Christianity was no longer a simple belief, it was an institution — it had formed itself into a corporate body. It had its government, a body of priests ; a settled ecclesiastical polity for the regulation of their			

			different functions ; revenues ; in dependent means of influence. It had the rallying points suitable to a great society, in its provincial, national, and general councils, in which were wont to be debated in common the affairs of society. In a word, the Christian religion, at this epoch, was no longer merely a religion, it was a church (pp.48-49)”と、「キリスト教（religion）」と「キリスト教会（church）」をはっきり区別して、「It is the state of the church, then, rather than religion strictly			

			understood,— rather than that pure and simple faith of the Gospel which all true believers must regard as its highest triumph, —that we must look at in the fifth century, in order to discover what influence Christianity had from this time upon modern civilization, and what are the elements it has introduced into it (pp.49-51)」と、5世紀においてキリスト教が近代文明に如何なる要素を導入したのかを探求するためには、宗教（religion）ではなく、教会（church）の状態で考察すべきであることを強調した。 福沢もギゾーのこの			

			強調を十分に意識して、キリスト教ではなく、「耶蘇の寺院」と訳したのであろう。しかし、「church(教会)」と「clergy（聖職者）」を「寺院」と「僧侶」に訳したのは、あまりにも日本式に見える。こういう訳し方に日本の「寺社勢力」を念頭に置いたのではないか。			
5.	（補足）初め羅馬の国を建るや幾多の市邑合衆したる者なり。羅馬の管轄、処として市邑ならざるはなし。この衆市邑の内には各自個の成法ありて、自から一市一邑の処置を施して羅馬帝の命に服し、集めて以て一帝国を成したりしが、帝国廃滅の後も市民会議の風は依然として之を存し、		ギゾー『ヨーロッパ文明史』第2講でローマ帝国における都市の優位を述べた部分（pp.41-48）を要約している。「民主為政」は“This municipal system was the bequest of the ancient Roman civilization to modern Europe (p.48)”における“municipal system			欧州自希臘羅馬以来、即有民選代議之政体、而我中国絶無聞焉。（前掲、「論中国与欧州国体異同」、P201）

	以て後世文明の元素と為れり。（民庶為政の元素）（P194）		（地方自治制度）”を指しているであろう。伊藤によると、p.41に青の付箋貼付、p.43に指示ラインと「羅馬ニテ東洋ノ風ヲ学ハントス」、p.45に指示ラインと「羅馬帝国ノタイ人民ヲ統ルコト能ハズ」、p.46に青の付箋貼付、p.48に赤の付箋貼付と「故ニ云ク羅馬ハ帝国ト衆庶会議ノ元素ナリ」との書き込みあり。			
6.	羅馬の帝国滅亡したりと雖ども、在昔数百年の間この国を呼で帝国と称し、その君主を尊で帝と名け、その名称は人民の肺肝に銘して忘るべからず。既に皇帝陛下の名を忘れざれば専制独裁の考もこの名と共に存せざるを得ず。後世立君の説もそ		上記する部分に続く、“I mean the remembrance of the empire, and the title of the emperor, — the idea of imperial majesty, and of absolute power attached to the name of emperor. It must be observed, then,			

	の源は蓋し爰に在るなり。（立君の元素）（P194）		that the two elements which passed from the Roman civilization into ours were, first, the system of municipal corporations, its habits, its regulations, its principle of liberty — a general civil legislation, common to all ; secondly, the idea of absolute power ; —the principle of order and the principle of servitude (p.48)”を敷衍した。松沢によると、原文には「立君」と対応する場所がないが、それが皇帝の絶対権力（absolute power）の観念を受けている。			

7.	（補足）この時代に在て天下に横行する野蛮の種族なる者は、古書に載する所を見て明にその気風性質を詳にし難しと雖ども、当時の事情を推察して之を按ずるに、豪気慓悍にして人情を知らず、その無識暗愚なること殆ど禽獣に近き者の如し。然りと雖ども今一歩を進めて、その内情に就き細に砕て之を吟味すれば、この暗愚慓悍の内に自から豪邁慷慨の気を存して不羈独立の風あり。蓋しこの気風は人類の本心より来りしものにて、即ち自から認めて独一個の男子と思い、自から愉快を覚るの心なり、大丈夫の志なり、心志の発生留めんとして留むべからざるの勇気なり。在	大丈夫の志：『孟子』滕文公篇下に「居天下之広居、立天下之正位、行天下之大道。得志、与民由之。不得志、独行其道。富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈、此之謂大丈夫」とある。	ギゾー『ヨーロッパ文明史』第2講の部分における“There is one sentiment, one in particular, which it is necessary to understand before we can form a true picture of barbarian ; it is the pleasure of personal independence —the pleasure of enjoying, in full force and liberty, all his powers in the various ups and downs of fortune ; the fondness for activity without labor ; for a life of enterprise and adventure. Such was the prevailing character and disposition of the barbarians ; such		「インヂヰヂュアリチ」はおそらくミル『自由論』第３章「幸福の諸要素の一つとしてのインディヴィデュアリティーについて（*Of Individuality, as one of the Elements of Well-being*）」から由来しているのであろう。	（１）凡一国能立於世界、必有其国民独具之特質、上自道徳、法律、下至風俗、習慣、文学、美術、皆有一種独立之精神、祖父伝之、子孫継之、然後群乃結、国乃成。（「釈新民之意」、1902年2月8日、『全集』第二集、P533。 （２）今日に至るまでも貴重する所の自由独立の気風は、之を日耳曼の賜と云わざるを得ず： 吾聞徳国人自尊之言曰「自由主義者、日耳曼森林中之産物也」。（「論自尊」、1902年7月19日、8月18日連載、『全集』第二集、P589）

	昔羅馬の時代にも自由の説なきに非ず、耶蘇教の党にもこの説を主張する者なきに非ざれども、その自由自主と唱るものは一種一族の自由にて、一身の自由を唱る者あるを聞かず。一個の不羈独立を主張して一個の志を逞うせんとするの気風は、日耳曼の生蕃に於て始てその元素あるを見たり。後世欧羅巴の文明に於て、一種無二の金玉として今日に至るまでも貴重する所の自由独立の気風は、之を日耳曼の賜と云わざるを得ず。（自由独立の気風は日耳曼の野蛮に胚胎せり）（P194-195） （メモ：即ち自から認めて独一個の男子と思		were the moral wants which put these immense masses of men into motion (p.56)”、“**It is the pleasure of feeling one's self a man ; the sentiment of personality** ; of human spontaneity in its unrestricted development (,p.57)”, “It was the rude barbarians of Germany who introduced this sentiment of personal independence, this love of individual liberty, into European civilization ; it was unknown among the Romans, it was unknown in the Christian Church, it			

	い：英文Ibid., p. 57の太文字に対する訳文である。 その他、第9章「自ら認めて一個の男児と思い（P234）」、「独一個人の気象インヂヴヰヂュアリチ（P238）がある」		was unknown in nearly all the civilizations of antiquity. The liberty which we meet with in ancient civilizations is political liberty ; it is the liberty of the citizen. It was not about his personal liberty that man troubled himself, it was about his liberty as a citizen. He formed part of an association, and to this alone he was devoted. The case was the same in the Christian Church. …But the feeling of person al independence, a fondness for genuine liberty displaying			

			itself without regard to consequences, and with scarcely any other aim than its own satisfaction — this feeling, I repeat, was unknown to the Romans and to the Christians. We are in debated for it to the barbarians, who introduced it into European civilization, in which, from its first rise, it has played so considerable a part, and has produced such lasting and beneficial results, that it must be regarded as one of its fundamental principles, and could not be passed without notice（p.57）”など			

			の部分を要約している。 ・伊藤によると、“character and disposition of the barbarians（p.56）”に赤の付箋貼付あり、“It is the pleasure of feeling one's self a man (p.57)”に「自カラ人ト思フハ愉快ナリ」、ゲルマン族の自由独立の気風に関する叙述のところに「バルバリアンノ高徳」との書き込みがある。なお、「古書」とあるのは、ギゾーの第二講に書いた M. Thierry, *The History of the conquest of England by the Normans* を指している。			
8.	野蛮暗黒の時代漸く終て周流横行の人民もそ		『ヨーロッパ文明史』の第4講と対応してい			中国周代国体、与欧州希臘国体、其相同点最

	の居を定め、是に於てか封建割拠の勢に移りたり。この勢は九百年代に始り千五、六百年の時に至て廃滅したるものなり。この時代を「フヒユーダル・システム」の世と称す。封建の時代には、仏蘭西と云い西班牙と云い、各その国の名を存して各国の君主なきに非ざれども、君主は唯虚位を擁するのみ。国内の武人諸方に割拠して一の部落を成し、山に拠て城を築き、城の下に部下を集め、下民を奴視して自から貴族と称し、現に独立の体裁を備えて憚る所なく、武力を以て互に攻伐するのみ。暗黒の時代に在ては、世の自由なるもの一身一己の上に行われたりと雖ども、封建		る。具体的な場所は、“A great proof that in the tenth century the feudal system j was necessary, and the only social system practicable, is the universality of its adoption. Wherever barbarism ceased, feudalism became general (p.85)”、“Having fixed upon an elevated solitary spot, strong by nature, and which he takes care to render secure, the lordly proprietor of the domain builds his castle. Here he settles himself, with his wife and children, and perhaps some few freemen, who, not having obtained fiefs,			多、即封建時代与貴族政治是也。彼此皆国並列。其所以立国之来由雖異、而其立国之要素、逐漸完備、文明逐漸発達、則无異。周之一代、純為貴族政治。在周則有周召単劉、在斉則有国高、在魯則有三桓、在鄭則有七穆、在晋則有欒胥原範荀、在楚則有昭屈景、皆相継持一国之大権。（前掲、「論中国与欧州国体異同」、P197）

	の世に至ては大にその趣を異にし、自由の権は土地人民の主たる貴族一人の身に属し、之を制するに一般の国法なく、之を間然するに人民の議論もなく、一城の内に在ては至尊の君と云わざるを得ず、唯その専制を妨るものは敵国外患に非ざれば自力の不足のみ。欧羅巴の各国大概この風を成して、国中の人皆貴族あるを知て国王あるを知らず。彼の仏蘭西、西班牙の如きも、未だ仏国、西国と称すべき国体を成さゞるなり。（封建割拠）（P195-196）		not having themselves become proprietors, have attached themselves to his fortunes, and continued to live with him and form a part of his house hold. These are the inhabitants of the interior of the castle (p.88)”, “A feeling of personal consequence, of individual liberty, was a prevailing feature in the character of the barbarians. The feeling here, however, was of a different nature ; it was no longer simply the liberty of the man, of the warrior, it was the importance of the			

			proprietor, of the head of the family, of the master. His situation, with regard to all around him, would naturally beget in him an idea of superiority —a superiority of a peculiar nature, and- very different from that we meet with in other systems of civilization (pp.88-89)", "Above him, no superior of whom he was but the representative and interpreter ; near him no equals ; no general and powerful law to restrain him — no exterior force to control him ; his will suffered no check but from the limits of his			

			power, and the presence of danger (p.89) ”などがある。伊藤によれば、p.83に赤の付箋貼付二箇所、p.84に赤の付箋貼付、p.85に青の付箋貼付、p.86に青の付箋貼付、p.89に「封建ノ自由ハ一人ノ自由ニ非ス」との書き込み、p.91に「the bosom of his family」に青の付箋貼付、p.96に青の付箋貼付と「国王ニ叛クコト易シ」との書き込みがある。			
9.	（補足）右の如く封建の貴族独り権を専らにするに似たれども…（中略）独り死生幽冥の理に至ては一の解すべからざるものあり。この幽冥の理に[逢]うときは、「チャーレマン」の英武と雖ども、	・富貴浮雲：『論語』述而篇に孔子の言葉として「不義而富且貴、於我如浮雲」とある。 ・人生朝露の歎：人の一生は朝の梅雨のようにはかないという嘆き。『漢書』蘇武伝に「人生如朝露、何久自	『ヨーロッパ文明史』第５講、第６講にわたる中世キリスト教会論を理解した上で再創作したのも。具体的に対応するところは、“Joined to the destinies and nature of man, there are a			「当時の事情を概して評すれば、…俗権は身体有形の世界を支配するものなり」と対応する梁啓超の表現： 及其末也、則羅馬皇帝与羅馬教皇、分司全欧人民之軀殻、霊魂両界、生息於肘下而不能

	秦皇の猛威と雖ども、秋毫の力を用るに由なく、悽然として胆を落し、富貴浮雲、人生朝露の歎を為さゞるを得ず。…（中略）宗教の本分はこの幽冥の理を説き造化の微妙を明にするものと称して、敢て人の疑惑に答うるものなれば、苟も生を有する人類に於て誰か之に心を奪われざる者あらんや。…（中略）当時の事情を概して評すれば、人民は恰もその身を両断して精神と肉体との二部に分ち、肉体の運動は王侯俗権の制御を受け、精神の働は羅馬宗教の命令に従う者の如し、俗権は身体有形の世界を支配するものなり。宗教は精神無形の世界を支配するものなり。 宗教は	苦如此」とある。	number of problems whose solution we cannot work out in the present life ; these, though connected with an order of things strange and foreign to the world around us, and apparently beyond the reach of human faculties, do not the less invincibly torment the soul of man, part of whose nature it seems to be, anxiously to desire and struggle for the clearing up of the mystery in which they are involved. The solution of these problems, —the creeds and dogmas which contain or at least are supposed to			自抜。（前掲、「論自由」、『全集』第二集、P565）

	既に精神の世界を支配して人心を奪い、王侯の俗権に対立すと雖ども、尚これに満足せずして云く、精神と肉体と孰か貴重なるや、肉体は末なり又外なり、精神は本なり又内なり、我は既にその本を制して内を支配せり、奈何ぞその外と末とを捨るの理あらん、必ずしも之を我範囲の内に籠絡せざるべからずとて、漸く王侯の地位を犯し、或はその国を奪い或はその位を剥ぎ、羅馬の法皇は恰も天上地下の独尊なるが如し。日耳曼の皇帝第四「ヘヌリ」が法皇「グレゴリ」の逆鱗に[逢]い，厳冬風雪の中に徒跣して羅馬の城門に立つこと三日三夜、泣て法皇に哀を乞いしと云		contain —such the first object, the first source, of religion (p.106)”, “To save herself she announced a principle, which had already been set up, though but very vaguely, under the empire ; the separation of spiritual and temporal power, and their mutual in dependence（p.122）”, “The desire for liberty, unfortunately, is but a step from the desire for power. The Church soon passed from one to the other (p.122)”, “in short, when spiritual authority is			

	うもこの時代の事なり。（宗教の権力大に盛なり） （P196-197）		established, when it has effectively taken possession, in the name of right and power, of the human reason and conscience, it is natural that it should go on to assume a domination over the temporal order ; that it should argue : " What ! have I a right, have I an authority over that which is most elevated, most independent in man— over his thoughts, over his interior will, over his conscience ; and have I not a right over his exterior, his temporal and material interests I Am I the interpreter of divine			

			justice and truth, and yet not able to regulate the affairs of this world according to justice and truth ？The force of this reasoning shows that the spiritual order had a natural tendency to encroach on the temporal. (p.123)」などがある。なお、カノッサの城門の誤りのストーリーは『ヨーロッパ文明史』に記されていない、福沢の加筆である。			
10.	野蛮の横行漸く鎮定して割拠の勢を成し、既に城を築き家を建てゝその居に安んずるに至れば、唯飢寒を免かるゝを以て之に満足すべからず、漸く人に風韻を生じて、衣は軽暖を欲し食は美味を好		『ヨーロッパ文明史』第７講「自由都市の勃興」による。具体的に対応しているところは、下記の通りである。 割拠の勢が形成した後に、都市の再興の部分と対応するところ			**自治の要素：** 欧洲自希腊以来、即有市府之制、一市一村、民皆自治, 及中世之末封建扈、**南部意大利諸州、其民首自保衛、為独立市府、日耳曼諸州継起、逐至有八十市府聯盟之事**。自余

	み、百般の需要一時に起て又旧時の粗野を甘ずる者なし。既にその需あれば随て又これを供するものなかるべからず。是に於てか始て少しく商工の路を開き、諸処に市邑の体を成して、或はその市民の内に富を致す者もあり。即ち羅馬の後、市邑の再興したるものなり。 蓋しこの市民の相集て群を成すや、その初に於ては決して有力なるものに非ず。野蛮の武人昔年の有様を回顧して乱暴掠奪の愉快を忘るゝこと能わずと雖ども、時勢既に定れば遠く出るに由なく、その近傍に在て掠奪を恣にすべき相手は唯一種の市民あるのみ。市民の目を以て封建の貴族		"When once, however, the feudal system was fairly established, when every man had taken his place, and became fixed as it were to the soil, when the wandering life had entirely ceased, the towns again assumed some importance —a new activity began to display itself within them. …No sooner was society a little settled under the feudal system, than the proprietors of fiefs began to feel new wants, and to acquire a certain degree of taste for improvement and melioration ; this gave rise to some			法蘭西、英吉利、葡萄牙、西班牙諸市、所在発达、近世諸新造国、其帝王未有不凭藉市府之力而興者也。（『中国専制政治進化史論』「附論中国封建之制与欧洲日本比較」）、1902年5月22日-1904年6月28日、『全集』第三集、P433。）

	武人を見れば、物を売るときは客の如く、物を奪わるゝときは強盗の如くなるが故に、商売を以て之に交ると雖ども、兼て又その乱暴を防ぐの備を為さゞるべからず。乃ち市邑の周囲に城郭を築き、城中の住民は互に相助て外敵を防ぎ、以て利害を共にするの趣向にて、大会のときには鐘を鳴らして住民を集め、互に異心なきを誓うて信を表し、この会同のときに於て衆庶の内より人物数名を撰び、城中の頭取と為して攻防の政を司らしむるの風なり。この頭取なる者、既に撰挙に当て権を執るときは、その専制、意の如くならざるはなし。殆ど立君特裁の体なれども、唯		little commerce and industry in the towns of their domains ; wealth and population increased within them,—slowly for certain, but still they increased (pp.156-157)". 貴族武人が市民に対する乱暴掠奪の部分と対応するところ。 "But the security of the citizens was not restored to an equal extent. The roving, wandering life had, it is true, in a great measure ceased, but to the conquerors, to the new proprietors of the soil, this roving life was one great means of gratifying their passions. When they desired to			

	市民の権を以て更に他人を撰挙して之に代らしむるの定限あり。 　斯の如く市民の群を成して独立するものをフリイ・シチと名け、或は帝王の命を拒み或は貴族の兵と戦い、争乱殆ど虚日あることなし。フリイ・シチは自由なる市邑の義にてその人民は即ち独立の市民なり。 　紀元一千年の頃より欧羅巴の諸国に自由の市都を立るもの多く、その有名なるものは伊太里の「ミラン」「ロンバルヂ」、日耳曼にては「ハンセチック・リーギュ」とて、千二百年代の初より「リュベッキ」及び「ハンボルフ」等の市民相集て公会を結び、その勢力漸く盛にして一時は八		pillage, they made an excursion, they went afar to seek a better fortune, another domain. When they became more sciJed, when they considered it necessary to renounce their predatory expeditions, the same passions, the same gross de sires, still remained in full force. But the weight of these now fell upon those whom they found ready at hand, upon the powerful of the world, upon the cities. Instead of going afar to pillage, they pillaged what was near. The exactions of the proprietors of fiefs			

	十五邑の連合を為して王侯貴族も之を制すること能わず、更に条約を結でその自立を認め、各市邑に城郭を築き兵備を置き法律を設け政令を行うことを許して、恰も独立国の体裁を成すに至れり。 （民政の元素） （P197-199）		upon the burgesses were redoubled at the end of the tenth century. Whenever the lord of the domain, by which a city was girt, felt a desire to increase his wealth, he gratified his avarice at the expense of the citizens（p.158）”. 鐘の音で集中して会議を行い、行政長官を選ぶなど、フリイー·シチの内政の部分と対応するところ“Let us see, as far as the very scanty sources left us will allow, how the internal government of the cities, at least in the more early times, was managed. The entire body of the inhabitants formed			

			the communal assembly：all those who had taken the communal oath—and all who dwelt within the walls were obliged to do so—were summoned, by the tolling of the bell, to the general assembly. In this were named the magistrates (p.169)”. イタリアとジャーマンに出た有名なフリイー・シチ、公会の結び、独立国の体制の形成の部分と対応するところ“Most worthy of the student's attention is the history of the free cities of Germany and Italy, especially of the latter, as having			

			contributed so largely to the progress of modern civilization. By the middle of the twelfth century the cities of Lombardy, with Milan at their head, had become extremely rich and powerful; …Among the German cities, confederations were also formed : of these the most celebrated was the Hanseatic League, which originated in 1239-1241, from a convention between Lubeck, Hamburg, and one or two other cities, by which they agreed to defend each other against all oppression and violence, particularly			

			of the nobles The number of towns united in this league rapidly increased ; it included at one time eighty-five cities. …The privileges granted by charters to the cities in the middle ages, were in general these : the right of corporate property ; a common seal ; exemption from the more ignominious or oppressive tokens of feudal subjection, and the defined regulation of the rest settled rules as to succession and private rights of property ; and, lastly, and of the greatest value, exemption from the royal			

			jurisdiction, as well as from that of the territorial judges, and the right of being governed by magistrates of their own, either wholly, or (in some cases) partly chosen by themselves. By degrees, at a later period, the cities acquired the right of representation in the legislative bodies of the nation （pp.171-172）(脚注) ・「フリイ・シチは自由なる市邑の義にてその人民は即ち独立の市民なり」と対立するところ“Nor could they be possessed of any great feeling of personal independence: their			

			having conquered — their having obtained a charter, did but little in the way of promoting this noble sentiment (p.165)” 伊藤によれば、p.157に「シテ再ヒ見ハル」との書き込み、p.164に「カラッスノ争　亜細亜ニナシ」との書き込み、p.171のヘンリーの脚注に「ハンセチックリーギュ」との書き込みがる。			
11.	以上所記の如く、紀元三、四百年の頃より、寺院なり、立君なり、貴族なり、民庶なり、何れも皆その体を成して各多少の権力を有し、恰も人間の交際に必用なる諸件は具わりたれども、未だ之を合して一と為し、一国を		『ヨーロッパ文明史』第８講「十字軍論」による。具体的に対応しているところは、下記の通りである。 　ヨーロッパに諸要素は備わったけど、合一しなかった部分と対応するところ。“I repeat it all the great			十字軍と文明の進歩に関する梁啓超の議論：二曰環蛮族而交通難也。凡一社会与他社会相接触、則必産出新現象、而文明遂進一歩。上古之希臘殖民、近世之十字軍東征、皆其成例也。然則統一非必為進歩之障也、使統一之

	造り一政府を建るの時節に至らずして、人民の争う所、各局処に止まり、未だ全体なるものを知らざるなり。 　紀元千零九十六年十字軍の事あり。この軍は欧羅巴の人民、宗教のために力を合して小亜細亜の地を征伐し、全欧羅巴洲を味方と為して亜細亜に敵したることにて、人民の心に始て欧亜内外の区別を想像してその方向を一にし、且欧洲各国に於ても亦一国全体の大事件なれば、全国人民の向う所を同うし、全国の利害を以て心に関するに至れり。故に十字軍の一挙は欧羅巴の人民をして欧羅巴あるを知らしめ、各国の人民をして各国あるを知らしめたるものと云うべ		elements of European society. You have seen the origin of the feudal aristocracy, the Church and the municipalities ; you have observed the institutions which would naturally correspond with these facts ; and not only the institutions, but the principles and ideas which these facts naturally give rise to. …all the elements, in short, which have concurred in the formation of European society have already come under your observation. …From the fifth century, society contained all that I have already			於内、而交通之於外、則其飛躍或有更速者也。中国環列皆小蛮夷、其文明程度、無一不下我数等、一与相遇、如湯沃雪、縦横四顧、常覚有上天下地唯我独尊之概、始而自信、継而自大、終而自画。至於自画、而進歩之途絶矣。 （「論進歩（別名：論中国群治不進之原因）」、1902年6月20日、7月5日、『全集』第二集、P577）

	し。この軍は千九十六年より始り、随て止み随て起り、前後の征伐八度にして、その全く終たるは千二百七十年のことなり。 十字軍の事は元と宗教の熱心より起たることなれども、二百年の久きを経てその功を奏せず。人の心に於て之を厭わざるを得ず。各国君主の身に於ても、宗教の権を争うは政治の権を争うの重大なるに若かず。亜細亜に行て土地を押領するは、欧羅巴に居て国境を開くの便利に若かざるを知り、又軍事に従わんとする者なし。人民も亦漸くその所見を大にし、自国に勧工の企つべきものあるを悟りて遠征を好まず、征伐の熱心も曖昧の間に消散して事		found and described as belonging to — kings, a lay aristocracy, clergy, citizens, husbandmen, civil and religious authorities the germs, in short, of everything necessary to form nation and government and yet there was no government, no nation (pp.173-175)” 十字軍の出現およびそれと伴って生み出したヨーロッパ、国家に対する帰属感の部分と対応するところ。 “The first great event which presents itself to our view, and which opened, so to speak, the period we are speaking was the			

	終に罷み、その成行は笑うべきに似たれども、当時欧洲の野人が東方文明の有様を目撃して之を自国に移し、以て自から事物の進歩を助け、又一方には東西相対して内外の別を知り、以て自から国体を定めたるは、この十字軍の結果と称すべし。（十字軍功を奏すること大なり）（P199-200）		crusades. They began at the end of the eleventh century, and lasted during the twelfth and thirteenth. was indeed, a great event.…Before the crusades, Europe had never been moved the same sentiment, or acted in common cause till then, in fact, Europe did not exist. The crusades made manifest the existence of Christian Europe. …In the same manner as the crusades were European event, so, in each separate nation, they were national event. In every nation, all classes of society			

			were animated with the same impression, yielded to the same idea, and abandoned themselves to the same impulse. Kings, nobles, priests, citizens, country people, all took the same interest and the same share in the crusades. The moral unity of nations was thus made manifest fact as new as the unity of Europe（p.177）” 13世紀に、各国の君主の身においても、人民の身においても、十字軍に対する熱心は冷やすようになった部分と対応するところ。 “You now understand why, at the end of the			

			thirteenth and in the fourteenth century, neither nations nor sovereigns wished to have any more crusades. …was at this time that kings began to see the road to political aggrandizement. Why go to Asia in search of kingdoms, when there were kingdoms to conquer at their very doors. …It was the same thing with the people. The road to wealth was open to them ; and they gave up adventures for industry (pp.187-188)” 　十字軍によって東方文明をヨーロッパに導入したことと対応するところ。“It has been			

			said that the largest part of the great discoveries which, in the course of the fourteenth and fifteenth centuries, contributed to the progress of European civilization — such as the com pass, printing, and gunpowder —were known in the East, and that the crusaders brought them into Europe (p.188)" 伊藤によれば、p.175に「諸元素ハ紀元四百年ヨリ備ハレリト雖トモ未ダネーションナシ」、p.176に「千二百年ヨリ千四百年マテノ形勢実ニ怪シムニ堪タリ」との書き込み、および指示ラインと			

			「文明ノ順序」との書き込みがある。p.187に「通商之便」との書き込みがある。			
12.	（補足）封建の時代に在ては各国の君主は唯虚位を擁するのみと雖ども、固より平心なるを得べからず。又一方には国内の人民も次第に知見を開て、永く貴族の覊絆に罹るを慊とせず。是に於てか又世上に一種の変動を生じて貴族を圧制するの端を開きたり。 　その一例を挙て云えば、千四百年代の末に仏蘭西王第十一世「ロイス」が貴族を倒して王室の権を復したるが如き是なり。後世よりこの君の事業を論ずれば、その欺詐狡猾、賤しむべきに似たれども、亦大に然らざるも		『ヨーロッパ文明史』第９講「君主制について」、第10講「種々の社会的要素を一つの社会に形勢しようとする様々な企て」、第11講「国民と政府との集権化」の三講による。具体的に対応しているところは、下記の通りである。 　王室集権の例の部分と対応するところ。 “when there remained, in the great states of Europe, little or no important and decisive influence but that of the government and the public—it will			フランスが貴族を倒し、王室と人民が一緒に封建氏族を対抗する趣旨と共通するところ： 　泊於近世、反動力大起、数百年間、以両族之角闘勝敗相終始、君主之与平民結也、為挫貴族也。宗教革命、為挫貴族也。法国大革命、則挙貴族権力而一掃之也。（前掲、『中国専制政治進化史論』「附論中国封建之制与欧洲日本比較」、P435）

	のあり。蓋し時勢の変革、これを察せざるべからず。昔日は世間を制するに唯武力のみありしもの、今日に至ては之に代るに智力を以てし、腕力に代るに狡猾を以てし、暴威に代るに欺計を以てし、或は諭し或は誘い、巧に策略を運らしたる趣を見れば、仮令いこの人物の心事は鄙劣なるも、その期する所は稍や遠大にして、武を軽んじ文を重んずるの風ありと云わざるを得ず。 　この時代に在て王室に権を集るの事は、仏蘭西のみならず英国、日耳曼、西班牙の諸国に於ても亦皆然り。その国君の之を勉るは固より論を俟たず。人民も亦王室の権に藉てそ		monarchy that became the government. It was not only in France, where the fact is evident, that this happened, but in most of the countries of Europe. A little sooner or later, and under forms somewhat different, the history of society in England, Spain, and Germany, offers us the same result (p.194)”. 　ルイXI世に対する評価の部分と対応するところ。“A great deal has been said about the struggle of Louis XI [1461-1483] against the grandees of the kingdom, of their depression, and			

	の讐敵なる貴族を滅さんとし、上下相投じてその中を倒すの風と為り、全国の政令漸く一途に帰して稍や政府の体裁を成すに至れり。 　又この時代には火器の用法漸く世に弘まり、弓馬の道次第に廃棄して、天下に匹夫の勇を恐るゝ者なし。又同時に文字を版にするの術を発明して、恰も人間世界に新に達意の街道を開たるが如く、人智頓に発生して事物の軽重を異にし、智力、地位を占て、腕力、道を避け、封建の武人は日に権威を落してその依る処を失い、上下の中間に在て孤立するものゝ如し。概してこの時の形勢を評すれば，国の権力漸く中心の一政府に集まらん		of his partiality for the citizens and the inferior classes. There is truth in all this, though it has been much exaggerated, and though the conduct of Louis XI. towards the different classes of society more frequently disturbed than benefited the state. But he did something of deeper import. Before his time the government had been carried on almost entirely by force, and by mere physical means. Persuasion, address, care in working upon men's minds, and in bringing them over to the views of the			

	とするの勢に赴きたるものと云うべし。（国勢合一）（P200-201）		government — in a word, what is properly called policy — a policy, indeed, of falsehood and deceit, but also of management and prudence — had hitherto been little attended to. Louis XI. substituted intellectual for material means, cunning for force, Italian for feudal policy (p.234)”. 福沢の書き込みについては伊藤（第446頁）を参考。			
13.	（補足）寺院は既に久しく特権を恣にして憚る所なく、その形状恰も旧政府の尚存して倒れざるものゝ如く、内部の有様は敗壊し了し		『ヨーロッパ文明史』第12講「宗教改革」による。具体的に対応しているところは、下記の通りである。 宗教改革の終始を語			「ルーザ」そのおよび宗教改革の結果は自由を齎した議論と対応するところ。 当時的教皇威力達於極

	たれども、只管旧物を墨守して変通を知らず、顧て世上を見れば人智日に進で又昔日の粗忽軽信のみに非ず、字を知るのことは独り僧侶の壟断に属せず、俗人と雖ども亦書を読む者あり。既に書を読み理を求るの法を知れば、事物に就て疑なきを得ず。然るにこの疑の一字は正に寺院の禁句にて、その勢両ながら相容るべからず。是に於てか世に宗教変革の大事件を生じたり。 千五百二十年、有名なる改宗の首唱「ルーザ」氏、始て羅馬の法皇に叛して新説を唱え、天下の人心を動かしてその勢殆ど当るべからず。然りと雖ども羅馬も亦病める獅子の如く、生力は衰弱すと		る部分と対応するところ“The precise date which may be assigned to the Reformation is not of much importance. We may take the year 1520 when Luther publicly burnt at Wittemberg the bull of Leo X., containing his condemnation, and thus formally separated himself from the Romish Church. The interval between this period and the middle of the seventeenth century, the year 1648, when the treaty of Westphalia was concluded, comprehends the life of the Reformation. … the Catholic and			点、各国君主俯伏肘、時則有一介僧侶（天主教之教士不娶妻、故日本假仏教「僧」字以名之、今从其号）、悍然掲九十六条檄文於大府、鳴旧教之罪悪、倡新説以号召天下。教皇率百数十王侯開法会拘而訊之、使更前説、而顧从容対簿、侃侃抗言、不屈不饒、卒能開信教自由之端緒、為人類進幸福者、則日耳曼之馬丁·路得(Matin Luther)其人也。（前掲、「論進取冒険」、P549） 及十四五世紀以来、馬丁·路得興、一抉旧教藩籬、思想自由之門開、而新天地始出現矣。 （「前掲、「論自由」、P565）

	雖ども獅子は則ち獅子なり。旧教は獅子の如く、新教は虎の如く、その勝敗容易に決すべからず。欧洲各国これがために人を殺したること殆んどその数を知らず。遂にプロテスタントの一宗派を開き、新旧共にその地位を失わずして「ルーザ」の尽力もその功空しからずと雖ども、殺人の禍を計ればこの新教の価は廉なりと云うべからず。 　されどもその廉不廉は姑く擱き、結局この宗旨論の眼目を尋れば、双方共に教の正邪を主張するには非ずして、唯人心の自由を許すと許さゞるとを争うものなり。耶蘇の宗教を是非するには非ずして、羅馬の政権を争う		Protestant states reciprocally acknowledged each other, and engaged to live in amity and peace, without regard to difference of religion (p.249-250)". 読書による民衆の知恵の覚醒を語る部分と対応するところ "Schools had been instituted ; these schools had produced men of considerable knowledge, and their number had daily increased. These men began to wish to think for themselves, for they felt themselves stronger than they had ever been be fore. At last came that restoration of the human mind to			

	の趣意なり。故にこの争論は人民自由の気風を外に表したるものにて、文明進歩の徴候と云うべし。（宗教の改革文明の徴候） （P202-203）		a pristine youth and vigor, which the revival of the learning and arts of antiquity brought about, the progress and effects of which I have already described (p.256)". 教会の有様（旧悪政府のように）を語る部分と対応するところ "The political influence of the Church and Court of Rome was much diminished. European society had passed from the dominion of Rome to that of temporal governments. Yet in spite of all this, the spiritual power still pre served its pretensions, splendor,			

			and outward importance. The same thing happened to which has so often happened to long established governments (p.256)”. 宗教改革の結果は自由を齎したことという論述と対応するところ “Well then, wherever the religious revolution of the sixteenth century prevailed, if it did not accomplish a complete emancipation of the human mind, it procured it a new and great increase of liberty. …You see, then, that wherever the Reformation penetrated, wherever			

			it acted an important part, whether conqueror or conquered, its general, leading, and constant result was an immense progress in mental activity and freedom ; an immense step towards the emancipation of the human mind (pp.258-259)". 福沢の書き込みについては伊藤（第446頁）を参考。			
14.	この成行に沿い、千五、六百年の際に至ては、封建の貴族も次第に跡を絶ち、宗旨の争論も未だ平治せずと雖ども稍やその方向を定め、国の形勢は唯人民と政府との二に帰したるが如し。（P203）		『ヨーロッパ文明史』第８講「十字軍論」の“Let us, on the other hand, survey Europe in the seventeenth and eighteenth centuries we everywhere" see two great objects make			

			their appearance on the stage of the world, —the government and the people. The influence of general power over an entire country, and the influence of the country in the power which governs are the materials of history the relations between these great forces, their alliances or their contests, are the subjects of its narration. The nobility, the clergy, the citizens, all these different classes and particular powers are thrown into the back-ground, and effaced, as were, by these two great objects, the people and its			

			government (p.175)”に啓発を受けたと思われる。			
15.	この事の魁を為したるものは即ち英吉利なり。（人民と王室の間の争端の開始）（P203）		『ヨーロッパ文明史』第13講の「英国革命」における“The first shock between them took place in England (p.269)”と対応。 『ヨーロッパ文明史』第13講における福沢の書き込みについては伊藤（第446頁）を参考。			
16.	この時代に在ては王室の威権盛大ならざるに非ずと雖ども、人民も亦商売工業を勉めて家産を積み、或は貴族の土地を買て地主たるものも少なからず。既に家財地面を有して業を勉め、内外の商売を専にして国用の主人たれば、又坐して王室の専制を傍観すること能わ		『ヨーロッパ文明史』第13講の「英国革命」に、商売の繁栄は政府を制すると論じた“In the course of the sixteenth century, the commercial prosperity of England had increased with amazing rapidity, while during the same time, much			

	ず。 (P203)		territorial wealth, much baronial property had changed hands. …variety of documents prove how greatly the number of landed properties increased the estates going generally into the hands of the gentry, composed of the lesser nobility, and per sons who had acquired property by trade. The high nobility, the House of Lords, did not, at the beginning of the seventeenth century, nearly equal, in riches, the House of Com mons. There had taken place, then, at the same time in England, great increase in wealth			

			among the industrious ;lasses. and great change in landed property. While these two facts were being accomplished, there happened a third a new march of mind（pp.272-272）”という一節を援用していると思われる。			
17.	昔年は羅馬に敵して宗旨の改革あり。今日は王室に敵して政治の改革あらんとするの勢に至り、その事柄は教と俗との別あれども、自主自由の気風を外に洩して文明の徴候たるは同一なり。（P203）		『ヨーロッパ文明史』第12講の「宗教革命」と繋がって、第13講の「英国革命」における“It appears, then, to have been essentially devoted to the defense or conquest of liberty. For the religious party it was a means, for the political party it was an end ; but the object of both was			

			still liberty, and they were determined to pursue it in common. …Taking these matters then altogether, we must come to the conclusion, that the English revolution was essentially political ; it was accomplished in the midst of a religious people and u religious age ; religious ideas and passions often became its instruments ; but its primary intention and its definite object were decidedly political, a tendency to liberty, the destruction of all absolute power (pp.274-275)”と、英			

			国革命の実質は自由であるという議論を援用している。			
18.	仏蘭西に於ては千六百年の初、第十三世「ロイス」の時に、宰相「リセリウ」の力を以て益王室の権威を燿かし、千六百四十三年、第十四世「ロイス」が王位を継たるときは、年甫て五歳にして未だ国事を知らず、加之内外多事の時なれども国力を落すに至らず、王の年長ずるに及て天資英邁、よく祖先の遺業を承て国内を威服したるのみならず、[屡]外国と兵を交えて戦て勝たざるはなし。在位七十二年の間、王威赫奕の極に達し、仏蘭西にて王室の盛なるは特にこの時代を以て最と称す。		『ヨーロッパ文明史』第14講「フランス革命」による。具体的に対応しているところは、下記の通りである。 ルイ十四世がまだ未成年であった時のフランスの状況を論じた部分と対応するところ。 “Remember the state into which France had fallen after the government of Cardinal Richelieu, and during the minority of Louis XIV：the Spanish armies always on the frontiers, and sometimes in the interior ; continual danger of invasion ;			

	然れどもその末年に及ては、兵威稍や振わず、政綱漸く弛み，隠然として王室零落の萌を見るが如し。蓋し第十四世「ロイス」の老したるは、唯その人の老したるのみに非ず、欧洲一般に恰も王権の老衰したるものと云うべし。第十五世「ロイス」の世は、益政府の醜悪を極めて殆ど無政無法の極に陥り、之を昔年の有様に比すれば、仏蘭西は恰も前後二箇の国あるが如し。 然りと雖ども、又一方より国の文明如何を尋れば、政治廃壊のこの際に当て、文物の盛なること前代無比と称すべし。千六百年の間にも学者の議論に自由の思想なきに非ざれども、その所見或は狭隘		internal dissensions carried to extremity, civil war, the government weak, and decried both at home and abroad（p.293）”. ルイ十四世政府の盛況を論じた部分と対応するところ“You see, that, whether we consider the wars of Louis XIV., or his diplomatic relations, we arrive at the same results. Wo can easily conceive how a government which conducted in much a manner its wars and negotiations, must have acquired great solidity in Europe, and assumed not only a formidable but an able and imposing			

	なるを免かれざりしもの、七百年代に至ては更にその面目を改め,宗旨の教なり、政治の学なり、理論なり、窮理なり、その研究する所に際限あることなく、之を究め之を疑い、之を糺し之を試み、心思豁然としてその向う所を妨るものなきが如し。概してこの時の事情を論ずれば,王室の政治は不流停滞の際に腐敗を致し、人民の智力は進歩快活のために生気を増し、王室と人民との間に必ず激動なかるべからざるの勢と云うべし。 　即ち千七百年代の末に仏蘭西の大騒乱は、この激動の事実に見われたるものなり。但しその事の破裂するや、英吉利にては千六百年		aspect (pp.297-298)”, “Let us now turn our eyes to the interior of France, and the administration and legislation of Louis XIV. …The government of Louis XIV. appeared to be the first that was engaged solely in managing its affairs like a power at once definitive and progressive, which was not afraid of making innovations, because it reckoned upon the future. …(pp.298-299)”, “These were the true causes of its preponderance in Europe — a preponderance so			

	代の央に於てし、仏蘭西にては千七百年の末に於てし、前後百余年の差あれども、事の源因とその結果と相互に照応するの趣は、正しく同一の轍を践むものと云うべし。（P204-205）		great, that it was, on the Continent, during the seventeenth century, not only for sovereigns, but even for nations, the type and model of governments(p.300)”. ルイ十四の衰えることとヨーロッパ王権の衰えることを論じた部分と対応するところ。 “The government of Louis XIV. is a great fact, a powerful and brilliant fact, but it was built upon sand. …Under the reign of Louis XIV., power, as well as liberty, needed institutions. There was nothing in France. …Thus, we behold the government assisting its own de cay. It was			

			not Louis XIV. only who grew old, and became feeble, at the end of his reign ; it was the whole system of absolute power (p.301)". 王室の衰えと民衆の知力の進歩の間における格差の拡大と、それによる大革命の必然性を論じた部分と対応するところ。 "We may, then, describe in the following terms the state in which the French nation and the power of the government were left by Louis XIV.: in society there was a great development of wealth, strength, and intellectual activity of every kind ; and, along with this			

			progressive society, there was a government essentially stationary, and without means to adapt itself to the movement of the people. …It is clear to us all that a collision between these two unequal forces was unavoidable. (pp.301-304). 時間的な差があるにも関わらず、その原因と結果はほぼ同じである議論と対応するところ。 “The leading fact of the English revolution, the struggle between free inquiry and pure monarchy, was therefore sure to be repeated in France.			

			The differences between the two cases, undoubtedly, were great, and necessarily perpetuated themselves in the results of each ; but, at bottom, the general situation of both was similar, and the event itself must be explained in the same manner (p.304)".			

第９章　日本文明の由来

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミル	梁啓超の理解
1.	抑も文明の自由は他の自由を費して買うべきものに非ず。諸の権義を許し諸の利益を得せしめ、諸の意見を容れ諸の力を逞うせしめ、彼我平均の間に存する					言自由者必曰:人人自由、而以他人之自由為界。夫自由何以有界？譬之有两人于此,各務求勝、各務為優者、各拡充己之自由権而不知厭足,、其力線各向外

	のみ。或は自由は不自由の際に生ずと云うも可なり。（P208）					而伸張,、伸張不已而両線相遇、而両力各不相下、于是界出焉。故自由之有界也、自人人自由始也。苟両人之力有一弱者、則其強者所伸張之線、必侵入于弱者之界。此必至之勢、不必諱之事也。如以為罪乎？則宇宙間有生之物、孰不争自存者?充己力之所能及以争自存、可謂罪乎？（「放棄自由之罪」、1899年10月15日、『全集』第二集、P69）） 自由之公例曰「人人自由而以不侵人之自為界」。制裁者、制此界也。服従者、服此界也。故真自由之国民,其常要従之点有三、一曰服従公理、二曰服従本群所自定之法律、三曰服从多数之決議。是

						故文明人最自由、野蛮人亦最自由、自由等也。而文、野之別、全在其有制裁力与否。（「十種徳性相反成義・自由与制裁」、1901年6月16日、7月6日、『全集』第二集、P287。 自由之界説曰「人人自由,、而以不侵人之自由為界」。夫既不許侵人自由、則其不自由亦甚矣。而顧謂此為自由之極則者何也?自由云者、団体之自由、非个人之自由也。野蛮時代、个人之自由勝、而団体之自由亡。文明時代、団体之自由強、而个人之自由減。斯二者蓋有一定之比例、而分毫不容忒者焉。…（中略）自由之界説曰「人人自由、而以他人之自

						由為界」。 故真自由必能服従、服従者何？服法律也。法律者、我所制定之、以保護我自由、而亦以鉗束我自由者也。 （前掲、「論自由」、P567-568）
2.	故に人間の交際に於て、或は政府、或は人民、或は学者、或は官吏、その地位の如何を問わず、唯権力を有する者あらば、仮令い智力にても腕力にても、その力と名るものに就ては必ず制限なかるべからず。都て人類の有する権力は決して純精なるを得べからず。必ずその中に天然の悪弊を胚胎して、或は卑怯なるがために事を誤り、或は過激なるがために物を害すること、天下古今の実験に由て		『ヨーロッパ文明史』第14講「フランス革命」における“The proportion of error and tyranny, indeed, which mingled itself in the triumph of human reason at the end of the century — proportion, the greatness of which cannot be dissembled, and which ought to be exposed instead of being passed over— this infusion of error and tyranny, say, was consequence of the		なお、伊藤によると、人間は権力によって腐敗するとのミル代議政治論第６章に付箋が残っている。	

	見るべし。（P208）		delusion into which the human mind was led at that period by the extent of its power. the duty, and will be, believe, the peculiar event of our time, to ac knowledge that all power, whether intellectual or temporal, whether belonging to governments or people, to philosophers or ministers, in whatever cause may be exercised —that all human power, say, bears within itself natural vice, a principle of feebleness and abuse, which renders necessary that it should be limited			

			(p.305)”と、人間のあらゆる力には、悪の可能性が孕まれている議論を念頭に置いたでしょう。			
3.	政府の吏人が平民に対して威を振う趣を見ればこそ権あるに似たれども、この吏人が政府中に在て上級の者に対すると　きは、その抑圧を受ること平民が吏人に対するよりも尚甚しきものあり。譬えば地方の下役等が村の名主共を呼出して事を談ずるときはその傲慢厭うべきが如くなれども、この下役が長官に接する有様を見れば亦愍笑に堪えたり。名主が下役に逢うて無理に叱らるゝ模様は気の毒なれども村に帰て小前の者を無理に叱る有様を見れば亦悪むべし。					一曰奴性。数千年民賊之以奴隷視吾民、夫既言之矣。雖然。彼之以奴隷視吾民、猶可言也、吾民之以奴隷自居、不可言也。孟子曰「人必自侮、然後人侮之。故使我誠不甘為奴隷、則必無能奴隷我者。嗟乎！吾不解吾国民之秉奴隷性者何其多也。…（中略）州県之視百姓、則奴隷也、及其対道府以上、則自居於奴隷也。監司道府之視州県、則奴隷也、及其対督撫、則自居於奴隷也。督撫視司道以下、皆奴隷也、及其対君後、則自居於奴隷也、其甚者乃至対樞垣

	甲は乙に圧せられ乙は丙に制せられ、強圧抑制の循環、窮極あることなし。亦奇観と云うべし。固より人間の貴賤貧富、智愚強弱の類は，その有様（コンヂーション）にて幾段も際限あるべからず。この段階を存するも交際に妨あるべからずと雖ども、この有様の異なるに従て兼て又その権義（ライト）をも異にするもの多し。之を権力の偏重と名るなり。（P210）					閣臣、或対至穢至賤宦寺宮妾、而亦往往自居奴隷也。若是乎、挙国之大、竟無一人不被人視為奴隷者、亦無一人不自居奴隷者、而奴隷視人之人亦即為自居奴隷之人、豈不異哉？豈不痛哉？蓋其自居奴隷時所受之恥等苦孽、還以取償於彼所奴隷視之人、故雖日日為奴、不覚其苦、反覚其楽。不覚其辱、反覚其栄焉。…（中略）中国則不然,非淩人之人、即被淩於人之人、而被淩於人之人、旋即可以為淩人之人。咄咄怪事、吾無以名之、名之日奴性而已。（「中国積弱遡源論」、1901年４月29-7月6日、『全集』第二集、P257-258）
4.	而してこの君主官吏は生れながら当路の君主			『英国文明史』第1巻第５章「宗教、文学お		

	官吏に非ず。仮令い封建の時代に世位世官の風あるも、実際に事を執る者は多くは偶然に撰ばれたる人物なり。この人物、一旦政府の地位に登ればとて、忽ち平生の心事を改るの理なし。その或は政府に在て権を恣にすることあるは、即ち平生の本色を顕わしたるものゝみ。（P211）			よび政府の影響の検討」のうち、「社会の進歩に及ぼす政府の影響」を論じる箇所で、“In the first place, we have the obvious consideration, that the rulers of a country have, under ordinary circumstances, always been the inhabitants of that country; nurtured by its literature, bred to its traditions, and imbibing its prejudices. Such men are, at best, only the creatures of the age, never its creators. Their measures are the result of social progress, not the cause of it. This may be proved, not only by		

				speculative arguments, but also by a practical consideration, which any reader of history can verify for himself. No great political improvement, no great reform, either legislative or executive, has ever been originated in any country by its rulers (pp.197-198)”と、一国の統治者はその国の文学・伝統・偏見によって形作られる者で、時代の創出者ではなくその産物であり、社会進歩の原因ではなくその結果であるという議論に、ヒントを得たのではないか。		
5.	西人の著書に亜細亜洲に擅権の行わるゝ源因は、その気候温暖にし			バックルは『英国文明史』第1巻第２章「物理的諸法則が社会組織		バックルの地理環境決定論に対する福沢の態度と違って、梁啓超は

	て土地肥沃なるに由て人口多きに過ぎ、地理山海の険阻洪大なるに由て妄想恐怖の念甚しき等に在りとの説もあれども、この説を取て直に我日本の有様に施し、以て事の不審を断ずべきや、未だ知るべからず。仮令い之に由て不審を断ずるも、その源因は悉皆天然の事なれば人力を以て之を如何ともすべからず。故に余輩は唯事の成行を説て、擅権の行わるゝ次第を明にせんと欲するのみ。その次第既に明ならば亦これに応ずるの処置もあるべし。（P212）			と個人の性格に及ぼす影響」に、東洋で特にインドのことを取り上げて、ギリシャと比較した。インドに関する内容の要約は次のとおりである。 インドは暑いため、人口が増殖し、労働力が余って、貧富の差が大きくなり、人は独立心を失った。また、大きな山岳、川、森、砂漠などの厳しい自然条件に対する無力感で、無抵抗主義に陥り、迷信に流れ、知恵の動きが鈍い。		その理論を受け入れた。 偖夫精神的文明、与地理关系者亦不少。凡天然之景物過于偉大者、使人生恐怖之念、想象力過敏、而理性因以減縮、其妨碍人心之発達、阻文明之進歩者実多。苟天然景物得其中和、則人類不被天然所圧服、而自信力乃生、非直不怖之、反愛其美、而為种种之試験、思制天然力以為人利用。以此説推之、則五大洲之中、亜、非、美洲、其可怖之景物較欧洲為多、不特山川、河岳、沙漠等終古不変之物為然耳、如地震、颶風、疫癘等不時之現象、欧洲亦較少于他洲。…（中略）学者謂之科学格致諸学是也。迷信之勢力強于道理、

						彼埃及人所拜之偶像、皆不作人形玆魯亦然、墨西哥亦然、印度亦然。及希腊之文明起，其所塑絵之群神、始優美人類之形貌、其宗教始発于愛心、而非発于畏心。此事雖小、然亦可安息、埃及之文明、使人与神之距离遠。希腊之文明、使人与神之距离近而希腊所以能為世界中科学之祖国者、実由于是。 　即就欧洲内論之、亦有可以証明此例者。欧洲中火山、地震翁可、惟南部两半島最多、即伊大利与西班牙、葡萄牙是也。而在今目之欧洲，其人民迷信最深，教会之勢力最強者、惟此三国。且三国中最多、而大科学家不能出焉。此亦天然之景物、与想像理性之开

						有关一証明也。（「地理与文明之関係」、1902年2月8日、22日、『全集』第二集、P486）
6.	（補足）「一家の私」 仁徳天皇民家に炊煙の起るを見て朕既に富めりと云いしも、必竟愛人の本心より出て、民の富むは猶我富むが如しとの趣意にて、如何にも虚心平気なる仁君と称すべしと雖ども、天下を一家の如く視做して之を私有するの気象は窺い見るべし。（P214） 古来の因襲に国家と云う文字あり。この家の字は人民の家を指すに非ず、執権者の家族又は家名と云う義ならん。故に国は即ち家なり、家は即ち国なり。	『礼記』礼運篇に「故圣人耐以天下為一家、以中国為一人者、非意之也」によるものであれば、本来、聖人が天下を統一して人が一家属のように和するという意味の句を、福沢は天下を家産として私有するかのように意味を歪めていることになる。また、もし同じ礼運篇の「今大道既隠、天下為家、各親其親、各子其子、貨力為已、大人世及以為礼」によるものであれば、この句の本来の意味によっていることになる。				中国人不知有国民也、数千年以来通行之語只有以国、家、二字併称者、不聞有以国、民二字併称者。国家者何？国民者何？国家者、以国為一家之私産之称也。 今我中国国土云者、一家之私産也。国際（即交涉事件）云者、一家之私事也。国難云者、一家之私禍也。国恥云者、一家之私辱也。民不知有国、国不知有民、以之与前此国家競争之世界相遇、或猶可以図存。今也在国民競争最烈之時、其将何以堪之？其将来何以堪之？（「論近世国民競

	甚しきは政府を富ますを以て御国益などゝ唱るに至れり。斯の如きは則ち国は家の為に滅せられたる姿なり。（P214） P187にもおける同じ言い方がある。					争之大勢及中国之前途」、1899年10月15日、『全集』第二集、P206、P209） 則当局者遂無罪乎？曰、悪、是何言歟！是何言歟！縦成今日之官吏者、則今日之国民是也。造成今日之国民者、則昔日之政術是也。数千年民賊既以国家為彼一姓之私産、於是凡百経営、凡百措置、皆為保護已之私産而議、此実中国数千年来政術之総根源也！（「中国積弱遡源論」、1901年４月29-7月6日、『全集』第二集、P265）
7.	(補足)故に建国二千五百有余年の間、国の政府たるものは同一様の仕事を繰返し、その状		或る西人の著書『ヨーロッパ文明史』第７講「自由都市の勃興」に“Modern	バックルは『英国文明史』第1巻第２章「物理的諸法則が社会組織と個人の性格に及ぼす		欧州自羅馬以後仍為列国、中国自両漢以降永為一統。（「論中国与欧州国体

	恰も一版の本を再々復読するが如く、同じ外題の芝居を幾度も催うすが如し。新井氏が天下の大勢九変又五変と云いしは、即ちこの芝居を九度び催うし又五度び催うしたることのみ。或る西人の著書に、亜細亜洲の諸国にも変革騒乱あるは欧羅巴に異ならずと雖ども、その変乱のために国の文明を進めたることなしとの説あり。蓋し謂れなきに非ざるなり。（政府は新旧交代すれども国勢は変ずることなし）（P218-219）		Europe, indeed, is born of this struggle between the different classes of society. I have already shown that in other places this struggle has been productive of very different consequences ; in Asia, for example, one particular class has completely triumphed, and the system of castes has succeeded to that of classes, and society has there fallen into a state of immobility（p.164）”とある。 その箇所に、福沢からの「カラッスノ争亜細亜ニナシ」との書き込みがある。	影響」に風土の原因で、インドには民衆からの革命はないという議論、“Thus there has been generated among them, those habits of tame and servile submission, by which, as we know from history, they have always been characterized. For it is an undoubted fact, that their annals furnish no instance of their having turned upon their rulers, no war of classes, no popular insurrections, not even one great popular conspiracy. In those rich and fertile countries there have been many changes, but all of		異同」1899年9月5日、『全集』第二集、P201） 故執政若違反民意、除却到悪貫満盈群起革命外、在平時更无相当之的制裁之法。（『先秦政治思想史・民本的思想』、1922年12月28日、『全集』第十一集、P446） 一家失勢、他家代之、以暴制暴、無有已時、是之謂国家。（「論近世国民競争之大勢及中国之前途」、1899年10月15日、『全集』第二集、P209）

				them have been from above, not from below. The democratic element has been altogether wanting. There have been in abundance, wars of kings, and wars of dynasties. There have been revolutions in the government, revolutions in the palace, revolutions on the throne； but no revolutions among the people, no of that hard lot which nature, rather than man, assigned to them（p.58)」と、趣旨は同じである。 なお、伊藤によれば、同じ頁の注に、“An intelligent observer says, it is also		

				remarkable how little the people of Asiatic countries have to do in the revolutions of their governments. They are never guided by any great and common impulse of feeling, and take no part in events the most interesting and important to their country and their own prosperity”とあり、ここには、福沢からの赤の付箋が添付されている。		
8.	両家の武士、兵端を開くときは、人民之を傍観して、敵にても味方にても唯強きものを恐るゝのみ。故に戦争の際、双方の旗色次第にて、昨日味方の輜重を運送せし者も今日は敵の兵糧を担うべし。勝					次の一段落は、福沢の論述と趣旨が似ている。 我国民不自樹立、柔媚无骨、惟奉一庇人宇下之主義、暴君汚吏之圧制也服从之。他族异種之羈軛也亦服从之。但得一人之母我、則不惜

	敗決して戦罷むときは、人民は唯騒動の鎮まりて地頭の交代するを見るのみ、その勝利を栄とするに非ず、又その敗北を辱とするに非ず。（P219-220）					為之子、但得一人之主我、則不惮為之奴。昨日抗為讐敵、而今日君父矣、今日鄙為夷狄，而明日神圣矣。（「論中国国民之品格」、1903年3月12日、『全集』第四集、P175）
9.	（補足）日本の人民は国事に関せず。（P221）			バックルは『英国文明史』第1巻第２章「物理的諸法則が社会組織と個人の性格に及ぼす影響」第58頁の脚注で、ある知識人の言葉として、“An intelligent observer says , “ it is also remarkable how little the people of Asiatic Countries have to do in the revolutions of their governments. They are never guided by any great impulse of feeling,		我国民中無一人視国事如己事者、皆公徳之大義未有発明故也。（前掲、「論公徳」、P541）

				and take no part in events the most interesting and important to their country and their own prosperity”とある。		
10.	近世に至り英仏その他の国々に於て、中等の人民次第に富を致して随て又その品行を高くし、議院等に在て論説の喧しきものあるも、唯政府の権を争うて小民を圧制するの力を貪らんとするに非ず、自から自分の地位の利を全うして他人の圧制を圧制せんがために勉強するの趣意のみ。（P222）				『代議制政府』第４章「代議政治はどのような社会状態に適応しえないか」で、ミルは“There are two states of the inclinations, intrinsically very different, but which have something in common, by virtue of which they often coincide in the direction they give to the efforts of individuals and of nations; one is, the desire to exercise power over others;	

					the other is disinclination to have power exercised over themselves (p.33) ”と、他人に権力を振るいたい欲望と自分自身に権力を振るわれることを嫌う気持ちとの二つの性格を取り上げた。福沢はそれを念頭に置いたのであろう。（松沢）なお、国会開設運動を不平士族の運動と見、「政府の権を争うて小民を圧制する力を貪らんとする」傾向をかぎ出して批判するのが、福沢の自由民権批判の一つの基調になった。	
11.	(補足)近世に至り英仏その他の国々に於て、中等の人民次第に富を致して随て又その品行を高くし、議院等に在て論説の喧しきものあ	『史記』項羽本紀に「彼可取而代之」とあり、高祖本紀に「嗟乎、大丈夫当如此也」とある。この二つの句は、項羽・劉邦の性格				中国革命史、与泰西革命史比較、其特色有七、二曰、…（中略）有野心的革命、而無自衛的革命。革命之正義、必其起於不得已者

	るも、唯政府の権を争うて小民を圧制するの力を貪らんとするに非ず、自から自分の地位の利を全うして他人の圧制を圧制せんがために勉強するの趣意のみ。…（中略）この趣を見れば、古来日本人が自分の地位を顧みずして便利の方に附き、他に依頼して権力を求るか、或は他人に依頼せざれば、自から他に代て他の事を為し、暴を以て暴に易えんとするが如きは、鄙劣の甚しきものなり。之を西洋独立の人民に比すれば雲壌の相違と云わざるべからず。 昔支那にて楚の項羽が秦の始皇の行列を見て、彼れ取て代るべしと云い，漢の高祖は之を見て大丈夫当に斯の	を比較対照する表現として、古くから併せて引かれた。				也。曷云乎不得已？自衛心是已。秦西之自自衛、毎用進取。中国人之自衛、惟用保守。故以自衛之目的、乃起而従事革命者、未之前聞。若楚漢間之革命、固云父老苦秦苛法、然陳渉不過曰「苟富貴、毋相忘」。項羽不過曰「彼可取而代也」。漢高不過曰「 某業所就、孰与仲多」。共野心自初起時而已然矣。…（中略）故中国百数十次之革命、自其客観的言之、似皆不得已。 自其主観的言之、皆非有所謂不得已者存也。何也？無論若何好名目、皆不過野心家之一手段也。（「中国歴史上革命之研究」1904年2月14日、『全集』第四集、P273-274）

	如くなるべしと云いたることあり。今この二人の心中を察するに、自分の地位を守らんがために秦の暴政を忿るに非ず、実はその暴政を好機会と為して己が野心を逞うし、秦皇の位に代て秦の事を行わんと欲するに過ぎず。（P222-223）					
12.	礼楽六芸の事（P231）	「礼楽」は、儒教に置いて文明の表現である社会的礼儀としての礼と音楽。「六芸」は儒教において『周礼』に定められた、士が学ぶべきものとされた六種の技芸、すなわち礼・楽・射・御・書・数。礼楽を総称としてとらえれば、六芸もその中にふくまれると言えるが、福沢は、両者を二つの概念として併称しているようである。				

13.	（補足）人間の学問は日に新に月に進て、昨日の得は今日の失と為り、前年の是は今年の非と為り、毎物に疑を容れ毎事に不審を起し、之を糺し之を吟味し、之を発明し之を改革して、子弟は父兄に優り後進は先進の右に出て、年々歳々生又生を重ね、次第に盛大に進て、顧て百年の古を見れば、その粗鹵不文にして愍笑すべきもの多きこそ、文明の進歩、学問の上達と云うべきなり。（P231）			バックルは『英国文明史』第1巻第４章「道徳法則と知識法則の比較」に、“In reference to the conduct of our intellect, the moderns have not only made the most important additions to every department of knowledge that the ancients ever attempted to study, but besides this, they have upset and revolutionized the old methods of inquiry (p.130)”という、知識は持続的に変化している論述を念頭に置いたのであろう。		一身自由云者、我之自由也。人莫不有両我焉。其一、与衆生対待之我、昂昂七尺立於人間者是也。其二、則与七尺対待之我、瑩瑩一点於存于霊台是也。…（中略）是故人之奴隷我、不足畏也、而莫痛於自奴隷於人。自奴隷於人、猶不足畏也、而莫惨於我奴隷於我。…（中略）独至心中之奴隷、其成立也,非由他力之所得加、其解脱也、亦非由他力之所得助。如蚕在繭、著著自縛。如膏在釜、日日自煎。若有欲求真自由者乎、其必自除心中之奴隷始。 吾請言心奴隷之種類、而次論所以除之之道。 一曰勿為古人之奴隷也。古聖賢也、古豪傑
14.	（補足）然るに論語に曰く、後世畏るべし、焉ぞ来者の今に如かざるを知らんと。	『論語』子罕篇に出た孔子の言葉。「后生可畏、焉知来者之不如今也。」				

	（P232）	孔子の後進に対する期待と希望を表す言葉を、福沢は逆に意味に曲げて使っている。				也、皆嘗有大功德於一群、我輩愛而敬之宜也。雖然、古人自古人、我自我。彼古人之所以能為聖賢、為豪傑者、豈不以其能自有我乎哉?使不尓者、則有先聖无後聖、有一傑無再傑矣。譬諸孔子誦法堯、舜、我輩誦法孔子、曾亦思孔子所以能為孔子、彼盖有立于堯、舜之外者也。使孔子而為堯、舜之奴隷、則百世後必無复有孔子者存也。聞者駭吾言乎?盍思乎世运者進而愈上、人智者浚而愈瑩、雖有大哲、亦不過説法以匡一時之弊、規当世之利、而決不足以范圍千百万年後之人也。…（中略）中国不然、於古人之言論行事、非惟辨難之辞不敢出於口、抑且懐疑之念
15.	（補足）孟子に曰く、舜何人ぞ、予何人ぞ、為ることある者は亦是の如し。又曰く、文王は我師なり、周公豈我を欺かんやと。（P232）	『孟子』告子上に「聖人與我同類者」、離婁下に「堯舜與人同耳」、「舜人也、我亦人也」があり、また、滕文公篇上に顔回の言葉の「舜何人也、余何人也、有為者亦若是也」を引いた。 また、『孟子』滕文公篇上に公明儀の言葉の「文王我師也、周公豈欺我哉？」引いた。 孟子は、何人も勤めて止まなければ聖人舜や文王のようになれると主張している。福沢はお手本の模倣のススメのように解釈している。				
16.	（補足）漢儒の道の系図は、堯舜より禹、	「道の系図」は、儒教において、聖人から聖				

	湯、文、武、周公、孔子に伝え。（P232）	人へ道を伝える系譜としてのいわゆる道統の伝をさしている。朱子の「中庸章句序」に最もまとまった形で示される。 周王朝の終わりに従い、歴史は衰退期に入り、孔子の後に聖人なしと言われている。				不敢萌於心。…（中略）我有耳目、我物我格、我有心思、我理我窮、高高山頂立、深深海底行、其于古人也、吾時而師之、時而友之、時而敵之、无容心焉、以公理為衡而已。自由何如也！（前掲、「論自由」、P568-570）
17.	（補足）斯の如く古を信じ古を慕うて毫も自己の工夫を交えず、所謂精神の奴隷（メンタルスレーヴ）とて、己が精神をば挙て之を古の道に捧げ、今の世に居て古人の支配を受け、その支配を又伝えて今の世の中を支配し、洽ねく人間の交際に停滞不流の元素を吸入せしめたるものは、之を儒学の罪と云うべきなり。（P233）				『自由論』の第２章「思想自由と議論自由を論ず」に、思想の重要性を論じるとき、ミルは“On the contrary, it is as much and even more indispensable to enable average human beings to attain the mental stature which they are capable of. There have been, and may again be, great individual thinkers in	

					a general atmosphere of mental slavery. But there never has been, nor ever will be, in that atmosphere an intellectually active people (p.33, 1859)”と述べた。 なお、松沢によると、中村正直による訳本の『自由之理』では、「mental slavery」を「心ノ奴隷」と訳し、さらに「自ラ天良是非ノ心ニ原キ、自由ニ思想、一己ノ意見ヲ立ル事能ワズシテ、他人ノ説、即チ世間総体ノ議論ニ余儀ナク従ガウ事ヲ、心中ノ奴隷（メンタルスレーブ）トイウ」と敬宇自身の考えに基づいた注釈を付け加えている。	

					福沢の「精神の奴隷」という表現は、この両者を踏まえているよう思われる。	
18.	西洋の語に「リフハインメント」とて、人心を鍛錬して清雅ならしむるの一事に就ては、儒学の功徳亦少なしとせず。（P233）		『ヨーロッパ文明史』第１講「普遍的な文明」の第18ページの注で、“Civilization may be taken to signify merely the multiplication of artificial wants, and of the means and refinements of physical enjoyment”と文明を解釈するときに、ギゾーは“refinement”」を使ったのである。	バックルは『英国文明史』第1巻第２章「物理的諸法則が社会組織と個人の性格に及ぼす影響」の第92頁に、“For those parts of Asia where the highest refinement was reached, are, from various physical causes, much more unhealthy than the most civilized parts of Europe”と、様々な自然環境の原因で、アジアのうちで最高度のリハインメントが達成された地域であっも、そこにいる人類の思想がヨーロッパに最も文明化された地域に劣っているという議論にお		

				いて、“refinement”が出ている。		
19.	即ちその条理とは党与の内にて、上下の間に人々卑屈の醜態ありと雖ども、党与一体の栄光を以て強いて自から之を己が栄光と為し、却て独一個の地位をば棄てゝその醜体を忘れ、別に一種の条理を作て之に慣れたるものなり。（P237）				第9章NO.9に続いて、“the desire to exercise power over others”という他人の上に権力を振るいたいタイプに関して、ミルは更に「There are nations in whom the passion for governing others is so much stronger than the desire of personal independence, that for the mere shadow of the one they are found ready to sacrifice the whole of the other. Each one of their number is willing, like the private soldier in an army, to abdicate his personal freedom of action into the hands	

					of his general, provided the army is triumphant and victorious, and he is able to flatter himself that he is one of a conquering host, though the notion that he has himself any share in the domination exercised over the conquered is an illusion. (pp.33-34"と説明した。 福沢の議論はここと対応するとされている。	
20.	都て世の事物には初歩と次歩との区別あるものにて、初段の第一歩を処するには、之をして次の第二歩に適せしむるの工夫なかるべからず。故に次歩は初歩を支配するものと云うも可なり。（P242）				『代議政治論』第二章「よい統治形態の基準」の中で、統治形態を社会の進歩の階段に適合させることについて論じた部分、特に“And (to give the observation a higher generality) the form	

					of government which is most effectual for carrying a people through the next stage of progress will still be very improper for them if it does this in such a manner as to obstruct, or positively unfit them for, the step next beyond (p.17)" , "It is, then, impossible to understand the question of the adaptation of forms of government to states of society, with- out taking into account not only the next step, but all the steps which society has yet to make; both those which can be foreseen, and the far wider indefinite	

					range which is at present out of sight (p.17)”などの部分と趣旨が似ている。	
21.	期せずして来るの難には、よく堪ゆれども、自から難を期して未来の愉快を求る者なし。（P245）				『代議政治論』第３章 “This question really depends upon a still more fundamental one, viz., which of two common types of character, for the general good of humanity, it is most desirable should predominate—the active or the passive type; that which struggles against evils, or that which endures them; that which bends to circumstances, or that which	

					endeavours to make circumstances bend to itself (p.24)”に、性格類型は受動的タイプと能動的タイプに分けている。	
22.	勝国の苛刻を厭い（P250）	もと『周礼』などに出る漢語。亡くされた前代の亡国をいう。ここで豊臣氏を指す。				
23.	倒懸の急（P250）	『孟子』公孫醜篇上の「当今之世、万乗之国行仁政、民之悦之、猶解倒懸也」に基づく。倒懸の急を解くは非常な苦しみから解放することの例え。				
24.	所謂民の疾苦を問うてその便利を推量したるものゝみ。（P254）	『漢書』循吏伝に「挙賢良文学、問民所疾苦」とある。「文学」は官名。				

第１０章　自国の独立を論ず

	『文明論之概略』	漢学素因	ギゾー	バックル	ミル	梁啓超の理解
1.	（補足）文明に前後あれば前なる者は後なる					循物競天択之公例、則人与人不能不衝突、国

	者を制し、後なる者は前なる者に制せらるゝの理なり。（P263）					与国不能不衝突。（「論国家思想」、1902年3月24日、『全集』第二集、P544）
2.	その食を食む者はその事に死すとて（P264）	『史記』準陰侯列伝中に韓信の言葉として、「吾聞之、…食人之食者死人之事、吾豈可以鄉利倍義乎」がある。				
3.	モラル・タイ（P264）		『ヨーロッパ文明史』第４章「封建制度」で、封建的家族精神の特殊な容態は家長制度的な家族と氏族制度的な家族の二つあるという文脈で、氏族制度的な家族は“Still they all descend from the same stock；they all bear the same name；and their common parentage, their ancient traditions, the same remembrances, and			

			the same associations, create a **moral tie**, a sort of equality, between all the members of the clan (p.90)”（彼らの出身は共通であり、同一の姓を有し、血族関係、古い伝統、同一の思い出、類似の感情、これらは氏族の全員の間に精神的な絆を、一種の平等が設けておる）とされている。 　また、同章の90頁で、“The disposition of man so kindly and good, that almost impossible for number of individuals to be placed for any length of time in social situation without giving birth to a certain **moral tie** between them			

			sentiments of protection, of benevolence, of affection, spring up naturally (Ibid.,p.92)”（人間の天性は甚だ善良で、豊かである。一つの社会状態がある程度で続けると、それによって結びついている人々の間に、ある種の精神的紐帯、即ち保護、好意、友好の情が不可避的に確立する）にも、モラル・タイが出ている。 なお、第11講「国民と政府の集権化」に、“It was in the course of their wars, amid the various turns of their fortune, that, for the first time, the nobility, the citizens, the peasants, were united by a **moral tie**,			

			by the tie of a common name, a common honor, and by one burning desire to overcome the foreign invader (p.232)”（ヴァロア王朝とともに所謂フランスが始ま理、始めて貴族、市民、農民が一本の精神的紐帯、即ち、共通の名、共通の名誉、共通の敵を制する念願に連帯された）とある。			
4.	普天の下、唯一君の大義とて、その説は立つべしと雖ども、事の実際に就て之を視れば必ず行われざる所あるを知るべし。（P269）	『孟子』万章篇上に『詩経』小雅北山篇の「普天之下、莫非王土。率土之浜、莫非王臣」という句を言う。この箇所は66頁の同じ『孟子』万章篇上の、孔子の言葉として「天無二日、民無二王」を引く箇所にすぐ続いている。				

5.	或は又人心の王室に向うは時の新旧に由るに非ず、大義名分の然らしむるものなりとの説あれども、大義名分とは真実無妄の正理ならん。真実無妄の理は人間の須臾も離るべからざるものなり。 （P270）	真実無妄：『中庸』第20章の「誠」について論じた箇所への朱子の章句に、「誠者、真実無妄之謂、天理之本然也。誠之者、未能真実無妄、而欲其真実無妄者、人事之当然也」とある。 須臾も離るべからざる：同じく『中庸』第1章の本文に「道也者、不可須臾離也、可離非道也」とある。				
6.	一視同仁、四海兄弟 （P272）	一視同仁：韓愈の「原人」の「是故圣人一視而同仁、篤近而挙遠」に出る。 四海兄弟：『論語』顔淵篇に出る子夏の言葉「四海之内皆兄弟也、君何患無兄弟也」とある。 （松沢）福沢は儒教の二つの概念によってキリスト教の四海同胞				

		（ユニバーサル・ブラザフッド）の思想を表現している。				
7.	宗教は一身の私徳に関係するのみにて、建国独立の精神とはその赴く所を異にするものなれば、仮令いこの教を以て人民の心を維持するを得るも、その人民と共に国を守るの一事に至ては果して大なる功能あるべからず。（P275）					道德之本体一而已。但其発表于外、則公私之名立焉。人人独善其身者、謂之私德； 人人相善其群者，謂之公德、二者皆人生所不可缺之具也。…吾中国道德之発達、不可謂不早。雖然、偏於私德、而公德殆闕如。試見論語孟子諸書。吾国民之木鐸、而道德所从出者也。其中所教、私德居十之九、而公德不及其一焉。（前掲、「論公德、P539」）
8.	（補足）世の識者の憂患する所も、必ずこの病にあること断じて知るべしと雖も、識者はこの病を指して何と名るや。余輩はこれを外国交際と名る為り。					今天下莫不憂外患矣。（「論新民為今日中国第一急務」、1902年2月8日、『全集』第二集、P531）。

	（P277）					
9.	天地の公道（P292）	（松沢）幕末から明治台頭にかけて、始めて接した西洋の国際法を表現するために、「万国公法」とともに広く使われていた言葉。西洋の国際法はまだ実定法的な性格が少なく自然法的な面を色濃く残していたので、それを儒教の天道観念を引き寄せて理解する傾向が強く、「万国公法」や「天地の公道」という表現が一般化した。				
10.	（補足）即ちこの章の初に云える、我国は無事の日に非ず、然もその事は昔年に比して更に困難なりとは、正に外国交際のこの困難病のことなり。一片の本心に於て私有をも生命をも抛つべき場所とは，正に外国交際のこ					則以公観念与私観念常不能矛盾、而私益之小者近者、往往為公益之大者遠者之霸賊也。故真有公共観念者、常不惜犠牲其私益之一部分、以擁護公益、其甚者或乃犠牲其現在私益之全部分以擁護未来公益。非拂性也、蓋深知

	の場所なり。（P294）					夫処此物競天択界、欲以人治勝天行、舎此術末由也。（「論合群」、1902年9月16日、『全集』第二集、P596） 循物競天択之公例、則人与人不能不衝突、国与国不能不衝突、国家之名、立之以応他群者也。故真愛国者、雖有外国之神聖大哲、而必不願服從於其主権之下、寧使全国之人流血粉身靡有孑遺、而必不肯以糸毫之権利譲於他族。（「論国家思想」、1902年3月24日、『全集』第二集、P544）
11.	或は高尚なる学に志して談天彫龍に耽り，随て窮め随て進み、之を楽て食を忘るゝ者もあらん。（P299）	『史記』孟子・荀卿列伝に出た言葉から慣用句となった。天象を論じ、竜を彫刻するように、学問が雄弁・綿密				

		であるのを褒めるとともに、迂闊であり実行し難いのを批判するニュアンスをも含む。				

【資料編二】　梁啓超の「社会契約論」と中江兆民

【表一】「盧梭学案」（『清議報』）と「民約論鉅子盧梭之学説」（『新民叢報』）

参考資料：
『清議報』第98-第100冊影印版、清議報館、光緒二十七年十月十一日、二十一日、十一月十一日（1901年11月21日、12月1日、21日）
（注：影印版に頁数がない）
『新民叢報』第11号、第12号影印版、広智書局、光緒二十八年六月1日、十五日（1902年7月5日、19日）
中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』6、岩波書店、1985年３月

	「盧梭学案」	「民約論鉅子盧梭之学説」	中江兆民	メモ
1.	夫人智未開之時、因天時人事之患害、為強有力者所脅迫、**諞衆而成部落**、此所謂勢之不可避者、固無待言。然於其間自有自由之義存焉、人人於不識不知之間而自守之、此亦天理所必至也（vol.98）	夫人智未開之時、因天時人事之患害、為強有力者所脅迫、**駆衆而成部落**、此所謂勢之不可避者、固無待言。然於其間自有自由之義存焉、人人於不識不知之間而自守之、此亦天理所必至也(vol.11、P19)	然ト雖モ、史籍ノ実迹ニ徴スル邦国ノ建基ノ際幾分自由ノ旨意ノ干預スル無キコト能ハズ、蓋シ人智未ダ明ナラザルノ時種々人生ノ寇害ヲ為ス者有リ、又強力ニシテ暴威ヲ逞スル者アリ、**衆ヲ駆リテ之ヲ迫促シ斯ニ以テ種落ヲ創立シ**若シクハ邦国ヲ建設スルニ至リシハ、所謂避ク可カザル勢ナリ、然レドモ亦此避ク可カラザル勢ノ上ニ於テ自ラ自由ノ義ノ在ル有リテ、人々知ラズ識ラズ之ヲ守リシコト実ニ疑ヲ容レザル者有リ。（P123）	入力ミス
2.	問者曰。民約者不能捐棄其自由	問者曰。民約者不能捐棄其自由	爰ニ一疑問有リ、所謂民約ハ一人	「以奉於罪人」は入力ミス

	権以奉於一人若数人。**既自命矣**。然則捐棄之**以奉於罪人**可乎。更申言之。則民約者。非甲与乙所立之約。乃甲乙同対於衆人（即邦国）所立之約。然則各人挙其権而奉諸邦国。不亦可乎。是説也。即純類乎近世所謂「共有政体」欲挙衆人而尽納諸公会之中者也。盧氏関於此答案。**此言論頗不明瞭**。且有瑕疵。（vol.99）	権以奉於一人若数人。**既聞命矣**。然則捐棄之**以奉於衆人**可乎。更申言之。則民約者。非甲与乙所立之約。乃甲乙同対於衆人（即邦国）所立之約。然則各人挙其権而奉諸邦国。不亦可乎。是説也。即純類乎近世所謂「共有政体」。欲挙衆人而尽納諸公会之中者也。盧氏関於此答案。**其言論頗不明瞭**。且有瑕疵。（vol.11、P23-24）	若クハ数人ノ為メニ衆人ノ自由権ヲ捐棄スル者ニ非ズト為ストキハ、**亦衆人ノ為メ**ニ各人ノ自由権ヲ捐棄スル者ト為スコトヲ得ザル乎、更ニ之ヲ言ヘバ、民約ナル者ハ各人ト各人ト相嚮フテ約スル所有ル者ニ非ズシテ、乃チ各人ト衆人即チ邦国ト相嚮フテ約スル所有ル者ナリ、果シテ然ルトキハ此約タルヤ各人ノ自由権ヲ挙ゲテ之ヲ邦国ニ供スト為ス可キ乎、若シ果シテ然ルトキハ是レ純然近世ノ所謂共有政体ナリ、更ニ之ヲ言ヘバ、是レ各人ヲ挙ゲテ之ヲ公共ノ会中ニ納レテ後已ム者ナリ、 　ルーソーノ説ニ拠ルトキハ所謂民約ハ共有政体ニシテ、各人ヲ混融シテ以テ邦国ヲ打成スル者ニ似タリ、然レドモ是レ実ハルーソーノ本旨ニ非ズシテ、所謂民約ハ一時共有政体ノ封域ヲ経過シテ真ノ民主政体ニ進入スル者ナリ、但シ此一事ニ係リルーソーノ言論頗ル次序ヲ錯ル有リ、又辞説ノ中瑕類有ルヲ免レズシテ、**其旨趣終ニ此レヨリ前ノ極メテ明白直截ナルガ**	

			如キコト能ハズ、以下請フ細ニ之ヲ論ゼン（P129）	
3.	其言曰。主権者。元首也。法律及習俗。脳髄也。諸職官。意欲及感触之器也。農工商賈。口及腸胃所以栄養全身者也。財政、血液也。出納之職、心臓也。国、人身也。全体之支節也。是故苟傷害国家之一部。則其病苦之感。直及於頭脳。而忽偏於全身云云。此等之論。**僅自財利上言之**。可謂毫髪無遺憾。若夫各人自由権言之。則稍有未安者。（vol.99）	其言曰。主権者。元首也。法律及習俗。脳髄也。諸職官。意欲及感触之器也。農工商賈。口及腸胃所以栄養全身者也。財政、血液也。出納之職、心臓也。国、人身也。全体之支節也。是故苟傷害国家之一部。則其病苦之感。直及於頭脳。而忽偏於全身云云。此等之論。**僅自生計学上言之**。可謂毫髪無遺憾。若夫各人自由権言之。則稍有未安者。（vol.11、P24-25）	ルーソー又邦国ノ中ニ於テ各種ノ職務ヲ定メテ乃チ言フ、主権ハ頭首ナリ、法律及ビ習慣ハ脳髄ナリ、諸官僚及ビ法官ハ意欲及ビ感触ノ器ナリ、農工商賈ハ口及ビ胃腸ニシテ全身ヲ営養スル者ナリ、財政ハ血液ナリ、出納ノ職ハ心臓ナリ、国人ハ身ナリ支節ナリ、是故ニ苟モ邦国ノ一部ヲ傷害スル有ルトキハ、痛苦ノ感輒チ直チニ頭脳ニ及ビ幷セテ全身ニ及ブコト無キコト能ハズ云々、凡ソ此等ルーソーノ論ハ**単ニ財利ノ上ヨリシテ言フト**キハ模写シ得テ遺憾無シト謂フ可シ、若夫レ各人ノ自由ノ権ノ上ヨリシテ言フトキハ病無シト為サズ、（P130）	
4.	各人因民約所得之利益。較之未立約以前更有増者。何也。**自衆力而自擁衛**。得以護持己之自由権而莫使或侵也。（vol.99）	各人因民約所得之利益。較之未立約以前更有増者。何也。**以衆力而自擁衛**。得以護持己之自由権而莫使或侵也。（vol.11、P26）	各人ノ民約ニ由リテ利スル有ルヤ未ダ約有ラザルノ前ニ比スレバ更ニ大ナリ、他無シ、**衆力ヲ以テ自ラ擁衛スルコトヲ得テ**、而シテ己レハ其自由権ヲ獲持シテ之ヲ喪フコト無ケレバナリ、（P132）	
5.	所謂施法権之分配者、或以全国	所謂施法権之分配者、或以全国	全国人ヲシテ全国人ノ意欲ヲ施行	入力ミス

	人而施行全国人之所欲、或以一人而施行全国人之所欲、或以若干人而施行**全国之所欲**、即世俗所謂君主政体、少数政体、民主政体之分也。（vol.100）	人而施行全国人之所欲、或以一人而施行全国人之所欲、或以若干人而施行**全国人之所欲**、即世俗所謂君主政体、少数政体、民主政体之分也。（vol.12、P16）	セシムル乎、将タ一人ヲシテ全国人ノ意欲ヲ施行セシムル乎、又将タ若干人員ヲシテ**全国人ノ意欲ヲ行ハシムル乎**、政体ノ差別ハ唯此一点ニ在リ（P140-141）	

【表二】「盧梭学案」出典

参考資料：

Alfred Fouillé, *Histoire de la philosophie*, Paris Ch. Delagrave, 1901（1875）

中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』1、岩波書店、1983年12月。

中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』6、岩波書店、1985年３月。

中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』別巻、岩波書店、1986年4月。

中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、光文社古典新訳文庫、2013年11月)。

梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第二集、中国人民大学出版社、2018年8月。

	Alfred Fouillée	中江兆民	梁啓超	メモ
6.	Déjà nous avons vu vers 1577, Hubert Languet, sous le pseudonyme de Junius Brutus, dans ses *Vindiciae contra tyrannos*, soutenir que la société repose sur un contrat primitif entre **Dieu**, le peuple et les souverains, qui violent à chaque instant le pacte commun. (p.376) （筆者訳、参考用：1577年頃、ユベール・ランゲーはすでにユニウス・ブルトゥスという仮名の下で、その*Vindiciae contra*	一千五百七十七年ニ在リテ、ユーベルト、ランゲー早ク已ニジュニュース、ブリュチュースノ名ヲ以テ暴君ノ攻撃ト題スル書ニ於テ政術ヲ論ジテ以為ヘラク、邦国ハ本ト**神**ト民ト君主ト相共ニ契約ヲ為セシニ由テ起ル（P121）	民約之義、起於一千五百七十七年姚伯蘭基氏、曾著一書名曰『征討暴君論』、以為邦国者、本由**天**与民与君主相共結契約而起者也。（P337）	Alfred Fouillée ：Dieu（神） 兆民：神 梁啓超：天 qui violent à chaque instant le pacte communは訳されていない。

	tyrannos（暴君に対する防御）において、社会は常に一般契約に反し、神、人民、王権の間の原始契約に基づいていると主張している。）			
7.	On ne pent donc se figurer les hommes d'abord isolés, puis rassemblés par une convention formelle. Aussi n'est-ce point là ce que Rousseau a voulu soutenir dans son *Contrat social*.(p.377) （筆者訳、参考用：したがって最初に孤立している人間が、明白な合意によって集合することは想像がつかないのである。だから、これはルソーが彼の社会契約論で支持したかったものでは全くない。）	是故ニ若シ単ニ事ノ実迹ニ就イテ言エバ、当初人々孤立シテ獨ヲ守リ次ギ相共ニ契約シテ以テ邦国ヲ成就セシト曰フトキハ固**非ナリ**（P122）	是故就事実実迹言之、苟謂人類之始、皆一一孤立、後乃相約而成邦国云云、其論固**不完善**。（P337）	兆民：非 梁啓超：不完善
8.	Cependant, même au point de vue historique, tout en reconnaissant la part des fatalités, des contraintes et violences de toutes sortes dans la formation ou le développement	然ト雖モ、史籍ノ実迹ニ徴スル邦国ノ建基ノ際幾分自由ノ旨意ノ干預スル無キコト能ハズ、蓋シ人智未ダ明ナラザルノ時種々人生ノ寇害ヲ為ス者有リ、又強力ニシテ暴威ヲ逞スル者アリ、衆ヲ駆リテ之	夫人智未開之時、因天時人事之患害、為強有力者所脅迫、駆衆而成部落、此所謂勢之不可避者、固無待言。然於其間自有自由之義存焉、人人於不識不知之間而自守之、此亦**天理所必至**也。（P338）	Alfred Fouillée：on ne saurait méconnaître que（見逃せない） 兆民：実ニ疑ヲ容レザル者有リ 梁啓超：天理所必至

	des sociétés, **on ne saurait méconnaître que** la liberté a eu aussi sa part à côté et au-dessus de la nécessité même.(p.377) （筆者訳、参考用：しかしながら、歴史的視座から見ると、社会の形成と発展におけるあらゆる種類の不運、暴力、制約が認識されている一方、自由もまたその必要性以上の役割を果たしていることも見逃せない。）	ヲ迫促シ斯ニ以テ種落ヲ創立シ若シクハ邦国ヲ建設スルニ至リシハ、所謂避ク可カザル勢ナリ、然レドモ亦此避ク可カラザル勢ノ上ニ於テ自ラ自由ノ義ノ在ル有リテ、人々知ラズ識ラズ之ヲ守リシコト**実ニ疑ヲ容レザル者有リ**。（P123）		
9.	Les enfants aussi, après un certain âge, ne restent liés aux parents que par **leur volonté**. (p.377) （筆者訳、参考用：子供はまた、一定の年齢を過ぎると、自分の意志のみによって親とのつながりを維持する。）	其已ニ生長スルノ後猶ホ相結ビテ尊卑ノ交ヲ為スガ如キハ、実ニ**意欲ノ自由**ニ是レ因ル、決シテ己ムコトヲ得ズ因ルニ非ザルナリ。（P123）	及其長也、猶相結而為尊卑之交、是実由**自由之真性**使之然、而非有所不得已者也。（P338）	Alfred Fouillée：leur volonté（自分の意志）. 兆民：意欲ノ自由 梁啓超：自由之真性
10.	La violence même et la conquête ne produisent une union durable entre deux peuples qu'en obtenant à la fin un consentement plus ou moins complet et plus ou moins passif. (おp.377)	但所謂契約ハ皆彼此ノ意中知ラズ識ラズ之ヲ為スノミ、明ニ告語シテ然ルニ非ザルノミ（P124）	但此所謂相約者、不過彼此心中默許、不知不識而行之、非明相語、著之竹帛云尓。（P338）	・兆民の表現は訳し替えたものである ・「著之竹帛云尓」は梁の訳文における加筆である。

	（筆者訳、参考用：暴力と征服であっても、最後に多かれ少なかれ完全で、そして受動的な同意を得ることによってのみ、両国における人民の持続的な結合を維持できる。）			
11.	Toute constitution politique est un renouvellement du contrat social, surtout dans les **pays de suffrage universel.** (p.377) （筆者訳、参考用：あらゆる憲法、特に普通選挙制度の国において、それが社会契約の更新である。）	**又凡ソ挙国投票ノ行ハルヽ邦**ニ在リテ憲法ヲ改革スルガ如キハ、畢竟其民約ヲ改ムルニ外ナラザルナリ。（P124）	**又自古文明之国、常有挙国投票、**改革憲法、亦不外合衆民以改其民約而已。（P338）	Alfred Fouillée：suffrage universel（普通選挙制度の国） 兆民：又凡ソ挙国投票ノ行ハルヽ邦 梁啓超：又自古文明之国、常有挙国投票（「文明之国」は梁の加筆である。
12.	Mais la vraie question qui occupe Rousseau est une question de **droit**, non de fait. Quand un philosophe examine le droit de propriété, il re se demande pas comment la propriété a été acquise, Si c'êsL par travail ou par conquèLe et violence, mais comment elle doit être acquise ; de même Rousseau cherche si la société humaine doit être une	然リト雖トモルーソーノ尤モ意ヲ致ス所ハ実事ノ迹ニ在ラズシテ、事ノ当サニ然ル可キ所ノ処ニ在リ、之ヲ例ヘバ今一理学士有リテ私有ノ権ヲ論ゼンニ、其有スル所果シテ労作ニ因レルカ占領ニ因レルカ若クハ暴力ニ因レルカ、是レ其初ヨリ意ヲ注ムル所ニ非ズ、其心ヲ致ス所ハ単ニ必ズ当サニ如何ノ手段ニ由ル可キコトヲ定ムルノ一著ニ在ルノミ、即チルーソーノ	以上所論、是邦国因人之自由而立之一証也。雖然、盧梭所最致意者、不在於実事之迹、而在事理之所当然。（P338）	脱訳：「雖然、盧梭所最致意者、不在於実事之迹、而在事理之所当然」だけが兆民の文と対応している。それを説明するために、兆民は「理学士」の例を挙げたが、梁啓超はそれを省略した。 加筆もしくは訳し替え：また、「以上所論、是邦国因人之自由而立之一証也」は梁啓超の加筆か、もしくは「以為ラク、邦国ハ必ズ当サニ人々ノ相約スルニ由リテ設

	libre association, et non si elle l'a toujours été. (pp.377-378) （筆者訳、参考用：しかし、ルソーを本当に注目している問題は、事実の問題ではなく権利の問題である。哲学者は財産権を検討するときに注目しているのは、その結果が労作によるものか、征服によるものか、あるいは暴力によるものかなどのことではなく、如何なる手段によるべきかである。それと同様に、ルソーが求めているのは、人間社会が自由な結合であるべきかとのことであり、常にそうであったかとのことではない。	民約ニ於ケルモ亦然リ、以為ラク、邦国ハ必ズ当サニ人々ノ相約スルニ由リテ設ク可シ、若夫レ実際ニ於テ果テ相約スルニ由リテ設ケシト否ラザルトハ、初ヨリ問フ所ニ非ザルナリ。（124頁）		ク可シ」に対応する訳し替えである。
13.	Rien de plus remarquable que la précision avec laquelle Rousseau pose le problème essentiel de la science sociale. (p.378) （筆者訳、参考用：ルソーが社会科学の本質的問題を提起する際の確さほど注目に値するものはない。	ルーソーノ夫ノ政術ノ当ニ題目ト為ス可キ所ノ主義ヲ掲出スルヤ、意義極メテ明白ニシテ世人ノ極メテ称賛スル所ナリ、茲ニ之ヲ掲ゲ（P124-125）	今先掲其主義之最簡明、而為人人所佩誦者如下。（P338-339）	Alfred Fouillée：Rousseau pose le problème essentiel de la science sociale（社会科学の本質的問題を提起する） 兆民：ルーソーノ夫ノ政術ノ当ニ題目ト為ス可キ所ノ主義ヲ掲出スル 梁啓超：省略した。
14.		若シ強ヒテ此責任ヲ棄テ、乃チ自己ノ自由ヲ挙ゲテ之ヲ他人ノ手ニ		自由権は人が人であるための不可欠なもので、簡単に放棄してはい

		托スルトキハ、是レ自ラ屈シテ人タルコトヲ廃スルナリ（P125）		けないという段落である。これをより明白に説明するために、兆民は繰り返して議論したが、この文は原文にもなくて、梁啓超も省略することにした文章である。
15.	«C'est une convention vaine et contradictoire, dit Rousseau, de stipuler **d'une part une** autorité absolue, et de **l'autre une** obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité del'acte?» Lecontrat, en effet, n'a de valeur que comme échange; si l'un est tout et l'autre rien, il n'y a plus d'échange, il n'y a plus de contrat. （p.379） （筆者訳、参考用：ルソーはいう。「片方に絶対的な権威を認め、他方に無制限の服従を強制するのだとすると、これは合意として無効で、矛盾したものである。	即チ其言ニ曰ク、夫レ**君主**無限ノ權ヲ有シテ**臣庶**無限ノ屈ヲ受クルコトヲ相約スルガ如キ、本来理ニ悖リテ真ノ約ヲ成スコト無シ、何ゾヤ？君主其臣庶ニ向フテ一モ命ズ可ラザル所無キトキハ、是レ君主ハ一モ責ニ任ズル所無ケレバナリ、凡ソ契約ト云フ者ハ必ズ彼此各ゝ責ニ任ズル所有リ、今一ノ契約ヲ為シテ其一人尽ク責ニ任ジテ其一人一モ責ニ任ズル所無キトキハ、豈称シテ真ノ契約ト為スコトヲ得ン哉。（P127）	盧梭言曰、譬如**甲、乙**同立一約、甲則有無限之権、乙則受無限之屈、如此者可謂之真約乎?如霍氏等説、則君主向於臣庶、無一不可命令、是君主無一責任也。凡契約云者、彼此各有応尽之責任云也。今為一契約、而一有責任、一無責任、尚何約之可言?（P339） 『民約訳解』P84-85 凡約云者、必相分権、若彼専乎令、而我専乎従、安在其為分権哉、彼専乎令、而我専乎従、則彼之於我、何施不可、吁嗟彼之使我、威権無所限、而我之事彼、屈辱無所底、唯此一事、不既足以壊約之旨令不成乎、	Alfred Fouillée：d’une part une、l’autre une（一方、他方） 兆民：君主、臣庶 梁啓超：甲、乙 （後の文は「君主、臣庶」の表現になった。） ・Alfred Fouilléeの文はquivalent、échange（平等、交換）で契約の核心的なものを説明していることに対して、兆民と梁啓超は責任の角度でそれを説明している。

	もしもある人に、他人に全てを要求する権利が認められるとすれば、その人は他人から如何なる拘束も受けないのは明らかなことではないだろうか。合意をしておいて、相手に如何なる対価も支払わず、如何なるものも交換に与えないという条件を定めておいたとしたら、この条件だけで、その合意は無効になるのではないだろうか（P30）」。実際に、契約は交換としてのときのみ価値がある。一方がすべてで、他方が何もない場合は交換がなくて、契約でもない。）			
16.	Celui qui se priverait de ses droits par contrat se priverait par cela même du droit de contracter, et le contrat, aussitôt fait, serait défait : il se nierait en s'aflirmant. Il n'y au- rait donc vraiment plus de contrat, et l'obligation d'en respecter les clauses disparaîtrait.（p.379） （筆者訳、参考用：契約によって	ルーソー論誠ニ当レリ、我レ若シ人ト契約ヲ為シテ此レニ因リ尽ク我レノ権理ヲ捐棄スルトキハ、是レ我レ并セテ契約ヲ守ル権ヲ喪ウナリ、果シテ然ル此契約ヤ既ニ成レバ随テ壊レ、一切当初定メシ所ノ条項ハ約成ルノ後皆一時ニ消散スルヲ致ス、是ノ如キ者ハ初ヨリ真ノ契約ニ非ザルナリ。（P127）	案、盧氏此論、可謂鉄案不移。夫使我与人立一約、而因此尽捐弃我之権利、是我并守約之権而亦喪之也。果尓、則此約旋成随毀、当初一切所定条件、皆成泡幻、若是者謂之真約得乎？（P340）	・「ルーソー論誠ニ当レリ」は兆民が加筆した感想で、梁啓超もそれを敷衍した。敷衍したのみならず、共感を覚えすぎて、それを自分の言葉として案語に入れた。 ※今までのあらゆる先行研究では、この一段落を梁啓超が添加した四つの「案語」の一つとされていたが、実は兆民が訳したAlfred Fouilléeの原文によるものであ

	自分の権利を奪われた者は、それによって自分自身から契約する権利を奪う。契約は成立した際にすぐ破壊され、つまり自分を主張することによって自分を否定することである。したがって、実際に契約はなく、その条項を守る義務もなくなる。）			る。
17.	«Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition, car un tel don est contraire a aux fins de la nature et passe les droits de la paternité. » (p.379) 「子どもたちが理性を行使できる年齢になるまでは、父親が代わりに子供たちの生存と福祉のために条件を定めることはできる。しかし子供たちを無条件で、撤回することのできない形で他人に与えることはできない。このような贈与	又曰ク、児子嬰孩ニシテ自ラ存スルコト能ハザル間ハ、父固ヨリ児子ニ代リテ為メ其生活ニ必要ナル事項若クハ其福利ニ必須ナル条件ヲ約束スルコトヲ得、若シ夫レ児子ニ代ハリテ約ヲ為シ其身命ヲ挙ゲテ之ヲ人ニ与ヘテ復タ変更ス可ラザラシムルガ如キ、天地ノ公道ニ背戻シ父親ノ権理ニ超越シテ初ヨリ真ノ契約ヲ為スコト無シ。（P128）	是故儿子当嬰孩不能自存之時、為父者雖可以代彼約束各事、以助其成長、増其福利。若夫代子立約、挙其身命而与諸人、使不得復有所変更、此背天地之公道、越為父之権限、**文明之世、所不容也。**（P340） 『民約訳解』P84 于之方幼、父代子与人約為図利、固可、至於代子与人約為奴、雖父之尊、無有是権、無他有背天理也、	・天地ノ公道は兆民の加筆である ・「文明之世、所不容也」は梁啓超が加筆した者である。

	は自然の目的に反するものであり、父親の権利の範囲を超えたものだからである。（P29）」			
18.	Telles sont les raisons d'où Rousseau conclut que le contrat d'association ne saurait être l'aliénation de la liberté de tous au profit d'un seul ou de plusieurs comme dans la monarchie héréditaire et l'aristocratie : on ne peut user de ses droits pour s'en- lever ses droits et pour confisquer les droits d'autrui'; on ne peut tourner son droit contre le droit d'autrui en même temps que contre son droitpropre; on ne peut invoquer sa liber té pour se me Lire en servitude ou pour y mettre d'avance les générations à venir. (pp.379-380) （筆者訳、参考用：これは、社会契約が世襲君主制や貴族制のように一人又は数人の利益のために民	凡ソルーソーノ此等ノ議論実ニ明白痛快ナリト謂フ可シ、是レニ由テ之レヲ観レバ、オップ、グロシュースノ倡フル所ノ民約ノ如キハ、**一人若クハ数人ノ為メニ衆人ノ自由権ヲ捐棄シテ以テ君主政治若クハ豪族政治ヲ建設スル者ニシテ**、其不正ニシテ且ツ理ニ悖ルコト昭々明ナリ、**人固ヨリ己レノ権理ヲ捐棄シ幷セテ他人ノ権理ヲ捐棄スルガ為メニ、己レノ権理ヲ用ヒテ以テ契約ヲ為スコト有ルヲ得ズ、**人固ヨリ己レノ自由ノ権ヲ捐テ且ツ予メ後代ノ人ノ自由権ヲ捐ツルガ為メニシテ、己レノ自由権ヲ用ヒテ以テ契約ヲ為スコト有ルヲ得ズ、然レバ則チ世襲ノ一君主ヲ奉ジ若クハ貴族ヲ奉ジテ以テ邦国ヲ為スガ如キハ、理ニ反スト為スコト豈甚明ナラズ乎（P128-129）	由此観之、則霍氏之説之謬誤、不辨自明。夫人既不能濫用已之自由権以代後人捐棄其権、然則奉世襲之君主若貴族以為国者、其悖理更無待言。(P340)	・（井田） 「凡ソルーソーノ此等ノ議論実ニ明白痛快ナリト謂フ可シ」、「其不正ニシテ且ツ理ニ悖ルコト昭々明ナリ」、「然レバ則チ世襲ノ一君主…乎」は兆民の加筆である。 批判を強調している。 ・（筆者） （１）「一人若クハ数人ノ為メニ衆人ノ自由権ヲ捐棄シテ以テ君主政治若クハ豪族政治ヲ建設スル者ニシテ」、「人固ヨリ己レノ権理ヲ捐棄シ幷セテ他人ノ権理ヲ捐棄スルガ為メニ、己レノ権理ヲ用ヒテ以テ契約ヲ為スコト有ルヲ得ズ」は梁啓超が省略して訳しなかったところである。 （２）「若クハ」を正しく翻訳しなかった。 ほかの場所では正しく訳したのに？

	衆全体の自由を疎外してはいけないと、ルソーが主張したものの理由である。人は自分の権利を使って他人の権利を没収することができない。人は他人の権利を変更し、それを他の権利に対抗させることができない。人は自分の自由を使い、自分を奴隷視して、また将来の世代を奴隷にさせることはできない。）			
19.	On reconnaît là le système appelé communisme au sens propre du mot, c'est-à-dire l'absorption de l'individu dans la communauté. C'est le système auquel Rousseau semble tout d'abord aboutir; mais à vrai dire, dans son Contrat social, il ne va faire que le traverser pour aller plus loin, par une méthode d'argumentation qui est d'ailleurs très-vicieuse.(p.380) （筆者訳、参考用：これを共産主義と呼ぶのが適切であると思われ	若シ果シテ然ルトキハ是レ純然近世ノ所謂共有政体ナリ、更ニ之ヲ言ヘバ、是レ各人ヲ挙ゲテ之ヲ公共ノ会中ニ納レテ後已ム者ナリ、**ルーソーノ説ニ拠ルトキハ所謂民約ハ共有政体ニシテ、各人ヲ混融シテ以テ邦国ヲ打成スル者ニ似タリ、然レドモ是レ実ハルーソーノ本旨ニ非ズシテ、所謂民約ハ一時共有政体ノ封域ヲ経過シテ真ノ民主政体ニ進入スル者ナリ、但シ此一事ニ係リルーソーノ言論頗ル次序ヲ錯ル有リ、**又辞説ノ中瑕類有ルヲ免レズシテ、其旨趣終ニ此レヨリ前ノ極メテ明白直截ナルガ	是説也、即純類乎近世所謂「共有政体」、欲挙衆人而尽納諸公会之中者也。盧氏关于此答案、此言論頗不明了、且有瑕疵、請細論之。(P340)	・（井田）「所謂民約ハ共有政体ニシテ」、「其旨趣終ニ此レヨリ前ノ極メテ明白直截ナルガ如キコト能ハズ、以下請フ細ニ之ヲ論ゼン」は兆民の加筆である。 ・（筆者） （１）「然レドモ是レ実ハルーソーノ本旨ニ非ズシテ、所謂民約ハ一時共有政体ノ封域ヲ経過シテ真ノ民主政体ニ進入スル者ナリ」も兆民の加筆である。 （２）Alfred Fouillée：C'est le système auquel Rousseau semble tout d'abord aboutir

	る。つまり、個人を共同体に編入させることである。これはルソーが最初的に目指しているシステムであるように見える。しかし実際的に言うと、社会契約論においてルソーは極めて誤っている議論方式でそれを異なる方向に導いた。）	如キコト能ハズ、以下請フ細ニ之ヲ論ゼン（P129）		（共産主義がルソの最初の政治構想である） 兆民：「ルーソーノ説ニ拠ルトキハ所謂民約ハ共有政体ニシテ、各人ヲ混融シテ以テ邦国ヲ打成スル者ニ似タリ、然レドモ是レ実ハルーソーノ**本旨ニ非ズシテ**、所謂民約ハ一時共有政体ノ封域ヲ経過シテ真ノ民主政体ニ進入スル者ナリ」（共産主義は経過する過程だけであって、民主主義ことがルソーの最終的な目標である） 梁啓超：兆民の文における太文字を省略し、ルソーの政体論の本質を議論することを避けた。
20.	Rousseau est dupe ici, comme le fut Platon dans l'antiquité, d'une sorte de **panthéisme social** qui consiste à voir dans la société un grand tout vivant dont les individus sont les organes. (p.380)	蓋シルーソーモ亦古昔プラントント同ク一種邦国ニ係ル**神物同体**ノ説ト曰ハンガ如キ者ニ浸淫シテ、乃チ邦国ヲ以テ全体ト為シ個人ヲ以テ肢節ト為スコト**猶ホ神物同体ノ理学ニ在リテ、神ヲ以テ全体ト為シテ人類庶物ヲ以テ肢節ト為ス**	蓋盧梭浸淫於古者柏拉図之説、以邦国為全体、以各人為肢節、而因祖述其義者也。（P341）	・（井田）「猶ホ神物同体ノ理学ニ在リテ、神ヲ以テ全体ト為シテ人類庶物ヲ以テ肢節ト為スガ如シ」は兆民の加筆である。 ・（筆者） （１）その加筆を、梁啓超がちょうど削除した。

	（筆者訳、参考用：ルソーはここで、古代のプラトンのように、一種の社会的汎神論にだまされ、社会を生きている身体と見なし、個人を器官と見なしている。）	**ガ如シ。**（P129-130）		（２）梁啓超の訳文には、 ・少しずれているところ。 「ルソーがプラントンと同じく一種の社会的汎神論にだまされ」を、「ルソーがプラントンの説に騙され、プラントンの説を発展させた」と訳している。 ・脱訳がある。 「神物同体ノ説」を省略した。
21.	Cet organisme décrit par Rousseau représente bien la société au point de vue des intérêts économiques, et pour ainsi dire au point de vue de l'animalité ; mais ce n'est point là encore la vraie société humaine dont le *Contrat social* nous avait promis de montrer la constitution; Rousseau ne nous a point fait sortir du domaine de la fatalité physique, et l'individu n'a pas plus de liberté dans ce grand corps où il l'absorbe que la goutte de sang emportée dans les veines par le mouvement de la circulation.	凡ソ此等ルーソーノ論ハ単ニ財利ノ上ヨリシテ言フトキハ模写シ得テ遺憾無シト謂フ可シ、若夫レ各人ノ自由ノ権ノ上ヨリシテ言フトキハ病無シト為サズ、邦国ヲ主トシテ各人ヲ主トセザルガ故ナリ、蓋シルーソーノ民約ノ説ヲ為スヤ其初メ人々ノ意欲ノ自由ヲ主トシテ言ヲ立テリ、而シテ民約ノ条項ヲ論ズルニ及ビ頓ニ邦国ヲ主トシテ復タ各人ヲ顧ミザル者ノ如シ、 ルーソーノ説ニ随ヘバ邦国独リ一身ノ全体ヲ有シテ各人ハ特ニ其支節臓腑タルニ過ギズ、果シテ此ノ如クナルトキハ邦国独リ自由権有リテ、各人ノ自由ハ僅ニ一身物理	此等之論、僅自財利上言之、可謂毫発无遺憾、若夫自各人自由権言之、則稍有未安者。果如此説、則邦国独有一身之全体、而各人不過其支節臓腑、**是人民為国家之附庸也。**是惟邦国為能有自由権、而各人之自由、不過如冥頑无覚之血液、僅随生理循環之転動也。夫盧氏之倡民約也、其初以人人意識之自由為主、及其論民約之条項、反注重邦国而不復顧各人、殆非盧氏之真意。（P341） 盧梭亦知其説之前後不相容也、於是乃為一種之遁詞。（P341）	・（井田）「若夫レ各人ノ自由ノ権…支節臓腑タルニ過ギズ」、「邦国独リ自由権有リテ」、「是レ固ヨリルーソーノ真意ニ非ザルナリ」の三つのところは兆民の加筆である。 ・（筆者） 一見すると、語句の順番が多少異なっているにも関わらず、梁啓超は兆民の文の意をほぼ完璧に翻訳できた。が、兆民の文に基づき、梁啓超の訳文における加筆及び省略を吟味すると、それ違う結論が出てくる。 ①加筆：「是人民為国家之附庸也」

	Pour concilier, au moins en apparence, cette aliénation de l'individu au profit de la communauté avec le principe de la liberté inaliénable, Rousseau invente un expédient qui ressemble fort à un sophisme. (p.381) （筆者訳、参考用：経済的利益の視座及び動物性の視座から言えば、ルソーが描き出した有機体は社会をよく表している。けれども、これは『社会契約論』が構成の仕方を示すと約束した真の人間社会であるとは言えない。ルソーは我々を物理的宿命の領域から外へ出してくれなかった。身体に吸収され、個人の自由は循環の動きによって静脈に運ばれる血液のようなものに過ぎない。 少なくとも表面的に個人を疎外する共同体の利益と、自由の譲渡できないという原則を調和するために、ルソーは一種の詭弁に近い表現を取り上げた。）	ノ運転ニ由リテ流通スル所ノ血液ノ如キニ過ギザルノミ、是レ固ヨリルーソーノ真意ニ非ザルナリ、 ルーソー前ニ各人ノ自由権ヲ以テ決シテ捐棄ス可ラズト為シ、是ニ至リ又邦国ヲ主トシテ言ヲ立テ各人ノ自由権ヲ以テ邦国ノ有ト為シ、自ラ其説ノ前後相容レザルヲ覚リテ一種遁詞ノ如キ者ヲ設為シテ乃チ言フ（P131）		②省略：「邦国ヲ主トシテ各人ヲ主トセザルガ故ナリ」、「是ニ至リ又邦国ヲ主トシテ言ヲ立テ各人ノ自由権ヲ以テ邦国ノ有ト為シ」（ルソーの説の矛盾性）

22.		ルーソー民約論中此一段最モ欠失有リト為ス、 然リト雖モルーソーノ高亮ナル、初ヨリ人ヲ欺キ自ラ欺クコトヲ為スニ非ズ（P131）	「是言也、不過英雄欺人耳。」（P341） 『民約論』全書中、此段最為瑕疵矣。雖然身以盧梭之光明俊偉、豈屑為自欺欺人者 。（P341）	・（井田）兆民が加筆したところである。 «a Chacun, dit-il, se donnant à tous, ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit que sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce que l'on perd et plus de force pour conserver ce que l'on a.（彼は言う、「自分自身をすべての人に与えることは、実は誰にも与えていないことである。自分自身の権利と異なる権利を持っている仲間はいないため、みんなは自分が失ったものと同等なるものを得、その上に自分の所有を維持する力が獲得できる」）»(p. 381)という議論を、フェイは一種の詭弁（ophisme）であると批判している。兆民はこれを認め、「ルーソー民約論中此一段最モ欠失有リト為ス」とルソーの議論を批判したが、そのすぐ後に、兆民はまた「然リト雖モルーソーノ高亮ナ

				ル、初ヨリ人ヲ欺キ自ラ欺クコトヲ為スニ非ズ」という加筆で、ルソーに対する弁護論（『ルソーのフランス』、第335頁）を展開した。 ・梁啓超はフィエ・兆民のルソーに対する批判を認めただけではなく、兆民のルソーへの弁護を、梁啓超はそのまま受け入れた。
23.	La vieille erreur des sociétés antiques obsédait l'esprit de Rousseau au moment même où il décrivait la société future：**il finit pourtant par s'en dégager.** (p.381) （筆者訳、参考用：旧社会の古い過ちが、ルソーが未来の社会を説明しているときに彼を干渉した。にもかかわらず、ルソーは結局旧社会から脱出した。）	但シルーソー深ク古昔希臘羅馬ノ民主政治ニ考フル有リテ、其諸種ノ旨義胸間ニ往来シテ払去リ難キ者有リ、是ヲ以テ炬大ノ眼孔現ニ予メ近代ノ為メニ真ノ民主政治ノ基址ヲ指示スルノ時ニ在リテモ、猶ホ時ニ或ハ古昔ヲ回顧スルヲ免レズ、然レドモ此一段ノ議論ヲ観ルトキハ、**其終ニ旧世界ノ蒙蔽ヲ擺脱シテ新天地ノ光明ヲ発見セシコト昭々然明ナリ**（P132）	但盧氏深入于古昔希腊、羅馬之民主政治、其各种旧主義来往胸中、払之不去。故雖以炯炯如炬之眼、為近世真民主主義开山之祖、**而臨去秋波、未免有情、此亦不必為大賢諱者也。**（P342）	・「真ノ民主政治ノ基址ヲ指示スル」は原文になく、兆民が添加した評価で、梁啓超はそれを受け入れた。 ・Alfred Fouilléeと兆民二人ともルソーが最終的に旧社会から脱出したと論じている。しかしこれに対して梁啓超の「而臨去秋波、未免有情、此亦不必為大賢諱者也」という議論は、ルソーが近世の民主主義を開いたが、終始的に旧世界の影響から脱出できなかったという口調になっている。
24.	En d'autres termes, une nation oa association libre d'individus n'appartient qu'à elle-même; elle	ルーソー以為ラク、凡ソ邦国ハ庶人ノ其自由権ニ藉リテ建設スル所ナルヲ以テ、唯当サニ全国人ニ属	盧梭以為凡邦国皆借衆人之自由権而建設者也。故其権惟当属之衆人、而不能属之一人若数人。質而	・「邦国者、衆人之所有」及び「則衆人共同制定之法律是也」における「衆人共同制定」は梁啓超

	est souveraina sur elle-même et doit se **régler par des lois qui soient son œuvre.** (p.382) （筆者訳、参考用：言い換えれば、国家は個人が自由的に結合した社会のみに所属している。主権はその結合体にあり、結合体が作成した法律に規定される。）	スベキノミ、一人若クハ数人ニ属スベキニ非ズ、更ニ之ヲ言ヘバ、所謂主権ハ邦国ノ有スル所ニシテ其形ハレテ外ニ発スル所ハ法律即チ是レナリ（P133）	言之、則主権者、邦国之所有。**邦国者、衆人之所有**。主権之形所発於外者、則**衆人共同制定**之法律是也。（P342）	が添加したものである。 **（１）**前文に「凡ソ邦国ハ庶人ノ其自由権ニ藉リテ建設スル所ナルヲ以テ、唯当サニ全国人ニ属スベキノミ」と論じた故に、兆民は国家が衆人に所有することを二度と強調しなかったが、梁啓超は「邦国者、衆人之所有」の一文を入れて、意識的に中国における君主専制制度と区別させていると思われる。 **（２）**法律が「衆人共同制定」であることは兆民の文になかったことで、これはおそらく梁啓超がルソーの思想を理解したうえで自分が添加したものであり、偶然ながらもAlfred Fouilléeの原文により近づいている。 **（３）兆民：若クハ** **梁啓超：若**
25.	Cette volonté absolument générale n'est pas seulement celle du plus grand nombre ; car « **la loi de la pluralité des suffrages est ellemême un établissement de convention et suppose au**	又以為ラク、所謂公意ハ徒ニ多数人ノ意欲ヲ指スニ非ズシテ、即チ国人全員ノ意欲ヲ指スナリ、即チ其言ニ曰ク、**凡ソ事ヲ議スルニ於テ同意ノ多寡ニ由リ之ヲ決スルコトハ本ト契約ノ一効果ナルヲ以**	盧梭又以為所謂公意者、非徒指多数人之所欲而已、必全国人之所欲而後可。**故其言曰、凡議事之時、相約以三占从二決可否、固属不得**	**・条約の確立における多数決の実効性に対して、Alfred Fouillé、兆民、梁啓超三人とも認めている。** **・だたし、Alfred Fouilléの文における「au moins une（少なくと**

	moins une fois l'unanimité. »(p.382) この絶対的一般意志は、大多数の意志だけではない。「そもそも多数決という原則は、合意によって確立されたものであり、少なくとも一度は、全員一致の合意があったことを前提とするものである第(P38）」。	**テ、此約ヲ為ス前必ズ一タビ全員ノ同意ヲ要スルコト明ナリ。**（P133）	**不然之事、然為此約之前、必須得全員之許諾而後可。**（P342） 『民約訳解』P89 衆相議決事者、必較持議多寡、固是矣、然此亦非予有約不可、而未有邦之前、無有約之類也、是知、民之議立王之前、更有一事咸皆同意所定者、此正余之所欲論之也、	**み一度）」、兆民の文における「一タビ」と対応する表現は、梁啓超の文にはない。そこで、条約の確立における多数決の実行性に対して、三人の態度には微妙な違いが生じた。** Alfred Fouillé（ルソー）と兆民の文では、一度（最低限）に全員の同意を経過したとすれば、多数決も一般意志を代表できる。それに対して、梁啓超の文では、多数決のたびに、必ず毎回も全員の同意を経過しなければならないように見える。
26.	«Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple : à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit .» De là la condamnation de l'hérédité monarchique et de tous les privilèges héréditaires des aristocraties. (p.382) 「だから［主権者である］人民が	又曰ク、一邦ノ民若シ君主ヲ擁立シテ終始其意欲ニ是レ順フコト約スルトキハ、唯此一約ニ由リテ其国民タル所以ヲ喪失シテ複タ国ヲ為スコト能ハズシテ、苟モ君主有ルトキハ主権斯ニ消散ス云々ト、ルーソー是ニ於テ世襲君主ノ制及ビ一切貴族政治ノ類並ニ諸種特権ノ属ヲ攻撃シテ、**皆自由平等ノ二大義ニ背戻スト為セリ**（P134）	盧梭又曰、一邦之民、若相約擁立君主、而始終順其所欲、則此約即所以喪失其為国民之資格、而不復能為国也。蓋苟有君主、則主権立即消亡。盧氏拠此真理以攻撃世襲君主之制及一切貴族特権之政治、**如以千鈞之弩潰**。（P343） 『民約訳解』P108	「皆自由平等ノ二大義ニ背戻スト為セリ」は兆民が添加した説明である。梁啓超が如何なる思考でそれを「如以千鈞之弩潰」という評価的な文に置き換えたのか分からないが、Alfred Fouilléの文により近づいている。

	簡単に服従することを約束していしまったならば、その行為によって人民は解体してしまい、人民としての資格を喪失してしまうのである。支配者が登場した瞬間からもはや主権者はいなくなる。その瞬間に政治体は破壊されるのである（P60）」。このようにして、ルソーは世襲君主制及び貴族政治における一切の世襲的特権を非難している。		是故一邦之民、若挙一人、托之以君権、而約永従其所令無敢忤違焉、是約則是破壊其所由以為民之本旨也、苟如此、是人也、非復君也、主人耳、是民也非復民也、奴隷耳、民之変為奴隷、復何邦之有、何政之有、	
27.		故ニ国民ハ其意欲ノ発スルニ随フ国ノ法度ヲ変革スルコトヲ得テ時日ニ拘束セラルヽコト無シ、（P134）	国民因其所欲、可以随時変更法度、而不得有所制限。（P343）	**・（井田）兆民の加筆である。** 井田によると、この加筆と、NO.31の「故ニ常ニ改正スル所有ルコトヲ要ス、唯此一説実ニルーソー所見ノ千古ニ度越スル所以ナリ、凡ソ議シテ法律ヲ定ムル者ハ皆必ズ正理ニ合スルコトヲ求ムル論無キモ、或ハ錯リテ理ニ背クコト有ルヲ免レズ、」の加筆は、明治憲法に対して、早くも「点閲」の可能性を述べた。つまり、明治憲法は、できたものを見てから失望したということよりも、できる

				前から「改正」さるべきものだった。（P766）
28.	La volonté générale ou universelle, avec l'étendue illimitée que Rousseau lui donne, peut être considérée **comme la volonté du bien de tous par tous, présents et à venir.** (p.383) （筆者訳、参考用：ルソーが一般意志或いは普遍意志に与えた無限の範囲で、一般意志は現在も未来も、全ての人の利益のための意志であると思われる。）	**ルーソー夫ノ公意ノカヲ主張スルコト極テ甚クシテ以為ヘラク**、公意ハ現在並ニ将来ニ於テ必ズ公衆ノ利益ヲ規図スルコトヲ以テ目的ト為ス者ナリト、夫レルーソーノ其所謂公意ノ境界ヲ拡張スルコト此ノ如クナルヲ見ルトキハ、人将サニ曰ハントス、**是レ正サニ確乎不易ノ道理ト一体ヲ為ス者ナリト**、即チルーソーノ言ニ曰ク、公意ハ常ニ正クシテ常ニ公衆ノ益ニ傾嚮スト（P135）	学者見盧梭之主張公意如此其甚也、以為所謂公意者、必与碻乎不易之道理為一体矣。（P343）	一般意志がいつでも共同の利益を目的とするということは、Alfred Fouilléにも兆民の文にも強調されているが、梁啓超はそれを削除した。 だが、この主張が次の文にさらに説明されているので、梁啓超の省略は、全文の理解に影響をそれほど与えなかったと思われる。
29.	Elevée à une telle généralité, la **volonté universelle** semble se confondre avec la **raison universelle**, et Rousseau va jusqu'à dire: « La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique.» Il ne s'agit d'ailleurs ici que des intentions et des tendances de la volonté universelle; aussi Rousseau ajoute-t-il immédiatement : « Il	然ト雖モルーソーノ公意ヲ貴尚スルコト此ノ如クナルハ、特ニ**其体**ヲ指シテ言フノミ、**其用**ヲ指シテ言フニ非ズ、故ニ其言ニ曰ク、公意ハ誠ニ常ニ正クシテ且ツ常ニ衆ノ利益ヲ規図スルモ、議決スル所ハ必ズ常ニ完良ナルニ非ズ、何トナレバ旨趣ト決議トハ或ハ相違フコト有レバナリ、民固ヨリ公益ヲ願欲スルモ必ズ常ニ公益ノ真ニ存スル所ヲ見得スルコト能ハズ云々 又曰ク、衆ノ意欲ト公意ト自ラ	盧梭之所貴乎公意者、指**其体**而言、非指**其用**而言、故其言曰「公意者、誠に常正而以企図公益為主者也。雖然、其所議決非必常**完善**者。何也?旨趣与決議、或往往背馳。民固常願望公益、而或常不能見真公益之所存故也。 故盧梭又曰：衆之所欲与公意自有別。公意者、必常以公益為目的。若夫衆之所欲、則以各人一時之私	**Alfred Fouillé：** volonté universelle（普遍意志） raison universelle（普遍理性） **兆民、梁啓超：** 其体　公意 其用　決議 NO.28 体：公意 用：法律

	ne s'ensuit t pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude ; on veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours... Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale: celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somm de volontés particulières» (p.383) （筆者訳、参考用：一般的には、普遍意志と普遍理性が常に混同されているようである。ルソーは「一般意志が常に正しくて、常に公益を目指すことになる」と論じている。ここで言っているのは普遍意志の意図と傾向だけであって、故にルソーはすぐ次のように補足している。「ただし人民の決議が常に同じように公正である話ではない。人民は常に自分の幸福を望むものだが、何か幸福であるかをいつも理解しているわけではない（P64-65）…一般意志は、全	別有リ、公意ハ必ズ常ニ公益ヲ以テ目的ト為ス、若夫レ衆ノ意欲ハ各人ノ私意ノ聚合ナルヲ以テ、動モスレバ私利ヲ以テ目的ト為スコト有リ云々、 （P135）	意聚合而成、或往往以私利為目的者有之矣。（P343） 『民約訳解』P111、112 衆志之為物、常趨正、常趨公、為可知矣、然若以為常良、而無或失、則亦有不然者、且就一人之身言之、凡就利避害者、人之情也、然或認利為害認害為利、以自錯、往々有之、民亦猶此也、其志常存于自利、然或有失、則固不為無之、… 且也、衆志与衆人之志、大有相異者、請得明之、衆志者、衆人之所共然也、衆人之志者、衆人之所自然也、故衆志者、常趨于公、而衆人之志者、常趨于私、	・また、セリーヌ・ワンは«Il ne s'ensuit t pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude ; on veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours.（我々は常に利益を望んでいるが、常に利益の所在が見られるわけではない）»というルソーの文に基づいて、ルソーも梁啓超も、多数決が実に公衆利益に達成できるかに疑問を持っていると主張した（P31）。

	体意志とは異なるものであることが多い。一般意志は共同の利益だけを目的とするが、全体意志は私的な利益を目指すものにすぎず、単に全員の個別意志が一致したにすぎない（P65）」と。			
30.	Par malheur, ces distinctions exprimées en langage ambigu sont difficiles à saisir; Rousseau finit par s'y perdre lui-même et semble enseigner une sorte d'infaillibihté de la nation. Tout ce qu'on peut raisonnablement lui accorder sur ce point, c'est ce que Kant lui accordera en effet : la volonté des individus ou des peuples est Société e quand elle est absolument universelle et qu'elle porte sur un objet universel ; car alors elle se confond avec le devoir et avec le droit, qui offrent seuls ce	ルーソー此ノ如クニシテ公意ト衆ノ意欲トヲ区別セシハ、理論ヨリシテ言フトキハ誠ニ精密ナルガ如キモ、実際ニ就イテ之ヲ考フルトキハ終ニ晦昧ナルヲ免レズシテ、殆ンド国民ヲ以テ曽テ錯謬ニ陥イルコト無シト為スニ至ラントス、夫レ国民ノ意欲誠ニ良好ナルモ豈必ズ常ニ良好ナルコトヲ得ンヤ、故ニ後世カントニ至リ、以為ラク、国民ノ意欲ノ真ニ良好ナルコトヲ得ルハ、独リ其目的トスル所ノ極テ広汎ニシテ、且ツ議決ニ係リ一人モ不同意ヲ表セザルノ時ニ在リ、他無シ、此時ニ在リテハ其目的必ズ権理若クハ責任ニ係ルヲ	脱訳	「volonté de tous（民衆の意欲）」と「volonté générale（一般意志）」という表現が曖昧で区別しにくいというルソーを批判的に評価した一段落である。兆民がそれを理解した上で、自分の言葉で訳している。それに対して、梁啓超はそれを脱訳した。

	caractère d'absolue universalité. Si au contraire Rousseau voulait dire qu'un peuple ne peut jamais être injuste envers lui-même ou envers tels et tels de ses membres, il soutiendrait un principe faux et dangereux. (p.383) （筆者訳、参考用：残念ながら、曖昧な言葉で表現されたこれらの区別を把握することが困難である。ルソー自身も迷ってしまい、一種の国民無謬性を主張しているようである。実際的にこの点に合理性を与えたのは、カントである。つまり、絶対的に普遍的で、そして普遍的な目標と関わる場合では個人又は衆人の意志は正しい。そして、責任と権利に融合することだけが、個人又は衆人の意志に絶対的普遍性を与える。それに反して、個人がその自身及びその仲間に対して決して不当になっていけないというルソーの主張は、誤ってしかも危険な規則を提示している。）	以テナリ、（P136）		

31.	La volonté vraiment générale et universelle, mise en regard des volontés particulières, devient loi. **Dans la pratique, on appelle loi l'expression de la volonté présumée générale, et, pour obtenir la présomption la plus foite, on consulte tous les citoyens**. (p.384) （筆者訳、参考用：個別の意志と異なり、法律は真の一般的且つ普遍的意志によって構成する。しかし、実際的には、**一般意志に仮定されたものの表明は**は法律と呼ばれていて、（真の一般的且つ普遍的意志）に最も近い仮定を獲得するために、**全ての市民の意見が問われる**。）	意欲ノ真ニ公ニシテ且ツ衆人ヨリ出ル者ハ即チ法律ヲ成ス、若シ夫レ一人若クハ数人ノ意欲ハ法律ヲ成スコト能ハズ、是レ理論ナリ、**若シ夫レ実際ニ至リテ必ズ常ニ然ルコト能ハズシテ、単ニ認メテ公ト為ス所ノ者ヲ以テ法律ト為ス、而シテ之ヲ認ムルコトハ国人ノ議ノ多寡ニ由リテ之ヲ徴センノミ、**（P136）	若是乎、凡一国所布之令、必以真出於公意者、然后可謂之法律。若夫発於一人或数人之意者、不能成法律。此理論之正当者也。雖然、以今日之国家、其実際必不能常如是。**故但以衆人所公認者、即名之曰法律、而公認之方法、即以国人会議、三占从二以決之而已。**（P343）	**・訳し替え** on consulte tous les citoyens. 而シテ之ヲ認ムルコトハ国人ノ議ノ多寡ニ由リテ之ヲ徴センノミ、 故但以衆人所公認者、即名之曰法律、而公認之方法、即以国人会議、三占从二以決之而已。 **・誤訳** フィエ：de la volonté présumée générale 兆民：単ニ認メテ公ト為ス所ノ者 梁啓超：故但以衆人所公認者
32.	**«Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime [sur tel ou tel objet déterminé]; mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées;** toute	又曰ク、意欲ノ公ヲ得ント欲スルトキハ、**一定セル甲ノ事若クハ乙ノ事ニ係リテ必ズシモ衆人ノ同意ヲ表スルコトヲ須ヒズ、**唯衆人必ズ皆自ラ議ヲ発スルノミニシテ足ル、苟モ限画スル所有リテ議ニ与	又曰、若欲得意欲之公、**不可先定某某事以表众人之同意**、必众人皆自発議而后可。 又曰、若欲真得意欲之公、則各人必須由自己所見而発、不可仰承他	①兆民がAlfred Fouilléを正しく訳したが、兆民の「須ヒズ（必要ない）」を「不可（してはいけない）」と間違えたゆえ、梁啓超がそれを「若欲得意欲之公、不可先定某某事以表众人之

	exclusion formelle rompt la généralité...Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, que chaque citoyen n'opine que d'après lui.» (p.384) 「意志が一般意志となるためには、必ずしも『あれこれの対象について』全員一致が必要はない。しかしすべての投票が数えられるべきである。形式の上で例外を設けることは、一般性を損ねるものだ（P64 注）。...一般意志が十分に表明されるためには、［国家の内部に部分的な結社が存在せず（フェイの引用に省略された部分）］、それぞれの市民が自分自身の意見だけを表明することが重要である。（P66）」	カツザル者有ルトキハ、復タ公ト為スコトヲ得ズ云々、 又曰く、意欲ノ公ナルコトヲ得ント欲セバ、各人皆必ズ自己ノ所見ニヨリテ議ヲ発セザル可ラズ、苟モ風旨ヲ承ルク所有ルトキハ、復公意ト為スコトヲ得ズ云々（P137）	人之風旨。苟有所受、斯亦不得為公矣。（P344） 『民約訳解』P113 是故若欲公志之常得自暢発、而勿為私志所圧、宜令国人不得私樹党、而毎発議必各由衷出之、無所承旨焉、	同意、必众人皆自発議而后可（意志が一般的であるためには、先にある事を定めて全員一致を表してはいけなくて、衆人が先に自発的に議論を発するべきである）」と誤訳した。 ②«mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées（しかし、全員の投票を計算する必要がある）»という一文が梁啓超の文に出ていないことは、兆民がそれを「唯衆人必ズ皆自ラ議ヲ発スルノミニシテ足ル」と訳し替えゆえである。
33.		然リト雖モルーソー意以為ヘラク、公意ハ体ニシテ法律ハ用ナリ、公意ハ無形ニシテ法律ハ有形ナリ、国人ノ**認メ**テ公意ノ存スル所ト為ス者即チ所謂法律ナリ（137頁）	雖然、盧梭之意、以為公意、体也。法律、用也。公意、無形也。法律、有形也。**公意不可見**、而国人**公認**以為公意之所存者、夫是之謂法律。（344 頁）	・（井田）原文になく、兆民の加筆である。 ・（筆者）「公意不可見」は兆民の文を翻訳する時の、梁啓超の加筆である。 ・誤訳：国人ノ**認メ**テ公意ノ存スル所ト

				而国人**公認**以為公意之所存者、夫是之謂法律。
34.	Il ne faut du reste pas confondre la volonté générale avec son énoncé; l'une est l'idéal de la loi, qui se confond avec le bien même de tous ; l'autre est la loi réelle, qui n'est pas toujours bonne. « Ce qui est bien et conforme à l'ordre, dit Rousseau, est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais, si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. » (p.384) （筆者訳、参考用：さらに、我々は一般意志とその言述を混同してはいけない。一方は法の理想であり、万人の利益そのものと一致する。一方は実際の法であり、常に良いとは限らない。ルソーが言う	夫レ然リ、是ヲ以テ**公意ハ常ニ良ナルモ**法律ハ**必ズシモ**常ニ良ナルコト能ハズ、即チルーソー言ニ曰ク、凡ソ事ノ善良ニシテ道理ニ合スル者ハ其大本善良ニシテ、**吾人ノ約束ノ定ムル所ニ非ズシテ**神明ノ定ムル所ナリ、是故ニ吾人若シ一々命ヲ神ニ聴クコトヲ得ルトキハ、初ヨリ政府ヲ須ユルコト無ク亦法律ヲ須ユルコト無シ、**唯其然ルコト能ハズ、是ヲ以テ法律ヲ要スルノミ**（P137） 『民約論』P14 「事ノ理ニ合スルモノハ自然ニシテ人間ノ約束ヲ待タズ、又正理ハ天地主宰ヨリ出ルヲ以テ、吾人仮シ一々之ニ咨稟シテ其命ヲ行フヲ得ルトキハ決テ政府ト法則ニ用有ラザル応シ」	惟然、故公意雖常良善、而法律**必不能**常良善。故盧梭又曰、「凡事之善良而悉合於道理者、**非吾人所能為、**皆天之所命也。使吾人若能一一聴命於天、**不逾其矩、**則無取乎有政府、無取乎有法律」。惟其不能、則法律所以不得不起也。（P344） 『民約訳解』P123 「凡事之善良、而合於理者、本自如此、非待人之相約、而後為然也、明神照臨乎上、為衆善之源、則設令為人者、常得直稟于神、以処事、所為而莫不得于正、而政与律例、固無所用矣」	

	には、「秩序に適った善なるものは、人間たちの規約とは独立して、事物の本性からして善であり、秩序に適っているのである。すべての正義は神に由来するものであり、神だけがその源泉である。しかし人間がこのような高みから［すなわち神から］正義を受ける術を知っていたのなら、政府も法も必要ではないだろう（80頁）」			
35.	**«Sans doute, il est une justice universelle émanée de la raison seule** ; mais cette justice, pour être admise entre nous, **doit être réciproque.**.. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet... Quand on aura dit [comme Montesquieu] ce que c'est qu'une loi de la nature, on tt n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'Etat .» (p.384)	又曰ク、**世固ヨリ事物自然ノ理ヨリ発スル所ノ義ナル者有リ**、然レドモ此義ヲ把リテ之ヲ斯世ニ行ハント欲スルトキハ、**人々皆之ニ従ハザル可ラズ**、一人之ニ従フテ他ノ一人之ニ従ハザルトキハ、義モ亦終ニ行ハル可ラズ、是ニ於テ乎契約ニ由ラザルヲ得ズ法律ニ頼ラザルヲ得ズシテ、権理ノ生ズル有リ責任ノ発スル有リテ、義初テ行ハルヽヲ得、（P137） 又曰ク、モンテスキュー ノ所謂法律ハ特ブ事物自然ノ法律ヲ謂フノミ、未ダ邦国ノ法律ノ謂ト為ス可	又曰、「**世固有事物自然之公理、精当不易之大義、**然欲以行之于斯世、**而不能人人尽従者、**有従有不従、是義終不得行也。於是乎不得不由契約而定之、由法律而行之、然后権理乃生、責任乃出、而理義始得伸。故盧梭謂孟徳斯鳩之所謂法律、不過事物自然之法律、而未足称為邦国之法律、**謂其施行之方法未明也。**（P344）	・Sans doute, il est une justice universelle émanée de la raison seuleを、兆民は「世固ヨリ事物自然ノ理ヨリ発スル所ノ義ナル者有リ」と正しく翻訳しているにも関わらず、梁啓超はそれを「世固有事物自然之公理、精当不易之大義（世界にはもとより事物自然の公理と、精密で変化のない大義がある）」と誤訳している。 ・然レドモ此義ヲ把リテ之ヲ斯世ニ行ハント欲スルトキハ、**人々皆之ニ従ハザル可ラズ」**の一文を、

	（筆者訳、参考用：「たしかに理性だけから生まれる普遍的な正義というものはある。しかしこの正義が人間たちに受け入れられるために、それは相互的なものでなければならない。...だから権利と義務を結びつけ、正義にその目的を実現させるためには、規約と法律が必要になるのだ。...また、（モンテスキューのように）自然法とは何かという問いに答えられたとしても、国家の法律とは何かという問いについて、理解が深まるわけではない。（第二篇、第6章、80-81頁）」 補足：1個目の省略 　この問題を人間という観点から眺めてみると、自然が制裁を加えてくれるわけではないから、人間たちの間では正義の法は空しいものである。善人たちは万人とともにこの正義の法を守ろうとするが、善人とともにこの正義の法を守ろうとする人がいないから、この正義の法なるものは悪人を善と	ラズ云々、（P137-138）	『民約訳解』P123 凡事之得于正者、遠邇一理、無有不同、以其出乎人之良智也、然是物亦未足頼以為治、何也、我之於人、能聴良智為善、人之於我、或未能然、是知道云徳云、以其無顕罰、有履焉者、有不履焉者、而善人履之而常自損、悪人違之而常自益焉、則何足以為治也、故曰、為国者、道徳之不足恃、而必相約立例規、違則有罰、夫然後義与利相合、而所謂道徳、亦得行其間矣	梁啓超は「然欲以行之于斯世、**而不能人人尽従者**（この世に行おうとしているが、人々全員がそれに従うことができない）」と誤訳し、「義」の実行性を否定している。ゆえに、ルソーと兆民の文には、「此義ヲ把リテ之ヲ斯世ニ行フ、人々皆之ニ従フ」ために、契約と法律が必要とされているといったロジックがあるが、梁啓超の文においてこのロジックが断裂している。 ・梁啓超の文には、「謂其施行之方法未明也」の一文はルソーの話とされているが、実はフィエの文も兆民の文にもなくて、梁啓超自身の加筆である。

	し、正義を悪とするものに過ぎない。			
36.	**Il est donc entendu que la loi de l'Etat est la volonté générale s'efforcant d'exprimer, par le consentement de tous, ce qui est conforme à la raison.** La loi de l'Etat peut être une interprétation erronée de la justice; **voilà pourquoi toute loi peut être changée**, et le peuple doit se réserver le pouvoir de modifier ou d'abroger toutes ses lois. (p.384) （筆者訳、参考用：したがって、国家の法律は、すべての人の同意を得たうえで、理性に適応することにした一般意志を表現しようと努めるものだと理解されている。国家の法律は正義を誤解する可能性がある。これは法律が変更できる理由である。人民がすべての法律を修正または廃止する権限を留保しなければいけない。）	是故ニルーソーノ意ニ従ヘバ、邦国ノ法律トハ衆人ノ相共ニ議シテ彼ノ事物自然理ニ従フコトヲ規図スルノ意欲ノ徴兆ト云フ爾、之ヲ要スルニ、法律ハ其旨趣ヨリシテ言ヘバ公正ナルモ、其議シテ之ヲ定ムルニ及ビテハ或ハ然ルコト能ハズ、**故ニ常ニ改正スル所有ルコトヲ要ス、唯此一説実ニルーソー所見ノ千古ニ度越スル所以ナリ、凡ソ議シテ法律ヲ定ムル者ハ皆必ズ正理ニ合スルコトヲ求ムル論無キモ、或ハ錯リテ理ニ背クコト有ルヲ免レズ、**是ヲ以テ法律ハ其何種類タル問ハズ皆之ヲ釐正シ之ヲ変更スルコトヲ得テ、国民ハ常ニ之レガ権ヲ把持ス（P138）	是故盧梭之意、以為法律者、衆人人相共議定、从於事物自然之理、以発表其現時之意欲云尓。要之法律者、自其旨趣言之、雖常公正、然其議而定之也、常不能尽然、**故不可不常修改而変更正之。此一説実盧梭之識卓越千古者也 。** **凡当議定法律之時、必求合於正理、固不待言。但有時錯謬而与理背馳、**故無論何種法律、皆可随時釐正変更、而此釐正之権、当常在於国民之手。（P344）	・（井田）「故ニ常ニ…有ルヲ免レズ」は兆民が加筆したところである。 .（筆者）その文の前半部分である「故ニ常ニ改正スル所有ルコトヲ要ス」は加筆ではなく、“voilà pourquoi toute loi peut être changée”（これは法律が変更できる理由である）によるものであると思われる。 「唯此一説実ニルーソー所見ノ千古ニ度越スル所以ナリ」というルソーに対する評論、そして「凡ソ…有ルヲ免レズ」という法律は常に正しいわけでもないことは、兆民の加筆である。

37.	« **Il est contre la nature du corps politiqueque** le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre... » (pp.384-385) 「主権者が違反することのできないような法律をみずからに課すことは、政治体の本性に反するものなのである。（P45）」	ルーソー是ニ於テ言フ、主権ヲ掌ル者ハ一タビ法律ヲ議定シテ始終之ヲ改ムルコトヲ得ザルガ如トキハ**政術ノ真義ニ非ズ云々**、 （P138）	故盧梭謂彼握権之人一旦議定法律、而始終不許変易者、**実政治之罪人也。**（P344） 『民約訳解』P93 至於為君所定而亦為君改之、則十易之不為病矣、	フィエ：Il est contre la nature du corps politiqueque（政治の本質に反する） 兆民：政術ノ真義ニ非ズ 梁啓超：政治之罪人
38.	L'objet que toute loi se propose ou doit se proposer est le plus grand bien de tous, qui consiste dans la liberté et dans l'égalité. « Si l'on cherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. »（p.385）	凡ソ法律ノ目的トスル所ハ公衆ノ為メニ最大利益ヲ規図スルニ在リ、而シテ公衆ノ最大利益ハ他ニ非ズシテ正ニ自由ト平等トノ中ニ存ス、故ニルーソー言フ、人若シ法律ノ目的トスル所ノ者即チ公衆ノ最大利益ノ存スル所ヲ尋究スルトキハ、必ズ二箇ノ大義ニ帰着スルヲ見ル、何ゾヤ、曰ク自由ト平等ト是レナリ、一国ノ中一人自由権ヲ喪フトキハ是レ一国ノ中一人ノ力ヲ減削スルヲ致ハン、**此レ其自由ヲ以テ最大利益ト為ス所以ナリ**、又平等無キトキハ以テ自由ヲ得ルコト無シ、**此レ其平等ヲ以テ最大利益ト為ス所以ナリ**、（P138-	盧梭又曰、「凡法律之目的、在於為公衆謀最大利益、而所謂公众最大利益者非他、在自由与平等二者之中而已。何也? 一国之中、有一人喪自由権之時、則其国減一人之力、此自由所以為最大利益也。然无平等、則不能得自由、此平等所以為最大利益也。（P345）	・（井田）「此レ其自由ヲ以テ最大利益ト為ス所以ナリ」と「此レ其平等ヲ以テ最大利益ト為ス所以ナリ」は兆民の加筆である。 （筆者）確かに原文にない文である。が、兆民ははっきり表現しなかったルソーの論点を補完したと思う。 ・（筆者）原文でフィエの論述である«L'objet que toute loi se propose ou doit se proposer est le plus grand bien de tous, qui consiste dans la liberté et dans l'égalité. »（法律が提案するまたは提案しなければならない目的は、自由と平等に基づくすべての

	（筆者訳、参考用：法律が提案するまたは提案しなければならない目的は、自由と平等に基づくすべての人の最大利益である。「あらゆる立法の体系は、すべての人々の最大の幸福を目的とすべきであるが、この最大の幸福とは正確に何を意味するかを探ってゆくと、二つの主要な目標、すなわち自由と平等に帰着することがわかる。自由が目標となるのは、［国民が自由を失って］個別的なものに依存していると、国家という政治体からそれだけ力が奪われるからである。平等が目標となるのは、それがなければ自由が存続できないからである。（P110）」	139）		人の最大利益である）と、ルソーへの引用である«Si l'on cherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité»（全ての人の最大利益、すなわち凡ゆる法律の最終目的を精確に構成するものを探求すれば、それは自由と平等の二要素に限定されることがわかるようになる）は、意味が重なっている。それが原因であるかもしれないが、梁啓超は最初で「盧梭又曰」をつけ、兆民の訳文を要約した。その結果、梁啓超の文では、フィエの議論をルソーの原文が混同されていて、梁啓超がそれを全部ルソーの説と看做している。
39.	« Il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes ,» （p.385）	又曰ク、吾ガ所謂平等トハ、勢力及ビ財産ニ係リ国中人々全ク相均クシテ少モ差異無キヲ謂フニ非ズ、**此ノ如キ者ハ決シテ行ハル可**	又曰、「吾所謂平等者、非謂欲使一国之人其勢力財産皆全相均而无	・（井田）「此ノ如キ者ハ決シテ行ハル可ラザルノ事ナリ」は兆民の加筆である。 （梁啓超もそのまま訳した。）

	「平等という語で、すべての人の権力と富の大きさを絶対に同じにすることと理解してはならない。（P110-111）」	**ラザルノ事ナリ、**（P139）	一差異也。**若是者、蓋決不可行之事也。**」（P345）	
40.	« c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique; l'un l'achète, l'autre la vend... C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir .»（p.385） 「この両者のあいだで、公共の自由が売り買いされるのである。一方がそれを買い、他方がそれを売る（P114））。...たしかに、平等が破壊されるのは、自然な成り行きというものである。だからこそ、立法の力で、平等を維持するように努めるべきなのである。（P111）」	更ニ之ヲ言ヘバ、富者ハ貧者ノ自由権ヲ買収シ貧者ハ富者ノ金銭ヲ貧恋シテ、主人奴隷ノ勢斯ニ成ル云々、 又曰ク、富者益〻富ミ貧者益〻貧ニシテ漸次ニ差異ノ太甚キヲ致スハ自然ノ勢ナリ、**是故ニ法律ノ力ニ籍リ務メテ此勢ヲ防制セザルトキハ、自由平等終ニ地ニ墜ツルニ至ラン云々、**（P139）	質而言之、則富者以金銭收買貧者之自由権、而主人奴隷之勢斯矣。雖然、富者愈富、貧者愈貧、其差異以漸次而日甚、此又自然之勢、**无可如何者也。故必当借法律之力、以防制此勢，節中而得其平、則平等自由可以不墜於地。**（P345）	・（井田）「主人奴隷ノ勢斯ニ成ル云々」、「自由平等終ニ地ニ墜ツルニ至ラン云々」は兆民の加筆 ・（筆者）「无可如何者也」、「節中而得其平」は梁啓超の加筆 ・「是故ニ法律ノ力ニ籍リ務メテ此勢ヲ防制セザルトキハ、自由平等終ニ地ニ墜ツルニ至ラン云々」を、梁啓超が「故必当借法律之力、以防制此勢，節中而得其平、則平等自由可以不墜於地（故に必ず法律を借りないといけない。それを以ってこの勢いを防ぎ、折衷してそのバランスをとり、平等自由は地に墜ちることがない）」と訳している。意味は同じであるが、表現方式として微妙に違っている. ・梁啓超の訳し方の方が、偶然ながらフィエと近づいている。

41.	Le gouvernement ne devant être que l'ensemble d'hommes et de moyens les plus capables de faire respecter la volonté générale, **la première règle du gouvernement est** d'exclure tout ce qui serait une abdication, une aliénation totale ou partielle. Une forme de gouvernement qui n'assure pas à toutes les volontés, présentes ou futures, la souveraineté sur elles-mêmes, est illégitime par essence et repose sur une violation du **droit commun** à tous. De là Rousseau conclut que « **tout gouvernement légitime est républicain.** »（p.386） （筆者訳、参考用：政府は公意が実行されるに最も有能な手段としての人民の集合であるに過ぎない。政府にとっての第一位の規則は、完全または部分に放棄・譲与となるものを除くことである。主権者が現在または将来の意志を自ら支配することを保証しない政府の形態は、本質的に不正で	夫レ政府ノ物タル、**特ニ民ノ委托ヲ受ケテ**所謂公意ヲ施行スルノ機関タルニ過ギザルトキハ、**其当サニ循守ス可キ所ノ第一重要ノ規条**知ル可キノミ、曰ク、凡ソ以テ国人ヲシテ其自由権ノ全部若クハ一部ヲ捐棄セシム可キ者ハ皆避ケテ之ヲ行ハザルコト是レナリ、是故ニ凡ソ政体苟モ国民ノ現時ノ意欲**若クハ**将来ノ意欲ヲシテ自ラ行ハルヽコト能ハザラシムル者ハ、皆不正ト為サヾルコトヲ得ズ、更ニ之ヲ言ヘバ、国民ヲシテ常ニ主権ヲ掌握セシメザルトキハ、**政体ノ構造如何ニ良好ナルテ**其大本**終ニ義ニ背クト為**スヲ免レズ、**ルーソー是ニ於テ曰ク、凡ソ政体ノ真理ニ合スル者ハ皆民主ノ制ナリ** 云々、(P140)	夫政府之為物、既不過受民之委托以施行其公意之一機関、**則其所当循守之責任**可知矣。**故凡可以傷国民自由权之全部若一部之事、皆当避之。**故無論何种政体、苟使国民不能自行其現時之意欲**与**将来之意欲者、皆謂之不正。何也?苟国民常不能掌握主権、**則背于也**。盧梭乃断言曰「**凡政体之合於真理者、惟民主之制為然耳**」（P345） 『民約訳解』P126 又凡政之合于理者、皆為自治之政、	・（井田）「特ニ民ノ委托ヲ受ケテ」、「政体ノ構造如何ニ良好ナルテ」は兆民の加筆である。 ・（筆者） （１）「政体ノ構造如何ニ良好ナルテ」という兆民の加筆は、正に梁啓超が兆民の文を翻訳するときに省略した部分である。 （２）「国民ヲシテ常ニ主権ヲ掌握セシメザルトキハ」は訳し替えである。 （３）フィエ：la première règle du gouvernement（政府にとっての第一位の規則） 兆民：其当サニ循守ス可キ所ノ第一重要ノ規条 梁啓超：則其所当循守之責任 （「première・第一重要」に現れた絶対性を、梁啓超が訳していなかった） （４）中国語の「若」は「…のようである」意味で、「または」という意味が含まれていない。ゆえに、「故凡可以傷国民自由権之全

	あり、そして一般権利への違反に基づいている。そこでルソーは、「すべての合法的な政府は共和的である（第二篇第6章、P84）」と結論づけている。			部若一部之事、皆当避之」という梁啓超の訳文は、意味不明である。すぐ後ろにおける「現時ノ意欲若クハ将来ノ意欲」という一文を、梁啓超は「其現時之意欲与将来之意欲」と訳し、「若クハ」を正しく理解したとは思わない。 （４）フィエ：une violation du droit commun à tous（一般権利への違反） 兆民：其大本終ニ義ニ背クト為ス 梁啓超：則背于立国之大本也 （兆民の文を訳し替えた） （５）兆民・梁啓超は「民主制」でルソーの「républicain（共和制）」を理解している。
42.	Les formes diverses que peut prendre le gouvernement ne doivent donc pas consister, selon Rousseau, dans diverses manières d'attribuer le pouvoir législatif; car il n'y a qu'une seule attribution légitimée du pouvoir	是故ニルーソーノ意ニ従ヘバ、邦ノ政体ニ於テ種々ノ別有ル所以ノ者ハ立法権ヲ分配スル方法ノ相異ナルガ為メニ非ズ、他無シ、此権ハ初ヨリ分配ス当ラズシテ必ズ全国人ノ手ニ在ルコトヲ要セバナリ、若シ然ラズシテ此権ヲシテ一	是故盧梭以為政体種類之差別、不過因施法権之分配如何而強為之名耳。非謂立法権之分配、可以相異也。蓋立法権者、必常在全国人之手、而万無可以分配之理。若不尓、則一人或数人握之、已反於民約之本義、**而尚何政体之足云**?所謂	・（井田）「不正ニシテ」、「民約ノ真義ヨリシテ言フトキハ」、「若シ夫レ意欲ヲ発表スルコトハ必ズ全国人ノ任ズル所タルコトヲ要ス、」の三つの文章は兆民の加筆である。 ・（筆者）

	législatif, l'attribution à tous. Si on donnait le pouvoir législatif à un seul ou à plusieurs, ce serait la destruction du contrat social. Les formes diverses de gouvernement doivent regarder seulement l'organisation de la puissance executive. Faut-il faire « exécuter » la volonté de tous par tous, ou par quelques-uns, ou par un seul ? Voilà l'unique question ; （p.386） （筆者訳、参考用：したがって、ルソーによれば、政府が採用できる政体は、立法権の配布方式によるものではい。なぜなら、正当化された立法権の配布方式は一つだけあって、それが（立法権を）全ての人に配布することである。もし立法権を一人または数人に与えれば、社会契約を破壊することになるでしょう。政府の各種の政体は、執行権力の組織だけによって決定される。皆の意志をすべての人か、数人か、それとも一人によって「実行」させるか、これが唯	人若クハ数人ノ握ニ在ラシムルトキハ、其政体タルヤ**不正ニシテ**民約ノ真義ニ背戻スト為ス、是ヲ以テ**民約ノ真義ヨリシテ言フトキハ**、政体ノ差別ハ独リ施法権ノ分配如何ニ在ルノミ、 全国人ヲシテ全国人ノ意欲ヲ施行セシムル乎、将タ一人ヲシテ全国人ノ意欲ヲ施行セシムル乎、又将タ若干人員ヲシテ全国人ノ意欲ヲ行ハシムル乎、政体ノ差別ハ唯此一点ニ在リ、**若シ夫レ意欲ヲ発表スルコトハ必ズ全国人ノ任ズル所タルコトヲ要ス**、 （P140-141）	施法権之分配者、或以全国人而施行全国人之所欲、或以一人而施行全国人之所欲、或以若干人而施行全国人之所欲、**即世俗所謂君主政体、少数政体、民主政体之分也**。若夫発表意欲、即立法権。必属於全国人之責任、**無可移者**。且彼之任施法権者、無論為一人、為若干人、皆不過一時偶受委托、苟有過挙、則同人皆得責罰之、罷黜之。 （P345-346）	（１）NO.37-38の内容を、梁啓超は字句ごとに翻訳するのではなく、要約した。そこで、「不正ニシテ」、「民約ノ真義ヨリシテ言フトキハ」という兆民の二つの加筆を、梁啓超は丁度削除した。そのほか、「無可移者」は梁啓超自身の加筆である。 （２）NO.38における太文字の部分で、フィエと兆民は、アメリカ共和国の例を挙げて、ルソーが執行権における支配者の数で政体を民主制、貴族制、君主制に分けたことが不適切であると批判している。梁啓超はこの部分を削除した。それのみならず、梁啓超はルソーの分け方を「世俗所謂（世の中に言われる）」ものとして肯定的に引用している。世間に公認されるような言い方である。

	一の問題である。）			
43.	mais un seul, plusieurs ou tous devront toujours être de simples magistrats de la nation, révocables et responsables.**Pour exprimer le nombre des gouvernants dans le pouvoir exécutif, Rousseau se sert à tort des mots ambigus de démocratie, d'aristocratie, de monarchie, qu'il détourne de leur vrai sens ; d'après cette terminologie inexacte, la république américaine, confiant le pouvoir exécutif à un seul homme, serait une monarchie. Mais laissons les termes pour considérer les choses, et demandons-nous de nouveau si, d'après Rousseau, il convient de confier à tous.** （p.386） （筆者訳、参考用：ただし、一人であっても、数人であっても、それともすべての人であっても、いずれも国家の行政官だけであり、責任があってそして解任されるこ	是故ニルーソーノ説ニ従ヘバ、彼ノ施法ノ権ニ任ズル者一人若クハ若干人タルニ論無ク、其名義ハ特ニ一時受託人タルニ過ギズシテ、苟モ過挙有ルトキハ国人輒チ之ヲ責罰シ及ビ之ヲ罷黜スルコトヲ得、**但ルーソーノ言ニ施法権ニ任ズル人員ノ一人若クハ若干人若クハ全国人タルノ差別ニ因リ、其政体ヲ名ケテ君主制ト為シ或ハ貴族制ト為シ或ハ民主制ト為スガ如キハ、論理ノ間前後矛盾ノ処有ルヲ免レズ、何ゾヤ、若シ然ルトキハ後来弥利堅聯邦ノ如キハ大統領一人施法権ヲ総轄スルヲ以テ、終ニ名ケテ君主国ト為サヾルヲ得ザレバナリ、** 然リト雖トモ茲ニ云フ所ハ畢竟言語ノ錯謬ニ過ギズシテ、ルーソーノ本旨ニ非ザルヲ以テ深ク之ヲ咎ムルニ足ラズ、請フ施法権ヲ委托スルノ一事ニ係リテルーソーノ旨意ノ在ル所ヲ尋究セン、（P141）		

	とができる。執行権における支配者の数を表現するために、ルソーは民主制、貴族制、君主制という曖昧な語彙を誤用し、これらの語彙の真意を逸らしている。この誤用に基づいて言えば、執行権を一人に委ねるアメリカ共和国は君主制になるであろう。ところで、これらの用語をさておき、我々自分に聞いて、ルソーの言った（執行権を）すべての人に委ねることは適切かどうかを、もう一度考えてみよう。）			
44.	Confier à tous l'exercice direct du pouvoir exécutif, et faire du peuple entier assemblé l'exécuteur des décisions générales, c'est chose qui n'est possible, dit Rousseau, que dans de petites cités, et qui offre d'ailleurs une foule d'inconvénients. Il est plus dangereux encore, ajoute-t-il, de concentrer la force executive entre les mains de quelques-uns ou d'un seul. Mieux vaut diviser	**所謂施法権ハ之ヲ全国人ノ手ニ委セン乎、将タ若干人員ノ手ニ委セン乎、又将タ一人ノ手ニ委セン乎**、ルーソー是ニ於テ以為ラク、全国人自ラ施法ノ権ニ任ジテ**乃チ諸種ノ官職ニ服スルコトハ**、小邦ニ非ザルヨリハ之ヲ実際ニ行ヒ難シ、且ツ又種々ノ弊害有リ、又施法権ヲ総ベテ一人若クハ若干人員ノ手ニ委スルトキハ、其害更ニ甚キ者有リ、故ニ諸種ノ官職ヲ分チテ厳ニ区画スル所有ラシムルニ如カズ、（P141）	至委托施法**权**之事，**三者之中、当以何為善乎**？盧梭曰「全国人自行施法之権、苟非小国、必不能実行之。且有种种弊端、**比諸君主政体、貴族政体、其害或有更甚者。**故分諸種之官職、而厳画其権限、**最為善矣**。（P346）	（１）「所謂施法権…委セン乎」、「乃チ諸種ノ官職ニ服スルコトハ」は兆民の加筆である。 （２）「三者之中、当以何為善乎」、「最為善矣」は梁啓超の加筆である。 （３）フィエ、兆民が批判したにも関わらず、梁啓超は相変わらず「君主政体、貴族政体」というルソーの分け方で兆民の「又施法権ヲ総ベテ一人若クハ若干人員ノ手ニ委スルトキハ」を訳している。 （４）さらに、「且有种种弊端、

	les fonctions et aboutir à un système mixte. （p.386） （筆者訳、参考用：ルソーによると、すべての人民に執行権を直接に行使することを委ね、彼ら（du peuple entier assemblé）に一般決定の執行者にさせることは、小さな都市国家だけで実行可能で、しかも多くの欠点がある。執行権を少数はまたはただ一人の手に集中させることはいっそう危険であると、彼はさらに主張した。役職を分けた混合システムを行ったほうが良い。）			比諸君主政体、貴族政体、其害或有更甚者」という**梁啓超の訳文は、執行権をすべての人に委ねることが、それを一人または少数人の手に委ねることよりさらに弊害あるという意味になっており、フィエ、兆民の文の意味と正反対である。**
45.	Rousseau rencontre ici le mécanisme établi par les Anglais sous le nom de gouvernement représentatif. Il reconnaît avec Montesquieu qu'il faut partager les pouvoirs gouvernementaux (non pas la souveraineté nationale elle-même) ; mais il rejette le principe de la représentation proprement dite, comme contraire à la véritable	ルーソー是ニ於テ英吉利人ノ循フ所ノ政体即チ所謂代議政ナル者ヲ把リテ之ヲ点検シテ以為ヘラク、施法ノ権ヲ分別スルガ如キハ洵ニ善シ、然レドモ代議政ニ至リテハ真ノ自由ノ義ニ背戻スルヲ免レズ、何ゾヤ、**代議政ニ在リテハ一人若クハ若干人員国人ニ代ハリテ主権ニ任ズル者ナリ**、故ニ国人ノ其意欲ヲ表発スルコトヲ得ルハ独リ代人ヲ票選スルノ日ニ在ルノ	盧梭於是取現時英国所循之政体、即所謂代議政体者而評論之、以為其分**別**施法之権、洵善也。雖然、其代議政尚不免与自由之真義稍有所戻。何則？**代議政体者、以若干人員而代国人任主者也。**故国人得発表其意欲者、僅存投票選挙議員一日而已、此一日以外、不過拱手以観代人之所為。故如此政体、**国人雖非永遠捐棄其自由権**、而不免	・（井田）「未ダ真ノ民主ノ制ト為スコトヲ得ザルナリ」は兆民の訳し替えである。（原文は“c’est un reste de servitude.”（奴隷状態の残留である）である） ・（筆者） （１）井田が指摘した上述の兆民の訳文を、梁啓超はまた「故曰未得為真善美之政体也」と訳しが得た。イギリスの政体を目標としていた梁啓超が意図的に曖昧な訳し

	liberté. **Un représentant, à proprement parler, serait un homme ou un ensemble d'hommes que la nation se substituerait à elle-même pour la représenter, et auxquels elle donnerait tous ses pouvoirs.** Mais, objecte Rousseau, avec un pareil système la nation n'est libre que le jour de l'élection, puis elle se trouve à la merci de ses représentants ; c'est donc une aliénation au moins temporaire de la liberté nationale, **c'est un reste de servitude**.(pp.386-387) （筆者訳、参考用：ここでルソーはイギリスが代議政治の名義で設立した仕組みと出会った。彼はモンテスキューの意見を認め、政府の権力を分ける必要があると主張する。しかし、真の自由と背反するとの原因で、彼は代議制の原則を拒否している。正確に言えば、代議士は一人または数人であって、国民は自分の代わりに、すべての権力を彼ら与える。そこでル	ミ、若シ夫レ其他ノ年間ハ手ヲ拱シテ代人ノ為ス所ヲ観ルニ過ギズ、是ヲ以テ此政体ニ在リテハ国人タル者一時其自由権ヲ捐棄スト為スヲ免レズシテ、**未ダ真ノ民主ノ制ト為スコトヲ得ザルナリ**、（P141-142）	一時捐棄之矣。**故曰未得為真善美之政体也**。（P346）	方をしたと思われる。 ・フィエの評論、兆民の訳し替え、そして梁啓超の訳し替えを取り上げて議論する必要がある。 （２）フィエ：Un représentant à proprement parler, serait unhomme ou un ensemble d'hommes que la nation se substituerait à elle-même pour la représenter, et auxquels elle donnerait tous ses pouvoirs. 兆民：代議政ニ在リテハ一人若クハ若干人員国人ニ代ハリテ主権ニ任ズル者ナリ 梁啓超：代議政体者、以若干人員而代国人任主権者也。（一人だけの代議制としての可能性を、梁が削除した） （３）「国人雖非永遠捐棄其自由権」は梁啓超の加筆である。 一種の戦略？この加筆で、「国人雖非永遠捐棄其自由権、而不免一時捐棄之矣」を言いながら、「国人雖一時捐棄其自由権、而非

	ソーは、そのような制度で、国民は選挙日にのみ自由であり、それからその代議士なすがままになると反論する。したがって、それ（代議制）は少なくとも国民の自由への一時的な疎外であり、奴隷状態の残留である。）			永遠捐棄其自由権」とのことを提示しているように見える。※
46.	La nation, ajoute-t-il, peut bien avoir des commissaires, des mandataires, des fonctionnaires, ayant un mandat défini et révocable avec une responsabilité effective; elle ne peut pas avoir des représentants qui substitueraient leur conscience à la sienne, qui feraient tout à sa place, sous leur seule responsabilité. « La souveraineté ne peut être représentée [au sens exact du mot] par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point ; elle est la même ou elle est autre, il n'y a	ルーソー以為ラク、国人タル者、固ヨリ若干人員ヲ票選シテ之レニ委択スルニ議政ノ権ヲ以テシテ、**明ニ其任ズル所ヲ定メ其レヲシテ厳ニ責ヲ負ハシメ罪有ルトキハ輒チ之ヲ罷黜スルトキハ誠ニ善シ、此ノ如クナルトキハ所謂若干人員ハ特ニ一時受托人タルニ過ギザルノミ**、若シ夫レ若干人員ヲ選挙シ其レヲシテ己レニ代ハリテ主権ヲ握ラシムルガ如キハ甚不可ナリ、即チ言フ、主権ハ本ト他人ニ譲与ウルコトヲ得ズ、故ニ亦人ヲシテ己レニ代ハリテ之ヲ握ラシムルコトヲ得ズ、何トナレバ主権ハ公衆ノ意欲ノ中ニ存シテ、而シテ意欲ナル者ハ代表スルコトヲ得可ザレバナリ、	盧梭以為国人票選若干人員而委之以議政之権利、固无不可、**惟必当明其責任、有負責任者、則可随時黜之。**何也?彼若干人者、不過為一時受托之人、非謂使其人代已握主主権、而以己権全付之也。蓋**权**本不得譲与他人、故亦不得使人代我握之。主権常存於公众意欲之中、而意欲者、必非他人可以代表者也。（P346）	・（井田）「此ノ如クナルトキハ所謂若干人」は兆民の加筆である。 ・（筆者） （１）重要な観点を繰り返して強調することが兆民の訳文の特徴である。繰り返す必要ないと判断したか否か分からないが、梁啓超の文では、後ろの「是故ニ一時国民ノ選…決シテ代人タルコトヲ得ズ」が削除された。 （２）「又言フ、主権ナル者ハ唯一有ルノミ、苟モ真ノ主権ニ非ザルトキハ是レ主権無キナリ」を、梁啓超が削除した。 （３）「明ニ其任ズル所ヲ定メ其レヲシテ其ニ厳ニ責ヲ負ハシメ罪有ルトキハ輒チ之ヲ罷黜スルトキ

	point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires... » (p.387) （筆者訳、参考用：彼は補足して言った、国家には理事、代理人、役人を設定することは可能であり、彼らには明確で消し可能な委託される権利及び事実上の責任を有している。代議士が代わりに、彼らの職責の下で、彼自分の意識ですべてのことを代行することができない。「主権は譲渡されえない。同じ理由でから、主権は代表［この言葉の正確な意味で］されえない。主権は本質的に一般意志のうちにあり、そして意志というものは代表されるものではない。一般意志は一般意志か、一般意志ではないかのどちらかで、その中間というものはないのである。だから人民の代議士は人民の代表ではないし、人民の代表になることはできない。代議士は人民の代理	又言フ、主権ナル者ハ唯一有ルノミ、苟モ真ノ主権ニ非ザルトキハ是レ主権無キナリ、是故ニ一時国民ノ選ニ由リテ主権ノ職ニ居ル者ハ特ニ民ノ受托人タルニ過ギズ、決シテ代人タルコトヲ得ズ、（P142）		ハ誠ニ善シ」を、梁啓超が「惟必当明其責任、有負責任者、則可随時黜之（その責任を明らかに定め、責任を負う者いれば、随時に彼を解任することができる）」と誤訳して、意味不明になっている。

	人にすぎないのである。 (P191）」			
47.	«La loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que, dans la puissance législative, le peuple ne peut être représenté ; mais il peut et doit l'être dans la puissance executive, qui n'est que la force appliquée à la loi... » (p.387) 「法律は一般意志を宣言したものだから、立法権において人民が代表されえないのは明らかである。しかし法律を実行に移すための力に過ぎない執行権においては人民は代表されうるし、代表されねばならない。（P193）	又言フ、法律ハ衆意ノ形ハレテ外ニ発セシ者タルヲ以テ、立法ノ権ニ係リテハ国民タル者決シテ人ヲシテ己レニ代ハラシムルコトヲ得ズ、**若シ夫レ施法ノ権ニ係リテハ固ヨリ人ヲシテ己レニ代ハラシムルコトヲ得**、他無シ、施法権ハ法律ヲ実施スルニ過ギザレバナリ、（P142）	又言、「法律者、衆意之形於外者也。**我有我之意、代人有代人之意**、故立法権決不可使人代我。若夫施法権則可以代矣、何也？施法権者、不過実行**我所定**之法律而已。（P346）	（１）「我有我之意、代人有代人之意」、「我所定」は梁啓超の加筆である。 （２）フィエ：mais il peut et doit l'être dans la puissance executive（可能しかも必要であること） 兆民：若シ夫レ施法ノ権ニ係リテハ固ヨリ人ヲシテ己レニ代ハラシムルコトヲ得 梁啓超：若夫施法権則可以代矣
48.	«Le peuple anglais pense être ibre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. » **Le peuple anglais, en**	又言フ、英吉利国人自ラ以為ラク我レ実ニ自由ノ権有リト、謬レリト謂フ可シ、彼レ唯議員ヲ選挙スルノ日ニ在リテ自在権有ルノミ、選挙ノ事已ニ畢ハルトキハ便チ奴隷ト為ルノミト、**顧フニ英国ノ制**	又言、「英国人自以為我実有自由権、可謂愚謬。盖彼等惟選挙議員之日有自由権耳、選挙事畢、便為奴隷矣。」（P346）	・（井田）兆民は«aliène sa liberté pour plusieurs années.（年々彼ら自身の自由を疎外した）»を「ルーソーノ此レヲ論ジテ真ノ民主ノ旨趣ニ背クト為スハ誠ニ当レリ」と訳し替えた。

	effet, abandonne sa souveraineté législative à ses représentants et par là, selon Rousseau, aliène sa liberté pour plusieurs années. (p.387) （「イギリスの人民は自らを自由だと考えているが、それは大きな思い間違いである。自由なのは、議会の議員を選挙する間だけであり、議員の選挙が終われば人民はもはや奴隷であり、無にひとしいものになる（P192）」。ルソーによれば、英国人は実際に立法権を彼らの代表に委ね、年々彼ら自身の自由を疎外した。）	**タル、代人実ニ立法ノ権ニ任ジテ乃チ国人ニ代ハルヲ以テ、ルーソーノ此レヲ論ジテ真ノ民主ノ旨趣ニ背クト為スハ誠ニ当レリ、**（P143）		・イギリス人は実際に立法権を代議士に委ねた意も、民主の趣旨と背くという兆民の訳し替えも、梁啓超がすべて削除した。
49.	Alors se présente une grave objection. Gomment les citoyens, dans un grand État, pourront-ils exercer le pouvoir législatif directement, ou du moins par des mandataires placés sous leur immédiate action ?— C'est là, répond Rousseau , chose impossible. Aussi la vraie liberté réclame- t-elle, selon lui, de	然ルニ是ニ於テ一難事有リ、曰ク、凡ソ大邦ニ在リテ、国人タル者自ラ立法ノ権ヲ握リ**若クハ受托人ヲ選挙シテ己レ常ニ之ヲ監察スル**コトハ、果シテ実際ニ行ハル可キ乎、ルーソー是ニ於テ答ヘテ言フ、是レ洵ニ実際ニ行ハル可ラズ、**是故ニ真ノ民主ノ政ヲ得ント欲**セバ衆小邦**相聯結**スルニ非ザレバ能ハズ、**邦小ナルトキハ各々皆**	然有一難事焉、在於大国之国民、果能一一躬握此権、而**不托諸代人乎**? 盧梭曰、是固不能。**是故欲行真民主之政**、非衆小邦相聯合不可。（P346）	・（井田）「相聯結」は兆民の加筆である。 ・（筆者） （１）«vraie liberté（真の自由）»を兆民は「真ノ民主ノ政」と訳し、梁啓超もそれを敷衍している。 （２）誤訳。「若クハ」を正しく訳しなかった。 （３）梁啓超は「己レ常ニ之ヲ監

	petits Etats, de petites associations oii tout se fasse directement par les intéressés ; là seulement régnera la liberté intérieure.（p.387） （筆者訳、参考用：そこで深刻な反論が出てきた。大国における市民がいかにして直接に、または少なくとも彼らの直接な行為で選出した代理人を通じて、立法権を行使することができるのか。――ここでルソーが答えるには、それが不可能である。彼によると、真の自由は小国、小さな組織が必要であり、そこですべてがすべての関係者によって直接行われる。そこだけで、本質的自由が優位に立っている。）	**直チニ立法権ニ拠ルコトヲ得ルガ故ナリ、**（P143）		察スル」、「邦小ナルトキハ各々皆直チニ立法権ニ拠ルコトヲ得ルガ故ナリ」を省略した。
50.	— Mais ces petits États seront livrés sans défense à l'ambition des grands. — Non, répond Rousseau, les petits États, en s'associant, formeront des confédérations capables de	人或ハ又曰ク、是ノ如クナルトキハ衆小邦或ハ一大邦ノ狡焉虎視スル者有リテ之レガ侵犯ヲ被ムルコト無キヲ得ル乎、ルーソー又答ヘテ言フ、然ラズ、衆小邦相聯シテ一ヲ為ストキハ其勢力必ズ以テ外	難者又曰、「衆小邦並立、則或有一大邦狡焉思啓、以侵犯之、其奈之何?」盧梭曰「衆小邦相聯為一、則其勢力外足以御暴侮、**内足以護国人之自由、故聯邦民主之制、復乎尚矣。**（P346-347）	・**（井田）**「内ハ以テ…、此レ聯邦民主ノ制ノ尤モ尚ブ可キ所以ナリ」は兆民の加筆である。 ・**（筆者）**梁啓超は兆民の加筆を敷衍した。

	résister aux agressions extérieures.（pp.387-388） （筆者訳、参考用：──しかし、これらの小国は無防備で、野心のある大国に割譲されるであろう。──ルソーの答えには、そうではない。小国が結びつけて聯合となれば、外部の攻撃に抵抗することができるようになる。）	侮ヲ禦グニ足ル、**内ハ以テ国人ノ自由ヲ護スルコトヲ得、外ハ以テ敵寇ヲ捍グコトヲ得ル、此レ聯邦民主ノ制ノ尤モ尚ブ可キ所以ナリ、**（P143）		
51.	La solution de la difficulté réside, selon lui, dans l'idée de confédération, idée qu'il n'a d'ailleurs pas eu le temps de développer. Sa conclusion, — qu'on n'a pas toujours bien comprise, — est que la vraie république est **la république confédérative**, dont il trou- vait en Suisse un exemple.（p.388） **（筆者訳、参考用：**彼によると、難関の解決策は連邦への考え方にある。彼にはそれを更に展開する時間がなかった。常によく理解されていない彼の結論では、**真の共**	ルーソー又以為ラク、聯邦民主ノ制ニ係リテハ各邦相交ルノ際最モ緊要トス可キ一事有リト、惜イ哉ルーソー其所謂緊要ノ一事ヲ論叙スルニ及バズシテ没セリ、**故ニ後人終ニ其果シテ何事ナルコトヲ知ルコトヲ得ズ**、但ルーソーノ**聯邦民主ノ制**ヲ主張スルコト此ノ如クナルハ、他無シ、例ヲ瑞西ニ取リテ其果シテ実際ニ益有ルコトヲ知レルガ故ナリ、（P143-144）	盧氏又以為聯邦民主之制、其各邦相交之際、有最緊要者一事。惜哉！其所謂緊急要之一事、未及論叙、而盧氏遂卒、**使後人有葭蒼露白之感焉**。但度其所謂聯邦民主之制，殆取法于瑞士、而更研究其利弊也。（P347）	・（井田）「故ニ後人…得ズ」はルソーの加筆である。 ・（筆者） （１）その加筆を、梁啓超は「使後人有葭蒼露白之感焉」と訳し替え、『詩経』の物語を引用して原文の意を正しく伝わった。 （２） フィエ：la république confédérative（連邦共和国） 兆民：聯邦民主ノ制 梁啓超：聯邦民主之制

	和国は連邦共和国であり、スイスはその例である。）			
52.	Ajoutons qu'une confédération peut dépasser beaucoup la Suisse en étendue, et que, si la Suisse est une confédération relativement, rien n'empêche l'existence de vastes et fortes confédérations. （p.388） **（筆者訳、参考用：**一つの連邦は範囲がスイスを大幅に超えられることを加えて論じよう。スイスが比較的に弱小な連邦であると言えば、幅広く強大な連邦の存在を妨げるものはない。）	ルーソーノ意以為ラク、瑞西聯邦誠ニ小弱ナルヲ以テ、**若シ隣邦或ハ暴ヲ加フル有ルトキハ其侵轢スル所ト為ルヲ免レズ**、然レドモ若シ一大邦ニシテ**瑞西ノ例ニ倣ヒ、自ラ分レテ数小邦ト為リ以テ民主ノ政ニ循ヒ以テ**聯邦ノ制ニ拠ルトキハ、其強盛ニシテ且ツ民ノ自由ヲ堅クスルコトヲ得ルコト疑ヒ無シ、**是レ其本旨ノ在ル所ナリ、**（P144）	盧氏以為瑞士聯邦、誠太弱小、或不免為隣邦所侵礫。雖然、使有一大邦効瑞士之例、自分為数小邦、拠聯邦之制、以実行民主之政、則其国勢之強盛、人民之自由、**必有可以震古礫今、而永為后世万国法者。**盧氏之旨、其在斯乎?其在斯乎?（P347）	・（井田）「若シ隣邦…免レズ」、「瑞西ノ例…民主ノ政ニ循ヒ以テ」、「是レ其本旨ノ在ル所ナリ」の三つの文章は兆民の加筆である。 ・（筆者） 兆民の加筆をそのまま敷衍したうえで、梁啓超は更に「必有可以震古礫今、而永為后世万国法者」の一文を加筆した。 フィエ、兆民は「大国」の政治構想を提示していて、梁啓超は非常に影響を受け、高く評価したところである。

【表三】訳語対照表

凡例：
（１）「●」をつけている語彙は、フィエが引用したルソーの原文に対する訳語である。
（２）「＊」をつけているところは、『社会契約論』の第一書第七章第七段落に対応する訳語である。対照的な概念が多いため、その原文、現代語訳、および『民約訳解』における訳文を表の後ろにつける。
（３）和数字で訳語の頁を揚げ、次にアラビア数字で訳語の行数を示す。

参考資料：
Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, A Paris , chez Mourer et Pinparé, 1797.
Alfred Fouillé, *Histoire de la philosophie*, Paris C. Delagrave, 1901（1875）.
中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』1、岩波書店、1983年12月。
中江兆民（著）、松本三之介、松沢弘陽、溝口雄三、松永昌三、井田進也（編）『中江兆民全集』6、岩波書店、1985年３月。
梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第二集、中国人民大学出版社、2018年8月。
中山元（訳）『社会契約論・ジュネーヴ草稿』、光文社古典新訳文庫、2013年11月

	『哲学史』	『理学沿革史』	『民約訳解』	「盧梭学案」	『社会契約論』現代語訳
1.	Société	邦国：一二一（12） 一二四（13-14） 種落若シクハ邦国：一二三（3）	党：七六（12）一一三（4、6）、 国：七七（8）、八八（8）,一〇七（10） 論政術者：八九（6） 邦：一〇七（７）、一二七（6）	邦国：三三七（21） 三三八（28） 部落：三三八（9）	社会 結社
2.	Dieu	神：一二一（12）	天：八二（1）	天：三三七（21）	神

		●神明：一三七（10）	●明神：一二三（4）	●三四四（14）	
3.	peuple	民：一二一（12） 一邦ノ民：一三四（10） 国民：一三七（3、4） 一三八（7-8） 一四二（13） 一四二（14）	民：八三（2）、八三（3、6） 九二（14） 国人：八十四（2） 一邦之民：八九（3） 国之民：一二五（1、2）	民：三三七（21） 一邦之民： 三四三（4） 省略 国民：三四四（27） 省略 我：三四六（21）	人民
4.	Souverains	君主：一二一（12） 主権ヲ掌ル者：一三八（7）	（第二編第6章まで、 souverainの複数表現 souverainsは出ていない）	君主:三三七（21） 握権之人：三四四（28）	主権者
5.	Souverain		議政之人：七三（4-5） 君：九二（13） 九三（2）		主権者（LIVRE PREMIER） 主権者（第一篇、Ⅵ、Ⅶ）
6.	Hommes	人々：一二二（8） 民：一四〇（4）	人：七八（14）、八四（5）、 九〇（1）	人類：三三七（29-30） 民：三四五（24） 若干人員：一四一（5） （一人hommeに対応）	人間 人々
7.	Rassemblés	邦国ヲ成就セシ：一二二（9）	意訳が原因で訳しなかった	成邦国:三三七（30）	集めて（第二編、Ⅱ）
8.	Convention	相共ニ契約シテ：一二二（8-9） 約：一二七（7） 同意：一三三（12） ●（吾人ノ）約束：一三七（９） ●契約：一三七（14）	約：八七（14）、八八（1、6） 同意：八九（7、10） 律例：一一七（9、11、12） ●（人之）相約：一二三（4、10）	相約:三三七（30） 約： 三三九（２） 許諾：三四二（20） ●（吾人）所能為： 三四四（14） ●契約：三四四（18）	合意 協約（第二編、Ⅳ） ●規約（第二編、Ⅵ）

9.	Volonté	意欲ノ自由：一二三（11） 意欲：一三六（3） 意欲：一四〇（7）	意思：一二二（10）	自由之真性：三三八（14） 省略 意欲：三四五（26）	意志（第一編、Ⅳ） （第二編、Ⅱ） （第二編、Ⅵ）
10.	suffrage universe	挙国投票：一二四（8）		挙国投票：三三八（25）	［普遍選挙制］
11.	problème essentiel de la science sociale	政術ノ当ニ題目ト為ス可キ所ノ主義：一二四（16）		主義：三三八（28）	［社会科学の本質的問題］
12.	●… d'une part une… l'autre une	…君主…臣庶：一二七（6）	…彼…我：八五（1、2）	甲、乙：三三九（29-30）	…片方…他方（第一編、Ⅳ）
13.	● autorité absolue	無限ノ權：一二七（6）	権威無所限：八五（2）	無限之権：三三九（30）	絶対的な権威（第一編、Ⅳ）
14.	● obéissance sans bornes：	無限ノ屈：一二七（6）	屈辱無所底：：八五（2）	無限之屈:三三九（30）	無制限の服従（第一編、Ⅳ）
15.	droit	権：一二四（11） 権理：一二七（10） 権理：一二八（10） 権理：一二八（15） 権理：一三六（7） ●権理：一三七（6） 義：一四〇（9） 道徳的な正しさへの主張？ 合理的、法律的？	権：八十（10、11） 八四（7） ●義与利：一二三（10）	省略 権利：三四〇（4） 権限：三四〇（14） 省略 省略 ●権理：三四四（19） 立国之大本：三四五（27）	権利（第一篇、Ⅰ、Ⅱ） （第一篇、 Ⅲ） （第一篇、v） ●権利　（第二編、Ⅵ）
16.	●contraire a aux fins de la nature	●天地ノ公道ニ背戻シ：一二八（10）	●有背天理也：八四（7）	●背天地之公道：三四〇（14）	●自然の目的に反する（第一篇、Ⅳ）
17.	communisme	近世ノ所謂共有政体：一二九（7）		近世所謂「共有政体」：三四〇（23）	共産主義
18.	communauté	公共ノ会	党：九一（9）	公会	共同体（第一篇、Ⅴ）

			君：九八（12） 官：一〇一（8） 一一四（6）		（第一篇、 Ⅸ） （第二篇、 Ⅳ）
19.	●républicain	●民主ノ制：一四〇（9）	●自治之政：一二六（7）	●民主之制：三四五（28）	●共和的（第二篇、Ⅵ）
20.	homme	一人：一四一（5） （若干人員hommesに対応）	人：七七（5）、八四（10） 民：八四（1） ＊臣：九五（5） （ 第6章でSujetsの訳語は「臣」だった） 人：一一三（11）	削除（一人の代議士だけの代議制を拒否した）	人間（第一篇、Ⅱ） 人間（第一篇、Ⅳ） ＊人間（第一編、Ⅶ） 人間（第二篇、Ⅳ）
21.	citoyen	国人：一三六（9） ●各人：一三七（4）	国人：八六（3） 士：九二（14） ＊君：九五（3） ●（意訳）自暢発：一一三（4） 民：一一四（8）	国人：三四三（24） ●各人：三四四（9）	市民（第一篇、Ⅳ） 市民（第一篇、Ⅵ） ＊市民（第一篇、Ⅶ） ●　（第二篇、Ⅲ） （第二篇、Ⅳ）
22.	volonté particulière	一人若クハ数人ノ意欲：一三六（7） ●各人ノ私意：一三五（16）	＊不悦？：九五（5） 一人所利：一〇八（5、7） 私所願欲：一〇九（7） ●（意訳）衆人之所自然：一一二（2）	一人或数人之意：三四三（22） ●各人一時之私意：三四三（15）	＊個別意志（第一篇、Ⅶ） （第二篇、Ⅰ） （第二篇、Ⅱ） ●個別意志　（第二篇、Ⅲ）
23.	volonté de tous	●衆ノ意欲：一三五（15）	●衆人之志：一一二（1）	●衆之所欲：三四三（14）	●全体意志　（第二篇、Ⅲ）
24.	volonté général	公意：一三五（7） ●公意：一三五（15）	衆意之所同然：九二（9） 九七（7） ＊令：九五（5）	公意：三四三（10） ●公意：三四三（14）	一般意志　（第二篇、Ⅵ） ＊一般意志（第一篇、Ⅶ） （第二篇、Ⅰ）

			公志：一〇七（6）、一〇九（2） 衆志之相同：一〇八（2） 衆之所利：一〇八（5、7） 公利：一〇八（6） ●衆志：一一二（1）		●一般意志　（第二篇、Ⅲ）
25.	volonté universelle	（訳しなかったところ多い） 衆人ヨリ出ル者：一三六（7）		訳しなかった	［普遍意志］
26.	intérêt particulier		＊私情或有不願：九五（5）		＊個人の特殊な利益（第一篇、Ⅶ）
27.	Intérêt commun	●公益：一三五（15）	＊公意之所欲：九五（5） ●趨於公：一一二（1）	●公益：三四三（15）	＊共同の利益（第一篇、Ⅶ） ●共同の利益(第二篇、Ⅲ）

＊原文：

En effet chaque individu peut, comme homme avoir une volonté particulière, contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue & naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, don't la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui; et regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouiroit des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet: injustice don't le progrès causeroit la ruine du Corps politique. (*Du contrat social,* p37-38)

現代語訳：

実際にすべての人は人間として、ある個別の意志をもつのであり、市民としてもっている一般意志に反することも、これと異なる意志をもつこともありうるのである。個人の特殊な利益は、共同の利益とはまったく異なる言葉で、個人に語りかけるかもしれない。各人は、ほんらいは独立した絶対的な存在であるから、共同の利益のためにはたすべき任務を、無償の寄付とみなして、その寄付の額の高さと比較すると、[その義務をはたさないことで]他人がこ

うむる被害のほうが小さいと考えるかもしれないのである。あるいは国家は法的な人格であり、生きている人間ではなく、理屈で考えだしたものにすぎないと判断し、国民としての義務をはたさずに、市民としての権利だけを享受しようとするかもしれない。このような不正がつづけば、やがて政治体は崩壊することになるだろう。（P47-48）

『民約訳解』訳文

是故君唯無立、立則以義始終而已、公意之所在、君之所存也、若夫臣之於君、則不然、其享利於君、雖洵大、若不予為之防、不可以保其無背民約、何也、夫人々皆一身而両職、故其為君之所令、為臣或有不悦矣、公意之所欲、私情或有不願矣、且也、其為君也、非己独専、而必与衆偕、且所謂君、無形体可見、至於臣、則心思嗜慾、耳目肺腸、皆己専所有、於是乎視其当為国服者、若専益于衆而己曾無与者、乃云、我之服是務、在我極可憚、而我即不服、在衆不必有害、於是乎為臣之務是逃、而為君之利是守、此習一成、民約壊堕、不可救止、故曰、不予為之防、不可以保其無背民約也、（P95）

【資料編三】　梁啓超の自由観と中村正直

【表一】1898年-1903年　梁啓超の行動履歴

凡例：

（1）「行動履歴」が主に参照しているのは、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』（上海人民出版社、2009年4月（1936初版））およびその日本語訳丁文江、趙豊田（編）、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第一巻、第二巻（岩波書店、2004年１月、3月）である。日本に亡命した初期における梁啓超と革命派の交渉については、中国史学会主編『中国近代史資料叢刊・辛亥革命（一）』（上海人民出版社、2000年6月）、桑兵「保皇会的宗旨歧変与組織離合」（『近代歴史研究』2002年第3期、2002年5月27日）をも参照。「＊」が付いているのは、中国語版『梁啓超年譜長編』のページ数であって、ほかは日本語訳『梁啓超年譜長編』のページ数である。

（2）「主な著作」が参照しているのは、梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』（以下は『全集』と略す）（中国人民大学出版社、2018年8月）である。

日付	行動履歴	主な著作
光緒二十四年八月	（**1898年**9月）、日本に亡命した（Vol.1・P269）	
九月	・七日（10月21日）[1]、東京に着いた。（Vol.1・P310）	
	・十二日、十三日（10月26日、27日）、日本の外務大臣・大隈重信の代理である志賀重昂と筆談を行なった。（Vol.1・P272） ・1898年11月初旬、康有為は「奉詔求救文」を公表し、「勤	・「梁啓超与志賀重昂筆談記録」（『全集』第１集、P466-468）

[1] 『梁啓超年譜長編』中国語版では九月二日（10 月 16 日）と記載しているが（丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、123 頁）、日本語訳では「正しくは九月七日、陽暦 10 月 21 日」と訂正している（島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第一巻、310 頁）。

	王」という号令を発した[2]。	
十一月	・十一日（12月23日）『清議報』を創刊した（Vol.1・P290）	・十一月十一日（1898年12月23日）、「『横浜清議報』叙例」（『清議報』第一冊）、『全集』第１集、P678-679
十二月～**光緒二十五**年正月[3]	**・1899年2月**、梁が日本についた間も無くの間に孫文側と連絡を取り、面会を行い、両派の合作について相談した。[4]（「**一日、梁啓超要約期与我們会面**、我們想既然他們有心、当然也很賛成、就約在犬養毅家里相見。到時、梁啓超到来、他説康先生有事不能来、叫他代表。犬養毅是主人、殷勤招待。四人囲坐公話。犬養不懂中国話、陪坐到晩上三更後、就告辞回房安睡、留我們二人継続談話、直到天亮。**一夜的話、不外陳説合作之利、彼此宜相助、勿相扼。梁啓超答応回去同康有為商量、再来答復**」、（陳少白「興中会革命史要」、『中国近代史資料叢刊・辛亥革命（一）』、P57）。	
	・宮崎滔天、平山周が、興中会派の孫文らとの間に立って、	

[2] 桑兵「保皇会的宗旨歧変与組織離合」、『近代歴史研究』2002 年第 3 期、2002 年 5 月 27 日、51 頁。

[3] 桑兵「保皇会的宗旨歧変与組織離合」によると、梁啓超が犬養毅の住所で孫文、陳少白と会面したのは 1899 年 2 月のことで（桑兵「保皇会的宗旨歧変与組織離合」、55 頁）、つまり、それは旧暦の十二月末から光緒二十五年正月初旬までの間のことであることがわかる。

[4] 陳少白「興中会革命史要」における「過了両天、我与孫先生商量説、『康有為既然派了梁啓超同我們談話、我們也応該去看看他』、孫先生就叫我去。当下我就邀請了平山周先生通行。到了康有為的住所、入門、就見着徐勤、対他説明来意。他説、『巧得很、今天康先生有些脳痛、不能見客』。我説、『這也罷了、我来並沒有什么事、不過来回候而已』。我正要同平山周回去、湊巧梁啓超剛従後面出来、見着我就説、『並無其事、請進来』。（陳少白「興中会革命史要」、中国史学会主編『中国近代史資料叢刊・辛亥革命（一）』に掲載、57 頁）」という記述から見れば、**『梁啓超年譜長編』に記載されている陳少白が康有為に訪ねる事件（中国語版 110 頁）は、梁啓超が孫文側と会面した後の事であるのが分かる。**

	両派が連合して中国をすくうよう調停に努めた。しかし、両派の立場と主張は一致しなかった部分が多かったので、最終的に一つにまとまることはできなかった（「平山、宮崎因中山及康梁対於国事意見、未能一致、乃欲居間調、使両派聯合計国。中山曾偕宮崎訪康、康匿不見。陳少白亦訪康、徐勤代康謝客、适梁啓超自外返寓、竟導陳人見。時康有為称奉清帝衣帯詔、以帝王師自命、意気甚盛、見中山一派為叛徒、隠存羞与為伍之見」、＊P110）。 　その後、興中会は華僑学校を創設し、保皇派の機関学校となった大同学校（1897年冬創立）と隠然として敵対した。（Vol.1・P290）	
光緒二十五年正月		・一月十一日（1899年2月20日）、「愛国論一」、（『清議報』第六冊、「国家」概念を養成すべくこと）、『全集』第１集、P691-694 ・一月二十一日（3月2日）、「愛国論二」、（『清議報』第七冊、「愛国心」を養成すべくこと）、『全集』第１集、P694-697
二月	**・孫文と会面した[5]。**	・二月二十一日（４月１日）、「論日本文学之益」（『清議

[5] 一月二十一日（3月2日）に、孫文から宮崎滔天にあてた書簡は次のとおりである。「兄果知其人（梁啓超を指す）誠実、可請於明日午後来見也。此復」。そして、二月二十一日（４月１日）に、孫文から宮崎滔天にあてた書簡は次のとおりである。「滔天兄監：弟病気已消、今日已出外遊行、以吸清気而抒体魄。某君（梁啓超を指す）前日来見時、弟已応言尽言、倘能如弟言去辦、則於中国前途大有補益也。余則非弟力所能及、似可毋容再見。此復、即候　大安」。（尚明軒（主編）『孫文全集』第四巻、人民出版社、2015年6月、8-9頁）。つまり、一月二十一日（3月2日）から二月二十一日（４月１日）にかけた間に、梁啓超と孫文は会面を行なったことが分かる。

		報』第十冊）、『全集』第１集、P704-705
四月	・四日、（**1899年**5月13日）、富士見軒で開催された哲学会春季例会で梁は「支那宗教改革論の朗読」を行なった。出席者は、加藤弘之会長、重野安繹、井上哲次郎、三宅雄二郎、姉崎正治ら二十余名。（Vol.1・P290、注の63）	・四月二十一日（5月30日）、「自立会序」（『清議報』第十六冊）、『全集』第2集、P１
	・5月、唐才常とともに自立会を成立した[6]。	
	・十四日（5月23日）、犬養毅に宛てた手紙の中で、孫文との間の調停をお願いした[7]。	
	・二十八日（6月6日）、**馮鏡如の紹介で、興中会の指導者であった楊衢雲**[8]**は梁と両党の連合問題について会談したが、成果のないままに物別れに終わった。**（「謂梁不願事聯合、只言各宜先向自党運動、以待時機（梁は早期に連合することを願わず、それぞれがまず党内に向けて運動しつつ、時期を待つべきだと言うに止まった）」）。（＊P118、Vol.1・P301）	

[6] 前掲桑兵「保皇会的宗旨歧変与組織離合」、55 頁。

[7] 『梁啓超全集』第十九集、661 頁。

「孫逸仙曾見先生乎？仆等之於孫、踪迹欲稍疏耳、非有他也。而横浜之人、或有与孫不睦者、其相軋之事、不知如何、而極非仆等之意矣。孫或因**滨**人有違言、而疑出于仆等、猶非仆所望矣。敝邦有志之人既苦希，何可更如此相仇。仆欲一見孫、陳而面解之、先生有暇日，約会見於此間、可乎？至仆等与彼、踪迹不得不疏之故、仆見彼当面解之也。」

[8] 1899 年夏秋間「致孫中山書」の中で、次の内容がある。「前日承惠書、弟已入東京、昨晚八点鐘复来浜。知足下又枉駕報館、失迎為罪。

又承今日賜饌、本当趨陪、惟今晚六点鐘有他友之、三日前己応允之、不能不往、尊席只得恭辞、望見諒為盼。下午三点鐘欲造尊寓、談近日之事、望足下在寓少待、能并約楊君衢云同談尤妙。此請　大安。」（『全集』第 19 集、P396）

五月	・6月、章太炎が台湾から来日して遊覧した際、梁を訪問し、あわせて梁の所で孫文にあった。（章太炎と孫文の初対面）（Vol.1・P298）	
夏秋間	・梁は孫文と密接に行き来するようになり、しだいに革命に賛成の意を示し、当時、両党の郷作問題についても協議していたが、康有為に阻止されて、成就するには至らなかった。（Vol.1・P301） 「独徐勤、麦孟華暗中反対甚力、 移書康有為告変。謂卓如漸入中山圏套、非速設法解救不可。時康在新加坡、得書大怒。立派葉覚邁携款赴日、勒令梁即赴檀島辦理保皇会事務、不許稽延。梁不得已、遵命赴檀。**頻行約中山共商国事、矢言合作到底、至死不渝**。以檀島為興中会発源地、力托中山為介紹同志。中山坦然不疑、乃作書為介紹於其兄德彰及諸友（ただ、徐勤と麦孟華は裏で強硬に反対し、康有為に書簡を送って非常を告げ、『卓如は今や中山の術中に陥っているから、至急対策を講じて事態を救わなければいけません』と言った。同時、康はシンガポールにいたが、書簡を得ると大いに怒り、直ちに葉覚邁に金を持って日本へ行かせ、梁に即刻ホノルルへ赴いて保皇会の事を取り仕切るよう命じ、引き延ばしを許さなかった。梁はやむを得ず、命令にしたがってホノルルに赴いた。**出発に当たって中山に会い、ともに国事を計って合**	「捧読来示、欣悉一切、弟自間前者狭隘之見、不免有之、若盈満則未有也。至于辦事宗旨、弟数年来、至今未嘗稍変、惟務求国之独立而已。若其方略、則随時変通、但可以救我国民者、則傾心助之、初无成心也。与君雖相見数次、究未能各傾肺腑、今約会晤、甚善甚善。惟弟現寓狭隘、室中前后左右皆学生、不便暢談。若枉駕、祈於下礼拝三日下午三点鐘到上野精养軒小酌叙談為盼。此請，大安」（1899年夏秋間「致孫中山書、『全集』第19集、P395」）。

	作を貫く覚悟は死ぬまで変わらないと誓った。ホノルルは興中会の発祥の地だったので、孫文に頼んで同士を紹介してもらうことに努めた。中山はおおらかで疑うことなく、書簡をしたためて兄の徳彰や友人たちに紹介した）」。（＊P119、Vol.1・P302）『中華民国開国前革命史』上篇四十四頁	
六月	・十三日（7月20日）、康有為がカナダで保皇会を創立した。（Vol.1・P299）	・六月二十一日（7月28日）、「愛国論三　**論民権**[9]」、（『清議報』第二十二冊、「民権」、「自由権」を推し進めるべくこと、「民権」と「民主」とは同質的ではないこと）、『全集』第１集、P697-701
七月	・7月から8月までの間に、梁啓超は韓文挙、李敬通、欧榘甲、梁啓田、羅伯雅、張智若、梁子剛、陳侶笙、麦仲華、譚柏生、黄為之と、鎌倉江ノ島の金亀楼で、兄弟分の関係を結んだ。この12人は皆急進的な政治主張を抱いている人で、今回のことは革命派との合作に密に関わっている[10]。 ・西暦8月、梁は華僑の曽卓軒、鄭席儒らとともに、東京に高等大同学校を設立した。1899-1900年、神戸で同文学校を創立した。（Vol.1・P305-307）	・西暦1899年8月26日-1910年5月19日、『自由書』を連載する。 ・七月二十一日（8月26日）、「叙言」、「成敗」など、（『清議報』第二十五冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P41～

[9] 『清議報』の影印版を確認したところ、「愛国論一」、「愛国論」では副タイトルが付けられていないが、「愛国論三」だけに「論民権」という副タイトルが付けられている。

[10] 前掲桑兵「保皇会的宗旨歧変与組織離合」、55頁。

八月		・八月一日（9月5日）、「文明普及之法」、「最初之自由民[11]」、「地球第一守旧党」（『清議報』第二十七冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P46-51 ・八月一日（9月5日）、「論中国与欧州国体異同（民衆は自ら権力を伸ばすべくことを主張）」、「論支那独立此実力与日本東方政策」[12]（『清議報』第二十七冊、『全集』第2集、P196-201） ・八月十一日（9月15日）、「文明野蛮三界之別」、「英雄与時勢」、「近因遠因之説」[13]、「草茅危言[14]」、「養心語録」（『清議報』第二十七冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P52-60 ・八月二十一日（9月25日）、「理想与力気」（『清議報』第二十八冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P61） ・八月二十一、九月一日（9月25日、10月5日）、「自助論序」[15]を連載（『清議報』第二十八、二十九冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P62-67

[11] 福沢『文明論之概略』を敷衍した文章。

[12] 十一月二十一（10 月 25 日）に発表した「保全支那」と呼応している。この文章の中で、梁が否定しているのは、支那を保全する主旨ではなく、腐敗した清朝政府を援助するという日本側の方法であることが、明白になった。

[13] 以上三つの文章は福沢『文明論之概略』を参照している。

[14] 深山虎太郎「草茅危言」を敷衍した文章、「民権」、「共治」、「君権」の三つの部分によって構成する。

[15] 中村正直『西国立志篇』を翻訳したもの。

九月	・十九日（10月23日）、梁の父蓮澗と妻子が「ホーヘンゾレルン」号にて横浜着、梁は迎えに出た後、いったん単身帰京、十一月八日に父と妻子を連れて東京に帰った。12月19日、父は横浜から「チャイナ号」にて帰国した。（Vol.1・P424-425、注の62）	・九月十一（10月15日）、**「放棄自由之罪」、「国権与民権」、「破壊主義」**、「自信力」、「善変之豪傑」（『清議報』第三十冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P69-74、「論近世国民競争之大勢及中国之前途」、『全集』第2集、P206-210 ・九月二十一（10月25日）、**「論強権」**[16]、（『清議報』第三十一冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P76-80
十月	・十七日（12月19日）、梁は日本を去って、アメリカに旅立ち、二十九日（12月31日）にホノルルについた。本来はアメリカ華僑の招きに応じてアメリカ各地を歴訪するものだったが、ホノルルに通過する際に、伝染病（ペスト）予防のために足止めされ、**そこで当地に半年もの間滞在することになった**。出発前に『清議報』の事務を麦孺博、名は孟華、に任せ、出発に際しては、旅の安全を図るため、日本の友人である柏原文太郎の名前とパスポートを借用した。（Vol.1・P310）	
十一月	・十八日（12月20日）、康有為と梁啓超を至急逮捕せよ、との上諭が下された。	・十一月二十一（12月23日）、「精神教育者、自由教育也」、「祈戦死」、「中国魂安在乎」、「答客難」、「憂国与愛国」、「保全支那」（『清議報』第三十三冊、『自由

[16] 加藤弘之『強者の権利の競争』を参照したもの。

		書』に収録）、『全集』第2集、P87-93 ・十一月二十一（12月23日）、「国民十大元気論（別名）文明之精神』[17]）」『清議報』第三十三冊）、『全集』第2集、P87-93
十二月	・清の宮廷では、光緒帝を廃して端王・載漪の子の溥儁に帝位を継がせようとする事件があった。 梁は「書十二月二十四日（1900年1月24日）偽上諭後」という一文を作って、『清議報』第39冊に載せ、西太后を痛烈に批判した。（Vol.1・P318）	**・1900年1月11日「致孫中山書」** 「弟此来不無从権辦理之事、但兄須諒弟所処之境遇、望勿怪之。要之我輩出既已訂交、他日共天下事必無分歧之理。弟日夜無時不焦念此事。兄但假以時日、弟必自調停之善法也。匆匆白数語、余容続布。此請 大安」（『全集』第19集、P397）
光緒二十六年一月	・十一日（**1900年**2月10日）、『清議報』第三十五冊に「少年中国説」を掲載した（「去歳以来、先生為文時常自署名為哀時客、此后便改為少年中国之少年了（＊P170）[18]」）。	
	・十五日（2月14日）に、梁と康を徹底して捜査逮捕せよ、と	

[17] 「叙論」の部分は福沢諭吉『文明論之概略』を翻訳したものである。

[18] 日本語訳『梁啓超年譜長編』では、次の訳注が付けられている。「『哀時客』（第一巻二九四頁参照）をすてて『少年中国之少年』をもちいることを宣言するのは、『少年中国説』（『清議報』三五冊、署名は任公）の『作者附識』においてである。この筆名は、渡米を前にした青年の『客気』丸出しのものだからであろう、実際に用いられた例はきわめて少なく、ジュール·ヴェルヌ『十五小豪傑』を『新民叢報』二～一三号で重訳したときと、「愛国歌」を『新小説』一号に発表したときの二回だけであって、他は基本的に「任公」と署名している」、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻、409頁、注の237を参考。

	言う懸賞金付きの上諭が下された。（Vol.2・P3）	
二月	・十三日（3月13日）、康有為に当てた書簡の中で、香港・マカオが熱心ではないこと、および醵金および資金の使い道について述べた。（Vol.2・P9-10） 同書簡は、自分が三合会に入ったことも述べている。「弟子今日能調動檀山彼会之全体、使皆听号令（弟子は現在、ホノルルのその会全体を動員し、号令に従わせることができます）」。（＊P131、Vol.2・P10-11） 同書簡は、アメリカに行って資金集めをするか、それとも香港に戻って全てを取り仕切るか、どちらにするかを決定するよう求めている。**「且行者日**日布置、我今不速図、広東一落其手、我輩更向何処発軔乎？此実不可不計及、不能徒以行者毫無勢力之一空言可以自欺也。凡此諸事、当如何之処、乞即速示遵。弟子今者為疫防所困、欲飛無翼、夜夜膏蘭自煎，奈何奈何（**しかも、行者[19]は日々手を打ってきております**。いま	

[19] 日本語訳『梁啓超年譜長編』では、次の訳注が付けられている。「『西遊記』の孫悟空を孫行者と称することにちなむ。孫文がハワイに赴いたのは1879年の少年時代から、1910年まで6回を数えるが、梁啓超がこの手紙を書いている頃、孫文は日本に在って恵州蜂起の準備に邁進していた（蘇徳用「国父革命運動在檀島」）。ハワイにおける興中会の組織力を目の当たりにし、日本での孫文の動きを結びつけて、このままいけば広東での保皇派の権威失墜と孫文派の勢力拡大を結果するであろうと、梁啓超は康有為に注意を喚起している。なお、郭世佑によれば、この一節は孫文の行動に対する警戒心を促しているように理解されるが、この書簡全体の意図は同門の人材不足を強調することにあったという。**編者は採録しなかったこの書簡の別の箇所では、梁は同門が孫文らを『鹵莽』、『大言無実』、『叛逆』などと罵っていることに疑問を呈しているのである（郭世佑『籌画庚子勤王運動期間梁、孫関係真相』）**」。島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻、380頁、注の34。

	我々が早急に対策を打ち出さず、広東がひとたびその手に落ちるようなことにでもなれば、我々はこの先どこで事業をやっていけばいいのでしょう。この点は本気で考えないわけにはいきません。行者は少しも勢力を持たないといった空言で、いたずらに自分を欺いておけるものではないのです。およそこうした諸事を、いったいどのように処理すべきかについて、どうか一刻も早く御指示をお願いします。現在、弟子は防疫を理由に足止めを食らい、飛びたくても翼はなく、夜ごと一人で気を揉むばかりです。如何せん如何せん）。」（＊P131、Vol.2・P12） ・十三日（3月13日）邱菽園、名は煒**菱**、に宛てた書簡の中で、フィルピンの散勇の利用と醸金の状況について述べている。	
	・二十日（3月20日）、唐紱丞（唐才常）、狄楚青（狄葆賢）にあてた書簡の中で、募金の計画について述べた。（「今复得一人、**弟於半月内即偕往紐約**（いままた一人を得ました。**私は半月以内に一緒にニューヨークへ参ります**。）」（＊P133、Vol.2・P15） 同書簡は、通訳と電報発信の人材に留意することを求めている。どう書簡はハワイでは十万の醸金が得られるはずだとい	

	う。「此間可得十万以外、現已得三四万、惟尚未收、收得后必速速分寄、来応一切之用、請両兄少安（こちらでは十万以上が得られる見込みであり、現在すでに三、四万に達しています。ただ、まだ実際に手にしていません。手にいたあかつきには、必ず大急ぎでそのつどお送りして、あらゆる用途に応じます。どうかいましばらく御辛抱ください）。」（＊P133、Vol.2・P16） ・二十日（3月20日）、康有為に宛てた書簡の中で、フィルピンの散勇を利用すること、募金の計画、ハワイの醵金の状況、ハワイの保皇会の状況、南アメリカにおける保皇会設立の状況と南洋の負担額、西洋語の党報を設けることについて述べた。 同書簡は、香港・マカオの同人たちは武器を運び込み地点について速やかに計画を練るべきだと述べる。 同書簡は、対外的発言が誇大になり過ぎてはいけないと述べる。（Vol.2・P16-20）	
	・二十八日（3月28日）、『知新報』の同人に当てた書簡の中で、経蓮珊（経元善）を礼遇すること、劉学詢を速やかに始末するよう企てることを求めている。 同書簡は、総会は全力で手配りと連絡という職責を果たすべきであること、人材を網羅すること、各地との連□□絡をと	

	り、豪傑と連携するのは、もっぱら総会の責任であることを述べた。（Vol.2・P21-24） ・二十八日（3月28日）、□□□[20]、唐紱丞、狄楚青に宛てた書簡に、ハワイの醵金の状況、武器を運ぶルートを用意してほしいこと、募金のために**三月一日にアメリカへ出発する**ことに決めたこと、そして李鴻章と劉学詢を始末する計画について述べた。（Vol.2・P24-26） ・二十八日（3月28日）に康有為に宛てた書簡の中で、徐君勉（除勤）と鄭藻常を広東に帰らせ、梁子剛（梁炳光）や張智若（張学璟）と協力して広東のことを取り仕切るようにさせること、梁子剛らを援助することを求めている。 同書簡の中で、マカオの総会を立て直す方法について述べた。（Vol.2・P26-28） ・二十八日（3月28日）、カナダの葉恵伯（葉恩）に宛てた書簡の中で、募金のために**三月十日（4月11日）アメリカ**に行くことについて述べた。（Vol.2・P29-30）	
三月	・三月、義和団が初めて北京でも活動を開始する。（Vol.2・P 103）	
	・五日（4月4日）、梁子剛に宛てた書簡の中で、統率力のあ	

[20] 日本語訳『梁啓超年譜長編』の訳注のよると、ここは「瀋克誠」の三字が入る。島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻、382 頁、注の 56。

	る人材として阿発を紹介している。以降、常に梁啓超に随行した任阿発にほかならない。同書簡は、募金の結果を待って、**改めて蜂起の期日を決める**ように言う。（Vol.2・P30） ・五日（4月4日）、唐紱丞、狄楚青に宛てた書簡の中で、軽々に乾坤一擲の勝負に出てはならない、募金がうまく行くのを待った上で蜂起のことを決めよう、と言う。（Vol.2・P32） ・五日（4月4日）、康有為宛ての書簡の中で、募金のためのアメリカ行きについては、防疫を理由に、アジア人に乗船を許可していないが原因で、すでに全権を赫欽に委ねた上で、一足先に行かせて事を運ばせていると述べた。同書簡は梁子剛と唐紱丞に送金するよう、康がオーストラリアに赴き、ハワイに来ないよう、マカオの総会の怠慢に対し、軍令をもって事を行わせるよう、そしてアメリカの各都市に頻繁に書簡を送ることを求めている。同書簡は、李鴻章が様子を尋ねてきたことについて問い合わせている。（Vol.2・P32-35）	
	・六日（4月5日）、葉湘南と麦孺博（孟華）に宛てた書簡の中で、ハワイにおいて金の受け取りが遅れている理由について述べ、だらけて気を緩めることを戒めよう求めている。（「湘兄回南，**与剛等同図大挙最善**（湘兄が南（広東）に帰って、梁子剛らとともに大規模な蜂起計画するのが最善だと	

	思います）」、「**行者之局、弟終疑之**。兄等既与交疏、自不能得其底蘊、望仍遣人査察之（行者（孫文）の動向が、私がずっと気がかりです。あなたたちは行者と疎遠になっている以上、当然その詳細をご存知ないでしょう。頻繁に人をやって様子を窺わせるようにして下さい。）」、＊P140-141、Vol.2・P35-36）	
	・十日（4月9日）、梁君力に宛てた書簡の中で、各地の運動の状況を報告し、合わせて寄付を促している。（Vol.2・P37）	
	・十三日（4月12日）、康有為に宛てた書簡の中で、広東を必ず先に奪取しなければならない理由、康自身が軍に入って統率すべきであること、康がどの部隊に入るべきか、ならびにどのように名を正すかといった事柄、直ちに蜂起するかどうかと言う問題、具体的な方策とフリピンの散勇を利用すること、広東省を奪取したあと李鴻章を利用するべきこと、蜂起当初に留意すべき外交上の諸点など、**蜂起に先立つ事どもについて、具に相談している**。同書簡の中で、仮に南方のことが成功したとして、どのようにして光緒帝を危難から逃れさせるか、その際、光緒帝の身にもしもの事があったら、どのように善後策を講じるか、また、広東を下したあと、どのように寄付を募るかなどについて問うている。同書簡は、ハワ	

	イの華僑の経済的困難の状況にいて述べた。同書簡は、劉学詢を始末しようという羅孝高（羅普）の計画をバックアップするよう求めている。（Vol.2・P37-48） ・十三日（4月12日）、葉湘南、麦孺博、麦曼宣（麦仲華）に宛てた書簡の中で、それぞれの事について柏原文太郎と犬養毅に詳しく伝えるよう求め、あわせて、必要な場合に日本の援助が得られるかどうかを問うている。（Vol.2・P48） ・十三日（4月12日）、唐紱丞、狄楚青に宛てた書簡の中で、**決起は七月まで待つ**のが最善だと述べる。（Vol.2・P48-49）	
	・十四日（4月13日）、総局の諸公に宛てた書簡の中で、劉学詢を始末する件つついて述べ、本党の同志を保護する方法について相談し、そして、各都市と品お案に手紙をやり取りするよう、唐紱丞に対する援助などを求めている。（Vol.2・P49-51） ・十四日（4月13日）、唐紱丞、狄楚青に宛てた書簡の中で、**もし時機が差し迫っているのなら、速やかに発動すべきであり、いつまでも募金を待たなくてもいい**と述べる。同書簡は、徐老虎の軍に入るか否かということ、及び武器を運ぶ方法について相談し、布告や旗印について論じるとともに、西洋語に通じている人を準備するよう依頼している。（Vol.2・P51-53）	

	・二十一日（4月20日）、『知新報』の同人たちに宛てた書簡の中で、羅彤勳、唐瓊昌両同志の家族を救出について相談している。同書簡は、それまでの疎遠怠慢を自覚して反省し、現在では克己、誠意、主敬、習労、有恒の五事を、自分に課して努力しているところだ、と述べている。（Vol.2・P53-55）	
	・二十四日（4月23日）、康有為に宛てた書簡の中で、**三月十六日蜂起説**が本当なのかどうか尋ねている。同書簡は、羅彤勳、唐瓊昌両家の逮捕の件を論じ、香港における手配りの状況について尋ねる。同書簡は、鉄器会社創設に動き出す件について述べ、（マカオ）総会のやり方が散漫であると指摘し、立て直しを指示するよう依頼している。同書簡は、昨年の種々の過ちについて、今はすでに完全にその非を悟ったと述べている。（「因追省去年**十月十一月間上先生各書**[21]**、種種愆戻、無地自容**、因内観自省、覚妄念穢念、充積方寸、究其極、総自不誠不敬生来。先生去年所教、真字字薬石、而弟子乃一向無所領会、甚矣堕落之遠也（昨年の十月から十一月にかけて先生に差し上げた各書簡のことを思い起こしてみます	

[21] 「十月十一月の書簡」は現存ないが、「夏秋間」と付けられている書簡は一通ある。内容は次のとおりである。
「国事敗壊至此、非庶政公開、改造共和政体、不能挽救危局。今上賢明、挙国共悉、将来革命成功之日、倘民心愛戴、亦可挙為総統。吾師春秋已高、大可息影林泉、自娯晩景。啓超等自当継往開来、以報師恩」（『全集』第19集、P178）

	と、種々の過ちは穴があったら入りたいほどでした。そこでさらに内観自省してみたところ、妄念や邪念が心に溢れており、突き詰めて行けば、それらはすべて不誠、不敬から生じたものだということに気がつきました。昨年、先生から教えていただいたことは、誠に一字一字が薬石出会ったというのに、弟子はといえば、そこから何一つ悟ところが無いママでした。あまりにひどい堕落ぶりです）（＊P150、Vol.2・P62）」）（Vol.2・P58-62）	
	・二十八日（4月27日）、羅孝高に宛てた書簡の中で、日本の中古の銃を購入する件について述べた。（Vol.2・P62-63）	
	・二十九日（4月28日）、梁は孫文に書簡を送り、共同して勤王の行動を取る問題を諮った。**その内容から見れば、両派の合作の件は、すでに望みが無くなっていたことがわかる**。（＊P168、Vol.2・P107） （メモ：その内容を、逆に梁啓超は両派の合作可能性を述べていて、両派の合作に希望を抱いているように読み取っている。）（内容は添付一を参考）	
四月	三月から四月にかけて、日本人・宮崎寅蔵は香港に居たことについでに、シンガポールに行って康有為に面会し、**再び両**	

	派の合作を協議しようとしたが、結果的には今回の誤解[22]のせいで、両派の合作の可能性が完全に消え去ったのみならず、**以降ますます相容れなくなってしまった**。（Vol.2・P 105）	
	・四月、義和団の勢いが本格化した。（Vol.2・P 103）	
	・一日（4月29日）、康有為に宛てた書簡の中で、パスポートが無効になったため、募金の知らせを待ちながら、なおしばらくハワイに留まること、そしてハワイの党変（羅彤勳、唐瓊昌事件の影響を受けての動揺を指す）は別にたいしたことはなく、とっくに落ち着いていることを述べた。 同書簡は、すでに全非を悟り、まさに自ら努めて励んでいるところだと述べた（「弟子前此种种疑忌肆謬、今皆自省之（**此字除出諸自由不服罪外、余皆自知**）（弟子のこれまでの種々の猜疑と誤謬（**これらが自由そのもの由来するということには承服いたしかねますが、その他はすべて自分でもよく分かっています**）については、現在すべて自ら反省し、自ら改めたいと願っております）（＊P151、Vol.2・P64））」）。	

[22] 「馮自由在他的『中華民国開国前革命史』 里、記這次宮崎謁南海先生的事説、『庚子某月、日人宮崎寅藏語中山、謂彼於康有為有恩、聞康近到新加坡、擬親往游説、使其抛弃保皇之義、聯合革命。中山以為不易、宮崎固請、乃許之。香港康徒聞宮崎曾赴粤謁李鴻章、遽電告康、謂宮崎奉李鴻章命、来南洋行刺請慎防。康以告新加坡英官。故宮崎至新埠二日、即被警察逮之入獄。中山到自越南聞其事、乃親訪英総督、説明底蘊、始獲釈放。自是日本志士所倡道孫、康合作之議、始廃然抛弃、而両党更無合作之望矣。』」丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、167 頁。

	同書簡は同門という線引きは、やはり極力打破しなければならないと述べている（「弟子総覚得辦天下之事、須合天下之才、然同門之圏限已定而有尽、不同門之圏限未定而方長、誠恐声音笑貌之間、距人千里之外、故毎書輒斤斤然辨之也（弟子がいつも感じるのは、天下の事を行おうとするならば、天下の才を合わせなくてはならない、という事です。その場合、同門の範囲はすでに定まって限りがありますが、同門でない範囲というものには限りがなく、どこまでも広がっています。本当に恐ろしいことですが、何気ない言葉や態度ですら人を千里の彼方に隔ててしまわないとは限りません。それゆえ、お手紙を差し上げるたびに、このことをくどくど申し述べている次第です）（＊P152、Vol.2・P65）」）。 同書簡は、陸軍の人材をまだ中国に派遣していない理由、鉄器会社と蚕桑会社を設立する件について述べた。 **同書簡は、自由の義を論じた**（＊P153-155、Vol.2・P69-74）」。（Vol.2・P63-74） ・一日（4月29日）、徐君勉に宛てた書簡の中で、同志が何かにつけていわれのない災いに巻き込まれずに済むよう、今後、保皇会のことは慎重に運ぶべくこと、李鴻章と劉学詢を始末する件、諸事の準備がまだ十分ではないことを述べた。同書簡は、総会の散漫な状況について論じ、あわせて徐氏が	

	マカオに帰って全局を取り仕切るよう求めている。（Vol.2・P74-78） ・一日（4月29日）、邱菽園に宛てた書簡の中で、康は遠遊すべきではないこと、および募金の件について述べた。（Vol.2・P78-79）	
五月	・十五日（6月11日）、（義和団による）日本公使館書記の杉山彬を殺害するという事件が発生した。以降、キリスト教を壊し、信者を殺すなどといった事件が、相次いで起こった。（Vol.2・P 103）	
	・二十日から二十四日（6月16日-20日）にかけて、宮廷では四度にわたって御前会議を開き、義和団を利用して外国人に対処するという方針を討論のすえ決定した。（Vol.2・P 103）	
	・二十一日（6月17日）、香港とマカオの同人たちに宛てた書簡は、現存する原稿の中の最後の一通です。（Vol.2・P79-80）	
六月	・六月、五大臣（徐昶、許景澄、徐用儀、立山、聯元）が殺され、（義和団による）公使館を包囲攻撃する事件があった。（Vol.2・P 103）	
	・六月十七日（7月13日）、天津が陥落した。（Vol.2・P 103）	

七月	・七月二十日（8月14日）、イギリス軍が最初に北京を占領し、西太后は光緒帝を従えて夜明けに出奔した[23]。（Vol.2・P103）	
八月-翌年二月	・オーストラリア保皇かいの招きを受け、八月になってインドのセイロン島からイギリス汽船に乗って、オーストラリアに旅だった[24]。（Vol.2・P110）	

[23] 「北方で義和団が勢い盛んだった時、南方各省の総督や巡撫は独自に自己保全の構えを取った。当時の参加者には、両江総督の劉坤一、両広総督の李鴻章、湖広総督の張之洞らがいた。彼らは相互に取リ決めを行って、国を危うくする中央政府の無茶な命令を拒む一方、中国人と外国人の生命財産を共同で保全し、両者の間で争いのきっかけを作リ出さないという協定を各国の領事と結んだ。結果として中国東南部では安全が保たれたが、この成功には、上海の維新派士大夫の突き上げも大きく作用した。『嗇翁自訂年譜』と『日益斎日記』の両書が参考になる」、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻、103頁。

[24] 『梁啓超年譜長編』日本語訳の訳注によると、「オーストラリアにおける梁啓超のおもな動きは以下の通りで、その活動拠点はシドニーにあった。

一九〇〇年

十月七日（陰暦閏八月十四日）ペナン発
十月十一日（閏八月十八日）コロンボ着
十月十六日（閏八月二十三日）コロンボ発
十月二十五日（九月三日）フリマントル（パース近郊）着
十一月五日（九月十四日）フリマントル発
十一月十日（九月十九日）アデレード着
十一月十四日（九月二十三日）メルボルン着
十一月十六日（九月二十五日）シドニー着
十一月二十三日（十月二日）バララト訪問

一九〇一年

四月十八日（陰暦二月三十日）シドニー発
五月二十九日（四月十二日）長崎着
五月三十一日（四月十四日）神戸着（半日滞在）、汽車で東京へ

光緒二十七年二月	・三十日（**1901年**４月18日）、シドニー発（Vol.2・P408、注の236）	
三月	・三月から五月にかけて、梁は『清議報』に「中国積弱溯源論」を発表して、保皇を鼓吹し、革命に反対した。**六月二十六日（8月10日）、章太炎は『国民報』第4期に「正仇満論」を発表してこれを批判論駁した。**（Vol.2・P111）[25]	・三月十一日-五月二十一日（1901年4月29日-7月26日）、「中国積弱溯源論」（『清議報』第七十七-八十四冊）、『全集』第2集、P252-277）
四月	・十二日（5月29日）、長崎着（Vol.2・P408、注の236）	・四月二十一日（6月7日）、「立憲法議」（『清議報』第八十一冊）、『全集』第2集、P278-283） ＊「立憲法議」の中で、梁は君主立憲制を最良な政体であることを主張し、**「民権」と「民主」を区別すべく**ことを唱えている。
	・十四日（5月31日）、神戸着（半日滞在）、汽車で東京へ（Vol.2・P408、注の236）	
	・十六日（6月2日）、横浜で歓迎会（Vol.2・P408、注の236）	
	・十七日（6月3日）、康有為に宛てた書簡の中で、オーストラリア旅行で会務と寄付に奔走した様子、および種々の困難状況について述べた。（Vol.2・P113-115）	
五月		・五月一日、二十一日（6月16日、７月6日）、「十種徳性相反相成義[26]」（『清議報』第八十二冊、八十四冊）、『全集』

六月二日（四月十六日）横浜で歓迎会」、島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻、408 頁、注の 236 を参考。

[25] 「中国積弱溯源論」には、「我漢人之真愛国而有特識者、則断未有仇視満人者也。何也？以日本之異国、我猶以同種同文之故、引而親之、而何有於満洲？且吾輩所最切歯痛恨者民賊耳、使其為賊民之君也、豈能因其為漢人而徇庇之？（『全集』第２集、P271）」という満人を敵視すべきではない議論があって、章太炎の「正仇満論」は主としてこれを批判論駁したと思われる。

[26] 「十種徳性」は具体的に下記の５組に分けている。「其一　独立与合群」、「其二　自由与制裁」、「其三　自信与虚心」、「其四　利己与愛他」、「其五　破壊与成立」。

		第2集、P284-291
八月		・八月二十一（10月3日）、「維新図説」、「十九世紀之欧州与二十世紀之中国」（『清議報』第九十三冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P109-114
九月		・九月一日、十一日（10月12日、22日）、「国家思想変遷異同論（国家思想、民族主義の養成を唱えている）」（『清議報』第九十四冊、九十五冊）、『全集』第2集、P321-327 ・九月二十一日、十月一日（11月1日、11日）、「霍布士（Hobbes）学案」（『清議報』第九十六冊、九十七冊）、『全集』第2集、P328-333
十月		・十月一日（11月11日）、「斯片挪傻（Baruch Spinoza）学案」（『清議報』第九十七冊）、『全集』第2集、P334-333 ・十月十一日（12月1日）、「煙士披里純（Inspiration）」、「無欲与多欲」[27]（『清議報』第九十三冊、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P109-114 ・十月十一日、二十一日、十一月十一日（11月21日、12月1日、21日）、「盧梭（Jean Jacques Rousseau）学案」[28]

[27] 徳富蘇峰「無欲と多欲」を敷衍したものである。

[28] 「霍布士（Hobbes）学案」、「斯片挪傻（Baruch Spinoza）学案」、「盧梭（Jean Jacques Rousseau）学案」は中江兆民『理学沿革史』を敷衍したものである。

		（『清議報』第九十三冊）、『全集』第2集、P109-114
十一月	・十一日（12月21日）、『清議報』が出版一百冊に達して、停刊の運びとなった。 『清議報』のいくつかの特色に、その第一について、梁啓超はこう言いている。「『清議報』之特色有数端。**一曰倡民権。始終抱定此義、為独一無二之宗旨**。雖説種種方法、開種種門径、百変而不离其宗。海可枯、石可爛、此義不普及於我国、吾党弗措也（**第一は民権を唱えることである。終始この道理を堅持して、唯一無二の原則とした**[29]。種々の方法を語り、種々の方途を開いたが、様々な変化に遭遇してもその原則を放棄することなく、海が涸れるようと、石が爛れようと、その道理が我が国に普及しない限り、わが党は活動をやめない）、（＊P173、Vol.2・P120）」。	・十一月十一日（12月21日）、「南海先生伝」、「堯舜為中国中央君権濫觴考（堯舜禅譲と民主とは関係ないこと）」（『清議報』第一百冊）、『全集』第2集、P359-387）

[29]日本語訳『梁啓超年譜長編』では、次の訳注が付けられている。「創刊号に掲げられた「『叙例』には、『民権』はまったく登場せず、それが説かれ始めるのは、二〇号からである。来日前、反対派から民権提唱を強く指弾されていることから言っても、梁啓超等が民権を唱えたことは認められてよい。しかし「変法通議」に用例が見えないことからして、公然と主張することに腰が引けていたことも確かなのである。この面でも、「清議報」を十号あまり刊行したところで、梁啓超の考えに大きな変化の起こったことが見て取れる。」島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻、411-412頁、注の29を参考。

（「それが説かれ始めるのは、二〇号からである」は訳者の入力ミス？

筆者も梁啓超の「民権」という言葉の使用について統計してみたことがあり、梁が公然として「民権」主張するようになったのは、『新民叢報』第十号以降のことであったのは確かである。そして、本行動履歴から分かられるように、梁啓超の考えに大きな変化の起こった時期、すなわち『新民叢報』第十号（光緒二十五年二月二十一日、西暦1899年4月1日）が刊行する前後は、正に「梁は孫文と密接に行き来するようになり、しだいに革命に賛成の意を示した（Vol.1・P301）」時期である。）

光緒二十八年一月	・一日（**1902年**2月8日）、梁主編の『新民叢報』が日本の横浜で創刊された。毎月一日と十五日に発行する。（Vol.2・P128）	・一月一日（2月8日）、「新民説・第一節　叙論」、「新民説・第一節　論新民為今日中国第一急務」、「新民説・第三節　釈新民之義」、（『新民叢報』第一号）、『全集』第2集、P528-534 ・一月一日、十五日（2月8日、22日）、「地理与文明之関係」（『新民叢報』第一、二号）、『全集』第2集、P480-488） ・一月十五日（2月22日）、「新民説・第四節　就優勝劣敗之理以証新民之結果而論及取法之所宜」（『新民叢報』第二号）、『全集』第2集、P535-538 ・一月十五日（2月22日）、「保教非所以尊孔論」（『新民叢報』第二号）、『全集』第2集、P676-684
	・梁は「保教非所以尊孔論（保教は孔子を尊ぶ所以に非ざるの論）」を発表し（『新民叢報』第２号）、教は保つ必要もないし、また保つこともできない、と主張した。「今後努力すべきは、国を保つことにほかならない」といった主張は、**彼のそれまでの見解、および康有為が当時腐心していた保教の主張と真っ向から対立するものであり、梁の政治思想の一大転換を反映している。梁が保教の主張に反対した理由は、一つが国民の思想を束縛する点にあった。**（Vol.2・P134） ・十五日（2月22日）、章太炎は来日して、二十一日（日本語訳では二十二日と間違っている、西暦2月28日）に横浜に到着し、新民叢報に滞在した。（Vol.2・P146）	
二月	・正月から二月にかけて、梁は箱根の塔の沢の環翠楼に滞在した。（Vol.2・P132）	・二月一日（3月10日）、「新民説・第五節　論公徳（「利群」を主旨とする）」（『新民叢報』第三号）、『全集』第2集、P539-542 **・二月一日（3月10日）、「論政府与人民之権限」**（『新民叢報』第三号）、『全集』第３集、P6-10 ・二月一日-光緒三十年十月一日（1902年3月10日-1904年12月7日）、「論中国学術思想変遷之大勢」（『新民叢報』第三-
	・九日（3月18日）、新民叢報に滞在した章太炎は呉君遂（呉保初）に書簡を発し、その中で自分が広智書局のために訳稿に手を入れてやったり、手すさびの文章を『新民叢報』に載せたりして滞在費に充てていること、**そしてブルジョア階級の革命派と改良派が日本で繰り広げる闘争について詳細に述**	

	べている。（「任公曩曰、本以□□為志、中陥□□、近則本旨復露、特其会仍名□□耳。彼固知事無可為、而専以昌明文化自任。中山則急欲発難。然粤商性本馬鹿、牽掣東西、惟人所命。任公知□□、而彼輩唯知保皇、且亦不知保皇為何義、一経熔鑄、永不能復化異形、中山欲以革命之名招之、必不可致、此其所以相攻撃如仇能也。**然二子意気、尚算和平**」、「近見任公、示我趙月生書、痛詆□□、至云、『革党之欲甘心于任公、較逆洞為猶甚』。嘻！非彼之欲甘心、有此意見、恐適中大亀（蔡鈞）之讒构耳。地発殺機、龍蛇起陸、在今日接褶微、而他日必有巨禍。吾不敢謂支那大計、在孫、梁二人掌中、而一線生機、唯此二子可望。今復交构、能無喟然。**常以無相构怨、致為臭沟、大亀利用、婉諷中山、而才非陸賈、不能調和平、 勃、如何如何！ 然不敢不勉也**（互いに恨みを抱いているわけではないのに、いつも臭溝（張之洞）と大亀（蔡鈞）に利用されてしまうのです。中山を婉曲に諫めてはみるものの、陸賈のような（弁舌の）才能を持ち合わせていないため、陳平と周勃を調和させたようには行きません。如何せん、如何せん。何とか頑張ってみます）」、（＊P187、Vol.2・P146-148）。	五十八号）、『全集』第3集、P15-105 ・二月十五日（3月24日）、「新民説・第六節　論国家思想」（『新民叢報』第四号）、『全集』第2集、P543-548 ・二月十五日（3月24日）、**「亜州地理大勢論」**[30]（『新民叢報』第四号）、『全集』第3集、P117-124 ・二月十五日、三月一日（3月24日、4月8日）、「法理学大家孟徳斯鳩之学説」[31]（『新民叢報』第四号）、『全集』第3集、P148-157

[30] 志賀重昂『地理学講義』を手本とするもの。

[31] 中江兆民『理学沿革史』を手本とするもの。

三月		・三月一日（4月8日）、「新民説・第七節　論進取冒険」（『新民叢報』第五号）、『全集』第2集、P549-555 ・三月十五日（4月22日）、「新民説・第八節　論権利思想**（権利と義務、政府と民権）**」（『新民叢報』第六号）、『全集』第2集、P556-563 ・三月十五日（4月22日）、「問答（三）、（四、**民権と人権**）、（五）」（『新民叢報』第六号）、『全集』第3集、P107-108 ・三月十五日、四月十五日、五月一日（4月22日、5月22日、6月6日）、「中国地理大勢論」（『新民叢報』第六、八、九号）、『全集』第3集、P338-354
四月	・黄遵憲が梁に宛てた書簡に、『新民叢報』の影響力の大きさ[32]について述べている。（「『清議報』勝『時務報』遠矣、	・四月一日（5月8日）、「問答（四）続答、（六）」（『新民叢報』第七号）、『全集』第3集、P108-109

[32] 梁は『清代学術概論』(1920 年 11 月 29 日）の中で、当時行った言論の影響の有様について論述している（「自是啓超复専以宣伝為業、為『新民叢報』、『新小説』等諸雑志、暢其旨義、国人競喜読之、清廷雖厳禁不能遏。毎一册出、内地翻刻本輒十数。二十年来学子之思想、頗蒙其影响。啓超夙不喜桐城派古文、幼年為文、学晩漢、魏、晋、頗尚矜煉、至是自解放、務為平易暢达、時雑以俚語韵語及外国語法、縦笔所至不検束、学者競効之、号新文体。老輩則痛恨、詆為野狐。然其文条理明晰、笔鋒常帯情感、対于読者、別有一种魔力焉（以来、梁啓超はもっぱら宣伝をその任務とし、『新民叢報』『新小説』などの雑誌を発行し、その主義をひろめた。わが国人は競ってこれを読んだ。清朝は厳禁したけれども、それをとどめることはできなかった。一冊発行されるごとに、中国内地では十数回も翻刻された。二十年来、学生たちの思想は、すこぶるその影響を受けたのである。梁啓超は、以前から桐城派の古文を好まず、幼年時代、文章をつくるには、漢末・魏・晋のものを学んで、すこぶる技巧を尊んだ。しかしこのときになってみずから解放されて、つとめて平易潤達なる文章を書き、ときには俗語や韻語、さらには外国語をもまじえ、自由に筆をふるって、およそ束縛されることがなかった。学生たちは争ってそれをまね、新文体と称した。老輩たちはそれをいたく嘆き、野狐（野狐禅すなわち邪道）と誹謗したが、しかしその文章は論理明晰であり、筆鋒

	今之『新民叢報』又勝『清議報』百倍矣。（『清議報』所載、如『国家論』等篇、理精意博、然言之無文、行而不遠、計此報三年、公在館日少、此不能無憾也。）惊心動魄、一字千金、人人笔下所無、却為人人意中所有、雖鉄石人亦応感動、从古至今文字之力之大、無過於此者矣。羅浮山洞中一猴、一出而逞妖作怪、東游而後、又変為『西游記』之孫行者、七十二変、愈出愈奇。吾輩猪八戒、安所容置喙乎、惟有合掌膜拜而已」、＊P181）（Vol.2・P131）	・四月一日、十五日（5月8日、22日）、「新民説・第九節**論自由**」（『新民叢報』第七、八号）、『全集』第2集、P564-571 ・四月十五日（5月22日）、「中国専制政治進化史論・緒論、第一章　論政体之種類及各国政体変遷之大勢」（『新民叢報』第八号）、『全集』第3集、P424-427
	・梁が保教の主張に反対したことが原因で、康有為との間に大きな誤解が生じてしまった。四月（5月）に康有為に宛てた書簡の中で、梁は反対した理由（**思想自由**）と自分の立場を説明した。梁が保教に反対した主張は、一つの教を保つべきか、あるいは保ちえるかという問題に止まるものではなかった。なぜなら政治と学術思想の両面において、彼は非常にはっきりと一つの新しい方向を指し示していたからである。それゆえ、**これ以降、梁と康は、思想や学術の方面において袂を分かつことになった**。黄遵憲の思想や見解は、その大半が梁と同じであった。「保教非所尊孔論」が発表されると、黄	

はつねに情感にあふれて、読者にとって、一種ふしぎな魅力をそなえていた)、(丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、181 頁、日本語訳は島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻 130-131 頁を参考)」。

	は四月に梁に宛てた書簡の中で、「教は保つべからず」という問題について、非常に長々と討論した。（Vol.2・P136-144） **・本年の春から夏にかけて、保皇会の会員には、清の朝廷が北京に「回鑾」した後も、相変わらず変法に対する誠意と決意を示さなかったため、てんでに「革命」や「自立」を主張するものが多かったが、梁はその先頭にたつ一人である**（Vol.2・P149）。上記する同じく四月（5月）に康有為に宛てた書簡の中で、**梁が排満、革命する必要性、不可避性についても述べていた**。（「至民主、扑満、保教等義、真有難言者。弟於今日若面从先生之誡、他日亦必不能実行也、故不如披心瀝胆一論之。今日民族主義最発達之時代、非有此精神、决不能立国。弟于誓焦舌禿筆以倡之、决不能弃去者也。而所以喚起民族精神者、勢不得不攻満州。日本以討幕為最适宜之主義、中国以討満為最适宜之主義、弟子所見、謂無以易此矣。満廷之無可望、久矣、今日日望帰政、望复辟、夫何可得？即得矣、満朝皆仇敵、百事腐敗已久、雖召吾党帰用之、而决不能行其志也。 先生惧破坏，弟子亦未始不惧，然以為破坏終不可得免、愈遅則愈惨、毋宁早耳。且我不言、他人亦言之、豈得禁乎？不惟他人而已、同門中人猖狂言此、有過弟子十倍者」、＊P189）	
五月	・黄遵憲は維新運動においても非常に重要な指導者である。戊戌以降の六、七年の間に、彼と梁の間には十万言を超える手紙のやり取りがあった。それゆえ、梁は彼の思想に非常に	・五月一日（6月6日）、「新民説・第十節　論自治」（『新民叢報』第九号）、『全集』第2集、P572-575 ・五月一日（6月6日）、「中国専制政治進化史論・第二章

	大きな影響を受けていたのである。五月（6月）、黄遵憲は梁に宛てた書簡の中で、二十世紀の中国の政体は、必ずイギリスの君民共主を手本とすべきであること、**自由民権に関して、彼は王権を奉じて民智を開き、官権を分かって民生を保つのがいいと思うことについて述べた**。（Vol.2・P155-158）	封建制度之漸革（附論「中国封建之制与欧州、日本比較」）」（『新民叢報』第九号）、『全集』第3集、P428-434 ・五月十五日（6月20日）、「欧州地理大勢論[33]」（『新民叢報』第十号）、『全集』第3集、P538-542 ・五月十五日、六月一日（6月20日、7月5月）、「新民説・第十一節　論進歩（別名「論中国群治不進之原因」）（**「破壊」の必要性を主張）**」、（『新民叢報』第十、十一号）、『全集』第2集、P576-587
		・六月十五日、七月十五日（7月19日、7月18月）、「新民説・第十二節　論自尊」、（『新民叢報』第十二、十四号）、『全集』第2集、P588-587
七月	・梁は保教に反対して以来、孔教の思想に対してつねに激しい批判を繰り広げた。これに対し、七月（8月）、黄遵憲は梁に宛てた手紙に、「儒教可議者尚多、公見之所及、昌言排撃之、無害也。孟子亦尚有可疑者（儒教にはなお議論すべき点が多いですが、あなたに何か続いたことがおありでしたら、	

[33] 志賀重昂『地理学講義』を手本とするもの。

	遠慮なくこれを排撃しても害はありません。孟子ですら疑わしいところがあります）」が、「惟仲尼日月無得而毀、請公慎之（孔子は日月なり、得て譏ること無し）」という主張を述べた。（＊P192、Vol.2・P158-159）	
八月	・二十二日（9月23日）、黄遵憲は梁に宛てた書簡の中で、梁のための日課を定めることについて述べた。（Vol.2・P161）	・八月十五日、七月十五日（9月16月）、「新民説・第十三節　論合群」、（『新民叢報』第十六号）、『全集』第2集、P596-599
九月	・梁は狄楚青、湯覚頓、黄慧之とともに箱根に遊んだ。（Vol.2・P161）	・九月一日（10月2日）、「干渉主義」[34]（『新民叢報』第十七号、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P143-144 ・九月一日（10月2日）、「中国専制政治進化史論・第三章　貴族政治之消滅」（『新民叢報』第十七号）、『全集』第3集、P434-444
十月	・十月（11月）、何擎一が梁の数年来の文章を集めて『飲氷室文集』を編纂した。梁はそれに序文を寄せた。（Vol.2・P162） ・十月（11月）[35]、康有為に宛てた手紙の中で、報を創刊して	・十月一日、十五日（10月31日、11月14日）、「新民説・第十四節　論生利分利」（『新民叢報』第十九、二十号）、『全集』第2集、P600-612

[34] 十月（西暦11月）に出版した「新中国未来記」の中での主張と呼応している。

[35] 『梁啓超年譜長編』の中国版、日本語訳の両方においても、これは四月に発送した書簡とされているが（＊P173、Vol.2・P120）、最新版の『梁啓超全集』においては、これは十月（西暦1902年11月）のものであるとされている。『全集』第19集、202頁。

	以降の著述生活の慌ただし状況を述べた。（「此間自開『新民叢報』後、毎日属文以五千言為率、因此窘甚。無論何処之書、動多閣不能覆、誠無如何也（これらでは『新民叢報』創刊後、文章を綴ることが毎日五千言に上り、そのためクタクタもいいところです。どこから手紙が届いても、ややもすればそのままにして返事をかけないでいますが、本当にどうしようもありません。）（＊P180、Vol.2・P130）」） ・同月、『新小説』が出版され、梁は「新中国未来記」という小説を発表した。この小説は、梁の政治に対する理想や見解を余すところなく明らかにしている。（Vol.2・P164） 「新中国未来記」では、排満すべきではないこと[36]、干渉主義が必要であること[37]、国民に政治思想を養成し、民衆自ら民権を要求する「無血的破壊」を目的とすべくこと[38]、などの梁	

[36] 「但使能穀有国会有政党有民権、和那英国、 日本一個様儿、那時這交椅誰人坐他不是一様呢。若説嫌他不是同一民族、你想我四万万民族里頭、却又那一個有這種資格呢」、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、194-195 頁。

[37] 「必須経過一層干渉政策、才能進到自由政策」、「但当民智未開、民力未充的時候、却是像小孩儿一般、要做父母的著実管束教導他一番、将来才能成人。平心而論、現在欧洲的文明、你能説這干渉政策一点功労都没有嗎？若不是経過這一回、他們的国力民力、能穀充実到這般田嗎？」、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、195 頁。

[38] 「兄弟啊、你説要革命、這可是你自己一個人可以革得来的么？一定是靠著許多人、聯著手去做、這却除了国民教育之外、還有甚么別様速成的妙法儿呢。講到国民教育、自然是要拿著你那「自立精神」四個字做宗旨了、既已這種教育工夫、做到円満、那対外思想、自然発達、外人自然不能侵入、就是専制政体、也要不攻而自破了。兄弟、這「民権」両個字、不是从紙上口頭可以得来、一定要一国人民都有可以享受民権保持民権的資格、這才能穀安穏到手的。你几曾見没有政治思想的国民、可以得民権。又几曾見已有政治思想的人、不能得民権呢？這民権固然不是君主官吏可以譲来給他、亦不是三両個英雄豪杰可以搶来給他的。総要他自己去想、自己去求、既然会想会求、也終没有不得到手的哩」。「這便是平和的自由、秩序的平等、亦叫做無血的破壊。好兄弟、我実告訴你罷、現在的民徳民智民力、不但不可以和他講革命、就是你天天講天天跳、這革命也是万不能做到的、若到那民徳民智民力可以講革命、可以做革命的時候、這又何必更要革命呢」、「但非万不得已、総不軽易向那破坏一条路走罷了」、丁文江、趙豊田（編）『梁啓超

	啓の政治思想の傾向を窺うことができる。[39]	
十一月	・十一月（12月）、黄遵憲は梁に宛てた書簡の中で、『新小説』と「新中国未来記」を評し、「『新中国未来記』では政見を表明なさっていますが、私と見解を同じくするものが六、七割以上に上りました」と述べた。（Vol.2・P171） ・同月、黄遵憲は梁に宛てた長文の書簡の中で、民権、自由、革命、自立および将来の政体といった諸問題について詳細に述べた。（Vol.2・P172）	・十一月一日（10月2日）、「加藤博士天則百話（一）」[40]（『新民叢報』第二十一号、『自由書』に収録）、『全集』第2集、P143-144
十二月	・梁啓超の革命に対する態度の変化は、康有為の十二月の返書からも窺うことができる。（Vol.2・P169） 「十月居箱根来書收。**知汝痛自克責、悔過至誠。**此事关中国之大局、深為喜幸。前事可作浮云過空、皆勿論也。惟汝流	・十二月十五日（1903年1月13日）、「新民説・第十五節　論毅力」（『新民叢報』第二十四号）、『全集』第2集、P613-619

年譜長編』、195-196 頁。

[39] 『清代学術概論』の中で、梁啓超が当時「革命」と「排満」を提唱したことと、態度を変化させた経過について次のように言った。「啓超既日倡革命排満共和之論、而其師康有為深不謂然、屡責備之、継以婉勧、両年間函札数万言。启超亦不慊於当時革命家之所為、懲羹而吹虀、持論稍変矣。然其保守性与進取性常交戦於胸中、随感情而発、所執往往前後相矛盾。常自言曰『不惜以今日之我、難昔日之我』、世多以此為詬病、而其言論之效力亦往往相消、蓋生性之弱点然矣（啓超が、日ごと革命排満共和の議論を提唱するようになると、師の康有為は大いに不満としてしばしば彼を叱責し、ついでは婉曲に勧告して、二年間に数万言におよぶ手紙を寄せた。啓超もまた、当時の革命家の活動にあきたらず、羹にこりて膾を吹き、主張にもいさか変化を来した。しかし保守性と進歩性とは、つねに心の中で相戦い、感情とともにあふれ出て、その主張はしばしば前後相矛盾することになった。かつてみずから、『今日の我をもって、昔日の我を非難することをいとわない』と称したが、世間の多くはこれを欠点だとし、その言論の効力もしばしば相殺されたのは、おそらく生来の短所がそうさせたのであろう）、（丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、196 頁、日本語訳は島田虔次（編訳）『梁啓超年譜長編』第二巻 167-168 頁を参考）」。

[40] 加藤弘之『天則百話』を敷衍したもの。

	質易変、若見定今日国勢、処万国窺伺耽逐之時、可合不可分、可和不可争、只有力思抗外、不可无端内訌、抱定此旨而后可発論。至造国民基址、在開民智、求民権、至此為宗、此外不可再生支离矣、＊P180」。 ・十二月、国内では突然また、まもなく廃立が行われるという噂が呼び交った。梁は書簡の中で光緒帝の救出方法について同志たちと頻繁に議論したほか、当時、「逆臣廃弑之陰謀」と、「樊增祥密書疏証」の両文を書いてこれを攻撃した。（Vol.2・P184）	
光緒二十九年一月	・1903年正月、梁はアメリカ保皇会の招きに応じて、アメリカを遊歴した。（Vol.2・P185）	・一月二十九日（2月26日）、「新民説・第十六節　論義務思想」（『新民叢報』第二十六号）、『全集』第2集、P620-623
二月		・二月二十九日、三月十四日（3月27日、4月11日）、「新民説・第十七節　論尚武」（『新民叢報』第二十八、二十九号）、『全集』第2集、P624-632
八月		・八月十四日、九月十四日、十二月二十九日（10月4日、11月2日、1904年2月14日）、「新民説・第十八節　論私徳」（『新民叢報』第三十八、三十九号合巻、第四十一、四十二号合巻、第四十六、四十七、四十八号合巻）、『全集』第2集、P633-653
十月	・十月、アメリカから日本に帰った。（Vol.2・P185）	
光緒三十年五月		・五月十五日（1904年6月28日）、「中国専制政治進化史論・

		第四章　権臣絶迹之次第及其原因結果」（『新民叢報』第四十九号）、『全集』第3集、P444-452

添付一　光緒二十五三月二十九日（4月28日）任公先生由檀島『致孫逸仙書』

「足下近日所布置、弟得聞其六七、顧弟又有欲言者、自去年歳杪、廃立事起、全国人心悚動奮発、熱力驟増数倍、望勤王之師、如大旱之望雨。今若乗此機会用此名号、真乃事半功倍。此実我二人相別以来、事勢一大変遷也。弟之意常覚得通国弁事之人、只有咁多、必当合而不当分。既欲合、則必多舎其私見、同折衷於公義、商度於時勢、然後可以望合。夫倒満洲以興民政、公義也。而借勤王以興民政、則今日之時勢、最相宜者也。古人曰「雖有智慧、不如乗勢。」弟以為宜稍変通矣。草創既定、挙皇上為総統、両者兼全、成事正易、豈不甚善？何必故画鴻溝、使彼此永遠不相合哉。弟甚敬兄之志、愛兄之才、故不惜更進一言、幸垂采之。弟現時別有所図、若能成（可得千万左右）、則可大助内地諸豪一挙而成。今日謀事必当養吾力量、使立於可勝之地、然後発手、斯能有功。不然、屡次鹵莽、旋起旋蹶、徒罄財力、徒傷人才、弟所甚不取也。望兄采納鄙言、更遅半年之期、我輩握手共入中原。是所厚望、未知尊意以為何如？」（丁文江、趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』、168頁）

【表二】『西国立志編』対照表

参考資料：

『敬宇文集』、吉川弘文館、1903 年 4 月。

梁啓超「自助論序」『清議報』第 28、29 冊、光緒二十五年八月二十一日、九月一日(1899 年 9 月 25 日、10 月 5 日)、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第二集、第 62-67 頁。

	『西国立志編』	「自助論序」
序論	今日夫三、二十家之民相団結（P30）	今日夫二三十家之民相団結（P62）
	蓋総称曰国、分言曰民、始無二致也（P30）	蓋総称曰国、分言曰民、殆無二致也（P62）
	其俗則事上帝、尊礼拝、尚持経、好調済貧病者（P31）	其俗則崇尚徳義、慕仁慈、守法律、好調済貧病者（P63）
第五編自序	才不出於誠、算不得箇才（144）	才不出於誠、不得算個才（P65）
第八編自序	如李斯、呂慧卿、豈不是強忍有力者（P189）	如李斯、呂慧卿、豈不見強忍有力者（P65）

【表三】「論政府与人民之権限」出典

参考資料：

John Stuart Mill, *On Liberty,* Boston: Ticknor and Fields, 1863(1859).

Ｊ・S・ミル（著）、斉藤悦則（訳）『自由論』、光文社、2020 年 5 月（2012 年初版）。

中村正直（訳）『自由之理』（1872）、『明治文化全集』第二巻自由民権篇、日本評論社、1967 年 12 月。

梁啓超「論政府与人民之権限」『新民叢報』第 3 号、光緒二十八年二月一日（1902 年 3 月 10 日）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第三集、中国人民大学出版社、2018 年 8 月。

莫世祥編『馬君武集』、華中師範大学出版社、1991 年 10 月。

	ミル	現代語訳	中村正直	梁啓超	馬君武	メモ
1.	The struggle between Liberty and Authority is the most conspicuous feature in the portions of history with which we are earliest familiar, particularly in that of Greece, Rome, and England. But in old times this contest was between subjects, or some classes of subjects,	さて、自由と権威の対立は、我々にとってなじみの古代、とくにギリシャ、ローマ、そしてイギリスの歴史において、もっともきわだった特徴をなすものである。しかし、古代における対立は、支配される側、あるいはそのうちの一部の階級と、政府との間の対立であった。（P13）	往古希臘、羅馬、英國ノ史冊ヲ觀レバ、人民ハ自由ヲ得ント欲シ、政府ハ權勢ヲ得ント欲シ、常ニ相争ヒシモノナリ。（P8）	縦観往古希臘、羅馬、英国之史冊、人民常与政府争権、（P8）	為自由而与国中盗権者戦、其事不絶書於歴史。最著者、如古之希腊、羅馬及英倫、其政府与人民皆有悪烈之戦。（P31）	・中村： 自由と権威の対立、支配される側と政府の対立は、中村訳には人民の自由と政府の権勢の対立に集約されている。 ・梁啓超： 梁訳文には、自由と権威の対立が消失、「人民が常に政府と権を争う」と、人民と政府の対立だけが強調されている。

	and the Government（p.8）.					
2.	By liberty, was meant protection against the tyranny of the political rulers. The rulers were conceived (except in some of the popular governments of Greece) as in a necessarily antagonistic position to the people whom they ruled（p.8）.	そのときの自由とは、政治的支配者の専制から身を守ることを意味した。支配者側は（ギリシャの民主的政府のいくつかを除き）、支配される民衆にかならず敵対するものと考えられた。（P13）	コノ時ニ當リテハ、リベルティ自由トモ又自主ノ理トモ云トイヘルモノヲ以テ、君主ノ暴虐ヲ防グ保障トナセリ。（P8）	省略	其戦争之目的、即人民争保自己之自由、而敵君主之暴虐。当時君主亦以為此人民乃予治理、今起而敵我、是大逆不道也。（P31）	・中村：The rulers were…whom they ruled.までは省略した。 ・梁啓超：NO.1における自由と権威の対立への削除に続き、自由に対する説明をも省略 ・馬君武：「支配者のtyrannyから自らの自由を保つ」という点を、馬は正しく訳している。
3.	They consisted of a governing One, or a governing tribe or caste, who derived their authority from inheritance or conquest, who, at all events, did not hold it at the pleasure of the governed, and whose supremacy men did	支配者は、一個人、もしくは一部族や一身分から成る。その権威は、世襲あるいは征服に由来する。何れにせよ、民衆の意向とはいっさい関係ない。しかし、民衆は支配者の圧政（圧制？）にひたすら警戒はしても、誰一人としてその覇権に挑	コノ君主ハ或ハ世襲ニ由リ、或ハ征服ニ由リテ、政府ノ權勢ヲ受ケ有タルモノニシテ、ソノ施コシ行フトコロ、往々人民ノ好ムトコロニ従ハザルノミナラズ、人民ヲ抑ヘ、ソノ自由ヲ防グ㇀、敵國外患ヲ防グニ異ナラズ。（P8）	其君主或由世襲、或由征服、拠政府之権勢、其所施行、不特不従人民所好而已、且圧抑之踩踏之。（P8）	当時諸国或集権於一人、或集権於一族。其権或由遺伝而来、或由戦勝而得、而決非由於人民之悦服選挙也。故習於用圧制之手段、視其所盗得之権為理所応得之権。人民有不服者、用兵於摧殺之、与御外寇無異。（P31）	・中村： （１）They consisted of…or caste、and whose supremacy…as a weaponの2箇所を省略した。 （２）「ソノ自由ヲ防グ㇀」は意訳である。 （３）no less than against external

	not venture, perhaps did not desire, to contest, whatever precautions might be taken against its oppressive exercise. Their power was regarded as necessary, but also as highly dangerous; as a weapon which they would attempt to use against their subjects, no less than against external enemies（p.8）.	戦しようとせず、またおそらくその意欲もなかった。支配者の権力は社会にとって必要なものであると同時に、きわめて恐ろしいものと見なされた。それは武力として、外敵に向けられるのはいいが、国内の民衆にも向けられかねないからである。（P13）				enemiesに対する訳文は、現代語訳よりも、中村訳の方が原文に近い。 ・梁啓超：「ソノ自由ヲ防グ㆒、敵國外患ヲ防グニ異ナラズ」を省略した。
4.	To prevent the weaker members of the community from being preyed upon by innumerable vultures, it was needful that there should be an animal	社会の弱者たちが無数のハゲタカの餌食になるのを防ぐには、並はずれて獰猛な一羽のハゲタカが、ほかのハゲタカたちを抑えつけてくれるとありがたい。しかし、このハゲタカ	譬ヘバ人民ハ無數ノ群鳥ノ如ク、頭人ハ、衆鷹ニ似テ、群鳥、ソガ搏撃呑噬ニ苦シム形勢ナリ。サレバ、衆鷹ヨリ強キ鷹王ニテモアリナバ、強ヲ抑ヘ、弱ヲ扶ケ、群鳥ノ苦ヲ救フ	省略	此国中之弱民遂如細虫繊鳥、日供禿鷲之掠食。而其国中無数之暴君汙吏如猛獣悪禽、日以呑噬攫掠為事、絶無人理、毒嘴悪爪、随処偶之、有不可勝防之勢。（P31）	

	of prey stronger than the rest, commissioned to keep them down. But as the king of the vultures would be no less bent upon preying on the flock than any of the minor harpies, it was indispensable to be in a perpetual attitude of defence against his beak and claws （pp.8-9）.	の王様もやはりハゲタカであり、弱者の群れを餌食にしようとすることに変わりはない。その鋭いくちばしや爪にたいして、民衆はたえず防御の構えをとりつづけねばならない。（P13-14）	ベシト思ヒシニ、鷹王出テタレバ、暴虐ノ威ヲ振フ㆒、マス／＼甚シク、群鳥ハ、ソガ毒嘴惡爪ヲ防グニ暇アラヌ模様ナリ。（P8）			
5.	The aim, therefore, of patriots was to set limits to the power which the ruler should be suffered to exercise over the community; and this limitation was what	したがって、国を愛するひとびとが求めたのは、支配者が社会にたいして行使できる権力に制限を設けることであった。そしてこの制限こそ、彼らのいう自由の中身であった。（P14）	サレバ、コノ時、國ヲ愛シ民ヲ助クル義士、オモヘラク、カク人民ノ安カラザルハ、君主ノ權ニ限界ナキユエナリ、今ヨリハ、君主民ヲ治ムルノ權ニ、限界ヲ立テ定ムベシト。コノ限界ノ義ヲ名ヅケ	民不堪命、於是愛国之義士出、以謂人民之不宁、由於君権之無限、然后自由之義乃昌。（P8）	於是愛国之傑、不忍己国之阽危、生民之多艱、**起而興革命、覆政府、群起而限制治国者対国人之権、**是之謂能愛自由、能保自由。蓋君権無限、未有不損害国人之自由者也。（P31）	中村：「民ヲ助クル義士」、「カク人民ノ安カラザルハ、君主ノ權ニ限界ナキユエナリ」は中村の加筆である。梁啓超：原文のwas to set limits to the power which the ruler should be

	they meant by liberty（p.9）.		テ、リベルティ自由ノ理トハ云ヒシナリ。（P8）			suffered to exercise over the community; and this limitation was （what they meant by liberty）と対応する「君主民ヲ治ムルノ權ニ、限界ヲ立テ定ムベシト。コノ限界ノ義ヲ名ヅケテ」を削除し、中村の加筆である「カク人民ノ安カラザルハ、君主ノ權ニ限界ナキユエナリ」だけが残っている。 ・馬君武：「起而興革命、覆政府、群起而限制治国者対国人之権」は馬の加筆で、革命を主張している。
6.	It was attempted in two ways. First, by obtaining a recognition of certain immunities, called political liberties or rights, which it was	権力の制限は二つのやり方で試みられた。 第一に、いくつかの負担の免除を認めさせ、それを自分たちの政治的な自由とか権利と称した。この権利を	コノ人民自由ノ理ヲ保存スルニ、二様ノ法アリ。第一法ハ、君主己レ等ヲ治ムル權ヲ限リ、君主ヨリ承允シタル約定ヲ得ルヿナリ。サテ君主モシコレヲ背	人民所以保其自由者、不出二法、一曰限定宰治之権、与君主約、而得其承諾、此后君主若背棄之、則為違約失職、人民出其力以相抵抗、**不得目為叛逆是**	一為漸法。要挟君主、得某某之自由、既得之、公認之為政治上之自由、或曰政権。若治国者皆犯此条、**即謂之為大逆不道（a breach of dutyに対応する訳**	・中村： by obtaining a recognition of certain immunities, called political liberties or rights, which it was to be regarded as a

	to be regarded as a breach of duty in the ruler to infringe, and which if he did infringe, specific resistance, or general rebellion, was held to be justifiable（p.9）.	支配者が侵犯した場合には、支配者の義務違反と見なし、それにたいしてなら限定的な反抗も、さらには全面的な反乱も正当化されるとした。（P14）	キ犯ストキハ、約信ニ違ヒ、職分ヲ失ナフ〻ニナリ、人民或ハコレニ抵抗シ、或ハコレニ背叛スルトモ、不法トハセザルナリ。（P8）	**也**。（P8）	**語）**（泰西所謂大逆不道者、不在民而在君、此立政之本也）。若実背犯之、**是為人民之公敵（加筆）**、人民乃共起攻殺之、為合之理。（P31）	breach of duty in the ruler to infringeを「君主己レ等ヲ治ムル權ヲ限リ、君主ヨリ承允シタル約定ヲ得ル〻ナリと訳し」、意訳している。 ・梁啓超：「人民或ハコレニ抵抗シ、或ハコレニ背叛スルトモ、不法トハセザルナリ」を「人民出其力以相抵抗、不得目為叛逆是也（人民は力を出して抵抗することは、反逆とされるべきではない）」と訳し、justifiable、中村訳の「不法トハセザル」を「叛逆」ではないことに訳している。
7.	A second, and generally a later expedient, was the establishment of constitutional checks,	第二に、これは総じて後の時代になるが、憲法にもとづくチェックが設けられた。支配権力が何かしら重要な行	第二法ハ、人民ノ心ニ、己レ等ノ利益トナルベシト思フ〻ハ、コレヲ言ヒ表ハシ、立テ律令ト為スヲ得ル、カ	二曰人民得各出己意、表之於言論、著之於律令、**以保障全体之利益是也。**（P8）	一為頓法。君主之罪悪貫盈、無可宥恕、群起顛覆之、集公衆之協商、挙代議士以新定極美之憲法、与新政府以	（1）or of a body of some sort, **supposed to represent its interests**に、中村は「人民ノ心ニ、己レ等

	by which the consent of the community, or of a body of some sort, supposed to represent its interests, was made a necessary condition to some of the more important acts of the governing power（p.9）.	為をするには、その条件として社会の同意、あるいは社会の利害を代表するとみなされる団体の同意が必要とされた。（P14）	クシテ、統治ノ權ヲ厭束スルナリ。（P8）		一定之政権、不許逾之。（P31）	ノ利益トナルベシト思フ┐」と訳したが、梁啓超の文には「人民得各出己意、表之於言論（**各民衆**は自分の意見を出し、言論に表し）」と訳し、原文の意味からずれている。（２）ミルの文では、「律令」はgoverning power、即ち中村訳の言う「統治の権」に対する制限であるが、梁啓超訳にこの意味がなくなり、「律令」は「以保障全体之利益是也（**全体の利益**を保証する）」ために設定されるものである。
8.	To the first of these modes of limitation, the ruling power, in most European countries, was compelled, more or	この二つの制限方法のうち、第一のものについては、ヨーロッパのほとんどの国の支配権力が、多かれ少なかれ、しかたなく受け入れた。（P14）	コノ第一法ハ、歐羅巴諸國ニテ久シク己ニ行ハル。（P8）	此第一法、欧洲各国久已行之。（P8）	欧洲諸国多用第一法、逼君主限制其権（P31）	was compelled, more or less, to submitは、中村訳に省略され、梁訳にもない。

	less, to submit.（p.9）.					
9.	It was not so with the second; and, to attain this, or when already in some degree possessed, to attain it more completely, became everywhere the principal object of the lovers of liberty.（p.9）.	しかし、第二のものについては、そうならなかった。そこで、この第二の段階に到達すること、また、すでにある程度それが実現している場合にはそれをさらに完全なものにすることが、いずれの国でも、自由を愛するひとびとの主要な目標となった。（P14-15）	第二法ハ、往時未ダ十分ニ行ハレザル國モアリシユエ、自由ヲ好ム人ハ、コレヲ十分ニ行ハント思ヒ、コレヨリ外ノ志望ハアラザリシナリ。（P8）	第二法、則近今始発达、亦漸有披靡全地之勢矣。（P8）	少行第二法。行之者、惟義侠**勇烈法蘭西人耳**。（P31）	中村：意訳であるが、ミル本来の論旨と大きな相違はない。 梁啓超：完全に訳し替えた。第二の方法は、最近発達し始めたところであるが、全世界で風靡する勢いがあると。
10.	And so long as mankind were content to combat one enemy by another, and to be ruled by a master, on condition of being guaranteed more or less efficaciously against his tyranny, they did not carry their	ひとびとが敵との戦いを別の敵にやってもらって満足していたかぎり、また、支配者による専制に対して多少とも有効な手だてが保証されていればそれによる支配をも甘受できたかぎり、ひとびとの願望はこの線を越えることがなかった。（P15）	省略	省略	然既行第一法、人民漸漸多得政権、至終所得者与行第二法者無異**（訳し替え）**。試放眼観今日欧洲強国之民、孰不以愛自由為人生第一要理乎？雖或攻君主如仇敵、或仍存君主之空号、其外観似不同、精神実同。蓋偶君主之無道侵入自由者、莫不深悪而反対之也（**加**	

	aspirations beyond this point（P9-10）.				**筆）**。（P31）	
11.	A time, however, came, in the progress of human affairs, when men ceased to think it a necessity of nature that their governors should be an independent power, opposed in interest to themselves. It appeared to them much better that the **various magistrates** of the State should be their tenants or delegates, revocable at their pleasure. In that way alone, it seemed, could they have complete security that the powers of government would	しかし、世の中が進歩するにつれて様子も変わった。支配者が国民の利益に対立し、国民と無縁の権力であるのが自然で必然的なこととされていた時代は終わった。**国の為政者**というのは、国民に指名された代理人であり、国民の意のままに解任できるものであれば、そのほうがはるかにいいと考えられるようになった。支配者に権力をけっして乱用させず、国民には害が及ばぬと完全に保証できるのは、この方法だけだろうと思われた。（P15）	然ハニ世道ノ上進スルニ随ヒ、人民ノ議論、往昔ト異ナルヿトハナレリ。昔ハ君主ヲ、不羈獨立ノ權勢ヲ有チテ、人民ノ利益ヲ妨グルモノト思ヒシガ、後世ノ人、思ヘラク、**國ノ大小官員**ハ、人民ノ委託スル役人ナレバ、モシ意ニ叶ハヌトキハ、コレヲ廢改スルヿヲ得ベシ。サレバ、人民ノ選ベル官員ニテ、組ミ立チタル政府ナレバ、政府ノ權勢ハ、決シテ人民ノ為ニ不便ナルモノトハナラザルベシト。（P8-9）	在昔専制政行、君主知有己不知有民、則限制其権，誠非得已。今者民政漸昌、**一国之元首、元首者、兼君主国之君主、民主国之大統領而言**。殆皆由人民公選而推戴之者、可以使之欲民所欲而利民所利、暴虐之事、当可不起。（P8-9）	在野蛮未開化之時代、人民莫不視君主有無限之自然権、可以侵害人民之利益、無所不為。及時代漸趨於文明、人人乃大悟往日思想之非、乃知国中一切君吏不過人民之借地役人或代理使者耳。用之革之、惟主人之意。故政府断不能妄用其権、以不利於人民。（P31-32）	（１）「在昔専制政行、君主知有己不知有民、則限制其権，誠非得已（昔は専制政治を行い、君主は自分がいることを知って民衆がいることを知らずして、民衆の権利を制限することは、実にやむを得ないことである）」というのは、梁啓超の訳し替えである。 民知未開の時における、専制政治の必要という、福沢諭吉からの影響？ （２）「民政漸昌（民政は益々盛んになる）」は梁啓超の加筆である。

	never be abused to their disadvantage（p.10）.					
12.	By degrees this new demand for elective and temporary rulers became the prominent object of the exertions of the popular party, wherever any such party existed; and superseded, to a considerable extent, the previous efforts to limit the power of rulers. As the struggle proceeded for making the ruling power emanate from the periodical choice of the ruled, some persons began to think that too much importance had been attached to the	支配者を選挙で一時的に定めようというこの新しい要求は、民主的な政党が存在する国ではどこでも、しだいにそうした政党の主要な努力目標となった。そして、支配者の権力を制限しようという従来の努力は、ほとんど過去のものとなる。支配者の権力を支配される側が定期的に選択できるようにするための戦いが進むにつれて、これまでは権力を制限することばかり重視しすぎたと考える人間が出はじめたのである。（P15-16）	カクノ如キ説流行スルニ従ヒ、人民ノ意ニ合ヘル人ヲ擇ビ、暫時ノ人牧ト為ンコトヲ希望スルコトハナレリ。（P9）	省略	於是民政乃興、人民皆争得選挙之権。選挙短期任満之君官、以代表人民之願欲。選挙権者、限制君権之大源也。欧洲国民之得此権也、不知費多少死力以争之。此権既得。国之公権乃自民出、君主盗権以圧制人民之悪習乃漸絶。（P32）	・中村訳は非常に簡潔化されて、some persons began to think that too much importance had been attached to the limitation of the power itselfという議論がなくなったが、ミルの原意と大きな相違はない。 ・「選挙権者…国之公権乃自民出、君主盗権以圧制人民之悪習乃漸絶」は、原文の意とずれている、馬氏の訳し替えである。

	limitation of the power itself（p.10）.					
13.	That (it might seem) was a resource against rulers whose interests were habitually opposed to those of the people. What was now wanted was, that the rulers should be identified with the people; that their interest and will should be the interest and will of the nation. The nation did not need to be protected against its own will. There was no fear of its tyrannizing over itself. Let the rulers be effectually responsible to it, promptly removable	なるほど、権力を制限するのは、支配者と国民の利害がつねに対立していたとき、支配者に国民が対抗する方策であった（といえよう）。しかし、いま必要なのは、支配者と国民が一体となることである。支配者の利害と意志は、そのまま国民の利害と意志であるべきだ。国民は国民自身の意志から身を守る必要などない。国民が国民自身に暴虐をふるう恐れもない。支配者は国民にたいしてしっかりと責任を負うべきもの、国民によってすぐさま解任されうるものでなければならない。そうなってこそ、国民は支配者に権力をゆだ	カクセバ、君主統治ノ權ハ、人民ノ時節ニ擇ベルヨリシテ生ズルヿナレバ、人或ハ思ヘラク、昔シ君主自己ノ利益ヲ謀リ、人民ノ利益ヲ妨ゲタレバ、ソノ權ヲ制限スルヿ、必要ナルベケレ𪜈ゞ、今ハタヾ擇ベルトコロノ君主ノ志願ヲシテ、人民ノ志願ト同一ナラシメ、君主ノ利益ヲシテ、人民ノ利益ト同一ナラシメバ可ナリ。ソノ權ヲ限ラズ𪜈、暴虐ニ至ルベキヤウナシ。何トナレバ、人牧ハ人民ヲ守護スルタメニ立ラル、モノナレ𪜈ゞ、人民己レノ願欲ニ背テ守護セラル、ヲ欲セズ。ユエニ人牧タルモノ、實ニ人民ヨリ委任	省略	欲国内之安宁強富, 非使主治者与人民同一, 固不可也。何謂主治者与人民同一？曰：主治者之利益、即人民之利益；主治者之志願、即人民之志願。若是者、人民之与政府、必永無争競。蓋天下断無与自己利益志願為敵之人也。而人民亦無悪君主加乎其上之惧矣(法人諺曰：君主者、人間第一悪怪物也)。主治者既為人民之代表而握人民之公権、即担当其責任、動作皆視人民之意向。蓋人民以此権託之、必不可違犯人民而妄用此権也。主治者本無権、因受人民之権而後有権。人民何故以権授之？因集権於中央、而後施行、乃便利也。	要約：選挙権が国民の手に握られている限り、支配者は国民に対して責任を負い、支配者の利害と意志は国民の利害と意志であるべきだ。支配者の権利は即ち国民各人の権利であり、国民各人の権利が一点に集中していることにすぎない。

	by it, and it could afford to trust them with power of which it could itself dictate the use to be made. Their power was but the nation's own power, concentrated, and in a form convenient for exercise（p.10-11）.	ねることができる。権力の使い方を支配者に直接指示することができるからである。このとき権力は国民自身の権力にほかならない。つまり、それは一点に集中されて、使いやすい形になった国民自身の権力にほかならない。（P16）	セラレタル職分ヲ盡セハ可ナリ。モシ人民ノ意ニ合ハヌトキハ、人牧ヲ速カニ廢改スルヿヲ得ベシ。カクノ如キ情勢ニテハ、君主ニ權ナシ。ソノ所謂權ハ、人民各箇ノ權ヲ以テ、君主ニ託スルモノニテ、卽チ國中各人各地ニ散布スル権ヲ、便宜ノ為ニ一人一所ニ集メタルモノナリ。（P9）		（P32）	
14.	This mode of thought, or rather perhaps of feeling, was common among the last generation of European liberalism, in the Continental section of which it still apparently predominates. Those who admit any limit to what a government may do, except in the	権力についてのこうした考え方、というか感じ方は、前世代のヨーロッパの自由主義に共通のものであったし、いまでもヨーロッパ大陸では主流のようだ。そもそも存在すべきでないと思われるような政府は論外だが、とにかく政府の活動には何らかの制限を設けるべきだと考える思想家	以上ノ考思議論、歐羅巴諸國ニ行ハレシガ、世運日ニ開ケ、民治ノ國多ク出来、ソノ情狀ヲ目擊シ、コノ説ノ眞確ナラザルヲ知レリ。（P9）	省略	此等思想在欧洲幾成為公同思想矣。（P32）	「世運日…眞確ナラザルヲ知レリ」は中村が訳し替えしたところである この訳し替えは、 NO.18のアメリカの例を取り上げた部分における、“and elective and responsible government became subject to the observations and

	case of such governments as they think ought not to exist, stand out as brilliant exceptions among the political thinkers of the Continent. A similar tone of sentiment might by this time have been prevalent in our own country, if the circumstances which **for a time** encouraged it, had continued unaltered.（p.11）.	は、大陸の政治思想家のあいだでは異彩を放つ例外的な存在である[41]。われわれの国でも、一時似たような風潮が見られたけれども、その背景にあった事情が変わらずに存続していたら、いまでも似たような気分が蔓延していたかもしれない。（P16−17）				criticisms which wait upon a great existing fact. It was now perceived that such phrases as “self-government,” and “the power of the people over themselves,” do not express the true state of the case.”にも対応すると思われる。
15.	But, in political and philosophical theories, as well as in persons, success discloses faults and infirmities which	人間の場合もそうだが、政治や哲学の理論の場合も、人気がないときは目立たなかったまちがいや欠陥でも、勢力が増すと表面化す	省略	省略		

[41] 山下重一の研究によると、「異彩を放つ例外的な存在」はトクヴィル（Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville, 1805 年 7 月 29 日 - 1859 年 4 月 16 日）のことを指している。彼によると、ミルが指摘した「多数者の専制」、「社会的専制」、「世論の専制」は、「トクヴィルが警告したものにほかならなかった」のである。（山下重一『J・S・ミルの政治思想』、木鐸社、1976 年 1 月 20 日、34 頁）

	failure might have concealed from observation（p.11）.	る。（P17）				
16.	The notion, that the people have no need to limit their power over themselves, might seem axiomatic, when popular government was a thing only dreamed about, or read of as having existed at some distant period of the past（p.11-12）.	人民にたいする人民自身の権力を制限する必要はない、という考え方は、民主的な政府がたんなる夢だった時代や、はるか昔に存在したと書物で学ぶだけだった時代には、いかにも自明のものに思われただろう。（P17）	何ニトナレバ、政府ノ權ハ、卽チ民人ノ權ナレバ、限ルニ及バズトイフコト、タダ昔物語ニ、民政トイフ㆒ヲキ、或ハ後来ヲ臆度スルノミナレバ、カヽル議論ヲ道理ノヤウニ思フベキナレ圧゛（P9）	省略	大哉、自治乎！自治者何？自限其権以治自己是也。不知自治而言民政、則痴人説夢而已（P32）	・popular government（民主的な政府）を、中村は「民政」と訳している。 ・馬君武の訳文は訳し替えである。原文の意と反対になっている。「人民にたいする人民自身の権力を制限する必要はない」との民主的な政府を支持する理念は実際状況に合わないというミルの批判を無視した。
17.	Neither was that notion necessarily disturbed by such temporary aberrations as those of the French Revolution, the worst	また、フランス革命のような権力の暴走が目撃されたときでさえ？この考え方はかならずしも揺るがなかった。なぜなら、フランス革命の最悪の部分は権力	省略	省略	法蘭西之革命、世界上最大之快活劇也。而喪心者或指為篡弑矣。（P32）	

	of which were the work of a usurping few, and which, in any case, belonged, not to the permanent working of popular institutions, but to a sudden and convulsive outbreak against monarchical and aristocratic despotism（p.12）.	の横取りした少数者の所業であり、あの革命はいずれにせよ民主的な制度の通常の機能に属するものではなく、君主制および貴族制による圧政にたいする突発的な暴動というべきものだからである。(P17)				
18.	In time, however, a democratic republic came to occupy a large portion of the earth's surface, and made itself felt as one of the most powerful members of the community of nations; and elective and responsible government became subject to the observations and	しかし、いまやひとつの民主的な共和国［アメリカ（斉藤訳注）］が地球の表面の大きな部分をしめるようになり、そして国際社会で列強に並んだと自覚するようになった。選挙で選ばれて国民に責任を負う政府ができ、こうした政府がりっぱな具体的事実として観察され、批判されるようになったのである。す	今ハ民治ノ國、尤モ勢力アル人民ト稱セラレ、地球上ノ大分ヲ占ルㇳトナリ、親シクソノ模様ヲ觀ルニ、**政府ノ權卽チ選ビ任ズル仲間連中ノ權ニ限界ヲ立ザレバ人民眞成ノ自由ヲ得ル能ハザルㇳ、明白ニ證知セラレタリ。問、何故ニ、民治ノ國ニテモ、政府ノ權ヲ限ラザレバ、眞正ノ自由ハ得ラレザルヤ。**」	然則雖不為限制亦可乎?曰、是不然。雖民政之国、苟其政府権限不定、則人民終不得自由、何也?民政之国、雖云人皆自治而非治于人、其実決不然。(P9)	**法蘭西之国民、誠造成世界共和政治最有力之匠人哉！夫惟共和国之民権力最大、結合力最固、其余在他等政体下**之国民、皆莫能及之。将来世界各国之政府必皆変為選挙有責任之政府、而専制暴虐之政府必一切革除無余、無可疑也。(P32)	中村： （１）「政府ノ權卽チ選ビ任ズル仲間連中…眞正ノ自由ハ得ラレザルヤ」は中村の加筆である。 （２）ちなみに、「and elective and responsible government became … do not express the true state of the case.」は、NO. 14の訳し替えにも

	criticisms which wait upon a great existing fact. It was now perceived that such phrases as “self-government,” and “the power of the people over themselves,” do not express the true state of the case. （p.12）.	ると、「自治」とか「人民にたいする人民の権力」といった言葉は、ものごとの実相をあらわすものではないことがわかった。(P17-18)	答、民治ノ國ニテハ、人民各々自ラ治ムルニテ、人ニ治メラル、ニ非ズトイヒ、又ソノ權勢ハ人民自ラソノ上ニ置ケル權勢ナリ抔トイヒ来ルヿナレドモ、ソノ眞實ノ情形ハ、決シテ然ラズ。(P9)			対応すると思われる。 梁啓超： （１）「然則雖不為限制亦可乎?曰、是不然」は、前の文と繋がるための、梁啓超の加筆である。 （２）「雖民政之国、苟其政府権限不定、則人民終不得自由、何也」は中村の加筆した部分である。 （３）「民政之国、雖云人皆自治而非治于人、其実決不然」は、「民治ノ國ニテハ、人民各々自ラ治ムルニテ、人ニ治メラル、ニ非ズトイヒ」、「決シテ然ラズ」に対応し、ほかの中村訳を、梁啓超は削除した。
19.	The “people” who exercise the power are not always the	権力を行使する「人民」は、権力を行使される「人民」と、かな	何ニトナレバ、民治ノ國ニテモ、人々盡ク政事ヲ行ヒ、權勢ヲ握ル	一国之中、非能人人皆有行政権、必有治者与被治者之分。(P9)	所謂自治者Self-government、所謂民権自制者The power of	・中村： but of each by **all the rest**（自分が自分以外

	same people with those over whom it is exercised; and the “self-government” spoken of is not the government of each by himself, but of each by all the rest（p.12）.	らずしも同一ではない。また、いわゆる「自治」とは、自分が自分を統治することではなく、自分が自分以外の全体によって統治されることなのだ。(P18)	ニ非ズ。治ムル人必シモ常ニ治メラル人ニ同ジカラズ。銘々、自ラ治ムルニ非ズシテ、銘々、國中惣體ニ治メラル、ㇾナリ。(P9)		the people over themselves、不可不明晰其義。**自治者、非各一人自治。夫各一人也、謂人人莫不被治於公衆之法律也.**（P32）	の全体によって統治される）を、**「國中惣體ニ治メラル」に訳し、「自分以外」という意味が消失した**。 ・梁啓超： （１）「治ムル人必シモ常ニ治メラル人ニ同ジカラズ」を「必有治者与被治者之分（必ず治む人と、治まれる人に分けられる）」と訳している。 （２）and the “self-government” spoken of is not the government of each by himself, but of each by **all the rest**に対応する中村の訳文「銘々、自ラ治ムルニ非ズシテ、銘々、**國中惣體**ニ治メラル、ㇾナリ」を省略した。 ・馬君武： 「自治」とは、「自分

						が**自分以外の全体**によって統治されること」を、「謂人人莫不被治於**公衆之法律**也」に訳し、原文の意からずれている。
20.	The will of the people, moreover, practically means the will of the most numerous or the most active part of the people; （pp.12-13）.	さらにまた、人民の意志というのは、じっさいには人民のもっとも多数の部分の意志、あるいは、もっともアクティブな部分の意志を意味する。(P18)	シカノミナラズ、人民ノ志願ニ従ヒ、政ヲ行フト云フナレド、ソノ所謂人民ノ志願ハ、國中惣體ノ志願ニ非ズシテ、多數ノ一半ノ志願ナリ。卽チ活潑ナル人民ノ部分ニテ、ソノ黨ノ多キモノ、志願ナリ。(P9)	其所施政令、雖云从民所欲、然所謂民欲者、非能謂全国人所同欲也、実則其多数者之所欲而已。(P9)	所謂民志者the Willing of the people、亦非各個人之意也、乃公衆之志、或有才智者之志也。（P32）	・“Will” 現代語訳：意志 中村訳：志願 梁啓超：欲 ・中村訳：「人民ノ志願…ナレド」、「國中惣體ノ志願ニ非ズシテ」は加筆である。 ・梁啓超訳：中村の加筆「人民ノ志願…ナレド」を敷衍したが、「卽チ活潑ナル人民ノ部分ニテ、ソノ黨ノ多キモノ、志願ナリ」という文を削除した。
21.				按、民政国必有政党、其党能在議院占多数	因是而任何一国皆不可無党、一国之中不止一	

				者、即握政府之権。故政治者，実従国民多数之所欲也。往昔政学家謂政治当以求国民全体之幸福為正鵠、至碩儒辺沁、始改称以最大多数之最大幸福為正鵠、盖其事勢之究竟、僅能如是也。(P9)	党而已。衆党分立、以利国利民為目的。此一党濫用公権、則彼一党敵之防之。雖然、苟執政権者乃依規矩而行、不失利国利民之宗旨、則人民必不容有異挙、而政府之権不可缺。(P32)	
22.	the majority, or those who succeed in making themselves accepted as the majority; the people, consequently may desire to oppress a part of their number; and precautions are as much needed against this as against any other abuse of power. (p.13)	多数派とは、自分たちを多数派として認めさせることに成功したひとびとである。それゆえに、人民は人民の一部分を抑圧したいと欲するかもしれないので、それにたいする警戒が、ほかのあらゆる権力乱用への警戒と同様に、やはり必要なのである。(P18)	サレバ、コノ多數ノ一半、必ズ少數ノ一半ヲ壓抑セント欲スベシ。多數ノ一半ハ、議論ニ勝チタル姿ニテ、志ヲ得ベケレ圧゛、少數ノ一半ハ勢ヲ失フベシ。所謂政府ハ、コノ多數ノ一半ヨリ成リ立チタルモノナレバ、政府ノ權ヲ限ラザレバ、少數ノ一半、卽チ勢弱キ人民、ソノ自由ヲ保チガタカルベシ。サレバ多數ノ黨ノ暴威ヲ抑制シ、少數ノ黨ノ自由ヲ保存スベキ㇀ヲ要スル	苟無限制、則多数之一半、必圧抑少数之一半、彼少数勢弱之人民、行将失其自由(P9)	政府者、集権也。権集而後国強。今日之欧洲、有所謂多数之専制焉The tyranny of the majority。多数之専制者、党勢盛則執権大也。(P32-33)	中村： （1）「少數ノ一半ハ勢ヲ失フベシ。所謂政府ハ、…ソノ自由ヲ保チガタカルベシ」中村の加筆である。 （2）「サレバ多數ノ黨ノ暴威ヲ抑制シ、少數ノ黨ノ自由ヲ保存スベキ㇀ヲ要スルナリ」は訳しがえた部分である。 （3）and precautions against this（それに対する警戒）を「多數ノ黨ノ暴威ヲ抑制」に訳したの

			ナリ。(P9)			は、その後出てきた“the tyranny of the majority（P13）”を念頭に置いたのではないだろうか。それを中村は「多数ノ仲間ノ暴威」と訳している。 ・梁啓超： 「所謂政府ハ…」を削除
23.	（…）Like other tyrannies, the tyranny of the majority was at first, and is still vulgarly, held in dread, chiefly as operating through the acts of the public authorities. But reflecting persons perceived that when society is itself the tyrant—society collectively over the separate individuals who compose it—its	（…前略）多数派の専制（tyrannyに対する訳語）は、そのほかの専制と同様、最初は主に国家権力の行為としてイメージされ、恐れられた。普通の人は今でもそう考えている。しかし、深く考える人はちがった見方をする。社会それ自体が専制的になっているときーーすなわち、集団としての社会が個々の人間を抑圧するときーーその抑圧の手段は、政	世俗コレヲ多數ノ仲間ノ暴威ト喚做シテ甚ダコレヲ恐レ、官員ノ權勢ヲ限リ、コノ暴威ヲ防グベシト思ヘリ。然レ圧〻考思深キ政學者ハ、以為ク、**多數ノ仲間ノ暴威ハ、人君ノ暴威ヨリ其害更ニ甚シ**。(P10)	**而此多数之専制、比於君主之専制、其害時有更甚者**。（P9）	欲専制之政、暴虐之執政者永不産於国中、則亦有法焉。蓋社会者、出産此社会内一切事物之源也。社会者、聚分散之個人而成。必社会無力、不能限制行政者之所行為、故専制之政出現焉。（P33）	中村： （１）「多数ノ仲間ノ暴威ハ、人君ノ暴威ヨリ其害更ニ甚シ」はかなり意訳である。「集団としての社会の専制」を「多数ノ仲間ノ暴威ハ」に訳し、「政府の専制」を「人君の暴虐」に訳した。 梁啓超： （１）「世俗コレ…思ヘリ」を省略した。 （２）「多数ノ仲間ノ暴威」を「多数之専制

	means of tyrannizing are not restricted to the acts which it may do by the hands of its political functionaries（p.13）.	府の役人が行う活動のみに限られるものではない、というのである。(P19)				（多数者の専制）」に訳している。
24.	Society can and does execute its own mandates: and if it issues wrong mandates instead of right, or any mandates at all in things with which it ought not to meddle, it practises **a social tyranny** more formidable than many kinds of political oppression, since, though not usually upheld by such ex- treme penalties, it leaves fewer means of escape, penetrating	社会は、社会自身がくだした命令をみずから執行できるし、じっさい執行している。そこで、もしもそれが正しい命令ではなく、まちがっていたり、あるいは社会が干渉すべきでないものごとについての命令であったりすれば、社会による抑制はたいていの政治的な圧迫よりもはるかに恐ろしいものになる。というのも、通常、それは政治的な圧迫のように極端な刑罰をちらつかせたりしないが、日常生活の細部により深く浸透し、人間の魂そ	（多數ノ仲間ノ暴威ハ、人君ノ暴威ヨリ其害更ニ甚シ）	（其害時有更甚者）	社会者、出令者也。出令不当、乃致産出可惊怪之専制者。故欲専制者永不出現也、先須改良社会。社会者、公衆之魂也。一社会而有奴隷魂者、欲専制者之不生産、不可得也。(P33)	社会的専制を説明する部分を、中村を省略した。

	much more deeply into the details of life, and enslaving the soul itself（pp.13-14）.	のものを奴隷化して、そこから逃れる手立てをほとんどなくしてしまうからである。				
25.	Protection, therefore, against the tyranny of the magistrate is not enough: there needs protection also against the tyranny of the prevailing opinion and feeling; against the tendency of society to impose, by other means than civil penalties, its own ideas and practices as rules of conduct on those who dissent from them; to fetter the development, and, if possible, prevent the formation, of any individuality not in	したがって、役人の専制から身を守るだけでは十分ではない。多数派の思想や感情による抑圧にたいしても防御が必要だ。すなわち、多数派が、**法律上の刑罰によらなくても、考え方や生き方が異なるひとびと**に、自分たちの考え方や生き方を行動の規範として押しつけるような社会の傾向にたいして防御が必要である。社会の慣習と調和しない個性の発展を阻害し、できればそういう個性の形成そのものを妨げようとする傾向、あらゆるひとびとの性格をむりやり社	コレヲ防グニ、官人ノ權勢ヲ限ルモノニテ事足ルベカラズ、一般ニ流行シ一般ニ善トスル意見議論ニ向ツテ權勢抑ヘコレヲ限ルベキナリ。何ニトナレバ政府ノ意見議論ハ、一般ニ流行シ一般ニ善シトスル意見議論ナレバ、政府ニテコレヲ以テ規制ト為テ、ソノ己レニ異ナルモノヲ強テ己ニ同ジカラシメント思ヒ、マタ新見新意ノ己ニ異ナルモノ、生ジ出ルヲ禁制セント思フベシ。シカノミナラズ、國中惣體ノ好尚性格ヲ、己ノ模範ニ入レント思ヒ、人心ヲ強ヒ、箝制		苟欲保自由、除専制、不在敵暴君汚吏也、先須自改良此社会中之公衆思想。奴隷思想既浄、則暴君汚吏自無従生産也。且一切行為莫不受治於思想、欲改良行為、不如改良思想之易為力也。専制之政府既成、起而敵之覆之、費力甚巨、則其若改良思想、使吾社会中＜無＞無奴隷不合規則之思想、彼専制之政府何所蔵其形乎？（P33）	中村： （１）the tyranny of the prevailing opinion and feeling（流行の思想や感情）を「一般ニ流行シ一般ニ善トスル意見議論」に訳されている。 （２）「**何ニトナレバ政府ノ意見議論ハ、一般ニ流行シ一般ニ善シトスル意見議論ナレバ、政府ニテコレヲ以テ規制ト為テ**」は中村の加筆である。 （３）「政府ニテ…定ムベキナリ」は中村の意訳で、原文と大きな相違はないが、**（２）の加筆に基づき、ミルの文ににおける集団と**

	harmony with its ways, and compels all characters to fashion themselves upon the model of its own（p.14）.	会の模範的な型どおりにしたがる傾向これにたいする防御が必要である。（P20）	ノ政ヲ行ナフベシ。コレゾ怕ルベキ暴威ナレバソノ權勢ノ強ナラヌヤウニコレガ限界ヲ定ムベキナリ。（P10）			**しての「社会」の行為は、中村訳に「政府」の行為となってしまった。** （中村訳から見れば、政府は社会の意見を規則としているので、社会の暴行は政府の暴行と同様である）
26.	There is a limit to the legitimate interference of collective opinion with individual independence: and to find that limit, and maintain it against encroachment, is as indispensable to a good condition of human affairs, as protection against political despotism（p.14）.	集団の意見が個人の独立にある程度干渉できるとしても、そこには限界がある。この限界を見つけ、この限界を侵犯から守ることが、より良い人間生活にとっては**政治的な専制にたいする防御と同じくらい重要**不可欠なのである。（P20）	**蓋シ惣體ノ意見議論、卽チ政府ノ意見議論ハ**、何程マデニ人民ノ上ニ行ナフベク、**多數ノ仲間、卽チ政府ノ權ハ**、何程マデニ人民一箇自由ノ權ト立チ交リ相ヒ關係シテ宜シカルベキヤト、ソノ限界ヲ査究シ、**覇政ノ侵佔ヲ防グ㆓ハ世運ノ福祚ヲ増シ**、人心ノ祥善ヲ崇スル為ニ、最要ニシテ少ベカラザルモノナリ。（P10）	故政府与人民之権限、無論何种政体之国、皆不可不明辨者也。（P9）	人民自主之権、与社会管治之権、不可無界限也。（P33）	中村： （１）collective opinion（集団の意見）を「惣體ノ意見議論、卽チ政府ノ意見議論」、「多數ノ仲間、卽チ政府」に訳している。 （２）“as indispensable as protection against political despotism”を省略した。 梁啓超訳： 意訳であり、「惣體ノ

						意」、「多數ノ仲間」を削除して、直接に「政府与人民」に訳していて、ミルの原文から遠ざけていった。

【資料編四】 梁啓超の地理論と志賀重昂

【表一】「日本少年歌」

参考資料：

梁啓超訳載「日本少年歌」『新民叢報』第2号影印版、広智書局、光緒二十八年一月十五日（1902年2月22号）、103-104頁（『梁啓超全集』に未収録）

志賀重昂「日本少年歌」『国民之友』第九号、民友社、明治二十年十月（1887年）、25頁（『志賀重昂全集』に未収録）

	志賀「日本少年歌」	梁啓超「日本少年歌」	メモ
1.	吁嗟少年風雲正逢遭、活天活地属吾曹、歌成昂然仰天**見**、富士山頭旭日高。（P25）	吁嗟少年風雲正逢遭、活天活地属吾曹、歌成昂然仰天**望**、富士山頭旭日高。（P104）	・原文の「見」を「望」に替えた。 中国語において「望」のほうが富士山の高さが感じられる。

【表二】『地理学』と「論近世国民競争之大勢及中国之前途」

参考資料：

志賀重昂講述『地理学』、東京専門学校、1901年。

『志賀重昂全集』第四巻、志賀重昂全集刊行会、1928年5月。

梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第二集、中国人民大学出版社、2018年。

	志賀『地理学』	梁啓超「論近世国民競争之大勢及中国之前途」 （第三節　今日世界之競争力与其来由）	メモ
2.	其の亜細亜の中でも北道[42]一帯の西比利亜は露領であるし、印度は英領である、安南は佛領であると、段々調べて行けば目下残って居る所はペルシヤ、シヤムと支那朝鮮と日本ばっかりである、此ペルシヤ、シヤム、支那、朝鮮、日本が獨立して残って居るのである、しかし残つて居るには相違ないが、一二を除くの外は正當に獨立して居るのではない[43]。ペルシヤの如きは英領と露領との間に挟まって居るから、此両國の權力の平均から[44]辛ふじて獨立して居るのである…（中略）文久二年卽ち西暦一千八百六十二年今から三十八年前[45]、シヤムの東隣なるカンボジア王國を佛蘭西が亡ぼして、又た之れと接する東京をも滅ぼし、夫れから安南には内亂があつて、明治十七年に佛人	蓋自洲之中部至北部全体、已為俄人所有、里海殆如俄国之内湖。南部之中央五印度全境、為英奴隷。印度西隣之阿富汗、俾路芝、亦為英之保護国、帰其勢力範囲之内。法国当距今四十年前、始染指於亜洲之東南。同治元年、占交阯、滅柬埔寨。光緒十年、遂亡安南。十九年、敗暹羅、割其地三分之一。英人於光緒十一年、亡緬甸、擒其王。而波斯因英、俄均権、僅留残喘。高麗因俄、日協議。聊保余生。（P207）	・梁啓超の文章は左志賀の文章を纏めたものであるが、中国に関する記録が削除された。なお、志賀原文の続きは、「中国も強固の独立ではない」（P30）という主旨を表す議論であるが、梁啓超はそれを省略した。

[42] 『志賀重昂全集』においては「北方」と表記されている。『志賀重昂全集』第四巻、286 頁。
[43] 『志賀重昂全集』においては「其の中の一國を除くの外は正當に獨立して居るのではない」と表記されている。同前。
[44] 『志賀重昂全集』においては「に依り」と表記されている。同前。
[45] 『志賀重昂全集』においては「今より四十年前」と表記されている。同前。

	に侵略せられ[46]、今では佛國は支那の境から東京安南を懸けて交趾、支那、カンボジアまで占有して居る、かやうに佛國が侵略するのを嫉みて英吉利は明治十八年ビルマと云ふシヤムの西隣なる古い王國に對し、つまらぬ名義を以て之れを亡ぼし遂に之を占領してしまつた[47]、然ればシヤムの東には佛領及び佛の勢力がある、西には英領及び英の勢力がある、此の両勢力の均衡の為めのみでシヤムは僅かに獨立して居ると云ふ有様である。それから朝鮮だが、之も本當の獨立ではない[48]、僅に露西亜と英吉利と日本との天秤に掛つて均勢の為めに獨立の姿をして居るのである。（P29-30）		
3.	西洋にては電氣力を十二分に應用し、又た蒸氣力を十二分に應用し、理學的の諸應用に改良に改良を加へて僅の勞力と廉價とを以て非常に品物が澤山出来るやうになった、夫れ故に人の需要するよりも供給する方が餘計になって来て、品物が餘り、勞力が餘り、資本が餘りまして、遂に止むを得ず人種の弱く素養の薄弱なる所へ此等の餘りたる勞力、資本、物品等を掃き出せと云うことなり、前に申しまた通り殖民政略の流行となって来たのでございます[49]。（P12-13）	自前世紀以来、学術日興、機器日出、資本日加、工業日盛、而欧洲全境遂有生産過度之患、其所産物不能不覓銷售之地。（P208）	・過剰生産による殖民政略という趣旨と一緒である。 ・植民の正当性を認める

[46] 『志賀重昂全集』においては「侵略せられ」と表記されている。前掲、287 頁。

[47] 『志賀重昂全集』においては「つまらぬ名義を以て開戦し、直ちに之れを亡ぼして占領してしまつた」と表記されている。同前。

[48] 『志賀重昂全集』においては「それから朝鮮なる之も本當の獨立ではない」表記されている。同前。

[49] 『志賀重昂全集』においては「品物が餘り、勞力が餘りまして、遂に止むを得ず人種の弱く素養の薄弱なる所へ此等の餘りたる勞力、資本、物品等を掃き出せと云うことなり、前に申しまた通り植民政略の流行となって来たのでございまする」表記されている。前掲、277 頁。

4.	最早亜米利加に於ては遺利が博せられぬ[50]様になって来たから、濠太剌利亜に植民した、此濠洲[51]の各植民地は今では立派な責任内閣を作り、鐵道を盛に起し長足の進歩をして未来には随分[52]第二の亜米利加が出来んとする。此の如く濠太剌利亜も段々遺利がなくなって来た、するとソロ／＼亜弗利加に手を出し始めた、亜弗利加は御承知の通り[53]歐羅巴に近い土地で、古い時代から判って居たが、氣候[54]は炎熱帯[55]であるそうして大きな沙漠がある、これで欧派各國[56]にても此の太陸のみは占領せざりしが、むい／＼[57]米國濠洲、遺利が乏しくなる英吉利も、伊太利も、佛蘭西も、獨逸も、西班牙、葡萄牙、よりさては小國の白耳義に到るまで皆自分の領分とされる限りは悉く亜弗利加を占領し[58]、**今ではサハラ大沙漠の砂迄も佛蘭西の領土となって、所謂佛の亜弗利加政策を實行**	前者哥侖布之開美洲、謂為新世界、謂足以調剤欧洲之膨脹。然数百年来、既已自成為産物之地、昔為殖欧人殖民之域者、今方且謀殖民於他境。其次如印度、如澳洲、欧人以全力経営之、将頼之為消受産物之所、不数十年、非直不能消受而已、而其本地所産之物、又且皇皇然謀銷場於他地。於是欧人大窘、不得已而分割亜非利加、挙洲若狂。今者雖撒哈拉大沙漠中一粒之沙、亦有主権者矣。雖然、以欧人之工商業而欲求主顧於非洲人、雖費尽心血以開通之、其収効必在百数十年以後、而彼其生産過度之景況殆不可終日。於是欧人益大窘、於是皇皇四顧、茫茫大地、不得不瞵其鷹目、涎其虎口、以暗吸明噬我四千年文明神国二万里膏腴天府之支那。（P208）	・文脈構成から見れば、この一段落が参考したのは「地理学の必要」ではなく、「亜細亜地理考究の方針」であろう。 ・なお、「亜細亜地理考究之方針」で志賀は列強のアジアにある植民地の面積表を作ったが、梁啓超もそれを敷衍したのである。 「今者雖撒哈拉大沙漠中一粒之沙、亦有主権者矣」は「今ではサハラ大沙漠の砂迄も佛蘭西の領土となって」、「今や渺茫たる大沙漠にある一粒の沙すら其の持主なきはなく（サハラ大沙漠は佛蘭西の勢力範園にあり ）」を参照しているに間違いない。 ・志賀の原文では西洋列強の矛先はアジアに刺したと書いてあるが、梁啓超はそれを

[50] 『志賀重昂全集』においては「得られぬ」と表記されている。前掲、285 頁。
[51] 『志賀重昂全集』において「此濠洲」は「濠洲」と表記されている。前掲、286 頁。
[52] 『志賀重昂全集』において「随分」は削除された。同前。
[53] 『志賀重昂全集』において「御承知の通り」は削除された。同前。
[54] 『志賀重昂全集』においては「御承知の通り氣候」と表記されている。同前。
[55] 『志賀重昂全集』においては「炎熱」と表記されている。同前。
[56] 『志賀重昂全集』においては「歐洲の各國」と表記されている。同前。
[57] 『志賀重昂全集』において「むい／＼」は削除された。同前。
[58] 『志賀重昂全集』においては「米國にも、濠洲にも、遺利が乏しくなると亜弗利加の分割が遂に始まり、英吉利、伊太利も、佛蘭西も、獨逸も、西班牙、葡萄牙も、さては小國の白耳義に到るまでいづれも競って亜弗利加を占領し」と表記されている。同前。

	するやうになった[59]。さあそうなって亜弗利加も悉く侵略をし盡くしてしまうと、残って居る所は亜細亜ばかりになった。（P28） なお、「亜細亜地理考究の方針」にも同じ主旨の内容がある： 歐人中の一人なるクリストフ・コロムボ（所謂コロンブス）をしてその同胞の為めに蔽はれたる幕を引かしむ、幕の開くや、新たに現はれたる大舞臺こそ實に「新世界」即ち亜米利加なれ、神明の亜米利加太陸なる舞臺を築造さるゝや充分に準備し、充分に思慮を費されたることと見へ…（中略）歐人の殖民政略の舞臺たりし米國は却て自から殖民政略を太平洋の外に行はんとし、共和旨義[60]は漸くにして帝國旨義[61]に轉移せんとする動機を隠微の間に察しさせ玉ふや、…（中略）俄かに身を起こして突嗟に濠太利洲を築造し玉ひ忽ち幕を引き明け去り、最新なる舞臺としてこれを歐人の増殖用に授け玉ひぬ[62]…（中略）今やこの「最新世界」も亦た早く既に第二の亜米利加たらんとし歐人を容るべき餘地の漸く乏を告げんとするや動機は亜弗利加洲に向ひて移轉し去れり…（中略）頃年来亜弗利加分領熱は烈火の如くに發し、歐洲		中国にかえた。 ・「亜細亜地理考究の方針」にて、ヨーロッパの植民状況を紹介したあと、志賀も西洋列強の中国に対する野心を露呈するイギリス探検家のフランシス・ヤングハズバンド（Colonel Francis Younghusband, 1863.5- 1942.7）の議論を引用した。（P101-108）

[59] 『志賀重昂全集』においては「所謂佛蘭西の勢力範圍となったのである」と表記されている
[60] 『志賀重昂全集』においては「共和主義」と表記されている。前掲、326 頁。
[61] 『志賀重昂全集』においては「帝國主義」と表記されている。前掲、326 頁。
[62] 『志賀重昂全集』においては「…この濠太利洲を歐羅巴洲人の増殖の用に授け玉ひぬ…」と表記されている。前掲、326 頁。

	の列國は相競ひて之れを分領し**今や渺茫たる大沙漠にある一粒の沙すら其の持主なきはなく（サハラ大沙漠は佛蘭西の勢力範圍にあり[63]）**、洋上の各島嶼もまた擧げて歐洲列國の兼併する所となれり。…（中略）既に然り、歐羅巴人は先づ北亜米利加、南亜米利加をその所有物となし此所に第二の歐羅巴を建設し、次で濠太利をその所有物となし第三の[64]歐羅巴を建設し、次で亜弗利加をその所有物となし此所にも亦た新歐羅巴を建設[65]せんとす、即ち残る所は獨り亜細亜あるのみ。 　渾圓球上六太洲の中、五太洲は實に歐人の占有に歸し残る所は獨り亜細亜あるのみ、然れども亜細亜もまだ正しく歐人の占有に歸せんとするものあり、試みに見よ。（P94-97）		

[63] 『志賀重昂全集』においては「となれり」と表記されている。前掲、327 頁。
[64] 『志賀重昂全集』においては「此所にも亦た新」と表記されている。前掲、327 頁。
[65] 『志賀重昂全集』においては、亜弗利加に関するこの内容は表記されていない。前掲、327 頁。

【表三】『地理学』（「亜細亜地理考究の方針」）と「亜細亜地理大勢論」

参考資料：

志賀重昂講述『地理学』、東京専門学校、1901年。

『志賀重昂全集』第四巻、志賀重昂全集刊行会、1928年5月。

梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第三集、中国人民大学出版社、2018年。

	志賀『地理学』 （「亜細亜地理考究の方針」）	梁啓超「亜細亜地理大勢論」	メモ
5.	その面積を問へは、全世界陸地の三分の一を占め、その人口を問へは、全世界生霊の二分の一以上を有ち、陸地には全世界第一の高山ヒマラヤ山脈、高原（西藏）平原（露領亜細亜）湖水（裏海）内陸灌域（トルキスタン低地）あり、而かも全世界第一の高山あるかと思へは、また全世界第一の低地（シリア國ジョルダン渓谷）あり（P89-90）	大哉亜細亜、問其面積、則占全世界陸地三分之一也。問其人口、則居全世界生霊一半有奇也。以地勢論、則其在陸土者、有全世界第一之高山、喜馬拉山脈。第一之高原、西藏。第一之平原、西伯利亜。第一之湖水、里海。第一之灌域、土耳其斯坦之低原。第一之低地。叙利亜国之佐但渓谷。（P117）	**加筆：**大哉亜細亜 **削除：**而かも全世界第一の高山あるかと思へは
6.	日本國千島ウルップ島の西五十里の處海深四千七百尋あり、所謂全世界第一の海深なるタスカロラ深淵の最深處）[66]あり（P90）	日本国千島西三百五十里之処、深四千五百尋、世界第一之深海也（P117）	**誤訳？** 四千七百尋　→ 四千五百尋
7.	極風、變風、貿易風、時風、颶風の區域を保有（P90）	凡極風、変風、貿易風、恒風、颶風之区域、無所不備（P117）	**誤訳？** 時風　→ 恒風
8.	生霊には黄人、白人、馬来人の各人種あり、三大	以人類論、則有黄人、白人、馬来人之各種、世界	**加筆：**皆由此起焉

[66] 『志賀重昂全集』においては「タスカロラ號の實測に係る日本國千島ウルップ島の西五十里海深四千七百尋ある處、所謂タスカロラ深淵は全世界第一の海深なりとして知られたれども、二年前アルバトロス號が日本の南赤道線の北に於て海深五千尋以上なる二個所を實測したり、是れ刻下に於ける世界第一の海深たり」と表記されている。前掲、323 頁。

	言語系統あり（P90）	三大言語系統、皆由此起焉。（P117）	
9.	爾来絶代の偉物釈迦、孔子、耶蘇基督、ゾロアステル、マホメツト等相踵ぎて此所に生れ波羅門教、佛教、儒教、拝火教、基督教、回教、薩満教等、みな淵源を此所より發し（P90）	来絶代之偉人、如釈迦、如孔子、如耶蘇、如阼楽阿士打（Zoroaster）（波斯之教主、生於西歴紀元前千四百年頃）。如摩訶末（即回教教主、或訳為摩哈默德。『唐書』曾訳此三字、今从之。相接出現於此土）。全世界所有之宗教、如婆羅門教、如佛教、如儒教、如襖教（即阼楽阿士打之教也、名見『唐書』）。如基督教、如回教、如馬尼教（Manicheism）（亦波斯教之一種也）。等、無一非此土之産物也（p117-118）	**加筆：** 波斯之教主、生於西歴紀元前千四百年頃 即回教教主、或訳為摩哈默德。『唐書』曾訳此三字、今从之。相接出現於此土 即阼楽阿士打之教也、名見『唐書』 亦波斯教之一種也 **誤訳？** 薩満教（シャマニズム） → 馬尼教（マニ教）
10.	而して西洋人の所謂世界最古の邦國ズメル、アカット、アッシェリア[67]等みな此所に起り、東洋人の所謂世界最古の邦國印度、支那等みな此所より興り、（P90）	号称世界最古之国、如印度、如中華、如猶太、如叙利亜（Assyria）、無一非此土之肇建也。（p118）	**訳し替え：** 原文においては「西洋人の所謂世界最古」と「東洋人の所謂世界最古」に分けられているが、翻案では「世界の最古と称す国」になった。 ＊こうして、原文において中国は最古の国であることは東洋人の認識であるが、梁啓超の翻案では世界で公認されることとなった。 **削除：**ズメル、アカット
11.	今の文學、理學、美術、巧藝の淵源大概は此所（印度、支那、アッシェリア 、バビロニア、フェ	而泰西一切文学、哲学、美術、巧芸、其渊源大率自印度、中華、叙利亜、巴比倫尼亜	**訳し替え：** ・今の文學… →而泰西一切文学…

[67] 『志賀重昂全集』においては「アッシュリア」と表記されている。前掲、323 頁。

	ニシヤ 波斯、亞拉比亞）等より發す（P90）	（Babylonia）、腓尼西亜（Phaeni-cia）、波斯、阿剌伯等国而来、無一非此土之子孫也。（p118）	＊西洋の（先進的）文明は実に東洋に起源するという原文にない主張を加えた。 ・理学　→ 哲学 **加筆：**無一非此土之子孫也。
12.	豈に獨り古代史の見るべきものあるのみならんや、その近代史に至りても亜細亜人は實(P324⇨)にこの大陸を根據地として全世界第一の大帝國を再び（成吉思汗及び帖木児）興起せり。（P90-91）	又豈惟古代而已、即洎近世、而亜細亜人実両度根据此大陸、以造全世界第一大帝国、則成吉思汗、帖木児其人也。大哉亜細亜、大哉亜細亜！（p118）	**加筆：**大哉亜細亜、大哉亜細亜！
13.	亜細亜洲の真髄は「大」と「側るべからざる」との二にあり、以て仰ぐべく使用すべからず、即ち普通の人類には能く之を使用す可らず以て歐羅巴洲の容易に使用し得べきものと大異す、請ふ少しく歐亜二洲の過去と未来とを講述せんか。（P91-92）	今請就欧洲小而易用之理、一一指明之、以相互証、則亜洲之前途、有可懸度者。（p118）	**訳し替えである**
14.	歐洲始初の人文は希臘より發す、何を以て希臘より發せるか希臘の地形たる半島にして而かも此の半島の中に更に小なる半島を作り又更に最小なる半島を作くれり故にその地形は最も容易に人類に使用され得べき様に作くられ居れり而して（P92）	欧洲文明之初開也由希腊。何故必由希腊？希腊之地形半島也（三面環海一面連陸者、謂之半島）。而此半島中更為小半島焉、此小半島中又更為小半島焉、故其地形最適於利用。（p118）	**加筆：** 三面環海一面連陸者、謂之半島
15.	其の地勢とし云へば、山脈縦横して其間各處に渓谷を開き渓谷個々泉甘く土肥へ最も人類が個々の小社會を構造するに容易なり、加ふるに海岸は屈折出入して島嶼あり、港灣あり、磐あり、海も亦た人類の使用に容易なり、要するに海陸ともに規	語其地勢、則山脈縦横、溪谷川原所在皆是、泉甘土肥、而於人類結构小群、最為利便。加以海岸出入屈曲、有島嶼、有港湾、有峡角、故其海之適於利用也亦甚。此其開化之所以独早、非偶然也。希腊之文明、潜移默転、而入於羅馬。（p118）	**訳し替え：** ・小社會　→ 小群（梁啓超の群学思想と関わる） ・要するに海陸とも…所因なれ　→ 此其開化之所以独早、非偶然也。 **省略：**

	模の淺小にして重寶なること歐洲始初の[68]人文が希臘に啓發せし所因なれ。希臘の人文や潜轉黙移して羅馬に入り、こゝに復た一大文明を造くり来れり（P92）		こゝに復た一大文明を造くり来れり
16.	而かも羅馬の在る伊太利も亦た半島なり、北はアルプス山脈を以て限られ蜿蜒として南に趨り地中海とアドリヤチック海に突入する細長き陸地なり、その規模や少しく希臘半島より大なる所あるも、而かも人類の使用に容易なる點に至りては希臘と其揆を一にす唯だ希臘よりは規模の大なる丈け人類のこれを使用すること少しく艱難なりしのみ。（P92）	羅馬之在意大利、亦半島也、北界亜臘士（Alps）山脈、蜿蜒南趨、突入地中海与阿得里亜的海（Adriatic）、為細長之陸地、其規模視希臘半島稍大、而其適千人類之利用一也（p118）	**削除：** 唯だ希臘よりは規模の大なる丈け人類のこれを使用すること少しく艱難なりしのみ。
17.	希臘羅馬の前後に亡ぶるや、歐土の人文一時に銷沈して所謂「暗世」をなせしも、所謂、「復活時代」来り、こゝに到りて大に活力を霍揮せしものを西班牙及び葡萄牙となす、西班牙及び葡萄牙や亦た半島國（イベリヤ半島）なり、水陸の規模淺小にして自から人類の使用に利便なり、これ「復活時代」の始初に當り大に活力を霍揮せし所因なり、（P92-93）	希腊雲亡、而欧土之文明、銷沉者歴有年所、及中世之末、元気回復、其捷足飛揚者、則西班牙及葡萄牙也、西、葡亦半島也（西、葡両国之地総名伊比利（lberia）半島）。其海陸規模亦浅小、所以克為近世之先進国也。（p118）	**削除：** 所謂、「復活時代」来り **加筆：** 及中世之末 **訳し替え：** ・こゝに到りて大に活力を霍揮せしもの　→ 元気回復、其捷足飛揚者 ・これ「復活時代」…所因なり　→ 所以克為近世之先進国也 （進化的歴史観）
18.	歐洲南方なる三半島の人文漸く凋落するや、人文の盛場は次第に北漸し去れり、即ち次第次第に人	南欧之文物、既巳代謝、其舞台漸移於北、於是人類難使用之地、日以進発、即其勢自最易者以趨於	**加筆：** 其涂径歴歴可覆按也。

[68] 『志賀重昂全集』においては「…重寶なるこそ實に歐洲始初の…」と表記されている。前掲、324 頁。

	類の使用するに艱難なる地方に向ひて趨き、容易より稍〻容易なる個所、稍々容易なる個所より稍〻艱難なる個所に移動し、佛蘭西、英吉利、獨逸を經て遂には北方なるスラヴォニック民族の根據地たる露西亜に向はんとす、（p93）	稍（P119⇨）易者、自稍易者以趨於稍難者、自稍難者以趨於更難者、其涂径歴歴可覆按也。近数百年来、遂経法蘭西、英吉利、德意志而入於斯拉夫民族根据地之俄羅斯。（p118-119）	
19.	神明天に在まして歐人の慘狀を看過するに忍ばせ玉はず、歐人中の一人なるクリストフ・コロムボ（所謂コロンブス）をしてその同胞の為めに蔽はれたる幕を引かしむ、幕の開くや、新たに現はれたる大舞臺こそ實に「新世界」即ち亜米利加なれ、神明の亜米利加太陸なる舞臺を築造さるゝや充分に準備し、充分に思慮を費されたることと見へ、その地形の構造や斐然として觀るべく、その規模や絶大にして歐洲の如き淺小なるものにあらず、（p94）	上天好生之德、不忍視欧人之慘狀也、乃於其中誕降一豪杰焉曰哥侖布、使為其同胞揭開久蔽之幕。幕既開、而所謂「新世界」者、突兀躍出於人間、即亜美利加是也。天之制造此新舞台也、用全力、注全神、故其地形之結構、斐然可観、其規模絶大、不如欧陸之浅小、而北亜美利加尤為美妙。（p119）	**訳し替え：** 神明　→ 上天、天 **加筆：** ＊而北亜美利加尤為美妙
20.	歐人は突喊して闖入し、地を拓き邦國を興し、漸くにして人口充實し土地の餘裕乏きを告げ来り、農産國は一轉して製造國たちんとし、歐人の殖民政略の舞臺たりし米國は却て自から殖民政略を太平洋の外に行はんとし、共和旨義[69]は漸くにして帝國旨義[70]に轉移せんとする動機を隱微の間に察しさせ玉ふや、神明は以為らく「米國は餘程大きく且つ完全に造つて置いたから、歐羅巴人がドノ位ひ這入つて来ても三四百年やソコラの間にはマダ／	欧人受此奇寵、剣及履及、吶喊一声、突進闖入、拓草莱、任土地、建邦国、僅数百載、而人満又見告矣。疇昔以農産国名者、一変而為制造国。疇昔以共和主義著者、一変而為帝国主義。欧人昔以為殖民政略之劇場者、転瞬之間却自行其殖民政略於太平洋以外矣。上天既以此龐大之土賜其驕子、謂此後可以暫安息乎？沉沉而醉者三百年、及起而睨之、則已成為第二之旧世界、其惨状視前更劇矣。天亦無如此驕子何也、乃於咄嗟之間、筑造澳大利	**訳し替え：** ・歐人は突喊…を告げ来り→ 欧人受此奇寵、…而人満又見告矣 ・歐人の殖民政略の舞臺たりし米國は却て自から殖民政略を太平洋の外に行はんとし　→ 欧人昔以為殖民政略之劇場者、転瞬之間却自行其殖民政略於太平洋以外矣 （＊アメリカへの具体的な指向を

[69] 『志賀重昂全集』においては「共和主義」と表記されている。前掲、326 頁。
[70] 『志賀重昂全集』においては「帝國主義」と表記されている。前掲、326 頁。

	＼澤山餘地があると思つて極く安心して居つたのに、思ひ懸けない様に多人數這入つて来た、コレでは第二の舊世界が此所に出来る様にないソーだ、コレは大變だ」とて、俄かに身を起こして突嗟に濠太利洲を築造し玉ひ忽ち幕を引き明け去り、最新なる舞臺としてこれを歐人の増殖用に授け玉ひぬ[71]、（p95）	亜洲、忽開其幕、而以此最新之舞台、並畀諸欧人。（p119）	削除した） ・三四百年　→ 三百年 ・思ひ懸けない様に多人數這入つて来た　→及起而睨之 ・コレは大變だ　→其惨状視前更劇矣
21.	然ればにや濠太利の地形たる規律的なる長方形にして海岸に屈折出入少きこと猶ほ細かに彫刻せざる建物の如く、地勢もまた山脈あまりに海岸に近くして自然の缺點少からず、内陸は不毛無水の廣寞たる六域に屬し[72]、内陸の氣候を調訂するに北米太陸の如き大湖大河あるなく、（p95-96）	此澳洲者、其地形如一初制之模、海岸之屈曲出入殊少、其山不高、其河不長、無水無湖、不能調和内陸之気候。（p119）	**意訳である**
22.	いづれも大忙ぎて製造せしものゝ如く、濠太利自然界の事物は最も疎陋に作られ、とても亜米利加と比肩し得べきものにあらず、（p96）	蓋其制造成於急就、而百物不完備之一土也。（p119）	**・アメリカとの比較が消除された**
23.	故に歐人は先づ濠太利の使用し得べき部分だけを使用し、今やこの「最新世界」も亦た早く既に第二の亜米利加たらんとし歐人を容るべき餘地の漸く乏を告げんとするや動機は亜弗利加洲に向ひて移轉し去れり。（p96）	欧人既得澳大利亜也、先利用其可以利用之部分、不数十年、而此「最新世界」又成為第三之欧羅巴矣、於是其動機不得不転而向於亜非利加。（p119）	**訳し替え：** 今やこの「最新世界」も亦た早く既に**第二の亜米利加**たらんとし　→ 而此「最新世界」又成為**第三之欧羅巴**矣 **＊？**　アメリカとの比較を回避している？

[71] 『志賀重昂全集』においては「…この濠太利洲を歐羅巴洲人の増殖の用に授け玉ひぬ…」と表記されている。前掲、326 頁。
[72] 『志賀重昂全集』においては「…方土にして…」と表記されている。前掲、326 頁。

24.	洋上の各島嶼もまた擧げて歐洲列國の兼併する所となれり。既に然り、歐羅巴人は先づ北亜米利加、南亜米利加をその所有物となし此所に第二の歐羅巴を建設し、次で濠太利をその所有物となし第三の[73]歐羅巴を建設し、次で亜弗利加をその所有物となし此所にも亦た新歐羅巴を建設[74]せんとす、即ち残る所は獨り亜細亜あるのみ。（p97）	亜非利加之為第四欧羅巴、其期又将不遠矣！嗟夫嗟夫！螟蛉有子、果羸負之、茫茫四大壌、竟全為欧羅巴之附庸之奴隷。李義山詩雲、自是当時天帝醉、不関秦地有山河。展覧坤図、不禁且歔且妒而且悚皇也。（p120）	**削除：** ・洋上の各島嶼もまた…建設し ・即ち残る所は獨り亜細亜あるのみ **訳し替え：** 次で亜弗利加を…建設せんとす　→亜非利加之為第四欧羅巴、其期又将不遠矣 **加筆：** 螟蛉有子…不禁且歔且妒而且悚皇也
25.	渾圓球上六太洲の中、五太洲は實に歐人の占有に歸し残る所は獨り亜細亜あるのみ、然れども亜細亜もまだ正しく歐人の占有に歸せんとするものあり、試みに見よ。（p97）	渾圓球上六大洲中、其五已入欧人之懐、所余者惟亜細亜而已。雖然、亜細亜之現勢及前途、則又如何？試観其地図。（p120）	**訳し替え：** 然れども亜細亜もまだ正しく歐人の占有に歸せんとするものあり　→亜細亜之現勢及前途、則又如何
26.	既にかくの如くなる以て茫々たる亜細亜太陸もその半以上は歐人の掌中に歸し、所謂獨立國として刻下に残留するは僅かに波斯、暹羅、朝鮮、支那、日本の五あるのみ。(P99)	泱泱大風之亜細亜、今已強半夷為欧隷、所余号称独立国者、惟波斯、暹羅、朝鮮、日本、中国之五者而已。（p121）	**・「日本」と「中国」の位置を変えた**
27.		日本固今世之雄也、其独立頗由自力、今且与欧洲第一雄国新聯盟焉。其意気揚揚自得之概、今勿具論。（p121）	**加筆**
28.	支那に至りては如何、(P100)	若我中華、則豈非亜細亜大陸之中心点、而数千年来之主人哉！顧今則何如？（p121）	**加筆：** 若我中華、則豈非亜細亜大陸之中心点、而数千年来之主人哉

[73] 『志賀重昂全集』においては「此所にも亦た新」と表記されている。前掲、327 頁。
[74] 『志賀重昂全集』においては、亜弗利加に関するこの内容は表記されていない。前掲、327 頁。

29.	同十年（西暦千八百六十年）北京條約に依り更に南進して黒龍江を超え満州の東海岸二千七百清里の地方を併呑し浦鹽斯徳港を開くに至れり。(P100)	及十年（一八六〇年）、更以詭術結『北京条約』、遂超黒龍江而南、並呑満洲東海岸二千七百里之地、以開浦塩斯徳港（即海参崴）。（p121）	**訳し替え：** 北京條約に依り　→更以詭術結『北京条約』 **加筆：**即海参崴
30.	露西亜は遼東半島なる旅順港及び大連灣一帯の地方を占領し、其他佛蘭西は自己の所領なる安南と地續きなる廣西廣東の地方を得んとし[75]、英吉利は中央なる楊子江渓谷一帯の大沃土を覬覦し伊太利は三門灣及び黄河以北より渭河地方を欲望し[76]、澳太利比耳義、瑞西丁抹の如きすら各ゝ支那に得んと欲するものあり。(P101)	俄占遼東半島之旅順口、大連湾、法占南部之広州湾及桂、越間甌脱地、而各国勢力范囲之議、且日進而未有已焉。（p121）	**訳し替え：** 英吉利は中央なる楊子江…支那に得んと欲するものあり　→而各国勢力范囲之議、且日進而未有已焉 ＊各国の中国に対する野心の分析を削除した
31.	P101-108 西洋列強の中国に対する野心を露呈するイギリス探検家のフランシス・ヤングハズバンド（Colonel Francis Younghusband, 1863.5- 1942.7）の議論を引用		**削除**
32.	此間に當り亜細亜に在りては眞正に獨立するものは獨り我が日本あるのみ、否な亜細亜以外の五太洲は悉く歐人の掌中に歸したるを以て、六大洲中、歐人種以外に獨立するものは獨り我が日本あるのみ日本の職責の重且つ大なる豈に常套語ならんや、世界の運命上より觀察すれば眞個に重大なりと云ふべし亜細亜以外の五大洲は地形に地勢に規模の淺少にして重寶なればこそ歐人の早く既に	危乎微哉、中国之為独立国乎？而此独立国若一旦不支、則此搏搏渾球、競為白種一家之私産矣！夫亜細亜者、宏深而難測、偉大而難用者也、而他日有用之之資格者、其為習居此土而有経験之中国人乎、其為慣用他地而有経験之欧洲人乎？嗚呼！上帝臨汝、無弐爾心、先之以告誡、継之以警惧。天或者其深有望於中国人種、而示以履霜堅冰之漸、教以前車覆轍之鑒也。嗚呼！亜細亜之興亡、在於	**全文訳し替え** ＊原文で亜細亜の救濟と復興の大任は日本にあるとされているが、翻案では中国となった。 ＊「亜細亜の壯大にして測るべからざるが為めに未だ多大の餘地あるは、神明の天に在りて私かに日本人

[75] 『志賀重昂全集』においては「佛蘭西は南部の廣州灣一帯を占領し、更に其の所領なる安南と地續きせる廣西廣東の地方を得んとし」と表記されている。前掲、329 頁。
[76] 『志賀重昂全集』においては「伊太利は浙江省の南半を欲望し」と表記されている。前掲、329 頁。

	これを使用したるなれ、亜細亜に至りては地形地勢の規模絶大にして測るべからざるものあればこそ、未だ悉く歐人の使用に任せず歐人の所有に歸せざるなれ、恰かも好し今の秋に當りて日本たるもの亜細亜の救濟と復興との大抱負を以て自から任ぜざるべけんや、亜細亜の壯大にして測るべからざるが為めに未だ多大の餘地あるは、神明の天に在りて私かに日本人の為めに待つ所あるが為めか。（P108-109）	今日。吾記述至此、不禁旁皇繞室而起舞再三也。（P121-122）	の為めに待つ所あるが為めか」→ 植民思想？
33.	支那部、乃ち本部、蒙古、西藏、朝鮮、日本、安南、暹羅、緬甸諸國の人民は佛教を信用し（P112）	支那部人民（兼中国、蒙古、西藏、朝鮮、日本、安南、暹羅、緬甸諸国而言）、所奉者佛教也（我孔子非宗教家、本報第二册曾詳言之。吾国人所有迷信思想、皆受佛教之影响者也）。（P123）	**加筆：** ＊「論支那宗教改革」（『清議報』第19冊、20冊、光緒二十五年五月二十一日、六月一日（1899年6月28日、７月8日）、『全集』第二集）の主旨をひっくり返した。

【表四】『地理学』（「支那地理考究之方針」）と「中国地理大勢論」

参考資料：

志賀重昂講述『地理学』、東京専門学校、1901年。

『志賀重昂全集』第四巻、志賀重昂全集刊行会、1928年5月。

梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第三集、中国人民大学出版社、2018年。

	志賀『地理学』 「支那地理考究之方針」	梁啓超「中国地理大勢論」	メモ
34.	黄河の河系十萬方里、楊子江の河系十二萬五千方里、既に日本國の面積に九倍し、歐羅巴の列國、瑞典及諾威、丁抹、墺地利及甸牙利獨逸、瑞西、伊太利、和蘭、比耳義、佛蘭西、西班牙、葡萄牙と地中海中の諸島嶼の合計面積に等しからんとす。（P115）	中国之面積、十五倍於日本。合欧洲列国、如瑞典、那威、丹麦、奥大利、匈加利、德意志、瑞士、伊大利、荷蘭、比利時、佛蘭西、西班牙、葡萄牙、其幅員僅足与我頡頏。（P338）	**削除：** ・黄河の河系十萬方里、楊子江の河系十二萬五千方里 ・地中海中の諸島嶼の合計面積 **訳し替え：** ・既に日本國の面積に九倍し→十五倍於日本
35.	人或は支那を以て亜細亜太陸の一偶に偏局せる一邦國となす、而かも廣袤の絶大なる戸口の饒多なる歴代治亂興廢の頻劇なる、之れを歐羅巴太陸全躰と比擬する何ぞ過當なりとせんや。春秋左氏傅、戰國史、四國史[77]、南北史、五代史に於ける列國の分立抗衡は猶ほ歐羅巴太陸に於ける列國の分立抗衡に匹似す。唯だ支那の歐羅巴太陸の如くに長へに邦國個々に分立せずして遂に一邦國を構	中国者、名為一国、実一洲也。当周末四五百年、漢末四百余年、唐末百余年間、皆列国並立、与欧羅巴大陸相類似、而卒帰於一統之运、不如欧西之国国抗衡、多歴年所者。（P338）	表現が変わったが、意味的には大きな差異はない

[77] 『志賀重昂全集』においては「三國史」と表記されている。前掲、337 頁。

	造するは(P115)		
36.	前者は山嶺交錯縦横して其間に渓谷を開き此所に個々邦國を發達して自から分立自治に便宜なるも、後者は莽々たる黄河楊子江の両河系、無邉無涯、遂に一統渾融に利する所あるを以てのみ。夫の數邦國に分立するを以て西洋史に重を置き、一邦國を構造するを以て支那史を輕看するは畢竟瞶々の徒のみ。(P115)	蓋彼則山岭交錯、縦横華离、於其間多開溪谷、為多数之小平原、其勢自適於分立自治。此則莽莽三大河、万里磅礴、無辺無涯、其形勢適与之相反也。 (P338)	訳し替え： ・個々邦國を發達して→為多数之小平原 ・後者は莽々たる黄河楊子江の両河系、無邉無涯→此則莽莽**三大河**、万里磅礴、無辺無涯 ・夫の數邦國に…徒のみ→其形勢適与之相反也
37.		中国現今地理、可概分為両部、一曰本部、十八行省是也。二曰属部、満洲、蒙古、回部、西藏是也。亜洲者、全地球之宗主也。中国者、亜洲之宗主也。本部者、又中国之宗主也。請先論本部。 (P338)	**加筆** ＊NO.34の訳し替えを解釈できる
38.	支那は黄河楊子江の両大河系延縁するを以て一統渾融に利あり、而かも這般の江河や、實に南北に流れずして、東西に馳る。(P116)	文明之発生、莫要於河流。中国者、富於河流之名国也。就本部而三分之、復可為中、南、北三部、北部者、黄河流域也。中部者、揚子江流域也。南部者、西江流域也。三者之発达、先後不同、而其間民族之性質、亦自差異、此亦有原理焉。 (P338)	**訳し替えである** ＊原文の上で「南部者、西江流域也」と、西江を加えた。NO.36で「両河系」を「三大河」に変えたのも、これが原因である。
39.	蓋し南北に流るゝ河は、熱氣候の地方と寒氣候の地方とを結串し、異物産の間を連絡し、能く利害の衝突を調訂するも、東西に馳る河に至りては然らず、唯だ同一の氣候、同一の物産、同一の利害の包容し得るのみ、遂に異風土の間を結串連絡する能はず、為めに利害の衝突を調訂すべからず。	凡河流之南北向者、則能連寒、温、熱三帯之地而一貫之、使種種之気候、種種之物産、種種之人情、互相調和、而利害不至於冲突。河流之向東西者反是、所経之区、同一気候、同一物産、同一人情、故此河流与彼河流之間、往往各為風気。 (P338)	**訳し替え：** ・熱氣候の地方と寒氣候の地方とを結串し→則能連寒、温、熱三帯之地而一貫之 ・異物産の間を連絡し→種種之気候、種種之物産、種種之人情、互相調和

	(P116)		**削除：** 為めに利害の衝突を調訂すべからず
40.	故に支那は歐羅巴太陸の如く長へに邦國個々に分立せずして遂には能く一邦國を構造するも機に臨み變に應じて黄河楊子江両河系の間に利害の衝突を来たし、歴史上の破綻を時々瞥見す。(P116)	故在美国則東西異尚(美国之河皆自北而南)而常能均調。在中国則南北殊趨、(中国之河皆自西而東)。而間起冲突。於一統之中、而精神有不能悉一統者存、皆此之由。 (P338-339)	**原文では中国とヨーロッパと区別されているが、梁の翻案で中国との比較相手はアメリカとなった。**
41.	漢族も亦た崑崙山下の祖國を出でたるも、楊子江、上流は崇巒嶮峰重畳するを以て自から之れを避け、地利上輙ち黄河の流に沿ひて東下し歴代の帝王大抵は黄河河系に奠都するを見る。(P118)	蓋我黄族之始祖、本自帕米爾高原迤邐東下、而揚子江上流、重巒峻岭、壁立障之、故避難就易、沿河以趨、全国文明自黄河起点而伝布於四方、帝王実力亦起於是。積之者厚、故其勢至今猶昌也。今以歴代帝王都征之。 (P339)	**訳し替え：** 崑崙山→帕米爾高原 **加筆：** 積之者厚、故其勢至今猶昌也
42.	宋興りて五代列國を一統し、暫らく江河両系を渾融せしも、長へに之れを保全するの大力なく、北狄たる契丹、金元の為めに交も／＼窘蹙せられ、國亡びて、元之れに代はり楊子江河系の民人は屏息して生氣なく、詩人の金陵（南京）を過ぐる者「玉樹後庭花不見、北人租地種茴香」の感懐あり。 (P125)	故史公所言関中、三河之俗、自中世以来、乃見之於江南、中間胡元盗国百年中稍衰息矣。元人詩云、玉樹後庭花不見、北人租地種茴香。蓋傷之也。 (P348)	＊梁啓超が作成したオリジナルの部分であるが、志賀と同じく「玉樹後庭花不見、北人租地種茴香」を引用した。これは、宋無が書いた『金陵懐古』に出てきたものである。宋無は南宋の1260年に生まれ、元の1340年に亡くなられ、それに加えて『金陵懐古』は南宋が元に滅ぼされたあとで宋を懐かしむ詩歌なので、元人（元の人）」ではなく、宋無を「宋人」と言った方が適切ではなかろうか。

【表五】『地理学』（「欧羅巴地理考究の方針」）と「欧州地理大勢論」

参考資料：

志賀重昂講述『地理学』、東京専門学校、1901年。

梁啓超（著）、湯志鈞、湯仁澤（編）『梁啓超全集』第三集、中国人民大学出版社、2018年。

	志賀『地理学』 「欧羅巴地理考究の方針」[78]	梁啓超「欧州地理大勢論」	メモ
43.		欧羅巴其天之驕子乎？以員輿上最小之一洲、洲内剖分為大小国者十数、而宰制天下、巍然為全世界之主人翁、至於今日、而亜、澳、非、南北美五大壌、幾全為欧羅巴人之附庸矣。噫嘻、曷克有此？吾他無能妬焉、妬其地理。（P538）	**梁啓超の加筆である**
44.	伊太利は左手を伸べたる状、丁抹、獨逸、墺匈帝國、バルガン列國、土耳其は腹部。（P126）	丁抹 、德意志、奥匈国、巴干半島（羅馬尼亜、門的内哥、赫次戈偉訥等国）土耳其 ， 其腹也。	**加筆：** （羅馬尼亜、門的内哥、赫次戈偉訥等国）
45.	瑞典及び那威は足を高く後に蹴上げたる所と看做すべし。（P126）	瑞典、挪威、踢足而上蹴也。（P538）	**削除：** 後に ＊「後ろに」という方向は極めて重要であるが、梁啓超は翻案しただけで、実際に地図を詳しく見なかった？
46.	即ち海岸線の長きことをも能く々々参考し、以て船舶交通の利便を大に誘致し、引きて物産の交換より、言語、技術、思想の交換を大に便利にし、	其海岸線之比例、視他洲為特長。以故船舶交通之利便、冠絶宇内。以故物産之交換易、言語、技術、思想之交換易、凡有形無形之各種事物、莫不	**訳し替え：** 熟考するを要す→開化速進、皆此之由

[78] 『志賀重昂全集』に収録されていない。

	有形無形共に彼此の交通交換を資け、以て個々の開化を甚だ促したることを熟考するを要す。（P126）	彼此相摩相厲、相競相師、開化速進、皆此之由。（P538）	
47.		雖然 、渾言之曰欧洲、曰欧洲人、而不知欧洲之地、有盛有衰。欧人之中、有弱有強。盖今所謂覇九州之民族、乃欧人之一部、非欧人之全体也。而甲民族与乙民族盛衰消長之間、亦時与地理有切密之关系、試縦論之。（P538）	**梁啓超の加筆である**
48.	歐羅巴洲各國の人情風俗を詳知せんとせば、先づ各國の民族文明の由来を考究せんざるべからず。凡そ歐洲所在の白晳人種を大別してさん民族となす、（一）羅甸民族、（二）チャトニック民族、（三）スラヴォニック民族、是れなり。（P127）	欧洲民族大別為三、（一）拉丁民族、(二)条頓民族、(三)斯拉夫民族。（P538）	**削除：** 歐羅巴洲各國の…べからず。 **訳し替え：** 白晳人種を大別して→民族大別
49.	此等圍外物の威化は、さなきだに其の人民をして小説的、戯曲的に素養し、以て羅馬の開化を播種するに業既に好田地となり居ける折柄、忽ち羅馬の開化の輸入に會ふ、焉んぞ發達せざらんや其の人情、風俗、宗教、政治、製造品も自から羅馬的即ち羅甸風なる怪むに足ちざるなり。（P127-128）	其人受此外境界所薫染、自有一種戯曲的、小説的性質、其与羅馬文明固已針芥相吸、故一旦受之、而発达益甚、其人情、風俗、宗教、政治及制造物品、倏成為一種特別之羅馬派、固無足怪。（P539）	**訳し替え：** 以て羅馬の開化を播種するに業既に好田地…に會ふ→其与羅馬文明固已針芥相吸、故一旦受之
50.	看よ佛蘭西人何ぞ浮華、輕薄なるや、西班牙人何ぞ奢侈、懶惰なるや。（P128）	不見夫法蘭西人、皆浮華軽薄之種子乎？不見夫西班牙人、皆驕侈淫汰之陋民乎？（P539）	**訳し替え：** 奢侈、懶惰→驕侈淫汰之陋民 （意味的に少し違う）
51.	故に羅甸民族諸國の宗教は理窟少く、仰々しき儀式を飾り付ケ品等の賑かなるものを愛好せり、故	惟其然也、故拉丁民族諸国、其宗教不重理想而重儀式、輪奐其教堂焉、繁重其礼拝焉、若此者、拉	**誤訳？** 理屈→理想

	に此等の國民は皆な基督教即ち天主教を信奉す。（P128）	丁民族之所長也。其教派皆宗天主、崇法皇。（P539）	**加筆：** 崇法皇 ＊法皇は仏教的言い方？
52.	故に羅甸民族諸國の政治たる、時に或は君政となり、時に或は民政となり、時に或は貴族政治となり、時に或は僧侶政治となり、國中常に騒々しく革命一揆比々相踵げり。（P128）	惟其然也、故拉丁民族諸国、其政治時而為君主政体、時而為民主政体、時而為貴族政体、時而為神父政体、国中紛紛、革命之惨劇踵相接、其人浮動而不能自治。（P539）	**訳し替え：** 僧侶政治→神父政体 **加筆：** 其人浮動而不能自治。 ＊自治力に対する重要視
53.	故に羅甸民族諸國の製造品たる、大概は奢美、榮耀品にして、人生必需のものにあらず、酒類、玻璃細工、敷物、花瓶、粧飾具（殊に婦人社會の流行物）等の著明なるものは皆な此等の邦國より出づ。（P128）	惟其然也、故拉丁民族諸国、其製造物品率以奢美豪汰相尚、如酒類、煙類、玻璃細工、陳設品、花瓶、粧飾具、其奇技淫巧以悦婦人者、多出於是、而日用必需之品反缺焉。（P539）	**加筆：** 煙類、 **訳し替え：** 殊に婦人社會の流行物→其奇技淫巧以悦婦人者 **＊「奇技淫巧」の出典** 「（商王）作奇技淫巧、以悦婦人」（『書・秦誓下』）→批判的？
54.	此等の邦國は當初激烈なる感情に刺激せられ、盛んに四方を征伐し、或は發見し、或は探檢し、或は殖民し絶大の版圖を所有したるも、今日に至りては殆んど悉く之れを失ひ、當年の全盛に將に影を收めんとす、西班牙人、葡萄牙人を看て知るに足れり。（P128）	此諸国者、其始為感情所刺激、常有経営四方之志、或探険覓地、或用武力征、嘗拡絶大之版図、開极盛之殖民地。雖然、不転瞬間、銷声匿影、至此諸国者、其始為感情所刺激、常有経営四方之志、或探険覓地、或用武力征、嘗拡絶大之版図、開极盛之殖民地。雖然、不転瞬間、銷声匿影、至今日而昔年之全盛渺不可復睹矣。今日而昔年之全盛渺不可復睹矣。読西班牙、葡萄牙今昔之歴史、識者未嘗不廃書而嘆也。（P539）	**訳し替え：** ～を看て知るに足れり→識者未嘗不廃書而嘆也。
55.	故にチャトニック民族諸國人民の性情は忍耐、勉	惟其然也、故条頓民族諸国、其人民之性情忍耐刻	**訳し替え：**

	強、質朴節儉にして浮華、奢美を事とせず、力めて生産、經濟に周旋す。故に其の意匠も緻密に自から數理的にして羅甸民族の小説的戯曲的に反對す。（P129）	苦、質朴節倹、不以浮華奢美為事、孳孳然惟生産是務、故其意想致密、帯数理的性質、与拉丁人之小説的、戯曲的絶異。（P539）	意匠→意想 ＊デザインVS想像、ニュアンス少し違う
56.	故にチャトニック民族諸國の宗教は論理にも協ひ仰々しき儀式も無く、飾り付ケ品も賑かならぬをこそ愛好すれ故に此等國民は皆な基督教を信奉す。（P129）	惟其然也、故条頓民族之宗教、核名実、貴理想、不拘拘於儀式、不屑屑於品物。其教派皆宗婆羅的士坦。即所謂耶穌新教也。（P539-540）	**訳し替え：** 論理にも協ひ→核名実、貴理想 **加筆：** 其教派皆宗婆羅的士坦
57.	故にチャトニック民族諸國の政治たる變化少く、激烈なる革命も比々ならず、人民各其業に安んせり。（P129）	惟其然也、故条頓民族諸国、其政治之変動少、革命之事不数数、民皆安其業、楽其生、循序以進化。（P540）	**加筆：** 循序以進化
58.	羅甸民族とチャトニック民族との大差を悟了せんと欲せば、這般二個の民族が創造したる殖民地若くは新邦國の狀勢と一看せよ北米合衆國、濠太利、新西蘭はチャトニック民族の移住したる所にして墨西哥、中央亜米利加、南米諸國、ニューガレドニヤ島は羅甸民族の移住したる所なり。此と彼と相對照せよ、自から差違の其間に發見するものあらん。嘗て『羅甸民族の殖民地とチャトニック民族の殖民地』なる一篇を起したることあり、参考の為め之れを左に掲ぐ。（P130）	欲知拉丁、条頓両民族性質之差別、観其所創造之殖民地新国而可見也。美国也、澳洲也、紐西侖也、条頓民族所移住者也。墨西哥也、中美洲諸国也、南美洲諸国也、拉丁民族所移住也。両両対照、其得失之林粲然矣。（P540）	**削除：** ・ニューガレドニヤ島 **・嘗て『羅甸民族の殖民地とチャトニック民族の殖民地』なる一篇を起したることあり、参考の為め之れを左に掲ぐ**
59.	羅甸民族の殖民地には政府之れに干渉し、チャトニック民族の殖民地には人民自から事物を料理す。（P130-131）	拉丁民族之殖民地、政府干渉之。条頓民族之殖民地、人民自治之。（P540）	**訳し替え：** 人民自から事物を料理す→人民自治之
60.	羅甸民族の殖民地には初めて寺院を建立せば、チャトニック民族の殖民地には衆議堂を創構す。	拉丁民族毎辟一地、必先建礼拝堂。条頓民族毎辟一地、必先設会議所。（P540）	**訳し替え：** ・寺院→礼拝堂

	（P131）		・衆議堂→会議所
61.	之を要するに羅甸民族は殖民地を装飾し、チャトニック民族は殖民地を利用す。即ち羅甸民族は殖民地を所有するが故に失費多く、チャトニック民族は殖民地を所有するが故に利益豊なり。即ち羅甸民族は間、殖民地を放棄し、チャトニック民族は断々平として殖民地と保守す。羅甸民族殖民地の萎微として振はず、チャトニック民族殖民地の日進月歩の趨勢あるは固より其所たり。（P131）	要而論之、則拉丁民族善粉飾其殖民地、条頓民族善利用其殖民地。拉丁民族因得殖民地而労費以為国病、条頓民族因得殖民地而豊富以為国栄。以故拉丁民族或放棄其殖民地而無所惜、条頓民族常保持其殖民地而不憚労。以故拉丁民族之殖民地日以式微、条頓民族之殖民地日以繁盛。以此察之、其於両民族消長之原、思過半矣。（P540）	**訳し替え：** 即ち羅甸民族は殖民地を所有するが故に…殖民地と保守す→拉丁民族因得殖民地…而不憚労。 ＊「為国病」「為国栄」「無所惜」「不憚労」などの表現は梁啓超的な特色が付いている。 **加筆：** 以此察之、其於両民族消長之原、思過半矣。
62.	嘗て『歐洲三民族の性情』なる一篇を起したるとあり、参考の為め之れを左に掲ぐ。（P132）	質而言之（P540）	
63.	スラヴォニック民族に至りては其の事業花の如くならず、戯曲の如くならず商人的にあらず、幽涼にして雄大、沈勇にして宏壮なり、因りて想へは彼のナポレオン第一の兵甲五拾万に將として露都モスコウに入るや、露人輒ち此の第都府（數百年来の國都にして五六十万の人口を有てる）を焼き棄て、さしもの佛軍を大に破りたるも、西比利亜萬里不毛の邉境に鐵道を横絶せんとするも、日本國都東京の最高所なる駿河臺に東京第一の建物を築造し屋上に大鐘を釣りてあたり構はず之れを撞き鳴らすも、流石に其の意匠の雄大壮宏なるスラヴォニック民族の事業と云ふべけれ、露西亜は泰なり其の眼中豈に六國在らん哉。右歐洲所在三民	至於斯拉夫民族、其事業非花非劇、非商非算、幽凉而沉雄、宏遠而強毅、彼拿破侖以五十万鉄騎圧俄境也、俄人直取其数百年之国都、五六十万人口之大都会一炬而摧焼之、以陥法軍於絶地。其経営泰東也、則横貫万里不毛之西伯利亜、建一空前絶後之大鉄路、自囁嚅小児之国民視之、幾以為五石之瓢、匏落而無所容。此其気象何等雄偉！其掌蹠何等高遠！斯拉夫民族之事業、此其代表矣。嘻、俄羅斯、秦也、其心目中豈復有六国乎！（P541）	**削除：** ・日本國都東京の最高所なる駿河臺に東京第一の建物を築造し屋上に大鐘を釣りてあたり構はず之れを撞き鳴らすも、 ・右歐洲所在三民族の區分、…脳中に鑄銘すべきもとす。 **加筆：**自囁嚅小児之国民視之、幾以為五石之瓢、匏落而無所容。

	族の區分、并に其の性情、風俗、宗教、政治、製造物、職業等の差異あることは須らく脳中に鑄銘すべきもとす。（P132-133）		
64.	以上の如くして此の太陸を前圖の如く勾の股より短き直角三角形を略書し、而して後（一）南部即羅甸民族の諸國（佛蘭西、伊太利、西班牙、葡萄牙、白耳義、羅馬尼は）勢地高崇にして沼地少く、氣候温暖にして花果豊熟し、自然界の百事優勝なるとを略記し、（二）中部及び中部の北方即ちチャトニック民族の諸國（英吉利、荷蘭、獨逸、丁抹、瑞典及び那威）は地勢南部に北較（ママ）すれば平坦にして沼地若くは沼の遺趾多く、氣候は温和よりも寧ろ寒冷に自然界の百事は南部に劣ることを略記し、（P133-134）	学者既知欧洲三大民族之性質、則可因其所在之地以考地理与人事之関係、如図為短句股直角之三角形。(一)南部、即拉丁民族之諸国、法蘭西、意大利、西班牙、葡萄牙、羅馬尼亜等。地勢高崇、沼沢少、気候温暖、花果豊熟、於天然界独占優勝。(二)中部及中部之北方、為条頓民族之諸国、英吉利、荷蘭、德意志、丁抹、瑞典、那威等。地勢較南部稍平坦、沼沢多、気候略寒、於天然界、悉劣於南部一等。（P541）	**加筆：** 学者既知欧洲三大民族之性質、則可因其所在之地以考地理与人事之関係 **省略：** ・白耳義 ・沼の遺趾多く
65.	次ぎに（一）南部、即ち羅甸民族（二）中部及び中部の北方即ちチャトリック民族（三）東北部、即ちスラヴォニック民族の個々邦國の間に宗教、政躰、人情、風俗、人民の職業、製造品、物産の相各殊異する所を能く能く悟了すべし。（P134）	然後於三部三族所建国之間、遍考其宗教、政体、人情、風俗乃至人民之職業、物産之制造、種種殊異之処、則如网在綱、炳若観火矣。（P541）	**訳し替え：** 能く能く悟了すべし→則如网在綱、炳若観火矣
66.	而して將来の趨勢に至りても葡萄牙は希望少く荷蘭は愈〻盛大なるものと化成するや豫知すべし。又荷蘭と白耳義とは共に相隣り共に面積畧〻相等しき小國にして共に地勢平坦なる方土にありながら、甲はチャトニック民族の邦國なるを以て人情は節儉に、宗教は基督新教を奉じ、言語文字は獨逸語派を使用する	由是以論将来趨勢、則荷蘭之前途希望多、葡萄牙之前途希望少、其亦可燭照而数計矣。又荷蘭与比利時壌境相接、面積相等、同為一小国、同在一平坦之方域、而甲則条頓民族、人尚節倹、奉新教、言語、文字皆宗日耳曼。乙則拉丁民族、人情奢靡、其国都布羅士里（Brussels）、自号為小巴	**訳し替え：** 豫知すべし→其亦可燭照而数計矣 **加筆：**蓋其差異也如此

	も、乙は羅甸民族なるを以て、人情は自から奢美に其の國都ブルッセル市は自から「小巴理」と稱せられ、宗教は基督舊教にして、言語文字も亦た羅甸語派（佛蘭西語）を使用せり。（P134-135）	黎、奉旧教、言語、文字皆宗法蘭西。蓋其差異也如此。（P541-542）	
67.	以上の件々を熟思熟考したらんには邦國都邑の将来の趨勢は容易に豫知し得べし。（P135-136）	由此観之、民族性質与其国家之強弱盛衰、其関系之捷於影响也如此、(P542)	**訳し替え：** 邦國都邑の将来の趨勢→民族性質与其国家之強弱盛衰 ＊（将来VS過去）
68.		以拉丁人前此之気蓋一世、而猶不可恃、然則有拉丁民族之所短而無其所長者、更何以自処焉！君子毎披瀛海図、而不禁瞿然以惊也。（P542）	**加筆**
69.	嘗て『支那外なる第二の上海』なる一篇を起したることあり、参考の為め之れを左に掲く。（P136）		『支那外なる第二の上海』全文省略