

明治期日本における民主主義と政治的傳統

—中江兆民の政治思想についての一考察—

坂本 多加雄

- | | |
|---------------|-----------|
| I.はじめに | IV. 眞理と議會 |
| II. 中江と傳統的價值觀 | V. 殘された問題 |
| III. 中江の道德觀 | |

〈國文要約〉

日本の民主主義思想の歴史を 거론함에 있어서 빼놓을 수 없는 중요한 人物로서 中江 兆民(Nakae Chomin)을 들 수 있다. 그는 1882년 J.J. Rousseau 의 〈社會契約論〉을 번역하여 〈民約譯解〉라는 題目으로 出版했으며, ‘東洋의 Rousseau’ 라고 일컬어져 있다. 그는 당시 政府가 10년후에 國會를 開設하겠다고 약속한 가운데 더욱 더 고조되는 自由民權運動 속에서 近代의 政治制度에 관한 知識을 널리 보급하는데 노력한 人物이다.

中江은 1874년에 태어났고, 프랑스에 유학가서 急進的인 共和主義思想家인 E. Acolas 의 思想的 影響을 받았다고 한다. 그는 憲法의 初案에 관해서 연구하는 元老院을 거쳐, 1881년 自由民權運動이 고조되는 가운데 發刊된 民權派新聞인 〈東洋自由新聞〉의 編輯長이 되었고, 1890년에 開設된 議會에서 國會議長이 되기도 하였다.

Rousseau 는 〈學問藝術論〉에서 近代의 學問과 技術이 人們의 소박한 道德性을 타락시켰다고 近代西歐文明을 비판했는데, 中江은 이것에 공감하여 人間의 欲望의 無限性과 그 대상인 財物의 有限性을 論하면서 東洋의 儒敎思想에서는 “道意로서 欲望에 빠지지 않는 人格을 만들어 내는 것”을 指向한다고 說明한 뒤 人間社會에서 가장 필요한 것은 技術이나 知識

이 아니라 道德이라고 결론지었다. 이것은 Rousseau의 思想을 儒敎的 思想과 같은 차원에서 보았다는 것을 말해주며 中江의 民主主義思想의 성격을 나타내는 것이다.

여기에서 서로 대립되는 '民主主義思想'과 '傳統的 價値體系'라는 두 概念間의 關係를 규명하는 문제가 대두된다. 本考에서는 中江의 思想을 처음부터 近代的이라고 前提하는 것이 아니라 오히려 傳統的 價値體系와의 共通性을 확인한 뒤에 그러한 中江의 思想이 어떻게 民主主義의 觀念과 결합할 수 있었는가를 검토하고자 한다.

中江과 서로 다른 政治的 立場에 있으면서도 그와 비슷한 傳統的인 儒敎的 價値觀을 가졌던 人物로서 元田 永孚(Motoda Nagazane)를 들 수 있다. 그는 天皇의 儒敎經典의 講義를 맡고 있었던 人物인데 明治(Meiji)維新以來 文明開化의 物質的, 功利的 분위기속에서 知識이나 技術만이 중시되고, 道德을 돌아보지 않고 있으며, 이대로 나간다면 日本은 '君臣父子의 義'를 망각하여 亡國의 사태로 이르게 될 것이라고 위기감을 표명했다. 中江과 元田은 서로 유사한 社會經濟觀을 가지고 있었다. 즉 經濟活動에 대한 不信과 經濟活動에 대한 道德的 見地에서의 批判이다. 그들의 經濟觀은 儒敎의 寡欲主義를 계승한 것이며, 급속한 經濟成長을 想定하지 않는 社會經濟理論의 특징을 나타내주는 것이었다. 그러나 물론 經濟活動을 배척하려는 입장은 아니었고 儒敎의 立場에서 道德이 갖추어진 經濟活動을 역설한 것이었다.

이러한 經濟活動에 대한 소극적인 태도는 Rousseau에게서 현저하게 보여진다. Rousseau는 英國의 政治經濟學者들처럼 經濟活動을 통해 형성되어가는 市場이라는 相互依存關係 속에서는 결코 질서를 찾을 수 없어 人間相互를 結合하는 것으로서의 '人爲的인 法'에 기대를 걸었다. 中江의 自由民權運動에 대한 태도가 英國의 政治經濟學의 思想的 影響을 받은 후쿠자와 유키치(Fukuzawa Yukichi)나 니시 아마네(Nisi Amane)와 比較해서 보다 진지하고 열정적이었던 이유는, Rousseau와 마찬가지로 中江은

秩序形成에 있어서 政治의 役割을 보다 중시했기 때문이다.

中江의 政治觀은, 道德만으로는 社會秩序를 유지할 수 없으나 道德이 法律보다 궁극적으로 優位에 있으며 노골적인 權力의 支配가 진정한 秩序의 安定을 保障하지는 않는다는 것이었다. 元田 또한 ‘儒敎的 德治’의 견지에서 ‘法治’를 비판하였고, 그들은 道德의 確立이야말로 社會秩序의 근간을 이룬다는 점에서 공통점을 가졌다. 그러나 道德의 概念과 그 確立過程에는 차이가 있었다. 元田은 儒敎固有의 ‘有德君主’의 理想에 서서 이미 스스로 道德을 確立한 君主가 道德性의 모범을 보임으로써 人民을 感化시킨다고 하였고, 이것은 全人民의 道德的 完成을 목표로 하면서도 도덕적 모방으로서의 統治者層과 이를 추앙하는 被支配層과의 구별을 前提로 하는 것이었다.

그러나 中江은 그러한 ‘有德君主’의 思想을 받아들일 수 없었다. 그의 道德論에 결정적인 영향을 미친 것은 Rousseau의 <社會契約論>인데, 특히 인간을 야생상태에서 벗어나게 하고 社會로 인도하는 것은 儒敎에 있어서와 같은 탁월한 ‘有德君主’의 등장이 아니라 사람들이 자발적으로 결합하고, 그 속에서 ‘主權者’가 탄생하는 일이라는 思想에 感化되었다. 그는 “人民이 동시에 ‘君’이면서 ‘臣’임”을 말했는데 이것은 儒敎思想의 ‘德治’를 개개인이 그 내면에 품고 그러한 개개인이 協議함으로써 秩序가 形成된다는 것을 뜻한다. 또한 그는 ‘君子’의 觀念을 계승하여, 全人民이 ‘君子’이어야 한다고 생각했다. 이러한 道德論에서 출발하여, “欲望의 구속인 經濟生活에서 벗어나 政治生活에 參與함으로써 비로서 人間의 資格을 획득한다”는 西歐의 共和主義理論을 受容한 것이다. 즉 ‘有德君主’를 社會的 頂點에서 개개인의 내면으로 전환시킴으로써 ‘生産的 動物’이었던 人民全體를 道德의 主體로서의 자격을 부여하고, 마찬가지로 ‘君子’의 地位로 끌어올림으로써 國政에 參與시킨다는 구상을 확립하게 된 것이다.

그는 개인의 외부에 존재하던 儒敎의인 道德的 價値의 權威에 대해서, 道德的 權威는 개인의 내면에 존재해야 하며 이것을 상징하는 것이 바로 ‘自由’라고 하였다. 그리하여 비록 支配者가 強制力에 의존하지 않고 有

德한 君主로서 관용이 있는 統治를 한다 하더라도, 그것을 일반적으로 따르는 것은 바로 '自由'의 상실을 뜻한다고 생각하였고 人民의 自己決定이야말로 진정한 '自由'라고 보았다.

또한 外部의 權力이나 權威의 支配에서 解放된 人民은 '精神的(道德的)自由'(liberte morale)를 갖게 됨으로써 비로소 道德的 存在인 '君子'가 될 수 있다고 생각했다. 人間의 精神作用中 감각과 지성은 수동적인 것이지만, 意思是 외부의 작용에서 독립해서 활동한다는 점에서 능동적, 진취적이며, 이것이 人間을 자유롭게 하고 道德적으로 만든다는 것이었다. 그는 '精神的(道德的)自由'를 <孟子>의 '浩然之氣'와 같은 것으로 보고 權力, 權威 등의 외부적인 구속이나 욕망같은 내부적인 구속에 굴복하지 않는 自發的인 精神의 作用이라고 보았다.

그가 '自由'의 概念을 西歐政治思想에서 받아들일면서, 한편으로는 '浩然之氣'라는 儒敎의 觀念에서 이해한 데에는 두가지 이유가 있다. 하나는 儒敎에서의 '氣'가 精神的 要素인 동시에 物質的 側面에서 일종의 에너지라는 개념일 때, '自由'가 이러한 '氣'와 같은 보편적 에너지의 作用이라고 한다면, '氣'는 '自由'의 實證主義的인 根據를 설명하는 데 적절한 것이기 때문이다. 또 하나는 당시의 自由民權運動이 고조되는 속에서 '自由'란 '國家의 元氣'라는 觀念속에서 이해되었기 때문이다. 그러나 그러한 '氣'의 概念은 道德性을 보장하는 것은 아니었기 때문에, 申江에 있어서 道德的 價値를 표시하는 말이 儒敎的 用語에서 차차 '眞理'와 같은 추상적 용어로 변해 갔다.

그는 '眞理'와 '議會'의 關係를 설명하면서, 議會란 단독으로 眞理에 도달할 수 없는 사람들이 協議를 통해서 하나의 眞理에 도달하고, 또한 道德的 存在로서의 '君子'가 되기 위한 制度라고 하였다. 그리하여 社會秩序의 根幹에는 道德이 存在해야 한다는 확신을 儒敎로부터 계승하면서 近代의 民主主義的 制度속에서 全人民이 '君子'가 되기 위해서 自由롭고 平等한 資格으로서 道德的 眞理를 발견하고자 協議한다는 구상에 도달하는 것이다.

서로 대립하는 이데올로기 간의 ‘世界觀鬭爭’의 時代를 겪어 왔던 오늘날에 있어서 그의, “議會의 協議에 의해 하나의 道德的 眞理에 도달한다”는 구상은 낙관적인 것일지도 모른다. 그럼에도 불구하고 政治에 있어서의 道德的 要素에 대한 요망이 사라지고 있는 것은 아니다. 그것은 政治家는 金錢에 있어서 결백해야 된다는 형태로 표명되는 경우가 많다. 이것은 私的인 生活問題가 해결되어야 비로소 政治領域에서의 公共的 價値의 추구에 전념할 수 있다는 인식에서 나온 것이다. 그러나 政治參與가 ‘人權’에 까지 성숙하려는 오늘날의 民主主義時代에 있어서 이러한 政治參與의 자격에 대한 限定은, Max Weber가 말했듯이, ‘金權政治: 資産家階級の 政治’라는 폐악을 가져올 수 있다. 中江이 議會政治에서 추구한 道德的인 ‘理想主義’를 오늘날에 살릴 수 있는 방법은 없는가? 政治家의 ‘生活問題’와 公共政策의 公正한 수행을 둘러싼 긴장관계가 보편적으로 존재하는 것이라고 한다면, 그것은 政治思想이 진지하게 다루어 나가야 할 課題일 것이다.

I. はじめに

日本における「民主主義思想」の歴史を語るうえで、逸することのできないのが、中江兆民の名前であろう。中江は、明治15年(1882年)、J・J・ルソーの『社會契約論』を翻譯し、それに解説を付して、『民約譯解』と題して出版した。これ以降、中江は、「東洋のルソー」と稱されることになったが、そのことから、また、中江の名前は「民主主義」という觀念と切り離して考えることができないものとなったのである。中江が、『民約譯解』を出したのは、その前年、政府が、十年後の國會開設を約束したことから、所謂「自由民權」の諸政治勢力が、それに向けての準備を開始しようとしていた時期である。兆民も、この『民約譯解』を出版した年、自ら『歐米政理叢談』という雑誌を發行して、近代的政治制度についての知識の普及に努めていた。従って、『民約譯解』は、そうした努力の一環として見る事ができるのである。

中江は、弘化4年(1847年)、土佐(高知縣)に生れた。名を篤介と稱した。一九才の時、藩から英學修業を命じられて長崎に行き、同郷の先輩にして、幕末の英雄、坂本龍馬と面識を持ち、感銘を受けたという。維新後、明治4年(1871年)、當時の政府の指導者大久保利通に直接に談判し、政府派遣留學生としてフランスに渡航することになり、同地に赴いた。フランスでは、パリ・コミューンの事件の直後であったが、主として、熱烈な共和主義の論客にして政治學者、E・アコラスの影響を蒙ったという。明治7年、歸國し、一時、東京外國語學校の校長を務めたが、道德教育の充實を主張して、知識教育を重視する當時の政府の教育方針と合わず、辭任。後、憲法の草案を研究する政府機關である元老院に入った。その後、翻譯をしたり、私塾を經營して青年達の政治教育に當っていたが、明治14年(1881年)、自由民權運動が高揚、民權派の新聞である『東洋自由新聞』が創刊されると、その西歐の政治制度ならびに民主主義理論に對する深い識見が評價されて、その編集者となった。中江が、自由民權運動と深いかわりを持つに至ったのは、この時期からである。思えば、その出身地である土佐は、自由民權運動の發祥の地であり、中江は、もっと早くから、この運動と關係していてもよかったように思われる。しかし、當時の民權運動が、中央で勢力を振る薩摩(鹿児島縣)や長州(山口縣)に對して、同郷の出身者による地縁的な結合によって、土佐出身者の政治的勢威を高めようとする運動としての側面を有していたことを考えると、中江のこのような民權運動へのかかわり方は、それが、近代的政治制度に關する彼自身の理想から生れたものであるという推測を強めるものである。その後、明治23年(1890年)、新たに開かれた議會で、中江は、衆議院議員となり、その翌年、政府提出の豫算案に關して、政府批判の先頭をきって活躍したが、同じ政府反對派の、しかも土佐出身者の一部が、政府への妥協を圖ったことに失望、これへの抗議の文章を残して、議員を辭任した。その後、中江は、實業の世界に入ったが、しばしば失敗、必ずしも意に滿たない結果となった。その一方で、中江は、哲學の研究(中江は、

この哲學を「理學」という名で呼ぶのを好んだ)に勤しみ、フランスの哲學書の翻譯あるいは、これに自ら解説を加えた書物をいくつか出版している。最晩年には、その死を豫感しつつ書かれた書物『一年有半』、『續一年有半』(明治34年、1901年)で、生涯を回顧して自分の人生觀や政治觀を綴りながら、「ナカエニスム」と稱する独自の哲學體系を築きあげるのが自分の夢であったと語っている。中江は、身なりや風采に無頓着で、生涯、書生風の氣分が抜けず、しばしば「奇行」を演じ、その死後、『中江兆民奇行談』という書物が出版された程であり、一種のボヘミアンの雰圍氣を漂わせていた人物であった。そのことが、一面で、中江の思想と人物を一層魅力的なものとしているのである。

さて、中江は、先にも述べたように、ルソーの紹介者として有名であるが、にもかかわらず、中江が、そもそも、ルソー思想のどのような側面に共感したのかを探っていくと、中江を單に日本の「民主主義思想」の先驅者と捉えるだけでは、その政治思想の全貌を理解することが出来ないこと明らかになってくるのである。その比較的若年の時期に記された「原政」(明治11年、1878年)と題する文章で、中江は次のように語っている。すなわち、人間の欲望には限りがなく、その欲望の對象である財の總量には限りがあるがゆえに、そこに争いが生じるのだが、これに對して、「西土の術」(西洋の方法)は、「技藝」を開發して財の總量を増やすことで對處しようとする。しかしながら、この西洋の方法は、はなはだ思慮のないものと言うべきである。なぜなら、このような「技藝」の開發が、かえって人々の欲望を促進して、問題の解決をより困難にするからである。これに對して、「三代の法」は、まず、「學校」を設け、人々に「忠」、「親」、「別」といった「五倫」の道を教育することで對處する。すなわち、中國古代の理想世界では、「道義」を確立して、欲望に犯されない人格を作り上げることを目指すのである。すなわち、人間社會に何よりも必要なのは、技術や知識というよりも道徳なのである。このように述べて、中江は次のように結論する(以下、中江の文章

をはじめとして、引用文は、現代の日本語に翻譯する)。

「自分は聞いている。ルソーは書物を著して、西洋の政術を激しく非難したということをおそらく、道徳的教育を重んじて、技術を抑制しようと考えているのであろう。これこそ、また政治について見識を有している人物というべきであらう。」(「原政」明治11年、『中江兆民全集』岩波書店、第11卷17頁、以下、この全集からの引用は、11—17のように、また、明治11年はM11というように略記する)

ルソーが、一面で、近代西歐文明の批判者であり、その『學問藝術論』で、近代の學問藝術の發達が、人々の素朴な道徳性を墮落させたと言っていたことを考えると、中江のこのようなルソーの理解は、それなりに了解できるものといつてよい。中江自身も、みづから、この『學問藝術論』の前半部を『非開化論』と題して翻譯していたから、ルソーについてのこのような理解は、中江のルソーに對する共感が、本來どこにあったかを明瞭に示すものであろう。しかしながら、中江が、ルソーの考え方を、「三代の法」や、儒教の五倫の道徳と等置していたことは、改めて、中江の「民主主義思想」が、どのような性格のものであったのかという點についての新たな思索を促すであろう。というのも、通常、「民主主義」といった觀念はきわめて「近代的」な觀念であり、儒教のような「傳統的價值體系」とは相容れないもののように考えられているからである。中江は、常に道徳の確立を非常に重要なことと看做し、しかも、道徳的價值を表現するにあたって、後には、「眞理」とか「理義」とかいった言葉を使うようになったけれども、「仁」、「義」といった儒教的な言葉を用いることが多かった。かくして、中江における「民主主義思想」と「傳統的價值體系」との關係がどのようなものであったのかということが極めて興味深い問題として登場してくるのである。

中江の思想において、傳統的な要素、とりわけ儒教的要素が、多分に見られることは、これまでも、しばしば指摘されてきた。その場合、中江の「民主主義」は未だ不完全なもので、その儒教的要素は中江の思想の「限界」を

示すものであるとする「進歩主義的」解釋が行われる一方で、より積極的な見解として、むしろ、中江において、この儒教的要素が、その「民主主義」の觀念の受容を容易にしたのだといった理解がなされてきた。例えば、中江は、『民約譯解』を漢文で記したために、それが中國でも讀まれることになったのだが、このような中江の翻譯の文章が、傳統的教養のなかにいた當時の多くの知識人にルソーの思想を受け容れやすくしたのだとか、また、ルソーを始めとして、中江が影響を蒙ったフランスの政治思想が「共和主義思想」であり、それは、本來、古典古代のポリスの「市民」の理想を繼承するものであり、それゆえ、古代の「市民」が有していたような「政治的美徳」の保有を何よりも重視するものであったということが、中江の政治思想の道徳的側面と共鳴したのだといった理解がなされたのである。この後者は、きわめて重要な指摘であるが、しかし、儒教の道徳論の權威主義的な構造と、「共和主義」の道徳論の平等主義的な構造とが著しく異なっていることを考えると、そこには、いまだ究明されなければならないことが多く残されているように思われる。

そもそも、「民主主義」と「傳統的價值體系」とは單純な意味で對立するものなのであろうか。後者の完全な否定のうえに前者が誕生すると考えるのは、いささか器械的に過ぎるのではないだろうか。むしろ、この兩者の間の複雑な關係を検討することが何よりも重要なのではなからうか。そうだとすれば、中江の思想を考察する場合においても、われわれが前提にしている「民主主義」についての理解を基準として、中江の「民主主義」を評價したり批判したりするよりも、まず、中江自身の思考において何が生じていたのかを、中江自身の言葉に即して再現してみるという作業が必要であると思われる。そこで、以下では、中江の思想を初めから「近代的」なものとして想定してかかるのではなく、むしろ、「傳統的價值體系」との共通性を確認したうえで、そのような中江の思想が、どのようにして、「民主主義」のような觀念と結合することが可能となったのかということを検討していきたい。

Ⅱ. 中江と傳統的價值觀

中江が先の「三代の法」に言及してルソーを評價した文章を記していたのとはほぼ同じ頃、宮中にあって、侍講(教師)として、天皇に儒教經典の講義をしていた元田永孚(1818~1891)は、「教學大旨」(明治12年、1879年)という文章を記して、明治維新以來の文明開化の物質的、功利的な雰囲気の中で、人々が、「知識才藝」の上達にのみに熱中し、道徳を殆ど省みることをしようとせず、このままでは、日本は、「君臣父子の大義」を忘れて、亡國状態に陥ってしまうであろうと述べて、危機感を表明した。このような元田の發言が、その基本的な發想の點で、先の中江の文章を思わせるものであることは明らかであろう。因みに、中江も、維新以來のわが國の風潮について、一面で、「貴賤上下貧富一般奢侈淫逸の習慣を作り上げてきた歴史である」(『一年有半』M34, 10-214)と語っていた。この兩者の共通性は、元田が、人間の欲望と財との關係を語っていた別の文章を読むとなお一層印象深いものとなる。すなわち、元田は、社會の財の總量には限度があり、しかも人間の欲望に限界がなければ、そこにおいて争いが生じるのは必至であるとして、欲望を「節」すべきことを説くのである。無論、元田も、財の總量を増大することを認めなかったわけではない。しかし、元田の見るところ、財の量の増大は、何ら問題の本質的な解決をもたらすものではなかった。というのも、財の量が増えれば、それにつれて欲望も増大するのであり、欲望を「節」することが必要であるということには變わりがないからである。むしろ、財の増大を目指し、技術的かつ功利的なことに人々の關心が集中することが、道徳の修養というより重要な目的をおろそかにしかねないのである(以上、『元田先生進講録』民友社、明治43年)。元田は、後に、『教育勸語』の作製に當たった人物であり、政治的にも中江とは異なった位置にいたが、にもかかわらず、この兩者が、相似た社會經濟觀に立っていたことは、まことに興味深

い事實といつてよいであろう。元田と中江に共通していたのは、經濟活動に對する不信の念、あるいは、それに對する道徳的見地からの批判もしくは留保の念であり、この點で、兩者は、例えば、福澤論吉や西周のように、個人の私益の追及を大膽に肯定し、活潑な經濟活動の展開のなかに日本の將來の可能性を見出そうとする立場とは對照的な見地に立っていたのである。こうした經濟觀は、儒教の「寡欲主義」を繼承したものであり(小島祐馬『中國の社會思想』參照)、さらに言えば、社會的な財の總量がほぼ一定であり、特定の個人の奢侈が、他の個人の窮乏を招くような一種のゼロ・サムゲーム的狀況を前提とした、急速な經濟成長を想定しない社會經濟理論一般の特質を示したものと言ってよいであろう。

無論、中江は、經濟活動を排斥したり、無視したりしたわけではなかった。むしろ、逆に、明治という時代においては、日本の産業發展が不可欠の課題であることを折にふれて強調した。にもかかわらず、その場合でも、人間が道徳的存在になるためには、一定の物質的満足が必要であるという理由を付したり、單に經濟力のみが發展して道徳の備わらない社會は、動物的な野蠻状態にあるに等しいといった儒教的見解を付け加えるのを忘れなかった(「再論言論自由」M14, 14—71)。あるいはまた、本來は、「物質の美」よりも「理義の善」の方が重要なのだが、「中人」、「常人」の中には、「物質」において日本より進んだ西洋社會に對して、ともすれば劣等感を抱くものが多いので、やはり「物質の美」を充實して、愛國心を高める必要があるといった、ナショナルリズムの立場から、經濟活動を意味づけていたのである(『一年有半』, 10—208—210)。

このような經濟活動に對する消極的な見方は、實は、ルソーにおいても顯著にうかがわれたところである。ルソーは、同時代のイギリスの政治經濟學のように、經濟活動を通して自ずから形成されていく市場の相互依存關係のなかに秩序を見出すことはできなかった。そのため、人間相互を結合するものとして、經濟的依存關係ではなく、ひとえに「人爲的な法」に期待するこ

とになったとされている。中江の自由民権運動に対する態度が、A・スミスに代表されるイギリスの政治経済學の影響のもとに、その思想を形成した福澤や西のそれに比べて、はるかに眞剣かつ熱心なものだったのも、中江において、ルソーと同様、秩序形成における政治の役割がはるかに大きなものとされていたからである。

それでは、中江において政治とはいかなるものであったか。この間に答えることは、本稿の全體の課題に他ならないが、ここで、さしあたり注意しておくべきことは、それが、今日のわれわれにおけるように、權力や法律をめぐる営みとは看做されていなかったということである。中江は、道徳のみでは社會秩序が保てないことを十分認識していたが、にもかかわらず、道徳が法律に窮極的には優位することを確信していた（『一年有半』、10—215）。また、露骨な權力の支配が秩序の眞の意味での安定を保證しないと考えていた（『防禍于未萌』M14、14—58）。この點は、實は、元田も同じであった。元田は、法律を道徳の補助的手段と看做し、また、ひたすら權力に依存する支配が人民の側の不服従を招くと論じていた。元田は、いわば、儒教的「徳治」の見地から「法治」を批判し、そのような「法」の背後にある強制力としての權力の無効を主張していたのである（前掲、『元田先生進講録』参照）。

さて、それでは、中江と元田の社會觀、政治觀は、全く同じものだったのであろうか。決して、そのようなことはない。しかし、その相違を、單に、中江が、明治國家への抵抗者であったのに對し、元田は明治國家の權威の中樞にいたという、この兩者の現實政治における立場の相違にのみ還元して考えることは、兩者の政治思想における異同を検討するうえでは十分ではないであろう。あくまで、この兩者の秩序觀の相違として把握されねばならないのである。元田と中江とは、道徳の確立こそが、社會秩序の根幹になればならないとする點では共通していたが、この兩者が異なっていたのは、その道徳のあり方、また、社會において道徳が確立される過程をめぐる見解においてであった。元田は、何よりもまず、既に自ら道徳を確立した「君主」が、

その言動において道徳性の模範を示して、人民を感化する必要があると考えていた。元田によれば、「君主が多数の人民の上に臨み、君主の行方所に人民が感化されて従う」ことで、社會全體の道徳性が確立していくのである（『元田先生進講録』）。元田は、いわば儒教に固有の「有徳君主」の理想に立ち、また、宮中の侍講という立場から、具體的には天皇を、このような「有徳君主」にしようとしていたのである。後に制定された『教育勅語』（明治23年、1890年）は、天皇が皇室の祖先が定めた道徳の教えを國民の先頭に立って順守していこうという宣言書であり、「有徳君主」の思想を具體化したものに他ならなかった。

ところで、この儒教に固有の「有徳君主」の思想は、全人民の道徳的完成を目標としながらも、道徳的模範としての統治者層と、これを仰ぐ被統治者層との區別をあらかじめ前提としていた。例えば、『孟子』によれば、「君子がいなければ野人を治める者はいない。野人がいなければ君子を養う者はいない」というのであり、「君子の徳は風であり、小人の徳は草である」というのである。それでは、何故このような區別があるのかという点については、『孟子』は、「大人」と「小人」とでは、それぞれ、精神労働と肉體労働という役割の相違があるという一種の分業論によって説明していた。とりわけ、中國古代の傳說的帝王、堯、舜が、天下を治めた時には、大洪水によって人々が、未だ「禽獸に近い」状態にあり、このような野蠻状態から彼らを救い出すために、堯、舜は、人々に「人倫」を示すに多忙で、「みずから耕す暇」がなかったというのである（滕文公篇）。ここには、道徳という領域と、労働生産という領域が、社會階層のうえで、實體的區別として表現されなければならないという考え方が示されていたのである。

Ⅲ. 中江の道徳觀

中江が、元田と決定的に異なっていたのは、實は、この「有徳君主」の思

想をどうしても受け容れることができないという点にあった。中江は言う。

「君主も人であり、我も人である。同じ人類でありながら自分の権によって生活をしていくことができないで他人に依存して生きていくのはまことに恥ずかしいことではないだろうか。」(『三酔人経綸問答』M20, 8—215)

ここでの「恥じる」という心の作用は、中江にとって人間の根本条件を表示するものであったが、中江にとっては、「君主」を仰ぐという、まさにそのことが、人間の屬性に反することであるとされていたのである。

それでは、中江においては、人々が、道徳的存在たりうるためには、どのような方法が取られるのであろうか。實は、この点において決定的な影響を与えたものこそ、他ならぬルソーの『社會契約論』であったと思われる。人間が、「禽獸」に等しい野蠻状態を脱して道徳状態に入るといふ竟、舜にまつわる説話は、それだけ取出してみると、「自然状態」から「社會状態」に移行するというルソーの『社會契約論』の主題にそのまま重なり合うものであり、中江が、儒教的觀念を前提としてルソーを受容すること容易にしたであろう。また、ルソーが、『社會契約論』の第1卷第4章で、「最強者の權利」を論じて、單なる力の支配が、決して正當な支配を生み出さないと述べていたことは、儒教の「徳治」の理想とも適合するものであったであろう。ただ、ルソーの『社會契約論』が、中江において決定的な意味を有していたのは、野蠻状態に終止符を打ち、人間を社會状態に導き入れるものとして、儒教におけるように卓絶した「有徳君主」が登場するのではなく、人々が自發的に結合し、そこにおいて「主權者」が誕生するのだとされていた点にあったと思われる。社會契約によって「主權者」が誕生することを述べた一節を、中江は次のように翻譯している。

「これは、君と臣とが、互いに約束するのである。しかしながら、ここで言う『君』というのは、人々が結合している状態を言うに過ぎないのである。『君』と『臣』とが互いに約束するといつても、實際は人々が自分自身と約束しているのである。何故、そのように言うのか。人々が互いに集まって一體と

なり、協議して命令を發するとすれば、それはそのまま『君』である。特別に尊い人を置いて仰ぐのではないのである。そして、この約束に加わる者は、皆『君』であることに参加しているのである。その命令を下すという局面に着目すれば、人々は、『君』として『臣』に約束していることになるのである。その命令に従うという局面に着目すれば、人々は、『臣』として『君』に約束していることになるのである。』（『民約譯解』、1—160）

中江は、ここで、フランス語の *souveraineté* を「主權」と譯さないで、「君」と翻譯していた。これは、當時において、「主權」という日本語が存在しなかったためではない。中江が、『民約譯解』を出版した年には、將來の憲法において「主權」の所在をどこに定めるべきかという點をめぐって、自由民權の各派とその批判者との間で、「主權論争」がたたかわされ、「主權」という言葉は、定着しようとしていた。にもかかわらず、中江は、敢えて「君」という言葉を用いたうえで、わざわざ、「特別に尊い人を置いて仰ぐのではないのである」という原文にはない文章を挿入していたのである。このことは、何を意味していたのであろうか。それは、中江が、ルソーの主權理論を、意圖的に、儒教的言語の中で理解しようとしていたことを意味している。すなわち、中江は、儒教的な「君」とか「臣」とか言った言葉が本來有している意味内容を部分的に取り込みながら、同時に、その「君」と「臣」とを従來とは異なった文脈の中に置いたのである。儒教において、「君」と「臣」とは、「有徳君主」と「徳治」の思想が示すように、道德權威とそれへの服従を表示するものである。おそらく、中江は、「主權者」と翻譯することで、そこでの關係が、單なる法律關係として理解されるのを避け、道德的意味合いを残そうとしたのであろう。

しかしながら、他面で、ここで新たな關係に置かれた「君」と「臣」とは、儒教におけるそれとは異なったものとなっている。すなわち、このルソーの翻譯の文章が語っているのは、人民が同時に「君」でもあり、また「臣」でもあるということであり、このことは、儒教の「有徳君主」の思想が前提と

していたような全社會レベルでの「徳治」が、個々人の内面において準備され、そのような個々人が協議することで秩序が形成されることを意味する。言い換えれば、人々は、心にそれぞれ「有徳君主」を抱き、自ら「聖人」の如く、自分の努力で道徳的存在たるべく努力しなければならないのである。無論、儒教においても、道徳性を完成するためには、單に道徳的模範を外面的に模倣すればよいのではなく、内面的修養が必要であることが強調され、そのような人物が「君子」と稱されていた。中江も、この「君子」の觀念を繼承していたが、中江に特徴的であったのは、あくまで、人民全體が、このような「君子」でなければならないと考えていたということである。ある文章で、中江は、「民主平等の制度の建立」の目的を、「國全體を道徳の樂園とし」、「國の人民全てが學問をして、君子となるための手段を得ることができるようにすることにある」と述べていた（『三醉人經綸問答』、8—211～212）。人民全體が等しく「君子」でなければならないとすれば、儒教が前提としていた勞働生産という領域と道徳の領域の區別が放棄されなければならないであろう。中江が、議會開設の意義を論じて、一般人民が、「生産的動物から政治的動物になることにある」（『選舉人目ざまし』M23, 10—122）と述べ、あるいは、「實業家もまた、政治界を離れて別に生活すべき場所はない」（『實業家と政治家』M21, 11—246）と記していたのは、そのあらわれである。

人間が單なる經濟生活に専心している間は、欲望の領域に拘束されているという意味で、「奴隸状態」にあるに等しく、政治生活に参加することで、はじめて、「人間」としての資格を獲得するのだという考え方は、西歐の古典古代の「市民」の理想に發する「共和主義」政治理論の要をなす議論であり、ルソーの『社會契約論』にも明瞭に繼承されていた。中江は、『民約譯解』では、citoyenを「君子」の類概念である「士」と翻譯していたが、中江は、儒教の「有徳君主」思想と「君子」觀念を、いわば過激に「民衆化」することで、西歐の「共和主義」理論を受容したのだと言ってよいであろう。すなわち、この「民衆化」とは、「有徳君主」を社會的頂點の位置から、個々人の心

の中に移しかえることで、「生産的動物」たる一般庶民を含めて人民すべてに道徳主體としての資格を與え、それを等しく「君子」の地位に引上げて國政に参加させるという構想を意味していたのである。

ところで、外部に「有徳君主」が存在しないとすれば、儒教が前提としていたような内面的修養の構造にも一定の變化がもたらされるであろう。儒教の内面的修養に特徴的なのは、道徳的價値を體現する「道」が、儒教經典のなかに既に示されており、また、理想的な道徳的行動の具體的なあり方が「禮」の體系のなかに定められているということを前提としていた。すなわち、ここでの修養は、外部の確立した模範に如何して到達するのかという点に向けられていたのである。換言すれば、道徳的價値の權威は、個人の外部に存在していたのだと言ってよいであろう。これに對して、中江が、ルソーから學びとったのは、このような道徳的權威が、個人の内面になければならないという考え方であった。そして、このような個人の内面的權威を象徴する言葉こそ、「自由」に他ならなかった。中江は、『社會契約論』の「自然的自由」と「社會的自由」の區別を「天命の自由」と「人義の自由」という言葉で表現した。中江によれば、「天命の自由」とは、人々が一切の拘束に従わないで「互いに攻撃し、奪い合う」ような「自由」を指すのであり、「人義の自由」とは、「互いに約束して國を建て、制度を設けて、自ら治める」ような「自由」を意味していた（『民約譯解』、1—138～139）。中江が、着目した「自由」とは、この「人義の自由」であった。中江は、『社會契約論』の「自由」の喪失について語っている部分を次のように翻譯した。

「人がひとたび自由の權利を棄てれば、心や情があっても、自らそれを用いることはできない。従って、その行るところは、その心に發するものではない。その爲すところは、その情に由るものではない。このような状態では、たとえ善良な行爲を行つたとしても、その人を君子というわけにはいかない。また、不善な行爲を行つたとしても、その人を小人というわけにはいかない。君子でもなく小人でもないとなれば、その人は、また禽獸であると

いうことになるであろう。」(1—150)

すなわち、ある人物が、たとえ「善良」に振舞っても、それが、「自由」の放棄のうえになされる場合は、その人物を「君子」ということはできないのである。ただ、この一節は、ルソーが、外部の權威の支配というよりも、強制力の支配を問題とした部分であった。従って、もし、支配者が、強制力に依存するのではなく、「有徳」な「君主」として寛容な統治を行ったとすれば、人民は依然として「自由」ではないかという議論が成り立つかもしれない。しかし、中江は、假に、支配者が、そのような存在であったとしても、その一方的な指導に従うことが、すなわち「自由」の喪失に他ならないと考えていた。中江は、「自由政府」と「專擅政府」との相違を論じた文章で次のように述べている。すなわち、「專擅政府」が、「たとえ仁恵ある政治」を行ったとしても、「われわれ人民にとっては恥ずかしい限りである」ということには變わりはない。なぜなら、このことは、「自分達は馬鹿者ゆえ、何事もすべて上の方をお願いするという姿に他ならない」からである(『平民の目ざまし』M20, 10—9)。すなわち、人民が自己決定することこそ「自由」の本質であると考えていたのである。ここで、まことに興味深いのは、中江が、この人民の自己決定による「自由政府」を、必ずしも人民の福祉という観点から評価しようとしていたのではなかったということである。中江は言う。「自由政府は、たとえ我々人民の害になる法律が出来ることがあったとしても、少しも恥ずかしいことはない」というのである(同上)。因みに、人間を「禽獸」と區別し、さらに「恥を知る」ということを人間の基本的屬性とするのは儒教の特徴であったが、中江は、それを受け継ぎつつ、「恥」の對象を「自由」の放棄にまで擴大し、人間としての根本條件をより厳しいものにしたと言ってよいであろう。おそらく、中江にとって、政治的参加の權利を與えられないまま、「有徳君主」のもとで展開される「仁政」を享受することは、あたかも、飼い馴らされた「禽獸」の安樂にも等しきものであったはずである。中江は言う。「憲法がなく、國會のない國は、眞の國では

ない。尊くて嚴しいこと神の如き君主と、つまらなくて汚いこと蛆虫の如き人民とが集まっているひとつの塊のようなものである」と（「憲法發布についての愚衷」M22, 15—1）。

それでは、外部の権力と權威の支配から解放された人民が「天命の自由」に復歸するのではなく、みずから道徳的修養を行って「君子」となり得るといふ根據は、どこにあるのであろうか。この點に關して、ルソーが、人間が「單なる欲望の衝動」の「奴隸狀態」に陥るのではなく、「眞に自己の主人」たり得るような「精神的（道徳的）自由」*liberté morale*について語っていたことは、中江に新たな示唆を與えるものであったであらう。もし、このような「自由」が萬人に備わっているなら、人間は、自らの努力で道徳的存在たりうる能力を自身のうちに有していることになるからである。ただ、ルソーは『社會契約論』では、「ここでは、自由という言葉の哲學的意味が、私の主題ではない」と述べて、簡単に言及するに留めた。この部分の中江は、「心の自由を論じるのは理學の仕事であり、この書物の目的ではない」と譯していた（1—166）。ここにおいて、中江が、政治制度の探求と並んで、哲學（理學）の研究をその生涯の課題としていたことの意味が明らかにされていたと言えよう。すなわち、中江にとって、ルソーが示唆した點から出發しつつ、「精神的（道徳的）自由」の存在を理論的に確認することは、その秩序の構想にとって不可缺の要請だったのである。

中江は、「精神的」（道徳的）自由の可能性を西歐の哲學を學ぶことで探ろうとした。中江は、フランスのいくつかの哲學書を參考にして著した『理學鉤玄』（明治15年、1882年）という書物で、西歐の哲學の諸潮流に解説を加えているが、その一節で、「心の自由一名道徳の自由」と題して次のように記している。すなわち、人間の精神の作用には、感覺、知性、意思との三つがあるが、このうち、感覺と知性が、いずれも、外界からの刺激を待って發動するという意味で、「承受の性」、すなわち、受動的性格を帯びているのに對して、ひとり意思のみは、このような外界の刺激からは獨立して發動す

るという意味において「進取の性」、すなわち能動的性質を持っている。いま、感覚と知性のみしか存在しないとすれば、人間の行爲は、外界の状況をそのまま反射したものとなり、外界の諸現象の一環として發動するものに過ぎなくなる。そうだとすれば、人間に「自由」の主體として道徳的責任を問うことは、およそ無意味となるであろう。人間が、「自由」な存在であるのは、人間に、外界の作用から獨立して行動する「進取的」な特質があるからであり、人間が道徳的主體たりうるのも、そのような特質によるのである(7—54~62)。ここでの外界の刺激は、人間を取り囲む自然と考えてもよいが、より廣く、人間の内部に生理作用として組込まれているものをも指していると思われるであろう。すなわち、「心の自由」は、内外の刺激から獨立して活動しうるような能力なのである。中江は、晩年において「意思の自由」の觀念を否定したが、「自由」をこのような内外の刺激影響からの獨立の能力として考えていたことは、自らの言葉で、人間の「自由」を「進取する所以」と述べ、また、「リベルテ・モラル」について次のように語っていたことから明らかである。

「リベルテ・モラルとは、自分の精神が決して他の事物の束縛をうけないで余すところなく完全に發達することを言う。……外部に對しては、政府や宗教の拘束するところとはならないし、内部においては、五欲六惡の妨害するところとはならない。活發に活動して、およそ進むことができる所では、進んで倦むことがないような状態を言うのである」(M14, 14—1)。

興味深いことに、中江は、ここで、このような「リベルテ・モラル」を『孟子』の「浩然の氣」と等置していたが、そのことの意味は次節で觸れるとして、この文章からも明らかなように、中江において「リベルテ・モラル」とは權力や權威といった外部的拘束からも、また、様々な欲望のような内部の拘束にも屈しない自發的精神の作用として理解されていたのである。こうして、「リベルテ・モラル」は、中江にとって、「君子」であるための、いや、そもそも、「人間」であるための根本屬性であるとされること

になったのである。

Ⅳ. 眞理と議會

さて、ここで、中江における「自由」の觀念が、一面で、西歐の哲學理論の影響に由來しながら、他面で、「浩然の氣」のように儒教的觀念に由來するものでもあったということの意味について検討しよう。「浩然の氣」、『孟子』によれば、「至大、至剛であり、養いて害なうことがなれば、天地の間にも満ち溢れる」とされていた。中江は、先の「リベルテ・モラル」を論じた文章では、「心思の自由は、天地の間においても、また古今を通じても、全く増えたり減ったりすることがないものである」と記していたが、これは、『孟子』の一節をふまえたものであろう。それでは、何故、中江は、「自由」を語るにあたって、『孟子』に言及したのであろうか。そのひとつの理由として考えられるのは、中江が、当時のフランスの實證主義の影響のもとに、「自由」の實體的根據を探ろうとしていたからだということが擧げられる。儒教における「氣」の觀念は、一面で、精神的要素を持ちながら、他面で、物質的側面を有するところの一種のエネルギーとして理解されていた。「自由」が、この「氣」のような普遍的なエネルギーの作用であるとすれば、「自由」の實證主義的な根據を説明するうえできわめて適切なものとなるであろう。そして、このことは、このような「自由」が萬人に所有されるという意味で普遍的な性格を有することを根據づけることにもなるであろう。さらに、もうひとつの理由として、「自由」という言葉は、それまでの自由民権運動の様々な文獻において、常に、「國の元氣」といった觀念と不可分の形で用いられていたという事情も無視することはできない。自由民権運動のある宣言書は、例えば次のように述べている。西洋諸國が富強であるのは、そこでの「元氣」が盛んであるためである。弱小な諸國は、人民が卑屈で、この「元氣」が乏しいのである。従って、今後の日本を世界の強國とするためには、

「人民」に「自由」を與えて、國全體の「元氣」を盛んにしなければならない（『自由黨史く上』岩波文庫、139頁）。このように、「自由」は、國全體の活動力である「元氣」と結び付けて理解されており、中江の念頭にも、當時のこのような「自由」をめぐる言葉のイメージがあったのだということである。

ところで、「氣」をこのように強調することは、他面で、その道德論との關係では、ひとつの困難をもたらすことになる。というのも、「氣」は、その物質的エネルギーとしての意味合いから、「生理的作用や生活活動をつかさどる力」とも理解されており、それだけでは、何ら道德性を保證するものではなかったからである。事實、先の「天命の自由」について、中江は、それを「極めて活潑ではあるが、實際は、形氣によって驅られるままになっており、精神が肉體の主人とはなっていない状態」と述べていたのである（1—166～167）。そうだとすれば、單なる「氣」の強調は、人間を道德状態以前の野蠻状態に再び復歸させることを意味するに過ぎなくなるのではないか。とすれば、道德的には、この「氣」の働きを適切な方向に導くような別の何かが必要であるということになるであろう。すなわち、道德的價值を人間に教示するものがなければならないのである。「有徳君主」の觀念を否定し、儒教の經典に道德的價值を求めることができないとすれば、人間は、自らの力で道德的價值を見出さなければならないであろう。因みに、中江において、道德的價值を表示する言葉が次第に儒教的な言葉から、「眞理」といったより抽象的な言葉になっていったのは、そのことと關係している。それでは、人間は、このような「眞理」に到達することができるであろうか。また、到達しえたとしても、それが、單にその人の内面的確信であるに留まらず、他の人々によっても受け容れられるものとなりうるであろうか。というのも、およそ道德が道德として通用するためには、それが社會の多數の人々によって承認されなければならないからである。この點に關して、中江は、「眞理というものは一人で全てを明らかにすることはできない」（「再論言論の自

由」M14, 14—69)と述べていた。ここにおいて、中江が、別の文章で、「會議とは眞理を求めようと望むためのものである」と記していた(『再告府縣會議員諸君』M14, 14—54)ことの重要な意義が明らかになる。すなわち、議會は、單獨では「眞理」に到達できない人々が、協議することでひとつの「眞理」に到達し、等しく道徳的存在としての「君子」となるための制度だったのである。無論、中江は、議會を設ければ直ちに「眞理」に到達できるとは考えてはいなかった。しかしながら、中江は、イギリスのJ・S・ミルの考え方の影響のもとに、「眞理というものは、相異なる意見がたたかわされることのなかから生れてくる」という確信があった(『再告府縣會議員諸君』M14, 14—53)。直ちに、「眞理」を獲得することは困難であっても、議會で討論を重ねることで、自ずから人々は「眞理」に到達し、すべて「君子」としての道を歩むことができるであろう。

ただ、その場合、ひとつの条件があった。それは、「眞理」追及の場である議會に参加するに当たって、人々は、あらかじめ自己の「私慾」を抑制しておくことが求められたということである。中江は、「政黨の論」と題する文章で、「自然の黨派」、「私意の黨派」のふたつを區別し、次のように論じている。すなわち、「自然の黨派」というのは、「士君子が、自ら眞理と信ずるところを、他人に示して、その同意を求めるために結ぶところのもの」である。それぞれの「眞理」を奉じる「黨派」の間で争いが生じることがあるかもしれない。しかし、このことは、何ら問題とするにあたらない。というのも、彼らが、「いやしくも、眞理を愛好する者である以上は、他人の主張のなかに部分的にでも眞理が含まれている場合は、喜んで、これに従う用意を備えているからである」。例えば、 $1+2=3$ という「眞理」に對して、だれもが、その個人的事情を離れて従わざるを得ないように、いやしくも「眞理」の探求を目的としている限り、「眞理」が有している公共性に導かれて、人々は共通の秩序を作りうるのである。これに對して、「私意の黨派」には、このようなことを期待することはできない。というのも、彼らは、「私慾がそ

の心を蔽っており、自らこれに打ら克つことができない。」たとえ、相手の主張に「眞理」を発見しても、「あえて、これに従うことをしないで、その主張が世に現われることを恐れる」からである (M15, 14—196~198)。すなわち、「私慾」の特殊個人的な閉鎖性に妨げられて、秩序を形成することができず、争い續けるのである。

こうして、中江は、社會秩序の根幹には道德が存在しなければならないという確信を儒教から繼承しつつ、近代的な民主主義的な制度のなかで、全人民が「君子」となるべく、自由で平等な資格において「道德的眞理」の発見のために協議するという構想に到達することになったのである。

V. 残された問題

相対立するイデオロギーの間での苛烈な「世界観闘争」の時代を見てきた20世紀の今日のわれわれからすれば、中江のように、議會の協議によってひとつの道德的「眞理」に到達するといった構想を抱くことは、いささか樂觀的にすぎると思われるかもしれない。「脱イデオロギーの時代」という言葉が象徴するように、「眞理」といった「絶對的觀念」の間でよりも、むしろ「利益」相互の間でのほうが、妥協と共存の余地をより多く見出すことができるという考え方も成り立つであろう。先進諸國において、政治が「諸利益の調整」と看做される傾向が強くなっているのはそのあらわれであろう。

にもかかわらず、政治における道德的要素への願望が、人々の心のなかから全く消え失せてしまったわけではない。それは、しばしば、政治家は金錢に潔癖であるべきであるという形で表明されることが多い。しかも、それは、單に政治家の私生活において求められているのではなく、公共政策の公正な遂行と関連させて問題とされるのである。この問題は、實は、當の中江自身が、みずから直面しなければならなかった問題であった。明治23年、帝國議會が開設されるにおよんで、中江は、大阪から衆議院議員に選出され、第

一回議會に臨んだ。この時、政府提出の豫算案の削減をめぐる、中江が屬する政府反對派の議員の一部が政府に妥協したことに中江が怒って議員を辭任したことは既に述べた通りである。これ以後、中江は、實業に携わることになるのだが、その際、中江には、政府反對派の一部が、政府に妥協した背景には、彼らの「生活問題」があるという認識があったとされている。文字通りの「政治的動物」であるべき議員たちが、その「生活問題」を克服していかない限り、議會での「眞理」の探求などは不可能だという思いがあったのであろう。M・ウェーバーが言うところの、政治家が「政治によって生きる人」ではなく、まさしく、「政治のために生きる人」となるためには、「經濟的な餘裕」を必要とするという認識に中江も到達したのである。この問題は、しかし、生産と労働をすべて奴隷に委ねることで、文字通り「餘裕」を有していた西歐古代の「市民」の理想が近代に繼承されて、「共和主義」を根據づけるものとなった時に、必然的に生じてくるものであったといつてよいであろう。西歐の政治思想の歴史において、政治参加の資格を財産所有に求めることが廣く見られたのは、思想的にはそのことと關連している。すなわち、私的な「生活問題」を解決して初めて、政治領域における公的價値の追及に専念できるとする考え方が、そこにあったのである。このような考え方は、後には、それ自體が支配階級を擁護するイデオロギーであるとされて、顧みられなくなってしまった。にもかかわらず、政治家としての任務とその「生活問題」との間に、今日なお一種の緊張關係が存在していることは否定しがたい事實である。儒教における「大人」と「小人」との區別にかかわる分業論も實は、この普遍的な問題と關わっているのであろう。政治参加が「人權」にまで成熟しつつある今日の民主主義の時代において、政治参加の資格を限定するなどということは、はじめから問題とはならないし、そのようなことは、これまた、ウェーバーの指摘したように「金權政治」—資産家階級の政治—の弊害をもたらすであろう。それでは、中江が、議會政治に求めたような道徳的な「理想主義」を何らかの形で今日に活かす道がある

であろうか。政治家の「生活問題」と公共政策の公正な遂行をめぐる緊張関係が普遍的に存在するものであるとすれば、それはまた、政治思想が眞剣に取り組むべきひとつの重要な課題に他ならない。