

La pensée politique de Nakae Chōmin

— Essai sur la traduction du *Contrat social* —

Makoto SATO

En 1871, Nakae Chōmin est parti pour la France dans le cadre de la mission Iwakura⁽¹⁾. Il y a séjourné pendant deux ans environ pour étudier le système judiciaire, la philosophie et l'histoire. De son retour au Japon, il est bien connu qu'il a traduit divers penseurs français tels que Rousseau, Eugène Veron, Alfred Fouillée et Jules Barni.

Or il est nécessaire d'impliquer les mots japonais équivalents aux notions françaises pour remplacer l'expression exacte du japonais par celle du français. Mais comme le sens du mot est défini par des contextes sociaux et politiques, la traduction n'exprime pas fidèlement l'original. En effet, le Japon d'alors ne possédait pas les mêmes systèmes sociaux et politiques que ceux de la France. Il serait donc difficile de traduire des expressions qui n'existent pas dans le vocabulaire français. C'est ainsi qu'il est donc indispensable d'examiner quelle sorte d'expression on doit employer pour transmettre autant fidèlement que possible le sens de l'original.

Il convient alors dans cet article de considérer d'abord la situation politique quand Nakae Chōmin a traduit le *Contrat social* de Rousseau. Nous analyserons ensuite de savoir comment Chōmin a traduit ce *Contrat social* pour comprendre son attitude à l'égard de la traduction. Nous réfléchissons enfin sur sa pensée politique dans le processus de la modernisation du Japon pour bien saisir le sens historique de sa

traduction.

I

En 1881, Chômin a commencé à rédiger des articles politiques et sociaux dans *le Journal de la liberté d'Orient* (東洋自由新聞), et en 1882, il s'est mis à traduire en chinois classique du *Contrat social* intitulé la *Traduction et Commentaire du Contrat du peuple* (民約訳解) dans *la revue Discussions politiques* (政理叢談). Quand il exprimait son avis politique, il est à remarquer que la crise de politique de 1881 s'est déclarée dans le processus de modernisation du Japon. Cette crise s'appelle aussi *la crise politique de l'année 14 de l'Ère Meiji* (明治14年の政変), et se caractérise par les trois événements suivants: la cessation des ventes suspects de biens du bureau de colonisation de Hokkaido, la destitution du ministre du Trésor Okuma Shigenobu étant favorable à un gouvernement sur le modèle britannique, et le rescrit impérial déclarant l'établissement d'une assemblée nationale en 1890. Le gouvernement de Meiji était alors confronté au *Mouvement pour la revendication de la liberté et des droits du peuple* (自由民権運動). Il devait donc élaborer un nouveau système constitutionnel pour contrôler ce *Mouvement*. C'est pour cette raison qu'en 1882 il a décidé de préparer un régime oligarchique créant un administration autoritaire. Dans ces conditions, ses dirigeants conservateurs se mettent à former un organisme idéal d'État sur le modèle prussien pour établir une constitution monarchique et maintenir un régime national.

C'est pendant cette période transitoire que Nakae Chômin a publié ses articles politiques dans *le Journal de la liberté d'Orient*. Ce qu'il y a souligné à plusieurs reprises, c'est la valeur précieuse de la liberté dans un organisme de la société moderne. Comme il n'y avait ni constitution ni parlement à cette époque-là, il était indispensable de savoir comment on devait réaliser des droits civiques. Chômin suppose alors

les deux sortes de liberté.

La première liberté (*liberté morale*)⁽²⁾ indique une condition autonome sans aucune contrainte et compose une base primordiale de la liberté. Cette liberté est pourvue de la valeur raisonnable et de l'énergie de l'esprit. Elle fait la base de la nature humaine, et présente des facteurs positifs à la deuxième liberté (*liberté politique*)⁽³⁾. Cette liberté-ci fournit des droits nécessaires pour former la société humaine et légitime. C'est ainsi que la *liberté morale* se rattache étroitement à la *liberté politique*. Ces deux sortes de liberté sont considérées comme *un don naturel*⁽⁴⁾, et ne sont jamais obtenues par l'homme. Chōmin donne à ces libertés une valeur absolue et universelle. Il est donc injuste d'opprimer et d'expulser ces libertés, il importe plutôt de les maintenir avec insistance pour le développement de la société. Cela revient à dire que la liberté en général est capable de faire avancer le développement, et non pas de l'entraver. Comme le montre bien Chōmin, "*les droits de la liberté ressemblent à la vigueur*"⁽⁵⁾, ils produisent plutôt la prospérité de la société totale. En effet, il indique que les pays européens se sont développés jusqu'ici en les droits de la liberté. La prospérité de l'État se rattache donc à l'élargissement "*des droits de la liberté du peuple*"⁽⁶⁾. Cette prise de position apparaît aussi dans les *Dialogues politiques entre trois ivrognes* (三酔人経綸問答), et Chōmin y fait remarquer que *le grand principe de liberté*⁽⁷⁾ forme les fondements de la société occidentale. Mais si l'on n'admet pas cette cause, l'énergie politique et sociale s'affaiblit inévitablement. Il est donc nécessaire de considérer comment on doit établir un organisme social pour garantir légitimement les droits de la liberté et les exercer raisonnablement. Chōmin pense qu'il serait possible d'assurer les droits de la liberté du peuple, si l'on respecte bien la constitution et le parlement posant les principes de l'État. En effet, l'établissement de la constitution et la création du parlement reflètent assez bien la volonté du peuple à l'égard de la décision de la politique du gouvernement. Quand il y avait la

constitution et le parlement, le peuple serait capable de choisir ses représentants par l'élection, et de les envoyer dans le parlement pour s'engager indirectement dans les affaires politiques. Chômin croit aussi que le gouvernement doit s'occuper d'établir la constitution en collaboration avec le peuple. Il critique donc sévèrement que certains hommes politiques s'ingèrent injustement dans la politique en abusant du pouvoir.

Or il est à noter que le gouvernement de Meiji essayait de contrôler le courant de son époque en proclamant la Loi de l'assemblée publique (en 1880) pour limiter les rassemblements publics et surveiller l'opinion du peuple. La politique répressive se propageait graduellement dans les diverses régions du pays.

Mais Chômin ne renonce pas à une espérance d'établir un État s'appuyant sur la souveraineté du peuple. Comme le montre l'article intitulé "*Ici un État*"⁽⁶⁾, il avertit qu'il était urgent d'instituer la constitution et de créer le parlement. C'est ainsi qu'il est essentiel d'examiner quelle sorte de parlement il concevait en ce temps-là. Dans ces conditions, il ne s'attache pas seulement aux circonstances particulières de la société japonaise, mais aussi aux principes idéaux pour créer légitimement un organe de gouvernement.

Il explique alors l'importance de fonder un système de parlement dans l'article "*Dialogue sur le parlement*" (国会問答). Il y suppose deux opinions politiques en prenant deux personnes hypothétiques (conservateur et progressiste) comme exemple. D'abord, le conservateur (持重子)⁽⁹⁾ prétend qu'il est encore prématuré d'offrir les droits de la liberté au peuple japonais, car le Japon d'alors vient de passer du régime féodal à un nouveau système de Meiji, et la connaissance politique du peuple est très insuffisante à l'égard du peuple européen. Il est donc convenable pour le gouvernement d'établir une constitution monarchique, et de repousser la participation politique du peuple. Il va sans dire que son opinion conservatrice ressemble bien à la politique du

gouvernement de Meiji. En effet, c'était urgent de créer un État moderne à l'égard des pays européens. C'est ainsi que le gouvernement avait besoin de renforcer la puissance de son pays. Mais le progressiste (進取子) pense que le parlement indique plutôt une " *assemblée nationale*"⁽¹⁰⁾, et qu'il est naturel pour le peuple d'établir une constitution. Comme " *un peuple est la souveraineté, mais un premier ministre et ses bureaucrates sont des sujets*"⁽¹¹⁾, c'est justement le peuple lui-même qui doit faire fonction de prendre l'initiative de créer un système fondamental de l'État. Il s'ensuit de là que le progressiste a une bonne raison pour la constitution démocratique.

Certes il n'est pas possible de négliger les circonstances particulières de la société japonaise, il est cependant difficile de créer un système de l'État idéal seulement en persistant dans ces circonstances. Selon Chōmin qui prend la même attitude du progressiste à l'égard de la méthode de pensée, il importe d'examiner d'abord les principes universels de l'État et de la constitution pour bien comprendre les problèmes propres à la situation concrète. Cela revient à dire que Chōmin fait plus de cas du "*principe légitime*"⁽¹²⁾ que de "*l'utilité immédiate*"⁽¹³⁾ dans les problèmes de la politique. Cette prise de position apparaît aussi quand il s'agit de considérer la situation politique des pays européens.

Or Chōmin n'estime pas bien les processus de la formation de l'État moderne dans l'Angleterre et la France. Certes, le peuple français a amené la Révolution pour acquérir les droits de la liberté. Mais il est indéniable qu'il a provoqué des accidents sanglants dans cette Révolution. Chōmin pense que ces accidents ont été causés par la tyrannie du gouvernement déraisonnable. D'après son opinion, les collaborateurs de la famille royale ont sévèrement opprimé "*le peuple innocent*"⁽¹⁴⁾ en abusant du pouvoir. Le peuple s'est donc révolté contre la royauté. La Révolution a ainsi éclaté en raison de l'attitude tyrannique de la famille royale. Cet événement historique et déraisonnable se reconnaît également dans le peuple anglais rédigeant

la Grande Charte comme dans le peuple américain essayant de se séparer de l'Angleterre. Il s'ensuit de là que Chômin critique la tentative des gouvernements européens, et qu'il n'apprécie pas le processus de la formation du régime constitutionnel dans les pays européens. Il affirme aussi que ce serait une tentative folle et illusoire d'imiter aveuglément leur politique extrême et violente. C'est pour cela qu'il n'estime pas assez bien la valeur de la société occidentale en critiquant les situations actuelles des pays avancés de l'Occident. En effet, il fait remarquer que ces peuples se sont procurés les droits de la liberté en faisant appel à la violence, dans l'article intitulé "*Il faut plaindre les peuple anglais et français, et non pas les adorer*" (英仏人民可哀不可慕). Chômin reproche donc aux peuples de tomber dans l'extrémisme, et d'avoir employé "*la force armée*"⁽¹⁵⁾. C'est d'après la politique tyrannique du gouvernement que les peuples étaient obligés de déclencher une émeute. Il faut donc condamner les gouvernements anglais et français, et non pas les suivre.

Il convient alors de considérer quel organe de gouvernement Chômin concevait pour garantir les droits civiques. Il présente le *système du co-gouvernement monarco-populaire* (君民共治)⁽¹⁶⁾, s'appuyant sur le régime constitutionnel de l'Angleterre, et propose que le peuple occupe une place centrale dans le système politique. C'est justement d'après la volonté du peuple qu'il serait convenable d'élire un monarque et de faire des lois. La tâche d'un monarque n'est donc que de jouer un rôle conciliateur dans les pouvoirs législatif et exécutif. Puisque le peuple possède légitimement ces pouvoirs, il est impossible d'admettre qu'un monarque puisse exercer l'autorité despotique sur le peuple. Il est à noter que sa façon de penser dérive aussi du *Contrat social* de Rousseau. Car celui-ci explique que la république indique "tout État regi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être", et que les lois sont équivalents aux "conditions de l'association civile"⁽¹⁷⁾. C'est ainsi que la souveraineté du peuple occupe une place

importante dans la pensée politique de Chōmin. Certes comme celui-ci juge qu'il n'y a jamais de "*signe de despotisme*"⁽¹⁸⁾ dans le régime anglais, il n'en estime pas toujours son gouvernement constitutionnel. Le Japon d'alors n'était pas encore enfermé dans une impasse, car on était en train d'apporter des réformes à la société dans diverses régions malgré les mesures oppressives du gouvernement de Meiji. Chōmin a reconnu la possibilité immédiate de la création de l'État moderne dans l'établissement et la fondation du parlement. Selon lui, il faudrait faire confiance à "*l'intelligence de l'empereur*"⁽¹⁹⁾ et à "*la sagesse des bureaucrates*"⁽²⁰⁾ pour établir légitimement un gouvernement constitutionnel. Il ne perd donc pas sa confiance en le gouvernement de Meiji. C'est dire qu'il est capable de supposer la possibilité concrète de l'organe idéal de gouvernement dans un proche avenir. Afin de respecter "*la volonté sacrée de notre empereur*"⁽²¹⁾, il est indispensable pour le peuple japonais de s'engager dans les affaires politiques et d'exercer ses droits de la liberté. Dans ces conditions, Chōmin avertit que le peuple ne va pas tomber dans l'excès et avoir recours à la violence. C'est de ce point de vue qu'il est possible de reconnaître son réalisme politique à l'égard du Japon.

Tout cela donne à penser que la souveraineté du peuple occupe une place primordiale dans la pensée politique de Chōmin. C'est ainsi qu'il a pu trouver un organe idéal de gouvernement reposant sur la souveraineté du peuple dans le *Contrat social* de Rousseau. Il est temps d'examiner sa traduction pour comprendre l'attitude de Chōmin à l'égard de la réception de Rousseau.

II

Lorsque Chōmin a traduit en chinois classique du *Contrat social* intitulé la *Traduction et Commentaire du Contrat du peuple* (民約訳解), le gouvernement de Meiji faisait de diverses tentatives en vue

d'organiser les bases de la société moderne. Dans ces circonstances, il apprécie beaucoup le *Contrat social* caractérisé par "*les fondements de la politique*"⁽²²⁾. Il y reconnaît l'idée de "*faire gouverner un État par le peuple lui-même, et non pas de tolérer son oppression par la bureaucratie*"⁽²³⁾. En effet, il pense que Rousseau décrit un régime idéal et politique s'appuyant sur la souveraineté du peuple. Il saisit ainsi les modes de pensée de Rousseau du point de vue concret dans le processus de l'établissement de l'État. On comprend donc que cette prise de position reflète sa traduction dans une large mesure. Par exemple, il remplace "l'ordre social"⁽²⁴⁾ par "*l'État*"⁽²⁵⁾, et "régir une société"⁽²⁶⁾ par "*gouverner un État*"⁽²⁷⁾. Quant à l'expression "l'acte par lequel un peuple est un peuple"⁽²⁸⁾, acte nécessaire pour créer une société, il traduit "*les raisons d'établir un État*"⁽²⁹⁾ du point de vue réaliste pour préciser la situation actuelle. Cependant quand il s'agit d'expliquer la genèse du pacte social, il ne semble pas toujours comprendre le sens réel de Rousseau.

D'après celui-ci, la nature humaine se caractérise notamment par le désir de conserver sa propre existence dans l'état de nature. Mais quand chaque individu rencontre les obstacles qui puissent menacer son existence, il est nécessaire de rassembler mutuellement sa capacité pour subsister dans une société. Il importe donc de "former par agrégation une somme de forces qui puissent l'emporter sur la résistance"⁽³⁰⁾ sans perdre la force et la liberté de chaque individu. C'est ainsi que Rousseau propose d'abord de "trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé"⁽³¹⁾. Chômin traduit en ces termes interrogatifs: "*De quelle manière pouvons-nous nous réunir en un groupe, de telle sorte qu'appuyés par les forces de cette association nous conservions notre vie?*"⁽³²⁾. Dans cette traduction, il remplace une forme d'association par *un groupe* (一党), il n'indique donc pas nettement une fonction active du pacte social. Rousseau explique ensuite le mécanisme d'une forme

d'association, et dit que "chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant"⁽³³⁾. Il est à noter que Chōmin supplée la paraphrase suivante au texte de Rousseau pour insister sur la valeur de la liberté: "*de quelle manière pouvons-nous n'être jamais contraints par les autres*"⁽³⁴⁾. Chōmin fait remarquer que le pacte social traduit par *le contrat du peuple* (民約) dépend de "*la raison qu'on institue un État et qu'on constitue un peuple*"⁽³⁵⁾. Cela veut dire que *le contrat du peuple* contribue généralement aux bases d'un État. C'est dans cette perspective qu'il est possible de reconnaître l'attitude réaliste de Chōmin à l'égard de la traduction.

Or il importe au pacte social d'entraîner l'aliénation totale des associés. En d'autres termes, il est indispensable pour la réalisation du pacte social d'aliéner totalement "chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté"⁽³⁶⁾. Il s'ensuit de là que Rousseau résume l'essence du pacte social en ces termes: "Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale (A); et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout" (B)⁽³⁷⁾. Sur cet endroit, Chōmin ne traduit que la phrase (A), et omet la phrase (B) où chaque membre obtient le contrat faisant partie du tout. Voici sa traduction de la phrase (A): "*Chacun met au service de la masse toute sa personne et toute sa puissance de telle sorte qu'elles sont conduites conformément à la volonté de la masse*"⁽³⁸⁾. D'après lui, il importe au peuple de servir à la masse, et d'agir dans l'intérêt de *la volonté de la masse* (衆意). Il suppose donc un organe de gouvernement par le peuple subordonné à *la volonté de la masse*. Rousseau explique ensuite la naissance de la personne publique en ces termes: "au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif"⁽³⁹⁾. La communauté se caractérise par "un corps moral et collectif". Les membres de la société dépendent ainsi de la volonté générale, ils ne sont plus des êtres particuliers et solitaires. Mais

l'aliénation totale à la communauté n'exclut pas toujours la volonté même des membres. Rousseau classe les membres de la société selon la fonction du "corps moral et collectif" en ces termes: "ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État"⁽⁴⁰⁾. Ces membres sont le peuple doué des qualités publiques telles que les *Citoyens* et les *Sujets*, et ils peuvent gagner "la liberté civile et la propriété"⁽⁴¹⁾. On comprend alors que l'homme abandonne "la liberté naturelle"⁽⁴²⁾ accompagnant le désir instinctif, et assure par contre "la liberté civile"⁽⁴³⁾ possédant les droits et les devoirs comme les membres de la société.

Rousseau suppose d'ailleurs que "ce corps moral et collectif compose d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté"⁽⁴⁴⁾. Cette partie indique le point essentiel du pacte social, et elle est traduite ainsi par Chômin: "*Ce corps n'ayant pas de forme propre, prend celle représentant les personnes de la masse, et n'ayant pas sa propre volonté, prend celle représentant les volontés de la masse*"⁽⁴⁵⁾. Il est à remarquer que Chômin met l'accent sur les mots tels que *les personnes de la masse* (衆身) et *les volontés de la masse* (衆意), et que ce corps n'a pas de propre forme ni sa propre volonté dans sa traduction. Certes Chômin semble recommander de se conformer à la totalité communautaire, en faussant le sens dynamique du pacte social. Puisqu'il fait face à la pensée politique de Rousseau du point de vue réaliste en supposant un organisme idéal d'État dans le Japon moderne, ce n'est pas sans raison que Chômin a choisi des endroits favorables pour sa perspective concrète. Mais cela ne revient pas à dire que son opinion quasi totalitaire s'applique aussi à la pensée de Rousseau, comme le montre la remarque d'Erich Fromm: "In Rousseau's theory of the state, as in contemporary totalitarianism, the individual is supposed to abdicate his own rights and to project them unto the state as the only arbiter"⁽⁴⁶⁾.

Or Rousseau exprime "un engagement réciproque du public avec les particuliers"⁽⁴⁷⁾ sur l'interaction de l'acte d'association. Chōmin traduit alors "*un accord mutuel entre le souverain et le sujet*"⁽⁴⁸⁾ en employant l'idée de l'ordre hiérarchique. Mais il n'oublie pas de signaler que "*le souverain n'est que l'association du peuple*"⁽⁴⁹⁾ et qu'il représente la volonté totale des membres pour éviter un malentendu linguistique. Il ajoute d'ailleurs que "*le souverain n'a pas le droit d'exclusivité, et doit posséder en communauté avec tous les membres*"⁽⁵⁰⁾. C'est ainsi qu'il comprend bien que le souverain ne veut pas dire un simple dominateur. Il semble pourtant assez difficile de faire saisir l'interaction du contrat social aux Japonais d'alors n'étant pas accoutumés à la terminologie occidentale de la politique moderne. C'est pour cette raison que Chōmin est obligé d'adopter la notion traditionnelle de la relation *souverain-sujet*. Dans ces conditions, il n'est pas facile de comprendre précisément la corrélation étroite entre l'individu et la totalité communautaire.

Il est à remarquer aussi que Chōmin remplace la Cité par *l'État* (国) et le Citoyen par *l'homme de l'État* (国人). En effet, Rousseau explique que "le vrai sens de ce mot (=la Cité) s'est presque entièrement effacé chez les modernes"⁽⁵¹⁾ dans la note marginale du chapitre VI du livre Ier. Le mot de Cité indique ici la communauté d'État, et veut dire la République ou le corps politique. Rousseau signale donc que "la plupart prennent une ville pour une Cité et un bourgeois pour un Citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville mais que les Citoyens font la Cité"⁽⁵²⁾. Ce sont plutôt des Citoyens qui établissent la communauté d'État nommée par la Cité. Mais Chōmin suppose l'idée de *l'homme de l'État* (国人) en élaborant la nation moderne s'appuyant sur le peuple. Il prend donc l'attitude concrète à l'égard de la traduction sur la formation du contrat social.

Il est aussi remarquable qu'il adopte l'idée de système parlementaire quant à la notion de volonté générale dans la formation du contrat social. La volonté générale représente précisément la volonté de tous les

membres concernant le bien commun. Comme Rousseau explique que "la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun,"⁽⁵³⁾ elle est pourvue de réaliser le bien commun. Et puisque la souveraineté signifie "l'exercice de la volonté générale"⁽⁵⁴⁾, cette volonté a une valeur absolue. Il est à noter aussi que la volonté générale est différente non seulement de la volonté particulière visant les préférences spéciales, mais de la volonté de tous évoquant "une somme de volontés particulières"⁽⁵⁵⁾. Cela revient à dire que la volonté de tous les membres ne représente pas toujours "l'intérêt commun"⁽⁵⁶⁾. Et si l'on a rapport aux intérêts particuliers différents de ceux de la communauté entière, il n'y a jamais de volonté générale. Mais quand les membres prennent la peine de refuser ces intérêts particuliers en vue de chercher l'intérêt commun, il est possible de produire la volonté générale. Il est donc indispensable de former la volonté de tous pour engendrer la volonté générale.

Or sur la différence entre la volonté générale et la volonté de tous, Chômin traduit en ces termes: "*La volonté du peuple veut dire ce avec quoi le peuple est d'accord, tandis que la volonté des gens grégaires veut dire l'ensemble de ce que chacun approuve par lui-même*"⁽⁵⁷⁾.

La volonté du peuple (衆志) signifie la volonté générale attachant de l'importance à l'intérêt de la communauté totale. Par contre, la volonté de tous concerne les intérêts particuliers, comme le montre l'expression "*l'ensemble de ce que chacun approuve par lui-même*". Chômin explique alors le sens concret de l'expression "*par lui-même*". Puisque "*les gens assistent à la délibération, chacun pensant à son intérêt privé*"⁽⁵⁸⁾, les opinions ont tendance ordinairement à être divergentes. Et même si l'on exprime des opinions excessives, il est possible de supposer un domaine de la volonté générale quand des débats sont raisonnables. Mais lorsque les membres forment une bande déterminée et qu'ils prétendent leur volonté particulière comme un groupe, ils ne représentent que la volonté de tous. En l'occurrence, Rousseau craint que des

bandes se forment pour revendiquer la volonté de tous, comme le montre le passage suivant: "quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État."⁽⁵⁹⁾ Il est à remarquer que la traduction de Chōmin présente l'organisation politique plus concrètement que Rousseau, comme le montre la traduction suivante: "*si tous les membres forment un parti, et qu'ils s'attachent à la discussion fixée, cette discussion peut devenir publique du point de vue du ce parti, mais peut rester privée du point de vue de tout le peuple.*"⁽⁶⁰⁾ C'est ainsi que Chōmin exprime la situation actuelle en supposant la fraction des partis.

En effet, il critique sévèrement le gouvernement oligarchique de Meiji dans *le Journal de la liberté d'Orient* (東洋自由新聞) et affirme qu'il faut la création du parlement pour éviter l'abus de cette fraction. Cependant quand le parlement se convoque, et que "*tous les membres forment un parti*", ils représentent seulement la volonté particulière n'ayant en vue que les intérêts de son parti, et n'adoptent pas l'opinion de tout le peuple. Chōmin remplace encore "un avis particulier"⁽⁶¹⁾ par "*le dessein privé de chef de parti*"⁽⁶²⁾ pour critiquer l'organisation politique dominée par un parti déterminé. Il rédige aussi le texte traduit exprimant le système parlementaire sur la formation de la volonté générale.

En développant le texte original de Rousseau, il traduit que "*s'il n'y a pas de ratification du parlement, ce ne serait pas de la volonté publique, et s'il y a de ratification du parlement, ce serait une volonté de tout le peuple*"⁽⁶³⁾. Cela revient à dire qu'il est indispensable d'obtenir la ratification de parlement (議会の允准) pour créer la volonté générale. Cette manière de traduire apparaît également dans son commentaire du législatif et de l'exécutif.

Car Chōmin adopte l'idée du système parlementaire, en traduisant que "*c'est le parlement qui fait des ordres, et il appartient aux*

bureaucrates d'exécuter ces ordres⁽⁶⁴⁾. Certes, quand il s'appliquait à la traduction du *Contrat social*, il n'y avait pas encore de parlement dans la société japonaise. Mais c'est justement pour cette raison qu'il prévoit la réalisation du système parlementaire dans cette traduction. Il traduit ainsi le *Contrat social* du point de vue réaliste en vue d'examiner une organisation politique dans l'avenir du Japon moderne. Sa traduction fournit donc la perspective idéale du régime parlementaire du Japon. Il faut pourtant reconnaître qu'elle comprend seulement une partie du *Contrat social* (du début au chapitre VI du Livre II). S'il en est ainsi, il convient maintenant d'examiner pour quelle raison Chômin devait interrompre sa traduction dans la situation politique du Japon, et de considérer certaines caractéristiques de sa pensée politique en comparaison des œuvres de Rousseau pour bien saisir la valeur historique de la *Traduction et Commentaire du Contrat du peuple* (民約訳解).

III

Ce que Chômin a souligné dans cette *Traduction*, c'est la valeur légitime des droits du peuple, et la nécessité de la création de l'organe de gouvernement sur la base de la volonté du peuple. Mais il est nécessaire de faire des lois pour faire fonctionner l'État comme un corps politique dans la société actuelle. Or la loi doit être toujours générale, comme le montre le passage suivant: "la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue"⁽⁶⁵⁾. Afin de valider la généralité des objets légaux, il est indispensable de considérer "les sujets en corps et les actions comme abstraites"⁽⁶⁶⁾ et de ne jamais considérer "un homme comme individu ni une action particulière"⁽⁶⁷⁾. Comme "il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier"⁽⁶⁸⁾, les lois ne doivent pas être favorables aux personnes déterminées ni au groupe privé. C'est pour admettre la valeur générale

de la loi que Rousseau prétend que "ce qu'ordonne même le Souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une loi mais un décret, ni un acte de souveraineté mais de magistrature"⁽⁶⁹⁾. Cependant le peuple ne peut pas toujours comprendre la généralité de la loi. C'est ainsi qu'il est très difficile pour le peuple de faire équitablement la loi, comme le montre le passage suivant: "quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même"⁽⁷⁰⁾. Sur ce point, Chōmin note que "*la loi, ayant pour fonction d'administrer l'État, a une importance primordiale à tous égards*"⁽⁷¹⁾, et fait remarquer l'importance de la loi (律例). C'est pourquoi "*seule une intelligence hors du commun*"⁽⁷²⁾ peut la rédiger. Il faut donc confier à *une intelligence hors du commun* de faire la loi. En effet, "puisqu'elles (=les lois) sont des actes de la volonté générale"⁽⁷³⁾, le législateur est doué d'une intelligence supérieure pour pénétrer le mécanisme de toute la société humaine. Rousseau affirme même qu' "il faudrait des Dieux pour donner des loix aux hommes"⁽⁷⁴⁾. Chōmin ne nie pas que c'est la charge de "*la personne extraordinaire éclairée*"⁽⁷⁵⁾ de faire des lois. Mais il faut remarquer que le législateur n'est pas capable d'exercer le pouvoir absolu sur le peuple pour lui imposer despotiquement des lois.

Chōmin n'oublie pas de dire que le peuple doit faire volontairement des lois en expliquant que "*le législateur mandé par le peuple fait la loi et la donne au peuple. En acceptant la loi du législateur, le peuple en fait un code de règles*"⁽⁷⁶⁾. Cependant même si l'on institue des lois basant sur la volonté du peuple, il serait naturel de s'écarter de l'idée de gouvernement s'appuyant sur la souveraineté du peuple pour attribuer la faculté sacrée au législateur. Cela revient à dire que l'introduction du législateur a pour résultat de déformer la cohérence logique sur la souveraineté du peuple.

Or il est à remarquer que le peuple dérive du mot latin *populus*, et indique le chef de famille chargé de la communauté d'État. En effet, Rousseau dit dans l'*Émile* que "comme la famille ne tient à la société

que par son chef, c'est l'état de ce chef qui règle celui de la famille entière⁽⁷⁷⁾. Il dit aussi sur l'avenir d'Émile qu'en devenant chef de famille, vous allez devenir membre de l'État⁽⁷⁸⁾.

Mais même si le législateur a fourni la loi légitime au peuple de la communauté, cette loi doit représenter évidemment la volonté générale du peuple. C'est ainsi une chose indispensable de recourir "à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre"⁽⁷⁹⁾ pour faire approuver la validité de la loi au peuple entier. Il est donc souhaitable que le législateur persuade le peuple d'admettre sans difficulté la loi par l'intermédiaire d'une autorité qui n'est rien⁽⁸⁰⁾. En pareil cas, le peuple ne s'applique pas aux hommes ordinaires, mais il doit être doué de la qualité morale et idéale. D'après Rousseau, le peuple "propre à la législation"⁽⁸¹⁾ suppose "celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau."⁽⁸²⁾ Il va sans dire que cette sorte de peuple n'est pas compatible avec l'image du peuple de Chômin. C'est pour cette raison que Chômin paraît obligé d'avoir renoncé à poursuivre sa traduction à partir du chapitre VII du Livre II du *Contrat social*.

Il convient ensuite d'examiner l'attitude politique de Chômin à l'égard de la situation actuelle du Japon moderne.

Le gouvernement japonais s'est mis à adopter la politique oligarchique pour réaliser l'unification et l'indépendance de l'État. Il avait pour but de se référer aux institutions politiques des pays avancés d'Europe et d'Amérique du Nord. Or bien que les pays unifiés et indépendants soient pourvus de l'organe de gouvernement, ils n'indiquent pas toujours les facteurs modernes de l'État. En effet, l'État unifié et indépendant s'applique quelquefois à l'État despotique et au régime totalitaire. S'il en est ainsi, afin de moderniser l'organisme d'État, c'est une condition requise de décider la politique du gouvernement selon la volonté du peuple dans une certaine mesure, et de mettre en ordre cette politique aussi légalement que possible. De là

vient qu'il est nécessaire pour le peuple de s'engager légitimement dans les affaires politiques, et d'établir l'organe de gouvernement où diverses politiques puissent se décider impartialement. C'est justement cet État démocratisé qui caractérise la nation moderne d'après le plan idéal de Chōmin. L'institution de la constitution et la création du parlement sont donc indispensables pour réaliser la démocratisation dans le Japon moderne. Chōmin propose alors qu'il est préférable de rédiger la constitution entre le souverain et le parlement.

En effet, le parlement est composé des représentants du peuple, et certains hommes politiques ne doivent pas y introduire leurs intérêts personnels. Chōmin explique donc que "*le parlement indique un grand encéphale politique formé par la volonté de tout le peuple*"⁽⁸³⁾. Lorsque les agents d'administration exécutent la politique du gouvernement, ils se comportent seulement à la place de la volonté de tout le peuple. Cela veut dire que le gouvernement désigne un organe exécutif fondé pour le peuple, et qu'il ne doit pas exercer son pouvoir injuste sur le peuple. C'est pour cela que Chōmin prétend métaphoriquement que "*le peuple est une base, le gouvernement est un bout, celui-là est une source, celui-ci est un courant*"⁽⁸⁴⁾. Il est à remarquer qu'il considère le parlement comme "*un lieu d'étendre les droits du peuple*"⁽⁸⁵⁾. S'il n'y a donc pas de parlement, il est impossible de supposer le gouvernement légitime et le véritable peuple. C'est ainsi urgent de créer le parlement pour produire l'organe de gouvernement s'appuyant sur le vrai commettant qu'est le peuple. Puisque les députés du peuple constituent le parlement, il faut ensuite examiner comment ils sont élus par le peuple.

Les députés ont pour mission de transmettre au parlement la volonté de tout le peuple à la place du peuple. Mais ils ne se comportent pas toujours en tenant compte des intérêts de peuple. Ils doivent respecter la même opinion que le peuple sur les principes de la politique. Il est donc nécessaire pour le peuple de concevoir clairement la perspective

ferme de la politique, comme le montre le passage suivant: "*Si l'électeur n'a pas de modèle déterminé dans son opinion, et veut élire un bon député, il semble chercher un objet en fermant les yeux*"⁽⁸⁶⁾. Les députés doivent remplir leur tâche de transmettre la volonté des électeurs aux affaires gouvernementales le plus fidèlement que possible. Mais il arrive qu'ils ne mettent pas toujours en œuvre la politique selon diverses opinions des électeurs. Il faut donc considérer par quelle méthode l'on doit élire des députés pour obtenir des résultats équitables dans la politique d'État. C'est ainsi que Chômin suppose deux méthodes d'élection pour souligner les principes fondamentaux du régime parlementaire en ces catégories: *le mandat borné* (有限委任) et *le mandat illimité* (無限委任). D'après *le mandat borné*, les opinions de l'électeur se reflètent dans la politique d'État, car ils déterminent l'orientation politique des députés. La tâche des députés n'est que de transmettre les opinions des électeurs, comme le montre le passage suivant: "*les électeurs sont chargés de transmettre des ordres, et les députés les reçoivent*"⁽⁸⁷⁾. Dans *le mandat borné*, la plupart des électeurs sont capables de transmettre leurs opinions à la politique d'État. Il va sans dire que les électeurs doivent concevoir préalablement la perspective pertinente sur les affaires gouvernementales. Mais selon *le mandat illimité*, les électeurs s'en rapportent entièrement au jugement des députés quand il s'agit d'établir une politique. Les électeurs élisent ainsi des députés d'après le programme politique de ceux-ci, et ils approuvent que les députés ont la liberté d'énoncer tous les points pendant la session du parlement. Ils mettent donc toute leur confiance en "*la conscience et la sagesse*"⁽⁸⁸⁾ des députés, et reconnaissent autant que possible les activités libres de ceux-ci.

En effet, dans le gouvernement constitutionnel, certains hommes politiques ne saisissent jamais arbitrairement le pouvoir politique, mais se doivent généralement de "*respecter les opinions de la plupart des peuples*"⁽⁸⁹⁾. Les électeurs élisent des députés qui persistent dans

leurs principes favorables aux intérêts du peuple, et ils sont obligés de "*surveiller toujours la conduite des députés dans le parlement*"⁽⁹⁰⁾. Dans les *Dialogues politiques entre trois ivrognes* (三酔人経綸問答), Chōmin dit aussi que "*le peuple exerce son droit de regard et de surveillance sur les affaires politiques au moyen de l'élection des députés*"⁽⁹¹⁾. Le parlement se caractérise notamment par "*le lieu où se rassemble en une seule volonté tout le peuple*"⁽⁹²⁾. Les députés doivent donc se subordonner au parlement.

Mais il est rare que cette manière de penser se réalise réellement dans la société. Il serait très difficile pour le peuple de comprendre des circonstances toujours mouvantes dans le Japon intérieur et extérieur. C'est ainsi qu'il est convenable de confier la politique d'État aux députés admis par le peuple, et de "*faire déployer suffisamment leur compétence*"⁽⁹³⁾. Certes les députés sont obligés de posséder "*le savoir profond*"⁽⁹⁴⁾ et "*l'expérience adroite*"⁽⁹⁵⁾. Il est important de faire confiance à ces députés pour confirmer la justice du *mandat illimité*. Mais comme les députés sont effectivement élus par le peuple, ils ne peuvent pas changer de leur opinion en négligeant la volonté du peuple. Ils ont mission d'examiner diverses opinions politiques et essentielles du peuple, et de les exécuter concrètement comme "*un vrai commettant du peuple*"⁽⁹⁶⁾. Quant au *mandat illimité*, les électeurs tendent à élire les députés suivant "*l'habitude du culte de la personne*"⁽⁹⁷⁾ plutôt que selon l'orientation politique de ceux-ci, et n'attachent pas de l'importance aux opinions politiques du peuple. S'ils n'ont pas solidement leur orientation politique, les affaires gouvernementaux sont généralement influencés par diverses idées arbitraires des députés. Le parlement devient alors "*la salles de réunions par les hommes monopolisant le régime parlementaire*"⁽⁹⁸⁾, et les députés deviennent "*des venins nés du ventre des électeurs*"⁽⁹⁹⁾. Le peuple est obligé d'obéir sans conditions à l'intention du parlement. Cette organisation politique ne montre pas l'essence du régime parlementaire, mais n'indique que le régime

despotique en vue d'acquérir le pouvoir politique pour les intérêts privés.

Mais le gouvernement oligarchique de Meiji se préparait à établir une constitution monarchique sans adopter des opinions du peuple entier. Dans ces conditions, il est bien connu qu'Ito Hirobumi, alors secrétaire d'État chargé de l'Intérieur, prend l'initiative de promulguer la Constitution de Meiji en 1889 pour affermir l'autorité de l'empereur selon le modèle prussien. Mais Chômin pense qu'il est indispensable de considérer les circonstances historiques et culturelles propres au pays pour introduire convenablement un nouveau régime politique dans le Japon.

Car dans les pays européens, divers régimes politiques dérivent du fait que *"chaque pays a sa propre histoire, sa propre coutume"*⁽¹⁰⁰⁾. Chômin critique donc qu'il est imprudent d'imiter sans principes la constitution étranger *"comme si l'on imite un perroquet apprenant des mots, et copie la conduite d'un singe"*⁽¹⁰¹⁾.

Pourtant la Constitution de Meiji précise une forme de gouvernement autoritaire où l'empereur détient le pouvoir ultime et les pouvoirs de la Diète⁽¹⁰²⁾ se réduisent considérablement. De là vient qu'elle nie complètement l'idée principale du *système du co-gouvernement monarco-populaire* (君民共治). Quant à la Diète, elle est composée d'une Chambre des représentants et d'une Chambre des pairs. Mais il est à noter que la Chambre des représentants est élue par le peuple avec une franchise très limitée de citoyens de sexe masculin qui ont payé ¥15 d'impôts nationaux. C'est ainsi que les électeurs représentaient seulement 1.1 pour-cent de la population, et que presque 99 pour-cent du peuple étaient exclus de l'élection de la politique d'État.

La Constitution de Meiji n'admet donc presque pas les droits de la liberté du peuple entier. Elle devient impossible de transmettre à la Diète la volonté de tout le peuple en raison de l'élection très limitée.

Chōmin annonce alors sa candidature à l'élection de la Chambre des représentants, et il est élu en 1890 pour assister à la Diète impériale. Mais comme le parti libéral constitutionnel ne s'est pas ligué contre le projet de budget du gouvernement, il a donné sa démission en disant que la Chambre des représentants était la "*salle d'exposition des hommes impitoyables*"⁽¹⁰³⁾. Cela revient à dire que le Japon moderne a complètement déçu la perspective de Chōmin. Mais celui-ci n'en abandonne pas sa propre idée politique.

Il poursuivait toujours le système idéal d'un régime parlementaire, en critiquant sévèrement la société actuelle et la culture japonaise. Il met en question non seulement la méthode d'adoption du système politique, mais aussi la réception générale de la pensée européenne.

Chōmin prétend ainsi qu' "*au Japon, il n'y a jamais eu de philosophie*"⁽¹⁰⁴⁾, et qu'il n'y a pas de "*véritable philosophie*"⁽¹⁰⁵⁾ dans l'histoire des idées japonaises. Par exemple, les penseurs du Kokugaku "*ne sont qu' une sorte d'archéologues pour fouiller les tombes de l'Antiquité et étudier les textes anciens*"⁽¹⁰⁶⁾, et les Confucianistes ne sont que "*des penseurs confucianistes*"⁽¹⁰⁷⁾. Et même les buddistes demeurent religieux, et ne peuvent pas proposer la "*véritable philosophie*". Chōmin signale donc que la plupart des philosophes japonais "*ne font en réalité qu'introduire au Japon des théories venues d'Occident, sans prendre le temps de les digérer*"⁽¹⁰⁸⁾. Tant qu'ils imitent aveuglément les doctrines des hommes européens, ils ne peuvent jamais être nommés des philosophes. Il est à noter que Chōmin ne sépare pas la philosophie d'avec les activités sociales et culturelles.

D'après lui, la philosophie désigne "*la dignité du peuple*"⁽¹⁰⁹⁾, et "*un peuple sans philosophie ne peut rien entreprendre qui ait un sens profond, il se trouve voué à la superficialité*"⁽¹¹⁰⁾. Si le mot de philosophie signifie la méthode de pensée en vue de "*pénétrer les principes de toutes les choses*"⁽¹¹¹⁾, la plupart des penseurs japonais ne peuvent pas être philosophes, car ils sont dépourvus de l'esprit critique. L'attitude

imprudente de cette réception se rattache étroitement au climat mental dépourvu de philosophie. Cette remarque de Chômin se reconnaît aussi dans la pensée de Fukuzawa Yukichi.

Fukuzawa propose que c'est un devoir primordial d'"extirper l'extrême dépendance des coutumes anciens, et d'assimiler l'esprit de la civilisation européenne"⁽¹¹²⁾ pour réaliser autant vite que possible la civilisation du Japon moderne dans *l'Ébauche d'une théorie de la civilisation* (文明論之概略). "L'extrême dépendance des coutumes anciens" (古習の惑溺) signifie les modes de pensée s'appuyant sur "la catégorie confucienne"⁽¹¹³⁾ pour se conformer à l'autorité traditionnelle et généraliser facilement les principes moraux. Cette dépendance permet de recevoir sans examen l'autorité traditionnelle et les doctrines étrangères, et non pas de former un jugement personnel et de cultiver librement l'esprit critique. D'après Fukuzawa, cette manière obstinée de penser ne fournit pas au peuple de développer l'esprit indépendant pour la modernisation du Japon. Il va sans dire que Chômin prend la même attitude que Fukuzawa à l'égard de la réception de la culture occidentale.

Certes il faut reconnaître que le Japon moderne a reçu sans difficulté d'innombrables arts et sciences de l'Europe. Le Japon de Meiji a donc pu "*transformer les mœurs anciennes en des coutumes de style occidental*"⁽¹¹⁴⁾. Dans ces conditions, il est possible de recevoir facilement la culture occidentale, car il n'y avait "*jamais de conduite entêtée*"⁽¹¹⁵⁾ en face de cette culture. Même si l'attitude de réception dénote un penchant irréfléchi, il est indéniable que la culture occidentale fournit la perspective pleine d'énergie à la société japonaise. Mais c'est cette attitude de réception qui fait l'objet critique selon Chômin. C'est là qu'il est capable de trouver "*la cause de notre frivolité malade*"⁽¹¹⁶⁾ dans la société japonaise. Chômin reconnaît ainsi qu' "*il n'y a pas de philosophie originale, pas d'idéologie en politique*"⁽¹¹⁷⁾ dans le Japon de Meiji. Il souligne donc l'absence de la philosophie dans la société japonaise

justement pour critiquer sévèrement la situation politique caractérisée par l'opportunisme superficiel.

Mais il n'était pas pessimiste sur la politique d'État ballottée par la situation immédiate. Il faut reconnaître que Chōmin appréciait beaucoup les droits de la liberté du peuple, et élaborait l'organe de gouvernement pourvu de l'idée du système *du co-gouvernement monarco-populaire* (君民共治). D'après la traduction du *Contrat social*, les droits de la liberté du peuple indiquent "*la particularité de l'homme*"⁽¹¹⁸⁾ et "*le devoir de l'homme*"⁽¹¹⁹⁾, et caractérisent l'essence même de l'homme. C'est ainsi que "*les droits de la liberté ont le même sens que la vie pour moi*"⁽¹²⁰⁾. Les droits civiques impliquent donc les droits de la liberté, et consolident les bases de l'indépendance du peuple.

Comme Chōmin avait une ferme conviction sur la légitimité des droits de la liberté, il a pu marquer vers la fin de sa vie que "*les droit du peuple sont des principes absolus. La liberté et l'égalité sont de grandes valeurs*"⁽¹²¹⁾. Et il ajoute aussi que "*personne ne peut s'opposer à ces idées sans encourir de châtement, et même cent régimes imperialistes ne pourraient en venir à bout*"⁽¹²²⁾. C'est pour cela que Chōmin a pu considérer les droits du peuple comme une valeur irremplaçable. On comprend alors que les droits du peuple impliquent la valeur absolue et universelle qui ne peut jamais être anéantie même par l'apparition de "*cent régimes imperialistes*" (百の帝国主義). En effet, Chōmin a pu obtenir la valeur primordiale des droits du peuple propre à l'homme et à la société par l'intermédiaire de la traduction des penseurs européens tels que Rousseau. Certes, il est douteux que la pensée politique de Chōmin se répandait réellement dans le Japon de Meiji. Il est pourtant nécessaire de bien estimer sa pensée pour considérer les circonstances politico-historiques dans le processus de la modernisation du Japon.

Notes

- (1) Cette mission s'appelle l'ambassade Iwakura (岩倉使節団), et signifie une mission diplomatique japonaise envoyée dans les pays occidentaux en 1871 pendant la période Meiji.
- (2) Toutes les citations de Nakae Chômin sont écrites par italique en se référant aux *Oeuvres complètes de Nakae Chômin* (中江兆民全集), éditées par Matsumoto Sannnosuke, Matuzawa Hiroki, Mizoguchi Yuzo, Matunaga Shôzo et Ida Shinn-ya, Tokyo, Iwanami-shoten, 1983-1987, 17 vol, Tome 1 p.4.
- (3) Ibid.
- (4) Ibid. L'original de texte: 天賦 Or Yanabu Akira fait remarquer que 天賦 dérive de la nature (自然), et que 天 signifie le mot traduit (自然) et indique la nature. (Yanabu Akira: *Les pensées de traduction* (翻訳の思想), Chikuma-shobou, 1995, pp 229-230.
- (5) T.11,p.27. L'original: 自由ノ權ハ猶ホ生氣ノ如シ
- (6) Ibid. L'original: 民ノ自由權
- (7) T.8, p.191. L'original: 自由の大義 Quand j'ai achevé mon article, j'ai reçu deux œuvres françaises de Nakae Chômin par Monsieur Eddy Dufourmont, maitre de conférences à l'université Michel de Montaigne Bordeaux 3. Ce sont les traductions des *Dialogues politiques entre trois ivrognes* (三酔人経綸問答) et de l' *Un an et demi* (一年有半). [*Dialogues politiques entre trois ivrognes*, traduit et commenté par Christine Lévy et Eddy Dufourmont, Paris, CNRS éditions, 2008. *Un an et demi. Un an et demi, suite*, traduit, présenté et commenté par Eddy Dufourmont, Romain Jourdan et Christine Lévy, Les Belles Lettres, 2011.] J'espère que ces traductions permettent de bien améliorer les mots traduits dans mon article. Je suis donc très reconnaissant à Monsieur Eddy Dufourmont de m'avoir envoyé ces œuvres françaises de Nakae Chômin.
- (8) T.14,p.44. L'original: 有一邦干此
- (9) Ibid.,p.25.
- (10) Ibid., p.26. L'original: 国民ノ会
- (11) Ibid. L'original: 民ハ君ナリ、宰相百僚ハ臣肆ナリ
- (12) Ibid.,p.34. L'original: 正則ノ理
- (13) Ibid. L'original: 變則ノ理
- (14) Ibid., p.55. L'original: 無辜ノ民
- (15) Ibid.,p.56. L'original: 干戈ノ力
- (16) 「君民共治」 exprime aussi 「君民同治」, et indique la politique assurant l'élargissement des droits civiques dans la monarchie constitutionnelle.

- (17) Rousseau: *Du Contrat social, Œuvres complètes*, tome III, éd.B.Gagnebin et M.Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard,1964.p.379.
- (18) T.11, p.11. L'original: 独裁専制ノ迹
- (19) Ibid., p.45. L'original: 天子ノ聖明
- (20) Ibid. L'original: 宰相ノ賢智
- (21) Ibid., p.50. L'original: 我天子ノ聖意
- (22) T.1, p.132. L'original: 治道の要
- (23) Ibid. L'original: 民をして自から修治せしめて、官の抑制する所と為る勿らしむに在る
- (24) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.352.
- (25) T.1., p.139. L'original: 邦国
- (26) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.359.
- (27) T.1., p.155. L'original: 国を治むる
- (28) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.359.
- (29) T.1., p.155. L'original: 邦の由りて以て建つ所
- (30) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.360.
- (31) Ibid.
- (32) T.1., p.157. L'original: 吾等安んか相い倚りて一党を成し、其の全力に頼りて以て生を保つを得ん
- (33) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.360.
- (34) T.1., p.157. L'original: 実に絶えて人の抑制する所と為ること無く
- (35) Ibid. L'original: 国の国を成す所以、民の民を成す所以
- (36) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.360.
- (37) Ibid., p.361.
- (38) T.1., p.159. L'original: 人々自ら其の身と其の力とを挙げて之を衆用に供し、之を率いるに衆意の同じく然る所を以てする
- (39) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.361.
- (40) Ibid., p.362.
- (41) Ibid., p.364.
- (42) Ibid., p.365.
- (43) Ibid.
- (44) Ibid., p.361.
- (45) T.1., p.160. L'original: 是の体や、自から形を有せず、衆身を以て形と為す。自から意を有せず、衆意を以て意と為す。
- (46) Erich Fromm: *The Sane Society*, Routledge, 1991, p.123.
- (47) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.362.
- (48) T.1., p.160. L'original: 君と臣と交ごも盟って成す所
- (49) Ibid., p.161. L'original: 君なる者は、衆を合して成る

- (50) Ibid., p.163. L'original: 君たるや、己ひとり専らにするに非ずして、必ず衆と偕にす
- (51) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.361
- (52) Ibid.
- (53) Ibid., p.368.
- (54) Ibid.
- (55) Ibid., p.371.
- (56) Ibid.
- (57) T.1., p.176-177. L'original: 衆志なるものは、衆人の共に然りとすところなり。衆人の志なるものは、衆人の自から然りとすところなり。
- (58) T.1., p.179. L'original: 衆人は皆其の私を挟んで以て議に臨む
- (59) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.371.
- (60) T.1., p.179. L'original: 衆おのおの私に党を樹て、相い約して成議を執る有れば、則ち此の議や、其の党よりして言えば則ち公と為すも、挙国民よりして言えば則ち私たるを免れず
- (61) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.372.
- (62) T.1., p.180. L'original: 党首の私志
- (63) T.1., p.175. L'original: 皆な議院の允准を得るに非ざれば、視て公志と為す可からず。已に議院の允准を得れば、是れ亦た挙国の志なり。
- (64) T.1., p.176. L'original: 令を造るの権は議院これを掌る、令を行うの権は則ち百司吏士これを掌る。
- (65) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.379.
- (66) Ibid.
- (67) Ibid.
- (68) Ibid., p.378.
- (69) Ibid., p.379.
- (70) Ibid.
- (71) T.1., p.199. L'original: 律例なるものは邦国の務を経する所以、関繋きわめて大なり。
- (72) Ibid. L'original: 智慮はるかに衆人の上に出る者
- (73) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.379.
- (74) Ibid., p.381.
- (75) T.1., p.200. L'original: 異常に明眼なる者
- (76) Ibid. L'original: 制作者は民の托を受けて律例を制為し、之を民に授く。民は従いて著して邦典と為す。
- (77) Rousseau: *L'Émile, Œuvres complètes*, tome IV, éd.B.Gagnebin et M.Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969.p.766.
- (78) Ibid., p.823.

- (79) Rousseau: *Du Contrat social, op.cit.*, p.383.
(80) Ibid
(81) Ibid., p.390.
(82) Ibid., p.391.
(83) T.10., p.46. L'original: 国会は全国民の意欲より成り立ちたる政事的の一大脳髓と謂ふべきもの。
(84) Ibid., p.69. L'original: 人民は本なり政府は末なり、人民は源なり政府は流なり
(85) Ibid., p.65. L'original: 国民権理の拡張所
(86) Ibid., p.87. L'original: 選挙人其人々に於て胸中一定の雛形無くして良好代議士を得んとするは、目を塞いで物を探ぐるに同じ
(87) Ibid., p.88. L'original: 選挙人は号令者にて代議士は受令者なり
(88) Ibid., p.90. L'original: 良心と智識
(89) Ibid., p.93. L'original: 多数人民の意見を鄭重にすること
(90) Ibid., p.89. L'original: 被選挙人の国会に於ける行状の監督
(91) T.8., p.201. L'original: 民たる者既に代議士を出して政務を監督するの権あり
(92) Ibid. L'original: 全国民意の寓する所
(93) T.10., p.90. L'original: 充分其才を奮はしむる
(94) Ibid. p.89. L'original: 深遠の学識
(95) Ibid. L'original: 巧練の経験
(96) Ibid. p.91. L'original: 真の委託者
(97) Ibid. p.94. L'original: 人物崇拜の習
(98) Ibid. p.96. L'original: 議政的専壇家の集会所
(99) Ibid. L'original: 選挙人の懐中より孵化したる毒蛇
(100) Ibid. p.97. L'original: 皆自国特異の歴史有り習慣有り
(101) Ibid. p.63. L'original: 鸚鵡の語を学ぶが如く瀟猴の態を擬するが如く
(102) Le mot Diète est spécialement utilisé pour désigner le parlement crée par la Constitution de Meiji. Il est presque équivalent au parlement.
(103) T.12., p.259. L'original: 無血虫の陳列場
(104) T.10., p.155. L'original: 我日本古より今に至るまで哲学無し
(105) Ibid. L'original: 純然たる哲学
(106) Ibid. L'original: 古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず
(107) Ibid. L'original: 経学者
(108) Ibid. L'original: 己れが学習せし所の泰西某々の論説を其儘に輸入し、所謂崑崙に箇の棗を呑める
(109) Ibid. p.156. L'original: 人民の品位
(110) Ibid. L'original: 哲学無き人民は、何事を為すも深遠の意無くして、浅薄を

免れず

- (111) T.7., p.13. L'original: 万事二係リテ其本原ヲ窮究スル
- (112) Fukuzawa Yukichi: *Oeuvres de Fukuzawa Yukichi*, Vol.4, Iwanami-shoten (岩波書店), 1981, p.39. L'original du texte: 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
- (113) Maruyama Masao, in *La Philosophie de Fukuzawa Yukichi*, Iwanami-shoten, 2001, p.8. L'original: 儒教的範疇
- (114) T.10., p.156. L'original: 旧来の風習を一変して之を洋風に改める
- (115) Ibid. L'original: 絶て頑固の態無し
- (116) Ibid. L'original: 其浮躁軽薄の大病根
- (117) Ibid. L'original: 其独造の哲学無く、政治に於て主義無く
- (118) T.1., p.149. L'original: 人たるの徳
- (119) Ibid. L'original: 人たるの務
- (120) T.1., p.153. L'original: 自由権なる者は、我の之を貴重すること性命と異なる無し
- (121) T.10., p.177. L'original: 民権此至理也、自由平等是大義也
- (122) Ibid. L'original: 此等理義に反する者は竟に之が罰を受けざる能はず、百の帝国主義有りと雖も此理義を滅没することは終に得可らず