

近代中国の思想と革命研究覚書

——日本からの思想的な要因を中心に——

楊 際開

はじめに

溝口雄三（一九三二～二〇一〇）の中国研究は多くの日本学者による日本文化論考と同じく、津田左右吉（一八七三～一九六一）が唱えたナショナルな思想史・文化史の枠組みに立脚しているが¹、筆者は近代中国研究における思想と革命の研究において、近代日本からの思想的な要因という問題に直面し、東アジア全体の動きとからませることで、近代日本の動きを議論の中心に据えようとするのである。

そこで、本論では、近代中国の思想と革命について東アジアの政治思想という視野から見るとあたり、まずは、かつて徐復観

（一九〇四～八二）によつて提起された「権原」と「法原」の概念をもう一度整理し、定義を加える。次に、この概念を介して、東アジア文明の共同性に立脚し、「日中の文化的な並行性」（井上章一）の問題に光を当てる。さらに、李贄（一五二七～一六〇二）の「天と人との分裂」から焦竑（一五四〇～一六二〇）の「宗教折衷」への展開を経ることで、明末の学風を受け継いだ山崎闇斎（二六一九～八二）や山鹿素行（一六二二～八五）らが新たな思想的パラダイムを完成したことを指摘する。そして、最後に、朱子学を中心とする新儒教思想の再構築運動が東アジアという文明単位で行われ、「土着化」の過程を辿りながら、新たな普遍性を生み出し、明治維新や辛亥革命の思想的源流となったことを指摘したい。

一 分析概念の提起

中国大陸の法体制はなぜ「裁判の行政的性格」または「行政の一環としての司法」と称されるような性格を持つようになったのだろうか。²一言でいえば、それは、科挙的官僚制による専制的統一・大一統の政治体制に由来している。政治的統一は至上命令となり、実定私法体系という着想は得られなかった。問題は、このような二千年も続いた法体系が、なぜ清末に至って、変わらなければならぬ結末になったのかということである。

西洋諸国においては、例えば、フェルナン・ブローデル（一九〇二～八五）が文明をある種の心構えと見なす。ハーバート・ハート（一九〇七～九二）が『法の概念』（一九六二）の中で論じた、一次的規則（命令）と二次的規則（義務）の結合としての法律概念は、³この法律規範の拘束力を社会の成員に内在する受容態度からくるものとするが、このようなハートの法律概念は、ブローデルに近い。また、アンリ・ベルクソン（一八五九～一九四二）の『道徳と宗教の二つの源泉』（一九三二）の中でも、義務は社会圧力からくると指摘されており、法理学の角度から見れば、義務も法概念を構成している。

それに対して、東アジア社会において、法概念と王権は緊密に

つながっており、中国大陸を起源とする東アジアの王権は外来文明の圧力の産物である。例えば、浅見綱齋（一六五二～一七二二）は『靖献遺言』巻六の中で、南宋の和約について「累世権姦踵用、国体益削弱（累世権姦踵用し、国体ますます削弱）⁴」と述べ、権力と国体の関係を論じている。内田銀蔵（一八七二～一九一九）は『近世日本史』（一九〇六）において「日本近代の文化は、主としてこの近世支那の文物の刺激の下に徐々に発展成形せるものというべく」⁵と、近世文化から近代文化へと移り変わる過程における南宋中国と鎌倉時代との並行性を念頭に置いている。また、フランシス・福山（一九五二～）は『政治の起源』（二〇一一）の日本語版への序において「日本の政治制度発展は、世界史上初の近代国家、すなわち中国国家の形成においてすでに始まっている」⁶と、中国を統一した秦代の政治制度の視点から近代日本の政治制度の発展を捉えようとしている。筆者は、むしろ中国の政治制度から日本の政治制度への変遷においては、最高権力者の性格が権原から法原への変化を成し遂げたと見ており、近代日本が南宋の国体を受け継ぎ、さらにそれを修復しようとするところから出発していると考えている。

祭祀とは法原の存在を感じ、最高祭祀者自身も法原であると目された行為である。一方、礼は法原に近づく方法であり、法原とは、秩序の前提となるものである。孔子（DC五五～DC四七九）

は春秋戦国の時代に、魯国の大法官（司寇）であり、もし合法（正統）的な法原（the symbol of social pressure）がなければ、社会における最高の目的は権力の争いであるということを知った人物であった。しかし現実の政治において、世俗の最高権力は権原（the symbol of political pressure）として儒家または法家の学説を利用し、社会（道徳）圧力を政治権力に転化した。孔子には法原や権原の類の概念はなかったが、孔子の学説の中に類似した観念がないとはいえない。法原機能を担った王者は礼の疑似の集結点であり、文明とはこの仮想の集結点へ統合された。

孔子は法原の正統性と権原の正当性の狭間に置かれたことを自ら認識し、だからこそ「王者は無を為すことで治める」という儒家法概念を打ち立てたのである。これこそ彼が「追い求めた儀文制度の基本的意義」であった。⁹ 文明の道徳法則は文明が存在する前提であり、法治の前提でもある。漢高祖は「朕は朝またき目覚め早く起きて、むかしの帝王の法を思い、至尊の位を奉じて大業を明らかにする所以が、すべて本を立て、賢人を任用するにあるということに深く思いを致した」と言った。このように、「本を立てる」ような君主の法原機能こそが、儒家法の基本理念なのである。¹⁰

陸象山（一一三九〜九二）の心学における尊王道は、周を尊ぶのか天を尊ぶのかという命題に関するものであり、筆者は、周（室）

は権原を、天は法原の意味を含んでおり、一つの仮想権威であるとする。辻清明（一九一三〜九二）が提起した「地位の権威」と「機能の権威」は、それぞれ「法原」と「権原」に該当するだろう。¹¹ 権原と法原とを、一組の最高権力機能を考える用語として見なすような見立ては、マックス・ウェーバー（一八六四〜一九二〇）の「理念型」に相当するものである。¹²

西嶋定生（一九一九〜九八）によると、中国の皇帝の徳性と、ローマ皇帝や中世ヨーロッパの皇帝や国王のそれらとは質的な相違があり、また、中国においては、前漢から皇帝と天子の機能が分化したという。¹³ しかし、中国史上の皇帝と天子との「双生化」の問題はヨーロッパ中世政治神学の問題と類似している。中国の天子は西欧中世上の「法を中心とする王権」と同じく、法原の機能を担っている。中国では、天子の機能はついに一つの制度として、自立することができなかった。徐々にこのような天子の機能を自立させ、一つの制度として、独自の生命を持たせるようになったのは、律令制を取入れつつあった日本である。このときの法原は「天皇という宗教的・倫理的実体」としての「国体」観念に近いものであろう。

また中国の皇帝の徳性というと、吾妻重一（一九五六〜）は「天を祭ることができるのは皇帝だけで、皇帝が存在しない以上、天を祭ることができません」と指摘する。天を祭るといふ行いは周

代に起源があるように思われるが、その時の周の天子の身分は皇帝ではなく、天子という天を祭る専門職である。中国を統一した秦の始皇帝が泰山で封禪の式典を行ったとき、すでに天子という専門職をないがしろにしたといつてよい。前漢から皇帝と天子の機能が分化したといつても、皇帝という身分で天子の機能を果たすとき、皇帝が主体で、天は客体である。清朝晩期になると、魏源（一七九四〜一八五六）は「山川を主とすべき」と主張し、主体としての皇帝の身分を否定した。この考えを引き継いだ章太炎（一八六九〜一九三六）は「光復」という辛亥革命の理念を抱えているが、その背後に、日本文化史における客体としての天皇の影がある。皇帝のいない近代中国では、儒教の伝統を却つて生かす道が拓かれるのではないか。

近年、台湾の学者である黄俊傑（一九四六〜）が、「東アジア儒学史」という新しい視野を提示した。¹⁹ 日本の学者である子安宣邦（一九三三〜）も、これに呼応して「東アジア儒学」に疑問を呈し、再度戦前の日本の軍国主義における「東亜共栄圏」のイデオロギーについて詳細に分析した。黄俊傑の東アジア儒学史は、主に孟子学の角度からの論述であるが、子安は、「もし『東アジア儒学』を中国の儒学の影響を受けて展開した儒学と解釈するならば、『東アジア』という概念自体が無意識のうちにすでに儒学地域の限定を受けており、『東アジア』とは中国の儒学の影響が及ん

だ地域範囲ということになってしまふ」と述べている。²⁰ これらの分析に対して、筆者は「東アジア漢化儒教文明」という概念を用いている。「漢化」は漢字による仏教と儒教の共同性を意味するものである。日本も「漢化」を主体的に推進してきた東アジア文明の砦なのである。

もともと、「東洋」という言葉は江戸時代に東アジアの地域文明を指すものであり、内藤湖南（一八六六〜一九三四）は日清戦争直後に書いた「所謂日本の天職」の中で、「我れ東洋に國するを以て、東洋諸國、支那最大と為すを以て、之を為すこと必ず支那を主とせざるべからざる也」と考えたのも幕末以来の東洋の運命連帯意識に基づいていたのだ。しかし、彼は『支那論』（一九一四）の附録に収めた「中華民國承認に就て」において章炳麟の「中華民國解」（『民報』第十五号、一九〇七年）の中で示した朝鮮・ベトナム・ビルマの帰属に対して、こう述べている。「日本が既に現在朝鮮を支配しており、それから安南は佛蘭西が支配しており、緬甸は英吉利が支配して居る。さう云ふものに対して中華民國が必ず之を恢復すべきものであると云うやうなことは、今日の列國均勢上甚だ不穩当な言葉である」。²¹ 章太炎が守ろうとしたのは文明版図であり、対して内藤は日本の既得の權益を擁護しようとした。二十世紀十年代以後、東アジアの文明版図をめぐる正当性争いが近代ナシヨナリズムと絡んで生まれたのである。

右翼思想家の北一輝（一八八三～一九三七）はかつて『支那革命外史』（一九一六）の中で、「実に、革命の支那は其の覺醒に於て恰も日本の其れに国学の復興ありしが如く、固よりそれ自身の国粹文学に依る東洋精神の復活にあり。而も其の復活を促進し鞭撻し東洋魂の澁刺たる光輝を示しつつ鼓勵したるものは日本及び日本思想なりとす²⁴」と指摘する。確かに陳天華（一八七五～一九〇五）の「政治革命」も陳独秀（一八七九～一九四二）の近代国家の「発見」も「日本および日本の思想」を媒介とした。アナキストの景梅九のいう「省界を取り去ること²⁵」も日本で生まれた発想である。フィリップ・キューン（一九三三～）が提起した「根本的な問題²⁶」こそ、近代中国の根本的な問題であると同時に、日本の根本的な問題でもあるのではないだろうか。

日清戦争後、康有為（一八五八～一九二七）は日本的な国体観念を援用しながら、清朝体制を利用する形で、上からの改革を進めようとしたのに対して、章炳麟（号太炎）は中国の伝統的な行政体制の下で、「専以法律為治、而分行政、司法為兩塗²⁷」（専ら法律を以て治め、行政と司法を両立させる）と、日本と中国の政治文化の伝統が違うので、明治日本の立憲君主制の真似をしてはいけなると主張している。司法独立を要求し、かつ中国規模の選挙の無理を指摘した彼は後日、「聯省自治」論を展開したのであるが、「革命」か「立憲」かを争う清末の政治論争の焦点は「郡県」か

「封建」かを争う中国古来の史論の継続ではなく、明治日本の経験を如何に近代中国の再建に生かすかにあるのである。それに鑑み、法と権威との内在的な関係を考察の射程に入れながら、吉田松陰（一八三〇～五九）の「国体」観²⁸が近代中国の思想と革命に対してどのような影響を与えたのかという問いを立て、近代中国の思想と革命を理解するため、朱舜水（一六〇〇～八二）を媒介とする日本という視角を提出したい。

「法原」という概念については、筆者は最初のうちはシュウォルツ（一九一九～九九）の「普遍的王権」という概念を借用していたのだが、徐復観（一九〇四～八二）の「権原」という概念を経由して、「法原」という言葉に至った。「権原」とは、もともと、一定の法律行為または事実行為を正当化する際の法律上の根拠を意味するが、徐はこの法律用語を政治的正当性の意味合いに使っており、法の合法性の問題を政治権力のあり方の問題として提起している。権原に対して、彼自身も「法原」という言葉を使い、「人民は『法原』の所在である²⁹」と考える。これは君主主権観から人民主権観への転換の中で、秩序の本が政治権力ではなく、社会にあるという認識を示している。したがって、秩序の由来に関わる問題である。シュウォルツはこの概念を「深層構造」と呼んでいる³⁰。儒者が擁護した現実の社会構造は、仮想の「法原」を前提としたのである。司馬光（一〇一～一九八六）が述べた「天子の職は礼より

大きいものはない」とは、まさにこのような意味であった。法原は礼に相応し、権原は法に相応する。中国思想史において「求道」の課題とは、すなわちこの法原に対する探求なのである。⁵⁵⁾

しかし、秦漢の大一統以降、孔子が定めた周天子の法原機能は、現実の専制皇権によって取って代わられ、儒者の学説は、徐々に権原が自身を合法化する道具になり下がった。近代中国は、日本の衝撃の下で、法原と権原の二重の危機に直面したのである。清朝後期以来、深まってきた秩序への危機意識は、東アジア文明が法原を希求したことを表している。民主主義は、この法原の下ではじめて実現するものであった。人治のよりどころの権原が法原に脱皮しない限り、法治の公正さはあり得ないのである。

荀子（DC三三三〜DC二三八）は「法なるものは、治の端なり。君子なるものは、法の原なり」と述べた（『荀子・君道』）。この言葉の文脈から見れば、荀子は法の作用を強調しているのではなく、政治倫理を司る「君子」の役割を強調している。儒者は、常に法原を最高価値とする。管子（DC？〜DC六四五）は、礼・義・廉・恥を法の道徳的前提とするが、後世の法家は、皇権を権原と見るようになった。孟子（DC三七二〜DC二八九）の「徒善、徒法」論（徒善は為政には不足し、徒法は自ら運用できない）の背後には王道理想があり、政治倫理の投射点としての王者がいなければ「永続的制法社会」⁵⁶⁾を形成することができず、「永続的制法社会」がな

ければ、公正なる法治を着実にできないとする。

荀子は孟子の「王道」を原点とした道徳主義的心性哲学を、王者・君主を必要と見なす功利主義政治哲学に転換した。法家が念頭に置いた王者・君主は最高の執法者——権原で、道徳主義の儒家が念頭に置いた王者・君主は一つの理想型としての法原であり、この両者間の張力は、当時の政権とは別の文明意志を生み出した。

ところで、アメリカの連邦党の主張によれば、「君子」はフェデラリストと解釈できる。フェデラリストはアメリカの憲法を制定する者であり、「法の原」、すなわち憲法の起草者でもある。したがって、憲法の本質そのものでもあるといえる。憲法起草者の精神は憲法の本質と合致している。一方、中国政治史において、王者・君主は国家の創業者であり、法治と王権とは一体になっているので、法治の公正さも政治の性格と関係するものである。功利主義の儒家は、王者・君主を彼の人格と同格の「公平な傍観者（impartial spectator）」と見なしたが、このとき、王者・君主は、法原・道徳權威に変わったのである。法治の主体は、この王者・君主という功利主義価値の前提によって出現した。道徳主義の儒家と功利主義の儒家は、ともに法原のために立言しており、前者は心性の道徳に重点を置き、後者は王者の機能に重点を置いた。礼治システムは、この両者を媒介として生まれてきたのである。

荀子によれば、君子・儒家こそ、王者・君主の合法性を備えて

いるかどうかの判定主体であり、彼らは君主機能の審査を通して国家と社会のバランスを保とうとしたという。中国政治史上において、君主とは政治権威としての権原であり、また、道德権威としての法原でもあった。両者は未分化の状態にある。儒家の法に対する判断基準に従えば、彼らの視野の融合 (the fusion of horizons) に達しない君主は合法性に欠けるものだった。法原は儒家の道德的実体である。一方、宋明以後の君主は、朱子学的な政治イデオロギーの支持を受けて、徐々に客体権威に変化した。

ヨーロッパの宗教改革以前のローマ・カトリックのように、陽明学は朱子学の内部から主体権威を樹立させた思想革命であり、君主を客体権威として見なす朱子学的な政治イデオロギーを転換して、君主を主体権威の仮想焦点と見なした。³⁷⁾ 章学誠 (一七三八～一八〇二) の「二道同風」という時王 (当代の君主) 観は、荀子のこの命題を引き継ぎ、進んでは、東アジアにおけるモデルチェンジ・革命の序幕を開いた。章学誠の「治体」思想は、魏源に受け継がれ、さらに、魏源を通じて、吉田松陰に受け継がれていった。³⁸⁾ 日本は中国の周辺にいなながらも、中国の治乱の一因ともなっていたのである。

清代の礼儀考証の中で出現した「君権とは何か」の課題は、常州今文学の出現に至って「中国とは何か」の課題に変質した。董仲舒が三綱を『春秋』に導入したのは権原を定めるためであり、

しかも彼は漢の武帝のために士を選択し、士を養うという二つの方法を考案した。³⁹⁾ 宋恕はこれを「陽儒陰法」と称した。彼は、司法の公正が「天下」を有するものの政治的イデオロギーに屈従する所以を発見したのである。

実際、孔子の「中国とは何か」から継承されたこの課題は、中国人によって審査された道德の課題であった。これは文明のルールであるが、秦漢以後の権力者は、「陽儒陰法」に基づいて文明の名義で法律の執行を正当化した。そして、日清 (甲午) 戦争になって、日本は文明の名の下で「中国」に宣戦し、中国はようやく文明内部からの挑戦に直面した。⁴⁰⁾ 二千年も続いた権原政治は、近代日本の法原文化の下で、ようやく、その歪みが自覚されるようになったのである。この法原文化は、高田淳 (一九二五～二〇一〇) のいうように、「近代における日本と中国の問題が歴史の根で分かちがたく結び合っている」⁴¹⁾ ものであろう。文明内部の日中間の文化交流たる文明触変こそ、近代中国を生み出す要因ではあるまいか。広東籍の康有為や孫文 (一八六六～一九二五) らは、結果つまり方法論から日本の衝撃に答え、宋恕 (一八六二～一九一〇) や章太炎らは、原因つまり目的論から日本の衝撃に答えた。浙学を志す浙江籍の志士にとつては、日本はすでに、南宋の代替モデルとして、清朝体制に代わる東アジアの新しい上部構造になっていたのである。

本来、政治的正当性の判断基準としての「天」は、宇宙（自然）意志と文明意志の二重の意味を備えていた。このような「宇宙本位の政治観」⁴⁴の中では、天子とは宇宙意志としての「天」と文明意志としての「天」の仲介人であった。秦漢期以後、天子の化身である皇帝は文明主権者としての身分で出現したが、日本の「国家」の合法性についての言葉は、中国の専制皇権とは異なっていた。「絶地天通」⁴⁵とは専制皇権の発端であり、日本における天皇の機能とは、天地を橋渡しすることで、天と地の連続性を保たせることであった。

東アジア文明全体のプロセスという視点から見れば、一方で、秦漢期以降の皇帝制度は「名分正し」を通して権原——客体権威の機能を發揮し、他方、日本で進化してきた天皇は、法原たる主体権威の機能を發揮した。言い換えれば、中国では権原は「天」の体現者であつて、「人民の天子に対するひれ伏し」を、つまり文明意志を強調し、日本では、法原が「天」の体現者で、「天子の天に対する祈祷」に、つまり宇宙（自然）意志に着眼したのである。皇権という大陸的権原から日本的法原機能への転換は、漢化儒教文明の一体性と連続性とを物語っている。⁴⁶東漢以後の動乱期に際して、中国大陆の東北部と東シナ海を越えた日本では、大陸の文明要素を取り入れながら、新たな政権構造が生まれたのである。

二 日中の並行性の問題

東アジア文明を「体」と見なせば、権原と法原は「同体異用」といえる。程度の差はあれ、東アジアを構成する周辺王国も権原離れの傾向がある。皇権の「権」から「法」機能への転換は、東アジア文明史の進化の結果である。東アジアの漢化儒教文明は、一体であると意識することではじめて、文明内での戦いの裏にある思想的な要因を理解できるのだ。例えば、唐体制との対峙の中で生まれた天武朝体制は、皇親の官僚化によつて、⁴⁷最高権力の機能を権原から法原に転換させ、東アジア文明全体の政治構造に変容をもたらした。北魏（三八六〜五三四）の「子貴母死」の政権構造は、日本の皇親の官僚化と形が違うが、同じ進化過程にあるように思われる。このような両極端に走った政権構造の進化は、異なる政治文化を生み出した。

井上章一は『日本に古代があつたのか』において、「中世ヨーロッパとの並行現象を、まず日本に見いだすのか、中国に読みとるのか」という問いを提出している。この問いの背後には、いずれにせよ、西洋中心主義の進歩史観を批判するスタンスが見て取れる。日本史を、西洋史を基準にして考えるのか、それとも中国を含む東アジア文明史の進化過程から考えるのかということが問

題とされている。後者の観点に立てば、日本の政権構造には、中国式の法原と権原未分化の最高権力を分化の方に転換させる方向性が見出せるのである。

董仲舒（DC一七九〜DC一〇四）は「当時の秦は周とともに天子だった、天に仕える者としては周と異なっていた」と述べた。彼から見れば、秦の制度における天子と周の制度における天子が担った機能は異なっており、秦の天子に仕えるものは吏であり、周の天子に仕えるものは儒である。一方、日本の歴史で展開した政治文化は、周の制度における天子機能を受け継いだものである。東アジアの文明版図が拡大するにつれて、専制皇権の機能は法原に分化され、天皇は皇権分化の過程で出現した法原を体現した。一方で、漢化儒教文明は一つのまとまりであり、共同性を具えており、他方、皇権の機能には、権原から法原への質的变化が生じたのである。

天を尊ぶとは自律的な道徳を尊ぶことである。しかし、道徳の必然性としての義務の理由は何なのかということとは実践理性の課題である。ハートは二次的規則としての「義務」には二種類の社会的圧力があると見なしているが、これら二種類の社会圧力のシンボルは、本論における権原と法原と呼ぶものにそれぞれ相当する。

実践理性は、法原への忠誠を通して、文明全体の道徳的自由を

予想する。「客観化された道徳」⁵⁰としての礼義の美は法原に帰依する美意識であり、この種の人倫の美はまさに義務の起源ではあるまいか。ハートの「法律とは何か」の問題は、中国では「君権とは何か」の問題として提示されてきた。これは、心性・道徳主義的儒学と政治・功利主義的儒学とを媒介とする礼治システムに関する政治思想の研究領域であり、同時に、筆者が論じる近代中国の思想と革命における日本からの思想的な要因という問題の所在である。

まさに法律概念における「内在的視点」は、日清戦争の衝撃で権原から法原への価値転換を達成したため、二千年続いた専制皇権の合法性の根拠を失わせてそれを崩壊へと向わせたのである。忠誠の対象が「天下」を有する「国家」から、東アジア文明全体へと拡大するという点において、近代東洋の知識人は共通の課題に直面しており、同時代性を持っている。

最も早く中国人に天皇の法原機能を伝えたのは黄遵憲（一八四〇〜一九〇五）である。彼は『日本国志・礼俗志一』において、次のように指摘している。「余が考えるに日本は開国以来、国の大事は、祀において過ぎるものはなかった」⁵¹。続けて、「いにしえの先哲王の仁と智によつて、禘礼と嘗礼「夏の祭りと秋の祭り」による治國を行い、神道を教えとして設けた。これらは自ら深い意味があった。そのとき、文化は未開であつたため、民を教化してよい習慣

を身につけさせるのに、この方法しかとれなかった。統治者は恭しく厳肅に神に仕え、民は清く慎ましく仕えること、これは後世において及ぶところのものではない。ああ、なんとということか！」⁽⁵²⁾と解説した。黄は、日本における王者は神に仕えるという法原機能を発見し、目を醒ました。彼は明治憲法発布前の明治天皇の政（まつりごと）を高く評価しており、章炳麟は明治後期の日本に身を置きながらも、明治憲法に倣う立憲派の提案に反対し、「原日本所以能尊嚴皇族者正由皇族不作政官」⁽⁵³⁾（もともと日本が皇族を尊敬するのは正に皇族が現実の政治に携わらないからである）と、明治体制の憲法精神に対して、黄遵憲と似たような考えを示している。

『日本国志』は一八八七年に完成したが、黄は『日本国志成志感』の中でこの書を王夫之の『黄書』になぞらえ、「頻年風雨鷄鳴夕、灑淚挑燈自卷舒」⁽⁵⁴⁾（頻年風雨にして鷄鳴夕べにす、灑淚挑燈して自ず卷舒たり）と結んだ。このように、日本の明治維新の経験が清末変法志士を励ましたとされるようになったのは、この本からである。『日本国志』と『日本雜事詩』の明治維新についての紹介は、江戸中期から幕末までの尊王思想に重点が置かれており、そのため、日清戦争後には、この本は上海の変法志士の間にな大きな反響を巻き起こし、下から上への変法に呼応する根拠となったのである。

董仲舒は、皇権が含んだ「同体異用」の概念に対して、儒者が

法原を予想する道德の主體的立場を加えており、同時に法原の名目で自己を合法化した皇権は、官僚政治における正当性の資源になった、と指摘する。このような法原と権原という両面性を備えた最高権力を専制皇権、あるいは絶対皇権と呼ぶことにしよう。

日本の政治文化の発見は、「同体異用」の「同体」に、中国の専制皇権と対立する仮想の「体」が出現したことを意味する。清学の「用中見体」の思想は、清末に「器」への関心と結合して、中国の専制皇権の「体」を転覆しようとする思想を醸成した。⁽⁵⁵⁾「体」の意味合いは皇権から民権へ転換した。董仲舒の「同体異用」から清代儒者の「用中見体」まで、「体」の中身を再構築しようとする課題は、近代中国の中心的課題となった。このような問題関心の下で、張之洞（一八三七～一九〇九）や孫家鼎（一八二七～一九〇九）が掲げた「中体西用」は、清王朝の合法性を守る力を失っていった。⁽⁵⁶⁾清王朝は、清代の経学における民主化要求の下で政治的合法性を失い始め、舶来の民族主義はただそれを後押ししただけであった。

漢化儒教文明における法原は、架空の皇帝権の法原機能に対する認可からきている。中国の君主制は法原の要求下で墓場へと向かっていったのである。日清戦争後、日本からの思想的な要因であった「写実」も、中国伝統文化の中の現代価値を再発見することによって、「復教」への道につながったのである。⁽⁵⁷⁾

溝口雄三は、基体展開論の観点から近代中国革命の思想と社会のプロセスを論述したが、筆者は、近代中国の思想と革命は、東アジア文明を担う異なった地域間の相互作用プロセスの中から観察してはじめて理解できると考える。東アジア文明全体における近代的パラダイムチェンジは、グローバル時代の世界法体系を指向し、東アジアの経験は、グローバル時代に法原の概念と実践を提供したと考える。つまり、近代の日中関係はグローバル史の一齣と見ることができないのではないか。

アーノルド・J・トインビー（一八八九～一九七五）やサミュエル・P・ハンチントン（一九二七～二〇〇八）のような西洋の文明論者は、中国と日本を二つの異なる文明と見なす。しかし、文明内部の角度から見れば、漢化儒教文明は一つのまとまりであり、この意味において、中国の政治版図内の地域と、東アジア文明版図内のベトナム・朝鮮半島、および日本は、現在に至るまで依然として漢化儒教文明の担い手であると考ええる。東アジア文明の視野から見れば、この文明を構成する別々の地域が受け継ぐのは、それぞれの文化であって、文明ではない。しかし、漢化儒教文明の異なる担い手は、同時にそれぞれの文化の内部から「文明」としての中国を代言し、「中国」の担い手として存在する。内藤湖南が日清戦争後に述べた「新文明中心」意識は、東周再建という儒者の文明意識に基づき、三宅雪嶺（一八六〇～一九四五）の唱えた

真・善・美を極める社会志向のものである。⁽⁶²⁾ 西洋文明との触変によつて、東洋文明の再建を図ろうとした湖南は「中国」を担う立場から、人類文明の新たな中心になろうと、西洋流の近代国家ではなく、「人類の国家を造る」ことを目指しているのである。また「東洋の大勢は日に迫る、大陸の風雲日に悪しからんとす、而して我の之に応ずる所以は何ぞ」という湖南の問いは佐久間象山（二八一～一六四）や吉田松陰の海防思想の出発点に対する反応とも連なっていたのである。

譚嗣同（一八六五～九八）は「いま中国でも外国でも変法の議論がしきりである。しかし五倫が変わらないかぎりには、どんな原理原則も実地着手のしようがない。三綱のことはいうまでもない」と述べている。この見解は、すでに宗教・思想革命の側面から変法を考えたものである。彼の「孝を忠に転換させる」（「移孝作忠」⁽⁶⁶⁾）という言葉も幕末志士の精神に触発され、発生したと考えられる。幕末志士の精神という日本の思想的な要因が近代中国の思想革命の刺激の源になり、五倫の変容から三綱の正当性に疑問を投げかけることで、まさに近代中国革命の原動力となったのである。彼は、朱子学的な政治イデオロギーはある種の社会的暴力を容認することに気が付いた。宋恕の結論は、中国の「本来の病因」は「憲法がまだなく、宗教が先に衰えた」というところにある。中国内部の政治文化的な限界を気付かせたのも近代日本との思想触変

に由来するものである。

この課題は、最初、夏曾佑（一八六三～一九二四）によつて提出され、後に梁漱溟（一八九三～一九八八）によつて展開されたものである。これらももともとはグローバル化に関わる問題であった。東アジア文明が西洋の衝撃に直面したとき、西洋近代国家のモデルを用いて自己改造するのではなく、西洋の価値を受け入れて土着文明全体を改造するというグローバル化過程の問題なのであった。

張灝の梁啓超研究は、「歴史」の角度から、ジョゼフ・R・レヴェンソンの「歴史―価値」観に対する修正として提出されたもので、彼の譚嗣同研究も基本的に同じ方法である。しかし、筆者は依然として「挑戦―対応」モデルを超えていないと感じる。問題は研究者がどのような立場で「衝突―対応―再生」のプロセスを描くかにあると考える。近代日本は、東アジア文明の中の一地域として、西洋の衝撃に対応したさきかげであり、同時に近代中国再生の文化的源泉でもあった。日本からの思想的な要因は、中国と日本のナショナリズム対抗を生み出しながらも、「知」と「モラル」における東アジアの思想的連鎖をもたらしたのである。⁽⁶⁸⁾

内藤湖南の唐宋変革という中国近世史観も、実際には西洋の衝撃に対応したグローバル化をリードする有利な立場に立った立言であり、この立言の前提は清末の変法家と一致した。李孝悌は

「日本の経験は、実際には清末の啓蒙者の願望であり、議論の重要な源泉であつた」と指摘する。特定地域における文化運動は、民主化というグローバルな範囲での文明過程の一環であつた。東アジア文明と西洋文明との触変において、日本はグローバル化の行動主体となり、そのことによつて中国の近代化の圧力源として身を転じたのであつた。

政治イデオロギーの表現は文明によつて異なり、仏教は「障」、荀子は「蔽」、王充（二〇～一〇七）は「虚妄」、陸象山は「網羅」、戴震（一七二四～七七）は「理」、宋恕は「陽儒陰法」を用いてこの概念を表した。カール・マンハイム（一八九三～一九四七）の定義によれば、イデオロギーの研究対象は、ある時代、またはある歴史・社会集団の全体的思惟構造の特徴と構成に由来する。⁽⁶⁹⁾ 彼は、社会の過程は、思想「視野」の本質の浸透を通して、知識の過程に影響を及ぼしたと見なす。⁽⁷⁰⁾

清末の変法家は、社会進化の「天」（法原）と専制皇権の「天」（権原）が両立しないことを発見した。宋恕は、一九〇一年に孫詒讓（一八四八～一九〇八）への手紙の中で、「科学」を「格致」と訳すことを批判し、「我が国の訳者が『格致』の二文字を用いたのは、古訓に背し、朱子の意味をも誤謬したのであり、日本人が『物理』という雅やかで適切な二文字を用いているのに遠く及ばない。今日の日本の大学における理系分野では、音・光・電気・天・

地・動物・植物などの諸学を教授しており、「理」の字はその意味とよく合致している。一方、我国は名士がなお多く程朱の性を理とする誤説を勉強しているが、それは不適當であり、甚だ不快である⁽²⁵⁾と書き記した。宋恕においては、日本から入ってきた自然科学を指す「理学」と朱子学がぶつかった後、「理学」が指す意味に変化が生じ、その政治イデオロギーの側面は色褪せたのである。

陳黻宸（一八五九〜一九一七）が『宋平子哀辞』で述べた「君はすなわち学んだところをもつて、天下を易すと思ふ⁽²⁶⁾」という一節は、康有為の「教えをもつて天下を易す」に対するものであり、宋恕は、「陽儒陰法」という複合政治イデオロギーの批判を通して清末の変法乃至革命理論を確立し、それによつて新しい批判主義的な学術モデルを打ち立てたのである。

以上、見てきたように、これまでの研究が立脚した前提はすべて民族モデルであり、それらの視野は中国大陸に限られており、日本については参照の対象としてきた。しかしながら、本論が立脚する前提は文明であり、東アジア文明全体の視野から近代中国の思想と革命を考察し、近代東アジアにおける大きな変局において、日本と近代中国の相互作用関係の中で、「日本からの思想的な要因」が発揮した無視できない役割を強調するものである。

三 研究の意義

(一) 日中間の社会競争モデルの異同について

日本の社会競争モデルは、最初から中国のそれと異なるという問題について、寺田浩明は、中国の政権構造と日本のそれとの違いはいわゆる「単子継承」と「分家継承」という二つの社会競争のタイプの違いに由来するという見解を示している⁽²⁵⁾。また、西嶋定生は、日本国家の起源を礼法という東アジアの「二元的契機⁽²⁶⁾」という視点から捉えている。つまり彼らは、日本国家成立の文明的契機という問題を提起した。筆者の発想はそれらを踏まえながらも、むしろ日本と中国大陸の政権構造の違いにある。言い換えれば、日本の政権構造は、漢字文化が入ってくる前にさかのぼるような考え方によらずに、日本は如何に中国の政権構造に対応して日本なりの政権構造を作り上げてきたか、にポイントを置いている。

日本と中国は両極端なだけに、日本に代表される社会競争のパターンは、中国大陸の社会競争のモデルの主流にはなりえなかった。それにもかかわらず、中国政治権力の周辺には、「大一統」の枠に収まりきれない社会競争のタイプも、環境さえあれば、育成可能であることを示している。それと同時に、「大一統」に収まっ

た社会にも新たな社会競争の可能性があることも示している。中国の歴史はすべて大一統の歴史ではない。南宋の社会には、女性の継承権を男性と同じく認めたとような社会競争も存在していた。⁽⁷⁷⁾清代中葉から省人意識が芽生えたのも、政治的大一統に対するアンチ・テーゼだったと考えてよい。清代中葉以降の分権化の流れは東アジア規模の再統一を予想し、明治維新もその大きな流れに乗り、動き出していると考えてよい。

十八世紀半ば頃から、中国内部にも分権化が進み、乾隆帝の晩年は三代の治を標榜し、自らの政治の性格を変えた。集権的統一から分権的統一への転換は、最高権力が権原から法原へ転換する過程でもある。この転換は、東アジア政治思想史の上では、十七世紀にすでに、山崎闇斎⁽⁷⁸⁾や山鹿素行⁽⁷⁹⁾らによって完成され、明治維新の王政復古につながった。第二次世界大戦までは、政治的にも東アジア単位で対処すべき問題として扱われてきたが、このことは、このような東アジアにおける歴史変動の地域を超えた連続性に即したものであった。これは文明の共同性という媒介を通じて達成されたものである。法の歴史の社会的基礎が、文明内部の力の対抗——文明触変によって変化を遂げたのである。⁽⁸⁰⁾

社会構造の革命を経た現代中国の社会構造の根幹は、日本と同じ核家族になっており、省レベルの政治単位で十分治められるもので、集権的な中央政府は明らかに内部の社会構造の変容と相容

れないものであるかのようにも見える。橘樸（一八八一〜一九四五）は一九二二年に『京津日日新聞』に連載していた「支那統一論」の中で、辛亥革命の理論家である章太炎の「聯省自治」論に呼応し、「省」単位の連邦的国家体制の構想を示し、次のように指摘している。「支那の古代思想が今の民主主義と扞格しないばかりでなく却ってこれと相映発して秦漢以降二千年間中絶して居った天命思想を復活させる傾向をさえ帯びて居ることである」。⁽⁸¹⁾章太炎は、孫文を「民瞻」——天命を得る人と見ていたが、章太炎の掲げた辛亥革命の指導理念は、ルソー（一七一二〜一七七八）の社会革命の思想に触発されながらも、日本の王道・法原文化と、清末中国の権原文化との価値転換にあるように思われる。対して内藤湖南も『新支那論』（一九二四）において、「聯省自治」などという議論は、支那の実情に適当した政情のようであるが、その聯省自治を唱へるものが政客であり、そして各省の政治機関を占有しているものが皆政客である以上は、その所謂自治は政客階級の自治で郷団の自治ではない⁽⁸²⁾と、社会基層の自治による省レベルの政治再建を唱えている。⁽⁸³⁾

太炎は吉田松陰の「国体」思想を分有しながら、それを近代中国ナショナリズムに転換することで、日本をも包容するような連邦的な東アジアの秩序を再建しようと考えていた。しかし、残念ながら、その意趣が内藤湖南、北一輝⁽⁸⁴⁾、橘樸らのような極少数の

「国家」の枠からはみ出した日本人にしか理解されなかつたのである。

(二) 法原と権原の概念について

法原と権原の概念に関する問題についてであるが、法原は、秩序に対する一種の道徳的信念を言い表しているものである。この発想は「権威的な性格を持った天の存在を追放した」荀子から生まれた。山鹿素行の「道原」思想の主旨は、法原を仕立てようとしていたのではあるまいか。彼は「道の大原は天より出づ」という董仲舒の考えに対して、「道の大原は天地に出づ」と主張する。董は天の権威を権原の権威と同一視するのに対して、山鹿は地の権威を持ち出して、それを相対化し、そして「天先づ成りて而して地後に定まる。然して後に神明其の中に生れます」と、天の権威に代わって、人々の日常生活に関わる地上の神を持ち出す、という天の権威から地の権威への転換、すなわち権原から法原への転換を成し遂げた。法原は礼治システムの根本なのである。また、山崎闇斎のいう「中は君臣相守るの道なり」の「中」の中身も、法原ではあるまいか。東アジア政治思想史は、国制史的に扱うとその変遷の地域を超えた連続性と全体像が見えてこないものである。寺田の明清秩序に対する「満員電車」という解釈は、功利主義的な視点からなされている。では、なぜ、明朝社会は崩壊したの

かという問題になると、人心・公論を期待することができなくなつたとき、時の人々の道徳的信念に見合うような革命が起こる、ということになるのではないだろうか。革命の目的は、新しい政治権力を立てることにある。このような革命は権原の立て直しを繰り返すに終始し、法原を生み出すことができないのである。

道徳主義的な視点から「満員電車」現象を説明することも可能である。満員電車に対する全員の道徳的予期があるからこそ、一応の秩序が成り立つと考えると、ラールの考え方にかなり近い。ラールのいう「合意」はすなわち、筆者のいう「法原」である。もし、一部の人々がより大きな空間を占めようと思えば、社会はそのときからすでに崩壊し始める。法原は人々の信念・心にあるものである。この信念こそ、成文法と並ぶいわゆる「無法の法」なのである。寺田の「非ラールのな法」という概念も、この「無法の法」の機能を取り扱っている。

一見、中国式の皇帝は法原であるかのように見えたが、実際には、最高裁判権という世俗的権力を持つている。官僚制は権原によつて立てられたので、一旦、権原が法原に性格を変えようとするれば、結果としては、皇帝は既成の官僚利益の傀儡になりかねない。問題は、権威と権力が、物の両面のように未分化の状態にあることにある。つまり、法原に対する信念は、現実の権力の乱用を食い止める歯止めになつていないのである。明末に生きた朱

舜水は日本に亡命し、明末の政治状況に対して、生々しい証言を残している。

林文孝は、「中国における公正——生存と政治」⁽⁹³⁾の中で、「公正さ」という言葉で、法原の問題を扱っている。「公正さ」への希求は、下からの秩序の再建を意味するものではあるが、このような明代後期に発生した思想的な課題は、『三國志』に出てくる「桃園結義」という、中国政治史を貫く政治競合モデルに対する反省が込められており、東北における満洲の登場に対して、日本をも取り入れるような東アジア秩序の再建に取り組んでいた。⁽⁹⁴⁾

東アジア政治思想史の観点から見れば、江戸時代は、焦竑らが推進した新儒教思想の再建運動を受け継いだ時代だと考えられる。その法制史的な意味は、政教分離の近代的な流れを促したといつてよいだろう。明末に発生した行動的な一元論は、思想的な多元論を前提とするのである。山鹿素行のような思考様式は、すでに明朝後期の中国にあった。ある意味では、江戸時代の学者が明代の代替モデルを創り出したといつても過言ではないのである。

法原の内面性は儒教倫理だけではなく、仏教倫理を通じてはじめて実現される。楊簡（一一四一～一二二六）の有名な「扇訟」は「本心」によるものでなければならぬといわれており、この「本心」は自己中心のエゴイズムを乗り越えるもので、銭新祖（二九四〇～九六）の解釈によれば、彼の理解した「我」は仏教的

な位相を有し、つまり無我（anātman）の中の我（ātman）なのだといふ。⁽⁹⁵⁾この仏教的な「無我」は、すなわち法原である。陽明学は、権原から法原を奪還しようとする思想運動と考えてよいだろう。寺田の提起した近世中国における合意と契約の問題も、おそらくは、想像上の法原という合意と、公権力としての権原との間の二律背反の問題であろう。この問題は程度の差はあれ、日本中世史上の問題でもある。⁽⁹⁷⁾私の関心は近代中国の思想と革命にある。それは、西洋の「法治」思想に触発されたというよりも、日本の「国体」観に触発されたと考えたい。

(三) 法原としての天皇の役割について

藤間生太（一九一三～）は「天皇の名称は、信仰の世界での最高地位と政治的位置の最頂点を一緒に含む言葉である」と指摘する。⁽⁹⁸⁾日本史において、天武朝における皇親の官僚化は、東アジアの政権構造は法原と権原の分化に向かって、決定的な一歩を踏み出した。上皇を頂点とする中世朝廷訴訟は、中国式の権原の名残を保ちながらも、太政官の設立によつて、上皇を法原たらしめたのである。上皇の権原的な名残を一層なくしたのは、幕府の登場といわれている。⁽⁹⁹⁾何の権力も持たない天皇は本来の宗教的な君主のあり方に戻った。⁽¹⁰⁰⁾先に述べた「三國志」モデルは、劉備の子の世代になると、「政由葛氏、祭則寡人」（政治は諸葛氏に任せ、わしは祭

りを司る」となるが、日本の將軍と天皇の分離はこのモデルの進化過程にあると考えてもよいだろう。

最高権力をなくした天皇は、法原として政治と社会との軋轢のバランスとなる。このような天皇像自体は、最高権力を狙う無意味さを表す「文化・情報之王」たる存在となる。⁽¹⁰⁾ 幕府による天皇「押込」と、家臣による主君「押込」は、実は同じ精神構造を持つており、それは、天皇が、天智朝の最高権力から政治文化そのものへ変身した政治倫理の進化過程を物語っている。「我国の歴史に於ては、如何なる時代に於ても、社会の背後に皇室があつた」という西田幾多郎（一八七〇～一九四五）の指摘も社会的圧力のシンボルとしての法原という天皇の役割を仄めかしているが、問題は、法原を生み出す東アジア政治史のメカニズムを捉える視点が必要である。

翻つて、中国では、最高権力を争う政治ゲームは今日まで続いているが、中国の立場から東アジア文明史を見れば、日本政治史は、中国におけるこのような権力ゲームを新たな社会ゲームに転換させた過程であつた。これには東アジア政治史上に対しての大きな意味がある。中国の民間に「三国志」モデルと似たような諺がある。「二个和尚挑水喝、两个和尚抬水和、三个和尚没水喝」。日本語でいうと、一人のお坊さんが、ひとりで水桶を担いで、水を汲む。二人のお坊さんは、二人で協力して水桶を持ち帰る。お

坊さんが三人いれば、いずれも他人を当てにし、誰も水を汲みにいなくなる。天命思想の理念は、法原による統一にあるのだが、しかし、現実には暴力による統一である。近代中国では、湖南省は「三国志」モデルを推進し、浙江省は坊さん水汲みモデルを推進した。この二つのモデルは、つまり、共産党と国民党の精神的源流なのである。

一九二二年の時点で、橘樸はすでに、権力国家から義務国家への転向を提案している。⁽¹¹⁾ 問題は、この「義務」はどのように生じるかということにある。これは、道徳的自由と関連する問題でもある。⁽¹²⁾ 章太炎は、一九〇六年に書いた「革命之道徳」の中で「知恥」「重厚」「耿介」という三つの徳目を唱えている。彼はまた、「礼義治人之大法、廉恥立人の大節」（礼義は人を治める大法であり、廉恥は人を立てる大節である）と考へ、さらに「吾觀三代以下、世衰道微。棄礼義、捐廉恥、非一朝一夕之故」（三代以降、世は衰え、道が貧弱になつたのを見て、礼義を捨て、廉恥を捐することは一朝一夕の故に非ず）と指摘している。⁽¹³⁾

朱舜水是、明朝に対する忠誠を、日本の政治文化への認可に転換し、章太炎は、さらに、朱舜水の守つた政治的節操を、革命道徳に内在させることで、日本の政治文化への分有を実現した。太炎の革命思想の薫陶を受けた若き蒋介石（一八八七～一九七五）⁽¹⁴⁾ は、後に、新生活運動を通じて、社会結成の根幹としての礼・義・廉・

恥である法原たるものを中国社会に伝える役割を果たし、中国の立国の精神を打ち立てようとした。⁽¹⁰⁸⁾ 戦場での戦いは、却つて文明の同一性を促進した。敵側の目的とされるものを自分の目的とする戦いは、文明の内戦としかいいようがない。

日本における社会ゲームは、中国において死ぬか、最高権力を狙うかという政治ゲームになる。黄宗羲の中国式の政治ゲームに対する告発も、近世日本の政治文化を見聞して、発せられたものである。日本はある意味において、中国大陸一統下のどの地域よりも、「国制史の変容」を成し遂げたが、このような「国制史の変容」は「国法史」以上の文明社会的な意味合いを持つ。

「法原」の概念に關してもう少し説明すれば、この概念は、最初は徐復観によつて提起されたものである。徐の生前に編纂された『儒家政治思想與民主自由人權』（学生書店・台北、一九七九）に収められた「儒家精神之基本性格及其限定與新生」、⁽¹⁰⁹⁾「中国的治道——讀『陸宣公傳集』書後」、⁽¹¹⁰⁾「明代内閣制度與張江陵（居士）的權奸問題」⁽¹¹¹⁾という三本の論文は同じテーマを扱っている。

「儒家精神的基本性格」について、徐は、「学習の内容について、西洋は自然への知識を主とし、儒家は自分の行動の規範を主とする」と述べている。問題は、行動の規範という倫理学の課題が、権威への服従という政治史・法制史的な問題にすり替わったところにある。徐の言葉では、「漢代の儒者は大一統の政治的要求に応

じて、『白虎通』の中で、『三綱の説』を創りだし、人間性に根差したモラルの問題をいつのまにか外的な義務と権力の問題に転換させた」ということになる。この問題は、江戸時代の学者も理解していたことである。彼らはもう一度、モラルの問題を天皇という法制史的な問題に還元して捉え直し、法原としての天皇像を打ち立てたのである。

第一節でも述べたように、徐は「明代内閣制度」（略称）の中で、「人民は『法原』の所在」という見方を示した。「法原」という言葉は、『荀子・君道』からきている。国民党の理論家として、孫文の三民主義の精神を「人民は『法原』の所在」と解釈しても異議はないが、問題は、法原在民の観念を、如何に法制史のレベルに還元するかということなのである。

「中国的治道」（略称）の中で、徐は、君主の「非主体性的な状態」を理想とする。彼の中では、『権原』在民」観は「人民は『法原』の所在」観に由来している。しかし、「人民」からなる法秩序を象徴するものである法原がなければ、結局は、観念論的な『権原』在民」観も、万人による万人の闘争になりがちであるし、国際関係においては、ナショナルな闘争になってしまう。私には、江戸時代の政治思想の功績の一つは、法原としての天皇像を仕立てたところにあるように思われる。そして法原としての天皇制は、近代中国革命の思想的源泉でもある。

君主―君子―人民の三者関係については、『荀子・君道』の中に述べられている。例えば、「君子なるものこそ治の原なり」、「原の清めば、即ち流れも清み、原の濁れば則ち流れも濁る」とあるように、君子の役割が強調されている。また、「君なるものは民の原なり」ともある¹⁵。ここでいわれる「原」とは法原を意味する。つまり、君子は、民の原としての君の權威である法原を通じて、はじめて公正なる法治を実施することが可能になるということである。したがって、君―君子―民は、法原における同定関係と考えてもよからう。この三者の関係は、政治体制の性格によつて異なる¹⁷。問題の鍵は、如何に法原の中身を社会に取り戻すか、ということにあるが、それは文明触変の長い道程を辿つて、内的に自覚されるものであるだろう。

汪暉（一九五九〜）は近年、毛沢東（一八九三〜一九七六）が一九七〇年代に推進した「儒法闘争」運動を「長い中国革命の継続¹⁸」と捉え、思想史のレベルで、中国政治史の問題性を捉えようとする¹⁹。毛沢東本人は、この運動を通じて法原になろうとしたが、ついに法原を法原たらしめるような行政体系を創出することができなかった。ポスト毛の中共の政權構造は、毛がかつて試みた法原と権原との分離を権原による法原の呑噬に転換しており、日本を含むアジア周辺との衝突が不可避なものとなったことは、周知の通りである。と同時に、それは、東アジア文明を共有した諸国

がそれぞれ内部の問題を解決するためにも文明の共同性に立ち返つて、近代国家の理念を乗り越えるような新体制を創らなければならぬことをも物語っている。

結語

東アジアの和解は、国民国家とは別次元の文明の共同性の再建によるものだ。我々は「方法としての中国」から、目的としての東アジア文明への視線転換を迫られている²⁰。内藤湖南は「支那人の観たる支那将来観とその批評」（一九二二）において梁啓超に対し、「超国界の観念を応用する時は、今日支那の国家に包括せられない日本とか朝鮮とかも現代の支那国民と同一のものとして考へ²¹」るべきだと、「中華民国解」に示された章太炎の立場に歩み寄つている。彼は欧州旅行直前に『新支那』（一九二四）において「日本でも有識者はおそらく支那人と共同するといつて、国体とか政治とかいふ様な運動に拘つてゐるものなからう。これよりもっと廣い意味の文化運動によつて、支那人と共同しようといふのが目的であるべきである²²」と指摘し、一九二四年パリ訪問のとき、「日本は江蘇とか山東とかと同じように十八省の一つになり、日本省とでも呼ばれるようになるほどの心掛けでなければいけない²³」とまで考えたのである。

蒙古は中国を征服するとき、日本省を設け、日本を自分の政治版図の中に引き入れようとしたが、国民党による中国統一の前に、湖南が地球規模の「新文明中心」という日本文化史の視野から日本を文明圏としての中国に位置づけようとした意図は中国の再統一に省レベルの社会再建のモデルを提示しようとするものではあるまいか。⁽¹²⁾ここにすでに軍国日本を否定する姿勢が見えてきた。⁽¹³⁾もし、東アジアの国々が最初から西洋並の近代国家を選択しなれば、横井小楠⁽¹⁴⁾、勝海舟⁽¹⁵⁾のいう「アジア同盟」⁽¹⁶⁾を創る選択肢もあり得るのであろう。勝海舟も松陰と同じく、彼らのアジア連帯意識は幕末長崎での生活や見聞に由来しているように思われる。この問題は明治維新をどうみるのかに関わる。

それについて、桑原武夫（一九〇四〜一九八八）はこう述べている。「明治維新を、英仏にはじまるいわゆる古典的ブルジョワ革命の最後のものとして位置づけるのか、それともロシア、中国、其他西ヨーロッパ以外の後進国における先進国への追いつきを意図する近代化のための民族革命の先頭グループにおくのかが問題となるだろう」⁽¹⁷⁾。今、問題となるのはこの「民族革命」自体も西洋を基準とするものではあるまいか。

橘樸の唱えた「民族的共同性」⁽¹⁸⁾と違って、湖南は、さらに欧州旅行から帰って「東方に還れ」⁽¹⁹⁾というドイツの思潮に元気づけられ、「支那に還れ」と主張するようになった。⁽²⁰⁾それは三宅雪嶺の共

同性思想を東アジア文明全体に即して捉え直すものであろう。若い世代の中江丑吉（一八八九〜一九四二）、鈴江言一（一八九四〜一九四五）、中山優（一八九五〜一九七三）のような中国論者は湖南と同じく、中国統一の帰趨を認めているが、湖南は中国の政治統一ではなく、日本を含めた省レベルの連邦体制および社会基層レベルの再建を目指している。彼は幕末の漢学の伝統に立脚し、⁽²¹⁾東アジアの漢化儒教文明の共同性への復帰を訴えている。溝口雄三らの提起した「礼治システム」⁽²²⁾という分析枠組みも、東アジア文明の共同性という人間の内なる法原から、もう一度捉え直す必要があるだろう。

注

- (1) 米谷匡史「津田左右吉・和辻哲郎の天皇論」（網野善彦等編『天皇と王権を考える』第一巻（岩波書店、二〇〇二年、二三〜三七頁）参照。溝口の中国思想研究の構想の中には、日本という視点が欠落しており、近代中国の革命思想に関して、例えば、近藤邦康の『辛亥革命——思想の形成』（紀伊國屋書店、一九七二年）も日本という視点が正面に出ていない。つまり、西洋中心の史観により、日本の中国研究の多くは中国を対象化しながらも、それと同時に自らを対象化しないのである。
- (2) 滋賀秀三『清代中国の法と裁判』創文社、一九八四年、八頁。
- (3) ハーバート・ライオネル・ハート『法律的概念』法律出版社…北京、二〇〇六年。（日本語訳は『法の概念』矢崎光圀訳、みすず書房、一九七六

- 年)。
- (4) 近藤啓吾『靖献遺言講義』国書刊行会、一九八七年、四九二頁。
- (5) 内田銀蔵『近世の日本・日本近世史』宮崎道夫校注、平凡社、一九七五年、一五八頁。
- (6) フランシス・福山『政治の起源』(上) 会田弘嗣訳、講談社、二〇一二年、二頁。
- (7) 魯国は周公の子の封地であり、孔子は周に征服された殷の子孫で、被征服者の視点から立言していた。周公の権力の正統性は周天子からきており、もし「共主」としての周天子がいなければ、諸侯国内部の異なる階層と、諸侯国あるいは諸侯国と「夷狄」の間で、国内あるいは天下の最高権力を争奪するパワーゲームのルールが出現しただろう。孔子の儒家文明史上の意義は、権力競争の政治モデルを文化(道德)競争の社会モデルに転換したことにある。
- (8) 『論語・衛霊公』。
- (9) 劳思光『新編中国哲学史』第一卷、広西師範大学出版社・桂林、二〇〇五年、八〇頁。
- (10) 『漢書・董仲舒伝』(日本語訳は、小竹武夫訳『漢書5列伝II』ちくま学芸文庫、一九九八年、二九一頁参照)。
- (11) 陳勁松は、「儒家社会の法は儒家法であり、儒家法の実質は倫理法である」と見なす(『儒学社会通論』中国人民大学出版社・北京、二〇〇七年、四三八頁)。
- (12) 辻清明は次のように述べている。『地位の権威』と申しますのは、地位そのもの、いいかえれば特定の力ある地位についたら、それだけでそこに権威が生ずるという考え方であり、『機能の権威』とは、いかなる地位であろうとも、その地位に期待されているだけの働きを示したとき、そこに権威が生ずるという考え方であり(仁井田陞『補訂中国法制史研究——法と習慣・法と道德』東京大学出版会、一九六四年、四九六頁、注1参照)。
- (13) 「理想型」については、マックス・ウェーバー「社会科学認識と社会政策認識的『客観性』」(『社会科学方法論』中央編訳出版社・北京、二〇〇二年、一〇六二頁)。(日本語訳は『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』)。
- (14) 西嶋定生『中国古代国家と東アジア世界』東京大学出版会、一九八三年、一七〇一八、八三頁。
- (15) エルンスト・H・カントローヴィチ『王の二つの身体』第四章(小林公訳、平凡社、一九九二年)参照。
- (16) 井上光貞は次のように指摘する。「倭国のあらたなる君主号としての『天皇』と、倭国に代るあらたなる国号としての『日本』は、前者は天に、後者は日に関わるものとして、しかもおそらくは対中国交渉を場として考察されたものである」(土田直鎮ほか編『井上光貞著作集』第二卷、岩波書店、一九八五年、七三頁)。それは、日本は中国の「天子」を領有し、かつ土着化させる過程であり、中国大陸の一体化した皇帝権と天子権を分化する新たな普遍的な分化の創造過程でもあるだろう。
- (17) 片山杜秀『近代日本の右翼思想』講談社、二〇〇七年、二二頁参照。
- (18) 吾妻重二・小田淑子編『東アジアの宗教と思想』関西大学文学部、関西大学大学院文学研究科、二〇一〇年、三四頁。
- (19) 黄俊傑『東亜儒学史の新視野』喜瑪拉雅研究発展基金会・台北、二〇〇一年。
- (20) 子安宣邦『東亜儒学——批判與方法』台湾大学出版中心・台北、二〇〇四年、序一頁。
- (21) 例えば三宅観潮(一六七四〜一七一八)は『中興鑑言』の中でこう書いている。「時運日に替りて、地氣東に開き、往昔荒裔の服といふ所の者、今日正に武を用ゐるの郊となる。其の地は天下の背に臨み、高きに居り卑きを制し、東洋を襟にし北奥を控え、迤嶺一帯、前に限畫して、平原

千里、内に斥落たり」(高須芳次郎編『三宅観瀾・栗山潜鋒集』水戸学大系第七巻、水戸学大系刊行会、一九四一年、一四二頁)。

- (22) 神田喜一郎・内藤幹吉編『内藤湖南全集』第二巻、筑摩書房、一九七一年、一三五頁。

(23) 『内藤湖南全集』第五巻、四五四頁。

(24) 『北一輝著作集』第二巻、みすず書房、一九五九年、一五頁。

(25) 景梅九『留学日記——中国アナキストの半生』大高巖他訳、平凡社、一九六六年、三八頁。

- (26) フィリップ・キューン『中国現代国家的起源』陳兼・陳之宏「訳者導言」三聯書店・北京、二〇一三年参照。訳者は constitutional という氏の用語を根本的な問題と訳している。氏自身は中国版序言の中で、constitution という言葉を政治体制はどうすべきか、または如何に組織されるべきかを考へるときの「道徳または哲学の原則」と見なしている。日本語の文脈において、国体に纏わる言説はつまりこの根本的な問題に相当するものである。

(27) フィリップ・キューン『中国現代国家的起源』、一一一頁参照。

(28) 章炳麟「代議然否論」、『民報』第二十四号、東京・民報編輯部、一九〇八年十月、二頁。

(29) 増淵龍夫『歴史家の同時史的考察について』岩波書店、二〇一二年、一九九頁参照。

- (30) 野口武彦「われ聖賢におもねらず——吉田松陰の『講孟余話』」(同著『王道と革命の間——日本思想と孟子問題』筑摩書房、一九八六年所収、二五一〜三二四頁) および今中寛司「維新変革思想」(『日本の近代化と維新』ペリカン社、一九八二年所収、九〇〜二頁) 参照。

(31) シュウォルツは『中国人対世界秩序の理解』(費正清編『中国人的世界秩序』哈佛大学出版社、一九六八年所収)において、「普遍的王権 universal kingship」と皇帝一朝貢国の国王を並列的に使用している。また彼は「古

代中国的思想世界」の跋の中では、「宇宙論を基礎とし、普遍的王権を中心とする、普遍的で、一切の社会政治秩序を包含する観念」という文化仮説を提示した。張灏と林毓生はこの観念を利用して清末と民初の社会現象を解釈した。しかし宋恕や章太炎の例から、清末儒家思想の復興はこの概念と世俗の皇権の分権が契機となったといえる。これこそ、清末の改良思想と革命思想との分水嶺である。

- (32) 殷海光は徐復観が用いる「権原」という言葉を新鮮に感じたが、この言葉は日本からきており、西洋の対応する概念を翻訳した漢字語彙である。Guinor は『欧州文化史』の第三講の中の政治的正統性 (Political Legitimacy) について、一切の権力の起源は例外なしに力が存在し、暴力も存在するが、「暴力は権原ではなく、力も正義ではない。もし暴力以外の基礎がなければ、その政権において権利は完全に抜け落ちていく」と見なす。このような考えは、福沢諭吉の『文明論之概略』に対しても影響を与えたことがある(丸山真男『文明論之概略』を讀む)上、岩波書店、一九八六年、一七〇頁)。

(33) 徐復観『儒家政治思想與民主自由人權』台湾学生書局・台北、一九八八年、二五二頁。

- (34) シュウォルツ『中国政治思想的深層構造』許紀霖・宋宏編『史華慈論中国』新星出版社北京、二〇〇六年所収、二五〜二七頁) 参照。シュウォルツは文中で、「なぜ千百年來このまったく制限されなかつた権力に苦しめられた儒者は、この古い構造に挑戦すること、あるいはその力を制限しようとする試み、または別の代替品をちゃんと考えなかつたのだろうか?」と述べている。実際、最初にこの構造に挑戦を試みたのは日本の儒者と国学者であり、清末の変法思想は幕末志士の天下観に対応しようとするプロセスの中で発芽したものであった。

(35) 成中英は孔子が述べた『道』は真実の実体とその真実の実体へ至る方法である」と見なす(同著『易学本体論』北京大学出版社・北京、

- 二〇〇六年、一九七頁)。
- (36) 中江丑吉『中国古代政治思想』第一章第一節(岩波書店、一九五〇年)参照。
- (37) 「かの朱子学が権威構築に成功し、権威主義はその学説を擁護したには相違ないが、それは官人若しくは儒教徒自身の生活内部にあつて、権威主義がそのまま受け取られていたことと同義ではない」、また、「陽明の良知の説は、究極の権威を自己の内面に築くことであつた。従つて陽明学は権威主義の支柱としてはより強い役割を果し得ると共に、権威主義否定の側に廻れば、またより強い否定の役割を果たすことになる」という仁井田陞の指摘(同著『補訂中国法制史研究——法と習慣・法と道徳』東京大学出版会、一九六四年、五〇三頁)は参考になる。
- (38) 張灝は「『大学』が表している人格本位の政治観はすなわち宋明儒学のいわゆる『治道』または『治体』である。後者は今風の言い方をすれば、つまり政治の基本的原則であろう」と指摘する(中央研究院近代史研究所編『近世中国経世思想研討會論文集』中央研究院近代史研究所・台北、一九八四年、一六頁)。近代東アジアの変局は人格本位の政治観の中身の変容、つまり、政治的アイデンティティーの転換に由来しているように思われる。吉田松陰は魏源の「學術」を「経世」に転じようとするまず忠誠すなわちアイデンティティーの対象を幕府から天皇に転換し、アジアに新しい秩序の到来を意味するような新しい法原・国体を打ち立てた。
- (39) 張壽安『十八世紀礼学考証的思想活力——礼教論争與礼秩重省』台湾中央研究院近代史研究所、二〇〇一年参照。
- (40) 『許壽裳文集』上、百花出版社・上海、二〇〇三年、四三二頁。
- (41) 「中国とは何か」の問題提起については、鄧正来『中国法學向何処去——建構「中国法律理想図景」時代の論綱』(商務印書館・北京、二〇〇六年)を参照。筆者は、中国文明の道徳法則は汎東アジア的であり、よつて「中国」の中身も汎東アジア的であるので、「中国」と東アジア文明を分けて考えることはできないと考えている。鄧氏は「西洋起源の『現代化モデル』に対する批判は、『民族モデル』に対しておらず」と述べているのに対し、「一方筆者の切り口は、東アジア世界が西洋中心の『民族モデル』を受容する過程において、東アジア世界内部の『グローバル化モデル』要求から出ているものはないかどうかである。
- (42) 尾藤正英編『日本文化と中国』(中国文化叢書、第十卷)、大修館書店、一九六八年、二四二頁。
- (43) 平野健一郎先生はアカルチュレーション(acclimation)を文化触変と訳している(同著『国際文化論』東京大学出版会、二〇〇〇年参照)が、私はむしろ、それを文明圏単位における文明と文明との接触から生まれた変化として捉え、「文明触変」と訳したい。
- (44) 張灝『宋明以来儒家経世思想試釈』(同注37書、八頁)参照。
- (45) 王健文は「家の信仰から天地のパイプの断絶にいたつたのは天(神界)と地(人世)の間の連続性の断裂を表している。断裂後、両界のコミュニケーション媒介は少数者に独占され、これらの人は神と人を連絡する特殊な身分を取得し、同時に政治上、社会上の権威を取得した」(同著『奉天承運——古代中国的「国家」概念及其正当性基礎』東大図書公司・台北、一九九五年、二五頁)と指摘する。
- (46) 西嶋定生『中国史を学ぶということ』吉川弘文館、一九九五年、一三二—一三三頁参照。
- (47) 倉本一宏『日本古代国家成立期の政權構造』第二部第四章(吉川弘文館、一九九七年、二〇七—二三頁)参照。
- (48) 井上章一『日本に古代はあつたのか』角川学芸出版、二〇〇八年、一八五頁。井上はさらに内藤湖南の「脳裏では日中の文化史的な平行性を、思いかべたはずである」(同書、五二頁)という言葉に言及している。

- (49) 蘇興『春秋繁露義証』中華書局・北京、二〇〇二年、三九九頁。
- (50) 梅原猛『古代幻視』(梅原猛著作集5)小学館、二〇〇一年、五一七頁参照。
- (51) 陳錚編『黃遵憲全集』下、中華書局・北京、二〇〇五年、一四三七頁。
- (52) 『黃遵憲全集』下、一四三八頁。
- (53) 章炳麟『代議然否論』『民報』第二十四卷、二五頁。
- (54) 『黃遵憲全集』下、一一六頁。
- (55) 鄭吉雄『乾嘉學者經典詮釋的歷史背景與觀念』(『戴東原經典詮釋的思想史探索』台大出版中心、二〇〇八年所収、二二九〜二七三頁)参照。
- (56) 楊儒賓『近現代儒家思想史的体用論』『新亞學術集刊』十七期(香港中文大學、二〇〇一年、一九五〜二二六頁)参照。
- (57) 森岡優紀は「中国において『写実』という問題は『現実を描く』という問題だけではなく、必然的に歴史問題、つまり『過去の中国はどうであったか』という問題とそれでは『これからどのように中国を変えていくべきなのか』という社会改革の方向性を含んできた。そのため、『写実』は極めて政治的な行為でもあった」(『中国近代小説の成立と写実』京都大学学術出版会、二〇一二年、六頁)と指摘する。ある意味では、「写実」という政治的な行為は近代東アジア文明を再構築したとって過言ではないであろう。
- (58) 溝口雄三『方法としての中国』東京大学出版社、一九八九年、三五〜八七頁。
- (59) ジョン・ブリン『儀礼と権力——天皇の明治維新』第五章(平凡社、二〇一一年)参照。
- (60) 内藤湖南『日本の天職と学者』(『大阪朝日新聞』明治二十七年十一月九日、十日版に掲載)、『内藤湖南全集』第一巻、一二六〜一三三頁。
- (61) 湖南は明治二十四年三月二十四日に書いた「今日」というエッセイの中で「孔子も他日は則ち又曰く、如有用我者、吾其為東周乎、所謂東周は孔子處る所の世即ち是なるにあらずや、則ち孔子も亦為すべきは今日なるを知る」(『内藤湖南全集』第一巻、五四八頁)と指摘する。同じ政教社同人陸羯南(一八五七〜一九〇七)の国民論説と比べると、湖南の儒者的な文明意識が際立っている。湖南は朱舜水を「功最も多し」(『内藤湖南全集』第一巻、三一頁)と考え、彼をその文明中心転動説の中心に位置づけているように思える。
- (62) J・A・フォーゲル(Joshua A. Fogel)『内藤湖南——ポリティックスとシノロジー』井上裕正訳、平凡社、一九八九年、六四〜六七頁参照。
- (63) 柳田泉編『三宅雪嶺集』筑摩書房、一九六七年、二〇七頁。
- (64) 内藤湖南『今日』『内藤湖南全集』第一巻、五五〇頁。また彼は「人類の国家を造る」という立場から「新たに坤輿文明の中心たらんこと」(『日本の天職と学者』)を期待している。
- (65) 譚嗣同『仁学——清末の社会変法論』西順蔵・坂本ひろ子訳、岩波書店、一九八九年、一七五〜一七六頁。
- (66) 鄒昆如『譚嗣同仁學的回顧與展望』『仁學百年——譚嗣同仁學的回顧與展望』輔仁大学出版社・台北、一九九九年、四頁。
- (67) 胡珠生編『宋恕集』上、中華書局・北京、一九九三年、四七九頁。
- (68) 夏曾佑は「晋から隋に至るまでの一時的な衰退の期間に、外族が侵入して政權を握ったが、宗教も外教の影響を受けて変化した。ゆえに中衰期といわれる」と見なした『中国古代史』河北教育出版社・石家庄、二〇〇二年、一二頁)。夏は最初自分の中国学術観についての意見を『新民叢報』三十四〜三十六、四十六号(一九〇三〜〇四年)に「中国社会之原」のタイトルで発表した。夏は「もし墨子に当時天堂地域の説があれば、華夏は共和になつて久しい」と見なしていた(三五号、七頁)。
- (69) 山室信一の提起した欧米とアジアを媒介とする日本の結節環としての役割の問題(同著『思想課題としてのアジア——基軸・連鎖・投企』岩

- 波書店、二〇〇一年参照)は、「知」の連鎖のレベルにとどまっている。近代日本発信の西洋並の国家モデルが東アジア文明に導入されていく中で、新たなナショナルリズムによる「民族」闘争を引き起こしていることに鑑み、松浦玲は日本の近代をどう見るのかという価値の方向という視点から、「海舟と康や梁啓超を一つの視野に入れると、日清戦争がアジアを犯した病毒の猛烈さを改めて痛感せざるを得ない。日清戦争が不義の戦争であるにも関わらず、日本が勝つたことの衝撃が中国人を動かす。その毒は、康や梁だけではなく、孫文ら革命派をも犯していたのではない」(同著『明治の海舟とアジア』岩波書店、一九八七、序七頁)と指摘する。ここには如何に「近代」を見るのかという二つの異なる道徳観が存在する。
- (70) 李孝悌『清末の下層社会啓蒙運動 一九〇一〜一九一一』河北教育出版社・石家荘、二〇〇一年、一〇一頁。
- (71) カール・マンハイム『意識形態與烏托邦』商務印書館・北京、二〇〇〇年、五七頁(日本語訳は『イデオロギーとユートピア』高橋徹・徳永恂訳、中央公論新社、二〇〇六年)。
- (72) 同書、二七二〜二七六頁。
- (73) 『宋恕集』上、六〇九頁。
- (74) 『宋恕集』下、一〇五七頁。
- (75) 寺田浩明『『人治』と『法治』——伝統中国を素材にして』(京都大学大学院法学部研究科二十一世紀COEプログラム第一回連続市民講座、二〇〇五年)参照。
- (76) 西嶋定生編『日本国家の起源』至文堂、一九六四年、二九頁。
- (77) 仁井田陞『中国社会の法と倫理——中国法の原理』第二章(清水弘文堂書房、一九六七年)参照。
- (78) 山崎闇齋に関して、澤井啓一は、示唆に富んだ「東アジアの中の闇齋学」という視座を提供している(『山崎闇齋』ミネルヴァ書房、二〇一四年参照)。
- 澤井は朱子学を中国的な政治脈絡から日本的な政治脈絡に転換させる思想的作業の意味を国家単位ではなく、東アジア文明単位で見ようとする。
- (79) 山鹿素行に関して、尾藤正英は「素行の思想の特色を要約すれば、道徳と政治との関係を、儒教とは逆転させた所にあつた」(『日本文化と中国』大修館書店、一九六八年、一六八頁)と考え、田原嗣郎はさらに「素行の思想における大前提は『天地』である。そして『天地』は朱子学の『理』が形而上学のものであるのに対して、形而下の存在である」(『徳川思想史研究』未來社、一九六七年、二〇〇頁)と指摘する。素行は朱舜水の駒籠の別荘に出入りしていたことから(石原道作『日本乞師の研究』富山書房、一九四五年、四四七頁)、彼も明末の学風に馴染みのあつたことが推測できる。また、山鹿素行と吉田松陰の思想的関連については、中山広司『山鹿素行の研究』第八章第二節(神道史学会、一九八八年、一九九〜二〇六頁)および劉長輝『山鹿素行「聖学」とその展開』ぺりかん社、一九九八年、一六〜一九頁参照。
- (80) 仁井田陞『中国の法と社会と歴史』第一章(岩波書店、一九六七年)参照。
- (81) 「章翁[章太炎]の地方統治は即ち聯省自治である。而してそれは周代の封建制に新意義を與へたものであるという。[中略]章翁意中の民国は各省を単位とするところの連邦である。幾十かの連邦一つの中央政府をつくる。夫れの組織及経営は各連邦の意志を代表する人々の合議によつて行はれるといふにあるらしい」。山田辰雄ほか編『橘樸翻刻と研究——『京津日日新聞』慶應義塾大学出版会、二〇〇五年、四一〜四二頁。
- (82) 『内藤湖南全集』第五卷、五〇三頁。
- (83) 『郷団の自治』に関して、章炳麟の師友であつた宋恕はすでに『卑議』(二八九二)において展開している(拙著『清末変法與日本——以宋恕的政治思想爲中心』第二章「宋恕変法理論與清末政治思想」上海古籍出版会、

二〇一〇年参照)。湖南の経世思想は宋恕の変法思想の根本と一致している。

- (84) 萩原稔『北一輝の「革命」と「アジア」』ミネルヴァ書房、二〇一一年、一三二〜一三六頁参照。

- (85) 『金谷治中国思想論集』中巻、平河出版社、一九九七年、一一七頁。

- (86) 山鹿素行『聖教要録・配所殘筆』土田健次郎訳注、講談社、二〇〇一年、二一〇頁。

- (87) 塚本哲三編『山鹿素行文集』有明堂書店、一九二八年、二〇九頁。

- (88) 孫傳玲『山崎闇斎の『中』概念』、『日本研究』第四十九集、国際日本文化研究センター、二〇一四年、九〜二五頁参照。

- (89) 新田一郎『日本中世の社会と法——国制史的変容』(東京大学出版会、一九九五年)参照。

- (90) 寺田浩明『満員電車のモデル——明清の社会理解と秩序形成』(今井弘道等編『変容するアジアの法と哲学』有斐閣、一九九九年所収、一三三〜一四七頁)参照。

- (91) 黄宗義(一六一〇〜九五)は次のように指摘する。「三代の法は、天下を天下にしまつておくものであった。山林沼沢からの利益は、ことごとく取ることを期待せず、賞罰の権限は、一手にわたることを憂えなかつた。朝廷のものが貴いとは限らず、在野のものが賤しいとは限らなかつたのである。後世になつてはじめてその法の疎漏であることを問題にしたが、しかし、天下の人々は、君主の地位の望ましいことを認めず、しもじもこの地位のにくむべきことを認めなかつたから、法が疎漏であればあるほど、乱がいよいよ、おこらなかつた。これがいわゆる無法の法である」(同著『明夷待訪録』西田太一郎訳、平凡社、一九六四年、二五頁)。

- (92) 寺田浩明『「非ルールの法」というコンセプト——清代中国法を素材にして』、『法学論叢』一六〇巻、三・四号、二〇〇七年)参照。

- (93) 三浦徹ほか編『比較史のアジア——所有・契約・市場・公正』東京大

学出版会、二〇〇四年所収、二二五〜二四三頁)。

- (94) 伊東貴之の提起した「秩序化」の課題も東アジア文明地図の拡張という視点から接近することが可能であろう(同著『思想としての近世中国』第四章、東京大学出版会、二〇〇五年参照)。例えば、伊東が取り上げた明末からの「内」と「外」とを媒介とする「礼治システム」再建の動きは地方への分権化を促すと同時に、周辺地域への広がりも見せている(陳垣『明季滇黔佛教考』陳智超編『陳垣全集』第十八巻、安徽大学出版社、二〇〇九年参照)。それらの動きを鄭成功の台湾建設、朱舜水らの来日と併せて考えると、明朝後期から、汎東アジアの文化再建運動が見て取れる。近代に入つてからのそれぞれの地域での国家建設運動はその土台の上に展開されているといつて過言ではない。

- (95) 銭新祖『焦竑與晚明新儒思想的重建』台湾大学出版中心、二〇一四年、二二三頁。

- (96) 寺田浩明『合意と契約——中国近世における「契約」を手掛かりに』(三浦徹ほか編『比較史のアジア』、八九〜一二二頁)参照。

- (97) 笠松宏至『日本中世法史論』第一章(東京大学出版会、一九七九年)参照。

- (98) 藤間生太『東アジア世界研究への模索——研究主体の形成に関連して』校蔵書房、一九八二年、三一頁。

- (99) 本郷和人『中世朝廷訴訟の研究』(東京大学出版会、一九九五年)参照。

- (100) 肥後和男『天皇制の成立』(『肥後和男著作集』第二期、興英文化社、一九九三年)参照。

- (101) 本郷和人『天皇はなぜ生き残つたか』新潮社、二〇〇九年、二二一頁。

- (102) 『西田幾多郎全集』第九巻、岩波書店、二〇〇四年、四八頁。

- (103) 橋樸『支那統一論』(七)、山田辰雄ほか編『橋樸翻刻と研究』、二二二〜二四頁。

- (104) J・L・ナンシー『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』(西

- 谷修・安原伸一郎訳、以文社、二〇〇一年）参照。国民の義務は主権に由来するが、匹夫の義務は法原への分有に由来する。
- (105) 『民報』第八号、民報編集部・東京、一九〇六年十月、二七頁。
- (106) 蒋介石は一九〇六年四月来日し、宮崎滔天の家で孫文にも会っている（黄自進『蒋介石與日本——一部近代中日關係的縮影』中央研究院近代史研究所・台北、二〇一二年、二二〇—二三頁）。青年蒋介石は太炎の唱えた革命の道徳を心に受け止めたと思われる。
- (107) 黄自進「蒋中正先生对日本所思所行」（『蒋中正先生对日言論選集』中正文教基金会・台北、二〇〇四年、二二〇—二二五頁）参照。
- (108) 蒋介石「中国的立国精神」（『蒋中正先生对日言論選集』、一八九〇—一九三頁）参照。
- (109) 『民主評論』民主評論社・香港、三卷十期副刊、一九五二年。
- (110) 『民主評論』四卷九期、一九五三年。
- (111) 『民主評論』十七卷八期、一九六六年。
- (112) 徐復觀『儒家政治思想與自由民主人權』学生書局・台北、一九七九年、六五頁。
- (113) 同書、七七頁。
- (114) 同書、二五二頁。
- (115) 同書、二五二頁。
- (116) 荀子の言葉の引用は金谷治訳注『荀子』巻第八、『君道篇』第十二、岩波書店、一九六二年）による。
- (117) 中田薫は「凡そ法令は国の政策を具現する手段であつて、その政治が徳治であるか法治であるかに関しない。此事はすでに司馬遷が酷吏傳の冒頭において『法令者治之具、而非制治清濁之源也』と千古の真理を喝破してゐる。文の下旬は恐らく『君者民之原也、原清則流清、原濁則流濁』と云える荀子の言に基いたものであらう」（同著『法制史論著』第四卷、岩波書店、一九六四年、四四頁）と指摘する。
- (118) 齐沢克・魯索・海裔・汪暉「共產主義仮設與二十世紀」（青華大学人文社会科学高等研究所編『区域——亜洲研究論叢』第二期、清華大学出版社、二〇一二年、四頁）参照。
- (119) 拙論「章太炎與辛亥革命——以清学史的政治困境為線索」（『政治思想史』天津師範大学、二〇一四年、五五〇—五六一頁）参照。
- (120) 劉建輝「日中二百年——支え合う近代」武田ランダムハウスジャパン、二〇一二年参照。
- (121) 『内藤湖南全集』第八卷、一六四頁。
- (122) 『内藤湖南全集』第五卷、五一〇頁。
- (123) 松本信広「巴里における内藤先生」（『内藤湖南全集』第二卷付録月報第二号、筑摩書房、一九六九年、七頁）。
- (124) 内藤湖南は『支那論』の中でこう述べている。「支那の各省は各々独立して善き政治を行ふ為に、丁度相当の領土といふべき形であるから、此の区画内に於て、民政に対して、細やかな点まで改革の行き届くやうにしたならば、数百年來の官吏と人民との間にコンプラドルが挟つて居る弊政を改革することができるかも知れぬ。是が出来て、官吏は人民を直接に統治するもの、人民は其の統治者として官吏に直ちに接触することになれば、人民の負担も減じ、各省で各々財政を維持しても、格別苦しまなくなるかもしれぬと思う」（『内藤湖南全集』第五卷、三八五—三八六頁）。彼は明治維新郡県政治の経験を中国の省に進え、東アジア地域文明の中の「民族」的個性を強調するよりも、その文明的共同性に着目し、その中における日本文化の社会的普遍性を問題にしている。この論理は「民族」的特殊性を強調する軍国日本の行動様式を根底から否定するものである（谷川道雄「戦後の内藤湖南批判について——増淵龍夫の場合」内藤湖南研究会編『内藤湖南の世界——アジア再生の思想』河合文化教育研究所、二〇〇一年、三六四—三九一頁）参照。
- (125) 「湖南の文化主義はまさしく中華世界では伝統的な人間観をうけついで

いたに過ぎず、問われるべきはそれが日本による中国支配の肯定へつながらう、逆説を生んだメカニズムの方なのだ」(山田智ほか編『内藤湖南とアジア認識——日本近代思想史からみる』勉誠出版、二〇一三年、一九〇頁)という与那覇潤の考えは筆者と通じ合う。

(126) 三上一夫『横井小楠——その思想と行動』吉川弘文館、一九九九年、一九三〜一九七頁参照。

(127) 松浦玲『明治の海舟とアジア』岩波書店、一九八七年参照。

(128) 桑原武夫編『ブルジョワ革命の比較研究』筑摩書房、一九六四年、六七〇頁。

(129) 橘は「階級的に分裂しきらない前の氏族社会は共同体であり、又近世国家は原則として集合体であると思ふが、その内容たる民族が尚完全に共同性を保存して居る限り、それは共同体国家と云へるであらう」(『橘機著作集』第三卷、勁草書房、一九六六年、五一三頁)と指摘する。彼の中にすでに共同体国家を完成した日本とこれから共同体国家を造ろうとする中国との間にどういふつながりがあるのかがまだ明らかにされていないが、橘の「(アジア主義)とは、それゆえ明治維新という日本の変革を同時にアジアの変革として自覚したものが、維新の継承としてもち続けようとした日本とアジアとの同時的な変革の意志であり、精神である。それは明治維新という変革を日本の一国的近代化的変革ととらえる脱亜入欧の立場と対極をなすものである」(子安宣邦『日本人は中国をどう語ってきたか』青土社、二〇二二年、二二〇〜二二二頁)という意見は、もしやはり西洋並の基準に立脚していれば、「日本の明治維新、そして、毛沢東の中国革命(文化大革命を含む)やホーチ・ミンのヴェトナム革命は、同様の絶対主義を一〇〇年(以上)遅れて強行することで、いわゆる資本の原始的蓄積を可能にし、近代資本主義への道を開くことが可能になった」(桂秀美『天皇制の隠語』航思社、二〇一四年、一二頁)という指摘が成り立てるはずである。

(130) 『内藤湖南全集』第八巻、一五三頁。

(131) 湖南は「支那に還れ」において「単に支那のみならず、我日本においても従来の如く富強を以て国家の唯一の目的とするが如きはあやまつてゐると思ひ」(同前書、一七八頁)と主張する。

(132) 長妻三佐雄『三宅雪嶺の政治思想——「真善美」の行方』ミネルヴァ書房、二〇二二年、一三二〜一四五頁参照。

(133) 内藤は一九一一年に書いた「支那学問の現状」において「章炳麟のやうな狂狷な人が出て来て、支那最近の学問の方法を知らぬから日本の学者は馬鹿だと云うて罵るやうになると、愈捨置かれぬのであります。それは西洋の学問ばかりで何も彼もやって居れば宜しいが、近頃は支那の学問も、根本から本当に研究しなければならぬと云ふことになつて居る時代である」(『内藤湖南全集』第六巻、六一頁)と指摘している。太炎の革命思想は日本の漢学との出会いから生まれたといつてもよい。革命党が香港で発行した『中国日報』に掲載した「日本漢学之盛」に「日本今日之強、論者皆以為效法歐西所致、然当時廢藩覆幕、未必尽通西学、而志士如西郷隆盛吉田松陰諸輩、於漢学實最深者」(一九〇七年二月二十五日、第二頁、論説)、「顧今者日本強矣、漢学興而遂強、中国亡矣、亦遂因学術敗壞所致」(一九〇七年二月二十七日、第二頁、論説)とある。

(134) 溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中国という視座』(平凡社、一九九五年)参照。

(135) 溝口雄三『中国の衝撃』(東京大学出版会、二〇〇四年、一頁)参照。

付記

本文の大枠は拙著『清末変法と日本——宋恕の政治思想を中心に』(上海古籍出版社、二〇一〇年)の序説(導論)の一部を関西大学大学院生の亀井拓

君の協力を得て日本語に直し、日文研に提出予定の博士論文の分析枠組みに
当たる部分とし、平成二十六年七月九日、京都大学アジア研究教育ユニット
において、森岡優紀先生の主催の下で発表した。拙論の完成の過程における
寺田浩明教授と伊東貴之教授および井上章一先生のご指導に感謝する。また
日本語の校正を丁寧にしてくださった宮崎康子女史にお礼を申し上げます。