

初期李大釗の思想

——中國における民主主義思想の發展——

一 はじめに

辛亥革命直後一九二二年より活動を開始し、五四新文化運動の指導者、中國共產黨の創立者並びに草創期の指導者として、時代のつきつける思想的課題を眞摯に受けとめて生きた李大釗の研究は、中國では解放後、日本では五七年頃から本格的に着手された。⁽¹⁾

中國での研究は、革命先烈の顯彰、或いは現代中國の思想的原點の確定が、主目的であり、いきおい五四時期に集中している。そしてロシア十月革命を契機に、愛國主義者急進的民主主義者からマルクス主義者へ轉換したというのが、基本的評價である。それゆえ彼の代表的論文『青春』以前については、二十一ヶ條反對運動・反袁活動への参加が指摘される程度で終る。また、マルクス主義者への轉換以後については、マルクス主義把握の不十分さ、觀念論の殘存が指摘され、彼の思想の獨自的研究の意義は、歴史的にも現代的にも認められない。むしろ、中國共產黨北方區委員會書記、第一次國共合作の推進者としての、卓れた革命家・政治家としての側面が賞讃を浴びるのである。だが、卓れた革命家としての活動は、當然のことながら、卓れた現狀認識と確かな展望とを、前提とする筈である。それが單なる主觀主

初期李大釗の思想

後 藤 延 子

義的確信に依據しているとは思われない。たとい未熟であれ、自らの理解しえたかぎりのマルクス主義を驅使し、中國革命の課題と眞正面からきり結んで生み出した成果を、一概に否定することができらうか。

確かに、現代中國という到達點^{トウダツテ}から見れば、その途上のものは全て未熟な「阿呆の畫廊」(ヘーゲル)にすぎないかもしれない。だが忘れてはならないのは、現代中國を生んだ所謂毛澤東思想にしても、先行者達の未熟さと誤謬とに充ちた惡戰苦闘を通じ、一步一步認識を深化させて完成したという事實である。この世に一人として無謬の天才もなく、超時間的に妥當する絶對的眞理もありえないからには、矛盾を孕みつつ展開する今後の中國の行く手を見きわめるためにも、先覺者達の苦闘の軌跡をふまえておくことは、決して無駄な試みではなからう。むしろその中にこそ、今後の發展をきり拓くに足る多くの教訓が眠っているのではなからうか。

とりわけ中國最初のマルクス主義の體系的紹介者李大釗の、マルクス主義受容の思想的契機とその特質との解明は、現代中國の思想的前進に大きな寄與をもたらすにちがいない。

日本での李大釗研究は、中國での公式主義的方法への反撥を潛めて

出發した。⁽²⁾それゆえ思想の内在的論理に即し、その個性的な形成過程を跡づけようとする、彼の思想的主体性を重視する研究が大部分を占めている。

さて、その中でも筆者は丸山松幸氏の研究についてふれておきたい。なにも氏の李大劍關係の業績が多いからではない。筆者の研究方法が氏の研究方法に最も鋭く對立するからである。

氏は、氏自身を含む知識人の自己變革の課題と關連づけて、李大劍とマルクス主義の出会いを探った。そして彼の思想の根底に流れる變革への實踐的志向性に注目し、それが彼にマルクス主義を思想體系内部に取り入れさせた原動力だと把握した。氏は、マルクス主義が單なる教條としてではなく、變革の武器として、彼の内面に血肉化されたことを明らかにした。このように氏は、李大劍のマルクス主義受容をその思想的營爲の必然において捉え、その主体的受けとめ方を高く評價する。ここまでは、氏の方法に「主体性論」的色彩が看取できても、五六年頃の日本の思想状況から見て、まだ同感できる餘地があった。だが、五四運動を、「形骸化された民主主義」に對する闘いと捉え、五四の學生達の意識に、文化大革命の紅衛兵やステューデント・パワーの學生達の意識を投影させて捉え、アナキー状態の中に變革のエネルギーを求めるようになると、⁽⁴⁾氏の方法はその致命的缺陷を露呈してこざるをえない。そして遂に、「抑壓の機構すべてを破壊して、民衆に自發的にみずからの秩序を形成させること、そのような民衆を創造し、みずからもその民衆の一人となることこそ革命運動である」との、「革命家としての最も純粹な信念」を李大劍がつかんだと評價する。⁽⁵⁾かくして李大劍は、丸山氏によってアナキストとして禮讀された。

ところで李大劍は丸山氏の言うように觀念的な主体的自我の確立を説き、民衆の自然發生性に拜跪して、展望ぬぎの盲目的實踐を讚美したのであろうか。

確かに、氏の賞讃する李大劍の「自覺」は、「懺悔」と同義語で、自己の内なる舊さの癡視という嚴しい自己否定を含んでいる。だがそれは單なる道德主義的反省に終始するのではない。自己の内面に「舊惡」を巢くさせた社會的狀況への闘いに決起する、變革主体確立への精神的發條として機能する面を見ずごしてはならない。そしてまた、ポリシェヴィズム理解の初期に、李大劍がアナキズムとそれとを混同した事實も否定できない。半封建・半植民地中國の知識人李大劍が、勞働者階級の世界觀ポリシェヴィズムよりも、小ブルジョアの自然發生的傾向アナキズムの方に、親近感を示し易かったことも、これまた否定できない。だが反面、ポリシェヴィズム理解の深化により、急速に訂正を迫られていく一時的混同としての性格が強いのも事實であった。むしろ、ポリシェヴィズムの眞理性への確信の故に、その紛らわしい類似品アナキズムに贊意を表したともいえる。従って我々研究者の課題は、彼のアナキズム及び觀念論への訣別と、ポリシェヴィズム理解との、その實態の具體的究明にあるといえる。李大劍のアナキストの評價が、判斷停止・探究中止を招いてはならないと考へる。

そもそも李大劍は、その思想活動の當初から一貫して、中國の變革の方法と、その方法と不可分に關わる創るべき未來像とを、問い續けてきた人である。主体の追究は、まさしくそれらと切り離されて獨自にあるのではない。丸山氏の研究が、一九二〇年以降の李大劍について進まないのも、資料の制約による以外に、その方法的行詰りにも原

因があるのではないだろうか。換言すると、知識人の自己變革を模索する氏の問題意識が、結果的には、彼の思想を「主體性論」的方向にのみ一面化し、その全面的把握への道を鎖してしまつたのではなからうか。研究を對象の恣意的把握に終らせないためには、研究主體の視角そのものを問い直し、客觀的・科學的批判に耐え得るものとして、方法的反省を加えることを怠つてはならないだろう。

さて、本稿では以上の丸山氏の方法に對する批判を自戒の具としてふまえ、初期——『言治』期・日本留學期、一九二二—一六——の李大劍の思想的課題を明確にし、その課題といかなる形で格闘しつつ、新しい思想的地平をきりひらいていったか、考察することにした。

とりわけ、中國の變革の方法とその創るべき未來像とについての思索、即ち、彼の民主主義思想に焦點を當てて考察したい。以上が本稿の課題である。このような考察を通じてこそ初めて、彼がいかなる思想的課題をひっさげて五四新文化運動の論壇に登場してくるか、またいかなる思想的要因によりロシア十月革命と第一次世界大戰との世界的意義の把握が可能であつたか、解明の糸口が得られるにちがいない。ひいては、マルクス主義思想への接近を促した思想的契機についても、一定の見通しをつけることができるだろう。

二 『言治』期の李大劍（一九二二—二三）

1、里井論文の評價に關して

里井彦七郎氏は、「辛亥革命から、五・四に至る過程、即ち青年李大劍がそこに生き悩んだ中國社會は、彼をして直線的に、戰鬪的民主主義者たらしむる程、坦々と發達しつつあつたと考えられない」との見通しの下に、北洋法政學會の機關誌『言治』月刊掲載の政論を素材

に、この時期の李大劍の思想を解明した。氏は、李大劍の思想の中に、「小民的側面」と「擁衰的側面」との矛盾を見出し、それが、「平和で獨立的な而も眞の民主・民權に基づく統一民國の建設」を目指す主觀的意欲と、袁世凱を支持する客觀的役割との、深刻な分裂をもたらしつてゐることを指摘した。そして辛亥革命後の民主・共和をめぐる抗爭の局面で、宋教仁暗殺、第二革命彈壓を通じて袁世凱獨裁の野望が露骨化していく事態の進展が、その矛盾を深化させ、思想的混乱につき落していくさまを克明に辿つた。その上で氏は、彼の思想の中に、「擁衰的側面」の「小民的側面」への止揚の自覺が開始し、「思想の質的飛躍のため」の「新しい出發」として、日本留學を位置づけることができた。

氏の「つねに矛盾の法則に照らして」、「全面的」「發展的」に思想を把えようとする方法的自覺が、この場合にも大きな成果をもたらしたことは事實である。だが、氏はどちらかというところ、矛盾の同一性・相互依存性についての洞察が不十分であつた。換言すると、氏は主觀的意欲（「小民的側面」）と客觀的役割（「擁衰的側面」）との、兩者の統一性・連關性を重視せず、兩者を切り離しがちであつた。つまり氏は、袁世凱の擁護という客觀的役割こそ、他ならぬその主觀的意欲からの必然的歸結だということを見すごしたのである。それゆえ、「擁衰性が主要な側面を占めていた當時の段階では、彼が築こうとした小民的立場そのものが、民衆から遊離した、いわば上から教えようとする選良意識に蔽われざるをえなかつた」との正しい指摘がありながら、その「小民的立場」に主觀的意欲、自體の検討には決して進まない。だからして、『言治』期の歩みから必然的に導き出される日本留學期の思想的課題を、氏は把えることができなかったのである。それ

が氏に、ひき續く『甲寅』期の李大剣についての執筆豫告を實現させなかつた最大の理由ではないかと、筆者は推察するのである。

従つて、本章では、當時の彼の現狀認識Ⅱ危機意識の構造、創るべき民國像とその立脚する民衆觀、トルストイの精神的革命解釋の意義、以上の三點について考察を加え、それらが袁世凱擁護を歸結する必然的契機を内在させていることを明らかにしたい。このようにしてこそ、いかなる思想的課題の解決を求めて、彼が日本へ向つたか、明確にできるにちがいない。

2、現狀認識Ⅱ危機意識の構造

李大剣が新たに誕生した中華民國に期待したこと、それは「暴秦以降」二千年來の「君禍」Ⅱ專制君主制、の一掃と、民衆の幸福に連なる共和政治の實現と、であつた。だが不幸にして、民國の前途にはその存立を脅す幾多の障害物が横たわつていた。問題は、彼の眼に、何が障害物として映じたか、ということである。ここに、危機意識の構造が端的に示される。

民國を危機に瀕させている原因として、彼は六つの問題と、更にそれら六つの根源をなす三つの要因を指摘する。三つの要因とは、即ち、民衆の幸福をそつちのけに自己の利益に狂奔し、敢えて「兵争」をも辭さない政黨のエゴイズム、「黨私」、政權・財政權・軍事權を一手に集中し、割據體制の持續を圖る各省都督のエゴイズム、「省私」、及び會黨などの煽動による民衆の反亂の氣運——「匪氣」、以上である。その中でもとりわけ彼が民國建設の阻害者として厳しく指揮するのは、軍事力を背景に袁世凱に對抗する國民黨系都督（安徽・江西・湖南・廣東）であつた。「都督の除去が一日遅れば、國權の振興が一日遅れ、民權の伸長が一日遅れる」「地方分權が國家分崩の禍

いを招きはしまいかと心配する意見が聞かれないのが不思議だ」等の發言から、都督の存続にいかなる種類の危懼を彼が抱いていたか推測できよう。つまり、彼は都督に國家統一の妨害者を見、都督權力の解體即統一國家の實現、とまでも思いつめたのである。換言すれば、軍事的割據體制をとり袁世凱の中央集權化に抵抗する國民黨系都督に、政争を「兵争」にまでエスカレートさせる後楯を見、内亂挑發の元凶を見たのである。

従つて、先の三つの要因は、とりもなおさず國家的統一を破壊し、内亂を誘發する根源に他ならなかつた。そして彼はその抜本的解決策を都督權力の解體に集約したのである。

内亂への恐怖、これが當時の彼の最大の危機意識を形づくつていゝる。それゆえ、内亂を回避し、國家的統一を守ること、これが彼の至上目標であつた。

彼は、内亂を列強帝國主義に瓜分の好機を與え、革命の成果も、民衆の幸福も、一舉に奪い去られる亡國の危機と考へていた。従つて帝國主義認識の深さを云々できるかもしれない。だが、それは極めて皮相な、現象面に局限された外壓認識にすぎなかつた。蒙古やチベットの混亂に乗じての自立という、眼に見える形の領土分割には危機感を煽られても、袁世凱に巨額の借款を供與し、内亂を挑發させている列強帝國主義の眞の意圖は見抜けない。従つて、帝國主義の中國支配の構造にまで眼の届かないこの不徹底な現狀認識が、内亂への恐怖、侵略への恐怖という單純な恐慌をひき起したといえる。

それゆえ、彼の危機意識は、統一の主體と方向とを問わない、單なる統一至上主義を生み出す結果になつた。そして、この統一それ自體の自己目的化が統一の破壊者で、且つ中國の獨立を賣り渡す張本人袁

世凱の正體を見失なわせ、袁の手に由る統一に全てを賭けさせたのである。そればかりか、袁の獨裁的中央集權化に必死に抵抗する都督を、統一の妨害者、内亂の挑發者と、見あやまらせる結果をも、もたらしたのである。

3、民國像と民衆觀

當時恰も論壇では、臨時約法の解釋について、或いは新たに起草中の新約法の性格をめぐり活潑な法律論議がくり廣げられていた。若き李大劍も、『一院制と二院制』『彈劾用語の解紛』『官僚主義を論ず』の三つをひっさげ、それに參加した。彼は、一院制の主張、臨時約法中立法部の行政部に對する彈劾權を法律上の問題に限定せよという意見、行政官の民選に反對し、任命制を是とする意見、總統制と責任内閣制の比較等を、その中で展開した。

ところで、問題は二つある。一つは、これらの意見が當時民主・共和をめぐる抗争の中で、政治的にどんな位置を占めているか、ということである。これについては、李大劍の共和國構想が全體として臨時約法のそれに比べて、より穩健な位置を占めていると結論してもよいだろう。二つは、こうした法律論議に加わること自體がもつ政治的意義である。つまり、こうした法律論議に人々を没頭させて、誰が利益を得るのか、という問題である。確かに、臨時約法の精神を守り抜き、新約法にもそれを反映させることは、革命の成果を守るか否かの死活の闘いではあった。だが、その死活の争いを、西歐直輸入の煩瑣な法解釋學のスコラ談議に矮小化し、人々の頭腦を混亂させたのは誰か、ということである。革命のエネルギーを、机上の言葉の應酬に歪曲して雲散霧消させてしまうこと、これこそ袁世凱一流のやり口であった。そしてこうした卑劣な手段にまんまとのせられ、北洋法政専門

學堂で叩き込まれた形式主義的法解釋學の知識を披露したが、李大劍のこれらの意見に他ならない。そこには、イギリス流の立憲制度の中國への移植という、いわば制度信仰が見られるだけである。西歐の共和制度の中國への適用の可否、或いは適用を可能にする前提條件を問おうとする姿勢は全く見られない。換言すれば、中國の現實にまで下りて来て、そこからいかにして近代民主主義政治を創り出すか、という問題意識は見られない。李大劍の民國像は共和國構想が、それゆえ、方法としての民主主義の自覺を缺如した、空疎な制度いじりに墮するものも、必然であったといえる。

さて、次に以上の民國像の背後にある民衆觀へと、眼を轉じよう。人民の今日の普通程度は、ともに共和を圖るには決して十分ではない。だから、一院制施行の始めは、必ず間接選舉・制限選舉と相まつ必要がある。

黎庶の思は、その權利を護る政治制度がないことにあるのではなく、權利を享受する能力がないことにある。

以上の發言から、李大劍があるがままの民衆を固定化して把え、民衆の政治的自覺を促し、その自發的エネルギーに依據して國家を創り上げようとする、變革の視點を全く欠いているのがわかる。彼の把握した民衆は、政治から疎外された、全く無力な存在でしかない。彼の「小民」なる概念は、「われら小民は、もとより政黨の作用がどんなものか知りたくない」と、その非政治性の上に居直り、爲政者に善政を要求する民衆ではあっても、自ら主體的に政治に關わる民衆のことではない。それゆえ、彼が念願した民衆の幸福も、民衆が自らの手で獲得する幸福ではなく、他から恩恵として與えられる幸福に他ならない。いわば上からの民福論にすぎない。李大劍の民衆觀は、言うなれ

ば、民衆自身の自主性・主體性が閑却された、「民本主義」的民衆觀である。それゆえ、里井氏の言う「小民的側面」とは、爲政者にひたすら救済を求める無力な民衆の幸福への期待に他ならない。

以上の民衆觀に立脚すればこそ、民衆の政治への参加を拒否し、少數の選良の手による漸進主義的民権育成が企圖されるのである。そこから、彼の制度萬能論的共和國構想も出てくるのである。

さて、以上の民衆像と民衆觀を抱く彼の眼の前に、二つの勢力があった。そして内亂の脅威におびえ、統一を至上目標とする彼の眼に、私利私欲に狂奔する内亂挑發の暴徒として、國民黨の人々が映じたのである。かくして彼は、少々の横暴と獨裁には眼をつぶつても、強力なインシアティヴを發揮できる袁世凱に、中國の未來を託そうとするのである。その上で國民黨の人々に、彼らの理想とする共和の實現は時期尙早であり、國民の啓蒙・教育に従事し、十年後を期すべきだと忠告する。

4、トルストイの精神的革命解釋について

革命とは、人類共通の思想感情が眞正覺醒の時機に遇い、一念興起して、舊惡を去り新善に就こうとする心の變化が、外部に現われることである。だとすれば、悔改の一語の外に革命の意味を表示すべき言葉は斷じてない。

以上は、李大劍の翻譯した中里彌之助(介山)の『トルストイ主義の綱領』の一部である。「速やかに覺悟せよ」とか、「各自懺悔して、罪惡を滌濯せよ」とかの呼びかけが、ここに由來するのは疑いない。

さて、「懺悔」「悔改」のスローガンは、相反する二面への牽引をもつ。一つは、現實變革のエネルギーを道德主義的覺醒の枠内に封じこめてしまふ、現實社會の矛盾を客觀的に認識できない思想的弱さの表

現である。他の一つは、新しい道德的價値の形成に向う、現實への烈しい不滿と變革への熱望の表現である。

それゆえ、道德主義的覺醒の否定面の比重が強く表われた時には、宋教仁の暗殺も、暗殺を命じた者は免罪され、「群德の衰え」に全ての責任が轉嫁される。また、「人々に良心上平和を愛させれば、平和は自ら現われ、人々に良心上暴力を憎ませれば、暴力は自ら隠れてしまふ」との、觀念のお伽話になってしまふ。そしてこのような否定面が、袁世凱擁護を結果したのである。袁に頼らざるをえないのは、「舊惡」に固執し、「悔改」を拒否する民衆の責任だということになる。

しかしまた、「人心一念の悔いは、萬象が蘇える契機である」「各自懺悔し罪惡を滌濯し、天堂天國を人の世に建て、荊棘を化して坦途にせよ」の發言があるように、古い道德に安住する自己と厳しく對決し、新しい道德的價値の實現される世界の建設に、人々の決起を促す積極面への萌芽もある。そこには、共和制度の移植のみでは、中國の眞の革新は行なわれないのではないかと、胸中奥深く隠された疑問が顔を覗かせている。中國に共和を實現する、新しい道德的價値を擔う主體を模索する方向がひらかれつつあるともいえる。これが、『言治』期の思想的挫折をのりこえ、次の日本留學期の思想的發展を促す槓杆となっていく。

更に、「人類共通の思想感情」の變化を革命と見るトルストイの見方から、「人類共通の思想感情」の變化に歴史の動因を探らうとする、觀念的ではあれ、歴史意識の芽生えを見ることができると同時に、社會的、或いは世界的次元での思想感情の變化を、個人的次元のそれとは獨自の動きと法則をもつものとして探究しようとする方向、いわ

ば社會心理學的考察の端緒がきり開かれる。

5、まとめ—日本留學へ向けての思想的課題

軍警數千人に包圍された大總統選舉、大總統の獨裁的權限をもちこんだ新約法案の發表、國民黨解散令、議會の停止等、第二革命鎮壓以後一三年秋から冬にかけての急速な事態の進展は、李大劍が頼るべき英雄と見こんだ袁世凱が專制君主制復活を企らむ人物であったことを明白にしていった。明確な「君禍」論で一貫する彼にとり、袁世凱の正體をつきつけられたこと程、今迄の思想に對する自信を喪失させるものはなかつたであらう。袁への期待・支持に收斂することで一貫した論理性をもつ彼の思想は、袁の共和に逆行する本性が暴露されたこの時点で、重大な岐路に立たされることになった。即ち、ひき續き袁の支持に止まるべく、自らの思想を更にそれに見合うように後退させるか、或いは袁への幻想を清算し、自己の思想の枠組みそのものの再検討に進むか、である。彼は後者の道を選び、挫折と悔恨の思いをかみしめつつ、中國民族救亡の思想的原點を築くべく、日本への問學に出發する。

總じて『言治』期の李大劍の政論を支える基本的發想は、國民黨と袁世凱の二大勢力を前にして、自らはいずれの側を支持するか、という選擇の論理であつた。換言すれば、本質的には他者依存・他者志向であり、傍觀者に他ならなかつた。つまり、そこには自己がいかに状況に關わるべきかを問う、主體的發想は見られない。彼の民衆を民福・民權の單なる享受者として、政治的に無力な存在と見る民衆觀も、彼自身のこのような受動的・非主體的姿勢に由來する。そしてそれが、彼の主觀的意欲そのものを、袁世凱擁護を必然的に歸結するような構造をとらせたのである。だが、唯一の頼みの綱に裏切られた今、彼の

前に初めて、自己及び自己を含めた民衆が、何をなすべきか（Ⅱ實踐の方向）、何をなし得るか（Ⅱ位置・可能性）、という問題がつきつけられたのである。

それゆえ、日本留學へ向けての彼の思想的課題は二つあつた。一つは、自己を呪縛していた英雄期待の他者依存心理を克服し、變革の主體として自らを確立すること、であつた。二つは、それと不可分に關連するが、自己を含めた民衆の國家Ⅱ政治社會における位置と可能性を明らかにし、實踐の方向を見定めること、であつた。言い換えると、西歐の共和制度の移植で事足りるとする制度信仰的民主主義と訣別し、共和制度そのものを支える基盤、即ち、中國に新たに樹立すべき政治社會の構成原理、を模索し、その政治社會をつくり上げる方法を明確にすることであつた。

さて、次章では暫らく李大劍から眼を轉じ、辛亥革命の推進者達の民主主義思想について、その特質を究明してみたい。そうすることに、近代民主主義思想史上に占める『言治』期の李大劍の位置、及び『民衆と政治』に結實する日本留學中の思索の意義について、一定の見通しをつけることができるだろう。

三 辛亥革命期の民主主義思想

一九〇五年八月、興中會（孫文）、光復會（蔡元培・章炳麟）、華興會（黃興・陳天華）の大團結により、中國革命の全國的組織、中國同盟會は發足した。その共同綱領「驅除韃虜・恢復中華・創立民國・平均地權」は、孫文の所謂舊三民主義を指針として決定された。ここに、「古い中國暴動の素朴な運動の、意識的な民主主義運動への轉換」（レーニン）が開始し、中國のブルジョア革命運動は飛躍的發展の契

機を得た。

この革命運動の活潑化に對し、康有爲や梁啓超ら改良派の人々は、革命は瓜分を招くと人々の恐怖心を煽つて、革命に反對した。彼らは、中國人民の能力を過小評價する「程度の見」、また通俗進化論の段階論をふりかざし、共和政體建設を時期尙早とときめつけ、その「開明專制論」の現實性を叫びたてていた。そして、一九〇六年九月「豫備立憲」の上諭を下し、立憲政體への道を歩み始めた清朝政府の動きを歡呼して迎え、翌七年、國內の「豫備立憲公會」結成に呼應して、東京で「政聞社」を組織した。そこで彼らは、「吾が黨は立憲政體を主張し、同時に君主國體を主張する」と宣言し、「立憲の過渡であり、豫備である」と位置づけた「開明專制」の主張をあっけなく引込めた。

ところで、彼ら改良主義者の共和否定論の論據は、「吾輩が物事を論ずる際には、ただ優れていることだけを要求するのではなく、ただ適することだけを要求するのである」との、「現實主義」的觀點であった。これは裏から言らと、共和否定の論據として、中國の現狀に適しないということしかもち出せなかつた、ということでもある。つまり、彼らは共和政體そのものを、理念的には否定できなかつたということである。それゆゑ彼らの共和否定論は、常に守勢の立場から展開されざるをえなかつた。「程度の見」、段階論は、正しく恰好の見本であった。彼らは共和の即時の實現にのみ反對だとの口實の下に、實はそれを永遠の彼方におしやり、君主制の延命を必死に企らむのである。

だがそれにしても、共和政體を眞正面から否定する積極的論據を提出できなかったことは注目すべきである。そして、實はここにこそ、

辛亥革命期の民主主義思想の最大の特質があるといえる。

それはまた、中國同盟會會員の場合も例外ではなかつた。というのは、同盟會はついに寄り合い世帯の性格を克服しきれず、必ずしも共同綱領が全會員の自覺的要求とはなつていなかつたからである。同盟會内部には、素朴な復仇主義的感情から排滿を唯一の革命目的にする章炳麟や吳越の如き人々や、「平均地權」に對する意見の不一致等、孫文の指導性への不満や反撥も絡んで、さまざまな對立が渦巻いていた。しかしそれにもかかわらず、章炳麟の『代議然否論』等の例外を除き、誰も共同綱領中の共和政體建設を否定する積極的な論議を展開できなかった。ここに、同じく辛亥革命期の民主主義思想の特質がある。

それではその特質とは何か。それは、共和政體の優越性が當時の開明的知識人にとり、疑問の餘地ない自明の前提として、意識されていたという事實である。換言すると、一舉に實現するか、段階を追つて實現するかは別として、時代の進化の必然と意識されていたという事實である。「專制君主政體が今の世にあわなひのは論ずるまでもない。中國を侵略する者ですら、政體の專制的性質の有無により、文明程度の高低を判断している」とあるように、共和への道は、即ち文明への道であつた。西歐列強の侵略に抗して民族の滅亡を回避するには、西歐の文明的政體を模倣して富強を達成する以外にはなかつた。以上が、當時一世を風靡した社會進化論に依ることは、今更言うまでもない。

その上で彼らは、「各國の富強の理由は、憲法を實施し、公論によつて決定し、軍民が一體となつて呼吸を合しているからである」「人が集つて國を形成する。國と人とは一體で、その強弱存亡は各々に責

任がある」と、西歐の文明的政體が、國民個人々の國家的自覺を促すという長所を指摘する。

ただ改良派・清朝の立憲論者と、革命派との相違は、前者が政體の變革を富強策として手段視するのに對し、後者は共和政體こそ國民個人の自由・平等の權利を保障するとの明確な認識があつたことである。これは兩者の民主主義思想の質に關わる重大な相違點である。

今の民權主義は、百姓が政府を組織したり破壊したりする權利を有し、暴君汚吏を憚らせてはならないと説いている。

中國は數千年來君主專制政體であつた。この種の政體は、平等自由の國民のがまんでできるものではない。……革命する者がもし帝王思想を存していたら、亡國の事態にまで至るだらう。なぜなら、中國では從來國家を私有財産視していたので、在野から英雄が崛起すると、必ず互いに争い、各々割據して、分裂が往々一二百年續き、大勢が決しないまでになるからである。

以上の如く、國家に對する人々の固有の權利を認め、專制君主制が自由平等の敵對物であるばかりか、國家分裂の根源であることを指摘している。このようにして、革命後の政治が、單なる王朝の交代という從來の中國史のパターンと訣別する必要があることを認識していたのである。

この專制君主制の犯罪的役割についての認識が、改良派・清朝の立憲論者には全く缺けていた。それゆゑ彼らの民主主義は、上からの民力結集の有効な手段でしかなかった。

さて孫文らの以上の民主主義に關するより一層深い把握は、「およそ國民は皆平等に參政權を有し、大總統は國民が公舉し、議會は國民公舉の議員を以て構成される」⁽⁴⁰⁾もし中國が將來民主立憲政體を樹立

するなら、必ず普通選舉制度を實施する」と、あるがままの民衆に依據して、共和國を建設しようという方向を生み出している。

しかし、彼らはそれ以上には出なかつた。彼らは共和の自明性の前提そのものをもう一度問い直し、政治社會構成の原理にまで考察を掘り下げたことをしなかつた。それゆゑ、辛亥革命の後一九一二年四月、孫文が、「今日、清朝が退位し、中華民國が成立した。民族・民權の二主義は達成したが、ただ民主主義だけがなお未着手である。今後吾等の努力すべき點はここにある」と述べるが如きおめでたさを暴露したのである。この制度や機構という形式さえ整備されれば、それで共和が達成したとする安易な制度信仰・機構信仰こそ、辛亥革命期の民主主義の結論に他ならない。だからして孫文は袁世凱にやすやすと地位を譲り渡したのであり、臨時約法で袁世凱の手を縛れると樂觀していたのである。民衆の力に依據して共和を建設しようとする方向をうち出しながらも、民衆を政治化し、民衆の内面的自覺に支えられた民主主義を樹立する意義とその方法⁽⁴¹⁾について、彼らは理論的に明確に認識できなかったのである。

だからといって、民衆の内面に支えられた民主主義樹立の方法を説いたとして、梁啓超の『新民說』⁽⁴²⁾を高く買うわけにもいかない。梁啓超は國家の改造をその構成分子である個々の國民の民徳・民智・民力の向上に解消させ、「もし眞の自由を求めようとするのなら、必ず心中の奴隸を除くことから始めよ」と、現状の變革から遊離したところで、内面の改造を説いた。従つてこの啓蒙主義的『新民說』は、客觀的には民主主義の樹立を果しない彼方に追いやつたにすぎない。

以上の辛亥革命期の民主主義思想において、李大釗の位置は自ら明白である。即ち、内亂への恐怖に基づく統一至上主義は、革命は瓜分

を招くとする改良派の主張の延長線上にあると見ることができ。また同じく制度信仰の立場にしても、普通選挙の即時實施に反対し民衆の政治への参加を拒否する民衆觀、國民黨の人々に彼らの理想の實現を時期尙早と説く漸進主義的民権育成論から見て、彼の民主主義思想が孫文らのそれより數歩後退した地點にあるのが看取できよう。清末立憲論者の大立者で一九一三年當時進歩黨の指導者であった湯化龍や孫洪伊との個人的關係が言われているのも、その基盤に政治的立場の共通性があったと見てよからう。

さて次の問題は、以上のように孫文らから政治的には數歩遅れて出發した李大釗が、日本留學期の思想的苦闘を通じて、中國近代民主主義思想史上いかなる寄與を成しとげたか、それを明らかにすることに

四 日本留學期の李大釗（一九一四—一六）

李大釗が訪れた一九一四年初頭の日本は、大正政變の後成立した山本内閣がシームレス事件で世論の抗議を浴び、二月には日比谷で大會を開いた民衆が議會を包圍し、軍警が出勤するなど、物情騒然とした情勢であった。また論壇では、北洋法政専門學堂で嘗て教鞭を執った吉野作造が、歐洲留學より歸國しデモクラシーの新風を吹きこんでいた。一四年九月、早稻田大學政治經濟學科に入學し、浮田和民、大山郁夫、美濃部達吉らに教えを受けることになった李大釗が、當時の大正デモクラシーの理論と運動とに、無關心だったとは考えられない。

そしてまた彼の留學中に起った第一次世界大戰、二十一ヶ條要求は、彼に中國を客觀的に見つめる條件と世界的視野の擴大をもたらしたとはいえよう。

さて、本章では、まず『風俗』から『民衆と政治』に至る、國家政治社會の構成原理・權力の窮極的根源に關する思索の展開を辿り、次に彼の日本留學中の實踐活動にふれ、最後に彼の「調和論」的思考の意義について明らかにしたい、と考へる。

1. 政治社會の構成原理に關する考察

李大釗の思想的再出發の第一歩をしるす論文『風俗』の主題は、「匹夫」にすぎない自分自身の民族救亡における可能性と實踐の方向とを、見定めることにあつた。その主題に應える前提として、彼は民族救亡の條件とその擔い手（主體）とを明確にする必要があつた。このような要請から、彼は政治社會の構成原理について、考察を迫られたのである。

彼はまず、國家の滅亡を外形的・一時的滅亡とし、「亡群」と峻別する。つまり、彼は國家を「群」の上に形成される政治社會として、所與としてではなく、人爲の所産として把握した。このようにして、彼は國家を偶像視する見方を打ち破つた。このような政治學的思惟こそ、政治社會としての國家の構成原理を見つめ、國家をいかに組みかえるべきかを問う、變革的發想の前提であつた。

さて「群」とは、構成分子相互間に強い「暗示力」が作用して結合した「同一の思想を具えた」社會集團である。従つて、特定の行動様式文化、心理的同一性を紐帶として結合した民族共同體を指すと見てもよい。

「群」の「同一の思想」が「共是の意志」にまで結晶したのが「風俗」である。制度・機構は、「風俗」が特定の形式を借りて表現されたものに他ならない。それゆゑ、彼は「風俗」を政治社會を構成する原理として把えたのである。

ところで、「風俗」の變化は、「一群の人心」に決定され、それが道義に向えば「風俗」は純化し、勢力に向えば「風俗」は衰弊する。「風俗」の衰弊とは、「群」の統一性の破壊であり、「群」の滅亡に連なる。従つて、「一群の人心」の道義性の如何が、「群」の存亡を決定する鍵になる。

だからして民族救亡の決定的條件は、「一群の人心」の道義性の昂揚にあることになる。それゆえ李大劍は、今なすべきは英雄・聖人・士大夫等一切の既成勢力への依頼心を断ちきり、「匹夫」たる自己が「群」の一員としての責任を自覺し、道義心喚起の任に當ることだといふ。そのようにして初めて、「恬として百姓の分に安んずる」底邊の民衆の中から、新しい「群」の指導者が出現し、「風俗」は純化され、「群」の危機は回避されるといふ。

このようにして、彼は民族救亡の條件を明らかにし、その擔い手としての民衆を發見できたのである。ここには、民族救亡における底邊の民衆の決定的力量を凝視し、自らもその一員として責任を擔い、状況を主體的にきり拓こうとする彼の決意がうかがえる。民族救亡の主體としての民衆の發見が、民衆の一員としての自己の主體的自覺に結びついているところに、『言治』期の思想的挫折から深刻に學んだ彼の思索の特色がある。そこに彼の主體の確立が、單なる主觀的決意に終らず、常に他に向つて開かれた構造をとることの保證がある。

さて、當面の實踐の方向は、道義心の昂揚である。「風俗」は純化か衰弊かの兩極運動しか示さない、専ら倫理的含蓄において把握された概念である。それゆえ、「風俗」を構成原理とする國家には、道義か非道義かの、二種のタイプしかないことになる。従つて『風俗』の段階では、道徳主義的性格が前面に出ている。

ところで、彼は結局「風俗」と「一群の人心」との關連のメカニズムを明確にできなかった。辛亥革命期の原子論的個人主義に、「群」という社會存在論を對置した彼は、「群」の分子の心理に根ざしつても、尙それとは次元を異にする「共是の意志」を、獨自のものとして把握することができた。この「風俗」が、トルストイの「人類共通の思想感情」の延長線上にあることは言うまでもない。にもかかわらず、結局は「風俗」を「一群の人心」に直接無媒介に還元するという矛盾・混亂を示し、「一群の人心」の變革を、「風俗」の變革に直結するという、個人主義的形態に墮してしまつた。

次に『風俗』にひき續く『政治對抗力の養成』に眼を轉じよう。

凡百の事件の因縁は、人類の思想の變化に基づかないものはない。思想の醞釀がついに一時代の權力となる。この權力を表示する者が一人物であろうと、一制度であろうと、均しく一時代の民衆思想の代表にすぎない。

以上、彼はトルストイの言葉に依り、「民衆の意志」「民衆の思想」を、歴史と政治の窮極的動因として把握した。彼は巨大で永久的に見える權力が、その與奪の權を民衆の手に握られ、民衆の自己固有の權威への自覺によつて脆くも潰滅すべき性格をもつというカラクリを見破つたのである。このようにして、彼は政治權力の基盤が「民衆の思想」、即ち民衆の思想的契機にあることを明らかにした。それゆえ彼は權力者が自己の權力の永久化のために張りめぐらす權勢や利祿の網にかかることなく、民衆がその固有の權威に目ざめ、政治における本來の主體性を回復するよう呼びかけるのである。

その上で、人間の力こそ、國家の改造、環境の變革という一大事業を成就する無限の可能性をもつことを、彼は高らかに唱い上げる。

そもそも國家の成立は人の創造により、宇宙の大は私の主宰による。

人類の言動は、もとより環境に制約されて抗うことは不可能である。だが境遇の形成に人爲が參與しなかつたことはない。だから我は消極的な宿命論で自らを縛りつけ、精神の奮進を阻んではいけない。自由意志の理に本づいて努力し、發展向上してその環境を變革し、自己の意志に適應させるべきであつてこそ、アンリ・ベルグソン氏の「創造的進化論」には價値がある。

このように、「まことに人間の精神は萬能の力を具えている」との自由意志論に依據して、一見不變に見える國家や環境の變革も、その意志次第では可能だという確信を披瀝する。この人間萬能論ともいべき人間の能動性への確信は、たしかに、一の主觀的確信に他ならない。だがその主觀的確信なしには、現實の重い鎖を解き放ち、變革者として自らを確立できなかつたのである。中國の狀況はそれほど絶望的でもあつた。従つて、この人間萬能論の主觀的確信は、中國近代の變革の哲學的發展において、必ず通過しなければならなかつた段階だつたといえる。それが何らかの客觀的法則性に媒介された主體的自我確立の哲學となるのは、李大劍の場合、『青春』の歴史哲學の登場を待たねばならなかつた。

ともあれ、以上のようにして、袁世凱の獨裁權力の重壓におしひしがれ、無氣力と諦めに沈んでいた民衆に、彼らの自覺こそが袁世凱政權顛覆の鍵であることを教え、出口を指し示すことができたのである。

自由意志論と民衆の自覺に全てを賭ける發想とは、楯の両面をなすともいえる。というのは、兩者とも人間の思想的契機を決定的に重視

する見方だからである。だが、人間の思想が何により規定され、何により變化を促されるかを問おうとしないかぎり、その自由意志論は主觀的確信に、その自覺は道德主義的覺醒に、歸着せざるをえない。それゆえ、この段階では、民衆の主體性の回復とはなお道義心の昂揚と同義語で、結局は道德主義的覺醒に歸着するという、『風俗』での問題點を持ち越していた。また「民衆の思想」も、それを規定し、その變化を促す要因について問おうとする姿勢は全く見られない。従つて、「民衆の思想」を政治社會構成の原理と見るこの段階は、なお濃厚な觀念的色彩におおわれていたといえる。

さて一六年五月、袁世凱の帝制復活に反對する國民の共和へのエネルギーの噴出を見る中で、彼は『民衆と政治』を發表した。

「民衆」とは、「斯民の生は、即ちこの理（『民衆』—筆者注）に本づいて性とし、至善に趨きて止む」ところの、生存狀態の改善を不斷に志向する民衆の生存原理（ネイチャー）本性である。同時にそれゆえにこそ、民衆に固有の「事理を權衡する」價值基準でもある。「政治は一群の民衆の結晶である」「民衆は歴史を創造できるが、歴史は民衆を束縛できない」とある如く、政治は「民衆」の反映であり、歴史は「民衆」の軌跡である。政治や歴史を規定するもの、即ち、その原動力は「民衆」に他ならない。このようにして李大劍は、『トルストイ主義の綱領』の「人類共通の思想感情」を問題意識として出發し、「風俗」から「民衆の思想」へと、國家（ネイチャー）政治社會構成の原理を追究してきた結果、それらに纏いついていた道德主義的・觀念的性質を洗い落し、「民衆」という一定の方向性をもつ客觀的規範に到達した。歴史や政治の根底にあつてそれらを規定する「民衆」が、民衆の生存原理（ネイチャー）本性である以上、歴史や政治の唯物論的見方の萌芽があるといえよう。

また歴史や政治を一の客観的な合法則的過程として見つめる方向がきり拓かれたともいえる。

従って、「民彝」は一時的に欺かれることはあっても、奪い去られることはできない、民衆固有の権能である。いかなる壓迫や束縛も、その「自然の能」を抑壓することは不可能である。歴史上の反亂や蜂起は、「民彝」のやむを得ない、「變則的・異常な方法」による回復の運動に他ならない。このようにして漸進主義を信奉する暴力否定論者の彼は、第三革命を肯定できたのである。彼は、「民彝」の正常な方法、即ち自由な伸長・發揮、による平和的漸進的進化をあくまで理想としながらも、他方、革命権抵抗權是認の方向に足を踏み出しつつあった。袁世凱の帝制の野望を阻止しえた國民的規模の運動の根底に、彼は「民彝」の偉大な力を見ることができたのである。

かくして政治から疎外され、客體と見なされていた民衆は、「民彝」の擔い手として、その本來的地位を取り戻すことができた。この論文は、正しく「民彝」による人民主權の基礎づけを成しとげたとも評價できる。平等觀念の自覺が弱く、權利概念として未成熟だといえ、「民彝」はルソーの「常に正しく、常に公共の利益を志向する」人民全體の意志、即ち「一般意志」に相當すると見てもよからう。

この「民彝」の發見こそ、李大釗に孫文らを遙かに凌駕する實の民主主義思想を可能にしたといえる。孫文らより數歩遅れて出發した彼は、『言治』期の英雄期待の思想的挫折を深刻に總括し、自「が」いかに状況に關わるべきかをつきつめる過程において、政治社會を構成する原理にまで掘り下げ、そこに歴史と政治を規定する「民彝」を發見できたのである。それゆえ、中國人が自らの思索を通じて到達した民主主義思想として、中國近代民主主義思想史上、劃期的意義をもつ。

ここに單なる西歐の模倣による制度信仰・機構信仰、共和の自明性によりかかる借物の民主主義は、眞に思想的に克服されたといえよう。ここに「民彝と政治」が日本留學期の思想的總決算であると同時に、次の五四新文化運動期へ向けての思想的出發點でもある所以がある。

従って、李大釗の理想の政治は、「民彝」の「自由の域」を尊重し、その存分な伸長・發揮を保證する政治である。たとい「民彝」の進行方向を先取りした政治でも、それが「民彝」の「自然の能」の結果によらないかぎり、「民彝」の主體性はそこなわれ、專制政治の温床と化する。それゆえに彼は、「唯民主主義をその精神とし、代議制度をその形質とする政治」、即ち近代代議制民主主義を、「國法と民彝との間の連絡がいよいよ疏通し易い政治」の現代における最良の形態と位置づけた。

さて、以上の如く「民彝」を歴史と政治の規定要因として把え、「民彝」の存分な伸長・發揮を保證する現代最良の政治として、代議制民主主義を自らの思索を通じて導き出した李大釗の當面の急務は、「民彝」の本來的主體性の回復、換言すれば、民衆の政治的自覺の喚起であった。外なる專制君主制との闘いの重要性はもとよりのこと、内なる專制君主制の一掃、即ち「民衆の精神に確固不拔の基礎を築くこと」、これが緊急の課題であった。民衆個々人の内面的自立性に媒介された民主主義でなくしては、いかにそれが脆いものであるか、李大釗は自らの過去と辛亥革命の挫折とを通じて、痛切に思い知らされていた。この政治的主體としての自覺、民主主義を擔う主體的自我の確立を、彼は「懺悔」という言葉で呼びかける。だがこの「懺悔」は、民主主義を擔い得る主體的人格の確立の呼びかけであり、『言治』期の、そしてまた「風俗」「民衆の思想」の段階での、あの道徳主義的覺醒は基本的には克服されている。その中核をなすのは、政治的自覺で

ある。だからして、陳獨秀ら五四新文化運動の啓蒙主義者達の「覺悟」と同一視できない。なぜなら、彼らのそれは、政治から一步退いた地點での「倫理的覺悟」に他ならないからである。それゆえ、李大釗の實踐が當面陳獨秀らと共同の啓蒙的實踐へ收斂されていくにしても、彼らと完全には同一歩調をとりえない李大釗の獨自的位置が約束されていたといえる。

2、日本留學期の實踐活動

李大釗の留學中の實踐は、袁世凱の獨裁・帝制復活阻止活動と、帝國主義の中國侵略、就中、日本帝國主義の二十一ヶ條要求に反對する活動との、二つに大別できる。

留學當初、彼は梁啓超や章士釗の「緩進派」「調和派」の影響下にあり、袁世凱の暴力的顛覆には反對であった。彼は袁世凱に、國民黨その他反對勢力の合法化を要求し、漸進的・平和的方法による、「新舊」の交代を希望していた。『政治對抗力の養成』一九一四)

一五年初頭の日本帝國主義の二十一ヶ條要求に對し、李大釗は留日學生總會文書幹事として、その要求内容を各地の新聞から探知し、『全國の父老に警告するの書』という宣傳文書を執筆した。國外にいた彼は、中國を客觀視できる條件と、甲午（一八九四）以來の帝國主義の中國侵略史上に今回の問題を位置づけて把える世界史的視野の擴大とを、獲得することができた。それゆえ、『言治』期の帝國主義の侵略への恐怖から、統一それ自體を自己目的化し、袁世凱擁護に辿りつくような短絡的思考を克服する條件が與えられたといえる。

彼は、バルカン半島での勢力均衡の極東へのはねかえりとして、この問題を把えた。そして第一次大戦終結後の新しい勢力均衡形成の曉には、歐米列強はこの問題について日本の責任を問ひ、その時この問

題は、「世界争亂の仲介者となり、未來大戦の禍をなすであらう」と豫言する。そして、「今日これを以て中國を亡ぼすものが、他日、日本自身を亡ぼすにちがいない」とまで言う。そしてまた、『言治』期の彼が見抜けなかった借款の意味についても、「亡國の媒介人」⁶⁹との、認識に達している。

この時期の彼の帝國主義認識は、なお帝國主義の道德的批判の段階にあつたにせよ、彼は帝國主義をひとしく「食を争う餓虎」とし、その侵略主義の本質を鋭く見抜いていた。それゆえ李大釗には、後の五四新文化運動の指導者たち、例えば陳獨秀や胡適などの、特定の帝國主義に對する幻想や美化は、當初から存在しえなかつた。以上の帝國主義認識の上に立つて、「四萬萬國民」の決起以外には中國を救う方法がないことを、彼は更めて認識させられたといえる。

一五年三月排日運動取締令、六月日貨排斥取締令を出し、運動の昂揚を抑え、日本政府とのヤミ取引（帝制復活の默認を代償としての二十一ヶ條要求の承認）により事態收拾を圖ろうとする袁世凱の策動は、國民の愛國的エネルギーを抑壓し、中國の獨立を賣り渡す張本人が袁世凱に他ならないことを、彼に明白に教えた。

このようにして、彼は民主主義の確立なくしては、民族の獨立も平和も達成されないと、兩者の不可分離の關係を、實踐的にも確認できたのである。

もはやここには、『言治』期の民族主義と民主主義の深刻な分裂はない。それゆえにこそ、彼は一五年八月籌安會發足に始まる袁世凱の帝制運動に對し、二十一ヶ條反對運動の挫折に意氣沮喪することなく、立ち上ることができたのである。彼の中ではじめて、民主主義の課題と民族主義の課題とが統一されたといえる。換言すれば、袁世

凱の帝制阻止の闘いこそが、外國帝國主義の軛を斷ちきり、中國の獨立をかちとる闘いに他ならないという認識に到達したのである。

3、「調和論」的思考の意義

李大劍の「調和論」は、第二革命に失敗して日本に亡命し、『甲寅』月刊を發行していた章士釗に由來すると言われる。だが、章士釗のそれが袁世凱の政治的狹量に反對し、異派勢力への寛容を要求する、すぐれて戦術的次元からの發想であつたのに對し、李大劍のそれは宇宙進化の普遍的法則であつた。その點から、むしろ、進歩黨の指導者梁啓超の思想的影響力の方が大きかつたとさえいえよう。李大劍の『政治對抗力の養成』が、梁啓超の『政治上の對抗力』（一九二二）の延長線上に書かれたことは、題名からだけでなく、内容の點からも指摘できる。李大劍が後に、『偽調和を闢く』『暴力と政治』の二篇の文を發表し、梁啓超を中心とする「緩進派」の、新舊二勢力の調停者の装いの下に隠された舊勢力の共犯者としての本質を精力的に暴いたのも、そのような経緯をぬきにしては理解できないだろう。

李大劍は新舊の對抗による進化を、宇宙の全過程を貫く普遍的法則と把える。「調和」とは、新舊各々旗幟を鮮明にしてその對抗の一端を擔い、進化の自然に身を委ねることに他ならない。舊には舊の歴史の合理性があり、新には新の歴史の合理性がある以上、新舊の交代は、兩者の對抗の如何をまつ外はない。このようにして彼は、新舊交代の不可避性を確認すると同時に、その漸進主義をも理論づけることができた。それゆえ、袁世凱の暴力的顛覆を圖る孫文らに對し、彼は一線を劃さざるを得なかつたのである。李大劍の場合、「調和論」はまず第一義的には、漸進主義・非暴力主義の理論に他ならない。『言治』期以來、この立場は變化していない。『民衆と政治』の革命権・

抵抗權是認の急進的性格の萌芽は、尙あくまで例外でしかなかつた。次に、彼の言う新舊は思想的次元の概念だということを確認しておく必要がある。それゆえ、彼は新舊對抗的進化の場に、思想以外の勢力を導入して他方を壓殺する卑怯なやり方に反對し、徹底的な言論の自由を要求する。そこには「眞理の權威」に對する確信があつた。從つて李大劍の「調和論」は、自由主義の理論でもあつた。

更に、新舊の對抗が思想的次元の對抗であるかぎり、新舊の差異は單に「量的差異」に止まり、兩者は常に相對的である。これが、彼に新舊を絶對的に對立させ、歴史を分斷させて見る五四新文化運動指導者達の固定的な歴史觀に對し、歴史の連續性を重視する独自の動的歴史觀を可能にさせた要因でもある。第一次大戰の敗戦國ドイツの中に、軍國主義と社會主義の對立を見ぬくことができたのも、彼のこのような物の見方のたまものであつた。それはまた、新そのものの中に舊の殘存を許さない、厳しい主體性確立の要求ともなつて表われている。だが他面、新舊の對抗を思想上の對立に限定するかぎり、思想の對立が意見の對立に矮小化される危険性を常にもつといえる。

以上の三つが、「調和論」的思考の意義である。全般的に見て、「調和論」は『民衆と政治』で萌芽的に示した急進民主主義的性格を、漸進主義、ブルジョア自由主義の枠内におし止めるはたらきをしたといえよう。從つて、「調和論」は否定される必要があつたといえる。だがそれは、單純な全面否定であつてはならず、その独自の歴史觀を生かし、民主主義の基盤の擴充を可能にする、積極的側面を更に高次に發展させる否定でなければならぬ。

五 むすびにかえて

孫文の大衆の基礎を缺いた武装起義方式は、民衆の政治化による民主主義の意義とその方法とを理論的に認識しえない思想的弱點の必然の歸結であった。それは、一九一四年東京で組織した中華革命黨の袁世凱打倒鬪争においても、また袁世凱死後の「護法」運動においても基本的に同じである。孫文は、西南軍閥との連合政權即ち廣東軍政府を組織し、軍閥との野合の下に、辛亥革命の理想を再度實現しようとしたのである。そして軍閥の野望のため、幾度となく裏切られざるをえなかった。彼がこうしたやり方を根本的に轉換する契機は、ロシア十月革命と五四の大衆運動の昂揚とであった。彼は團結した民衆の力の偉大さを初めて認識し、今迄の彼の失敗の原因が民衆からの遊離にあったことを、痛切に思い知らされたのである。この時點で初めて、孫文は民衆を政治の主體として、確信できたといえる。

ところで、孫文から數歩遅れ、どちらかという清末の立憲論者達と政治的には共通の歩調をとっていた李大釗は、日本留學中の政治社會における民衆の位置と可能性を明確にする思索の過程で、「民衆」を發見することにより、民衆を歴史と政治の主體として把握する優れた水準の民主主義思想をうち立てることができた。従つて、一九一八、九年の内外の事件を通じて、中國の變革を志向する人々が到達した理論水準に、李大釗は早くも一九一六年のこの時點で、基本的に到達していたといえる。そしてその優れた民主主義思想が、ロシア十月革命、第一次世界大戰の勝利の底に流れる「民衆」の偉力を凝視させ、「庶民の勝利」として、その世界史的意義に逸早く注目する、同時代人中群を抜く認識を可能にさせたといえる。従つて「民衆」の發

見は、歴史の發展の過程に、「民衆」の着實な前進を洞察する優れた歴史認識をも、彼に可能にさせたといえる。ポリシエヴィズムと彼との出會いもポリシエヴィズムの中に脈うつ「民衆」の凝視をぬきにはありえない。

ところで、袁世凱の帝制取消とそれにひき続く袁の死は、臨時約法の回復と國會の再開という新しい事態を中國にもたらした。李大釗はその新しい情勢を前にして、「中華再造の始め」の期待に胸を躍らせていた。そして彼は進歩黨の湯化龍の歸國を促す電報により、學業半ばにして日本を離れ、上海に向つた。だが、袁世凱の死が共和の實現に直ちに結びついたわけではない。獨裁的大軍閥の瓦壞は、地方小軍閥の割據と勢力争いをもたらしたにすぎず、その間隙をぬつて一九一七年には清朝復辟のクーデターまで演じられる始末であった。共和の實現の多難さを思い知らされる中で、李大釗は『民衆と政治』で理論づけた共和政治がなぜ中國で實現できないのか、もう一度問い直さねばならなくなる。それはとりもなおさず『民衆と政治』及び『民衆と政治』を育くんだ日本留學期の思索についての思想的再検討が要請されることに他ならない。そこから彼は、日本留學期の思想的前進に柝をはめていた「調和論」の清算に進み、その漸進主義を克服するとともに、進歩黨との最終的訣別、とりわけ梁啓超の思想的影響との闘いを始める。

『民衆と政治』以後のこのような屈折した歩みは、それが理論的には急進的民主主義へ脱皮する萌芽をもちながら、民衆と結合すべき組織論・實踐論を缺くがための觀念的 성격に由來すると見られる。『民衆と政治』の中の前進的要素は、その觀念性に成長を阻まれていたといえる。

だからして、彼は共和の實現を、主權者としての民衆の主體的自我の確立に、ひたすら求める他はなかつた。それゆえ彼の當面の實踐は、五四新文化運動の啓蒙的實踐へと吸収されていく。だが、政治的自覺を中心に据える彼の主體的自我確立論と、「民彝」の軌跡を歴史と見る連續的歴史觀とが、彼をその中でも特異な存在としてきわ立たせている。

そしてまた、その主體的自我確立論は、單なる「自由意志論」等の主觀的確信の次元から、中國の再生の可能性という民族的課題に媒介されて、「青春」の歴史哲學として出現する。

注(1) 李大劍の生涯については、『李大劍同志生平事略』(一九五九、李大劍選集)、賈芝『李大劍戰鬪的一生』(一九五六、河北革命烈士史料第一集)、張次溪『李大劍先生傳』、森正夫『李大劍』(一九六六、人物往來社)等がある。選集未收資料及び參考文獻目錄については、『李大劍文獻目錄』(一九七〇、東洋文化研究所)が便利である。

(2) 里井彦七郎『李大劍の出發』(史林四〇—三、一九五七、『近代中國における民衆運動とその思想』東大出版一九七二所收) 丸山松幸『李大劍の思想とその背景』(一九五七、歴史評論八七)

(3) 注(2)前掲論文、『アジアナショナルリズムの原型』(一九六〇、歴史評論一一三)『李大劍の思想』(一九六六、アジア經濟旬報)『陳獨秀と李大劍』(一九六七、近代中國の思想と文學所收)『民國初年の「調和論」』(關西大學中國文學會紀要二)『五四運動』(一九六九、紀伊國屋書店)

(4) 『五四運動』(一九六九、紀伊國屋書店)「形骸化された民主主義」とは、とにかく一度は民主主義が樹立されたことを前提として使用されるのが通常である。辛亥革命が民主主義を樹立できなかったところにこそ、問題がある。五四運動は、うち立てられなかった民主主義のためにひき起されたと見るのが最も正確だろう。

(5) 注(4)に同じ

(6) 齋藤道彦『李大劍の思想・一九一八年後半期』(一九七三、科學と思想一一號)も、ロシア革命を李大劍がトロツキーの著書を手がかりに理解したこと、彼がトロツキストであることとは、別物であることを明らかにしている。

(7) 拙稿『李大劍における過渡期の思想』(一九七〇、日本中國學會報十二集)は、ポリシェヴィズムへの彼の思想的過渡期の究明を課題としている。

(8) 前掲里井論文での命名を踏襲しておく。

(9) 『言治』月刊は、第一期一九一三年四月、第二期五月、第三期六月、第四期九月、第五期十月、第六期十一月と發刊されている。

(10) 前掲里井論文注では、『甲寅』期についての執筆が豫告されている。

(11) 『大哀篇』(言治第一期)

(12) 『隱憂篇』(言治第三期)この論文は、一九二二年執筆といわれる。

(13) 『裁都督橫議』(言治第三期)

(14) 『論民權之旁落』(言治第三期)

(15) 袁世凱は「地方分權」を主張して抵抗する國民黨系都督に、「中國の統一」「堅固な政府の建設」のスローガンを對置し、その權力の放棄を迫った。國民黨の政綱では、「地方分權」は「政治上の統一」と並んで提起されていて、國家的統一を否定したわけではない。袁世凱は中國の分裂の回避という大義名分をかかげ、民心を自己の獨裁權力樹立の方向に誘導していった。(陳伯達『竊國大盜袁世凱』一九四五)

(16) 善後借款の成立を彼は心から期待している。『大哀篇』

(17) 『一院制と二院制』(言治第四期)『彈劾用語の解紛』(言治第一期)

(18) 『官僚主義を論ず』(言治第四期)

(19) 李六如『六十年の變遷』(一九五七)第六章には、革命参加者たちの混亂の狀況が如實に描き出されている。(中國現代文學選集一四卷、平

凡社)

- (19) 今井嘉幸は、北洋法政専門學堂について、袁世凱の「地方自治の卵タマゴ子」として田紳を教育し司法官の養成を急務」とした、「立憲政治」のための「人材製造」機關であると證言している。(田中惣五郎『吉野作造』未來社) 今井は北洋法政學堂の教官であり、『言治』にも寄稿している。
- (20) 『一院制と二院制』(言治第四期)
- (21) 『論民權之旁落』(言治第三期)
- (22) 『大哀篇』(言治第一期)
- (23) 當時の國民黨内には、様々な投機分子、政客が混入し、内部から革命性をほりくずす腐敗現象が多くあったことも事實である。また袁の御用政黨共和黨との一見泥試合的政争が、政黨一般に對する民衆の嫌厭の氣分をより上げたことも事實である。(何香凝『我的回憶』等)
- (24) 『論民權之旁落』
- (25) 『原殺』(言治第四期)
- (26) 『政治對抗力の養成』(一九一四年一月、中華雜誌第一卷第一期)
- (27) 『暗殺與群德』(言治第二期)
- (28)(29) 『原殺』
- (31) 一九〇五年、同盟會成立後、革命派の機關誌『民報』と康・梁改良派の機關誌『新民叢報』との論戦で、最大の論題の一つとして革命が内亂をひき起し、外國の干渉を招くか否かという問題があった。
- (32) 陳天華『論中國宜改創民主政體』(民報第一期)
- (33) 『政聞社宣言書』(政論第一期、一九〇七、辛亥革命前十年間時論選集二卷)
- (34)(35) 梁啓超『開明專制論』(新民叢報七五、七七、一九〇六)
- (36) 吳玉章『辛亥革命』、何香凝前掲等。
- (37) 胡漢民『民報』之六大主義(民報第三期、一九〇六)
- (38) 一九〇六年七月二三日、豫備立憲の上諭

- (39) 『雲南雜誌』發刊詞(一九〇六、時論選集二卷)
- (40) 襄疾(柳亞子)『民權主義』、民族主義(復報第九期、一九〇七、同右)
- (41) 孫文『三民主義與中國之前途』(一九〇六)
- (42) 孫文『同盟會宣言』(一九〇五)
- (43) 汪精衛『再駁』新民叢報之政治革命論(民報第六期第七期、一九〇六)
- (44) 孫文『民生主義與社會革命』(一九二二)
- (45)(46) 梁啓超『新民說』(一九〇二)
- (47) 湯化龍、孫洪伊の李大劍に對する資金援助が指摘されている。賈芝、張次溪前掲書。孫洪伊は天津の出身で、李と同郷である。
- (48) 『風俗』(甲寅雜誌一卷三號、一九一四)
- (49) 顧炎武の『日知錄』十三の「匹夫之賤、與有責焉耳矣」を意識している。また書き出しの「哀莫大於心死」は莊子田子方篇の言葉である。
- (50) 暗示力の傳播による「群」という社會存在論によれば、陳獨秀や梁啓超らの原子論的個人主義に立脚する「啓蒙」の論理は通用しない。
- (51) トルストイ『戦争と平和』エピソード第二篇第五節
- (52)(53) 『厭世心與自覺心』(甲寅雜誌一卷八號、一九一五)
- (54) 『國民之新膽』(國耻紀念錄、一九一五)
- (55) 孫文は『建國方略之一、心理建設』(一九一八)で、「心ができると信じこめば、山を移し海を埋める難事業もいつか成功の日がある。心ができないと信じこめば、手のひらをやりくり返したり枝を折ったりの容易なことともうまくいかない。心のはたらきは大きい。心は萬事の本源である」と、その自己確信力の大きさを確認している。
- (56) 『民衆と政治』(民衆創刊號、一九一六)
- (57) ジャン・ジャック・ルソー『社會契約論』(『世界の名著』)
- (58) 丸山松幸氏は、陳獨秀が『新青年』誌の性格を、「時政を批判するの

はその主旨でない」として、政治問題への言及を回避したのに對し、かつて舊社會制度に對するトータルな批判の視點を與えることになつたと評價する(『五四運動』)が筆者は納得できない。氏は陳獨秀の「自覺」「啓蒙」が、現實への關わりから身を退いたところに生ずるのを見逃がしている。それゆゑ、陳獨秀もやがて政治問題の回避の不可能なことをさとり、その「啓蒙」の論理は破綻する。なお、「倫理的覺悟」は「吾人最後之覺悟」(新青年第一卷第六號、一九一六)による。

69 『國民之新膽』(一九一五)

60 章士釗は南方討袁軍大元帥岑春煊の祕書として第二革命に参加。國民黨内では穩健派で、後政學系に所屬する。『調和立國論』『政本』など、**「調和論」**を鼓吹。

61 李大釗は『政治對抗力の養成』の中で、章士釗の「政治の根本は寛容にある」という論を、非現實的としてしりぞけている。

62 『偽調和を闢く』(太平洋一卷六號、一九一七)

63 『暴力と政治』(太平洋一卷七號、一九一七)

64 『眞理之權威』(甲寅日刊、一九一七)の中で、徹底的な言論の自由を通じて、眞理が自ら明らかになると、眞理の權威への樂觀主義的確信を述べている。

65 『Bohavian 的勝利』(新青年五卷五號、一九一八)

66 『民彝と政治』

67 李大釗の五四新文化運動の論壇へのデビュー作となつた『青春』(新青年二卷一號、一九一六・九)は、この歸國直前の執筆だと傳えられてゐる。歸國後、彼は北京『晨鐘報』の編輯にたずさわり「青春中華の創造」の呼びかけを開始する。

注69 63 参照

(補注)

辛亥革命期の民主主義思想において、同盟會の國民黨への改組を圖り、

議會政治の育成に努めた中心人物、宋教仁を無視することはできない。辛亥革命以前、章炳麟が「一民主義」と稱されたのに對し、平均地權・土地國有に反對する宋教仁は「二民主義」と評され、孫文の三民主義には同調することができなかった。革命後、宋教仁は『英國制度要覽』『美國制度概要』等で示した西歐のブルジョア國家制度と議會政治に對する關心を更に發展させ、中國に「議會政治の造成を期する」ために、孫文の總統制の主張を抑え、責任内閣制を主張した。その上で彼は、國民黨への改組をおしすすめ、議會で多數を占めることにより政權を獲得できると信じて、選挙活動に奔走した。その結果、國民黨は選挙で壓勝したが、宋教仁は國會召集の前に、一九一三年三月上海驛頭で袁世凱のさし向けた刺客の手にかかり、非業の最期を遂げた。そして宋教仁が實現を夢見た議會政治は、袁世凱の獨裁的權限の強化、國民黨解散令、議會の停止等により、あえなくついで去ってしまった。李大釗の宋教仁暗殺から受けたショックが大きかつたのは、「南北に奔走し、國家の統一を調停していた」(『暗殺與群德』)言治第二期)宋への期待が破れたことによるのが最も大きいとしても、その制度信仰的民主主義という共通點からも、首肯できる。宋教仁は、西歐ブルジョア民主主義制度の移植に最も熱心でしかもその議會政治の前途に何ら危懼を抱かなかつたという意味で、辛亥革命期における制度信仰的民主主義、形式民主主義の信奉者として、最も徹底した人物であり、典型的存在であるといえる。尚、宋教仁については、陳旭麓『論宋教仁』(辛亥革命五十週年紀念論文集上冊)が最もよくまとめられている。陳は、「敵に對する妥協に死んだ」と、宋教仁の死を位置づける。この他に久保田文次『辛亥革命と孫文・宋教仁』(歴史學研究、四〇八號、一九七四・五月)があるが、陳の研究から出ていない。