

清末における「自由」

——その受容と變容——

手代木 有兒

序 言

西洋近代の思想としての自由が、中國に本格的に受容されたのは、日清戦争での中國敗北後、變法運動が一擧に活潑化した時期のことである。

光緒二十一年（一八九五）正月、中國近代における西洋思想受容の第一人者嚴復（一八五四—一九二一、福建省侯官の人）は、論文「論世變之亟」を發表し、今日の中國の積弱と西洋の富強をもたらした最大の原因は、中國の「一治一亂」の歴史觀と西洋の進化論という相違とにも、中國の不自由と西洋の自由という相違にあると指摘した。これ以降、列強の侵略からの救國を課題とした中國近代において、自由は進化ほどではないにせよ、知識人の間で唱えつつけられていく。

本稿は、この改良派知識人嚴復における自由概念の受容、および改良派ながら日本亡命後に革命的傾向を強めたジャーナリスト梁啓超、そして革命派イデオログの一人陳天華における自由のあり方を、可能な限り彼らの思想的枠組に即して捉えることを通して、清末の一時期における自由概念の思想的役割をさぐるものとするものである。

一 嚴復における「自由」の受容

(1) 富強への條件——「論世變之亟」

嚴復は「論世變之亟」において、中國の積弱の原因の一つを、その不自由なることにあるとした上で、その中國社會の不自由が、いかに生み出されたかを説明している。

古來中國の聖人は、「宇宙之無盡藏」と人間の能力の無限の可能性を理解しなかつたのではない。しかし、「天地之物産」が有限であり、「生民之嗜欲」が無窮であるからには、人口が増加し開發が進めば、必ず「不足」が生じ「争」が起ると考え（二頁、注記する頁数については、〔注〕冒頭に資料の出所を示したので参照のこと。以下同じ）自由という語を深く恐れ、自由を教えとせず（二頁）、むしろ「止足」、「朴鄙黽蒙」に安住せしめた。かくて聖人は天下を「籠絡」し、争亂を消滅させたが、その結果「民力」、「民智」は日々衰弱し、外國に對抗しえぬ情況にたちいたつた（二、二頁）、こう嚴復は説明する。

要するに、「論世變之亟」において中國人に必要とされた自由とは、人間の無限の生産能力を發揮させるための條件であり、シュエォルツの言を借りれば「人間の肉體的、知的・道德的潜在力が實現され

るような環境^①であった。そして、この嚴復における自由の位置づけを支えていたのは、彼がスペンサーから受容した人間能力の無限の發達を確信する社會進化論^②であった。

嚴復は「原強」(一八九五年三月『直報』)に發表された舊稿を翌年修訂したもので、以下同じ)で、西洋の致強の原因を「以自由爲體、以民主爲用」(二三頁)にあるとし、やはり自由^③に注目しているが、同時に「一國盛衰強弱之故」を解明した「斯賓塞之術」(二〇頁)、すなわち自由放任主義に基礎をおくスペンサーの社會學を稱賛し、また今日西洋の經濟的繁榮は悉く「亞丹斯密之一書」(二九頁)、すなわち經濟的自由放任主義を主張したスミスの『國富論』によると述べている。嚴復は福州船政學堂卒業後、二十三歳の時に清國政府派遣の第二次留學生として英國へ留學(一八七七年三月—七九年六月)した。おそらく嚴復の唱える自由は、その際に直接西歐社會に觸れた實感と、當時スミスやスペンサーの著作から吸収した知識をもとに、嚴復独自の問題意識を媒介として形成された概念であつたのであろう。そこで次に、嚴復がスペンサーとスミスの思想をいかに受容したのかを検討することにより、嚴復における自由概念への考察を進めることにしよう。

(2) スペンサー社會有機體説の受容——「原強」

スペンサー(一八二〇—一九〇三)の自由放任主義は、イギリスの自然權思想と深く結合したもので、個々人の自然權の保障のため、經濟的領域のみならず政治的領域にまで自由放任主義を主張した。その結果、國家(State)を必要悪と見る典型的な夜警國家論が唱えられ、その一つの根據となつたのが社會有機體説^④であつた。社會有機體説の眼目は、個々人の集合體たる社會を生物體、すなわち個々の細胞の結合によつて全體が構成され、かつその各部分が機能分化し相互依存する

生物有機體との類似において捉えることにある。もっとも、スペンサーは生物有機體では意識(利益を感じる機能)は、有機體の一部分にある感覺中樞に集中されるが、社會有機體では全體に分散し、諸單位(個々人)がそれぞれ意識の感覺器をもつという。つまり、社會はその成員の利益のために存在するのであり、成員が社會の利益のために存在するのではない^⑤、という。スペンサーはまた、有機體たる社會の發達程度は、諸單位たる個々人における肉體的、知的、道德的レベルに規定されると唱えた^⑥。

嚴復は「原強」において、スペンサーの社會有機體説をほぼそのまま援用し(二七、一八頁)、また個々人の肉體的、知的、道德的レベルと社會發達の程度の相關の説を、「民力」「民智」「民徳」が「民種之高下」を規定するとしてそのまま取り入れている(一八頁)。だが嚴復は、個々人に「民力」「民智」「民徳」が備わらず、逆に民が「私」を奮う「群」(しばしば「國」に置き換えられる)をもつて、「鷙悍多智愛國保種」の民からなる「群」に對抗することは、不可能であると結論づける。そして、これを論據に救國への最大の方策として、「民力」「民智」「民徳」の増進を提唱するのである。すなわち、嚴復にとつて緊急最大の目的は、中國の富強による救國であり、そのために個々の民の資質の向上が必要とされたのであつた。かくして社會を構成する個々の成員の自然權が第一義とされるスペンサーの社會有機體説は、嚴復の問題意識の下では、個々の成員の權利よりも、國家目的が優先される國家有機體なものへと轉するのである。

(3) スミス『國富論』の受容——「原富」

嚴復によるスミス『國富論』の翻譯『原富』(翻譯一八九七—一九〇〇、出版一九〇一—〇二)は、『天演論』に比べてほとんど直譯に近い

が、譯語の選擇や嚴復が自論を述べる案語の中に、嚴復のスマス受容の獨自性を讀みとりうる。

アダム・スマス(一七三三—一七九〇)は、この『國富論』において、個々人の利益追求の自由競争が、社會全體の繁榮と調和をもたらすと説き、自由放任主義を體系化した。スマスの目指す市民社會においては、國家(state)は財産の安全を確保するために人々が設けたものとされた。つまり、スマスにとって國家は個々人のために存在するのであり、個々人に絶對的服従を要求するものではなかつた。

これに對して、嚴復のスマス受容の獨自性は、例えば原文の nation, national の譯し方から窺はう。高島善哉氏によれば、これらは「國民(的)」とも「民族(的)」と譯されるが、これらを「國家(的)」と譯す感覺は西歐には存在せず、國民のために國家があるとしたスマスにおいても、國家(state)と國民(nation)は同一のものとは捉えられていないとされる。

ところが、嚴復の譯文を見ると、例えば「國民的富」(national wealth)、「國民的貧困」(national poverty)は「國之貧富」^⑧、「國民の資本」(its[its = nation]capital)は「國財」^⑨という具合に、nation は悉く「國」と譯されている。

前述のように、嚴復のいう「國」とは、スマスにおける機關としての國家(state)ではなく、個々の民を單位として構成される有機體的國家であつた。従つてその外見上の實體、すなわち個々の民の集合體としての側面に限定して述べるならばスマスの nation は嚴復の「國」と一定の類似性を有し、嚴復が nation を「國」と譯したことは全くの歪曲とはいえない。もっとも、スマスにおける nation が、各自が自由で平等な状態(市民社會的狀態)に置かれた人間の政治的經濟的統

一を強調する概念であるのに對し、嚴復の「國」とは、その諸單位たる個々の民が全體の利益のために從屬せられる有機體的國家であつた。つまり、嚴復が「國」と nation を同一視したことは、スマスのいう nation の内實を全く歪曲するものであつた。

また、部甲、篇十、第二節の案語において、嚴復はやはりスマスのいう「諸國民の富」(the wealth of nations)を「國富」と捉えたいうえで、個々の民の自由な經濟活動が、英國の「國富」(國家全體としての富強)をもたらしたとして、この「民の經濟的自由↓國富↑」というパターンを中國に導入しようとしている。おそらくスマスから(また同様にスペンサーからも)引き出されたこのパターンが、「論世變之亟」で示された「環境としての自由↓人間の生産能力の發揮↓中國の富強↑」とビジョンの基礎をなしたのである。かくして嚴復は、nation↓國という歪曲の下に經濟的自由放任主義の理論を受け入れることによつて、中國の富強のためのビジョンを確立したのであつた。

(4) 國家目的への從屬性

さて、以上の分析から明らかなように、嚴復においては、個人の利益を保障するために國家(state)が必要とされるというスペンサー、スマスの説に大枠として共通する論理が、國家(中國)の富強のために個々の民の資質の増進とその發揮が必要とされるという論理へと變化する。これを嚴復における自由の位置づけに即していえば、環境・條件としての個々の民の自由によつて、國家(中國)の富強がもたらされるということになる。従つて、ここでの自由は、あくまで國家の富強という目的に從屬する傾向を持つものであつたといえる。

「論世變之亟」で嚴復は、今日中西の盛衰の差は、自由と不自由の相違にこそあると斷言しつつ、ルソーらにおける自然權説を援用し、

自由は人が生來「天」より與えられたものとし、「侵入自由、雖國君不能」(人の自由を侵すは、國君といえどもあたわず)とまでいい放っている(三頁)。従って、一見嚴復はルソーの自然權思想をそのまま受け入れてあるかにも思われる。しかし、例えば「自分の自由の放棄は人間の資格、人間の諸權利、さらに人間の義務の放棄である」といったルソーの立場が、嚴復における富強のための環境としての自由という見方と異質であることは明白であらう。嚴復は自然權的表現の借用により、自らの唱える自由を一層強調しようとしたというべきであらう。

(5) ミル『自由論』の受容——『群己權界論』

嚴復は光緒二十五年(一八九九)にJ・S・ミル(一八〇六—一七三)の『自由論』(On Liberty, 1859)の翻譯に着手し、その年のうちに『自由論』として完成させた。その原稿は一時紛失したが、後に戻り、光緒二十九年(一九〇三)に『群己權界論』と改題し、「譯者序」「譯凡例」を付して出版された。

ミルは從來の自由放任主義を、單に經濟的、政治的レベルに限定せず、市民的、ブルジョアの性格を一層深化させ、個人の自由の保障が「人間の精神的道徳的進歩の根本動力」であると捉えた。すなわち、自由は人間の幸福に直結するものとされ、それ自體が價值あるものとして追求された。『自由論』の主題は、こうした自由觀に基づき、社會が個人の自由に干渉しうる限界を明らかにし、社會の不當な干渉が個人の自由を防衛することにあつた。

『群己權界論』もほぼ原文に忠實な翻譯であるが、譯語の中にはやはり嚴復獨自の立場を示すものも含まれている。その一例として、「民力」「民智」「民徳」の語の譯文への挿入が挙げられる。嚴復が

「民力」「民智」「民徳」の増強を中國の富強のための大前提としたことは前述の通りであり、この三者は嚴復にとって獨自の重みを持つキーワードであった。この三者の譯文への挿入は、ほとんどの場合ミルの原文に著しい意味上の變更をもたらしてはいない。だが、三者の使用がミルの原意を伝える上で不可欠なものであるといえず、他の譯語も十分考えうる場合が大半である。従って、あえてキーワードたる三者を譯文に挿入しているのは(特に「民智」「民徳」がよく使われる)、相當意識的になされたことと推察される。しかも、三者のいずれが使われる場合も、自由であることがそれらを増進するという文脈においてである。以上を勘案すれば、おそらく嚴復による三者の挿入は、「論世變之亟」で強調された富強への環境としての自由というミルとは異なる自由觀が、そのまま『群己權界論』に持ち込まれたことの現われともいえるであらう。

『群己權界論』には、また嚴復の自由觀の新たな傾向が見出せる。當時、日本に亡命中の梁啓超が主宰した『清議報』(一八九八年創刊、東京)や、江蘇の楊廷棟らによる『譯書彙編』(一八九九年創刊、東京)には、號を追って自由平等の説が紹介された。義和團事件(一九〇〇)を境として清朝が排外から媚外へと轉じ、清朝皇帝の上に各國公使團が君臨するに至ったことが、清朝の無能を暴露し、若い知識人たちの言論活動を強く刺激してこうした風潮を生み出したのであつた。『群己權界論』が出版された光緒二十九年は、正に自由平等を説く出版物の全盛期であつた。

こうした風潮の中で、革命的な青年たちが自由というスローガンを亂用して社會を混亂させることに大きな危惧をいだいた嚴復は、『群己權界論』の「譯凡例」ではば次のように述べている。

人が社會から離れて獨立した生活を營んでいる限り、その自由に制限はない。だが、一旦社會の一員となれば、自分が自由であれば、他人もまた自由であるから、自由を行使する上での制限約束がなければ、「強權世界」となり、人々の衝突が起るのだと(二頁)。

嚴復はこう述べた上で、ミル『自由論』第一章「序説」の一節に依據しつつそれを自分に都合よく改變して「だから」ある人が自由を得るならば、必ず他人の自由を己れの自由の限界とするのである(「人得自繇而必以他人之自繇爲界、一頁」という。同時に嚴復は、スペンサーの前進的進化論を論據に、革命派がしばしば依據したルソーの「人間は生まれながらにして自由である」という主張を退けた(二頁)。

清朝皇帝の下での政治改革による救國を目指した嚴復にとつては、革命の理論的根據たる天賦の自由は、肯定しえぬものであった。彼においては、自由を國家の富強のために民の能力を引き出す條件として、適度な抑制を加えつつ有効に機能させることが必要であった。そこで、嚴復は右の改變によつて、『自由論』において社會による個人の自由への制限がどこまで正當であるかが論じられる部分を、ミルの文脈から切り離し、個々の民の自由がどこまで許されるかという逆の觀點から利用したのである。要するに、ミルの力點は個人に、嚴復の力點は國家全體にあった。

このように、嚴復の問題意識はミルとはその力點を異にしていた。にもかかわらず、嚴復があえて『自由論』を翻譯したのは、社會の權力と個人の自由の境界を設定しようとするミルの試みが、境界の設定という點では、嚴復の側からも十分利用しえたからであろう。おそらく、こうした意圖は『自由論』が翻譯された光緒二十五年段階ですでに存在しており、その後上述のような風潮の中で、光緒二十九年當時

には一層顯著なものとなり、書名を『群己權界論』(同書第四篇の篇名「論國群小己權限之分界」から取つたものか)と改めるまでに至つたのであろう。

(6) 「自由」と傳統思想

ところで、嚴復は「譯凡例」の中でミルの語として前出の「人得自繇而必以他人之自繇爲界」という自由の定義(いわば擬ミルの定義)を引いた後、これは「大學絜矩之道」であると述べている。この指摘との關連で想起されるのは、「論世變之盛」(二八九五)の一節である。嚴復はそこで、西洋の自由は中國の「恕」「絜矩」と「相似」であるが、「恕」「絜矩」が専ら他者との關係を重視するのに對し、自由は他者との關係を論じつつも自己の存立の根據(所以存我者)に留意する點で、決して自由と「眞同」とはいえないという。

一見、嚴復の自由觀は前後で矛盾しているかに思われる。だが、まず検討すべきは、なぜ「恕」「絜矩」という儒家倫理が自由を論ずる際に持ち出されるのかであろう。人の自由を制限する意圖が明確になつた「譯凡例」の段階で、「絜矩」という相互主義が自由の擬ミルの定義に結びつけられることは理解できよう。しかし、「論世變之盛」において中國に自由はないとされ、自由の必要が強調される時、自由に「眞同」ではないとしながらも、「相似」の思想としてわざわざ「恕」「絜矩」が持ち出されるのはなぜなのか。

一つには、おそらくこれは自由という語が嚴復の造語ではなく、古來中國で用いられ、清末の社會でもなお固有の意味を有していたことに起因する。このことは、嚴復自身が、中國における自由の語ははじめ「自主而無主礙」の意味であったが、今日では「放肆」「淫佚」「不法」「無禮」の意味に用いられている(「譯凡例」三頁)と述べているこ

とからも窺える。嚴復は「自主而無罣礙」という禪の世界において肯定的に用いられた自由の概念を、西洋近代の自由に結びつけようとしたのだらうが、そのためには、自由の語もつ中國における否定的イメージを除去する必要があったのだらう。そこで、「放肆」等に對立する概念としての「恕」「聚矩」を持ち出し、それらの自由との類似性を強調したものと考えられる。

しかし、嚴復にとつて「恕」「聚矩」という儒家的概念は、もうすこし實質的な意味を有していたように思われる。確かに嚴復は、古來中國社會においては（とりわけ秦代以降という）、傳統的價值觀によつて人民の無限の生産能力が抑制されてきたことを容赦なく批判し、また中國の「恕」「聚矩」には西洋の自由の根底をなす「所以存我者」⁽⁶⁾ といわば「獨立した人格」が存在しないことを鋭く指摘した。但し、嚴復における「獨立した人格」とは、あくまで國家の富強という全體の目的に從屬するという枠内で、積極的自發的に生産能力を發揮するという「獨立した人格」であつたといふべきであらう。個々の民に求められる自發性は、右の枠内のものであり、従つてこの枠は個々の民の行動を統制し、彼らが進むべき方向を規定した。前述の嚴復的な社會有機體説における國家と個々の民の關係は、正に右の枠組に具體的イメージを提供するものであつた。

ところで、全體の枠組の中で個々の民が方向づけられることとした關係は、個々の民が獨立した人格ではなく「全體關係の一項として存在」⁽⁶⁾ するのみとする中國の傳統的社會觀と類似した構造を有しており、現實の課題に直面して前者が構想された際に、後者が一定の作用を果していたことは豫想しえぬことではない。そうだとすれば、嚴復が右のような傳統的社會觀中の一要素たる「恕」「聚矩」の概念を、

自由の内容に組み込みようとした意圖も理解しえよう。すなわち、嚴復が「論世變之亟」において、自由と「眞同」ではないとしつつも、「相似」であるとして「恕」「聚矩」を持ち出したのは、自由を唱える前提として全體の目的への從屬という枠を與える意圖もあつたのだらう。

従つて、『群己權界論』「譯凡例」で、自由が「聚矩」と結びつけられ、それを一つの論據に、自由の制限の必要性が強調される事態も、必ずしも「論世變之亟」以來の自由觀の「保守化」とはいえない。むしろ嚴復の立場は基本的に一貫していたのであり、情勢の變化の中で、元來内包されていた個々の民の自由への制限（全體の利益への從屬）の側面が際立つて表面化したに過ぎないといふべきであらう。

(7) 「國群自繇」と「小己自繇」

以上をふまえるならば、嚴復におけるスペンサー、ミスそしてミルの思想の受容には、次のような一貫した發想が見出せる。すなわち、まず國家という全體が存在し、この國家を存亡の危機から救うべく、その構成單位である個々の民の役割が逆算され、その役割を果す限りに對して個々の民の自由が有効に機能するならば、個々の民の自由は肯定的に捉えられるが、國家の目的を逸脱して自由が唱えられるならそれは厳しく抑制する、という發想である。これは主として、先進列強に抗しつつ近代化を圖らねばならないという後進中國に宿命づけられた極めて現實的な課題から生まれた發想であつたが、一面では中國の傳統的社會觀からも作用を受け、またそれゆゑに傳統的發想を完全には除去しえぬものであつた。

さて、『群己權界論』以降、嚴復の自由觀は右のような一貫性を保ちつつ、革命運動の活潑化の中で一層自由の制限を強調するようにな

つていく。中國同盟會の成立により革命派が組織的統一を遂げた光緒三十一年（一九〇五）に書かれた『政治講義』では、個々の民の自由は、政治による民の管理と對をなす概念とされ、自由と管理の均衡の上に社會の安定が實現するとされた（二七九頁）。そしてまた、國家の成立は「外力之逼拶」への對抗上の必要によるもので、「政府權界之廣狹」も「外來壓力」の程度に對應し、「民衆自由」はこの「政府權界之廣狹」に反比例すると斷言された（二九二頁）。

こうした立場は、同じ頃に書かれた『孟德斯鳩法意』（モンテスキュー『法の精神』の翻譯、一九〇四―一九〇九年に出版）の案語において、次のように一層鮮明に定式化された。

西士その幸福を計るに、自絲を以て惟一無二の宗旨と爲さざるなし。（中略）たゞ吾國今處する形を觀れば、則ち小己の自絲はなお急ぐ所にあらず、而して以て異族の侵横を祛い、天地の間に立つこと有るを求むる所以は、それ眞に刻として緩むべからざるの事なり。故に急ぐ所の事は、すなわち國群の自絲にして、小己の自絲にあらずるなり。

嚴復における「國」「群」は、それぞれ nation, society の譯語にあたる。但し、「群」はしばしば「國」（有機體的國家）に置き換えられており、嚴復においてはさほど明確な内容を持つ概念ではなかったように思われる。従って、「國群」とは國家と社會を指すが、意味の中心は國家にあると解せよう。

ここでいう「國群の自絲」は、我々がこれまで見てきた救國のための國家の富強の條件としての「小己の自絲」とは異なり、救國の達成という目的と直結するものである。つまり、この「國群の自絲」が説かれることによって、嚴復において自由が目的として位置づけられた

といつてよい。もっとも、言葉には現われなかつたにせよ、「小己の自絲」ではなく「國群の自絲」が緊急の課題だとする發想の芽が、當初から嚴復に内包されていたことは、これまでの論述から明らかである。我々はこの「所急者乃國群自絲非小己自絲也」との言を、嚴復における自由觀の到達點であり、かつ彼の自由觀に一貫する本質の表明であった見てよいであろう。

さて、以上のごとき嚴復における自由概念の受容は、一體清末においていかなる位置を占めるのであろうか。以下、二十世紀初頭における梁啓超・陳天華の自由觀の検討を通してこのことを考えてみたい。

二 梁啓超における「自由」

(1) 「致南海夫子大人書」（一九〇〇）

戊戌變法失敗後、日本に亡命した梁啓超（一八七三―一九二九、廣東省新會の人は、日本人の翻譯を通して西洋思想への理解を深めつつ、次第に革命的傾向を持つようになる）。

當時、梁啓超が唱えた自由の内容を示すものとして、まず光緒二十六年（一九〇〇）四月の「致南海夫子大人書」（康有爲への書簡）を見てみよう。梁によれば、第一に、自由とは物理的な「壓力」に對していうのではなく、精神における「奴隸性」に對する意味でいうのだという。すなわち、自由とは人に「爲人之資格」を全うせしめるものである。中國社會に即していえば、「三綱」の壓制を受けず、「古人」の束縛を受けぬことである、とされる。

また第二に、自由を實現するには、自由の侵害が起らぬよう人々が皆で法律を定め、自らそれに服従する必要がある。法律に服従しなれば、必ず人の自由を侵すことになる。従って、眞に自由であるに

は、必ず服従しなければならぬ、とされる。

こう論じられる自由は、少なくとも外見上はいくつかの點でルソー（二七二―二七八）の『民約論』（社會契約論）の影響を受けている。まず、自由への「奴隸性」に對する精神的自由（爲人之資格）という見方は、『民約論』第一編第四章「奴隸制度について」の一節からヒントを得て構想されたものと思われる。この「三綱」「古人」からの自由の主張は、後に「保教非所以尊孔教」（一九〇二）において、更に端的に「吾れ孔子を愛し、吾尤も眞理を愛す」（吾愛孔子吾尤愛眞理）と喝破されるに至るが、こうした主張の根底には、人智は時とともに進み孔子といえども後世のすべての人々を拘束できはしないという進化論があった。

また、自由と法律への服従の結合の主張は、同第二編第六章「法について」に基づくものと思われる。

この書簡が書かれた翌年の末、梁は『清議報』に「盧梭學案」を發表して『民約論』の要旨を紹介し、かつ彼なりの批評を加えている。ここでの梁の立場は、一見ルソーとさほど變わらぬようにも見える。

例えば、梁は社會契約とは「各構成員は自己をそのあらゆる權利とともに共同體全體に譲り渡す」ことだ、というルソーの説明を、「邦國」を「全體」とし「各人」を「肢節」とする「重邦國輕各人」の立場だと批判し、この立場は各人の自由權を社會契約によって一層増大せよとするとルソーの眞意に反する、と述べている（第二四冊一三、一四葉）。實はルソーには、市民が國家（社會契約により成立する精神的集合體）に對する義務を遂行するよう要求する一面があり、確かにこのことは個人の自由の保障を目指す社會契約説の精神に矛盾するともいえる。つまり、梁の言はこの矛盾を突いたものであって、ルソーの

眞意には賛同しているかに思われるのである。

しかし、梁の著述には「奴隸性」に對する自由や法律への服従等ルソー學説のいくつかの構成要素だけが、ルソーの主眼たる個人の自發的意志による社會契約から切り離されて頻繁に現われるのであり、このことはルソーとの隔たりを窺わせる。

また、「盧梭學案」において、ルソーの眞意に沿ったかたちでなされる「重邦國輕各人」批判にしても、梁における一貫した立場というよりは、むしろ一時的な發言といふべきものであった。康有爲への書簡（前述）で梁が「奴隸性」に對する自由を高唱する最大の理由は、「この性（奴隸性）を除かざれば、中國たえて世界萬國の間に立つたはず」（不除此性、中國萬不能立于世界萬國之間、二三五頁）と述べられるごとく、列強の外壓によって中國が滅ぼされつつある現實にあった。つまり中國という全體を外壓からいかに守るかこそが、梁における最大の課題であったのである。

梁はちょうど『清議報』にたずさわっていたこの時期、救國への積極的方策を持ち得ぬ清朝政府を「明目張膽」して攻撃したというから、おそらくそうした感情の激昂がことさら「重邦國輕各人」批判に向かわせたのではなからうか。あるいは理想の議論として右の批判が展開されたのかもしれない。いずれにせよこうした立場は、現實の救國という大目的の中に呑み込まれざるをえなかった。梁がまず中國という全體を外壓に抗すべく強化せんとする限り、むしろ「重邦國輕各人」への方向性を内包せざるをえなかったように思われる。

(2) 「新民說」（一九〇二）

梁啓超がその救國への體系的方策を公にするのは、光緒二十八年（一九〇二）正月より『新民叢報』に連載された「新民說」において

であつた。その第一節「敍論」では、「國」とは民を積んで成るものであり、民が愚弱であれば、「國」は存立しえない、これはちょうど身體が各器官から成り、各器官が正常に機能してこそ生存しうるのと同じである、と説かれ、「國」の繁榮を欲するなら「新民之道」を講じなくてはならない、と強調される(一頁)。これは嚴復における社會有機體説を想起させるが、梁はこの翌年(一九〇三)に書いた「政治學大家伯倫知理之學說」の中で、ブルンチュリー(註)の國家有機體説を紹介しており、そこでの表現、内容はこの「敍論」によく似ている。

また、「敍論」が載つたのと同じ『新民叢報』一號に發表された「論學術之勢力左右世界」でも、ブルンチュリーが「十九世紀の母」ルソール(註)に對し、「二十世紀の母」とされ、「人民は國家のために生じた」というブルンチュリーの國家主義が紹介されている。

これらをつまえるならば、國家全體の存立を課題とする梁においては、當然嚴復を介したスペンサーの社會有機體説の影響はあつたにせよ、おそらくはブルンチュリーの國家有機體説の方が、より關心に即したものであるとして受容されたものと考えられる。

次いで第二節「論新民爲今日中國第一急務」は、「新民之道」の内容を中國四億人民の「民徳」「民智」「民力」を列強並みのものに高めることだと説き(二頁)、第五節「公德」では、人民が「公德」を知ればそこから「新道徳」が生まれ、「新民」が生まれるとされる(二五頁)。そして以下の節では、「公德」の内容としての國家思想、權利思想、自由、自治等が説かれている。

かつて嚴復によつて構想された「民力」「民智」「民徳」を備えた民とは、主として生産的活動というレベルにおいて能力を發揮することにより國家の富強を一構成員として擔う存在であり、その意味で自由

や、「私」に對する「公」が強調された。それに對して、梁における「公德」ある「新民」とは、主として精神・思想のレベルにおいて、「奴隸性」(「古人」、更には帝國主義列強に對する)に對する精神の自由、權利思想、國家思想を備えた「國民」(團結のない「部民」でなく)であるとされた。梁は嚴の描いた有機體的國家の枠組を、更に精神的レベルにおいて強化したというべきであり、ここには梁が西洋思想から學びとつた近代的人間像が反映していたことも認めねばならない。

こうした枠組の下で、梁は第九節「論自由」において、自由に對し嚴復の擬ミルの定義とほぼ同様な「人人自由而以不侵人之自由爲界」という定義を與え、更に次のようにいう。

自由と云う者は、團體の自由にして、個人の自由にあらざるなり。野蠻時代、個人の自由勝り、而して團體の自由亡し。文明時代、團體の自由強く、而して個人の自由減ず。(中略)もしその自由を濫用して他人の自由を侵し、團體の自由を侵せば、則ちその群固より已に克く自立せず、而して將に他群の奴隸と爲らんとす。(中略)故に眞に自由ならば、必ず能く服従す、服従とは何ぞ、法律に服従するなり。

自由とは「團體の自由」であつて「個人の自由」ではないといふこの梁の見解は、正に國家全體の防衛・強化といふ梁の最大の課題に即した自由への意味づけであつたといえよう。しかも、ここでは以前からの法律への服従といふ主張が、「團體の自由」を支えるものとして明確に位置づけられるに至っている。

この「團體の自由」の強調は、革命的な青年たちが自由を亂用することへの危惧の現われでもあつた(四五頁)。だが、我々はそれ以上に、「團體の自由」といふ提起が、梁が一應自由概念を自己の思想的

枠組の中に消化した上で、それを中國の現實の課題に即したものと練り上げることによってなされたものとして注目すべきであろう。

梁啓超において自由の概念が肯定的意味で用いられるのは、この「論自由」が書かれた頃までであった。その後も國家全體の強化を目指す傾向は續き、ブルンチュリーの國家主義への傾倒は強まる（『政治學大家伯倫知理之學說』）。だが、光緒二十九年（一九〇三）に新大陸へ旅行した後に書かれた「新民說」第十八節「論私德」では、自由の説など西洋の新思想は「國民教育」が興こされていらない今日にあっては社會の混亂を招くのみだと否定され、今日説くべきは中國固有の舊道徳であると論じられるに至る（二二七—三三頁）。おそらく梁においては、國家の自由という發想自體は生き續けつつも、個人の自由のもたらす社會的弊害への危惧の一層の高まりが、彼に敢えて自由一般の否定を表明させたのであろう。とすれば、自由の否定は「自由云者團體之自由、非個人之自由」という立場の一層の徹底であつたともいえるだろう。

さて、以上見てきたように梁啓超における自由は、一貫して救國という目的を前提としたものであつた。當初においては「奴隸性」に對する精神的自由が救國へ向けての個々の民の「爲人之資格」として強調されたが、「新民說」においては、この條件としての精神的自由に加えて救國によって達せられるべき目的としての團體（中國）の自由が強調されるに至る。梁においてはこうした自由觀が、前述のようなブルンチュリーの國家主義理論、とりわけ國家有機體說等と重なり合いつながり、彼の救國の課題の實現への構想を理論的に支えていたといえよう。

但し、右の課題と理論の間には、嚴復の場合と類似した傳統思想の

媒介的作用が一定程度存在していたと考えられる。例えば、光緒二十四年（一八九八）に書かれた「讀孟子界說」では、『孟子』の「民爲貴」（盡心下）、「民事不可緩」（滕文公上）といった民本説と西洋近代の民權説の類似性が指摘されている。また、「論政府與人民之權限」（一九〇二）では、「民權極盛之國」においてもその民權には限りがあることを説明すべく、『春秋左傳』襄公十四年から「天之愛民甚矣。豈其使一人肆於民上」（天の民を愛すること甚だし。豈にそれ一人をして民の上に肆にせしめん。）といった言を引いている。このように梁においては、儒教經典に見える本質的には支配の對象である「民」が、市民社會の構成員たる自發的意志を持つ個人とほぼ同一視されることが少なくない。このことは、梁が前述のような近代的な人格の確立を追求しつつも、他方ではなお全體との關係を第一義とする傳統的社會觀を捨てきつてはいなかつたことを示すものといえよう。梁が國家有機體說を吸収し、そこから「新民」の創出による強固な有機體的國家の確立という構想を生み出すにあたっては、有機體的國家觀の受皿たりえた傳統的社會觀に支えられた側面もあつたといふべきであらう。

三 陳天華における「自由」

これまで論じてきた嚴復、梁啓超は、清朝支配という大枠の中で最大限の改革を目指した點で、共に改良派に屬したといえる。これに對して、陳天華（一八七五—一九〇五、湖南省新化の人）は、革命派イデオログの一人であつた。陳は光緒二十三年（一八九七）に梁啓超が教鞭をとっていた湖南時務學堂に入學したともいわれる。その後、列強の中國侵略激化の中で、陳は革命的傾向を強めた梁啓超の影響を受けつつ、更に梁の不徹底さに甘んぜず、短期間に改良から革命への思想的

發展を遂げる。光緒二十九年（一九〇三）に日本へ留學、その後白話文による革命宣傳書「警世鐘」「猛回頭」（一九〇三）を書き、排外排滿の革命思想の宣傳に務め、同盟會成立（一九〇五）後は機關誌『民報』誌上で活躍した。

すでに指摘のあるように（注24論文参照）、梁啓超は帝國主義列強の清朝を利用した中國侵略の實態（民族帝國主義）への相當な認識を有していた。しかし、梁は帝國主義の中國侵略を「時勢之所趨」であり、中國にとっての「患」は「外」ではなく「内」にあると見なし（『新民說』四、五頁）、従つて帝國主義批判はなされず、「新民」の創出にこそ主たる關心が向けられた。

一方、陳天華は梁の對外認識を繼承發展させたのみならず、徹底した帝國主義批判を展開し強く排外を唱えた。但し、その排外は義和團流の「野蠻排外」ではなく、外人の長所には學ぶ「文明排外」であるべきであるとされた（『警世鐘』「猛回頭」、小説「獅子吼」三回）。そして、この排外の主張は列強の「下僕」たる清朝政府に對する排滿の主張とも連續していた。

陳のこうした文明排外・排滿革命の思想は、社會進化論を一つの理論的根據としていた。但し、それは、梁が社會進化の程度はその構成員たる個々の民の進化の程度に規定されるというスペンサーの社會進化論に據つて、民智の程度の低い中國での革命を未來へ遠ざけたのと様相を異にした。陳においては、「物競天擇」「適者生存」の公式によつて、人類のうち白種のみが増加し、他の人種はすべて激減したという（『獅子吼』一〇六―九頁）進化論的な世界の趨勢への理解が、亡國亡種の危機感をつのらせ、文明排外・排滿革命を緊要のものと認識させたといえよう。

また、梁啓超を革命から遠ざけた「民智未開」という中國の現實を、陳に克服させ右のような認識に至らせた要因としては、「吾民族有四千餘年の歴史、有各族不及之特質」（論中國宜改創民主政體）二〇五頁）という濃厚な民族主義的傾向、および王船山——譚嗣同の流れを汲む湖南人の根性、とりわけ譚嗣同における自己犠牲の精神の影響が挙げられよう。

陳天華の排外排滿思想の理論的根據としてもう一つ挙げるべきは、ルソー『民約論』からの影響である。『民約論』に關する記述は、「猛回頭」および「獅子吼」三回に見えており、陳の主張する排滿革命による共和制の樹立が、『民約論』を主な論據としていることが窺える。もっとも、陳の『民約論』受容も傳統思想によつて支えられた側面を有していた。

例えば「獅子吼」三回では、『民約論』で論じられる社會契約によつて成立する市民の精神的集合的團體（註29参照）たる國家の性格に、次のような比喩的な説明が加えられる。

たとえば、會社のようなもので、株主があり、支配人があり、役員がある。支配人、役員は、あくまでも株主のために努力しなければならぬ。役員が不正なことをしたら、支配人はその者を處罰するのが當然である。支配人が會社に相濟まないようなことをした場合、役員は株主に通知して、別の者ととりかえるのが當然である。もしも支配人とぐるになつて悪いことをしたら、各株主は支配人役員を糾弾する權力を有する。もし株主も彼らのでたらめを放任しておいたら、それは株主の責任を放棄したのであり、つまり株主たるの資格を失つたのである。

この比喩に關連して、陳はこの前後で『孟子』の「民爲貴、社稷次

之、君爲輕（盡心下）という有名な一節や、黄宗羲『明夷待訪録』原君篇、原臣篇を紹介している。このことをふまえるなら、右の比喩が『孟子』の民本説や湯武放伐説（梁惠王下など）、またそれらに立脚した『明夷待訪録』の「以天下爲主、君爲客」（天下を以て主と爲し、君を客と爲す、原君）、「我之出而仕也爲天下非爲君也」（我れの出でて仕るや、天下のためにして、君のためにあらざるなり、原臣）といった傳統的な君臣と民の關係のあり方によって、ルソー『民約論』における社會契約を理解しかつ説明したものであることは容易に推察しうる。しかも、陳自身が黄宗羲を「中國のルソー」と稱し、『民約論』の理は『明夷待訪録』に内包されている（『獅子吼』二二八頁）と指摘していることを考えあわせれば、右のことは一層明白とならう。

このように、『孟子』、『明夷待訪録』の思想が、近代市民革命の論據の一つである社會契約論における統治者、爲政者、官吏は人民の主ではなく、人民の「事務代行者」にすぎないという主張に類似していたことは、陳が排滿革命を唱える上で極めて有効な論據であったはずである。もっともルソー『民約論』の主眼は、あくまで各人がその自發的意志によって社會契約を行い、その結果國家が成立するところにある。一方、陳がルソーと結びつける『孟子』、『明夷待訪録』の思想は、「民爲貴」「以天下爲主」とはいつても、各人に自發的意志を認めず、各人を「民」という集合體、「天下」という全體の中の一項と捉えるにすぎないことは前節でも言及した。

『孟子』や『明夷待訪録』に見える右のような傳統的社會觀を受皿としてルソーの思想が受容されたことは、陳の革命思想においては、ルソーの主張のうち國家成立の前提としての各人の自發的意志とそれに基づき契約の側面は主要な問題とはならず、すでに存在する國家に

清末における「自由」

對する各人の責任のみが特に重視されたことを示すものといえよう。すなわち、陳は梁ほどの明確な理論は持たなかったにせよ、やはり二重の「奴隸性」を打破し、「公德」を重んじ、「愛國」を貫ぬぎ、國家への責任を果たす民、いわば「國民」的精神（彼はこれを西洋と日本の近代に見出した）を備えた民によって構成される有機體的國家を構想し「國家主義」を唱え（『警世鐘』、『獅子吼』二二六、七頁、ここで國家が船や會社に喩えられていることは、正に國家を有機體的に捉えていることを示す。）ていたのである。そしてその際、個々の民が國家の構成員であることは前提であり、個々の民の主體性は、自發意志による契約においてではなく、救國に向けて「國民」としての責任を果たすことにおいてのみ認められていた。清末中國において外壓に抗しつゝ排滿革命を達成する方途を模索した陳は、傳統的社會觀の殘滓を西洋近代思想からの刺激によって新たに展開させつつ、右のような構想を持つに至ったといえよう。

さて、以上のような激烈な民族主義からの帝國主義批判、傳統的民本思想を媒介に受容されたルソーの社會契約説に基づく革命思想と有機體的國家への構想という枠組の下で、自由概念はいかに位置づけられたのであろうか。陳における個々の民の自由は、「國民」の權利として位置づけられるが、「國民」が權利を要求するには義務を果さねばならないとされるのであり（『國民必讀』一八四頁、従って、自由は當然限定つきのものでなければならなかった。彼は「自由二字、是有界限的、沒有界限、即是罪惡」として、各人の自由の制限を説き、かつ梁啓超と同様にその制限の基準を法律におき、法律への服従を強調している（『獅子吼』一三一頁）。そして、「論中國宜改創民主政體」（二〇八頁）では、次のように述べている。

吾儕は總體の自由を求むる者なり。箇人の自由を求むる者に非ざるなり。箇體の自由を以て共和を解するは、毫釐にして千里なり。共和とはまた多數人のために計りて少數人の自由を制限せざるを得ず。

陳が「箇人の自由」ではなく「總體の自由」を唱えるのは、共和制の樹立を前提としてのことであり、この點嚴復・梁啓超における同様の主張とは區別がある。しかし、改良か革命かの違いはあったにせよ、先進列強の壓力に後進中國が抗していくうえで、各人の自由は制限されねばならず、帝國主義からの國家全體の自由こそが追求されたという大枠において、陳天華の立場が嚴復・梁啓超に連續するものであったこともまた明らかであろう。

小 結

本稿で論じてきた嚴復、梁啓超、陳天華それぞれの立場は、清末思想界における改良から革命への思想的展開にはば對應するものであり、三者における自由概念も各自の思想に應じた獨自性を有していた。

嚴復においては、列強による中國分割の危機感の中で、スミス、ペンサーらの經濟的自由放任主義にヒントを得て、清朝支配の下での改革による中國の富強が目指され、國家の構成員たる個々の民が國家の富強に向けて生産的な能力を發揮することが特に重視され、それを可能とする必要條件として各人の自由が強調された。

梁啓超においては、帝國主義への認識の深化の中で、國家の強化が特に構成員の精神的道徳的側面において主張された。すなわち、清朝支配の枠は残しつつも、一時期にはルソー、ブルンチュリー等の影響

を受けつつ、個々の民が帝國主義列強と滿州王朝に對する奴隸性を除き、人の資格としての精神の自由を獲得し公德を重んじて、「國民」「新民」となるべきことが唱えられた。

陳天華においては、激烈な民族主義の下に排外排滿の革命思想が唱えられた。個々の民の自由は前二者ほど明確な位置づけを持たず「國民」の權利とされたがそれは「國民」の義務と對をなすものとして制限されることが前提とされた。また、ルソーや梁啓超の影響もうけつつ救國に向けて國家の構成員各自の公德・愛國心などの「國民」的精神が強調された。

三者の救國への構想における自由概念の位置づけは、個々の民のレベルについては右のように必ずしも一樣ではなかった。しかし、帝國主義列強の壓迫に抗すべく個々の構成員が確實にその責任を遂行する有機體的國家を構想し、外壓からの國家全體の自由を最大緊急の目的とした點で、三者は共通し、かつこの國家の自由こそは三者のいづれの自由觀においてもその主軸をなすものであった。

清末中國における自由概念のあり方一般を論ずるには、小論での考察が對象、方法ともに不十分であることはいうまでもない。だが、西洋近代の自由主義は個人の自由を追求するものであったし、日本近代においては、絶對主義的天皇制に包攝されていくとはいえず、自由民權運動の一時期には、天皇の權威に對し人民の天賦自由の優越が高唱された。これらをふまえるなら、我々は小論で示された國家（總體、團體）の自由という自由觀に、西洋近代の自由主義が清末中國の課題と傳統思想のもとに變容された一つの姿を、讀みとりうるのではなからうか。

注

- 資料のテキストは、嚴復については『原富』『群己權界論』『孟德斯鳩法意』は台灣商務印書館人文庫版、他はすべて『嚴復集』(一九八六年、中華書局)に據った。梁啓超については、「致南海夫子大人書」は『梁啓超年譜長編』(一九八三年、上海人民出版社)、「新民說」は『飲冰室專集』第三冊(民國六年、臺灣中華書局)、他はすべて『飲冰室全集』(民國五年、中華書局)に據った。陳天華については、すべて『陳天華集』(一九八二年、湖南人民出版社)に據った。本文中に示した頁數も各テキストに據った。
- (1) B・I・シュウォルツ著、平野健一郎譯『中國の近代化と知識人——嚴復と西洋』五九頁。
 - (2) 嚴復におけるスペンサー進化論の受容については、拙稿「嚴復『天演論』におけるスペンサーとハックスリーの受容」(『集刊東洋學』五八號、一九八七年)を参照。
 - (3) 王斌『嚴復傳』五頁。
 - (4) 山下重一『スペンサーと日本近代』(一九八三年、御茶の水書房)一章参照。
 - (5) 鈴木榮太郎譯『個人對國家』(大正十二年、社會學研究會)所收の「社會有機體」参照。
 - (6) 高島善哉『アダム・スミス』(一九六八年、岩波書店)六一、六二頁。
 - (7) 同右、一九九二〇二頁等。
 - (8) Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 3rd ed., 1784. (嚴復が使用したロウジャーズ版はこの第三版に據ったこと) Book I, Chap. V, p. 375, 『原富』上冊二五七頁。
 - (9) *Ibid.* Book II, Chap. II, p. 23, 同中冊三四三頁。
 - (10) 『原富』上冊一三四頁。「此半篇所指之公政私約、所以逕過利權、使之不平不通者、今大抵皆廢(中略)即所謂業聯、徒限、擇業、移工諸事、今亦聽民自由、無爲沮梗者、此可以見英國政令之日以寬大、與其國

清末における「自由」

富之所由來。」

- (11) 井上幸治譯『社會契約論』(平岡昇編『ルソー』一九七八年、中央公論社)二二七頁下。
- (12) 杉原四郎『J・S・ミルと現代』(一九八〇年、岩波書店)七一、八三頁。
- (13) 鹽尻公明・木村健康譯『自由論』(一九七一年、岩波書店)九、一五、一六頁。
- (14) 馮自由『革命逸史』一集、九二、一四七頁。
- (15) 同右、一七頁。
- (16) 前掲『自由論』三〇頁。
- (17) 前掲『社會契約論』二二三頁。
- (18) その最も代表的な例は鄒容『革命軍』(一九〇三)に見える。もっとも、鄒容は確かに一人一人の「天賦之權利」たる「平等自由」を強調するが、それはやはり「衆人一心」となり滿州と列強への「奴隸之根性」を去り、「中國之國民」となり、それにより中國を「自由獨立の國」とし、「一四萬萬同胞(全體)引用者」の「自由」を達成することを前提としている。
- (19) 鈴木修次『日本漢語と中國』(一九八一年、中央公論社)Ⅶ章参照。
- (20) 西順藏『天下・國・家の思想』参照。また同「中國近代思想のなかの人民概念」参照、共に『中國思想論集』所收。
- (21) 『嚴復集』第一冊所收の「原強」(『直報』掲載の舊稿)に「是故富強者、不外利民之政也、而必自民之能自利始、能自利自能自由始、能自由自能自治始、能自治者、必其能恕、能用黎絜之道者也」(一四四頁)とある。
- (22) 『孟德斯鳩法意』卷一七、五頁。「西土計其民幸福、莫不以自繇爲惟一無二之宗旨(中略)特觀吾國今處之形、則小己自繇、尙非所急、而所以祛異族之侵橫、求有立於天地之間、斯真刻不容緩之事。故所急者乃國群自繇、非小己自繇。」

- (23) 「三十自述」(『飲浴室全集』三六冊四五葉)には「戊戌九月至日本……居日本東京者一年、稍能讀東文、思想爲之一變」とある。
- (24) 當時日本には『民約論』の翻譯が復數あり梁がどれに據つたのかは未詳。なお坂出祥伸『中國近代の思想と科學』三章一節「梁啓超の政治思想」注(87)參照。
- (25) 前掲『社會契約論』二三七頁下、また本稿注(11)の引用文參照。
- (26) 小野川秀美「清末の思想と進化論」(『清末政治思想研究』所收)參照。
- (27) 『社會契約論』二六〇頁下。
- (28) 同右、二四二頁上。
- (29) 同右、二四三頁上。
- (30) 「鄙人對於言論界之過去及將來」(『飲浴室全集』四七冊、二五葉。)當時發表されていたフルンチェリーの著作の翻譯書については坂出前掲論文註(33)(34)(35)參照。
- (31) 「新民說」四四、四五頁。「自由云者、團體之自由、非個人之自由也。野蠻時代個人之自由勝、而團體之自由亡。文明時代團體之自由強、而個人之自由減。(中略)使濫用其自由、而侵他人之自由焉、而侵團體之自由焉、則其群固已不克自立、而將爲他群之奴隸(中略)故眞自由者必能服從、服從者何、服法律也。」
- (32) 時期の前後關係からみて嚴復、陳天華(後述)の類似の言は梁のこの表現にならつた可能性が大きい。
- (33) 坂出前掲論文に關連の指摘があり參照した。
- (34) 楊源濬述「陳天華殉國記」(『湖南歷史資料』一、一九五五年所收)
- (35) 楊源濬前掲論文參照。また譚嗣同については「猛回頭」、「獅子吼」二回等に見える。
- (36) 「獅子吼」三回、一二七頁。「此如一個公司、有股東、有總辦、有司事。總辦、司事都要盡心爲股東出力。司事有不是處、總辦應當治他的罪。總辦有虧負公司的事情、做司事的應告知股東、另換一個。倘與總辦
- 通同做弊、各股東有糾正總辦司事的權力。如股東也聽他們胡爲、是放棄了股東的責任、即失了做股東的資格」なお譯文は島田虔次『中國革命の先驅者たち』所收のものに據つた。
- (37) 黃宗羲の思想への評價に關しては島田前掲書「中國のルソー」を參照。
- (38) 「論中國宜改創民主政體」(一九〇五)二〇八頁。「吾儕求總體之自由者也、非求箇人之自由者也。以箇體之自由解共和、毫釐而千里也。共和者亦爲多數人計、而不得不限制少數人之自由」
- (39) 他にも例えばこれより下つて民國期の孫文『三民主義』(一九二四)「民權主義」第二講には「在今天、自由這個名詞究竟要怎麼應用呢？(中略)萬不可再用個人上去、要用到國家上去」と述べられている。また、一九〇三年頃中國に紹介された無政府主義にしても、中國においては「自由なる個人」の契機に乏しく、人民總體の解放を最大の課題としたといわれる。(丸山松幸『中國近代の革命思想』八九頁。また荻間直樹『中國社會主義の黎明』一一八頁參照。)
- (40) もちろん小論で論じたとき「國家の自由」を主軸とする自由觀とは全く別の發想から自由を唱えた章炳麟のような思想家も存在した。章は「四惑論」(一九〇八)において、人が「公理」によつて世界・社會・國家・他人に責任を負わされる事態を、人の自主・自由を犯すものと批判し、人が世界・社會・國家・他人に責任を有さず相互に相侵さぬ「齊物」的自由を主張した。これは小論で見た三者に共通する有機體的國家觀とは全く逆の發想であつた。もっとも、章も當面の實踐においては、國家の「獨立自由」獲得を唱へたのであり(『亞洲和親會約章』一九〇七)、この理論と實踐の二つのレベルの存在を確認しておく必要はある。
- (41) 遠山茂樹『自由民權と現代』(一九八五年、筑摩書房)、山下重一前掲書Ⅱ章等參照。また、同じくミルの『自由論』を翻譯しながら、中村敏

宇『自由之理』(一八七二)はミルにおける、社会からの干渉に對する個人の自由の保障の觀點を、政府からの干渉に對する人民の自由の保障へと轉じ、他方嚴復『群己權界論』(一九〇三)はミルの個人の自由への社会からの干渉に對する限界の確定の觀點を、個々の民の自由に對する限界の確定へと轉じており、日本と中國における『自由論』受容のズレを示すものとして興味深い。(これを關しては石田雄『日本近代思想史における法と政治』(一九七六年、岩波書店)序章も参考となる)

(補一) たじやび The Study of Sociology, 1873 びやぼひり, moral, intellectual の三語は、社会發展とのかがわりで、一定の關聯をもつて使われている。

(一九八八年五月九日)