

梁啓超の晩年の民権思想について

—民本への自覚—

于 海 英*

はじめに

周知のように、第一次世界大戦直後の中国では、伝統否定の立場にたつ五四運動世代の若者たちは、中国の伝統文化を極端な野蛮の遺産と罵倒した。だが、中国の伝統文化を真剣に守ろうとする人々は、野蛮というような観点で中国の文化的伝統を捉えようとはしなかった。その代表者の一人の梁啓超は、1918年民国の政治舞台を離れて以降、伝統文化に対する深い賛美の念を抱き、中国の伝統文化（特に儒家思想）をより強調する傾向を示すようになった。

梁啓超研究の先駆けであったレベンソン（Joseph・R・Levenson）は、伝統と近代性の問題をめぐり、「儒教と近代性は根本的に両立不可能であり、新たな近代的秩序が樹立されるに先立って、伝統秩序は破壊されなくてはならない」¹と言い、さらに「孔子の思想は博物館の陳列品」²と主張した。それと対照的に、杜維明（現代新儒家の第三代の代表）は「儒家伝統」と「儒教中国」、即ち「孔孟の道」と「封建制の遺毒」という区分をしており、儒家伝統における合理主義、平等主義、ヒューマンイズムなど多彩な精華の部分を持すべきであると主張した³。近代中国の西学移入、また西洋文明に対する態度は大ざっぱにまとめれば、1、国粹主義的（伝統文明本位的）2、全般欧化主義的 3、中西融合的、の三つの傾向に分けることができる⁴。民国初年から民国十年代までの範囲を限定して見ると、この頃にいたっては、清末のような何もかも中華独善で、西洋の如何なるものの源はすべて中国に発端するという考え方は薄くなっている。中国の伝統文明におけるその精神の価値を重視するところから、どこまでもそれを念頭に置きつつ、西洋も大いに中国の文明における精神を採るべきという考え方があった。この一派の代表的な人物は梁啓超である。

梁啓超は当時の中国社会が何を真に必要とし、何を真に求めているか、また儒家思想の遺産を受け継ぐ必要があるか否かを真剣に考えるようになった。彼は欧州視察

* 江蘇師範大学外国語学院講師

¹ P・A・コーエン著、佐藤慎一訳『知の帝国主義—オリエンタリズムと中国像』、平凡社、1988年、126頁。

² (米) Joseph・R・Levenson著、鄭大華・任菁訳『儒教中国及其現代運命』、中国社会科学出版社、2001年、342頁。

³ 佐藤貢悦「儒教の伝承について」、『宗教研究』85巻2輯、2011年9月、225頁参考。

⁴ 熊野正平「清末民国初の中国人の西学・西洋文明に対する態度」、『一橋論叢』49巻2号、1963年2月、151頁。

(1918年12月-1920年3月)をきっかけに、思想面において大きな転換を迎え、西洋文明の移入については、その取捨選択と中国人の主体性を喪失してはならないことを力説し、儒家の思想における合理的な部分を捨てないよう呼びかけている。

梁啓超の晩年の思想について、欧州視察を境にしての梁啓超の思想の変化や、彼の東西文明に対する認識、学術観などは多くの研究で述べられているが⁵、しかし、梁啓超の晩年の民権思想についての研究は少ない⁶。そこで、本論では、『先秦政治思想史』(1922年)を解読した上で、梁啓超は儒家思想、とりわけ儒家の民本主義に如何なる展望を持っていたか、また西洋の代議政治をどう考えていたか、更に中国の民主政治の進路をいかに構想したかという問題について分析を試みたい。

1. 梁啓超の東西文明観

周知のように、1918年12月から約一年にわたって、梁啓超は第一次世界大戦後の欧州視察に旅した。そして、帰国早々、『欧遊心影録』を『晨报』と『時事新報』に連載した。『欧遊心影録』は彼の見たヨーロッパの状況感慨と思索も交えながら綴ったものである。特にはじめの「欧遊中の一般観察及び一般感想」を通して、われわれは、梁啓超は欧州と中国の現状をいかに認識したかを窺うことができる。

梁啓超の見た第一次世界大戦後の欧州はどんな状態にあったか。各国は経済の衰退と政治体制の混乱が交じり合い、社会革命の危機を孕み、思想においては矛盾と悲観があふれているというような状態にあった。ただ、たとえ欧州は深刻な状態にあったとしても、梁啓超は欧州の将来に対して、悲観的というより、むしろ楽観的に考えている。

また、梁啓超は中国の現状を悲観するには及ばないと強調している。政治腐敗や軍閥横行は西欧にもあったことである。もし人心の墮落や腐敗の横行を見て悲観するならば、それは一を知って二を知らないというべきである。欧州の人々は日々大声疾呼して世界末日を言い、文明破産と言うが、これは蘇生の象徴である。彼らは現状を自覚しているのである。欧州も中国も亡びることはない⁷というのが彼の現状認識である。

⁵ そのような先行研究には、李喜所「剖析梁啓超晩年の思想走向—以『欧遊心影録』為中心」(『社会科学研究』、2003年第5期、2003年9月)、陳其泰「梁啓超晩年文化自覚—『欧遊心影録』的思想價值」(『學術研究』、2003年第7期、2003年7月)、耿雲志「五四以後梁啓超關於中國文化建設的思考—以重新解讀『欧遊心影録』為中心」(『廣東社会科学』2004年第1期、2004年2月)、陸信礼「論梁啓超晚期先秦諸子思想研究之特色」(『學術研究』、2007年第10期、2007年10月)、陳其泰「梁啓超先秦思想史研究的近代學術特色」(『北京師範大學學報』社会科学版、1994年第2期、1994年3月)、元青「梁啓超歐遊歸來後的文化思想傾向芻議」(『中洲學刊』、1993年6月)、鄭大華・哈艷「論梁啓超晩年の文化取向和政治取向及其疎離」(『中洲學刊』、2005年9月)、張小穩「詠梁啓超『先秦政治思想史』」(『史學月刊』、2014年第5期、2014年5月)、などがあった。

⁶ 梁啓超の晩年の民権思想を考察した研究には、邢益強「梁啓超晩年民権思想之一面—從民本至民権的創造性接軌」(『武漢大學學報』哲学社会版、2007年7月)が挙げられる。

ところで、『欧遊心影録』における梁啓超の東西文明理念を見ると、彼は、中国の文明は円満な人間生活の文明であり、それに対照して、西洋の文明は実は改造途上のものである。そもそも文明というものが、真の文明であるためには、そこに正しい人生哲学というものがなくてはならない。中国では既に孔子の頃からそれがあったのであるが、西洋にはそうした意味での人生哲学は出現しなかった、というような考え方を示している。

第一次世界大戦後、欧州の思想上の危機が起こった原因はどこにあるか。その原因として、梁啓超は、唯物派の学者たちは科学の庇護を受けて、ある種の純物質的・純機械的な人生観に依拠して、人間の精神を一種の物質のように取り扱い、人間の自由意志を否定したからであることを説明しており、また科学による物質偏向は西洋の社会を破滅に導いた一つの大きな要因であること⁸をも指摘した。

「欧遊中の一般観察及び一般感想」の最終章に梁啓超は「中国人の世界文明に対する責任」という一文を掲げて、その中で、西洋の文明を以て中国文明を拡充し、また中国文明を以て西洋文明を補い、西洋文明の化合作用によって新しい文明をつくること、中国人は西洋の学問研究の方法における精密さを学ぶべきことであること⁹、などと論じている。また西洋文明について、梁啓超は西洋文明が総じて理想と実際とを分けて二つのものとしていることをあげ、その例に唯心と唯物が極端に分かれ、宗教家が来生を偏重して人生問題を離れていること、一方、科学の力も借りて唯物派が天下を席捲し、高尚な理想を捨て去ってしまったこと¹⁰などを指摘している。これに対して、中国では、理想と現実の調和を図るのは先秦以来の歩んできた道であること、儒家、道家、墨家の各学派は異なるとはいえ、理想と実用の一致を求めることが、三派の共同の帰着点であることを指摘し、更に、仏教定着後の中国では出世法と現世法が並行して悖らず、応用仏教である禅宗が創られたことなど具体的な例を挙げている¹¹。

梁啓超は西洋文明の移入の必要性を認めたが、ただ、第一次世界大戦後の西洋文明の弊害を正すためには、中国文明は必ず偉大な寄与をする、ということを強調したのである。故に、彼は「我々親愛なる中国の青年諸君、…遙か彼方のヨーロッパでは、いまや物質文明の破産を叫び、殆ど絶望的な声を振り絞って救いを求め、諸君の救援を待っている」¹²と青年たちに呼びかけている。以上に見られるように、欧州遊歴を契

⁷ 『欧遊心影録』、『梁啓超全集』第5冊、北京人民出版社、1999年、2978-2979頁。以下は『全集』と記す。

⁸ 同上、2972-2974頁。

⁹ 同上、2986頁。

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上。

¹² 同上。

機に、梁啓超の内部では、東西文化の融和を主張したものの、中国の伝統的思想文化の価値をより重視する傾向を示した。

梁啓超は欧州遊歴を契機に、伝統道徳を批判し、西洋の価値理念を全面的に肯定する雰囲気の中で、中国の伝統思想文化の価値を評価し、守る姿勢を取っていた。しかし、梁啓超は「西風に心酔する」者でなければ、「固歩自封」の者でもない。別府淳夫が指摘したように、梁啓超は新文明の造成にあたって、化合作用とかという表現をとることがあるが、彼が実際に考えている文化の内容は二つの物質を化合させて両者と全く異質の物質を作り出すといった性質のものではない。西洋のものを中国化することはあるが、中国のものが西洋化され、中国的色合いをなくしてしまうというようなことを、梁啓超が考えていたのではない¹³。つまり梁啓超が求めていたのは、全面的復古でもなければ全面的欧化でもなく、中国の伝統文化を本位とする上での中国と西洋の文化的融合にほかならない。

その一方、梁啓超は東西文明の融合を主張することによって、中国の民主政治の新たな進路を模索しはじめた。晩年の梁啓超は儒家の伝統的民本思想に対して解釈し、中国で健全な民主政治を実現するなら、民本思想の上で建設すべきという考え方を示した。それは梁啓超の晩年の民権思想の重要な側面であると言える。

2. 儒家思想に対する考え方の変遷

梁啓超の儒家思想に対する態度、考え方、また評価は、彼の生涯を貫く一つの重要な問題である。梁啓超の生涯にわたる民権思想の発展及びその特質を理解するには、この問題を抜いては考えられない。中国の近代知識人が儒家思想に対する再定位・再評価することは、中国の近現代思想史及び文化史における核心的な問題であり、今も論争が続いている主要な問題でもある。そうした中で、梁啓超はこの重要な問題を検討したことで、過去を受けて未来を開くという役割を果たしていたといえる。

梁啓超の儒家の伝統思想に関する研究について、レベンソン、張朋園、張灝などの研究者はかつて部分的に（ある時期に限って）研究してきた¹⁴。そうした研究者の中

¹³ 別府淳夫「梁啓超における西洋と伝統」、『倫理学』2、1984年3月、12頁。

¹⁴ 主なものを掲げておく。Joseph・Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and The Mind of Modern China* Harvard University Press, 1953; Chang, Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China 1890-1907*, Cambridge: Harvard University Press, 1971; Huang, Philip C. *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle: University of Washington Press, 1972。張朋園著『梁啓超與清季革命』（中央研究院近代史研究所、1964年）、蔣廣学の『梁啓超與古代學術的終結』（江蘇教育出版社、2001年版）などが挙げられる。特にレベンソン（Joseph・Levenson）は梁啓超の生涯と思想の変容を考察し梁が伝統文化を冷静に俯瞰しようとしていたが、感情的に伝統文化に縛られており、結局その思想は原点に戻ってしまったと指摘した。Chang, Hao（張灝）は1890から1907年に至るまでの梁啓超の思想を中心に検討したが、晩年の梁啓超の儒家思想に対する考え方に触れなかった。

で全面的に梁啓超と儒家思想の関係を考察したのは台湾の劉紀曜である¹⁵。劉紀曜は（『梁啓超与儒家伝統』、台湾国立師範大学歴史研究所博士論文、1985年）思想史の角度から、梁啓超の儒家伝統に対する考え方を三期に分けて考察し、梁啓超が受けていたのは儒家伝統の枠組みのみで、その枠組みを埋める内容は却って非儒家的なものであったと指摘し、梁啓超は形式上の儒家であり、実質上の儒家ではない¹⁶という意見を述べた。梁啓超のような儒家の伝統的な教育を受けた者にとって、儒家思想の影響は彼の血液にまで浸透していたと言っても過言ではない。この点は欧州視察後における梁啓超の思想の転換から窺える。つまり、梁啓超は実質上はすでに儒家伝統を離れていたという劉紀曜の論点はやや極論であると思われる。儒家思想に対する梁啓超の態度、特に儒家の「民本思想」に対する考え方は、梁啓超の生涯を見ればその前後には大きな変化が見られる。以下では、まず梁啓超の儒家の民本思想に対する考え方の変化を検討してみたい。

かつて梁啓超は湖南時務学堂（1897年11月－1898年3月）において、大いに民権を唱えていた。彼は民権を儒家経書の記載に結びつけて、民権の宣伝を正当化していた。近代西洋の思想を中国に取り入れるとき、それを正当化するために、中国の知識人たちがよく利用したのは附会論¹⁷であった。梁啓超自身は「中国の古事を引用することによって西政を説明する」という「附会」の方法を「我国の虚驕の習慣」であると認識しながら、それを利用するのはやむを得ないことであるという考え方を示した¹⁸。湖南時務学堂における梁啓超の民権の宣伝は、まさに附会論に基づいて展開されたものである。民権を説くにあたり、梁啓超がしばしば孟子の言葉を引用した。その時の梁は儒家の民本思想と西洋の民権思想の類似性を指摘し、「民権」の源流が古来中国に存在すると認識している。要するに、戊戌変法期における梁啓超の民権に対する見方は儒家の民本思想の限界を超えたわけではないと言えるであろう。

¹⁵ 劉紀曜のほかに、方侠文『梁啓超晩年（1918-1929）學術思想研究—以清代學術研究、先秦諸子研究為例』（2006年、国立台湾大学中国文学研究所博士論文）、黄雅琦『救亡与啓蒙：梁啓超之儒学研究』（花木蘭文化出版社、2009年）などの研究も挙げられる。

¹⁶ 劉紀曜『梁啓超与儒家伝統』、台湾国立師範大学歴史研究所博士論文、1985年、279頁。

¹⁷ 中国近代の知識人たちの中には、西洋の近代文明を輸入する際に、西学の淵源を中国の古典に求め、西洋近代文明の採用に合理付けようとする傾向が強かった。なぜこのような傾向が起ったかという点、佐藤慎一の解釈によれば、それは士大夫の精神構造に深く関わり、士大夫たちからすれば、西洋の近代文明の導入は、決して西洋の模倣ではない、それは本来自分に備わっていたものを取り戻すことである、という（佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』、東京大学出版会、1996年、15頁）。ただ、注意すべきことは、一つは、「附会論」という言葉自体について、梁啓超が使用したわけではなく、現代の研究者たちがそう名づけていること。もう一つ、「言西政必推于古」ということを「我国の虚驕の習慣」という梁啓超の言い方から見れば、梁啓超自身は、「附会」的な仕方を批判的ニュアンスで使っている、ということである。

¹⁸ 「与巖幼陵先生書」、『飲氷室文集』1、108頁。『飲氷室合集』は『飲氷室文集』と『飲氷室專集』から構成された合集であるため、以下には略称として『文集』と『專集』と記す。

ところが、戊戌政変の失敗により日本に亡命した梁啓超の、儒家の民本思想に対する考え方が大きく変わった。日本亡命後の1899年に、梁は「飲水室自由書一保全支那」の中で、「孟子が言う民政は「保民也、牧民也」であり、その手段と意図が違うとはいえ、民の自由権利を侵す点は同じである。民というものは、独立を大事にし、権利を重視するべきである」¹⁹と指摘した。このように、梁ははっきり西洋の民権と儒家の民本思想との相異性を理解するようになった。そのみならず、1902年に著した『論中国學術思想變遷之大勢』において、儒家の「仁政」について、次のように言う。「儒教の最大の欠点は、もっぱら君のために説法し、民のために説法しなかった点にある。君のために「仁政を行え」、「民を恤め」、「民の好悪するところに従え」、「民の輿論」を聞け、と説くが、君がこれを行わなかったときにはどうするか。これは儒教が明確に回答しなかった問題である。…従って、儒教においては、君には権利と義務とがあるが、民には義務があつて、権利がない」²⁰。このような発言をした梁啓超は、孔孟の民本思想を民権と同一視した日本亡命前の彼と比べれば、まるで別人のようである。なぜこのようなことが起きたのか。この変化が日本という新しい知的な場によつてもたらされたことは否定できない。

その後、梁啓超は「新民説」の中に、中国人の欠如している素質、例えば「公德」、「国家思想」、「権利」などを大いに提唱するようになった。ただ、注意すべきことは、「新民説」時期における梁啓超の立場はもとより「固有のものを練磨する」²¹ことを前提とする点である。つまり当時の梁啓超は中国の伝統思想を軽んじていたわけではない。「およそしっかりと世界に独立しうる国には、必ずその国民は独自の特質がある。上は道德法律から、下は風俗習慣文学芸術に至るまで、すべて一種の独立の精神がある。…これこそ民族主義の根底源泉である。わが同胞は数千年にわたつてアジア大陸に国を立てているので、具えている特質には必ず諸族とははっきり異なつた廣大高尚完美なものがあるはずである。我々は当然それを保存すべきであり、失墜させてはならない」²²と梁啓超が主張しているように、彼は中国の伝統文化における「独特な精神」を大事に維持し続ける必要があると考えた。ここに述べたことは梁啓超の伝統思想に対する姿勢と言える。

ただ、高柳信夫が指摘したように、総じて「新民説」前後における梁啓超の文章の内容を見ると、「新民説」連載当初の段階では、梁啓超の儒家思想に対する態度は批

¹⁹ 『飲水室自由書』一「保全支那」、1899年12月23日、『清議報』33冊、『専集』2、40-41頁。

²⁰ 『論中国學術思想變遷之大勢』『文集』7、55頁。日本語訳は市古宙三著『近代中国の政治と社会』、東京大学出版会、1971年、260頁の訳を参考したが、適宜訳語を変えた。

²¹ 「新民説一第三節、釈新民之義」『新民叢報』第1号、1902年2月8日、『専集』4、5-6頁。

²² 同上。

判的であり、従って、西洋の価値観の導入が重点に置かれていた。しかし、1903のアメリカ視察をきっかけにして、中国の伝統的な思想の遺産から、優れたものを抽出する作業へと重点が移行している²³。つまり、梁啓超は他国の優れたものを取り入れる方向より、中国の固有のものを重視する方向へと移行した。

このような梁啓超の基本的なスタンスは、1920年代に至るまで、基本的に保持されている。特に、欧州視察（1918年12月－1920年3月）をきっかけにして、梁啓超は思想面において決定的な転機を迎えた。一部の西洋の哲学者が西洋文明に失望し、中国の文明を賛美することは、自国の伝統文明に対する梁啓超の自信を固めさせた。

欧州から帰国した後、上海の中国公学で行った演説の中で、中国の民本主義について、梁は次のように言う。「中国にはもともと民意政治の雛形があり、…ただ惜しいことは、それを表明する方法は非常にあやふやであった。…実のところ、民本主義という点からいえば、中国の人民はこれまで政府の干渉を望まない気持ちをずっと抱いている。それはとりわけ民本主義の精神に合致しているので、そのような特性を軽視してはならない」²⁴。つまり梁啓超は儒家の立場から、中国の固有の基礎である民本主義は依然として中国の現状に合致すると主張した。

1922年、梁啓超は『先秦政治思想史』を著した。この著作は欧州視察後に書かれたもので、『新民説』に比べて、その基本的な立場が大きく変わった。若し『新民説』の場合には、総じて西洋の新しい価値を導入することに主軸が置かれていたとするならば、『先秦政治思想史』の場合には、中国の伝統文明、特に儒家思想における合理的な部分をより重視する傾向が表されていた。その中の最も大きな変化は、梁啓超が制度の移植と伝統文明との関係を改めて認識したことである。

梁啓超は、先秦の諸哲人の学術のすばらしさを賛美するにもかかわらず、先哲が我々に代わって問題解決の方策を提供したとは思わなかった。故に彼は「いかにすれば我が先哲の最も優秀な人生観を現代に実現しうるか」²⁵、また「必ず現時現地の人類が努力して自ら計慮しなければならない」²⁶ことを強調した。

²³ 例えば、儒教道徳を前面に押し出した『新民説』の十八節「論私徳」が挙げられる。梁啓超は「論私徳」において、「真に救国の事業に務める」なら、「今日わが社会をとにかくも維持してゆくために」、その恃みとするものはどこにあるかといえば、「我が祖宗より伝わる固有の旧道徳にほかならない」として、「旧道徳」の重要性を主張し、特に「旧道徳」の中から基本的なものとして「正本」、「慎独」、「謹小」の三つを提出する。（高柳信夫「梁啓超「余之死生観」をめぐる考察」『言語・文化・社会』3号、2005年3月、26頁参考）

²⁴ 丁文江・趙豊田編『梁啓超年譜長編』、上海人民出版社、1983年、900頁。日本語訳は、島田慶次編訳『梁啓超年譜長編』（第4巻）、岩波書店、2004年、298頁参考。

²⁵ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3693頁。『先秦政治思想史』の引用に関する訳文は基本的には、重沢俊郎訳『先秦政治思想史』（創元社、1941年）の訳を参考したが、引用にあたり、読みやすいように、歴史仮名遣いを現代仮名遣いに変えたと同時に、適宜訳語も変えた。

²⁶ 同上。

梁啓超は『先秦政治思想史』において、「精神生活と物質生活との調和問題」と「個性と社会性との調和問題」という二つの問題を提起した。先ず前者について、「我々は、人が獣と異なる所以は、人が精神生活を有することにあると確信する。と同時に、我々は又、人類の精神生活は物質生活を離れて独自に存在しえないことをも確信する。更に我々は、人類の物質生活は精神生活の発展を妨害しないことを限度とすべきものと確信する。物質生活は豊か過ぎても妨害となるし、貧し過ぎても妨害となる。人々に多からず少なからず、平均に享用させ、それによって精神生活の自由を向上させなければならない。我々は、この問題に対する儒家の解答は、正にこれを基本精神としてなされており、人生に対して最も合理的なものと思う。…我々が今討論しようとすることは、現代の科学による豊かな物質状態の下で、いかに儒家の「均安主義」（原注：『論語』の文意を用いる）を応用して、人々が現地現時の環境において、豊か過ぎず貧し過ぎない物質生活を実現し普及することができるか、換言すれば、わが中国人が最近百余年来の欧米の経済組織の覆轍を踏むことを免れ、物質的生活問題の紛糾によって精神生活の向上を妨害するに至らないことは、いかにすれば可能にするかという問題である」²⁷と言う。

また後者について、「我々は、機械的な社会組織は決して善美なものとは認めないけれど、今後社会が日に拡大し複雑化することも、避けられない事実である。この日に拡大し複雑化する社会を機械的にならないようにして、個性中心の「仁的社会」を時勢と併進して常に実現させるのは、いかにすれば可能であろうか。これは本国また全人類に対する我々の一大責任でなければならない」²⁸と述べる。梁啓超からすれば、この二つの問題が合理的な調和を得ない限り、現代人の人生の苦痛を除く方法がない。またそれと同時に、この合理的調和には必ず尋ねる道があり、而して我が先聖こそは既にその道を提示してくれたのである。

それでは、我が先聖が提示してくれた道とは何か。梁啓超は『先秦政治思想史』においてさまざまに論じた。まず彼は「序論」において、先秦の政治思想における三つの特色を提起した。この三つの特色は即ち世界主義（平天下主義、超国家主義）、民本主義、社会主義である。この三者は現代欧米人の提唱しているものと、内容上の同異優劣はともかくとして、常に吾人が信奉するところであって、いかなる時代の学者であろうと、いかなる派別の学者であろうと、彼らの論旨は皆この基礎の上に建てられるのである²⁹と梁啓超は指摘した。

²⁷ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3694頁。

²⁸ 同上。

²⁹ 同上、3604頁。

3. 梁啓超の儒家の民本思想に対する解読

3.1 「無参政権」の民本主義

『先秦政治思想史』は序論、前論、本論、結論の四つの部分に分けられる。梁啓超は序論に引き続き、前論において、先秦政治思想におけるいくつかのキーワード（天道、民本、封建、家族本位、封建、礼治、法治など）を説明した上で、本論において、先秦四大家（儒・道・墨・法）の思想を論述した。

国家至上主義という二十年来の束縛から解放された梁啓超は、『先秦政治思想史』の序論において、儒家思想に根ざす「平天下主義」（世界主義）が、全人類文化において大きな役割を果たすことになるであろうとの展望を抱くようになった。のみならず、彼は、近世の欧州政論界における最も価値のある二大産物である「平等」と「自由」は、実に我が先人が二千年前において早くも提唱し、深く人心に浸透しているので、当然の道理であると公認された³⁰と述べ、秦漢以降、我国の一般人民の有する自由権はフランス革命以前の欧州人に比べて遥かに大きい³¹と指摘した。

ところで、儒家の民本思想について、梁啓超はどのように認識しているのだろうか。彼は次のように言う。

「アメリカのリンカーンは政治を論じるにあたり、三つの接続詞を使って規定し、“of the people”、“by the people”、“for the people”と言った。即ち政治は民衆の政治である、政治は民衆のためにする、政治は民衆によって行われるということである。我国の学説は“of”、“for”の意義においては実に詳しく論じたが、唯“by”の意義だけは未だ聞いたことはない。重ねて言えば、国は公共の国であり、政治は人民の共同の利益のためにこそ存在する。この二つ意義は、我々の先人は明確に認め、そして深く信じた。ただ、一切の政治は人民によって行われるべきということは、我々先人はその方法を研究しなかつただけではなく、この理論そのものさえも承認しなかつたようである。ただ民は邦の本である、政治は民を養うことを目的とすると言っただけで、政治の行われる所の権利は却って人民以外にあった。このような「参政権の無い」民本主義は、一体何の効果が有りうるのであろうか。我国の政治論の最大の欠点は正にここにあると言わなければならない」³²。

この指摘から見て、儒家の民本主義と近代西洋の民主主義の差異について、梁啓超が制度論的次元で分析した結果、民本主義は、“of the people”、“for the people”の要件は満たすが、“by the people”の要件は満たさない。つまり、制度論からすれば、梁啓超

³⁰ 同上。

³¹ 同上、3605頁。

³² 同上。

は儒家の民本主義の欠点をはっきり認識したと言ってもよい。

しかし一方で、梁啓超は、我国が“by the people”という方法を使わない理由を説明した。彼は「しかしながら、政治が人民によって行われることは、その理論に困難があるのではなく、その方法に困難があるのである。ギリシア諸市の全市民会議は真の“by the people”と言えるのか。近世の諸国に行われる代表制、多数決制、ないしは、最近試みられたソビエト制のようなものは真の“by the people”と言えるのか。皆疑わざるを得ない。このように、“by the people”主義を実現する方法においては、現今の欧米においてもなお円満な回答を作り得ない。まして我国過去の国情—地理的及びほかの関係に制約されて出来た社会組織—はこの方法の試験に適さないものが多い。有効な方法が有り得ない以上、敢えて軽々しく理論的な主張をしないのは当然である」³³と主張した。

梁啓超は欧米の民主制度はそれほど完璧なものであると思っておらず、欧米社会は“by the people”を真に実現することができるか否かに懐疑の目を向けるようになっていく。それと対照的に、中国は自分自身の事情により、“by the people”以外の生き方で今日まで発展してきたし、中国人がいつも信奉していることは、必ず一定の合理性を持つべきであろうと梁啓超は考えている。このように、梁は中国の“by the people”を実施する難しさを認識した上で、中国の国情に合致する方法を選ばざるを得ないと強調し、「要するに、我国における有力な政治理想は、君主統治の下において民本主義の精神を行うことにある。この理想は完全に実現し得なかったが、国民意識への影響は甚だ深かった」³⁴と、儒家の民本主義における価値と精神を評価している。

ところで、民本思想は我国の古代の哲学の中で、最も精彩を放っている部分であると言ってもよい。「中国の五千年における政治思想は、首尾一貫していると言い、一幅の画のように見れば、「民」という一字を発揮するにほかならないから、全てを「民学」と言わなければならない」³⁵と謝扶雅が言っているように、中国の政治思想における核心的な価値は民本思想であることは否定できないであろう。先にも指摘したように、梁啓超自身も民本思想が我国の政治思想の一大特色であると指摘した。

回りの道のようにだが、まず言葉の詮索から始めたい。「民本」の語源は、『尚書』の「五子之歌」篇にある。「皇祖に訓あり。民は近づくべく、下すべからず。民は惟れ邦の本なり。本固ければ邦寧し」³⁶とある。中国には、民は国家の本である、あるいは民意を尊重しなければならないという考え方は三千年前の政治思想の中にあっただといえ

³³ 同上。

³⁴ 同上

³⁵ 謝扶雅『中国政治思想史綱』、正中書局、1954年、5頁。

³⁶ 小野沢精一『書経 下』、明治書院、1985年、382-383頁。

るであろう。梁啓超は『先秦政治思想史』の前論の第三章「民本思想」において、「天」の観念に対する説明から古代の民本主義（筆者注：「古代」とは、商周以前を指す）の概念を引き出した。梁啓超によれば、天の観念と家族の観念とは相結合して、政治上に「天子」という新名詞を生み出した。しかし、天子と人民とは相対する階級ではない。人々はだれでも天子になりうる資格がある。このような人類平等の精神は、遂に後世の民本主義の全ての根芽を為している。また天の意志は何によって現れるかと言えば、それは民意に託して現れるのである。これは天治主義と民本主義とを結合する所以である³⁷、という。また梁啓超は、「天子は天の代理人として天の監督の下に政治を行うので、本来の最高主権が天に属することは極めて明らかである。しかし抽象的な天はその監督を行い得ず、本当の監督権は人民によって行われる。従って、理論上の結果として、人民を事実上の最高主権者としなければならない」³⁸と言い、天子政治は理論上民本政治へと転換したと主張した。

古代の民本主義は一度でも実現したか否か、如何なる方法によって実現させたか、如何なる程度に実現させたか、ということにおいては今日確信しがたい³⁹と梁啓超は言い、さらに「要するに、我が先人は、民意を尊重すべきことは極めて理解しているが、唯民意はいかにすれば実現することができるかについては、未だに一つの問題として研究したことがない。故に執政が民意に違反した場合には、革命を断行する以外に、常時においては、適當の制裁する方法を持たなかった。これは我が国の政治思想における最大の欠点である」⁴⁰と強調した。

以上の如く、梁啓超は、中国の古代の民本主義思想における民意を実現させる制度保障が欠けていたと指摘する一方、民本主義の精神は深く国民の意識に影響していたことを論じている。

3.2 孟子の「民貴君軽」思想

古代中国の政治は、「徳」のあるものが「天命」を得て天子になるのだという、いわゆる天命思想によって支えられてきたが、この「天命思想」は実は周王朝によって鼓吹されたものである。周は天の命を受けて、天子として君臨すると宣言し、その政治は「天子」たる者の人格から発する「徳」をもってするのだと布告した。つまり周王朝の正統性の根拠は「天命」にあるが、「天命」の去就は、王の「民意」の獲得の如何にかかっているとされる。そして、そこにおいて、政治の場における人民の位置

³⁷ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3618頁。

³⁸ 同上。

³⁹ 同上、3619頁。

⁴⁰ 同上。

というものが考えられていた。従って、民本思想の芽は周王朝の政治理念の中に既に存在していた、ということになる⁴¹。

儒家の創始者である孔子は、周王朝の政治理念・政治思想を高く評価し、それを充実させ、さらに展開を図る方向において、儒家を創始したのであった。孔子は乱世の中国に生まれ、武力による覇権争いを治めるためには、人倫と政治の中心に「仁」を据えることによって平和を回復しようとしたのである。儒家は倫理と政治の二つの面が連結しており、不可分であるため、「修己治人之学」と言われる。孔子の徳治主義は、家族愛を根本におき、これを国家にまで発展させて天下を治めようという思想である。「儒家の政治思想は、その最高の原則から言えば徳治主義と言ってもよく、働きかける対象から言えば民本主義と言ってもよい」⁴²と徐復観が指摘したように、人民こそが政治の第一の対象だとすることは儒家において極めて示されている。

孔子死後、孔子の思想を継承し、拡大したのは孟子であった。孟子の思想において、比較的民本思想の代表的なものとして指摘されたのは民貴君軽（民を貴しとなす、社稷これに次ぐ、君を軽しと為す）の学説である。「民を貴しと為す」の思想をもとにして、民が大いに喜ぶ政治をすべきである、それこそが「王道」であるという考え方は、孟子において徹底し一貫した。孟子の民本思想⁴³について、梁啓超は「孟子は「保民」・「牧民」・「民之父母」などを言うが、政治は人民によって行われることを言ったことはない。近世の“of the people, by the people, for the people”の三原則の中で、彼はただ、“of・for”の両意義を説明したが、“by”の意義を説明しなかった。それは欠点である」⁴⁴と、孟子の民本思想の欠点を指摘した。

しかし、その一方で、欧米の政治論の流れを汲む現在の学者が孟子の「保民」思想を批判すること（このような学者は孟子の保民思想が国民の依頼根性を助長し、政治の根本を知らないと疑う）について、梁啓超はそのような議論は苛酷な議論であると次のように反論した。

「孟子が時の君主の質問に答えるにあたっては、自然にその地位に即して善を要求したのは当然である。いわゆる「父に対しては慈を言い、子に対しては孝を言う」で

⁴¹ 鈴木修次『孟子一民を貴しと為す』（中国の人と思想②）、集英社、1984年、129-130頁参考。

⁴² 徐復観『学術与政治之間』、台湾書局、1985年、49頁。

⁴³ 小島祐馬は（『中国の革命思想』筑摩叢書89、筑摩書房、1967年、35-36頁）孟子の思想について、「それは民本主義ではあるけれども然し近代デモクラシーの民主主義ではなくて、やはり君主主義の立場であることは否定できない。しかしその君主は君主神権説のそのように、単に君主権そのものの絶対性において立つものではなく、民意を代表して立ち、而して人民の安寧幸福に奉仕するものなのである。この意味においてそれは「余は国家最高の公僕なり」といったフリードリッヒ大王によって代表せられる18世紀の啓蒙君主の公僕思想に酷似し、また当時の所謂 *wohlfahrtstaat*（安福国家）の理念に近いものであるともいうことができるであろう」という。

⁴⁴ 『老孔墨以後学術概観』（1920年）、『全集』第6冊、3324頁。

ある。仁政を主張しなければ、虐政を主張するのか。保民を主張しなければ、残民（民を残害する）を主張するのか。且つ政府が無ければそれまでであるが、政府がある以上、その政府が如何なる分子、如何なる形式の組織であろうとも、仁政・保民を責任と為さないものはないのである。孟子の言は一体何の流弊があるのか。孟子の政論は、政府に与える権限はあまり大きくはない。消極的に人民の生計の安全を保護し、積極的に人民の道徳向上を導くことが、どうして民政に支障があるのであろうか⁴⁵。

つまり、梁啓超は、人民の安寧幸福を求め、人民を本位とする孟子の考え方はもっともであると考えている。このような発言を、日本亡命当初の発言（「飲水室自由書—保全支那」1899年）に比べて見ると、梁啓超の儒家の民本思想に対する考え方の変化を窺うことができる。つまり批判的立場から賛同への立場へと転換したのである。

かつて中江丑吉は『中国古代政治思想』において、「若し民意をかくの如く被支配者階級の意志といふ様に解釈し、然もこれが王権隆替の原因を為す天命の表示とするなら、之を直ちに欧州流に翻訳し、中国政治思想の特徴の一つは民主的な傾向であると結論するは一見正当であるのみならず、甚だ時流に投じたやり方である」⁴⁶という意見を述べ、さらに「古代ならびに近代デモクラシーを通じたる西洋のデモクラシーと、中国の政治思想上の所謂民主思想との詳細なる比較は、此思想が全形的に発展したる時に、其代表者たる孟軻…を論ずる際に試みるを至当と信ずる」⁴⁷と言っている。勿論、梁啓超は中国の政治は必ずしも儒家の民本主義のみに左右されているとは認めない。民国十年來の政治混乱を実感し、多くの人々は既に旧の道標を投げ捨ててしまった。しかしながら、現実においては未だ新しい道標さえ獲得していない。そこで、「新思想を建設する大業は、我が確信するところによれば、決して他の社会の思想をそのまま移植することができない。少なくともその社会の遺伝共業によっておのずから奥底から発生することと、合理的な洗練を欠いてはならない。既にそうだと信じるならば、我国の過去の政治思想は、その一部は世界に対して甚だ無価値であるにしても、我国の人の立場から言えば、決して軽視すべきではないことは明らかである」⁴⁸と梁啓超自身が言っているように、彼は古來我国における民本主義の精神は今でも価値のあるものであると主張した。

『先秦政治思想史』時期の梁啓超は、『新民説』時期と異なり、儒家が説く民本思想はデモクラシーの民主主義とは同一ではないと既に意識するようになった。彼は、儒家の民本思想においては、“by the people”の意義を欠いていると指摘し、実践面と制

⁴⁵ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3649頁。

⁴⁶ 中江丑吉『中国古代政治思想』、岩波書店、1950年、184頁。

⁴⁷ 同上、184-185頁。

⁴⁸ 『先秦政治思想史』、『全集』3606頁。

度面における欠陥を認識した。にもかかわらず、梁啓超はなぜ儒家の民本思想の価値を評価するかといえば、国家における重要な要素は人民であり、中国で真の民主政治を行うなら、民本主義の精神が不可欠なものであると実感したからである。「儒家は健全な人民が存在しない限り、健全な政治が存在し得ないと深く信じているため、政治を論じるにあたり、唯多数人の政治道徳、政治能力、及び政治習慣を養成することに努めた」⁴⁹と梁啓超が指摘したように、彼はいかに人民の政治能力を養成するかについて、儒家の思想がその役割を果たすべきであると考えている。

台湾の新儒家の代表者の一人である徐復観は『学術与政治之間』において、「(儒家)の徳治の出発点は、人を尊重すること及び人性を信頼することにある。…支配者と被支配者間の関係は、「徳」によって結ばれる関係で、権力によって相圧迫する関係ではない」⁵⁰と述べ、さらに「『尚書』における「民は惟れ邦の本なり」の概念は正に徳治の観念と相表裏される。…君の上にある神、君が依拠する国、及び君そのものは、中国の思想の正統である儒家から見れば、皆民のために存在する」⁵¹と述べた。実に、晩年の梁啓超の儒家思想（民本思想だけでなく）に対する考え方を見るとすれば、梁啓超は徐復観より早くもこのような見方を示してくれたことが窺われる。

第一次世界大戦後のヨーロッパ諸国における社会情勢を反映し、西洋文明への悲観的な空気が存在したこと、ならびにそれが中国文明へのある種の憧憬を生んだこと、このような外在的な要素が加わり、梁啓超の自国の伝統思想への強い自覚が促されている。しかし、その一方で、梁啓超は幼い頃から儒家の伝統的な教育を受けた人であるため、「伝統」というものは、彼の内部において無自覚的に保持されていたであろう。

4. 儒家思想をもって中国の民主政治の進路を切り開く

4.1 西洋の民主政治の欠陥を補う－民本主義

梁啓超は欧州視察から帰国直後の1920年3月10日、「中国公学」という学校で即席演説を行った。彼は我国の固有の民本主義の精神を発揮することによって、欧州代議政治の流弊を矯正すると発言し、人々に大きな衝撃を与えている。欧州の代議政治について、彼は次のような見方を示した。

「代議制度は一大潮流であると同時に、十九世紀の唯一の宝物でもある。各国は皆この道を歩み、少しの成功がある。しかし、なぜ中国のみ成功しなかったのか。代議制度は欧州において確かに一種の階級であるに対して、中国にはその可能性は全くな

⁴⁹ 同上、3644頁。

⁵⁰ 前掲徐復観書、51頁。

⁵¹ 同上。

いからである（蓋代議制在欧州確為一種階級、而在中國則無此可能性）。貴族や地主が存在しはじめて立憲ということが可能になるわけで、政治の権力を少数の賢人の手に集中することによって、民衆の手に手渡す過渡とするのである。例えば、イギリスには確かにこうした少数の優秀な人がいて、それがまず貴族から中産階級へ、さらに平民へと拡大していった。このような階級があるからこそ順次下へ移るし、これら少数の人々は皆自らそれを担う責任心を持っていたのである。日本も同様であり、固有の階級に属する少数の優秀な人々が人民全体を代表している。中国に至っては、全然そうではない。秦以来、長い間階級が存在しなかったため、イギリスと日本を模倣しようとしても、結局失敗に終わった。なぜか。社会の根底が全く異なっていたからである。中国にはもともと民意政治の雛形があり、…ただ惜しいことは、それを表明する方法は非常にあやふやであった。…実のところ、民本主義という点からいえば、中国の人民はこれまで政府の干渉を望まない気持ちをずっと抱いている。それはとりわけ民本主義の精神に合致しているので、そのような特性を軽視してはならない。…集権と中国の国民性とは最も相容れないものであり、…（それは）我々が欧州を模倣しようとしても成功しなかった所以である。…（ドイツ）は早くも民本主義を取り入れたとしたら、現在のように急速な発展を遂げることができなかったかもしれないが、それでもやはり現在のように発達したはずであると私は断言する。…中国は学んで失敗したにもかかわらず、その失敗は必ずしも不幸とは限らない（德國又假定其早已採用民本主義、吾敢決其雖未能發展如現在之速、然必仍發達如故。…如中國雖為學而失敗者、然其失敗未必為不幸）⁵²。

欧州遊歴の間に第一次世界大戦の傷跡を目撃した梁は、帰国後、中国が欧米の近代政治制度を導入しても失敗した原因を分析した。その原因としては、中国と欧州の社会上・政治上の固有基礎の相違、欧州自身も「病的状態」にあることを挙げた。第一次世界大戦の惨禍とドイツの敗北という事実をまえにして、梁啓超は近代欧州諸国の国家主義を一種の「病的状態」として認識している。

近世の代議制はなぜ中国に適さないか。その理由としては、彼は西洋の代議制度は、貴族、地主、中産階級が存在することを前提とするが、中国の場合には貴族や中産階級が存在していない、という理由を挙げて、中国の社会の基礎は根本的に欧州と異なっていることが一番の要因であると指摘した。更に梁啓超からすれば、西洋の民主政治そのものは問題があり、完璧なものではない。特に、代議制度を実施する模範国家としてのドイツの惨敗を見て、梁啓超は欧州の代議政治に対する自信を失いつつあり、逆に、中国の「固有の基礎」である民本主義に目を向けるようになった。従って、梁

⁵² 丁文江・趙豊田編『梁啓超年譜長編』、900頁。日本語訳は島田虔次編訳『梁啓超年譜長編』（第四巻）、岩波書店、2004年、298頁参考したが、適宜訳語を変えた。

は近代国民国家を支えている政治の根幹である代議制度にかえて、中国の「固有の基礎」である民本主義がむしろ世界の潮流に合致すると考えるようになった。

これまで述べてきたように、梁啓超からすれば、欧米の民主制度や科学は万能ではなく、欠陥があり、その欧米の民主政治や科学の欠陥を補うことができるのは、儒家思想を中心とする精神である。梁啓超がここで提起したのは、第一世界大戦後の欧米社会はいかにその危機から切りぬけることができるかという問題であり、更にいえば、人類の未来への根源的な問いでもある。彼が述べていることを要約して言えば、たとえ民主政治が普遍のものとして受け入れられるものであっても、自国の伝統思想・文化に依拠しなければ、必ずある種の危機が生じるということである。

ドイツは第一次世界大戦においてなぜ惨敗したのか。「今回ドイツの失敗の原因は、国家主義があまりにも発達し、正常でなくなり、人民の個性はほとんど国家に呑み込まれてしまったからである。…ドイツ式の状態は、国家自身を目的とし、基準としており、一定の模型に入れて鑄造された全国の人は国家のために用いられる…」⁵³と指摘しているように、梁啓超はその理由としては、国家主義を至上とするドイツは国民より国家を優先させ、あまりにも国民を厳しく統合したため、結局国民の不幸をもたらしたことを論じている。それに対して、儒家の民本主義思想に合う「不干渉主義」⁵⁴は却ってドイツ流の国家主義や集権の弊害を補う上で相応の役割を果たすことになるであろうと考えている。梁啓超においては、中国の政治上の不干渉主義は非常に民本主義の精神に合致し、もしドイツが儒家の民本主義に基づいて、国民への干渉を最小限にし、国民のおおの個性を發展させるとすれば、よりよい發展を遂げるかもしれない、という見解が示された。

また、『先秦政治思想史』（1922年）において、梁は、不干渉主義は抵抗できない權威をもって常に歴代の君相の上に臨んでおり、故に秦漢以降の中国の一般人民が享受

⁵³ 『欧遊心影録』—「尽性主義」、『全集』第5冊、2980頁。また、蔣百里はドイツの敗戦の原因について、「国家の状態の不自然」（常に戦わざるを得ない窮地に立たれること）、「政略上の失敗」、「兵略上の失敗」などを挙げた。梁啓超は蔣百里は最も鋭い分析を行ったと評価した（蔣百里「德国敗戦之諸因」、『欧遊心影録』—「西欧戦場形勢及戦局概観」、『全集』第5冊、3017-3020頁）。

⁵⁴ 梁啓超は民本主義を論じる際に、常に中国の政治上の不干渉主義と関連して議論を展開している。不干渉主義というのは、実に道家の「無為の治」の思想である。梁啓超はこのような不干渉主義は儒家の民本主義の精神にも合致すると強調している。例えば、「歴史上中華国民事業之成敗及今後革進之機運」（『全集』第6冊、3345頁）においても、「政治上の不干渉主義は、実に我國民の骨身に刻んでいる公共の信条である。政治上の美しい名詞を挙げてみれば、必ず「君主がことさら策を施すこともなく、人のなすがままにまかせて自然に天下がよく治まる（垂拱無為）」と言い、必ず「民とともに休息する（挙民休息）」と言う。我國民の理想の政治は、政治の範囲を最小限に縮小することにある。…人民は良い政治に依拠してはじめて生きられるわけではない。故に悪政治があるにもかかわらず、而して社会はまた根本的に破壊されるに至らなかったのである」と述べているように、梁啓超からすれば、中国人が堅く信じている不干渉主義は、自らその「真」の価値を持っており、今後中国の政治の新生命は、最終的に必ず不干渉主義という基礎の上に建設しなければならない。

できる自由権はフランス大革命以前の欧州人に比べて遥かに大きい⁵⁵ということを論じ、そして、人類平等の精神は、後世の民本主義の総ての根芽となる⁵⁶ことを指摘している。また、梁は「我が国民が堅く信じている不干渉主義は、自らその「真」の価値を持っており、今後中国の政治の新生命は、最終的に必ず不干渉主義という基礎の上に建設しなければならない」⁵⁷と主張し、そして「政治上の不干渉主義は、実に自由を保障する干城であり、宜しく固く守らなければならない」⁵⁸と強調している。つまり、儒家の民本思想に根ざす自由、平等、不干渉主義は、中国人の国民性に浸透しているばかりではなく、中国の今後の民主政治の建設もその上に行くべきであるということは、梁啓超の認識の中で明確に表されている。

「国家主義の苗は常に人類の有する嫉妬的な感情を利用することで灌漑され、日に日に繁茂するようになる。故に発達すればするほど現代社会の不安は著しくなっていく」⁵⁹と梁啓超自身が指摘したように、国家主義の上に築かれた近代西洋の諸国は、いつも戦争をはじめとする生存競争の不安、あるいは権利の闘争による不安にさらされることになる。いかにしてこのような不安を解消するか、換言すれば、いかに欧米社会の民主政治の弊害を補うかについて、その解決策を儒家思想に求めるべきであると梁啓超は考えている。

梁啓超は「儒家の政治思想は現今欧米に最も流行している数種の思想と全く出発点を異にしていることを知る。彼らは人の排他的感情を奨励することによって、相疾視する。吾らは人性の愛類観念を導くことによって相親愛する。彼らの所謂国家主義は、極めて偏狭な愛国心を神聖視し、異国を異類と見なし、全力を挙げて（異国）を滅ぼそうとし、所謂「不忍の心」は全く存在しない。その結果は、自国民を破滅させるまで戦うことを榮譽とする」⁶⁰と述べ、欧米の排他的な感情を利用して培養された国家主義を批判し、儒家の「仁」の精神を高く評価している。梁啓超にあつては、欧米の国々は、よりよい民主政治を建設するには、儒家思想に根ざす民本主義、あるいは儒家の「仁」の精神を取り入れるべきである。

⁵⁵ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3605頁。

⁵⁶ 同上、3618頁。

⁵⁷ 「歴史上中華国民事業之成敗及今後革進之機運」、1921年、『全集』第6冊、3345頁。

⁵⁸ 同上、3347頁。

⁵⁹ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3606頁。

⁶⁰ 同上、3639頁。

4.2 儒家の人生観を民主政治の基礎とする

先にも述べたが、梁啓超は『欧遊心影録』において、西洋の物質偏向の文明を批判し、人間の精神生活の重要性を一層強調するようになっている。梁啓超からすれば、西洋の民主政治は一種の価値観・人生観による支えが必要である。そうしてはじめて民主政治が正常に作用することができる。ただし、この種の人生観は、決して西洋の機械的唯物的人生観ではない。それでは、民主政治はどのような人生観によって支えられるか。梁啓超はそれを儒家の人生観に求めるべきであると主張している。

梁啓超にあっては、西洋の国々であれ、中国であれ、どのような民主政治でも儒家の人生観に立ってはじめて、うまく発展することができるし、その価値を発揮することができる。梁啓超からすれば、儒家の「仁」の人生観は、最も求められるべきものである。

かつて1902年「新民説」の第八節「論権利思想」において、梁啓超はドイツの法学者イェーリング (Jhering) の『権利競争論』に基づいて、「権利」が生まれる源は「強さ」であることを述べている⁶¹。彼は「権利思想というのは、我が自分に対して尽さなければならぬ義務ばかりではなく、一人の個人が一つの集団に尽くすべき義務でもある」⁶²、「部分の権利を合わせて全体の権利となり、個人の権利思想を積み重ねて国家の権利思想となる」⁶³と述べ、中国人の権利思想の養成を大いに宣伝していた。と同時に、中国の「仁」、「仁政」について、「大体中国はよく仁をいい、泰西は義を善く言う。仁は人である。我が人に利を与えれば、人もまた我に利を与える。仁が重視するのは常に人（筆者注：他人のこと）である。義は我であり、我が人を害せず、人もまた我を害するのも許さない。義が重視するのは常に我である。この二つの徳はどちらが上であろうか。千万年後の大同太平の世界について、私はあえて言わないが、もし今日においてであれば、実に義は時を救う至徳の重要な道である」⁶⁴といい、更に「仁政は政体の最もよいものではない。吾中国人はただ日々君主に仁政を望むだけである。君主が仁であれば、（民）が嬰兒となり、仁でなければ、魚肉となる」⁶⁵と論じ、仁政だけを言うことは立国の道を語るには十分ではないという考えを示した。要するに、「新民説」時代の梁啓超は、国民の権利思想の養成を重視し、国民それぞれは自ら権利を求めることを強調する一方、儒家の「仁」または「仁政」は既に時勢に遅れているという見解を示した。

⁶¹ 「新民説一第八節論権利思想」、『専集』4、32頁。

⁶² 同上、36頁。

⁶³ 同上、36頁。

⁶⁴ 同上、35頁。

⁶⁵ 同上、38頁。

ところが、『先秦政治思想史』において、梁啓超は儒家の「仁」、「非功利」と西洋の権利観念に対して「新民説」時代と全く正反対の態度を取るようになった。彼は、孟子の学説の一番大きな特徴は「功利主義」を排斥することであると述べ、孟子が排斥した「利」は、専ら具体的な利を図る事実を指して言うのではなく、人類の行為は利を動機としてはならないということを言うのである⁶⁶と指摘している。そして梁啓超は、「儒家は利害を計算すること自体を反対し、そのような態度は「利を抱いて以て相接する（懐利以相接）」ことであり、社会の滅亡を招く結果となると認める」⁶⁷ということを論じ、儒家の見解は近世の「効率」の観念と正反対であると述べている。この二つの正反対の見解について、どちらが正しいかといえば、梁啓超は儒家の見解を選んだのである。梁啓超は当時流行していた「効率論」は極めて浅薄な見解であり、人生の問題を絶対に解決することができないという考え方を示した。

また、「効率観念より更に一段低下しているもの」⁶⁸（梁自身の言葉）である「権利観念」について、梁啓超は次のように述べている。

「権利の観念は欧米の政治思想における唯一の元素である。彼らの所謂人権、所謂愛国、所謂階級闘争など、種々の活動はこれより導かれぬものはない。乃至社会組織の中の最も簡単で密接なもの、例えば、父子関係、夫婦関係は皆この観念によって行われる。このような観念は、吾中国人の脳裏に入れば、全く理解することができないことである。父子、夫婦の間に、何ゆえに言うべき権利があるのであろうか。吾らは真にその妙諦を理解することができない。その妙諦を理解できない以上、その妙諦から生じてくる人対人の権利、地方対地方の権利、機関対機関の権利、階級対階級の権利、乃至国対国の権利については、吾人が一切了解することができない。了解できない以上、この最も流行っている学説を羨み、他人の富強を致す所以はここにあると考へ、必ずそれを取り入れて自分の装飾品になろうとする。（これが）恰も邯鄲に歩を学ぶようなことであり、新しいものが完成しない中に古いものは失われる」⁶⁹。

実際に、ここで梁啓超が強調したいのは、やはり中国公学の演説（1920年3月）および『先秦政治思想史』の序論において力説したものであり、つまり中国が西洋の思想、制度を学ぶ際に、必ず自分の伝統文化、国民の国民性に依拠しなければならない、ということである。権利思想もそうであり、中国人はもとより権利の観念を持たず、それを養成しようとしても、うまく出来ないことは当然であると梁啓超は考えている。

のみならず、権利の観念を社会の骨幹とする欧米社会の、中国より優越する所は何

⁶⁶ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3647頁。

⁶⁷ 同上。

⁶⁸ 同上。

⁶⁹ 同上。

処にあるかについて、梁は「我々は闡明することに苦しんでいる」⁷⁰と言い、さらに「権利観念は全く彼我の対抗より生ずる。彼我を融合する「仁」の観念とは絶対に相容れない。而して権利というものは本質的に無限の膨張性を有するので、自ら満足と認める日は一日もない…互いに権利を拡張してきた結果は、ただ“争奪相殺す、之を人の患と言う”（「礼運」）の一途のみである。この観念に立てられた社会組織が久しく安泰を保つことができるのは、未だ聞いたことがない。欧州の識者たちが、彼ら現代文明が滅亡に瀕することを論じる所以は、これである」⁷¹と述べている。

ここで、梁啓超は三つの重要なことを指摘した。つまり、第一に、欧米社会は権利の観念の上に立てられている社会で、吾が中国は「仁」の上に立てられている社会である。第二に、権利の観念に立てられた欧米社会は中国より優れているとは言えない。第三に、権利の観念に立てられた欧米社会は常に不安の状態となり、長く安泰を続けることはできない。結局、梁啓超が引き出したのは、「彼（欧州の人々）は競争的な精神をもって、彼の社会を建設し、我々は相譲り合う精神をもって我が社会を建設しようとする。彼は我が怯懦を笑い、我は彼の野蛮（獷）を憐れむ。お互いに理解することが出来ない以上、各々がその是と信ずるところを行うよりほかはない」⁷²という結論であった。

ただ、「各々がその是と信ずるところを行う（各行其是）」とはいえ、「不仁の極は感覚が麻痺し、四肢の痛痒さえ互いに分からない。仁の極は感覚が鋭敏であり、全人類の情義利害が我が躬にとって、あたかも電気が震動するようなものである」⁷³と述べているように、欧米の民主社会は権利の闘争に基づくもので、個人の道徳的な自覚によるものではないため、常に不安な状態にある。それと対照的に、儒家の徳・仁・礼は却ってこのような競争を道徳的な自覚に変えられる。従って、儒家の「仁」、「相譲」の精神は西洋の民主政治の弊害を矯正できるだけでなく、人類の未来の社会に不可欠の機能を果たすことになる、ということは梁啓超の本心であろう。

4.3 民本と民権の関係について

先にも述べたように、梁啓超は儒家の民本主義思想と西洋近代の民権観念を分析し、明確に両者の相違と民本主義の欠陥を認識している。ただ、彼は両者の相違を認めただうえで、儒家の民本主義思想は、中国の民主政治の建設にしても、西洋の民主政治の建設にしても、大きな機能を果たすことになるという考え方を示している。

⁷⁰ 同上。

⁷¹ 同上。

⁷² 『先秦政治思想史』、『全集』第六冊、3647頁。

⁷³ 同上、3640頁。

儒家の民本主義と西洋の民主政治（民権）の相違について、梁啓超は制度的次元と理念的次元という区分をしている。まず、制度的次元からすれば、中国の伝統政治には君主が政治を行うため、“by the people”という民主政治の制度は生み出せない。次に、政治理念からすれば、民主主義的要素が儒家思想の中に既に芽生えている⁷⁴。従って、儒家の政治思想は民主政治（民権）の制度上の構想を提出していないにもかかわらず、民主主義的要素を育んでいると言ってもよいのである。

問題なのは、「無参政権」の民本主義的仁政はやはり民主政治にならない。換言すれば中国は民主政治の道を歩むには、“by the people”の要素を入れなくてはならない。が、梁啓超は、「by the people」の方法は今日の欧米においても、猶円満な回答を出さない⁷⁵から、「旧式の代議政治は中国に適さない。国民はどうしても法律上の決定権を取得しなければならない」⁷⁶と主張している。「旧式の代議政治は中国に適さない」とすれば、「新式」の代議政治はどんなものであるか。梁啓超は職業選挙法の実施による国会制度の改良という新式の代議政治を構想した。梁啓超が提起する「職業選挙法」とは、国会の両院の中に、参議院は依然として地方の政治勢力を代表し、衆議院は職業選挙によって選ばれた職業を有する人により構成される。具体的に国内の農工商という様々な区分を職業団体として捉え、それらの団体に高度の自主性を認めつつ、それが選出する代表に国政を委ねるものである⁷⁷。「この方法を用いるとすれば、“国の石民”（筆者注：石民とは、石のように、国家に全く関心を持たない国民のことを指す、梁の皮肉な言い方）は国家との間に密接な関係を生じ、民主政治の基礎は自然に揺るがない地に立つ。…この方法を将来世界の各国は皆採用すると私は思う」⁷⁸と梁啓超自身が指摘したように、「職業選挙法」は国会の信用を回復することができるばかりではなく、国民の政治に対する無関心を解消することができる。要するに、梁啓超が提起した中国の新式の代議政治は、職業選挙法の導入による議会制度の改革である。

議会制度の改革のみならず、梁啓超は他の“by the people”の方法を模索した。その

⁷⁴ 例えば、梁は『先秦政治思想史』の前論の「民本的思想」という一節において（『全集』第6冊、3618-3619頁）、中国の古典における民本主義的思想を表す言葉を引用して、中国の古代は民意を体現する輿論機関が存在していたことを指摘し、中国の先民は輿論を重視し、輿論による政治参加の伝統があることを論じている。また、代議政治の「多数決」について、梁は中国の古代政治は輿論・民意を尊重した上で、既に「多数決」制を採用したことを述べている。

また、梁は「辛亥革命之意義与十年及十節之樂觀」（『全集』第6冊、3380頁）において、「中国人の民治主義（筆者注：民が治めるという視点から、民主主義と同じ意味）の根底は欧州より早くも発達し、欧州より深く蓄積している」と指摘し、中国には民主の精神が欠けているわけではないことを強調している。

⁷⁵ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3605頁。

⁷⁶ 『改造』発刊詞（1920年9月15日）、李華興・呉嘉勳編『梁啓超年譜長編』、上海人民出版社、1984年、743頁。

⁷⁷ 『欧遊心影録』—「憲法上両要点」、『全集』第5冊、2983頁。

⁷⁸ 同上。

一つは、彼が提起した「国民運動」である。民国初年の政治の舞台に身を置く梁啓超が学んだことは、「民衆政治は民衆が自らやるもので、決して一人もしくは少数の人が彼らの代わりにやってはいけない」⁷⁹ということである。従って、彼は国民意識に基づく「全民政治」や「国民運動」を提唱するようになった。梁啓超は、民権を実現するには、先ず為されなければならないのは、政治の主体である国民が積極的に政治に参加することと考えている。国民運動という梁啓超の方案は、精密な制度設計、或いは制度保障が欠けていたにもかかわらず、啓蒙的意義からみれば、この前の「開民智」の提唱（戊戌変法期の観点）から今日の「国民運動」の提唱への転換は、一種の進歩と言わざるを得ない。梁啓超からすれば、国民運動は民衆に政治とは何かを認識させること、民衆に政治生活の「改進の可能性」を信じさせること、また民衆の「協同動作」の観念及び機能を養成することなど、国民教育において大きな役割を果たすことができる。この時の梁は、「民智を開く」ことより重要なことは、人民の民主観念と民主経験の育成であることを認識し、両者は具体的な国民運動によってはじめて育できると考えるようになった⁸⁰。

このように、梁啓超は中国の議会制度の改革という「新式」の代議制を構想する一方、国民運動という民衆の政治参加の方法をも提起した。ただ、注意すべきことは、梁啓超にとって、この種の新式の民主政治も必ず中国自身の文化の土壌の上に行わなければならないということである。梁啓超からすれば、民主政治を中国に根を下ろさせるには、儒家の民本主義の精神を発揮すべきである。つまり人民のための政治が行われなければならない。

また、梁啓超は人民自体は政治参加できるように人格を完成すべきであると主張している。彼は『先秦政治思想史』の本論の第23章「民権問題」という一節において、「民権というものは、人民が自動的に政権を行使する意味である」⁸¹と指摘すると同時に、「一切の政治が“君子”によって行われるのは、儒家の唯一の標識である」⁸²と、政治に参加することが出来る人は、必ず人格完成の「成人」である君子だと強調している。つまり、梁啓超からすれば、良い政治の建設は、必ず道徳的に良好なる民衆を基礎としなければならない。

⁷⁹ 「如何才能完成国慶的意義」、『全集』第7冊、4327頁。

⁸⁰ この点は劉保剛の示唆を得た。具体的には劉保剛「欧戦後梁啓超对中国憲政道路的反思与探索」（李喜所編『梁啓超与近代中国社会文化』、天津古籍出版社、2005年、80頁）参考。

⁸¹ 『先秦政治思想史』、『全集』第6冊、3693頁。

⁸² 同上。梁啓超は「ところが最も注意すべきことは、“君子”が地位を示す名詞ではなく、品格を表す名詞であること、換言すれば、“君子”は人格完成を表す呼称ということである。“君子”と相対するものは“小人”である。人格が未だ完成せず、あたかも幼少のような人を意味している」と述べ、“君子”こそ政治を行うことができると強調した。

「民権の極めて盛んな国家といえども、必ず成人を参政の基準とし、未成年の「小人」に参政権を付与する国は何処にもない」⁸³とやっているように、梁啓超は人格を完成した成人こそ参政できるということを強調し、天下の人々がすべて君子になるのであれば、儒家の「全民政治」が実現する時である⁸⁴と指摘した。

以上のように、梁啓超は『先秦政治思想史』の中で、国家主義を否定し、儒家の民本思想の存在意義を再発見し、中国の未来の民主政治の建設に不可欠な機能を果たすべきものとして高く評価している。のみならず、彼自身は中国の民本主義の最も大きな欠陥である「無参政権」を明確に認識しながら、民本主義に基づく中国社会の再建築を求めている。

終わりに

いかに儒家思想を考え、評価するかという課題は梁啓超の生涯を貫いた問題である。また、それは単なる儒家思想への対応問題ではなく、西洋文明の移入に絡んでいる問題でもある。戊戌変法期において、梁啓超は西洋の「民権」の源流が古代の中国に存在したという「附会論」を利用して、西洋の民権観念の導入に力を注いだ。それはある意味で君主専制への攻撃に理論的な根拠を提供し、民権観念の普及において大きな役割を果たした。ただ注意すべきことは、この時の梁啓超の民権思想は民本主義の限界を出たわけではない、ということである。一方で、日本亡命を境にして、日本という新しい知的場において大量の西洋の価値観を受容した梁啓超は、中国の伝統文化（特に儒家思想）と対面した際に、批判的な態度を取っていた。こうした梁啓超の考え方の形成と展開は、彼の明治期の思想文化の受容が深くかかわった。にもかかわらず、梁啓超の基本的なスタンスは「固有のものを練磨する」⁸⁵ことを前提とする。無論実際の場合、彼は西洋の自由・権利という価値観の導入に重点を置いた。儒家の伝統的な教育を受けた一人の知識人として、新しい価値観を受容し自国の伝統文化を俯瞰しようとした際に、自国文明への不満を持っているのは、感情においては許すことはできるであろう。その後、梁啓超は第一世界大戦後の欧州遊歴（1918年3月－1920年3月）をきっかけとして、大戦の衝撃による西洋文明への懐疑の中で、儒家の伝統思想をより強調する傾向を示し、中国文明の価値を称えるようになったのである。

「伝統文化といかに向き合うかという問題について、梁啓超は何十年間もの時間を使って、大きな丸を走っていた。しかし、それは平面的な観察であり、若し立体的に

⁸³ 同上。

⁸⁴ 同上。

⁸⁵ 「新民説―第三節積新民之義」『新民叢報』第1号、1902年2月8日、『専集』4、5頁。

見れば、その原点と終点が重なり合わなかった⁸⁶と夏曉虹が指摘したように、故に、若し梁啓超のたどり着いた終点が伝統の回帰とするならば、それは単なる原点への回帰ではなく、「我々の文明をもって西洋文明の欠陥を補い、また同時に西洋の文明を持って中国文明を充実させ、両者の融合による一種の新文明を形成する」⁸⁷という東西文明の融合を提唱した上での、伝統の回帰であろう。

その一方で、いかに儒家の民本思想を評価するかという問題は、梁啓超の伝統評価そのものに深く絡み合っている。ある意味で、両者は相表裏する関係である。梁啓超がこれまで提唱した民権思想であれ民本思想であれ（両者の差異はともかくして）、皆「民」を取り巻く、ないしそこから派生したところの問題であると考えられる。梁啓超が紆余曲折な道を走った後に、遂に辿りついたのは、如何なる種の政治であろうと、人民こそが第一という考えである。

更に、梁啓超は欧米の文明の実情と民主政治の実情を理解した後に、中国の伝統文明と民本主義の存在意義を再発見し、特に儒家の「仁」、「相譲」の精神が将来人類社会の発展にとって、不可欠なことでありとうの展望を抱くようになった。梁啓超からすれば、競争的な精神に由来する欧米社会の権利の考え方は、長く社会の安泰を維持することが出来ず、それにかわって、彼我を融合する「仁」、「相譲」の精神は却ってそのような不安を解消することができる。従って、梁は中国における「仁」、「相譲」の社会の建築を、中国固有の「民本主義」に求めるべきではないかという考え方を示している。一方で、梁啓超においては、西洋の民主政治は儒家の思想を取り入れてはじめて、その基底が堅実になりうるし、その価値を發揮することができる。

のみならず、いかにすれば、民本思想に基づき、欧州の代議制の流弊を矯正するかについて、梁啓超の説明は十分ではないものの、少なくとも次の三つの提案が窺われる。第一、民主政治は儒家思想に根ざし、そして民本主義の精神に合致している不干渉主義を取り入れ、国民への干渉を最小限にし、国民にもっと大きな自由を与えるべきである。このような不干渉主義に基づく民主政治こそ国民の個性をよりよく発展させる。第二、民主政治は儒家の「仁」、「相譲」の人生観による支えが必要である。そうしてはじめて民主政治が正常に作用することができる。儒家の「仁」の精神は、西洋社会の権利の闘争がもたらす不安を解消し、人と人との緊張関係を和らげる。第三、民主政治は国家主義を至上とせず、儒家思想に根ざす「世界主義」を取り入れるべきである。中国固有の世界主義は欧州の「病的状態」を止揚するうえで、一定の役割を果たすことになる。いずれにしても、梁啓超からすれば、儒家思想（民本思想を含む）

⁸⁶ 夏曉虹『覚世与伝世—梁啓超の文学道路』、中華書局、2006年、164頁。

⁸⁷ 『欧遊心影録』—「中国人对于世界文明之責任」、『專集』23、35頁。

こそ、西洋の民主政治の弊害を矯正することができ、西洋の危機に解決の方向を示すものである。

以上のように、梁啓超の晩年の民主政治建設の構想はまさにこのような考え方を踏まえて展開したものである。第一次世界大戦後に、世界の政治・文化・社会いずれの領域の問題を考察するにあたって、つねに中国固有の歴史的特質を析出することを強調した梁啓超の思考パターンが窺える。儒家思想の評価の問題であれ、民権思想であれ、皆そうであった。いずれにせよ、晩年の梁啓超は、一言でいえば、儒家の伝統思想の価値観位相へ回帰したと言ってもよいであろう。