

〈翻訳〉

梁啓超の人権思想

……杜鋼建著 『中国近百年人権思想』（香港・二〇〇四年）……

A Theory of Human Rights Based on Liáng Qǐchāo's Thoughts

……Du Gangjian, Thoughts of Human Rights in Twentieth - Century China

(The Chinese University of Hong Kong, 2004)……

鈴木敬夫 訳

Translator: Keifu SUZUKI

目次

序

一、良心的人格と在るべき権利

二、人権・民権と国権・君権

三、法律上の平等権と人権の平等性

四、国家本位主義と権利義務観

結語 代価と矛盾

訳者あとがき

一、維新派の人権思想素描

(一) 康有為 (二) 梁啓超 (三) 嚴復

二、新仁学“政道”と新憲政主義

序

近代中国の人権法思想史上、梁啓超 (Jiāng Qǐchāo, 1873～1929) の人権法思想は突出して重要な地位を占めている。彼は、人権とは人びとが生れながらにしてもつべき権利であると指摘し、人権の法定化と実有化を強調し、人権の平等性を唱え、人権の対応性を重んじただけでなく、団体主義と国家主義の思想的路線を開拓した。彼の人権、民権、国権を団体主義と国家主義の枠内に押し込める考え方は、二〇世紀における中国の思想界に深刻な痕跡を残した。彼の提唱した団体主義や国家主義は、およそ一世紀のあいだ、一貫して人権思想の領域において主導的な、甚だしい場合には独占的な地位を占め、そしてこの歴史的現象はさらに継続されている。現在においても、梁啓超の人権法の歴史的地位と現実的意義は、今もって後人に充分認識されるに至っていない。梁啓超の人権思想に関する研究は、彼の思想的価値を充分に発掘することにより、後人の人権をめぐる検討に啓発と援助を与え、また百年來の人権思想をめぐる紆余曲折や厳しい教訓を回顧し総括することに対して、我われは避けることのできない重要な課題をもつて

いる。

一・良心的人格と在るべき権利

人は、人間としての権利を享有しなければならない。これは、人びとが近代以来、思索するまでもなく普遍的に認めることのできる命題であるといえよう。人権が在るべき権利（応有権利）として有している特定の内容とは何か、また人はどうして人権を享有「すべきである」のか、というような問題について、深く考察している者は必ずしも多くはない。自我意識の主体としての人間に対する考察を離れ、人性・人格の存在と実体に対する検討を離れて、人権の基礎と源の根本的で正しい説明を得ることはできない。梁啓超の人権法の奥深な点は、まず彼は人権の当為性をみて、その在るべき権利の角度から、正しくも人権は不可欠であることを論証しただけではなく、また人権の根本的な基礎を探究して、意識主体のなかに深く入り込み、人権の由来を発見するよう努力したことに現れている。

人は人間としての権利を享有しなければならないという思想は、天賦人権の観念が人びとの心に深く入り込んでいる近代や現代の西方では誰にでも明らかなことであるが、梁啓超時代の中国人にとつては、いまだ知られていない迂遠な存在であった。梁啓超は「人びとの生まれながらにして得るべき権利」¹「人人而有応得之権利」を提唱しつつ、中国人には「権利思想」がないことを厳しく非難して、彼が国民の劣等根性や奴隷性を暴く叫び声は、人びとの心を奮い立たせたといわなければならない。これは、専制主義の支配に慣れ親しんでいた国民にとつて、従来は考えられなかったことである。中国人には、従来、法律上や実際の生活のなかに、生まれながらにして得るべき権利というようなものはないし、このような権利を追求する意識などもっていなかった。梁啓超の提唱した在るべき権利は、当

為の観点から行つた人権概念に対する総括である。彼が提起した人権概念は、比較的簡單ではあるが、人権の當為性（応然性）や当然性（応有性）を掲げ、人権の基本的性質にふれたものである。人権が、まず在るべき権利であるというのは、主体が自我意識に対してもつ自覚の表現である。人類は、たえず人権を在るべき権利として追求してこそ、はじめて次第にこのような在るべき権利を法定の権利に変え、実際に存在する権利とすることができるといふものである。

人はどうして人権を享有しなければならぬか、および人権はどうして先ず在るべき権利であるのか、これは結びついてはいるが、異なる問題である。梁啓超のこの二つの問題に対する検討と解答には、重要な学術的価値と実践的意識がみられる。人は、人権を享有しなければならないというこの命題は、異なつたレベルの抽象から理解することができる。人間と動物の区別という角度から、人権の當為性を理解するのはもつとも原初的ではあるが、不可欠な試みである。人間と動物の区別はさまざま見られるが、もつとも基本的な区別は、人には特有な人性があるということである。梁啓超が論究した人性には多層性がある。梁啓超は儒学の人性善に関する良心説を継承し、人が尊敬されるべき点は、まず人の仁性と良心にある、と認めている。最初に良心概念を提起したのは孟子である。孟子は「其の良心を放つ所以の者は、亦斧斤の木に於けるが如きなり」²「其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也」といつている。孟子のいう良心は、人が生まれながらにして備えている固有の善良な心、すなわち仁性や仁心である。梁啓超は、このような良心や仁性説と王陽明の致良知説を結びつけて、人性は「考えずとも知り、学ばずともできる」³「不慮而知、不学而能」、先天的に固有な「外求によらない」⁴「不假外求」ものであるとした。このような人性は、すべての人が誰であろうと備えている「最初の一念」⁵「最初之一念」である。彼はいう。「人心の靈魂には知というものがあるのは当然である。我われは学が途絶し失われた世に生まれている今日、風習に染まつてしまふのは至極もつともなことであつて

も、最初の一念に戻り、真の是非を追求すれば明らかにならないとはいえない。これがいわゆる良知にほかならない」
『夫人心の靈、莫不有知、固也。……我輩生於學絕道喪之今日、為結習薰染、可謂至極、然苟肯返諸最初之一念、真是
真非、卒亦未嘗不有一隙之明、即此所謂良知也。』³と。ここで、梁啓超の考える方向は、孔子の「習うことを責めても、
その性を責めない」²、責習不責性²という考え方と一致している。異なっているのは、梁啓超の良心説は、すでに孔子
の性善観、孟子の良心観、王陽明の致良知論と、近代における西方の理性良心説と結びつけていることである。彼は、
カント哲学が「良知説の本性」を以て権利論の基礎を把握したことを称えている。カント哲学の追求する「真我」は、
すなわち梁啓超が提唱する「良心」であり、それは外界勢力の支配を受けない固有の自由意志であり、人がひとにな
るためのキーポイントである。梁啓超は説く。「人として、良心に従たがわなければ」、「これは正に自己の自由を喪失
することになる」⁴と。良心の問題においては、梁啓超の思想とカント哲学が一致する点は、良心は得るものではなく、
人が本来備えているものと認めているところにある。良心は、まさに人間と動物を区別する重要な標識である。人が
尊敬され責ばれるのは、そして人が良心の自由権を享有すべきであるというのは、人がその本質上、良心が指し示す
方向にそって前進することができることにある。良心とは、それぞれ具体的な存在者に対する善意と関心ではなく、
普遍性を備えている人それ自身、すなわち梁啓超が抽象した「我」に対する善意と関心である。孟子は人には「四端」
があり、そのなかの一つひとつの端は、いずれもすべての人に向けられており、どれもが対象の普遍性をもっている、
と指摘している。梁啓超は、儒学のこの優秀な伝統を継承し、また西方の自由意志論と結びつけて、儒学の良心説ま
たは性善説を現代精神に符合する思想として展開したのである。良心は善悪の区別を求めるといふ認識からみて、梁
啓超の思想は現代の実存主義良心論と一致している。実存主義の哲学者ヤスパース (K. Jaspers) は、良心の特性の
一つは善意を区別することにあるとし、また彼はそのために良心の標準を設定している。⁵ 梁啓超は、良心自身は、良

心は自ら是非や善悪を測る標準であることを強調している。彼はいう。「良心は唯是非の心にはかならず、是非とは善悪をいう」^⑥と。それだけではなく、梁啓超は、またヤスパースのように良心を人類の意識と知識の根本的源泉であると見なしている。ヤスパースは、良心を絶対的な意識の源泉からくる運動であると把握し、梁啓超は、「良知以外に、別に知はない」^⑦、「良知之外、別無知矣」と強調し、また良知論では、それは「今日の学会において、唯一の良薬である」と断言している。梁啓超思想と近代や現代における人権の基礎理論の基礎の一つである良心論とまったく符号しているということが出来る。

梁啓超は儒学の欲性に関する主張を継承して、「利己は、人性なり」^⑧、「夫利己者、人之性也」^⑨（『論立法権』）という。人の利己性は、最終的には良心や良知に導かれて、己を利しながら自分以外の人を利するようになり、「したがって、多数の人びとと共に私を求めて、大公が出る」^⑩、「故多数人共謀其私、而大公出」という、理想郷に到達する。

人が人権を享有しなければならぬのは、人が人格を備えていることによる。人は自己の思想をもっており、それが自我意識の主体にはかならない。儒学は世界でもっとも早く人格概念を提起した学派である。梁啓超は、儒学の人権観を継承して人格は人の基本的標識であり、人格は人権の重要な基礎であることを強調した。彼は『人権与女権』、『論立法権』、『新民権』などの著作で、つねに人格権の思想を提起している。彼は「人の資質を人格といい、およそ人は必ず意志があるからこそ行為があり、意志がないにもかかわらず行為があるのは、決まって精神病者であつて、そうでなければ夢を見つうわ言をいつているにすぎない」^⑪と述べている。人格の意志性、主体性、所有性を強調するのは、まさに梁啓超の人権観の現代的意識がそこに存在するからである。人格は自由意志の主体であるから、自己の主体性の主体を意識することができるのである。動物と外界の間には、主体と客観の關係は存在していない。動物自身は、自然界の一部である。だが、人はこれと異なる。人は社会や自然界に対して主体になるだけでなく、まさに

自己の思想の主体である。人は自己を認識するだけでなく、またさらに自己を対象化して反省する、自己反省することができる。こうした意識からすれば、自我意識はまさに人格と人権の基礎といえよう。この面で、梁啓超が提起した「権は智から生まれる」⁷⁾、権生於智⁸⁾という思想は、まさに現代における人格権理論と一致している。梁啓超はいう。「権は智から生まれる。一分の智があれば一分の権があり、六、七分の智があれば、六、七分の権があり、十分の智があれば、十分の権がある。……故に、権は智に寄りかかっている」と⁹⁾。智は人において完全に消滅することはない。人の良心や良知は、智の本源である。人が最初の一念に戻ることについて、さらに梁啓超は「最初の一念に戻って」、「内に力を入れるならば」、人は「良知」を求めることができる¹⁰⁾、と述べている。梁啓超が内に力を入れようと主張するのは、人に自己の良心や良知を認識し、人の類的存在を認識して、人の自我意識を呼び覚ますよう求めるからである。この点で梁啓超の人格観は、カント (Kant) の人格観と同様である。カントは、人格について「異なつた時間において、自己の数に同一性を意識する存在であるなら、この範囲において、はじめて人格である」¹¹⁾、在不断的時間意識到自己的数的同一性的存在者、在此範圍内才是人格¹²⁾と定義した。ここで、人は自己の存在を意識することができるだけでなく、また他人の存在と、人それ自身の存在を意識し、換言すれば、存在者の存在を意識する。このよう
な自我意識が多ければ多いほど、人格は強くなり、人権もそれにともない豊かなものとなる。梁啓超は、人には自由意志があり、人は自己の行為を意識するだけでなく、自己の行為をコントロールすることができることを強調している。意志性と主体性は、梁啓超の人格概念に示された人格の基本的な属性である。

同時に、梁啓超が強調した人格は、すべての人が所有するものであり、すなわち、この人が所有するという主張は、まさに人格の所有性を展開したものである。人格は所有権の主体であり、生命は人格が所有しなければならない最初の物件である。梁啓超は、生命と自由を、人の二つの大きな基本的要因とみなし、「両者の一つが欠けても、それは人

ではない¹²』といい、『新民説・権利思想について』のなかで、自由や権利としての精神を「形而上」の存在とみなし、肉体や生命を「形而下」の存在とみて、存在のこうした二種の形式は不可分なもので、相互に依存はしているが、「形而上」は「形而下」より高いものであるとする。そして『新民説・自由について』のなかで、彼はくりかえし「自由は天下の公理であり、人生として備えるべきものであつて、誰ひとり適用しないものはない」¹³、自由者、天下之公理、人生之要具、無往而不適用者也。」と述べている。これは、梁啓超の自由と人権に対する熱烈な追求と無限の憧憬の念を充分に表している。

人が人権を享有するのは、また人が客体をすばらしい人間像を造り上げ、より良い人間へと改造する主体であるからである。人の主体性から人の社会や自然界における地位を把握するのは、梁啓超思想の一つの大切な特徴である。彼は、日本の学者小野塚の『国家言論』を紹介するさい、つぎのように指摘している。「要するに、宇宙の一切の事物は、真実のところ、有るのか無いのかわからない。だが、私は見て有ると言う。もし、私が無いと言えば、一切の現象は見られることすらない。これは私と縁があることである。この縁のため絶対的な存在にはならず、相対的な存在だけである。」¹⁴蓋言宇宙一切事物、其真有真無、不可知、不過我見之為有故耳。若無我、則一切現象或竟不可得見、是与我相縁也。相縁故不能為絶対的存在、而只能力相対的存在也¹⁵。ここで、彼は主観的感覚をあまりにも高く表示しているが、彼の人の主体的地位に対する重視と、客体的相対性に対する強調は、積極的な意義をもっている。ここで彼のいう「我」を何らかの具体的な存在者として理解してはならない。ここでいう「我」は、カント (I. Kant) のいう「自己の数の同一性的存在者」の性質をもっている。「我」は主体が現象化された表現である。「我」は、存在者自身、すなわち人それ自身である。マルクス (K.H. Marx) が『経済学・哲学原稿（一八四四年）』で強調したように、存在する人間は、他の動物のように自然界が確定した種族の秩序の中に埋没することはなく、したがって人が再び全

自然界を生産するといえよう。これは、まさに人の主体性から出發するとして、梁啓超は説く。「境遇というものは心が造るものである。一切の生存競争は虚幻であつて、心が作り出したもののみが真実である。」「したがつて、天下に生存競争があるとすれば、それが心境である」¹⁴と。人の客観的外在の觀念は、いずれも人の意識によつて作られ、人がさまざまな觀念や物象を作るとき、客観的世界も作ることになる。孟子の「万物はすべて我によりて備わる」¹⁵「万物皆備於我」という高度な主体意識は、梁啓超によつて充分に發揮された。人が客観的外在を対象化し、それを把握することは、まさに人が客観的世界を認識し改造するさいに、必ずや通過せざるをえない経路である。これも人の客観的存在より高く、万物より高い根本的存在である。人が尊貴であることは、万物にくらべ比較にならない。

人格の概念と結びつけて、梁啓超はさらに儒教で伝統的に重視されている国格に論及している。梁啓超は『論立法権利』のなかで「国家に人格あり」と述べている。これは、人格の概念を多様化し發展させたものである。これは、私に哲学者シェラー(Max Scheler)の人格概念に対する考え方を想起させる。シェラーは、個別的人格(Einzelperson)があると認めただけでなく、また總体的人格(Gesamtperson)、社会的人格(Sozialperson)と内在的人格(Intimperson)などの概念も提起している¹⁶。意志の角度からみれば、およそ一定の意志に基づいて人間のように行動する団体は、いずれも人格的存在である。これがなぜ法律で「法人」を設置すべきかの原因である。梁啓超の国格以外に論じた「一人の資格」、「一家の資格」、「一家一族の資格」、「天下の資格」、「一国国民の資格」¹⁶など一連の概念は、シェラーと同様な考え方にそつて提起されたものである。これらは、いずれも現代の人格論と人権論の範疇に属している。本論文で後に掲げるように、現代における人権論は、個人的人権をいうだけではなく、また団体的人権をいう傾向は、まさに梁啓超の人権法思想の基本的傾向、すなわち団体主義と国家主義の傾向と共通点があるが、当然にまた本質的區別もみられる。人格の個体的範疇から団体的範疇への伸張は、必ずや人権が個体的人権からさらに団体的人権を形成す

ることを決定づける。人権はまさに人格と分離することはできない。人権は人格と共に存在しなければならない。人格がいかに関展しようとも、人権は必然的にどこまでも附随して行かなければならない。法律の角度からみれば、一定程度の人格があれば、一定程度の人権があるべきである。しかし、法律における人格と哲学における人格とはまったく異なる。法律上、いかなる人間であろうと、生まれながらの人格権を享有しなければならない。だが、人格権にはさらに多くの表現形式がある。団体的人格権と個体的人格権の表現形式には大きな相違があり、それは成年と未成年の人格の表現形式が異なるようなものである。この問題に関して、梁啓超は検討していない。だが、彼の提起した人格多様化の思想は、むしろ後人に新たな研究の範囲を開拓したのである。

人は人権を享有しなければならないが、こうした権利はまた在るべき当然の範疇に属している。法定の権利についていえば、それはまた一種の在るべき権利である。人権が現実性をもつならば、さらに法定の権利へと転化しなければならない。法律で人権を表し体现するのは、梁啓超が指摘した在るべき権利としての人権の発展方向である。梁啓超は『論立法権』のなかで、「そもそも立法は政治の本源であり、したがって国民が幸福になれるか否かは、それを得た者がいかに多数人であるかどうか、いずれも立法によつて決定されなければならない」と述べている。立法で人民の権利を規定するには、「文明の法」、「すなわち、人民の参政権、服官権、言論・結社・出版・移転・信教など、さまざまな自由権等を制定しなければならないが、何ゆえに立法によつてその利益を求めなければならないのか。」¹⁸人権のこうした具体的内容を体现する「文明の法」は、「立法権は民衆に属する」によつてのみ保障される。言論、集会、信教などの自由権、参政権というこれらの人権の範疇は、在るべき権利の段階に留まっていはならず、さらに法定の権利に転化するために立法で規定しなければならない。いかに人権が正しく公正に法定の権利に転化することを確保するかは、そもそも梁啓超が『論立法権』を著わした本旨である。彼がベンサム（J. Bentham）の「国民の最大多数

の最大幸福の原則」を推崇し、モンテスキュー (Montesquieu) の「三権分立論」を宣揚し、さらには古代のアテネやローマの議会制度を考察し、どこに立法権が帰属するかを徹底して検討したが、これらのすべては、最終的に、いずれも人権と自由が立法上で真に正しく規定し保障されるためであつた。梁啓超は、人権が法定の権利に転化するのみで満足するのではなく、彼は、さらに法定の権利として、その権利が実際の生活のなかで実現されるか否かに注目した。人権が法定の権利からさらに実際に有る権利に転化してこそ、初めて真に現実性をもつことになる、と述べている。彼はまた「法というものは装飾品ではなく、実現してこそ貴重なものだ¹⁹⁾」という。人権が法律に規定された後、より真剣に実施されなければならない。法律が真剣に実施されないとすれば、人権は一枚の空文にすぎなくなる。梁啓超は、袁世凱が作つた「袁記暫定憲法」の虚偽性に対して、つぎのように暴露し、批判した。「今、暫定憲法を実施できるのか？ 彼は詳細に論じていない。第二章の人権の権利に関する諸々の事項は、……当該法が公布された後、なぜどれ一つ実行されないのではないか、果たして将来、本当に実行されるのであろうか²⁰⁾」。このような内容は、『憲法起草問題について、客の問いに答える』からも読み取ることができる。従来、民意をもてあそぶ専制主義者たちは、つねにこのようなものであつて、彼らは、世界的な民主や法治の進歩的潮流の圧力と、国内の人民による人権と自由に対する強力な要求をつきつけられ、やむをえず法律にこうした自由や権利を書き入れてはいるが、実際には、彼らがこれまでになく一つ実行しなかつたことは、人びとがよく知っているとおりである。

それだけではなく、人民が法に依つて何か自分の在るべき権利を実行すると、ただちに大敵とみなされて、残酷非道な迫害を受け、さまざまな罪名も不明な罪を被せられることになる。人民は、袁世凱らの専制主義の本質を見抜き、その酷さが骨身にしみて、支配者たちの法律には欠陥があることを知り、およそ最低の興味と信頼しか示さなかつたのである。梁啓超は非常に失望し、ひどく憤激して「暫定憲法の効力は、数行の筆跡が残っているに過ぎず、それが

法律を軽視し、人民を酷く蔑ろにした²¹と嘆息している。ある者は、つねに中国人は法律意識が欠如していると咎めているが、梁啓超がみたように、中国人民は、どうして法律と権利を行使しようとしないのであろうか。問題のキーポイントは、専制主義支配者たちが法網を敷いて民衆を陥れ、偽装した法律を立法して、人民を徹底して規制したことにある。法定の権利を実際の権利に転化するものは、非常に厳しいことである。しかし、梁啓超は、そのために人権に対する法定化と實際化への追求を放棄したのではない。もとより清末の「豫備立憲」、民国の「暫定憲法」、あるいは袁世凱の「袁記暫定憲法」にも、一切の重要な立法活動に対して、梁啓超はいつも極めて大きな関心と注意を払っており、それに賛成か否かにかかわらず、いずれに対しても注視していた。

人権の法定化と實際化を促進するため、梁啓超は一生を通じて闘争を堅持し続けた。彼は、専制者との闘い、維新者との闘い、また自己との闘い、終始一貫して人権をかちとるよう、憲政の実現を追求して努力したのである。

梁啓超は、在るべき権利、法定の権利、実際の権利とを区分し、すべての不平等な法律とその現実に対して、鋭い批判的立場をとった。彼はフランスの「人権宣言」にみられる婦人に対する蔑視と、アメリカの社会現実にみられる黒人に対する差別を徹底して攻撃し、このような現象がある以上、それが千古不変の真理であるとは決して認めなかった。人間に対して階級的な差別をした彼らは、理想と現実、当為と存在を区別していなかった。彼らが、歴史における不平等な現象を暴露するのは、それを消滅させるためではなく、それを永久化するためであった。このような法律は善か悪か、このような「学者」がいかなる下心をもっているかについて、梁啓超は「問わなくても解っている」と述べている。²²

- (1) 『新民説』、『飲冰室合集・專集之四』。(2) 『告子篇上』。
 - (3) 『德育鑒・知本』、『飲冰室合集・專集之二十六』。
 - (4) 『近世第一大哲康德之学説』、『飲冰室合集・文集の十三』。
 - (5) 雅斯貝爾斯・『哲学』、第二卷、『実存的闡明』。
 - (6) 『德育鑒・知本』。(7) 同上。(8) 『論立法権』。(9) 『論湖南應辦事』。
 - (10) 『德育監・知本』。(11) 『純粹理性批判』、A三六一；『人学』、第一節。
 - (12) 『十種徳性相反相成義』。
 - (13) 冰沢日本小野家博士著『国家言論』注一、『新民叢報』第七四期、一九〇二年二月。
 - (14) 『自由書・惟心』。
 - (15) 舍勒爾・『倫理学的形式主義和特質価値倫理学』、徳文版、第五六四頁。
 - (16) 『新民説』。(17) 『論立法権』。(18) 同上。
 - (19) 『憲法起草問題答客問』。(20) 同上。(21) 同上。
- ※ この末尾は、「論梁啓的人権思想」、載於『人大法律評論』第一輯（中国人民大学法学院編、二〇〇〇年）の二二二頁では記述されているが、本書では削除された。

二・人権・民権と国権・君権

人類が文明社会の共同体に踏み込んで以来、はじめて人権問題が生まれた。はっきり言えば、人権には対応性がある。それは、共同体に出現する異化可能性をもつ公権力に対して言うものである。さらに言えば、人権問題は、人類

社会で法律問題が形成された後、はじめて出現したものである。個人は共同体を構成した後に、法律関係の保護を受けるが、強大な公権力による脅威ないし圧迫に直面すると、そこに人権問題が出現した。人権は本質上、公権力と対応するものである。人権の対応性問題について、梁啓超の百年前の論述は、今日の人びとが人権問題を検討するさい、やはり一定の啓発的意義をもっているといえよう。

人権の対応性についていえば、人権はその本質において、一定形式の契約論と切り離すことはできない。梁啓超の人権対応性に体する観点と、彼の契約論思想は結びついている。彼は、つぎのように自由権の基礎を解釈した。「おおよそ、二人ないし数人がある仕事を一緒にしようとするなら、平等に自由権をもつべきであり、したがって共通な契約をしなければならぬ。たとえば、一国において人びとが相互交流するさいに、何かをしようとするれば、すべて契約手段で明らかにすべきである。人びとの交流は契約によらなければならず、すなわち国家の成立は必ず契約によるべきであり、知恵者を待つて決定すべきではない。」²² 中国古代の儒家は、もともと早くから「群分説」という契約論の観点を提起していた。儒家は、個人の力には限りがあるので、互いが満足するために、はじめて社会を構成して共同体へ進み、国家を形成することになる、とした。公権力は人民が支配者に与えたものであり、すなわち「それが主になって事を治め、民衆が決定し、民衆がこれを受け入れる」²³と考えていたのである。支配者の公権力の行使は、民意や民心に従って、仁政を推行しなければならぬ。そうしてこそ、人民は支配者に反抗して政府を交換することができる。儒家の「群分説」は、治者と被治者という二大社会構成を基礎にしている。群は分割され、分れてもまた群を成し、民は尊く君は軽いとして、分業して互いに助け合うのは、儒家契約論の基本的な内容である。梁啓超は、儒家のこのような契約論の基本的観点を継承し、また西方の契約論と結びつけて、国家の期限と概念を論証した。梁啓超は、人は能力によって分業し、相互に助け合つて国家を形成する、とする。彼はいう。「国家の成立は、やむを得ない理由に

よる。すなわち、人びとはただ一身に頼らざるをえないことを知り、相互に団結し、助け合い、防御し合い、和睦して利益を得る経路を求めるものだ²⁴と。国家が形成されて以来、「国家」、「君権」、「朝廷権」など、系統的な公権力が誕生した。梁啓超の人権問題に関する論述は、主にこのような公権力に対応していったものである。人権と公権力の対応は、最終的にはやはり契約論の観点を基礎にしている。契約論から立論すれば、人権は共同体の中で公権力の保護を受けなければならず、公権力の圧迫を受けてはならない。そうしなければ、公権力は異化されてしまい、その本来の概念に合致しなくなる。

まず、梁啓超が訴えた「人びとには自主権がある」という人権概念は、対応性をもっている。いわゆる「自主」は、公権力に対していうものである。彼は「西方では人びとに自主権がある、という。はたして何を自主権というのか。各人おのおのが自らが担当している仕事に尽くし、おのおのが彼の得べき利益を得ると、大公無私となる。そうならば、天下は太平になるといふものだ²⁵」と述べている。このような自主権を人びとは享有しなければならぬ。自主性は、まさに人権の基本的属性の一つである。人権は人びとの自主権であり、他の主権ではない。個人に対していえば、公権力は他の主権に属する。自主権は他の主権と相対する。たとえば、君権は一つの人民が君王に委託して事を治める他の主権である。「君と民は同じく、一群のなかの一人であるから、一群のなかで道理を知り、常に為すべきことをやれば、群と離れることはなく、集中して分散することはないから、これをいわゆる群術という。」²⁶この内容は、『群序説』にみられる。人民が君王に権力を与えるのは、群を離脱することなく共同体の正常な運営を保証するためである。各級の官吏も同じく民事を取り扱う者である。彼らの権力もみな社会分業の要請によって形成される²⁷。彼らの権力は君王に対していえば、自主性を有している。西方人が人びとには自主権があるというのは、主に個人の人権に対していうものである。梁啓超がこの概念を用いるとき、もつとも人権の対応性または相対性に注視して、「人びとの自

主権を抑えて一人に帰属させる」²⁷、²⁸「収人人自主之権而帰諸一人。」という封建的君主専制制度を批判した。

つぎに、梁啓超が提起した民権概念も、対立性ないし相対性をもっている。民権は君権と国権に対していう。民権は人権の主な内容として、もつとも人権との対応性を反映している。梁啓超が人権を唱えたのは、民権の主張からである。彼は「君権が日増しに尊くなり、民権が日増しに衰えるのは、中国を弱体化させる源である」²⁸と指摘している。

国を救うため、彼は「中国の民権説を大々的に展開しよう」²⁹と訴えた。彼が述べた民権説の対応性は、主として二つの面で表現されている。一面で、民権は国権と対応させている。彼は、国権は人権を基礎にするもの、とする。「国民のそれぞれが固有の権利を行使」³⁰すれば、国家は豊かになり、力の強い「全権の国」になる。いわゆる「固有の権利」とは、人権的意義における民権である。彼は「民権が盛んであれば国権が樹立され、民権が減れば国権も減ぶ」³¹「民権興則国権立、民権滅則国権亡。」という。民権は国権の本であり、「国を愛することは、必ずや民権を盛んにすることから始まる」³²と指摘した。彼が『憲法之三大精神』という論文で述べている第一の精神は、「国権と民権の調和」である。他面では、また民権は君権と相対する。儒教の伝統的思想と西方の君主立憲思想を結びつけることから出発して、梁啓超は君権と民権はいずれも必要とし合わなければならないと断定した。彼は、君権で民権を抑えることに反対しながら、民権で君権を廃止することにも反対した。彼の基本的な主張は、「君権と民権を結合させることは、互いに事情をよく通じ合わせる」³³というものである。

民権と結びつけて、国権と君権のほかに、梁啓超はさらに「紳権」や「郷権」という概念を提起している。彼はいう。「民権を盛んにしようとするれば、まず紳権を盛り上げなければならぬ」³⁴と。彼のいわゆる紳権とは、主に都市と農村で一定の資産と学識をもってインテリ―集団の権利を指す。紳権を盛んにすることは、学会形式で有産インテリ―集団を連合させ、彼らの政治面における役割を発揮させようとするものである。彼のいういわゆる郷権とは、地方自

治権を指している。彼はまた「いま、万事を新らしく改めようとすれば、自ずと上下の事情に精通していなければならない。上下の事情に精通しようとするれば、古い意識を覆して西方のものの採り入れ、郷法を重んじなければならない」といった。郷権が及ぶのは「地方の公事」であり、その組織的形式は「地方議会」である。

梁啓超は、「国権」、「君権」、「紳権」、「郷権」などの概念で民権問題を説明しようとするが、彼はこれらの概念の内容と外延に対して、いずれにも厳格な限界を設けなかった。明らかに、君権は民権と対立しており、紳権や郷権は、ある意味では民権の構成部分である。これらの概念のなかで、「国権」がもっとも重要である。国権概念は、もっとも集中的に公権力の性質を反映している。人権や民権の対応性を闡明することからすれば、国権の概念にはもっとも意義がある。梁啓超は、民権と国権の対応性に関して、極めて明らかに説明したものといわなければならない。彼が説いた、民権と国権の調和が憲法の最重要な精神である、という観点は、相当に意味深いもので、憲法における人権の位置を闡明することに、一定の啓蒙的意義を有している。さらに、梁啓超の人権対応性に対する観点は、また人権を獲得する面でよく表されている。人権の淵源とその根拠は、静態的な角度からみれば、人権が法律になり、實際生活の権利になるには、さらに一つの長い闘争過程が必要である。人権の享有は、闘争に淵源をおいている。闘争がなければ権利もないとは、梁啓超の人権の淵源問題で表現されている歴史主義的な性質をもった闘争観である。彼は「権利はどこから誕生するか。強いところから生まれる」³⁶、「権利はどこから起きるのか。勝利することになり、選択される。勝利はどこから来るか。力を出し尽くしてかちとつてこそ優遇される」と説いている。梁啓超のこうした観方は、人権形成の歴史に対する実際的な考察によるものである。このような考察は、さらに進化論の「物竟天摂、優勝劣敗」の法則を基礎にしている。彼は、日本の明治維新運動を考察し、フランスの大革命が生んだ《人権宣言》を研究し、アメリカの黒人奴隷解放運動を検討した。「民権を拡張しなければならない」とは、彼が得た結論である。すなわち「国

の有る者がその地位を固めようとする事より、民権を拡張すべきである。……いま、生存競争や勇者劣敗の世界では、民権に依拠しなければ国権の保衛はない。³⁸」民権を拓けるには闘争をしなければならぬ。闘争のもつとも重要な形式は、変法である。彼は清末の情勢は非常に危急であつて、変法は一刻も猶予することができない、とみた。当時、国内においては法制が整つておらず、さまざまな事業は衰退し、国外では敵国が多く、それが不断に侵入して来るという騒動が絶えず、このように内憂外患が交わつてゐる状況の下では、変法をもつて強くならなければ、自立の道はなかつた。彼は、さらにつぎのように指摘してゐる。「法は天下の公器であり、変革は天下の公理である。……変わるものは変わり、変わることを望まなくても変える。変えることによつて変わるの、変権が自らを動かして、国を守り（保国）、民族を擁護し（保族）、教育を保障する（保教）ということである。変わることを望まなくても変えるのは、変権を人に譲りわたしてしまひ、それが人を束縛して走り回るからである。これは自らが言うべきことではないが。」³⁹民権や人権を拓けるという観点からいへば、変法とは封建的専制主義制度を廃止し、憲法を制定し、国会を設立して、憲政を実現することにほかならない。彼は『立憲主義』において、「君権を制限するには、民権を行使しなければならず、官権を制限するには、もつと民権を行使しなければならぬ。憲法と民権は分離することはできない」と記してゐる。民権を拓ける闘争の対象は、民権と官権である。憲法を制定するのは、民衆を保護し、さらに君権や官権を制限するためである。民権をかちとるのは、君権や官権との闘争と切り離すことはできない。梁啓超の説くこのような闘争観は、人権のための闘争の方向を指し示してゐる。人権の闘争対象は、いったい誰か？ それは支配者であり、政府であり、官僚である。したがつて人権闘争は、直接的に君権や官権に向かつてゐる。人権をかちとる闘争は、政府や官僚との闘争でなければならぬ。これは、つねに避けることのできない歴史的論理である。公権力のあるところには必ずや公権力異化の可能性があり、それゆゑ闘争の必要がある。人権闘争は、公権力による異化を克服するの

と同様、歴史的な過程である。これは、梁啓超の人権闘争観が後世に遺した教えにほかならない。

梁啓超の人権闘争観は、また突出して彼の抵抗権に関する主張の面にも現れている。梁啓超の抵抗権に関する主張は、儒家の抵抗権思想の影響を受けている。儒家は世界で最も早く抵抗権問題を提起したが、儒家の唱える抵抗権の形式にはさまざまなものがみられる。そのなかには、暴政や暴君に対し従うことを拒否するもの、自由に出国して暴政や暴君から遠く離れること、暴君を征伐して政府を更迭すること、暴君や独裁者を殺すなど、激烈な革命行動が含まれている。これらは、いずれも儒教文化と伝統における民主主義的性質をもった優れた成分である。梁啓超は、儒家のこうした抵抗路線に沿って、また憲政を推し進めることとその保障問題を結びつけて、またつぎのように抵抗権に関する主張を行っている。「不幸なのは桀紂のような者が出て、大権を濫用し、恣意的に乱暴を行い憲法を蹂躪したとすれば、どうして持ちこたえられるか？ 不幸なのは、垣霊のような者が出て、大権が悪賢い者に盗み取られ、憲法が蹂躪されたとすれば、どうして待つのであろうか？」⁽⁴²⁾彼は、民権を確立して、上述した憲法を踏みじめる行為が発生した場合には、抵抗しなければならぬ、と答えている。憲政を推し進めるさい最も重要なことは、人民の抵抗権を確保することである。専制的権力に対していえば、民権自身には抵抗性がある。桀紂や垣霊らが出現すると「よって立つ民権がなく、たとえ立派な憲法があったとしても一片の空文に過ぎず、何ら補うことができないことは、いとも明らかである。」⁽⁴³⁾以上の内容は『立憲法議』で読むことができる。専制権力者の非道で横暴な行為に対して、もし人民が抵抗権を行使することなく、ただ一片の空文憲法に頼るとすれば、それは何の役にも立たない。梁啓超はすでに法律の角度から、極めて明確に抵抗権問題を提起している。

専制権力者が憲法を踏みじり、自由と人権を蹂躪するという問題に直面して、梁啓超は、ただ人民に抵抗権があることを認めただけでなく、さらに抵抗権を行使して自由と人権を保護し防衛することも、また人民が履行しなけ

ればならない義務であるとしたのである。彼は、権利と義務が結合するという観点から、抵抗権をより一層重視するよう訴えた。人民の自我の解放を鼓舞し、奴隷性を根本から除去するために、自由と人権をかちとる闘争を徹底的に行うべく、彼は甚だしくも「自由を放棄する罪」^④、放棄自由之罪^④という概念すら提起している。彼は、自由と人権を踏みにじる専制者や圧迫者には、これまでのように「ただ問責するだけでは足りず、さらに教誨することも潔し^⑤ない。」むしろ、問題の重点を圧迫を受けている者を呼び覚ます面におかなければならぬとした。圧迫されている者には自己を解放する義務がある。梁啓超は、「自由を放棄する罪」は「自由を侵す罪」^⑥、侵人自由罪^⑥よりもより重大だとみなしている。我われは、どうしても圧迫者や侵略者が、自由と人権を保護し防衛してくれるなど期待することはできない。自由と人権を保護し防衛するには、圧迫を受けている者と侵略されている者自身が、断固として抵抗しなければならぬ。権利は闘争から生まれる。自由と人権が蹂躪されるとき、抵抗しないとすれば、自由と人権を放棄することを意味する。人権闘争の観点からみて、これは疑いのない道理である。もとより自由と人権が侵害されている場合に、抵抗権を行使しない状況には多様なものがある。主観的な面からみると、被圧迫者や被侵略者には、一般的に抵抗しようとするが常に力がないという事情があり、甚だしくは抵抗する実力がほとんどない。もし、これを一律に「自由を放棄する罪」に処するのなら、それは権利と義務を混交していることになり、「^⑦趣旨は承ったが、しかし謀反を起こす」というドタバタ喜劇を避けられない。だが梁啓超は余りにも急ぎ過ぎて、言葉は鋭いが、その鉄のような意志が鋼のようにならないように訴える愛民の心情、および自由と人権を擁護し専制主義と徹底して闘争する正義の精神は、人を深く感動させ、後に続く人びとの人権をかちとる闘争を極めて大きく鼓舞することになった。いかなる状況の下で、どのような抵抗権を行使するかという問題について、梁啓超は、より深く綿密な検討を行った。彼は、大略十項目の《立憲政治之信条》を提唱したが、その基本的精神は、「国においては、いかなる者であらう

と、憲法に違反すれば、人に殺される」¹⁶。國中無論何人、其有違憲者、尽人得而誅之。¹⁷ というものである。「人に殺される」という抵抗権は、執権者が公然と憲法に反し、それも大規模な違憲行為とみられる情況の下で行使されるものである。もし、次にみられる部分的な違憲行為があつた場合には、それ相應に具体的で一定の限界のある抵抗権を行使しなければならぬ。法律以外の形式をもつて公民権を制限する場合、納税行為を通じて人民は抵抗する、または服従を拒絶する。議会の多数決を経ることなく制定された法律に対しては、人民は服従しない。行政命令で法律を変更したり、または侵害する行為に対しては、人民は反抗する。法律上の手続きに反する予算案に対しては、これを可決してはならない。独裁的な暴君に対してなされる激烈な革命、または暗殺を経なければ問題の解決ができないような場合、人民は暴力革命または暗殺権を行使するが、法手続きの上で問題の解決ができるような違法な行為に対しては、不信任投票制度や糾弾制度を実施することができる。注意すべきことは、梁啓超は結社を結ぶ権利は、一つの非常に重要な抵抗権であるとする。彼は積極的に民衆を集めて政党を作り、議会の議席を獲得して、政府に制約を加え、コントロールすべきことを主張した。人民はさまざまな形式を通じ組織され、組織のある抵抗的実力を形成して、出現する可能性のある専制行為に對抗しなければならない。

梁啓超の抵抗思想の徹底性は、またかれの悪法は無法にまさるといふ観点に反対すると同時に、さらに悪法はすなわち法であるといふ観点に反対する場合にも表現されている。彼は中国古代批判するさい、思慮深く、「法は不善であるとしても、無法よりは優れている」¹⁸。法雖不善、優愈於無法¹⁹とす。観点をもつて、法が不善であれば治めることはできないとした。すなわち「法があつても善くない場合、不肖の者が私利を圖つても手を束ねて為すことを知らない。人の支持を得られるか否かを問わず、いずれも治めることを何一つできない。」²⁰。法而不善、則不肖者私便而束手焉。無論得人不得人、皆不足以為治。²¹と指摘した。悪法は無法より優ると主張する者は、通常は表面的な安定した秩序に

満足し、人民の權益を犠牲にすることを惜しまない。その基本的な立場は、専制的権勢の一翼を担って専制主義のために世論を盛り上げる。このような人の論点は、当然に自由と人権のために奮闘する梁啓超から批判論駁された。純粋な実証主義がいう悪法は法であるとの観点も、同様に法の概念に符合せず、梁啓超の反駁を受けた。彼は「乱れている国の立法は、個人または少数の者の福祉を目的とするが、その目的は不正であり、法が多くなれば多いほど乱れ亡ぶのも速い」⁽⁴⁷⁾。乱国之立法、以個人或極少数人之福利為目的、目的不正、是法愈多而愈以速乱⁽⁴⁷⁾と指摘している。法律の本旨に反した専制主義の法律に対しては、梁啓超は悪法ないし非法論に立脚して根本的にこれを認めていない。それだけではなく、彼は人びとに対して悪法に服従することなく、抵抗権を行使するよう訴えた。彼の法治は、アリストテレス（Aristoteles）の法治概念と似ており、すなわち法治は必ずや良法や善法を前提とするものであった⁽⁴⁸⁾。しかし、梁啓超の法治論は、もともと近代や現代における抵抗権論のレベルに近づいており、人権主義の抵抗精神に満ち溢れている⁽⁴⁹⁾。

梁啓超は、理論的に深く人権の対応性または抵抗性を論証し、人民は人権保護のために奮闘しようと訴えただけではなく、さらに彼は一生涯、実際の行動において自らの抵抗権の主張を堅持した。『分車上書』から『百日維新』まで、日本への亡命から『新民叢報』を創設するまで、護国戦争の勃発から張勳の復辟に反対するまで、梁啓超は、つねににおそれを知らない勇敢で不屈の抵抗精神をもって封建専制主義と戦ったのである。

註

- (22) 『盧梭字案』。(23) 孟子：『萬章上』。(24) 『新民說・論国家思想』。
 (25) 『論中国積弱由於防弊』。(26) 『說群序』。(27) 『湖南時務学堂課去批』。

- (28) 『西学書目後序』。(29) 『與敵幼陵先生書』。(30) 『論中国積弱由於防弊』。
- (31) 『愛国論』。(32) 同上。
- (33) 『古議院者』。
- (34) 『論湖南応辨之事』。(35) 同上。
- (36) 『新民説』。(37) 同上。
- (38) 『愛国論』。(39) 『論不変法之害』。(40) 『立憲主義』。
- (41) 儒家の抵抗権思想の詳しい内容については、『儒家思想与現代人權』(劉新合作) 参照されたい。
- (42) 『立憲法議』。(43) 同上。(44) 『自由書・放棄自由之罪』。
- (45) 『致良有為書』。(46) 『箴立法家』。(47) 同上。
- (48) アリストテレスの悪法に対する態度に関して、拙論「孔子・アリストテレス法律思想の比較研究」、載於『孔子法律思想研究論文集』(山東人民出版社、一九八六年)を参照されたい。
- (49) 現代抵抗権論に関して、拙論「抵抗主義法学運動与天野和夫の抵抗権思想」を参照されたい。この論文の日本語訳が鈴木敬夫訳「抵抗主義法学運動と天野和夫の抵抗権思想」として、『札幌学院法学』第九卷第一号(一九九二年)一八一頁以下に掲載されている。

三．法律上の平等権と人權の平等性

法律における平等と人權の平等性は、区別されるが関連のある二つの問題である。法律の下で人びとは平等であるが、この点是人權の基本的な内容である。一方、法律における平等は、人權の本質が平等であることを物語っている。法律の平等をいかに理解するかによって、人權の平等性に対する理解がまったく異なる。この問題に対する梁啓超の

論述は、人権の平等性を正しく理解するために一つのヒントを与える。

西洋であれ中国であれ、法律的平等の矛先は階級特権であり、階級特権を批判するためであった。梁啓超が主張する法律の平等は、まず立法の面で階級特権と対立する。各階級が不平等な社会においては、法律はつねに特定階級の利益に奉仕し、また特定階級の特権を規定し保護する。梁啓超は、このように階級特権を擁護するような立法は、すべて悪法であると規定している。梁啓超はいう。「偶々誹謗した者が死刑に処せられ死体を市中に晒し、謀反を起こす者が三代にわたって親族は皆殺しにされるとするのは、まぎれもなく専制君主の定めた法であることが分かる。」⁵⁰「女性性は七つの場合に捨てられるが、一人の夫が複数の妻をもつことができるというのは、まぎれもなく男が定めた法律であることが分かる。」⁵¹「婦人可有七出、一夫可有數妻、此不問而知為男子所立之法也。」⁵²「奴隸が普通の国民の行列に加わることができず、農奴が田地とともに売られるというのは、まぎれもなく貴族の定めた法であることが分かる。信教の場合に、自由が許されず、祭司が別に権利を有するというのは、まぎれもなく教会が定めた法であることが分かる。今日の文明の目でこれをみれば、それが悪法であることは、それゆえに論ずるまでもない。」⁵³この主張から明らかのように、もし法律の内容が不平等であれば、法律の平等性を論ずることは、およそ可能である。このような法律は、現代文明によって破棄されるべきものである。まさに梁啓超は立法において平等を重視する立場から、「立法権は人民に属する」⁵⁴「立法権屬於民」というテーゼを提起している。立法権を人民が掌握してはじめて、立法の面で特権規定を取り除くことによって、人権の平等を実現できるといえるのである。換言すれば、ある法律が階級特権のために奉仕し、特定の主義あるいは信仰を強要するとすれば、このような悪法こそ立法権が人民ではなく、特権階級に握られていることの反証となる。梁啓超が主張する法律平等の基本的な内容は、まさにこの点にあるのである。

二〇世紀の初めに、梁啓超がすでに立法上の不平等な階級特権を厳しく批判したにもかかわらず、今日にいたって

もなお立法上の平等を拒否し、階級特権を主張し、法律の平等は、法律の実施にかぎるべきだと主張する者がいる。たとえば、梁啓超が生きていたとすれば、このような状況に対していかに憤慨するであろうか。もし、法律が一部の人の地位を他の一部の人よりも高く規定し、人民全体が一部の人がもっている信仰を強要された場合、梁啓超は、このような法律は「それを見なくてもそれが何であるか知ることができない」²²「不問而知」と述べている。思想が偏狭であり、無知な者たちが主張する法律に限定された平等というものは、その性質が善であるか、悪であるかは「不問而知」、つまり一目瞭然であろう。

人権の平等性は、人が誰であるかを問わず、人間であれば人権を享受できることをいう。もし、ある権利が特定の階級あるいは特定の一部分の人間の権利であるならば、このような権利は人権ではなく、特権にすぎない。このような意味からすれば、梁啓超のフランスの《人権宣言》に対する批判は、まさに彼が人権の平等性に対していかに深く理解していたかを示すものである。彼は、フランスの《人権宣言》は、一般の人びとの人間としての資格を取りもどすよう定めているが、実際には女性の権利は軽視されている、と指摘した。すなわち「彼らは men ではない Women であるがゆえに、規定された人権がどれほど美しいものであれ、女性とはおよそ関係がない」と。梁啓超によれば、女性性は男性と同じく人権を享受すべき主体であって、フェミニズムは「人権運動」の重要な一部である。さらに梁啓超は、フェミニズムを人権運動と規定し、人権運動としてのフェミニズムを強力に支持している。彼は「フェミニズムは、それが教育の機会を求める運動であれ、就職の機会を求める運動であれ、参政の機会を求める運動であれ、私は原則的にそのすべてを支持する。なおかつ、私は、これらはきわめて必要なことだと思つてゐる」と述べている。教育、就職、参政の面における女性は、男性と平等な権利を享受すべきものである。フェミニズムの積極的意義は、それが人権平等の精神を表しているからにはかならない。こうして梁啓超は、人権平等の精神に基づきフェミニズムを

支持したのであった。

人権の平等を実現するためには絶えず闘争し、充実する過程が必要となる。段階的に人権平等を実現すべきとするのが、梁啓超の人権思想がもっているもう一つの重要な内容である。たとえば、フェミニズムは、それをそれぞれ三つの異なった内容の平等を含む段階に分けることができる。「一つは、教育の面における平等であり、二つは、就職の面における平等であり、三つは、政治上の平等である」⁵³。段階論からみて、三つの平等は、その実現過程において前後に順番があり、一番目から順序よく実現しなければならぬ。梁啓超は「実現の順番からいえば、私はまず第一に教育の権利」⁵⁴、第二に就職の権利⁵⁵、第三に政治的権利⁵⁶、政第三⁵⁷」を実現すべきであると思う⁵⁸と主張した。人権運動の段階からいえば、梁啓超の「教育の権利が第一」⁵⁹、学第一⁶⁰であるとする主張は、人権の主体性と解放性に対する強調である。人権は主体の自己意識によって得られる権利である。人権意識の発展程度は、主体の啓蒙の程度と直接に結びついている。人権運動の価値と意義は、主体の行為が悟性の使用による自覚的行為⁶¹、自覚自動⁶²、すなわち主体の自己解放のための闘争であるという点にある。人権に対する主体性と解放の程度が、人権運動の自覚の程度を決定づける。梁啓超は、人権運動は必ずや自覚的に行われなければならないと強調したのである。「アメリカの黒人解放運動は、黒人奴隷による自覚的解放ではなく、博愛の心をもった一部の白人によって実現されたが、これは他人による実現であり、自覚によるものではない。自覚による解放でなければ、たとえ解放されたとしても何の意味もたない。そして、運動は多数の人びとの協力を必要とし、少数人によって決めるべきものではない。したがって、多数人の自覚に基づく共同行為でなければならない」⁶³。人間は誰もが主体性をもっており、自覚的行為としての人権運動は可能である。しかし、人の智識に差がある以上、自覚の程度にもある程度の差が生ずる。「知識に基づいて権利を求めなければ、決して権利を獲得することはできない。偶然に権利を得ることができたとしても、それを維持す

ることではない。⁵⁶」人権の知的基礎に対する強調は、梁啓超の人権思想がもつ重要な特徴である。人権の平等に対する認識は、人間の知識レベルと密接につながっている。知的レベルが高ければ高いほど、自覚レベルも高くなり、したがって人権意識も高い。このような観点からみて、「人民の智識程度を高める」⁵⁷「開民智」ことと、「知的基礎」⁵⁸「知識基礎」を不断に高めることは、人権を実現するための闘争において、もつとも重要な課題である。

人権の知的基礎を重視する点に関して、梁啓超の『新民説』と嚴復の『三民論』（鼓民力、開民智、新民徳）は、その理論的形式においても、具体的な主張においても、まったく同様である。すなわち、ともに人民の智識程度を高めることを権利主張の動力の源と考えている。しかし、人権平等と人民の智識の関係についていえば、梁啓超と嚴復の見解は、大きく異なっている。嚴復は、平等を人類が実現すべき理想状態、つまり力・智・徳の平等と理解していた。さらに嚴復は「人民が主人になるためには、平等を実現しなければならぬ」⁵⁹「民主之所以為民主者、以平等」⁶⁰と述べ、嚴復は、その「平等を実現するためには力、智識、徳の三つの平等を実現しなければならない。もし、この三つの平等が実現できれば、民主は実現できる」⁶¹「願平等必有所以為平者、非可強而平之也、必其力平、必其智平、必其徳平。使是三者平、則郵治之民主至矣。」⁶²とした。力・智・徳の平等を民主的政治のシンボルの根拠とみなして、これらを民主政治の目標に掲げて、いまだ前途が漠然としている未来に向けて展開したのは、嚴復の「過程分離論」の過ちが形成されたことによる。⁶³梁啓超もこれに似た過程分離論的な認識によって過ちを犯した時期があったが、梁啓超が求めたものは、考えることはできても、決して実現することのできない力・智・徳の平等ではなかった。梁啓超が重視したのは、法律上の平等であったのである。法律上の平等は、一方では国民が立法過程において自分の意思を自由に表現することを意味し、他方においては、国民が立法上で不平等な階級として差別されないことを意味する。前者には、積極的な主体意識がこめられおり、後者には、消極的客体的（被動的）意味が含まれている。梁啓超は、立法権の性

質と意義を述べるさいには、才能が溢れ、博識に満ちた議論を展開し、感情的面においても、論理的面においても、充分にそれを論じ尽くしている。しかし、身分制度と四民問題を論ずるさいには、戦国時代に「世卿の制度」が廃止されて以来、中国の「四民平等」の問題は、ほぼ解決されていると簡単に触れただけであった。⁽⁶⁰⁾この事実からみても、梁啓超がもつとも重視したのは、立法上の階級平等であったことがわかるであろう。梁啓超は、知識基礎を実現した上で、権利を求めることによって、立法上の階級不平等という現象をなくし、さらには、立法上の政党特権、教会の特権、男子の特権、君主の特権、貴族の特権を含む各種の特権を廃止すべきだ、と主張した。梁啓超が、特権を規定した法律のすべてを《悪法》と批判したことは、彼の求めていた平等が法律上の平等であったことを根拠づけるものである。敵復も法律上の平等を語ってはいるものの、事実上の平等をより重視しており、彼の民主主義の理解もルソンの直接民主であった。梁啓超も事実上の不平等には反対したが、法律的な平等をもつと重視することによって、彼は選挙権と参政権を強調したのであった。

平等は確かに民主の基礎である。しかし、民主的な権利としての平等権は、また法律上の平等でなければならない。人が生まれながらにもっている平等を語るべきとき、この平等とは、人格的尊厳における平等を意味する。この平等を法的に表現すれば、人びとに平等な権利を与えることである。この点からいえば、梁啓超の思想は敵復の思想よりもさらに現実に適応するものである。敵復が主張した素晴らしい民主は、実は人びとが自ら自治する小国寡民的な直接民主であつて、選挙権や選挙手続といった直接民主において不可欠なものが欠けていたのである。⁽⁶¹⁾梁啓超は、中国の儒教思想の影響を深く受けており、中国の伝統的法律文化に深く嵌まっていたので、儒教の倫理にもつとも適応した理想の間接民主制度を選考した。したがって、選挙権と選挙手続きをとくによく研究したのであった。

選挙権は、国民が平等に自分の意思を表明し、賛成するための不可欠な基本的権利である。選挙権に関して行った

梁啓超の研究は、同時代の他の思想家にくらべ独特なものであり、かなり体系的なものであった。彼は憲政の視点に立脚して、選挙権制度を分類している。「選挙権とは、人民が議員を選出する権利である。選挙権の内容は各国において異なるが、それは普通選挙と制限選挙に分かれる。普通選挙とは、すべての人民が選挙権を有する選挙である。制限選挙とは、法律が一定の条件を示し、その条件を満たした者に限って選挙権を与えるという選挙である。」⁶⁵「制限選挙」という概念を使っていることからみて、梁啓超の分類が明らかに日本憲法学者の影響を直に受けていたことが読み取れる。しかし、彼の概念は、表現の形式や述語の使い方の面において独自性がみられる。梁啓超は、どこの国においても選挙権は制限されており、普通選挙を徹底することは不可能と認め、各国の相違いは選挙権制限の基準と、その程度の差にすぎない、と説いている。彼は「普通選挙」は「普通制限選挙」に、「制限選挙」は「特別制限選挙」に改めるべきだという。それは、前者においては、選挙権は年齢、性別などによる制限を、後者においては、財産や学歴による制限をイメージしたのである。⁶⁶

梁啓超は、中国の現状からすれば、外国の法律にみられる選挙権資格に対する制限のなかで、中国において実行すべきものは、国籍に対する制限、身分（属性）に対する制限、住所に対する制限、公権力行使における制限、職業による制限などであるとす。彼は、階級による制限や財産による選挙権の制限には断固として反対した。当時、中国ではまだ教育が普及されていなかったという事情に鑑みて、彼は学歴に対する制限は、適宜適用してもよいと考えていた。当事においては、彼の選挙権に対する観念は進歩的であったといえよう。当時の西洋の一部の国家が定めていた規定からみても、彼の主張はより民主的であったと評価しても過言ではないであろう。

普通選挙権について、梁啓超はさらに平等選挙と等級選挙という考え方を示している。平等選挙とは、一人に一個の権利があり、かつ全国国民平等であることを意味する。等級選挙とは、特定人に一般の国民に勝る特権を与える選挙

である。その方法は二つある。一つは、複数投票制度、他は分級投票制度である。複数投票制度とは、選挙権をもつ国民を納税額によつて幾つかの等級に分け、各等級の選挙議員人数に差をつける方法である。梁啓超は、基本的に等級選挙制度に反対の態度を示したが、当時の権利に対する知識基礎や知識人の参政制度を高めるためには、科挙官職および学歴証書をもっている者に限つて、二票を与えるべきだ、と主張している

梁啓超は、直接選挙と間接選挙について、ともにメリットとデメリットがあることを認めている。彼によると、直接選挙のメリットは、第一に、被選挙人は有権者が信頼できる人であるから有権者の意思を代弁できる。反対に、間接選挙においては、被選挙人は二次的に有権者の信頼を得ることはできても、最初の有権者には必ずしも信頼されないから、大多数の人民の意思は国会において直接的に反映されない。第二に、直接選挙において、有権者は選挙と直接的利害関係を有しており、選挙を重視する。反対に、間接選挙においては、最初の選挙人の意思が国会において直接反映されないため、有権者は選挙に対してあまり関心をもたない。第三に、直接選挙は、その手続きが簡便であるため、人民は間接選挙の煩わしい手続きを省くことができる。第四に、間接選挙の結果は、基本的におよそ最初の有権者が選挙を行うときに既に決まっている。なぜならば、二次の選挙人は最初の選挙人による選挙結果に大きく影響されるからである。この点からいえば、第二次の選挙人は不必要な存在となる。梁啓超によれば、間接選挙のメリットは、主として：第一・最初の選挙人の知的レベルは、およそ第二次の選挙人より低く、被選挙人の能力を見抜く能力に欠ける。したがつて、人材獲得の面からすれば、間接選挙の方が優れている。間接選挙のメリットは、教育が普及されていない国においてもつとも明らかとなる。第二・最初の選挙人が熟知しているのは、およそ周りの人に限られ、他の人については余り知らない。間接選挙においては、選挙人は候補者をよく知ることができる。第三・間接選挙の選挙人は、最初の選挙人に受諾され、選挙により慎重であり、公的に選挙を行うことができる。直接選挙と間接

選挙は両方ともメリットとデメリットが存在しているという認識を基礎にして、梁啓超は中国の国情に基づいて貴族院では間接選挙制度を、衆議院では段階的に直接選挙制度を広げるべきである、と主張したのである。

選挙制度の面において、梁啓超は選挙区の分け方、当選を決定する計算方法、選挙人名簿の作り方、投票方法や選挙機関の構成などについて、自らの考え方を示している。とくに、梁啓超は法律による選挙権の保護を強調した。そのため、彼は国民の選挙意識を高めるために、憲政思想の普及を待つことなく、選挙を普及させるための強制的な選挙方法を設けて、国民に選挙を彼らの権利であるだけでなく、義務であることを意識させるべきだ、と主張した。

参政権に関して梁啓超は、選挙権以外にも被選挙権について相当に詳しく論じている。とくに梁啓超は、政府官僚の議員の兼務、上院議員の衆議院議員の兼職、国会議員の地方議員の兼職などは、禁止されるべきであると強調して、段階的に議員の専門家を実現しなければならない、と主張した。これらの主張は、今日に至っても、中国の人民代表大会制度の建設を強化するに当たって、重要な参考的価値を有している。参政権が人権の重要な一部であるのは、それは参政権が一種の「在るべき権利」⁴⁴⁾、*「應然権利」*あるいは「当たり前権利」*「当然権利」*であるからである。この点について、梁啓超はかつて「人民の参政権は当然の権利である」とはつきり指摘したことがある。梁啓超は、人権の内容をあえて基本的人権と非基本的人権に区分しなかった。しかし、彼は少なくとも参政権を基本的自由権の重要な一部であることを認めている。彼は『新民説・自由について』のなかで、自由を「政治的自由、宗教的自由、民族の自由、生計の自由」などの四種類に区分した。彼は、中国がもつとも必要とするのは、政治的自由であり、政治の自由のなかでも「参政権」は「中国がもつとも必要とする権利」である、と述べている。ここでは、参政の自由が基本的自由の重要な内容に認識されている。『人権および女性の権利』のなかで、彼はフェミニズムを広義の「人権運動」であると述べ、「参政運動」を三大フェミニズムの一つと論じている。さらに、彼は政治的平等を、教育の平等と職業

の平等と同じレベルにしている。以上からみて、彼が参政権の重要性を、基本的人権の立場から訴えていたことは明らかである。

人権の平等に関するさまざまな問題に対する梁啓超の一貫した特色は、階級特権や階級不平等に反対したことである。しかし、梁啓超が権利の階級性を厳しく批判したが、すでに一〇〇年を経た今日においても、中国ではなお人権の階級性を主張する学説が流行している。偏狭的観点をもった一部の学者は、人権の本質を平等ではなく、階級性としてとらえている。そのなかには、歴史上に存在した不平等な現象を批判するために、人権の階級性を主張する善良な者がいるかも知れない。が、一旦、階級性を人権の本質として認めたならば、論理的にはすでに不平等の正当性を認めたことに等しい。したがって、論理的には、人権の平等性を主張することが逆に不当なことになる。人権の本質を、その階級性に求める論者たちの根本的な過ちは、梁啓超のように「権利の在るべき状態」^ノ「権利の應然状態」と、「権利の実際の状態」^ノ「権利の實然状態」を区別することができずに、物事の一般性、普遍性を示す概念と、特定の物事の性質を区別できなかったことに起因している。自由権の問題について、梁啓超は、古今の中国と外国の階級がもっている不平等現象を批判したが、このような事実から自由権の在るべき形が階級不平等であるという結論を決して主張しなかった。方法論的面から、彼は自由権の道義的に正当性をもった、在るべき権利であると規定した後、現実のなかに存在する不完全で偏狭的な、変形ないし歪曲された自由権の実際的狀況を研究したのである。彼が歴史や現実のなかに存在する不平等現象を暴露したのは、これらの不平等現象を否定し、消滅するためであり、決して不平等現象を肯定したり、あるいは一部の物事の道理を知らない者のように不平等の永久化を主張するものではなかった。これとは逆に、人権の本質を階級性に求める人権階級論者たちは、階級不平等現象を明らかにすることによって、階級の不平等性の存続を求めようとすらしている。研究方法の面からいえば、梁啓超の人権と平等を一貫して主張する観

一点は、今日の人権階級論とはまったく異なる。梁啓超からすれば、リンゴの概念は、その色や香り、形および人間の健康の面から決められるべきであり、腐つて変質し、健康を害するようなリンゴは、本来もっている本質を反映することはできない。人権階級論者たちによると、腐つて変質し健康に害を与える性質が、逆にリンゴの本質となる。このように、人権平等論者と人権階級論者の見解は根本的に一つになることができない。研究方法の面では、物事の在るべき普遍性と正当性を追求しなければ、往々にして理性に反する誤謬に陥りかねないといえよう。

註

※ ここに言う「七出」とは、昔の中国に見られた婚姻関係を解除する七つの条件を指す。すなわち、女性に対して、①子供を産めないこと、②淫らであること、③親孝行しないこと、④お喋りで親族関係を唆すこと、⑤盗みをする事、⑥嫉妬すること、⑦悪病にかかっていること、があれば夫に離縁されるというものである。この箇所の翻訳に関して、中国社会科学院法学研究所研究員、講師呂艶濱氏にご懇切なるご教示を得た。記して感謝の意を表す。

(50) 『論立法権』。

(51) 『人権与女権』。(52) 同上。(53) 同上。(54) 同上。(55) 同上。(56) 同上。

(57) 嚴訊孟德斯鳩『法意』卷八按語。(58) 同上。

(59) 今世紀における中国思想界の《過程分離論》問題に関して、拙論『論嚴復的『三民』人権法思想』、『中国法学』一九九一年第五期を参照されたい。

(60) 『新民說』。

(61) 嚴復が説くこのような思想に関しては、拙論『論嚴復的『三民』人権思想』、『中国法学』一九九一年第五期を参照されたい。

(62) 『中国国会制度私議』。(63) 同上。(64) 同上。

四・国家本位主義と権利義務観

近代における人権観念は、中国に伝播されて以降、二つの異なった思想傾向を現した。一つの傾向は、敵復を代表として、個人の自由の社会共同体における価値を強調し、個人の自由を保障することから出発して、政治と法律制度の成立を重視するものである。これは、自存を前提に個人の自由を核心とする人権観であり、個人本位主義の人権観といふことができる。もう一つは、梁啓超を代表として個人の権利が公権力と調和しなければならないことを強調し、集団や団体の利益が個人の自由よりは高くなることを主張して、集団や団体の利益を保障することに発して、個人の権利の発展を求めることを重視するものである。これは、集団や団体の存在を前提とし、公共の利益を核心とする人権観であり、集団本位主義の人権観と見ることが出来る。社会の動揺が頻発し、専制と権力の集中が不断に起きている二〇世紀の中国においては、この二つの思想的傾向は、重大な歴史時期においてつねに闘争をくり返したが、集団本位主義人権観が終始優勢を占めていたといえよう。当然、ここである集団本位主義とは、人権概念を認めることを前提としつつ、集団の発展を重視する思想的傾向である。したがって根本的には人権概念を否認し、集団主義の旗だけを掲げる専制主義の思潮は含まれない。

思想的淵源からいえば、梁啓超の国家主義的人権観は西方からの近代学説と中国古代思想の両面から影響を受けていた。彼の提起した国家観は、ルソー（Rousseau）の『民約論』における人民主権論思想を基礎としている。「国家は全国人民の公共物である」⁶⁵「国家者、全国人之公産也」とは、梁啓超の国家に関する基本的概念である。この概念の具体化は、「土地があり、人民があり、その土地にいる人民は自分が住んでいる土地を治め、法律を制定してこれを遵守

する。主権と服従があり、人びとは主権者であり、かつすべて服従者である。これがいわゆる完全に成立した国といわれるものである。⁽⁶⁶⁾「この一連の国家概念は、当為という理想の角度から提起したものである。そのなかの基本的要因には、土地、人民、自治（治事）、立法（自立）、守法（自守法）、主権、服従などがある。明らかに、このように人民から完全に自治を得た国家観は、歴史上まだ出現していない。人権観の面からみれば、その理想の姿は人権と主権の合一に表現される。いわゆる「何人もすべて主権者である」とは、まさにマルクスが想像した未来社会において人権の主権性が高度に体现されるように、理想的な色彩を有する。人権と主権との高度な統一のなかで、人権の観念は、むしろ軽薄にされやすい。主権の観念は、根本的に団体と関連し、主権性が個体の自主権に留まることなく、最終的に団体の自主権へと発展して行くものであるからである。

中国古代の思想は、梁啓超の国家主義人権観の形成にも一定の影響を及ぼした。彼は、秦統一以前の法家の理論に団体主義的な色彩があるが、儒家および墨家の理論には個人主義的な色彩があると思っていた。「また、法家の理論は、団体それ自身の利益を主張し過ぎるから、ついには団体構成員の利益を無視するようになるが、……儒家および墨家の理論は、また団体構成員の利益を主張し過ぎるもので、国家の強制組織の性質についてよく分かっていない」と指摘した。法家の個人の利益を無視する理論は、「その道理が人心に合わない⁽⁶⁸⁾」ので、社会の長期的な発展を不利にし、儒家や墨家の団体組織を無視する理論は、「その制裁力が不足⁽⁶⁹⁾」しており、国家の安全を保つには適しない。個人の利益を無視する、団体の組織を無視する、こうした二つの極端な考え方に対して、梁啓超はいずれにも反対の態度をとっている。この二つの極端な主張のなかで、いずれが優勢であっても治安を持続して保持することはできず、いわゆる「専らそれに仕えて永く治めるには不充分⁽⁷⁰⁾」なのである。梁啓超は、法律と道徳を結合し、団体の利益と個人の利益を結びつけるという観点から、「人道主義」の法治観を提起している。「それゆえ、今日の法治国家の法律は、いずれも

人道主義をとる^①」という見解は、その著『中国法理学発達史』にみることが出来る。古今東西の思想的な要素を吸収したという基礎に立脚して形成された梁啓超の人道主義法治観は、すでに法家の法治観とは異なり、また古今東西の思想のたんなる組み合わせでもない。梁啓超の人道主義法治観は、現代的意義に包摂された法治観である。それは人道主義から出発して、法律と道徳、個人の利益と団体の利益の相互作用によって、国家が長期にわたって治安が保たれ発展し、実現されることを保障するものである。このような理論は、他人との内在的感情と理論的な正義の要求に呼応することに注目し、個人の自由と権利、国家の安定や繁栄に調和することを重視している。人道主義法治観は、実際において梁啓超の国家主義的人権思想の理論的基礎を構成し、その国家主義的主張に理論的枠組みを提供したといえよう。

国家と法律の起源問題を考える上で、梁啓超の観点は、ルソーが唱えたような社会契約論の性質をもっている。彼は「国家の成立は止むを得ないことだ^②」と解していた。人びとは、自分一人で自己の基本的な要請を実現することができないような場合は、なんとかして団体を結成して相互に団結し、互いに救済するものである。また利益を永久に保証しようとすれば、できる限りこの団体を擁護しなければならず、国家はこのような団体の最高の表現形式である。梁啓超は、権利思想を強調すると同時に、国民がもたなければならぬ国家思想を強調したが、これは実際には国家主義であった。彼の国家主義には四つの内容がある。そのいずれの面においても主に国家本位を主張している。彼は『新民説』のなかで、つぎのことを繰り返して強調している。まず、一身に対する国家の位置を知ることである。国家は個人に対していえば、個人的価値よりはるかに重要である。国家は人びとが利益を得るようにする。永久に利益を得るためには「人びとは一身の上には、もつと大きな存在者がいることを知らなければならない。」^③則必人人焉知吾一身之上、更有大而要者存^④。各人の一言一行は、すべて国家の存在を擁護するのに役にたたなければならない。

すなわち「そのいわゆる一身以上の存在者を、つねに重視しなければならない」⁷⁴。必常注重於其所謂一身以上者。梁啓超にとつて、国家という政治団体は直接に人道の存亡に関係するものであつた。国家がなければ人道もない。個人は終始、国家を自己より高いものとして見なければならず、そうでなければ「団体は成立することはできず、およそ人道はあり得ない」⁷⁵という。つぎに、朝廷に対して、国家の存在を知ることである。彼は、国家と政府、すなわち朝廷を区別している。政府は国家を代表し、国家は政府より高いとする。国家に対する愛は政府に対する愛に及ぶよう要請されているが、その前提として、まず政府が「公式」に成立していなければならない。梁啓超は「公式」の成立という、その内容について解釈していないが、論文では政府の合法性を強調している。さらに、事情は自然法則の決定によるので「国と国との衝突は避けることはできない」⁷⁶。そこで、眞の愛国者は「全国民が流血し、粉骨碎身しても些かの権利であろうと他民族に譲るようなことはしない」。最後に、世界における国家の位置を知るべきである。その要点は「国家を最上の団体とし、世界を最上の団体にはしない」ことを主張することにあつた。梁啓超のこの四つ面にみられる主張の基本的な要点を帰納すると、まさに国家本位主義であることが明らかである。これは、まさに彼が正しく表明しているように、「国は私愛の本位であり、博愛の極致」⁷⁷。国也者、私愛之本位、而博愛之極点⁷⁸であつた。彼にとつて国家は、個人より、政府より、外国人（他民族）より、世界より高いものであつて、神聖かつ不可侵の最高の存在以外のなにもでもなかつた。今世紀の中国思想界において、おそらく他の者で梁啓超のように国家を至高無上のものに崇めた人はいないであろう。彼の国家本位主義は嚴復の個人本位主義に対する否定であるのみならず、康有為の世界主義と博愛主義に対する否認でもある。国家が政府より高いことには、何ら疑いはない。国家の権利を外国人（他民族）に譲渡しないということも国を愛することに属しているが、いつも国家の地位を高く掲げ、節度なく盲目的に国家が個人や世界より高いとのみ強調するのは、実に本末を顛倒させている。ここには、梁啓超思

想の内在的矛盾と無原則性、一貫性の無さが突出して現れているといえよう。

彼は自ら法家が説く団体構成員の利益を蔑視する理論に対する批判を忘れているばかりか、さらに自己の人格の尊厳と在るべき権利に対する理論的追求についても忘れてしまっている。もし、国家が個々人の利益を求めることによって成立したものであるとすれば、国家は個人の権利を保護するという一般原則とその限度を超えてはならない。この原則と限度それ自身は、国家は私愛の本位ではなく、さらには博愛の極致でもないことを表明しており、国家の性質が団体にあるとすれば、国家よりも高い団体も必ず存在することになる。この問題において、梁啓超を康有為説と比べると、あまりにも理論的想像性と想像力が欠如している。彼は今世紀初頭の時代条件の下で、国際社会共同体の誕生問題に対して、大思想家が備えていなければならない最低限度の科学的予見と、理論的観点が欠如しており、これはある種、思想家個人に属する欠陥ではあるが、遺憾なことである。たとえ、梁啓超がもっと三〇年ほど長生きしたとすれば、国連の存在と発展に直面して、おそらく国家が世界よりも高いという狭い観念は堅持することはできなかったにちがいない。彼は、国家本位主義で世界主義を否定したのは、すでに理論的意味をもっておらず、それだけに多くの人がびとにとって、それは純粹に實際的な政治主張にすぎないもので、時が経ち状況が変わると、一瞬に過ぎ去ってしまうものであるような感じさえする。

梁啓超が声を大にして国家主義を提唱しているとき、彼の思う国家は、まだ国家の一般概念に留まっており、かつ一種の理想化され異化されていない、その本質に合致した事物にすぎなかった。彼の国家至上の主張は、彼が根本的に個人の自由や利益を求めないとか、国家や政府の人民の権利に対する侵害問題を考慮しなかったと言っているのではない。先に、彼の抵抗権思想について言及したさい、かつて彼が民権や人権問題に対して非常に重視していた、と述べた。問題は、彼の理論に多くの面でつねに一貫性と同一性が欠乏していることである。とくに、異なる歴史時代

と思想発展の段階において、その理論的観点には、比較的大きな曲折と変化が現れ、甚だしい場合には、前後が矛盾し衝突している。しかし、国権と民権の一般的な年代からいえば、彼の思想的傾向は、基本的に終始国権主義に傾斜している。彼のいう憲法の第一の精神は「国権と民権の調和」であり、それは国権と民権の問題については、現実的な国情に関連づけて、彼は「やや国権主義に重きをおきすぎ」、⁽⁸⁰⁾「多数の国民の政治思想と方法が極めて幼稚」であることがもたらす影響を克服しよう、とはつきりと訴えている。国権と民権を調和させるのは、当然に憲法の基本思想にならなければならない。しかし、ここには、何が本位であるのかという問題がある。国権に立脚するか、民権に立脚するかについては、異なつた立脚点から一つの系統的な相違が生まれる。梁啓超の立脚点は、ある時には国権主義と民権主義のあいだで動揺しているが、基本的には彼自身が述べているように、国権主義に偏重しているのである。

一般的にいえば、団体主義傾向にある理論は、いずれも権利と義務の調和を強調する。梁啓超の国家主義的主張は、その権利と義務は統一されるべきという見方を切り離すことができないうである。彼が権利を言うときは、同時にいつも相応する義務の重要性を強調している。ある時、彼は驚くべきことに、義務をもつて権利の概念を解釈し闡明した。彼は、権利と義務は不可分であるとする。「人びとは生まれて以来、在るべき権利をもっている。すなわち、人びとは生まれて以来、尽くすべき義務がある⁽⁸¹⁾」という。この観念は正しい。また「人びとの自由は、人が自由を侵犯しないことをその限界とする⁽⁸²⁾」という見解も正しいものである。ただ問題は、彼が説くこうした権利と義務の統一観の理論的基礎は、「団体の自由」を重視する、そうした団体主義または国家主義にある。以上の内容は、すべて『新民説』に展開されている。個人の自由と団体の自由の間で、彼はとくに団体主義を重んじている。権利と義務の間で、ある場合には、彼は義務に対してもつとも関心を示していた。彼はまた「服従は、実に自由の母である⁽⁸³⁾」⁽⁸⁴⁾「服従者実自由之母⁽⁸⁵⁾」と強調し、さらに「一国の人民にはそれぞれ権利をもっており、一国の人民の権利にはそれぞれ限度がある⁽⁸⁶⁾」という

考え方を示している。服従をもって自由を解釈し、制限をもって権利を注釈することは、梁啓超の著作のなかでよく見ることが出来る。このような、いわゆる権利と義務の統一観は、正しいようだが実は正しくない（似是而非）一つの論調といわなければならない。というのは、権利と義務の間に、依然として何が本位であるかという、一つの問題が残されているからである。権利を立脚点にするのか、それとも義務を立脚点にするのかは、二つの性質からみて、まったく異なった、はなはだしい場合には、相反する立場である。権利は義務によって生まれるものではなく、むしろ反対に義務は権利によって生まれるものである。もし権利を本位にしてなすのであれば、それは義務を本位とする傾向ではない。梁啓超は、権利と義務の調和を求めて努力はしたが、彼の思想的傾向は、時として人に疑問を抱かせることになった。中国人の法律意識における義務本位主義の普遍的現象は、梁啓超の権利と義務の観念のなかにも同様に反映されており、甚だしい場合には、人に梁啓超の権利義務観と現に流行している論調とがまったく同じものだと感じさせるが、それらはいずれも団体主義と国家主義の支配を受けたものである。自由と権利の概念をはつきりさせることなく、早急に服従を強調し、制限を強調した。国民に権利とは何かを知らせようとするのか、それとも国民がもつ権利の行使を心配しているのか、あるいは両方であるのか判然としない。彼は、本来、自由や権利の意義を説明しようとしたが、結果的には、むしろ人びとに緊迫した「防民」を感じさせることになった。これはその中にある、思想の奥深いところに潜伏している防民の動機ときつと関係があるであろう。結局、国権を重んずるか民権を重んずるか、権利を重んずるか義務を重んずるか。これは学者に対して明らかにしなければならない問題であつて、もし、そうしなければ愚民政策を施す者と同様になってしまう、終には、国民の真の覚醒を望まないこととなる。この結果は決して梁啓超の初志ではない。しかし、もしその国家主義や団体主義の権利義務観に沿っていけば、彼が望まないとしても、必ずやその方向に向かつていくことになる。

- (65) 『中国積弱溯源論』。(66) 『少年中国説』。
 (67) 『中国法理学發達史』。(68) 同上。(69) 同上。(70) 同上。(71) 同上。
 (72) 『新民説』。(73) 同上。(74) 同上。(75) 同上。(76) 同上。(77) 同上。(78) 同上。(79) 同上。
 (80) 『憲法之三大精神』。(81) 同上。(82) 同上。(83) 同上。
 (84) 『服従積義』。
 (85) 『答某君問德国日本載抑民權事』。

結語 代価と矛盾

近代中国における救亡図存の緊迫した歴史的重任は、多くの思想家が一意専心してなす深い専門的理論研究を不能にした。その中には人権理論の研究も含まれている。彼らは、もつとも多くの時間と精力を、実際のな政治運動および愛国救亡の主題に関する検討に投入した。愛国主義は、多くの思想家の著作の主題であった。なかでも梁啓超は最も典型的な一人である。彼の人権の主張と、その他、啓蒙的意義のある思想は、最終的に彼の愛国主義に服従した。これはまさに「私の中心的思想は何か。すなわち愛国心である。私の一貫した主張は何か。すなわち国に報いることである」という言葉に反映されている。愛国主義は、同様に彼の人権法思想にも貫徹されている。

梁啓超の人権法思想にみられる愛国主義精神は、突出して彼の民族生存権に関する主張に表現されている。彼は不平等条約などの廃止を、中国人民の「生存自衛権」の根本的要求と見ていた。彼は、今にも破裂するかのような激情

と憤怒をこめて、断固として次のように宣言した。「我われ全国民は、不平等条約から受けた深刻な苦痛は、すでに八十年になる。今やこれを容認することはできず、我われは一刻もはやく決断して、こうした不合理な国際的地位を改変しようとしている。いかに大きな犠牲的代価を払おうとも、このような立場を堅持する」、「いかなる国であるかを問わず、我われの国家的生存権を認めないならば、すなわち条約を改めないならば、我われは、むしろ暫定的にまたは永久的に、その国との国際関係を断絶すべきである。」この内容は『為改約問題警告友邦』という書物において読むことができる。こうした莊嚴かつ慎重な声明における彼の訴えは、領事裁判権の廃止、関稅権の回収など、どれも民族の生存自衛権を内容にしたものばかりである。これらの主張は、明らかに中国人民の屈辱的地位から徹底して離脱しようとする強烈な願いを表現したものであって、中華民族の獨立と尊嚴を擁護したものである。数十年の後、『世界人権宣言』と国連その他の人権法に関する文献は、すべて民族的生存権を人権の範疇に入れてゐる。これに対して天上におられる梁啓超の靈魂は、満足し慰められるであらう。

国を愛することは当然に良いことである。だが、思想家は愛國主義をその最高の原則に掲げたり、梁啓超にみられるように國家主義を至高無上なものとして宣揚すれば、それは必ずしもよいとはいえない。梁啓超の超人的な学力と義理的正義からすれば、彼には人権論の面でもっと深い洞察と、より多くの貢獻があるはずである。しかし、国家的危機の緊迫と、國家主義の不適當な膨張によつて、彼の人権思想の花火は、強大な國權の現実的な要求という圧力の下で、明らかに微弱なものであつた。彼は、人権追求の道をさらに深く、先に向かつて前進すべきであつたが、國權主義が彼の前に立ち塞がり、障害になつてしまつた。もし、國權主義を民權主義や人権主義よりも重視することになれば、いかなる天才的思想家であらうとも、重い代価をはらわざるを得ず、または理論的な想像性を喪失し、さらに拡大させるべき思想の光明を消失してしまい、甚だしい場合には、民主から專制へ、自由と人権の提唱から压制や特

権を提唱するまでに至るのである。梁啓超の人権思想の光明は、民権を提唱することによって栄えたが、国権への傾斜によって終わってしまった。彼の人権思想は、その団体主義と国家主義の誘惑により、後退させられてしまったのである。その後、一世紀にわたり中国の思想界は、実に一貫して彼の提唱した団体主義と国家主義の支配下で、徘徊し停滞して、人権や民権は、終始、主題に上ることはできなかった。甚だしい場合には、団体主義と国家主義の名の下に、国、民、人そして自身自身に障害を発生させ、人権、民権、国権を蹂躪する罪惡をどれほど行つたか、はかりしれない。これに対して、梁啓超の天上の靈魂はいかに憤慨しているであらうか。

多くの評論家が言っているように、梁啓超の思想は、それぞれの発展段階において多くの変化がみられる。しかし、そのために、彼は維新において栄枯盛衰し、終わりを遂げたとする評価があるが、それは不公平である。変化は変化に帰するが、その変化の総合的な方向は、必ず高く肯定しなければならないであろう。彼が歩んだそれぞれの歴史の時期においても、彼はつねに時代の潮流の全面に立つて指導したといえよう。彼の一生の最大の特徴と優れた点は、絶えず自分の立場と主張を改変させつつ、今の自分で昔の自分を攻撃し、時代の進歩に迫り着いたのである。清末の維新の変法提唱から国民政治の共和維護まで、その前期または後期を問わず、彼は中国における思想解放運動と社会政府改革に対して、いづれにも重要な貢獻を果たしている。中期における革命派との論争についても、彼は毅然として時代の進歩的勢力のなかに立つていたことを否定してはならない。彼が『新民叢報』時代において、革命派との間でおこなった論争は、本来、その時代の進歩的勢力間の路線の相違に関するものであつて、決して後世の人びとが言うような革新と保守、進歩と反動の間における対立ではない。革命派の辛亥革命後における理論と実践は、いづれも梁啓超との論争のなかで画定した方策を超えていない。孫中山が提起した軍政、訓政、憲政が順を追って漸進するという方法は、その本質からみて、梁啓超の立憲に関する主張の具体化にすぎない。憲政問題における過渡段階論

は、維新派と革命派の共同綱領である。相違はただ時間的かつ技術的な見通しの有無である。

梁啓超思想のなかに内在している問題は、主に異なつた時期の変化にあるのではなく、その思想の深部に内在する矛盾にある。彼は、仁心や仁性または良心や良知の普遍的な存在を信じつつ、その一方で博愛主義の可行性と導向に懐疑的であり、また彼は主体人格の自覚と尊厳を提唱しながら、さらに競争や闘争の無情な法則と優勝劣敗の社会的ダーウイン主義を崇拜している。彼は個性解放や思想の自由を提唱しながら、また団体主義で国民を教育し、人心を束縛しようとした。また彼は中国人に権利思想が欠如していることをひどく嫌つて、主動的に人権精神を追求しつつ、一方で人民の権利行使が国権に影響を与えることに心配した。彼は人類社会共同体が必ず絶えず小さいものから大きなものへ、低い段階から高い段階へと発展することを認識し、あくまでも国家を団体の最高峰として、人びとがこれを超越することを許さなかつた。彼は人類は終に必ずや暗闇から光明へ、苦難から幸福へと向かうことを堅く信じつつ、また世界大同と人類は一つの家族だという世界主義を唱えることには反対した。彼は、つねに観念的なためらいと彷徨いのなかで、範疇の対立につきまといわれ、それから脱皮することはできなかつた。彼がもつすべての思想的矛盾は、いずれも個人と団体の対立、自由と集権の対立に帰することができる。中庸をかかげて平和をもたらそうとしたが、その結果は、自由な人権の発展にとつて不利な、理論的な暗闇の洞窟へと転落してしまつた。「五四」運動以後、彼は自己の一生に表れた矛盾的病痼を感じとつていた。彼は言う。「現在より、マルクス想定（レ）の、レーニン（レ）（藍（列））実践の集権的社會主義をもつて中国に移植すれば、それが国民性に反するがゆえに、最終的には失敗にいたると敢えて言う」と述べている。ここで、彼が社會主義について基本的な認識をもつていないから、集権が社會主義につながるということも、言わずもがなであり、また社會主義本来の発展に関する予言の不正確さも、言わずもがなのであるが、集権についてだけは、彼は、確かに、集権の弊害を意識している。これは、國權主義における國權を重ん

じ民権を軽視するという集権的傾向が、彼の生命の最後の時期では、すでに変化したことを明らかにしたものである。一九二一年以後、彼はもはや非常な競争や闘争を提唱することなく、人間の協力と助け合いを訴えるように転向し、理論的な基礎の上では喜ぶべき変化が生じた。残念なことは、彼の人生行路は余りにも短く、彼が人權、民権、國權の理論上で残した経験と教訓は、後人の総括を待つべきものとなった。

註

(86) 董方奎『梁啓超与護國戰爭』、第九一頁。

(87) 『過渡段階論』問題に関しては、拙論『論嚴復的「三民」人權法思想』、載於『中国法学』一九九一年第五期を参照されたい。

(88) 『歷史上中華民國事業之成敗及今後革進之機運』。

訳者あとがき

目 次

一・維新派の人權思想素描

- (一) 康有為
- (二) 梁啓超
- (三) 嚴復

二・新仁学「政道」と新憲政主義

原著『中国近百年人權思想』（香港・中文大學出版社、二〇〇四年）は、まさに中国近代史を彩った十一人の人權思

想が展開されている。^{*}「訳者あとがき」では、まず、維新派に位置づけられる第二章「康有為の人権思想」、第三章「嚴復の人権思想」、第五章「梁啓超の人権思想」を概観する。

ついで、杜鋼建教授が近代人権思想を論評する思想的立脚点、すなわち新仁学に依拠する憲政「政道」論をとりあげる。杜鋼建教授が展開する新仁学の体系からすれば、現代の法治国家は人権主義（仁道）、寛容主義（恕道）、抵抗主義（義道）、新憲政主義（政道）を礎にして構築されるべきものである。だが、いまだ中国憲法「前文」には《四つの基本原則》が掲げられ、その超個人主義的な法治観は、結果として農民に対する不平等を強いている。今日、杜鋼建教授が中国近代の人権思想を概観し、梁啓超の「国は私愛の本位であり、博愛の極致」「国也者、私愛之本位、而博愛之極点」、すなわち国家（国権）本位主義への傾斜を批判するのは、要するに「人権と自由」を「民権と民主」に優先させるべきことの主張であり、個人の尊厳を軽視する《四つの基本原則》に対する、いわば権力者に寛容を求める「政とは正なり」「政者正也」の訴えにほかならない。そこで杜鋼建教授の「政道」論、すなわち新仁学憲政主義を掲げて「結論」に代えたい。

一・維新派の人権思想素描

杜鋼建教授は論文「近代中国における人権思想の変遷」（一九九三年）において、次のように総括している。いわく、近代中国では、門戸開放以後、民族危機の激化と封建専制支配が日増しに腐敗化したこととともない、社会のさまざまな階級のやり場のない不満が一つの大きなうねりを形成した。維新立憲を要求し、人権の自由を訴え、民主共和を提唱する思想は、中国近代史の全過程を貫いている。変法維新運動から清末の立憲修律に至り、辛亥革命によって帝

制が転覆し、国民党が支配する時期に至るまでの憲政運動において、人権自由の訴えは、いつの時代においても、その時代の最も強い叫び声になっていた。維新派の康有為、梁啓超、嚴復、または法理派の沈家本と楊度、あるいは革命派の孫中山、章太炎、宋教仁、憲政派の胡適と羅隆基は、いずれも異なつた立場と考え方から出發して、人権という旗を高く掲げて、当時の社会反動勢力と立ち遅れた思想に対して挑戦したのである。近代中国における人権思想の巨大な変化と急速な發展は、社会の階級闘争と民族的矛盾によつて推し進められ決定づけられた。西方のブルジョワジーの理論と社会主義の思潮は、近代中国における人権思想の主な源泉であり、同時に古代の人権思想の萌芽と伝統文化にみられる積極的な要因も、近代の人権思想に対して影響を与えたといえよう⁽¹⁾。と。

それでは、いわゆる『維新派』といわれる康有為、梁啓超、嚴復の人権思想は、どのようなものであつたか。以下に、杜鋼建教授の先行研究に遵いこれを概観しよう。

註

※ 原著の目次は、以下の通りである。

第一章沈家本的人権思想 第二章康有為的人権思想 第三章嚴復的人権思想 第四章孫中山的人権思想 第五章梁啓超的人権思想 第六章陳獨秀的人権思想 第七章李大釗的人権思想 第八章馬教倫的人権思想 第九章胡適的人権思想 第一〇章錢端升的人権思想 第十一章馬哲民的人権思想

(1) 近代中国の人権思想については多くの研究がみられる。以下では、とくに原著者の人権思想、すなわち杜鋼建「中国近代人権思想的演變」に依拠して概括する。鄭杭生主編『人権新論』(一九九三年、中国青年出版社)第六章中国人権思想的萌芽和演變、二六三頁以下を参照。

なお、本原著「梁啓超的人権思想」の翻訳に際しては、我が国の法学分野における梁啓超に関する優れた先行研究、土屋英雄『梁啓超「救国」をめぐる「民権」と「国権」』、土屋英雄編著『現代中国の人権—研究と資料—』(一九九六年、信山

社）三六頁以下、および同著「梁啓超の《西洋》撰取と権利・自由」、狭間直樹編『共同研究・梁啓超……西洋近代思想受容と明治日本』（みすず書房、一九九九年）一三二頁以下等から、梁啓超の思想と至難な近代中国語の解釈について、多くのご教示を得ている。記して感謝の意を表する。

（一）康有為（Kang Yǒuwéi, 一八五八〜一九二七）

ヨーロッパの人権論が近代中国に伝播したのは、比較的ながい過程をもっている。一九世紀の後半に、中国における早期ブルジョワジー改良主義者であった馬建忠、薛福成、王韜、鄭觀応、陳熾などは、各々独自に論陣をはり、ヨーロッパの民主憲政と人権自由の思想を紹介し、評論し続けた。一九世紀の末になると、康有為、梁啓超を代表とする変法維新派の人びとは、変法維新運動の過程において、しだいにやや系統的で突っ込んだ人権の主張を提起するようになった。

康有為は、憲法を制定し、国会を開くことを「君主立憲綱領」に提起すると同時に、公民権を保障すべきことを提唱した⁽²⁾。彼は公民権を、国家存在の条件の下では、人が備えていなければならない基本的権利である、とする。彼の構想する《大同世界》は、人類は充分な自由を有し、すべての者が豊かに発展できる社会である。康有為の人権に関する展開は、主につきのような内容であった⁽³⁾。

一．人はさまざまな苦勞から解放され、すべての面で「自由に発展する権利」をもたなければならない、とする主張である。康有為は、『大同書』のなかで、私有制の社会の下で人権が虐げられ、踏みじられる種々の罪惡現象を徹

底的に暴露し批判して、人類が自らを解放し「苦界」^④から離脱して、大同社会に移行しよう訴えた。

二・「人身の自由」を保障しよう提唱している。康有為は、自由の内容にはまず人身の自由が含まれなければならない、とする。彼は、フランス大革命のスローガンからみて、人身の自由こそ人類が解放に向けて歩む最初の一步と認識していた。彼は自由についてふれ、「自由を要求するものは、自らの意思でこれを濫用してはならず、人身の自由を求める者は、奴隷になることを免れ、不法な刑罰、拘禁、捜査から免れる」と説いた。^⑤康有為が人身の自由を極めて重視したのはヨーロッパの人道主義の影響を受けていたからだけではなく、他方で中国における古代儒学の仁愛の観念も継受していたためである。

三・「政治的権利」の保障を訴えている。康有為にとって、最も重要な公民権は参政権である。彼は、憲法に参政権をはっきりと法律に規定することを主張し、公民の参政への意識を養成し、選挙制度を実施して、公民の参政する権利を保障するよう繰り返し訴えている。政治的権利に関して、彼はまた、憲政を実行して、公民が必ず「集会・言論・出版の自由」の権利が享有できるように、これを保障しなければならぬ、と主張している。^⑥

四・「宗教および信仰の自由」の保障を提唱している。康有為が説く宗教の自由に関する主張は「西学中用」の特徴がみられる。彼は宗教の自由こそ憲法の要であると考えていた。彼は「憲法の輝かしい大義は、宗教の自由にはかならない」^⑦と述べている。彼は、国が強くなるためには、何より宗教の自由が保障されなければならないとする。これは、ドイツにおいて一六世紀の宗教改革運動が、宗教の自由を「法律で定められ、国の憲法に掲記される高貴な法規範」と見なされていたことに深い印象を受けたことによる。しかし、彼が「宗教の自由」を鼓吹したことは、むしろ《孔子教》を国教にして、旧学旧制に従わせる結果をもたらした。^⑧これは、ヨーロッパにおける宗教の自由の本来の意図とは異なるものであった。康有為が早期に宗教と信仰の自由を広めたのは、変法維新運動のためにほかならず、そ

それは歴史的にみて進歩的意義をもっていたといえよう。

五・『経済および社会文化の権利』を提唱している。平等権の面において、康有為はとくに平等権の社会的意味を重視している。彼は、平等は男女平等にはじまる、と説いている。いわゆる「およそ生あるものの平等は、男女平等から始まる」とは、男女平等は、種族平等とその他の社会平等を実現する基礎であることを強調したものである。康有為は、また公民の所有権と営業の自由権の保障を提唱し、かつ「所有権の自由が求めるものは、それが恣意的に没収されてはならない」と訴えている。

杜鋼建教授はいう。近代中国における人権思想発展史の上で康有為の人権主張は、先駆的な役割を果たしたといえよう。しかし、彼が説く人権の主張は、君主立憲的綱領に従属するものであった。彼の君主立憲を擁護する立場から提起された人権の主張には、明らかに時代的な限界性が見られる。だが、長期的な観点から見て、康有為の『大同書』に展開された未来世界の人類社会の構想は、彼が君主立憲的綱領のなかで提起した人権の主張よりも、より深い意義をもっている¹⁰、と。

註

(2) 康有為の憲法論がもつ限界性ないし極限性を指摘した論文として、程浩「康有為憲法思想述評」、載於『法商研究』一九九九年第二期、二二六頁以下に詳しい。

(3) 民権進化論と大同理想にふれて、杜鋼建「康有為的人権思想」、載於『中国近百年人権思想』（中文大学出版社、二〇〇四年）三七頁以下。

(4) 康有為が「救苦」の対象とされた苦界の内容は、主に「圧制の苦」、「階級の苦」、「卑賤の苦」、「貧窮の苦」、「刑獄の苦」等であった。杜鋼建「康有為的人権思想」、載於『中国近百年人権思想』（前掲）三〇頁。ただ竹内弘行「康有為」では、康有為

の描いた「大同の世」は空想の域を出なかった、と指摘する。確かに、彼の思想は「憎しみから愛へ」「実理公法全書』総論人類門」、苦しみから楽へ（『大同書』第一、甲部）といった方向性を持ち、人間の努力目標とされるが、その努力が宇宙の彼方からの彗星によって無になることもあると畏怖の念に駆られていた」として、大同への期待と畏れが指摘されている。佐藤慎一編『近代中国の思索者たち』（一九九八年、大修館書店、四六頁〜四八頁）。

- (5) 『康有為政論集』第七二六頁。
- (6) 専制独裁に対する思想、表現の自由について、杜鋼建「康有為的人権思想」、載於『中国近百年人権思想』（前掲）三六頁。
- (7) 『康有為政論集』第七二六頁。
- (8) 孔子教の教義は「国民の義」、つまり国民国家の形成に向けられたものであり、とくに儒教を宗教として扱っている。こうした孔子教国教化の問題点について、竹内弘行著『中国の儒教的近代化論』（研文出版、一九九五年）一三二頁以下に詳しい。さらに高田淳著『中国の近代と儒教』（紀伊国屋書店、九九四年）六六頁。
- (9) 『康有為政論集』第七〇八頁。
- (10) 杜鋼建「中国近代人権思想的演変」、載於『人権新論』（前掲）二六五頁。

(I) 梁啓超 (Liáng Qǐchāo, 一八七三〜一九二九)

維新派において、梁啓超の人権思想が最も体系的だといわれる。梁啓超は人権を「在るべき権利」であるとみて、「人が生まれながらにして有している権利」を提唱し、人民の「権利の思想」を強調した。彼は、人間や良心から出発して、「権利は智から生まれる」を論証して、人間を基礎とする人格は、人権が生まれる前提である、と訴えた。在るべき権利としての人権は、「立法権は人民に属することを通じて、必ずや法律的な保障を

得なければならぬものであった。

梁啓超は、つねに人権と民権、国権と君権を対応させた。彼は古代の「群分説」がいう契約論を継承して、本来、国家は群分の要請から生まれたものであるとする¹²。国権と君権は、いずれも公共的な権利の表現である。これらの公権力に相對して、可能な限り「人びとがもっている自主の権利」たる人権を保障しなければならない、という。君権が日ましに尊重されるが、民権が日を追つて衰えることは、「中国が弱体化する根源」である。人権や民権を保障するために、彼は「中国の民権主張はもつと大々的に行われるべき」であつて、「国民は各々がもっている固有の権利をしつかり行使すべきだ」¹³。「民権が興れば国権も立ち、民権が滅べば国権も亡ぶ」¹⁴と訴えている。民権を拡大させようとするには、君権と官権を制限しなければならない。いわゆる彼の訴える「君権を制限するには民権を用いなければならず、官権を制限するには、必ず民権を用いなければならない」とは、民権と人権をかちとる鬭争の目標を、君権と官権に向けることを意味する。人びとの自由や人権をかちとる鬭争を激励するため、梁啓超は「自由を放棄する罪」¹⁵という概念さえ提起している。彼は、自由と人権を蹂躪する専制者や圧迫者は、すでに非難されるだけに止まらず、さらに教え諭す必要もなく、むしろ希望を被圧迫者を覚醒させることにおかなければならぬ、とした。彼にとって「自由を放棄する罪」は、「人の自由を侵す罪」よりも、もつと重大なものであつた。

梁啓超は、また男女平等について訴えている。彼はフランスの《人権宣言》を「如何にももつともらしい人権論だが、女性については何らふれていない」¹⁶と批判した。彼は「女権運動」を「人権運動」の重要な内容にすべきことを主張した。彼の提唱する女権運動の内容は、主として、教育平等権、職業平等権、政治平等権等であつた。彼にとつて、人権運動は「他動」（他から働きかけられるもの）ではなく、「自動的」（自ら自主的に働きかけるもの）でなければならなかつた。もし、解放が自動的になされないのであるとすれば、たとえ、それをかち得たとしてもいかなる

価値もない。主体がもつべき自動的な意識を高めようとすれば、知識の基礎を増強しなければならず、「智識を土台として権利を求めなければ、権利は断じて得られないばかりか、もし幸いに得られたとしても、決して保持しきれない。」¹⁹⁾ 人権の知識の基礎を重視したことは、梁啓超の人権思想の重要な特徴であつたといえよう。

人権のカテゴリーからみて、梁啓超はとくに民主的権利に対する研究を重視したことがあげられる。彼の掲げる憲政問題のなかで、選挙権と被選挙権に対する指摘は、当時においては、優れて総合的かつ体系的なものであつたとされる。選挙権に関して、彼は選挙制限と普通選挙について述べている。選挙制限について、彼は国籍制限、属性制限、住所制限、公権行使制限、職業制限に言及し、選挙権に対しては階級差別と財産制限を實行することに反対した。普通選挙の面で、彼は平等な選挙制を主張し、一般的に等級選挙制に反対した。彼は、国会の両院制を實行し、院別に議員の直接選挙と間接選挙をしなければならぬ、と主張した。彼は、また選挙訴訟と訴訟制度を實行して、選挙権に対する法律的な保障を強化しようと呼びかけた。彼は参政権を人民の「当然の権利」であり、「中国でもっとも緊要なもの」と見ていたのである。

近代中国の人権思想史において、梁啓超はさらに団体主義と国家主義の思想的な路線を開拓した。彼は、権利思想を提唱したと同時に、国民は国家思想をもたなければならぬと強調している。彼は「国は私愛の本位であり、博愛の極点である」とするのである。²⁰⁾ 彼のいう国家本位主義の特色は、国家を個人、政府、外族や世界より尊貴で最高の存在と見ることに表れている。彼は、国家主義をもって、個人本位主義、世界主義、博愛主義を抑止しようとした。民権と国権の間で、彼は明確に「僅かではあるが国権主義に傾斜しなければならない」と主張している。彼の権利と義務の統一観がもつ基本的な傾向は、「団体の自由」を重んずることである。彼の団体主義は、結局のところ、国家主義の表現であり、すなわち国家は「最上の団体」であり、世界を最高の団体とはしていない。国家を私愛の本位と博

愛の極点としたのは、梁啓超の人権思想の内部矛盾を表明したものである。彼の思想的花火は、民権の一般論から立ち上げ、国権への傾斜に終わった。梁啓超の国権を重視し、民権を軽視する傾向は、二〇世紀の中国思想に深刻な影響を与えたといえよう。⁽²⁾

註

- (11) その論説の壮大な体系から、彼を清末の「総設計師」と評価する薫方奎著『梁啓超與立憲政治』（一九九一年、華中師範大学出版社）三八六頁。梁啓超がもつ思想体系は多様な側面から研究されている。とくに最近のものに、①憲政思想を扱ったものとして、李宣霞「論梁啓超的憲政思想」、載於『廣西師範大學學報（哲學社會科學）』第四〇卷第三期（二〇〇四年七月）、叶興藝「梁啓超憲政思想探析」、載於『當代法學』二〇〇四期一四八頁以下、②法治思想を扱ったものとして、焦潤明「論梁啓超的法治政府思想」、載於『國家行政學院學報』二〇〇四年六月；賈孔会「梁啓超越法治思想論析」、載於『三峽大學學報（人文社會科學版）』第二五卷第二期（二〇〇三年三月）；孫韶林「梁啓超法治思想」、載於『晉陽學刊』二〇〇二年第三期、③法思想ないし法理学的な面から考察したのとして、曾加「梁啓超的法律思想新探」、載於『西北大學學報（哲學社會科學版）』第三二卷第一期（二〇〇二年二月）；范忠信「梁啓超与中国近代法理学的主题和特徵」、載於『法學評論』二〇〇一年第四期等が見られる。
- (12) 梁啓超には、これと併せて「個人の独立」を前提とした「合群」の觀念がある。ただ、「群」は「天下の公理」、「万物の公性」と解され、「機能的には集団統合理論としての合群論は、集団優先を作用させるものであった」とする。これは結局「団体の自由は個人の自由の積」につながるものであった。土屋英雄「梁啓超の《西洋》撰取と権利・自由論」、載於共同研究『梁啓超……西洋近代思想受容と明治日本』狭間直樹編（前掲）一四七頁、一四八頁。
- (13) 梁啓超「西学書目表後序」『合集』第一冊、文集之一、一二八頁。土屋英雄「梁啓超の西洋撰取と権利・自由論」（前掲）、一三三頁、一五七頁。
- (14) 梁啓超「與嚴幼陵先生書」『合集』第一冊、文集之一、一〇九頁。「国なるものは民を積みて成る」国家論と「公共觀念と言ひ換え得る公德を體現した新民」との関係を明らかにしたものに、狭間直樹「《新民說》略說」、載於『梁啓超……西洋近代思

想受容と明治日本』(前掲) 八五頁。

- (15) 梁啓超「論中国積弱由於防弊」、「中国積弱溯源論」『合集』第一冊、文集之五、二五頁。
- (16) 梁啓超「愛國論」『合集』第一冊、文集之三、七三頁。
- (17) 梁啓超「自由書・放棄自由之罪」『合集』第六冊、專集之二、二三頁〜二四頁。とくに「自由を放棄する罪」について、土屋英雄「人權論の源流と基底流」、同編『現代中国の人權』(前掲)、《自由論と「群論」の結合》に詳しい。三九頁、五九頁註(23)。この観点が、Jhering, Der Kampf ums Rechts, 1872に触発されたものであることを明らかにしている。イエーリングからすれば、権利のための闘争は自己に対する道徳的な義務であり、それゆえ、圧迫されている者は自己を解放する義務がある。『放棄自由之罪』が「人の自由を侵す罪」、『侵人自由』より重大なことは、それが各自の道徳的人格を守る闘争に係わっているからにほかならない。杜鋼建「中国近代人權思想的演變」(前掲)二二六頁。この「倫理的な自己主張」を指摘して G. Radbruch, Rechtsphilosophie, 1973, S.136。ラートブルフ著作集1・『法哲学』田中耕太郎訳(東京大学出版会・一九七一年)一六七頁。
- (18) 梁啓超「人權与女權」、載於『合集』第五冊、文集之三十九、八四頁。
- (19) これは梁啓超の「Knowledge is power」智識は力である」(「人權与女權」八五頁)に続く一節である。土屋英雄「梁啓超……『救国』をめぐる」の『民権』と『国権』、『現代中国の人權』(前掲)五八頁。
- (20) 梁啓超「新民説」。杜鋼建「中国近代人權思想演變」(前掲)二六七頁。
- (21) まさに、梁啓超にとつて、国家は個人より、政府より、他民族より、世界より高いものであつて、神聖かつ不可侵の最高の存在になつていたのである。杜鋼建「中国近百年人權思想」(前掲)一〇八頁。
- (22) 杜鋼建「中国近代人權思想的演變」、載於『人權新論』(前掲)二六七頁。こうした評価に対して、土屋英雄教授は「梁は確かに西洋的な『個人主義』ではないにしても、彼を集团的・国家自体に独立的、絶對的価値を置く『集團主義』『国家主義』と位置づけることは適切ではないのではないか」と批判する。土屋英雄「梁啓超の『西洋』撰取と権利・自由論」(前掲)一三三頁、一三五頁。

（三）嚴復（Yan Fu, 一八五四—一九二二）

梁啓超の國家本位主義の人権觀に対応するものとして、嚴復の個人本位主義の人権觀がある。²³ 嚴復は、功利主義の原則から出發して、人間の本性は利求自在にあるとする立場を展開している。彼は、中國とヨーロッパ文化との重要な區別は、中國文化は人に対する義務を重視するが、ヨーロッパ文化は「自存」の權利を求めるところにある、とする。彼にとって、人に対する義務の追求と自我の權利を追求することは、二つの異なつた立場である。嚴復が提唱するのは、自己本位主義の自由論であつた。彼の自由論は、「中体西用論」に反対するだけでなく、むしろ「西体中用論」にも反対している。彼は「自由を体として、民主を用とする」²⁴、自由為体民主為用、自由至上論を主張した。彼は、中國の展望は自由であり、民主にはない、という。當面の急務は「崇高な自由」を求めることであつた。嚴復は、自由から離れ民主を説くことに反対し、自由を民主の要にするよう主張したのである。

個人本位主義の原則から出發して、嚴復は、さらに「民力」を激励し、「民智」を開発し、「民徳」を興隆するといふ人権思想を提唱している。²⁵ 「民力」を激励する面で、彼は封建的法制の人身の自由に対する侵害の罪惡を暴露し、これを批判して、さまざまな封建的で苛酷な刑罰や拷問制度の廢止を主張した。²⁶ 婦人解放運動を訴え、男女平等を提唱した。「民智」開發の面において、嚴復は、監獄思想や人身を拘禁する封建專制主義制度を批判し、「思想や言論は、いづれも刑法をもつて取り締まる領域ではない」という思想および言論の自由に関する自説を展開し、「必善ではないが、自由になる」²⁷、雖不必善、固可自由²⁷ とする個々人の表現の自由を説いた。「民徳」を興隆させる面で、彼は平等權意識と民主觀念の興隆の大切さを訴え、とくに時勢に伴う、役人の上司に媚び諂う迎合、虚偽に満ちた社会的風潮

を厳しく非難した。

国権本位主義の観点に反対して、嚴復は個人と国家、国権と民権の間における立脚点を、個人の自由と民権におかなければならない、と指摘した。彼は「民衆は不自由であつても、その国は自由であり、民衆に権利がなくても、その国には権利がある、私はこのようなことを知らない」と正しく表現している。この観点は、明らかに梁啓超の団体主義や国家主義とはおよそ異なるものであつた。要するに、嚴復は個人本位主義の立場から人権や民権を主張したといえよう。⁽²⁹⁾

こうしてみると、梁啓超と嚴復の人権思想は、それぞれ国家本位主義と個人本位主義の傾向をもっている。だが、総じていえば、いずれも維新派の君主立憲綱領が規定した人権の範囲に留まっているといえよう。その意味で康有為、梁啓超、嚴復のいずれも、人権の実現を保障する正しい方向を指し示したが、そこには、一定の限界があつたのである。とはいえ、維新派の人権思想は、当時において、封建専制主義思想と伝統觀念に対して強力に衝撃を与えたことは史実の示すところであつて、清末における「維新変法修律」と社会進歩に極めて重要な役割を果たしたといえるであらう。

以上が、杜鋼建教授が概観する《維新派の人権思想》に対する評価である。梁啓超の国家本位主義的傾向を研究する上で、並行して学ぶべきものに《革命派の人権思想》にみられる国権主義の研究がある。杜鋼建教授は、「人権と自由」を掲げ、近代の古い憲政を忌避し、その「民主政治」を忌避している。すなわち近代の古い憲政にみられた「民主」とは何かをめぐつて、孫文の人権思想を取り上げている。すなわち、杜鋼建教授は、その論文「從民権主義意到人権主義……孫中山人権思想的傾向析」（一九九五年）のなかで、つぎのように展開している。

孫中山の人権思想は、概していえば《集團本位》の傾向をもつていたといえよう。革命の初期、孫中山の掲げた民

権主義は、封建専制主義制度を転覆させる理論として形成された³⁰。だが、しだいに革命党を組織するようになるにつれ、「兵権」が「民権」より重要であり、「党権」が「民権」より重要であると述べ、ついには「国民党の民権主義と天賦の人権とは別なものである」と宣言するまでに変化した³¹。こうして「民権」が「党権」によって掌握されると、民衆は偉大な《党》の前で「奴隸性をもった盲従の群れ」に陥れられてしまい、ついに「党権」は、そのような民衆を「指導」さえできる《皇権》すら抱くようになった³²。このような近代史の過程では、孫中山の民権主義は一種の国権主義という形態を伴った党権主義に変容してしまつたのである³³。

換言すれば、孫中山の民権主義は、反個人主義的な集団本位の傾向をもち、その意味において、彼の民権主義は、結果的にみて人権主義を後退させてしまつたといえよう³⁴。このことを回顧すれば、近代・現代の中国において実現しなければならぬものは、なによりも先ず「人権」であり、ついで「民権」である。この順序を誤つてはならない。もし人権と民権を区別すれば、まさに「人権的核心は自由、民権的核心は民主」「人権の核心は自由であり、民権の核心は民主である」³⁵。今日、ただ漠然と「民主」を叫び、「自由」を軽視する傾向がみられるが、「政道」に導かれた新憲政主義に基づき「人権と自由」を「民権と民主」に優先させて実現しなければならぬ。古い憲政では民権を掲げて「民主」を求めるが、新憲政主義では人権を掲げて自由をもとめる。中国で思想解放と言論開放を実現するには、先づ思想の自由、良心の自由が前提となり、ついで「民主」が保障されなければならないであろう。

杜鋼建教授が主張する個人尊重主義、すなわち「人権と自由」を「民権と民主」に優先させる論理は、教授が近代中国の人権思想、とくに「維新派の人権思想」を考察して到達した憲政改革への貴重な礎石であるといえよう。

(23) 敵復に関する研究は、今日の中国において、梁啓超に次いで多くなされている。最近のものに、顔徳如「敵復与自由主義在中国的失敗」、載於『歴史教学』第四九七期（二〇〇五年）一八頁以下；さらに顔徳如の論稿として「敵復対_レ自_レ繇」思想的解読、載於『江蘇社会科学』二〇〇三年第一期、一七二頁以下；高玉「論敵復的自由主義思想及其近代意義」、載於『福建論壇・人文社会科学版』二〇〇四年第一期六七頁以下；虞和平「敵復与中国早期現代化的思想啓蒙」、載於『福建師範大学学报（哲学社会科学版）』二〇〇四年二期四頁以下；薰增剛「試論清末立憲時期敵復的政治思想」、載於『首都師範大学学报（社会科学版）』二〇〇三年第四期、九頁以下；陳金全外「略論敵復的法制改革思想」、載於『貴州民族学院学报』二〇〇一年第二期九三頁以下；鄭家建「寂寞的先声：開端与回響……論敵復与中国近代自由主義思想」、載於『福建論壇・人文社会科学版』二〇〇一年第二期一〇一頁以下などがみられる。

(24) 「求便於民」と「自由為体」とする、この点を強調して陳金全「略論敵復的法制改革思想」、載於『貴州民族学院学报』（前掲）九四頁。

(25) 彼の説く「民権」は、結局、人の権利と自由の問題であつて、「權力」に対応する觀念であるとして、高玉「論敵復的自由主義思想及其近代意義」、載於『福建論壇・人文社会科学』二〇〇四年第一期（前掲）六八頁。

(26) 杜綱建「敵復的人権思想」、載於『中国近百年人権思想』（前掲）四四頁以下、とくに「民力与人身自由権」にふれて、六〇頁〜六一頁。

(27) 一方で、彼は由_レ以農為本、向_レ工商立国_レを掲げて資本主義化經濟理論を展開したことを評価して、虞和平「敵復与中国早期現代化的思想啓蒙」、載於『福建師範大学学报（哲学社会科学）』二〇〇四年第二期（前掲）八頁。

(28) 『法意』卷二二の注意書（按語）。杜綱建「敵復的人権思想」（前掲）六五頁、註（87）参照。

(29) 高田淳教授は、敵復に特徴的な思想を、つぎのように総括される。「まず、中体に対する西用の、その西体の確認、政治に対する学問の優位の主張、そして西洋學術の基本認識として真理公理への追求、さらにそれを許す人間精神の在り方としての自由論。体用論でいえば、体の方向へ、本末論でいえば、本の方向へ遡及し、その原理発見に向かおうとする志向。また救国論として、原強中に展開された三つの柱、民力を鼓し民智を聞き、民徳を新たにする発想も、奴隸的な愛国心に代うるに自治能力をもつ自由の精神の涵養を主張する点では、事物の根底へ向かおうとする前者と共通のものをもつことができる。」同

『敵復の《天演論》の思想」、東京女子大学『比較文化研究所紀要』第二〇卷（一九六五年）一八頁。さらに高田淳著『中国の近代と儒教』（一九九四年、紀伊国屋書新書B―14―1）二三以下参照。杜鋼建『中国近代人権思想的演変』、載於『人権新論』（前掲）二六八頁。

(30) 杜鋼建『従民権主義到人権主義……孫中山人権思想傾向析』、載於『憲政的理想と現実……憲法と憲政研究文集』龔祥瑞主編（一九九五年、中国人事出版社）八一頁。この論文は杜鋼建著『中国近百年人権思想』（中文大学出版社、二〇〇四年）七七頁以下に収録されている。

(31) 杜鋼建『従民権主義到人権主義……孫中山人権思想傾向析』（前掲）八五頁～八六頁。

(32) 民権から皇帝権力への推移は、独裁権力への過程でもある。ここに階級闘争に従属した社会主義法の下における人民の『民主独裁』と照合することができよう。後述するように、党権が民権より重いとされる経緯について、杜鋼建『従民権主義到人権主義……孫中山人権思想傾向析』（前掲）八五頁。

(33) 土屋英雄『孫文……《三民主義》の群体化』は、この点について、孫文は帝國主義列強から中国民族の解放という救国主義を實現するための究極の方法として、集団化（家族↓宗族↓国族）に達した。孫文の民族主義の《群体》性が明らかとなった、とする。まさに歴史的環境が、三民主義を反個人主義的に群体化することを余儀なくさせたといえよう。同『現代中国と人権』（前掲）八六頁、九六頁。また杜鋼建『従民権主義到人権主義……孫中山人権思想傾向析』（前掲）八六頁。

(34) 孫中山は革命後期において、国民全体の権利と個人の権利を鋭く対立させ、人権が民権の前提であり、かつ基礎であること意識しなかつたのである。杜鋼建『従民権主義到人権主義……孫中山人権思想傾向析』（前掲）八八頁。

(35) 杜鋼建『従民権主義到人権主義……孫中山人権思想傾向析』（前掲）八九頁。

二. 新仁学「政道」と新憲政主義

上に展開された杜鋼建教授の維新派や改革派の人権思想に対する論評は、いかなる立脚点にたつものであろうか。

杜鋼建教授における近代人權思想の研究は、彼の説く新仁学に依る憲政主義に立脚してなされたものと理解されよう。彼が主張する「人權と自由」を「民権と民主」に優先させる新憲政主義は、人權を保障し実現することを憲政建設の直接的目標とするものであつて、その憲政は旧来の民主政治とおよそ異なるものである。以下では、杜鋼建教授の新仁学「政道」論とその新憲政主義をたずね、拙い訳稿の「結び」に代えたい。

中国において近代以来の古い憲政主義は、憲政を民主政治と等しいものであるとみて民主の実現を急いだが、自由や人權を保障する重要性をなおざりにしてしまつた。新憲政主義は、儒学の治と被治の双方から構成された定律に基づき、自由や人權を保障し実現しようとするが、古い民主政治にはないものを探し求めている。新憲政主義は仁政を主張するが、古い憲政主義は民主を強調している。前者は人權主義を導くが、後者は民主主義を導くものである。前者は、民主を人類の永遠の理想とし、人權を勝ち取つて仁政を実現しようとして、現実を闘うことをその任務とする。この面で『論語』に代表される儒学の政道思想と新憲政主義には、多くの共通点が見られるといえよう。

杜鋼建教授は、その代表的著書『新仁学……儒家思想与人權憲政』（二〇〇〇年）において『論語』四道と新仁学の四主義を展開し、とくに憲政の本質「政道」論を展開している。杜鋼建教授は、「政道」と他の三つの道の関係を論じていわく、『論語』に展開されている仁道、恕道、義道、「政道」は、伝統的な仁学体系を構成する基本的な内容と原則である。この四道に対応するのが、人權主義、寛容主義、抵抗主義、新憲政主義であつて、それは新仁学体系を構成する基本的な内容と原則である。「新しい歴史的な時代に、仁学の研究を行い、新しい仁学を形成し、伝統的な仁学における時代精神に合致しないものを取り除き、合理的な要素を継承し、発展させなければならない。理論的な関係からみて、『論語』の四道と新仁学の四主義の間には、深いつながりがある。まず、仁道は人權主義の前提であり、恕道は寛容主義の前提である。義道は抵抗主義の前提であり、政道は新憲政主義の前提である。新仁学を研究しよう

とすれば、『論語』の四道精神とその関係を深く究めなければならぬ。四道において、仁道はもつとも基本的なもので、三道はいずれも仁道に源がある。四主義のなかで、人権主義はもつとも根本的なものであり、他の三主義はいずれも人権主義に源をおいている。四道のなかで、政道はもつとも制度性と総合性を有し、政道は仁道、恕道、義道を結びつけて一体にしたものである^①と。

いわく「新憲政主義はもつとも制度性と総合性を有しており、かつ新憲政主義は人権主義、寛容主義、抵抗主義を結合して一体化している。仁学精神はただ理論の面にとどまることなく、制度の面にも深く入り込まなければならぬ」と。

杜鋼建教授にとつて「新憲政主義」とは、儒学の政道思想に基づいて提起した憲政理論にほかならない。新仁学の政道論では、国家の政治管理構造は、治める者と治められる者の双方から構成されているものである。人を治める者は人に食われ、人に治められる者は人を食う」といわれる。この政治分業は、国家が存続するという条件の下では避けることのできない。治人者食於人、治於人者食人的政治分工作在國家存在の条件下是不可罷免的。儒学は、賢人政治を信奉するが、民主政治に対して幻想をもつものではない。国家が存続するという条件の下では、民衆は常に治められる階級であつて支配階級になることができない。私は、この基本的な政治的観点について、なんの疑いもたない^②と。

マルクス主義では、国家はその本質からみて、階級支配の道具と考えられている。真の民主が実現すると国家は消滅してしまう。かつて、アリストテレスが古代ギリシャの都市国家の政治経験に基づいて提起した人民自治の民主政体は、現代の国家条件の下では、とくに中国のような大国において実現することは不可能である。民主政体の本当の意味は人民の自治にあるが、人民の自治は国家が消滅した後においてのみ、はじめて普遍的な現実性をもつものであ

る。したがって儒学の政道論は、總体的にみて依然として現実的な意義がある。儒学の政道論と近代の憲政論を結びつけると、中国の情況に適した現代化した政治を建設する一つの道順を探しだすことができる。これが新憲政主義である、とする。⁽³⁾

さて『論語』の政道は「政」の道德準則を求めるが、「政」の諸々の道德準則において、政道が根拠とするものは仁道であり、それが実現しようとするのは仁道である。「爲政以德」「執政は徳を以てする」とは「政」の正道である。秀康子が孔子に「政」を問うと、「如殺無道以就有道、何如、孔子対曰、子爲政、焉用殺、子欲善而民善矣。」「如し無道を殺して、有道に就（成）さば何如。孔子対えて曰く、子政を爲すに焉んぞ殺すことを用いむ。子、善を欲せば、而ち民善からむ⁽⁴⁾」と。仁政と徳政は、孔子の政道思想が求める目標である。政道問題の提起は、おもに支配者の暴政に向けて訴えたものである。政道を求めることは、暴政を克服し、仁政を実現しようすることにほかならない。孔子は言う。「善爲邦百年、亦可以勝殘去殺矣、誠哉是言也。」「善人、邦を爲むること百年ならば、亦た以て殘に勝ちて殺を去るべしと。誠なるかな、是の言や⁽⁵⁾」と。こうしてみると、人を殺すことを好む残忍な暴政に反対するのは、孔子の一貫した思想であることは明らかである。

政道における「政」の眞の意味は、己を正しくし、とくに支配者に自己規制させることにある。孔子は「政者正也、子師而正、孰敢不正。」「政とは正なり。子師いて正しければ、孰か敢えて正しからざらむ」と述べている。⁽⁶⁾また「其身正、不令而行、其身不正、雖令不從。」「其の身正しきときは、令せざるも行われ、其の身正しからざるときは、令すと雖も従われず⁽⁷⁾」と。「苟正其身矣、於從政乎何有、不能正其身、如正人何。」「苟くも其の身を正せば、政に従うに於いてか何か有らむ。其の身を正しくする能わざれば、如何ぞ、人を正しくせむ⁽⁸⁾」と。支配者に対して自己規制を求めるのは政道の眞の意味であり、また近代における西方の憲政思想の本義でもある。憲政は政府の權力を制限して個

人の自由と人権を保障するものであるが、政道は支配者の権力を自己規制させ、人民が暴政の損害を受けることのないように保障するものであり、両者の考え方は一致している。一面では、治める者の権力を制限し、他面では治められる者の権利を保障しようとするものである。両面の有機的な結合こそ、憲政の主張にほかならない。

杜鋼建教授は、『政道』を掲げ、支配者の権力を規制すべきことを強調する。『謹権量、審法度、修廢官、四方之行焉。』「権量を謹み、法度を審かにし、廢官を修むれば、四方の政行なわれむ」と言われる。これは、権力の授与に対して、特別の慎み深さを求めている。権力が恣意に授けられてはならず、とくに濫用されてはならない。孔子は言う。『可与共学、未可与適道、可与適道、未可与立、可与立、未可与權。』「与に共に学ぶべきも、未だ与に道に適くべからず。与に道に適くべきも、未だ与に立つべからず。与に立つべきも、未だ与に權るべからず」と。『權』は政道が重視する焦点である。だが政道は、支配者の権力に対する制限を強調し、その重点は道德準則を通して制限するが、これは、西方の学者が法制度を通じて制限し重んずることに比べ劣っている。いわゆる『博學於文、約之以禮。』「博く文を学びて、これを約にするに礼を以てす」、『夫子循循然善誘人、博我以文、約我以禮、欲罷不能。』「夫子、循循然として善く人を誘き、我を博くするに文を以てし、我を約かにするに礼をもってし、罷まむと欲すると雖能わざらしむ」などは、いずれも、礼や道德規範をもって権力を制限すべきことを説いたものである。もし、礼を以てこれを制約することと、法をもってこれを制約することを有効に結び合わせることができれば、権力を制限しようという主張は実現されることになる。

憲政論の面からみると、『論語』の賢人政治に関する思想は、選挙制度を強化するのに参考になるという意義がある。仲弓が政を問うと、孔子はつぎのように言っている。『先有司、赦小過舉賢才。』「有司を（擇ぶを）先とす、（有司を擇ぶに）小過を赦し、賢才を挙げよ」と。また『焉知賢才而舉之。』「焉くんぞ賢才を知つて之を挙げむ」と問うと、

孔子は「擧爾所知、爾所不知、人其舍諸。」⁽¹²⁾「爾の知れる所を挙げれば、爾の知らざる所は、人其れ諸れを捨てむや」と。孔子は、賢才を挙げることを仁と知の重要な表現としたのである。樊遲が仁を問うと、孔子は「愛人」、「人を愛せよ」と言い、智を問うと、「知人」、「人を知れよ」と述べている。孔子は、また「擧直錯諸枉、能使枉者直。」⁽¹³⁾「直を挙げて諸れを枉れる（人の上に）錯くときは、能く枉れる者をして直からしむ」と述べている。子夏は、これを「富哉是言乎、舜有天下、選於衆皐陶、不仁者遠矣、湯有天下、選於衆舉伊尹、不仁者遠矣。」⁽¹⁴⁾「富なるかな、是の言や、舜、天下を有てるとき衆に選びて皐陶を挙げしかば、不仁者遠ざかりぬ、湯、天下を有てるとき、衆を選びて伊尹を挙げしかば、不仁者は遠ざかりぬ」と解釈している。当然、『論語』で言う選挙制度は、主に上の者から選ぶことであり、選挙権の普遍性ではない。だが「賢才を挙げよ」と「爾の知れる所を挙げよ」は、選挙制度の基本的な原則にならない。

こうしてみると、杜鋼建教授が展開する『論語』の政道思想は、憲政建設に理論的な根拠を提供することができる。国家は必ずや治者階級と被治者階級から構成されており、人びとが主人公となる民主を求めはしないが、徳をもって執政する仁政を求める。政府の権力は制限されなければならず、為政者はなにより己を正し、権量を謹み、法度を審かにし、廃官を修め、爾の知る所を挙げよ、賢才を挙げよ、などという主張は、いずれも憲政論の研究にとつて軽視してはならないものばかりである。『論語』の政道に立脚した新しい憲政主義が徹して求めている目標は、旧来の民主政治ではなく、自由や人権を損なうことのない仁政、すなわち真の憲政である。これは『論語』の政道と新憲政主義を架橋する重要な一致点である。

註

(1) 杜綱建『論語』四道与新仁学四主義、載於『新仁学……儒家思想与人権憲政』（京獅企画、二〇〇〇年）二一頁。この論文は、最初は『天津社会科学』一九九三年第六期、五一頁以下に掲載された。なお鈴木敬夫編訳『中国の人権論と相對主義』（前掲）二一五頁以下に収められている。

なお、杜綱建教授が説く新仁学と憲政論については、一部について重複しているが、鈴木敬夫「中国における政治体制改革への道……新仁学『政道』論」、『札幌学院法学』第二卷一号（二〇〇四年）一頁以下；同「法における不寛容……杜綱建教授の新仁学人権論」、『日本法学』第六八巻四号（二〇〇三年）二五頁以下；同「中国の憲政と人権……新仁学人権論素描」、『札幌学院法学』第一七巻第二号（二〇〇一年）一頁以下；同「価値寛容主義の仁学的展開」、載於『人間の尊厳と現代法理論』ホセ・ヨンバルト古稀祝賀（二〇〇〇年、成文堂）三五七頁以下；『中国人権論における新仁学思考』、載於『民法学と比較法学の諸相』II・山崎正男先生外古稀記念（一九九七年、信山社）四一七頁以下などがある。

(2) この「支配者になることのできない」民衆をいかに理解すべきであろうか。「人を治める者（治者）は人に食われ、人に治められる者（被治者）は人を食らう」という関係において、まず「人に食われる」者、「人を食らう者」の位置づけが問われよう。政道論では、孔子の「為政以德」、孟子の「以德行仁者王」という、いわゆる「有徳者王」思想と「禪讓」と「放伐」の「革命」思想は不可分の関係にある。執権者は常に民衆のために政治を行わなければならない。それゆえ、使之主事、而事治、百姓安之、是民受之也。「之をして事を主らしめて事治まり、百姓之に安んず、是れ民は之を受くるなり」（『孟子』萬章章句上）は、まさに執権者は民衆から授權される者であることを意味する。つねに被治者は執権者を「食らう」すなわち更迭する自由があるといえよう。このことは、孟子の「君有大過則諫、反復之而不听、則易位」「君大過あれば則ち諫め、之を反復して聴かざれば則ち位を換（易）ふ」（『孟子』第十、萬章章句下）によく表れている。まさに「天下有道、庶民不議論」「天下に道あらば（治世あらば）、庶民に議論なし」である。この前提に立って、孟子は、暴政や暴君を「食らう」どころか、これに仕えることを敢えて拒否せず、服従する者を「民賊」とよんで蔑んでいる。このようにみえてくると、杜綱建の「人を食う者」とは、儒学の価値観念である政道からすれば被治者たる民衆であり、つねに支配者になることのない民衆政治の主権者であるといえよう。換言すれば、「水能載舟、水亦能覆舟」「水は舟を浮かべることができるが、同時にまた舟を転覆させることもできる」のたとえの通り、民衆は水であり、舟とは異なる位相にあるといえよう。同『新仁学……儒家思想与人権憲政』（前掲）一七頁。

- (3) 杜綱建 「新憲政主義与政治体制改革」、載於『浙江学刊』一九九三年一期五五頁參照。
- (4) 『論語』武内義雄訳註(一九六八年、筑摩書房) 一二三頁、「顔淵」第十二の十九。
- (5) 『論語』(前掲) 一三四頁、「子路」第十三の十一。
- (6) 『論語』(前掲) 一二三頁、「顔淵」第二の十七。
- (7) 『論語』(前掲) 一三三頁、「子路」第一三の六、一三五頁、「子路」第十三の十三。
- (8) 『論語』(前掲) 二〇九頁、「堯曰」第二十の五。
- (9) 『論語』(前掲) 九七頁、「子罕」第九の三十一。
- (10) 『論語』(前掲) 一二三頁、「顔淵」第十二の十五。
- (11) 『論語』(前掲) 九一頁、「子罕」第九の十一。
- (12) 『論語』(前掲) 一三一頁、「子路」第十三の二。
- (13) 『論語』(前掲) 一二五頁、「顔淵」第一二の二十一。

(すずき けいふ 本学法学部教授)