

自由，自治そして歴史

——近代中国政治思潮における「個人」論——

楊 貞徳（土肥歩訳 石井剛校閲）¹⁾

中国近代の知識人の政治思想には²⁾，個人たる自己に転回していくという共通の特徴をはっきりと見出すことができる³⁾。この特徴は，彼らが政治や社会の問題について答えを探そうとする時に見られるもので，特に，個人の己に対する要求を強調するものである。その際，西洋の近代政治思想のなかで政治権力に対して使われるようになった「自治」という概念が，個人の内在的な知識と徳行としての「自治」を要件または実質として要求するものだと解釈された。そうして，必要とされる新知や徳行を受け入れ，実践することができるよう自らを教育し，他者（権力者や人民）を教育することが強く主張されたのだ。

これらの知識人たちは，清末以降に広く流行した「新民」と「天演」という二種の政治論を借りて，個人・自由・自治・歴史の関係を構築し，それに基づいて現下の問題の性質とそれに対する解答を示そうとした。彼らが重視したのは，個人の特質と役割，自由の実質と影響力，そして歴史的な蓄積と見通しであった。彼らにとって，個人の自由は西洋近代に隆盛をもたらした基礎であり，当時の中国が抱えた各種問題の病根でもあった。中国において，個人は古来より自由を失い，それまで「奴隸」，「多重奴隸」，ひいては「奴隸の奴隸で，奴隸に媚びるもの」に陥っていた⁴⁾。眼前の困難を打破するために，まず重要なことは人々を目覚めさせ，個人が己の自由と自治の追求を通じて（つまり「新民」たることを通じて），そして人類の歴史的進化の方向を把握することによって（「天演」を把握することによって），国家を富強かつ文明的な二重の意味での理想的境地に導いていけるようにすることであった。

1. 「個人」論の基本的構造

西洋の政治思想家ポーコック (J. G. A. Pocock) の研究アプローチになり、政治論をとりあげて政治思想の内面とその変化を理解しようとするなら⁵⁾、中国近代の政治思想における「個人」論はおおよそ下記のようにまとめられる。これらの特徴は、急速な政治的・社会的変化のプロセスの中で、中国的伝統と外来思想という二つの力から紡ぎ出されてきた。

- (1) 個人の自由を追求し自由の理念を宣揚する傾向,
- (2) 自己改造を根本とする方策,
- (3) 個人を歴史進化の原動力だと見なす楽観的な展望,
- (4) 個人としての要求に対する保障が欠落しているという内在的限界,
- (5) 国民教育を政治的問題に対処するための基本的方法とする。

本節はまず、(1) から (3) までの特徴の内容を説明し、次節では (4)、(5) の二項を説明する。

(1) 自由、自治そして歴史

中国近代の知識人にとって、個人の自由とは、近代の西洋が富強で文明的な国家の建設に成功した秘訣であり、現下の中国の問題を解決するのに早急に必要とされるものでもあった。彼らは西洋の個人的自由を西洋の思想家の自由に対する提唱や解釈にまでさかのぼり⁶⁾、「自由」理念を紹介し、普及することを自ら任じていた。わかりやすい、または感動的なことば⁷⁾、中国の伝統的な政治社会の個人に対する束縛に対する痛烈な批判、あるいは個人の自由の体現を枢要とする立憲政体の積極的な提唱。これらを通じて彼らは、人々が知識と行動の伴った⁸⁾、現状変革と国家建設の原動力になっていくことを期待したのだった。中国近代の知識人のこうした立場は、伝統的思考に起源を持つ「思想・文化を借りて（政治や社会などの）問題を解決するアプローチ (the cultural-intellectual approach)」という林毓生の解釈をはっきりと反映している。林毓生によれば、中国近代の知識人は、文明と文化の形成は人心の力を動因としており、文化と思想は政治と社会の性質を決定する基礎であると深く信じていた⁹⁾。つまり、そこでは、政治と社会を改造するためのかぎは、社会文化と個人の思想を変革することであった。

それでは、どのように社会文化と個人の思想を変革すべきなのか。中国近代の知識人はこの問題に答えるにあたり、個人を単位とする一種の個人主義的な変革の方策をとった。そして、社会文化と個人の思想を変革するための根本的な方法は個人の自己改造（心の外側にある法律制度や経済の力を通じた改造ではなく）にあるのだということを強調した。さらには、政治や社会を改造するという要求は、往々にして、個人の知識や徳行における自己への要求に置き換えられていった。こうした知識人たちは期せずして同じように、人々は自立自強せねばならない、現状に対して自覚を持ち、「自由」とそれに関連する徳行を受け入れ、実行しなければならない、と呼びかけ、新しい世界を築き、つなぎ止めるような、新民あるいは新人へと人々を生まれ変わらせようとした¹⁰⁾。梁啓超（1873～1929）の言葉を用いれば、次のように言える。

今世、独立を主張する者は、ある者は列強の干渉を拒んで独立するのだと言い、ある者は満洲のくびきから脱して独立するのだと言う。わたしは、中国が独立した国にならないことを気に病むのではなく、ただ中国に今独立した民がいないということのみを気に病む。ゆえに、今日独立を主張するのであれば、まず個人の独立を言うべきであり、そうすれば、全体の独立について言うことができるようになる。まず道德上の独立について言えば、情勢上の独立について言うことができるようになる。危うきかな、微かなるかな、独立の我が国に在るは！¹¹⁾

梁啓超らのやり方は、その根源について言えば、中国の伝統的な「修身」理念との間に親近性があり¹²⁾、「思想・文化を借りて（政治や社会などの）問題を解決するアプローチ」と同じように、人心の内面的知識あるいは道德的経験の積極的な効果、および人心の事物への影響や支配における独立性や有効性を前提としている¹³⁾。そうした面では、近代中国知識人の個人主義的な改革方向は、「思想・文化を借りて（政治や社会などの）問題を解決するアプローチ」の別のあらわれだったと言える。それらはいずれも、人心を変革する最も根本的で有効な方法は直接人心に訴えることにある、と強調している。また、人心が真理に向き合ったときにきっとそれにつき動かされるであろうこと、そしてその獲得と実現を求めていくようになるであろうことを前提している。

さらに、その近代的な特徴について言えば、「修身」理念の特徴を持ち、新民や新人をつくりあげることを旨としたこの個人主義的方策は、西洋近代の自由民主理念の中にある人民自治の主張と結合し、中国で新しく生まれてくる「国民」自治という理念の中身が構築されていった。つまり、伝統中国における、読書人の個人自治（修己）に対する追求は¹⁴⁾、この時、西洋近代の政治における人民自治（自決）追求という視点を通過することによって、近代中国の国民自治（公德育成）に対する追求へと変わったのだ¹⁵⁾。この三種の異なる「自治」論では、共通して「自治」ということばが使用されている。その結果、相互の転換と接合がスムーズに行われることになっただけでなく、伝統から近代までの間にあるはずの断裂や実質的な継続が曖昧になってしまった。あるはずの断裂とはどういうことか。国家が人民の自治によるものであるということと、個人の修己の自治ということとの間には、本来、外在的政治権力に対する場合と、個人そのものに対する場合との間での力学の相違がある。しかし、この違いは近代的国民倫理としての自治の要求の背後でわかりにくくなってしまった。とくに、人民自治は政治権力に対する制限と個人に対する保障という要素を内に含んでいるが、その点については、しかるべき注意が払われなかった。実質的な継続とはなにか。それは、国民倫理としての自治という主張や、伝統の中で為政者や政治エリートに自治を求めていくやり方には、どちらも政治への関わり方という問題が含まれているということだ。しかし、この継続性は、国民の自治理念が「西洋由来」というスタイルと様相を帯び、国民道徳における新しく具体的な倫理要求だったがために、簡単に軽視されてしまった。

中国近代の知識人は、個人の自由と独立を主張していた。同時にそこには、歴史進化に対する楽観的な信頼が付随しており、彼らは、自由と民主が歴史進化の方向であり、歴史進化の原動力は自由で独立した個人にあると強く信じていた。彼らは、このころに知られるようになったダーウィン（Charles Darwin, 1809～1882）流の進化論を応用し、個人の自由とその発展は人類の歴史進化の根源であり、進化の既定路線でもあると主張した。政治（あるいは個人）の自由と自治は、このため、国を救い、個人を解放する上で必要であるだけでなく、自然界と人類社会の進化のあり方という点においても、かなりの必然性を有するものとなった。

つまり、これに従えば繁栄し、逆らえば減びる、というわけだ。梁啓超はオーストリア外相メッテルニヒ（Klemens von Metternich, 1773～1859）が民権を圧迫したやり方について、かつて次のように論評した。

民権の自由は、天下の公理である。世界の自然の進歩がその資格を積んで、今日に及び、ここまで分厚く蓄積されてきたのだから、時機が熟せば〔民権の自由は〕必ずや興るものであるにちがいない。これをたとえるならば、凍てつくほどの厳冬を過ぎた後、春風が吹きすれば芽吹きを誘い出し、万緑が生長するというようなものだ。抑えつけることなどできはしまい。抑えつけることなどできはしまい。これを奔流にたとえるならば、かたく塞げば塞ぐほど、決壊すればより激しさを増すというのと同じだ¹⁶⁾。

進化論が示す必然性は、中国の知識人の現状改造に対する自信を強めた。彼らにとってみれば、人類社会にはあらかじめ決まったコースがあり、人類史（特に西洋史）に見られるような原則と潮流を把握し、それに順応しさえすれば、成功に満ちた未来に向かって進めるはずであった。同時に、この原則にのっとって中国の歴史を振り返ると、中国の問題は、他の国家が前進を続けている時に、自身の文明の進歩がかえって停滞してしまったということに由来しているのだということが明らかになった。この停滞の主要因は、伝統の文化や思想のなかで、個人の自由と独立が無視された（あるいは巧妙に抑圧された）ことに求められる。そして、その解決のかぎは個人の覚醒にあり、自己の自由と独立を目標として自己改造を進めさせることであった。こうした新しい理想的な個人が、ひとたび歴史の潮流にしたがって前進できるようになれば、中国もまた眼前の困難を脱して再び進化の路程に戻ることができる。さらには人類史発展の全体を引っ張っていくことができるようになるだろう。一言で言えば、中国社会における個人は、過去の歴史上、積極的に行動する力を失っていたが、深く自己省察を行い、人類史の流れを理解することができれば、ふたたび歴史進歩の原動力となりうるのである。中国の知識人がもつ個人に対するこうした希望と確信は、一方では進化論の必然性によって強化され、また一方では——中国的マルクス主義の意志論（voluntarism）に示されるように——歴史段階論における決定論的な色彩を希薄化（あるいは解消）していくことになった。

(2) 内在的な限界と困難

中国近代の知識人は自由を唱え、個人が現状を変革し歴史を動かす新民そして新人にならなくてはならないと呼びかけた。だが彼らは、思想の中身（言語のレベルのみならず）においては、「個人」そのものが目的であり、平等にして放棄したり譲渡したりすることのできない人権をもつのだということをもとに強調することがなかった。ましてや、そうした角度から政治の目的が正当な（legitimate）権力や制度によってこれら権利を守ることにあるということについては、なおさらそうだった¹⁷⁾。彼らは個人の価値をはかる際に、大我（国家、民族、階級または人類史）の福祉を究極的な目標であると考えた。また、個人と社会における大我優先の圧力から抜け出すことに困難を抱えているようにも見えた。彼らは富国強兵を意識しつつ、建設しようとしている国家（政治）の性質や構造にもとづきながら、個人における自由と自治の実質、そしてその重要性について思索をめぐらしもした。またある者は、個人の自由が文明の発展もしくは個人の自己実現を目的とすべきだと主張しつつも、国家存亡の脅威の下では、個人の権利や福祉が国家の利益を超越するものであると述べる（またはそうした考えを堅持する）ことができなかった。彼らの解釈において、「個人」は己に対する要求や研鑽、必要な思想と志（もしくは知識と徳行）の涵養によって、至誠と無畏の精神で政治運動や社会運動、文化運動に身を投じ、さらには国家の復興と人類の歴史的運命の実現へと至ることが期待されていた。この際、個人の自強とか自勝という最終的な目的は、一個人の生命、財産、安全の保障ということではなく、国家、社会、人類の歴史が目下直面している問題を解決するということであった。つまり、絶対的な道徳あるいは精神的価値を体現するか、あるいは個人の生命を大我へと結びつけることの完成なのであった。

こうした状況下で、個人は国家の主体であると祭り上げられたものの、西洋近代の自由主義のように個人の権利を擁護するための理論的根拠を欠き、個人の自由と安全を保障することを趣旨とする政治・社会制度あるいは歴史的伝統を欠いていた¹⁸⁾。かつての読書人のように、新しい時代の新民と新人は政治権力に抵抗する時、革命もしくは暴力によって脅す以外には、為政者の良知と覚醒に訴えるか、もしくはしばらく「懐に

もどして」おき、未来を待つことしかできなかったのだ。

しかし、中国近代の個人論は、個人に対する保障を強調するという点で不十分であっただけではなく、為政者に自己変革と自己の節制を要求し促すという点でも、明らかに限界があった。例えば、政治上の間違いや不当な決定は、単に当事者の無知無能に由来していると言えるのだろうか。為政者は知行合一を実践できるのだろうか。国家、社会、個人倫理、ひいては個々の人民の利益のために、一個人としての得失を顧みることなく、自発的に「自らを」変革することができるだろうか。もし彼らが自己要求できなければ、人民（特に知識人）はどうやってそれに向き合えばよいのだろうか。清末の知識人はいかにして現状を改変するかを考えるにあたって、すでにいくらかこうした問題を意識していた。例えば、1910年、梁啓超の『清議報』には以下のような慨嘆が示されている。

わたしは開智が中国にとって無益であると言うことはできない。ただ死を畏れる性格がなくならない限り、いかに智を開こうにも、結局のところそれは、上で述べたような事情通になったというに過ぎない。なるほど、なるほどというばかりで、いざ行動するように請うならば、そそくさと逃げてしまう。……支那の死を畏れ一時の安樂をむさぼる心は、火の手が眉を焦がし、刀が首筋にあてられるように、身を以て体験しないことには、永遠に改めることができないのだ。頑迷固陋な者に至っては、これもまた開智の及ぶところではない¹⁹⁾。

為政者の死に対する恐怖症はいったいどのように解決すればよいのだろうか。この文章の作者は、「必ず死をもってこれを済^{すく}うべ」きで、殺人はやむを得ないものではあるが、興国の「第一義」である、と主張している。

翌年10月、梁啓超が主宰する『新民叢報』には、楊度（1875～1931）と日本の弘文学院校長、嘉納治五郎（1860～1938）との談話が連載された。その中でもまた、為政者が自己改造できないという現象に関心が払われた。しかし、そのほかに（為政者ではない）国民に対する教育があるべき方策として提起されている。「支那教育問題」と題されたこの文章によれば、守旧派と進歩派においては「下の者がまず誠心を以て相感ずるのが宜しい」という意見を示した嘉納治五郎に対し、楊度

は、「誠心によっては動かされない人もいる」と述べるとともに、実際の権力の運用と結託について、次のように指摘した。

しかるに、官吏が名誉をかえりみずにあえて悪を為す場合には、かならず大きな権力を持つ人に寄りかかって保護してもらい、後ろ盾を持って恐れることはありません。保護する者にもまた、かならず権力が極めて大きい者が一人いて、これに保護されて命を預けるのです。自身の短所が明らかになったとしても、彼はそれをむこうみずと笑い飛ばすだけで、日増しにやりたい放題になっていきます。このようであれば、誠心によって感化することができないばかりか、権力もまたこれを取り除くことはできません。それでもこのような者たちとことを共にし、助けあおうというのであれば、いったいどうしたらよいのでしょうか²⁰⁾。

嘉納治五郎は楊度の觀察の鋭敏さを賞賛するが、当時の情勢下では、革命は外国の瓜分を引き起こすだろうと考えた。彼はそこで、ただ政府を見るだけではなく、国民の程度を見なければならぬと提案した。国民の程度が低ければ、「政府以外に、敵でないものはなく、進歩を求めないのであれば、どうやってわが身を守るのか」。いま最も重要な道は、したがって、国民を改造することであり、国民を改造するには「教育がいちばん」だというのだった²¹⁾。

たしかに、ここ百年あまりの中国の政治論を回顧するに、多くの中国知識人はいかに世の中の変化に対応していくのかを考える際には、決まって国民に覚醒を促し、国民教育に力を注ぐことに解答を求めたのだった。民衆の教育を趣旨とした（各種の白話新聞を含む）刊行物は清末以降、雨後の筍の如く出現した。「文字が成果をあげる日には、世界中に革命の潮流が満ちる」、この言葉はすでに改革を趣旨とした『新民叢報』に見られ、当時人々の心を震撼させた鄒容（1885～1905）の「革命軍」の一文にも見られる²²⁾。更に重要なことは、中国近代の知識人はこのように政治に向き合うやり方に対して疑問を持った時でさえも、あるいは国民教育と為政者に対する説得との間で大きく揺れたり、あるいは国民教育に戻って解決策を求めたりしたのだった。例えば、梁啓超は国民教育には長い時間が必要なのだと気づいてから、一度は再び為政者に必要な改革を進めるように説得（あるいは督促）する方法を選

んだのだった。革命を主張した汪精衛（1883～1944）は、為政者を説得（あるいは督促）する方法は、後ろ楯となる実力を欠いては、結局骨折り損である、と強調した。しかし一方で彼は、現在の国民の能力は、イギリス、フランス、アメリカと比較しても、程度の精密さ（有無ではない）の違いがみられるだけであり、模倣によって発展させることができるだろう、とも論じている²³⁾。五四時代になると、胡適（1891～1962）は政治と教育とが連環のように絡み合っていることを認めつつも、なお、個人の思想の改造から着手しようとしていた。また、魯迅（1881～1936）も、狂人とか窓のない鉄の部屋といった表現で、中国の未来が見えない状況を描写しているが、それでもやはり、思想や文化から現状の改変を進めることを主張している。

前述したとおり、国民教育の主張は、伝統中国における社会や政治エリートに対してそうであったのとは異なる、多くの具体的な教育内容を加えた。だが、思考モデルについて言えば、個人の自己改造というやり方を完全に脱することができたわけではなかった。そこでの重要な違いとは、過去には少数のエリートに期待されていたことが、多くの人に期待されるようになったことである。ただ、中国近代の知識人は思想と文化の改造を強調し、国民教育を政治の手段とした。この手段は良くない政治に直面した時のやむを得ない選択に過ぎなかったのだろうか。政治問題を回避するという前提の下での唯一の正しい方法に過ぎなかったのだろうか。逆境に直面した時に自己を励ますために探し出した策略に過ぎなかったのだろうか。個人的な行為の動機の複雑性という点から言えば、こうした可能性の存在を完全に否定することは難しい。しかし、注目に値するのは、これら知識人は政治的方法が無理であると気がついたときに、思想や文化（経済やその他社会活動を強調するのではなく）の重要性を強調しただけでなく、政治秩序を構成するやり方やその性質について考える場合にも²⁴⁾、もしくは、直接政治的行動にでたり、政治的問題を議論したりしようとする場合にも、やはり、同様に個人の自己改造に期待するという主張を持ち続けていたということだ。先知先覚者たる者（新興の知識人やさまざまな異議を唱える人々であると、政党のリーダーやエリートであるとを問わず）、積極的に民衆に向かって、「民衆よ、目覚めよ、自覚せよ！」と喚起しなければならないのだ²⁵⁾。これに類似

した見方は近代中国の政治論の中で絶えることなく反響し続けている。

2. 「個人」論に関連する問題

中国近代の知識人が個人、自由、自治そして歴史などの理念によって構築した「個人」論は、彼らが近代西洋の自由に直面した時にとった理解のあり方や結論を具体的に示しているだけではない。それ以外に、近代中国の政治思想上の多くの重要な問題を助長し反映していた。以下では、その中でも、自由の堅持と放棄、国民教育の性質と機能、政治と道徳の関係（知識と道徳、また人と制度の間の選択）、自由と進化論の曖昧さ、そして歴史知識の性質と必要性などの問題のそれぞれについて、少しく説明を加える。

(1) 自由の取捨選択

中国近代の知識人が西洋由来の自由理念を理解し受容しようとする時、自由を重視しつつも、「社会契約」や「天賦人權」を強調した論述スタイルや内容を本当の意味で採用することはなかった。また、彼らはまるで、自由民主を抱き留めた後でまたすぐに動揺し、もしくは、最終的にはかつて抱き留めたことのあるこの信念を放棄してしまったかのようであった。およそこうした知識人の解釈と転向が持つ意味は、西洋の歴史学者バーリン (Isaiah Berlin, 1909～1997) が強調する価値多元論 (value pluralism) を借りれば、改めて検討し直すことができるだろう。バーリンの意見によれば、価値の多元性は「人間の条件」 (human condition) が有する特徴である。つまり、人間の理想と価値は多元的であり、同時に持つことはできない、という意味である。それらは包容可能な調和的な一個の総体になることができない。だが、究極を見きわめた上で努力を怠ることがなければ、いつか同時に実現される日が来る。言い換えれば、人の現実的な生活には、つねに取捨選択が伴っており、ある理想や価値の肯定と実現は、必然的にその他の理想や価値の追求を犠牲にしなくてはならない²⁶⁾。例を挙げれば、自由もまた人生唯一の目標ではない。

一個人、あるいは一つの民族が持つ自由（自らの欲望にしたがっ

て生活することを選択する自由)の程度は、分量の上で、その他多くの価値と比較しなくてはならない。その中の最も明らかな例は、平等、正義、幸福、安全、あるいは公共秩序などの価値かも知れない²⁷⁾。

ただ自由について言うだけでも、異なる個人、階級、集団が追求する自由や、政治、経済、あるいは社会などの異なる自由の追求の間で摩擦を生じることもある。これら両立不可能な理想や価値の間で、人々は不可避免的に選択せねばならない。どのようにそれらと比較し取捨すべきかということを、どうやって実際の条件の中で決めればよいのだろうか。バーリンによれば、人の理想と価値はそれぞれ究極的な意義を持っており、前もって高いとか低いといったランクに並べるのが難しいという。たとえ一時的に取捨しなければならないとしても、そこでの取捨の持つ意味が絶対的で、変わることはない秩序だということではない²⁸⁾。したがって、価値をどのように比較し取捨するかということは、その人が生活する文化や時間・空間的条件によって決まるのである。したがって、自由の意味、範囲そして重要性もまた、それぞれの時代の人々がそれぞれ、その世界における人々の人たる所以についての見方、そして、現実生活における差し迫ったニーズに応じて、改めて問われ、答えられるべき問題なのである。

バーリンの価値多元論から見れば、中国近代の知識人が自由民主を選択し、放棄する過程での種々の方向転換においては、彼らの最初の意見——自由は中国の問題を解決する根本的要件であり、同時に国家の富強や個人の福祉などその他の目標をすべて実現するものだと考える意見——があまりに楽観的だったことがわかる。またそれ以外にも、彼らが現実の問題や価値の衝突に直面した時、自由に対して異なる考えや決定を下したこともよりはっきりと明らかになる。実際、中国近代の知識人は国家存亡の危機に直面したとき、あるいは個人の自由と平等（あるいはその他の価値）を両立できないことに思い至ったとき、自由は個人を保障することを目的としなければならないとか、より高尚な道徳的意義を有するとかいうことを本当に理解していたとしても、必ずしも自由を至高の価値としていたわけではない。もちろん、こう言うことによって、近代中国思想における自由と西洋近代が重視し提示してきた各種の自由

理念との間の違いが重要ではないということが示されるわけではない。また、人類が住む世界における「価値の多元性」という条件について、中国近代の知識人がすでによくわかっていたということを意味しているのでもない。ましてや、自由放棄という彼らの選択が必然的に合理的であり、肯定するしかないものだというを意味するのでもない。バーリンの価値多元論にもとづいて、中国近代の知識人が自由とその他の価値との間で取捨選択を行わなければならなかったという現象について指摘するのには目的がある。つまり、自由、国家そしてその他の理想あるいは価値の近代中国政治思想における意義を説明するために、知識人それぞれがこうした理想や価値（たとえば国家の富強、社会文明と個人の生命の意味）を考えた時にそれらに与えられた具体的な内容や相対的な位置づけをはっきりさせなければならない。もしくは、彼らが異なる価値を比較し取捨した時に置かれていた状況や、そこで成し遂げようとしていた役割、そしてもたらされた結果をはっきりさせなければならないのだ。その中でとくに留意すべきことは、名目上は個人（あるいは国家）の自由を追求し保護するといいいながら、それ以外に何らかの理念や追求の対象を含むようなさまざまな物言いを確実にその中から分別してくることである²⁹⁾。そうすることによって、これら異なる選択の中でそれぞれが意味する本当の目的や、意図せざる結果、そして、個人（ひいては社会）がその結果払わなければならなかった代価などが、はじめてよりはっきりと見いだされることになるのだ。

(2) 国民教育の性質

近代中国の政治上の「個人」論（とくにそのうちの「個人主義」的改革ストラテジー）は、人類社会が政治権力に向き合う際に不可避の、ひいてはいつの時代にも常に存在しているとすら言える二つの重要な問題にも関わっている。一つは「教育」（あるいは説得）の政治における性質や役割、そしてそれが実行に移されるやり方であり、もう一つは政治と道徳の間の関係である。事後の目から見るとすれば、中国近代の知識人がこの二つのテーマにどう向き合ったのかということ、そして、その結果としてどういうことが予想され、あるいは予想されなかったのかということは、今なお深く省察されてはいない。

前述したとおり、中国近代の知識人（改革派であろうと革命派であろうと）はみな国民を覚醒させたり教育したりすることを根本としていた。この国民の覚醒や教育の呼びかけが当時示していたのは、現有の政治問題に取り組むやり方が功を奏していなかったということであり、新しく生じた国民参政の理念の影響ということでもあった。しかし、国民教育を重視するというこのやり方は、伝統的な読書人が為政者を説き伏せて正しい政策を採らせようとしたのと同様、実際は多くの実践的な問題に突き当たった。たとえば、もし権力者は誠心によって感化されることがないのだとしたら、国民もまた誠心によっては感化されないのではなかろうか。彼らが誠心によって感化されないということは、為政者が誠心によっては感化されないということと、なにか根本的な違いがあるのだろうか。更に重要なことは、誰が教育者となるのだろうか。知識人が教育者になり得るというのはどんな条件に基づくのだろうか。教育の内容は基本的な公民の常識なのか、自由で独立した個人になるための条件なのか、崇高な道徳修養なのか、それとも「正確な」政治的立場なのだろうか。（国民）教育と（群衆）支配との間は、いかに区分されるべきか。教育を受けることを望まない（もしくは、種族、階級、出自、性別あるいはその他の条件のせいでそれができないと思われる）「他者」をいかに取り扱うべきなのか。

近代中国社会において、上述の政治にかかわる教育関連の問題は、国民教育が対象とする人口がかつてより多くなり、また政治の力が直接関与してきたことにより、より複雑化の様相を見せていった。清末以降における「強制教育」から「義務教育」に至る理念の生成とその実践、または、政治的勢力の助けを借りて異なる意見を抑えつけようとするやり方などは³⁰⁾、皆その例である。また、近代中国における新興の政治勢力とイデオロギーの国民教育に対する関与や支配は、そのまま前述した知識人の見方と同一視できるものではないが³¹⁾、それでも、国民教育の主張が政治権力と結びついた後にもたらされるであろう弊害、とりわけ、政治権力濫用と人民迫害のための口実へと墮落してしまいかねないのだということを、よりはっきりと示している。1926年以後の国民政府による、いわゆる国家や社会人心に有害な各種の行為と行動の禁制、1949年以後の共産党政権による大規模な思想改造の推進などは、どちらもそ

の明確な例証である。

これだけではない。政治力が直接圧力をかけてくることのない自由な言論においてすらも、国民教育は同様に難題である。アメリカの著名な政論家リップマン（Walter Lippmann, 1889～1974）が20世紀前半に、アメリカの世論に向けて発した警告はおよそ百年後の今日でさえ留意するに値する。リップマンは、情報の伝達には客観的な限界（言語そのものや、ニュースの取り上げ方、人々の認知のしかたなど）があるということ进行分析し、情報の発信者が真相を伝達すること以外に何らかの意図をもっている（戦時には、政府や軍部が人心を鼓舞し、敵の戦意を打ち砕くために虚偽の戦況や結果を伝えることなど）ことを指摘した。また、彼は、いわゆる大衆が実際に受容しうる（または関心を持つ）情報はたいへん有限なものであるということにも気がついていた³²⁾。言葉を換えていえば、国民教育はその時間・空間的条件の如何を問わず、簡単な事業ではないということだ。知識人が対峙しなければならないのは、自己とその他の声（特に既成の政治的・経済的勢力）が国民を教育する過程において、意識的無意識的にねじ曲げられる可能性であり、また、読者や聴衆が彼らを理解しようとする希望や能力を欠いている可能性でもある。

(3) 政治と道徳

近代中国の「個人主義」的な改革方策は、政治と道徳の関係をどう調整するかということにも及んでいた。関連する問題は、政治と教化が依然として合一を保つべきであるかどうか、善人が選ばれて政治を担うべきなのかどうか、政治は道徳規範に合致していなければならないのかどうか、といったこと以外にも、以下に述べるような、知識と道徳のどちらが重要か、制度と人のどちらが優先されるべきかといった比較も含まれていた。前者について言えば、中国近代の知識人は伝統的な読書人と同じように、知識と道徳の間に密接な関係があり、知識と道徳の育成はコインの両面であると信じていた³³⁾。そのため、知識の問題を道徳（あるいは倫理）の問題であると理解する傾向があり³⁴⁾、政治改革を個人の自己改造へと転化していった。とりわけ重要なことは、知識と道徳を密接につなげようとするこの傾向は、政治と教化の分離が不十分な、ある

いは、政教合一の伝統が主張される条件の下では、どちらかを選ばなければならないなくなった場合に、極めて容易に道徳のほうへと一辺倒に傾き、道徳における要求を強調してその他に優先させるようになることだ。ある者は、道徳に長けたリーダーであればあらゆる（もしくは重要なすべての）問題をたちどころに解決できると考え、ある者は、政治的見解の違いを個人の徳行の優劣として解釈し、ある者は、特定の道徳や価値を自分たちの集団と他者を定義づける排他的な道具とし、ある者は直接政治の力に訴えてそのほかの社会的・文化的領域における活動に参与しようとする。近代中国の政治において、「正当な反対」や「忠誠心からの（党に対する）反対」といった理念や現実がなかなか成立しなかったこと、また、「大躍進」などの政治運動の中であらわれた「赤は必要だが専ら必要ではない」「人材として要求されるのはイデオロギーの正しさであって専門的な技術の高さではないという発想」というようなスローガンややり方は、道徳の一辺倒化の現象、そしてそこからもたらされるであろう問題を示すものである。

また、中国近代の知識人は個人の思想（知識や徳行を含む）から問題の根源やその解答をさかのぼって考えようとする傾向がある。だが、この傾向のせいで、人々が問題のかぎは思想そのものにあるのだから、思想の変革から着手する必要があるのだと思っただけではなく、その他の点からどうやって問題を解決すればよいかを考える可能性を間接的に阻害し、ひいてはその結果、いくつかの問題については、その病根の所在を隠蔽してしまった。西洋近代の自由主義思想における制度を強調する傾向と比較すると、中国近代の知識人は自己への転回と同時に、自由民主制度の性質と内容に対しても深く関心を持って論じようとはしなかったように見える。

西洋近代の自由主義には、制度を重視する伝統がはっきりしている³⁵⁾。制度が政治生活において重要な地位を占めていることが強調され、自由憲政の実質は人間性の限界を直視し、さらにはそれを利用さえするという点にあるのだと強調されている。たとえば、アメリカの憲法制定にかかわる重要な政治文献『連邦論』では、次のようにはっきりと指摘されている。つまり、政治権力に向き合う時、政治権力に権力を濫用させてはならず、被支配者を支配する能力を持たせるだけでなく、自己規

制させなければならないということ、また同時に、かかる自己規制のあり方として最も重要な問題は、為政者に倫理的な向上を要求することにあるのではなく、客観的制度の調整と設計に存するということである³⁶⁾。その中の第51篇は、制度を通じて、人間性の限界がちょうど政治の目的を全うするのに十分であるようにすることを主張するものだ。

我々は野心を用いて野心に対抗しなければならない。個人の利益と彼が勤務する部門の憲法の権利を結びつけなければならない。そしてこうした方法によって政府をコントロールして、権力の濫用を防がなければならない。人間として、これは恥ずかしいことであろうが、政府自体の存在が人間にとって最大の屈辱ではないか。もし一人ひとりが天使であれば、そもそも政府などは必要ない。もし天使が人を管理するのであれば、政府もまた内在的、外在的なコントロールを必要とはしないのだ³⁷⁾。(傍点は筆者による)

たしかに、『連邦論』には、人間性に限界があると認めた上で、そうした限界に対して、さまざまな憲法上の構想を提出して³⁸⁾、「個人が自らの利益を守るために公共の権利を監督しなければならない」くなるよう期待し、中央と地方、もしくは政府内の立法・行政・司法各部門の間で、それらのうちの一方だけが突出した権力を持たないようにすることを期待したのだった。

これと比較して、中国近代の知識人は個人の思想を問題解決のかぎにしようとする傾向が明らかだ。梁啓超は言う。

わたしは我々の同胞が抱いている利己主義をすっかり取り除くことを望んでいるわけではない。わたしはただ、この主義を拡充し、この主義を強固にすることを望んでいる。どうやって真の利己が可能になるのかを追求している。どうすればそのあとで自らの利益を保って永遠にそれを失わずに済むか。そのためには、国家思想を養わないことにはうまくいかなのである³⁹⁾。(傍点筆者)

もちろん、中国の知識人（あるいはその他の実際的な影響力を持つ政治的・社会的エリート）が完全に制度の改革や構築の必要性を無視したというわけではない⁴⁰⁾。清末に大きな風潮となった立憲運動や地方自治は、当時の人々が制度の変更を求めたことの明かな例証だ⁴¹⁾。ただ、中国近代の知識人は国民自治制度の建設を主張したが、制度の意義を論じ

る時には、依然として富国強兵であるとか、民衆の実情に精通して統治に生かすこととか、個人の独立と発展を促すということに目的があり、個人の権益を保障するとか、為政者の権力濫用を防止するといったこれらの制度の機能についてはなおざりにされた⁴²⁾。もしくは、こうした機能を重視し意識したとしても、関連する制度がどうしてあのように設計されているのかということ、また、それが運営されるための条件について、深く分析することがなおざりにされた。彼らはイギリス、アメリカ、ドイツ、日本などの異なるモデルの中から、最も中国に適した手本を探し出そうとしたものの、それによって人的要素をことさら重視するという彼らのやり方を変えることはできなかった。

実際、自由民主を信じる多くの知識人は、制度の建設と運用において問題が発生した時、その制度を中国に応用することの意味に疑いを抱くようになり、さらには、その結果、人心を改造しなければならないのだという結論に達したのだった。例を挙げれば、辛亥革命後の種々の混乱は、ただちにある問題を引き起こした。つまり、帝政を打倒し共和制政府を建設するという方法が、中国を真に自由民主の世界に引き入れることができなかったというのは明らかだった。もし、西洋の制度が本当に中国に導入可能だとしたら、どうすれば西洋由来の制度を機能させられるだろうか。多くの知識人は、こうした背景の下で思想と文化改造の重要性を強調した。彼らにとって、共和体制が機能しない理由とは、革命家が革命の意義を知らず、支配者が憲法と制度を尊重せず、不肖の人士が機に乗じて利益をむさぼり、人民がこれら不当な人事に対してなすすべがなく、あるいはその逆に支持を与えた、などの現象ゆえだった。このため本当の意味で問題に向き合うためには、新人を生み出して、制度上の変革をしっかりと成功させなければならなかった。『新青年』が現状を自覚し、新たな未来を築き上げるため努力しなければならないと青年たちに訴えかけたのは、まさにこのような反省に由来するものだ。こうした現象から言っても、中国近代の知識人の制度に対する省察もまた、個人の思想から着手せねばならないという思想をより強化するものだった。

(4) 歴史の潮流と歴史の知識

中国近代の知識人は歴史進化論に訴えて、歴史の潮流の向かうところとして、個人や自由の意義を説明し、個人がそうであるがゆえに有する創造力を重視したのだった。しかし、個人の歴史における地位を強調することは、極端な意志論に陥り、当初より追求していた、歴史潮流の前進を理解し、それに積極的に順応していくという立場が、歴史段階を飛び越える主張に向かい、さらには客観的な条件を顧みることのない、「人定勝天〔人間はきっと天に打ち勝つことができる〕」の信念に変わってしまいかねないものであった。これら極端な現象は、本稿で未だ考察していない近代中国の革命論において、はっきり見て取れる⁴³⁾。また、本稿が考察する歴史論を用いて自由が有する重要さを説明しようとする努力について言えば、中国近代の知識人が実際に直面していた困難は、清末に中国に流入した社会主義が、すでに資本主義式の自由民主はすでに過去の歴史段階であり、社会主義もしくは世界の大同こそが歴史の潮流のこれからの方向であると宣告したことであった。未来の歴史を構築しようとするこのような言い方が、事実になるべきであり、しかもそうなりうる（もしくはそうなりつつある）かのように映じるとき、そして、歴史の潮流が自由民主を支持する立場からあたかも方向転換し始めた（もしくは方向転換しようとしている）とき、もしもただ歴史の潮流という角度から自由民主の持つ価値を説明しようとするならば、おそらく、自らの立場を正当化できなくなるというアポリアに陥るだろう。逆に言えば、自由民主を主張し支持する声が政治的な権力を得て、すでに歴史上で勝利を収めたかのように見えるようになったなら、なおどうやって、自由民主を追求するという角度から既存の政治状況や統治のあり方を検討できるだろうか。これらは、歴史潮流によって自由民主を正当化する場合に必ず直面しなくてはならないやっかいな問題である。

このほか注目に値することは、中国近代の知識人は歴史の進化や歴史の潮流を強調すると同時に、逆にそうであるがゆえに歴史研究の性質と意義を軽んじてしまうことが往々にしてあるということだ。表面から見れば、歴史進化論における歴史の原動力と推移に関する解釈は、知識人の歴史への興味と関心を深めた。彼らは歴史とは既存の段階に依拠して日々進んでいくものであると信じ、西洋の経験が人類史の中で、事実と

してそうでもあり、当為としてもそうであるはずの方向性をすでに示しているのだと信じていた。そしてそのみならず、そうした信念にもとづいて中国の歴史を振り返って見直し、西洋と中国の歴史に対する理解を通じて、人類史の歴史発展段階における中国の位置と、それが進んで行くであろう方向とを見いだしたい（あるいは規定したい）と望んだのであった。梁漱溟（1893～1988）のような少数の知識人は、もはや西洋近代を発展モデルとすることはなかったが、それでもなお、別のかたちの進化史観によって、人類と中国の歴史が進んでいく方向を示したのだった⁴⁴⁾。

ポジティブな側面についてみると、近代における、歴史に対するこれらの見解は、かつては軽視されていた現象を指し示すことによって、たしかに人々の歴史に対する理解を豊かにすることができた（俗文学や農民への関心はその一例だ）。しかし、別の面から見れば、進化史観における特定の歴史解釈に対する信念（例えば、歴史の全貌や本当の原動力のありがたがすでに示されたとか、歴史上で最も重要で重視すべき現象がすでに示されたとかのような信念）や、進化論の議論が正しいものであることを証明しようとする努力は、かえって歴史に向き合う人々の視野を制限し、ひいては、そのほかの歴史のすじみちや歴史解釈のしかたが発展するのを阻害する可能性があった。そうなってしまうと、歴史に対する関心は、皮肉なことに、歴史に関する知識の性質や意義を単純化したり曲解してしまうことになり、その結果、歴史学には主観的希望にもとづいて歴史を解釈するという非歴史的（ahistorical）な、ひいては反歴史的な傾向が現れることになってしまう⁴⁵⁾。

問題を更に複雑化させるのは、歴史に対する正しい理解が、実は今日において現実的問題に対峙するための重要な基礎であるということだ。近代中国の思想史についていえば、正しい歴史理解を求めるために、進化史観の影響や限界に注意を向けねばならなかっただけではない。歴史上の問題を理解したということが、それによって当該問題を解決する方法を探し当てたということにはならないということにも気づく必要があったのだ。本稿の「個人」論を例とすれば、中国近代知識人の「個人主義」的な傾向とその問題性は、必ずしもそれとは反対の方向に行くこと——つまり、個人という思想や自己要求の政治的役割をきっぱりと否

定すること——がすなわち問題に対処するための効果的なやり方である、ということを示すわけではないのだ。清末及び五四運動期の知識人に見られた、政治・社会の問題を解決する際の「自己への転回」の特徴、および何度も強調された自己改造というやり方は、政治・社会問題を解決する上でも、限界を持っており、個人の運命や社会的境遇を改善する点でも限界があった⁴⁶⁾。しかし、自由民主について言えば、まったく意義を持たなかったわけではない。したがって、存在する問題は、近代知識人のこうした個人主義的なやりかたの意義を整理した後に、どうすれば、現実的な時間・空間的条件に照らして、それに積極的な役割を果たさせることができるのかということなのかもしれない。

人と制度のどちらが重要なのかという問題を例にしてみると、西洋近代の自由主義は、政治と社会生活におけるその他の領域との間の相互の独立を主張し（政治力は宗教に干渉してはいけないとか、宗教は政治を利用して自己の目的を達してはいけないといった）、制度が個人の要素を考慮に入れないという条件の下で有効に運用されることを期待した。だが、このことは実際の生活において、もしくは関連する思想家が「人」について考察するなかで⁴⁷⁾、社会におけるその他の非政治的な力が個人的行為に対しても、なんら制約や誘導の作用を果たさないということではない。これまで三、四百年の間に、政治と個人生活の関係は日増しに密接になり、個人の生活や価値観の中で、家族、社会、宗教などその他の非政治的領域の影響力は日増しに衰えた。そして、政治的徳行や公民的素養の役割、及び自由とその他の社会的理想や価値との間の関係と地位の配分もまた、次第に西洋の自由主義が直面しなくてはならない難題となっていった。アメリカを例にとると、民主主義の制度や現実を反省し批判する声は、19世紀末に政治思想における重要なテーマとなった。一部の「進歩主義」者（the Progressives）は憲法改正を主張し、また一部の「進歩主義」者は、民主は単なる政府による制度的な配分ではないのだと強調した。1920年代以降、デューイ（John Dewey, 1859～1952）らに至っては、ファシズムや共産主義の脅威に直面した時、民主的な態度と素養にもっと力点を置くべきであることを積極的に主張した⁴⁸⁾。最近では、自由民主の実践と、その共和主義（Republicanism）や、背景にあるプロテスタンティズムとの関係、または公民の素養と教育の自由民

主における役割といったことが、学界の耳目を集めるようになった⁴⁹⁾。これらの、公民道徳や公民教育を重視する見解は、必ずしも中国近代の知識人の信念——政治がそのまま道徳の延長であると信じるとか、個人の自己改造能力を信じるとかという信念——を内に含んでいるわけではなかった。ただし、自由民主制度は、結局、どのような歴史的状況下で、効果を発揮し、その結果個人が自己の利益を追求する場合に、公益の追求という効果にたどり着くことができるのか、という問題をそれらはすでに示している。そしてこの問題は確かに深く考察するに値するものである。

政治の領域においては、人の理念や意志は制度を成功に導くことも、制度を破壊することもできる。制度は人の理念を具体的に形成することができ、また硬直して人々の思想と行動における桎梏にもなりうる。結局のところ、人と制度のどちらが重要なのか。人の変革と制度の変革のどちらを優先すべきか。これらの問題に的を射た回答をするために、我々が考えねばならないことは、抽象的な理論でもあり、また異なる時空における特定の条件でもある。言うなれば、西洋の自由民主及び歴史に対する理解のほかに、近代中国の歴史状況に対する理解、および、中国近代の知識人がかつて行った提案やその意味に対する理解は、いずれも、既存の情勢に対していかに具体的な行動を取るかを思索するための重要な資源となる。ここ 100 年来、中国の知識人が自由民主を導入する時に遭遇した大きな困難とは、すなわち、だれもが切望してやまなかった自由民主が、実は、はるか彼方の西洋の悠久の歴史変化の結果であったということだ。主観的には、これら知識人の自由民主に対する理解はまだ歩みを始めたばかりだった。そして、それを通じて達成できるだろうと内心で希望していた、国家の再建と文明推進という目的は、西洋の自由主義が個人の生命、財産、自由の保障を政治活動の趣旨であると考え、民主制度によって、権力腐敗を防止するのを目的にしていたのとは異なっていた⁵⁰⁾。客観的には、中国は自由民主制度を運用する法治の伝統や条件を欠き、さらには自由民主と衝突する可能性のあるさまざまな社会的要素が存在していた。しかし、よりもよってそのようなときに、中国の現状を改革する必要が差し迫ったものとなり、変革のチャンスはややもすれば消えてしまうのだった。

中国は結局どこへ向かうべきか。中国近代の知識人は即座に自分なりの答えを見つけ出さねばならなかった。厳密に言えば、彼らの努力は成功したとは言えない。しかし、彼らの主張や経験は、後世の多くの人々が留意すべき困難をすでに明らかにした。いかにしてこれらの歴史的経験の助けを借りるべきか。いかにして西洋の自由民主の理念を理解し、その中からなにかを拾い上げるのか。いかにして中国の情勢に対して、自由の要件を推し量り、そして、それとそれ以外の理想や価値の意義とを比較するのか。いかにして、現代「国家」(the state)とその勢力がすでに日増しに拡張しているという条件のもとで、国民教育を行っていくのか。いかにして制度構築の面でより深く思考をめぐらし、より多くの力を注ぐか。歴史における個人の機能と役割をいかにして効果的に評価していくのか。これらの問題は皆、依然として人々が自己の歴史知識や、今いる時間的・空間条件にもとづきながら、自身の解答を探し出すことにかかっている。

3. 結 語

中国の政治思想における「個人」のここ百年あまりの地位は、かつてに比べてずっと重要になり、またすでに学界から多くの関心を得ている。しかし、その中には依然として速やかに探求、開発せねばならないテーマが数多くある。本稿で述べた「個人」論について言えば、中国近代の知識人は共通の政治言語を利用したが、提起したものは、実際には、まったく同じとは言えないような解釈であった。これらの異なる見方や解釈は、彼らそれぞれの思想や性格上の特殊な傾向を反映しており、また、彼らとその住む世界との間の関係、時勢に対する異なる理解や選択、およびそのために直面せねばならなかった異なる問題ともたらされる異なる結果を明確に示している。より具体的に言えば、近代中国政治思想において、「新民」と「進化」が結合して形成され、「自由」、「自治」そして「歴史」という理念によって共同で構成された主旋律は、同時に多重変奏を含んでいるのである。梁啓超、胡適、陳独秀(1879～1942)、梁漱溟などの見方はいずれもその例である。それ以外に、本稿では、近代中国のアナーキズムにおける「個人」論の諸相、国民政府の訓政や共産

党治世下での変化、文革期間中やその後の反響の性質、およびこれらの異なる「個人」論の相互の違いも、説明してこなかった。

もし視野をより広げるならば、近代中国の「個人」論における「自己への転回」の特徴や、その中で文化、思想、そして自己改造が重視された傾向に関する考察もまた、多文化間比較研究によってさらに深めていけるだろう。異なる時間的・空間的条件の下でも、文化、思想そして自己要求を強調する呼びかけや行為は数多く存在する。日本近代政治思想史においても、同じように自己への転回の傾向は見いだせるのではないか。ドイツが強調する文化的な（culture）教育（*Bildung*）という理念やその政治的含意⁵¹⁾、イギリスの19世紀における、いわゆる「公共道徳家」（public moralist）の思考や紳士（gentlemen）の伝統における自己への期待⁵²⁾、アメリカの作家アルジャーが造り出した「アメリカンドリーム」——物質的にはなにも持っていない個人がその人格と努力の結果最終的に成功する——を実現する英雄モデル⁵³⁾。これらは皆そうしたものだ。中国近代政治思想はこれらの思想と比較してどういった異同があるのか。徳行や「説得」、そしてレトリックを強調するその他のさまざまな政治伝統や、およびその背後にある人心に対する前提と比べて、いったいどのような異同があるだろうか。

最後に、思想と現実の相互作用について言うならば、伝統中国の思想において文化、思想、自己要求を重視する傾向は、過去においてどのようにして効果を引き起こしたのだろうか。この効果を引き起こす条件は何だったのか。前述したその他のさまざまな国家の歴史文化における個人の自己要求に対する関心は、それらの時間的・空間的条件の下で、どのような結果をもたらしたのであろうか。そしてそうなった原因は何なのか。これら歴史上の異なった時間的・空間的条件は、現代の世界における個人の境遇と比べて、どのような異同があるのか。これらなお説明されていないテーマを探求することは、近代の中国の政治思想における「自己への転回」という特徴の意味をさらにはっきりと見いだすために有益だけでなく、今日の中国と、現代の世界における「個人」の境遇と運命をより深く考えるためにも役立つだろう。

註

- 1) 〔訳注〕著者の楊貞徳氏は、現在、台湾中央研究院中国文哲研究所副研究員。中国思想史研究者。主として中国思想と西洋思想の比較研究を通して中国近現代思想の特色を論じている。なお、文中の〔 〕は訳者が補ったことを示す。
- 2) 「近代中国」とは、本稿ではアヘン戦争以後の中国をさす。
- 3) ここでの「自己への転回（転向自我）」の意味は、ある時は「自らを問い質す（反求諸己）」ということばで表現できる。本稿で「反求諸己」という語を用いず、「転向自我」を用いる理由は、主として2つある。第一に、「反求諸己」は伝統的な中国政治論においてすでにたくさんの意味を持ち、中国近代の知識人もこの名詞とそれに関連する問題を論じているが、それはこの理念と意味を、意識的に継承、省察、あるいは発展させようとはしていない。もう一つの原因は、「転向自我」という言葉で描写される中国近代の知識人の傾向は、「反求諸己」ということばと強く親近性（affinities）を持つてはいるものの、相互の内容と意義がまったく相互包含的だというわけではなく、両者の異同はさらに深く分析する必要があるからである。「反求諸己」ということばによって近代中国思想上の重要な側面を説明した例は、王東杰「『反求諸己』——晚清進化觀与中国伝統思想取向（1895～1905）」（王汎森ほか『中国近代思想史的転型時代——張灝院士七秩祝寿論文集』（台北：聯經出版事業有限公司，2007年），315～351頁がある。
- 4) これらのことばは、林岷「責水師學生張兆宣書」（章士釗『章士釗全集』第1巻，上海：文匯出版社，2000年，10頁）に見られる。ほかに鄒容も、「我が中国人は、もとより奴隸になることが得意だ。父は子を教え、兄は弟をはげまし、妻は夫を諫め、日々奴隸になじむための手段をおこなっている」、「中国のいわゆる二十四史は、実際のところ、長大な奴隸史である」と発言している（鄒容「革命軍」（中国史学会編『辛亥革命』第1冊，上海：上海人民出版社，2000年），357，358頁）。近代中国思想史における「奴隸」論については、沈松橋「国権与民権：晚清的「国民」論述，1895～1911」『中央研究院歴史語言研究所集刊』第73期第4号，2002年12月，694～700頁。
- 5) ポーコックの研究アプローチについては、拙論「歴史、論述与「語言」分析——波卡克之政治思想研究法方述要」『中国文哲研究通訊』第7巻第4期，1997年12月，151～179頁。
- 6) 例えば「ルソーなど偉大な哲学者の言葉に秘められた重要な意義は、

起死回生の靈藥となり、魂をよみがえらせるすばらしい薬方となった。すばらしい丹薬が薬効をあらわすようなもので、フランスやアメリカの文明の起源は、みなこれをもとにしている。我が祖国は今日、病氣にかかっており、死にかけている。どうして靈薬を飲みすばらしい薬方を投ずることを望まずに生きることができようか」（鄒容「革命軍」, 335 頁）。

- 7) これら知識と徳行が要求したことは、ただ精神のみならず、身体上の変化も含んでいた。しかし、この両種の変化を要求する主張は同様に個人の自発的な自己改変を訴えることを起点としていた。
- 8) 『民報』のことは用いれば、「その理想を人心に教え込んで常識にすれば、実行に近づく」、孫文「発刊詞」, 『民報』第1号, 1905年11月, 3頁（影印版, 第1冊, 台北：中国国民党中央委員会党史史料編輯委員会, 1983年, 11頁）。
- 9) このアプローチの意味と関連する前提, およびその中国近代の思想における展開と意味については、次の研究に詳しい。Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May-Fourth Era* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1978), esp. ch. 2; 林毓生「五四時代の激烈反伝統思想与中国自由主義的前途」, 『思想与人物』(台北：聯經出版事業公司, 1983年), 147～151頁。その他関連する研究としては、次のものが挙げられる。Jerome A. Grieder, “The Question of ‘Politics’ in the May Fourth Era”, in Benjamin I. Schwartz, ed., *Reflections on the May Fourth Movement: a Symposium* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), pp. 95～101. ほかに唯意志論、国民性といった思想的なテーマ, およびその外来的な起源, 近代個人主義の特徴, 人治をもって人治に代えるというアポリア, さらに関連する思想の日本起源など, さまざまなアプローチから進めた関連研究としては、次のものがある。高瑞泉『天命的没落——中国近代唯意志論思潮研究』(上海：上海人民出版社, 1991年)；同前「從龔自珍到「戰国策」派：略論中国近代唯意志論思潮」(高瑞泉編『中国近代社会思潮』上海：華東師範大学出版社, 1996年), 167～223頁；劉禾「一個現代性神話的由来——国民性話語質疑」『文学史』北京大学出版社, 第1卷, 1993年, 138～156頁；Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995), chs. 2～3; 李曉東「立憲政治与国民資格——笈克彦对『民報』与『新民叢報』論戰的影響」『二十一世紀』第98期, 2006年12月, 47～57頁。
- 10) 関連した議論は, 王汎森「從「新民」到「新人」——近代思想中的「自

我」与「政治」(王汎森ほか『中国近代思想史的転型時代——張瀕院士七秩祝寿論文集』), 171 ~ 200 頁に見える。20 世紀のロシアの共産主義とドイツのファシズムにも「新人」の主張が見える。それらと中国近代の思想における関連した主張の異同は、まだ明らかにされていない。

- 11) 梁啓超「十種徳性相反相成義」『飲冰室文集』第 5 卷(『飲冰室合集』第 1 冊, 北京:中華書局, 1989 年, 44 頁所収。『飲冰室合集』は、以下、『合集』)。また、馮桂芬が言うには、中国は「今、四国のもとに情けなく屈していることを顧みると、天の時、地の利、物産が劣っているというのではなく、人がまことに劣っているのだ。…天が人に与えたものが劣っているのではなく、人そのものが劣っているのだ。天が人に与えたものが劣っているのは恥ずべきことだ。だが恥ずべきだがどうしようもないことだ。人そのものが劣っているというのはもっと恥ずべきことだ。だが、恥ずべきではあるがやりようがある。もしこれを恥ずかしいと思うのであれば、自ら強くなるしかない。」「制洋器議」『校邠廬抗議』(上海:上海書店出版社, 2003 年), 48 頁。強調部分は筆者による。
- 12) 「修身」の理念の近代中国における意義に関しては、王汎森「中国近代思想中的伝統因素」『中国近代思想与學術の系譜』(台北:連経出版事業公司, 2003 年), 133 ~ 159 頁に詳しい。
- 13) Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 41, 54 ~ 55.
- 14) 劉師培はかつて明確にそして直接的に「修身とは、其の身を自治するゆえんである」と述べた(劉師培『倫理教科書』, 6 頁(『劉師培全集』第 4 冊, 北京:中共中央党校出版社, 1997 年所収, 126 頁))。
- 15) ここにおける思想上の具体的な転化の過程については、拙論「自由と自治——梁啓超政治思想中的「個人」」(『二十一世紀』第 84 期, 2004 年 8 月)を、自由主義の主張と「修身」理念の関連に関しては、拙論「胡適的自由主義与「修身」的政治観」(劉述先編『当代儒学論集: 挑戰与回應』, 台北:中央研究院中国文哲研究所籌備処, 1995 年), 61 ~ 103 頁を参照のこと。
- 16) 梁啓超「自由書」『飲冰室專集』(以下、『專集』と略称。『合集』第 6 冊) 7 頁。
- 17) 個人は生まれついて自由であるという立場から出発して、政治が持つ基本性質及びその限界を論じようとする見解は、ホッブス(Hobbes, Thomas, 1588 ~ 1697)の『リヴァイアサン』(Leviathan)に見られる。『リヴァイアサン』で言われているのは、次のことである。国家とは、

自由な個人が自己保全を求めるために契約によってうちたてられた「リヴァイアサン」である。個人はリヴァイアサンに従わなければならないが、個人の生命が脅威を受けた時、個人は「抵抗する権利を放棄することはできない」。なぜなら、権利の委譲あるいは放棄は一種の自主的な行為であり、「あらゆる人間の自発的な行為の目的は、ある種の自己に対する利益のためである。ゆえに、ある権利は、それがどんな言辞やその他の表現に依拠しようとも、彼がすでにそれを放棄してしまったとか委譲してしまったと見なすことはできないのである。」（強調は原文）。Cf. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edited with an Introduction by Macpherson, C. B., (London: Penguin Books, 1968 [1651]), part 1, ch. 14, p. 192. 引用の中文訳は、霍布士『利維坦』、黎思復、黎延弼訳、北京：商務印書館、1985年、第1部分、第14章、100頁。

- 18) もちろん、関連する理論や制度があれば、現実的にも十分個人の保障ができるということにはならない。理論と制度をいかに十分に現実化していくのかというのはこれとは別の問題であり、近代ヨーロッパ・アメリカの自由民主国家の直面しようとしている重大な問題でもある。
- 19) 「本館論説：殺人篇」『清議報』（北京：中華書局、1991年重刊）、第88巻、1901年7月1日、2～3頁（総頁では5508～5509頁）。
- 20) 楊度「支那教育問題」『楊度集』（劉晴波編、長沙：湖南人民出版社、1986年）、51～52頁。
- 21) 楊度「支那教育問題」、53頁。
- 22) 蔣智由「盧梭」（詩）『新民叢報』3、1902年3月、鄒容「革命軍」332頁。
- 23) 例えば汪精衛「駁新民叢報最近之非革命論」『民報』第4号、1906年5月、28～33頁（影印版、第2冊、504～509頁）。革命家が国民教育は可能であると信じ続けていたことは、彼らが革命の事業に身を投じるための自信を強めるのに役立った。しかし、政治の性質を理解するということについて言えば、こうしたやり方は彼らの思考内部の緊張感を打ち消してしまっている。彼らは為政者を説得できると信じていなかったからといって、国民教育のような教育と説得を主なやり方とする個人主義的な政治行動をより深く反省したわけではなかった。
- 24) Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 39～41. 政治秩序を考える別のやり方については、林毓生「兩種關於如何構成政治秩序的觀念——兼論容忍与自由」『政治秩序与多元社会』（台北：聯經出版事業公司、1989年、3～48頁）を参考のこと。
- 25) 中国近代の知識人は「先知先覺」の言葉を自負していた。例えば、孫

- 文「発刊詞」（11 頁）を見よ。
- 26) パーリンはこの一点においてミル（Mill, John Stuart, 1806 ～ 1873）と異なることを強調した。パーリンによれば、彼は衝突と選択は結局のところ不可避的であると考え、一方で、ミルは価値判断の領域においては、獲得や伝達が可能で客観的な真実が存在していると信じた。See, Isaiah Berlin, “Introduction”, *Liberty*, edited by Henry Hardy, with an essay on Berlin and his critics by Ian Harris (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 43.
- 27) Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty*, New York; Oxford University Press, 1979, p. 170. 中文訳は、伯林「兩種自由概念」陳曉林訳（『自由四論』台北：聯經出版事業公司，1986 年），291 ～ 292 頁より引用した（多少の筆削を加えている）。
- 28) Isaiah Berlin, *ibid.*, pp. 167 ～ 170.
- 29) パーリンは自由の意味を解釈する時、すでにこうした分析の重要性を強調している。See, Berlin, *ibid.*, pp. 158 ～ 162.
- 30) 例えば、五四運動の期間中、林紓（1852 ～ 1928）は新文化を洪水や猛獣とみなし、北洋政府にこれら新しさを求める思想と文化活動を抑止するように求めた。
- 31) 思想史の角度から、中国の伝統における思想改造の現象に対して行われた関連する議論は、王汎森「近代中国私人領域的政治化」『中国近代思想与學術の系譜』，161 ～ 180 頁を参照のこと。
- 32) Walter Lippmann, *Public Opinion*, with a new introduction by Michael Curtis, New York: Free Press, [1949]; *The Phantom Public*, with a new introduction by Wilfred M. McClay, New Brunswick: Transaction Publishers, 1993.
- 33) Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 39 ～ 48. 儒家がどのように知識と価値を取り扱う立場だったかについては、ほかにも劉述先「儒家伝統對於知識と価値的理解与詮釋」（劉述先，楊貞徳編『理解，詮釋与儒家伝統：理論篇』，台北：中央研究院中国文哲研究所，2006 年），215 ～ 236 頁を見よ。
- 34) 胡適は道徳の重要性を強調したことがなく、そして科学の成就を高度に崇めていた——科学的新知が選ぶべき人生観を決定することができると考えた——ので、知識の決定的な重要性をとりわけ強調していたかのように見える。しかし胡適の主張には、知識と道徳とがそのまま転換できることを信じる立場が明らかであるだけでなく、彼が指摘した知識を獲得する方法というもの、実際には、道徳を養うための

- 具体的なやり方と同じであった。拙論「胡適科学方法観論析」『中国文哲研究集刊』第5期，1994年9月，129～154頁を参照のこと。
- 35) 当然ながら，これは西洋近代の自由主義の中には道徳的側面に関する思考が全くなかったということを示しているわけではないし，西洋近代の政治家が皆道徳的な人間でなかったということを意味しているのでもない。西洋近代の自由民主思潮における道徳を特別に強調する伝統（その具体的な様相と影響はとりわけフランス革命にまざまざと見られる）に関しては，Marisa Linton, *The Politics of Virtue in Enlightenment France* (New York: Palgrave, 2001) を参照のこと。
- 36) Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist Papers*, with an introduction, table and contents, and index of ideas by Clinton Rossiter (New York: The New English Library Inc., 1961), no. 51, p. 322. 本稿では詹姆士・麦迪遜，亜歴山大・漢弥尔頓，約翰・傑ほか『連邦論』第51編，謝淑斐訳，蔡東杰校訂，台北：貓頭鷹出版社，2000年より引用した（文章は若干変更している）。
- 37) Hamilton, *et al.*, *The Federalist Papers*, no. 51, p. 322. 本稿では麦迪遜等『連邦論』，第51編，253頁より引用した（文章は若干変更している）。
- 38) 『連邦論』における人間性の限界についての議論は，第1，6，10，49，57編にも見られる。
- 39) 梁啓超『新民説』，『專集』第4巻，『合集』第6巻，22～23頁。
- 40) 中国近代の知識人の制度に対する考え方は，今に至るまでさらなる研究が必要とされる。ここではわずかに初歩的な考察を提起するのみで，それをつきつめるには，さらに踏み込んだ検証と説明を待たねばならない。
- 41) 立憲運動に関しては，以下の研究を参照のこと。張朋園『立憲派与辛亥革命』（台北：中央研究院近代史研究所，1983年〔1969年〕），同前『中国民主政治の困境 1909～1949：晚清以来歴届議會選挙述論』（台北：連経出版事業公司，2007年）。地方自治運動に関しては，馬小泉『国家与社会：清末地方自治与憲政改革』（開封：河南大学出版社，2001年）が見られる。全体的に言えば，立憲運動は早くから学界の関心を集め，清末地方自治運動の研究もすでに始まっている。しかし，思想史の視角からは，人と制度のいずれが重要で，いずれを優先するかというテーマのもとで，これら政治活動を考察する議論は，さらなる発展がいまだに待たれる。
- 42) 梁啓超は荀子の「人を治めること有り，法を治めること無し」との主張をはっきり批判したにもかかわらず，開明専制あるいは国民教育を問題に向き合うやり方であるとした（李曉東「立憲政治与国民資格

——寛克彦対『民報』与『新民叢報』論戦の影響」前掲書，48頁）。また、梁漱溟はより明快に「人治の多数統治」の政体を樹立すべきと表明した。

- 43) 近代中国の思想において「社会主義は中国に適用されるか」という問題の思想論争や政策決定は、ほとんどみな歴史段階は跳びこえることができるのかという問題に関する論争に関わってくる。1950年代の「大躍進」運動はさらに意志論が極限までに発展してしまった明かな例証である。この意志論の原因と形成過程は相当複雑である。毛沢東思想における意志論に関しては、王遠義「宇宙革命論：試論章太炎、毛沢東、朱謙之和馬克思四人的歴史与政治思想」（政治大学文学院編『五四八十週年學術研討會論文集』，台北：政治大学文学院，1999年），573～597頁を参照のこと。
- 44) 拙論「論梁漱溟文化保守主義中的歴史観」（李明輝編『儒家思想的現代詮釈』，台北：中央研究院中国文哲研究所籌備処，1997年），207～266頁。
- 45) 当然，近代中国の史学における非歴史の傾向は進化論の知的影響に由来しているとは完全には言い切れない。その他の政治力もしくは個人の政治的信念や関心もまた，その中で重要な役割を演じた。
- 46) 著名な作家である老舎（1899～1966）は1936年に出版された小説の『駱駝祥子』のなかで，文学の方法を使って，中国近代の状況における個人はいかなる努力にもかかわらず，客観的な環境の束縛を脱することはできない，と具体的に表現している。
- 47) 西洋近代の自由主義思想家の道德に関する考察は以下の研究を参考のこと。Peter Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- 48) 例えば，John Dewey, “Creative Democracy: the Task before Us” (1939), *LW* 14, pp. 224～230; T. V. Smith, *The Democratic Way of Life: An American Interpretation*, Chicago: The University of Chicago Press, 1939 (Midway reprint, 1975).
- 49) 例えば，Joyce Oldham Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination* (Cambridge: Harvard University Press, 1992); James T. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Christopher M. Duncan, and Shelley Burt, “Civic Virtue and Self-interest” (comment and response), *American Political Science Review*, No. 89, Vol. 1, March 1995, pp. 147～151.
- 50) もちろん，これは西洋近代の自由主義に文明を推進させることへの関

心やアピールがなかったことを意味しているわけではない。ミルを例に取って、近代中国思想の文脈から西洋における文明を推進させるための考察を論じたものとして、例えば、張福建「文明的提昇与沈淪：弥爾，嚴復与史華茲」『政治科学論叢』第15期，83～99頁がある。

- 51) 例えば，W. H. Bruford, *Culture and Society in Classical Weimar, 1775–1806* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962); *The German Tradition of Self-Cultivation: “Bildung” from Humboldt to Thomas Mann* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- 52) 例えば，Stefan Collini, “The Idea of Character: Private Habits and Public Virtues”, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 91–118.
- 53) アルジャーには膨大な著作がある。彼が描き出したのは，自己の徳行や努力に頼って成功した英雄的人物であった。例えば，Horatio Alger, Jr., *Ragged Dick; and Struggling Upward*, edited, and with an introduction by Carl Bode, New York: Penguin Books, 1985. ほかに個人の修養を主題とした中国とアメリカの思想の比較研究には，Brian Walker, “Thoreau on Democratic Cultivation” (*Political Theory*, Vol. 29, No. 2, April 2000) がある。