

章炳麟における革命思想の形成

——戊戌變法から辛亥革命へ——

近藤邦康

序 章

一 變法運動の時期

二 戊戌政變から蘇報事件まで

三 「民報」の時期

1 革命道徳と衆生我

2 無生主義と民族主義

3 齊物論と代議制

中間的總括

序 章

日清戦争、戊戌變法、義和團事件、これら一連の敗北と挫折の過程をくぐつて、中國は十九世紀から二十世紀に入

章炳麟における革命思想の形成

つた。

この歴史の轉換點において見出されるものは、一方に、資本輸出・利權獲得競争にのり出した強大な帝國主義諸列強の勢力範圍への中國の「瓜分」であり、他方に、清朝統治體制の枠内での改革である洋務運動・變法運動の無慘な破産である。ここに「滅滿興漢」をスローガンとした孫文らの革命運動がおこり、清朝の「新政」に期待し立憲君主制を要求する改良派との間に激しい理論鬭争を展開しつつ、遂に一九一一年、辛亥革命に成功する。

大規模なものだけで十回に達する一揆主義的な軍事的冒険を敢行しながら、革命派が結局眞に統一的な組織性・計畫性を持ちえなかつたこと、多大の犠牲をはらつて成功した革命も、その成果は袁世凱らの北洋軍閥に横取りされてしまつたこと、中國革命の基本的な問題である反帝反封建の不徹底、つまり、帝國主義と封建主義に對する妥協性・軟弱性等、「ブルジョアジーの指導する舊民主主義革命」と規定されるこの革命の限界については、すでにしばしば指摘されている。

しかしながら、「滅滿興漢」という單純なスローガンを掲げたこの革命は、先行せる洋務運動・變法運動に對する徹底した批判を含み、清朝統治體制の最底邊に地下水のように流れつづけた「反清復明」の會黨の傳統を繼承し、部分的には、帝國主義の收奪と「新政」の實行とによつてますます激化する人民の反飢餓鬭争・抗捐鬭争とも結合し、中國社會のより深部をゆり動かすものであつたとともに、日本留學生などの新知識人層という、より近代的自覺的な指導部分を有し（章炳麟のいう「秀才の造反」）、「近代進化」の民權主義・民生主義に指導される進歩的性格を持つていた。この革命は、中國史はじまつて以來の、またアジア最初の民主共和國をうちたてたという劃期的意義を有する。ここには、とにかく革命と呼ぶにふさわしいなにかがある。

この革命における代表的思想家の一人である章炳麟^(と)をとりあげて論ずる意圖は、彼の思想の中にこの革命の限界を見ることにはなく、ますます深まる帝國主義の壓迫とひきつづく中國の敗北と挫折の中から、彼がいかにして革命思想を形成したか、いかにして康有爲らの改良思想を批判し中國革命の新しい局面をきりひらいたか、を追求することによつて、この革命の歴史的意義を考へることにある。この點で、前稿「清末變法論と譚嗣同の思想、——變法と聖人之道——」(史學雜誌、六十九編七號)に連續する。特に、彼の革命思想の形成過程と構造とを、彼の革命家としての生き方、「學問ある革命家」(魯迅)の立場との關連において考察する。ここでは、考察の範圍は戊戌變法から辛亥革命に至る時期に限定する。辛亥革命以後の彼の思想と行動、特に孫文路線との對比、そこからさかのぼつて、章炳麟と彼の屬していた光復會とのこの革命運動全體の中の位置づけ、などの諸問題は別の機會を期したい。

ここで、章炳麟の思想的地位を考へるための二、三の指標を豫備的に提示する。

(一) 兪樾の弟子である章炳麟は古文學派に屬し、康有爲らの今文學派とは、學派上の對立關係にある。清末の今文學派が、「實事求是」を掲げる古文學派(清朝考證學)の非實用性・非政治性に反對して、「經世致用」を掲げたことは、古文學派が士大夫としての自己をその上に安住させていたところの傳統的世界そのものの危機に對處せんとしたものであり、王朝に對して「議論の權があるのみで、少しも政治の權のなかつた」(歐榘甲「新廣東」)士大夫が、「士權」を要求するようになったことと對應している。章炳麟は古文學派の非政治性を繼承することによつて、士大夫の「顯貴務名」「富貴利祿」に反對し、この點で今文學派を徹底的に批判したが、これはもはや傳統的世界への復歸ではありえず、むしろ傳統の士大夫から新知識人への否定的媒介の役割を荷うものではなからうか。

(二) 清末の思想は多く中體西用論風の構造を持つてゐるが、「西の侵攻と中國の敗退が進むに従つて、中體はその皮

を捨て肉をすて骨すらもすててついに「髓（3）だけとなつて自己を守ろうとした。」といわれる。その最後の「髓」と目される章炳麟思想の中の「近代主義と摩擦しそれに抵抗した」中國思想の「あるもの」とは何であらうか。また、洋務派大官僚の代表的人物である張之洞にとつては、守るべき中體は三綱五倫であり、完全に無力な人民は權力と權威の獨占者である清朝皇帝に把握さるべきものであつた。變法派の譚嗣同においては、人民は一體として開明的郷紳に把握さるべきものであり、康有爲はこの基礎の上に一君萬民體制を再編成しようとした。とすると、もう一枚外皮をぬいだ章炳麟においては、すでに天子にも郷紳にも把握されぬそれ自體としての人民が露呈する方向に一歩進んでゐるのであらうか。

(三) 孫文の民生主義に、「資本主義を豫防したい」という「主觀的社會主義」があり、「この反動的理論にもとづいて純粹に資本主義的な、最大限に資本主義的な土地綱領」、「封建的搾取だけを廢止する綱領」がでてくる、という「中國の社會關係の辨證法」は、すでにレーニンによつて指摘されている（「中國の民主主義と人民主義」）。章炳麟においては、この「主觀的社會主義」の傾向が孫文よりはるかに極端で、資本主義の豫防を考へるのは勿論のこと、「中國資産階級の前身」といわれる商・紳・官が代議制によつて政治上の特權を獲得しようとすることに對して、一般人民を壓迫するものだとして激しく反對する。この思想はいかなる立場から生れたのか。また、この「主觀的社會主義」を含むこの革命の理念は、新民主主義革命のそれといかなる關係にあるのであらうか。

1 その他、華僑との關係、利權回收・地方自治の要求を持つ郷紳層との關係など、複雑な問題がある。

2 章炳麟（一八六九—一九三六）、字は枚叔、浙江餘杭の人、絳と改名、別號太炎。父は章濬、知縣。徳清の俞樾に學ぶ。科擧は受けず。若年より排滿思想を抱く。強學會に入會し「時務報」の記者となつて變法派と行動を共にする。張之洞に聘せら

れて武昌に行く。戊戌政變後、臺灣を経て日本へ逃げ、梁啓超の紹介で孫文にあり。一九〇〇年、唐才常の國會に参加し、「勤王」のスローガンをやめるように勸告するもきかれず、辮髮を切つて決絶する。一九〇二年、「支那亡國二百四十二年紀念會」を東京に計畫、宣言書を起草。上海で蔡元培らの愛國學社に参加、「蘇報」に撰述。その排滿革命の言論のために逮捕され、租界の監獄に繋がること三年。一九〇六年、出獄後東京に行き、同盟會に入會、「民報」の編集に當る。また、光復會會員でもあり、孫文に批判的であつた。

辛亥革命以後の行動は複雑である。最初は、統一を主張して同盟會に反對する活動をなし、袁世凱の樞密顧問となり、ついで東北籌邊使となる。次に、袁世凱の相つぐ革命家殺害に抗議して官を棄て、總統府へ行つて袁を罵倒したために幽閉さる。次に、北洋軍閥政府の徐世昌、馮國璋らに反對し、孫文と結んで西南各省の護法の役に活躍。その後は政治から離れ、上海・蘇州で講學につとめたが、滿洲事變、上海事變には、日本の侵略に抗議し抗日をよびかける宣言を發し、彼の民族主義が老いてなお健在であることを示す。

彼は代表的な革命家であるとともに、國學の泰斗といわれ、清朝考證學の正統をうけつぐ最後の大學者であり、佛教に通じ、西洋哲學にも關心を持ち、その學はきわめて廣くまた深い。その膨大な著述の中で、彼自身が代表作としてあげ、「一字千金」と誇つてゐるのは、「齊物論釋」「文始」である。

3 西順藏、「これからの儒教および中國思想」、東洋思想講座、第四卷。

4 なお、レーニンは、ここでは、「まだ歴史的に進歩的な事業をなしうる、アジアのブルジョアジーの主要な代表者またはその主要な社會的支柱は農民である」とし、「袁世凱のようにもつとも裏切りのできる自由主義的ブルジョアジー」に對置してゐる。

一 變法運動の時期

章炳麟は、乙未（一八九五年）、康有爲によつて北京に設立された強學會の章程を讀んで、「その宗旨は富國強兵にある」として入會し、翌年、梁啓超らによつて上海に創刊された「時務報」の記者となり、變法派と行動を共にした。この間の事情について、一九〇三年の蘇報事件において革命家として逮捕された際、改良派系の「新聞報」の記者に對して次のように答えている。

「この時においても勿論、民氣を伸ばすことができれば滿洲五百萬人は必ず漢土に自立できない、と考えていた。その言は今と異なるが、その旨は今と同じである。昔は間接の革命であり、今は直接の革命である。始めは維新を欲し、終りには革命をはじめた、などとはとんでもない。」（章炳麟獄中答新聞報記者書「中國近代史資料叢刊」辛亥革命命「二七九頁」）

彼は、若年のころより「仇滿の念、もとより勃然として胸にあり」、としばしば強調するが、これは事實であろうし、變法運動に参加した時期にさえも内心には強烈な排滿思想を持つていたと考える方が正しいと思われる。また、變法運動が「中國を保つて大清を保たず」と頑固派から攻撃されるような側面を持つていたこともたしかである。しかし、この文章は、彼が變法から革命へ變節したのだとする新聞報記者の攻撃に對して、自分の思想と行動の一貫性を主張して反撃した論争的性格のものらしく、文字通りに信することはできない。むしろ、この變法運動の時期の思想から革命思想への變化・發展の過程を考えねばならない。

章炳麟は變法維新には賛成したが孔教創立には反対したといわれ（馮自由「中華民國開國前革命史」、第一冊、一一三頁）、この時期にすでに康有爲・梁啓超との思想のくいちがいを意識していたようである。たしかに、時務報にのせた「論亞洲宜自爲唇齒」（十八卷、光緒二十三年（一八九七年）一月）「論學會有益於黃人亟宜保護」（十九卷、光緒二十三年（一八九七年）二月）の二論文及び光緒二十五年十二月（一九〇〇年一月）の日付けのある舊「煇書」の諸論文を讀むと、全體としては變法派の路線に近いが對立する點もあり、その思想の核心は變法派とは異質なものであつたことが明らかであり、彼の變法運動への参加の仕方がきわめて獨特なものであつたことが知られる。

變法派にも西洋が中國を壓迫しているという危機感は勿論あり、この危機を打開するための富國強兵ではあつたが、まさにそのために、西洋は、特に法律・制度の面では、中國が學習すべき手本であり、追いつくべき文明國であつた。しかるに、章炳麟にとつては、白人に壓迫されている黃人がいかにして發憤して壓迫をはねかえすか、が第一義的な問題である。西洋と中國との、文明・野蠻または富強・貧弱というような、ある共通基準の上での實質的な價值の上下とは無關係に、「種類」（人種）の壓迫・被壓迫の主體性的關係のみが問題となる。

「時務報」にのせた第一の論文は、「遠くは泰西に對抗し近くはロシアを拒むことができる」日本と中國との唇齒の同盟を主張しており、日清戦争の敗北の恥を雪ぐためにロシアと結ぼうとする親露派を、「同類にそむき異族にむかう」ものと批判する。第二の論文においては、（康有爲のいう）「通三統」とはたとえ異國のものであつても長技は採用することだ、と一應承認しつつ、しかしそれは「吾が一統の教」を衛るためである、と規定する。吾が教より正しくないものはなく、吾が種より貴きものはないのだから、「梟成（すなわち大同）の志があり、自ら尊大になるわけではないが、自ら殊別しないわけにはいかない」と言つて、中國と西洋との大同・中外通でなく、中國が壓迫者である西洋に

對立して自主性をたてること、その契機である教術と種類の自覺をもつとも強調する。「教を以て民を衛り、民を以て國を衛る」というが、その教・學の鼓吹者は科擧や利祿に無關心な知識人で、そのための組織が學會である。同じく學會とは言つても、譚嗣同の考えたような商・紳・官の合作する資本主義化のための經濟團體であり地方議會でもあるところの利と權とを追求する學會とは全く性格を異にする。

議會については章炳麟は全く消極的で、最初には「一致」して法を定めることがもつとも重要で議院はその先のことである、とする。もし最初に議院を設置するならば、守舊派と變法派との間に論争がまきおこつてここに兩群を生じ、ために統一した政令を出すことが不可能になつて國內の混亂を招く(舊「尙書」明群第二十三)、と。すなわち、彼にはそれ自身の特殊な利益を追求する黨派としての變法派を自分の立場とし、この黨派の實力の伸長に依據して中國全體の改革をするという觀點が全然ない。守舊派・變法派という黨派的對立の外に身を置いた、または、中國全體という一般的なものを自己の立場とした、といえる。

彼が中國内部の對立・爭亂を極端におそれたのは、對立・爭亂に乗じて白人が漁夫の利を得る、という狀況認識を持つていたことが一つの理由である。上から民氣を抑壓すれば中國の「瓦解」に至る、と警告するとともに、下からの革命が中國の「土崩」を招くことを恐れ、今の急務は「革政を以て革命を回避することだ」と斷言したのもここから来る。

この白人對黃人を主要な矛盾とし異民族王朝である清朝も含めた中國の一致が必要であるとする狀況認識と、白人の壓迫に對する發憤のみを危機打開の原動力と考え發憤を「種類」の自覺に求めたことは、この時期の章炳麟思想の二本の軸であるが、「種類」の自覺は當然被壓迫者としての漢民族の自覺に連續し、滿漢の對立につきあたらざる

を得ないから、ここで滿漢一致の必要性の認識との矛盾がおこる。この問題を展開したのが、戊戌變法失敗以後に書かれた「客帝第二十九」(舊「虐書」)である。

「客帝」の趣旨は、名位をつかさどる「素王空帝」である孔子の子孫を「中夏の共主」として上に立て、賞罰をつかさどる「霸者」として「客帝」として異民族出身の光緒帝を格下げして下に置き、この關係を天子對客卿、天皇對幕府の關係に對比する。「逐(中國から追放すること)が滿人に加われれば、地は白人に割かれる」から現在は清朝を支持せねばならぬ、という狀況認識と、「逐わされば高義、殆ど阻まれ、配天の志殆ど息む」という漢民族の自覺の要請との矛盾を統一しようとするものである。この統一を成立させるために、光緒帝について「今世にはまた聖明の客帝があらわれ、胸をうち臂を噛んで二百五十年の過を悔いている」といい、光緒帝の政治によつて「白人の侮を禦ぎ」、漢民族がこれに依頼して安穩を得る、とあまりにも過大な期待をかけるという無理が生じている。議論の焦點は、政策として實行可能かどうかにはなく、「滿洲を攘逐するは今日にある、滿洲を攘逐せざるも今日にある」と緊張せる矛盾を對象化し再確認することそれ自體にあると思われ⁽¹⁾る。

「客帝匡謬」(新「虐書」)において、八國連合軍の北京陥落の際(一九〇〇年)、外國軍に抵抗して「節に伏し義に死するもの」が漢民族に一人もなかつたことを擧げ、

「滿洲は賤族であり、民のこれに對する輕蔑は骨髓に根ざしていて、その外視(異民族視)するのは歐米を視るのに異ならない」

「滿洲を逐わなければ、士の愛國・民の敵愾を欲しても、それは得ることができぬ。次第に衰え削られていつて、最後には歐米の陪隸となるのみ。」

と、「孔氏を崇んで内訌を息める」考えが、「形勢からはるかにかけはなれた」「本（民族）を棄てて教（孔氏の）を崇ぶ」あやまりであつたことをあげて、「客帝」を新「扈書」から削除した理由としている。ここに、漢民族の當面の敵を西洋から清朝におきかえることによつて、むしろ、排滿を通じてでなければ西洋の壓迫をはねかえすことはできないと問題を設定しかえることによつて、變法運動の時期に陥つていた解き難い矛盾から解放され、彼の本音である排滿民族主義が堰を破つて奔出し、變法思想の克服の上に革命思想の出發點が据えられたこと、堰を破ることを可能にしたのは戊戌政變・義和團事件という歴史の歩みであつたこと、が實に明快に説明されている。

なお、ここで「滿洲は賤族」といつていることから分るように、章炳麟には滿洲を夷狄とし獸類に比するといふ極端な華夷思想があり、また漢民族の中華意識を排滿革命の思想的武器に使うこともたびたびあつて、「德慧術知の民」でありもう一つの中國であるとした西洋に對する時とはやや差異がある。しかしながら、中國と歐米とは「その貴は同じでもその部族は同じでない」のであり、軒輊の子孫であるわが漢民族を支配せんとする異民族は「たとえ戎狄であろうと貴種であろうとこれを拒ぐことは一である」（新「扈書」、原人第十七）と言いきつてゐるように、壓迫に抵抗するという同一側面の方が本質的である。

「客帝匡謬」とならんで新「扈書」の冒頭に置かれてゐるのが「分鎮匡謬」である。「封建・方鎮を一にした」分鎮を考えたのは、「外人が（中央の）政府をおさえて九域を制する」ことをふせぐためであり、「瓜分して外人に授けるよりは、瓜分して方鎮に授ける方がましである」というように、官制の改革と同様、白人の侵略に抵抗する方策の一つであつた（舊「扈書」、分鎮第三十一）。また、「宅南第三十二」（舊「扈書」）においては、武昌に遷都し、北方は滿洲人に守らせてロシアに當らせ、南方は漢民族が憲政を樹立して滿洲の干渉を避けるという構想を述べてゐる。これらの

構想が實際には張之洞・李鴻章らの洋務派漢人大官僚への期待であつたことはいうまでもない。義和團事件の際、李鴻章に手紙を送つて廣東省の獨立を勧め、戊戌の士を採用して新政を行うように進言したのは、このような構想を實現しようとする一つの試みである（「庚子拳變與粵督書」「甲寅周刊」第一卷第四十二號、「太炎集外文」）。周知の如く、この時李鴻章は形勢を觀望しつつ遂に獨立せず、張之洞は唐才常自立軍事件に關連して百餘人の志士を殺害して反革命の本領を遺憾なく發揮し、このような構想はあつてなく破産した。「分鎮匡謬」で述べられているように、章炳麟は「今の督撫は表面は強そうでも中味はからつぽ」であることを見抜き、現在の實力者の權力を利用して變革をはかる「借權」は全く不可能であり、將來出現すべき「新聖」以外に中國を救うものはない、と肝に銘じたのである。

このように、章炳麟は、白人に抵抗するという基本的な目的に役立つかぎり、變法派・洋務派という黨派・路線の相違をこえてそのいずれにも期待し熱心に活動したわけで、彼自身の立場は本質的には特定の黨派・路線に限定されぬ自由なものであつたように見える。すなわち、本質的には黨派的でないある立場があつて、現象的には黨派に加わり政治活動をする、という構造があるように見える。この問題を展開したものに舊「虐書」の「明獨第二十四」（新「虐書」では第二十九）・「播種第二十五」の二篇があり、これらによつていわば裏側から彼の思想に照明をあてることができる。

戊戌政變直後の思いを述べたものと考えられる「播種」によると、章炳麟は、白人の侵略によつて滅亡しようとする中國の危機において、かりに變法運動が成功したとしても、それだけでこの危機が打開できるというような希望は殆ど持つていなかつたのである（「たとえ君臣の協力一致に成果があろうとも、貞觀・開元の治に復することが不可能なことは勿論知つていた。」）。しかしながら、希望が持てないからといつて何もしないでいることは、結果的には諸夏の人民の

滅亡を坐視することになる。それで、この滅亡を肉體的苦痛と感して坐視することに耐えられない自分の「哀」の心を、種子として數省に播き、現在數省を保全することによつて後世の英雄・人民が中國を再興する可能性を残しておくために、この運動に積極的に參加したのである。

「種子をまいたとて收穫できるとはかぎらないが、まかなければ收穫できぬことは確實である。」（殖之不必種、不殖則必審其不種矣）

このような否定的な動機による積極的な行動であつたから、彼にとつては彈壓による志士の流血は當然すぎるくらい當然のことで、井伊直弼の彈壓が逆に儒生・游俠を激せしめて明治維新を招いたように、現在西太后によつて加えられた殺戮はむしろ大衆を憤怒せしめ變革のために絶好の條件を作り出したものと考えられる。しかるに今の士大夫は、人民の苦を自分とは無關係なこととして悠然と勝手氣儘に生きる「脆弱」か、變革に加わつても彈壓が下ればたちまち動搖する「華妙」かのどちらかで、それらは「不哀」「不弘毅」にもとづくのであるが、このような士大夫は到底變革の荷い手とはなりえない。それで、かかる士大夫の否定者として、自分の死によつて兆人を奮起させ、自分の生をなげうつて兆人を憂うる不屈の抵抗者が新しく生れ出でねばならない。これこそ章炳麟が創造した革命家の原型ともいふべきものであり、「各國の變法は流血によらずして成功したものは一つもない。」といつて死んだという譚詞に對して否定的繼承の關係にある。

この革命家・志士の性格が、「明群」においては「大獨」と規定されている。これは「群」から隔離した似而非の「獨」である驚夫・奮夫・曠夫と、「獨」が確立せず流俗に自分を合わせる「敗群」であるところの變法派との兩者を否定し、流俗と合わず士大夫仲間では非妥協的・孤立的である點で「獨」、全體として人民を憂える點で「群」であつ

て、このような「大獨」こそ「大群の母」とされる。

勿論、變法派も人民の生命に對する配慮であるところの「不忍之心」をその出發點としていた。この點では章炳麟も變法派のムードの中にあつたといえるが、彼にとつては人民は單なる受動的な生命態ではなく、種類としての自覺によつて白人の壓迫に怒り發憤すべき主體的存在であつた。したがつて、章炳麟の考えた志士は、その不屈の抵抗精神を「種子を播く」ように人民に感染させ覺醒させる「先知先覺」的存在であり、人民と志士との間には、壓迫に抵抗するものとしての本質的な同一性があつた。

そして一方、志士は人民を見て憂える存在であり、人民の一般的な要求を代辯して政治活動をするものであつた。人民の一般利益（物質的利益を與えるのではなく、不利益を排除してやる方だが）を代表する故に、政治がその實際の荷い手である士大夫の特殊利益（實際の利と權）に奉仕せぬように常に目を光らせていなければならなかつた。章炳麟には、本質的には黨派的でないある立場があつて、現象的には黨派に加わり政治活動をする、という構造があるといふのは、以上のようなことであり、この點では變法派と異質であつたといえる。この志士の觀念が、西太后のクーデターによる變法運動の失敗という歴史的事件を経験することによつて、その中で變法派士大夫の軟弱性を見せつけられることによつて、かかる士大夫の否定の上に立つ革命家の原型へと結晶して行つたのである。これもまた變法から革命へと發展した一つの筋道である。

1 このほか、舊「樞書」には、「帝韓第三十四」(明の滅亡から庚子(一九〇〇年)までの二百三十九年の諸夏の常主は、昔は中國に屬し、その後政治的獨立を維持し、明の三后をまつている朝鮮の王である、という議論)、「雜說第四十八」(元の定宗の死後三年間は空位だつたが、この間の人民も元にも所屬しているとするとするならば、同じ論理によつて、四千年の中で二百年君

が缺けていても、人民は諸夏に所屬しているといえる、という議論)があり、「客帝」を理解する上で参考になる。

2 新「扈書」は「皇漢共和二千七百四十一年章炳麟録」すなわち光緒二十六年(一九〇〇年)の日付がある。舊「扈書」に刪改を加え、新しい論文を加えたもの。

二 戊戌政變から蘇報事件まで

戊戌政變(一八九八)から蘇報事件(一九〇三)にいたる六年間は、唐才常の國會に名をつらね、排滿を唐に勧告してきかれず辮髮を切つて去り、蘇州東吳大學に教鞭をとつて種族の大義を學生に吹きこみ、東京に支那亡國記念會を計畫し、蔡元培の愛國學社に参加し、鄒容の「革命軍」に書いた序と「蘇報」にのせた「駁康有爲論革命書」のために逮捕される(蘇報事件)など、章炳麟にとつては、臺灣・日本・郷里・蘇州・上海と轉々と居をかえつつ革命家としてめまぐるしく活動した時期であり、「七度搜索され、六度は逮捕を免れたが、七度目にはじめて捕まつた」(民報六號、「演説録」一九〇六・七)と後年述べているように、清朝のおたすねものとして「艱難困苦の渦卷」の中で奮闘した時期であつた。このように實踐的に革命の道にふみだした彼は、理論的にも「正仇滿論」(一九〇〇年、梁啓超の「中國積弱溯源論」の批判)、「駁康有爲論革命書」(一九〇三年、康有爲の「答南北美洲諸華僑論中國只可立憲不可行革命書」の批判)を書いて、かつての同志である康・梁の改良思想との對決を通じて、革命の原則的立場を明らかにしたのである。

康・梁と章炳麟との對立の基本點は、現在の中國の問題を「專制↓近代國民國家」とするか、「異民族支配↓漢民族の光復」とするか、すなわち、體制か民族か、にあるけれども、章炳麟の批判の重點は、到達目標の相違よりも、

むしろ實現方法の相違、すなわち、光緒帝による上からの改良の道か、漢民族による下からの革命の道か、にあり、したがつて、歴史を動かす原動力は何か、についての兩者の觀點の對立がその根柢にある。

變法運動の失敗の原因を、愚昧なる人民の無關心、大聲疾呼した先覺の孤立、という圖式に求める梁啓超は、「中國と西洋という單線的な進化の軸上において」、近代國民國家である西洋と、「一人の君主の下に萬民が奴隸である」中國とを類型として明晰に對比し、中國をモデルである西洋近代に追いつかせることを考える。ここでは、中國の進化の方向が、現實の歴史の進行以前に、すでに梁啓超によつて定められている。また、「數十年の學説を變じ、四百兆の腦質を改める。」といつて、上からの一方的な教育以外に愚昧なる人民を愛國心ある國民にひきあげる道はない、と考へ、民權の獲得も人民自身の下からの要求によるものではなく、光緒帝による上からの伸長にその實現を求める。

康有爲もまた、現在、公理が明らかでなく、舊俗がそのまま残つてゐるから、革命は内亂を招くだけ、といい、これを根據として、光緒帝による立憲を正當化し、革命反對の結論を出している。戊戌變法の失敗に對する反應の仕方や、使用している概念にかなりの相違があるとはいへ、人民が無自覺であるという現状を固定化して、人民それ自體は本質的に愚昧で受動的な存在であつて自己發展の能力なく、故にその外からまたは上からの教育・救済による以外に歴史的發展はない、と結論し、しかもその教育・救済にあたる知的選民が常に現實の權力者である天子と癒着するといふ基本的な構造は、康・梁に共通である。また、梁啓超が西洋近代をモデルにしたのと同様に、康有爲は、西洋近代をもその一部として包攝するところの大同思想によつて、現實の歴史の發展を彼が先取した發展段階に吸収しようとするが、この大同思想なるものは、現實の歴史を天道の時宜論的表出と考へる完全な解釋的理論にほかならない。

章炳麟の批判は、この康・梁に共通する構造に向けられる。彼も、現在、中國人が政治・宗稷に無關心でありこれが

西洋の侵略を招く原因になつてゐること、公理が明らかでなく舊俗がそのまま残つてゐる現状であることは承認するけれども、しかし

「立憲の世は一人の獨聖が上にあり天下はことごとく生番野蠻だ、というようなことがありえようか。」（駁康有爲論革命書）

「公理がまだ明らかでなければ、革命によつて明らかにするのである。舊俗がそのまま残つていれば、革命によつて取り去るのである。」（駁康有爲論革命書）

「人心の智慧は競争によつて後發生する。今日の民智は、他事によつて開くを必要としない。ただ革命によつてのみ開くのである」（駁康有爲論革命書）

といい、人民をそれ自身運動し發展するものと考え、人民の革命實踐のみが歴史を動かす原動力であるとする觀點から、康・梁を批判する。そして、人民自身が行動に立ちあがるための主體的契機として、「生民の良知本能」であり人民に内在しているところの民族主義を立てるのである。彼は康有爲が現在の主觀的な「成見」によつて歴史の發展を勝手に限定することを批判し、鬭争の中で自覺が深まつていつた李自成、義和團、廣西會黨などの歴史的經驗を實例としてあげ、將來の革命の發展に無限の可能性を期待するが、ここに解釋的理論と變革的理論との對立が鮮明に浮き出ている。「亂を撥め正に反す」のは「天命」の有無ではなく、「人力」の難易にある、という章炳麟の批判は、きわめて象徴的に康有爲思想の本質をえぐつてゐる。

反帝反封建革命をなしたげた新中國の研究者が、この「駁康有爲論革命書」について、「革命に對して章太炎は樂觀的情緒にみちている。」「章太炎の康有爲に對する駁論は、當時の革命思想戰綫上の一大勝利である。」と無條件に讚歎

しているのもつともだと思ふ。

さて、康・梁はいずれも、光緒帝の「聖明」や主觀的善意なるものを、超歴史的な絶對的なものであるかの如くまつりあげ、ここに一つの論據を求めているのであるが、これに對して章炳麟は、五百萬人の滿人が四萬萬人（四億人）の漢人を支配しているという現實の中に光緒帝を位置づけ、光緒帝は「變法を欲せず」、かりに欲したとしても「變法する能わず」と分析している。この對立も、歴史を動かす原動力についての兩者の觀點の對立のあらわれである。

ただし、光緒帝と人民との關係に對置してではあるが、章炳麟が、革命には「合意」する人民とは一應區別されるものとして、ワシントン・ナポレオンのような「才略」を持つた英雄が必要だと述べている點には、注意をひかれる。もつとも、この議論の主題はあくまでも改良と革命との原則的な區別であつて、革命の實現方法にかかわるこの「合意」と「才略」との關係については具體的に述べられていない。この點に、この議論が後の「民報」上の諸論文と比較してきわめて明快である一つの理由がある。

章炳麟の康・梁批判の態度は、實際にどれだけ實現の可能性を考えていたかは別として、少くとも議論の上では、彼等も漢民族であるかぎり排滿革命に参加する可能性を持つたものとしての、敵としてではなく友としての批判である。すなわち、この革命は滿人の漢民族支配を打倒するものであつて滿人を殲滅するものでなく、「生命は保つて權位を保たぬ」のであるから、梁啓超の光緒帝に對する忠愛の念は革命とは矛盾しない、といひ、康有爲については、孫文との連絡・保國會の創設・唐才常自立軍との密約などは、實は革命に志すものであり、素志は革命にあるがただ時に富貴利祿にくらまされて革命に反對するにすぎない、と評價している。

このことは、當面の敵である清朝に對して鬭争するものであるかぎり、黨派・路線の如何を問わず支持する、鬭争

するかどうかには嚴格だが、いかなる方法で鬭争するかについては寛容である、という彼の幅の廣い革命觀にもとづきものである。もつとも、彼の考えた革命は、外人に干渉されない地理的條件を持つた西方數省のどこかに政府を作り、そこで新政を行うという、「播種」などに述べている構想と殆ど同様なきわめて漠然としたものでしかなかつた（割據自立の説を主張するものではないが、割據の方が立憲よりましだ、と述べている）。とすると、章炳麟の革命思想は革命派の中でもきわめて獨特なものであり、特に孫文の路線とはかなり異質なものではなかるるか、という疑問がおこる。

その一つに、體制の問題がある。鄒容は「革命軍」において、「革命とは野蠻から文明に進むものであり、革命とは奴隸を除いて主人となるものである。」といひ、この革命はこれまでの野蠻の革命とは異り、「わが天賦の權利を復しアメリカ・フランス革命を手本とするところの「文明の政體」をめざす文明の革命である、と規定している。孫文も「中國數千年來」の「君主專制政體」を打倒して「民主立憲政體を建立する」といひ、「民族」と「民權」とを結合している（『三民主義與中國前途』、一九〇六・一二）。ここでは、「專制→近代國民國家」と「異民族支配→漢民族の光復」との、體制と民族との二つの問題が結合されているといえる。

しかるに、章炳麟にとつては、中國の問題は「同族を改制」する「革命」ではなく、むしろ「異族を驅除」する「光復」であり、滅亡から生きかえることである。イギリス・フランスの革命よりは、ギリシヤ・イタリーの中興に近い、という（『章炳麟獄中答新聞記者書』）。常にこの滅亡から生きかえるという主體の側から問題を考へていたのであつて、文明・野蠻、專制・立憲という體制の問題それ自體には殆ど興味を示していない。制度については、「民報」の時期に論ずるようになるが、そこではむしろ「近代國民國家」に對して否定的な考えを述べており、この點が章炳麟の革命

思想の一つの特色である。

一九〇三年、直接的には章炳麟の「駁康有爲論革命書」と鄒容の「革命軍」の中に清朝に對する「大逆不道」の言葉がある故を以て（實は、清朝は一九〇〇年以來隆盛であつた上海の革命思潮を彈壓する好機をねらつていたのであり、章・鄒はそれにひつかけられたのである）、章・鄒ら六名が逮捕され、租界で裁判にかけられた。これが蘇報事件であり、章が監禁三年、鄒が監禁二年の判決を受け、西牢（租界の監獄）に繋がれた（鄒容は獄死）。この事件が章炳麟の思想にいかなる影響を與えたか、について二、三の推測を立てて見たい。

第一に、後に章炳麟が書いた「慰丹傳」（「革命評論」第十號、多分一九〇七年、「章氏叢書文錄」卷二の「鄒容傳」の原型と思われる）に端を發した吳稚暉との論争がある。この論争は鄒容の死を間にはさんだ喧嘩であるだけに、憎惡をむきだしにして罵倒をあびせあい、凄絶な感じを受ける。章炳麟は、最初は指名逮捕者の中に入つていた吳稚暉が逮捕を免れたのは、革命黨の檢察に當つた江蘇候補道俞明震にとりいつて、日頃仲の悪かつた章・鄒の名を訴えて逃がしてもらつたのだ、といい、それに對して吳稚暉は證據のないことをいうな、と居直つてゐる。

兩者の言分のいずれが事實であるかをここで判定する自信は私にはない。當時、兩者とも蔡元培の主宰する中國教育會（實は革命の策動機關）に屬してゐた。かつて學校騒動をおこした學生が自主的に創設した愛國學社が、それまで援助を受けていた中國教育會に反抗した際、章は制裁を主張し、吳は學生に左袒した。吳はいろいろ政治的に策動して派閥を作ること熱心な性格であつたらしく、この性格を章は憎惡してゐたのであるが、吳の方がより過激な言動によつて學生の熱っぽい破壊ムードに迎合する傾向が強かつたのではあるまいか。後に吳らがバリで出した雜誌「新

世紀」の無政府主義にもその傾向が續いているのではないだろうか。ところが一方、後年の吳自身の敘述によると「上海蘇報案記事」、一九四三年、中國近代史資料叢刊「辛亥革命」(一)、當時の兩江の總督・候補道らは思想的にも新黨に同情的であり、その子弟を日本に留學させる時に愛國學社の周旋によつたこともあつて、裏では開明的官僚と革命家の間にある回路が通じていた。その關係で、俞明震はひそかに吳をよび出して、談笑のうち、逮捕状を見せて外遊を勸告し、吳もまたあつさりと承諾したのである。權力の側と革命の側とに分れてはいても、最高權力者でも最底邊の人民でもない中間層として、しかも開明的な士大夫・讀書人として共通の生活様式と心情とを持つ俞と吳とが、談笑のうちに取り引きできる「共通の廣場」に事缺かなかつたことは、ごくありふれた現象であらう。ところで、章炳麟が革命を毒するものとしてもつとも憎悪し、彼特有の潔癖さを以てそこから自分自身及び革命家たちを切り離そうとしたところのものは、實にこの權力の側と革命の側との「相互浸透」の場ではなかつたらうか。「民報」に執拗にくりかえされる「借權」に反對するという主題(特に「民報紀念會」の演説)の裏側には、この事件の體驗が作用していると考えられる。

次に、吳稚暉は章炳麟に反撃して、逮捕された章が逮捕を免れた鄒容に手紙を送つてわざわざ自首させたことをあげ、これは「水に落ちて侶を求めぬ」態度ではないか、と責めている。これに對して章は、もし鄒の證明がなければ「革命軍」の罪案まで自分にかかることになるから、罪案を分擔するために、自分は大義を以て招き、鄒も大義を以てやつて來たのだ、と返答している。吳の反撃は、章の革命家としてのこのような態度と、わずか二十一歳の若さで獄死した鄒容に對する章の悲嘆との、別の事柄を一つにひっつけてその縫い目を突いた巧妙な手口であり、なかなかの心理戦術家であることを思わせるが、この文脈の中で章の心理分析をして見ようという興味は私にはない。ただ、

章には、一緒に投獄され一緒に死に直面したという共通の運命を大切にし、死んだ鄒容と生きている自分との間を親密な絆で結びつけておきたい、という強い情熱があるように感じられる。彼には、革命には流血は避けられない、という認識と、流血は決して無駄ではない、必ず人民を奮起させて光復に導びく、という樂觀的ともいえる信念があつたことはたしかである。しかも、死んだ革命家の事蹟を發揚し人民を奮起させる文章を書くという役割をしばしば荷わされる。しかしその反面、彼の文章には英雄を頌揚するというような他人事ではなく、悲しみの中に自分と死んだ革命家とを一體化しようとする志向が強くはたらいっているように思われる。このような傾向は、蘇報事件のこの體驗に強く影響されたものではあるまいか。

さて、この裁判は英人が治外法權をもつ公審公廨において、原告である清朝政府と被告である六名の漢民族平民とが對等の資格で鬭争するという象徴的意味を持つた「驚天動地の大案」(「中華民國開國前革命史」第一冊、一三九頁)であつたが、何の權力も持たぬ章炳麟らは、「われら數人は漢種四萬萬人の代表」(「章炳麟獄中答新聞報記者書」、中國近代史資料叢刊「辛亥革命」(一)、三七九頁)の氣概を以て堂々とたたかつた。監禁三年の判決を受けた章炳麟は、獄中、白人の侮辱、獄卒特に印度人の獄卒の暴行、鄒容の死にあいながら、「憂えたところで無益だ」といつて些かも憂容がなかつたといわれる。一九〇六年六月二十九日、河南路工部局門前に、佛典によつて力を得たせい以前より太つた姿をあらわし(獄中、「因明入正理論」「瑜珈師地論」「成唯識論」を耽讀した)、蔡元培ら十數人に拍手でむかえられた。

吳稚暉の裏切り、鄒容の獄死、三年の獄中生活(西牢では五百人の囚人のうち一年に百六十人死んだという。「革命軍約法問答」「民報」二十二號、一九〇八・七)に對して章炳麟は耐えぬき、革命家としての覺悟をますます固めたようである。また、抵抗のための思想的な支えを佛典に得、思索を深化したようである。

彼はその晩ただちに革命派の活動の中心地であつた東京に向つて旅立つた。

1 野村浩一、「(革命派)と(改良派)の思想」、講座近代アジア思想史・中國篇1。

2 「思うに、歴史の上で民族が問題となるのは、民族的意識が、しばしば民衆が集團的に行動する場合の、最も切實な主體的契機となつているからであり、……」(江口朴郎、「帝國主義と民族」、東大學術叢書3、一七五頁)

3 王維誠、「章太炎の思想」、「中國近代思想史論文集」(一九五八年、上海人民出版社)所收。

三 「民報」の時期

革命運動の中心地であつた東京に到着した章炳麟は、前年成立した中國同盟會に入會し、六號(一九〇七・六)より二十四號(一九〇八・一〇)で封禁されるまで、革命派の中央機關紙「民報」の編集に當つた。彼にとつては、おそらくこの頃が、思想においても行動においても、一生涯のうちでもつとも密接にまた深く中國革命にかかわつた時期であらう。「民報」に掲載された彼の六十餘篇の論文・演説(大部分は「章氏叢書文錄別錄」所收)を讀むと、ここでは、革命家はいかにあるべきか、という人間の問題と、革命はいかにあるべきか、という主義・路線の問題との統一の把握が志向されており、彼の革命思想の理論的開花と、この革命のある側面からするもつとも深い哲學的把握とを見ることができる。以下、主題によつて三節に分けて論ずるが、この主題による区分は、大體において時期的な繼起関係にも相當する。

1 革命道德と衆生我

出獄して「民報」の編集を擔當するようになってから半年のうちに、「演説録」(六號、一九〇六・七)、「革命之道德」(のちに「革命道德説」と改題、八號・一九〇六・一〇)、「箴新黨論」(一〇號、一九〇六・一二)、「民報紀念會演説」(同上)など、革命家の道德を主題とした一連の演説、論文がある。東京の革命運動に参加したばかりの章炳麟にとつてもつとも關心のあつたのがこの問題であつたことが知られるが、これらは變法運動以來の政治活動の體驗と三年に亘る獄中の思索とを總括して、問題として革命運動にぶつけたものである。

すなわち、彼の最初の關心は、革命の主義・思想(政治・法律・戰術)という客觀的側面にはなく、これと一應區別され、これを荷物としてのせて動かす汽船にたとえられるところの人・心術という主觀的側面にある。革命家の心術とはあらゆる障害に耐えぬいて革命につきすすむ不屈の精神(百折不回、孤行己意)であつて、「神經病」(きちがい)と呼ばれる。ただし、富貴利祿によつても艱難困苦によつても治らない神經病でなければならぬ。この神經病の強調は、彼が自分の任務を、革命の實行者とはなく、實行者とは機能上區別される革命の提唱者と規定していたこと、ただし、自分自身が神經病の極限的な手本となり、この神經病を革命家たちに更に四萬萬人にまで傳染させるといふ點で責任を持つた提唱ではあるが、とにかく實行を掩護する提唱者であつたことに勿論關係がある(ただし、彼は提唱も實行も同様に革命の行爲だと考えていた)。しかし本質的には、唱える主義の内容如何ではなく、人間が革命的であるかどうかを決定的な基準と考ふる彼の革命觀のあらわれである。更に、この時期には特に、戊戌變法、庚子自立軍などの直接體驗した運動をはじめとしてこれまでの一切の改革運動のたびかさなる失敗の根源を運動の荷い手である人間

の道徳的腐敗に求め、彼らと全く異つた道徳を有する革命家を創出することによつて、この革命運動を腐敗の傳統から斷絶せしめようとする強烈な執念が潜んでいる點に注意せねばならない。民族主義の感情を養ひ、全民族の團結を得るために彼があげている二つの方法、「宗教を用いて信心を發起し、國民の道徳を増進する」「國粹を用いて種性を激動し、愛國の熱腸を増進する」(演説録)のうち、國粹の方は、中國の語言文字、典章制度、人物事蹟を通して中國の長所を知り、漢種の歴史を愛惜して、進んだ西洋、おくれた中國、ゆえに中國の滅亡は必然的、という結論をひきだす自暴自棄の歐化主義者に反對することである。排滿革命を當面の課題としつつ、しかも西洋の侵略による中國の滅亡の危機にきわめて敏感である點に注目させられる。キリスト教、孔教を否定し(孔子には貴族と競争しようという心はあつたが、平民を聯合して貴族政體を打倒しようとはせず、せいせい役人となり帝師王佐となることを目的としたので、人から富貴利祿思想を脱せしめなかつた、とする)、佛教の「華嚴之行、法相之理」こそ取るべし、とする宗教の方は、かつての「大獨」の發展であつて、革命家に自分自身を犠牲にして衆生の度脱に挺身する菩薩の道徳を持たせようとするものであるから、宗教は革命道徳の理論的基礎である(後述)。

「道徳の衰亡こそ亡國滅種の根柢」(「革命道徳説」)と考える彼は、「確固堅勵、然諾を重んじ、生死を輕んずる」と革命道徳を規定し、顧炎武をひいて、知恥・重厚・耿介・必信の四徳目をあげる。「各員戰死の覺悟」ともいふべきこの概念は、一人のためでなく全中國のための革命、現在の革命家の死を將來の子孫が繼承して完成する革命、という彼の革命觀に裏打ちされていることは勿論として、あらゆる政治運動に、またあらゆる人間に殆ど必然性を以てつきまとう富貴利祿思想の魔力が、微蟲黴菌が全身を殘害するように、革命運動を骨抜きにする危険性を持つていゝことを痛切に感ずるが故に、一人一人の革命家の内心における自覺的な對治(斷煩惱)を要求するものにほかならない。

章炳麟は、舊黨に對立する新黨は、漢・唐・宋・明といずれも「利祿を渴慕する」「名を競い利に死する」「權と利とに醉心する」「世を湧かせて人氣を得る」（『嚴新黨論』）もので、みな議論は新しくても、行跡の染汚なることは舊黨と全く變らず、舊進士と新進士のあらそい同様、同じ基盤の上での權・利あらそいにすぎない、といい、しかも、李鴻章にはじまり康有爲に隆盛となつた現代の新黨は前代以上に汚辱が甚しい、と洋務派・變法派に全く否定的な評價を與える。更に、新しい知識人層たる學生は變形新黨に過ぎず、「新黨は政府の桀奴、學生は當塗（執政者）の順僕」といい、その無節操なること新黨以下だと評價して、學生の新知識にも世代の若さにも何の期待もかけない。

それでは、誰が革命の荷い手となりうるのか。「革命道德説」において、道德と職業との關係の分析、いわば階級分析が試みられている。それによると、農人・工人からはじまつて、差除官・顧譯にいたる十六種の職業の中で、知識が進み權位が上昇するほど道德から離れることますます速い、という法則を得、農人・工人・裨販・坐賈・學究・藝士という下から六つの齊民（平民）で位なきものが革命黨の構成者たりうるという結論をひきだしている。ところが、齊民もその道德は權力から遠く富貴利祿を得る可能性が乏しいことから自然に形成されたものであり、自覺的なものでないから、一旦上昇の可能性が與えられて「良民」となれば、その道德はただちに失われてしまうのである。故に、この六者の次に位し、それ自體としては道德のより低い通人（讀書人）が、自分自身を變革し道德を意識的に獲得して、革命の提唱の責任を荷うよりほかない、とする。なお、反體制存在である會黨・鹽梟については、一旦出世する可能性が與えられると、「同類を殘賊して」朝廷に歸順するものであるから、「會黨を以て會黨を制し鹽梟を以て鹽梟を制するは逆胡の長策」となる、故にそのままでは革命の中核となることはできない、という。

この知識人出身の革命家は、舊中國の支配階級の思想でありかつ社會の支配的な思想であつた富貴利祿思想から自

己を斷絶させ、何らの個人的利益も追求せず、「悍然獨往、生民が生命を全うすることを祈求する」、ひたすら人民の救済のためにつくす菩薩的存在であるから、革命家の形成する革命黨も、當然「新黨」であつてはならず、いかなる意味においても個人的乃至黨派的利益を追求するものであつてはならないのである。この革命家は君臣關係の外にあつた隱士・逸民の後繼者とされる（「答夢庵」、二十一號、一九〇八・六）。すなわち、戰國時代から唐代までは、「隱淪遁世の材」が老莊・玄言・佛教によつて「貪冒之風」「浮誇之俗」に抵抗し、このおかげで中國の齊民（平民）の道德は亡びなかつた、しかし、宋代以後、君臣の義を強調する理學の隆盛によつて、隱士・逸民は存立の基盤を奪われて段々消滅した、近世は、功利の説が流行して利祿に熱中し、憲政を出世の階段とするものが多く、革命黨内部にすらこの傾向に毒されているものが多い、だから民徳を興すには佛法による以外にない、と。革命運動という積極的な行動に出る革命家が、體制を拒否する孤立的な「方外の士」のイメージに重ねられている所は大變興味深い（獨）。

このように、民徳の衰頹が甚しき現在、「姬孔の遺言」や「理學」には道德を維持する力がなく、その上に競争・功利の説が流行して悪慧が深くなつた、と考ふる章炳麟は、宗教を以て道德を増進しようとするが、天神・淨土の教では駄目で、「法相の理、華嚴の行でなければ、悪見を制し、汗俗を清めることができぬ」（「人無我論」という。この宗教の問題を展開したのが、「無神論」（八號、一九〇六・一〇）、「建立宗教論」（九號、一九〇六・一一）、「人無我論」（十一號、一九〇七・一）であり、これらは革命家の道德を主題とした諸論文と同じ時期に書かれ、その理論的基礎をなすものである。

「建立宗教論」においては、唯識（法相）の三性（徧計所執自性、依他起自性、圓成實自性）の教説によつて、諸

宗教の教理の批判と道徳を増進するための宗教の建立とが試みられる。唯識によれば、この世界の根本は阿頼耶識（第八識）であり（「萬有を含藏し、一切の見・相はみなこの識の枝條に屬する」）、この識が前七識を轉生し、八・七・前五識の虚妄分別によつて世界が展開する。故に、實在であるかの如く見えるこの世界は、實は識に縁慮せられた相分であつて、識の外に實境があるのではない（唯識無境）。この因縁によつて顯象したる諸法を依他起自性といい、第六識（意識）の作用によつてこの諸法を誤認して實我・實法となしたるものを徧計所執自性といい（なお、章炳麟はここでは第七識を徧計所執自性の識體とはしていない）、生滅差別ある相狀の依他起自性において徧計所執自性を遠離せる性、依他起自性の所依としての常住不生滅・無相平等一味なる實性本體を圓成實自性といい、これは阿頼耶識が還滅することによつて實現する。

「萬法唯心であり、一切の有形の色相・無形の法塵はすべて幻見・幻相で、決して實在ではない。」
と、章炳麟は「演說錄」において法相の理を要約している。この世界は識の所變による幻であると前提され、幻を實在と執するのが徧計所執自性、幻を眞に依る幻と知るのが依他起自性、幻の所依の眞が圓成實自性である。

さて、章炳麟は、眞有である圓成實自性を立てて妄有である徧計所執自性を破することは西洋の哲學・宗教においても知られているが、有と非有との間に介する假有の依他起自性が知られていない、という。すなわち、一神教・汎神論・宇宙崇拜などは、いずれも人心のつくつた概念や識によつておこつた幻相にすぎない（すなわち依他起の）外界を、依他起と知らないで實在と執して崇拜するのであるから、徧計所執を以て圓成實であると執するものにほかならない。この批判の後、章炳麟は自識を宗とする教を立てようとする。

「眞如がすなわち唯識の實性であり、いわゆる圓成實自性である。」（「建立宗教論」）

圓成實に入ることを目的とするが、圓成實は「大冲無象」であり、直接的に入ることは不可能なので、假有の依他に隨順して入るよりほかに道はない。歸敬は圓成實にあるが、方便は依他である。

「一切の生物はすべて迷の中にある。迷によつて、眞を求めるのでなければ、眞を求むべき路はない。」

この眞に向う媒介的な迷、方便としての依他を、章炳麟は、阿頼耶識を我であると執する末那識の我執（俱生我執）と考え、分別我執に屬する意識の我執と區別した。

「人無我論」においては、自殺者は私の痛苦を解こうと欲して形體（身体）を亡ぼすのだから、形體を我としているのではなく、別にいわゆる我なるものがあると考えている、といい、この我こそ阿頼耶識を執した我である、と説明している。この我は、「邪執を待つて後得たものではなく」、「常人の共にさるところのもの」であり、「人には我見のないものはない」とするから、各人に個別的に存在するものと考えられている。身體的存在（形體）としての自己ではなく（形體を執する我は、むしろ依他起の我の自覺を邪魔する）、自己が自己であるところの根源的な自意識であつて、後述の如く、他者に壓迫される時、抵抗して自存をはかるものとしてあらわれる。この依他起の我は假有であり、それ自體としては迷妄であるが（ただし所依は眞）、圓成實へ入る通路であつて、圓成實へ入つた時は、すなわち一切の迷妄が消滅した時には、この依他起の我也消滅する。故に、この我は、迷妄を消滅させ、自己の消滅に向う否定的な主體性である。

「圓成を證得すれば、依他也自ら除遣される。」（建立宗教論）

「必ず依他起の我相が斷滅無餘となつてから、圓成實自性が赫然と顯現する。」（人無我論）

この自識を宗とし依他起の我到隨順する宗教は、いかなる他者に對しても崇拜せず服従せぬから自主・平等であり、

「依自不依他」(自に依り他に依らず)の宗教である。この宗教は、人間を創造し支配するところの超越神を立てるキリスト教に對して眞向から對立し、「常に一尊を奉ずるから平等から絶遠」と批判し、衆生をして平等ならしめるために神教の論破を試みるのである(無神論)。演説録の次の言葉によつて、彼は佛教とキリスト教のこの點の對立を端的に表現する。

「しかし、華嚴・法相についていえば、心・佛・衆生の三は無差別である。自分がよりかかる佛祖は、やはり自心なのである。キリスト教徒が上帝に依傍し、牆壁にもたれ、山水によりかかるのとくらべると、ずつとすぐれてゐるではないか。」

ここには心・佛・衆生の三無差別が説かれているから、當然、心と衆生とも無差別である。

「一切の衆生はこの眞如を同じくし、この阿頼耶識を同じくする。この故に、この識は自體に局かぎられるものではなく、衆生に普遍であり、唯一不二である。もし自體に執着して言をなせば、唯識の教は神我と異らなくなる。衆生がこの阿頼耶識を同じくするが故に、大誓願を立て、盡く等衆生界を度脱せんと欲し、劫數を限らず、未來に盡す。」(建立宗教論)

「人無我論」でも、個人の獨有するところとする靈魂と、一人に極限されぬ阿頼耶識との相違を論じている(3)。この衆生に普通の阿頼耶識を執する依他起の我執は、當然、衆生を度脱せしめんとする願でなければならぬ。また、この我は、一己を我とせず衆生を我とする我執、自他對立する我ではなく、「いわゆる他なくただ我のみ」とする「充足律中の我」である、とも言われる。この衆生を度脱せしめんとする我は、佛教においては、まさに菩薩の願にほかならない。ここから、「衆生を普く度し、頭目腦髓も施捨して人に與うる」(演説録)勇猛無畏の菩薩行が導びき出され

る。これが積極の道徳であり、華嚴の行である。後述の如く、章炳麟は、社會的集團間の鬭争を衆生の苦と考えるから、度脱衆生の菩薩行は鬭争を究極的に消滅するための社會的活動でなければならない。そして、當面の社會的活動を、彼は排滿革命と考える。

この度脱衆生の菩薩行が一人一人の依自不依他の覺を通して實現されること、問題が壓迫に抵抗する個體の自意識の場面に、主體の側に、もどされたこと、これこそ章炳麟思想の最大の思想史的意義である。元來バラバラな個體が、自分の上に加えられた壓迫に自ら怒り抵抗しようとする時にのみ、自意識内部に衆生があらわれ、菩薩行となる、ここに章炳麟は革命を考える。したがって、革命は被壓迫人民一人一人の抵抗への意志であり、革命家はその中の手本・先知先覺的存在にすぎない。革命家にとつて人民は救済すべき受動的な對象ではなく、自主の自覺をよびかけるべき對象である（ただし、いわば補助的に人民の代辯者としての役割は残る——後述）。後に「齊物論釋」（一九一一年）において、康有爲の「大同」と章炳麟の「齊物」との對立が、「齊其不齊」（不齊を齊にする）と「不齊而齊」（不齊であつて齊）との對立として定式化されているが、これは人民を生命態として配慮する聖人・教主から、壓迫に抵抗する主體的な個々の人民への思想史的轉換を端的に表現している。章炳麟の「法相の理、華嚴の行」の宗教は、かくして、「群は必ず獨を以て成る」「大獨」概念の理論的發展であり、思想（政治・法律・戰術）を荷物としてのせる汽船の神經病（革命道徳）に理論的基礎を與えるものである。革命家が、體制を拒否する孤立的な隱士・逸民の後繼者とされる理由も、ここから理解できる。

また、「大獨は必ず群する」のであり、依自不依他の覺がそのまま度脱衆生の行となるのであるから、社會的對立をなくして行く行動の過程（五無—後述）こそが依他起の我に隨順して圓成實に入る自覺の過程でもある。現實に壓迫を

なくして行くことが、個體の自主を實現して行くことである（壓迫がなくなればそれに抵抗する自意識もなくなる）。

度脫衆生を願とする菩薩行が、何故、社會的對立をなくす社會的活動となり、しかも、當面排滿革命となるのか。これは、章炳麟にとつては、證明すべき命題ではなく大前提であり、理論の問題ではなく立場の問題である。そもそも、宗教の高下勝劣を論ずるのも、「上は眞を失わず、下は生民の道德に有益なることを標準とする」（「建立宗教論」）のであつて、選擇の標準は宗教の外にある。排滿革命を事とする主體、問題の中にある主體のある要求から宗教が選擇されたのであつて、宗教の信仰が先にあつてその當面における應用問題として排滿革命があるのではない。いわば、的が排滿革命、矢が宗教なのである。矢であるから、法相・華嚴だけでなく、莊子の「齊物論」も選擇される。彼の宗教論は、讀者に對して革命の行動に進むべき自覺をうながすためのものである。むしろ、宗教論自體が革命の行動の一つにほかならない。菩薩はもともと、革命家なのである。

彼の理論は基本的にはこのような實踐的性格のものである。しかしながら、佛教を通して排滿革命を見る、菩薩の現象形態として革命家を見る、という側面もまた存在する。というのは、排滿革命は何らかの現實的利益を目的とする目的合理的なものではなく、革命という行爲自體が民族の自主性の回復（光復）である。民族の自主は個體の自主にもとづく。民族が實體で個體がそれに從屬すべき偶然的なもの、というのではない。現在、いわば壓迫一般が民族的壓迫として現象しているので、個體の抵抗が、かりに、民族的抵抗として現象するのである。それで、いわば個體の自主が目的ともいえるし、個體の自主は自己消滅にむかうものだから、自己消滅が目的ともいえる。章炳麟は、人間の本質を、階級・民族などの總體的なものを見ず、個體の自意識及び自意識の中にあらわれてくる無際邊の衆生と見る。そして、それらはまた否定的なものである。それで、排滿革命は度脫衆生の一段階、という視點が生れる。ここに、

行動としては徹頭徹尾革命家で排滿革命、行動を支える理念としては菩薩で衆生の度脱、という二重構造を見ることのできる。実際には排滿革命に挺身すること以外に何もないが、革命運動の内部にあつて運動を純化し革命性を徹底させるための、主體の側からの批判の視點を得たのである（なお、排滿革命であり清朝が敵だが、民族的壓迫の元兇はむしろ西洋帝國主義であるという認識があり、この點でも排滿革命は一段階である——後述）。なお、この行爲と理念との二重構造は、かの變法運動の時期に自覺されたところの、行爲としての變法運動と動機としての生民に對する「哀」との二重構造の理論的發展である。

なお、この眞如概念の無限定性、「所依」という關係での眞如と迷妄であるこの世界との相即性、無限に自己消滅に向うものではあるが自己の上に對立的な超越者を持たぬものとしての個別的存在の直接的肯定、バラバラの個體における自覺が無際邊の衆生を内容とする點での自他一體、全人民的中國革命、という章炳麟思想の基本構造は、超越的人格神、神に客觀的に對立し自己の自然性を棄却して神に同一化すべき個人の内面的無限性、自他對立せる個人と個人との間に構成する諸關係、財産の自由・人格の自由、といったキリスト教的・西洋近代的原理に對して、中國という場面の中で對決することによつて自覺されて來たものであることに興味をひかれる。中國を壓迫し支配せんとする西洋近代の側から「東洋的原理」と規定したところのものが、丁度その裏側であるところの壓迫され支配されんとする中國の側から、抵抗の原理として露出して來たのである。このことは、中國革命の本質にかかわる重要な問題を示唆している。

- 1 日本留學時代の一九〇八年から九年にかけて、東京の民報社において、章炳麟から小學の講義をきいた八人の學生の一人である魯迅は、章の死んだ一九三六年に、「關於太炎先生二三事」（且介亭雜文末編）を書いてゐるが、その中で、「ゴージャク

1の以前の理想は、後になつてすべて事實となつたが、……(大炎)先生の方は、排滿の志は實現したけれども、もつとも重要とみなした。第一是用宗教發起信心、増進國民的道德、第二是用國粹激動種性、増進愛國的熱腸(『民報』第六本)は、かえつてただ高妙な幻想にとどまつた」と評している。また、「先生の業績の革命史上に残つたものは、たしかに、學術史上に残つたものよりも大きい、と私は思う」といい、聽講に行つたのは、「決して彼が學者であつたからではなく、學問ある革命家であつたからである」といつている。

2 このほか、「社會通詮商兌」(十二號、一九〇七・三)において、排教(反キリスト教運動)の政府・士大夫・人民の動機の相違を述べ、「人民の排教するのは、(キリスト教が)權を藉りて人民を侮るからである」と述べており、實際にキリスト教が人民を壓迫しているという認識も、この理論的批判の動機としてあつたと考えられる。

3 章炳麟は、「この阿頼耶識はまた如來藏とも名づける。ただ清淨・雜染の分を以て名相を異にするのである」(『人無我論』)という。ふつうは人人唯識といわれ個別的なものである阿頼耶識が衆生に普遍とされたことは、如來藏思想への傾斜を示すものと考えられる。

2 無生主義と民族主義

「私の考えでは、無政府主義でもまだ、一番高尚であるとはいえない。高尚なるものは、人類衆生あわせてことごとく絶することで、思想の輪廓はここにある。しかし、實行すべき切近のものをあげれば、退いて民族主義につかざるをえない。」(『復仇是非論』、十六號、一九〇七・九)

ここで無生主義が持ち出されたのは、無政府主義をおさえて民族主義を擁護するためである。

また、同じ「復仇是非論」において、革命は人權を恢復するものであり、蒼生のために利益をはかるものであつて、

復仇はその方便徑塗にすぎない、という革命をある積極的な目的のための手段とみなし革命後の世界に具體的な期待をもつ人権革命論者に對して、「汚垢」であると反對し、「正義を以て反抗するの名」で不平等を平等にするというだけの「復仇」を唱え、「わが黨と彼黨と共に倒れることを願う」潔白な心、「清朝を顛覆することだけ期して、その後の利害存亡は悉く論じない」純粹な心による革命、を説いている。

更に、「五無論」(十六號、一九〇七・九)においても、革命後にも政府の存在はやむをえないので、その中で比較的禍害の軽い共和政體を選択するのであるが、それでも、「爵位廢せられて兼併行われるならば、アメリカの金權政治と異るところがなくなる、といい、「土田を均配する」「工場を官立にする」「相續を限制する」「議員を公散する」(人民が議院の解散權を持つ)の四法によつて「節制」して禍害を少くするが、これも初歩的なりそめの方法であつて五無に向わねばならぬ、と説いて國家主義に反對する。

以上のように、革命思想のさまざまの潮流の中で、自分の考える民族主義の原則を明確にする必要にせまられたわけで、ここに心術・人の問題から、主義・思想の問題へと議論の場面を移動させた契機があろう。それで、當面の課題としての民族主義と、度脫衆生という高遠な理想との關係を論ずることになり、度脫衆生の菩薩行を、社會的活動の次元において説くことになつた。かくして無生主義が生み出され、民族主義は無生主義の一段階と規定されることによつて、その意味が明確化され、深化される。

佛教では、「惑に依つて業を造り、業に依つて苦報を受く」(大乘起信論義記)といい、「惑」を我執・法執と考える。章炳麟もまた、現實世界を苦の世界と見るが、苦の内容は種族間の慘烈な鬭争と考え、鬭争の根元を、我見(非我の五蘊和合の身を緣じて妄りに常一主宰の我身なりと執するもの)または好勝心として起る。好勝心とは、「我執に由つて起り、

我慢心と名づけられ、もつばら悪性」(「俱分進化論」)であるから、結局、末那識・意識の我執を苦の根元としているのである。

種族間の闘争は、政府という機關によつて行われているのだから、まず政府を無くすことを考える。勿論、政府は他國の政府とたがいに對峙して存在するものであるから、一國の政府だけ無くすことは不可能で(この點で彼は無政府主義に反對する)、他國の政府と同時に無くさねばならない。無政府になつても、まだ聚落・人類が存在し、その間の闘争はやまぬから、更に無聚落、無人類、無衆生(無生物)、無世界へと進み、一切の闘争をなくする(「五無論」)。

すでに、「俱分進化論」(七號、一九〇六・九)において、アミーバーから生物がはじまり、進化して哺乳動物から人に至り、人も原始野蠻から社會・國家の形成に進む、更に地球統一から軍備撤廢(大同)に至る、と進化の法則が客觀的には世界を支配していることを承認しながら、ただしこの進化の過程はわれわれにとつては不幸の増大にすぎぬ(「進化の實は非とすることができないが、進化の用は取るところなし」)、と言われている。何故ならば、「進化は一方の直進に由るのでなく、必ず雙方の並進に由り」、「ただ知識が進化するといふのはよいが、もし道徳について言えば、善も進化し惡も進化する。もし生計について言えば、樂も進化し苦も進化する」(すなわち「俱分進化」)からである。道徳の惡とは、我見・好勝心であつて闘争の根元であるが、これらは生物・人類・聚落・政府という進化に正比例して増大するものであるから、闘争もまた進化に正比例して組織的な殘虐なものとなり、政府間の戦争においてその頂點に達する(もし大同になればもつとひとくなる)。生計の苦とは、經濟的發展による生活の樂の増大に正比例して増大する樂の追求の苦と樂の喪失の苦とであり、これも社會的現象である。

「最初居る地點がただ獸性なのだから、その居る地點に循つて日進してやまなければ、ただ獸性を擴張するだけで

ある。……進化の悪は未進化の時よりもつと甚しい。」(「四惑論」、二十二號、一九〇八・七)
 したがつて、鬭争を無くし衆生を度脱せしめるためには、この進化の過程を逆轉させて、無政府・無聚落・無人類・無衆生・無世界(衆生は世界から發生するから)へと人爲的にまきかえさなければならぬ。これが「五無論」である。章炳麟の無世界にむかう「五無論」は、進化によつて「盡美醇善の區」に達するというダーウイン・スペンサーの進化論と、丁度逆方向を向いている。

それでは、いかなる方法で五無を實現して衆生を度脱せしめるのか。「五無論」では、五無の中で無人類がもつとも重要、といい、本因は「無我を觀すること」、方便は「交接を斷すること」といつている。「觀無我」についての具體的説明は見えない。「斷交接」については、人は萬物の元惡であつて、淫・殺を好む心は無明の靈習にもとづく人の天性であるから、眞如の靈習による淫を惡む心によつてこれを對治して人類を無くす、といつている。外からの強制によつて人類を消滅するのではなく、人類が厭世心をおこして自發的に「斷交接」するのだが、文字通りの生物學的な消滅という奇想天外な方法であり、たしかに、實現性を確信していたかどうかは疑問である。「五無論」は、この世界が苦であり、そこから衆生を度脱せしめねばならない、という主張を一般的に述べることに主眼があり、五無の具體的な實現方法はここには述べられていないと解釋する。

衆生の苦は當面政府(民族)間の鬭争であり、その根元は我見とするから、すべての民族が自覺して我見をなくすれば鬭争は平和的に消滅する、と一應考えられる。もしも滿洲政府が自分の非を悟り、我見を破つて、漢民族に國土政權を返還してその故地に歸るならば、滿漢の鬭争は消滅し、共存が可能になる筈である。「しかし、人生の貪狼無厭、正義に背違するは、萬億年を経て變ずることができないから」(「排滿平議」、二十一號、一九〇八・六)、それを滿人に

期待することは無理で、滿洲政府に壓迫されている漢民族が、排滿民族主義を立てて壓迫をはねかえし、鬭争のない滿漢平等を實現する。また、歐洲・日本の國粹は、「人を侵略するのでなければ、人を興臺家にするもの」(「印度人論國粹」、二十號、一九〇八・四)であるから、歐洲・日本の發憤者が國粹を除去しようとするのは當然だが、他民族に「陵轍」されている中國人・印度人が壓迫に抵抗し自存をはかるために國粹によつて民族の自覺を得ようとするのはこれもまた當然であつて、兩者の事情は異なる、といつて、壓迫民族の民族主義と被壓迫民族の民族主義とをこの上なく明瞭に區別しており、被壓迫民族の民族主義のみ肯定する。

しかし、被壓迫民族の民族主義も、民族主義であるかぎり、やはり我執であり、鬭争の根元ではないのか。

「有形の物は皆自衛して他を禦ぐ。……(物質・意識の不可入性)……これはみな異類を排擠し、相互に賊殺しあうしるしである。」(「五無論」)

「今、動物の情は異つてゐるが、その自ら尊貴にするを喜び、外物にふみにじられることを欲しない點は、動物の情を同じくするところである。」(「俱分進化論」)

このように、我執は人類のみならず、動物にも無生物にもすべて存在するものである。被壓迫民族の民族主義も、自衛のためであるとはいへ、やはり我執である。章炳麟がこの被壓迫者の我執を肯定するのは、この我執によつて壓迫をはねかえすことのみが鬭争そのものを無くす道である、と考えるからにはほかならない。鬭争を無くすための鬭争だから肯定される。この被壓迫者の我執こそ、かの圓成實自性へ入る道としての依他起自性の我である。鬭争が無くなれば、この我執も當然無くなるべきものである。排滿民族主義は、いわゆる「大漢族主義」とは異り、滿洲政府を打倒して滿漢平等を實現すれば、消滅すべきものである。ただし、滿洲政府のほかにも、西洋帝國主義の壓迫がある

から、我を立てて抵抗する。このようにして一切の壓迫を無くし鬭争を消滅させた後に、この依他起の我も無くなる。この無限の消滅の過程を描いたものが「五無論」である。

「人に自覺がなければ他人に陵轍され、自生することができない。民族に自覺がなければ他民族に陵藉され、自生することができない。」（「印度人論國粹」）

民族主義の荷い手は、他民族の壓迫に怒り抵抗して自存をはかる一人一人の漢民族人民であり、この抵抗こそが客觀的には一切の鬭争の消滅に向う第一歩である。菩薩的革命家もまた民族主義の一員であるが、意識的に民族主義を無生主義の一段階たらしめ、革命を一切の鬭争の消滅という高遠な理想に志向させようとする點で、もつとも自覺的で戰闘的な中核である、ということが出来る。

章炳麟思想と進化論との關係をもう少し検討して見よう。

「いわゆる進とは、もと根識の迷妄の所成で、實際にこの進があるのではない。」（「四惑論」）

ここでは、進化も幻である、としている。やはり、進化は客觀的に存在するとしても、人間にとつて苦をもたらすものであるから、人間としては當然進化に抵抗し度脱すべきである、という意味にほかならない。存在の論理に主體の論理が加わっているのである。進化も自然規則であるが、「惡賢いものは必ず愚者をだますことができ、勇者は必ず弱者をふみにじることが出来る。」のが自然規則であつて、これにしたがうならば、「人道は窮せんとする」から、人為規則によつて對治する、と（「四惑論」）。進化に抵抗することが、藥をのんで死に抵抗することにたとえられる。主體の側（人爲・人道）は進化を完全に拒否し、その外に出ようとするのである。「俱分進化論」において、「勇猛大心之士」（菩薩のこと）は、この進化の世界を早く棄て、「視聽言思の外」（迷妄の世界の外）に求めて、衆生を濟して滅度する、

「勇猛大心なきもの」は、進化に随順して段々厭棄させるが、この世の進化の極點に到達して彼ら自身が厭世心をおこすまで待つのではなく、勇猛大心の士が、進化の諸事類の中でもつとも平等に近い「社會主義」を提唱して救済する、という。覺としては進化の外に出た菩薩が、行としては進化に随順しつつ進化をなくす、という構造がここにある。これが積極的厭世主義であり、「理は頓悟すべく、事は頓除せず」（「復仇是非論」）である。

さて、章炳麟が世界を弱肉強食の鬭争の世界と見たことは、種族間の鬭争と見るか國家間の鬭争と見るかに相違があり、清朝打倒の課題が含まれるか含まれないかの相違はあるけれども、西洋の侵略の前に中國が滅亡の危機にある現状を基本的な問題意識とした點で康有爲の大同思想と共通し、また、この現状を嚴復の紹介した「天然淘汰、優勝劣敗」という進化論の枠組を通して理解した點で、清末思想の典型的なものといえる。康有爲は、野蠻——小康——大同という發展段階を持つ大同思想をあみだしたが、これは、「天然淘汰、優勝劣敗」の法則を、稜^{なま}をけすつて、聖人を頂點とする中國思想の體系の中に包攝せんとする理論的努力であつた。大同思想は個別性（私）から全體性（公）への擴散の過程をえがいたものであるが、これは聖人が民の自主性を段々剝奪して鬭争をなくして行く過程であるとともに、民の欲望充足がより完全になされて行く過程でもあり、「苦を免れ樂を求め」上向的發展であつた。故に、西洋と中國との鬭争の側面よりも、進歩の方向にむかうものとしての共通の側面が基本的なものとされ、ここに西洋の先進的な制度を學ぶことが可能になつた一方、地方に出て來た譚嗣同らの開明的郷紳層の資本主義の自生的發展という要求を、中央に、聖人（「天子」）を戴く彼の體系の中に包攝するものであつた。

しかるに、章炳麟には、もはや康有爲のような樂觀性はない。進化は善・樂と共に衆生の惡・苦の増大をもたらすものと考えられ、この世界は鬭争の世界・苦の世界と認識されている。中國は進化の法則の内部では壓迫される側、

滅亡させられる側に位置づけられる。故に滅亡を拒否する自存の要求によつて、進化の法則そのものに抵抗する。このことは、章炳麟がすでに康有爲の聖人（「天子」・譚嗣同の開明的郷紳層に相當するところの特定の勢力や階層を背景としなかつたこと、西洋帝國主義・中國の自生的資本主義は、人民に壓迫・苦の増大をもたらすという側面のみ認識していたこと、を示している。この點で、章炳麟思想は康有爲の近代化路線の崩壊の上に構築されたといえる。章炳麟にとつてはこの現状を打開すべき現実的な力は發見されていない。しかし、觀念論的にはあるが、抵抗する主体は立てられたのである。

このように、康有爲から章炳麟への推移を思想的に辿る時、そこには、西洋の壓迫の強化と中國内部の改革の失敗によつて、現實の場面で中國が一層追いつめられて行く過程と、意識の中で西洋の壓迫に非妥協的に對立する「抵抗の核」が生れて來る過程とが、同時に見られるのである。

進化の世界の消滅に向う完全に否定的な無生主義という理論が立てられたことによつて、これを座標軸として、經濟的進歩は「苦樂並進」で苦を増大するもの、貧富の不平等を増大するもの、という資本主義の否定的側面や、西洋は學ぶべき先進國ではなくして、「帝國主義の群盜」（「送印度鉢羅罕保什二君序」、十三號、一九〇七・五）であり残酷な壓迫者（「陵藉、陵轢」などと表現されている。ふみにじるの意）であつて、被壓迫民族の共通の敵であること、などが鮮やかに測定できたのである。章炳麟の初歩的な反資本主義・反帝國主義の思想の理論的根據はここにある。

もつとも、彼は、すでに變法派の時期に西洋帝國主義を中國の敵と考えており、また、「客帝匡謬」において、中國革命の二つの課題である排滿と反帝國主義とを統一的に把握しているのであるが、無生主義によつてこの問題が理論

的に深められ、排満・反帝國主義を、全世界の被壓迫民族の反帝國争の一環として把握するといふ世界史的視點が可能になつたのである。

すなわち、章炳麟の民族主義は、清朝を打倒し、國家・主權を恢復して、ほぼ先漢の領域にあたる「中華民國」を建國することにあるけれども、これが最終的なものではなく、更に「他の強民族に征服され、その政柄を盜竊され、その人民を奴虜にされた」(「五無論」)弱民族であるヴェトナム・インド・ビルマ・マライの屬の解放にまで進むべき廣大なものである。これは、フランスのヴェトナム支配、イギリスのインド支配を例として、「文明が進めば進むほどますます人道をふみにじる」(「記印度西婆耆王紀念會事」、十三號、一九〇七・五)白人を、「帝國主義の群盜」として敵と規定する一方、滿洲と中國、フランスとヴェトナム、イギリスとインド、日本と朝鮮という諸關係を等置して、漢民族を被壓迫民族の側に入れることによるのであるが、更に、中國の完全獨立は、威海衛・青島などの租借地、上海などの租界を悉く回復し、いかなる列強の「勢力範圍」も許さぬから、革命が白人の怒りを招くのは當然(「答祐民」、十二號、一九〇八・七)、といつて、白人を中國革命の敵として把握していることによるのである。「中國之川喜多大尉袁樹勳」(二十四號、一九〇八・一〇)に至つては、外國帝國主義の經濟侵略に奉仕する清朝の番犬的性格を見事に把握し、帝國主義と封建主義という中國革命の二つの敵の初歩的な構造的把握にまで到達している。「答祐民」におきて、「民報」の六條主義のうち二條についての彼の解釋を述べているが、「世界列國が中國の革新事業に贊成することを要求する」については、

「これはあいまいにいつたのである。要するに列國政府は必ず不贊成である。ただ列國の個人についてののみいふならよい。」

といい、「世界眞正の平和を維持する」について、

「世界の偽平和を維持しないことは、すでに明らかに認識されている。曰く、歐米人をしてアジアを占領せしめず、アジアの諸民族をしてそれぞれ故國を恢復せしめるのみ。」

といつてゐるが、これは中國の民族革命を、西洋帝國主義という共通の敵を持つた全世界・全アジアの被壓迫民族解放運動の一環と把握したものであり、當時の革命派の理論水準の中で、一際高く聳え立つてゐる。この把握を可能にしたのは、排滿革命を、一切の壓迫・鬭争を無くする運動の一段階、平等に向う一段階とする無生主義の理論である。中國と印度との「神聖同盟」を軸として赤・黒諸族の解放にまで進むのは、まさに二國の歴史的な宗旨である「慈悲平等」の實現である。

この思想が、西洋・日本を文明國とし、インド・エジプト・トルコを亡國とし、その中間にある専制の中國が改革によつて文明國に上昇するか、このまま亡國に下落するか（「中國積弱遡源論」）、と問題を立てる梁啓超らの改良派に對して根本的な批判をなしていることはいうまでもない。

革命派の中で見ると、孫文は「中國問題眞解決」（一九〇四年、「孫中山選集」上巻）において、義和團事件を頂點とする排外運動は、「閉關自守」の政策を取る滿洲人の教唆煽動によるもので、大多數の中國人は外國人の友人である、といい、中國革命は貿易の増大・鐵路の修建・天然資源の開發などをもたらし、歐米にとつては「黃禍」でなく「黃福」になる、とアメリカ人に呼びかけてゐるが、この帝國主義に對する認識は、明らかに章炳麟の認識と正反對である。

一九〇七年三月、孫文は、日本政府の退去命令によつて離日する際、日本政府から數千元、鈴木久五郎から一萬圓の金を受け取つたが、このことについて、同盟會會員である章炳麟、張繼、宋教仁、譚人鳳、白逾桓、平山周らは大

いに非難し、章らが孫文を同盟會總理の地位から罷免することを提案した事件がある（『中華民國開國前革命史』、第一冊、二〇二頁）。

また、辛亥革命後、孫文は、民族主義・民權主義の二綱は實現したから、後は民生主義だけだ、と言う意見を發表しているが（『提倡民生主義之眞義』、一九二二年、「孫中山選集」上卷）、漢冶萍公司に日本から借款を受け入れようとして、章炳麟らの猛反對にあつて中止した事件がある。

これらの事件を見る時、現實的政治家として、革命の利益のための手段としては帝國主義の援助さえ辭さなかつた孫文と、革命を民族の内發的な覺醒にのみ求め、その直接的な延長として帝國主義の打倒を考えた章炳麟との間に思想的對立があり、それが時に實際上の對立もひきおこした、と考えられる。これはまず、戰略戰術という革命の政治的側面と人間の覺醒という革命の思想的側面との對立、政治家と思想家との兩者の役割の相違からくる對立、といえる。しかし、それだけでなく、孫文が新興階級である民族ブルジョアの階級利益を代表しつつそこから人民の一般的解放を要求したのに對し、章炳麟はそのような特定の層を代表せず、觀念論的な菩薩の立場に立つていたこと、いわば思想家の存在様式の相違からくる對立でもある。章炳麟は、實際には孫文の路線に参加しているのであるけれども、革命の時間的空間的制約を超えた、いわば無限の彼方に置かれた視點から、實行の可能不可能をこえて、反帝國主義という本質的な問題を本質的な問題として、悪いものは悪いとして提起することができたのである。彼の批判は、もつとも現實から離れた視點からするところの空論であるが故に、現實に對してもつとも鋭い批判となりうる、という構造をもつている。故に、民族ブルジョアの帝國主義に對する妥協性と軟弱性から免れ、帝國主義に對して非妥協的に批判を加え得た。現實化する基盤を持たぬ批判であり、本質的に無力であつたけれども。

それで一方、「答祐民」においては、自分の「支那印度相互扶持之論」に、現在は實行不可能であり白人の感情を傷つけるのみ、という反對論が出たのに對して、

「事實はまだ行うことができぬとしても、主義は勿論これあるべし。」

と返答して、帝國主義との闘争が日程に上つていない現状は承認している。

更に、「革命軍約法問答」(二十二號、一九〇八・七)においては、雲南革命軍の軍法が外人を殺し教堂を焚いたものは誅するが漢人の民間公産については問題にしないことを不平等とし、外人・漢人を同等に扱うべきだ、とする「公是先生」の意見をあげて、章炳麟は、その趣旨には賛成しつつ、「政治社會について計れば、西人の吾族を禍すること、滿洲より千萬倍も烈しい」といいながら、しかも、種族革命の主要な敵は滿洲であつて白人ではない、白人は敵にまわさぬようしばらく寛容を示すことが必要だ、と完全に利害の立場・戰略戰術の立場から發言している。

このように、章炳麟自身、現在は排滿革命が唯一の實行可能な路線であると考へており、反帝國主義が空論にすぎないことは認識している。ただし、絶対に必要な空論と考へていたようである。特に「民報」の時期の後半に、反帝國主義を論じた時評が増大する。彼の徹底せる反帝國主義思想は革命派の中でも異彩を放ち、結果的に孫文路線の批判となつている。ただし、革命をより根柢的なものたらしめようとする批判である。

1 章炳麟の、淫・殺を人の天性とし惡とする議論は、譚嗣同の、人の天性である淫・殺を惡とする名教は人爲的な「習」「名」にすぎず「實」は善であるとして肯定した議論(「仁學」)に對する反駁である。譚嗣同もまた佛教によつて彼の社會的活動を基礎づけた。彼は王夫之(船山)の「天理即在人欲中、無人欲則天理無從發見」が佛教の「佛即衆生、無明即眞如」に適合するとして、人欲を惡とする三綱五倫を「分別」として攻撃した。章炳麟の「逮其證得圓成、則依他亦自遣」は、同じ佛教では

あるが、問題を意識の次元にうつしたといえる。

2 近藤「章太炎思想ノート」、中國近代思想史研究會會報、十二號（一九六一、一、三一）。

3 「中華民國開國前革命史」（第二冊、一一四頁）によれば、章炳麟と密接な關係にあつた陶成章（後に光復會領袖）らの會黨に對する工作について、

「これより先、浙東ではしばしば教案がおこつた。黨人が革命思想を灌輸してより、遂にその排外の心を排滿にかえた。」

という記事がある。排外——排滿と宗旨をかえた浙江省會黨の思想は、章炳麟思想に對應しているかの如く見える。光復會の性格を検討せねばなるまい。

3 齊物論と代議制

すでに「五無論」において、無政府が第一段階とされ、無聚落・無人類・無衆生・無世界への收斂の過程が構想されていたが、「國家論」（十七號、一九〇七・一〇）においても國家の自性・作用・事業について、それぞれ本質的には虚妄のものであるとして一旦否定された上で（理）、他國に壓迫されている「支那・印度・交趾・朝鮮」などの愛國・救國・建國だけは、その壓迫をはねかえし、自分自身を回復するという點で、やむを得ざるものとして肯定されている（事）。また、「國家論」では、國家の虚妄を論證するために、「個體は眞であり、團體は幻である」という個體主義の原則が明確に立てられ、「暫く實有とすることができる」人民に對して、國家・村落・集會という團體・組織が假有であつて實有ではない、という論理が使われる。この個體主義が「依他不依他」の依他起の我の概念と同一の性格のものであることは明白である。また、ここでは、國家に對しては實有とされる人も、かりに細胞が人を假有であると

するならば、人は論破できない、といつて、人としての個體もまた究極的には否定さるべきものと考えられている。この個體主義を原理問題として深化し、個體の自主・自由という概念を明確にしたのが「四惑論」(二十二號、一九〇八・七)である。ここでは、漢民族に對する他民族の壓迫ではなく、個體に對する國家・社會の壓迫が問題となつてゐる。ここで國家・社會の壓迫を問題とした動機は、改良派の考える「近代國家」が本質的に齊民(平民)を壓迫するものであることを理論的に暴露し、民族主義によつて實現する革命政府が、そのような「近代國家」になるのを防止しようとするにあつたと思われる。故に、「四惑論」は、「代議然否論」(二十四號、一九〇八・一〇)を頂點とする代議制批判と表裏の關係にある。

さて、改良派の考える中國の近代化は(改良派は中國が近代國家となることが優勝劣敗の世界の中で生き残る道だと考えていたのだが)、一面、一君萬民體制から解放された奴隸が國民として平等に觀念上の共同體である國家制度に參與する(群への統合)、他面、一君萬民體制を分解させ利己的・獨立的人間を創出する(個への分解)、という、ブルジョア革命の政治的解放の論理に類似した二側面を持つてゐる。この二側面の關係について、梁啓超は「十種徳性相反成義」(一九〇一年、「辛亥革命前十年間時論選集」、第一卷上冊)において、獨立と合群、自由と制裁、自信と虚心、利己と愛他、破壊と成立との相反相成(相對立しつつ双方で一つのものをなす)として説いている。ただし、一應、獨立・自由・自信・利己・破壊の必要を述べつつ、他方で、合群・制裁・虚心・愛他・成立の側から粹をはめてそれらの行きすぎを抑えるという調和論的な傾向が強くと、利己的・獨立的人間を原理として主張し一君萬民體制を破壊し分解を徹底させる、というようなブルジョアの戰闘性に乏しい。

章炳麟の批判も、この改良派の二側面に對して、群への統合に對しては自主・自由を(「四惑論」)、利己的な個への、

分解に對しては平等を（「代議然否論」）對置するという二側面を持つのである。

「四惑論」は、公理・進化・唯物・自然を神聖にしておかすべからずとする四惑に反對するものであるが、特に公理の批判において、自主が原理的に明らかにされる。ここでは、人は國家・社會のために盡さねばならぬのが公理であるから、社會と相扶助せざるもの・隱遁・自殺は公理に違反する、という議論を批判するのであるが、まず、公理の主張は、世界を本根とする迷妄によつて個人の自主を陵藉するものである、といい、人の原型觀念（阿頼耶識）を本根とする唯識の教説によつてその迷妄を破り、自主を守らうとする。次に「人は社會のために生れたので、自己のために生れたのではないから、一切の知能膂力は、その持てるすべてをあげて、大群に貢獻すべきである。」という公理の強制は、人が他者に服従し束縛されることを原理とする點において、人類は神によつて創造されたのであるから、死生も自主にすることはできず、神のためにつくさねばならぬ、とする西洋の神教の變型であると見られ、無神論による神教批判を通じて、公理の原理的な批判が試みられる。

ここでいう無神論とは、人は「生氣の所流、機械の所制」であつて獨生であり、造物主は存在せず人に命令を下す超越者は存在せぬから、人は自主である、とする獨覺、聲聞、數論、老莊、特にその精髓である莊子の齊物論を指す。この無神論から、人は世界、社會、國家、他人のために生れたのではなく、それらに對して全く無責任である、という結論が導き出され、これが公理に對する批判となる。すでに、舊「煇書」の「天論第十」において、「天地合氣、人偶自生」「天地不故生人」という王充のテーゼによる造物主思想の批判があり、「萬物自生」の無神論は、早くから考へていたことが知られる。

章炳麟は、齊物論を、「正處、正味、正色の一定した基準があるのではなく、萬物をしてそれぞれ好む所に従わしめ

る」と簡潔に要約し、「物として然らざるはなく、物として可ならざるはない」(無物不然、無物不可)を、「人心は不同て齊概(劃一)しがたい」ことと説明し、この齊物論の個體主義を、世界・社會・國家・他人への責任を説く公理の強制束縛に對置する。

莊子は、萬物に一定の基準を與えんとして是非を争う物論の根源を、個體の自己主張の立場に求め、すべての個體がそれぞれ多様性を持ちつつ、そのまま他を侵さず他に侵されぬ自然の立場・天の立場に立つことによつて、自己主張の虚妄なることを論辯し、是非をなくして、物論を齊しくせんとした。すなわち、あらゆる立場を承認することによつて、いかなる特定の立場も拒否し、一定の價值基準の強制・社會秩序の強制を拒否した。故に、「人倫相處して、無害をその限界とする」齊物論の世界は、個體が併存しつつしかも相互に相侵さぬ自由の世界である(散砂の自由)。

この世界では、個體は本質的に自己主張を有しない。したがつて、章炳麟のいう齊物の自主とは、他から一定の強制・壓迫が加わつた際、その強制・壓迫に抵抗してそれらを消滅させ、本來の自由な世界へ復歸するために、媒介的にあらわれる、個體の主體性にほかならず、拒否的抵抗的なものであつて、決して積極的なものではない。この點で、壓迫に抵抗して圓成實へ向うために媒介的にあらわれる依他起の我と同一の性格のものである(個体の自主を基礎づける點で依他起の我と齊物の自主とは同一であるが、後者には自主を害するものを抑壓するために法律を考えているので、この點前者と相違する)。

この個體の自主に對する壓迫・強制が、人は社會に貢獻する責任を持つという公理の束縛・強制とみなされたのであるが、しかも、公理の束縛は専制・天理の束縛よりも甚しいとされた。何故なら、天理をいうものは、臣の君に事あること、子の親に事あることを問題とするに過ぎないから(夫婦の問題をここで論じていないのは、彼が、公理を言うも

のは男女飲食の事は放任無遮であるという不満を持ち、男女のことにについてはより厳格な考えを持つていたからである。君から去ることは自由であり父は先に死ぬものであるから、その束縛は時間的に有限であり、君・父が不道を以て遇した時には、君臣・父子関係の外にある社會に冤を訴える餘地があるから、その束縛は空間的に有限である、これに反して、公理が事えるべきだとする社會は、時間的には常存、空間的には全體であつて、公理の抑制から逃避する餘地が全くない、と考えるからである。

とすると、章炳麟においては、改良派の近代化の原理である公理は、傳統的な體制の原理である天理を否定するものではなく、むしろ、その支配被支配關係の徹底という點において天理に連続しつつ一層組織的・能率的となつたものであり、かつて天理の支配の及ばなかつた「放任自由」の社會の最末端まで支配被支配關係を浸透させ、個體の自主性の完全な剝奪の上に、體制の一元的支配を確立しようとするもの、と把握されていたのである。この認識は、まさに、

「人は人の奴隷になつてはいけぬが、群の奴隷にならなければならぬ。」（「新民說」）

と考える梁啓超や、「個別者の自主性の完全な否定とひきかえに慾望を完全に充足させる世界」である大同の世を考えた康有爲の思想に對應する。そして、章炳麟の考えた齊物の自主とは、「放任・自由」の社會にあつた個體が、體制の一元的支配によつてその自由の餘地を奪われ完全に束縛されることに對して、最底邊において自覺的に抵抗し拒否することにほかならない。いわゆる中國における「國家」と「社會」との分離という表現に従えば、改良派の公理は、「國家」が「社會」を完全に吸収し、一元的支配を貫徹せんとするもの、章炳麟の齊物の自主とは、「社會」の側からこの一元的支配に抵抗するもの、ということができよう。したがつて、これは傳統的な體制に連續する近代化への抵

抗といえよう。この近代化と傳統的體制とが最底邊から否定されたこと、天子によつても郷紳層によつても把握されない人民それ自體が、強制・壓迫を拒否するというだけの消極的なものにすぎないが、ともかくも自覺的・主體的なものとして定立されたことは、大きな思想的意義を有する。

章炳麟の代議制に對する反對は、變法運動の時期からあり、清朝の立憲準備に對應してさかんになつてきた改良派の代議制の要求に對する批判は、「政聞社員大會破壞狀」(十七號、一九〇七・一〇)、「與馬良書」(十九號、一九〇八・二)、「與劉揆一書」(同上)、「駁神我憲政說」(二十一號、一九〇八・六)、「馬良請速開國會」(二十三號、一九〇八・八)に見られるところであるけれども、「代議然否論」(二十四號、一九〇八・一〇)においては、「大總統を置くことは公だが、代議士を選擧することは戻」と言つて、アメリカの共和政體を直輸入せんとする革命派にも反對している。この代議制に對する反對を明確にするために、「諦實の共和」とも「奇觚の專制」とも言える總統制という政體を彼は構想して見せたのである。この政體がもつとも害が少いと彼は考えた。

章炳麟の基本的な命題は、「代議政體は封建の變相」(「代議然否論」)である。代議士の任務は、「織悉備知民隱上達」に、すなわち、爲政者と民意とをつなぐパイプの役にあると考へるが、これは、諸侯が領内の人民を完全に把握し、人民が納税も徴兵もごまかせない封建の世に近い國、歐洲や日本でこそ可能であり、封建時代を去ること二千年の專制・混一・一統の中國には、一君の支配が末端まで浸透せず、人民に納税・徴兵をごまかす習慣があり、ここに憲政を實行すれば、官吏・豪民の横暴を招くだけ、と彼は考へる。それで、代議制は歐洲日本では順流だが、中國では逆流である、と結論する。ここでは、歐洲・日本の封建制——代議制に對比して、家産官僚制とか一君萬民體制とか

いわれる中國の政治形態の特殊性がいわば類型として把握されて居り、この二種の政治形態の價值の高下は問題とされず、中國における適不適が問題となつてゐる（「記政聞社大會破壞狀」）。

しかし一方、

「代議政體は民權を伸長させることができるものではなく、まさに埋没させるものである。けだし、政府と齊民とは、わずか二階級あるのみだ。その間にみだりに代議士を置くならば、分れて三（階級）となる。政府に牽制者が一つふえることはさりながら、齊民にも抑制者が一つふえるのである。」（與馬良書）。

という（この民權という言葉が、人民が積極的に政治上の諸權利を獲得して行くという意味ではなく、いわば他者に壓迫を受けない權利・齊物論的な個体の自主の權利というような消極的な意味で使われている點はまず注目させられる）。ここでは單に適不適ではなく、君主國においては貴賤の不平等、民主國においては貧富の不平等をもたるところの代議制に反對して、中國社會の自由・平等を抵抗の根據として理念化する側面がある。

このうち、自由の方は、「名は專制だが實は放任」の自由で、強大な國家權力もその貫徹に限界があり、社會の最末端までは直接に把握されなかつたところから來る自由（昔察不徧行）である。子孫の復仇を認めた私刑主義の原則である「恤無告之法」が、國家權力が自己の限界を知り、個人の自由を許容した例として擧げられる（「五朝法律素隱」）。これは、「東洋的自由＝政治からの自由」と言われているものに當る。

一方、平等は、貴族黎庶の階級なき貴賤の平等・富民に特權的地位を與えなかつた貧富の平等である。本來平等であつた中國に代議制を施くと何故不平等になるか、と云う疑問がおこるが、中國は自然に平等であつたのではなく、法家的な「典章制度」の強制によつて平等が維持されてきた、と考へる。すなわち、潜在的な不平等を顯在化せしめ

なかつた強制を見るのである。法律上の平等は、現實の社會生活における不平等を前提とし、政治上の平等は、經濟上の不平等を前提としている。「演説録」において中國の典章制度のうち、貧富平等で社會主義に近いものとして、均田制（貧富懸絶せしめなかつた）、刑名法律（罰錢贖罪がなく富民に特權を許さなかつた）、科場選舉（學校制度でなかつたから貧民にも官になれる希望があつた）の三例をあげている。また、貴賤平等の例として、階級がないこと、官僚が人民を壓迫することはあるが官僚は世襲でないから壓迫に限界があること、官僚は土豪の横暴を抑壓して公事を壟斷せしめないこと、をあげて、中國の官僚制を評價する。

このように、章炳麟は政治上の支配・被支配または壓迫・被壓迫の關係を基本的な問題とし、經濟上の收奪・被收奪または搾取・被搾取の關係は前者に関連するかぎりで從屬的な問題として扱うにすぎない。そして、この平等を維持してきた典章制度は法家的なものであるとすると、商鞅・諸葛亮らの法家・法吏を高く評價し、自分自身は天子でも子孫を匹夫とし一君の下における萬民の被治者としての平等を實現した秦の始皇帝の功績を頌揚する。故に、この平等は一君の下における萬民の平等という消極的なものであり、西洋近代の立場から、君主一人が自由で萬人は奴隸として平等、と批評されるところのものにはかならない。

この點で、「天下を君主囊橐中の私産」とした元兇を秦政・荀學に求め、「私」である君權を突破して「公」である民權を回復せんとした譚嗣同と全く對蹠的である。¹⁾

勿論、章炳麟は君主制を支持するものではなく、總統制を支持する。また、「永く一家に屬し、人君に責任なし」であるドイツの立憲君主の權力絶大であるに比して、中國の專制君主が天命を受けて天子であるにすぎないという相對的超越性の側面を把握し、一君よりも、一君をも規制しその恣意を許さぬ實定法としての典章制度を、したがつてそ

の荷い手である法家・法吏をより重視する。すなわち、権力者としての一君という側面を支持するのではなく、いわばその反面ともいふべき、一君によつてまたは一君萬民體制を規定する典章制度によつて維持されて來た平等という側面を理念として強調するのである。

その目的は、一君制や典章制度によつてこれまで抑壓されてきた土豪が、代議制によつて權力を握り齊民を壓迫するようになる危険を警告し防止することにある。したがつて、代議然否論における代議制に對するアンチテーゼとしての總統制（専ら法律を以て治め行政司法を兩塗に分つ）は、この典章制度の理念を繼承するものであり、上からの強制によつて萬民の平等を維持することを目的とするのである。

何故、代議制によつて中國は不平等になるのか。章炳麟は選舉を實行すべきでないことをめんみつに論證しているが、その中心は、選舉權を制限すれば、納税額が資格となつて富民のみが當選し、普通選舉權をあたえれば、「愚陋恒民の屬目するところは、もともと學術の方面になく、權力人に過ぐるものにある」から、「賢良」が當選せず、「土豪」のみが當選する、と考えるからである。「名は國會といつても、實は姦府である。ただ有力者のために羽翼をつけてやるだけのこと」といい、議會の立法權については、「およそ法の上から制定するものは政府の擁護に偏し、およそ法の下から制定するものは、富民の擁護に偏する」と全く否定的である。代議制は「黎庶（庶民）を毒す」と結論する。

この土豪または豪右・富民を歴史の中に求めるならば、改良派の基盤であり、利權回收・地方自治の要求を掲げて政治的にも擡頭しつつあつた郷紳層に相當すると思われる。これは、豪右・富民が代議士として權力を握り地方自治となれば、中國の分裂と内部抗争をもたらし民族主義に違反し、富民を擁護することになつて民生主義に違反するといつてゐる點からも推定される。また、「漢土の法律には、ただ政府を擁護するものはあつたが、資本家を擁護する

ものはなかつた」(「五朝法律素隠」)といひ、富民が權力を握つてゐるアメリカ・日本型の金權政治になることをもつとも警戒する點においても、資本主義の自生的發展に伴う不平等の増大を豫防しようとしていたことが知られる。すると、民權を齊民の權として豪右・富民の權の抑壓を考えたことは、辛亥革命の失敗が郷紳層に主導權を奪取されたことに歸せられ、軍閥混戦もその基礎の上にひきおこされたものとされる以上、辛亥革命に對する適確な警告であつたといえる。また、この時すでに資本主義の自生的發展の道に對する批判が提出されていた、と評價できる。

この豪右・富民の擡頭を抑制すべく章炳麟が考えた總統制は次のようなものである。法律は、上からでも下からでもなく、「法律を明習せるものと歴史に通達し民間の利病を周知するの士」によつて制定され、これが行政・司法を規定する。いわば立法權に相當する。行政と國防と外交とは總統が擔當し、方面官・國務官を経験し實績の明らかなのから、全國の人民が選ぶ。司法官は「法令を明習せるもの」の互選による。行政官・司法官のほかに學官をたて、政府に所屬する小學校・海陸軍學校以外の學校は政治から獨立して學官に屬する。總統・司法官・學官を「敵對」せしめて權力の集中を防止する。人民は、總統・行政官の不正は司法官に訴え、司法官の不正は學官に訴えることができる、とされるから、この「かけこみうつたえ」の制度の中で、人民の最終的な保護者は實際の權力をもたない學識経験者である。人民には、財政の被容問權、外交宣戰の抗議權が保證される。また、國にそむかぬように謀叛(割地賣國)の罪は重くするが、人民が上に束縛されないように謀反(政府に反抗するが外國の手先にはならない)の罪は軽くし、「外叛・淫穢をのぞく」一切の集會・言論・結社の自由が保證される。これが「官吏を抑え齊民を伸ばす」政策である。そのほか、直接生産者の生産手段所有(耕者有其田など)、官と商工との分離、財産相續の制限、盜賊の罪の軽減、紙幣發行の禁止など、「富強を抑え貧弱を振わす」「社會主義」的な政策も考えられている。

この政府は齊民の自主を抑壓するものではなく、かえつてそれを基礎とし、それを保證するものである。前述の如く、齊民の自主とは「無害をその限界とし」、他者を壓迫しないかわりに、いかなる壓迫も束縛も拒否するものであった。齊民が無害であるかぎり、この政府はいかなる干渉も加えない。豪右・富民が、その實力を利用して他の齊民に壓迫を加える時、すなわち有害となる時、はじめてこの政府が彼らを抑壓して齊民のために害をとりのぞいてやり、自主を保證するのである。この政府を規制する法の立法者であり、かつ最終的な弾劾権を有するものは學識經驗者であるが、これこそ先知先覺的な菩薩的革命家の後身にほかならず、人民の代辯者である。壓迫者が他民族の場合には、壓迫を無くす力は被壓迫民族の抵抗以外にないのであり、菩薩も人民もこの抵抗の側にある。壓迫者が國內の個人である場合、壓迫があらわれてくれば當然被壓迫者の抵抗もあらわれて来るであろうが、それまで待つのではなく、菩薩が政府を構成して上から壓迫を豫防するのである（この構造は「俱分進化論」に述べられている）。この點に相違がある。たとえこのような政府であろうと、人民を束縛する危険は常に存在するし、むしろ、政府が存在すること自體が何らかの意味で人民を束縛するのであるから、政府の權力集中を防止するさまざまな方法が考えられるとともに、政府の消滅が強く志向される。章炳麟は生民を百穀に、政府をその肥料である「乾矢烏糞」にたとえて、

「われらの志す所は、ただ宗國の光復のみにある。光復とは義の任ずる所、情の迫るところである。光復以後にまた共和政府を設けるのは、やむをえずしてこれを爲すのであつて、義の任ずる所、情の迫る所ではない。」（「官制案隱」、十四號、一九〇七・六）。

といつているが、これはその一例である。

この總統制の實現の可能性は、現實に菩薩的革命家が存在するかどうかにかかつている。章炳麟自身、いかにして

實現するか、その現實的基盤については何か、を説いておらず、代議制批判のために、革命政府のいわば虚像をえがいてみせたのである。現實の歴史の中で幻影に終つたとしても（それはそれでまた一つの問題だが）、中國革命のある本質的な方向を暗示している點に、より注目すべきではなからうか。

1 「五無論」においては、人の性が悪だから政府により禮法によつて治めるといふ荀子の性惡説を批判して、政府も人のつくつたものだから惡、禮法も人の制したものだから惡、禮法を運用するのは人だからやはり惡、といい、「まさに性惡であるからこそ、政府を廢さなければならない。」といつてゐる。章炳麟は、勿論、典章制度も總統制も惡であつて消滅すべきものと考えてゐる。ただ、現在ただちに無政府にすることは不可能だと考えるから、もつとも少い惡としてこれをえらんだのである。

2 一九〇六年、東京の同盟會本部で編成された「革命方略」の中の「軍政府宣言」によると、革命軍の占領地域において縣毎に安民局を設置するとあり、

「局長一人、局員十人、顧問員十人、局員は營中の人あるいは地方紳士を擇んで用い、顧問員は皆地方紳士を充てる。ひとしく局長から命令を聽く」

と規定されている。革命派の路線もまた郷紳層に依存してゐる側面があり、その打倒を提起していなかつた、と考えられる。なお、辛亥革命直後、湖南省都督となつた革命派の指導者焦達峯・副都督陳作新が「貴族・搢紳」の策動によつて殺害され、湖南省咨議局長であつた譚延闓らの改良派郷紳に主導権を奪取されたという有名な事件がある。章炳麟も、會黨的指導者焦達峯の事蹟には強い關心があつたらしく、「制言半月刊」第十二期（一九三六・三・一）に「焦達峯傳」を書いているが、同誌七・八・九期と連續して「徵求焦達峯遺事啓」をのせて材料の収集につとめてゐる。しかし、ここでは、筆誅の鋒先は譚延闓や「貴族・搢紳」に向けられておらず、むしろ、浮名をあげながら實功なき民黨（革命派）に向けられてゐるのである。章炳麟は、辛亥革命後、革命派が主導権を北洋軍閥や改良派郷紳層に奪われた、とは考えず、むしろ革命派そのものの腐敗墮落

に痛憤しているようである。

「初め、同盟會に籍を置いたものは二千人以下である。南都（南京）建立より、一日に入會するもの大体數千人である」
（太炎先生自定年譜、「民國元年」）。これらの問題は別の機會に検討したい。

中間的總括

以上、章炳麟の革命思想の形成過程を、彼の革命家としての生き方、革命への獨特なかかわり方との關連において考察することを試みた。章炳麟の民族主義は、帝國主義と清朝との壓迫に抵抗する否定的な主體性をうちたてたものである。主體は漢民族人民であり、その中核でありまた代辯者であるのが菩薩的革命家である。章炳麟は、一貫して、革命の問題を、革命を荷う人間の問題として考えた。主體が壓迫を拒否するという否定的なものであるから、排滿革命もまた、無世界をめざす否定的な無生主義の一段階とされた。この革命思想は、改良派の近代化コースの批判の上に、革命の道をきりひらいたものであり、否定的に中國革命の本質的な問題を提起しえたのである。

章炳麟思想の中の中國傳統思想は、主として佛教（特に唯識）と莊子の齊物論とであり、これがキリスト教・進化論という西洋の原理に對抗する理論的根據となつた。西洋の積極的發展的原理に對して、中國の消滅に向う消極的後退的原理が對決せしめられたのであつて、これは、「進んだ西洋、おくれた中國」という命題が絶對的眞理と見え、中國の敗北が必然的と思われた狀況（より正確にいえば、「近代化」という當時考えられた唯一の救國の道の虚偽と缺陷があまりに明らかと思われた狀況）にあつて、なおかつ、「滅ぼされたくない」という中國の自存の要求を理論化する原理であつた。すなわち、純然たる抵抗の原理である。この意味で、章炳麟の思想は、西洋と中國との遠近法を逆轉せしめるところ

の發條を理論化したものといえる。この故にまた、中國傳統思想が、そのものとして、中國革命においてある積極的な役割を果たした最後の機會であつたのである。

章炳麟の反「近代化」の思想は、古い構造を通じてなくすしの改良をはかる上からの近代化に反對するものであつて、古い構造の最底邊にある人民の立場から、古い構造と一緒に近代化も否定するものである。ここに中國革命の基本的な方向が暗示されている。