The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	章炳麟の体制構想 ： 「諦実之共和」と「奇觚之専制」
Author(s)	小林, 武
Citation	中国研究集刊. 2018, 64, p. 1-23
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/72894
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

中国研究集刊　珍号（第六十四号）平成三十年六月　一―一三頁

章炳麟の体制構想

――「諦実之共和」と「奇觚之専制」――

小林　武

問題のありか

清朝が西洋法制を導入して中国法を近代化しようとした時期、章炳麟（一八六九～一九三六、号　太炎）はその憲法を批判し、また中国法について論じた。すなわち、「虜憲廃疾」（「代議然否論」附録、『民報』第二四号、一九〇八年）において、彼は「憲法大綱」の実質と問題点を明らかにし(注1)、「五朝法律索隠」（『民報』第二三号、一九〇八年）では、独自の視点から中国法の問題点を洗い出して(注2)、採るべきものとして五朝法を見い出したのである。中国古典学の大家が法制を論じるなど、当時としては到底考えられないことであった。伝統的に儒教が法学を低く評価して、法学が疎んじられてきたからである。しかも清末は、五朝法の佚文が収輯され始めた段階であり、唐律を「東洋のローマ法」として評価するのが通例であったから(注3)、太炎の見方は当時、きわめて斬新であったと言えよう(注4)。一方、彼はこの頃代議制を批判し、代議制に代わる「諦実之共和」体制を構想した（「代議然否論」）。「諦実之共和」体制は「奇觚之専制」とも呼ばれたが、この体制は「共和」でありながら「専制」なのである。民衆は主権者でありながら、立法には関与せず、政治意思を表明しない。これは実に奇妙である。「共和」がなぜ「専制」なのか。ところが従来、「諦実之共和」が「奇觚之専制」でもある理由について、考察が尽くされたとは言い難い。せいぜい

「諦実之共和」構想は、太炎の「学者政治」の志向とか「平均主義」の反映とされるばかりで、なぜ「共和」が「専制」なのか、その理由が十分に明らかではないのである(注5)。本稿は、法制を手がかりに、「共和」が「専制」でもある理由をめぐって考察するものである。というのは、この体制が太炎の法制論の本質に係わり、国民主権と立法という今日の重要課題にも係わるからである。

そこで第一節では、「諦実之共和」構想に至るまでの太炎の議会制論を跡づける。「諦実之共和」構想が代議制批判に関わるからである。第二節では、「諦実之共和」社会における法制を検討する。「諦実之共和」社会において立法を担うのは、法学者及び歴史に通暁し民間の利害をよく知る者（以下「法制エリート」と呼ぶ）であり、議院ではない。何故なのか。その論点を整理して、「共和」が「専制」でもある着想の意図とアポリアを明らかにしたい。そして第三節では、「共和」にして「専制」という着想の文化的基底を知るために、秩序をめぐる規範意識について検討する。そもそも規範意識は政治、法律、文化などの諸制度の基底にあって、思考の慣性として働き、着想を無意識裡に枠づけるからである。いかなる規範意識があって、「共和」にして「専制」という体制を当然のように着想させたのか。この点を知ろうとする。最後に第四節では、一九〇八、〇九年頃を境に太炎の関心が法制領域から哲学領域に移ることを明らかにしよう。というのは、哲学領域での関心が『斉物論釈』で展開した結果、法制領域での関心が薄れてしまうからである。要するに、「共和」が「専制」でもある理由及び「共和」が「専制」だと着想できる文化的基底をさぐり、太炎の体制構想と民意の表現システムとの間にアポリアが潜むことを明らかにしたい。

第一節　議会制について
―『訄書』より「代議然否論」まで

「代議然否論」（一九〇八）以前、章炳麟は議会制についてどのように考えていたのか。代議制の前提する国民主権や権力のあり方にも係わるので、概観しておく。

先ず、『訄書』初刻本（一九〇〇）明群篇である。本篇の主旨は、「合群」と「民主」（民の指導者）との関係を説くところにある。すなわち、「群（しゅうだん）」（中でも国家）には安定した階層秩序（「明分」）が必要で、「合群」するには、「睿哲仁彊」なる「民主」が聡明な「学士」を用いることは重要だ、と言うのである。この考え方は荀子的だが、当時、太炎は変法派の立場に立っていた。そ

れ故、本篇は『扈書』重訂本（一九〇四）では削除されることになるが、議会制は、初刻本では次のように論じられた。

今の議院を張る者は、其の進孰美ならずんば非ず。正乏の義有りて、而る後に議官有り。其の職は則ち定法の後に置く。(注6)

また言う。

…。故に議院なる者は、定法の後の尚ぶ所にして、法の始めて変ずるに取る所には非ず。(注7)

議会主義者の言葉は美しいが、上辺だけで中味がない。本来、正しい道かどうかの議論があって議官や議院があるはずだから、議院は法制が安定した後に設置すればよい、というのである。太炎は議院の合議に冷淡であって、合議よりも「民主」の速やかな決断を重視したと言える。そして、議員を「議官」という官職として理解した点にも注意したい。「議官」は、「民主」が民意を吸収するのを輔助する官員であり、民間選出の民衆代表ではない。つまり、太炎は議院を行政機構の一環として理解し、討議を通して合意を形成し、諸問題を解決する場とは考えなかったのである。この「民主」の決断を重視し合議に冷淡な態度は、「諦実之共和」構想にも係わるので、第三節でも触れたい。

官員が安定した世において民意を吸収するという考え方は、『扈書』初刻本官統篇にも見ることができる。本篇は修改されて『扈書』重訂本官統下篇、『検論』（一九一四）五術篇となったが、議院の部分が『検論』では削除された。代議制に対する評価が変わったからである。さて、初刻本官統篇は、中国の危機を救う建官の法として六術を挙げたが、その中の一術が「議院」である。すなわち、太炎は議院を科道官（都察院の六科給事中、各道の監察御史）と区別し、議院を安定した世に設置するものと考え(注8)、「上書」と対置した。「上書」は、通政司の職掌と区別されて、既決あるいは未決のことに関する通制とされたのである。新旧のことがらが雑糅している場合、新しい考えを持つ者が「上書」を制するが、「群議」は旧い考えを持つ者が制するという(注9)。本篇から見ても、太炎は議院を一人の主権者（君主）を中心に、常制について「群議」する仕組みと理解したようである。議院は安定した世に開設すべしと言うから、危機の時代には設置しないことになる。「群議」すれば、一人の主権者の決断が遅れると考えたからに違いない。

ところが、『扈書』重訂本通法篇になると、国民主権を前提にした地方自治と関連づけられた。本篇は、過去の王朝政治ののっとるべき点を検討したもので、『扈書』

手校本（一九〇〇）に初めて加わり、『扈書』重訂本と『検論』に収められた。さて、太炎は古の王制から秦代まで論じた後、漢朝について言う。漢は中央集権であったが、それでも郡県は「自治」できた。だから郡県制の初めは、それほど封建制に異ならなかった。漢朝において、県邑に「議院」（『検論』では「議舎」）があり、「良奥通達之士」である地方の「義民」は、公民として県政に参与した。「議民」は西洋の「議員」に相当し、県において「国命」は「義民」に諮られた、と(注10)。漢朝が評価された理由の一つは、地方に設けられた議院なのである。太炎は「義民」を地方の紳士層と捉えているらしく、「凡そ漢世の道路河渠の役、今は其の費えに難しむも、彼これを挙ぐるに径ちに易き者は、無慮そ議院の效なり」と言う(注11)。清代において道路、橋梁、河渠など、地域の社会基盤整備は地方紳士層が担っていたから、太炎は重訂本において、彼らと議院を結びつけて理解していたことが分かる。（『扈書』重訂本地治篇でも、集権制と地方自治について論じている。前稿参照）(注12)。

しかし、辛亥後の『検論』通法篇になると、認識が変わった。前に引いた『扈書』重訂本「議院之效」句が「議民之效」句に訂正され、割注で「按ずるに中国は戸口至って多く、議士数百、民を表はすに足らず」と述べて(注13)、朝廷（中央政府）の「議士」と郡県の「議民」（地方自治）を区別したのである。それは朝廷の「議士」は民意を反映しにくいが、郡県の「議民」にはそれができると考えたからであろう。それ故、『検論』では、地方在住の民間の実情に通じた「議民」が討議することは肯定しても、中央の議院や「議士」に対して、懐疑的になったのである。辛亥後の議院の現実が代議制批判の認識を強めたと考えられる(注14)。

要するに、初刻本、重訂本では、議会制に対する認識が深まるとともに、評価が変化した。すなわち、初刻本に見られた一人の主権者が民意を把握するという民本主義的理解が批判されるに至ったのである。

そして、議会制認識は『民報』期に大きく転回した。転回は、「代議然否論」の前年に書かれた「官制索隠」（『民報』第一四号、一九〇七年。『太炎文録初編』巻一、『章太炎文鈔』巻四再録）に早くも表れる。太炎は欧米の君主制と共和制の欠点を見いだしたのである。すなわち、議会制は巨万の富を費やす選挙と賄賂を取ることから成り、共和制や立憲制は民衆を歓ばせる体制だが、専制君主制と委細の相違はあっても、猥賤の点では同じだ、と言うのである(注15)。代議制批判の視点に、選挙制度や民意の反映以外、猥賤さが加わったのである。この

点には留意しておきたい。太炎は言う。

行誼修まらず、賕賂公行するは、斯れ官吏・議士為り。其の維綱を総ぶる者は政府為り。政府の鄙しみ厭ふ可きは、寧くんぞ独り専制のみならんや。民主立憲と雖も、猶ほ将にこれを撥き去らんとす。…（中略）…凡そ政体の稍や優る者は、特だ能く吏民を擁護し、これが為に利を興すこと、専制の為す所より愈るのみ。然れども其の官僚は、猶ほ頑頓にして廉耻なし。(注16)

太炎は政府を、民主立憲制か君主専制かを問わず、厭うべき存在と考えた。それは官員の破廉恥さや賄賂の横行が存するからである。彼は、民主立憲制の吏民擁護と興利という政治目標は評価したが、官吏の破廉恥は許せなかった。そして、政府と民衆との関係はあたかも「乾矢鳥糞之孳殖百穀」のようなものと言い、「穢悪」なる「乾矢鳥糞」でも、「百穀」の「孳殖」には不可欠だとして、共和政府の設置は必要悪と考えた。「光復以後、復た共和政府を設くるは、則ち已むを得ずしてこれを為すなり。義の任す所、情の迫る所には非ざるなり」(注17)。

以上、「代議然否論」以前、『扈書』期における議会観は、①一人の主権者（君主）の下で「群議」する諮問組織、②一人の主権者による民意吸収の方途としての地方自治、であった。ところが『民報』期になると、③君主専制か民主立憲か、その体制のいかんを問わず、官僚制の腐敗と結びつけて認識し始めた。民意の吸収及び「穢悪」なる権力機構の腐敗防止が、新しい社会構想の課題となったのである。「諦実之共和」構想は、この基本認識から生まれた。

そこで次に、「諦実之共和」構想と表裏をなす代議制批判だが、それは太炎の思想的特徴として早くから検討されてきたので、再論は省き、代議制批判の論点を整理しておく(注18)。太炎は代議制を「民権を阻害する」システムと見た。「代議政体なる者は、封建の変相なり」「民権は代議に藉りて以て伸びず」というのである(注19)。その理由は四点あった。すなわち、①平等の阻害、②選挙制度の困難さ、③民意の抑圧、④政党への不信（政党に対する不信や批判は、辛亥後も変わらない(注20)）、である。それは、およそ次の認識に基づいている。

①平等　中国は二千年間ほぼ平等である(注21)。一君統治の下、万民が平等だからだが、立憲制は逆に貧富や格差を生む(注22)。太炎の平等を尊ぶこの視点は辛亥後も同様で、「中華の国民が共和体制に望むのは、元首が世襲ではなく、人民に貴賤のないことだ」と述べている(注23)。平等は代議制批判の根拠の一つであり、平等の確

保は、体制構想の課題となる（平等は第四節参照）。

②選挙制度　選挙制度は中国の実情に合わない。その理由は、①選挙人口と代議士の割合、②代議士に選出された土豪（「豪右」、紳士）が民意を代表しない、の二点である。

③民意　民意は、紳士（土豪）が議員に選出されるので抑圧される。清代、紳士（土豪）は基層社会において官吏と共に地方行政に関与してきた（官治の補助）。清末における議会制導入論は、紳士の政治参加を制度的に公認せよと求めるものであった(注24)。政治への公的参加といっても、紳士と民衆との間には、文化意識の上で障壁がある。すなわち、士人は礼規範を遵守して、民衆とは違う（『礼記』曲礼上「礼不下庶人」）という文化意識がある。この意識は、民衆を統治対象と見なして民意を民本主義的に吸収させることはあっても、討議を通してともに公論を形成するという発想を生まない。このことが民意の反映という点で問題になる。その上、紳士は旧体制の政治基盤を支え支配層と文化意識を共有するから、旧体制の批判者たりえない。従って、清末の立憲運動は、粗放な体制下にあった基層社会を国制の末端に組み込む動きであったから、民衆にとって、議会制は官治が一層厳しくなることを意味した(注25)。

④政党　政党は腐敗の温床である(注26)。太炎は、政治主体の資質として清廉さ、利欲のなさ、誠実さといった倫理性を求めた。政党はその資質を欠く故に、民衆の代表として容認できなかった。もともと議会制は、議院の意思を国民の意思と見なし、立法府として行政と司法の二府に対峙する。その場合、国民の意思を反映する必要があり、議員と国民が同質の基盤をもつことが条件になる。そこで始めて合議を通して生まれた法が正義となり、規範性をもつからである(注27)。言い換えれば、同質の基盤をもたないバラバラな集団が多数決の原理に拠って立法しても、法は遵守されない。また、その種の立法は多数の横暴となり正当性を欠くものになる。この危惧は、辛亥後に現実のものとなり、太炎は政党を「人民之蠢蠢、政治之秕稗」と批判した(注28)。

第二節　「諦実之共和」構想と法制

「諦実之共和」は、「代議然否論」の後半部で展開されたが、法制が特徴的なあり方をしている。特徴的な法制とは、①三権分立と相互牽制、②権力者の犯罪に対する法の公正な適用、③法制エリートによる立法、の三点である。太炎は、立憲制が「貴族黎庶之分」を生んで不平

等であり、その政府を「穢悪」と考えたので（前節）、上の三点は平等の確保と権力の腐敗防止という課題に対する彼の解決策となる。さらに民衆は主権者でありながら立法せず、立法は法制エリートに委ねられることが顕著な特徴と言える（これは代議制を否定した結果だが、民意に基づく議会なしに、権力の牽制がどこまで可能かが問題になる。もっとも、辛亥後、議会は総統権力と対抗してもそれを牽制できなかったが）。この着想については次節で考察することとし、本節では先ず、「諦実之共和」の特徴的な法制を概括して、上の課題との関連を明らかにしたい。

（一）三権分立

「諦実之共和」社会は、行政・司法・教育の三権分立であるが、教育が加わって立法のない点に特徴がある。この意味において、三権分立ではあっても、「諦実之共和」社会は、いわゆる立法国家ではない(注29)。しかし、太炎は権力の分立によって、権力を牽制しようとしたのである。

先ず、権力の相互牽制から見ていこう。行政長官である総統は、選挙によって選ばれる。その被選挙資格は地方長官・国務長官経験者、及び功績と才略のあることである(注30)。総統の職掌は、国防、行政、外交に限られ、立法はできない。その親裁する政事は国務長官と連署する(注31)。権限は制約されているのである。またその地位は司法長官、教育長官と対等である。外交でも、緊急事態には地方代表が選出されて、政府と審議する(注32)。総統の独裁は認められていないのである。

次に司法長官である。司法長官は法学者の中から互選され、政府によって叙任されるが、政府に司法長官の採否権限はない。司法の独立性を担保し、豪右の選出や政府への従属を防ぐためである。その地位は総統と対等である。司法長官の職掌は、官府の処分及び民衆の獄訟すべてであり、総統の犯罪にも、法律が適用される(注33)。太炎が権力者にも法を公平に適用しようとするのは、法を普遍的準則と見なして権力を牽制しようとしたからである。従って、総統権力の牽制は、三権分立制と法の公平な適用によることになる。

そして教育長官である。教育長官も総統らと対等の地位にある。教育は政府に隷属せず、政治から自由である。隷属しないのは、従来、中国では教育や学問が経世致用を旨とし、政治から自由でなかったからだ。太炎は、政府が管理する学問は腐敗し、健全な学問は民間にあると考えたので(注34)、学問と教育は、政治から独立すべしとなる(注35)。ただし、初等教育（小学校）と軍事教育

（海陸軍学校）は義務教育なので、政府が管理する(注36)。

最後に立法である。立法が三権に入らない点に「諦実之共和」構想の性格がよく表れている。立法は「諦実之共和」では、法制エリートによって制定される。その意図は、法律を権力者や豪右から独立させ、権力者を監督することにある(注37)。そもそも立法権は主権中の最たるものであり、主権者が自らを縛り、かつ自らを護る範囲を決定する権限である。ところが、法律制定の特命をもった法制エリートが立法し、主権者の民衆は主権を行使しない。代議制が否定され「共和」体制に立法府が存在しないからである。民衆は制定に関与せずとも、法の保護対象であったから「共和」だと考えられたに違いないが、主権者である民衆が主権を行使しなくても「共和」だとなぜ発想できたのか。おそらくこの発想は、文化的伝統とも関係があるだろう（次節）。ただし、法制エリートに委ねた構想を「学者政治」として概括するのは、一般化しすぎである。太炎は儒教に基づく法の運用や裁判などを批判していて(注38)、「学者政治」とすると、旧来の士人の政治参加と区別が付きにくいからである。

（二）法制定の意図

「諦実之共和」における法制定の意図は、三つある。すなわち、①民衆の権利擁護、②総統権力の牽制、③官員の過失や違反の処罰、である。

①民衆の権利擁護　民衆の権利擁護とは、集会や言論・出版の自由、身体の自由といった自由主義的権利の承認である。民衆は罪がなければ勝手に逮捕はできず、もし逮捕されたら、法吏に訴えて裁判ができる(注39)。民衆が主権者だからだ。民衆主権をたっとぶ立場は、謀反罪を軽くする主張にも窺える。すなわち、「謀反罪を軽くして、民を上に束縛されないようにする」と言うのである(注40)。「謀反罪」は旧法の「十悪」の一つで、社稷（天子）を危うくすることの予備陰謀罪である。それを軽くするというのは、現政権への批判を認めるということに他ならない。また、司法が歪められた時は、司法長官が歪みを治めるが、もし長官が不作為であれば、民衆は学官に請求して法学者を集め、司法の歪みを治めることもできる(注41)。法運用上の誤りが想定され、別の権力による執行が考えられているのである。法の公正な適用によって主権者を護るわけである。

②総統権力の牽制　総統権力の牽制とは、総統の独裁を許さず、総統にも法が適用されることである。すなわち、総統の過失や受賕罪などを法吏が裁くのである。この点は旧法に対する批判を踏まえている。また、総統は勝手に法律を改めることが出来ない(注42)。総統に独裁

させないということである。辛亥後、袁世凱は大総統となるや、臨時約法を改めて新約法を制定し、大総統の権限強化や民衆の権利抑制などを企てた。ここに至って、総統権力牽制の重要性は現実に裏付けられたのである。

③官員の処罰　官員の過失や溺職・受賕の罪は、法吏が裁く(注43)。権力者や官員に対して法の適用が厳しいのは、旧法では、法が必ずしも公正に適用されなかったからである。このことを、太炎は「今の専制は直だ刑罰の中らざるを害と為す」と述べる(注44)。「諦実之共和」は、法が支配する社会なのである。

以上、法制定の意図に、権力牽制と民衆の主権擁護という両側面のあることが分かった。そもそも法の理念は、正義の実現や秩序の維持にある。ところが、旧法は皇帝を中心とする秩序の維持に傾いて、正義は必ずしも公正に実現されなかった。「諦実之共和」が「諦実」と称するのは、共和制として、権力を牽制し民衆の主権を擁護する両側面を併せ持つからであろう。総統は行政権しかもたず、立法も司法にも関与できない。そして、罪を犯せば処罰される。専制君主とは対照的である。ところが「諦実之共和」は「奇觚之専制」とも称される。そもそも専制とは、権力が淀みなく決断できて、議院のような中間機関を介さずにそれを直接に執行できることである。「共和」が「専制」でもあるのは、共和制でありながら議院が不在で、主権者である民衆に代わって、法制エリートが立法し、法が公正に運用されるからであろう。主権者の民衆は国家の緊急事態においてしか立法権を行使しないのである。太炎は、「諦実之共和」を、法が普遍的に適用されて権力の集中と抑制がバランスよく行われ、主権者が政治に関与しなくても、行政は淀みなく執行されるとイメージしたのであろう。言い方を換えれば、それは普段、権力の決断と執行は停滞することなく、民衆は政治に関与せずとも生きてゆける体制なのである。あたかも一君万民体制における放任にも似た民衆のあり方が夢想されたと言えようか（後述）。

しかし、民衆の監督なしに、権力の分立と法の運用だけで権力濫用を抑止することは現実に可能なのか。これは大きな問題であるが、それは後に考えることにして、次に、なぜ「共和」にして「専制」という体制を当然のように太炎が着想できたのか、考えてみよう。

第三節　秩序をめぐる規範意識

「共和」にして「専制」という相矛盾する体制が、ど

うして当然のごとく着想されたのか。それを知るために、ここでは文化の基底にある秩序をめぐる規範意識について考察したい。というのは、秩序をめぐる規範意識は、伝統や慣習などに根ざし、思考の慣性として作用するからである。それは制度の基底にある集合意識であり、歴史の変動期において、新奇の事態（例えば産業化）に対して、伝統の中でその意味を衡量して、変動の波を和らげる文化的想像力と言える(注45)。中でも法と秩序をめぐる規範意識は、社会の安寧に係わる故に、この「諦実之共和」体制を考察するのに、その検討は欠かせないだろう。例えば康有為の『大同書』は、産業化という歴史の大きな変動を大同思想によって乗り切ろうとした。その法制観を見ると、法の存在は「人治の苦」とされ、大同社会では「刑措不用、囚獄不設」と言う(注46)。法の不在は「太平世」における性善の理想状態なのである。康有為にとって法は厳罰に他ならず、太炎の考えたように、公平に適用すべき準則ではない。法の存在即「人治の苦」という発想は、彼が無意識裡に思考の慣性として、儒家として自明であったからそう着想したと考えられる。思考の慣性は、自明なことを再考させないのである。

「諦実之共和」においても、康有為と同様、秩序をめぐる規範意識が暗に働いた節がある。それは民衆が立法に関与せずとも社会は行政的に運営できるという着想である。太炎が一君万民体制をほぼ平等と評したのは、その統治体制の粗放さを代議制と比較してのことであった。その粗放で自由な体制には、いわば鼓腹撃壌の小共同体が散在し、それを粗放な統治体制が包み込み、その上層に緊密な行政機構が聳えているという形象である。そこでは官僚の効率的統治と民衆の非政治的日常が混在している。この種の統治形態をよしとする規範意識が太炎に働いたのではないか。だからこそ、法制エリートに立法を委ねても、行政が滞ることなく機能すると考えたではあるまいか。「共和」が「専制」という奇妙な体制であるにもかかわらず、この点は従来、十分に検討が尽くされたとは言い難い(注47)。

そこで本節では、いったん太炎から離れて、法と秩序をめぐる伝統的規範意識について概括し、太炎の「共和」が「専制」でもある理由を考える参考にしたい（そして次節では、「代議然否論」が書かれた一九〇八年頃における太炎の精神のあり方からも検討する）。太炎思想との同異を確認できるように、規範意識は次の四点にまとめよう。すなわち、（一）法の度量衡性と法的安定性、（二）立法と合議、（三）礼と法、（四）ノモス的規

範、である。

（一）法の度量衡性と法的安定性

ここに言う法の度量衡性とは、基準として法が客観性をもつことである。そして法的安定性とは恣意を排除すること、及び国家的制裁によって法的秩序を確保することである。法の度量衡性と法的安定性については、法家の法実証主義として、先学により、つとに考察された（注48）。すなわち、法家は法を法的安定性と度量衡のような客観性をもつものと考え、法を礼から独立させたが、法家の欠点は法の内容や目的を考慮せず、法的安定性だけを目指した、と言うのである（注49）。中国では古代において、早くも法の機械的運用が目指されたわけである（注50）。機械的運用の点は一見、太炎の主張と共通するところがあるが、これをもって太炎の立場を法家的と見るのは即断である（後述）。

（二）立法と合議

太炎は合議には冷淡であり、議会による立法を批判した（第一節）。では、中国において法はどのように考えられてきたか。法は一人の主権者（君主）によって生まれるとされた。管子は言う。

夫れ法を生ずる者は君なり。法を守る者は臣なり。法を法とする者は民なり。（『管子』任法篇）

管子によれば、君主は国家と同等視され、その地位の尊さは制令を出すところにあった。それ故、君主と臣下がともに合議して立法するのは間違いになる。君主一人で立法するから、法の権威は君主による。しかも法家の場合、法の権威は君主の人格性にではなく、君主一人が発する法の客観性によった。商鞅は言う。

今、法令明らかならず、其の名定まらざれば、天下の人これを議するを得。其の議は、人ごとに異なりて定まるなし。人主　法を上に為り、下民　これを下に議す。是れ法令定まらず、下を以て上と為すなり。此れ所謂名分の定まらざるなり。（『商君書』定分篇）

商鞅は、法を秩序維持の装置と理解したから、法令が明らかではなく刑名が曖昧だと、人々が議論する結果、法は不安定になると考えた。合議は認められないのである。法家は合議を、法に権威のないときに始まると認識したと言えよう。太炎は『訄書』において、議院は安定期に導入し、危機の時代では、一人の立法者が「群議」せずに決断するほうがよい、と考えていた（第一節）。彼の「群議」に対する冷淡さは、法をめぐる伝統的思索が、合議を法的安定性を損ない法の権威を貶めるものと認識したことと関連がある。太炎は管子や商鞅に早くか

ら関心を示していたから(注51)、「諦実之共和」で民衆の立法に消極的な彼の発想も、法家的規範意識と関連する。ただし、法家から見れば、民衆は統治対象にすぎないが、太炎においては、民衆は主権者だから、立法に消極的なのは、別の理由にも関連している（後述）。

話しを戻す。中国において法は専制君主の意思命令であり(注52)、賞罰は君主の大権と評された(注53)。しかし、太炎は法の秩序を君主のためとは考えない。彼が法を普遍的準則と見なして、権力者にも適用しようとしたところが違うのである。

（三）礼と法（法的モラリズム）

礼と法の関係についても、先行研究がある(注54)。礼と法の関係とは、「明刑弼教」の言葉からも分かるように、法が礼の補完と見なされてきたことである。しかし、法として見れば、貴賤・尊卑・長幼・親疎の別を重んじる礼が法の均質性の中に入り込んだと言える。このことは同罪異罰の例で分かる(注55)。例えば夫が妻を殴傷すると、「凡人」の処罰から二等を減ぜられるが、妻が夫を殴ると徒一年、妻が夫の祖父母・父母を殴ると絞刑になる（唐律）。誰が誰を殴傷させるかで処罰が違うのは、礼制の区分が反映されたからである。儒教の「名分」という社会秩序の構成原理に即して、処罰が決まるのである。それ故、儒教はいわゆる法的モラリズムの立場に立つと言える。法的モラリズムとは、社会倫理を維持するために不道徳な行為も処罰してよいとする考え方である。法は普通、他者に対する危害を加えた場合に適用されるが、法的モラリズムは、道徳規範を逸脱すれば、まだ危害を加えていない場合でも処罰してよいと考える。例えば唐律の「十悪」の中に「不孝」がある。祖父母・父母を「告言」（官憲に訴えること）すると、家族倫理を乱すことになるので絞になる(注56)。「告言」が親の罪は隠すという儒教倫理に違反するのである。親に積極的に危害を加えたわけではないが、社会的に親の罪を告発するので、重い絞刑に処せられるわけだ。法家はもともと法的モラリズムの立場ではなく、親戚やなじみの貴人などに法の適用を按配してはならぬ、と説いたが(注57)、「不孝」は家族秩序を重視する法的モラリズムが徐々に法の中に浸透してきた結果なのである(注58)。こうした礼と法の相補関係に対して、太炎が批判的であったことは、前稿で考察した(注59)。

（四）ノモス的規範

ここで仮にノモス的規範と言うのは、自生的秩序をもった共同体の規範を指す(注60)。ノモス的規範をことさら挙げるのは、中国古代に礼や法とは違う規範意識が存

したからである。すなわち、規範が自生的に存して秩序を作り、それが意識化されていないという規範意識のことである。老子の小国寡民風の在り方と言える。人は礼や法によって外から規範づけられておらず、秩序は自生的で自然なものと感じられ拘束とは意識されていない。老子はそれを「無為」に根ざすとして、「不言之教」と呼んだ(注61)。老子は自生的秩序について、次のように言う。

故に聖人は云う、我為すこと無くして、民自ずから化し、我静を好みて、民自ずから正しく、我事無くして、民自ずから富み、我欲無くして、民自ずから樸たり。(『老子』第五七章)

自生的秩序の世界は無為自然をたっとび、聖人が規範化せずとも、そこには秩序が存する。従って、道家からすれば、礼や法は作為的なものとなる。周知のように、老子は礼を批判して「夫れ礼なる者は、忠信の薄にして乱の首(はじめ)なり。」(『老子』第三八章)と言った。道徳や礼は「道」が失われた後に生まれ、礼を道徳の表面的なものと見たからである。老子は「道」を「常無為、而無不為」(第三七章)と考えたから、礼規範は無為自然に反することになる。また、老子は法も批判して「法令滋(ます)ます彰(あら)はれて、盗賊多く有り。」(第五七章)と言った。「法令」は、「忌諱」「利器」「伎巧」とともに、文明の表象として拒否されたわけで、老子が「我為すこと無くして、民自ずから化す」という、「道」に生きる民にとって、法は不自然に人を拘束するものなのである。要するに、ノモス的規範は自然法に則ったものと言えよう。

もっとも自然法に則る点では、儒家も同じである(注62)。しかし儒家は、天の権威を借りて礼は王が制定すると考えた点が、道家とは異なる。例えば天の権威を借りることについて、荀子は次のように言う。

礼に三本あり。天地とは、生の本なり。先祖とは、類の本なり。君師とは、治の本なり。…(中略)…、故に礼は、上　天に事え、下　地に事へ、先祖を尊び君師を隆んにす。是れ礼の三本なり。(『荀子』礼論篇)

天地が礼の根拠の一つとして挙げられているのである。ただし、荀子においては、周知の通り、礼は聖人による作為であり、老子の言う「自然」そのままではない。聖人の作為した礼規範は、意識化されない自生的秩序とは異質である。

このように中国古代には、規範意識をめぐって多様な理解が存した。法規範、礼規範及びノモス的規範である。このことを『尹文子』は巧みに説明している。

大道もて治むれば、則ち名法儒墨自ずから廃たる。名法儒墨を以て治むる者は、則ち道を離るるを得ず。…（中略）…、道　以て治むるに足らざれば、則ち法を用ふ。法　以て治むるに足らざれば、則ち術を用ふ。術　以て治むるに足らざれば、則ち権を用ふ。権　以て治むるに足らざれば、則ち勢を用ふ。…（中略）…、道　用ふれば、則ち無為にして自ずから治む。(注63)

『尹文子』は、統治の在り方を「大道」・「道」・「法」・「術」・「権」・「勢」で区分した。「大道」は道家の自生的秩序を指し、「道」は儒家や墨家などの諸規範に基づいた統治法、「法」・「術」・「権」・「勢」は法家的統治法を指す。尹文子は「無為にして自ずから治まる」仕方を最高のものと見、最上の統治法を「大道」に置き、順次「道」、「法」と考えたのである（引用末尾の「道」は「大道」を含む）。『尹文子』は、『漢書』芸文志では戦国時代の名家に分類され、『四庫提要』では子部雑家に分類されるが、道家や法家との関係も窺える。現行の『尹文子』は後人偽作の疑いがあるが、ここではノモス的規範と礼法との関係をめぐる言説として着目したい。思想系統や真偽は、今、問題にはならないのである。

以上、要するに、中国における秩序をめぐる規範意識は多様な故に、礼治か法治かという単純な対立図式では類別できないということである。中でも道家的発想は、礼と法を批判し、政治から離れて規範を意識しないで暮らす日常を理念化した。しかも、それは空想されたロマンティックな表象というより、中国という広大な世界に散在する小共同体の日常の表象と言える。

話しを戻そう。「諦実之共和」構想は、権力を相互牽制させて独裁を許さない一方、立法を法制エリートに委ねて、主権者の民衆に普段、政治に関与させなかった。この構想は合議に冷淡であり、そこにはリーダーの決断をたっとぶ太炎の見方が反映していた。規範意識として見れば、そこには合議による立法を否定する法家的なものがあるとともに、民衆が政治に関与しない道家的なものがあったと言えよう。「共和」にして「専制」の構想は、太炎が「学者政治」を強調したとか、或いは強力な一人のリーダーを容認するためといった式に、たんに彼個人の立場に帰して見るよりも(注64)、文化的基底をも併せて考えたほうがよいだろう。というのは、民衆が政治に関与しないで暮らす表象に道家的ルーツがあるからばかりではない。エリート肯定や強力なリーダーシップの是認が何よりも中国的と考えられるからである。「諦実之共和」構想では主権者が政治に関与せず、エリートが

代行し、相互牽制されたリーダーシップの下に法が公正に運用される。この体制は、太炎がほぼ平等と評した一君万民制と通底するところがあるのである。「諦実之共和」が「奇觚之専制」と称された所以は、民衆を主権者とする以外に、ノモス的規範、エリートの代行、リーダーシップの相互牽制、法の公正な運用を認めた点にあるだろう。太炎を法家的と断じるのを早計としたのは、道家的でもあるからであった。

そこで次に、代議制が批判され「諦実之共和」が構想された時期、太炎がノモス的規範に傾斜していたことを当時の精神のあり方からも追ってみよう。時あたかも章太炎にとって多事多難の時期であった。

第四節　法制から哲学へ

前節では秩序をめぐる規範意識を考察したが、本節では、周辺の出来事から太炎が非政治的な生き方を評価したことを検討する。彼は一君万民体制のほうが立憲制よりましだと考えていた（前節）。粗放な体制では「苛察」が遍くは行われず、人々がほぼ平等だからであった。つまり、リーダーシップが相互牽制されて法が公正に運用され、民衆が平等であれば非政治的でもよいことになる。「五朝法律索隠」（一九〇八年八月一〇日）や「代議然否論」（一九〇八年一〇月一〇日）を書いた一九〇八、〇九年頃、彼の周辺では何が起こったのか。思索の関心が法制のあり方から非政治的な生き方に移るようなことがあったのかどうか。老子に関心があったのだろうか。日常から光を当ててみよう。

さて、一九〇八年は、太炎と孫文との確執が強まり、日本政府によって『民報』が封禁された（一〇月一九日）歳である。もともと孫文に対する溝は、一九〇七年に日本政府の要請に応じて孫文が海外に出国した辺りから伏在していたが、『民報』の封禁を契機に表面化した。民報社は財政が窮迫して、資金援助を孫文に求めたものの、首尾よく行かず、また一九〇八年初めには、太炎自身が発病し(注65)、民報社において毒薬事件もおこった。そして、『民報』封禁に伴って罰金（一五〇日本圓）が課せられたが納付できず、太炎は収監され労役についた。このように一九〇八、〇九年は個人的にも苦境に直面する日々であった。この間の心境は、例えば「偽『民報』検挙状」の行間からも窺うことができるが(注66)、その一方で、留学生に国学講習をする旁ら、印度哲学への関心を深めていた(注67)。この時期味わった政治的挫折感や精神的窮迫は、思索を非政治的な方向へ転じさせたと

思われる。一九〇九年頃から思索内容が法制的なものから哲学的なものに変わるのである。

今、平等観念を手がかりに、それを見てみよう。というのは、平等の扱い方で関心の方向が分かるからだ。太炎は平等について、「代議然否論」では「貴族黎庶之分」の有無で考えていた。思索は社会領域でなされ、法の公平な適用や抑富強救貧弱策などが平等策として提示された。その一方で、彼は仏教の宗旨を「慈悲平等」と考えていた(注68)。もし関心が哲学方面に向かうなら、平等は心のあり方として問われることになるだろう。

さて、『国故論衡』(一九一〇)原道下篇には、非政治的な民俗の世界が論じられている。「諦実之共和」における民衆のあり方が哲学領域に展開したのではないか、と推測させる。太炎は、礼や法に縛られない人の本源的なあり方について言う。

今、慈恵廉愛なくんば、則ち民は虎狼為り。文学なくんば、則ち士は牛馬為り。虎狼の民、牛馬の士ありて、国　治まると雖も、政　理まると雖も、其の民は人ならず。世の人あるは、固より国に先んず。且つ国を建つるは以て人の為なるか、将(は)た人とは国の虚名の役するところと為るか。韓非は国に見ありて、人に見なし。群に見ありて、孑(ひとり)に見なし(注69)。

慈恵廉愛のない民衆や情性の分からぬ士人がいて、政治や国家がいくら治まったとしても、もはや民衆は人とは言えない。太炎は人のあり方と国家政治とを区別し、慈恵と廉愛に生きる民の世界は政治国家よりも先に存する、と見たのである。それ故、韓非子は国家統治にしか識見がないと断じたわけだ。この引用の後段、太炎は老子と韓非子を対論し、「韓非は賢と雖も悟らず」「貞廉の行いは賤しむ可けんや」「人の智慧辯察を求むる者は情性なり。文学の業、絶つ可けんや」と言い、老子を高く評価した。「貞廉」「情性」「文学」といった人の本源的なあり方を問うているのである。一般に老子は『韓非子』解老篇などを根拠に韓非子的と評されるところがある。しかし、太炎は老子を韓非子と区別した。それは、太炎が老子を荘子斉物論の原点と解するからである。原道下篇の後段で言う。

荘周は老聃の意を明らかにして、これを和するに斉物を以てす。万物の異情を推して以為らく、正味正色の以て其の相伐つなく、並(ともに)に行われて害(そこ)なはざらしむと。其の道は政と俗を分異し、位を干(おか)さ令むる無きに在り。(注70)

荘子は老子の意を明らかにして、あらゆるものが本来の形で相害なうことなく存在すると考え、また政治世界

と民俗世界とを区別したと言うのである。ここでは老子は荘子の原点と捉えられている。ということは、老子の中から政治性を切り離し、老子を斉物論と同様、政治世界を越えた、精神の哲学として理解したことを意味する。荘子斉物論の趣旨について、太炎は「斉物論釈序」において「其れ唯だ消揺（ママ）・斉物二篇は、則ち世俗に云う所の自在平等にはあらず。体は形器にあらず。故に自在にして対なし。理は名言を絶す。故に平等にして咸（あまね）く適（かな）ふ」と述べた〔注71〕。荘子の逍揺・斉物両篇は世俗のいう平等ではないと言うのだから、老子もその方向で理解されたことになる。この頃、政治や法制の世界から、哲学や精神の世界に思索の力点を移したと言えよう。その成果が『斉物論釈』（一九一〇）なのである。

ところで、前節で見たように、道家は礼や法とは違う自生的秩序を説いた。自生的秩序における規範は、外から拘束する礼や法とは異なり、ことさら規範とは意識されなかった。それ故、太炎が原道下篇で言った「慈恵廉愛」句、あるいはそこに引用された「諸（これ）を心（こころ）に説（よろこ）び諸を慮に研（みが）き、天下の亹亹を成す者」句（『易経』繫辞下）〔注72〕の描く有様は、あたかも政治に関与しない自生的秩序をもった世界での生き方を指すと考えられよう。この理解があったればこそ、「韓非は国に見（けん）ありて、人に見なし。群に見ありて、孑（ひとり）に見なし」（原道下篇）と法家を批判できたわけである。逆に言えば、「諦実之共和」における主権者の民衆は、そのあり方が哲学的に展開した結果、政治的には具体化されなかったことになる。この老子への関心の転回について、彼は辛亥の歳、蔡元培に、以前は老荘学説を信じなかったが、「今皆な其の然らざるを知る」と書き送っている〔注73〕。かつて太炎は老子を「以為後世陰謀者法」〔注74〕と評していたのだが、老荘に対する見方が仏教を介して変化したことを言っているのである。一九〇九年頃、政治や法制の世界から、哲学の世界に思索の力点を移したことが分かる。

以上だとすれば、「諦実之共和」構想において平等は、権力の相互牽制や法の公正な適用など法制領域で思索されていたが、一九〇八、〇九年頃を境に、平等は哲学領域で思索が展開していったと考えられる。社会的平等は心的平等へと問題を深められたが、民衆の主権表現とその制度化の課題は等閑視され、議論されないままになったとも言える。この問題が再び太炎によって意識的に思索されるのは、辛亥後、袁世凱の独裁や議会の無力さなどを目の当たりに体験したことによってである。民衆の主権表現の問題は聯省自治論によって提示されることになると思われるが、考察は別稿を待ちたい。

結び

以上、太炎は代議制を批判して「諦実之共和」を構想した。その意図は平等の確保にあり、その方法が権力の相互牽制と法の公平な適用であった。彼から見ると、代議制では、議員という新しい階級が生まれて不平等になり、紳士層の抑圧が常態化するというのであった。太炎にとって平等の点では、専制君主体制のほうが万民に階級のない分ましだと考えられたのである。専制の害は、刑罰が適切に適用されないことだけだからだ。それ故「諦実之共和」では議会に代わって、権力の相互牽制及び法の公正な適用が目指されることになった。法による権力牽制は、辛亥前に早くもなされた重要な主張である。しかし、そこでは主権者である民衆は、緊急事態以外、立法に関与せず、法制エリートが立法したから、行政、司法、教育の三権が分立して相互に牽制し、法が公平に運用される以外、主権者の監督を受けないことになった。この意味において、民衆は主権者であるから「共和」であっても、権力は集中する故に専制なのである。「奇觚之専制」と称された所以である。普段、政治に関与しない民衆は、専制君主体制下と同じく、鼓腹撃壌風に生きるのである。太炎の認識においては、「専制」下でも中国の民衆がもっとも自由なのである(注75)。この政治に関与しないので自由だという理解に、中国の伝統的規範意識が影を落としていると考えられる。「諦実之共和」構想がもつ奇妙な矛盾、すなわち権力が相互牽制されつつも集中し、民衆が主権者でありながら立法に関与しないというアポリアは、西洋に体制モデルを求めないで新しい体制を構想しようとしたところに生まれた。「諦実之共和」構想は、権力の集中と抑制という相反する太炎の関心が法制面で展開されたものと言えよう。

ただ、太炎にとって問題は残る。権力を相互牽制して法で監督するにしても、主権者の民衆が議院を介さず、また非政治的なあり方をしている現実において、権力は牽制できるのか。民意はどのように表現されるのか。この問題の深刻さは、辛亥後に露呈した。大総統の袁世凱に権力が集中して独裁する。議院が民意を代表せず、また政府の監督もできない。しかも、各地に軍閥が跋扈して対立する。辛亥後に至って、「諦実之共和」構想のユートピア性が明らかになった。辛亥後、太炎は現実政治と関わる中でこの問題と格闘することになる。それについては、また別に考察が必要である。

注

(1) 拙稿「章炳麟『虜憲廃疾』と『欽定憲法大綱』」、『京都産業大学論集』（人文科学系列）第四六号、二〇一三年。

(2) 拙稿「章炳麟の中国法に対する評価（上）―『五朝法律索隠』の視点―」、『中国研究集刊』闕号（総五八号）、二〇一四年。同「章炳麟の中国法に対する評価（下）―『五朝法律索隠』の視点―」、『中国研究集刊』珠号（総五九号）、二〇一四年。

(3) 瀧川政次郎「唐代法制概説」、『支那法制史研究』所収、有斐閣、昭和一五年。

(4) 拙稿「章炳麟『五朝法律索隠』の歴史的位置」、『中国研究集刊』號号（総五六号）、二〇一三年。

(5) 唐文権・羅福恵両氏は、太炎が封建帝制に反対し三権分立を唱えるので、彼には「民主精神」があるが、最高統治者の集権に必ずしも反対していないと言い、それは「平均主義」の反映だと考える。そして「学者政治」を「官僚政治」「政党政治」の対立概念とする（唐文権・羅福恵『章太炎思想研究』第四章「懸群衆理民物―章太炎的政治学説」「対代議政治的商討」節、華中師範大学出版社、一九八六年）。また汪栄祖氏は、太炎が反民主だという通説は、その代議制批判を主たる根拠にするが、彼は代議制が国情に合わないと考えたまでで、通説は不正確な批判にすぎず、「諦実之共和」は法律の専門家による「学者政治」だ、と言うに止まる（「章炳麟与中華民国」、『中華民国建国史討論集―開国護法史―』第二冊、中華民国建国史討論集編集委員会刊、一九八一年）。姜義華『章太炎』は、太炎は政治の民主化を新しい権力分立の体制によって計ろうとし、権力構造や政策決定に社会成員全体の参加と監督を構想したと言うが、参加と監督が何か不明である（台北東大図書公司、一九九一年）。また、同『国学大師叢書　章太炎評伝』「四・二　民主主義」（百花洲文藝出版社、一九九五年）も参照。

(6) 『訄書』初刻本明群篇、『章太炎全集』（三）五二頁、上海人民出版社、一九八四年。

(7) 前掲『訄書』初刻本明群篇、『章太炎全集』（三）五二頁。

(8) 『訄書』初刻本官統篇、「議院者、別于科道、治定之制也」「故拠乱則通封事。乱已定則置議院。二術」（前掲『章太炎全集』（三）七〇頁）。

(9) 『訄書』初刻本官統篇、前掲『章太炎全集』（三）七〇頁。

(10) 『訄書』重訂本通法篇、前掲『章太炎全集』（三）二四三頁。

(11) 『訄書』重訂本通法篇、前掲『章太炎全集』（三）二四三頁。

(12) 拙稿「章炳麟の法制論―『訄書』と『検論』を中心に―」、『中国研究集刊』果号（総六三号）、二〇一七年。

(13) 『検論』通法篇、前掲『章太炎全集』（三）五四三頁。

(14) 「参議員論」（一九一二年二月。湯志鈞編『章太炎政論選集

（下）』、中華書局、一九七七年）、「与黎元洪書　三」（一九一二年八月一六日）、「致伯中書　十」（一九一三年八月三日）などに辛亥直後の代議制批判が見える（新版『章太炎全集　書信集』、上海人民出版社、二〇一七年）。

(15)「官制索隠」、前掲『章太炎全集』（四）八六～八七頁。

(16)「官制索隠」、前掲『章太炎全集』（四）八七頁。

(17)「官制索隠」、前掲『章太炎全集』（四）八七頁。

(18) 前掲拙稿「章炳麟『虜憲廃疾』と『欽定憲法大綱』」第四、五節参照。

(19)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』（四）三〇〇、三〇六頁。

(20) 例えば政党について、「与黎元洪書　三」では「浹旬以来黙視近状、乃知中国之有政党、害有百端、利無毛末」と述べ、議員の弁舌力やセクト性などに弊害がある、と指摘する（『順天時報』原載、前掲新版『章太炎全集　書信集』五一二～五一三頁）。また「与章行厳論改革国会書」（一九一四）でも、国会や政党が政府権力と官員の横暴を監督弾劾できないのは、中国の政党は「愛憎」を基準に取捨選択するからだ、と批判する（前掲『章太炎政論選集　下』七八八頁）。

(21)「与馬良書」「中国**掘**一既二千稔、秩級已弛、人民等夷、名曰専制、其実放任也」（前掲『章太炎全集』（四）一八五頁）。

(22)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』（四）三〇〇頁。

(23) 前掲「大共和日報発刊辞」、前掲湯志鈞編『章太炎政論選集（下）』。

(24) 張朋園『立憲派与辛亥革命』第一、二章。中央研究院近代史研究所、一九六九年。

(25)「与馬良書」に「立憲代議、将一切使民淪于幽谷。夫賊民者、非専官吏、郷土秀髦、権力絶尤、則害於民滋甚」と言う（前掲『章太炎全集』（四）一八六頁）。

(26)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』（四）三〇九頁。

(27) C・シュミット著、稲葉素之訳『現代議会主義の精神史的地位』八、一二、一四、三七、三九頁など、みすず書房、一九七二年。

(28) 前掲「与黎元洪書　三」。

(29) C・シュミット著、田中浩・原田武雄訳『合法性と正当性』六～八頁、未来社、一九八三年。

(30)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』（四）三〇六頁。

(31)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』（四）三〇七頁。連署（副署）の意味については「民国光復」（一九三三）でも触れられる。

(32)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』（四）三〇七、三一〇頁。

(33)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』（四）三〇七頁。

(34)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』（四）三〇八頁。

(35) 経世と求是については、例えば『章太炎的白話文』一、二、二九頁（芸文印書館重印、民国六一年）。

(36)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』(四)三〇六頁。
(37)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』(四)三〇六頁。
(38) 拙稿「章炳麟の法制論―『訄書』と『検論』を中心に―」、『中国研究集刊』果号(総六三号)、二〇一七年。
(39)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』(四)三〇七頁。
(40)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』(四)三〇七頁。
(41)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』(四)三〇七頁。
(42)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』(四)三〇六頁。
(43)「代議然否論」、前掲『章太炎全集』(四)三〇七頁。
(44) 前掲「与馬良書」、前掲『章太炎全集』(四)一八六頁。
(45) 三木清『構想力の論理』第二章、『三木清全集』第八巻、岩波書店。
(46) 康有為『大同書』五一~五二頁、中華書局、民国二四年。
(47) 唐文権・羅福恵両氏は、「奇觚之専制」を一人に集権して全民がその保護を求める平均主義の反映であると解した(前掲『章太炎思想研究』第四章「懸群衆理民物―章太炎的政治学説」)。一人に権力が集中して、それ以外の民衆はすべて平等という政治構造を太炎が称賛したというのだが、なぜそれを「共和」と考えたのかが不明である。また、汪栄祖氏は、太炎の代議制批判に触れ、「諦実之共和」に言及するが、太炎の司法観念が監察制度と関係するとは指摘するものの、立法権が専門家に委ねられる点については、検討がない(前掲汪栄祖「章炳麟与中華民国」)。
(48) 田中耕太郎『法家の法実証主義』二四頁、福村書店、昭和二二年。
(49) 前掲田中耕太郎『法家の法実証主義』九一~九四頁。
(50) 前掲田中耕太郎『法家の法実証主義』四一~四二頁。
(51) 例えば早期の著作『膏蘭室札記』(一八九一~九三)は、杭州の詁経精舎における読書ノートである。全四七四條の内、諸子関係が三一二條あり、管子が約三分の一強を占める(拙稿「章炳麟における実証の問題―西洋近代的知識の意味―」、『中国学の十字路―加地伸行博士古稀記念論集』所収、研文出版、二〇〇六年)。また「読管子書後」(一八九七)は後に「喩侈靡」と改題して『訄書』に、「商鞅」(一八九八)は『訄書』と『検論』に収載された。太炎は法家に関心の高かったことが分かる。
(52) 滋賀秀三「中国法の基本的性格」、『中国法制史論集―法典と刑罰』所収、創文社、二〇〇三年。
(53) 中田薫「支那律令法系の発達についての補考」、『法制史論集』第三号、昭和二八年(『法制史論集』第四巻所収、岩波書店)。
(54) 穂積陳重「禮ト法」、『法学協会雑誌』第弐拾四巻第壱号第弐号、明治三九年。瞿同祖「中国法律之儒家化」、『国立北京大学五十周年紀念論文集』文学院第四種、北京大学出版部、

一九四八年原載、『中国法律与中国社会』所収、中華書局、一九八一年。

(55) 浅井虎夫『支那法制史』第四章「唐代の法制」第十二節「刑法」、博文館、明治三七年。

(56) 『唐律疏議』名例「十悪」、闘傷「告祖父母父母絞」(一五二〜一五三頁、一〇〇二〜一〇〇三頁、景印光緒庚寅刊本、京都東海書店、一九六八年)。滋賀秀三譯注『唐律疏議　譯注篇一』四七〜五〇頁、(『譯注日本律令　五』)東京堂出版、昭和五四年。

(57) 例えば『管子』禁蔵篇に「法者、天下之儀也。所以決疑而明是非也。百姓所縣命也。故明主慎之。不為親戚故貴易其法。…、故主上視法厳於親戚。」とある。唐律の「八議」などとは、対照的である。

(58) 清末の法学者沈家本は、「十悪」は北斉に始まり「重罪十条」と呼ばれたが、隋になって軽罪も加わり、「不孝」「不睦」など家庭秩序の紊乱までもが重罪とされるに至ったと指摘する(「明律目箋　一」『歴代刑法考』所収、中華書局、一九八五年)。

(59) 前掲拙稿「章炳麟の中国法に対する評価(上)—『五朝法律索隠』の視点—」第一節「重生命」の項、同「章炳麟の中国法に対する評価(下)—『五朝法律索隠』の視点—」第三節「平吏民」の項参照。

(60) 船田享二『法律思想史』第四章「ギリシャ法律思想」、河出書房、昭和一八年。また、ノモス的規範について、F・A・ハイエクは、自生的秩序には正義に適った規範(ノモス)があり、それは強制されたものではなく、慣習を基礎にしていて、制定法とは異質だと論じている。『法と立法と自由』I(『ハイエク全集』第八巻二八、五八、六七、一〇四頁、春秋社、一九八七年。『法と立法と自由』II(前掲『ハイエク全集』九巻四九〜五二頁)。

(61) 『老子』第二章「是以聖人処無為之事、行不言之教」。

(62) 梁啓超『中国法理学発達史論』(「旧学派之法概念」)、前掲田中『法家の法実証主義』第二章参照。

(63) 『尹文子』大道上篇。掃葉山房本第一葉A、『百子全書』五、浙江人民出版社。

(64) 前掲唐文権・羅福恵『章太炎思想研究』。注(47)参照。

(65) 『民報』第一八号啓事欄。

(66) 「偽『民報』検挙状」、朱維錚・姜義華編注『章太炎選集』所収、上海人民出版社、一九八一年。この「検挙状」は、孫文との対立を太炎の眼から生々しく書いたものである。『日華新報』掲載の原文は長らく不明であったが、章氏家蔵の文件から復元された。「検挙状」から太炎の心境や感情的反発などが読み取れる。

(67) 周作人「記太炎先生学梵文事」は、一九〇八年当時、太炎が講学の旁ら、印度哲学に関心を深めて、ドイッセン『ヴェーダンタ哲学論』(英訳本)や姉崎正治『印度宗教史考』に言及したと回想している(『秉燭談』、一九四〇年原刊、止庵校訂『周

作人自編文集』所収、河北教育出版社、二〇〇一年）。姉崎やリスデヴィッツら印度哲学者に対する批判は、「人無我論」（一九〇七）に見える（拙稿「章炳麟と姉崎正治―『訄書』より『斉物論釈』にいたる思想的関係―」、『東方学』第一〇七輯、二〇〇四年参照）。そして「與余同伯書　一」（一九〇九年四月一七日）には、「末底近専以経訓教授、仏学則自知冷煖耳。頃已請得一梵文師、名密尸邏、来寓教授」とあり、「與余同伯書　二」では『老子』第一三章の一句を梵文に訳している。両書簡とも金銭的な苦境を訴え、また「与周豫才、周作人書」（一九〇九年五月）には、周兄弟に対する梵文学習への誘いが書かれている（前掲新版『章太炎全集　書信集（上）』）三五二～三五四、三五六頁。なお、「末底」とは太炎の仏号で、サンスクリット mati の漢語訳と思われ、叡智、知性などを意味する。サンスクリットに関しては、京都産業大学教授志賀浄邦氏からご教示を得た。ここに記して謝意を表する。

(68)「送印度鉢邏罕保什二君序」、「抑吾支那之道術、自印度来、東踰海、漸及日本、皆以慈悲平等為宗。」、『民報』一三号、一九〇七年、前掲『章太炎全集』（四）三五九頁。

(69) 原道下篇、『国故論衡』下巻、『章氏叢書』上冊第一二九葉、四八四頁（民国六年、浙江図書館刊、京都中文出版社復印、一九七〇年）。

(70) 原道下篇、前掲『国故論衡』下巻、『章氏叢書』上冊第一二九葉。

(71)『斉物論釈』序、前掲『章氏叢書』上冊第一葉、三八一頁。

(72) 原道下篇「政之所具、不過経令。法之所禁、不過姦害。『能説諸心、能研諸慮、以成天下之亹亹』者、非政之所与也。」、前掲『国故論衡』『章氏叢書』一二九葉。

(73)「与蔡元培書　一」、前掲新版『章太炎全集　書信集（上）』三五七頁。

(74)『訄書』初刻本儒道篇、前掲『章太炎全集』（三）九頁。

(75)「与馬良書」、前掲『章太炎全集』（四）一八五頁。