

Title	山本梅崖の自由民権思想と儒教：清末変法派との交流を手掛りに
Author(s)	矢羽野, 隆男
Citation	中国研究集刊. 2019, 65, p. 39-57
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/76122">https://doi.org/10.18910/76122</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

## 山本梅崖の自由民権思想と儒教

―清末変法派との交流を手掛りに―

矢野野隆 男

### はじめに

明治二十年代初頭、民権派儒学者・山本梅崖（名は憲一八五二―一九二八）は<sup>〔注〕</sup>、大阪の在野儒学者である藤沢南岳（一八四二―一九二〇）らの興した儒教振興団体「大成会」に参加した。儒教に対する梅崖の熱意は、明治三十年（一八九七）彼を清国への旅に駆り立てた<sup>〔注〕</sup>。時は戊戌維新の前年に当り、上海で汪康年、羅振玉、張謇といった変法派の士人たちと交流し、西洋列強への危機感、儒教への尊崇という共通基盤に立ち、政治・社会の変革について意見を交わした。この出会いが後の梅崖による留學生の受入れ、日本に亡命した変法派

士人への支援につながる。

本稿では、梅崖の紀行文『燕山楚水紀遊』に記録された変法派士人との対話から、彼らが目指した政治・社会改革における儒教観・儒教の意義を考察する。また自由民権家であった梅崖において、その「自由」「民権」の思想がいかなるもので、それが儒教教学とどう結びつき、どのような儒教を形成したのかについて、梅崖の自由民権論をまとめた『慷慨憂国論』、その自由観を示した「自由郷記」「自由解」（ともに『梅清処文鈔』所収）、および梅崖の名著『論語私見』の経書解釈をもとに考察する。

## 一 『燕山楚水紀遊』に見える梅崖の儒教認識

### ― 変法派士人との対話を通じて ―

梅崖は、明治三十年（一八九七）年九月二十二日に大阪を発ち、同年十二月一日の帰阪まで、約七十日間にわたり中国を旅行した。その著『燕山楚水紀遊』（明治三十一年（戊戌一八九八）七月十二日発行、以下『紀遊』と略称）はその旅行記である<sup>注3</sup>。

その旅の後半、上海で漢学者の藤田豊八を介して知り合ったのが、儒教を思想的基盤に政治改革によって中国の近代化を図る梁啓超・汪康年・羅振玉・章炳麟（みな浙江人）ら変法派の士人たちであった<sup>注4</sup>。とりわけ羅振玉・汪康年とは数回面談し、帰国後も二人のほか葉瀚（浙江人）と書簡を交わし、翌年に替侃・汪有齡（汪康年の甥）を留学生として受け入れ、また弟子の田宮春策を葉瀚の経正書院に留学させるなど、この旅行を契機に梅崖は浙江人と密接に関わることとなった。

山本憲関係資料研究会（代表 吉尾寛）編『変法派の書簡と『燕山楚水紀遊』―山本憲関係資料―の世界』<sup>注5</sup>は、従来の研究成果を踏まえた最新の梅崖研究である。その吉尾寛「序文」は、同書所収の蔣海波「解題」

の一節を引用する形で、『紀遊』に窺える「山本憲の高い儒学の学識」を紹介している。例えば、「『紀遊』は」山本憲が中国の維新派の人々と、儒学に立脚する改革の思想を共有して清末社会の頹廢的な現状を打ち破り、キリスト教に対抗する可能性を儒学から見出そうとした日中両国士人の思想交流の記録でもある。」と。

このように梅崖と変法派士人とは、西洋列強とキリスト教に対抗し、政治・社会の改革・近代化を目指すに当たり、思想基盤として儒教を共有していた。では、その思想基盤たる儒教とはどのようなものであったのか。本章では、梅崖と変法派士人との対話を通して、梅崖の儒教観の特徴およびその政治・社会の改革・近代化に期待された役割を考察する。

### ○十月二十六日 農学報館での羅振玉との対談<sup>注6</sup>

羅振玉「先生は経学ではどの經典を修められているか、漢人の学か、それとも宋儒か。」

梅崖「専ら漢・唐の説に従っている。弊国には二百年前、A物茂卿・太宰純の二人がいて、宋学を排して漢学を推したことで新生面を開いたが、これが私の平素尊崇しているところである。」（中略）  
梅崖「私は『論語』を崇めており、毎朝起きて、必ずそのうちの二篇を朗読する。私が思うに、

B 聖門の学問の眼目はもっぱら経綸にある。C 朱子学は微妙を極める。微妙を極めて、仏教に近くなった。先生はどう思われるか。」

羅振玉「D 聖教は倫理や日常こそを道の所在とするもので、性や天道については罕にしか言わない。E 宋儒は終日、無極や太極を議論して、倫理や日常のことをほとんど議論しない。これが孔子と朱子との違いだろうか。どうであろうか。」

梅崖「孔子は」多くの艱難を経験したが、老いても倦まなかった。これこそ後学が胆に銘ずべきことだ。F 朱子は経綸を知らず、よって仏教に陥つたのだ。」

羅振玉「近來孔教の衰微は既に極まっている。G 宋儒が性理を論じて以来、孔教は一掃され、近頃弊国ではついに孔教が無くなつてしまった。知識人はみな誤つてH 科挙の文章に陥つてしまつたが、これは決して孔教本来の姿ではない。(後略)」

土佐佐川の儒官を出自とし徂徠学を家学とした梅崖は、日本では物茂卿(荻生徂徠 一六六〇—一七二八)・太宰純(春台 一六八〇—一七四七)が出て、漢学(古学)を興して宋学を超克しえたと、古学の優位性を誇る(A)。一方、羅振玉は、中国では宋学・科挙のために本

來の儒教が衰微したと嘆く(G・H)。つまり、梅崖・羅振玉ともに、宋学を理氣・天道といった形而上学や性情といった精神面を主な講究の対象とするものとして徹底して批判する(C・E・F)。裏返して言えば、梅崖・羅振玉とも、現実における天下国家の経綸、日常倫理の確立こそ儒教本来の姿と見るのである(B・D)。

#### ○十一月十六日 汪康年・羅振玉との対談<sup>(注7)</sup>

汪康年「先生の議論は、A 真実に孔教を尊崇して、西洋の政法によつて補助するものと伺つていますが、私の考えと極めて合致している。現在の欧州の政治は、墨子を体とし、法家を用として、一時的に成果を示しているが、時間が経てばきつと決裂する恐れがある。」

梅崖「孔教の不振は、ちょうど日食月食のようなもので、どうして光が回復しない心配などあるのか。B 責任はやはり我々にあるのだ。」(後略)

汪康年「最近、同志たちも頗る改革の事を、強く当局者に訴えている。ただ上の者が虚心に聞いてくれることを願うのみである。」

羅振玉「C 弊国と貴国とは東亞に位置し、唇齒輔車の関係であるべきだ。旧習の改革については、役所の仕事ではあるが、在野の者も知力を尽くすべ

きで、それによって上の者が目を開いて悟つてくれるよう願うのである。しかし、貴国の維新時の多くの傑物に比べると、恐らく恥ずべきところが多かろう。」

梅崖「D後漢の党錮や明の東林党〔に対する弾圧〕は、惨烈は惨烈だが、史書を読む者につねに喝采を叫ばせる。思うに、「弾圧を受けることは」改革の際には、免れない運命なのであろう。」

### ○十一月二十四日 張謇との対談<sup>(注8)</sup>

梅崖「日本は神武以来忠孝を風俗とし、儒教は日本の国俗と一致するため、いったん危機に瀕しても復興された。」私はかねて思っていた、E「国の弊害のある制度を改革するには、下からそれを為すべきで、役人の勝手気儘にさせてははいけない。役人の勝手気儘の責任は有司だけはなく、在野の君子の拱手傍觀の罪でもある。」

張謇「下からなして遂行できるのは、貴国の士気が伸びやかだからである。中国ではまだそのようにはできない。(後略)」

梅崖「(前略)弊国は三十年前、幕府が政権を独占し、皇室は衰微していた。F勤王の徒には、獄に繋がる者、斬首される者、挙兵して落命した者

もいたが、まもなく徳川幕府を倒して維新の偉業を打ち立てることができた。近年、天下の輿論は、議會を開設しようとし、志ある者がたびたび法に触れ罪を犯しながらも、今日の盛況を実現したのである。G貴国の東漢の李膺・杜密・陳蕃・范滂や、明の東林の諸賢は、その事跡が史書に記され、日月と光を争う輝かしさである。どうして後人の模範でなかるうか。」

張謇「これらの気風は、日本の方が中国に勝る。中国では士氣阻喪して二百年になる。」

梅崖・汪康年はともに儒教を基礎として西洋の法律・制度で補足した近代国家像を描き、その実現のために日清の連携が必要であるとの共通認識に立っていた(A・C)。梅崖の発言で特に注目されるのが、儒教振興や政治改革において役人の専断を許さず、儒教を奉じる有志の主体的かつ不屈の行動の必要性を強調する点である(B・E)。日本においては、幕末維新の志士や自由民権運動の活動家の不撓不屈の行動が、明治維新や国会開設といった日本の近代化の推進力であったと述べる(F)。これに対して羅振玉・張謇は、中国人は明治維新の志士には及ばないと卑下するが、そうではないと梅崖は言う。中国にも後漢の清流士人や明の東林党の正義派官僚

がいたではないか（D・G）、彼らこそ中国史上における維新の志士・民権の闘士に相当する、と。

梅崖の発言に見える「李膺・杜密・陳蕃・范滂」らは、後漢末に宦官勢力（濁流）の専横専權に抵抗した清流士人（後述）<sup>（注9）</sup>。また「前明の東林の諸賢」は、明末に宰相張居正の独裁に反対して東林書院を拠点に政治的な議論や活動を展開した顧憲成、高攀龍らのグループで、学問を庶民に開き、言路の開通（士大夫の言論の尊重、世論の反映など）を求めするなど活発な官僚批判を行った。清議を唱えて節義を全うした彼ら東林党の諸儒は、後漢の清流士人に擬えられた<sup>（注10）</sup>。民権派儒学者の梅崖にとって、専制政治に抵抗した党綱の清流士人や東林党の諸儒は、幕府や藩閥政府の専制に立ち向かった幕末維新の志士や民権活動家と重なり合う存在であった。以上、『紀遊』の変法派士人との対話を通して、経世済民の教えである儒教こそ、現実の政治・社会の変革に必要な精神であり、それを体現した儒学者たちの、専制に対抗して正義を貫く不屈の行動こそが、政治・社会の近代化にも必要だとする梅崖の儒教認識が確認できた。

## 二 梅崖の近代自由民権思想

### —山本憲『慷慨憂国論』より

本節では民権派儒学者梅崖の「民権派」の側面、すなわち梅崖が自由や民権をどのように捉えていたのかを考察する<sup>（注11）</sup>。

明治十三年（一八八〇）三月、愛国社は全国の地方結社を組織して国会期成同盟を発足させ、天皇・政府に対し日本国民の権利として国会開設を要求した。その年の十月、梅崖は庶民向けの民権概説書『慷慨憂国論』を発行した。植木枝盛は序文を寄せ<sup>（注12）</sup>、「篇中に偶に小異論無きに非ずと雖も<sup>（注13）</sup>、然れども亦た頗る民権を進る書たれば、國家の爲に慶し、自由の爲に祝ふ」と出版を祝している。この書には自由民権に対する梅崖の基本的な考えが端的に述べられている。

抑も權といへるものの因つて起る所のものは之を大約すれば二種あり。若しその一を失ふ時は決して一身の幸福を得る能はざるなり。一種を性得（原傍注・うまれつき）の權と云ひ一種を持て合ひの權と云ふ。此二者相並びて而して戻らず以て天賜の幸福を遂げ安樂を保つべし。（『慷慨憂国論』第一章「総

梅崖によれば、民権は二種の権すなわち「性得の権」と「持て合ひの権」とに由来し、この二種の権を全うしてこそ天が与えた本来の幸福と安樂とを享受し保持できるという。

では、性得の権・持て合ひの権とは何か。まず性得の権について、梅崖はこう説明する。

何をか性得の権と云ふ。(中略) 凡そ我一身に具ふ所のものは起居飲食(原傍注…たちるのみくい)よりして何事に至るまで皆な自由に作用す可からずんばあらず。是れ即ち天神の特に我等人間に賦與し給ひし所のものにして始めて此世に生れし時に既に受け得たる権なれば決して他人より之を奸すへき理は無き筈なり。(同二三—二四頁)

性得の権とは、人が天神(漢文表現では天)から賦与された生得のものについては全て自由に作用でき他者の干犯を受けない権利をいう。これは人は生れながらに自由平等の権利が賦与されているという、いわゆる(天賦人權)の思想表明である。

一方、持て合ひの権については次のように述べる。

「天より自由平等の権を賦与されて」羣居せる人の中より才智德行ある人を選びて一般の支配を掌ら

しむ。之を名けて君主と云ふ。又其亞の才智德行ある人を選びて之を輔けしむ。之を名けて有司と云ふ。又その支配上の事務を取扱ふ所の場處を名けて政府と云ひ、その支配を受くる所の人を民と云ふ。是れ官民の名因つて分る、ところなり。またその政府と人民とを併せたる稱を國と云へり。その支配を掌とれる君主又は有司に骨折質又は支配するに就きてその入費として各自より幾分かの金を持ち寄りに給與す。之を名けて租税と云ひ、而してその支配するに就きての方法を定む。之を名けて法と云ひ、又は憲典律など、云ふ。其時此方法は孰も人民が相互に商議(原傍注…さうだん)し約束したるものにして政府の妄りに自ら作りたるものには非ざるなり。(中略) 右様の支配に就ひて人民が政府をして人民の幸福を遂げ安全を保たる、様に世話せしむるのが即ち持て合ひの権なり。然れば性得の権は人民が生れながらにして既に有したる一己一己の権なり。また持て合ひの権は人民が相互に約束せしより生じたる権なれば各自一般に相互に有せる所のものなり。(同第二章「民権の起原」三四—三六頁)

つまり持て合ひの権とは、人民の幸福安全を享受し保護するため、群居する人々が社会一般との相互の約束に



よつて得た社会共有の権利である。君主・有司・政府・国家・租税・法律などといった統治機構はすべてその原理によつて形成される。よつて、持て合ひの権とはいわゆる「社会契約」に当る。

国・政府は君主の所有物ではなく、人民が持て合ひの権により人民のために設けたものである。よつて国や政府が人民の権利や財産を奪う時、人民はそれを看過してはならない。

政府より壓抑の威權を擅にして人民の權理を剥奪せんとする時は、侃々之を論諍して政府の處置を責むるも可なり。政府より奢侈の費用に供せんが爲め聚斂重賦して人民の財産を掠取せんとする時は、諤々之に抵抗して政府の失政を咎むるも可なり。飽迄も政府の過を鳴らして毫も曲從屈服せざること、勿論人民の當に爲すべき所なれば、別に政府に對して用捨するにも斟酌するにも及ばざるべし。若し之を黙視に附するならば、人民たるの義務を欠きて應分の責を盡さざるものと謂はざるを得ず。(同第十四章「粗暴に渉る事を避くべし」一五二—一五三頁)

このように、人民の權利を守るためには、政府の暴政・失政に對して論争・抵抗しても構わない、むしろそれは人民の義務であるという。これは「抵抗権」の表明である。

ただし、梅崖は抵抗権について、フランス革命による欧州の大混乱を他山の石とし、暴力・武力の行使には慎重を期すように注意を促している<sup>(注5)</sup>。さらに、人民の抵抗によつて政府が悪政・失政を正すのは下策だとし、「其の策は焉くにか在る。曰く、獨り國會を興すに在るなり。」と、国会の開設こそが政府の要務だとして一書を結ぶ。

以上、「慷慨憂国論」に基づき梅崖の民権論の骨子を概観した。ここには、人民の幸福の追求、天賦人權・社会契約・抵抗権といった、ロック、ルソーに由来し、アメリカ独立宣言(一七七六年)やフランス人權宣言(一七八九年)に具現化された近代の自由民権思想の要素が盛り込まれていることが見て取れる。

### 三 梅崖における近代民権思想と儒教と

#### 1. 「自由解」にみる梅崖の自由観

「自由解」(『梅清処文鈔』<sup>(注6)</sup>上巻所収)は、癸未の年(明治十六年・一八八三)<sup>(注7)</sup>に、梅崖が「解」(解釈説明)の文体を用いて「自由」を解説した短篇である。因みに、これに先立つ明治十四年十月、政府は国会開設の勅諭を發布すると同時に言論統制を強化し、ために梅崖



が身を置く新聞社は次々に発禁処分を受けた。生計の途を絶たれた梅崖は、「生計愈困シテ政府ニ抗スルノ心愈切ナリ。政府ノ暴ヲ惡ムノ情熾ナルニ及テハ、凍餓モ以テ意ト爲スニ足ラス。」(『梅崖先生年譜』十六葉表)と、政府専制への敵愾心を新たに、翌十六年(一八八三)六月、大阪に梅清処塾を開き漢学に専念することとなった。「自由解」および次節の「自由郷記」の執筆は、漢学者として世に立つ決意をした梅崖の、政府専制に対する批判と自由への希求とが先鋭化していった時期に当る(注18)。

さて、下記の引用が「自由解」の全文である。傍線Aは「自主」「自由」の定義的な説明、続くB・Cは論拠としての『論語』の引用、Dが結語、という明快な構造から成る。

A「自主」と曰ひ、「自由」と曰ふ、其の義一なり。敢へて他人の拘束を受けず、暴制に抗り、苛政を拒み、以て生民の命を拯ふは、仁に外ならずや。孔子故に曰く、B「不仁を惡む者は其れ仁を爲す。不仁者をして其の身に加へしめず。」と。然らば孱弱の人の庶幾する所に非ざるなり。

孔子故に又た曰ふ、C「志士仁人は、生を求めて以て仁を害すること無し、身を殺して以て仁を成すこ

と有り。」と。

D夫れ此くの如くして自主自由の旨始めて完し。

A曰自主、曰自由、其義一也。不敢受他人拘束、抗暴制、拒苛政、以拯生民之命、不外乎仁矣。

孔子故曰、B「惡不仁者其爲仁矣。不使不仁者加乎其身。」然非孱弱人之所庶幾也。

孔子故又曰、C「志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁。」

D夫如此而自主自由之旨始完矣。

まずAは、「自主」「自由」は同一義で、「絶対に他者に拘束されず、暴制に抵抗し、苛政を拒絶し、それにより人民の生命を救済すること」であり、そしてそれは「仁に他ならない」と定義づける。自主自由と儒教の仁とは同一であること、そしてこの文章の執筆時期を反映して、いわゆる抵抗権も仁に含まれることを強調している。

「自主自由と儒教の仁とが同一である論拠として示されるのが『論語』の引用B・Cである。B・C両句が「不仁(非道)に対する徹底的な(命懸けの)抵抗は仁の実践である」との趣旨であることは明らかである。D「それ(仁)によってこそ自主自由が完成する」は、儒教の仁こそが自主自由や民衆の権利(とりわけ抵抗権)(注19)を

実現する原理に外ならないとする端的な表明である。このように、近代自由民権思想の自主自由は、『論語』を論拠として儒教の「仁」によって解釈された。別の言い方をすれば、梅崖は近代自由民権思想に対して儒教的（経学的）な根拠を与えたのである（注20）。

## 2. 「自由郷記」にみる梅崖の自由観

梅崖の「自由郷記」（『梅清処文鈔』上巻所収）は、甲申の年（明治十七年・一八八四）に梅崖が「自由郷」という一種の理想郷を「記（記事）」の文体で描いた漢文の文学小品である。陶淵明の「桃花源記」を下敷きにしてゐることは、同じ「記」の文体によることや、後掲の大筋から明らかである。また夢の中で理想郷に遊ぶという設定は、黄帝が夢の中で理想の国華胥国に遊んだ『列子』黄帝篇の寓話も踏まえている可能性がある。まず全体のあらましを訳出する。

自由郷への距離はどれほどか、五大洲ではなさそうだ。土地は肥え水は清く、山は低く海は穏やか、猛獣は人を害さず、風俗は篤く悪人は無く、A官吏はおらず法禁も無く、老人子供は大事にされ、作物は皆で分配し、苦は無く楽ばかり。（中略）私は偶々夢でここに遊んだ。どうやって来たのかわからない。

平らな畑に畝はなく、鳥は囀り虫は鳴き、種々の花が咲き香り立つ。行き交う男女は畑仕事、穏やかな様子に綺麗な着物、皆楽しく満ち足りている。不意に「遅かったなあ」と声を掛けたのは陶淵明。「郷里の若造に気後れしたあの方か」と問うと、彼は恐れ入ったと大笑いして自宅に招き、ご馳走してくれた。すぐに噂を聞き付けて B 李膺、范滂、郭泰、パトリック・ヘンリー、ロペス・ピエール、アベ・シエイエスらが数十人が集まった。彼らは久しく人界を避けて住んでいるという。私に言うには、「Cこの地にかつて役所を設けたが、その弊害に耐えられず、今では廃止して久しい。Dかの（仁）の作用は忠恕、みんな仲間て尊卑の差はなく、人のみならず禽獣から草木に及ぶ。」と。（中略）そのまま半年滞在したが、気候は初夏の如く、鳥の声、花の香りに満ち、一日の内に四季が巡り、ただ感嘆するばかり。彼らはまた言う、「Eこの人情は穏やかで、よって役所や法禁が無くてもよい、それもみな仁恕の効用による。Fしかし道家・神仙の世界とは全く違う。」と。郷の名を尋ねれば「自由郷」という。帰る頃、烈しい太陽が中天に懸り、その炎熱は焼き尽くさんばかり、所在は分からず終いである。

梅崖の描くユートピア「自由郷」で強調されるのは、傍線A「官吏はおらず法禁も無く（官無く吏無く、法禁無く）」、C「かつて役所を設けたが、その弊害に耐えられず、今では廃止して久しい（嘗て官治を設くるも、然も其の弊に勝へず、故に今廢して已に久し）」、E「役所や法禁が無くてもよい（能く官治法禁無きなり）」と繰り返される、政府・役所・役人・刑法禁令のない無政府社会である。

統治のための組織や制度のないこの豊かな農村共同体は、「天下を公と爲し、賢を選び能を與げ」（『礼記』礼運篇）とする儒家のユートピア「大同世界」とは明らかに異なる。むしろ、「其の国に師長無く、自然なるのみ」（『列子』黄帝篇）といった原始共同体を理想とする道家のユートピアのようである。しかし、梅崖自身がF「道家・神仙の世界とは全く違う（黄老神仙と自ら逕庭有り）」というように、単なる原始自然状態ではない。梅崖の自由郷はあくまで、従来の役所や役人に弊害が生じ、それを廃止した結果の無政府社会である。梅崖の民権論の用語でいえば、「持て合ひの権」によって設けられた政府・役人などの統治機構が弊害を来たしたため、抵抗権を行使してその弊害を是正した結果、「性得の権（生まれながらの自由平等）」を回復しえた理想状態、言

わば、革命によって実現した無政府主義のユートピアである。梅崖の描いた「自由郷」は、中国の伝統的な儒家や道家のユートピアとは異なる（注2）、近代自由民権思想の究極としての新しいユートピアである。

この自由郷では無政府社会において性得の権が保たれている。それが可能なのは、D「仁の作用は忠恕、平等化に適して階級化には不向き（仁は忠恕を以て用と爲す。是れ等夷に宜しく、尊卑に宜しからず）」、E「人情が穏和で政府法制が不要なもの」みな仁恕の効用による（皆仁恕の効に出づ）」というような、「仁」「仁恕」が機能しているからである。梅崖から見ると、儒教の仁は近代民主主義が理想とする自由平等の社会を形成する調整秩序の原理であった。

最後に、自由郷を作り上げた住人たちの実績を確認しておく。歴史的具体的な実績から、梅崖が自由民権の獲得にどんな思想や行動を期待したかが浮かび上がろう。最初の登場人物の陶淵明（三六五〜四二七?）は、周知のように官職を辞し隠士として生きた自由人で、彭沢令に在任中、監察官を正装で迎える慣例に、「僅かな俸禄の為に郷里の若造に腰を折ることなどできない（我豈に能く五斗米の為に腰を折り郷里の小兒に向はんや）」（蕭統「陶淵明伝」と嘆いて辞職した。「抵抗」というほど

積極的な行動は伴わなかった点は、「自由郷記」中でユーモラスに批判されている。

次いで淵明宅での宴会に集まったのが傍線Bの面々である。弊害を来たした政府の廃止、自由平等の実現に果たす仁の効用を説いたのは彼らである。このうち李膺（二二一～一六九）、范滂（二三七～一六九）は、後漢末に宦官（濁流）の専横専権に抵抗した清流官僚、郭泰（二二八～一六九）は彼らと同時期の太学生で（注22）、「清議」（清廉な政論）によって多くの清流士人と交際し連携した（注23）。

当時の清流官僚やその予備軍である太学生は、自ら清廉潔白に務めるとともに相互に顕彰し合い、全国的な輿論を形成して「三君」「八俊」「八顧」など名士の格付けも行われた。そこには、自由郷の住人の李膺、范滂、郭泰や、第一章で梅崖が張審との対談で挙げた杜密（？～一六九）や陳蕃（？～一八八）の名前が見え、彼らの声望の高さがわかる。

宦官の専横専権に対する彼ら清流士人の抵抗の基盤にあったのが儒教理念である（注24）。例えば范曄『後漢書』は陳蕃に対する総評で次のように記す。

〔陳蕃が宦官の弾圧により殺害された理由は〕世を捨てて隠遁することは義ではないと考え、それゆえ

にしばしば退けられても官界を去ることなく、仁の心を自分の任務として、道は遠くてもいよいよ励んだ。（以遯世為非義、故屢退而不去、以仁心為己任、雖道遠而彌厲。）（范曄『後漢書』陳蕃伝論贊）

すなわち、濁流派に対する陳蕃の命をかけた抵抗・闘争は、彼の「義」「仁」の表われであるという。

また、党錮の犠牲になった李膺や范滂ら清流士人たちの事績に関連して范曄は、

〔孔子は〕春秋末に世は乱れ、王道は廢れたとはいえ、それでも仁の力を借りて自らの務めを尽くし、義に基づいて功績を成就した。（叔末澆訛、王道陵缺、而猶假仁以效己、憑義以濟功。）（范曄『後漢書』党錮伝序）

とし、この孔子の教えに基づく「仁」「義」の行動を、後漢末において先鋭的に実行したのが清流士人たちだと述べる。自由平等の理想郷を作るには、清流士人のような、清廉潔白で仁義に基づく果敢な行動が重要だと、梅崖は見えていたといえる。

さて傍線Bの残りの、パトリックヘンリー（巴的歴顯理）、ロベスピエール（盧範斯毘亞）、アベ・シエイエス（鄂靶恕）の事績について確認する。パトリックヘンリー（Patrick Henry 一七三六～九九）は、「我に自由

を与えよ。しからずんば死を与えよ」の演説で知られるアメリカ独立革命の指導者。ロベスピエール (Robespierre 一七五八—九四) は、フランスの革命政治家で、三部会、国民議会のジャコバン派のリーダーとして、革命の徹底遂行を主張した急進的な革命指導者。アベ・シエイエス (Abbesieyes 一七四八—一八三六) も、フランスの聖職者出身の革命政治家で、『第三身分とは何か』を執筆し、特権身分 (聖職者、貴族) を攻撃し、第三身分 (農民、市民) が全てであると主張した理論的指導者である。彼らはいずれも十八世紀後半の近代民主主義革命を指導した志士たちである。

彼ら自由郷の住民たちは、梅崖における自由民権の思想と儒教との関係を端的に表している。すなわち、梅崖にとって、パトリック・ヘンリーら自由民権を求めて立ち上がった革命指導者たちと、儒教理念を基盤に濁流に抵抗した後漢末の清流士人たちとは、同等の関係として捉えられる存在であった。儒教理念に基づく専制政治への抵抗は、自由民権を求めた近代民主主義革命と同等の行動と見なされた。自由郷を形成する原理として強調された儒教の「仁」は、近代的な自由民権を実現する原理でもあった。

#### 四 梅崖の「仁」—その儒教観の一端とつて—

前章まで、梅崖が近代思想の概念である「自由」「民権」をどのように捉え、それが儒教とどう関連していたかを考察した。その結果、梅崖は近代思想の自由民権に相当する概念を儒教思想に見出し (仁義など)、それによって自由民権を実現する道を示すといった、いわば近代自由民権思想に儒教思想の根底を与える形で両思想の同一性を提示していたことがわかった。

梅崖における自由民権思想と儒教との関係性に関する先行研究に、久木幸男「明治儒教と教育—1880年代を中心にして—」(一九九〇)、および久木「民権派儒学者山本梅崖について—その思想形成を中心に—」(一九八八)がある<sup>註20</sup>。久木(一九八八)は、梅崖の蔵書を通じて、梅崖の儒学の中心が家学の復古学(徂徠・春台の学)にあり、復古学中心の学習が歴史と政治へ関心を強化し、過去の歴史と現在の政治とを関連付ける経書解読法となったとする。そして復古学的な経書解読法の土台の上に民権思想への開眼が可能になったとし、梅崖の著『慷慨憂国論』『自由解』『自由郷記』に窺える儒教思想との接点を指摘する。また久木(一九九〇)は、梅崖の『懐

『慨憂国論』の民権思想を分析した上で、梅崖が儒教經典に民権思想が内在することを指摘する例を挙げ<sup>注26)</sup>、「梅崖が」儒教古典にみえる民主主義的側面の抽出に努めるとともに「儒教思想と民権思想との接続性が、相当程度明らかにされている」（二六八頁）ことを明かにした。これら久木論考は、梅崖の民権思想に果たした儒学思想の役割を明らかにした、先駆的で核心をついた重要な研究である。

ただし、なお思想史上の課題として残るのが、民権派儒学者の梅崖に対して日本儒学思想史の観点からする「儒学者」の面の検討である。儒学者梅崖が近代民主主義思想の土台に据えた儒教とはどのようなものであったのか―朱子学や徂徠学（古学）など伝統儒教や自由民権など近代政治思想とどのように関係するかといった、日本儒学史の近代的展開としての「民権派儒学者・梅崖の儒学観」の検討である。久木論考もこの方面について若干言及するが、断片的であるため儒学観といった一定の構造的な考察には至っておらず、検討の余地がある。本章では、これまで取り上げられることのなかった梅崖の名著『論語私見』に基づき、儒教の主要概念である「仁」についての梅崖の解釈を検討し、梅崖の儒教観の一端を明らかにしたい。

ただし、紙幅の関係で梅崖の儒教観の全般を論ずることはできない。ここでは前述の「自由解」において、自由自主を説明してこれに根底を与えた『論語』のB・C二章に対する梅崖の解釈を取り上げ、その伝統的な解釈との違いを示したい。

まずB「不仁を惡む者は其れ仁を爲す。不仁者をして其の身に加へしめず。」は、『論語』里仁篇の一節である。これを朱熹の解釈では、「不仁を惡む者が仁を行う方法は、必ず能く不仁の事を絶ち去りて、少しも其の身に及ぶこと有らしめず。此れ皆徳を成すの事なり。（必能絶去不仁之事、而不使少有及於其身。此皆成徳之事）」とする。これによれば、「不仁の事との関係を断ち切つて我が身に寄せ付けずに徳を完成させること」、すなわち「非道を拒絶する高潔な道德的態度」こそが「仁」の行為である、と理解される。

これに対して梅崖は、「クドクドと弁を費やしながら、みな誤解だ（嗚嗚費辯而悉失）」と酷評した上で、次のように解釈する。

「加」とは陵犯なり、陵辱なり。言ふところは、不仁を惡む者は其れ必ず能く仁を爲す。何となれば不仁者をして其の身を陵犯せしめざればなり。下句上句を倒註す。蓋し不仁を惡むの餘り、能く不



仁者を抗拒して、其をして己を陵犯せしめず。其の人既に此くの如し、故に必ず能く自ら力を用ひて仁を爲す。

〔加〕陵犯也、陵辱也。言惡不仁者其必能爲仁矣。何則不使不仁者陵犯於其身也。下句倒註上句。蓋惡不仁之餘、能抗拒不仁者、不使其陵犯於己。其人既如此、故必能自用力而爲仁矣。

傍線部の表現に注目すれば、「己を陵辱し侵害する不仁者に対して抵抗・拒絶すること」すなわち「不当な干渉侵犯に抵抗する社会的行為」こそが「仁」の行為とする。これは、個人的な道徳性の完成を主眼とした朱熹の解釈に比べ、また孔安国の解釈「能く不仁者をして非義を己れに加へざらしむ」を支持するに止まる徂徠の解釈に比べても、政治社会色の強いラジカルで行動的な解釈なのは明らかで、いわば近代自由民権思想の抵抗権に通じるものである。

またC「志士仁人は、生を求めて以て仁を害すること無し、身を殺して以て仁を成すこと有り。」（『論語』衛靈公篇）について、朱子は、「志士とは志有るの士、仁人は徳を成せる人なり。理として當に死すべくして生を求むれば、則ち其の心に於いて安からざる有り。是れ其の心の徳を害するなり。當に死すべくして死すれば、則ち

ち心安くして徳完し（志士有志之士、仁人則成徳之人也。理當死而求生、則於其心有不安矣。是害其心之徳也。當死而死、則心安而徳全矣。」と解釈する。これは、志士仁人の心（精神）と徳（人格）とのあり方に主眼を置くものである。

梅崖はこの朱子の解釈に対して「痴人説夢」と一蹴し、「朱子は平生『仁』を『心の徳』と考えているから、このような牽強附会な解釈となる。『志士仁人』はそのように迂遠であろうか（朱子平生以仁爲心之徳。故爲牽強如此解。志士仁人、豈如此迂遠哉。」と批判する。ここにも梅崖の「仁」の、朱子の精神論的理解の対極にある実践的な性格が見て取れる。こうして示される梅崖の解釈が以下である。

生くれば則ち仁を害し、死せば則ち仁を成すに、志士仁人は、敢へて苟くも生きず、身を以て之に死するなり。此れ孟子の「生も亦た我の欲する所なり、義も亦た我の欲する所なり」の章と、互ひに相發明す。

（生則害仁、死則成仁、志士仁人、不敢苟生、以身死之也。此與孟子「生亦我所欲也、義亦我所欲也」章、互相發明。）



注目すべきは、徂徠が仁齋を支持して「君子仁を去りて悪くにか名を成さん」（『論語』里仁篇）と関連づけるのに対し、梅崖が『孟子』告子篇上の一章と関連づけ、生死をかけて仁を実践する行動重視の解釈をする点である。儒教經典の解釈学「經学」の本質は經典内の言説を齟齬なく解釈し、さらには他の經典の内容と有機的に関連づけ、体系的な見方・世界（經書觀、儒教觀）を示すことである。『論語』と『孟子』とを関連させ、儒教の「仁」のもつ社会正義の実践性を強調した梅崖のこの解釈は、經学的な営為の帰結としての彼の儒教觀（その一端としての仁觀）を示しているといえる。

### おわりに

以上の考察をまとめると、まず変法派士人との対話から、梅崖の革新的で行動的な儒教觀が窺え、それが反朱子学の徂徠学に由来することが見て取れた。次に梅崖の自由民権思想の骨格を示す『慷慨憂国論』には、天賦人權、幸福追求、社会契約、抵抗権などの近代自由民権思想を、「性得の権」「持て合いの権」といった概念で消化吸収していることがわかった。そして、「自由解」「自由郷記」においては、梅崖の自由民権思想と儒教とが接合

され、自由民権を実現するには儒教の仁が行動原理として有効であるとする、政治・社会における仁の実践的な性格が確認できた。最後に梅崖の名著『論語私見』における「仁」解釈を考察し、政治・社会における行動・実践を強調する、一種ラジカルな抵抗権に通じる梅崖の「仁」は、『論語』や『孟子』に基づく經学的な営為の帰結であることを指摘した。

梅崖の儒教は、西洋の自由自主といった概念を解説するために儒教經典の一節を援用するというような、西洋近代思想の補助的な役割にとどまるものではなく、西洋近代思想と結びつき、それを吸収融合して生み出された近代的な儒教であったと考えられる。今後は本稿で示した方向に沿い、別稿において『論語私見』に見える梅崖の儒教觀の体系的な考察を行う予定である。

〔付記〕 本稿は二〇一七年十月二十九日に国際学術シンポジウム「浙江と東アジア——新史料と新視点——」で行った発表「自由民権派の儒学者山本梅崖と変法維新派——梅崖の自由觀と

その經学的根拠——」に加筆修正した拙稿「山本梅崖的自由民権思想与儒教——以与清末変法派人物的交流為線索——」（王宝平主編『浙江与東亞——新史料与新視点』社会科学出版社、二〇一九年六月刊行予定、所収）の日本語版である。本

誌掲載に当り紙数の関係で節略および修正した箇所がある。

本稿は平成二十九・三十年度 日本学術振興会 科学研究費補助金 基盤研究 (C) 「近代大阪の在野儒学者の経学と社会政治活動」(課題番号15K02093) による研究成果の一部である。

## 注

(1) 梅崖を「民権派儒学者」とする呼称は久木幸男「民権派儒学者山本梅崖について―その思想形成を中心に―」(『佛教大教育学部論集』二号、一九九〇年) が用いたものである。青年期に新聞記者として自由民権に奔走し、三十代後半から反骨の儒学者として生きた梅崖に相応しい呼称であると考えるので、拙稿でも襲用する。

(2) 大成会の積算および梅崖の中国旅行に関する詳細は、拙稿「大成会の積算―藤澤南岳と山本梅崖と―」(五妻重二編著『泊園書院と漢学・大阪・近代日本の水脈』、関西大学東西学術研究所、二〇一七年十月) を参照。

(3) 山本梅崖著『燕山楚水紀遊』に関する主な研究に、増田涉「山本憲(梅崖)」(『関西大学年史紀要』二二)一九七六年、のち『西学東漸と中国事情』岩波書店、一九七九年)、遠藤光正「山本梅崖の見た日清戦争後の中国——『燕山楚水紀遊』を中心として——」(『東洋研究』第八十二号、大東文化大学東洋研究所、

一九八七年)、張明傑「明治後期の中国紀行——山本憲『燕山楚水紀遊』について」(Journal of Hospitality And Tourism Vol.3No.1(二〇〇七年)、山本憲関係資料研究会(代表 吉尾寛)

編『変法派の書簡と『燕山楚水紀遊』——『山本憲関係資料』の世界——)(汲古書院、二〇一七年) がある。拙稿における『燕山楚水紀遊』の原文は『変法派の書簡と『燕山楚水紀遊』所載の翻刻に基づき、現代語訳も同書の蔣海波氏の訳を参照した。なお、文意の補足は「」に括弧で表示した。

(4) 呂順長「山本梅崖と汪康年の交遊」『四天王寺国際仏教大紀要』第四十五号(二〇〇八年三月) は、梅崖が旅行中に交遊のあった中国人を整理している。

(5) 前掲注3参照。

(6) 『紀遊』十月二十六日条(藤田豊八と共に農学館に羅振玉を訪問して)：「羅子曰、「先生治經學、治如何經、爲漢人學乎、抑宋儒乎」。子曰、「專從漢唐說。敵國二百年前、有物茂卿、太宰純二人、排宋推漢、又別開生面、是弟平日所宗也」。(中略) 子曰、「弟宗『論語』、每早起、必誦一二篇。竊謂、聖門之學、專在經綸。朱學極微妙。極微妙、乃近佛氏、何如」。羅子曰、「聖教以倫常日用、爲道之所在、而性與天道、則所罕言。宋儒終日談無極太極、幾置倫常日用于不論不議之地、此孔朱之所由岐歟、何如」。子曰、「(中略) 道途險難、至老不倦。此後學之所當服膺也。朱子不知經綸、其所以陷於釋氏歟」。羅子曰、「近

來孔教之衰已極、自宋儒談性理、孔教一掃、至近日敝國直無孔教。士子皆誤于制科文字、絕非孔教本來面目矣。」

(7) 『紀遊』十一月十六日条(藤田豊八が設けた宴席にて)…汪子謂予曰、「竊聞先生之論、欲實奉孔教、而以西人之政法輔之、此說於弟意最合。若現在歐洲之政、以墨爲體、以申韓爲用、一時雖頗見効、久之必有決裂之憂。予曰、「孔教不振、譬諸日月之食、何憂其光不復。責亦在吾輩耳」。(中略)汪子曰、「近日同志亦頗以改革之事、震發於當路、惟冀在上者能虛心以聽耳」。羅子曰、「敝國與貴國、同處亞東、自應相依如唇齒。至改更舊習、雖係官司之事、然草野亦當竭盡知力、以冀在上者之啓悟。但方之貴國維新時諸傑士、恐有愧多矣」。予曰、「東漢黨錮、前明東林、慘則慘矣、每使讀史者大聲呼快。蓋改革之際、數之所不免歟」。

(8) 『紀遊』十一月二十四日条(汪康年とともに張謇を訪問して)…蓋嘗謂欲革一國弊制、宜從下爲之、不宜委諸有司也。有司之專擅、不可獨咎有司、亦在野君子袖手傍觀之咎也。曰、「從下爲之、而能遂者、猶貴國土氣之申也。中國則未能如此矣。(後略)予曰、「(前略)敝國三十年前、幕府擅權、王室式微。勤王之徒、有繫獄者、有刎首者、有稱兵而死者、遂能倒德川幕府、而建維新偉業。近年天下輿論、欲設議會、有志者往往觸法抵罪、以致今日之盛。貴國東漢李杜陳范、及前明東林諸賢、行事垂史冊、赫赫與日月爭光、豈非後人所當鑒耶」。曰、「此等風氣、

東勝於中國。中國則士氣排抑沮喪、二三百年矣」。

(9) 陳蕃は『後漢書』第五六、李膺・杜密・范滂は「党錮列伝」第五十七に伝記がある。

(10) 岡田武彦『王陽明と明末の儒学下』(明德出版社・岡田武彦全集十一、二〇〇四年)、小野和子『明季党社考―東林党と復社―』(同朋舎・東洋史研究叢刊之五十、一九九六年)を参照。

(11) 梅崖における民権思想と儒教思想との關係性を論じた研究に、前掲注1の久木幸男論考(一九九〇)、および同「明治儒教と教育―1880年代を中心に―」(『横浜国立大学教育紀要』第二十八集、一九八八年)がある。本稿第二章・第三章の論述は、久木論考と多く同一資料を用い、結論も概ね一致するが、梅崖の儒教観へと展開する前提として、観点や重点の違いがあるため考察を記した。

(12) 明治十二年に代表的著作『民権自由論』を著した植木枝盛は、同年から翌年にかけて数度梅崖と書簡や面会により交流を行っている(『植木枝盛集』第七卷(日記I)、岩波書店、一九九〇年)。梅崖は植木の自由民権観の影響を受けた可能性がある。

(13) 明治十四年(一八八一)に植木枝盛が作成した憲法案は、「政府威力を以て擅恣暴虐を逞ふるときは日本人民は兵器を以て之に抗するを得」という抵抗権規定を含む急進的なもので

あつた。梅崖も、少くとも『慷慨愛国論』の時点で、後述のように抵抗権を説くが、暴力・武力の行使には慎重であつた。植木の言う「小異論」はその辺りにあるのかもしれない。

(14) 『慷慨愛国論』第二章に「民権は天神(ルビ・あまつかみ)の特に人民に賦与し給ふて而して人民の私有する所のものなり矣。然るを誰か言ふ君主の與へしものにして實に人民の私有物に非ざると。」この要旨を眉注に漢文で「民権者人民自受之於天、不受之於君主」と記す。これによれば「天神」は漢文表現の「天」に当たるといえる。

(15) 「唯その恐るる所のは無暗に民権々々と稱して理も非も構はず直に之を腕力に訴へんとするに在り。腕力は決して賤むべきに非ずと雖ども理の通せざることありて已むを得ず之を用ゆるのみ。然るを軽々しく用ひなどしなば其方を誤りしよりして竟に百年前佛國內亂の若きもの起るべし。」(同、第十四章 粗暴に渉る事を避くべし、一五三頁)

(16) 山本憲著『梅清処文鈔』(大正二年(一九一三)四月十日発行)は、門人が梅崖の還暦を記念して、梅崖の文章を抄録し発行した文集。

(17) 『梅清処文鈔』所収の文章は、篇目の下に制作年を表示する。「自由解」には「癸未」とある。

(18) 高知市立自由民権記念館蔵「大阪事件回顧」は、大阪事件(明治十八年)に關与した梅崖自ら事件の経緯・目的をまとめた

記録である。これによると、大阪事件の真の目的は、圧政暴政を振う薩長専制政府を打倒し、自由民権を実現するためであつたと明言する。

(19) 『梅清処文鈔』下巻「小論」に「權利」とは「民人が政府の横暴に抗拒するの具」とする。「所謂權利者、豈非民人抗拒政府横暴之具耶。今之人誰主張權利者。國家大政、議之於妓館之上、決之盃酒之間、其如民人權利何。故人之言權利者、特用之於求責財貨之間而已。權利、豈如此之謂哉。」

(20) 前掲注1久木論考(一九九〇)はこれに關し、「ここでは儒教の元徳(仁)が民権思想の理念(自主・自由)だという、『論語』の解説がなされている。(四九頁)という。しかし、『自由解』という題名から、この短篇は「自由」に対する解釈であり、またここに引かれる『論語』の一節はあくまで「自主・自由」のあり方を解説するための引用である。よって『自由解』は『論語』を「自主・自由」で解説するものとはいえない。

(21) 中国における平等主義とユートピアの伝統については、ジャン・シエノー(Jean Chesneaux)「東洋における平等主義とユートピアの伝統」(『ディオゲネス』第五号 河出書房新社、一九七一年)を参照。

(22) 李膺・范滂は『後漢書』党錮列伝第五十七、郭泰(郭太とも)は同列伝第五十八に伝記がある。後漢末の清流士人については、川勝義雄「漢末のレジスタンス運動」(『東洋史研究』第

二十五卷第四号、一九六七年)、東晋次「後漢末の清流について」(『東洋史研究』第三十二卷第一号、一九七三年) 参照。

(23) 越智重明「清議と郷論」(『東洋学報・東洋文庫和文紀要』四十八卷、一九六五年六月) によれば、「清議」の語の使用は後漢末頃から見える。例えば『晋書』列傳卷四十三山簡伝「郭泰・許劭之倫、明清議於草野。陳蕃・李固之徒、守忠節於朝廷。然後君臣名節・古今遺典、可得而言。」とある。日本亡命の変法派が梁啓超を主幹として一八九八年に発刊した機関紙『清議報』の名もここに淵源を尋ねられよう。

(24) 清流士人の儒教理念について、前掲注22東論考は川勝説を踏まえた上で、「外戚・宦官は君主の大権を壟断し、『其の人に非ざる』ような人物を高官に任命し、選挙を不實ならしめているという清流の批判はこの儒家理念に基礎を置いている。」(三七頁) と述べる。

(25) 前掲注1および注14参照。

(26) 具体的には、民権思想に『尚書』「民惟邦本(民は惟れ邦の本なり)」を指摘し、抵抗権思想に『孟子』「君之視臣如土芥、則臣視君如寇讎(君の臣を視ること土芥のごとくんば、則ち臣の君を視ること寇讎のごとし)」を引用する例を示している。